



James Packer

To Know and Serve God

A Biography of James I. Packer

全民神學家

麥葛福
陳思韜 / 譯

巴刻

(Alister McGrath) / 著

從認識神到事奉神

認識神的人，使人認識神。
二十世紀神學家巴刻，
是福音的推動者，教會的孕育者，
信徒的守望者，真理的捍衛者，
更是今日教會學習效法的典範人物。

移動的故事，移動的信仰

基督信仰奠基在好幾個移動的人物上：

最著名的例子，就是亞伯拉罕的移動，
他的移動連根拔起，並且義無反顧；

其次是摩西的移動，

他的移動讓世界強權敢怒不敢言，

一群屬神的子民於焉誕生；

我們也不能忘記保羅，

不同於留在耶路撒冷的使徒，

保羅放膽的移動，聖靈的浪潮洶湧而來。

把鏡頭從聖經移開，

基督教歷史上也有許許多多移動的英雄，

沙漠教父的移動，讓信仰不被財富與權勢吞滅；

馬丁路德的移動，讓恩典從修道院的高塔走向人民；

克理威廉的移動，宣教的歷史因此寫下全新的一頁。

MOVE人物館，預計出版基督教歷史上，

各式各樣精彩的移動人物及其傳記，

期望藉由他們的生命，

開啓教會歷史的豐富資源，

鑑古以知今，站在巨人的肩膀往前望。

move人物館，在移動的生命裡，找尋上帝動人的足跡。

總序

過去這一百多年，人類的歷史研究出現過重大的轉變。十九世紀以前的歷史，研究的是客觀層面，認為「歷史」是由人名、地點、日期、事件次序等客觀的事實所組成。但是慢慢地，人們逐漸意識到，歷史畢竟不同於自然，由人所組成的歷史，必然包含人的各種獨特且主觀的面向：人的態度、觀念；人對自己的理解與想法；人對生命意義的回答、面對難題的回應方式，等等。換言之，歷史的研究，不再只有客觀的事物，人主觀的想法與感受，對於生命的意義與看法，開始成為歷史的核心。

在這樣的脈絡下，傳記和回憶錄的存在有了嶄新的意義。不同於編年式的歷史，傳記與回憶錄往往聚焦在一個（或幾個）人物的身上，除了保有他在時間與空間等客觀的情境中，曾經做過的事，也會根據適當的史料，深入描繪他的內心狀態、對生命的看法、對自己的期許與認知。

而基督教信仰一直都是個看重歷史與傳記的信仰。我們的神，是在歷史中行動的神，我們所閱讀的聖經，更是一份神人互

動的精彩史料，裡面充滿了或長或短、大大小小的傳記資料。最長的當屬「耶穌的傳記」，四個角度四種版本；除此之外，亞伯拉罕、雅各、摩西、大衛、尼希米，以及新約的使徒行傳，亦讓整本聖經顯得豐富而多元。

便是基於對歷史、對傳記、對聖經的重視與傳承，校園書房出版社決定成立「MOVE人物館」。這個書系肩負著兩個重要的使命：其一，我們期待把過去兩千多年來的基督教歷史，用更深入的方式介紹給二十一世紀的華人讀者，一如以色列人不斷從亞伯拉罕、以撒、摩西與上帝互動的歷史中汲取力量，我們也盼望今日的讀者，依舊可以在豐富的教會歷史裡，培養厚實的生命；其二，在引介歷史的嚐試中，我們期待把焦點放在深度的傳記與回憶錄上，透過一個又一個屬靈先輩的生命，不但可以涉獵教會歷史的「主觀」與「客觀」研究，更能夠在這些人物身上多所學習，他們的信仰、生活、格局、視野、勇氣與品格，將會是我們最堅強的後盾。

期待「MOVE人物館」扮演拋磚引玉的功用，在不久的將來，能夠有更多同時兼顧歷史縱深、文化背景、社會思潮的深度傳記，如雨後春筍般不斷出現，讓基督的華人教會，能夠站在屬靈前輩們的肩膀上，看向更高、更遠的地方。

全民神學家巴刻——從認識神到尋

作者 / 麥葛福 (Alister McGrath)

譯者 / 陳思韞

責任編輯 / 朱悅晴

美術設計 / 李家珍

發行人 / 饒孝楫

出版者 / 校園書房出版社

發行所 / 23141 台灣新北市新店區民權路50號6樓

電話 / 886-2-2918-2460

傳真 / 886-2-2918-2462

網址 / <http://www.campus.org.tw>

郵政信箱 / 10699 台北郵局第13-144號信箱

劃撥帳號 / 19922014，校園書房出版社

網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>

訂購電話 / 886-2-2918-2460 分機241、240

訂購傳真 / 886-2-2918-2248

2016年11月初版

To Know and Serve God:

A Biography of James I. Packer

Originally published by Hodder & Stoughton

a division of Hodder Headline PLC

© 1977 by Alister McGrath

Translated and printed by permission of Hodder & Stoughton

338 Euston Road, London NW1 3BH

© 2016 by Campus Evangelical Fellowship Press

P.O. Box 13-144, Taipei 10699, Taiwan

All Rights Reserved

First Edition: Nov., 2016

Printed in Taiwan

ISBN : 978-986-198-527-5 (平裝)

版權所有，請勿翻印。

16 17 18 19 20 21 年度 | 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

目 錄

推薦序 溫和大器的牧者學人 / 011

序 言 / 015

引 言 / 017

第 1 章 學生時代，1926-1944 / 023

早期家庭生活 / 026

一九三三年的意外事件 / 028

打字機歲月 / 030

對於信仰最初的看法 / 032

遇見魯益師 / 034

預備進入牛津大學 / 035

第 2 章 牛津大學：基督聖體學院，1944-1948 / 039

牛津大學基督徒團契 / 043

決志 / 045

關於「得勝生活」的謬論 / 052

探索清教徒著作 / 053

學術成就 / 056

第 3 章 倫敦：橡樹坡學院，1948-1949 / 059

考慮牧會 / 061

選拔的過程 / 062

一九四〇年代晚期的英國聖公會 / 063

橡樹坡學院的助教 / 066

- 第 4 章 牛津：威克里夫學院，1949-1952 / 073
威克里夫學院 / 075
神學研究，1949-1950 / 078
博士研究，1950-1952 / 081
清教徒研討會創辦人 / 085
巴刻與清教徒 / 091
- 第 5 章 伯明罕：哈波恩聖約翰教會，1952-1954 / 097
巴刻牧師 / 102
與凱特結婚——1954 / 105
- 第 6 章 布里斯托：丁道爾學院，1955-1961 / 111
丁道爾學院 / 113
打擊凱錫克大會 / 120
《「基要主義」與神的話》(1958) / 124
《傳福音與神的主權》(1961) / 134
下一步要去哪裡？ / 142
- 第 7 章 牛津：雷蒂姆中心，1961-1970 / 145
雷蒂姆中心的誕生 / 150
中心負責人 / 153
巴刻對於一九六〇年代「激進神學」的批判 / 155
福音派神學立場的合一 / 160
重新定義英國福音派：一九六六年的危機 / 166

全國聖公會福音派大會——1967 / 179

決定離開牛津 / 185

第 8 章 布里斯托：丁道爾學院，1970-1972 / 193

丁道爾學院和克里夫頓學院：1968-1969年的合併失利 / 195

丁道爾學院新院長 / 204

重整神學教育 / 207

與鍾馬田決裂——1970 / 211

波瀾又起：丁道爾學院關門大吉？ / 218

三一學院誕生 / 228

第 9 章 布里斯托：三一學院，1972-1979 / 239

神學教授巴刻 / 243

《認識神》：經典著作的起源和剖析 / 249

「聖經之戰」 / 260

巴刻在丁道爾學院的講道——贖罪論 / 269

爭議再現：基督徒的「信心」 / 277

諾丁漢大會：第二屆全國聖公會福音派大會 / 281

決定離開英國 / 285

第 10 章 卑詩省溫哥華：維真學院，1979-1996 / 293

維真學院的起源 / 295

任命巴刻的過程 / 304

維真學院神學教授 / 310

「傳統」對福音派的重要性 / 323
神學和靈性 / 331
普救論和「有條件的不朽」爭議 / 335
福音派和天主教攜手同工 / 340
加拿大聖公會：必要條款大會 / 352
結語 / 354

第 11 章 對於巴刻的評價 / 357

附錄一：恩師的教誨 / 371
附錄二：巴刻的講課紀錄 / 388
附錄三：巴刻的著作書目選集 / 390
致謝 / 411
附註 / 414
索引 / 440

推薦序

溫和大器的牧者學人

本書是優質的傳記，具備所有寫傳記的理想條件：主人翁巴刻願意成爲傳記主角，作者麥葛福親訪巴刻進行時間充裕的口述歷史，又經過巴刻審閱傳記稿，甚至還爲傳記寫了極含蓄、「怪異」的前言——有生之年得窺自己一生的重大事件與轉折點，高山低谷，順境逆境，歷歷如繪，何等的特權與尊榮、忐忑與戰兢啊！

麥葛福與巴刻同質性極高，都是牛津學人、英國聖公會學者牧職，且同爲歷史神學與系統神學家及當代福音派領袖，因此著述本書輕鬆而稱職。然而，作者與主角年齡差距將近一個半世代，主角仍健在，且要交卷呈核，晚輩崇敬前輩功績之餘，又要公正客觀地剪裁歷史，褒貶損譽之間的拿捏是高度艱難的任務。

巴刻是加爾文神學的現代典範人物，麥葛福稱他爲「最後一位清教徒」。巴刻認爲三種人能從清教徒的智慧獲益（見 94 頁）：浮躁的經驗論者；墨守成規的知識份子；忿忿不平的偏差者。清教徒則可提供對應的藥方：以神爲中心的思想；強調知識也注重情感的信仰；以及基督徒生命深刻而實際的異象。筆者認爲這是最精湛而理想化的清教徒神學，否則巴刻不致被稱爲「末代清教徒」，或者其正面的表述是：巴刻乃清教徒當代柱石。今日華人教會並不乏傳人，中華福音神學院最年輕的老師曾劭愷博士對清教徒的推崇與熱情，應該就是師承巴刻的思維與志業。得知這位內向害羞的學者沉迷爵士樂，立刻擄獲筆者的青睞好感，深信巴

刻絕不是呆板無趣的人士。

本書不但是巴刻的傳記，更是呈現英國聖公會現代歷史及二戰後福音派的發展史。兩件敏感且饒有趣味的事件：打擊凱錫克大會（Keswick Convention）、與鍾馬田（Martyn Lloyd-Jones）決裂，勾勒出本書具票房的回憶錄亮點，也映照出巴刻個人特質與思想路線。

凱錫克運動是十九世紀衛斯理成聖觀的修正版，批判凱錫克大會突顯巴刻的爭辯真理的勇氣。此番論證對華人教會意義深遠，上一代長輩深受敬虔主義的生命派影響，與英國教會生態類似，都曾是福音派教會的普遍觀點，認為信徒操練聖潔生活，可漸進成聖，達到完全。倪柝聲的召會是典型的生命派，受寂靜主義影響，主張安靜、自省，不用自己掙扎，讓聖靈動工；然而，隨後還要加上得著神「啟示」、「光照」的閃電式、直接且個人性的神祕經歷，並提供信徒一連串「長進的祕訣」，以及各種「講究」如影隨形地補充進來。這種由傳統所強調客觀的「地位成聖」，進入敬虔派主觀的「經歷成聖」，若極端化可能變質為律法主義。筆者以為成聖是信徒努力的工夫，但是背後動力是神的恩典。最終凱錫克運動或生命派必須承認其成聖之路與其他主流宗派沒兩樣，皆需察覺墮落的天性仍在信徒生命中蠢蠢欲動的事實，仍需仰賴恩典在人生道路上繼續奮鬥。其實衛斯理也承認，信徒達到完全成聖之後還可能再軟弱跌倒，如此則縮近與路德宗與改革宗的距離。巴刻論成聖的佳作《活在聖靈中》（*Keep in Step with the Spirit*）指出：「聖潔的經驗是矛盾的」，如果閣下以為已經達到聖潔，它仍不是！（破功啦！）成聖是一生無止境的過程，需靠聖靈漸漸治死身體的惡行（羅八 13），直到死時才臻至完全。

與鍾馬田決裂更是巴刻辛酸難言的人生體驗，原是自己尊崇敬佩的老師，又是同宗派的長輩，甚至是事工的夥伴，但是後來光芒蓋過老師，且意見分歧，歷史中此類親密同工乃至日後分道揚鑣之例，屢見不鮮。鍾馬田事件宣示巴刻事奉的雙向路線與寬廣胸襟：既是跨宗派的福音派工作，又仍委身於自己的宗派。福音派其實是非常龐大的家庭，可以算是一個宗派，但更是跨宗派的團體。傳統的福音派信念大致為：堅信原罪的存在；人類需要救主；強調重生經歷；強調順服與聖潔；神在歷史中工作；平信徒的事奉；傳福音的熱誠。英國近代史家大衛·貝賓頓（David Bebbington）為福音派淬鍊出四個更精簡的重點（被稱為「貝賓頓四角形」）：忠於聖經（Biblicism）；基督釘十字架（Crucicentrism）；重生經歷（Conversionism）及積極傳福音（Activism）。那麼，這些特質在靈恩派與天主教陣營都有成員，福音派不應畫地自限。

巴刻後期最具爭議性的事件是與天主教對話，遭到許多福音派人士的犀利批判。他堅持在基要教義上不妥協，並且強調無論是新教徒、天主教徒或東正教徒，均應以恩慈彼此相待，在基督裡真正的信徒所倚靠的不是信條內容，而是在生活中有重生的記號。巴刻總是在關鍵時刻適時地高舉「基督論」的核心信仰，堅信這是整本聖經的中樞與基督徒信仰的根基，誠如馬丁路德於巔峰時期所標榜的神學理念：「如果我們認識基督是神的兒子，又是童女的兒子：一個位格、兩個本性，從神來的神性與從馬利亞來的人性，那麼我就擁有一切信仰的知識與寶藏。」這個清晰穩固的信念，讓巴刻在困惑苦惱與飽受煎熬的爭辯中仍不偏不倚、屹立不搖。他對傳統的檢驗與堅持，尤其使他看重信仰的群體性與歷史性：「傳統最終是由『解經』塑造而來的——而所謂正確的解經，也是由『傳統』支持的。」

以致在漫長的學術圈與教會界中仍擁有自由自在、海闊天空的境地。

大師人生最後階段，致力於整合神學教育與靈修神學，或說是他終身所投入的職事。巴刻認為「神學即靈命；基督徒的生命即天堂的預演」。讀了神學不應心高氣傲、靈性退步，而是更認識神、親近神，並帶來敬拜與生命更新，被神改變。神學是動態的theologizing，能形塑生命，為事工指引方向。對同樣從事神學教育的筆者真是鼓勵與提醒。

巴刻與斯托得（John Stott）都是英國當代最耀眼的福音派領袖，兩人都致力於將信仰生活化，斯托得是學者牧師，巴刻則是牧者學人，都如此溫和而大器，其信仰的錨堅固牢靠，以致能寬廣又和諧。巴刻很早就確定神賦予他的角色：「被神呼召來培育牧師、塑造他們的品格，而不是成為牛津大學的教授，追求更高的學術成就。」筆者泫然同感，深願亦是神學院老師同仁共同的召命。

作者麥葛福在本書尾聲，以兩段互相呼應的經文詮釋巴刻一生高潮迭起、既喜樂又悲壯的劇本台詞：「這些事都已聽見了，總意就是：敬畏神，謹守他的誡命，這是人所當盡的本分。因為人所做的事，連一切隱藏的事，無論是善是惡，神都必審問。」（傳十二 13~14）「所以，我親愛的弟兄們，你們務要堅固，不可搖動，常常竭力多做主工；因為知道，你們的勞苦在主裡面不是徒然的。」（林前十五 58）傳道書是低沉的巴松管；哥林多前書則是響亮的小喇叭和鼓聲。麥葛福的樂器詮釋彷彿是全書的定音鼓，敲出巴刻傳記的主旋律，也成為本書的落幕曲。

中華福音神學院院長
蔡麗貞

序言

幾年前，有次我在美國演講完後，一個眼睛明亮、個頭矮小的年輕女性走到我面前，突如其來地問我：「你會對任何東西過敏嗎？」「沒有啊。」我說道。「你接受過心理輔導嗎？」「沒有啊。」我說道。「你好奇怪。」她說道。說完她就快步走了。我聽完站在那裡心想，無論我這個人實際上如何，這個世界真是比我想得還要奇怪。

翻閱這本書也給我同樣的感覺。寫這本書完全是作者的主意。當我和他一同從牛津搭公車前往劍橋的路上，我想他是在抵達盧頓附近，就有了要為我寫傳記的想法。這本書不是「授權傳記」，雖然我回答了他訪談中的問題，告訴了他有關我自己的事，也可以保證書中內容都是事實，但是他對於我，以及我在神國度中戰略位置的詮釋，都是出自他自己。他的寫作目的和我一樣，不是為了吹捧任何人，而是為了教導。如果他認為我是思想的推動者和塑造者，我無權提出異議，而我惟一的評語就是：感覺很奇怪。

滑稽喜劇大師羅伯·威爾頓（Robb Wilton），曾在英國廣播界中以「混亂的傑比先生」（Mr. Muddlecombe, J. P.）的身分聲名大噪。二次世界大戰時，他曾主持過一個非常好笑的廣播節目，叫作「空襲警報員」（The Air-Raid Warden）。我想他錄製廣播節目時，一定都穿著戲服；我很有把握這樣說，因為這個節目我收聽過好多次了。節目的開場是這樣的：

正式宣布開戰的那一天，我太太跟我說：「你得阻止這件事。」（暫時停頓，背景笑聲）我說：「阻止什麼？」她說：「戰爭啊。」我說：「誰？我嗎？」（更多背景笑聲）她說：「呃，除了你，還得加上另外幾個傢伙吧。」（爆笑聲）

我想到羅伯·威爾頓，是因為到目前為止，我的基督徒呼召有點像「我和另外幾個傢伙」試圖終止某些謊言、釘死某些罪行，進而拓展在基督裡的新生命。撒但卻想盡辦法壓制這份新生命，並向那位創造、權能和恩典的神宣戰。在情感與心態上，我常常覺得自己有點像威爾頓的「空襲警報員」（比喻上來說，你們懂的）。畢竟，也許我真的很奇怪吧。麥葛福博士的讀者們可以自行判斷囉！現在請你們繼續讀下去吧。

巴刻

引言

「世界的歷史是由偉人傳記寫成的。」英國文學評論家湯瑪斯·卡萊爾（Thomas Carlyle, 1795-1881）的這句名言，指出了「個人」塑造人類歷史的重要性。「個人」能造成很大的影響。本書所描述的主人翁就是如此，他對於在當代世界中形塑基督信仰，長期作出了重要的貢獻。詹姆士·伊尼爾·巴刻（James Innell Packer），是當代基督教界中一個響噹噹的名字。《今日基督教》（*Christianity Today*）雜誌的讀者將他視為除了魯益師（C. S. Lewis）以外，二十世紀裡最具影響力的一位神學作家。他的著作在世界各地銷售將近三百萬本。許多讀者引述其著作，來形容自己信仰生命的轉捩點。過去二十年以來，他的名氣吸引了大批學生到溫哥華的維真學院（Regent College）就讀。學校為了推崇他，仿照普林斯頓神學院（Princeton Theological Seminary）紀念偉大的改革宗神學家華菲德（Benjamin B. Warfield）的方式，設立了巴刻神學教席（J. I. Packer Chair of Theology）。作為《今日基督教》雜誌的訪問學者，巴刻影響了愈來愈多愛好閱讀、勇於表達、行事活躍的福音派讀者。福音派領袖和思想家也時常引述他的著作，將他視為影響他們生命最重要的人之一。

巴刻的著作激勵、挑戰，並且支持了無數基督徒的信仰生命。一九九六年七月，福音派基督教出版社協會（the Evangelical Christian Publishers Association）為他頒發「終身成就金牌獎」（Gold Medallion Lifetime Achievement），表揚他對於福

xii
音派基督教思想，以及眾教會的傑出貢獻。巴刻本人十分謙虛，儘管他不曾承認這份殊榮，卻已然是二十世紀一位神學和屬靈的巨人。他優秀的特質組成——可靠的神學、屬靈的智慧和淺顯易懂的寫作方式，使他成為福音派傳統中一位偉大的靈性作家，與約翰·歐文（John Owen）、理查·巴克斯特（Richard Baxter）、約拿單·愛德華茲（Jonathan Edwards）、賴爾（J. C. Ryle）等人齊名。巴刻的寫作重視普羅大眾與學術之間的交會。對於許多人來說，他是一個「在大眾傳播中找到天職的學者，也是一個未曾拋棄學術，卻廣受歡迎的講員。」¹除了寫作，在一般人眼裡，巴刻的演講行程非常繁忙。他的足跡遍佈北美及世界各地的教會、大學和機構。

這位對於福音派有如此深遠影響的詹姆士·伊尼爾·巴刻到底是誰呢？他是如何成為基督徒的？他如何形塑自己的思想和寫作？他如何建立當代的福音派？我們可以從他學到什麼呢？本書的目標就是把他的故事說出來，藉此闡明福音派在上一代是如何卓越成長的。

我們的故事要從一九三三年，英國一所小學的遊樂場上說起……。

1

學生時代，
1926-1944

九三三年九月十九日，又到了英國的學校開學的時候。在格洛斯特（Gloucester），一座隨處可見英國教堂的城市裡，有個七歲的男孩開始上學了，就讀於一所公立學校。這個男孩性情很害羞，在新環境裡感到不太自在，沒多久就被同學欺負了。有個男同學一路追逐他，把他追到倫敦繁忙的大街上，以致他被一輛運送麵包的貨車撞倒，頭部受到重創，被送到格洛斯特皇家醫院（Gloucester Royal Infirmary）急診室，進行緊急手術。他右側的額頭凹陷，頭骨多處破裂，連大腦前葉也受了傷，情況非常危險。

外科住院醫師立刻為他動了一個叫作「環鑽提升」(trephining and elevation) 的手術。意思是從頭骨裡「提升」凹陷的骨頭碎片，並且盡可能修復損害的部位。碰巧的是，這名外科醫生之前長期在維也納專攻這種技術，不久前才回到英國。男孩的右額骨留下了一個小洞，直徑大約兩公分，這個疤痕將會伴隨他一生。

回顧這件事，這個幾乎致命的意外，對於巴刻的人生有著重大的影響。我們之後還會發現，這件事與他對於閱讀的愛好及卓越的寫作能力直接相關。不過，也許我們要先快速跳過這個部分。接下來，我們要為一九三三年的事件預備舞台。

早期家庭生活

002 北美人口中的「鐵路」(railroad)，英國人稱爲「鐵道」(railway)。我們的故事主角的落腳處橫越了這兩個國家。既然他的故事從英國開始，我們不妨先用「鐵道」來描述吧。十九世紀英國最偉大的工程成就之一，就是「大西部鐵道」(Great Western Railway)。建造鐵道的公司創立於一八三五年，這間公司的工程目標，就是要從倫敦到布里斯托(Bristol)繁忙的西部港口，建造一條直達鐵道。由工程師布魯內爾(Isambard Kingdom Brunel)所領導的這一條鐵道系統，被譽爲維多利亞時代最偉大的成就之一。如今我們都能從倫敦的帕丁頓(Paddington)火車站，搭乘火車直達布里斯托。大西部鐵道因著率先使用寬軌距鐵軌而享譽各界，這種鐵軌比起英國隨處可見的窄軌距鐵軌，大約加寬了半公尺。然而，二次世界大戰之後，大西部鐵道便不再享有獨一無二的名譽。英國政府將私人營運的鐵道系統國營化，並將全英國的鐵道統一改制成單一系統。

大西部鐵道的成功帶來了更大的發展。一八四五年五月十二日，這條鐵道增設了轉乘到格洛斯特城的車站。一八四〇年晚期，軌距專員帶著統一英國鐵道軌距的使命來到格洛斯特，此後這個城市便以鐵道而聞名。多年來，因爲鐵道軌距不一，導致交通聲名狼藉。人們要到格洛斯特一定得換車，因爲兩個不同的鐵道公司，在不同的城市使用不同的軌距，造成了種種不便。大西部鐵道公司和中部鐵道公司(Midland Railway)在格洛斯特城各自設立車站，而且還十分鄰近，中間由一條狹長的行人天橋連接。到了一九一〇年前後，格洛斯特成了一個繁忙、重要的鐵道

轉運站，其中有許多本地火車和長途特快車，甚至還帶動了貨運業的興起。¹不過，當乘客及貨運流量增加，也代表行政系統必須更加健全，才能應付接踵而來的許多問題。

詹姆士·派西·巴刻（James Percy Packer，卒於一九七二年），在一九二〇年代任職於大西部鐵道的分區總部。巴刻的家族曾在牛津的鄉下從事農業，對於那片土地有著深厚的情結。但是，後來派西·巴刻的父親到格羅斯特斯特勞德谷（Stroud valley）經營一間酒館，而派西一從學校畢業，就到大西部鐵道工作了，當時他才十四歲。一九二三年，他娶了朵西·瑪麗·哈里斯（Dorothy Mary Harris，卒於一九六五年），她在布里斯托受訓，準備將來擔任學校老師。

003

巴刻一家人在格羅斯特生活時，一直住在丁安街（Dean's Way）109號。他們跟房東租了一間半獨立式的房子，格局是愛德華時代的典型風格。鐵欄杆和大門把屋前草皮跟外面的街道隔開，房子後面有一道偏門通向另一塊草地，外加一個小菜園。²一樓有個氣派的前廳，搭配百合花和鋼琴；餐廳面對房子後面，還有一間廚房、碗碟室和小型食物儲存室。樓上有三間臥房和一間衛浴。到了一九三二年左右，這棟房子才裝設了電力。在那之前，巴刻一家都在其中使用瓦斯燈。

巴刻夫婦有兩個孩子，一個女兒（瑪格麗特〔Margaret〕，生於一九二九年）和一個兒子。我們的故事焦點是在那個兒子身上，他叫作詹姆士·伊尼爾·巴刻，一九二六年七月二十二日在格羅斯特出生。³到了今天，巴刻還帶著他出生地的口音：英國的「西郊 R」（West Country burr）口音。他現在依然熱愛大西部鐵道，尤其是有著優雅蒸汽式車頭的火車，像是「灰狗客運」

(greyhounds)、「聖者號」(Saints)、「星際號」(Stars)、「城堡號」(Castles)與「國王號」(Kings)。巴刻總是熱愛蒸汽火車帶給他的神祕感，常以此作為「受克制之力量」(controlled power)的象徵。

一九三三年的意外事件

巴刻早年過著一種非常平靜的生活。一九三三年九月，他七歲時開始就讀當地一所小學。然而，他從小就時常覺得自己獨來獨往、害羞又格格不入，跟其他小孩子不太合得來。他覺得跟其他孩子在一起玩，不是很自在的事，所以寧願玩自己的梅坎諾(Meccano，一種模型組合玩具，當時在英國非常流行)、霍恩比(Hornby)火車組合模型、畫圖和看書。

004

或許是因為這個困難，才造成了那個嚴重影響巴刻人生的意外事件。回頭來看，這個意外事件可說大大影響了他接下來的發展。當時他因此中斷學業，在醫院裡待了三週，之後又被醫師命令花六個月的時間休學作復健。大腦前葉受傷可是件大事。根據醫師謹慎的判斷，巴刻的大腦可能會有持續性的受損。不過後來證明，這個損傷惟一造成的影響就是巴刻的語言能力。他記得家人曾經告訴過他，在那之後的三年，他講話時都慢吞吞地拉長語調。他的家人對於這個長期的問題感到非常憂慮，於是盡力確保他避免參與任何可能使頭傷更嚴重的活動。

從那時開始直到進入大學，巴刻的頭上一直戴著保護的鋁具，因此不能加入一般男孩的遊戲，這也強化了他孤僻的天性。他總在一旁觀看學校的活動，也常被人欺負。他不像其他小孩一

樣加入小團體。但是大家都知道他很聰明，會找他幫忙做功課。巴刻時常從安靜的活動得著慰藉，尤其是閱讀。

在巴刻休學靜養的六個月裡，他有大把花不完的時間。到了一九三四年的春天，他才重新回到公立學校上課。在他剛開始靜養的時候，祖母帶他到南海岸的托爾坎度假村（Torquay）度假一週，待在當地的民宿裡面。想不到，天氣又冷又溼，他們不能去海邊，也無法出門散步，祖孫兩人就這樣被困在屋裡。巴刻沒有把他的模型玩具和火車帶來，難免感到非常無聊。不過，民宿經營者（或許知道托爾坎天氣不好時，會是多麼沉悶無趣）在屋裡為客人提供大量的書籍。既然無事可做，巴刻便開始讀擺在他房間裡的那些書。他充滿渴切地讀完克阿嘉莎·克莉斯蒂（Agatha Christie）一系列的《死亡獵犬》（*The Hound of Death*，短篇小說作品）。他的祖母也喜歡克莉斯蒂，還借給巴刻一些她自己的書，包括《藍色列車之謎》（*The Mystery of the Blue Train*）和《煙囪大廈之謎》（*The Secret of Chimneys*）。巴刻在托爾坎的那段時間，深深愛上了閱讀。

此後，巴刻就大方地承認他是一隻書蟲。毫無疑問地，他的一個強大優勢就是讀遍了古代的屬靈經典，尤其是十六及十七世紀的著作。他從這些著作找到了與當今世代之間的關聯，因此強烈提倡人們繼續閱讀這類作品。若說這段靜養期非常有助於他未來事工的這個層面，也不為過。

過了不久，巴刻對於閱讀的愛好進而發展出寫作的興趣。這個過程如何發生，值得詳加解釋。

打字機歲月

巴刻的父親管理格洛斯特大西部鐵道的總務辦公室，負責處理一些信件，以及回應乘客或貨物運輸相關的問題。辦公室的地點在北門大廈（Northgate Mansions），距離大西部鐵道車站大約兩百公尺。辦公室裡有三個員工：巴刻的父親、一個基層文書人員和一個打字員。這個總務辦公室只需要處理簡單的事務，像是公司其他部門都懶得管的瑣事。儘管如此，卻有忙不完的工作。就算到了週五晚上，當週的工作都還是沒有處理完畢。巴刻的父親不想老是讓員工加班，所以常常週六自己進辦公室，有時候會在下午的時候，獨自完成工作。小巴刻週六下午不用上學，就常陪著父親工作。辦公室裡有兩台打字機。父親工作的時候會用其中一台，另一台就讓巴刻拿去玩。此時八歲的巴刻，發現使用打字機帶給他極大的滿足感，很快就學會如何打字。他會不辭辛勞地打出一些詩詞，諸如朗費羅（Longfellow）的〈海華沙〉（Hiawatha）、騷塞（Southey）的〈蜂島石〉（The Inchcape Rock）及其他作品。

巴刻的父母很快就注意到他對於打字機的愛好，這可解決了令他們十分頭痛的一個問題。在那個時代，每個男孩子都期待有一天可以擁有屬於自己的腳踏車。通常在男孩滿十一歲進入中學時，父母都會送一輛腳踏車作為生日禮物，慶祝孩子長大。巴刻已經多次認真暗示他的父母，希望像他的每個朋友一樣收到腳踏車當禮物，但是他的父母知道現在還不是送兒子腳踏車的時候。如果他出了什麼意外，舊傷復發，後果會非常嚴重，甚至有可能喪命。那麼他們到底該送孩子什麼禮物呢？

一九三七年，在巴刻十一歲生日的早晨，他從自己的臥室走出來，看看收到了什麼禮物。他們家習慣把生日禮物放在餐廳裡。他滿心以為會看見腳踏車，卻看見一架老舊的奧利弗（Oliver）打字機，看起來有半噸重。打字機雖然老舊，狀況卻十分良好。這份禮物雖然不是巴刻所期望的，卻是他所需要的東西。⁴ 這份驚喜讓他樂得無比。他把一張紙放進打字機，立刻開始打字。後來經他本人證實，這是他童年時期所收到最珍貴的禮物。

有了這個禮物之後，巴刻開始對寫故事產生了濃厚興趣。就像其他同年齡的男孩一樣，巴刻每週都會閱讀好幾本連載故事的週刊，像是《摩登男孩》（*Modern Boy*，時常描寫學校生活和太空旅遊）和《磁鐵》（*The Magnet*，著重描寫學校故事）。巴刻非常喜歡這些故事，也仿照同樣的風格，自己寫了一些故事。就讀於文法學校第一年時（譯註：提供大學預備課程的英國傳統中學），他曾向「興趣社團」（hobbies club）投稿，還在內容中配上插畫，也為幾個朋友在學校中發行的雜誌寫故事。儘管到了高中最後幾年，巴刻已經不常使用打字機，但是他所學到的打字技術，對於他整個職業生涯都極其重要。到了九〇年代，他在溫哥華維真學院的同事都已經改用文書處理器（word processor），只有他仍然耐心地使用舊式打字機。這對他來說已經足夠了，他也認為沒必要改變。

巴刻對於爵士樂的愛好起步稍微再晚了些。他記得在他十三歲時，某天晚上他一邊努力做功課，一邊聽著收音機（那時英國稱作「無線電」）的廣播節目。在兩個節目的中間有一些空檔，總是要作些處理，主持人就跟聽眾說他要播放一張唱片收錄的曲目。那段美妙的音樂令人屏息，巴刻聽得連功課都無法做。那首

曲子就是傑利·羅爾·莫頓（Jerry Roll Morton）的〈蒸汽船踏板〉（Steamboat Stomp）。從此，巴刻就愛上了莫頓的紐奧良爵士樂。後來發現，那張唱片正好是在他出生那一年錄製的，只比他的生日晚了兩個月。

對於信仰最初的看法

一九三七年九月，巴刻從當地的公立學校畢業，進入位於格洛斯特的「聖冢學校」（The Crypt School）。這間學校成立於一五三九年，不但具有悠久的歷史、優良的名聲，還有很多傑出校友，包括偉大的英國佈道家與傳道人喬治·懷特腓（George Whitefield, 1714-1740）。當時學校的名字叫作「聖馬利亞聖冢學校」（the school of St Mary de Crypt），遵循傳統英國公立學校的模式分設學院，每個學院都以傑出校友命名，「喬治·懷特腓學院」就是聖冢學校四個學院當中的一個。

在這個階段，巴刻對於宗教事務並沒有多大興趣，喬治·懷特腓這個名字對他來說也沒有什麼意義，但是他每週都會跟父母參加「聖凱薩琳教會」（St Catherine's），亦即當地一間英國聖公會的主日崇拜。他的母親從小受到聖公會高教會派十九世紀以來的復興影響，只是她一開始並沒有強迫巴刻上主日學。不過，到了巴刻十四歲時，母親卻強烈鼓勵他接受當地教會的堅信禮（Confirmation）。根據英國聖公會的立場，堅信禮是一個人確立表白信仰的方式，而不是只有在出生時接受由父母和教父母作主的洗禮。一九三〇年代的英國鄉村居民仍然受到一定程度的社會壓力，期望孩子長大後都要接受堅信禮。

當巴刻決定接受堅信禮，時間已經很晚了，所以他來不及參加聖凱薩琳聖公會牧師主持的堅信禮基礎課程。當時是一九四一年，二次世界大戰已經開始對英國帶來深遠的影響。其中一個影響是，本來應該接受神職訓練，日後服事英國教會的年輕人紛紛選擇加入軍隊，或是參與和戰爭相關的工作，導致年輕神職人員極度短缺。巴刻教會裡的新任牧師馬克·格林（Mark Green），是一個選擇不參戰的牧師。他答應給巴刻上一對一的課程。這位牧師為此感到非常緊張，因為他才剛接受按立，而且是第一次教堅信禮預備課程。格林牧師的教導，十分符合當時盛行於英國的典型聖公會高教會派思想潮流：著重個人修為、學習聖餐的意義，還有個人的道德規範。根據巴刻的記憶，在這些預備課程當中，「決志」（conversion）這個詞從來沒有被提到過。格林牧師認為巴刻是個害羞嚴謹的孩子，非常用心聽課。

高中最後兩年，巴刻決定專攻「古典學」——課程包括語言、文學、古希臘與羅馬的歷史。那年只有他一個學生選擇專攻這個領域，所以學校校長大衛·貴恩·威廉斯（David Gwynn Williams）只好給他上一對一的課程。在這段時間，巴刻開始下西洋棋。他在學校的棋友是布萊恩·波恩（Brian Bone），是當地一所「一位論派」（Unitarian，譯註：不相信三位一體的教派）教會牧師的兒子。波恩常一邊下棋，一邊試著說服巴刻相信一位論派的觀點。巴刻覺得波恩的論點不具說服力，尤其是一位論派竟然認為，耶穌只是一個宗教和道德的老師。雖然如此，這些討論激發了巴刻在基督教尋求真理的興趣。當時他的一位高中英文老師，也透過每週的課堂時間加強了這個部分。為了啟發學生的思維及討論，他選了一本近期出版，並且引起各界矚目的書給他

們閱讀。是哪一本書呢？正是魯益師的《小心魔鬼很聰明》（*Screwtape Letters*）。

遇見魯益師

此時，魯益師逐漸成爲英國家喻戶曉的人物。一九三〇年代早期，他在牛津大學莫德林學院（Magdalen College）決志信主，開始以基督教爲寫作主題，他的著作也引起了大眾的興趣。巴刻和他的同學一起閱讀的這本書，其寫作靈感是出自於一九四〇年七月二十一日，一個週日的下午。魯益師在從教會走路回家的路上，得到了靈感。他想以魔鬼的身分與口吻，寫作一系列的信件，從這個角度探討「魔鬼試探心理學」。後來他寫出了三十一封信，陸續刊登在基督教報紙《守望者》（*The Guardian*，現已停刊），從一九四一年五月二日直到十一月二十八日。到了一九四二年二月，這些信件被集結成書出版，掀起一陣旋風。

透過這一本學校指定讀物，巴刻開始喜歡上魯益師的作品，也更有興趣了解基督教真理。十七歲時，他在學校與信奉無神論的同屆學生公開辯論，爲著基督教教條真理辯護。這次經驗也讓他對於魯益師，這位逐漸嶄露頭角的基督教作家的其他作品產生興趣。一九四二年的一月到二月，魯益師爲英國廣播公司（British Broadcasting Corporation）製作了一系列的廣播談話，每集十五分鐘。這些談話後來被集結成三本小書出版：《基督徒信仰》（*What Christians Believe*）、《基督徒行爲》（*Christian Behavior*）和《三位一體的神》（*Beyond Personality*）。一九五二年，這三本小書終於集結成一本書，也就是如今的暢銷經典著作

《返璞歸真》(*Mere Christianity*)。這三本小書在一九四三年和一九四四年出版的時候，巴刻自然是把每一冊都讀過了。他非常喜歡魯益師，覺得他「像個鄰家男孩，又像個有智慧的老爺爺。」⁵ 在這個階段，巴刻沒有自己的聖經，便開始抱著祖母的英王欽定本聖經 (King James Bible) 不放了。

預備進入牛津大學

這個時候的巴刻除了啃聖經以外，當然也開始考慮一些其他的事情，特別是：高中畢業後要做什麼？他的校長畢業於牛津大學，在基督聖體學院 (Corpus Christi College) 修習古典學。巴刻是他最優秀的古典學學生，也是他「惟一的」古典學學生。威廉斯鼓勵巴刻去牛津讀書，也認為他絕對有這個能力。巴刻心想，跟隨老師的腳步進入同一所大學，聽起來是個很不錯的主意。

一九四三年三月的《牛津大學公報》(*Oxford University Gazette*) 刊登了一項重要消息，那就是基督聖體學院特別為古典學系的學生提供了兩項獎學金。⁶ 當時牛津大學提供了兩種獎學金，都要透過競賽方式才能取得。第一種是「封閉式」獎學金，只限某些學生 (比如伊頓公學 [Eton College] 校友、聖公會神職人員子弟、約克郡西部 [Yorkshire] 學生) 申請。另一種則是「開放式」獎學金，也就是說任何人都可以申請，沒有身分限制。開放式獎學金的競爭非常激烈。基督聖體學院提供兩個主要的開放式獎學金給古典學系的學生：查爾斯·奧德漢獎學金 (Charles Oldham Scholarship) 和休·奧德漢獎學金 (Hugh Oldham Scholarship)。這兩項獎學金每年分別提供一百英鎊，這

在當時是很大一筆錢。獲獎者是藉由通過一場競爭性質的考試來決定的，考試日期訂於當年九月七日，地點在牛津大學。

一九四三年九月，巴刻到牛津大學參加為期兩天的考試。這是他首次造訪這座古老的大學城。考試結束後，他感覺表現得並不特別出色。但是過了不久，他就接到消息：他得到了著名的休·奧德漢獎學金。⁷ 當時大部分的男孩到了十八歲都得當兵，但是巴刻因為頭上有舊傷，得以無限期延後服役，直接到牛津就讀。不過，他要到一九四三年夏天才滿十七歲，要上大學實在是太年輕了，於是他聽從建議再等一年。

從此，巴刻在剩餘的高中生活就沒什麼好做的了。他被選為級長（Head Perfect），這在當時英國的學制系統來說是非常榮耀的事，表示校方認為他是個認真、負責、成熟的人。於是，這位書蟲又開始研究思考基督信仰背後的道理。他花了好多時間泡在當地的公立圖書館裡，讀完了佛洛伊德（Sigmund Freud）和榮格（Carl Jung）的著作，值得一提的是後者的《心理類型學》（*Psychological Types*）和前者惡名昭彰的《摩西與一神論》（*Moses and Monotheism*）。他愈讀就愈相信，基督教的背後有某種真實性——就連佛洛伊德也無法解釋。他還讀了很多十九世紀俄國小說家杜斯妥也夫斯基（Fyodor Dostoevsky）的作品，其中包括《白癡》（*The Idiot*）、《罪與罰》（*Crime and Punishment*）和《卡拉馬助夫兄弟們》（*The Brothers Karamazov*），這些作品都以處理特別的基督教議題而聞名。巴刻逐漸發覺，杜斯妥也夫斯基所要處理的議題都是真的。在高中的最後一年，他也讀了幾本托爾斯泰（Tolstoy）的著作，卻感到不太滿足。

就像之前提過的，巴刻在這段時期是個獨來獨往的人。他的個性非常安靜，最喜歡閱讀和唸書，但是這並不表示他沒有朋友。他在求學過程中一直是有朋友的，只是他不像一般同年齡的人那樣看重那些友誼。不過在高中最後一年，有個同學對他的影響很深。在那個時候，艾瑞克·泰勒（Eric Taylor）和巴刻一起進入聖冢學校，兩年後他就進入了布里斯托大學（University of Bristol），巴刻則在學校多留一年，預備參與牛津大學的獎學金考試。泰勒讀大一時，因為參與布里斯托跨學院基督徒團契（BIFCU, Bristol Inter-Faculty Christian Union）的事工，而信主成為基督徒。之後他便寫了一系列的信給巴刻，向他解釋這些經歷，以及如何找到這份活潑的信仰。

泰勒的信讓巴刻感到很困惑，尤其是一封十分長的信，內容詳細地向他解釋羅馬書第三章的最後幾節經文。泰勒對於「因信稱義」這個主題的激情，也讓巴刻感到非常困惑。他特別搞不懂的就是泰勒向他強調，他明顯缺乏的，就是所謂「得救的信心」（saving faith）。為了維護基督教真理，他都已經公開在學校大肆辯論，還能缺什麼呢？

一九四四年，在巴刻去牛津讀書前的最後一個暑假，他和泰勒為著基督教信仰當面討論了很多次。然而，泰勒費盡了唇舌，巴刻還是不明白自己到底缺了什麼。他所相信的不都是對的嗎？還需要什麼呢？泰勒也許怕自己講不清楚，就建議巴刻到牛津之後，要和學校的基督徒團契聯絡。

巴刻的生命就要展開新的一章。要是他能預先知道的話，肯定會對這一章的內容感到驚訝有加。我們的故事也來到了一個轉折點，巴刻準備要到牛津去了。他大部分的學長跟學弟都認為，

上牛津或劍橋是他們屬靈生命的重要轉折。現在我們要來看看，
巴刻的生命如何找到新的方向和意義。

2

牛津大學：基督聖體學院，
1944-1948

一九四四年十月的第二週，巴刻告別父母，到世上最顯赫的學校開始他的大學生涯。他搭火車去牛津，身為大西部鐵道員工家屬，他可以使用優惠票。不過，所謂一分錢一分貨，從格洛斯特到牛津的旅程不是如同期待中那麼方便，巴刻得先從格洛斯特搭車到卓特咸（Cheltenham），從卓特咸換車到金厄姆（Kingham），再從那裡搭直達牛津的火車。整個旅程大概要兩到兩個半小時。因為他已經預先將大部分的行李打包，裝在一個錫箱裡寄過去學校了，所以當他到了最後一個火車站，就提著一袋輕便的行李包，走了一哩的路抵達基督聖體學院。¹

013

此時的牛津空蕩蕩的，像個鬼城。戰爭已經打了五年，帶來的影響已經滲透到每一個層面。所有身強體壯的學生跟老師都從軍了，各間學院在戰爭其間一致關閉。到了晚上，因為限電的關係，整個城市陷入黑暗，簡直像是回到了中世紀。一直以來，《牛津大學公報》本來是公告學校資訊的地方，包括上課時間、榮譽學位獲獎人和考試相關資訊，現在卻也刊登令人傷感的消息，比如陣亡的師生名單接連出現——經過確認或是據說都是在戰鬥中身亡，大多數的年紀都只有二十歲出頭。

這個時候在基督聖體學院唸書，實在是件淒涼的事。學生印象最深刻的就是寒冷的氣溫和糟糕的伙食。一些幸運的學生房裡有電暖爐，但是大部分的人只有燒煤炭的老式壁爐，當時又遇上

014

煤炭嚴重短缺。圖書館是學校少數幾個提供暖氣的地方，吸引不少學生進入圖書館，但不是爲了讀書，而是爲了取暖。聖彼得禮堂（St Peter's Hall，之後改名爲聖彼得學院〔St Peter's College〕）當時被徵爲軍用，因此原先住在裡面的一些學生，搬到基督聖體學院的宿舍。攻讀學士學位的十八歲學生爲數不多，大都只是在入伍前修讀六個月的短期課程。巴刻因爲頭部有舊傷，使他成爲少數免役的學生之一，而得以全時間讀書。

巴刻決定主修古典文學、歷史和哲學。學生稱這幾類的大學課程叫作「中庸」（Mods）和「進階」（Greats）課程，但是學校傾向將它們稱作「古典課程」（Classical Moderations）和「人文科學」（*Literae Humaniores*）。大部分的大學課程可在三年內讀完，但是要求嚴格的古典學得花四年才能完成學業。因爲在牛津接受了這些嚴格的語言、哲學和歷史的訓練，巴刻後來的許多著作便反映出他卓越的表達能力，可以用簡單清晰的方式將複雜的道理表達出來。作爲學院的古典學者，巴刻的其中一項責任是在學院的正式晚餐前，用拉丁文背誦冗長的祈禱詞。當時必須完全靠記憶背誦，後來才因爲「體貼人的軟弱」，准許使用小抄。

除了讀書之外，巴刻當然還有其他事情要考慮。他答應泰勒到了牛津就要跟基督徒團契聯絡，沒想到基督徒團契卻自己找上門來。事情是這樣的：牛津大學基督徒團契有個長久的傳統，在秋季學期開始前一個週四，於各個學院舉辦「新鮮人迎新會」，讓基督徒團契的學生有機會認識新生（傳統上是稱作新鮮人〔freshers〕，是大一新生〔freshmen〕的簡稱），向他們介紹大學基督徒團契的事工和聚會。基督聖體學院的基督徒團契（OICCU，傳統上稱作 Oxford Inter-Collegiate Christian Union；編註：即之

後提及的牛津團契)代表羅弗·休密(Ralph Hulme)找到巴刻，邀請他參加十月十二日週四的聚會。巴刻很開心地答應了，他本來就打算要參加，結果那次聚會沒有發生什麼特別的事。講員叫作哈里遜(C. J. B. Harrison)，綽號是「豆子哈利」(Harry the Bean)。巴刻對那次分享沒什麼印象，只覺得有點無聊。

牛津大學基督徒團契

牛津大學基督徒團契(簡稱牛津團契)在我們的故事裡是很重要的，值得著墨探討這個學生團體的起源和成立宗旨。² 十九世紀中期，在牛津和劍橋這兩所大學裡，福音派的學生算是少數。這兩所學校都要求學生認同「三十九條信綱」(Thirty-nine Articles，英國聖公會的官方教導)。這個時候，英國聖公會逐漸受到牛津運動(Oxford Movement)影響，著重天主教的教會傳統和儀文。英國聖公會內部的福音派信徒因此面臨了許多壓力，特別是牛津大學的福音派學生，因為在一八三〇年代，這間學校正是牛津運動的發源地。學校裡的每日崇拜(大部分是非福音派或反福音派)是強制參與的聚會。福音派的學生逐漸認為需要成立某個屬於自己的團契。一八七一年，強制認同三十九條信綱的校規遭到廢除，才讓英國聖公會以外的學生能夠進入牛津和劍橋就讀，加上凱錫克大會和美國福音派佈道家慕迪(Moody)和桑奇(Sankey)的事工逐漸成長，讓兩所學校的福音派學生人數愈來愈多。

一八七七年，劍橋大學基督徒團契(CICCU, Cambridge Inter-Collegiate Christian Union)成立。到了一九七九年，牛津也

跟上腳步成立姐妹團契。成立牛津團契的福音派神學院——威克里夫學院（Wycliffe Hall）創立於一八七七年，專門裝備牛津大學的畢業生進入英國聖公會全職事奉。這個新成立的協會逐漸成長、建立名聲時，第一位院長葛雷斯頓（Robert Girdlestone）從中給予許多支持與建議。牛津團契自許佈道與牧會的責任，每週六、日晚間組織以講道與傳福音為主的聯合聚會（分別著重釋經和佈道），還有每週在各個學院舉行一次查經與禱告會。每個學院都有自己的團契代表，負責組織各個學院的團契聚會，鼓勵大家參加聯合聚會。另一個較為開放的學生組織——基督徒學生運動（Student Christian Movement〔SCM〕），一直和牛津團契有些緊張關係。一九二〇年代中期，這個學生組織甚至短暫吸收了牛津團契的成員。

一九三九年九月二次大戰爆發後，牛津團契運作得愈來愈困難。牛津大學的學生人數急遽減少，許多學院人數不夠，根本無法維持團契運作，只好和其他學院合併。甚至有傳言說，牛津大學將關閉直到戰爭結束為止。到了一九四四年十月，學生人數降至新低。基督聖體學院的大學部學生只有二十四人，其中十二人是全職學生，其他十二人是軍校的一年生（直到一九四六到一九四七的學年，戰爭結束之後，學生人數才達到穩定的一百二十人，使得學院穩定運作）。雖然情況如此艱難，但是牛津團契的會長大衛·莫林斯（David Mullins，三一學院〔Trinity College〕的醫學生），決定要團契維持傳福音的工作。除了每週六晚上的釋經聚會，每週日晚間都會舉行「週日晚間講道」的福音佈道會。

一九四四年十二月十二日的晚上，巴刻受邀前往參加這場佈道會。兩天後，他參加了週六晚上的釋經講道，當時的主題是以

歌羅西書第一章來探討「基督的超越性」。羅弗·休密很失望地發現，巴刻沒有出席隔天的福音佈道會。不過，到了下週日的聚會，巴刻的生命將會出現戲劇性的轉折。

決志

這個轉折點發生在牛津市中心的一間教會裡。牛津團契此時還沒有自己的聚會廳，每週日晚間講道都借用當地的教會。從一九三四年開始，講道都在聖彼得貝利（St Peter-le-Bailey）教堂舉行，也就是後來成立的聖彼得學院的教堂。有的時候，聚會也在阿爾福街（Alfred Street）上的聖克倫巴長老教會（St Columba's Presbyterian Church）舉行。到了戰爭階段，聚會偶爾在聖蓋爾教會（St Gile's Church）舉行，因為那時威克里夫學院的院長剛好是那個教區的負責人。一九四四年十月二十二日週日晚上——按照牛津傳統的說法，是「開學後第二週」——週日晚間講道在聖奧戴特教會（St Aldate's Church）舉行。這間教會是牛津市裡較大的一所，以發展蓬勃的學生事工聞名。因為晚上限電，所以與會人員必須小心，避免讓光從窗戶透出去。

聚會在晚上八點十分開始，最精彩的部分是來自韋茅斯（Weymouth）南海岸度假村的英國聖公會老牧師，爾洛·藍斯頓（Earl Langston）的講道。講道的前半段有點沉重，巴刻聽得一點感覺也沒有，後半段卻深深地打動他。接下來的二十分鐘，藍斯頓牧師講到他在少年營決志的經驗。當時營會裡發生了幾次小型失竊案件，幾個領袖跟學生決定守夜，確保東西不再被偷。後來輪到他和另一個領袖守夜的時候，領袖問他是不是基督徒，這

個問題讓他受到了挑戰；他被迫承認自己事實上並不是基督徒，接著就決定對基督作出個人的回應。他還告訴聽眾，他後來寫了封信給父母，向他們報告這項重大決定。

巴刻聽到那個故事的時候，突然明白自己其實並不是基督徒——他記得當時的感覺是非常痛苦的。儘管他通常不是一個圖像式思考的人，他的腦海裡卻產生了一幅畫面：一個人站在房子外面，透過玻璃窗看著裡面的人參加一個派對，大家玩遊戲玩得非常開心。觀看的那個人知道他們在玩什麼，也知道遊戲規則，但是他人外面，其他人卻在裡面。他必須走進去，才能加入他們。然而，他卻發現自己從來沒有走進去。他當時惟一的想法是：「我必須走進去。」

講道接近尾聲時，牧師強調人必須來到基督的面前，接受祂為救主。按照當時傳統的概念，聚會結尾總是會唱夏洛特·艾略特（Charlotte Elliot）創作的詩歌〈照我本相〉（Just As I Am），歌詞內容重複強調要人「來到耶穌的面前」。巴刻在那一刻決定委身基督。他決志的地方與偉大的佈道家懷特腓在一七三五年決志的地點，距離大約一百呎。他當晚回到基督聖體學院的宿舍裡，照著藍斯頓的榜樣寫信給父母，向他們報告發生在他身上的大事。

巴刻很清楚自己身上發生了什麼事。他早已知道這份信仰的基要真理，不需要其他人向他解釋。他所需要的，就是有人挑戰他「走進去」，作一個完全的、個人的決定，委身於基督。如今，他更加相信基督教福音的真實性。實際上，藍斯頓完成了泰勒那年夏天做不到的事——讓巴刻理解他缺乏的是得救的信心，並且挑戰他作出回應。

隔天，「豆子哈利」剛好來探訪巴刻，他用心跟進在十天前出席新生歡迎會的新生。也許他是按照姓氏字母順序進行的，所以才比較晚看到巴刻的名字。哈里遜根本不知道昨天晚上發生了什麼事，令他有些訝異的是，他探訪巴刻的日子恰巧是巴刻決志後的第二天。當他聽完巴刻解釋自己如何將生命委身於基督，他在一張便條紙上簡短地寫下幾節重要經文，然後就離開了，（大概是）去探訪名單上的下一個新生。巴刻回想這件事還是覺得有些奇怪，哈里遜竟然只花了這麼短的時間探訪他。也許「豆子哈利」已經看出來，巴刻並不需要有人向他解釋，或是教導那些發生在他身上的事有什麼意義，不如讓他自己思考來得好。

幾週之後，事情又有了重大的發展。巴刻一開始對於聖經的看法，受到當時英國學校教育觀點的影響，帶有典型的懷疑色彩。他認為聖經不外乎是一個「混裝各種宗教觀念的錦囊，除了大致上的內容，不能照單全收」。接下來幾週，雖然他用靈修的態度讀經，但他對聖經仍保留「部分懷疑」。決志後的第六週，巴刻參加了牛津團契週六晚間的查經班。當晚的講員（巴刻記得他來自劍橋，是個又老又怪的人），講解了啓示錄的其中一章。³聚會開始的時候，巴刻還是個態度溫和的懷疑論者，但是到了聚會尾聲，他已經完全被說服，相信聖經是神的話。不知道為什麼，他突然清楚了解，聖經不是人的教導，也不是一本記載有關神智慧的書，而是神親自向人啓示祂自己的紀錄。後來巴刻研究了加爾文，才知道當晚自己親身體驗到了加爾文所說的「聖靈的內證」（the inward witness of the Holy Spirit）。⁴

巴刻於是成了牛津團契的活躍成員。回首他漫長的一生，他確信自己屬靈生命的培養，都來自於這段參與牛津團契的時期。

他參加被稱為「團契發電場」的每日禱告會，也開始跟著羅福·休密到聖奧戴特教會聚會。參與這間教會的意義，需要好好說明。英國聖公會當時稱霸了整個牛津市中心。其中的兩間教會，也就是聖奧戴特跟聖愛波斯（St Ebbe's）較有福音派傾向，所採用的方式卻各自不同，造成兩間教會彼此冷漠以對，相互質疑。在聖愛波斯教會聚會的學生，都認為在聖奧戴特聚會的學生「信仰不純正」。當時，聖愛波斯教會的牧師是深入參與內地會（China Inland Mission）事工的約翰·卡本特（John Carpenter），他強烈支持以「躲避世界污染」作為主要思想的新教倫理。巴刻認為卡波特冷漠的講道方式，比不上聖奧戴特教會以激情方式講道的朗特牧師（F. E. Lunt）。巴刻離開了聖愛波斯教會，認為那裡冷漠又不歡迎人。結果到了後來，他開始覺得朗特牧師的講道缺乏實質內容，也厭煩了聖奧戴特教會。

事實上，巴刻開始生英國聖公會的氣。為什麼他們沒有告訴他所有關於基督教的真理及教義呢？為什麼他們沒有跟他提過，決志接受基督有多麼重要呢？因為對於英國聖公會感到失望，巴刻開始參加牛津市東邊詹姆士街（James Street）上的普利茅斯弟兄會（Plymouth Brethren）。事實上，他大學頭兩年幾乎都在詹姆士街聚會，而不是在聖公會。這個時期，幾位牛津團契的重要人物都和普利茅斯弟兄會有關聯，包括詹姆士·侯士庭（James Hoston）和唐納·魏茲曼（Donald Wiseman），兩人後來都在各自的領域裡大放異彩。

雖然巴刻在牛津讀大的一的時候，並不常在聖奧戴特教會聚會，那少數幾次的出席，卻使牛津團契中比較資深的幹部開始懷疑他的神學思想。當侯士庭這位普利茅斯弟兄會的重要同工，提

名巴刻加入牛津團契的同工團隊時，大家都投了反對票，原因是他剛決志，不適合擔負這麼重要的責任，而且他的神學根基鐵定不純正，因為他在聖奧戴特教會聚會。

關於這件事，還有另一個層面值得一提。根據某個重要的角度，巴刻一直處於牛津團契核心的外圍，選同工總是選不到他。大部分參與福音派學生事工的學生，幾乎都隸屬於同一個大受好評的事工——貝許營會（Bash Camps）。「貝許」是奈許（Eric Nash）牧師的綽號。他爲了向公立學校的男學生傳福音，在愛沃恩（Iwerne Minster）成立了「大學及公立中學營會」（Varsity and Public School Camp）。他有一句著名的口號：「菁英出自菁英學校。」⁵ 斯托得就讀若格比公學（Rugby School，首屈一指的英國公立學校，出現於小說《湯姆求學記》〔*Tom Brown's Schooldays*〕）的時候，也非常委身於參與這個營會。一九四三到一九四六年，牛津團契的主席大衛·莫林斯也是營會的學員。後來成爲主席的魏茲曼在一九四五年十一月到牛津唸書時，也發現整個牛津團契瀰漫著「貝許」風氣。

這就是巴刻在團契中格格不入的原因。因爲他唸的是家鄉當地的文法學校，其他人唸的則是公立學校，所以他和參與過「貝許營會」的學生說不上有關聯。當時牛津的福音派基督徒受到英國菁英文化的影響，很會搞類似小圈圈的事。巴刻回想起自己的家庭背景，謙虛地以爲沒有什麼特別的。他認爲自己的家人是「安靜、質樸的鄉下人……我的曾祖父本來是個有錢人，後來經歷了一些經濟困難。我的祖父先後作過農夫、磨坊主人和旅館掌櫃，但是都不成功。我的父親是鐵道局的員工，手下只管三個人：另一個員工和兩個打字員。」⁶ 這絕對不是典型「公學貴族

學生」的家庭背景。巴刻卑微的出身在此時算是個劣勢，因為牛津團契裡某些具有影響力的幹部，多數都是參加過貝許營會的「內圈」份子（VPS campers，請注意，VPS 讀起來像是 Veeps，意指「特權」）。

比起巴刻的卑微出身，有件事更讓休密擔憂。一九四四年的米迦勒學期（Michaelmas term，譯註：英國大學秋季學期），牛津團契的好契友週六晚間都會出席查經班，向有智慧又敬虔的釋經老師學習。巴刻卻在同一時間跑去參加名為「牛津強盜」（Oxford Bandits）的爵士樂團，負責吹奏黑管。當地只要有舞會，就會邀請這個樂團到場演奏。對年輕的巴刻來說，一九二〇年代源於紐奧良和芝加哥的爵士樂，包括金·奧利佛（King Oliver）、傑利·羅爾·莫頓（Jelly-Roll Morton）、席德尼·貝契特（Sidney Bechet）、路易斯·阿姆斯壯（Louis Armstrong）和愛笛·康頓（Eddie Condon）樂團的音樂，是美國對於現代文化最重要的貢獻之一。巴刻不但喜歡聽這些作品，更喜歡自己演奏。他認為演奏爵士樂帶來情緒上很大的滿足，決定在牛津繼續發展這項興趣。雖然他演奏得並不出色，卻感到非常愉悅。

秋季學期接近尾聲時，休密把巴刻拉到一旁，稍微責備了他，是否有必要重新考慮他的優先次序？他應該參加牛津團契的查經班，而不是爵士樂團。巴刻承認休密說得有點道理，索性讓身邊的人以為他「完全認同他們的想法——紐奧良爵士也好，他們口裡說的迪克西蘭爵士（Dixieland）也罷，都是魔鬼用來引誘人的詭計。」巴刻的爵士樂手生涯就此告一段落，但是他仍然持續認識和喜愛這種型式的音樂，以致在他後來的著作裡，多次提到爵士樂。⁷

一九四四年十二月，秋季學期結束時，巴刻回到格洛斯特與父母共度聖誕節。當時牛津大學部裡最重要的秋季學期，竟然為期只有八週。巴刻決定不浪費任何時間。他想要好好研究懷特腓，因為他與這號人物就讀同一所大學，又跟他在同一個城市和學院決志信主。懷特腓出身潘布洛克學院（Pembroke College），就在巴刻決志的聖奧戴特教會隔壁。雖然巴刻剛到牛津的時候，並不認為懷特腓的名字對他來說有什麼意義，但是他決定要查看看這位人物到底是誰。他跑了一趟市立圖書館，借了一套泰爾曼（Tyerman）於一八七六年出版的懷特腓傳記上下冊。

後來，巴刻沒想到他會有這麼多時間讀這套傳記：他得了支氣管炎，只能在床上休息。雖然他邊讀邊咳，卻完全被懷特腓的故事迷住了。懷特腓的決志經驗和事工非常激勵巴刻，也向他提出挑戰。對他來說，這次經驗是「屬靈的里程碑」、「從神來的膏油」。巴刻覺得懷特腓是他的楷模，特別是他對於普世教會合一運動的態度和優先次序的重整。⁸ 巴刻很欣賞懷特腓，因為他雖然是聖公會出身，卻沒有因為所屬的宗派而限制自己的事工。巴刻在牛津團契（一個跨宗派組織）的經歷，更加深了他從懷特腓所接受跨越宗派的異象。從那時開始，他便不能接受具有排他性及自圓其說的宗派主義。宗派惟一的價值，就是作為一個服務機構，強化並支持會友，幫助他們比原先要做得更好。

不久之後，清教徒著作開始激勵並影響巴刻，特別是他們對於「成聖」（sanctification）的態度，這是巴刻在牛津時尤其關注的一件事。

關於「得勝生活」的謬論

023

此時的牛津團契盛行一種信仰觀念，也就是所謂的「得勝的生活」。這個觀念（無論任何形式），出自「進深屬靈生命大會」（Convention for the Deepening of the Spiritual Life），此大會源自於一八七五年凱錫克鎮（Keswick）的湖區（Lake District）。此時在牛津團契裡最具影響力的書籍，是路得·派克森（Ruth Paxson）的《基督徒的財富、天路與爭戰》（*The Wealth, Walk and Warfare of a Christian*），內容也支持這個概念。有時候，週六的查經班到後來簡直成了凱錫克大會的「奉獻講道」（consecration sermons）。聖愛波斯教會和聖奧戴特教會都不支持這個教導，只有牛津團契支持。巴刻覺得凱錫克大會已經成了福音派信徒的金牛犢，以其詮釋聖經教導的方式，倡導一種自圓其說的基督徒生活特質。根據歷史證明，福音派最沒辦法抵擋的，就是那些標榜讓靈命更深成長的新式詮釋。一九四〇年代，牛津的大學生受到凱錫克大會聖潔生活的教導吸引，就是最好的例證，其他像是北美與英國的近代福音派歷史，也可說是類似的例子。

凱錫克大會倡導的觀念，對於許多基督徒來說是正中下懷。它所提倡的是完全脫離罪的生活，以及與基督發展前所未有的親密關係。按照凱錫克大會的觀點，信徒若不能活出完全被神得著的生命，是因為沒有完全降服基督。後來巴刻回憶起那個時期，覺得凱錫克大會的教導讓信徒期望太高，同時又太少。這個教導說人可以完全得著自由，脫離罪的轄制，卻不講求必須要立志從罪的權柄得著釋放的重要性。「得勝的生活」的訣竅，就只是「完全降服基督」，相信祂的能力在你裡面做工，而不是相信「肉

體的力量」。「個人的主動與順服」被批評是訴諸律法主義，以及仰賴自己的力量，十分危險。

一九四五年時，巴刻為這個教導感到十分困擾。⁹ 他渴望擁有凱錫克大會講員所提倡和讚揚的那種持續戰勝罪的能力：信徒能夠藉此避免失敗，成就他們原先不可能做到的事。巴刻卻發現不論他如何「完全獻上自己」，都仍在老地方打轉——像是「一個不成熟的小子，自知不足，成天跟慾望、不滿與挫折感爭戰」。不知所以地，他感覺「這樣的生活，和被聖靈充滿的基督徒應該享受的得勝、有力的生活相比，實在是天差地遠」。

024

巴刻的老師們能給予的惟一建議，就是「放手讓神做」，也就是不斷地「再次獻上自己」，也許到最後他能察覺和清除阻擋神賜福的任何障礙。他所經歷的，和他所學到的教導之中有著嚴重的落差。他從未懷疑自己基督徒的身分，也沒有懷疑過信仰上的真理，這些在他的思想中都很牢固。但是，問題就在於這種對於基督徒生命的認知，和他真實的信仰經驗有很大的衝突。至少其中一個很明顯有問題，不過是哪一個呢？

這個問題的答案，來自一個他意想不到的地方——牛津團契偶爾使用的會場地下室，裡面擺放的一疊佈滿灰塵的舊書。

探索清教徒著作

一八八〇年代的牛津大學，貝利奧爾學院（Balliol College）有個學者叫皮卡劍橋（C. Owen Pickard-Cambridge）。他是英國聖公會的神職人員，曾被差派到日本宣教，後來在布里斯托的聖道信徒神學院（Bible Churchmen's College，後改名為丁道爾學

院〔Tyndale Hall〕擔任副院長。皮卡劍橋最後幾年的事工，在英國東密德蘭（Midlands）的萊斯特郡（Leicestershire）進行。他收藏了一大堆的基督教著作，其中還有十六到十七世紀的經典。如今，皮卡劍橋八十幾歲了，眼睛逐漸全盲，迫使他把書處理掉，畢竟他已經不能從中獲益。那麼這些書要去哪裡呢？皮卡劍橋不想把他的寶貝藏書分散，於是在一九四四年，將全部的收藏捐給牛津團契，這下子牛津團契突然有了一大堆書。

一開始沒有人知道該拿這些書怎麼辦，只好把它們堆在牛津市中心的聖麥克街（St Michael's Street）北門廳地下室，正好在牛津辯論學會（Oxford Union Society）對面。後來，北門廳成爲每日禱告會的聚點。一九三八年之前，禱告聚會都會在衛斯理紀念教會〔Wesley Memorial Church〕的副堂舉行。北門廳夠大，可由牛津團契充分使用，又有個地下室可以存放東西。牛津市外圍有個福音派教區，其中聖革利勉教會（St Clement's Church）的牧師約翰·雷諾（John Reynolds），當時是牛津團契的圖書館館長。他想既然巴刻是個書蟲，很喜歡看書，乾脆請他來管理這些書不就好了？所以，巴刻在牛津的第二年，成爲牛津團契的圖書館副館長。

巴刻整理北門廳地下室那些佈滿灰塵的舊書時，發現一套清教徒大師約翰·歐文（1616-1683）的著作。這一套二十四冊的書籍，於一八五〇到一八五五年由顧德（W. H. Goold）出版。雖然書頁未經切割，不過每一冊內容都寫在書背上。巴刻瀏覽每一冊的書背時，被第六冊上面印的兩個講論題目吸引——「論信徒的罪性」和「論信徒之治死罪」。與凱錫克大會講員說的比起來，這些題目似乎非常不一樣。此時的巴刻深知自己的失敗和個

性上的缺陷，也覺得所謂「得勝生活」的教導方向，好像不太行得通。他有個理想的目標，實際上卻很力不從心，凱錫克大會的教導也無法解決這個矛盾。

巴刻帶著好奇心把歐文著作的書頁切割開來，看看裡面到底寫些什麼。¹⁰ 他立刻被歐文分析信仰的真實性所震攝——包括罪性所衍生的問題和處理的方法（也就是歐文所謂的「治死」〔mortification〕）。巴刻覺得這些發現非常重要，大三的時候還把歐文的論點整理成二十頁的摘要，在一些朋友之間傳閱。不過，他朋友的反應並不如期待中來得熱烈。但是，這並不重要，重要的是終於有個作家描寫了巴刻遇到的問題，並且向他提供實際的處理方法。（值得一提的是，這個時期沒有任何清教徒著作成書出版。直到一九五七年以後，人們重新開始關注清教徒主義，一些清教徒著作才被重新印刷出版。巴刻逛當地書店時，是找不到這些書的！）發現歐文的著作，對於巴刻的信仰生命來說是一個重要的轉折點，我們到了下一章再詳細道來。

026

牛津團契的其他人也開始對清教徒著作產生興趣，於是定期聚會討論基督徒信仰和生命的問題。一九四六年秋季學期的某個週三，小組開始固定彼此聚集。一群學生剛結束宣教士禱告會，決定不回學校吃晚餐，要跨過莫德林橋（Magdalen Bridge）到「英國餐廳」（British Restaurant）吃飯。這間戰後開業的餐廳價錢便宜，服務效率又好，是牛津團契成員在一九四〇年代晚期最愛聚集的地方。聚會的主要成員有巴刻、在王后學院（Queen's College）主修現代語言的雷蒙·約翰斯頓（O. Raymond Johnston）、伊利莎白·鍾馬田（Elizabeth Lloyd-Jones）——鍾馬田牧師的大女兒。鍾馬田是大有名氣的威爾斯公理會佈道家（Welsh

Congregationalist)，當時在倫敦市中心的西敏禮拜堂（Westminster Chapel）牧會。一九四〇年，他也帶領短宣隊向牛津的學生傳福音。

巴刻在這個階段結交了另一個很重要的朋友，那就是魏茲曼。他們初次見面是在一九四五年的十一月，那時魏茲曼剛從英國皇家空軍（Royal Air Force）上校的職位退伍。他記得有次要跟巴刻到蒙特顧·古門（Montague Goodman）位於牛津北邊的家裡，參加牛津團契的茶會。巴刻在路上提到福音派缺乏優良的屬靈書籍。魏茲曼於是鼓勵他好好思考這件事，也將一些關注這個問題的機構名稱提供給他。

學術成就

我們鐵定不該忘記，巴刻來牛津的原初目標是爲了攻讀古典學。一九四五年春天，第五個學期結束時，巴刻參加了「人文進階」（就是所謂的「進階」課程）的初次公開考試，得到最優等的成績。布魯斯·哈利斯（Bruce Harris，貝利奧爾學院畢業，1946-1950）回憶，他一到牛津就聽說了巴刻輝煌的學術名譽：他在古典中庸課程裡寫的每篇論文都得到 A。

老師和同學本來就對巴刻的評價非常高，等到考試結果一出來更是不得了。作爲學生的巴刻，顯然把時間跟工夫都花在課業與基督徒活動上，完全沒有參與其他學校活動。同一所學院的學生，也很少看見他出現在交誼廳。從一九四五到一九四七年，學院刊物《鵜鶘錄》（*Pelican Records*）總共出版了六次，巴刻的名字卻只出現一次，紀錄他在古典中庸的考試獲得最優等的榮譽。

根據同系同學羅伯·莫瑞（Robert Murray）的印象，巴刻頭上的舊傷大大限制了他的社交生活，好比運動，他根本就無法參加。

一九四四到一九四六年，基督聖體學院的學生可以在宿舍裡住三年。如果課程要花費四年時間（比如人文科學和化學），到了大四那一年，學生就要到校外另覓住處。巴刻和其他預備讀四年書的同學心想，從一九四六到一九四七年的學年開始，他們應該可以住在學校宿舍裡。巴刻尤其希望連房間都不用換（按照學院的紀錄，他住在 X1R 的樓梯旁）。然而事與願違，一九四六年夏天，院方決定不提供宿舍給大三以上的學生，因為學生人數實在愈來愈多了。巴刻只好另外找地方住，搬到城市南邊安靜的林肯路（Lincoln Road）24 號，緊臨繁忙的阿賓登路（Abingdon Road）。屋裡沒有住別的學生，巴刻可以自由使用前廳和樓上的臥室。因為沒有腳踏車，他每天都從住處走到基督聖體學院。他在牛津的最後兩年，就住在這裡。

巴刻最後一次參加公開考試，是在一九四八年夏天的三一學期（譯註：牛津大學的第三，也是最後一個學期）。克里斯多福·伊凡斯（Christopher Evans）成為學院的新院牧，後來也成了倫敦國王學院（King's College）的新約學教授。他曾在巴刻預備考試時，到他家探望他。當時大家都認為巴刻會拿到雙科優等（兩次公開考試都得到最優等成績），事實上他也差一點就拿到了。他的遠古歷史和哲學考卷都答得非常出色，幾乎達到最優等標準，考官為此在這些科目中給他安排口試（*viva voce*）。雖然他沒能按照自己的期待得到最優等獎，卻也拿到了十分優秀的第二等獎。

巴刻跟伊凡斯在牛津還會再度相見，我們將會發現，不過要

等到過了很久以後才會如此。故事來到巴刻在牛津唸書時持續問自己的問題：他將來要做什麼？其中一個可能是當中學老師，教高中學生古典學，就像當初他的老師大衛·貴恩·威廉斯一樣。但是，有沒有其他可能呢？一個害羞、內向、喜歡埋首書堆的年輕人，在神的計畫裡到底能做什麼呢？接下來的一章，我們來看看巴刻如何開始領受神的呼召——牧會和教書。

3

倫敦：橡樹坡學院，
1948-1949

九四五年的秋季學期，也就是巴刻決志信主一年後，他發現有些未來的方向開始變得比較清晰了。也許他應該獻身全職服事，接受按立？許多人建議他這樣做，而且當他在格洛斯特讀高中最後一年時，泰勒的母親（據說她有預言的恩賜）就已經斬釘截鐵地告訴他，他最後會走上服事的路。巴刻當時沒把這個建議當一回事。他能服事誰呢？他可以在懷疑論者面前維護信綱，但是除了這個，大概就說不出什麼值得聽的話了。儘管如此，他一直記得泰勒阿姨說過的話。她預測過其他重要的事，後來也成真了。搞不好這件事也會成真？

考慮牧會

如果要回應作神職人員的呼召，必須考慮一件事：要牧養哪個教會宗派呢？對巴刻來說，答案只有一個——英國聖公會。也許讀者會覺得這很奇怪，因為我們明明提過，巴刻決志信主之後便開始生英國聖公會的氣，覺得遭到背叛——教會竟然沒有告訴他，什麼是基督教福音整全的真理。除此之外，他在牛津最熟悉的兩間教會牧師的水平都讓他很失望。聖奧戴特教會牧師的講道空洞沒有內容，聖愛波斯教會的牧師則是冷漠又有距離感。詹姆士街的弟兄會比較吸引他。

即使如此，巴刻卻愈來愈感覺神要他在英國聖公會服事。他自認有些教書的恩賜，只是不確定是否充足，能不能讓他在典型的英國學校教書。他個人的判斷是：教導高二和高三的古典學應該是游刃有餘，但是如果教年紀更小一點的孩子，可能就沒有辦法了。巴刻花了大半年的時間考慮未來的出路。他認為自己很害羞，無法輕鬆和自然地與人相處。他尤其覺得（現在仍然如此認為）跟小孩子講話，簡直是難如登天，他也心想這可能會造成服事上的問題。但是，不論有多艱難，他都立志服事屬神的百姓。

終於，到了一九四六年，大三的巴刻花了整個週日的下午思考，為自己的未來禱告。他在自己的住處（林肯路 24 號），絞盡腦汁把接受按立所有正面和反面的理由寫在一張紙上。最後，他強烈感覺自己應該考慮按立。不論他缺乏什麼恩賜或才幹，都只有靠神預備了。他相信有個地方一定需要他，透過教導聖經真理、傳揚福音來服事神。

選拔的過程

於是巴刻開始申請接受按立英國聖公會牧師。負責此項目的機構是中央事工訓練委員會（CACTM，全名為 Central Advisory Council on Training for the Ministry）。負責篩選候選人的委員，剛好是在格洛斯特聖凱薩琳聖公會，給巴刻上堅信禮預備課程的格林牧師。正因這樣，巴刻很輕鬆地和牧師討論申請的事，進入選拔流程。他必須提供兩位推薦人的姓名，於是他填了在格洛斯特教會的牧師（牧師對他的評語是「忠心出席聚會」），以及基督聖體學院古歷史學老師，同時也是學院主任的法蘭克·雷波

（Frank Lepper）的名字。

一九四七年年初，巴刻順利受邀參加一場選拔會，與一群面試官面試。面試官會詢問他獻身全時間牧會事奉的動機、他的教牧恩賜和他的學術成就。這個二戰後不久產生的選拔會，選拔候選人的方式是參照英國政府選拔高級公務員和軍官的流程。一般來說，所有的候選人會和五位面試官進行為期三天的面試。每位面試官先單獨與各個候選人面試，然後他們再聚集開會討論，達成共識，決定哪個候選人可以通過選拔。巴刻認為自己表現得還不錯。他心裡的呼召是如此強烈，他心想要是遭到拒絕，也會立刻重新申請。

顯然他是多慮了，因為不到一週，他就從格林牧師那裡聽到了消息：他被錄取了。

於是，巴刻開始在英國聖公會接受牧會服事訓練。但是，他要服事的是什麼樣的教會呢？如果我們想要了解，巴刻對於重新定位一九六〇年代的英國聖公會福音派（在英國聖公會內部影響力漸強），作出了哪些重大的貢獻，就需要先了解這在一九四〇年代是件多麼困難的事。接著我們要來看看，在巴刻的求學階段，英國教會內部福音派的悲慘狀況。

一九四〇年代晚期的英國聖公會

英國聖公會源自於十六世紀橫掃西歐的宗教和社會大改革。當時歐洲的改革要求中世紀教會在教導和實踐上全然更新，並且回歸聖經的模範。馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1547）和約翰·加爾文（John Calvin, 1509-1564）兩人領導了這場橫掃整個

西歐大陸的運動，英國當然也深受這場改革的影響。亨利八世（Henry VIII）實施的一連串改革方針，到了愛德華六世（Edward VI）更爲鞏固。儘管在瑪麗·都鐸（Mary Tudor，編註：亨利八世的妹妹）統治時期，羅馬天主教曾一度擁有權力，英國卻在伊利莎白一世（Elizabeth I）的統治下持續改革，也就是一五五九年著名的「伊利莎白宗教改革」（Elizabeth Settlement）。其中最重要的，就是英國教會變成改革宗（Reformed）、新教（Protestant）信仰的教會（一五六三年，三十九條信綱的內容清楚陳明此事）；《公禱書》（*Book of Common Prayer*）的內容也體現了改革宗認知的福音信息、聖禮與教會的本質。根據「伊莉莎白宗教改革」，英國聖公會維持了傳統的主教制度，神職人員也沿用穿戴聖袍的形式。然而，到了十六世紀晚期至十七世紀初期，由於清教徒人數愈來愈多，這些議題都變得具有爭議性。

但是時間一過，英國聖公會也漸漸失去了改革宗的概念與實踐。十八世紀崛起的自然神論（Deism）與被稱作自由主義神學的「肆意主義」（Latitudinarianism），削弱了福音派的影響力。雖然同一世紀有一場重大的福音派復興運動，但是到了一八三〇年代也趨於平淡。十九世紀下半葉，英國聖公會由聖公會高教會派（Anglo-Catholicism，一場「高教會」〔high church〕復興運動，後來發起「牛津運動」）支配，現代主義和自由主義也處於發展狀態。一戰與二戰之間，自由主義在英國聖公會內部的成長，伴隨著「自由福音派」（Liberal Evangelicalism）的崛起。非常開放自由的「群體兄弟會」於一九〇七年開始聚會，一九二五年還公開出版《自由福音派主義》（*Liberal Evangelicalism*）。結果在二戰爆發前夕，福音派已經因爲不團結而變得支離破碎了。

二戰結束後，英國福音派處於非常悲慘的狀態，失去之前在國家教會享有的權勢地位，人數也很稀少。學術界的人都輕視福音派，特別是神學家。某種型式的敬虔主義（Pietism）當道，提倡與耶穌建立親密的個人關係，忽視認真思考和委身探討神學議題的重要性。福音派的輝煌成爲過去，未來黯淡無光。杜倫（Durham）主教漢斯理·漢生（Hensley Henson, 1863-1947），批評福音派爲「一批文盲軍隊，將軍是八旬老翁」，儘管其中也有優秀人才，只是爲數稀少。整個福音派運動的特點是反知識的自我防衛，源自於動不動就分裂離開教會的思考模式。

033

像巴刻這樣堅定的福音派基督徒，此時加入英國聖公會服事，就好像但以理自願進入獅子坑一樣。福音派基督徒在教會一點地位跟前景也沒有；人數少，又不受歡迎。戰爭結束後一段時間，英國聖公會的聚會人數，與想要接受按立全職服事的人數都突然暴增。教會的前景看起來一片光明。巴刻所代表的福音派當時普遍被認爲是基要主義（fundamentalism），給人一般的印象是不成熟、過分簡單化、不合潮流而且過度死板。巴刻選擇在這樣的教會服事，可說真是邁出了信心的一步。他能改變這個狀況嗎？一九四〇年代晚期，要作到改變幾乎是毫無希望的，但是巴刻並沒有氣餒。

英國聖公會要求，所有神職人員候選人要就讀於被認可的神學院。¹ 但是要讀哪一所呢？根據許多原因，威克里夫學院似乎是個不錯的選擇。當時的院長朱利安·索爾登都斯伯利（Julian Thornton-Duesbury）是基督聖體學院的校友。休密除了介紹巴刻參加聖奧戴特教會，還帶他參加「教會差傳協會」（Church Missionary Society）在當地的聚會。² 在一場於牛津舉行的聚會

上，巴刻認識了詹姆士·希金伯森（James Hickenbotham）——威克里夫學院的副院長，以及一、兩位該院學生，因此巴刻認為他應該可以就讀於威克里夫學院。

巴刻計畫一九四八年六月畢業，同年九月直接進入威克里夫學院。他認為如果要好好預備回應未來牧會和傳道的呼召，就要攻讀神學學位。他希望繼續留在牛津就讀。有個特殊安排，能讓他以基督聖體學院的學生身分雙主修神學，同時可以住在威克里夫學院接受訓練。但是，情況並不像他期望的那樣。神開了一道意料之外的門，且待我們慢慢道來。

橡樹坡學院的助教

034 一九四八年春末，巴刻對於是否從基督聖體學院畢業，直接去唸威克里夫學院開始裹足不前了。他有沒有必要到外面累積一些社會經驗呢？雖然他很喜歡牛津，卻也覺得如果離開城市和大學也不錯。他在牛津待了四年，開始覺得學術界的「菁英主義」讓他有點透不過氣來。這時候直接去讀威克里夫學院，就像是走進一間密閉、無新鮮空氣的房間。但是，他也不清楚是否要考慮休息一年，在這期間又要做些什麼事。就在這時候，神奇妙地介入。

在巴刻參加畢業考試之前，他在禱告會見到了約翰·雷諾。我們之前說過，雷諾是牛津團契的圖書館館長，也是牛津市聖克來曼教會的牧師。他剛收到來自倫敦北部的橡樹坡學院（Onk Hill College）院長萊斯利·威爾克森（Leslie Wilkinson）的一封信。信中提到他們需要一位教導拉丁文和希臘文的代課老師，來

院工作一年。在雷諾看來，此人選非巴刻莫屬。巴刻則認為這真是天賜良機，讓他可以離開吵鬧擁擠的牛津。這份邀請雖然完全出乎意料之外，但是非常理想。他立刻寫信給威爾克森，表達爭取這個職位的意願，接著就到橡樹坡學院接受面試。面試結束後，威爾克森給了巴刻一年的職位，薪水兩百英鎊，外加在學期間和假期免費住宿。這樣巴刻在學院放假時，仍然可以待在院內，不用回到老家（他在牛津讀書時，每次學院放假都回家）。

橡樹坡學院成立於一九三二年，宗旨是「為那些想要接受按立服事英國聖公會，卻沒有合適管道的人提供裝備機會」。學院地點在南門（Southgate），位於倫敦郊區的恩菲爾德（Enfield），以查理斯·巴林楊（Charles Baring-Young, 1850-1928）的故居命名。巴林楊的異象，在他逝世後成為學院創立的理念根基。一九四六年之後，學院最有名的三個教授是：威爾克森（雖然是院長，不過學生給他起了個小名「威奇」〔Wilkie〕）、艾倫·史笛伯斯（Alan Stibbs，副院長）和若艾特（J. Stafford Wright，資深助教）。³ 若艾特曾是布里斯托「聖道信徒神學院」的副院長。這些大名鼎鼎的教授，身旁還有幾名兼職講師配搭工作，包括高雅倫（Alan Cole, 1948-1949）和巴刻。

035

巴刻從基督聖體學院畢業，到威克里夫學院讀書之間的這一年，雖然看似只是一段插曲，也能直接跳過不細談；但是，倘若真的這樣做，我們就沒辦法理解這一年對於巴刻的發展有什麼重要的意義。接下來，我們要來看看巴刻在橡樹坡學院的這一年，就三方面來說有哪些重要的發展。

首先，這一年他交了不少重要的朋友，使他變得更有自信和成熟。他尤其覺得教希臘文與希伯來文的高雅倫很了不起。高雅

倫後來在新加坡和澳洲教書，有非常卓越的成就。他記得巴刻是個「慢吞吞、行事謹慎的人，一口格洛斯特腔，分析事情很有邏輯，有條不紊」，學院的人因而笑他是「格洛斯特來的慢郎中」。但是高雅倫認為，巴刻詳盡、嚴謹、系統化研究神學的方式，將受到福音派的重視。另外，巴刻和一位教義學與新約教授史笛伯斯（學生稱他為史笛波〔Stibbo〕），成為非常好的朋友。史笛伯斯被學生公認為非常出色的解經家。他講課時習慣加上一些「史笛伯斯式旁白」（Stibbean asides），學生都紛紛記錄下來，引用於講道或分享當中。史笛伯斯將巴刻當同輩一般相處，常跟他在橡樹坡學院偌大的校園內散步，並在巴刻思考未來的服事工場及教書工作時，給予他極大的鼓勵。兩人一直擁有非常好的情誼，直到史笛伯斯逝世。

第二，巴刻發現原來他有教書的恩賜，這方面也許某部分是來自他母親。她在結婚前是個非常優秀的小學老師，教導一群七到十歲的孩子。巴刻回憶：「我發現我不需要別人教我如何教書。」雖然他的主要工作是教拉丁文和希臘文，幫助學生達到倫敦大學的入學條件，後來卻也教了幾堂哲學課程。⁴ 學生都大力讚美他的教學方式。「謹慎」和「仔細」兩個詞，是最常用來描述巴刻教學方式的形容詞，但是，就算是那些沒有直接受教於他的學生，都對這位老師印象深刻。雖然他為人有些害羞孤僻，也缺乏自信；但是作為老師，大家都認為他為學生付出關懷，同時能幹又細心。多數人印象中都認為「巴刻先生是個好老師，能激發出學生最大的潛力」。

於是，橡樹坡學院對巴刻來說有非常遠大的正面意義，不論是在專業或是在個人層面。從專業方面來講，他很明顯天生有教

書的能力。講話緩慢而精準，在某些場合可能是個劣勢，不過對於講課來說是挺理想的。他也發現他能教的東西，比自己想的還要多。正式來說，他有資格教希臘文和拉丁文，還有古典歷史和哲學，後來這些授課範圍也擴大到聖經研究。例如，爲了幫助學生準備普等牧師按立考試（General Ordination Examination），巴刻用希臘文教導以弗所書。他也參加短期內固定在貝利奧爾學院舉行的希臘文新約研讀會（參與者有布魯斯·哈利斯等人），於是十分熟悉研讀新約希臘文聖經會遇到的問題，也讓他可以更有效地幫助學生。

巴刻在考慮未來服事的道路時，發現在類似橡樹坡學院的神學院教書，似乎是一個實際（又極具吸引力）的方向。但是，他要如何往這個方向邁進呢？他回顧在橡樹坡學院的日子，愈來愈清楚自己必須接受正式的神學研究裝備。雖然他很欣賞橡樹坡同僚的認真和委身，卻也曉得福音派的未來需要嚴格正式的神學研究，以及在學術上得到尊重。

他想了想，發現從橡樹坡學院的同事，到其他英國聖公會的福音派神學院教授，就他所知竟然只有一個人擁有博士學位，而且主修是現代語言，不是神學。此人叫作傑佛利·班美理（Geoffrey Bromiley），當時在布里斯托的聖道信徒神學院教書（後來在加州帕薩迪納〔Pasadena〕的富勒神學院〔Fuller Theological Seminary〕任職，在教育工作上卓越的成就）。巴刻預見了教會未來的需要，開始認真考慮在牛津拿到神學學士之後要繼續做研究，以牛津的哲學博士學位爲目標。他也不知道該如何湊出這麼一筆龐大的學費，但是他想：船到橋頭自然直，做就是了。

第三，巴刻在橡樹坡學院教書時，成立了「清教徒研討會」(Puritan Conferences)。這個研討會對於一九五〇到一九六〇年代早期的英國福音派，有著重大的影響。大會的起草人是巴刻和他的好友約翰斯頓。⁵ 約翰斯頓於一九四七年夏天自牛津畢業，目標是當一個教授現代語言的老師。他希望多學一門與信仰教育相關的專業，於是一九四七到一九四八年到倫敦聖經學院(London Bible College)攻讀文憑。下一個學年(1848-1849)，他又在倫敦大學讀教育系，取得教授現代語言的必要教學資格。

如此一來，一九四八到一九四九學年，巴刻和約翰斯頓都在倫敦工作。剛才我們已經提過，他們對於認識清教徒傳統都很有熱情，也覺得這些傳統仍舊切合現代教會在靈性、牧養及神學上的需要。一九四八年夏天，約翰斯頓發表了一篇文章，題目是〈約翰·歐文：一位清教徒校長〉(John Owen: A Puritan Vice-Chancellor)。那時，對於清教徒有如此正面的態度並不常見。但是，後來巴刻跟約翰斯頓發現，在英國聖公會之外，還有一個愈來愈受人尊敬的聲音，其捍衛的觀念與他們的看法非常類似。

一九四三年，鍾馬田醫生接替康培·摩根(Campbell Morgan)博士，成為西敏禮拜堂的牧師。他們從一九三八年開始同工，後來摩根決意退休，鍾馬田就理所當然接任牧職。在他的帶領下，西敏禮拜堂成了英國首都以改革宗內容講道聞名的教會。這位威爾斯牧師成了著名的「最後一位加爾文派佈道家」。雖然根據之後延伸出來的活動而言，這個評論並沒有什麼先見之明，卻也精確地指出那些講道內容的神學立場。鍾馬田委身參與學生工作，對於新一代興起的學生信徒來說，他是個很重要的福音派思想家。舉例來說，一九四六年十二月，鍾馬田在牛津市聖

修斯學院（St Hugh's College）所舉辦的神學生研討會（Theological Student's Conference）講道，題目是〈聖經的權威〉（The Authority of the Bible）。年輕的巴刻當時也坐在台下聆聽，他聽完覺得講員「語氣樸素嚴峻，但是實在非常優秀，令人印象深刻」。

橡樹坡學院位於大倫敦地區的恩菲爾德，靠近倫敦中心的許多教會。巴刻早就認識鍾馬田一家，也在英國校園團契（Inter-Varsity Fellowship，譯註：簡稱「英國校園」）的一些聚會上聽過鍾馬田講道。在牛津唸書時，他也和鍾馬田的大女兒伊莉莎白是好朋友（英國校園後來改名為「大學大專院校基督徒團契」〔Universities and Colleges Christian Fellowship〕，牛津團契也是其中一個附屬組織）。約翰斯頓在倫敦聖經學院唸書時，就發現鍾馬田講道的恩賜。約翰斯頓當時習慣週日早上在靈風坊（Langham Place）的萬靈堂（All Souls）聚會（爲了聽一九四六年才成爲這間教會牧師的斯托得講道），晚上則在西敏禮拜堂聚會（聽鍾馬田講道）。

巴刻在橡樹坡學院教書的這一年，有幾個週末會去倫敦參加萬靈堂的茶會，接著去西敏禮拜堂聽鍾馬田講道。在那一年，他很快地成爲西敏禮拜堂週日晚堂的忠實會友。他很欣賞鍾馬田講道的風格，開始模仿這位偉大的威爾斯演說家。或許因爲志同道合，巴刻、約翰斯頓和鍾馬田，必然很快地發展某種連結。這也播下了清教徒主義在英國福音派內部復甦的種子。我們之後會再回來看這件事情的發展。

這個階段的職業經驗，對於巴刻的未來有非常正面的影響。一九四八到一九四九學年，是他生命中很快樂的一段時光，幫助

039

他累積經驗，也帶給他不少啓發，有助於釐清未來道路的想法。當他預備回到牛津，開始學習神學及事工裝備，似乎有很多令人興奮的可能性在前方等著他。在神美好的帶領之下，未來向他發出呼喚，邀請他往前。

4

牛津：威克里夫學院，
1949-1952

一九四九年九月，巴刻回到牛津，在威克里夫學院開始修習神學課程。他之前在基督聖體學院唸書時，就已經挺熟悉威克里夫學院了。當時他認識副院長吉姆·希金伯泰，彼此都對海外宣教有負擔。本來巴刻打算花一年多的時間在威克里夫學院唸書，然後到一個英國教區服事。不過，我們接下來會發現，他的學業成績實在太過優異，促使他改變計畫，後來也連帶影響了他未來的事奉。

威克里夫學院

威克里夫學院創立於一八七七年，院址位於牛津大學校園北邊，成立宗旨是提供福音派神學教育，給那些想要接受按立服事英國聖公會的牛津校友。建院之後的四十年，學院一直維持福音派立場，也密切參與牛津大學學生事工。一八七九年，牛津團契在威克里夫學院成立。一次世界大戰以後，學院開始受到日漸強大的自由福音派影響，以致流失一些福音派獨有的特色。直到一九七〇年代，學院才重申福音派思維。一九三五到一九七〇年間，威克里夫學院一直被視為屬於自由派的新教學院，缺乏對於純正福音派思想的委身。

巴刻在威克里夫學院讀書的時候，學生當中只有少數人是牛

津團契的成員。當時大多數的學生參加「基督徒學生運動」，一個較帶有自由派色彩的組織。一九四九至一九五二年，威克里夫學院的學生普遍認為，雖然該組織在某些部分有些福音派的偏見，卻大致符合英國聖公會的理念；其內部一貫在「北邊」舉行的聖餐儀式，則清楚反映出低教會派（low church）文化。¹

一九四九年，威克里夫的院長是朱利安·索爾登都斯伯利。他是個非常虔誠的信徒（有些學生甚至覺得他快要變成「福音派的修道士」），大家幾乎都叫他「索都」（T. D.，他姓氏的縮寫），有時候還叫他「喇叭」（the Honk），因為他的笑聲特別大。索爾登都斯伯利很受人尊敬，卻和被稱作「牛津團」（Oxford Group）或「道德重整」（Moral Rearmament）的組織走得很近，這個組織被福音派認為過於律法主義，輕看基督十架大工。這表示對於許多牛津的福音派而言，「索都」在某方面來說是個受到質疑的角色（但是，這不能說是懷疑他的信仰本質，因為真正受到質疑的人是魯益師。當時他的名望如日中天，卻也從來沒有收到牛津團契的邀約，前來他們主辦的任何活動講道）。其他的教職員包括：吉姆·希金伯泰（副院長）、亞瑟·貝瑞（Arthur Berry，院牧）和道格拉斯·喬斯（Douglas Jones，教授舊約）。學生大都認為他們比院長更加偏向福音派一些。

威克里夫學院的日常作息，符合當時典型的英國聖公會神學院風格。早上七點半晨禱，八點安靜靈修，八點半吃早餐，九點到下午一點是每日新約希臘文解經課程。按照牛津的傳統，每堂課為時一個鐘頭。下午一點吃午餐，之後是運動時間，這是當時學生生活中很重要的特色。威克里夫學院有自己的網球場和槌球場，距離舉辦各種運動項目的大學公園又很近。四點是吃下午茶

的時間（院長會出席這個重要的社交場合，和學生交流）。晚間六點半開始晚禱，七點吃晚餐。晚上其餘時間讓學生唸書。週六照常上課。週日學生要到當地教會參與服事，取得實際事奉經驗。許多學生是所謂的「老兵」（當時在牛津習慣這樣稱呼他們），他們都是經歷過戰爭的退伍軍人，不太能融入其他學生。

威克里夫學院的生活非常刻苦。建築物只有外牆，裡面沒有暖氣。大家一天到晚抱怨膳食難吃。當時學院的廚師是素食主義者，常準備咬起來像卡紙的堅果素肉排。水煮包心菜的味道總是溢出廚房，尤其會竄入附近的自修室。國家在戰後好幾年持續實施食物配給政策，類似學校的機構所能提供的貨源受到很嚴重的限制。在那些艱難的日子，每個神學生總是餓著肚子。玉米市場街（Cornmarket Street）上的喬·萊恩茶館（Joe Lyons）成爲他們的好去處。一九四九至一九五二年，有個叫薩木拿·華特（Sumner Walters）的美國學生，總是能得到額外的食物。他是美國加州聖公會某位主教的兒子。華特常寫信回家，述說他在威克里夫學院的生活狀況。他在信裡常提到膳食的品質：「餐餐都是馬鈴薯、麵包、麥片和湯。」家裡寄來的包裹，對他來說是莫大的安慰。其他沒那麼幸運的學生只好接受現實，忍受物資匱乏的情況。

一九四五至一九五〇年，威克里夫學院共有五十四個學生。由於學生人數少，意味大家都互相認識。當時的學生都記得巴刻。他是學院報紙《羅拉德》（*The Lollard*）的編輯之一，一時還曾經擔任威克里夫桌球隊隊長。巴刻的寢室號碼是 12 號，位於學院的舊校舍。第一年的室友勞夫·湯瑪士（Ralph Thomas）對他的聰明博學印象十分深刻，記得他詳知各種聖經知識、基督

教神學以及三十九條信綱。雖然巴刻是個非常用功的人，湯瑪士卻也記得「他跟同學維持很好的關係」。

043

巴刻當時最深交的朋友是約翰·貴恩湯馬斯（John Gwyn-Thomas）。他們在一九四九年九月開學後的第一頓晚餐就認識彼此了。² 當時大家互相都不熟悉，對話也只是「問候、親切、隨意」的話題。在威克里夫學院稍顯嚴峻的飯廳裡，巴刻記得貴恩湯馬斯，這個「身材矮小、面帶微笑的威爾斯人」剛巧坐在他的對面。巴刻自我介紹時，告訴貴恩湯馬斯說他是個清教徒狂熱份子，特別注重「治死老我」這個觀念。貴恩湯馬斯聽到的回應是：「我們飯後來好好討論一下這個主題吧。」於是他們過了街，來到大學公園，花了兩個小時在雀爾渥（River Cherwell）河畔走來走去，討論「治死老我」的議題。巴刻提到歐文寫了六十頁的內容來論述「治死罪」，幫助他對抗當時盛行的「聖潔生活教導」；那項教導讓他光是一聽見就感到非常氣憤。貴恩湯馬斯則以自己的經歷回應巴刻的看法。他認為一些形式上的「基督徒完美主義」，嚴重忽視了罪的存在與事實。他們的對話讓巴刻更加肯定清教徒的世界觀，也決定要更堅定地發展和實踐它。

不過，首先他得要學習初階的神學。在威克里夫學院的第一年，他致力於學習基礎基督教神學。

神學研究，1949-1950

當時有一個為研究生安排的課程規畫，可以讓巴刻在一年內拿到牛津大學的榮譽神學院學位（Final Honour School of Theology）。他在橡樹坡學院教書的時候，善用了一些學院放假

的時間，修習了一些未來在威克里夫學院的必修課程。等到他回到牛津，所有為求符合榮譽神學院學位的必修舊約課程論文，他幾乎都已經完成了。他早已決定不修希伯來文，因為時間實在不允許他再修另一個語言。他的希臘文特強，又熟悉新約聖經，研究新約綽綽有餘。他也花時間讀了不少有關教會歷史的書，在這個方面裝備自己。如同我們所見，巴刻一直是個很自發積極的人。他很會自修學習，不需要有人在一旁督促或引導。

044

威克里夫學院的副院長希金伯泰，當時教的課是「早期基督教歷史和思想」（那門課也常被稱作「教父學」〔*patristics*〕）。此時的巴刻認為，類似奧古斯丁（Augustine）的早期基督教作者都只是「初學者」——熱情有餘，卻能力不足，對他沒有什麼幫助；而且他們的教導和事工還助長了天主教的成型，可以說是基督教會的敵人（後來巴刻在長期的服事裡，發現他的想法有了改變，可以逐漸尊敬這些作者的看法，現在他認為他們是「有智慧的人」，只是人們應該留心看待他們的智慧）。

道格拉斯·喬斯是巴刻的舊約老師，發現巴刻早已系統化自修了不少必讀資料，於是建議他繼續用自己的方式自修，有需要的時候再找他協助。巴刻覺得這種方式非常適合他，喬斯也有此意；他當時正在學習烏加里特語（Ugaritic），需要大量時間詳細研究這個古代近東語言結構中的細節。

並不是所有巴刻的老師都是威克里夫學院的專任教授。當時他也決定以在牛津修過的古典哲學課程作為基礎，再寫一篇宗教哲學論文。在這個方面，貝利奧爾學院的院牧，麥卡希威利斯邦德（F. W. L. MacCarthy-Willis-Bund）是他的指導老師。麥卡希威利斯邦德很訝異有個福音派基督徒竟然對分析哲學（*analytical*

philosophy) 有興趣 (而且還學得這麼好)。這位教授特別對古典和現代多瑪斯主義 (modern Thomism) 有興趣；當時多瑪斯主義透過雅克·馬利坦 (Jacques Maritain) 和艾蒂安·吉爾松 (Étienne Gilson) 的著作，剛開始復興不久。

巴刻也上過奧斯丁·法爾 (Austin Farrer) 的哲學課，並且深受這位出色的牛津哲學家激勵。雖然巴刻對他解經的方式持保留態度，卻也認為他是個頂尖的天才，不僅是個宗教哲學家，也很關注新約學術和系統神學。更重要的是，巴刻認為法爾在班普頓講座 (Bampton Lectures) 的講道〈傳遞信息的玻璃杯〉 (The Glass of Vision)，幾乎指出了「命題式啓示」的必要性，不過法爾本人倒是沒想到那個概念。

245 巴刻全然投注精力與熱情在學習上，功課或考試從來不拖延，都提前完成。榮譽神學院學位的考試在一九五〇年六月舉行。當時和他一起考試的傑夫·夏爾 (Geoffrey Shaw) 回憶，考試開始前他在學院的花園裡踱步，看到巴刻正在啃蘋果 (後來得知那是他的午餐)。過了一會兒，夏爾緊張地看了看手錶，發現離考試前還有一點時間作最後的複習，就匆匆回宿舍去了。不過，他發現巴刻繼續在花園裡一邊踱步，一邊吃著他的蘋果，似乎覺得不需要再複習。等到考試成績公布，巴刻得到最優等成績，夏爾則位居第二。³

由於巴刻的成績如此優異，馬上就被邀請到聖麥克學院 (St Michael's House) 教聖經神學和宗教哲學。這是一所由教會支持、培育女性未來進入事奉的神學院，學生人數只有三十人。學校位於班伯利路 (Banbury Road) 119 號，從威克里夫學院出發只要步行幾分鐘就能到達。這個經驗特別對巴刻很有幫助，因為

他後來受聘到布里斯托教聖經神學，也是因為擁有神學文憑，以及這個在倫敦外部教學的資格。

巴刻在神學方面出色的表現，也解決了他長久以來的疑問。我們已經提過，他在橡樹坡學院時就已經考慮攻讀博士學位。但是他要如何負擔學費呢？他的父母很窮，他也沒有其他的私人收入。在橡樹坡學院賺的那兩百鎊，已經差不多要花完了。英國聖公會支持他在威克里夫學院第一年的學費，但是不會繼續支持未來那些在他心裡盤算的研究。不過，因為巴刻的考試成績優異，他除了獲得兩年的「立頓神學獎學金」(Liddon Theological Studentship，牛津專為神學研究設立的基金，以十九世紀著名的牛津神學家立頓〔H. P. Liddon〕命名)，還拿到他老家格洛斯特教育局的獎金。巴刻在一九五〇年夏天獲得了這兩項獎金，讓他可以繼續研究清教徒，也能自在展現學術天分。

博士研究，1950-1952

巴刻出色的成績，讓他可以為博士研究作必要的安排。⁴ 顯然他有能力做研究，攻讀哲學博士學位。不過，他還不知道要做哪個特定領域的研究，也不知道要請誰來作指導老師。

046

第一個問題很容易解決。巴刻對清教徒神學愈來愈有興趣，而且開始讀巴克斯特(1615-1691)的著作。雖然巴克斯特主要以教牧著作聞名，但他也是個頗有名望的神學家。巴刻在這些著作裡找到了一些他很有興趣，卻難以解釋的部分，尤其是巴克斯特對於救恩的解釋非常有趣，也具有學術研究價值。所以他想找個專門研究巴克斯特的學者(如果能熱愛巴克斯特就更好了)，

來擔任他的指導教授。雖然他心裡已有人選，卻不知道校方會不會接受他的想法。

他決定去牛津一趟，拜訪教會歷史學欽定教授克洛得·堅肯斯（Claude Jenkins）。巴刻向堅肯斯表明，他想在清教徒神學家巴克斯特的著作裡，著手研究救恩論，並且提到一位指導老師人選——傑弗瑞·納特（Geoffrey F. Nuttall）。

一九三〇年代，納特在貝利奧爾學院主修人文進階課程，後來被按立為公理會（Congregationalist）牧師，又長時間在倫敦新學院（New College）擔任講師。他最出名的著作是《聖靈與清教徒信仰和經驗》（*The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*），一九四六年由布萊克威爾出版社（Basil Blackwell）出版。這本書涵蓋了由古至今許多的清教徒作家，被稱為名著，納特也因此被牛津大學授予道學博士學位。巴刻想不出這個領域還有誰比他更博學，更適合作自己的指導老師。雖然他們的性情和見解都不同，納特對於清教徒主義淵博的知識，卻大大激發了巴刻的思想，這份意義實在無價。巴刻認為納特是個自由派，和士萊馬赫（Schleiermacher）根本是同一個模子刻出來的；納特則認為巴刻跟隨卡爾·巴特（Karl Barth）的腳步，是個聖經實證主義者（biblical positivist）。

堅肯斯很熟悉納特的著作，因為他不久前才擔任牛津大學道學博士的學位顧問，審核《聖靈與清教徒信仰和經驗》這本書。然而，納特並不是牛津大學神學系的教授，堅肯斯因此認為他不適合擔任巴刻的指導老師。不過，後來事情有了轉機：既然納特曾被授予牛津道學博士學位頭銜，也算是跟牛津神學系有名義上的連結。不久之後，巴刻收到了神學系研究所委員會寄來的正式

通知，他提議的研究主題順利通過了，學校也指派納特博士作他的指導老師。巴刻必須跟納特聯絡，好作其他安排。納特記得他當巴刻的指導老師，還需要作其他特別的安排，因為他畢竟不是牛津大學神學系的教授。他每個學期要定期在他家裡，或是在倫敦的威廉斯圖書館（Williams Library）跟巴刻會面，因為那裡收藏了大量的清教徒著作。巴刻逐章寫完論文的草稿，就要寄給納特博士評論。

一九五〇年九月，巴刻開始進行博士研究。他必須在七個學期以內，在牛津完成研究。研究最初的狀況並不順利。巴刻要讀一大堆關於巴克斯特，和其他相關主題的二手文獻，他覺得這些東西離他要研究的問題核心遠得很，這個起頭讓他有點洩氣，但是好在納特是個非常優秀的指導老師。過了一陣子，巴刻開始覺得事情有些進展了。一九五二年十二月，巴刻離開牛津時幾乎已經完成了詳盡的研究，就等把論文寫完了。他的論文最終題目也清楚表達了主題：《巴克斯特思想中人的救贖和恢復》（*The Redemption and Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter*）。

這是一篇很長的論文，總共四百九十九頁，將近十五萬字（後來牛津大學規定，博士論文不得超過十萬字）。透過嚴謹的分析過程和清楚的表達，這篇論文將巴刻的學者天賦展現無遺。巴刻在其中挑戰自己——為巴克斯特的學說提供「一個完整、妥當的闡述：包括人的受造和墮落、耶穌基督的救贖，以及透過聖靈的能力達成信心的順服，以致能在基督裡恢復神的形象」。巴克斯特的神學常被認為內容含混不清。巴刻卻證明他的整個神學思想軌道，背後有一個清楚連貫的引導原則。他認為巴克斯特有一

種「令人訝異的準確，完全清楚他要說的是什麼，以及要如何說」。總體來說，巴刻表明了巴克斯特體現一種調節「卡美隆學派（Cameron）、亞目拉都學派（Amyraldus）和薩木學派（Saumur）的加爾文主義」。⁵ 巴克斯特的救贖論可以如此概述：「基督滿足了立法者的要求，並帶來了新的律法，讓以信心順服的人得以稱義。」

牛津大學規定論文完成的時間是十二個學期以內，也就是說巴刻要在一九五四年七月的第二週繳交論文。這實在很不容易，因為從一九五二年十二月中旬開始，巴刻已經在伯明罕教區擔任神職人員（這一段故事暫且不提），所以寫作時間不多。不過，他的教區牧師十分體諒他，爲了給他足夠的時間寫完論文、檢查打字、校對完稿，只安排他在一九五四年六月，負責一整個月的主日服事。到了七月，論文繳交截止日前三天，巴刻終於將製作完成的三份論文提交給學校；同一週，他與凱特（Kit）結婚（我們待會兒再談這件事）。

論文提交給學校之後，校方便開始按照程序安排口試官、口試時間和地點。牛津大學暑假幾乎停止校務作業，直到一九五四年秋季學期，才公布了巴刻的口試時間。⁶ 學校指定的口試官是約翰·馬施（John Marsh，曼斯菲爾德學院〔Mansfield College〕院長），和查爾德（R. L. Child，攝政莊園學院〔Regent's Park College〕院長）。口試時間是一九五四年十二月一日，週三下午兩點，在牛津大學的攝政莊園學院舉行。

口試時間只有一小時，因爲馬施和查爾德兩人不太熟悉巴克斯特，所以他們根據論文的文采、巴刻的敘述邏輯和相關神學部分來評分。當談話進行到巴克斯特對於十一世紀作家安瑟倫

(Anslem of Canterbury) 解釋贖罪論的分析，查爾德才表現得比較自在。巴刻回到伯明罕時，對於口試結果感覺很有自信，不久後他就被告知通過了口試。納特還認為，這篇論文是「他指導過最優秀的」，心想沒有出版成書真是太遺憾了。⁷

但是，後來巴刻的一些著作陸續出版，證明他在清教徒研究，以及特別在巴克斯特救贖論上確實擁有熱情與才能。一九五二年七月，巴刻的文章首次出版。《福音派研究季刊》(*The Evangelical Quarterly*) 的七月號，刊登了他的〈清教徒對「因信稱義」的處理〉(*The Puritan Treatment of Justification by Faith*)。一九五二年十二月的《基督徒研究生》(*The Christian Graduate*) 期刊，又刊登了巴刻的另一篇文章，探討清教徒對於「成聖」的教導。最後，巴刻在當時非常有名望的期刊——《神學》(*Theology*) 的一九五三年五月號，出版了一篇研究巴克斯特的重要文章。

如今，巴刻對於清教徒研究的關注找到了另一個出口；相較於個人出色的巴克斯特研究，他將藉此在英國福音派帶來更遠大的影響。一九五〇年，首屆清教徒研討會舉行。

清教徒研討會創辦人

我們之前提到，巴刻與好友約翰斯頓很早就非常賞識清教徒，儘管當時並沒有這種風氣。一九四八至一九四九年，當巴刻在橡樹坡學院教書，約翰斯頓在倫敦大學教育系唸書，他們開始孕育創辦「清教徒研討會」，由最新成立的「丁道爾聖經文學團契」(*Tyndale Fellowship for Biblical Literature*) 主持。

丁道爾聖經文學團契的成立，對於二戰後福音派在英國的崛起，絕對有著卓越的貢獻。這個運動的起源，可以回溯到英國校園在一九三八年成立的一個委員會。當時福音派被冠上反智的臭名（說難聽一點，就是徹底的愚民政策），爲了矯正這個負面形象，英國校園成立了「聖經研究委員會」（Biblical Research Committee），後來發展成爲更大的團體，也就是「丁道爾聖經研究團契」（Tyndale Fellowship for Biblical Research），負責召開查經小組，舉辦研討會和暑期課程。

一九四一年七月七日至十日，一群人在牛津大學的金漢坡學院（Kingham Hill School）舉行了重要決策會議。出席者有福音派學者前輩，也有新星，包括布魯斯（F. F. Bruce）和約翰·溫咸（John Wenham）。位於哈登（Hawarden）的聖迪尼奧圖書館（St Deiniol's Library，又名格萊斯頓紀念圖書館〔Gladstone Memorial Library〕），爲研討會提供場地和優良的設施，十分吸引與會人士參加（特別是利物浦大學〔University of Liverpool〕的馬廷〔W. J. Martin〕博士）。聖迪尼奧圖書館有豐富的藏書，還附有宿舍，所以一九四二年七月的暑期課程，就決定在聖迪尼奧圖書館舉行，同時透過這次機會評估此類建築，是否適合將要成立的研究機構。

聖迪尼奧圖書館位於北威爾斯（Wales）的郊區，離利物浦不遠。十九世紀的英國首相威廉·格萊斯頓（William Gladstone），在當地購置了一間暑期別墅。大家經過謹慎的考量，最終決定在劍橋的大學城爲新院址購買一個駐校基地，以確保福音派的影響繼續存留在這所大學。這個抉擇與當時新崛起的福音派學者奧利弗·巴克萊（Oliver Barclay）有關聯。當時他是

英國校園執行委員會（Universities Executive Committee of the IVF）的主席，提到親戚在劍橋有一間很不錯的房子要出售，價錢很實惠。約翰·萊恩（John Laing）是一間大型建築公司的老闆，也是傑出的基督教弟兄會會友。他提供大部分的購屋資金，使得研討會順利購得位於「撒爾文花園」（Selwyn Gardens）的房子。這間房子被命名為「丁道爾研究院」（Tyndale House），並於一九四五年正式成立。

根據後起接續產生的活動來看，委員會起初的異象實踐得非常充分。除了在劍橋成立駐院研究中心，還要成立幾個研究小組，在重要的領域培育福音派學術研究和思想發展。巴刻和約翰斯頓相信（後來也經過證實為真），清教徒研討會可以發展成「丁道爾團契研究小組」。要成立這樣一個小組，必然要先取得丁道爾團契的內部支持，也要找到合適的場地。如果鍾馬田博士願意支持提倡這個計畫，那就再也理想不過了。他不但在英國校園裡有相當的影響力，也很認同清教徒神學和屬靈的異象，又是當初成立丁道爾團契的起草委員之一。

一九四九年年初，巴刻和約翰斯頓決定去見「醫生」（他的知名度實在太大，一說「醫生」大家就知道是指他了）。他們已經仔細考慮過「清教徒研討會」的結構、對象、與丁道爾團契的關聯，以及適當的舉辦日期（聖誕節前一週）。他們之所以與鍾馬田見面，就是希望他支持他們完善的提案。約翰斯頓另外提議，若讓鍾馬田醫生擔任大會主席，相信他會很樂意。鍾馬田聽了心花怒放，特別是他們期望在西敏禮拜堂舉行研討會；他馬上提議讓教會婦女為與會人士預備飯食，還說她們也許會願意作志工。

就這樣，一切都安排好了。丁道爾聖經研究團契新成立的清

教徒研究小組（大家簡稱為清教徒研討會），於一九五〇年十二月十九至二十日，在倫敦西敏寺教會舉行。研討會在一九五〇年六月號的《基督徒研究生》期刊刊登了廣告：

十二月十九至二十日，
將舉行丁道爾團契研討會，
地點位於西敏禮拜堂。
主題：英國清教徒的獨特神學貢獻。
講員包括鍾馬田醫生。

052 這份刊物的九月號出版時，又在巴刻的文章〈正統教義的清教徒和他們的工作〉（The Doctrinal Puritans and Their Work）的附錄裡刊登同一份廣告。一九五〇年秋季學期開始後，巴刻也積極地在牛津團契的圈子裡宣傳研討會。後來，研討會總共只有二十人出席（大部分是大学生）聆聽那七場演講，其中三場（包含結業式演講）由巴刻主講，一場則是鍾馬田主講。

從一開始，研討會的理念就是——清教徒研究有潛力成為現代教會的指引。如同巴刻寫道：

研討會的目標是實際並具有建設性，而非僅是學術性。我們把清教徒看作基督裡的弟兄姊妹，透過他們的著作，我們現在可以分享神在三個世紀前賜給他們的福分……我們要問的問題，不只是歷史性的：他們做了什麼？教導了什麼（雖然那是我們的起點）？真正要探討的問題是：為何能說他們對於聖經的解釋是

正確的？這些解釋背後又是什麼樣的聖經原則，可以指引我們今日的信仰和生活？每場演講的後半段，都以上述這兩個問題作為出發點，來討論演講的內容。⁸

沒有人帶著批評清教徒的態度來參加研討會。在這場大會上，清教徒被視為激勵和資源。

研討會的演講一開始先朗讀論文，之後有討論時間。這些時間經常演變為自由、激烈的辯論。第一次的研討會只來了二十個人，一九五〇年年中時，有六十個人參加。到了一九六〇年，與會人數都在一百人以上。由於人數增長，作為大會場地的教會已經不敷使用。場地移到了學院廳（Institute Hall），又更改了會議名稱。本來研討會的單位名稱是「丁道爾團契清教徒研究小組」，後來逐漸開始有了新的發展。到了一九五八年，暫時改為「清教徒研究大會」。一九五九年以後，又沿用一個更正式的名字：「清教徒與改革宗研討會」（Puritan and Reformed Studies Conference）。研討會擬定了一個固定模式，在每年聖誕節前一週的週二、週三舉行。這兩天當中每天報告三篇論文，早上一篇，下午一篇，下午茶時間後報告第三篇，直到一九六九年大會停止舉辦以前都沿用這個模式。至於停辦的原因，我們有機會再來研究。

研討會主席一直由鍾馬田擔任，他也負責主持討論時間。一九五九年，他在大會中呈現了一篇論文，題目是〈復興：歷史與神學的概觀〉（Revival: A Historical and Theological Survey）。一九六〇年以後的每屆大會，他都負責結業式演講。結業式的標題

偶爾會提早宣布，比如一九六五年的重要演說〈大教會中的小教會〉（*Ecclesiola in Ecclesia*），我們之後會來討論這篇文章（見174頁）。

這些研討會的重要性顯而易見。新一代的神學生和年輕的牧師，與一份強大又具說服力的基督徒生命異象相遇，神學、解經、靈修學和佈道都在其中彼此環環相扣。這份基督徒生命的異象包含嚴謹的智識，與教牧事奉息息相關，對於戰後英國福音派中盛行的智性主義（譯註：對於理性之偏重）是最有力的解藥。參加研討會的學員得到了神學靈感、教牧反思和信徒團契。後來，這個研討會成爲英國福音派裡新興族群的發展核心。在巴刻和約翰斯頓創立研討會後二十年，巴刻回顧研討會的影響：

二十二年以前，一群牛津的朋友舉辦了第一次清教徒研討會。我們請到鍾馬田醫生擔任主席，我是秘書，到了今天還是如此。當初我們並不覺得自己發起了一個新的運動，不過回顧過去，好像也真是那樣。我們當時只知道那些堆在牛津團契圖書館地下室，像是歐文和古得文（Goodwin）老舊發黃的書頁，對我們來說是金礦。我們想要與人分享那些財富，所以我們一同聚集閱讀文章，並且藉著討論，幫助彼此更清楚了解清教徒的深奧。⁹

一九五七年七月二十二日，「真理旗幟信託」（Banner of Truth Trust）成立，激發了這個重要運動的成長。這個信託成立的目標，是再版及印刷清教徒和改革宗神學的經典著作，好能滿

足讀者渴慕閱讀這些作品的需求。一九五八年十月，信託出版了十一本書。到了一九六〇年，已經出版三十五本著作。一波新的潮流顯然就要出現。

這個在福音派裡誕生的新群體，有著很重要的意義。第一，它囊括了「自由教會」的傳統和英國聖公會的重要元素。清教徒於是被視為一個機會，讓福音派有潛力超越傳統宗派之間敵意的焦點。第二，這個新成立的群體，在許多議題上向英國福音派以往一連串的思維提出挑戰，特別是凱錫克大會「因信成聖」(sanctification by faith)的教導。當較年長的一代習慣於接受凱錫克大會的教導，新的一代卻喜歡向清教徒學習。清教徒和凱錫克大會的教導無法相容，造成福音派內部難免產生一些張力和衝突。一九五五年，嚴重的爭議終於爆發，火苗還是巴刻本人點燃的。

巴刻與清教徒

我們要在這釐清什麼是「清教徒主義」(Puritanism)，也許會有幫助。對巴刻來說，這個詞指的是十六到十七世紀之間，英國聖公會謀求改革與更新的一個運動，後來在伊莉莎白一世統治時期達成。一開始「清教徒」這個詞是帶有貶義的，尤其在一五六四至一六四二年間，指的是一群帶有改革宗色彩、持有相同聖經詮釋、受到加爾文主義影響的信仰群體。那麼，為什麼清教徒主義可以如此吸引巴刻、約翰斯頓和當時的其他人呢？

這個問題可以從兩個不同卻相關的方面來回答。首先，我們知道清教徒著作深遠地影響巴刻的屬靈生命和神學發展；清教徒

055 傳統附有創意的分析和內在的應用，也塑造了他對於信仰獨特的思想。用「最後一位清教徒」這個名稱來形容巴刻，實在當之無愧。¹⁰ 再來，我們可以在巴刻的思想中，探討他如何認為清教徒主義為現代福音派提供資源，同時又提出挑戰。接下來，我們要採用這兩種途徑來探討這個問題。

巴刻稱清教徒著作為「偉人之路」(Avenue of the Giants)。他與這些偉人同行，又在閱讀和消化這些著作時，從很多方面受益。¹¹

清教徒對於巴刻最重要的影響之一，是奠定他早期的信仰。他們將靈性的現實狀態傳達給巴刻，就是在靈命的路途上一些實際的情況，特別是內在之罪的嚴重性。我們剛才已經談過，巴刻在早年的基督徒生命中經歷了一段危機時刻，因為他在「個人聖潔主義」的論點上走得非常顛簸（見 52 頁）。後來，等到發現歐文的著作，他才知道自己所得到的答案，對於這些複雜的問題來說實在不夠充分。雖然清教徒著作中有一大堆「令人發昏的拉丁文術語」，卻幫助他避免陷入之前那努力成聖、卻一再面臨的絕望中。這些「成聖的過程」的看法雖有瑕疵，在當時的英國福音派中卻很流行。「要不是有歐文，我可能會陷入泥淖，停滯在對於神祕主義的狂熱中。」

關於「有限的代贖」(limited atonement，又稱為「特殊救贖」[particular redemption]) 的概念，巴刻被稱作是一位非常重要的護衛者。直到讀了清教徒著作，他才開始採用這個立場。在巴刻詳細研究歐文的論文《基督之死中死亡之滅絕》(*The Death of Death in the Death of Christ*) 裡面，他脫離了早期對於基督救贖工作的看法。¹² 巴刻早期著作的焦點是巴克斯特，其論點可被形

容為接近亞目拉都對於救贖的看法（雖然巴克斯特似乎沒有從其著作中直接導出這個論點：見 84 頁）。巴刻對歐文論點的反思，確立了巴刻的加爾文主義觀點，特別在神的主權和救贖這兩個議題上（從他一九五五年之後的著作，大都能看出此見解）。

如果說巴刻在救贖的議題上與巴克斯特漸行漸遠，但是在其他的題目上，他可以說是深受這位基德明斯特市（Kidderminster）改革宗牧師的影響。巴克斯特讓巴刻學到「規律論證默想」（regular discursive meditation）的重要性——基督徒要操練「對自己講道」，對自己講述聖經的真理，好比另一個牧師在教導他那樣。巴刻對於教牧事工本質的見解，也深受巴克斯特著作《改革宗牧師》（*Reformed Pastor*）的影響。事實上，巴刻也肯定，他對於「教會身分」（churchly identity）的認知，是來自於清教徒的異象（這裡說的「教會身分」，是指巴刻對於神學的正統性、禮儀、個人決志、靈命成長、教會結構和社會上的見證，這些論點之間相互關聯和倚賴的概念）。

056

此外，巴刻也強調另一個概念的重要——清教徒把基督徒的生命，看作是「爲了之後到天堂演出，而建立來預演的體育館和試衣間」。生命短暫的本質，本是基督徒生命的經典概念，這個概念在現代福音派中卻已經失落了，取而代之的是信徒對於世界高程度的投入。巴刻則認爲，基督徒需要恢復一個概念，那就是「預備好死亡」，才是「學習活著的第一步」。現代西方的福音派已經被進步的醫療科技、舒適的居家生活，以及安定的社會給寵壞了。那些對清教徒來說非常真實的生活壓力，早已消失無蹤。當時的清教徒常處於肉體的痛苦中，以至於眼目總是盼望一個更美的天上家鄉，作爲惟一真實的安慰。「認清死亡，才能更加爲

活著的每一天來感恩。」

更終極來說——巴刻的許多讀者也一致認為，清教徒對巴刻最重要的影響就是「神學即靈性」(all theology is also spirituality)。清教徒了解實踐教義的重要性。靈性的來源就是實踐神學——如果神學錯誤，靈性也會墮落。「如果我們的神學不能使良知更加儆醒，心腸更加柔軟，就會讓這兩者都逐漸僵硬。」我們之後將回頭來探討這個重要的主題（見 244~248，330~335 頁）。到目前為止，這個重要的思想是巴刻經典著作《認識神》(*Knowing God*) 的基礎。

關於清教徒主義影響巴刻思想的部分，先在此告一段落。顯然巴刻從歐文和巴克斯特的著作學到了很多，也成為他們思想的推崇者。但是在他看來，其他人能從清教徒著作學到什麼呢？清教徒可以帶給現代福音派什麼呢？對巴刻來說，清教徒對於現代福音派的影響可以用四個字總結：臻於成熟 (*maturity*)。在一個著名的比喻中，他將現代福音派形容為矮人，清教徒則像高大的紅木 (Redwoods)，俯視矮人。巴刻認為在現代福音派裡，有三種人能從清教徒煉淨的智慧中獲益。巴刻巧妙地為這些人勾勒出矮小、如拇指一般大的輪廓，又透過他們描述了福音派裡面，那些無論是為自己，還是為福音的緣故，都需要聽見溫柔敬虔勸戒的人。

第一種人——「浮躁的經驗論者」。在西方福音派中，依靠經驗的個人主義逐漸取得重要位置。巴刻認為清教徒對這種有害的經驗論個人主義，提供了強大有效的解毒劑。他指出，這些人受害於一種世俗的、以人為中心、反理性的個人主義，把基督徒生命視為一種尋找刺激的自我滿足體驗。針對這個問題，清教徒提

出的解答是以神為中心、個人操練、謙卑和思想的重要性。巴刻強調的清教徒教導是：「即使感覺會有所起伏，神卻時常透過那些平淡情緒的荒原，來試煉我們。」雖然經驗在基督徒的生命中仍然扮演重要的角色，但是巴刻表明，清教徒堅持經驗必須有正確的詮釋。他更進一步指出，操練乃是回應神在我們裡面的工作，這件事至關重大。聖靈的工作「不是提供刺激，而是創造像基督的品格」。

第二種人——「墨守成規的知識份子」。巴刻將這種人描述為「性情呆板、好辯論、愛批評，自以為是神正統真理的擁護者」。他們在乎的是保護個人「自以為是的真理」。他們堅持不懈地努力，只為了贏得「改正思想」的戰爭，使得他們往往「缺乏溫情」。這種「堅持己見的基督徒知識份子」，「對於完好的言辭滿有熱情，對於其他事物卻一概冷漠，造成靈性停滯不前」。他們只看見知識有多重要，忽略了其他東西的價值，包括人與人之間關係的重要性。「在關係上來說，他們很難以親近」。要對付這種枯乾的「改正傾向」，巴刻提倡恢復清教徒的異象：真正的信仰除了注重知識，也注重情感。信徒必須從「理性上認識神」，走向「與神建立關係」。

第三種人——「忿忿不平的偏差者」。巴刻認為這些人因為「太過天真」，有不切實際的期待，而對福音派感到幻滅。如同多數人所言，受傷的福音派信徒大有人在。巴刻認為，清教徒遺留下來的傳統，為基督徒生命提供了深刻實際的異象，不像今日福音派的教導那麼過分簡單，又可能誤導人、老調重彈。巴刻指出，清教徒在十七世紀時經歷了「靈性創傷」(spiritual casualties)，所以設計了以聖經為根據的解決之道。在這一點

上，現代福音派可以從老祖宗身上學到不少東西。

然而，現在我們要將焦點再次回到巴刻的故事。一九五二年，如同我們已經知道的，巴刻從威克里夫學院搬到伯明罕。接下來，我們要開始詳述在這段時間發生的事。

5

伯明罕：哈波恩聖約翰教會，
1952-1954

九五二年十一月，威克里夫學院寫了封信給伯明罕主教，
確認巴刻已經完成了所有接受按牧的必修課程。當年十二月中，巴刻被按立為聖約翰教會（St John's）的助理牧師，在伯明罕市的哈波恩（Harborne）郊區事奉。為什麼巴刻要到伯明罕服事呢？現在我們要來談談事情的經過。

雖然巴刻在威克里夫學院待的時間比預期的久，但是他沒有忘記自己主要的目標：成為英國聖公會的神職人員。隨著畢業的日子接近，要選擇哪裡作為第一次服事的工場，逐漸是愈來愈重要的問題。他在倫敦那一年生活時，最欣賞的兩間教會是：靈風坊的萬靈堂和西敏禮拜堂；前者是聖公會，後者則屬於公理會。隨著距離畢業的日子愈來愈近，巴刻先寫信給斯托得——萬靈堂的主任牧師，詢問他是否有機會成為這裡的助理牧師。¹ 斯托得以很有禮貌和鼓勵的態度回覆，不過內容是否定的。顯然巴刻必須另覓他處。於是，他拜訪了威克里夫學院的院長索爾登都斯伯利，討論下一步該怎麼做。

巧的是，索爾登都斯伯利才剛得知卓特咸的牧師在找助理。卓特咸是個位於格洛斯特郡（Gloucestershire）的摩登時尚城市，在十九世紀早期以社交生活聞名。到了一九四〇年代晚期，她的社會地位已經逐漸走向尾聲。不過，因為卓特咸離巴刻的家鄉格洛斯特不遠，他便按照索爾登都斯伯利的建議走訪卓特咸。

當地的那位牧師屬於自由福音派，意向跟「群體弟兄會」(Group Brotherhood) 非常相近。兩人話不投機，巴刻覺得這個職位不適合他，便回到了牛津。

這次經驗讓巴刻感到很苦惱，他不久後就得畢業離開威克里夫學院，目前卻好像沒有什麼明顯好的開始。此時，史笛伯斯(巴刻在橡樹坡學院認識，並且非常欣賞的同事)告訴他，他聽到哈波恩的威廉·利特蘭(William Leathem)在找助理牧師。利特蘭是個積極的福音派成員，與「聖道信徒宣教士差會」(Bible Churchmen's Missionary Society)也有關聯。一九五二年夏天，巴刻去了一趟伯明罕，而且立刻發現利特蘭能提供他一個合適的服事環境。巴刻要找的是一個他能尊敬其理想的保守福音派牧師，以及一個保守的牧區。利特蘭是理想的人選。巴刻得到了在哈波恩牧會的助理牧師聘書，年薪是三百二十五鎊。

在接受教區的工作之前，巴刻必須經過伯明罕主教的面試。當時的主教艾尼斯·班斯(Ernest W. Barnes)是個現代社會主義份子，他在一九四二年被指派為主教時，人們認為此舉反映出英國首相拉姆齊·麥克唐納(Ramsay MacDonald)的政治意見，搞得正統教派圈子裡一陣錯愕。《教會時報》(*Church Times*)嘲笑班斯，說他不但是個聲名狼藉的現代主義者，更絲毫沒有牧養教區的經驗。班斯持續擔任伯明罕主教直到一九五三年。他自認有個任務，就是要消除教會裡中世紀的迷信，使教會可以被「科學時代」所接受。一九二〇年代，他對達爾文的演化論特別有興趣，並且大力擁護。

但是，班斯在一九五二年晚秋和巴刻會面時，他已經是個「行動蹣跚的老人」了。此時七十八歲的他，早已失去原先敏銳

的智識。他跟巴刻面試時，話題焦點放在演化論對於現代教會的重要性。巴刻記得他非常和藹可親，儘管兩個人各說各話，意見沒有交集，不過班斯好像沒有發現這件事。主教請巴刻寫一篇論文討論「神學裡的理性」，給考官評估。後來班斯寫信給巴刻，確認他可以接受按立，只是也提到閱讀他論文的考官「非常不喜歡」他的神學觀念，覺得他根本就是「知識強迫者」(intellectual bulldozing)。

英國聖公會的傳統是每年在固定兩個時刻按立牧師。這兩個時刻分別是「彼得時節」(Petertide，也就是最靠近聖彼得節〔the feast of St Peter〕的週日，通常在六月底或七月初)，和米迦勒時節(Michaelmas，也就是最靠近聖米迦勒節〔the feast of St Michaelmas〕和天使節〔All Angels〕的週日，通常在九月底。牛津大學的秋季學期叫「米迦勒學期」，就是以此重要日子命名)。在彼得時節和米迦勒時節按立牧師，是因為這兩個日子剛好跟英國的學年時段吻合。大部分的神職人員都在彼得時節接受按立，因為時間是英國的學年結束後幾週，學生該要取得的正式資格都取得了。也有人在米迦勒時節接受按立，因為那是暑假結束的日子。但是，巴刻卻在十二月中接受按立，因為他在牛津大學的課程安排比較特別。英國聖公會把這個時候的按立稱為「降臨期按立」(Advent ordinations)，因為正逢聖誕節前的降臨節。一九五二年十二月二十一日，巴刻在漢茲沃思教區，由詹姆士·亨利·林頓(James Henry Linton)主持(替補當時生了重病的班斯牧師)，接受按立為英國聖公會的執事。接著，在一九五三年十二月二十日，他在伯明罕座堂(Birmingham Cathedral)被按立為牧師。

於是，這位被視為「知識強迫者」的人進入牧區服事。他應付得了嗎？這又對他造成了哪些影響呢？

巴刻牧師

從一九五二年十二月，到一九五四年七月與凱特結婚以前，巴刻都和其他寄宿學生住在利特蘭的牧師公館裡。利特蘭是個很豐富的人，絕非三言兩語可以形容。他來自北愛爾蘭的貝爾法斯特（Belfast），這個地區一直以來是英國新教跟天主教中間最有張力的地方。利特蘭會成為新教徒，是透過參加阿爾斯特省（Ulster）佈道家「威立」·尼克森（‘Willy’ Nicholson）的知名福音派事工。利特蘭的父親早逝，所以他很早就開始養家，直到一九三〇年早期，才進入布里斯托學院讀聖道信徒宣教士差會學院。後來，他在普雷斯頓（Preston）的萬聖堂（All Saints）牧會，當時這間教會的主日證道，以新教內容和長篇大論聞名。利特蘭很以自己的愛爾蘭背景為榮，常穿著都柏林（Dublin）三一學院（Trinity College）的學位袍（這個舉動至少讓一個人不太高興，因為對方的想法和大部分的人類似，認為應該上過該所大學，甚至取得學位，才能穿該學校的學位袍）。

當時哈波恩聖約翰教會的神職人員，在講道時都身穿黑袍（這表示教會反映出利特蘭的意向，是受到自由教會的風氣影響，而在講道時不穿傳統聖公會的聖袍），這個舉動清楚表明了新教立場，也忠實反映出利特蘭的想法（但是巴刻到布里斯托不久後，利特蘭便認為穿黑袍已經過時了，進而廢止這個習慣）。二戰時，教堂的舊址被炸彈夷為平地，於是在新堂蓋好之前，聚

會都在當地的紀念堂舉行。

利特蘭跟巴刻一樣嗜讀書如命，也參加教區裡的讀書會。每天早上他們都會聚集一小時，讀經禱告、討論當天行程、分配責任，還有（巴刻認為最重要的部分）討論神學。利特蘭對於神學的想法很寬闊，巴刻十分欣賞他的才華、熱情和立場。年輕的巴刻牧師從這些討論中，得到許多激勵和肯定。

這段時間對於巴刻講道和教導的發展非常重要。巴刻很欣賞鍾馬田的講道方式，特別是他徹底詳盡的解經風格。巴刻第一次講道的講題圍繞著馬太福音五章 3 節：「虛心的人有福了」。本來預計講二十五分鐘，沒想到或許實際講的速度比想像中來得慢，後來花了三十五分鐘才講完。講道的內容是恩慈的神把恩典賞賜給人，特別給那些不配的人。利特蘭六歲的小女兒吉利安聽了這篇道，跟她母親說：「他講得比爸爸好，對不對？」巴刻絕對想不到自己的事奉會是這樣開場的！利特蘭倒是不太計較。

說實話，利特蘭並不是一個很好的老師。他從來沒教過巴刻如何主持喪禮，或主領私人聖餐。關於這些重要的牧會責任，他從來沒給過任何建議或指導。利特蘭的方法是讓巴刻自行摸索，他只是在一旁鼓勵與協助，容許巴刻發展自己的事工風格。況且，當時巴刻也忙著寫博士論文，大把時間都在牧師公館的房間裡努力。在他開始服事六個月後，利特蘭針對他的講道提了一些建議——內容有點太嚴肅了。內容很好，只是有點讓人難以消化，他得在講章裡加入一點幽默和亮光。這個建議很有智慧，巴刻也欣然接受，就將一些會引起微笑（雖然不會大笑）的東西加入講章中。

正如我們之前提過的，巴刻對於教書的興趣逐漸增加，也發

現自己是個細心能幹的老師。除了講道和一般性的牧區職務，他每週有一天教導一小群年輕人教義課程，講述基督教的基本教義。參加的學生（包括萊思利·海特〔Leslie Hyett〕）都覺得課程內容清晰，容易明瞭。巴刻也覺得，這堂課是他在哈波恩最傑出的事工。他的確擅長解析教義。連那些主日講章都聽不懂的會友（像是凱特·伊思美〔Kitty Ismay〕和泰爾馬·瓊斯〔Thelma Jones〕），都覺得這堂課的內容再清楚不過了。

然而，很多人認為，巴刻教學的特色——清楚、有條不紊、緩慢、精確——並不適合佈道場合。大部分人的想法是，也許他比較適合建造信徒的屬靈生命，而不是向未信者傳福音。無論這個描述是否符合事實，重要的是巴刻依然認為傳福音十分重要，他在這方面也盡力而為。他特別欣賞利特蘭為附近伯明罕大學（Birmingham University）的學生，開設每月一次晚間的「慕道友崇拜」。巴刻偶爾也在這些場合講道。²

巴刻在哈波恩時發生了一件很特別的事，證明他也是一位佈道家。此時英國最有名的青年事工是「基督少年軍」（Boy's Brigade）。「基督少年軍」在伯明罕地區的第六十四隊，都在聖約翰教會聚會，由萊思利·海特擔任隊長。按照傳統，基督少年軍每年會舉行一次夏季露營，教會牧師則要擔任隨隊輔導。於是，一九五三年夏天，巴刻參加了在沙灣（Sand Bay）舉行的少年軍營會，地點在威斯頓海洋度假村（Weston-super-Mare）的索美塞特郡（Somerset）海灘附近。參與這個營會的學員除了第六十四隊的隊員，也有伯明罕郊區愛德格貝斯頓（Edgbaston）的第四隊隊員。

巴刻在營會中負責晚間講道。其實他的講道安排在一天教導

的尾聲，等於是結語。在巴刻的倒數第二個講道結束後，他邀請有興趣繼續討論的孩子來找他。有個第四隊的孩子就來了。他在一間浸信會中聚會多年，很了解基督教完整的教義。他需要有人向他說明決志的重要性（接著我們就會看見，這與巴刻的決志過程是多麼相似）。巴刻向他解釋必須決志的理由，後來這個孩子便決定委身基督。海特記得巴刻非常興奮，覺得親身經歷了課本裡說的經典案例。值得一提的是，巴刻自認為不擅長和孩子溝通，卻能讓一個小男孩了解他在說什麼。

當巴刻回顧自己在這個牧區的時間，他認為這些經歷給了他很多正面的影響，幫助他發展自己的講道風格，也讓他明白只要努力和專心，他也能與一般信徒談論基督信仰的教義。伊妮德·利特蘭（Enid Leathem）是牧區裡的婦女事工負責人，她記得巴刻非常受到年長婦女的歡迎（巴刻親切地稱呼她們為「伊妮德的老鴨子」〔Enid's 'old ducks'〕）。巴刻很早就發現自己不擅長與人交際，也不太會經營個人關係。在教區服事的這段時間，給了他機會發展這個方面的性格（令人驚奇的是，一大群聖約翰教會的會友，在超過四十年後仍然跟他保持聯絡）。

不過，在所有的朋友當中，有一件特別的事值得我們注意：他與凱特·穆里特（Kit Mullett）逐漸建立的友誼。

與凱特結婚——1954

巴刻從來不認為自己有「獨身的恩賜」。作為一個年輕的基督徒，他為將來結婚的對象花了很多時間思想和禱告。在牛津讀書時，他沒有遇到合適的人，放假回家鄉格洛斯特時也沒有。再

說他也沒什麼錢，心想等到養得起老婆時，才能再認真想想尋找對象的事。

一九四五年，巴刻參加在巴斯舉辦的教會差傳協會暑期課程，主要講員是廖超凡（Stephen Neill）主教。巴刻在這裡遇見了一個來自布拉福（Bradford）的女孩，非常吸引他的目光。兩人信件往來了一段時間，後來卻沒有下文。這個女孩名叫芭芭拉，後來嫁給了羅伊·巴爾克（Roy Barker），一位出色的英國牧師與佈道家。芭芭拉後來回想，巴刻寫的信她「一個字也看不懂」。

然而，一九五二年晚春，一件偶然的事發生了（或者我們該說是神的旨意？）。基督徒工會（Combined Christian Unions）在倫敦的聖巴托羅繆醫院（St Bartholomew's Hospital）舉辦了研討會，講員是約翰·哈武（John Harwood）。（此時醫院裡有兩個基督徒工會，一個是醫生的，一個是護士的。這次的研討會由兩個工會聯合舉辦。）安排研討會的是蓋烏斯·戴維斯（Gaius Davies）醫生，他於一九四七至一九五三年在這間醫院服務。工會裡活躍的會員，還有霍華·葛瑞登（Howard A. Gretton）醫生和艾倫·白普提（Alan Bapty）醫生。戴維斯是威爾斯人，搬到倫敦之前在威爾斯福音派圈子裡非常活躍。更特別的是，他在當地德非（Dyfed）的愛曼福德村（Ammanford），參加過英國校園舉辦的福音佈道運動，凱特·穆里特就是在那時候信主的。

這個週末的研討會共有三十個人參加，地點在薩里郡（Surrey）郊區北嶺（North Downs）衛理公會的營地，靠近愛冰格漢莫（Abinger Hammer）火車站。哈武突然發現他的行程安排有重疊，沒辦法擔任研討會講員。於是他來找巴刻，問他可否代替他講道。巴刻此時還在威克里夫學院唸書，這點空閒時間還是

有的。他打包好行李，帶了關於保羅致腓立比教會書信的四篇講章，就往薩里郡去了。

週五晚上，巴刻講完道以後，發現自己坐在房間末端的講員桌，其他人一組一組地聚在一起聊天，很明顯他們都彼此認識。巴刻是個局外人，感到有些孤單。一位實習護士很同情這位孤單的講員，便走上前跟他講話。她說自己非常欣賞鍾馬田醫生的講道，以前也常去西敏禮拜堂聚會，他又覺得巴刻的解經風格跟鍾馬田非常類似。事實上，她從未聽過聖公會牧師這樣講道。

這位護士是凱特·穆里特。她其實當天應該在醫院值班，但是因為眼睛有點發炎，便請了假來參加這場週末研討會。凱特來自德非的蘭德碧（Llandebie），一九四六年在附近的愛曼福德村，透過英國校園舉辦的福音運動信主（所以她跟戴維斯醫生很熟）。³ 週六時大家都到北嶺附近的步道散步，巴刻跟凱特又有更多時間認識彼此。到了週日下午，研討會結束，巴刻就回到牛津去了。

當天晚上，巴刻在床上翻來覆去睡不著覺，他沒辦法不想念凱特。他躺在威克里夫學院舊校舍的房間裡，思考下一步要做什麼，以及該怎麼做。凌晨兩點，他爬起來，開燈，讀箴言三十一章 10~31 節，可是還是睡不著！想了半天，他決定要想個辦法和她聯絡。於是，他和凱特開始通信。此時正值牛津大學一九五二到一九五三學年的秋季學期開頭，這是巴刻在威克里夫學院的最後一個學期。他與凱特約好，週六在倫敦的帕丁頓火車站見面。不過，此時他想隱藏與凱特的關係，因為時機還沒成熟。

但是，巴刻的祕密計畫當天幾乎就全毀了，因為當他在火車站等待往倫敦的火車，發現有個認識的人也在等同一班車。愛

沙·諾斯 (Ailsa Knox, 唐諾·伯羅頓·諾斯 [D. B. Knox] 的太太), 正要去倫敦上專業的聲樂課 (唐諾·諾斯當時在威克里夫學院一邊教書, 一邊寫博士論文, 後來在雪梨的摩爾神學院 [Moore College] 當院長)。巴刻心涼了一截, 還是跟她打了招呼, 心想這下子麻煩了。他們肯定要在火車上坐在一起。一路上, 巴刻一邊熱情地跟愛沙聊天, 同時一邊想著到了帕丁頓要怎麼擺脫她, 不讓她跟凱特見到面。

他跟愛沙編了個藉口, 說「有事要先走一步」, 後來成功地單獨跟凱特見到面了。他們在肯辛頓花園 (Kensington Gardens) 散步, 度過了愉快的一天。第二次約會訂於十一月的一個週六, 地點是下雪的威克里夫學院。巴刻跟凱特在火車站見面, 一起走到公車站。凱特的鞋子太舊, 不一會兒就讓雪給浸得溼透。等他們走到威克里夫學院, 凱特的腳已經凍壞了。巴刻於是非常紳士地在房裡準備一盆熱水, 讓凱特暖暖腳。沒想到泡腳泡到一半, 聖彼得學院的大衛·法頓 (David G. Fountain), 也是組織清教徒研討會的重要人物之一, 突然來拜訪巴刻。他看見巴刻房裡不但有個女人, 而且還光著腳在盆子裡泡水。他大吃一驚, 非常尷尬地匆匆告退了。

十二月, 巴刻搬到哈波恩和利特蘭一家住在一起。這個時候, 巴刻已經準備好要進入婚姻, 而且也認為凱特就是「對的人」, 只差要找個適當時間向她求婚了。機會來了, 十二月底他要到倫敦的西敏禮拜堂參加清教徒研討會。

一九五二年, 巴刻在 (當時名爲)「清教徒研究小組」中扮演重要的角色。六篇論文當中, 他負責呈現兩篇。週二的講題, 他分享〈神學家巴克斯特〉 (Richard Baxter as a Theologist), 內

容取材於他的牛津博士論文。週三他講〈反律法主義者的神學〉(Antinomian Theology)。不過，關於參加這場研討會最重要的事，並沒有寫在這些章程當中。週二晚上，巴刻決定借用朋友的公寓，用這個機會向凱特求婚——她答應了。當晚，巴刻碰巧在蘭開斯特門(Lancaster Gate)地鐵站的月台遇到伊利莎白·鍾馬田，便把這個消息告訴了她。巴刻記得她聽了高興到差點跌進軌道裡。她的父親隔天也從巴刻得知這個消息。

週三那一天，凱特到西敏禮拜堂參加清教徒研討會，聽巴刻講道(其實她一直在西敏禮拜堂聚會)。鍾馬田發現大會現場竟然有兩個女人(其中一個是凱特)，很不高興地向巴刻抱怨。當時他們在收藏聖餐器具和袍子的房間裡，喝著茶討論明年大會的籌備事項。「她們才不是來研究清教徒呢！」他說，「她們只是想在這邊釣到好男人罷了！其中一個我認識，是我教會的會友。」巴刻回答，「哦，博士，事實上，那一位是我的未婚妻。」巴刻記得鍾馬田的回答是：「這麼說，我猜中其中一個人的心思了。那麼另外一個呢？」

巴刻那時與利特蘭一家住在一起，利特蘭師母並不知道巴刻有個女朋友。有天晚上，巴刻跟利特蘭牧師去參加教區政務會(Parochial Church Council)的會議。有人打電話到家裡來找巴刻，師母說他去開會了，問她願不願意留話。「就說凱特打電話找他」。巴刻回家後，利特蘭師母傳達了凱特的留話，順便問巴刻「凱特是誰？」巴刻回答，「哦，是我的未婚妻。」師母這才第一次聽說有這麼一件事。一九五三年春天，利特蘭夫婦與凱特正式見面。

一九五三年夏天，凱特完成了護士訓練，在距離哈波恩兩哩

069 的聖查德醫院（St Chad's Hospital）服務。直到一九五四年夏天與巴刻結婚以前，她一直在那裡工作。七月十七日，婚禮在當地的紀念堂舉行（當時是哈波恩聖約翰教會的暫時聚會地點），利特蘭證婚，史笛伯斯講道。婚禮全程時間將近兩小時，除了證道，還有領聖餐。巴刻夫婦後來領養了三個孩子：路得、拿俄米和馬丁。

如同我們已經看見的，巴刻在伯明罕當牧師的經驗，對於他未來事工的塑造十分重要。未來的事工會是什麼模樣呢？工場又在哪裡呢？我們已經提過，他對於回應神學教育的呼召很有負擔。巴刻來自英國西部，凱特則是南威爾斯人。一九五四年，有個工作似乎非常適合巴刻夫婦。布里斯托丁道爾學院，英國聖公會中具有領導力的一間福音派神學院正在尋找神學教授。布里斯托位於英國西部中心，鄰近威爾斯邊界。舞台已經預備好了，巴刻將要成爲具有領導力的思想家，英國福音派的明日之星。

6

布里斯托：丁道爾學院，
1955-1961

布里斯托是英國西部的主要城市，與衛理宗（Methodism）的崛起有歷史關聯。在十八世紀的福音派復興運動，約翰·衛斯理的主要講道地點就是布里斯托。這裡原先是個大型港口，大西部鐵道建好以後，就能從布里斯托搭火車直達倫敦，更讓她變成一個重點城市。不過，雖然有地理上的重要性，但是等到過了很久以後，英國聖公會才在此建立神學院。¹到了一九二〇年代，一次大戰結束後，英國福音派內部之間存在一定的張力，促使聖公會在布里斯托成立神學訓練中心。

020

丁道爾學院

丁道爾學院的起始，源自英國教會在十九世紀末的差傳復興。不論在英國本地或海外，福音派基督徒都將差傳佈道視為一件非常重要的事情。受到一次大戰的打擊，人們開始認真探究本地和海外的差傳訓練，期盼品質更上一層樓。位於倫敦的「教會差傳協會」建立於一九七七年，一直與這塊領域有關聯。一次大戰之後，英國聖公會內自由福音派的崛起，造成教會差傳協會內部在「聖經的權威」這個議題上意見不合。到了一九二二年，衝突達到頂點，分裂出一個新的組織，對外聲稱比起母會更加忠於福音派中心教義，這個組織名為「聖道信徒宣教士差會」（簡稱

021

聖道差會)，其出版的刊物《聖道差會信使》(*Bible Churchmen's Missionary Messenger*) 強調「忠於聖經、新教與福音派」的立場。同時，這個組織確立其異象為：「無論是在本地或海外，都要開拓沃土，使眾人成為跟隨聖經的福音派支持者」。²

聖道差會從一開始建立起，就清楚神學教育對於差傳和事工的重要性。一九二五年，透過女爵士芙歐拉·威爾斯(Violet Wills)的大方贊助，差會在布里斯托郊區購買了一棟房子，成立「聖道信徒差會訓練學院」。首任院長是斯得尼·卡特(Sydney Carter)博士。學院就在港口對面，大門延伸出來的綠地，超過一哩全是如詩如畫的風景，可以飽覽愛凡峽谷(Avon Gorge)和布里斯托灣(Bristol Channel)的美景。一九二七年，學院成為英國聖公會認可的神學院。這樣一來，想要服事英國聖公會的人，便可以在布里斯托接受裝備。後來，愈來愈多的女性也想接受差傳裝備，聖道差會於是在當地建立了一間新的女子學院——道頓學院(Dalton House)。

一九三一年，學院受到一件爭議事件的波及，影響了一整代的學生。關於學生的紀律，學院院長和聖道差會執行委員會產生嚴重的意見不合。隔年，院長和職員全體辭職，在離學院不遠的地方建立另一間神學院——克里夫頓學院(Clifton Theological College)。到了一九三四年，原先的聖道信徒差會訓練學院才從這個糾紛中恢復，重新組織教職員和學生。不過，從那時起，布里斯托有了三間彼此鄰近的神學院，其中兩所學院又一直相互猜忌與不信任。

一九三二年神學院分裂以前，史特福·洛特(J. Stafford Wright)在聖道信徒差會訓練學院讀書。一九三四年，他以助教

的身分回到學校，當時的新院長是賽克斯（W. Dodgson Sykes，任期為 1932-1951）。過了一陣子，洛特因為與學院意見不合而離開，在橡樹坡學院教了一陣子書；之後到了一九五一年，他回到布里斯托繼賽克斯之後成為院長。一九五二年，學院改名為「丁道爾學院」，以紀念英國改革家和聖經翻譯者丁道爾（William Tyndale, 1494?-1536）。透過這個舉動，學院強調對於研經的重視，以及與英國西部的關係（這與丁道爾的出生地有關聯）。學院裡提供學生住宿的各個宿舍，也以改革家的名字來命名（像是克藍麥〔Cranmer〕、雷蒂姆〔Latimer〕和瑞德立〔Ridley〕）。學院跟聖道差會一直維持緊密的關係，以致於丁道爾學院由兩個治理組織共同管理：學院委員會和聖道差會的執行委員會。從洛特擔任校長的第一年起，丁道爾學院便開始建立良好的學術名聲。

丁道爾學院之所以享有那麼傑出的學術名聲，有一部分要歸功於班美理（他後來在加州帕薩迪納的富勒神學院教書）。班美理擁有現代語言博士學位。³ 這在當時很不尋常，一般神學院的教職員沒有那麼高的學位，他們通常是「業餘的」，也就是一般牧師，但對於培育下一代有負擔，所以教書教個三、五年，然後便回到教區繼續牧會。或許在一群業餘的老師中間，專業的班美理感覺格格不入，後來就跳槽前往更重要的方向了。不過，丁道爾學院內部的教職員，也在一些議題上出現張力；到了一九六〇年代下半期，又以更嚴重的形式爆發出來。一九五四年，班美理宣布辭職。⁴ 這下子有誰可以替補他的職位呢？

當然，答案很明顯就是巴刻。他擁有牛津的神學博士學位，而且已經在英國聖公會認可的神學院裡教了一年書。但是，那時類似這種的職位，一般來說不會公開招聘，也沒有所謂的招聘

會，校友會便成了神學院招聘的重要媒介。神學院院長通常會依賴一些聯繫，或是口耳相傳的消息來決定合適人選。丁道爾學院招聘的時候，聖道差會也提供了聯繫的網路，好為這個重要職位找出可能的候選人。需要強調一下的是，利特蘭在這件事上扮演非常重要的角色；因為從一九四五年開始，他便參與在聖道差會各個委員會中。他知道丁道爾學院此刻的需要，覺得自己可以略盡綿薄之力。此外，他也時常到布里斯托為丁道爾學院的學生授課，教導他們公禱書和聖公會崇拜方面的課程。

丁道爾學院需要招聘一名神學老師，從一九五四年九月起開始任教。於是，洛特邀請巴刻與凱特到布里斯托，一起討論任教的可能性。不過，當時巴刻只有十八個月的牧會經驗，而英國聖公會要求至少要有兩年的牧會經驗。如果要嚴格執行這個規定，那麼巴刻最早可以開始教書的時刻，便是一九五四年的十二月。但是，利特蘭決定破例，讓巴刻從一九五四年九月開始，在丁道爾學院作訪問講師（visiting lecturer）。如此一來，巴刻可以繼續在伯明罕牧會，一週又有兩天到布里斯托教書。只要從伯明罕搭乘第一班火車到布里斯托，在丁道爾學院待上一晚，隔天再回家就行了。

一九五五年一月，巴刻正式成為全職講師。根據伯明罕的教區紀錄，巴刻於一月八日正式離職，接受布里斯托丁道爾學院的教職。一月的第一週，巴刻夫婦在一個寒冷的早晨離開哈波恩，在大雪紛飛中抵達布里斯托。他們沒有車，一路上都擠在運送傢俱的貨車裡。

巴刻和凱特住在潘布萊克路（Pembroke Road）上轉角的公寓二樓。公寓在一九二五年建成時，名叫瑞德立大樓（Ridley

House)。他們住的地方（裡面有個很大的房間，當作巴刻的書房）樓下是副堂和教室，樓上是學生宿舍（有六、七個住宿學生）。不知道是巧合還是神的旨意，住在巴刻夫婦樓上的學生，剛好是整間學院最安靜的一群人。大樓裡有兩座樓梯，前面的樓梯給巴刻夫婦使用，後面的則給其他學生使用。

巴刻要教的課包括：布里斯托大學神學文學士的改革宗歷史和神學⁵、倫敦大學分校道學士的早期教會歷史和聖經神學、倫敦大學神學文憑的聖經神學。他還曾經教了一陣子的普等牧師考試教義課程（General Ordination Examination），這項考試是關於英國聖公會服事資格的認定。

巴刻在丁道爾學院教書的那段時間，學院大約有五十五到六十個學生。大部分的學生都是英國聖公會的按立候選人。雖然學院當初創立的宗旨顯然是宣教性的，這陣子至少也正在培訓兩個學生（彼得·寇克斯〔Peter Cox〕博士和穆瑞斯·黑門〔Maurice Heyman〕博士），成為海外宣教士——不過總體來看，學院的焦點很清楚是為英國聖公會預備在英國本地服事的神職人員。因為大部分支持聖道差會的牧區都在英國北部，所以那時的學生當中有許多性格親切的蘭開夏郡（Lancashire）新教徒。學院的學年制度配合一般的英國學年，有三個學期，每學期十週。學院的日常作息也遵循英國聖公會的典型時程。早上七點半到八點在副堂裡有早晨祈禱，八點到八點半是靜默時間。八點半吃早餐，九點到下午一點是上課時間。

這個時期的丁道爾學院教師團隊十分傑出，其中幾人尤其在一九五〇到一九八〇年代，對於英國聖公會福音派的發展有著卓越的貢獻。教師團隊中有三個駐校教授：院長洛特是個內向、正

直又嚴謹的人，學生都很喜歡他。他的專業領域是舊約，但也有特別研究其他信仰。副校長溫咸是傑出的新約希臘文老師。他所編的課本（由劍橋大學出版社出版），成爲一整代英國神學家和神學生的標準教材。

丁道爾學院當時經費短缺，這表示學院必須雇用兼職老師。理查·寇茲（Richard J. Coates）在學院教基督教禮拜儀式，又在附近的基督教會（Christ Church）任職（位於威斯頓海洋度假村）。寇茲是個熱心的愛爾蘭新教徒，也是利特蘭的好友。理查·希金森（Richard E. Higginson）是來自瑞德蘭（Redland，布里斯托的一個郊區）的牧師，在學院兼職教教會歷史。新約教授湯格（Dennis Tongue）也是兼職人員。

一九五〇年代晚期在丁道爾學院就讀的學生，大都深信學院擁有全國神學院中最傑出的教授，而巴刻更是人才中的人才。很明顯地，許多學生是慕他的大名而選擇就讀丁道爾學院。雖然老師通常不會跟學生一起吃午餐，巴刻卻習慣這麼做。柯林·曼塞爾（Colin Maunsell）尤其記得巴刻很厲害，能在多數學生還昏昏欲睡時，和他們討論複雜的神學問題。通常學生會讓巴刻先喝杯咖啡，再開始提出深奧的神學問題。巴刻聽完問題後會放下杯子，用手撐著頭大約十秒，之後便開始滔滔不絕地陳述精彩又清晰的答案（通常他至少會提出三個回應，有時候會有五個）。

巴刻教學方式的這個特色，在布里斯托教書時就開始了。他好像從來都沒辦法在課堂時間內，把要講的東西全部講完。他覺得回答學生的問題非常重要，於是比其他老師多花很多時間讓大家提問。他相信回答學生問題很重要，但是更加重要的是幫助學生看見答案是怎麼來的。因此他的答案通常非常詳盡，幾乎像是

百科全書那樣豐富。有些學生對於課總是上不完頗有微詞，也有些學生覺得問答時間非常有挑戰性，又能激發思考。

巴刻在丁道爾學院的這段時間，也參與了英國校園的事工。不令人意外的是，他的頭兩本書的內容是匯集自學院課程，以及呼應英國校園關注的議題。每個學期巴刻至少安排兩到三次，到全國各地的基督徒團契講道。這個時期他也承接了很多寫作計畫，最重要的是為《聖經新辭典》(*New Bible Dictionary*)寫系列文章。這部重要的著作源自於一九五三年，有人提議要出版一本新的「聖經辭典或百科全書」。原本英國校園團契考慮修訂一本舊有的美國著作，但是後來決定出版一本全新的作品。道格拉斯(J. D. Douglas)被指派為總編輯，顧問編輯有巴刻、布魯斯、塔斯克(R. V. G. Tasker)和魏茲曼。從策畫整部辭典的結構，到彼此任派寫作文章，都是一項浩大的工程。一九六二年辭典出版，成為重要的參考資源。⁶

076

巴刻作為老師和講員的名聲逐漸穩定成長。對於很多學生來說，丁道爾學院就是巴刻。學生這麼喜歡他有兩個原因：第一，不論學生是否認同巴刻的神學論點，大家都同意他不但是最博學多聞的老師，在教導學生和處理教學上的問題也十分用心。有些時候，學生問的問題帶有敵意和批判性，巴刻還是願意好好回答，讓學生很感激。第二，大概有四分之一到三分之一的學生，願意接受巴刻教課時所陳述的「加爾文看法」(學生流行如此稱呼這個概念)。巴刻這麼受到學生歡迎，可能會與其他老師之間產生一些緊張的關係。當時的學生懷疑至少有一位老師，會對於他這麼受到歡迎而感到不滿，但是從來沒有人直說。

然而，巴刻在丁道爾學院駐校教書的第一年，學校公開爆發

了一個嚴重的爭議，幾乎快要讓他丟掉工作了。

打擊凱錫克大會

077

一直以來，北美和英國福音派傾向允許某些人、運動或機構，有充分的權力定義福音派。因此，如果有人批評這些人、運動或機構，通常就會被視為批評福音派——事實上，問題的癥結在於，福音派是否需要重新定義與這些運動和機構的關係。到了一九四〇年代晚期，英國福音派或許已經不自覺地接受凱錫克大會的「聖潔生活」理論，除了認同這個理論合乎真理，還將它奉為十分重要的教導。也就是說，凱錫克大會的教導已經被視為福音派信仰的一部分。批評凱錫克大會，就是批評福音派——這個模式在福音派的歷史中不斷重演。

一件必須要提的事情是，十九世紀時已經有一些福音派，開始向凱錫克大會的聖潔生活教導提出批評。最嚴厲的批判，來自支持清教徒傳統的利物浦聖公會主教賴爾。賴爾的著作《聖潔》(*Holiness*, 1877) 可以被視為向凱錫克大會的直接批評，特別針對它在「罪」這個概念上的薄弱教導。雖然如此，到了二十世紀，凱錫克大會已經成了英國福音派的聚集焦點，同時也吸引身兼福音派作家、思想家、杜倫主教漢德雷·莫爾 (Handley C. G. Moule) 的支持。隨著凱錫克大會的結構愈來愈興盛，若是想與福音派主流保持友好關係，最好不要批評凱錫克大會的基本概念。

正如我們之前提過的，年輕的基督徒巴刻在牛津讀書時，就已經聽說過凱錫克大會的「聖潔生活教導」(見 52 頁)。起先，

他對於這個教導有所顧慮，是因為那與他實際的屬靈情況不符合。後來，他逐漸開始欣賞清教徒，也欣賞那些深受清教徒影響的人（好比賴爾）。這讓他對凱錫克大會的教導提出訴諸基本的批評——其根基是一連串的神學錯誤。一九五二年，巴刻發現了一本內容看似為新的書籍，其實裡面寫得滿滿的都是凱錫克大會錯誤的教導。那本書是史提芬·布拉布斯（Steven Barabbas）的《偉大救恩》（*So Great Salvation*）。巴刻決定寫一篇長篇文章批評這本書，刊登於一九五五年七月號的《福音派研究季刊》，這篇文章長達十五頁。

巴刻最想做的，就是把凱錫克大會的教導「斬草除根」。他完全明白這個概念有個致命的缺點：相信決斷力及意志力，可以使人成聖。巴刻認為，這根本就是無知的伯拉糾主義（Pelagianism）——對於人類墮落的天性過於樂觀。他的評論一點也不客氣，直接正面攻擊。他寫道：「凱錫克大會所提倡的救恩一點也不『偉大』，反之還貧乏衰弱……它的教導建立於解經錯誤，和侮蔑神的神學口號。」巴刻不但措詞強烈，還指控凱錫克大會的教導是伯拉糾主義，降低了神的角色，錯誤地過度提高人類的意志力和自由。

078

最嚴重的部分是，巴刻認為這種神學上無知的敬虔主義，必然會引起伯拉糾主義。他說：「畢竟，受到伯拉糾主義影響的基督徒，自然會大發熱心，卻對神學沒有興趣。」因此，必須重申且捍衛神學的重要性。巴刻本人把那篇評論稱為對凱錫克大會「炎烈的攻擊」，那股情緒有如「一個燒傷的孩子對於火焰的懼怕」。巴刻想要摧毀所謂「致命性的」凱錫克大會教導。讀了那篇評論的讀者認為，巴刻成功地達到目標了。⁷

但是，巴刻並沒有就此停手，他繼續著手其他的事情，導致他在丁道爾學院的職位遭到嚴重的偏見，甚至差點被解聘。布魯斯（當時的《福音派研究季刊》主編）認為，巴刻的文章「引發了反對者非常不好聽的評論」。⁸ 丁道爾學院院務委員會會長華富騰（A. T. Houghton）非常支持凱錫克大會的觀點。從他看來，巴刻的文章根本就是在向他發出攻擊。他寫了一封很長的信給巴刻，用哀傷但不憤怒的語氣邀請他親自參加下屆凱錫克大會，就會知道他的評論是多麼誤導人。

另外，很多老一輩的福音派基督徒不但是凱錫克大會的支持者，更是丁道爾學院的出資者。有些人大聲疾呼，爲了學院的好處一定要儘快開除巴刻，而且要正式表明立場，與他所寫的評論劃清界線。這件事對於巴刻是個非常嚴重的危機，他不知道未來會發生什麼事。不過，儘管反對他的聲音很強大，但他也有支持者——利特蘭憑著一股愛爾蘭人本有的硬脾氣，支持巴刻繼續留在學院教課。

079 儘管巴刻攻擊凱錫克大會的事件，當時看來實在一團混亂，但是回頭看看也有些好處。那時很多人認爲這種「放肆的態度」（根據某位資深人士的觀察）非常不像話。但是，我們也要注意，與巴刻持相似觀點的其實也大有人在。福音派圈子的一些前輩早就覺得凱錫克大會的教導有問題，只是沒有說出來。巴刻如今只是勇敢大聲地說出其他人只敢低聲埋怨的話。更重要的是，巴刻的評論有堅固的神學基礎，他人根本無從反駁。班美理（巴刻職位的前任老師）寫了四篇文章回應巴刻，刊登於福音派週刊《信心的生活》（*The Life of Faith*），卻沒有直接回應巴刻提出的批評。凱錫克大會也沒有提出任何反駁。大家普遍認爲，巴刻的

評論表示凱錫克大會已經對年輕的福音派失去影響力了。

回顧這件事，巴刻的評論讓他成為新一代年輕福音派的英雄。當時很多人對於英國福音派不分青紅皂白的敬虔主義感到不滿，寧願跟福音派制度裡的上一代劃清界線。福音派運動裡的敬虔主義份子認為巴刻太過學術化，太過注重知識；又將他打擊凱錫克大會的行動，視為新一代年輕福音派為著自己的緣故，而過度關注神學和學術。

巴刻評論的刊登時機非常好。一九五一年七月，鍾馬田在第三屆威爾斯校園團契（Welsh Inter-Varsity Fellowship）講道，主題是「神的主權」。在這次講道中，他猛力駁斥凱錫克大會教導的一些根基理念，並且強調神全權的揀選，這些講道內容造成了遠大的影響。一九五二年，賴爾已絕版多年的作品《聖潔》重新出版，由鍾馬田寫推薦序。許多福音派平信徒領袖，包括諾曼·安德生（Norman Anderson）爵士，最初都認為凱錫克大會的教導和鍾馬田的教導，其實並無實質上的不同，只是側重點稍微不同而已。但是，安德生逐漸發現兩者有著深遠的神學差異，後來大家的支持也開始慢慢轉向。一九五七年，巴刻和約翰斯頓出版了馬丁路德在一五二五年寫成的論述《被綑綁的意志》（*The Bondage of the Will*）；在這處版本中有一大段的神學導言，強調當代福音派雖然源於改革宗的理念，卻已經失去了改革宗的眼光。

080

我們待會再來觀察巴刻對於福音派和「神的主權」的看法，也會進一步探索他對於加爾文主義的委身及其意義。現在我們的焦點，會聚集在巴刻出版的第一本書。這本書奠定了他作為年輕福音派思想領袖的身分。

《「基要主義」與神的話》（1958）

巴刻早期的作品多數是一時興起，針對當時發生的問題提出回應。但是，這並不代表那些作品缺乏長期的關聯性。這些作品顯示巴刻十分敏銳，知道他必須對哪些議題提出想法。按照巴刻對於教會歷史的了解（我們暫且來談談這部分），他很清楚如果要解決一些爭議性的問題，最重要的是要先把基本教義講清楚；所以，爲了釐清教義，他也持續參與討論爭議性的話題，特別是在有必要的時候。爲了正確、完整地回應某些對福音派提出的挑戰，他決定寫一本書。

此挑戰來自於一九五五到一九五七年，在英國教會之間爆發的「基要主義爭議」。本地的評論家早已發現，對付福音派運動最簡單的方式之一，就是把它稱爲「基要主義」。在一九五〇年代早期，「基要主義」一詞代表類似於「沒有思想、教條死板、思想狹隘與不學無術」。自由派作家巴不得把「基要主義」與「福音派」劃上等號。一九五〇年代早期，葛理翰（Billy Graham）雖然已在英國享有盛名，卻被英國聖公會的「知識精英份子」大肆嘲笑爲「基要主義擁護者」。好比教士魯斯（Canon H. K. Luce），這一位杜倫中學（Durham School）的校長，對於葛理翰擔任劍橋大學佈道會的講員抱怨有加。他認爲大學是傳遞和發展知識的殿堂，像葛理翰這樣「知識輕量級」的講員，怎麼可以在劍橋大學這般傑出的學術中心舉辦佈道會呢？「宗教領袖難道不應該釐清一下立場嗎？他們可以尊敬，甚至欣賞葛理翰的誠懇與個人魅力，但是說到底，對於二十世紀的知識份子來說，基要主義只會帶來幻滅和災難。」⁹

當時很多人跟魯斯一樣，有著傲慢和居高臨下的態度，認為福音派（在他們看來是基要主義）完全不適合受過教育的人。福音派適合那些不識字的人，而不適合有文化、舉止高尚的英國聖公會神職人員。過度簡單的福音派思想有如魅惑的毒藥，會剝奪人的思考能力。麥可·蘭西（Michael Ramsey）也同意這種看法，那時他是杜倫的主教。一九五六年，他發表了一篇文章，叫作〈基要主義的威嚇〉（*The Menace of Fundamentalism*），在文中指責葛理翰是異端和宗派份子——當然後來證明他的判斷明顯是錯誤的，不過當時英國聖公會對於新興的福音派主要的態度就是如此，這樣的想法同時也在美國愈來愈有勢力了。

在英國，批評本地福音派的人認為，一個真正認真思考的人，根本不可能會是福音派。自由派菁英份子感到備受威脅，只好選擇不把福音派當一回事。現在回顧這種盛氣凌人的反應，正反映出自由神學與教會，對於英國日漸增長的福音派人數感到深刻不安，所以作出這種心虛的表現。但是，關於這個態度，一九五〇年代的福音派基督徒卻感到備受傷害。因為他們尤其高舉聖經的權威，換來的卻是鄙視和拒絕。蘭西主教眼中的危險人物，是與福音派持續增長現象相關的重要發言人斯托得。既然攻擊已經這麼明顯，斯托得也不能沒有反應。一九五六年，他寫了一本小冊子《基要主義和福音派》（*Fundamentalism and Evangelicalism*），來區分兩者的不同。¹⁰不過，這麼做還是不夠。

巴刻的第一本書，為福音派提供了最可靠完整的回應。他後來用艾瑞斯·梅鐸（Iris Murdoch）的小說書名《偶然的人》¹¹，來形容自己是個「偶然的作者」。這是因為他出版於一九五八年的《「基要主義」與神的話》（*'Fundamentalism' and the Word of*

God)，成書的背景是有些偶然。他說：「有人希望我把演講的內容寫成文字稿，結果後來就『變成了』一本書。」

讀者普遍認為，巴刻的第一本書是要直接回應海伯特（A. G. Hebert）於一九五七年出版的《基要主義和神的教會》（*Fundamentalism and the Church of God*），並且對其大加抨擊，甚至鄙視其對於「基要主義」的觀點。但是，真相其實沒有那麼簡單。巴刻在事奉的早期，曾經寫過「聖經的權威和默示」這個主題。一九五四年，他為好友史笛伯斯編輯的聖經注釋書寫過一篇短文——〈啓示與默示〉（*Revelation and Inspiration*），¹² 後來出版的書當然比這篇短文要複雜多了。那篇文章是這樣來的：一九五七年，巴刻應邀到倫敦的「研究生團契」聚會講道，主題是〈狹隘的心，或窄路？〉（*Narrow Mind - or Narrow Way?*）。一個小時的講道被記錄下來，寫成七千字的文章。巴刻本來只想出版一本小冊子，但是當時英國校園團契出版部（編按：英國校園團契出版部，於一九四〇年代開始發展，後於一九六八年正式獨立名稱為「英國校園出版社〔IVP〕，代表英國校園團契」〔IVF〕出版信仰相關書籍）的負責人羅納·英奇理（Ronald Inchley）對這篇稿子很感興趣，便邀請巴刻出版成書。

然而，巴刻在考慮這件事的可能性的時候，發現其實有必要針對此議題，與福音派的批評者有更深入的對話——特別是海伯特對於福音派的形容和批評。一九五八年春天，巴刻發表了一篇文章，討論關於「基要主義」的爭議，藉此整理對於海伯特著作的想法，開始拼湊出一個有分量的、清晰的福音派回應。巴刻寫書的其中一個目標，是要告訴批評福音派的人，他們的攻擊根本沒有打中靶心。他很輕鬆地寫完這本書，內容共約五萬五千字。

巴刻回憶，這本書「像是完整地從子宮蹦出來一樣」。英奇理本來以為巴刻大約會寫成一本六千字的小冊子，沒想到過了十八個月，交到他桌上的文稿字數超過將近十倍。

巴刻的書由英國校園團契出版，這件事也十分重要。英國校園當時被視作主流福音派組織，使命是牧養和教導英國的大學生，事工包括出版適合英國福音派大學生的書籍。從一九二六年開始，英國校園執行委員會就已經計畫出版一系列的叢書，來討論福音派大學生在神學、護教學和道德上面對的問題。到了一九三〇年早期，一連串的英國校園刊物和書冊陸續出版，但是銷路都不太好，直到出版了哈曼得（T. C. Hammond）的《人的知性》（*In Understanding Be Men*），才在銷售上獲得成功。另外，到了一九五〇年早期，斯托得的暢銷著作《真理的尋索——基督教是否可信》（*Basic Christianity*）終於讓出版社的營運邁入穩定。¹³

對英國校園團契來說，一九五八年是很關鍵的一年。在這以前，所出版的書幾乎都是精裝本，雖然福音單張跟小冊子是平裝，當時普遍卻認為「重要的書籍」應該都是硬殼精裝本，也是因為這樣子的裝訂比較堅固，不容易損壞。然而，自從英國的出版社開始發展大眾平裝本，像是企鵝（Penguin）出版集團和潘恩（Pan）出版社，大家逐漸開始重新思考這個方向的策略。英奇理覺得，英國校園團契也應該開始加入平裝本的陣容了。當時計畫出版的六本書，都很適合以平裝版本迎接新的市場局面。其中兩本是再版，當中一本便是斯托得的《真理的尋索》。另外四本是新書，包括巴刻的書和鍾馬田的《權威》（*Authority*，內容以一九五七年在加拿大的講道稿為主）。在英奇理看來，此刻是打入平裝市場的好機會。於是，英國校園團契設計開展了「口袋

版本」，隔年獲得了成功。這讓通常買不起精裝本的學生，有機會購買和閱讀關於宣教、護教、神學和基督徒生活等的重要書籍。

因為不同的大學基督教團契，都有不同的福音派風格，英國校園團契比較擔心一些書籍內容有可能造成「分裂」或「紛爭」。雖然巴刻所擁護的神學立場有此嫌疑（他一九五五年攻擊凱錫克大會對聖潔教導的事件，在某些英國校園團契圈子裡還餘波蕩漾，造成不少陰影），但是這本書的內容，顯然是大部分福音派基督徒都能共同支持的。

284 這本書的書名不是巴刻取的，而是英奇理。巴刻原先希望書名是《交付聖徒的真道》(*The Faith Once Delivered*)。對他來說，這是整本書的概要，又恰巧呼應猶大書第3節。英奇理卻覺得這個書名對銷售沒有幫助，最後，被選中的書名竟然跟海伯特用來攻擊福音派的書名有關係——巴刻當時立刻為那本書寫了一篇評論¹⁴，一些書中的主題在他當時的打字稿裡清晰可見。顯然光是除了從反面反駁海伯特，還需要對於聖經的權威和啓示，積極闡明一個明確、清楚、具有說服力的解釋。英奇理的直覺是，巴刻的書必須被視為福音派對於海伯特立場的明確回應。

所以，英奇理建議書名叫作《「基要主義」與神的話》。海伯特攻擊福音派的書叫《基要主義和神的教會》。巴刻的書名則多了個引號，讓人們思想海伯特對於基要主義的定義。「神的教會」和「神的話」相互對應，挑起海伯特和巴刻神學立場上根本的不同：一個代表聖公會高派教會，一個代表福音派。如同英奇理所預期的，巴刻的書受到了矚目。一九五八年三月，英國校園團契「口袋叢書」系列出版了《「基要主義」與神的話》，大受歡迎，

一年內再刷了兩次，出版的第一年就賣了兩萬本。

這本書的暢銷，讓巴刻一躍成爲這個主題的權威。在這之前，雖然他一直被視爲清教徒理論和實踐的擁護者，但是他的讀者和聽衆僅限於福音派的一小部分。《「基要主義」與神的話》爲他在福音派的每個階層，贏得了一群熱情和欣賞他的讀者。他清楚解釋「老普林斯頓學派」（Old Princeton）或「賀智與華菲德」（Hodge-Warfield）對於「聖經權威」的立場。同時他也指明，近代的英國評論家，如同海伯特、蘭西和艾倫·李察遜（Alan Richardson），徹底誤解了經典福音派的立場。

這本書大幅轉變了巴刻的形象。原本他只代表福音派的一小部分（而且是有分裂傾向的那個部分），現在他逐漸被視爲整個福音派運動的發言人。巴刻在「聖經權威」這方面的名聲漸長，從他在出版書籍之後接到的講道邀約可見一斑。一九六〇年，他在「牛津福音派基督徒大會」（Oxford Conference of Evangelical Churchmen）傳講〈基要主義的起源與歷史〉（The Origin and History of Fundamentalism），特別提到福音派對於聖經權威抱持的獨特立場。一九六一年，他受邀於在劍橋舉辦的「國際改革宗信仰與行動大會」（International Conference for Reformed Faith and Action）講道，講題是〈聖經和理性的權威〉（The Bible and the Authority of Reason）。

085

巴刻的書同年由伊爾德曼斯（Eerdmans）出版社在美國出版，也大受好評。這本書再次爲福音派關於「聖經的權威與默示」的立場，作出清楚又確實的陳述。自從這本書出版之後，巴刻在北美逐漸有了名聲。奧蘭多改革宗神學院的羅傑·尼寇爾（Roger Nicole）回憶，他花了美元九十五分購買巴刻的書。某天

晚上十點，他打算在睡前看一個小時的書，沒想到一口氣就讀了六小時，才意猶未盡地上床睡覺。¹⁵

巴刻的書特別在澳洲也有很大的影響，還成爲許多福音派神學院的標準教材。例如，諾斯就大力推薦這本書，作爲摩爾神學院（雪梨最優秀的神學院之一）一年級生的指定教材。另外，這本書之所以在澳洲具有如此影響力，很可能也是因爲巴刻嚴厲批評的對象海伯特就住在雪梨。¹⁶

賀智（Charles Hodge, 1797-1878）和華菲德（1851-1921），在十九世紀的新澤西州普林斯頓神學院，寫作聖經權威和默示的課題；而這本書可謂集兩人研究取徑的精華。巴刻希望這本書能夠「對於目前『基要主義』的爭議，建設性地陳述福音派的立場」。他想傳達的是：雖然聖經文學和歷史性批判以科學爲名，來攻擊聖經對於創造的教導，但是福音派對於聖經的認識也絕非「新穎、古怪、在真理上站不住腳」。巴刻特別要反駁的概念是：福音派對於聖經的認知，絕非「緊抓住過時的傳統——那些先於『理性批判』和『科學研究』的時代」。

爲了維護聖經的權威，巴刻清楚表明他反對聖經默示之「聽寫理論」（dictation theory）。海伯特也同樣強烈批評此理論。巴刻認爲，神默示的工作「在於每個聖經作者的思想、意向、性情、關注焦點、寫作習慣和風格傾向當中」。他同時強調一個重要的聖經概念——「神能透過人自由運行的意志，以不外加侵入的方式，來成就祂在聖經中的旨意」。雖然巴刻沒有詳細解釋這個概念，但是他明顯認爲，重點在於神的啓示不會抵銷人的特質，而是容許聖經作者的寫作特色出現在書卷裡，同時不會削弱聖經的可靠性。我們會在一九七〇年代的「聖經之戰」這個部

分，回頭來討論這個話題（見 260～270 頁）。

若說這本書塑造了一九五〇年代晚期，到一九六〇年代早期福音派學生的思想，絕非誇大其詞。英國校園團契極力推廣巴刻的書，希望大學生注意和閱讀，不論他們是不是神學生。總體來說，這本書的出版改寫了福音派內部對於巴刻的印象，也讓他的影響力增加，名聲提高。許多老一輩的福音派認為，這是巴刻最有原創力的著作。新一代的福音派基督徒則發現，這本書似乎在處理兩件事。第一，雖然當代許多自由派評論家批評福音派等同是「基要主義」，但是這兩者並不能劃上等號，自由派評論家在這件事上的可信度也慢慢下降了。另一個更重要的事情是，巴刻讓新一代的福音派發現，他們所擁護的聖經權威和默示理論，是前後連貫並且可靠的。

後來經由許多資料證實，福音派基督徒從此開始愈來愈有自信了。雖然這種主觀的事情很難定論，但是英國福音派的口述歷史指出，這本書讓福音派運動內部普遍產生「良好的感覺」。夏爾記得，當時很多人認為這本書帶給他們新的自信，也緩和了他們長久以來的「被迫害心理」。之後加入英國校園出版社的法蘭克·安威索（Frank Entwistle）回憶，這本書「為戰後崛起的福音派，提供了正統華菲德聖經教義上的解釋，也回應了肆虐一時的「基要主義」爭議」。在福音派運動歷史中的關鍵時刻，這本書成為福音派神學生的重要基礎。

087

書出版的那一年，還發生了一件有趣的事。一九五八年秋季學期，牛津大學基督徒學生運動安排了一場辯論比賽，主題是「聖經的權威」。講員是巴刻，還有他母校基督聖體學院的教務主任伊凡斯（後來成為倫敦國王學院新約學教授）。凱撒琳·羅思

(Katherine Ross) 擔任主持人。辯論時間訂在晚間八點開始，原先地點安排在新旅店大廳街 (New Inn Hall Street) 的衛斯理紀念教會的副堂。但是由於大批群眾聚集來聽辯論，副堂坐不下，辯論比賽臨時移到大堂，才容納得下了來聽辯論的八百人，等到所有人坐定，時間已經超過九點了。

當晚巴刻跟一些同事，包括溫咸與寇茲一起開車到牛津。按照節目安排的順序，巴刻要先上台。伊凡斯決定不要事先準備講稿，當場回應巴刻的論點。他覺得這樣會讓辯論的過程更切中要點。巴刻講了七十五分鐘。伊凡斯回憶，他的陳述是「經典、出色的高派加爾文主義立場」。他才發現這位對手不是省油的燈，「可以打遍天下無敵手」。後來輪到伊凡斯答辯，他以馬太福音與馬可福音之間的關係，提出對觀福音問題 (Synoptic Problem)。但是，時間已經到了十一點，主持人羅思女士宣布辯論必須結束，好讓聽眾趕搭公車回家。但是大家都意猶未盡，儘管因為時間不夠，沒能深度討論許多問題，觀眾都印象深刻。

有些觀眾認為，根據伊凡斯提出的觀點來看，辯論賽的結果應該是福音派完全被打敗了。當天至少有三位聽眾聽完這場辯論賽後，決定放棄福音派立場。不過，這樣想的人非常少。總體來說，經過這次辯論，當晚的觀眾可以從兩種立場中選擇其中一種。很多人可能發現，情況沒有他們想得那麼簡單，要打敗福音派也沒有他們預期得這麼容易。另一批人則認為，福音派立場已經展現了對抗批評的能力。

或許對於這次辯論賽最生動的分析，是出現在威克里夫學院隔天的早餐桌上。一些威克里夫學院的學生參與了當晚的辯論，因為巴刻以前是這間學院的學生。這時候的威克里夫學院，保持

一種普遍自由派的新教立場。學院內部的福音派組織對於辯論結果感到欣喜萬分，認為它對於福音派的未來標記了一個關鍵性的轉折。學院多數的自由派學生沒有被這次辯論會說服，不過有些人很明顯開始重新思索自己的立場。

辯論結束的當晚，巴刻和他的同事帶著興奮的心情，開車回到布里斯托。他們相信經過今夜，福音派的立場終於在牛津站得住腳了。他們講著講著，突然有了一個想法，這個想法後來促成了牛津福音派研究中心的建立，不過等到故事進入下一個階段後，我們會再來談這件事（見 150～153 頁）。

那麼，《「基要主義」與神的話》這本書，如何幫助我們了解巴刻的神學發展呢？這本書的內容，綜合了巴刻早期有關清教徒主義的著作（特別是關於「成聖」的教導），讓我們了解他正在打造的神學理念。雖然這樣講可能過於簡化，但是巴刻在這個時期的思想，可說是改革宗新舊思想的結合：英國清教徒思想（歐文和巴克斯特），加上「老普林斯頓學派」的神學（賀智和華菲德），將嚴謹的學術與牧會的實際應用融合為一。

089

另外需要強調的是，英國清教徒神學和十九世紀普林斯頓神學院（由愛德華茲領導而聞名）發展的改革宗神學思想（雖然有微妙的差別），兩者之間卻有著直接的關聯性。巴刻並不是將兩個完全不同的神學主流結合在一起，而是將時常被允許分別的兩項國際改革宗傳統合而為一。

對跟隨巴刻的人來說，到了一九六〇年左右，他的神學立場已經差不多成熟穩固了。後來的著作內容，大多建立在既有的神學基礎上，更進一步探討教會和基督徒生活的應用和對話層面。其中一個主要議題是，基督徒傳福音的責任和神的主權，這兩者

之間複雜的動態。如同我們接下來所見，當時的英國福音派很容易將兩者劃分開來，巴刻卻能將這兩個原則相互結合。他的第二本書《傳福音與神的主權》（*Evangelism and the Sovereignty of God*），就是在探討這個議題。

《傳福音與神的主權》（1961）

我們知道巴刻使大眾重新對清教徒產生興趣，真理旗幟信託也致力於重新印刷那些絕版多年的清教徒和改革宗神學經典著作。對巴刻學生時期有著深遠影響的歐文，便是其中一位開始再度被廣泛閱讀的清教徒作家（見 55 頁）。一九五九年，真理旗幟信託再版了歐文的經典著作《基督之死中死亡之滅絕》，邀請巴刻寫作前言。雖然在巴刻的學生時代，這本書並沒有對他造成深遠的影響，但仍是非常重要的著作，因為此書為「有限的代贖」（或「特殊救贖」）這項教義，作了十分具有影響力的陳述。

這個時候我們需要澄清一下，並非所有的清教徒作家一致認為基督只為「被揀選的人而死」。巴刻在自己的牛津博士論文中，就探討了巴克斯特對於此教義的立場，也清楚地解釋了巴克斯特的看法：基督的死為所有人作了贖價。巴克斯特在遺作《主耶穌基督救贖全人類》（*The Universal Redemption of Mankind by the Lord Jesus*, 1964），也清楚闡明了這一點。然而，巴刻並不是因為認同巴克斯特所有的看法而選擇研究他。就算是清教徒，也像一般人一樣；如果他們的神學與聖經有所出入，也需要受到挑戰及糾正，這樣才顯得公正。巴刻認為「神的主權」最清楚的表達，在於創世和救贖兩個方面。在創世方面，神的主權特別透過

「神旨意的引導和世界的運作」來表達；在救贖方面，神的主權則顯示在祂全權揀選因為耶穌基督的死而得救的人。這些很明顯是歐文的看法，後來也成為巴刻的看法。

巴刻對預定和救贖的看法，非常具有改革宗色彩，強調神在創世和救贖的主權。不過，丁道爾學院的學生並不都贊成巴刻的這些立場，特別是關於預定論的方面。一九五〇年代晚期，有個重要的議題浮現：神的主權跟傳福音之間的張力。如果神全權決定誰會得救、誰不會得救，那麼為何還要傳福音呢？這個問題在教會歷史上一直受到重視。舉例來說，浸信會宣教士克理威廉宣布，他想成立一個宣教差會。當他向別人尋求建議，有人告訴他：「如果神要異教徒得救的話，祂不用你我幫忙也做得到。」

這個問題在英國福音派內部十分重要。從倫敦起首，接著延伸到劍橋和其他地方的葛理翰佈道大會，大大提倡傳福音的重要性。許多教會和基督徒學生機構，都開始把傳福音放在中心位置。不過，當時傳福音經常遭到「人爲處理」——福音好像一個商品，必須好好推銷，才能被大家接受。這個概念往往造成不少幻滅的狀況。學生努力傳福音，卻發現自己的努力沒有結出期待的果子。這也讓大家都以為，所謂的「傳福音」靠的是人爲技巧，而不是神親自的參與。就像巴刻懷疑的，凱錫克大會的聖潔教導，其實是建立在伯拉糾主義對於人性的理解。巴刻同意華菲德的看法，認為侵略性的傳福音運動，本質上也是建立於伯拉糾主義。

在一九五五年的清教徒研討會上，巴刻發表了一篇論文〈清教徒傳福音〉(Puritan Evangelism)，來討論這個題目。他認為當時盛行的傳福音運動背後潛伏著伯拉糾主義，因此必須糾正修

改。他指出現代傳福音運動（包括一九五〇年代流行的方式），源自於一八二〇年代的查理·芬尼（Charles Finney）。拜巴刻所賜，清教徒主義備受矚目，隨之而來的是更多有關恩典和預定論的教導。如果神完全掌權，為什麼還要傳福音呢？一些清教徒研討會的支持者，開始挑戰在大學校園傳福音的必要性。

儘管改革宗神學備受矚目，卻也遇到一些問題。或許某些原因在於，人們沒有耐心在知識和靈性上好好扎根，也會在缺乏熟悉神學的狀態妄下定論。就應用上來說，傳福音就是一個問題。一九五〇年代對英國福音派來說是個重要的時期。葛理翰佈道大會帶來不小的影響，讓傳福音逐漸受到重視；巴刻、約翰斯頓和鍾馬田的努力，則讓改革宗神學備受矚目。到了一九五〇年代晚期，「傳福音」和「改革宗」之間逐漸產生矛盾。許多人甚至公開質疑，改革宗牧師是否有可能同時是傳福音的人。

一九五九年十二月十五日，西敏禮拜堂舉行清教徒研討會，巴刻在當中發表對於這個問題的想法。根據他所指出，這幾年改革宗神學很有影響力，很多人卻不知道如何在接受改革宗神學的立場上，「以此作為基礎，透過福音派的方式佈道」。比如說，有些人認為改革宗的中心教義，說明「信心」和「悔改」是神賜給那些被揀選之人的禮物，這個概念導致一些人認為，福音不必一視同仁地傳給所有人。於是一些人認為，回應基督的決定權完全在聽眾身上，而不是靠著神的恩典驅動他們；另一些人則認為「根本不需要傳福音」。令人感到悲哀的是，改革宗神學本應鼓勵傳福音，沒想到竟被誤解，造成完全相反的效果。巴刻轉向清教徒，指出其實清教徒傳統早已結合了改革宗神學和傳福音，如同巴克斯特和約翰·羅傑斯（John Rogers），兩人都結合了改革宗

看重的議題：神揀選的主權和傳福音的重責（或說「責任」，如果要以清教徒喜歡的字詞來描述的話）。

《傳福音與神的主權》，就是在這樣混亂和充滿爭執的背景下誕生的。這本書的出版，就是為了回應一個特別的需要。當時「倫敦校際基督徒教職員團契」（London Inter-Faculty Christian Union, LIFCU）正在籌備一場佈道會。這個團契的一些主要同工認為，積極的傳福音方式沒有任何神學根據，於是團契內部產生了一些張力，爭執佈道會當晚要不要呼召。真理旗幟信託從一九五七年，陸續出版了一些與加爾文相關的讀物，團契委員會的某些成員受到了這些書籍影響，認為如果進行呼召，會得到很嚴肅的批評。另一些人則認為，完全沒有安排某種形式的呼召是不可能的。於是，團契決定一九五九年十月二十四日，在西敏禮拜堂召開同工會討論這件事。巴刻明顯會受邀擔任講員，因為一九五七年他曾發表一篇題為〈清教徒傳福音〉的文章，討論加爾文主義和傳福音兩者並無衝突。¹⁷

巴刻答應前往分享，這次的講道後來被集結成書，也就是《傳福音與神的主權》，再次由英國校園團契出版。這本書由英國校園團契出版，真是再適合不過了，因為英國校園團契擁有許多學生讀者，而這個爭議也在學生圈子裡備受矚目。後來，這本書成為巴刻最受歡迎、最有影響力的著作之一。這本書在一開頭，便透過對於禱告的討論，確立了神的主權。接著，巴刻藉由討論奧古斯丁對於伯拉糾爭議的辯述，指出基督徒是透過禱告，承認我們必須完全仰賴神。

093

對神主權的承認，便是你禱告的基礎。透過禱告，你

就可以求事情，或為某些事情獻上感謝。為什麼呢？因為對你所擁有的事物來說，神是一切的來源，未見到的祝福也都是從祂而來。這就是基督徒禱告的基本哲學。基督徒禱告不是要強拉神的手，而是要謙卑承認自己的無助和依賴。

巴刻延續奧古斯丁探索的方向，指出基督徒要（也應該）為別人可以得救禱告。當我們這樣做，就等於承認人決志也是通過神的主權。「倘若我們站著時會為這個問題爭執不休，那麼只要我們跪下禱告，就能達到共識。」

巴刻在建立這個論點之後，開始研究神的主權與人的責任之間的悖論（*antinomy*，明顯對立的立場）。人的邏輯傾向認為，神的主權與人的責任似乎是互相矛盾的，不可能同時相容。但是聖經告訴我們，這兩者確實可以相容，留待我們尋找如何思考這個概念。「人類的思想能力有限，這件事聽起來當然無從解釋。由於聽起來就很矛盾，所以第一個反應就是抱怨這件事的荒謬。」巴刻與十九世紀偉大的浸信會佈道家司布真（*Charles Haddon Spurgeon*）同樣認為，這兩個偉大的聖經真理必須並重，沒有必要特別為它們找尋和解之道。「按照聖經，神的主權和人的責任並非對立的敵人……它們是朋友，彼此效力。」巴刻指出，兩位早期的衛理宗信徒——衛斯理和懷特腓，對於基督救贖工作的程度，以及恩典如何在人生命中產生果效有著不同的認知。儘管如此，「他們都按照聖經真理傳揚福音，就是宣告『永活基督的死帶來赦罪恩典』，賞賜給罪人，好讓迷失的人來到祂那裡得著生命」。

最後，巴刻解說這兩個議題積極的互動關係。信徒傳福音的責任，必須受到肯定——傳福音不是「額外的選項」。雖說如此，傳福音的果效卻不在於人的智慧、能力或特定技巧，而是靠著神在世界上運行的力量和恩典。巴刻提出的這一點，得到許多讀者的共鳴。他們接收的教導是，只要按照某種方式傳福音，或是運用某些技巧，就一定能讓人信主。巴刻提醒這些讀者，這種以「人的想法」為中心來傳福音的方式，並沒有認可，甚至沒有高舉神的恩典，最後只會帶來幻滅，使人開始懷疑宣教的智慧。

我們為什麼有疑惑呢？因為我們幻滅了。怎麼會幻滅呢？因為我們仰賴「傳福音的技巧」，所以不斷地失敗。

那麼，我們該如何治癒這份幻滅呢？首先，我們必須承認錯誤，承認沒有哪一種傳福音技巧（無論多麼巧妙）是能「保證得救」的。第二，我們必須承認因為人心剛硬，拒絕神的話，所以有時傳福音不一定有果效，也在意料之中。第三，我們必須記得，神說我們要忠於呼召，但是祂沒說我們一定要獲得成功。第四，我們必須學習將傳福音結果子的盼望，仰賴於神全能的恩典上。

後來，巴刻時常以神的主權與人的責任之間的關聯來講述福音。一九六六年，他寫了一篇重要的文章，刊登於一家英國宗教報紙的「牧師角度」專欄，題為〈加爾文主義者亦是傳福音者〉（A Calvinist- and an Evangelist!）。¹⁸ 他在文中承認，有些極端的

加爾文主義者（他描述這些人爲「亢奮的加爾文主義者」），確實教導衆人，福音沒有必要傳給未信之民；但是，巴刻也說這麼認爲的人只是少數，主流看法並非如此。他以讚許的態度，引述司布真於一八六一年四月十一日週四，在「市中心會幕教會」（Metropolitan Tabernacle）開幕會上的講道〈清除加爾文真義的誤傳〉（Misrepresentations of True Calvinism Cleared Away）：

外界對於我們最大的指控，就是我們不敢跟未信的人傳福音；說真的，我們的神學觀念真是如此狹隘，造成我們無法跟罪人講福音。各位聽眾們，如果你敢這麼說的話，我可以帶你到世上任何一間藏有早期清教徒教父著作的圖書館，請你隨便抽出一本來讀，你就會發現許多對於罪人的勸告及呼籲，是你自己的書裡沒有寫到的。

我們必須再次指出這件重要的事——清教徒作家是改革宗神學實際應用上的模範——意思是說，他們的神學可以應用於信徒和教會的生活與事工上。

巴刻的文章同時批評了芬尼的佈道方式，好比當時在美國福音派佈道會中廣泛爲人接受的「呼召」（alter call）。巴刻在一九六一年出版的著作，也呼應了這次他提到的問題——強調佈道家的技巧和個人性情，會使人大大忘記神才是真正的佈道家。從一個加爾文主義者的立場來看，巴刻警覺到芬尼和其繼承者所使用的佈道方式，讓傳福音成了人爲的成就，著重技巧、方式和氣氛，而在人們決志的過程中忽略了神。許多讀者對於這一點非常

有共鳴，他們覺得傳福音與當地教會生態好像脫了鉤。大型佈道會似乎更仰賴佈道家的個人特質，尤其是說服人的能力，而不是神的能力。

在一九六〇年的清教徒和改革宗研討會上，巴刻繼續發展這個論點。一九六〇年十二月二十日下午，他講道的題目是〈愛德華茲和復興神學〉(Jonathan Edwards and the Theology of Revival)。他在這個重要的講道中指出，愛德華茲是十八世紀新英格蘭「大覺醒運動」(Great Awakening)起源的直接相關者。巴刻的重點很簡單：復興運動的源頭和促成是來自神，不是人的努力和計畫。所以，叫佈道家「策畫」復興，在神學上來說是很荒謬的事。一九六六年十一月，巴刻在「倫敦研究生團契」講道¹⁹，再次進一步探索關於「復興」的主題。這次的講道十分重要，以下是概述的內容。

「復興是人的工作，是人有能力，也應該組織的運動。」透過這些措辭，巴刻簡述了在他看來，北美許多宣教機構及運動錯誤的神學觀點。「但是，事實正好相反，復興是不可能組織和透過人來策畫的。」一定要認清那是神的工作，要降服於祂主權的掌控。巴刻認為，北美主流的宣教運動看來都不接受此觀點，這個情況或許能追溯到芬尼的著作《宗教復興》(*Revivals of Religion*)：

我曾經在美國的期刊上看到一則廣告，用巨大的字體寫著：「千萬不要策畫復興大會」——我心想，有人這麼清楚狀況，實屬難得。但是很不幸地，後面的小字繼續寫著：「但是只要使用免費的彩色廣告，可以為教會帶

來不同的呈現，也能控制有限的預算成本。」

巴刻認為，復興並不是教會或佈道家以合適方法來策畫或圖謀的。他按照聖經的角度，認為復興是「神恩典的工作，要恢復活潑的靈命」。根據聖經的原則，他也談到關於教會內部復興的三個原則。第一，我們必須承認復興的必要性。第二，「我們必須明白，『復興』不是可以製造出來的東西，充其量只能為其除去障礙，無從修復生命。」我們可以在神面前謙卑祈求祂，但是只有神能將我們再度興起。按照這個邏輯推論下去，結論很清楚：「充足準備不會保證成就復興，缺乏準備也不會阻礙復興發生。」巴刻認為這個想法非常激勵人。第三，我們應該禱告求神賜下復興。巴刻根據前兩點的神學分析來看，發現它們直接引導我們禱告。如果復興是神的工作，那麼我們應該呼求祂做工，完成我們做不到，而只有祂才能做到的事——復興祂的教會。

下一步要去哪裡？

巴刻起初來到丁道爾學院，是因為深信神學院裡需要優秀的神學家。如今，他在福音派已經聲名遠播，也被肯定是重要的神學資源。羅恩（Marcus Loane），一位雪梨福音派聖公會大主教回憶，他在一九五八年的蘭柏會議（Lambeth Conference）上，和其他聖公會的主教有過一次複雜的神學辯論，當時討論的是為死者禱告的問題。²⁰ 他覺得自己的立場不太穩固，就要站不住腳了，向英國聖公會裡的福音派領袖坎南·莫翰（Canon T. G. Mohan）尋求建議。莫翰告訴他，最好的方法就是請巴刻針對這

個議題，提出明確的福音派聲明，他還提出要為羅恩聯絡巴刻。隔天晚上，莫翰把一份文件交到羅恩手上，羅恩一看，內容十分清楚地闡釋了這個議題。他把這份文件帶去參加下一場會議，後來贏得了辯論。

巴刻在丁道爾學院是資深講師，又是個重要人物，但是他不能永遠待在那裡，即使他也沒有確切決定要待多久。院長洛特也沒有給個明確時間。洛特大部分的職業生涯都投資在神學教育上，他在丁道爾學院擔任院長直到一九六九年。巴刻和他的同事溫咸都鼓吹「職業學者」(career academic)的概念——這跟當時盛行的想法正好相反；當時普遍認為神學院教授只是一般神職人員，從教區休息個五年來教書。

巴刻相信教會需要有人貢獻全部的職業生涯，來承擔教書和裝備傳道人知識的工作。凱錫克大會的教導顯示，好的意圖和糟糕的神學結合起來，會讓情況變得多麼不妙。但是，巴刻在布里斯托教課的時間實在太多，做研究和寫作的機會受到了限制。此時的情況不太理想，但是有沒有其他的可能性呢？起初看來，似乎沒有。

未來好像十分模糊，因為巴刻沒有理由離開丁道爾學院。但是有一件事情的走向，似乎為他開展了新的可能性，讓他在國家教會裡領導福音派運動。之前我們提到，一九五八年巴刻跟伊凡斯在牛津辯論。辯論結束後，巴刻在坐車回布里斯托的路上想到了一個主意。現在我們就要來看看那次旅程，從那裡繼續訴說這個故事。

7

牛津：雷蒂姆中心，
1961-1970

十八世紀偉大的法國外交官塔列蘭（Talleyrand）曾說：「沒有人，就辦不了事；沒有機構，事就算辦了，也維持不了。」一九六〇年代是英國福音派的「文藝復興」時期——此時的福音派，在國家教會和其他基督徒團體中表現得非常出色。如同我們將會看見的，這段時間福音派獲得了重生，變得更有自信，神學上也更加清楚明白，而巴刻也在其中扮演了十分重要的角色。一九五八年出版的著作《「基要主義」與神的話》，為他建立了有建設性的福音派神學家名聲，以猛烈批評對手聞名。這讓福音派圈子裡孕育著一股正面的自信和使命感，開始有勇氣面對當今教會的一些問題。

一九六〇年代也是文化典範轉移的時刻。英國聖公會和其他的教會，都在此時啟動了一連串的改革措施。福音派基督徒必須有能力（如果可以的話）預估一些未來的發展，並且提供具有說服力和牧會實際性的策略，來解決一些問題。許多福音派信徒發覺，自由主義在英國本地和海外的主流教會內愈來愈盛行，所以福音派有必要提出清楚可靠的回應。但是，誰最適合做這件事呢？當下需要的是一個平台，來培育創意和責任感兼具的思想家，讓他們的智慧可以進入教會。簡單來說，有想法的人，需要一個機構來支持和栽培他們的工作，確保他們的想法和策略可以受到矚目並且盡力實行。

巴刻一直是個有策略性的福音派思想家。他在很早以前，就發現正確的神學對於基督徒生命的重要性——從他回應凱錫克大會的聖潔教導，以及隨後分析福音派基礎，就可以發現。也許最明顯的是，他的著作《認識神》特別表明了這個想法，我們之後會回頭討論這件事。巴刻十分肯定地認為，如果福音派缺乏神學基礎，只會淪為敬虔主義和伯拉糾主義。不過，清楚神學的重要性是一回事，讓別人也能有所明白是另一回事。一個人的力量有限，要是能組織一個團體，就能幫助彼此超越個人的侷限。這個概念需要一個平台來發展、應用和宣傳。簡單來說，福音派需要一個機構來做這件事。

當時有幾個機構模式可供參考。一九五五年，法蘭西斯·薛華（Francis Schaeffer）在休默斯（Huemoz）的一個小型瑞士村裡，建立了「庇蔭所」（L'Abri）。後來，「庇蔭所」發展成爲一個特殊的群體：專爲戰後年輕的一代（已經與神的真實和基督徒的生命脫軌的一群人）提出的問題，尋找令人信服、可靠的答案。「庇蔭所」的建立，讓薛華得以維持和發展他獨特的護教事工。更早期的時候，還有另一個機構，叫作「丁道爾研究院」。這個福音派研究中心在一九四四年由英國校園團契成立，地點位於劍橋的大學城（見 87 頁）。這個機構是丁道爾聖經研究團契的基地，後來也促成其他同類型團體的興起，好對於不同的神學領域建構福音派立場。如同之前已經提過的，清教徒研討會的起源，就是來自這個機構的庇護。當時的劍橋有如福音派學術研究立足之地，但是牛津沒有，因此如果要成立新的機構，理當優先考慮設立於牛津。

關於戰後英國最重要的福音派研究機構——牛津「雷蒂姆中

心」(Latimer House)的形成、執行和發展，巴刻扮演著舉足輕重的角色。這個機構專門致力於處理英國聖公會內部產生的議題。因為它獨特的宗派身分和關注焦點，雷蒂姆中心與當時其他的福音派研究機構不太一樣。這一章跟接下來幾章會談到巴刻生命的一個轉捩點，可能會讓許多讀者感到疑惑跟摸不著頭緒。巴刻這位早已具備跨宗派影響力和名聲的福音派思想家，為什麼要選擇一個特定的宗派，在其中努力培育福音派的成長呢？這難道不能說是錯誤的判斷嗎？

巴刻可不這麼想。無論他為福音派肩負哪些責任，他認為各個宗派裡的福音派信徒，都應該為了廣傳福音而齊心協力，所以福音派要發展成爲一個跨宗派的運動。英國聖公會對於大英國協(British Commonwealth)具有國家教會的影響力，特別是澳洲、加拿大和紐西蘭。但是，巴刻並不是因為這個重要的現實因素，而開始深入參與英國聖公會的事務(但是這層意義，偶爾也會影響他的想法)。巴刻認為，英國的改教帶來了純正的基督教信仰，但是當代教會需要把這些改革成果找回來。巴刻對於英國聖公會的異象之一，便是重新回到英國十六世紀改教家(比如約翰·祖爾〔John Jewel〕主教)，和隨後十七世紀清教徒神學的根源。教會的未來，取決於當代如何重獲過往。

一九六〇年代對於英國基督教界中福音派整體的合一，有著十分根本的重要性，特別是在英國聖公會內部。巴刻是這個發展過程的中心人物，他與研究中心密切的關係也在此刻顯得非常關鍵。現在我們就來看看這個研究中心成立的過程。

雷蒂姆中心的誕生

102 我們已經提過，建立雷蒂姆中心的想法是在一趟車程中萌芽的。一九五八年某個秋天的夜晚，丁道爾學院的三個老師在辯論賽結束後，從牛津一起開車回布里斯托。辯論的主題是「聖經的權威」，由巴刻對辯伊凡斯。那晚的成功喚起了許多重要的問題。當天晚上，巴刻、溫咸和寇茲一起開車回家，溫咸首先提議，在牛津成立一個福音派研究中心，好能長期鞏固巴刻當晚暫時達成的基礎。劍橋的丁道爾研究院就是溫咸催生的，不過這次他的異象是成立一個回應不同目標的機構。巴刻和溫咸都認為這是個好主意，兩人決定一起努力。

一九五八年十二月，溫咸寫下了建立牛津福音派研究中心的計畫。他提到福音派缺乏學者，特別是在英國聖公會內部的福音派立場顯得十分脆弱，這表示牛津需要成立一個基地，讓福音派學者有時間思考和寫作，來回應對於教會來說重要的問題。再來，除非開始採取堅定果斷的動作，否則自由主義會在未來幾年逐漸束縛教會。溫咸指出，可以把劍橋的丁道爾研究院當作範例，成立新的研究中心。但是，丁道爾研究院專注於新約研究，沒有任何宗派背景，也不受任何宗派影響。實際上，丁道爾研究院自認跨越宗派，好能大力開展福音派學術。溫咸的異象則是成立一個聖公會中心，來著手處理像是教義、崇拜和教會體系的問題，所以這個中心需要一間運作良好的圖書館。

巴刻也進而提出額外的建議。他認為若是沒有這樣的機構，「要在英國聖公會裡，透過必要的思考和寫作來維護福音派理念，幾乎是無法得到支持的」。所以，這個機構的成立，必須是

「絕對優先的策略性工作」。¹ 教會歷史告訴我們，「最好的神學思想，都是在受到爭議性壓力和急迫的需要時，被激發出來的」，所以巴刻強調，這個機構不能是一個「學術象牙塔」，必須直接回應「聖公會福音派內部日常實際的需要」。² 他認為這個機構必須設立於牛津（才能利用圖書館和其他資源），同時要直接服事英國聖公會。

這個異象得到很多人的支持。不過，巴刻、溫咸和寇茲都在布里斯托工作，研究中心如果設立在牛津，必須有當地專業人士參與。所以他們成立了一個委員會，成員除了巴刻、溫咸和寇茲三人之外，還包含聖愛波斯教會的牧師巴西爾·高爾（Basil C. Gough）、約翰·雷諾和馬爾坎·麥肯（Malcolm H. McQueen）。一九五八年十二月二十九日週一，首次會議在牛津的愛波斯教會舉行。那次會議他們決定要繼續這個企畫，還要邀請福音派新星學者菲利浦·休斯（Philip E. Hughes）加入委員會。一九五九年二月十日週二，委員會再度召開，決定請寇茲擔任中心領導人，因為「當時就快取得房子跟資金了」。他們決定等到取得足夠的資金支付第二名員工的薪水，就讓休斯加入中心全職員工的行列。寇茲和休斯本來就是朋友，應該會在成立中心的事情上發展很好的夥伴關係。委員會寫了一封募款信給身家顯赫的福音派信徒，說明他們的計畫，並且請求支持。到了六月，他們募得了四千七百八十四英鎊；到了九月，又募得了八千七百一十六英鎊。這項計畫得到不少人的重視。有人捐了一大批書作為圖書館的起步。十月，「牛津福音派研究信託」（Oxford Evangelical Research Trust）正式成立，由斯托得擔任主席。雖然中心的成功，不能單獨歸功於斯托得的名氣，但是他的公開支持確實為中心帶來不

少的進展。

一九六〇年一月十二日，委員會在西敏「教會總部」(Church House，譯註：英國聖公會總部)舉行第二次會議，決定讓寇茲成爲中心第一任負責人，休斯則擔任第一任圖書館長³，任期三年。會議也決定購買班伯利路 131 號的一幢大房子作爲中心基地(位於牛津市中心北邊，靠近威克里夫學院和聖麥克學院)，內部還附有宿舍，讓學生或其家人使用。房子的格局夠大，可以將上下兩層分成兩個生活區，有利於學術性交流和團隊工作，符合中心成立的宗旨。中心的目標宣言是：

1. 為員工與會員提供學習和寫作機會；
2. 組織聖公會學者團隊進行重要計畫；
3. 鞏固牛津的福音派見證。

信託的財政情況良好，足以確保購買房子的資金，至少也能提供負責人和圖書館館長三年的薪水。

在這個階段，巴刻並未直接參與中心的工作，但是由於他在福音派圈子裡的知名度很高，把他拉進來盡點力也有些幫助。在一九五九年十月第一次的會議中，很多人是這麼想的。也不知道是誰建議，丁道爾學院(當時巴刻仍受聘於此)應該一週兩天讓巴刻放下教書，前來爲中心的工作貢獻一些力量(薪水差額由信託補足)。一九六〇年一月，丁道爾學院同意了這個提議：從那年四月一日起，巴刻一週可以爲中心貢獻兩天的時間。

到了四月，異象已經幾乎成爲事實。「研究中心」(當時好像沒有正式的名稱)⁴有書、資金和兩名員工，如今那些努力實現

夢想的人，都等著觀看結果如何。但是，結果並沒有完全符合大家的期望。在進入巴刻生命的下一章之前，我們要來解釋一下，這個新成立的中心在結構上的瑕疵。

中心負責人

105

那年五月，寇茲和休斯竟然彼此鬧翻了。可能的原因有很多種，但是最主要的原因是兩個家庭同住一幢房子，有許多習慣上的差異。衝突激烈，事態危急，一九六〇年六月四日，信託在倫敦召開緊急會議。寇茲在場宣布辭去負責人一職，因為個人的困難，他實在無法跟休斯繼續共事下去。休斯被這樣批評感到非常難過，也當場宣布辭職。理事會面臨抉擇，只能選擇挽留其中一人，因為他們不可能共居一屋。經過許多考量，理事會覺得比起休斯，他們更需要慰留寇茲。因為倘若中心要照顧英國聖公會的需要，很顯然要一個為英國聖公會工作的人來擔任負責人。也許以學者的能力來說，寇茲沒有休斯出色，但是他有比較多的實際經驗，而休斯的研究立場卻是較為超然的。雖說如此，理事會也不想失去休斯。後來他們作出妥協：寇茲作為負責人繼續住在中心的房子裡，而休斯作為圖書館館長，則在牛津另覓住所。休斯不太滿意這個決定，認為並沒有解決問題，於是在六月九日辭去圖書館館長一職。

一九六〇年七月二日，理事會在牛津的聖麥克學院召開，接受了休斯的辭呈。這下子他們頭大了，休斯才上任幾個月就辭職，現在圖書館館長沒人當了。他們接下來作的決定非常關鍵——邀請巴刻擔任圖書館館長。巴刻說他還在丁道爾學院教

書，必須等到一九六一年四月一日才能接受這份全職工作。不過，理事會已經和丁道爾學院商量，讓他們盡可能早點放人。⁵ 鑑於寇茲和休斯之前在居住上的爭執，理事會決定讓寇茲住樓下，巴刻則住樓上的宿舍。一切安排妥當之後，研究中心也有了新的名字——雷蒂姆中心。

106

一九六一年四月，巴刻一家正式抵達牛津，搬進宿舍。隔天，巴刻跟寇茲見面。寇茲跟巴刻說他想辭職回去牧會。在他看來，實際牧會的情境更合適做學術研究，而不是在雷蒂姆中心這種與世隔絕的研究中心裡面。這個消息有如炸彈一般——七月二十一日，寇茲在會議上公布了這個消息，理事會才發現他們爲了留住寇茲而讓休斯走人，沒想到現在也沒能留住寇茲。在不得已之下，他們只好接受寇茲的辭呈，並且鼓勵他出版目前爲止的研究進展。

不過，寇茲並未確切說明他何時離職，只是事先說明他有這個意願，給理事會一個心理準備。因爲不確定他什麼時候離開，理事會也無法作任何計畫來尋找他的接班人。九月二十日，寇茲宣布他接受了凱克希頓（Kirkheaton）的教區職務，在北邊城市哈德斯菲爾德（Huddersfield）附近，他打算一九六二年一月搬過去。理事會答應聘任他直到新工作開始，只要他在一月底搬過去就行。

現在，理事會總算可以開始考慮寇茲的接班人了。一共有八個候選人，包括班美理、史笛伯斯和不久前辭職的圖書館館長休斯。在這個階段，巴刻並未被提名爲候選人之一。後來，大家召開會議討論這件事也沒個結果。到了一九六二年六月十三日，會議才再度在雷蒂姆中心召開，並且決定邀請巴刻擔任中心的負責

人，沒有第二人選。巴刻也很清楚他想要找誰搭檔，也知道這樣做的原因。羅傑·貝克衛茲（Roger T. Beckwith）跟巴刻在布里斯托就認識了，他是個非常出色的研究學者，研究興趣跟巴刻互補，如此一來，雷蒂姆中心的研究層面就可以變得更廣泛。在會議中，政務委員商量邀請貝克衛茲擔任圖書館館長；到了九月十九日開會，才確定下聘書。

有關尋找寇茲的接班人，巴刻對於理事會的決定起了影響的作用。在一九六一年四月，寇茲就已經告訴巴刻他打算辭職，但是他的接班人到了六月才得到確定。巴刻自然會很擔憂，他的未來會如何呢？他可是辭去在布里斯托重要的工作，才來到雷蒂姆中心事奉。他需要某種確據，才能相信自己在雷蒂姆中心會有未來。

107

研究中心最初成立的時候，成員只有一位負責人和一位圖書館館長。但是在成立的兩年內，兩個職務都換了人，一開頭就很不順遂。不過，之後我們就會看見，接下來新的組合證明他們是最佳人選。如果福音派要在國家教會裡取得更高的地位，一九六〇年代的神學思潮必須持續接受批判，而雷蒂姆中心接受了這個挑戰。

巴刻對於一九六〇年代「激進神學」的批判

一九六〇年代是「激進神學」(radical theology) 的高峰。「上帝之死」的爭議在美國爆發，某些神學家宣告神已經與現今的世俗文化完全脫鉤。英國也有類似的發展，很多學術界的神學家決定拋棄傳統教導，因為它們已經不再適用於現今的世代了。一個評論家為當代的氛圍下了個結論：

六〇年代中期，英國的宗教在許多方面被強迫快速發展——教會合一、禮拜儀式、面世思潮和靈恩傾向，到處都有新的提案和試驗性方案。某部分來說，這個情況之所以產生（即使並非輕而易舉），是因為人們在信仰與目標上逐漸失去基本的共識……有時候，聖經的權威、教會、學術性神學研究和基督徒的靈性經驗，好像一概都遭到撇棄，被視為「無關緊要」和「落伍」；其他的「啓蒙」途徑，好比社會學、語言分析、現代馬克思主義和其他宗教研究，轉而在當代盛行發展。⁶

108

這個評論十分適切，因為仰賴後見之明。不過，當時的確少有人有如此智慧釐清狀況。

當時最有影響力的「激進神學」著作，受到了極大的歡迎。一九六三年三月十九日，約翰·羅賓遜（John A. T. Robinson）出版《對神誠實》（*Honest to God*）。因為作者是英國聖公會的主教，使得這本書備受矚目。這本書問世以前，羅賓遜在《觀察報》（*Observer*，一份於週日發行的英國主流報紙）發表了一篇文章，題目（報社選的，不是羅賓遜）很有挑釁的意味：〈我們所擁有的神的形象一定要丟掉〉（*Our Image of God Must Go*）。書一出版就成了全英國的暢銷書，作者則多了個「誠實羅賓遜」的稱號。⁷ 首刷時出版社只印了八千本，而且其中兩千本還打算出口至美國販賣。但是，令人訝異的是，發行日當天書就全部賣光了。後來估計，出版後七個月內總共賣出了三萬五千本。

這本書對於大眾的影響是，它將傳統基督信仰塑造出負面的

印象——上一個世紀落伍、無意義的遺跡。一九六三年四月一日週日，坎特伯里大主教蘭西在電視訪問中，譴責這本書以諷刺性手法簡化了一般信徒對於神的看法：「此書教導基督徒男女和孩童，要廢除他們心中神的形象（透過耶穌而來的形象），也就是天父上帝的形象；因為舊的思想不過去，就無法開展新的思想。這是個徹底的錯誤，同時也誤導人。」

福音派普遍的回應並沒有切中要點，因此急切需要一個具有說服力的人予以反駁。大部分的福音派回應，可由以下兩點概括：第一，寫了這種書的主教，不能繼續參與神職。第二，這位主教所描述的根本不是正統的基督教教義。但有一件事算是例外。巴刻寫的小冊子《遠離偶像》（*Keep Yourself from Idols*），被公認是對於羅賓遜的著作最好的福音派回應。當時為了儘快作出回應，這份二十頁的小冊子接在羅賓遜的著作之後，於同年出版。雖然巴刻受邀在很多廣播節目上，討論《對神誠實》造成的爭議，但是大家公認他最有效的回應就是這本小冊子。其內容原先是一篇文章，刊載於《英國聖公會報》（*Church of England Newspaper*），後來增訂篇幅出版。

小冊的冊名出自約翰一書五章 21 節——約翰警告他的讀者要「遠避偶像」。巴刻認為，問題並不在於「對神不同的兩種看法」，而根本是「兩位不同的神」、「兩位不同的基督」——最終是「兩種不同的信仰」。羅賓遜並沒有「新解」（updated）福音，而是把「神的真理變為虛謊」。巴刻尤其強烈批評羅賓遜作為主教的身分：「教會難免會需要攪局者……但是主教奉獻生命來擔負這個身分，並不是為了來做這件事。」也許羅賓遜並不是有意這麼做，他卻「運用自己有利、受尊敬的位置，來破壞那些信任他

的人心裡最深的信念」。

巴刻所提出的看法，結合了我們早先提過的兩個福音派主題，但是他的回應顯得更深入些。他表示羅賓遜的著作缺乏神學的嚴謹，內容建立於誤解或錯讀其他作者的意圖上。巴刻認為，羅賓遜的著作代表他只有就表面理解和應用三位神學家的著作：潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）、布特曼（Rudolf Bultmann）和田立克（Paul Tillich）。羅賓遜大加讚賞潘霍華「非宗教的基督教」、布特曼為福音「去神話化」，以及田立克結合了基督教和人類的「終極關懷」。羅賓遜確實認為，是時候拋棄基督教形容神「高高在上」的傳統性語言，而改用深度心理學的辭彙，將神（倘若這些詞彙真的用來形容神）描述為「我們存有的根基」（ground of our being）——這是田立克很喜歡運用的描述方式。

現在大家都知道，羅賓遜誤會和簡化了這些作家真正的意思。不過，當時巴刻就已經預知了人們未來的判斷。他將羅賓遜的著作比擬為「一大盤的田立克馬鈴薯泥，用布特曼油炸過，最後用潘霍華裝飾」。他認為這本書幾乎每一頁都有根本上「不夠完整的思想」，基本的瑕疵是神學性的。巴刻曉得羅賓遜的目標是讓基督信仰跟現代信徒的需要產生連結，也認為他用意很好，但是整個寫作策略是大錯特錯的。羅賓遜呈現的不是「基督教新解」，而是「新的宗教」，因為整本書完全沒有提到道成肉身、基督死亡的痛苦，還有祂的復活。這樣的論點怎麼還能被稱作「基督教」呢？羅賓遜試著想救那些因為船沉了而搭乘救生艇的人，卻不僅沒有救到他們，還把救生艇也弄沉了。

巴刻不留情面地指出羅賓遜立場所帶來的結果。羅賓遜口中的耶穌根本不能算是「救主」或「主」，他把所有基督教的獨特

教義中，關於「神」的概念鏟除盡淨，留下一個模糊的有神論，任何宗教的信徒某個程度上都可以接受這個概念。巴刻最熱切指出的一點是，羅賓遜在「神學」和「敬拜」中間製造了張力，因為按照他的神學，基督教的敬拜根本毫無意義。他所描述的那一位神，並「沒有做任何值得人來讚美祂的事——祂沒有創造我們，我們也不是依靠祂而存活；祂沒有從地獄將我們救贖出來，也沒有應許帶領我們進入榮耀中」。在羅賓遜的神學裡，神不是創造者也不是救贖者，那麼為何還要讚美祂呢？或許不令人意外的是，羅賓遜重新定義了何謂「敬拜」——服事別人之前的心理預備，而不是回應神的本質和祂的工作。說到底，羅賓遜發展出一種宗教觀：「要不就是失去對神的忠誠，要不就是自我崇拜；不過實際上來講，恐怕極有可能變成兩者皆是。」

因為情況緊急，又出於必要，巴刻的回應必須快狠準，才能達到最大的效果。一九六四年一月，巴刻的小冊子賣出了兩萬本。不過，當他在對雷蒂姆中心理事會提出報告⁸，他表示《對神誠實》的爭議事件，顯示出雷蒂姆中心對於意想不到的事件毫無招架之力。即使出版這本小冊子十分有其必要性，研究中心的長期寫作計畫背後的支持理念，卻有可能隨時會被意外事件弄得脫離正軌。所以，機構的規畫必須保有足夠的彈性，好能解決一些緊迫的問題。不過回頭來說，學術性研究本來就是一個緩慢的過程，如果要為爭議性問題快速生產出可靠、縝密的回應，總是非常困難的。

關於這一點，我們需要留意一件事——巴刻此時已經積極參與在神學新聞的領域中。他定期為《英國聖公會報》寫文章，當時這家報社是鼓勵國家教會福音派合一的最大主流資源。這個時

期巴刻的許多著作——包括《遠離偶像》和《三十九條信綱》（*The Thirty-nine Articles*），都是出於為這家報紙寫的文章。巴刻很清楚自己可以透過寫作神學文章，來參與討論當前流行的議題，也能藉此判斷未來哪些議題會變得具有意義。

雷蒂姆中心最有果效的工作，就是投入於將來（至少某些程度上來說）可能會變得很重要的議題。這些議題讓福音派學者能有「先見之明」，開始閱讀背景資料和思考，才能提出良好的回應。這個工作也讓他們採取主動，而不老是被動防守別人發表的內容。效果最顯著的一個例子，或許是「聖公會與衛理會的合一方案」。這個問題從一九六〇年開始，之後十年都不斷被拿出來辯論，同時也使得雷蒂姆中心扮演了很重要的角色，來探討福音派神學立場的合一。我們現在就要來詳細討論這件事。

福音派神學立場的合一

根據傑出學者貝賓頓的研究，從二次大戰開始，英國的福音派可以分為四種。第一，自由和獨立教會裡的福音派——其性質類似一九二〇到三〇年代北美新教徒的特色——基要主義。第二，保守福音派（主要活躍於英國聖公會）——不願意只能受限於某種框架，反而賦予自身回應更新教會和社會的使命。此類福音派的傑出代表包含斯托得和巴刻。第三，英國聖公會裡有另一種非常活躍的福音派；他們拒絕任何的標籤，想要維持一種「開放」的眼界。第四，另一種福音派喜歡被稱為「自由派福音派」（*liberal evangelicals*），特別是他們大都參與在「聖公會福音派小組運動」（*Anglican Evangelical Group Movement*）中，出版期刊

《自由福音派》(*Liberal Evangelical*)。我們待會再回頭來說這個故事。英國福音派在二次大戰後的歷史，可以被形容為是上述的四種福音派裡，第二種福音派勢不可擋的發展。

巴刻認為，三十九條信綱在英國聖公會持續為福音派提供神學根基。一九六〇年十月到十一月，他在《英國聖公會報》發表六篇系列文章，隔年又出版了一本小冊子，講述三十九條信綱的重要性。⁹ 巴刻特別強調，信綱「認可、保存和區分宗教改革所帶來對於聖經信仰的深刻了解」。所以，信綱為著「聖經之福音 (*biblical gospel*) 與聖經之基督教 (*biblical Christianity*)」陳明了一個正面的異象。為求保護福音，信綱必須確認三個福音派堅持的中心原則：聖經之完全性 (*the sufficiency of Scripture*)、聖經之權威性 (*the supremacy of Scripture*)，以及教會必須服從聖經 (*the subordination of the church to Scripture*)。¹⁰ 當福音派此時開始在英國聖公會發展漫長的合一，巴刻堅持福音派必須向教會的基礎異象保持忠誠，因為英國聖公會也是出自宗教改革。

後來出現了一個具有爭議性的議題，見證了福音派在英國聖公會內部的廣度與深度都逐漸增加，巴刻與雷蒂姆中心也在其中扮演關鍵的角色。這個爭議就是：「英國聖公會和衛理公會是否該合併？」這個爭議的背景，可以追溯到一九五〇年代晚期到一九六〇年代早期流行的議題——「合一」(*ecumenism*)。這個話題逐漸占領了西方主流宗派的討論平台。普世教會協會 (*World Council of Churches*) 持守的一部分異象是重建「基督徒的合一」——其策略是透過機構化的可見形式，來逆轉原初導致宗派產生的事實。

現在回過頭來看，一九六〇年代的合一運動，本是建築於一

連串不切實際的前提上；在克服宗派合一的障礙之前，這個運動也沒有釐清那些早已存在的難題。舉例來說，所謂典型「不切實際的幻想」——於一九六四年九月十八日舉行的「第一屆英國信仰大會」(The First British Conference on Faith and Order)，宣布大會目標是在二十年內(「一九八〇年的復活節前」)，讓所有英國的教會達到可見的合一。¹¹ 按照英國教會的狀況，若要達到任何合一的可能性，普遍認為聖公會和衛理公會必須先握手言和。一九六三年，一份報告出版，提出讓兩個教會合一的計畫。¹² 這個企圖讓聖公會和衛理公會合一的計畫，使英國聖公會的福音派開始考慮一些問題。

第一，這份計畫似乎暗示，除非接受主教按立，否則衛理公會牧師「不能算是可以傳講神話語、施行聖禮的正式神職人員」。根據這份計畫的內容，所謂的「和解儀式」表明，現任的衛理公會牧師在某方面來看是不合常規的，因為他們沒有接受主教按立。多數的福音派信徒則認為，判斷教會或事工是否符合正規，根據在於「是否純正地傳講神的話，以及是否按照基督的教導施行聖禮」。¹³ 當時英國聖公會裡許多的福音派基督徒認為，神職人員等級制度確實帶來相當重要的益處，但是他們也不認為這些對於執行福音事工是絕對必要的。所以對他們來說，這個計畫的立基點很值得懷疑。

更重要的是，合一計畫好像刻意忽視了兩者在神學與教義上的差異。當時的合一運動深受一項原則的影響——「教義造成分裂，事工帶來合一」。這項原則時常被「普世教會協會」引用，其預設概念似乎是：只要聖公會和衛理公會一起建立事工，必定能克服教義上任何其餘的差異。福音派大力抨擊這種躲避教義問

題的鴛鴦心態，表示兩方都得帶著誠實坦白的態度來面對教義的差異。巴刻和他的同工團隊認為，衛理公會已經深受自由神學的影響，要是蔓延到英國聖公會裡就糟了，所以他們一定要考量基督教神學的純正。巴刻堅持，儘管真正的合一不必然是組織性的，但是組織若能合一，多少也反映出某些共享神學前提上的福音本質。若是忽略這些問題來談論合一，實在令人擔心。事實上，對於那些想要悄悄地把神學差異邊緣化，好促進教會結構合一的人來說，巴刻緊咬著這些問題不放，實在是個陰魂不散的搗蛋鬼。

對巴刻來說，真正的議題是這份計畫背後的神學關注。他擔心合一計畫會帶來一個新的「自由派的大公」宗派，如此福音派就會被壓抑或遭到嚴重的限制。巴刻的策略異象是國家教會裡的福音派能得到鞏固，所以這份合一計畫千萬不能成就。

巴刻於是成爲反對（和批評）這份合一計畫的先驅者。他編錄了兩本短篇論文集，統整福音派對於合一計畫的態度，兩本都由馬茜莊園出版社（Marcham Manor Press）出版。這家小型獨立出版社的老闆是傑弗斯·達菲爾得（Gervase Duffield），出版社辦公室就在他的家裡，地點靠近牛津南部的艾冰頓（Abingdon）。一九六三年九月，《英國聖公會與衛理公會》（*The Church of England and the Methodist Church*）出版。到了一九六五年，又出版了另一本文集《各得其所：走向英國教會的合一》（*All in Each Place: Toward Reunion in England*），收錄了十篇聖公會信徒寫的文章，還有一些自由教會的評論。這兩本文集都一致提出，福音派對於合一計畫中的神學弱點表示擔憂。聖公會與衛理公會合一的問題，明顯幾乎占用了巴刻所有的時間。一九六八

年秋天，他講了二十一場關於這個主題的講道、兩次私人會面討論，還有「折衷學派」（Eclectics，年輕福音派組成的團體）舉行的小型研討會。

此時的主流福音派聖公會期刊《聖徒》（*Churchman*），自雷蒂姆中心轉載刊登的文章內容都直接和合一計畫相關。巴刻、柯林·布坎南（Colin O. Buchanan）和達菲爾得合著《相交福音裡》（*Fellowship in the Gospel*），這部實質的福音派分析著作，向英國聖公會兩篇重要的報告提出批評：《聖公會和衛理公會的合一》（*Anglican-Methodist Unity*）和《今日共融》（*Intercommunion Today*）。貝克衛茲出版了一本研究聖經和歷史的著作《聖職和聖禮》（*Priesthood and Sacraments*），討論一系列與合一計畫相關的問題。這部由馬茜莊園出版社出版的著作¹⁴，是首本《雷蒂姆中心專刊》（*Latimer Monograph*）。這類專刊影響了教會內部福音派未來的方向。¹⁵ 一九六六年六月二十五日，巴刻在政務會議上宣布了四個專刊計畫：《二十世紀英國神學》（*British Theology in the Twentieth Century*，巴刻著）、《調整禱文的原則》（*Principles of Prayer Book Revision*，貝克衛茲著）、《主動的基督徒》（*Christian Initiation*，貝克衛茲著）和《三十九條信綱神學》（*Theology of the Thirty-nine Articles*，巴刻著）。此時的巴刻炙手可熱，各個教會政務機構都爭相邀請他加入，包括主教教義委員會（Archbishop's Doctrine Commission，當時的主席是蘭西主教）、信仰和規條諮詢團體（Faith and Order Advisory Group），還有促進聖公會和其他教會對話的團體（最值得一提的是長老教會和衛理公會）。

將這個時期出版的文章起源與雷蒂姆中心接連，是很容易的

事——因為中心除了贊助研討會、負責人和圖書館館長到各處演講，也有許多人將中心當成非常有用的資源，幫助他們討論當時教會裡的議題。不過，巴刻清楚表示，雷蒂姆中心的重要性必須從整體評估，而不是從頗具表現的個別部分。雷蒂姆中心為福音派的本質提供的形象，正巧與當時教會內盛行的印象相反。當時教會許多老一輩的信徒帶著一股傲慢的態度，很鄙視福音派。雷蒂姆中心卻向大部分的教會圈表明，福音派是隻「鬥不敗的公雞，有十分強健的神學基礎」。

雷蒂姆中心之所以能持續運作，是因為每個同工都付上了很大的代價，特別是負責人。巴刻一直受邀到神學研討會演講，向教區的福音派工會講述關於神學和教會政務的問題，也到一些態度友善的教會講道。他接受這些邀請，讓雷蒂姆中心的名氣愈來愈大，也讓中心的財政逐漸穩定。中心資金的來源主要是各界支持的奉獻。巴刻的部分任務是，讓奉獻者看見他們的付出確實帶來很好的果效。但是，由於演講活動眾多，也造成巴刻沒什麼時間好好思考和做研究，來完成雷蒂姆中心的必要工作。他的忙碌也導致他與政務會產生一些程度的意見不合，像是他是否要接受海外的講道邀約（好比一九六五年，他曾經到富勒神學院講道）。巴刻認為這些機會可以提高雷蒂姆中心的知名度，也能拓廣他個人的經驗；政務會則不確定海外講道是否會讓中心的目標失焦——因為牽動英國聖公會內部的議題討論，才是中心本來成立的目標。到了後來，雙方各退一步，似乎達成某部分的妥協。

116

雷蒂姆中心顯然是英國聖公會裡福音派思想的先鋒。連那些因為受到福音派批評而感到火大的對手（而且為數眾多！），都很清楚這些批判主要出自於何方。有些人傾向認為巴刻針對合一

計畫的批評，是源自他（作為加爾文主義擁護者）對於衛理宗保有亞米念主義（Arminianism）色彩而產生的敵意。儘管如此，巴刻和其他人肯定的神學立場依然拒絕妥協，堅決不認可許多平信徒和聖公會福音派神職人員的看法，導致談判失敗，合一計畫徹底無法進行。

一九六八年年底，雷蒂姆中心已經是英國聖公會內部的福音派資源中心和智囊團，不過我們的故事必須先再往前看一段。一九六〇年代，巴刻和雷蒂姆中心都為著重新定義福音派扮演了重要的角色；這部分也特別與一九六七年在基立大學（University of Keele）舉行的大會很有關係。如今，基立大會（The Keele convention）已被歷史學家公認為二十世紀英國基督教的重要大事。接下來，我們要來看看基立大會的起源、巴刻在其中扮演的重要角色，以及這個大會對於福音派未來的意義。

重新定義英國福音派：一九六六年的危機

二戰過後，英國聖公會福音派的狀態非常不健康。一九四〇到五〇年代，福音派信徒選擇遠離教會生活主流，自認是教會的邊緣人——後來也就真的被大家看成是邊緣人了。一九三〇年代也曾經發生過類似的事。一九二八年的公禱書投票事件，讓福音派成為教會裡不受歡迎、遭到孤立的群體。這個事件讓他們覺得有遭受圍攻的感覺，又因為心裡的不安而變得很有防備心和攻擊性。在戰後這段時間，福音派運動再三遭到聖公會高派教會和逐漸擁有自信的自由派壓迫；同時，合一運動一時蔚為風氣，把追求「正確教義」的堅持，批評為無意義又墨守成規。因此，福音

派在那時幾乎被打垮，只想生存下去。如同我們之前提過的，蘭西主教（當時的杜倫主教）受斯托得邀請到杜倫大學講道，卻講了嚴重錯誤、又極其過分的話，把福音派說成「基要主義」，導致福音派吃了不少苦頭，覺得遭到嚴重誤解。後來，巴刻透過出版《「基要主義」與神的話》（時為一九五八年），才為逆轉這份誤會作出不小貢獻。

到了一九六〇年代早期，教會裡的福音派人數明顯來愈多，氣氛也開始有所改變。後來發生了一項爭議，風波不亞於一九二〇到三〇年代在美國浮現的爭議。美國長老教會於二十世紀初的悲慘歷史，特別突顯出這個衝突帶來的負面影響。一九二二年爆發了一項決裂的爭議，普遍認為從那時開始，教會人數就垂直下降，開始導致分裂，直到徹底失去神學異象，也失去在美國本土的獨特影響力。這項爭議主要討論的是「傳統教義是否應該隨著現代思想而修改？」¹⁶ 一九二二年五月二十一日，自由派牧師亨利·艾默生·富司迪（Henry Emerson Fosdick）講了一篇具有攻擊性的道〈要讓基要主義者取勝嗎？〉（*Shall the Fundamentalists Win?*）。這篇講道被優秀的公共關係專家改寫成文稿，由慈善家小約翰·戴維森·洛克斐勒（John D. Rockefeller Jr.）出資印了一萬三千份四處流傳。遭受指桑罵槐的保守派也不甘示弱，猛烈還擊。長老會牧師和作家克拉倫斯·艾德華·麥克特尼（Clarence Edward Macartney）以文章〈就這樣讓不信的人取勝嗎？〉（*Shall Unbelief Win?*）提出回應，情況徹底失去控制，雙方都已經無法相互容忍和妥協。長老會信徒被迫決定（若是用相干人士提出的詞彙來談的話）——他們到底是「不信的自由派」，還是「反動的基要主義份子」。這樣的對立讓答案變得很明顯：不信的世俗文化

或是福音，兩者只能取其一。保守派的信徒很快地發現，他們似乎無法抑止現代主義份子，像是富司迪在宗派裡逐漸產生的影響力。教會已經滑向現代主義，似乎早已是個無從避免的殘酷事實。

這個結果導致，基要主義信徒的圈子，開始逐漸提倡離開所謂已經墮落的宗派。如果沒有可能在宗派內部進行改革，那麼唯一的選擇就是脫離宗派，建立新的、保有純正教義的教會群體。這種以分裂來解決問題的方式，源於美國新教主義（American Protestantism）：發現羅德島（Rhode Island）的威廉斯（Roger Williams, 1604-1684）是其中一個支持分裂以維持教會純正的人。他認為英國聖公會已經變節，與之有任何關聯等同於犯下嚴重的罪行；當時的基督徒，也有義務離開變節的教會和世俗化的政權。

一九二〇到四〇年代，這樣的信念在美國基要主義派裡重新浮現。對於某些基要派作家來說，維護「信仰根基」只有一個方法，就是分裂。對於這樣的發展，喬治·馬斯登（George Marsden）如此評論：

到了一九三〇年代，痛苦的事實已經十分明顯——就算在內部改革，也早已無法阻止現代主義在北部宗派裡蔓延。愈來愈多的基要主義份子，把「脫離美國主流宗派」視為信仰宣言。雖然大部分支持基要主義的信徒，在一九二〇年代仍然選擇待在原來的宗派裡，但是許多浸信會時代論者（dispensationalists），以及一些有影響力的長老會信徒都要求脫離宗派。到了一九三〇至四〇年代，問題仍然存在。¹⁷

分裂似乎是惟一的選項了。如果文化和主流宗派不能接受改革或改造，那就只好分裂成爲「曠野的呼聲」了。

我們必須注意，選擇分裂其實是針對當時情況的一種回應，並非「福音派」的本質，若不是情非得已，也不會被視爲必要的一步。情況發展到這個地步，實在是因爲發現沒有理由繼續留在主流教派。福音派原先的目標，是在這些教派裡建立純正信仰，可是道不同，不相爲謀。到了一九二〇年代，基要主義份子逐漸認爲，北部的主流教派已經完全喪失純正信仰，惟一的選擇就是分裂。但是，如果當時歷史的情況並非如此，分裂的概念是不會得到提倡的。

119

事情的發展導致美國福音派呈現兩極化。關於這件事，福音派分別採取兩種做法：一些福音派選擇離開，創立獨特的福音派宗派；另一些則選擇留在愈來愈趨於自由派立場的宗派，試圖從內部改革。薛華哀傷地表示，這場仗本應是福音派對抗自由派，後來卻導致福音派自相殘殺：

分裂份子所撰寫的期刊，通常花了很大篇幅攻擊那些不同意他們離開教會的人，而不是指出自由派的問題。有些話語的殺傷力太大，到了現在都很難忘懷。有些離開的人不願意跟沒離開的人一起禱告，許多人甚至跟基督裡真正的弟兄（一些選擇留下的人）完全斷絕關係。基督彼此相愛的吩咐被踐踏了，剩下的只是內鬨、自義和冷酷。¹⁸

很不幸地，這個模式一再地出現於福音派的內部。一九六〇

年代的英國福音派內部也針對相同議題，產生狠毒又傷人的掙扎與衝突。

這項爭議能用一句話來總結。當宗派公然拋棄純正信仰，那些重視純正教義的福音派應該一走了之，還是留下，努力從內部改革？兩種不同的選擇，其實源於共同的動機：講求正確的神學和活潑的靈命，但是選擇用完全不同的方式達到目的。爭議的開頭通常要追溯到一九六五年。在那之前，英國福音派有「容忍差異的共同默契」，相較於最爲重要的事——維持福音的純正，宗派的問題只是小事一件。

對於普世教會協會的自由神學觀念，鍾馬田醫生逐漸感到十分憂心。到了一九六五年，他已經確信福音派不能參加和普世教會協會有關聯的宗派。如果福音派繼續留在這些宗派裡，會受到那些公然否認或挑戰基督教信條的人污染。那些留在教義混淆的教會裡（比方說英國聖公會）的福音派也「算是有罪」，因為他們沒有對福音派信念維持忠誠，反而與混淆視聽的人爲伍。令鍾馬田特別感到憂心的，是巴刻編輯的文章選集《各得其所：走向英國教會的合一》，認爲其內容讓巴刻的福音派信譽作出嚴重的妥協。一九六五年六月十六日，在西敏團契的會議裡，鍾馬田強調神學純正的聖公會會友和其他信徒，應該考慮「脫離」他們所屬的宗派。¹⁹ 福音派信徒不應該再妄想可以「滲透他們所屬的教會群體，說服他們放棄立場」，而是要團結一致。鍾馬田認爲，一九六六年會有一場不可避免的風波，必須解決「一個很基本的問題，主要就是：教會應該建築在什麼樣的根基上？是地域性的領土，還是一群聖徒的聚集？」

鍾馬田自行概述了兩種模式，兩個都在福音派裡頗具影響

力，也都具有出色的歷史和聖經憑據。對於「教會」的定義，加爾文提出的是「混合的群體」；清教徒作家（包括偉大的歐文）則支持「聚集的群體」。「混合的群體」把可見的教會（visible church，也就是在實際日常生活中看得見的教會），定義為信與不信的混合，就像馬太福音第十三章中麥子與「稗子」在同一塊田裡生長的比喻，到了末日審判的時候，兩者才會被分開；在那之前，信與不信的就混雜在同一個教會裡。新教教會（包括聖公會、路德會和長老會）從偉大的宗教改革家路德和加爾文開始，就遵循了這樣的概念。第二種模式強調教會應該是一群聖徒的聚集，而不是罪人。所以，只有公認已經重生得救的基督徒，才能算是教會群體的一份子。十六世紀宗教改革的時候，第二種模式在比較激進的團體中較有影響力，後來這個模式逐漸在英國某些分裂派內穩定發展，包括浸信會和清教徒。

121

這個時期的鍾馬田完全支持分裂，不過巴西爾·何爾（Basil Hall）教授，這位研究加爾文的長老會教會歷史學家，卻在一旁冷靜觀察鍾馬田的情況。何爾原本在曼徹斯特大學教授教會歷史，後來受聘於劍橋大學，成為聖約翰學院（St John's College）的教務主任。他之所以換學校教書，是因為他成了聖公會的會友——他相信聖公會比起長老會，較為貼近加爾文對於教會論的看法。儘管這一點自然有議論空間，不過何爾記得，某個晚上他跟鍾馬田針對「教會的定義」這個問題，彼此吵得臉紅脖子粗。鍾馬田指出，如果要忠於宗教改革，那麼為了維持信仰，分裂是惟一的辦法。何爾則猛力陳述反對意見。當時他正好有一本加爾文的《基督教要義》（*Institutes*），便翻書找出很多段落給鍾馬田看相反的論點。鍾馬田冷酷地回答：「這是你個人的意見。」何

爾立刻反駁：「這不是我的意見，是加爾文的——你自己看！」但是鍾馬田根本不想看。關於這件事，他的心意已決。

在這場爭議發生之前的問題，本來只在於福音派內部一些態度友善的意見分歧，和「福音」沒有相關。巴刻認為，在不同福音派群體的同工關係上，懷特腓提供了很好的模範——關於福音的不同意見可以先放在一邊，好進行更重要的傳福音工作。懷特腓認為，就算聖公會的信仰有問題，信徒也不用立刻放棄，因為如果他要跟非聖公會背景的人傳講福音，也不會有問題。一個蘇格蘭長老會信徒寫信給懷特腓，要他離開腐敗的英國聖公會。一七四二年七月七日，懷特腓對此發表回應：

我想，除非我宣布自己成為長老會信徒，並且公開放棄英國聖公會，你是不會滿意的。但是神知道我一直忠心反對教會的腐敗……我覺得真正靈裡合一的信徒很少。大部分的人都是嘴上說合一，卻分門結黨，藉此細綁別人。我可沒從基督那裡聽過這樣的教導。不管是哪個教派，只要是良善的人，我都會予以認同，並且加入他們。²⁰

大部分的福音派信徒都堅持，雖然不同的宗派會以不同的方式來定義教會的本質，這個議題卻不需要被看作是宗派之間最嚴重的差異。此時在英國非常盛行的葛理翰福音運動，也同步促進了這個概念。葛理翰認為傳福音的重要性大過於宗派差異，所以他願意和任何宗派的信徒同工。

有趣的是，鍾馬田好像在某個時期也有同樣的想法；但是大

約過了二十年後，他的觀念已經慢慢改變了。他一開始服事時，並不介意跟非福音派的講員站在同一個講台上。一九三九至一九四二年，鍾馬田是英國校園基督徒團契的主席。巴克萊是英國校園執行委員會的主席（1942-1945）。他清楚記得，他曾經爲了鍾馬田一九四〇年在牛津基督徒學生運動的講道內容，與鍾馬田產生一次衝突。基督徒學生運動跟牛津團契一直互有敵意。²¹ 巴克萊向鍾馬田義正嚴詞地提出抗議，批評他在劍橋三一學院英國校園團契大會上的表現。他認爲鍾馬田在基督徒學生運動的聚會當中演講，讓牛津團契失去顏面。鍾馬田對此作出辯解，說他應該有自由向平常沒有機會接觸的聽衆講道。²²

到了一九四八年，這個模式也沒什麼改變。十一月時，鍾馬田與亞力克·韋特勒（Alec Vidler，著名的聖公會自由派神學家），接受了愛丁堡大學（University of Edinburgh）的講道邀約。這場佈道會由英國校園團契，和大學裡其他的基督教團契共同舉辦。看來，鍾馬田在這個時期的原則，和一九四〇年的時候一模一樣。到了一九五〇年代，他的態度開始慢慢改變，採用更加刻薄的立場，使得他在一九六〇年代跟「刻薄」的形象劃上等號。根據可靠的文獻，普世教會協會內部逐漸增加的勢力和自由派立場傾向，是影響鍾馬田思想的主要因素。

一九五〇到六〇年代早期的情況，不能用「福音派的合一」來形容，充其量只能說是「和平的共存」。儘管在某些概念上的差異確實存在，卻都不會在合作與團契分享上形成阻礙。福音派裡和平共存的現狀，如今已被鍾馬田打碎了。在他眼裡，若是有人不支持「純正群體」的教義，就不能算是真正的福音派。在這個問題上，鍾馬田公然反對葛理翰的觀點，也拒絕在一九六六年

倫敦伯爵庭（Earls Court）的佈道會中與他同工。鍾馬田認為，在福音的基礎上如果不能相互認同，就不能同工，而「福音的基礎」如今也包含接受「純正群體」這份關乎教會的定義。無論如何，福音派日漸模糊的獨特性必須停止發展下去（鍾馬田認為，這個情況是從一九五四年葛理翰在哈林傑〔Harringay〕舉行的佈道會開始的）。一些具有洞見的讀者發現，鍾馬田似乎認可一件事——成爲獨立福音派教會團契（Fellowship of Independent Evangelical Churches）的成員，才能成福音派的一份子。²³ 看來福音派難免要打起內戰了。

一九六五年十二月十四至十五日的清教徒研討會，預示了這份充滿張力的關係。大會議程總共有六場講道，主題都是「宗教改革的意義」。六篇論文當中，有五篇著重在十六世紀。巴刻講的是「馬丁路德」。最後一篇講道照例由鍾馬田發表，他決定題目訂爲 *ecclesiola in ecclesia*（拉丁原文的意思是「教會中的小教會」，通常意指大教會裡的改革運動）。鍾馬田指出，所有從教會內部改革的企圖，都是爲求便利而犧牲原則，嚴重辜負了新約的教會論。到了一九六六年十月，同樣的議題又透過鍾馬田與斯托得的衝突再次浮現，現在我們要來細談這個部分。

一九六六年十月十八日，「第二屆國家福音派大會」（Second National Assembly of Evangelicals）在西敏中央禮堂舉行。一直以來若隱若現的危機，終於被搬上了檯面。主辦這次會議的機構是福音派宣道會（Evangelical Alliance），於一八四六年成立，宗旨是維持福音派在英國的活躍程度。在那個時期，福音派本身常出現各種宗派性的差異問題²⁴，而導致激烈的辯論，包括聖經默示的本質、揀選和千禧年的問題。顯然福音派需要把這些差異暫

時放下，取得團結。除了草擬「信仰基礎」，一八四六年的第一屆大會也列出八項「實際解決計畫」，好讓福音派內部發生教義差異時有依據可循。第二屆大會的目標，也是爲了在福音派內部進一步提倡和追求「靈裡合一」（弗四 3），這也是「實際解決計畫」的目標。²⁵ 一九六六年的大會，是從一八四六年以來首次由宣道會組織的英國福音派聚會，大會目標是促進福音派合一，沒想到結果完全相反，對福音派造成了前所未有的嚴重分裂與傷害，連福音派的反對者都望塵莫及。分裂的原因，就是鍾馬田和斯托得之間的公開衝突。

鍾馬田受邀在大會開幕式上講道。他在講台上提到，福音派辜負了合乎聖經的教會論：「普世教會合一的擁護者，將團契放在教義以先。我們作爲福音派，必須讓教義先於團契。」那些對於教義持有共識的人應該團結一致，而非繼承以往的立場。真正的基督徒如果堅持留在他們的宗派裡，就犯了分裂的罪。最後，鍾馬田發起慷慨激昂的號召，要主流教會裡的基督徒「脫離」，成立屬於自己的新興宗派。他認爲，普世教會合一運動或許終究會帶來益處，因爲它讓福音派教會團結一致，「成爲團契，就是組成如同福音派教會的協會」。

許多當時參加大會的聽衆，都覺得這篇講道讓人熱血沸騰。作爲主席的斯托得發現，倘若他再不介入，很多年輕的福音派可能會立即宣布跟自己的宗派脫離關係，所以他只好開口插話了。斯托得建議，福音派正確和合宜的態度，是留在主流宗派裡面，從內部進行改革。斯托得的干預可能不是很妥當，後來他也爲此向鍾馬田道歉。雖然斯托得認爲這麼做，是爲了阻止一場可預見的危機，他的行動卻也引起了另一場危機——在推廣福音派合一

大會的第一天，就暴露了福音派內部嚴重的分裂。儘管如此，斯托得仍然認為這麼做是必要的。

我們無從得知鍾馬田希望他的講道達到什麼目標，也有可能是聽眾中的一些人誤解了他的原意。當晚一些聽眾確實認為，鍾馬田的用意是要強調福音派合一的重要性。但是，根據媒體對於這個事件的報導分析、與會聽眾的評論，多數都認為鍾馬田要求福音派離開主流教會；甚至有人認為，他的意思是要求大家加入獨立福音派教會團契。²⁶ 有些人覺得，他是特別向英國聖公會裡的福音派提出呼籲，但是他的講道內容很明顯是在邀請每個宗派裡的福音派，組成一個聯合的福音派團契。²⁷ 出席大會的自由教會福音派大致上都贊成他的立場；浸信會跟聖公會則是提出強烈的質疑。

《浸信會時報》(*Baptist Times*) 提到，鍾馬田「似乎在鼓勵福音派搞分裂，離開他們的宗派」。《基督徒日報》(*The Christian*) 也將報導他的講道的新聞標題，寫成〈福音派——離開你的宗派〉(*Evangelicals- Leave your Denominations*)，標題底下放了一張大會全體講員的合照。²⁸ 過了一週之後，這家報社發表了一篇投訴文章，表明除了一個講員之外，其他人都一致反對鍾馬田的策略，報紙頭條所刊登的照片卻影射他們全體支持鍾馬田的呼籲。確實有人聽了鍾馬田的話，就和自己的宗派脫離關係，但是比起留下的來說，離開的人數仍算是少數。

鍾馬田想要達到的目標，和他到底說了什麼（或是想要表達的意義是什麼）——終究成爲爭議。英國福音派主義因而分成兩派，爭論主流宗派裡福音派的去留問題。對於這個問題的概念，以前即便意見不合也會友善相待，如今卻引發苦毒的爭端。姑且

不論評論是否合理，鍾馬田受到的批評是：他毀壞了福音派的和諧。要說英國福音派到現在都一直籠罩在一九六六年的陰影底下，也不為過。雖然有些團體可能感受到較多的震盪，但是那個時期的活動也開始塑造福音派之間未明言的對話模式。我們必須透過這樣的背景，來觀察巴刻在英國的服事。要了解巴刻，就必須先了解英國福音派從這個時期開始逐漸增強的緊張關係。

這次衝突讓福音派宣道會大受打擊，接下來的日子很不好過。自由福音派跟主流福音派都認為宣道會應該支持自己。直到一九八〇年，創傷才開始慢慢癒合，英國的福音派團體才開始彼此重新建立合作關係。²⁹

與斯托得發生衝突過後幾個月，鍾馬田的日子也好不到哪裡去。十一月二十八日，西敏團契舉辦了一場公開討論。顯然在分裂的議題上，團契內部也有不同的聲音。這個狀況讓鍾馬田不知該如何是好，很難堅持「純正群體」是福音派的模式。後來他只好哀傷地宣布，團契的目標已經達成，該是時候解散了³⁰（但是後來團契又重新聚集，這次卻排除了相信能從主流教會內部改革的成員）。³¹ 更麻煩的是，鍾馬田變成福音派圈子內部嚴苛批評的目標，因為他讓「宗派性」成為福音派身分認同的重要因素。他被指控為了次要問題而分裂了福音派。一九二〇至三〇年在美國導致分裂、嚴重削弱福音派的問題，如今也在英國激烈上演。

不過證據顯示，大部分的福音派信徒並沒有批評鍾馬田，也沒有捲入是否該由宗派分裂出來的問題。他們根本沒有理會他的看法。教會裡新一代的福音派認為，鍾馬田個人對英國聖公會有敵意，於是沒有認真看待他的呼籲。很不幸地，聖公會圈子對於鍾馬田的個性有負面的評價，很可能評論他神學的方式也間接受

到影響。不過，這種負面的評價通常是針對他個人，而不是神學，評論來源也都是和他親近的支持者和顧問團。

我們必須注意的是，鍾馬田作為佈道家和解經家的身分一直都大受尊敬，甚至是那些在英國聖公會和主流教會議題上與他意見相左的人，也都對他推崇備至。但是，雖然鍾馬田仍然保有屬靈領袖的尊嚴，卻不再被視為整體福音派運動的發言人。無論這樣的評論是否合乎情理，他所擁護的看法只屬於福音派中局部的小圈子，而不代表整個運動。隨著主流宗派重新站穩腳步、取得重心，他逐漸成了曠野的呼聲。英國聖公會也最為敏銳地體會到這個結果。

巴刻與鍾馬田的長久友誼，現在也面臨嚴重的考驗。他們在相同的議題上公開採取完全對立的看法，鍾馬田又認為這個問題具有關鍵的重要性。巴刻熱烈支持的觀點是，英國聖公會裡的福音派，應該被允許「奉行他們傳統的雙向政策——跟其他宗派的福音派建立交流，同時也隸屬並且全力投入他們的母會中」。有些人（特別是鍾馬田的圈子）認為，巴刻一向是個大有膽識的改革家，但是在一九六六至一九七一年這段時間，他卻似乎成了膽小鬼。但是，其實巴刻有自己的想法和計畫，他使用的是作家懷特腓、沈美恩（Simeon）和賴爾的模式。這個途徑採取的是雙向政策，而非「鍾馬田派」逐漸採取的單向政策。一方面，巴刻繼續和各宗派的福音派信徒合作，相信他們之間的相交超越對於宗派的忠誠。根據這個目標，他定期在全國各地的跨宗派活動中講道。另一方面，根據他後來談到的「建設性改革思想體系意識」，他也在自己的教會服事，好能建立正統的信仰和帶來改革。以下我們就要來回顧事情的發展。

全國聖公會福音派大會——1967

我們之前已經提到，一九五〇年代晚期到一九六〇年代早期，一股新的知識層面上的自信橫掃了福音派。巴刻的《「基要主義」與神的話》和《傳福音與神的主權》，跟一九六〇年起由雷蒂姆中心出版的其他作品，為福音派整體內部（特別是在英國聖公會的圈子）打造了一股新的目標，使大家意識到新的可能性。雖然策略的最終基礎還是神學，神學與策略卻必須相互聯手。如果說英國南部的布里斯托和牛津中心發生了神學上的復興，那麼英國北部也發展了一些重要的策略性思維，特別在瑞鵬（Ripon）教區，其中還包括了大型工業城市里茲（Leeds）。

一九五六年，特維（Raymond Turvey）在里茲市中心的聖喬治教會（St George's）開始了一項長期事工。特維一到里茲，就發現當地的神職人員當中瀰漫著一股融合了挫折、孤獨、邊緣化和無力感的氣氛。他開始召開一些小型會議，希望促進當地的福音派神職人員擁有更深的團契和自信。一開始沒什麼人參加，後來開始穩定成長。一九六〇年，特維在約克召開了「北部福音派大會」（Northern Evangelical Conference），有兩百五十個牧師參加。由於這次的成功，到了一九六四和一九六五年，分別又召開了平信徒大會和第二屆北部福音派大會，並且邀請許多來自英國南部的講員前來講道。這些大會帶來的果效，使得福音派士氣大振。既然前幾次這樣成功，組織大會的同工便開始展望未來——顯然北部需要時常舉辦幾個這樣的大會。那麼，何不更有企圖心一些？乾脆舉辦一個全國性的福音派大會如何？

一九六四年五月，一群同工帶著這樣的想法與信念聚在一

起，包括北部的福音派大會代表，還有一些重量級福音派人物，包括斯托得在內。斯托得同意擔任組委會的主席，特維則擔任秘書。組委會的目標很清楚：要在英國聖公會的各個牧區，興起神職人員與平信徒，提供他們一股新的自信與方向。大會的主題是「基督的主權」，標語則是「基督超乎一切」。一九六七年四月四日至七日，代表大會在基立大學舉行，後來則更名爲「全國聖公會福音派大會」(National Evangelical Anglican Congress，簡稱爲NEAC)。

從全國聖公會福音派大會的起源看來，這個計畫應該很早就開始孕育了；甚至在一九六六年十月，福音派內部因爲鍾馬田和斯托得之間的衝突，而發展出兩極化的現象之前就已經存在了。雖然發生這樣的事，兩極化的現象卻也讓這個大會的存在更具必要性及緊迫性。

對巴刻來說，基立大會是「雷蒂姆中心生出來的孩子」。許多人認爲雷蒂姆中心的成立是一個策略，用意是組織大會，並且爲大會提供資源，後來的發展確實也是這樣。雷蒂姆中心的學者開了一連串的會議，擬定《討論提綱》(*Guidelines*)的草案——這些系列文章提供了基立大會議程的骨架。在這個時候，巴刻強調雷蒂姆中心的宗旨：

在現今的聖公會對話中，重新聲明和施行福音派的原則。雷蒂姆中心提供以下幾個方面的貢獻：1. 教會紀律；2. 教會和政府的關係；3. 公禱書的修改；4. 聖餐儀式；5. 主教按立的教義和實踐；6. 教會管理體系。³²

英國聖公會的福音派，一方面除了要重申他們在教會裡的存在（對抗那些想要排除他們的聖公會會友），還要護衛自己的身分（努力抵制那些支持鍾馬田的自由教會福音派信徒，因為他們認為福音派不應該繼續待在宗派教會裡）。面對這件事，雷蒂姆中心早有先見之明，已經開始了一項方案，預先考量了許多需要解決的問題。

一九六六年二月二十八日至三月二日，英國聖公會在斯旺維克（Swanwick）召開了一個研討會，共有兩百個年輕的福音派神職人員參與；研討會的主題是「面對未來」，使得雷蒂姆中心聲名大噪。研討會認可了雷蒂姆中心的重要性，也呼籲各界以經費表達支持，並請雷蒂姆中心持續研究英國聖公會未來將要面對的問題。最重要的是，研討會請雷蒂姆中心召集研究小組，專門探討這些議題。³³ 一九六七年一月，巴刻和貝克衛茲已經計畫發展十三個研究小組。菲利浦·克羅（Philip A. Crowe）授命擔任研究小組秘書，負責協調、管理和發展這項新的計畫。年輕的福音派積極、熱情參與雷蒂姆中心的目標，對這個時期來說非常重要。一九六七年十一月，全國聖公會福音派大會結束之後，一共發展出十四個研究小組，一百四十二個成員。³⁴

全國聖公會福音派大會正在發展籌畫時，同工就發現有必要預備和出版合適的研習材料，因為大會也期待與會者在參加之前，先有機會嚴肅地思考一些問題。想當然爾，製作大會研習材料的工作非雷蒂姆中心莫屬；由於考量這份材料的重要性，出版和寄發的任務決定託付給「教牧同工資源協會」（Church Pastoral Aid Society）。最重要的是，大會的演講內容將事先出版，好讓與會者預習。³⁵

不過，這本來不是最初的計畫。本來的計畫是讓與會代表當場聆聽講道內容。但是，一群教會內部年輕的福音派群體對於這個計畫非常不滿意。一九六六年十月，他們在「折衷派」召聚的會議上表達，認為大會必須提供更多讓與會者參與討論的機會。關於這件事特別提出意見的沙邁克（Michael Saward）認為，大會發表的總結必須由與會代表參與討論，才能算數。其他人包括布坎南在內，都贊成他的看法。一九六六年十二月，大會再度召開籌備會議。蓋瑞得（Gavid Reid）提議修改原本的計畫：在代表大會召開前，預先出版《討論提綱》，讓與會代表在參加大會前先行閱讀。上台分享的講員也不要只是當場朗讀論文，而是按照大綱概略介紹內容（既然大家都已經預先閱讀和消化過了）。委員會接受了這個修改的建議。也許這個形式上的改變沒什麼大不了的，不過這個改變也指出了一件事——福音派聖公會從一種「菁英文化」的領導模式（由講員把想法植入聽眾的腦海裡），轉移成一種較為成熟、分散的領導模式，相信教會裡的平信徒也有思考的能力。

大會的九位講員當中，包含了傑出的福音派人物，像是斯托得，以及倫敦神學院（London College of Divinity）的新起之秀——邁可·格林（Michael Green，大會最年輕的講員）。大部分的講員都跟布里斯托或雷蒂姆中心直接有關聯，顯示出這兩間機構逐漸增強的影響力。華富騰當時是丁道爾學院政務委員會的主席。休斯是丁道爾學院的副院長，還曾經（短期）擔任過雷蒂姆中心的圖書館館長。利特蘭在丁道爾學院教過書，也透過聖道信徒宣教士差會參與校務。莫德（Alec Motyer）曾經擔任克里夫頓學院的副院長。巴刻作為大會發表內容的編輯和製作人，當

然與這兩間機構有關係。³⁶

總共有一千人參加這場大會——五百一十九個神職人員，四百八十一個平信徒。³⁷ 九場講道希望達成的目標是促進合一，後來似乎也達到了目標。全國聖公會福音派大會被認為有效擁護，並且鞏固了斯托得反對鍾馬田的立場。在基立舉辦的這場大會，不只對於福音派留在國家教會裡有決定性的影響，也開啓了英國福音派過去忽視的福音所具有的社會層面（一七八〇至一八三〇年間，這方面的發展曾經蔚為風氣）。這場大會號召國家教會裡的福音派基督徒，走出原先的框架模式，預備發展更遠大的影響力。大會結束後不到一個月，大會學習指南和決議迅速出版，提供給全國上下的教會使用。³⁸

全國聖公會福音派大會帶來了哪些影響呢？一九六七年四月，大會結束後不到一個月，巴刻接受訪問時詳細回答了這個問題。他肯定大會的目標是促進福音派在知識和靈性上的合一。大會同時也是一個舞台，讓外人有機會看見英國聖公會保守福音派的活力、熱情與知識。巴刻認為，基立大會為「建設性改革理想」提供了平台，此舉可說遠遠超越了「不小的貢獻」所能描述的範圍。

巴刻對於這一點的想法非常重要。全國聖公會福音派大會所投射出的形象，幾乎可說比其達成的正面成就還要重要。回頭來看，在與會代表的大會總結當中，有很多項目是對於未來的展望，而不是已經達成的目標。大會打消了福音派主義老舊、負面的形象。許多年輕的神職人員參與大會（其中多數也參加了一九六六年「面對未來」的大會），明顯表示關於教會的未來，內部已經開始出現一股重要的力量。福音派不再只是對英國聖公會作

出貢獻而已，他們乃是開始採取從教會內部進行改革。

對英國聖公會的福音派來說，全國聖公會福音派大會是一股刺激的力量，其他的團體也開始注意到它的成就。出版期刊《自由福音派》的福音派機構「聖公會福音派團體運動」(The Anglican Evangelical Group Movement，此團體在這個階段的立場，比福音派更貼近自由派)，其回應就是一個很好的例子，表示自由派對於保守福音派戲劇性的復興感到備受威脅。全國聖公會福音派大會是壓垮駱駝的最後一根稻草。一九六七年七月，聖公會福音派團體運動在牛津的瑪格麗特夫人學堂(Lady Margaret Hall)，召開一年一度的會議，決議聖公會福音派團體運動要「盡快解散」。後來他們成立了一個委員會「推廣自由派的前景和目標」，不過這個委員會最後也不了了之。⁴⁰ 在教會裡，自由福音派已經沒有存在的意義了，保守福音派已經輕而易舉地把它解決掉了。

這些改變對於牛津的一間福音派學院（距離雷蒂姆中心不遠）的發展，有著不小的影響。巴刻於一九四九年至五二年就讀的威克里夫學院，曾經逐漸與之前提過的第三、第四種福音派有所連結（見 160 頁）。到了一九六九年，學院面對了空前的危機——只有三十一個學生註冊，今後的招生看來麻煩大了。院務委員會非常擔心未來的情況，學院吸引不到足夠的學生。英國聖公會的福音派族群有明顯的增長，許多年輕的神職人員也出來到神學院擔任教授；但是，他們好像都不想來威克里夫學院事奉。原因很簡單，因為之前保守福音派勢力微弱的時候，大家公認威克里夫學院一點也沒有釋出憐憫，但是到了如今，福音派反而取得優勢了。威克里夫學院的一些教授並不是福音派，學院的整體

精神被視作自由派。事實上，當初成立雷蒂姆中心的原因之一，就是因為清楚未來的福音派將無法仰賴威克里夫學院，來提供堅強穩固的信仰典範。

現在就是尋找新院長的時刻了。院務委員會主席史都華·布蘭奇（Stuart Blanch，之後擔任約克主教）聘請希金伯森來擔任這個崗位。希金伯森公認是堅持福音派信仰的人，巴刻在威克里夫學院讀書時，曾經受教於他門下。一九六九年十月一日，布蘭奇寫了封信給希金伯森，內容提到：「我相信眾委員已經準備好，要透過任何有必要的方式來重新定位學院，好能吸引合適的學生群體……這不只是院內想要達成的期望而已，因為我們認為，威克里夫學院有必要贏得保守福音派學校神職人員，以及按牧候選人的認可。」⁴¹

希金伯森很快採取行動，他鼓勵教職員中非福音派的人另覓他職，並且指派堅定的福音派教授（像是亞瑟·慕理〔Arthur Moore〕和彼得·塞斯威爾〔Peter Southwell〕）來就任。院務委員會也改頭換面，增加更多採取福音派立場的委員。學生人數與大家對學院的信任度成正比，不久兩者都開始增加。到了一九七七年，學院有了七十九個學生。

我們很容易能找到其他的例證，來表明福音派持續的成長。毫無疑問地，國家教會裡一股大幅的福音派復興正迎面而來，而巴刻被視為主要領導人物之一。

決定離開牛津

雖然巴刻在雷蒂姆中心的工作非常重要，但是他並沒有打算

終生待在那裡。這份工作從策略上看來十分重要，也很有果效；不過巴刻認為，在這個位置上他能做的都做了，該是時候接受新的挑戰了。他感到有點枯竭，再這樣下去雷蒂姆中心也會跟著枯竭的。他需要一些刺激，好比他在丁道爾學院教書時，透過與學生互動得到的那樣。到了一九六八年，巴刻認為雷蒂姆中心的功用，主要是協調全國上下福音派學者、作家和活躍份子。⁴² 這個角色很重要，在可見的未來也很有必要性。雷蒂姆中心提供了一個平台，讓神學院的福音派學者，和在牧區裡發展專長的神職人員彼此持續聯繫、幫助，為著同樣的目標在教會中努力。許多人認為，如果有個能幹的負責人來承擔這件事，巴刻也可以更有果效地發展他的恩賜。如今，雷蒂姆中心已經站穩了腳步，巴刻也不需要再將中心的存活或福祉，視為他個人的責任。但是，他接下來該做什麼呢？在他事奉的這個時段，有四個可能的方向。

第一，他可以重新回到英國聖公會牧會。他已經接受按立，大可以找到一個牧職，並且利用閒暇時間從事寫作和研究。不過，雖然這個方向的確能達成，但是以巴刻的恩賜和興趣來說，卻沒有什麼吸引力，也不太實際。

第二個方向就是進入英國的學術界，或許可以在某個傑出的大學試著拿到講師或教授的職務。舉例來說，一九六九年，牛津的瑪格麗特夫人神學講座教授有了一個空缺。巴刻的一些同事寫信給他，建議他考慮一下這個非常適合他的職位。但是，巴刻認為這個職位不適合他，反而會讓他偏離了他賦予自己角色的定位。他心想，「至少我非常確定一件事，那就是我被神呼召來培育牧師、塑造他們的品格，而不是成為牛津大學的教授，追求更高的學術成就。」⁴³ 巴刻在聖安得烈教會（St Andrew's，雷蒂姆

中心附近的一間大型福音派教區教會）投入的事工，表明他非常委身於將神學應用於牧會上。參與當地教會的服事對巴刻來說是必要的，要是沒有教會服事，他就感覺整個人不對勁。他在牛津建立的這個服事模式，後來也應用於他在布里斯托和溫哥華的生活。

第三個方向是，巴刻可以考慮離開英國，到北美接受職位。他在北美地區逐漸成爲知名的講員和作家。一九六五年五月，他在加州帕薩迪納的富勒神學院爲培頓講座（Payton Lectures）發表了一篇演講。⁴⁴ 那是他首次應邀到海外講道，結果一炮而紅，之後講道邀約不斷。

伊利諾州鹿田市（Deerfield）的三一福音神學院（Trinity Evangelical Divinity School），很有興趣聘請巴刻擔任基督教思想史的教授。當時三一福音神學院正值過渡時期，要從福音自由教會（Evangelical Free Church，編註：又譯爲播道會）的小型宗派神學院，轉型成大型的福音派神學院——要是能請到巴刻，肯定能幫助學院轉型成功。巴刻到美國出訪時，對費城附近的西敏神學院（Westminster Theological Seminary）印象十分深刻，一九六六年他曾在那裡擔任訪問學者。要是這間神學院下了聘書，他非常有可能會離開英國。但是，巴刻當時還不確定是否應該離開英國，因爲還有非常多的工作需要完成。

此時影響巴刻作出決定的因素之一，是布里斯托學院發展出來的一個衝突。丁道爾學院（巴刻不久前任教的學院）跟克里夫頓學院產生了摩擦。我們之後會再回頭來討論這個問題。一九六八到一九六九年，兩間學院的院務委員會產生了尖銳的衝突，使得英國許多具有影響力的福音派感到憂心忡忡。英國福音派的未

來好像有了很大的問題，因為福音派好像有自我毀滅的傾向。雷蒂姆中心政務委員會的秘書溫咸，認為這個問題非常嚴重。一九六八年十月三十日，他寫道：

136 我認為這件事（指布里斯托的爭議）如果造成巴刻跑到美國任職，那就可能造成英國聖公會福音派史上最大的災難……（我不得不承認）這些所謂福音派委員會的行為，只會愈來愈把巴刻往國外推。吉姆（Jim，譯註：巴刻的小名）在英國聖公會的影響力比誰都要多，如今要是我們失去了他，後果必定不堪設想。⁴⁵

第四個方向，就是回到英國本土的神學院教書。巴刻相信他蒙召裝備牧者，有一間神學院剛巧提供這樣的機會。他曾經在丁道爾學院教書，有了這樣的經歷，再執教鞭也不是什麼難事。再說，巴刻在雷蒂姆中心的工作，也為他建立了舉國聞名的福音派思想家的地位，特別是在英國聖公會內部。如果讓他回到神學院擔任小教師，可是太委屈他了——他的經歷和能力都證明他足以勝任院長的職務。如果考慮英國聖公會內部和其餘影響他決定的因素，倒是有幾個重要的職位。要是在大型福音派神學院擔任院長的話，巴刻就會處於一個施展影響力的戰略位置；短期來講可以影響好些教會的長執會，長期來講可以透過影響學生，並且等到他們接受牧職後牧會，持續在教會內部帶來影響。

另外，巴刻對於神學教育所面臨的問題很有想法，尤其是攸關當時的神學院結構。⁴⁶ 一九六六年，他曾在西敏神學院擔任訪

問學者，也造訪過芝加哥地區其他的神學院。他發現美國神學院的院訓精神，好像受到教授的影響多過院長。⁴⁷ 教員都被一視同仁地對待，而且都專精於各自的領域。一九六八年，巴刻發表了一篇文章，指出神學院裡現有的制度——將校長跟教員之間的關係，建立於一連串非常老舊的模式上。例如主任牧師和助理牧師（牧區模式），或者院長跟副院長（私立學校模式）。巴刻指出，這種模式已經落伍了，而且也不適用於學院內部新的需求。神學院需要脫離這種系統，更要脫離這個系統所假設和維持已久的思維。關於這一點，巴刻提議採用一種「平等模式」——院長對待教員的方式，應該學習「大學裡的系主任，或者一個專業事工團隊的領袖」。他還特別強調，讓教員參與院務決定是很有必要的，教員中應該選出代表參與院務委員會。要是不這麼做的話，教職員當中會很容易產生摩擦。（一九六九年布里斯托所發生的問題〔見下一章〕，就證明巴刻擁有先見之明——他在一九六八年，就已經預計會發生這樣的事情了。）

最後，巴刻採取了第四個方向。其實每個選擇都向他開了門，但是他選了這一個。不過，他又該向哪一間神學院申請擔任院長呢？

一九六八年六月五日，巴刻告訴政務委員會，他想試嘗試追求另一個可能性，成為倫敦神學院（英國聖公會福音派神學院）的下一任院長。當時這間神學院位於倫敦市郊的北林區，但是學院已經決定，要在一九七〇年夏天，將院址遷到東密德蘭（Midlands）的諾丁漢市。學院在諾丁漢郊區的布來姆寇地（Bramcote）找個了好地方，爲了新院址開始大興土木。學院董事會想找一個充滿活力，又具有遠見的院長，來領導學院走向新

的階段。他們決定刊登招聘啓事——這在當時並不是常見的做法。（院務委員會通常會藉由多元的關係網絡，和私人聯繫來找尋適當人選。倫敦神學院打破了這個模式，也為未來開了一個先例——這個模式後來成為通用模式。）

對巴刻來說，這個職位是個很不錯的選擇；委員會也覺得巴刻是個很不錯的選擇。於是，倫敦神學院董事會決定列出五位候選人，請他們七月二十九日到倫敦參加面試。但是，巴刻早先已經決定七月十二日到九月十二日，要前往美國陪伴家人，所以無法參加面試。董事會於是作了安排，讓他單獨參加七月一日的定期會議。任命院長的過程十分複雜，這是由於諾丁漢大學神學教授安東尼·韓森（Anthony Hanson）堅持，學生群體也應該參與遴選新院長的過程。倫敦主教作為訪問教授造訪學院時，也表示支持韓森的理念，使得董事會非常頭大。事情演變到後來，在韓森教授的堅持下，董事會七月二十九日還面試了另一個院長候選人。迫於無奈，董事會主席羅懷特（Russell White）只好私下與韓森談話，把倫敦神學院跟諾丁漢大學之間的關係說清楚。

董事會面試完所有候選人之後，並未立即作出決定，不過他們從中選出三個人。後來他們終於決定任命學院教授邁可·格林。邁可·格林開出了接受職務的條件：最重要的就是，學院必須新增學務主任的職位，而且必須請巴刻擔任。董事會全數同意這個條件，並於一九六八年十一月十四日，發表正式新聞稿：

倫敦神學院董事會宣布任命邁可·格林接任喬登（Prebendary H. Jordan），自一九六九年七月起擔任院長。新任院長希望明年學院搬到諾丁漢時，新設立

一個學務主任的職位。董事會一致欣然同意院長的意見，邀請可敬的巴刻博士來擔任這個職位。

巴刻決定接受聘請，並於十二月五日向雷蒂姆中心的政務委員會報告這件事。

這樣的職員安排，使得英國聖公會兩位最傑出的福音派學者，有機會在同一間神學院攜手同工。不過，誰都沒想到這個計畫竟然胎死腹中。學務主任的角色定位並不清楚，巴刻後來也發現在這個新的環境下工作，會產生很多困難。一九六九年年初，他寫信給邁可·格林說明自己的顧慮，婉拒邀請。一九六九年二月二十六日，倫敦神學院校務委員會接受了巴刻的婉拒，並且發表聲明：

139

倫敦神學院和可敬的巴刻博士共同宣布，巴刻博士決定撤回他的決定，在一九七〇年學院搬遷到諾丁漢後，不接受學務主任的職位。院方非常遺憾地接受他的決定。

（後來，巴刻和邁可·格林還是有機會在同一間學院同工；一九八〇年代，他們都是溫哥華維真學院的教授。）

神在這裡關起了一扇門，下一步會如何呢？巴刻自己也不確定。七月二日，巴刻在雷蒂姆中心政務委員會的會議上，分享自己焦慮和渺茫的感受。他覺得應該在一九七〇年離開雷蒂姆中心，不過在那時，其他地方都還沒有任何新職位等著他。他覺得再這樣下去，他可能得離開英國，才能找到合適的服事崗位。政

務委員會非常支持他，保證會為他禱告。同時，他們也開始尋找接替巴刻職務的人選。⁴⁸

後來，巴刻在萬事互相效力的情況下，成了丁道爾學院的院長。一九五四至一九六一年，他曾是該學院的傑出教師。這個情況非常複雜，需要詳加解釋。後來發生在巴刻身上的事，可說是在他整個職業生涯裡感到最有壓力的情況。接著，我們要來講一九六八到一九七一年，在布里斯托發生的故事——許多延伸出來的事件，對於向來平靜的英國神學教育界，帶來最為動盪不安的時刻。我們無法（也沒有必要）把故事說得太詳盡，但是將某些部分說出來，會幫助我們了解巴刻生命的下一個階段。所以，現在我們的故事要回到一九六八年的布里斯托，為巴刻生命的下一個篇章預備舞台。

8

布里斯托：丁道爾學院，
1970-1972

在牛津的雷蒂姆中心工作之前，巴刻曾在丁道爾學院教了五年書。他在布里斯托的這段時間很快樂，工作的成效也很好，同時他也看見丁道爾學院作爲一個神學教育中心，對於教會界十分有影響力。我們已經談過巴刻爲什麼想當院長——擔任福音派神學院的院長固然很好，但是如果能以院長的身分，服事一所他已經熟悉並且熱愛的神學院，那就更好了。不過，巴刻在一九七〇年這一年成爲丁道爾學院院長的過程，走了一段十分曲折的路。主要是因爲他到牛津之後，布里斯托發生了一連串的事件。這些事件對於了解背景資訊是很有必要的，因爲它們能幫助我們理解，巴刻如何回到布里斯托，後來又面對了哪些困難的情況。

丁道爾學院和克里夫頓學院：

1968-1969 年的合併失利

我們已經看到，布里斯托有兩所福音派神學院：丁道爾學院和克里夫頓學院。克里夫頓學院成立於一九三一年。當時聖道信徒差會訓練學院（也就是後來的丁道爾學院）內部意見不合，造成教職員集體離職。一九三二年，離職的教職員另起爐灶，成立克里夫頓學院。從那時開始，兩所學校可說是中間隔著一哩的山

坡，彼此怒目相向。雖然一直有不合的情況，不過衝突的性質還算是溫和。

但是，布里斯托有必要設立兩所彼此鄰近的福音派神學院嗎？到了一九六〇年代，三十年前造成學院決裂的回憶已經淡化，兩所學院都開始受到了壓力，輿論似乎鼓勵他們考慮合併——雖然不一定要和對方併院。一九六八年二月，英國聖公會出版了一份報告，標題為《神學院的明天》（*Theological Colleges for Tomorrow*），建議兩所學校合併——成了討論的催化劑。¹ 報告的作者是切斯特師範學院（Chester College of Education）的院長班森爵士（Sir Bernard de Bunsen）、牛津大學的欽定神學教授柴德維克（Henry Chadwick）和索爾斯堡大教堂（Salisbury Cathedral），也是前任威爾斯神學院（Wells Theological College）的院長哈維斯（Dean Haworth）。報告的內容提出了引人注目的論點：神學院的理想學生人數為八十人以上，一百二十人以內；兩所學院要達到這個條件的話，一定要合併。

經濟不景氣的時候，合併不失為減低營運成本，提高效益的辦法之一。倫敦神學院打算在一九七〇年夏天遷移院址到諾丁漢；一九六八年早期，院方就開始詢問其他學院有沒有興趣加入他們一起遷院。他們問了丁道爾學院和道頓學院（就是由聖道信徒宣教士差會成立，專門訓練女性宣教士的學院）。一九六八年三月二十二日，三所學院的院務委員會召開聯合會議，但是並未就合併和遷移院址的議題達成正面結論。

爲什麼這兩所布里斯托的學院沒有成功合併呢？丁道爾學院的溫咸和克里夫頓學院的莫德，親身經歷過一九六〇年的合併案例。事實上，他們都積極地在兩所學校之間營造正面和諧的氣

氛。那麼，問題出在哪裡呢？難道一九三〇年的回憶，還有著控制性的影響力嗎？證據顯示並非如此——問題在於近期發生的一些導致猜疑和不安的事件。布里斯托發生了所謂的「一九六五年事件」（在布里斯托本地討論這個事件時，通常會這樣指涉），對於巴刻在布里斯托的第二段日子造成了陰影。我們必須強調，無論是直接或間接，巴刻都未曾涉入這些事件。然而，儘管如此，自從那些事件以來，布里斯托所有參與神學教育的人，都必須接受這些事件所帶來的後果，所以我們至少要稍微解釋一下事情的前因後果。

142

一九六五年二月十一日晚上十一點，克里夫頓學院的五位教師當中，其中三位被找去開政務會，當場被解聘，院方什麼理由也沒給。另外兩位教師出於對同僚的同情，很快地也辭職了。外界看來，克里夫頓學院竟然開除最能吸引學生的優秀教授，根本就是自尋死路。這個動作造成的錯愕和悲苦，不只停留在克里夫頓學院。謠傳許多福音派圈子的人非常不滿解聘的事，包括巴刻在內——這個意料之外的事件，讓他感到非常驚訝。

丁道爾學院的教職員特別為此感到憂慮——很多教授跟克里夫頓學院的教授關係很好，也對他們遭到解聘的事感到吃驚不已。丁道爾學院的職員白高倫（Colin Brown）寫了一篇文章呈給英國聖公會福音派政務會，內容對克里夫頓學院事件提出批評。兩所學院之間開始瀰漫一股懷疑的氣氛；不過最嚴重的是，連丁道爾學院的教師，也開始不信任自家學院的院長和政務委員會，深怕自己也會莫名其妙地遭到解聘。這股懷疑感是如何產生、如何顯明，很難說清楚，跟我們的故事也沒有很大的關係。不過，重點在於，提出建議合併的時機完全不適當，因為大家當

時都還在情緒裡。

班森爵士等人的報告出版後不久，有關兩所學校合併的初步討論就已經開始進行了，只是不知道兩所學院內部是否會贊成。無論如何，班森等人臆測，克里夫頓學院跟丁道爾學院都是福音派學校，也都在布里斯托的同一個區域，合併應該是既簡單又自然的事。班森爵士顯然是小看了「一九六五年事件」所造成的影響。一九六七到一九六八學年尾聲，情況已經很明顯了。爲了探討合併的可能性，一九六八年六月十八日，兩所學院的教師召開聯合會議。那次會議障礙重重，討論情緒也十分緊繃，顯然過去的問題和回憶仍然歷歷在目。丁道爾學院的教師對於這次會議的回應非常負面，認爲已經可以終止協商兩所學院合併的議題。七月三日，兩所學院的政務委員會召開聯合會議。他們本該擁護教師群的決定，但是他們沒有，還做了完全相反的事——決定繼續合併的過程，而且沒有向丁道爾學院的教職員報告——當時學院正值暑假，九月底才會開學。到了暑假尾聲，有關合併基本事宜的討論都已經非常成熟了，丁道爾學院的教職員卻還被蒙在鼓裡。

丁道爾學院的新學期一開始，就諸事不順。一九六八年九月二十五日，丁道爾學院院長告訴教職員學院打算合併的事，還有兩位新院長候選人——麥可·波根（Michael A. Baughen）和泰勒（John B. Taylor）。他們都是英國聖公會福音派德高望重的領導同工，但是他們對於丁道爾學院近年來建立的特殊院訓精神，沒什麼特殊好感。教職員聽到這消息非常驚訝，並且對兩位院長人選和遴選新教職員的方式，都一致表達了「嚴重的顧慮」。最過分的是，克里夫頓學院的全體教職員都清楚合併事件的發展，丁道爾學院的教職員卻什麼都不知道，因爲院內政務委員會刻意

瞞著他們。

接著他們又聽到了更多消息。合併計畫特別決定不續聘白高倫擔任新學院的教授，因為他曾經批評過克里夫頓學院政務委員會的行爲，這讓丁道爾學院的教職員吃了一驚。另外，他們還發現，按照合併計畫，聖道信徒宣教士差會的信仰教義（也就是賦予丁道爾學院獨特神學思想的宣言），將不會收錄在新學院的院訓中。另一個非常重要的問題是，誰將擔任新學院的院長呢？過了不久，大家便發現漏掉了一個很重要的人——巴刻。至於他爲什麼被漏掉，原因不是很清楚。有些人說巴刻很可能要擔任倫敦神學院的院長，自然不可能接受這份職位。但是，大部分的觀察者認爲，巴刻是被刻意漏掉的，因為他曾經嚴重批評「一九六五年事件」，而且非常支持白高倫。

144

猜疑的氣氛一下子水漲船高。即使教職員感到非常不安，丁道爾學院政務委員會卻認爲合併是好事，絲毫沒有把他們的意見納入考量。溫咸如此形容當時的情況：

政務委員會和教職員已經溝通失靈，各唱各的戲。委員會勤奮籌畫未來，教職員卻得仰賴閱讀《英國聖公會報》和克里夫頓學院的代禱信，才能曉得情況。我們開始得知非常愚蠢的消息（又無從得知決定背後的原因）——竟然將學院有史以來最優秀的老師除名，只因為不能接受他對克里夫頓學院的批評；沒有經過什麼討論，就毅然拋棄聖道信徒宣教士差會的信仰教義，還決定不將巴刻放進院長候選人名單裡。²

一九六八年十月十八日，兩所神學院的政務委員會聯合發表「目標聲明」，宣稱兩所學院即將合併，「預計一九七〇年九月實行計畫，並且認命麥可·波根為新院長」。同一天，丁道爾學院的院長寫了封信給白高倫，正式說明因為他的名字「與對於克里夫頓學院的批評脫不了關係」，所以只好告知他「到目前為止，我院的政務委員會，不認為你將成為一九七〇年新學院的教師之一」。溫咸後來也經歷到同事先前遭受的對待，覺得十分噁心，便於十月三十日辭職。

丁道爾學院內部的緊張關係一觸即發，情況可以用「危機」二字形容。福音派的領導人紛紛表達他們的憂慮——這個情況勢必會損害國內福音派的公眾形象。《教會時報》用「慘敗」二字，來描述福音派當中的「嚴重分裂」，以及深深嵌入福音派內部的「家長式作風」(paternalism)。³

不過，丁道爾學院的情況比較特別，它有兩個角色不同的「家長」。一個是強烈支持兩院合併的政務委員會，另一個則是聖道信徒宣教士差會，也就是學院建築物的所有機構。丁道爾學院在布里斯托為了合併的事吵得不可開交時，便有輿論逐漸對差會造成壓力，導致差會站出來表達回應。很多人特別不滿的是，為了合併而輕易丟棄差會的信仰教義。一九六九年三月，反對合併的聲浪愈來愈大。聖道信徒宣教士差會決定在三月二十五日的常務性會議中，把疑慮拿出來討論，並在四月安排一次聯合會議，和丁道爾學院的政務委員會一起商量。

在這其間，沒有什麼公開的新聞報導提到反對合併的聲音。丁道爾學院和克里夫頓學院自行發表，或透過英國聖公會發表的公開聲明，持續塑造合併進行順利的假象。三月二十七日，英國

聖公會正式宣布兩院合併後，學院將更名為「三一學院」(Trinity College)——由新院長指定人選麥可·波根命名。雖然從外界看來，丁道爾學院和克里夫頓學院所發表的公開聲明，顯示合併事宜進行得十分順利，丁道爾學院內部的緊張壓力卻節節高升。

如今，院內無論是教職員或學生，都沸沸揚揚地討論這件事。三月二十八日，丁道爾學院的教師起草了一份備忘錄，嚴厲批評了合併計畫及其策畫方式。大家也逐漸發現，自從公布合併事宜後，註冊的學生人數便大幅減少。事後的報導也證明，因為學院的方向令人憂慮，當時有一段時間學院沒有任何新生。看來丁道爾學院已經疏遠了傳統以來招收學生的來源、校友，以及聖道信徒宣教士差會的支持者。布里斯托當地的一位牧師馬爾坎·魏得康 (Malcolm Widdecombe) 在他的教區雜誌裡，寫了一篇文章評論這個危機。⁴ 他先概述了一下情況，接著質問：「這他媽的是怎麼回事？」雖然他為著說髒話向讀者道歉，不過他也解釋，只有這樣的措詞才可能受到注意。《布里斯托晚報》(*Bristol Evening Post*) 的另一篇文章引述了這些話，還提到現在已經出現了「教師黑名單」。

146

現在混亂的問題被昭告天下了。其中備受關注的一件事情，就是新學院的院長（和後續的學務主任）的指派方式。學院並未公開宣布招聘啓事，許多流言謠傳學院因為政策關係，至少刻意忽略了一名合適人選。三月十二日，丁道爾學院政務委員哈利·查普門 (Harry Chapman) 寫了一封公開信，表達他嚴重的擔憂。信中提到政務委員會「儘管清楚巴刻這麼優秀，才幹徹徹底底超越其他的候選人，卻沒有將他列入兩種職位的候選人名單中。要記得，院長指派的事情，明明發生在巴刻接受倫敦神學院

職位（後來又反悔的事）之前」。

其中一個最嚴重的核心問題，就是丁道爾學院的教職員，跟政務委員會之間缺乏溝通。前者認為後者故意忽視他們的感受。三月二十八日，丁道爾學院的教職員私下傳閱一份備忘錄，強調他們對於和克里夫頓學院合併產生的敵意，還有對於政務委員會刻意忽視他們的顧慮感到憂心。

我們急切希望他們與教職員見面，試著重新建立共識，重新考慮跟克里夫頓學院合併的事；而且，如果有必要的話，為了贏回聖道信徒宣教士差會和廣大福音派支持者的信任，就要重組丁道爾學院。⁶

四月二十八日，三十五名學生表達了他們對於合併一事的保留態度，尤其合併一事，竟然導致要解聘大家非常敬重的老師（白高倫）。同一個月，學院內部傳閱了一份經由七十四個校友簽署的請願書，指出合併計畫既然得不到信任，應該重新考慮。⁷

四月二十八日週日，緊急會議終於在倫敦召開。教職員列出（並且要求政務委員會記錄下來）他們反對合併的眾多原因。五月十三日進行第二次會議，教職員和高年級學生異口同聲地表示，他們其中最大的顧慮之一就是，新學院的建議教師群中，缺乏擁有卓越神學和學術風範的人。這兩次的會議都開了五個小時，顯然沒有達成共識，反而暴露了深具影響力的嚴重分裂。

同時，聖道信徒宣教士差會也很為這件事感到頭大。與丁道爾學院政務委員會在四月九日召開的會議，只是澄清了問題，並沒有解決問題。一九六九年四月二十二日，差會常規會議內部透

露，許多人對於合併一事感到不滿。事不宜遲，差會必須有所行動。五月二十九日，差會總務委員會在倫敦召開特別會議，提出了三種可能性：第一，接受現有的合併提案；第二，接受合併，但必須修改提案；第三，完全拒絕合併提案。對於合併計畫提出強烈批評的貝克衛茲（巴刻在雷蒂姆中心的同事）也受邀出席。他在會議中強烈反對合併計畫。他過去就已經積極提倡反對合併計畫，認為失去聖道信徒宣教士差會的教義宣言，會帶來很多不好的影響，這個概念特別受到了大家的關注。到了會議尾聲，大家逐漸取得了共識——差會應該反對合併提案。最後投票表決時，大家通過了以下結論：

除非教師人選名單重新接受審核，條件著重於神學實力，並且不因為任何原因把適當人選排除在外，否則聖道信徒宣教士差會無法支持此合併計畫。

這下子合併計畫不得不喊暫停。麥可·波根是個好牧師（由他傑出的服事生涯可見一斑，特別是作為切斯特主教），卻不是（也不願意成為）神學家。如果學院要求新院長要有出色的神學素養與研究，那麼他自認不是適當的人選。六月三日，兩所學院的政務委員會再度召開聯合會議，勉強得出結論——合併計畫無法進行下去，並於兩天後發表新聞稿宣布此事。

在那一段時間，所有參與其中的人都覺得壓力很大。波根所經歷到的，或許是他職業生涯中最悽慘的九個月。雖然那些反對他待任院長的人（尤其是聖道信徒宣教士差會的總務委員），特別強調他們的立場不是針對波根而來——大家都很尊敬他的為

人，只是認為他的領導方式可能不適合。即使這樣，波根還是難免感到受傷，這對他來說的確是一段非常難熬的日子。

這件事也讓丁道爾學院變得脆弱不堪，如今實在不知道能不能從傷害中復原。

丁道爾學院新院長

學院合併計畫終於告吹，現在丁道爾學院會發生什麼事呢？有辦法存活下去嗎？未來模糊不清，院長又認為合併計畫失敗，他除了請辭別無他途，打算一九六九年十二月底離職。這下子情況雪上加霜。院長寫信給學院政務委員會，說明自己要為著「委員會（被迫）失信於波根和克里夫頓學院負上全責」。六月十七日，合併計畫告吹兩週後，他在教職員會議中宣布決定。現在，丁道爾學院不但得考慮未來的方向，還需要一位新院長。

我們把故事說得這麼仔細，是爲了闡明這個關口對於巴刻的職業生涯而言，是多麼地重要。事情是這樣的：丁道爾學院這間隸屬於英國聖公會的神學院，一直以來所建立的聲譽是神學與事工的結合。但是，我們剛才提到這些一連串的問題，已經嚴重妥協了丁道爾學院的神學聲譽。現在，學院除了需要一位新院長，這位院長更需要恢復學院的目標和方向（最重要的是神學方面的領導）、提供未來異象，並且重建教職員、學生和校友的信心。學院士氣低落萎靡，不能再這樣下去了。

有些人認為，丁道爾學院的政務委員會應該全體辭職，爲此鬧劇付出代價，但是這麼做十分不智。如果委員全部離職，那麼丁道爾學院就會呈現無政府狀態，無法實施當時極其需要的重建

措施。六月十八日，政務委員召開會議，決定立即公布徵才啓事尋找新院長。接連兩個禮拜，徵才啓事刊登於《泰晤士報》（*The Times*）、《英國聖公會報》和《教會時報》。第一篇啓事刊登於六月二十七日週五。委員會明白現在的情況非常緊急——他們一定要趕在新學年開始之前宣布新院長人選，才能安定在校生的心情，吸引新生明年報名。如今首要之務，就是把因為合併計畫而下降的註冊學生人數，趕緊拉抬回來。

很多人認為巴刻是理想人選。整個福音派圈子都視他為神學巨人，丁道爾學院全院上下也都支持他。大家都知道他「著重神學」（引述自聖道信徒宣教士差會，在五月二十九日的決議）。此外，在一九六八年，巴刻還發表了一篇具有預言性的文章，表示他已經準確預料到，倘若神學院院長和教職員之間相處的模式不適當，會導致慘重的後果。⁸ 聖道差會的圈子在提議合併後新學院院長人選時，經常提起巴刻的名字，丁道爾學院政務委員會也有很多人大力支持他。丁道爾學院的學生，則經常在澡堂裡聊起這件事；當時，很多人以為澡堂是大學校園裡的重點樞紐。雖然學生在指派院長一事上沒有發言權，但是他們也興致勃勃地談論巴刻。理查·詹姆斯（Richard James）當時是高年級的學生。他在一本基督教雜誌裡找到一則有趣的廣告，把廣告剪下來貼在佈告欄上，內容寫著：「基督教機構，誠聘裝箱貨運人員（譯註：詹姆斯開了個雙關語的玩笑。裝箱貨運人員：packer，巴刻的名字：Packer）。

巴刻除了集聚衆多才華之外，丁道爾學院的教職員和學生一致看好他的神學領導能力，認為這正是學院所需要的。遊說活動一開始，支持巴刻的聲浪就一面倒，院方也迅速決定任命巴刻，

巴刻倒是猶豫不決。因為貝克衛茲——反對合併計畫的主要人物之一，是巴刻在雷蒂姆中心的同事。有傳言說這一切都是巴刻「在背後主導，爲了取得院長之位」。巴刻知道這些謠言，也清楚謠言的含義。巴刻自問，如果他在這種不利的情況下，厚著臉皮申請了道爾學院院長職位，還有什麼自尊可言？

這些謠言使得巴刻躊躇不前，但是委員們不想浪費時間，也根本不想理會那些流言蜚語。巴刻不打算申請職位，但是表達了興趣，也願意討論相關事宜。七月二十一日，巴刻受邀出席政務委員會，花了兩小時討論一些大致的問題，與會委員再問他一連串較爲特定的問題。雖然當場還有其他人遞來的申請書，但是委員會清楚巴刻是最適當的人選。於是，他們立刻決定通知聖道信徒宣教士差會的總務委員會，說明在所有申請人當中，他們相信巴刻是最好的人選。總務委員會隔天就開會，熱烈地作出聘任決定。七月三十一日，巴刻在倫敦出席另一次會議，闡明他擔任院長的異象，得到了委員會的同意。他特別提出要組織一群同工，來建立學院的管理和一般政策。

八月四日，前任院長寫信給全體學生，確認巴刻將繼任院長。信上直接說明，巴刻有意留任目前院內所有的專任教師，因爲學生都非常關心這件事。⁹ 如此一來，白高倫將繼續在道爾學院教書。

巴刻於是開始準備離開牛津，前往布里斯托。他顯然對於整合雷蒂姆中心作出了卓越的貢獻，並且使中心在英國聖公會的內部和外部，都成爲推廣福音派的動力。雷蒂姆中心的政務委員會非常感念他的貢獻：

委員會向神感恩，祂帶領巴刻博士給予我們出色的領導，在雷蒂姆中心的這段時間他為福音效力，先前擔任圖書館館長十五個月，後來成為中心負責人長達七年半。委員會相信，他所寫的書籍和文章、編輯的專文，還有作為聖公／衛理合一差會、教義差會和許多福音派機構的成員，都在英國聖公會為著福音派的成長作出重大的貢獻。政務委員會為著他接任布里斯托丁道爾學院院長一職，感到十分喜樂，相信他會繼續運用恩賜來服事教會。

接下來，雷蒂姆中心政務委員會作出了大膽的行動，任命溫咸接任巴刻擔任中心負責人。

重整神學教育

巴刻接任丁道爾學院院長的時候，他的神學觀念比起十年前在此教書時，並沒有太大的改變，但是回來接任院長的他，也已經成長了很多。在牛津的日子開拓了他的眼界，加深了他的影響力，支持他的圈子也擴大了。這位新院長親身體驗過北美的神學教育，他相信英國的系統相較之下十分不健全。巴刻是個致力改革的院長。合併計畫的慘敗讓學院體系的缺失暴露無遺，急切需要重整。另外，神學教育本身也需要新的方向。要是有人認為巴刻只會寫書跟講道，那麼他們可要跌破眼鏡了，因為巴刻下定決心要重整並挽救丁道爾學院。

丁道爾學院的麻煩很大。一九六九到一九七〇學年開學時，

52 學生人數已經低到危險的地步了——只有二十八人。財政狀況也很糟糕，根據估計，光是那個學年就會有將近七千英鎊的虧損，將來的虧損想必更加嚴重。雖然巴刻的任期要到一九七〇年一月一日才開始，但是他和院方談好，要提前啓動重整學院的工作——這是一項非常不容易的事。七月三十一日，巴刻的任命正式生效。八月十日，他到澳洲和紐西蘭巡迴演講，要到九月底才會回來。¹⁰

一九六九年十月二十四至二十五日，丁道爾學院校務重整委員會召開了第一次會議。席間，巴刻宣布他聘請莫德擔任學院的舊約研究講師。在「一九六五年事件」之前，莫德一直在克里夫頓學院擔任副院長；事件發生當下，他在倫敦漢普斯特德（Hampstead）聖路加教會（St Luke's）服事。學生聽到他要回來教書，熱烈表示歡迎。¹¹ 巴刻和莫德的黃金組合，確立了學院的聲譽，特別是在聖公會內外剛萌芽的改革宗風氣之間。

十月三十一日到十一月一日，學院重整委員會召開第二次會議。¹² 委員會的目標，是在學院未來面對困難的時候，制訂清楚的方向：計畫內部重組，特別要確定政務委員會、教職員和學生之間有良好的溝通管道，同時也要修復學院與聖道信徒宣教士差會的關係。會議達成了正面並重要的結果。十二月第二週，巴刻發表一封信給學生和校友，以及關心學院未來的各界人士。信件內容概述了學院結構重整的提案。

一、一九七〇年復活節起，將成立新機構「丁道爾學院協會」，負責學院的行政事務。協會會員採取開放登記制度。學院四分之一的政務委員，將直接由

協會會員選拔。巴刻院長相信如此一來，院方會比較體貼及回應學生的需要，同時抵制來自教會高層的集中化和標準化壓力。另外，學院的獨特立場也能進而受到保護，教師和學生的意見可以透過代表人士表達，學院也會有額外的財務來源。

二、為了確保執行政策的人，同時擁有第一線決定政策的權利，學院所有的教師都直接成為政務委員。這項政策可以確保不再發生類似一九六八年，政務委員會跟教職員之間的溝通失利。

三、課程大綱和教牧訓練課程需要通過審核，以能確保滿足教會的需要。不過，巴刻院長強調，學院將保留著重神學的方針，但不代表學院會因此妥協教牧訓練的品質。¹³

這些動作非常大膽，受到學生熱烈歡迎。舊皮袋裡裝了非常烈的新酒。接下來還有更多動作——學院成立了一個註冊的公司行號——「丁道爾學院有限公司」(Tyndale Hall Ltd.)，這是為了讓學院在簽合約的時候，保有更多財務上的彈性。一九七〇年，出版新企畫案「丁道爾以人爲本」(Tyndale is People)，爲學院建立正面形象。¹⁴ 所有校友都收到了這本企畫案，以及請託：如果知道有人考慮進入教會全職服事，請將企畫案拿給他們參考。

一九七〇年一月一日，巴刻正式成爲院長。對他而言，很清楚的是這一連串即將或已經執行的新措施，都是盡一切人力來維護丁道爾學院的未來。好的開始是成功的一半。一月三十至三十一日，巴刻在學院協會會議上向委員報告——學院內部士氣高

昂。一月二十七日，聖道信徒宣教士差會召開另一次總務委員會，順利並快速地通過學院重整的企畫案。情況十分樂觀，倘若隔年沒有太多繳交學費的新生，學院也有可能吸引一些布里斯托大學的學生寄宿，好能平衡開支。

154 教授團隊十分出色。駐校教授有：巴刻（院長）、莫德（副校長兼希伯來文和舊約研究教授）、白高倫（學務主任兼教會歷史、歷史神學和宗教哲學教授）、安東尼·提瑟頓（Anthony Thiselton，新約神學、釋經學和宗教哲學教授）和約翰·提樂（John Tiller，敬拜和教會歷史教授）。從來沒有一所英國神學院，可以同時擁有這麼多出色的神學教授卡司，可說是前無古人，後無來者。財政上來說，要聘請這麼多教授，需要至少四十五個學生，若有五十個更好。巴刻知道，學院如果不能在一九七一至一九七二學年招收至少四十五個學生，就會落入財政危機。不過，巴刻在結構和教育上啟動的發展，十分有可能使丁道爾學院重獲新生，並且在未來至少召到最低學生人數。丁道爾學院的新異象，經過一段時間必定會獲得理解和認可，但是情況後來證明，已經沒有時間再等下去了。

巴刻椅子都還沒坐熱，不祥的烏雲已經開始在遠方的地平線上聚攏。丁道爾學院的未來再次面臨危機。屋漏偏逢連夜雨，巴刻與鍾馬田的友誼處於緊張狀態，最終破裂。一九七〇到一九七二年，無疑是巴刻這一生壓力最大的階段。如果有人想問他這段時間為何沒有發表什麼作品，只要看下去就知道了。我們先來看看巴刻與鍾馬田最終決裂的情況。

與鍾馬田決裂——1970

巴刻堅持用一種「雙向」的方法來支持福音派。一方面，他在英國聖公會內部的服事，可以透過福音派的方式來改革和更新教會（請注意「改革」這個詞，在清教徒的用法中，通常有「更新」的意思）。另一方面，他非常注重跟其他宗派當中的福音派肢體一起同工，拓展福音派運動整體的目標。在某幾個階段，有人認為巴刻這兩個服事會帶來張力。一九六六年的全國聖公會福音派大會結束後，這種情況更加明顯。鍾馬田的分裂策略，使得英國聖公會的福音派信徒，和其他主流教會裡的信徒彼此為敵。這個極端現象到達了一種程度，如果福音派信徒仍然效忠於英國聖公會，就被自由教會的福音派信徒視為一種背叛行為。英國聖公會的福音派，則對於自由教會裡的弟兄們報以最糟糕的態度——不理不睬。經過在一九六六年的對決，巴刻是英國聖公會裡少數提倡和自由教會福音派持續合作的人之一。

155

巴刻原先堅持的「雙向」政策，在一九七〇年告一段落（至少在英國來說），因為自由教會的弟兄把巴刻列為「不受歡迎的人物」（*persona non grata*）。之所以演變成這種公開的決裂，是因為巴刻和另外三個人合著出版了一本小書。這本小書扮演了非常重要的角色，我們來仔細看看它的起源和出版目標。

一九六九年十月，巴刻最後一次在雷蒂姆中心的政務會議提出報告，列出了一些接近完成階段的項目。其中一個項目，他稱之為「魏勒斯登、馬斯高、布坎南和巴刻總匯，對於英國信徒的合一與合作」。透過這個項目，他希望能預備讀者，閱讀一九七〇年五月計畫出版的作品《成長以致合一》（*Growing into*

Union)。這本小書的四位作者分別是：魏勒斯登的主教萊諾 (Graham Leonard)、馬斯高 (E. L. Mascall)、布坎南與巴刻。後兩位作者是福音派，前兩位則隸屬於聖公會高派教會 (也就是聖公會中的大公派)。福音派與聖公會高派教會作者合著寫作是非常罕見的事，也確實遭到廣大的批評。巴刻很清楚這本書出版的意義，也理解和四位作者合著可以達到什麼樣的成果。他認為英國聖公會有兩派特定人馬，反對一九六八年的聖公會與衛理會的合一計畫。一則為福音派，一則為聖公會高派教會。¹⁵

不過，這兩組人馬反對的原因明顯不同。巴刻和其他三位作者一致相信，合一計畫的神學基礎非常薄弱——根本不能算是對神所啓示真理的順從，也不是忠心的回應。四位作者認為，應該要稍加說明這件事，讓它受到眾人關注。雖然他們各有不同的著重點，在維護正統神學的事上卻團結一致，協力反對提倡合併人士所代表的初期自由派主義。他們尤其強調要有信仰上的共識作為基礎，來探討教會合併的議題。所以，他們一同宣告神學的重要性，特別是正統神學在任何教會合併計畫中的必要性。一間合併的教會，必須是持守正統神學的教會——所有對於維護正統神學有負擔的人，都應該努力推廣它。

於是，《成長以致合一》提出一種合併的方式，為當時英國基督教界討論的聲音，注入了十分必要的修正觀點。巴刻認為這本書是一篇短篇論文，而不是長篇論文，目的是針對持續討論作出貢獻，而不是高高在上地教訓人。書中論點提供了一些討論過程的實際建議，也列出了聖公會高派教會和福音派在教義上的差異——例如聖經的權威、因信稱義和聖禮的意義。這麼做是為了指出，雖然四位作者在某些事情上各有不同的想法，卻還是有許

多共識，所以他們一定要誠實地表明出來，作為討論的根基。

巴刻認為，在英國聖公會內部探索福音派與聖公會高派教會的共同點，是挺重要的一件事，但是不能透過妥協或讓步，來達成共識的假象。不過，閱讀這本書的人有不同的解讀。新教改革協會（Protestant Reformation Society）的大衛·山繆（David N. Samuel）堅決譴責此書。他在《福音派雜誌》發表文章，挖苦書中對於宗教改革教義問題的分析：「這些問題已經潛在，並且分裂基督教界超過四百年有餘。難道聖公會與衛理公會兩方的溝通失敗，只要靠著四個聖公會的神職人員，就能在半年內解決嗎？」巴刻溫和地作出回應，說明作者群只是把他們的共識說出來，好能指出彼此讚許的實際方案當中有哪些優點。¹⁶

157

其他批評也接踵而來——雖然批評巴刻的人，不一定真有幾人把兩百頁的書看完。很多人只是對這本書有個模糊印象，就批評了起來。其實真正讓他們不高興的原因，是福音派竟然跟聖公會高派教會合作。很多人認為，合作就代表讓步。巴刻作為福音派學者的身分，此時也受到公開的質疑。

最嚴重的批評來自鍾馬田和他的同事。鍾馬田認為，這本書弱化了福音派信念，表示妥協的態度。¹⁸ 其他清教徒研討會委員會的自由教會委員（諸如約翰·凱哲（John Caiger）與大衛·方爾頓（David Fountain），都一致支持鍾馬田。他們寫信給巴刻，說要退出清教徒研討會，認為他們無法在這種情況下繼續參與下去。雖然大會是巴刻創立的，但是在宗派政治問題的大舉入侵之下，這個事實似乎也起不了什麼作用。一九七〇年十一月，西敏兄弟會（Westminster Fraternal）召集會議，要求清教徒研討會修改出合適的模式，留待隔年再次召開，並且更名為「西敏大會」

(Westminster Conference)。巴刻完全被刻意排除在講員和同工名單之外。一九六九年十二月，清教徒研討會最後一次召開。一九七一年十二月，第一屆西敏大會正式召開。

在這一連串的活動進行當下，巴刻果然立刻遭到「冷凍」，被排除在福音派圈子之外。以前的他，可是在其中大受歡迎的人物。英國的科茨沃爾德 (Cotswold) 地區每個月都會舉辦聖經研習會 (Bible Rally)。巴刻本來是組委會的同工，現在卻被除名。當然，鍾馬田的影響力，在威爾斯的自由教會運動中最為顯著。儘管凱特 (巴刻的妻子) 是威爾斯人也無濟於事——本來對巴刻相當友善的一些威爾斯福音派機構，現在都對他避之惟恐不及。其中一個獨立的機構甚至認為，巴刻已經「不能算是福音派的一員了」。現在回頭來看，這個評論雖然建立在傲慢與誤解上，卻也反映出鍾馬田死忠派內部的態度非常強硬：對於在實際上相對的議題，決定採取絕對的立場。不過，有一點倒是必須說明，普遍人們認為，這個強硬的態度其實來自鍾馬田的幕僚，而不是他本人。

《福音派雜誌》也進而排斥巴刻。這間雜誌社是在一九五九年成立的，總編輯是伊莉莎白·布拉得 (Elizabeth Braund)。巴刻和埃爾溫·戴維思 (J. Elwyn Davies) 則是編輯顧問。雖然布拉得和戴維思都和鍾馬田關係匪淺，巴刻卻秉持合作精神，跨宗派與其他福音派合作，實踐他的「雙向」策略，同時忠於英國聖公會的服事。這實在是一個良好的典範。巴刻與鍾馬田決裂後，就被踢出雜誌編輯部。這是非常諷刺的一件事，其影響不可小看。因為在一九五九年雜誌剛發行的時候，巴刻、布拉得和戴維思曾經一起發表聲明，表明這份雜誌「不屬於任何宗派，也不為

任何團體的利益發聲」。¹⁹ 但是到了如今，宗派明顯的入侵也令人無法忽視。沒有了巴刻，雜誌變得沒有看頭，不久就停刊了。儘管如此，這份雜誌對於故事的發展十分重要。接下來的幾章會談到，巴刻的經典之作《認識神》，起初就是發表在這份雜誌上的文章。一開始沒有什麼人注意這些文章，直到後來被主流的出版社出版成書，才開始吸引人的關注（見 252 頁）。²⁰

即使如此，巴刻沒有打算改變他的行事風格。他認為堅持跟非福音派的基督徒合作，會帶來許多益處。在他看來，福音派是「淨化過的基督教」，這並不代表他們必須排除和其他宗派的弟兄姊妹合作、對話或辯論——「儘管他們好像比較沒有抓住新約的精義」。接下來的十年，巴刻繼續發展和推廣自己的看法。他曾經將完整的論述寫成兩本小冊子，由他曾經擔任負責人的雷蒂姆中心出版。²¹ 巴刻是「雷蒂姆研習系列」的編輯顧問。這套系列書籍的目標，是指出英國聖公會中福音派的重要議題。所著四十頁的小冊子是這套系列的第一本，主題是英國聖公會裡福音派信徒的身分。巴刻也透過內文指出，福音派在教義混淆的教會中（例如英國聖公會）所面對的困難。他在這些著作裡反駁的論點，大都出自鍾馬田的圈子。他最反對的，就是呼召福音派「離開教會」，成立「純正」宗派這種說法：

有些人勸「教義混淆」宗派裡的福音派離開教會，形成一個更緊密的團契，高舉「批判」和「自由風氣」；以前的聖經權威、拒絕懷疑的修正主義也再次流行起來。有人說，若是不這麼做，就等於沒有原則，而且愚蠢。這個論點的說法是這樣的：如果一個

人選擇留在容忍異端的教會，和他們有關聯，就等於沒有原則，而消極支持他們一樣有罪。之所以愚蠢，是因為這些自由派已經病入膏肓，無可救藥。如果一個人還神志清楚，那麼離開就是惟一的選擇。²²

一九六五年過後，這兩個論點在鍾馬田的著作裡清晰可見，包括他在一九六五年清教徒研討會中發表的講稿在內。

巴刻的回應包括幾項觀察。首先，他就歷史事實來說，所有的主流教會都建立於一個概念——將教會委身於正統神學的信仰根基（具體的實踐，即基督教信條與一些信仰告白的文獻）。當然，有些人可能會離棄這些根基，福音派在這些教會裡的責任，就是呼召他們重新確立對信仰的忠誠。他們在教會裡有責任，不能因為他們「選擇留在那裡」，而說他們「一樣有罪」。對巴刻來說，「這樣的看法根本沒有道理，卻在過去二十年來不斷地受到鼓吹」。²³ 自由派的風氣若沒有加以阻擋，宗派將會逐漸滑向異端。除非福音派堅持繼續留在那些主流宗派裡，否則誰能盡力阻止教會落入異端呢？

對於那些認為自己的宗派和教會的神學觀點，是惟一正確觀點的人，巴刻也頗有微詞。他認為有些「神學純正」的小型群體，比如團契或者獨立的福音派教會，常常有個問題，就是為了「維持純正的教義，而在神學研究上停滯不前，也跟不上周遭社會上的文化」。巴刻透過這一點暗示，參與文化對於福音派非常重要；只要是為了讓這個世界「福音化」（evangelized），就不能完全與它保持距離。

切莫以為這件事只是當地的小插曲，只跟英國福音派一個特

別困難發展的階段有關。事情沒有那麼簡單。如同我們不斷強調的，巴刻是個有謀略的思想家。爲了長遠推廣福音派，他努力打造具有神學基礎的戰略。在他預備離開英國之前，他對於福音派在混合宗派的教會和其他一般的教會，應該如何跟非福音派信徒相處，已經有了一套完整的理解。雖然巴刻認爲福音派是「最爲淨化的基督教」，也表示非福音派的基督信仰是「比較沒有抓住新約精義的變化版本」；但是，這也代表福音派並非惟一的基督信仰形式。²⁴ 這樣的想法開啓了與其他的基督信仰形式，在一些議題上對話和辯論，包括互爲戰友，齊心反抗共同的對手（這個策略通常被稱爲「共同作戰」〔co-belligerence〕）。

一九九〇年代有兩個事件，第一是加拿大聖公會在一九九四年舉行的「必要條款大會」（Essentials' 94）（1994；見 352~355 頁），第二則是備受推崇的宣言〈福音派與天主教合作宣言〉（*Evangelicals and Catholics Together*）（1993；見 340~352 頁）。這兩個事件的發展，可以說完全建築在巴刻於一九七〇年代在英國發展的神學基礎上。因此，巴刻對於在北美產生的這兩項事件所提出的回應，並非一時興起的；相反地，他的回應在二十年前就開始萌芽，內容條理分明，又以正規的歷史和神學作爲應用基礎。不過，這樣講是往未來看；我們現在要先回頭來看，一九七〇年代發生了哪些紛紛擾擾的口水戰。

爲什麼會有這樣苦毒的事情呢？普遍的原因是，由於非聖公會福音派，特別是鍾馬田一班人認爲，巴刻如此熱心支持清教徒研討會，應該同時也代表他支持清教徒的每一項看法，包括獨立派傾向。巴刻十分欣賞的偉人歐文，不也強調「純正群體」的教會論嗎？清教徒已經離棄了英國聖公會，巴刻爲什麼不跟進呢？

巴刻對於英國聖公會的忠誠度，似乎有違他所關注的清教徒教義。對於這些批評的人來說，巴刻竟敢跟馬斯高、萊諾之輩扯上關係，簡直就是公然背叛。不過，巴刻比那些批評的人更加熟知英國聖公會的歷史跟性質，所以並不覺得自己這樣做有何不妥。他認為這些批評的人，並不像他們的支持者想像得那樣熟悉改革宗神學的精義。

鍾馬田和其支持者的公然排斥，對巴刻來說是很痛苦的，因為他非常敬佩鍾馬田。不過值得安慰的是，他們發現排斥他實在沒有好處。這些將巴刻排除在外的團體很快地發現，沒有巴刻背書，他們就找不到具有內涵及深度的人物，來支持他們。巴刻被踢出編輯部之後，《福音派雜誌》苟延殘喘地存活了一期，便停刊了。巴刻原本就是英國聖公會裡少數擁護鍾馬田的福音派，現在既然鍾馬田公開揮劍斬斷了這份情誼，他的看法在英國聖公會就顯得更加邊緣化了。

雖然這段重要友情的結束讓巴刻十分悲傷，他卻發現自己還有別的事情需要擔心。一九七〇年年底，丁道爾學院面臨了重大難關。一波未平，一波又起。

波瀾又起：丁道爾學院關門大吉？

英國聖公會神學院需要重整，已經不是什麼新聞了。班森爵士於一九六八年二月提出的報告，促成了一個「聯合計畫小組」。一九六九年十二月，這個小組發表了一份報告，概述未來計畫的兩個策略方向：

1. 採取放任態度，不干預院務，讓市場力量決定學生人數。
2. 關於神學院，教會權柄的角色為諮詢顧問。

丁道爾學院是英國聖公會認可培育神職人員的機構。無論何種原因，要是教會撤消對於丁道爾，或是其他神學院的認可，它們都將無法生存下去，除非能找到另一個支持來源。

一九七〇年二月四日，危機的第一個徵兆出現了。因為按牧人數不斷減少，英國聖公會總會爲了神學院的未來爭論不休，最後決定施行第二計畫：對學院採取監督管制。丁道爾學院的教職員和董事，都知道這個決定的重要性——這代表任何有關神學院合併的提案，都會對他們造成影響。

三月的工作小組會議結果顯示，由於丁道爾學院和克里夫頓學院合併失利，造成一些主教和高級教牧人員對丁道爾學院抱持懷疑態度。會議似乎達到一個共識：四間福音派神學院應該彼此合併——劍橋的黎德利館（Ridley Hall）將與牛津的威克里夫學院合併，丁道爾學院將與克里夫頓學院合併。這兩個提案都是班森爵士在報告中提出的建議。雖然第一次實行的時候不成功，資深教會的同工如今逐漸又帶著高度的興趣考慮這個可能性。

七間福音派神學院的高級職員和政務委員，在三月十二日倉促召開會議，研究情況。²⁵ 七間學院一共有四百二十六個住宿學生名額，其中卻有九十九個名額空缺，或是提供給非神學生使用。針對這個問題有四種可能的解決辦法。其中一個是讓隸屬於英國聖公會不同宗派或傳統的學院合併。大家都覺得這個辦法不太實際；最有可能實行的方向，還是讓福音派神學院合併。會議

沒有達成決策共識，但是上述的四間學院（包含丁道爾學院）特別被提出來討論。²⁶

四月的丁道爾學院工作小組開會時，巴刻盡責向大家報告，希望讓他們作好心理準備——二十一間神學院將縮減到十四間。也就是說，大約每三間學院會有一間停止以現有形式存在——丁道爾學院明顯處於危難狀態。一九六九到一九七〇學年，學院面臨財務虧損，而一九七〇到一九七一學年的情況，可想而知也不會多好。如果財政狀況影響學院存亡，丁道爾學院的情況可就不妙了。

爲了詳細調查各個神學院的狀況，英國聖公會委派「教會事工監察小組」(Advisory Council for the Church's Ministry, ACCM, 簡稱「監察小組」)來實行。監察小組認爲，要處理這個極爲敏感的任務，最好的方法是邀請資深人物，造訪全國上下每一間神學院，了解各院的優勢、劣勢、計畫和潛力。這個小組被稱爲「三智者」(Three Wise Men)——成員包括瑞恩司 (Robert A. K. Runcie, 前聖奧爾本斯主教，後坎特伯里大主教)、烏康比 (Kenneth Woollcombe, 前愛丁堡聖公會神學院院長，之後擔任牛津主教) 和威葛蘭 (Derek R. Wigram, 前馬恩克頓公校校長)。「瑞恩司小組」(監察小組也喜歡這個稱號)立即採取行動。他們決定由烏康比打頭陣造訪每一間神學院，如果初步察看之後發現有必要，另外兩位再跟進。目標是讓神學院的數目減少，也有更健康的財務狀況，同時保留教會內部不同的傳統。

五月三十日，烏康比造訪丁道爾學院。在午餐會議上，他向學院的政務委員簡單報告執事會的決議，也聆聽巴刻與委員說明學院未來的計畫。委員說明，他們預備再次考慮與克里夫頓學院

合併的提案，也認為這是個可行的計畫。烏康比對巴刻有很好的印象——他們是牛津同窗，而且實力相當。一九五一年，兩人曾經一起角逐著名的愛勒頓神學論文獎（Ellerton Theological Essay Prize），烏康比險勝一籌。會議的氣氛友善又有建設性，丁道爾學院的代表非常高興，感覺給烏康比留下很好的印象，尤其是在巴刻的領導下研發的神學教育方式——包括新的事工訓練神學教學大綱、傑出的教師團隊，還有新式的院務運作。學生人數不斷增加，他們期待下學年開始時，就能達到關鍵的人數——四十五個學生。

烏康比訪問完丁道爾學院學生會的代表之後，接著訪問布里斯托大學的神學教授肯尼斯·葛雷斯登（Kenneth Grayston）。這時烏康比才發現麻煩大了。很明顯的是，大學跟保守派神學院在神學風格和進路上有很大的差異。他跟葛雷斯登（兩人在牛津的聖約翰學院曾是同窗好友）談話後，發現差異之大無法跨越。大學鐵定不會願意跟克里夫頓學院及丁道爾學院合作。²⁷ 麻煩的事還沒結束，烏康比接著發現，當地的衛理公會神職人員訓練學院，根本就對克里夫頓學院和丁道爾學院懷有敵意，更別說合併了。不過，比起大學的態度，這個問題還算沒有那麼嚴重。²⁸ 兩間神學院似乎都不知道，布里斯托大學流傳著關於它們的負面想法。

我們必須強調，全英國的二十一間神學院，沒有一間不感到備受威脅。非常明顯的是，一些學院將面臨關門或合併的命運。但是，瑞恩司三人小組表示，他們不排除任何有可能達到目標的途徑。他們預計十月發表訪問結果。擔負著神學院未來的莫斯（Basil Moss），是當時監察小組的重要成員之一。他記得當時全國上下的神學院，無論是什麼宗派，什麼傳統背景，爲了自保，

全都陷入了你死我活的苦毒競爭。每間學院都自認在教會圈裡扮演不可或缺的角色，一定要誓死保衛直到最後。莫斯很清楚，即使同樣的戲碼也在各地上演，布里斯托卻是處於聚光燈之下，引起了眾人的注意。

英國聖公會的福音派領袖看見危機將至，決定預備對策，儘量保留現有的福音派資源。三月十二日，七間福音派神學院其中六間的院務委員會，決定成立工作小組，好能探討出路。²⁹ 他們成立了另一個三人小組（福音派稱之為「三博士」），由斯托得（主席）、修·克雷格（Hugh R. M. Craig）和道格拉斯·韋伯斯特（Douglas Webster）組成。九月中，巴刻寫了下述的話：

今年秋天，監察小組的「三智者」將會發表關閉、合併和重整我國神學院的計畫，要將神學院的數目減少到三分之一。這是為了完成英國聖公會總會於去年二月下達的命令。幾個福音派神學院也成立了一個非官方的工作小組，為這些問題提供解決之道，短期之內也會有報告出爐。目前還無法猜測他們會提出什麼建議，以及還有哪些後續發展。³⁰

九月二十五日，斯托得、克雷格和韋伯斯特發表了他們的報告。雖然他們在英國聖公會裡沒有官方權力，但是由於在福音派的地位顯著，他們的意見總有一定分量。他們認為，布里斯托的問題只有兩種解決方法。³¹ 顯然兩間神學院無法繼續並存，那麼還有什麼選擇呢？他們拒絕了關閉任何一間，好確保另一間生存的方法，而提出了兩個方案如下：

1. 將克里夫頓、丁道爾和道頓學院三間學院合併。在提出建議之前，斯托得等人已經側面徵詢過道頓學院的意見，得到正面的回應。工作小組認為這個提案很好，合併後的學院可以提供裝備女性加入事工的機會，也可以維護丁道爾學院和克里夫頓學院各自代表的傳統。斯托得等人認為，「結合三所神學院的優勢，必定能為布里斯托創造出具有國際名譽的神學院」。
2. 克里夫頓學院與牛津的威克里夫學院合併；丁道爾學院則和道頓學院合併。工作小組認為這樣做有益處，只是也有問題：就算跟道頓學院合併，丁道爾學院可能還是無法生存下去。如果克里夫頓學院搬到牛津，丁道爾學院又撐不下去的話，布里斯托就沒有福音派神學院了。

166

工作小組因此認為，比較實際的做法是讓布里斯托的三間神學院合併，或者建議丁道爾學院將院址遷到諾丁漢，和倫敦神學院（當時也正在遷院）合併。不過，委員會認為這項提案有很多弱點，因此不太可行。

這份報告雖然重要，卻是非官方報告，在監察小組的圈子裡沒有分量。瑞恩司小組於十月十九日向監察小組提出報告，監察小組隔天就把報告呈交給主教院。由於報告內容十分敏感，且有不確定因素，他們十分小心，不讓任何消息由非官方管道走漏出去。要是某院面臨關閉的風聲傳出，學院的士氣就會大受打擊，以後就很難再招生了。這份報告目前只是建議，如果走漏消息，

那就沒有回頭路了。

瑞恩司小組認為，必須終止布里斯托的神學教育。他們建議克里夫頓學院搬到牛津和威克里夫學院合併，丁道爾學院則搬到諾丁漢，跟遷院後的倫敦神學院（後更名為諾丁漢聖約翰學院）合併。工作小組指出，他們已經仔細考慮過讓丁道爾學院和克里夫頓學院合併（也就是讓布里斯托保有神學院），但是有人說成功的可能性太小。「我們認為，丁道爾學院的教師團隊十分傑出，新的教學方案也很棒；但是我們也相信，如果丁道爾學院和聖約翰學院合併，會成為諾丁漢非常優秀的聯合學院，也更有能力服事教會。」³²

布里斯托所有的神學院都將遷走的消息不脛而走，在丁道爾學院內部掀起了一陣波瀾。巴刻公開表示他們被烏康比出賣了。但是，又能怎麼辦呢？巴刻立即寫信給克里夫頓學院政務委員會秘書長，詢問按照斯托得的報告進行合併，是否可行？³³ 但是，對於這個方案，克里夫頓學院完全不感興趣。十一月十三日，克里夫頓學院決定接受與威克里夫學院合併的提案，開始朝那個方向進行會談協商。³⁴ 隔天，丁道爾學院政務委員會決定立刻寫信給諾丁漢的聖約翰學院，確認他們如何看待兩院合併的提案，同時也持續向布里斯托主教報告最新狀況。

經過了馬不停蹄的電話會談，克里夫頓、丁道爾和聖約翰學院的代表，於十一月十九日開會討論三個學院未來的出路。威克里夫學院沒有代表前來，不過之前已經透過電話表明態度。會議達成了兩項重要共識：

1. 其中一間聖公會福音派神學院，必須留在布里

斯托。

2. 丁道爾學院將院址遷到諾丁漢，是不切實際的建議。

威克里夫學院搬到布里斯托跟克里夫頓學院合併，是個值得考慮的方向。另一個比較複雜的做法，是將威克里夫、丁道爾、克里夫頓與道頓，全都合併成一間布里斯托的神學院。會議最後沒有達成協議，於是決定十二月八日再度召開會議，斯托得將出席協助達成共識。³⁵

十二月的會議清楚表明，丁道爾學院和聖約翰學院合併的提案無法實行。聖約翰院方堅持他們可以獨立營運，不需要跟別的學校合併。³⁶ 所以，最有可能的做法是探討在布里斯托（而不是在牛津），形成一間聯合神學院的可能性；把瑞恩司等人的建議稍加修改，在聯合神學院裡包含丁道爾學院和道頓學院。一九七一年一月一日至二日，克里夫頓學院跟丁道爾學院的政務委員會召開聯合會議。丁道爾學院的委員於十二月十八至十九日先召開會議，為聯合會議作準備。巴刻表示，經過深思熟慮，他認為自己不應該擔任聯合神學院的院長。他當初接下目前院長的職務，就是為了帶來一些神學教育的改革。如果聯合神學院能實行這些改革，那麼他會很高興卸下校長的職位。

斷定哪間學院關門、哪間學院合併的決策者並非監察小組，而是英國聖公會的主教院（House of Bishops）。他們知道瑞恩司小組的建議具爭議性又令人擔心，所以在作決定之前延長了討論時間，開放在一月六日前接受建議。一月二日，丁道爾學院的政務委員會準備了對於瑞恩司提案的建議，並且提出反對意見。他



們向主敎院提議在布里斯托設立聯合學院的可能性。主敎院將於一月二十六日作出決定，現在丁道爾學院只能耐心等候了。

二月二日，結果出爐。有關丁道爾學院未來的決定，跌破了大家的眼鏡。³⁷ 他們不用跟諾丁漢的聖約翰學院合併，也不用跟任何布里斯托的學院合併。主敎院決定，從當年十月一日起關閉丁道爾學院。還有另外三間學院也要關門，但是那些學院都得到承諾，若是未來學生人數增加，就能重新運作。丁道爾學院卻沒有得到這樣的承諾。主敎院也接受了瑞恩司提案，讓克里夫頓學院遷到牛津，跟威克里夫學院合併。

丁道爾學院的所有人都不敢相信這個結果，接著心裡冒出一陣怒火。主敎院作出這個決定之前，完全沒跟他們商量，以至於院方完全沒有提出反對意見的餘地。³⁸ 巴刻立即寫信給坎特伯里大主教，表達丁道爾學院在重整教材與學院運作的方式上花了許多心力，不希望就此白白浪費。最重要的是，這麼一來，布里斯托就沒有任何神學教育機構了，因為道頓學院不可能獨立生存。³⁹ 別的地方也傳來同樣的聲音。布里斯托主教湯肯（Oliver Tomkins）在宣布決定的那一週跟巴刻與莫德見面，表明他反對將神學教育從自己的教區移除。⁴⁰

二月四日，丁道爾學院政務委員會在倫敦召開緊急會議。學院的未來情況危急，會議現場的情緒既陰沉又夾雜著憤怒。彷彿中間有人是既得利益者，不在乎結果如何。他們決定寫公開信給坎特伯里大主教，對形成決定的因素提出質疑，並且動員丁道爾學院協會的重要成員，好在即將召開的國家教會總會（General Synod of the Church of England）提出異議。丁道爾學院可以對這個決定提出上訴，是因為蘭西主教在所制定的新教會行政規則中

說明，主教院的決定必須經過批准，不能代表最終決定。丁道爾學院政務委員會的主席寇林·克雷斯頓（Canon Colin Craston）與巴刻一起寫了公開信，指出提案的缺陷，同時建議替代方案。二月八日，克里夫頓學院跟丁道爾學院的高年級生也寫了公開信，聲明兩所學院多數的學生都希望繼續留在布里斯托，並且有共識成立包含兩所學院的聯合學院。⁴¹ 克里夫頓學院的學生寫這封信之前並沒有告知院方，政務委員會發現了這封信後，便告誡高年級學生不能再傳閱此信。同時，委員會立刻派人到牛津，跟威克里夫學院商量合併事宜。在二月十一日的聯合會議中，兩所學院的代表發現，他們在聯合學院尋找新院址的事上無法取得共識。⁴² 看來在牛津合併兩院一事沒有那麼容易，克里夫頓學院也開始考慮其他的可能性。

一九七一年二月十八日是個關鍵的日子。英國聖公會總會召開會議，「神學院的未來」是會議探討的重要議題。下午兩點，坎特伯里大主教起身表明支持其他主教的建議。他承認這個決定不受歡迎，肯定會遭受各界批評，但是這個決定——還有其他類似的決定，卻是必須的。如果總會決定解救一間神學院，那麼對於其他關門的神學院該怎麼交代？現有的學生數目，無法支持那麼多學院。之後，瑞恩司起身發言，解釋他和監察小組同工的立場，以及所考慮的問題。他在發言中提到，其中兩所被主敎院建議關門的學院各有其獨特性，如果關閉會很可惜。其中一間是凱爾漢（Kelham）修道院，是對於聖公會高派教會來說特別重要的一間修道院。另一個就是布里斯托的情況——幾間神學院的未來，取決於它們是否能夠合併。會議一開始就高潮迭起，到了下午，克雷斯頓的發言，吸引了主席的注意：

我想建議聖奧爾本斯主教 (Bishop of St Albans)，提供一個新的合併談判計畫。雖然在兩年前，布里斯托的兩所學院合併失敗，但是現在是不是又有可能了呢？上次丁道爾學院協會和兩所學院以前的學生，都一致反對合併，但是現在情況不一樣了。兩所學院的學生，幾乎全體一致支持這個決定。所以，我希望主教授能考慮讓兩所學院跟道頓女校合併。⁴³

也許現在回頭來看，這篇發言成了後來催生三一學院 (Trinity College) 的轉捩點。

三一學院誕生

主教授當晚開會，決定無條件讓凱爾漢修道院繼續存留。關閉丁道爾學院的決定也收回——但是有個條件：

主教授認為，如果布里斯托要繼續訓練神職人員，惟一的可能就是讓丁道爾、克里夫頓和道頓學院合併到克里夫頓學院的院址。所以，我們要求這三間學院的政務委員會，立即探討這個可能性，並在一九七一年五月一日前，將各自的決定呈交主教授。

二月十九日，這個決定下達總會。布里斯托主教湯肯立即寫信給巴刻、克里夫頓學院和道頓學院的院長，告訴他們他願意在討論合併的會議上擔任主席。但是，他堅持一項條件，就是所有

現任教職員和董事都必須辭職，好能建立一間全新的神學院。也就是說，三間學院當中，不是所有目前的教職員都能在新學院繼續任職。巴刻和其他兩位院長都接受了這個條件。⁴⁴ 經過一些思考，丁道爾學院政務委員會表示了後悔的態度；一九六八年的合併失敗，也是因為他們做錯了一些事，才造成今日的痛苦。這個認錯的動作雖然小，卻有效地證明他們願意走出過去陰影的誠意。

第一次的聯合會議，於三月三日在布里斯托大教堂召開。主教院給的最後期限是五月一日，距離當時只剩八週。會議當中瀰漫濃厚的急迫性，使得平常拖拖拉拉的事情，一下子就快速作出決定。湯肯希望他的教區有聯合學院，態度非常堅持，不容許任何人譁眾取寵或故作姿態。他們快速決定聯合學院叫作「三一學院」（這也是一九六八年討論合併時，本來要用的名字）。⁴⁵ 會議議決了七大方向，包括財務、教義和行政議題。第二次會議於四月十三日再度在大教堂召開，並且成立一個工作小組，接續進行剩下的合併事宜，好讓學院在一九七一年秋季前完成合併。

湯肯個人的看法是，丁道爾學院跟克里夫頓學院之間有個嚴重的歧異，將會導致談判過程非常困難。他同時指出，克里夫頓學院的意向比較偏向亞民念主義，丁道爾學院則偏向加爾文主義。此外，他還發現克里夫頓學院自認反映出公立學校的社會價值和態度，而輕看丁道爾學院憐恤英國北部勞工階級的傾向。⁴⁶

四月的聯合會議開始之前，工作小組一共聚集了四次。複雜的財務問題大部分都已經解決，新學院的教義基礎也達到共識。領導團隊可以說是一個三黨聯合的政府，由三位領導人組成：教務主任、學務主任和一個專責管理女學生的主任。工作小組清楚

172 表示已經有了合適這些職務的人選。克里夫頓學院的一位職員適合教務主任的工作，巴刻適合擔任學務主任，道頓的包德雯女士（Joyce Baldwin）則出任女學生主任，管理整個學院的院長職位倒是沒有人選。工作小組認為，平衡的權力轉移，代表每個學院有一個高級職員出任新學院的高級職務。對巴刻來說，這個結構提議代表合併是建立在平等、合作和資源共享的基礎上。⁴⁷ 除了三位主任之外，還會有另外三位教師，也是按照同樣標準聘任。主教院五月十一日開會，以支持的態度認可了這項提案。⁴⁸

成立三一學院的預備工作就這樣開始了。不過，事實馬上證明，這個工作實在不簡單。複雜的狀況立刻發生，性質跟新學院的高級主管職位有關。丁道爾學院跟道頓學院一致表示，要為主任職位各自提名特定人選。我們剛才提過，普遍的認知是巴刻擔任學務主任，包德雯女士則擔任女學生主任。有關教務主任的人選，克里夫頓學院的委員擬定了一份七人名單。他們首先詢問的是一名克里夫頓學院的現任職員，但是對方很快地表示對此職位沒有興趣。委員現在必須詢問其他六人，他們決定從非現任職員中提出人選。

名單上的第二人選，是一位廣受尊敬的牧師。他並不清楚布里斯托的情況，所以他要求跟未來合併學院的同事，討論教務主任的工作性質。那位候選人跟巴刻的見面，產生了非常重要的結果。

從巴刻的角度來看，他們的對話主要是在探討教務主任與學務主任的工作分界。他們也假設性地討論了新學校的其餘教職員人選。臨時委員會還沒討論過這些問題，而且每個職位的具體工作說明也並不清楚。巴刻希望探討職員之間的工作關係，以及誰

將會負責什麼工作。

但是，這位牧師——克里夫頓學院提名候選人的感受，卻不是如此。他覺得巴刻霸道規定教務主任的工作情況，和新學院教職員的詳細任務。他寫信向布里斯托主教表達自己的感受。巴刻後來看到信，立刻回覆，說明這是一場誤會。如果他以任何方式嚴重誤導了他的同工，他感到很抱歉。克里夫頓學院的委員看到他們所提名的候選人打退堂鼓，非常不高興，也不接受任何解釋。七月二十六日，克里夫頓委員會決定退出協談——合併計畫告吹。

湯肯氣得七竅生煙——他的一番苦心全部付諸東流，而這全是巴刻的錯。他寫了一封嚴厲的信責備巴刻，然後從自己家裡走了一哩路到巴刻的家。下午兩點，他親手把信交給巴刻，要巴刻四點到他家，彼此開誠布公地談一談。他們談了兩個小時。談話結束後，湯肯認為巴刻並未誤導任何人，問題在於巴刻實在不善於處理人事。

然而，儘管他們了解事實，卻也不足以挽回合併協談。在合併的協談過程中，湯肯所投資的無數心血似乎都白費了。但是他已經投資了這麼多，不能輕易放棄。他立即寫信給每所學院的政務委員會委員。情況緊急，他必須儘快澄清「三位主任」的結構到底是怎麼回事。⁴⁹此外，三位主任分別的角色，也必須儘快清楚說明。如果這些都做不到的話，那麼他們只好承認失敗，眼看三一學院胎死腹中了。八月三日，湯肯盡力召集所有委員，到西敏的國家教會總部 302 室召開會議。

由於會議是臨時召開的，所以出席人數不如想像中多，而且連會議的有效性都受到質疑。會議的性質被形容為「三間學院委

員會的聯合會議」，但是克里夫頓學院的代表指出，會議並未按照「正常程序」召開，所以不能算是正式會議，任何討論出來的決定也都缺乏正式效力。會議必須分成兩個部分。首先，學院的教職員可以儘量討論相關事宜，然後離席，讓學院代表討論可能的解決方法，看看有沒有辦法，可以逆轉克里夫頓學院委員會在七月二十六日作的決定。

會議一開始採用巴刻的備忘錄，針對「三位主任」的結構進行討論。不過，與會成員很快地發現，新學院的人事問題非常關鍵，弄不好會造成分裂。巴刻強調，傑出的教師團隊非常必要，要儘快提名人選。有些人認為，巴刻這麼說是要引進丁道爾學院的人馬，另一些人則贊同巴刻的看法，認為這個問題非常重要，攸關新學院能否吸引學生。有人指出，克里夫頓學院似乎不會有那麼多的現任教職員轉任到聯合學院，因為他們並未提名現任克里夫頓學院的職員擔任教務主任。

會議到了最後，教職員退場，在鄰近的房間等待委員作出決定。克雷斯頓代表丁道爾學院委員強調，他們知道有人誤會他們試圖操縱協談，好安排丁道爾學院「接管」新學院。克雷斯頓強調他們完全沒有這個意思。他覺得每個學院提出兩個老師到新學院就任，應該是個合理的建議；如果有需要的話，以後可以再多聘一些。有些人則提出反駁，要是克里夫頓學院也指派一位教務主任候選人，就不會有不公平的情況發生了。

討論的情況不太樂觀。克里夫頓學院的代表，表達不希望巴刻在新學院擔任任何重要的管理工作。其中一個委員甚至建議應該辭退巴刻，就算在福音派圈子裡造成負面效應，也在所不惜。丁道爾學院的代表表示，這樣做是不太可能的，因為巴刻的名望

和他重建丁道爾學院的功績如此重要，理當成爲新學院高級職員中的一份子。有人再次提出，要是情況處理得不好，到時候巴刻跑到北美去，他們的損失就大了。大家對於「三位主任」的結構好像也有些不滿，克里夫頓學院的代表尤其堅持指派一位院長，可以從外界招聘，或者從三位主任中遴選一位。如果是前者，院長人選從外界引進，三間學院各提派一個主任，對於三間學院來說都很公平。

175

會議剛開始不久的時候，有人建議莫德擔任教務主任。羅懷特主教代表克里夫頓學院提出反對。但是，到了後來，既然其他提案都無法得到共同支持，莫德擔任教務主任的提案，也就看起來不錯了。莫德在克里夫頓學院和丁道爾學院都教過書，還曾經在漢普斯特德的聖路加教會任職，有豐富的教區牧會經驗。經過討論之後，會議慢慢達成共識——解決問題的好辦法，就是邀請莫德，擔任新學院的院長兼教務主任。其中一個克里夫頓學院代表強烈反對這個提議，他認爲莫德會變成名義上的院長，而沒有實質的權力。到了最後，委員同意把這個提案帶到克里夫頓學院政務委員會，將於九月七日的會議上進行討論。如果這個提案無法在那次會議通過，那麼合併的計畫就算是走到絕路了。湯肯語帶威脅地說，如果克里夫頓學院有膽拒絕提案，那麼就要負責向外界解釋原因。情況十分危急，但是會議就這樣結束了，還得再等一個多月，結果才會出爐。⁵⁰ 九月二十日將於布里斯托再次召開會議。對於在布里斯托的很多人來說，那一年的八月很難熬。

克里夫頓學院政務委員會的工作很簡單，要不就接受提案，要不就拒絕。爲了預防萬一，他們決定在接受以前列出一些條件。湯肯對於他們提出的條件氣得要命，覺得克里夫頓學院的處

事方式完全以自己為出發點。他寫信告訴他們，以後聯合會議的結論，應該對所有出席者都具有約束力。克里夫頓學院所提出的條件，反映出他們傾向有個院長（而不是三位主任）。不但如此，他們也暗示有決心要降低丁道爾學院，特別是巴刻在新學院的影響力。他們所開出的條件如下：

1. 新學院一定要有院長，而且是實質上，不能只是名義上。
2. 需要兩位主任，權限在院長以下；院長有權分配恰當的職務。
3. 新闢一個職位——「神學準教授」（Reader in Theology），不用參與管理工作，可以在院內教課，在院外擔任顧問，為外界教會提供建議。這個職位就讓可敬的巴刻博士擔任。
4. 院長的招聘必須馬上公開，候選人由臨時委員進行面試，最終決定必須得到三間學院委員會的批准。

克里夫頓學院的提案就此將巴刻邊緣化。如果這個提案通過，新學院將由三個人掌控，而這三個人並不包括巴刻。

丁道爾學院看到這個回應，感到十分驚訝。如果巴刻遭到如此對待，所有丁道爾學院以往的學生都會嚴重抗議。如果巴刻沒有在三一學院裡擔任重要任務，新學院也不會得到追隨巴刻的人的支持。⁵¹ 九月十四日，丁道爾學院政務委員開會時鬆了一口氣，因為湯肯打算維持原來的決定——讓巴刻擔任學務主任。經過將近五個小時的討論，委員認為他們別無選擇，必須同意馬上

公開三一學院的招聘。於是，委員正式邀請莫德，向他提出院長職位申請。

三間學院爲了指派三一學院的第一任院長，決定於九月二十九日在倫敦的聖保羅大教堂（St Paul's Cathedral）舉行聯合會議。橡樹坡學院的前任院長伍德（Maurice Wood）將被任命爲諾威治主教，學院許多委員將出席觀禮。那時在英國聖公會高調的福音派成員被指派爲主教是很不尋常的事，許多福音派機構全員出動支持和慶賀這件事。湯肯在召開會議的信中，強調這次會議的重要；因爲主教院表示，如果他們想要提案得到批准，就要在十月六日前繳交一份完整的報告。此外，因爲合併的細節談了這麼久還沒達到共識，這個舉足不定和混亂的情況，不僅讓三間學院的教職員和學生感到不安，連帶也讓整個教會圈子感到憂慮。

這次會議議程上，三件事情有待決議。首先探討的是，是否接受克里夫頓學院於九月七日提出的合併條件。出席者大都表示接受。接著大家開始討論「院長」和「神學準教授」（克里夫頓學院的提議）這兩個職位的定義。後來，他們決定不使用「神學準教授」這個詞，而要爲巴刻創造一個符合他名望的高級職位，希望新職位可以讓他不用擔心太多行政的事，進而專心研究和寫作。討論完畢之後，他們開始面試院長候選人（包括莫德在內）。百分之八十的臨時委員投票支持莫德，使得他明顯遙遙領先。

不過，克里夫頓學院所開出的條件指明，院長人選必須得到所有學院委員會個別的認可。到了現在，要談這件事情已經很晚了，一些委員已經陸續離席。丁道爾學院的委員一致支持莫德，道頓學院的委員大部分支持；但是克里夫頓學院的委員主張，他們出席的人數不夠，未達符合規定的標準，所以拒絕投票。其他

出席會議的人都認為，克里夫頓委員的態度懷有敵意。後來大家達成一個妥協，讓克里夫頓學院的所有委員，以郵遞方式進行緊急投票。克里夫頓學院的凱斯·偉斯頓（Keith Weston）牧師提出了一項提案：指派莫德為院長，但是學務主任必須從克里夫頓學院的教職員當中選出。克里夫頓學院不能再優柔寡斷下去，要不就拒絕，要不就答應，不能再開出其他條件。不答應的話，合併的事就算了。

78 克里夫頓學院委員會總算同意，合併的事終於得到批准。成功的提案讓克里夫頓學院得到了本來要給巴刻的職位（學務主任），不過同時也將原本要給克里夫頓學院的職位給了丁道爾學院（教務主任，如今也涵蓋院長的職位）。巴刻於是得到了助理院長職位，負責發展神學教育，並且協助英國本地和海外的神學院維持關係。⁵² 這個職位的意義，是爲了讓他能在學校未來方向的事上扮演重要角色，同時有時間寫作及進行研究。包德雯女士確認出任女學生主任，克里夫頓學院的傑維斯·安哲牧師（Gervais Angel）則出任學務主任。十月六日，這個計畫組合通過了主教院的批准。

一九七二年一月一日，三一學院終於誕生了。消息透過正式信函向三間學院的前任學生和支持者公開（信函由莫德、巴刻、包德雯和安哲一起簽名）。信的內容也隱約暗示了協談過程的艱鉅和複雜：

我們相信各位一直很關注聯合學院企畫，也知道一路走來我們遇到不少困難。

過去這幾年實在很不容易，許多人付上了極大的

心血與努力……三一學院的成立，可以用「死而復活」來形容。我們只能把榮耀都歸給恩惠的神，是祂伸手建立了原本會失敗的事。「整個故事」（尤其一九七一年發生的事）太過於複雜，無法在此詳述。但是，我們這些親眼見證了這奇妙過程的人，不得不說這的確是上帝奇妙、溫柔、全權的手所帶領的。我們願呼召各位與我們一起敬拜、讚美、愛慕我們的主。

三一學院就這樣誕生了。歡欣和慶賀的氣氛瀰漫在三間學院裡。特別令人高興的是，合併後的三間學院，沒有教職員的職位是重覆的。巴刻認為三一學院的誕生就好比以色列人出埃及——過程冗長，卻有迦南地美好的前景。但是，他們不知道是否到得了，等到終於抵達，便感到極大的放鬆和喜悅，特別是丁道爾學院。原本屬於丁道爾學院的校園建築，現在改為三一學院的學生宿舍。三間學院十月就開始一起上課，但是直到一九七二年一月一日，才一同搬到克里夫頓學院的院址。聯合學院有八十個學生，大家期望在不久的將來，就能達到九十人，甚至一百人。

到了後來，教務主任演變成一個非常辛苦困難的工作。⁵³除了要負責監督管理不同課程的課程大綱、安排課程表和教課時間、管理學費和考試、跟布里斯托和倫敦的大學聯繫（學院課程都必須經過他們批准），還要跟教會監察小組聯繫，報告課程和教課狀況。此外，教務主任也要教課（在他的專業範圍內）。既然三一學院估計有八十個學生，教務主任的行政工作也就十分繁重，是不可能做研究和寫作的。⁵⁴巴刻在三一學院的工作也不輕鬆，但是比教務主任好得多，讓他有充足時間，接續曾經在雷蒂

姆中心出色的學術工作。他在丁道爾學院開始的改革，大都轉移到三一學院，使得他在未來的一段時間裡繼續挑戰自己。

一九七〇到一九七二年，顯然是巴刻生命中非常辛苦的兩年。在這段期間，他的未來非常模糊。布里斯托發生的一些事讓他感到難過，福音派同僚對他的無情也讓他非常受傷。不過，現在一切都告一段落了，他終於有時間寫作了。他在接下來的時期寫成的一本書，成為他的經典名著，為他帶來過去從未想像到的地位，也是二十世紀最有影響力和深受讀者喜愛的基督教書籍——這本書就是《認識神》。現在，我們要來看看這本書誕生的故事。

9

布里斯托：三一學院，
1972-1979

布里斯托的三間神學院完成合併協談之後，巴刻和他的同事度過了一段平靜的日子。雖然合併三所學院的預備事宜需要耗費大量的心力，但是布里斯托的神學教育界總算脫離了威脅。一九七二年年中，一切都恢復了常態，新學院成立，吸引新生報名，短期內至少不需要擔心未來的事了。

當初在巴刻的帶領下，丁道爾學院出現了嶄新的神學教育異象；後來又在莫德的帶領下，有很大一部分轉移到了新學院。顯然很多人都注意到了這件事，許多年輕的福音派認為，巴刻與莫德代表福音派嚴謹的知識水準，和正直靈性的黃金組合。在他們的帶領之下，三一學院比以前吸引了更多學生，分別來自不同的學院和大學福音團契。有人如此觀察評論：

很大一部分校園福音團契的成員，加入了全職事奉。本來神學院的選擇不多，不是牛津的威克里夫學院，就是劍橋的黎德利館。現在布里斯托的兩所神學院也非常受歡迎，丁道爾學院和克里夫頓學院（現已合併為三一學院）……這裡的學生師承於巴刻和莫德門下。布里斯托成了培育年輕傳道，加入英國聖公會事奉最好的跳板。¹

一九七〇年代，巴刻和莫德的神學風格可說是得到了新生命：以聖經為出發點，嚴謹的神學和事工趨向。

本來英國神學院院長的職務，不免要承擔累人的行政工作，但是現在巴刻不需要擔心這些，他又能開始好好思考、講道和寫作了。正如我們所知道的，一九七〇到一九七二學年的階段，至少以巴刻的立場來看，算是生不逢時。在那個階段，他所承擔的壓力之大，使他很難額外從事重大的研究和寫作計畫。但是，如今三一學院成立，他又有時間和空間思考、講道和寫作了。助理院長的職位賦予他一定程度的自由和彈性。² 如果他承接繁重的行政工作，是不可能做這麼多事的。傳統上來說，神學院的院長和副院長都有做不完的行政工作。除了學院的工作之外，巴刻也能與當地教會建立關係，發展牧會工作。海磨坊（Sea Mills）有一間聖伊迪絲教會（St Edith），駐堂的愛爾蘭牧師名叫喬治·凱薩笛（George Cassidy）。他向巴刻表示希望能與他同工，事情不久後就這麼定了。如此一來，巴刻就能確保他所注重的神學與事工之間的連結。

更重要的是，巴刻跟學院政務委員會達成協議，秋季和春季他會在布里斯托教書，夏季學期不教書，這樣他就能花點時間到北美服事。這樣的安排非常適合巴刻。有時他一去北美就是十週，發展人際關係也拓廣神學視野。巴刻逐漸在北美成為有名的人物——不光是因為他出書的關係，也是因為他常親自到神學院擔任講師教課。

那麼，他都教些什麼呢？巴刻在一九七〇年，花了兩個學期的時間在三一學院開了一門課。接下來我們要來探討這門課的基本結構。

神學教授巴刻

巴刻在三一學院開的課分成四個部分，每個部分有二十堂課。每堂課都有複印好的課堂筆記，由巴刻自行刻鋼板，印在粉紅色的大張紙上。這些「粉紅紙」是三一學院的傳統。畢業生成為牧師後，經常把這些筆記內容融入在講章裡。接下來，我們要透過研究一九七二到一九七五年的「粉紅紙」，和學生對於這些講課內容的回憶，來探索巴刻教神學的方式。巴刻在北美和英國都是非常重要的神學老師，所以研究他的辯證教學方式，檢視他如何承擔這份責任重大的工作，也是很重要（當然也很令人感興趣）的課題。

巴刻講課的風格是語調緩慢、結構鮮明，非常適合一邊聽，一邊寫筆記。我們之前已經講過，這種風格不免會導致他的課似乎永遠上不完，無法適應大學課程的緊湊節奏。學生記得巴刻時常延後下課時間，或者因為時間來不及，而放棄解說一個複雜的論點。

但是我們也要強調，巴刻不是單純在「教神學」，而是在教導「預備進入英國聖公會服事的傳道人」。因此，他常提到「三十九條信綱」，因為他認為那是改革宗信仰的經典文獻。³ 他的課程內容經常包括聖公會背景及傳統，他也不時為其辯護，這對他的學生很具影響力。後來，他也經常引述英國神學家和其他神學辯論的內容。⁴

巴刻第一個部分的二十堂課是「神學導論」。這門課教的是神學研究的目標及方法，好預備學生進入接續的三個部分。巴刻認為神學有三個功用：

1. 讓我們更了解聖經、神、人性、教會與世界等議題。
2. 引導我們以基督徒的身分來思考和生活。
3. 在宣教和傳福音上促進基督信仰的溝通與提倡。

183

信仰需要、也要尋找更深的理解。巴刻在此引述十一世紀作家，坎特伯里大主教安瑟倫的名言。安瑟倫認為神學的任務是：「信心尋求理解」（*faith seeks understanding, fides quaerens intellectum*）。雖然巴刻常用「神學」這個名詞來形容這個行動，卻覺得動詞——「研究神學」（*theologizing*）更為妥當；因為「尋求理解」是個動作，透過提問和尋找答案來認識神，同時也認識祂和受造實體之間的關係。「研究神學」可說是將已經存在於現實的東西，透過邏輯關係組織起來。因此，神學就是闡明、解釋、表述神透過聖經，所啓示關乎祂的事實。

巴刻知道有些人對於研究神學懷有敵意，因為神學有時似乎會扼殺信仰，或是導致尖刻惡毒的辯論。但是，巴刻堅持神學是基督門徒造就的必要層面之一。若是沒有神學，信徒就不能在信仰思想上學習自我批判，也將缺乏有效溝通和活出信仰所需要的知識。缺乏正確神學的基督徒，也就等於擁有錯誤的神學。

講完了神學的重要性，巴刻開始處理基督教教義歷史。他認為人類要理解被啓示的真理所具有的內在邏輯，是必須透過爭論的壓力才能邁向清晰的。從歷史來看，一開始的爭議集中於神的本質，尤其是祂作為創造者的角色（如同第二世紀時，愛任紐〔*Irenaeus*〕與諾斯底主義〔*Gnosticism*〕的辯論），和三位一體的問題（如同第三和第四世紀的辯論，特別與此相關的是亞他那修

〔Athanasius〕和加帕多家〔Cappadocian〕教父)。⁵ 接續而來的是關於耶穌身分問題的辯論，最後以迦克墩大公會議 (Council of Chalcedon) 收場。下一個時期的神學議題關乎墮落人性的本質 (巴刻在這裡所指的，是第五世紀奧古斯丁與伯拉糾〔Pelagius〕的辯論)。之後關注的議題，集中在基督救贖的工作。(好比十一世紀坎特伯里大主教安瑟倫提及的代表符合要求論〔representative satisfaction〕，以及十六世紀馬丁路德對於代替受罰論的分析。) 接著探討的是救贖之應用的解析過程、恩典的媒介和教會論 (巴刻在此指出，十六世紀宗教改革和十七世紀清教徒的重要性)。從開頭到末了，巴刻不斷強調從基督教經典學習的重要性。

184

巴刻對於早期教父的神學分析特別有興趣。他主張這個年代所產生的辯論，形成了三個重點原則。

1. 「救贖者就是造物者」(由第二世紀的愛任紐提出，這一點建立了聖經的合一性)。
2. 「如果基督沒有神性，他就不能救贖世人」(由第四世紀的亞他那修提出，確立了基督的神性)。
3. 「神要求我們獻上信心與愛，並且將它們賜予我們」(由第五世紀的奧古斯丁提出，建立了恩典的全權性)。

講完這三點之後，巴刻開始仔細分析不同型態的神學，縱觀未來神學發展的可能源頭，並且將絕對的權威建立於聖經。從他的「粉紅紙」所摘錄出來的一節片段，顯明他清晰的思路、研究

複雜問題的方式，還有他對於一些時下議題的態度。舉例來說，我們來看一段「聖經的默示」那堂課所摘錄出來的片段：

聖經默示的意義

基本理解是：「我已將當說的話傳給你」(耶一 9)；「神所默示的」(提後三 16)；「人被聖靈感動，說出神的話來」(彼後一 21)；「神(或聖靈)說」(徒四 25；來三 7，十 15；太十九 5)；「經上有話說」(羅九 17；加三 6)；透過神監督的「雙重作者」寫作方式——完全是人，也完全是神的著作。

默示的心理類型分別有三種：第一，**雙重默示**(先知、啓示錄)——「神透過我說話」。第二，**教導式默示**(歷史學家、神學家、智慧文學作者)——「我為神說話」(?這些作者總是知道他們寫的是聖經嗎?大概不知道吧)。第三，**詩歌**(詩篇、雅歌)——回應式教導，「我在神面前」。

默示的奧祕(奧祕=關乎神的現實不可理解的層面)

1. 在神所掌管之下的自由意識是更大的奧祕，其中的一個例子就是「默示」(其他例子像是神勝過罪惡、神在信徒心裡建造信心，感動使其悔改，並且活出好行為)。
2. 與「默示」意義最相近的例子，就是道成肉身：「道成肉身」是神與人為一，卻沒有人必犯的罪；「道成肉身」也有「獨特性」——絕對、整體、永

恆、有效的真實，出現在相對、獨特、歷史上轉瞬即逝的形態裡。

有關默示的問題

1. 默示是用言語表達的嗎？——可以說是，也可以說不是。以字面上的層面來說，是的，肯定是。因為文字傳達意思（參考林前二 12）。但是另一方面來看，默示的含義遠超過文字所表達的，比如可蘭經的默示教義。所以，完全的啓示也許是比較恰當的形容詞。
2. 聖經是絕對可靠並且無誤的嗎（西敏信條第一章第五段）？在其有意表達的意思範圍內，是的，而解經學必須將這些範圍劃分出來。聖經可靠無誤的宣稱，並不決定解經學的過程和結果，也不判斷當代聖經教導應用的問題（耶和華見證人非常喜歡使用「可靠」及「無誤」這兩個形容詞！）。
3. 默示如何影響解釋？惟一的影響就是如果我們承認聖經為默示，就必須接受研究之後證明出來的教導：否則，其實所有的解經和教導都是一樣的——無論他們如何看待聖經本質的定義。要注意的是，
 - a. 「字面上的」概念，在解經學裡可以系統化，同時具有多重意思。
 - b. 經文的文字形式必須跟內容有所區別，要了解內容就必須觀察它們的含義（例如：三層天 [3-decker universe]、擴散意識心理學、日出）。
 - c. 經文裡看似描述日常情況的句子，

其意義有可能是模擬兩可的，或是具有開放性（open-texted）的解釋（例如：洪水故事裡的「死亡」）。

- 4.「默示」的特質只停留在原文，還是也延伸到抄本和譯本？只要後者的意思符合原文就行；但是，默示不會延伸到文學和譯者的錯誤，當然也不包括錯字！

這些概要講義很明顯包含大量的資訊，讓巴刻的聽眾可以將講義作為基礎，重建講課內容。就像他說的：「我喜歡使用簡潔的字詞表達很多的意思；我知道我有些資料的信息量很大，需要認真理解。我是名副其實的裝箱達人（譯註：巴刻用自己的名字開了雙關語的玩笑：說自己名叫巴刻〔Packer〕，本質上也是裝箱工人〔packer〕）」。

這堂入門課程，由探討基督教神學重要主題的三套系列組成。第一個系列「神、基督和創造」處理基督教基本教義——關乎「神」的基本主題（包括創造、護理和三一性的主題）和基督論，其中一堂課講人性（作為受造秩序的一部分）。第二個系列「罪和救恩」集中討論四個主題——罪、贖罪、恩典和救贖的應用。第三個，也是最後一套系列是「教會、聖禮、末世」。這堂課從開頭到結尾，巴刻的教學目標——包括他出版的書籍所探討的內容——是要鼓勵他的聽眾認識神，並且傳講神。

巴刻在三一學院的這段日子出版了一本書，讓他聲名大噪。這本書就是《認識神》。

《認識神》：經典著作的起源和剖析

一九五〇年代，有一群人透過倫敦西敏禮拜堂的事工信了主。其中有個名叫布拉得的記者，當時她在為英國廣播公司研究聖經歷史。鍾馬田認為，布拉得信主後理當鼓勵她將才華用來服事主。其中一個可行的方向，就是比照一九五五年出版的《威爾斯福音派雜誌》（*Evangelical Magazine of Wales*），發展屬於英國本土的雜誌。於是，布拉得女士成為《福音派雜誌》的總編輯，巴刻和戴維思則擔任編輯顧問。一九五九年六月，以三人名義發表的新聞稿宣布，如果神的旨意允許，那麼雜誌的創刊號將於一九五九年九月出版。這份雜誌每年出版六期，不久就達到了三千份的印刷量。

不久，當雜誌的運作步上軌道，布拉得女士便請巴刻考慮撰寫系列文章，探討「神」這個主題。布拉得知道要寫出成功的文章，一個作者必須知道他寫作的對象是誰。於是，她為巴刻刻畫出讀者群的輪廓：一群「受夠冗長的宗教術語」，而「預備進行真誠並認真思考的人」，也就是「想聽實話的人」。這個對於讀者群的想像概念，擊中了要害。布拉得發現，許多宗教書籍的作者躲在艱澀難懂的字眼後面，根本沒有仔細考慮如何跟讀者溝通關於神的事實。在她看來，巴刻也許能夠為這些人寫出一些值得讀的東西。

巴刻認為，這一系列文章必須同時具備福音及培靈的功用。他仔細考慮如何做，才能最有效地達到目的。第一篇文章必須向布拉得所描述的讀者群交代，應該從哪裡開始探討關於「神」的問題。所以，巴刻的文章全都是連貫的，每一篇文章的思路都建

築於前一篇的內容。事實上，他每次開始寫作新文章，都會先把上一期出版的文章重新看過一遍，然後問自己：「好的，我接下來要寫些什麼呢？」他不會「想好」下一篇要寫什麼，他覺得把接下來的寫作主題，建立於已經談論過的主題上是很重要的。所以，他的系列文章不只有簡潔的論證，更是非常具有連貫性。每一篇都很自然地連到下一篇，邏輯跟著前一篇走。寫作的總體目標是讓讀者在思想、心靈和生活中，都能建立認識神的知識。巴刻深受加爾文和清教徒著作影響，認為最重要的就是把對於神的認識應用到人的心中。他連寫作的方式都類似清教徒著作：在每篇文章結尾舉出實例，引導讀者將神學原則應用到生活中。

《福音派雜誌》一年出版六期，其中一期的專欄會討論別的題目。也就是說，巴刻的文章會連續刊登五期。創刊號出版五年後，文章系列有了固定模式，「認識神」這個主題一共有五個部分，每個部分又有五篇緊密關聯的文章。

一開始，巴刻並沒有打算將文章集結成書出版。但是過了五年後，他覺得這一連串的文章確實可以串連成一本思路連貫、價值獨特的書籍。既然之前他已經透過英國校園團契（此時已獨立名稱為英國校園出版社）出版了兩本書，他便把稿子先拿給總編輯英奇理看，了解出書的可能性。

但是，英奇理有自己的想法。靈恩運動在英國的基督教界，尤其是學生圈子的勢力愈來愈龐大了。他認為巴刻應該先寫出一本書來處理這個問題。⁶ 巴刻不太願意，因為他自認對於這個議題還不夠了解。而且，他們談論出書可能性的時候，正值一九六九到一九七〇年，那時巴刻剛從雷蒂姆中心搬到了道爾學院。他忙著搬家，無法從頭開始做研究、寫新書。他將系列文章的稿子

交給英奇理（也就是後來出版的《認識神》），英奇理卻堅持要他寫作關於聖靈的書，還告訴巴刻，除非他先寫關於聖靈的書，他才會考慮出版手上的這一本書。

巴刻一點也不氣餒，立刻聯絡艾德華·英格藍（Edward England），他是英國非常有名望的出版社——哈德斯多頓（Hodder & Stoughton）的總編輯。一九六六年，英格藍接續卡特斯（Leonard Cutts），成為宗教叢書部門的負責人。雖然哈德斯多頓出版社對於小說和參考書的市場極有興趣，卻也出版了許多重要的基督教書籍。儘管英國校園出版社與基督教學生界比較有關聯，哈德斯多頓的讀者群卻也更廣闊些。巴刻曾經因為參與系列叢書《基督教義基礎》（*Christian Foundations*）的出版工作（斯托得擔任編輯），而與哈德斯多頓出版社接洽。這個重要系列從一九六五年開始出版，要為英國聖公會內部，知識獲得更新，又受到鼓勵的福音派信徒打造基礎。在這個系列，巴刻負責寫作關於聖經權威和啓示本質的那一本書，書名叫作《神已然說話：啓示與聖經》（*God has Spoken: Revelation and the Bible*）。

因為這樣，英格藍和巴刻早已彼此認識。他也拜讀過巴刻早期的作品《「基要主義」與神的話》，對這位作家留下了深刻的印象。英格藍以審書嚴格出名，不過他對於書的好壞，卻能提出十分精確的判斷。一九六九年，哈德斯多頓出版社的宗教書籍收到每一千份的投稿，只予以接受三份。但是，英格藍很清楚，能出版巴刻的長篇文章，對於出版社來說是非常重要的機會。從巴刻提議開始，事情幾乎就已經成功一半了。⁷ 雖然巴刻只不過是把可以集結成書的文章拿給英格藍過目，英格藍卻已經嗅到了一本重要書籍的氣息。他一邊細讀初稿，一邊心想這本書一旦出版，

肯定將是經典之作。

不過，巴刻與英格藍都知道得先進行一些改寫的工作。首先，這些文章本來是以雜誌專欄的形式寫成的。如果要出版成書，必須稍加改寫。英格蘭把初稿寄給他尊敬的一位非福音派讀者，請他提出一些評語，看看有什麼該加的，然後將這些評語交給巴刻。但是，巴刻發現他實在沒時間把這本書的出版事宜當成第一要務。他忙得很，在這段時間他的事務很多。院內行政、教書事宜，還有又臭又長的學院合併事宜（丁道爾、克里夫頓和道頓學院合併成三一學院的過程，見 195~238 頁）。巴刻記得，到了一九七一年八月，當他全家到北威爾斯小木屋度假時，他才改寫完成最後一章。

《認識神》這個書名其實是直接出自書的內容。這短短的句子，隱含著目標和過程。也就是說，這本書不僅教導讀者認識神，更提供認識神的方法和指引。

書剛出版的時候只有精裝本，後來才出版平裝本。沒想到這個過程出了問題。重新排版的時候，頁碼改變，所以平裝本和精裝本的頁碼與頁數都不一樣。巴刻收到出版社贈送的六本平裝版時，竟然發現出版社錯用了精裝本的索引。英格藍難過地回憶，巴刻當時簡直氣炸了，堅持立刻改正錯誤，重新印刷，否則不許出貨。印刷廠立刻把錯誤的索引找出來，換上正確的內容。雖然這讓出版日期延後，但是讀者都不知道這件事。

《認識神》這本書最大的影響力，其實出現在北美。雖然巴刻之前已經在那裡小有名氣，但是等到書一出版，更是讓他在福音派圈子的名聲如日中天，完全超越以前。負責取得《認識神》北美版權的美國校園出版社編輯塞爾（James Sire），也是一位出

色的作家。一九七二年五月，塞爾去瑞士與葛尼斯（Os Guinness）同工，當時葛尼斯正在薛華創立的「蔭庇所」論壇中心，完成他的重要著作——《死地的塵土》（*The Dust of Death*）。葛尼斯當時已經是美國校園出版社的重要作者。塞爾花了十天時間，幫葛尼斯校對書稿。

工作完成後，塞爾沒有直接回美國，反而決定繞道去英國一趟，跟英國校園出版社和哈德斯多頓出版社的編輯同仁見面。當時兩家出版社都位在倫敦，所以可以一次順道拜訪。他被引見認識了英格藍——兩人在見面短短的十五分鐘之內，英格藍就把《認識神》的稿子拿給塞爾看。塞爾看完，立刻跟英格藍要版權，英格藍也答應了。大約過了一週以後，校對過的稿子寄達美國校園出版社位於伊利諾州道納斯格羅夫（Downers Grove）的辦公室。塞爾把稿子拿給社長倪雅各（Jim Nyquist）看。倪雅各讀完後，發現他們拿到寶了。他告訴塞爾：「對出版社來說，你跟英格藍見面的十五分鐘，比你為葛尼斯校對書稿的十天還要有價值。」《死地的塵土》是很重要的一本書，也很暢銷；但是若與《認識神》相比，當然相形見绌。

到了一九九二年，《認識神》已經賣出超過一百萬本。⁸ 巴刻完全沒想到他的書會那麼暢銷，也沒想到會為基督徒生命的培養作出這麼重要的貢獻。他原本估計，大概會有一萬個讀者對於這本書的內容有興趣，並且在閱讀完畢之後思想。另外，他也認為這本書的內容有點深，不是所有人都讀得懂，應該不可能成為暢銷書。不過，巴刻認為，一本書的主題既然是「神」，就不可能不深。如果不深，一定是沒有恰當的論述主題。巴刻個人認為，這本書之所以成功，是因為它讓讀者找到並且經歷神的真實。這

件事也呼應了巴刻年輕時非常在意的事——他當時成天在想的，就是神的真實。

這本書為什麼會這麼成功呢？它對讀者有一定的要求，不是一本容易讀的書。它刻意避開了「自我實現」的暢銷書模式。這種模式常常為複雜的問題提供簡單又快速的答案（但是通常都流於表面的膚淺和過度的簡化）。當初文章刊登在《福音派雜誌》的時候，雜誌並沒有因此暢銷。巴刻也沒想到出了書竟然這麼受歡迎，而且他一開始根本沒打算把文章集結成書。

這本書之所以這麼受到歡迎，最簡單、最有說服力的解釋，大概就是天時、地利、人和。當然還有很多其他優勢，比如巴刻清晰的寫作風格、豐富的例證，以及將聖經神學「實際運用」在生活中的方式。這本書其中一個最早評閱的人是斯托得，他覺得這本書沒辦法一口氣讀完，讓他頗有挫折感。因為閱讀巴刻的文字使他感觸良多，促使他不斷停下來禱告。斯托得寫道：「巴刻在書中帶出的真理挑旺靈火，至少我是這麼覺得的。每讀完一段，就要停下來敬拜和禱告。」讀過書的人都向朋友推薦，而且還持續這麼做，導致出版後二十五年還是持續暢銷。這本書滿足了一份真實的需求。

這本書結合了激勵人心的人字、大量含蓄的例證、聖經經文的引述，和建立於堅固神學基礎上的屬靈洞見。或許我們也可以來看一段書裡的簡短摘錄，探討一下細節，見識巴刻作品的豐富。例如，我們從「認識和被認識」這一章裡，節錄一些內容。

誠如上一章所說，最重要的事並不是「我認識神」，因為「我認識神」這件事，是建立於一個更大的基礎

事實——「神認識我」。我的名字被刻在祂的掌心，我時刻在祂的心裡。我可以認識祂，是因為祂持續主動地想要認識我。我認識祂，是因為祂先認識我，也持續地認識我。祂像個朋友一樣認識我，又愛我，祂的目光沒有一刻離開我，祂的關注也沒有一刻遠離我。祂的關愛沒有一刻游移不定。⁹

這段文字的風格非常具有代表性，表示巴刻撰寫這些文章是經過深思熟慮的。現在讓我們用下述的段落，來分析一下巴刻的寫作風格。

1. 注意巴刻使用的比喻：「我的名字被刻在祂的掌心」這個比喻，其實來自聖經；¹⁰ 這個比喻刺激讀者運用想像力，建立以聖經為基礎的視覺圖像。這個圖像受到聖經敘事的影響——基督的救贖和祂所付代價的故事，喚起基督徒心中造物主之手（這個比喻在基督教傳統中常被使用——見愛任紐著作），為了救贖受造世界而受釘痕的印象。造物主和救贖主本是同一位。更準確地來說，釘十字架的畫面深深感動人心，基督的手被釘子穿過。祂為什麼死呢？祂為什麼要如此受折磨呢？因為祂的死有救恩的功效，可以贖回我們。這也讓我們想起多馬懷疑耶穌復活，那一個令人印象深刻的畫面。復活的主親自向他顯現，讓他看見耶穌手上的疤痕，向他確保復活的真實性（約二十4~8）。巴刻所使用的比喻，

於是可說是建立於聖經，又讓讀者聯想起相關的經文。

2. 巴刻的文章充滿了經文的引述，卻並未清楚表明出處。這麼做是為了在讀者心中，塑造一連串以聖經為中心的反思模式。舉例來說，「我時刻都在祂的心裡」這句話，會立即讓讀者想起一連串經文，尤其是先知文學中提到的，雖然祂的子民硬著頸項，神卻對他們有不變的愛。「婦人焉能忘記她吃奶的嬰孩，不憐恤她所生的兒子。即或有忘記的，我卻不忘記你。」（賽四十九 15）當談到神在我們認識祂之前就認識我們，會讓人想起約翰一書中提到：神先愛我們（約壹四 19）。神時常看顧祂的子民（「祂的目光沒有一刻離開我」），這句陳述會讓人想起偉大的詩句，尤其是詩篇裡提到：「保護以色列的，也不打盹，也不睡覺」（詩一二一 4）。
3. 巴刻的屬靈洞見，精確地建立於神學基礎上。在他的作品中，特別是《認識神》，隨處可見清教徒的重要主題——將神學應用在生活中。上述段落特別清楚地提到，神旨意的教義在基督徒生命中的應用。請注意，巴刻使用了一連串的措辭和陳述句，來發展和探討同樣重要、豐富的主題——神看顧祂的子民。關於這一點，巴刻聚焦於「個人」的神學主題；但是在其他部分，他會將這些主題放在不同的情境中，作出另一種探討，好比教會生活。巴刻除了指出神學上的前提之外，他的目標是將之

應用在信徒生活中——總之，為了回應布拉得女士最初提供給他的讀者群想像，他很注重實際性（見249頁）。

《認識神》這本書的基底和其書名一樣，是來自偉大的改革者加爾文的神學準則。一九七五年，巴刻在費城改革宗神學大會中的一堂重要講道中，列出了他對於「認識神」的理解。講道內容在同名的書出版之後不久，也發表成書。¹¹ 巴刻在講道中一開始先強調「認識神」這個主題在改革宗神學裡的重要性。他引用加爾文最出名的作品《基督教要義》，來解釋他的主題。¹²

巴刻想讓讀者注意到加爾文的文章，所涵蓋的四個主題。

1. 首先，「認識神」不是指人對神的自然意識，而是從「盟約關係」所得到的知識——「認識這位為了你，而犧牲自己的神。」
2. 對神的知識不僅止於「經驗」。信心來自於神的真理，關於神的經驗也是從神的真理而來。
3. 雖然「關於神的知識」是個基礎，但是對於神的知識，卻不僅止於此。巴刻強調「透過第三方取得的知識」，和「透過認識對方而取得的知識」兩者之間的差異。我們必須對神有正確的認識：祂是公義、智慧、憐憫的造物主和審判之主。但是，真正的知識卻來自「關係」。要取得這些知識，只能透過委身、信靠、信心和仰賴。
4. 認識神，同時也代表認識「祂與我們的關係」。加

爾文主張，所有人的智慧都能總結為「認識神和認識自己」，這兩者是分不開的。要認識神，就要認識自己；要真正認識自己，也必須先認識神。所以，「認識神」這個動作不能獨自單向進行，而是要透過祂與我們之間的關係。這個關係的本質是「祂將自己給了我們，又用祂各樣的恩賜提升我們」。我們要認識神，就必須認識祂的寶貴恩賜，也必須知道我們首先需要祂的恩賜。

以此分析作為出發點，巴刻結論「認識神」總共包含三個部分，缺一不可：

1. 了解神是誰。
2. 將對於神的認識，以及祂的恩賜應用在我們的身上。
3. 愛慕這位將恩賜加給我們的神。

巴刻的名著《認識神》，可以被視為這三件事相互關聯的詳細說明。巴刻大致上的寫作策略，是讓讀者了解到神的存在，接著將這些啓示應用於生活之中，最後以渴慕的心回應神。他避免機械式的重複模式：認識神的過程並不能藉由使用既定模式，而是透過分析探討經文作出自然的回應。不過，這三個主題卻不斷重複出現在巴刻的分析中，為的是讓讀者藉由「認識」、「應用」和「愛慕」來與神相交。

為何我們不在此提供這本書的簡介呢？因為筆者經過仔細思

考之後，認為每個人都該直接閱讀《認識神》，光是看簡介是不夠的。閱讀這本書的過程，就是「與神摔跤」的一部分。沒有人能代替我們做這件事，我們必須自己來做這件事。這個經驗有點像在森林小徑中漫步——那些安臥在壯闊的落磯山脈（Rocky Mountains）下豐富多元的花卉和動物，都吶喊著要我們前去經驗，而不是紙上談兵地閱讀他人的遊記。巴刻的著作召喚讀者與他一起，挖掘基督徒對於經歷神的深度和高度。在這個過程中操練自己，也是旅程的一部分。筆者想要指出，巴刻在寫這本書的過程中所關注的事，並且討論其來源；如此一來，能讓讀者在閱讀過程中盡可能學到最多的東西——不過可以肯定的是，直接閱讀所得到的益處，依然是無可取代的。

許多人認為《認識神》是巴刻最出色的作品——正面、有建設性地傳達基督教信仰的真理和現實意義。這本書建立了巴刻作為基督教傑出作家的名聲，跨越宗派隔閡，甚至超越了彼此複雜分門別類、擁有不同風格的福音派。雖然許多人閱讀巴刻各種領域的作品，將他歸類為重量級學術性作家，但是大部分的讀者都是透過《認識神》，才知道巴刻這號人物。就像他的老前輩加爾文，對很多人來說，巴刻也是個「一本書作家」（*homo unius libri*）——這不是說他只寫了一本書，而是以一本書聞名於世的意思。

巴刻沒想到這本書會這麼暢銷，如此他更加相信神學和靈性（「靈性」一詞在一九七〇年代，還未被福音派作者廣泛使用）¹⁴ 連結的重要性，也知道他確實擁有在這方面作出貢獻的能力。我們將在下一章繼續討論這件事。

透過研究教會歷史，巴刻發現爭議性議題，往往是闡明基督

教教導的絕佳途徑。他過去也曾經參與爭議性議題的討論，表明願意繼續參與對話，並且對於闡釋的過程作出貢獻。這個時期最爲火熱的辯論就是「聖經之戰」(the battle for the Bible)，也就是「聖經無誤」(the inerrancy of Scripture)的辯論。這項辯論的性質，與巴刻在其中所扮演的角色都十分重要，值得著墨討論。

「聖經之戰」

196

我們可以從巴刻早期的作品發現，他明顯非常注重聖經的權威。大致上來說，關於聖經權威本質上的問題，在英國福音派其實沒有成爲一個議題。英國福音派承認聖經的默示與權威，但是認爲沒有必要限定表述的方式。英國校園團契的信仰宣言，稱聖經爲「絕對可靠的」(infallible)，卻沒用「無誤」(inerrancy)這個詞。很多英國福音派認爲，「無誤」這個詞是從美國來的，有「異國性」的含義，也與許多聽起來十分含糊曖昧的態度和信念有關聯，造成英國福音派對此沒什麼興趣。英國傑出新約學者布魯斯認爲(他對於一整個世代的福音派信徒具有影響力)，糾結於「無誤」這個詞弊多於利，還不如避免使用。

巴刻在英國福音派裡作出的貢獻，對於保衛「可靠」(infallibility)和接受「無誤」(inerrancy)這兩個詞，扮演了十分重要的角色。他主張這兩個詞的否定語氣(譯註：in-爲否定字首)，正好指出了正面認可的意義——聖經「完全可靠」，真理「完全可信」。巴刻處理這些詞的態度非常正面，這在一九六〇年代的英國福音派中十分罕見。大部分的英國福音派信徒都不想使用從美國來的詞，只說聖經裡的話都是「真實可信的」(true and

trustworthy)。巴刻則指出，「可靠」和「無誤」這兩個詞雖然用的是否定的字首，陳述的卻是正面積極的意義，使得這兩個字眼在英國福音派圈子開始廣泛使用。

從巴刻事業的早期，他就蒙召對抗自由派批判人士，保衛聖經的權威。一九五六至一九五八年這段時間，他特別花了不少時間對抗批判聖經權威的聲音，以至於一九五八年寫成了《「基要主義」與神的話》（見 124~133 頁）。接下來十年的時間，巴刻持續關注這個議題。例如一九六二年，英國期刊《突破》（*Breakthrough*）安排劍橋大學岡維爾教堂（Gonville）主教、凱斯學院（Caius College）的院牧孟特腓（Hugh Montefiore），和巴刻辯論英國校園團契的教義基礎。孟特腓認為，保守福音派（他小心區分保守福音派和「基要主義」）所支持聖經無誤和可靠的教義，讓理性思考的人難以接受。在氣氛和善、活潑的辯論過程中，巴刻闡明、保衛福音派使用這些字眼的用意，以及這些字眼所代表的真理。

197

「可靠」的意思是「不會有錯，也不會誤導」；「無誤」的意思則是「毫無謊言」。這兩個詞所代表的都是正面的意義——聖經裡的宣稱是完全可靠和值得信賴的。承認聖經「可靠並無誤」，意即表示相信所有的教導都是建立在真理上……保守福音派和自由派的弟兄看法不同的地方，並不在於不同的解經方式，而是在於是否預先交付自己，相信聖經所要教導的一切。¹⁵

巴刻作為福音派信徒，代表福音派發言；聖經權威和默示的

問題，就是福音派和自由派的分界點，也是福音派信徒能藉此取得合一的中心。但是，此時遠方傳來隆隆雷聲，不祥的烏雲在地平線上聚攏——巴刻將被捲進北美福音派凶猛的辯論漩渦。

富勒神學院在「聖經的權威」的議題上改變了神學立場，引發了辯論，幾乎毀了美國福音派主義的合一。¹⁶ 一九六六年六月，巴刻參與了「聖經無誤」的討論大會，是少數美國以外的代表。¹⁷ 大會在麻省的溫漢（Wenham）舉行，結果並未在「無誤」的態度上取得共識。事實上，大會總結的陳述根本避免使用這個詞，只說聖經「全都是真理」。

這次溝通的失敗，也許應該歸咎於大會進行的方式——著重歧見，而非提供認真討論、尋求和解的環境。巴刻覺得主辦單位好像以為，只要雙方各自呈現自己的論述，就能消除歧見。從大會一開始，主席的表達就造成討論方向逐漸兩極化，後來又導致與會人士出於自身的性格和表達方式，阻礙雙方取得共識。「有時候，討論的內容真的很有火藥味。」巴刻記得，有人在言語上非常有攻擊性，指控富勒神學院的教師言行不一。氣氛這麼苦毒，根本不可能達到互相了解或和解。

一九七六年四月，凌賽爾（Harold Lindsell）的《聖經之戰》（*Battle for the Bible*）出版¹⁸，將衝突推向近乎災難性的極端。凌賽爾特別激烈批評富勒神學院，並且更進一步指出，對於「無誤」一詞嚴苛的認同，是福音派身分的必要條件。當然，這種說法過於簡化，也容易誤導人。凌賽爾的看法過於僵硬，連支持「無誤」的福音派都無法接受。亨利·卡爾（Henry Carl）認為，凌賽爾的「神學原子彈」對於福音派聯盟的傷害，不小於對手所造成的傷害。後來，凌賽爾又出了一本續集，主張拋棄「福音

派」的名字，改用「基要主義」，好證明他們（至少一部分的人）絕對支持無誤論，毫不妥協。¹⁹ 此時，「無誤論」已成了武器，而不再是教義。

雖然這個議題時常被政治權勢和組織之間的鬥爭所控制，巴刻卻始終支持無誤論，並且頗具溝通技巧。²⁰ 比方說，有些人認為北方的福音派機構心懷不軌，想要將自己的術語，強加於全美的福音派聯盟。²¹ 在富勒神學院和對手辯論的那次會議，就讓聽眾覺得三一福音神學院想要對抗富勒，取而代之成為後基要主義（post-fundamentalist）的神學院領頭羊。

北美神學院之間常有競爭，而且眼界狹隘。巴刻來自英國，是個局外人，得以專注於神學問題，而不被捲進辯論背後的權力漩渦。一九七七年，巴刻成了「國際聖經無誤論委員會」（International Council on Biblical Inerrancy）的創會委員之一，主席是費城第十長老教會的牧師詹姆士·布易士（James Boice）。其實，這個委員會之所以稱為「國際」，是因為巴刻的參與——他是惟一的非美籍成員，要是沒有他，這個委員會就會改名叫作「全國」了。巴刻參與了三次芝加哥的高峰會議（Council in Chicago, 1978, 1982, 1987）、聖地牙哥（1982）和華盛頓（1988）的代表大會，還撰寫了一九七八年和一九八二年的高峰會議註解（Expositions）。²² 針對相對議題的經典福音派取徑，這兩篇註解可謂做出了高明的摘要，值得著墨討論。

一九七八年的註解主要說明，聖經的完全可靠性是基督徒生命的基礎。聖經正典的詮釋，應該建立於其可靠與無誤的認知上——這兩個詞不僅表達，也「守護了重要的真理」。巴刻列出了清楚的指導方針，幫助讀者理解這些概念。

我們確信聖經正典的詮釋，必須建立於其可靠無誤的基礎上。不過，為求了解神教導每位作者在每個篇章所傳達的信息，我們也必須留心注意到這些信息也是人的產物，具有人的性情。神在默示的時候，也會使用作者的文化及環境，這些也在於祂主權旨意的控制中；若非以此作為出發點來詮釋聖經，便有錯解之虞。²³

所以，歷史書就要以歷史的角度來閱讀，詩歌文體、誇飾法和比喻也要用適當的解讀方式來歸納。同時，也要多加注意聖經時代，與我們熟悉的寫作手法之間的差異。舉例來說，聖經時代的敘事手法通常不會按照時間的先後順序，也不會注重引述的精確性，這些都是當時為公眾所接受的寫作方式，並未違反當時的傳統。我們也不應把這些當作聖經作者所犯下的錯誤。既然一開始就沒有意圖要作到徹底精確，所以沒有作到也就不能算是犯錯。所謂「聖經無誤」，並不是拿現代的標準衡量文字的精確性，而是指作者完整表達出企圖表達的內容，其中信息也都是真實的。

巴刻在對於「聖經解釋」的論述中，以十六、十七世紀改革宗和清教徒作者的規範作為藍本，創造出一個經典解經法。這個解經法最看重三件事：

1. 解經，找出經文所要表達的意思。
2. 整合，解經者必須拿出一段特定經文和其他經文比較，好能確切表達經文完整的意思。

3. 應用，將教導化為思想和行動。

需要強調的是，「無誤」這個詞對不同的對象來說，也具有不同的意義。「聖經之戰」對每個人來說，也具有不同的意義，盟友與敵人的身分也會隨時改變。有些北美福音派堅持，所有的演化論都是違背聖經的，作為福音派絕不能接受。巴刻的態度比較保留：

我相信聖經無誤，我在書中也是這麼寫的。但是就解經的立場來說，我在創世記前幾章，或者其他的地方，都找不到支持或反對演化論的經文。我不是科學家，也沒有研究過演化論，只從遠處看過專家辯論。我無法作出結論，但是我記得華菲德也是有神導演論者 (theistic evolutionist)。如果相信演化論就不是福音派，那麼他也不是了。²⁴

概括來說，巴刻的主張，奠基於加爾文對於聖經詮釋與科學之間關係的理解。

但是，我們要記得，聖經是一本啓示神的書，而不是用科學方法回答科學問題的書。它並不使用現代科學的語言，我們也不需要得到科學的知識，才能了解神的創造、關於祂的信息，以及關於我們的信息。聖經詮釋科學的方式，就是把科學與神所啓示的旨意和工作串聯在一起，這樣便建立了研究和改革科學見解的

終極處境。科學理論不能影響聖經的真實性，聖經以外的資訊卻會將錯誤的解經暴露出來。

事實上，用科學知識研究聖經中關於大自然的主題，或許可以幫助我們找到更精準的解經方式。但是，解經的過程一定要被聖經的文字限制，而不是照著外界資訊重塑經文的意義。解經的過程，就是不斷探究經文到底在傳達什麼意思。²⁵

一九七八年，巴刻在論文中提到：「有時候，聖經的表達方式受到了某個特定時代的文化背景、習俗和傳統觀念的影響，所以經文教導所帶出來的應用，在今日的社會或許也會不太一樣。」²⁶ 一九八五年二月十一至十四日，巴刻在加拿大福音派浸信會聯盟（Fellowship of Evangelical Baptist Churches）所舉辦的研討會中，強調上述的論點。他強調重視聖經的真實性，並且說明如何將之應用於解釋聖經世界，與當代社會之間的文化差異：

相較於聖經最初寫成的時代，今日文化和時代的改變，或許也會改變我們在社會中應用聖經教導的方式；但是，這並不影響聖經的真實性——也就是說，聖經是「無誤」的——經文是神旨意和真理的表達，它不僅是向聖經時代的人表明的內容，也是我們在今日不同的情況裡，按照神智慧的帶領，得以應用出來（關於神與人）的永恆真理。

聖經真理的應用情境或許會改變，真理卻不會改變。

巴刻對於聖經無誤論的立場，可以從他在維真學院開設的課程中作進一步的觀察。在講課當中，巴刻在非辯論性和有建設性的環境中發展他的想法。讓我們透過一九八七年秋季開設的「系統神學一」，來探討這個題目。²⁸ 巴刻認為，「無誤」和「可靠」這兩個詞，對於不同的人來說有不同的意義。但是，使用「無誤」一詞來「準確表達想法，並且為這個詞辯護的人」，就根本上似乎認為——「因為完全真實，所以完全可信」。這句格言是非常好的總結，可以避免辯論中使用誇張的語氣。換到相較之下顯得古老的用詞——「可靠」，巴刻主張其核心意義是——「完全的可靠，沒有錯誤，也不誤導人」。

那麼，這兩個詞有什麼不同呢？我們需要區分它們嗎？很多人對於「芝加哥聖經無謬誤宣言」（Chicago Statement）也有著類似的疑問。巴刻對於這個問題的總結十分令人佩服：「『無誤』與『可靠』是同義詞，只是在語氣上有些微差異（前者強調來源的可信度，後者強調其作為指引的可信度）。沒有一個詞比另一個詞重要，但是兩個一起使用，更能把意思表達清楚。」

雖然巴刻覺得兩個詞都很重要，但是他也列出四個原因，說明為什麼有些福音派特別不喜歡「無誤」這個詞。巴刻認為，這個詞讓人「害怕」四件事：

1. 不好的護教學——巴刻關心的是，理性主義者宣稱聖經真理可以用某種方式證明，而這樣的宣稱可能結果是有誤的，聖經的權威也就危險了。
2. 不好的經文調和——根據不同福音書的記載，彼得否認耶穌的時間似乎不能互相吻合。凌賽爾主張，

這是因為彼得一共否認了耶穌六次，但是福音書只記錄了三次。²⁹ 雖然巴刻沒有指名道姓，卻也提過：「宣稱彼得否認耶穌六次，這種拙劣的解經方法，真是要不得」。

3. 不好的釋經——巴刻說明，為了維護聖經的權威，或許會導致過度注重支微末節，而忽略了聖經的中心思想。好比「研究家譜的準確性，而忽略福音的中心真理」。
4. 不好的神學——在解釋聖經的過程中，我們常常忘記聖經也有「人性」(human character)，或者聖經只被當成訊息來源，因而抹煞了以基督為中心的特質。

但是，這些全是可以避免的危險。不過巴刻相信，只要正確地理解無誤的觀念，就能肯定聖經的默示、找出釋經的方法，並且維護聖經的權威。福音派的解經、釋經和應用，實在離不開這個主題。

每當基督教圈子出現任何爭議，巴刻除了擔任和事佬，也更加確保福音派不會盲目到對於需要聆聽的真理視而不見。雖然他積極維護無誤論，卻也擔心福音派會太過於投入這個議題，無暇關注其他重要的事。

如果倡導無誤論，反而鞏固了某種落後的聖經論，那麼就太悲哀了。自由派主義其實提出了很多值得深思的問題——「啓示」與「溝通」之間的關聯為何？詮

釋學是不是一種理解知識的方式？經文如何應用於講道與神學中？在歷史中具有相對性的事件，是否也同時具有絕對性？經文的知識論地位（epistemological status）和知識的品質為何？（我還想得到其他問題，你呢？）——這些問題全都等待福音派回應，但是目前為止都沒有什麼進展。只要還有不信聖經的人胡說八道，我們就要持續為聖經而戰。但是，誠如蘭西主教所言，為教義辯護的最好方法，就是以創意的方式來說明它。假使我們要以創意的方式來說明聖經的教義，就需要面對這些問題，並且努力回應。³⁰

巴刻的神學，可說是建立於「聖經的可信——也就是無誤上」。不過，要是說他對於「無誤」這個詞的理解，和一九七〇至八〇年代早期參與辯論的其他人是否相同，還有待釐清。這個問題就留給未來的歷史學家討論，因為很有可能它並不是那麼重要。但是，絕對重要的是，巴刻持續確立、維護聖經的可信，並且將之應用於基督徒的思想和生活中（或者以現在比較廣泛使用的字詞來說），也就是系統神學和靈修學。

爲了理解「聖經之戰」的事件，我們提前把故事講完了。現在讓我們回到一九七〇年代，來理解另一個備受威脅的福音派經典神學主題——代替受罰論（penal substitution）。

巴刻在丁道爾學院的講道——贖罪論

我們之前已經提過，丁道爾聖經文學團契，以及福音派研究

機構丁道爾研究院的重要性。從團契成立早期，巴刻就參與在其中。丁道爾聖經文學團契的宗旨是，在嚴苛、狹隘的「研經」之外，從更廣闊的層面促進福音派的學術研究。一九五〇年，巴刻和約翰斯頓成立的清教徒研討會，其實原本只是丁道爾團契底下的一個小組——清教徒研究小組。此後，巴刻一直擔任丁道爾團契的重要同工，還連續幾年擔任「聖經神學小組」主席。一九七三年七月十七日，「丁道爾聖經神學課程」邀請他到丁道爾研究院講道，講題為代替受罰論——這是理解耶穌十架之死意義的方式之一。

爲什麼要討論代罰論呢？福音派曾經將代罰論，視爲耶穌十架之死的惟一合理解釋。但是，到了十九世紀下半葉以及二十世紀，此教義受到嚴重的批評。坎伯爾（John McLeod Campbell）的《贖罪的本質》（*Nature of Atonement*, 1856）和摩柏利（R. C. Moberly）的《贖罪和位格》（*Atonement and Personality*, 1901），都一致強調基督的受苦爲全人類帶來重生（recreative impact，或譯重新創造），而不採納代罰論或代贖論。一九六二年，藍比（Geoffrey W. H. Lampe）對於代罰論提出嚴厲的批評，主張這種落伍的討厭想法應該完全丟棄。³¹ 到了一九七〇年，大部分的福音派信徒都認爲，傳統觀念（代罰或代贖）只不過是理解十架的解釋方向之一。諸如此類的批評不斷累積，對福音派造成很大的影響。³² 一九七七年四月，第二屆全國聖公會福音派大會在諾丁漢舉行（見 282~286 頁）。這次大會證明，許多福音派信徒已經逐漸不願意單單相信這種救贖論了。大會對於福音派的多元看法作出總結：

關於贖罪論，本大會會員全體支持，並且確立耶穌的死和復活是救恩福音的中心：「基督照聖經所說，為我們的罪死了，第三天復活了。」但是，我們同時也知道，聖經贖罪論有各種表達。有些人認為耶穌代替我們而死，就是十架想要表達的中心信息；但是，也有很多人同意這個論點，同時又更加強調其他相關的聖經信息。³³

巴刻的講道講題是〈十架成就了什麼？——代替受罰論的邏輯〉(What did the Cross Achieve?)。這篇講道對於批評代罰論的聲音，提出了有力的防禦。講道內容不僅擁有出色的神學結構，在更深的層面上提及基督教神學的發展，還機敏地向一九六〇年代的神學潮流提出批評。許多人認為，這是巴刻最出色的一篇文章。既然這個議題對於福音派、護教學和系統神學都很重要，讓我們來細看巴刻的觀點。³⁴

在講道一開頭，巴刻先聲明了這個議題的重要性。「關於今天講道的主題，我將集中說明一個作為全世界福音派識別記號的重要信念——那就是，基督在十架上的死有代罰的性質；因著祂的這個行為，才為人類帶來救恩。」經過認可這個信念的重要性，巴刻便強調需要維護它，以免遭受誤解及批評。

其中一個誤解就是對於信念本質的理解。許多人泛稱之為「代替受罰的教義」(doctrine of penal substitution)。嚴格來說，巴刻認為這並不正確——而應該要將它看作是一種對於神透過十架做工的「構想模式」。巴刻的看法和瑞典作家奧連(Gustav Aulén)於一九三〇年發表的看法不謀而合：

206

這個基督教神學模式建立於解經，是一種理解的方式——主要焦點在於，耶穌在加略山上帶領我們到神面前的工作，到底有什麼意義？將「代替受罰論」稱為「教義」並不妥當。我們必須記得，這個模式是一種解讀方式，戲劇性地傳講福音與神的工作。與其將之比為護教性的尼西亞信經的三一論，或是迦克墩信經（Chalcedonian）基督位格論（the person of Christ），它反倒是比較符合奧連的「經典見解」——神的勝利（divine victory）（雖然奧連沒有想過這個概念）。

巴刻認為，這個論點是對於神十架大工的創意思象方式。釐清理論本質之後，他便接著解釋「代替」（substitution）一詞的意思。根據巴刻的觀察，很多人批評代替受罰論，是因為誤解了這個詞的意思。

事實上，「代替」是廣義的概念，可應用於多種情況——好比一個人供應另一個人的需要，或者免去他的責任，以致他不必再獨自背負擔子……就這個概念來看，當保羅說「基督為我們死」（這是一次性的行動，是為了我們，也是為了我們的好處），「基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛」；若有人認同他的說法，接受「人子來，並且要捨命作多人的贖價」，都應該毫不猶豫地說，基督的死是代替了我們。

巴刻接著繼續解釋，以「代替」概念作為基礎，對於理解基督之死的重要性。他列出以下三種理解救贖論的方式。

1. 主格式理解——認可十架成就的中心，也就是基督對我們造成的影響，特別是祂的死表明了神的愛，因此激發人回應神的愛。
2. 受格式理解——十架的成就，打敗了撒但或魔鬼俘擄人類的權勢。
3. 代罰式理解——基督在十架上受死，是為了人的罪受罰，人的罪得以被抹去，被神接納。

巴刻認為，第三種理解方式包含了前兩種理解方式所探究的重點。

第三種理解方式並沒有否認前兩種理解的宣稱，它們的內容都沒有錯，只是表達得不夠充分。這三種宣稱都能找到經文作為支持，但是第三種理解的方式又更進一步。人的悲慘處境是由於罪和撒但，雖然神每日賜下恩典，人卻還是有罪，要面對神的審判。人被罪惡所捆綁的生命就是審判的開端，我們是被神拒絕的，除非神改變主意接納我們，否則我們就會永遠沉淪。以這個概念來說，基督之死的第一個果效，就是平息神的怒氣（也可說是神平息了自己的怒氣）；惟獨藉由這個果效，基督之死推翻了黑暗權勢，顯明神尋找世人、拯救世人的愛。這種邏輯是這樣說的：基

督之死將西方教會口中的罪價交付給神（譯註：「西方教會」相對於東正教，指所有源於羅馬天主教的宗派，而不是指北美或歐洲的教會）。因為神公義的性格，只有付了罪價，神才會由「拒絕」我們，轉變為「接納」我們。我們可以用很多角度解釋這個過程：也許是死亡對神的臣服；也許是基督聖潔順從的完全形象；也許是走入神對罪惡的最終審判，就是永遠被神撇棄的地獄；也許是基督不但為人認罪，也因著體恤我們的軟弱，親嚐了罪的苦毒；也許是上述全部的總和（我們當然可以把這些概念結合在一起）。無論如何，這個理論的重點是一樣的——耶穌因為經歷了十架，消除了我們的罪，平息了造物主的怒氣，使神對我們的「拒絕」轉為「接納」，因此救贖了我們。不論從哪個出發點來說，或者我們給這些理論取了什麼名字，耶穌都是我們的代表，代替我們受罰。只有某些理論將祂的「代替」解釋為「代罰」。

巴刻也指出，第二種理解方式含蓄地假定基督代替了我們，不過那並不是這項解釋的重點。

[以第二種理解方式來說，] 基督之死的果效主要是打敗我們自身以外的，與我們敵對的靈界勢力。這個勢力將我們禁錮、俘擄，因此我們的道德扭曲沉淪……這個理解方式假設，人類墮落的狀態完全來自於跟神敵對的靈界勢力；但是，耶穌既是我們的元

帥，擁護這個理解方式的人仍然可以說耶穌「代替」了我們……這種解釋十架的方式主張（即使不常被這樣闡述），基督的得勝擔保我們得著釋放，祂是領導我們的代表。

以這個分析為基礎，巴刻指出「代替」的概念，可說是基督教思想一切有關救贖論分析的基礎。

雖然〔前兩種和第三種理解方式〕通常彼此對立，但是其實第三種理解方式，全然同意前兩種所主張之正確的部分。真正的問題是，把「部分的真理」當作真理的做法很不妥當。第三種理解方式明明較為完整，卻遭到某些人的拒絕，只因為一些尚未說明清楚的因素——沒有人知道神的聖潔，與罪得赦免之間的關係。假使第一跟第二種理解方式有點扭曲，容易誤導人，卻也不能以偏概全，認為代替論全無道理。可惜的是，探討代替論的書籍通常有個毛病，就是一竿子打翻一船人，認為神學歷史上被視作敵對的看法，絕對不可能有相容之處。這種非黑即白的對立分析方式太過隨便，甚至可說有違常理。

巴刻探討完基督教贖罪論思想的發展，作出一個結論——「代替」的概念非常重要，無論是否受到明確的認可。接下來要處理的問題，就是「代替」與「代罰」之間的關係。

巴刻認為，「代替受罰論」有個前提，「就是人因為犯罪，沒

有達到神的標準，所以都要受罰 (*poena*)」。這個看法的經典經文 (*locus classics*) 是羅馬書一章 18 至三章 20 節。巴刻指出，有四個出自聖經的觀點能夠支持這個看法。

1. 神是聖潔、公義、良善的，所以要向有罪的人類施行應得的審判。刑罰包括靈性和肉體的死亡。
2. 有罪的人無法改變過去的罪，也無法掙脫現在的罪，所以必然無法逃脫神的審判。
3. 是神又是人的耶穌代替我們受了審判，「親身經歷了我們的刑罰，就是死亡」，這就是我們得著赦免、免除過犯的基礎。
4. 信仰就是認可神公義的標準不改變，祂也不會停止懲罰罪惡。但是，基督為我們達到了神的標準。「我們過去的、現在的和未來的罪，都被加略山遮蓋了……雖然這個道理聽起來有點奇怪，但是我們的罪，都因為另一個人的死，已經受了審判，並且得到懲罰。」

也許有些人認為，「代替另一個人受罰」根本不合道理（巴刻卻認為這是立基於理性主義的假設，是典型十六世紀人文主義的蘇西尼派 (*Socinian*) 理性主義，以及後來的啓蒙運動所倡導的概念)；不過，「代罰論」的目的並非爲了討論「代罰」的妥當性，而是爲了表達信徒的理解——耶穌背負了我們本來應該受的刑罰和審判。巴刻認為，保羅宣稱「祂是愛我，爲我捨己」（加二 20）的意義，就在於此。

巴刻維護這項教義，使他被譽為強而有力的正統福音派信仰維護者。有很多人，特別包括丁道爾學院的學生，以及後來的三一學院的學生，都希望他將講道內容整理成書，因為在福音派裡頭對於傳統教導有著愈來愈多的誤解。奇怪的是，不久之後，巴刻竟然遭到嚴酷的指責，說他無法善盡維護福音派主義的責任。這些指責來自於他所參與的英國聖公會教義委員會（Church of England Doctrine Commission）。讓我們來看看發生了什麼事。

爭議再現：基督徒的「信心」

巴刻一直都是英國聖公會教義委員會的一員。此委員會的宗旨，就是探討和教會未來相關的教義問題。實際上來說，委員會通常是神學風氣的風向儀。委員會所發表的評語，充其量代表了教會中具優勢群體的看法，而非聖公會的信仰宣言。一九六〇年代晚期，自由派神學逐漸在英國各個大學和神學院中取得優勢，到了一九七〇年代早期，情勢已經銳不可擋。這個時期所出版的一連串著作，顯示自由派神學一時蔚為風氣。詹姆士·巴爾（James Barr）攻擊福音派的作品《基要主義》（*Fundamentalism*）和約翰·希克（John Hick）所編輯的文集《道成肉身的神話》（*The Myth of God Incarnate*），皆於一九七七年出版。這兩本書聯手形成一股強大的反福音派力量。前一年，教義委員會出版的報告《基督徒的信心》（*Christian Believing*）也讓福音派信徒感到憂心忡忡。因為報告雖然由具領導位置的福音派領袖參與起草，內容卻透露出輕視福音派的立場。

教義委員會的主席原本是杜倫的伊恩·藍西（Ian Ramsey）

主教。藍西是個出色的神學家，原本也是牛津大學宗教哲學諾洛斯（Nolloth）首席教授。一九七二年，藍西突然過世，普遍懷疑是過勞死。英國聖公會失去了一位前途光明的主教；教義委員會則失去了一位使人和睦的主席。穆瑞斯·衛爾斯（Maurice Wiles）接替了藍西的位置。這位牛津大學的神學系欽定教授，於一九七四年出版了《重整基督教教義》（*The Remaking of Christian Doctrine*），內容強烈懷疑傳統基督教教導，特別是有關基督神人二性和基督的工作。丹尼斯·尼罕（Dennis Nineham）甚至主張，基督教並不需要奠基於耶穌基督的人性。藍比也支持此論點，並且強力反駁傳統的贖罪論（見 271 頁）。衛爾斯、尼罕、藍比等作家，也對基督教核心信仰發展提出愈來愈強烈的懷疑，甚至到了要徹底重新定義的地步。

尼罕和藍比都是教義委員會的成員，衛爾斯又接下了藍西的主席棒子。委員會裡的福音派（巴刻和邁可·格林）陷入了困境——敵眾我寡，他們只希望盡量能讓福音派關注的議題受到保護，別的也不敢說了。最後，眾委員的意見南轅北轍，除了一些最基本的議題之外，根本無法取得共識。出爐的「聯合報告」內容很短，最後卻有很長的附錄，由八個委員各自表達意見，巴刻和邁可·格林則被排除在外。

另外，就連「聯合報告」的語氣也令人起疑。報告的第一句話形容基督徒生活是「一場冒險、探索的航程，一段由信心和盼望支持的旅途，目的地是達到『人心對於所有事物之大愛』最終和完整的連結」。³⁶ 這些用字遣詞所代表的意義非同小可，動搖了「必須被接受的權威啓示」概念。報告指出，此等概念雖然由過去的基督徒所接納，但不代表現今仍然適用。其中一章的標題

爲「過去的舊思想」，討論一系列「過去的權威」與今日思想之間的衝突與差異。這些問題都是衛爾斯、藍比和尼罕在他們的著作裡提到的重點。尼罕主張，正如布特曼所言，現代人很難接受耶穌趕鬼的故事，以及其他超自然現象的記載，因此信仰需要「徹底革新」。藍比主張，傳統的信條宣言在它們寫成的時代很有道理，到了現在卻容易誤導人，所以應該把它們擺到一旁去。它們的意義是表面的，如今也不再是真理了。一九六〇年代的激進神學，真的產生不小的影響力。

這份報告實在令人失望，不久之後，各界評論家討伐聲四起。有些福音派特別針對巴刻罵了一頓，說他竟然沒有確保和護衛福音派的獨特性。巴刻其實真的無能爲力。他知道自己應該在委員會中代表福音派發聲，但是寡不敵衆，他又能做什麼呢？在對話的過程中，他已經盡力闡明福音派的立場，但是討論並沒有達成結論，只是列出了不同意見而已。於是，這份報告頂多說明了現象的觀察，而非立場的宣告或教理神學。既然已經決定報告的目標，是要敘述各個委員的信念（而非指示何爲正確信仰），那麼結果也就無法避免了。儘管如此，這份報告也不算毫無價值，它畢竟表明「哪些人爲什麼相信哪些事，爲什麼不相信哪些事」。³⁷ 既然委員會的組成是一群強大的自由派代表團，以及爲數不多的福音派代表，這個結果也無可避免。巴刻很難過許多福音派同僚完全誤會事實，理所當然地認爲這份報告是鑒定標準神學標準的陳述，卻沒發現這只是衆委員看法的現象分析。

不過，這個爭議很快就過去，少有人將記得。因爲不久後，又出現了別的問題。隔年出版的《道成肉身的神話》，讓英國聖公會氣得七竅生煙。雖然這本書由基督徒學生運動出版社出版並

且廣泛宣傳，但是輿論的反應顯示，一時蔚為風氣的神學潮流（以尼罕和衛爾斯的著作為代表）已經走進了死胡同。非基督徒都很喜歡這本書，但是基督教圈子本來已是一頭霧水，現在更是被激怒了。許多人相信宗教自由主義根本言之無物，對於教會和社會沒有任何價值。歷史學家亞德良·哈斯丁（Adrian Hastings）觀察道：

《道成肉身的神話》一書掀起風潮，卻也讓不可知論圈子看見，他們圍攻已久的基督教信仰堡壘終於豎起白旗，嘲諷那些用盡全力、疲憊地維護基督信仰的士兵們。士兵們看見自家的將領，竟然這麼隨便地出賣了他們，簡直嚇傻了。這本文集的一些作者，後來都放棄了基督信仰，連名義上的基督徒都不作了。其中也包含了最出名、最具說服力的唐·庫比特（Don Cupitt），出書兩年後，他就公開自己成為無神論者的消息。不過，這個結果沒什麼好令人感到意外的。³⁸

這本文集的其中三位作者——藍比、尼罕、衛爾斯都是教義委員。聖公會會友全都氣個半死——這些人連基督教信仰最基本的中心教義都不相信，怎能擔任極具影響力的教義委員呢？不久之後，教義委員會解散重組。

現在回頭來看，一九七七年是英國自由派神學的全盛時期，從那之後便開始衰退。一九六〇年代自由神學的基礎大致上有個錯誤的前提：以為新的文化潮流，會永久改變西方的文化。

回顧當時，主導的神學風氣既倉促又散漫，沒有合一聚焦的行動，就像是一群發瘋的旅鼠（譯註：傳說旅鼠〔lemmings〕會集體自殺，但是已被證明並非事實）……六〇年代諸多較為有名的神學作品，給人一種情緒氾濫的感覺，衝動地認為神、宗教、超然、福音的可靠性，任何形成「超自然概念」的系統，都突然變得荒謬。新興的想法泛濫成災，卻沒有人對於這些立場提出嚴格的分析。世俗化的歡樂曲調，積極地將所有的東西去神話化（demythologize），卻沒有嚴格的神學予以檢視。³⁹

自由神學衰退，福音派主義似乎又逐漸強大起來。雖然它在教會組織中的聲音仍然微弱（就像之前說的，教義委員會中自由派當道），但是運動的支持人數已經慢慢攀升，神學操守也獲得認可。一九七七年四月在諾丁漢舉行的福音派代表大會，突顯出自由派衰退和福音派成長的對比。這個大會對於英國福音派來說十分重要，也是巴刻事業發展中極為重要的一個階段。

諾丁漢大會：第二屆全國聖公會福音派大會

繼一九六七年第一屆的全國聖公會福音派大會之後，斯托得於一九七五年召集第二屆大會。一九六七年的基立大會，已被視為代表英國聖公會福音派的轉捩點。斯托得心想，若在十年後有一個「跟進」大會，就再好不過了。他在邀請的籌備同工名單中，也把巴刻算在內。第一次開會時，巴刻就提出了顧慮。他認

為召開第二屆大會將造成地方教會分心，阻礙大會進行事工。不過到了最後，會議結論還是決定召開大會，擬定第二次籌備會議，以策畫細節。

214

第二次籌備會議又發生了意見上的分歧。巴刻認為，如果一定要召開大會，就應該有個特定主題，比如「倫理」。在聖經和神學方面，福音派學術界開始復活，這代表福音派比以往更加確定教義信念。此時舉行研討大會，福音派就能在有不足之處接受教育，又能確保新的倫理議題，能提出好的福音派回應。但是，斯托得卻認為，大會要盡可能廣泛處理各種問題，才能引起興趣、造成感染力。最後，他的看法勝出，巴刻覺得自己受到孤立。

巴刻後來表達自己的看法——他認為，這樣的大會根本沒有出版報告的必要。討論議題的角度這麼廣泛，報告的內容肯定無法深入，將有流於表面之嫌，萬一掀起批評，將對福音派製造負面印象。最後的結論是，大會將出版三冊「研習資料」，分別為《耶穌是主》（*The Lord Christ*）、《轉動的世界》（*The Changing World*）和《神的子民》（*The People of God*），內容各自著重於不同領域。

一九七七年四月十四至十八日，諾丁漢大會（The Nottingham Congress）在諾丁漢大學體育館舉行，參與人數眾多。當初在基立大學舉行第一屆大會時，有一千人與會，諾丁漢大會的人數則是兩倍。大會為期三天，週四和週一各有一堂簡短課程。週五整天講解第一冊研習資料《耶穌是主》，週六研習《轉動的世界》，週日則研習《神的子民》。每冊各有六章，每章各有一堂配合講座。因為時間的安排，與會成員沒法參加全部的課程，只能任選兩堂參加。透過學員的反應判斷，最重要的課程

是提瑟頓在週六的講座。

大會有幾個發展走向讓巴刻感到很不安。其中一項就是某些年輕一代的福音派，對於改革宗的批判態度似乎愈來愈嚴重。舉例來說，以約克城的福音事工和學生事工聞名的大衛·華生（David Watson）宣稱，「宗教改革是教會有史以來最大的悲劇」。⁴⁰ 關於福音派將神學應用於實際問題的傳統模式，也有人提出質疑。凱爾（Bruce Kaye）在研習資料裡提供了新的模式：

215

福音派研究神學的傳統方法是，從聖經裡找出基本原則，然後把這些原則應用到正在討論的議題中，或者另尋實際應用的方式。我們可以將這個方式稱為演繹式神學。〔大會所採用的方式〕則正好相反……卻也不否定老方法的優點。新方法是從眼前的問題著手，深度分析找出關鍵，然後研究如何應用基督教真理。我們可以稱之為歸納式神學。⁴¹

當然，所謂的「老方法」，正是巴刻沿用和擁護的神學研究方式。

雖然如此，大會並非毫無用處。普遍認為大會最好的貢獻，就是強調「釋經學」對於教會的重要。大衛·華生在週五的第一堂講座上講了個笑話：「我聽到有個參加大會的代表，以為『施靜薛』（Hermann Neutics）是位德國神學教授。」不過，大會結束後，釋經學的重要性已經深植人心。以長遠成就來看，諾丁漢大會有許多平信徒參加，因此建立了釋經學的重要性。此建樹的領導人是提瑟頓，巴刻在丁道爾學院擔任院長時，他也在那裡教

書。有人如此評論：

提瑟頓的釋經學課程，被某些參加大會的學員看作笑話，尤其是那些沒有耐心，受不了重量級學術神學研習的人。但是，另一方面，也有許多人認為這是大會中最重要的部分。提瑟頓第一次在福音派的大型聚會上提出鑑別學研究、形式鑑別學等主題，帶出了福音派接受這些主題的可能性。儘管讀過神學院的人都曉得這些主題，對很多人來說卻仍然相當陌生。⁴²

提瑟頓的講座指出了一個常犯的釋經學錯誤：聖經經文明明沒有那個意思，卻強加曲解，用來解釋聖經並沒有解釋的現代問題。福音派信徒參加完大會之後，發現他們有很多事需要仔細思考。寇林·克雷斯頓評論道：「大會的重要貢獻，源自於類似釋經學議題的辯論。」

大會結束後，巴刻備感孤獨低落。就他看來，他所關注的議題都被他認為次要的事情取代。他原先希望這個大會是一個研討會，讓福音派信徒得到一些重要問題的答案，結果他們卻得到更多的問題，而這些問題一時也沒有答案。巴刻在丁道爾學院擔任院長時，院內教師提樂批評諾丁漢大會「揭露了信徒在很多問題上普遍的無知」，使得福音派思想「格外顯得分歧，含糊又缺乏知識」。

那麼，一九七七年的諾丁漢大會有什麼重要性呢？對於這個問題，有許多不同的答案。有些人認為，這次大會表明了福音派逐漸成長茁壯、精實的狀態。大會也絕對為福音派在英國聖公會

內部，以及在國內媒體中打響了知名度。不過，大會到底有沒有帶來長遠的影響，就見仁見智了。也許策略上來說算是成功，但是回頭來看，比起基立大會，卻缺乏了全面性的策略意義。

斯托得在大會開幕式致詞時提到，大會的主要目標「並非出產一份立場宣言，而是遇見彼此；更重要的是——與主耶穌相遇」。話雖這麼講，大會還是出了一份宣言，內容大致上模糊不清，也沒有對爭議性的問題提供清楚的答案，好比女性在服事上的角色。巴刻特別受不了這個結果——這份報告只是「一連串自命清高的陳述，實質上毫無用處」。他認為基立大會是個里程碑，諾丁漢大會則是個空炮彈。⁴³ 然而，這個大會還有一個未曾被記錄下來的「偉大功勳」——它讓巴刻認為，是時候要離開英國了。

決定離開英國

此時巴刻在北美已是家喻戶曉的人物，也是英國福音派中最受尊敬的神學作家。他走訪過一些北美著名的神學院，包括費城的西敏神學院、加州帕薩迪納的富勒神學院、伊利諾州鹿田的三一福音神學院、溫哥華的維真學院，以及麻省南漢默頓（South Hamilton）的戈登康威爾神學院（Gordon-Conwell Theological Seminary）。《認識神》一書，已經使巴刻成為靈修學領域中最出色的一位作家（不過，在一九七〇年代，「靈修學」這個詞並未在福音派圈子廣泛使用）。在北美的幾次辯論也讓他嶄露頭角，特別是「聖經之戰」，以及改革宗神學在費城舉辦的大會。一九七八年五月二十七日，戈登康威爾神學院頒發榮譽神學博士學位

給巴刻，表揚他透過寫作對於北美基督徒大眾的貢獻。總之，巴刻在北美已被奉為名人。

但是，情況在英國正好相反——他已經被邊緣化了。原因很複雜，需要稍作解釋。首先，他努力培養和發展的清教徒神學，已經沒有那麼受到歡迎了。一九七七年的諾丁漢大會，不再讓清教徒神學有發展的空間。從一九七五年年初開始籌備大會時，巴刻就已經看出來了。一九七七年年底，大衛·韋爾斯（David F. Wells）針對英國聖公會內部福音派的情況，發表了有趣的分析：

18 清教徒靈修學的復興，是由於真理旗幟出版社（Banner of Truth）於一九四五年出版的經濟平裝版廣為流傳，而搭上了順風車。但是，到了一九七七年，清教徒靈修學的風氣已經停滯了。也許是因為將清教徒思想翻譯為現代用語，實在是個不容易的工作，加上人們學習清教徒靈修學的渴望也減少了。本來激勵人心的清教徒思想，一下子變得不合人意又呆板，連原本影響福音派信仰宣言至深的加爾文主義，似乎都在一夜之間消失無蹤。⁴⁴

這段評論或許寫得誇張了些，但是情況很明顯的是，一九七七年的全國聖公會福音派大會結束之後，巴刻關心並且強調的神學議題，似乎都被英國聖公會的新生代拋棄了（這也許是大會造成的結果）。巴刻覺得，英國聖公會裡的福音派主流似乎走進了死胡同。另外，雪上加霜的是，在《成長以致合一》出版之後，

鍾馬田也決定將巴刻排除在自由福音派的圈子外，所以自由教會與巴刻的關係也很冷淡。既然國家教會和自由教會圈子都不歡迎他，那他還留在英國做什麼呢？

此時也出現了新的神學議題，尤其以釋經學為主要潮流。巴刻之前在丁道爾學院的同事提瑟頓，在諾丁漢大會中強調了釋經學的重要性。他的概念大受歡迎，「釋經學」於是取代了「聖經的權威」，成為福音派圈內的重要議題。不過，問題在於，「聖經」和「現代社會」這兩個世界要如何產生關聯呢？如何將聖經的話應用到現代的情況呢？當時的坎特伯里大主教喬治·克理（George Carey）記得，老一輩的福音派（像是巴刻）和新一代的福音派（包括克理本人在內）產生了代溝，新一代的人似乎認為釋經學的問題不能忽視，必須立即面對和處理。當然，巴刻並非不關注這件事，只是他很清楚，諾丁漢大會（無論如何都沒有必要）讓福音派信徒開始研究不恰當的議題和目標。巴刻從未小看釋經學的重要性，但是他認為，提瑟頓的觀點也有可能演變成相對主義思想，蔓延至神學各個部分。「聖經之戰」已經打了二十年，巴刻覺得這個新的發展，有可能使他在這個關鍵重要領域的心血付諸東流。

另一個議題就是，靈恩運動在英國已經如火如荼地展開。一九五〇年代，巴刻曾激烈反對「個人成聖」運動（也就是凱錫克大會的「成聖」教導），他完全不能接受這個概念。在「代贖」的概念上，他提出了改革宗和清教徒傳統的看法。隨著靈恩運動的崛起，人們對於「代贖」概念的本質和基礎有了新的理解，也提出了與清教徒思想不同的解決之道。隨之而來的，就是巴刻花了許多工夫推廣的清教徒思想也開始「退燒」，不再被用來解釋

基督教思想和生活的重要問題。靈恩運動著重「體驗」，與巴刻強調以真理作為思想基礎的概念背道而馳。一九七七年，有人對於巴刻的影響力（也是清教徒的影響力）作了觀察：

……巴刻的影響和清教徒思想，似乎在過去幾年內削弱了……清教徒思想的時代，已然成為過去。雖然神學基礎很扎實，卻實在無法應付現代英國聖公會快速變化的需要。這個神學世代已經步入尾聲，領導者巴刻則遭到遺忘，不安地坐在廢墟中，看著福音派朝著另一個方向飛奔而去。⁴⁶

這樣形容可說是有點過於負面，不過這些評語非常重要。它們反映出一九五八到一九七七年，二十年以來，人們對於巴刻在福音派的角色，已經改變看法了。

巴刻在雷蒂姆中心擔任負責人時，逐漸成為英國聖公會福音派的領導者。雖然巴刻的名字，有段時間跟雷蒂姆中心劃上了等號，但是雷蒂姆中心的成立是爲了讓中心、負責人與圖書館館長，透過學術和行政的領導發揮影響力。當巴刻離開中心，就發現自己在福音派圈子（比如英國聖公會福音派代表委員會〔Church of England Evangelical Council〕，簡稱英福會〔CEEC〕）的影響力減少了。他擔任丁道爾學院院長期間發生的那一陣混亂，降低了他參與福音派運動走向的機會。三一學院的事塵埃落定之後，巴刻發現他在英國聖公會福音派中，已經沒有擔綱任何機構的重要角色，領導權完全落入了斯托得和他的同僚手中。巴刻認爲沒有必要舉辦第二屆全國聖公會福音派大會，他們卻堅持

舉辦，整個籌畫過程讓巴刻看得很清楚——大勢已去。

巴刻很清楚在英國本土有哪些議題需要處理。他特別希望各地教會培養自動自發的領導模式。地方教會的領導階層模式，成爲一個重要的問題：舊有的模式（神職人員主掌一切），已經證實不適用於新的情況。早年在神學院任職的時候，巴刻已經追求，並且奉行北美慣用的神學教育模式：院長扮演鼓勵與幫助的角色，是萬衆之首（*primus inter decanos*），卻以平等方式帶領學院，不獨自管理掌控學院大小事務。他也探討延伸此原則的可能性，希望這個模式也能應用於地方教會。巴刻特別希望發展自治、自給和自發的地方教會領導結構。但是，似乎沒什麼人願意共襄盛舉，把這件事當成福音派運動發展的重要目標。巴刻認爲領導的工作已經逐漸集中於某些特定的福音派人物（比如斯托得）或機構（比如英福會），而巴刻在這些人事中間似乎也沒有什麼立足點。漸漸地，他發覺自己成了荒野中的一隻鵜鶘，到處不受歡迎。

但是，離開這裡又要到哪裡去呢？如果只是到英國另一間神學院，好像沒什麼意義。由於教會資深神職人員的圈子，對於巴刻抱持某些（負面的）看法，因此任職教會資深神職人員（比如主教或主任牧師），對巴刻來說也是不太可能的方向。雖然他是個成功的作家，進入大學教書卻也有困難，因爲英國大學所要求的是學術研究作品（好能確保學術發展），而他一本也沒有寫過。不過，巴刻也不想在大學教書，因爲他相信神學不能跟敬拜、禱告和傳福音分家。英國跟北美的神學院可以提供適合的教書環境，但是一般大學裡的神學系或宗教研究系，缺乏巴刻非常注重的一件事情——與地方教會的連結。

另外，巴刻的情況也和英國聖公會裡的高級同工，對於三一學院的看法很有關係。到了一九七五年，人們認為三一學院雖然是英國聖公會的神學院，卻與教會的關係變得愈來愈薄弱。雖然這種看法也很可能是判斷錯誤或者說得比較誇張，但是它的存在性也不容置疑。巴刻作為學校的高級領導者，立場極為艱難。這代表如果他有一天離開三一學院，英國聖公會很可能也不會授予他其他高級的職位。

看來巴刻也要趕快離開三一學院。他非常欣賞三一學院的首任院長莫德，在三所學院合併以前，他是丁道爾學院非常出色的教授。莫德並不希望餘生繼續擔任神學院院長，想要重新回去牧會。巴刻知道如果莫德走人，那麼他也無法繼續待在三一學院。他花了好大力氣，才跟莫德建立很好的工作關係，如果要跟新院長全部重來一次，實在是太困難了。他也不想接下院長的棒子；他不喜歡行政工作，也看過莫德桌上的文件堆得像山一樣高。同時，合併談判留下了一堆爛攤子，院務委員對他依然有敵意。多數情況表示，院長的棒子大概不會交到他的手上，就算有人這麼提議，大部分的院務委員也會提出反對，對於院長跟委員之間的關係也不太好。巴刻心想自己還是走為上策。他可以選擇主動或被動：要不按照自己的時間，找一個自己喜歡的工作；要不就等著被解聘，迫於無奈接下一個自己不怎麼喜歡的工作。一九七五年年底，他下定決心辭職，但是還沒公開這份決定。

許多原因表示，巴刻的未來似乎在北美等待著他。其中一個原因是他在北美已經是家喻戶曉的人物了。他第一次想到這個可能性是在一九六〇年代中期。他想在雷蒂姆中心的五年任期結束後移民北美，因為在英國好像找不到適合他的職位。如今，他的

成就更高了，一定很多機構要爭取他來服事。但是，他到了北美應該在哪裡安身立命呢？這個決定很不容易，也必須做對。

此時，在地球的另一端，有位前任牛津講師正在思考，該找誰來接任神學教授的職位。他想起多年前有個年輕的牛津學生，曾經跟他一起在牛津東區的弟兄會聚會。這個年輕人如今已經赫赫有名，是個不錯的人選。但是，他會願意接任這個職務嗎？最後，這位人士做了決定。當地的凌晨三點剛過，他拿起電話，撥了國際長途電話。

10

卑詩省溫哥華：維真學院，
1979-1996

在前一章，我們列出了促使巴刻到北美尋求未來的一連串原因。現在，我們的故事要聚焦在巴刻讀大學時，在牛津認識的一位才華洋溢的蘇格蘭學生身上。侯士庭當時從事地理學研究，之後在西班牙待了一段時間做研究，又出版了一系列的研究成果，成爲該領域數一數二的專家。許多當時跟他一起做研究的同僚都認爲，如果他繼續鑽研地理學，日後必定會是牛津出色的地理學教授。但是，侯士庭有其他的計畫。他在牛津唸書的時候，就已經有了投入基督教神學教育的異象，只是恐怕無法在牛津的環境裡實現出來。等他後來到了加拿大的溫哥華，這個異象才從夢想化爲現實——創立維真學院。

維真學院的起源

維真學院的起源和發展，很可能會在福音派未來的歷史記載中，扮演重要的角色。如今，維真學院已經是一所重要的神學教育機構，有能力吸引傑出的師資前來授課；它與溫哥華地區的亞洲群體，以及東南亞地區都有聯繫，而且當福音派在太平洋沿岸地區逐漸得到重視，維真學院也將對未來作出重要的貢獻。

簡單來說，維真學院的創立，就是一群有需要的人歡喜聚集，並由一位有異象的人來滿足他們的需要。這間神學院的起源

出自基督教弟兄會（Christian Brethren），這個基督徒群體又起源於都柏林的三一學院。一八二五年，這群年輕人開始了這個運動。不久，這個運動迅速蔓延；一八三一年，一個弟兄會成立於普利茅斯，因此這個運動在英國被稱為「普利茅斯弟兄會」。這個群體以認真研經和成熟的門徒品格著稱，在英國極具影響力，以至於牛津大學基督徒團契的許多重要同工（例如魏茲曼和侯士庭），在戰後時期都是這個宗派的成員。戰後時期傑出的英國新約學者布魯斯也是有名的成員。這個宗派在北美也很活躍，在許多大城市都有成員，包括溫哥華。¹

一九五〇至一九六〇年代早期，北美弟兄會（宗派內稱為「集會」）的領袖議題備受矚目。明日的教會領袖，應該接受什麼樣的教育和訓練呢？一九六四年，溫哥華一位活躍的弟兄會成員雪伯得（E. Marshall Sheppard），開始探索在溫哥華當地成立學院的可能性。雖然這個時期的計畫還很模糊，但是雪伯得顯然在考慮成立一所屬於弟兄會的研究神學院。一九六四年十二月，英國校園團契在伊利諾州的厄巴納（Urbana）舉辦研討會。成立神學院的想法在研討會中獲得支持，細節也愈來愈明確。

非正式的討論開始快速進行，主要論及宗派的特定需求、溫哥華所能提供的資源，以及神學院今後將要採取的最佳範本。一九六五年，神學院委員會成立，雪伯得擔任主席著手進行其他可能性。一九六五年夏末，委員會將需求和可行性的分析結果公告出來，並且提出企畫案。如果這份企畫案獲得接受並且執行，一九六九年九月就能開始成立神學院了。²

既然有愈來愈多的人接受高等教育，委員會認為將來宗派的領導者也必定要接受高等教育。所以也要提早計畫，才能為這些

領導者提供合適的神學教育。於是，委員會提議，要仰賴弟兄會的實力，在溫哥華開辦神學院研究所。這間學院的運作模式，明顯也會參照現有的神學院，例如加州的富勒神學院。富勒神學院在北美的西岸城市中（包括溫哥華）享有傑出的名聲。再加上建院委員當中有兩位——沃德·葛斯魁（W. Ward Gasque）和唐納·亭德（Donald Tinder）是校友，很清楚母校的運作模式。不過，在仿效富勒神學院運作模式的同時，新學院也將回應弟兄會的需求和結構。學院的異象是：「以弟兄會精神導向，為平信徒創立的神學院」。

弟兄會不接受傳統教會將「神職人員」和「平信徒」分開的結構。會眾當中的「長老」，通常也不是專職或全時間的教會同工；他們保有「世俗」的工作，同時也以牧者的角色服事會眾。弟兄會沒有所謂的「按立」，也沒有什麼服事是一般平信徒不能做的。但是，傳統神學院的宗旨是為訓練神職人員。所以，為求目標明確，委員會一開始就確立了基礎原則，拒絕「神職人員」和「平信徒」的劃分。按照現有的神學院模式，這間新創立的神學院要另作修改，強調訓練平信徒，而非培育神職人員。³因此，這間神學院的異象，是要成立類似美國神學院的神學研究所。學院將開放給各個宗派的學生，而教師和董事會成員將由弟兄會選聘。

一九六五年九月，創院分析與企畫案確定成型，接下來有四年的時間執行實現。不過，企畫終究是企畫；若要順利實行，就需要合適的人士予以支持。現在的企畫案有如剛抽芽的一株小草，該由誰來領導這個異象，灌溉並使之成長呢？若要了解事情接下來的發展，我們要先來講侯士庭的故事。

侯士庭生於一九二二年十一月二十一日。他的父母詹姆士（James）和艾賽兒（Ethel）生了三個孩子，侯士庭排行老大。侯士庭的父母跟普利茅斯弟兄會的關係非常密切，他們本來在西班牙作宣教士，後來回到蘇格蘭，在愛丁堡定居。侯士庭十七歲進入愛丁堡大學就讀，他的很多同窗後來成了蘇格蘭出色的福音派神學家，包括托倫斯兄弟（Thomas F. Torrance and James Torrance）。一九四四年，侯士庭以特優成績取得碩士學位，並且榮獲蘇格蘭地理協會的金牌獎。一九四五年，他獲得研究獎金，開始在牛津赫特福德學院（Hertford College）做研究。一九四七年，他獲得牛津大學地理系講師的職位。一九四九年，他取得博士學位。一九六四年，他被選為赫特福德學院院務委員，同時繼續任職地理系講師，直到一九七〇年離開牛津。

雖然侯士庭的專業是地理學，他卻志在神學教育和靈性塑造。他和魯益師的友誼，使他發現師徒情誼（mentorship）對於基督徒生命的重要性。⁴ 他也另外發現，人們需要神學教育的新異象：以平信徒為服事對象，旨在培育信仰深度，而不只是傳遞神學知識。到了一九六一、六二年左右，侯士庭已經知道基督徒教育界需要的是什麼了。身為弟兄會的成員，他對這方面特別有負擔；他也從在牛津的經驗中體悟到，要在一間好的大學校區內部，建立一所基督教研究的相關機構。哪一間大學比較好呢？若是牛津，不太實際，當時也沒機會這麼做。雖然這個異象明確又令人興奮，但是實在不知道能不能落實。畢竟有鑑於歷史，並不是所有異象都能成就。就在那時，侯士庭在《呼召》（*Calling*）雜誌讀到一篇文章，講述一個異象：在溫哥華建立一間神學院研究所。在某個地方，有人與他擁有相同的異象。

不過，侯士庭並不清楚下一步該怎麼做。在企畫書裡大談自己的理想，好像不太妥當。他是弟兄會的重要成員，又在牛津有充足的教育經驗，按理說應該是負責這個企畫最適當的人選。但是，他也擔心直接寫信回應文章，會顯得太過於傲慢。最後，他決定什麼也不做，靜觀其變。

一九六九年十月，企畫案的消息傳到英國。葛斯魁當時正在曼徹斯特大學寫博士論文，研究使徒行傳，師承有名的弟兄會成員布魯斯。在「基督教弟兄會研究團契」的一次會議上，葛斯魁提到企畫案的內容與潛力。雖然侯士庭當時沒有出席，但是認識他、知道他對於信徒教育有負擔的人在場。不久之後，葛斯魁和侯士庭兩人見面，討論提案。葛斯魁因此有了一個印象：侯士庭應該是新成立神學院最合適的領導人選。

不過，有些委員（包括雪伯得）卻認為，布魯斯才是最佳人選（他們這麼想，也是情有可原）。一九六六年的七、八月，布魯斯和妻子在紐西蘭短暫停留，又在回英國的途中經過加拿大，順道跟住在紐芬蘭省（Newfoundland）的兒子伊恩一家團聚兩週。雪伯得邀請他們抽出兩、三天到溫哥華走走。除了在固蘭湖禮拜堂（Granville Chapel）講道之外，布魯斯也跟神學院委員會相約聚集。⁵ 雖然這個會議沒有留下任何紀錄，不過布魯斯似乎已經表達無法領導這個企畫案，他也推薦侯士庭為可能人選。

一九六七年，侯士庭在德州大學擔任訪問教授，受邀到溫哥華與委員會見面，討論他與新學院配搭的可能性（他的想法跟委員會原本想的有些不同）。侯士庭記得，他主張學院要具備三個特質：

1. 新學院必須設立於一所大學的校區內，並且與其有正式的聯繫關係。
2. 新學院應該是「研究所」程度的神學院，而不是「聖經學校」。⁶
3. 新學院應該跨越宗派，但是具有福音派特色，而不是只有弟兄會的異象。

第二項的問題不大，委員會全體對此的想法早已達成一致。儘管委員會本來沒有提出第一項的想法，但是等到侯士庭提出後，也跟他們的想法不謀而合。不過，雖然這個想法得到了認同，卻沒有幾個委員真正了解侯士庭的想法——他希望告訴這個世界，神學教育應該在何處建立，以及如何實現出來。大部分的人都僅僅認為，神學院靠近卑詩大學（University of British Columbia）方便又恰當。

但是，第三項造成了一些問題。有些人認為，這個概念與原本的用意背道而馳。不過，最終侯士庭的想法勝出，不贊同的人也退出了委員會。表達支持的人認為，侯士庭為企畫案帶來了學術上的名譽，也能預見他跨越宗派的胸懷將對學院有益，因此後來大家達成了共識。

但是，這項側重點的改變，讓維真學院在北美弟兄會圈子的名聲受到了影響。儘管維真學院算是弟兄會為著福音派，在北美作出最重要的一項貢獻，但是從一九七五年起，維真學院就逐漸被北美弟兄會的圈子邊緣化。弟兄會反映的是典型的基要主義。侯士庭提出的建議，可說直接造成了邊緣化的現象，卻也讓學院日後成為福音派中的神學院。

到了一九六八年，所有的預備工作就緒，就等地方政府發下執照。到了為學院命名的時候；其中一位委員（後來成了學校董事）是個保險從業人員，提議學院取跟他保險公司一樣的名字，叫作「維真」（Regent）。大家都覺得這個名字很適合新學院。Regent 的意思是「管家」或「監護」，學院希望強調的就是基督徒對主耶穌的責任，還有哪個名字比這個還要更適合呢？

關於維真學院的起源，還有一件事沒交代清楚。雖然侯士庭提出的上述三項建議，並未強調平信徒神學教育的宗旨，但是這個前提早已被假設了，不需要特別詳細定義。某部分來說，因為學院的創立跟弟兄會有緊密的聯結，而弟兄會對事工的概念是這樣的：所有的「事工」都是「平信徒事工」；服事神不需要所謂的「按立」，也不需要接受特殊教育，才能做專業的「神職」。既然維真學院服事的對象，有一大部分是弟兄會以外的弟兄姊妹，那麼讓人清楚學院的異象便十分重要。使用「平信徒」這個詞，就是為了以大家能理解的方式，來解釋弟兄會對於事工的概念；畢竟對於大部分的基督徒來說，「神職」和「平信徒」的差別還是存在的。

然而，雖然宗旨強調平信徒事工，但是在起初擬定創院理念的時候，委員群也希望能為基督徒事工提供專業訓練。這代表維真學院遲早要提供北美教會所需的基本學位——道學碩士課程。經過一段時間的內部爭議，從一九七九年，學院開始提供道學碩士課程，與當地的浸信會神學院（克理威廉神學院〔Carey Hall〕）合作，利用它們的資源提供訓練，特別是在牧會研究的領域上。不過，這些都是未來的事；讓我們回到一九六八年，維真學院拿到正式執照的那一年，來看看之後發生了什麼事。

爲了讓新學院隆重開幕，院方決定在秋季開學之前在溫哥華提供暑期課程。⁸ 學院預計在一九七〇年九月開課（比委員會原先的計畫晚了一年），一九六八和一九六九年分別開放暑期課程，報名的人數不少。⁹ 此時學院還沒有自己的院址，只有在卑詩大學校園裡租用長老會神學院（聯合神學院〔Union Theological College〕）的地下室。第一學年註冊的學生不到十個，而且將近總數一半的學生，在開學日因著同一宗交通意外身亡；導致註冊爲期一年修習「基督教研究文憑」的人數，最後只有四人。

不過，從那時開始，學院就再也沒走過下坡。人數的劇增迫使院方尋找新院址——聯合神學院（一九七一年，三間宗派神學院聯合之後，改名爲「溫哥華神學院」〔Vancouver School of Theology〕）的地下室很快就不夠使用，容納不下前來上課的學生人數。到了一九七三年，學院已有六十三位全職學生。是時候另作安排了。第二年，侯士庭抓住了難得的機會。就像大部分在北美的大學，卑詩大學也有兄弟會（譯註：此爲學校的學生群體，不是之前提到的宗派名稱）。校園東邊的韋斯布魯克路（Wesbrook Mall）上，有幾間房子歸兄弟會所有。侯士庭一聽說房子空了要賣的消息，立刻替學院把它們買下來。雖然空間又小又擠，卻也算是夠用，又在卑詩大學校區內——這對侯士庭來說非常重要。學院在這裡運作了一陣子，直到一九八九年，才按照計畫興建了寬敞的建築。

侯士庭深信維真學院必須和卑詩大學締結關係，才能顧全學術名聲，吸引合適的學生。¹⁰ 這是他第一年擔任院長的首要任務。¹¹ 一九七二年，維真學院跟溫哥華神學院成爲姐妹校（溫哥

華神學院跟卑詩大學的關係緊密)。我們有足夠的原因，猜測溫哥華神學院之所以願意跟維真學院成爲姐妹校，是因爲侯士庭跟溫哥華神學院的院長吉姆·馬丁(Jim Martin)口頭約定，不會與溫哥華神學院競爭(例如提供道學碩士課程)。侯士庭強調「裝備平信徒的重要性」，部分原因有可能是爲了向溫哥華神學院確保，維真學院並不打算成爲訓練神職人員的神學院，因此也不會把主流教會中打算接受按立的學生搶走。

然而，比起搶學生，侯士庭將眼光放得更遠些——他希望維真學院能跟卑詩大學直接成爲姐妹校。這讓卑詩大學理事會感到十分疑惑：他們已經跟溫哥華神學院成爲姐妹校了，爲什麼要跟另一間宗教機構扯上關係呢？此外，維真學院是個非常新的神學院，而組成溫哥華神學院的聯合宗派，已經都在當地落地生根了一段時間。侯士庭雖然強調維真學院獨特的特色，卻也能感覺到理事會將予以反對，因此他提議「有條件的認可」，也就是說，一年以後如果卑詩大學覺得跟維真學院成爲姐妹校不好，可以收回認可。既然理事會的決定可以在必要時刻逆轉，那麼把票投給侯士庭也就沒有什麼害處。一年過後，理事會重新評估跟維真學院的姐妹校關係時，沒有提出什麼嚴重的反對，便再續約四年。最後，到了一九七七年，理事會投票決定——無限期認可維真學院。

這樣一來，侯士庭終於完成了他異象的一個核心部分——將一所基督徒研究所神學院建立於一所大學校園內，並獲得其學術認可。維真學院的兩位創院教授——侯士庭與比爾·馬亭(Bill Martin)，都曾經在卑詩大學教了一段時間的課。不過，我們在此必須說明，雖然維真學院離卑詩大學這麼近，又有姐妹校關

係，卻跟卑詩大學的校園生活沒有太多實際上的關聯。侯士庭逐漸認為，學院應該和商業職場建立更多的關聯，才能反映出維真的使命——強調神學和日常生活的連結。

任命巴刻的過程

此時的維真學院，已經按照創辦人的異象，逐漸蛻變成爲一間有規模的神學院。既然是「神學院」，自然要聘請神學教師。侯士庭優先關注的事情之一，就是建立一群出色的教師團隊，好能吸引足夠的研究生，讓學院能自給自足，傳承異象。首先聘請的是聖經研究教授——剛從曼徹斯特取得博士學位的葛斯魁被聘爲新約研究助理教授，愛爾莫丁（Carl E. Armerding）則被聘爲舊約研究助理教授。學院一開始的學生人數不多，所以除了這兩位以外，無法聘請其他全職教授。¹² 侯士庭本人負責教「跨學科」（interdisciplinary）和環境學（environmental studies）。到了一九七四年，學生人數「看漲」，才讓維真有能力聘請首位全職神學教授——克拉克·畢諾克（Clark H. Pinnock）。

畢諾克是個極好的人選——他是加拿大人，在曼徹斯特時師承布魯斯，後來在紐奧良浸信會神學院教新約研究和系統神學。這樣看來，他算是很有國際經驗的人——而侯士庭的異象之一，就是讓維真學院成爲一間擁有國際觀的神學院。畢諾克是北美福音派界出色的年輕神學家，在啓示和護教學方面出版了許多重要的著作，包括《維護聖經的可靠性》（*A Defense of Biblical Infallibility*，1967年出版）、《呈堂案件》（*Set Forth Your Case*，1967年出版）、《傳福音和真理》（*Evangelism and Truth*，1969年

出版)和《聖經的啓示：基督教神學的基礎》(*Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology*, 1971年出版)。¹³ 畢諾克的聲望雖然是吸引學生的一大因素，但是他沒有在維真學院待很久。

一九七七年，畢諾克離開維真學院，到安大略湖(Ontario)的麥馬士達神學院(McMaster Divinity School)教書。大家都知道這一天遲早會來，因為畢諾克前一年就已經說他想離開。如此一來，除了教師團隊出現空缺，連帶也影響學院吸引新生的聲望。情勢危急，必須快點找到一個國際知名、具有傑出個人成就的神學家，好能確保維真學院在神學領域上的名聲。一九七六年，學院開始尋找新教授。

侯士庭其實早就知道他想要聘請誰了，二話不說立刻展開行動。就在這個時候，他撥了一通電話，也就是我們在上一章結尾提到的那通電話。巴刻還記得接到那通電話的感受——雖然他當時還無法明白，這通電話卻是個轉捩點。一九七六年的一個早上，他在布里斯托三一學院的辦公室工作，電話響了。當時是十一點十分。打電話來的人正是侯士庭，他問巴刻有沒有興趣來維真學院教課，接替畢諾克的職位擔任神學教授。

巴刻知道維真學院的狀態，也親自走訪過，對於這間神學院印象很好，尤其欣賞它強調消除神職人員和平信徒之間的差異。他認為維真學院的異象，與他和莫德希望在三一學院塑造的精神非常相似。這已經不是他首次收到邀請，搬到大西洋的另一邊，以往他都溫柔堅定地予以婉拒。他問侯士庭，願不願意把細節以書面方式寄給他，讓他好好考慮，不過他並沒有打算接受。

一週後，信件寄到了。巴刻仔細讀了一遍，只是爲了在拒絕

侯士庭的時候，可以誠實地說他已經仔細看過，也考慮過了，覺得這個職位不適合他。但是沒想到，他愈讀侯士庭寫的信，就愈覺得這個提案實在挺好的。以消極面來說，就像我們之前提過的，他對於自己在英國的情況實在感到洩氣，接下來幾年的情況大概也好不到哪裡去。以積極面來說，他很喜歡維真學院，也很尊敬侯士庭。從一九四〇年代晚期，他們在牛津同窗就認識彼此，一起同工聽起來很令人嚮往。侯士庭堅信「團隊平等」的概念（在維真學院的教師群之間），巴刻在三一學院進行合併時也確保實施這個信念。而且——如果他去維真學院任教，就再也不用負責行政工作了！此外，巴刻很喜歡溫哥華，也很喜歡加拿大，他覺得加拿大文化剛好介於英國跟美國之間。如果他必須搬到北美，那麼加拿大絕對是首選，而不是美國。

到維真學院任教也剛好符合巴刻的「雙向」策略——同時服事聖公會和跨宗派的福音派。在英國，他在聖公會神學院教書，以此為平台做跨宗派事工。在維真學院則剛好相反，他可以為跨宗派的學校工作，以此為平台做聖公會事工。要是他受聘於北美一間具有宗派性質的神學院，就會受到宗派限制，很難進行雙向策略了。

侯士庭的信是個催化劑，讓巴刻開始考慮未來的事；他看清了英國教會界與教育界的弱點，也看見了令人滿意的前景。巴刻的母親於一九六五年去世，他的父親也於一九七二年去世，因此他不需要留在家鄉奉養雙親，孩子的教育也能另作安排。

但是，巴刻認為自己不能立刻離開英國。因為第二屆全國聖公會福音派大會，要在一九七七年四月於諾丁漢舉行。大家都知道巴刻反對大會在此時舉辦，要是他反對無效就一走了之，豈不

被視為無言的抗議，背棄了英國聖公會？他也擔心自己與自由教會中福音派份子的關係。一九七〇年與鍾馬田決裂之後，他跟自由教會弟兄的關係，變得有些矛盾。儘管有些人還是對他很友善，但是鍾馬田圈子的人已經完全把他冷凍了。這個時候離開英國，難免會讓人誤以為他受夠了自由教會。他不想造成這種誤會。

另一個影響巴刻決定的因素是，福音派需要在加拿大（特別是重要的城市裡）找到立足點。斯托得在靈風坊的萬靈堂服事二十五年之後，曾經請教幾個同工將來他應該到哪裡繼續服事。巴刻告訴斯托得，他應該考慮移民加拿大，到多倫多這個大城市「進行萬靈堂事工」。加拿大需要斯托得這種人才。一九七〇年，促使巴刻建議斯托得的原因跟巴刻自己想去的原因一樣：加拿大的基督教圈子需要福音派的領袖。

最後，巴刻不得不承認，維真學院可以給他的寫作時間遠比三一學院多太多了。這對於他的決定很重要，因為他認為事工中重要的一環就是以寫書來鼓勵、支持和培育教會。

經過詳細考量以上各種的原因，巴刻回信給侯士庭。他也許會接受職位——但是希望能等到一九七九年再任職。他提出這個要求，與全國聖公會福音派大會舉辦的時機有關係。巴刻認為，等到大會結束後一段時間，再宣布他要離開的消息比較妥當。他不希望離開英國被解讀為個人的意氣用事。全國聖公會福音派大會只是促使他接受維真學院聘書的其中一個原因，所以巴刻雖然態度積極正面，卻也語帶保留，沒有答應一定會接受。

235

雖然事情沒有說定，巴刻的回覆卻讓侯士庭大受鼓舞，開始積極預備聘請他前來教課的事宜。巴刻也在一次訪問北美的時

候，悄悄地去了一趟維真學院。後來，他才知道當時在瑞士聖克里思康那神學院（St Chrischona Bible Seminary）教書的巴克姆爾（Klaus Bockmuehl），也是維真神學教授一職的角逐者——侯士庭邀請巴刻，同時也邀請了巴克姆爾來申請神學教授的職位。一開始，院務委員會只想從兩人中間選擇一個人，但是討論到了後來，卻決定兩個人都聘請。一九七七年下半年，巴克姆爾很快地搬到溫哥華；巴刻則期望有個「等待期」，不是因為他不情願來任教，而是想把在英國的事情處理完。既然巴刻還沒正式應聘，院方也就沒有正式宣布，但是巴刻心裡已經有底了。

一九七八年發生了一件事，更加使得巴刻確定搬到溫哥華是正確的決定。著名的福音派人物羅比遜（Harry S. D. Robinson），到溫哥華擔任聖約翰尚諾西教會（St John's Shaughnessy）的牧師，他想邀請巴刻擔任他教區的榮譽助理牧師。巴刻總是將積極投入當地的聖公會教會，當作服事的重心。他本來還在擔心一旦搬到溫哥華會失去這樣的機會，沒想到現在有這樣的機會。對於巴刻一家人來說，羅比遜的邀請代表搬到溫哥華真是神的旨意，一切事物都開始按部就班，各就其位。

一九七八年，維真學院舉辦暑期班期間，巴刻作出了決定。他跟凱特受邀到溫哥華待三個禮拜，教一堂系統神學基礎課程。巴刻知道他不能獨自作決定，必須讓凱特有機會親身體驗溫哥華的環境，看看她能不能適應。此刻是最後確認是否應聘的階段——凱特很喜歡溫哥華，巴刻這才正式接受了聘書。不久，暑期課程結束時，院方正式公告消息——從一九七九年秋季學期開始時，巴刻將成為維真學院的全職教授。巴刻回到布里斯托，告訴莫德他的決定，隨後其他教職員和學生也知道了這件事。院方

也就沒有正式宣布巴刻的離職。

聽到巴刻竟然選擇離開英國到加拿大去，讓在家鄉的許多人感到非常驚訝與不諒解。對於他們來說，這個消息有如晴天霹靂。很多人為此感到非常難過，因為英國教會界將失去他的才華。有些人可能對於英國的影響力抱持過度膨脹的看法，以為巴刻離開英國便代表整個基督教界的損失；他們顯然不知道巴刻應聘的新職位，將帶來更多服事的機會。巴刻並不認為他將從「世界的中心搬到邊緣」，他知道座落於太平洋沿岸地區的溫哥華，有著策略性的重要意義。

於是巴刻一家開始大搬家，趁著暑期課程期間先在溫哥華看看當地的房子，理解購屋行情。葛斯魁建議巴刻第一年先租房子，好能有多一些時間尋找適合的地區買房子。但是，溫哥華的房價就在此時開始飆漲，巴刻覺得如果能立刻找到適合的房子，那也就沒什麼好等的。

一九七九年五月，凱特到了溫哥華，準備尋找適合的房子。聖約翰尚諾西教會的新任牧師羅比遜是巴刻的老友，幫著凱特一起找房子。凱特在半路上看中了一間理想的房子——西三十四街2398號。¹⁴ 這幢房子開價十四萬加幣，凱特砍價砍了一千塊。巴刻夫婦賣了原本的房子，東湊西湊買下了新房子。整個過程非常順利，讓巴刻跟凱特覺得到溫哥華確實是神的旨意，也會得到祂的祝福。

但是，搬家的過程中也不是完全沒有遇到困難。他們問了三間搬家公司，其中最經濟實惠的一家位於索美塞特郡(Somerset)。搬家公司把他們的東西全裝進貨櫃裡，海運到加拿大西岸。貨物的入境有規矩可循，他們必須事先航空郵寄一份明

細，列出貨櫃裡的項目，讓加拿大海關檢查，貨櫃才能入境。這應該是例行公事，想不到竟然會出問題。巴刻一家到了溫哥華，卻沒見到他們的東西，才知道貨櫃被海關扣留，需要正確的文件才能釋出。

文件爲什麼沒寄到溫哥華呢？不久便真相大白。搬家公司確實寄出了明細，但是負責此事的秘書不知道溫哥華在加拿大，貼了國內的郵票。明細以平信寄出，搞了四個月才終於寄到溫哥華。巴刻爲此感到既生氣又氣餒，只好委託專業的海關經紀人處理相關事宜。最後貨櫃終於出了海關，運送到西三十四街 2398 號。當他們以爲萬事一切好轉，打開貨櫃又發現裡面的物品受到了損害，損失超過一千塊加幣。

最後東西能修則修，也透過保險公司得到理賠——只是這次搬家也真是夠辛苦的了。

維真學院神學教授

一九七九年九月，巴刻開始在維真學院教書。那一年有一百四十個學生註冊。巴刻在維真學院的第一年很興奮。很多學生聰明又好學，他十分樂意教導他們。學院跟他在兩年前造訪時很不一樣，教職員的組成有一些調動。侯士庭被董事會任命爲校監（是新設立的職位），愛爾莫丁則接任院長。這段時間對於侯士庭來說非常艱難及痛苦。愛爾莫丁爲了增加學院的知名度和聲望，引進了一連串的新措施，其中特別包括道學碩士課程。

這項發展造成了維真學院與溫哥華神學院之間的摩擦。溫哥華神學院覺得維真學院撈過界了，搶了他們訓練神職人員的工

作，等於是逼迫他們終止姐妹校關係。溫哥華神學院的院長認為，維真學院這麼做根本就是公然違反當初的約定——說好不會跟溫哥華神學院提供一樣的課程，避免造成學術性的競爭。另外，還有其他的問題也造成這兩間學院之間的張力，包括神學立場的差異和圖書館使用權。再來，溫哥華神學院作為一間傳統的學院，處於成長停滯狀態的時候，維真學院卻蓬勃發展，使得他們感到備受威脅。溫哥華神學院已經不能再與維真學院同工了。為了回應這件事，隔年維真學院開始與克理學院（一間加拿大西岸的浸信會聯盟神學院）合作。

巴刻的行政責任之一，是要讓學生有圖書館資源可以使用。到目前為止，維真學院的學生一律都是使用外校的圖書館（尤其是溫哥華神學院或卑詩大學），院方也一直以為這樣做就好了。以一九八〇年的情況來看，溫哥華神學院每年會從維真學院收取五萬加幣作為圖書館使用費。根據較為經濟的角度來說，維真學院也應該要投資建造自己的圖書館了；巴克姆爾也認為，學院原則上應該要有獨立的圖書館和獲取資料的管道。過了不久，學院便將之前購得的另一間兄弟會房舍改建成圖書館——兩層樓的建築都用來擺書。雖然擴張圖書館是必要的目標，但是行政辦公室、教授辦公室和教室原先要使用的空間，就會變得有點不夠用了。在一九八九年啓用的新大樓，也參考了這個階段的空間使用經驗，列入設計考量。

巴刻任教之後，立刻大大增加了維真學院在北美，甚至在國際間的知名度，大力吸引學生註冊人數增加。一九七〇年代中期，維真學院還是一間小型機構，教室都是借來的；到了一九八〇年代尾聲，卻已經成為當地最大的神學院研究所，還在大學校

園內最醒目的地點興建了精心設計的建築。學院聲望持續高漲，巴刻無疑在當中扮演了重要的角色。一九八五年是個里程碑——儘管加拿大有很多神學院激烈反對（溫哥華神學院仍然把維真學院視為競爭對手），維真學院卻也終於取得了神學院協會（Association of Theological Schools）的認可。

隨著學生數量愈來愈多，舊的大樓漸漸不夠使用了。一九八五年取得神學院協會認可時，學院已經有將近四百五十個學生了，原來的兩棟兄弟會房舍根本不能負荷，必須蓋新的地方。院方跟卑詩大學經過嚴謹的協商之後，取得了一塊地（包括原來兄弟會房舍的所在地和旁邊的空地——韋斯布魯克路與大學大道〔University Boulevard〕交叉口），也籌到了資金。新大樓於一九八九年正式啓用，成為學院力量與精神的實體象徵。這棟堂皇建築的前面有個小公園，位於卑詩大學校區東邊的黃金地段——正對著一號大門（Gate 1）。

巴刻主要教授歷史神學和系統神學，一共四門課¹⁵，都是以前在布里斯托三一學院的時候就發展出來的內容，也修改得盡善盡美（見 243~248 頁）。

系統神學一：認識神

這堂課試圖在現代討論中解析基督教傳統信仰。關於這位造物主和救主，我們惟一可靠的知識來源就是聖經。此一信念中不同的元素和解釋方法，也是探討的重點。這堂課也會採取研究方法的立場，向大家介紹完整的系統神學導論。

系統神學二：神論、創造論、人論

這堂課介紹神論——神的存在、本質、位格和三一性；創造論和神的旨意——神是創造者與支撐者；人論——人的本質、倚靠的特性、命運和墮落。人類思想中最困難的工作，就是用正確的聖經觀和清晰的邏輯，來思想並討論這些議題。我們要倚靠聖經來審閱各種相對的可能性，試圖在混亂的叢林中理出一片頭緒。

240

系統神學三：基督論和救恩論

課堂內容包括探討神的救恩計畫、耶穌的人性與位分、恩典、信心和救恩、呼召、決志、重生、悔改、與基督合一、稱義、後嗣的名分、自由、普救論、聖靈的地位、成聖的概念、倫理和靈性觀、醫治和基督徒生活的各個層面、加爾文主義和亞米念主義：主權、保守與離道反教。課程目標是為了個人生活和牧會事工提供神學資源，同時也比較過去和現有的相對選擇。

系統神學四：教會論和末世論

在這個世紀中，教會成了基督教界最關注的事情，部分原因是外在的分裂（羅馬天主教、東正教、許多新教的國家教會和宗派）帶來的羞愧，阻礙福音的成長。另一部分是內在的分裂（福音派、自由派、大公派、新正統神學、靈恩派）總是基督教界的痛處。雖

然有這麼多分裂，聖經卻始終是教會仰賴的權威，反映與指示其道路。這堂課要回顧聖經內容討論教會，並且探究不同的詮釋方法。

迫使我們討論末世論的原因包括——人皆有一死；親人過世所帶來的痛苦；我們的地球和環境正一步步走向毀滅；基督教事工需要為失去親人和害怕的人提供教牧輔導；教會的立場節節敗退；數以百萬計的人離開這個世界的時候，完全沒有聽過基督的福音——這些事件迫使我們仔細研究未來將會發生的景象。這堂課試圖全方位來解析和探討基督教的盼望。

除了這些繁重的教書工作，巴刻和凱特也參與了牧養學生的工作。一群學生每週到他們家小聚，凱特也積極參加學院為已婚姊妹設立的團契。

巴刻一開始的工作職責是歷史神學和系統神學教授，但是到了一九八九年，他升職了，成為維真學院首位獲得榮譽教授職位的教授。一九八九年十二月十一日，巴刻正式就任首位「祈山光紀念教授職位」(Sangwoo Youtong Chee Professor of Theology)——學院內部討論時，將這個職位簡稱為「祈教授職」。這個職位的資金由一對兄弟提供，一位是溫哥華華人社群中的傑出人物，另一位是在香港的生意人；他們為了紀念父親(一位出色的平信徒領導)，提供資金支持紀念教授職位。這個職位有如維真學院這個時期其他的發展(比如一九八五年開始的中國研究課程)，見證了廣東籍基督徒群體的成長。

溫哥華後來成為巴刻往美國發展服事的基地。眾所皆知的

是¹⁶，他雖然從未住在美國，卻有極大的影響力。他一直都住在英國，直到一九七九年以後才住在加拿大。巴刻的影響力主要來自他的著作，以及他在美國各地的講道。自從一九七九年搬到溫哥華之後，巴刻很方便入境美國，也因此接了很多講道的機會。

一九七九年秋季到一九八〇年一整年，是巴刻適應學院環境的時間。之後，他便開始恢復之前忙碌的講道行程。一連串重要的講道，包括在肯塔基州威爾莫市（Wilmore）愛斯伯利神學院（Asbury Theological Seminary）的萊恩講座（Ryan Lectures, 1982）、西雅圖路德會聖經學院（Lutheran Bible Institute）的史丹利講座（Stanley Lectures, 1982）、德州沃斯堡（Forth Worth）西南神學院（Southwestern Seminary）的戴爾習金伯泰講座（Day-Higginbotham Lectures, 1985），和阿拉巴馬州伯明罕市比森神學院（Beeson Divinity School）的宗教改革遺產講座（Reformation Heritage Lectures, 1994）。除此之外，巴刻也造訪了許多神學院，包括薩克屯雷吉納市（Regina, Saskatoon）的加拿大神學院（Canadian Theological Seminary, 1981）、科羅拉多州丹佛市（Denver）的保守浸信會神學院（Conservative Baptist Seminary, 1982），和夏威夷聖經學院（Bible Institute of Hawaii, 1983）。他也時常到不同的神學院講課（通常是擔任客座教授，或是多次到訪），包括密西西比州傑克遜市（Jackson）的改革宗神學院（Reformed Theological Seminary，自1985年起）、柏克萊的新學院（New College，自1985年起），和加州埃斯孔迪多市（Escondido）的西敏神學院（Westminster Theological Seminary，自1982年起）。

巴刻在維真學院的教育事工，讓他有機會參與當時在福音派

242 中盛行的議題。普遍認為，一九七〇至一九九五年這段期間，福音派內部最重要的爭議便是女性服事的角色，以及聖靈的工作。巴刻非常投入在這兩項辯論上。一九九一年二月，他為《今日基督教》寫了一篇文章，文章標題為〈別再讓女人當長老了〉(Let's Stop Making Women Presbyters)。¹⁷ 他在文章中指出，新教內部開始流行按立女性的五個原因。

1. 女權運動提高了教會中女性訴求平等的機會。
2. 二戰以來，女性已經在社會中，與男性享有平等的地位。
3. 以某些經卷內容禁止女性參與某方面的服事，已被視為有失妥當。到底保羅只是在當地的情況下禁止女性服事，還是頒布永久性的禁令？似乎第一種看法有較多支持者。
4. 神似乎祝福女性的事工。
5. 被否決此待遇的基督徒專業人士，對於她們的工作感到不滿。

巴刻認為世俗、務實和社會的因素占了辯論的上風，正確的聖經觀念卻被邊緣化了。他認為「按照聖經，神創造的模式是：男人領導，女人支持；男人開創，女人協助；男人負責照顧女人，女人負責幫助男人。」長老是分別出來成為有權威的、教牧的領袖，應該「由男人擔任，而不是女人，這是救贖所修復的世界該遵循的模式」。

維真學院此時已有不少的女學生，這篇文章在院內引起軒然

大波。主任級教授葛斯魁公開參與「基督徒支持聖經性別平等」(Christians for Biblical Equality) 群體。大部分的女學生(但不是全部)對於巴刻文章的反應是：巴刻可以發表個人的意見是好事，但是她們完全不能同意他的看法。不久之後，基督教各界的看法也紛紛出籠。《今日基督教》收到了許多讀者為巴刻的文章寫的回應。少部分的回應是讚揚，大部分則不是。加爾文神學院(Calvin Theological Seminary)的神學教授哥尼流·布蘭亭(Cornelius Plantinga)反對巴刻的看法。他主張耶穌在世上作為「男人」的角色，與祂作為救主的身分無關：「有些人的看法等於主張，因為道成肉身的神是猶太人、單身漢，又熟悉牧羊的工作，所以猶太人、單身漢，和牧羊的知識也都是耶穌拯救我們的基礎」。一位富勒神學院的學生寫信抱怨，巴刻並沒有注意到「神的呼召」這件事。如果神呼召女性出來講道或領導，她除了照做還能做什麼？¹⁸ 文章刊登之後，巴刻在帕薩迪納的神學院講課時，也感覺自己是「不受歡迎的人」。

243

第二個辯論主題與靈恩派運動有關。一九七〇年代，靈恩派在西方基督教界凝聚了一股強大的力量。巴刻仔細觀察其發展，再針對這場運動對於福音派的影響，提出精確的分析。「屬靈恩賜」的重新崛起和五旬節派的發展有關。五旬節派普遍被視為具有靈恩傾向的第一波現代運動。雖然這場運動有很悠久的歷史根源，但是普遍認為，二十世紀的發展源於帕罕(Charles Fox Parham, 1873-1929)的事工，以及一九〇六至一九〇八年，在洛杉磯的艾素薩街差會(Azusa Street Mission)舉行的活動。¹⁹ 到了一九六〇年代，福音派內部才受到靈恩派運動帶來的震盪。加州的凡耐斯(Van Nuys)發生了一件事，受到了大眾的矚目——

當地一間美國聖公會教會的丹尼斯·班耐特牧師 (Dennis Bennett) 告訴他的會眾他被聖靈充滿，會講方言了。當中有人吃驚，有人憤怒。當地的聖公會主教，立刻禁止班耐特轄區內的教會說方言。

但是，過了不久，陸續有人顯然與班耐特牧師擁有一樣的經歷。著名的福音派神學家菲利浦·修斯 (Philip E. Hughes) 親眼見證了靈恩現象，把第一手的經歷發表在《今日基督教》和英國期刊《聖徒》一九六二年的九月號。²⁰ 修斯相信，「永活神的氣息，要將那些有頭有臉、卻落伍的大型宗派的枯骨喚醒，特別是美國聖公會」。從這一刻開始，「聖靈」成了福音派留待解決的議題。²¹

244 一開始，英國的福音派還搞不清楚狀況。有些人認為，這些被公開出來的嶄新經驗，是以凱錫克大會的教導作為根基——情感上的經歷，等同於靈性的成長（見 52~53 頁）。一九六二年十月八日，鍾馬田在西敏團契的聚會中閱讀班耐特牧師的見證，作為討論靈恩運動的開場白。隔年，靈恩運動成為英國的火熱話題，有些年輕的聖公會神職人員顯然也經歷了靈恩更新，其中最出名的無非是吉林漢 (Gillingham) 的聖馬可教會 (St Mark's)。四位神職人員（其中三位在聖馬可教會事奉）非常尊敬鍾馬田，於是在一九六三年四月九日到倫敦拜訪他。他們分別是約翰·柯林斯 (John Collins)、麥可·哈波 (Michael Harper)、大衛·馬克因 (David MacInnes) 和華生，他們四人都是英國靈恩運動後續發展的主要人物。²² 鍾馬田聽他們描述自己的經歷，然後告訴他們，他在一九四九年造訪赫布里底群島的時候，也曾經有類似的經歷。鍾馬田下了結論：他們都受了「靈洗」。

起初，英國的靈恩運動只有大幅影響英國聖公會內部的福音

派；但是到了後來，便迅速地透過「家庭教會」(house church)的崛起而蓬勃發展。這段期間產生了幾個頗具爭議性的問題，包括「靈洗」的本質和價值，還有在公開崇拜當中講方言的意義。靈恩運動當然對教會帶來了新的生命，也為基督徒生命和經歷重新找到了「聖靈」的角色。那些認為基督教信仰是「未見之事」的人，也開始在自己的生命中發現力量和喜樂，可以直接、即刻地經歷神，而聖靈的同在也流露於外在的表徵，也就是講方言。但是，強調聖靈的角色也帶來新的張力和爭議——主要是這些經驗對於基督徒的日常生活有什麼意義？對於神的話語和聖靈之間又有什麼關聯？

從一九六〇年代開始，巴刻對於這些話題的言論總是非常有分量，雖然有時候會變成曠野的呼聲。²³ 如同我們剛才所提到的，巴刻的策略就是與那些願意倡導基本基督教教義的同工合作。因著這樣的信念，他才會跟別人合寫《成長以致合一》(見212頁)。一九七〇年代早期，巴刻明白靈恩運動已經十分茁壯，福音派需要正式、嚴肅地為此提出評論。由於靈恩運動逐漸成長，巴刻的工作變得更加重要——也就是連接傳統福音派和靈恩運動，兩者之間在神學與經驗上的差異。巴刻認為福音派必須和靈修學攜手並進，所以他非常看重靈恩運動。不過，其他福音派圈子的重要同工卻不怎麼重視這件事。一九七〇年代，巴刻是少數幾個積極打造橋梁的人，當時英國聖公會裡其他高階的福音派人士，都對靈恩運動懷有敵意，特別是關於「靈洗」方面的事。

尤其到了一九七四年，這個議題倍受矚目。福音派重要人物(包括斯托得)齊聚一堂，參加「不拘一格」大會(Senior Eclectic Conference)，討論一九六七年全國聖公會福音派大會

（見 179~186 頁）未來的發展。大會在福音派機構經常使用的研討中心舉行——位於英格蘭中部地區東邊的天鵝村（Swanwick）。巴刻在會議中報告基立大會日後的發展，並且提出靈恩運動日漸增長所帶來的一些問題。他主張福音派信徒必須認清事實——靈恩運動裡面有著「福音派信念的基礎」，所以福音派應該以正面積極的態度，與靈恩派攜手合作。

上述是巴刻報告的結語，非常具有影響力。在接下來的討論中，斯托得召集了一個小組，專門探討強化福音派與靈恩派之間關係的方法，並邀請巴刻與布里斯托丁道爾學院畢業的著名加爾文主義者約翰·貝克（John Baker），攜手起草一份宣言。當時小有名氣的靈恩運動領導人哈波寫了一篇文章刊登於《英國聖公會報》，指出聖公會福音派內部有「靈恩派分裂」的現象。他主張，爲了排解歧見、消除誤會和隔閡，雙方必須儘快建立對話，刻不容緩。巴刻的報告就是促成對話的重要成因。

「福音與聖靈」小組（‘Gospel and the Spirit’ Group）（這是後來大家慣用的名稱）從英國聖公會集結福音派領袖（包括斯托得與巴刻），也從「活泉信託」（Fountain Trust，爲了在英國基督教界增強靈恩派風氣，而在一九六六年成立的機構）集結靈恩派領袖（包括哈波和華生）。在接下來的十八個月之間，小組開了四次會議，終於發表了一份聯合宣言。大部分的人認爲這份宣言非常重要，確保靈恩派議題不在一九七七年的第二屆全國福音派大會（見 282~286 頁）中造成分裂。起草這份宣言的小組扮演了舉足輕重的角色，爲兩個派別之間塑造了正向的關係。

「福音與聖靈」小組的宣言在開頭言明，靈恩派與其他宗派之間若是沒有建立溝通的橋梁，很可能會「延長不必要的誤會和

分歧」。雖然溝通的雙方（或多方）「無法在每件事上同意彼此的立場」，但是他們確信，「使我們合一的那位，比我們之間的分歧更大」。宣言確立兩派人馬都「擁有一樣的福音信仰」，並且宣告彼此在未來都有意願更進一步緊密同工。其中的一個段落著重於處理爭議性問題——「靈洗」和「說方言」。既然雙方都希望在這兩方面獲得更新，就能從適當的角度來觀察彼此側重點的差異。宣言的結語陳述了一個異象：「除了個人獲得更新，教會整體也要獲得更新，活在基督的生命裡，降服於基督的話語，被基督的靈所充滿，成就基督的事工，被基督的愛所約束，傳揚基督的福音，盡心敬拜基督的榮耀。」這份具有威力、動人的異象，醫治了一些過往的分裂和傷痕，締造了信任和互敬的氣氛。

此一發展明顯表現出巴刻對於聖靈的關注，也說明了他所鼓吹的異象本質——正統基督教宗派彼此合作。在教會圈子和學生圈子（靈恩議題在學生圈子掀起熱烈討論），「福音與聖靈」小組宣言代表了英國福音派復興的一個里程碑，也為將來的成長和發展打下基礎。英奇理當初的堅持是對的——他要巴刻為英國校園出版社寫一本有關聖靈的書（結果巴刻把《認識神》給了哈德斯多頓出版社，見 251 頁），是因為在基督教學生的圈子，聖靈已經成為一個重要的議題，而且巴刻非常適合對於這個議題發表想法。巴刻的著作《活在聖靈中》寫出了同時具有建設性和批判性的神學思維，作為靈恩運動的「成年禮」，象徵賞識之情，也引導未來的反思。這本書以堅強的聖經和改革宗神學作為思想框架，來解釋靈恩運動。雖然巴刻看過不少對於靈恩經驗的神學謬解，卻肯定靈恩經驗具有真實的神性。他不贊成「正統主義」（倘若用這個詞來解釋的話）——只要缺乏神學解釋，就不是神的工

作；他也不贊成「經驗主義」——自行認證模擬兩可的經驗，沒有以聖經作為評估根基。他呼召讀者認清神做事的法則——按照聖經的記載，神會透過祂子民的悔改來更新、復興祂的工作，而西方世界還未完全見識到神在這方面的作為。這本書獲得福音派基督教出版社協會的金牌獎，確實也是巴刻非常重要的著作之一，值得細讀。

但是，巴刻不希望在尚未仔細研究主題之前便倉促下筆。一九五〇年代，他在布里斯托丁道爾學院教書時，已經探討過凱錫克大會對於聖靈角色的教導。一九六七年，他在清教徒改革宗研討會講道，主題是「清教徒和屬靈恩賜」。他在講道中提到，經典的清教徒對於和靈恩運動，也有愈來愈明顯的興趣（和爭議！）。²⁴ 後來，巴刻在三一學院教書時更深入地研究這個主題，並在英國福音派期刊《聖徒》發表分為上下兩篇的長篇文章。²⁵ 一九八二年，他在肯塔基州愛斯伯利神學院的萊恩講座上講道，以衛斯理對於聖靈角色的看法為基礎，發展他個人的想法，此研究可見於一九八四年出版的《活在聖靈中》——那本書是巴刻對於聖靈的位格和工作，最完整的陳述。²⁶

巴刻認為，了解聖靈的工作最可靠的方式，就是確信「聖靈的同在，就在基督徒的心裡，也在教會當中；這教會就是歷史上的耶穌基督、復活掌權救主的教會。」這個完整陳述的宗旨，在於避免讓類似方言議題的討論進入狹隘的辯論，而致力於明辨聖靈工作背後神的旨意。聖靈賜下「能力、潔淨、領導世世代代的罪人承認神的真實性……使人認識、愛慕、相信、榮耀和讚美基督。」巴刻強調聖靈和耶穌基督之間的關聯性，拒絕將聖靈當作「宗教意識的興奮劑」，或是「內在驅力的溝通」。

巴刻對於聖靈工作的了解，是建立於堅強的聖經根基，完整分析所有相關的經文。

談論聖靈的工作，難免會再度被捲入爭議。既然巴刻肯定某個看法，就必然會糾正他認為有缺陷的看法——不過他的語氣是非常溫和的。就算是他在批評凱錫克大會的聖潔教導時（為此，他在一九五五年遭到嚴重的批評，見 119~124 頁），我們也知道他不過是對於有問題的部分提出評估，同時也嚴謹地肯定，那些與他抱持相反意見的人，其實也是出自於良好的立意。

「傳統」對福音派的重要性

巴刻對於現代福音派發展最重要的貢獻之一，就是對於傳統的堅持。他發現美國福音派不但膚淺，又充滿個人主義傾向，因此他主張從過去的智慧中學習。他研究清教徒著作時，發現過去有這麼多的神學和屬靈偉人，現在則是到處充斥著脆弱和淺薄的神學和靈性觀。解決這個問題的方法就是浸入傳統，從豐富的資源當中學習。清教徒和改革宗研討會的精神（見 85~91 頁）也是如此：我們可以從過去學習，並且獲益；當然，也要在適當的時候提出批判與反對。

談到「傳統」兩個字，當然會有立即造成誤會的風險。對於某些作家來說，尤其是羅馬天主教和希臘東正教作家，「傳統」是很有權威的，代表歷史悠久、具有威信的傳統教義或信念。但是，「傳統」也可能會退化成不加思索的情感模式。「我們一直都是這麼相信的」非常有可能是「我們一直都是錯的」。第三世紀作家居普良（Cyprian of Carthage）指出，「歷史悠久的傳統，有

可能只是個長久以來的錯誤」。「傳統」的價值需要被證實，才值得受到尊崇；如果不能被證實，那麼也應該摒棄。這個對於「傳統」的概念，就是宗教改革的重要元素——「傳統」最終是由「解經」塑造而來的——而所謂正確的解經，也是由「傳統」支持的。

「傳統」這個詞最好的定義，就是「傳遞的過程」。這個過程在新約隨處可見。尤其在保羅寫給哥林多教會的信中，傳遞了他認為非常重要的傳統。

弟兄們，我如今把先前所傳給你們的福音告訴你們知道；這福音你們也領受了，又靠著站立得住，並且你們若不是徒然相信，能以持守我所傳給你們的，就必因這福音得救。我當日所領受又傳給你們的：第一，就是基督照聖經所說，為我們的罪死了，而且埋葬了；又照聖經所說，第三天復活了，並且顯給磯法看，然後顯給十二使徒看。(林前十五 1~5)

保羅在此「傳遞」了對他來說非常重要的一件事。這樣看來，福音派在做的也是同樣的事：按照所理解和應用的方式，一代一代地傳講基督的福音。

巴刻清楚指出，「傳統」對於現代福音派來說非常重要。福音派一直以來有個弊病，就是以爲他們是聖經的第一手讀者。我們必須記得，其他信徒早就在我們之前讀過了。接受他們對於經文的詮釋，就是接受「傳統」——儘管他們的理解不能與聖經的啓示相比，但是這些內容已經在基督的教會當中被視爲可靠、可

信賴的信息。我們不能把聖經當作從來沒有人讀過的一本書。教會中的聖詩、禮拜儀式持續提醒我們，聖經已經在過去被閱讀、倚重和詮釋過了。

福音派承接了宗教改革遺留下來的概念，總是反對任何「屬人的傳統」進入教義。但是，這不代表應該忽略先前世代中那些忠心的基督徒，在理解和應用經文上所付諸的努力。好比改教家路德和加爾文認為，「傳統」是「門徒訓練」的歷史——也就是閱讀、解釋、與經文角力的過程。「傳統」是一個願意閱讀經文，並且願意考量過往閱讀經文的方式；也是意識到基督信仰在不同時空上的共同參與性，進而質疑許多福音派信徒膚淺的個人主義。詮釋經文的工作十分艱難，絕對不是一個人就能做到的。接受「傳統」，也代表我們重視信仰前輩的看法，讓他們的看法帶來有力的提醒——基督信仰有著群體的本質，包括解經在內。

巴刻在早期的作品中指出：過去的信徒為當今的信徒提供資源。當我們解釋聖經，試圖揭開珍貴的祕藏，便能從過去的智慧中學習。

從開始到如今，聖靈就受差遣在教會中持續做工——引導神的子民更加理解祂所啓示的真理。就歷史的角度來看，教會努力理解聖經所累積下來的資產，成為我們不容忽視和小看的解經內容。倘若我們這麼忽視或小看，就是羞辱聖靈。把聖經權威的原則拿來禁止從教會歷史讀物學習，不是福音派的錯誤，而是重洗派（anabaptist）的錯誤。²⁷

由此看來，巴刻十分看重基督信仰的群體性和歷史性。他在此批評一個概念：「美國有一個十分盛行，卻是自取滅亡的傾向——將經文和教義的解釋和闡述當作『真空包裝』」。²⁸ 一九九二年，他在發表的文章〈保守主義的舒適〉（The Comfort of Conservatism）指出，拒絕「接受歷史的正面意義，以及群體對於塑造一個人的思想的重要性」，是極其危險的事。雖然不一定人人都意識得到，但是每個人都有「傳統」。關鍵的問題是：「我們的傳統是否與聖經——這個惟一的絕對標準衝突。」

「過去」很有價值，卻也十分危險。我們非常可能把「人性、暫時性與相對性的東西，當成是絕對的信仰和行爲模式」。過去信徒做事和思考的方式，雖然不一定經由神的認可，卻非常有可能成爲未來世代的基本標準。在這一點上，談完了教義，現在我們要探討傳統福音派的一項習慣。許多福音派信徒不能接受佈道會的結尾沒有「呼召」。但是，其實這項傳統是查理·芬尼在十九世紀中葉才開始的。²⁹ 然而，許多福音派接受「呼召」的傳統，不代表這個傳統就是神聖不可侵犯的，同時也不代表它完全沒有神的旨意。就某個意義來說，「傳統」是中性的。如同巴刻指出，

所有的基督徒都是「傳統」的受益者，也都是受害者。作為受益者，是因為許多關乎神的真理和智慧，透過過去世代的傳承來澆灌和餵養我們。作為受害者，是因為我們時常問也不問，就接受了一切……好的、智慧的、健全的傳統帶來益處；糟糕的、不智的、不健全的傳統則帶來害處。為此，我們必須以聖

經的權威作為準則，將麥子與糠秕分開。使徒保羅也勸戒我們：「但要凡事察驗，善美的要持守」（帖前五21）。

這個概念可以應用在很多層面，尤其是詮釋經文。

252

巴刻認為，原則上所有傳統的解經都應該接受挑戰。觀看教會歷史就能知道——教會也是會犯解經錯誤的。十六世紀的改革家相信，中世紀教會誤解了聖經某些關鍵的段落，所以他們要針對那些關鍵段落推動教義和實踐上的改革。但是，這個例子是按照聖經基礎，從內部批判、更新傳統而來的。改革者並沒有開啓一個新的傳統，他們只是改善現有的、背離聖經基礎的傳統。相信聖經的權威，代表就算是最有聲望的解經家，終究偶爾都會犯錯，也需要接受挑戰和糾正。如同巴刻提到的：「人若要解釋聖經，必須以聖經作為最後依據。而『傳統』就是人們解經的過程和結果，其角色是謙卑的服事，而不是蠻橫的專制。」

福音派原則上已經接受了這種思想——聖經是所有教義問題上的最終權威。但是，我們也從歷史看得出來，福音派發展了某些解經的習慣與模式，也需要接受檢驗，不是毫無疑問地照單全收。另外，近來靈恩派的人紛紛興起，占據福音派與聖經中間的位置，要求按照他們的方式理解一些關鍵性的經文。巴刻認為，我們應該時常回到經文，而不是依賴往昔聖賢的解經內容。也許研究過去的解經之後，我們確實能從他們身上學到很多東西，但是不能以這種心態為立基點。對於一切的事情，我們都必須「凡事察驗，善美的要持守」。

巴刻的提議是「傳統主義」（traditionalism）的解藥。「傳統

主義」可說是用一種懷舊、落伍的方式來看待基督信仰——盲目、不加思索地重覆福音派在一九五〇年代、一九二〇年代、一八二〇年代，甚至一七三〇年代（或者任何福音派歷史中的「黃金時期」）所做過的事；如此一來，只會「消滅聖靈的感動，造成教會癱瘓無力」。另外，巴刻也認為，機械式口頭重覆一些過往的信條，會嚴重阻礙我們對福音持守忠心。「用拘泥的形式來維護正統教義，只不過是把過去的教條變成公式，再怎樣維護這些公式，對福音派來說也是不夠的。福音派所尋求的『正統信仰』，要完全忠於聖經信息，同時在方向和表達上跟得上世代。」³⁰ 就算那些術語和公式本身都是正確的，呆板地重覆古老的神學術語和公式，也不能保全活潑、正統的信仰。

然而，巴刻同時也為「批判性的確認」（critical affirmation）和「重新認識過去」（reappropriation of the past）立下基礎。換句話說，他列出了分辨過往智慧、美善和真理的途徑，讓今日的教會欣然重獲和應用這些知識。如果可以重新找到信仰的歷史和群體特質，就能讓今日的教會使用過往信徒的財富和資源，充實現代福音派的生命和見證。就像巴刻說的，「我們可以從過去的世代中，接受神信實的真理和智慧，得著滋養。」

為什麼我們要強調傳統的重要性？為什麼我們要聆聽巴刻對於這件事的看法？這個問題的答案很複雜。巴刻列出四個原因，說明恢復「傳統」對於福音派的重要性：我們可以找到歷史的根源（roots），釐清關乎自己的事實（realism），為現代教會提供資源（resources），也從過去的成功和失敗得著提醒（reminder），好讓教會不斷從中學習。

巴刻十分了解北美福音派，也知道個人主義的危險，會讓基

督教信仰變得膚淺又短暫。在他來看，傳統是個人主義毒素的解藥。北美福音派一頭栽進個人主義，好像沒有根源，也沒有歷史歸屬感，這樣的模式是徹徹底底不穩定的。就像巴刻說的，北美福音派通常像是「屬靈獨行俠」，驕傲又不耐煩地離開教會，也離開了傳承下來的資產——巴刻認為北美福音派這樣發展下去，「只會愈來愈奇怪」！重新恢復基督信仰的群體和歷史本質，可以降低整個信仰群體被靈恩派誤導的風險；基督教歷史至關重要的持續性，也在不定的世代中成爲一股安定的力量。

254

巴刻的看法十分重要，可以從許多層面來討論。例如，北美的文化歷史造就了一些現象——某些古怪的異端或前衛的基督教宗派，都源自於缺乏根源和歸屬感的加州。庫克（John H. Crook）的重要論文《人類意識的演化》（*The Evolution of Human Consciousness*），評論越戰時期在加州興起的嬉皮文化：「這種動力來自於移民居多的加州，並不是巧合。這裡最爲缺乏及破碎的，就是傳統文化的價值觀，所以有需要時常建立新的根源（new roots）。」³¹

缺乏深層的歸屬感，是導致這些地區破碎、不穩定發展的原因，尤其是基督的教會。如果要找回平衡，讓教會在諸多新穎理論裡感到眼花繚亂時，可以恢復穩定性和安全感，首要之務便是重新發現傳統。由此可見，傳統可以避免讓獨行俠將福音派教會，拉到他們提倡的特殊教義方向上。有句話說得很好——所謂異端，不只是否認信仰中心，同時也有外添的東西。

傳統就像一個過濾器，讓我們可以立刻排除可疑的教導。「我們從不相信這樣的說法！」這句話並不等於否定特定教導的正確性，卻提出一個根本的問題：為什麼過去的基督徒不相信這

個說法呢？再來，經過更深的調查之後，我們就會發現，過去沒有人相信這種說法，通常有很好的原因。「過去」扮演著資源和保護的角色，要求新奇教義的支持者提供歷史和神學上的依據。透過這樣的安全檢查，就能釐清，並且批判那些無用及非正統的概念。

巴刻的方法指出，福音派信徒需要學習基督徒教義的發展史。³² 教會為什麼否認亞流主義（Arianism，譯註：否認耶穌為神）？為什麼要打擊那些反對聖靈完整神性的人？為什麼奧古斯丁拒絕接受主張人類有完全自由的伯拉糾主義？為什麼路德拒絕接受「行為稱義」？這些爭議都是教會歷史的里程碑，使得解經的中心問題獲得清楚的解析。對於今日試圖取得平衡的福音派來說，這些歷史資源仍然非常重要。教會歷史不能被拋諸腦後，它能让今日的基督徒，從過往當中學習神的子民服事祂的方式（無論成功或失敗）。福音派傾向於把教父時期和宗教改革時期的教義辯論，重新拿出來研究；這當然是有原因的——大多數福音派信徒對於過去的爭議一無所知，因此無法理解其應用的重要性。

巴刻對於現代福音派所作的主要貢獻之一，就是他不斷強調清教徒傳統的重要性。我們需要知道的是，巴刻的方法其實是在應用一項重要的真理——基督教歷史具有生命力和創造力的光輝時刻，能在暗淡的時刻滋養人的心靈。「每個時代對於靈性真理和神性的雕琢都有不同的啟示，但是傳統的探險家，會從各個時代中找出可汲取的智慧。」巴刻研究神學的方式就是這樣，他也鼓勵其他人這麼做。也許他最大的貢獻，便是探討神學與「靈性真理」之間的關係。

神學和靈性

巴刻向來喜歡強調神學的重要性。錯誤的神學會對人造成傷害——他在年輕時已經深受其害——因為凱錫克大會的聖潔教導，他一直無法理解何謂成聖的過程。巴刻認為神學是一切的根本——絕對不只是理論和想法。信仰對於神的理解，透過神學的滋養和治理，會影響信徒生命的每一個層面。巴刻經常讚許地向學生引述司布真的名言：「弟兄們，如果你只是牧師，而不是神學家，那麼你什麼都不是。」³³ 他在經典之作《認識神》當中，說明「知道關乎神的正確知識」和「透過一段親密關係來認識神」兩者之間的關聯。從一九八〇年代到一九九〇年代，他不斷重覆強調這個主題。

256

巴刻在維真學院教書的時候，時常強調神學和頌讚敬拜之間的關係。每次神學課堂開始之前，他會要求學生和他一起唱《三一頌》的讚美詩（doxology）：

讚美真神萬福之源
世上萬民讚美主恩
天使天軍讚美主名
讚美聖父聖子聖靈

巴刻另外還注重一個類似的問題，就是神學與講道的關聯。他所崇拜的講道大師都根植於改革宗神學——比如懷特腓、司布真、愛德華茲和鍾馬田。³⁴ 巴刻認為，改革宗神學將福音異象以戲劇性、扣人心弦的方式呈現，具有催逼人講道的能力。「既然

我們的福音如此宏偉壯觀，講道者的語調也應該如此激昂。」

大約在一九五〇年代，巴刻發現傳福音逐漸被視為人的工作，著重技巧等問題，而不是以神學為基礎。錯誤的神學發展出錯誤的傳福音觀，結果就是不切實際的期望，以及隨之而來的幻滅和失望。同樣的道理也能應用在講道層面。一九八九年秋天，巴刻在俄亥俄州阿什蘭神學院（Ashland Theological Seminary）講了兩堂課，探討這些問題。儘管這兩堂課程已經特別提及「在講道中使用經文」的重要性，巴刻卻又特別指出講道的神學定義——「神透過一個代言人，帶給會眾出於聖經、關乎基督、影響生命的指示和方向」。³⁵ 如此一來，講道不是人的行為或表現，而是神與我們之間的溝通。若要辨別講員到底是不是在講道，就要評估他的表現是否符合這個定義。

巴刻在事奉的後期（特別是到維真學院之後），愈來愈著重神學跟靈修學之間的關係。一九八七年三月九日，他在東京基督教學院（Tokyo Christian Institute）畢業典禮致詞。³⁶ 他在致詞中，向會眾提出他在教學服事中常會遇到的一個問題——神學可以鞏固信仰，很多時候卻與基督徒生活分道揚鑣。巴刻表示，很多神學生畢業之後，覺得比起進神學院唸書之前，神好像不再那麼真實了。問題出在哪裡呢？在他來看，神學院最大的問題，就是沒有將神學和基督徒生活連結起來。課程像單行道般，只顧及學術問題，而沒有含括基督徒生活中的問題。新約全書的目的是培育門徒，而不光是傳遞信仰概念。

神學和靈性之間的關聯，一直都是巴刻仔細思考的議題。雖然他使用「靈性」(spirituality) 這個詞，卻覺得不是很恰當。一九七〇年，他在布里斯托的三一學院講道，用「靈修神學」

(spiritual theology) 這個詞，來代表「思想和活出與神親近的信徒操練」。雖然他在註釋中用「靈性」這個詞，卻認為把「靈性」單獨拿出來討論，脫離神學，是很不妥當的。「靈修神學」所注重的就是系統神學的應用，而非獨立的一門學問。

巴刻在維真學院被按立為祈山光紀念教授後不久，在就職典禮上發表了一次講道，其中的內容被視為他對於「靈修神學」最良好的陳述。一九八九年十二月十一日，他在學院的禮拜堂講道，題目是「系統靈修學概論」。³⁷ 這個題目很重要，因為它將「系統神學」和「靈修學」結合在一起。講道的內容主要探討和解釋兩者之間的關聯。

巴刻將靈修神學定義為「基督徒追求、達成、培養與神親近的操練，包含公眾的敬拜與個人的靈修，並將其結果應用於實際生活中。」³⁸ 這個定義強調在生活中應用真理，這也一向是巴刻十分強調的重點。「我一直認為神學、倫理學和護教學是給『人』學習的真理，我所教導的這些真理都必須應用出來……把真理應用到生活中，代表將生活當作與神之間的關係；所謂『靈修』，就是這個意思。」

巴刻認為，靈性是神學教育中非常重要的一部分，尤其對那些回應呼召出來牧會的人特別重要。「除非我們知道如何養成健全的靈命，也知道什麼會阻礙靈性成長，或造成靈性倦怠，否則我們無法勝任輔導和屬靈導師的角色，也無法引導人在基督裡重生、成長，以致成熟。」不過，我們要如何學習關於靈性的事呢？巴刻覺得答案再明顯不過了——當然是要從系統神學學習。巴刻立即為這個詞提出定義，同時也針對在北美盛行的另外兩個研究模式提出批評，認為它們帶來的是似是而非的誤導。巴刻認

為，「系統神學所研究的，就是神主動透過受造界與人類建立關係的過程」。這表示「神學」也能同時被視為「靈修操練，這也就認同了阿奎那對於神學的美好描述——神學的導師是神自己，神學的內容是神自己，而研究神學的結果，會帶領我們到神那裡。」

巴刻批評的兩種神學研究模式則缺乏此特性。第一種錯誤的理論是——系統神學研究的是基督徒對於神的「想法和感覺」。巴刻從許多神學家當中勾畫出自由派神學的軌道——從士來馬赫到布特曼和進程神學——神的啓示沒有任何「認知」內容。巴刻認為這個概念大錯特錯，根本不必花時間來解釋原因，他的讀者也會知道這是錯的。所以，他沒有攻擊這個理論的弱點，直接講論第二種理論。

259 第二種錯誤的理論是——系統神學研究的是「有關神旨意、工作和做事方式的真理啓示」。此理論強調聖經的權威，也將神的話視為關於神的教導與見證。到目前為止，這個概念巴刻都能接受，但是接下來問題來了。這個理論認為——「透過解經所建立有關神的知識，都必須被融合在一個連貫的主題裡面」。這種把條條框框強加在解經內容上的做法，是宗教改革之前的中世紀作家、十七世紀的新教學術作家，以及二戰以後神學文藝復興的神學作家共同面對的挑戰。

巴刻認為確實應該確保聖經教導的內容前後呼應連貫，沒有矛盾，但是他也擔心這種方式可能帶來問題。

「系統神學的研究只是有關神真理的啓示」——我質疑這種說法的妥當性，也挑戰這種陳述所帶來的其他假

設——聖經內容跟其他科學資料一樣，要以冷靜的理性和臨床實驗的隔離態度來研究。你也許會問，要隔離什麼呢？當然是信任、愛、敬拜、順服、服事並榮耀神的「關係性行動」。這些行動來自於一個人真的了解，每當他打開聖經或默想神真理的時候，神就與他同在，也會向他說話。如果有人認為……靈修的態度與心情會模糊教義研究，反而會阻礙信徒真正認識神和神的真理。

如此看來，結合系統神學和靈修學是非常重要的。「我希望帶著神學評估的架構來研究靈修學……我想讓神學和靈修學之間締結婚姻，還要讓他們交換誓詞、彼此委身。」

在巴刻的《認識神》和其他著作裡，都能看見這種「婚姻」的結合。這可說是清教徒傳統十分獨特的一部分，巴刻此時也鼓勵恢復一些屬靈前輩的啟發。不過，這並不是重點。他最注重的，就是「認識神的真理」和「認識神」這兩個方面必須攜手共進，彼此支持。神學生不要認為神學知識增加，靈命就會退步，也不要認為加深對神的愛和與祂的關係，就不必思考神學問題。這兩者是一體的，有如最親密的伴侶一樣，不可分離。某種程度上來說，這個有力的異象已經進入維真學院的教育制度。但是，有其他人可以，或是願意從中學習嗎？

260

普救論和「有條件的不朽」爭議

巴刻一直非常關注普救論（universalism）的問題。一九五

九年，他在美國有名的福音派期刊《今日基督教》發表一篇文章，題目是〈基督教和非基督教宗教〉(Christianity and Non-Christian Religions)。文章中提到一些文化壓力因素，造成普救論在西方社會崛起。巴刻特別指出，自由派思想的原則——「宗教的本質都是一樣的」(這類思想出自於黑格爾〔G. W. F. Hegel〕哲學，以及士來馬赫的宗教論述)。也就是說，基督教與印度教雖然結構跟信仰內容不同，但兩者同樣都是「達到超驗存在的途徑；彼此之間的差異不過就是道路不同，但是目的地是一致的。」巴刻強烈反對這種趨勢，並且嚴肅地表達：如果按照這種說法，結論必定是宗教之間並無差別。如果大眾普遍接受這種思想，那麼基督教的使命就完結了。

巴刻接著強調，按照聖經的內容，「宗教神學」的總結是：「基督教是一個接受啓示的宗教，其他宗教則是否定啓示的宗教。」也就是說，基督教相信「一個來自特定歷史事件的特殊啓示，並且相信罪人得救」，這一切都來自「神所默示，聖經權威性的記載與詮釋」。相對來說，非基督宗教的興起，是來自對於普遍啓示的壓抑及扭曲，不斷試圖熄滅明擺在眼前的真理。巴刻所整理的這一系列的主張也是有淵源的，主要來自加爾文，以及偉大的西敏神學院護教學家范泰爾 (Cornelius van Til) 的著作。

之後巴刻也持續關注這個主題。一九六五年，他在富勒神學院的培頓講座發表演講「今日普救論的問題」(The Problem of Universalism Today)。³⁹ 雖然這些講座內容並未公開，但是其中的信息陸續分散在之後出版的著作中。巴刻寫了一篇文章，題目是〈不是所有人都會得救〉(All Men will not be Saved)，討論支持普救論者的兩個神學主張。第一個主張就是，神是如此充滿慈

愛，絕不會讓任何人受永遠的刑罰；祂救贖的愛一定會讓所有能理性思考的活物得救。巴刻認為這是毫無聖經根據的推論。第二個主張是，既然基督的十字架已經為所有人預備了救恩，信仰不過就是「認同」你已經得救的事實，而不是接受救恩的條件。巴刻認為這種說法明顯違背聖經的教導。「聖經說得很清楚，一個人必須相信，才能獲得加略山的勝利所帶來的救恩。」

巴刻根據培頓講座的内容，寫了另一篇文章〈今日救論的問題〉，發表在澳洲的神學生團契期刊上，內容論及類似的主張。⁴⁰他指出，「普救論」的兩種理解方式之間有巨大的差別。第一，所謂「普救」，代表全人類都應該跟隨耶穌基督，因為祂是我們的救主，而且每個人都需要救恩。最後全人類都會獲得更新，「恢復亞當在墮落之前與神的美好關係」。巴刻說，這種理解「普救」的方式，是基督教成為「世界級」宗教的憑據，也是宣教的憑據。不過，第二種關於「普救」的概念卻侵蝕了基督信仰的節操、真實性和獨特性，也剝奪了宣教的動力。一九八六年，在同一個議題的討論中，⁴¹ 巴刻發現其他宗教和趨於世俗的西方文化，十分不滿基督教自稱擁有神絕對和最終的啓示。但是，巴刻表示，猜測那些沒聽過福音的人，會擁有什麼樣的結局，是沒有意義的：

無論如何，我們的工作就是去傳福音，而不是猜測沒聽到的人會如何——那是神的工作——祂有公義又有憐憫。等到將來我們知道祂對待這些人的方式時，我們一定無從抱怨。此時，我們只要記得，全世界的人都需要饒恕和重生，也需要福音充滿憐憫的邀請，要

給「一切相信的」。讓我們加倍努力地傳揚基督，祂會拯救一切靠著祂來到神面前的人。

一九八五年以後，雖然福音派當中支持普救論者逐漸增加，⁴²大部分的福音派信徒卻依然認為（好比巴刻所列出的原因）這個教義並不符合聖經。不過，與普救論相關的一個主張，卻在福音派圈子獲得不少支持——普救論的擁護者質疑，一位充滿慈愛的神，怎麼可能讓任何人接受永遠的折磨呢？有關地獄的傳統教義，似乎並不符合這位慈愛的神。

一些福音派信徒認為這個質疑很有道理。一九八八年，兩個重要的福音派作家，以書面方式表示支持「有條件的不朽」（conditional immortality）；從那時起，「沒有人會永遠沉淪」，逐漸成為福音派圈子一個重要的看法。「有條件的不朽」大概的意思是：神造人的時候，給了人「領受不朽的可能性」，而不朽是透過恩典與信心傳達的禮物；信徒接受了永生，就分有了神性。這個教導的獨特之處就是，人絕對不會接受永遠的折磨，與神隔離。⁴³傳統看法認為人的靈魂是永存的，要不就是永生，要不就是永刑。「有條件的不朽」擁護者的看法是，只有得救之人的靈魂會永遠活著，這樣就沒有人會在地獄裡接受永久的刑罰。

一九八八年，兩位保守福音派作家公開質疑地獄和永刑的傳統定義，並且提出滅絕論（annihilationism，譯註：惡人的靈魂永遠滅絕，而不是受永刑），作為福音派可以接受的概念。雷蒂姆中心的前任圖書館館長休斯（後為西敏神學院教授，見 151 頁），出版了《真實形象》（*The True Image*）發表看法。斯托得在與愛德華斯（David L. Edwards）的對話中，表達了自己的想

法——雖然他不太確定，但是他比較傾向於認同惡人最終滅絕，而不是接受永刑的概念。斯托得特別強調，他真的不太確定，某部分是因為他十分「尊重自稱為正確解經的長久傳統」；再來是因為他非常「注重全世界福音派的合一」。⁴⁴ 保守的英國福音派溫咸也站出來說話——受福音派學生圈子精神領袖亞金森（Basil Atkinson）影響，他從一九三四年開始就有這個想法了。⁴⁵

這些作家全都是巴刻過去密切共事的同工——特別在雷蒂姆中心。他要面對的情況非常艱難。即使他十分看重與這些人之間的情誼，但是根據他個人的信仰立場，他認為他們的看法是受到誤導的。畢諾克也是「有條件的不朽」的擁護者，巴刻在維真學院接替他擔任系統神學和歷史神學教授。⁴⁶

一九九〇年八月三十一日，巴刻在澳洲墨爾本福音派聯盟（Evangelical Alliance）舉辦的莫理斯講座（Leon Morris Lecture）回應上述的發展。他的講道題目是〈永刑的問題〉（The Problem of Eternal Punishment），希望可以說服大家拒絕普救論和「條件主義」，特別是後者。

巴刻主張，「永刑」的教義，是「主耶穌基督和祂的門徒所教導的基督信仰」中非常重要的一部分。同時，其他基督教神學家也在著作裡提到，比如特土良（Tertullian）、阿奎那和愛德華茲。這條教義也列入西敏信條（Westminster Confession）——「惡人的靈魂將被投入地獄，在黑暗中受折磨」。巴刻引述塞德（W. G. T. Shedd）的名著《永刑的教義》（*The Doctrine of Endless Punishment*，一八八五年出版，一九八六年由真理旗幟信託再版）。塞德指出，基督的教導，就是永刑教義最有力的辯證。巴刻也同意這個說法，特別引述綿羊和山羊的比喻——基督特別提

到，山羊將被送進「永火」和「永刑」（太二十五 41、46）。所以根據耶穌的說法，永刑便是永火。

這個議題很複雜，也牽涉到很多問題。除了必須正確解釋大量經文，還有很多重要的事情要處理。其中最重要的問題，也許就是——神造人的時候，到底是給了不朽的靈魂（傳統看法），還是不朽的「潛在可能」（條件主義的看法）。但是，巴刻明顯在意的一個主要部分，是條件主義者的教導對於福音派的影響。條件主義大大減損了宣教的動力——如果罪人不會承受永刑，那麼我們也就沒有必要宣揚救贖的福音了。巴刻和其他支持此看法的人最擔心的，就是條件主義的立場消除了傳福音的基礎動力，徹底嚴重危害宣教的工作。一九九〇年代，巴刻對於宣教的重視，使他陷入了另一個爭議——福音派基督徒和天主教徒合作的本質和程度。

福音派和天主教攜手同工

過去十年，北美福音派最具爭議性的話題，就是要如何與羅馬天主教建立關係。⁴⁷ 兩者之間更多的合作，會帶來宗教、倫理、政治和社會上的新含義，有必要認真考慮這個問題。爲了解巴刻在這個議題上的參與和貢獻，我們先來看看這個議題產生的背景。

一九九〇年代，福音派和天主教之間的關係備受矚目。雙方似乎都卸下了懷疑的武裝，開始考慮一起同工合作的可能性，以及若不這麼做會導致的風險。在現代基督徒的世界中，福音派和羅馬天主教都擁有爲數可觀的信徒（據說著名德國神學家潘能伯

格〔Wolfhart Pannenberg〕預測，下個世紀基督信仰的圈子，將剩下三個主要族群——羅馬天主教、東正教和福音派。福音派和天主教都很擔憂世俗主義和物質主義在西方世界中的盛行，以及伊斯蘭教基要主義（Islamic fundamentalism）的崛起，對於普世基督徒帶來的威脅。雙方也都為著西方世界的個人和社會道德混亂的情況，感到十分焦急；彼此也都明白，隨著福音派進入拉丁美洲，這個傳統上天主教盛行的地區，緊張的關係也會水漲船高——教義上的差異，很容易會演變成暴力衝突。

爲了明白問題的癥結，我們可以探討一九九四年出版的《天主教教義問答》（*Catechism of the Catholic Church*），這是一份天主教教義的權威性宣言，對於正統基督信仰的重要議題提供明確的背書。我們甚至可以說，這份教義問答公開擊敗了羅馬天主教內部的自由派趨向，好比無條件認可聖經是神所啓示的話：

教會不斷地從聖經中汲取滋養和力量，因為那不是人的話，而是真實來自於神。按照聖經所說，天父因為愛而來到人間，與祂的孩子相見，和他們說話……神透過聖靈所啓示的真實，都包含在聖經的經文裡。慈母聖教會（Holy Mother Church）仰賴從使徒時期傳承下來的信仰根基，接受舊約、新約書卷的全部以及每一部分內容，承認其神聖性與正統性。既然書卷由聖靈啓示，神就是作者，將話語的內容傳遞給教會。

266

雖然在討論聖經獨特本質的事上，福音派要面對自由派和理性化約論（rationalist reductionism）的挑戰，天主教卻是福音派

的聯盟成員。在教義問答中，有關「聖洗宣言」(Profession of Baptismal Faith)的段落嚴謹地引述很多經文，強化了教會注重聖經的形象。

同樣地，教義問答也猛烈地維護耶穌的神性、獨特的位格、復活，以及再來審判的真實性。基督的十字架是救恩的惟一道路。三位一體的教義也極度重要，不能被一位論派推翻。異端伯拉糾主義（概念是救恩來自行為，而非神的恩典）也被駁回：「我們稱義是因為神的恩典。恩典就是禮物，免費的、不配得的，從神而來的幫助，讓我們回應祂的呼召，而成為祂的孩子、後嗣，穿戴神性並接受永生。」這一點特別重要，因為新教老是動不動指控天主教教導「因行為稱義」的概念。事實上，早在一五四七年的天特會議（Council of Trent）之後，羅馬天主教就已經摒棄了這個教義。

天主教如此有力地維護基督信仰的教義，讓福音派重新考慮和他們之間的關係。當主流宗派迫切需要恢復正統教義，天主教是個重要的聯盟。「教義問答」的內容十分支持教會的宣教角色，也代表現代世界的福音派和天主教可以採取什麼樣的角色，攜手一起面對大聲嚷嚷說福音派「文化屠殺」或「毀滅個人節氣」的基要主義份子。教義問答表示近代羅馬天主教對於宣教的堅持，完全不同於落伍的自由派主義和主流新教。

267

當時有些福音派基督徒成了天主教徒，因為他們覺得天主教還持守著被主流新教教會丟棄的重要教義。他們心想，或許在羅馬天主教裡當個福音派要更容易些，因為羅馬天主教維護所有重要的基督信仰教義，只是有些多加上去的東西。相反地，主流新教似乎否決了基督信仰的基本教義，使其變形走樣。儘管羅馬天

主教和福音派自然不會認同對方所有的教義，不過最重要的是他們在一些事情上都有共識。

但是，教義問答讓事實非常明顯——宗教改革的餘波，仍存留於現代基督徒的生活中。每當閱讀教義問答，十六世紀的爭議便又陰魂不散地盤踞心頭。有些話題讓福音派重新開始類似宗教改革的辯論，例如：

1. 聖經正典——羅馬天主教的正典，總是包含了被福音派視為「次經」的書卷。在天特會議上，天主教會首次宣布接受七十八卷書作為聖經正典；教義問答也支持這個決定。這也重新開啓了老問題——聖經的權威到底從何而來？新教認為聖經本身具有權威性，羅馬天主教則認為聖經因為被權威機構（教會）接受，所以其權威性依附於教會。
2. 因信稱義——天特會議特別譴責新教的看法：基督的義歸給信徒（imputation）。雖然會議也譴責了「靠行為稱義」的概念，但是天主教對於稱義的理解，大致上還是與新教南轅北轍。
3. 教義問答除了擁護聖經，也確立未經書面記載和口頭傳統，具有教義和實踐上的地位：

按照主的教導，福音信息的傳遞有兩種：

——口頭傳遞：使徒接受基督的話語、祂的生活方式和工作的，或是藉由聖靈的鼓舞，以講道、身體力行的模範和所建立的制度傳遞福音。

——書寫傳遞：透過同一位聖靈的啓示，使徒以及他們的同工，將救恩的信息寫下來。

宗教改革者將口頭傳統，視為中世紀教會錯誤信條和實踐的來源，侵蝕了聖經的權威。甚至到了現代，許多人仍然認為天主教將口頭傳統的位置提高到超過聖經，這個論點顯然還需要多加討論。

4. 馬利亞的地位——「無原罪受胎」(immaculate conception) 尤其是爭議點，它宣稱馬利亞受孕的時候已蒙救贖，所以不被包含在世人犯罪的狀態內。福音派認為這個概念純屬猜測，也不符合聖經，而且淡化了基督道成肉身，成為人類惟一救贖者的獨特性。
5. 聖禮的項目與角色——大致來說，福音派跟隨宗教改革者的腳步，只承認兩項聖禮（洗禮和主餐），其餘五項則被視為中世紀教會的附加信仰和儀式。

以上五項說明只是例子，差異不勝枚舉。福音派因而發現，雖然他們大致上贊同天主教所維護的教義，卻也發現天主教高舉了一些福音派強烈反對的教義。反對的程度因人而異，不過這不是最重大的問題。只要仔細閱讀這份文件（教義問答），福音派就一定會發現，有些部分支持基督信仰的基礎教義，有些部分則叫人存疑，與他們所領受的宗教改革背景不同。

問題來了——面對羅馬天主教，福音派到底應該抱持什麼樣的態度呢？有兩種可能性。

1. 和天主教劃清界線，因為天主教教義與宗教改革的宗旨相異太大。這樣做可以維持教義全然的純正，但是也難免會面臨左派基要主義、世俗主義和伊斯蘭教的影響。真正的問題是：基督徒之間的分裂，能幫助非基督徒認識神嗎？分裂只會削減基督信仰的力量。
2. 在少數議題上與天主教攜手合作，卻不妥協雙方的差異。承認差異的存在，也就維護了教義的純正，同時也能在一系列的道德倫理、社會和政治議題上合作，並且彼此保護，一起面對世俗主義、自由主義和其他非基督信仰的宗教。不過教義上的差異該如何處理，仍然是個問題。是要忽略，還是要策略性地避重就輕呢？

〈福音派與天主教合作宣言：第三千禧年的基督徒使命〉
(*Evangelicals and Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium, ECT*) 的寫作背景，就是類似於這類的問題。從福音派的立場來看，這份發表於一九九四年三月的宣言，顯然選擇了第二種可能性。宣言的基礎是兩位重要作家的作品——其中一位是福音派，一位是天主教徒。理查·約翰·紐豪斯 (Richard John Neuhaus) 的《赤裸的公共空間》 (*Naked Public Square*, 1984) 被廣泛讚譽為優秀的作品，說明宗教被系統化地從美國公共生活排除在外。紐豪斯原本是路德會信徒，後來成了天主教徒。他強調基督徒需要挺身而出，在美國的公共領域、「赤裸的公共空間」作見證。這本書受到各宗派愛主的基督徒的

歡迎。查爾斯·寇爾森（Charles Colson）的作品《衝突中的國度》（*Kingdoms in Conflict*, 1987）將此議題作了延伸討論。寇爾森是前任美國總統尼克森執政時期白宮幕僚，在水門事件（Watergate scandal）之後信主。他也提出類似的觀察，在《基督的肢體：黑暗中的光芒》（*The Body: Being Light in Darkness*, 1992）一書中詳細論述。在這個時期，寇爾森和紐豪斯為著同樣的原因，分別針對他們的讀者群提倡類似的策略。

寇爾森和紐豪斯都知道，福音派和天主教很有可能互相攻擊（不只是在神學立場上，拉丁美洲與北愛爾蘭還發生過猛烈的暴力肢體衝突），所以他們開始建立關係網，聯絡志同道合的人，攜手合作建立公開見證。這個群體不代表宗派，也不提倡宗派理念，而是一個工作團隊，探討基督徒面對愈發懷有敵意的公共領域，應該如何結合個人力量彼此團結。一九九二年十一月，比爾·柯林頓（Bill Clinton）當選美國總統，被預言為公共領域世俗化新階段的到來，也代表福音派和天主教的合作刻不容緩。

一九九二年九月，核心工作小組開始探討各種合作的可能性。⁴⁸ 但是，由於聯合宣言中包含了許多模糊的陳述，似乎只是為了取得共識，卻躲避一些重要的教義差異——這讓工作小組的耐心消失殆盡。他們很快地發現，雙方都必須誠實、公開地看待這些差異，並且頌揚所共有的基礎。起草小組開了七次會以後，一份像樣的草案終於出爐，並於一九九四年三月二十九日在紐約公開發表。一九九四年五月，完整的宣言刊登於紐豪斯所編輯的期刊《首要之事》（*First Things*）。

幾位福音派領袖公開推崇這份福音派與天主教合作宣言，包括帕金斯神學院（Perkins School of Theology）的威廉·亞伯拉

罕（William Abraham）、三一論壇（Trinity Forum）的葛尼斯、富勒神學院的毛勵策（Richard Mouw）、惠頓學院（Wheaton College）的馬克·諾爾（Mark Noll）、德魯大學（Drew University）的奧登（Thomas Oden）、維真大學（Regent University）的派特·羅伯森（Pat Robertson）和巴刻。從很多方面來說，巴刻在一九九四年對待天主教的原則，十分類似於他在一九七〇年代，在英國聖公會內部和聖公會高派教會的相處原則（見 213 頁）。這對巴刻來說不是什麼新鮮事，而是來自同一個源頭——福音派跟其他基督徒相處的方式。這正是「集結力量，合作爭戰」的最佳範例。正如巴刻所言，這份宣言「指出了共同的敵方（不信、罪惡、文化變節），請求所有反對這些事的基督徒，帶著他們的不同信念，儘可能彼此合作」。⁴⁹

從巴刻的立場來看，這份宣言建立了一個平台，讓福音派和天主教聯手合作，向逐漸世俗化的社會伸出援手，畢竟雙方在一些神學教義上（三位一體、道成肉身、贖罪和新生）有共同的信念。巴刻引述魯益師的名言：「就算我們窮盡所能來形容（並且這些形容符合事實）基督教宗派之間的分裂，感謝神的憐憫，我們還是有很多的共識。」⁵⁰ 巴刻認為頭等重要的事，就是尋求匯集雙方的共識和力量，站穩腳步，但不丟棄或模糊任何真理。巴刻很驚訝地發現，有些人視這份宣言為「批准」雙方「合一」的文件。有些讀者甚至認為，紐豪斯發表宣言的意圖，是要進一步將新教帶回天主教的懷抱，但是宣言的其他簽署人並不是這麼理解的。

巴刻認為，〈福音派與天主教合作宣言〉是個福音機構的文宣，用意是鼓勵福音派和天主教的信徒，團結一致完成基督信仰

的使命。⁵¹ 雖然新教和天主教在類似救恩教義的重要論點上是對立的，但是巴刻認為，不論信徒站在宗教改革的哪一邊，只要他們真正信靠，並且愛慕主耶穌基督，就能在祂裡面團結，適當地彼此合作。巴刻總是有這樣的主張：教會聯合運動的目的，就是為了宣教。這份宣言是個重要的陳述，向這個偏離真道的世界作見證，宣告耶穌基督是救主。⁵²

巴刻認為，現今西方教會和世界的需要，就是宗派之間的合作。這樣的結論來自於兩個考量：第一，現今文化的最大特徵，就是「快速地流向世俗主義和信奉異教」，所以「愛主基督和祂話語的人，都應該團結一致」。面對趨向世俗化的文化，基督徒有必要聯合起來作見證。巴刻特別強調，他鼓吹的不是宗派之間的正式合作關係，而是以個人為單位的跨宗派聯合，類似福音派圈子內部已經存在的福音機構合作關係（parachurch coalitions）。

272 第二，長久以來，基督信仰最大兩個分裂的宗派一直是新教和天主教，但是現在的情況改變了。基督信仰內部產生的新分派，占據了十分重要的地位：「高舉聖經裡的基督、傳統信經和信仰聲明」的神學保守派（巴刻稱之為「保守主義份子」），和「自由神學派以及激進份子」。新教和天主教內部都各有這樣的分裂。既然如此，保守派何不跨宗派進行聯合，來對抗自由派和激進主義呢？「救恩和教會論的神學差異，不應該阻擋我們攜手尋求，將北美的大環境『再基督化』。」巴刻此時提出的論點，與他在一九六〇年代的英國提出的「打聯盟戰」概念，是同樣的道理。

這份宣言（以及巴刻的背書）掀起了憤怒的批評。其中一個典型的回應，就是天主教和新教是彼此敵對的，根本不可能正式

承認對方是基督信仰的一部分。所以，新教應該將天主教視為非基督教或是反基督教（反之亦然）。這樣的回應一竿子打翻了後面其他的可能性。如果這個論點成立，那就不可能再有其他討論了。結果就是，認為對話違反節操的人與對話劃清界線，只剩下願意對話的人繼續對話。

一九九五年春天，巴刻讓他的想法更進一步。他受邀參加東正教舉辦的艾肯大會（Aiken Conference），大會的目標是試驗建立於傳統基督信仰的「普世正統教義」（ecumenical orthodoxy），能否成為使得這個世代合一，並且帶來改變能力異象的基礎。巴刻正面積極地回應這個問題，也更加進深地論述，面對新教內部以及傳統上的基督信仰（great-tradition Christianity）宗派，好比基要主義、東正教和羅馬天主教的反對勢力，「跨傳統基督教宗派合作」的政策十分重要。⁵³ 巴刻向他的讀者提出一個異象——「宗派界線裡外的超然嶄新合一」。這個異象十分有力，也頗具爭議性。

於是，巴刻尤其在新教與天主教合作的議題上，成為被批評的對象。由於他在福音派中太有名，難免遭受類似人身攻擊的批評。事實上，這個時候福音派信徒對於巴刻的攻擊，有如一九七〇年英國的鍾馬田和他的支持者對於巴刻的批評。⁵⁴ 但是，巴刻認為他維護的是同樣的原則，他的立場並沒有改變。一九九五年，他寫了一篇重要的文章——〈福音派信徒的內鬨〉（Crosscurrents among Evangelicals），回應那些反對福音派與天主教合作的論點。其中一個反對論點，就是這份合作宣言代表了與羅馬教會和解。巴刻認為，這只是因為一般媒體傾向於錯解和簡化神學論點，而事實並非如此。

或許這份宣言招致的最大批評，就是沒有說明那些造成福音派與天主教之間隔閡的重點教義。比如，宣言並未說明十六世紀宗教改革時期所提出的論點，包括惟獨因信稱義（準確來說，應該是「藉著信心，惟獨靠恩典稱義」），還有第一次梵蒂岡大公會議（First Vatican Council）所確立的教宗無誤論（papal infallibility）。一九九四年三月，巴刻和宣言的另外兩位簽署人——蘭理查（Richard Land）和韋約翰（John White），簽署了另一份聲明〈天主教與福音派對話解析〉（Resolutions for Roman Catholic and Evangelical Dialogue），提出尚未解決的幾項教義問題。巴刻希望透過這份聲明表達立場——他並不是說天主教與福音派在教義上已經達成共識，也不是說有差異的那些議題都不重要。

不過，巴刻也堅持表明，讓人獲得救恩的並不是「任何關於信心或稱義的理論」，而是「相信耶穌作為救主和生命的主」。巴刻也提出一個「類似異端的趨勢」——「因著概念上健全準確的『話語』，而不是『行為』稱義」。⁵⁵ 他認為這種「『誰有理，誰就贏』的基要主義想法實在不可取，好像誰的概念正確，就得到神在基督裡的憐憫，概念不正確的人就沒有機會」。

巴刻認為，很多天主教徒雖然不認可宗教改革的教導（我們稱義是因為耶穌歸給我們的義），但是他們也愛耶穌基督並且信靠祂。這難道不是最重要的嗎？巴刻認為天特會議和天主教的《教義問答》，基本上都是奧古斯丁的教導。反對天主教與福音派合作宣言的人，難道要說奧古斯丁不是基督徒，或者他的福音不純正嗎？合作宣言表明，我們「因著耶穌基督，藉著信心靠恩典稱義」，是一個非常好的出發點。但是有些人認為，這句話的意思可以有不同的解釋，不同立場的簽署人其實也並沒有達到共

識。有些人認為，宣言省略了「惟獨」(alone) 這個概念，代表拋棄了宗教改革所傳承的教導。⁵⁶

一九九五年一月十九日，這個話題再次被提出來討論。寇爾森在佛羅里達的羅德岱堡 (Fort Lauderdale) 召開會議，邀請所有對於批評感到不同程度擔憂的人，包括巴刻和威廉·布萊特 (William Bright)，他們都簽署宣言並為之背書。⁵⁷ 巴刻起草了一份陳述，指出「福音派的宣言簽署人之所以簽署……是爲了在北美的文化危機和全球性宣教任務中，促進基督徒真實的團契、合作和互信……福音派的福音機構與重視宣教的羅馬天主教徒合作，並不代表接受羅馬天主教的教義，或者爲其系統背書」。

巴刻堅稱自己不可能成爲羅馬天主教徒，因爲有些教義的差別實在太大，包括教宗和教會無誤等的教導。但是，他強調合作宣言所鼓吹的「不是教會的合一，而是福音機構的合作」——也就是說，那些爲著特定目標而同工的基督徒，好比宣教機構、學生工作機構和跨宗派的教育系統，可以跨越傳統宗派的隔閡，進一步發展合作關係。這些福音機構並不是「教會」，但是它們在事工上的角色非常重要。福音派與羅馬天主教在這些機構中的合作，並沒有定義真教會的本質和身分，只是肯定信徒朝著共同目標合作前進的重要性。

275

巴刻對於福音機構及其互相合作宣教潛能的強力擁護，可說是他對於福音派未來方向所作出最大的貢獻之一。有些老一輩的福音派出身基要主義環境，仍然認爲天主教是「反基督教」。但是，許多年輕一代的福音派，則認爲與各別的天主教信徒合作是好事，也是必要的事；這麼做不單是向世俗主義和異教風氣提出實際的回應，也是基督徒群體共享團契的體現。葛理翰所採用的

宣教合作模式——把同一地區的教會力量全部集合起來——就是這種現象最好的例子。靈恩運動的日益茁壯，讓「新教和天主教之間的隔閡，消失在以基督為中心的合一敬拜、團契和喜樂中」。這也指向未來的發展。

巴刻面對加拿大聖公會（Anglican Church of Canada, ACC）內部對於正統神學的掙扎，也秉持相同的合作原則。正如他在一九七〇年鼓吹與聖公會高派教會合作，以對抗自由派風氣教會聖公會與衛理宗的合一計畫（見 211~213 頁），他在一九九〇年代也採用了同樣的策略，建立正統宗派的合作關係，以抵禦加拿大（他的第二家鄉）聖公會盛行的自由派主義。這項發展被視為近代加拿大教會史中最重要的一环，值得著墨討論。

加拿大聖公會：必要條款大會

276 加拿大聖公會和北美普遍的主流宗派一樣，二戰過後人數成長了不少，到了一九六〇年代卻又減少了。自由主義在教會裡盛行（在一九六〇年代晚期，教會學習資誠公司〔Price Waterhouse〕的政策，特別擴展了不少「官僚制度」）。加拿大聖公會的神學教育，也愈來愈趨向「教會合一派」神學（好比新斯科細亞哈利法克斯〔Nova Scotia, Halifax〕的大西洋神學院〔Atlantic School of Theology〕和溫哥華神學院），自由派神學占盡優勢。

但是，到了一九八〇年代，加拿大聖公會的保守福音派，開始了經驗到人數的成長與神學的更新。「巴拿巴聖公會事工」（Barnabas Anglican Ministries）成為福音派事工的焦點。更重要的是，多倫多的威克里夫學院也逐漸成為神學教育中首屈一指的

教育機構，甚至超越了對街（毫斯金街〔Hoskin Avenue〕）的自由派神學院對手——三一學院。普遍認為，威克里夫學院在一九七〇和一九八〇年代的成長，應歸功於當時的院長雷金納德·史達豪斯（Reginald Stackhouse，第六任院長，1975-1984）和梅彼得博士（Peter Mason，第七任院長，1985-1992）。一八七七年成立的威克里夫學院，到了一九九〇年代，已經成為加拿大第三大的神學教育機構。最大的兩所——溫哥華的維真學院和安大略神學院（Ontario Theological Seminary）都採取福音派方針（並非歸屬於聖公會）。福音派在加拿大教會內部本來算是一群少數的怪人，現在卻已經是其中的神學教育一股重要的力量。⁵⁸

雖然加拿大聖公會的既定權利受到福音派的挑戰和瓦解，決心恢復教會神學正統性的人們卻各自為攻，無法團結一致。巴刻發現有必要從加拿大聖公會內部的團體，形成一個策略性聯盟。加拿大公禱書協會（The Prayer Book Society of Canada）於一九八六年成立（當時正值禮拜儀式經歷實驗和改造的階段，《非傳統禮拜儀式手冊》〔*Book of Alternative Services*〕於一九八五年出版），以維護經典禮拜儀式文學和傳統信仰宣言。一開始大家以為這個協會是聖公會高派教會的事，福音派用不著插手；但是過了一段時間，福音派信徒開始覺得可以參與其中。巴刻也成為協會的活躍會員（還擔任副會長），後來經過證實，情況也剛好理想，讓他能參與「巴拿巴聖公會事工」（Barnabas Anglican Ministries）與「加拿大聖公會更新事工」（Anglican Renewal Anglican Ministries，比較具有靈恩性質的群體）之間的合作協談。後來，比較注重基督教正統基礎的聖公會高派教會，也認真投入在這些協談當中。巴刻稱這些人為「立頓高派教會人士」

(Liddonite high-churchmen)——以紀念立頓 (H. P. Liddon)，這一位以猛烈維護基督的神性而聞名的十九世紀聖公會高派教會神學家——儘管當時這個立場面對愈來愈多的批評。

幾年下來，終於有成果了。一九九四年六月十六日至二十一日在蒙特婁舉辦的「必要條款大會」(Essentials '94)，召集了天主教、靈恩派和福音派代表齊聚一堂，一起商討共同支持的神學正統和靈性更新議題。與會代表超過七百人——比預期的多了一倍，而且還有許多年輕一輩的聖公會會友。坎特伯里大主教特地搭機前來大會現場發表談話，強調現今的機會和挑戰。大會發表了十五條信仰宣言，重新確立基督信仰正統性的必要和現實意義，特別是傳統聖公會的立場。⁵⁹

現在要評價這個大會還算太早。這個大會是否如同一九六七年的基立大會，為英國聖公會福音派的歷史新階段奠定基礎？在基立大會中發表基調講道的兩個人（巴刻和邁可·格林），當然都是必要條款大會的重要同工。不過，大會所強調的重點之一，剛好是巴刻非常看重的——聖公會的更新和再生。許多人指出，雖然巴刻居住在加拿大，卻非常致力於關注美國的跨宗派福音派的狀況。⁶⁰「必要條款大會」闡明了他持續推廣「雙向政策」的重要性（見 210~211 頁）——也就是一方面投入於跨宗派福音派工作，另一方面則委身於自己歸屬的宗派。

結語

一九九六年七月二十二日，巴刻歡度他的七十歲大壽。尤其對維真學院來說，這是非常值得慶賀的日子，教職員舉辦了宴

席，正式宣布創立「巴刻神學教席」。其他的慶祝活動包括基督教書局協會（Christian Booksellers Association）、福音派基督徒出版社協會頒發給巴刻「終身成就金牌獎」，表揚他對於福音派基督徒思想與普遍教會界的傑出貢獻。雖然巴刻六十五歲就能退休，他到了七十歲仍然繼續教書，而且打算能教多久就教多久，也持續在國內和海外講道。

我們故事的主角是一個以認識神、幫助別人認識神為目標的人。這個過程對於巴刻來說，有時候是研究神學和靈性，以及辨明基督福音眾多主題和生活中的應用（我們在下一章，會再來探討巴刻思想的長期意義及重要性）；有時候，這個過程十分具有私人的層面，如同他努力想要了解神會如何帶領他，要他做些什麼。在幾個關鍵的時刻，巴刻只能自問：「我接下來該做什麼？」此時，他覺得只能相信神的旨意，跨出信心的一步。有時候結果令他困窘苦惱，有時候則讓他非常有成就感。有時候他身處爭議的中心，與自己最親近的朋友和同事爭辯，飽受痛苦。作為福音派主義的代表，他同時也是「基督教偉大傳統」（great-tradition Christianity）的代表，常常經歷痛苦和悲傷——這些都是那些「爲了福音的緣故，而在神學上維持儆醒」的人，必須付出的代價。⁶¹

我們絕對能從巴刻最喜歡的兩段經文當中學到一些事情——傳道書十二章 13~14 節，以及哥林多前書十五章 58 節。⁶² 這兩段經文告訴我們，在這個似是而非的世界裡，神是堅定的。傳道書提到的是「思想的痛苦」（知道得愈多，愈是頭痛）、「成就的空虛」（全都是虛空，像是捕風）、「生命的混亂」、「對神旨意的無知」，以及「死亡是生命中惟一可以確定的事」。巴刻認為，傳

道書的信息與保羅的信息很相似，只是傳道書用的是低沉的巴松管，而保羅用的則是響亮的小喇叭和鼓——「務要堅固，不可搖動，常常竭力多做主工；因為知道，你們的勞苦在主裡面不是徒然的」。或許我們無法完全了解生命中所發生的事，也不明白神對於我們生命的旨意——然而，重要的是，要在基督徒的生命裡不停前進。「我帶著這兩段相互呼應的經文，歡悅地往前走。」

11

對於巴刻的評價

有些人說巴刻是個偉大的神學家，其實更準確地來說，他是
有 個「搞神學的」(theologizer) 偉人——他認識神、愛神、
思想神，又透過寫作來傳達這份熱誠。他的著作將會是他留給福
音派的重大貢獻。巴刻時常表達出福音派「需要」聽的，而不是
「想要」聽的。圈子裡總有人認為他是個嚴謹的加爾文主義份
子，或者批評他輕易向異端妥協。其實真相比他們想的複雜得
多，而且不容易說清楚。也許巴刻也在提醒福音派，「福音」比
我們想的還要廣大深刻，我們必須隨時儆醒，在適當的時機回應
新的挑戰，並且忠於福音的內容。

280

過去四十年以來，巴刻對於福音派的進展和整合有巨大、甚
至數不清的影響力。若要為這部傳記想出一個適合的副標題，應
該就是：「巴刻與現代福音派的發展」(James I. Packer and the
Shaping of Modern Evangelism)。今日的福音派與當時二戰後人
數稀少、缺乏神學知識而裹足不前的運動，已經不可同日而語。
在這個轉變中，許多人認為巴刻扮演了關鍵的角色。研究巴刻的
一生，可說等同於從某個角度來探究二戰後福音派運動的發展和
整合。

因此，巴刻的傳記所記載的，不只是這一位現代基督教非常
重要且可親的作家的故事，也是二戰之後西方世界福音派快速成
長和發展的故事。巴刻是鋪陳這段歷史中不可或缺的一部分；塑

281

造福音派的巨人也只有那麼幾個，巴刻就是其中一位¹，他當然也是最著名、最受各界尊敬的神學家。在福音派的發展史中非常重要的關鍵時刻，巴刻提供了創新的見解。某部分來說，這本傳記也記載了福音派發展的幾個重要時刻，而巴刻總是在其中獨自（或與其他人通力合作）塑造，以及負責帶領福音派運動前進的方向。如果要了解現代福音派的歷史和走向，就必須了解巴刻在其中所扮演的角色。

但是，巴刻不只是歷史性的重要人物——他的影響力不只有在過去。他的觀念和方式至今仍然持續發揮影響力，對於福音派的未來也是無比重要。這部作品不只是講論一個傑出人士的過去（雖然有一部分是），更記載了對於理解基督福音的本質，極其重要和具有影響力的方式，同時也有助於維持福音派的社會實踐和關聯。最重要的是，巴刻在福音派的每一個層面，都指出了嚴密神學思考的重要性。他的理論和洞察力已經對教會帶來有極大的益處，而且潛力無窮。

倘若我們說北美福音派最大的特色是鼓勵積極讀經，巴刻的貢獻便是讓這個特色更上一層樓。對於歷史和神學的反思，他十分強調實踐和靈性的重要性。當他抵抗福音派起初反理智、不符合歷史的缺失，也提供了明智的平衡點，將神學、傳統和學術歷史的重要性，視為整合促進福音派異象的利器。他重視宣教，也主張福音派應該在宣教的同時，思考「如何宣教」和「為什麼必須宣教」的問題。他一方面致力於確保神學不與敬拜、禱告分家，另一方面也主張真實的敬拜、禱告和靈性，必須從神學的泉源中建立根基，汲取養分。很少有福音派領袖像巴刻一樣，為了確立「搞神學」（巴刻喜歡使用動詞的形態）的重要性，為福音

派的目標提供如此前後聯貫、具有說服力及魅力的辯詞。

巴刻之所以在福音派的策略進展上擁有重要的地位，有很大的部分是因為他是很有見解的人。要了解他對於過去和現今的發展，以及福音派的未來資源上所扮演的角色，就必須先了解和批判他的見解。他所作的種種決定——包括簽署〈福音派與天主教合作宣言〉——都來自於他嚴格的神學操練和思考。因此，如果要好好撰寫他的傳記，不應該只是記錄他做過的事和寫過的書，因為那麼做就太委屈他了。我們必須探討他最重視的概念，那些他應用在事工當中，以其為基礎寫書的概念。

讀者可能因而認為，巴刻就像他的神學英雄加爾文一樣，是個寫書的人。但是，只要仔細觀察就會發現，其實巴刻與加爾文都不只是作家和思想家，也是徹徹底底的「行動者和塑造者」，現代教會背後的推手。這部傳記清楚表達了巴刻事業的起伏和悲喜，與現代基督教的福音派緊緊相連。許多讀者對於他所面臨過的問題感同身受，能從他面對事情的態度學到功課。他不但寫了暢銷書籍《認識神》，也致力於尋求要「認識神」，辨明神在他生命和普世教會的旨意。

這部傳記也提醒我們，巴刻所面對的問題，和一般基督徒面對的問題沒有兩樣。他要如何做才能最有果效地事奉神？神要使用他的生命做什麼？他在什麼領域上可以最有果效地事奉？有這些問題的人，可以觀察前輩如何面對問題，並且從中得到鼓勵。

一般認為巴刻是現代跨宗派和國際福音派的推手。但是除此之外，他也特別關注一個特定宗派——聖公會。他是英國聖公會按立的牧師，事奉生涯前二十七年的時間都在與教會相關的機構工作。他也認真參與在孕育、策畫和執行二十世紀英國教會史上

最重要的事件，也就是一九六七年的基立大會。一九七九年，巴刻搬到北美之後仍然繼續參與其中，雖然程度沒有在祖國英國時那麼多了。他在溫哥華維真學院事奉的這段時間，也在當地聖公會教會擔任榮譽助理牧師。他是「必要條款」的主要撰寫者，這對於加拿大聖公會的發展十分重要。

有些閱讀這部傳記的北美讀者，可能會以為巴刻注重跨宗派宣教，沒想到他對於聖公會的工作這麼熱心。但是，巴刻的事工方向一直都以「雙向」為原則，一方面委身於跨宗派宣教的整合，一方面積極參與聖公會的改革和更新。到了今天，這兩個運動都已經和二戰之後的樣貌大大不同。直到未來我們看見全貌，必能更加清楚巴刻在其中的重要性。最近（大約自從一九九〇年起），巴刻開始將聖公會呈現為宗教改革主流中，代表「偉大基督教傳統」的一派；他開始發展策略，整合這份傳統中各方的力量，為的是讓聖公會的未來具有一定的影響力。這部傳記只記載了開頭，但其完整的影響，可能要再過一個世代才會更加明顯。

評論巴刻可不是簡單的任務，因為還得至少再等二十年，才算能提出適切的評論，而且還要從長遠來觀察他所開啓各種事工的果效。常有人說，福音派複雜的歷史中至關重要的部分，都是由偉大人物的修長身影所組成的。巴刻就是這少數重要人物中的一員。他原本是鍾馬田醫生的學生，但是後來光芒蓋過了老師。不過，巴刻從未想要自我膨脹（如同許多現代福音派份子）。他沒有成立「巴刻有限公司」或「巴刻事工」，也沒有任何一個機構以他的名字命名，或是惟獨遵循他的教導。巴刻顯然希望後人對於他的記憶是——他的呼聲。

或許有時候巴刻的呼聲就像是聖經裡曠野的呼聲，但是無論

如何，他都堅持自己獨特的角色和呼召，就是要奮力疾呼。有時候他的呼聲很不受歡迎，有時候卻令人精神為之一振。巴刻相信錯誤的神學必定會帶給人很大的傷害，他堅持要為對的事情發聲，因此時常捲入爭議。但是，在他漫長的事業生涯裡，每當捲入爭議，他總是尋求和睦。

在哪些領域可以聽見巴刻的呼聲呢？我們已經談過他表達呼聲的方式，但是這對於未來有什麼影響呢？就某個層面來說，這是個很難回答的問題，因為我們必須預測全球福音派在下一個世代將要面對的情況。不過就現有的情況分析，巴刻對於基督信仰獨特的主張，可以從四個領域為福音派提供重要的資源和挑戰。

1. 歷史（傳統）的重要性

巴刻自認站在偉大傳統（以基督徒的出發點來看）的長河中——早期教父開創了這個傳統，到了中世紀有點脫軌，透過改革家（特別是加爾文）又逐漸找回平衡和身分的確認，後來清教徒接續了這個傳統（特別是愛德華茲）。² 巴刻作為「基督徒傳統」的擁護者，肯定教父和中世紀作家的重要性——像是亞他那修、奧古斯丁、安瑟倫和阿奎那（為了方便舉例，在此只提出幾個名字以 A 開頭的作家），同時也認可宗教改革的重要性。他認為宗教改革校正了「西方世界對於教會、聖禮、稱義、信心、禱告和事工的錯誤認知」；雖說是「校正」，但是「改革並未脫離此傳統的架構」。

巴刻的神學思想十分寬闊大膽，時常透過汲取過去豐富的資源來挑戰現在，並且要求福音派參考過往聖賢來思考自己的言行。他會這麼注重傳統，也許和他在牛津學習神學有關係，也可

能是出自於他的聖公會背景，讓他十分讚賞偉大傳統的神學資源。無論是什麼原因，巴刻顯然認為，現代美國福音派的熱情需要過往世代的經驗和智慧的調和，因為屬靈前輩的信仰生命比較刻苦，也比較完滿，值得學習。理解過去基督徒的神學傳統，可以讓今日的基督徒「得著信實的神在過去世代所帶來真理和智慧的滋養」。

巴刻具體表現出不同神學世代萃取出來的智慧，又將這一杯濃烈芬芳的好酒，給了習慣喝販賣機販售的汽水的福音派——習慣接受包裝好、經過推銷的神學產品，結果只讓使用者暫時感覺良好罷了。巴刻「搞神學」的經典異象（我們要再次強調，巴刻偏好於將神學研究形容成動態行爲，而不是靜態主題），與許多北美福音派很不一樣，特別是那些以基要主義爲背景的人——神學對他們來說只是讀聖經，在保羅跟路德的階段之間，沒有任何人得救（因爲他們沒有表明宗教改革教義：惟獨透過信心，靠著恩典稱義）。

2. 神學的崇高位置

許多人想要忽視巴刻的呼聲，爲宣教訂製有效的技巧、增加教會出席人數、讓牧師與會衆都感覺良好、發展講道的演說技巧，這些都是近來被評論家提出的美國福音派弊病，例如韋爾斯和諾爾的著作所提到的。³ 但是，巴刻強調，不論教會是否承認這些事實，任何做法都無法脫離神學的根據，而錯誤的神學基礎會帶來傷害。

巴刻對於傳福音（見 134~142 頁）、教會復興（見 140~142 頁）、靈性（見 331~335 頁）、禱告和講道（見 137~141

頁)的詳細論述，在在都顯示了他的基礎信念——所有的根基都是神學，也必須得到神學的支持。有些著重技術的人搞不懂他在想什麼，也很可能會對於他堅持要他們自我省察而感到不悅。然而，巴刻這樣要求，並不是要人停止服事或不要有所為，而是為人提供機會，制定符合正確神學的服事計畫或方式，因為任何技術性的東西都會反映其神學基礎。

3. 神學的協調性

近期的研究報告經常強調，神學教育逐漸成了一盤散沙。最知名的報告是法利(Edward Farley)的《神學：神學教育的破裂與合一》(*Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*)。法利指出，一連串神學教育的發展，導致神學異象在內在敬虔與思維領悟力上的流失。法利哀悼神學一詞已經失去其意義，並且將之定義為(若是悲觀一些的話)——「神智慧和知識的自我啓示，引導人類在生活中不可或缺的智慧與判斷力」。更精簡的是，法利用淺顯易懂的白話英文說明，神學起初的異象「並非客觀的科學，而是個人心裡對於神和他工作的認識」。⁴

按照法利的見解，神學的經典定義是「用心感悟關於神的知識」——這會影響思想，也會影響心靈。神學和「信仰的客觀內容」(*fides quae creditur*)有關聯，也和「主觀信心」(*fides qua creditur*)有關聯。但是一切都變了，不是因為有人反對經典的神學定義，而是因為神學教育者變得愈來愈「專業」和「專精於」各門學問。神學研究已經成了精通的知識，各門知識之間沒有關聯，成了頭腦「知道」的東西，但是它更應該塑造生命，訴說其意義，為事工指引方向。難怪這麼多神學院的學生喜歡修習

靈性課程，或許是因為他們所接受的神學教育，嚴重缺乏經歷和深思，也排擠了真正重要的課題。但是，當帕金斯神學院（位於德州達拉斯的聯合衛理宗〔United Methodist〕神學院），將靈修學設立為必修課程時，一些教師和學生都提出顧慮——學術性的環境容不下這種課程。⁵ 神學逐漸成為純學術性的知識，本來是神學一部分的「個人靈性」，則被排擠到邊緣，處境岌岌可危。現今的神學院也往往把靈修學當成救命的稻草——用來復興被學術神學所扼殺的信仰。但是，有沒有更好的方式呢？

巴刻相信沒必要，也不應該達到這個地步。神學院應該鼓勵將靈修學視為完整神學教育的一部分，⁶ 也不應該將它與神學分家，視為獨立的一門學問。我們之前提過，巴刻堅持認為，錯誤的神學（包括錯誤研究神學的方式，和錯誤地理解神學的定義）會帶來嚴重的後果。神學和靈修學的分家表明了神學的破碎，也失去了對其身分和角色真實的理解。

巴刻認為，基督教神學如果被視為純理論與歸納而來的知識，就會失去對於研究主題的忠誠。當基督徒遇見神，得到的是關係和生命的改變。如同加爾文所指出的，認識神就是被神改變，對神真實的認識會帶來敬拜，因為相信的人，會進入遇見永活真神、得著改變和更新的過程。認識神就是被神改變。⁷ 巴刻在他的著作裡清楚有力闡述的主題（尤其是他的經典作品《認識神》），便是重拾神學在基督徒生命中扮演的適切角色。研究神學帶來改變，因為所研究的不只是文字，甚至不是概念，而是永活的神。神學很容易就會變成「神學家研究的東西」；但是巴刻認為，「系統神學所研究的課題，是神主動透過所有受造物與人類產生連結的方式」。

巴刻的異象是非常具有整合性的，他認為神學為基督徒的思想和生活設立了基礎和連貫性。浸泡在巴刻的著作的人都知道，在他而言具有這種整合性的概念，就是清教徒對於基督徒生命的異象。他論述清教徒的神學異象時提到：「如果神學不能激發我們的道德、軟化我們的心腸，就會使兩者都剛硬起來。」雖然他認為神學有許多的面貌——比如「歷史神學」、「系統神學」和「靈修神學」——卻都是一個完整的個體。他強烈主張神學是一個連貫的領域，時下的趨勢則是將神學視為斷裂、獨立、互不相關的主題、可隨喜好鑽研或忽略（受到崛起的「專門職業意識」，以及教會界與學術界脫軌的影響）。巴刻的主張和時下的趨勢形成強烈對比，也特別對於福音派和神學學術界提出艱鉅的挑戰——講道、禱告和牧會，都是在「做神學」。

4. 共同爭戰：合作不等同妥協

福音派的未來會是什麼模樣？普遍認為，福音派運動的未來將有令人興奮的可能性。⁸ 不過，儘管福音派在很多的地區蓬勃發展，那些地區（比如東南亞、拉丁美洲、亞撒哈拉地區）的政治因素卻指出，福音派或許需要和其他基督信仰的宗派共存與合作。這就明顯帶出了敏感並具有潛在分裂性的問題——合作的程度與方式該如何處理，而這個領域可能是巴刻對於福音派，長期以來所作出最重要的貢獻。他被視為「合作不等同妥協」的理論創造者，能夠對抗那些認為「合作就是妥協」的頑固份子。

毫無疑問地，過去福音派一直認為，與個別的天主教徒合作是不能接受的，到今天也有人採取同樣的想法。但是巴刻認為，福音派不能以為「在今日呆板地重覆過去福音派的態度」，就等

於「對福音忠誠」。正如他對於一九七〇年代，英國福音派內部的分裂提出的回應：

289 有些評論家認為，今日的福音派和過去的先輩完全不同。但是，如果我們用之前提過的那些福音派基礎重點來看，就會發現其實這一切都是連貫的。今日的福音派理解自己和信仰的概念，跟他們的先輩是一樣的；對於生活和事工的目標也是一樣的，這是再明顯不過的事。但是，如果一艘船要待在正確的航道上，舵手就要注意配合風向、潮水、海流和其他危險的因素。同樣地，福音派如果要跟隨正確的航道——也就是靠著神的能力，以讚美祂的態度，穩定追隨傳揚純正的基督信仰——那麼就要適應教會和周圍環境，並且作出回應。這就是暗嵌在紐曼（John Henry Newman，譯註：本是英國聖公會福音派牧師，後皈依天主教成為樞機主教）名言中的真理——「要維持不變，就要不斷改變」。⁹

福音派要踏入下一個千禧年的時候，必須面對這個問題——如何才能適應新的環境，卻不失去原本的身分？過去的福音派信徒強烈反對和其他群體合作的議題，就是最好的例子。

巴刻處理這個議題的方式，其實在他於一九四四年決志幾個月後，研究懷特腓的時候就開始成形了。這個議題在他的職業生涯中，有四個時刻顯得特別重要。一九六六到一九六七年，鍾馬

田呼召福音派信徒離開所屬的主流教會，帶出英國福音派合一的話題辯論，進而發展成一九六七年的基立大會（見 210~218 頁）。一九七〇年，《成長以致合一》出版，巴刻與兩位聖公會高派教會作者合作，打擊他認為會導致自由派高派教宗派產生的合一計畫（見 212~213 頁）。一九九四年，巴刻簽署了〈福音派與天主教合作宣言〉（見 340~352 頁）。在加拿大聖公會正統群體合一的開創工作上，他也扮演了重要的角色，促進舉辦一九九四年的「必要條款大會」（見 353~354 頁）。雖然每次的情況都稍微不同，他卻都使用了同樣的基本原則。

基督徒若是私下透過福音機構合作，並不代表對於他們所隸屬宗派的信念提出任何評論，而是顯示各別參與者的信仰。教義差別的重要性，不應該大過於其他重要的事工，包括傳福音、對抗教會內的自由派風氣，以及一連串道德倫理的問題，這些問題都對於社會整體有著極大的影響。看來對於新千禧年的福音派來說，合作這件事有實際的必要性，巴刻也為此提供了神學辯護。未來的世代，會不會將這件事視為巴刻在福音派和偉大基督教傳統上，所作出最為重要的策略性貢獻呢？讓我們拭目以待。

290

結論

巴刻實在是個「名副其實」的人（譯註：packer，包裝工人），喜歡將他傳達的內容包裹起來。很少人像他那樣有本事，在職業生涯中塞進將近三百部著作和文章，其中包括三十多本書。他最著名的就是化繁為簡的能力，將很複雜的問題用精簡的句子解釋出來。不過，我們或許同時也要說，他也很會「化簡為

繫」(unpacker)，知道如何向他的讀者解釋、攤開與應用基督福音豐富的財寶。過去神學和屬靈偉人的著作，讓巴刻得著安慰和靈感，後來他也成了一位屬靈的巨人。福音派期盼能從他身上學習，也希望能培養更多像他的人。因為除了福音派信徒，任何希望在基督教的偉大傳統裡「搞神學」的人，都會發現在我們預備進入新千禧年的時候，巴刻是個令人愉悅的同伴，鼓勵、滋養，並且挑戰我們。

附錄一 恩師的教誨

在神學的學思歷程上，有幾位重要的師長，曾在不同的意義上啓發了我。論及信仰與神學的傳承，巴刻教授無疑是我傳道、授業、解惑的恩師。有幸爲此書撰寫附錄，對我著實意義非凡。值得一提的是，本書作者麥葛福教授曾擔任牛津大學威克里夫學院院長，這是我在英國留學時所屬的學院，而巴刻教授的神學生涯，亦始於威克里夫（見本書第四章）。當然，這份淵源並非巧合：我選擇在牛津大學神學系攻讀博士，又選擇了威克里夫學院，正是爲了在神學的道路上追隨恩師巴刻的腳蹤。

起筆爲恩師的傳記撰寫附錄，不是件容易的事。我最初的想法是有系統地介紹巴刻教授的神學思想。然而，凡是讀過他主要著作的讀者，都不需要我多此一舉。況且，他其實並未創立任何神學學派，而是傳承了十七世紀英國清教徒的改革宗神學，以及十八世紀至今的聖公會福音派思想。他的恩賜不在於創新，但也不僅是傳授傳統神學。巴刻教授經常說：「我們不缺能夠精闢地將正統神學付諸筆墨的作者。我們需要這樣的作者用他們的著作來鑒察讀者的心（search the heart of the reader）。」

這正是巴刻教授的過人之處。他的文筆極其精簡，正如他自己最喜歡的一句玩笑話所言：“Let Packer pack it up for you”（「讓巴刻爲你打包」——恩師名諱有「打包者」的意思）。他不喜歡長篇大論的著作，經常強調：“I love pregnant brevity”（「我喜愛內容豐富而簡潔的文字」）。巴刻教授擅用簡潔有力而優雅的文字

鑒察人心。他的著作字字藏珍、字字扎心。如此簡明的神學，其實根本不需任何人來介紹。

因此，我在思想如何撰寫這篇附錄時，又萌生了另一個想法：以巴刻教授的生平為背景，介紹他的思想。然而，本書已然充分達到此目的，就算我能補充一些旁枝末節的資料，也難免畫蛇添足。

經過反覆思索，最後我決定用雜記的方式，追憶恩師過往的言傳身教。這正好充當本書附錄，讓讀者看見這位神學家私下的樣貌與教導，與他的公眾形象及言行如何表裡一致。

神學的目的

二〇〇六年冬季學期，是我在加拿大維真學院攻讀道學碩士的第二個學期。當時巴刻教授已經退休，但仍在學院授課，儘管不再開設任何必修課或大型課程。那個學期，他開了一門「清教徒神學研討班」(Seminar: Puritan Theology)，限收十二名學生。

選修那門課需要特別申請，並且寫一篇文章，陳述申請修課的動機與目的。這門課通常會將名額留給即將畢業的學生，因此當我遞出申請，並未抱太大希望。結果，作為道碩一年級的學生，能夠入選成為巴刻研討班的「門生」，令我喜出望外。

第一次上課，我格外興奮，雖是一大早的課程，我仍提早半小時到了教室，卻發現一班同學都已在那兒屏息以待。當時沒有人說話，同學之間只用眼神交流，我的心跳也立即加快。那是非常特別的氣氛。

上課鐘響前，老教授抱著幾大本書，走進了教室。我跟右手邊的同學對望了一眼，會心抿嘴微笑，點了點頭。當時我心中的

念頭是：“We are in the presence of greatness”（「我們正在偉人的面前」）。後來我跟那位同學彼此握手，自我介紹。他也是位華人，名叫 Steve Ma。

巴刻教授的行頭很特別。他的西裝外套非常老舊，墊肩明顯過寬。西裝褲小了一號，以致他一坐下，就露出一節小腿。當時我心想，這位老師果然潛心學問，沒時間打理自己的穿著了。後來到英國留學，才發現牛津的老教授都是這副行頭，終於知道原來這是所謂的「老派英倫學院風」。這種風格非常優雅，但也只有這些滿腹經書的老學究才駕馭得了。

言歸正傳，巴刻教授將書放在桌上，鐘就響了。他站定後，親切地請全班同學一同起立，說道：「這間學院流傳著幾句『巴刻箴言』（Packer proverbs）。你們應該都聽過，『神學的目的就是崇拜之道』（‘the purpose of theology is doxology’——‘doxology’亦為《三一頌》的英文詩名）。如果你在這所學院待了夠長時間，你或許會知道，每一堂巴刻的課堂，都以《三一頌》開始。」

於是，我們在課堂上同頌《三一頌》。此後每次上課時間一到，老師只需說句「讓我們一同站立」，我們便立刻收起閒聊間的笑聲，以莊嚴的歌聲，讚美聖父、聖子、聖靈。似乎同學們都受過一些詩班訓練，自動分成了三個聲部。用無伴奏的合聲唱出這種簡單又複雜的對位法音樂，能觸動信徒內心最深處對三一神的敬畏與愛慕。

巴刻教授的歌聲在我們中間是最洪亮的，但並不細膩，而且樂句的處理很怪異。似乎他的樂譜上，每個音都加上了重音符號，聽起來就像一個人不好好走路，每走一步就要用力往地上踏，有點滑稽。

或許我這樣的描述，跟他的公眾形象有點出入。眾所週知，他熱愛爵士樂，年輕時曾擔任業餘爵士樂手，也聽很多古典音樂。我第一次遇見他是在大學時代，在溫哥華的奧芬劇院（Orpheum Theatre）門口。當晚林望傑博士指揮布拉姆斯第四號交響曲，並與加拿大小提琴家拉菴·聖約翰（Lara St. John）合作演出馬克斯·布魯赫（Max Bruch）的第一號小提琴協奏曲。散場後，我在門外看到巴刻博士，馬上到後台告知林望傑（他是我乾媽的弟弟），我們便快步走向音樂廳大門，拜見這位仰慕已久的神學大師。

事實上，不少巴刻的讀者都在音樂廳見過他。許多人認為這位英國紳士是頗具音樂造詣的愛樂人。麥葛福教授在本書第二章的記述，或多或少也給人這樣的印象，儘管作者很含蓄地說明，巴刻教授「演奏得並不出色」。我想，這是恩師的公眾形象惟一與事實不符的一方面。

然而，對於一個在神學課業中學習敬拜神的學生而言，老巴刻歌頌三一上帝的嗓音，比費雪狄思考（Dietrich Fischer-Dieskau）在巴赫《馬太受難曲》（*Matthäus-passion*）中細膩的演繹，還要令人扎心。這位老神學家窮盡一生智慧，思想神的榮耀，用筆墨、言行、歌聲，以及生命的每個氣息來敬拜神。垂暮之年，他仍不忘諄諄教誨年輕的神學生，以敬拜作為神學的目的。

神學的目的就是敬拜神！從前在教會牧會時，每次準備查經、主日證道，我都會想起恩師的教誨。後來從事神學研究與教育，我一直不敢忘記自己從事這份工作，至高的目的是什麼。一直到現在，每次寫講道逐字稿時，我都要確定一件事：我在講章中詮釋、領受上帝話語時，是否發自內心地在聖道的亮光中對神

發出讚美。恩師巴刻在他的神學及教導當中所流露出的讚美，深深觸動了他的學生，我也盼望自己能效法他的榜樣。

神學的定義

維真學院所流傳的「巴刻箴言」當中，最為人知的另一句名言，是恩師對於「神學」所下的定義：「神學是在神與神以外之萬有的關係當中，對神的研究」（“Theology is the study of God in relation to everything that is not God”）。

這句話，是我上神學院前，就已經在巴刻博士的課程錄音當中聽過的。第一天上他的課時，親耳聽他說出這句話，仍非常震撼。然而，我必須承認，當時我並不明白這句名言的分量。甚至到我已經開始攻讀博士，在各地進行神學培訓，引用恩師的名言來定義「神學」時，其實仍尚未體會其中豐富的內容。

一開始，我僅掌握了這定義當中的一個層面：「世界觀」。「世界觀的信仰」，是近年來華人教會頗為熱門的話題。校園書房出版社翻譯出版的《世界觀的故事》（*How Now Shall We Live*）一書，影響了不少年輕讀者，使得新一代的華人基督徒開始以聖經為出發點，思想公衆、文化等議題。恩師所傳承的英國清教徒信仰，正是這類「世界觀的信仰」，儘管這詞彙對於十七世紀神學而言仍非常陌生。清教徒牧師彼得·柏克理（Peter Bulkeley）有句名言：「若神是主宰我們的神，祂就必在萬事上主宰我們」（“If God be God over us, He must be over us in every thing”）。

萬有都本於神、倚靠神、歸於神，因此神學——對神的研究——是關乎萬有的（羅十一 36）。認識耶和華是智慧的開端（箴九 10），在祂的光中我們方得見光（詩三十六 9，這是美國哥倫

比亞大學的校訓)，因此在西方古典大學中，神學被視為眾學科之王母、一切知識的根源。「神學是在神與萬有的關係當中，對神的研究」。

巴刻教授對神學的定義，其實還有更豐富的內容，是我在博士研修的過程當中漸漸領會的。我的論文以二十世紀瑞士神學家卡爾·巴特（Karl Barth）的揀選論為題，按照牛津神學系的分科，屬於「基督教教義」（Christian Doctrine）當中的「近現代神學」（Modern Theology）。在預備進入博士學程的階段，有幾門必修的研討班（seminars），幫助我對於近現代神學的方法與風格，建立較為全面而有系統的基本理解。這是從前在道學碩士以及神學碩士的階段所沒有的學習。

修習近現代神學，幫助我領悟恩師使用「研究」（study）一詞以定義神學的用意。在十九世紀，傳承十七世紀清教徒思想的英語改革宗神學家，會稱神學為一門「科學」（science）。這名詞源自拉丁文 *scio*，乃「知道」的意思，在當代語境中，通常特指「自然科學」，但是在十九世紀，則是囊括所有的研究學科。凡以某種合理的研究方法探索一客觀實存的對象的學問，都是「科學」。十九世紀普林斯頓神學家賀智，在其鉅著《系統神學》（*Systematic Theology*）當中，即強調神學是一門以神為研究對象的科學。到了二十世紀，英語「科學」一詞的含義已有所改變，因此巴刻就在當代語境中，以「研究」一詞取代「科學」，但仍是同樣的意思。在德國以及荷蘭，當代各學科的學者都仍視大學中的神學研究為一門「科學」（德文為 *Wissenschaft*；荷蘭文為 *wetenschap*）。

強調神學是「對神的研究」或「關乎神的科學」，是爲了聲

明，神學乃是藉由合理的知識方法，以客觀實存的上帝為認識、探究的對象。更簡單地說，如此定義神學，是為了宣告，上帝真的是我們可以用理性認識的對象。在近代神學當中，這乃是非常大膽的信仰宣言。

十八世紀哲學家康德（Immanuel Kant）將「神學」歸為「實踐道德」的領域，認為它能幫助信徒過道德生活，卻不構成對客觀真理的探究。他認為，上帝以及關乎祂的真理，是人類的純粹理性所無法認知的。受到康德的影響，神學在德語文化人（*die Gebildete*）以及他們所主導的歐陸思想當中，漸漸不被視為一門科學。

十九世紀普魯士神學家士萊馬赫在這樣的文化處境當中，試圖恢復神學在學界及文化界的學術地位。然而，他雖反對康德以道德哲學的進路論述神，卻得到與康德類似的結論：士萊馬赫聲稱神學乃是以「感受」（*feeling*；德文為 *Gefühl*）為內容。儘管士萊馬赫也稱神學為「科學」（*Wissenschaft*），但是他澄清，他所指的是歷史科學：神學所研究並描述的並非關乎上帝的絕對客觀真理，而是信仰群體對內在宗教情感的表達，這些表達會隨著時間而變遷。換言之，神學研究的對象並非神，而是歷代教會藉由教義所表達的宗教情感。神的真理是人類理性認知功能所不能及的。

十九世紀歐陸神學在士萊馬赫所奠定的「自由神學」（*liberal theology*）傳統當中，對神學進行分科，並在各科別當中試圖定義「神學」的科學性。神學漸漸成為一門歷史學科、心理學科、社會學科，所探究的對象已不再是上帝。換言之，在自由神學的傳統當中，神學之為一門研究學科，所探究的對象並非上帝：對這傳統而言，上帝以及關乎祂的真理是人類的認知功能所不能及的。

到了今天，許多福音派神學家也受到這種傳統的影響。譬如，某位新約神學家論及「上帝」時，故意把第一個字母變成小寫（god），原因之一在於，他在學術研究中所探究的，乃是第一世紀猶太教及基督教使徒對上帝的論述，而非使徒所論述的上帝（換言之，他乃是以過去人們對上帝的「論述」為研究課題，而非研究「上帝」）。同樣地，當代許多聖經學者研究的是「聖經對上帝的論述」，而不是「聖經所論述的上帝」。

神學發展到今日，究竟神學家是否仍可以合理地稱神學為「對神的研究」？關於這點，十九至二十世紀荷蘭神學家赫爾曼·巴文克（Herman Bavinck）有精闢的著墨，而這也是瑞士神學家巴特在一九二〇至一九三〇年代最關切的問題之一。這些神學家的論述固然精采，卻十分艱澀。

相較之下，巴刻教授在一九六五年出版的《神已然說話：啓示與聖經》一書當中，深入淺出地讓我們明白神學之為「對神的研究」，基礎何在。這是極其簡單，卻又極其複雜的神學命題：神已經對我們說話，因此我們可以認識祂、理解祂、研究祂。在一九九六年出版、與二十世紀法國哲學家傅柯（Michel Foucault）名著同名的《真理與權能》（*Truth and Power*）一書中，巴刻教授在那對真理與權力充滿質疑的年代，重新肯定了「神已經說話」的真理。在此書中，他提醒所有重生的基督徒，要思索上帝兒女的普遍經歷：聖經以神的權柄向我們的思想與意志發出挑戰，並使我們發現自己無法否認聖經是神的話語。因為神已經說話，所以神學真的能夠以神為研究的對象。

恩師對神學的定義，還有許多值得探討之處，但若要繼續講下去，會涉及一些所謂「本體論」的問題，就太艱澀了。總之，

我自己愈鑽研神學，就愈發現恩師的教導當中，每個字都有值得細細琢磨的地方。他的著作雖然幾乎都是寫給平信徒的，但就連神學院教授都會在其中發現取之不盡的寶藏。事實上，我在中華福音神學院任教的第二個學期，就已經用《認識神》來取代那些艱澀的系統神學課本。從前我在普林斯頓神學院攻讀神學碩士時，我的論文導師喬治·杭星格（George Hunsinger）教授得知我是巴刻的學生，非常興奮。他對我說，當時他剛出版的《聖餐與教會合一》（*Eucharist and Ecumenism*），幾乎完全跟隨巴刻對聖餐的論述。熟悉北美神學版圖的讀者，或許有點驚訝，就連這位巴特主義大師，都如此推崇巴刻教授，甚至向他學習。總而言之，每當我在學術神學的研究中感到迷失，就會想起恩師的教誨：神已經說話，因此我們真的可以認識祂。

聖靈與咖啡

巴刻教授對於聖靈的工作，亦有許多著墨。《活在聖靈中》是他論述聖靈的代表作。我想，許多讀者都已經讀過這本書，因此我也不需要重覆其中的內容。在此，我只想講個小故事，與這本書沒有直接關係。

在維真讀書時，我選修了巴刻教授在那三年間所開的每一門課——其實只有兩門——分別為「清教徒神學」及「救贖論」。這兩門都是一大清早的課，八點鐘開始，而我家離學校大約有一小時的車程。我是個夜貓子，晨間的精神狀態非常差，但每次上恩師的課，仍如沐春風。

他老人家的精神其實也不是很好，經常打瞌睡。奇妙的是，他能夠一面打瞌睡，一面聆聽學生的討論，並時不時加入並主持

我們的對話，而且都知道每個人說過些什麼。但他自己也說，他早上精神並不好，需要喝咖啡。

教室樓下的維真書房有一間小咖啡店，叫作「水井咖啡」(The Well Café)，標榜「真實的咖啡，真實的人」(Real Coffee, Real People)，店主是維真校友彼得·李 (Peter M. Lee)。我們上課前，他們還沒開始營業，所以巴刻教授都趁兩節課中間的休息時間去買一大杯咖啡。

恩師非常喜歡喝咖啡，儘管或許這樣講有點誤導人。但是，他並非在「品嚐」的意義上「喜歡」咖啡。我想，他對於咖啡的優劣，並沒有非常細膩的品味，正如他雖然愛音樂，但其實並沒有發達的音樂細胞。他喝咖啡，主要是爲了提神。然而，正因咖啡能夠提神，所以他真的非常喜歡這個飲料。

有一次，他幽默地說：「聖靈藉由咖啡這媒介，使我們的身體甦醒。」雖然幽默，但這並不盡然是玩笑話——恩師絕對不會拿聖靈開玩笑。這句話其實充分體現了清教徒對聖靈的認識。

宗教改革之前，神學家及一般信徒都習慣將「恩典」與「自然」視爲割裂的兩個範疇。按照那種思維，聖靈的工作是恩典，使靈魂甦醒；咖啡的功能屬乎自然，使身體甦醒。有的時候，有些人會求聖靈用「神蹟」使身體甦醒——過去許多華人基督徒會禱告求聖靈把「瞌睡鬼」趕走。

宗教改革之後，十七世紀的清教徒從聖經的教導中重新發現，原來「自然」是上帝所造的，而聖靈乃是以「自然」爲媒介，施行「超自然」的恩典。教會被稱爲「恩典的媒介」，也有這層意思：聖靈以有形可見的教會，施行呼召、重生的工作。我們沒有人會說，既然福音是神的大能，由聖靈施行，那麼教會就

不需要傳福音了。教會是聖靈施行福音大能的媒介。

既然如此，我們上課打瞌睡，是否可以禱告求聖靈使我們的身體打起精神？當然可以。但是，難道咖啡不是那位使萬事互相效力的聖靈，所賜下的普遍恩典？難道我們領受咖啡的時候，不需要感謝賜下萬物的上帝，因為咖啡屬乎「自然」而非「恩典」？

恩師傳承清教徒的神學，一反「恩典」與「自然」的割裂，在下課休息時間，以日常的對話和幽默的口吻，讓我們明白「聖靈以咖啡為媒介，使我們的身體甦醒」這項真理。如果我們不承認聖靈以咖啡以及一切自然的事物為媒介，賜下祂的普遍恩典、甚至特殊恩典，那麼我們又如何能夠「凡事謝恩」（帖前五 18）呢？假如咖啡當中沒有聖靈的工作，那麼我們就不需要為咖啡謝恩了！

大膽面對試探

我在維真學院的一、二年級，修完了巴刻教授當時所開的兩門選修課程，到了三年級，開始思考進修的可能性。恩師一直非常關心我是否繼續研修神學，於是我們就約了一個下午，在他的辦公室長談兩個多小時。那天我們聊了很多，包括我們共同關切的神學議題、實際申請學校的問題、可能的博士導師等。後來，他非常慷慨地為我寫了幾封推薦信。

當時，我對自己的學術恩賜並無把握，不確定應該申請哪些學校，而巴刻教授則非常確定我有足夠恩賜，在牛津、劍橋、哈佛等學府完成博士學位。然而，華人教會有幾位非常照顧我的牧長，都反對我到這些學校讀書。他們認為我應該選擇某間保守的福音派神學院。其中一位牧長告訴我，雖然這間神學院在學術上

不及牛津、劍橋，但事奉神不是靠能力。他甚至引用經文：「萬軍之耶和華說：不是倚靠勢力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的靈方能成事」（亞四 6）。

我向巴刻教授轉述這位牧長的論點時，他雙眉顰蹙，十分不以爲然。他非常嚴肅地回答我：「聖靈怎樣賜你能力，那是聖靈的事。你應該怎樣使用聖靈給你的恩賜，那是你的責任。現在神賜給你研究神學的恩賜，你可以在一流的學府讀博士，而假如你自己選擇一間二流的學府，那你要想想怎樣向神交帳！」

我問道：「在這些自由神學掛帥的學府讀博士，會不會使我的信仰變質？」（我後來才知道，原來牛津、劍橋並非「自由神學掛帥」。英國大學的神學系，通常都有一些受尊敬的福音派教授。這與哈佛、芝加哥等美國大學的自由派神學院不同。）

恩師答道：「不是沒有可能，但就我對你的認識，應該不會。」

我又問道：「我知道自己心中有虛榮的動機，因此去牛津讀書，很可能讓我變得驕傲。假如我選擇那間福音派神學院，難道不是一種謙卑的操練嗎？」

當時恩師眉頭深鎖的表情，令我難忘。他似乎在責備我：「你在神學院的成績這麼高，怎麼還會問這種程度的問題？」

然而，他很耐心地回答我：「『驕傲』是每個基督徒都要對付的試探。你在牛津讀博士，需要面對這試探。你不讀博士，一樣要面對這試探。我們是罪人，在做每件事的時候，都會帶著不純正的動機，包括虛榮。我們是罪人，而這聖經真理告訴我們，我們不可能等到動機完全純正的時候，才去做一件事，因為在我們死前，始終不可能建立完全純正的動機。基督的福音賜給我們自由，讓我們在動機不純正的時候，就大膽地去做該做的事，並且

在做這件事的同時，修正我們的動機。你若不這樣『大膽犯罪』——假如我可以如此不恰當地引用路德——你就不可能成聖。」

恩師這番話，讓我看見他如何幫助學生，將「因信稱義」的福音落實在人生的規畫上。明白「因信稱義」的基本原則並不難，但要將這項原則落實在生活的每個細節當中，並不是件容易的事。巴刻教授不但可以言傳，更能身教。那次長談的許多內容，令我終身受用。

薪火相傳

巴刻教授並非宗師型的神學家，他將自己定位為偉大清教徒及英國福音派傳統的傳承者，職責在於承先啓後。在他之前，有鍾馬田牧師，在他同輩當中，斯托得牧師與他可謂並駕齊驅。

巴刻教授桃李滿門，但在他的後輩當中，一直沒有出現與他路線相似的神學作家。的確，要效法他，並非易事。鍾馬田不如他深入，更不如他淺出；斯托得的學術造詣不如巴刻，也無法像巴刻一般深入。江山輩有人才出，在學術上超越巴刻教授的後輩清教徒研究學者並不少，但是能夠寫《認識神》這般書籍的作者，直到近幾年才出現。

馬可·瓊斯（Mark Jones）是近年來清教徒研究學界迅速崛起的年輕學者，他的博士論文探索十七世紀英國神學家湯瑪斯·哥德文（Thomas Goodwin）的基督中心論神學，得到當代所有清教徒研究泰斗的青睞。此後，他與大師周畢克（Joel Beeke）合著了大部頭研究著作《清教徒神學：生命的教義》（*A Puritan Theology: Doctrine for Life*）。然而，在二〇一三年的《反律主義》（*Antinomianism*）一書問世後，這位年輕學者便急流勇退，至今

沒有再從事學術研究，轉而大量書寫平信徒文章及書籍。

我與馬可私交甚篤，他是溫哥華一間長老會的牧師。他有深厚的學術底蘊以及教牧經驗，又熱愛地上的生活與家庭。與巴刻教授相似的是，馬可的音樂細胞一點也不發達；與巴刻教授不同的是，馬可是位運動健將，曾經差點成為職業足球選手，現在兼任兒童足球聯盟的球隊教練。這位僅比我年長一歲的神學家，私下非常頑皮，喜歡跟朋友以親密的方式相互嘲弄。

二〇一五年，馬可的《認識基督》(*Knowing Christ*)一書問世，由真理旌旗出版社出版。此書風格與巴刻的《認識神》非常相似，深入淺出，簡明豐富，書名更相互呼應，是馬可向巴刻教授致敬的作品。就內容而言，《認識基督》確可媲美《認識神》，儘管真理旌旗的行銷或許比不上美國校園出版社。

在出版之前，馬可將書稿寄給巴刻教授，想請大師寫一段推薦，印在封底。熟悉巴刻教授的人都知道，他有個不太可取的習慣，就是隨便推薦其他作者的作品。通常他根本不會閱讀他所推薦的書籍。然而，很奇妙地，他把馬可《認識基督》一書的稿子通篇讀了一遍，且大受感動。

巴刻教授已經很久沒有替別的作者寫過序言，但是這次他特地寄了一封手寫信件給馬可，並附上一篇打印出來的序言。信件上的筆跡像是剛學寫字的小孩寫的一樣，可以看出歲月在老教授的眼睛及右手所留下的痕跡。在信中，恩師寫道：「親愛的馬可，我讀了《認識基督》，它感動了我，於是一篇序言之類的文章，就從我心思中湧流了出來。它就在這裡，現在是你的了，假如你喜歡它，可以將它轉寄給真理旌旗出版社。」

《認識基督》出版時，真理旌旗出版社的美編特地使用了

《認識神》初版的封面設計。馬可就此儼然成爲了巴刻教授的指定接班人，儘管恩師從來沒有期望有人接續他的工作。

恩師始終認爲，每個基督徒有自己的呼召，每個世代的教會有不同的託付。這位謙謙君子曾對學生說：「巴刻所屬的時代即將過去，而你們的時代不需要另一個巴刻。」儘管如此，恩師仍盼望每個時代都有像他一樣的作者，不但文以載道，更用文字鑒察人心。我想，他看見滿門桃李各司其職，服事神的兒女，又在晚年得識馬可繼承他的薪火，心中必定十分欣慰。

結語：智慧人的言語

倘若我必須想出一個最恰當的詞彙來形容我的恩師，我想我會說，他是個不折不扣的「智慧人」。書寫聖經的智者說：「你須側耳聽受智慧人的言語，留心領會我的知識。你若心中存記，嘴上咬定，這便爲美。我今日以此特特指教你，爲要使你倚靠耶和華」（箴二十二 17~19）。

關於「智慧」這課題，巴刻教授也有一番說法。在「清教徒神學」那門課上，他解釋清教徒的入世精神，以及他們對於「常識」（common sense）的看重。他說道：「常識一點也不平常。常識是基督徒的美德。箴言書稱之爲『智慧』。」

我們在教會當中，提到「智慧」，通常會想到我們所謂的「屬靈智慧」，包括聖經知識，以及藉由禱告及靈修所獲得的智慧。我們通常不會把投資、持家、工作這些事情理解爲「屬靈智慧」。我們會認爲「勤儉致富」是普通的常識，稱不上屬靈智慧。然而，箴言告訴我們，這類常識一點也不尋常，而是以「敬畏耶和華」作爲開端，是基督徒應有的美德。聖經從不切割「屬

靈智慧」與「日常智慧」。巴刻教授常開玩笑說，每當他自我陶醉於自以為「屬天」的智慧當中，神所賜給他的妻子就會幫他「接上地氣」（“my wife would bring me down to earth again”）。

巴刻教授從不諱言，他在聖經所有書卷當中，最喜愛的就是詩歌智慧書。他常說：「詩篇教導我們如何敬拜；箴言，如何行止；約伯記，如何受苦；雅歌，如何相愛；傳道書，如何生活。」在五卷詩歌智慧書當中，他最喜愛的是傳道書，因為智慧人在其中教導我們，如何在看似荒謬的生活中喜樂度日；不只以神的救恩為樂，也以神在今生賜給我們的一切恩典，作為享受祂的媒介，包括吃喝（二 24），也包括婚姻（九 9）。

基督徒最高的智慧，莫過於在日常生活的每個細節上，都榮耀神、享受神。或者說，日常生活的每個細節，都應該是基督徒榮耀神、享受神的媒介。事實上，榮耀神、享受神，正是恩師巴刻所說的「敬拜之道」（doxology）。這是神創造我們的目的，是基督救贖我們的目的，是聖靈施行恩典的目的；是神學的目的，也是人之為人至高的目的。這些道理，讀過《西敏要理問答》的神學生都能說得頭頭是道；但是，若非神的靈以巴刻教授的教誨為媒介，將他所領受的智慧傳授給學生，或許我們一生就只會把這些道理當作空話，放在嘴邊，卻不諳其理。

我從維真學院畢業後，愈發體會恩師在我身上深遠的影響。記得最後一次見到他時，我已經在英國留學，當時回溫哥華度假，想看看他，就去他的教會參加主日崇拜。本來那一週輪到他講道，但他剛動完關節置換手術，因此找了別的講員替代他。我遠遠望著他坐在對面的前排，心裡非常激動，兩行淚怔怔流下。散會後，朋友問我為何不去跟他打招呼，我微笑道：「能夠

看到他，就滿足了。」其實，我是擔心自己跟他見面，會在這位內斂的英國人面前過於激動而失態。或許是我多慮了，不論如何，那次看見巴刻教授，讓我終於體會到，他在我心目中誠然恩重如山。

不知恩師在世的年日，我是否還有機會見到他。他已年逾耄耋，在他百年之後，盼望讀者能夠在兩節經文的亮光當中，思想這位智慧人的傳記以及著作——如同巴刻教授在他好友斯托得牧師的追思禮拜上，所選用的證道經文：「從前引導你們、傳神之道給你們的人，你們要想念他們，效法他們的信心，留心看他們為人的結局。耶穌基督，昨日、今日、一直到永遠、是一樣的」（來十三 7~8）。

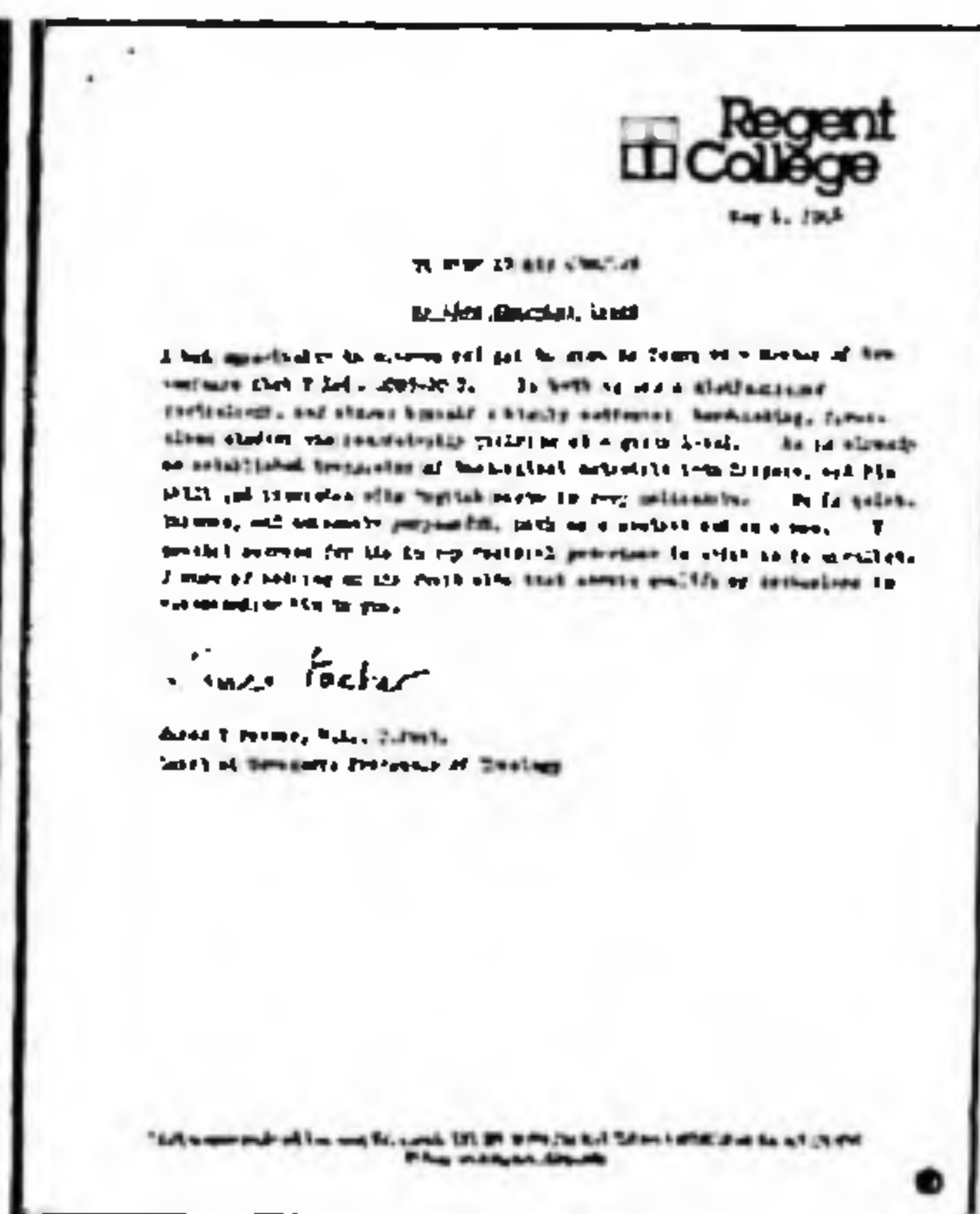
中華福音神學院系統神學助理教授

曾劭愷

二〇一六年夏，於上海



左圖：二〇〇六年冬季學期，巴刻博士於維真學院「清教徒神學研討班」最後一堂課，筆者與恩師合照，在同學 Steve Ma 家中。



右圖：二〇〇八年，完成維真學院道學碩士學位之際，恩師替筆者寫的推薦信。

附錄二 巴刻的講課紀錄

由於沒有任何一本書能將巴刻獨特的教學風格完整傳達出來，也沒有任何一本書能將他的想法和研究方向適切地闡述出來，因此我非常推薦相關的錄影帶或錄音帶，給對於這些方面有興趣的讀者參考，聽聽巴刻他本人怎麼說。下列一系列的資源，可以從維真學院書房購買。地址是 5800 University Boulevard Vancouver, BC, Canada, V6T 2E4。請與維真學院洽詢購買價格與商品供應量。

巴刻在維真學院系統神學授課內容錄影帶（見 312~315 頁）

1. Knowledge of God: Revelation, Reason, Scripture, Theological Method。共二十二卷。
2. Doctrine of God, Creation and Man。共二十三卷。
3. Christology and Soteriology。共二十四卷。
4. Ecclesiology and Eschatology。共二十二卷。

聖經解經系列

1. Christ Supreme: The Theology of the Letter to the Colossians。共十卷。
2. All You're Called to Be: Expounding Ephesians for a Generation of Seekers。共六卷。



3. The Letter to the Romans。共二十五卷。

講課系列

1. The Holy Spirit and Ourselves。共五卷，總時數 1304 分。
2. Puritan Theology for Today。共十卷，總時數 2212 分。
3. Christianity: True Humanism。共三卷。
4. The Theology of Renewal。共五卷。
5. The Lord of Glory。共五卷。
6. Thinking Straight about God。共四卷。
7. Systematic Theology Overview。共二十三卷。

獨立課程系列

1. Evangelicals and Roman Catholics: Problems and Prospects
2. Focus on Jesus Christ
3. Forum on the Doctrine of Election (與畢諾克同授)
4. George Whitefield: Reformational Revivalist
5. Inerrancy Forum (與畢諾克、提瑟頓同授)
6. Romans and Sanctification
7. The Problem of Eternal Punishment
8. Theological Education: Why Bother?
9. The Puritans and Ourselves
10. What the Bible says about Reconciliation

附錄三 巴刻的著作書目選集

A. 書籍（單一作者；包含小冊）

1. *'Fundamentalism' and the Word of God* (London: Inter-Varsity Fellowship and Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1958).
2. *Evangelism and the Sovereignty of God* (London: Inter-Varsity Press and Chicago: InterVarsity Press, 1961).
3. *The Thirty-nine Articles* (London: Falcon, 1961). (小冊)
4. *The Plan of God* (London: Evangelical Press, 1962). (小冊)
5. *Our Lord's Understanding of The Law of God* (Glasgow: Pickering & Inglis, 1962). (小冊)
6. *Keep Yourselves from Idols* (London: Church Book Room Press and Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1963).
7. *God Has Spoken* (London: Hodder & Stoughton, 1964). 再版為 *God Speaks to Man* (Philadelphia: Westminster Press, 1964); 修訂版 (London: Hodder & Stoughton and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1979).
8. *Tomorrow's Worship* (London: Church Book Room Press, 1966). (小冊)
9. *The Gospel in the Prayer Book* (Abingdon, England: Marcham Manor Press, 1966). (小冊)
10. *The Thirty-nine Articles Today* (London: Church Book Room Press, 1968). (小冊)
11. *We Believe* (London: Nurses' Christian Fellowship, 1972). (小冊)
12. *Knowing God* (London: Hodder & Stoughton and Chicago: InterVarsity Press, 1973).
13. *I Want to Be a Christian* (Wheaton, Ill.: Tyndale House and London: Kingsway, 1977); 再版為 *Growing in Christ* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1994).

14. *For Man's Sake* (London: Paternoster Press, 1977).
15. *The Evangelical Anglican Identity Problem* (Oxford: Latimer House, 1978).
(小冊)
16. *Knowing Man* (Westchester, Ill.: Cornerstone, 199979).
17. *Beyond the Battle for the Bible* (Westchester, Ill.: Cornerstone, 1980).
18. *God's Words* (London: Inter-Varsity Press and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1981).
19. *A Kind of Noah's Ark? The Anglican Commitment to Comprehensiveness* (Oxford: Latimer House, 1981). (小冊)
20. *Freedom and Authority* (Oakland, Calif.: International Council on Biblical Inerrancy, 1981). 亦出版為 *Freedom, Authority and Scripture* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1982).
21. *Keep in Step with the Spirit* (Old Tappan, NJ: Revell, 1984).
22. *The Thirty-nine Articles: Their Place and Use Today*, 由 R. T. Beckwith 加寫 (Oxford: Latimer House, 1984).
23. *Your Father Loves You* (Wheaton, Ill.: Harold Shaw, 1986).
24. *Meeting God* (LifeGuide Bible Study) (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986).
25. *God in Our Midst* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1987). (小冊)
26. *Hot Tub Religion* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1987).
27. *A Quest for Godliness* (Westchester Ill.: Corssway, 1991). 亦出版為 *Among God's Giants* (Eastbourne, England: Kingsway, 1991).
28. *A Man for All Ministries* (Richard Baxter), St Antholin's Charity Lectureship (London: Needham's, 1991).
29. *Rediscovering Holiness* (Ann Arbor, Mich.: Serveant, 1992). 亦出版為 *A Passion for Holiness* (Cambridge: Crossway, 1992).
30. *Concise Theology* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, and Leicester: InterVarsity Press, 1993).
31. *A Passion for Faithfulness* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1995).
32. *Knowing and Doing the Will of God* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1995).

33. *Knowing Christianity* (Wheaton, Ill.: Harold Shaw, 1995).
34. *Life in the Spirit* (London: Hodder & Stoughton and Wheaton, Ill.; Crossway, 1996).
35. *An Anglican to Remember* (William Perkins), St Antholin's Charity Lectureship (London: Needham's, 1996). (小冊)
36. *Truth and Power* (Wheaton, Ill.: Harold Shaw, 1996).
37. *Great Grace* (Ann Arbor, Mich: Servant, 1997).
38. *A Grief Sanctified* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1997).

B. 書籍 (其他作者協力)

1. Ed. and trans. with O. R. Johnston, *Luther's Bondage of the Will* (London: James Clarke and Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1957).
2. With J. A. Motyer, *Reservation* (London: Church Book Room Press, 1960). (小冊)
3. With A. M. Stibbs, *The Spirit Within You* (London: Hodder & Stoughton, 1966); 再版 (Glasgow: Pickering & Inglis and Grand Rapids, Mich.: Baker, 1980).
4. With C. O. Buchanan, E. L. Mascall, G. Leonard, *Growing into Union: Proposals for Forming a United Church in England* (London: SPCK, 1970).
5. With Thomas Howard, *Christianity the True Humanism* (Waco, Tex.: Word, 1985).

C. 書籍 (著文)

1. 'Revelation and Inspiration', in E. F. Kevan, A. M. Stibbs, F. Davidson (eds), *The New Bible Commentary*, 2nd edn. 亦出版為 D. Guthrie, J. A. Motyer, A. M. Stibbs, D. J. Wiseman (eds), *The New Bible Commentary Revised*, pp. 24-30; 亦收錄於 *Eerdmans' Bible Commentary* (London: Inter-Varsity Press and Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1954, 1970), pp. 12-18.
2. 'Modern Theories of Revelation', 收錄於 C. F. H. Henry (ed.) *Revelation and the Bible* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1959 and London: Inter-Varsity

- Press, 1960), pp. 87-104.
3. 'Call', 'Faith', 'Freedom', 'Ignorance', 'Justification', 'Orthodoxy', 'Puritan', 'Regeneration', 收錄於 C. F. H. Henry. (ed.) *Baker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1959).
 4. Introductory Essay in John Owen, *The Death of Death in the Death of Christ* (London: Banner of Truth, 1959), pp. 1-25; 亦獨立出版。(小冊)
 5. 'The Origin and History of Fundamentalism', in T. Hewitt, (ed.), *The Word of God and Fundamentalism* (London: Church Book Room Press, 1960), pp. 100-127.
 6. 'Assurance', 'Authority', 'Conversion', 'Earnest', 'Election', 'Good', 'Incarnation', 'Inner Man', 'Inspiration', 'Justification', 'Liberty', 'Obedience', 'Perfection', 'Piety', 'Predestination', 'Providence', 'Revelation', 'Temptation', 收錄於 J. D. Douglas (ed.), *The New Bible Dictionary* (London: Inter-Varsity Press and Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1961). 亦收錄於 H. Hillyer et al., (ed.), *The New Bible Dictionary*, 2nd edn (Leicester: InterVarsity Press and Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1982); 亦收錄於 *The Illustrated Bible Dictionary* (相同出版社)。
 7. Introductory Essay in J. Buchanan, *The Doctrine of Justification* (London: Banner of Truth, 1961), pp. 1-9.
 8. 'Lambeth 1958', 收錄於 J. I. Packer (ed.), *Eucharistic Sacrifice* (London: Church Book Room Press, 1962), pp. 1-21.
 9. 'The Nature of the Church', 收錄於 C. F. H. Henry (ed.), *Basic Christian Doctrines* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1962), pp. 241-247.
 10. 'Episcopacy', 以及另外兩篇論文, 收錄於 J. I. Packer (ed.), *The Church of England and the Methodist Church* (Abingdon, England: Marcham Manor Press, 1963).
 11. 'Thomas Cranmer's Catholic Theology', 收錄於 G. E. Duffield (ed.), *Thomas Cranmer* (Abingdon, England: Sutton Courtenay Press, 1963), pp. 10-37.
 12. 'What is Revival?' 收錄於 D. Winter (ed.), *The Best of Crusade* (London: Victory Press, 1963), pp. 89-93.

13. 'British Theology in the Twentieth Century', 收錄於 C. F. H. Henry (ed.), *Christian Faith and Modern Theology* (New York: Channel Press, 1964), pp. 23-41.
14. 'The Status of the Articles', 收錄於 H. E. W. Turner (ed.), *The Thirty-nine Articles of the Church of England* (London: Mowbrays, 1964), pp. 25-57.
15. 'The Wretched Man in Romans 7', 收錄於 F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* (Berlin; Akademie-Verlag, 1964); 又收錄於 *Keep in Step with the Spirit* 的附錄 (21), pp. 621-627.
16. 'Wanted: A Pattern for Union', and (with C. O. Buchanan) 'Unification and Ordination', 收錄於 J. I. Packer (ed.), *All in Each Place* (Abingdon, England: Marcham Manor Press, 1965), pp. 17-40.
17. 'Expository Preaching: Charles Simeon and Ourselves' and 'The Revised Catechism', 收錄於 G. E. Duffield (ed.), *John Calvin* (Abingdon, England: Sutton Courtenay Press, 1966), pp. 149-175.
18. 'Gain and Loss', 收錄於 R. T. Beckwith (ed.), *Towards a Modern Prayer Book* (Abingdon, England: Marcham Manor Press, 1966).
19. 'Isn't One Religion as Good as Another?' 收錄於 F. Coloquhoun (ed.), *Hard Questions* (London: Falcon, 1967), pp. 16-19.
20. 'The Good Confession', 收錄於 J. I. Packer (ed.), *Guidelines* (London: Falcon, 1967), pp. 11-38.
21. 'The Necessity of the Revealed Word', 收錄於 M. C. Tenney (ed.), *The Bible: The Living Word of Revelation* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1968), pp. 31-52.
22. 'Anglican-Methodist Unity: Which Way Now?' 收錄於 J. I. Packer (ed.), *Fellowship in the Gospel* (Abingdon, England: Marcham Manor Press, 1968).
23. 'Training for the Ministry', 收錄於 C. Porthouse (ed.), *Ministry in the Seventies* (London: Falcon, 1970).
24. 'Biblical Authority, Hermeneutics and Inerrancy', 收錄於 E. R. Greehan (ed.), *Jerusalem and Athens* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1971), pp. 141-153.

25. 'Towards a Corporate Presbyterate', 收錄於 R. P. P. Johnson (ed.), *Ministry in the Local Church: Problems and Pathways* (Bramcote. Grove Books, 1972). (小冊)
26. 'Reservation: Theological Issues', 收錄於 C. O. Buchanan (ed.), *Reservation and Communion of the Sick* (Bramcote: Grove Books, 1972). (小冊)
27. 'Representative Priesthood?' and 'Postscript: I Believe in Women's Ministry', 收錄於 G. E. Duffield 和 M. Bruce (eds.), *Why Not?* (Abingdon, England: Marcham Manor Press, 1972; 2nd edn 1976), pp. 78-80, 164-174.
28. 'Taking Stock in Theology', 收錄於 J. C. King (ed.), *Evangelicals Today* (London: Lutterworth Press, 1973), pp. 15-30.
29. 'Thought on the Role and Function of Women in the Church', 收錄於 R. C. Craston (ed.), *Evangelicals and the Ordination of Women* (Bramcote: Grove Books, 1973). (小冊)
30. 'Revelation', 'Myth', 'Puritan Ethics', 收錄於 C. F. H. Henry (ed.), *Baker's Dictionary of Christian Ethics* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1973).
31. Introductory Essay in Richard Baxter, *The Reformed Pastor* (London: Banner of Truth, 1974), pp. 9-19.
32. 'Sola Scriptura' in History and Today', 和 'Calvin's Doctrine of Scripture', 收錄於 J. W. Montgomery (ed.), *God's Inerrant Word* (Minneapolis: Bethany, 1974), pp. 43-63, 95-114.
33. 'Life in Christ' (95 Bible Studies), 收錄於 *Bible Characters and Doctrines*, vol. II. (London: Scripture Union, 1974).
34. 'Abolish', 'Accuse', 'Carpenter', 'Defile', 'Despise', 'Dirt', 'Firm', 'Present', 'Ruin', 收錄於 C. Brown (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol I (Exeter; Paternoster Press and Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1975).
35. Introductory Essay 收錄於 E. Hindson, *Introduction to Puritan Theology* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1976), pp. 9-12.
36. 'What Is Evangelism?' 收錄於 H. Conn (ed.), *Theological Perspectives on*

- Church Growth* (Nutley, NJ.: Presbyterian and Reformed, 1976), pp. 91-105.
37. 'The Reformed Doctrine of Justification', 收錄於 R. C. Sproul (ed.), *Soli Deo Gloria*, 獻予 John Gerstner (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1976), pp. 11-25.
38. 'Jesus Christ the Lord: The New Testament Doctrine of the Incarnation', 收錄於 J. R. W. Stott (ed.), *Obedying Christ in a Changing World, Vol. I: The Lord Christ* (London: Collins, 1977), pp. 32-60.
39. 'Theology of the Reformation'和'Ignatius Loyola', 收錄於 T. Dowley (ed.), *Lion Handbook of Church History* (Berkhamsted, England: Lion, 1977).
40. 'Are Pain and Suffering Direct Results of Evil?' 收錄於 F. Coloquhoun (ed.), *Moral Questions* (London: Falcon, 1977), pp. 26-29.
41. 'On Knowing God', 收錄於 J. M. Boice (ed.), *Our Sovereign God* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1977), pp. 61-76.
42. Foreword to R. C. Sproul, *Knowing Scripture* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1977), pp. 9-10.
43. 'Oxford Evangelicals in Theology', 收錄於 John Reynolds, *The Evangelicals at Oxford, 2nd edn.* (Abingdon, England: Marcham Manor Press, 1977), pp. 82-94.
44. Preface to 1977 reprint of W. H. Griffith Thomas, *The Principles of Theology* (London: Vine Books and Grand Rapids, Mich.: Baker, 1978), pp.5-14.
45. 'An Evangelicals View of Progressive Revelation', 收錄於 K. Kantzer (ed.), *Evangelicals Roots* (Nashville: Nelson, 1978), pp.143-158.
46. 'Situations and Principles'和'Conscience, Character and Choice', 收錄於 G. J. Wenham and Bruce Kaye (eds), *Law, Morality and the Bible* (Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1978), pp. 151-192.
47. 'Encouraging Present-Day Views of Scripture', 收錄於 J. M. Boice (ed.), *Foundation of Biblical Authority* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1978), pp. 61-84.
48. 'A Lamp in a Dark Place: II Peter 1: 19-21', 收錄於 E. Radmacher (ed.), *Can We Trust the Bible?* (Wheaton, Ill.: Tyndale Rapids, Mich.: Zondervan,

- 1978), pp. 61-84.
49. Preface to centenary edition of J. C. Ryle, *Holiness* (Welwyn Garden City: Evangelical Press, 1979).
 50. 'The Gospel: Its Content and Communication', 收錄於 J. R. W. Stott and Coote (eds), *Gospel and Culture* (Pasadena, Calif.: William Carey Press, 1979); 短篇為 *Down to Earth*, 相同編者群 (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980), pp. 97-114.
 51. 'Preaching as Biblical Interpretation', 收錄於 J. R. Michaels and R. Nicole (eds), *Inerrancy and Common Sense* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1980), pp. 187-203.
 52. 'The Adequacy of Language', 收錄於 N. Geisler (ed.), *Inerrancy* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1980), pp. 197-228.
 53. Editor's Preface in J. I. Packer, M. E. Tenney and W. White Jr. (eds), *The Bible Almanac* (Nashville, Tenn.: Nelson, 1980), pp. 11-12.
 54. 'My Path to Prayer', 收錄於 D. Hanes (ed.), *My Path to Prayer* (Brighton: Henry E. Walter, 1981), pp. 55-66.
 55. 'Sacrifice and Satisfaction' 和 'To All Who Will Come', 收錄於 J. M. Boice (ed.), *Our Savior God* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1981).
 56. 'Is Christianity Credible?' 收錄於 D. Stacey (ed.), *Is Christianity Credible?* (London: Epworth, 1981), pp. 64-72.
 57. 'Response to Stephen Clark', 收錄於 P. Williamson and K. Perrotta (eds), *Christianity Confronts Modernity* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1981), pp. 187-193.
 58. Preface to Elisabeth Elliot, *No Graven Image*, new edn (London: Hodder & Stoughton, 1981).
 59. Preface to Sinclair B. Ferguson, *The Christian Life* (London: Hodder & Stoughton, 1981), pp. ix-x.
 60. Preface to Michael Baughen, *Breaking the Prayer Barrier* (Wheaton, Ill.: Harold Shaw, 1981).
 61. 'God: From the Fathers to the Moderns' 和 'The Puritans', 收錄於 R.

- Keeley (ed.), *Lion Handbook to Christian Belief* (Berkhamsted: Lion, 1982).
同步發表於 *Eerdmans' Handbook to Christian Belief* (Grand Rapids, Mich.: L Eerdmans, 1982).
62. Preface to A. Wetherell Johnson, *Created for Commitment* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1982).
63. Foreword to Bruce Milne, *Know the Truth* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1982), pp. 5-6.
64. 'Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics', 收錄於 D. A. Carson and J. B. Woodbridge (eds), *Scripture and Truth* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan and Leicester; Inter-Varsity Press, 1983), pp. 325-356.
65. Introductory Essay in John Owen, *Sin and Temptation*, ed. 由 James M. Houston 改寫 (Portland, Oreg.: Multnomah, 1983), pp. xvii-xix.
66. 'Steps to the Renewal of the Christian People' 和 'Agenda for Theology', 收錄於 P. Williamson and K. Perrotta (eds), *Summons to Faith and Renewal* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1983), pp. 107-127.
67. 'Response to Henry Krabbendam: The New Hermeneutic', 收錄於 N. Geisler and E. Radmacher, (eds), *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1984), pp. 559-571.
68. 'A Christian View of Man', 收錄於 Lynne Morris (ed.), *The Christian Vision: Man in Society* (Hillsdale, Mich.: Hillsdale College Press, 1984), pp. 101-119.
69. 'John Calvin and the Inerrancy of Holy Scripture', 收錄於 J. Hannah (ed.), *Inerrancy and the Church* (Chicago: Moody Press, 1984), pp. 143-168.
70. 'How to Recognize a Christian Citizen', 收錄於 *The Christian as Citizen* (Wheaton, Ill.: Christianity Today Institute; 亦收錄於 *Christianity Today*, 19 April 1985), pp. 4-8.
71. 'Divisions in the Church' 和 'Reformation in the Church', 收錄於 *The Church: God's New Society* (Philadelphia: Philadelphia Conference on Reformed Theology, 1985).
72. 'Arminianisms', 收錄於 R. Godfrey and T. Boyd (eds), *Through Christ's Word* (Phillipsburg, NJ.: Presbyterian and Reformed, 1985), pp. 121-148.

73. 'In Quest of Canonical Interpretation', 收錄於 R. K. Johnston (ed.), *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options* (Atlanta, Ga.: John Knox Press, 1985), pp. 35-55.
74. 'David Martyn Lloyd-Jones', 收錄於 C. Turner (ed.), *Chosen Vessels* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1985). 亦出版為 *Heroes* (Servant, 1991), pp. 109-123.
75. 'Justification in Protestant Theology', 收錄於 J. I. Packer and others, *Here We Stand: Justification by Faith Today* (London: Hodder & Stoughton, 1986), pp. 84-102.
76. 'A Kind of Puritan', 收錄於 C. Catherwood (ed.), *Martyn Lloyd-Jones: Chosen by God* (Crowborough; Highland Books, 1986), pp. 33-57.
77. 'Why Preach?' 收錄於 S. Logan (ed.), *The Preacher and Preaching* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1986), pp. 1-29.
78. 'Theism for Our Time', 收錄於 P. T. O'Brien and D. G. Peterson (eds), *God Who Is Rich in Mercy* (Homebush West, NSW.: Lancer Books, 1986), pp. 1-23.
79. 'Foreword: No Little Person', 收錄於 R. W. Ruesegger, *Reflections on Francis Schaeffer* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1986), pp. 7-17.
80. 'The Holy Spirit and His Work', 收錄於 K. Kantzer (ed.), *Applying the Scriptures* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1986), pp. 51-76. 亦出版於 *Crux* 23, np. 2 (June 1987): 2-17.
81. 'Foreword: Why We Need the Puritans', 收錄於 Leland Ryken, *Worldly Saints* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1987), pp. ix-xvi.
82. Introduction to P. Fromer and J. I. Packer (eds.), *The Best in Theology* (Carol Stream, Ill.: Christianity Today, 1987), 1:13-23.
83. 'Introduction: On Being Serious About the Holy Spirit', 收錄於 David Wells, *God the Evangelist: How the Holy Spirit Works to Bring Men and Women to Faith* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987), pp. xi-xvi.
84. 'The Trinity and the Gospel', 收錄於 R. A. Bodey, *Good News for All Seasons* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1987), pp. 91-98.
85. 'Inerrancy and the Divinity and Humanity of the Bible', 'Problems Areas Related to Biblical Inerrancy', 'Implications of Biblical Inerrancy for the

- Christian Mission', 收錄於 *Proceedings of the Conference of Biblical Inerrancy 1987* (Nashville, Tenn.: Broadman, 1987), pp. 135-142, 205-213, 245-250.
86. Introduction to P. Fromer and J. I. Packer (eds.), *The Best in Theology* (Carol Stream, Ill.: Christianity Today, 1988), 2:13-22.
87. 'The Christian and God's World', 收錄於 J. M. Boice (ed.), *Transforming Our World* (Portland, Oreg.: Multnomah, 1988), pp. 81-97.
88. 'God the Image-Maker', 收錄於 M. Noll and D. Wells (eds.), *Christian Faith and Practice in the Modern World* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988), pp. 27-50.
89. 'John Calvin and Reformed Europe', 收錄於 J. Woodbridge (ed.), *Great Leaders of the Christian Church* (Chicago: Moody Press, 1988), pp. 208-215.
90. 'Baptism in the Spirit', 'Baxter', 'Farrer', 'Glory of God', 'God', 'Holiness Movement', 'Holy Spirit', 'Infallibility and Inerrancy', 'Method', 'Paradox', 'Revival', 'Scripture', 收錄於 D. Wright, S. Ferguson and J. I. Packer (eds.), *New Dictionary of Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988).
91. 'The Challenge of Biblical Interpretation: Creation', 'The Challenge of Biblical Interpretation: Women', 'The Challenge of Biblical Interpretation: Eschatology', 收錄於 *The Proceedings of the Conference on Biblical Interpretation* (Nashville, Tenn.: Broadman, 1988), pp. 21-33, 103-115, 191-204.
92. Introduction to H. Smith and J. I. Packer (eds.), *The Best in Theology* (Carol Stream, Ill.: Christianity Today, 1988), 3: vii-xiv.
93. 'Is the Charismatic Movement...from God?' 收錄於 *Tough Questions Christian Ask* 和 *Pentecostals* (皆由 Carol Stream 出版, Ill.: Christianity Today/ Wheaton, Ill.: Victor, 1989), pp. 49-60. 亦出版為 'Piety on Fire', *Christianity Today*, 12 May 1989, pp. 18-23, 亦收錄於 *Renewal*, July 1990, pp. 28-32.
94. 'Christian Morality Adrift', 收錄於 K. Perrotta and J. Blattner (eds.), *A Society in Peril* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1989), pp. 57-76.

95. Introduction to J. I. Yamamoto and J. I. Packer (eds.), *The Best in Theology* (Carol Stream, Ill.: Christianity Today, 1989), 4: vii-xiv.
96. Introduction to Jeremiah Burroughs, *Hosea*, reprint (Beaver Falls, Penn.: Soli Deo Gloria, 1989).
97. Introduction to Richard Baxter, *Christian Directory*, reprint (Beaver Falls, Penn.: Soli Deo Gloria, 1990).
98. Introduction to H. Witsius, *On the Covenants*, reprint (Phillipsburg, NJ.: Presbyterian and Reformed, 1990).
99. Introduction (biographical) to John Gwyn-Thomas, *Rejoice Always* (Edinburgh: Banner of Truth, 1990), pp. ix-xv.
100. Introduction to J. Yolhurst (ed.), *Men, Women and Priesthood* (Leominster: Gracewing, 1990), pp. vii-xvi.
101. 'The Christian's Purpose in Business', 收錄於 R. C. Chewning (ed.), *Biblical Principles and Business: The Practice* (Colorado Springs: NavPress, 1990).
102. 'Evangelicals and the Way of Salvation: New Challenges to the Gospel-Universalism and Justification by Faith', 收錄於 C. F. H. Henry and K. Kantzer (eds), *Evangelical Affirmations* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1990), pp. 107-136.
103. 'Understanding the Bible: Evangelical Hermeneutics', 收錄於 M. Tinker (ed.), *Restoring the Vision* (Eastbourne; MARC, 1990), pp. 39-58.
104. Foreword, 'The Means of Conversion' 和 'Godliness in Ephesians', 收錄於 D. M. Lewis (ed.), *With Heart, Mind and Strength: The Best of Crux, 1979-1989* (Langley, BC.: Credo, 1990), pp. 7-8, 63-79, 129-143. 'The Means of Conversion' 原發表於 *Crux*, 25, no. 4 (December 1989): pp. 14-22; 'Godliness in Ephesians' 原發表於 *Crux*, 25, no. 1 (March 1989). pp. 8-16.
105. 'Babel', 收錄於 R. A. Bodey (ed.), *Inside the Sermon* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1990), pp. 185-200.
106. 'Thirty Years' War: The Doctrine of Holy Scripture', 收錄於 H. Conn (ed.), *Practical Theology and the Ministry of the Church*, 獻予 E. P. Clowney

- (Phillipsburg, NJ.: Presbyterian and Reformed, 1990), pp. 25-44.
107. *Aspects of Authority* (Disley.: Orthos, 1990).
108. *The Problem of Eternal Punishment*, Leon Morris Lecture, 1990 (Victoria, Australia: Evangelical Alliance Publishing, 1990). 同樣發表於 *Crux*, 26, no. 3 (September 1990): pp. 18-25.
109. Introduction to Richard Baxter, *Practical Works IV*, reprint (Ligonier, Penn.: Soli Deo Gloria, 1991).
110. 'Evangelical Foundations for Spirituality', 收錄於 M. Bockmuehl and K. Burkhardt (eds), *Gott Lieben und Seine Gebote Halten* (Giessen, Germany/Basel, Switzerland: Brunnen Verlag, 1991), pp. 149-162.
111. 'Authority in Preaching', 收錄於 M. Eden and D. Wells (eds), *The Gospel in the Modern World* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1991), pp. 198-212.
112. 'Richard Baxter on Heaven, Hope, and Holiness', 收錄於 J. I. Packer and L. Wilkinson (eds), *Alive to God*, 獻予 James M. Houston (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), pp. 161-175.
113. 'The Comfort of Conservatism', in M. Horton (ed.), *Power Religion* (Chicago: Moody Press, 1992), pp. 283-299.
114. 'The Holy Spirit in the Book of Common Prayer', 收錄於 S. Harris (ed.), *The Holy Spirit* (Charlottesville, Va.: St Peter Publications, 1993).
115. 'Election', 'Predestination', 收錄於 D. Jeffrey (ed.), *Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993).
116. 'The Empowered Christian Life', 收錄於 G. Grieg and K. Springer (eds), *The Kingdom and the Power* (Ventura, Calif.: Regal, 1994), pp. 207-215.
117. 'Anglicanism Today: The Path to Renewal' 和 'Jesus Christ the Only Saviour', 與 A. McGrath, G. LeMarquand 和 J. P. Westin 合寫, 收錄於 G. Egerton (ed.), *Anglican Essentials* (Toronto: Anglican Book Centre, 1995), pp. 53-63, 98-110.
118. 'The Spirit with the Word: The Reformational Revivalism of George Whitefield', 收錄於 W. P. Stephens (ed.), *The Bible, the Reformation and the Church*, 獻予 James Atkinson (Sheffield; Sheffield Academic Press,

- 1995), pp. 166-189.
119. 'Atonement', 'Richard Baxter', 'Godliness', 'Holy Spirit', 'D. M. Lloyd-Jones', 收錄於 David Atkinson and David Field (eds), *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995).
 120. 'The Preacher as Theologian', 收錄於 C. Green (ed.), *When God's Voice Is Heard*, 獻予 Dick Lucas (Leicester; Inter-Varsity Press, 1995), pp. 79-95.
 121. 'Crosscurrents Among Evangelicals', 收錄於 C. Colson and R. J. Neuhaus (eds), *Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission* (Dallas, Tex.: Word, 1995), pp. 147-174.
 122. 'Robert Aitken', 收錄於 D. M. Lewis (ed.), *The Blackwell Dictionary of Evangelical Biography: 1790-1860* (Oxford: Basil Blackwell, 1995).
 123. Introduction to Henry Scougal, *The Life of God in the Soul of Man* (Tain: Christian Focus, 1995).
 124. Introduction to John Owen, *The Mortification of Sin* (Tain: Christian Focus, 1995).
 125. 'The Love of God', 收錄於 T. Schreiner and Bruce Ware (eds), *The Grace of God; the Bondage of the Will* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1996) II. 413-427.
 126. 'Theology and Bible Reading' 收錄於 Elmer Dyck (ed.), *The Act of Bible Reading* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), pp. 65-87.
 127. 'Faith, Covenant and Medical Practice' 收錄於 Edwin Hui (ed.), *Christian Character, Virtue and Bioethics* (Vancouver: Regent College Bookstore, 1996), pp. 11-24.

D. 收錄於《清教徒研討會報告》的文章

1. 'The Witness of the Spirit: The Puritan Teaching', 收錄於 *The Wisdom of Our Fathers: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1956* (私下發行, 1957), pp. 14-25 (由 Clonmel 重新編輯出版, Ireland: Clonmel Evangelical Bookroom, 1993). *

2. 'The Puritans and the Lord's Day', 收錄於 *Servants of the Word: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1957* (London: Banner of Truth Trust, 1958), pp. 1-24. *
3. 'The Puritans as Interpreters of Scripture', 收錄於 *A Goodly Heritage: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1958* (London: Banner of Truth Trust, 1959), pp. 2-7, 18-26. *
4. 'The Puritan View of Preaching the Gospel', 收錄於 *How Shall They Hear? Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1959* (私下發行, 1960; 由 Clonmel 重新編輯出版, Ireland: Clonmel Evangelical Bookroom, 1993). *
5. 'Jonathan Edwards and the Theology of Revival', 收錄於 *Increasing in the Knowledge of God: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1960* (私下發行, 1961; 由 Clonmel 重新編輯出版, Ireland: Clonmel Evangelical Bookroom, 1992). *
6. 'The Puritan Idea of Communion with God', 收錄於 *Press Toward the Mark: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1961* (私下發行, 1962; 由 Clonmel 重新編輯出版, Ireland: Clonmel Evangelical Bookroom, 1992).
7. 'The Puritan Conscience', 收錄於 *Faith and a Good Conscience: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1962* (私下發行, 1963; 由 Clonmel 重新編輯出版, Ireland: Clonmel Evangelical Bookroom, 1992). *
8. 'The Puritans and Worship', 收錄於 *Diversity in Unity: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1963* (London: Evangelical Magazine, 1964), pp. 3-14.
9. 'Calvin: A Servant of the Word', 收錄於 *Able Ministers of the New Testament: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1964* (London: Evangelical Magazine, 1965), pp. 36-55.
10. 'Luther', 收錄於 *Approaches to the Reformation of the Church: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1965* (London: Evangelical Magazine, 1966), pp. 25-33.
11. 'John Owen on Communication from God', 收錄於 *One Steadfast High Intent: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1966* (London:

Evangelical Magazine, 1967), pp. 17-30. *

12. 'The Puritans and Spiritual Gifts', 收錄於 *Profitable for Doctrine and Reformed Studies Conference Reports, 1967* (私下發行, 1968; 由 Clonmel 重新編輯出版, Ireland: Clonmel Evangelical Bookroom, 1992), pp. 15-27. *
13. 'Arminianisms', 收錄於 *The Manifold Grace of God: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1968* (London: Evangelical Magazine, 1969), pp. 22-34.
14. 'The Doctrine of Justification in Development and Decline Among the Puritans', 收錄於 *By Schisms Rent Asunder: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1969* (London: Evangelical Magazine, 1970), pp. 18-30. *

* 為收錄於 *A Quest for Godliness* 的文章，英國出版為 *Among God's Giants*。詳情見原著頁 19-20。

E. 其他文章（此為重要文章的選集）

1. 'The Puritan Treatment of Justification by Faith', *Evangelical Quarterly* 24, no. 3 (July 1952): pp. 131-143.
2. 'Sanctification- Puritan Teaching', *The Christian Graduate* 5, no. 4 (December 1952): pp. 125-128.
3. 'Richard Baxter', *Theology* 55 (May 1953): pp. 174-178.
4. 'Blind Spots', *Discipulus*, Advent 1954: pp. 5-8.
5. "'Keswick" and the Reformed Doctrine of Sanctification', *Evangelical Quarterly* 27, no. 3 (July 1955): pp. 153-167.
6. 'Baptism: Sacrament of the Covenant of Grace', *Churchman* 69, no. 2 (June 1955).
7. 'Some Thoughts on General Revelation', *Christian Graduate* 9, no. 3 (September 1956): pp. 114-121.
8. 'Puritan Evangelism', *Banner of Truth* 4 (1957).
9. 'With All Thy Mind', *Inter-Varsity*, Autumn 1957: pp. 4-8.
10. 'Seventeenth Century Teaching on the Christian Life', *Churchman* 71, no. 4

- (December 1957); 72, no. 1 (March 1958).
11. 'The Fundamentalism Controversy: Retrospect and Prospect', *Faith and Thought* 90, no. 1 (Spring 1958): pp. 35-45.
 12. 'Fundamentalism: The British Scene', *Christianity Today*, 29 September 1958: pp. 3-6.
 13. 'The Inspiration and Infallibility of Holy Scripture', *Symposium of Articles from Theological Students Fellowship Bulletin* (日期不詳): pp. 16-18.
 14. 'Calvinism in Britain', *Torch and Trumpet* (1959).
 15. 'Christianity and Non-Christian Religions', *Christianity Today*, 21 December 1959: pp. 3-5.
 16. 'The Bible in Modern Theology' *Bible League Quarterly* no. 240 (January-March 1960): pp. 129-132.
 17. 'Puritan Preaching', *The Evangelical Christian*, October 1960: pp. 18-21.
 18. *The Theological Challenge to Evangelism Today*, Fellowship of Evangelical Churchmen (1961).
 19. 'Training for Christian Service', *The Evangelical Christians*, September 1961: pp. 10-15.
 20. 'The Bible and the Authority of Reason', *Churchman* 75, no. 4 (December 1961): pp. 207-219.
 21. 'The Holy Spirit- and Authority', *The Almond Branch*, 1962: pp. 9-12.
 22. 'Questions About Inter-Varsity Fellowship', *Break Through* no. 11 (May 1962): pp. 13-19.
 23. 'Our Lord and the Old Testament', *Bible League Quarterly* no. 252 (January-March 1963): pp. 70-74.
 24. 'Fellowship: The Theological Basis', *Christian Graduate* 16, no. 3 (September 1963): pp. 7-11.
 25. 'Episcopal Idol- A Consideration of *Honest to God*', *The Evangelical Christian*, October 1963: pp. 4-5, 32-35.
 26. 'The Bible Yesterday, Today and Tomorrow', *The Gospel Magazine*, March 1964: pp. 104-113.

27. 'Atheism', *Inter-Varsity*, 特稿 (1964): pp. 4-6.
28. 'The Holy Spirit and the Local Congregation', *Churchman* 78, no. 2 (June 1964): pp. 98-108.
29. 'A Broad Church Reformation?' *London Quarterly and Holborn Review* 189 (October 1964): pp. 270-275.
30. 'All Men Won't Be Saved', *Banner of Truth* 41 (March 1965).
31. 'Death: Life's One and Only Certainty', *Eternity* 16, no. 3 (March 1965): pp. 22-26.
32. 'Ministry of the Word Today', *The Presbyterian Guardian* 34, no. 6 (July-August, 1965): pp. 87-90.
33. 'One Body in Christ: The Doctrine and Expression of Christian Unity', *Churchman* 80, no. 1 (March 1966): pp. 16-26.
34. 'Luther Against Erasmus', *Concordia Theological Monthly* 37, no. 4 (April 1966): pp. 207-221.
35. 'Led by the Spirit of God', *The Life of Faith*, 26 May 1966: pp. 499-500.
36. 'A Calvinist- and an Evangelist!' *The Hour International* no. 31 (August 1966): pp. 25-27.
37. 'Must We Demythologize?' *Theological Students Fellowship Bulletin* no. 50 (Spring 1968): pp. 1-5.
38. 'Letter to a Leader', *CFYA Leaders' Newspaper* 1, no. 3.
39. 'Re-tooling the Clergy Factories', *Churchman* 82, no. 2 (Summer 1968): pp. 120-124.
40. 'The Church of South India and Reunion in England', *Churchman* 82, no. 4 (Winter, 1968): pp. 249-261.
41. 'Revival', *Christian Graduate* 24, no. 4 (December 1971): pp. 97-100.
42. 'The Way of Salvation: I. What Is Salvation? II. What Is Faith? III. The Problems of Universalism. IV. Are Non-Christian Faiths Ways of Salvation?' *Bibliotheca Sacra* 129, no. 515 (1972): pp. 105-125; 129, no. 516 (1972): pp. 291-306; 130, no. 517 (1973): pp. 3-10; 130, no. 518 (1973): pp. 110-116.

43. 'Acquitted!' *Span* no. 1 (1973): pp. 10-11.
44. 'What Did the Cross Achieve?' (Tyndale Lecture) *Tyndale Bulletin* 25 (1974): pp. 3-45.
45. 'A Secular Way to Go', *Third Way* 1, no. 7 (7 April 1977): pp. 3-5.
46. 'Why Is Authority a Dirty Word?' *Spectrum* 9, no. 3 (May 1977): pp. 4-6.
47. 'Who Is God?' in *Simple Faith?* (Berkhamsted: Lion, 1978).
48. 'People Matter More Than Structures', *Crusade* 23, no. 11 (April 1978): pp. 24-25.
49. 'The Uniqueness of Jesus Christ', *Churchman* 92, no. 2 (1978): pp. 101-111.
50. 'Battling for the Bible', *Regent College Bulletin* 9, no. 4 (Fall 1979).
51. 'Puritanism as a Movement of Revival', *Evangelical Quarterly* 52 (January 1980): pp. 2-16.
52. 'Theological Reflections on the Charismatic Movement', *Churchman* 94, nos. 1-2 (1980): pp. 7-25, 108-125.
53. 'George Whitefield: Man Alive', *Crux* 16, no. 4 (December 1980): pp. 23-26.
54. 'The Means of Growth' 和 'Body Life', *Tenth*, July 1981: pp. 2-11.
55. 'A View from a Jacuzzi', *Regent College Bulletin* 11, no. 4 (Fall 1981).
56. 'Poor Health May Be the Best Remedy', *Christianity Today*, 21 May 1982: pp. 14-16.
57. 'Knowing Notions or Knowing God?' *Pastoral Renewal* 6, no. 9 (March 1982): pp. 65-68.
58. 'The Message Is Unchanged', *Alliance Witness*, 23 June 1982: pp. 11-14.
59. 'The Reconstitution of Authority', *Crux* 18, no. 4 (December 1982): pp. 2-12.
60. 'Upholding the Unity of Scripture Today', *Journal of the Evangelical Theological Society* 25, no. 4 (December 1982): pp. 409-414.
61. 'Predestination in Christian History' 和 'Predestination and Sanctification', *Tenth*, July 1983; pp. 2-16.
62. 'Lord, Send Revival', *The Bulletin*, Winter 1983: pp. 4-5.
63. 'Feet in the Clouds', *Regent College Bulletin* 14, no. 1 (Spring 1984).

64. 'Renewal and Revival', *Channels*, Spring 1984: pp. 7-9.
65. 'Meeting God', *Spiritual Counterfeits Project: Special Collections Journal* 6, no. 1 (Winter 1984).
66. "'Good Pagans" and God's Kingdom', *Christianity Today*, 17 January 1986; pp. 27-31.
67. Three articles on guidance, *Eternity*, April-May-June 1986; pp. 19-23, 32-37, and 36-39.
68. 'What Do You Mean When You Say "God"?' *Christianity Today*, 19 September 1986; pp. 22-25.
69. 'Does It Really Matter?' *Eternity*, January 1987; p. 30.
70. 'Dying Well Is Final Test', *Eternity*, January 1987.
71. 'How Christians Should Understand Themselves', *Eternity*, July 1987; p. 36.
72. 'The Way of the Weak Is the Only Healthy Way', *Eternity*, November 1987; p. 28.
73. 'Keeping Your Balance: A Christian's Challenge', *Eternity*, January 1988: p. 18.
74. 'Soldier, Son, Pilgrim: Christian Know Thyself', *Eternity*, April 1988, p. 33.
75. 'Christian *Gravitas* in a Narcissistic Age', *Eternity*, July 1988, p. 46.
76. 'Bringing the Bible to Your Life', *Charisma*, January 1987, pp. 43-44.
77. 'A Modern View of Jesus', *Faith Today*, January 1987, pp. 28-30, 32-33.
78. 'Packer on Preaching', *New Horizons*, January 1987.
79. 'Shy Sovereign', *Tabletalk*, June 1988.
80. 'Jewish Evangelism and the Word of God', *Christian Witness to Israel*, Herald, June 1988.
81. 'Is Hell out of Vogue in This Modern Era?', *United Evangelical Action*, September 1989.
82. 'Westminster and the Roller-Coaster Ride', *Tabletalk* 14, no. 3 (March 1990): pp. 6-10.
83. 'An Introduction to Systematic Spirituality', *Crux* 26, no. 1 (March 1990): pp. 2-8.

84. 'The Gospel and the Lord's Supper', *Mission and Ministry* 8 (Summer 1990): pp. 18-24.
85. 'Shepherds After God's Own Heart', *Pastoral Renewal*, November 1990.
86. 'From the Scriptures to the Sermon: I. Some Perspectives on Preaching; II. The Problem of Paradigms', *Ashland Theological Journal* 22 (1990): pp. 42-64.
87. 'Let's Stop Making Women Presbyters', *Christianity Today*, 11 February 1991: 18-21.
88. 'Understanding the Lordship Controversy', *Tabletalk*, May 1991.
89. 'The Reformed Faith in the Modern World: I. Bible; II. Gospel; III. Church', *Evangelical Presbyterian (NZ)*, December 1990/March 1991/June 1991.
90. 和 T. Beougher 合寫, 'Go Fetch Baxter', *Christianity Today*, 16 December 1991: pp. 26-28.
91. 'Scripture, Inerrancy, and the Church', *Touchstone* 4 (Fall 1991): pp. 3-4.
92. 'The Empowered Christian Life', *Faith and Renewal* 16, no. 4 (January 1992): pp. 3-9.
93. 'The Word of Life', *The Evangelical Catholic* 4, no. 4 (July-August 1992): pp. 1-8.
94. 'Holiness', *Faith and Renewal* 17, no. 5 (March 1993): pp. 3-11.
95. 'George Whitefield: The Startling Puritan', *Christian History* 12, no. 2 (May 1993): pp. 38-40.
96. 'A Reasonable Faith', *Decision*, December 1993.
97. 'Why I Signed It', *Christianity Today*, 12 December 1994: pp. 34-37.
98. Forewords to books in Crossway Classic Commentary Series, Calvin (*Acts, John*), J. C. Ryle (*Matthew, Mark*), C. H. Spurgeon (*Psalms*), C. Hodge (*Romans, 1 Corinthians, 2 Corinthians, Ephesians*), T. Manton (*James*) (Wheaton, Ill.: Crossway, 1993-1995).
99. 'Higher Criticism' in *New Geneva Study Bible* (Nashville, Tenn.: Nelson, 1995), pp. 2044f.
100. 'On from Orr. Cultural Crisis, Rational Realism and Incarnational Ontology', *Crux* 32, No. 3 (September 1996): pp. 12-26.

致謝

我從一九九一年開始蒐集寫這部傳記的資料。一九九一年二月二十二日是個寒冷多霧的早晨，我在與巴刻搭車從牛津到劍橋的路上，心中產生了這個靈感。在那之前的兩天，我們在倫敦哈德斯多頓出版社碰面，討論編輯新國際版聖經主題研讀本（NIV Thematic Study Bible）的事。巴刻之後到牛津順道拜訪一位同事，之後要到劍橋講道。那一天我剛好也要到劍橋講道。早上九點四十分，我們恰巧搭乘連接兩個大學城的公車。

車程通常要三小時，行車路線繞著艾爾斯伯里（Aylesbury）和盧頓（Luton）打轉。巴刻開始跟我聊天，提到一九六〇年代和一九七〇年代他在英國的事。我聽了發現，這是一個關於現代福音派發展的故事。我聽到的歷史素材顯然不只引人入勝，也非常重要。我們在劍橋告別的時候，我就決定一定得寫巴刻的傳記。三週之後，我向哈德斯多頓出版社提出一份明確的企畫案，後來我們一起拜訪巴刻，他答應盡力協助我們。這是我寫過最讓人有成就感的書。

寫這本書其中一部分的成就感，也來自於慷慨幫助我的人。我最要感謝的就是巴刻，他忍受我有時候超過三小時的訪問，實在耐性過人又親切，不厭其煩地帶領我考察，那些有助於解析本書所介紹的概念、事件原始資料和人物，而且他還強調，要採訪支持他的人，也要採訪反對他的人。少有撰寫傳記的人像我如此幸運。我要感謝的還有另外將近三百人，其中有人讓我閱讀他們的日記，探索他們的回憶、文件檔案、錄音與書信。有些人容許

我公開在此向他們提名致謝，有些人則希望保有隱私，故不提名在此。我在此向那些匿名的幫助者致謝。

感謝以下人士提供給我的幫助：

Clifford V. Anderson 教授；Ray S. Anderson 教授；Peter A. Andrew；Tony Baker 牧師；David Atkinson 會邑長；Allan Bapty 博士；Oliver O. Barclay 博士；Nicholas J. W. Barker 牧師；Michael A. Baughen 主教；David Bebbington 博士；Wallace Benn 主教；Birmingham City Archives；Stuart Blanch 爵士；Bodleian Library, Oxford；James M. Boice；John Bowden 博士；D. L. E. Bronnert 名譽法政牧師；Colin Brown 教授；Colin O. Buchanan 主教；Branse Burbridge；Jack Burton 牧師；Joyce Caine（原姓 Baldwin）牧師；George Carey 大主教；F. C. Carpenter 會邑長；Christopher Catherwood；Elizabeth Catherwood 夫人（原姓 Lloyd-Jones）；Julian Charley 牧師；Christianity Today, Inc.；Donald Coggan 爵士；Alan Cole 博士；Alec Colson 牧師；Corpus Christi College, Oxford；Canon R. Colin Craston；Jill Dann 夫人；Gaius Davies 博士；Stephen Davis 牧師；Peter Dawes 主教；Birmingham 牧區；W. Ormond B. Doherty；Martin Dowland 牧師；David A. Edwards 牧師；Frank R. Entwistle 牧師；Millard J. Erickson 教授；福音派聯盟；Christopher Evans 牧師；Gabriel Fackre 教授；Canon Michael Farrer；Ronald Freeman 牧師；Peter Gains 牧師；David H. Garner 牧師；Michael R. Gee 牧師；Canon David Gillett；Jonathan Gledhill 主教；Canon R. W. Grayson；E. M. B. Green 教士教授；Mark Green 主教；Val Grieve；A. Howard Gretton 博士；John D. Griffiths；Richard Hannah 牧師；Bruce F. Harris 教授；Ronald G. Herniman 會邑長；Bruce

Hindmarsh 博士； Hodder & Stoughton； James M. Houston 教授；
H. H. Huxham 牧師； Leslie C. Hyett； James M. Innes 牧師； Inter-
Varsity Press (United Kingdom)； InterVarsity Press (United States)；
Richard James 牧師； Peter F. Jenson 牧師； W. M. Kendrick 教士；
W. J. Kilpatrick； Philip King 教士； Gordon Landreth； Enid W. Leathem
夫人； Raymond J. Lee 教士； David Littlefair 牧師； Marcus Loane
主教； Samuel T. Logan 教授； Richard C. Lucas 名譽法政牧師；
John D. Lytle 教士； Gordon J. J. McDonald 牧師； Karl McIlwaine；
Philip N. J. McNair 教授； George Marsden 教授； Martin E. Marty
教授； Michael G. Maudlin； David M. Moore 牧師； Harry W. Moore
主教； Leon Morris 博士； Basil S. Moss 主任牧師； Duncan C. Munro；
Robert Murray, SJ 牧師； Mark A. Noll 教授； Alan G. Page 教士； K.
C. Peers； Arthur W. Penn； Martin Perris 牧師； Stuart Piggin 博士；
Clark H. Pinnock 教授； J. Brian Pointon； Kenneth F. W. Prior 教士；
Regent College, Vancouver； Gavin Reid 主教； Donald Robinson 主
教； Lord Runcie 主教； Michael Sadgrove 教士； St John's College,
Nottingham； Michael Seward 教士； Derek L. Sears 牧師； Charles
Sherlock 牧師； James W. Sire； Roy A. Stillman； John G. Stackhouse,
Jr.教授； B. Strimple 牧師； John B. Taylor 主教； Ralph Thomas；
Oliver Tomkins 教士； Trinity College, Bristol； A. S. P. Tugman；
Sumner Walters 牧師； Robert Webber 教授； Jonathan Webster 教
授； David F. Wells 教授； John Wenham 牧師； Malcolm Widdecombe
教士； Peter Williams 牧師； Donald R. Wiseman 教授； Robert D.
Wisner 牧師； Kenneth J. Woollcombe 主教； Robyn Wrigley；
Wycliffe College, Toronto； Wycliffe Hall, Oxford。

附 註

引言

1. Mark A. Noll, 'The Last Puritan', *Christianity Today*, 16 September 1996, p. 51.

第一章 學生時代，1926-1944

1. 見 Geoffrey Boyd, *Railways of the Gloucester Region* (Wellingborough: Patrick Stephens, 1989).
2. 圍欄和大門於一九四〇年拆除，金屬熔化後用來製造彈藥，以利戰爭需要。
3. 巴刻的父親有個女性親戚沒有結婚，也沒有孩子。那位親戚是巴刻父親的二表妹，要求用她的名字當作巴刻中間的名字 (middle name)。
4. 多年以後，巴刻在講道中用了這段兒時記憶當作例子，解釋馬太福音第六章9~11節。見文章 'My Path of Prayer'，收錄於 D. Hames (ed.), *My Path of Prayer* (Brighton: Henry E. Walter, 1981), p 63.
5. Packer, 'What Lewis Was and Wasn't', *Christianity Today*, 15 January 1988, p. 11.
6. *Oxford University Gazette*, March 1943, p. 355.
7. *Oxford University Gazette*, 7 October 1943, p. 21.

第二章 牛津：基督聖體學院，1944-1948

1. 當時牛津有兩個火車站，「大西部鐵道」和「倫中蘇鐵道」(LMS)。到了二戰末期，倫中蘇火車站只用來運送煤炭。
2. 細節請參考以下回憶錄（雖然有些資訊不準確）：John Reynolds, *Born Anew: Historical Outlines of the Oxford Inter-Collegiate Christian Union*,

- 1879-1979 (Oxford: Centenary, Executive and Standing Committees of the OICCU, 1979).
3. 當時的講員是亞金森 (Basil Atkinson)，他是英國校園團契出名的人物。巴刻記得他講的是啓示錄第十二章。
 4. 巴刻不太喜歡這句話，覺得影射了某種「個人的溝通」。加爾文想表達的是，聖靈有能力讓信徒感受到聖經獨特的神性和權能。見 'Bringing the Bible to Your Life', *Charisma*, January 1987, pp. 43-44.
 5. 北美的讀者請注意：英式英語的 public school，應被翻譯為「私立學校」。
 6. 'The Unspectacular Packers', *Christianity Today*, 16 May 1986, p. 12.
 7. 巴刻曾在《今日基督教》發表文章，說明他早年放棄爵士樂的事，見 'All that Jazz', *Christianity Today*, 12 December 1986, p. 15.
 8. 見 'George Whitefield: The Startling Puritan', *Christian History*, 12/2 (May 1993), pp. 38-40.
 9. 巴刻為另一本書寫序的時候，曾經詳細描述這些掙扎，見 J. C. Ryle, *Holiness* (Welwyn Garden City: Evangelical Press, 1979), pp. vii-xii (一百週年紀念版)。
 10. 見巴刻為歐文著作 *Sin and Temptation* 寫的導論，由侯士庭編輯 (Portland, Oreg., Multnomah, 1983), pp. xxv-xxix.

第三章 倫敦：橡樹坡學院，1948-1949

1. 英式英語中的 theological college，等於是美式英語中的 seminary 或 theological seminary，也就是神學院。
2. 一九四五年，巴刻參加「英國聖公會差會」夏令營。他從格洛斯特老家每天騎腳踏車到巴斯 (Bath) 附近的孟克頓康比學院 (Monkton Combe School)。大會的講員是廖超凡主教，當時他剛結束印度的事工，回到英國。
3. 英國神學院習慣稱教員為 member of staff 或 teaching staff, 北美則稱教員

為 member of faculty 或者 academic faculty 。

4. 有些橡樹坡的學生打算到倫敦大學唸文學學士學位，有些則打算取得道學學士學位。
5. 關於約翰斯頓的資訊，請見 *The Times*, 25 October 1985, p. 16的訃文。

第四章 牛津：威克里夫學院，1949-1952

1. 主持聖餐的人站在聖餐桌的北邊，而不是面向東邊。到了一九三〇年代，這項傳統已經成為英國聖公會福音派的明確特色。
2. 這段插曲記錄在《神的話語》（*God's Words*）第180頁，見巴刻為貴恩湯馬斯著作所寫的序：*Rejoice Always* (Edinburgh: Banner of Truth, 1990), pp. ix-xv.
3. 希金伯泰後來回到威克里夫學院擔任院長，蕭爾則接續了他的位置。
4. 美國作者常寫到巴刻從牛津修得博士學位，其實這並不正確。牛津大學基於某種原因，拒絕使用一般博士學位的簡寫 PhD，而是使用 DPhil。
5. 讀者若是希望探索這種加爾文主義，請參考 Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Madison, Wis. University of Wisconsin Press, 1969).
6. 見 *Oxford University Gazette*, 18 November 1954, p. 238.
7. 論文的原版存於牛津大學的博德利圖書館（Bodleian Library），編號 MS DPhil c. 308。一九八一年十一月，縮微膠片授權給伊利諾伊州芝加哥的研究圖書館中心。
8. 這一段講道後來作為序，連同大會其他講章一起出版：*A Goodly Heritage: Puritan and Reformed Studies Conference Reports, 1958* (London: Banner of Truth Trust, 1959), pp. 2-7.
9. 'Looking Forward', *Tyndale Hall Topic* (1970), pp. 15-17. 這篇文章出版的時候，清教徒研討會已經因故停止舉辦，原因見 213~214 頁。
10. 見諾爾的 'The Last Puritan', *Christianity Today*, 16 September 1996, pp.

51-53.

11. 見巴刻為 *A Quest For Holiness* 所寫的序，英國出版的原書名為 *Among God's Giants*。
12. 見巴刻為歐文著作寫的導讀文章：‘*The Death of Death in the Death of Christ*’ (London: Banner of Truth, 1959), pp. 1-25.

第五章 伯明罕：哈波恩聖約翰教會，1952-1954

1. 如今在英國聖公會，curate 一詞指的是助理牧師。
2. 在這裡要特別註明，巴刻在威克里夫學院的最後一年，曾帶領一個短宣隊到約克服事。一九五二年九月的二十日到二十九日，他和幾個學生一起在聖沃弗斯坦教會（St Wulfstan's church）做宣教的工作，該教會當時是約克赫沃斯（Heworth）教區的分會。
3. 若想多了解當時類似的活動，請參考 Geraint D. Fielder, ‘*Excuse me, Mr Davies-Hallelujah!*’: *Evangelical Student Witness in Wales, 1923-1983* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1983).

第六章 布里斯托：丁道爾學院，1955-1961

1. 其實很多宗派都忘了在這個城市設立學校，不只是英國聖公會。雖然布里斯托與早期的衛理公會有關聯，但是一直到了二戰以後，一八四二年成立於曼徹斯特的狄斯貝瑞學院（Didsbury College）搬到布里斯托，城裡才有了衛理公會的神學教育機構。狄斯貝瑞學院在一九六七年和里茲的哈丁里學院（Headingley College）合併後，才有了現在的衛斯理學院（Wesley College）。
2. *Bible Churchmen's Missionary Society Messenger*, vol. 1, no.1 (January 1923), pp.1, 3. 聖道信徒宣教士差會在這個時期的文獻存檔，大多毀於二戰時的空襲，所以關於這件事的發展，我們無法得知全面的資訊。
3. 班美理的博士論文主題，有一部分和神學有關聯——論文焦點是十九世紀德國神學家的文獻。因此，我們可以說班美理的博士論文基本上有神學性質，不過巴刻是學院第二位具有神學學位的老師。

4. 班美理在蘇格蘭待了一陣子之後，一九五八年就到了富勒神學院教書。
5. 此時的布里斯托大學沒有受薪的神學教授，方將神學教育的工作託付給當地的五所神學院。大學聘任的第一位神學教授是衛理公會的葛雷斯登。
6. 辭典由英國校園和伊爾德曼斯出版公司 (Eerdmans) 聯合出版，賣出十三萬冊，由巴刻執筆的文章有：〈確據〉、〈權柄〉、〈決志〉、〈憑據〉、〈揀選〉、〈良善〉、〈道成肉身〉、〈心裡的己〉、〈默示〉、〈因信稱義〉、〈自由〉、〈順服〉、〈完全〉、〈敬虔〉、〈預定〉、〈神的旨意〉、〈啓示〉和〈試探〉。
7. 巴刻在他晚期的著作《活在聖靈中》，雖然指出了凱錫克大會教導的錯誤，卻也欣賞凱錫克大會的動機和心志。他的態度變得比較溫和友善，也許是因為他相信到了晚期（一九八四年），凱錫克大會的教導已經不像過去一樣構成威脅了。
8. F. F. Bruce, *In Retrospect: Remembrance of Things Past* (Glasgow: Pickering & Inglis, 1980), p. 188.
9. 這些評論被寄給《時代雜誌》，日期是一九五五年八月十五日。
10. John R. W. Stott, *Fundamentalism and Evangelicalism* (London: Crusade Booklets, 1956). 一九五九年，北美版本由伊爾德曼斯出版公司出版。
11. Packer, 'An Accidental Author', *Christianity Today*, 15 May 1987, p. 11.
12. 《啓示與默示》取代了丹尼爾·拉莫 (Daniel Lamont) 教授為《新聖經註釋》 (*New Bible Commentary*) 所寫的文章。《新聖經註釋》於一九五三年出版，由格拉斯哥聖經訓練中心 (Glasgow Bible Training Institute) 校長戴微森 (Francis Davidson) 編輯，但他不幸在書出版前夕過世。隔年，第二版出版，編輯包括顧斯理 (Donald Guthrie)、莫德 (Alec Motyer)、史笛伯斯 (Alan Stibbs) 和魏茲曼，首版中較為差強人意的文章，都在新版裡淘汰更新。
13. 英國校園出版社的出版歷史，請參照英奇理的文章 'The Inter-Varsity Press'，收錄於 Douglas Johnston, *Contending for the Faith: A History of the*

Evangelical Movement in the Universities and Colleges (Leicester: InterVarsity Press, 1979), pp. 314-332

14. 見 *The Christian Newsletter* 4, No. 3 (July 1957), pp. 37-40.
15. 見 Roger Nicole, 'James I. Packer's Contribution to the Doctrine of the Inerrancy of Scripture', 收錄於 D. Lewis and A. McGrath (eds), *Doing Theology for the People of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996), pp. 176-177.
16. 見 Robert Banks, 'Fifty Years of Theology in Australia, 1915-1965', *Colloquium* 9/2 (October 1977), pp. 7-16。第十五頁尤其指出，海伯特住在澳洲南部阿得雷德（Adelaide）的高遠山（Mount Lofty）上。
17. 他在一九五九年的清教徒研討會上發表講道〈清教徒對於講道與福音的看法〉。
18. Packer, 'A Calvinist- and an Evangelist!', *The Hour International*, August 1966, pp. 25-27.
19. 演講內容出版了縮短版本 'Revival', *Christian Graduate*, 24/4 (December 1971), pp. 97-100.
20. 蘭柏會議（Lambeth Conference）是聖公會主教的聚會，每十年在英國舉行一次，討論公認的重要話題。

第七章 牛津：雷蒂姆中心，1961-1970

1. 出自巴刻未出版筆記 'A Strategic Priority', December 1958, p. 1.
2. 巴刻十分推崇奧爾（James Orr）的著作《教義的發展》（*The Progress of Dogma*, London: James Clarke, 1901）。透過神旨意的帶領，基督徒教導的每個層面都有機會通過衝突而具體化。此一想法即來自此書。巴刻對此更進一步的論述，請參考 *Regent College Bulletin* 9/4 (Fall 1979)，特別是一九九五年的長篇研究 'On From Orr: Cultural Crisis, Rational Realism and Incarnational Ontology'，重申奧爾與後現代情況的關聯。
3. 在英式英語中，學術機構，特別是大專院校的領導人，傳統上稱為

- warden，美式英語則慣用 director。
4. 一九六〇年二月二十七日，牛津福音派研究信託開會決定將研究中心命名為「祖爾主教紀念研究中心」（Bishop Jewel House），紀念十六世紀著名的英國主教。但是這個名字沒有公開，也未曾在任何會議紀錄出現。
 5. 丁道爾學院並不想失去巴刻，但是也不得不面對現實。一九六〇年十月十八日，院方議決隔年四月一日起，聘用白高倫接替巴刻。
 6. Adrian Hastings, *A History of English Christianity 1920-1985* (London: Collins, 1986), p. 545.
 7. 背景資料見 Eric James, *A Life of Bishop John A.T. Robinson* (London: Collins, 1987)。對於此書普遍反應的解析，見 David L. Edwards, *The Honest to God Debate* (London: SCM Press, 1963)。
 8. 理事會當時名為「牛津福音派研究信託理事會」（Council of the Oxford Evangelical Research Trust）。
 9. Packer, *The Thirty-nine Articles* (London: Church Pastoral Aid Society, 1961)。
 10. 巴刻也認為「三十九條信綱」是英國聖公會對付自由派的重要武器。
 11. 信仰大會出席者的見證，見 John Wenham, *The Renewal and Unity of the Church* (London: SPCK, 1972), pp. 10-12.
 12. *Conversation between the Church of England and the Methodist Church* (London: Church Information Office, 1963)。
 13. 這裡的用詞遵循英國聖公會「三十九條信綱」的第十九條；如有必要，亦可使用其他字眼表達同樣的意思。
 14. 傑弗斯·達菲爾得這號人物，對於雷蒂姆中心有一定程度的重要性。達菲爾得曾在英國聖公會平信徒執事會（The House of Laity）非常活躍，不只有著教會更新的異象，也積極推動改革。他也是個傑出的企業家，在牛津南部艾冰頓（Abingdon）的家中創立了馬茜莊園出版社，出版了一些雷蒂姆中心的著作，後來更出版了「考特尼館宗教改革經典系列」

- (Courtenay Library of Reformation Classics) 書系，旨在介紹宗教改革的相關書籍給新的讀者群。
15. 這份專刊印了兩千份，以這類特別出版作品來說算是很多的，但是最後只賣出了五百本，後來首刷的印刷數量就估算得保守多了。
 16. 此議題的跟進閱讀，見 Bradley J. Longfield, *The Presbyterian Controversy: Fundamentalists, Modernists and Moderates* (New York: Oxford University Press, 1991).
 17. George Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 7.
 18. Francis Schaeffer, *The Great Evangelical Disaster* (Westchester, Ill: Crossway, 1984), p. 75.
 19. 關於這件事的記載見 Iain H. Murray, *D. Martyn Lloyd-Jones: The Fight of Faith, 1939-1981* (Edinburgh: Banner of Truth, 1990), pp. 501-506. 鍾馬田邀請巴刻，一九六六年三月二十一日到西敏團契的聚會，講述支持福音派繼續留在英國聖公會的原因。
 20. L. Tyerman, *The Life of the Rev. George Whitefield, 2 vols* (London: Hodder & Stoughton, 2nd edn, 1890), vol 2, p. 21. 這些細節也記錄於懷特腓於一七四三年八月二十日所寫的信中 Tyerman, pp. 70-71. 關於懷特腓對於巴刻的影響，見289和172頁。
 21. 一九二五年，牛津大學的福音派學生組織曾經一度被吸收進入 SCM (基督徒學生運動)，失去了原有的獨特身分，成了基督徒學生運動裡的一個「靈修團契」。一九二八年三月，福音派脫離 SCM，重新建立了牛津大學基督教團契。一九三〇年代，牛津團契跟基督徒學生運動之間的關係非常緊張，見 John Reynolds, *Born Anew: Historical Outlines of the Oxford Inter-Collegiate Christian Union, 1879-1979* (Oxford: Centenary, Executive and Standing Committees, 1979), pp. 12-19.
 22. 鍾馬田的官方自傳當中，並未提到這個會面任何後續的事。
 23. 巴刻對此時間的看法，見 C. Catherwood (ed.), *Martyn Lloyd-Jones:*

Chosen by God (Crowborough: Highland Books, 1988), p. 49.

24. 此時福音派已經愈來愈為英國聖公會所接受，所以就跟自由教會的弟兄漸行漸遠了，見 D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain* (London: Unwin Hyman, 1989), pp. 97-99.
25. 見 John Wolffe, 'The Evangelical Alliance in the 1840s: An Attempt to Institutionalise Christian Unity', in W. J. Sheils and D. Wood (eds), *Voluntary Religion*, Studies in Church History 23 (Oxford: Blackwell, 1986).
26. 這個印象可能來自於鍾馬田講道的結語，鼓勵福音派「成爲一個團契或者跟福音派教會合夥」，這很有可能被誤解爲「跟獨立福音派教會聯合」。
27. 事過境遷再回頭來看，普世教會協會不斷強調「可見的合一」，鍾馬田很可能在潛意識裡受到影響。大公教會運動強調的是教會的合一，福音派強調要有教會組織的合一，就要先有教義的合一，於是可見福音派團契的需求，反而成了大公異象的福音派反思。
28. *The Christian*, 21 October 1966.
29. 一九九六年，在伯恩茅斯舉辦的第三屆全國福音派大會，有四千多位代表出席，雖然事隔多年，一九六六年的分裂仍然陰魂不散。福音宣道會清楚指出，一九六六年的全國大會造成了「分裂的悲劇」，所以現在大家必須在各種方面努力取得合一。一九九六年的大會，對於鍾馬田的純正團體看法隻字不提，見 *Shaping the Future Together* (National Assembly of Evangelicals 1996 Programme), pp. 6-7.
30. 此事件的細節，見史料 Murray, *Lloyd-Jones*, pp. 528-532.
31. 「原則宣言」見 Murray, *Lloyd-Jones*, pp. 536-537. 第五項原則尤其指出：「現在參與在和「普世教會協會」有關聯之教會的人必須認同，離開這些宗派是必須的。」
32. 'Memorandum on the Development of the Work of Latimer House', June 1965.

33. 一九六六年三月三十一日，雷蒂姆中心召開同工會，報告研討會的成效。
34. “Latimer House Study Groups General Report No. 1”, November 1967.
35. 本來的計畫是要在大會之後再出版會議內容，但是一群年輕的福音派，包括布坎南和沙邁克，力爭預先出版大會手冊。
36. 大會演講內容，請見 J. I. Packer (ed.), *Guidelines: Anglican Evangelicals Face the Future* (London: Falcon Books, 1967). 老鷹出版社 (Falcon Books) 是「教牧同工資源協會」負責出版的部門，因為位於倫敦的鷹庭 (Falcon Court) 而得名。
37. 見 *Official List of Delegates, Observers and Other Participants*, 在大會前夕發表。
38. *Keele '67: The National Evangelical Anglican Congress Statement, with Study Material* (London: Falcon Books, 1967). 筆者特別感謝雷蒂姆中心開放查閱全國聖公會福音派大會的存檔，當中包含宣言的初稿。
39. ‘Face to Face with Dr J. I. Packer’, *Tyndale Hall Topic* 1967, pp. 1-4.
40. 這個組織結束的原因與細節，見 A. Eric Smith, *Another Anglican Angle: The History of the Anglican Evangelical Group Movement* (Oxford: Amate Press, 1991), pp. 58-73.
41. Blanch to Hickenbotham, 1 October 1969.
42. ‘Face to Face with Dr J. I. Packer’, *Tyndale Hall Topic* 1967, pp. 1-4; 相關資料於頁4.
43. 記載於一九六九年二月十二日，巴刻寫給白高倫的信中。
44. 這個課程創立於一九四九年。為了紀念富勒神學院創辦人的妻子葛瑞絲·富勒 (Grace Fuller, 原姓 Payton) 的父母，取名為培頓講座。斯托得 (一九六一年講座講員) 與巴刻，依序是培頓講座有史以來「惟二」的英國講員。見 *Fuller Theological Seminary Catalog 1995-1996*, p. 20. 一九六五年，巴刻的講題是〈現今普救論的問題〉。這四堂講座並未出版成書，細節見187頁。

45. 內容取自一九六八年十月三十日，溫咸寫給洛特的信。
46. 見巴刻的重要文章 'Re-tooling the Clergy Factories', *Churchman* 82 (1968), pp. 120-24.
47. 'Face to Face with Dr. J. I. Packer', *Tyndale Hall Topic* 1967, pp. 1-4; 相關內容見第4頁。
48. 政務委員會開會時提出了三個候選人，並決定邀請他們出席下一次在倫敦靈風坊萬靈堂舉行的會議（十月二十二日）。十二月，委員會正式給溫咸下了聘書。

第八章 布里斯托：丁道爾學院，1970-1972

1. *Theological Colleges for Tomorrow* (London: Church Information Office, 1968) section 52, p. 31. 這篇報告常被稱為「班森爵士報告」，因為班森爵士是主要撰寫人。
2. 'A Private Memorandum on the Relationship between Councils, Principals and Staffs of Theological Colleges'. 這份於一九六八年十二月一日寫成的紀錄，分析了丁道爾學院那一整年發生的事。
3. John King, 'The Bristol Fiasco', *Church Times*, 8 August 1969.
4. *Seek First*, No. 36, April 1969, pp. 1-3. 亦可見 *Seek First* 內容記載的回應 No. 37, pp. 1-2.
5. 整個事件被記載並出版，見 Philip Crowe, *Church of England Newspaper*, 2 May 1969, p. 8.
6. *Memorandum from the Staff of Tyndale Hall*, 日期為28 March 1969, p. 2.
7. 這份聯署由約翰·貴恩湯馬斯、彼得戴爾（Peter Dale）和法蘭士（Richard T. France）聯合簽署。他們三人當時都在劍橋牧會。
8. 見 'Re-tooling the Clergy Factories', *Churchman* 82 (1968), pp. 120-124, 特別注意 122 頁的評語。
9. 兼職老師希金森（教授牧會研究）選擇離職，他的職位由瑞德藍（譯註：布里斯托附近的郊區）的新任牧師湯貝克（Tony Baker）接任。

10. 巴刻受邀到紐西蘭基督城（羅德講座〔Rhodes Lectures〕）和澳洲雪梨（剛德講座〔Gunter Lectures〕）演講。
11. 記載於一九六九年十月二十六日，理查·占姆斯寫給莫德的信。
12. 兩次會議都在丁道爾學院舉行，委員包括：聖道信徒宣教士差會的兩位代表：寇林·克雷斯頓（Canon R. C. Craston）和沙邁克；丁道爾學院的未來院長與現任和未來的教師團隊，丁道爾院務委員會的兩位代表：拉甫衣歐文（P. Lefroy-Owen）和羅斯寇恩（G. Ross-Cornes）；一位教會會眾代表；一位校友（保羅戴爾〔Paul Dale〕牧師）；和道頓學院的代表（包德雯女士）。
13. 一九六九年十月二十二日週三，二十八位學生開會，一致確認「學習神學的重要性」。
14. 詳情請見白高倫一九七〇年二月五日的備忘錄。
15. 並非所有福音派或聖公會高派教會都反對合一計畫，這裡的重點是反對合一計畫的兩隊人馬，有著福音派和高派教會的傾向。
16. 見 David N. Samuel 對於《成長以致合一》的書評 *The Evangelical Magazine*, November 1970, pp. 2-12. 巴刻的回應見 *The Evangelical Magazine*, April 1971, pp. 2-6.
17. David N. Samuel 並不在胡亂起鬨的人之列。他對巴刻的評論有根有據，他認為巴刻對於福音派原則應用的論述前後不一致。詳情見 *The Evangelical Magazine*, June 1971, pp. 2-6.
18. 鍾馬田的解釋和立場，詳見 Iain H. Murray, *D. Martyn Lloyd-Jones: The Fight of Faith 1939-1981* (Edinburgh: Banner of Truth, 1990), pp. 656-68; 793-794.
19. 一九五九年六月的通函。
20. 成書過程跟魯益師的《地獄來鴻》（*The Screwtape Letters*）（編註：中譯本為《小心魔鬼很聰明》，校園）有異曲同工之妙。都是先從基督教期刊開始先有文章（魯益師的文章刊登於《守望者》〔*The Guardian*〕雜誌）。文章集結成書之後才開始受到矚目。

21. *The Evangelical Anglican Identity Problem*, Latimer Study No. 1 (Oxford: Latimer House, 1978); *A Kind of Noah's Ark? The Anglican Commitment to Comprehensiveness*, Latimer Study No. 10 (Oxford: Latimer House, 1981).
22. *A Kind of Noah's Ark?* p. 10.
23. *A Kind of Noah's Ark?* P. 36.
24. *A Kind of Noah's Ark?* , pp. 37-38.
25. 布里斯托的克里夫頓學院；杜倫的肯默學院（Cranmer Hall）；倫敦神學院；劍橋的黎德利館；布里斯托的丁道爾學院；南門的橡樹坡學院和牛津的威克里夫學院。
26. 取自福音派神學院代表大會會議紀錄（Meeting of Representatives of Evangelical Theological Colleges），12 March 1970, pp.1-2.
27. 葛雷斯登的態度後來得到了證實：巴刻曾經試著說服布里斯托大學增加丁道爾學院的神學課程，好讓人們可以在布里斯托取得神學士學位。葛雷斯登完全不支持這個提案，見一九七〇年九月的院長報告。
28. 布里斯托的衛理公會衛斯理學院成立於一九六七年，由兩所背景非常不同的學院合併而成。合併過程緊張又困難。學院過去緊張的內部關係，很可能影響此時對外的態度。
29. 劍橋的黎德利館決定不參加這個工作小組，因為他們的院長剛剛辭職，內部校務還有諸多困難。
30. 取自一九七〇年發給校友、學生和丁道爾學院協會（Tyndale Hall Association）的公開信。
31. *The Future of the Evangelical Theological Colleges* (Unpublished Document), pp. 14-19. 布里斯托的難題，是這個工作小組當前所探討過最複雜的問題。
32. *Report of the Commission* (Unpublished Report for the Internal Circulation), p. 12.
33. Packer to O'Neill, 5 November 1970.
34. 威克里夫學院院務委員會十一月三日週二開會，決定接受瑞恩司小組的

- 建議，立即寫信給克里夫頓學院開始協商。克里夫頓學院的決定反映出威克里夫學院協商的意願。
35. 因為溝通上的誤會，威克里夫學院代表搞錯了開會日期，沒有出席。
 36. 聖約翰學院院務委員會寫信給丁道爾學院，報告他們的看法：「丁道爾學院搬遷到諾丁漢並不可行，因此我們不支持這個做法。」
 37. 見 *GS 20 Reorganization of the Theological Colleges: A Report of the House of Bishops* (London: Church Information Office, 1971).
 38. 這件事在《英國聖公會報》上鬧得沸沸揚揚。 *Church of England Newspaper*, 5 February and 12 February 1971.
 39. Packer to Archbishop of Canterbury, 4 February 1971.
 40. Packer to Tomkins, 3 February 1979 (延續之前的話題)。
 41. Michael Clark and David Atkinson, dated 8 February 1971.
 42. 'Notes of a Meeting', dated 11 March 1971.
 43. *Report of Proceedings* (London: Church Information Office, 1971), p. 181.
 44. 巴刻對此事件的評語，見 'On from Runcie', *Tyndale Hall Topic*, 1971, p. 28.
 45. 有些人認為「三一」這個名字現在比較合適了，因為有三間學院合併，並非兩間。讀者如有興趣，可以研究一下暗嵌在名字裡的三一神論。
 46. Tomkins, private "occasional Journal", February 1971.
 47. 巴刻一向都非常支持「信徒皆祭司」的概念。他認為這個三人領導小組可以在神學院裡有效應用新約的領導原則。見 Packer, "Towards a Corporate Presbyterate", pp. 15-16.
 48. 取自湯肯於一九七一年五月十三日，寫給克里夫頓、丁道爾和道頓學院院務委員會的信。
 49. 巴刻在備忘錄裡詳細闡明他的看法，見一九七一年七月的 'Notes on the 3-Dean Structure'。這份備忘錄成爲八月三日會議的討論基礎。
 50. Tomkins, private "Occasional Journal", 3 August 1971.
 51. 此次會議有兩份備忘錄，分別由莫德和巴刻起草，列出面對克里夫頓學

院計畫的可能回應。

52. 取自三一學院臨時委員會會議紀錄 (Minutes of the Interim Council of Trinity College)，一九七一年十月十四日。
53. 這個會議大綱是爲了一九七一年八月三日的會議，由湯肯起草。
54. 一九七一至七二學年，學生人數一共是八十一人，一九八〇年至一九八一年達到了一百三十二人（也是莫德擔任校長的最後一年）。

第九章 布里斯托：三一學院，1972-1979

1. Michael Smout, 'What is an Evangelical Anglican?', in E. Neale et al., *77 Notts United* (London: Lakeland, 1977), pp. 20-66; quote at pp. 31-32. 這本書的書名是個有趣的雙關語。賴爾 (J. C. Ryle) 於一八七七年的出名著作，叫作 *Knots United*，和 Notts 音同意異。Notts 是 Nottinghamshire (諾丁罕郡) 的縮寫，Knots 則是「打結」或「結」。
2. 巴刻的稱謂時常造成誤會。大部分的神學院所謂的「副院長」(vice-principal) 指的是院長之下的最高級職位。但是如同我們發現的，三一學院的結構概念，卻是所謂的 *a primus inter decanos*，也就是「共同領導」。所以他們不叫 vice-principal，而叫 associate principal，希望能傳達這個平等的概念。但是，大家還是叫巴刻 vice-principal，而不叫 associate principle，因爲大家對於這個稱謂太不熟悉了。三一學院成立後，《傳福音與神的主權》在英國再版。一九七七年再刷的時候，封面上巴刻的稱謂是布里斯托三一學院的 Associate Principal，封底卻是 vice-principal。
3. 見他後來出版的小冊子 *The Thirty-Nine Articles: Their Place and Use Today* (Oxford: Latimer House, 1984). 還有另外一本較早出版的冊子 *The Thirty-nine Articles* (London: Falcon, 1961)。
4. 自從巴刻搬到溫哥華，進入跨宗派的神學院教書，他就不再被迫使用英國聖公會認可的教書方式，這對他來說很重要。
5. 這些教父包括拿先斯的貴格利 (Gregory of Nazianzus)、尼撒的貴格利

- (Gregory of Nyssa)、該撒利亞的巴西流 (Basil the Great)。
6. 後來巴刻還是寫了，這本書就是《活在聖靈中》。
 7. 這件事也記載在英格藍的著作 *An Unfading Vision: The Adventure of Books* (London: Hodder & Stoughton, 1982), pp. 152-153.
 8. 一九九二年一月，哈德斯多頓出版社印刷了二十三萬三千本，英國校園出版社則印刷了七十三萬六千本。餘數是外語翻譯本，共計一百萬本。
 9. *Knowing God*, p. 41.
 10. 新國際版聖經的以賽亞書四十九章 16 節是 See, I have engraved you on the palms of my hands。英皇欽定本用的則是較為古老的字眼 graven。巴刻用的是較為古典的翻譯本。
 11. Packer, 'On Knowing God', *Tenth: An Evangelical Quarterly*, July 1975, pp. 11-25.
 12. 讀者若有興趣了解這部加爾文重要著作的起源與發展，可參考 Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin* (Oxford/Cambridge, Mass: Blackwell, 1990), pp. 135-74.
 13. 加爾文最出名的著作是《基督教要義》。
 14. 巴刻從一九六八年便開始使用「靈性」一詞。他認為這個詞的意思，等同於清教徒所謂的「基督教真義的生活應用」：'Retooling the Clergy Factories', *Churchman* 82 (1968), pp. 120-124.
 15. Packer, 'Questions about IVF', *Breakthrough* 11 (May 1962), p. 15.
 16. 這件事的完整記載，見 George M. Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987).
 17. 其他歐洲代表包括魏茲曼、渥爾斯 (Andrew Walls) 以及來自荷蘭的里德布斯 (Hermann Ridderbos)。
 18. Harold Kindsell, *The Battle for the Bible*, (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976).

19. 見凌賽爾的後期著作 *The Bible in the Balance* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1979), 特別是319-22頁的結尾部分。
20. 巴刻將此事件記錄在他的文章裡 'Thirty Years' War: The Doctrine of Holy Scripture', in H. Conn (ed.), *Practical Theology and the Ministry of the Church* (Philipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1990), pp. 25-44.
21. Glenn T. Sheppard 在他的文章裡提出建議。 *Union Seminary Quarterly Review*, 32 (1977), pp. 81-94.
22. 這兩篇註解在一九八八年的《神已然說話：啓示與聖經》重新刊登。 *God has Spoken* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1988), pp. 149-155; 163-172.
23. *God has Spoken*, p. 152.
24. *Evangelical Anglican Identity Problem*, p. 5.
25. *God has Spoken*, pp. 170-171. 關於加爾文對此的看法，見 Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin* (Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell, 1990), pp. 253-257.
26. *God has Spoken*, p. 153.
27. Packer, 'Biblical Authority: What It Means Today', in *Biblical Authority for Today* (Basic Baptist Belief 3 (photocopied)) p. 9.
28. 課程內容來自第十二堂課講義的複印 'Notes on Biblical Inerrancy'，概要請見他的文章 'Infallibility and Inerrancy of the Bible', in S. B. Ferguson and D. F. Wright (eds), *New Dictionary of Theology* (Leicester, Inter-Varsity Press, 1988), pp. 337-339.
29. Lindsell, *Battle for the Bible*, pp. 174-176.
30. Packer, 'Battling for the Bible', *Regent College Bulletin*, 9/4 (Fall, 1979), no page.
31. G. W. H. Lampe, 'The Atonement: Law and Love', in A. R. Vidler, *Soundings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), pp. 173-191.

32. 澳洲作家莫理斯 (Leon Morris) 為傳統福音派立場提出重要辯護。 *The Cross in the New Testament* (London: Tyndale Press, 1955).
33. *The Nottingham Statement* (London: Falcon, 1977), p. 13.
34. Packer, 'What did the Cross Achieve?', *Tyndale Bulletin* 25 (1974), pp. 3-45. 巴刻與當時「神學語言本質」的新走向有些有趣的互動，請見 Ian T. Ramsey, *Religious Language* (London: SCM Press, 1957) 和 John Macquarrie, *God-Talk* (London: SCM Press, 1967).
35. 讀者若想更加了解這三種贖罪論，請參考 Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* 2nd edn (Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), pp. 390-412.
36. *Christian believing* (London: SPCK, 1976), p. 3.
37. Packer, *The Evangelical Anglican Identity Problem*, p. 4. 巴刻在布里斯托丁道爾學院的同事溫咸在一九七五年十二月出版的 *The Christian Graduate* 嚴厲批評了 *Christian Believing*，指控巴刻並未維護福音派的中心思想。隔月，也就是一九七六年一月，巴刻寫了一篇回應，不知道為什麼不但沒有被刊登出來，直到六月二十八日都隻字未提。巴刻認為問題很簡單，如果報告的目標是用非論斷的性質，來敘述教會裡各種不同的看法，那麼保守福音派的立場應該也要被忠實地闡述才對（見 Packer to O. Saenoir, 6 January 1976）。巴刻已經跟溫咸解釋了自己的立場，卻擔心他的評論沒有對討論起作用，甚至還遭到誤解（見 Packer to Wenham, 7 January 1976）。
38. Adrian Hastings, *A History of English Christianity 1920-1985* (London: Collins, 1986,) pp. 650-651.
39. Hastings, *A History of English Christianity*, p. 545.
40. 文字和背景取自 Teddy Saunders and Hugh Sansom, *David Watson: A Biography* (London: Hodder & Stoughton, 1992), p. 186.
41. Bruce Kaye (ed), *Obeying Christ in a Changing World: The Changing World* (London: Collins, 1977), p. 9.

42. Eddie Neale, 'Nottingham 77', in *77 Notts United*, pp. 1-19; quote at p. 15.
43. 大會宣言，見 *The Nottingham Statement* (London: Falcon, 1977)。對大會的評語，見 Trevor Lloyd, *Evangelicals, Obedience and Change* (Bramcote: Grove Books, 1977)。
44. David F. Wells, 'On Being Evangelical', in M. A. Noll, D. W. Bebbington and G. A. Rawlyk, *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, The British Isles, and Beyond 1700-1900* (New York: Oxford University Press, 1994), pp. 389-410; quote at p. 398.
45. 巴刻對釋經學的看法，見一九七一年的文章 'Biblical Authority, Hermeneutics and Inerrancy' in E. R. Geeham (ed.) *Jerusalem and Athens* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1971), pp. 141-153.
46. Michael Smout, 'What is an Evangelical Anglican?', in E. Neale et al., *77 Notts United*, pp. 20-66; quote at pp. 35-36.

第十章 卑詩省溫哥華：維真學院，1979-1996

1. 讀者若對背景故事有興趣，可以參照 Robert Burkinshaw, *Strangers and Pilgrims in Lotus Land: Conservative Protestantism in British Columbia, 1917-1981* (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1995)。
2. 神學院委員會的研究成果由 John Cochrane 發表文章。John Cochrane, 'The Effect of Increased Education- and a Proposal!', *Calling* (Fall, 1965), pp. 9-11. (*Calling* 是弟兄會季刊，一九五八年由雪伯得創刊)。
3. Cochrane, "Effect of Increased Education", p. 10.
4. 見 Arthur Dicken Thomas Jr, 'James M. Houston: Pioneering Spiritual Director to Evangelicals', *Crux* 29/2 (1993), pp. 2-10.
5. F. F. Bruce, *In Retrospect: Remembrance of Things Past* (London: Pickering & Inglis, 1980), pp. 250-251.
6. 我們並不清楚「聖經學校」(Bible School，類似「大草原聖經學院」

〔Prairie Bible Institute〕，或者柏瑟尼聖經學院〔Briercrest Bible College〕），這個概念一開始是如何進入討論內容。所有的文件紀錄都指出，建院委員會起初就一致希望建立一所神學院「研究所」。也許侯士庭英式教育出身的背景，在討論北美教育模式的時候造成一些溝通上的誤會。

7. 維真學院收藏了許多未出版的備忘錄：James M. Houston, 'The History and Assumptions of Regent College' (1974); W. Ward Gasque, 'A History of Regent College' (1984)（一九八五年爲了申請 ATS〔神學院協會〕認可，提出了這份備忘錄開頭一個名爲「學院自我評估」〔Report on Institutional Self-Study〕的報告，以及另一個由侯士庭所撰寫的備忘錄 'The Inside Story of Regent College'，不過內容跟原本的建院異象有些出入。）
8. 這個決定十分重要，在當時是個創新的概念。後來爲期三週的暑期課程模式受到其他神學院仿效。維真學院成了北美神學教育潮流的開路先鋒。
9. 一九六八年有五十個學生，一九六九年有將近一百個。
10. 詳情請見 Houston, 'The Importance of Being on a University Campus', *Regent College Bulletin* 1 (Spring 1971).
11. 剛建院的時候，維真學院使用英式教育體系的高級教職員稱謂。學院發展演化的過程中最有趣的部分，就是北美和英式教育體系模式的交錯混合。現在回頭來看，學院吸引了許多國際學生，也可能一部分是由於這個原因。
12. 學院同時也聘請了三位兼任教授：Ian S. Rennie 和 John A. Toews 負責教會歷史，Samuel J. Mikolaski 負責神學。
13. 關於畢諾克的背景，見 Robert K. Johnston, 'Clark H. Pinnock', in W. A. Elwell (ed.), *Handbook of Evangelical Theologians* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1993), pp. 427-444.
14. 巴刻一家於一九九〇年代搬到一間比較小的房子，原先這棟房子已經拆

除。

15. 這些課的名稱和編號每年都不太一樣。按照一九九五到一九九七學年的課程目錄記載，這四堂課的名稱和編號是 THEO 601, 602, 603, 604 (這些課程內容的最後修改版本，落訂於巴刻的七十大壽，以為紀念)。本書內容所記載的課程描述，便是取自於這本課程目錄，見 *Catalogue 1995-1997*, pp. 63-64. 每一個課程有二十二至二十四堂課，每個講堂都有錄音，詳見386頁。
16. Mark Noll, 'J. I. Facker and the Shaping of American Evangelicalism', in D. Lewis and A. McGrath (eds), *Doing Theology for the People of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996), pp. 191-206.
17. "Let's Stop Making Women Presbyters", *Christianity Today*, 11 February 1991, pp. 18-21.
18. 見 *Christianity Today*, 29 April 1991, p. 8.
19. 見 R. M. Anderson, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism* (Oxford: Oxford University Press, 1980). 最新發展請見 Richard Quebedeaux, *The New Charismatics: The Origins, Developments and Significance of Neo-Pentecostalism* (New York: Doubleday, 1976).
20. P. E. Hugnes, Editorial, *The Churchman* 76 (1962), pp. 131-135. 這篇社論以小冊子的形式再刷，估計賣出了三萬九千本。
21. 華生的事工因此受到影響，詳情請見 Teddy Saunders and Hugh Sansom, *David Watson: A Biography* (London: Hodder & Stoughton, 1992), pp. 68-85.
22. 見 Saunders and Sansom, *David Watson: A Biography*, pp. 70-72.
23. 見他的早期作品 'The Holy Spirit and the Local Congregation', *Churchman* 78 (1964), pp. 98-108. 「福音與聖靈」宣言本文，請見 Michael Harper, *This is the Day: A Fresh Look at Christian Unity* (London: Hodder & Stoughton, 1979), pp. 131-149.
24. 演說內容著重歐文的著作 *Discourse of Spiritual Gifts* : 那大概是一六九

三年出版的遺著。

25. 'Theological Reflections on the Charismatic Movement', *Churchman* (1980), pp. 7-25; 108-125. 此一重要著作見《活在聖靈中》(Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1984), pp. 200-234.
26. 《活在聖靈中》書名取自使徒保羅在加拉太書的名句：「我們若是靠聖靈得生，就當靠聖靈行事。」
27. Packer, '*Fundamentalism*' and the Word of God (London: Inter-Varsity Press, 1958), p. 48.
28. Mark A. Noll, 'The Last Puritan', *Christianity Today*, 16 September 1996, p. 53.
29. 「呼召」的背景神學評估，見 David L. Weddle, *The Law as Gospel: Revival and Reform in the Theology of Charles Finney* (London: Scarecrow, 1985).
30. *A Kind of Noah's Ark?*, pp. 35-36.
31. John H. Crook, *Evolution of Human Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 361.
32. 俄爾 (James Orr) 的經典著作 *The Progress of Dogma* (London: James Clarke, 1901) 的影響力，由此可見一斑。
33. 見巴刻於一九六五年西敏神學院畢業典禮上的講道 'Ministry of the Word Today', *The Presbyterian Guardian* (July-August 1965), pp. 87-90.
34. 見巴刻訪談 'Packer on Preaching', *New Horizons* 8/1 (January 1987), pp. 1-3.
35. Packer, 'Some Perspectives on Preaching', *Ashland Theological Journal* 21 (1990), pp. 42-64.
36. Packer, 'To make our Theology serve our Godliness', *Leadership* (Tokyo Christian Institute) Spring-Summer 1987, pp. 1-2.
37. 'An Introduction to Systematic Spirituality', *Crux* 26/1 (March 1990), pp. 2-8.

38. 這個定義取自 Henry Rack, *Twentieth Century Spirituality* (London: Epworth Press, 1969), p. 2.
39. 講座日期是一九六五年五月十一日至十四日。講題為：1. 普救論的動機與形式；2. 人類的命運；3. 得勝的恩典；4. 普救論和福音。
40. 'The Problem of Universalism Today', *Theological Review* 5/3 (November 1969), pp. 16-24.
41. '“Good Pagans” and God’s Kingdom', *Christianity Today*, 17 January 1986.
42. 早期簡略分析，請見 Millard J. Erickson, 'Is Universalistic Thinking Now Appearing Among Evangelicals?', *United Evangelical Action* 48/5 (September-October 1989), pp. 4-6. Tony Gray 的評述很具有參考價值：Tony Gray, 'Destroyed for Ever: An Examination of the Debates Concerning Annihilation and Conditional Immortality', *Themelios* 21 No. 2 (January 1996), pp. 14-18.
43. 此定義取自溫咸於一九九一年八月二十九日，在蘇格蘭愛丁堡魯斯弗中心（Rutherford House）的講道‘The Case for Conditional Immortality’。
44. David L. Edwards with John R.W. Stott, *Essentials* (London: Hodder & Stoughton, 1988), pp. 312-339; 引用於 319 頁。斯托得隨後指出，雖然他傾向滅絕論，但在此議題上仍然維持「不可知」立場。
45. Wenham, 'Case for Conditional Immortality', p. 2.
46. 見 Clark H. Pinnock, *A Wideness in God’s Mercy* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992), 特別是他早期的文章‘The Destruction of the Finally Impenitent’, *Criswell Theological Review* 4 (1990), p. 243-259.
47. 筆者按照古老傳統定義使用「羅馬天主教」一詞，但是許多天主教會會友更希望被簡單稱為「天主教」。
48. 核心工作小組的十五位成員如下：天主教成員有 Juan Diaz-Vilar, SJ; Avery Dulles, SJ; Bishop Francis George; Msgr William Murphy; Richard John Neuhaus; Archbishop Francis Stafford; George Weigel。福音派成員

- 有 Charles Colson; Kent Hill; Richard Land; Larry Lewis; Jesse Miranda; Brian O'Connell; Herbert Schlossberg; John White。
49. Packer, 'Crosscurrents among Evangelicals', in C. Colson and R. J. Neuhaus (eds), *Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission* (Dallas: Word, 1995), pp. 147-174. 另一篇重要文章是 'Why I Signed It', *Christianity Today*, 12 December 1994, pp. 34-37.
 50. C. S. Lewis, *Christian Reflections* (London: Bles, 1967), p. vii.
 51. 蘭理查和賴瑞·魯伊斯 (Larry Lewis) 於一九九五年四月將他們的名字撤出了「合作宣言」，因為他們擔心簽名造成一個印象：南方浸信會代表大會 (Southern Baptist Convention) 官方支持此宣言。此時蘭理查在代表大會中「基督徒生活」工作小組服事，魯伊斯則是國內宣教會的一員。但是他們兩人都持續表示個人對宣言的支持。
 52. 讀者若有興趣閱讀宣言，請見 Colson and Neuhaus, *Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission*, pp. xv-xxxiii.
 53. 請見巴刻的文章：'On from Orr: Cultural Crisis, Rational Realism and Incarnational Ontology', *Crux* 32, No. 3 (September 1996), pp. 12-26.
 54. 鍾馬田的顧問 Iain H. Murray 在一九七〇年代對巴刻多有批評，此時也站出來反對〈福音派與天主教合作宣言〉，詳情請見：“'Evangelicals and Catholics Together': A Movement of 'Watershed Significance'?", *Churchman* 110 (1996), pp. 217-229.
 55. 請見 'On from Orr: Cultural Crisis, Rational Realism and Incarnational Ontology'.
 56. 對於巴刻的批評請見 R. C. Sproul, *Faith Alone: The Evangelical Doctrine of Justification* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1995), pp. 183-192. 創立於一九九六年四月的「福音派認信聯盟」 (The Alliance of Confessing Evangelicals) 也對巴刻有類似的看法，請見 J. M. Boice and B. S. Sasse, *Here We Stand: A Call from Confessing Evangelicals* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1996).

57. 出席會議的人包括：John Ankerberg, Michael Horton, D. James Kennedy, John MacArthur 和 R. C. Sproul。主席是 Joe Stowell，John Woodbridge 則是顧問。
58. 見 John G. Stackhouse, Jr., *Canadian Evangelicalism in the Twentieth Century* (Toronto: University of Toronto Press, 1993). 這份研究報告對於加拿大本土福音派的長處、特性和含義，有著非常重要的評估價值，在這個主題上是份「必看」的資料。
59. 大會發表的論文和宣言，請見 G. Egerton (ed.) *Anglican Essentials: Reclaiming the Faith within the Anglican Church of Canada* (Toronto: Anglican Book Centre, 1995).
60. 請見諾爾的評估：Mark A. Noll, 'J. I. Packer and the Shaping of American Evangelicalism', in D. Lewis and A. McGrath (eds), *Doing Theology for the People of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), pp. 191-205, especially p. 197.
61. 這個句子來自一九九六年的文章 'On from Orr: Cultural Crisis, Rational Realism and Incarnational Ontology'.
62. 見 Packer, 'The Gospel Bassoon', *Christianity Today*, 28 October 1996, p. 24.

第十一章 對於巴刻的評價

1. 見 *Christianity Today*, 16 September 1996 的分析。
2. 見一九九五年的重要文章 'On from Orr: Cultural Crisis, Rational Realism and Incarnational Ontology'。作為聖公會信徒，巴刻認為「三十九條信綱」和《公禱書》以經典的方式表達這個偉大傳統。
3. David F. Wells, *No Place for Truth; or, Whatever Happened to Evangelical Theology?* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993; Leicester: Inter-Varsity Press, 1995); Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, and Leicester: Inter-Varsity Press, 1994). 以及麥

- 葛福的評語：Alister E. McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism* (Leicester: Inter-Varsity Press and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995).
4. Edward Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia: Fortress Press, 1983) pp. x, 7. 接下來的辯論，請見 J. C. Hough and J. B. Cobb Jr (eds), *Christian Identity and Theological Education* (Chico, Calif.: Scholar's Press, 1985); Charles M. Wood, *Vision and Discernment: An Orientation in Theological Study* (Atlanta: Scholar's Press, 1985); Farley, *The Fragility of Knowledge: Theological Education in the Church and University* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).
 5. 見 David Lowes Watson, 'Spiritual Formation in Ministry Training', *Christian Century* 101 (6-13 February 1991), pp. 122-124.
 6. 見 Walter L. Liefeld and Linda M. Cannell, 'Spiritual Formation and Theological Education', in J. I. Packer and L. Wilkinson (eds.), *Alive to God: Studies in Spirituality* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992), pp. 239-252.
 7. 加爾文對於「神學和經驗」的辯證，見 Wilhelm Balke, 'The Word of God and *Experientia* according to Calvin', in W. H. Neuser (eds), *Calvinus Ecclesiae Doctor* (Kampen: Kok, 1978), pp. 19-31.
 8. 見麥葛福的分析：Alister E. McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity* (London: Hodder & Stoughton, 1994, and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995).
 9. J. I. Packer, *The Evangelical Anglican Identity Problem: An Analysis* (Oxford: Latimer House, 1978), p. 29 (adapted). 這段引言原本指的是「聖公會福音派」，但是重點意義也可應用於福音派整體。

索引

(編註：本索引頁碼係指英文原書之頁數，亦即書中左右空白處之頁碼。)

- Abraham, William J., 威廉·亞伯拉罕 270
Advisory Council for the Church's Ministry (ACCM), 教會事工監察小組 163-170
Anderson, Normann, 諾曼·安德生 79
Anglican Evangelical Group Movement, 聖公會福音派小組運動 112, 132
Anglican-Methodist Union proposals, 聖公會與衛理公會合一計畫 112-116, 155-157
Anselm of Canterbury, 坎特伯里大主教安瑟倫 183
Aquinas, Thomas, 阿奎那 258, 263
Armerding, Carl, 愛爾莫丁 231-232
Ashland Theological Seminary, 阿什蘭神學院 256
Athanasius, 亞他那修 183, 184
Augustine, 奧古斯丁 93, 183, 184
- Baldwin, Joyce, 包德雯 172, 178
Banner of Truth Trust, 真理旗幟信託 53-54
Bapty, Alan, 艾倫·白普提 65
Barclay, Oliver, 巴克萊 50, 122
Barnes, Ernest W., 艾尼斯·班斯 60
Baughen, Michael A. 麥可·波根 143, 144, 147
Baxter, Richard, 理查·巴克斯特 46-48, 55-56, 90
Beckwith, Roger T., 羅傑·貝克衛茲 106, 114, 147
Berry, Arthur, 亞瑟·貝瑞 41
Bible Churchmen's Missionary Society (BCMS), 聖道信徒宣教士差會 70-72, 143-148
Blanch, Stuart, 史都華·布蘭奇 133
Bockmuehl, Klaus, 巴克姆爾 235, 238
Boice, James, 詹姆士·布易士 198
Braund, Elizabeth, 伊莉莎白·布拉得 158, 186-187
Brethren, Christian, 基督教弟兄會
early influence on Packer, 對於巴刻早期的影響 20
views on ministry, 對於事工的看法 225
and origins of Regent College, Vancouver, 溫哥華維真學院的起源 224-231
Bromiley, Geoffrey W., 傑佛利·班美理 36-37, 72, 79, 106
Brown, Colin, 白高倫 142, 143, 144, 150, 153
Bruce F. F., 布魯斯 50, 76, 78, 224, 227, 232
Buchanan, Colin O. 柯林·布坎南 114, 130, 155
- Caiger, John, 約翰·凱哲 157
Calvin, John, 約翰·加爾文 193, 195, 250, 282
Carey, George, 喬治·克理 218
Cassidy, George, 喬治·凱薩笛 181
Chapman, Harry, 哈利·查普門 146
Child, R. L., 查爾德 48
Christian Believing, 《基督徒的信心》 209-213
Church of England, 英國聖公會
evangelicalism within, 內部福音派 31-33, 99-101, 111-133, 158-160
Packer's confirmation into, 巴刻接受堅信禮 7-8
Packer's early anger against, 巴刻早期的憤怒 20
Packer's decision to enter ministry of, 巴刻決定進入全職服事 29-30
state of during 1940s, 一九四〇年代的狀態 31-33
Church Missionary Society (CMS), 教會差傳協會 70-71
Clifton Theological College, Bristol, 布里斯托克里夫頓學院 71-72, 140-179
Coats, Richard J., 理查·寇茲 74-75, 102-107
Cole, Alan, 高雅倫 35
Collins, John, 約翰·柯林斯 244

- Colson, Charles, 查爾斯·寇爾森 269, 274
 Corpus Christi College, Oxford, 牛津基督
 聖體學院 9-11, 13-28
 Craston, Collin, 寇林·克雷斯頓 169, 170,
 174
 Crowe, Philip A., 菲利浦·克羅 130
- Dalton House, Bristol, 道頓學院 71, 141,
 165-166
 de Bunsen, Sir Bernard, 班森爵士 141-142,
 161-162
 Davies, Gaius, 蓋烏斯·戴維斯 65-66
 Davies, J. Elwyn, 埃爾溫·戴維思 158, 186
 Duffield, Gervaise, 傑弗斯·達菲爾得 114
- Edwards, Jonathan, 約拿單·愛德華茲 89,
 95-96, 256, 263
 England, Edward, 英格藍 188-189
 Essentials '94, 必要條款大會 275-277, 289
 Evangelical Alliance, 福音派聯盟 123-126
Evangelical Magazine, 《福音派雜誌》 158,
 161, 186-187, 191
Evangelical and Catholics Together, 〈福音
 派與天主教合作宣言〉 264-275, 289
 Evans, Christopher, 克里斯多福·伊凡斯
 27-28, 87-88
- Farley, Edward, 法利 286
 Farrer, Austin, 奧斯丁·法爾 44
 Finney, Charles G., 查爾斯·芬尼 91, 95, 251
 Fountain, David, 大衛·方爾頓 157
 Fuller Theological Seminary, Pasadena, 帕
 薩迪納富勒神學院 72, 115-116, 135,
 197, 225, 243, 261
 'fundamentalist controversy' in England, 基
 要主義爭議 78-83
- Gasque, W. Ward, 沃德·葛斯魁 225-226,
 231, 242
 Goodman, Montague, 蒙特顧·古門 26
 'Gospel and Spirit' Group, 「福音與聖靈」
 小組 245-247
 Gough, Basil C., 巴西爾·高爾 103
 Graham, Billy, 葛理翰 80-81, 90-91, 123
 Grayston, Kenneth, 肯尼斯·葛雷斯登 164
 Great Western Railway, 大西部鐵道 2-3,
 5-7, 13, 70
- Green, Mark, 馬克·格林 8, 30-31, 277
 Green, E. Michael B., 邁可·格林 131,
 138-139, 210-211
 Gretton, Howard A., 霍華·葛瑞登 65
Growing into Union (1970), 《成長以致合
 一》 155-157
 Guinness, Os, 葛尼斯 190, 270
 Gwyn-Thomas, John, 約翰·貴恩湯馬斯 43
- Hall, Basil, 巴西爾·何爾 121
 Hammond, T. C., 哈曼得 83
 Harper, Michael, 哈波 244, 245, 246
 Harris, Bruce, 布魯斯·哈里斯 26, 36
 Harrison, C. J. B., 哈里遜 15, 18
 Harwood, John, 約翰·哈武 65-66
 Hebert, A. Gabriel, 海伯特 82, 84
 Hegel, G. W. H., 黑格爾 260
 Hickinbotham, James, 詹姆士·希金伯森
 33, 41, 44, 133
 Higginson, Richard, 理查·希金森 75
 Hodder & Stoughton, 哈德斯多頓出版社
 188-190
 Hodge, Charles, 賀智 84, 85, 89
 Honest to God controversy, 《對神誠實》
 爭議 108-110
 Houghton, A. T., 華富騰 78, 131
 Houston, James M., 詹姆士·侯士庭 20,
 223-231
 Hugh Oldham Scholarship at Oxford
 University, 牛津大學休·奧德漢獎學金
 10-11
 Hughes, Philip E., 菲利浦·休斯 103-106,
 131, 243, 263
 Hulme, Ralph, 羅弗·休密 14-15, 21, 33
 Hyett, Leslie, 萊思利·海特 63, 64
- Inchley, Ronald, 羅納·英奇理 82-84, 188
 International Council on Biblical Inerrancy,
 國際聖經無誤論委員會 198-200
 Inter-Varsity Fellowship, 英國校園團契
 50, 82-84, 122
 另見 OICCU, 牛津大學基督教團契
 InterVarsity Press, 英國校園出版社 190-191
- Jazz, Packer's interest in origins of, 巴刻
 開始對爵士樂感興趣 6-7
 decision to abandon, 決定放棄爵士樂 21

- Jenkins, Claude, 克洛得·堅肯斯 46
Johnston, O. Raymond, 雷蒙·約翰斯頓
26, 37-38, 49-52
Jones, Douglas, 道格拉斯·喬斯 41, 44
- Keswick Convention, 凱錫克大會 15, 22
Keswick 'holiness' teaching, 凱錫克大會
「聖潔」教導 22-24, 76-80
Knowing God, 《認識神》 158, 186-195,
217, 259
Knox, Ailsa, 愛沙·諾斯 67
Knox, D. Broughton, 唐諾·伯羅頓·諾斯
67, 85
- Lampe, Geoffrey W. H., 藍比 210-211
Langston, Earl, 爾洛·藍斯頓 17-18
Latimer House, Oxford, 牛津雷蒂姆中心
99-139, 219-220
Leathem, Enid, 伊妮德·利特蘭 68
Leathem, Williams, 威廉·利特蘭 60, 61-
64, 69, 72-73, 78, 131
Leonard, Graham, 萊諾 155, 161
Lepper, Frank, 法蘭克·雷波 30
Lewis, C. S., 魯益師 8-9, 41, 226, 271
Lindsell, Harold, 凌賽爾 198
Lloyd-Jones, Elizabeth, 伊莉莎白·鍾馬田
26, 38, 68
Lloyd-Jones, Martyn, 鍾馬田 26, 37-38, 51-
52, 62, 66, 68, 79, 83, 120-128, 154-161,
234, 244, 256, 289
Loane, Marcus, 羅恩 97
London College of Divinity, 倫敦神學院
137-139, 143, 146, 165-166
Luther, Martin, 馬丁·路德 183, 250
- MacInnes, David, 大衛·馬克因 244
Marsh, John, 約翰·馬施 48
Mascall, Eric L., 馬斯高 155, 161
Montefiore, Hugh, 孟特腓 196-197
Moore, Arthur, 亞瑟·慕理 133
Moore College, Sydney, 雪梨摩爾神學院 67
Moss, Basil, 莫斯 164
Motyer, J. Alex, 莫德 131, 141, 152, 153,
175, 181, 221, 236
Moule, Handley C. G., 漢德雷·莫爾 77
Mouw, Richard, 毛勵策 270
Mullett, Kit, 凱特·穆里特 65-69
- Mullins, David, 大衛·莫林斯 16
Myth of God Incarnate, 《道成肉身的
神話》 212-213
Murray, Robert, 羅伯·莫瑞 27
- National Assembly of Evangelicals (1966),
國家福音派大會 120-128, 154-155
National Evangelical Anglican Congress
(1967), 全國聖公會福音派大會 116-
133, 275-277, 289
NEAC 2 (Second National Evangelical Anglican
Congress, 1977), 第二屆全國聖公會福音
派大會 204-205, 213-222, 234-235, 246
Neill, Stephen C. 廖超凡 65
Neuhaus, Richard John, 理查·約翰·紐豪
斯 269, 271
Nicole, Roger, 尼寇爾 85
Nineham, Dennis, 丹尼斯·尼罕 210-211
Noll, Mark, 馬克·諾爾 270, 285
Northern Evangelical Conference, York
(1960), 北部福音派大會 128
Nuttal, Geoffrey F., 傑弗瑞·納特 46-47
Nyquist, Jim, 倪雅各 190
- Oak Hill College, Southgate, 南門橡樹坡學
院 34-39
Oden, Thomas C., 奧登 270
OICCU (Oxford Inter-Collegiate Christian
Union), 牛津大學基督教團契 12, 14-26,
38, 40-41, 122
'Old Princeton' view of Scripture, 「老普林
斯頓學派」的立場 84, 89
Oxford, University of, 牛津大學 9-10
effect of Second World War upon, 二次
大戰的影響 13-14
Packer's studies in classics, 巴刻學習古
典學 13-28
Packer's studies in theology, 巴刻學習神
學 43-45
Packer's doctoral research in Puritanism,
巴刻以清教徒主義作為博士研究主
題 46-49
另參 Corpus Christi College, 基督聖體
學院; OICCU, 牛津大學基督教團契
Owen, John, 約翰·歐文 25-26, 55-57, 89-
90, 160-161

- Packer, Dorothy Mary (Packer's mother), 朵西·瑪麗·巴刻 (巴刻的母親) 2, 5-6
- Packer, James Innell, 巴刻
- biographical synopsis* 生平簡介
- birth and youth in Gloucester, England, 英國格洛斯特特的年少時光 1-12
- origin of name 'Innell', 「伊尼爾」這個名字的來源 3, 附註 3
- origins of Gloucestershire accent, 格洛斯特腔的來源 2
- attends National School, Gloucester, 1934, 一九三四年就讀公立學校 1, 3-5
- accident of 1933, 一九三三年的意外事件 1, 3-5
- early love of reading, 早年對於閱讀的愛好 4-5
- importance of early gift of typewriter to, 兒時重要的禮物打字機 5-7
- early interest in jazz, 早年對於爵士樂的興趣 6-7
- moves to the Crypt School, Gloucester. 1937-1944, 一九三七年~一九四四年進入格洛斯特聖冢學校 7-12
- confirmation at St Catherine's, Gloucester, 在格洛斯特聖凱薩琳教會接受堅信禮 7-8
- growing interest in classical literature and languages, 對於古典文學和語言產生興趣 8, 9-11
- discovery of writings of C. S. Lewis, 探索魯益師的作品 8-9
- decision to apply to Oxford to study classics, 決定申請牛津大學修習古典學 9-11
- award of Hugh Oldham Scholarship, 休·奧德漢獎學金 10
- ineligible for military service due to accident, 由於意外得以免役 10
- early difficulties with idea of 'saving faith', 早期對於「得救」概念的困惑 11-12
- arrival at Corpus Christi College, 抵達基督聖體學院 13-14
- invitation to Christian Union meeting, 受邀參加基督教團契聚會 14-15
- conversion, 決志 17-19
- growing involvement with the OICCU, 逐漸投入牛津大學基督教團契 19-21
- abandonment of jazz concerts, 放棄參與爵士樂演奏會 21
- early misgivings over Keswick 'victorious living', 早期對於凱錫克大會「得勝生活」的疑慮 22-24
- discovery of Puritan writers while undergraduate, 大學時期發現清教徒作家 24-26
- important friendships while at Oxford, 在牛津發展的重要友誼 26
- academic performance as undergraduate, 大學時期的學術成就 26-28
- search for lodgings outside college, 1946, 一九四六年在校外尋找住處 27-28
- decision to enter ministry, 決定進入全職事奉 29-31
- Church of England selection conference, 英國聖公會按立選拔會 30-31
- spends year as lecturer at Oak Hill College, 在橡樹坡學院的日子 34-39
- attends Westminster Chapel, 在西敏禮拜堂聚會 37-38
- studies theology at Wycliffe Hall, Oxford, 在牛津威克里夫學院讀神學 40-45
- undertakes doctoral research on Richard Baxter, 以巴克斯特作為博士研究主題 46-49
- publishes first article in 1952 co-founds Puritan Studies Conference (with O. R. Johnston), 一九五二年於清教徒研討會發表第一篇文章 (與約翰斯頓合著) 49-54
- first sermon preached at Birmingham, 第一次講道 62
- engagement and marriage to Kit Mullet, 與凱特·穆里特訂婚與結婚 65-69
- becomes tutor at Tyndale Hall, Bristol, 成為布里斯托丁道爾學院的講師 70-98
- launches controversial attack on the Keswick 'holiness' teaching, 向凱錫克大會「聖潔」教導發動爭議性的攻擊 76-80
- publishes 'Fundamentalism' and the Word of God (1958), 出版《「基要主義」與神的話》(一九五八年) 80-89
- debates with Christopher Evans at Oxford,

- 與伊凡斯辯論 87-88
- involved in the founding of Latimer House, Oxford, 參與成立牛津雷蒂姆中心 101-104
- appointed librarian of Latimer House (1960), 擔任雷蒂姆中心圖書館館長 (一九六〇年) 105
- publishes *Evangelism and the Sovereignty of God* (1961), 出版《傳福音與神的主權》(一九六一年) 89-96
- appointed warden of Latimer House (1962), 擔任雷蒂姆中心負責人 (一九六二年) 106
- engages with the 'radical theology' of the 1960s, 一九六〇年代參與批判「激進神學」 107-111
- delivers Payton Lectures at Fuller Seminary (1965), 於富勒神學院培頓講座講道 (一九六五年) 135, 261
- criticizes Anglican-Methodist unity proposals, 批判聖公會與衛理公會合一計畫 112-115
- helps convene National Evangelical Anglican Congress (1967), 協助舉行聖公會福音派大會 (一九六七年) 112-113
- strained relationships with Martyn Lloyd-Jones, 與鍾馬田關係開始出現裂痕 126-127
- decision to leave Latimer House, 決定離開雷蒂姆中心 134-139
- offered position at London College of Divinity, 倫敦神學院的職位 137-139
- accepts position as Principal of Tyndale Hall, Bristol, 接受布里斯托丁道爾學院的教職 148-151
- introduces educational and institutional reforms, 開始重整神學教育 151-154
- publishes *Growing into Union* (1970), 出版《成長以致合一》(一九七〇年) 155-157
- final breakdown of relationship with Martyn Lloyd-Jones, 最終與鍾馬田決裂 157-161
- faces crisis over the future of Tyndale Hall, 面臨丁道爾學院未來的危機 162-176
- appointed Associate Principal of Trinity College, Bristol, 成爲三一學院助理院長 177-179
- as a theological teacher, 擔任神學教授 182-186
- writes *Knowing God*, 寫作《認識神》 186-195
- becomes involved in controversy over *Christian Believing*, 涉入有關《基督徒的信心》爭議 209-213
- disappointed by Second National Evangelical Anglican Congress (NEAC 2, 1977), 對於第二屆全國聖公會福音派大會感到失望 (一九七七年) 213-217
- decision to leave England, 決定離開英國 217-222
- accepts appointment at Regent College, Vancouver, 接受溫哥華維真學院的教職 232-237
- appointed Professor of Systematic and Historical Theology, 成爲系統神學和歷史神學教授 237-240
- appointed first Sangwoo Yuotong Chee Professor of Theology, 首任「祈山光紀念講座教授」 240-241
- signs *Evangelicals and Catholics Together*, 簽署〈福音派與天主教合作宣言〉 269-275
- Vice-President of Prayer Book Society of Canada, 加拿大聖公會公禱書協會副會長 277
- main organizer of Essentials' 94, 總籌必要條款大會 275-277
- chair of theology named after him at Regent College, 維真學院以他爲名設立神學教席 278
- theological analysis* 神學分析
- on the theological significance of Puritanism, 清教徒主義在神學上的重要性 54-58
- on the extent of the atonement, 關於贖罪 55-56, 89-90
- critique of Keswick 'holiness' teaching, 批判凱錫克大會「聖潔」教導 76-80
- on the authority and inspiration of Scripture, 經文的權柄與默示 80-89

- on the relation of divine sovereignty and human responsibility, 神的主權與人的責任之間的關聯 89-96
- the critique of revivalism, 對於復興主義的批評 90-96
- the critique of 1960s theological liberalism, 對於一九六〇年代神學自由主義提出批評 107-111
- formulation of 'bipartisan' agenda, affirming both his own denomination and evangelicalism in general, 形成「雙向」策略, 認同自己的宗派及廣義上的福音派 157-161
- on evangelicalism as 'Christianity at its purest', 稱福音派作「最為淨化的基督教」 158-161
- on biblical inspiration, 聖經的默示 184-186
- on 'knowing God', 「認識神」 193-195
- on biblical inerrancy, 聖經的無誤 196-203
- on penal substitution, 代替受罰論 204-209
- on the ministry of women, 女性的事奉 242-243
- on the charismatic movement, 靈恩運動 243-248
- on the role of tradition, 傳統的角色 248-255
- the critique of individualism, 批評個人主義 253-254
- on the relation of theology and spirituality, 神學與靈性的關係 255-260
- on the proper subject of theology, 關於神學適切的主題 258-259
- on universalism and conditional immortality, 普救論和「有條件的不朽」 260-264
- on collaboration between evangelicals and Roman Catholics, 福音派與天主教合作 264-275
- on the importance of history, 歷史的重要 284-285
- on the primacy of theology, 神學的崇高位置 285-286
- on the coherence of theology, 神學的融貫一致 286-288
- Packer, James Percy (Packer's father), 詹姆士·派西·巴刻(巴刻的父親) 2-3, 5-6
- Pelagius, Pelagianism, 伯拉糾, 伯拉糾主義 77-78, 93
- Pinnock, Clark H., 克拉克·畢諾克 232, 263
- Puritan Conferences, 清教徒研討會 68
origins of, 起源 37-38, 49-54
significance of, 重要性 53-54, 160-161
termination of, 結束 157-158
- Puritanism, 清教徒主義
- Packer's first encounter with, 巴刻與清教徒主義起初的相遇 24-26
- Packer and Johnston found Puritan Conferences, 巴刻與約翰斯頓創辦清教徒研討會 37-38
- Ramsey, Arthur Michael, 麥可·蘭西 81, 84, 108, 117, 169
- Ramsey, Ian, 伊恩·藍西 210
- Regent College, Vancouver, 溫哥華維真學院 210, 223-277
- Reid, Gavin, 蓋瑞得 130
- Reynolds, John S., 約翰·雷諾 25, 34, 103
- Ridley Hall, Cambridge, 劍橋黎德利館 162
- Robertson, Pat, 派特·羅伯森 270
- Robinson, John A. T., 約翰·羅賓遜 108-110
- Robinson, Harry S. D., 羅比遜 235
- Runcie, Robert A. K., 瑞恩司 163
- Ryle, J. C., 賴爾 77, 80, 127
- St Aldate's Church, Oxford, 牛津聖奧戴特教會 17, 19, 21, 23, 29, 33
- St Ebbe's Church, Oxford, 聖愛波斯教會 19, 23, 29, 103
- St Edith's Church, Sea Mills, Bristol, 布里斯托海磨坊聖伊迪絲教會 181
- St John's College, Nottingham, 諾丁漢聖約翰學院 167, 168
另參 London College of Divinity, 倫敦神學院
- St John's Church, Harborne, Birmingham, 伯明罕聖約翰學院 60-64
- St John's Church, Shaunnassy, Vancouver, 溫哥華聖約翰尚諾西教會 235

St Michael's House, Oxford, 牛津聖麥克學院 105

Samuel, David N., 大衛·山繆 156

Saward, Michael, 沙邁克 130

Schaeffer, Francis, 法蘭西斯·薛華 100, 119

Schleiermacher, F. D. E., 士來馬赫 258, 260
SCM (Student Christian Movement), 基督徒學生運動 16, 40-41, 122

Shaw, Geoffrey, 蕭爾 45, 87

Sheppard, E. Marshall, 雪伯得 224-225

Simeon, Charles, 沈美恩 127

Sire, James, 塞爾 190

Southwell, Peter J. M., 彼得·塞斯威爾 133

Spurgeon, Charles Haddon, 司布真 93, 94-95, 256

Stibbs, Alan, 艾倫·史笛伯斯 34, 35, 60, 69, 82, 106

Stott John R. W. 斯托得 20, 38, 59, 81, 83, 103, 111, 117, 123-126, 129, 165, 188, 191, 213, 220, 234, 245, 246

Taylor, Eric, 艾瑞克·泰勒 11-12, 14, 18, 29

Taylor, John B., 泰萊 143

Thiselton, Anthony C., 安東尼·提瑟頓 153, 214-216, 218

Thomas, Ralph, 勞夫·湯瑪士 42

Thornton-Duesbury, Julian, 朱利安·索爾登都斯伯利 33, 41, 59-60

Tiller, John, 約翰·提樂 153-154

Tokyo Christian Institute, 東京基督教學院 257

Tomkins, Oliver, 湯肯 168, 170-178

Trinity College, Bristol, 布里斯托三一學院 170-179, 180-186, 221

Turvey, Raymond, 特維 128

Tyndale Fellowship for Biblical Literature, 丁道爾聖經文學團契 49, 51-52, 204

Tyndale Hall, Bristol, 布里斯托丁道爾學院 70-98, 104, 131, 140-179

Tyndale House, Cambridge, 劍橋丁道爾中心 49-52, 100, 204

University of British Columbia, 卑詩大學 229-231, 238

Vancouver School of Theology, 溫哥華神學院 230-231, 238-239

Varsity and Public Schools Camps, 大學及公立中學營會 20-21

Walters, Sumner, 薩木拿·華特 42

Warfield, Benjamin B. 華菲德 xi, 84, 85, 89

Watson, David, 華生 215, 244, 246

Webster, Douglas, 道格拉斯·韋伯斯特 165

Wells, David F., 大衛·韋爾斯 285

Wenham, John, 約翰·溫咸 50, 74, 102-104, 135-136, 141, 144, 151, 263

Wesley, John, 約翰·衛斯理 93

Westminster Theological Seminary, 西敏神學院 135, 136

Weston, Keith, 凱斯·偉斯頓 177

White, Russell, 羅懷特 138

Whitefield, George, 喬治·懷特腓 18, 21, 93, 121-122, 127, 256, 289

Widdecombe, Malcolm, 馬爾坎·魏得康 145

Wiles, Maurice F., 穆瑞斯·衛爾斯 210

Wilkinson, Leslie F. W., 萊斯利·威爾克森 34

Wiseman, Donald, 唐納·魏茲曼 26, 76, 224

Wood, Maurice, 伍德 176

Woollcombe, Kenneth, 烏康比 163-164, 166

World Council of Churches, 普世教會協會 113, 120, 122

Wright, J. Stafford, 史特福·洛特 34-35, 71-75, 97

Wycliffe College, Toronto, 多倫多威克里夫學院 276

Wycliffe Hall, Oxford, 牛津威克里夫學院 15, 33, 40-49, 59-60, 88, 132-133, 162, 166, 169

訂購辦法

●校園網路書房

網址：<http://shop.campus.org.tw>

●博客來網路書店

網址：<http://www.books.com.tw>

●信用卡或郵遞訂購

可直接利用傳真電話：02-2918-2248

或者直接郵寄：23141 新北市新店區民權路50號6樓

如已傳真，請勿再投郵，以免重複訂購

●郵政劃撥訂購

劃撥帳號：19922014

戶名：校園書房出版社

●書目價格為台幣建議售價，但會依當時物價調整，敬請到校園網路書房或致電本社查詢。

●寄送方式及郵資：

購買本版書籍滿500元以上免收物流處理費，其餘海內外郵資及付款、寄送方式，請上校園網路書房查詢。若需因應特殊情況，校園保有訂單出貨與否權利。

●如果您有任何疑問，請洽詢本社服務電話或使用電子郵件接洽

(02) 2918-2460 分機240~244 或 E-mail: sales@campus.org.tw

服務時間：週一至週五9:00am~5:30pm

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

全民神學家巴刻：從認識神到事奉神 / 麥葛福 (Alister McGrath) 作；陳思韞譯. -- 初版. -- 新北市：校園書房，2016.11

面；公分

譯自：To know and serve God : a biography of James I. Packer

ISBN 978-986-198-527-5 (平裝)

1. 巴刻(Packer, James Innell, 1926-)
2. 基督教傳記

249.941

105018565

現代福音派的思想巨人，超過六十年的服事歷程，全民神學家巴刻，將激勵每一位跟隨基督的事奉者，以更扎實穩妥的勇氣和信心，為這個世代堅定站立！

相信沒有人會否認，過去這一百年，福音派所面對的挑戰，是何等巨大。二次大戰的侵襲、交通運輸的發展、人文思維的革新、科學世代的興起……不僅挑戰每個人「柴米油鹽醬醋茶」的生活，更撼動著他們對於信仰的認識與實踐。然而，少有人知道的是，在這個充斥眾多複雜問題的時刻，有幾個人肩負了偉大的使命，奠定了福音派如今在思想和實踐的發展基礎。本書所介紹的神學家巴刻，就在其中擔綱了非常關鍵的角色。

作為現代福音派的領航員，巴刻以嚴謹的神學思考與批判能力，為迷航的信仰群體提出符合真理的回應；作為忠於聖經的智者，他在充斥多元思維的風潮中，勇於認定聖經的權威；作為胸懷寬宏的領袖，他在各宗派彼此劃分排斥的情境下，跨越宗派尋求和睦；作為鑒察人心的屬靈作家，他總是創作出擲地有聲的經典作品。

無論從哪個角度看來，巴刻都是現代福音派不可或缺的代表性人物。直到如今，這位見解可靠的牧者學人，仍然引領福音派進入更寬宏、整全的境界，並以從容溫和、不失風骨的氣度向我們展現：在充滿張力與疑惑的時代，如何以融貫信仰傳統和永恆格局的智慧，成為委身上帝、建立教會、關懷世界的事奉者。

本書是巴刻首本中文版傳記，由同為神學家的麥葛福執筆，探勘巴刻高潮迭起的生命軌跡，獻給每位委身於神學教育、教會牧養、關懷世界的福音戰士，展開一場自我探索、獲得啟發的旅程。

蔡麗貞（中華福音神學院院長）
曾劭愷（中華福音神學院神學助理教授）
周神助（靈糧全球使徒性網絡主席）
董宇正（貴格會合一堂主任牧師）
楊寧亞（台北真理堂主任牧師）
高敏智（台南聖教會主任牧師）
陳思明（香港潮人生命堂聯會義務會牧）

鄭 / 重 / 推 / 薦

NT\$480

設計 / 李家珍

ISBN 978-986198527-5



9 789861 985275

00480

校園書房出版社