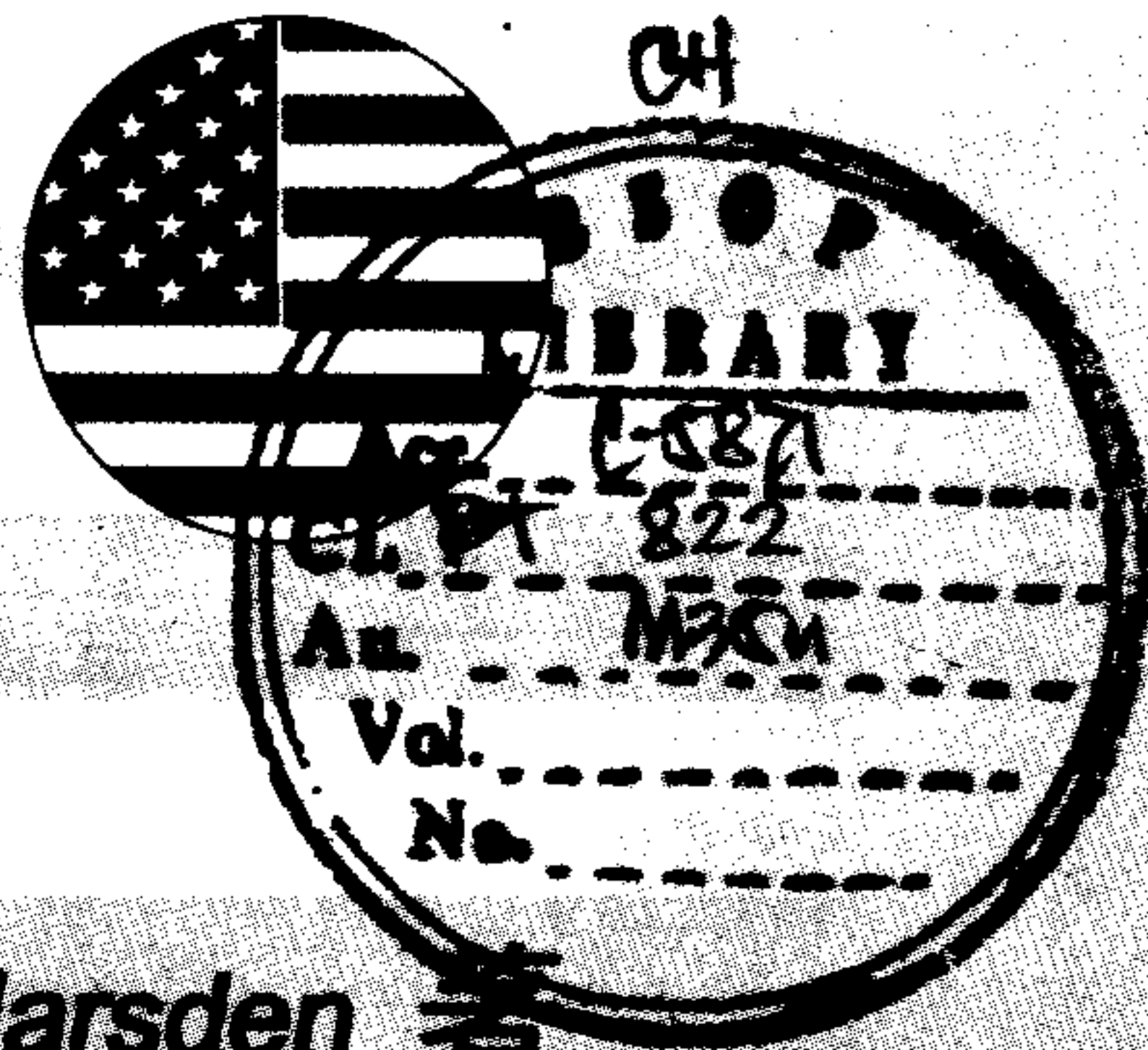
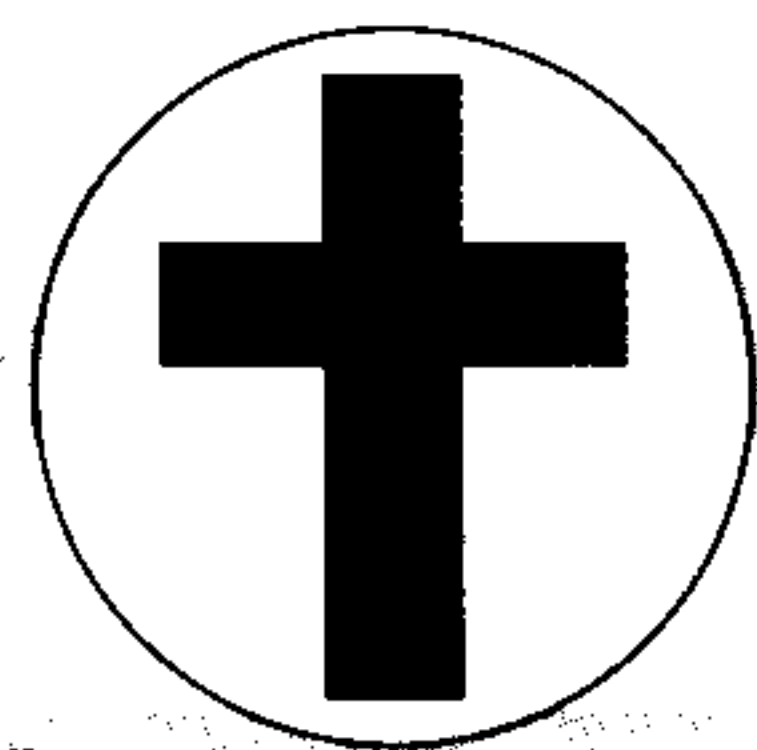
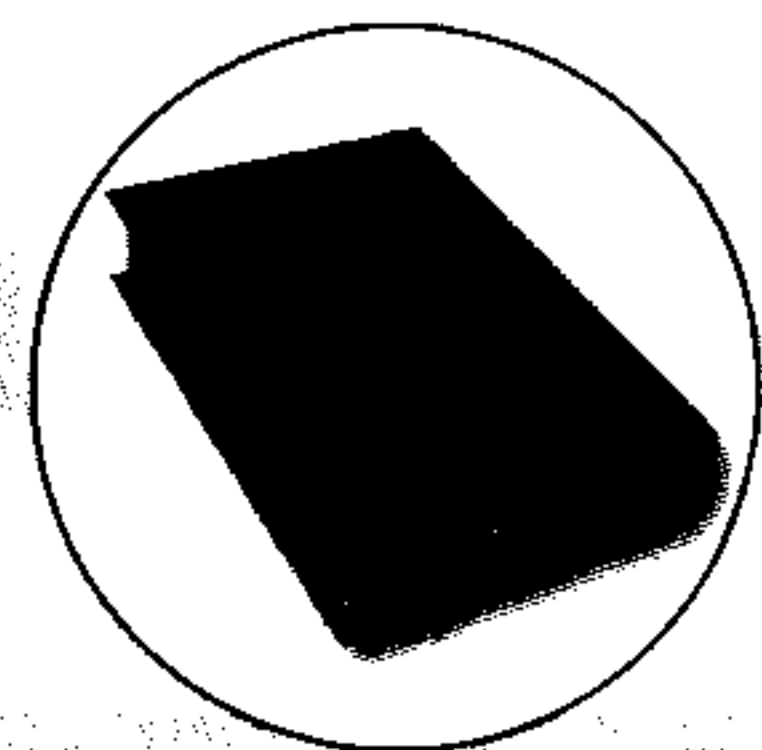


11/2/08 8/11/2008

解構

其要主義與
我在女工我

福立主義
福信目工我



馬斯丹 George M. Marsden 著

(University of Notre Dame)

宋繼杰 譯 陳佐人 審校

Marsden

大學歷史系教

of History,

(Notre Dame),

改革宗

Reformed

(American

clean vs.

科學創

物體



福音派神學叢書

解構基要主義與福音主義

作者：馬斯丹

譯者：宋繼杰

審校：陳佐人

編輯：蒲天穎

設計：鄧國雄

出版及發行：天道書樓有限公司

承印：海洋印務有限公司

二〇〇四年四月初版

編號：TD 3602

版權所有

Evangelical Theology Series

Understanding Fundamentalism and Evangelicalism

by George M. Marsden

Translated by Ji-je Song

Proofread by Stephen T. Chan

Edited by Tin-wing Po

Designed by Peter Kwok-hung Tang

This book was originally published by Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Copyright © 1991 by Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Chinese edition published by permission

©2004 by Tien Dao Publishing House Ltd.

1st Chinese edition, April 2004

Cat. No.: TD 3602

ISBN: 962-208-594-6

All Rights Reserved

全球發行 Global Distributors

天道書樓有限公司 / Tien Dao Publishing House Ltd.

香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓

9th Fl., 6 Kwei Chow St., Tokwawan, Kowloon, Hong Kong

電話：852-2362 3903

圖文傳真：852-2499 8103

http://www.tiendao.org.hk

Email: servant@tiendao.org.hk

Tien Dao Christian Media Association Inc.

10883-B S. Blaney Ave., Cupertino, CA 95014, U.S.A.

Tel: 1-408-446-1668

Fax: 1-408-446-1892

http://www.tiendao.org

Email: info@tiendao.org

目錄

叢書序	v
作者序	ix
引言：基要派與福音派的界定	1
第一部分：歷史概覽	
第一章 新教危機與基要派的崛起，1870-1930	9
第二章 1930年後的福音派：合一與多元	69
第二部分：專題詮釋	
第三章 福音派政治：一個美國的傳統	93
第四章 矛盾的傳道者：從歷史角度看基要派政治	107
第五章 福音派與啟蒙科學的愛恨糾纏	129
第六章 科學創造論？	159
第七章 正確理解梅欽	183
附錄	203

叢書序

作為一種世界宗教，基督教在兩千多年的發展過程中呈現出豐富多采的形態，組織上的眾多宗派、神學上的各樣思潮、信仰上的不同流派，時常讓人目不暇給、眼花繚亂。了解和認識基督教並非一件簡單的事。

基督教起源於兩千年前以色列的耶路撒冷，先是在中東地區流傳，後又傳入羅馬帝國，成為帝國的國教；中世紀時更成為整個歐洲的文化、信仰支柱。十六世紀的宗教改革運動以後，基督教開始向歐洲以外的地域傳播，很快，北美洲成為基督教信仰蓬勃發展的一個中心。當歐洲由於啟蒙運動、宗教戰爭等的影響，逐漸世俗化時，基督教在北美卻呈現出不斷復興的景象。由於特殊的歷史和人口組成，在美國，你幾乎可以找到所有的基督教派別；此外，新的基督教派別和神學思潮在美國也不斷出現，表現出非凡的活力。可以說，美國是世界基督教的一個博物館。

從十八世紀開始，在大西洋兩岸的英美兩國，先後興起了一系列的基督教復興運動，從這些運動中逐漸產生了一種基督教信仰——福音派信仰。福音派信仰在隨後的二百多年中，在美國的基督教中影響甚大，成為美國基督教的一大特色，也成為世界基督教的一個重要的信仰傳統。在近幾十年美國主流教

會逐漸下滑的情形下，福音派的教會一花獨放，人數增長十分迅猛。認識美國的基督教，不能不去了解福音派。

基督教是一種信仰，從學科分類上看屬於宗教。基督教在歷史上之所以產生巨大的影響，就在於有千千萬萬的人接受這一信仰。因此，對基督教的認識，必須首先從了解其信仰和理念入手。福音派在美國的基督教和社會中早已成為一股舉足輕重的力量，他們的信仰，以及他們對社會、政治、科學、哲學、人生、宗教等的看法，都已形成了一套系統的神學體系，這主要表現在眾多介紹福音派神學或福音派學者的著作中。這樣，我們就可以通過閱讀這些著作來了解福音派的信仰傳統，並加深對北美基督教的認識。

從另一個與中國有關的角度看，我們也有必要了解福音派信仰。中國的基督教深受美國基督教，特別是福音派信仰的影響，當十九世紀初，基督教新教傳入中國時，傳教士多來自英美兩國。進入二十世紀後，美國傳教士佔來華傳教士的一半以上，其中許多是信奉福音派信仰的，他們對中國教會的影響特別大。這種狀況就不可避免地造成了中國的基督教，包括信仰、神學和教會，都深受美國基督教的影響。了解基督教，或者在中國的處境中了解基督教，就不能不涉及對美國基督教，包括福音派的了解。

基於以上的考量，北美華人基督教學會組織了「北美宗教文化」的翻譯系列，期望向華人讀者介紹一些關於基督教福音

派信仰，特別是北美福音派的書籍，從而使大家對基督教在全球的多元發展有更進一步的認識。

「北美宗教文化」系列在選題、選書等方面得到了陳宗清、陳佐人、吳秀良、余達心、莊祖鯤、姚西伊、謝文郁等博士的熱情幫助，在此也向他們表示衷心的感謝。

王忠欣

2002年耶誕節於美國波士頓

作者序

本書對美國基要主義和福音主義提供一個歷史的概覽，並對某些重要主題作出詮釋。假如你正尋求這些課題的簡短導引，或想要較深入的分析，或者兩者皆是，本書將很適用。因此，本書可作有這方面討論的大學、神學院或教會研究團體的補充教材。

儘管每一章都經過了編輯加工以適合本書宗旨，但是本書在很大程度上是從1980年代所寫的一系列文章中發展出來的。在那十年的開端，我出版了《基要主義與美國文化：二十世紀福音主義的形成，1870-1925》（*Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*, New York: OUP, 1980）。此書與基要主義重新崛起為美國生活中一支引人注目的力量，在時間上恰好吻合。在接下來的數年，我被要求詳盡闡述該書的幾個主題，尤其是它們對晚近的發展的啟示價值。本書收集了那時期的部分反思。

但是與大多數論文集不同，本文集既包括對主題的敘述性概覽，也包括對特定問題的分析。前者大部分來自《厄氏美國基督宗教手冊》（*Eerdmans' Handbook to Christianity in America*）中論述從1870到1930年的美國基督宗教的一節，我做了修改，使它成為那個時代新教所面臨之危機和基要主義之興起的概覽。

我要特別感謝教友信託基金(Pew Charitable Trusts)和杜克大學神學組(Divinity School, Duke University; 原書出版時作者乃Duke之美國基督教史教授——編按)。我對於美國宗教的研究，承蒙它們持續不斷的慷慨支持，我深表謝意。

我又增補了一篇文章，概論1930年代以來、尤其是原初基要主義之繼承者締造新福音派聯盟之努力。材料源於我的第二本重點書，《基要主義之改革：福樂神學院與新福音派》(Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism, Grand Rapids: Eerdmans, 1987)。跟本書一樣，該書主要考察了自稱為「福音派」的人士，他們當中許多與較早期的基要派淵源深厚。稍後的導論會說明，福音派可具備一種更具包容性的涵義。本書勾勒了這類較寬的福音派的背景，但並不敢稱對它的諸多變種和面相提供了深入的剖析。毋寧說，其焦點是基要派人士以及通常具有基要派背景卻自封為「福音派」的人士。

在提供有關這些傳統之詮釋時，我主要考察兩個與更廣大的文化產生論爭的主題：政治和科學觀。當基要派於1920年代初次出現時，沒有哪個主題比其科學觀——尤其是對生物進化論的態度——更為突出的。至於較晚近的基要派，其政治立場則最為觸目。在討論這些主題時，我都試圖將基要派獨特的觀點與十九世紀福音派欲代表普遍、自明的文化原則之宣稱聯繫起來。

另一個題目是基要派領袖梅欽(J. Gresham Machen)。梅欽不是典型人物，但卻是關鍵人物，對於閱讀學術書籍的福音派人士來說尤其如此。既然梅欽始終具有高度的爭議性，對他的理解必然牽涉評價的重要問題。因此，我希望用這篇文章來擴闊對基要派與福音派批判現代性一事的評價問題。

引言： 基要派與福音派的界定

基要派就是對某些事情有怒火的福音派。這似乎既簡單又頗準確。福爾韋爾（Jerry Falwell）甚至視它為基要派的爽快定義，認為記者會喜歡使用。與此意義無二的更精確陳述是，美國基要派乃是福音派中間反對教會中的自由神學或文化價值／標準的變化——如那些與「世俗人文主義」相聯繫的東西——的鬥士。無論定義長或短，基要派都是福音派的一個分支，好戰是其態度的特徵。基要派不只是宗教保守主義者，他們是願意堅守和戰鬥的保守主義者。¹

如果我們真的知道何謂福音派，這個定義會是足夠清楚的。然而，我們的任務沒這麼容易，因為無論基要派還是福音派都不是有一份成員名單的明確界定的宗教組織。毋寧說，福音派和基要派都是宗教運動。這兩個運動，儘管只是非正式地組織的，但都是有某種共同歷史和特質的可以辨認的團體和個人。因此我們可以將每個運動當為一個整體來談論，正如我們說基要派人士是好戰的一樣。與此同時，同樣真實的是，這兩個運

動各自又都是各種次一級運動的聯盟，這些次運動有時截然殊途，並不總是融洽相處。

這種多元性大多源於福音派運動的複雜性，對此我們必須作一簡要的考察以便總覽全景。「福音派」（「福音」的希臘語的衍生詞）最終成了十八和十九世紀那場橫掃英語世界和其他地方的奮興運動在英美兩地的通稱。福音派的核心信念是宣講基督透過十字架之死所作的救贖之工以及個人信靠祂才得永遠救恩之必要性。在美國，奮興之路部分是由新英格蘭的強大清教徒傳統所鋪就的。然而，奮興主義者強調簡單而火熱的聖經宣講，目的是激發戲劇性的歸依經驗，這種風格為美式新教立下標準。既然迄至十九世紀中葉，新教一直執美國宗教的牛耳，福音派自然就成了美國宗教的典型風格。

作為一種風格和一系列有關聖經和基督救贖工作的新教信仰，福音派實際上觸及了美國的所有宗派。這些宗派，諸如衛理宗、浸信宗、長老宗、公理宗、基督門徒會等等，都大大塑造了十九世紀的美國文化。絕大多數改革運動，諸如反蓄奴和戒酒，都有濃厚的福音派成分。福音派對美國公立和私立的各級學校都有巨大的發言權，並且是打造美國主流道德價值的重大力量。

特別在其十九世紀的鼎盛時期，福音派是非常廣闊的聯盟，由許多較小團體所組成。儘管來自不同的宗派，這些人不僅彼此聯合，而且團結他國人士去滿懷熱忱地為基督贏得世界。

如本書第一章所描述的，從1870年代到1920年代的廣泛文化變遷造成了這一福音派聯盟的巨大危機。實質上它一分為二。一邊是神學自由派，為了在現代維持較高的可信性，他們情願修改某些核心的福音派教義，諸如聖經的可靠性和唯靠基督的犧牲贖罪才得拯救的必要性。另一邊是保守派，他們依然相信傳統的基本福音派教義。到1920年代，保守派中的好戰人士冒起並取名為基要派。基要派堅決與教會裏的自由神學以及文化中各種主流價值觀和信念的變化開戰。到1920年代中期，他們獲得了全國的注意。但幾年之後，他們卻難以為繼，逐漸從報紙的頭條消失。

因為基要派原本只是福音派聯盟中好戰的保守一翼的名稱，所以基要派最初是一個幾乎與福音派本身一般廣泛和複雜的聯盟。它包括浸信宗、長老宗、衛理宗、基督門徒會、聖公宗、聖潔團體、五旬宗和其他許多宗派中的好戰保守主義分子。

當基要派於1930年代失去其原先擁有的全國顯赫地位之後，「基要派」一詞開始穿上較局限的意義。許多基要主義者離開新教的主流宗派，特別是那些與具合一味道的全國基督教協進會有聯繫的宗派。此後，基要派人士開始將這種分離行為作為真信仰的試金石。語意的變化是漸進的，但到了1960年代，「基要主義者」通常意指分離主義者，而且不再包括主流宗派中的許多保守派人士。這類基要派亦與兩個相關的奮興運動——聖潔運動和五旬宗運動——劃清界線（參第一章）。到了這時，

幾乎所有的基要主義者都是浸信宗人士，而且大多數是時代論者（也參第一章）。主要的例外是美南浸信會，此宗派有一龐大的好戰保守陣營，他們常被稱為「基要派」，至少反對者是這樣稱呼他們。

基要派於是成了一個頗嚴謹的自我指稱。儘管圈外人有時用這個詞廣泛地指稱任何好戰的保守派，但那些自稱基要派的絕大部分是抱分離傾向的浸信會時代論者。福爾韋爾是很好的例子。儘管他在1980年代將「道德多數派大聯盟」（Moral Majority）建立為一個較寬的政治聯盟，在教會圈中，福爾韋爾始終是分離主義的浸信會會友。發生在1987年的一起臭名昭著事件，表明了福爾韋爾作為一個聯盟領導者和他較窄的教會角色之間的張力。當金貝克夫婦（Jim and Tammy Bakker）的「讚美主事工」（PTL Ministry）爆發醜聞後，福爾韋爾同意暫時介入並接管該機構。他此舉的原因眾說紛紜，而這一安排亦不持久。然而最可預計的問題之一是，福爾韋爾的出現引起一些PTL支持者的強烈不滿。金貝克夫婦是五旬宗信徒；福爾韋爾卻是在其教會譴責五旬宗靈恩運動的基要派浸信會信徒。

今日福音派

雖然基要派成了一類特殊的新教好戰者的精準指稱，但福音派顯然是一個遠遠更為多樣化的聯盟。籠統地說，今日福音派包括任何恪守傳統、足以肯定古老的十九世紀福音派基本信

念共識的基督徒。福音派的基本信念包括：（1）以聖經為最終權威的宗教改革教義；（2）聖經記載之上帝救世工作是真實歷史；（3）基督的救贖工作是永生拯救之本；（4）強調傳福音和宣教；（5）強調被聖靈改變的生命。²因此，福音派包含了奇異的多樣性：聖潔教會、五旬宗、衛理宗的傳統派、各式浸信宗、長老宗、所有這些傳統的黑人教會、基要派、敬虔派、改革宗和信義宗的認信派、重洗派（例如門諾會）、基督教會（Churches of Christ）和一些聖公會信徒——以上只是最顯眼的派別。在最近幾十年有關福音派信仰的民意調查中，符合這一界定的美國人的數目通常是五千萬。³

然而，「福音派」並不簡單地指涉一大群碰巧同樣相信某些教義的基督徒；它還可以指一種有意識的跨宗派運動，這種運動有許多其組成團體的成員認同的領袖、出版物和機構。這個意義上的福音派——第二章會詳細描述——可以說是旗幟鮮明的福音派。相對地，其他許多在廣義上因著共同的基本信念而會劃為福音派的人，其宗教身分幾乎純為自己所屬的宗派所決定，例如，大多數黑人新教徒、許多美南浸信會人士、基督教會、諸如信義宗或改革宗那樣的族裔性認信團體、門諾會以及許多較小的團體。因此，作為一個旗幟鮮明的福音派人士的最佳證明是，無論其所屬宗派為何，具備算是強烈的跨宗派身分。

在1950年代到1960年代期間，廣義的福音派的最簡單——

儘管很不嚴謹——的定義是「任何喜歡葛培理的人」。而且，按狹義說，那時期自稱福音派的人，多少都與葛培理有聯繫的機構有聯繫。不過，正如本書第二章所強調的，自1960年代以來，福音派的多元發展，尤其是在其靈恩派和五旬宗的分支中，已經將這運動擴大為既有寬廣範疇又有較具體的自我定義。沒有一個領袖或一班代言人能夠為整個運動發言。

縱然有這多樣性，今日被劃歸福音派的絕大多數卻分享著絕大部分共同的歷史。某些群體，諸如大部分黑人、某些門諾會人和某些移民社團，由於自身的獨特傳統而屬於例外。儘管如此，通過考察他們共同的過去，我們依然能夠增進對那些可能自稱為福音派的絕大多數核心團體的理解。一個世紀前震撼美國新教之核心的那場文化與宗教危機，在不同程度上都觸及了所有這些團體。它們也受到了較早期的廣闊基要派聯盟與自由主義的主流新教之間的分裂的影響。它們全都在某程度上嘗過置於最精巧高尚的現代文化以外的味道。它們每一個都有分於最近的福音派復興。儘管某些團體相對於其他更直接嘗到這些事件，但仍有足夠多的涵蓋性論旨保證我們，當前的理解能夠通過考察往昔而得到闡明。

第一部分 歷史概覽

第一章

新教危機與基要派的崛起， 1870-1930

福音派盛行時期（1885-1890）

南北戰爭最激烈的時候，北方人往往將北軍的前進等同於基督王國的前進。當他們高唱「我雙眼看到了主再來的榮光」時，他們腦海所想的與雪曼將軍（General Sherman）或格蘭特將軍（General Grant）的勝利並不遙遠。儘管現在看來這類聯想可能牽強附會，但對於那些最早吟唱《共和國戰歌》的人來說卻是自然不過。世紀中葉的美國新教徒屢屢宣告基督教的千禧盛世不遠了。他們活在大復興的時代，假如趨勢不變，看似會將全國人民帶向基督。美國以至全世界的革新將是這一偉大的基督教千禧盛世的標誌。美國基督教已經被等同於民主制的各種自由。其他方面的革新也出現長足進展。酗酒、不守安息日、娼妓、天主教和共濟會全都要面對勢力龐大的組織的反對。但奴隸制似乎是美國成為一個完全公義的基督教國家的首要障礙。如果它也被消滅了——即使以血淋淋的末世戰鬥為代價——

沒有甚麼能夠阻擋國度之高歌猛進了。黃金時代近了。

「鍍金時代」

隨之而來的實際上卻是「鍍金時代」。這個名稱是馬克吐溫給取的，其標誌事件是兩位總統被刺和一位總統遭彈劾、一屆結果可疑的選舉、以及猖獗的官商腐敗與貪婪成風。福音派主日學的敬虔外衣覆蓋了文化的一切，但理想主義與美德的華麗修辭似乎不能再觸及政治與商業利益的物質主義核心。這是一個廉價的千禧年。

從表面上看，新教繁榮昌盛。很少新教徒會懷疑本國是「基督教國家」。儘管宗教在美國是自願加入的，但中世紀「基督王國」的新教版本依然盛行。新教領袖們認為，美國文明本質上是「基督教的」。基督教的原則為民眾提供一種堅實的道德基礎，從而將國家維繫。沒有管治個人與社會責任的原則，民主制度就不能成功，國家就會墮入暴政與滅亡中。

這類的宣稱是有根據的。美國文明，儘管從來不是嚴格意義上的「基督教國家」，但在很大程度是由一套共同接受、具有濃厚新教成分的價值觀維繫在一起的。孩童自幼就被教以按規則行事，而人人都懂得「十誡」，深信工作的價值以及好習慣必有好報的觀念。在「鍍金時代」，無論家庭還是公立學校都在教導這些原則。這個時代最流行的小學教科書是《麥氏雜

類讀本》(McGuffey's Eclectic Readers)。1826至1920年間，這些讀本估計銷出了一億二千二百萬冊。從這些書中，幾代的美國公立學校學童學習了許多東西，例子包括「守安息日的報償」、「上帝的美善」、「宗教是社會的唯一基礎」、「義人永不被撇棄」、「祈禱時刻」、「工作」、「用功才會卓越」、「幸福生活的特徵」、「播種與收穫」、「母親的聖經」和「聖經——完美的經典」。在一個各等理想代代相傳之文化的重要時刻，美國價值觀呈現在一個鋪天蓋地的新教框架之中。

福音派帝國

新教明顯的文化優勢建基於最富裕、最老字號的美國家庭和組織的強大基礎上。新教徒在各處北美殖民地中幾乎都是最早的定居者，因此他們的後裔也自然把持了絕大多數的權力和尊嚴的位置。十九世紀末的顯赫美國人幾乎全都擁有盎格魯—撒克遜、蘇格蘭或日爾曼姓名氏（如Johnson、Grant、Hayes、Tilden、Garfield、Blaine、Arthur、Harrison、Cleveland、Gould、Fisk、Rockefeller、Morgan、Carnegie、Howells、Clemens、Moody、Beecher、Brooks），反映了這些新教宗族社團的持久影響力。無怪乎，當代的主流道德價值觀是這傳統的反映。

更值得驚訝的，是這傳統的明顯基督教特徵竟沒有被磨損

多少。在同一時期，赤裸裸的世俗意識形態正席捲歐洲，人們可能會料想，美國，革命性的自由政治理想之土地，此時大概應接受了溫和宜人的民主人文主義，不再受開宗明義的基督教教條和組織所束縛。然而，十九世紀的美國並沒有繼續沿著由富蘭克林和傑斐遜等領袖於十八世紀所開創的道路前進，這一事實在很大程度上歸因於生機勃勃的福音派事業。十九世紀的美利堅合眾國在宗教上並沒有放任飄流。它由資源充裕的福音派領袖所引導甚至驅策，這些人有效地引導奮興運動和自發的宗教組織的力量，以抗衡純粹世俗變化的力量。

居於福音派王國之核心的是各大宗派，為首的有衛理宗、浸信宗、長老宗、基督門徒會以及公理宗，它們的組織活力十足，其宗派亦備受尊重。除了南北方之間未愈的宗派分裂之外，這些以及相關團體的福音派路線仍具備聯合陣線之勢態。無數跨宗派組織——宣教、福音佈道、主日學、聖經分發、道德改良、社會工作和出版——在友好的宗派競爭的氣氛中為最核心的福音派合一蓋上印。此外，實際人數和相對人口兩方面的穩定增長，成了直至二十世紀初福音派和其他美國宗教團體的標記。自1860到1900年，各主要新教團體的成員人數竟增長達三倍。

一個著名的例子可說明這點。在1880年代，全國最著名的不信教者英格索（Robert Ingersoll）宣告：「教會正從這塊土地上逐一消失。」衛理會殖堂部（the Methodist Church Extension

Society）的麥克比（Charles McCabe）打電報回覆說：

英格索先生敬啟：

讚美耶穌之名的大能——在這一年裏我們每天都不止興建一所衛理教會，而且打算每天兩所！

福音派建制在許多方面獲得成功的同時，也面臨一系列異常嚴峻的挑戰。首先，它面對知性上的空前考驗。像英格索那樣的信仰懷疑者純熟地揮動一套嶄新武器。1859年達爾文《物種起源》（*Origin of Species*）的出版引發了一場受過教育的基督徒決不能忽視的知性危機。達爾文主義將問題集中在創世記的最初幾章的可靠性上。但更關的問題卻是聖經本身是否可信？德國的高等批判學質疑許多聖經敘事之歷史真實性，此學問已經發展了不只一代，所以當它於南北戰爭後漸次在美國變得家喻戶曉時，已經相當細膩。聖經的絕對正確性對於十九世紀美國福音派整個思維方式，含非比尋常的意義。當這塊基石開始被動搖時，福音派殿宇不得不從頭到腳作巨大的調整。

城市化與世俗化

南北戰爭之後的那個時代特別令人困窘，原因是這一錐心

的知性危機恰好與新教的一個同樣規模宏大的社會危機碰上面。美國新教成長於村鎮時代，故其制度能適應這類環境。在小鎮裏，即使許多人並非實際是某教會會友，但絕大多數都有家室兼且與某一個宗派有名義上的聯繫，因此福音派信仰和道德標準從強烈的社會共識獲得了有力的支援。在城市裏，這種支援消失了。個人的佚名性、緊密的新教社區的缺乏、以及許多別的誘惑，在在腐蝕了人對教會的忠誠。況且，美國人正以空前的數量湧向城市。到二十世紀初，美國絕大多數人都生活在城市之中，而僅僅一代之前，鄉村仍是主要的聚居之地。正如歷史學家亞當斯（Henry Adams）在1905年以其自身經歷所作的評論：「1854年的美國男孩距離西元1年更近於距離1900年。」

與大規模城市化相聯繫的教會危機對於新教徒來說更加尖銳，因為擠滿城市的工廠工人主要不是來自鄉村，而是來自海外。而且，這些人絕大多數來自天主教國家，來自非英語國家的也日益增加。因此，在1860年到1900年間，新教各大教會的成員增長了三倍（從五百萬增至一千六百萬），而天主教徒卻增長四倍（從三百萬增長到一千二百萬）。許多新教徒把天主教的穩步發展看作是國家昌盛的巨大威脅。天主教徒不守安息日，喜歡跳舞，作為歐洲人，他們大多飲酒，而且因為他們往往十分貧窮，他們普遍地被視為國家穩定與道德健康的威脅。然而，無論相互間的敵對有多劇烈，新教徒除了學著與天主教徒共處外，別無他法。事情對新教徒來說很簡單。在一個擁有

大量天主教（和其他非新教）人口的國家裏，他們不可能在宣稱信奉民主的同時又宣稱新教的理想與價值觀應該始終統治全國。當然，這一邏輯並沒有遏止普遍的反天主教、反猶太人和反「外地人」運動。然而，新教徒，尤其城市裏的新教徒，面臨這樣一個事實，即他們無可選擇地必須與不可逆轉的宗教多元實況共處。

美國文化的基本世俗化過程進一步加大了這危機的規模。這個過程更難覺察，因為教會人數正在增長，所以這股世俗化趨勢並沒有明確地表現於對宗教組織之興趣的單純衰微。事實似乎剛好相反。宗教影響力的日益衰落卻是無可置疑。美國文化與宗教界的實質聯繫正在逐步疏離。

高等教育和科學最富戲劇性地反映出南北戰爭後的時代趨勢。1850年，美國大多數學院都由福音派牧師擔任院長，他們賦予「道德科學」、「政治經濟學」或「基督教的證據」等關鍵科目別具福音派和道德味道的色彩。美國科學同樣由福音派基督徒所掌控。研究大自然的首要理由是為了上帝的奇偉設計而榮耀祂。在世紀中葉，福音派科學家懷著無比信心宣告科學如何印證了聖經。而到世紀末，這一切顯得遙遠如恐龍時代。最好的學院現在成了「大學」或大學的模仿。而大學又以德國的科學模式為基礎。每一個領域，無論是經濟學、政治科學、社會學、心理學，甚或歷史及文學批評，都變成了獨立的專門學科。專業標準不再受聖經的影響，而毋寧是仿照自然科學的

論是洛克菲勒還是卡內基，宗教和道德的關注似乎都是為了合理化在競爭下爭取商業成就的基本動作而已。

因此，十九世紀末的美國新教徒正面臨一個奇特的境遇。從外面看，他們是成功的。人們可以從矗立於各大城小鎮的宏偉殿宇看到這一點。從裏面看，也顯示出某種真實的屬靈健康。數百萬的男男女女和年輕人受益於新教的事業，在靈性上成長，將生命奉獻給上帝和其他人。例如，海外宣教的熱情空前高漲，而排除萬難、遠赴異國的動機通常是自我犧牲的。其他許多人則默默無聞地為鄰人服務。雖說新教在許多公共領域的影響正在衰退，在無數的私人領域——尤其是家庭生活和美德與責任的教化方面——其影響卻依然強大和正面。

然而，這成功是表面的。正如我們已經看到的，在其背後潛伏著巨大的問題：不易對付的知性挑戰正侵蝕著人對聖經的信心，從鄉鎮到城市的大遷徙和非新教徒的移民產生了一種世俗主義，使國民生活基本上擺脫了有效的宗教影響。問題太大，或許是人力所不能解決的。然而這成功本身卻有一種遮蔽危機之力量。它有時還誘發人投向表面化的解決方法，例如為維護新教的受尊重性而犧牲先知性的新教信息，後者原能挑戰而非簡單認同即將主宰美式生活的價值體系。

標準。至於自然科學本身，尊重自己的業界人士絕少再公然講論科學工作與聖經的關聯。達爾文主義已經處置了這一點。人們非但不再說科學支持宇宙的設計證明設計者存在一類的話，反而喜歡講「科學與宗教間的戰爭」。不到一代人的工夫，新教或聖經的參照已經在美國思想與學術生活的大片領域銷聲匿跡了。

美國生活的其他領域脫離宗教關切的過程之所以較少戲劇性，是因為這個過程一早已開始了。兩大文化核心活動——經濟生活與政治——就是這樣。如果有人想要感覺一下這個變化的幅度，就不得不追溯至清教徒或貴格會的早期歷史了。無論如何，到了「鍍金時代」，這些活動很少從真正的宗教角度討論了。有某種真實的基督教根源的道德考量，偶爾還有些影響力，例子是剛跨進二十世紀時的進步運動（Progressive Movement；或稱改良運動）。但總的來說，美國政治按其自身的法則運作，基本上脫離了內化的道德束縛。亞當斯在小說《民主國》（*Democracy*, 1880）中曾因此而悲歎。他描述華盛頓的首席政客「在談論美德與惡習時就好像患色盲者談論紅色與綠色一樣」。商界的運作也有類似的基督教—倫理關注與實際考慮之間的關係。洛克菲勒（John D. Rockefeller, Sr.），一位熱心的浸信會會友，可以說「我的錢是上帝所賜的」，儘管他的大量財富是通過精明的壟斷方法將對手趕走而獲得的。卡內基（Andrew Carnegie）會宣講更赤裸裸的世俗「財富的福音」。無

時代巨人

那個時代最受愛戴的宗教人物或許比各主要宗派的歷史更能說明那個時代的新教。宗派誠然有要求忠誠的權威，尤其當它們與族裔傳統掛勾時就更是如此。但是在美國，強烈的主流信念是：個人是基本的宗教單位。宗派會籍最終是一件自由選擇的事情。結果，宗派結構多少有點脆弱。如果你不喜歡某個教會，你大可離開它而走去街尾的另一家。因此，許多人的最強烈的宗教忠誠對象是有吸引力的佈道者。這現象到南北戰爭結束後格外明顯，正如同一時期的商界一樣，自由企業體系造就了偉大的明星，他們在爭取公眾喝彩聲的競爭中直奔高峰。因此，這些現象以及這些宗教明星的信息最能反映當代的新教品味。

比切

那個時代最負盛名的佈道者是比较切（Henry Ward Beecher, 1813-1887）。比切來自十九世紀的新教第一望族。他的父親老比切（Lyman Beecher）乃是聲望僅次於芬尼（Charles Finney）的公理會和長老會領袖。老比切的幾個孩子都卓爾不凡，包括寫作《湯姆叔叔的小屋》（*Uncle Tom's Cabin*）而眾所周知的哈瑞特·比切（Harriet Beecher Stowe）。佈道家比切的名氣也不遑多讓，他被公認為代表美國新教中一切進步思想的代表。

足足四十年（1847至1887年），比切是紐約布魯克林普利茅斯（公理宗）教會的牧師。那時候的布魯克林乃是繁盛的中產階級聚居的郊區，是代表二十世紀美國的郊區文化的原型。比切的角色是為宗教的時代變遷掃除障礙。老一輩盎格魯-撒克遜血統的虔誠美國人的宗教傳統具有強烈的加爾文主義氣息。老比切在波士頓就曾以「硫磺火比切」而聞名。但現在，較嚴苛的加爾文主義學說，諸如完全墮落或上帝讓某些人得救而將其他棄之於無盡的地獄之火的永恆旨意，並不適合郊區居民彬彬有禮的現代性情。現代思想，尤其是達爾文主義，進一步質疑各種傳統信念的基礎。比切，「新神學」的總舵手，讓他的聽眾安心，因為他宣告基督教是與時並進的。我們無需擔心聖經教義在字面上的正確性，他說，文明的橡樹自聖經時代以來不斷進化。難道我們應該「走回昨日去談論橡子嗎？」而且，現代宗教是心靈而非嚴格正統教義的問題。這類觀點對當代的浪漫情懷很有吸引力。比切告訴他的聽眾：不用擔心，基督教已經進化到最高等的倫理原則境界了。

這種信息的吸引力是巨大的。比切越過但不否定許多傳統教義，他將基督教聯於受人尊重的中產階級文化的最高理想。他的聲望如此巨大，以致當他在1874年被控勾引教友妻子時也沒有名譽掃地。陪審團商議了八天，表決了五十二次，結果也無法作出一致的裁決。因此比切被假定是清白的，並且很快便重返其美國聖人的角色。幾年後他的聲望再次得到證明，那時，

當地的公理會聯盟有意指控他宣揚異端的神學教義。比切得意地退出這個聯盟。個人比組織更有影響力。

布魯克斯

波士頓的比切型人物，布魯克斯（Philip Brooks, 1835-1893），儘管沒有那麼傳奇但幾乎同樣受尊崇。和比切一樣，布魯克斯可追溯清教徒的傳承，並且，在他於1869至1893年擔任聖公會三一堂的教區長期間，他將較嚴厲的加爾文傳統的殘留影響，慢慢從羊群身上剝去。他是美國講壇上宣揚積極思想的鼻祖之一。他教導人說：「相信你自己，尊重你自己的人性，這是從獸性之惡和所有錯謬中得救的唯一道路……」事實上，他的人性觀與加爾文主義的恰好相反。他說：「人生的最終事實，是美善，不是罪惡。」跟進入現代後美國所有受歡迎的佈道家一樣，布魯克斯深以美國為傲。「作為美國人……而不感受到上帝為這偉大土地立下的旨意，有這可能嗎？」類似的語調不斷在美國佈道家及其聽眾中出現。此外，跟比切一樣，布魯克斯也是一位將現代思想與基督教整合成一種樂觀——儘管在社會和政治上保守——的「美國」信息的宗師。

斯特朗

正如布魯克斯在「發展的定律」中使用達爾文主義來說明一種自助和個人主義的基督教，J. 斯特朗（Josiah Strong, 1847-

1916）應用達爾文主義去闡揚基督教美國國家主義的新向度。斯特朗是有別於比切和布魯克斯的明星。他因寫作暢銷書《我們的國家》（*Our Country*, 1885）而聲名鵲起。斯特朗是公理會國內宣教部的幹事，他的書力催將本土基督教宣教推上高峰。他對美國危機的社會層面深有洞察，率直地力促基督教化。他宣稱：「把移民基督教化，那麼他們就會自然美國化。」形勢愈益險惡。「我們的城市聚集了我國文明中各種最危險的元素，除非基督教化，否則總有一天會導致我們的自由體制解體。」斯特朗的觀點反映了時下的社會達爾文主義的種族理論。他相信，盎格魯-撒克遜人是優秀民族，正如他們在全世界的散播和不斷發達所證明的。英美民族的優越性在於他們的新教和民主原則。然而，白種人有責任幫助他國人民強大起來，方法是透過傳播這些理想，尤其是基督教。

諸如斯特朗這樣的觀點對美國外交政策有一定影響。最著名的例子是西美戰爭（1898年）期間，麥金利總統（President William McKinley）要面對剛從西班牙人手上奪過來的菲律賓的處置問題。在一個深夜跪下祈禱之後，他得到一個結論：「我們別無選擇，只有接受整個事實，就是教化菲律賓人，提升他們，使他們文明化和基督教化，並靠賴上帝的恩典，盡我們所能去處理他們，因基督也為他們而死。」

康威爾

在費城興建了全美最大教會的浸信會牧師康威爾（Russell H. Conwell, 1843-1925），以另一種形式的勵志福音回應當時的宣教需要。康威爾和斯特朗一樣，都把城市視為國內宣教的險地。和比切或布魯克斯僅僅滿足於向融入了社會主流的人宣教不同，這位浸信會牧師奮發去使其教會為那些尚未爬上新教中產階級的人服務。因此，康威爾將他的浸信會聖殿（Baptist Temple）變成一個「教會服務中心」，即一星期七日都為社區服務的社會服務機構的大樓。他的大樓綜合了體育館、運動班、閱覽室、日間託兒、識字班和各種文娛活動、一所書院（最終成為 Temple University）和康威爾神學院。

雖然康威爾是社會改革家和回應變遷中的城市需要的慈善家，但他的教誨是：人當倚靠自己。康威爾是美國最負盛名的演說家之一。他作了六千次題為「遍地是寶石」的講演（即平均每年講一百五十次，不停講四十年！）——或許是歷史上講得最爛的演說！信息重點是成功。更具體說，致富是基督徒的責任：只要你肯尋找，就會在你自己的後花園找到遍地的寶石。

慕迪

慕迪（Dwight L. Moody, 1837-1899），當時代最重要的專業佈道家，他的一生就是象徵成功的美國夢的見證。慕迪是白手興家的典範。他出身於新英格蘭小鎮，在芝加哥經營鞋業，

正當生意蒸蒸日上時，他毅然轉投傳福音事業。過了數年有果子的工作後，他與負責獻唱部分的桑基（Ira Sankey）跑到英國，準備開規模一般的佈道會。誰知，這次旅程大獲好評，而且從1873年持續到1875年。當他們重返本國時，慕迪和桑基已成為國家英雄。終其一生，慕迪巡迴美國各城市，主領大型佈道會。

慕迪不是從前的芬尼或晚輩森迪（Billy Sunday）那樣的煽情佈道家。他看起來更像一個生意人，慣以一種閒話家常式的感性的講故事風格俘虜聽眾。

他的信息毫不複雜，可歸納為三步曲：因罪而墮落，因基督而得贖，因聖靈而得重生。拯救靈魂是他的首要目標。他最著名的一句剖白是：「這世界，在我眼中，是一條壞了的船，而上帝給了我一艘救生艇，並對我說：『慕迪，盡你所能去拯救所有人。』」

強調將靈魂從沉淪的世界中拯救出來，反映著普及的美式佈道在重點上的某種轉變。許多新教徒自南北戰爭以來對於以社會方式解決世界的問題失卻了信心。這一轉向的一個信號是前千禧年主義的日益盛行，它強調世界將不會得到改良，直到耶穌再來並在地上建立祂的國度。慕迪及其所有最親密的同工都傳播這類教義。然而，他們的前千禧年思想並不導致怠惰。相反，它推動他們加強宣教和傳福音的力度（「盡你所能去拯救所有人」）。慕迪本人便建立了幾個推廣事工的中心。1886年他在芝加哥接收了一所聖經學院（後來稱為「慕迪聖經學院」）

來訓練平信徒作傳福音工作。當時更重要的事件是他在麻省的老家附近舉辦的「北田聚會」(Northfield Conferences)，由此而誕生當代最大規模的宣教運動之一的「學生志願運動」(Student Volunteer Movement, 1886年創立)。其後幾年，成千上萬的學生立志投身宣教活動。「學生志願運動」的座右銘正好概括了慕迪本人的志向：「在這一代人中將世界福音化」。

各式運動的蓬勃期 (1890-1917)

「學生志願運動」的座右銘成功地概括了當時美國新教的精神。這不僅是一個無比虔誠與富熱忱的時代，而且還是胸懷大志者的時代。要有所作為，就必須要有熱情、有組織。如果能有效地將群眾的熱情組織起來，那麼你定可直奔高峰。最有效的組織是志願者的組織——人們被招募並獻身於一個具體的目標。因此，美國新教的力量之所在是志願組織和各等改革運動。透過這些途徑，來自各主要宗派的巨大新教徒網絡被動員起來，去從事基督教宣教和社會服務。

慕迪的一生就是這一趨勢的縮影。雖然與各宗派始終保持最佳關係，慕迪對宗派從屬不當一回事，他建立自己的傳福音王國，不受教會體制的控制。慕迪的傳福音生涯其實肇始於早期最重要的基督教機構之一——基督教男青年會(YMCA)。跟許多從英國輸入的這類福音派組織一樣，基督教男青年會和

基督教女青年會(YWCA)在世紀中葉出現時的構思是，向湧向城市的青年人傳福音。因此，它們是福音派向國內宣教的重要部分。

宣教

宣教——無論國內還是海外——都是新教最核心的社會運動。美國新教徒從十九世紀初起就積極向海外宣教，但這股熱情在1890年急升。與英國方面的同路人一起，他們帶領的基督教宣教運動取得了如此巨大的成功，以致歷史學家拉圖雷特(Kenneth Scott Latourette)把1815年到1914年這段時間稱為基督教宣教的「偉大世紀」。對美國而言，從1890年到第一次世界大戰期間乃是新教宣教的黃金時代。

國內的動員運動同樣雄心勃勃。早在南北戰爭之前就存在一個福音派「王國」，事工範圍包括國內和海外宣教、主日學、聖經和單張分發、慈善事業和社會改革。戰後，這些「志願社團」通常與宗派轄下的機構合作，繼續為人們的屬靈感召提供出路。

主日學的發展就是一個好例子。以英國為藍本，美國主日學校聯盟(American Sunday School Union)對整整一代美國孩童傳輸福音。南北戰爭後，隨著城市的發展，主日學校成了接觸沒有上教會者的最重要媒介。通常透過孩童便可以接觸到家庭。因此，雄心勃勃的領袖就通過引入新的組織和技術，使主日學運動

重獲生機。在浸信會的雅各布斯（B. F. Jacobs）的領導下，他們大力舉辦「決志日」與「集會日」。每個縣的老師定期開大會，而「統一課程」之出爐，令各宗派的老師能聚在一起為下週備課。年輕人和成年人也透過主日學而被動員起來，以致整個新教社群都可以變成一個傳福音單位。「一領一」成了世紀之交許多男士和婦女班級（分別稱為 Baraca 和 Philathea）的格言，到1913年，這些全國性的班級共有來自三十二個宗派的近一百萬成員，並且催生了許多模仿者。主日學校有時甚至令本地的教會黯然失色，而主日學校長幾乎可以與牧師平起平坐。

基督教勵進會（Christian Endeavor Society）的發展又是一例。公理會牧師克拉克（Francis E. Clark）於1881年在緬因州建立這組織，目的是「推動殷勤的基督徒生活」，並為基督教事工培養人材。基督教勵進會通常每星期舉行祈禱會，每月舉行專獻禮。「我信主耶穌基督會賦予我力量。我向祂保證，我將努力去做祂要我做的事。」簡單的誓約這樣寫道。克拉克的組織在年輕人中如此迅速發展，以致到了1885年他能夠建立一個國際性的機構，到了1910年宣稱擁有三百五十萬會員，其中三分之二可能是美加人士。這類事業具有將幾乎所有新教宗派聯結起來的重要副作用。

當代一些更著名的改革運動當在此脈絡中被了解。其中最成功的是戒酒運動。和其他許多運動一樣，這運動在十九世紀的較早時期已經深深扎根，但直到新教的勇敢新時代再次活躍

並有效地組織起來。戒酒是自由派與保守派皆可深表認同的事情，又是新教徒能夠與某些天主教領袖合作的少數事情之一。

相對來說，最不成功的當數守安息日運動。清教徒的安息日——嚴格遵守為禮拜而不是為工作或遊戲的主日——乃是美國新教文明的主要象徵之一。來自某些不守安息日的新教社群和特別是來自天主教國家的歐洲移民對這習俗造成威脅。他們的「大陸式安息日」更像一個節日。世俗化，加上某些反對過分嚴格守安息日的新教徒，有助歐陸風氣之發揚光大。然而，許多新教徒頑強抗爭，試圖以立法來執行他們的安息日習俗，在安息日禁絕一切工商業活動並關閉各種消閒場所。最惡名昭著的首推禁制費城百週年紀念博覽會（1876年）和芝加哥的哥倫比亞博覽會（1893年）在星期日開放。在後者的一仗，守安息日運動被徹底打敗。但是縱觀整個時代，大多數地區的工商業在星期日始終是休業的。

無論是戒酒運動還是守安息日運動，支持者都認為不僅是私德問題，而且是重要的社會改革。酒精往往被視為城市裏的「毒品」問題，這與較現代對海洛英等物品的看法如出一轍。城市居民的貧困似乎都與花費金錢、時間和精力去飲酒有關。安息日問題也被同樣看待。在工會成熟期來臨之前，工業家常常要求工人每週工作六十小時或以上，因此強制性的安息日休息乃是重要的勞工法例。奇怪的是，新教徒的熱情並沒有延及其他勞工改革，以致禁止星期天工作兼消遣的安息日運動，對

每週六天幾乎由日出勞動到日落的人吸引力極弱。

婦女改革者

這時代的福音派行動意識與改革熱情和婦女的角色變化有密切關係。這些改變造成多方面的後果。在佔文化主流地位的新教徒中間，最強烈的趨勢之一是高舉婦女在家庭中的地位。有一種信念對當時盛行的個人主義與商業競爭心態起平衡作用：社會只會如同其最基本的單位——家庭和教會——般強大，不多也不少。雖然教會一般只允許男人被按立，但婦女在家庭中卻被視為理所當然的道德與屬靈領袖。這角色也具有很大的功能，因為婦女被視為社會之最高潔價值的主要捍衛者。無數男女作見證說，他們是在母親膝上學會這些價值的。

類似的婦女之道德與靈性較優越的看法，也有助擴展她們的公共角色。婦女構成了一半以上的教會會友，而且教會是她們被允許參與組織的首個公共範疇之一。這一時期的大多數婦女組織都是教會社團。婦女在此試圖擴展她們作為宗教與美德的促進者的角色。在宣教運動達到頂峰的這段時期，婦女是後方支援的中堅。此外，許多婦女擔當宣教士，不僅僅作丈夫的同工，而且往往作為單身女性，在異地擔起較之國內教會一般會賦予的更大的領導角色。

婦女的教會組織也推動了許多慈善與改革運動，某些還將她們推向了政治舞臺。最突出的是戒酒運動，婦女的貢獻是最

大的。在組織教會婦女參與這場運動的橋頭堡是「婦女基督教戒酒大聯盟」(Women's Christian Temperance Union)，1874至1898年的大聯盟領袖是威拉德 (Frances Willard, 1839-1898)。威拉德是火熱的衛理會會友，她確信基督徒的道德召命就是反對當時最主要的毒品問題。

對這類事業的熱忱催化了婦女選舉權的訴求。威拉德和許多婦女活躍分子認為，婦女選舉權和社會改革是掛勾的。她們的典型邏輯是，既然婦女在道德和靈性上是優越的，當她們被賦予選舉權，社會只有無限的得益。

與此相應，在新教教會內部也有向婦女開放牧職的呼聲。十九世紀後半葉，有幾位婦女被按牧，但這類改革絕大部分發生於美國新教的主流之外。某些較奉行自由主義的新英格蘭教會按立了婦女；但最大的突破發生在某些新的聖潔教會中，它們把允許婦女講道和按立視為聖靈澆灌的新時代之徵兆。在大多數新教主流教會中，到1920年代，次要的教會職位開始向婦女開放，而直至1950年代，她們才開始被按牧。然而，許多保守新教徒卻抗拒這類革新。

社會參與與撤離

當美國新教徒進入世紀之交，他們面臨大量新的社會問題，這些問題有可能把他們的道德熱情引領到不同的方向去。相信基督徒應該建設一個更好的社會是一回事；知道甚麼東西會使

社會變得更好則是另一回事。

例如，城市貧困的加劇促成了新教徒良心危機的早現。在十九世紀的後期，對自助與自由放任經濟的普遍信念和對新的美國工人階級及其工會的極不信任或厭惡，妨礙了問題的根本解決。因此，當人們從1886年具相當地位的教會報紙《公理會人》（*The Congregationalists*）中讀到，要對付芝加哥勞工暴動，「一兩架半自動機槍，迅速就位並發射，基本上是最仁慈和有效的方案」，新教徒的所謂仁慈實在有點勉強。然而，如果我們了解當代大部分新教徒的既有想法和社會位置，《公理會人》的評論決非另類。但是，發展中城市的貧困問題實在太尖銳，美國新教徒的良心也實在太敏感，以致這類無情的解決方案難以處處奏效。對於這時期的窮人實況最了解的新教領袖，往往是千方百計向城市中的窮人傳福音的佈道家。這種工作將佈道家引向貧民窟和橫街陋巷，並使他們當中的許多人深深感到必須以簡單的基督教慈惠——諸如在夏天送冰，冬天送煤——去配合宣講。具有強烈傳福音色彩的團體，特別是像救世軍等聖潔團體，但也包括慕迪的某些重要的傳福音伙伴，帶頭辦這些事業。為窮人提供食物、住宿和福音的救濟運動成為那個時代重要的新形態。

逐漸地，其他新教徒也認識到美國城市所面臨的各種社會問題的嚴峻程度，並且開始承擔起責任來。部分應歸因於諸如丹麥移民利斯（Jacob Riis）等精悍的改革者，利斯寫的《另一

半是怎樣生活的呢？》（*How the Other Half Lives*, 1890）揭露紐約市貧民窟的慘況，震撼了維多利亞時代人們的觸覺。更重要的是，全國的政治風氣也開始轉變。在鍍金時代，社會保守主義佔主導地位。但到了1890年，變革之風開始吹奏。民粹主義運動（Populist Movement）——主要是南部和中西部的農民運動——包含了全國社會改革的激進建議。到1896年，民粹主義成了一種澎湃的政治力量，隨著能言善辯、為民請命的基督教發言人布賴恩（William Jennings Bryan）被推舉為黨內總統候選人，民主黨基本上成了民粹主義的基地。另一位持較保守政治觀的熱忱基督徒麥金利，儘管當選了，但改革的精神已四處瀰漫。在麥金利於1901年去世和老羅斯福（Theodore Roosevelt）上臺後，改革派的「進步」觀點甚至橫掃中產階級。在整個1916年的大選中，所有主要的總統候選人都宣傳自己是「進步」的。

這種政治環境激發起教會中新一浪的社關浪潮和新型的社會改革方案。以志願的慈惠活動為主的「社會服務」有增加，但基督徒要求更全面地改革社會與經濟秩序的簇新進步倡議卻尤其突出。這些進步方案整體被給了一個名稱——「社會福音」。社會福音的倡議者明確拒斥在鍍金時代盛行一時的個人主義和自由放任經濟政策，並反過來強調政府應該積極介入，為的是緩和無限制的自由企業制度所造成的殘酷結果。他們的改革方案實質上與同時期的「進步」政治是一模一樣的。社會福音的倡議者漸漸將這些社會綱領放進對福音之理解的核心中。

儘管並不排除從傳福音開始的傳統福音派進路，但社會福音的領袖將這類觀點放在次要地位，並經常暗示：著重傳福音結果令美國福音派變得太出世（只關注救人上天堂）和個人主義（關注個人的聖潔多於鄰人的福祉）。這類觀點非常適合當時冒起的自由神學，其特點是對人性樂觀，強調倫理問題，並且對於在二十世紀建立天國的原則滿懷希望。因此，雖然某些較傳統地著重傳福音的福音派如布賴恩，可能在政治上持進步觀點，社會福音逐漸成了進步的政治綱領與自由主義和非傳福音性的神學的結合。

在進步政治與自由神學的結合之同時，深刻的神學危機正在蘊釀中。神學與社會危機交合的結果是，二十世紀美國新教開始分裂成兩大陣營，不單是保守神學與自由神學對立，而且相應的還有保守政治與進步政治的對立。保守神學開始與保守政治掛勾，自由神學則與進步政治結合。這漸進的發展有時被稱為美國福音派的「大倒退」。在美國歷史的這一時刻之前，大量奮興型的福音派人士始終站在社會與政治改革（如反蓄奴運動）的最前線，縱然也有許多福音派人士在社會問題上立場保守。然而，在二十世紀，除了像禁酒這樣較老牌的議題外，福音派對進步性的改革的參與力度急降。當神學自由派講福音的社會性講得越來越雀躍，奮興型的福音派相應就越來越沉默。

神學和社會問題上的分歧只是到二十世紀頭二十年才開始明顯。行動精神與以行動為基礎的新教合一熱情依然熾熱。正

如一位活過那個時代的人所言，儘管有深刻的張力，「戰前十至十五年的一段時間是一種奇特的『上帝的休戰期』」。沒有甚麼比全國基督教協進會（Federal Council of Churches）在1908年的出現更明顯的了。新教各宗派組成的這一協作機構，反映新教徒在基督教勵進會、主日學和禁酒等運動所組成的聯合事工的相同動力。此時的社會問題尚未具明確的爭論性，以妨礙剛成立的合一組織首先關注社會議題。事實上，率先在1908年被提到協進會日程上的就是這些議題。如此強調社會議題招致了保守派的批評，他們說協進會忽視了福音的核心目標——為基督搶救靈魂。作為回應，協進會於1912年設立福傳委員會來平衡社會服務委員會。同年，那個時代最後一次大型的聯合事工之一——「男人與宗教前進運動」（Men and Religion Forward Movement）——達到了頂峰。這一巨大運動試圖動員男人和男孩去做社會服務和搶救靈魂之工作。結果是雷聲大雨點小，沒有達到預先的期望。

然而，一個更深的問題正在浮現。強調奮興信仰的福音派與強調社會改革的人士漸漸凝固成兩大陣營。這在1912年的一起事件中爆發出來。森迪，正在冒起成為美國頂尖兒的佈道家，在俄亥俄州首府主領奮興會。連串聚會過後，該市的公理會牧師兼社會福音的主要旗手之一的格拉登斯（Washington Gladdens）嚴厲批評森迪的煽情技巧及其搶救靈魂的福音。一場罵戰在基督教報刊爆發。森迪雖未譴責社會服務，卻指控有人「試圖將

社會服務變成一種宗教，而耶穌基督卻被忘得一乾二淨」。他宣稱這就是「男人和宗教前進運動」失敗的原因。他說：「我們受夠了這些無神的社會服務垃圾。」

在這些指控背後是一些不能再忽視的更嚴重問題。行動精神與善意在主要的新教社群中多少支撐著一種合一的表象。具爭議性的神學與知性問題最好不要引起公眾注意，而誠然，絕大多數平信徒根本未有意識到這裂隙已變得多麼嚴重。成功與進步表面上仍是主調，在上面再披上許多關於合一的華麗措辭，並配上忙不了的事工和各款最新的合作大計。但到最後，美國新教將不得不付出規避硬的神學問題之代價。事實上，有些爭議根本分歧太大，不可能存而不論。要理解這一切，我們需要更聚焦地考察當時的某些新趨勢。

新事與保守派的反應（1865-1917）

在白人中產階級新教內部的合一外表之下，某些極端深刻的分歧正在形成。正如微震預示了火山的噴發，初步的徵象並不完全反映那些自下而上正在加熱的騷動。因此，從南北戰爭到第一次世界大戰這一時期裏，新教徒的普遍情緒是成功、進步和自信。但事實上，對於福音的各種截然不同的理解正在生成。最終，這些理解上的差異是如斯懸殊，實際上埋下了歷史學家阿爾斯特羅姆（Sydney Ahlstrom）所描述的「自宗教改革

以來，徹底毀壞眾教會的最根本爭論」的導火線。

自由主義與現代主義

或許，對於理解神學自由主義或現代主義（兩者通常被視為同義詞）來說最重要的一點是，這是一場旨在挽救新教的運動。如上所述，1865至1917年間長大的幾代新教徒正面臨對其信仰的最深刻的挑戰。達爾文主義和高等批判學大大挑戰了聖經權威，而新的歷史學、社會學和弗洛伊德心理學的思想方式在幾乎所有層次上都引發了思想的革命。巨大的社會變化加上迅猛的世俗化趨勢——尤其在科學和高等教育中——一步步侵蝕新教的實質支配地位。

從個人方面來看，這意味著許多在兒時被教導不問因由地接受聖經的完全權威和福音派教義之確切真理的人，發現他們生活在一個這類信念不再視為可被理智接受的世界中。這就是自由主義的領袖們典型的個人經歷。他們都在中等富裕的福音派家庭中長大，從小就培養對基督教信仰的密切認同，儘管通常沒有戲劇性的歸依經歷。然而當他們進入大學後，他們卻面臨一個最困難的選擇。他們可以持守福音派信仰——只要他們願以犧牲當時主流的學術可尊重性為代價。如果他們想要保有這樣的學術可尊重性，似乎他們只有兩個選擇：放棄基督教，或者，修正它來迎合當時的標準。對很多人來說，後者似乎是唯一可作的選擇。許多一般信徒想必都有這些自由派的感覺。

到了二十世紀頭幾十年，自由主義或逐漸多人改稱的現代主義，已經牢牢盤踞在幾乎所有頂級的神學院。新教出版物中大概一半以上都傾向現代主義；自由主義者則可能佔據了全國近三分之一的講壇。

一種運動具有如此巨大的規模，並且強調從傳統中釋放出來(故名「自由主義」)，以適應現代世界(故名「現代主義」)，就不可避免地涵蓋了極寬廣的多樣性。然而，對於這一態度的準確描畫，可以透過審視其三個最典型的策略，它們是面臨來勢洶洶的現代知性沖擊時為挽救信仰而作出的。

神化歷史進程

自由主義者回應知性挑戰的第一招通常是神化歷史進程。簡單地說，意思是上帝在歷史中啟示自己，並且「道成肉身」在人類的發展之中。基督，位於自由神學和歷史之中央，體現了神聖與歷史之間的這種密切聯繫。基督的國度就是上帝改變人類關係的大能的持續彰顯。聖經是一個古民族的宗教經驗的記錄。與其說是一部教義百科全書，不如說聖經是宗教經驗的古代楷模。時至今日，這一楷模不應被盲從，相反，隨著科學與現代文明一步步提升我們對上帝和好之工的理解，我們應抽取聖經中最好的原則。因此，人類的進步——特別是在道德領域——就等於基督國度的逐步顯現。

對於處在世紀之交的教徒來說，這樣重新解釋基督教傳統

的妙處之一是，這版本之基督教得以免受現代史學和科學批評的蹂躪。對於那代人來說，達爾文主義幾乎是思考任何事物的標準。正如達爾文按自然過程說明生物的發展，歷史與社會的解釋也差不多同理。社會科學和新的科學史觀宣稱人類的宗教乃是社會進化的產物。它們是人類適應險惡環境、掙扎求存的自然發展。據此，聖經不過是另一本宗教典籍，是希伯來民族的經驗的結晶。不過，新穎的基督教自由主義對這一挑戰作出驚人的回答：人的宗教經驗的歷史恰恰是上帝的工作方式。聖經是希伯來民族的宗教感知的忠實描述，其準確性無需由歷史或科學來驗證。在他們的歷史中，無論其中可能混雜多少屬人的因素，我們可以看見一個民族以獨一無二的方式理解上帝之介入人類當中。即使不盲從聖經，每個人都可以從中獲益良多。科學的歷史與聖經批判對於這樣一種信仰並不構成威脅。

強調倫理修養

與此密切相關的是使自由主義或現代主義免遭攻訐的第二個重點。要檢視基督教，關鍵是生命而非教義。透過強調倫理道德，基督教能夠被挽救。自由主義者說，這就是耶穌教導的核心。加爾文主義和其他傳統神學都過於強調上帝與人關係中的審判元素。相反，耶穌看重上帝是父而人類是兄弟的真理。無論批判學可以毀滅甚麼，耶穌的倫理始終常存。

來到實務層面，這種倫理強調有幾種後果。多數自由主義

者都強調非常重視德育課的基督教教育，如在主日學一樣。這種強調與許多自由主義者的個人經歷一致，他們都是因著基督教的教化而非通過一次劇烈的得救經驗而逐漸愛上這一信仰。在某些早期自由主義者當中，諸如比切或布魯克斯，其倫理內容往往反映當時的個人主義。但到了進步時代，像格拉登斯和饒申布士（Walter Rauschenbusch）那樣的自由派領袖卻重新發現並建構了信仰的社會意涵。在普及層面，這類社會關懷充分體現在雪爾頓的著作《跟隨祂的腳蹤行》（Charles M. Sheldon, *In His Steps*, 1896）之中，這一動人故事講述了一個教會如何因為認真對待「耶穌會如何做？」的問題而被喚醒。在接下來的幾十年，此書售了數百萬冊，反映基督教的道德挑戰對於當代美國人何等巨大。

宗教情感的中心性

自由主義護教的第三招是堅持宗教情感是基督教的核心。自由派追隨德國神學家士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834），主張宗教的基礎是絕對依賴感。與強調倫理相呼應，宗教情感能夠很容易地與理性的、教條的或聖經的字面解釋的宗教形成對照。況且，科學與歷史批判不能觸及「理性所不知」的心靈的直覺。訴諸於時代的浪漫主義和唯心主義情懷，自由主義的基督徒能夠放心讓科學在其自身的領域作王，但卻堅持，世間尚有一塊科學所不能碰觸的宗教真理的國度。

保守派的反應

儘管自由派與現代派保護基督教傳統的某些重要部分以免受現代思想的挑戰，但同時也遭到保守一翼的極大反對，後者將其對現代性的遷就視為一種背叛。最初，尤其1870至1880年代期間，爭論的焦點是達爾文主義。達爾文的物競天擇進化論對福音派新教的打擊特別沉重，因為它在兩個關鍵處傾軋了當時的主流護教論據。首先，它間接質疑了聖經的準確性，而對基督教來說，聖經一向是最重要的「鐵證」。其次，達爾文主義完全顛倒了公眾一直抱有對科學與基督教信仰之關係的印象。十九世紀中葉，美國基督教護教者的主要論證是設計理論。他們說，過去兩個世紀的科學大躍進揭示了上帝複雜兼令人生畏的宇宙設計的點滴。他們力稱，相信如此複雜而有序的系統不是從一位睿智的設計者而來，從理性上講是說不通的。但是，達爾文主義恰好就是這樣。宇宙表面上的設計的最佳解釋是：機遇。物種對於宇宙的進程沒有任何預見能力，僅僅因為要在殘酷的宇宙中延續而發展出其複雜、驚人的結構。許多科學家現在都宣稱，秩序以及看似為設計的表象，可以絲毫不涉及上帝就能夠得到滿意的解釋。

正如本書稍後幾章會詳細討論的，新教徒對達爾文主義的反應有相當大的差異。如果達爾文主義僅僅與生物的發展有關，那麼它所提出的過程大可被歸入上帝的照管之下。基督徒可以像廣受歡迎的菲斯克（John Fiske）那樣說，「進化就是上帝做

事的方式」。自由派和溫和派的新教徒都持這種觀點。某些保守派也一樣，儘管他們通常認為純粹進化式的人類根源學說與創世記不相容，所以拒斥之。其他保守派拒斥所有生物進化論，因它與聖經的字面解讀矛盾，同時也因為包括達爾文本人在內的許多進化論者，用他們的生物學主張來提倡一種將上帝排除在外的世界觀。例如，普林斯頓神學院的賀智對他的《甚麼是達爾文主義？》（Charles Hodge, *What is Darwinism?*, 1874）的答案是：「是無神論」。

但是，既然保守陣營也意見各異，所以對於達爾文主義的立場，在十九世紀末主流新教徒中間很少被用作信仰的試金石。主要的例外是南部。自南北戰爭戰敗後，南部仍然普遍堅守戰前的保守基督教，並且對一切新思維投以懷疑眼光。

無論在南部還是北部，更大的問題是聖經的真確性問題。他們的整個信仰體系似乎就是建立在這一基礎上。如果聖經不是真確的，那麼新教——唯獨聖經的宗教——基礎何在？如果聖經存在某些科學或歷史的謬誤，我們怎麼辦？這類瑕疵不會使聖經的其他主張也受質疑嗎？隨著達爾文主義者和文化學養極高的高等批判學者表明聖經裏的確存有嚴重的謬誤，世紀之交那一代的許多善信不由自主地深感納悶了。

同對待達爾文主義一樣，保守新教徒本身對這些賴著不走的問題意見不一。有的對聖經的新的歷史分析絕不作任何讓步。保守派最能言的發言人是保守的長老會的普林斯頓神學院神學

家。他們審慎地界定在他們眼中教會對聖經的傳統立場。他們堅信，原本由聖靈所默示的文本是「絕對無誤」的。這種「絕對無誤」論絕不是十九世紀末的發明。過去許多基督徒曾說過或假定過相同的東西。但是現在，某些保守新教徒將聖經無誤論作為核心教義，有時甚至成了信仰準繩，這現象確實標誌著對聖經的新科學與歷史威脅，在多大程度上迫使每個人施出渾身解數去捍衛他個人所判定的底線。

無誤論和聖經的歷史準確性問題愈益重要，結果引發了熱烈的爭論。最引人觸目的事件是紐約協和神學院（Union Theological Seminary）——一個長老會機構——的布里格斯教授（Prof. Charles A. Briggs, 1841-1913）事件。在1891年的就職演說中，布里格斯直接評擊普林斯頓神學家霍奇（Archibald Alexander Hodge, 1823-1886）和華菲德（Benjamin Breckinridge Warfield, 1851-1921）所闡述的「無誤」學說。儘管布里格斯的大部分神學是傳統主義的，但他堅持基督徒應該正視這一事實，即聖經包含了大量於其教義無關緊要的偶然謬誤。為此，布里格斯被長老會開庭審問，結果終止了牧師職務。但最終結果卻是，他和他的神學院都脫離了長老會。

在1878至1906年間，幾乎所有主要新教宗派都經歷了至少一次通常是針對神學院教授的異端審訊。然而正如布里斯格案那樣，保守派的努力對於遏止自由主義的趨勢似乎收效甚微。到1900年代，北部的許多新教神學院都被自由派控制了。例如

芝加哥大學神學院（原浸信宗），此時已由一個中度保守的浸信宗福音派哨站搖身一變，成為了全球數一數二的自由神學大本營。

但是，自由派與保守派之爭並不直接觸及平常的美國新教徒。1905年，一位機敏的浸信會觀察者估計溫和保守派仍然構成了全美浸信宗人士的「絕大多數」。他認為大概95%的浸信宗信徒沒有「意識到任何重大的神學變化或從古舊的正統浸信宗信仰偏離的跡象」。甚至浸信宗的保守派領導人物也通常不願走強硬路線。例如，羅切斯特（Rochester）神學院院長A. 斯特朗（Augustus H. Strong, 1836-1821），儘管毫無疑問是保守派，卻也在他的廣被採用的《系統神學》（*Systematic Theology*）裏明確拒斥聖經無誤論之教條。斯特朗認為，捍衛基督教的保守派方式應該是個人的宗教經驗和實際的道德生活。路易斯維爾市的美南浸信會神學院（Southern Baptist Theological Seminary）院長馬林斯（Edgar Young Mullins, 1860-1928），儘管反對自由主義，卻也抱持相似的經驗性和實際性的捍衛方式。對於大多數坐在教堂裏的美國新教徒——尤其是衛理會和浸信宗這兩個最大宗派的——來說，這類保證大概足以對付「我們正受知識界攻擊」的各種傳言。

保守派的新思維

自由派和現代派不是當時僅有的以大規模革新來面對時代

挑戰的新教徒。其他三個重要的運動——對於大多數神學問題本質上都持保守立場，而且積極投入復興運動——為新教的更新提供了新的方向。

時代論前千禧年主義

時代論或時代論前千禧年主義，乃是南北戰爭後重新熱衷於聖經預言之細節的果實。時代論前千禧年主義者拒斥主流的後千禧年主義——此說教導基督王國將從當時的屬靈和道德進步中生出——並認為教會與文化正在衰微，基督徒只會在基督親自回來統治耶路撒冷時才看見基督的國。他們就以這種方式對於教會所面臨的各種難題提出一種似乎有理的說明。教會的失敗在聖經預言中已有講論。「基督教世界」或「基督教文明」向來是一個虛幻的理想。現在，文化的世俗化以及眾教會的大背道（自由主義）將這事實顯露無遺。幸好，聖經仍然為國度的來臨提供了堅實的盼望。

時代論的獨色之一是，它判定聖經是透過一個七種時代的框架去解釋所有歷史變遷。在每一個時代中，上帝又透過不同的拯救計劃考驗人類。人類每一次都失敗，而每個時代都在災難性的神聖審判中終結。第一個時代以人類獲罪並被逐出伊甸園而告終，第二個以大洪水而告終，第三個以巴別塔而告終，如此等等。我們生活在第六個時代，或稱教會時代，同樣是大難臨頭並將看見上帝的干預。最後，在混亂的七年戰爭與災難

之後，耶穌將在耶路撒冷建立一個字面意義上的王國並且統治一千年。

時代論者強調他們的觀點是基於對聖經——特別是聖經預言——的字面解釋。例如，他們預言猶太人會回歸以色列，因聖經是這樣說的。由於他們重視預言的字面解釋，時代論者成了最強調用聖經無誤論來作為真正信仰之檢證的群體之一。

這款剛從英國引入的前千禧年主義學說，初期是透過專心考察聖經的預言聚會來在美國傳播。暑期特會——在火車時代流行起來的一種度假形式——尤其有效。最重要的是，慕迪基本上接受時代論的大體分析，而且他的親密戰友中有許多時代論猛將，例如叨雷(Reuben A. Torrey, 1856-1928)、格雷(James M. Gray, 1851-1925)、司可福(C. I. Scofield, 1843-1921)、厄爾德曼(William J. Erdman, 1833-1895)、狄克遜(A. C. Dixon, 1854-1925)和戈登(A. J. Gordon, 1836-1895)。這些硬漢都是行動至上的佈道家，他們舉辦了很多聖經特會和其他宣教和傳福音事業。他們還擔任諸如慕迪聖經學院(1886)、洛杉磯聖經學院(1907)和費城聖經學院(1914)等新的聖經學院的領導職務，賦予時代論運動永久性的機構座標。如雨後春筍的類似機構結成網絡，它們成了二十世紀許多重要的基要派運動的大本營。時代論領袖奮起帶動這股反現代主義的浪潮。值得注意的是，他們策劃了在1910和1915年間廣泛發行的十二冊平裝叢書《基要真理》(*The Fundamentals*)。這套保守的「真理

證言」由斯圖爾特兄弟(Lyman and Milton Stewart)供資，包含來自特色相當不同的反現代主義發言人的作品，其中包括許多像馬林斯等普林斯頓神學家和溫和派的非時代者。

時代論本身是極端反現代主義的。它在許多方面看起來活像現代主義的倒影。現代主義對現代文化是樂觀的；時代論卻是悲觀的。更重要的是，二者都以聖經與歷史的關係為焦點。現代主義透過人類歷史的透鏡去解釋聖經。時代論者單單按聖經敘述來理解歷史。現代主義擁抱自然主義，視社會力量為理解宗教的關鍵；時代論者卻著重超自然，深信神的干預是解釋歷史進程之現代難題的直接答案。

聖潔運動

第二個主要的創新的福音派運動是聖潔運動，它可以被理解為現代主義的另一個論旨的倒影，該論旨就是強調道德修養。當自由主義者強調倫理修養時，他們傾向講人向善的自然傾向。基督教能夠培養這些傾向並且讓它們開花結果。相應的聖潔運動也強調倫理道德，但是其處理方式卻是相反。要克服自然傾向，人必須依賴聖靈的超自然工作。而且，自由主義者主張漸進的栽培或基督教教育，而聖潔派的倡導者則高呼：唯靠聖靈的神奇工作，人才能夠淨化有罪的靈魂。因此，有別於大多數奮興型的福音派，聖潔派領袖不僅強調戲劇性的悔改經歷，而且強調聖靈將人從罪的捆綁中釋放出來的清清楚楚的「第二次

祝福」。

聖潔運動其實是從約翰衛斯理的教誨中衍生出來的。到十九世紀中葉，聖潔主義以許多不同的形式繁盛起來，並且常常越出循道主義本身的界線。到十九世紀下半葉，這類教導形成了新的宗派。因著強調倫理責任，聖潔團體不僅關切個人的聖潔，而且也注重對窮人的責任。在十九世紀後半葉，聖潔團體，其中以救世軍最為聞名，是新教中關心窮人並向社會底層人士傳福音的尖兵。

聖潔團體通常與較大和較有社會名望的宗派中分離出來，並且從尚未融入主流的移民和工人階級中贏得歸依者，故此與聖公會、公理會、長老會甚至浸信會和衛理會等老牌社團相比，社會經濟地位較低。這種因果關係表明了現代教會生活的一個普遍特徵：一個團體愈富裕，對成聖的要求就愈少。自由派的新教徒，作為一個團體，在社會上比其他新教徒團體富裕。對他們來說，最發達的現代文明和他們過的生活就具備無上的價值。傳統的宗派人士持某種中間立場：若要過正常的基督徒生活，應該在多大程度上拋棄世界？他們的態度不明朗。在另一端是聖潔團體，他們主張從根本上與世俗分離——但他們根本沒有擁有太多物質意義上的世界可供拋棄。

五旬節運動

五旬節運動於1900年後從某些聖潔團體中率先發難，其教

導甚至更加激進、更易受社會底層人士接受。實際上它在一段時間裏是與種族掛勾的唯一新教部分。再一次，我們可將它與自由主義比較。自由主義的策略之一，是強調宗教經驗是基督教的一種不可挑戰的印證。從某種意義上講，五旬節派也是這樣強調。但同其他情況一樣，他們的觀點卻是自由主義的大反差。正正在自由主義者強調自然中的神聖元素的地方，五旬節派則特特強調超自然。因此，當現代主義者大談溫和的「心靈的宗教」時，五旬節派卻堅持真實的心靈宗教必須附隨聖靈的徹底轉化大能之明證，尤其是信心醫治和說方言等五旬節神蹟。

信心醫治和說方言是五旬節運動力圖恢復新約教會的實踐的強烈衝動之一部分。五旬節派期望信徒不僅有悔改經歷，而且經歷聖靈的戲劇性澆灌並過一種聖潔生活。他們接受時代論的啟發，教導耶穌隨時會回來。他們強調，所有這些教義對於「全備的福音」都是根本的。

五旬節派的增長特別是始於1906年黑人佈道家西摩爾（William J. Seymour）領導的洛杉磯亞蘇薩街（Azusa Street）大復興。在接下來的十年裏，這一運動擴展成數十個由白人與黑人分開組成的小教派。好幾個稱為「神的教會」。最大的宗派是創於1914年的神召會。所有這些宗派始終規模不大並且相對貧窮，直到二十世紀下半葉，因著宣教努力，它們才發展成一場世界性的運動。

這三個新的福音派運動——時代論、聖潔運動和五旬節運

動——都各有革新性；但是它們都有一個共同的反自由主義的重心，就是強調超自然的奇妙干預。因此三者有許多相似之處，而且，事實上，它們之間也有許多網絡聯繫。例如，慕迪的戰友叨雷，在三個傳統中都備受尊重，儘管他本人並不贊成五旬節派對聖靈工作之可見標誌的要求。這些聯繫無可避免地引發爭議和許多分裂，造成三個運動的極其多元面貌。然而，三者至少聯合反抗現代主義，並大大塑造了二十世紀美國福音派的面貌。

移民的傳統主義

當美國新教的主流分裂成許多團體的時候，持續的移民潮使情況更趨複雜。大量新移民是天主教徒，並有一船船的猶太人和東正教徒不斷抵達。這景象讓人感覺到，傳統的新教不再像從前那樣可以領導美國的公眾輿論了。自由主義新教出現的一個原因事實上就是因為一個佔領導地位的社團希望維持其慣性的控制。在日益多元化的美國，如果新教徒的宗教是依據少有人會反對的崇高道德理想來界定的話，上述的控制會較容易維持。

新近的新教移民——多數來自中北歐的德國人、斯堪的納維亞人或荷蘭人——如果他們願意的話，相對較容易被吸收到新教主流之中。然而在短期內，許多人渴望保持其民族的宗教傳統。他們的神學面貌通常與保守的美國新教徒沒有兩樣，但

對其新鄰舍的福音派熱忱風格不以為然。尤其是移向中西部農村的族裔性新教社群，他們保持著由宗教改革的標準所形塑的傳統神學面貌。幾代人之後，他們的基督教風格無可避免地變得更像其他美國人，要麼是福音派，要麼是較自由派，但這類過程往往非常緩慢。

這類移民大多數是信義宗／路德宗信徒。1870年，美國的信義宗人口尚不及五十萬，但到了1910年已超過二百萬，並且成為繼天主教、衛理會和浸信會之後的第四大宗教團體。不過，此時的信義宗與其說是一個群體，不如說是包含許多群體的一個大類。宗派數目有十數個之多並且不斷分裂和合併。信義宗人與天主教徒一樣有千百個樣貌，但卻沒有後者有的合一的必要性。他們在很大程度上是透過保持距離來處理差異的。這種多元性有若干重要的因素——美國化的程度（例如某些教區使用英語，但大多數卻不）、族裔差異（當中有德國人、丹麥人、瑞典人和挪威人之別）以及地理劃分。儘管有這些差異，大多數信義宗教徒都堅守奧斯堡信條，而且他們往往有另一群學校網絡來維持其身分認同。在這些方面值得一提的是保守的美國路德會（Missouri Synod）。如普遍的美國教會那樣，第一次世界大戰催生了國家一體的意識。由此，信義宗出現大規模的合併。與德國交戰還在很大程度上迫使教會美國化和放棄德語。

帶有中歐傳統的改革宗教會——諸如荷蘭改革宗和德國改革宗——也在這時代成長起來。在荷蘭移民當中，荷蘭與美國

的一連串分裂產生了基督教改革宗教會（Christian Reformed Church, 1857）——一個分離主義的保守團體，很像美國路德會的信徒，嚴守信條，以強大的族裔文化和教育系統為基礎。許多北歐人團體，諸如某些類別的門諾會、（衛理宗思想的）福音派協會和聯合弟兄會、播道會、瑞典人福音宣聖會和瑞典浸信會等，都在美國的移民時代成長起來。這些團體大部分因沿襲教義保守主義，在二十世紀末被劃為「福音派」。但是，改革宗和門諾會的群體，因其獨特的傳統，對「福音派」之標籤多有不自在的感覺。

非洲裔美國人的福音主義

黑人新教徒是美國最大的宗教群體之一，他們由福音派傳統所形塑，並且將它保持得最長。但由於種族隔離將他們與白人福音派隔開，他們很少用「福音派」一詞，而他們的經驗通常被視為自成一格的獨特類型。

黑人中間的基督教

非裔美國人在美國是獨特的，文明史上亦絕少有可比擬的情形。基督徒資本家將他們帶到美洲，他們彷彿是物品般被對待，因此被剝奪了人藉以建構身分的任何憑藉。當他們被帶離開非洲後，幾乎所有種族和家庭的紐帶均被割斷，並且喪失了

勞動的尊嚴。他們也要與傳統宗教分離，以致只有丁點兒古老宗教實踐能殘存。在奴隸生活中，僅有兩大因素可用來建造一種正面的黑人次文化：血親關係與福音派基督教。他們以感恩、熱忱與想像力來汲取後者，在他們眼裏，福音派信仰不只是白人的宗教，更是屬靈解放的真正福音。他們發現，聖經是福音派信仰的根本，而聖經不是為白人寫的，而是為上帝所關心的所有民族而寫的。對於被壓迫的人，上帝已帶來救贖，即使在最困苦的時候仍可抱有希望。

從奴隸制中解放出來——儘管是真正革命性的——並沒有像人們可能期望的那樣改變黑人的社會地位。即使奴隸制廢除後，大多數黑人仍住在農業化的南部。在那裏，黑人要面對至少三個其他因素，其中每一個因素都足以將他們釘死在社會的最底層：缺乏教育、貧窮和種族歧視。第一個因素在南北戰爭之後，特別是在一些具犧牲精神的新英格蘭人的幫助下，立即被著手處理，隨後馬上又有些黑人領袖開始了高至中學水平的小規模教育學校。這種努力受到另外兩個因素的嚴重制約。戰後，南部黑人很快便被迫上經濟依附的苦境中，特別是在佃農制度下的黑人。這使到脫貧變得極艱難和渺茫。然而，絕對性地決定非裔美國人的社會命運的乃是種族問題。正如後來觀察到的，當時南部歷史的最核心主題是：南部永遠是白人的國度，這一點絕對不可動搖。在戰後「重建運動」的短暫時期內，黑人的公民權獲保證，甚至頗多參與政界。不過，這些角色僅僅

由於聯邦軍隊駐紮在南方才成為可能。當聯邦軍隊最終於1877年因政治交易而撤離，黑人很快便又打回原形，他們參與白人統治的自由重新被剝奪。「黑人」法案要求他們在購物、上餐館和旅行時與白人分開。南部的白人教會民眾堅信黑人屬次等種族，而北部和南部愈益強烈的種族偏見為此火上加油，因此南部人亦經常為這種隔離與歧視提供神學論據。在整個南方文化中，日益加深的種族仇恨令黑人苦上加苦。在1890年代，黑人在南部遭受私刑而慘死的事件平均每週發生三起。

在這隔離和被仇視的新處境下，黑人教會和基督教扮演了舉足輕重的角色。我們有兩大貢獻可講。在制度上，黑人教會是為新出現的獨立的黑人社區提供組織和領袖的最重要機構。在精神上，黑人基督教也顯得無比重要，因為它在極端惡劣的環境下為他們提供了意義、接納、希望和一種超越其白人福音派壓迫者的道德尊嚴。

在奴隸制期間，南方黑人要在白人教堂的隔離區裏一同做禮拜。解放後，黑人很快便達成共識，認為應該組成他們自己的教會和宗派。對白人來說，隔離是將對黑人的蔑視情緒制度化的一種手段——他們對於要在任何類似於平等的基礎上對待黑人的景象皆感到厭惡。對於黑人來說，隔離對於保障他們的宗教不受白人控制是必須的。

這些幾乎受所有黑人歡迎的南方黑人教會，是重建運動之後僅有的未遭取締的黑人組織。這些教會的增長是驚人的。到

第一次世界大戰期間，它們包含了大約百分之四十三的黑人人口。它們在社區中的影響遠遠超過嚴格的會友數字。杜博華（W. E. B. DuBois）在1903年說，「至少在南方，可以說，每一個美國黑人都是教會會友」。杜博華還加了一個被普通接受的社會解釋。他說：「一個沒有公民權的族群必須有一個社會中心，而這個中心對於這族群來說就是黑人教會。」的確，教會在那時代的黑人社群中的影響力無可比擬。牧職實際上是唯一向黑人開放的專業，並且除了重建運動那一短暫時期外，牧師職幾乎是美國黑人男性唯一可扮演領導角色的職業崗位。此外，教會是唯一完全屬於黑人的組織。可以令黑人引以自豪的往往是教會，正如南部城市的突出建築物所說明的，而且在城鎮和鄉村，它們也是黑人社群的首要社區中心。這一時期南方黑人的身分認同，很大程度上是建立在教會上的。一個阿拉巴馬農村黑人對於鄰近市鎮的著名字句可說是一個傳神的——即使不是有意識的——社會評論。他說：「那裏的國籍是衛理會。」

黑人教會的基督教是由好幾個元素形塑的。表面上，它很像它源出的白人的浸信會與衛理會傳統。但有幾點差異。首先，非裔美國人所源自的文化比歐洲裔美國人更接近聖經文化，他們沒有經由希臘思想的抽象範疇和西方世界的神學爭論來接聽基督教。他們的基督教有濃厚的聖經氛圍。「篤信聖經者」而非「福音派」才是用來描述其傳統的字眼。他們的信仰較之白人的更具自發性，並且特別從其禮拜儀式的熱情投入和對唱特

徵可反映，這種牧師與會眾之間的旋律優美且富創造性的對話預示著後來的爵士樂模式。更有甚者，儘管黑人與白人在奴隸時代聽的道理是一樣，但黑人在福音中所聽到的與其白人壓迫者所聽到的竟不一樣。解放之後，他們神學的這些特徵同時被解放。具體的是，他們對於上帝恩眷之奧祕很敏感。在諸如出埃及的故事或嬰兒耶穌的主題中，他們看到上帝對其子民的關懷——祂既是大能的勇士又是分享了人的脆弱和疾病的溫柔朋友。對天堂的盼望是深刻的，如某些黑人靈歌所強調的，但這些旨趣與關注福音對今世的影響並不對立。事實上，與白人福音派相對照，黑人基督徒意識的一個突出要素是，從窮人和被壓迫的角度出發，他們更清楚地聽到聖經教導，基督徒對有需要的兄弟姐妹負有責任。

黑人基督徒群體的力量，受到同樣在改造美國的世俗化力量的考驗。進入二十世紀之後，黑人向北方城市大遷移，考驗便變得格外重要。首府華盛頓的黑人牧師格里姆克（Francis J. Grimke）精闢地概括了1899年的情況。他一方面要求黑人必須被視為「百分百公民」，並且譴責新近的私刑法律正反映「南方的野蠻行為」在復甦，但另一方面，他仍強調其黑人手足的最大危險乃是城市生活的物質主義、酗酒和性放縱等社會罪惡。

沒有了緊密的農村社群的社會支持網絡，城市中的黑人教會，儘管仍然主要是傳統的，但往往被較流動的環境和自由企業制度的競爭所重塑。在這種處境下，街角的教會興旺起來。

各式各樣令人目眩的聖潔與五旬節派團體為流入城市者的情緒需要提供了宣洩的渠道。小教派和異端團體也興盛起來。其中最著名的是洪聖爺爺（Father Divine, 1879-1965），他宣稱是上帝的化身，並且於1920至1930年代在布魯克林和哈林區打出名堂。這類「出位」事例，儘管廣被渲染，卻不該被誇大。將近三分之二的黑人教徒屬浸信宗，餘下三分之一的大多數來自衛理會傳統。黑人生活的中心仍然是教會——不僅南部鄉村是這樣，連黑白人口比例正轉移的北方城市也是如此。儘管在爵士時代受到打擊，但教會的力量依然不可忽視。

基要派的崛起

戰爭是歷史的催化劑。它們助長並加速了社會中已存在的趨勢。第一次世界大戰對於美國人有特別重大的影響。迄至此時，美國還處於世界事務舞臺之外圍。戰前的美國，儘管有吸收和同化如此多種族移民的難題，仍是相當樂觀的。沒有任何挑戰大得不能被美國的理想主義和技術知識所克服。美國人將所有自信與道德熱情都投入戰爭當中，而且他們贏了。不過，勝利在很大程度上僅限於戰場上。戰爭不是如某些人預期的那樣，是一種神聖的體驗。在國外，「使民主制度安家在美國」的聖戰很快散了。在國內，戰爭釋放了各種世俗化的力量，帶來了爵士時代。它還引發了一個反對和反動的時代。美國理想

主義被異議所壓倒。儘管人們急起捍衛美國的新教領導地位，但事實是，美國在任何重要意義上是「基督教國家」之堡壘的時代已經一去不復返。

在戰後，美國所有主要的基督徒團體都有重大改變，但首當其衝的要算在文化上佔主導地位的白人新教社群。與一戰及其後果相聯繫的文化變遷使這一社群陷入混亂達二十年之久，而當它於二次大戰後在某程度上穩定下來時，已經面目全非了。

當美國於1917年春天加入歐洲戰爭的時候，沒有幾個牧師能抵禦席捲全國的愛國主義情緒。有些人將基督教與美國精神完全等同。佈道家森迪直截了當地說：「基督教與愛國主義是同義詞，地獄和叛徒也是同義詞。」戰爭爆發時，森迪（1862-1935）正如日中天，而他以高度的熱情將戰爭結合在他的信息中。在諸如芬尼、慕迪、森迪和葛培理等美國主要的佈道家中，森迪是最生鬼的。他從前打職業棒球，所以他的佈道充滿了雜技動作，跳高跳低，又旋轉又滑行。當他因著愛國主義而亢奮時，他會跳上講臺揮舞美國國旗，以此來結束講道。

除了風格之外，大多數神學自由主義者在愛國情懷方面絲毫不讓步於保守主義者。當森迪那樣的佈道家將愛國主義這種的民間宗教與基督教混在一起時，自由主義者卻押下了在戰爭中「使民主制度安家在美國」的更深神學注碼。最具現代主義味道的福音版本認為，上帝透過文明的進步而作工，特別是美國的民主文明。因此，戰爭對他們來說是毫不隱瞞的神聖事

業。芝加哥大學神學院院長馬修斯（Shailer Mathews）的話是具代表性的：「拒絕參與這場戰爭的美國人……就不可能是基督徒。」

在戰爭問題上，保守派和自由派陣營裏面的溫和派苦苦地跟道德兩難摔跤。然而，公眾輿論的壓力迫使大多數並不狂熱的人謹慎地保持緘默。包括佈道家和神學家在內的許多人，都準備向任何似乎有猶疑的人擲石頭。例如，在芝加哥大學神學院，時代論前千禧年主義（它拒絕將國度的進展與民主社會的進展相等同）就被視為不利於戰爭努力，故此遭受嚴苛的攻擊。

諸如此類的壓力很快便使幾乎每個人都熱烈表態，宣示自己的愛國心。到1918年，這類情緒因著德國的殘暴行為傳聞廣泛流傳和普遍接受而得以助長，許多人相信這是一場基督教文明對抗殘忍、野蠻的德國丘八的戰爭。一位參與創造這信念的領袖是希利斯牧師（Rev. Newell Dwight Hillis），布魯克林的普利茅斯公理會牧師，即從前比切的那個教會。1917年間，希利斯作了四百餘次有關德軍暴行的演講，他訴說德國丘八如何喜歡強姦和肢解受害婦女的故事，燃起聽眾的怒火。他宣稱，德皇書面准許每個士兵「盡情犯罪」。（這種歇斯底里的惡果之一只到很久以後才變得明顯：有關希特勒暴行的報道被抹煞為不過是戰時的宣傳而已。）

不過，此時的主要影響是使美國人憎恨德國的一切。德語課程被某些公立學校取締，而在許多地方，以非英語語言進行

教會禮拜儀式被視為是愛國主義不堅定的證據。在戰時反對宗教儀式中使用外語的公眾輿論與表態絕對支持美國精神的壓力，成了許多天主教徒、新教徒和東正教徒新移民加速美國化的重要因素。

戰後餘韻

當戰事於1918年11月結束時，國家的討伐熱情仍未達巔峰。美國陸軍的決定性勝利強化了戰時宣傳營造的極端愛國主義情緒。但此時，熱情雖高漲，突然的和平使處於極度亢奮的美國頓時失去明確的敵人。在接下來的歲月，高漲的熱情與苦澀、懷疑和憎恨的殘渣混合在一起。和往常一樣，教會扮演了一個核心的角色。

首先，大多數教會的一面倒心態是合一和理想主義。這種心態的最富戲劇性的表現是戒酒運動的最終勝利。這一運動已經穩步發展了數十年，突然於1917年間，在戰時的熱情氣氛中跑出，成為大贏家。許多新教徒、天主教徒和進步人士奇妙地聯合起來肅清國內問題。數個禁止釀酒和賣酒的法案迅即被通過，緊隨其後的是第十八修正案，當它最終於1919年生效時，也只不過是再確認既成的事實。這個社會實驗的勝利表象在很大程度上要歸功於當代的基督教理想主義。

戰爭開頭有一種聯合的作用。在新教徒中間，教會合一和世界性改革的熱情尤其高昂。把這種熱情組織起來的最重要嘗

試是戰後立即開始的大規模跨宗派「跨教會世界運動」(Interchurch World Movement)。這一運動帶有早前曾激發「男人與宗教前進運動」的同一種熱情——試圖將全世界的基督教慈善、宣教和屬靈力量聯合起來。在談到實際的教會聯合時，運動的領袖們都有「由一個合一的教會將分裂的世界合一起來之異象」。

到1920年夏天，「跨教會世界運動」已名存實亡。保守派的反對帶來了一種頗類似「國家聯盟」的結局——威爾遜總統提出時曾寄以崇高的期望，到頭來卻是美國自己於1920年拒絕加入。

和國內情況一樣，在眾教會中，第一次世界大戰的理想主義很快被一種日益增長的負面情緒所掩蓋。當戰爭突然結束的時候，相當多美國人彷彿需要尋找新的敵人，以便將過熱的情緒宣洩。1917年俄國馬克思主義革命與工人騷動以及一連串可怕的恐怖主義炸彈事件給1919年間的「紅禍」火上澆油，許多美國人深深恐懼共產黨的滲透與起義。三K黨的復興與教會有比較直接的關係。這一反黑人的組織在1915年重組後，將仇恨擴展到天主教徒、猶太人和非北歐裔人當中。如果戰爭加快了這些非北歐裔群體同化入美國主流生活之中，那麼其餘波也加劇了許多北歐裔美國人對他們的反感與歧視。到了1923年，三K黨已達高峰，會員人數將近三百萬。儘管不直接與任何宗派或新教掛勾，並且也被自由和保守兩派所否棄，但三K黨明確

宣稱自己是新教徒。它挪用基督教的教導、詩歌和符號，並代表了上教會的新教社群的一個不大不小的部分。燃燒的十字架或許最能展示這場運動，像兩次大戰期間德國的納粹運動，它代表基督教傳統與民族主義式的民間宗教、自利和仇恨的融合方式。

當然，無論在南方還是北方，三K黨並不代表美國新教徒的大多數。然而它卻是以較溫和形式瀰漫於美國主流社群當中的傾向的一種極端體現。具體地說，敵視「外來者」的情緒至為強烈。從經濟角度看，他們似乎是一種威脅，而從社會角度看，他們是各種城市問題的病因。此外，從宗教和文化角度看，他們的持續移入將意味著新教盎格魯——撒克遜主導地位的終結。這些情緒一起導致了戰後的各種移民限制，並於1924年的詹森—里德法案（Johnson-Reed Act）中達到頂峰，這法案將美國人口的種族比例凍結在1890年的水平。諸如此類的動作直接打擊了猶太人、東南歐天主教和東正教社群的擴展。

所有美國宗教群體在1920年代還面臨另一戰線上的嚴重和惱人的挑戰。戰爭加速並敞開了美國生活中正在生成中的世俗化進程。在1900年，人們可以在優雅的聚會中談論宗教，但絕不敢提到性，到了1920年代，情況剛好相反。這股「道德革命」在主宰美國媒體的城市、東部有教養的文化人士中尤其明顯。以煽情和有味故事為頭條的現代小報肇始於1919年。電影造就了性感明星。半學術的通俗刊物滿是關於弗洛伊德、弗洛伊德

心理學和言論自由的重要性的討論。現代廣告大肆利用這種新的自由，俗語說，將香皂當作催情藥般宣傳。隨著大眾文化的變化，一直是教會基石的對於個人行為標準的群體強制開始崩潰。女人在公共地方抽煙，並不總是遮蓋膝蓋（甚至在教堂裏也不是），拒絕隨從母親的持家者榜樣。跳舞，長久以來是許多新教徒的禁忌，現在卻成了無所顧忌的丫頭時代的社交生活的必需部分。儘管某些教會領袖不加抵抗便讓步，甚至將跳舞引入教會青年的聚會中，有些人卻驚恐萬狀。一位保守的美南衛理會主教抱怨說，新舞蹈將「男界女界的身體帶入非同尋常的接觸中」。新出現的汽車的後座與此異曲同工。因此，儘管禁酒法案被通過，固守傳統的維多利亞和循道主義道德的戰事卻以失敗告終。

這種危機氣氛在許多新教教會中造成極熾熱的意見衝突。很多自由主義者仍舊樂觀並且將傳統的崩潰視為建立一種新的自由主義基督教共識的大好時機。另一方面，保守主義者的反應非常激烈。因此，戰後的眾多力量同時催生了跨教會世界運動與三K黨的復興，又同時催生了禁酒運動的法律勝利與反對傳統新教道德的普遍革命的實際勝利，這些力量在嚴肅的神學和教會觀問題上造成了很深的分歧。這些分歧醞釀良久。無論自由主義還是保守主義的大規模對抗運動都經過了一代人的醞釀；可是在戰前，當時代的行動精神掩蓋了神學的論爭，相對的和平得以維持。然而，戰爭及戰後的危機迫使雙方都要直面

對方，看看彼此對教會和美國文化的願景究竟分歧有多大。

基要派對抗現代派

這一相互發現的特殊彰顯乃是主宰1920年代大部分宗教新聞的基要派與現代派的論戰。很難說誰開了第一槍，因為到第一次世界大戰末雙方幾乎同時開火。自由主義者在組織合一行動方面——特別是在攻擊保守派方面——比以前更用力。保守派也密切進行組織，最著名的是世界基督教基要派聯盟（World's Christian Fundamentals Association），它於1919年成立，是一個旨在對抗現代派的時代論前千禧年主義團體。次年，保守派在美北浸信會始創「基要真理」會議，凝聚對抗其宗派裏的自由派。「基要派」一詞就肇始於此一場合，當時，浸信會報紙《守望者—觀察家報》（*The Watchman-Examiner*）的保守派編輯羅斯（Curtis Lee Laws）用這個詞來描寫那些準備「為基要真理而戰」的人。很快，這個詞就被廣泛用以描述所有願意大打教政與神學戰爭的美國新教徒，他們的眼中釘是神學的現代主義和現代派所慶賀的文化改變潮。

1920年代的基要派力量頗為龐大，因為它們代表一個成形已一段時間的保守新教徒聯盟。處於這個聯盟中央的是時代論前千禧年主義者，他們透過預言研討會、聖經學院、佈道會以及司可福聖經（*Scofield Reference Bible*, 1909）推廣時代論教義將近半個世紀之久。這些領袖亦藉著出版和免費分發《基要

真理》——這十二冊平裝叢書包含了多位英美保守派作者的基要教義捍衛文章——促進了一個更廣闊的聯盟。

1920年代初，衝突既在一般文化中也在新教教會裏迅速發酵。在各大宗派及其宣教工場裏，保守派試圖通過各種條文來遏止現代主義的進逼，這些條文旨在要求人遵循傳統的超自然主義基督教之基本教義。在福音派視為與靈魂得救攸關的國外宣教工場，保守與自由兩派的競爭格外劇烈，而這些鬥爭也反映國內之情勢。這類衝突在基要派和自由派勢均力敵的宗派中尤為慘烈。美北浸信會與美國（北方）長老教會是宗派論爭的戰場。在基督門徒會中，類似的衝突在自由派與門徒會的傳統派中間爆發，結果導致兩派在二十年代中期實質上的分裂。新教聖公會與美北衛理會經歷了小規模的基要派騷亂，但在這些宗派中，自由主義與中庸之道是如此有根有基，以致基要派沒有多少奪權機會。公理會也一樣，他們中間沒有出現任何實質的爭拗。相反，在南方，保守派是如此主導，以致諸如美南浸信會和美南長老會等宗派無需像北方的「基要派」同路人那樣經過一輪鬥爭才得到認可。自南北戰爭以來，大多數南方人就一直抗拒自由主義與現代主義，因為它們被視為「北方佬」文化的一部分。

在宗派權力鬥爭中，基要派—保守派的主要發言人是普林斯頓神學院新約教授、長老會的梅欽。在《基督教與自由主義》（1923）一書中，梅欽爭辯說，既然新的自由主義否認人類得

救端在乎基督為人類贖罪而死的歷史事實，那麼這類自由主義壓根兒就不是基督教，而是一種新宗教。即使它使用基督教的語言和符號，但本質上它是信奉人性的信仰。他說，自由主義者應該老老實實地從那些建立在與此完全不同的聖經基督教的基礎之上的教會中撤出。自由主義者以其人之道還治其人之身，認為他們才是基督教本質的維護者，而保守主義者只不過是在認可有關聖經教導的各種「理論」。最重要的是，自由主義者立足於寬容的價值上。因為，即使在諸如美北浸信會和北方長老會那樣競爭至烈的宗派裏，大多數美國新教徒既非現代派也非好戰的基要派，和平與寬容的論調常常能夠博得人們的認同。如是，儘管基要主義者在這些宗派中贏得了某些象徵式的勝利，但是到了1926年，包容與寬容的政策已是大勢所趨。

同一時間，基要派的騷動在文化戰線引起了關注，因為基要派試圖將整個美國社會從「背道」中拯救過來。第一次世界大戰在許多保守福音派信徒中間產生了對於道德革命的危機感和對文明去向的重新關切。一方面，大戰與1917年的馬克思主義革命碰上面，後者引發了人們對赤裸裸的無神政治制度之傳播的廣泛恐懼。就美國文化而言，更切身的是德國的惡例。德國文明在戰爭期間被刻畫成野蠻暴虐的本源（其強大的基督教傳統卻被忽視）。同樣的事情會在美國發生嗎？清勁的變化之風表明這是可能的。

將人們對美國文化衰亡的恐懼凝聚的核心符號是生物進化

論。反進化論者大聲疾呼說，德國文化已被尼采的進化論式的「強權即真理」哲學所毀掉。而且，達爾文主義本質上是無神論，因此其傳播將促成美國道德觀被腐蝕。因此，戰後不久，基要派開始組織鋪天蓋地的運動反對美國公立學校教授生物進化論。當布賴恩——三屆民主黨總統候選人兼美國最偉大的演說家之一——於1920年加入聲討達爾文主義時，這運動大得鼓舞。基要派反進化論運動本質上是政治性的，所以吸引了較之神學上保守的福音派新教徒的核心群體更廣泛的支持者。到二十年代中期，很多南方州議會通過了禁止在公立學校教授進化論的法例，而在其他州，立法程序也在進行中。這些動作引發了1925年著名的「猴子審訊」（Scopes Trial），此案考驗了田納西州的反進化論法例，結果既使基要派成為全球媒體焦點，又促成它作為一股有力的全國性力量的式微。斯科普斯（John T. Scopes），一位承認教授了生物進化論的中學老師，被告上法庭並由著名的刑事律師達羅（Clarence Darrow）為其辯護。布賴恩拔刀義助主控當局，於是上演了基要主義對現代懷疑主義的大決戰。這樁事件在新聞報道與炒作的熱度上竟不遜於林德伯（Lindebergh）的跨大西洋飛行之旅。

儘管審判的結果有點曖昧，法例亦沒有改變，但鄉村背景和新聞界將基要派譏為鄉巴佬的努力卻使基要主義名譽掃地，令它再難討論這場運動的嚴肅論題。1925年以後，基要派再難得到國民的關注，除非他們捲入了某些極端和古怪的事件。比

如，佈道家麥克弗森（Aimee Semple McPherson）就是當時抄得熱烘烘的宗教人物之一。嚴格地說，她不是捲入反現代主義運動意義上的基要主義者，她乃是強調醫治和方言恩賜的五旬宗信徒。1926年，她成為被廣泛報道的八卦事件主角——她消失了一個月，後來聲稱被綁架。有人指控她渾水摸魚，然而她經受住了這次事件，甚至比前更加出名，結果在1927年，在洛杉磯創立了自己的宗派，名為「四方福音會」（International Church of the Foursquare Gospel）。

儘管這類宗教八卦新聞損害了新教奮興派的形象，但這運動卻在新教教會生活主流之外以多采多姿的形式繼續發展。與此同時，主流宗派本身也因著漫長的基要派論爭和自身缺乏明確的方向而受創。

正當基要派—現代派之爭在1920年代主宰了新教和大多數宗教新聞之時，各類非新教團體也默默地建立更強大的據點，為能成為美國文化與宗教的永久成分而努力。收穫至豐的戲劇性徵兆是1928年史密斯（Al Smith），一位天主教徒，獲提名為民主黨總統候選人。可是，史密斯的參選卻引發保守新教徒群起猛批天主教。他們的邏輯是：「今天是史密斯，明天就是教皇。」這些指控影響選民，但對選舉結果卻毫無影響，因為胡佛（Herbert Hoover）無論如何都會當選。但是，這一事件，正如1920年代初限制移民潮那樣，顯示許多新教徒仍未願意放棄美國乃新教之應許地的看法。

保守新教反對史密斯競選乃是1920年代基要派在美國公共生活中的最後一次掙扎。很快，它便成為最後一次的「基要主義萬歲！」的呼喊。基要主義似乎已衰竭，大多數觀察家都斷言它已耗盡自身所有，很快就會永遠消失。評論家普遍認為，基要主義在很大程度上是農村文化的產物，所以一旦現代教育普及，它就會失去其社會基礎。

但事實上，基要主義正在改組而非消失。既不能控制北方各大宗派，又不能主導政治文化，基要派唯有埋首做他們最拿手的工作——傳福音和建立地方教會。為了傳福音，他們很久以來就是大眾傳播的老行尊，所以很快就掌握了無線電廣播這媒體。而在地方上，他們的個別教會與機構也在發展，即使因為1930年代初經濟蕭條帶來的資金壓力而放緩。某些基要派人士脫離原本宗派而自立門戶，其他保守派則靜靜地留守在各大宗派之內。他們的全國性組織，無論是宗派性還是政治性的，都衰微了；不過，地方層次上的活力保證了美國新教的這一環乃是三十年代中有所發展的少數者之一。直到數十年後，當基要派及其福音派繼承者在美國生活中重新崛起時，許多觀察家才注意到這一發展，或才認真對待之。

第二章

1930年後的福音派： 合一與多元

如果新福音派——1920年代原始的基要派聯盟的最終繼承者——曾有機會達成某種真實的在工作定義下的合一，那就非以全盛時期的葛培理為核心莫屬。亨利（Carl F. H. Henry），曾是葛培理的心腹之一，於1980年回首往事時指出，「在1960年代，我多多少少曾幻想一個巨大的福音派聯盟可能在美國崛起，有效地共同推進全國性的佈道、教育、出版和社會政治活動」。葛培理已決定性地與分離主義的基要派決裂，又成功打進了各大宗派之門，因此深受各界認同，並可算是唯一被公認的福音派領袖。亨利和某些追隨他的知識分子——當時被冠以「新福音派」的名字——為這運動提供了某程度上的意識形態方向。由亨利主筆的《今日基督教》（*Christianity Today*）雜誌以《基督教世紀》（*The Christian Century*）為藍本，但擁有較大的發行量。新福音派和葛培理甚至嚴肅地討論在紐約市建立一所福音派大學。這運動在多條戰線上向前推進，而亨利似乎也有理由想像基要派的新福音派改革者的先鋒隊能夠成功動員一

個具凝聚力的福音派聯合陣線——這在在使人聯想起美國福音派在十九世紀的光輝歲月。

亨利回憶說：「到70年代，一個大規模的福音派聯盟的前景似乎一年年地漸趨渺茫，而到70年代中期則夢想全然幻滅。」¹福音派空前繁榮，國人開始再感受到它的存在。然而，到了1976年，也就是《新聞週刊》聲稱的「福音派年度」，新福音派分子對在其領導下實現合一的希望徹底落空。一個美南浸信會會友兼民主黨人入主白宮並沒有促進他們這一派的事業。另外，對他們來說，1976年意味著日益公開的以「聖經之戰」為焦點的內部矛盾。當福音派得到他們曾經只在夢中有過的一點國民尊重時，新福音派領袖卻不能再在「何謂福音派」的問題上取得共識。

肯定，1930年以來美國宗教中最引人注目的現象之一，是福音派重新崛起成為美國文化中的一股勢力。或許這是在1930年最不可能被預測到的事情。基要派在那些它曾於1920年代在其中作出強大挑戰的北方各大宗派中看來已被擊敗，而進步分子正大權在握。按照當時流行的社會學理論，尚待進行的是掃蕩基要派的餘孽。保守的宗教會隨著現代精神的擴散而消亡。落後的南方將愈來愈變得像工業化的北方。基要派的版本卻奇怪地相似：教會和文化會持續世俗化，直至基督再來。沒有幾個人會想到，南方會再次崛起，並定下這個國家的宗教—文化主調。²也很少有人會想到，五十年後進步的宗派會持續衰落，

而福音派和保守團體卻繁榮昌盛。

改革基要主義的「新福音派」是最先玩味福音派重新崛起的可能性的人。早在1940年代，他們便誇誇其談地論到不僅是捲土重來，而且是「重振西方文化的根本觀念與原則」³，以及，用亨利的話說，「重塑現代理智」。⁴他們相信，只要基要派的聲音稍為調淡，福音派基督教就必能「贏得美利堅」。⁵他們自視為站於慕迪、芬尼、愛德華滋（Jonathan Edwards）和懷特腓德（George Whitefield）的傳統之中，代表著悠久的跨宗派美國福音派傳統的核心。他們認為，只要美國福音派再次在一定程度上組織起來，它依然會是美國文化中一支強大力量，而且是針對西方世俗化大趨勢的一種挑戰。

這一運動到1970年代所取得的勝利僅是其領袖們的部分預期。運動本身遠遠超出了他們的控制，並因著種種在他們的計劃中從未料想到的力量而壯大。很難估計他們的計劃究竟在多大程度上形塑了這一運動。我們不應把某些凸出的發言人誤當成運動本身。不過，那些有異象者和組織者可作為一扇窗戶，由此透視那更大的運動，包括它符合他們的異象之處和不符合之處。

既然美國福音派有如此令人困惑的多樣性，任何一派認為自己能夠提供統一的領導都可算天方夜談。T. 史密斯（Timothy L. Smith）說福音派像萬花筒的說法頗有說服力。它由諸如黑人五旬節派、和平主義門諾會、聖公會靈恩派、拿撒勒人會以

及美南浸信會那樣多元化的碎片組成。它是一個沒有任何派別可以自認為其代言人的集團。⁶從這角度看，福音派可被視為一個僅在非常廣義意義上的合一體。福音派或能籠統地贊同福音主義的基本點：「宗教的唯一權威是聖經，拯救的唯一途徑是透過信仰耶穌基督和從聖靈而來的生命改變的經歷。」⁷除此之外，他們在很大程度上代表了即使有關係但仍是獨立的傳統。⁸

雖說這些評論有一定有效性，且必須用它來調整任何宣稱單一的「福音派」的論述，二十世紀美國福音派具有較其宗派的多樣性所可能暗示的更多的合一性。這種合一程度不僅源於共同的基本認信，而且來自可觀的共同傳承和經驗。甚至大多數黑人新教徒——南北戰爭以來幾乎完全與白人隔離——也有足夠多的共同傳承，可以順理成章地被認同為「福音派」一分子，儘管他們很少用這個字眼。至於白人福音派，即本文的主要研究對象，其共同傳承的兄弟感情在二十世紀上半葉得到加強，原因是他們當中大部分人一起走過基要派反擊「現代派」神學革新和某些文化變遷的日子。

在1930年代，「福音派」還不是美國宗教生活中的常用詞。白人新教世界仍以各主流宗派馬首是瞻，而這些宗派因著「基要派」及其同情者和「現代派」及其同情者之罵戰而被分化。雙方早前都自稱「福音派」，故此這個名字現在對兩者都用處不大。嚴格地講，大多數美國新教徒，無論神職或平信徒，既非基要派也非現代派，而是在兩者中間。然而，基要派／現代

派之爭迫使許多中間派要作出選擇。在北方，大多數教牧傾向容納現代派，而大多數平信徒也不想發動鬥爭。在南方，教牧和信徒大都向基要派靠攏。

到1930年代，北方白人教會正在重組過程中，⁹正如基要派也在重置和打造自家人的組織網絡。無數基要派信徒離開大宗派，轉入或建立獨立的地方性聖經教會，又或離開較自由開放的宗派而轉投較小、較保守的宗派。但是，絕大多數基要派信徒仍然靜靜地留在大宗派裏，希望在現存的框架下——尤其是透過保守的地方教會——工作。同一時間，他們也愈來愈支持增長中的跨宗派的基要派福音機構網絡。¹⁰

基要主義有兩種相悖的傾向，是其倡導者始終難以調和的。基要派與較早期福音派的主要分別是其針對現代派神學和文化變遷的好戰精神。爭戰意象主宰了其思想，「絕不妥協」之類的修辭常常導致宗派的決裂。然而，當基要派在1925年之後顯然不能控制北方各大宗派時，其絕不妥協的立場的邏輯便引向分離主義。¹¹在基要派信徒中間廣泛傳播的時代論前千禧年主義的歷史觀助長了這種分離主義傾向。時代論教導說，在現今的「教會時代」，「基督教世界」的主要教會的大背道乃是持續的文化墮落的一部分。到1930年代，最嚴謹的基要派愈來愈鼓吹教會性的分離主義。

不過，基要派也摻合了一種常與這種消極態度相抵牾的正面傾向。基要主義衍生於福音派奮興傳統，後者乃先於基要派

的反現代主義而存在。拯救靈魂是這傳統的首要任務。任何推進這一目的的手段都會被認可。隨著美式奮興運動的發展，人們對各大宗派基本上持容忍的曖昧態度。無疑，奮興衝動的部分訴求是基於對各宗派的表現不滿。少數奮興家，例如坎貝爾（Alexander Campbell）建立自己的宗派，但那些最成功的，如芬尼和慕迪等，則與有名望的宗派攜手合作，並習慣成立自己的佈道團來補宗派之不足。福音派的諸宗派則支持奮興運動，同時透過宗派內和宗派外的機構推動之。

基要派於1930年代放棄大宗派的消極態度被其先存的「為基督贏得美利堅和全世界」的持續宗旨所沖淡。這宗旨似乎要求信仰「基要」者堅守他們在各個有名望的宗派中所佔據的位置。如果他們放棄與這些宗派的所有聯繫，他們如何能夠獲得發言權以贏得這個國家？儘管絕大多數基要主義者到30年代已經撇開令人沮喪的政治事務而偏重搶救靈魂的工作，但他們依然（與時代論教導的文化悲觀主義相反）對於僅僅一代之前福音派所獲得的廣泛社會、屬靈和道德影響抱有至少絲絲未絕的野心。與大宗派保持某些聯繫合乎這積極策略的宗旨。

這一積極策略令許多基要派人士與宗派主流保持一種不徹底的分離。一方面，某些基要派建立絕對分離主義的新機構，但更多是在建立運作上分離、但理論上尚未完全擯棄主流的機構。1930年代，這兩種分離主義之間的界線始終不很清晰。某些基要派領袖強調與老宗派割席。其他同樣顯赫的領袖卻按兵

不動。局面仍未至於一成不變，對於跨宗派聯盟的多數團體來說，分離主義尚未成為信仰的試金石。

在這種教制未明確的氣氛中，基要派繼續擴展，方法是透過建立以傳福音為主要工作的機構網絡。收音機廣播提供了一個建立事工的特別有效途徑，而且與奮興派的悠久傳統吻合，此法無需理會宗派界線。

到了1940年代初，「古法泡製奮興時間」（The Old-Fashioned Revival Hour）的福樂（Charles E. Fuller，或譯：富勒）擁有全國最多的廣播聽眾。在1920年代，福樂曾是典型的基要派好戰分子，並且帶走了一群原屬當地的長老會會眾，自組一個團體；但到他成為全國性人物時，他卻採納了正面的基要派立場，拒絕捲入爭拗，拒絕以分離主義為正統與否的試金石。¹²

到1940年代初，基要派信徒，通常是透過新近成立的組織而活動，看見幾方面的復興徵兆。最成功的新興組織是青年歸主協會（Youth for Christ）。第二次世界大戰期間，年輕佈道家如懷曾（Jack Wytzen）和克勞福德（Percy Crawford）在美國各大城市——特別是紐約和芝加哥——發起了超乎想像地成功的大集會。1945年，國際青年歸主協會成立，目的是鞏固這一回的大復興。在成立的第一年，使命團發起了將近九百場總共有一百萬人參加的全國集會。¹³ 這個新組織挑選了惠頓學院（Wheaton College）的年輕畢業生葛培理作為其第一位全職佈道者。到1940

年代末，葛培理將復興運動帶向全國，取得極大勝利。

葛培理的基地是一群正面基要派的網絡，這班基要派在整個40年代已密切籌備這樣一場復興。這網絡最強勁的機構性彰顯是成立於1942年的全國福音派聯會（National Association of Evangelicals），它是由不同面貌的福音派宗派和個人組成的鬆散聯會，主要功能是推動傳福音。全國福音派聯會是衍生自以賴特（J. Elwin Wright）為首的新英格蘭團契的全國性組織。奧肯加（Harold John Ockenga），學者型的梅欽的學生，又是波士頓的帕克街（Park Street）公理會牧師，成了組織的頭頭，亦是之後二十年間成立的一些重要機構的負責人。這些機構之核心人物主要是浸信會和長老會人士，他們多與惠頓學院、慕迪聖經學院、達拉斯神學院、波士頓的戈登學院等機構以及梅欽那些並非持守嚴格分離主義的追隨者有聯繫。

這群體涵蓋面甚廣，全國福音派聯會即是例證——到1947年為止，它包含三十個小宗派，代表一百三十萬成員。聯會的領導層多多少少反映著基要派的主流。許多領袖依然屬於各大宗派。以這廣泛的基要派基礎為起點，他們還拉攏了曾處於早期基要派運動之邊緣的福音派群體。如瑞典人浸信會和播道會那樣有族裔淵源的群體，發現此一全國性運動是美國化的理想途徑。如拿撒勒人會和某些較傳統的衛理會的聖潔團體則發現，他們的特點已被基要派引領的運動重塑。甚至某些曾被早期消極的基要派瞧不起的五旬節派也被吸引到這一正面運動的團契

中。本可使聯會人數激增的美南浸信會，在某些早期會議中確有些代表，但因其宗派身分太獨特而沒能加入。較小的基督教改革宗教會曾經加入但隨後又離開了，不過其某些領袖始終是這一運動的重要參與者。例如，厄爾德曼（William B. Eerdmans）就成了其最負盛名的出版人。相反，美國路德會通常對這類美國化方式採取敬而遠之的態度。¹⁴

然而，這一正在冒起的運動的非正式人數遠遠超過那些可數算的組織成員人數。聆聽福樂和後來的葛培理的大量聽眾至少是這個網絡的部分時間支持者，而且受其信息所影響。地方性的電台，如芝加哥慕聖經學院的WMBI台，同樣使許多宗派的人將自己定位在正面的基要派信仰中。當中許多人無疑都屬於各大宗派。例如在西岸，這一運動長時間地從又大又重要的眾多保守長老教會中獲得充實的支持。

儘管所有基要派都在尋求全國性的復興，但較嚴謹的好戰者卻對在40年代正面基要派重生期間出現的聯盟日益不安。這種較激烈的分離主義的最高調代言人是麥金泰爾（Carl McIntire），梅欽的另一位學生兼反對運動的不倦旗手。1941年，可能是預見到全國福音派聯會的成立，麥金泰爾按嚴謹的基要主義——沒有五旬節派，尤其是沒有任何基督教協進會會員的宗派（或其會友）——組成了美國基督教聯會（American Council of Christian Churches）。麥金泰爾的嚴謹準則限制了組織的規模，但他通過出版物和電台廣播進行了強大的宣傳，煽情味十

足地攻擊自由主義者及其機構，並且經常強調他們勾結共產主義，這些特色給他帶來了驚人的影響力。不過，1940年代間，基要主義的繼承者並未注意到分裂正影響到其傳統中消極和積極成分的相對比例。雙方都有些對方的成分。例如有人嘗試磨合美國基督教聯會和全國福音派聯會，而有些人則同時屬於這兩個組織。¹⁵

然而，漸漸浮現的問題並不只是消極與積極或分離主義與包容主義之間的對立。某些意識形態問題也很重要，最關鍵的莫過於時代論前千禧年主義在這場運動中的角色問題。1930年代，這學說在絕大多數基要派（以及五旬節派）教會裏成為教義。時代論對主流文化的悲觀態度養成了漠視社會問題的態度。時代論對主流教會的負面評價則助長了分離主義傾向。¹⁶

為給二戰後美國和世界的大復興鋪路，一群基要派知識分子開始密謀向時代論說再見。隨著戰後美國成為世界領袖，他們看到一個千載難逢的重構基督教文明的機會——如果美國的福音派傳統能夠被復興的話。要達到這一雄心勃勃的目標，他們意識到，有必要確立基要派屬於寬闊的奧古斯丁正統傳統之主張，而不是繼續倡導新近發明的較狹隘的時代論教義。他們也為基要派寧可強調個人道德的諸多禁忌也不關注社會改良而悲歎，這是亨利在1974年出版的《現代基要派的不安良心》（*Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*）的主題。而且，被視為時代論基要主義——主要傳播媒介是聖經學院和信奉實

用主義的名嘴——的特徵之一的反智性格也令他們頗為尷尬。

抗衡這些趨勢的最著名事件是福樂神學院於1947年在加州帕薩迪納（Pasadena）建校。福樂提供了早期的資金，學院的大部分管理工作則交給以院長奧肯加為首的一眾知識分子，最早期的教授團陣容鼎盛，有亨利·卡內爾（Edward J. Carnell）、W. 史密斯（Wilbur M. Smith）、哈里森（Everett Harrison）、艾基新（Gleason Archer）、林賽爾（Harold Lindsell）、賴特（George E. Ladd）、富勒（Daniel Fuller）和朱伊特（Paul K. Jewett）。儘管福樂神學院的教授們盡量淡化時代論，但他們沒有立即摒棄他們的基要派傳承。他們真誠地擁抱福樂的積極傳福音態度，並且都是葛培理（他最終成了校董）的親密伙伴。福樂神學院也透過要求老師們認信聖經無誤論而向基要派在教義上的好戰性致敬。¹⁷

1950年代，葛培理的成功迅速改變了這源出於基要主義、主要是正面的傳福音熱潮的地位。葛培理巨大的公眾魅力賦予他相當的獨立性。1952年艾森豪威爾與尼克松大選獲勝，為他開了進入白宮的大路。來自政治上保守的商界領袖——最重要的是太陽石油公司的皮尤（J. Howard Pew）——的支持令他如虎添翼，儘管葛培理力圖淡化這些聯繫的政治含義。¹⁸

至重要的是，葛培理邁向美國生活的尊貴階層，埋下了1957年與死硬基要派決裂的伏筆。為了征戰紐約，葛培理接受了當地的基督教協進會的協力。嚴謹的基要派被這種與自由派合作

的行為深深激怒，結果嚴厲譴責葛培理。¹⁹ 聯盟內部大分裂的後果是「基要主義」逐漸成了那些要求教會性分離的人的專有標籤。因為奧肯加曾用過「新福音主義」(new evangelicalism)一詞，他們便稱舊盟友為「新福音派」(neo-evangelicals)。這群改革派則簡單地稱自己為「福音派」(evangelical)，這個詞最終變成了一個同時指稱他們和那更廣泛的運動的通名。

由於意識到這一崛起中的運動需要某種知性的指導，葛培理贊助由亨利主編的《今日基督教》雜誌。奧肯加是董事會主席，皮尤是主要的出資者。一切推廣他們對這場運動的願景的東西皆已就位，那願景就是：不僅將福音遍傳美國，更為一個統一的福音派社會和知性藍圖奠定基礎。或許，一個有文化影響力但又「信仰純正」的佈道聯盟之最高潮是1967年的世界傳福音大會(World Congress on Evangelism)，來自美國和世界各地的大部分福音派領袖擺出耀眼的合一姿態。大會說明了美國福音派同盟自十九世紀以來即顯重要的一個特徵：它是一個更廣闊的跨大西洋、具有重要宣教淵源的運動的一部分。

不過，到了1967年，已經不可能將美國福音派視為一個具有或多或少統一和公認的領導圈子的單一聯盟。部分原因是負面的，是一種內部危機的結果。新福音派希望為之引路的那個出自基要派的運動正在四分五裂。1960年代的政治議題成了激烈矛盾的根源。在1940至1950年代，當新福音派的發言人倡議一種福音派的社會藍圖時，他們滿以為這將是一種基督教化

的共和黨統治。到了1960年代，他們的運動並聯於這運動的大量新生學院產生了一班擁護更進步政治立場的第二代。越戰使所有人在這些議題上兩極化，而像皮尤那樣的超級保守派則要求福音派毫無保留地採取親國家主義和親資本主義的立場。亨利，儘管是堅定的共和黨人，卻也失去《今日基督教》的工作，部分原因是他不願意作個十足的好戰分子。他於1968年為林賽爾所取代，林在尼克松時代很自在地便提供了基督教版本的極右言論。福音派「建制」的這種好戰保守政治立場激起了左翼的反擊行動。1971年，三一福音神學院(Trinity Evangelical Divinity School，「建制福音派」的大本營)的異見學生組織了「人民基督徒聯盟」(The People's Christian Coalition)，並創辦了地下報紙《後美國人》(*The Post-American*)，此報後來演化為首府華盛頓的激進福音派「客旅之家」(Sojourner's Community)出版的《客旅》(*Sojourners*)雜誌。參議員哈特菲爾德(Mark Hatfield)成了這一運動最著名的支持者。在1970年代，各有代言人的福音派政治立場圖譜漸漸浮現。此時，我們已有高調爭取婦女平權、和平反戰以及進步的社會正義觀的福音派團體。²⁰ 保守派的老人家繼續鼓吹反對意見。新福音派領袖在1940和1950年代倡議的福音派關社和參政綱領，現在的確實現了——但卻是以分裂為代價。

同時漸現的還有與此緊密相關的聖經無誤論問題。儘管新福音派試圖改造基要主義，但是這一「建制」中尚有一個重要

核心一直不願意放棄基要派的好戰本性。「無誤論」——就其自身而言是重要課題——也牽引其他重要課題。進步的福音派分子通常會較重視歷史處境的重要性，認為這是理解福音的絕對真理的鑰匙。這種立場為更進步地理解福音的社會意義打開大門，並且種下向高等批判的良性向度開放的種子。因此，對於進步的福音派來說，聖經無誤論往往意味一種死板的詮釋角度，就是單純地將聖經當作為記載真理命題的書，而沒有充分顧及聖經原初的意義標準。保守派的想法是，假如原文有錯，上帝的尊榮豈不有損，聖經的權威性豈不被削弱。很難想像保守派在這問題上會對進步的現代思想的相對化傾向讓步，哪怕是輕微的讓步。²¹

到了1970年代初，兩大福音派宗派——美南浸信會和美國路德會——捲入了無誤論的爭拗裏。1976年，《今日基督教》編輯林賽爾成功地將無誤論擺上跨宗派的福音派信仰議程，甚至成為第一要處理事項；他在其備受討論的《為聖經而戰》（*The Battle for the Bible*）裏提出，無論誰拒絕無誤論，誰就不是福音派。²²

原想改革基要主義的跨宗派運動就這樣無可挽回地因著一連串政治與教義問題而分裂。「新福音派」內部如此分裂，使得這個標籤失去了意義。到1970年代末，沒有人，甚至葛培理也不能，宣稱是這樣一個分歧的聯盟的忠心分子。

除了這些分裂性的消極力量之外，尚有一些與福音派的成

功相關的積極力量。當福音派於70年代在美國公共生活中重新崛起的時候，這運動的副產品較之一度提供重心的正在分裂的前基要派更為光彩。新星之一是「道德多數派大聯盟」，它出奇地發源自分離主義基要派。福爾韋爾其實是基要主義的改革者，他的角色在某些方面與葛培理及其50年代的新福音派班子相似。「新基要派」是福爾韋爾的運動的恰當標籤。福爾韋爾一方面堅持基要派的教會分離主義傳統（故此仍與葛培理劃清界線），另一方面，特別是通過政治活動，試圖將基要派帶回到美國生活的中心去。像瓊斯三世（Bob Jones III）那樣更為嚴謹的基要派指責福爾韋爾是假基要派。然而，福爾韋爾證明基要派的「非此即彼」的好戰風格適合那個時代的政治氣候。當福音派「建制」因為內部分裂而陷入僵局時，福爾韋爾卻繼承其右翼綱領並且以基要派的斬釘截鐵魅力動員了許多美國人。²³

「道德多數派大聯盟」乘列根之獲選氣勢而上位，這策略從他們對於新總統的國內和外交政策的毫無批判的認同中可見一斑。為答謝支持，列根政府採用了宗教右翼的某些修辭，但很少實質地（除了大法官的委任之外）去推動諸如反墮胎和公立學校祈禱等右翼的首要議題。

儘管不可能去度量，但福音派在過去五十年對於美國政策的最巨大政治影響是：它擴大了毫無保留地支持以色列國的群眾基礎。在這個問題上，大聯盟不過是將一個深入民心的福音派觀點發表出來。自30年代以來，時代論教義便在這運動中廣

泛滲透，其核心主張是預言以色列國在上帝的末日計劃中扮演關鍵角色。即使大多數放棄了時代論細節的新福音派，也依然堅信上帝命定給以色列重要角色。這一信念在美國深植人心，儘管很少有人說出口。例如，70年代美國最暢銷的書是荷凌西的《曲終人散》（Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth*，儘管從未上過《紐約時報》暢銷書榜）。²⁴

持這類預言觀的最大群體，或更廣闊地講，全面衝陷了舊式基要派改革運動的最大的福音派勢力，竟是靈恩運動。到1979年，百分之十九的美國人稱自己為靈恩派或五旬節派。²⁵美國宗教景觀的這一現象，假如在1930年看來，肯定會被視為天方夜譚。宗教在50年代再起的現象之一是神醫式復興運動在五旬節派佈道家中間的流行。其中一個果實是全備福音商人團契於1951年的成立，它由神召會牧師杜普萊塞斯（David du Plessis）——他亦是首席信心醫治者羅伯茨（Oral Roberts）的朋友——所領導。杜普萊塞斯勤勉工作並且在60年代成功地將五旬節派的教義傳播到傳統五旬宗教會和曾被視為與之掛勾的低下階層以外。到了60年代初，靈恩復興運動在聖公會、長老會、信義宗和其他主流宗派中都開始了。很快它還進駐天主教會，那裏竟又是一片沃土。到1979年，全美百分之十八的天主教徒是靈恩派。²⁶

這一發展促成了福音派的大轉折，頗成功地終結了晚至1960年還很緊張的派內矛盾。（道德多數派大聯盟與羅馬天主教會

在「家庭議題」上的結盟進一步推動了這轉折。）靈恩運動在整個基督教界的擴展主要歸因於有效的分散而非中央領導或傑出人物的出現。通過小組和緊密的群體，這運動彷彿以幾何級數增長，帶來了更新並福音在國內外的大爆炸。²⁷興旺的靈恩運動還在許多重要方面改變了福音派的特徵。側重點既轉向了基督教的經驗層面——一種因著聖靈內住而有的耶穌的親密感——也轉向了其治療層面。基督教有利於健康、成功和個人滿足感的通俗印象成了此運動的共通主旨。²⁸結合這類重點的信息被1970與1980年代湧現的著名電視傳道人所宣揚。在那些規模最大的事工中，羅伯茨、史華格（Jimmy Swaggart）、「讚美主使團」的金貝克和「700使團」（700 Club）的羅伯遜（Pat Robertson）全是靈恩派。例如，到了1985年，羅伯茨的事工每週開支接近二百萬美元。²⁹在這樣的環境下，市場的要求勢必對傳講的信息造成影響。到了1980年代中，羅伯遜儼然成為一代宗師，成功將相信神醫的五旬節派信仰的治療文化與同樣受歡迎的政治國粹主義和保守主義結合在一起，而後者曾為（非靈恩派的）福爾韋爾和道德多數派大聯盟贏得廣泛的認同。

面對這些發展，那些試圖在60年代以葛培理為中心組建一個福音派聯盟的前基要派改革者一定心情複雜。福音派成功了，而且是非常的成功。可是，其最出名的代表們似乎已偏離那個尚可宣稱自己體現了跨宗派的福音派傳統的群體，而該傳統可以經由基要派追溯到慕迪、芬尼、愛德華茲和懷特腓的時代。

政治基要派抽了一條在這個傳統中始終存在的路線，卻陷入了自我膨脹的國家主義的極端。靈恩復興運動抽了另一條重要的路線，即關心個人靈性，這可以追溯到大覺醒運動。可是，這一復興也標誌著某種偏離這個傳統的東西，特別是因為健康和財富的信息似乎暗示，人無需放棄世界去追隨基督，相反，人應該得到全世界。³⁰可以說，1960至1985年間福音派將福音信息的稜角統統琢去，與十九世紀末新教自由主義對於福音的溫和修正不相伯仲。依然，許多人感覺難以向成功說不，畢竟，「成功」向來在福音派中具無上價值。人們被帶領決志和被帶進教會，而那裏的大部分福音派信息的基本點依舊不變。

不過，1980年代末葉，成功的代價開始出現——大部分福音電視台被醜聞或至少是尷尬所困。早在1987年，籌款方法一向備受爭議的佈道家羅伯茨聲稱，上帝告訴他，除非他的支持者的捐款達到某個指標，否則會「帶他回天家」。正當有全國性漫畫諷刺羅伯茨的策略時，其他幾個佈道家卻陷入可算是自作孽的困境中。金貝克被性醜聞所困。福爾韋爾暫時接管金貝克的讚美主事工後還發現了嚴重的帳目問題，為此，金貝克最終被判入罪。當性醜聞初次被披露時，金貝克的最嚴厲批評者之一就是一直打對台的佈道家史華格。然而，就在同一年，史華格也因著另一位對頭人的揭發而被迫承認，他本人也有不倫之戀，並且短暫地辭去職務，但很快又捲土重來，而事工的新焦點是：寬恕。

此時，在政治戰線上，羅伯遜宣佈競選1988年共和黨總統候選人提名。在公眾的泛光燈照射下，他因為某些失實宣傳而遭到少許尷尬，又因為宣稱他有神醫能力以及他的祈禱使颶風離開他的根據地佛吉尼亞海灘而備受嘲諷。同時，福爾韋爾卻宣佈他決定淡出政壇，並且逐步解散道德多數派大聯盟。基要派的福爾韋爾沒有支持接過了大聯盟的訴求但卻是靈恩派的羅伯遜，反而支持老布殊。

這一切表明，沒有甚麼能維繫福音派的團結，也沒有甚麼能控制它的種種過態行為。從組織結構上講，它有點像中世紀的封建制度。著名佈道家打造自己的王國，其王國成為人們忠誠的對象。理論上，所有王國都為同一位基督效力，但實際上，它們卻常是彼此為敵的。正如1980年代的醜聞逐漸讓人明白的，佈道家碰巧所隸屬的宗派對他們沒有甚麼制約力，因為一旦受到教會紀律的對付，他們就索性退會了事。

福音派的顯著特徵之一是其對制度教會的普遍輕視。除了在地方教會的層面，組織性的教會在這一運動中只扮演小角色。甚至地方教會——儘管它有極端重要的相交功能——也往往被視為對個體的一種方便而已。最終，每個個別人士都是自己的主人，可以隨心所欲地加入或離開這個或那個教會。他們之所以選擇某個教會，不僅是因為其教導之特色，往往也是因為它夠「友善」。宗派忠誠，儘管對於許多福音派人士依然是重要，但對於其餘許多人不過是偶然的——對那些具有超宗派意識、

試圖將合一帶進這運動的人尤其是如此。

在這種情況下，美國福音派竟有目前的統一性，不能說不奇妙。除了共同的傳統外，似乎沒有甚麼能將它維繫在一起，而其中一個重要傳統又莫過於對傳統權威的否定。不過，你可以來到兩個相隔最遠、似乎沒有甚麼聯繫的福音派教會，但仍發現——無論你喜歡與否——它們在大多數課題上持幾近一式一樣的想法。大概，大眾市場的原則——強調標準化和全國推動——乃是幫助維持這種令人觸目的福音派一致性的基本力量。

究竟親和性的向心力還是抵消性的離心力會佔上風，我們很難說。或許，過去二十年的情況是，相對於幾大派系（靈恩派、保守—國家主義的政治活躍派、福音派的進步人士），傳統的跨宗派核心已變成次要，而這些派系很快也會自成一家，好像繼承十九世紀福音派的二十世紀中葉的基要派和現代派一樣。誰也無法說得準。然而，因著福音派通常抱持隨意的教會觀，很難想像一個派別能夠主導並將這龐大運動拉緊在一起。或許，它會以相關的諸傳統並行不悖的彰顯形式繼續發展。

缺乏制度教會的基礎，再加上傳統宗派角色日益衰微，將造成一個主要後果：福音派引以為傲的對世俗文化的挑戰會愈來愈難以為繼。福音派運動最依賴於自由企業精神和大眾化吸引力。保守教會的增長在某程度上是因為他們奉古老的福音之名，在人心虛怯的時代承諾確定性。然而，因著對於甚麼信息可以合法地宣揚的制度性制約薄弱，市場法則將誘使人將各種

討好大眾的元素混於福音中。³¹ 因此，福音派對世俗的「現代精神」的挑戰，很可能會因各種新奇的過分簡化傾向和對時下的流行點子讓步而大打折扣。因此，正如在教會史上屢見不鮮的，福音的廣傳與教會內部的世俗化進程是掛勾的。也許，這一關聯在一個墮落的世界裏是無可避免的。稗子會隨麥子一起生長。

第二部分

專題詮釋

第三章

福音派政治： 一個美國的傳統

許多觀察家似乎認為，基要派與福音派參政是一件新事。但事實上，無論好歹，宗教與政治的混合向來是美國政治傳統的一部分。因此，晚近的基要派與福音派政治參與，最好被理解為美國一個主要政治傳統的復興。

在殖民地時代的美國，宗教與政治是掛勾的。西方國家有建制教會，而宗教通常是一個人的國族身分的組成部分。在殖民地時代，新教徒與天主教徒之間的冷戰是核心的政治主題。英屬殖民地乃是新教在天主教佔統治地位的西半球的哨站。新教徒與天主教徒之間的深刻對立主導了美國思想，類似二次大戰後馬克思主義國家與非馬克思主義國家之間的冷戰主導世界政治那樣。

不僅反天主教是外交政策的大主題，聖公會人與加爾文主義者之間的對立也是殖民地的內鬥的重要環節。新英格蘭的清教後裔和中部殖民地以及南部聚居點的蘇格蘭—愛爾蘭長老會人尤其激烈反對聖公會被設立為眾殖民地的國教的可能性。在

清教徒眼中，聖公會教徒與天主教和專制僅有一步之遙。浸信會信徒長久以來也有相似的觀點。

十八世紀英國的不奉國教者圍繞對皇室與教會特權的批判而發展出一大政治傳統。這種「真惠格黨」(Real Whig) 觀點從較早之前的清教徒反國教傳統汲取養分，發展出備受美國革命人士擁護的自由與正義原則。這些「真惠格黨」原則用了當時的啟蒙運動概念去表述，即以自明的道德真理為基礎。諸如傑佛遜等已被啟蒙的美國人，他們即或生來是聖公會教友，很容易便領受這些原則，包括反對在政治上偏向某個教會和賦予其特權。

在1787年的憲法中，這個新國家是以世俗字眼來界定的。這部分與某些開國元勳的反國教情緒有關；但也恰恰反映了宗教在美國生活中的崇高地位。正如J. 威爾遜 (John F. Wilson) 所指出的，憲法沒有實質地提及宗教不是因為宗教不重要，而是因為它太重要了。如果憲法在當時具爭議性的宗教問題上採取某一立場，其被認可的機會就會很渺茫。¹ 第一修正案僅僅表達了對於宗教的不干預政策。它保證，一，聯邦政府不會設立宗教，二，聯邦政府也不會干涉宗教的自由實踐。建國者們顯然想聲明，聯邦政府不會干涉州政府設立宗教，因為事實上，政府立教的現象在新國家建立後仍然在新英格蘭維持了數十年。

美國革命的經驗和憲法留下來的懸而未決的問題衍生出兩種處理宗教與政治的傳統。一面是傑佛遜傳統的傳人，他們視宗

教為山頭主義、深具分裂性的。他們注意到宗教衝突如何激化了族裔與地區間的對立，以致威脅到國民的統一。因此，政府最好避免直接涉及宗教利益。在這一傳統中，接受多元性成了特別重要的道德義務。浸信會人士以及其他主張國家不觸碰教會的人都支持這類政策。

另一邊是一個以新英格蘭為至高樣板的傳統，他們認為基督教在國民生活中可擔當更積極的角色。他們也害怕山頭主義式的多元性，但卻希望在神授的道德原則下統一國民。與其清教徒前輩一樣，他們相信聖經是國家正義的重要指南。在其對真惠格黨傳統的解讀中，他們強調的不是教會非建制化，而是一種已經成為美國共和制度的重要元素的神話。按照這一傳統，教階制度與政治權威主義並行。因此，在天平的一邊是天主教、聖公會教制、中央化的皇權、腐敗和暴政，另一邊是新教、清教信仰、代議政府、美德和自由。因此，美國價值具有了濃厚的宗教和倫理維度。

十九世紀初格外重要的是這種觀點的福音派版本，而且它具有濃厚的新英格蘭成分與清教徒傳統。十八世紀的大覺醒運動在清教信仰和民主革命之間提供了橋樑。貫穿十九世紀上半葉甚至更長時間的第二次大覺醒運動，擴大了奮興主義或福音派新教的文化影響。尤其在北方，這一傳統為一種文化觀點提供了宗教基礎，這觀點後來成為美國政治生活的基本形態之恆久成分。

採納這一觀點的通常是英國血統人士，並且在宗教上屬於福音派（或有時是唯一神教派）。文化上富進取心的新英格蘭「北方佬」充當了此派的領袖。他們反映了清教傳統，追求個人決志，而且極度喜歡將基督教原則應用於社會改造上。這種改造將由已決志的個體所完成，他們追求勤勞、節儉和個人聖潔等美德，但改造也由這些人組成的自願機構所完成，這些機構可衍生於共同的宗教、教育和政治訴求。

這一脈搏的早期政治表現之一是反共濟會黨（Anti-Mason party）。假如脫離了上文下理，這現象會在美國政治史上顯得全然反常。共濟會的祕密組織在這些福音派眼中是不祥的謬誤宗教，並對自由思想者尤為吸引。1828年，反共濟會黨多到足以把紐約將近一半的選票都投向J. 亞當斯（John Quincy Adams）。他們很快便與新惠格黨結合，並成了該黨重要的「良心」一翼的大本營，其中包括諸如史蒂文斯（Thaddeus Stevens）和蘇厄德（William H. Seward）等反奴隸制的強烈支持者。佈道家芬尼是熱切的反共濟會人。（南北戰爭後，奴隸問題得到解決，芬尼便重拾未竟完功的反共濟會事業，並且與伊利諾州的惠頓學院院長 Jonathan Blanchard 結盟。）

雖然1830和1840年代的惠格黨有許多新英格蘭成分，他們主張按照福音派原則來規範社會，²這運動卻隨著惠格黨的沒落而改變形態。

這方程式中的新元素是天主教政治力量的崛起。十九世紀

中葉以前是新教內部的競爭。例如，蘇格蘭—愛爾蘭裔人士是最初半個世紀的美國政治生活的中樞。因為對於新英格蘭人以及新英格蘭的道德規範藍圖反感，他們就與支配早期政治的南方結盟。不過，在1850年代，天主教的威脅改變了形勢。同樣不喜歡「北方佬」鐵板一塊的新教道德共同體理想的天主教徒大量湧進民主黨。蘇格蘭—愛爾蘭裔人士蔑視天主教徒甚至超過了他們對新英格蘭人的厭惡，因此便離開民主黨。某些浸信會和衛理會人士也是這樣。正如歷史學家凱利（Robert Kelly）所指出的，從前在文化上富企圖心的新教政黨是英格蘭裔，現在則是英國幫走在一起對抗深受厭惡的愛爾蘭裔天主教徒。³

公然的反天主教運動在1850年代初成為主要的政治議題。1856年，反天主教、反移民的一無所知黨（Know-Nothing party）為其總統候選人菲爾莫爾（Millard Fillmore）贏得了百分之二十一的選票。然後它與反奴隸制和純粹地方性的共和黨合併。

結果是，共和黨灌注了濃厚的清教徒——福音派成分，傾向按照基督教原則來規範社會。反奴隸運動是這傾向的偉大成就；不過，反酒精和反天主教同樣是其商標。

這個政黨此時做的一件事是為美國和美國精神建立一種本地人與外來者之別的意識。從族裔上講，它以英國人後裔為主；從經濟上講，它與佔主導地位的商界徹底結合。這兩個特點強化了其本地人的自我形象。清教徒—衛理會的自助倫理、道德紀律和社會責任在很大程度上支配了美國教育，並且決定了特

殊的美國精神版本。

與此同時，民主黨於1840年代以後逐漸變成了非主流人士的政黨。天主教徒和南方人是其兩大組成部分——除了不恥於共和黨將基督教道德強加於全國的自以為是的福音派專權以外，這兩個群體幾乎毫無共通之處。北方的福音派，如公理會人士、新學派長老會人士、大部分衛理會和浸信會人士通常都支持共和黨。高教派、禮儀和認信教會的新教徒，包括一些德裔路德宗人士，對福音派—清教徒版本的基督教美國願景甚有保留，故此傾向支持民主黨。一個重要的福音派新教群體亦是如此，他們步武威廉斯（Roger Williams）的小教派傳統，使得他們懷疑建立一種基督教政治秩序的可能性。⁴

儘管共和黨是有實際方案的聯盟而不單是大型福音派志願組織，作為打造新教的基督教道德共識的自我期許政黨，其線索可見於1884年總統競選期間布萊恩（James G. Blaine）臭名昭著的評論。他說，民主黨是「酒鬼、羅馬教和叛亂分子」的政黨。一方面，布萊恩這樣精明的政客會作出這種評論，正好反映共和黨的新教反移民和道德改革傳統。另一方面，因著這句挖苦話被認為是布萊恩落選的原因，它可被視為一個時代——始於反共濟會運動，當時的福音派新教仍是美國政治生活中一個鮮明的黨派元素——的終結。雖然作為福音派商標的禁酒運動多延續半個世紀，兩大政黨都不能像從前那樣再公然地高舉宗派元素。兩黨之競逐可謂非常激烈，以致共和黨都不得不爭

取一些天主教選票，而民主黨則尋求一些福音派支持。相對於宗教往往不利於達致國民共識的舊時代，這實在是巨大變化。

美國政治的重新定向的真正轉捩點是1896年，當時，民主黨提名福音派的布賴恩為總統候選人。到布賴恩在1900年和1908年再參選之時，民主黨已如共和黨一樣，擁抱了干預主義的改革性黨綱，甚至強烈支持原屬福音派商標的禁酒主張。⁵民主黨通過推選W. 威爾遜（Woodrow Wilson）而結束了進步時代。儘管是南方人，但長老會的威爾遜的清教徒情懷跟任何一個上過台的新英格蘭人一樣濃烈。

同樣深具意義的是共和黨此時的演變。麥金利和漢納（Mark Hanna）的政黨已淡化其福音派形象並吸納了一些天主教支持者。但他們依然是一個新教為本、具有強烈同化目標的政黨。他們代表著美國的向心力量，試圖抗衡乘著移民潮而來的離心傾向。公立教育成為灌輸美國精神與美國價值觀給移民的神聖手段。社會福音是把美國基督教化的宏圖，但卻除去了舊日奮興運動的排他性福音的冒犯元素。換言之，共和黨依然在打造一種基督教共識，但卻抑制住排他性的福音派新教元素，以便以新移民能接受的方式來吸納新移民。

結果是，自由主義新教和進步時代的稍微世俗化社會改革成功延續了更具鮮明福音派味道的父母在1860年代的功業——北方新教徒的勝利。正如凱利所指出的，從1894年到1930年的進步時代的政黨發展，與「北方白種盎格魯撒克遜新教徒

(WASP)全面上位——包括在政府、文學、教育、文藝和經濟範疇——的年代」恰好吻合。⁶

在此，我們看到了馬蒂（Martin Marty）很久以前已指出的美國世俗化形態的一個彰顯。世俗化在美國的進程並非緣起於宗教和主流文化之間的愈發敵視，而是透過彼此目標的合二為一。因此，共和黨—新教專權不再必然是打著新教旗號的了。它不過是代表某一種對於文明的看法。文明在大多數人心中等同於基督教文明。此種文明可以透過來自各傳統的人都可以接受的改革性的進步道德原則而得到推廣。像布賴恩和威爾遜的當代民主黨人，跟共和黨人一樣，接受了這種稍微世俗化了的新教願景。這個時代橫掃美國各學院的巨大宣教熱忱反映了這種通過推進基督教文明來救世的脈搏。威爾遜對於美國使命的世俗化後千禧年主義版本——使民主制度安全地植根於世——迴響著相同的情懷。簡言之，宗教開始有助營造共識。

然而，儘管新教霸權軟化為在公立學校灌輸的公民意識、民主與價值觀的理想大熔爐，1896年的重組並沒有完全瓦解早期的政黨形態。⁷至少直到1960年大選時，民主黨最強大的基礎是穩固的南部和天主教社群。老宗派的新教徒仍然超乎比例地傾向於共和黨。但是，隨著經濟大蕭條和羅斯福的新政的來臨，經濟問題主宰了政黨政治。除了民主黨於1928年和1960年推舉天主教徒作總統候選人之外，旗幟鮮明的宗教已降至儀式性角色。

儘管這個時代許多政客是天主教徒，但真正將天主教原則運用於政治上的民選領袖幾乎沒有一個。相反，天主教政客們也是在美國化過程中。而如果你是天主教徒，那麼你作為美國政客的代價就是將你的天主教義理留在教堂裏。在被問到對於教宗最近的通諭的想法時，史密斯說：「甚麼見鬼的通諭呀？」這生動地說明了那種態度。⁸天主教徒學會了這個二十世紀的遊戲規則：訴諸於美國的宗教傳統，但僅僅取其象徵式功能。甘迺迪尤精於美國公民宗教的各種符號的運用。⁹

在進步時代之後，宗教在美國政治中唯一扮演實質性角色的例子是民權運動。黑人——其政治風格仿效十九世紀中葉的共和黨，而牧師，好像清教徒時代的新英格蘭的做法，是傳統的社區發言人——仍能挑戰這個國家的集體良知。

更廣泛的形態——尤其是從1896年到約莫1968年——乃是世俗化了的共識下的理想，而這趨勢一直在增強。除了頑固的族裔宗教形態、稍微不同的經濟政策和冷戰論的程度差異之外，這兩個黨已變得非常相像。除了某些重要的例外，很難在兩黨之間找到任何原則上的差異。相反，美國政治的創建似乎是，這兩個黨根本沒甚麼黨綱。華萊士（George Wallace）在1968年的競選標語是兩大政黨沒有「一毛錢的差異」似乎是準確的。麥卡錫（Eugene McCarthy）的支持者應能贊同。

馬蒂曾提及在1950年代的共識美國冒起了一種「四種信仰」的多元生態。正如赫爾伯格（Will Herberg）在1955年所表明的，

儘管美國的新教徒、天主教徒和猶太人的正式宗教迥異，但就信仰美國生活方式的實際宗教操作而言，它們卻有很多共同點。¹⁰馬蒂加上第四種信仰——世俗主義，它被認可為一種私人選擇，而且仍然位於共識的界線之內。¹¹

從我們的回顧重點來看，這種共識時代的美國公共生活的準確描繪有一耀眼特點：旗幟鮮明的福音派新教竟然無處可尋。

事情是這樣的，隨著主流新教徒融入了世俗化的共識大流中，基要派、保守新教徒或鮮明的「福音派」被迫出局。雖然他們在1920年代的反進化論和反對史密斯運動中受到全國注意，但氣勢卻迅速衰敗，沒能成為一股重要的政治力量。雖然在以後的四十年（1928至1968年），一直有右翼佈道家鼓吹關心政治，大部分福音派仍處於美國政治之邊緣。他們不是政治冷感，就是融入了北方的保守共和黨或深入南方土壤的民主黨。不過有必要指出，在這種分離中，福音派開始培育出日後會威脅那種共識的異見。他們首先對使這種共識成為可能的自由神學有異議，同時也反對某些源出於社會福音的進步社會政策。

儘管在1968年無人能預計得到，但是這個團體迅速崛起為一支重大的政治力量。到了1968年，自由主義新政的共識已土崩瓦解。越戰、黑人騷亂、反主流文化刺破了自由主義—新教—天主教—猶太人—世俗—好公民共識的幻象。當進步分子試圖重建一個更徹底世俗化和更包容更多元的共識時，保守人士斷然反對。他們先是利用表面上主要是世俗的反彈——如副總

統阿格紐（Spiro Agnew）之認同「沉默的大多數」時所獲得的支持所說明的——之後便圍繞反共和「要麼愛它要麼離開它」的愛國精神來鼓動民意。經歷過越戰和尼克松朝代後，一種新的、更具宗教味的聯盟開始圍繞反墮胎、反色情、反緊急救濟署等倫理議題和學校祈禱等象徵性宗教議題凝聚起來。

1976年之後，很明顯，大量福音派、基要派和五旬節—靈恩派選民可以因著這些問題而被動員起來。但只有一部分神學上保守的福音派人士支持政治上右傾的立場。福音派運動本身是個分裂性強的聯盟，頂多在無數次團體和宗派中間勉力維持一種險要的反自由主義的神學聯盟。儘管一群紮實的福音派活躍分子能夠被組織起來，如以道德多數派大聯盟和羅伯遜競選為例，但是福音派尚欠足以構成一支政治力量的合一性。

然而，至於那些確實被動員的，他們的作用大大影響了美國的政治生態。他們提供了一套語言，讓共和黨的一翼連接上其十九世紀的傳統。不過，一個觸目的元素——反天主教——卻消失了。福音派和保守天主教徒（還有摩門教徒和統一教成員）因著反共和家庭議題而結盟。這類奇異的聯盟意味著，儘管宗教右派的領袖們持守鮮明的福音派立場，但是他們也在打造著一種政治共識，而在這種共識中，福音派的排他性被淡化。與此同時，具濃厚宗教色彩的新右派吸納了在南部具壓倒性地位的盎格魯—新教福音派群眾，後者熱烈地擁抱捲土重來的基督教美國的理想。儘管不是公開的種族主義者，這個新聯盟已

拋棄其為黑人發聲的十九世紀傳統。

和格蘭特（Ulysses S. Grant）時代的十九世紀福音派共和黨人一樣，即使成功將列根送進白宮，保守派實際所獲得的跟他們的基督教美國偉論相距甚遠。將對於基督教文明的高昂道德熱望與商界利益的實用加個人主義的貪婪混合，始終令理想妥協。他們協力帶來的時代，結果證實，不過是第二個鍍金時代。

儘管有這些反常現象——證明共和黨的良心陣營實際上尚未得勢——但美國政治傳統的一個重要成分已然復活。十九世紀的反共濟會運動和現時針對世俗人文主義的戰爭是同一回事，縱然反抗的重心已經南移。面對逐漸成為民主黨的註冊商標的日益厲害的多元化和道德包容主義，共和黨的重要一翼恢復了打造大聯盟的理想，這個大聯盟的傳統是好戰的、籠統基督教的、反世俗主義和反共的。隨著二十世紀末的到來，這種美國觀的本質與包容性較大的道德願景有著激烈矛盾。

伍思諾（Robert Wuthnow）指出，並非只有政治保守主義者對國家持定一種宗教—道德願景。實在，美國有兩種公民宗教：

保守派的願景肯定美國是神聖的，將其政府和經濟形式合理化，相信美國在世界上具有優越地位，並且為獨特的美式生活水準與道德標準辯護。自由派願景則對美式生活方式提出

質疑，按照超驗的關懷審視其政治與經濟政策，並且挑戰美國人以全人類之福祉而非單單自身利益為己任。¹²

美國人一般在面對這些互相競爭的道德願景時意見分歧，而福音派也一樣。有超乎比例地高的白人福音派信徒擁抱保守的排他性願景；但是，對國家和自利持更批判態度的願景也是傳統的同樣可敬的部分，而這部分至少可追溯到威廉斯其人。一種植根於大革命時代的觀點同樣強大，它判定美國是被宗教—族裔群體所割據，因此公共生活的一個崇高道德原則是：政治必須與鮮明的宗教劃清界線。持相似觀點的卡特是1980年代當選總統的唯一一個確實的福音派信徒，這個簡單事實有助解釋為甚麼大多數福音派沒有投票給羅伯遜。羅伯遜、福爾韋爾和其他基督教右派領袖的確代表著一種美國政治傳統的復興，一種試圖將福音派的道德標準套在全國之上的悠久傳統；但是，即使對福音派來說，它也僅僅是美國宗教傳統之其中一環而已。

第四章

矛盾的傳道者： 從歷史角度看基要派政治

如果歷史有規律，那麼頭一條規律就是：歷史是不可預測的。誰能在1950年代預見到1960年代的動蕩？又或，誰能在1970年清楚地看見下一個十年保守宗教的重新崛起？因此，當我們望著今日美國宗教的新右派時，無人能說得準它標誌著甚麼——一個新的屬靈時代之黎明？抑或，久而復始的社會和靈性焦慮循環的一個階段？抑或，舊秩序的臨死掙扎？大家能認同的或許只是：預言科學—科技的進步會導致靈性衰微的世俗化理論大有問題。

這類理論本身違犯了歷史的第一定律，然後再融合世俗主義學者的偏見。在美國，這類偏見尤其針對奮興式的福音派信仰。二十世紀的大多數時候，學者們均未能認真對待這一傳統並將它融入進他們對美國歷史的理解之中。理論與一廂願望合起來預言，傳統主義的新教將在現代文化的旭日下凋萎。在十九和二十世紀之交，世俗主義的知識分子艱辛地與宗教的控制與審查鬥爭，嘗試擺脫桎梏。福音派信仰是舊秩序的半官方宗

基要派與福音派

正如我們在前面幾章所看到的，第一次世界大戰後冒起的廣闊基要派聯盟既包括抗衡教會中的現代主義鬥爭，又包括政治訴求。布賴恩的反進化論運動是最著名的基要派政治運動。諸如森迪、明尼阿波立斯的賴利（William B. Riley）和德州的諾里斯（Frank Norris）等基要派佈道家都在信息中融入了政治言論——高舉愛國主義和禁酒運動，攻擊馬克思主義、社會主義、進化論和天主教。

儘管這類基要派政治努力持續下去，但1930年代更是強調傳福音和重建。使這場運動分裂的首要問題是，真基督徒應否與不信派劃清界線而自組教會。基要派基督徒應否繼續支持那些教導非基督教教義並派出不傳真福音的宣教士的宗派？³

仍在基要派中間傳播的時代論前千禧年主義，為分離提供了額外的理由。按照時代論的世界歷史藍圖，當前的時代，或稱「教會時代」的標誌是所謂基督教文明的大倒退並大教會的大背道。只有真信徒的餘民會保持純正。基督的國度不會像社會福音所承諾的那樣由聯合的基督教行動所帶進——不，它只能由耶穌奇妙降臨於耶路撒冷建立其千禧年國而被帶進。因此，時代論認為基督徒的政治努力基本上是枉然的。信徒應該放棄「基督教文明」的幻想。他們應該分離出來，進入純正的教會，傳揚拯救永遠的靈魂的更高的福音。正如佈道家對社會福音所

教，在很大程度上控制著學術生活。當世俗主義者從福音派意識形態和道德的壓抑中得解脫後，隨即便將福音派信仰從學術和公共生活中鏟除，以此來完成革命。在二十世紀上半葉，美國歷史按此而被重寫。從前，美國的新教根源缺乏批判性地一味被頌揚和浪漫化；現在，他們被說成是壓迫性的，¹ 又或，更多情況是，純粹不提。福音派宗教被視為彷彿是邊緣性的，故此對美國文化來說是可有可無的。僅舉一例，讀到十九世紀歷史時，幾代的美國學生都沒有獲告知——如米勒（Perry Miller）所觀察到的——「美國從1800年到1860年的最響亮調子是奮興主義的戰無不勝力量」。²

在前一章，我們從美國政治史的角度考察了福音派和基要派政治，本章則是要從美國福音派與基要派的內部歷史角度去理解宗教上的新右派。這樣一看，我們就在現行的基要派裏發現異常多的傳統的混合。有些是高度學識化，有些則是高度情緒化；有些是精英主義—建制人士，有些則以邊緣人士為對象；有些關注公共政策，有些則重視私人道德；而所有這些都混合了各式美國文化的假設和民間傳說。在二十世紀期間，為要抗衡美國世俗主義者兼想領他們悔改，圍繞這一切的激烈鬥爭令上述各派系結連、變化、甚至有時分裂。其結果是一場充滿矛盾的運動。

常作的指責：當你明知鐵達尼號必沉無疑，為甚麼還費周章打掃它的宴會廳？

然而，並非所有原始基要派的繼承者都接受時代論，也並非所有時代論者都緊跟其分離主義和政治卻步的結論。因此，到了1940和1950年代，基要派明顯正分離成幾個陣營。正如我們已提過的，主要的兩大陣營是不高舉分離的較開放福音派或稱新福音派，與高舉分離的較嚴謹的基要派。

即使在較嚴謹的分離基要派人士中間，對於應該在多大程度上重視政治，意見也有分歧。某些領袖級的佈道家，諸如後來成為福爾韋爾師傅的賴斯（John R. Rice），基本上與政治議題保持距離。另一方面，麥金泰爾，1941年成立的分離主義的美國基督教聯會的創始人，卻對政治議題高度熱衷。在接下來的三十年，擁有無數廣播聽眾的麥金泰爾始終將政治放在最前線。曾是他的同路人或門生的計有哈吉斯（Billy James Hargis）、考伯（Verne Kaub）、施瓦茨（Fred C. Schwartz）和邦迪（Edgar C. Bundy），所有這些人都創立自家的熱忱基要派政治組織。⁴ 麥金泰爾的一生見證了此時代的基要派政治旨趣的變化。因著1936年被逐出美北長老會，麥金泰爾終其一生醉心於典型的基要派核心關注：教會鬥爭。這體現在美國基督教聯會中，此會投入所有資源向高舉普世教會合一的全國基督教協進會和普世教協開火。麥金泰爾還熱衷於對抗天主教，他晚至1945年還聲稱天主教的威脅更甚於共產主義。⁵ 但是這類教會觀言論實有

強烈的政治含義：協進會想透過弘揚「新政」社會主義的「社會福音」來顛覆美國，而天主教徒則想依靠教皇來陰謀統治世界。在國內陰謀顛覆美國成了這類政治基要派的最高關切，而共產主義更是他們的痛中之痛。⁶ 麥金泰爾則因著誇大其盟友和敵人的數目而繼續興旺，不懈地將自己刻畫成戰士——站於光明與黑暗勢力之間的殊死戰的最前線。他和其仿效者非常合乎霍夫斯塔德（Richard Hofstadter）於1960年代初所描繪的「摩尼教」心態。⁷ 基要派的政治關切可能與他們的棄世的時代論以及他們對社會福音的非難不一致；但是，無論在神學還是政治上，他們的世界觀具有將一切都解釋成有組織的善惡力量的一環的統一性。

到1960年代初，當各種基要派政治組織的活動與自麥卡錫時代一直發展的非基要派的反共產主義結合時，它就達到了頂峰。基要主義對美國其他反共力量的影響較難評估，但到了此時，反對共黨顛覆國家的諸力量可謂萬眾一心，強大得足以對抗甘迺迪的施政並力撐大保守派戈德華特（Barry Goldwater）於1964年的總統提名。

以上論述可能令人以為，強硬路線的基要派很齊心搞政治。但其實，諸如麥金泰爾等領袖過於暴躁，難以維繫大聯盟，因此基要派運動分裂成不同的王國。更重要的是，許多基要派人士，雖然私下的政治立場非常保守，但卻緊貼其時代論和分離主義的原則，將共產主義的威脅和美國的衰落視為時代的徵兆，

與政治保持相當距離或至少不讓政治關懷左右事工。因此，福爾韋爾在1965年仍是這種不談政治的基要主義典型，他宣稱：「我不能停止傳揚耶穌基督純正的救世福音而去做其他任何事情——包括反共或參與民權運動。」⁸

1960年代的文化危機最終證明是對基要派和許多宗教團體的天賜良機。是次危機在一重要意義上說是一次靈性危機。二十世紀中葉的自由主義文化的理想、信仰體系和終末遠象被證實是空洞的。反文化最原先的矛頭直指中央化、自由主義、國家主義、科學、社會學、服務性、消費性文化的理想。技術性建制的價值體系失敗為各式各樣的靈性宗教大開中門。在1970年代初的大學校園，幾乎各類宗教都可被接受，其程度是在1950年代末不可想像的。此時，福音派仍未上頭條，因為各種離奇的運動佔盡了風頭。然而，相對於從1960年代的動盪中得益的大多數宗教而言，福音派一般來說有一大優勢。他們已經擁有巨大的機構網絡，準備好吸收和指導各等宗教狂熱情懷。⁹另外，因著他們擅長推動、組織和溝通等現代技術——福音派運動之存在向來有賴這些技術——福音派已準備好迎接這些新契機。

較闊的福音派運動——基要派只是它的一個支流——以吊詭的方式從1960年代的動盪中得益。¹⁰一方面，它乘著自由主義—科學—世俗建制——福音派早已宣佈它是虛幻的和注定要滅亡的價值體系——之聲望衰微而起。反文化的非中心化傾向

可以方便地為福音派所用，因為福音派向是因時制宜的結構的大雜燴。更重要的是，那個時代的人民—公社的熱情很容易便被福音派轉成個人接觸和諸如查經班和祈禱會的小組聚會，而這些對於1970年代福音派的增長有莫大貢獻。

但在吊詭的另一面，福音派運動又得益於對反文化理想的巨大反感。許多福音派人士的本能反應是屬於阿格紐那一類的。轉換成屬靈的言說，他們在年輕一代的抗議中首先看到的是一種更要命的無神世俗主義和無法無天的荒唐生活。對許多保守福音派人士來說，這類罪惡乃是「新政」自由主義文化的縱容之延伸，而非對之的抗議。這類印象的確因著法律向寬容的方向自由化而被強化，例子是有關同性戀者和墮胎的法例，以及學校和公共場所的強制世俗化。但是在越戰期間，批評政府和反對權威成了焦點的所在，因此，許多福音派人士以狂熱的愛國主義捍衛這個國家——一個他們仍視為無可挽回地墮落的國家。¹¹

因著能提供肯定的答案，福音派還從越戰及後越戰時代的不確定性中得益。基要派傳統的好戰性鼓勵了兩極化思維。在基要派中獨領風騷的戰爭修辭意味著，幾乎所有問題都是黑白分明的。面對著一個變動的多元社會的權威危機，福音派可以帶出上帝話語的百分之百確定性。大部分時間，聖經無誤論成了日益重要的具象徵意義的信仰審查。¹²福音派一般都能依賴聖經在美國剩存的巨大特殊地位來作為變幻中的堅固磐石。¹³

這種種機緣——根深蒂固的意識形態—屬靈傳統、進取的機構組織、宣傳推廣的本領，以及一個人們對用屬靈答案解決國家和個人危機開放的時代——合起來促成了1970年代福音派的再起。卡特之當選總統乃是這股運動的新地位的適切象徵，這股運動的確在增長，而在吸引媒體注意一事上增長得更快。卡特這個福音派總統說明了此時已有四五千萬支持者的福音派內部的多樣性。卡特是美南浸信會會友，他不屬於任何宣稱是福音派代言人的運動。而且，他的政治立場表明一個徹頭徹尾的「福音派」並不一定在政治上是保守的。到了此時，這股運動已有傾向自由主義民主政治的活躍派系和一把重要且更激進的重洗派的政治聲音。¹⁴然而，政治保守主義無疑仍是主流。

在這種情勢下，道德多數大聯盟於1979年借助許多福音派信徒和一些其他人的保守但缺乏焦點的政治情緒而乘勢而上。從福音派歷史的角度看，大聯盟的奇特處是其領袖豪邁地自稱為「基要派」。到此時為止，強硬路線的基要派似乎不大可能充任大規模的全國性領袖角色。既從更大的福音派群體中分離出來，他們矢志不移的分離主義似乎極端到了排除任何擴闊合作面——即使是基要派人士之間——的可能性。¹⁵那些搞政治的通常採用下面幾種方式，儘管它們不是相互排斥的。他們可以像麥金泰爾和哈吉斯那樣繼續敲擊麥卡錫時代以來的簡化的反共戰鼓。所有國家問題都被簡化為共產主義對美國的自由主義教會、政治和學術界建制的滲透。這類觀點吸引了數量穩定

卻有限的支持者。第二，與悠久的奮興傳統一致，基要派間或組織道德運動，諸如修正教科書內容或反色情。第三，像早期的福爾韋爾那樣，許多基要派傾向視政治基本上是時代的徵兆，說明耶穌會很快回去以色列建立政治國度。美國可悲的道德光景基本上被用作悔改的誘因。新的福爾韋爾和道德多數大聯盟不再以基要派以往的典型政治訴求為動員口號，而是以更廣泛的奮興主義傳統的道德——政治訴求為基礎。儘管福爾韋爾出自基要派背景並且是基要派教會的牧師，他的全國性道德運動聯結了「摩門教徒、猶太人、羅馬天主教徒、復臨安息日會信徒、背道者、新福音派」¹⁶，而這樣的聯盟對嚴謹的基要派來說實在太過開放了。福爾韋爾在他們眼裏是「偽基要派」，或更可怕的，化了妝的「新福音派」。¹⁷在這場論爭中，嚴謹基要派認為福爾韋爾的運動是1940和1950年代的新福音派運動之翻版，這判斷大概是正確的。正如菲茨傑拉德（Frances FitzGerald）所注意到的，¹⁸福爾韋爾在兩個矛盾力量中苦苦經營：一邊是分離主義的教義，一邊是爭取承認與影響力時必須願意妥協的野心。福爾韋爾一面以標準的基要派方式譴責葛培理的妥協，一面又如葛培理那樣逐步偏離嚴謹的基要派路線。

用美國福音派歷史的觀點看，福爾韋爾與道德多數大聯盟應被視為某些自1950年以來新福音派與基要派傳統之要素的重新整合。從新福音派衍生了「世俗人文／人本主義」——被認為會將基督教從文化中完全排擠出去的宗教力量——的觀念。

在二十世紀中葉，新福音派神學家和哲學家提出這種批判；他們認為，基於聖經的基督教前設所得出的世界觀和基於無神論—自然主義假設的世界觀是水火不相容的。¹⁹ 籠統地沿襲荷蘭神學家兼政治家凱珀（Abraham Kuyper, 1837-1920）的精緻主張，新福音派認為西方文化被鎖定在這兩種對立的世界觀的鬥爭之中。到1970年代，這類觀點的簡化形式滲透進某些基要派領袖的思想中，滲透途徑之一是著名的福音派準哲學家 and 佈道家薛華（Francis Schaeffer）的大受歡迎的電影系列《那麼我們該怎樣生活？》（*How Then Should We Live*, 1976）。²⁰ 基要派進一步轉化這些觀點，將它們置入典型的基要派光明與黑暗大門法的簡單範式之中。同屬基要派的招牌想法是，對立觀點之鬥爭被人格化為某些人悉心安排的大陰謀。因此，在道德大聯盟的代言人黎曦庭（Tim LaHaye）的眼中，人文主義者（按他的界定，即所有不是篤信聖經的人）已經被「安插」在聯合國的戰略位置中，兒童在公立學校的第一堂識字課便是「朗讀『科學的人文主義』幾個字」，而共有二十七萬五千個人文主義者控制著美國政府、教育和媒體。²¹

「世俗人文主義」的想法給基要派的陰謀論注入了新的活力。基要派向來對美國國內的道德敗壞深表憂慮，但至於在魔鬼以外，誰要負最大責任卻常常說不清楚。「世俗人文主義」理論賦予這個核心關懷以更明確的焦點，比從前的單一原因的共產主義陰謀論更有說服力和更能吸引廣泛的認同。共產主義

和社會主義當然能符合人文主義的圖景；但所有國內道德與法律改革也能符合，而且能省去蘇俄特務滲透進美國學校、政府、社會運動和主流教會的種種難以置信的說法。正如許多分析現代社會的學者所注意到的，世俗人文主義的確是一種具有準宗教特徵的意識形態，它也包含一些可以賦予自己粗略的統一性的自然主義信念。²² 基要派的簡化觀點，儘管極端，卻道出在許多文化領域中的真實世俗化趨勢，因此他們的主張較之許多陰謀論更有說服力。

基要主義新右派的吊詭

從基要派和福音派歷史的角度來看新右派時，首先要注意的是此宗教運動的多樣性和因此而有的對於文化的偶爾自相矛盾立場。基要派從一開始就既是一個獨特的運動或脈搏，又是一些運動的聯盟。基要派由之而生的十九世紀美國福音派運動本身就是幾個宗派傳統的聯盟。同樣，我們今天可以辨識出最少十四種福音派的流派。²³ 儘管這些福音派的教義許多是相同的，但他們的文化與政治立場傳承之多樣性卻是格外觸目。因此，有關福音派的文化與政治立場的概括描述是特別危險的。

基要派傳統的核心特色是正面的奮興主義與好鬥性格之間的張力。基要派在很大程度上是源出於奮興主義傳統的，而這個傳統的最高目標是為基督贏得靈魂。爭論可能在一段時間內

有助奮興主義，但長遠來說，過多的爭論和過多的吵鬧卻會阻礙傳福音的努力。這就是1945年後將新福音派與強硬路線的基要派劃分出來的一個議題。基要派分離主義、強調嚴謹的教義純正以及對其他信仰人士的粗野無禮，在新福音派看來實有礙福音的廣傳。葛培理的事工很好地代表了這種想法。雖然他的信息很是傳統，而他的目標是個人得救，葛培理卻願意與美國的多元主義共存。強硬路線的基要派不願在嚴謹的分離主義上有所妥協。這類好鬥性格的代價是，他們只能活在邊緣，比較少人會認真尊重他們的信息。

正面的奮興主義與好鬥性格之間的張力因著另一張力而變得複雜，這後一種張力將福音派從兩個方向拉扯。簡單地說，焦點是關心或不關心政治和文化的問題。兩者的切割面與正面的奮興主義和好鬥性格的二分又有不同。某些具有政治—文化關懷的福音派是好戰的爭論者（即基要派），其他人卻不是。另外，許多強調正面奮興的福音派也有政治—文化規劃，但許多則無此規劃。因此，這兩類張力造成了四種基本理想型態的組合：正面—非政治性、正面—政治性、好鬥—非政治性、好鬥—政治性。²⁴

強調福音的政治—文化含義和排拒這些含義之間的張力也是根深蒂固的。它內在於基督教本身，因基督教總是在舊約和新約之間、在救贖塵世之城和理解上帝之城為全然屬靈或他世之間搖擺。這種矛盾心理在美國福音派中尤其強烈。之所以如

此，既因為美國福音派和基要派融合了如此多的傳統，又因為美國福音派在不同時代被賦予了極為不同的角色。

基要派最直接的傳統來自其二十世紀被圍攻、遭嘲弄的少數派經驗。罪惡與世俗主義在美國文化的某些關鍵領域猖獗非常。和二十世紀的社會學家一樣，大多數基要派相信那些宣稱世俗化過程為不可逆轉的定律。就基要派而論，這些定律是從時代論前千禧年主義得出的，它認為現代時代的持續敗壞是為世界的最終災難作準備，而這個災難只能因著基督和祂的一眾復仇天使親自再臨而得著解決。持這種世界觀的基要派是邊緣人。²⁵ 他們被拒於社會及其政治和文化生活的權力中心之外；他們視自己為不沾屬世權力的。這種分離誠然是選擇性的，因它並不妨礙基要派充分參與國家經濟生活，而且通常也不阻遏愛國主義的激情。某些基要派像孤寂的先知般矗立，警告世人毀滅要來，並且可從諸如天主教和共產主義等邪惡的全球勢力的壯大中看得見。但更普遍的是，那些感覺自己的確是少數派的基要派和許多福音派人士，從奮興主義和新約中頗紮實的棄絕政治與文化抱負的傳統汲取養分。

然而，如果我們回溯得再遠一點，就會發現這個傳統中有一條幾乎與此對立的路線。整個十九世紀，奮興主義福音派信仰是美國首屈一指的宗教力量，強大得足以成為這個最虔誠的現代國家的建制。儘管常遭壓下不提，這一歷史傳統的圖像仍然在二十世紀的艱苦歲月中保住了餘威。在諸如1920年代初和

1980年代當國家處於保守主義反彈和說不清晰的焦慮時，這個傳統的建制一面可以輕鬆地東山再起。

這個傳統的政治—文化向度所反映的根本不是二十世紀基要派教導的前千禧年主義，而是曾經主導十九世紀福音派的後千禧年主義的殘餘脈搏。按照這種觀點，美國在上帝的計劃中有特殊地位，而且將是偉大的屬靈和道德改革的中心，而這種改革會帶進基督教文明之黃金時代或「千禧年」。因此，道德改革對於促進這屬靈的千禧年至關重要。今天的基要派拒斥後千禧年主義的教義，但後千禧年的理想仍然深深影響其思想。這些理想今天不再以基督教教義的面貌出現，而是以敬虔心態混合強大的美國民間想像的面貌出現。這種民間想像是惠格黨歷史觀的通俗化版本：真正的宗教與自由總是與宗教與專制誓不兩立的。按此觀點，美國是建立在基督教原則之上，而這些原則又融入在憲法之中，而且，為了世界的福祉，美國已被上帝揀選為真宗教與自由的燈塔。²⁶

清教信仰是基要派文化觀的另一強大源頭。清教的社會訓導幾乎總是與美國歷史與民間想像的惠格黨版本混合在一起。清教關聯的線索之一是哀史的經常出現。真宗教和自由之光已經暗淡，儘管這只是晚至二次大戰終結後才發生的事。²⁷用福爾韋爾的說法，直到此時，「美國一直是偉大的，因為她的人民是美善的」。²⁸她的道德敗壞與她於1970年代在國際舞台上的受辱恰好吻合。二者其實正是因果關係。儘管這些關聯憑人

類智慧看來未必是顯而易見的，但是我們可以確信，上帝正為美國的墮落而懲罰她——這是直接繼承自清教徒的盟約傳統的思想。像舊約一樣，上帝的祝福和咒詛乃視國家的公義與罪孽而定。福爾韋爾經常重複這種講法，例如他曾指出，色情氾濫與諸如石油危機等全國性問題實有因果關係，而為何竟能如此？福爾韋爾說，皆拜上帝的護理和控制所賜。²⁹他不失本色地說：「本國的內部問題乃是本國的屬靈光景的直接結果。」³⁰

惠格黨和清教觀點在宗教上的結合具持久力量，這意味著將基要派—福音派傳統一筆勾畫為「私人的」是誤導的。³¹奮興傳統的重要成分可追塑自敬虔主義、循道主義和浸信宗對於政教分離的熱愛，而這成分傾向於拒絕將上帝國與社會—政治綱領掛勾。可是，福音派信仰在這一點上總是矛盾的。在十九世紀，在形塑福音派的仿加爾文版本的基督教美國一事上，清教徒傳統仍是強大的力量。這種清教式文化規劃的理想在今天的道德多數大聯盟中依然存在。因此，在福音的個人應用和社會應用的對立問題上，福音派在很大程度上是舉棋不定的。即使是衛理會暨聖潔傳統——絕對是強烈的私人宗教的大本營——有時也支持後千禧年式的社會改革。基要派有時會用一種講法解決這個內在矛盾：它支持的是公共「道德」問題，這與自由派教會領袖暗地裏混合「政治」與宗教是兩回事。³²

一個相關點值得一提：基要派據說是高度個人主義的。誠然，就其倡導古典自由主義經濟並強調個人信主的絕對重要性

而言，基要派的確是個人主義的。此外，他們的教會觀是人頭式的；教會在他們眼中基本上是一群個體走在一起而已。早在本世紀初，搞社會福音運動的神學自由派很快就指出這種個人主義取向，並且突顯它與自身的更著重社群的傾向之對立。從此，這種個人主義—私人宗教的形象就主導了人們對基要派的看法。儘管這種描述很大程度上是真的，但事實尚有另外一面。事實上，基要派教會和全國性組織是美國最具凝聚力的非族裔性群體之一。³³ 可以肯定，基要派教會為成員提供的歸屬感遠比溫和派——自由派新教強大。而且，儘管宣揚個人性，但基要派教會和組織卻往往有濃厚的威權味道，某位強勢領袖會帶領群羊。雖然基要派的佈道信息有時強調要立即作決定，但事實上這股運動在其教義和實踐的細節上展現了奇特的統一性——這決非在思想上的真正個人主義的跡象。

回到仿加爾文式的文化主導觀的持續不滅上，我們還可以看到基要派內部的另一種矛盾。基要派通常被視為本質上反智的。再一次，這種非難也有其真理。美國奮興主義中有一大傳統始終用懷疑的眼光看待高等教育。³⁴ 早期的衛理會信徒、許多浸信會信徒以及某些美國群體都認為，受過良好教育的神職人員乃是真正的屬靈生命的絆腳石。今天，某些基要派團體堅持，假如中學畢業後要繼續讀書，應該只入讀他們自己開辦的聖經學院。而且，對於美國學術建制的極度反感，以及認為過多的學識敗壞了自由派和新福音派新教徒的指責，也是司空見

慣的。

然而，正如我們已經看到的，基要派還反映出清教傳統在美國新教心靈中的持續不散。這傳統包含了包羅所有事物——包括學問在內——皆為至高的上帝服務的文化觀。基要派相應地保留了這一理想的某些殘跡。學校——包括大專院校和「大學」——是其王國的核心部分。儘管他們極少能做到優秀的學問，但他們在原則上是追求卓越，並且有時的確達到卓越。沒有哪個團體比他們更愛頒授名譽學位。或許更準確地說，假如你是事奉主的話，真正的學位更是妙絕的。沒有甚麼比以基要派率領的科學創造論運動更清楚說明這點的了。在詆毀科學建制和盲目追隨「專家」的人的同時，創世研究社（Creation Research Society）卻異常強調其會員名單有數百位哲學博士。

甚至更重要的是，最嚴肅對待思想的當代美國人中，基要派當屬一分子。在這方面，他們多少也反映了清教徒的傳統。對於基要派來說，一個人信仰甚麼是頂重要的。正如希爾（Samuel S. Hill, Jr.）注意到的，他們比大多數福音派都更「真理導向」。³⁵ 相反，美國的知識建制有一種將信仰還原為別的東西的傾向，從而降低了思想本身的重要性。因此，舉個例，基要派信仰本身就長期被呈現為「其實是」某種社會或階級利益的表現。值得追問，在此事上，究竟誰是真正的反智？將信仰還原為其社會功能就是過分強調局部真理，因而低估了信仰本身的力量。舉例，基要派相信上帝與美國有立約關係——附帶相信上帝乃

按後者的道德表現予以賞罰——這一重要信仰。這是一種有關宇宙中某些因果聯繫的信仰，而且深深地被當作宗教來信奉。在整個美國歷史中，這個因果觀歷經其信奉者的階級與地位之幾度革命性變遷而未消亡。正如前面所指出的，儘管社會與文化處境強烈地影響著這一信仰的表達方式，但毫無疑問，這信仰本身有時卻大大地決定了人們的行為方式。

基要派思想因其過分簡單化的傾向而常常給人反智的觀感。宇宙是一分為二的——道德的與不道德的相爭，光明的與黑暗的力量相爭。這種兩極化思維反映著粗劣的通俗化作風，而這作風的確不利於嚴肅的知性探究。基要派世界觀的大前提是：世界是上帝的權能和魔鬼的勢力的角力場。有了這大前提，基要派便進而挑出證據來配合這一範式。然而，基要派思維也反映出一種基本上可追溯到啟蒙運動的現代知性傳統。基要派思想與現代初期的培根主義和常識（Common Sense）哲學假設有密切的淵源。人可以得著以確實根據為基礎的實證知識。如果理性地劃分，這類知識能夠產生相當的確定性。再與唯聖經主義相結合，這樣一種知識觀可以令人對宗教問題產生無比的确據。³⁶ 儘管福音派³⁷，以至基要派本身，處處瀰漫著顯眼的主觀色彩，但基要派思維的一個面向卻深深信奉歸納性理性主義。稍後的篇章對此會有更多討論。

基要派思維的這一常識哲學的歸納性特徵，與其說是反智，不如說反映出一種大多數現代學者感到極度陌生的傳統。最缺

乏的是當代人對於歷史發展的觸覺，即古希臘意義上的萬物流變。這種當代的歷史觀令人向相對主義或至少含混性開放。基要派有啟蒙哲學的信心，相信客觀地評估「事實」將為人得出真理。³⁸ 他們對進化論的攻擊反映出他們意識到現代思想的發展觀、歷史主義和文化論假設削弱了知識的確定性。同樣，傾向權威的聖經觀的人通常也被前達爾文主義、非歷史性的哲學假設所吸引，因為後者似乎能提供高度的確定性。

因此，視基要派思想為本質上是前現代的看法並不準確。³⁹ 舉例，儘管它的啟示觀源自聖經，但卻與古希伯來人的思想方式南轅北轍。又舉例，基要派對於聖經在科學與歷史細節上的「無誤」的強烈執著就與這種現代的思维方式有關。雖然認為聖經不會錯的觀點有相當歷史，但基要派強調它的部分原因是，他們常常當聖經是科學論說。例如，美南浸信會的基要派人士帕特森（Paige Patterson）這樣說：「科學家告訴我們，在火箭升月的數學運算中，稍微的誤差就可能導致火箭在月球擦身而過。同樣，稍微變動的救恩觀也可以使人錯失天堂。」⁴⁰ 對於基要派來說，聖經本質上是真確和精準的命題的匯集。這類觀點可能不是二十世紀思想的典型，但它們當屬於現代早期多於前現代的。

基要派思想其實與當代文化的一個向度——技術向度——非常相容。對於理論科學或社會科學，超自然的問題與這些學科之前設有著基本衝突；相反，技術思維並不糾纏於諸如此類

的理論性原則。真理是確實、精準的命題，而只要適當地歸類和組織，這些命題就必然產生預期效果。基要主義符合這種心態，因為它是一種沒有含混、模稜兩可或歷史發展的基督教。一切都是完美地安置在體系中。因此，舉個例，許多科學創造論運動的領袖「碰巧」是應用科學或工程學專業，此現象實非偶然。⁴¹

基要派在許多方面已證明自己是現代技術的大師。1980年代大選期間，基要主義的新右派對按會員名冊而作的大量郵寄和傳媒的熟練運用，同樣展示了他們對現代文化的這方面的掌握。對於一個美國的新教傳統來說，如此精於理性化技術實在不足為怪。而且，福音派很久以前已開始依重有效地集體動員潛在支持者。其實，十九世紀初的佈道家芬尼就是運用理性化的現代廣告宣傳技術的先鋒之一。

基要派信息也奇妙地適合技術時代的大量群眾。基要派尤其擅長搞大眾傳播。如果大眾傳播的鐵律是：聽眾愈多，信息就必須愈簡單；那麼，基要派和類似的福音派就相當適合這個技術時代。愈能提供簡單的非此即彼答案，福音電視台的人氣就愈旺。相反，很難想像有一個廣受歡迎的新正統派電視傳道人；論點之微妙與模稜兩可會叫觀眾立即轉台。⁴²這種高度符合時代精神的信息特點並不局限於電視節目。儘管未必經常為公眾輿論的操控者所承認，福音派其實亦高踞近幾十年的暢銷書榜。⁴³成功的關鍵仍然在於簡單的信息。這種簡單性本身與

當代生活有一種矛盾關係。一方面，它是對圍繞現代生活並始終形塑著人類狀況的張力、不確定性和含混性的反動。同一時間，古代的簡單信息已被同樣的力量賦予一種當代形態，這些力量與高效率生產和銷售，舉例，麥當勞漢堡包的力量並無二致。好像薩爾切（Chartres）的天主教座堂是中世紀精神的象徵，或許麥當勞的金色雙拱形招牌就是我們時代的象徵了。幸勿論屬好屬壞，基要主義誠然是與其時代相稱的一種基督教。

因此，基要派充滿矛盾。它在兩者之間搖擺：一邊是不求尊重對手的好鬥性格，另一邊是因著要有影響力和有效地傳福音而必須具備的接納態度。好多時候它是出世的和私人化的；但它卻保留了強烈的愛國主義並對這個國家的道德—政治福祉極端關注。它是個人主義的，但卻產生了強大的族群。它在某些方面是反智的，但它又強調正確의思想和真正的教育。它重視奮興主義者之訴諸於主觀經歷，但在知識論上，它又常是理性主義——歸納主義的。它是高舉一本古書的基督教，但也為技術時代所形塑。它是反現代主義的，但在某些方面卻又驚人地現代。或許最諷刺的莫過於，它用清楚的兩極表述充當簡單答案；然而，它卻是各種傳統與信念的如此複雜的結合，以致所包含的含混與矛盾遠遠超出其大部分信奉者——或反對者——所能意識到的。

第五章

福音派與啟蒙科學 的愛恨糾纏

一種科學，還是兩種？

1902年，普林斯頓神學院的華腓德原要為美國長老會同仁貝蒂（Francis R. Beattie）的護教學著作撰寫導言，但他作了些敷衍性的評論後便輕巧地轉移重點，批評另一位保守的改革宗神學家、荷蘭的凱珀博士。在神學日益彬彬有禮的時代，華腓德算是不留情面並偶有佳作的好爭論者，不論孰好孰壞，他此時已經確立其神學界的蘇利文（John L. Sullivan；一代拳王——編按）的名聲。他總是隨時準備著爭論，甚至與諸如凱珀那樣的神學同路人。凱珀是經典人物。除了是一流的神學家外，他也是報紙總編、大學的創辦者、宗派的組織者，最終還成為荷蘭首相。

儘管他欽佩凱珀，但華腓德還是認為這位荷蘭神學家的科學觀（因此還有他對基督教護教學的看法）「聳人聽聞」。凱珀否認全人類有一款統一的科學。相反，他認為，因為有「兩

種人」——重生的與未重生的——所以也有「兩種科學」。這兩種科學的差異當然不會在諸如測量、稱重等簡單的技術分析上有所顯示；但就科學是理論性學科而言，基督徒與非基督徒會得出某些重要而不同的結論。兩者都是科學的，不過它們是從不同的出發點入手，而且有不同的假設框架。因此，凱珀說，基督教和非基督教的科學思想家並不是在同一建築物的不同部分裏工作，而是在不同的建築物裏工作。二者「都必然自詡擁有崇高的科學之名，並且不承認對方的資格」。凱珀預示了庫恩（Thomas Kuhn）的某些洞見（儘管是從極不同的哲學基礎上得出的），於是成了在很大程度上主宰著現代西方思想的夢想——人類最終會發現一個體系的客觀科學真理——的最早挑戰者之一。¹

在華腓德眼中，凱珀的觀點純屬廢話。華腓德是他時代的一員，至少他如當代人一樣相信，科學是全人類的一種客觀、統一和累積性的事業。他說：「人類精神透過緩慢的知識增長來達至善境，而這增長是經由許多個別的和錯誤的建構來組成的。」作為對凱珀的回應，他堅持「各式各樣人士並肩完成共同的任務，而在他們手中，這共有的建築物慢慢長成更圓滿和更真實的輪廓」。²華腓德與他的大多數同時代人的分別並不在於這種古典的科學觀，而在於他抗拒當時那種將「科學」的定義限於自然科學和新生的仿效前者的社會科學的傾向。對於華腓德及其普林斯頓的同仁來說，神學依然是科學之后，它的

真理能夠依據與確立牛頓物理學真理相同之基礎性知識論原則而一勞永逸地被發現。

既有這樣的假設，華腓德對基督教真理能被理性地證明的信心可謂無遠弗屆。他如此堅信：「基督徒不能有效地證明其立場？非也。基督徒的世界觀僅僅是主觀的，並且無法在純理性的論壇上獲得確證？這也不是事實。」誠然，「每個人的思維都有相同的本質結構；而較不開明者將不能永久抗拒較開明者的決心」。事實上，重生的人的理性「最終將征服全人類到其腳下」。既有這種全面的護教勝利的願景，在華腓德眼中，凱珀有關重生者和未重生者的科學或理性是在不同的框架裏運作的觀點，直是懦弱的學說。華腓德說，只要科學是所有人的共同任務，那麼，「較好的科學必然贏得最後勝利……。然而，如果它謝絕參與比試，它又如何能贏得勝利？」³

回頭看，這種修辭似乎無異於螳臂擋車。普林斯頓神學家們與來勢洶洶的力量搏鬥，最終慘淡收場。但他們可能並不覺察自己的立場是多麼無望。例如，僅在1902年，華腓德的好友，神學家巴頓（Francis L. Patton），才辭去普林斯頓大學這樣一個學術中心的校長職務。巴頓與華腓德一樣，相信加爾文主義與科學會同時得勝。巴頓曾宣稱：「既然相信加爾文主義，我們相信如果基督教世界該有一種一致的信仰，那將是加爾文主義的信仰。」⁴然而，巴頓是瀕臨絕種的人士——他是最後一批美國主要大學的牧師兼校長。不過，在他任內，他有分創建了

現代大學的非常科學化的專科結構，而正正是這些結構使得他本人的觀點顯得如此反常。他和其他普林斯頓神學家很有信心，任何有助於推進真科學的結構最終也會推進真宗教。因此，他們不僅不以為自己是唐吉訶德式的英雄，反而他們很有信心，圍繞他們的科學力量是站在他們那邊的。

為歷史問題定義

正如他們也會承認的，普林斯頓的嚴謹加爾文主義神學家並不代表美國福音派的全部。福音派，如我這裏所使用的，指的是那股特別在英美新教中出現的廣泛運動，它強調「宗教的唯一權威是聖經，拯救的唯一方式是通過信仰耶穌基督而蒙聖靈所賜的生命改變的經驗」。⁵ 儘管普林斯頓學者們對於這種更廣泛的福音派的許多特徵並無好感，但無論如何，他們與之結盟，並最終成為在二十世紀仍然存在且具相當市場的保守——或稱篤信聖經——福音派中最具學術影響力的團體。事實上，普林斯頓學者在二十世紀福音派中的影響力更甚於他們在其十九世紀同時代人中的影響力。這群精英的思想特徵儘管並非絕對典型，卻表達了一些罕有地表達得頗流利的傾向，這些傾向與一部分重要的普及（白人）福音派的假設有共鳴，尤其是在它面臨二十世紀的世俗化威脅的時候。

為甚麼普林斯頓學者及其許多二十世紀保守、福音派、知

性上的後人在原則上如此認同以科學為基礎的文化，哪怕以科學為基礎的二十世紀文化恰恰在削弱人們對他們最寶貴的聖經真理的信心？我們不可能圓滿地回答這個問題，因為它有很多維度，如神學、哲學、心理學、社會學、組織體制等。不過，本章的宗旨是就美國福音派和現代科學文化之間的關係作一歷史掃描，從而能夠按哺育了它的傳統的視角去理解普林斯頓學派和二十世紀福音派的立場。

福音派與美國啟蒙運動

如果我們追問這兩位世紀之交的加爾文主義者——凱珀和華腓德——觀點背後的文化經驗的核心差異是甚麼，這一美國傳統的至關重要的維度就會變得清楚。某些相似是明顯的。他們所屬的國家的宗教傳統都是以加爾文主義為主。兩國都是寬容和宗教多元的早期領袖。兩國都曾深受啟蒙運動的影響，並且在革命時代受過政治上的改造。

但是，最大差異卻在於二位加爾文主義者與啟蒙運動和革命的關係。⁶ 在荷蘭，啟蒙運動在很大程度上與十七世紀以來不斷增強的世俗主義聯繫在一起。1790年代的荷蘭革命被廣泛地，至少在許多荷蘭加爾文主義者眼中，被視為法國大革命的副產品，因此也是「背教」的產品。十九世紀上半葉，荷蘭的敬虔派復興與美國的第二次大覺醒運動相仿。荷蘭的復興模式

最終採取了「新加爾文主義」復興的形式。到1870年代，凱珀成了這一強大的新加爾文主義運動的領袖。在接下來的四十年，他將一種觀點注入其中：在加爾文主義領導下全面革新文化。凱珀最終成了一位有效的政治領袖，因為他以典型的荷蘭人性格承認，各種互相競爭的世界觀都有其生存權利。不過他也經常提到加爾文主義世界觀與由源於啟蒙運動的「人文主義」和「唯物主義」控制的當代世界觀之間的「對立」。⁷他的加爾文主義政黨被稱為「反革命」黨。

在美國，卻是另一個世界：加爾文主義者及其福音派盟友站在美國革命一邊。這一事實對於理解他們的啟蒙運動觀及附隨的科學觀至關重要。誠然，法國大革命後有一段時間，美國的某些加爾文主義領袖——最著名的當數耶魯大學校長德懷特（Timothy Dwight）——以基督教名義高舉反革命、反啟蒙運動的「背教」的旗幟。這一德懷特主義還殘存到下一世紀（誠然，還殘存至今），以致許多美國福音派將「啟蒙運動」與「理性主義」以及「懷疑主義」劃上等號。不過，這一用法不應蒙蔽真相。就啟蒙運動代表一種理性與科學思維的態度而論，美國福音派在許多方面都是其擁護者，即使他們不接受十八世紀觀點的某些傾向。

如果我們記得，如梅（Henry May）所教導我們的，美國啟蒙運動有多種表現方式，那麼我們對於福音派與啟蒙思想的這種模稜兩可但基本上正面的關係的理解就可澄清了。按照梅

的看法，我們可以將影響美國的歐洲啟蒙運動觀念分為四類：一、與牛頓、洛克聯在一起的早期的溫和啟蒙運動——秩序、平衡和宗教寬容等理想；二、以伏爾泰和休謨為最佳代表的懷疑主義啟蒙運動；三、源於盧梭思想的法國大革命啟蒙運動——在地上打造天堂；四、教化式的啟蒙運動，源於蘇格蘭常識哲學，反對懷疑主義和革命，卻保留了十八世紀初對於科學、理性、秩序和基督教傳統等價值的基本元素。

在這四類啟蒙運動中，只有第一和第四類在美國有著巨大而持久的影響。美國大革命主要是由亞當斯與麥迪遜等溫和啟蒙運動人士領導的。佩因（Thomas Paine）和傑斐遜等人更激進的革命觀在一段時間裏也頗有影響力，但是當它們與法國大革命以及佩因的懷疑主義聯繫在一起時，就在很多有影響力的圈子被否定。激進革命與啟蒙運動懷疑主義二者都沒有在美國文化中生根。相反，蘇格蘭教化式的啟蒙運動為綜合提供了基礎。⁸按照蘇格蘭哲學的原則，美國三大思潮——現代經驗主義科學理想、美國革命的自明原理和福音派基督教——能夠被調和，或者毋寧說，一直是協調的。因此，蘇格蘭啟蒙運動在美國有一奇妙的再生，在十九世紀的頭六七十年主宰著美國的學術思想。

因此，與歐洲的情勢相反，不僅古典啟蒙運動的一個重要成分得以保存，而且它還與在聖經上保守的福音派親密結盟。那不是對「啟蒙運動」本身的坦然委身，而是對理性的一般哲

學基礎的信心，此種理性就是大部分十八世紀思想家充滿信心地宣佈的經驗主義理性。因此，正如許多作者已經注意到的，對於十九世紀上半葉的福音派知識分子來說，牛頓與培根是信仰的殿堂級人物。事實上，博茲曼（Theodore Dwight Bozeman）考據了「培根的封聖」現象，特別是在神學上最保守的人士中間。⁹在時間上，這一「培根的封聖」剛好與第二次大覺醒運動吻合。前者為後者提供了一種通俗的知識論（芬尼曾強調，製造復興就如搞農業生產一樣，是有科學方法的），並且成為基督教護教學的基礎。因此，在美國福音派的第一次鼎盛期中，客觀科學思想並未染上推廣世俗主義的邪淫色彩。相反，它被大書特書為基督教信仰以及普遍基督教文化的最好朋友。

不僅如此，基督教和以科學為基礎的美國文化的這種親密關係，並不是十九世紀的新近發明。相反，教化式啟蒙運動的綜合就是恢復一段被革命激情與背教所短暫威脅的悠久婚姻。

信仰與理性

不過，如果我們想要理解後來發生的事件，就應該考慮信仰與科學這段眾所周知的婚姻的性質。就其開端而言，我們當然知道，清教徒歡迎十七世紀的新科學。儘管一方面，科學世界觀似乎會與清教徒信奉上帝護理大自然的看法造成緊張，但另一方面，清教徒之理解上帝為重視秩序的立法者之執著，令

到他們歡迎並支援對自然秩序的研究。

然而，到了十八世紀，對於所有愛思想的新教徒來說，上帝護理的解釋與自然律解釋之間的張力逐漸成了巨大掙扎。¹⁰可以說，甚至許多在神學上正統的人也採納了一種實際上具有自然神論傾向的世界觀。他們視宇宙為由自然律掌控的機器，並且在心態上，逐漸將造物主與他們對萬物的日常運作的理解遠遠分開。¹¹他們還在自然和超自然之間作了截然的區分。那些多少還屬正統的人傾向於同時以兩種角度去看待自然事件，這兩種角度在他們看來是互補的。¹²因為上帝是萬物的創造者，所以祂通過自然律所啟示的一切始終與特殊啟示和諧一致。誠然，正如巴特勒主教（Bishop Butler）所力陳的，這兩種啟示是並行的。而且，正如佩利（William Paley）的經典論述，經驗主義科學透過提供無可辯駁的設計明證來印證聖經。

到十八世紀末，幾乎所有的美國新教徒都接受了這種雙重世界觀：以經驗主義知識論為基礎，下層的自然律支持上層的超自然信仰。就這樣，他們構想出一種現代版本的理性與信仰的亞奎拿式綜合。或許，用尼布爾（H. Richard Niebuhr）的範疇說，他們完成了一種「基督高於文化」的知性框架，在其中，科學與信仰的實在性不可能有衝突。¹³

如果我們考察一下十八世紀末的基督徒對於我們今日稱之為社會科學的看法，我們就能夠瞥見這和諧的雙重世界觀是如何運作的。在十八世紀美國大革命時候，大多數美國人視政治

思想為一種遵照洛克的傳統，以經驗主義為基礎的科學學問。十八世紀福音派在這個問題上的看法（特別是如果我們將此與二十世紀基督教政治觀的浩瀚文獻作一對比的話）之觸目處在於，在革命時代，獨特的基督教政治科學觀並不存在。相反（也許小教派人士除外），十八世紀美國基督徒對於革命理論沒有任何獨到的觀點。¹⁴愛國的美國基督徒可以毫無批評地接受傑斐遜或佩因的政治理論。當它涉及「屬靈」的問題時，他們當然會分道揚鑣。但在世俗事務上，他們假定基督徒和非基督徒都只有一種政治科學。而且，許多由自然律發現的真理可以用超自然啟示來印證。例如，要交稅卻又沒有選舉權明顯不符合公義的原則，為神聖啟示——「不可偷盜」——所不容。洛克的政府契約論在實踐上活像清教徒的盟約觀，以致在革命年代，似乎沒有一個人想過有必要去批判其本質上屬世俗性的理論基礎。

科學與信仰的亞奎拿式綜合的這一現代新教版本，被保持至十九世紀上半葉美國福音派稱霸知識界之時，並有所擴展。當時最流行的學院教科書作者、浸信會的韋蘭（Francis Wayland）是典型的例子。在其《道德科學諸要素》（*Elements of Moral Science*, 1835）中，他力主倫理學和物理學一樣，是發現因果秩序的科學。然而，對於發掘道德原則，歸納性科學有一定限度。因此，上帝在聖經裏的額外啟示對於補充理性所告訴我們的（例如，只有聖經才有記載道成肉身和贖罪的資料）並為我

們指出內置於自然中的某些道德原則（諸如七天休一天的價值）是必須的，否則我們可能無法得知。獨立地運作的聖經和理性的道德科學將顯示出完全和諧的原則。韋蘭認為，這兩種獨立的真理之源的和諧實屬基督教的堅實明證。他驚歎道：「這種吻合是如斯徹底，以致無可辯駁地證明聖經包含住宇宙的道德法則；因此，宇宙——即自然宗教——的創造者也是聖經的創造者。」¹⁵

與這種兩個層次的真理進路不相矛盾，韋蘭能夠在隨後的《政治經濟學諸要素》（*The Elements of Political Economy*, 1837）裏採取一條截然不同的進路。儘管他承認政治經濟學的大多數論題也可在道德哲學中予以探討，但是他寫道：「〔我〕並不認為將它們混在一起是合適的，〔我〕是在純粹經濟學的基礎上討論經濟問題的。」換言之，政治經濟學是一門純科學，與倫理問題「毫無關係」。¹⁶

回望當日，韋蘭的進路已經被視為美國生活中微妙的世俗化過程的一部分。例如，馬蒂就指出，世俗化一般是通過美國生活中的「宗教領域」無聲無息地從世俗與科學的領域中分離出去而發生的。當這種分工發生時，兩個領域看起來完全和諧，而真科學一直是證明真宗教的基礎。¹⁷一旦諸學科宣佈獨立，並且在得出結論前不再明明提及基督教，下一代人就很容易即使在最後一步也完全不提基督教了。

在自然科學中，其模式既相似又更具戲劇性。自然科學的

培根方法論為崛起中的社會科學提供了模型。然而，在自然科學中，人們更難看到基督教與大部分科學技術有甚麼關係，即使他們想將二者聯繫起來。一般而言，美國福音派科學家都假定他們的研究是完全客觀的，但又指出科學真理與更高層次的宗教和道德真理是和諧的，以此來將科學研究與他們的基督教相聯繫。也許，聯結基督教與科學的最普遍方式是「榮耀頌」。每次辦完對自然的科學探討後，人都應該對上帝的創造奇工發出讚美。¹⁸

與此密切聯繫並對本文來說更重要的是，自然科學在護教學上的運用。除了基礎性的設計論證之外，這些論辯指出人對自然世界的知識與道德和屬靈領域的知識之間是和諧的。1854年，格林（Lewis W. Green）以當時很典型的姿態宣稱：「自然科學的神學與聖經的神學完全協調，完全一致。」兩者，再加上我們的道德直覺，告訴我們宇宙中有一位智慧、仁慈和愛好秩序的統治者。聖經與這些其他領域的客觀科學發現和諧一致，對於福音派護教者來說是至關緊要的。他們的主要對手——自然神論者，有著同樣的信念，即自然與道德秩序無可逃避地指向一位智慧的神靈。福音派護教者確信，聖經可被證明與其他領域所發現的客觀真理完全符合。正如當時最負盛名的福音派教師霍普金斯（Mark Hopkins）在概括其護教學時所說的：「我們有適應性的和諧，也有類比性的和諧。鑰匙與鎖相適應；魚鱗與鳥翅是類比關係。基督教，正如我希望能證明的，乃是

最適合人類的。」格林於1854年說，既然這兩種啟示之源有著類比與和諧關係，因此即使天文學發現新的世界，地質學發現新的年代，人類學發現絕了種的種族和物種，基督徒也沒有甚麼好害怕的。相反，「基督徒應愉快地歡迎並吸收每一個相繼出現的啟示」。¹⁹

達爾文主義的挑戰

對達爾文主義的接受反應——這最終成了形塑並表達福音派對科學的態度的試金石——必須在此脈絡中予以理解。到1859年，福音派人士，無論是科學家還是神學家，都認為他們發現了信仰與理性之間的一種完美綜合。他們最崇敬的科學思維堅決地支持基督教信仰。本質上，他們與科學文化心心相印——只要後者留下空間（誠然，是留下一個受尊崇的特權位置），方便他們加上他們的基督教版本。

因為有這種關係，無怪乎福音派對達爾文主義的反應——如近來的許多研究所表明的²⁰——較之過往的樣板故事所表達的遠為曖昧。對我等講授現代文化的人來說，如此方便的樣板故事是用戰爭隱喻來表述的。按照這個故事，達爾文主義標誌著現代科學文化對前現代的宗教文化之剩餘防線的大攻勢。在英國，威爾伯福斯主教（Bishop Wilberforce）象徵傳統宗教的迷茫捍衛者的老羞成怒。然而，赫胥黎（Thomas Huxley）在1860年的著名

辯論中摧毀了威爾伯福斯的論點。之後不過是掃蕩殘餘的基要主義者而已，雖然，尤其是在美國，他們在許多年後仍未絕跡。故事的此一版本被貼上了「1859年及餘波」的標籤。²¹ 故事的蘊涵是，達爾文主義將現代性與前科學的宗教信仰的長期鬥爭帶到了決定性的解決當中。

事實上，由於福音派與科學文化在整個十九世紀上半葉交織得如此的深，因此對達爾文主義的反應遠比上述論述複雜。證據之一是，對達爾文主義的看法並沒有即時按照保守和自由神學的路線去嚴格區分。儘管在平信徒的篤信聖經者中間，可能大多對生物進化論持負面態度，²² 但保守派的智識領導層卻是意見分歧。雖然某些保守領袖指出，協調基督教與達爾文主義會有哪些困難，其他同樣保守的人卻提出克服這些問題的方法。

對於保守的篤信聖經人士來說，首要的問題是如何協調生物進化論與創世記的較前部分的字面解釋。然而，這個問題並沒造成我們會預期的兩極化（按今日的「科學創造論者」的論述）²³。十九世紀上半葉福音派內部已廣泛討論，如何協調創世記與地質進化論²⁴和更富臆測性但卻流行的解釋宇宙自然起源的星雲假說²⁵的看似不能反駁的證據。儘管有頑固反對者，²⁶ 但美國保守福音派領袖中間的主流意見卻是，創世記可以根據現代科學發現的亮光而進行某種重釋。到《物種起源》面世時，聖經主義者的流行看法是，創世記第一章的創世的六「日」代

表無限長的時代。而且，創世記的物種創造次序大致符合達爾文的次序。至於上帝有無可能用進化方式來創世，則完全不構成任何問題。如果上帝能夠引導山脈的自然進化，那麼祂也能夠以這種方式創造其他物體。

第二個反對理由是「人的尊嚴」的論點，提出者是威爾伯福斯和許多受到人與猿有血緣關係的看法冒犯的人。這類初期的反對並不局限於聖經主義者。而且，信奉聖經主義的進化論者可以輕易透過提出上帝可能在進化過程的晚期進行干預——或創造新而獨特物種的人類，或至少創造了人的靈——來基本上規避這一反對。

對達爾文主義的第三類反對是基於科學理由。不過，最初這些理由也不遵循保守派與自由派之爭的神學格局。達爾文在美國的最強大的科學反對者是哈佛的阿加西斯(Louis Agassiz)，一位唯一神教派人士。而最可敬的支持者是阿加西斯的同事 A. 格雷(Asa Gray)，一位福音派人士。大多數美國福音派都堅信培根式的非臆測性歸納主義，因此有些是按這些原因而反對達爾文的臆測。然而到1870年代，許多福音派科學家都追隨格雷，認為達爾文的假說解釋了太多不同的現象，以致它作為一種操作模型，難以被輕易抹煞。

第四個反對理由更具哲學性。其最佳闡述者是普林斯頓神學院的賀智。賀智在其1874年的《甚麼是達爾文主義？》一書的結論中概括了反對理由。「甚麼是達爾文主義？」賀智問。

「答案是無神論。」賀智的答案如此符合以戰爭想像去理解保守宗教與後達爾文科學的關係，以致成了一句被認為是概括了保守派對整個事件的了解的引語。但事實上，賀智有作出某些審慎的區分。他注意到，進化觀念既非達爾文所獨有，也非問題之關鍵。自然選擇概念也不是。賀智認為，最核心的問題是「達爾文拒斥一切目的論，或稱最終原因的教義」。對賀智來說，達爾文在這一點上的頑梗態度實際上等於無神論，因為我們只剩下一個隨機演化的宇宙。²⁸

美國（和英國）福音派群體內最大的爭論是：究竟達爾文對設計的完全否定是其生物進化理論的必然部分，還是對於真正的「達爾文主義」來說並非本質性的？格雷與達爾文在這一點上通信多次，但都未能取得一致意見。²⁹然而，在保守的新教知識分子中間，主流意見似乎青睞格雷的觀點，因此對於某種形式的達爾文生物理論與聖經、從而與設計之間的調和留有空間。³⁰自由主義的福音派人士則通過採納不斷寬鬆的聖經解釋來處理這個問題。不過，許多保守人士順應至少有限的生物進化版本，而未有放棄信奉聖經的可靠性。除了在十九世紀末的南方，反進化論很少成為福音派信仰的一種測試。³¹

衝突的導火線

既然在半個世紀裏，福音派的某些顯赫領袖的態度至少是

曖昧的，何以保守福音派對達爾文主義的反應後來被視為彷彿一直是一場全面的戰爭？此問題的答案會給我們重要線索，說明福音派與新生的科學文化之間的真正矛盾點何在。

晚近，一些研究達爾文主義的認受史的學者大多同意，在《物種起源》出版後的最初幾十年裏，提出並推廣基督教與達爾文主義有著「爭戰」關係的主要是熱心的反基督教人士。³²少數基督教的捍衛者確實立即起來詛咒達爾文主義，而有些人，如美國南方人，甚至沒有停止過詛咒。然而，反基督教的好事之徒則大大利用了這類對抗，指出傳統基督徒總是在攻擊現代科學。簡言之，他們宣稱，這是信仰與科學之間長期戰爭的又一例子。在達爾文發表著作後不久，其捍衛者熱烈地推廣這種戰爭隱喻。比如在1869年，康奈爾大學的年輕校長懷特（Andrew Dixon White）向紐約市的聽眾作了題為「科學之戰場」的演講。懷特的觀點最終凝結成兩卷本的《科學與神學在基督教世界的戰爭史》（*History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 1896）。與此同時，德雷珀（John William Draper）的廣受歡迎的《宗教與科學之間的衝突史》（*History of the Conflict between Religion and Science*, 1874）已經將戰爭模型引介給大量讀者。懷特和德雷珀都將爭戰投射回往昔。通過可疑的重構證據的做法（例如，習慣性地無視大多數科學爭論是基督徒之間的爭論）³³，他們主張過去幾個世紀的知性生活根本是一篇抗爭史：一方是宗教界的反智主義者，另一方是提倡價值中立

的科學真理的開明之士。

我們不難明白這類著力重構背後的目的何在。懷特與德雷珀是新時代的先知，同為有以下特徵的世界鋪路：科學的真理探索不再受宗教所束縛。作為先知，他們都傾向視此為光明與黑暗力量之間的對壘。這幫先知的原型乃是「達爾文的惡犬」——赫胥黎。赫胥黎最愛用戰爭隱喻描述他的召命。他毫無掩飾地宣稱：「戰爭是我的事業與天職。」赫胥黎是學界的「不可知論者」（這又是他的新詞）的代言人，他們認為：人們不應該讓無法用科學方法確定的信念引導自己。他們本質上是孔德（Auguste Comte）觀點的支持者，即實證科學必然取代人類文明從前用來發現真理的各種次等方式。要做到這一點，絕對重要的第一步是改革科學本身，使其脫離與宗教的任何關聯。科學必須被界定為對自然原因的探究，只此而已。繼續引宗教為佐證的科學必須被稱為非科學。如吉萊斯皮（Neil Gillespie）所概括的，必須讓昨日向宗教真理開放的「知識」（episteme）壽終正寢，因為「實證主義者不能容忍另一套做科學的遊戲規則或另一套知識模式存在」。吉萊斯皮說，對於像赫胥黎或德雷珀那類的人士，「驅逐舊的觀念還是不夠。其倡導者也必須被驅逐出科學界」。³⁴

有關這場運動的眾所周知的兩點還應提一提。首先，將科學與社會世俗化的行動，在達爾文發表著作之前老早已有。其次，世俗化者之所以如此熱烈地接受達爾文的觀點並且如此落

力地宣揚它們，是因為這些觀點很能配合他們的運動。達爾文的一大堆證據直接針對設計觀——基督教與科學之間最難消解的紐帶。科學得著釋放的日子，也就是文明得著釋放的日子。正如赫胥黎於1860年評論達爾文理論時發表的典型談話，「每一位哲學思想家都視它為自由主義軍火庫裏的一挺百發百中的來福槍」。³⁵

為甚麼許多聖經主義者不知道他們是與科學交戰

當然，達爾文主義的出現，碰巧也是西方文化普遍想朝世俗化方向走的時候。有必要指出，論及世俗化不單是某件碰巧發生的事情，而是某種被倡導的東西，它可以有兩種很不同的原因。一方面，世俗化的動力可能來自宗教感薄弱的人士，諸如不可知論者，他們相信他們的實證主義（姑且籠統稱之）為文明提供了比基督教更好的道德基礎。³⁶另一方面，世俗化也可以簡單地被當為一種方法論而被推廣。也就是說，各種各樣的活動之所以與宗教脫勾並非因為人們想弘揚一種非基督教的世界觀，而僅僅由於他們相信，無論宗教考量在其他處境中會有多大的價值，沒有這方面考量的干擾，這些活動能夠更好地實現。正如我們已經看到，美國福音派已經走在韋蘭式的世俗化方法論的大路上。而且，回到馬蒂的觀點，美國的世俗化起初包含了相對較少的反宗教情緒。³⁷因此，在十九世紀末的數

十年裏，許多聖經主義基督徒可能基於與提倡有效的商業實踐一樣的理由，而倡導科學在方法論上的世俗化。³⁸ 因此，在此運動中，即將宗教排除出科學以外，亦即純粹以自然主義的方法界定科學，他們絕對可以是好戰的不可知論者的同路人。³⁹

這種方法論的世俗化與美國生活的專業化有關。專業化意味著各門學科彼此獨立。各學科獨立的自然結果之一便是神學也不得不與這些學科隔離。這一切都跟那種想使各學科更科學並以自然主義的方法來界定科學的想法吻合。這種趨勢被單純想改善科學研究本身的需要所強化。例如，在南北戰爭前的美國，許多自然科學是由業餘愛好者——許多時候是神學家——開展的。因此，那些認為專門化發展有利提高質量的基督徒和非基督徒，很可能受較嚴格的自然主義的科學定義所吸引。

社會科學的興起過程也相仿。當美國的大學在南北戰爭後崛起時，新生的社會科學是依照科學模式來規劃的。薩姆納（William Graham Sumner）是這個新興的世俗觀的著名例子。他的著名言論——即，他把他的宗教信念放到抽屜裏，二十年後再打開，發現這些信念已經不見了——說明世俗化了的方法論如何輕易變成世俗世界觀。

不過，薩姆納並不是1870年代美國學術界的典型。相反，無論在自然科學還是社會科學裏，要整整一代人過去才使這種轉變成為可能。至少直到世紀之交，從道德科學與政治經濟學的業餘實踐者那裏繼承過來的道德—宗教傳統依然保持著某種

勢頭。因此，我們發現，創立於1886年的美國經濟學協會的早期文獻，定性其組織乃基督教的事業。首任理事長伊利（Richard T. Ely）在籌備會議上宣稱，因為「本會的工作是屬於實用性基督教的範疇，所以我們呼籲教會——本國的首要社會力量——幫助我們，支援我們，使本會勇闖成功之境——沒有她的協助，這是絕對不可能的。」當然，並非所有參與者都分享他的情懷。同樣重要的是，遞給協會的早期論文都屬於嚴格的技術性的。⁴⁰ 因為這門學科這樣被界定為科學，下一代人便可以輕輕鬆鬆地讓諸如伊利的觀點消失於無形中。

1900年以前，美國世俗化看來是如此正面，使得大多數保守福音派人士意識不到真正在發生甚麼事。令情況更混亂的是，福音派新教正在分裂為自由派和保守派陣營。因此，如果是保守派人士作基督教角度的社會分析，保守派可能會很欣賞，但如果該分析是來自神學自由主義者的話，保守派就可能很抗拒了。而且，他們在自己的圈子裏仍然有空間推廣其基督教的經濟學和社會原理，而這可能造成他們仍在對全國說話的幻象。⁴¹ 誠然，即使在進步時代，基督教修辭與政治之間的結盟依然理所當然地處於美國公共生活的中心。在1919年禁酒運動的全盛時期，新教的保守陣營與自由派陣營最後一次合作，勝利席捲全國，但是，他們當然完全意識不到這是最後一次。這類的勝利，或對這類勝利的希望，能夠延續一種信念：保守基督徒依然有把重要的聲音，可以左右全民追捧科學的美國文化。

為時已晚

福音派基督教對於公共生活的這類持續影響，掩蓋了保守基督徒在科學文化的某些重鎮正在全面喪失地位的事實。1900年之後不久，大概是1910年後，科學與宗教考量的隔離，特別是與在學術上已被否定的保守聖經主義觀點隔離，已不再是一種選擇，而是一項絕對的要求。這一趨勢發展得如此徹底，以致保守的篤信聖經人士不再有機會在任何科學中掏出他們的宗教觀點。在美國學界中，的確只有一種科學，而聖經主義的基督教在此沒有任何位置。而且，到了此時，放棄基督信仰已經成了學術界的時尚。於是自然主義的科學定義迅速從一種方法論演化成一種獨領風騷的學術世界觀。

這就把我們帶回到華腓德與凱珀之間的分歧上。美國福音派的策略是建立在這樣一個假設上，即全人類只有一套科學真理，而最好的觀點最終當成功趕逐較次等的觀點。正正是這樣的策略為美國福音派在知識戰場上的悲壯失敗鋪路。普林斯頓學者們的態度再次說明這一點。在十九世紀末的數十年裏，他們意識到美國生活的諸領域開始世俗化，並試圖制止此趨勢。例如，霍奇於1877年警告過，將聖經教導從公立學校的教科書中刪除會有何結果——如同在歷史研究中刪除上帝干預與信仰的因素，或在社會研究中不顧及道德秩序的聖經原則。但是正如G. 史密斯（Gary Scott Smith）在其關於美國加爾文主義者對

世俗化之反應的研究中所指出的，這類知識分子新教徒卻沒有意識到，平等原則會要求在公共生活中，各大互相競爭的世界觀多少應被賦予平等的地位。相反，他們所設想的自由共和國中，一種觀點會在自由競爭中脫穎而出。用經濟學術語講，他們會期望壟斷性的勝利。既然百分之九十的美國人是基督徒，霍奇（此時卻對天主教徒和自由派新教徒顯出少有的大度）論證說，政府和學校理應鮮明地高舉基督教原則。正如史密斯的分析，那種認為應該有一種單一的公共哲學支配公立學校之看法，為這款政策的世俗版本的勝利埋下伏筆。⁴²

杜威（John Dewey）於二十世紀上半葉崛起成為美國哲學家的過程，尖銳地刻畫了這一轉變的性質。正如庫克利克（Bruce Kuklick）所強調的，杜威心底裏是一個新英格蘭的加爾文主義者，而這一點極有啟發性。因此，通過公立學校體系來推廣的杜威的「共同信仰」，可以被視為新英格蘭社會秩序理想的世俗版本。

再看看杜威是如何跟著時代的學術風氣而轉變也饒富意義。直到1890年代，杜威還和許多美國學者一樣將其哲學思想與基督教信仰聯繫在一起。然而到了二十世紀初，杜威卻儼如一個孔德實證主義發言人，高唱「科學」勝過宗教偏見的調子。就這樣，杜威成了他時代的典型發言人，標誌著摒棄宗教參照的實證主義科學定義的勝利。⁴³

美國世俗化表面上的溫純性顯然令美國保守福音派失去防

基要派向進化論宣戰

只要我們記住，到了1920年代，在保守福音派（現在稱為基要派）眼中，「進化論」已成為一切敗壞、一切錯謬的化身，那麼，聖經主義觀點在科學界中之全線消失，就不會令我們感到意外了。對基要派來說，正如對早前的實證主義者來說，「進化論」擴大至神話性的涵義，成為科學自然主義解釋萬物的至尊象徵。⁴⁶ 反對進化論的基要派領袖意識到，進化論絕非一種單純的生物理論那麼簡單。進化論反映著一種徹底自然主義的世界觀，而對於許多世俗主義的倡導者來說，它一早便有這涵義。在這種世界觀中，一切絕對性的言說都被這樣一種深入民心的信念所消解，即理解事物的最好方式，或唯一的科學方式，乃是透過歷史或發展性的解釋。曾令傳統福音派信仰大丟其醜的聖經批判學，就是基於這樣的前設。保守福音派學者在一代之前還希望在保留傳統福音派信仰的同時參與歷史批判的科學，現在卻發現他們不得不在兩者中選一了。⁴⁷ 徹底自然主義的前設，即逐漸支配學術界的歷史主義的前設，只能接納自然主義的結論。

因此，「進化論」成了基要派向現代科學文化開戰的首要象徵。例如，基要派次文化愈來愈不能容忍對生物進化論作任何讓步。但正如他們始終表明的，他們仍然不是反對科學本身。他們贊成他們眼中的真正、客觀的科學，只是反對獨領風騷的

範，看不到這類觀點的勝利已迫在眉睫，而這現象在自然科學中最為膾炙人口。正如我們已經看到的，在達爾文之後的第一代人中，相當數目的神學家和科學家的爭論是：究竟達爾文主義在多大程度上可與傳統的聖經信仰協調。吉萊斯皮論證說，這時期的科學界內部存在著兩種互相競爭的「知識觀」（epistemes）：一種認為這類有關科學與聖經關係的傳統問題是合法的，另一種則對此嗤之以鼻。⁴⁴ 不過到了1910年左右，認為這類問題是合法的那一代科學家，用庫恩的範式說，基本上已絕種了。最後一位這類人士是奧伯林學院（Oberlin College）的G. 賴特（George Frederick Wright），他是A. 格雷的門徒、受尊重（儘管是業餘的）的地質學家、進化論與創世記初章的保守派調和者，最後成為《基要真理》的特稿寫手。賴特卒於1921年，享年八十三歲。他是此物種的最後一位。

在1925年的猴子審訊中，辯方律師請布賴恩舉出幾個持他那類觀點的著名科學家。布賴恩怯怯地回答說有位叫賴特的奧柏林教授，然後提出普賴斯（George McCready Price）。這正中辯方律師之下懷。普賴斯是復臨安息日會的E. 懷特（Ellen White）的百分之百業餘的支持者，他們相信，創世記的大洪水解釋了地球的地質構成。辯方律師能夠以某程度的信心反駁說：「本國每一位科學家都知道，（他）是江湖騙子，是魚目混珠，決不是甚麼地質學家。」⁴⁵

有偏見的、錯誤的自然主義－歷史主義科學。⁴⁸

對於保守福音派學術來說，約1920年到1950年這一時期是黑暗時代。聖經的考量被排除在諸科學以外，因此在美國北方，鮮明的聖經主義福音派學者從那些領域中銷聲匿跡。世俗主義者享受著實證主義的黃金歲月，而猶太學者冒起成為美國知性生活的主要力量，他們對消除「基督教文明」的殘跡有可以理解的強烈興趣，因為「基督教文明」使他們聯想到當時代要命的反猶主義。雖然傳統主義的聖經主義基督徒零零落落地在學院或大學裏擁有教席，但是旗幟鮮明的福音派學術基本上是無棲身之地。

這種學術流放的制度性體現是聖經學院運動的加速成長。為了代替十九世紀由福音派主導的學院網絡，基要派於二十世紀上半葉開始建立聖經學院網絡，所謂聖經學院就是以聖經為主的職業訓練中心。在這些學校裏，當其他學科能有助傳福音和宣教時，學生才會有限度地涉獵。基要派仍然自稱尊崇科學，但實際上他們已經與美國主流科學文化幾乎完全隔絕、完全疏離。此時，他們與科學文化之間的關係才成為一場你死我活的搏鬥。

後續：今日的華菲德與凱珀

故事並未就此結束。如果說1920年到1950年是保守福音

派學術研究的黑暗時代，那麼自1950年以來可算一個小復興期。第二次世界大戰後，某些基要派繼承人有意識地推動知性上的東山再起。

這次復興的大多數根源可以追溯到普林斯頓神學家的傳統，在基要派陣營中，他們是堅持嚴謹學術的一群。梅欽，一位甚至備受許多對手尊重的新約學者，在基要派與現代派論戰年間曾領導普林斯頓運動。梅欽最終於1929年被擠出普林斯頓神學院，在費城另起爐灶，創立威斯敏斯特神學院（Westminster Theological Seminary）。1930年代，大部分留在基要派裏的零星的嚴謹學者，多與梅欽有點關係。這些人激發了新一代基要派知識分子於1940年代初崛起。這些胸懷大志的學者中有相當一部分是在哈佛進修的。許多是與全國福音派聯會有聯繫，此協會創立於1942年，主要致力於締造基要派內部的合一，促進傳福音，並試圖在美國生活中重奪發言權。

正如我們在第二章中已經看到的，這些有學養的基要派，或後來被稱為「新福音派」的人士，強調如果這場運動想要有持久的影響力，就必須迎接時代的知性挑戰。⁴⁹

這些著重點伴隨著福音派社群的重大社會學變化。那些脫離嚴謹基要派的福音派人士比較富裕，並且和大多數二戰後的美國人一樣都重視專上教育。他們當中很多年輕人上大專，而到了1960年代，可觀數量的畢業生離開研究院。有些獲得了大學教席，有些則執教於愈來愈多的福音派學院中。到了1970年

代，「福音派」指涉的宗派所屬極闊。例如，基督教專上學院聯盟就反映了這種多樣性。到了1980年代，它為近七十所會員學院服務。來自這些學院與大學的福音派學者不僅參與其所屬的專業組織，而且創立福音派自己的對等組織與期刊。當中，以美國哲學會屬下的基督教哲學家協會水準最高，其會員名單包括此領域中一些領袖級人馬。福音派學者的總著作產量竟可養活一個小規模的產業。⁵⁰

如果我們考察福音派復興作為知性運動的向度，就會發現一個論旨脫穎而出。在幾乎每一個領域中，福音派內部的首要爭論都是：福音派基督教學者與世俗主義者從事科學或學術研究的方法不同嗎？迄今，這方面的文獻是浩瀚的。⁵¹ 在幾乎各個領域，福音派學者基本上可分為兩個陣營，小部分則是兩者之混種。兩大陣營就是華腓德主義者與凱珀主義者，儘管他們並不必然這樣描述自己或嚴格追隨各自的精神導師。華腓德主義者相信單一種科學或理性是可能並應為全人類所認同，他們指出二十世紀世俗思想的共識幻象已經破滅，福音派基督徒依然有機會在思想戰場上取勝，至少在個別議題上可以。要作成此工，他們必須盡可能遵守非基督徒也遵守的遊戲規則，使用同時代的世俗同儕一模一樣的方法論去討論技術性議題——但卻添加基督教的道德與神學原則，因為他們相信，真正客觀的人會同意，這些原則對於完成大圖畫來說，從理性上說是必須的。相反，凱珀主義者強調任何學科都建立在初始的假設上，

而基督徒的基本假設應該對於每一門學科的許多理論性結論有實質性影響。因此，兩種衝突的世界觀都可以是合乎科學或理性的，假如各自都與其初始前提相一致。一開始便排除了上帝可作為一種解釋的人和一開始便信仰上帝為基本信念之一的人可以是同等理性的，並且能夠走在一起從事技術性的科學研究；不過，在某些關鍵的理論問題上，雙方最好的論證將必得出相反的結論。⁵² 實際上存在著兩種或更多的科學。唯獨理性尚不能調解不同前設的科學之間的爭論。

此刻，福音派內部對以上課題的爭論離解決之路甚遠。可以說，華腓德主義者仍懷緬美國科學文化興起時福音派稱霸的美妙時光，並期待著一個真科學與真基督教最終得綜合的日子。相反，凱珀主義者顯然對人類的科學社群抱持多元主義態度。因此，他們的觀點頗適合福音派心靈中的某些脈搏，即福音派究竟不過是多元社會裏面的少數派。一般福音派和基要派想在今日美國社會得到甚麼？對這個問題的諸多理解上的混淆根源於福音派（並基要派）中間未能解決這些知性問題。他們究竟想要主宰美國文化，還是僅僅想被承認為一把在智性上絕不下於其他聲音的聲音？

然而，雙方都在從事同一件事：調和美國文化遺產中兩大力量——福音派信仰與現代科學。兩種力量都與文化一起成長，故此比一般以為的難以分離許多。

第六章

科學創造論？

在美國過去一個世紀裏，「進化論」代表了某些最尖銳的宗教與文化衝突。坊間流傳一種印象——而且是愈來愈普及——認為生物進化論與創造論對立，因此與傳統的基督教信仰水火不容。這種信念如此深入民心，以致在1981年所謂「創造論」運動說服了兩個州的議會立法確保在起源問題上，「進化論」與「創造論」在公立學校獲得所謂「平等對待」，即教授「科學創造論」以平衡教授任何「進化科學」。¹這場立法運動之高舉「創造論」旗幟反映了當事人相信，甚至堅持，信奉造物主與生物進化論之間是絕對對立的。事實上，科學創造論運動不是提倡一般意義上的造物主信仰，或甚至是較窄意義上的聖經中之上帝的創世說；毋寧說，它只捍衛一種創造觀，即以創世記最初幾章的字面解讀為基礎。²按這觀點，創世的六日是照字面意思的每日二十四小時，因此地球不可能有多於數千年的年齡。所以任何物種的進化都被絕對排除。因此，在回應還有許多其他允許一個較古老的地球和至少某種進化之可能性的

講法時，典型的答覆是「科學創造論者堅持只有兩種基本的解釋——創造論和進化論——所有解釋都可以包括在這兩種基本立場的其中一種裏面」。³

這種只有兩種對立觀點的強調，與基督徒以及其他信仰者對於創造與進化之關係的觀點矛盾。甚至僅在美國福音派新教徒中間——且不說自由派新教徒和各式各樣的天主教徒、猶太人、摩門教徒、穆斯林等——長久以來都有持中庸立場的顯赫倡導者，這些立場通常稱為「神導進化論」或「漸進創造論」。達爾文理論一發表後，某些保守的篤信聖經人士對於那種認為進化學說必然削弱造物主信仰的講法有現成的回覆。上帝透過其照管和護理，控制一切自然過程。因此，生物進化論所引起的問題原則上與其他自然現象——如光合作用——所引起的分別不大。對於自然過程的全面自然主義解說並不排除上帝計劃或控制這一過程之信念。因此，上帝有可能使用了進化過程作為創造地球上至少某些物種的手段。對於創造人類是否涉及某種特殊的神聖干預的問題，福音派神導進化論者之間亦有爭論。但是，他們同意，對於創世記的嚴謹解讀並不排除進化性發展。無論如何，早在十九世紀中葉，大多數美國福音派學者皆同意，創世記第一章的「六日」意味著六個漫長的時代，足以為地質學理論所要求的巨大時間進程留下空檔。所以，進化學說本身並不必然與任何神學教條或聖經的忠實解讀相抵觸。

這類調和的觀點在美國福音派自身之內就有一卓著的傳統。

達爾文主義在美國最早的偉大提倡者 A. 格雷，即使任教於唯一神教派的哈佛，直到最後仍是正統的公理會教友。在與達爾文的書信往還中，他矢言，新的生物理論並不蘊含任何否定自然過程中上帝的計劃與指引的結論（與達爾文不同，加爾文主義者並未因為上帝允許其宇宙中出現大量的殘酷現象與浪費而感到苦惱）。在證明生物進化論與正統信仰是相容的奮鬥中，格雷的門生和最親密的伙伴是 G. 賴特。G. 賴特的正統福音派資歷無可質疑，甚至標誌著有組織的基要派之興起的出版物《基要真理》（1910-1915）也邀請他撰文評論進化論。在批評進化論在哲學與科學上的某些過度宣稱的同時，G. 賴特強調聖經「教導一種進化學說」，而任何有證有據的進化發展都是表明，生命在上帝的設計中就是如此進化的。事實上，G. 賴特認為，相信物種的諸發展都僅僅由於機遇而沒有上帝的指引甚至干預乃是「邏輯上的『切腹』」。⁴

在幾乎同一時候，普林斯頓神學院的華菲德有同樣驚人的言論。華菲德論學養是無庸置疑的，他也是「無誤」一詞的發明者，亦是這個基要派關鍵教義——聖經的所有斷言皆不能錯——的首要倡導者。儘管如此保守，華菲德竟提出進化論與創造論並不對立的觀察。他說，這方面討論「永不能歸於沉寂，除非各方都徹底明白『進化』不能替代創造，頂多能提供一種有關上帝護佑之方法的理論」。⁵華菲德很清楚當中的區別。創造論可能隱含超自然主義；但進化論並不因此便隱含反超自

然主義。

那麼，我們面對的歷史問題是，儘管上述早期基要派運動的顯赫領袖指出了中庸立場的可行性，為甚麼對很多人來說，反對一切進化學說竟成了信仰的檢證？誠然，中庸立場仍存在，甚至在基要派運動繼承者之一的福音派學者中間頗吃得開。⁷然而，在美國當下的討論中，這些觀點要不是普遍被忽視就是不為人知。不僅出奇地流行的科學創造論運動宣稱神導進化論是出於魔鬼，⁸整個州議會竟也採納「平等待遇」的法例，這些法例假設創造論與進化論勢不兩立，並且只有這兩種觀點值得考慮。當然，大眾傳媒有分締造這種兩個全然不可調和的觀點作出生死搏鬥的印象。⁹我準備考察的歷史問題是雙重的。為甚麼科學創造論者堅持這種兩極化？為甚麼這類兩極化觀點在美國如此流行？

聖經的角色

進化論被認為跟基督教的創造論信仰不相容而被拒斥，當中推論的關鍵是「聖經這樣告訴我」。莫里斯（Henry Morris）——當前最高調的科學創造論機關的創辦人——直截了當地說：「如果有人想知道關於創世的一切……可靠資訊的唯一來源是神聖啟示……。這是有關創造這門科學的教科書！」¹⁰在1980年代的訴訟中，為了繞過憲法難題，這個議題刻意被壓下。然

而，莫里斯和他的親密追隨者以及許多虔誠的支持者都認為，創世記第一章所述的六日創造顯然是每日二十四小時，因此絕對排除進化論。問題是，為甚麼這類解經原則在美國有如此大的市場？首先，我們必須探討兩大解經傳統在美國的匯合。這兩大傳統反過來又產生了一些美國宗教和文化傳承的元素，使得某幾個大群體傾向於接受這類觀點。

千禧年主義

自十九世紀以來在美國大大興盛的現代的前千禧年主義，主要依據對聖經預言中的數字的精準解釋。這些千禧年主義者認為，聖經是精準的科學分析材料，經過分析後，至少未來的某些方面能得到某程度上的準確預測。基督復臨安息日會、耶和華見證人和基要派中間影響力甚大的時代論前千禧年主義者全都以這種方式對待預言性數字。因此，對這類團體來說，擁有一種能夠產生精準結果的聖經詮釋學是極重要的。而且，適用於預言的詮釋學原則應該與應用於過去事件的聖經記錄的原則一致。時代論者常常用「盡可能照字面意思」來描述這種詮釋學。儘管他們不會字面地解釋明顯詩意或形象化的陳述（「眾山鼓掌」），他們卻認為，除非迫不得已，我們務必把聖經記載視為準確的真實歷史事件來解釋。因此，無怪乎這類從精準的預言中引申出核心教義的群體，會固執地將創世記第一章解

釋為描述六個二十四小時的精準創造順序。基要派人士多具時代論淵源，是晚近的科學創造論運動的最熱忱支持者——此運動強調年輕的地球，並因此而堅持一種全盤反對進化論的創造觀。

這些預言觀的影響超出了其直接的基要派群體的範圍，證據之一是荷凌西的時代論預言書《曲終人散》（1970）成為1970年代美國最暢銷圖書的現象。¹¹ 主要的科學創造論組織——聖迭戈的創世科學研究所（Institute for Creation Science）——與這股預言熱潮關係密切。例如，其創辦者莫里斯就曾撰寫啟示錄的「字面式」註釋。¹² 普賴斯，莫里斯的年輕地球—大洪水地質學進路的主要先驅，是基督復臨安息日會信徒。他一生全奉獻在證實E. 懷特的預言上，後者說以下觀點是上帝的啟示：全球性大洪水解釋了地質學家據之而建立理論的地質學證據。¹³

新教經院主義

不過，並非所有科學創造論者都是千禧年主義者。新教經院主義是美國新教中另一個龐大的傳統，它經常維護創世記第一章的解釋，並且影響了美國基要派和一般美國人的聖經觀。這傳統的卓越代表是普林斯頓神學家，例子之一是將聖經「無誤論」普及化的華腓德。但普林斯頓神學家絕非這觀念的發明者，也不是它在美國僅有的主要倡導者。無誤論的基本內容——

因聖經是上帝的話語，所以它不單在教義還在科學與歷史方面是準確的——在十七世紀的經院主義新教中已被信奉，並且為十九世紀美國新教的許多流派所共守。¹⁴ 相信聖經無誤並不意味著必須盡可能字面解經，大部分普林斯頓神學家容許創造的六「日」是漫長的，華腓德本人亦容許有限的生物進化論就證明了這一點。然而，對於某些接受普林斯頓神學家的聖經觀的人來說，強調聖經陳述的科學精確性跟創世記第一章是真正的每日二十四小時的觀點最為吻合。

美國路德會的保守立場比較鮮明。顯然與新教經院主義傳統和決心抵抗現代美國神學的入侵有關，二十世紀上半葉的美國路德會重點神學家持守一種甚至比普林斯頓神學家更保守的聖經觀。他們認為，對於每個用詞，聖靈都向聖經作者作了機械式口授或指示。因此，上帝的而且確是聖經的作者。而且，按照美國路德會的解經者，聖經的每個字都具有神聖的性質。¹⁵ 這些考慮導致了這樣一個結論，即創世記第一章的「日」是二十四小時，這亦是他們所堅持的。他們說，這個結論乃聖經本身的話語使然（例如提到每日「有晚上，有早晨」）。因此，進化論必然是「無神論和不道德的」，而神導進化論既與聖經矛盾也與真正的進化論不一致。¹⁶ 美國路德會的發言人矢言進化論本身是不科學的，對文明與教會教義都是一種威脅。¹⁷ 無疑，美國路德會普遍的文化保守主義和防衛心態有分促成這種排除一切進化可能性的保守詮釋學。不過，其核心的論證卻是

聖經本身。無論如何，當莫里斯於1963年最先組織「創造研究社」——許多晚近的科學創造論即由此孕育而生——的時候，第一任籌委會有三分之一成員是美國路德會人士。¹⁸

理性與科學的基督教

無論是強調預言的千禧年主義傳統或經院傳統，它們都極欲為基督教信仰建立穩固的理性基礎，而這欲望亦把二者聯絡起來。兩個傳統都高舉有關上帝存在和基督教的真確性的傳統證據。¹⁹自十七世紀以來，許多基督教護教者都認為能展示基督教是合乎科學的信仰是重要的。特別是在十八和十九世紀，基督教的捍衛者勤勉地從自然科學中搜集證據以證實聖經所啟示的真理。十九世紀的美國護教者，無論是經院傳統還是千禧年主義者，一般都明確地以培根主義的原則為基礎來建立其護教學。他們堅持，其論證乃是基於證據的審慎檢驗，而這些證據是每個人通過常識步驟都可以觀察到的。臆測性假說是要避免的，因此，論證會限於仔細的歸納程序。來自物理科學或其類比的證據獲優先考慮。自然之書與聖經之書完全和諧一致並且——如巴特勒主教如此有力地論證的——當以類比的方式被理解。²⁰

科學與聖經之間的這種和諧一致似乎已在二十世紀的知性氛圍中告一段落，但科學創造論運動正正是要重振這種和諧。

猴子審訊之後，布賴恩和基要派基本上被社會唾棄，這導致某些傾向字面解經的篤信聖經人士奮起著手於論證：與社會主流意見相反，聖經其實仍有科學支持。莫里斯在其處女作《是要你們信》（*That You Might Believe*, 1946）明確提出這點。雖然他承認，基督教真理最終必須仰賴信仰，而「即使與理智相違」，他也會選擇相信聖經，但他卻強調，聖經「決不違犯常識與理智」。二十世紀的問題在於，許多人視基督教為「孕育於迷信和發軔在科學和哲學的蒙昧中的過時信念」。相反地，莫里斯肯定聖經的信念甚至能合乎其工程師的高規格要求，即「對於能歸類為事實的所有事情，皆要求滿意的證據和證明」。²¹

因為對聖經深信不疑，莫里斯進而闡明「在其書頁中隱匿了三十個世紀或更久的大量科學真理，僅在過去的幾個世紀甚或幾年間由人類發現」。這些事實包括諸如星體「不可勝數」或者詩篇直接描寫蒸發、風和放電是下雨的原因的證據（詩一三五7）。「他使雲霧從地極上升，他發出閃電隨雨而來，又從他的府庫吹出風來。」科學創造論運動就是從這種意識中生出。儘管沒有宣稱真的要證明基督教是真的，它卻搜尋能夠證實聖經陳述的決定性證據。因此，科學創造論者不僅搜集能夠指向全球性大洪水的科學證據，而且發起尋找挪亞方舟的探險隊。

整個工程都與一種獨特的聖經觀有關。在基要主義者及其盟友眼裏，聖經充滿了其精確性堪與二十世紀科學期刊的文章

比擬的科學陳述。²² 上帝之啟示自己，他們假設，當不遜於科學期刊。在經典著作《創世記大洪水》(Genesis Flood)中，莫里斯與韋特康(John C. Whitcomb)認信「聖經的完全神聖默示和明晰性，並相信一種真的註解可以在它所處理的一切事情中提煉出決定性的真理」。²³ 所謂「真理」，是指聖經包含的在科學上準確的事實。在基要派和經院傳統中，聖經被視為一本滿載「事實」的書。例如，賀智的廣為引用的名句說，「如果自然科學關注的是大自然的事實與法則，那麼，神學所關注的就是聖經的事實與原則」。²⁴

在這類傳統中，聖經研究的主要目標是以培根的形式對事實進行分類。時代論發言人叨雷說：「聖經的研讀步驟是以下述的現代科學方法進行的：先作徹底的分析，然後作審慎的綜合。」²⁵

或許最重要的是，這種認為聖經的字眼具有科學的準確性的假設導致了字面式的詮釋，這款詮釋不能容許聖經語言有任何含混性。例如，反對物種進化的最常見論據是創世記第一章反覆說動植物「各從其類」。這一短語通常被視為排除了一個物種產生另一個物種的可能性。同樣，一位著名的時代論者引用創世記二章7節——人乃出自「地上的塵土」——來反駁進化論與聖經的任何相容性。但是，為甚麼這也排除人從原始塵土逐漸進化的可能性呢？「這不可能指涉或包括較早前的動物祖先，因為人是歸於塵土——不是歸於一種動物狀態（創三

19)。」這位作者也不容許創世記的最初幾章可能是「仍保留著聖經的『大方向』」的喻象。這種解決方法是對上帝不敬，因為如果進化是真的，該喻象就會是「完全不準確的」，以致「賜下這個喻象時，上帝若不是不誠實，就是不可理解的」。²⁶ 按這種觀點，即使喻象也要直接指向字面的事實。

常識

來自其他傳統的學者可能會認為這種想法不可想像，並且肯定牽涉到使用另一時代的語言標準的問題。但是，毫無疑問，這種想法在我們的時代被廣泛視為常識。基要主義與相關的宗教運動都矢口宣稱，它們代表常識看法。這類面向大眾的聲稱反映了十九世紀美國福音派的傳統，在此傳統中，蘇格蘭常識實在論長久以來就是最富影響力的哲學。²⁷

按照這種觀點的民主大眾化版本，平民百姓的天真解讀是最好的釋經。叨雷寫道：「一般人從聖經讀出的含義，百分之九十九是正確的。」²⁸ 在現代美國，常識注入了簡單直接和經驗主義式反映真實事物的通俗觀念。奧祕、隱喻和象徵性的實在觀在很大程度上已經消失。取而代之的是，大多數美國人都有社會學家卡瓦諾(Michael Cavanaugh)所謂的「通俗的經驗主義知識論」。²⁹ 最好的描述方法是不帶任何隱含意義、按事物所顯現的狀態準確描述。順帶一提，這種通俗知識論與工程

師的思維方式不謀而合，大家都是簡單直接、絕對一致、講求事實、沒有轉彎抹角。事實上，科學創造論的推動者有不少是工程師。³⁰莫里斯本人就是一位工程師，他把他的工程學標準與他的聖經詮釋學標準相結合。「或許沒有哪類人比工程師更高舉常識和理性，而我希望這些品質能在我身上全然發放。」³¹莫里斯正確地指出，他的許多讀者會同意這類「常識與理性」必須應用於解經工作上。

大多數當代科學家都無法理解，科學創造論所稱的科學論證在多大程度上迎合普通人的常識直覺。進化論或許有科學專家站在它一邊，但它根本有違普通人的常識直覺。相信地球生命的奇異秩序是從宇宙原初的無序中自發衍生確不容易。也許，一種比受到文化制約的信念更深刻的常識，呼召望著「璀璨的星夜在上，道德的律法在內」的人相信一位有位格者，而非盲目的機遇，必定安排了這一切。如眼睛等具體機制乃經由盲目的機遇而發展起來的講法亦是匪夷所思。萬物如此有序僅僅是由於偶然嗎？猩猩隨意用打字機亂打而能打出有意義的句子幾近沒可能，就是著名的例子。目下的生命複雜性能從無序中衍生所需的時間長度是令人脹昏了腦袋的，並且可說是違逆了人們對甚麼是可能的直覺觀念。³²作為一種常識性的論證，反超自然主義的進化論遠不如古老的設計論證有說服力。

雖說這麼多專家都同意進化論的真理，但專家通常是錯的。此外，專家們也相互矛盾，因此外行人沒有任何義務要相信他

們。而且，科學創造論者可以提供他們自己的專家，正如科學創造論的機構所強調的。但是，人們亦應該「為自己作出合理的決定」。教會的聽眾被鼓勵「自己去看看」被相信會削弱進化論的化石證據。一個典型的呼籲如此寫道：「讓我們決定一種能夠解決這個爭端的方法，並建立定義，然後檢視證據。」³³

因此，美國的通俗知識論原則上決不是反科學的。毋寧說，它是基於一種天真的實在論再加上有關正當的科學步驟與證實程序的通俗神話。這些步驟本質上是培根式的，喜歡簡單的可經驗證據。³⁴科學觀本質上是樂觀和進步的；真科學最終會導致真理，儘管在途中可能因偏見而走歪。真科學與基督教亦沒有任何衝突。真科學能夠且定會證實基督教之啟示。卡瓦諾曾將美國人對於信仰之經驗主義證據的廣泛要求精彩地刻畫為「多疑的多馬主義」。³⁵

文化危機感——南北戰爭後的南方

大眾之所以接受不妥協的反進化論，原因不僅在於後者的詮釋學與護教學假設與美國通俗知識論吻合，也由於提倡者成功說服跟隨者：反進化論對文明的未來至關重要。好戰的反進化論者幾乎都是北歐裔新教徒。他們一直著力強調美國的基督信仰（新教）遺產。³⁶文化危機感——往往被說成為轉離基督教文明而轉向世俗文明——似乎也是令反進化論者如此著緊，

並從而降低妥協之可能性的因素。

這些信念的結合在美國較之在其他國家更明顯，³⁷而在美國南方較之在北方又更明顯。反進化論立法和最近的創造論法例在南部諸州較之國內其他地方有好得多的成績。而且，進化論與聖經水火不容在南方是很普遍的信念，這信念不是根據最近的創造教學運動的具體論據或組織，而是在這一切之前已經存在。³⁸因此，既然頗多群眾將進化論等同於文化衰敗，為了更好地理解好戰的反進化論，線索之一似乎是考察令前者的現象萌生的環境。

對於南方反進化論勢力的方便解釋是，「舊日好時光的宗教」的流行和南方許多篤信聖經者教育水平的相對偏低。³⁹這些因素當然重要，儘管它們沒有說明，為甚麼一個別信念（進化論的危險）在南方民間宗教中獲得了崇高地位。⁴⁰一個有趣的問題是，為甚麼反進化論在南方福音派中間比在北方基要派中間更早成為信仰的標準測驗。

稍微讀一讀南方反進化論歷史上的一起事件——伍德羅（James Woodrow）於1886年被哥倫比亞神學院（Columbia Theological Seminary）開除——有助我們回答這些問題。儘管事件發生在長老會精英中間，但是南方其他宗派也有類似事件，而此事在宗教媒體中獲得了最廣泛的報道和普及化。在精英尚有影響力的南方，知識界領袖成功地讓其受眾相信，任何形式的生物進化論都是對信仰的極大危害。對於大眾化的旗手來說，

這很容易翻譯為人的祖先是不是猴子的問題，而佈道家可以從那裏開始借題發揮。正如《德州長老會人》（*Texas Presbyterian*）所說的，「『耶和華上帝用地上的塵土造成人形。』人是由猿猴按通常的生殖方式生出的。如果這兩者不是在邏輯上矛盾，那就是——在日常處境裏——非常奇怪的語言運用」。⁴¹

伍德羅是美國和南方人傾向於在創造與所有形式的生物進化論之間錯誤地「一刀切」的經典例子，甚至是最經典的例子。1861年，伍德羅獲得美南長老會的重要機構哥倫比亞神學院的「與宗教相關的自然科學教授」教席。這一奇特的神學教席的設立反映某些南方神學家對於展示科學與聖經的和諧之積極價值抱樂觀態度。其他人，特別是著名的達布尼（Robert L. Dabney），則認為聖經不需要科學方面的舉證。⁴²伍德羅在科學和聖經問題上的立場抱基本上保守的調和姿態，例子是創世記第一章的漫長「日」與現代地質學所指向的古老地球。儘管他在哥倫比亞的頭二十年教授有關進化論的觀點，但他傾向於反對這理論。不過，久而久之，他被科學論據所動搖，並於1884年公開承認接受某種有限形式的神導進化論。然而，伍德羅也是新近取名為聖經「無誤論」的講法的支持者。⁴³事實上，他在調和科學與聖經的直接陳述的問題上十分保守，甚至主張，雖然上帝可能通過進化「間接地」造出從塵土而來的亞當的身體（而非靈魂），但夏娃的身體卻是直接從亞當的肋骨而造出的。

如此拘泥字面並不能滿足長老會高層和大眾化的宗教媒體。

在各個長老會教義仲裁委員會繁複爭論後，總議會最後於1886年宣佈「亞當和夏娃的身體與靈魂都是由全能者的大能直接行動而造成」，而亞當的身體之被造「並沒有任何類型的人類父母」，而任何導致否認這些結論的聖經詮釋方法最終會「導致否認信仰的根本教義」。⁴⁴ 據此，伍德羅被解除教授職務。⁴⁵

為甚麼美南長老會連創造與進化之間的最溫和的適應都要拒之門外呢？有許多因素匯集一起。首先是南北戰爭後南方白人教會與宗教生活的現象。戰爭恢復了國家統一，但沒有恢復教會的重新聯合。南方基督徒必須為繼續與從前的弟兄分離而尋找理據。最恰當的解釋是「北方佬」已染上了自由主義的病毒，這在他們不合聖經地批評奴隸制度一事上早有明證。南方保守人士於是警惕，甚至肯定是渴望能發現「北方佬」宗教的任何其他自由化趨勢。南方人日益認定他們是其宗派裏唯一信仰純正的代表，此信念為繼續分離提供了合法性。正如一份教會報章所宣佈的，「我們南方教會的榮耀和能力」乃在於「很少很少人——即或有的話」——鼓吹改變。⁴⁶

這類把教會分離合理化的言論是南北戰爭後的半個世紀裏南方人不斷美化其已告失敗的運動的組成部分。儘管南方人在戰場上輸了，但他們決心去贏得思想之戰。⁴⁷ 這一決心的結果是要在所有領域杜絕改變，並且頌揚戰前的一切主導思想。南方人的這一決心幾乎與進化觀念在英美思想界的所有層面的迅速擴展同時發生。因此，重視變革之價值的廣泛信念在南方人

中卻成了尤其該遭詛咒的東西。在神學中，南方保守主義者有明確的焦點。正如伍德羅的主要對手之一的吉拉德奧（John L. Girardeau）所指出的，「這個教義發展的理論有一種似是而非的危險形式，對明文的話語的至高無上構成威脅」。⁴⁸ 此外，從南方人浪漫化了的自我形象的角度看，進化或任何形式的變化都只能是一種退步。

這些因素可能已足以令普羅大眾多少對進化學說有所抗拒。此外，神學家在創世記與生物進化論問題上的立場由於堅守經院式的字面主義詮釋學而得以強化。美南長老會戰前就與普林斯頓的老派長老會人士過從甚密，因此保留住保守主義—科學解經進路的骨幹。長老會的這一立場，特別是其將聖經視為事實命題之彙集的培根主義傾向，與南方的大多數解經一致。⁴⁹ 但是對於南方人來說，最重要的或許是，因著奴隸問題，他們逐漸偏向了字面主義詮釋和非發展論。僅當人們為了據稱的精意而放棄文本的字句時，聖經才是譴責奴隸制的。由於高舉聖經裏有關奴隸的字句，南方保守主義者決不會輕易改變對其他可按所謂現代進步的新眼光予以重釋的經文的舊有看法。

第一次世界大戰後的基要派

1920年代基要派反進化論運動的興起廣為人知，所以這裏只需概括一二。正如我們已經看到的，第一次世界大戰前，在

南方以外，反進化論並不是信仰之驗證，小教派除外。大多數保守新教徒可能都有這種印象，即進化論與聖經是不可調和的，但足夠多的領袖認識到這一立場的諸問題而無需以此為相交的測試點。

正如我們已經看到的，甚至是1910年到1915年的《基要真理》也不絕對排斥一切進化論觀點。不過到了1920年代，反進化論對於基要派來說變得日益重要，並最終成了真信仰的基本標記。⁵⁰

反進化論成為基要派的突出課題與幾股力量的交匯有關，這些力量因著美國在一次大戰的體驗所起的催化作用而成形。戰爭加劇了新教內部日益濃厚的自由派與保守派的緊張關係，尤其是現代派攻擊前千禧年主義者沒能將基督國度與在全球推動民主的努力等同起來。另一方面，前千禧年主義者和其他新教保守主義者則善加利用誇張的反德宣傳，指出德國神學是許多現代主義思想之根源。他們說，德國神學和德國文化（*kultur*）有著共同的進化論哲學。這種「弱肉強食」的意識形態導致了德國文明的災難，使她喪失了一切羞恥感。而且，進化論使德國人背離了對聖經的信仰。在路德的德國發生的事情也可以在新教的美國發生。戰爭結束時，原為解決世界問題的美國改革精神開始轉向國內戰線。對於基要派來說，反進化論能夠充任一個重要的合一原則，賦予其改革運動以捍衛文明本身的廣泛意義。進化論威脅論的單一觀念已可以說明三條主線——基要

派對聖經的保守解讀的捍衛、其攻伐現代主義神學的戰鬥和美國的整個命運——之間的關聯。⁵¹

這運動只需要一位領袖便可上報章的頭條。沒有人可以如布賴恩般勝任。在評估一個觀念興起的緣由時，我們決不可低估魅力人物的作用。為反進化論、聖經和文明而戰的時機已經到了；但假如沒有布賴恩的戲劇性帶領，它會如此深印在美國思想中麼？即或沒有別的，布賴恩的出現確保了廣大的媒體覆蓋，這當然又進一步把問題簡化。⁵²

布賴恩本人對生物進化論與進化論哲學對社會的危害兩者間關係的理解很特別。在他看來，進化論的社會觀會導致社會達爾文主義、反進步主義政治以及美化戰爭。不過他的追隨者卻不太關注進化論對文明的具體威脅。他們只是確信，自然主義、進化論——發展論哲學的傳播會對傳統信仰構成威脅。這種推測並不完全是想像。布賴恩及其同仁隱隱覺察到與哲學中的進化論自然主義相關的世俗化趨勢，他們同時代的知識分子（如Carl Becker和Joseph Wood Krutch）也指出了這種趨勢。

基要派立場的美妙之處在於，他們能夠把對文明的這種威脅直接與放棄聖經作為權威和真理之源聯繫在一起。這種聯繫在生物進化的問題上最為明顯。這裏，基要派再次指出一個具有巨大文化後果的真實現象。美國的年輕人，尤其是大學生，成群結隊地放棄對聖經的傳統信仰。布賴恩對布連摩爾書院（Bryn Mawr College）教授柳巴（James H. Leuba）在1916年的研究印

象特別深刻，後者展示了傳統信仰在美國大學生從新生到高年班中間的戲劇性沒落。科學課，尤其是那些教授自然主義進化論的課堂，乃是這一變革的主要促成者。事實上，全國近三分之二的生物學家公開表示不相信一個有位格的上帝，或相信人的不朽。⁵³ 因此，進化論的講授乃是一種趨勢的真實促成者，而在許多人眼中，這種趨勢對文明的未來來說，絕非一個好兆頭。

因著相信這個趨勢後果如此重大，結果造成我們一直討論的那種兩極化情況。再加上布賴恩挑動尤其是南方鄉下人對專家的民粹式的懷疑，令到兩極對立進一步絕對化。布賴恩本人就是好例子，因為1920年代私下的布賴恩與公開的布賴恩似乎在這課題有多簡單的問題上不一致。布賴恩自己對創世記第一章持多少算溫和的理解。當辯方律師在猴子案中誘使他供認時，布賴恩表明他相信創世記第一章可以允許一個古老的地球的解釋，⁵⁴ 而這信念在基要派領袖中間並非罕有。⁵⁵ 布賴恩甚至就在開審前私下告訴H. 凱利（Howard A. Kelly）——約翰霍普金斯大學的著名醫生、《基要真理》的撰稿人之一——說他同意沒有必要反對「人類出現之前有進化一事」。⁵⁶ 然而，在公開演講中，布賴恩絕不允許任何妥協。他說，「所謂的神導進化論者拒絕承認他們是無神論者」。神導進化論僅是「一服麻醉劑，讓年輕的基督徒在他們的宗教被唯物主義者消除時可減輕痛苦」。⁵⁷ 布賴恩在致凱利的信中解釋其不一致的立場：「承

認到人類為止的進化是真的，會給我們的對手提供一種方便的論據，即如果進化論解釋了到人類為止的一切物種的出現，那麼它豈不會化成包括人在內之進化的傾向性前設嗎？」⁵⁸ 一個熟練的群眾領袖能令問題兩極化的力量在此可見一斑。既然深信這些問題具有無可比的重要性，布賴恩當然不會讓追隨者被中間立場的微妙差異弄得不能專心作戰。

戰爭隱喻

所有上述因素交匯產生了戰爭隱喻，而其巨大力量又使兩極化趨勢加劇。在一個多世紀裏，戰爭乃是人們想像科學與宗教、進化與創造之間關係的最主要圖畫。記者和稍微沒那麼亢奮的歷史學家，都喜歡報道激烈的對抗。而且，戰爭的風聲能確保敵意會持續。

對於達爾文主義與宗教的關係史，穆爾（James R. Moore）的研究最廣。他認為戰爭隱喻最初是由反對宗教的人提出的。事實上，自著名的1860年威爾伯福斯主教—赫胥黎辯論以來，在教士與反超自然主義的達爾文主義者之間就有某種戰爭的東西。但正如很多人都說兩種觀點是可以調和的，衝突原可能輕易解決或控制。不過，基督教的整個文化和學術建制的好戰敵人卻沒有放過機會，藉衝突大做文章。達爾文本人感到難於將有神論和其理論協調起來，亦有助這班人的目的。據此，維多

利亞時代的好辯者如赫胥黎、歷史學家如德雷珀和懷特都幫助強化這樣一種觀念，即科學與宗教之間向來就處於「戰爭」狀態。⁵⁹ 在二十世紀初，美國生物學家中間屬傳統有神論者的數字之低已表明，達爾文主義這門大炮在打擊基督教的戰事中的確重創了對手。

既然許多達爾文主義者真的對傳統基督教懷有敵意，那就無怪乎一些基督教團體也以牙還牙了。那些向來已用戰爭的意象看世界的團體尤其如此。小教派在這一點上可算臭名昭著。新移民社群和南方人各有其自身的理由看自己至少與周圍文化處於冷戰中。不過，反進化論的敵對情緒在二十世紀基要派崛起前並沒有達到全國性的範圍。基要主義乃是小教派心態與渴望主導社會文化之奇異混合物。作為新教的保守傳統的大聯盟，其最觸目的向心特徵是好戰。正如霍夫斯塔德所注意到的，「基要派的思維……本質上是摩尼教、黑白分明的；它將世界視為絕對善與絕對惡之間的戰場，因此亦抗拒妥協（怎能與撒但妥協呢？）」。布賴恩因為害怕給予敵人機會而拒絕公開承認有限進化的可能性，這就是此種傾向的例證。再晚一點的基要主義，即基本上是晚近的科學創造論運動的火車頭，更加抗拒妥協。例如，1981年阿肯色州的科學創造論法案在要求講授「地球與生物相對晚近的發端」以抗衡反超自然主義的「進化科學」時就排除了布賴恩本人的創世記的「日」可以代表億萬年的觀點。⁶⁰

進化論解釋的神話性力量

懷特（William Allen White）評論布賴恩說，他在政治診斷上從未錯過，但他開的處方則從未對過。⁶¹ 我們也可以這樣評論作為其繼承者的科學創造論運動。他們準確地鑒別了二十世紀美國生活中的某些重要趨勢，並且看準了這些趨勢具有深遠的文化蘊含。簡單說，他們指出了那個使得反超自然主義的相對主義在美國學界和其他公共生活中佔支配性地位的變革。正如我們所看到的，進化論常常被用來支持這類觀念。薩根（Carl Sagan）的暢銷書《宇宙》（*Cosmos*）就是一個實例。他劈頭第一句就說：「宇宙，在過去、現在與將來，都是唯一存在的東西」。⁶²

這類觀點當然是科學探究的哲學前提而非其結論，因為沒有任何數量的科學證據可以解決這樣的問題。然而，兩面的基要主義者在辯論這類問題時都犯了同樣的錯誤。無論是反超自然主義基要派——如薩根——還是他們的科學創造論對手，在處理這個問題時都彷彿它能夠依據科學證據來解決。無論哪一方，問題的過度簡化反映了美國文化對於科學探究之適用範圍是普遍地高估了。

除了一般對科學之本領的高估以外，還有「進化論」在反超自然主義的文化與知性革命中所扮演的奇特角色。反超自然主義者和他們的科學創造論對頭人有一點是共通的——兩派都

將「進化論」當作「自然主義」的同義詞。所謂自然主義是這樣一種觀點，即宇宙是由純自然力量所控制，而這些力量絕不受在終極意義上屬超自然的計劃或引導所影響。

而且，正如列文斯通所指出的，似乎有理由相信，進化論已變成現代文化中可以解釋一切的隱喻。李文斯敦（David N. Livingstone）說，它已經變成一個「宇宙神話——一種宣稱可作以下用途的世界觀，例如，為倫理提供準則，或為萬象提供一個融貫的說明」。存在與經驗的各方面都按照進化、發展論或歷史主義的模型予以解釋。而且，通常這些都被當作有關現象的無漏盡解釋，或人類能夠達致的唯一有意義的解釋。作為一種有解釋力的模型，進化論當然是寶貴的；但仍有必要追問，正如李文斯敦所作的，我們是否有足夠的理據去把這一隱喻化為一種涵蓋萬象的世界觀的基礎？⁶³ 無論如何，科學創造論者正確地指出，在現代文化中，「進化論」所牽涉的往往遠遠超出生物學範疇。文明的基本意識形態，包括其整個道德結構，都是賭注的一部分。的確，進化論有時發揮著一種神話系統的功能；進化論有時是一種幾近宗教的世界觀的關鍵元素。既然這種生物學理論的確與傳統基督教格格不入的哲學有著千絲萬縷的關係，很難令人相信進化論並不必然與這樣一種世界觀掛勾。所謂以其人之道還治其人之身，進化論反超自然主義神話倡導者的教條主義招致了同樣教條主義的回應。

第七章

正確理解梅欽

他遺留下的爭議

梅欽（J. Gresham Machen, 1881-1937）不是典型的基要派或福音派。他屬於一個支流——信奉威斯敏斯特信條和老普林斯頓神學之嚴謹長老會。他不喜歡被稱為基要派，他是知識分子，對奮興聚會的情感高漲和過分簡化感到格格不入。他反對教會捲入政治，即使廣為流行的禁酒運動也不例外。他還拒絕加入反進化論運動。然而，他願意與通俗的基要派合作。在他看來，現代主義神學因著宣揚另一種福音而有毀滅基督教的危險。他的著作《基督教與自由主義》（1923）使他成為基要派陣營的最頂尖發言人。

隨後，梅欽成了美北長老會（今稱「美國聯合長老教會」——編按）最主要的爭端分子。將現代派驅逐出長老教會講壇的運動在1926年全面失敗後，自由派和溫和派就伺機反攻。梅欽本是普林斯頓神學院的新約教授，但根據委員會對其分裂言

行的調查，總會否決了他的晉升。而且，長老會總議事會重組神學院，從保守派手中奪取了控制權。這導致梅欽於1929年離開普林斯頓，並在費城開辦威斯敏斯特神學院。

警覺到美北長老會海外宣教士所弘揚的是現代主義而非傳統的單單通過基督贖罪而得救的福音信息，梅欽於1933年創立了「長老會獨立外方傳教會」。長老教會於1935年作出反應，褫奪了梅欽的牧師職，理由是他違抗教會。梅欽及數千追隨者憤而離去，在1936年自立宗派；但是他在次年初去世，令到這股運動失去龍頭。

儘管在這些直接的教會衝突中梅欽表面上是失敗了，但他的廣泛工作在他死後仍然對基要派和福音派產生巨大的影響。舉例，他的三個學生，奧肯加、麥金泰爾和薛華，在形塑後來某些最核心的運動中發揮了巨大作用。如果我們計算受他們影響的人，可以包括與奧肯加在工作上關係密切的葛培理，也包括在某些重要層面受薛華影響的福爾韋爾。許多其他的影響也可以追溯。幾個主要的保守福音派神學院，包括威斯敏斯特、信心、福樂、聖約、戈登—康威爾和改革宗神學院，都將梅欽視為其模範之一。在1920到1940年代保守福音派學術的黑暗時期，梅欽是對於這場運動與嚴謹學術不相容之指控的主要反證。以在1950年代崛起的新福音派為發端的知性復興在一定程度上是受梅欽的榜樣所激發。¹

然而梅欽仍富有爭議性，甚至許多福音派學者都擯棄其遺

產。最惡名昭著的例子是1959年福樂神學院院長卡內爾在其《正統神學辯》（*The Case for Orthodox Theology*）專闢一章討論梅欽的「狂熱心態」²。此後對梅欽的狹隘的批評屢見不鮮。幾乎所有非嚴謹改革宗的福音派學者都覺得他的長老宗認信過於狹隘，甚至許多嚴謹的改革宗學者也寧取凱珀的模型，也放棄他的普林斯頓護教學，又或對於他的教會分離主義不以為然。

如果說梅欽的形象在其朋友中間尚且被批評，這形象肯定沒有在其從前敵人的繼承者中間改善過。在主流新教圈子中，梅欽的名字幾乎與胡佛的名字在美國公民自由大聯盟中一樣嗤之以鼻。他被視為純粹的好事之徒和思想偏狹的保守怪人。

本章的目的是要還梅欽一個較同情的理解面貌——縱然亦承認其批評者的某些指責。為此，我們當置這個實例於評價基要主義與福音派主義這個較大問題的脈絡中。這兩股運動的一個至關重要的維度是，它們願意對他們視為改變了福音本質的二十世紀神學革新採取反對立場。每一次採取反對立場的實例都受當事人的性格、教會背景和獨特的美國傳統等因素所形塑，而任何一個這些因素都可導致我們完全排斥這種立場。另一方面，相反的進路是追問，假如我們考慮到形塑每個人的抉擇的特殊因素，我們又該如何以更大的議題與趨勢的脈絡來評價這種立場？

有關梅欽的種種詮釋

任何歷史人物或運動都必定要在許多層次上被理解。然而，特別是富爭議性的主題，歷史解釋有傾向將解釋約化到僅僅一個層次。就梅欽而言，在其最熱烈的支持者和最尖刻的反對者的解釋中，我們都可以看到這些約化主義的傾向。

梅欽的支持者傾向於僅僅在他所主張的教義層次上詮釋他。這一解釋層次顯然非常重要。梅欽屬於老派的普林斯頓教義傳統。他是賀智和華菲德的繼承者，並且實際上是後者的門生。他的好辯與前二者並無不同，正如賀智有分於1837年將溫和的革新新學派從長老會中排除出去，華菲德於1890年代堅決反對布里格斯質疑聖經的無誤性。這是一個可敬的傳統，而梅欽完全擁抱它。他的前輩大概也會這樣做。

按照這種觀點，理解梅欽就是理解傳統和有關的議題。整件事是原則問題。梅欽意識到現代主義已經潛入長老會。正如他在《基督教與自由主義》中所指出的，自由神學不僅僅是像新學派神學那樣的基督教傳統內的一個變種。梅欽堅稱，它是另一種宗教，因為它提出了一位全新的耶穌和一個基督教從來沒有教導過的拯救方案。在清洗宗派中的自由主義的過程中，梅欽逐漸感到長老教會和重組後的普林斯頓神學院已經無可救藥地擁抱寬容的價值。梅欽確信，寬容現代主義是真教會決不能容許的，即使大多數寬容的人本身是保守的。因此，作為一

個老派原則的人，既然沒能清洗教會，梅欽不得不揚長而去。

這個觀點有一強處。它解釋了大部分發生的事情。³它不能很好解釋的是，為甚麼梅欽走上了一條最終使他在同時代人中幾近孤立的道路？儘管有些年輕人追隨他，但是到他於1936年組建後來稱為正統長老會（Orthodox Presbyterian Church）的宗派時，他的決定卻為某些最堅定的老派盟友所擯棄，當中最重要的是麥卡尼（Clarence Macartney）——1920年代清洗教會中的現代主義的另一保守派猛將。

關於梅欽的另一個通常的詮釋走另一個極端，並且在其污蔑者中間甚為流行。按照這些詮釋者，普林斯頓神學院的苦毒爭執和梅欽後來對抗美北長老會的鬥爭在很大程度上都可以按梅欽的性格來予以解釋。這是當時的解釋之一。當1926年的專責委員會的大多數成員建議否決其在普林斯頓的晉升申請時，所列的理由就包括他的「怪異氣質」。⁴那時或此後的批評者都暗示他多少有點奇異。最常提及的是，梅欽始終是單身漢，並且與母親保持很密切關係，直至她1931年去世為止。然而，這兩個特徵在維多利亞時代——梅欽的許多社會標準肯定也承襲此時代——不算很特別。

更確定的是，他似乎有一種對於他所反對的人進行刻薄評論的乖張脾氣和癖好。一個突出例子是1913年梅欽與華菲德就校園政策進行了兩個小時的激烈辯論，之後梅欽寫信給母親說，他平時極尊敬的華菲德，「儘管有某些很好的品質，但本身卻

是非常無情、自私和專橫的人」。⁵可以想像，如果有人這樣子評論朋友，對於敵人會如何？梅欽似乎不善於針對事不針對人，而這必然加劇了神學院人數不多的老師間的緊張關係。顯然，他屬於那種人們非愛即恨的人。他的學生和門生為其魅力所傾倒，總是稱讚他的溫和儒雅。他的敵人卻覺得他不可忍受，因此，值得追問——且將嚴肅的議題擱下——假如換了別位當事人，事情的發展會否不一樣？

總之，我認為這些理解梅欽的層次各有優點，並且也許可以某種方式相互平衡。但我不會在此作進一步探究。反而，我想考察理解梅欽的另外兩個層次，它們更深層也較少爭議，但可能有助闡明他這個人，即不管我們視他為站穩信仰立場的二十世紀的馬丁路德還是一個怪人。

歷史與真理

理解梅欽的一個關鍵是考慮處於其神學和爭論習慣背後的哲學假設。⁶特別有趣的是他的歷史觀。可以說，歷史是二十世紀的最大問題。對於許多人來說，一切絕對者都在歷史相對主義中被化解了。

梅欽對這問題有很深體會，並且反覆重申基督教是「歷史」宗教，也就是說，它建基於實際發生過的歷史事件，否則它就甚麼也不是。

對梅欽來說，這個問題相當刻骨銘心，並反映他本人年輕時深刻的思想危機。儘管是在嚴格的老派長老會信仰裏長大，梅欽卻在現代美國學術的搖籃約翰霍普金斯大學接受教育。普林斯頓神學學士畢業後，他在1905-6年是在德國度過的。在那裏，他直接與現代的歷史意識與高等批判的神學蘊涵短兵相接。他尤其崇拜他在馬爾堡（Marburg）從學的赫爾曼（Wilhelm Herrman）的神學與虔敬。

與此同時，他異常聰明的母親寫信猛烈叮囑他不要受新學術所迷惑。梅欽以極罕有的不屑態度答覆她。他說他的父母要求他不去徹底研究其理據便相信某件事。他寫道：「擺在我面前的是純粹學術問題、事實的問題。它所要求的是一種全然自由、無偏見的審查……。」⁷

梅欽在普林斯頓的導師，阿姆斯特朗（William P. Armstrong）說服梅欽回來當希臘文講師，這或許是拯救一個處處顯出自由主義基督教轉向的年輕人的共同努力的一部分。梅欽接受了，但強烈聲明他未具這個資格。只是從阿姆斯特朗那裏得到保證，即他不必作任何神學宣誓，而且僅僅「持改革宗神學的寬廣原則」⁸即可，他才接受教職。他寫信給母親說：「無人比我帶著更多的疑惑開始一項工作」，然後，彷彿證明她尚未得勝，他又補充道，「從知性上講，我比去年更肯定是活在德國中」。⁹儘管梅欽的意向是在一年後離開普林斯頓，開展另一個職業，¹⁰但是他繼續作講師下去，並於幾年後無風無浪地返回老派信仰的

作一比較，後者就是那時代最現代的觀點的——我認為——最偉大的發言人貝克（Carl Becker）。貝克是實用主義者。他和其他實用主義者一樣，主張我們的思想為我們自己的目的去將現實組織起來，而我們其實無法知道我們的經驗是否對應於外在於我們的事物。「真理」是在我們的時空中能運作之事物的社會建構。

1931年，貝克向美國歷史學會發表題為「人人都是自己的歷史學家」的極富影響的就職演說。他論點的起點是，儘管過去的事件無疑是發生了，但它們現在僅僅作為我們保留在記憶中的觀念而對我們存在。因此，歷史只是過去事情的記憶。它不是過去的事情本身，那已經一去不復返了。所以華盛頓存在的唯一位置乃是在我們的集體記憶中。我們並不認識華盛頓本人，我們只知道殘存的關於他的各種各樣的詮釋——他對自己的詮釋、他的同時代人的詮釋和後來的歷史學家和其他人的詮釋。因此，我們對於過去事物的看法「將不可避免地是事實與想像的混合」。於是，歷史學家的任務就是「保留〔對社會〕有用的神話」。因此，歷史學家所處理的與其說是事實，不如說是社會所建構出來的解釋。（我們幾乎可以在貝克1931年的演說裏辨識出當代詮釋學的所有主要論旨。）因此，貝克說，使用科學手段去發現歷史的不變事實的老觀念是一種錯覺。相反，所謂「事實」是隨時間、地點和歷史學家的觀點而變化。貝克說，陳述歷史事實並不是「把磚頭一塊塊堆砌起來」。

陣營。

然而，梅欽仍然全心地投入他從德國寫給母親的信裏所勾勒的計劃，即證明基督教從歷史上講是真實的。「我們必須將我們的得救押在複雜的歷史研究上嗎？」他在1915年成為新約助理教授的就職演講中這樣問道。梅欽的人生的回答顯然是肯定的。「如果聖經是假的（當然不是），那麼你的信仰就會付諸東流。」他在另一處說：「歷史的神聖性並不妨礙它是歷史的事實；而如果它是歷史，它就應該用我們所能獲得的最好的歷史方法來研究。」¹¹

梅欽的主要學術著作《保羅宗教的起源》（*The Origin of Paul's Religion*, 1921）和《基督從童貞女生出》（*The Virgin Birth of Christ*, 1930）都是審慎的歷史研究和考證的不朽之作。二書都試圖論證這樣一個假說，即傳統的超自然主義聖經主張比自然主義解釋有更強的解釋能力。

顯然，梅欽的進路與大多數現代的歷史研究之間的主要區別在於，梅欽並不先驗地排除超自然主義或神蹟性解釋。相反，他以一個假設開始：聖經如何陳述，人便應該如何接受。然後他論證這一假設比其他假設都更好地解釋事實。

但是除此之外，梅欽與二十世紀大多數歷史學家之間還有一個更微妙的差異。這個差異就是，他們對歷史學家的工作有不同的理解，特別是對事實和解釋之間的關係有不同的看法。

為了更好地理解梅欽，我們將他的觀點與其極端的對立面

對於「事實」這回事，梅欽的看法截然不同。梅欽說：「事實有一樣好處：它們常駐不變。」（梅欽不認為自己是在砌磚頭，否則他恰恰可以肯定貝克所否認的圖景。）「如果一件事真的發生過，」梅欽繼續說，「時間的過去也不能使它成為未曾發生過。」相反，貝克僅為假定發生過的已過事件保留這一不變性。然而，「事實」在實際意義上僅意味我們對於這些現在已不可企及的事件的記憶。貝克不僅說：「事實本身並不說話」；他還說：「事實本身並不存在，並不真的存在，因為對於所有實際作用來說，除非有人肯定它，否則事實並不存在。」¹²梅欽反其道而言之：「無論我們珍惜它們與否，基督教的事實始終是事實：對上帝來說它們是事實；無論是對天使還是對魔鬼，它們也都是事實；它們現在是事實，將來在時間終結之後仍然是事實。」¹³

在這些後來橫掃二十世紀的詮釋學觀點與較早時代的典型想法之間很難再有更尖銳的對比。

梅欽甚至再走前一步否定貝克以及他同代的許多美國人的觀點，即事實（或貝克意義上的事件）是向各種各樣的解釋敞開，而每一種解釋在其時間、地點和觀點中都可以是有效的。梅欽認為事件本質上有固定的意義——上帝眼中的意義。因此要了解一個事實，我們還須要發現其意義。就聖經事件而言，這種意義是由上帝親自啟示的。無論如何，事件的意義並不取決於我們所加諸於它的解釋，因為這會使它成為可變的。毋寧

說，我們在歷史解釋裏所作的是嘗試發現真正的事實及其意義。意義不是由人類創造；人類只是發現意義。

梅欽如此堅持人類心靈不該將其範疇強加於現實之上而應去發現已經存在的真理，以至於他對「解釋」一詞的現代用法提出了異議。「我不願使用『解釋』一詞。」他在威斯敏斯特神學院1929年的開學典禮上告訴學生：「因為這個詞已經成為英語中最荒謬的思想的看護者。」¹⁴

梅欽的哲學與詮釋學觀點在六十年後的前衛學者聽來可能顯得可笑；但在六十年前，它們是大多數美國學術機構的正統思想。從本質上講，梅欽的觀點反映了歷經南北戰爭一直統治著美國學術界的蘇格蘭常識實在論學說。梅欽似乎沒有直接提到蘇格蘭常識哲學，但他常常籠統地訴諸於「常識」來反對現代思想，¹⁵而他顯然接受由威瑟斯龐（John Witherspoon）引入普林斯頓的蘇格蘭哲學的諸假設。¹⁶

常識實在論認為，誠如多數人似乎都如此相信，人心的構造是這樣的：現實世界能夠成為我們思想的直接對象。從某種重要意義上說，我們知覺的事物就是實際存在的事物。然而，哲學家們——尤其自洛克以來——在我們與現實世界之間插入了觀念的概念。他們說，觀念才是我們思想的真實對象；因此我們並不知道任何外在的事物，我們只知道我們心中的事物。蘇格蘭實在論的主要闡述者里德（Thomas Reid, 1710-1796）回應說，觀念學說只會導致懷疑論，如在他的同胞休謨的例子。

里德說，每個人其實都相信一個真實的世界存在，而我們可以認識它的某些方面。唯獨哲學家和瘋子對此有所懷疑。里德說，當哲學家試圖否定這類常識信念時，他們彷彿是倒立行走。只要我們不再注意他們，他們就偃旗息鼓，像其他人一樣生活。因此休謨主義者經過矮門時，也不得不低頭彎腰。¹⁷

常識論觀點與我們對比歷史觀大有關係。貝克的觀點顯然是「我們知道的只是觀念」的原則的延伸，它與後康德的信念相結合，即心靈將其範疇加於思想上，因此從某種意義上，心靈創造我們所能認知的實在。相反，梅欽的觀點反映著常識哲學。常識哲學所教導的事情之一是，恰如我們能夠認知現在世界的事物，我們也能夠認知過去的某些東西。里德說：「我能夠像確信歐幾里德的命題那樣確知羅馬存在。」¹⁸ 歷史知識也是這樣。以恰當的可靠證據為基礎，我們就能夠建立過去所發生的事情的諸種可能性。如果證據夠充分，我們就大可以相信這些事實具有幾近百分之百的確定性。如是，我能夠確定凱撒曾經活在世上。這樣一個事實，就其本身而言，並不是解釋。里德說，人人都相信這樣的知識觀。法院就僅僅依據這類有關過去事情的可靠證言來斷定生死。

因此，我們可以了解，為甚麼持有這種常識真理觀的梅欽，在遇上聖經的高等批判時會陷入如斯嚴重的信仰危機，並且，為甚麼一旦委身於傳統信仰，梅欽會認為尋找事實的歷史研究對於捍衛二十世紀基督教是如斯重要。梅欽的父親和外祖父都

是律師，而梅欽對於基督教歷史宣稱的真偽問題也採取了同樣的常識論觀點。要麼傳統基督教乃對應事實並且能被歷史研究所證實，要麼傳統基督教關於耶穌之所是和所作的歷史宣稱就是假的。假如是後者，人們就應該勇敢面對事實，不再作基督徒。梅欽說，現代派神學用詮釋學之類的花巧語言來迴避這一簡單的常識論問題。因此，對於他們的真面目和他們否定世世代代基督徒所作的對於事實問題的簡單宣稱，我們應該予以揭露。

一個南方人的觀感

我們稍後會回到這種觀點的某些意涵。但這時我們要先考察一下一個全然不同的理解梅欽的層次。這個解釋層次與梅欽，如同許多基要派人士一樣，是南方人這一事實有關。（以下內容在很大程度上依賴我的同事 Bradley Longfield 的著述，對於梅欽和牽涉入1920年代美北長老會之基要派與現代派之爭的其他領袖，他提供了很有價值的集體評傳。）¹⁹

梅欽的父親老梅欽（Arthur Machen, 1826-1915），儘管在華盛頓長大並在巴爾的摩當律師，但從祖籍和親和性上講卻是一個南方人。南北戰爭期間他拒絕了馬利蘭州司法部長的職位，免得要去檢控其他同情南方邦的人。1863年，他加入了富蘭克林街長老會——一個同情南方的堂會，而且戰爭一結束就加入

美南長老會。（南方的長老會於1861年與北方的長老會分道揚鑣。）1873年，老梅欽（順帶一提，他到47歲還是單身漢）與比他年輕許多的格雷沙姆（Mary Gresham）結婚。

格雷沙姆是不折不扣的南方女兒。她生於1849年，內戰期間在喬治亞州長大，父親（John Gresham, 1818-1891）是當地傑出的律師和老派長老會的中堅分子。她的兄弟在南方軍隊服役。當時的巴爾的摩幾乎被視為一個南方城市，而格雷沙姆總是心繫南方諸州。理所當然地，她是南方孝愛姊妹會（United Daughters of the Confederacy）的積極成員。

梅欽終其一生都分享著其家族的南方貴族情懷。對於南方軍，他在1925年的一封信中寫道：他相信南方諸州「不過是實踐憲法權利，而真正的革命分子是那些不遺餘力地妨礙〔人們行使〕這類完全受保障的權利的人」。²⁰他對種族的態度也是很南方的——既肯定黑人能夠表現「人性中最美善的部分」²¹，但又極端堅持黑白二族在社會上應該保持隔離。事實上，前面提及他在1913年對華菲德如此大發雷霆，正是因為神學院允許一個黑人學生住在梅欽佔有一個房間的宿舍內。（有趣的是，華菲德來自支持聯邦軍的肯塔基州 Breckinridges 家族，在種族問題上屬進步分子。）梅欽的態度在當代算是典型；例如，1922年哈佛校長便拒絕讓黑人學生寄宿，普林斯頓大學直到1947年才有黑人畢業生。²²無論如何，梅欽這方面的強烈反應顯示其濃烈的南方人心態。

教會身分上講，梅欽直到1913年才離開南方教會加入北方，原因是為了受聘為助理教授。當然，在南方教會中，老派神學及其連帶的常識哲學在受北方打壓後長期續領風騷。

梅欽的南方忠誠有助我們了解他的政治取態——極端的捍衛公民自由（libertarian）。他反對任何形式的國家權力的擴展，並對許多議題都有立場。和大多數公民自由擁戴者一樣，他的立場顛覆了慣常的自由主義和保守主義範疇。例如，他反對立法規範童工，但又反對禁酒。他反對成立國家公園，甚至反對費城立例禁止亂過馬路。另一方面，與他的公民自由原則一致，他反對紐約州要求非公立學校領取牌照的立法，原因是他不認為此法例能防止極端思想傳播。他說，唯有通過保障言論自由，方可指望發揮那種能夠抑制極端思想的手段。「那手段就是說之以理。」²³

梅欽反禁酒的立場使他在教會鬥爭中落敗，尤其是當1926年長老會總會正考慮其晉升時。在當時的主流宗派裏，無論是進步分子還是保守分子，支持禁酒實際上成了一個信條，而梅欽的異見似乎成了敵人的最佳藉口。²⁴

當被問及為甚麼他不允許在教會中擁有與在公共事務中一樣多的自由時，梅欽回答說，教會是自願組織，因此有充分理由強調自身的組織憲章。²⁵不過，在其相當重視教會權威的老派傳統的處境中，梅欽始終保留對個人權利的高度重視。《基督教與自由主義》於1923年出版時，保守派還可能是大多數，

當時梅欽指出，誠實的自由主義者如果不同意其組織憲章，理應乾脆離開教會。他認為自己也擁有同樣的個人權利。首先，他建立獨立的神學院和後來的長老會外方傳教會，實際上放棄了老派傳統而學效新學派的實踐。當他因為建立對立的差會而被剝奪牧師資格時，他乾脆離開並建立新的宗派。正如朗菲爾德（Bradley Longfield）所指出的，梅欽是成長於一個脫離北方轉投南方的宗派裏，所以對他來說，「對於不可協調的原則性分歧，〔脫離行動〕不僅是可以接受而且是崇高的解決辦法」。²⁶

評價

我們不難在梅欽的常識哲學及南方心態中找到不敢苟同的元素。但我們應當謹慎，不要僅僅因為辨識出其根源就將他的觀點一筆勾銷——那就等於犯上根源性謬誤，即以為發現某思想之起源便等於成功否定該思想。既然我們所有觀點都有根源，它們在這方面都是平等的。

許多讀者亦可能對梅欽的好戰和最終採取分離主義的立場不以為然。不過，即便如此，指出其觀點的幾個方面或者能幫助來自其他傳統的基督徒更好評價整件事。

先講常識哲學：正如我在別處所陳明的，²⁷我相信它令梅欽高估了理性辯證的能力、低估了觀點與角度的重要性。但是，我也認為它有助梅欽意識到某些當時的主流新教思想家似乎少

有擔憂的趨勢。特別是，梅欽意識到現代詮釋學正走在引向今日局面的軌道上。我認為其中某些大可以稱為——用梅欽的字眼——廢話。在我看來，時下流行的某些激進解構理論就是好例子。就我對這等理論的理解——而我假定我有權隨心所欲地解釋它——它認為以下講法是絕對的：既然我們不能超越我們對事物的解釋，因此世間不存在絕對。儘管這可能是假設一個純自然主義的隨機宇宙之最合理結果，但是在我看來，它與任何類似於傳統基督教觀點的東西不能相容。正如作為一個二十世紀的歷史學家，我明白我們藉以觀察萬象的視鏡的重要性，同樣，作為基督徒，我認為實在（reality）的論述建構必須圍繞一個前提，即肯定上帝不單創造思想，祂也創造思想以外之世界。這個出發點對於我們的知識論具有重要蘊涵。而且，在我看來，對基督徒來說，相信上帝在歷史中——特別是在道成肉身之中——啟示自己，是沒有商量餘地的，因此，我們當能透過我們自身以外的歷史與文本來認識某些關於實在的事情。²⁸

如果常識哲學、十九世紀初的美國學界以及像梅欽這類人在這些問題上走向了一個極端，那麼今日流行的學術觀點，在我看來，也走向了另一個極端。梅欽能提醒我們，對於基督徒來說，不再迎合時下的學術風尚未必不是壞事，而且應看看他們的哲學觀與流行的現代觀點的根本區別是甚麼。

最後，作為南方人的梅欽或許可以給我們一點啟示。梅欽位於主流新教建制之外，從而有可能警覺到其他人並未看到的

重要趨勢。特別是，我認為我們可以在他於1912年、後來以「基督教與文化」為題出版的畢業禮演說中看到這些洞見。在演說中，梅欽強調知性工作在基督教抗衡現代文化中的重要性。也許他高估了二十世紀教會使命在多大程度上應該是一項知性工作。另一方面，我認為他正確地判斷許多同時代的基督徒低估了他們所面臨的知性危機。當他在德國先進的學術氛圍下學習時，強烈的張力幾乎把他撕碎，因此，梅欽深深感到主流的學界輿論可以如何傾覆基督教。「我們用改革者的全部熱情去宣講，」他在1912年的演說中宣稱：「但可能只偶爾贏得三兩個迷途者——如果我們允許這個國家或全世界的整個集體思想被那些具有不可抗拒的邏輯力量之觀念控制，這些觀念使人以為基督教不過是一種無傷大雅的幻象。」在梅欽看來，學術爭論最終會產生實際的後果。「今天尚是學術思辨，明日就會推動軍隊，推翻帝國。」²⁹

在二十世紀上半葉，似乎許多美國新教領袖，無論是自由派、溫和派還是保守派，對這一洞見——在我看來是極深刻的——都只是聳聳肩。事實上，就在梅欽發聲的時間，在美國的新教建制所控制的巨大大學網路裏，幾乎所有基督教色彩都正在被擯棄的過程中。美國大學的這種世俗化有很多原因，其中不乏正面的原因。然而，其結果——今天我們也能看到，主流新教徒在高等教育領域幾乎毫無獨特之處——至少是耐人尋味的，尤其是想到新教辦高等教育的傳統如此悠久。

梅欽，部分是因為他是邊緣人並受常識論訓練，試圖針對這趨勢敲響警鐘，可惜他的同輩中少有人願意傾聽。

那麼，至少在某些領域，我們可以將梅欽的角色類比於當時代的其他因著獨特經驗而看法與別不同的局外人。或許當時某些南方的文人又是一種類比。在宗教領域，最接近的可能是尼布爾兄弟（Reinhold and H. Richard Niebuhr），他們在德語的福音教會（Evangelical Synod）長大，所以對於建制內的人未必能看得清楚的基督教與文化議題頗有警覺。

梅欽——尤其作為一個常識論神學家和南方人——在某些方面可以視為時代之子。不僅如此，他更可被視為愛吵鬧的時代之子。他具有一種只有朋友才能喜歡的性格，而他代表一種在今人看來不可思議的狹隘老派認信主義和排他主義。

可是，儘管有這一切可能誘使我們將他一筆勾銷的特徵，我認為他是一位具有偉大洞見、深深委身的基督徒。即使從主流新教的觀點看，似乎至少必須承認，他對於自由主義基督教和向二十世紀自由主義文化標準妥協之危險所說的許多東西搶了新正統派對這些事情的批判之先。或者，更確切地說，他與巴特（Karl Barth）幾乎同時於一次大戰後發起的對現代主義的批判並駕齊驅。的確，儘管二人都不會喜歡這種比較，但是在梅欽和巴特之間確有某些驚人的相似點。最顯著的是，他們在馬爾堡跟隨赫爾曼學習僅相隔兩年，二人都有一段時間被赫爾曼的人格、虔誠和神學能力所徹底征服。³⁰ 後來他們都各自在

不同程度上轉離赫爾曼。不過，儘管存在明顯的巨大差別，對於自由主義神學與文化的評價問題，他們仍有某些相似的洞見。也許這些相似性的主因是，二者都將二十世紀現代主義置於聖經的光照之下，並判定現代主義是有缺陷的。

當然，不是每個人都同意上述判斷。儘管1920年代的老現代主義已成為歷史，但各種新的後現代主義已經興起並取而代之。那些在這類發展中看不到世界之希望的人，或可以感謝梅欽諸君，因他們——無論他們有哪方面錯誤——堅持傳統基督教在二十世紀仍有重要的角色可以扮演。

附註

引言

- 1 儘管「基要派」一詞是1920年在美國被發明出來用於形容好戰的福音派，但在近年裏也被應用於任何好戰的傳統主義宗教，例如伊斯蘭基要主義（編按：通常叫原教旨主義，或曰基本教義派）。
- 2 信義宗人士在較廣的德語意義上使用「福音派」一詞，基本上等於「新教徒」甚或「基督徒」的意思，1988年成立的龐大的福音信義會（Evangelical Lutheran Church）就是一例。某些新正統神學家亦在寬闊的「信仰福音者」的意義上使用這個詞。不過，本書的定義反映的是主流的英美用法。
- 3 例如，參 James Davison Hunter, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983)。

第二章

- 1 Carl F. H. Henry, "American Evangelicals in a Turning Time", *The Christianity Century* ("How My Mind Has Changed" Series), November 5, 1980, p. 1060.
- 2 Grant Wacker 討論了福音派近來的這一重要趨勢："Uneasy in Zion:

- Evangelicals in Postmodern Society,” in George Marsden, ed., *Evangelicalism and Modern America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), pp. 17-28。
- 3 Harold J. Ockenga, “The Challenge to the Christian Culture of the West,” 福樂神學院首屆畢業典禮開幕詞，Pasadena, California, October 1, 1947，小冊子。
- 4 Carl. F. H. Henry, “Remaking the Modern Mind” (Grand Rapids: Eerdmans, 1946).
- 5 Harold J. Ockenga, “Can Christians Win America?” *Christian Life and Times*, June 1947, pp. 13-15.
- 6 Timothy L. Smith, “The Evangelical Kaleidoscope and the Call to Christian Unity,” *Christian Scholarly Review* 15/2 (1986), 125-40.
- 7 Grant Wacker, *Augustus H. Strong and the Dilemma of Historical Consciousness* (Macon, GA: Mercer University Press, 1985), p. 17. 這不是最徹底無遺的定義，但足夠簡練和謹慎精細。
- 8 將部分連於整體的概念問題在拙文有討論：“The Evangelical Denomination,” in Marsden, ed., *Evangelicalism and Modern America*, pp. vii-xix。
- 9 關於這個時代主流教會之狀況的經典闡述是 Robert T. Handy, “The American Religious Depression, 1925-1935,” *Church History* 29 (1960), 2-16。
- 10 Joel A. Carpenter, “Fundamentalist Institutions and the Rise of Evangelical Protestantism, 1929-1942,” *Church History* 49/1 (March 1980), 62-75.
- 11 較早時期的基要派歷史可參第一章，詳情可參 George Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925* (New York: Oxford University

- Press, 1980)。
- 12 Daniel P. Fuller, *Give the Winds a Mighty Voice: The Story of Charles E. Fuller* (Waco, TX: Word Books, 1972).
- 13 Joel A. Carpenter, “From Fundamentalism to the New Evangelical Coalition,” in Marsden, ed., *Evangelicalism and Modern America*, p. 15.
- 14 同上，pp. 13-14。關於這些聯繫的重要討論，請參 Joel A. Carpenter, “The Fundamentalist Leaven and the Rise of an Evangelical United Front,” in Leonard Sweet, ed., *The Evangelical Tradition in America* (Macon, GA: Mercer University Press, 1984), pp. 257-88。
- 15 關於這段歷史的更深入討論，參 George Marsden, “Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism,” (Grand Rapids: Eerdmans, 1987)。
- 16 有關時代論的文化涵義，請看 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*。
- 17 參註 15。
- 18 Richard V. Pierard, “Billy Graham and the U. S. Presidency,” *Journal of Church and State* 22 (Winter 1980), 107-27。
- 19 對這次分裂的一篇優良分析是 Butler Farley Porter, Jr., “Billy Graham and the End of Evangelical Unity,” (Ph.D. dissertation, University of Florida, 1976)。
- 20 參 Richard Quebedeaux, *The Young Evangelicals: Revolution in Orthodoxy* (New York: Harper & Row, 1974); *The Worldly Evangelicals* (San Francisco: Harper & Row, 1980); Robert Booth Fowler, *A New Engagement: Evangelical Political Thought, 1966-1976* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983)。
- 21 有關這課題的部分書目可參 Mark A. Noll, “Evangelicals and the Study of the Bible,” in Marsden, ed., *Evangelicalism and Modern*

America, p. 198-99。

- 22 Harold Lindsell, *The Battle for the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1976).
- 23 關於論到基要主義的右翼基督教的大量文獻，下文是上乘的討論：Richard V. Pierard, "The New Right in American Politics," in Marsden, ed., *Evangelicalism and Modern America*, pp. 161-74。福爾韋爾與更嚴謹的基要派的差異，福爾韋爾自己有不錯的介紹：Jerry Falwell, with Ed Dobson and Ed Hindson, *The Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity* (Garden City, New York: Doubleday, 1980)。
- 24 Grand Rapids: Zondervan, 1970。有關該書與相關的中東立場的討論，可參 Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism 1875-1982*, enlarged edition (Grand Rapids: Zondervan, 1983)。
- 25 Richard Quebedeaux, *The New Charismatics*, II (San Francisco: Harper & Row, 1983), p. 84.
- 26 同上。
- 27 同上的各處。
- 28 有關這些主旨的文獻資料，可參 James Davison Hunter, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983)。
- 29 David Edwin Harrell, Jr., *Oral Roberts: An American Life* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), p. 485.
- 30 在《今日基督教》雜誌的增補本，一些作者表達了對這類趨勢的關注：“Into the Next Century: Trends Facing the Church,” 30/1 (January 17, 1986), pp. 1-I to 32-I。
- 31 有關這些趨勢的討論，可參 Nathan O. Hatch, "Evangelicalism as a Democratic Movement," in Marsden, ed., *Evangelicalism and*

Modern America, pp. 71-82。

第三章

- 1 John F. Wilson 在一篇文章中提出這點：“Religion, Government, and Power in the American Nation,” in Mark A. Noll, ed., *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1890s* (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 77-91。
- 2 下書對這些主題作了極佳討論：Daniel Walker Howe, *The Political Culture of the American Whigs* (Chicago: University of Chicago Press, 1979)。
- 3 Robert Kelley, *The Cultural Pattern of American Politics* (New York: Knopf, 1979), pp. 278-79.
- 4 Howe, *Political Culture*, pp. 17, 18, 159, 167。對這些形態在較後期的極精細分析，請參 Philip R. VanderMeer, *The Hoosier Politician: Officeholding and Political Culture in Indiana: 1896-1920* (Urbana: University of Illinois Press, 1985), pp. 96-120。
- 5 Paul Kleppner, *Who Voted: The Dynamics of Electoral Turnout, 1870-1980* (New York: Praeger, 1982), pp. 77-78。參 Kleppner, "From Ethnoreligious Conflict to 'Social Harmony': Coalitional and Party Transformations in the 1980s," in Seymour Martin Lipset, ed., *Emerging Coalitions in American Politics* (San Francisco: Institute for Contemporary Studies, 1978), pp. 41-59。
- 6 Kelley, *Cultural Pattern*, p. 285.
- 7 一般而言，印第安那州的舊生態在進步時代依然繼續：VanderMeer, *The Hoosier Politician*。
- 8 引自 James Hennesey, S.J., "Roman Catholics and American Politics, 1900-1960: Altered Circumstances, Continuing Patterns," in Mark

- A. Noll, ed., *Religion and American Politics*, p. 313。
- 9 Robert N. Bellah, "Civil Religion in America" *Daedalus* 96 (Winter 1967), 1-5.
 - 10 Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew* (Garden City, NY: Doubleday, 1955).
 - 11 *The New Shape of American Religion* (New York: Harper & Row, 1958), pp. 76-80. Marty 已經把美國的第四種信仰說為「世俗人文主義」(沿襲 John Courtney Murray 的用法)。他還指出,「它在公立教育領域有一『國立教會』」。諸如 Murray 和 Marty 那樣的討論大概在 1961 年最高法院的判決中 Hugo Black 法官說「世俗人文主義」是一種宗教的經典說法之背後。這個詞的這類嚴肅根源與「作為大眾宗教的世俗人文主義是〔基要派〕發明」的說法(例如 Sean Wilentz, "God and Man at Lynchburg," *The New Republic*, April 25, 1988, p. 36)迥異。
 - 12 Robert Wuthnow, "Divided We Fall: America's Two Civil Religions," *Christian Century*, April 20, 1988, p. 398. Wuthnow 對政治和宗教的重新整合有傑出的討論: *The Restructuring of American Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1988)。

第四章

- 1 對清教徒的某些嚴厲針對尤其觸目。例子可參 Brooks Adams, *The Emancipation of Massachusetts* (Boston: Houghton, Mifflin & Company, 1887), pp. 1-2, 42, and passim; James Truslow Adams, *The Founding of New England* (Boston: Atlantic Monthly Press, 1921), pp. 66, 174, and passim; Vernon Parrington, *The Colonial Mind, 1620-1800* (New York: Harcourt, Brace & Company, 1927), pp. 5, 15, 29, and passim。當清教徒已完全成為往事, 世俗主義學

者才提他們出來, 他們遂成為第一批獲重提的宗教群體, 此時約是 1930 年。有學者紀錄了文獻資料, 說明在宗教社會學家中間這類偏見的廣泛存在: R. Stephen Warner, "Theoretical Barriers to the Understanding of Evangelical Christianity," *Sociological Analysis* 40/1 (1979), 1-9。

- 2 Perry Miller, *The Life of the Mind in America: From the Revolution to the Civil War* (New York: Harcourt, Brace & World, 1965), p. 7.
- 3 分離主義陣營對這場論爭的看法可參 Robert Lightner, *New Evangelicalism* (Findlay, OH: Dunham, 1962), and Charles Woodbridge, *The New Evangelicalism* (Greenville, SC: Bob Jones University Press, 1969)。非分離主義的歷史陳述可參 Ronald H. Nash, *The New Evangelicalism* (Grand Rapids: Zondervan, 1963)。
- 4 Erling Jorstad, *The Politics of Doomsday: Fundamentalists of the Far Right* (Nashville: Abingdon, 1970).
- 5 James Morris, *The Preachers* (New York: St. Martin's Press, 1973), p. 199.
- 6 Jorstad, *Politics*, p. 44. 反天主教運動於 1960 年甘迺迪當選時死灰復燃, 但是當 1964 年 Barry Goldwater 的競選伙伴 William Miller 是天主教徒時, 麥金泰爾卻只是聳聳肩而已(同上, p. 119)。
- 7 Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* (New York: Random House, 1962), p. 135.
- 8 轉引自講章〈牧師和巡行者〉(Ministers and Marchers): Frances FitzGerald, "A Disciplined, Charging Army", *The New Yorker*, May 18, 1981, p. 63。福爾韋爾否認講過這篇道。
- 9 這點是下書提出的: Jeremy Rifkin, with Ted Howard, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1979), p. 104。

- 10 有作者提出了類似的觀點：David Martin, "Revived Dogma and New Cult," in Mary Douglas and Steven Tipton, eds., *Religion and America: Spirituality in a Secular Age* (Boston: Beacon Press, 1983)。
- 11 例如，參看 "The Bible Fundamentalist is A GOOD CHRISTIAN CITIZEN," in John R. Rice, *I Am a Fundamentalist* (Murfreesboro, TN: Sword of the Lord Publishers, 1975), pp. 151-79。Rice 是擁有二十五萬冊發行量的《主的寶劍》(*Sword of the Lord*) 的編輯，他不是政治味強烈的人物，但卻是法律和秩序的堅定支持者。
- 12 這個課題捲土重來的主要徵兆是一本書的出版：Harold Lindsell, *The Battle for the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1976)。到1980年，此書已印了十萬冊。
- 13 關於聖經在福音派傳統和美國文化中的角色，參 Nathan O. Hatch and Mark A. Noll, eds., *The Bible in America: Essays in Cultural History* (New York: Oxford University Press, 1982)。
- 14 參 Robert Booth Fowler, *A New Engagement: Christian Evangelical Political Thought, 1966-1976* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982)。下書的論述有時比較印象式：Richard Quebedeaux, *The Worldly Evangelical* (New York: Harper & Row, 1978)。
- 15 有人估計分離主義基要派的總人數約四百萬：George W. Dollar, *A History of Fundamentalism in America* (Greenville, SC: Bob Jones University Press, 1973), p. 248。
- 16 "The Moral Majority: An Assessment of a Movement," by James E. Singleton, ca. 1981, p. 16。參 "The Fundamentalist Phenomenon or Fundamentalist Betrayal," compiled and edited by James E. Singleton, ca. 1981。這些小冊子是由傾向 Bob Jones University 之路線的人製作的。
- 17 Jerry Falwell, with Ed Dobson and Ed Hindson, eds., *The*

- Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity* (Garden City, New York: Doubleday, 1981), pp. 160-163.
- 18 "A Disciplined, Charging Army," p. 103. FitzGerald 認為在福爾韋爾的支持者中間也有這種張力——他們既想與世分別但又渴望擁有世俗的成功。
- 19 參 Carl F. H. Henry, *Remaking the Modern Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), and Edward J. Carnell, *Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948)。一些主流宗教作家亦有類似的說法，並可能在1950年代率先選用「世俗人文主義」這個詞。參第三章，註11。
- 20 Tim LaHaye, *The Battle for the Mind* (Old Tappan, NJ: Revell, 1980) 大量徵引薛華。輪到福爾韋爾，他則引用 LaHaye 的人文主義定義，*Fundamentalist Phenomenon*, p. 199。對「人文主義」和「世俗人文主義」的批判在早期基要派文獻中並不突出，但在尤其關係到公立學校受到非基督教影響時卻有出現。例如，反對教授進化論者在法庭上不無例外地堅稱進化論是人文宗教的一部分。
- 21 LaHaye, *Battle* (Old Tappan, NJ: Revell, 1980), pp. 27, 74, 97, 179.
- 22 例如：Peter L. Berger, "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity," in Mary Douglas and Steven M. Tipton, eds., *Religion and America: Spirituality in a Secular Age* (Boston: Beacon Press, 1983), pp. 14-24。
- 23 Robert E. Webber, *Common Roots: A Call to Evangelical Maturity* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 32。另有作者辨識出十二種流派：Cullen Murphy, "Protestantism and the Evangelicals," *The Wilson Quarterly*, Autumn 1981, pp. 105-17。
- 24 關於這種歸類的更幼細觀點可參 Richard J. Mouw, "The Bible in

- Twentieth-Century Protestantism: A Preliminary Taxonomy,” in Hatch and Noll, *Bible in America*, pp. 139-62。
- 25 對於邊緣人主題及其內在矛盾，可參 R. Laurence Moore, “Insiders and Outsiders in American Historical Narrative and American History,” *American Historical Review* 87/2 (April 1982), 390-412。
- 26 有一篇文章指出惠格黨歷史觀與哀史的結合：Ronald A. Wells, “Francis Schaeffer’s Jeremiad: A Review Article,” *The Reformed Journal* 32/5 (May 1982), 16-20。
- 27 例如：John R. Price, *America at the Crossroads: Repentance or Repression?* (Indianapolis: Christian House Publishing Company, 1976), pp. 3-7。參 Jerry Falwell, *Listen America!* (Garden City, NY: Doubleday, 1980), and LaHaye, *Battle*, passim。
- 28 Falwell, *Listen America!*, p. 243.
- 29 Jerry Falwell, interview, *Eternity*, July-August 1980, p. 19.
- 30 Falwell, *Listen America!*, p. 243。參 Price, *America at the Crossroads*, pp.109-58 and passim，他詳細地論證現代美國與舊約以色列之間在盟約上的相似性。讀者還可參考學園傳道會的會長白立德 (Bill Bright) 的觀點，他，至少在某段時間，曾以上帝的審判和祝福的盟約原則為基礎，倡議福音派政治行動。參 John A. Lapp, “The Evangelical Factor in American Politics,” in C. Norman Kraus, eds., *Evangelicalism and Anabaptism* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1979), pp.91-94。
- 31 相對於「公共性」新教，福音派和奮興主義是等於「私人性」的新教的講法，之能夠廣泛傳播乃得力於一貫敏銳的美國宗教詮釋者 Martin Marty。例如，參其 *Righteous Empire: The Protestant Experience in America* (New York: Harper Torchbooks, 1970)。
- 32 例如，麥金泰爾便曾如此本色一貫地回應對他的指責，即他把福音過度

政治化：「人們稱為政治的，在我看來，不過是為公義而站起來。」Morris, *Preacher*, p. 190。

- 33 Lowell D. Streiker and Gerald S. Strober, *Religion and the New Majority: Billy Graham, Middle America, and the Politics of the '70s* (New York: Association Press, 1972), pp. 139-40。大多數基要派人士屬中北歐血統，但其社群的合一性通常並不基於較狹隘的族裔身分。
- 34 根據 1978 至 79 年的 Gallup-*Christianity Today* 調查，福音派（此類別包括許多南方農郊居民）是受訪群體中教育程度最低的。只有 9% 完成了大學教育，37% 未中學畢業便黜學。Hunter, “Contemporary Evangelicalism”, pp. 123-24。
- 35 Samuel S. Hill, Jr., “Popular Southern Piety,” in David Edwin Harrell, Jr., ed., *Varieties of Southern Evangelicalism* (Macon, GA: Mercer University Press, 1981), p. 100.
- 36 Charles W. Allen 追溯了美南浸信會基要派 Paige Patterson 的這一傾向，後者這樣形容自由派觀點：「他們的知識論的主觀主義可以約化為一個公式： $T = P - C$ ，即真理等於我的看法減去確定性。我，便不能將信仰建立在這樣一個軟弱的基礎上。」引自 Patterson, “Inerrancy and the Passover,” *The Shopbar* 4 (May 1980), A-1, in Allen, “Paige Patterson: Contender for Baptist Sectarianism,” *Review and Expositor* 79/1 (Winter 1982), 110。
- 37 有文章講述了福音派的主觀主義一面：James Davison Hunter, “Subjectivism and the New Evangelical Theodicy,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 20/1 (1982), 39-47。
- 38 例如麥道衛 (Josh McDowell) 的護教學：*Evidence that Demands a Verdict: Historical Evidences for the Christian Faith* (San Bernardino, CA: Campus Crusade, 1972)。這類客觀主義護教學在十九世紀的福音派中很是流行。

- 39 Martin Marty 對此論旨有頗具價值的評論：“The Revival of Evangelicalism and Southern Religion,” in Harrell, *Varieties of Southern Evangelicalism*, pp. 7-22。其中一點是 Marty 注意到，福音派的現代性在其對選擇的強調中可以看到。這裏又是一個矛盾，因為選擇與絕對權威二者都是福音派喜歡講的。
- 40 Patterson, *Living in the Hope of Eternal Life* (Grand Rapids: Zondervan, 1968), p. 26, quoted in Allen, “Paige Patterson”, p. 110.
- 41 Dorothy Nelkin, *Science Textbook Controversies and the Politics of Equal Time* (Cambridge: MIT Press, 1977), p. 72.
- 42 福爾韋爾提到基要派，相對於「左翼福音派」，具有媒體優勢：*The Fundamental Phenomenon*, p. 172。
- 43 Rifkin and Howard, *Emerging Order*, p. 112.

第五章

- 1 Abraham Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, Trans. J. Hendrik De Vries (Grand Rapids: Baker Book House, 1980 [1898]), pp. 150-59.
- 2 Warfield, Introduction to Francis R. Beattie's *Apologetics: or the Rational Vindication of Christianity* (Richmond, VA, 1903), in John E. Meeter, ed., *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, II (Nutley, NY: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1973), 101-02. 這些講法此時亦出現在 Warfield 的一篇書評中：*De Zekerheid des Geloofs* by Herman Bavinck in the *Princeton Theological Review*, January 1903, quoted in Warfield, *Shorter Writings*, II, 106-23。
- 3 同上書，p. 103。

- 4 Patton, *Speech...at the Annual Dinner of the Princeton Club in New York*, March 15, 1888 (New York, 1888), p. 5, quoted in Laurence R. Veysey, *The Emergence of the American University* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 52.
- 5 Grant Wacker, *Augustus H. Strong and the Dilemma of Historical Consciousness* (Macon, GA: Mercer University Press, 1985), p. 17. 這是我所見之最簡明和審慎的定義。
- 6 若沒記錯，我最先是從 Mark Noll 得知這一點。
- 7 James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America: History of a Conservative Subculture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 21, cf. pp. 3-33.
- 8 Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1976), pp. xvi and passim.
- 9 Theodore Dwight Bozeman, *Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Antebellum American Religious Thought* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1977), pp. 72 and passim.
- 10 一書提供了 James Boswell 在 1764 年為這問題苦苦掙扎的好例子：James Turner, *Without God, Without Creed: The Origin of Unbelief in America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), p. 39。
- 11 Jonathan Edwards 是反其道而行的例外，可見於他的“Dissertation Concerning the End for which God Created the World”。
- 12 Turner, *Without God*, pp. 39-40 以 Charles Chauncy 對 1755 年的新英格蘭地震的評論來說明這種雙重觀點，Chauncy 認為這既是合乎定律的自然事件，又是來自上帝的警告。儘管 Turner 有時誇大了，但他對本書的論旨提供了有益的演繹。
- 13 H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper &

Row, 1951).

- 14 Mark A. Noll, *Christians in the American Revolution* (Grand Rapids: Christian University Press, 1977).
- 15 Francis Wayland, *Elements of Moral Science*, ed. Joseph Angus (London, ca. 1860 [1835]), pp. 219-20.
 這個例子和跟著四段的例子在另一本書中都有出現（該書大概只有哲學家會留意）：“The Collapse of American Evangelical Academia,” in Alvin Plantinga and Nicolas Wolterstorff, eds., *Faith and Rationality* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1984)。
 本章某些主旨也在那文篇章中有討論。
- 16 Wayland, *The Elements of Political Economy* (Boston, 1860 [1837]), p. iv.
- 17 Martin E. Marty, *The Modern Schism: Three Paths to the Secular* (New York: Harper & Row, 1969), p. 98.
- 18 Theodore Dwight Bozeman, *Protestants in an Age of Science*; George H. Daniels, *American Science in the Age of Jackson* (New York: Columbia University Press, 1968); Herbert Hovenkamp, *Science and Religion in America, 1800-1860* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1978); E. Brooks Holifield, *The Gentlemen Theologians: American Theology in Southern Culture, 1795-1860* (Durham: Duke University Press, 1978).
- 19 Lewis W. Green, *Lectures on the Evidences of Christianity* (New York, 1854), pp. 463-64; Mark Hopkins, *Evidences of Christianity* (Boston, 1876 [1846]), p. 75.
- 20 例如，James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Neil C. Gillespie, *Charles Darwin and the Problem of*

Creation (Chicago: University of Chicago Press, 1979); Peter J. Bowler, *Evolution: The History of an Idea* (Berkeley: University of California Press, 1984); John Durant, ed., *Darwinism and Divinity: Essays on Evolution and Religious Belief* (Oxford: Basil Blackwell, 1985); Ronald Numbers, “Science and Religion,” *OSIRIS* 1, 2d series (1985), 59-80。

- 21 James R. Moore, “1859 and All That: Remaking the Story of Evolution and Religion,” in Roger G. Chapman and Cleveland T. Duval, eds., *Charles Darwin, 1809-1882: A Centennial Commemorative* (Wellington, New Zealand: Nova Pacifica, 1982), pp. 167-94.
- 22 Numbers, “Science and Religion,” p. 73.
- 23 參第六章。
- 24 Bowler, *Evolution*, p. 206.
- 25 Ronald Numbers, *Creation by Natural Law: Laplace's Nebular Hypothesis in American Thought* (Seattle: University of Washington Press, 1977).
- 26 這些頑固分子並不必然是蒙昧的反智人士。例子之一是倡導用現代科學方法於聖經學術上的 Moses Stuart：George M. Marsden, “Everyone One's Own Interpreter? The Bible, Science, and Authority in Mid-Nineteenth Century America,” in Nathan O. Hatch and Mark A. Noll, eds., *The Bible in America: Essays in Cultural History* (New York: Oxford University Press, 1982), pp. 92-93。
- 27 參註 20。
- 28 Charles Hodge, *What is Darwinism?* (New York: Scribners, Armstrong, and Company, 1874)，節選自 Mark A. Noll, editor and compiler, *The Princeton Theology, 1812-1921* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), pp. 145-52。

- 29 Moore, *Post-Darwinian Controversies*, pp. 269-80.
- 30 參註 20。
- 31 參第六章及 David N. Livingstone, *Darwin's Forgotten Defenders: The Encounter between Evangelical Theology and Evolutionary Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 115-21。
- 32 同上, pp. 19-102; 以下二文皆在此愈發強大的共識中總結了其他作者的看法: John Durant, "Darwinism and Divinity: A Century of Debate," in Durant, ed., *Darwinism and Divinity*, pp. 9-39; Ronald Numbers, "Science and Religion"。
- 33 David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, "Beyond War and Peace: A Reappraisal of the Encounter between Christianity and Science," *Church History* 55 (September 1986), 338-54. 參同一作者的 *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley: University of California Press, 1986)。
- 34 Gillespie, *Charles Darwin*, pp. 152-53.
- 35 Thomas Henry Huxley, "Orthodoxy Scotched, If Not Slain," abridged from Huxley, *Lay Sermons, Addresses, and Reviews* (New York, 1871), in Harold Vanderpool, ed., *Darwin and Darwinism: Revolutionary Insights concerning Man, Nature, Religion, and Society* (Lexington, MA: D. C. Heath, 1973), p. 91.
- 36 Turner, *Without God* 討論不可知論者的信念, 即他們的立場對打造一較高的道德是絕對需要的 (例如, p. 203)。
- 37 Marty, *Modern Schism*, passim. 例如, Marty 指出它與法國世俗化中的反教權主義的差異。
- 38 有作者認為, 進步時代的美國人對於所有種類的「科學」程序懷有巨大信心 (保守福音派人士顯然也不例外): Samuel Haber, *Efficiency and*

Uplift: Scientific Management in the Progressive Era, 1890-1920 (Chicago: University of Chicago Press, 1964)。

- 39 參 Gillespie, *Charles Darwin*, p. 13。
- 40 "Statement of Richard T. Ely," *Report of the Organization of the American Economic Association*, Richard T. Ely, Secretary, vol. I, no. 1 (Baltimore, 1886), p. 18. 上述報告在第 14 頁的註腳表明, 雖然有些人毫無保留地認同其觀點, 但其他人則強烈反對, 因此 Ely 的觀點並不正式代表協會的意見。Cf. passim.
- 41 下書紀錄了信奉加爾文主義的領袖對於國家問題的關注, 並他們對這些問題能產生決定性影響的持續盼望: Gary Scott Smith, *The Seeds of Secularization: Calvinism, Culture, and Pluralism in America, 1870-1915* (Grand Rapids: Christian University Press, 1985)。
- 42 Smith, *Seeds of Secularization*, pp. 40-41, 77, and 93.
- 43 例如, Dewey, "Science in the Reconstruction of Philosophy" (1920), Loren Baritz, ed., *Sources of the American Mind*, II (New York: Joseph Wiley & Sons, Inc., 1966), 19。
- 44 Gillespie, *Charles Darwin*.
- 45 Ronald L. Numbers, "Creationism in 20th-Century America," *Science* 218/5 (November 1982), 540.
- 46 下文詳述了進化論在現代文化中含有的神話功能: David N. Livingstone, "Evolution as Myth and Metaphor," *Christian Scholar's Review* 12 (1983), 111-25。
- 47 下書提供了一位當代聖經主義福音派的主要領袖此類掙扎的戲劇性例子: Wacker, *Augustus H. Strong and the Dilemma of Historical Consciousness*。
- 48 George M. Marsden, *Fundamentalism and the American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925* (New York: Oxford University Press, 1980), pp. 212-21.

- 49 下書考察了這階段的情況：George M. Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987)。
- 50 下書是這類學術的綜覽：Mark Lau Branson, *The Reader's Guide to the Best Evangelical Books* (San Francisco: Harper & Row, 1982)。
- 51 創辦於1971年的《基督徒學者評論》(*Christian Scholar's Review*)，有約三十所基督教書院和大學支持，為這些討論提供了一個主要的平台。
- 52 對這些問題的哲學討論，請參 Plantinga and Wolterstorff, eds., *Faith and Rationality*。

第六章

- 1 Act 590 of 1981, State of Arkansas, 73rd General Assembly, Regular Session, 1981. 參類似的1981年路易斯安納州法例。前者被聯邦地區法庭宣佈為違憲，後者則被美國最高法院駁回。
- 2 科學創造論運動領袖之一的 Duane Gish 簡單地定義創造為「如創世記最初幾章所描述的基本動植物種屬的突然出現的創造過程」；*Evolution: The Fossils Say No!* (San Diego: Creation-Life Publishers, 1973), p. 24。
- 3 “ICR Scientist at Westminster College,” *Acts & Facts* 119 (May 1983), 4.
- 4 關於基督徒對地球之年齡的討論史，請參 Davis A. Young, *Christianity and the Age of the Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp. 13-67。對於當時代正統新教神學家與達爾文主義的調和，下書有極好的敘述：James R. Moore, *The Post-Darwinism Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America 1870-1900* (Cambridge: Cambridge

University press, 1979), pp.269-80。

- 5 Moore, *Post-Darwinism Controversies*, pp. 269-80; George Frederick Wright, “The Passing of Evolution,” *The Fundamentals*, VII (Chicago: Testimony Publishing Company, c. 1912), 5-16.
- 6 Benjamin B. Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” *Studies in Theology* (New York: Oxford University Press, 1932), p. 235. 他曾特指出「加爾文的創造論……除人靈魂的創造外，是支持進化論的」：Warfield, “Calvin's Doctrine of the Creation,” *Calvin and Calvinism* (New York: Oxford University Press, 1931), p. 31.
- 7 到了1970年代，在基督教學院任教的大多數福音派科學家都接受了某種形式的神導進化論或他們較喜歡稱呼的「漸進創造論」：*Christianity Today* 21 (17 June 1977), 8。這種觀點為福音派的 *American Scientific Affiliation* 的大多數會員所倡導：Ronald M. Numbers, “The Dilemma of Evangelical Scientists,” in George Marsden, ed., *Evangelicalism and Modern America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 159。至於主流教會的觀點，可參 Roland Mushat Frye, “So-Called ‘Creation-Science’ and Mainstream Christian Rejections,” *Proceedings of the American Philosophical Society* 127/1 (January 1983), 61-70。
- 8 例如，Henry M. Morris, “The Spirit of Compromise,” *Studies in the Bible and Science or Christ and Creation* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1966 [1963])，說：「進化起源的觀念必定是撒但親自想出來的」(p. 98)。神導進化論因此便第一時間被否定 (p. 196)。參 “The Bible and Theistic Evolution” (參前書，pp. 89-93)。Morris 其中一個論點是，上帝不會創造一個含有滅絕弱者與不適應者之系統 (p. 92)。他還表示，「我不能想像上帝會浪費數十億年時間在漫無目的的進化迷宮中，而不直接地一擊即中」；Henry

M. Morris, ed., *Scientific Creationism* (General Edition, San Diego: Creation-Life Publishers, 1974), p. 219。達爾文本人基於同樣的理由反對神導進化論（參註4）。在上帝應該是如何的問題上，達爾文與 Morris 皆反映後加爾文主義的觀點。

- 9 甚至 *Christianity Today* —— 一份與「漸進創造論」陣營關係密切的雜誌 —— 在報道阿肯色判例中也沒暗示這類中庸觀點的存在：Jack Weatherly, “Creationists Concerned about Court Test of Arkansas Law,” *Christianity Today* 25 (September 1981), 40-41。在此前後，該雜誌都有發表比較細膩的文章。
- 10 Morris, “The Bible Is a Textbook of Science” (1964-1965), *Studies in the Bible and Science*, p. 114.
- 11 Grand Rapids: Zondervan, 1970.
- 12 Henry Morris, *The Revelation Record: A Devotional Commentary on the Prophetic Book on the End Times*, forewords by Tim LaHaye and Jerry Falwell (Wheaton, IL: Tyndale House, 1983). 不過，這類對預言的看法並不是 Institute for Christian Research 的官方觀點；Henry Morris, ICR letter, February 1983。
- 13 Ronald L. Numbers, “Creationism in 20th-Century America,” *Science* 218 (5 November 1982), 539。在上文和其他地方，Numbers 在追溯科學創造論的組織與觀念的興起方面作了重要貢獻。
- 14 通過收集反例，有作者抗衡了說這種觀念肇始於十九世紀末的講法：John Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982)。下文澄清了類似這種似乎主要是自十七世紀起在某些新教徒中廣受推崇的「無誤論」的演變過程：Ian Rennie, “An Historical Response to Jack Rogers” (Unpublished paper, 1981)。
- 15 John Mueller，以 Francis Pieper 的講學為基礎，*Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1934), pp. 104 and 120。Benjamin Warfield

說：「……這種雙重作者觀意味著聖靈的監督擴展到人類作者的字眼選擇（口授默示），並且保守其作品不受一切有違上帝是作者一事的東西影響……因此，除了其他作用外，確保了聖經作者在聖經各處所預設和強調的全然真確性（無誤性）」；“The Real Problem of Inspiration,” in Samuel Craig, ed., *The Inspiration and Authority of the Bible* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948), p. 173。

- 16 同上，p. 181。參 Theodore Graebner, *Essays on Evolution* (St. Louis: Concordia, 1925)。
- 17 參 Graebner, *Essays*, pp. 16 and passim。
- 18 Numbers, “Creationism,” p. 542.
- 19 例如，Theodore Graebner, *God and the Cosmos: A Critical Analysis of Atheism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1932), esp. pp. 31-36; Charles Hodge, *Systematic Theology I* (New York: Scribner's, 1871); Arthur T. Pierson, *Many Infallible Proofs: The Evidences of Christianity* (New York: Revell, 1886).
- 20 對於聖經真理的證據將類似於自然科學的證據的假設，二書作了有益的評估：Roland Mushat Frye, “Metaphors, Equations, and the Faith,” *Theology Today*, April 1980, pp. 59-67; and Langdon Gilkey, “Creationism: The Roots of the Conflict,” *Christianity and Crisis*, 26 April 1982, pp. 108-15。
- 21 Henry M. Morris, *That You Might Believe* (Chicago: Good Books, Inc., 1946), p. 4.
- 22 正如 Eileen Barker 所注意到的，「那些拒斥科學世界觀之價值與意義的人，其實也是科學時代之子」；“In The Beginning: The Battle of Creationist Science against Evolutionism,” in Roy Wallis, ed., *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge, Sociological Review Monograph 27* (Keele, Eng.:

- University of Keele, 1979), 183。
- 23 John C. Whitcomb and Henry M. Morris, *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications* (Grand Rapids: Baker Book House, 1981 [1961]), p. xx. 他們還充滿欣賞地引用了上引的 Warfield 的段落 (註 15)。
- 24 Hodge, *Systematic Theology*, I, 18.
- 25 Reuben Torrey, *What the Bible Teaches*, 17th ed. (New York: Revell, 1933 [1898]), p. 1.
- 26 Charles C. Ryrie, "The Bible and Evolution," *Bibliotheca Sacra* 124 (1967), 66 and 67.
- 27 參 George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925* (New York: Oxford University Press, 1980), esp. pp. 15-16, 55-62, 215-21。
- 28 引自 William G. McLoughlin, Jr., *Modern Revivalism* (New York: Ronald Press, 1980), p. 372。源頭出自 1906 年，但資料不詳。參 William B. Riley, "The Faith of the Fundamentalists," *Current History* 26 (June 1927), 434-36, reprinted in Willard B. Gatewood, Jr., ed., *Controversy in the Twenties: Fundamentalism, Modernism, and Evolution* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1969), Riley 說：「基要派堅持聖經話語的字面意義……。」他把這種「科學的」進路與自由派釋經的「狡猾方法」作了對比 (pp. 75 and 76)。
- 29 這句話來自 Michael A. Cavanaugh, "Science, True Science, Pseudoscience: The One-Eyed Religious Movement for Scientific Creationism," draft of unpublished manuscript, 13 September 1982, p. 17。Cavanaugh 的完整著作是 "A Sociological Account of Scientific Creationism: Science, True Science, Pseudoscience" (Ph. D. dissertation, University of Pittsburgh, 1983)。

- 30 Dorothy Nelkin, *The Creation Controversy: Science or Scripture in the Schools* (New York: Norton, 1982), pp. 70-90.
- 31 Morris, *That You Might Believe*, p. 4.
- 32 參 Duane T. Gish 的論證："It is Either 'In the Beginning, God'— or '...Hydrogen,'" *Christianity Today* 26 (8 October 1982), 28-33。
- 33 R. L. Wysong, *Creation—The Evolution Controversy: Toward a Rational Solution* (Midland, MI: Inquiry Press, 1976), pp. 17 and 29.
- 34 參 Marsden, *Fundamentalism*, pp. 55-62, 215-21.
- 35 Cavanaugh, "Science, True Science..." draft of 21 February 1983, passim. Cavanaugh 的另一警句是「信徒皆知識論的祭司」，draft of 13 September 1982, p. 21。
- 36 愛國佈道家 Tim LaHaye 有分領導的 Christian Heritage College 與創世研究社有密切關係。科學創造論備受道德多數大聯盟支持 (LaHaye 也是大聯盟的活躍分子)。美國路德會或許是個例外，他們不太熱衷於基督教美國的理想。
- 37 參 George M. Marsden, "Fundamentalism as an American Phenomenon, A Comparison with English Evangelicalism," *Church History* 36/2 (June 1977), 215-32。有作者似乎肯定了一事：雖然英格蘭的科學創造論跟美國的差不多，但沒有多少英國人支持：Eileen Barker, "In the Beginning," in Wallis, ed., *On the Margins of Science*, pp. 179-200。
- 38 有作者說明了，實際的科學創造論運動在通過科學創造論法例的阿肯色州和路易斯安納州並不特別旺盛。他認為此運動在這些州只是「錦上添花」：Michael Cavanaugh, "Science, True Science, Pseudoscience," draft of 13 September 1982, p. 32。
- 39 最近的民調證實了這些概括描寫。參 Corwin Smidt, "'Born Again'

- Politics: The Political Attitudes and Behavior of Evangelical Christians in the South” (Unpublished paper, March 1982)。
- 40 比較一下南方白人與南方黑人對這個問題的態度或會有啟發。
- 41 *Texas Presbyterian*, 19 September 1884，轉引自 Ernest Trice Thompson, *Presbyterians in the South*, Vol. 2: 1861-1890 (Richmond: John Knox Press, 1973), p. 466。對於美南長老會宗教報刊對於反進化論言論的不同尋常的接納態度，參 p. 477。
- 42 Thompson, *Presbyterians*, II, 454.
- 43 Clement Eaton, “Professor James Woodrow and the Freedom of Teaching in the South,” *Journal of Southern History* 28/1 (February 1962), 10.
- 44 轉引自 Thompson, *Presbyterians*, II, 481。
- 45 顯然，伍德羅本人仍備受尊敬。他仍在宗派中享有信仰純正的牧師名聲，反映其反對者也承認他沒有遵從其教義而引伸出所謂的異端結論。此事件的最完整論述可參 Thompson, *Presbyterians*, II, 457-90。
- 46 轉引自 Thompson, *Presbyterians*, II, 447。
- 47 Charles Reagan Wilson, *Baptized in Blood: The Religion of the Lost Cause* (Athens: University of Georgia Press, 1980).
- 48 轉引自 Thompson, *Presbyterians*, II, 448。
- 49 參 E. Brooks Holifield, *The Gentlemen Theologians: American Theology in Southern Culture, 1795-1860* (Durham, NC: Duke University Press, 1978)。
- 50 緊接一戰後的數年，反進化論一般不位列在基要派的各款「基要真理」名單中。
- 51 這論述乃基於 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 141-228。
- 52 最近兩本書有助我們了解布賴恩的角色：Willard H. Smith, *The Social and Religious Thought of William Jennings Bryan* (Lawrence,

- KS: Coronado Press, 1975); and Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930* (University, AL: University of Alabama Press, 1982)。後者對布賴恩的關鍵性影響的強調尤其精彩。
- 53 James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, p. 73.
- 54 *The World's Most Famous Court Trial: State of Tennessee v. John Thomas Scope: Complete Stenographic Report* (New York, 1971; Cincinnati, 1925), p. 302. 布賴恩承認他認為創世記第一章的「日」是漫長的時期，又說：「我認為，對於我們所信奉的那樣的上帝來說，用六日或六年或六百萬年或六億年造出地球都是同樣容易的。」
- 55 參 *A Debate: Resolved That the Creative Days in Genesis Were Aeons, Not Solar Days*, William B. Riley for the affirmative, Harry Rimmer for the negative (Duluth: Research Science Bureau, n.d., c. 1920s)。Riley 是世界基督教基要派協會 (World's Christian Fundamentals Association) 主席。
- 56 Numbers, “Creationism,” p. 540.
- 57 Bryan, “Darwinism in Public Schools,” *The Commoner*, January 1923, pp. 1 and 2.
- 58 Numbers, “Creationism,” p. 540.
- 59 Moore, *Post-Darwinian Controversies*, pp. 19-49.
- 60 Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* (New York: Vintage Books, 1962), p. 135. Act 590 of 1981, State of Arkansas, 73rd General Assembly Regular Session, 1981, section 4. 創造論者指出，「相對晚近的發端」意指從六千到二萬年前。Judge William R. Overton, in the United States District Court, Eastern District of Arkansas Western Division Judgment, Rev. Bill McLean, et al., vs. The Arkansas Board of Education, et al., 5 January 1982, p. 24.

- 61 Szasz, *Divided Mind*, pp. 122-23.
- 62 Carl Sagan, *Cosmos* (New York: Random House, 1980), p. 4. 有作者堅持「科學不可能與一位隨時可以破壞自然關係的全能的上帝共存」：R. C. Lewontin, "Darwin's Revolution," *New York Review of Books* 30/10 (16 June 1983), 22。
- 63 David N. Livingstone, "Evolution as Myth and Metaphor," *Christian Scholar's Review* 12/2 (1983), 111-25, quotation from p. 119.

第七章

- 1 參 George Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).
- 2 Edward J. Carnell, *The Case for Orthodox Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1959), pp. 113-26. 參 Marsden, *Reforming Fundamentalism*, pp. 188-92。
- 3 有論文非常睿智地論證了這觀點：Daryl G. Hart, "'Doctor Fundamentalism': An Intellectual Biography of J. Gresham Machen, 1881-1937" (Ph.D. dissertation, The Johns Hopkins University, 1988)。
- 4 Ned B. Stonehouse, *J. Gresham Machen: A Biographical Memoir* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 389.
- 5 J. Gresham Machen to Mary Gresham Machen, 5 October 1913 and 12 October 1913, Machen papers, Westminster Theological Seminary.
- 6 以下部分是大幅度修改自本人的 "J. Gresham Machen, History, and Truth," *Westminster Theological Journal* 42/1 (Fall 1979), 157-75。其中某些句子是原封不動照搬的。
- 7 J. Gresham Machen to Mary Gresham Machen, September 14 1906，引自 Stonehouse, *J. Gresham Machen*, pp. 139-40。

- 8 William P. Armstrong to J. Gresham Machen, July 14, 1906，引自 Stonehouse, *J. Gresham Machen*, p.133。
- 9 J. Gresham Machen to Mary Gresham Machen, September 11 1906，引自 Stonehouse, *J. Gresham Machen*, p. 137。
- 10 Stonehouse, *J. Gresham Machen*, p.145.
- 11 "History and Faith," in Machen, *What is Christianity and Other Addresses*, ed. Ned B. Stonehouse (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), p.170; W. John Cook, ed., *The New Testament: An Introduction to Its Literature and History* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1976), p.9.
- 12 Carl Becker, *Everyman His Own Historian: Essays on History and Politics* (Chicago: Quadrangle Books, 1966 [1935]), pp. 233-55.
- 13 Machen, *What is Faith?* (New York: Macmillan, 1925), p. 249.
- 14 "Westminster Theological Seminary: Its Purpose and Plan," *What Is Christianity?*, p. 226。參 *What Is Faith?*, pp. 145-46。
- 15 參 Marsden, "J. Gresham Machen," p. 165n。
- 16 有關這一背景，參 Mark A. Noll, *Princeton and the Republic: 1768-1822* (Princeton: Princeton University Press, 1989)。
- 17 S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense* (Oxford: Oxford University Press, 1960), esp. pp. 11-28; Thomas Reid, "Essays on the Intellectual Powers of Man" (1785), in William Hamilton, ed., *The Works of Thomas Reid*, fifth ed. (Edinburgh, 1858), passim.
- 18 Reid, "Intellectual Powers," p. 166.
- 19 Bradley Longfield, *The Presbyterian Controversy: Fundamentalists, Modernists, and Moderates* (New York: Oxford University Press, 1991). 另參他的 "The Presbyterian Controversy, 1922-1936:

Christianity, Culture, and Ecclesiastical Conflict” (Ph.D. dissertation, Duke University, 1988), 以下引文皆從論文而出。

20 Longfield, p. 89n.

21 Longfield, p. 69.

22 David O. Levine, *The American College and the Culture of Aspiration, 1915-1940* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), p. 159; Marcia Graham Synott, *The Half-Opened Door: Discrimination and Admissions at Harvard, Yale, and Princeton, 1900-1970* (Westport, CN: Greenwood Press, 1979), pp. 160-98, 218-25.

23 Stonehouse, *J. Gresham Machen*, p. 403; cf. pp. 401-8.

24 同上, pp. 483-84。

25 Machen, *What is Christianity?*, pp. 113-14.

26 Longfield, “The Presbyterian Controversy,” p. 122.

27 Marsden, “J. Gresham Machen,” pp. 157-75.

28 有關這些內容的進一步討論, 請參拙作: “The Spiritual Vision of History,” in C. T. McIntire and Ronald A. Wells, eds., *History and Historical Understanding* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), and in “Evangelicals, History, and Modernity,” in George Marsden, ed., *Evangelicals and Modern America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984)。

29 J. Gresham Machen, “Christianity and Culture,” *Princeton Theological Review* 11 (1913), 7.

30 巴特說: 「赫爾曼是我學生時代的最重要神學導師」; Eberhard Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1976), p. 44。

