

基督教的未來

麥格夫 著 董江陽 譯

基督教的未來

麥格夫 著

董江陽 譯

漢語基督教文化研究所 策劃

道風譯叢·8

策劃 漢語基督教文化研究所

基督教的未來

作者 麥格夫

譯者 董江陽

執行編輯 盧冠霖

道風書社 香港新界沙田道風山路33號

網址：<http://www.iscs.org.hk>

電子郵件：publishing@iscs.org.hk

督印人 楊熙楠

本書譯自原書二〇〇二年第一版。

原書版權 © Alister McGrath 2002

中譯本版權 © 2005 漢語基督教文化研究所有限公司

本書由漢語基督教文化研究所與Blackwell Publishing Ltd.商定出版。

2005年初版

版權所有，未經版權持有人之書面允准，不得以任何方式翻印、貯存或傳送
本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

LOGOS AND PNEUMA TRANSLATION SERIES 8

The Future of Christianity

By Alister McGrath

Translated into Chinese by Dong Jiangyang

Copyright © Alister McGrath 2002

This edition is published by arrangement with **Blackwell Publishing Ltd.**, Oxford.

Chinese edition © 2005 Institute of Sino-Christian Studies Ltd.

First published 2005

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Publishing Supervisor: Daniel H. N. Yeung

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2694 6868 Website: <http://www.iscs.org.hk> Email: publishing@iscs.org.hk

PRINTED IN HONG KONG ISBN 962-8911-02-3

「道風譯叢」緣起

本所主持編譯「歷代基督教學術思想文庫」(Chinese Academic Library of Christian Thought)已經有年。「文庫」問世以來，蒙中港台兩岸三地及海外漢語／華文讀者的關愛，不脛而走，善緣得以廣結。近年來，本所又印行「漢語基督教文化研究所叢刊」(ISCS Monographs Series)，內中所收，範圍較廣，既有專題研究，亦有個人文章結集，甚至包括中外學者同仁的論文選萃，宗旨卻一如既往，終未改變，要皆以推動促進漢語基督教學術思想建設為指歸。本所同人採納一些海內外朋友的建言，今復發起「道風譯叢」(Logos & Pneuma Translation Series)的編印事工。我們衷心禱祝，這套「譯叢」能與已出的「文庫」、「叢刊」相得益彰、相輔以行，同樣對漢語學界有所貢獻。

從編者角度來看，「文庫」與「譯叢」，儘管同是譯介古今中外基督教研究中的重要文獻，側重點各有不同。「文庫」着眼處，主要在於古代近世史有定評的經典作品以及現當代學界行內人士中頗受稱道的重要學術論著。編印既久，我們和學界一些朋友間的溝通，

也與日俱增，漸漸達成一種共識：「文庫」中個別選題不妨別出另行，自成系列，免得嚇退不喜歡厚本大冊、面貌嚴肅之作的讀者。在當今信息爆炸、資訊激增的時代，四平八穩、峨冠博帶式的出版物，未必最受青睞，而短（編譯、出版周期短）、平（面目平易近人）、快（傳輸當前國際學術成果速度快捷）的書刊，則肯定會受歡迎。此外，更有朋友認為，有關學科的主要教科書、參考書，有很大的實用價值以及一定的「市場需求量」，雖與經典文獻不同，卻也不能視而不見、置之不理。由於凡此種種因緣，加上有不少作者、譯者熱情支持，我們開始籌劃出版這套「道風譯叢」。

推出「譯叢」的同時，我們仍將努力確保「文庫」的出版質量。目前本所收回待出的「文庫」譯稿，已達五六十種，其中除個別選題轉歸「譯叢」，大部分可望在今後幾年陸續出版。如果說「文庫」向一些風行海外的 best sellers（暢銷書）關閉了大門，那麼我們希望「譯叢」能為這類通俗作品保留窗戶；如果說「文庫」是對作者中的古人今人一視同仁，「譯叢」則可能不薄古人卻更愛今人；如果說「文庫」選題注重原著內容的過硬，那麼「譯叢」所收也考慮到品嘗書稿時尋找酥軟可口之感的那部分讀者的需求。當然，凡此種種，目前大體上還只是我們的一廂情願，這一心願能否達成，或者說，「譯叢」將來的命運究竟如何，很大程度上取決於廣大讀者的關心和支持。

「譯叢」冠以道風之名，同「叢刊」相仿，表明本所事工的兩個基本點：繼承傳統與立足本土。本所成立以來，向以推進漢語基督教文化研究為己任，「道風」

一語，孕育着基督教傳統對我們的精神感召力和內在動力；本所設在香港新界的道風山，對於我們，「道風」二字不僅意味着紀念前賢「筭路藍縷、以啟山林」的功績，更是一種有關現實處境的提醒，警示我們不能忘懷當今服務的對象。

古今中外，學術思想大家中，不乏道貌岸然、風骨錚錚之輩，也有喜談風月、饒有風趣的望道、得道之人。大凡坐而論道不一定正襟危坐、傳道明理之外復見性情者比較精當的文字，都在「道風譯叢」的物色範圍內。作者、譯者和讀者的建議，對我們編者來說，都是很可寶貴的。本所同人，希望大家繼續不吝賜教。

漢語基督教文化研究所

二〇〇一年六月二十日

目 錄

「道風譯叢」緣起	v
前言	1
第一章 二十世紀：西方的挑戰與失敗	9
大災難：亞美尼亞的種族滅絕	11
斯大林主義：強制實施無神論	15
納粹危機：「文化新教」的破產	19
二十世紀六十年代：信任的危機	25
第二章 宗教的轉變：基督教的重構	35
全球化與基督教	37
在西歐的衰退	42
韓國的非凡情形	45
非洲的復興	47
拉丁美洲的嬗變	52
第三章 作為教會的新方式：西方未來的趨勢	57
美國宗派的消亡？	58
基督教的市場營銷	64
基督教的麥當勞化	69
社群教會	80
柳樹溪教會	82
細胞小組教會	87
一個流放中的社群	92

第四章 挑戰：未來的一些問題	97
基要主義的威脅	98
新斷層線：基督教與伊斯蘭教	107
普世主義的未來	111
英語：信仰的語言	121
第五章 未來的基督教：一種試探性的概觀	131
西方新教諸宗派還有前途嗎？	131
羅馬天主教	133
五旬節派	139
福音派	144
東正教	150
結論	155
第六章 兩個國度：對學術神學的失望	157
一個例證：《聖經》研究	158
神學的邊緣化	167
對靈性真實性的渴求	176
「學術」神學是西方神學	183
一種復原的策略：有機的神學家	188
與本書有關的網站	202
索引	204

宗教，這種長久以來就被預言正在消失的東西，一直頑固地拒絕離去。大眾對宗教興趣之復興的一個顯著標誌，就是長期播放的電視劇《星空奇遇記》(*Star Trek*) 在方向上的轉變。¹一九六六年至一九六九年這一時期的經典「星遇」節目，強烈地受到其製作人羅登伯里 (Gene Roddenberry) 的人文主義哲學的影響。正如羅登伯里於一九九一年在與《人文主義者》(*Humanist*) 雜誌的訪談中所表明的，宗教只不過是「胡說八道——主要是魔術和迷信的東西」。²早期的「星遇」節目，洋溢着科學優越、邏輯必勝以及必然進步這樣的一種時代精神。宗教被視為過去的邪惡——與貧窮、偏見和戰爭並列，必被時代進步所摒棄。宗教信仰則是見之於原始洪荒社會裏的東西，「企業號」(Enterprise) 星際飛船上的船員，就曾造訪過那些社會。

-
1. Jennifer E. Porter & Darcee L. McLaren 編，〈星空奇遇記與神聖的基礎：關於星空奇遇記、宗教與美國文化的探討〉(*Star Trek and Sacred Ground: Explorations of Star Trek, Religion and American Culture*; Albany: State University of New York Press, 2000)。
 2. David Alexander，〈羅登伯里：作家、製片人、哲學家與人文主義者〉(Gene Roddenberry: Writer, Producer, Philosopher, Humanist)，載《人文主義者》(*The Humanist*, 51:2 [March/April 1991])，頁5-30。

但這些開明和完全現代的進步者，根本不會持有這樣的信念。宗教最好是留給這個星系中較為落後部分的那些野蠻人。

羅登伯里在一九九一年去世，打破了這檔節目的陳舊過時的理性主義束縛。突然之間，這檔節目將自己與二十世紀九十年代在美國文化中所發生的事情緊密地聯結在一起，不再是沉醉於二十世紀六十年代的時間錯位之中。隨着對於靈性的新興趣在美國日益興盛，科學和進步就從它們的寶座被趕下來。每當斯波克先生 (Mr. Spock) 依賴於邏輯，查科泰隊長 (Commander Chakotay) 就寧願相信指導靈 (spirit guides) 的指導。雖然「星遇」節目有意識地迴避了宗教信念是否為真的問題，但這個信息則是一清二楚的：靈性是一種好東西。它是有文化之人的世界一個合理合法的組成部分，是應當受到尊重而不是受到鄙視的東西。

在過去十年間，這種對於靈性事物的新興趣，已經遍及整個西方文化。書店裏關於「身、心、靈」的專櫃迅速增長，就是西方思想脫離啟蒙運動世界的一個醒目標誌。這當然不為那些過時的理性主義者所歡迎，因為他們目睹了他們珍愛的神祇，即理性與邏輯，遭到廢黜，而取而代之的是天使、精靈與靈力——更不用說耶穌了。馬克思主義——在二十世紀六十年代那種相當不加批判的高漲情緒中，一些毫無疑問是出於善意的神學家宣佈它是「一種宗教」——已經失卻了它對昔日那些被異化的青年曾經具有的吸引力。後現代文化看來已厭倦於科學進步那乏味的陳詞濫調，而渴望着某種更為有趣和令人激動的東西。即使是那些試圖擺脫宗教信念的人，似乎最終也會以某種東西為替代。較早期的《星空奇遇記》節目就充斥着受難、復活

與犧牲的主題，即使這些主題以冷靜和邏輯性的現代科學術語得到精緻的重新表述。

然而，這種對於靈性的新興趣，對於基督教所具有的意蘊還遠不清晰。建制的宗教與我們這個時代這種新的個人靈性生活處在一種不安的關係之中。對諸多基督教靈性作家的興趣正在急速增長；與歷史上的任何時期相比，賓根的希爾德加德 (Hildegard of Bingen)、諾里奇的朱利安 (Julian of Norwich) 與艾克哈特大師 (Meister Eckhart)，在今天都得到更熱切、更廣泛的閱讀。格列高利聖詠 (Gregorian chant) 的音像製品，也從未像今天這麼暢銷。但人們卻認為，這種對於基督教靈性的新興趣，與基督教建制並無必然的附屬關係。看來，後現代的私人化宗教，並未給國立教會留下甚麼位置。

對基督教來說，進一步的困難則源於對曾經屬於社會支柱之物的信任普遍喪失。二十世紀對於西方那些已經確立的建制並不友好。據說，美國的總統職位在美國的公民宗教內，幾乎已經獲得了神性的地位。然而，在克林頓 (Clinton) 總統任期的最後幾年，人們的討論卻更多集中在總統的性活動上，而不是在總統的政績上。當大多數人發現他們的注意力從總統職務的崇高莊嚴，轉移到據說在總統辦公室裏發生的更為有趣的肉體行為之時，再談論甚麼「總統職務的高尚尊嚴」，就沒有甚麼意義了。 ix

不僅僅是總統職位以這種方式遭到損害。法律界，曾經是美國城鎮價值的捍衛者，如今也受到廣泛的指責。那一度被視為一種「有學識的職業」的行業，正日益被侮辱為是一種攫取錢財的行當，它那貪圖私利的倫理比它對公共利益的奉獻要更為引人矚目。醫療界也已經招致了空前的

批評；這反映了公眾對其權限所產生的焦慮。失職行為的訴訟案，已經削弱了這個行業對許多人所具有的吸引力；否則他們就有可能會加入這一行業。二〇〇〇年，英國醫療界的聲譽受到一次致命的打擊：一樁刑事審判案揭露出，一位家庭醫生一直定期為年邁患者注射過量的嗎啡。可能有多達二百人以這種方式遭到謀殺。

西方的基督教會亦受到這種憤世嫉俗心態的影響，這並不是毫無因由的。針對神父侵犯兒童的指控，已經造成對於教會的不信任，尤其是對於那些堅持神父應當是獨身男性的教會。神學院一直都不願意將性慾管理課程包括進其更為傳統的訓練範圍之內。而某些「電視佈道家」偽造財務安排，也已經成為鄙視和譏諷的對象。

然而，伴隨着這些失敗，也出現了一些重要的進展。德肋撒修女 (Mother Theresa) 在加爾各答窮苦人當中工作，她的非凡見證就是一個範例。雖然她逝世的消息因大眾傳媒對戴安娜王妃 (Princess Diana) 之去世所表現出的狂熱而失色，但毫無疑問，歷史將會把這位謙遜的阿爾巴尼亞小修女，置於那位吸引了媒介注意的王妃之上。

不過，整幅圖景仍然是一幅令人懷疑的圖景。即使是愛爾蘭的天主教會——一直都是最具活力的一個宗教傳統——，它在近年來所得到的支持也明顯減弱。對教會建制之信任的這種衰退，有可能會導致對基督教信仰之信任的一種相應的衰退嗎？抑或，它有可能會為興起於西方的基督教新形式——它們有意識地降低了其建制性的方面——打開方便之門嗎？

基督教實際上並不是一種西方的宗教。它的起源地乃位於巴勒斯坦，它的未來則主要位於南美、亞洲和非洲。

在中世紀和近現代早期，基督教在西歐取得了極具影響力的地位，並將在塑造西方文化上繼續發揮重要的影響，但它的歷史根基和未來興盛，則位於其他地方。二十世紀最後十年的一個最引人注目的發展，就是在西方國立教會內出現的這種不斷增長的認識：從數量上看，基督教的重心現今位於發展中世界。

我是英國聖公會的成員；而英國聖公會在歷史上一直將自己視為「普世聖公宗」(Anglican Communion)——一個主要存在於英語國家的教會延展網絡，其歷史起源應歸功於英國聖公會成員的宣教活動——的母教會。在以往，英國聖公會成員完全會自然而然地將自己看作是普世聖公宗的堡壘和核心。然而，在任何一個禮拜日，在尼日利亞(Nigeria)這個西非國家到教會崇拜的聖公會信徒，比在英國、美國、加拿大和澳大利亞到教會崇拜的聖公會信徒人數的總和還要多。這對聖公會未來發展方向的意義是極其巨大的。然而，這在西方卻幾乎未能得到理解；西方仍然認為自己對基督教的未來擁有某種所有權。

xi

那麼，基督教的未來是甚麼呢？在二十世紀裏，世界的這一主要宗教經歷了創傷和變遷，但它卻頑固地拒絕服從那些宣佈它已罹患絕症的人所作的預言，也拒絕服從那些談論一種「新世界秩序」——在其中，某種迄今未知的宗教精神將會出現——的人所作的憑空妄想，這些憑空妄想完全是含糊而不着邊際的。這本小書旨在探討基督教在跨入第三個千年期之際在全球範圍內所面臨的一些問題。它是從一種批判的、然而也是同情的立場上來着筆的。

這本書是仔細傾聽的結果，當中有些是源自我無意中聽到但不想聽到的談話。這一切對於西方信仰家族來說都

是不太好的東西，而對於新教主流宗派來說則尤其如此。其不少資深成員對最近幾十年來的發展隱隱感到不快，因為這些發展削弱了他們的影響，降低了他們的收入，並不可避免地指出在曾是西方建制的一個堡壘之內發生的衰退。他們深切地關注基督教社群在世界其他地區的迅猛增長，而這則有可能會剝奪他們的領導和特權地位，這些領導和特權地位曾被認為是不證自明的。我就隸屬於這樣的一個教會，因而有一種興趣，對事物的現況提供一種令人恢復信心的描述，以及對事物的未來狀況提供一種樂觀的預測。然而，這是不能接受的。應對問題的第一步就是直面它們的存在。

「布萊克韋爾宣言」(Blackwell Manifesto) 叢書*旨在激發對一些重大問題的討論，而我也認為這是一個及時和恰當的時刻以闡述我在過去十年裏通過觀察、傾聽和反思而獲得的一些關切。不可避免地，我將有選擇地介紹我所考慮的東西，並因而傾向於選擇一些其本身就很意思的、較易於向讀者作出解釋的問題；而這個讀者群體則包括諸多對基督教的歷史、觀念或精神不甚了解的人。所有的人都明白，我不得不省略掉大量的素材以盡力使這份宣言成為

xii

* 本書屬於「布萊克韋爾宣言」叢書。以下是關於此叢書的簡介：「在這套新叢書中，一些第一流的批評家針對一些重要的概念和主題作出了及時的干預和介入。所涉及的論題是多種多樣的，譬如包括文化、種族、宗教、歷史、社會、地理、文學、文學理論、莎士比亞、電影，以及現代主義，等等。這些以通俗易懂而又飽含激情的筆觸寫就的著作，儘管沒有遵循統一的形式規定，但卻旨在面向和挑戰最大範圍的讀者群體，包括大學生、研究生、大學教師以及一般讀者——總而言之，所有那些對人文學科和社會科學領域裏正在進行的辯論和爭論懷有興趣的人。」——譯注

切實可行的。不說這些道歉的話了；我們這就轉向手頭的問題吧。

麥格夫
寫於牛津

第一章

1

二十世紀：西方的挑戰與失敗

一些十九世紀的博學之士曾告訴我們，二十世紀將會是一個基督教的世紀。在十九世紀末期，一系列屬於勝利主義性質的大會和著述，曾充滿信心地宣告了這個世界將在下一代人期間內不可避免地皈依基督教。一八九一年，在美國克利夫蘭 (Cleveland) 舉辦的第一屆學生志願運動國際大會 (The First International Convention of the Student Volunteer Movement)，就採納了「在這一代人之內將世界福音化」的口號作為座右銘。在那個時代，這是最大規模的學生大會；它受到一種熱情洋溢的自信心的鼓舞，而這種自信心一直到第一次世界大戰以後才煙消雲散。¹

而另一些人則認為，宗教在現代世界裏將不會有其位置，並將終止存在。在一些人看來，這是一件好事情；而

1. Robert P. Wilder, 《大使命：對北美和歐洲學生志願運動的宣教回應》(*The Great Commission: The Missionary Response to the Student Volunteer Movements in the North America and Europe*; London: Oliphants, 1936)；Clarence P. Shedd, 《基督徒學生運動的兩個世紀》(*Two Centuries of Student Christian Movements*; New York: Association Press, 1934)。

在另一些人看來，這是一件極其悲傷的事情。對阿諾德 (Matthew Arnold, 1822-1888) 來說，多佛海灘 (Dover Beach) 上的落潮，就是維多利亞時代英國信仰衰退的一種強而有力的隱喻：

信仰的海洋

亦曾有過滿潮，像一根燦爛的腰帶

把全球的海岸緊緊圍繞。

但如今我只聽見

它那憂鬱的、長久的、退潮的咆哮，

撤退，退向那夜風的氣息，

直到那空曠沉寂的邊際，

以及這個世界的一灘光禿禿的卵石。²

2

當時，那潮水正處在退落之際，而阿諾德也從未期待會看到它去而復返。在閱讀阿諾德的《多佛海灘》這首詩的時候，人們不可能察覺不到他對祖國喪失信仰所表現出的憂鬱和悲傷之情。正如伊格爾頓 (Terry Eagleton) ——這套「布萊克韋爾宣言」叢書的一位傑出撰稿者——所指出的，阿諾德清楚地看到基督教信仰之衰退對它構成的文化所具有的深遠影響。「文化一旦脫離它在宗教中的根基，就會受到致命的削弱。」³

2. Matthew Arnold, 《多佛海灘》(Dover Beach, 1867), 載James C. Livingstone, 《阿諾德與基督教：他的宗教散文著述》(Matthew Arnold and Christianity: His Religious Prose Writings; Columbia: University of South Carolina Press, 1986)。

3. Terry Eagleton, 《文化的觀念》(The Idea of Culture; Oxford: Blackwell Publishers, 2000), 頁67-69。

在許多方面——但不是在所有方面——，正是阿諾德於一八六七年所寫的關於西方基督教之未來的展望，更為符合事件的實際進程，儘管這是出於阿諾德本人也許無法料想得到的緣由。阿諾德關於文化發展的相當優雅的展望，在處理二十世紀的種族滅絕和極權主義國家時將會遇到一些困難。正如我在本章裏將要表明的，西方的基督教遭到二十世紀一些事件的創傷，其嚴重程度還尚未得到完全的認識。那些事件暴露了在基督教信仰的現存表達形式中存在的弱點——政治的、社會的與神學的。二十世紀所目睹的，遠不是見證基督教的勝利，而是世界上最主要的信仰，因在它認作是其心臟地帶裏出現的一系列完全未曾預料得到的發展，而遭到打擊、挫傷和貶損。

因此，推測基督教在二十一世紀結束之際將會具有甚麼樣的形式和地位，就是一件極其冒險的事情。維多利亞時代晚期的人所作的一些自信的預言，如今已可以證明是何其失當和不切實際的。不過，這種做法還是很值得一為的，因為它涉及對一些趨勢和關注加以辨認，也涉及對於它們對基督教的未來發展以及它所影響的一系列情形所具有的意義進行反思。

要以史為鑒，就必須面對過去。有強烈的跡象表明，3
在二十一世紀將佔有主導地位的基督教形式，將會從二十世紀的悲劇和錯誤之中吸取教訓。考慮到這一點，我們將轉而考察二十世紀的一些更為艱難的時刻；在這些時刻之中，基督教的未來受到前所未有的質疑。

大災難：亞美尼亞的種族滅絕

二十世紀是以一場大災難而開始的，這場大災難使得

東地中海地區的基督徒遭受創傷，並構成那個世紀隨後將要發生的事情的一種不祥的徵兆。土耳其是一個捲入第一次世界大戰的國家，在其中，伊斯蘭教佔有主導地位。這個地區是非伊斯蘭人民的故國家園，這些非伊斯蘭人民相當數量，其中包括亞美尼亞基督徒。亞美尼亞人在公元三〇一年就接受了基督教信仰，並為他們是這個地區最古老的基督教國家而感到自豪。一九一五年的事件不完全是甚麼晴天霹靂。早在一八九五年十月，在二十四個主要的居住中心，就曾發生過一連串針對亞美尼亞基督徒的大屠殺。這如今已被普遍看作是對一九一五年更加廣泛和更有系統的屠殺的一次較小規模預演。那些大屠殺也許並不具體是針對基督徒的，而是針對整個非伊斯蘭的宗教少數群體的。

- 一八九五年的事件，相對於二十年之後由青年土耳其黨 (Young Turks) 專門針對亞美尼亞基督徒而發起的大規模襲擊，顯得有些相形見绌。據信，在一九一五年四月的種族滅絕中，約有一百五十萬亞美尼亞基督徒遭到屠戮。這些事件發生在處於戰爭期間的奧斯曼帝國 (Ottoman Empire) 的疆界深處，這使得聯繫和干預實際上成為不可能的事情。不過，所發生的一切還是無法被掩蓋。一個月後，法國、英國和俄國政府發表了一份宣言，譴責這些屠殺為「反人類和反文明的犯罪」，指出整個土耳其政府都要為此而負責。早期所使用的「反人類的犯罪」(crimes against humanity) 這個短語是極其重要的，因為這預示着一種關切：要防止此類犯罪行徑再次發生。
- 4

與土耳其簽訂的和平條約草案，亦即《塞夫爾條約》(Treaty of Sèvres；1920年8月10日)，包含了一項具體的

條款，要求土耳其政府將戰爭期間在土耳其領土上負責實施那些大屠殺的人移交給協約國一方 (Allied Powers)。不過，《塞夫爾條約》並沒有獲得正式批准，也從未正式生效過。它被《洛桑條約》(Treaty of Lausanne；1923年7月24日) 所取代；而後者則不包含任何關於懲罰戰爭罪行的條款。相反，它就土耳其勢力在一九一四年八月一日至一九二二年十一月二十日之間所觸犯的一切罪行——包括亞美尼亞的種族滅絕——公佈了一份「大赦宣言」(Declaration of Amnesty)。⁴由於沒有對土耳其採取甚麼行動，這使得許多人得出結論，認為國際社會準備容忍諸如此類的種族滅絕行為。道德上的憤慨也許得到表達；但卻沒有採取任何果斷的行動。不管怎樣，這都是希特勒 (Adolf Hitler) 所得出的結論，因為他也在思考他自己的種族滅絕計劃，而後者也將發生在戰爭的情況下。事實上，在奧斯曼對待那些實質上是基督教徒的少數群體的態度與納粹對待整個第三帝國的猶太人的方式之間，存在着一些歷史相似之處，令人不安；人們對此還尚未賦予應當的關注。

這場種族滅絕對世界基督教的影響是繁雜的。在區域上，它可以被看作是一場大災難。中東地區的基督徒被這些事件驚嚇得目瞪口呆。他們許多人都是作為宗教上的少數群體而生活在伊斯蘭的統治之下的。這些令人震驚的事件，難道不是預示着這一地區其他伊斯蘭勢力對基督徒的

4. 有關詳情與反思，參見Viscount Bryce & A. Toynbee, 《亞美尼亞人在奧斯曼帝國中的遭遇，1915-1916年》(*The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire 1915-16*; London: HMSO, 1916)；G. Chaliand & Y. Ternon, 《亞美尼亞人的種族滅絕》(*Genocide des Armeniens*; Brussels: Complexe, 1980)；R. G. Hovannisian, 《亞美尼亞獨立之路》(*Armenia on the Road to Independence*; Berkeley: University of California Press, 1967)。

- 一種更為普遍的壓制嗎？最終，這些恐懼被證明為是毫無根據的。土耳其的大屠殺似乎反映了當時在這個國家內的政治處境，那種處境鼓勵或助長了一種排外或仇外情緒（xenophobia）。但那些大屠殺的幸存者並未意識到這一點，他們相信他們在戰後的土耳其已無立足之地，即使戰後的土耳其制訂了一部否定了伊斯蘭教在奧斯曼時期所享權力的世俗主義憲法。流亡或逃散看來就是唯一可行的出路了。
- 5

今天，最大的亞美尼亞社群位於美國境內，他們在那裏獲得庇護。美國政府一直都承認一九一五年事件的重要性，並確保其亞美尼亞少數群體的記憶能夠得到肯定。例如，在二〇〇〇年四月二十五日，加州州長就簽發了一道聲明，它肯定有必要「確保那可怕的真相永遠不會被遺忘，確保亞美尼亞裔美國人和加州人的子孫後代能夠從歷史的這段痛苦和重要的插曲中吸取教訓；全加州的各級學校都應當促進這種意識，並給學生講授關於亞美尼亞種族滅絕的課程」。

然而，其他的基督教會對這一事件的關注程度，遠不如所期待的那麼多。譬如說，在西歐，由於並不存在一個重要的亞美尼亞社群，這個事件在歐洲教會範圍內因而受到低調對待，而在大眾文化範圍內則受到更加低調的對待。我記得曾收聽過英國電台一個關於籌劃假日旅行的節目。那時是十二月初，電台討論的其中一個問題，就是到哪裏度過那即將到來的聖誕假期。該節目的一個參與者評論說，他並不喜歡過聖誕節，想要前往一個不過聖誕節的地方。他個人的選擇是甚麼呢？土耳其。他似乎完全沒有意識到，這個地區普遍不慶祝聖誕節，可能會與二十世紀

初期這個地區全體基督教居民的實際滅絕具有某種關聯。

不過，這場種族滅絕的長期影響，則是在世界範圍的基督教社群內提出一些陰暗和困難的問題。二十世紀標誌着基督教受到其對手們更持久攻擊的開端嗎？十九世紀見證了一種以史無前例的猛烈程度向基督教觀念發起的理智攻擊，尤其是在維多利亞時代的英國。⁵二十世紀有可能會目睹一種新型的攻擊嗎——攻擊的目標是基督徒的生命，而不僅僅是基督徒的觀念？

結果，事情變化得比任何人所能預期的更為迅速和猛烈。在一九一五年那些黑暗的日子裏，一些亞美尼亞人曾轉向俄羅斯以尋求幫助。這個大國難道不是基督教正教會的一個堅固堡壘嗎？它那偉大的力量難道不是可以藉以影響或改變他們絕望的情形嗎？但卻沒有任何的幫助出現。一九一七年，事情產生了一種任何人都沒有預料到的轉折。俄羅斯革命推翻了沙皇政權，並引入一種全新的國家意識形態。俄羅斯不再是一個東正教國家了。如果要說它將是甚麼的話，那它將是一個決心要在其領土上——如果可能的話，還在其領土之外——消除宗教的國家。

斯大林主義：強制實施無神論

馬克思 (Karl Marx) 指出，宗教——包括基督教——的起源就在於社會與經濟的異化。人們之所以轉向宗教來尋求安慰，是因為他們無法承受由貧窮和對其權利的異化所引起的悲傷和痛苦。按照他那著名的話來說，宗教是

5. 一項有益的調查，可參見A. N. Wilson, 《上帝的葬禮》(*God's Funeral*, London: John Murray, 1999)。

「人民的鴉片」——一種麻醉劑，用以緩解在資本主義條件下生活的痛苦。⁶消滅了資本主義，這種痛苦也就會隨之消失——與之一同消失的，還有對於宗教慰藉的需求。就馬克思而言，宗教的起源和持續的吸引力，就在於它在面對資本主義的種種弊病時，具有安慰和緩解的能力。宗教因而為資本主義提供了一種間接的支持，因為它降低了人們的這種意願：反抗資本主義的不公正，以及實現社會和經濟的轉變——唯有這種轉變，才能改變這個世界。

馬克思的觀念似乎從未真正流行過。它們吸引了一些知識分子和社會評論家的關注，但卻未能獲得那些真正重要的人——那些當權者——的接納。一九一七年的俄國革命，卻徹底而不可逆轉地改變了這種情形。突然之間，馬克思的觀念受到一個國家嚴肅對待，並得以付諸實踐。⁷對列寧(Vladimir Ilyich Lenin)來說，宗教是一種壓迫的工具，是俄羅斯統治階級無情地用來反對農民的。這樣，蘇聯就成為第一個以徹底消滅宗教為其意識形態目標的國家。

不過，有一個問題是顯而易見的。馬克思的理論預言說，宗教將會隨着革命而消失，因為需要宗教的原因已經消失了。隨着對社會和經濟異化的革命性廢除，也就沒有必要再以任何心靈上的麻醉劑來減緩生活的痛苦了。已不存在任何理由使得宗教信仰繼續存在下去了。然而，有一

6. 一種類似的評論，亦可以見於英國小說家和社會批評家金斯利(Charles Kingsley)的著述之中，他評論道：「我們使用《聖經》，就好像它是一本警察手冊一樣——當負荷超重時，使役畜安靜下來的一種鴉片劑。」

7. 關於這些事件的一般性描述，參見Dimitry V. Pospelovsky,《馬克思—列寧主義無神論和蘇維埃反宗教政策史》(*A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Anti-Religious Policies*; New York: St Martin's Press, 1987)。

點很快就變得清楚：宗教仍然固執地繼續存在着。這種觀察不可避免地導致這樣的一個結果：有必要強制實施這種理論所預言的那將會自然而然地發生的東西。一連串壓制性的措施，從標語到子彈，從小冊子到集中營，都針對着蘇聯的宗教分子而爆發。

起初，注意力主要集中在俄羅斯內佔有支配地位的宗教群體——東正教。一九一八年一月二十三日，列寧簽署了一道法令，剝奪教會擁有財產的權利，以及在私立或公立學校或者向任何未成年人團體教授宗教的權利。在亨利八世 (Henry VIII) 查禁英國修道院那種做法的一種蘇維埃變體中，列寧提議沒收教會和修道院的財產，並處死任何反抗這一法令的人。這是在一封致政治局 (Politburo) 的書信中提出的，日期為一九二二年三月十九日：

我們必須動用一切必要的手段來剝奪教會的財產，以便為我們自己獲得一筆數百萬金盧布的資金（別忘了一些修道院和大修道院的巨大財產）。沒有這筆資金，整個政府的工作，任何具體的經濟建設，以及特別是在熱那亞 (Genoa) 要維護蘇維埃原則，都是完全不可想象的。為了使我們的雙手能牢牢地抓住這數百萬金盧布（也許甚至有數千億），我們必須做任何必要的事情……一位聰明的作家在論及治國之道時曾正確地說道，如果實施一系列殘忍的行動，對於實現一個眾所周知的政治目標是必須的話，那麼就必須以最有力的方式和在最短的時間內來實施它們，因為人民群眾不會容忍持續使用殘酷手段。在眼下這個時刻，特別是在面臨着饑荒的時刻，如果我們能最迅速和最無情地鎮壓反動的神職人員，那麼對於流亡在國外的

8

敵人——即社會主義革命黨 (Socialist-Revolutionaries) 和左翼青年黨 (Milyukovites)——來說，他們當中的大部分人都將更加難以反對我們。因此，我得出了這個不容質疑的結論：我們必須立即最堅決和最無情地粉碎這些「黑袍僧侶」(Black Hundreds clergy)，要以使他們在幾十年裏仍無法忘卻的冷酷無情，來鎮壓他們一切的抵抗。

在斯大林的統治下，迫害仍在繼續，並且變得愈加嚴峻。在二十世紀三十年代斯大林的殘忍鎮壓下，所有東正教神職人員實際上都或者被槍斃，或者被驅逐到勞改集中營。在烏克蘭，則發起了一場針對羅馬天主教會的獨立戰役。在這裏，其他的因素賦予了這種鎮壓以一種特殊的迫切性——一種想要壓制這個地區的民族身份認同感的願望，以及一種想要消除承認在蘇聯之外的宗教人物 (譬如教宗) 的權威的種種基督教形式的願望。到一九三九年以前，百分之九十九的俄羅斯教會都已被關閉了。

- 9 不論如何，與他要強制消除宗教這種普遍的意識形態承諾相一致，斯大林對宗教的鎮壓，也擴展到其他的信仰。對猶太人的攻擊肆虐於整個蘇聯時期。斯大林還特別擔心一種分離主義的伊斯蘭運動在蘇聯東南部的那些共和國裏獲得動力，因而強制鎮壓那整個地區的伊斯蘭教。

事情在一九四一年，亦即在希特勒向蘇聯發動進攻——它在一段時間內看來，似乎會導致斯大林的挫敗和馬克思列寧主義的垮台——之後，有了短暫的變化。在意識到為了一場代價高昂和具破壞性的戰爭而需要獲得大眾廣泛的支持之後，斯大林放鬆了對這個國家宗教生活的鐵腕控制。教堂的鐘聲在莫斯科重新響起；東正教教會又獲得

了一種有限制的自由。然而，這些最終證明只是暫時的舉措。隨着斯大林成功地在整個東歐地區扶植起傀儡政權，以及毛澤東的紅軍於二十世紀四十年代後期在中國取得勝利，宗教在這大遍土地上的未來，看來真的是一個疑問。在一個把宗教的消除當作一種有意識的政策的世界裏，基督教還能有甚麼希望呢？未來看起來是黯淡無光的。

在這個時期的整個沮喪失望的情緒，又因愈來愈意識到德國教會未能阻止希特勒的戰爭計劃，以及在這個過程期間發展起來的種族滅絕議程，而進一步加劇或惡化。正如我們將要看到的，一些人開始疑惑，基督教是否具有抵制專制暴虐所需要的東西。

納粹危機：「文化新教」的破產

在經濟衰退和政治危機持續了一段時間之後，希特勒於一九三三年被任命為德國總理。在希特勒的統治下，德國教會受到前所未有的考驗。「國家社會主義」(National Socialism) 在任何意義上都不是一種基督教哲學。它的起源至今還仍未得到很好的理解。⁸不過，很清楚的一點就是，它反映了一些長期存在的信念，是關於日耳曼文化、尤其是關於一種泛日耳曼聯盟 (pan-Germanic alliance) 在主宰中歐的過程中所扮演的角色的。希特勒的綱領要求控制德國生活的大多數方面，包括德國教會在內。但與斯大林不同，希特勒相信他有可能通過軟硬兼施而獲得教會的

10

8. 例如，可參見George L. Mosse, 《德國意識形態的危機：第三帝國的理智起源》(*The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*; New York: Howard Fertig, 1998)；Woodruff D. Smith, 《納粹帝國主義的意識形態起源》(*The Ideological Origins of Nazi Imperialism*; Oxford: Oxford University Press, 1986)。

順從。

按照對德國文化的重建這種看法來描述希特勒的納粹綱領，要相對容易一些。這與在德國基督教內部通常被稱為「文化新教」(Culture Protestantism) 的運動，具有特別的共鳴之處；後者提議，在宗教與文化之間，應有一種更密切的聯繫。納粹的統治起初受到德國許多教會人士的歡迎，這部分是因為它提供了一個堡壘，以反對由蘇聯倡導的可怕的國家無神論，部分則是因為它看起來為宗教提供了一種新的文化角色。然而，自一九三三年九月起，部分是由於「亞利安條款」(Aryan clause) 而出現了分裂；該條款規定猶太人不能在教會裏擔任職務。於是在「認信教會」(Confessing Church) 與「日耳曼基督徒」(German Christians) 之間爆發了一場激烈的爭論；前者是由諸如尼默勒 (Martin Niemöller) 這樣的人物所領導的，他們在教會事務上不願意與希特勒合作；後者則把希特勒看作是日耳曼民族和德國教會的拯救者。毫無疑問，有許多基督徒都採取了一種反對納粹政權的英勇立場，這其中就包括朋霍費爾 (Dietrich Bonhoeffer，也譯潘霍華)，他在第二次世界大戰的最後階段被處決。然而，作為建制的德國教會，卻未能對納粹主義的興起提供一種可信和具有說服力的替代方案。

對於希特勒的崛起，以及他逐漸重新肯定德國帝國的權利，德國教會均未能作出重要的影響，這對基督教的道德可信性提出嚴肅的質疑，並一直困擾着有思想的基督徒。在批評納粹主義方面更具創見的一位批評家，是希爾德布蘭德 (Dietrich von Hildebrand)，他認為納粹分子通過那個時期德國文化的相對主義而獲得信任；而對這一運動

最佳的批判，就是對客觀的道德價值——譬如基督教的價值——的一種堅定不移的重新肯定。⁹所以說，一種無法抵制文化趨勢或者無法賦予文化趨勢以有力支持的基督教形式，也就無力抵制納粹主義——抑或未來的類似運動。

一個主要的持續性關注的議題，就在於主流教會及其神學家所表現出的一種令人不安的隨波逐流傾向——在沒有對其進行敏銳的審察下對最新文化趨勢的接受、贊同和吸納。在對「德國文化的更新」所表現出的一種瘋狂的激動中，他們的批判機能彷彿被中止了。偉大的哲學家海德格爾 (Martin Heidegger) 於一九三三年五月在海德堡 (Heidelberg) 所作的校長演講裏，不是也滿腔熱忱的接納了這種世界觀，並宣佈它就是未來之道嗎？¹⁰他們堅持，教會應當成為最新式的，並與現代思想形式結合在一起。納粹的意識形態，難道不是教會應當傾聽的德國人民的真實聲音嗎？上帝難道不是正在對德國人民作出新的言說，而這則會導致基督教生活與思想的一種革新嗎？

在對第三帝國期間的神學家的一項令人深感不安的研究中，豪爾瓦斯 (Stanley Hauerwas) 與威利蒙 (William Willimon) 指出，德國神學與教會生活的文化束縛，就在於它們為自己的預設所誘陷。德國教會已經習慣於被文化趨勢所導引。在以往，這一般來說都是不成問題的。但如今，任何以文化規範或「現代世界」為導引的基督教形式的

9. Josef Seifert 編，《希爾德布蘭德反對納粹主義的鬥爭》(Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus; Heidelberg: Carl Winter Universität, 1998)。

10. Martin Heidegger，《德國大學的自我肯定》(Die Selbstbehauptung der deutschen Universität; Breslau: Korn, 1933)。

致命缺憾，已變得一目瞭然了。諸如巴特 (Karl Barth) 和朋霍費爾這樣的神學家，曾堅定地反對這種趨勢，認為基督教和教會應當在耶穌基督和《聖經》裏而不是在文化規範裏尋找其規範和合法性。但是他們屬於明顯的少數派。正如豪爾瓦斯和威利蒙指出的：

納粹德國是對現代神學的最高檢驗。在那裏，我們所經驗的「現代世界」，我們一直都在努力理解和變得深信不疑的「現代世界」，不僅是哥白尼世界觀、計算機以及發電機的世界，而且也是納粹的世界。巴特震驚於他的教會缺乏神學資源來反對希特勒。正是神學的自由主義者，亦即那些以其整個神學生涯來將信仰轉化為能夠為現代人所理解、並能為現代文明的創造所利用的用語的人，無法說「不」。一些人，就像希爾施 (Emanuel Hirsch)，甚至還對希特勒說了「是」。¹¹

12

朋霍費爾和巴特提供給教會的，是對基督教生活與思想之基礎的一種理解，這種基礎並不決定於對當代文化規範的接納。這兩位著述者都強調，由於「文化新教」反映了當代文化的規範，所以它沒有充足的基礎來批判那種文化。這種情況在國家教會或者其他國教教會的情形中尤其嚴重，因為它們面臨着要為文化和政治方案提供宗教認同的特殊壓力。

11. Stanley Hauerwas & William H. Willimon, 《常駐外僑：在基督教殖民地中的生活》(*Resident Aliens: Life in the Christian Colony*; Nashville, TN: Abington Press, 1989), 頁24-25。

因此，在應對類似的問題時，許多基督教思想家發現朋霍費爾和巴特是極其有益的資源，就是毫不奇怪的。例如，德格拉齊 (John de Gruchy) 就指出了朋霍費爾對於種族隔離期間南非基督徒的重要意義。¹²據稱，朋霍費爾提供了這樣的一種模型，以挑戰盛行的文化規範，以及採取一種反對國家的立場——而後者則受到那個地區國立教會在極大程度上的支持。

巴特和朋霍費爾有力地批駁了在信仰與政治之間任何浮士德式的 (Faustian) 協定。雖然這兩位著述者都宣佈具有政治承諾，但他們將這些政治承諾看作是服從於忠誠於耶穌基督這一壓倒性任務的。一個散發着權力和影響力的強烈芳香的教會，也顯明了一種令人擔憂的能力，即在一些人可能認為是不容商議的事情上變得肯通融和易變。那麼，這種風險到底有多麼嚴重呢？例如，英國聖公會就是英國的國立教會。它難道不是具有只是重複咀嚼歷屆英國政府的政策和價值的風險嗎？那種風險無疑是存在的；不過，它不應當被誇大。相反的實例也是很容易舉證的。當坎特伯雷 (Canterbury) 大主教朗西 (Robert Runcie) 進行講道以紀念一九八二年的福克蘭群島 (Falklands；亦稱馬爾維納斯群島) 戰爭時，就偏偏沒有像英國首相所期待的那樣站在勝利者一方，而是敦促與阿根廷人進行和解。即使

13

這種風險在美國的處境裏也許更加明顯。「宗教右派」

12. John de Gruchy, 《朋霍費爾與南非：對話中的神學》(*Bonhoeffer and South Africa: Theology in Dialogue*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984)。

的增長，通常被看作是代表了在信仰與政治之間一種浮士德式的協定。這個社群組合的興起——它被普遍看作是與美國共和黨聯繫在一起的——受到最高法院一系列重要決定的刺激；這些決定威脅到美國傳統的社會生活模式，其中最著名的也許是關於「恩格爾訴瓦伊塔爾案」(Engle v. Vitale, 1962)的裁決——禁止在公立學校裏進行禱告。在批評者看來，這種協定正好代表了基督徒應該予以避免的那種非神聖的聯盟。作為回應，「宗教右派」指出，許多主流宗派已經陷入與民主黨的同類聯盟之中，並導致在這些宗派內的自由主義得以建制化——例如，在美國東北部各州聖公會的情形。雖然憲法禁止教會與政治的一切聯盟，但這顯然無法阻止一些更為非正式的聯盟的發生。在一個局外者看來，美國接受了各種各樣的「文化新教」；而這每一種「文化新教」看來都是未加批判地與一種政治與社會議程聯繫在一起的。在這裏，當然有理由對此表示關注？

據說權力會導致腐敗。然而，對權力的追逐，也許比對它最終的運用更具毀壞性，因為它會產生一種與福音的某些核心主題極不相適宜的思維定向。亞當斯(Henry Brooks Adams, 1838-1918)曾經指出：「權力與宣傳對所有人造成的後果，就是自我的惡化，一種以抹殺受害者的同情心而告終的腫瘤。」這裏，存在着一些需要予以探討的嚴肅關注。正是英國國立教會的權力和地位，在更大程度上為它樹立了敵人，招致批評，擾亂其領袖對個人與建制進步那更為「特洛羅普式的」(Trollopian)*議程的教牧關注

* 特洛羅普(Anthony Trollope, 1815-1882)，英國小說家，對一般的事物予以完全的欣賞。——譯注

與靈性關注。美國基督教需要學習這種英國經驗嗎？

14

然而，更重大的問題依然存在。德國教會未能明察納粹主義構成的威脅——更不用說對抗它了。這已使得許多基督徒處於失望和焦慮之中。在歐洲歷史上，教會與國家文化之間的關聯，將會在未來不可避免地導致基督教陷於類似的慘敗境地嗎？宗教宗派作為國家教會的歐洲傳統模式，如今已表明具有致命的缺憾嗎？倘若如此，它對北美和大洋洲那些新教宗派具有甚麼樣的意義呢——其起源可以追溯到它們的歐洲先驅那裏？

二十世紀六十年代：信任的危機

二十世紀六十年代標誌着一個轉變的時期，西方以往的種種既定假設，受到前所未有的質疑。它恰似對以往之道出現了一種無休無止的不耐煩感，對現存的觀念與價值表現出一種倦怠意識，對近在咫尺的嶄新開端抱有一種堅定的信念。這一時期的文化心態，在沃爾夫 (Tom Wolfe) 的〈偉大的再學習〉(The Great Relearning)¹³一文中，得到很好的描述。它似乎是要橫掃一切，使一切從頭再來，「並採取了一種普羅米修斯式 (Promethean) 和史無前例的方式，從零開始」。在其批評者看來，它是一種瘋狂；但對那些發現了這種遠象的人而言，它完全是一種擺脫了其父輩那陳舊過時的束縛的、令人神往的、大有前途的美好前景。¹⁴

13. Tom Wolfe, 〈偉大的再學習〉(The Great Relearning), 載氏著, 《聯結》(Hooking Up; London: Jonathan Cape, 2000), 頁140-145。

14. 那些沒有經歷過這些事件(或者不記得它們)的人, 可以參閱Arthur Marwick, 《六十年代: 在不列顛、法國、意大利與美國的文化革命, 約1958至約1974年》(The

這樣一場巨大的文化動盪，如何能對基督教毫無影響呢？對於二十世紀六十年代趕潮流的年輕人來說，基督教是一種昔日的宗教——抑或更糟，是他們父母的宗教。反對它，是合乎常規的，是正確的思維和明智的年輕人的標誌。歐洲在二十世紀六十年代早期出現了一股「馬克思主義熱」。一九六八年五月巴黎的學生暴動，被譽為預示着至少是與一七八九年掃盪了舊制度 (*ancien régime*) 的大劇變一樣偉大的一場劇變。左傾報紙《解放》(*Libération*) 的編輯評論道：「現存的道德秩序就是敵人。」學生得到約一千萬工人——約一半的法國勞動力——的支持。在幾週的時間裏，法國似乎面臨着一種倒閉或崩潰的命運。紐約哥倫比亞大學 (*Columbia University*) 的類似學生抗議，再加上對越南戰爭的廣泛不滿，全都暗示着一種全球性的價值轉變。在北愛爾蘭，當我逐漸長大的時候，革命的遠象亦開始出現在人們的視域之中。民權運動亦似乎要推翻舊有的生活方式。一個嶄新的黎明彷彿就在眼前。

乍看之下，將二十世紀六十年代與亞美尼亞的種族滅絕、斯大林的大清洗以及納粹主義的興起相提並論，顯得有點兒不倫不類。然而，從事後認識的有利角度來看，我們必須看到，這個時期對西方基督教而言構成重大的顛覆。它在這些年來一直遭受着嚴重的信任危機；迄今還仍未得到恢復。在其重要的和有着詳盡研究的著作《基督教不列顛的死亡》(*The Death of Christian Britain*) 中，布朗 (*Callum Brown*) 令人信服地指出，正是在二十世紀六十年

Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974; Oxford: Oxford University Press, 1998)。

代，英國教會進入了衰退的惡性循環，「到達社會重要性的邊緣地帶」。¹⁵可信性的喪失，既不是肇始於工業時代，亦不是發端於兩次世界大戰的餘殃，而是追溯於基督教信仰代際傳遞 (intergenerational transmission) 之漫長週期的一種斷裂之中。

正是在這個時期，「上帝之死」運動 (“Death of God” movement) 在美國爆發；它在同等程度上獲得了媒體的關注和專業的嘲諷。一些具有野心勃勃標題的著作，譬如范布倫 (Paul van Buren) 的《福音的世俗意義》(*Secular Meaning of the Gospel*, 1963)，以及奧爾蒂澤 (Thomas J. J. Altizer) 的《基督教無神論的福音》(*Gospel of Christian Atheism*, 1966) 等等，在困惑不解但又深感興趣的世俗新聞報刊界，成了大事張揚的頭條新聞。上帝已經被宣佈死亡，而這就是事情的結局。基督徒以及其他的倒霉者，不得不發現其他的東西來打發時日——以及運用他們的生命。

回顧這場爭論，歷史學家發現，必須將「上帝之死」運動看作是對主流教會內靈性真空和宗教活力匱乏的一種有力控訴。正如一位英國評論家所說：

16

雖然在「上帝之死」文獻中所包含的大多數哲學和神學都是二流的，甚或是更加劣等的，但卻有必要反思這類文獻的作者所擁有的經驗是何其蒼白有害，這既表現在他們教會的崇拜方面，又表現在他們教會的神學生活方面。例

15. Callum Brown, 《基督教不列顛的死亡》(*The Death of Christian Britain*; London: Routledge, 2000)。

如，在奧爾蒂澤的《基督教無神論的福音》中宣佈已經死亡的那個上帝，其實就是一個極其病態的上帝。但某人必定賦予了他這種上帝觀念。有證據表明它就來自一個極其病態的教會。¹⁶

在英國，亦出現了類似的情形。羅賓遜 (John Robinson) 的著作《對上帝誠實》(*Honest to God*, 1963) 指出，基督徒應當放棄他們許多的宗教觀念，而向一些重要的現代文化觀念看齊。這反映了那個時代的文化心態。而重要的是羅賓遜是英國聖公會的一位主教。就在該書出版之前不久，羅賓遜曾為一份重要的英國星期日報紙撰寫過一篇文章，其挑釁性的標題就是：「必須拋棄我們的上帝形象」(Our image of God must go)。這部著作在英國成為一部暢銷書，並為其作者贏得「誠實的約翰」(Honest John) 這個綽號。¹⁷它指出，一個新的世界已經開啟了，基督徒必須使他們的觀念向它看齊。這個信息是很清楚的：基督教要麼更新自己，要麼死亡。而期待後者的亦不乏其人。

然而，這種熱情的湧動，常常會導致一切批判機能的擱置。警示牌就豎在那裏，但大都受到忽視。新的黎明固執地拒絕到來。天國又一再地延遲。當政府與最大的、由共產主義者支持的工會達成一份協議之後，法國學生的反叛就煙消雲散了。突然之間，巴黎學生的反叛失去了動

16. David Jenkins, 引自A. M. Ramsey, 《當今的基督教祭司》(*The Christian Priest Today*; London: SPCK, 1972), 頁21。

17. 有關的背景，參見Eric James, 《羅賓遜主教的生平》(*A Life of Bishop John A. T. Robinson*; London: Collins, 1987)。對有關反應的分析，參見David L. Edwards, 《「對上帝誠實」的爭論》(*The Honest to God Debate*; London: SCM Press, 1963)。

力。這就好像有人往革命熱忱的頭頂上澆下了一桶冷水。一九六八年八月，蘇維埃的坦克開進布拉格 (Prague)，並禁止政府的活動——莫斯科認為，這個政府在其觀點上過於自由了。

將傳統道德擱置在旁，這在那個時期被看作完全是解放性的。能夠和你喜歡的任何人睡覺，以及能夠做你高興做的任何事情，是快樂有趣的。這一切看起來都是那麼純真無辜。而這些事情的更陰暗的一面，是存在於那裏，並可以為人發現的；不過，熱心者寧願看不到它。但真相是不能永遠掩蓋起來的。在二十世紀九十年代後期，關於六十年代巴黎運動之議程的一些令人震驚的真相開始暴露出來。它表明，薩特 (Jean-Paul Sartre)、波伏瓦 (Simone de Beauvoir) 以及庫什內 (Bernard Kouchner) 曾簽署了一份請願書，呼籲對戀童癖予以非刑事化。牽涉學生運動領袖的兒童性侵犯案件的一些跡象，也開始曝光。打破往昔禁忌的衝動，導致人們站在激進分子立場上作出道德聲明；這些道德聲明純粹是挑釁和激怒的，旨在使法國資產階級被他們的早餐麵包噎着。但那更陰暗的一面是存在的，並在不久前使法國的前衛分子苦惱。能不能說，他們通過合法化與未成年兒童的性行為，而要為二十世紀九十年代針對兒童性暴力的增加負責呢？

然而，對二十世紀之創傷的最為敏銳的分析，是來自索爾仁尼琴 (Alexander Solzhenitsyn)，他作出一種自由主義中產階級的美國並不願意聽到的評判。「索爾仁尼琴堅持認為，在蘇維埃集中營網絡背後的惡棍，不是斯大林或列寧……甚至不是馬克思主義，而是蘇維埃特有的關於二十世紀的觀念，就是他們認為自己不僅能夠掃除舊的社會

秩序，而且還能夠掃除其宗教倫理。」¹⁸消除基督教之作為一種嚴肅的公共理智選擇，一直都十分接近於美國理智生活的核心所在。宗教應當受到尊重，只要人們對它還不是太過嚴肅認真。二十世紀六十年代似乎代表了一個長期期待的無宗教時代的到來。下面這一點絕不是偶然的：許多
18 談論「非宗教的基督教」(religionless Christianity) 的神學著作——包括朋霍費爾的獄中書簡——都在這個時期獲得大眾的擁戴。

大多數主流基督教作者，似乎都被這股批判的浪潮席捲而去。我們要麼改變，要麼滅亡！而如今已很清楚的則是，二十世紀六十年代許多更激進的宗教著述所提出的議程，都是建立在一個得不到佐證的假設之上的：各種流行的文化趨勢是西方文化中的永恆變化。這是一種草率和不正確的判斷。正如黑斯廷斯 (Adrian Hastings) 所指出的，這個時期只是目睹了文化心態的一種暫時變化，但有些人卻不明智地將這些變化當作是人的處境中的一種固定和持久的變化：

回首過去，那個時代的帶有倉促、疏忽以及相當集體性特徵的主要神學心態，使人有一絲痛楚地聯想到一班旅鼠……六十年代許多更具知名度的神學著述給人留下了一種情感激盪的印象：在現代世界裏，上帝、宗教、超驗者、福音裏的一切可信性，以及構成舊有「超自然主義」體系一部分的一切事物，在突然之間都變成荒謬的了。¹⁹

18. Wolfe, 〈偉大的再學習〉，同前，頁142。

19. Adrian Hastings, 《英國基督教史，1920-1985年》(A History of English Christianity 1920-1985; London: Collins, 1986)，頁545。

在教會之內，「上帝之死」運動要消除基督教一切超驗或神秘之物的狂亂努力，在獲得它所渴望的媒介注意方面無疑是獲得成功的，而它的成功最終也正是決定於此。於是，人們不明智地嚴肅對待了這些觀念，並形成一種印象：基督教在超自然之物或神秘之物方面無話可說或無物提供。然而，客觀證據不容置疑地表明，許多美國人實際上相當喜愛這些神秘的因素。於是，在認為基督教不再提供這些東西之後，他們轉向了別處去尋求這些東西。「新時代」(New Age)運動對許多前基督徒的吸引力，可以歸結為是由這一小撮無批判力的神學家對基督教信仰的這些不可或缺方面的草率放棄所引起的。他們發現自己陷入一種文化浪潮，對此他們並不完全理解，但又發現自己無力抗拒。

19

同時，啟蒙運動也喪失了任何殘存的可信性。在花費着大量筆墨以圖界定我們現在居住於其中的「後現代」世界的同時，也存在着或多或少的統一看法，即它首要的特徵之一就是完全拒絕了啟蒙運動的一些重要觀念，其中就包括啟蒙運動對一切事情都應是有序的、理性的和邏輯的這種要求。將其整個專業生涯都奉獻給要使基督教對啟蒙運動成為適切和有意義的那一代基督徒，卻發現他們終生的勞碌只不過是虛耗時日的事情而已。這就好比，一個人畢其一生精力想要發明一種高效的馬拉轎車，卻發現他所作的一切隨着汽車時代的到來都不可逆轉地歸於無意義之列。遊戲的規則已經改變了。後現代相當喜歡一種神秘主義的靈性生活，就是被啟蒙運動嘲諷和譴責為非邏輯性和非理性的的靈性生活。

因此，戰後一代講英語的神學家，為基督教傳統製造

了一種不可利用的過去。現代所讚賞的，正是後現代所嚴厲批判的。在一九四五年至一九七五年期間，許多西方神學家都重新解釋了基督教信仰。他們通過：

- 一、消除那些為現代所憎惡的（譬如對超自然的信念）、然而卻是為後現代所讚許的方面；
- 二、強調或悄悄引進那些現代所喜歡的（譬如一種世俗的信仰）、但卻為後現代所不喜歡的觀念；
- 三、最後則是以一種與瑞士的埃默河谷奶酪（Emmental cheese）一樣具有吸引力的基督教版本——（在靈性上）是淡而無味的，（在理智上）是充滿漏洞的——而告終。

這幾乎就像是這些人有意識地想要製造一種基督教：它在一九六〇年還受到不冷不熱的歡迎，而在二〇〇〇年則被看作是荒唐可笑的了。英奇（William Ralph Inge, 1860-20 1954），一位更為機智詼諧的英國宗教著述者，曾經風趣地指出，誰嫁給今日的時代精神，誰就會成為明日的寡居者。西方戰後英語神學的悲慘命運，就是對這個警句裏所含真理的一種有力的肯定。

一九六五年，哈佛的神學家考克斯（Harvey Cox）撰寫了一本題名為《世俗之城》（*The Secular City*）的著作；它成為一本暢銷書。這本著作的立場，建立在一系列它認為是確鑿無疑的核心信念之上。世俗主義是會駐留於此的；上帝是死亡的；基督教必須使自己適應於現代思想和價值；宗教是關於人的，而不是關於上帝的。這部著作一直被看作是「世俗基督教」運動的一座里程碑，但它的基本觀念如

今卻被大多數批評家看作是非現實的和烏托邦式的。

這些批評家似乎也包括考克斯本人。在他的寫於三十年之後的《火從天降》(*Fire from Heaven*)一書中，考克斯將他的注意力轉向五旬節宗(Pentecostalism)的靈性，並認為它掌握着通往二十一世紀的鑰匙。所以掌握着基督教未來的，不再是世俗主義了，而是五旬節宗——「已經觸及約五億人之眾的一場靈性風暴，以及其影響在今天還只是處於最初階段的關於人之未來的一種另類的遠象。」²⁰這部著作代表了一種回轉，代表了對該作者三十年前認為是不證自明的東西的一種明確和審慎的拒絕。然而，不少基督教新教主流教會卻引進了一些在二十世紀六十年代提出過的神學神話。這種特定的浮士德式協定，已經在他們的面前破裂了，從而使得許多新教宗派喪失了基督教理智傳統的財富，缺乏任何神秘和超自然的意識，並困惑於他們的成員轉向各種新時代運動和福音運動。這是如何發生的呢？

這種關於西方基督教之命運的簡明考察，可以無限制地擴展下去。雖然存在着一些光明與恩典的時刻，毋庸置疑，但總的印象則是，作為一種運動，它受到一系列無法控制的暴風驟雨般的事件的打擊，也未能充分地回應在它周圍產生的那些挑戰。十九世紀末期瀰漫在這種運動中的樂觀主義，已經煙消雲散，從而留下一種更為精煉的信仰，以沉思它在二十一世紀的未來。

不過，我們還需要稍加詳細地考察基督教在二十世紀

20. Harvey Cox, 《火從天降：五旬節宗靈性的興起與宗教在二十一世紀裏的重構》(*Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*; London: Cassell, 1996), 頁65。

裏全球性發展的某些方面。基督教的未來不是由其西方形式的命運和形態所決定的。所以我們還必須轉而考察一些全球性的趨勢，並探討它們對我們的主題所可能具有的適切性。

第二章

22

宗教的轉變：基督教的重構

「全球化」(Globalization) 近年來已經成為一個流行而時髦的詞語。如今我們已很難參加學術會議或商務會談而不受到這個詞語的騷擾了；與此同時，還有一大群媒體專家堅持認為，一種新世界秩序正在形成，將會不可逆轉地改變我們在其中生活的這個世界。這聽起來令人激動不已。誠然，歷史學家往往會給事情潑冷水；他們會指出，自從有史以來，幾乎每一代人都會自認為站在新門檻的邊沿——在其中，舊有的思考和行為方式將會被廢除。不過，就讓我們盡力去作每位小說家試圖成就的事情——擱置我們的批判機能——並進入一個全球化的時代吧，即使只是在想象之中。它會是甚麼樣的呢？它對於在整個世界裏而不是在特定的西方世界裏的基督教的未來，會有甚麼樣的影響呢？

一般認為，全球化代表着一種不斷增長的全球文化的興起，它將會取代地方性的文化。通過技術性的發明和全球性的重構，這個世界正在經歷一場巨大的轉變。社會理論家指出，世界如今正在受到一些全球性力量的建構，它

們將會強化全球資本主義經濟體系的支配地位，通過多國和跨國公司而削弱「民族國家」的首要地位，並通過一種全球文化的興起而貶低地方性的文化和傳統。學者之間的這種一致看法，自然而然地會掩蓋一些極其重要的紕漏之處。¹一些人認為，全球化只是在以另一種方式承認資本主義至高無上的地位；而另一些人則將這種運動看作是西方勢力的擴展。還有人指出，全球化只是在一種更能為人接受的名義下進行的西方化。²

全球化究竟是好是壞，這取決於你的政治立場。這一趨勢的批評者認為，它是二十世紀八十年代里根 (Reagan) 和撒切爾 (Thatcher) 時代經濟政策的產物，將會帶來地方性的身份認同、傳統和語言的毀滅，以及使較為貧窮的國家和地區繼續依賴或附屬於富裕的國家和地區。它將會導致文化和日常生活的同質化，並無法尊重個體的地區性與民族性身份認同。然而，它的支持者卻以更具達爾文色彩的術語來看待這場運動；認為它是進步的產物，不可避免。全球化具有一種無法抗拒和不可阻擋的發展軌跡，隨着無線電廣播和電視的到來，它已經是無法抗拒的了。諸如「資訊高速公路」一類的發展，使得這個世界將會不可避免地趨向一種日益具有統一性的商業和社會文化。媒體技術的迅猛增長，將會不可避免地招致麥克盧漢 (Marshall

1. Barrie Axford, 《全球系統：經濟、政治與文化》(*The Global System: Economics, Politics, and Culture*; New York: St Martin's Press, 1995)；Martin Albrow, 《全球時代：超越現代性的國家與社會》(*The Global Age: State and Society beyond Modernity*; Cambridge: Polity Press, 1999)。

2. Serge Latouche & Rosemary Morris, 《世界的西方化：走向全球一致性的意義、範圍與限制》(*The Westernization of the World: The Significance, Scope and Limits of the Drive towards Global Uniformity*; Cambridge: Polity Press, 1996)。

McLuhan) 的「地球村」預想的實現，在其中全球的電視觀眾觀看——並受其影響於——相同的娛樂表演、政治事件以及經濟發展。³

全球化與基督教

那麼，這種全球化的進程，對整個宗教以及基督教，可能會具有甚麼樣的影響呢？任何人都無法斷定。然而，這並沒有阻止一大堆對這一問題作出推測的著述出版：從滑稽怪異的，到更為審慎和更具反思性的，一應俱全。⁴ 很明顯地，我們可以預想到一系列的情境。

第一種情境建立在一個假設之上：全球化必定會導致世俗化 (secularization)。根據這種觀點，在全球化中隱含着的現代化進程，會不可避免地導致意識形態的進步，並導致宗教的消亡。這種觀點並不完全吻合於近年來的一些事件，譬如伊朗的伊斯蘭革命以及前蘇聯地區的宗教復興，在這裏，宗教成了國家身份認同的一個標誌。因此，我們必須引進額外的假說，以使這種理論適合於真實世界發生的情形。在這裏，宗教復興被看作是抵制全球化進程的一種嘗試。伊朗的伊斯蘭革命以及印度國大黨 (Hindu National Party) 的興起，被看作是反對將一種全球文化強加於這些地區之上的非理性反應。不過，這些逆轉或倒退被看作是暫時的。在時間的進程中，現代化必將獲勝。

24

因此，全球的理論家，就以前一代蘇聯理論家宣告馬

3. McKenzie Wark, 《虛擬地理學：與全球媒體事件一同生活》(Virtual Geography: Living with Global Media Events; Bloomington: Indiana University Press, 1994)。

4. 在更為明智的論述當中，參見Peter Beyer, 《宗教與全球化》(Religion and Globalization; London: Sage Publications, 1994)。

克思—列寧主義之歷史必然性時所具有的同等程度的自信心，預告了一種統一的全球文化的到來。「社會學界、人類學界以及心理學界中的最傑出人士，一致地表達了一種信心，就是他們的子輩——或毫無疑問地，他們的孫輩——將會看到一個新時代的降臨，在那個時代裏，用弗洛伊德 (Freud) 話來說，宗教這一嬰兒期的幻覺將因長大成熟而被拋棄。」⁵

這種看法的困難之處，就在於它明顯地建立在啟蒙運動的假定之上；而啟蒙運動卻是這樣的一種運動：它出現於十八世紀西方文化之內，肯定理性和邏輯的自主性，以及反對宗教為非理性觀念的一種不適當的存留物。啟蒙運動不是一種全球性的現象，它的觀念也不能看作具有普遍的有效性或者應當獲得全球性的支持。事實上，只有當全球化被明確地理解為西方化 (westernization)，以及只有當西方精神按照世俗主義——它對於緊接着第二次世界大戰之後的那個時期是典型的，尤其是在西歐——來加以界定的時候，這種對待宗教的看法才會生效。在二十一世紀之初，許多人都會覺得，對西方文化所作的這種分析，具有嚴重的偏差。而對靈性的一種新的興趣，則有可能導致譬如說對在西方的亞洲宗教愈來愈多的尊重，而不是強迫它們符合如今已經死亡的啟蒙運動那種極其乾澀而貧瘠的信條——一種歸根結底是民族中心的信條，而不是普遍性的信條。

關於全球化的第二種情境，認為宗教將繼續成為一種

5. William S. Bainbridge & Rodney Stark, 《宗教的未來：世俗化、宗教復興與新異教派的形成》(*The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkley: University of California Press, 1985), 頁1。

全球文化的一部分。與前一種情境——它設想全球文化被強加上或者被迫接受西方世俗主義的議程——相反，這種觀點看到一種全球宗教的興起，它基本上是世界諸宗教傳統的一種融合。消費主義 (consumerism) 的興起，指出了許多人要建構他們自己的世界觀的願望，而不是接受預先包裝好的不容商議的意識形態。而這只能導致這樣的觀念：未來的全球宗教，將不是今日競爭者當中的任何一個，而是按照趣味愛好建構的一個混合體。

但是按照誰的趣味愛好呢？這種立場將側重點置於表現性個人主義 (expressive individualism) 之上，而這個側重點所指向的，不是任何一種新宗教的出現，而是對待現存宗教的一種態度，這種態度鼓勵個人利用他們認為合適的那些洞見。因此，一個人或社會團體有可能自由地從基督教中吸收利用某些觀念，而另一些人則可以從伊斯蘭教中吸收利用某些觀念，諸如此類——而其他的個人或團體則有可能建構完全不同的靈性生活，以反映他們不同的趣味、關注和渴望。

我們也許可以從「世界語」(Esperanto)——由波蘭華沙的柴門霍甫 (L. L. Zamenhof) 於一八七七年至一八八五年間創立的一種「萬國語言」——那裏借鑒一些教訓。至少存在着一千種諸如此類的「創立的語言」。在這些年來，為了國際性的應用而形成 (出於不同動機) 的各種人為語言中，最著名的是 Volapük、Esperanto 和 Interlingua。它們全都沒有取得哪怕是絲毫的成功。在較為著名的建構語言中，有來自托爾金 (J. R. R. Tolkien) 的《魔戒》(*The Lord of the Rings*) 裏的「小精靈語」(Elvish tongues)，以及奧克蘭 (Marc Okrand) 的 tlhIngan Hol (Klingon)——用作較為晚近

的電影《星空奇遇記》和電視連續劇《星空奇遇記：下一代》的背景素材。雖然並沒有人真的講這些語言，但它們卻是很好玩的。

- 26 而當今實際的全球性語言是英語，這是一種由於其在國際商務、學術界和通訊業的運用，以及美國絕對的全球性支配地位，而贏得支持的自然語言。人們面對着這樣的選擇：學習一種據稱是萬國的語言——但卻沒人真的講它——，還是學習一種被廣泛應用的自然語言；他們選擇了學習英語。畢竟，英語擁有歷史，擁有文化，並且——首要地——擁有已出版著述這一極其豐富的遺產，它們大大豐富了其語言社群。而「世界語」在其批評者看來則不過是一套裝扮成真實語言的翻譯代碼，其在語言學上的激動性和豐富性，大致類似於要求我們「將天線導線插入無線電接收器接口」的那些翻譯糟糕的硬件使用說明手冊。抑或就像一家東京的租車公司分發給講英語顧客的指南：「當步行者進入你的視野，鳴響喇叭。首先，要向他柔和地鳴響喇叭，但如果他仍然阻礙着你的通道，那麼用力地鳴響喇叭。如果是儀仗騎兵擋住了你的道路，那麼將車停在一旁，等到他過去後，再行駛。」這也能說得通，但你卻並不想這樣言說。

萬國語言的致命悖論，是沒有人人在講它們；它們也不屬於任何地方。而日益具有統一性的全球文化有朝一日將會接受一種統一的全球宗教，這種假說所面臨的困難也是由這同樣的問題所引發的。這種宗教是以強迫的方式加諸其上的，這極其類似於塔利班 (Taliban) 將他們的伊斯蘭版本強加於阿富汗，並消除非伊斯蘭教的珍品，譬如被許多人認為是世界藝術奇蹟的、具有一千五百年歷史的大佛雕

像。不過，有證據表明，這不太可能在更大規模的層面上發生。

那麼，最有可能的選擇是甚麼呢？也許最可信賴的預言，就是最簡單的預言：今日的宗教在下一個世紀裏將繼續具有其重要意義。未來學家格喬伊 (Herbert G. Gerjoux) 認為，下個千年期將會目睹世界諸宗教的持續增長，以及在一種全球文化內的新變種的激增。⁶未來將毫無疑問地出現一種適應與發展的過程，尤其是在基督教內。一些理論家認為，基督教通過在其主要成分——羅馬天主教、東正教，以及新教的奮興派或保守派——之間的一種匯集過程，就可以回應來自其他宗教和反宗教勢力的壓力。⁷

27

不過，有一件事情是清楚的。英語正在迅速地變成全球基督教社群所喜愛的語言。這在世界宗教場景的其他部分是很明顯的。在對新宗教運動的一項饒有趣味的調查中，羅特施泰因 (Mikael Rothstein) 發現，這些運動的成員在聚會的時候傾向於使用英語，即使英語並不是他們的母語。⁸部分是由於英國在基督教宣傳上的巨大歷史影響，以及美國基督教電視與廣播節目、宗教出版物與重大會議發言者的持續影響，英語正處在成為國際基督教社群之主要語言的過程當中。英語在將來與整個教會的關係，就像拉丁語在過去與大公教會的關係一樣。這引起了一些關於

6. Herbert G. Gerjoux, 〈下一個千年的最重要事件〉(The Most Significant Events of the Next Thousand Years), 載《未來研究季刊》(Futures Research Quarterly, 8:3 [1992]), 頁5-21。

7. 例如在: Hans Küng, 《第三個千年期的神學: 一個普世性的觀點》(Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View; London: Harper Collins, 1991)。

8. Mikael Rothstein, 〈擴散的模式與宗教的全球化: 對新宗教運動的一種實證調查〉(Patterns of Diffusion and Religious Globalization: An Empirical Survey of New Religious Movements), 載 *Temenos* (32 [1996]), 頁195-220。

基督教英語之音調與風格的重要問題；對此，我們將在後文加以考察。⁹

我們不是在這些整體性原則的基礎上，對基督教之未來進行漫無目標的推測，我們將考察一系列實際存在的情境，以作為對將來可能發生之事獲得某些洞見的途徑。基督教是一種全球性的宗教，其最有意思的事情正發生於西方之外，並往往受到媒體的忽視。所以讓我們快速瀏覽一下基督教的實際情形，並看看這些情形是否有助我們理解它的未來形式將會是甚麼樣的，以及它的未來中心將會位於何處。我們將以考察基督教在西方的逐漸衰落為開始。

28 在西歐的衰落

在過去的這個世紀裏，在西歐這個曾被看作基督教信仰的核心地區，教會出席人數顯著下降。當然，這種認識是否準確，還有待進一步商榷。不過，很明顯地，教會出席人數的比率——也許是大眾支持基督教的最明顯指標——在二十世紀期間在這個地區已經下降或衰退了。¹⁰基督教對大眾文化、學術爭論以及政府決策的影響，在這段期間降低了。第一次世界大戰常常被看作標誌着一個轉折點，並催化了這個迄今仍未減緩的衰退過程。不過，有許多人指出，在這個階段出現的這些趨勢，在維多利亞時期具有其深刻的起源。¹¹歐洲將其知識分子的世俗化傳遞給

9. 參見本書第121頁（指中譯本，下同）。

10. 關於英國的情況，參見Peter W. Brierley, 《潮流正在枯竭：對英國教會出席率的調查揭示出甚麼》(*The Tide is Running Out: What the English Church Attendance Survey Reveals*; London: Christian Research, 2000)。

11. Owen Chadwick, 《十九世紀歐洲精神的世俗化》(*The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*; Cambridge and New York: Cambridge

作為整體的大眾文化，只是一個時間問題。

由於許多宗教社會學家和其他的未來學家都在歐洲生活和工作，所以西歐模式在其重要性和有效性上被看作是全球性的，也就完全是可以理解的。從伊拉斯謨 (Erasmus of Rotterdam) 開始，歐洲中心論 (Eurocentrism) 對歐洲人一直都是一種具有巨大吸引力的哲學。就像中世紀的人相信整個太陽系都圍繞着地球運轉一樣，許多歐洲學者看來也相信，在歐洲所發生的事情，預示着在其他一切地方將要發生的事情。歐洲所導向的地方，其他的地區必定會追隨其後。

這種觀點在西歐之外並不為人所分享。西歐基督教的命運，對於基督教的未來，只是諸多範式當中的一種；我們必須認識到，它絕非像某些人所說的不證自明的普遍範式。例如，歐洲就是二十世紀九十年代最引人矚目的現象之一——對靈性生活的熱潮，這導致許多社會學家談及世界之「去世俗化」(desecularization)¹²——的一個顯而易見的例外。因此，西歐的處境，不能被看作對全球的宗教情形都是典型的。將現今歐洲的狀況看作是全球狀況之未來的一種範式，是沒有甚麼意義的。為了闡明這一點，我們將很快轉向考慮在有半個世界之遙的地方亦即在亞洲的韓國所出現的發展。

29

那麼，我們能夠確定，是甚麼因素促成歐洲這種明顯的世俗化嗎？近來出現了一種重要的進路，並為現存的思

University Press, 1975)。

12. Grace Davie, 〈歐洲：證明了那個規則的例外〉(Europe: The Exception that Proves the Rule), 載Peter Berger編, 《世界的去世俗化》(*The Desecularization of the World*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 頁65-83。

考方式提出挑戰。其所使用的，實質上是一種經濟模式，伊納科恩 (Laurence Iannaccone) 和斯塔克 (Rodney Stark) 指出，歐洲的國家教會已經造成一種宗教壟斷，並對其人民的宗教選擇形成嚴格的限制。與此判然有別的是，美國為宗教選擇提供了一種自由市場，任何一種宗教選擇都沒有受到國家的支持或限制。¹³對有組織宗教的委身程度，在諸如美國這樣的國家裏要更高一些，因為這個地區的宗教多元主義，鼓勵對宗教消費者作出市場反應。他們還指出，在歐洲，建制教會沒有表現出甚麼意圖，以確定和滿足其教區居民之需求。

如果伊納科恩和斯塔克是正確的，那麼美國的宗教興盛就是出於自由競爭，它迫使教會要認真對待其成員的需求和渴望。在歐洲，國家教會的特權地位，導致對宗教消費者的忽視。而在美國，競爭激勵着宗教企業家和宗教生命力。正如布魯斯 (Steve Bruce)，英國阿伯丁大學 (University of Aberdeen) 的社會學教授，在對這項探討的一個評論裏所指出的，「自由市場的資本主義解釋了美國人為何富裕；自由市場的宗教則解釋了美國人為何參加教會活動」。¹⁴

這對許多歐洲人來說，並不是一種具有吸引力的模式，因為它迫使他們要重新考慮處理事情的那些歷史悠久

13. Laurence R. Iannaccone & Rodney Stark, 〈對歐洲的「世俗化」的一種供應經濟學的重新解釋〉 (A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe), 載《宗教科學研究期刊》(*Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 [1994]), 頁230-252。

14. Steve Bruce, 〈關於英國宗教的真相〉 (The Truth about Religion in Britain), 載《宗教科學研究期刊》(*Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 [1995]), 頁417-430。

的方式。但也應當追問，歐洲基督教未能回應大眾文化中的趨勢，是否已經導致基督教在整個文化裏的可信性與吸引力的衰退。美國式的宗教崇拜以及在英國的福音佈道——譬如說二十世紀五十年代的葛培理 (Billy Graham) 佈道團——的巨大成功，必定會提供一些需要認真思考的素材，正如基督教在韓國的迅猛增長就提供了這樣的素材，我們下面就來考察這一點。

韓國的非凡情形

基督教在韓國的發端，可以追溯到十八世紀晚期；在那時，由於來自中國北京的動議，有一個小小的天主教社群建立起來了。在十九世紀裏，這個小小的基督教社群受到嚴厲的迫害。在這個總共約一萬八千人的基督教社群中，據信有八千人被屠殺。不過，在一八八二年與美國簽訂了友好條約以後，就獲得了一定程度的穩定性。此後不久，美國新教傳教士抵達了韓國，並開始在該國建立起主要的醫療和教育佈道團體。不過，到二十世紀之初，這個國家只有極小一部分人口屬於基督徒——也許為百分之一。由美國中央情報局公佈的關於韓國人之宗教委身的最新調查報告認定，二〇〇〇年南韓的總人口略低於五千萬，其中百分之四十九的人是基督徒，百分之四十七的人是佛教信徒。那麼，為甚麼會出現這種巨大的變化呢？這種巨變又是如何出現的呢？一個原本沒有任何基督教存在的國家，是如何實際上演變成一個基督教國家的呢？

正如人們可能會預料到的，情況是複雜的。¹⁵不過，

15. Jo Kang Wi, 《現代韓國的基督與愷撒：基督教與政治史》(*Christ and Caesar in*

31 很明顯的是，在二十世紀基督教被韓國人認作是盟友，而不是敵人。韓國在一九一〇年被日本吞併，並一直處在日本的統治之下，直至第二次世界大戰結束。一般來說，基督教被看作是與韓國民族主義結成聯盟，特別是在面對日本的壓迫之時。而在亞洲的其他地方，基督教很容易被其批評者描述成西方帝國主義的走狗。但是，在韓國，敵人不是西方，而是日本。在這整個時期，基督徒在韓國獨立運動中發揮出了一種遠超出其人口比例的積極作用。在一九一一年民眾反對日本統治的起義中，有一百二十三人被日本人判定犯有叛亂罪，其中有九十八人是基督徒。而在這個時期，基督徒只佔韓國總人口的百分之一強。這一點的重要意義是很難忽略的。

緊接着第二次世界大戰，在一九五〇年六月二十五日韓國戰爭爆發後，韓國經歷了分裂，分裂為共產主義的北韓和民主的南韓。戰爭結束後，基督教宣教機構在賑災活動中的巨大參與，對基督教的發展構成一種有力的刺激；而這一切又由於韓國教會在二十世紀六十年代的社會行動方案而獲得進一步的促進。增長一直未曾減緩，尤其是在韓國新教內。一九五七年，韓國大約有八十萬名新教徒。到了一九六八年，增加了一倍以上(1,873,000人)，而到了一九七八年，又經歷了飛速增長(5,294,000人)。天主教會也經歷了增長高潮，從二十八萬五千人(1957年)增加到七十五萬一千人(1968年)，然後又增加到一百一十四萬四千

Modern Korea: A History of Christianity and Politics; Albany: State University of New York Press, 1997) ; Chae-sik Chong, 《韓國：福音與新儒家文化的相遇》(*Korea: The Encounter between the Gospel and Neo-Confucian Culture*; Geneva: WCC Publications, 1997)。

人(1986年)。

今天，韓國向亞洲各國都派出基督教傳教士。在從悉尼到洛杉磯、從墨爾本到紐約的西方大城市裏的大型韓國人散居地，則以一種教會網絡而密切地聯繫在一起；它們愈來愈多地成為社群行動、相互支持和靈性培育的焦點。隨着北韓在經濟上和政治上呈現出快要崩潰的跡象，這個持強硬路線的共產主義國家的未來宗教發展，還仍然是個完全開放的問題。有不是太嚴謹的證據表明，基督教已經深深滲入這個民族的人口，並有望在下一個十年裏得到進一步的增長。

基督教在西方處在衰退之中。而韓國的狀況則提醒我們全球的情形遠不是那麼簡單，並迫使我們追問，到底是哪一種當下的狀況將決定基督教的未來。例如，已有的證據強烈地表明，基督教在中國出現了顯著的增長，儘管官方對它的存在一直持有敵意，尤其是在「文化大革命」期間。在中國大陸之外，基督教在新加坡、印度尼西亞和馬來西亞等地的華人僑居社群中，也取得了長足的進展。類似的情形亦出現在西方大城市譬如洛杉磯、溫哥華、多倫多和悉尼等地的華人社群當中。

32

基督教，在某些地區處在衰退之中，而在其他地區則經歷了顯著的增長。當我們考察基督教在二十世紀裏在非洲的傳佈時，這一點就會得到進一步的加強。

非洲的復興

在十九世紀結束之際，基督教在非洲代表了一種微不足道的少數派信仰。它被普遍看作是一種殖民地宗教，是由在這個地區尋求影響力的歐洲勢力強加的，因而在歐洲

人圈子以外只具有無足輕重的影響。這個地區的基督教領袖也是從歐洲引進的——譬如，就像英國聖公會的殖民地主教一樣。¹⁶而到了二十世紀末，撒哈拉以南的非洲成了一個以基督教為主要宗教的地區，而歐洲人則在一個日益本色化 (indigenized) 的基督教社群裏變得邊緣化了。

在基督紀元的最初幾個世紀裏，基督教在北非就已經獲得接受了。¹⁷沿着北非的大部分海岸，亦即在現今被稱為阿爾及利亞 (Algeria)、突尼斯 (Tunisia) 和利比亞 (Libya) 的地區，都有基督教會建立起來。在埃及，亦有一種極其強大的基督教存在得以形成，亞歷山大城 (Alexandria) 還成為基督教思想與生活的主要中心。這種基督教存在大部分因第七世紀阿拉伯人的入侵而被清除了。但基督教在埃及還是生存下來，儘管是作為一種少數派信仰。只有小小的埃塞俄比亞 (Ethiopia) 王國 (其所指稱的領土範圍比現代具有同一名稱的國家要小得多)，還可以說仍然是一個基督教國家。到了十六世紀之初，非洲北部以伊斯蘭教為主，而非洲南部則以土著形式的宗教為主。除了埃塞俄比亞這個孤立的案例，根本就不具有任何重要的基督教存在。

這種情形在十六世紀後期開始逐漸改變。葡萄牙殖民者佔據了在西非海岸之外的一些島嶼，例如佛得角群島

16. 參見這一傑出研究：Timothy E. Yates, 《維恩與維多利亞時期在國外的主教：維恩的宣教政策及其對一八四一年至一八七二年這一殖民地時期的聖公會主教制的影響》(Venn and Victorian Bishops Abroad: The Missionary Policies of Henry Venn and their Repercussions upon the Anglican Episcopate of the Colonial Period 1841-1872; London: SPCK, 1978)。

17. Elizabeth Isichei, 《自古至今的非洲基督教史》(A History of Christianity in Africa from Antiquity to the Present; London: SPCK, 1995)。

(Cape Verde Islands)，這些島嶼先前無人居住。不過，這種殖民定居對非洲大陸並沒有甚麼影響。基督教之到達非洲南部，可以追溯到十八世紀，並與那個時期英國的福音大覺醒 (Great Evangelical Awakening) 運動密切相關。在十八世紀晚期或十九世紀早期，英國主要的宣教團體在非洲變得活躍起來。然而，基督教傳教士對他們的前景卻遠不是那麼樂觀。伊斯蘭教深深地植根於非洲的許多領域，並似乎更為適合於非洲人的靈魂。基督教如何能夠在這個地區扎下根來呢？一直到一八九七年，英國宗教組織的高層人士還在相信，基督教就是無法在非洲建立起一種持久的存在；¹⁸ 二十世紀將會目睹這個微小的基督教存在在那個地區建立起來的東西的喪失或消除。

在十九世紀晚期，非洲基督徒大致可以區分為兩大類：僑居的歐洲人或本地的非洲人。通常是出於情感或文化的原因，前者往往會儘可能保持他們故鄉的基督教生活。因此，英國聖公會的那些外在裝飾或標誌，在那個時期於非洲南部湧現出來的許多英國殖民地裏，都受到不同程度的複製。

不過，更重要的則是本地非洲人對基督教的逐漸接納。早期的基督教皈依者，往往都是那些處在傳統非洲社會邊緣的人，譬如奴隸、婦女以及窮人。人們如今認為，非洲基督教的劇烈增長，主要是本地非洲人基督教社群之建立的結果，而不是歐洲傳教士活動的結果；這些基督教

18. Thomas Prasch, 〈哪一個神是適合於非洲的：英國在維多利亞時代後期的伊斯蘭教－基督教傳教士的爭論〉(Which God for Africa: The Islamic-Christian Missionary Debate in Late-Victorian England)，載《維多利亞時代研究》(Victorian Studies, 22 [Autumn 1989])，頁51-73。

社群為其愈來愈多的皈依者提供了傳道人和牧師。

- 34 由基督教引發的張力，出現在非洲傳統社會之中。西方基督教奉行嚴格的一夫一妻制；而非洲文化則長期接受一夫多妻制的價值。歐洲基督教堅持一個男人只能娶一個妻子的立場，愈來愈被看作是一種西方的進口貨，而在非洲傳統社會裏沒有它的位置。非洲衛理公會 (United African Methodist Church)，一個承認一夫多妻制的本地非洲人教會，其起源可以追溯到一九一七年在尼日利亞拉各斯 (Lagos) 召開的一次衛理公會會議，在那時，有一大批信徒領袖因為一夫多妻制而被排斥在教會之外。他們成立他們自己的衛理公會作為回應，這個教會採納了為歐洲傳教士所不贊成的那些非洲本地價值。

在第一次世界大戰 (1914-1918年) 以後的時期裏，基督教在這個地區經歷了重要的轉變和發展，並在二十世紀結束以前於撒哈拉以南的大多數地區成為一種多數派宗教。統計數字格外難以收集，特別是因為這個地區的許多教會都沒有興趣為了學者們的利益而收集並編輯其成員資料。不過，一項得到廣泛引證的統計認為，一九〇〇年大約有一千萬非洲基督徒，一九七〇年為一億四千五百萬，二〇〇〇年則為四億。很明顯地，基督教在這個地區已建立起一種恆久的本地性存在。

基督教不斷增長的人數力量，對這一地區的政治產生了重要的影響。尤其重要的則是伊斯蘭－基督教的分界面，這是這一地區重大衝突的潛在動因。例如，尼日利亞的南部主要是基督徒，而北部則主要是穆斯林。這就引發了一個問題：尼日利亞是否能繼續成為一個單一的國家，或者將來是否必然會出現某種形式的分裂——譬如說，一

九四七年在穆斯林佔主導地位的巴基斯坦與印度教徒佔主導地位的印度之間所導致的那種分裂。

二十世紀最重要的發展之一，就是非洲獨立教會 (African Independent Churches) 的興起。「非洲獨立教會」這個術語所指稱的是，在其基督教信仰的處境內保留了非洲傳統傳承的一系列基督教教會。這些教會常常都是極為靈恩的，強調的是屬靈醫治、驅魔趕鬼、釋夢以及預言指導等等的重要性。一個很好的例證，就是其基地位於尼日利亞的基路伯與撒拉弗永恆神聖會 (Eternal Sacred Order of Cherubim and Seraphim)。與十九世紀西方以言語為基礎的文化不同，這些教會強調的是經驗和象徵。在此，另一個重要的因素就是一些白人教會的種族主義，尤其是在處於種族隔離政權下的南非。這個地區的錫安主義 (Zionist) 教會，就可以被看作是在面對這種官方敵視時對非洲黑人身份的讚美和肯定。在最近幾十年裏，這些教會常常受到靈恩運動的影響；後者已經證明是這個地區進一步增長的重要催化劑。據推測，這些教會在整個非洲擁有約五千萬名追隨者。

35

那麼，非洲的情形就基督教的未來告訴了我們甚麼呢？追隨西方崇拜風格的由西方領導的教會——就像基督教只是歐洲殖民主義的一個面向似的——這一陳舊的模式已經一去不復返了。非洲的基督教是由非洲人領導的，是由非洲人宣揚的；它對模仿西方的思考模式不感興趣。如果說有甚麼的話，非洲基督教的領袖們似乎具有這樣的看法，認為西歐需要重新皈依基督教；如果西方的教會無法勝任這一點，那麼他們願意來從事這一令人望而生畏的任務。在十八世紀，歐洲人將基督教帶到非洲。在今天，情

形已經顛倒過來了。

拉丁美洲的嬗變

在十六世紀，西歐被一般稱為「宗教改革」(Reformation)的巨大宗教與社會動盪拋入混亂之中。新教的誕生，導致這整個地區在宗教生活模式上發生了巨大的改變，並導致基督教更具適應力和動態性的形式。天主教會，起初沒有防備地受到由馬丁路德(Martin Luther)以及其他人的宗教抗議和方案所引發的劇變的困擾，後來則組織起它的行動，並發起它自己的更新與改革方案——這通常被稱之為天主教的宗教改革(Catholic Reformation)。到了十六世紀末，天主教會的狀況比起初要好得多了，儘管發生了在一五一七年至一五四五年這一關鍵時期曾動搖過它的創傷事件。

現今在拉丁美洲是不是正在發生類似的事情呢？這個問題在一九九〇年才第一次被嚴肅地提出；在那時，斯托爾(David Stoll)出版了一部挑釁性地題名為《拉丁美洲正在轉變成新教的嗎？》(*Is Latin America Turning Protestant?*)的著作。¹⁹這部著作就像是一顆炸彈一樣被扔進北美宗教研究界；後者長期以來對這一觀念已習以為常，即拉丁美洲是羅馬天主教的一個堡壘，並在近來通過所謂的解放神學(liberation theology)運動而經歷了重大的更新。專家學者們喜愛與學術文化的某些核心價值產生共鳴的解放神

19. David Stoll, 《拉丁美洲正在變成新教的嗎？福音派增長的政治學》(*Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*; Berkley: University of California Press, 1990)。

學，並傾向於以一種令人痛苦的天真幼稚和無批判力的方式來對待它。結果證明，進行着遠距離觀察的北美學者，是很容易極不明智地讓他們對這一複雜情形的認識與理解，受到解放神學家和政治活動分子的著述的左右的。結果，他們未能傾聽普通人對其處境的看法，以及他們所懷有的渴望。²⁰

問題的實質就在於，解放神學實質上是一種學術運動，它的關切與那個地區窮人的關切產生共鳴，但它卻以一種窮人無法理解的術語表述了那些關切。它所提議的改革方案，似乎對任何人來說都是完全不現實的——考慮到那個地區的歷史與社會現實。解放神學在北美學術沙龍裏如魚得水；但一回到家鄉就會跌落堅硬乾涸的地面上。北美學者一般都沒有意識到這一點，而往往會決定於解放神學家的著述來獲取他們大部分的信息。

斯托爾的著作提供了確切的數字，它們表明，在世界
37
上這個迄今都極具天主教色彩的地區，某種類型的新教的長時期增長勢不可擋。五旬節宗在這個地區的迅猛傳佈，已經改變了原有的狀況。²¹福音派群體似乎不知是從哪裏一下子湧現出來，並正在劇烈地改變着這種宗教景觀。據估計，現今在南美洲與中美洲總共四億五千萬人口中至少有五千萬是新教徒。而這種趨勢還在增長着。饒有意思的是，正在增長着的這種新教類型，看來是新近出現的被稱

20. 參見這一細緻的研究與分析：David Stoll, 《在危地馬拉伊西爾城鎮的兩軍之間》(*Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*; New York: Columbia University Press, 1993)。

21. David Martin, 《火舌：新教在拉丁美洲的激增》(*Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*; Oxford: Blackwell Publishers, 1990)。

之為五旬節宗和福音派的宗教奮興派類型，而不是這個地區傳統的新教宗派。

應當如何解釋這種變化呢？它所具有的意義或影響是甚麼呢？一些對這種發展持批評或恐懼態度的人悲觀地暗示說，它應完全歸之於里根時代美國中央情報局的努力。即使是在盡了最大力量以自圓其說之後，統計資料卻不支持這種看法；這種趨勢可以追溯到更早的時候，並在今天還仍在繼續着。一種聽起來更為合理的解釋是：天主教信仰被看作是一種殖民地宗教，是十六世紀西班牙和葡萄牙在這個地區進行擴張時由征服者扶植起來的。而在拉丁美洲發展起來的福音派與五旬節宗的形式，要更為適合於本地的現實狀況，並且也是這個地區更願意接受的。

對近年來這些發展的最可能的解釋，則涉及正在橫掃這個地區的福音派觀念與崇拜方式。它們是大眾的、易於理解的以及對個人宗教經驗世界具有吸引力的。解放神學本意是面向拉丁美洲大眾文化的，但人們卻認為這是書生氣的、知識分子式的以及脫離於普通大眾的。譬如，你需要達到一定的程度才能理解博夫 (Leonardo Boff) 所說的東西。而福音派傳道人則在基層大眾的層面上活動着，並深深熟諳人們的關切。人們想要控制自己的生活，並把福音派或五旬節宗的宗教看作是取得這一目標的一種手段。他們不是要改變社會——他們認為這是一個值得稱讚的但卻無疑是長期的目標——而是要改變他們自己、他們的家庭以及他們的社群。

五旬節宗²²這種重視經驗的宗教，與這些關切很好地

22. 參見本書第139-144頁。

產生了共鳴，並允許與拉丁美洲大眾文化的一些重要因素——譬如對精靈的一種普遍存在的信念——建立起重要的溝通銜接之處。五旬節宗的世界觀，包括有祛除魔鬼這樣的因素（這可能會使西方學術神學家感到窘迫和畏縮），而這則很容易、也很自然地與這個地區的民間宗教聯繫在一起。它很容易在拉丁美洲的土壤裏扎下根來，並獲得進一步的成長。其未來發展趨勢的最顯著標誌，就是這種運動正在從拉丁美洲人那裏傳遞給拉丁美洲人，而不再是從這個地區之外的福音派傳教士那裏傳遞給拉丁美洲人。這種運動也許起源發端於北美人的那裏，但如今則牢牢地掌握在本地人的手裏。

在此，我們看到一種已經見之於韓國和撒哈拉以南非洲地區的模式。起初由歐洲人和北美人移植而來的這些基督教形式，已經由本地的領導者接管，並繼續以新的形式而繁榮發展。在其增長的初始階段，它們也許受到歐洲人或北美人的支持與扶持。但這已是過去的事情了。我們如今所看到的，是基督教在這些地區的本地化的形式；它們具有本地的領導者，以及在本地進行的對福音的透徹理解。基督教的去中心化正在進行之中。

最後，我們必須指出，拉丁美洲的羅馬天主教教會很難忽視這些發展，並已經開始作出反擊。顯而易見，答案並不在於對解放神學的理智探討——它愈來愈被看作是與這種新情形無關的。重要的也許是教會的社會方針策略，但它並沒有與普通大眾很好地聯繫在一起。其中一個答案，就是提出一些當代的崇拜形式：在保留天主教崇拜的基本結構和內容的同時，要仿效福音派和五旬節宗的非形式性。

情況仍在變化之中，而結果還無法預料。不過，就像十六世紀的宗教改革一樣，新教與天主教這二者的經過更新和更具適應力的形式，將有可能從這一過程中浮現出來——也許這兩者現在還都在關注於將它們動態的新觀念輸送回它們原初的歐洲處境之中？

由這一系列簡明的片段看來，很明顯地，人們僅僅根據對現有趨勢的預測，將難以描繪出基督教的未來。哪一個地區的趨勢將被證明為在全球的層面上是規範性的呢？抑或基督教將在其各種全球性的展現中都經歷極其困難的未來嗎？

作為教會的新方式：西方未來的趨勢

舊有的思維習慣是難以克服的。在大多數關於基督教之未來的討論背後，有一個運作中的假設：基督教代表着一種西方的信仰，而對其未來的預測，也應根據在西方社會裏的趨勢來作出。到了一九九〇年，人們完全清楚，這不再是正確的了。在那個世紀裏，基督教的重心已經轉移到南方，如今已位於發展中世界裏。在第三世界的批評者看來，西方基督教還仍然表現得就好像基督教世界還在圍繞着它運轉似的。不過，現實已變得相當不同了。

然而，西方基督教之未來的問題還是十分重要的。我們已經注意到在西歐的普遍衰退模式。在西方基督教之內，還能發現甚麼其他的趨勢呢？關於未來，人們正在提出一些甚麼樣的策略呢？正如我們將要看到的，在二十世紀最後十年裏，已經浮現出一些「作為教會」(being church)——正如如今的專業行話所說的——的新模式；它們準備要改變教會某些部分的未來。我們將首先考慮在北美新教內部的某些新近的發展；這些發展就傳統的「宗

派」(denomination) 是否會長期存在下去提出嚴肅的質疑。

這個問題是饒有趣味的，因為新教的宗派實質上是一種歐洲現象，反映了西歐從十六世紀到十八世紀教會生活和爭論的各種模式正在轉變。宗教附屬和隸屬的模式，反映了西歐的一般情形，並往往都是英國的特定宗教生活狀況；它們被無疑是出於善意的傳教士輸出到非洲、美洲、亞洲和澳洲；那些傳教士似乎持有這樣的一種見解，認為宗派是基督徒生活的一種不應等閒視之的、由上帝賦予的模式。¹於是，四大洲的正在形成中的教會生活，就受到西歐的偶然歷史事件的影響。正如我們將要看到的，在那些地區的教會增長，一般都是通過拋棄宗派生活的限制，發現「作為教會」的新方式，以及更加適應於該地區的文化而發生的。

美國宗派的消亡？

一九二九年，H·理查德·尼布爾(H. Richard Niebuhr)發表了一項關於現代美國宗教宗派之起源的研究。²尼布爾指出，宗派是美國宗教生活的一個區別性標誌；它們將會存在下去。雖然尼布爾並不特別喜歡它們，但他也沒有發現有擺脫它們的出路。它們就植根於社會階級、財產、民族起源和種族的歷史差異性之中。

1. 例如，可參見Hans J. Cnattingius，〈主教與社會：對聖公會的殖民地與宣教擴張的研究，1698-1850年〉(*Bishops and Societies: A Study of Anglican Colonial and Missionary Expansion, 1698-1850*; London: SPCK, 1952)；Joseph Puthenpurakal，〈在那加蘭的浸信會宣教：在歷史的與普世的立場上所作的研究〉(*Baptist Missions in Nagaland: A Study in Historical and Ecumenical Perspective*; Shillong: Vendrame Missiological Institute, 1984)。

2. H. Richard Niebuhr，〈宗派主義的社會根源〉(*The Social Sources of Denominationalism*; New York: Meridian Books, 1957)。

隨後的幾十年似乎肯定了尼布爾所論證的一切。在整個二十世紀五十年代，傳統新教宗派在美國出現了增長的熱潮。公理會、聖公會、衛理公會和長老會都報告說，其成員有年都有淨增長。它們的成員完全反映了尼布爾所注意到的那些問題。當衛理公會信徒富裕起來時，他們就會成為聖公會信徒。每一個宗派都在竭力維護其主權和既得利益。一九五六年的一項調查表明，百分之八十的聖公會信徒相信，與其他基督教團體一同舉行崇拜是錯誤的。在這前一年，一項蓋洛普 (Gallup) 民意調查表明，百分之九十六的美國成年人與他們的父母隸屬同一宗派。他們前往教堂崇拜的習慣，在一代人之間並沒有改變。

42

然而到了一九九〇年，這許多宗派都出現了問題。這不只是它們的增長已經停止了。而且它們的人數還處在下降之中。到了一九九〇年，上述各宗派喪失了其於一九六五年成員人數的五分之一到三分之一；這期間還是美國人口增長出現高漲之際。因此，實際人數的下降，也就變成在美國與這些宗派相關聯之人口比例的大衰退。為甚麼？

這個問題的傳統(相當輕鬆的)答案認為，在工業化和城市化的世俗作用影響下——這據說是消解了宗教的可信性——，教會成員出現下降。這無疑是一種全新的觀念，它可以很好地適合於那些學術性的社會學研究人員。不過，事實上，它似乎遠不能令人滿意。教會出席人數比這些數字所表明的要複雜得多。主流宗派的人數也許在下降，但其他宗派則處在增長的態勢之中——即使是在傳統上被看作是世俗主義堡壘的工業和都市中心。事實上，教會出席人數的最佳預測指標，就是看看，它是肯定傳統的基督教信念並對其會眾有所要求，還是在信念和要求這兩

方面都持一種更為自由的觀點。簡單來說，前者在增長，而後者則沒有增長。一九九四年的一項研究表明，自從一九五〇年以來，五旬節宗教會增長了百分之三百，保守派的新教教會則增長了百分之二百。³

主流教會領袖們的看法大都是，現代美國只會嚴肅地對待那些在核心信念上——譬如上帝的超越性、耶穌的復活等等——持進步和自由立場的教會。這毫無疑問是二十世紀六十年代的認識，而許多九十年代的教會領袖在那個時期正在大學裏學習。在那些歲月裏具有決定性的時代精神，在他們的意識裏留下深深的烙印。糟糕的是，事情自那時起已經變化了，並把他們擱淺在沙灘上。在其批評者看來——有很多這樣的批評者——，主流宗派已經陷入了
43 窠臼或刻板之中，並正在被關於「作為教會」——比如主日崇拜平均出席人數數以千計的巨型教會 (megachurch) ——意味着甚麼的新理解所超越。

那些在今日參加巨型教會的人，常常在靈性方面具有一個極其複雜和曲折的過去。他們早在二十世紀六十年代曾處於「強化意識」(heightened awareness) 之中，並常常都是在化學物質的作用之下。在七十年代，他們則參加了自我實現 (self-actualization) 的運動。在對這變得厭倦之後，他們在八十年代又轉向了新時代運動。而如今他們回到教會裏。去過那裏了；做過那些了；如今要回教會了。

克拉克 (Wade Roof Clark)，加州大學聖巴巴拉分校 (University of California at Santa Barbara) 的一位社會學

3. C. S. Clark, 〈美國的宗教〉(Religion in America), 載 *CQ Researcher* (1994), 頁1035-1052。

教授，發表了一項對於第二次世界大戰之後生育高峰期出生的一代人 (Boomers) 的靈性生活——而這一點顯而易見地受到主流宗派領袖的忽視——的先驅性研究。⁴克拉克指出，一種市場驅動的和文化上敏感的基督教，能夠在其信仰的基本要點上成為強而有力的。這並沒有甚麼不一致之處。斯龐 (John Spong)，美國新澤西州紐瓦克 (Newark) 的前任聖公會主教，則採取了一條極其不同的路線。斯龐認為，基督教如果要存活下去，就需要拋棄其陳舊過時的觀念。⁵如果斯龐主教在他退休之前將他的觀念應用於他自己的教區，那麼它們可能並不會產生太大的影響。在其他教會正在增長的地方，聖公會教會似乎陷入衰退的僵局。人們曾認為是一種自信宣言的東西，結果證明只是一份自殺的便箋。⁶變化肯定是需要的，但那些觀念卻是不成問題的。斯龐對主流宗派之疾病的醫治，也許只是加速了它們的滅亡。正如亨特 (George Hunter) 指出的，真正的問題就是，教會如何能夠很好地適應於它們所服侍的人口，並以能夠與人們的處境關聯起來的方式來傳遞它們的信仰。⁷而簡單的事實看來就是，主流宗派不再能最好地實現這種關聯了。

4. Wade Roof Clark, 《靈性的市場：嬰兒潮時期出生的人與美國宗教的重構》(*Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*; Princeton University Press, 1999)。

5. John Shelby Spong, 《為何基督教不是改變就是死亡：一位主教對流放中的信徒的言說》(*Why Christianity Must Change or Die: A Bishop Speaks to Believers in Exile*; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998)。

6. 這是這位作者的論點：Thomas C. Reeves, 《空空的教堂：自由主義基督教的自殺》(*The Empty Church: The Suicide of Liberal Christianity*; New York: Free Press, 1996)。

7. George G. Hunter, 《為不去教會的人而設立的教會》(*Church for the Unchurched*; Nashville, TN: Abington Press, 1996)。

伴隨着美國傳統宗派在人數上的下降，還可以看到另一種趨勢，它使人懷疑「宗派」是否還具有甚麼真正的未來。宗派正在日益被看作是一種人們在未來並不想擁有的歷史畸變物。美國的基督教宗派，是還仍然存在着的為數不多的歐洲文化的建制性表達形式之一。不過，許多美國人已開始質疑，現代美國宗教生活為甚麼一定要決定於一種歐洲模式呢——特別是當人們認為這種模式如今在其故鄉已經失敗之時？

美國的個別教會和個別基督徒均表現出一種傾向，就是愈來愈不願意以所屬宗派來界定他們自己。我曾參加過加州的教會；它們將自己描述為「位於長老會的傳統之中——這意味着它們就像長老會信徒過去所作的那樣來行為處事，但卻不願意與這個主流宗派的建制性政治與政策關聯在一起。這是因為這麼做已經變得有些過時老套了嗎？抑或是因為這被看作是與一種過時的機構體制聯繫在一起嗎？」⁸許多教會都以其所處地區來為自己命名，因而巧妙地放棄了對其宗派的任何指稱。這同樣的問題亦見之於神學院的名稱之中。丹佛神學院 (Denver Seminary) 在過去被稱為「丹佛浸信宣道會神學院」 (Denver Conservative Baptist Seminary)；弗吉尼亞神學院 (Virginia Theological Seminary) 在過去則被稱為「弗吉尼亞新教聖公會神學院」 (Protestant Episcopal Theological Seminary in Virginia)。將宗派性的身份認同包括在內的做法，不再被看作是市場營銷條件中的一個積極因素了。

8. 參見Wade Clark Roof & Jackson W. Carroll & David A. Roozen, 《戰後的一代與國立宗教》 (*The Post-War Generation and Establishment Religion*; Boulder, CO: Westview Press, 1995)。

一個更深一層的問題，就是福音主義 (evangelicalism) 的興起；這種形式的基督新教，在各種事物中格外強調個人皈依和福音宣教的必要性。⁹福音主義是跨宗派的。在歐洲，可以最為典型地在國家教會內遇到這種運動。因此，在英國，福音主義這一運動格外強盛，是英國聖公會內一種極其重要的潮流或趨勢。在美國，這一景象變得稍微複雜一些。除了在主流宗派內的福音派支派外（順便一提，這通常都是那些宗派內唯一表現出某種生命跡象的支派），還出現了各種明確的福音派宗派。這些宗派的增長數字反擊了宗派衰退的趨勢；這表明處在衰退之中的不是所有的宗派，而是某些特定的宗派。

45

初看之下，福音主義有可能會導致宗派的復興。如果福音主義導致了增長，那麼這些宗派難道不會留存下來，甚至興盛起來嗎？畢竟，一項對於英國教會生活的深入分析已經表明，教會信徒人數是英國國家教會內教會增長的最可靠指標。福音派教會就處在上升之中——儘管這項調查亦發現，愈大的教會，其增長也就愈小。¹⁰

而在普通人眼中的現實，卻不是這麼簡單明瞭。許多主流宗派並不喜歡福音主義，因為它對那些宗派的一般自由主義傾向提出挑戰。這表現為一些輕蔑的言辭，有時甚至將這些宗派內的福音派更新運動描述為要接管這些宗派的隱秘法西斯主義陰謀。（好吧，這允許這些教會將它們自己描繪成自由意志論 [libertarianism] 的英勇捍衛者，而忘記它們的成員問題。「我們是弱小的，因為我們在抵抗

9. 參見本書第144頁。

10. Brierley, 《潮流正在枯竭》，同前。

法西斯主義者。」這是肯定的。)不過，返回這個地球上，還有另一個極其重要的問題——即福音派傾向於將他們的福音派身份認同看作是超越宗派界限的。

這為何如此重要呢？它意味着福音派——根據某些調查，他們佔美國總人口的百分之三十左右——在全國範圍內移動時並不會忠誠於一個宗派。他們將會受到精彩的佈道、青年事工或崇拜風格的吸引，而不在乎這個教會到底是浸信會的、聖公會的，還是長老會的。他們的教會選擇，不是與宗派問題聯繫在一起的，而是與個人偏好聯繫在一起的。美國宗教中的新宗教消費主義 (religious consumerism) 在下面這種做法上是最為明顯的：美國的基督徒會到處選購最好的教會，而不是信賴於那些成名的品牌。

46 的確，我們已經陷入消費者時代的語言，將基督教描述成一種需要市場營銷的產品，並說基督徒「到處選購」那能最好地滿足他們需求的品牌。不過，正如許多學者所指出的，這正是過去二十年間在西方基督教內所發生的事情，尤其是在美國。已經出現的這些發展，是激進徹底和令人驚訝的。它們對基督教的未來顯然將會產生重要的影響，因為所有的跡象均表明，美國基督徒在今天所做的事情，就是其他地方的基督徒在明天所做的事情。他們也許會對它牢騷滿腹，並抱怨美國人的市場營銷手段。但如果它有效，他們將會採納它。畢竟，仿效是恭維的最高形式。

基督教的市場營銷

人們說，美國人發明了市場營銷。那麼，美國人也發

明了作為最高級消費品的基督教的市場營銷，這還會使人感到驚奇嗎？也許，出售世界觀，與出售洗髮液或汽車，並沒有那麼大的不同。在一九〇二年二月至三月，第四屆學生志願海外宣道運動國際大會 (The Fourth International Convention of the Student Volunteer Movement for Foreign Missions) 在加拿大多倫多市舉行。那屆大會的主題是「福音化」——亦即，以一種能夠導致皈依的方式來宣揚基督教福音。按說，這永遠都是教會任務的一個組成部分。然而所出版的會議論文集的標題，卻暗示出一種趨勢，這一趨勢將隨着二十世紀的展開而變得愈來愈重要。¹¹那個題名是甚麼呢？「整個世界的福音化：教會的迫切事業」。在此，「事業」(business) 這個詞語也許只是意味着「行動」的意思。到二十世紀末，它已開始意味着某種極其不同的事情了——是如此的不同，事實上，世俗公司已開始使用「福音宣教」之語言來指稱某些東西了，例如「有系統地出售一種生活方式或世界觀，而我的產品對你的福祉來說是不可或缺的」。

在基督教世界的鼎盛時期，福音宣教並沒有被看作是頭等重要的。基督教是歐洲大多數地區的固定宗教；並沒有必要去從事福音宣教。歐洲的教會開始將社會的、教育的和教牧的任務看作是它們首要的任務。這是合情合理的。在它們的處境中，它們需要關照其子民的靈魂和肉體，將信仰以及信仰對於生活與思想的意義教導給人們。

47

11. 《全世界的福音化：教會的迫切事業》(World-wide Evangelization: The Urgent Business of the Church; New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1902)。

由於大多數美國早期的傳道人都屬於歐洲移民，所以他們最終也將基督教事奉的這種觀念帶到「新大陸」。

在美國殖民地時期，上教堂不是一種普遍的習慣。即使是在殖民地時期的「新英格蘭」(New England)，成年人上教堂的比例，也只有總人口的百分之三十左右。而在更靠南部的地區，這個比例則下降到百分之五左右。美國的處境迫使人們對歐洲的傳統模式作出重新思考。重新接受那對《新約》作者和早期教會十分重要的——但卻被中世紀和近代早期的歐洲人所忽略的——教會生活的一個面向，難道不是適逢其時嗎？將福音宣教添加到教會標準行為的清單上，難道有甚麼不對嗎？

結果，福音宣教就成了一些極具創業心的個人譬如森戴(Billy Sunday, 1862-1935)和葛培理(Billy Graham, 1918-)等人所從事的事情。葛培理以其城市性的福音佈道大會(crusades)而著名，他因一九四九年的洛杉磯福音佈道大會而一舉聞名。從那時起，據估計，他已對超過一百八十五個國家和地區的超過二億一千萬的現場聽眾進行過演講，此外還有數以億計的人收聽和收看過他的演講轉播。在完全避免任何形式的個人崇拜或不正當的商業運作的同時，葛培理作為一個基督教人物，已經獲得一個無法想象的重要地位。

48 不過，在其他的地方，情況則有所不同。自從二十世紀七十年代以來，要吸引更多的人到教會來的壓力，不可避免地導致教會外展事工以商業模式運作。人們制訂出各種商業方案——當然，他們不會以這種方式加以指稱；它們永遠都是關於立志的，而上帝也以一種正當而崇敬的方式被引入這些策劃運作之中。事實上——儘管使用了適當

而崇敬的表述方式——上帝是被請來批准由籌劃者所作出的決定的。成功的教會，如今被界定為就是增長的教會。靈性生活被量化了，不可避免地要按照坐教堂長椅上（抑或，就像加州的一些教堂那樣，坐在長毛絨質地的絲絨座位上）的人數或者百萬美元的年度預算來加以衡量。

要神職人員取得成功，要神職人員被看作是領導着成功教會，都使得教會承受的壓力持續不斷，這只能導致那些流行的成功觀念的引入，而這些成功觀念相應地又是由一種商業模式所決定的。數字成了標準。神職人員以往是通過職務等級來界定其身份地位的，而如今則是通過數字來加以衡量。「我是洛杉磯一個擁有四千名成員的教會的傳道人。」「我的教會擁有五百萬美元的年度預算。」所以基督教開始被看作是一種商品或產品，必須利用市場營銷以便吸引聽眾。在基督教圈子裏，利用市場營銷策略的問題，已經引起了不小的爭論——不論其神學定向如何。

在二十世紀七十年代，自由派的基督徒作家得出一個結論：傳統的基督教沒有甚麼市場。解決辦法是很簡單的：改變這種產品！在閱讀了二十世紀六十年代那些最先進新潮的神學著作之後，他們得出這樣的結論：人們不喜歡、不想要也不相信舊式的基督教。「我們需要一種新的改革，需要對這種產品進行重新表述，以迎合一個新時代的口味。他們不想要一個位格的上帝嗎？那好吧，拋棄它，並代之以他們所想要的東西。」這當然是一種經典的市場營銷策略。但這並不總是能奏效。而在這個案例裏則肯定不會奏效。

還記得可口可樂的故事嗎？幾十年來，可口可樂的市場佔有率一直在萎縮，從第二次世界大戰剛結束時的百

分之六十下降到一九八三年的不足百分之二十四——事實上，這就像主流宗派的情形一樣。可口可樂的執行董事們擔心百事可樂的銷量正在超過他們那具有不知名滋味的首要產品，要求擴大產品系列以使之重新獲得他們覺得正在失去的市場。¹²於是公司擴大了它的種類系列，包括進了健怡可樂 (Diet Coke)、無咖啡因可樂 (caffeine-free Coke)、無咖啡因健怡可樂 (caffeine-free Diet Coke) 以及櫻桃可樂 (Cherry Coke) 等等。但他們卻犯下了一個致命錯誤。在一九八五年，他們撤消了他們的首要產品，而代之以一種口感更甜和更簡單的新可樂。

市場並不喜歡它。所有的跡象也表明應當如何。但他們卻錯誤地理解它。在表現出那將商業界裏的愚者與智者區分開來的天分的同時，可口可樂作出一百八十度的大轉彎。一九八五年四月二十三日，舊的可樂被撤出市場。同年七月十一日，它又重新發行了——但卻是在一個新名稱之下。它如今被稱為「經典可樂」(Coke Classic)。而在為在市場裏所恢復的可口可樂確定下名稱之前，公司還曾考慮過「原初的可樂」(Coke Original) 這一名稱。媒體就是喜歡這個重新發行的東西。美國廣播公司新聞網主持人詹寧斯 (Peter Jennings) 認為這個事情是如此重要，以至於他中斷了《綜合醫院》(*General Hospital*) 節目，而在全國電視中插播這則消息。在媒介報道極為讚許的推動和鼓勵下，可口可樂又處在最為鼎盛的時期。

12. 一個完整的描述，可參見：Roger Enrico & Jesse Kornbluth，〈另一個眨眼的傢伙：百事可樂怎樣贏得了可樂之戰〉(*The Other Guy Blinkered: How Pepsi Won the Cola Wars*; New York: Bantam, 1986)。

所有的證據都表明，自由派神學家嚴重地誤解了他們的市場。也許他們是過於看重那些學術精英，而沒有顧及那些基層的群眾，並斷定前者的看法要優於後者的看法。他們所提出的產品改變方案，是建立在一種未經檢驗和極其不可能的信念之上的，這種信念就是：一種被極度削減或簡化的產品將會把人們吸引到教會裏，而其經典的版本則不能。實際上，市場所作出的回應，就是尋找另一種替代產品——新時代運動；後者正好提供了被那些好意的教會「官僚」所否定的特徵，譬如超越性和神秘意識。假如這些傢伙所經營的是一家大公司，那麼他們現在已經失業了。你不可能在如此這般地誤解了市場之後，還希望能存活下來。而在某些主流教會所盤踞的奇妙世界裏，他們卻有可能被任命為主教。正如特洛羅普 (Anthony Trollope, 1815-1882) 在其睿智的小說裏所指出的，對現實糟糕的把握，往往會有助於在教會裏的職務晉升。

不過，其他的人則避免了這樣的錯誤，並以一種極其不同的方式對他們的信仰進行市場營銷。學術界笑話他們，但普通基督徒卻和他們產生共鳴；而如今，他們正愈來愈多地受到學術神學家的忽視（這一點我們將在下文論述）。其實，這個產品是很好的，也不需要加以改變。所需要的是更富進取心的市場營銷或推廣。這就使我們下面要論及近年來西方教會之外展事工最引人矚目的一個面向：基督教的麥當勞化。 50

基督教的麥當勞化

一九九三年，社會學家里茨爾 (George Ritzer) 發明了「麥當勞化」(McDonaldization) 這個術語，來指稱他認為構

成美國現代文化特徵的一種趨勢：「快餐店的原則正在主宰美國社會愈來愈多的領域的那種過程。」¹³里茨爾為何選擇一個漢堡包連鎖店來作為西方——尤其是美國——的社會變遷的一種範式呢？因為他在麥當勞那裏看到製造和營銷一種產品的方式，而這種方式似乎已經成為許多人的生活方式。

一個突出的例證是由服務業所提供的；服務業作為對工業化向發展中國家（在那裏勞動力價格低廉）轉移以及西方不斷增長的富裕的回應而迅速發展起來。消遣娛樂——留出時間來休息放鬆的觀念——已經成為一種產品。里茨爾指出，一旦一種產品被確定下來，那麼就會尋求儘可能有效力地 (effectively) 和有效率地 (efficiently) 來製造、傳遞和營銷那種產品。人性的追求，因而也就成為官僚的事情，因為一系列的規則、規定和程序被提出來，以確保能夠以最小的代價將最終產品供應給其預期的市場。

里茨爾確定出麥當勞化過程的四個界定特徵：效率 (efficiency)、可計算性 (calculability)、可預測性 (predictability) 和控制 (control)。這些都是生產線的道德價值，而不是活生生的人的道德價值——正如里茨爾所指出的，它們已經開始影響整個西方社會，並具有一些令人困擾不安的後果。人們不再是表達其基本的人性的技巧和才能了，而是被迫通過勞動力市場，在一種固定不變和單調乏味的基礎上，來從事一些高度簡單化的任務。

雖然里茨爾並沒有試圖將他的觀念應用於教會生活，

13. George Ritzer, 《社會的麥當勞化：對當代社會生活變化着的特徵的探索》(*The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*; Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 1993)。

但可以看到，這些趨勢毋庸置疑地是在現代西方基督教內、尤其是在迅速增長的福音派運動內，發揮着作用的。¹⁴不過，這些趨勢對某些核心性的基督教傳統觀念和價值卻感到局促或不自然。在其傑出的研究《教會的麥當勞化》(*The McDonaldization of the Church*)一書中，蘇格蘭最重要的一位宗教分析家德雷恩(John Drane)考察了這一過程的這四個關鍵特徵，是如何在那些高度成功的教會裏發揮作用的，以及悖論地，是如何威脅着要削弱這些教會試圖建立於其上的那種信仰的。

效率

德雷恩注意到，基督教書店是如何展賣數不勝數的、為靈性疑難提供快捷和有效解決辦法的圖書的。是的，你只須花費六十分鐘，就能夠成為成功的基督徒父母！是的，你只須要六十分鐘就能夠擁有美好的婚姻！是的，你只須遵循十個簡單的步驟，就能夠成為一個極其成功的基督教傳道人！那在前代人那裏被看作是需要奉獻、禱告和委身的、並且也許會延續許多年的門徒訓練問題，如今只須幾個片刻就能夠解決。而這似乎也還不錯，因為在一個麥當勞化的社會裏，這就是你將會擁有的一切。

「基督徒的成熟」在過去被看作是在幾十年的時間裏才會出現的東西，它是隨着基督徒閱讀《聖經》、聆聽佈道、為其生活的未來方向進行祈禱、照料老弱病殘以及通過多

14. John Drane, 《教會的麥當勞化：教會的靈性、創造性與未來》(*The McDonaldization of the Church: Spirituality, Creativity and the Future of the Church*; London: Darton, Longman & Todd, 2000)。

52 年身體力行而心中吸收了基督教觀念和價值而逐步形成的。如今不再是這樣了！當地的巨型教會的便捷佈道系列（如果你不能親身去教會，還可以在當地電視節目上收聽收看），將使你在數週之內就獲得那種成熟生命！抑或你只須花點時間來閱讀相關的自助書，聆聽相關的佈道錄音帶，就能夠學會達致靈性智慧的十個步驟。

這與休閒工業有着饒有意味的相似之處。在以往，我們只有「旅行者」(travellers)而沒有「旅遊者」(tourists)。至少，那些舊式的旅遊者是這麼來看待這一點的。這些「旅行者」自己安排行程；他們認為到達目的地的旅程其本身也是十分重要的。他們事先就開始閱讀所有的旅行書籍；認為與一種新文化的相遇，會豐富他們自身，並具有重要的教育意義。這需要花費時間和精力，但卻值得這麼做。而如今，旅遊業旨在使你儘可能迅速地從甲地到達乙地，並儘可能使乙地就像甲地一樣，所以你不必浪費時間來學習當地語言或者面向當地文化作出調整。如果你是一個英國人，想要前往西班牙的伊維薩島(Ibiza)，那麼你可以肯定，在那裏會有許多英式酒吧、英式餐館和英式超市；在那裏幾乎每個人都會說一點兒英語。這是富有效率的，並且也是麥當勞化的經典實例。但這並不是舊式的旅行者所尋找的東西。對他們而言，去旅行就是去學習、去成長。他們認為嘗試去學習一種新語言，並進入另一個文化世界，是極其重要的。這是一種重要的生活經歷，這將使他們成為更加完善的人。而在一個麥當勞化的社會裏，這種看法已經消失了。但許多人都會說它應當被保存下來，因為它保存着當今世界需要傾聽的社會智慧。

而基督教亦可以被看作是一種旅行。¹⁵古典基督教認

為信仰旅程其本身就是重要的。固然，抵達「新耶路撒冷」這一旅行的終點目標是很重要的。但那種旅行本身也是個人成長、參與和轉變的一種途徑。信仰旅程中的悲傷、疲憊和危險導向了更新和轉變。在整個基督教傳統中的靈性作家，全都在強調那作為信仰路途之結果的成熟和智慧。然而在今天，旅遊業文化已經劫持了這種精神。現有的觀念就是以最小程度的不便，來儘可能快捷地抵達旅行目的地。毫無疑問，某種東西已經喪失了——那是基督教無法承受其喪失的東西嗎？

53

可計算性

在現代西方基督教裏，數字遊戲已經變成最重要的東西了。在二十世紀七十年代和八十年代的「教會增長運動」(Church Growth Movement) 中，有一系列的策略提出來(據說，所有這些策略均見之於《新約》)，以增加教會的成員人數。靈性成了玩弄數字的遊戲，似乎數字愈大，靈性也就愈好。我們已經論及這一令人困擾的發展，再重複那些關切不會有新的收益了。但那些關切卻既是嚴肅的，又是真實的。

當然，有一些人批評這種對數字的關注，則是出於他們的既得利益的。那些多年來目睹了其成員衰減的宗派或教會，會很容易地對這種令人遺憾的發展表現出可欽佩的基調：「不錯，我們在衰落。但我們並不像那些人一樣迷戀於數字。我們關注的是質量，而不是數量。」這是一種

15. 參見我自己的反思：Alister McGrath, 《旅程：在靈性國度裏的探索》(*The Journey: A Pilgrim in the Lands of the Spirit*; New York: Doubleday, 2000)。

不錯的自我辯解。它甚至還包含着一絲真理。但這也很可能只是撤退到一個愜意和虛構的世界裏；在其中那扇大門被緊緊關閉了，以防止生活的嚴酷現實遭受到侵襲和干擾。

可預測性

- 德雷恩將這一點看作是教會內最易於辨認的「麥當勞化」特徵。崇拜模式完全是可預測的，製造出一種舒適和熟悉的崇拜環境，然而卻冒着無法作出挑戰和激勵的風險。教堂會眾的政治和社會構成，導致某種對於道德價值和選擇的可預測性。現代基督教的這個面向，既是祝福，
- 54 又是禍根。一個簡單的事實就是，崇拜中的可預測性允許崇拜者將注意力集中在上帝那裏，而不會不清楚下一步將要發生甚麼，不會受到這一無休無止的過程的干擾或分心。許多作家以令人信服的理由指出，「可預測性」只是「可信賴性」(reliability)的一種負面說法——而這種頌讚的可信賴性(doxological reliability)則是良好崇拜的骨幹成分。

我並不是對固定崇拜禮儀不加批判的支持者。不過，在參加了極具「創造性」的崇拜之後——在那裏所發生的一切，受到那似乎將創造性與專制性等同起來的某種禮儀「女主角」的控制或決定——我就能夠很容易地看到它的優勢。諸如「親愛的上帝，下面該發生甚麼呢？」的想法，似乎戰勝了我自己的想要將注意力集中在上帝那活生生的實在與臨在上的任何嘗試。然而，我也必須承認一種預先決定的崇拜方式所具有的缺憾或弱點。在被對禮儀極其熟悉的意識弄得麻木或遲鈍的同時，許多崇拜者已經知道該

「關掉它」，以使他們的思想漫遊於其他的事情上——明天的職務任命，孩子體檢的結果，或者公司裁員的威脅。這同樣的現象在麥當勞快餐店裏也是很明顯的：單調和乏味的食品準備流程，不需要甚麼思想和關注，並迫使那些厭煩的大學生打工者去想或去做其他的事情（比如準備大學考試）。

禮儀並不是生活中最重要的事情，所以沒有甚麼必要對其可預測性大驚小怪。在此，還存在着一個與教會麥當勞化的這個面向相關的更加重要的問題。據說，因為基督徒的生活是可預測的，所以也就可以加以操縱，來達到想要獲得的結果。信仰生活很容易被迫進入一種普羅克拉斯提斯式的 (Procrustean) 模子裏，削足就履；在其中，會先後依次出現一系列的 (可預測的) 階段。在這裏，經典的文本就是福勒 (James Fowler) 的《信仰的階段》(*Stages of Faith*)；它確定出信仰成長的六個階段。¹⁶福勒的看法也是屬於派生性的；他的觀點建立在科爾伯格 (Lawrence Kohlberg) 對從嬰兒期到成年期道德發展階段的極具爭議性的分析之上。¹⁷科爾伯格認為他發現了一種普遍的文化模式；他的許多批評者則反駁說，他的「道德階段」只與西方啟蒙運動後的文化處境裏的男性白人有關。¹⁸福勒亦面

55

16. James Fowler, 《信仰的階段》(*Stages of Faith*; San Francisco: Harper & Row, 1981)。

17. Lawrence Kohlberg, 《道德發展的哲學》(*The Philosophy of Moral Development*; New York: Harper & Row, 1981)。

18. 尤其參見：Carol Gilligan, 《一種不同的聲音：心理學理論與婦女的發展》(*In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982)；Albert Borgmann, 《跨越後現代的分裂》(*Crossing the Postmodern Divide*; Chicago: University of Chicago Press, 1992)，頁53-54。

臨着類似的批判。然而，福勒的類型學仍然在基督教輔導和「個人靈性成長」方案裏發揮着重要的作用。

在此，有一個假設：個人信仰的成長完全是可預測的，所以你可以在某種靈性「地圖」上準確地標示出你的位置。就像你可以監控你通過節食計劃而實現的減肥效果一樣，你也可以追蹤你靈性成長的軌跡。而如果你沒有遵從預定的成長次序，那麼你就並不真正是一名基督徒。究竟有多少人的生活受到這類東西的扭曲，我不清楚。但它卻是某些西方基督教圈子裏所形成的奇妙世界的一部分。它需要受到挑戰和批判。

可預測性的宏大主旨，不可避免地導致想要控制所發生之事的願望——這就引導我們進入德雷恩在闡明教會之麥當勞化中所討論的第四個範疇。

控制

一個有效的產品和市場營銷系統，需要有高度的控制。就麥當勞快餐店的情形而言，這算不上是一個問題。產品的質量獲得了保證；所剩下的就是要確保它得到正確的烹製和包裝，確保那在櫃檯上將它遞給顧客的傢伙在他這麼做時保持着微笑。不是所有的行業都這麼幸運。旅遊業就必須應付在加勒比 (Caribbean) 地區的颶風、延誤的航班以及在被推銷為「寧靜的熱帶天堂」裏的軍事政變和暴亂。然而，凡是在它能夠控制的地方，它都作出了控制。

西方的基督教亦表現出類似的特徵。與基督教信仰的相遇，就像是進入一個巨大的主題公園。這裏存在着一種確定的模式讓你「觀看」那些東西。許多人都是通過「啟發課程」(Alpha Course)，或者通過某種重大的福音佈道集

會，譬如由葛培理所舉行的那種，而第一次與基督教相遇。這些都旨在為基督教信仰提供一種介紹或入門知識；它們受到高度結構化 (structured) 和預先程序化 (preprogrammed) 的處理，是環環相扣的。它能夠發揮作用；而許多人也覺得這極有助益。當沒有那麼多的東西要去發現之時，它有助於讓別人來為你應對這種熟悉化 (familiarization) 的過程。

56

「啟發課程」就是對基督教信仰作出有效的、可預測的和受控制的介紹的一個絕佳例證；鑒於它的成績紀錄獲得證明，它已經被世界各地的教會廣為採納。就像麥當勞快餐店一樣，概念也傳播得很快。其基本構思就是，這是一個為期十週的方案；它在一種非常寬鬆的環境裏介紹了基督教信仰的一些基本內容，其間探詢者可以自由地提出任何問題。為參加這一課程而聚集在一起的這群人很快就形成一個群體，在分享與基督教相遇的經驗的同時也分享着彼此。聚餐是該方案建立群體之維的一個重要因素；它將「信仰」(believing) 與「隸屬」(belonging) 這雙重主題結合在一起。風格與內容具有同等的重要性。正是由於對其方案賦予了如此細緻的考慮，「啟發課程」才在其他方案失敗的地方取得成功。

當我們轉而考慮關於那些試圖控制其教會所生產的產品的神職人員的問題時，集中在控制問題上的那些問題就會變得更加集中。上教堂做禮拜的狀況，已經變得愈來愈具有競爭性。宗派忠誠的瓦解，意味着上教堂做禮拜的人擁有一系列的教會可供選擇，並常常受到「產品」質量的吸引——譬如佈道、崇拜經驗，等等。德雷恩指出其結果如下：

數字成了教會領袖最重要的東西，尤其是在美國的處境中；在那裏，教會為了市場佔有率彼此正在有意識地進行競爭，因為它們賦予了神職人員在本地處境中以及在更廣闊的宗派處境中的身份或地位。對「健全的」神學的過度強調，就是這同一事物的一種表現。這種「健全性」(soundness)究竟是由保守的神學還是由更為自由的神學所界定的，在此並不重要——不論是哪一種方式，它都涉及對靈性過程的控制。¹⁹

那麼，我們能夠對近年來西方教會內的這些趨勢作出甚麼評論呢？「麥當勞化」這個術語的使用，能夠在兩個層面上受到質疑。第一，選擇使用麥當勞漢堡包連鎖店來說明問題，很容易被解釋為想要把主題變得瑣碎庸俗。這並不是里茨爾的本意；他所關注的是要確定出一種易於理解的模式或形象，以便將他在整個美國社會內所辨識出的一系列趨勢集中在一起；並偶然地想到使用麥當勞連鎖店來作為將它們集中起來的一種易於理解的手段。

第二，里茨爾很容易被解釋為是想要表明，他所辨識出的這四種趨勢應當受到「批判」；它們是一切有正確思想的人都想要從美國文化中予以摘除的「負面」之物。而實際上，里茨爾所關注的是把所觀察到的素材集中在一起，而不是批判那正在發生的一切。毋庸置疑，大多數美國人都會把高效的生產和傳遞看作是良好商務不可或缺的先在條件，而把未能做到這一點的組織看作是缺乏職業精神的——人們認為，這種職業精神在當今的競爭世界裏是必不

19. Drane, 《教會的麥當勞化》，同前，頁48。

可缺的。

商業領袖對教會常常持有激烈的批判態度，因為他們認為教會被過時的管理做法和實踐所禁錮，而這只會阻礙教會取得它所確定的目標。這樣的批判很難受到那些「我們一直都在這麼做」的團隊的忽視；他們一直都在設法使西方基督教宗派——尤其是在英國——保持着諸多維多利亞時期官僚制度的運作實踐和組織結構。變化無疑是需要的。里茨爾的分析提醒我們，提高了的效率與組織，有可能與基督教信仰的某些核心價值發生衝突。然而，我們也可以合乎情理地指出，未能作出改變，則會導致與另一些核心的基督教價值發生衝突：深入文化之中以吸引更多的人歸向基督教信仰的必要。甚或還有生存下去的必要？

58

那麼，我們如何才能做到這一點呢？人們為此已經進行過許多的思考，尤其是在美國；在美國，一種具有創業心的文化以及一種願意冒風險的意願，已經導致一些高度創新和成功的「作為教會」的嘗試或探索；它們也許會在基督教未來的發展中扮演着重要的角色。這些通常都涉及若干世紀歐洲傳統的一個側面的沒落，以及基督教生活新的和更加美國化的方式的創制。我們可以作出這樣的追問：有誰想要使基督教的歐洲模式變得永久化呢——當它們在其故鄉已經如此明顯地失敗之時？為甚麼不採取能更緊密地協調於美國當代本地文化的「作為教會」的先驅性、創新性的模式呢？

正如我們將要看到的，許多人已經接受了這種挑戰，並進行了一些有可能在二十一世紀裏擴大其影響的探索。我們就以「社群教會」(community church) 這個實例來作為我們論述的開端吧。

社群教會

一九九六年八月份的《大西洋月刊》(*Atlantic Monthly*)刊登了一篇題名為「歡迎來到下一個教會」(Welcome to the Next Church)的重要文章，它重點描述了一些如今正在被基督教崇拜和生活所採納的更為激進和更具創意的進路。這些新進路的一個很好的實例，可以見之於在加州紐波特海灘(Newport Beach)附近的水手教會(Mariners Church)之中；後者最近已與一個鄰近的巨型教會合併，並由此而變成「南海岸水手教會」(Mariners Southcoast Church)。在這裏沒有管風琴；但在男女聲六重唱時，有一個十二人的管弦樂隊來伴奏。沒有沉悶的十八世紀讚美詩；當表演特魯哈特(Charles Trueheart)——他在一九九〇年前創作了這部作品——之時，並不吟唱其他任何聖歌。這是加州南部的一個教會，其使命就是要來滿足(巨大的)加州南部會眾的需求與渴望。在這種處境裏，有誰會需要歐洲的模式呢？

這個教會以及無數類似的教會的成功，是與一系列問題關聯在一起的。這樣的教會將它們自己看作是「川流中不動的島嶼」。它們就像中世紀的修道院，為過客提供安全和社群生活。如果說歐洲教會的合理性常常是建立在笛卡爾(Descartes)著名的(如果不是像謎一樣的話)公理「我思故我在」之上的話，那麼這些教會則將它們的訴求建立在一個完全不同的公理「我屬於，所以我存在」(I belong, and therefore I am)之上。身份認同也就是隸屬於某個地方。而社群教會則將它們自己看作是為其成員提供了一種社群生活。

一個社群教會就像昔日美國擁有幾千人口的小城鎮。

在此有一種歸屬感，就是隸屬於一個共同團體，隸屬於所分享的共同價值，以及隸屬於彼此認識了解的意識。人們不只是去到社群教會；他們認為自己就屬於那裏。「隸屬於水手教會或任何其他大型教會，也就把成員身份認同轉移到一個社群裏，與之相隨的還有朋友、慰藉與目的等等切身利益，以及對事奉於他人的深深滿足感。」在美國社會似乎正在走向分裂的時期，社群教會提供了凝聚力。

因此，水手教會為其成員提供了一系列社會行為；所有這些都旨在滿足需求，提供事奉，以及建立社群生活。在特魯哈特訪問該教會的那個上午，他看到單親父母研討班、酗酒與戒毒康復聚會、婦女查經班、離婚動態學講座以及男士退修會——試舉幾例。正如特魯哈特所發現的，這些教會「證明它們自己是個人更新和人的相互聯結的繁殖地」。

將這一點與正在變遷的美國面貌聯繫在一起，是很重要的。在發表於這份《大西洋月刊》一九九四年十一月號的一篇受到廣泛引證的文章裏，管理學權威德魯克 (Peter Drucker) 就「社會變革時代」(Age of Social Transformation) 提出以下看法：

在知識社會裏，舊有的社群——家庭、村莊、教區等等——已經全然消失了。它們的地位在很大程度上已經被社會整合的新單元亦即組織 (organization) 所取代。社群是命定的，而組織則是志願性的成員團體。

60

在以往，社群是由你生活於其中的地方來界定的。它是你繼承而來的事物秩序的一部分，是某種你生於其中的

東西。如今，它必須被創造出來，而創造這種社群的動因，正愈來愈多地屬於志願性的組織。毫不奇怪，在社會勢力正在整個美國社會裏摧毀着社群的地方，基督教會在創造社群方面卻具有戰略性的優勢。社群教會已經證明了它們在這種作用上極其富有成效。

那麼，我們能夠從中學到些甚麼呢？大多數社群教會都是不屬任何宗派的，並避免拜占庭迷宮式的教會政治。它們將自己看作主要是為其成員而存在的；它們沒有興趣去支持或維持那運轉不靈敏的和愈來愈圖謀私利的宗派教階體制。而且，現代美國的宗派也沒有甚麼好藉口不去仿效這樣的一種嘗試，並學習將在那些宗派內已變得愈來愈無意義和不着邊際的、並在長久以來就不令整個美國感興趣的那些歷史差別擱置一旁。舊有的習慣和既得的利益是很難消亡的。但如果除此以外的另一種選擇就是宗派的慢性死亡的話，那麼它就不是那麼困難的一種選擇了。

柳樹溪教會

61 我們接着來考察另一個社群教會，它以其開拓性的工作而獲得一種顯著的聲望，並有可能對明天的教會產生重要的影響。這個教會的起源，可以追溯到二十世紀七十年代；那時，在海貝爾斯 (Bill Hybels) 和霍爾姆博 (Dave Holmbo) 的指導下，在美國伊利諾伊州 (Illinois) 帕克里奇市 (Park Ridge) 的南園教會 (South Park Church) 開創了一個青年事工。這個事工的焦點是高中學生，它使用了當代音樂和戲劇，以便與他們的需求和關切聯繫起來。這個事工不斷成長，最終吸引了約一千名學生。²⁰

這個事工的領袖們受到成功的鼓舞，並開始深思他們

首創的這種方式是否也能對成年人發揮作用。冒着美國基督教因其而著名的那種信仰風險，他們租下了伊利諾伊州帕拉丁市 (Palatine) 的「柳樹溪影劇院」(Willow Creek Movie Theater)，並在一九七五年十月十四日創立了一個新型的無宗派教會。在克服了一開始令人失望的結果之後，這個新教會開始增長。三年之後，其會眾超過了二千人，同時也超出這幢建築物的容量。他們該繼續前進了。

一九七七年，柳樹溪社群教會在南巴靈頓市 (South Barrington) 購買了九十英畝農田；一九八一年，新建築物開張。這個事工事奉不斷增長，最終擁有一百四十一英畝土地，以及一個能夠容納四千五百個座位的大禮堂。禮拜日平均出席人數通常都在二萬人次。在擺脫了主流宗派加諸教會增長之上的繁文縟節後，這個教會就能夠以具有高度創造性的方式來回應新的發展。在許多方面，它的成功都類似於紐波特海灘的水手教會，並同樣地反映了創造社群的能力。

但另一方面，柳樹溪教會又是不同的。非常不同。柳樹溪教會的領袖們發現，許多美國人不去任何教會。他們對神職人員的服飾、堅硬的教堂長椅、奉獻盤以及舊式的讚美詩沒有任何經驗。他們不了解基督教傳統的語言，對《聖經》也一無所知。這些領袖開始懷疑，這些信仰方面的新來者，為甚麼一定要艱難地穿越那過時的基督教文化之外在標誌的茂密叢林，才能最終發現耶穌呢？對於一個

20. 詳情參見：Lynne Hybels & Bill Hybels, 《重新發現教會：柳樹溪社群教會的故事與異象》(*Rediscovering Church: The Story and Vision of Willow Creek Community Church*; Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995)。

62

不去任何教會的人，他們第一次經驗到的傳統教會崇拜禮儀，很可能也就是他們的最後一次。舊式的音樂、滿是灰塵的讚美詩集、不舒適的教堂長椅以及浮華的禮儀，與在現代美國體驗到的日常生活，形成鮮明的對比。為甚麼要把這些障礙物置於人們的路途之上呢？它們對於基督教信仰來說並不是不可或缺的。當有這麼多的方式來接觸人們之時，為甚麼要用一個遠去時代的那種教會文化習俗，來使人們對基督教產生反感呢？

因此，他們也就作出一個決定。禮拜日崇拜在柳樹溪教會將成為「對尋道者敏感的」(seeker sensitive)。他們將會考慮傳統的教堂建築和禮儀的疏離影響。過去一些世俗的建築——譬如銀行和學院——曾經以哥特式(Gothic)教堂為模型，如今許多教堂則以世俗聚會場所為模型，並具有巨大的禮堂和中庭。在柳樹溪的禮拜日崇拜，迴避了讚美詩集、祈禱書、跪墊以及神職人員的長袍——事實上，也就是任何尋道者有可能覺得疏離的東西。柳樹溪教會追問道，在哪裏說過，你必須穿戴十六世紀的神職服飾，只是吟唱十八世紀的讚美詩，以及使用十九世紀的教堂建築，才能真正成為基督徒呢？數碼投影儀提供了所需要的一切，而音樂則以世俗市場所能提供的最好音樂為模型。

其結果就是一種會令許多基督徒感到困惑不解的崇拜，尤其是因為它徹底消除了各種宗教象徵。但柳樹溪教會的團隊相信，他們已經設法進入「不去任何教會的哈里與瑪麗的內心深處」，他們所發明的這種嘗試使得他們能夠正面應對尋道者的需求與渴望。²¹廣泛使用的影像片段

21. 參見：Lee Strobel，〈在不去教會的哈里與瑪麗的心靈深處：如何接觸迴避上帝

和音樂，小心翼翼地協調於聽眾那已知的（因為經過調查）同情心。他們也使用《聖經》；不過，更多地表現為一小段名言，被加以意譯而不是闡釋——像在更傳統的福音派崇拜中那樣。如果宗教象徵疏離了那些不去任何教會的人，那麼柳樹溪教會將會迴避它。重要的事情是拓展出去，而不是在路途上安置不必要的障礙。

不悅的主流派對此已有怨言。沒有神職人員的長袍、教堂長椅以及讚美詩集，如何能夠擁有真正的基督教呢？在此可以作出兩種回答。第一，柳樹溪教會在禮拜日舉行「對尋道者敏感的」的崇拜，但在平日的夜晚則舉行更加明確的基督教崇拜。禮拜日是主要為尋道者的。一旦尋道者成為信徒，他們就會歡迎他來參加平日的崇拜，並鼓勵他將他的朋友帶到禮拜日的崇拜來。還有第二點，也許是更為基本的一點，雖然學者們似乎永遠都在爭論究竟是甚麼構成「基督教的本質」，但我從未聽到有任何人曾嚴肅地認為，基督教的這種核心特性與神職人員的長袍、教堂長椅以及讚美詩集有任何關聯之處。這些東西只是基督教在某個歷史處境下的文化表達與體現；它們既然會產生，也就有朝一日會消失。例如，所謂的「牧師領」就是一項十九世紀的發明。如果有人說，神職人員不再佩帶它的話，基督教就不會再向南方發展；那麼，我就會深表懷疑。因此，我們為甚麼要對這種外在和暫時的東西如此大驚小怪呢？柳樹溪教會也許為主流派提供了一種幫助，使得他們開始

63

與教會的朋友和家庭》(*Inside the Mind of Unchurched Harry and Mary: How to Reach Friends and Family Who Avoid God and the Church*; Grand Rapids, MI: Zondervan, 1993)。

更加嚴肅地思考這些遺跡在今日美國文化中的地位。

海貝爾斯指出，柳樹溪教會是「尋道者能夠聆聽到耶穌基督那極其危險的、改變生命的信息的一個安全的地方」。²²它是安全的，因為它如此明確地與美國主流文化聯繫在一起。人們有在家的感覺。正如它的網頁所說，它的大門「對一切背景的人都是敞開的，不論他們處在精神旅途的何處」。尋道者沒有被要求作出承諾；他們不論任何都是受歡迎的，而且也沒有對他們作出甚麼要求。這種態度或看法之所以能夠持續下去，是因為某些崇拜或事奉被有意識地指定為是「對尋道者敏感的」。很明顯地，這將使許多傳統教會處在緊張之中，因為它們試圖同時適合於信徒和尋道者。柳樹溪教會是依據某種目的而建立的，它能夠毫無困難地承受這種張力。但其他的教會能嗎？這種「作為教會」的嘗試或探索，能夠在其他地方進行複製或再現嗎？

正是基於這種因由，才成立了柳樹溪協會 (Willow Creek Association)。其成員包括近二千個教會；這些教會的領袖們經常參加研討班，以學習在母教會裏正在探索的最新嘗試，以及如何將它在自己的教會裏付諸實施。沒有人說柳樹溪教會正在成為一個宗派——這被看作是一個

64 「禁忌」。但很明顯地，柳樹溪教會已經孕育出一個全球性的教會網絡；它們來自六十多個宗派，並從柳樹溪教會那裏尋求指導。

還將會有其他的柳樹溪教會——大型社群教會，它們所提出的事工，能夠發揮作用，並且也是其他教會所渴望

22. Hybels & Hybels, 《重新發現教會》，同前，頁206。

學習的。美國宗教生活的一種重大轉變正在進行之中；在這種轉變中，巨型教會實際上成了新的主教教區，並擁有大量圍繞其運轉的「衛星教會」。它們能夠更好地回應社會變遷，更易於管理，也比運作傳統宗派更為便宜。加州科斯塔梅薩市 (Costa Mesa) 的各各他教會 (Calvary Chapel)，在整個美國已經產生了大約七百個各各他教會，其中有四十個教會報告說其會眾超過了千人。它是具有另一種名稱的新宗派。正如中世紀的修道院在邊遠地區培植較小的修道院，並由母院資助其直至完全能夠自給自足一樣，巨型教會也在如此這般地處於傳佈的過程中。基督教的未來將會深受這種重大的新趨勢的影響。

細胞小組教會

我們的注意力現在要轉向一種自一九九〇年以來已經變得極其重要的「作為教會」的新方式。從第二次世界大戰以來，許多教會都曾進行過「小組」的試驗。除了定期於禮拜日在主要的教堂建築物裏聚會以舉行崇拜之外，許多會眾成員還在平日裏以較小團體的形式聚會以便查經和禱告。這些聚會一直被看作是附屬於禮拜日的主要聚會之下的。不過，也得承認，它們允許發展團契和分享關切，而這在更大的會眾團體裏則是不可能的。許多教會都發現，這些小組成了人數增長的基礎。簡而言之，這些小組之所以增長，是因為它們吸引了額外的成員；一旦達到一定的規模，這個小組就不再是「小」組了；就像阿米巴變形蟲一樣，它會一分为二。許多教會都報告說，這些小組似乎成了教會增長的引擎。

65

對二十世紀九十年代英國教會出席率的一項細緻研究

表明，較大的教會發現難以做到持續的增長。²³情形似乎是，在達到一定的人數規模以後，較大的教會就開始喪失那種「隸屬」感，而後者在後現代文化裏卻是一個極其重要的主旨。增長看來發生在較小的教會裏，這可能是由於較小的教會所產生的更大的親密性和隸屬感所致。一位傳道人似乎無法應付超過一百五十人的會眾團體——如果這些人要獲得適當照料的話。很明顯地，一個具有活躍小組的大教會，有可能獲益於一個較大教會所具有的規模與資源方面的經濟利益，而與此同時又利用小團體來作為培育和維繫團契、個人親密感以及分享——許多人發覺這些東西是「作為教會」的一個重要的方面——的一種手段。

然而，一種「作為教會」的新進路已經出現了，尤其是在遠東；這為小組在教會生活中的作用提供了一種嶄新的理解，而且其重要性也正在增長之中。在下文，我們將探討在新加坡和馬來西亞形成的那種「細胞小組教會」(cell church) 模式，它正在世界這一具有戰略意義的地區對教會增長產生巨大的影響。新加坡的堅信浸信教會 (Faith Community Baptist Church) 已經經歷了顯著的增長，並在整個環太平洋地區都引起關注。雖然「細胞小組教會」的進路利用了小組，但它卻是以一種極其不同的方式來這麼做的。最為重要的是，它放棄了那些歐洲傳統的假設，即甚麼是教會以及應當如何運作教會。²⁴

23. Brierley, 《潮流正在枯竭》，同前，書中各處。

24. 關於這個概念在亞洲的應用，可參見：David Rhodes, 《細胞小組教會抑或傳統的教會？對蒙古教會增長的反思》(Cell Church or Traditional? Reflections on Church Growth in Mongolia; Cambridge: Grove Books, 1996)；尤其參見Michael Green, 《基督的亞洲之虎：東南亞教會的動態增長》(Asian Tigers for Christ: The Dynamic Growth of the Church in South East Asia; London: SPCK, 2001)。

我們將集中在一個細胞小組教會上，這個教會對「作為教會」的這種新方式的理論與實踐的形成，作出極其重要的貢獻。世界上最大的聖公會細胞小組教會之一，位於東馬來西亞沙巴州 (Sabah) 的斗湖 (Tawau)。聖帕特里克教會 (St Patrick's Church)，自從於一九九二年決定改變為「細胞小組教會」以來，人數已經從約七百人增加到三千人。

馬來西亞從前是英國的殖民地，所以毫不奇怪，英國教會的影響在這個地區一直都很突出。多年來，這個地區的高級教會領袖都是來自英國。其基督教顯著的英國式樣，對於那些在新加坡萊佛士酒店 (Raffles Hotel) 裏品嚐着杜松子果汁甜酒的以及在熱帶地區的酷暑裏渴望有一點兒英式生活的外國僑民來說，是不錯的。毫不奇怪，這個地區教會的劇烈增長，只是在英國人回了老家並把教會移交給本地人之後才開始出現——他們立即儘可能地拋棄英國文化的包袱。

聖帕特里克教會的教區長 (rector) 溫昌輝 (Albert Yun)，他講述的一個故事就說明了這一點。聖米迦勒教堂 (The Church of St Michael's)，位於相鄰的山打根 (Sandakan)，是按照一種歐洲模式建造的，它具有一個高高的斜坡式屋頂。溫昌輝告訴了他的會眾這個屋頂的形狀，並讓他的會眾來設想它為甚麼會建成這個樣子。當然，答案是簡單的：為了使雪易於滑落。但在處於熱帶地區的山打根從來都沒有下過雪。這個教堂只是按照一種歐洲式樣來建造的，並使它適應於北歐冬季的大雪。溫昌輝指出，以同樣的方式，歐洲人對於成為一個教會意味着甚麼，也提出反映了他們自己處境的理解。這些並不能與馬

來西亞和新加坡的處境產生很好的關聯，因而也就不應當應用於這些處境之中。而他們所需要的，是對教會身份與功能的本地理解，並且要使這種理解對於這個處境的局限性和可能性保持着敏感。

據估計，如今有多達七千五百萬人屬於細胞小組教會的成員。在這場運動背後的基本觀念，能夠見之於在《新約》尤其是《使徒行傳》（例如，徒2:42-46）裏所描述的那種教會生活的模式之中。與早期的教會一樣，這種運動形成
67 細胞小組，有時被稱為「基本的基督教群體」（Basic Christian Communities）；它們常常就位於成員的家裏。教會的生活就位於這些細胞小組裏，這被看作是第一位的；而在禮拜日聚集起來的會眾則是第二位的。

這些細胞小組一般始於六到八個人的規模，並在若干個月的時間裏增加到十五人左右。到這時，每一個細胞小組就會分裂成兩個更小的團體，並開始重新增長，重新分化。新成員是通過個人見證或福音傳佈而被吸引進來的，並在這個小組之內受到關懷照料。細胞小組的首要目的，通常被描述為造就和倍增——亦即，建立信徒，以使他們能夠向外拓展到他們的社群中，並將新的皈依者帶進教會。在禮拜日，這些細胞小組聚集在一起進行集體崇拜，但實際的教牧工作和外展工作則發生於這些細胞小組自身之內。

在對細胞小組教會——正如在馬來西亞所實踐的細胞小組教會——的一項細緻研究中，著名的英國福音宣教專家格林（Michael Green），在七個標題下總結了這種細胞小組教會的嘗試所具有的優勢；我們將會提到其中的幾種。²⁵這種細胞小組教會的嘗試，創造了一種強烈的社群

意識，並把關係置於組織之上。這種運動所反對的是傳統宗派的受委員會支配的結構，並轉而加強了個別細胞小組之領袖的權利；與此同時，也減輕了與這種規模的教會常常關聯在一起的教會領導團隊的管理負擔。細胞小組對教牧關懷而言，也是一種極其有效的核心。細胞小組的領袖對這個團體來說發揮着傳道人的作用，並從教會領袖那裏接受培訓或指導。教會增長亦發生於細胞小組的層面上，因為個別成員被鼓勵向外延伸出去，以達及他們工作中和市場裏的同事，並把基督教信仰介紹給他們。

這種運動在新加坡、韓國和馬來西亞的成功，在整個環太平洋地區都受到關注。具有重大意義的是，二〇〇〇年十一月在印度尼西亞首都雅加達，舉辦了全球細胞小組教會事工高峰會議 (The Global Cell Church Missions Summit) ——它旨在整合這種運動，並確保它的理念得到廣泛的傳佈。亞洲被廣泛看作是這場新運動的動力來源；這已被證明為對在澳洲和新西蘭的反思與仿效，構成一種強而有力的刺激；而這後兩個國家，在傳統上則是教會生活的更陳舊的歐洲模式的核心區域。澳洲對於細胞小組教會的興趣，肇始於一九九五至一九九七年間；在那個時候，在新加坡堅信浸信會中所使用的這種嘗試，通過一系列的研討班，被介紹給澳大利亞的傳道人。位於墨爾本的韋弗利基督教團契 (Waverley Christian Fellowship)，就是一個決定轉變成以細胞小組為基礎的大型教會的絕佳例證。悉尼希爾松教會 (Hillsong Sydney)，位於新南威爾士 (New South Wales) 的另一個大型社群教會，也正在作出

68

25. Green, 《基督的亞洲之虎》，同前，頁46-51。

這種轉變。這種異象看來正在為人們所接受；它有可能導致對教會的一種重塑，以及與以歐洲為中心的過去的最終決裂嗎？

一個流放中的社群

最後，我們還必須轉向遭受麻煩的主流派。主流宗派的命運不濟，已經導致對於一個日漸萎縮的會眾團體的本質與地位的重新思考，這些思考極具創造性。面對福音派的巨型教會，主流派已經開始稱頌小會眾團體的諸般益處。在以往，主流派將教會看作是社會需要嚴肅對待的一種力量，並具有改變美國文化的潛力，而如今，某種具有現實主義色彩的悲觀主義，正在悄然產生。這就導致一種新的思維模式，允許一個其成員與影響不斷萎縮的教會，以一種新的和正面的方式來看待它自己——而這則完全顛倒了對於教會之作用的現有主流理解。

這種「流放」模式在斯龐主教的近期著述中扮演着重要的角色；後者已經作出結論說，他關於基督教的全新看法，並不打算把人們驅趕進他的教會裏。斯龐認為，如今成功的教會只不過是那些提供了便利和廉價答案的教會。

69 如今唯一增長的教會，就是那些實際上並不理解這些問題，並因而能夠以肯定的態度行進的教會。它們既代表了基要主義的新教團體，又代表了受到嚴厲控制的保守天主教傳統。那些真正想要與正在出現的世界互動的教會，在很大程度上就是其成員日漸萎縮的自由主義新教主流教會，以及吸引了為數寥寥追隨者的沉默的自由主義天主教少數派。這兩者幾乎都可以說是模糊含混的、不清晰的和

缺乏吸引力的。它們也許聲稱是誠實的，但在很大程度上它們並沒有甚麼真實的信息。他們支吾其詞，重新界定概念，並慢慢地撤退到幾個偽激進思想家的後衛防護之後。我已經嘗試過要生活在這個領域裏。它每天都在萎縮着。²⁶

這是對他那激進立場的一種絕妙的辯解。它不是傳統的基督教，它也不具有甚麼大眾的吸引力。但它卻是正確的，並因而只會吸引少數的人——一小撮從被斯龐視為一種大眾的、成功的以及不成熟的信仰中「流放」出來的精英信徒。這種新而真的信仰，其道路是直挺和狹窄的，也就沒有甚麼人會選擇接受它。

按照這種新的思維傾向，教會就要把它自己看作是「一種反文化的群體」，其目標就是要生活在一種「徹底順從」的生活之外。所以就會沒有人傾聽我們？這是一件好事。這意味着我們正在宣揚福音並正在認真地對待福音價值。所以我們就正在變得愈來愈小？這太好了。事實上，我們希望它一直就應該是這個樣子的。這意味着我們不必再費心要去說那些人們想要傾聽的事情了，所以我們也就能夠是徹底地、真正地反文化的了。事實上，我們的影響愈小、愈少，我們的基督門徒的身份就會變得愈是真實。

如今這聽起來也許有點兒玩世不恭。這肯定不止是令人困惑不解的：這些過去曾自認為是要決定國家民族命運

26. John Shelby Spong, 《從基要主義中解救聖經：一位主教對聖經意義的再思考》(Rescuing the Bible from Fundamentalism: A Bishop Rethinks the Meaning of the Scripture; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), 頁35-36。

70 的、並嘲笑福音派身微言輕和毫無影響力的教會，卻發現局面已經逆轉過來了。一種新的神學已經出現了，它順水推舟地使一件毫無必要的東西成為高尚的事情。不過，這種立場也有好處。特別是，它恢復了對於基督教社群之本質的一種要古老得多的理解——主流宗派在過去將它視之為荒唐可笑的。突然之間，它的機會就到來了。

千百年來，教會作為一個「流放中的社群」的神學，已經深深地植根於基督教的靈魂之中。它曾支撐維繫過清教徒 (Puritans)：當共和政體在英國失敗後，清教徒奮力應對他們的無權無勢地位之時。它曾孕育過宗教改革的激進派，他們在十六世紀的歐洲有意識地放棄了任何形式的社會認可，以便真正地成為基督徒。在中世紀歐洲那些偉大的修道院裏，它是安慰許多人的一種形象；這些人將他們在塵世上的時日看作是一種流放，並熱切地等待着他們復返天國的時刻。利用了保羅在《新約》裏提到的基督徒作為「天國公民」的形象，以及基督教的最終進入「新耶路撒冷」的那種希望，這些作家認為，在塵世的生活應當被看作是從「天上的耶路撒冷」被流放的時期。這個世界不是我們的故鄉；它只是我們已遭流放的地方。

這種立場的一個絕佳例證可以見之於阿伯拉爾 (Peter Abelard, 1079-1142) 的著述之中。他將基督徒當前的狀況比作是身在巴比倫、但卻希望返回耶路撒冷的流放者：

而與此同時，心靈卻被提升到高處，
為了那個國度，我們必須熱望，必須思念；
要尋找耶路撒冷，那摯愛的故土，
卻須經過在巴比倫河岸上那漫長的流放。²⁷

一種相關的立場亦可見之於安瑟倫 (Anselm of Canterbury, 1033-1109) 的「向基督禱告」(Prayer to Christ) 之中。在這個禱告裏，安瑟倫表達了他對與基督同在天國裏的渴望。與基督同在一起的想法，同時強化了眼下沒有與基督同在一起的悲哀意識，並給他提供希望和鼓勵，相信他有朝一日將會處於這種臨在之中。同樣地，在這一點上，流放的形象支配着他的思想：

71

我以堅定不移的信念持守着這一切
並為流放的艱難而哭泣。
盼望你的到來，那是唯一的慰藉
熱切渴望着對你臉面的榮耀的凝視。²⁸

在這種模式的基礎上，中世紀的靈性作家開始提出一系列的洞見；它們闡明了基督徒的身份，並就他們應當如何在這世界裏行為處事提供指導。例如，他們就格外強調培育重返故園之希望的重要性。在這一時期，許多作家都提供了關於「天國之耶路撒冷」的栩栩如生的形象，以便鼓勵其讀者將他們的心靈牢牢地固定在天國之上。

這種形象是大有助益的和完全真實的。²⁹但在這裏所

27. Peter Abelard, 〈啊，他們的喜樂與榮耀該是甚麼樣啊〉(O what their joy and their glory must be)，載《古今讚美詩修訂版》(*Hymns Ancient and Modern Revised*; London: Clowes, 1922)，頁226。

28. Anselm of Canterbury, 《祈禱與沉思》(*Prayers and Meditations*; Harmondsworth: Penguin Books, 1973)，頁95。

29. 關於水手教會對它運用的絕佳實例，參見Erskine Clarke, 《流放的宣道：在一個愈來愈敵視的文化裏為基督徒流放者所作的見證》(*Exilic Preaching: Testimony for Christian Exiles in an Increasingly Hostile Culture*; Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998)；Martin B. Copenhaver & Anthony B. Robinson &

發生的則是，一種曾由那些使自己從社會中邊緣化的人所主張的「作為教會」的理解，如今卻被那些曾自認為處於美國社會的核心、但最後卻被無情地從其榮譽寶座上驅趕下來的人所採納。一種為邊緣者而設計的教會神學，已經被主流者所利用；而這只是因為後者意識到，他們已經被自己原以為熟知和受控制的文化邊緣化了。這對我們的時代來說是一個實際的教訓，它提醒我們，在四十年、就是《聖經》所謂的一代人之間，事情變化得多麼激烈啊。

那麼，其他的事情會變成甚麼樣的呢？基督教在未來將面對的問題，會是甚麼樣的呢？在下一章裏，我們要轉而考察在二十一世紀裏將擺在一種全球性信仰面前的一些問題。

William H. Willimon, 《流放中的好消息：三位傳道人為教會提供了一種充滿希望的異象》(*Good News in Exile: Three Pastors Offer a Hopeful Vision for the Church*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999)。

挑戰：未來的一些問題

揣測未來會是甚麼樣子，總是不明智的。人類具有一種明顯的趨勢，總是仿照現在的情況重構過去和預測未來。這種由現在而出發的推演，不論是回溯的，還是預告的，都有可能是危險和誤導的。不過，它們也是饒有趣味的——這大概就是為甚麼會有這麼多的人在這麼做。

本章依據當前社會的、理智的與宗教的趨勢將會持續到未來這一假設，探討一些在二十一世紀全球基督教範圍內預期仍將具有重要意義的問題。當然，這是一種脆弱的假設。我們要想想，人們基於「冷戰」將會持續下去、甚或加劇的信念，曾經寫過多少本關於全球政治之未來的著作啊。¹

那麼，我們必須面對甚麼樣的問題呢？數不勝數的主

1. 例如，可參見：Shelford Bidwell, 《第三次世界大戰：建立在當今事實基礎上的一種軍事規劃》(World War 3: A Military Projection Founded on Today's Facts; New York: Hamlyn, 1978)；尤其是：Sir John W. Hackett, 《第三次世界大戰，一九八五年八月：一種未來的歷史》(The Third World War, August 1985: A Future History; London: Sphere Books, 1979)。

題，競相吸引着人們的注意力：西方後現代時期的宗教問題（將在本套「布萊克韋爾宣言」叢書中得到探討），由日益加劇的競爭以及對於生物技術的信賴引發的倫理學問題，由人類活動導致的環境惡化問題，等等。以下所要論及的，不過是將來要面對的爭論的一種抽樣而已。它們已在發展之中；並有可能在整個二十一世紀裏變得愈來愈重要。

73 我們將首先考察一場在二十世紀裏已經影響了多種宗教的運動；它一般被稱為「宗教基要主義」或「宗教原教旨主義」(religious fundamentalism)。

基要主義的威脅

耶穌基督在許多寓言裏，都把「上帝之國」比喻為一粒正在成長的種子。成長與發展，無疑是生命的跡象；而缺乏變化，則往往是指一種處於死氣沉沉狀態中的組織。一種活生生的信仰，就像一棵植物一樣會生長；而通過生長，也就經歷變化。正如紐曼 (John Henry Newman) 曾指出的，如果教會要保持始終如一，那麼它就必須變化。² 紐曼所捕捉到的這個悖論，就位於基督教教會與群體內諸多激烈爭論與焦慮的核心之處，這些爭論與焦慮是關於基督教的未來方向的。基督教必須變化嗎？倘若如此，那種變化應當是強加的，還是自然出現的呢？

在世界許多主要宗教的內部，都存在着對於變化的強烈抵制。「基要主義」一詞現在用以指稱反對變化並試圖恢

2. Aidan Nichols, 《從紐曼到孔加爾：從維多利亞時期到梵蒂岡第二屆大公會議的教義發展觀念》(From Newman to Congar: The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council; Edinburgh: T. & T. Clark, 1990)。

復一種理想過去的那些宗教信念與行為。通常，那種過去是以完全非現實的術語來加以描述的，這在某種程度上是要強調在一種宗教運動的昔日榮耀與現今失敗之間的對比。

「基要主義」一詞看來還要繼續使用下去。這是一件令人有些遺憾的事情，因為它並不是一個特別有用的術語。它對不同的人意味着不同的東西；人們彼此談論的，因而不是同一回事。大約自一九八〇年以來，在社會科學領域裏，這個詞語意味着某種類似於「一種復興主義的、保守的、宗教的正統」的東西，所指稱的是一種能夠在基督教、伊斯蘭教、猶太教與印度教當中辨識出來的現象。這個詞語已經具有一些極其強烈的貶義韻味，意味着「一種我們不喜歡的宗教運動」——而「我們」則是一群具有神奇魔力的專家，決定一切具有正確思維的人應當贊成甚麼、譴責甚麼。社會科學家一般都不喜歡基要主義，他們之研究它，極其類似於法醫之研究一具腐爛的屍體。那是令人厭惡的，但總得有人來做。然而重要的是要認識到，對基要主義之起源的社會學研究，的確產生出一些重要的真知灼見，正如在這一領域的一部重要出版物中所看到的。

74

一九六九年，華萊士 (Anthony F. C. Wallace) 發表了一項對於十八世紀易洛魁人 (Iroquois peoples)* 當中的文化復興的研究；這項集中在「美湖」(Handsome Lake)** 這一人物形象上的研究，對於宗教基要主義的起源與發展提供

* 易洛魁人屬於印地安人。——編注

** 「美湖」(Handsome Lake, 1735-1815)，印第安人塞內卡 (Seneca) 部族首領，一個印地安宗教運動的創始人。——譯注

了重要的見解；這些見解值得所有關心這一運動的人給予密切關注。³根據華萊士的分析，在文化或宗教復興過程中，可以看到三個一般的階段：

- 一、社會變化發生於一個民族或社會群體之內，它導致文化上的張力。
- 二、起初，這種張力會導致一種嘗試，要適應於這些變化。這不可避免地導致在社會模式中出現一種變化或可感知的衰退，而這又相應地導致社會分裂。
- 三、作為對此的反應，就會出現對傳統文化模式的一種重新肯定，而這往往都是通過具有個人魅力的人物之興起而實現的，而後者則支持回歸這些傳統的模式。

雖然對基要主義之發展的討論，一般都是針對基督教而言的，但注意到一項伊斯蘭教個案研究對涉及因素所作的考察，也是極有幫助的。

現代伊斯蘭運動的起源，大致可以追溯到一八七五年；在那時，阿富汗尼 (Jamal al-Din al-Afghani, 1838-1897) 敦促穆斯林通過重新肯定他們的穆斯林傳承，來抵制在中東地區日益增長的西方影響。他鼓勵穆斯林去相信，在西方人到來之前，一個睿智的伊斯蘭統治的黃金時代曾佔居於統治的地位。通過回歸於個人的宗教虔敬，通

3. Anthony F. C. Wallace, 《復興運動》(*Revitalization Movements*; Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1969)。

過對伊斯蘭教教法 (Islamic shariah law) 的改革和更新，以及通過對西方在這個地區的存在與影響的暴力抵抗，就可以重新恢復那種局面。在那之後，以色列國的建立有力地刺激了伊斯蘭原教旨主義的復興。一九七八年至一九七九年期間發生的伊朗革命，就可以被看作是對這種見解之重要性的證明。⁴美國對於中東政治的每一次干涉 (尤其是當美國支持以色列的時候)，都刺激了伊斯蘭原教旨主義的增長，並維持着對於它的激情。

基要主義的悖論，就在於它的可信性決定於世俗主義。那派生出基要主義的，是這樣的一種認識：現代世界竭力想要消除宗教。要發現這種認識是如何興起的，並不困難。阿姆斯特朗 (Karen Armstrong) 的傑出研究《為神而戰》(*The Battle for God*, 2000) 的一個優點，就在於承認宗教將要在全球範圍內扮演愈來愈具有戰略作用的同時，還指出宗教之激進形式的增長受到西方唯物主義之演進的推波助瀾。⁵基要主義與西方世俗唯物主義處在一種悖論性的共生關係之中。對宗教基要主義的厭惡，促進了世俗主義的增長；而這又相應地產生一種反作用，並導致基要主義陣營的膨脹。我們陷入了一種相互依賴的惡性循環嗎？由於未能理解這種運動的緣起，西方實際上是無意識

4. William O. Beeman, 《伊朗的語言、地位與能力》(*Language, Status and Power in Iran*; Bloomington: Indiana University Press, 1986)。更全面的敘述，可參見 Karen A. Feste, 《伊朗革命及其在阿拉伯世界中的政治變化》(*The Iranian Revolution and Political Change in the Arab World*; Abu Dhabi: Emirates Centre for Strategic Studies and Research, 1996)；Jahangir Amuzegar, 《伊朗革命的動態發展》(*The Dynamics of the Iranian Revolution*; Albany: State University of New York Press, 1991)。

5. Karen Armstrong, 《為神而戰》(*The Battle for God*; New York: Alfred A. Knopf, 2000)。

地推動了國內與國外宗教基要主義的增長嗎？在此，還存在着一些疑難問題有待解答。

基要主義實質上是一種反動的運動；它意識到一種對民族或團體之核心價值的威脅，從而作為對此威脅的回應而出現。那種威脅既可以是外在的（就像在中東存在的西方影響），也可以是內在的（就像那被證明為消解了傳統信念的現代化過程）。《聖經》時代的法利賽人就能很容易地被劃歸為「基要派」，因為他們力圖重新獲得和重新肯定他們認為已經受到希臘化威脅的猶太傳統信仰與實踐。這個詞語也許只是一種晚近的發明；但它所指稱的那種現象，對我們來說至少已有兩千年的歷史了。

- 76 我們所關注的，主要是二十世紀的事情。新教基要主義的起源，一般可以追溯到一九一〇年；在那時，由美國一家小小的出版社出版的一套共十二本叢書中的第一本問世了。這套叢書就被冠名為「基要派」(The Fundamentals)。⁶通過一系列的歷史事件，「基要派」一詞由這套叢書而獲得其名稱。基要主義是在美國新教保守派內部，尤其是在一九二〇年至一九四〇年這一時期內，對於從一種世俗文化的興起中覺察到的威脅的一種宗教性反作用。⁷將這種運動僅僅看作是對更古老立場的一種回歸或重新肯定，是不正確的；儘管基要主義教義的某些方面的確見之於古典改革宗正統 (Reformed Orthodoxy) 或者

6. 《基要派：對真理的見證》(The Fundamentals: A Testimony of the Truth; 12 vols; Chicago: Testimony Publishing, 1910-1915)。

7. 決定性的研究仍然是George Marsden, 《基要主義與美國文化：二十世紀福音派的塑造，1870-1925年》(Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism 1870-1925; New York: Oxford University Press, 1980)。

「老普林斯頓學派」(Old Princeton School) 譬如沃菲爾德 (Benjamin B. Warfield) 和霍奇 (Charles Hodge) 的著述之中。正如亨特 (James Davison Hunter) 指出的，基要主義不能等同於「一種未曾改變的正統信仰」，因為這沒有考慮到這一運動的反應性特質。基要主義是對一種威脅的回應：

正統作為一種文化體系，代表着可以被稱為「經由時間產生的一種一致看法」——更具體地講，就是建立在從神聖啟示而來的古代規則與誠命之上的一種看法。它的權威性與合法性，來自與最初啟示真理——在其最原始和最純潔表達形式中的真理——的一種未曾改變的連續性。基要主義是與現代性對抗的正統。⁸

因此，新教基要主義最好能被理解為是對二十世紀裏那些發展的一種反作用，是有意識和經過慎重考慮的。它從一開始就是、並將一直都是一場反文化運動，並利用了一些核心教義的斷言來作為界定文化界限的一種手段。而某些關鍵的教義則被視為障礙，它們既疏遠了世俗文化，又賦予基要派一種身份認同與目的意識。⁹一種被圍困的心態成了這一運動的特徵；基要派的反動社群將自己看作是用城牆包圍起來的城市，或者是(要激發起先驅者精神的話)

77

8. James Davison Hunter, 〈在其全球輪廓中的基要派〉(Fundamentalism in its Global Contours), 載N. J. Cohens編, 《基要派現象》(*The Fundamentalist Phenomenon*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 頁57, 原文有着重號。

9. Nancy Ammerman, 《聖經信仰者：在現代世界裏的基要派》(*Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*; New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987)。

10. Martin E. Marty, 〈作為一種社會現象的基要主義〉(Fundamentalism as a Social Phenomenon), 載George Marsden編, 《福音派與現代美國》(*Evangelicalism and*

早期移民用馬車圍成的護衛圈，以捍衛他們對立於一種非信仰文化的那些不同之處。¹⁰

在此，擁有一種歷史意識，是十分重要的。激進的福音運動從一種「非信仰」文化中分離出來的趨勢，從十六世紀起就開始存在了。激進的宗教改革派，通常被稱為「重洗派」(Anabaptism)，就格外強調信徒要與一個不信神的社會分離開來，並形成擁有忠實信仰的社群。¹¹同樣的趨勢，亦可以見之於西方宗教史上的許多其他時期；例如，在十七世紀倫敦的浸信會群體當中。而在二十世紀二十年代於美國興起的基要主義，則使這種分離主義傾向達到頂峰。在教義上的純潔者，寧願與那些被認定是不純潔的人分離開來。

基要派新教徒不久就意識到，他們陷入衰退的惡性循環，無力挑戰或改變他們如此憎惡的那種文化趨勢。基要主義很明顯地未能逆轉那正在興起的自由主義浪潮；它對那個時代的思想世界未能取得任何重要的影響，只是迴避或拒絕了那個時代的社會問題，咒罵它們而沒有以創造性的方式面對着它們。¹²於是，在美國基要派內部出現了一場抗議運動；它要求採取全新的策略。在尊重上一代人所追求的目標的同時，這更年輕的一代人發現上一代人的策

Modern America; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), 頁57-70。

11. 參見Claus-Peter Clasen, 《重洗派：一種社會史，1525-1618年》(*Anabaptism: A Social History, 1525-1618*; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972)。

12. Millard J. Erickson, 《新福音派神學》(*The New Evangelical Theology*; Westwood, NJ: Revell, 1968), 頁22-30。

13. Joel A. Carpenter, 《再次更新我們：美國基要主義的重新蘇醒》(*Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*; Oxford: Oxford University Press, 1999)。

略具有致命的缺憾。¹³

作為一種不同的選擇、並避免了基要派致命缺憾的「福音主義」(在那時被稱為「新福音主義」[*neo-evangelicalism*])，其出現的時間可以追溯到緊隨着第二次世界大戰之後的那個時期。亨利 (Carl F. H. Henry) 指出，基要派並沒有將基督教表現為一種具有不同社會遠象的世界觀，而只是集中在基督教主張的一個面向之上。於是，它就向這個世界提供了一種貧乏和受到削減的福音，其社會觀極為不健全。基要派太過注重彼岸和反理智，而無法在受過教育的公眾當中獲得聆聽，它自己也不願意去探討如何使基督教與整個文化和社會生活關聯在一起。¹⁴ 亨利的《現代基要主義的不安良心》(*Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, 1947) 代表福音派，吹響了要進行文化參與的嘹亮號角。

78

起初，「新福音主義」這個術語用以指稱這北美新教陣營中的第三種力量；逐漸地，這個術語被更簡明和更簡練的「福音主義」這一術語所取代，它以堅定地維護正統基督教信仰為其特徵，以堅實的神學學術研究為其後援，並忠實地委身於福音信息的社會應用。¹⁵ 所以，福音主義應當被看作是一場復興主義的、保守的基督教運動，它避免了其基要派對應物的社會孤立主義 (*isolationism*)。我們將在第五章中再來考察這一運動，因為它似乎已注定要成為基

14. Carl F. H. Henry, 《現代基要主義的不安良心》(*The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1947)。

15. Harold J. Ockenga, 〈從基要主義，經新福音主義，到福音主義〉(From Fundamentalism, through New Evangelicalism, to Evangelicalism)，載 K. S. Kantzer 編，《福音派根基》(*Evangelical Roots*; Nashville, TN: Nelson, 1978)，頁 35-48。

督教之未來的一支重要力量。

不過，基要主義在現代世界裏也可能具有持續的吸引力。在人們認為傳統的宗教信念、實踐或自由受到損害的地方，基要主義就是一種可能的回應。基督教的歷史並沒有表明，這將採取一種暴力反抗的形式。基督教基要派與伊斯蘭原教旨主義不同，後者看來認為，反對敵人的暴力行為，得到要恢復據稱是「純潔的」伊斯蘭信仰這一更高善的准許，而基督教基要派一般（但也不是沒有例外）都處在法律允許的範圍之內。那麼，甚麼會觸發暴力呢？也許最明顯的事情，就是對去基督教化（de-Christianization）的依法強制實施：從一個國家的現狀中消除其基督教過去的過程。

雖然有社會理論家指出，這個世界在下個世紀裏將會變成一個愈來愈同質化的地方，但是另一種不同的看法，也不能被排斥或忽視。根據這種不同的看法，這個世界將會變得愈來愈像黎巴嫩或巴爾幹地區一樣，其領土範圍將按照部落界限來劃分，而不再是採取有組織的民族國家的形式。¹⁶不論西方政治家喜歡與否，宗教問題對這些社群來說都是十分重要的。事實上，我們還可以指出，未能理解宗教問題的重要性，已經在過去的十年裏蒙蔽了美國和
79 歐盟的對外政策。我們可以通過考察在二十一世紀裏在基督教社群與穆斯林社群之間如何會爆發衝突的問題，來提出這一論點。

16. 參見Benjamin R. Barber, 《穆斯林聖戰對麥當勞世界》(Jihad vs. McWorld; New York: Ballantine, 1996)。

新斷層線：基督教與伊斯蘭教

正如許多批評家指出的，對於美國外交政策來說，忽視宗教問題已成為一種流行的做法。¹⁷這就解釋了在波斯尼亞、科索沃、東帝汶以及其他是非之地所形成的一團糟的局面；在那裏，宗教問題對於本地人來說至關重要，即使那些飛來飛去以圖解決衝突的西方「專家」認為它們不應當如此。在一個屏除了宗教的西方世俗環境裏接受了訓練之後，美國的外交官在涉及宗教時已經形成一個盲點：

那些易於過多地解釋經濟因果關係、易於最細緻地剖析社會差異、易於精確地劃分政治歸屬的政策制定者、外交官、新聞記者以及學者，還仍然保持着在解釋政治和衝突時不考慮宗教、宗教機構以及宗教動機的作用的舊習……因而人們在理智地主張所有宗教性的東西以及隸屬於宗教的東西之時，也就面臨着一種有學識的厭惡或排斥心態——這是由許多人在面對誠懇的宗教情感的明確表現時體會到的怪異窘迫感所複合而成的一種複雜的壓制或抑制心態；也是從啟蒙運動的錯誤預告——知識的進步與宗教的影響是相互排斥的，並使得後者成為一種日漸衰弱的勢力——所複合而成的一種複雜的壓制或抑制心態。¹⁸

目前，在美國外交政策顧問們的啟蒙運動思維與這個世界的超出了「華盛頓環路」(Washington beltway) 之外的現實

17. Douglas Johnston & Cynthia Sampson編，《宗教，治國方略的遺失之維》(Religion, the Missing Dimension of Statecraft; New York: Oxford University Press, 1994)。

18. 同上，頁9-10。

80 之間，存在着一種嚴重的斷裂或分離。基督教與伊斯蘭教之間未來的相互作用，至少可以使這些外交官從其神學沉睡中清醒過來，並促使他們去更多地發現這真實的世界，而不再是滿足於他們關於它的在宗教上經過淨化的視域。

隨着基督教與伊斯蘭教繼續擴展，它們的分界面有可能會變得愈來愈不穩定，並成為未來極具敏感性的源泉。我們可以指出，明日世界的斷層線，就位於一條將「伊斯蘭之家」與基督教民族分離開來的散漫和不易理解的分界線上。

最熱切地致力於擴張的兩個全球性宗教，就是基督教和伊斯蘭教，兩者在二十世紀裏都作出顯著的拓展。¹⁹在最近的五百年裏，它們之間的關係已經經歷了某種逆轉。直到大約一五二〇年，伊斯蘭教都是佔主導地位的全球宗教，並在歐洲蠶食了大量的領土。不過，基督教在北美、南美、非洲、亞洲與大洋洲的擴張，則導致這種關係得到改變。如今，基督教已是世界上遙遙領先於他人的最大信仰團體。

基督教在這世界的傳統上屬於伊斯蘭教的地區，譬如馬來西亞和印度尼西亞，已是一種日益增長的存在。它們毫無疑問已經製造了某種張力。當然，注意到下面一點也是很重要的：在很大程度上是通過經濟移民的模式，伊斯蘭教在西方也已經獲得了一種存在。²⁰例如，在英國已經形成大型的伊斯蘭社群。不過，這些往往都是要根據他們

19. Hugh Goddard, 《基督徒－穆斯林關係史》(A History of Christian-Muslim Relations; Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000)。

20. 關於移民的影響，可參見《移民的經濟與社會影響》(Economic and Social Impact

社群的民族起源來獲得其身份認同，而對傳統的英國社會只具有極其微小的影響。

伊斯蘭教與基督教向傳統上這兩者都不具有重要存在的地區擴張，以及在對方一直支配着的地區建立存在，很明顯地引發了一些困難的問題。這種狀況的一個可能結果，就是和平共處以及相互理解的增加。而另一個結果則是社會的動盪不安，並有可能導致內戰或分裂。具有重要宗教社群的大國有可能會發現，一九四七年印度的狀況在重複發生，而唯一可行的出路就是允許那些具有特定宗教身份認同的地區成立自己的國家。

81

那麼，未來的情形將會是甚麼樣的呢？在許多方面，這個問題是由在具有潛在衝突的地區佔有優勢地位的伊斯蘭教之類型所決定的。傳統的伊斯蘭國家對待基督教少數派還是不錯的，也允許他們和平地居住在那裏，只要他們不試圖使他們的穆斯林鄰人改信別教，或者抵制人皈依伊斯蘭，只要他們不建造崇拜場所，只要他們為國家對他們所提供的保護繳納適當的人頭稅(jizya)。這種情形在埃及還依然如此；在那裏，每年都有相當數量的陷入貧窮的哥普特(Coptic)基督徒，因為負擔不起人頭稅而皈依了伊斯蘭教。

不過，還存在着更具攻擊性的伊斯蘭原教旨主義，它支持對基督教採取一種更為好戰的態度。這種情形的潛在

of Immigration; Ottawa: Economic Council of Canada, 1991) ; Leon F. Bouvier, 《和平的入侵：移民與變化中的美國》(*Peaceful Invasions: Immigration and Changing America*; Washington, DC: Center for Immigration Studies, 1992) ; James Jupp & Marie Kabala, 《澳大利亞的移民政治》(*The Politics of Australian Immigration*; Canberra: AGPS, 1993)。

危險，可由在尼日利亞這一人口稠密和有可能走向富裕的西非國家的事件來得到說明；這個國家長期受到政治腐敗和經濟動盪的困擾。在尼日利亞一億一千萬總人口中，穆斯林與基督徒大約各佔百分之四十五。該國的北部人口主要是穆斯林，南部人口則主要是基督徒。在一九九九年至二〇〇〇年，北部的一些省份引進了傳統的伊斯蘭教教法以試圖減輕不法的狀況。然而，這項措施在這些省份卻引起了暴亂，因為基督徒走上街頭抗議那被他們認作是欺侮或懲處的事情。例如，伊斯蘭教教法規定「褻瀆」——這一般被視為意圖批評先知穆罕默德 (Mohammed) ——可以被處以死刑。在巴基斯坦，關於褻瀆的指控一直都是針對基督徒而實施的，有時還涉及年僅十三歲的少年。

這種法律的批評者認為，它會不可避免地歧視宗教少數派，尤其是因為伊斯蘭教教法認定非伊斯蘭證人在法律上具有較為次要的地位。伊斯蘭教教法原本只是應用於穆斯林社群的，它不能被強制施加於其他宗教少數派。然而，宗教少數派卻常常抱怨說他們在各個方面都承受歧視。這種狀況在持強硬路線的伊斯蘭國家譬如阿富汗、蘇丹和沙特阿拉伯尤其強烈。很明顯地，二十一世紀將會目睹在這兩個擴張性的世界宗教，在其交匯面上所存在的不斷增長的緊張與不安定。

亞洲和非洲的基督徒針對西方基督徒的最尖銳批判之一，就是他們似乎並不了解這個問題的重要性。譬如說，這在一九九八年的蘭貝斯會議 (Lambeth Conference) ——它將全世界的聖公會主教都聚集在一起——上就變得十分清楚。傳統上，這種會議一直都是被西方、尤其是北美的聖公會信徒的議程與關切所主導的。但這次不同了，發展

中國家為這次會議議程留下了印記。會議的第六十一號決議 (Resolution 61) 就表達了對下面這一問題的關注：「伊斯蘭宗教原教旨主義的出現，已對包括宗教信仰、實踐與宣傳在內的一些基本人權造成嚴重侵犯，並在諸如尼日利亞北部和蘇丹等地對基督教會的財產造成毀壞。」

基督教在世界某些地區潛在地緊張的未來，引起了一個重要的問題。鑒於基督徒在許多地區都因過去的爭論而被分裂開來，那麼在面對在未來將會面對的那些挑戰和機遇時，他們應當將這些爭執擱置一旁嗎？這就使得我們要來考慮普世主義 (ecumenism) 的未來——這種運動試圖和解以往的分歧和建立基督教建制關係的新模式。

普世主義的未來

像所有重要的宗教運動一樣，基督教也有不少內部的分裂。講拉丁語的西方教會與講希臘語的東方教會的分裂，在一〇五四年的「大分裂」(Great Schism) 使之成為正式的分裂以前，就一直處在發展之中。十六世紀的宗教改革，導致一系列新教教會的創立——聖公會、路德宗與改革宗，僅舉數例——它們既不認同羅馬，又不彼此認同。而一旦你開始為任何事情大聲爭吵之時，你也就很難知道分寸或界限在哪裏了。在十八世紀，衛理公會脫離了聖公會，隨後他們又發現有許多其他事情可供他們自己進行內部爭鬥。在十九世紀結束之際，一大群不同的衛理公會宗派彼此正在一決雌雄。如今，據估計，在世界上大約存在着二萬個宗派，而這每一個宗派都反映着關於這樣那樣的事情的某種爭論。

為甚麼不擱置這些分歧，結束我們的爭論，使所有的

人都重新成為一個幸福大家庭中的一員呢？這就是賦予普世運動以動機和合法性的一個基本問題。這絕不會是一項容易的事情，因為它意味着每個人都要在某些事情上作出某種放棄。和解 (reconciliation) 涉及取與捨的問題。但要放棄一種根深蒂固的立場，並不是那麼容易的。基督教的歷史充滿着殉道者的見證；他們就是為了自己的宗教信仰而被處死的。這一切將繼續為基督教就可能的重新合一所作的討論投下持久的陰影。

不過，在二十世紀出現了邁向普世主義的新動力。我們從中可以確定出三個因素，如下：

- 一、在第二次世界大戰結束之後，出現了要使爭戰的各方得到和解的各種嘗試，以便重建歐洲並使之擁有一個切實可行的未來。在教會內部，也出現了一種與之類似的運動。這難道不是上帝賦予的一個機會以追求和取得基督教的合一嗎？
- 二、在二十世紀七十年代和八十年代，認為西方文化正在變得愈來愈世俗化和對基督教信仰愈來愈具有敵意這樣的一種不斷增長的意識，使得許多基督徒開始考慮，他們是否應當暫時擱置基督教團體之間的仇視或敵意，而將注意力集中到生存的問題上來。正如富蘭克林 (Benjamin Franklin) 在簽署《獨立宣言》時 (1776年7月4日) 語帶雙關地所說的：「我們必須團結一致，否則，毋庸置疑，我們全都會被一個個地絞死。」
- 三、基督教向傳統上屬於伊斯蘭地區的擴展，以及

大量伊斯蘭團體通過移民而在西方的增長，使得許多基督徒預言，這將會是下一個主要的對抗。基督徒為何不團結起來以面對這樣的一種可能威脅呢？

於一九四八年八月在荷蘭阿姆斯特丹 (Amsterdam) 舉行的普世教會協會 (World Council Churches, WCC) 第一屆大會，被看作是戰後歐洲的希望燈塔。²¹雖然創立這個組織的計劃肇始於一九三六年，但第二次世界大戰既推遲了這一事件，又證明了它潛在的重要性。儘管在那個場合的莊重肅穆使得其主要的言說者，通過肯定是比不上奧林匹斯山諸神的雄辯術，使其聽眾實際上昏昏欲睡，但毫無疑問地，已經達到一座里程碑。主要的新教教會已經立約，承諾要一同努力，一同相處。當然，也存在着一些問題。在自由主義的和進步的基督徒與更為保守的基督徒之間，很明顯地將會產生某種張力。然而即使是那種潛在的地雷，也被大會組織者以某種 熟的隨機應變能力或多或少地沖淡了。

普世教會協會的五十週年紀念慶典是在一九九八年八月舉行的。這並不是一個任何人都想要慶祝的慶典。這也不是一次人們很想獲得邀請的集會。在其首五十年臨近結束之際，普世教會協會已經成為一個笑話之類的東西。對於諳熟那些更為慣常而又較少機能不良的國際組織的局外

21. 關於這一點的官方歷史，有一點浮誇和得意洋洋。更為有意味的描述，可參見 Stephen Neill, 《上帝的學徒》(*God's Apprentice*; London: Hodder & Stoughton), 頁205-239。

人來說，這個協會就像是一個「卡夫卡式的」(Kafkaesque)怪物，其特徵就是一種永遠存在的不稱職，並完全沉迷於各種會議、委員會、報告和出版物的封閉圈子之中。人們普遍認為它已經被一個自由主義的小集團所劫持，就像是
85 二十世紀八十年代激進的左派團體滲透到英國各地的工黨當中一樣。教義問題從來都沒有得到充分的討論，因為典型自由主義的認識是這樣的：「教義製造分裂，而事工則促成團結。」在一九四八年曾被邊緣化、但在一九九八年成為全球基督教主要力量的保守派，一般都認為這個組織不適宜代表歷史性的基督教，並不再對它表示關注了。

但真正的問題則是普世主義已經成為令人厭煩的神學的最後避難所。但它本身也並不怎麼吸引人。至少，這是一些人數日益增加的基督徒的判斷，他們發現自己已經厭倦於各個國際委員會關於這個那個基督教團體之間關係狀態的報告，這些報告看來是無窮無盡的，結果他們只能對他們的報告不理不睬——抑或，更糟地，使之落入那些專注於瑣碎細節的呆子手中。普世教會協會不是沒有注意到這一點；這在它於一九九七年亦即它五十週年(非)慶典的前一年發佈的一份報告裏得到強調：

在普世教會協會的成員教會一同力圖辨明一個新世紀和一個新千年期的前景與挑戰之際，普世教會協會和普世運動正在經歷一個不穩定的時期。存在着這樣的跡象：對於普世運動的承諾正在減弱，在普世教會協會與其成員教會之間的距離正在增加，在年輕一代人當中，則出現了這樣的一種普遍認識，認為普世運動已經喪失了活力，無法為當今那些迫切的問題提供中肯貼切的答案。²²

普世教會協會內部的這種張力，在它於一九九八年在津巴布韋 (Zimbabwe) 的哈拉雷 (Harare) 舉行的五十週年紀念慶典上，變得尤為明顯。在這次大會上，有人對這個組織的自由主義立場提出公開的批判。一些羅馬天主教會和東正教會的領袖發現，當涉及道德與教義問題時，他們常常覺得，他們與福音派基督徒之間，比他們與特別影響着普世教會協會議程的自由派新教徒之間，具有更多的共同立場。一種新的普世主義正在形成之中——在跨越了宗派界限的正統基督徒之間，包括羅馬天主教與東正教在內。這種普世主義的一個組成部分，就包含着對於支配了普世教會協會的自由派小集團的批判。

福音派，在這次哈拉雷集會上的一個組織良好的出席者，熱切地想要與分享着他們之關切的各個教會代表形成聯盟。奧登 (Thomas C. Oden)，美國新澤西州麥迪遜市 (Madison) 德魯大學 (Drew University) 一位聯合衛理公會 (United Methodist) 的神學家與教授，有這樣的評論：「這是福音派第一次聯合起來出席一個集會。」他還指出，在普世教會協會已經作出過努力以接觸在其陣營之外的福音派與五旬節宗教會的同時，它似乎有意識地想要在其成員當中將福音派邊緣化。在一次關於「福音派與普世運動」的午間會議上，大約有一百人聽到奧登和一組來自世界幾乎每一大洲的福音派領袖發言，呼籲普世教會協會能夠重新回歸福音，強調通過耶穌基督得救的信息。

這裏實際上存在着兩個問題。其中一個問題，就是普

22. 〈走向對普世教會協會的共同理解與異象〉(Towards a Common Understanding and Vision of the World Council of Churches; Geneva, September 1997), 1: 3。

世教會協會已經由往昔的「美麗公主」變成如今的「灰姑娘」，並正在全球的基督教活動中變得邊緣化。這是關乎普世教會協會的問題，而不是關乎普世主義的問題。第二個問題則要重要得多。它涉及這樣的一種正在變化中的理解，即普世主義應當採取甚麼樣的形態。從一開始，普世教會協會就堅持於所謂的「看得見的合一」(visible unity)——亦即，想要將各宗派聯合起來，成為單一的全球性教會，抑或至少想要通過合併來減少宗派的數量。隨着時間的推移，很明顯地，這種看法是極其不現實的，而且也未能慎重對待教會生活的實際狀況。普通基督徒所期冀的，是與其他宗派基督徒弟兄姊妹有一種更好的工作關係。他們並不希望他們的宗派被其他宗派所吞併，亦不希望接收或接管其他宗派。他們只想在個體和機構的層面上能更好地理解他人，並與他人相處得更好。

- 87 這種走向和解的運動的一個絕佳實例，可見之於意大利佩魯賈(Perugia)大主教於一九九七年二月所發表的一次演說；他為天主教會在以往針對意大利新教徒(所謂的「韋爾多派」[Waldensians])所犯下的錯誤致歉。這個演說就普世主義勾勒出一種進路：它通過為以往所犯過錯致歉，並通過恪守那些將基督徒聯繫在一起的實質內容，而在基督徒團體之間形成某種更好的理解。

現今在基層信徒當中存在着一種廣為傳佈的普世運動。普世教會協會鑒於其被指控的自由派偏見——這已經疏遠了大多數宗派的大部分信眾——，被看作是與這些對話無關的，甚或是一種障礙。在此，我們可以考察兩個實例，以說明在基層正在發生的那類事情。在每一個案例中，都沒有教會機構體制的官方參與。這些對話是在基層

信眾的層面上發起和得以維繫的。教會的「官僚」與「官員」均被置於一定的距離之外。

第一個實例是肇始於二十世紀九十年代的一系列教會領袖會議，它被稱為「葡萄樹」(The Vine)——其名稱來源於《約翰福音》十五章所使用的比喻。這樣，來自北美各宗派的一群發揮着領導作用的基督徒，就聚集在一起，而聚集的基礎是對他們各自傳統的委身，以及願意分享一種對於基督的共同信仰。

「葡萄樹」的參與者並沒有甚麼難為情地在談論着普世主義——請別誤會，他們並不想要那種從對自由主義與寬容的一種機械自動的需求中產生的了無生氣和空洞無味的東西。「葡萄樹」對於普世主義的看法有別於那種舊式的看法，亦即，為了追求和諧，乾脆就忽略了那將他們與其他基督徒區別開來的教義與傳統的重要意義。在「葡萄樹」會議中，你將遇到這樣的人，他們委身於自己獨有的傳統，同時又因與上帝王國其他角落裏的人們的分享而變得富有生氣。²³

我們在此看到在全球——基督徒渴望互相理解和一起工作 88
 作，但又不願意遵從普世教會協會那不令人信服的議程——正在被仿效的一種模式。它正發生在各學院、大學和神學院裏，發生在各種退修營地和會議中心裏。也許，有朝一日，它將會導致教會結構上的某種變化。但那並不是

23. Lauren F. Winner, 〈新普世主義者〉(The New Ecumenists), 載《今日基督教》(Christianity Today, 5 February 2001)。

這些人的基本議程。他們首要的目標是對在基督裏的共同性的一種頌揚，以及是對理解的一種渴望。如果從中能產生甚麼其他的事情，那將是最好不過的。但這並不是這個傾聽、學習與分享其信仰的過程取得成功所不可或缺的東西。

我們的第二個個案研究表明，基層信眾的普世主義亦能夠從對某種威脅的共同認識中產生出來。這在一九九二年克林頓當選為美國總統之後表現得尤為明顯。來自克林頓陣營的跡象似乎表明，總統選舉已信守於這樣的一種綱領：在公共領域裏促進或推動世俗主義和對基督教的敵意。這種威脅在那時看來是真實的；這足以使一些基督教高層人士確信，進行某種嚴肅會談的時刻已經到來。而開始彼此進行對談的那兩個團體，就是福音派與羅馬天主教。

對於那些了解這兩種運動歷史的人來說，他們的成員能夠坐在一起的想法是令人驚訝的。如果他們要一同用餐的話，他們用的是那種帶有長柄的餐勺嗎？然而，他們卻懷有一種共識，認為存在着足夠的共同基礎，以使其成為一種積極的和重要的討論。這兩個團體在神學上都是保守的。當然，它們在許多問題上肯定也有不同之處，譬如教宗的權威性，是否存在着一個被稱為「煉獄」的地方（以及它是否重要），等等。但它們也分享着某些共同的基督教核心信念，以對立於世俗文化和在新教主流宗派內的自由主義偏差。對於早期的教會來說，那核心性的基督教信念，就是信仰基督完全的神性與人性，以及三位一體的教義。而上述那兩種運動的成員也完全委身於這兩種信念，並將它們看作是至關重要的。

對於這群充滿憂慮的積極分子來說，似乎存在着兩種 89
廣大的選擇。

- 一、基於與宗教改革議程相關聯的教義上的不一致性一直存在着，彼此拒絕發生任何形式的聯繫。這種立場具有一個長處，就是完全保持雙方在教義上的完整性。但來自左翼基要主義以及世俗主義的對於基督教正統的被感知的威脅，將依然存在。在此需要面對的問題就是，是否應當允許在基督徒之間的不和，使得基督教的敵人取得勝利。一個被分裂的基督教，只是一個被削弱的基督教而已。
- 二、在承認與對方的分歧將得到保留的同時，彼此在一系列問題上展開合作。這種立場由於明確承認了不同之處將被得到而保持着教義上的完整性，而與此同時，又允許在道德、社會與政治等一系列問題上進行合作，相互維護基督教的正統，反對世俗主義、自由主義與非基督教的諸宗教。然而，它也留下應當如何解決教義上的分歧這個懸而未決的問題。它們將被忽略掉嗎？抑或為了實用性的因由而低調處理呢？

上述那些人決定採納第二種選擇，以作為在他們看來是唯一在道德上正當的行動路線。無論如何，一種沒有任何建制性意蘊的自願關聯的觀念，在美國基督教當中擁有一個悠久的歷史。正如漢迪 (Robert Handy) 所指出的，「志願主義」(voluntaryism) 的觀念起源於十九世紀三十年

代；它是新教徒在社會裏採取合作行動而不是基於特定的宗派分歧進行對抗的一種途徑。如今，這種立場也只是得到擴展，並將羅馬天主教包括進來。早在十九世紀，志願主義就導致大型宣教協會的成立；而如今，它正在導致基層信眾的普世主義的產生。²⁴

90 一份文件及時地制訂出來了，題名就是「福音派與天主教徒一同行動」。²⁵它於一九九四年三月二十九日在紐約公開發表，並引起某種轟動。許多福音派信徒和羅馬天主教信徒對此都感到困惑不解——其中一些人還感到憤慨不已：這樣的討論如何能夠得以進行；在道德與社會問題上這種程度的合作如何能夠得以展望。但從那時起，就出現了支持不斷合作的高漲情緒，而與此同時也承認在這兩個團體之間仍舊存在着教義上的分歧。一九九五年，人們則開始討論將東正教信徒包括在這個正在建立起來的合作網絡中的問題。

到了二十世紀末，已經出現了一種引人矚目的新的普世主義聯盟，它使得普世教會協會舊式的「官方」普世主義相形見绌，並變得邊緣化了。後者決定於官僚體制，以及對獨特性和教義的一種厭惡感；而前者則決定於個人的相互尊重，以及對基督福音的一種真誠的愛。而這看來就是等在前方的路途。基層大眾的普世主義，正是在各種機構

24. Robert T. Handy, 《基督教的美國：新教的希望與歷史的現實》(A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities; New York: Oxford University Press, 1971), 頁134。

25. 對這個陳述的研究，可參見C. Colson & R. J. Neuhaus編，《福音派與天主教徒一同行動：走向一種共同的使命》(Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission; Dallas: Word, 1995), 頁xv-xxxiii。

那陳腐不堪的官僚體制已經失敗的地方，取得它的成功。這種進路在下一個世紀裏將會接管這一切嗎？

英語：信仰的語言

梵蒂岡第二屆大公會議所作出的一個最激進的（一些人則會說，也是最遲到的）決定，就是羅馬天主教的崇拜現在應當以本地語來進行，而不是以傳統的拉丁語來進行。這意味着做彌撒和舉行其他無數天主教禮儀的為人所熟知的拉丁詞語，必須被翻譯成現代英語。不少天主教徒發現這種轉變是困難的，因為他們已經如此熟悉拉丁語了。但是，大多數人發現，這種轉變是解放性的，它為新一代信徒打開了信仰的財富之門。

而對於外在於大公教會的其他人來說，他們大約與此同時也正面臨着另一個重要的問題。雖然新教徒一直都是用本地語來進行崇拜的，但為這一目的而使用的活生生的語言，自十六世紀以來，已經經歷了巨大的變化。這使得我們需要看看一個經常被忽視的問題：英語在新教基督教中所發揮的作用。例如，在祈禱和崇拜中，應當將上帝稱呼為「you」還是「Thou」？

91

自從英語取代了拉丁語，英語長期以來都是國際基督教群體——天主教的和新教的——的語言。這並不是出於甚麼特別的宗教因由，而是反映了英語作為商業世界和學術世界的共同語言這一更為一般性的振興或上升勢頭。它是經濟全球化的一個面向。當然，兩個首要的講英語的國家，一直都委身於基督教宣教事業和教育事業，這也是至關重要的。從歷史的角度來講，一種特定形式的英語，已經對基督教群體產生了巨大的影響，尤其是在美國和英

國。這就是受到一六一一年《英王詹姆斯聖經》(*King James Bible*)以及一六六二年《公禱書》(*Book of Common Prayer*)的優雅韻律影響的一種英語形式。這兩部十七世紀的作品，在英語基督教內一直持續到相當晚近的廣泛使用，已經對信仰的語言產生了一種極其重要的影響。這為在基督教論述、祈禱與崇拜中所使用的英語形式的未來發展方向，提出一系列饒有趣味的問題。為要理解這些問題，我們可以稍加詳盡地來探討一下《英王詹姆斯聖經》的起源與影響。

一六一一年的《英王詹姆斯聖經》——在英國還常常被稱為《欽定本》(*Authorized Version*)——已經被讚譽為「英語散文最崇高的豐碑」。《英王詹姆斯聖經》，連同莎士比亞(*William Shakespeare*)的作品，常常被單獨羅列出來，以作為現代英語發展最具奠基性的影響之一。這二者均產生於英國文藝復興(*English Renaissance*)晚期，這並不是偶然的，因為在那時英語作為一種語言正在獲得它應有的聲譽。

- 英語自它誕生之日起，已經經歷了巨大的發展。在十三世紀裏，英語被看作是英格蘭莊稼漢和鄉下人的語言。
- 92 它極好地適應了農民生活的需要與任務——譬如說把糞肥鏟撒到田地裏，或者談論往往都是產生於狹小擁擠和骯髒不堪的生活區裏的天花和瘟疫。英格蘭的精英階級則與此毫無關係。他們所選擇的語言是拉丁語和法語。就像十九世紀俄羅斯的貴族偏愛法國語言與烹飪的優雅愉悅而厭惡他們俄羅斯語言與烹飪的原始粗俗一樣，英格蘭的統治階級也迴避了一切會使他們與長着蝨子的下層階級發生不必要接觸的事情。語言歧視與經濟壓迫一樣明顯。²⁶

然而在十六世紀，英格蘭人開始變得喜歡起他們的語言來了。在亨利八世 (Henry III) 的統治結束之前，一種新的語言民族主義 (linguistic nationalism) 正在良好的發展之中。而在伊麗莎白一世 (Elizabeth I) 的統治下，它則獲得了無止境的發展。英格蘭在「格羅麗亞娜」(Gloriana)——伊麗莎白為人所知的稱號——的統治下所取得的經濟與軍事上的成功，直接伴隨着一股對於英語的自豪與使用的熱潮。在伊麗莎白的統治下，英格蘭採納了由馬丁路德 (Martin Luther, 1483-1546) 發起的和由加爾文 (John Calvin, 1509-1564) 進一步發展的宗教改革的一般原則。雖然這些原則明智地得到緩和，以適應於英格蘭處境的現實狀況 (特別是伊麗莎白想要成為她國家教會的「最高統治者」的願望)，但宗教改革的許多基本觀念，則被直接引進英格蘭處境當中。其中之一就是要求教會的公共崇拜與佈道應當以一種普通人能夠聽得懂的語言來進行。對於路德來說，這就是德語；而對於伊麗莎白來說，這就是英語。在伊麗莎白的統治下，每個教區教會都擁有英譯本《聖經》，以便普通人能夠聽見它被高聲誦讀出來。官方正式選擇的英譯本，則是發表於一五六八年的《主教聖經》(*Bishops' Bible*)。

伊麗莎白並沒有甚麼特別的願望要將某種特定的宗教教條強加在人民身上；在一個英格蘭似乎受到法國、蘇格蘭與西班牙入侵威脅的時期，她首要的關注看來就是要確

93

26. 關於這一問題，可參見 Albert C. Baugh & Thomas Cable, 《英語史》(*A History of the English Language*; 4th ed; London: Routledge, 1993) ; Gerry Knowles, 《英語的文化史》(*A Cultural History of the English Language*; New York: Oxford University Press, 1997)。

保國家的統一。宗教的一致性是以一種相當外在的方式加諸其上的，從而為私下異議的可能性留下空間。到她那漫長的統治（1558-1603年）就要結束之際，英格蘭似乎快要被宗教張力撕裂了。隨着伊麗莎白的去世，在聖公會信徒與清教徒（Puritans）之間（實際上，是在國立教會與更激進的新教徒之間）的張力，威脅着要摧毀國家的統一。

這震動了蘇格蘭的詹姆斯六世（James VI of Scotland）——他於一六〇三年接替伊麗莎白繼位，成為英格蘭的詹姆斯一世（James I of England）。在他前往倫敦登基時，他受到一個清教徒代表團的勾引，他意識到，他新王國的宗教統一即將當着他的面被毀壞掉。即使不用應對這些宗教張力——抑或，更糟地，一場宗教內戰——，他也有足夠的煩惱。作為一個始終愛好和平的人，詹姆斯王於一六〇四年一月在漢普頓皇宮（Hampton Court）召開了一次會議，試圖解決他繼承而來的這團宗教「亂麻」。在那次會議上作出的唯一一個積極的決定，同時也是它最好的決定。亦即，應當以國王的權威來出版一部新的英譯本《聖經》。²⁷

詹姆斯為甚麼會對這部新譯本寄予厚望呢？有確鑿的證據表明，他將這部新的英譯本《聖經》看作是聖公會信徒與清教徒的一個潛在的集合點，以形成一種對國家性的宗教統一與社會統一的強烈意識，並因而使他的統治獲得一種良好的開端。結果，這個新譯本一直到一六一一年才得以問世；而到那時，詹姆斯已經變得如此不得人心了，即

27. 一個全面的敘述，可參見Alister McGrath，〈起初：英王詹姆斯聖經的故事〉（*In the Beginning: The Story of the King James Bible*; New York: Doubleday, 2001）。

使是這部新譯本《聖經》，也無法挽回他的聲譽了。

到了十九世紀早期，《英王詹姆斯聖經》已經確立了《聖經》英語的基調。諸如「莊重的」、「威嚴的」以及「高貴的」一類的形容詞，被普遍應用於對原初《聖經》語言的英語翻譯上來。當然，有一些地方，《英王詹姆斯聖經》看來是草率地進行翻譯，對非常簡單的段落作出進行笨拙的、甚或是醜陋的翻譯。譬如，我們可以看到對《哥林多後書》第六章11-13節的下列翻譯所具有的生硬笨拙性：

O ye Corinthians, our mouth is open unto you, our heart
is enlarged. Ye are not straitened in us, but ye are strait-
ened in your own bowels. Now for a recompence in the
same, (I speak as unto my children,) be ye also enlarged.

94

這肯定不會因為表達的明晰性或散文的優美性而贏得甚麼獎勵。事實上，這會被從任何像樣的大學寫作課上驅趕出去。但是這種笨拙是罕見的。或許是因為在翻譯的最後編輯階段包括大聲朗讀經文——以便翻譯者能夠判定，當在公共場合、教堂裏朗讀時，它如何能夠被人們所理解——導致它表達的有規則的頓挫與表述的機敏的轉折。

當清教徒的共和政體走向崩潰而英國的君主政體得以復辟之後，在宗教處境裏應當使用某種類型的英語這種認識得到加強。查理二世 (Charles II) 在一六六〇年返回英格蘭登基稱王後，最先採取的行動之一就是要確立一種新的《公禱書》；它發表於一六六二年。這部作品將《英王詹姆斯聖經》的文學基調擴展到公共崇拜的每一個面向。這種經典翻譯語言的最明顯的一個面向，也許就是它使用了英

語的古體 (archaic) 形式，譬如「Thou」和「Thy」。這就造成一種印象，認為只有這種言說風格，才適合於宗教場合——不論是採取個人祈禱的形式，還是採取共同崇拜的形式。

從十九世紀晚期以來，人們為《英王詹姆斯聖經》以及其他英文經典宗教文本如何能夠獲得更新而付出大量的心血。簡單的答案就是徹頭徹尾地使用現代英語；換言之，就是開始使用一種新的英譯本。不過，《英王詹姆斯聖經》已經對現代英語的發展產生了如此重大的影響，以至於它對人們關於宗教語言應該是甚麼樣的期望，產生了一種無法磨滅的印象。它是慎重的、嚴肅的和宏偉的。而一種採用了另一種「基調」的譯文，聽起來也許就不是那麼鄭重，甚至是粗俗下流的。其結果就是，這種宗教語言一直採取了一種來自十七世紀的基調和內容，儘管從那時起，英語已經經歷了巨大的發展。

對那些在基督教信仰以外的人來說，《英王詹姆斯聖經》與《公禱書》的語言屬於另一個時代——也許是一個比今天更優雅的時代，但卻是一個逝去了的時代，與當今沒有甚麼關聯。基督教崇拜的英語，聽起來就像是莎士比亞的英語。而這兩者如今都被看作是陳舊的和過時的。它們也許是經典，但正如吐溫 (Mark Twain, 1835-1910) 於一九〇〇年所說的，「經典」就是「每個人都希望閱讀過但卻沒有人真的想要閱讀的東西」。

二十世紀的英語基督教，因而發現自己處在某種困境之中。它歡迎各種新譯本，能夠使原文的意義以二十世紀的英語而不是十六世紀的英語表達出來。但是，由此而出現的翻譯又有點兒……對了，有點兒缺乏韻味。準確性的

代價，似乎就是一部閱讀起來像是一份報紙或通俗雜誌似的文本。不知怎的，耶穌基督所說的話語，似乎有點兒平淡無味和缺乏神秘性。《新英文聖經》(*New English Bible*)，也許是所有現代譯本中最矯揉造作的，使得耶穌聽起來就像是二十世紀六十年代在漢普斯特德(Hampstead)上流晚宴上的一位客人，所說的是中上層階級那種委婉的和有節制的英語。

在這整個翻譯之中，我們都可以看到對《聖經》詞彙的「淨化」。按照《英王詹姆斯聖經》，馬利亞告訴天使加百列她不可能懷孕：「我沒有和男人發生性關係」(*I know not a man*)。這對《新英文聖經》來說是太過粗俗了，儘管這是對希臘文的一種忠實翻譯。牢記着英國中產階級禮儀或規矩的《新英文聖經》，很清楚馬利亞應當如何作出這種聲明：「我是個處女」(*I am a virgin*)。這肯定會使她在二十世紀六十年代的漢普斯特德恢復名譽。《新英文聖經》也不喜歡那談論「從東方來的智者」(*wise men from the east*)前來訪問耶穌的故事。不；他們是「占星家」(*astrologers*)。但在經文中，卻並沒有任何表明這一點的證據；所以這種翻譯就得建立在諸多將自己偽裝成學術的猜測或臆斷之上。但這種基調卻是完全錯誤的。它所傳遞的是這樣的一種觀念，就如一份當地的報紙派它的星象學編輯者過去查看一下那引起大驚小怪的事情到底是甚麼。

96

不過，這種觀察也產生了一種條件反射式的回應，譬如：「它當然應該像普通的談話那樣！《英王詹姆斯聖經》賦予了《新約》的普通語言以一種神秘特性，而這根本就沒有反映原文的格調！最終，我們擁有了正確的東西！」好吧，也許如此。早在十七世紀的第一個十年間被英王詹姆

斯召集在一起的大約五十名翻譯者，傾向與使用這樣的一種英語風格，它反映了西敏斯特宮和牛津為顯要人士特設的高桌會議所特有的高韻雅律。但不知怎的，人們如今似乎期望，宗教語言聽起來有別於他們周遭世界裏的那種語言。

隨着《英王詹姆斯聖經》的語言已經變得愈來愈遙遠，人們也愈來愈適應於那些新譯本；那些困難的影響力已經減退了。至少，相對於更為傳統的譯本，新一代基督徒已經更為喜歡現代的譯本了；他們開始期望，《聖經》對他們來說是易於理解的，而不是籠罩在英王詹姆斯一世時代詹姆斯式英語的濃重迷霧之中。所以我們所面臨的，也許只是一個正在退隱到過去的問題。現代《新國際譯本》(*New International Version, NIV*)的銷量遠遠超過《英王詹姆斯聖經》；這種趨勢指出，未來的人們更適應於以現代英語來誦讀和研究的《聖經》。但對於那正在過去的一代人來說，在舊版本與新版本之間則存在着一種真正的張力，而這種張力已經被證明為不可能解決的。

同樣的問題亦出現在禮儀修訂的過程中；在這個過程中，往昔的頌讚語言讓位給某種更易於理解的東西；然而，這又似乎缺少人們有可能期待或希望的那種莊重與尊貴。例如，一六六二年的《公禱書》的神秘性，在很大程度上應歸功於這一事實：它在某些方面是含混難懂的。在基督教思想裏，一直都存在着一種不合常規的趨勢，把難以理解等同為成熟老練。按照這種推論，如果你能夠理解

97 它，那麼它在理智與靈性上就不會是真正發人深省的。推測起來，這也有助我們理解，為何近年來有那麼多關於基督教神學的著述，看來已經把難以理解培養成最高的美

德。但這對所討論的問題卻並沒有甚麼真正的幫助。

這些問題亦可由英國聖公會最近的禮儀著作即《共同崇拜》(*Common Worship*)來加以說明；《共同崇拜》於二〇〇〇年十二月開始生效執行。外部世界的一般反應，一直都是彬彬有禮的揶揄。《公禱書》設想它的聽眾是隸屬於英國這個國家的，並作出相應的言說。《共同崇拜》則被看作是一個小社團的禮儀；局外人——如今已是絕大多數——沒有甚麼想法地經過它並忽略它。他們竟然沒有甚麼想法這一點是尤其不恭敬的。

在倫敦《泰晤士報》(*Times*)上發表的一篇詼諧幽默的文章裏，莫里森(Richard Morrison)懷疑這部作品是否應該被稱為「常套話」(*commonplace*)，而不是「共同崇拜」。²⁸它的詞彙與格調受到無法挽回的損害。它是「一個由社會學講師組成的委員會胡亂拼湊出來的作品」；抑或是「這樣的一個委員會：他們被告知要烘烤一份不會吃壞人的布丁，結果卻做出如此寡淡無味的一道食品，甚至連布丁愛好者也會悄悄地和遺憾地從餐桌邊溜走」。莫里森指出，它的散文風格既無法與其前身相匹敵，又無法滿足其會眾的渴望。

雖然這部新書真的想要成為「韻文體的」，但它卻令人驚訝地陷入司空見慣的陳詞濫調，或者像被勒住了頸項般的噁裏咕嚕。在結禮儀式中，丈夫和妻子被告誡要「善待

28. Richard Morrison, 〈共同崇拜，抑或只是共同場所？〉(*Common Worship, Or Just Commonplace?*)，載《泰晤士報》(*The Times*, Thursday 23 November 2000)。

彼此的夢想」。天哪，他們到哪裏去發現它們呢？在一張斯特賴桑德 (Barbra Streisand) 的光盤上？另一個禱告則有這樣怪異的語句：「你所有的事工都與你讚美的無聲音樂發生着共鳴。」嗯，那麼請您為我演奏一下試試看，主教。

98 當然，要把這當作是教會外的人的評論而排斥掉，是很容易的。但它真的要使他們回到教堂嗎？教會出席率研究的一個最確切發現，就是正在增長着的教會是那些根本就沒有使用正式禮儀的教會。也許，《共同崇拜》將會賦予這種趨勢一種新的動力，從而間接地和無意識地導致教會的增長。我們將拭目以待。

在本章，我們論及一系列有可能在二十一世紀裏具有重要意義的問題。很明顯地，還有其他許多問題亦需要加以探討——譬如婦女在全球基督教中的角色，由都市化導致的愈來愈大的社會壓力，以及關注生態問題的重要性——但限於篇幅關係，我們不得不忽略它們。我們已經探討的這四個問題，突出了全球化的重要性，並使人們認識到它對於基督教發展的潛在影響。

這亦引起了一個更深入的問題：從影響二十一世紀的各種力量之綜合體中，將有可能出現何種形式的基督教呢？在當今基督教的陣營中，誰有可能是失敗者或勝利者呢？我們將在下一章裏來探討這個問題。

未來的基督教：一種試探性的 概觀

我們已經考察過能夠在全球基督教中辨識出來的一些趨勢，並預測了這個運動在二十一世紀裏將會出現的一些可能情形。我們現在就來看看最有可能決定未來基督教形態的四種運動：羅馬天主教、五旬節宗、福音派以及東正教。

很明顯地，在此存在着一個遺漏。新教的主流教會看來極有可能在二十一世紀的西方無法存活下去，至少按照它現有的形式來說是如此。我們下面就來考察產生這個試探性結論的一些因素。

西方新教諸宗派還有前途嗎？

在這本書中，對西方主流新教宗派之未來的認真關切已經得到表達。在現有趨勢的基礎上，這些宗派的未來發展只能——充其量——被描述為停滯，並更有可能出現成

員、影響與權力方面的重大衰退。正如《美國與加拿大教會二〇〇〇年年鑒》(2000 Yearbook of American and Canadian Churches) 所評論的：「十餘年來，新教的『主流』教會那曾經是可靠的主導權，已經被看作是一種隸屬於較早時期美國宗教生活的人工製品。」未來將會是另一個樣子。

在西方，聖公會、衛理公會與長老會就屬於面臨着這些在人口統計上的重大轉移之威脅的宗派。而在南美、亞洲與非洲，則會出現一種極其不同的景象；在這些地區，已經出現了這些主流信仰的更具動力和適應力的形式。不過，卻沒有甚麼跡象表明，西方的宗派有可能會從這些趨勢中獲益。目前，西方主流宗派中唯一表現出任何生命力或增長跡象的部分，就是那些受到福音派或靈恩派(charismatic) 更新運動之影響的教會。

這起初似乎是提供了某種希望。但情況比這要更為複雜。在這樣的教堂會眾當中，那些受到這種更新影響的個人，對任何特定的宗派都沒有甚麼忠誠，並在適當的時候就會乾脆轉移到福音派或靈恩派的教會去。他們尋求良好的佈道和崇拜，而不是宗派的品牌。無論如何，宗派的領導層一般都對這些更新運動不抱好感，並且也沒有給它們提供甚麼鼓勵或支持。在許多情況中，尤其是在美國聖公會裏，他們最終還是被迫離開這個宗派，其方式就像是十八世紀英國聖公會趕走了其活躍分子——後者進而建立了衛理公會。

如果主流宗派擁有未來的話，那麼這也是通過在它們日漸萎縮的陣營內部發揮作用的更新運動而實現的。鑒於在這種更新背後的驅動力一般來說不是福音派，就是靈恩運動——而不是某種為宗派所特有的議程或資源——，所

以我們提議將這些運動而不是將主流宗派看作是未來基督教的決定因素。最有可能決定一個西方新教會眾群體能否在二十一世紀裏存活下來的因素，不是看它是否屬於聖公會、衛理公會或長老會，而是要看它是否屬於福音派或靈恩派。羅馬天主教和東正教的情形則要令人鼓舞得多，這使得我們要把它們看作是憑其自身資格就是未來的參與者。然而，這種不證自明的可能性，對於新教諸宗派這些團體來說卻不再是像在一九〇一年那樣一清二楚的了。它們在二一〇一年還會存在嗎？各種預兆都是非常令人不安的。即使是對其最富同情性的觀察者來說——我本人就是其中的一員——，西方主流新教宗派似乎是一隻腳已經踏進墳墓裏，而另一隻腳則落在西方文化所能提供的不論何種的臨時立足點上。但西方文化正在變化當中。

101

我們在一本書裏所作出的這種試探性預測，也可以歸於不相干之列，如果西方新教諸宗派能夠擺脫它們當前的、在很大程度上是自己造成的這種下降與衰退模式的話。要改變它們的未來，就必須首先改變它們的現狀。然而，它們卻是如此之深地陷入一種失望的文化與誠實性的華麗詞藻（意味着「我們不會改變」），以至於它們無法獲得自由去做那亟須它們去做的事情——重新發現那最初使它們得以存在的東西。

我們以下將要考察基督教內最大的組成成分——羅馬天主教——的未來的一些方面。

羅馬天主教

羅馬天主教是世界上最大的基督教集團，也被普遍認定將會是二十一世紀裏最成功的該類集團。在美國，它代

表了最大的宗教團體，它的成員人數是其最接近的競爭對手——美南浸信會 (Southern Baptists) ——的四倍。最近的統計表明，它在美國的成員人數在最近這幾年裏有一定程度的增加。它是世界上最大和分佈最廣泛的基督教團體，並仍在擴張之中。它在各地都面臨着一些問題；不過，它以往的歷史表明，它將能夠面對這些問題，並作出必要的調整。¹

102 然而，羅馬天主教的未來也曾經被視為不確定的。要理解這一點，我們就需要回到兩個世紀以前，看看在一七八九年法國大革命以後大公教會在西歐的情形。在十九世紀小心翼翼地開始之際，曾存在着這樣一種感覺，認為羅馬天主教的未來是非常不確定的。法國大革命實際上已經消滅了教會在法國的影響與存在。革命還是需要輸出的，既通過其核心觀念的傳佈，又通過法國革命軍隊的行為——他們侵入了在那時還是信奉天主教的其他歐洲地區。事情看起來是嚴峻的。人們普遍認為，拿破崙的時代預示着天主教在歐洲之角色的終結。但隨着拿破崙的失敗以及在維也納會議 (Congress of Vienna, 1815) 上對歐洲的改造，情況開始穩定下來了。

雖然宣教事工已經在諸如南美、日本和印度這些地區確立了重要的天主教存在，但天主教在這個階段仍主要是

1. 儘管在幾個問題上有事實方面的失誤，但仍然可以從中發現一些重要的洞見：Jaroslav Pelikan, 《羅馬天主教之謎：它的歷史、信念與未來》(*The Riddle of Roman Catholicism: Its History, its Beliefs, its Future*; London: Hodder & Stoughton, 1960)。關於其歷史的其他方面，可參見J. Corish Patrick & E. Handley James & Denis Gwynn, 《愛爾蘭天主教史》(*A History of Irish Catholicism*; Dublin: Gill, 1968)；Martin E. Marty, 《美國天主教簡史》(*A Short History of American Catholicism*; Allen, TX: Thomas More, 1995)。

一種歐洲的宗教，其範圍在西北及於比利時這個新建立的國家，西南及於西班牙，東北及於奧地利，東南及於意大利。在為數大約一億人的歐洲天主教信徒中，大多數人都分佈在哈布斯堡帝國 (Habsburg Empire)、意大利和法國。在碧岳七世 (Pius VII) 於一八一四年五月返回羅馬之後，重建教會的任務就落在他的肩上。這項任務看來是龐大的；而他也證明自己是能夠勝任的。這項任務的基礎是由聖座國務卿孔薩爾維 (Consalvi) 奠定的；後者在維也納會議期間與一系列國家通過談判而商定了協約。「特別教會事務部」(Congregation for Extraordinary Ecclesiastical Affairs) 亦於一八一四年成立，其目標就是要在整個歐洲重建天主教信仰與生活。這些措施的成功之處，在像英國這樣一個傳統上極其強烈的新教國家裏即可略窺一斑；在那裏，天主教的教階制於一八五〇年得以重新建立起來。

在這一期間，天主教也對美國產生重要的影響。雖然革命時期的美國是由新教支配的，但隨着十九世紀向前推移，來自愛爾蘭和意大利的移民潮，大大地改變了這種宗教權力的平衡。卡羅爾 (John Carroll, 1735-1815) 大主教作了諸多努力，以敦促社會在這樣一個天主教信徒成員正在迅猛增長的時代裏接納天主教信仰與生活。在十九世紀四十年代，據估計，大約有二百五十萬愛爾蘭天主教徒移居到美國東海岸，並在諸如波士頓和紐約這些東部城市裏形成巨大的人口影響。美國天主教在國家生活裏興起，成為一種重要的力量，這部分是由於其追隨者的民族忠誠，他們將天主教信仰看作是他們身份認同不可或缺的組成部分。因此，在美國歷史的這一關鍵時期，他們的歐洲背景也在塑造着美國移民的宗教觀。一些重要的天主教教育機

103

構相繼建立，譬如一八四二年成立的聖母大學 (University of Notre Dame)，則為天主教在國家生活中興起並成為重要的理智力量，奠定了基礎。

我們在這一部分的注意力，將集中在對本宣言的主旨具有核心重要性的事情上。天主教將在基督教的未來當中發揮着甚麼樣的作用呢？假如是在一八〇〇年發出這種追問，任何置身於西歐處境之中的知情觀察者，恐怕都不會認為天主教抑或整個基督教能具有甚麼重要的未來。而在二〇〇一年發出這同樣的追問，則會得到一種極其不同的回答。大多數觀察者都深信，天主教在下個世紀裏仍將是主要和最成功的基督教形式。其理由之一就在於梵蒂岡第二屆大公會議 (1962-1965年) 所取得的成就，特別是它為一個猶豫不決的教會所確立的改革性和更新性議程。

人們如今普遍認為，二十世紀六十年代標誌着西方文化中一個世俗樂觀主義時期的頂峰。在這樣的一種處境裏，基督教的適切性問題就變得格外重要了。對這一系列問題都保持着敏感性的若望二十三世 (John XXIII；1958-1963年在位)，召開了梵蒂岡第二屆大公會議來處理「更新」(updating) 教會議程的問題。大公會議開始於一九六二年十月。在從一九六二年到一九六五年期間每年秋季召開的四屆分會上，來自世界各地的多達二千四百五十名主教齊集羅馬，探討天主教教會的未來發展方向。若望二十三世於一九六三年六月三日逝世，並沒有令會議的工作中斷，它在繼任教宗保祿六世 (Paul VI；1963-1978年在位) 那裏得到延續。

擺在會議面前的議程是龐大的。總的來說，它探討了基督教信仰在現代世界裏的地位，特別是在基督徒與非基

信徒之間以及在天主教徒與其他基督徒之間的關係。傳福音的重要性，在一個尊重非基督徒的身份與誠實的處境中得到肯定。同時，會議還對教會本身的性質以及主教與教宗的關係予以特別關注。

對社會正義的關注，驅使着羅馬天主教會走在全球人權鬥爭的最前沿；這就體現在近幾十年來教會在下列事件裏所發揮的作用上：推翻菲律賓總統馬科斯 (Marcos) 的鬥爭，東帝汶脫離印度尼西亞極其邪惡的吞併，以及在軍事獨裁者統治下的南美進行的爭取自由言論的鬥爭，等等；這些獨裁政權已奪取了數位著名主教的生命。

在梵蒂岡第二屆大公會議之後，天主教教會愈來愈將自己看作是一個信徒的社群，而不是一個神性授權和教階化的社會。在教會生活中，平信徒獲得了愈來愈重要的地位。會議亦仿效教宗良十三世 (Leo XIII；1878-1903年在位) 的榜樣，強調基督教信仰的社會方面，包括其對人權、種族關係以及社會公正所具有的意義。在教會內，「集體性」(collegiality) 的觀念已變得愈來愈重要。這表達了一種觀念，認為教會本身就是一個由成員教會組成的社群，其權威在某種程度上分散在主教當中，而不是集中在教宗那裏。

梵蒂岡第二屆大公會議在天主教歷史上是一座里程碑。它將如何影響基督教進入下一個千年期的發展，還有待觀察。許多天主教徒都歡迎它所引進的這種新氣氛，而其他一些信徒則感到它出賣了傳統天主教教義與實踐的許多核心關切。這種張力的痕跡，將會存留在現代天主教會裏。不過，這是一種創造性的張力，並有可能在未來導致一種健康的自我省察過程。

隨後，其他的張力在天主教內部也變得重要起來。日甚一日地，基督教正在成為發展中國家和地區的一種宗教，其在人數上的重心正在從西方世界轉移到非洲和亞洲那些正在興起的國家裏。同樣的模式亦見之於其他的基督教教會。不過，還存在着一些與羅馬天主教相關的特定問題，這其中就包括奉獻自己成為神父的男性人數急劇下降。這在愛爾蘭共和國這個羅馬天主教在西歐由來已久的堡壘地區表現得格外明顯。侵犯兒童的指控，已經嚴重削弱了神父職務的重要地位。一九七九年，在愛爾蘭只有不足八千名神父，其中不足四百人未過三十歲，但卻有六千餘人年屆四十歲以上。愛爾蘭教會面臨着嚴重的神父短缺問題，而且也難以看到有甚麼應對措施可以採取。類似的情形亦見之於整個西方世界。不過，在發展中國家裏，事情則更為令人鼓舞。

這就意味着，發展中國家的議程愈來愈支配着天主教，因為西方的傳統議程已經變得不再是那麼重要了。對於許多觀察者來說，對這一趨勢最終的確認，就是選舉一位非西方人的天主教徒為教宗。這樣一種發展——這如今已被普遍認為是不可避免的——將標誌着羅馬天主教自從十八世紀九十年代的大災難以來獲得重生的最後階段。這將是對每個人都知道是真實的東西的一種強而有力的證明：羅馬天主教在最近兩個世紀裏已經決定性地從一種西歐的信仰轉變成一種全球性的信仰。所以並沒有甚麼令人信服的理由可供人們作出其他預測，而他們只能推定，羅馬天主教將在下個世紀的全球基督教裏繼續成為重要的參與者。

是五旬節宗——我們以下就來探討。

五旬節宗

五旬節宗的起源是複雜的，但通常都可追溯到二十世紀的第一天：一九〇一年一月一日。在距此數月之前，帕勒姆 (Charles Parham, 1873-1929) 在美國堪薩斯州托皮卡市 (Topeka, Kansas) 創立了伯特利聖經學院 (Bethel Bible College)。他的一個特別興趣，就是關注於在《使徒行傳》二章1-4節中所描述的「說方言」(speaking in tongues) 現象。大多數基督徒都將這理解為是某種在早期教會裏發生的事情，但卻不再是基督徒經驗的一部分。而在一九〇一年的元旦，帕勒姆的一個學生就體驗到這種現象。數日之後，帕勒姆本人也體驗到它。²

帕勒姆開始講授對「方言恩賜」的這種顯而易見的重新發現。在聽過他演講的人當中，就有一位非洲裔美國人佈道家，西摩 (William J. Seymour, 1870-1922)，他於一九〇六年四月在美國洛杉磯市阿祖薩大街 (Azusa Street) 三一號開辦了使徒信仰宣教會 (Apostolic Faith Mission)。在隨後兩年多的時間裏，在這裏爆發了一場重要的宗教奮興運動，其特徵就是說方言這一現象。「五旬節宗」(Pentecostalism) 這個術語開始被運用於這場運動之上，其名稱來自「五旬節」(Day of Pentecost)，按照《新約》的說法，那個時刻就是早期基督門徒首次經驗到這一現象的時

2. 有關的考察，可參見Walter J. Hollenweger，〈五旬節宗：起源與世界性的發展〉(Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide; Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997)。

候(徒2:1-4)。

這一運動在美國迅速傳播開來，尤其對被邊緣化的人具有吸引力。³一般來說，它為白人和非洲裔美國人基督教團體所歡迎和接受。雖然五旬節宗在其基督教神學上可以被看作是屬於傳統派的，但它卻由於對說方言的強調和其崇拜形式而全然有別於其他基督教團體。這些都是極其經驗性的，並涉及預言、醫治和趕鬼。這一運動的崇拜風格和缺乏理智成熟性，導致它被主流宗派和學術界所忽視。然而，在第二次世界大戰之後，它卻開始了一個新的擴展階段，這為它在二十世紀後半葉的巨大增長鋪平了道路。

使得五旬節宗受到更廣泛的公眾關注的事件，發生在美國加利福尼亞州的范紐伊斯(Van Nuys)，時為一九六〇年。當地聖公會的教區牧師，貝內特(Dennis Bennett)，告訴他那大吃一驚的教堂會眾，他已經被聖靈充滿，並說出方言。會眾的反應是從困惑不解到氣憤填膺，不一而足；當地的聖公會主教立即禁止他在所屬教會裏說方言。不過，事情很快就變得清楚：在主流宗派裏，其他一些人也分享着貝內特的經驗。他們走出隱蔽的處所，並表明他們相信自己經驗到一種真正的《新約》現象，而這種現象將會導致教會的更新。

到了二十世紀六十年代後期，基於聖靈恩賜(譬如說方言)而發生的某種形式的更新，很明顯地在聖公會、路

3. 關於這一運動的這個面向，可參見R. M. Anderson，《被取消繼承權的人的異象：美國五旬節宗的形成》(*Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*; Oxford: Oxford University Press, 1980)。

德宗、衛理公會和長老會的圈子裏獲得立足之處。其中最為重要的也許就是，在羅馬天主教會內部也形成一種日益增長的靈恩運動。現在再使用「五旬節宗」這個術語來描述這一現象，就變得頗成問題了，因為「五旬節宗」這個術語是用來指稱一類格外強調說方言的教會——譬如「神召會」(Assemblies of God)。而「靈恩運動」這個術語則是用來指稱基於五旬節宗運動的觀念與經驗的位於主流教會之內的那些運動。

在主流教會內部的靈恩更新，已經導致新的和非正式的崇拜方式、「敬拜詩歌」的激增、對崇拜動態過程的新關注，以及對正式禮儀崇拜之傳統主義的一種日益增加的厭惡感——尤其是在涉及讚美詩集或崇拜禮儀書的笨拙不便的使用問題之時。這不僅僅再是那些位於教會之外的人發覺它們是令人無法接受的（請注意，柳樹溪社群教會是如何在其「對尋道者敏感的」崇拜中避免使用它們的⁴）；而這種趨勢如今正在主流教會之內蔓延着。

五旬節宗運動——我們在此將會把主流教會內的靈恩運動團體包括在內——自從第二次世界大戰以來已經發生了顯著的變化。而最明顯的變化就是巨大的增長浪潮。據估計，目前世界上約有五億五旬節宗信徒，並擁有極其廣泛的地理分佈。雖然我們可以說，這種運動的起源主要位於非洲裔美國人文化當中，但是它已經在南美、亞洲、非洲和歐洲扎下了根。⁵

108

4. 參見本書第84-85頁。

5. W. Dempster Murray & D. Klaus Byron & Douglas Peterson, 《五旬節宗的全球化：一種周遊各地的宗教》(*The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*; Oxford: Regnum Books International, 1999)。

為甚麼這種形式的基督教會變得如此流行呢？美國主流宗派內一些感到焦慮不安的基督徒——他們也許不明智地揭示出過於他們所意識到的一些恐懼——認為這都是美國中央情報局一手炮製的，以此作為全球反共產主義鬥爭的一部分。這種看法的可信性，就像是科幻電視片《X檔案》(X-Files) 中的情節，但它卻與事實或統計數字不符。這同美國某些基要主義者將克林頓的當選視為撒旦掌管美國的一個陰謀，是處在同一級別上的。抑或，就像是那些還仍然欽慕庫布里克 (Stanley Kubrick) 所著《奇愛博士》(Dr Strangelove, 1963) 的人，在該書中所看到的戰略空軍將軍里珀 (Jack D. Ripper) 的信念，里珀相信美國供水系統中的加氟處理是共產主義者的一場巨大陰謀。這些恐懼所告訴我們的，更多是那些娛樂他們之人的焦慮與議程，而不是現實的狀況。

回到現實世界裏，我們可以看到有兩個因素被普遍認為能夠解釋五旬節宗那不斷增長的全球吸引力。第一，五旬節宗強調對上帝的一種直接的、即時的經驗，而迴避了許多人都感到枯燥乏味和莫名其妙的那種乾巴巴的和理智性的基督教形式。所以五旬節宗已經在拉丁美洲勞工階層中取得巨大的進展，因為它能夠交流傳遞神聖之物，而無須一種書卷氣文化的那種令人疏遠的重負。

109 第二，這種運動使用了一種溝通交流的語言和形式，能使它極其有效地跨越文化隔閡。霍倫韋格 (Walter Hollenweger)，這一運動最傑出的歷史學家，在最近的一次訪談中指出這一點的重要性：

〔五旬節宗〕是一種口傳宗教。它不是以那構成比如說

長老會信徒或天主教信徒之特徵的抽象語言界定的。五旬節宗是通過故事、見證和詩歌而傳遞交流的。相對於大學或教會宗派的語言，口頭語言是一種更具全球性的語言。口頭傳統具有韌性或變通性，它能夠使自己適應於一系列外在的環境……當你成為一個五旬節宗信徒時，你所談論的就是你如何被醫治，抑或你的生命如何被改變。這就是五旬節宗信徒一而再地談論着的東西，而這部分也是因為人們喜歡聽到諸如此類的東西。今日的五旬節宗所應對的是整個生命，也包括思考的那一部分在內。而基督教的更為主流的形式，則首先應對的是思考的那一部分——它常常會影響到生命的其他部分，但卻並不總是如此。⁶

如果說，「主流」(mainline)是以數量界定的，那麼五旬節宗已經是除羅馬天主教之外最為重要的基督教形式了。它已經使得那些曾經將自己看作是主流的新教團體處在邊緣的位置。沒有人喜歡這樣被併入岔軌或側翼的位置上。於是，新教的那些焦慮的知識分子，就對五旬節宗展開了諸多氣急敗壞的抨擊。然而，他們當中更為敏感的成員已經認識到，在全球基督教中，正在發生一場巨大的轉變，並敦促他們的同行要嚴肅地對待這種運動。考克斯的《火從天降》(1996)，就開闢了一條許多人都需要加以探索的道路。⁷五旬節宗取得成功的一個原因，就在於主流新教未能滿足被邊緣化和處於劣勢地位的人的需求和渴望。

五旬節宗已經準備好，要成為未來基督教當中一支愈

6. Walter Hollenweger, 〈五旬節宗的全球語言〉(Pentecostalism's Global Language), 見《基督教史》(*Christian History*, 17: 2, spring, 1998), 42頁。

7. Cox, 《火從天降》，同前。

來愈重要的力量。它的兄弟，福音派，也同樣如此；我們下面就來進行考察。

110 福音派

福音派是這樣一種形式的基督教，它的起源可以追溯到中世紀時期的歐洲，但它的現代形式則肇始於英國十八世紀的福音派奮興運動。約翰·衛斯理 (John Wesley) 與查爾斯·衛斯理 (Charles Wesley) 在英國聖公會內部開創了一場更新運動，這最終導致他們因為過度的「熱情」而從那個教會裏被驅趕出來。衛斯理兄弟兩人均相信，他們在英國聖公會內部的許多同行只是「半基督徒」(half-Christians)，他們對其信仰並沒有甚麼真誠的情感性或個人的委身信守。因此，有必要使心靈和精神獲得更新。

在十八世紀晚期到二十世紀早期，福音派在英國宗教生活中變得愈來愈重要了。從英國到美國的移民，使得這一運動在美國發展起來，並在美國的許多地方，尤其是南部各州，實際上取得了一種「民間宗教」(folk religion) 的地位。不過，它最近的歷史卻在很大程度上要歸功於二十世紀四十年代後期日益增長的反基要主義運動。許多同情基要派運動之目標的保守新教徒，因為基要派運動的好戰性、反理智主義和文化分離主義而疏遠了它。毫無疑問，存在着這樣一種方式：可以以一種更敏感的、理智的和在文化上起互動作用的方式來將這一運動的基本信念表達出來？葛培理 (Billy Graham) 很快就成為這場新運動——起初稱為「新福音派」(neo-evangelicalism)，後來簡稱為「福音派」(evangelicalism)——的一位領袖人物。而諸如惠頓學院 (Wheaton College) 和福勒神學院 (Fuller Theological

Seminary) 這樣的機構，以及諸如《今日基督教》(Christianity Today) 這樣的期刊，則成為這場新運動的旗艦；該運動迅速獲得了動力和影響力。⁸

福音派於二十世紀五十年代在美國開始成為一場具有重要公眾意義的運動。而在美國，對福音派新的重要意義和公眾可見性 (public visibility) 的公眾一致認可，一般認為可以追溯到二十世紀七十年代早期。二十世紀六十年代在美國自由派基督教內部的信任危機，被普遍解釋為預示着，需要一種新的和更具公眾可信性的基督教信仰形式。一九七六年，《新聞週刊》(Newsweek) 雜誌告訴美國，它正生活在「福音派之年」(Year of the Evangelical) 裏，並擁有一位「重生的」基督徒卡特 (Jimmy Carter) 為其總統。其結果就是對福音派產生了一種史無前例的媒體興趣——包括「它究竟是甚麼」這個問題。

111

如今界定「福音派」永遠都不再是容易的事情了，這部分是出於一些福音派的這樣一種傾向：他們有意地選擇了一些定義，能夠將他們不喜歡的人排除在外。旁觀福音派以這種方式相互肆意抨擊，是耐人尋味的。不過，一種更可靠的（也是不那麼有趣的）界定這一運動的方式，就是考察它的一般特徵。這也是為英國學者貝冰頓 (David Bebbington) 所採納的進路；它已經獲得廣泛的接納。按照貝冰頓的看法，福音派基本上是擁有以下四種與眾不同

8. Donald Bloesch, 《福音派復興》(The Evangelical Renaissance; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973) ; David Bebbington, 《近現代英國的福音派：從十八世紀三十年代到二十世紀八十年代的歷史》(Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s; London: Hyman, 1989) ; George M. Marsden, 《重構基要主義：富勒神學院與新福音主義》(Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987) 。

特徵的一種正統基督教形式：

- 一、皈依主義：相信生命需要通過個人接受信仰而得到改變。在這個處境裏，經常被福音派佈道家譬如葛培理所引證的一段《聖經》經文，就是「你們必須重生」(約3:7)。
- 二、行動主義：使基督教信仰在生命中具體化，尤其是在福音宣教(向他人宣揚福音)和其他形式的基督教活動中。如此多的福音派教會如此成功的一個理由，就是它們的成員在教會外展和門徒生活的規劃方面是非常活躍的。
- 三、《聖經》主義：以《聖經》作為基督教生活與思想的最根本源泉。研經常常位於福音派個體和集體靈性生活的核心。這種特徵的一個可靠指標，就是福音派出版社出版了為數極多的靈修作品和學術著作，試圖滿足其追隨者的這種巨大需求。
- 四、十字架中心主義：將核心集中在基督的十字架和它帶給人類的利益上。許多福音派讚美詩都採取了對十字架沉思的形式，譬如伯納德(George Bennard)的《十架永存歌》(*The Old Rugged Cross*)，或者沃茨(Isaac Watts)的《奇妙十架歌》(*When I Survey the Wondrous Cross*)。

112

在過去半個世紀裏，於西方出現的福音派增長浪潮，可以通過多種方式來加以說明。一個絕佳的實例是由加拿大的神學教育狀況所提供的。在二十世紀五十年代，主要

的神學院校都是由主流宗派所擁有的。而在隨後的幾十年裏，這些院校大都走向合併，並產生一些合作機構，譬如溫哥華神學院 (Vancouver School of Theology)、大西洋神學院 (Atlantic School of Theology)，等等。雖然是跨宗派的，但這些院校一般都只能確保每個宗派的利益得到堅定和公正的表現。然而，到了一九九二年，全加拿大兩所最大的神學院校，卻是溫哥華的維真學院 (Regent College) 和安大略神學院 (Ontario Theological Seminary) ——這兩者都是成立於二十世紀七十年代的福音派機構。⁹

福音派近期的發展，也闡明了一種更為一般的趨勢，這與二十世紀後期基督教生活幾乎每一個要素都都是相互平行的：歐洲在全球基督教中的影響的下降。在一九〇一年，亦即在二十世紀開始之際，在教會生活的幾乎每一方面，尤其是在神學上，歐洲的影響都是最大的。然而，在二十一世紀開始之際，情形則迥然不同了。北美已經取得它應當獲得的聲譽。在神學上，以及在生活的幾乎每一方面，二十世紀都以成為「美國的世紀」而告終結。在全球市場佔首位的《聖經》英譯本——最著名的當屬《新國際譯本》——都是美國的。

英國與美國福音派之間一直都存在着一種「特殊的關係」，這在很大程度上是由於一種共同的語言，使得通過圖書、期刊、電子媒介和會議而進行的觀念交換變得簡便易行了。然而，英國福音派對於大西洋彼岸的「兄弟」的影

9. John G. Stackhouse, 《二十世紀的加拿大福音派：關於其特徵的導論》(*Canadian Evangelicalism in the Twentieth Century: An Introduction to Its Character*, Toronto: University of Toronto Press, 1993), 頁205。「安大略神學院」隨後成為「丁道爾學院與神學院」(Tyndale College and Seminary)。

113 響，卻已經急劇下降了。¹⁰人們普遍認為，最大程度地反映了英國影響的北美福音派出版社，是位於芝加哥郊區的 InterVarsity 出版社。英國影響的下降，可以通過下面這一點反映出來：在一九五〇年至一九九〇年期間——按照《聖經》的說法，就是在一代人期間——，英國作者所撰寫的著作在十大暢銷書中所佔的百分比：

1951年	67%
1956年	59%
1961年	63%
1966年	63%
1971年	13%
1976年	34%
1981年	32%
1986年	29%
1991年	12%

這些數字受到一定程度的扭曲，因為由這個出版社所出版的由英國作者撰寫的兩本受到廣泛閱讀的著作，在這中間發揮了影響：詹姆斯·帕克 (J. I. Packer) 的《認識神》(*Knowing God*)——它在七十年代後期形成了一種高潮，

10. David F. Wells, 《論福音派：一些神學不同與相似之處》(On Being Evangelical: Some Theological Differences and Similarities), 載 Mark A. Noll & David W. Bebbington & George A. Rawlyk 編, 《福音派：對北美、不列顛群島及其他地區的大眾新教的比較研究, 1700-1990年》(*Evangelicalism: Comparative Studies on Popular Protestantism in North America, the British Isles and Beyond, 1700-1990*; New York: Oxford University Press, 1994), 頁389-410。

以及斯托特 (John R. W. Stott) 的《真理的尋索：基督教是否可信》(*Basic Christianity*)。如果將這兩本書排除在本名單之外，那麼這些數字在一九八〇年至一九八一年間就會是百分之十；而在一九九〇年至一九九一年間則是百分之零。由此可見，這種趨勢是明白無誤的。

歐洲對全球基督教影響的衰退亦可以以另一種方式來加以考察。在二十世紀前半葉，傑出的德語神學家在英語世界裏廣為人知，他們的著述也被翻譯成了英語。受到這種方式對待的最後三位偉大的德語作者是莫爾特曼 (Jürgen Moltmann)、潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg) 和雲格爾 (Eberhart Jüngel)。沒有任何跡象表明，在他們之後還會興起這樣了不起的天才，而且也沒有甚麼計劃，要翻譯其他德語神學家的著述。許多歐洲的神學院，尤其是在斯堪的納維亞 (Scandinavia)，正處在從德語資源轉向英語資源的過程之中。未來屬於何處，是一目瞭然的。

然而，就美國對於基督教——尤其是福音派——的全球發展所具有的影響而言，也存在着一些限制。目前，福音派本身正在經歷着巨大的改變，這主要是由於它在南
114
美、非洲和亞洲的大規模擴張。很明顯地，發展中國家已經辨識出福音派某些傳統的觀點，在某種程度上，受到未得到承認的西方文化影響的塑造。福音派在非西方世界裏的進一步擴張，有可能會涉及對這場運動內那些含蓄的西方假設 (例如，它的個人主義) 的進一步批判，以及涉及這一運動的新形式之興起——作為對地區性問題的回應。到了二十一世紀末，福音派將會發生改變，以反映全球行動與反思的這些新模式。

東正教

有希望在二十一世紀裏繁榮興盛的當代基督教的最後一個要素是東正教。在古代晚期羅馬帝國東部地區形成的這種基督教特殊形式，一般被稱為「拜占廷」(Byzantine)，其名稱來自希臘城市拜占廷 (Byzantium)——第一位基督徒皇帝君士坦丁 (Constantine) 於公元三三〇年亦選定它來作為其新首都的城址。在這個時期，它還被重新命名為君士坦丁堡 (Constantinople，「君士坦丁之城」)。不過，舊城的名稱還仍在使用，並為在這個地區興盛起來的那種特定形式的基督教賦予了名稱。這種情形一直持續到一四五三年君士坦丁堡被入侵的伊斯蘭軍隊攻陷為止，並最終被重新命名為伊斯坦布爾 (Istanbul)。

115 君士坦丁堡很快就成了一個宣教活動的中心。在八六〇年前後，摩拉維亞 (Moravia) 的統治者拉斯蒂斯拉夫 (Rastislav) 請求拜占廷皇帝派遣傳教士到他在中歐的人民當中去。一對希臘兄弟，西里爾 (Cyril, 826/827-869) 和美多迪烏 (Methodius, 約815-885)，應邀被派往那個地區。這一發展對於東歐文化的形成具有極其重要的意義。它不僅最終導致東正教在東歐這一地區的重要地位，而且還對這個地區所使用的字母產生了重要的影響。西里爾發明了一種適於書寫斯拉夫 (Slavic) 語言的字母。這成了現代西里爾 (Cyrillic) 字母的基礎，其名稱則取自這兩位「斯拉夫人的使徒」當中年幼的一位。在摩拉維亞皈依之後，在那個世紀末期還有保加利亞 (Bulgaria) 和塞爾維亞 (Serbia) 的皈依。大約在九八八年，俄羅斯人亦皈依了。

隨着東方教會與西方教會彼此愈來愈疏遠 (這個過程在一〇五四年最終教會大分裂以前很久就開始了)，拜占

廷的思想家也就常常強調他們與西方神學的分歧之處，並通過論戰性的著述來強化他們立場的獨特性。例如，拜占廷的著述者往往會按照神化 (deification)，而不是通過西方的法律或關係範疇來理解拯救。所以在中世紀期間，任何想要在東方與西方之間取得某種程度的重新合一的嘗試，都被一種錯綜複雜的政治、歷史、和神學因素的網絡弄混了。到君士坦丁堡陷落之時，在東方與西方之間的分歧或隔閡，還仍然同以往一樣巨大。隨着拜占廷的失落，東正教內的理智與政治領導權就逐漸轉向俄羅斯。俄羅斯人在一〇五四年的教會大分裂中站在希臘人的一方。到十五世紀末，莫斯科 (Moscow) 和基輔 (Kiev) 已牢固地建立起宗主教區 (patriarchates)，它們每一個都形成具有自己風格的基督教正教會，這直到今日還仍然具有重要的意義。

很明顯地，在中世紀期間，東正教會在俄羅斯的繁榮興盛，對於以古莫斯科為中心的俄羅斯 (Muscovite Russia) 的形成具有至關重要的意義。據估計，在十四、十五和十六世紀，在這一地區有二百五十多所男、女修道院建立起來。修道院的復興——在諸如聖謝爾吉烏·拉多涅日 (St Sergius of Radonezh, 1314-1392) 這樣的領袖人物的指導下——為俄羅斯教會的宣教事業提供了進一步的推動力。例如，在十三世紀，卡累利阿 (Karelia) 地區的講芬蘭語的人民就皈依了東正教會。

君士坦丁堡在一四五三年陷落，在俄羅斯正教會內導

116

其政治領袖。俄羅斯教會只是屬於拜占廷教會的一個子教會。但是隨着君士坦丁堡的陷落，這種傳統的做法就成了過往之事。用甚麼來替代它呢？結果，莫斯科的東正教會就成為「自治的」(autocephalous)。於是，在俄羅斯教會與國家之間的政治與文化聯繫就變得更深了。到了一五二三年，在教會與國家之間的關係是如此密切，以至於一些著述者開始將莫斯科稱作「第三個羅馬」了；它受到與羅馬和君士坦丁堡同等程度的尊重。

在隨後的歲月裏，希臘正教會與俄羅斯正教會遭受到巨大的磨難。奧托曼帝國的入侵，導致屬於東正教歐洲的許多地區，在十六世紀及其隨後的歲月裏，處在土耳其的統治之下。在巴爾幹地區(Balkans)，還實施了「驅逐」(surgun)政策；藉此，一個地區的基督教人口會被驅逐出去，並代之以土耳其穆斯林農民。¹¹希臘本土及其大多數島嶼——譬如希俄斯島(Chios)和羅得島(Rhodes)——都被佔領了，而東正教也遭到鎮壓。教會所作出的回應，就是建立起秘密學校來教授希臘語言和實踐基督教信仰，並等待土耳其入侵者最終被驅趕出去的那一天。在奧托曼統治的漫長時期裏，希臘正教信仰成了希臘國家的身份與語言的擔保者。

俄羅斯正教會(代表着世界正教社群的大約百分之八十五)則不得不要在整個二十世紀裏應對俄羅斯的革命和蘇維埃想要消滅它的種種努力。隨着蘇聯在一九八九年至

11. Zelimir B. Juric & Ivo Andric & John F. Loud, 《在土耳其人統治下的波斯尼亞的靈性生活發展》(*The Development of Spiritual Life in Bosnia under the Influence of Turkish Rule*; Durham, NC: Duke University Press, 1990)。

一九九〇年的垮台，宗教問題也更加強烈地重新浮現出來，並被看作對這個地區民族身份的重構是不可或缺的——順便一提，這件事情似乎使得美國世俗的分析家感到困惑不解，因為他們不習慣看到宗教對治國之道具有甚麼適切性。¹²

然而，東正教已不再是一種局限於中歐和東歐地區的存在了。它經由複雜的移民模式，已經擴散到整個世界。所以正如人們所預期的，這在美國尤其重要：從十九世紀起，來自俄羅斯、希臘、巴爾幹地區和黎巴嫩的移民，形成為數眾多的東正教社群。講希臘語的大型社群，亦在澳大利亞的悉尼和墨爾本發展起來，並大都將其正教信仰看作是保持其傳統和身份認同的不可或缺的東西。正如赫伯格 (Will Herberg) 所指出的，在此有必要理解宗教在保持移民社群的身份認同中所具有的作用。¹³

東正教的韌性或適應性，部分是在於它在西方社會裏對於保持民族身份認同所具有的重要作用，部分是在於它在其故鄉繼續發揮着的作用。然而，還存在着另一個因素，表明東正教的重要性將會有所增長。理由何在呢？皈依——尤其是來自福音派的。

許多福音派信徒，尤其是在美國，對其信仰的歷史膚淺性表示出關切之心。它似乎並沒有充分地植根於歷史之

12. 參見Douglas Johnston & Cynthia Sampson編，《宗教，治國方略的遺失之維》(Religion, the Missing Dimension of Statecraft; New York: Oxford University Press, 1994)。

13. Will Herberg, 《新教—天主教—猶太教：論美國宗教社會學》(Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology; Chicago: University of Chicago Press, 1983)。

中。一種對深厚的歷史根基的渴望，已經導致許多福音派信徒改信東正教。其中最著名的實例也許與吉爾奎斯特 (Peter Gillquist) 有關，後者是福音派組織學園傳道會 (Campus Crusade) 的前領導人。在一九八七年，吉爾奎斯特率領着大約一千七百名信徒加入安提阿正教會 (Antiochian Orthodox Church)。這種趨勢已經引起了一系列重要的問題，在此可以注意這其中的兩個問題。

118

- 一、這種發展暴露出福音派內部的甚麼缺憾呢？最經常被引用的答案就是，它指出了福音派缺乏歷史深度。但重要的是，那些屬於歷史悠久的教會——譬如聖公會——的福音派信徒，並沒有體會到這種壓力。正是在北美的處境裏那些「暴發戶式的」福音派團體，才最為引人矚目；也正是這些團體，才最易於表現出這樣一種缺憾。
- 二、這種趨勢對於東正教具有甚麼樣的意義呢？正如我們所看到的，當呈現出福音派特徵的時候，它就會是高度行動主義和向外拓展的。這些特徵將會引入他們所移居的那些教會中嗎？東正教，至少在北美，將會變得更具福音派特徵，其目標是吸納新成員而不是將自己限制在傳統的移民社群的小圈子裏嗎？

東正教超越其傳統社群的能力，表明它在二十一世紀裏有可能會經歷重大的發展。但這並不意味着，在其教義或崇拜模式——大多數正教信徒都將這看作是其傳統一個

固定不變的方面——中會出現一種變化。相反，它意味着對於其在全球基督教內的適切性和影響力的一種改變了的認識。雖然並沒有甚麼具有說服力的理由可以使人懷疑，它將喪失對於希臘和東歐社群的傳統忠誠，但它將會發生重大的轉移。一個曾根據民族性來加以界定的信仰社群，有可能會擺脫迄今被限定的這種角色，而成為全球基督教市場上的一種普遍的選擇。

結論

基督教以及它在其中發揮着重要作用——間或還是至關重要的作用——的數不勝數的文化處境，會擁有甚麼樣的未來呢？在這裏，太過自信的預言完全是不合規則的。不過，我們還是可以辨識出一些趨勢和因素；它們表明，基督教將會在二十一世紀裏存活下去，但同時也將經歷一些重大的變化，造成這一點的最重要原因，就是基督教在非西方世界裏的持續擴張，以及基督教在西方所可能出現的日益萎縮的作用。

119

這本著作是從一個西方的視角來撰寫的——這也是一個將與它的大多數讀者所共享的視角。然而至關重要的，卻是不能根據其在西方的命運來評判基督教的未來。基督教的未來，在於它在非洲和亞洲的在很大程度上未被得到報道的增長之中。在西方，我們所聽到的，只不過是一種退潮的憂鬱的低吟。而在其他的地方，大潮正在湧起，新的可能性正在浮現。

那麼，將會出現甚麼其他的可能性呢？這種人口統計和文化上的轉變，將會帶來甚麼樣的變化呢？譬如說，神學家的地位將會如何呢？基督教知識分子在二十一世紀裏

將會發生甚麼作用呢？在神學家的領地裏，一切都將安好如初嗎？正如我們將要看到的，它肯定不會是這樣。對於神學在基督教生活裏的地位與作用作出一些嚴肅的新思考的時機已經成熟了。也許，這就是基督教將會作出最徹底改變的一個面向。

兩個國度：對學術神學的失望

兩個國度；在它們之間，沒有任何交際來往，沒有任何共振共鳴；它們對彼此的習慣、思想和情感一無所知，彷彿它們是不同地帶的居民，抑或是不同星系的居民；它們因不同的教育而成形，靠不同的食物而存活，依不同的規矩而行事。

—— 迪斯累里 (Benjamin Disraeli)，《西比爾，或，兩個國度》(*Sybil, or The Two Nations*)

我的工作迫使我生活在兩個相當不同的世界裏。一個是教會生活的世界，在其中，普通的基督徒試圖在這個常常都是令人困惑的時代裏活出他們的信仰。另一個則是大學的世界，在其中，人們所追求的是學術上的美德，並尤其會注意研究的等級排位，後者決定着誰會被視為最好的，並因而會吸引到最好的學生和最大份額的研究基金。

這兩個世界很少能夠聯結起來。事實上，我在這兩個世界裏無意中聽到的討論，常常會迫使我得出極其令人沮喪的結論：他們相互瞧不起對方。迪斯累里的話語，原本

所指的是維多利亞時代中期在英國北方與南方之間日益增長的裂痕，¹如今則被愈來愈多地運用於西方新教教會內在信徒與神學家之間出現的情形。這種情形似乎正在變得愈來愈糟糕。我所認識的上一代基督徒，認為閱讀最新的學術神學著述是很重要的，並常常評論說，他們發現諸如法勒 (Austin Farrer) 這樣的作者的作品是饒有興味的。然而，這都是早在二十世紀七十年代時期的事情了。從那時起，情況似乎已經變得更加糟糕了。

以下這一節的內容是由喬安娜·麥格夫 (Joanna McGrath) 撰寫的；她在牛津大學學習了一年時間的神學，以便對其基督教信仰獲得一種更加深刻的理解。

一個例證：《聖經》研究

使西方基督教兩極化，分為「兩個國度」——學術群體和信仰群體——的做法，引人注目地見之於《聖經》研究的案例之中。正是從《聖經》——特別是《新約》——的書頁上，基督徒才得以認識耶穌，以及如何在日常生活中活出基督教信仰。基督徒聆聽在教會裏誦讀的《聖經》，他們聆聽關於《聖經》經文的佈道，他們以閱讀《聖經》作為自己靈修實踐的一部分，他們也許還在某些小組裏學習《聖經》。

《聖經》研究，尤其是《新約》研究，在學術神學內亦是一門深受歡迎的專業學科。不過，正如庫皮特 (Don Cupitt) 所指出的，²在對待《聖經》素材方面，《聖經》學者

1. Robert O'Kell, 〈兩個國度還是一個？：迪斯累里的寓言性的浪漫作品〉(Two Nations, or One?: Disraeli's Allegorical Romance), 載《維多利亞時代研究》(Victorian Studies, 30 [1986-87]), 頁211-234。

2. Don Cupitt, 〈尋找耶穌的辛普森一家〉(The Simpsons in Search of Jesus), 載《衛報》(The Guardian, 24 February 2001)。

的態度與進教堂的人的態度之間，存在着一條巨大的裂縫。橫跨在這條裂縫之上的，是宗教的神職人員，他們接受學術神學的訓練，但卻要將上帝之道傳講給那些沒有接觸過學術神學之文化及其各種假定的教堂會眾。

這所提出的問題，在桑德斯 (E. P. Sanders) 和戴維斯 (Margaret Davies) 所著的一本優秀教科書裏得到簡明的總結：「在具體的《新約》研究中，虔敬以及一廂情願的想法，間或會產生干涉，並製造出一些盲點。」³相反的情況也同樣可以說是正確的。學術神學有時也會成為追求虔敬方面的絆腳石。實際上，庫皮特解釋道，向教堂會眾所宣揚的東西與在大學和神學院裏所教授的東西之間的距離，其實是出於一種願望，要「保護」人們免受由學術研究所產生的信心挑戰。

122

現代《新約》學術研究肇始於啟蒙運動的時代。諸如洛克 (John Locke) 的《基督教的合理性》(*The Reasonableness of Christianity*, 1695) 這樣的著述，促進了將理性主義批判應用於《聖經》的做法。進一步的自然發展，就是對「歷史的耶穌」(假定隱藏在早期教會的各種增添之下的那個「真實的人」) 的探尋；它在十九世紀末期達到頂峰——這也是科學和技術獲得前所未有的發展的一個時期。⁴

在二十世紀，各種理解《聖經》的新學術進路得以形成。這些進路包括：按照其作者的編輯活動，對三部共觀福音 (synoptic gospels) 之間表面上具有系統性的相似之處

3. E. P. Sanders & Margaret Davies, 《研究共觀福音》(*Studying the Synoptic Gospels*; London: SCM Press, 1996), 頁16。

4. Albert Schweitzer, 《探尋歷史的耶穌》(*The Quest of the Historical Jesus*; 3rd edn, London: A. & C. Black, 1954)。

和不同之處進行闡釋或解說；將福音故事與其他傳統中具有類似形式的故事進行比較；對福音故事在早期教會的生活中所可能發揮的功能進行探討。當中最著名的探索，是由傑出學者布爾特曼 (Rudolf Bultmann) 所作出的，強烈地受到歐洲存在主義的影響。不過，支撐着這整個事業的總體哲學，則是邏輯實證主義。⁵

二十世紀後半葉的《新約》學術研究，受到兩個重大事件的影響。第一件事情是對猶太人的大屠殺 (Holocaust)；它導致對於教會以及《新約》本身在維持——如果不是製造的話——反猶態度方面所發揮的歷史作用，作出極度痛苦的質疑。第二件事情是在一九四七年至一九五六年期間「死海古卷」(Dead Sea Scrolls) 的發現；它一直都在源源不斷地提供關於基督時期巴勒斯坦的生活狀況的資料。鑒於這些事件，也就存在着對於耶穌以及最早基督徒的猶太教起源與處境的一些迅速增長的研究。這樣的研究通常都採用了來自社會學的方法或術語，而相對地較少借鑒來自諸如人類學和心理學等其他學科的成果。實際上，一位《新約》學者就曾將這個領域描述為表明了一種「反個人主義和親社會學的偏見」。⁶

與此相反，在二十一世紀裏的大多數普通信徒，對於基督教在第一世紀及以前的猶太教中的根源並沒有甚麼興趣，而是關注於如何在此時此地將它應用於他們的個人生活之中，他們同時還發現，要擱置理性主義和實證主義的

5. 這個可以追溯到二十世紀三十年代的學派，試圖將數學與自然科學的方法論和精確性——正如在那時所理解的——引進哲學領域，它依賴於一種歸納推理。A. J. Ayer, 《邏輯實證主義》(Logical Positivism; New York: Free Press, 1966)。

6. Robert H. Stein, 《共觀福音的問題：導論》(The Synoptic Problem: An Introduction; Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987)，184頁。

世界觀，並滿足於超自然的觀念，是輕而易舉的。就最後一個方面而言，他們絕無僅有地與當前的世界觀——後現代主義的世界觀——彼此一致。

學術群體與信仰群體之間在文化上的這些深刻分歧，可以通過這兩個群體之間在一些典型假設上的對比來加以說明。下面的論述既不能看作是對於《新約》學術群體的批判，也不能看作是對於普通基督徒信念的批判。這一節內容旨在闡明在這兩個群體之間固定下來的那種鴻溝，而不是要對那些將它們分裂開來的問題作出評判。

超自然及其與人類歷史的關係

- 一般來說，超自然並不闖入歷史之中；相對於——
- 耶穌是道成肉身的上帝；因而他擁有獨一無二的超自然力量。

這兩個開首的假設，分別表達了在《新約》學術研究中對於《聖經》所描述的奇蹟(miracles)——尤其是自然奇蹟——所持有的一種較為懷疑的態度；以及由普通信徒所持有的對這些《聖經》描述的一種較為接納和字面直解的理解。例如，在對「平靜風浪」(太8:23-27)這一段記敘的討論中，桑德斯和戴維斯考慮了兩種可能性，作為對這段《聖經》記敘的合理解釋：「它或者是對一個真實事件的一種戲劇化改編，或者是一種完全的創作以將耶穌描述為自然力量之主。」⁷而第三種可能性，亦即這個故事源自一個原初

124

7. Sanders & Davies, 《研究共觀福音》，同前，頁168。

說法，譬如《詩篇》一〇四篇6-7節所說的：「諸水高過山嶺。你的斥責一發，水便奔逃……」，則只是得到簡單的考察，然後就被拒絕了。此外，還有一種從未被考慮過的可能性：那些事件真的按照《馬太福音》的記敘所描述的那樣發生了。然而，這最後一種解釋，也許正是普通信徒首先接納的解釋。

預言是對未來事件的準確預告

- 一般來說，並不會發生對於未來事件的準確無誤的先知預告；相對於——
- 當《聖經》預言了某件事情時，這件事情隨後就會真的發生；這是對先知的證明。

在這一方面，普通信徒的立場接近於《申命記》十八章22節所記的立場：

先知托耶和華的名說話，所說的若不成就，也無效驗，這就是耶和華所未曾吩咐他的，是那先知擅自說的，你不要怕他。

對未來的確切預告不會或不能發生這一假設，是如此之深地植根於《聖經》研究之中，以至於與此相反的原則毫不懷疑地得以應用。這就是說，將一個預言的實現看作是對該預言之真實性的否認，並假定那個預言是由後代人憑着事後的智慧——「事後諸葛亮」——而歸之於那位先知身上的。

關於這一點的最明顯例證，見之於對福音書成書年代的時間排序之中。對於至少將某些福音書的成書時間固定在公元七十年以後這種見解，一種常見的論證就是，在《馬太福音》、《馬可福音》以及《路加福音》的末日敘述中（太24；可13；路21），耶穌提到聖殿的毀滅（發生於公元七〇年）。按照這種推理，如果這些段落確提到聖殿的毀滅，那麼人們就可以斷定，這些文獻必定是寫於這個事件發生之際或之後。當中所採納的隱含假設，就是「耶穌不可能準確地預言聖殿的毀滅」，或者「福音書所反映的是其作者當下的憂慮，而不是耶穌之話語的原初意義和處境」。

125

然而，由耶穌所作的那些看來並沒有真的發生的預言，卻被看作是完全真實的。一個例證就是耶穌在派遣他的門徒時所作的陳述：「以色列的城邑，你們還沒有走遍，人子就到了」（太10:23）。在學者們看來，這樣的陳述就是真實的，因為它們顯而易見地將耶穌刻畫成一位有錯誤的先知；所以，這些陳述也就不可能是出自福音書作者的創作了。這樣的一種立場，只能將耶穌描述為一個不能作出準確預言但卻能作出錯誤陳述的人；而這正好與普通信徒對耶穌的理解背道而馳。

從福音書中能獲知甚麼？

- 福音書能告訴我們許多關於其作者的情況，並能更多地告訴我們它們從中產生的那個信仰群體的情況；它們只能告訴我們很少關於耶穌的情況；相對於——
- 福音告訴了我們關於耶穌的情況。

耶穌是一位真實的人，他的存在和他在十字架上的受難，就古代的標準而言，是得到很好的證明的。福音書的作者是匿名的（作者身份只是到了第二世紀才賦予給福音書）。福音書滿足了其需求的那些群體，完全是一些不為人所知的、假設性的建構物——它的處所與成員是不為人所知的。一個極端的案例就是所謂的「Q」群體——一些學者認為它是一個假設性群體，它創作了同樣是假設性的「Q」文獻；許多人認為是這個群體為《馬太福音》和《路加福音》提供了共同的素材。因此，以下的這種看法可能會使普通的信徒大吃一驚：按照學者們對於福音書內容的看法，他們對於能否獲取關於那些群體的資料頗為樂觀，對於能否獲取關於耶穌的資料頗為悲觀。⁸

《約翰福音》的情形，也許是最好的說明。在那裏，類似的人物角色被看作是對於在「約翰群體」的生活中發揮着重要作用的那些人物的一種寓意式表現。例如，對於尼哥德慕（約3），米克斯（Wayne Meeks）就認為他是「那些已經開始相信耶穌但卻還未相信其信仰的猶太人」的代表。⁹在對《約翰福音》九章「治好生來瞎眼的人」這一故事的極具影響力的分析中，馬丁（Louis Martyn）指出，這則也許是基於真實事件的故事，按照其最終的形式得以構成，以便應對這個（假設性的）「約翰群體」的（假設性的）從猶太會堂裏

8. 一種批判性的評價可參見Richard Bauckham編，《所有基督徒的福音：對福音聽眾的再思考》（*The Gospel for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998）。

9. Wayne A. Meeks, 〈在約翰教派當中的來自天國的人〉（*The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*），載《聖經文獻期刊》（*Journal of Biblical Literature*, 91 [1972]），頁44-72。

被驅趕出來的經驗(約9:22)。¹⁰在馬丁的分析中，《約翰福音》裏的戲劇性事件，被看作是對「約翰群體」中各個利益團體之間的關切與衝突的一種象徵性表現；其性質極其類似於一部現代小說或短篇故事也能成為對於我們時代的一種「評述」(commentary)一樣。

這是一種饒有趣味和別出心裁的解釋，但這樣一來，這個故事卻並沒有給我們提供甚麼關於耶穌的資料。與這些學者們相反，普通的信徒在閱讀這個故事時，則有可能被耶穌的智慧和憐憫、他醫治的權能、他對自己作為「世界的光」和「人子」這一身份的陳述所觸及或打動。

早期教會從何處獲得那些新觀念？

- 它置身於其中的猶太—希臘文化處境以及它的猶太教傳承；相對於——
- 耶穌本人，以及對圍繞着耶穌所發生的事件尤其是復活所作的反思。

在《新約》裏所出現的一些觀念，尤其是一些倫理的教導，並非全然有別於那些見之於拉比著述或同時代希臘哲學的觀念。然而，有一些觀念則是全新的。被釘十字架的彌賽亞和通過道成肉身而成為人的上帝，就是其中的兩個實例。就道成肉身的情形而言——最清晰地表達在《約翰福音》的開場白裏——，多年來一直有人主張，是來自其他

127

10. J. Louis Martyn, 《在第四福音中的歷史與神學》(*History and Theology in the Fourth Gospel*; Nashville, TN: Abington, 1979)。

宗教或哲學例如曼達派 (Mandaeanism)、摩尼教 (Manichaeism) 以及諾斯替主義 (Gnosticism) 的影響在發揮着作用。所有上述教派都以它們自己的方式提到一位天上的人來到世上。但隨着「死海古卷」的發現，《約翰福音》開始被看作是一份完全是屬於猶太人的文獻，而道成肉身的觀念則開始被看作是來自猶太教智慧文學，起源於第一世紀巴勒斯坦的處境。事實上，如今已經明白的是，基督教關於道成肉身的理解，有可能對同時代的其他思想體系產生了更多的影響，而不是受到它們的影響。

與上述立場不同，大多數普通的信徒都會在道成肉身是耶穌自己所主張的東西——尤其是通過《約翰福音》裏的「我是」(I am) 式的言說——這一基礎上，來維護道成肉身的教義。而大多數《新約》學者則懷疑，這樣的言說是否代表着耶穌實際的話語，其原因主要在於它們的風格與其他三部福音書裏的言說迥然不同。所以，學者們將它們看作是來自一個較後期的基督教預言傳統。

即使是在共觀福音的研究中，也有一條相當嚴格的界線在耶穌的話語與早期教會的話語之間劃下。學者們承認，耶穌本人引進了那些全新的觀念，但早期教會卻常常沒有吸收那些新觀念。早期教會往往被描述成擁有自己的議程，並在仿效自己的文化處境，而不是在執行耶穌那激進的議程。

這一觀念的最明確應用，見之於所謂的「不相似性的標準」(criterion of dissimilarity) 之中；後者是一些《新約》學者用來評價在福音書裏被歸之於耶穌的話語的「真實性」的。這個標準的起源可以追溯到一部出版於一九六七年的著作：佩林 (Norman Perrin) 所著的《重新發現耶穌的教導》

(*Rediscovering the Teaching of Jesus*)。¹¹該標準隨後由所謂的「耶穌研討會」(Jesus Seminar)加以發展和應用。¹²佩林提出了三個藉以確定共觀福音裏耶穌話語之真實性的標準，其中第一個標準就是所謂的「不相似性的標準」。這條標準認為，那被歸之於耶穌的話語，如果既不同於先前猶太教的教導，又有別於早期教會的教導，那麼就可以確定出它的真實性。按照佩林的看法，在共觀福音裏，只有那些與古代猶太教和早期教會所特有的重心不相似的話語，才可以被看作真正屬於耶穌的話語。按照這個標準被評判為真實性話語的一個例證，就是「任憑死人埋葬他們的死人」(太8:22)。

128

這個標準的應用，產生了一幅既怪異又乏味的耶穌畫像。它也許的確能幫助我們確定耶穌獨特之處何在是甚麼，但它卻無法告訴我們耶穌的特徵是甚麼。這種方法有效地切斷了耶穌與其猶太傳承的關聯，並否定耶穌的話語對早期教會的生活與思想所具有的影響。

信徒會不斷嘗試在自己的生活經驗與《聖經》的耶穌之間確立關聯。然而，至少對於《新約》學術研究這門學科而言，「適切性」已經逆向地與「真實性」關聯在一起。

神學的邊緣化

上一節內容是由一位聰穎的非專業人士撰寫的，她第一次接觸到《新約》的學術研究；但這些內容毫無疑問地表

11. Norman Perrin, 《重新發現耶穌的教導》(*Rediscovering the Teaching of Jesus*; London: SCM Press, 1967)。

12. W. Funk Robert & H. Smith Mahlon, 《馬可福音》(*The Gospel of Mark*; Sonoma, CA: Polebridge Press, 1991)。

明，在此存在着一個嚴重的問題。《新約》學術研究的現行方法和隱含假設，正如在現今所施行的，會使神學家以外的
129 129 那些聰穎的人士感到稀奇古怪和大惑不解。一些隱含的假設似乎缺乏證明，對它們的接納也並沒有經過人們所預期的嚴密檢查。各種各樣的假設和個人議程，都在學術研究的外衣下偷偷運進來。克羅桑 (John Dominic Crossan) 最近就評論說：「歷史的耶穌的探究正在成為一種學術惡作劇之類的東西……人們無法不懷疑歷史的耶穌的探究成了一個相當安全的地方，在這裏，可以神學並稱之為歷史，可以撰寫自傳 (autobiography) 而稱之為傳記 (biography)。」¹³這種對比常常不是在信仰與學術之間，而是在兩種不同的信仰之間——亦即，在對於所能認識的耶穌的理解與這些理解對我們的適切性之間。毋庸置疑，在這「兩個國度」之間存在着一條鴻溝。如果說，有甚麼人曾「變動過」的話，那麼一般都認為那是《新約》學術界。所以，和解還是可能嗎？這兩個群體在未來能夠聯結起來嗎？它們是否將會如此，甚或它們是否真的想要如此，我均無法確定。

這最後一章內容是建立在意大利文化理論家葛蘭西 (Antonio Gramsci, 1891-1937) 的觀念之上的。葛蘭西就知識分子在現代西方文化中的作用提出一種最具洞察力的解釋，以便探討一些可能的途徑，以在神學家與信徒之間、在學術界與教會之間以及在知識分子的基督教文化與大眾

13. John Dominic Crossan, 《歷史的耶穌：一個地中海地區的猶太農民的生平》(*The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992), 頁xxvii-xxviii。

的基督教文化之間，達致某種程度的和解。

我們的探討可以從學術神學的極其不令人滿意的現狀開始，並追問它為何已經喪失了一個巨大的讀者群體——至少從表面上看是如此——對它的關注。基督教不僅是世界上最大的信仰群體；而且還是受教育程度最高的信仰群體。因此，它的成員最有可能閱讀和思考他們的信仰，並由此而閱讀神學家的著述。但是事情卻並非如此。他們閱讀，而且常常都是大量地閱讀；他們也閱讀許多神學書籍——在「關於基督教信仰的嚴肅的和激勵性的書籍」這個意義上。但是他們卻不閱讀「學術」神學的著述。

為甚麼學術神學在它的本家社群內遭受邊緣化的侮辱呢？對此可以提出一系列理由。最為明顯的理由，則是美國學術文化極其強烈的實用性特質；它在全世界還仍然具有強大的影響力。學術神學有可能是一些人所謂的「對哲學的逃避」——它可以被看作是這樣的一種傾向，致力於文化問題，而不是從事哲學分析——的犧牲品。「可以毫不誇張地講，在美國知識分子的生活中，不相干的思考一直都被看作是一宗大罪。」¹⁴對神學的這種普遍逃避，亦反映了一種廣泛的文化趨勢，後者對理論分析的價值和必要性發生了懷疑，而寧願直接去應對當代的問題。

130

這一點的重要性是不難理解的。如果加州的一所超大型教會正處在擴張的過程中，那麼它就有可能會考慮發展

14. John E. Smith, 《美國哲學的精神》(*The Spirit of American Philosophy*; New York: Oxford University Press, 1963), 頁vii; 在此應當注意到杜威(John Dewey, 1859-1952)工具主義的重要性。亦可參見以下這一絕佳分析: Cornel West, 《美國對哲學的逃避: 實用主義的譜系》(*The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*; Madison: University of Wisconsin Press, 1989), 頁5。

更好的教牧技巧、更好的停車設施、更好的會議設施、增加收入，以及更有效地利用教牧的時間。學術神學的過往歷史並沒有甚麼證據表明，它會對教會生活的實際問題產生任何的影響。當然，佈道和教導除外。

神學在佈道和基督教教育課程方面——教會生活的極其重要的因素，尤其是在正在增長的會眾團體當中——無疑能發揮一種重要的作用。在這裏，神學肯定也期望能找到一個榮譽的地位。就我從多次拜訪中所認識的情況而言，在相當多的神職人員的書房裏，書架上還仍然有大部頭的神學著作。而在神學家當中，一個關於牧師的標準笑話卻是這樣的。你看看他們的書架，你就會發現一個截止點。在某個日期之後，他們不再購買神學著作了。「那就是他們的大腦死亡之時！」這個笑話如此說道。

我過去一直覺得這是很好笑的，直到我訪問了我過去的一位學生時為止；這位學生在學術上曾是才華橫溢的，並有可能會在將來擁有一個奕奕生輝的學術前程。但他卻將最近五年的時間花費在教區事奉當中。當我們在他的書房裏品嚐咖啡的時候，我瀏覽了一下他的書架，並發現那個在意料之中的「截止點」。我對此進行了一番評論，並準備要說出那句標準的妙語時，他卻捷足先登了。「是的，」他說道——更多的是悲哀，而不是憤怒。「那就是我意識到那些著作對我所事奉的人或對正在事奉他們的我自己並沒有說出甚麼東西之時。」然後，他從書架上取出一些他發覺確實有所助益的書籍，並解釋了其中的理由。他的大腦很明顯地是活的和積極的。倒是那種神學看來未能作出對他和他所事奉的人來說極為重要的那些關聯。

問題就在於有太多的神學家似乎是愜意地對我們大家

言說着一種不同的語言，並擁有一份完全不同的議程。這一點早在一九六〇年就由利耶主教 (Bishop Hans Lilje) 在對紐約協和神學院 (Union Theological Seminary) ——在那時還是世界上最受推崇的神學院之一——的學生的一次演講中得到闡明了。

基督教會似乎已經喪失了……以這樣的一種方式——能夠傳達對於某種真實的和活生生的東西的看法——來談論其信念的能力。神學家的語言看來已經變得如此矯揉造作，如此自我中心，如此遠離於真實的生活，以至於人們只能是緬懷那個時代了；在那時，神學在大學裏發揮着領導作用，在西方國家的理智生活中發揮着最具塑造性的影響力。¹⁵

但情況沒有得到任何改善。我回想起一個早在二十世紀七十年代的場合，在那時，一位最重要的英國神學家為我們這群正在準備在英國聖公會裏事奉的人所作的一次演講。在開始論述某些博大精深的神學問題之前，他向我們分享了一些關於他自己的事奉的回憶。他敘述了他如何不得定期訪問他教區裏的那些小老婦人，並不得不在品嘗着那微溫的、沖泡過度的茶水時與她們進行交談。我們全都為這樣的一個念頭而發出禮貌的竊笑（正如我們必定要那麼做的），亦即這樣的一位極其傑出的神學家不得不有失身份地與那些小老婦人進行交談，而後者談話的主題不

15. 詳情見George S. Hendry, 〈神學座談會〉(Theological Table-Talk), 載《今日神學》(Theology Today, July 1960), 頁216。

過是孫子孫女、日用品的價格以及年邁的病痛。

132 在他結束演講後，我們希望他那時能花更多的時間與那些人在一起。他演講的主要內容是難以索解的，與真實生活——人際關係、生活費用以及世間的痛苦這樣的問題——了無關涉。它是最糟糕意義上的學術——使用了無可救藥的浮誇語言進行表述，並且未能與那些影響和左右着這個國家絕大多數人的問題產生任何的關聯。這正是紐曼 (Charles Newman) 後來稱為「話語通脹」(inflation of discourse)——在這種情形下，言語上的虛偽矯飾得到刻意的培育，而與公眾效益或適切性的任何關聯也被放棄——的一個具有啟發意義的例證。¹⁶正是在那次演講之後，我決定不想成為一位神學家，而寧願投入教區事奉中，以作為對我的學術傾向的一種矯正——但那是另外一個故事了。

在英國，認為學術神學是某種與教會不相關的東西的認識，可以追溯到一九七七年；在那一年，一群學術神學家出版了一部題名為《上帝道成肉身的神話》(*The Myth of God Incarnate*) 的文集。對那些撰稿人來說，它毫無疑問是神學試驗中的一部有趣論著，並對學術研究構成一種里程碑式的貢獻。但可悲的是，人們並不是以那種方式來看待這部著作的；相反，它如今被看作是很好地闡明神學如何使自己一步步地被圍困在死角之中。而一部在極其匆忙中寫就的保守派反駁文集，則被普遍認定是在學術上要更

16. Charles Newman, 《後現代的先兆：在一個通貨膨脹時代裏的虛構行為》(*The Post-Modern Aura: The Act of Fiction in an Age of Inflation*; Evanston, IL: Northwestern University Press, 1985)。

17. John Hick 編, 《上帝道成肉身的神話》(*The Myth of God Incarnate*; London: SCM

勝一籌。¹⁷《上帝道成肉身的神話》使非基督徒感到高興，使基督徒大眾感到困惑和惱怒，並使許多人深信支配性的宗教自由主義並沒有甚麼東西可以提供給教會或世界。正如黑斯廷斯 (Adrian Hastings) 在其受到高度稱讚的英國基督教史中所觀察到的：

如果說，《上帝道成肉身的神話》產生了激動的話，那麼它主要是一個不可知論的世界在愉悅地看到投降的白旗在長期被圍困的基督教信念城堡上如此熱切地舉起之時所產生的那種得意洋洋的激動，以及精疲力竭地進行守衛的普通士兵在驚悉他們的參謀官已經如此輕率地背叛他們之時所產生的那種目瞪口呆的激動。毫不奇怪，不止一位撰稿人很快就不再是基督徒了——即使是在形式上，抑或，就像庫皮特那樣——這個群體中最強而有力和最受歡迎的人物之一，僅僅在兩年之後就在其著作中表達了他對客觀無神論的委身。¹⁸

如果說，這部著作想要提高學術神學在基督教眼中的地位 133 的話，那麼它顯然未能達到這一點。它代表了一種自我的目標，一種自我的張揚；而這只能是使其讀者確信英國學術神學在理智上的膚淺程度和在精神上的不適切。

在學術神學與教會之間的這種日漸擴大的鴻溝，在這一事實中是相當清楚的：近來的許多神學似乎都集中在—

Press, 1977)；Michael Green, 《上帝道成肉身的真理》(*The Truth of God Incarnate*; London: Hodder & Stoughton, 1977)。

18. Adrian Hastings, 《英國基督教史，1920-1985年》(*A History of English Christianity 1920-1985*; London: Collins, 1986)，頁650-651。

些問題上，這些問題看來與教會的生活、崇拜和事奉風牛馬不相及。黑斯廷斯在評價上一代聖公會神學的缺憾時，就注意到這一點的重要性：

如果沒有一種擁有一定程度的融貫性的神學，如果沒有一種與信徒的實際宗教實踐和當代社會所設定的諸如可信性或實用性等等基本要求有機地關聯起來的神學，那麼這個教會就不會長久地存在下去……到了二十世紀七十年代，英國學術神學的核心傳統——正如在牛津和劍橋所教授的——正在變得難以滿足這些需求。在學術神學與人們所謂的一種進教堂的人的神學之間，長期以來都存在着一個顯著的鴻溝。但是在先前的時代裏，它們之間則還存在着一種聯結。戈爾(Gore)、坦普爾(Temple)、拉姆齊(Ramsey)和法勒(Farrer)的神學，毫無疑問，是教會能夠藉以生存和繁榮的神學。但寧哈姆(Nineham)、希克(Hick)或庫皮特(Cupitt)的神學卻不是這樣……如果說，一個不能比在七十年代具有支配性的那些神學家更能使用理性來表達信仰的教會就不會擁有甚麼未來，這並不是對那些神學家的工作的拒斥。¹⁹

可悲的是，黑斯廷斯的觀點是無法反駁的。自從寫下了那些文字之後，情況變得更加惡化了；這使得許多人都在懷疑，學術神學如今是否已經完全喪失了它對信徒的可信性。但歸根結底，神學真的就站在信仰的一方嗎？

134 高爾基(Maxim Gorky, 1868-1936)在斯大林時代肯定

19. 同上，頁662-663。

不是這麼想的；他向斯大林強烈建議，通過強迫俄羅斯信徒閱讀學術神學著作來「搞混」他們的思想。具體來說，高爾基還建議蘇聯共產黨應當在印刷《聖經》的時候，將圖賓根 (Tübingen) 激進《聖經》批判學派的觀念附加在《聖經》的顯著位置。這樣就可以扭曲他們的神學，並大大降低他們對國家所構成的威脅。

我們必須使無神論宣傳建立在堅固的基礎之上。正如我們所看到的，利用馬克思和唯物主義的武器，並不會取得太大的成功。唯物主義和宗教分屬於兩個不同的層面，並不隸屬於同一空間。如果一個傻瓜是從天國的層面來言說的，而一個智者是從工廠的層面來言說的，那麼他們彼此就不會理解對方。智者需要用他的棍子、用他的武器來敲打那個傻瓜……信徒的每一個引證都可以很容易地受到幾十個與之相反的反證的反駁。我們要做到這一點，就需要有一部帶有圖賓根學派的批判注釋的《聖經》和一些關於《聖經》文本批判的著作，它們將把那極其有益的混亂帶入信徒的思維之中。

這麼做的後果完全是可以預料到的。我們已經進入一個「專家的荒蕪之地，每一個人都對很小的範圍知道的很多，以致他既不會被反駁，也不值得被反駁」——這是 G·M·揚 (G. M. Young) 一個如此聰穎的譏諷。²⁰出於對專業神學家的失望，基督徒已經愈來愈轉向「業餘神學家」

20. G. M. Young, 《維多利亞時代的英國：一個時代的肖像》(Victorian England: Portrait of an Age; Oxford: Oxford University Press, 1953), 頁160。

——在人類活動的另一領域具有極強天賦的個人，他們之所以轉向神學完全是出於興趣，並能夠清楚明白地傳達神學的觀念。對二十世紀基督徒閱讀習慣的一項調查表明，基督教社群最為敬重的作者，包括切斯特頓 (G. K. Chesterton；一位新聞記者和小說家)、魯益師 (C. S. Lewis；一位文學批評家和小說家)、塞耶斯 (Dorothy L. Sayers；一位小說家和批評家) 以及更為晚近的波爾金霍恩 (John Polkinghorne；一位理論物理學家)。基督徒大眾認為這些作者分享着許多神學家並不具備的某種東西：對基督教信仰的興趣和委身，以及從事流利寫作的能力。

但問題並不僅僅牽涉寫作風格和表達能力。從正在迅猛增長的靈性興趣中，就可以最好地看到這個問題；而這種興趣則被普遍看作是對於學術神學之枯燥乾澀的一種反作用。

對靈性真實性的渴求

二十世紀學術神學的一個更加令人困惑的方面，就是這樣的一種傾向，它將基督教僅僅看作是一些脫離現實的觀念，將神學僅僅看作是一種純粹的理智探求。諸如奧古斯丁和阿奎那這樣的神學家，常常被看作是一些脫離現實的思想家，他們產生出一些能夠在西方神學院的報告廳裏被剖析的觀念。他們通常並沒有意識到，這些神學家總是滿懷激情地委身於一種整體性的基督教生活觀——將心靈和思維、想象和情感都包括在內。而學術神學往往只是集中在思維上，而將心靈、想象和情感拒斥為與神學分析——也許還是與基督教——不相干的東西。

所以我們用不着驚奇，在靈性領域裏的許多作者都指

出，在「神學」與「靈性」這兩門學科之間存在着一種嚴重的張力。在此，神學是按照高度抽象的術語來加以界定的，譬如「對基督教概念或教義的研究」。但是，我們也需要意識到，部分是作為對整個西方學術文化內的壓力的回應，西方對「神學」的理解在過去的兩個世紀裏已經經歷了一種轉變，而這則不可避免地導致這種張力的出現。因此，重要的是要理解，這種張力主要不是在神學與靈性之間的，而是在現代西方的神學概念與靈性之間的。

在其重要的研究《神學：神學教育的分裂與統一》 (Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education, 1983) 中，法利 (Edward Farley) 指出了在神學教育中出現的一系列發展，這些發展已經導致一種限定性的神學景觀的喪失；這種神學景觀具有將虔敬與理智匯聚在一起的特徵。法利指出，「神學」(theologia) 這個術語已經喪失了它原初的意義；他將此界定為，由「對於神聖的自我啟示的智慧知識和個人知識」所導致的「對人類生活不可或缺的智慧或洞察力判斷」。神學過去一向——按照法利的看法，仍然應當！——「不僅僅是客觀的科學，而是關於上帝和上帝之事物的個人知識」。²¹神學是關係性的，而不只是認知性的。

21. Edward Farley, 《神學：神學教育的分裂與統一》(Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education; Philadelphia: Fortress Press, 1983), 頁7。由本書所產生的這種無結果的爭論，應當由這些書來繼續下去：J. C. Hough & J. B. Cobb, Jr編, 《基督徒身份與神學教育》(Christian Identity and Theological Education; Chico, CA: Scholar's Press, 1985)；Charles M. Wood, 《異象與識辨：神學研究中的一種定向》(Vision and Discernment: An Orientation in Theological Study; Atlanta, GA: Scholar's Press, 1985)；Edward Farley, 《知識的脆弱性：在教會與大學裏的神學教育》(The Fragility of Knowledge: Theological Education in the Church and University; Philadelphia: Fortress Press, 1988)。

這是一個重要的論點，因為它表明「神學」這個術語在二十世紀裏已經經歷了一種嚴重和有害的意義轉移。如果獲得了正確的理解，神學包含着靈性，使靈性獲得見識，並維持着靈性。人們可以很容易地指出，在過去一個世紀左右的時間裏，在神學與靈性之間已經裂開了一道鴻溝；但這必須按照文化的假設——尤其是在西方學術界之內——來加以看待；那些假設已經迫使神學將自己看作是一種學術上中立的學科——就它的教師或學生而言並不涉及委身，神學主要關注的是關於抽象觀念的信息。這就會導致兩個嚴重的困難。

- 一、神學變得如此關注於理智的繁複性 (intricacies)，以至於它忽視了基督教信仰的關係性的 (relational) 方面。
- 二、學術研究應當是客觀和中立的這一西方學術要求，導致在神學與祈禱之間的聯繫被削弱了。

人們早已認識到這每一個困難了。神學的學術性研究，已經使得一種人為的分裂在神學與靈性之間出現。有傳聞說，巴特 (Karl Barth) 一直都有一個習慣，以禱告甚或以一首讚美詩來開始授課。這種做法如今在北美宗教學系裏有可能會被看作是非法的。但它卻指向了在神學與崇敬之間、在虔敬與反思之間的緊密關聯。²²

22. Geoffrey Wainwright, 《頌讚：在崇拜、教義與生活中對上帝的讚美》(*Doxology: The Praise of God in Worship; Doctrine and Life*, New York: Oxford University Press, 1980)。

而在十八世紀以前，基督教信仰的大多數偉大神學家本身就非常關注靈性。阿他那修 (Athanasius, 約296-373)、奧古斯丁 (Augustine of Hippo, 354-430)、安瑟倫 (Anselm of Canterbury, 約1033-1109)、托馬斯·阿奎那 (Thomas Aquinas, 約1225-1274)、馬丁路德 (1486-1546) 以及貝拉爾米內 (Roberto Bellarmine, 1542-1621) ——僅舉幾例——都是這樣的神學家，他們在對基督教信仰的理智探究與它在靈性、佈道、事奉和教牧關懷中的實踐性外展事工之間，並沒有看到甚麼張力。

然而，在更為晚近的時代裏，神學已經開始被看作是一門專業的學術學科，並與教會生活分离開來了。啟蒙運動主張，任何形式的宗教委身都是客觀性的障礙，因而也就在神學中建立起宗教中立性的觀念。啟蒙運動的影響在新教主流圈子裏最為巨大，²³所以我們不必驚訝，正是基督教世界的這一部分最終變得最為貧困。而羅馬天主教和東正教則成功保留了諸多關於神學與靈性之關係的原初看法，因而也就能夠重新教育它們那剛愎自用的新教同行。

如今已不具可信性並遭到普遍遺棄的啟蒙運動範式，在西方學術圈子裏具有極其巨大的影響。這一點所造成的後果就是，「神學」常常被看作是對宗教概念的學術研究，與作為整體的基督教生活沒有任何關聯。這種範式對於正確理解神學與靈性的關係是災難性的，因為它首先就有意識地消除了這樣的一種關聯。令人欣慰的是，在西方，對

23. 究其因，可參見Alister E. McGrath, 《基督教神學：導論》(*Christian Theology: An Introduction*; 3rd edn, Oxford / Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2001), 頁90-91。

啟蒙運動範式的普遍拒斥，如今為神學與靈性之間那種最初關聯的重建開闢了道路——一種只能是受到歡迎的發展。對「客觀性之神話」的戳穿，早已發生了。然而，關於這一點的消息，卻還未抵達學術神學世界那些更加黑暗的角色。

138 我們完全正當地指出，如果基督教神學將它自己看作本質上純粹是命題性的或認知性的，那麼它就無法忠實於它的主題。基督徒與上帝的相遇是起轉化作用的。正如加爾文(John Calvin, 1509-1564)所指出的，認識上帝就是被上帝所改變；對上帝的真正知識導致崇拜，因為信徒置身於與永活上帝的一種轉化性和更新性的相遇之中。認識上帝就是被上帝所改變。²⁴因此，對上帝的一種純粹「客觀的」或「中立的」知識，就不在考慮之列。對於某些人而言，客觀地談論「認識上帝」，其真實性就同情人不動情地談論所愛的人一樣。丹麥哲學家基爾克果(Søren Kierkegaard, 1813-1855)曾指出，認識真理就是被真理所認識。「真理是某種影響我們內在存在的東西，因為我們被捲入那最具激情的內向性的一種生發過程當中。」²⁵

僅僅按照知識、反思和思辨來界定其任務的任何神學探索，都具有這樣的危險，即如此關注於理智的繁複性而

24. 關於加爾文對神學與經驗之間的關係的理解，可參見Wilhelm Balke, 〈加爾文理解的上帝之道與『經驗』〉(The Word of God and *Experientia* according to Calvin), 載W. H. Neuser編, 《教會博士加爾文》(Calvinus Ecclesiae Doctor; Kampen: Kok, 1978), 頁19-31。

25. Søren Kierkegaard, 《非科學性的附言》(Unscientific Postscript; Oxford: Oxford University Press, 1941), 頁169-224。參閱P. L. Holmer, 〈基爾克果與宗教命題〉(Kierkegaard and Religious Propositions), 載《宗教期刊》(Journal of Religion, 35 [1955]), 頁135-146。

忽視了基督教信仰的關係性方面。這個觀點早在十五世紀就由肯培 (Thomas à Kempis, 約1380-1471) 闡述得一清二楚了。在中世紀，三一神學成了很多神學思辨的主題，間或還會導致三位一體被看作只不過是一個數學難題或邏輯之謎一類的東西。托馬斯堅決反對這種趨勢，認為神學的正當作用就是導致對上帝的愛、懺悔以及被改變的生命。在其《效法基督》(*Imitation of Christ*) 裏，托馬斯提出對於基督教信仰的一種極為反思辨的進路，它堅定地建立在這樣一種基礎之上，即需要順從於基督而不是任憑理智想入非非。關於三位一體的思辨作為一個例證而被挑選出來；他敦促他的讀者要避免如此。

如果你高傲地爭論着三位一體，但卻因缺乏謙卑而觸怒了三位一體，那對你有甚麼好處呢？使你成為正義的、聖潔的，或為上帝所鍾愛的，並不是高尚的言辭，而是一種有德性的生活。我更願意經驗到懺悔，而不是對懺悔作出定義。如果你將整本《聖經》都背誦下來，並把哲學家們的所有定義都背誦下來，但如果沒有恩典和愛，又有甚麼益處呢？……沒有對於上帝的敬畏，知識有甚麼用處呢？一個事奉上帝的謙卑農民，也比一個忽視自己的靈魂而專注於星星運行軌跡的傲慢學者，更能取悅於上帝。²⁶

139

托馬斯強調知識及其好處的局限。知識並不一定就是一種

26. Thomas à Kempis, 《效法基督》(*De imitatione Christi*)，卷一，1-2；亦收錄於《效法基督四卷》(*De imitatione Christi libri quatuor*; ed. T. Lupo; Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1982)，4-8。

好東西；它也能夠成為使人的目光遠離上帝的一種干擾，以及使人變得傲慢的一種誘惑。

而三位一體的教義，並不一定要成為某種邏輯之謎；它能夠成為巨大靈性滿足的源泉。三位一體的教義將基督教對上帝之各種理解的財富匯聚起來，而產生了這樣的一種上帝觀，亦即對上帝唯一適當的回應就是崇拜和崇敬。這個教義將基督教的創造教義、拯救教義和成聖教義彙編成一個融貫的整體。這樣一來，它就在我們面前確立了這樣的一種上帝觀：這是一個創造了世界的上帝，其榮耀反映在自然秩序的奇妙之中；一個拯救世界而上的上帝，其仁愛見之於基督的溫柔臉面之中；一個現今就臨在於信徒生活之中的上帝。在這種意義上，這個教義就可以說是「保存了上帝的奧秘」，亦即它確保了基督教對上帝的理解不會通過還原主義或理性主義而變得貧困化。²⁷巴西解放神學家博夫對此指出：

以這種眼光來看待奧秘，就能夠使我們理解，它如何激發了崇敬——對我們生活中最高級和最終極之物的唯一可能的態度。它不是限制了理性，而是要求精神與心靈的擴展。它不是一種使我們目瞪口呆和驚恐萬狀的奧秘，而是一種使我們幸福、歌唱和感恩的奧秘。它不是豎立在我們面前的「一堵牆」，而是使我們走向上帝的無限性的一個「入口」。奧秘就像是一面懸崖峭壁：我們不能夠攀爬它，但我們卻能夠站在它的腳下，觸摸它，讚頌它的榮美。而

140

27. 關於這一主題的絕佳討論，可參見Andrew Louth，〈識辨神秘：論神學的本質〉（*Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*; Oxford: Clarendon Press, 1983）。

這就是三位一體的奧秘。²⁸

由此可見，關於學術神學在西方教會內的未來，存在着一些不祥的預警。在商業文化中，一間公司那些不具生產力的部門將被關閉，那些阻礙着他人的部門將被取消。而在一個商業文化在其中日復一日地獲得愈來愈多影響的教會裏，學術神學的未來已是命懸一線。也許那根線索還足以懸掛那等待判決的達摩克利斯之劍 (sword of Damocles)。但那根線索正在日復一日地變得軟弱。

但情形似乎要更糟。在世界上那些基督教正在其中擴張着的地區裏，人們對學術神學家似乎並沒有甚麼太大的熱情——正如我們在下文將要看到的。

「學術」神學是西方神學

本書最基本的一個主題，就是基督教的重心從西方世界向非洲和亞洲等發展中世界大規模轉移。這對學術神學的未來具有重要的意義，然而這些意義卻幾乎沒有受到應有的關注。在這裏，我們必須注意，系統神學總的來說是在西方處境裏發展起來的。我不會為此而道歉，因為它是歷史事實。至少在某種程度上，系統神學受到它所面對的那些讀者以及在一種文化內得到討論的那些問題的影響或塑造。潘能伯格就指出，西方神學因其參與自然科學的興起和對權威的世俗批判而受到影響。²⁹然而，正因為這些

28. Leonardo Boff, 《三一論與社會》(*Trinity and Society*; London: Burns & Oates, 1988), 頁159。

29. Wolfhart Pannenberg, 《系統神學導論》(*An Introduction to Systematic Theology*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 頁12-13。

批判是與西方世界特別關聯在一起的，所以當它所參與的問題不是西方的問題，而是反映了正在興起之世界的問題的時候——譬如說，不是與世俗主義的相遇，而是與印度教的相遇——難道不會出現完全不同類型的系統神學嗎？³⁰

所以系統神學的這種佔主導地位的西方定向，也就引發了一些重要的問題。例如，亞洲人有甚麼必要來繼續這樣的一種傳統呢？在二十一世紀的未來，難道就沒有甚麼正確和明顯的方式來形成這樣的一種神學嗎，亦即這種神學產生於對福音之實在的一種本地參與，而不是接受其他甚麼人遺傳下來的東西——通常都是來自西方的處境？³¹

譬如，讓我們來看看加爾文這位著名的西方神學家的情形，他對當今改革宗神學來說還仍然是重要的資源。對於加爾文而言，神學的任務就是將《聖經》與十六世紀的日內瓦聯繫在一起；而對於其他一些人而言，神學的任務就有可能是將相同的《聖經》與二十一世紀的香港聯繫在一起。加爾文的探索及其所產生的結果，對香港的基督徒在試圖從事這個任務時可能會有所幫助。但他的答案與他們的答案不可能是完全一致的。例如，眾所周知，加爾文的興趣在於——在某種程度上也受其影響——古典羅馬的哲學與修辭學傳統。³²而中國則擁有一個更古老的哲學與修

30. 對這個觀念的探求，參見以下這一著述：Leonard Swidler, 《絕對之後：宗教反思的對話性未來》(*After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*; Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990)。

31. 參見Robert J. Schreiter, 《建構地方性神學》(*Constructing Local Theologies*; Maryknoll, NY: Orbis, 1986)。

32. Charles Partee, 《加爾文與古典傳統》(*Calvin and the Classical Tradition*; Leiden: Brill, 1977)。

辭學傳統。那麼，當他們就擁有一份屬於他們自己的傑出傳承可資利用之時，中國的神學家又有甚麼必要去利用加爾文所借鑒的那一類觀念呢？

現代時期的西方神學大都基於這樣一個錯誤假設的基礎之上，認為西方的思想與論述模式具有普遍性。西方哲學與神學已經發現了某種普遍有效的思維方式。所以，在西方已經獲得了優勢地位的那類神學，對一切都是有效的。這只不過是向世界的其他地區輸出這些神學方法，殖民化世界那些不成熟的地區以便它們有可能從這些洞見中獲益。當然，這些現代的神學家不會將他們自己看作是殖民主義者；這個令人討厭的形象可能會使人覺得，他們正在將一種本質上是外來的思維方式移植進一種本地文化。然而，這的確就是那麼一回事。³³所以這種進路存在着許多問題。

142

首先，啟蒙運動認為是普遍的東西，最終證明只不過民族中心的。例如，康德 (Immanuel Kant) 和黑格爾 (G. W. F. Hegel) 的哲學，人們可以認為是體現着那個時期西方文化的核心價值。康德是古典牛頓式世界觀的哲學家，而黑格爾則是德國文化的哲學家。他們二人都被固定在一個特定的文化處境之中，而他們的觀念——遠不是普遍有效的——也是由他們的社會處境所決定的。由於許多西方神學家正好分享着相同或類似的處境，所以他們覺得，使用這些體系一般來說都是不成問題的。但若是將這些以歐

33. 一些有益的反思參見 Kathryn Tanner, 〈對其他宗教的尊重：對殖民主義言說的一種基督教清醒劑〉 (Respect for Other Religions: A Christian Antidote to Colonialist Discourse), 載《現代神學》 (Modern Theology), 9 [1993], 頁1-18。

洲為中心的哲學，強加在像中國、印度或日本這些具有極其不同的理智歷史和傳承已久的思想模式的國家之上，又能夠提供出甚麼令人信服的正當理由呢？

其次，西方神學在全球基督教中的支配地位，人們也可以認為是整個西方文化影響的一個方面。每個人都會自然而然地希望，其他的人也以與他們相同的方式來思考。但事實卻並非如此。面對這種不便，人就會試圖通過將自己的思維方式強加在其他人身上的方式，而使理論與現實彼此吻合。非西方的神學家指出，這正是西方神學所作的事情。它借助於西方的軍事與經濟力量，來作為一種手段，將它的神學的進路偷運進來，並壓制和拒斥那些可能有重要的東西要言說的本地進路。隨着後現代性的到來，這種神學帝國主義已經削弱了；我們現在也較少聽到那種斷言西方神學具有內在優越性的荒唐之言了。如今，在西方對於非西方的思想模式，已具有一種開放意識。但批判者認為，這還仍然是一種口惠而已。不過，這卻是朝着正確方向邁出的一步。

- 143 不過，最重要的發展還是在教會的許多領域內一般趨勢，就是完全忽視學術神學，並僅僅將神學看作是對《聖經》經文的一種直接參與。這很容易被斥之為過於簡單化和危險的，尤其是那些在這一過程中變得邊緣化的人。但有愈來愈多的基督教思想家認為，從根本上講，神學既不多也不少地就是對於《聖經》的傾聽，以及一種想要把在那裏所發現的東西表達和傳達給教會和世界的願望。基督教神學具有一種義務，就是對《聖經》見證予以尊敬和順從的關注，並要允許它自己被在那裏所發現的東西加以塑造和重新塑造。

這意味着，《聖經》要按照這種解釋過程發生於其中的那種文化背景來加以解釋。一位香港的基督徒就需要追問，他從《聖經》中所讀到的東西如何能闡明和指導他的處境，而不必感到有甚麼壓力要以西方學者來作為這種反思過程的中介者。套用一個經濟學的類比來說，這種新的神學趨勢就是要取消中間人。所以問題就在於基督教思想家要將《聖經》經文應用於他們自己的處境之中，而不是盲目地重複那些最初是根據一個極其不同的文化處境所提出的《聖經》解釋。³⁴韋爾斯 (David F. Wells)，這一趨勢的一個最重要的當代倡導者，提出其議程如下：

所以，神學的任務就是要發現上帝在經文之中和通過經文所說的是甚麼，並將一種對我們自己的時代來說是本地的概念蓋在其上。《聖經》，在其出發點，需要非處境化 (decontextualized)，以便把握住它那超文化性的內涵；它也需要重新處境化 (recontextualized)，以便它的內涵能夠與我們自己時代的認知假設和社會模式彼此結合。³⁵

韋爾斯的話指明，需要將《聖經》與「當代處境」看作是兩個視域——而這兩個視域需要相互聯繫起來。³⁶那麼，在哪

144

34. 對這一點的一種絕佳論述，可參見David J. Hesselgrave & Edward Rommen，《處境化：意義、方法與模式》(Contextualization: Meanings, Methods and Models; Grand Rapids, MI: Baker Book House; Leicester: Apollos, 1989)。

35. David F. Wells, 〈神學的本質與功能〉(The Nature and Function of Theology)，載R. K. Johnston編，《在神學中對聖經的運用：福音派的選擇》(The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options; Atlanta, GA: John Knox, 1985)，頁177。

36. 這個問題在以下著述中得到更詳盡的探討：Anthony Thiselton，《雙重視域：新約解釋學與哲學描述》(The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980)。

一點上，西方關於神學本質的假設，會對一個非西方人變成規範性的呢？答案是很清楚的：它們不會如此。

基督教在非洲和亞洲的迅猛擴張，提供了新的和令人興奮的神學可能性。隨着非西方的神學院愈來愈不依賴西方資源來作為其學系和圖書館的資源，隨着西方的神學院愈來愈意識到非西方神學的重要性，在基督教神學中，一個新的重要的創造性階段已經開始了。例如，富勒神學院（Fuller Theological Seminary）——現今被普遍看作是世界上最重要的福音派神學院之一³⁷——已經明確地承認了這一點；這可以見之於它的「神學部」所提供的自我界定之中（2001年）：

在範圍上是多民族性的、國際性的和多宗派性的，學生們在一個多樣性的環境裏發展他們的信念，同時還對他人的傳統和文化獲得一種理解。在《聖經》的權威下，最好的神學教育和專業訓練與個人的靈性塑造結合在一起，而不論學生正在準備接受聖職、一種學術生活，還是從事平信徒事奉。

一種復原的策略：有機的神學家

擺在面前的一種可能途徑，就是敦促基督教群體重新發現學術神學家的重要性。這就需要那個群體對所持有的不信任進行重大的懸置，而我認為這是不現實的。除非學術神學表明它願意自我改革，願意將自己與基督教社群的

37. 其饒有意味的歷史，可參見Marsden，《重構基要主義》，同前。

生活與思想聯繫起來，否則它將會成為一種在曠野裏呼喊的邊緣化聲音——一門沒有聽眾或公眾的學科。在其批評者看來，學術神學群體已經背離了教會，並轉而尋求世俗學術界的支持了，而且還相信這能夠賦予他們一種更加重要的地位。在發現他們沒有受到他們所希望的那種欣喜若狂的歡迎之後，他們背離了教會——卻只是發現基督教群體正在感到，即使沒有他們，它也完全能夠應付。

145

神學將要發現自己從信仰社群中遭到流放。現今學術神學群體很可能不會樂於接受這個觀念，他們頗有可能像西底家的耶路撒冷對待耶利米的話一樣對待這些話。^{*}但一種正在逼近的流放的威脅卻是真實的；在此沒有甚麼必要佯裝一切都安好，沒有甚麼必要在沒有和平的時候呼喊「和平」。上述所作的總體概括，毫無疑問地存在着例外的情形，為誰將與整個基督教公眾留在一起和誰將要離開而爭執不休，是可笑的。而真正重要的事情，無疑就是追問，能夠做些甚麼來矯治這種情形，而不是使它持續下去或惡化下去。在我看來，我們沒有甚麼選擇，只能接受，職業神學家的邊緣化已經達到這樣的一個階段，以至於沒有甚麼希望恢復這個學科昔日在整個基督教社群內的重要地位了。幸運的是，還存在着一些途徑，有可能挽回這種情形。在下文，我們將要概述一種途徑。

對於當代對神學所作的嚴厲指責的一種合情合理的解釋，是與這門學科的專業化聯繫在一起的，它愈來愈將自己看作是滿足學術界而不是滿足教會的。如果說，學術界

* 參見耶37-39。——譯注

的標準就是追求學術卓越性，那也還罷了。但情況比這要更為複雜和費解——正如任何在現代美國學術界工作的人所領略到的。在其批評者看來，現代美國學術界與精英主義、意識形態鬥爭以及對一種清晰可辨的反宗教精神的有原則培育所發生的關聯，有時比與學術卓越性或學識學問的關聯還要多，³⁸而一些神學家顯然也滿足於成為這些學術與文化趨勢的侍從。學術政治侵入到每一個方面。

146 這些觀察使得愈來愈感到厭倦的基督徒開始支持一種復原的方案，以恢復和發展那些關於神學家的性質、任務和責任的更古老理解。我們為甚麼不重新發現在歷史上與奧古斯丁、阿奎那、路德、加爾文或愛德華茲 (Edwards) 聯繫在一起的神學家模式呢？對於現代神學的失望，不應導致對於神學本身的拒斥，而是要去探尋關於這一學科的更令人滿意的模式，包括那些被更早期的人所接受的模式。

對這樣一種探索方式的興趣，不只是受到對於現代西方學術神學的糟糕經驗的刺激，而且也是通過接觸到其他的替代方案。任何研究東正教的人，很快就會發現，龐迪克斯 (Evagrius Ponticus, 346-399) 並不是唯一一個認為神學全都與祈禱有關的人；時至今日，他在東正教傳統內的繼承者還仍然堅持着那種反思方式。而且二十世紀許多最

38. 受到最廣泛閱讀的批判，仍然是Allan Bloom,《美國心靈的封閉》(*The Closing of the American Mind*; New York: Simon & Schuster, 1987)。而更新近的研究則有Dinesh D'Souza,《偏執狹隘的教育：校園裏的種族與性別政治》(*Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*; New York: Free Press, 1991)；Arthur Schlesinger,《美國的分解》(*The Disuniting of America*; New York: Norton, 1992)。

重要的羅馬天主教神學家——譬如孔加爾 (Yves Congar) 和巴爾塔薩 (Hans Urs von Balthasar) ——從未擔任過大學的教席，人們又如何能忽視這一事實呢？學術的卓越性既不意味着一種排他性的學術處境，也不意味着對教牧沒有適切性。這樣的反思已經引發了迅速高漲的大眾呼聲，要求恢復那些關於神學與神學家的更古老的、更負責任的和在教牧和靈性上更完整的概念。

葛蘭西與「有機的知識分子」

我們在此需要嚴肅對待由馬克思主義理論家安葛蘭西所提出的一個概念，³⁹他利用了十六世紀的宗教改革來作為「有機的知識分子」(organic intellectual) 這個觀念的一種範式。葛蘭西的斷言「所有的人都是知識分子，但不是所有的人在社會裏都具有知識分子的功能」，與馬丁路德的重要立場「所有的信徒都是祭司，但不是所有的信徒在教會裏都具有祭司的職能 (Amt)」，可以說是如出一轍。

鑒於葛蘭西對於知識分子在文化塑造中的作用所作的分析的重要性，我們將花費點時間來探討一下這些觀念，然後再將它們應用於神學和教會的情形之中。在接受馬克思主義對於社會所作的總體分析的同時，葛蘭西認為，馬克思主義未能對意識形態所發揮的作用，以及意識形態對

147

39. 在英語中最佳的研究是Alistair Davidson, 《葛蘭西：一種理智性的傳記》(Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography; London: Merlin Press, 1987)。進一步可參見Alberto Caracciolo, 《未來的城市：對形象及思想的評論》(La città futura: saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci; Milan: Feltrinelli, 1976)；Giuseppe Fiori, 《葛蘭西的生平》(Vita di Antonio Gramsci; Bari: Editori Laterza, 1989)。

塑造集體信念與態度所具有的影響，作出適當的說明。這在革命前的俄國也許還不是那麼重要；但是，如果在西歐要發生一場馬克思主義革命的話，它就是至關重要的了。⁴⁰

葛蘭西在「宰制」(domination；社會直接的強迫性)和「霸權」(hegemony；對社會的意識形態控制和對社會的認同觀念的操控)之間作了一種嚴格的區分。在葛蘭西看來，有可能以這樣的一種方式來操控社會上的各種觀念，以至於這個社會之支配性團體的文化、觀念和德性顯得就像是事物的自然秩序一樣——儘管這些價值都是被創造出來的，以證明支配性團體各種利益的正當性。因此，葛蘭西將教會、學校、文化協會和家庭的重要性，等同為動因，觀念與態度通過這些動因而得到塑造。他亦——而對我們的目的而言是最重要的——強調知識分子在製造一種「反霸權」中的重要性；亦即，關於現實的一種合乎情理和具有吸引力的觀念，以反對盛行的「常識」性觀念——後者相應地也是由社會的領導者製造和操控的。⁴¹

在葛蘭西細緻的分析背後是這樣的一種信念：列寧在蘇聯所發展的革命模式在西歐不會發揮作用。俄國革命是在一個沒有民主經驗的、相當落後的國家裏一小撮精英分子的作品。在西方，則必須產生一種使人們走向革命的群

40. 參見在以下著述中的論點，Carl Boggs，《兩種革命：葛蘭西與西方馬克思主義的困境》(*The Two Revolutions: Antonio Gramsci and the Dilemmas of Western Marxist*; Boston, MA: South End Press, 1984)。

41. Antonio Gramsci,《知識分子和文化組織》(*Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*; 6th edn; Milan: Giulio Einaudi Editore, 1955)，頁95-128。尤其注意在第129-166頁中對新聞記者之重要作用的論述。

眾意識，而知識分子在這個轉變過程中則可以發揮領導的角色。西歐的工人階級對革命似乎沒有甚麼興趣；葛蘭西認為這必定是反映了他們的知識分子通過大眾文化所實施的操控，而這種大眾文化則受到牢記着他們自身利益的支配性社會集團的塑造：

在社會中的支配性團體，主要地（但並不僅僅）包括統治階級，憑藉獲取包括工人階級在內的附屬團體的「自發性同意」，通過對一種政治與意識形態的一致看法——將佔支配地位與被支配的團體結合在一起——的協商性建構，而維持着它們的支配地位。⁴²

148

葛蘭西認為存在兩種類型的知識分子：傳統的和有機的。傳統的知識分子將自己看作是獨立於支配性社會團體的。這種關於獨立性的認識，一般都在作為整體的全體人口之內獲得接受，儘管在這些知識分子與支配性社會集團的價值和文化之間通常都存在明目張膽的勾結。在葛蘭西的二十世紀二十年代至三十年代的意大利，這意味着神職人員、哲學家和其他的教授吸收和反映了佔統治地位的保守派精英的觀念；運用於今天，這可能就意味着學術神學家與學術當權派之精神氣質的勾結。

與這種「傳統的知識分子」相對立，葛蘭西將理智性的行動主義者確定為了一種「有機知識分子」，後者是與支配性社會集團一道並在它們之內成長起來的，刻意地和積極

42. Dominic Strinati, 《大眾文化理論導論》(*An Introduction to Theories of Popular Culture*; London: Routledge, 1995), 頁165。

地吸收和消化了它們的觀念，並作為它們的思想與組織因素而完成關鍵的社會作用。按照葛蘭西的見解，正是通過這個特定的團體——有機的知識分子——，支配性社會集團維持着它對社會其餘部分的霸權。

那麼，事物的現有秩序如何會被推翻呢？葛蘭西認為，這必須通過創造出一種反文化才能得以發生；在這種「反文化」裏，會產生一種挑戰現行的「常識」的「反霸權」。如果支配性集團是通過被支配者自願吸收他們的世界觀來維持其地位的，那麼打碎這種鉗制的唯一途徑，就是提出和傳播一種「反世界觀」——一種大眾文化——，而後者終將獲得支配性的地位。⁴³而在產生「反霸權」的過程當中，

149 知識分子具有關鍵的作用。這些新觀念不能強加在人們之上；它們必須以一種能夠產生認同的方式來加以提出。馬克思曾經指出，這樣的一種改變取決於一種關鍵性的階級意識的自發覺醒；葛蘭西對此表示懷疑，他認為它取決於（至少，在西方）一種新的共識的預先形成——通過一種有凝聚力的世界觀的出現，而這則是通過知識分子而提出、維護和傳達的。

葛蘭西描述了兩種他認為對這種新情形的出現是必不可少的發展。第一，必須鼓勵「傳統的知識分子」打碎他們對支配性社會團體的未曾公開承認的依賴（和勾結），將他們爭取到這種轉換與變遷的事業中來。第二——這是更為重要的——，被支配的團體必須產生出它自己的「有機的知識分子」，他們將堅定不移地提出一種世界觀作為替

43. David Harris, 《從階級鬥爭到快樂政治：葛蘭西主義對文化研究的影響》（*From Class Struggle to the Politics of Pleasure: The Effects of Gramscianism on Culture Studies*; London: Routledge, 1992）。

代，並力圖使這個世界觀在他們自己的群體內外獲得接納。在葛蘭西的案例中，所說的這個群體就是工人階級。

因此，有機知識分子就是產生於那個群體之內的知識分子，他賦予那個群體的基本信念和價值以理智上的嚴格性和實質。不過，有機知識分子並不只是學者；他還肩負着一個任務，即通過提供一個替代方案，並在整個文化之內提高它的可信性，以反對流行的世界觀。有機知識分子既是一位系統家，又是一位辯護家，是被召來「代表那個階級的利益和提出它對這個世界的觀念化理解的」。⁴⁴而更重要的則是，葛蘭西認為，知識分子的角色不只是包括大學教授；它還包括新聞記者、小說家、作家以及在媒介中工作的其他人員。

很明顯地，葛蘭西對知識分子作用的分析，為神學家提出一些基本的問題，並為反思神學家在教會以及整個社會內的正當的作用和功能，提供了強而有力的刺激。在下文，我們將稍加詳盡地提出這樣的一些看法。

有機的神學家

150

總的來說，學術神學家屬於葛蘭西的「傳統的知識分子」的範疇；葛蘭西指責這一類知識分子與學術文化中的支配性集團存在着一種未曾公開承認的——可能還是無意的——勾結。這與在教會內對學術神學所作的最根本性的批判是遙相呼應的：它似乎與現代西方學術文化的規範和價值緊緊地結合在一起，並顯然是建立在這樣的信念基礎

44. Paul Ransome, 《葛蘭西：一個新的導論》(Antonio Gramsci: A New Introduction; New York: Harvester Wheatsheaf, 1992), 頁198。

之上，即這完全是規範性的和不容爭辯的。但情形卻遠非如此；葛蘭西的分析表明，這種對一個支配性社會集團（學術界）之規範的自願順從，只不過是強化了後者在整個文化之中的霸權。用基督教傳統的語言來說，許多學術神學都無法行使一種真正的先知作用，而這正是由於它是如此緊密地取決於學術文化的支持的緣故。

在這一點上，有人可能會反駁說，這並不妨礙學術神學群體在教會內行使先知的角色。然而這卻是建立在一個大可懷疑的假設之上的。在以色列的傳統內，先知就是一位從那個信仰群體之內產生的人，他使那個群體記得所具有的真正身份，並質疑那個群體偏離了它的忠誠和委身。而對教會的學術批判者卻絕不是甚麼先知，也絕不是在忠於教會聲稱代表和體現的基督教傳統的基礎上批判教會。相反，這樣的一位批判者被看作是在宗教上日益異化的學術界的一位代言人，他對教會的各種批判與基督徒的信心問題愈來愈沒有甚麼關聯，而他更多地涉及的，則是肯定學術社群的自主性、甚或對於其他一切事物的優先性。這是站在巴比倫立場上對耶路撒冷所作的批判。的確，先知的傳統也承認，上帝偶爾會使用該信仰社群之外的個人來挑戰、校正和更新那個群體——例如，塞魯士的情形（賽 45:1）。然而，這只是一個例外，而不是一個通則。

151

葛蘭西的分析表明，批判教會的學術神學家可以比作是批判工人階級的當權派作家。這種批判的意圖和功用，就是加強當權派的霸權，即使它有可能會採取一種理智上可辯護的分析與評論的形式。教會與學術界就像迪斯累里所謂的兩個國度；葛蘭西的分析指出，後者企圖將它的世界觀強加在前者之上。這不是甚麼「預言」；這是對權力和

影響力的運用。它在很大程度上已經成功了。但這個過程還遠未結束，也遠不是可取消的。

這就使我們要論及「有機的神學家」的角色。在葛蘭西看來，這樣的一個個體主要是與他的社會功能聯繫在一起的；亦即，他在支持他的社群的世界觀中，在使之擺脫當權派的霸權中，以及在將那種世界觀投射到當權派之中以獲得一種會導致轉化的共識中，所發揮的作用。有機的神學家也許是一位阿奎那或路德研究學者；然而，關鍵的問題則是對那種學術研究的運用。有機的神學家是一位積極活動分子，是一位大眾普及者——是這樣的一個人：在信仰群體之內將他的任務看作是提供支持的和系統性的，而在信仰社群之外將他的任務看作是傳佈福音的和辯護性的。

這些考慮導致這樣的一種結論：認識到大眾文化的重要性是至關緊要的。葛蘭西的分析表明，正是在這個層面上，觀念受到塑造，價值得到傳達。學術神學家往往會蔑視大眾文化，並對他們自己圈子當中任何想要嚴肅對待它和試圖與它結合的人加以嘲笑。葛蘭西的分析應當就地終止這種趨勢。正如莫烏 (Richard J. Mouw) 及其他人所指出的，學術神學可以從大眾文化那裏學到很多東西，尤其是因為它迫使神學家去傾聽他們社群基層信眾的心聲，而不是向他們發號施令：

152

我堅持認為神學反思必須利用整個基督教社群的洞見，而不是任憑普通信徒去建構他們自己的神學；將他們引向一個更大的神學形成過程是很重要的。那些常常忽視——甚至更糟糕地，蔑視——大眾宗教的靈性衝動與神學

衝動的專業神學家，正在錯失一種重要的神學資源。就大眾基督教是普通基督徒行使具有洞察力的實踐智慧的場所而言，一種全面充分的神學就應該仔細考慮他們的洞見。⁴⁵

而葛蘭西還會說道，正是通過理解和轉變大眾文化，才能產生一種替代性的霸權。

有機的神學家將會自認為是在偉大的、歷史的基督教傳統之內工作的，而他也樂於使之成為他自己的。即使當他覺得必須批判對那一傳統的當代表達或運用之時，他也是帶着一種深深地委身於那個信仰群體及其特有的觀念與價值的意識來這麼做的。他不會認為他的任務是將外來的觀念強加在他的社群之上，而是就像一位家主一樣，「從他庫裏拿出新舊的東西來」(太13:52)。他在社群之內的責任，就是探索和應用它的傳統；而在這個社群之外，他的任務就是儘可能有效地舉薦和維護它的觀念並傳達這些觀念。所以，所有的基督教小說家和新聞記者們都到哪裏去了？我們現在需要他們，這也許還是前所未有的。根據葛蘭西的解說，他們屬於「有機的神學家」的範疇。

我們有可能擁有更多的像這樣的神學家嗎？那些言說着錫安語言的人，而不是那些言說着巴比倫語言的人——甚或還是通俗地而不是古典地在言說着？如果基督教要存活和繁榮下去，那麼它就需要有有機的神學家，而不是胡

153

45. Richard J. Mouw, 《向信徒請教：基督教知識分子能夠向大眾宗教學習甚麼》(Consulting the Faithful: What Christian Intellectuals can Learn from Popular Religion; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994)。

克 (Richard Hooker) 或阿奎那的那些好心好意然而卻是目光狹隘的學生，他們對那些觀念爛熟於胸，然而卻既不能批判它們，又不能應用它們，甚至也看不到有這麼做的必要。它也不需要那些只知道模仿西方學術文化——它蔑視委身並抨擊宗教——的異己價值的神學家。令人欣慰的是，在學術系統內，存在着許多神學家，他們的忠誠並不限於那個學術系統之內。我們不是在抱怨學術上的卓越，而是在抱怨學術上的內向。葛蘭西在他那個時代並不是教會的朋友；而現在，他的觀念也許成為教會的幫助。

主流新教的狀況尤其不穩定，它需要恢復一種真正的神學觀念。如果主流新教信仰社群如今確實被看作一個「在流放中的社群」的話，那麼它就需要提出它自己的世界觀，而不是消極地接受已經流放了它的那個世界的世界觀。否則，它特有的身份將無法得到保存，而它也將會消亡。正如對於知識分子之社會作用的研究所表明的，他們更重要的一個功能，就是保持和維護他們社群的身份認同——譬如在德國的猶太人社群，⁴⁶在美國的非洲裔美國人社群，⁴⁷在德國統一後對於德國身份的恢復，⁴⁸或者在日

46. A. Meyer Michael, 《從門德爾松到聰茨：在德國的猶太人身份，1749-1824年》(Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz: Jüdische Identität in Deutschland, 1749-1824; Munich: C. H. Beck, 1994)。

47. Al'Amin Mazrui Ali & Boyce Davies Carole & Isidore Okpewho, 《非洲人的散居：非洲起源與新世界省份》(The African Diaspora: African Origins and New World Identities; Bloomington: Indiana University Press, 1999)。

48. Jan-Werner Müller, 《另一個國度：德國知識分子、統一與民族身份認同》(Another Country: German Intellectuals, Unification and National Identity; New Haven, CT: Yale University Press, 2000)。

49. Michael E. Robinson, 《在殖民地時期的韓國的文化民族主義，1920-1925年》(Cultural Nationalism in Colonial Korea, 1920-1925; Seattle: University of Washington Press, 1988)。

本佔領時期對韓國民族身份的保存。⁴⁹另一種選擇就是文化上的吸納，這會導致獨特性之削弱，最終甚至導致其消失——抑或遷移到另一個具有更強烈的身份認同與目標意識的基督教社群內。

我們對於有機神學家的討論，也引發了責任性 (accountability) 這個重要的問題。神學家的反思要對誰負責？他要對誰負責？在西方神學內的專業化趨勢，通常會導致這樣兩種答案：

- 154
- 一、除了我自己的良心和學術卓越性意識之外，我不為任何人負責。
 - 二、我為學術群體負責，而這種責任性是以我每年發表的學術論文與專著數量來表達的。

這兩種答案都不令人滿意。最終，正如巴特所強調的，神學是一個教會的問題。批判信仰群體的神學家，或者忽視信仰群體的神學家，必須預料到會得到同樣的回答。

神學責任性的主題，在巴特的早期著述中尤其明顯；巴特被普遍看作是二十世紀最重要的神學家，他毫無疑問地亦屬於一位「有機的神學家」。一九三四年四月，巴特在於法國巴黎自由新教神學院 (Free Protestant Theological Faculty) 所作的一系列演講中，強調神學的任務就是「它在教會裏的事奉、對教會的主的事奉」。

神學不僅僅是為神學家而設立的一門私人學科。它也不是為教授們而設立的一門私人學科。幸運的是，總是一些傳道人，他們所懂得的神學比大多數教授所懂的都要

多。神學也不是為傳道人而設立的一門私人研究學科。幸運的是，總是有會眾成員——並且常常都是整個會眾群體——他們在孜孜不倦地進行神學探究，而他們的傳道人就像是神學的嬰兒或蒙昧人。神學是一件教會的事情。⁵⁰

「有機的神學家」不只是產生於信仰群體之內；他還要為他們而負責，因為他是為了那個群體而言說的。

對「有機的神學家」觀念的這種簡短探討，只不過是要通過提出一種探討模式而引起辯論。然而，這卻是對基督教的未來具有核心重要性的一個問題。以這種關注來結束這份「宣言」還是十分適宜的，亦即要去探詢在我們可能

會稱之為「學術神學」與「進教堂的人的神學」這二者之間的一種新的運作關係。我們是時候結束有思考的基督徒的「巴比倫被擄」而重返耶路撒冷，並在那裏以我們自己的語言來吟唱那「錫安之歌」。

155

與本書相關的網站

啟發課程 (The Alpha Course)

<http://www.alpha.org.uk>

神召會 (Assemblies of God)

<http://www.ag.org>

各各他教會 (Calvary Chapel)

<http://www.calvarychapel.com>

英國聖公會 (Church of England)

<http://www.cofe.anglican.org>

富勒神學院 (Fuller Theological Seminary)

<http://www.fuller.edu>

蘭貝斯會議決議 (Lambeth Conference Resolutions)

<http://www.anglicancommunion.org/acns/archive>

水手教會 (Mariners Church, Irvine, California)

<http://www.marinerschurch.org>

美國長老會 (Presbyterian Church of the United States of America)

<http://www.pcusa.org>

維真學院 (Regent College, Vancouver)

<http://www.regent-college.edu>

聖帕特里克教會 (St Patrick's Church, Tawau, Sabah, East
Malaysia)

<http://www.hoprayer.org>

美南浸信會聯會 (Southern Baptist Convention)

<http://www.sbc.net>

梵蒂岡 (The Vatican)

<http://www.vatican.va>

惠頓學院 (Wheaton College)

<http://www.wheaton.edu>

柳樹灣社團教會 (Willow Creek Community Church)

<http://www.willowcreek.org>

普世教會協會 (World Council of Churches)

<http://www.wcc-coe.org>

索引

- Africa, Christianity in 基督教在非洲 32-35
- Armenian genocide 亞美尼亞種族滅絕 3-6
- Armstrong, Karen 阿姆斯特朗 75
- Arnold, Matthew 阿諾德 1-2
- Barth, Karl 巴特 12, 154
- Bonhoeffer, Dietrich 朋霍費爾 10, 12
- cell churches 細胞小組教會 64-68
- community churches 社群教會 58-64
- Confessing Church 認信教會 10-11
- Cox, Harvey 考克斯 20
- Crossan, John Dominic 克羅桑 128-129
- denominations, future of 宗派的未來 41-46
- Eagleton, Terry 伊格爾頓 2
- Eastern Orthodoxy 東正教 9, 114-118
- ecumenism 普世教會合一運動 82-92
- English language and global Christianity 英語與全球基督教 91-98
- European Christianity 歐洲基督教 29-30

evangelicalism 福音主義 77-78, 89-90, 110-114

Fuller Theological Seminary 富勒神學院 110-111, 144

fundamentalism 基要主義 73-79

globalization 全球化 23-28

Graham, Billy 葛培理 110

Gramsci, Antonio 葛蘭西 146-152

Heidegger, Martin 海德格爾 11

Hitler, Adolf 希特勒 9-11

Hybels, Bill 海貝爾斯 63-64

intellectuals, role of 知識分子的角色 146-152

Iranian Revolution 伊朗革命 24

Islam 伊斯蘭教 74-75, 79-82

King James Bible 《英王欽定本聖經》 90-95

Korea, Christianity in 基督教在韓國 30-32

Latin America, Christianity in 基督教在拉丁美洲 35-37

Lenin, V. I. 列寧 7-8

Liberation theology 解放神學 36-38

McDonaldization of Christianity 基督教的麥當勞化 50-58

McLuhan, Marshall 麥克盧漢 23

Marx, Karl 馬克思 6-7

Nazi Germany 納粹德國 9-14

Niebuhr, H. Richard H·理查德·尼布爾 41-42

Pentecostalism 五旬節宗 20, 37-38, 106-110

Regent College, Vancouver 溫哥華維真學院 112

Ritzer, George 里策爾 50-51

Robinson, John 羅賓遜 16

Roddenberry, Gene 羅登伯里 vii

Roman Catholicism 羅馬天主教 101-106

Runcie, Robert 朗西 12-13

Spong, James 斯龐 43-44, 68-69

Stoll, David 斯托爾 36-37

Solzhenitsyn, Alexander 索爾仁尼琴 17

Soviet Union 蘇聯 6-9

Stalin, Josef 斯大林 6-9

Star Trek 《星空奇遇記》 vii-viii

theology, future of 神學的未來 120-155

Vun, Albert 溫昌輝 66

Willow Creek Community Church 柳樹溪社群教會 60-64

Wolfe, Tom 沃爾夫 14

World Council of Churches 普世教會協會 83-86

基督教未來

基督教是世界上最大的宗教群體。它在二十世紀中經歷了巨大的改變，也似乎為踏入二十一世紀後，引起的主要變化作好了準備。在這部著作中，麥格夫審視了這些變化，以及它們對將來的意義。基督教將能存在下去嗎？基督教的未來又將以甚麼形式出現？對文化的影響又將如何？

本書探討對宗教、基督教、後現代神學以及富爭議的基督教思想。麥格夫在書中處理的問題，包括西方基督教本身的信心危機，後現代對基督教的衝擊，以及信徒人數從西方向非洲和亞洲的轉移等等。他懷疑基督教的各宗派是否能夠以現在的形式繼續存在下去，並且探索正在興起中的各類型超宗派基督教。他在探討消費文化對西方基督教的影響，以及這種影響對傳福音和教會增長的處理方式所帶來的變化。他最後還考證了學術神學與教會生活之間的隔閡，並且以具深度的葛蘭西分析方法，解釋這種情況出現的緣由，提出補救的方案。

譯者簡介

董江陽

中國社會科學院研究生院宗教系博士，中國社會科學院世界宗教研究所基督教研究室助理研究員，著有《「好消息」裏的「更新」——現代基督教福音派思想研究》，另發表文章多篇，譯有《福音派與基督教的未來》、《現代神學家》（合譯）。

ISBN 962891102-3



9 789628 911028