

## 麥格夫：二十一世紀神學研究獻議（中譯）

在是次講演中，我將以思考系統神學的未來展望為旨趣。我們須注意，一般而言，系統神學是在西方場景下發展的。我並不需為此而致歉或抱咎，因為這是歷史事實。但我們需承認，系統神學至少在某程度上，是受著它所面對的受眾及其所處文化的討論議題形塑的。潘能伯格 (W. Pannenberg) 便認為西方神學是因自然科學及世俗對權威的批判的興起，令神學與之互動而成形的。<sup>1</sup> 以上這些評斷當然是與西方世界有關，但如果與神學互動的並不是西方的問題，而是其他新的東西——譬如，與神學互動的是印度教而不是世俗主義，果真會出現非常不同的系統神學嗎？<sup>2</sup> 系統神學這種被西方支配的導向，為我們今日討論的題目引發一些問題。例如：亞洲人為甚麼仍要秉持這個傳統？在下一世紀，神學需要由我們與福音實際的互動而產生，而不是拾人牙慧（普遍來說即是西方的那套神學），難道這不是正確及顯而易見的方向嗎？

就是在這裡，因福音派堅持神學必須建基於聖經，而不是建基於一連串的哲學前設（一些由西方場景的反省而產生，但並非具普遍有效性及被普遍承認的前設），故能對系統神學作出重大的貢獻。

一個聖經化的系統神學是以探問聖經的主要題旨，使它們的意義能在現今日常生活中被理解及宣揚為關懷的。神學家因而需要將聖經的教導及信仰群體的生活場景加以關聯——使聖經中的原則能衝擊及影響當今的情況。我們可以用各範疇的哲學來發展及闡明神學的觀點，但這些觀點必須具有聖經基礎，而非哲學基礎。它們是建基於聖經，即或我們可加入一些哲學口味來建構它們以迎合我們的受眾。

福音派的歷史告訴我們，我們這運動的成功在於願意將聖經適切地應用於當時所處的處境，而並非只由福音信仰歷史中支取以往的應用方案，如加爾文在十六世紀日內瓦的場所應用的一段經文。我相信不需提醒各位，十六世紀的日內瓦與我們預期下世紀香港的情況很少有相似之處！

神學的任務是將聖經應用在我們的處境中，而不是刻板地重覆原本在非常不同的文化處境中已有的聖經解釋。<sup>3</sup> 其中一位在當今福音派備受尊重及具影響

<sup>1</sup> Wolfhart Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 12-13.

<sup>2</sup> 這想法曾被斯威德勒 (Leonard Swidler) 在一個很有趣的研究中處理過，參：Leonard Swidler, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection* (Minneapolis: Fortress Press, 1990)。

<sup>3</sup> 有關這點的出色討論，參 David J. Hesselgrave and Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods and Models* (Grand Rapids: Baker, and Leicester: Apollos, 1989)。

力的倡導者韋爾斯 (David F. Wells) 認為福音派神學有如下的任務：<sup>4</sup>

因此，系統神學的任務是：發現上帝在聖經中的說話，並使它披上屬於我們現今時代的概念。聖經，作為一個起始點 (*terminus a quo*)，需要以「祛處境化」(de-contextualized) 來獲至它超越文化 (transcultural) 的內容，並以「再處境化」來使它的內容能與我們今天的認知假設及社會形態吻合。

韋爾斯的說話指出，我們需要視聖經及我們的處境為兩個視域——兩個需要互為相關的視域。<sup>5</sup> 對加爾文來說，他的工作是將聖經與十六世紀的日內瓦聯繫起來；而你們，則是要將同樣的一本聖經與下世紀的香港聯繫起來。加爾文所運用的方法及其成果可能在你所承擔的工作中有所幫助，但他的答案不能與你的相同。例如，大家都知道加爾文對古典的羅馬哲學及修辭傳統的語言和概念很有興趣，甚至在某一程度受它們影響。<sup>6</sup> 中國有更古遠的哲學及修辭傳統，為何你們不運用這個獨特的承傳，而繼續應用加爾文借用的見解呢？

如果基督信仰具有任何知識性的本質，則神學在未來仍是極其重要的。我強烈地深信基督教並非單單相信上帝而已，它相信一些確切、明確的有關上帝、基督和我們本性與命運的事情。神學嘗試將這些信念以嚴謹、理智又令人靈性振奮的方式表達出來。所以，基督信仰的本質確保了神學擁有一個明確的將來。

然而，神學的本質需要進一步被察驗。西方神學長久地宰制了很多事物，而它基本上是根據啟蒙運動所列出的議程而進發的。啟蒙運動是西方文化歷史中主張理性凌駕情感及幻想，強調客觀的重要性的時代。因此，神學家就是關注理念的人，而且，他對這些理念的研究，是以客觀及抽離的態度來進行的。

從我的說話中，你們將清晰地見到，我雖然深信系統神學有其未來前景，但我絕不相信應該容許當前的西方模式繼續主導下去。我認為西方神學如能放棄其眾多以啟蒙運動思潮為基礎的假設，它定能有相當的發展。但這是我們在西方要進行的議程。我希望向在坐各位指出的論點其實很簡單，就是西方神學其實是個並不完全適合你們的典範（無論是以你們亞洲的處境或整體的神學研究而言）。

如要闡釋神學於現在及未來的重要性，並進一步探討我剛才的論點，我提議應檢視神學在基督教會事工及思想中三個基本而重要的關鍵範疇的角色：屬靈

<sup>4</sup> David F. Wells, "The Nature and Function of Theology," in R.K. Johnston, ed., *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options* (Atlanta, GA: John Knox, 1985), 177.

<sup>5</sup> 這課題的詳細討論，參 Anthony Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980)。

<sup>6</sup> 見 Charles Partee, *Calvin and the Classical Tradition* (Leiden: Brill, 1977)。

操練、辯道及佈道、倫理。我希望能展示神學如何在每個範疇——正確而言——扮演不可或缺的角色。

## 一、神學與屬靈生活或操練

著名的美國神學教育家法利 (Edward Farley) 在他的 *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* 中指出，神學教育的一連串發展令神學教育漸漸失卻其鮮明及獨特的異象——強調敬虔與知識相結合。法利認為神學 (*Theologia*) 已失去其原有的意義。他定義神學的意義為（雖然有點陰鬱之感）：「對神聖者自我啟顯的有智慧 (sapiential) 及親身的知識。」這樣的知識能使我們在生活中作「有智慧及具洞察力的判斷。」他重申，神學原來的異象，「不僅是一門客觀的科學，更是一種對上帝及有關上帝的事物的親身經歷。」<sup>7</sup>

基督教神學如只視命題性 (propositional) 及認知性 (cognitive) 為自己的性質，那麼它便不能忠於自己。基督徒與上帝的相遇是轉化性的。就如加爾文指出：認識上帝就是被上帝改變，真正對上帝的認知會引來對上帝的敬拜，因為信徒是被安置於與永活上帝具轉化性及更新性的相遇中，認識上帝就是被上帝改變。<sup>8</sup> 由此可見，他排除可以具有純粹「客觀的」或「不涉及利益的」有關上帝的知識之想法。如有任何人能「客觀地」談論認識上帝，戀人也可真真實實的「不動情地」談及他的愛人。祈克果在他的《非科學的最後附言》(*Unscientific Postscript*) 指出，認識真理就是被真理所認識 (to know the truth is to be known by the truth)。「真理是挑動我們內在存有 (inner being) 的東西，因為我們投入在一種最激情式內向性的近似歷程中。」<sup>9</sup>

神學，按這傳統的定義，是「從內心發出的有關上帝事情的知識」（法利），是影響心靈及思想的東西。與主觀的信 (*fides quae creditur*) 及客觀的信 (*fides qua creditur*)——客觀的信仰內容，及主觀的信仰行動皆有關係。但時至今日，一切已改變了，可是這些改變並不是因著這種傳統神學的理解，存在著任何根本的問題及困難而出現，而是因為神學教育工作者愈趨專業化及專門化所至。

<sup>7</sup> Edward Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), x, 7。這本書引來的論爭可參：J.C. Hough and J. B. Cobb Jr., eds., *Christian Identity and Theological Education* (Chico, California: Scholar's Press, 1985); Charles M. Wood, *Vision and Discernment: An Orientation in Theological Study* (Atlanta: Scholar's Press, 1985); E. Farley, *The Fragility of Knowledge: Theological Education in the Church and University* (Philadelphia: Fortress Press, 1988)。

<sup>8</sup> 有關加爾文對神學與經驗之間的辯證關係的理解，參：Wilhelm Balke, "The Word of God and Experientia according to Calvin," in W.H. Neuser, ed., *Calvinus Ecclesiae Doctor* (Kampen: Kok, 1978), 19-31。

<sup>9</sup> Søren Kierkegaard, *Unscientific Postscript* (London: Oxford University Press, 1941), 169-224; Cf. P.L. Holmer, 'Kierkegaard and Religious Propositions', *Journal of Religion* 35 (1955), 135-46.

神學研究因此變成只是掌握零碎資料的作業而已。它變成了一些你知道的東西，但它應是塑造你生命，為你提供生存意義，並給予你人生服事方向的東西。

在北美的神學院裡，神學生的心智因被學術觀點或心態毫無保留地侵蝕，而感到在神學體驗及反省上極度貧乏；因此，我們不需為神學生熱衷於屬靈操練浪潮的消息而驚訝。愈來愈多人承認靈命造就對完整的神學教育的重要性。<sup>10</sup> 承認神學是轉化性的，就是承認神學並不單單糾纏於文字 (*texts*) 與理念 (*ideas*) 中，而是要與永生上帝 (*living God*) 摔跤。神學很容易變成有關神學家的研究，但是，研究上帝才是神學的真正主題。

1989年12月11日，巴刻 (J.I. Packer) 在他就任溫哥華維真神學院第一任 Sangwoo Youtong Chee 講座教授時，發表題為〈系統化屬靈操練引論〉("An Introduction to systematic spirituality") 的就任講演。那次講演中，他強調將神學及屬靈生活分割根本是不可能的：<sup>11</sup>

我質疑將系統神學單純地概念化，成為一些有關上帝的啟示真理，我也要挑戰常與以上觀點一同出現的假設：神學研究的材料需要如其他的科學的資料一樣，最好以冰冷的及冷靜的客觀態度來研究。你會問：「我們要與甚麼東西保持距離而使神學研究客觀？要與信靠、崇拜、順服、服事、榮耀及敬愛上帝這些與上帝交往的活動保持距離？這些活動正正就是人在每次翻開聖經及省思真理時，確切被上帝所提示及體會祂的臨在的結果；那為甚麼要保持距離？」這……好像教義研究會被有關屬靈的關注所擾亂，這做法將認識有關上帝真實性的宣稱，及認識真神本身分裂成兩件截然不同的事情。

巴刻指出，對上帝真正的體驗使客觀及抽離地研究上帝成為不可能——而這點正是中世紀的神秘主義者所贊成的，他們常以欣喜若狂的字詞來形容他們對上帝的經歷及認識。所以要抽離地研究神學，就如要墮入愛河的人中肯、不動情地形容他的愛人。我們需要在敬拜及祈禱的群體中教導神學，要知道談論上帝最後會引來對上帝的尊崇與敬拜，及使人向世界宣揚祂的作為。

因此，我們必須將大部分北美大學的宗教學系那種固執於「自由主義」的基督教神學研究，視之為不真確的神學研究。它們把甚麼是有關神的知識，及神學應產生甚麼影響加入一些完全是人為的限制。這種有系統地把祈禱與敬拜從消除神學教育中的行動，正假公共事務的名義進行，結果造成不健全及支離破碎的神學。因此神學院有其獨特的機會「讓上帝是上帝」，及恰如其分地回應上帝。神學院必須在這點上重獲自身的獨特性，並擺脫那些以它們為二流的神學學府的

<sup>10</sup> 見 Walter L. Liefeld and Linda M. Cannell, "Spiritual Formation and Theological Education," in J. I. Packer and L. Wilkinson, eds., *Alive to God: Studies in Spirituality* (Downer's Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1992), 239-52.

<sup>11</sup> James I. Packer, "An Introduction to Systematic Spirituality," *Crux* 26, no. 1 (March 1990), 2-8; quote at 6.

過時及陳舊偏見。它們提供了獨特的神學研究環境：在那裡，神學是由一群委身的人，在祈禱、敬拜及牧關的培育氛圍底下教導一群委身者，他們深信教會要進到世界裡面，宣講和作成其獨特的信息與使命。

神學院在下世紀有其重要的使命：要繼續鞏固我們那默默的，對基督信仰能在知識、靈性、及道德上適切現代社會的信心。他們要重尋其召命感及獨特性，肯定自己是個能培養、刺激及保持信仰中知性、經驗及個人元素的環境。

嚴謹的神學基礎又可為屬靈生活帶來甚麼益處呢？神學最重要的工作是為屬靈生活建立一個可依循的架構。我們不能想象基督教是一些空洞及混亂的思想與價值觀的大雜燴，基督信仰的核心其實是一連串頗具體的信念，其中一個很好的例子可從有關人的本性與命運的教義（常被稱為人論）看到。基督教有關人性的思想的中心題旨，都認為有關人的本性及命運只可以透過與上帝的關係來落實與明白，世俗化取向的研究方案卻可能認為，上帝與人的身分及成全是不相關的；但基督教的屬靈操練觀念，卻相信惟有與上帝深入相交，人才可達致其完全的地步之信念。

因此神學對基督徒的生活及行為有重大的影響。我可以下列兩個信念（一個是基督教的，另一個則是非基督教的）來說明神學對屬靈生活的重要性：

- 1) 世界是上帝所創造的。
- 2) 世界是由與上帝為敵的邪惡勢力所創造的。

第一個是典型的基督教信念，而第二個則是在第二世紀甚有影響力的諾斯底主義信念。要明白神學對屬靈生活的重要性，我們需要問：當我們接受以上其中一個信念時，會使我們的生活方式有何不同？

第一個信念會鼓勵我們認定及探索自然世界，因為這是尋見更多有關上帝的事情的途徑。如上帝創造世界，我們能在創造秩序中尋找祂的「印記」（儘管我們可以這麼說）；我們可在上帝的造物的美麗中得知祂的美麗。再者，造物並不是被當作為上帝 (*as God*) 般被膜拜，而是被尊為屬於上帝 (*as God's*) 的造物；我們隨即可由此產生基督教生態學的基礎。如世界屬於上帝，而不屬於我們，則我們需肩負管家職事——我們要保護及珍惜屬於上帝的東西。我們沒有濫用、浪費的權利，因為世界並不屬於我們。我會在講演中進一步討論這點。

第二個信念則顯著不同，它引致我們認為對世界的關切會使人離開上帝。它鼓吹以物質世界為邪惡的思想，因此，那些研究或關切世界事物的人，都是叛逆上帝或公開地與反對上帝的勢力為伍的。因此，救恩只有以由世界退隱這方式來達成，因這樣才能避免邪惡勢力的影響。教會歷史告訴我們，我們可在二世紀某種形式的諾斯底主義及中古世紀一些變質的基督教思想中看到這種觀念的影響。

由是觀之，我們可清楚見到神學對我們的生活與思想模式及對世界的態度的影響。因此，正確而言（這條是十分重要的），神學與屬靈生活具有建設性的關係。但我們要注意這關係並不是常常處於和諧狀態的。關係的緊張有時是來自將西方客觀及中立的思想引入神學中，有時是來自我們不能容忍神學中的種種限制。在以下部分，我將探討這種互動的潛在問題。

正如我前面提及，西方的基督教神學是以從學術角度反省基督教信仰內容為主的形式進行。換言之，它是與知識、反省及玄思有關的，這會引起兩個嚴重的問題（特別是在現代西方學術場景之內）。

- 1) 神學變得過分關注知識上綜錯複雜的事物而遺忘其在信仰中與上帝關係性的層面。
- 2) 西方的學術要求使得學術研究必須客觀，這使神學與禱告之間的關係被受削弱。

以上的困難已被人關注了好一陣子，神學現今存在著被抽象理念所把持而變得與上帝永活的實存脫節的危險。

由此可知，我們對神學與屬靈生活的關係的理解，端賴我們如何理解神學。現今對屬靈操練的熱衷，提醒我們由西方近世所產生對神學的理解是有其問題的，最少他們缺少了與信仰生活的連繫。

這樣，這是否就是我們需要學習的教訓呢？當我們準備踏進下一世紀，我們需要保證神學不再被置於一個理性主義、學術主義、及客觀的思想中。亞洲的神學家沒有理由要重覆西方同僚所犯下的錯誤，神學必須緊密地建立在愛上帝、與祂有活潑的關係，及渴望對這個極需要上帝的世界宣揚祂的心志上。這種神學自然使我們思想到神學對辯道及佈道的重要性。

## 二、神學與辯道

辯道——即向未信的人辯護及解釋基督信仰的內容，在近年重新被人認識其重要性。<sup>12</sup> 神學對優良的辯道或護教學，有兩方面的重要性。首先，它向護教家提供一個信念及教義系統，使他能發現別的世界觀的弱點及基督教信仰的優點。就如永生及復活的教義是基督教對苦難問題作護教回應的重要資源。

---

<sup>12</sup> 見 Alister McGrath, *Bridge-Building: Effective Christian Apologetics* (Leicester: InterVarsity Press, 1992). North American edition published as *Intellectuals Don't Need God and Other Modern Myths* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

除此之外，神學對辯道工作，在另一方面亦有其重要性。它提供一個分析架構，讓辯道者能夠充分地運用信仰資源來應對其正遇到的處境。神學分析能將複雜的基督信仰整體分成不同的部分，使辯道者能決定採用哪一方面的信仰資源來發揮最佳的辯道效果。就如神學使我們可以對基督教有關基督的死亡及復活的教導加以分析，從而找到可以加以應用的層面。

讓我在此舉例以幫助我們明白神學與辯道及佈道的關係及其重要性。基督常以大筵席或派對 (feast/party) 來形容福音（如路十四15~24）。試想像我們可以三種方法來招聚人參與這筵席。

第一個方法是強調這是個派對，讓人明白為何它會充滿歡樂，及為何每個人在那裡都會樂而忘返。這就是辯道學所要做的東西。辯道基本上是要重申福音的真理性及指出其吸引之處。它是佈道預工，透過幫助人明白基督教究竟是甚麼，及福音為何是有意義及具吸引力的，來為將發出的福音邀請鋪設坦途。

第二個方法是集中在筵席中的個別菜式。這方法介紹每一款菜餚，並讓人品嘗它們的美味。陳年佳釀、新鮮出爐的麵飽、鮮美的生果：每道菜皆會被介紹及讓人品嘗。這就是神學要做的東西。它邀請我們在那擺滿佳餚的餐桌前細心欣賞各樣食物，叫我們驚訝那些已放在我們面前的食物是何等的豐富。這使我們能較容易邀請人參加那筵席，因為我們實實在在地告訴他們會遇到甚麼東西。

第三，佈道是叫人皈入信仰，成為基督徒的個人邀請。但神學奠定了我們發出這邀請的基礎，正如三稜鏡能使一束白光變成美麗的彩虹，神學就是讓福音的不同方面大放異彩的工具。

但是，為甚麼這是重要的呢？為甚麼我們認為人有興趣探問福音的不同層面呢？不同的人有不同的需要與關懷，福音的某個層面可能應對某一些需要，但另一層面則可應對另一些需要。讓我們再次以思想基督信仰中心主題——十架的意義來闡釋這點。

在十八世紀，英國偉大的數學家牛頓 (Isaac Newton) 在他劍橋三一學院的房間裡得到一個重大的發現。他察覺一束透過百葉簾的罅隙射進他黑暗的房間的白光，可以被三稜鏡譜分成紅、橙、黃、綠、青、靛、及紫色。既然彩虹的色彩可以在實驗室由一塊稜鏡譜造出來，那麼就意味著天空中的水點就像稜鏡般，把太陽的光線譜分成絢爛的色彩。

三稜鏡並沒有強加那些色彩在白光之內，它只是幫助我們從白光中識別那些不同顏色的光線。一直以來我們視白色為單純色，現今知道它是由不同顏色所組成的。三稜鏡從白光中譜分出彩色光線，以致我們可獨立及個別地考察這些色

彩。所以，白光其實是由不同色彩的光線所組成，在自然界裡，它們是合成為一的，而在實驗室裡，它們卻是可被區分出來的。

對基督教神學來說，我們亦可同樣地從整體的十字架及復活信息中，劃分出它內中包含的不同信息，以致我們能個別地了解它們。十字架的信息是單一的(unity)，但它實在是綜合的單一整體(a complex unity)。透過我們對它個別信息的考察及思量，我們能對十字架整體所蘊含的信息有更透澈的了解。神學並不是虛構出這些單元來，而是從整體中發現它們。它們並不是神學的玄思奇想的產物，而是已經在「十字架的信息」中存在，正等待我們分析的事物。神學家做的只是將它們逐一離析出來，以致我們能個別地研究它們。

牛頓有關三稜鏡與白光的實驗並非在他觀察到白光能譜分出彩色光線便停止，他不久便發現一塊同樣的三稜鏡可將方才從白光譜分出來的彩色光線重新匯合成白光。他設計了一個實驗，絕妙地證明了以上的觀察：他讓一束白光穿過第一塊三稜鏡，讓它譜分出美麗的彩色光線，然後讓這彩色的光線穿過另一塊與先前一樣的三稜鏡——隨即，彩色的光線再次匯合成一束白光。

這原則同樣適用於神學，神學家從十字架整體信息中，辨析其內中蘊含的個別信息，以使它們能對這信息有更深入的理解；然後他們將這些信息重新整合起來，宣示他們所得知的十字架信息。那信息與最初未被分析的十字架信息無異，只是人對它有更深徹的理解。可能有人會問：那為甚麼要多此一舉地做這樣的分析呢？這樣的做法有何理據？

答案是顯而易見的：因為我們需要讓我們的信息適切受眾，我們需要保證我們是以最有效的方法來宣告十字架的信息。這即是在提問，究竟福音與社群有甚麼接合點？我們怎樣才能確定，福音搔著現代人的癢處？以現今流行的術語來說，就是：福音的傳講，必須以受眾為依歸(receptor-orientated)。亦即是，它必須找出可進入其受眾中間的機會。正如護教學作為科學，是以替基督教信息作神學化分析為關懷，護教學作為藝術時，則是以具想象力及創意的方法應用於相關的福音受眾的境況為關懷。

我們可以將基督十字架及復活的信息，透過一塊神學的三稜鏡，考察當中可以讓我們發現的一系列意象，<sup>13</sup>從而闡釋以上提及的觀點。

- 1) 戰爭的意象：基督藉著十字架與復活，戰勝了罪、死亡與凶惡。藉著信，信徒可分享這勝利，而且可以被視為他們自身的勝利。

---

<sup>13</sup> 詳參 Alister McGrath, *Making Sense of the Cross* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1992), 45-86.



- 2) 法庭的意象：因基督在十架上的順從，令罪人得赦免及寬宥，使罪人在上帝眼中，罪得潔淨，被稱為義；他們被免去刑罰，在上帝面前得著義人的身分。
- 3) 關係的意象：作為罪人，我們是遠離上帝的。在基督裡，上帝使世界跟祂和好，讓世界可以與祂建立新的關係。正如一對離異的男女可以透過赦免與和好而再次走在一起，我們這些遠離上帝的人也可以因著基督的死而得親近上帝。
- 4) 牢獄的意象：那些被邪惡勢力、罪及死亡恐懼所牢籠的人，可以因基督十字架的福音被釋放。正如基督超脫了死亡的牢籠，信徒也可以藉著信心，超脫罪惡的牢籠，叫生命達至豐盛的境地。
- 5) 醫院的意象：那些因罪而患病的人，可以因那在各各他受傷的醫者的護理而康復。因十架與復活，基督能夠纏裹我們的傷口，醫治我們，使我們的心靈回復健康與完全。

我們要注意，神學分析並非將「十字架之言」還原 (reduce) 成只具有單一成分。約化的做法會有陷入「約化主義」(reductionism) 的危險，使十字架之言變得粗疏簡陋。神學分析旨在辨識十架信息中已蘊含的不同思想及意象，其中某些意象已證明對某些第一次聆聽福音的人極其重要。因此，神學分析能找出一些辯道的可能方案。

例如，一個罪咎感深重，以致不欲親近上帝的人，可以從「十字架之言」的眾多部分中找到法庭的意象，能應對她的處境並對她有著深刻的意義。赦免的信息能轉變她的生命，卻不代表能將它約化為十字架信息之全部。這只代表神學家可讓辯道者辨識到他們有甚麼資源，從而叫他們可以有效地應對他們所服事對象的需要。

雖然十字架信息的每一部分皆能應對人類的處境，但具體需要人人不同。例如，有人十分懼怕死亡，我們需要將福音具體化來因應她的需要，有關福音能克勝死亡的恐懼的意象，對她來說是極其重要的。但這是否意味我們在約化福音？不。這是針對那人生命現實的一點，就是叫她接觸福音的哪點對症下藥而已。簡單來說，即是要找出福音的哪一個層面特別適切那福音對象的需要。這即是盡心盡力找出我們所服事的人的需要及福音中能對應他們需要的資源。

因福音的醫治，那從前懼怕死亡的人開始了在信仰中的新生命，由此福音其他部分會隨之而至。十字架信息中對應她懼怕死亡的需要部分，只是如楔子的尖端：它找出及固定其切入點。它是信息中的重點，但並非將整個信息約化成這點。它只是起始點（一個非常適切受眾的起始點）。那就如希臘神話中的特洛

伊木馬，在未信的人未對福音敞開心門之前，進入了他們心中的營壘，而福音餘下的信息，便可以，且必定會隨之而來。

那些餘下的十字架信息仍然會被那人體驗到的。她發現了它的一部分，它的全部便會慢慢地闖入她心中。這美妙的發現過程是隨良好的基督徒追求生活或門徒生活而來的。好像很多人所發現的一樣，福音精彩之處有時是直到最後才被發現的。往往，那吸引他皈信的一點的重要性，會被日後他在信仰中所體會的福音的第二個層面所取代。

### 三、神學與倫理

今日，愈來愈多人認識到基督教倫理的獨特性，認同耶穌基督的神學及生活榜樣對塑造基督教倫理的重要性。<sup>14</sup> 不過，不久以前，西方的自由主義神學強調，基督教的倫理其實是個為普世所接受的道德價值觀的反映而已，是故我們根本不需要基於任何的基督教神學觀點來作道德判斷。他們宣稱，普世性的道德觀本身已是自足的；他們認為基督徒、佛教徒、印度教徒、回教徒、人文主義者及無神論者，其實都抱有一套相同的道德準則（只是其中有些無關重要的地域性差異）。魯益師 (C.S. Lewis) 在 *The Abolition of Man* 中，指出這根本是「實踐理性的舊調重彈。」這種認定普遍道德價值的看法在現今已被視為落伍及不合時宜，諸如斯托特 (Jeffrey Stout) 的 *Ethics After Babel*，便摧毀了「普遍性道德觀」這觀念的可信性。基督教的道德觀——亦如其他的道德價值體系一樣，是獨特及有其自身特色的；而不是那並不存在的「普遍性道德觀」的從屬部分。隨著「普遍性道德觀」神話的過去，基督徒作家開始有較大的信心以「基督教道德觀」為題旨來寫作，從而表達在很多的事情上，基督徒是有其獨特的觀點，而愈來愈多人強調，這個獨特的基督徒觀點，是建基於基督教教義之上的。

我們可以從奧多諾萬 (Oliver M.T. O'Donovan) 一本以基督教倫理為主題而被受讚譽的著作 *Resurrection and Moral Order* 來闡釋這點。奧多諾萬認為基督教倫理是以我們對上帝所訂立的客觀創造秩序的正確理解為依歸。以基督徒方式行事，即以基督徒方式思想。在這本書裡，奧多諾萬——牛津大學倫理及教牧神學欽定講座教授，展示了「創造」及「秩序」這兩個神學詞彙的緊密關係：<sup>15</sup>

我們必須明白「創造」並不只是指世界存在著的原始資源及物質而已，而是包括世界裡的秩序與一致性……我們若說世界是被「創造」而成的，就已在描述一個秩序。

<sup>14</sup> 見 Alister E. McGrath, "Doctrine and Ethics," *Journal of the Evangelical Theological Society* 34 (1991), 145-56; idem, "In what way can Jesus be a moral example for Christians?" *Journal of the Evangelical Theological Society* 34 (1991), 289-98.

<sup>15</sup> Oliver M.T. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 31-32.

當我們曉得以「天與地」(heaven and earth) 來形容創造秩序前，在信經中便簡明地宣認：「我信上帝，創造的主。」我們在此明確表達世界是在整全的秩序中。實實在在，世上有一位上帝；世上的造物由祂統管，世界必須以上帝的造物而非其他的方式存在，因此世界以自身的存在本質言，是指向上帝的。

由奧多諾萬的觀點，我們可引申出三個十分適切我們今日論題的論點：<sup>16</sup>

- 1) 我們應集中以世界內的秩序及一致性的建立來理解創造這觀念。
- 2) 我們可將世界內的秩序及一致性視為上帝本性的表顯。
- 3) 因此，我們可視造物皆指向上帝，從對造物的秩序及一致性的理解會引導我們了解那安排造物秩序者。

但到底教義怎樣影響基督教倫理呢？讓我們以一個主要的基督教教義為例，從思想它如何對我們的言行產生直接的影響來闡釋這點。我將以基督教有關創造的教義來闡釋它如何影響我們對自然環境的態度。我們已看到奧多諾萬認為造物建構了神聖的秩序，以作為我們在世行事為人的基礎，讓我進一步探討其中一個層面：我們應如何對待這造物世界。

任何有關造物負責任的、嚴肅的聖經見解皆會得出以下的觀點：

- 1) 自然事物，包括人類，是上帝創造的結果，所以它們必然是屬於上帝的。
- 2) 人類按「上帝的形像」被造，因而與其他的造物有別。
- 3) 人類受託照顧造物（正如亞當被委託管理伊甸園一樣），他們亦知道造物是上帝所珍愛的產業。
- 4) 因此，我們沒有任何神學理據，支持人類有「權利」可對自然事物為所欲為。造物是上帝的，而祂委託人類管理它們，所以人類應看自己為自然的管家，而非剝奪者。

到底創造敘述怎樣可以作為紮實的生態環境倫理觀的基礎是值得我們注意的，這問題我們可以在德威特 (Calvin B. DeWitt) 新近的研究中找到極具吸引力的方案。他認為，我們可以在聖經的敘事文體中，找到四個基本的對待生態環境的原則：<sup>17</sup>

- 1) 「照料大地」(earthkeeping principle)：正如創造者照料及保存人類；人類因而應照料及保存上帝的造物。

<sup>16</sup> O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, 31-52.

<sup>17</sup> Calvin B DeWitt, "Ecology and Ethics: The Relation of Religious Belief to Ecological Practice in the Biblical Tradition," *Biodiversity and Conservation* 4 (1995), 838-48.

- 2) 「安息」(sabbath principle)：人類使用世上的資源，但要讓造物有機會復原。
- 3) 「有益性」(fruitfulness principle)：造物的豐富是讓我們享用的，而不是讓我們破壞的。
- 4) 「義務履行與限制」(fulfilment and limits principle)：人類在造物中的角色是有其限制的，我們必須尊重這些已設定的界限。

在我們提出這些論點的同時，我們必須注意到它們在那些對基督教持懷疑態度，恆常地認為基督教就是在背後驅使人們毫無節制地破壞環境的意識形態的科學群體，是未曾受到注意的。韋特 (Lynn White) 在1967年發表了一篇有巨大影響力的文章，指摘今日的生態環境危機，是因基督教以創世記一章26至27節「人有上帝的形像」的觀念，來合理化人類對世界資源的濫用。他認為創世記合理化了人類對造物的宰制，由此引來人類濫用世上的資源。儘管（可能是由於？）這篇文章在歷史及神學論證上甚為淺薄，它的確深遠地塑造了普遍人從科學角度對待宗教，特別是基督教的心態。

隨著時間過去，對韋特的批判較為持平的評價獲得了優勢。現在韋氏的批評被認為是有嚴重謬誤的。較為仔細地閱讀創世記便可發現經文的題旨是：「人類是造物的管家」，及「人類與上帝同工」；而不是「人類是造物的主」。<sup>18</sup> 進一步而言，當我們研究基督教傳統以來對創世經文的理解，就知道韋特的分析根本不能成立。<sup>19</sup> 創造的教義根本並不是生態環境的敵人，相反它重申人類肩負保護生態環境的重任。著名的加拿大作家賀爾 (Douglas John Hall) 在他一本備受注意的著作中，強調聖經中「掌管」(domination) 這概念，其實際的理解應是「託管」(管家職分, stewardship)。<sup>20</sup> 簡言之，造物並不是由人類所佔有，而是上帝交託人類管理的東西，因此人類有責任保養及顧惜它們。

#### 四、結論

在這文章中，我討論了系統神學在下世紀的展望。我認為系統神學顯然是有其前景的。一個對基督信仰清晰、具批判性及實證性的理解，實在是基督教屬靈操練、辯道及倫理的重要根基及關鍵性原則。基督教神學決定了甚麼是屬於基督信仰的，並以此形塑了我們對如何在世上活出基督信仰的理解。因此，我們可

<sup>18</sup> James Barr, "The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology," *Bulletin of the John Rylands Library* 51 (1968), 11-26.

<sup>19</sup> 尤參 Jeremy Cohen, *'Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It': The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

<sup>20</sup> Douglas John Hall, *Imaging God: Dominion as Stewardship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

說，正確而言，基督教神學具有維護的 (conservative) 作用——我的意思是它致力保護、詮釋及承傳甚麼是真正屬於基督信仰的東西，從而保證我們不會失卻作為真實的基督群體的身分。

我們的主一再提醒門徒，他們是世上的鹽。但他更指出鹽是會失去鹹味的。這教導的根本意義在於基督徒要在他們的言行中欣賞、理解、拱衛、及保存他們的基督徒身分及獨特性。在這個常常希望所有宗教都傳講同樣東西的世界裡，神學能夠使我們保持忠信及正誠。<sup>21</sup> 惟有我們保持對福音的忠誠，教會才能繼續生存下去。

郭偉聯 譯

---

<sup>21</sup> 見 Alister McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1996), 201-40.