

福音派神學之前景

——怎樣打破樂馬可與金博羅的歷史循環？

徐允傑、余創豪

1994年，美國惠敦大學（Wheaton College）歷史系教授樂馬可（Mark Noll）出版了一本充滿震撼力的書，名為《福音派思維的醜聞》（*The Scandal of the Evangelical Mind*），這本書劈頭第一句就說：「福音派思維的醜聞便是它並不見得有多少福音派的思維。」¹ 樂馬可指出這麼一個現象：福音派有許多一流的聖經學者、神學家，例如潘嘉樂（Clark Pinnock）、巴刻（J. I. Packer）等，可是，這些學者都沒有將其真知灼見延伸到比較廣泛的層面。在二十世紀影響了人類思潮的思想家，如經濟學家佛利民（Milton Friedman）、語言學家索緒爾（Ferdinand Saussure）、科學哲學家孔恩（Thomas Kuhn）、哲學家德里達（Jacques Derrida）等，都沒有為其思想體系注入基督教傳統的養分。歐美雖然有很多神學院，卻沒有一所以研究為中心的福音派學府，關鍵在於：神學並沒有與其他學科連接起來。²

1 “The scandal of the evangelical mind is that there is not much of an evangelical mind” (Mark Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 3).

2 同上書，頁15–27。

歷史不斷重複自己。2004年，美國東方大學（Eastern University）社會學教授金博羅（Tony Campolo）發出類似樂馬可在十年前的感嘆。他指出：一項由巴拿研究基金會（Barna Research Foundation）執行的問卷調查顯示，在美國人所尊敬的角色類別裏面，福音派基督徒排行第十一，第十二是娼妓。金博羅坦白承認福音派的形象不是很正面，原因是世俗人士一般認為福音派就是頭腦封閉、拒絕面對事實的人。³ 金博羅所描述的福音派形象問題，本文作者之一便曾親身經歷過。去年他應邀到艾慕理大學（Emory University）醫學院商談一項研究計劃，前來接機的教授問他：「聽說你是福音派基督徒，我很擔心你哩！」雖然對方是好意，但聽者卻覺得難堪。金博羅指出：福音派信徒十分強調重生的經歷、個人與基督的關係，如是者，信仰就有很濃厚的主觀成分及神祕色彩，但他認為在後現代文化的趨勢下，公眾共享的理性將會比個人獨有的經驗，在宗教中扮演更加重要的角色。⁴

每隔幾年，我們都會聽見類似樂馬可、金博羅那樣的吶喊。我們能否打破這個循環呢？本文作者並沒有在拙文中解決這個問題的雄心，但我們仍會嘗試盡上信徒的義務，⁵ 為福

3 Tony Campolo, *Speaking My Mind* (Nashville: W. Publishing Group, 2004), 25–27.

4 同上書，頁227–34。

5 我們認為，作為一個信徒的義務，就是要清楚了解自己所信的是甚麼，以及這信仰與處身世代的關係，一如作為人，就有責任去求問自己存在（Existence）的意義，以及這存在與存有（Being）和世界的關係。我們的信仰本身就是一種實踐神學，因為神學的基本目的，就是讓我們對神、人、世界及其相互關係有深入的了解。是這種認識構成我們信仰及道德生活的基礎；追尋這種認識，也就成為信徒不能逃避的責任和該盡的義務。

音派神學把脈，祈能在回顧以至自我反省、批判的過程中，不斷更新自己的信仰，使我們能在特定處境中，更有效地顯現出福音派的神學精神。

本文將討論我們對福音派神學現時處境的看法，為它在當代神學中找尋定位點，特別是在這個後現代社會文化中的定位。在這個尋找過程中，筆者亦嘗試探討福音派神學所面對的困境，為神學工作者提供進一步討論的基本方向。本文對福音派神學、福音派主義、福音派教會教義或福音派精神等詞彙的定義，並沒作出嚴格的區分；它們在本文都有相同的涵義，可以互相轉用。

（一）神學分類

在文章的開始，我們想回應一篇由中國神學研究院鄭順佳教授撰寫的短文：〈當代歐美神學趨向〉（以下簡稱鄭文）⁶。此文十分簡潔地勾劃出李志藻教授（Prof. Dietrich Ritschl）的講座內容，以及鄭教授自己對當代歐美神學發展的意見與分類。鄭文的分類是以後現代為定位點，在短短的二三數頁篇幅之間，他將當代神學的主要路線分為五大類：1. 進程神學；2. 解構神學；3. 後自由神學；4. 修正神學；5. 具歷史意識的基礎主義神學。此五類神學無論留守在現代的陣營，還是完全接受後現代的精神或內容，其目的都是為了重建神學，以便回應後現代的挑戰。

閱畢該文，難免要問：為何在鄭文的分類中，找不到福音派神學的蹤影呢？這分類沒有將福音派神學包括在內，間接引發我們思考到一連串問題：究竟福音派神學如何回應我們身處的後現代處境？福音派神學與當代其他神學派別有甚

6 《中國神學研究院期刊》，第23期（1997）：169-71。

麼關係？進一步問下去，福音派神學能否在後現代處境中找到定位點？福音派神學作為對自身信仰的系統性研究及反思，是否出了「問題」？……

鄭文提到：「當今基要主義崛起，卻鮮與聖經神學及系統神學對話。」⁷ 若我們同意福音派與基要派有著千絲萬縷的關係，這兩句便正正指出了福音派神學的要害所在，從中亦解釋了何以在當代歐美主流神學中，很少見到福音派的分兒。那麼，福音派神學如何能在後現代中找到定位點呢？

美國耶魯大學的費翰時（Hans Frei）在其《基督教神學類型》一書中，扼要地為大部分現代神學學派定位，勾劃出五大神學類別，應該可以將基要派及福音派神學包涵在內。⁸ 費翰時的分類以神學與哲學的關係為基礎，若將神學派別分佈在一條直線上，線的開始與終結代表兩個極端，其餘三類則置於兩極之間。五大分類簡述如下：⁹

1. 在哲學之中的神學（*theology within philosophy*）

——這是一種學院式的哲學派神學，是從純哲學觀點出發去探討有關神的問題。這類神學通常對某種特定的世界觀或哲學理論有所偏好，再將所關心的神學問題放進這種架構中去處理及回應；代表人物有康德（Immanuel Kant）及考夫曼（Gordon Kaufman）。康德對神的觀念就是建基於其龐大的批評哲學之中，指出由於本體知識的不可能，所以對神的知識就得訴諸道德主體之中。

7 同上文，頁170。

8 Hans Frei, *Types of Christian Theology* (New Haven & London: Yale Univ. Press, 1992).

9 詳細內容請參閱費翰時的作品。另外福特（David Ford）對此分類有很精簡的介紹，參氏著：*Theology: A Very Short Introduction* (New York: OUP, 1997), 23–31。

2. 在哲學之下的神學（**theology under philosophy**）

——這類神學指向一些自由派神學家如布特曼（**Rudolf Bultmann**）及特雷西（**David Tracy**）。他們的神學也是一套源於哲學的知識系統，只是與第一類有別的，是布特曼等人並沒有讓哲學思想完全蓋過基督的福音；他們也尋求基督精神與普遍文化意義的相關性。以布特曼為例，他的存在神學實際是利用存在主義去解釋福音的內容，以現代哲學思想（主要受海德格早期的哲學思想影響）去理解或解釋他所認為的主幹福音精神，但卻忽視了福音的其他內容。他的方法稱為「去神話法」（**demythologization**）。有趣的是，費翰時將卡爾亨利（**Carl Henry**）的保守福音派神學亦列入此類神學之中。¹⁰

3. 神學為哲學的神學（**theology as philosophy**）——

第三類神學在兩極的中央，哲學與聖經信息有著同等地位，代表人物有田立克（**Paul Tillich**）。田立克認為神學的任務是使聖經信息與時代處境產生關係；他的「相關法」（**method of correlation**）就是以人的文化境況問題為開始點，跟著從聖經信息中給予答案。此類神學認為哲學、文化與基督的福音有著同等地位，而在這個提問與回應的過程中，神學充分顯示出其對文化處境的回應。

4. 超哲學的神學（**theology over philosophy**）——

巴特（**Karl Barth**）的神學代表了第四類的神學。他的神學針對十九世紀末、二十世紀初盛行的自由派神學，向神學界宣告神話語的優先重要性。這是一種信心尋求理解（**faith seeking understanding**）的神學，但又不是完全讓位給基督信息的自我表述。它仍讓基督的福音信息與哲學文化有限度地對話，

10 Frei, *Types of Christian Theology*, 3.

只是前者始終是首要的。

5. 包含哲學的神學 (theology enclosing philosophy)

——最後一類神學所關心的，是對教會教義及信徒生活一種完全內在的描述與詮釋。這類神學並不依靠任何外在的哲學思想及方法，福音派可以歸入其中，因為福音派的神學起點是聖經，其至高無上的權威超越了人的一切知識與方法。無疑福音派的神學家中，如卡爾亨利，也有將人的理性及思維的價值放在一個很高的位置，只是能否將其神學定位在費翰時的第二或第三類之中，就有待商榷。而當代的福音派神學及教會教義都是指向這種「包含哲學的神學」，卻是可以比較肯定的，因為福音派神學以聖經為中心，是一種完全內向地自我表述的神學。

費翰時的最後一類神學只活躍於一種自我封閉的系統，在其教義及傳統的基礎上尋求自我表述，極少與外界溝通；旁人要主動進入其系統才能了解它們。若福音派神學真的處於這類神學之中，就須回應自我開放的挑戰，以滿足討論及溝通的要求。

(二) 後現代定位

神學是一種人的意識思維活動，為要了解神、人、世界及其相互關係。費翰時的神學分類是基於神學與哲學的互動關係而指向一個傳統系統神學的課題：自然啓示與特殊啓示。此分類可了解為一種從上而下 (top-down) 或從下而上 (bottom-up) 的進路。從整個基督教神學史來看，若我們接受神在上、人在下的觀念，大部分神學家或神學派別都是在不同程度上採取此種進路。

福音派神學強調聖經的權威及神的救贖計劃，是神採取主動去成就救恩，所以是一種不折不扣的從上而下的神學。從整個改革宗傳統傳下來的基督新教，成了福音派信仰的基

礎：人是渺小的，只有因著神的大能，人才可以有因信稱義的機會。這樣，福音派神學不必依靠人的知識、文化及哲學，也可以完滿地表述出來。我們認為，若要為鄭文的分類加入福音派神學，可考慮將之納入建基於聖經權威的基礎主義神學。但這種神學可以怎樣在後現代的處境中找到其定位？或更切身地問：是否有可能在後現代中找到這種定位？

十九世紀時，尼采宣告上帝之死，否定一切權威及道德價值系統。二十世紀的後現代進而指向人的消亡及主體的消失。福柯（**Michel Foucault**）喊出人之消亡的口號，主要在哲學文化的範疇排斥主體，闡明主體在哲學上已不再處於中心位置，而是被「移核心化」（**decentralization**），即是人的地位被放在一個非核心的位置。這樣的反動，直指為啓蒙時代思想所支配的現代精神；這種精神由笛卡兒（**Rene Descartes**）的「我思故我在」開始，發展至黑格爾（**Georg W. F. Hegel**）的「絕對精神」為高峰。另一位後現代的重要人物李歐塔（**Jean-François Lyotard**）在其《後現代情境：一個知識分子的報告》¹¹中，討論到「宏大敘事」（**grand narratives**），認為後現代文化的社會不再需要「宏大敘事」，每個真理都是由一些獨立的小事件（**event**）組織而成。這觀念直接挑戰知識的普遍性與客觀性，將柏拉圖的理念世界、笛卡兒的我思哲學，以至黑格爾的絕對主體世界，都一舉推翻。在我們活著的世界中，再沒有普遍及客觀的真理。即使真理仍然存在，用來量度真理的標準已不再是人的理性，也不是神。

現代與後現代之爭，在當代文化的討論中仍然持續，未

11 Jean-François Lyotard, trans. G. Bennington and B. Massumi, *Post-modern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984).

有任何定案。但對身處現代與後現代之中的信徒來說，到底該怎麼辦？神學應從哪裏及怎樣開始呢？神學的任務是要弄清楚：神是誰？神如何與人、與世界在一起？可是，二十世紀的福音派神學自成一家，鮮與其他主流神學派別或神學家直接對話，主要原因可能與福音派精神以下的特徵有關：

1. 以聖經為中心，因聖經被視為無上權威，超越一切歷史及傳統。
2. 堅持真理的普遍性及客觀性。
3. 強調聖徒的重生經歷、生命的改變、認罪悔改的宗教經驗，以這些作為神學研究的起點。這點可以稱為「悔改主義」(conversionism)。¹²
4. 在護教主導的情況下，容易形成一種批判先於理解(judgement precedes understanding)的心態。
5. 強調末世論，輕視對世界的責任。認為既然整個世界在主再來時會被毀滅，基督徒致力於政治、社會、文化的改造，只會徒勞無功。

本文會將焦點集中在第1至4點，因為第5點牽涉的問題太過廣闊，在這裏只順帶一提：樂馬可指出過分熱中末世論，是教會失落了福音派精神的表彰之一。¹³。我們面對的主要問題

12 田博(Derek Tidball)綜合了各家各說，描述福音派具有這幾點特徵，參氏著：*Who are the Evangelicals? Tracing the Roots of the Modern Movements* (London: Marshall, 1994), 11-14。

13 1970年，凌西何(H. Lindsey)等撰寫了《曲終人散》(*The Late Great Planet Earth*)一書，將時事與聖經預言牽強附會，例如說蘇聯就是舊約提到的「歌革」，哈米吉多頓大戰將會在二十一世紀前爆發等等，但結果蘇聯在二十一世紀前解體，其預言落空。參Hal Lindsey and C. C. Carlson, *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970)。1991年，第一次波斯灣戰爭爆發，福音派又將中東局勢連繫到聖經預言，樂馬可不禁感嘆：福音派並沒有認真地分析中東局勢，而是將中東局勢套入聖經之

是：福音派神學可以怎樣既堅守自己的立場，又與其他神學派別及身處的後現代處境對話、溝通？聖經權威涉及聖經詮釋學的基本問題，在整個基督教歷史中，聖經信息如何被釋放出來，是一個很重要的問題，也是後現代思想對當代神學影響極大的一個環節。

福音派神學是以聖經神學為基礎，一切以聖經作為標準；人的歷史、傳統、經驗、理性都是次要的。其實要建立以聖經為標準的神學，並不是想像中那麼簡單。聖經是一個文本（text），經過歷史的考驗而確立其真確性。當我們宣告聖經是神的話時，其實神的話是要經過人的詮釋才能發揮效用。福音派神學強調神透過聖經向人說話，但是我們如何肯定我們聽到的，都是同一把聲音、同一個信息呢？不同的人詮釋出不同版本的聖經真理，我們又如何可以肯定其客觀及普遍性呢？這些都是福音派要面對的問題。詮釋的過程涉及詮釋者的先行性了解（pre-understanding），當中包括人的傳統與歷史，真理的客觀性因此蘊含了人的主觀成分在內，那麼確立絕對客觀而普遍的真理又如何可能呢？

福音派精神非常強調信徒重生得救的經歷與體驗，這種經歷成為了福音派神學的一個特色；沒有這種相同性質之經歷的神學家，也就很難與福音派神學有討論及對話的機會。這種執著突顯了福音派神學的封閉心態；神學性討論原應專注在理性層次的相互交流。本文兩位筆者在香港教會都認識一位弟兄，他是香港一所大學中的佛學教授，他的例子令我們不禁想：一個佛教徒是否也有可能成為一個出色的基督教神學工作者呢？

中。參 Noll, *Scandal of the Evangelical Mind*, 12–13。當然，第一次波斯灣戰爭並沒有導致末世。可是，福音派彷彿仍沒有從上面這些尷尬的歷史汲取到教訓，近年來以末世論為主題的小說系列《末日迷蹤》（*Left Behind*），又再大行其道。

福音派精神的另一大特色，就是存著一種極濃厚的護教心態。福音派的使命就是要向世人宣講神的福音，而福音派神學也受到這種傳福音心態影響，在討論其他神學及當代文化問題時，很容易在一種護主心切的情況下，尚未清楚了解問題所在便立論批評，以致令人找不到共同點去溝通及討論。

我們的感受是：當代福音派神學與後現代的挑戰根本拉不上甚麼可以溝通的關係，因為福音派神學的精神並不善於溝通與對話，不願意公開而雙向地去討論問題。福音派神學極少直接參與現代與後現代的討論，又很少回應後現代的處境及其對文化的挑戰。如果說基督教是一種西方社會中的次文化，那麼福音派神學就是次文化中的次文化了，因為它在歐美神學界中並沒有積極地參與討論。福音派出版書籍不少，但能夠以溝通、討論的方式去回應後現代處境的，實在很少。在當代神學之中，福音派神學似乎正陷入一個困境，要突破這困境，就要更積極去反省及回應身處的問題。所以，福音派神學要在後現代中找到定位點，是十分困難的。

（三）值得檢討的例子

下面會舉出幾個例子，指出在維護聖經權威及護教心切的大前提下，福音派學者如何抹殺了反省和對話的機會。雖然這些例子與後現代的課題沒有直接關係，它們仍然可以反映出，在充滿流動性、多元性的後現代文化底下，保守福音派的態度令神學家之間的對話、神學與其他學科之間的接軌，如何難上加難。

2002年福音派神學協會（Evangelical Theological Society，簡稱ETS）的會員大會，幾乎將福音派神學家潘嘉樂和沙德思（John Sanders）開除會籍，因為他倆相信「開放神論」（open theism）。開放神論的要點是：上帝並沒有完

全預定未來的事情；全能的神願意自我限制，容許人類有部分的選擇自由。在這種神觀下，神是「最受感動的驅動者」（the most moved mover）和「願意承擔風險的神」（God who risks）。¹⁴ ETS 創辦人之一李古（Roger Nicole）指摘開放神論是「ETS靈魂裏面的癌細胞」，因為它違反了ETS對聖經無誤的信念。經過激烈爭論之後，結果贊成將潘嘉樂逐出會的有212票，反對的有432票；贊成開除沙德思會籍的有388票，反對的則有231票。由於未得到三分之二贊成票，二人都可以保留會籍。¹⁵ 投票者之間沒有達成協議，是因為難以確定開放神論是否違反「聖經無誤」。有鑑於此，2003年的ETS執行委員會提出動議，收窄「聖經無誤」的定義。

不過，潘嘉樂和沙德思仍然要為其言論付上代價。潘氏在壓力下修改了其著作的一個注釋，他本來指出：保羅以為在他那個世代主會再來，但事實上這並沒有發生；耶穌亦曾經預言聖殿被摧毀那天，沒有一塊石頭會堆在另一塊石頭之上；這兩宗聖經記載的事件都不應該照字面解釋。但李古認為這暗示了聖經可能有錯誤，最後潘嘉樂同意修改這段注釋。¹⁶ 至於沙德思，他本來是亨廷頓學院（Huntington College）的宗教哲學教授，在該校已任教七年，惟於2004年底遭校方開除。¹⁷ 在非基督教學術圈子裏，兩人的遭遇可說

14 參 Clark H. Pinnock, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness* (Grand Rapids: Baker, 2001); John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence* (Downers Grove: IVP, 1998)。

15 David Neff, "Open to Healing," *Christianity Today* 48, no. 1 (Jan. 2004): 21-22.

16 Peter Leithart, "Evangelicals in the Dock," *First Things* 141 (March 2004): 9-11.

17 John Dart, "College to Close out 'Open Theism' Scholar," *Christianity Today* 121, no. 26 (Dec. 2004): 13-15.

是匪夷所思：從來沒有美國統計學會的會員，會因著對某種統計學的特殊見解而面對被逐出會的危機，更沒有世俗大學的教授會因為學術言論而被撤銷教職。舉例說，麻省理工學院語言學教授杭士基（N. Chomsky）歷年來不斷批評美國政府，幾乎全盤否定政府的政策，但他仍然穩坐麻省理工的教席。

潘嘉樂和沙德思從事開放神論的研究已有多多年。早在1995年，奧爾森（Roger Olson）在評論潘嘉樂和沙德思的神學時已指出：「這是一個我們怎樣去面對不同意見的考驗……我們是否已經成熟到可以在回應新的教義提議時，……避免落入指控對方是異端邪說、洪水猛獸的悲劇呢？」¹⁸ 面對這頗具爭議性的題目，有些福音派學者還可以作出理性討論，¹⁹ 但有些卻措詞激烈，令冷靜的對話變成不可能。例如明尼蘇達州伯利恆浸信會的牧師派博（John Piper）和力剛里亞事工（Ligonier Ministries）的創辦人史鮑爾（R. C. Sproul）便認為潘嘉樂是異端、是反基督教，史鮑爾甚至說潘氏並不是信徒，再也不會和他交往。²⁰

有些福音派人士的批評沒有上述般尖銳，可是仍然離不開某些框框。北卡羅來納州改革宗神學院系統神學教授奇里（Douglas Kelly）反對開放神論，理由之一是：「人類的理

18 Roger Olson, "Has God Been Held Hostage by Philosophy?" *Christianity Today* 39, no. 1 (Sept. 1995): 30–32.

19 Tony Gray and Christopher Sinkinson, eds., *Reconstructing Theology: A Critical Assessment of the Theology of Clark Pinnock* (Carlisle: Pater-noster, 2000); Lewis Ford, "Book Review: Clark H. Pinnock, *Most Moved Mover*," *International Journal for Philosophy of Religion* 53 (2003): 185–87.

20 轉引自Pinnock, *Most Moved Mover*, 16.

性必須在神底下自我制約，而不是相反。」²¹ 參福大學（Samford University）必臣神學院（Beeson Divinity School）的院長喬添敏（Timothy George）認為，開放神論與反開放神論之爭，並不是改革派與傳統派之爭，而是兩種神學取向之矛盾：一種神學強調教會的生命，另一種則將神學的標準置於世俗學術的同一標準底下。²² 這些批評明顯是衝著沙德思的「公共智慧」（public intelligibility）而來。沙氏指出：許多神學家抱著「神的智慧高於人的智慧」、「人無法測度神的奧祕」等大前提，令任何進一步的研究都變成不可能和不必要。他主張神學理論應該跟其他學科一樣，服從在同樣的遊戲規則下。²³

我們不一定同意開放神論，本文兩位作者之一甚至曾經撰寫文章，質疑開放神論和相關的莫連拿主義的論證方法。²⁴ 但無論如何，我們支持沙德思的公共智慧論，因為一方面我們相信「神的智慧高於人的智慧」，另一方面，這前提應該是鼓勵我們探索宇宙奧祕的推動力，而不是封殺理性討論的藉口。

上述例子顯示封閉的心態令福音派內部的對話遇到困難，以下的例子則說明：在護教心切之下，即使是學富五車的福音派學者，亦會令基督教與世俗學科的隔膜加深。鄧斯基（William Dembski）是美國著名護教學家，擁有伊利諾大學數學博士及芝加哥大學哲學博士學位。在進化論深入人心

21 Douglas Kelly, "Afraid of Infinitude," *Christianity Today* 29, no. 1 (Sept. 1995): 32–33.

22 Timothy George, "A Theology to Die for," *Christianity Today* 42, no. 2 (Feb. 1998): 49–50.

23 Sanders, *The God Who Risks*, 16–38.

24 余創豪：〈相對參考點、自由意志和絕對預定〉（將刊於《中國神學研究院期刊》第41期）。

的環境下，他希望從統計學和或然率入手，證明神創造人類比進化論有更高的可能性。這動機無疑是十分良好，但是，爲了證明其結論，鄧思基似乎在建構其科學方法上削足就履，結果弄巧反拙，令神學與科學之間的鴻溝益發加深。

在鄧思基1998年出版的名著《智慧設計》（*The Design Inference*），他幾乎是一面倒地傾向統計學中的費沙學派（Fisherian school），至於其他學派，例如貝氏推論（Bayesian inference），就明顯地受到冷淡待遇；《智慧設計》僅在最後一頁的注釋才略略提及貝氏推論一次。²⁵ 在2004年出版的《設計革命》（*The Design Revolution*），鄧思基重費沙而輕貝氏的立場就更加明顯。他指出，費沙的或然率推論，對智慧設計論比較友善，而基於貝氏推論的那一套，對智慧設計論卻不大友善；前者比較可信，因爲科學家是參考費沙而非貝氏來建立統計學的方法，證據是夏臣（Colin Howson）和烏巴（Peter Urbach）等統計學家均承認科學界普遍採用前者，而不是後者。²⁶

本文的兩位作者都從事與統計學有關的工作，知道鄧思基的觀點其實與科學界的趨勢剛好背道而馳。鄧氏引用夏臣和烏巴的著作爲佐證，但那是二人寫於1993年的作品，²⁷ 十多年後的今天，情況已大大不同。²⁸ 事實上，現今在心理測量、應用核子物理學、醫學、水利工程學、經濟學、天文

25 William Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities* (Cambridge: CUP, 1998), 302.

26 William Dembski, *The Design Revolution: Answering the Toughest Questions about Intelligent Design* (Downers Grove: IVP, 2004), 232–33.

27 參 Colin Howson and Peter Urbach, *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach* (Chicago: Open Court, 1993)。

28 鄧思基崇費沙而抑貝氏，並且將費沙學派和智慧設計無形地掛鉤起來，可是，現在有明顯跡象顯示，貝氏推論、又或費沙與

學……多個不同範疇中，貝氏推論都受到廣泛應用。²⁹ 再者，鄧氏的研究課題涉及宇宙起源，而研究「統計學宇宙論」(statistical cosmology)的泰山北斗高尼(Peter Coles)教授，便是採用貝氏推論來研究宇宙論。³⁰

不消說，無數科學家都反對智慧設計論，反對鄧思基的所謂科學方法。其實，鄧氏已算是一位比較慎重的福音派學者，至少他受過嚴格的數學訓練。但大多數福音派傳道人和信徒都在缺乏求真的精神之下，刻意整合宗教與科學，例如採用沒有根據的消息，揚言太空總署證明了約書亞記第十章所記載的，宇宙缺少了廿四小時的事件。³¹ 與其是批評無神論者冥頑不靈，不若福音派反省怎樣拋開「護教情意結」，嘗試聆聽學術界運用科學方法的心得。

此外，我們還有一些個人的經歷，可以說明福音派在維護聖經和護教的心態下，構成了不利於對話的封閉系統。本

貝氏學派的整合，在不同學科的範疇中冒升；相反，費沙學派受到心理學家和其他社會科學家的嚴厲批評。1999年，一個由美國心理學會發起，由著名統計學家韋堅信(L. Wilkinson)統籌的特別小組(APA Task Force)，研究是否有必要取締費沙顯著性測試的或然率價值(p value)；為此，夏麗莎(Lisa L. Harlow)、穆禮(Stanley A. Mulaik)、史德加(James H. Steiger)還編著了一本書，名為《沒有顯著性測試又如何？》。顧名思義，該書對顯著性測試抱批判態度。參三人合編的：*What if There Were No Significance Tests?* (Mahwah, NJ: LEA Publishers, 1997)。

29 參 Finn Jensen, *Bayesian Networks and Decision Graphs* (New York: Springer, 2001); Andrew Gelman et al., *Bayesian Data Analysis* (London: Chapman & Hall, 2000)。

30 Peter Coles and Francesco Lucchin, *Cosmology: The Origin and Evolution of Cosmic Structure* (West Sussex: John Wiley & Sons, 2002).

31 Bert Thompson, *Has NASA Discovered Joshua's "Lost Day"?* [database online] available from <http://www.apologeticspress.org/modules.php?name=Read&itemid=2217&cat=12> (accessed 3 April 2005).

文兩位筆者之一，曾經將一篇討論以統計學檢討創造論和進化論的文章，投稿予北美某福音派學術期刊；期刊編輯拒絕刊登那篇文章，原因不是文章的質素問題，而是由於作者「沒有接納聖經無誤」。作者有如丈八金剛、摸不著頭腦，因為整篇文章都沒有明示暗示聖經有錯誤，於是要求編輯進一步解釋。編輯隨後寄來一堆論證「年輕地球說」的資料，並指出作者在文中提及天主教神學家德日進（Teilhard de Chardin），德日進贊成進化論，提倡跟德日進學派對話就是否定聖經。後來作者將文章原封不動地寄給香港建道神學院的《建道學刊》，該刊卻將它刊登。³²

2002年，美國亞利桑那州大峽谷大學（Grand Canyon University）的高級研究所，邀請了譚普頓獎（Templeton Prize）得主、英國物理學家兼神學家朴敬漢（John Polkinghorne），在一個題目為「宇宙論與創造論」的講座中演講，本文其中一位作者出席了那次盛會。在演講中，朴敬漢認為創造並不一定是一次過完成，地質、物種的變化都可被看為起先創造的延續。³³ 演講之後，與會者可以向講者發問，一些保守的福音派人士如連珠炮般批評朴敬漢，整個氣氛都沒有半點兒學術對話的味道。

32 Yu Chong-ho, "Testability of the Intelligent Design Argument in the Perspective of Quantitative Methodology," *Jian Dao Journal* 20 (2003): 89–102. 那段關於德日進的文字是：“In the early part of the last century, Catholic Theologian Teilhard de Chardin attempted to synthesize creationism and evolution. However, the Catholic Church then issued a monitum (a red flag caution) against acceptance of Chardin’s thesis. Later on, the Catholic Church lifted the monitum and praised his work as an inspiration of progressive theology.” (p. 101)

33 John Polkinghorne, *Cosmology and Creation* (public lecture at Canyon Institute of Advanced Study, 25 March 2002).

（四）結論

中國神學研究院的楊慶球教授指出，福音派一直面對哲學的質疑，但回應卻不足：「基督教面對現代和後現代的爭辯，似乎仍未有較成熟的回應……分歧成了歷史中教會的現狀，如果按李歐塔所言，既然分歧是一個事實，就讓分歧繼續存在，彼此尊重，而其可貴則在互相補足。」³⁴ 這樣一種互補不足的進路，相信福音派神學並不會輕易地接受，那麼福音派神學可有良方妙策嗎？另外楊教授在〈基督教對真理觀的回應〉一文中，提出由三位哲學家（康德、索諸爾、奎因）對真理意義所提出的問題，並選了三位現代神學家（林貝克、根頓、巴特）回應挑戰。³⁵ 這裏我們並不是想討論真理意義的問題，而是想指出在回應的三位現代神學家當中，相信只有根頓（C. E. Gunton）具有福音派背景，林貝克（G. A. Lindbeck）及巴特（K. Barth）是現代非福音派神學家。要找到有分量的福音派神學家去回應真理意義的問題，並不容易。我們仍需要努力地好好裝備自己，了解自己的處境，回應從各方而來的挑戰。

平心而論，近年來福音派並不是沒有進步。雖然我們意識到普遍來說，福音派對後現代的回應有所不足，但無可置疑，貝納大學（Baylor University）神學教授艾力遜（M. J. Erickson）對後現代的確下過湛深的研究功夫；³⁶ 在政治神學上，區道宏（Oliver O'Donovan）亦對當代的政治社會問題

34 楊慶球：《俗世尋真：基督教與現代哲學》（香港：宣道，2002），頁124。

35 同上書，頁72-101。

36 參Millard J. Erickson, *Truth or Consequence: The Promise and Perils of Postmodernism* (Downes Grove: IVP, 2001); *The Postmodern World: Discerning the Times and the Spirit of Our Age* (Wheaton: Crossway Books, 2002).

有深刻的反省，做到了田立克所說的神學與世界之「相互關連」。³⁷ 此外，克偉廉 (William Lane Craig) 及麥格夫 (A. E. McGrath) 在神學、哲學與科學之間的整合，亦令人擊節讚賞。³⁸ 羅齊 (John Roche) 便對麥格夫作過這樣的評語：在麥格夫的著作中，我們從來不會聽見護教的聲音。穆斯林、佛教徒、沒有宗教信仰的人，捧起他的書來都會看得舒坦，但同時又可以從他的論證方法看出其基督教的立場。³⁹

在本文開首，我們以樂馬可《福音派思維的醜聞》一書為引子。樂馬可於2004年獲美國《時代雜誌》評選為福音派中25位最具影響力的人物之一，該刊這樣高度評價他的成就：「樂馬可是一個見證（福音派並不反智）。他對美國福音派歷史的研究是有力和公允的，其學術著作令他得到哈佛大學的客座教席。《亞特蘭大月刊》 (*Atlantic Monthly*) 是另一個有分量的證明，該刊認為樂馬可的著作幾乎是2002年全美歷史學界中最重要的著作。」⁴⁰

37 參 Oliver O'Donovan, *The Just War Revisited* (Cambridge: CUP, 2003); Oliver O'Donovan and Joan O'Donovan, *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present* (Cambridge, UK: Eerdmans, 2004).

38 William Lane Craig, *Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (New York: Wipf & Stock, 2001). 克偉廉的文章，部分已被翻譯成中文，請參 William Lane Craig 著，余創豪譯：〈有成因的宇宙起源：回應 Quentin Smith〉，基督線上中文資源中心 [database online] available from: http://occr.christiantimes.org.hk/art_0003.htm；〈創造論與大爆炸宇宙論〉，基督線上中文資源中心 [database online] available from: http://occr.christiantimes.org.hk/art_0040.htm。另參 Alister E. McGrath, *Foundations of Dialogue in Science and Religion* (London: Blackwell, 1999)。

39 John Roche, "The Scientific Theology Project of Alister E. McGrath," in *Alister E. McGrath and Evangelical Theology*, ed. Sung Wook Chung (Cumbria: Paternoster, 2003), 33–89.

40 David Van Biema et al., "The 25 Most Influential Evangelicals in America," *Time* 165, no. 6, 2 July 2005, 34–45.

以上都是令人鼓舞的現象。最後，我們誠心希望福音派神學能夠更加開放，積極回應社會文化的挑戰，及參與溝通性的討論。以下是我們的一點盼望與建議，給予致力於福音派神學工作的人士：

（一）在一個開放的系統中，學習欣賞別人，謙虛地向不同的神學學派及哲學思想學習，參與討論，重建一個富有溝通性的神學學派。開除會籍、撤銷教席、動輒批評對方為異端等手法，在開放性和多元化的社會中，只會損害福音派的形象。

（二）重新評估絕對真理之可能性，探索如何有效地透過詮釋學的理論及其發展，對真理的相對性或非完全客觀性之可能性，存開放的態度。基督徒應該仔細看清楚真理本身與對真理的詮釋的分別、個人經驗與公共理性的區別。如金博羅所說，傳統福音派的特徵之一是強調重生的經歷及個人與神的關係，可是，這種個人化、神祕化、主觀性的宗教取向，很容易造成唯我獨尊的心態。筆者並不是要抹煞宗教感性的層面，而是指出「這是在神裏面的經歷，是神對我的啓示」等等回應，並不是建構和支持真理的充分條件。

（三）放下一種過分護教式的立場與心態。神學討論應該是一種雙向的討論，而不是單向的批評；目的應是建立一種互動性的討論，而不是批倒對方。鄧思基以選擇性的科學方法來維護智慧設計論，結果反而加強了福音派與科學界的對立。麥格夫沒有站在強烈的護教本位而從事科學與神學的整合，反而更能贏取到別人的尊重。又如樂馬可首先對福音派自我批判，進而在歷史研究上公允地評價福音派的功過，終於得到世俗學術界承認其學術地位。

（四）開放未來，接受挑戰，充分準備改變與更新，確實回應置身其中的處境問題。在西方文化的發展史中，現代與後現代之爭仍在持續，現代是否已完全結束了呢？這還有

待歷史去回答。在當代神學中，有些學派仍以現代精神為基礎去回應後現代的挑戰，如後自由派的林貝克、超驗神學的拉納（**K. Rahner**）等，但福音派神學建基於聖經的啓示，認定真理的客觀及普遍性，在這種堅定不移的信心與立場上，怎樣去回應時代的挑戰呢？無論以現代或後現代為基礎，我們都要切切實實地去面對及回應挑戰。