

異中求同，同中求變

——美國福音派神學百年回顧

雷競業

中國人有謂：溫故而知新。福音派教會正尋覓著她在廿一世紀的信息與定位，這個時候回顧歷史，實在責無旁貸。要談福音派神學的發展史，立刻要面對兩個挑戰：「福音派」一名，是個有意義的界定嗎？福音派有自己的神學嗎？

先談第一個問題。假如問：天主教有沒有甚麼具代表性的組織？我可以指出是羅馬教廷。事實上，天主教的歷史，也就是羅馬教廷及其有關人物的歷史。同樣的問題引用到浸信會，我也可以提出浸聯會作答。福音派？卻沒有一個機構或一套信條足以代表整個福音派運動。這樣，我們又如何界定福音派的內涵？¹ 其中一個答案，是嘗試勾

1 赫特（D. G. Hart）清楚指出這問題的重要性。他認為「福音派」這東西，其實是一些歷史學者（如George Marsden）和社會統計學者（如George Barna）虛擬出來的，並不反映實際的教會情況。參D. G. Hart, *Deconstructing Evangelicalism: Conservative Protestantism in the Age of Billy Graham* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004)。赫特還提出很多發人深省的問題，包括學者與他們研究的團體之間互動的關係，本文無法在此討論。簡而言之，指出一個運動的含糊和內在矛盾，並不等於否定這運動的實存

劃福音派的信仰界線，再給予一個神學定義。² 本文的進路是把福音派看為歷史中的一個思潮運動，分析其起因與發展，而不去衡量正統與否的問題。換言之，本文是透過歷史敘事，繪出這運動中的神學變遷的輪廓。³ 在範圍方面，由於歷史（英、美差會在中國以往的規模）、語言（最多中國人懂得的外語是英文），以及美國的福音派對

性。本文其中一個目的，便是要指出福音派能夠凝聚起來，是由於有一組大家共同關注的問題作為核心，同時福音派亦有一組相關但非劃一的答案。

- 2 巴刻（J. I. Packer）和奧頓（Thomas Oden）是這類答案的表表者，參J. I. Packer and Thomas Oden, *One Faith: The Evangelical Consensus* (Downers Grove: IVP, 2004)。本書按神學的課題分類，引錄多項福音派信仰宣言的教導，嘗試以此證明福音信仰的一貫性。
- 3 本文既是綜覽，注腳會介紹有關的入門書籍。關於福音派的歷史，目前最具雄心的研究是：Mark Noll and David Bebbington, eds., *A History of Evangelicalism: People, Movements and Ideas in the English Speaking World* (Downers Grove: IVP, 2003)。這套書計劃出版五冊，目前只出版了第一冊：Mark A. Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*。此外參Mark A. Noll, David W. Bebbington, and George A. Raylyk, eds., *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, The British Isles, and Beyond, 1700–1990* (New York: OUP, 1994)。關於美國基要派的歷史，經典作是：George Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925* (New York: OUP, 1980)；較淺白的有同一作者的：*Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991)。馬斯丹（G. Marsden）和樂馬可（M. A. Noll）都可說是美國福音派歷史學家中的泰斗。又參D. G. Hart, *That Old-time Religion in Modern America: Evangelical Protestantism in the Twentieth Century* (Chicago: I. R. Dee, 2002)；Daniel Reid et al., eds., *Dictionary of Christianity in America* (Downers Grove: IVP, 1990)。

世界各地華人教會影響最深等等因素，加上篇幅的限制，我們會集中看美國福音派的歷史，特別是二十世紀初的基要主義及二十世紀下旬新福音主義的發展。⁴

第二個問題是：福音派有神學嗎？又或問：「福音派」是否只是一些空洞、缺乏反省的口號？⁵ 本文的第二節選出三個在福音派中極具爭議的題目，以實例表明福音派神學的闊度和深度。⁶

（一）歷史中的神學

雖然福音派沒有一套公認的信仰宣言，但仍可辨別出一組共有的信念。我們根據畢炳棠（D. W. Bebbington）的看法，⁷ 將這些共同信念總結為四點：1. 悔改重生；2. 聖經的權威；3. 行動主義——強調所有信徒均要投入教會的使命，特別是傳福音和宣教；4. 強調普世的罪、十架的贖

4 在本文，「福音派」泛指持守下文所提四個要點的教會，「新福音派」指五十年代開始尋求改良基要派的運動。

5 提出此論點最有力的，可能是Mark Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); 以及David Wells, *No Place for Truth: Or Whatever Happened to Evangelical Theology?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993)。如上述赫特的作品，這些著作都將福音派很多問題呈現出來。樂馬可和衛爾素（D. Wells）其實不是說沒有福音派的神學家，而是說一般福音派教會及信徒對神學頗為冷漠。本文不會衡量他們的批評，但會指出一些福音派內的神學資源。

6 專門談論福音派神學家的神學歷史的著作，包括：Gary Dorrien, *The Remaking of Evangelical Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 1998); Stanley Grenz, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000), 1-183。

7 David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Unwin Hyman, 1989), 1-17.

罪及與神復和的道理。

不同的福音派傳統，對這四點互相的輕重有不同的表達，對每一點的詮釋亦不同，但沒有一個傳統會否定其中任何一點，這也是福音派神學多個源頭的共通點。

福音派的神學，可說是源自十六世紀的宗教改革運動。路德、加爾文等主張的唯獨恩典、唯獨聖經等信念，都成為福音派神學的根基。改革運動主要透過以下三個途徑影響福音派：（一）十七世紀的英國清教徒。⁸ 清教徒認為宗教改革運動更正了教會的信條，但還未更正信徒的生活；他們要建立合乎聖經的教會，強調信徒須自省信心的真偽，過聖潔的生活。清教徒在十七世紀大批移民到今天美國的東北部，他們的信仰自然也成為美國早期的主流代表。（二）十七世紀末在德國開始的敬虔運動。⁹ 此運動源於一些德國信徒對教義爭辯及空洞的信條主義的反動，提倡敬虔重於信條，愛心勝過制度，傳福音勝過神學研究。莫拉維亞弟兄會（**Moravian Brethren**）便屬於這傳統。十八世紀的約翰衛斯理，亦深受這傳統及清教徒影響。透過敬虔運動的作品，以及美國循道衛理公會在十九世紀中驚人的增長，這種著重聖潔與實務的傳統亦成為美國教會傳統之一。（三）歐洲的新教經院神學（**Protestant scholasticism**）。此神學強調慎思明辨和嚴守信條，是新教與天主教長久爭辯下，孕育出來的成果。這種神學影響

8 J. I. Packer, *The Quest for Godliness* (Wheaton: Crossway Books, 1990).

9 戴頓（Donald W. Dayton）指出這傳統為馬斯丹和樂馬可所忽視，參氏著：*Discovering an Evangelical Heritage* (New York: Harper & Row, 1976)。敬虔運動的一些經典，收錄在Peter C. Erb, ed., *Pietists: Selected Writings* (London: SPCK, 1983)。

了十九世紀一些美國神學院（如普林斯頓）的教育模式，為信仰奠下理性的根基。

除了這些源自歐洲的影響，在美國本土最重要的傳統，要算兩次的大復興。那些從小在教會長大的信徒，往往在理性上認同父母的信仰，卻沒有明顯的重生經驗。清教徒移民到美洲後，其中一種改變，就是只有具備明顯的悔改重生經驗的信徒才能成為會友。¹⁰於是出現了周期性的復興，教會中忽然有大批人同時有重生的經驗，特別是十八世紀中旬的第一次大復興，在懷特腓德（**G. Whitefield**）的巡迴佈道下，範圍遍及當時英國在美洲殖民地的沿海多個州份。¹¹十九世紀初，美國的邊界迅速向西擴展，教會的發展追不上，於是開始流行大型的奮興佈道會。這些聚會帶給很多人極興奮的屬靈經驗，十九世紀上旬遂有第二次大復興，範圍遍及整個獨立不久的美國。在神學上，兩次的復興有明顯分別。第一次大復興的領導者懷特腓德和愛德華滋（**Jonathan Edwards**）都相信預定論等改革宗信條；第二次大復興的領袖如芬尼（**Charles Finney**），則強調人的選擇和社會道德的改革。相同的是兩者都堅持信徒要有重生的經驗，這亦成為整個福音派的傳統。

從以上的歷史，可以看到福音派的根頗為多元化，所以她的神學也是多元化的。那麼這些傳統的統一性到底何在？確實，在十九世紀中旬，這些傳統各自發展，甚至互

10 參Edmund S. Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1963)。

11 參Edwin S. Gustard, *The Great Awakening in New England* (New York: Harper, 1957)。同時期在英國和威爾斯亦有大復興，參Noll, *Rise of Evangelicalism*。

相批評。¹² 到十九世紀末、二十世紀初，驅使它們合作的，是一個共同的敵人——現代主義，¹³ 而基要主義就是教會在二十世紀初力抗現代主義的運動。簡而言之，現代主義的目的，是要把信仰與所謂現代科學結合，包括自然科學及人文科學。

先談自然科學。美國的清教徒一般都擁戴牛頓的新科學，認為自然定律彰顯了神的智慧。聖經的家譜，以前被視為表示地球只有四千多年歷史，十九世紀地質學的研究似乎否定了這個可能，但一般教會很快就改變對家譜的了解，接納地質學的理論。不過，達爾文的進化論卻嚴重地分化了教會。現代主義把進化的思想融入其神學，強調神在世界的臨在（*immanence*），而宗教就是推動世界進步的一股力量。部分保守的教會紛紛攻擊進化論，認為這理論必然否定人具有神的形象，否定人的天良，必會導致社會的道德敗壞。不斷的辯論使雙方的論點更趨兩極化，高潮是1925年的史高普一案。當時曾是美國總統候選人的白賴恩（*William Jennings Bryan*）控告一名教師史高普（*John T. Scopes*）違反田納西州法律，在學校教授進化論。白賴恩雖然表面上勝訴，卻被傳媒繪畫成一個固執又無知的老頭。此案象徵了美國主流社會對當時基要派信徒的印象：熱心有餘，思想狹窄。¹⁴

12 較著名的有衛斯理和懷特腓德關於預定論的爭辯，參Noll, *Rise of Evangelicalism*, 122-23。

13 現代主義亦稱自由主義。它在美國興起的歷史，參W. R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, new ed. (Durham, NC: Duke Univ. Press, 1992)。

14 有關進化論的爭辯和創造科學的歷史，參Ronald L. Numbers, *Darwinism Comes to America* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1998); idem, *The Creationists* (Berkeley: Univ. of California Press, 1993)。

人文科學所帶來最大的衝擊，要算聖經批判。雖然德國早在十八世紀已有各類批判理論，但美國的學術圈子到十九世紀末，才廣泛接受德國的各種理論。1884年聖經研究學會（**Society of Biblical Literature**）的成立，便代表擁護批判已成為新的學術標準。基要主義者認為聖經批判否定聖經的可靠性，於是高舉聖經的權威。例如華菲德（**Benjamin B. Warfield**）從1881年開始撰寫一系列文章，闡述聖經是神的感應、神的啓示、完全無誤等教義，¹⁵ 成為基要派神學的經典。在信徒大眾的層面，基要派教會敵視主流神學院的教導，遂興起了讀經大會的運動，各地來自不同宗派的信徒在營會中相聚數天，聽著名的講員講解聖經，最有名的首推1875年開始的尼加拉瓜讀經大會（**Niagara Conference**）。透過這些大型聚會，時期學派和聖潔運動的教訓，漸漸成為了基要教會的神學傳統。

現代主義神學最明顯的特色，可算是包容性和神的臨在性。關於後者，期刊另有專文從社會關懷的角度去討論。至於包容性的問題，可以美國北部長老會（**Presbyterian Church, USA**）作為例子。1910年長老會的大會中，在保守的基要派帶領下，通過要求所有將會接受按立的牧師認同以下五點：1. 聖經完全無誤；2. 耶穌是童貞女所生；3. 耶穌是代罪的祭；4. 耶穌的肉體復活；5. 耶穌的神蹟都是事實。然而，1924年，一群長老會的牧師齊集紐約州的奧本（**Auburn**），發表《奧本認信宣言》（**Auburn Affirmation**），認為以上五點只是一種神學詮釋，反對以它們作為信仰正統與否的測試標準。宣言廣受

15 這些文章收錄在 Benjamin B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1970)。

歡迎，長老會大會其後於1926年通過信仰可有多元化的詮釋，代表基要派已變成少數派。

面對多元化的挑戰，基要派強調基要的信條不可更改，並且它們是確實可信的。1910至1915年間，加州富翁史超活（Lyman Stewart）自資出版一套共12冊的《基要信仰》（*The Fundamentals*），贈送了約三百萬份給世界各地的傳道人。這套書由多位學者傳道人執筆，目的不是提升學術水準，而是把基要派與現代主義的各種分歧臚列出來，鼓勵信徒持守真道，既辯道亦培靈。《基要信仰》遂成爲基要派一幅辯道的旗幟，而基要派這名稱，亦在該書出版後開始漸漸流行。

1920至1950年可稱爲分家的年代。基要派領袖眼見信仰之戰在主流文化和宗派總會都連場敗北，遂抱著遺民心態，自立新的宗派與神學院，與邪惡世代和叛教之徒劃清界線。這種分裂，在長老宗和浸信會中尤其嚴重。¹⁶ 第二次世界大戰後，開始有新福音派¹⁷的出現。簡而言之，新福音派延續基要派持守真理的目標，但拋開了遺民心態，願與主流社會和學術界打交道，正面影響教會和社會。

新福音派的成就，可以岳勤格（Harold John Ockenga）和葛培理（Billy Graham）爲代表。由1936年開始，岳勤格即爲波士頓公園街公理宗教會（Park Street Congregational Church）的牧師。他認識了一批在哈佛大

16 這時期較著名的產品，有威斯敏斯特神學院（Westminster Theological Seminary, Philadelphia）、正統長老教會（Orthodox Presbyterian Church）、宣道浸信會（Conservative Baptist Association）和丹佛神學院（Denver Seminary）。

17 岳勤格（H. J. Ockenga）率先採用這名稱，用意是要重現十九世紀著重奮興佈道和改革社會的福音派。

學和波士頓大學唸書的年輕基要派學者，發覺大家都有心改革基要派，希望透過嚴謹的學術研究宣揚真理。1947年，岳勤格出任剛成立的福樂神學院（**Fuller Theological Seminary**）¹⁸ 首位院長，初期的老師有三位是從哈佛大學拿到博士學位的，¹⁹ 他們都成爲福音派神學院神學家中的新星。另一方面，岳勤格嘗試集合信徒的力量去影響社會，在1942年與韋艾維（**J. Elwin Wright**）一同組織美國福音派聯會（**National Association of Evangelicals**），口號是「同流而不合污」（**Cooperation without Compromise**）。加入NAE的教會或個人，只需認同NAE的神學和使命，而不用脫離原本的宗派。NAE的規模迅速增長，其他福音派組織亦相繼成立，較突出的有1949年組成的福音派神學協會（**Evangelical Theological Society**），都是採取不排斥的立場，使福音派的聲勢日益壯大。

葛培理是福音派中的超級巨星，蜚聲國際，甚至獲邀爲歷任美國總統的就職禱告。他在福音派歷史中的重要性，在於他無意中成爲了基要派與福音派的分野線。1949年，葛培理在一次奮興佈道會中一夜成名；在傳媒的推動下，成爲美國大眾文化的一位英雄。葛氏憑著他的聲名，號召主流宗派參與他的佈道事工，目的是廣傳福音。主流教會希望藉葛氏吸納新的會友，不少都願意與他合作；但一些教會卻不滿意他把決志者介紹到主流教會去，最終在1957年的紐約佈道會與他分道揚鑣，成爲新的基要派，與

18 傅察理（**Charles E. Fuller**）當時主持一個極受歡迎的福音廣播節目，是神學院創校時期的主要經濟支持者。有關福樂神學院的歷史，參**George Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1987)。

19 即**George E. Ladd, Edward J. Carnell, Paul K. Jewett**。

支持葛氏的福音派分庭抗禮。無論如何，與葛氏合作的圈子越來越廣。1974年，葛培理與司徒德（John Stott）合作帶領的洛桑世界福音會議，把福音派的旗幟在全球升起。支持葛氏的人視此為神國的新紀元，認為福音派已從緬懷過去的繭中被釋放出來，團結力量去宣揚福音；反對者卻視此為世俗精神的勝利，認為他們重視人數過於真理，強調包容過於聖潔，高舉人的努力過於神的榮耀。²⁰

關於葛培理的對立意見，反映了福音派內不同傳統的矛盾。葛氏可說是承繼了敬虔主義和復興運動的傳統，強調悔改重生的經驗多於信仰的細節，著重聖經的道德權威多於知識權威。²¹ 反對他的人則承繼了新教經院神學的傳統，對他們而言，客觀真理勝過主觀感受，神學正統勝過改造社會。雖然兩個傳統並不是水火不容，卻也不會自動地合作無間。

回顧新福音派從1950年到今天的發展，早期領袖的很多夢想，今天已成爲事實。福音派的神學院規模可觀，福音派釋經書的學術水準廣被尊重，福音派的輿論爲美國政客所重視，福音派教會的增長亦成爲昔日的主流宗派羨慕的對象。但成功也帶來了身分危機。如上文曾指出的，二十世紀初，令福音派各傳統聯合一致的，是一個共同敵人——現代主義。當時的現代主義似乎是個巨人，今天高等學府中的神學卻沒有甚麼主流思潮，福音派神學缺乏了

20 Iain H. Murray, *Evangelicalism Divided: A Record of Crucial Change in the Years 1950 to 2000* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000). 此書頗能代表反對者對英國福音派的看法，作者認為葛培理、司徒德和巴刻都已在真理上妥協讓步。

21 九十年代流行的守諾者運動（Promise Keepers）是這傳統的另一例子。

明顯的敵人，亦再沒有遺民心態，也就容易在不知不覺中吸納了主流社會的思想，令自己的身分趨於模糊。²² 上文提到，新福音主義的目的，一方面是保持基要派的正統信仰和基層工作，²³ 另一方面是改善表達信仰的方式，提倡愛神不等於恨惡學術，捍衛真理不等於唇槍舌劍，追求聖潔不等於孤芳自賞……，這些都是寶貴的功課。可是同一的態度和方法，並不能代替信念上的合一。當福音派由捍衛過去的傳統，發展到今天要重新詮釋這些傳統，由抗議者變成領導者的角色時，福音派的神學家提出了彼此迥然不同的方向。²⁴ 在意見紛紜的情況下，福音派作為一個合一的運動，仍可持續下去嗎？今天，福音派神學界所面對的迷茫，究竟是神學有突破性發展之前的創造性摸索，還

22 除了梅理安 (Iain H. Murray) 等從神學角度指出這危機，韓特 (James D. Hunter) 亦從社會學角度探討。後者曾對福音派神學院的學生進行調查，發現這危機的確存在。參 James D. Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1987)。

23 基要派在1920至1950年間，似乎是在社會中打退堂鼓，實際上卻是在傳福音和教導信徒的工作上養精蓄銳。參 Joel A. Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism* (New York: OUP, 1997)。

24 一個明顯的例子是正統神學與後現代主義的關係。提出兩者應結合的有：Grenz, *Renewing the Center*, 184–248; Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (Valley Forge: Trinity, 1996) 等。持相反意見的有：Douglas Groothuis, *Truth Decay: Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism* (Downers Grove: IVP, 2000); David Wells, *God in the Wasteland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 216–24等。

是所謂福音派神學要分裂消逝的前奏？²⁵ 我們只能在警醒中等待，願神的祝福勝過我們一切的軟弱。

(二) 摸索中的神學

經過縱面（歷史）的描述，下文進一步繪畫福音派神學的三個橫切面，較詳細地討論三個富爭議性的題目——護教學、聖經無誤論及時期學派，以反映福音派神學的複雜性及持續演變。選擇這三個題目，一方面是筆者的興趣，另一方面亦因它們往往被曲解。筆者嘗試盡量中肯地介紹各方面的立場。

1. 捍衛真理

福音是關乎真理，而不單是一種情感，這是福音派一個基本的前設。簡單如學園傳道會的「屬靈四律」，亦強調事實是火車頭，感情須跟隨事實的帶領。福音既是真理，她與科學的真理又有甚麼關係？我們怎知道福音是事實？這些都是護教學的課題。哲學上對真理的定義有不同的傳統，福音派的護教學自然亦有不同學派。²⁶

第一個學派可稱為柏拉圖派。它強調人的理性可直接尋找到真理，現實的觀察只能帶給我們偶發（contingent）

25 赫特、衛爾素、梅理安等可說是悲觀者，韋柏（Robert E. Webber）則縱覽新一代神學家的思想，並作出樂觀的預測，參R. E. Webber, *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World* (Grand Rapids: Baker Books, 2002)。

26 參Steven Cowan, ed., *Five Views on Apologetics* (Grand Rapids: Zondervan, 2000)。我的分類與此書編者並不完全相同。此書介紹了各派重要的作者和作品，但目的像是要找出唯一正確的護教方法，以致在作者之間有太多無謂的爭議。四個學派並非無法共存，特別是柏拉圖派和實證派其實是可以互相補充的。

的真理（如鐵比羽毛重），理性卻帶出必然（**necessary**）的真理（如一加一等於二）。循這進路，有些哲學家認為基督教的道理（特別是神的存在）是可以從一些不辯自明（**self-evident**）的原則推演出來的。在這學派的福音派哲學家家中，賈斯樂（**Norman Geisler**）可能是最廣為人知的作者。他的《基督教護教學》²⁷ 嘗試證明各種哲學系統（唯物主義、唯心主義等）都是自相矛盾，唯有單一神論（**theism**）能通過理性的考驗。他的作品可說是範圍寬廣，可惜嚴謹不足。另一學者克偉廉（**William Lane Craig**）以宇宙論（**cosmological argument**）去證明神的存在，是具學術水準的佳作範例。²⁸ 這些哲學家的研究方法類似中世紀的經院神學家，自然地他們會鑽研中世紀的作品，一方面護教，另一方面為新教（**Protestantism**）和天主教的對話鋪路。

第二個學派是實證派。這派強調可靠的知識來自外在的世界，比方一張椅子的存在是毫無疑問的，數字的存在在本質才是疑問；這學派也認為實證方法亦是科學的方法。循這進路，神的存在就是一個理論的假設，護教的目標是

27 *Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker Books, 1976). 此書可能是他最流行的作品，但他的代表作應是：*Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker Books, 1998)。賈斯樂在該百科全書以八百多頁的篇幅，論證一切反基督教的思想意識都是不合邏輯的。

28 *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979). 另一本採取這進路的福音派哲學的入門作品是：J. P. Moreland and William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (Downers Grove: IVP, 2003)。此書的兩位作者都相信理性可推演出重要的客觀真理，自然地他們也敵視後現代主義（頁145–52），輕視唯心主義的批判。

論證這假設的現實支持，以致有神的或然率高過沒有神的或然率。史榮本（Richard Swinburne）是這學派的代表人物。²⁹ 以他為例，如果說柏拉圖派著重推演，實證派則著重歸納。

第三個學派是唯心學派³⁰。從康德開始的唯心主義，一直在探索人的意識與物質世界之間的關係：假如兩者是截然不同的，我們又如何能知道這物質世界？如果有共通點，到底是甚麼？有沒有甚麼最高原則（*principium*）能夠同時解釋人的意識和物質的本質？人的理性能發現這原則嗎？……³¹ 循這進路，護教的目的就是要論證一點：用任何理性所提供的最高原則去解釋世界，最終都會自相矛盾；唯有神及祂的啓示能作這最高原則。范泰爾（Cornelius Van Til）的前提式護教法（*presuppositional apologetics*）便是採用這進路。³² 他指出最高原則既是解釋一切現象的前設，就不能由其他更明顯的東西去直接證

29 參氏著：*The Existence of God*, rev. ed. (Oxford: Clarendon, 1991)。史榮本的著作甚多，歸納式的研究只是其中一部分。

30 這是“idealism”通常的翻譯，也是個不幸的翻譯。「唯心」好像是否定了物質世界的存在，但大部分唯心哲學家都肯定物質世界的實存，他們的共通點是強調人在認知過程中自發的地位。

31 有關德國唯心主義及其對最高原則和理性的限制的辯論，可參 Karl Ameriks, ed., *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge: CUP, 2000)。

32 關於范泰爾的哲學，最佳的入門讀物是：Greg L. Bahnsen, *Van Til's Apologetic: Readings and Analysis* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1998)。一般福音派哲學家對唯心主義的不耐煩，加上范氏好戰的文風，使他常被人曲解。范泰爾及其門生把他的方法形容為唯一合乎聖經，並完全自成一格（*sui generis*），只會使人更難明白他的哲學。參范氏兩個門生的著作：Bahnsen, *Van Til's Apologetic*; John Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought* (Phillipsburg, NJ: Reformed & Presbyterian, 1995)。

明，只能通過間接的方法，辯證所有錯誤的最高原則都不能自圓其說，唯有創造主的真理能解釋人的意識和物質世界的本質。

第四個學派是改革宗認識論（*Reformed epistemology*）。這派的代表人物是龐定加（*Alvin Plantinga*）。³³ 以上的三個學派都假設能從一個可靠的方法找到所有真理，但我們又怎知道神的存在是一個可以被證明或否定的問題？這學派否定有不辯自明的真理，認為在絕對層面上，基督教信仰的真假是無法回答的，但基督教的信仰依然有理性根據，因為我們認知相信的過程是合乎理性的。換句話說，改革宗的認識論把相信有神，和相信其他眾所週知、但卻難以證明的真理（如「其他人有自由意志」）兩者加以比較，由此論證假如相信後者是合乎理性的，那麼相信有神亦合乎理性。

或許我們可以把那些強調基督教不需要、亦不可能作護教的神學家，列為另一派。³⁴ 本文無暇就此一一細談，但可以作的結論是福音派有豐厚的哲學資源，可從不同的傳統去論證福音的真實性。每一個哲學傳統都有其優點和缺點，在這方面，福音派的多樣性是一個祝福。

2. 聖經無誤論

假如我們要選一幅最能代表福音派在二十世紀的旗幟，聖經的權威性是自然的首選。教會從起初已強調聖經的神性和權威。在初期教會和中世紀教會，聖經的權威主

33 參氏著：*Warranted Christian Belief* (New York: OUP, 2000)。龐定加著作多而影響深遠，我們無法詳談。

34 韓偉士（*Stanley Hauerwas*）和米秉恆（*John Milbank*）可說是代表人物。

要是指聖經中所宣告的人生智慧；那時尚未有一套完整的啓示和默示的神學。及至宗教改革提出唯獨聖經的口號，聖經的神性意義才有澄清的迫切需要。³⁵

天主教的想法是：經文的意義是含糊、甚至互相矛盾的，原文的手稿在流傳的過程中，已留下無法補救的錯誤，需要教宗運用神聖的權威，按照拉丁文聖經去教導信徒。新教經院學者則予以反駁，強調聖經並不需要其他權威去補救，神既是全能的，祂可以保守經文在傳遞過程中不會發生無法更正的訛誤，³⁶ 祂也可以保守聖經的作者不會教導任何錯誤的東西。爲甚麼無誤是這麼重要？因爲

35 聖經無誤論是否教會一貫的教導，是福音派神學爭辯已久的課題之一。參Thomas Buchan, “Inerrancy as Inheritance? Competing Genealogies of Biblical Authority,” in *Evangelicals and Scripture: Tradition, Authority and Hermeneutics*, ed. Vincent Bacote, Laura C. Miguélez, and Dennis L. Okholm (Downers Grove: IVP, 2004), 42–54。我們不應強迫教父去回答他們沒有準備回答的問題。一方面他們固然假設聖經一切的記載都是可靠的，另一方面，這並不代表他們會在十七世紀的辯論中採取同樣的立場。

36 杜麟 (Dorrien, *Remaking*, 22) 和葛倫斯 (Grenz, *Renewing the Center*, 68) 說涂樂天 (F. Turretin) 相信不但聖經的原稿是無誤，就是傳統中的手抄稿也是無誤的。這是個明顯的錯誤。葛倫斯所參考的涂氏資料 (Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison [Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992], 1:107) 只是說在所有手抄稿的對照下，不會出現仍無法被更正的錯誤 (參Turretin, *Institutes*, II.5.10, 72–73)。涂樂天和華菲德一樣，相信只有原稿是無誤的。至於杜麟 (Dorrien, *Remaking*, 22–24) 說新教經院神學以完美的聖經代替聖靈的工作，亦是曲解。涂樂天不是說聖經的無誤使我們信服，而是說當聖靈說服我們聖經是神的話語時，理性亦告訴我們神的話自然反映神的完美。經院神學往往被人誤解爲唯理主義，重要的更正可參：Timothy Phillips, *Francis Turretin’s Idea of Theology and Its Bearing upon His Doctrine of Scripture* (PhD diss., Vanderbilt University, 1986)。

「假如在不大重要的事上可以有錯誤，為甚麼在更重要的事上就不會有錯？這樣誰又能向我保證：基要的經文沒有瑕疵或錯誤？」³⁷ 進一步看，如果聖經不是完全可靠，那又由甚麼來決定某節經文是否有錯？是理性、教宗，還是主觀的領受？對新教經院神學家而言，三者都是不可接受的答案。在涂樂天（F. Turretin）看來，聖經中的所謂錯誤和矛盾，其實都可以有合理的解釋。³⁸

上文已提及，當聖經批判在美國學府中興起後，華菲德發表了數篇捍衛聖經權威的文章。華氏認為他不過是闡述教會的傳統教導：「從起初到今日，教會已用盡方法去見證她的信念，就是聖經所有的宣告都具有神聖的可靠性。」³⁹ 他的立論與涂樂天相同，聖經的神性必然包括它的無誤，正如主耶穌的「人性是真的人性，卻因不會與它聯合的神性分隔行事而致陷入罪中。同樣，在聖經的寫作過程中，神和人是同時動工，人的作者會在經文中留下他的痕跡，但卻不會陷入人會犯的錯誤中。」⁴⁰ 華菲德嘗試以嚴謹的釋經，證明耶穌和使徒對聖經的看法也是聖經無誤。⁴¹

聖經的無誤（*inerrancy*）並不是福音派每個傳統都擁護的信念，⁴² 但在基要派作壟斷的年代，聖經的無誤成

37 Turretin, *Institutes*, II.5.7, 71。

38 同上書，II.5.9–26, 72–85。

39 Warfield, *Inspiration and Authority*, 111–12。

40 同上書，頁162–63。

41 B. B. Warfield, “The Biblical Idea of Revelation,” in *The Inspiration and Authority of the Bible*, 131–66。

42 參Donald W. Dayton, “The Pietist Theological Critique of Biblical Inerrancy,” in *Evangelicals and Scripture: Tradition, Authority and Hermeneutics*, 76–89。

為共有的口號，亦是福音派神學會社唯一的信仰條款。隨著新福音派興起，聖經的無誤卻掀起了一場風暴，而風眼是福樂神學院。1959年，卡奈爾（E. J. Carnell）因健康理由，辭去該院院長職務，院中支持和反對無誤論是基要信仰的兩派老師，⁴³ 遂展開一場既為神學辯論，亦為爭奪民意而起的爭執，試圖左右神學院的方向。1962年，神學院創辦人之一傅察理（Charles Fuller）的兒子傅德寧（Daniel Fuller）從瑞士學成回校，出任教務長一職。他在董事會議中，指出聖經有些錯誤是無法解釋或消除的，聖經只是在與救恩有關的事上絕對可靠。卡奈爾隨即回應，強調聖經的無誤並非建基在客觀歸納的結果上，而是聆聽神的話語所必須具備的前設。但學院已投了決定性的一票，繼而赫伯特（David Hubbard）當選為院長，為反對派贏得決定性的勝利。支持聖經無誤的教授逐一離開。1967年，福樂神學院的信仰宣言刪除了聖經無誤的字眼，宣稱聖經是信仰和生活的絕對可靠（infallible）的標準。⁴⁴

在離開的教授之中，林賽（Harold Lindsell）把風暴帶到更廣的圈子。他在1976年出版《為聖經而戰》⁴⁵ 一書，指控福樂神學院已然變節，並強調骨牌效應，認為只要在無誤論上失守，其他的基要信仰也會逐一瓦解。一些福音

43 支持的有E. J. Carnell, Wilbur Smith, Gleason Archer, Harold Lindsell；反對的有Paul K. Jewett, George Ladd, William LaSor。

44 福樂神學院的事件，參Dorrien, *Remaking*, 95–101; Marsden, *Reforming Fundamentalism*, 197–229。

45 *The Battle for the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1976). 林賽提出朱惟樸（Paul K. Jewett）的著述作為骨牌效應的證據，參P. K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975)。

派的神學家⁴⁶ 提出一條中間路線，既認同無誤論，又否定無誤論是福音派信仰的必具條件。1978年，聖經無誤論國際理事會（**International Council of Biblical Inerrancy**）在芝加哥召開大會，發表《芝加哥聖經無誤宣言》，⁴⁷ 解釋和捍衛無誤論。另一方面，福音派神學家林本納（**Bernard Ramm**）和潘嘉樂（**Clark Pinnock**）先後在八十年代間改變立場，開始否認無誤論是聖經的教導。林本納的觀點與巴特接近，認為經文見證神的啓示；潘嘉樂則強調聖經的權威是建立在聖靈的工作上，而不是在經文的完美。⁴⁸ 他們代表了福音派中一些重要的論點。到今日，福音派在無誤論上仍然意見分歧。

本文的目的不是要衡量誰對誰錯。從神學角度看，支持無誤論的神學家要對各種關於聖經的現象提供合理的解釋；單談前設的重要，是缺乏說服力的。⁴⁹ 反對無誤論的神學家要解釋聖經的神性的意義，並以經文去引證他們的看法合乎耶穌和使徒對舊約的態度。從歷史角度看，無誤論的爭拗反映了福音派內在的危機：福音派原是基於信仰的合一而組成的一個群體，但每一則信仰宣言都有它含糊的地方，要澄清就會帶來分歧，不澄清又會令宣言變成空洞。無論如何，要在開明和忠於傳統之間謀求平衡發展，

46 如巴刻及卡爾亨利（**Carl Henry**）。

47 宣言和大會中發表的一些文章，收錄在 **Norman L. Geisler, Inerrancy** (Grand Rapids: Zondervan, 1980)。

48 參 **Dorrien, Remaking**, 123–52。

49 譬如無誤論強調原稿的重要，但舊約的書卷是否只有一個版本的原稿？參 **J. Daniel Hays, “Jeremiah, the Septuagint, the Dead Sea Scrolls and Inerrancy: Just What Exactly Do We Mean by the ‘Original Autographs’?”** in *Evangelicals and Scripture: Tradition, Authority and Hermeneutics*, 133–49。

是不可能原地踏步不前的。

3. 時期學派

戴斌 (John Nelson Darby, 1800–1882) 是現代時期學派的始祖。⁵⁰ 教會從開始⁵¹ 已談論神救恩計劃的不同時期，前千禧年主義⁵² 亦有悠久歷史。戴斌的特點是把以色列看作千禧年的主人翁，認為神是根據不同的約去拯救以色列人和外邦人。他洞察到舊約對以色列人未來的應許，都是用世上的事物來表達，譬如以賽亞書六十五章提到長壽、安居、猛獸變為溫馴等，而新約眾多的應許都是屬靈方面的福氣，兩者在性質上明顯有異，他的結論是這兩種祝福代表了兩個不同的約。教會時代是以色列人拒絕耶穌的結果，是舊約與千禧年之間的一段插曲。

戴斌在1859至1874年間，七次從英國到美國和加拿大巡迴演講。他的教會論不被接受，⁵³ 他的末世論卻慢慢流行起來。上文提到，讀經大會約於1870年開始盛行，末世論成為這些大會的熱門題目。這一方面是一種反攻：既然現代主義攻擊聖經是受時空限制的作品，反映古人的偏見

50 有關時期學派的人事的歷史，參 M. Couch, ed., *Dictionary of Premillennial Theology: A Practical Guide to the People, Viewpoints, and History of Prophetic Studies* (Grand Rapids: Krugel, 1996)。有關戴斌的介紹，參 L. V. Crutchfield, *The Origins of Dispensationalism: The Darby Factor* (New York: Univ. Press of America, 1985); Michael Williams, *This World is Not My Home: The Origins and Development of Dispensationalism* (Fearn, Rosshire: Mentor, 2003)。

51 譬如聖經中的希伯來書。

52 前千禧年主義認為啓二十一~6所啓示的，是一個未來的一千年黃金時期。

53 倪析聲卻深受他的教會論影響。

與錯誤，末世論正好顯示聖經是超越時空、絕對完美的。另一方面，聖經批判學自稱是科學的讀經方法，末世論的系統往往要串連新舊兩約多處的經文，錯綜複雜，像是科學化的歸納法所建立的讀經結果，足以與聖經批判抗衡。此外，美國教會從清教徒開始已喜歡作末世的推測，直至南北內戰，後千禧年是最流行的看法，很多基督徒相信黑奴的解放會帶來福音的黃金時代，⁵⁴ 結果十九世紀末卻是個「鍍金時代」（Gilded Age），大企業壟斷經濟，貪污猖獗，福音派的信徒開始對社會抱悲觀的態度。時期學派教導人相信這世界會每下愈況，直至基督從天降臨，建立祂的千禧國度才有轉機，正好迎合這悲觀的傾向。

隨著末世論流行，引起爭議的細節也越來越多。尼加拉瓜讀經大會於1900年後終止，便是因為組織者在災前被提和災後被提⁵⁵ 的問題上出了分歧。1909年，由司可福（C. I. Scofield）主編的研讀本聖經出版，代表時期學派趨於成熟，其注釋廣被接受為時期學派的標準。司可福的門生薛弗爾（Lewis Sperry Chafer）在1924年創辦達拉斯神學院（Dallas Theological Seminary）⁵⁶，著重釋經和時期學派的教導，令時期學派擁有了固定的學術討論園地。他又在

54 後千禧年主義相信現在的世界會不斷改善，舊約預言的黃金時期有一天終必成為事實。有關後千禧年主義如何成為一種內戰的意識形態，參James Moorhead, *American Apocalypse: Yankee Protestants and the Civil War, 1860–1869* (New Haven: Yale Univ. Press, 1978)。

55 時期學派認為但九 27的最後一個七，代表（千禧年之前）基督第一次再來前的七年災難；被提是指帖前四 13~17提及的，在世的信徒被提至天空中與基督相遇。

56 該院創校時名為“Evangelical Theological College”，1936年才改為今天的名稱。

1948年出版多冊「系統神學」，成為時期學派神學的經典之作。

時期學派預言以色列在千禧年時，會在耶路撒冷聖殿重新獻祭。以色列在二次大戰後復國，令時期學派末世觀的可信性驟增。特別是1967年的六日戰爭後，以色列再次擁有耶路撒冷聖殿原址的主權，是否意味千禧年快將來到？1973年，凌西何（Hal Lindsey）的《曲終人散》（*The Late Great Planet Earth*）⁵⁷出版，用時期學派的末世論去解釋中東局勢，銷量超過四千萬本，甚至影響及美國政壇。⁵⁸這份對末世論的興趣至今仍未衰竭，《末日迷蹤》（*Left Behind*）小說系列的流行便是一例。⁵⁹

另一方面，時期學派本來的出發點是詮釋聖經，它的基礎不在於預告時事，因此時期學派的學者不斷回到聖經，重新衡量他們的神學。⁶⁰《司可福聖經》的初版強調

57 New York: Bantam Books, 1973. 此書最少有三個中譯本，作者譯名亦各不相同：《曲終人散》（香港：證道，1973）譯為「凌西何」；《那日子》（台北：中國主日學，1974）譯為「何凌西」；《地球文明的預言》（台北：希代，1975）譯為「林賽」。本文以最早出版的證道譯本稱之。

58 參Michael Northcott, *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire* (London: I. B. Tauris, 2004), 58–72。

59 「末日迷蹤」系列共有十二本，第一本是Tim LaHaye and Jerry B. Jenkins, *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days* (Wheaton, IL: Tyndale, 1995)。〔中譯〕黎曦庭、曾健時：《末日迷蹤》鄭穎等譯（香港：福音證主，2000）。大結局是*Glorious Appearing: The End of Days* (Wheaton, IL: Tyndale, 2004)。專注研究這系列之文化影響的有：Amy Johnson Frykholm, *Rapture Culture: Left Behind in Evangelical America* (New York: OUP, 2004)。

60 參C. A. Blasing and D. L. Bock, *Progressive Dispensationalism: An Up-to-date Handbook of Contemporary Dispensational Thought* (Wheaton: Victor Books, 1993), 9–56。

神國和天國是不同的兩回事，前者以大衛王朝為中心，是全然屬於未來的，後者則是神在永恆中的掌權。在賴特（George E. Ladd）⁶¹及其他學者的批判下，1967年修訂版的《司可福聖經》強調兩者有其共通點，都是關於神的主權，都是既屬現在、亦屬未來的事情。⁶²八十年代，達拉斯神學院和其他時期學派的學府有漸進式時期學派興起，⁶³提出雖然教會沒有取代以色列的地位，但神的救恩是漸進的，舊約的應許有一部分確是在教會中應驗了，另一部分仍須在千禧年中實現。目前時期學派學者之間的爭議，主要是新舊約兩者間的關係，以及經文的詮釋原則。這些都是聖經神學的主要課題，與末世論的猜測已毫無關係。

簡而言之，時期學派的歷史可說是則「雙城記」。一方持的是通行版，突顯聖經預知未來的能力；另一方持的是學者版，討論的是聖經神學。兩者都可追溯至十九世紀末的讀經大會。通行版的影響力往往是基於社會的因素，學者版提供了一些理念框架，卻不能控制通行版的最後面目。這是時期學派特有的諷刺嗎？我想不是的，福音派的

61 George E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952).

62 修訂的學者有Frank E. Gaebelein, Charles Feinburg, John Walvoord等。新舊版的分別，參Hebert W. Bateman IV, ed., *Three Central Issues in Contemporary Dispensationalism: A Comparison of Traditional and Progress Views* (Grand Rapids: Kregel, 1999), 23–31。

63 除了注57和59提及的作品，較重要的著作尚有：C. A. Blaising and D. L. Bock, eds., *Dispensationalism, Israel, and the Church: The Search for Definition* (Grand Rapids: Zondervan, 1992)。對時期學派在釋經方面的批評，可參V. S. Poythress, *Understanding Dispensationalism* (Grand Rapids: Zondervan, 1987)。

神學是為教會、一般信徒而寫，既然要做大眾化的神學，就要冒被大眾曲解的危險。時期學派的歷史，反映福音派神學從開始到如今都是為要影響教會，而神學的確能影響一般信徒，只是這種影響好壞參半。福音派並不是沒有神學的傳統，而是神學流傳往往不是神學的討論所能控制。

(三) 結語

福音派神學有豐厚且多元化的傳統，這可以是生命力的泉源，但亦可帶來分裂與混亂。福音派神學與教會的前途，在乎今天的神學家能否以謙和同心的態度重新詮釋我們共有的傳統，也在乎神的憐憫。