

# 恩 福

## BLESSINGS

神却對他說：無知的人哪，今夜必要你的靈魂，你所預備的，要歸誰呢？(路加福音12:20)



從奧斯卡看世俗主義 P.2

*Secularism in Light of the 2015 Oscars*

埃及之淚——科普特基督徒滄桑史 P.5

*Tears of Egypt: A Vicissitude History of Coptic Christians*

從亞略巴古講章談媒體預工 P.8

*Lessons for Media Ministry Learned from Paul's Sermon at Areopagus*

奇特的榮耀——潘霍華的一生(上) P.20

*Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer (I)*



～ 路加福音 12章15-21節 ～

於是（耶穌）對眾人說：「你們要謹慎自守，免去一切的貪心，因為人的生命不在乎家道豐富。」

就用比喻對他們說：「有一個財主田產豐盛；自己心裡思想說：『我的出產沒有地方收藏，怎麼辦呢？』又說：『我要這麼辦：要把我的倉房拆了，另蓋更大的，在那裡好收藏我一切的糧食和財物，然後要對我的靈魂說：靈魂哪，你有許多財物積存，可作多年的費用，只管安安逸逸地吃喝快樂吧！』

神卻對他說：『無知的人哪，今夜必要你的靈魂；你所預備的要歸誰呢？』凡為自己積財，在 神面前卻不富足的，也是這樣。」



## 目錄 Contents

### 時代話題 *Current Issues*

- 從奧斯卡看世俗主義 2  
Secularism in Light of  
the 2015 Oscars 陳宗清
- 埃及之淚 – 科普特基督徒滄桑史 5  
Tears of Egypt: A Vicissitude History of  
Coptic Christians 臨風
- 清潔能源的聯想 封底  
A Reflection on Clean Energy 蘇卿

### 新視野 *New Perspectives*

- 從亞略巴古講章談媒體預工 8  
Lessons for Media Ministry Learned  
from Paul's Sermon at Areopagus 劉陽
- 言論不僅是權利 11  
– 從《查理》事件談責任意識  
Speech, More than Rights:  
Sense of Responsibility in view of the  
*Charlie Hebdo* Tragedy 謝文郁
- 愛慕寶貴話語 (下) – 初代教會與改教後  
的聖經無誤論 13  
Desiring God's Precious Words (II):  
Biblical Inerrancy in the Early Church and After the  
Reformation 曾劭愷
- 范泰爾對巴特的批判 17  
Van Til's Critiques on Barth 趙剛
- 奇特的榮耀 (上) – 潘霍華的一生 20  
Strange Glory (I): A Life of Dietrich Bonhoeffer  
劉良淑摘譯

### 報導與見證 *Events & Testimony*

- 他鄉遇故知 26  
Running Across Old Friends  
in a Foreign Land 天靈
- 看教育的新眼光 28  
– 簡介2015全球宏觀課程  
A New Vision for Education: Introduction to  
2015 Global Immersion Program 李曉滿
- 聖徒與學者 – 劍橋見聞 30  
Saints and Scholars:  
A Unique History of Cambridge 劉良淑

## 恩福

**Blessings**, Vol. 15, No. 2, April, 2015

Published quarterly by Blessings Cultural Mission Fellowship

2015年4月 第十五卷第二期 總55

出版者：恩福文化宣教使團

ISSN# 1543-0936

President/Chief Editor: Grant Chen

Managing Editor: Liang-Shwu Chen

Editor: Jasmine Jing Zhang

Art Editor: Tracy Chang

Administrator: Sharon Lin

會長／主編 陳宗清

執行編輯 劉良淑

編輯 張靜

美編 張曉明

行政 林雪騰

本刊有作者署名之文章，文責作者自負，立場不代表本刊。  
本刊保留文章版權，歡迎轉載，請先來信通知。

本刊自由索閱，建議奉獻：\$15 (一年四期)

索閱單請影印本期第4頁

奉獻支票請寫：BCMF

P. O. Box 18410

Irvine, CA 92623-8410, U.S.A.

Tel/Fax: (949) 556-3033

E-mail: [enfu@bf21.org](mailto:enfu@bf21.org)

Website: [www.bf21.org](http://www.bf21.org)

[www.en-fu.org](http://www.en-fu.org)

本刊文本只在美國與台灣發行

台北代理：致福感恩文教基金會 黃暄筑 T:8780-1011\*204

其他地區請利用恩福網站觀看，不便之處請見諒

<http://www.bf21.org/magazine/magazinehome.htm>

### 恩福文化宣教使團 BCMF

**異象** 推動文化宣教 耕耘華人心田

**信仰** 本使團篤信聖經為真神啓示，原稿毫無錯誤，是信仰與生活最高的準則，並接受早期教會信經以及近日福音派的信仰告白。

**董事** 陳宗清 (主席)、陳惠琬 (書記)、許蒙惠 (財務)、駱傑雄、蘇文峰、陳永昌、蕭隆昌、陳愛光、張文辛、陳政

**Our Vision:** Ploughing the Field of Chinese Culture  
Preparing Hearts for the Gospel

**Our Confession:**

We accept the Bible as the inerrant revelation of God, guiding faith and living. We also accept the creeds of the early churches and the evangelical confessions.

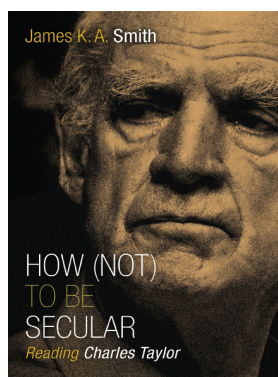
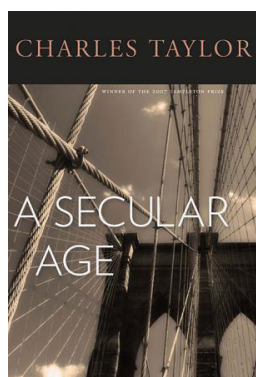




# 從奧斯卡看世俗主義

陳宗清

哲學大師泰勒（Charles Taylor）2007年出版學術鉅著《世俗時代》（*A Secular Age*），宏觀審視五百年來西方思想的轉變，剖析整個範式轉化（paradigm shift）的過程，條理分明，精闢透徹。加爾文學院教授史密斯（James K. A. Smith）在2014年問世的《如何不世俗》（*How [Not] To Be Secular*）中，以提綱契領的方式呈現泰勒的思路，幫助基督徒面對世俗化的挑戰。《今日基督教雜誌》評選此書為該年文化類的最佳著作。



其實，二十世紀六十年代，哈佛大學教授夏菲爵士（Harvey Cox）就已發表名著《世俗城市》（*The Secular City*），喚醒當時的教會注意：美國的文化氛圍已經徹底改變，完全被世俗主義的世界觀所左右，與兩百年前的思維有天壤之別。

現今的流行文化，從音樂、繪畫到文學，世俗主義的幽魂莫不如影隨形。今年2月22日的奧斯卡頒獎典禮，筆者在電視螢幕前觀賞精采片段，頓覺世俗主義已經完全操縱好萊塢。主持人以搞笑的方

式出場，身上僅穿著內褲，仿效最佳影片提名之一「鳥人」的一段情節。從奧斯卡評審的標準來看，美國電影藝術學院已奉世俗主義為圭臬。

## 鳥人的世俗化風貌

「鳥人」是87屆金像獎的大贏家，劇情描述主角湯普森下半生的生涯。他曾經是飾演超級英雄「鳥人」的著名影星，後來卻有精神分裂症狀，常被心中鳥人的聲音所折騰。為了重挽失敗的職業生涯，他籌劃舞台劇；開幕演出成功，他卻於隔天結束生命。

這部電影呈現了五重人生陰暗面。

1. 分裂的人格：湯普森的內心世界存在著理想與現實的差距；他一方面在影劇圈中掙扎求生，一方面覺得自己擁有超越的念力和漂浮力。
2. 破碎的家庭：離婚致使湯普森心中有無法痊癒的傷痕；女兒珊姆毒癮難戒，生活不檢，父女常有衝突。
3. 斷裂的友誼：湯普森不滿意先前的演員拉爾夫，設計除去；後來的演員麥可又與他女兒調情，讓他心痛；他的人際關係陷入困境，增加了生命的包袱與重擔。
4. 分化的社會：影片所呈現的多元分化，誠如泰勒在《世俗時代》中的分析：世俗主義倡導的觀念使社會變得「支離破碎」（fragmentation）與「多元化」（pluralization）。
5. 自殺的結局：片中共有四段自殺的情節；最後描述湯普森爬上窗台，幻想自己是「鳥人」，



世俗化像一股洶湧澎湃的浪潮，正不止息地衝擊著傳統信奉基督教的西方社會。  
Like surging tides secularization constantly impacts western society traditionally influenced by Christianity.

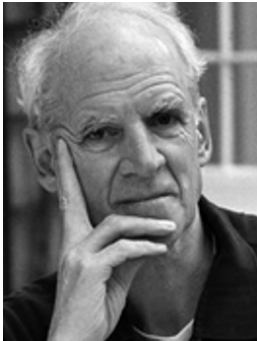
逕自往外跳。

這部影片清楚刻劃：倘若不支取超越的資源，一味循著世俗主義前進，最終必走入虛無和矛盾的死胡同中，而一旦陷入極端的痛苦，自殺必然成為可能的選項。這無疑是世俗主義悲慘的結局。

## 世俗主義的形成

西方為何會產生世俗主義？在梳理這個問題之先，我們必須瞭解信仰的哲學前提。

泰勒指出，中世紀的西方人所以會沈浸在宗教信仰裡，可歸結於三個因素。第一，自然世界看起來像具符號作用，指向在它之外、超越「自然」之物。第二，人類社會的模式是依據更高的實體而來；換言之，地上國度的根據是天上的國度。第三，人是活在受魔咒（enchanted）的環境裡，這世界有外來的力量在控制，



是敞開且脆弱的，並非封閉與自足的。

十八世紀以後，歐洲由啟蒙運動帶動，在科學上突飛猛進，不少自然現象可以用科學作出解釋，以致社會產生一種「解除魔咒」（disenchantment）的思潮。歐洲人愈來愈不依靠信仰去解釋自己存在的意義，他們所關注的只是今世的活動，不理睬天上的國度。自然神論（deism）因此蘊育而生，這種思想承認有位造物主，可是認為這位神不再理會所造的世界，因此人與神沒有什麼關係。

隨著科技文明的進展，人們愈發以今世的成就為進步的象徵。西方人不再追求「神聖」（sacredness），卻嚮往「世俗」（secularity）。作個「世俗人」，在社會中受到肯定。

今天，世俗主義已經儼然成為一種宗教。它本身有對「至善」的看法、有類似宗教的體系與倫理尺度。世俗主義者擁抱「排他的人文主義」（exclusive humanism），否定超驗的價值，提倡自然主義，只尋求活在今生的意義。

## 世俗主義成勁敵

早在十九世紀，英國作家霍姚克（George J. Holyoake）就提出「世俗主義」（secularism）一詞。當時他的意思是指：歐洲社會正在蘊釀一種社會秩序，這種新作風並不尖銳地批判信仰，卻意圖把宗教排除在外。他自己本身就是不可知論者。

在政治方面，世俗主義被特別詮釋為：政府機構與代表國家的公職人員要與宗教團體和宗教領袖區隔出來。因為經過中世紀神權干政的紛紛擾擾，西方人對於宗教戰爭極為厭倦。在世俗化的影響下，過去一百多年來，西方社會的公共領域儘量與宗教劃清界線。

工業革命帶來普世物質條件的提升，無形中促進了物質主義的膨脹，人類對今世物質的依賴有增無減。結果，「此岸」或現世的影響不停擴大，人心對「彼岸」的渴望相對不斷削弱。在2011年出版的《未來的基督教》（*The Future of Christianity*）一書中，倫敦經濟學院退休教授馬丁（David Martin）強調，世俗主義是基督教必須處理的最重大課題。

當世俗化在西方社會的影響逐漸擴大時，基督教難免受到滲透，於是出現「世俗基督教」（Secular Christianity）的說法。一些教會看重今世的祝福，而忽視追求永恆的福祉；成功神學等思潮也應運而生。

世俗化像一股洶湧澎湃的浪潮，正不止息地衝擊著傳統信奉基督教的西方社會。

## 世俗主義的困境

「鳥人」主角湯普森悲劇的一生，清楚反映出世俗人的掙扎與問題。如果生命只有今世臨在性（immanent）的向度，而無永世超越（transcendent）的可能性，人只能在面對難題與絕境中坐以待斃。

世俗主義既然不以神為生命終極意義的依據，便自然會走向相對主義。然而，價值觀和道德上的相對主義，總是使人類社會趨於混亂與脫序。

在闡述臨在性的問題時，哲學大師泰勒提出「臨在性的弊病」（the malaise of immanence）之看法。史密斯教授將這點加以發揮，讓我們透視世俗主義進退兩難的窘境。倘若否定超驗的向度，人便只能在宇宙本身找答案。如果沒有造物主，宇宙只是自然產生的話，那麼人的存在最多只是出於概率而已——而概率本身無法衍生出意義與目的。我們往往會發現，世俗主義即使能提供某種人生的意義，在遇到重大橫逆時，這類「意義」卻無法提供人活下去的勇氣。

雖然世俗主義並不一定把神完全拋棄掉，但可以說，這種思潮僅是維持最低程度的自然神論（the Deist minimum），神已經與人的生活徹底無關。「鳥人」的主角湯普森，下半生面對離婚的打擊、親子關係的破裂、職場上的低沈，劇情中看不到他有

泰勒在《世俗時代》一書的最後一章談到「皈依」的概念，即世俗人在生命的探索中可以試圖穿越「臨在性的框架」，前往超驗的領域中尋找答案。In the final chapter of *A Secular Age* Charles Taylor talked about the concept of "conversion," indicating that a secular person may pass through the frame of imminence and search for answers in transcendent realm.

任何信仰的資源；湯普森只能孤獨地承受心靈的創傷與黑暗，讓對立的情緒不斷強化。他悲慘的結局代表了世俗主義走到極致的必然，追隨這風潮的人怎能不引以為戒！

## 前往超驗的領域

倘若世俗主義是現代化進程必然的趨勢，是今天對人深具吸引力的世界觀，那麼，它是否能保證自身長期盛而不衰？其實未必。

照理來說，世俗主義所滲透的文化應該是蘊育無神思想的沃土，但全世界真正的無神論者恐怕不超過8%，而有信仰者卻高達84%。無論我們到哪裡去，總會發現：人需要神，人需要向超驗敞開。

2007年末，「新無神論」(New Atheism)的先驅道金斯(Richard Dawkins)，和牛津的有神論數學家藍諾克斯(John Lennox)曾在美國阿拉巴馬州相會，舉行一場精采的辯論。會中的問題大半都由新無神論提出，主要跟科學與信仰相關。在網上有不少基督徒觀看此次辯論，他們毫無疑問認為藍諾克斯獲勝。有意思的是，許多在網上的無神論群體也不情願地作出相同的結論。藍諾克斯天衣無縫的辯解讓他們看到：根據理性和科學竟然可以讓新無神論的核心理念難以站立，這讓不少無神論者大為震驚。

倡導「神死」哲學的大師尼采，老年時感到孤寂，甚至無法忍受。他把自己和相信神的詩人、哲人相比，嘆息道：「我將但丁和史賓諾沙的畫像拿出來，放在眼前，他們兩人總有神相陪。我現在一心只希望另有出路，希望有人可以讓我懷疑我的理論。」

泰勒在《世俗時代》一書的最後一章談到「皈依」(conversion)的概念，即世俗人在生命的探索中可以試圖穿越「臨在性的框架」，前往超驗的領域中尋找答案。可惜尼采錯過了機會！

作者為本刊主編，恩福文化宣教使團會長



## 索閱單

(請複印後填寫，寄回本刊)

稱謂 Mr. \_\_\_\_\_ Mrs. \_\_\_\_\_ Ms. \_\_\_\_\_ Rev. \_\_\_\_\_

收件者(中文) \_\_\_\_\_

(Name) \_\_\_\_\_

(Address) \_\_\_\_\_

(City) \_\_\_\_\_ (State) \_\_\_\_\_ (Zip) \_\_\_\_\_

(Tel) \_\_\_\_\_

(e-mail) \_\_\_\_\_

以下項目歡迎索閱，並自由奉獻。請酌增郵費。

### 雜誌/期刊

\_\_\_ 恩福雜誌從第\_\_\_期開始(一年四期成本約15美元)

\_\_\_ 《基督教與中國》(每輯建議奉獻8元)

第一輯 \_\_\_本 第二輯 \_\_\_本 第三輯 \_\_\_本

第四輯 \_\_\_本 第五輯 \_\_\_本 第六輯 \_\_\_本

### 書籍

\_\_\_ 《恩福靈筵—馬太福音》 \_\_\_本(建議奉獻12元)

\_\_\_ 《恩福靈筵—使徒行傳》 \_\_\_本(建議奉獻10元)

\_\_\_ 《恩福靈筵—羅馬書》 \_\_\_本(建議奉獻8元)

\_\_\_ 《恩福靈筵—哥林多前書》 \_\_\_本(建議奉獻9元)

\_\_\_ 《恩福靈筵—啟示錄》 \_\_\_本(建議奉獻10元)

\_\_\_ 《跨越傳統尋真理》 \_\_\_本(建議奉獻15元)

\_\_\_ 《文化宣教面面觀》 \_\_\_本(建議奉獻20元)

\_\_\_ 《宇宙本體探究》 \_\_\_本(建議奉獻20元)

\_\_\_ 《聖經遇見小故事》 \_\_\_本(建議奉獻10元)

\_\_\_ 《穿越科學的迷霧》 \_\_\_本(建議奉獻15元)

\_\_\_ 《生命的U-Turn》(繁) \_\_\_本(建議奉獻10元)

\_\_\_ 《生命的U-Turn》(簡) \_\_\_本(建議奉獻10元)

\_\_\_ 《中西文化精神與未來走向》 \_\_\_本(建議奉獻25元)

\_\_\_ 《中國現代化視野下的教會與社會》

\_\_\_本(建議奉獻20元)

\_\_\_ 《基督教文字傳媒與中國近代社會》

\_\_\_本(建議奉獻30元)

\_\_\_ 《基督教與社會公共領域》 \_\_\_本(建議奉獻15元)

\_\_\_ 《談天說地》 \_\_\_本(建議奉獻20元)

\_\_\_ 《中國基督教研究》 \_\_\_本(建議奉獻10元)

### 影音產品

\_\_\_ 恩福佈道培訓系列 DVD (建議奉獻20元)

第一套 \_\_\_ 第二套 \_\_\_ 第三套 \_\_\_

\_\_\_ 恩福佈道培訓系列 CD (建議奉獻10元)

第一套 \_\_\_ 第二套 \_\_\_ 第三套 \_\_\_

奉獻支票請寫：BCMF

請寄至：P. O. Box 18410,

Irvine, CA 92623-8410,

U.S.A.



# 埃及之淚——科普特基督徒滄桑史



臨風

埃及是人類最古老文明的發源地之一。提到埃及，我們會想到尼羅河、金字塔、獅身人面像、法老，或許有人也會想到羅馬帝國的安東尼和埃及艷后；基督徒還可能會想到摩西。不過，這塊土地上還有一批原住民，往往被人忽視。

2015年2月中，IS（Islamic State伊斯蘭國）宣稱他們在利比亞殺戮了21位到該國打工的埃及人，手法殘酷。這批受害者都是科普特基督徒。IS給的理由極其單薄，有一說是在埃及的科普特正教為難了一些穆斯林婦女，有一說是只因他們為基督徒。被斬首前，他們每個人最後的話都為：「主耶穌基督！」

科普特人究竟是些什麼人？他們的來龍去脈和信仰根源又是什麼？這是本文要探討的。

## 來歷

“科普特（Copts）”的原意是“埃及人”，他們是埃及的原住民，是第一世紀信奉基督教的古埃及人後裔。相傳他們是使徒馬可在公元42年所建立教會的後代。在公元400-800年期間，埃及絕大多數人信奉基督教。公元639年穆斯林侵入埃及以後，有好幾百年基督教仍是當地的主要信仰，一直到12世紀才開始主客易位。

在穆斯林當政時期，科普特基督徒被視為次等公民（“齊米”，dhimmi），要交人頭稅（吉茲亞，Jizya），職業受到種種限制，不能參與政治，證詞在法庭上無效，不能對外傳教，社會地位很低。許多人為了爭取社會和經濟地位，只好改宗伊斯蘭。

十九世紀的默罕默德·阿里王朝對他們較為友善。科普特人的社會地位得以提高，人頭稅消除。他們在埃及社會逐漸成為一個知識水平比較高的族

群，並掌握了經濟命脈。可是到1950年代，他們的命運再度改觀，因埃及總統納賽爾（Gamal Abdel Nasser）倡導“泛阿拉伯主義”，認為科普特人非阿拉伯人，而強力打壓他們。（其實在歷史上，埃及人本來就不認為自己是阿拉伯人。）

1958年納賽爾統領的埃及與敘利亞合併，成立了“阿拉伯聯合共和國”，再加上也門，形成“阿拉伯合眾國”（“阿聯”）。雖然這國家持續不久便散夥，埃及卻因此成為阿拉伯世界的盟主。

今天，科普特人屬於埃及的少數民族，大約占埃及8800萬人口的10-15%（埃及官方的統計比這個數字低，但很可能是政治性的降低）。除埃及外，他們也分布於北非和中亞其他國家。近年來由於飽受壓迫，很多科普特人遷移到北美和西歐。在2010年的阿拉伯之春後，他們更加被邊緣化，在暴亂中也受到更大的迫害。科普特基督徒往往成為“穆斯林兄弟會”的出氣筒。

## 宗教信仰

科普特人絕大多數屬於“亞歷山大科普特正教”（Coptic Orthodox Church of Alexandria）。



科普特正教會十字架徽  
科普特文：耶穌基督，上帝的兒子



聖馬可科普特正教堂的主殿

在歷史上，它是從“希臘正教”（Greek Orthodox Church）分出來的一支。他們有自己的教宗，駐所為亞歷山大的“聖馬可科普特正教堂”（Saint Mark's Coptic Orthodox Cathedral）。

二十世紀時，考古學家曾在埃及發現幾處諾斯底教

派的著作，不過從歷史上看，科普特基督徒對保護信仰不受諾斯底主義的干擾有很大的貢獻。從亞歷山大城在初期教會的地位可以反映出這一點。

## 亞歷山大城

亞歷山大城在基督教的歷史上至關重要。初期教會在歐、亞、非洲共有五個重要的中心，各有教宗治理：羅馬、君士坦丁、安提阿、耶路撒冷和亞歷山大。第七世紀回教興起後，只剩前二者存留。

根據耶柔米的研究，使徒馬可在亞歷山大創辦了亞歷山大教理學院。到第二世紀末（190AD），在潘代諾（Pantanaeus）的領導下這個學校成為一個重要的宗教教育中心，革利免（Clement）、俄利根（Origen）、雅典那哥拉（Athenagoras）、狄迪莫斯（Didymus）等學者都曾在此任教。他們所傳授的並不限於神學，還包括數學、科學和人文學科。

以亞歷山大為中心的教會另有一個重要的貢獻，就是倡導修道運動，例如著名的“沙漠教父”聖安東尼就是其中之一。

## 迦克墩會議與“神人二性”

“大公會議”是早期教會決定重要教義的最主要會議，頭三次都是由埃及的主教主持。公元325年的第一次“尼西亞會議”是由君士坦丁皇帝召開。會議通過的《尼西亞信經》，主要是根據亞歷山大的主教亞他那修的立場，決定了“聖父與聖子同質”的教義。

第三次是“以弗所會議”（西元431年）。這次最主要的議題為耶穌神性和人性間的關係。“聶斯脫利派”（Nestorian，即中國的“景教”）被認為過分強調耶穌的人性，淡化了神性，因此被定性為異端。這次會議是由亞歷山大的聖徒區利羅一世（Cyril）所主持。他廣受尊敬，被稱為“教會聖師”（Doctor of the Church）。

1539年，馬丁路德曾經為聶斯脫利本人開脫，認為許多人對他的神學立場有誤解，他不是異端。1994年，聶斯脫利正式被教宗若望保祿二世平反。可見真理難明，連大會的結論也往往摻雜了政治因素和偏見。

與科普特正教會息息相關的，是第四次“迦克墩會議”（公元451年）。耶穌基督“神人二性”的教義，在基督教開始傳播四百多年後，終於在此次會議中一錘定音。《迦克墩信經》中對耶穌基督的“神人二性”這樣解釋：只有一位基督，祂是真神又是真人。基督的神人二性“不相混亂，不相交換，不能分開，不能離散”。當時大會認定，科普特正教受君士坦丁堡教士歐迪奇（Eutyches）的影響，主張耶穌基督“神人融合”的一性論，而定之為“異端”。

從此，亞歷山大的教會分為兩派，一派是不接受《迦克墩信經》的教會，也就是今天的科普特正教，一派是支持《迦克墩信經》的教會，仍屬希臘正教。絕大多數埃及基督徒屬於前者。

在1500多年後的今天，我們回頭檢視可以看出：這個歧異在絕大成分上是權力鬥爭的結果，以及文字與語意上的差異，而並非信仰本質上的差異。

當時亞歷山大的科普特正教教宗狄奧斯庫若一世（Dioscurus）希望獨掌大權，反對拜占庭帝國（東羅馬帝國）皇帝馬爾西安（Marcianus）對教會的干涉。而“迦克墩會議”則是皇帝的出手反擊。這中間還牽涉到西元449年的“第二次以弗所會議”（被認為是狄奧斯庫若推動的“強盜會議”）、羅馬教宗利奧一世的教諭、以及歐迪奇對狄奧斯庫若的誤導。

迦克墩會議之後，科普特正教教宗狄奧斯庫若被放逐。科普特正教從此被貼上倡導“基督一性論”（monophysitism）的標籤。

不過，自從1980年以來，希臘正教與科普特正教開始恢復對話。雙方同意，許多在“基督論”上的爭執都是由於使用不同的文字造成的，其實兩者所宣講的教義並無不同。在1990年發表的共同聲明



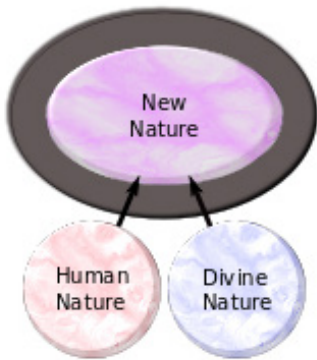
科普特人對耶穌基督的認識其實並沒有偏差。他們在迫害中還能堅強地站立，令人敬佩！  
Actually the Coptics did not deviate from orthodox Christology. They should be admired for enduring persecutions.

上，他們這樣說：

“根據我們對基督論的共同決議……我們現在已經清楚地知道，兩個家庭（派別）都一直忠實地保持著相同的正統東正教對基督的信仰，且完整而持續依循了使徒的傳統。”

科普特正教的官網上（<http://www.coptic.net/CopticWeb/>）對“神人二性”這樣說明：

科普特教會從來不相信被迦克墩委員會所刻劃的基督一性論！在那個會議中，基督一性論意味著相信一個本質。科普特人（一直）相信，我們的主（耶穌基督）的神性是完美的，他的人性也是完美的。不但如此，他的神性與他的人性是統一的，這個性質稱作“聖道的本質”。這是重申亞歷山大城的聖徒區利羅一世先前的教導。科普特人因此相信：“人”和“神”的二性是‘沒有交融、沒有混亂、沒有變更’地（在耶穌基督身上）統一。這兩個本性“沒有片刻或瞬間分開過”。



可見，科普特人對耶穌基督的認識其實並沒有



科普特教會為二十一位殉道士製作的封聖圖

偏差。他們在迫害中還能堅強地站立，令人敬佩！

## 科普特人的前途

經過這次IS的“血洗”，那21位受害者被科普特正教封為“殉道者”和“聖人”。

英國有位科普特主教安格羅斯（Angaelos）宣

布，他雖然不能原諒暴行，但是為著遵行耶穌的教訓，他願意赦免這批屠夫。他說：否則，“我們將被仇恨所淹沒”。

或許唯一值得安慰的是，經過這次浩劫以後，埃及人對科普特人的同情和認同感增加了。不同族群、不同信仰、或是不同文明能和平相處，以愛相

編按：

據梵諦岡電台報導，埃及天主教的發言人當利期神父（Rafic Grieche）說：21位殉道者中，有一位是查德人，他看見科普特被擄的基督徒信心的見證而信了主。他不願意離開，情願像他們一樣成為殉道者。

待，不僅有助於社會的進步，更是基督教信仰的本質。但願這21個人的血沒有白流。

後記：

或許有人看完上文會覺得，歷史上的神學爭論純粹是門戶之見。不過，希望打破宗派主義的想法同樣危險，因為基本教義所根據的是聖經，是不能妥協的。試想，如果耶穌不是完全的人，那麼，下面這兩句話就毫無意義，我們的信心也就落空了：

“因我們的大祭司並非不能體恤我們的軟弱。他也曾凡事受過試探，與我們一樣；只是他沒有犯罪。”（希伯來書4：15）

“我父阿，倘若可行，求你叫這杯離開我。然而，不要照我的意思，只要照你的意思。”（馬太福音26：39）

如果耶穌基督不是完全的神，那麼，“道成肉身”就沒有多大意義，我們與這位上帝的溝通就有了距離。耶穌基督所做的犧牲，所付上的代價就有不同的意義：

“他本來有神形像，卻不堅持自己與神平等的地位，反而倒空自己，取了奴僕的形象，成為人的樣式；”（腓立比書2：6-7，新譯本）

對耶穌基督的認識正觸及信仰的核心。在教義的形成過程中或許有不圓滿的地方，但是，先人們如此慎重、熱心，令人敬佩。幾次大公會議的處理





保羅首先找到與雅典人溝通的接觸點：他們敬畏超自然事物的態度，成了讓福音可以著陸的跑道。 Paul first found the contact point to communicate with men of Athens. Their fear for the supernatural paved the way for the preaching of the gospel.

猶太人和虔敬的人，選擇在會堂裡與他們辯論，但面對雅典人，則在他們習慣的市內公共廣場上展開對話。保羅因應他所面對的不同群體，以恰當的方式對待他們。他展示了對文化脈動的敏感觸覺：活在雅典就活像雅典人，處境化地完成福音工作。

當時與保羅爭論的，還有以彼古羅和斯多亞兩個希臘學派的學者。以彼古羅哲學主張：人生的意義在於追求今生的快樂與幸福；快樂不一定是感官上的，必須遵守節制與和平等原則；生活要謙遜；道德是實現快樂的必要手段——不謹慎、不誠實、不公正而想生活快樂是不可能的；縱欲不會使生活快樂；哲學的目的是使人免於恐懼；諸神遠在高天，不關心人世；不相信人死後有生命。該學說通常被概括為強調機緣、逃避及享樂，後來演變為縱欲主義。

斯多亞哲學主張：注重理性、節制與自律；以少量的衣食為滿足，有苦修傾向；人必須使自己及他人為每一項行為負起道德責任；宇宙有公理（神明的律法）存在，建立在人與宇宙的理性之上，人要順應；尋求完全的淡漠，藉使心境確保和平；崇尚世界公民，希望用大社會代替國家、階級之分；相信泛神論，不認為有創造主的存在。這學說的流弊在於自以為義，常持理性主義的驕傲和無情，通常被概括為強調宿命論、順服及對痛苦的忍受。

令人驚訝的是：今天中國文化人的一切特徵，包括許多閃光點，幾乎都可以在上述兩種哲學裡找到！保羅清楚了解希臘人的文化，在雅典與他們的這場辯論，可以作為我們對當代華人知識分子傳福音的範本。

其實，在保羅的傳道經歷中，此次在雅典的行程最為困難。聽眾中有好奇者（“你所講的這道，我們也可以知道嗎”），但更直接的是諷刺保羅“胡言亂語”，道聽途說，還有危險的指控（“傳說外邦鬼神”）——當年蘇格拉底被雅典人判處死刑，就是同樣的罪名。歷史驚人相似。今天在中國用媒體傳福音，同樣面臨在智力和理性上被貶低、又被視為危險分子的可能。

然而，對思維縝密的知識分子傳講福音，只在教堂裡或上街頭佈道都不適合；他們需要無所不談、沒有約束的氣氛，又要有紮實的內容，才能產生共鳴。當年在雅典的這類群體，不論事情真假，只要新鮮都願意聽聽。通常這種人自認有學問和求知欲，“家事國事天下事，事事關心”；新穎的事物要先經過理性的判斷，理性不認可的，只算是解悶的笑話；對有關上帝的事也不例外。今天的中國

知識分子喜歡閱讀新聞，依賴媒體報導，心態與雅典人實在是很相似。巴特（Karl Barth）曾說，傳道人應該一手拿聖經，一手拿報紙。為了贏得知識分子群體歸主，我們豈不應當如此？

## 在他人最出色之處與他們相會

保羅獲得機會，被帶到亞略巴古議會前作解釋，以獲得自由演說的許可。他所作出的開場白，可以為媒體福音預工提供寶貴的原則。雖然保羅的情緒因雅典人拜偶像而激動，他講論的語調卻是冷靜、嚴謹和合理的。

保羅首先找到與雅典人溝通的接觸點：他們敬畏超自然事物的態度，成了讓福音可以著陸的跑道。我們必須引發受眾的同感，才能引導他們進入真理。保羅充分尊重媒體的遊戲規則，在亞略巴古演說時，未用讚美之辭贏得好感，而是用模稜兩可的話，讓聽眾自行解釋，盡量避免與聽眾直接衝突。



一篇有果效的福音預工文章，必須先找出非基督徒的渴求，然後設法暗示或證明基督能夠滿足這些渴求。保羅的處理方式顯示，他十分尊重受眾的信仰，不去批評，心存憐憫，能理解不認識基督者的心理。雅典的偶像讓保羅很反感，但他以此為契機，向他們傳講信仰，同時避免讓聽眾感覺他所介紹的是一位陌生的神。曾有嚴厲的基督徒哲學家苛責說，保羅如此講說，無異承認了雅典人的錯誤宗教。然而筆者認為，保羅是有智慧地以高超的溝通技巧在與雅典哲學對話。

在講章的正文中，保羅多處講到舊約的真義，卻沒有使用直接引語。這一點值得在中國環境下的媒體福音預工借鑒。總括而言，整篇講章先論說神為萬有的創造者，繼而表明神為萬族的維持者，最後指出神為萬人的審判者。從神開始，講及耶

“幾個人貼近他，信了主”，他們顯然被保羅獨特的生命氣質所吸引。生命的影響對知識群體的皈依格外重要。“Some became followers of Paul and believed.” Apparently they were attracted by his noble character. The conversion of the intellectual was largely the result of testimonies of transformed lives.

穌和祂的復活，然後講論悔改和審判。內容是整全的福音信息，但傳講方式卻切合雅典人的信念和習慣，滿有哲學風格，甚至引用雅典詩人的名句——“我們生活、動作、存留，都在乎祂”，“我們也是祂所生的”，分別出自希臘詩人伊比門尼德（Epimenides）和范諾門納（Phaenomena）。保羅的聽眾熟悉並認可這些名家，而保羅從中看到部分真理，他雖然引用，但並非接納其整套思想，只是用它們來建立談論福音的論據。

保羅肯定希臘文化中的優勝之處，並表現出一個重要原則：啓發基督徒如何面對其它信仰——即在他最出色之處與他們相會，而不是拿自己信仰中最優越的地方與他人的缺點比較。在現代多元社會裡，我們不能莽撞地稱：基督教是非基督徒劣行的必然出路。因為對方同樣可以用這種方法來抨擊有劣行的基督徒。保羅並沒有為了取勝而貶低對手，他只專注宣講真理；如果其它信仰有部分真理，他也不怕給予肯定。保羅尊重他們，留意他們的文化，但絕不會停留於認同的階段，必然進一步介紹福音，切切敦促聽眾離開舊的生活方式，並勇敢指出：其他信仰不會帶來救恩。

## 孤獨的寫作與並不孤獨的作者

有學者認為，保羅的受眾對福音產生了積極與負面兩種態度：有人“譏諷”，有人說“我們再聽你講這個吧”。筆者認為，這兩種態度其實骨子裡都是拒絕基督，只是一種直接，一種則較含蓄有禮。當今社會充滿道德相對主義者以及懷疑主義者，這些人隨時準備譏諷任何事，“有趣”永遠是他們對媒體的期待。

當時保羅的聽眾只是簡單地出去了，他既沒有被逼問，也沒有受逼迫，人們對他的信息似乎不痛不癢。今日的人對罪也沒有感覺。在中國知識分子當中，許多人只對表達自己有興趣，對別人的見解和自己觀點可能影響到的人，都持冷漠的態度，這是媒體福音預工面臨的考驗。

面對硬土，必須先鬆土，而不是先撒種。在知識分子當中宣講福音，常與保羅在雅典的情形相似，不會出現群體皈依、建立教會的結果，只能為個別接觸者創造相信的條件。“幾個人貼近他，信了主”，他們顯然被保羅獨特的生命氣質所吸引。生命的影響對知識群體的皈依格外重要。

## 結論

保羅並非不知道雅典人是不容易在辯論中被

勸化的，但他大發熱心，獨自一人進入一個不舒服的文化，舌戰群儒。有人認為保羅到哥林多後，決定不知道別的，只知道“耶穌基督並他釘十字架”，是他對雅典傳教策略失敗後的反思，筆者認為這一詮釋並不可取。我們不應從中得出反智主義的結論，以致不願也不能對公共問題做出深刻的思考和回應，給不出有參考價值的建議，無法影響社會走向與文化潮流。基督徒選擇退出被世俗主義占領的公共媒體，躲進教會期刊裡培靈，是在文化領域裡對主的虧欠。

服事不是單方向的灌輸，有時細心傾聽比口若懸河更為重要。有一種聆聽方式，是去閱讀非基督教作家的文章。了解他人的想法和需要，才能知道如何幫助。倘若只是一味閱讀護教資料，就無法像保羅一樣隨口引用希臘作家的詩句。

我們必須透徹認識世界，以世界現狀作為宣講福音的背景。寫作時，要不斷對讀者的渴求、信念和習慣有所呼應。所以，有果效的福音作者必是通曉聖經和時代的人，否則就無法“將各樣的計謀，各樣攔阻人認識神的那些自高之事一概攻破了”，就不能“將人所有的心意奪回”。

我們必須充分意識到福音預工先行鬆土的必要性和長期性。福音的核心不能變更，必須堅守，但在表達方式上可以充分迎合讀者的需要，“向什麼樣的人，我就作什麼樣的人；無論如何，總要救些人”。我們必須根據讀者的需要精心設計福音信息。

寫作是一項孤獨的活動，但作者的生命並不孤獨，而是處於積極的關係當中。因此，為主而寫的人，不是厭倦人群、躲進文字，而是以文字為路標，使讀者能找到自己，與我們建立個人的聯繫。生命的連接會使福音預工變成直接的傳講和分享。如果文字事奉者在實際生活中從未直接帶領人信主，那麼我們也不必期待他通過文章可以進行真正有果效的事奉。

今天的文字事奉者面對一個陷阱，是保羅所不曾面對的，那就是：自己的生命有問題，但不願先去對付，卻急著要發揮自己所以為有的“恩賜”去寫，結果往往更多看到別人的問題，而更看不見自己的問題。我們實在需要常在主面前自省與悔改。神允許有問題的生命通過文字服事祂，完全是神的恩典。



作者為恩福神學生，《境界》網路雜誌的創辦人



# 言論不僅是權利

## 從《查理》事件談責任意識

謝文郁

今年1月7日在法國《查理周刊》發生的極端暴力事件，重新激發了言論自由界限的熱烈討論。人們對這個事件的暴力因素當然是強烈、無條件的譴責，但是有人指出，在強調言論自由時，是否要對它的界限進行某種意義上的規定？



聽，有則改之，無則加勉。當然，要做到這一點確實不容易。如果下級在面對上級時出言不遜，缺乏敬畏，而上級的感情受到傷害，那麼，上級可以很容易地使用手中的權力，不動聲色地懲治這位“無

理取鬧”的下級。可以看到，缺乏良好的言論交流，就無法建立和諧的人際關係。

深入分析下去，我們發現，“君子動口不動手”這個勸告，就其起源而言，屬於儒家的仁政思想。孔子強調從人際關係（仁）出發，“君子義以為上”，追求並建立一種合宜的社會關係（義）。因此，君子需要在話語交流中關心他人，增進思想和感情的交流，進而建立良好的人際關係。相比之下，小人則是心胸狹窄，以自己為中心，只顧自己的想法和利益，略不稱心如意即懷恨在心，欲置人於死地。“小人鋌而走險”。因此，在儒家看來，“動口不動手”應該稱為人際交往的基本原則，也是君子修身養性的基本原則。

不過，社會關係要比這更加複雜。在現實的政治生活中，我們常常看到這種現象：強者為了自己的利益而不准弱者說話；或者，強者為了共同利益而對弱者實行教化，規範弱者的話語等等。這些做法的直接後果是，弱者無法通過語言充分表達願望和利益。當然，如果強者能夠主動去感受並照顧弱者的意願和利益，彼此便可以相安無事。然而，一旦弱者的生存底線受到衝擊，情感和思想交流難以繼續，衝突就難以避免，進而引發社會動亂。顯然，僅僅靠“動口不動手”原則，不足以建立並維護健康的社會關係。比如，秦始皇“焚書坑儒”，很快就有陳勝吳廣起義。唐朝“貞觀之治”時，有君子當道之說，諫官作用巨大，上下交流暢通，社會穩定繁榮。明清之時，“文字獄”不斷，小人橫

我想，這個問題本身就包含了一個視角盲點。作為憲法賦予的權利，言論自由的意思是說：公民擁有通過言論表達自己的想法、意願、情感的權利。如果把注意力集中在這權利的使用上，可以看到，既然不同的人對社會關係有不同的理解，對言論自由權利的使用也必然會有不同。對於聽者來說，同樣的語言，有人無所謂；有人贊同；有人反對。可見，言論還有是否合適的問題。換句話說，在行使言論權利時，必須考慮該言論是否合適的問題。因此，言論問題不僅僅是權利問題，更重要的是，作為人際交流的工具，說話人必須考慮聽眾的反應。從這個角度看，“說話人的責任意識”乃是言論權利使用範圍的界定者。

### 君子動口不動手

人與人之間是通過言論來交流情感和思想。言語使用恰當而交流暢通，則人來人往而社會穩定。不過，我們常常遇到一種情況：話不投機半句多，也就是說，不恰當的言論會導致對方的不滿或厭惡。更為甚者，若出口傷人，對方就可能被激怒，導致言語交流受阻，甚或產生肢體衝突。因此，言語交流需要用恰當的話；而尋找恰當的語言，是說話者的首要任務。

肢體衝突對雙方和社會都會帶來傷害，因此漢語有明智的勸告：君子動口不動手。畢竟，無論言語如何傷人，只要不往心裡去，就可以泰然處之。而且，我們常常遇到“苦口良藥”的情況；話雖難

擁有不同責任意識，在行使言論自由時也必然會採用不同方式。  
The ways of using the right of speech will be varied according to our sense of responsibility.

行，諫官有名無實，政治就只剩下勾心鬥角。

## 言論自由是一種表達權利

儒家並不關心言論自由（權利）問題。在儒家思想主導的語境中，在公共場合說話之合適與否，乃禮教的主要內容。同時，在話語交流中學習，乃是修身養性的重要途徑（如孔子語錄“三人行，必有我師焉”所示）。因此，說話者的責任意識才是最重要的。但是，對於不講理的人，如“秀才遇到兵，有理說不清”，明智之舉是放棄說話的權利。

然而，當代政治學談論的言論自由，則是要強調權利意識。就思想史而言，盧梭最早提出言論自由的問題。在《社會契約論》一書的開頭，盧梭談到：“人生而自由，但處在束縛中。”在他看來，人是在契約中進入社會生活的。儘管在社會生活中處處受到束縛，各種權利都被剝奪，但是，人有一種權利從未被剝奪，即：他的契約權。如果他被剝奪了契約權，他就無法交出他的其他權利，從而無法建立契約而進入社會。這個權利也稱為人權，是天賦的，即使身處社會束縛也沒被剝奪。既然它沒有被剝奪，那麼，任何一個在社會中生活的人都可以行使這個權利，並重新契約。當然，人可能因為沒有意識到自己擁有這個權利，而不去使用它。因此，啓蒙運動中的啓蒙，就是要讓人意識到自己這個從未被剝奪的契約權利，並開始使用它。盧梭進一步認為，一個健康的政治必須在制度上確保每一個人都享有這個人權。

但是，如何保障人權呢？盧梭認為，人是通過語言進行契約的。當人認識到現有契約的缺陷時，他必須擁有途徑表達自己的觀察和意見。這便是所謂的言論權利（自由）。契約涉及雙方或多方，一旦形成共識並簽訂，它就具有穩定性，不會因為一方表示不滿就即行廢除。不過，如果契約的任何一方對當下契約不滿，契約的其他方必須知道他的不滿。不然的話，契約就不再是契約（因為有人不同意了）。而一開始建立的契約，總會有這或那的缺陷，需要不斷完善。為了社會契約能夠不斷完善，盧梭認為，在契約的起頭就必須規定言論自由作為基本權利。盧梭的這個想法深受美國立國精英們所贊賞，並將之落實在美國憲法中。

不難看到，在盧梭看來，言論自由之必要性在於，它可以讓人與人之間在語言上有充分交流，進而推動社會契約走向完善。或者說，在憲法中賦予言論自由，目的是讓每一位公民能夠充分表達自己的意願和利益，從而能夠維護人的契約權，不斷完

善契約，建立更好的社會。

言論自由的目的是促進言語交流。它要求人們採取恰當方式來表達自己的思想和意願，而不是



允許人們不顧場合地發表不恰當的言論。比如，在恐怖主義氣氛中，你在機場這類高度人群集中地區高喊：這裡有炸彈！也許，你只是想跟大家開個玩笑，但是卻對聽眾造成恐懼。這樣的發言並沒有促進交流。說話者必須對此有所意識。

## 關鍵在於說話者的責任意識

在平時的語言交流中，會遇到這樣的情況：一對年輕夫婦帶著剛滿周歲的小孩來聚會，大家都來祝賀。有人說，這小孩有官相，將來要做大官。但是，這對夫婦討厭官場，壓根兒就不願意他們的孩子去做官，因而聽了之後很不舒服。也許，他們會反駁說：你去做官好了。於是，談話到此為止。在這種情況下，我們說，這人的賀詞是不合適的。然而，同樣的賀詞可能另一些人很歡迎，會得到正面反應，導致一場愉快的談話。

因此，究竟什麼樣的語言在什麼場合下才合適呢？這並不是一個可以簡單回答的問題。說話者需要對語言和場合的關係有所意識，需要對當下所處是什麼場合有所意識等等。這些意識乃是一種責任意識，是在相關的社會環境中培養出來的。缺乏一定的責任意識，人就不可能在合適的場合講合適的話，從而無法促進人際間的言語交流。

言論自由是一種說話的權利。說話者是在一定的責任意識中使用這個權利的。換句話說，擁有不同責任意識，在行使言論自由時也必然會採用不同方式。因此，簡單地強調說話者的言論權利，而不考慮說話者的責任意識，無助於我們理解言論自由的社會功能和效應。

這裡涉及了政治上的權利和責任之間的關係問題。一般來說，當代政治的基本原則是：首先，依據社會現實而確立恰當的公民基本權利（社會共識）；其次，制定憲法並通過憲法將這些基本權利賦予公民；第三，建立政府以保護每一位公民都享有並且能夠行使這些權利；第四，公民依據自己的責任意識行使這些權利。這便是所謂的憲政思路。



# 愛慕寶貴話語（下）

## 初代教會與改教後的聖經無誤論

曾劭愷

### 前文摘要：

作者指出聖經無誤論的爭議自初代教會便有，不過當代「聖經有誤」的觀念則源於啓蒙運動。接著，作者分析初代教會的論點。特土良認為，全然良善的神所賜下的話語不會自相矛盾；俄利根所代表的亞歷山大學派走上「靈意解經」，不夠重視字義與歷史的重要性，他們雖認為聖經不需忠於史實，但仍極力強調聖經是神無誤的話語。

### 奧古斯丁

教父神學的集大成者當屬奧古斯丁（Augustine of Hippo，第四、五世紀），他扮演了承先啓後的關鍵角色，十六世紀的宗教改革也受到他的啓發。在聖經論方面，奧古斯丁將初代教父所提出的「信仰的類比」，整理為重要的解經原則。

「信仰的類比」（拉丁文：*analogia fidei*）一詞出自羅馬書12:6：「或說預言，就當照著信心的程度說預言。」此處的「說預言」可解釋為「宣告上帝旨意」或「證道」；「信心」可譯為「信仰」；「程度」原文是「類比」的意思；因此，「信心的程度」（原文 *ἀναλογίαν τῆς πίστεως*）可譯為「信仰的類比」。特土良、愛任紐（Irenaeus）等重要的教父認為，這段經文是吩咐講道的人：所講的道必須符合教會從使徒領受的整全信仰（即『類比』於教會信仰）。

（接上頁）

人們在談論憲政時，常常忽略公民的責任意識及其培養機制的問題，而片面強調權利的優先性。這種談論方式無助於憲政的建立。實際上，從社會的角度看，公民的責任意識培養機制乃是基礎性的。


在憲政爭論中，人們常常以美國憲政作為典範。就歷史而言，美國憲政自立國以後確實保持著良好運行。但是，如何解釋這個現象，卻可以有不同角度。一種看法認為，美國憲政的良好運行，在於它對憲法權利的保護。這種說法表面上並無不妥。但是，我們需要清楚地知道，這些在美國憲政中行使權利的人，其主體是在基督教教會成長起來的信徒。他們的責任意識是在教會中建立的。神祝福這個國家，便是通過在教會裡培養公民責任意識，並進而在教會裡不斷更新改變他們的責任意

根據這個洞見，奧古斯丁發展了一套釋經原則：整本聖經都是神的話語，前後一致，不但沒有任何矛盾，且有一套整全而清晰的總原則作為信仰的準則，即當代華人基督徒所謂的「基要真理」。講道的人傳講聖經，就是在解經，而在解釋任何經文時，都必須參照聖經的總原則。



這套釋經原則明顯建立於「聖靈默示聖經」的基礎：聖經眾書卷雖由許多作者在不同時代寫下，卻皆出自同一位聖

識。只要教會——這責任意識的培養機構——仍然健在，這個國家就能夠繼續領受神的祝福，並繼續保持良好運行狀態。一旦這個國家的人民開始脫離教會，企圖擺脫教會的責任意識培養，他們就只能在另一種環境中來培養責任意識，並以此行使權利。我想，在後一種情況下，神將無法繼續祝福這個國家。

任何社會都需要一種責任意識培養機構，來造就該社會的公民。任何權利都是在一定的責任意識基礎上運行的。因此，對於言論自由，僅僅談論它作為一種基本權利是不夠的。我們必須追問，人們是在什麼責任意識中實踐言論自由的？這才是問題的關鍵。 

作者現任教於山東大學與北美華神

對奧古斯丁而言，一切與歷史事實相違的記載都屬於謬誤，而聖經是全然無誤的。  
To St. Augustine, any statement untrue to historical fact was errant. However, the Bible is completely inerrant.

靈，因此有前後一致的總原則。既然聖經全然由聖靈所默示，就必然是無誤的。奧古斯丁寫給教父耶柔米（Jerome）的一封信中，清楚表明了「聖經無誤」的立場：「這世上所有的書中，我相信只有聖經的作者是全然無誤的〔英譯：*totally free from error*〕，而假如其中有任何地方看似不合真理而令我困惑，我毫不猶豫地預設是抄本有誤或譯者未明白經文的含意，或者是我自己未能明白它。」<sup>1</sup>

值得注意的是，奧古斯丁對於「謬誤」的定義，基本上已與當代福音派一致。對奧古斯丁而言，一切與歷史事實相違的記載都屬於謬誤，而聖經是全然無誤的。在另一封寫給耶柔米的信中，奧古斯丁簡明扼要地指出「聖經歷史無誤」的原因：信實的上帝不會欺騙我們。<sup>2</sup>

在這封信中，奧古斯丁駁斥了一種理論。這種理論聲稱，聖靈為了讓人認識神，就杜撰了一些故事，或作出一些不合史實的敘事（前文述及，特士良曾提出類似的理論）。奧古斯丁說，倘若聖經當中有任何陳述是不合史實的，那麼我們就無法全然確信聖經當中任何一句話是真實的，於是整本聖經都會變得不可信：「你一旦接受說聖經當中有任何為了達到目的而作出的不實陳述，那麼整本聖經當中就不再有任何一句看似難以置信的話是可以不被懷疑的。在這種情況下，這經文可以很輕易地被解釋成作者為了達到目的而欺騙讀者。」<sup>3</sup>

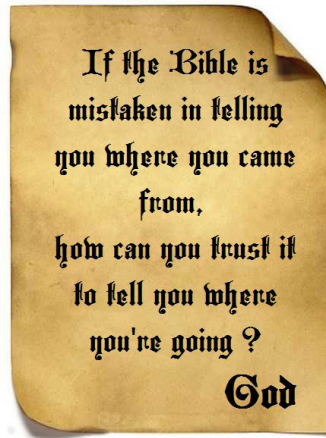
在此，我們看見奧古斯丁的聖經無誤論十分接近當代福音派的無誤論。奧古斯丁不但在「上帝良善信實」的基礎上確信：聖經沒有任何不合真理或史實的陳述，同時還發展出一套「反證」：假如聖經有任何一句話可以不合事實，那麼整本聖經都會變得不可信；但我們既知聖經是全然可靠的，那麼聖經就不可能有任何謬誤。

## 宗教改革後的聖經無誤論

宗教改革後的聖經無誤論深受奧古斯丁影響。由於年代較近，宗教改革後關於聖經無誤的文獻遠比教父時期清晰。因此，儘管許多新正統派、左翼福音派學者試圖否認改教家、清教徒持「聖經無誤」的立場，但我們只需以下列簡短的篇幅，就足以幫助讀者辨明事實。

### 路德和布靈爾

我們可能會吃驚地發現，新正統派、左翼福音派聲稱馬丁路德認為聖經有誤。<sup>4</sup> 原因之一為：路德曾質疑雅各書的正典性。聲稱路德認為聖經有誤的說法，始於十九世紀末的自由派非主流學說，<sup>5</sup>



但當時主流自由派教義史學家幾乎一致認為：路德主張聖經無誤；<sup>6</sup> 這些學者且因此而抨擊路德。可是，新正統派欲將路德佔為己有，於是聲稱路德主張聖經有誤。然而，路德自己清楚表明：「我已學會將『可靠無錯』的榮譽單單歸於那些被接納為正典的書卷。我深相信這些

些作者當中沒有任何一位有任何謬誤。」<sup>7</sup>

事實上，這是宗教改革一致的立場，因此改教家布靈爾（Heinrich Bullinger）教導：「神在本性上是真實、公義、良善、聖潔、永生、恆在的。祂的話從祂口裡而出，與祂本性相應，亦是真實、公義、毫無虛偽或謊言、無謬誤 [*ohne Irrtum*] 亦無邪惡的動機、神聖、良善、永生、恆在的。正如主耶穌在福音書中說道：『祂的話就是真理。』」<sup>8</sup>

由此可見，布靈爾的無誤論和初代教會教父相仿，即與上帝論密不可分。神的話語與其本性全然一致，因此「毫無虛偽或謊言、無謬誤」，亦即，聖經沒有不合史實的陳述，亦無不合真理之處。

### 加爾文與清教徒

新正統派聲稱：加爾文從未主張聖經無誤，也從未發展「逐字默示」的教義。的確，加爾文並未詳細探討「默示」，但他很清楚強調，引領我們來到神面前的話語，不能有誤：「單是相信不能騙人或撒謊的上帝是可靠的，並不足夠，除非你毫不懷疑地相信，一切從祂而出的都是神聖而不可違背的真理。」<sup>9</sup> 此外，加爾文也經常以「口述」（英譯：*dictated*）來形容聖靈如何引導聖經作者寫下每個字。<sup>10</sup>

有些新正統派、左翼福音派學者聲稱：十七世紀清教徒都認為聖經有誤，而上帝仍藉它對人說話。<sup>11</sup> 然而，清教徒弗拉沃爾（John Flavel）曾經表明：「聖經都是神的話語……，作為上帝所賜的獨一準則，聖經的完美性質也因此必須是完美的。」<sup>12</sup>

若「完美」一詞不夠清楚，那麼我們可聆聽清教徒巴克斯特（Richard Baxter）的解釋：「所有的真理皆為真理，在其自身都是一樣真的：如此，若所謂『確定』指的是可靠無錯的真理 [*infallible*]



認為聖經有誤卻仍在某種程度上接受聖經信仰，在近代史上是十八世紀之後才出現的。  
The view that the Bible though errant yet to some extent was believable did not occur until the 18th century.

truth]，那所有的真理皆如此確定；而上帝所有的話都是真理……。因為『神不能撒謊』這真理是我們確定的知識之基礎。」<sup>13</sup>

或許有人反駁：就算這些歷代信徒都說神的話語是真理、不會出錯，但他們從未提出「聖經敘事都合乎史實」——「歷史無誤」的觀念是十九世紀的產物。的確，十九、二十世紀的「無誤論」為了回應十九世紀自由派的「歷史主義」（historicism），特別強調「歷史無誤」；但這不代表「歷史無誤」是十九世紀的產物。奧古斯丁早已提出「歷史無誤」。巴克斯特更清楚地強調：「假設我們知道這些事是錯誤的，那麼衆人豈不都會鄙視並恨惡報導這些事的人嗎？……我們可以確定，這整個歷史都是真的，而聖經無誤地報導這些事情。」<sup>14</sup>

### 「有誤聖經」： 啓蒙運動的「致命割裂」

其實，認為聖經有誤卻仍在某種程度上接受聖經信仰，在近代史上是十八世紀之後才出現的。十七世紀時，就連英倫經驗主義者洛克（John Locke），在高舉經驗理性與自然科學、懷疑三一神論之餘，都仍相信「聖靈逐字默示聖經」，且堅信聖經所記載的神蹟都是史實，而這些記載證明聖經是神的話語。儘管他的哲學有意無意地高舉人類理性過於聖經權威，但他仍相信聖經既是神的話語，就不可能有誤，因此他認為整本聖經的內容都不會與人類理性衝突。<sup>15</sup>

十八世紀，康德（Immanuel Kant）提出「現象」與「本體」的鴻溝，否定形上學的可能性，而他所發展出的批判哲學，將上帝排除於人類理性可認知的範圍之外。對康德的跟隨者而言，上帝的存在是人類道德判斷的前提，但祂存在於人類理性可認知的世界之外，因此人不可能認識神。簡言之，康德主義（Kantianism：康德自己不一定是個康德主義者，這是另一個話題，在此不贅）所建構的世界觀，是個無神的世界：神存在，但祂不存在於這世上。二十世紀新正統派神學家托倫斯（T. F. Torrance）稱此為「神與世界間致命的自然神論割裂」（‘fatal deistic disjunction between God and the world’）。<sup>16</sup> 其實，這種神與人之間的「割裂」，正是新正統派試圖解決的重要問題之一。

稍早提及的大衛·史特勞斯正是在這種世界觀下審視聖經，聲稱福音書所報導的神蹟都是「神話」，一部份是以古代迷信世界觀曲解的歷史事件，一部份是為了表達某些哲思而憑空杜撰的離奇

事件。然而，史特勞斯卻肯定聖經的價值：「道成肉身」雖是神話，但「神與人聯合」的概念體現人類物種是無限的，同時每個人卻都是有限的，因此「人」是「有限者」與「無限者」的聯合。

對於這種「神話」觀，我們不得不問：新約時代真的是未啓蒙的迷信時代嗎？保羅為何要駁斥不信身體復活的人（哥林多前書15章）？事實是，當時希臘知識分子與部份猶太人（撒都該人）都建構了一種「無神的世界觀」：神存在，但祂不存在於這世上。而這種「割裂」，豈非在初代教會就由「道成肉身」的福音所顛覆了？史特勞斯等以「啓蒙」而自豪的思想家，以為新約作者屬於迷信時代，豈不知啓蒙運動試圖顛覆的世界觀，早已先顛覆了他們的世界觀。



到了二十世紀，布特曼（Rudolf Bultmann）也稱聖經為「神話」。他認為聖經學者的責任是將聖經「去神話化」，撥雲見日找出「神話」形式所承載那超時間（timeless）的「道」（*kerygma*）。

瑞士籍神學大師巴特（Karl Barth）反對布特曼的觀點，強調上帝啓示並非超時間，而是藉著歷史自我啓示，因此他用「史詩」一詞（*saga*）代替「神話」。<sup>17</sup> 巴特的見解固然卓越，可惜的是，他也接受了康德主義（或類似於新康德主義 [Marburg Neo-Kantianism]）的批判哲學世界觀，認為歷史當中沒有任何事物能直接啓示上帝。巴特說，神的確可「藉蘇聯共產主義、一首長笛協奏曲、茂盛的灌木、或一條死狗來對我們說話」。<sup>18</sup> 但這些屬世的事物，本身並非神的話語，而是偶然被神用來作為對人說話的媒介。聖經亦然，只不過聖經被神揀選並賦予特殊權威，因此信徒當從聖經來聆聽神的話語。但聖經本身不是神的啓示，而是對啓示的見證，在「見證啓示」的事件中才偶然「變成」神的話語。<sup>19</sup> 對巴特而言，唯有基督在直接意義上是神的啓示；除了道成肉身的基督外，這世上沒有任何事物可在直接、恆常的意義上作為神的話語。<sup>20</sup> 如此，聖經並非絕對權威；只有「基督啓示」才是絕對權威。

若聖經有誤，我們每人隨己意所建構的神學，又如何引導自己與別人來敬拜三一真神呢？

If the Bible is errant, how can we lead people to worship the Triune God based upon the theologies constructed by our own opinions?

這種聖經觀深深影響新正統派及部份福音派。問題是，聖經若有誤，那麼我們所認識的「基督」，是哪個基督？我們發現，巴特所論述的基督，與迦克敦信經所認信的基督及聖經字義上所論述的基督相當不同。事實上，愈來愈多巴特學者反對用「基本上屬迦克敦」（basically Chalcedonian）一詞來形容巴特的基督論。<sup>21</sup> 他們認為，巴特所論述的基督，雖與聖經所啓示、教會所認信的基督相互呼應，卻仍有許多重要的差異，甚至在實質上（substantive）有所不同。<sup>22</sup> 若否定聖經無誤，那麼我們所認識的基督還會是歷代教會正統所認信、使徒們所傳的基督嗎（參：哥林多後書11:4；加拉太書1:8）？

### 結語：無誤聖經—— 信徒的安慰、喜樂、頌讚

筆者升高中三年級那年暑假，有位學識淵博的教會長輩告訴筆者：「聖經是可以批判的，不要以為聖經講的就一定要信。」對於叛逆的青少年，這何等令人振奮！我將這「好消息」告訴家母，她理性平和地反問我：「如果聖經是可以批判的，那你還信什麼？」我立時語塞。在牛津大學研究近現代神學，寫完博士論文後，我更堅信唯有無誤聖經所啓示的基督才是真的基督。讀博士時，我覺得內心暗暗希望那些近代神學家及哲學家能說服我，但他們所處的神學困境，反倒讓我更堅信聖經無誤。母親簡單一句話，在我心中比巴特劃時代的鉅著更有份量。我並非「聽媽媽的話」——我是很叛逆的孩子。我相信她那句話，是出自聖靈內在的光照。

2008至2009年，我在普林斯頓神學院攻讀神學碩士。我非常喜歡普林斯頓，在那裡也結識了許多好朋友，但種種因素導致我患了輕微憂鬱症。那時聖靈使我想起主的話：「你們現在也是憂愁，但我要再見你們，你們的心就喜樂了；這喜樂也沒有人能奪去」（約翰福音16:22）。這是耶穌上十字架前對門徒的安慰，應許他們：復活將帶給他們無人能奪去的喜樂。


我知道這話是可信的，因為報導這話的乃是信實的聖靈。於是我每晚用大量時間讀經，思想主耶穌的復活。神的話語每天安慰我，更新我的喜樂，帶領我漸漸走出憂鬱。我深刻體會到詩人為何如此愛慕神的話語，對神說：「我趁夜更未換將眼睜開，為要思想祢的話語」（詩篇119:148）。

讀經時，我知道聖經作者的報導沒有任何錯誤，我可以全然信靠這話語的權威。我默想彼得如

何三次不認主，而主三次問他：「你愛我嗎？」的事，當彼得認出主在岸邊時，他迫不及待地從船上跳下，向主游去；那種想要與主在一起的心情深深激勵了我——我心知這報導沒有任何杜撰的成份。我思想空墳墓旁，耶穌向馬利亞的顯現；又思想以馬忤斯路上耶穌向門徒的顯現：主離開後，他們彼此說：「在路上他和我們說話，給我們講解聖經的時候，我們的心豈不是火熱的嗎？」（路加福音20:34）



我們的心豈不是火熱的嗎？有時讀經似乎是件枯燥的差事，但當我們想起「起初神創造天地」、「太初有道」、「道成了肉身，住在我們中間充充滿滿有恩典有真理」、「如今，那些在基督耶穌裡的不定罪了」、「誰能控告神所揀選的人呢」、「愛裡沒有懼怕」、「我必快來」這些話時，我們的心豈不是火熱的嗎？但這些宣告與報導若有虛構或錯誤的成份，我們還能如此火熱地發出讚美嗎？若筆者此處所見證的經歷有任何虛構或錯誤的部份，被讀者得知，那讀者還會接受這見證嗎？

筆者恩師巴刻博士那句名言說得好：「神學的目的就是讚美神」（The purpose of theology is doxology）。他畢生捍衛「聖經無誤」，正因無誤聖經是信徒認識神、讚美神的前提。若聖經有誤，那我們信的基督是哪個基督？我們的火熱與集權主義國家那些被欺騙愚弄而狂熱崇拜最高領袖的民衆有何區別？被聖經感動，與被矯情小說感動，又有何不同？若聖經有誤，我們每人隨己意所建構的神學，又如何引導自己與別人來敬拜三一真神呢？

作者現在台灣中華福音神學院任教

註：1. Augustine, Letter 82.3. 2. Augustine, Letter 28.3. 3. 同上。 4. 例：J. K. S. Reid, *The Authority*



# 范泰爾對巴特的批判

趙剛

2007年在普林斯頓神學院召開了一次學術會議，討論北美福音派和巴特的關係。會議論文2011年集結成書：《卡爾·巴特與北美福音派》。會中很大一部分都在檢討范泰爾（Cornelius Van Til, 1895–1987）對巴特的批判，因為范泰爾的批判很大程度阻擋了北美福音派對巴特的接受。1970年代的《芝加哥聖經無誤宣言》所針對的重點，就是巴特的聖經論。然而如今福音派學者似乎出現第二波對巴特的歡迎浪潮，對聖經無誤的看法也產生鬆動，所以本文再次回顧范泰爾對巴特的批判，藉機回應和評論普林斯頓會議對范泰爾的詬病。

## 對范泰爾的詬病

范泰爾並非完人，他對巴特的批判也不是每個細節都很中肯，這是毫無疑問的。比如，他的用語有爭辯性過度之嫌，有時負面的結論乃是基於推論而非巴特本人的說法。這些常讓擁護巴特的人憤

憤不平，以致無法去冷靜思考他的分析；甚至巴特本人有時對范泰爾的批評都無法控制住情緒。結果，范泰爾對巴特



范泰爾於普林斯頓

的批判讓一些人覺得“有道理但沒說服力”。

范泰爾忽略歐陸和北美的文化背景差異，又受到當時基要派和現代派之爭的影響，這是他被詬病的另一個理由。的確，啟蒙運動的哲學思想對歐陸和英美產生的影響有所不同。就我們關注的課題來說，基於這種哲學而產生的自由神學，在歐陸和英美的影響力頗有差異。歷史學者大多承認，自由神學在英美遇到阻攔，很大程度上是來自福音派或基

of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible, 1957, p72. 5. Julius Kostlin, *The Theology of Luther in its Historical Development and Inner Harmony*, 1897. 6. 例：Adolf von Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, 1957, 561f. 7. WA, 2. 618. 筆者譯。 8. Heinrich Bullinger, “Die Erste Dekade,” in *Heinrich Bullingers Hausbuch: Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur*, ed. W. Hollweg, 1956, p365. 筆者譯。 9. Institutes 3.2.6. 筆者譯。英譯：“It is not even enough to believe that God is trustworthy, who can neither deceive nor lie, unless you hold to be beyond doubt that whatever proceeds from him is sacred and inviolable truth.” 10. 例：提後3:16註釋，John Calvin, *Commentary on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon*, 1856, p219；Daniel, 1852, p79；*A Harmony of the Gospels*, Vol. 1, 1972, p82。 11. 例：Jack B. Rogers, *Scripture in the Westminster Confession: A Problem of Historical Interpretation for American Presbyterianism*, 1967. 12. *The Works of John Flavel*, Vol. 4, 1968, p144. 筆者譯。 13. *Practical Works of Richard Baxter*, Volume 4, p74. 筆者譯。 14. 如上，筆者譯。 15. 見John Locke, *The Reasonableness of Christianity in Works*, Volume 6, 1824. 16. T. F. Torrance, *Space, Time and Resurrection*, 1976, p2.

17. *Die Kirchliche Dogmatik* IV/1, 566; 英譯 507f. 18. *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 55; 英譯 55. 筆者譯。 19. 同上, 113; 英譯 119-120. 筆者譯。“Die Bibel wird also Gottes Wort in diesem Ereignis”; 英譯：“The Bible, then, becomes God’s Word in this event.” 20. 對於巴特主義聖經觀，筆者在「巴特主義『不可能的任務』：拒絕聖經無誤的『神』學？」一文，有更詳細的闡述。見周功和主編，《聖經真的沒有錯嗎？聖經底本無誤論的再思》，2013，頁311–370。 21. George Hunsinger於2000年出版的*Cambridge Companion to Karl Barth*中發表“Karl Barth’s Christology: Its Basically Chalcedonian Character”一文後，即遭到各方反對。儘管Hunsinger自己承認巴特與迦克敦之間有些重要的不同點，但許多學者仍認為Hunsinger所描述的巴特太過接近迦克敦正統。見George Hunsinger, “Karl Barth’s Christology: Its Basically Chalcedonian Character” in *The Cambridge Companion to Karl Barth*, 2000, p127-42. 反對Hunsinger的學者包括Bruce McCormack, “Karl Barth’s Historicized Christology,” in *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*, 2008；Paul Nimmo, “Karl Barth and the concursus Dei: A Chalcedonianism Too Far?” *International Journal of Systematic Theology* 9, 2007. 22. Nimmo, “Barth and the concursus Dei”.

與其說范泰爾在批判巴特，不如說范泰爾在批判受啓蒙哲學影響的神學。 In fact Van Til's critique on Barth was not so much about his views but rather about the theologies influenced by the philosophy of enlightenment.

要派的反彈。然而一旦認識到這一點，我們也許會發現，范泰爾在批判巴特時，對這兩種文化差異的忽略，反而不一定特別重要。因為巴特身在歐陸，他是從近距離反對自由神學；而范泰爾處於美國，他從遠距離來看，認為巴特的反對並不徹底，就不足為奇。

事實上，福音派或基要派反對自由神學的重要理由為：自由神學是奠基於啓蒙運動的哲學，他們雖然仍用基督教的語言，卻將教義重新詮釋，實質上否定了根本教義，如耶穌基督的完全神性、童女懷孕生子、死裡復活等等。范泰爾對巴特的批判遭到詬病的另一理由為：范泰爾似乎只專注在巴特的哲學背景，而這些背景卻是巴特本人宣稱要擺脫的。針對這一點，可以從兩方面回應。

首先，巴特說他要擺脫啓蒙運動的哲學困擾，



卡爾·巴特

但這並不等於他真的擺脫了。因此，基於對他思想的分析而指出：他其實並未擺脫啓蒙哲思困境，這樣的結論仍然能成立。事實上巴特自己承認，他並未完全拋棄康德的基本思想前設；後來支持他的研究者也都如此肯定。後來對康德的解讀

有新發展，出現新康德主義（這是巴特更直接的思想背景）；與康德的心理学性解讀（psychological interpretation）相比，後者對與基督教正統的親和力更强一些。儘管范泰爾的理解稍嫌老舊，沒有區分康德和新康德主義，但他的批判並不能因而瓦解。因為從更大的歷史尺度來說，這是在基督教歷史正統對啓蒙運動的非基督教思想批判的大範圍中。范泰爾對巴特的批判也許更應該看作是這種批判的一個腳註。從某個角度看，與其說范泰爾在批判巴特，不如說范泰爾在批判受啓蒙哲學影響的神學。

巴特主義者有時會說：“范泰爾是在說巴特嗎？”這種感覺或許源自於此。好比，有人想批評筆者愛吃辣椒不好；從某個角度說，這當然是針對筆者個人；但從另一個角度說，這也可以看成是針對很多四川人而說。所以當批評者談了很多“四川人如何如何”時，筆者卻覺得自己和很多四川人有差異，故不免會想“你是在說我嗎？”不過，說到最後，真正的問題為：即使筆者口中說不想吃辣椒，但心裡是否仍愛吃？

因此，考察巴特與更大的啓蒙運動哲學思潮的關係，並非沒有意義。

## 范泰爾對巴特哲學背景的批判

范泰爾批判巴特最主要的兩部作品是《新現代主義》以及《基督教和巴特主義》。在其中，范泰爾相當詳細地說明他所批判的哲學背景是什麼。總結最重要的兩點，一是以康德為代表的批判哲學，一是現代意義上的辯證哲學。

康德受休謨的懷疑論影響，認為事物的本質以及上帝的存有等，都是人不可能認識的。批判哲學對於形上學的反對便是根源於此。基督教歷史正統當然也承認：人不可能像上帝那樣認識上帝；但人可以談論上帝的本體（比如三位一體等），因為上帝曾向人啓示。而批判哲學反對形上學，等於否定了啓示的可能。巴特意識到問題的癥結在於對啓示的看法，但由於他並未擺脫反形上學的立場，所以最終只停留在討論“不可能的可能性”（這是他愛用的說法）。

既然反對形上學，康德便提出：人只能認識現象界的事物。康德的心理学性解讀似乎認為：人自己的思想必須作出對混沌世界的認知整理工作。這就是范泰爾說康德或批判哲學最終是以人為終極支點的原因。他進而批評巴特也是如此——儘管巴特明言要以上帝為其神學的終極支點。當然，馬爾堡新康德主義並不認同這種心理学性解讀，而巴特更直接受到他們的影響，所以在這個細節上，范泰爾的批評的確有過頭之嫌。但如上文所提，范泰爾對巴特的整體批判仍然成立。

康德反形上學的一個重要原因，是基於他《純粹理性批判》中所謂“二律背反”的矛盾。但後來以黑格爾為代表的辯證哲學並不認為有不可克服的矛盾；只要通過辯證的“揚棄”（大陸的翻譯）或“棄存揚升”（港台的翻譯）的過程，任何矛盾都可以克服或轉化（更準確的說法）。辯證方法作為一種思想或認知手段，其實從古希臘就有，在中世紀也不鮮見；而學者一般認為，到了黑格爾手中，辯證法上升到本體論的高度。上帝的本體就是辯證的，也可以說是實動的（activistic），因此和世界有一種必然的聯繫。

然而，黑格爾這種泛內在神論式的基督教受到很多人的批評。巴特似乎也不認同黑格爾的基督教，但對他的實動主義很欣賞，認為可以加以修改之後使用。按照巴特主義者的解讀，巴特與黑格爾最大的不同乃在於：黑格爾的上帝依賴於世界，而



對范泰爾來說，巴特和基督教歷史正統在啓示問題上最大的區別，在於上帝在歷史中的啓示——上帝是否在歷史中“直接”啓示？As to Van Til the greatest difference between Barth and Orthodox Christianity was the revelation of God in history. Has God directly disclosed Himself in history?

巴特的上帝因為其絕對自由的緣故，並不依賴於世界，只是選擇和世界有一種實動關係。

不過在范泰爾看來，一旦開始談論上帝和世界的實動或辯證關係，就已經和黑格爾沒有兩樣，無論這是出於上帝的自由還是本性。事實上，巴特在闡釋上帝的自由時，曾說：這意味著上帝可以變成不是上帝，或變得和祂的本性不一致。但在范泰爾看來，這正表明巴特並未擺脫從康德到黑格爾的桎梏。因此，巴特所言基督集永恆和歷史的辯證於一身的實動主義，在擁護者看來是他最精彩的地方，在范泰爾看來卻是他最失敗的地方。

### 范泰爾對巴特的神學批判

范泰爾並非沒有針對巴特的神學提出批判，只是他的神學批判基本是根據對巴特哲學思想根源的分析。巴特的反形上學立場和實動主義是所有贊成和反對他的人都瞭解的，只是贊成他的人認為這是他的優點，而反對他的人認為這是他的缺點。因此從某個角度說，問題的關鍵的確不在於哲學批判，而在於建立在這種哲學基礎上的神學是否符合乎基督教歷史正統，還是只是語言或用詞是基督教的，但實質內容並不是。莊聖吾（Sung Wook Chung）就說，反形上學立場和實動主義至少看起來並不與教會兩千年的傳統一致。

從福音派立場針對巴特神學的批判，現今已有不少細緻的成果，除了最開始就受關注的啓示／聖經論之外，對基督論、揀選論、救贖論、乃至上帝論都有很好的批評著作。就范泰爾而言，他在《新現代主義》中關注巴特的啓示論和上帝論；在《基督教和巴特主義》中關注巴特的基督論和揀選論；在《威敏斯特神學期刊》上的文章“巴特變正統了嗎？”則梳理了巴特的聖經論、上帝論、人論和基督論。限於篇幅，以下只簡要回顧范泰爾對巴特啓示／聖經論和基督論的批判。

對范泰爾來說，巴特和基督教歷史正統在啓示問題上最大的區別，在於上帝在歷史中的啓示——上帝是否在歷史中“直接”啓示？“直接”的意思，不是說上帝讓人“像上帝自己一樣”認識祂，而是讓人按“被造者、但是按上帝的形像受造”那樣來認識祂。巴特在康德的批判哲學影響下，斷然否定上帝可以在歷史中直接啓示自己——即使俯就被造之物也不可能；上帝只能透過耶穌基督啓示，因為耶穌基督乃是永恆和歷史的交接點。這觀點的

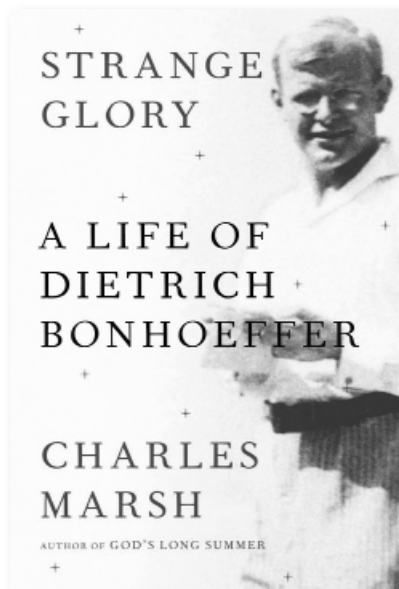


相應關鍵，即巴特對聖經的看法。

對巴特來說，上帝不可能在歷史中直接啓示，而聖經是歷史的產物，所以聖經不可能等同於上帝的啓示，最多只能說是關於啓示的見證——雖然可說是最權威的見證。巴特按照康德的劃分，把聖經置於現象界之後，就可以毫無保留地承認聖經有誤，也毫無困難地接受聖經高等批判學的各種結論。巴特認為：上帝透過聖經向人說話，與透過任何東西（甚至一條死狗）向人說話，本質上並沒有區別。而人之所以能認出聖經是上帝的話，是在於人參與到啓示的事件之中，這種參與則與“基督事件”的本質聯繫在一起（和人在歷史裡的經驗並非直接等同）。

范泰爾觀察到，巴特對於耶穌基督的核心觀念，在於事件史（Geschichte）和普通歷史（Historie）的辯證關係。因為基督的位格和祂的工作等同，所以我們無法分開談論基督的神性和人性，只能談論實動的基督——即“基督事件”。但這不是普通的歷史事件，而是事件史；它和普通歷史之間的關係是一種辯證關係。對於這一點，雖然麥克柯邁克（Bruce McCormack）認為范泰爾誤解了巴特，把巴特沒有作出的區分硬套在巴特身上，但他在另一個地方也承認，巴特的基督論的確有一種“歷史化”的要素，雖然這種歷史化和黑格爾的歷史化有一些區別。然而，如上一節所說明的，從福音派對啓蒙運動哲學思潮的整體批判來看，到了這一步這種區別已經不重要了。

麥克柯邁克在總結巴特和范泰爾的區別時，意味深長地說，“巴特的上帝論受他的基督論控制，而范泰爾的上帝論控制了他的基督論。”從巴特粉絲的角度來看，這正是巴特的精彩之處。但我們對此卻首先要用類似莊聖吾評論巴特的實動主義和反形上學立場的話說：教會傳統在絕大部分時間裡，似乎都是用上帝論來理解基督論，而不是反過來；其次——也更重要的是，巴特這樣來闡述基督論，是否和迦克敦信經所表述的基督論一致，也要劃上問號。當然，一些比較老一點的巴特主義者會宣



# 奇特的榮耀（上）

## 潘霍華的一生

Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer  
by Charles Marsh

本書榮獲《今日基督教》2014年傳記書首獎

劉良淑摘譯

「這位神的榮耀，是奇特的榮耀。」引自潘霍華1933年倫敦講道

德國牧師潘霍華於1945年被納粹處以絞刑，時值二戰結束前兩週。這位因著信仰而反對希特勒的神學家，所遺留的書信與著作深深影響了這個時代。他出身於家世不錯的大家庭，13歲便定意要作神學家。21歲時所寫的論文被巴特讚譽為「神學奇蹟」。他一輩子努力嘗試恢復真正的基督教。當時德國的信仰被自由主義稀釋，全國又被血腥的愛國主義橫掃。希特勒上台後，年方27歲的潘霍華很快為德國最突出的異議人士。他的曠野呼聲，至終讓他付出生命的代價。

作者馬施（Charles Marsh）為維吉尼亞大學宗教研究教授，「活現神學」（Lived Theology）項目主任。他以生動的文筆將潘霍華的生平與思想結合，帶給讀者全新的視角。

### 1 1906-1923 永恆的赤子

小時候，潘霍華和雙胞胎妹妹撒賓（Sabine）常躺在床上，想像永恆是怎樣的。當時他們住在布雷斯勞（Breslau），家就在父親診所旁邊，房子北面為墓地，常有殯葬隊經過。他們兩人想像永恆的遊戲持續了多年。

潘霍華是八個孩子中的老六。父親（Karl）為神經精神科醫生，熱衷科學，對宗教並不反對，但不相信神蹟。他們的祖先1513年由荷蘭移民到德國，家族名的意思是「豆子田」（boenhoff=beanfield）。這個家族十九世紀在法

律、醫學和教會中人才輩出。母親（Paula）的家族則有多人在教會或神學院任職，外祖父（Karl Alfred von Hase）曾在皇帝所去的教堂（Potsdam Garrison Church）擔任牧師。母親有中學教師資格，所有孩子小學時都由她親自教導。她愛好音樂、戲劇，擅長於主持宴會。




（接上頁）

稱，巴特“基本符合迦克敦正統”。對於這樣的爭辯我們無意再深究，因為顯然范泰爾的確抓住了巴特神學中的一個關鍵問題。

### 結論

現在很多福音派人士在歡迎巴特的熱潮中，似乎忽略了對更大思想背景的反思，即啓蒙運動哲學

思想對基督教神學的負面影響。在更早的福音派與自由派的爭辯中，這種負面影響卻是至關重要的一點。因此現在許多福音派人士的這種忽略，等於事實上已經偏離了自己的根。這個時候讀一讀范泰爾對巴特看起來不那麼溫和的批判，或許正是我們所需要的。 

作者現從事翻譯與培訓事工



潘霍華卻在不久之後向家人宣佈，他決定要作神學家。當時他只有13歲。

Shortly afterwards Dietrich Bonhoeffer declared to his family that he was determined to become a theologian. He was 13 at the time.

六歲時，父親被柏林一所大學（Friedrich-Wilhelms）請去當主任。潘霍華小時住過的幾所房子，或是有寬大的後院，或是靠近風景優美的鄉間、樹林，兄弟姊妹都熱愛大自然。潘霍華最後的幾封信中曾提到，他緬懷「微風吹拂、藍天白雲、林間風聲」，那些森林與高地「讓我成為今天的我」。

第一次世界大戰末期，他的大哥與二哥從軍（1918年3月），不幸二哥一個月後就命喪戰地。大哥回來後性情大變，反對德皇，嘲諷教會。然而，潘霍華卻在不久之後向家人宣佈，他決定要作神學家。當時他只有13歲。他的哥哥們強烈反對，認為教會脫離現實，但潘霍華卻不為所動，說：「如果真是這樣，我要改革教會！」只有他母親看出，這孩子從小對屬靈的事特別有興趣，他的抉擇應予鼓勵。

其實，潘霍華也曾想作鋼琴家。他在運動、藝術、跳舞、歌唱等方面都十分出色，個性雖愛獨處，卻又好強爭勝。他進初中時只有12歲，為全校最年幼的學生；畢業時17歲，同學都比他大兩歲。當時他的希臘文、拉丁文已非常流利，希伯來文、法文也應付自如；後來五年他又學了義大利文、西班牙文、英文。他讀預科時，曾在一篇三千字的文章中寫下結語：「偉大的思想會消逝，但偉大的熱情卻會存到永恆。」

## 2 1923-1924 義大利有無盡寶藏

18歲那天，潘霍華和朋友溜冰時扭傷了腳，當時他住在大學城杜賓根（Tubingen）的宿舍。養傷期間他的興致仍很高，因為他計劃暑假前往義大利。他的三哥通過律師資格考，打算遊義大利作為慶祝，他說服父母讓他同行。

當時德國的情況其實很糟，戰後國勢衰微，經濟蕭條，治安很差。但這些事還不在潘霍華的心上。他享受大學的新生活。11月的最後兩週，他還參加了一段軍事訓練（Ulm Rifles Troop）。

1924年4月3日，他搭火車前往義大利；總共花了24小時才抵羅馬。火車站蜂擁而上的乞丐出乎他意料。但隨後的參觀讓他常流連忘返。他對自己可隨處為家的適應力頗感驚異。在天主教堂參加受難節至復活節的一連串聚會後，他在日記中寫下：「今天我首次有些領略基督信仰普世性的實際是什麼意思。」他又寫道，被稱作永恆之城的「這塊地土，我何等喜愛。」他對當地亞美尼亞教會的印象則是「東方神話的演出」。

接著，他和三哥前往其他城市，又在地中海遨遊。在北非逗留兩週，當年利比亞仍屬義大利，潘霍華對穆斯林表達出極大的同情，對他們被迫成為奴隸則感到十分忿怒。兩兄弟進入北非的沙漠邊緣，覺得彷彿來到舊約世界。他發現，伊斯蘭教的信仰與生活完全融合，然而在天主教與基督教的國家裡，上教堂與日常生活卻互不相干。



潘霍華 1923年

兩兄弟的北非之旅突然中斷，他們似乎成了不受歡迎的訪客。他在日記中寫下，未來若要訪問非洲，要更安靜，更多作準備。他的三哥回柏林，他則在羅馬再停留一個月。義大利之行讓他對天主教大開眼界。

## 3 1924-1928 大學生涯

在杜賓根時，潘霍華上的課包括現代哲學、系統神學、教會歷史、聖經語言，也聽了有關貝多芬交響樂結構的演講，並讀政治理論的書。但他不想再待在這小地方，便轉往柏林就讀。

到柏林不久，雙胞胎妹妹撒繡來看他，並告訴他，自己已與年長五歲的猶太裔柏林人雷霍茲（Gerhard Leibholz）訂婚，對方為法學博士生。她滿二十歲後結婚。落單的潘霍華更多投入讀書。

在大學裡影響潘霍華最深的幾位老師，一位是教授路德神學的霍爾教授（Karl Holl），另一位是啟發他追求「出於自由的真理」的哈拿克教授（Adolf von Harnack）。他最後選擇專精教義學的西柏格教授（Reinhold Seeberg）作論文導師，因為他教導說：人的存在，最重要的層面（dimension）是社會面。他對人間情誼（fellowship）的看重，吸引了潘霍華。

1925年5月，他讀到瑞士神學家巴特的新書：《神的話與人的話》。這部作品彷彿被靈魂的火燃燒，令潘霍華十分佩服。

寫論文是博士的最後階段，對潘霍華並不容易。1927年3月，他住到鄉下去安靜寫作。他的論點為：基督是以團體來存在（Christ exists as community）。他問道：在現實世界中，基督徒所稱的新生命在哪裡實際呈現？他希望把自由神學放在兩千年基督教正統的更大傳統裡，也把巴特極端超越的神放進基督徒團體裡。換言之，他一踏入神

24歲的潘霍華已有兩篇論文，達到進入德國學術界的要求。  
 At age 24 Dietrich Bonhoeffer finished two dissertations and was qualified to enter the academia.

學界，就想扮演調停的角色。

巴特讀到後來出版的這份論文「神聖相交」(Sanctorum Communio)，稱之為「神學奇蹟」(另譯：「神學驚奇」)。全文流露出對更具體、有份量、有活力的基督信仰團體的渴望。其實他在柏林時，對上教會並沒有興趣。他的論文可能只反映出他私下對友誼和接納的尋求。

然而在愛國氣氛高漲的當年，他的論文也潛伏著國家主義的論調，甚至認為，若被神呼召去作戰，就不算殺人。五年之後，他對這類話感到「厭惡與羞愧」，在一次國際大會中，他當眾表明：「今天的戰爭，以後的戰爭，教會必須完全拒絕。」不過當時德國基督教的神學家幾乎一面倒，認為德國應當以戰爭來實踐神的旨意。

潘霍華1927年2月滿21歲，當年7月4日他交出論文。導師認為他思路清晰獨特，雖略有缺欠，但仍不失為佳作。12日他公開答辯後，獲得哲學博士學位。如此年輕，在當時也屬難得。

#### 4 1928-1929 鬥牛士的問安

1927年秋，他突然接到柏林路德教會總監狄斯特(Max Diestel)的電話，邀他到巴塞隆納擔任德國會眾的副牧師(assistant vicar)。他正想換新環境，便答應了。當地的牧師歐伯利期(Fritz Olbricht)很期待助手來到，但他到次年2月才啓程，又趁轉火車之際，在巴黎逗留一週，去了天主教堂參加彌撒。2月15日，他終於抵達巴塞隆納。

巴塞隆納的德國移民大約六千，其中三千屬路德宗，但參加崇拜的人達五十就算不錯了。大半人過得富裕舒適。副牧的責任主要是兒童和高中生的工作。他發現在西班牙長大的年輕一代不知苦難，也缺乏深思，「懶惰，一無是處，早熟」，沒有好奇心，也沒有熱情。不過年輕人倒頗欣賞他，青年事工也興旺起來。他的講道比主任牧師更受歡迎，逐漸遭他嫉妒。

他寄了一張「鬥牛士的問安」明信片回家，



把鬥牛士的頭換成自己。他的三哥到巴塞隆納訪問兩個月。兩兄弟一起去旅行三週，走遍南西班牙。他還是繼續向父母

要錢，因為他只喝較貴的飲品，不喝水，又講究衣著。不過他也關心窮人。

巴塞隆納的工作比求學輕鬆，他花不少時間修改論文，準備出版。但他對學術不太有勁。炎熱的夏日使他更有藉口。他享受與會友的來往。地中海的天主教對他也有吸引力，特別是宗教遊行。他感到「一種春天和夏天的神學」正逐漸取代「柏林的冬天神學」。他認為「我的神學愈來愈人性化」。

他在巴塞隆納最後一篇講道(1929年4月8日)題目為：「基督徒倫理的基本問題」，但他後來十分後悔，因為其中把個人「與神的親密關係」和對國家命令的服從連在一起。

#### 5 1929-1930 被傳統的青苔掩蓋

回到柏林，潘霍華對學術生涯的倦怠感持久不散。留在柏林需要「最堅定的毅力與自制」。他終於下定決心要在年內完成進入學術界的所有要求，希望之後會有光明的日子。兄弟姐妹紛紛成家，讓他略有被遺棄之痛，自我形像為鬱鬱寡歡。

他在柏林大學得到「義務講師」的職位。他常思想的是「孩子與神學」或「意識的問題」。傳統德國哲學推崇「世界建構」的自我(world-constitutive)，人的主觀有巨大的能力，至終覆沒一切。潘霍華認為，這是倡導自我的集權。他提出的補救帶有當代猶太哲學的色彩。他終於訂下論文題目：「行動與實存」(Act and Being)，副題為「系統神學中的超越哲學和本體論」，不到六個月寫完一百多頁；1931年這篇論文出版成書。

潘霍華指出，現代神學已經陷入僵局，除非認清現狀，找出錯處，將毫無出路。他反省康德的傳統，提出兩點：第一，改革宗對啓示教義的強調；第二，借用天主教寬泛的神學教義——只能透過人經驗的本質作比方來認識神。結論中提到，孩子是「神學之嘆」，「永恆與永恆之間」的微聲，「與天父……安靜與祈禱的對話」。「新造」是「由世界的有限而生，進入天國的無限」。

24歲的潘霍華已有兩篇論文，達到進入德國學術界的要求，但他的前途卻仍未定。3月間，美國紐約協和神學院邀他去作博士後研究，他欣然答應。他想在這宗教氣氛濃厚的文化裡尋找「雲彩般的見證人」。

#### 6 1930-1931 黑人教會在傳福音

1930年9月6日，潘霍華搭船前往美國，一週後抵達紐約。協和神學院當時是北美自由派神學的旗





潘霍華於紐約協和神學院 1930-31年

艦，大多數畢業生去牧會或作事工，服事人類是校風。他在學校修了十二門課。但他發現，協和的學生其實不太懂神學。他埋怨道：這所神學院「已經忘記基督教神學的本質為何」。

老師當中，他唯佩服尼布爾（Reinhold Niebuhr），認為他是美國社會神學之理想與精力的化身。尼布爾講「基督徒現實」（Christian realism），認定世界處於有罪結構，他對社會福音運動十分熱衷，擅長「分析政治系統的結構與表現，提出神學解釋」。尼布爾對公共神學家的天職看法，帶給潘霍華新的亮光；尼布爾以勇氣和誠實涉足社會事件，也成為他的榜樣。

美國大宗派輕浮的態度讓他不滿。週一的《紐約時報》有三頁是講道摘要。但潘霍華說：「在紐約，講道什麼都談及，只是沒有人講……耶穌基督的福音」。

他受邀到古巴去過聖誕假期，在一個德國學校作客座教師。他和來自瑞士的同學一起去，在哈瓦那享受了溫暖的天氣，也走訪鄉間。南美洲白人與黑人隔離的作法，讓他感到可恥。

回到紐約，他調整了焦點，尋找見證人的目標轉變成幾個問題：怎樣才能真實地講基督教？基督徒的真理與其「標準」如何可在真實的經驗中找到？倘若制度化的教會徹底失敗，福音可以在哪裡看到、聽到、感受到，其整全的奧秘與能力又在哪裏具體表彰？

同學費雪（Franklin Fisher）邀他去參加哈林區的一間黑人教會，當時正值哈林復興時期，他第一次經歷到真實又有活力的講道與敬拜，眼界大開。接下來，潘霍華用六個月深浸在美國的黑人基督教文化中。和「黑人與東亞的學生」談話，對他是全新的經驗，常令他異常興奮。他後來發明的「基督微服到訪」（*Christological incognito*）一詞，是

受黑人牧師鮑威爾（Adam Clayton Powell Sr.）的影響。他在阿比西尼亞教會（Abyssinian）教男孩主日學，帶週三晚的婦女查經，幫助青年團契和音樂活動。

春季學期的最後幾個月，潘霍華進入了美國激進派的圈中。協和師生中有這派人士，透過他們，他瞭解了勞工運動，以及教會對窮人、無家人士、犯人等的社會事工。他拜訪美國的公民自由聯盟，這機構的重點在保護異議人士與遭遣返之外國人的權利。另外兩位影響他的老師是華德（Harry Ward）和威伯（Charles Webber）。威伯是實用神學的教授，華德則是「將基督教社會化」理論最強、最激進的老師。這是潘霍華轉變路線的一年，「從空談進入現實」，把神學紮根在實際中。

1931年復活節，潘霍華踏入曼哈頓自由會堂（Free Synagogue）聽猶太拉比華茲（Stephen Wise）演講。這是他在紐約第一次與猶太人一起崇拜。5月5日，他和幾位同學開車，從紐約經芝加哥、聖路易等，兩天開到紐奧良，再往德州，又前往墨西哥，最後回紐約。七週共開了四千哩。

6月20日，潘霍華帶著新的視野動身回德國，對使人和睦、敢於異議、公民勇氣都有新的啓發。他將走上更具挑戰、更複雜的信心之路。恩典不再是超越的理念，而是神的判定，需要順服與行動。

## 7 1931-1933 在恩典的約束下

回國後，他到波昂去見巴特。這位瑞士神學家一年前接受了當地教職，夏天開「教義學緒論」，早上七點上課，讀一段經文並唱詩之後開講，每天三小時。一次下課後，潘霍華和巴特討論神學與倫理的關係。潘霍華基本同意：神學家應是教會的僕人，要正確思想神一定要透過耶穌基督；但他認為，巴特毫不涉及教義的倫理與社會層面，這點他不苟同。巴特則直爽回答：基督教神學沒有改變社會的責任。他指責潘霍華「把恩典變成原則」「因而把其他東西都錘死了。」

在紐約時，尼布爾曾批評潘霍華所寫因信稱義教義的學期作業，指出其不具倫理內容的教義缺乏生命，毫無動力。在美國的經驗讓潘霍華逐漸肯定：世界的光必須照亮內心，帶來修復破敗世界的希望。如今在波昂，巴特卻從另一個方向攻擊他，認為他的恩典教義不夠超越！後來，巴特顯然還是頗欣賞他，邀他去家中用餐。他則說，「巴特比他的書好多了」，「他裡面很敞開，隨時接受反對看法。」他不後悔向他學習了三週。

潘霍華1931年從美國回來，1933年希特勒成為德國總理。在這兩年間，潘霍華逐漸成為柏林小有名氣的前衛份子。Between his return from America in 1931 and Hitler's rise to the chancellorship in 1933, Bonhoeffer became an unlikely, albeit minor, celebrity of the Berlin avant-garde.

他準備接受柏林科技大學的校牧一職，並在柏林大學神學系義務教課。開學前他到德東與波羅的海一遊。「眾教會促進國際友誼世界協會」邀請他到英國劍橋去開會；會中他的重大貢獻為：堅持這運動要有更紮實的神學立場。而參與者對他發言的印象則為：他「極其渴望要把基督徒生活真正活在現實中，不只是講講而已。」

當時德國的國家主義高漲，潘霍華推廣普世基督徒聯誼的作法，與德國教會正面衝突。接下來的兩年，潘霍華的新普世信念遇到極大的考驗。

在柏林科技大學作校牧時，他發現這些準工程師對神學毫無興趣，讓他感到受漠視，於是他決定只在柏林大學教課。但客座講師的課只靠學生自願上課與自願付費，他還需靠演講、改作業、講道等來維持生活。潘霍華初次品嚐到異議者難以維生。1931年秋，他沮喪到只想作個普通的基督徒，不想當神學家。然而他更想明白，「在恩典的約束下」基督徒在日常生活中如何才是順服耶穌。

9月他的第二本書《行動與實存》出版，但他說那是「一無可取的產品」。在柏林的教授圈中，他幾乎難以呼吸。在升天節的一次講道中，他描述真正的信心像是孤兒一般。

當年11月15日，潘霍華被按牧，在波拉茲（Potsdamer Platz）的聖馬提亞教會牧會。他的講道強調要宣揚基督，對神的應許要有信心，要活出登山寶訓等。他也看重自己的靈修生活，並肯定基督徒與猶太教的血緣關係。

1932年2月，他搬離父母家，在柏林東北勞工聚居的地方租屋，並在附近教會找到牧師助理的工作。他形容「那是柏林最糟的一區，社會和政治條件非常艱難」。他去牧養會友，教導狂野的青少年，覺得終於在作他渴望的「真實工作」。從青少年的熱情反應，他感到神的保守。這事工也讓他深刻體會過去所受訓練的缺失，不知如何面對實際的需要與人生的哀慟。他的講題總是回到：面對未來的不安定，我們要作怎樣的基督徒？



潘霍華 1932年 與錫安教會會眾

他在柏林大學教「教會的本質」，辛莫曼（Wolf-Dieter Zimmermann）來選課，即被這位年輕教授吸引，還有一小群學生也跟著他。六呎一吋的潘霍華，看來比較像運動員，但他的發言思路清晰，學生都專注聆聽。一張照片顯示，這群神學生和老師又歡快又有趣。可惜這份無薪的客座教職1937年被撤除。

潘霍華1931年從美國回來，1933年希特勒成為德國總理。在這兩年間，潘霍華逐漸成為柏林小有名氣的前衛份子。1932年11月8日他開始教創世記。次年2月21日納粹黨奪權，三週後設立第一座集中營。潘霍華的《創造與墮落》一書充滿詩情、靈修、默想。當時德國政府與教會正奔向離經叛道邊緣，他的思想卻完全背道而馳。

回顧這一年，他說：「我不再相信大學。」「其實我從來沒有真正相信過大學。」

## § 1933 神學風暴，軍團上陣

1933年初，潘霍華搬回父母家，生活尚稱愜意。但1月30日，軍團出現在大街上；希特勒被任命作總理。「德國基督徒」紛紛表明向祖國效忠，說神揀選了新的以色列，即德國人；以色列的舊約已因耶穌基督被廢除；國家教會的基礎是種族與血緣。

2月1日潘霍華在柏林的一間電台演講，對「元首原則」——政治權柄從領導者往下——提出批評。他說：「希特勒的演說是宗教性的。」他的演說不到十分鐘就被截斷。

潘霍華開始與幾個國家的教會領袖來往，轉告他們德國內部的發展。3月的授權法案讓希特勒大權在握，要把全國納粹化。潘霍華那年的講論頻頻為民主憲政與公民自由辯護。他的論點為：「倘若抗議不能阻止國家從公義變成不公，從有序變為混亂，教會便有責任棄絕這種『非直接』的作法，而採用『直接』的政治途徑。」

4月7日雅利安法案頒布，所有猶太裔都不能擔任公職，包括教會職務。該法案公佈後，潘霍華即寫抗議文：「教會與猶太人問題」，4月15日便散發出去。在德國福音派教會的主教大會會議中，潘霍華沒有機會發言，也無權投票；他和一小群異議者退出會場。到年底，柏林神學系絕大多數學生加入國家社會黨。

不過，當時有件事讓他後悔不已。他雙胞胎妹妹的公公於4月11日去世，她要求潘霍華為這位猶太裔老人主持葬禮，他卻以路德會規定不許為未



基督論——「基督是誰？」此後成為他的思考焦點。  
Christology, "Who is Christ," became the focal point of his thoughts.

受洗者安葬為由拒絕了。他一輩子為當時的懦弱懊悔。

4月底，他又寫了異議文：「猶太基督徒問題乃是信仰本質問題」，他認為，把猶太裔基督徒排除在教會外，是向基督身體的本質發出挑戰，考驗教會領袖的良知。

海外的教會團體雖聽到潘霍華的報告，卻選擇與德國福音派教會合作。而潘霍華的反對，也只是針對已信主的猶太人在教會的遭遇。5月間，潘霍華以神學系老師的身份講了最後一堂課，他指出，基督論是最終極的真理。當天約有一百多位學生來聽講。

基督論——「基督是誰？」此後成為他的思考焦點。他告訴學生：人類唯一的希望是那位生在伯利恆的嬰孩。5月28日的講道，潘霍華把德國教會的危機比作摩西與亞倫，屬亞倫的教會有祭司和群眾，卻是拜偶像的，屬摩西的教會聽從先知和神的審判之言。6月22日，成立兩個月的「青年改革運動」舉行大會，想喚起群眾注意「德國基督徒」的不當奪權，潘霍華是主要講員。他提議要與會者成立正式理事會。

「德國基督徒」教會重新定義三一論，把聖靈解釋為「國族精神」。潘霍華宣告這種納粹教義是異端。7月23日，「德國基督徒」在所有地方教會的選舉中大勝。不久，兩名納粹人員到他住處，警告他停止異議行動，否則將把他送去集中營。

8月5日，潘霍華和一群異議人士在比勒弗德（Bielefeld）的伯特利醫院聚會，寫出神學聲明，並草擬「切合時代」的信仰告白。不過，伯特（他仍在波昂，1935年才回瑞士）反對伯特利告白，認為叛教的指控過早。雖然伯特對德國基督徒運動並不滿意，但是他總認為，神學家的責任是在教義。幾年後他對自己的回應感到反悔。潘霍華的立場卻從未改變。

9月第三週，他到保加利亞的索菲亞（Sofia）參加「眾教會促進國際友誼世界協會」，與會人士一致同意，種族歧視是「人類和平與福祉的最大危險」。回到德國，外交部一名官員指斥他在國際間「煽動反對祖國」，若再繼續批評，會被視為叛國。潘霍華卻不退縮，仍為索菲亞宣言辯護。一週後，他到路德會全國主教會議去發表他的觀點。這是他嘗試改變雅利安法案的最後一次努力，他和兩位異議朋友在當地各處張貼傳單，但整個大會充滿德國基督徒的勢力，他們不過是曠野的孤單聲音。

10月，潘霍華和費雪（Hans Fischer）回到伯

特利，修訂信仰告白的初稿。他沒有再參與第三次修訂，卻突然決定離開德國，接受倫敦兩個德國教會牧會的邀請。後來，他對11月的修訂內容甚是失望，反對發表，因為所有強烈抨擊雅利安的段落都遭刪除。不過，到年底有六千位牧師簽署。

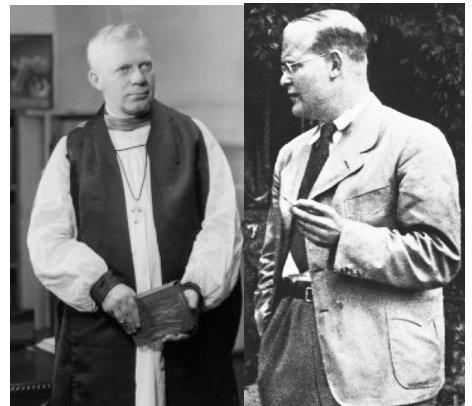
## 9 1933-1935：倫敦 曠野呼聲

潘霍華1933年10月來到倫敦，11月開始在倫敦東區事奉，共18個月。這是他唯一住在教會的經驗。他牧養兩個相當不同的教會，會眾雖不多，但教會事情不少。

潘霍華並沒有丟棄在德國「牧者緊急聯盟」的夥伴，在英國的頭一個月，他每天都與柏林的同工聯絡。他亦未從異議陣線退縮。10月14日，他到日內瓦參加「多國聯盟」，1934年1月31日，他去巴黎參加青年事工大公會。2月他在哈瓦納與弟兄會聯會見面，然後回到柏林。5月29日「牧者緊急聯盟」在巴門（Barmen）發表宣言，更名為「認信教會」（Confessing Church），他並沒有參加，但是他6月18日回柏林與同工會見。8月他到丹麥南邊的法挪島（Fano）參加一個普世會議。9月第一週，他又跨越英倫海峽，到法國去帶領法一德一英的青年聚會。

忙碌的旅行讓他經常感冒，會友的熱情又讓他體重猛增了50磅。他在倫敦竭力拉攏德國牧師與教會支持認信教會，並幫助逃離納粹德國的難民，教導會友如何不被國家主義教會蒙蔽。各式各樣的人來拜訪他，大部分是猶太人，他們都需要。

他在倫敦的講道是根據教會聖典年曆：改革日、德國萬聖日、軍人紀念日、聖誕節、新年、大齋節、復活節、五旬節。但他的信息很直接，挑戰信心與行動。那年11月21日，他被引介認識奇切斯特的主教貝爾（George Bell），這位時年48歲的英國教會領袖很快成為他的好友。到了1934年夏天，英國的德國教會都支持異議教會。1935年3月10日，他在倫敦的告別講道中堅定表示，「國家社會主義已經把德國的教會帶進終



# 他鄉遇故知

天靈



很多人都知道“他鄉遇故知”這典故。有說這句話是出自漢代無名氏的“四喜詩”，有說是出自宋朝洪邁《容齋隨筆》所載的“四喜詩”，還有一說是出自清朝紀曉嵐的手筆。但不管原句出自何處，我們都可以認同：在遠離家鄉的地方碰到了老朋友，是件令人極為欣喜的事情。

我引“他鄉遇故知”為題，因為“他鄉”既包含了原意上的遠離故土之意，也涉及了雖然人在故土，而心靈上卻有身在異鄉的感受，更暗合了信仰意義上“我們雖人在世界，而只不過是客旅”的寫實人生。

具體來講，“他鄉”的應用可以指今日離鄉背景的中國人，或者因求學而遠渡重洋，或者因工作或移民而告別故土。“他鄉”也可以應用於心靈處境：今日許多中國人雖然依然生活在家鄉，但是處在社會發展突飛猛進的時代，變化極大，社會秩序與倫理失衡，周圍墮落充斥，讓我們對土生土長之地難以有身在故鄉的溫暖與親情，心靈無根、漂泊與放逐的狀態，足以讓我們體會到心靈上異鄉人的

感受。

然而，無奈與悲哀的殘酷現實，卻暗藏了信仰層面上的意義。神一而再，再而三地使用《聖經》來提醒我們：人生在世即是客旅。“你們在我面前是客旅，是寄居的。”（利未記25：23）

“故知”在原典故中是指老朋友。從人的角度來講，如果我們在“生於斯，長於斯”的故鄉或祖國都會有心靈迷茫和孤獨，甚至是孤兒的感受，來到舉目無親的異國他鄉，就更難想像會有什麼老朋友等待自己的來臨。不過，筆者使用“故知”，是指身在異鄉的我們需要認識的那位神。

稱神為“故知”，是因為：即使我們對祂還沒有清楚認識，但你對祂並非完全是陌生的，你的生命與心靈上有祂留下的胎記與基因。這聽起來好像天方夜譚，然而，如同現代人因著各種原因，而需要親子關係基因鑒定一樣，你如果要確定你與神冥冥之中的親緣關係，可以展開尋找旅程。“神按祂的形像造人”（創世記1：27），因此每一個人的生命上都有祂的形像、祂的基因和祂留下的胎記。

（接上頁）

點。」

1934年，德國教會的首領穆勒（Ludwig Muller）想方設法要壓制潘霍華發聲。他派德國福音教會的教會外事辦公室負責人赫克爾（Theodor Heckel）去倫敦，召見潘霍華，要他服從命令，效忠總理；但潘霍華走了出去，並發誓再不浪費時間在這幫惡人身上。聖公會坎特伯利主教藍（Cosmo Gordon Lang）與他會面，表示支持，這對他是很大的鼓勵。

8月在丹麥的「普世青年會議」，德國教會的代表也來參加。8月30日，大會斥責德國基督徒的

說法，認為他們控制言論的作法「不符合基督信仰的真正本質」。潘霍華在會中強調，要勇敢追求和平，而基督就是和平；演說獲聽眾起立鼓掌，但他的建議卻未得到正式的接納。會中一位瑞士學生問他，若德國向盟國宣戰，他會怎麼辦，他回答：「我求神給我力量，不去拿武器。」那時他的和平主義已完全成形。

在貝爾的協助下，他拜訪了英國許多神學院與和平組織，向聖公會與獨立教會學習。當他發現有些團體認為休閒和娛樂是一種靈魂的藝術，他特別欣喜。他想建立一個共同生活的團體，能徹底實踐



今日神將中國人或者帶離故土，或許是要在中國人心靈上經歷異鄉的時代呼召我們，幫助我們認識祂，尋回與祂失落的關係，並且重建我們的人生與社會。 Maybe the reason God took many Chinese away from their homeland is to call us and help us to know Him through the experiences in a foreign land, reestablishing our relationship with Him and reconstructing our personal and social life.

然而，我們因著生活在墮落的世界中，而遠離神、忘記神、背叛神、甚至否定神。因為如此，我們忘記自己是誰，我們的生活也面目全非。情感上，我們遍嘗失望與傷痛；家庭上，我們難以避免骨肉分離的命運；教育上，我們不得不背井離鄉，舉目無親；社會上，我們歷盡坎坷與不公。

我們的經歷就如同《聖經》中所描述浪子的，而愛我們的神就是《聖經》中所描述的慈愛父親（路加福音15：11-31），祂對我們不離不棄，更是藉著我們所經歷的種種人生患難，敦促我們尋求人生的意義與生活的智慧，並以此將我們帶回到與祂失落的關係之中，在這樣的關係中真正地認識：人是誰？我是誰？神是誰？

同時，神將我們帶離故土，讓我們體會身在異鄉的艱辛與不易，正像祂將亞伯拉罕帶離家鄉一樣，使他離開那罪惡、無望之地，目的是要祝福他和他的後裔（創世記12：1-8）。今日神將中國人或者帶離故土，或許是要在中國人心靈上經歷異鄉的時代呼召我們，幫助我們認識祂，尋回與祂失落的關係，並且重建我們的人生與社會，讓我們知道和經歷：故土之外有知音，苦難背後有祝福，神的愛裡有希望。

根據“四喜詩”原作，“十年久旱逢甘露，萬里他鄉遇故知。和尚洞房花燭夜，監生金榜題名時”，我們可以知道，人生四喜包括了衣食無憂、心靈有知音、生活得伴侶、及功成名就。與此相呼應，神要親自成為我們心靈的知己，幫助我們心靈無憂，幸福有望，學有所成，服務社會。

因為認識了神，我們就不用再像唐代詩人陳子昂所描述的傷感：“前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨悵然而泣下。”而能清楚知道，在主裡“我們……有這許多的見證人，如同雲彩圍

著我們”（希伯來書12：1）。因為認識了神，我們會通過研讀《聖經》和參與教會生活，而獲得神為人類生活所賜下的智慧、大能與慈愛的指導和幫助，並有望建立幸福的婚姻與家庭生活；因為認識了神，我們就有可能通過基督教學校的教育，而獲得來自神的智慧與精神上的養育，不僅個人學有所成，更能使用祂所賜下的才幹與智慧，服務於人類社會，建立更好的生活家園。

在今日各種問題層出不窮的世界裡，獲得超越四喜的人生，並非只是黃粱美夢。因著神全智、全能的大愛，我們可以睜開眼睛、切實展望個人與社會的美好生活。這“千里之行”的夢想，可以藉著神所賜面對現實的勇氣，從“始於足下”的踏實開始（見老子《道德經》第64章）。我自己的人生閱歷與探索，展示了人生命的有限性，也確定了神作為的無限性，及祂長闊高深的愛。

神又使用教會，從個人到整體展開既細微動人、又波瀾壯闊的浩蕩救恩。因此，保羅在同樣是動蕩不安的時代，勉勵哥林多教會的信徒，“如今長存的有信、有望、有愛，而其中最大的就是愛。”（哥林多前書13：13）

無論你今日人在哪裡，你預備好了要和我一起來認識這位人類的創造者，也是深愛著我們的神了嗎？無論你現在身處何樣的環境，你都可以記得“神的愛裡有希望”嗎？這正是：

暗疑何處是故鄉？怎料他鄉遇故知！

恩典真理今猶在，神的愛裡有希望！

作者現在Messiah College任教


本文引自她即將出版的新書序言《他鄉遇故知——神的愛裡有希望》

登山寶訓。

聖誕節之前，他收到甘地的信。年初他曾寫信給甘地請教，並詢問是否可能去拜訪印度。想結識甘地的想法，顯示潘霍華已是成熟的神學家和牧師。德國教會充滿虛偽與腐敗，潘霍華對西方的基督教感到某種程度的厭倦，「異教徒」甘地的和平信念與表達卻讓他欽佩。不過，最後他放棄了去印度的機會，因為教會的情況太緊急，牧會也總有作不完的事。

潘霍華對「巴門宣言」並非完全滿意，他雖然

簽署，卻認為其內容有稀釋之嫌。有些人利用巴特的抽象神學作藉口，逃避面對現實與作出選擇，更讓他難以寬恕。他要真正提出異議，指出德國教會不再具基督身體肢體的資格。「凡故意與德國的認信教會隔離的，就是與救恩隔離。」他大力提倡教會的普世性。

1935年2月，潘霍華向教會提出六個月離休，因為德國的認信教會要他幫忙開設一間神學院。教會批准他於3月15日離開。（待續）

# 看教育的新眼光

## 簡介 2015全球宏觀課程

李曉滿



在耶魯讀書的前兩個學期裡，我參與了幾次對於外國學生前來短期遊學的研討，怎樣辦這種活動，才能讓中國學子既負擔得起，又實際受惠。有人會問：現今這類活動已經汗牛充棟，再複製一個豈非多餘？

### 遊學不該是旅遊

今天中國的學府提供許多讓學生到外國遊學的機會。最常見的廣告詞為：學生可以到世界第一流大學，開闊學習的視野。但是這類活動通常只不過成了旅遊，帶學生到大學校園去逛逛，並沒有紮實的學習內容。

到各大學校園去參觀也頗有價值，但是，從中國到美國來的學生不僅只想看一些別出心裁的建築，更想實際體會美國大學的學術和社會文化層面，然而市面上大部分的短期遊學活動卻無法提供這類內容。在瞭解情況後，我提出了一個計劃，設計一套課程來滿足這方面的需求。

### 有理想的全新課程

經過幾週的努力，我設計、研發且完成了一套教學課程，取名為「2015全球宏觀課程」（2015 Global Immersion Program），從耶魯大學幾個校區、耶魯學院和聯合國的高級官員中請來好幾位優秀的老師。

我開發這套課程有一個理想，是要讓中國學生能對美國教育的目標與價值有全新的認識，以致挑戰他們一貫的務實理念，就是認為教育只不過是為將來能賺錢而鋪路。這種對教育的看法根植於物質的世界觀，以為人存在的意義完全由物質來界定；至於我們所認為對人類生命有價值的事（如，思想、婚姻、友誼、愛等）卻都土崩瓦解，只剩下物質、規範、社會／文化／政治的公約。

身為基督徒，我對這種根深柢固的物質主義思維很擔心。主要不是因為物質主義有毛病，而是因為：倘若教育的目的被武斷地侷限於物質主義，以致其他的看法毫無機會讓人認識，乃是霸道的作法，甚不健康。因為有這樣的看法，所以在給耶魯一位學院教務長的信中，我寫道：

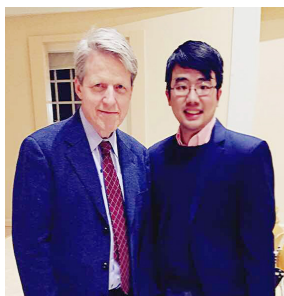
這個計劃的總體目標是擴展學員思維的認知範圍，能夠瞭解到在中國以外的地方，教育的哲學和實踐是怎樣的，並且在人文科學中學到新的技巧與知識，是他們目前學位的課程中所不注重的。這會讓學生對於美國教育的目標和價值有批判性的認知，從而對他們自己學習的方針作出反省與調整。

### 教育與認知

在這段話中，我強調「認知」（awareness）的觀念，這種認知是具全方位或全面教育之士所擁有



我們的教育計劃，如上所述，是要讓參加的學員培養思維能力，擴大認知，明白美國教育的價值與目的之特色。The aim of our education program, as I have said, is to cultivate in the minds of our participants a greater awareness of the values and purposes that define American education.



作者與講師諾貝爾  
經濟獎得主Robert  
Shiller合影

的。受到全面教育的人會知道，凡是重大事件都會出現不同的意見、觀念、看法、論點。具全方位思考力的人會知道，一個同樣的現象會有各種不同的解釋。一個人必須要有根植於信心和理性的生活（而非盲目的獨斷，如，我相信某個立場，雖然我舉不出任何理由），才能具有這種合宜的認知力，足以瞭解：人所賴以為生的一些基本假設，其實並沒有明確的證據；而理性只是工具，來理解或闡釋我們所委身的基本生命假設。

在此必須澄清，透過「認知」（或意識）理論的眼鏡來陳明教育的目的，並不是我的發明。在2005年肯揚學院（Kenyon College）的畢業典禮上，傅斯德（David Foster）發表了一篇著名的演說，他指出，教育可達到的最高目標，只不過是一種簡單的認知，如以上所定義的。但是我不同意他的這種講法。傅斯德所研發的理論雖然有許多長處，但是把教育的目的框於「只不過……」一語，這本身是排他的，並不可取，也違反了敞開思維的原則——



上：開會宴與耶魯大學高年級生相識  
下：在耶魯工程學院向學生作說明

就是批判性教育所該擁抱的。

## 培養思維能力

我們的教育計劃，如上所述，是要讓參加的學員培養思維能力，擴大認知，明白美國教育的價值與目的之特色。



介紹耶魯大學歷史

不過，我們在傳達這種哲學時，並不是要讓人以為：認知就是教育所單單看重的。我們與學員分享全面教育思維的重要時，並不是直接反對他們從前對教育的務實觀點。換言之，我們不是要指出，就道德上或理論上而言，用教育來為更好的前途鋪路是可鄙的。物質化的教育觀本身的優缺點並不是我們課程主要的關切。我們的焦點是向學生介紹另一種學習體系，強調另一



頒發證書典禮

種同樣具吸引力和信服力的教育目標。

我們希望能用這種方式，協助學員去面對這個充滿各種不同思想、理論、看法的世界——他們處在其中會感到不安、衝突。我們要讓他們開始看到，過去他們所視為寶貴、並定義一切的世界觀將會受到挑戰；有各種理論正面對他們，而其結論往往與他們自己的論點相反。

我們相信，一旦來到這地步，就是神會介入的時刻。祂至終會帶領人更靠近終極真理——這是純理性的眼光所望塵莫及的。☪

作為為恩福神學生，在耶魯大學進修，為普蘭丁格教育集團創辦人之一兼主席

原文為英文，由本刊譯為中文



# 聖徒與學者——劍橋見聞

劉良淑

這是我們夫妻頭一次到慕名已久的劍橋。這座大學城的大小學院（college）共三十餘，朋友帶我們到最出名的幾所去參觀。學院目前主要作為學生宿舍與教職員的辦公室、研究室。他說，他



曾為一位來自中國的學者作嚮導，看到劍橋各個學院都有宏偉的教堂，那位學者十分驚訝，以為置身



「一定要帶他們去圓形教堂看那部影片！」出門前，朋友的妻子殷殷叮囑。

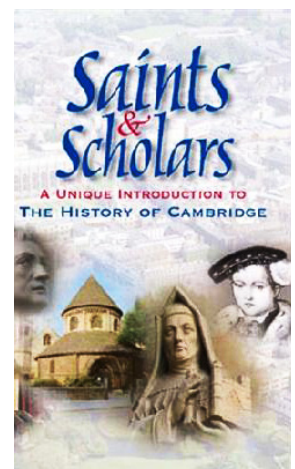
修道院。

「輕輕的我走了，正如我輕輕的來。我揮一揮衣袖，不帶走一片雲彩。」詩人徐志摩在《再別康橋》中的詩句，安靜地躺在國王學院校園一角的石碑。從二十世紀初直到如今，劍橋對優秀華人子弟的魅力未減。現今在劍橋大學求學的有近千華人，在附近中學就讀的學生數目更多，訪問學者每年也有一百多位。城裡的另一所安格利雅魯斯汀大學（Anglia Ruskin University）亦有近千華人。



傑出學者輩出，正是這所古老而美麗的劍橋大學引以為傲之處。在科學界，名震全球的牛頓、達爾文，都是劍橋的畢業生。最近因2014年「萬有理論」（*Theory of Everything*）影片男主角獲最佳演員獎而家喻戶曉的物理學家霍金，也是出於劍橋。對英國人而言，出自劍橋的政界要人克倫威爾、威伯福斯等，扭轉了國家路線。到2012年為止，獲得諾貝爾獎的劍橋人足足有九十位，在全球大學穩居第一位。

巨石興建的高聳教堂在劍橋比比皆是，遊人多視為古蹟，不過其中大部分每週仍在進行崇拜。在歷史上，基督信仰和精神與劍橋有密不可分的關係。建於1130年的圓形教堂特地製作一部影片介紹其精髓，取名「聖徒與學者：劍橋歷史一覽」（*Saints & Scholars: A Unique Introduction to the History of Cambridge*）。





## 大學之始

歐洲的古老大學多半是從修道院轉化而來。從1100到1300年，劍河經過的這個交通樞紐建立起好幾間修道院及幾十個教會。1209年，一小群牛津大學的師生因與居民發生衝突，而轉移到這座修道院興盛的小鎮。為了照顧年輕的學子，艾理大教堂（Ely Cathedral）的主教把他們安置在名為「聖約翰院」的奧古斯丁派修道院，就是今天的聖約翰學院。



聖約翰學院一隅

到1284年，主教又把一間教堂旁的兩棟房子給他們使用，稱為「彼得之家」（Peterhouse），這種學校、住宿與教堂相連的「學院」（college），成為以後發展的模式。學院有別於修道院，但沿襲部分傳統，如：每天有禱告、師生都穿神職衣袍（今日學者禮服的前身）、建築仿效修道寺院、學院教堂內椅子面對面排列（與修道士敬拜方式相同）。

爾後75年之間，增加了六所學院。許多捐贈者對於教育和求知的認同，是出於他們的基督信仰。

## 文藝復興與宗教改革

十五世紀末，文藝復興帶來科學與藝術的蓬勃發展，與此同時，歐洲的教會卻不斷受到攻擊，因為國家教會在政治與道德上趨於腐敗，又忽略社會改革，許多人因而轉向古希臘羅馬文化，變成看重今世的「人文主義者」。

1511年，皇后學院邀請荷蘭學者伊拉斯姆（Erasmus）來到劍橋，他在此完成了新約的希臘文與拉丁文校訂版，讓學者可以直接明白希臘文聖經。這項學術成果在歐洲掀起一場革命，因為好些年輕學者研讀新約原文後，翻轉了對基督教的認識。這群年輕劍橋學者開始宣講「抗議」（Protestant，後譯為「復原」或「新教」）教導，

且秘密聚在「白馬客棧」研讀德國改教家馬丁路德的著作。後來，伊拉斯姆的希臘文新約被丁道爾（William Tyndale）翻譯成英文。

這段時期，英國的政治經過幾番掙扎。國王亨利八世脫離天主教，創立聖公會，解散修道院，在劍橋原屬修道院的土地上建立幾所學院，成為新教發展的重鎮。他的九歲兒子只作了五年國王，然後女兒瑪麗即位。瑪麗倒向天主教，將許多新教領袖處死。伊麗莎白女王繼位，宣稱自己是新教徒，但她不喜歡更講求屬靈的「清教徒」。



以馬內利學院中庭

亨利八世時在劍橋所建的蘇塞克斯（Sidney Sussex）學院和以馬內利學院，都是為訓練清教徒牧者而設。因此，當清教徒大量移往北美時，許多領袖都是劍橋的畢業生，甚至新英格蘭亦被稱為「以馬內利之地」，美國的哈佛大學也是由以馬內利的畢業生所建。

## 邁入現代世界

現代科學的進展不乏劍橋人的參與。許多劍橋學者認為，由於宇宙是神所造的，所以理性可以參透。他們不認為基督教與科學有任何抵觸。鼎鼎大名的牛頓曾說：「神是有秩序而不混亂的神。」他晚年時，對聖經的興趣更超過科學。

培根（Francis Bacon）也曾勸勉人積極作研究，他說：「對於神話語之書（聖經）和神作為之書（自然界），我們的鑽研都沒有止盡，也沒有極限。」

出身於劍橋基督學院的達爾文，是頭一個將機械式的世界觀引入的學者，他的理論成為進化論的基礎，然而他本人並非持無神論。不過，只從物質角度來研究人，無異剝奪了人的尊嚴與意義，因此不少劍橋學者起而反對，浪漫派的學者強調人的感

劍橋，古來聖徒與學者交融之地，現今仍不失為信仰的重要驅動樞紐。

Cambridge, the place of bringing up saints and scholars in the past, will continue to be an important driving hub of Christian faith.

情與美感。後來的著名劍橋哲學家維根斯坦等又宣稱，意義與重要性完全不具理性，這類思想到如今仍影響深遠。

### 持續推動信仰

從歷史來看，基督信仰對劍橋的成形，在知識的追求、道德的水平與靈性的栽培等方面都扮演了重要的角色。而劍橋對於基督信仰的廣傳也有舉足輕重的影響。



十九世紀波瀾壯闊的宣教運動，背後最有力的靈性導師是西緬（Charles Simeon），他畢業於國王學院，在劍橋的聖一堂牧會五十四年，培養了一代牧者與宣教精兵。

「劍橋七傑」成為華人所熟悉的宣教士，他們放棄大好前程，加入中國內地會，成為千古佳話。

二十世紀福音派最重要的領袖之一斯托德牧師（John Stott），對於信仰的詮釋與第三世界福音派的發展貢獻卓著，他也是劍橋的畢業生。

至今劍橋本地仍有好些興旺的教會，雖然教堂外貌古老，但信仰的熱誠沒有減弱。借用這些教堂的兩間華人教會，及一個學人團契，都十分活躍。我們拜訪了丁道爾之家




筆者夫婦與丁道爾之家的院長（左）和學者合影

（Tyndale House），這間小規模的學院有極完備的聖經圖書館，還有宿舍，可容世界各地的福音派學者來作短期進修。平時總有五、六十位學者在此互相交誼；院長一家就住在院內。他們正研發最先進的聖經研究電腦軟件，涵蓋普世重要語言，因為對聖經的確信是福音派的核心信念。

劍橋，古來聖徒與學者交融之地，現今仍不失為信仰的重要驅動樞紐。

作者為本刊執行編輯

寫於2015年3月探訪英國恩福家人後



## 恩福 YouTube 網絡視頻

隨著時代日新月異，網絡宣教成為不容忽視的力量。尤其是在中國大陸，由於缺少受神學訓練的獻身者，信徒非常渴望能夠得到觸及靈魂的資訊。隨著網絡的發展，youtube，優酷，土豆網等等，使運用視頻供應靈糧成為可能。

2009年開始，恩福會長陳宗清牧師經常在橙縣中華福音教會講道，該教會也將主日信息錄影存檔。本編輯部已經將這些信息加以製作，並上傳到youtube。截至目前，共計上傳143篇。其他網站也有播放。

若要在網上觀看，請登陸youtube之後，輸入關鍵字，如搜索：陳宗清牧師、恩福文化宣教使團、橙縣中華福音教會、中福主日信息等。

我們將視頻分為佈道培訓、經卷系列、福音信息、靈命成長、基督徒生活、教會建造、節日慶典、普世宣教，共八大類別，供你搜索。同時，也可以用你感興趣的主題搜索，例如：救恩、逆境、信心、感恩、復活節、羅馬書、哥林多前書等。

陳宗清牧師的信息亦製作成《恩福佈道培訓系列》，有CD和DVD兩種選擇，共出版了三集，歡迎訂購。價格請參考第4頁索閱單。

若您需要，也可以選擇任何一篇講道，由本刊同工刻錄成CD或DVD，郵寄給你，詳情請與編輯部聯絡。

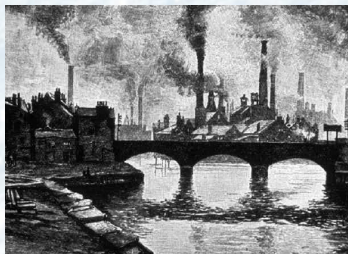
Email: enfu@bf21.org。



(接封底)

## 普世在找清潔能源

工業革命的老大哥英國，曾因使用煤等燃料引致大氣污染。最嚴重的一次是1952年12月倫敦的「大煙霧」事件，毒氣過高的濃霧因冷高壓覆蓋無法消散，幾天之內全市死了四千多人。政府痛定思痛，開始嚴肅面對科技的邪惡副作用；1956年通過「清潔空氣法案」，電與瓦斯逐漸取代家庭用煤。但今天倫敦仍有霧霾問題，禍首是汽車排煙。



美國出現過類似的嚴重工業煙霧災難。專家提議用加長煙囪來稀釋毒氣，但卻導致酸雨問題。直到1990年才通過「總量管制與排放交易法案」(cap-and-trade)。現今美國最大的空氣污染源也是汽車排煙。根據2007年美國肺協會研究，46%美國人的住處空氣低於健康標準。水資源也是問題。1972年美國通過「淨水法案」，但2006年環境新聞服務處指出，62%工廠排入水中的污染物超標，而40%的水道不適合游泳與釣魚。

剛過去的2014年，是人類有史以來最熱的一年。普世人口增加、資源減少，加上氣候改變，使地球環境日益惡化。逼上眉梢的危機促使先進國家奮力尋找新能源。除了較為人知的太陽能、風力、水力外，尚包括潮汐、地熱、生物燃料、小型核融合、垃圾轉化等。「可持續發展」(sustainable development)、「清潔能源」(clean energy)、「可再生能源」(renewable energy)、「環保能源」(environmentally friendly energy)，逐漸成為流行名詞。

3月20日《華盛頓郵報》報導，著名的美國航太與國防工業公司洛克希德(Lockheed)近日研究的新熱點之一，是綠色海洋養殖。因為五角大廈已將氣候改變列為國家安全項目，認為自然災害若導致糧食與用水的匱乏，可能造成動亂。洛克希德公司過去幾年進行了幾項有關新能源的大計劃，但成功率低，又不賺錢，引起股民關注。

中國於1989年邁開「四個現代化」步伐，欲躋身科技大國。但經過幾十年，神州大地到處灰濛濛不見藍天，如今甚至70%的水源受到污染。對於柴靜影片爆破式的關注，反映出全民對環境與健康的憂心。這幾年政府意識到環保問題不容再輕忽，向英美等國請教治理經驗。參與一項中英交流淨水計劃的基督徒學者激情表示，「可持續發展」是全球的第一等大事，信徒應投身其中，造福下一代。

## 幾方面的聯想

### 之一：從清潔能源看神的愛

現今人們尋找的清潔能源，無非為地球原初就有，對人百益無害。亮麗的陽光、清澈的流水、舒暢的溫泉、規律的潮汐，適時的雨水，撫地的陣風，不但提供能源，還賞心悅目。聖經啓示，造物主宰設想週到，「神看著一切所造的都甚好。」<sup>1</sup> 祂沒有使用將造成污染之物來為人類預備家園！《特權星球》(The Privileged Planet)一片讓觀眾明白，地球在宇宙中的位置正好讓人能觀測整個宇宙。神造人有何等美好的旨意。祂的慈愛永遠常存！

### 之二：從柴靜的動機看愛的動力

柴靜提到，她花大工夫自費拍此片，是因為她與霧霾有私人恩怨：2013年她腹中的胎兒被檢驗出有腫瘤，一出生便作手術。她為愛女要在如此不良的空氣中成長感到心痛。同日發佈對她的專訪節目，標題為：「人去做什麼，是因為心底有愛惜」。不錯，「愛」是啓動世間事的推手。但追根溯底，「愛」從何而來？使徒約翰年邁時得到啓示，清楚告訴我們：「神就是愛」。<sup>2</sup>

### 之三：終極清潔能源——基督的寶血

使徒保羅領悟到：「(神)命令的總歸就是愛；這愛是從清潔的心和無虧的良心、無偽的信心生出來的。」<sup>3</sup> 真正的「愛」首先需要出自「清潔的心」，而聖經宣告，只有「基督的寶血，如同無瑕疵無玷污的羔羊之血」<sup>4</sup> 才能洗淨人的心。<sup>5</sup> 如此看來，基督的寶血豈不可謂「終極的清潔能源」？

今天雖然環境的污染十分可怕，但對人類戕害最深的，卻是心靈的污染。世人何等需要基督的救恩！

註：1. 創世記1:31。

2. 約翰壹書4:8, 16。

3. 提摩太前書1:15。

4. 彼得前書2:19。

5. 希伯來書9:14。





# 恩福

The Blessings Foundation, Inc.  
Blessings Cultural Mission Fellowship  
P. O. Box 18410  
Irvine, CA 92623-8410  
U.S.A.  
地址變更，請即通知本刊，謝謝！

NON-PROFIT ORG.  
U.S. POSTAGE  
PAID  
SANTA ANA  
CA  
PERMIT NO.450

## 清潔能源的聯想

蘇卿

2015年3月初，中國媒體界發生了一件喧囂騰天卻突然噤聲的戲劇化事件。《柴靜霧霾調查：穹頂之下同呼吸共命運》2月28日在人民網和優酷網等發佈，片中使用了許多新特效技術，奪人眼球，短短兩天內播放量近兩億次。3月1日，剛上任的環保部部長發短信，感謝她喚醒公眾對環境問題的重視。但隔日起媒體即大幅降溫，再幾日，所有相關節目的鏈接都失效了。

其實，這部104分鐘的影片所談的話題並不算新。自從十九世紀科技文明到來，美麗鮮亮的大地就已經漸漸變色。巨型工廠的設立方便了人的生活，卻讓人付出環境惡化的慘重代價。（轉封底裡）

