

Colyer, Elmer M. ed. *Evangelical Theology in Transition : Theologians in Dialogue with Donald Bloesch*. Downers Grove : IVP, 1999. 242pp.

科利爾編。《轉變中的福音派神學——眾神學家與當奴博殊的對話》。242 頁。

博殊 (Donald G. Bloesch) 是一位當代福音派學者，他的神學特色兼具大公性 (Catholic)、改革宗 (Reformed) 及福音派 (Evangelical) 的成分。本書編者科利爾 (Elmer M. Colyer) 乃其學生與同事。全書共分十一章，科利爾邀請多位學者對博殊的神學作出評論。

第一章由科利爾介紹博殊的生平，博殊在1928年生於美國印第安納州，父親乃德語福音教會牧師，因此信義宗的敬虔主義深深影響著他的思想。博殊入讀神學前曾修讀哲學及社會學，就讀神學期間閱讀祈克果 (Søren Kierkegaard)、布倫納 (Emil Brunner)、巴特 (Karl Barth)、田立克 (Paul Tillich)、布特曼 (Rudolf Bultmann) 等著作。博殊在芝加哥大學完成博士學位，以賴賀·尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 護教方法為題。他在牛津大學進修博士後研究，接觸聖公宗及天主教的修道精神。1952年起，他在艾奧雅 (Iowa) 州的杜布貴大學神學院 (University of Dubuque Theological Seminary) 任教，開始參與普世教會學對話。1963 及 1964 年他到瑞士巴塞爾 (Basel) 大學跟隨巴特研究，及到德國杜平根 (Tübingen) 大學跟隨龔漢斯 (Hans Küng) 研究。博殊的著作大多關於靈命更新。他的神學思想歷程由敬虔主義、存在主義、新正統派、大公福音派到普大公性，可說別具特色。1993 年，博殊退休後全副精神撰寫其七本系統神學著作。

第二章由奧爾森 (Roger E. Olson) 介紹博殊在福音派神學中的位置。奧爾森形容博殊的神學以基督及十字架為中心，著重生命的更新轉化，將敬虔主義與正統歷史的更正教結合。此外，博殊亦受早期教父思想的影響，特別是亞他拿修及迦柏多嘉三教父。至於奧古斯丁 (Augustine) 及亞奎那 (Thomas Aquinas) 的影響則不明確。他亦甚少引用亞米紐斯 (Jakob Arminius) 的思想，至於衛斯理 (John Wesley) 的影響主要在其靈修神學方面。奧爾森認為他的改革宗神學並非主要源於荷蘭或蘇格蘭背景，而是沿自南德及瑞士信義宗及改革宗背景，加上瑞士辯證神學巴特及布仁爾的影響。奧爾森形容博殊乃中介性神學家 (a mediating theologian)，他一方面拒絕自由神學將神學削足就履遷就世界思潮，另一方面，他並不覺得保守基要主義那種命題化釋經方法足以回應時代的挑戰，因為這種進路過分被理性主義主宰。博殊在辯證神學與基要主義之間取得一種出路，博殊比辯證神學更著重上帝啟示與命題啟示間的關係，但卻避免將

上帝啟示完全局限於命題方式之內。他引用宗教改革者對聖道 (word) 及聖靈 (spirit) 並重的觀點，指出聖經在聖靈內在印證底下成為神的說話。他並不同意單循知性一命題 (cognitive propositional) 詮釋聖經及上帝的啟示，同時亦不願單單採取敘事 (narrative) 詮釋進路，以求避免相對化的傾向。在靈修神學方面，博殊提醒千萬不要將祈禱崇拜縮減為自我實現的心理治療。他歡迎心理學對靈修學的影響，但卻更重視其神學建構。在救恩論方面，博殊一方面欣賞巴特著重對救恩客觀的解釋富有聖經及歷史根據，另一方面他認為需要加強個人信仰決定的部分以作平衡。

第三章由葛倫斯 (Stanley J. Grenz) 介紹博殊的啟示及反理性化神學方法，博殊強調上帝的啟示乃動態的，是聖靈引導人對上帝的說話作回應。這種神人相遇 (encounter) 並非純粹主觀經驗，而是植根於對上帝啟示信息的回應，具備客觀認知的層面。他將教義 (Dogma) 定義為聖靈所啟迪那客觀、對福音不能錯誤所理解的內容，教條 (doctrine) 乃人對教義的詮釋。博殊試圖避免理性主義的局限，將其神學植根於大公教會傳統及宗教改革傳統，在基要主義及自由主義之間找出路 (頁47)。由於他對理性主義命題式解經有所保留，引致他提出二層意義的釋經觀念：歷史意義與屬靈意義。他更開展一種四重詮釋方法：開放思維、歷史文法釋經、文本神學處境、讀者處境過程。在神與文化的關係方面，他採取「對抗神學」(Theology of confrontation) 的立場，他對人性悲觀，著重徹底更新人的生命。葛倫斯認為博殊過分受巴特的影響，忽視文化可以成為一種神學反思的資源。此外，葛倫斯亦批評博殊神學缺乏社會層面。葛倫斯認為近年「社會知識學」(sociology of knowledge) 對知識論有重要貢獻，同時提出當代神學家需要從三方面作神學反思：聖經、神學遺產、當代文化。

第四章由杜勒斯 (Avery Dulles, S.J.) 介紹博殊的啟示觀。杜勒斯認為博殊的聖道及聖靈啟示觀能夠兼顧啟示的主觀及客觀層面。杜勒斯按照自己對啟示五模式的理論架構：教條的、歷史的、經驗的、辯證的、意識的，分析博殊的啟示觀。首先，杜勒斯指出博殊反對啟示即歷史的觀念。關於啟示與教條方面，杜勒斯指出博殊重視上帝的啟示，包括言語 (speech) 及行動 (action)，兼備命題及象徵 (symbol)、客觀性與主觀性。啟示的客觀性指聖經是上帝的啟示，不過需要在講者的意識中被接收，因此具備主觀的部分。杜勒斯批評博殊對象徵的描述尚未清楚，究竟博殊如何以文化中的符號及象徵批評墮落的人？關於啟示與經驗方面，杜勒斯認為博殊甚少引用現代學者對人能夠有直接觸及上帝經驗的觀點，亦沒有考慮撒貴格利 (Georgory of Nyssa)、偽丟尼修 (Pseudo Dionysius)、自由主義神學家士萊馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 等思想。杜勒斯指出博殊同意啟示在人類經驗中出現，但卻堅持聖經比宗教經驗優先，因此

他反對將啟示單單視為情感 (affection) 活動。關於啟示與意識的關係，杜勒斯指出這模式與經驗模式不同，意識模式著重上帝在人的主體性 (subjectivity) 中產生內在的活動，使人默觀世界，洞悉上帝的心意。杜勒斯認為博殊堅持基督徒意識的獨特性，反對一些宗教神學家提倡的世界宗教的意識 (global consciousness)。杜勒斯則順著羅馬天主教梵蒂岡第二次大公會議的立場，採取較開明的進路。至於啟示與辯證的人神相遇關係，博殊則提出聖經不會錯誤 (divine infallibility of the Bible) 與人性錯誤 (human fallibility) 的弔詭 (paradox)。杜勒斯提出應該加上教會的權威作補充，這反映其羅馬天主教的立場，重視教會的傳統。杜勒斯認為博殊的啟示觀重視理性、情感及意志的平衡，同時注重知性與存在性的結合。杜勒斯提出四方面的批評，第一是博殊忽略教會傳統的重視；第二是博殊忽略自然啟示的功用，導致未能有效處理神學與哲學的關係；第三是博殊反對非基督宗教具備任何救贖價值，妨礙宗教對話的進行；第四是博殊誤解杜勒斯對象徵的理解。杜勒斯認為上帝首先引用象徵幫助人明白，而非純粹由人以象徵表達上帝。

第五章由艾力遜 (Millard J. Erickson) 介紹博殊的聖經觀。艾力遜指出博殊的聖經觀介乎福音派理性主義 (Evangelical Rationalism) 及經驗主義 (Experientialism) 之間，同時亦介乎著重理性的基要主義聖經觀與著重經驗的自由主義聖經觀。博殊的立場可以稱為「聖經福音主義」 (Biblical Evangelicalism)。基於聖道與聖靈並重的觀點，博殊認為聖經在聖靈的引領底下，讓讀者與上帝相遇，成為上帝的說話。艾力遜從三方面分析聖經觀：聖禮角度、經院哲學角度、自由主義或現代角度。從聖禮角度看聖經乃神向人溝通的工具，啟示具備個人、命題及經驗三方面。從經院哲學角度看聖經，上帝超自然的知識能夠讓人的天然理性明白。從自由主義角度看聖經強調上帝的內蘊性 (immanency)，多於超越性 (transcendency)。艾力遜指出博殊的啟示著重神人間的辯證對話關係，兼融概念知識與實在知識 (essential knowledge)，平衡個人啟示與命題啟示的分別。

第六章由發嘉 (Gabriel Fackre) 介紹博殊的基督論。發嘉指出博殊兼具福音派、改革宗、大公派三者的特色，堪稱普世的福音派 (Ecumenical Evangelical)。在基督論方面，博殊反對浪漫主義著重的個人主義、多元主義及相對主義。他亦反對士萊馬赫、特洛爾慈 (Ernst Troeltsch) 等人的宗教歷史學派、經驗主義者詹姆斯 (William James) 的思想，亦反對多元主義的基督論。在基督位格方面，博殊承繼迦克敦 (Chalcedon) 公式，強調耶穌沒有獨立的個人位格 (anhypostasia)，卻在神裡面具備人的位格 (enhypostasia)。在基督工作方面，博殊強調基督的代罪救贖。在基督救恩對人的益處方面，博殊結合救贖



的客觀性與聖靈引導對救恩主觀的經歷，他指出巴特偏重信心的認知 (noetic) 層面，未能有效開展本體 (ontic) 層面。他在「救恩秩序」(*Ordo Salutis*) 觀念底下發展其救贖論。他亦嘗試發掘神契主義者及道德主義者對救恩論的貢獻，同時他在十字架中心及代罪救贖論以外，加上「基督乃勝利者」(*Christus Victor*) 的觀念。艾力遜認為博殊沒有注意基督三重職事的重要，亦沒有引用這種思想架構處理基督徒在世界的課題，不過卻欣賞博殊對普世教會關係的貢獻。博殊在成聖論方面深受羅馬天主教、改革宗、福音派的影響，從救恩秩序觀念底下結合稱義與成聖。

第七章由平諾克 (Clark H. Pinnock) 介紹博殊的聖靈論。平諾克基本上同意博殊的聖靈論，但認為理性應該佔有更大空間。博殊贊成更具動感的聖經神觀，創造論卻未能佔據重要位置。博殊循救贖的眼光思考創造論。平諾克批評博殊的基督論偏重聖道方面，忽略聖靈的向度。他認為博殊的救贖觀傾向加爾文，著重聖靈的更新作用，使上帝的恩典將人的意志從罪惡中釋放出來，恢復人神關係。不過，平諾克批評博殊尚未有效將人真實回應部分刻劃清楚，因為博殊忽略了從聖靈論的角度詮釋人對神的回應。平諾克認為從聖靈論角度詮釋救恩會開啟與三一上帝神契聯合的向度，與東正教有異曲同工之妙。

第八章由托蘭斯 (Thomas F. Torrance) 介紹博殊的上帝論。托蘭斯指出博殊的上帝論深受巴特影響，強調上帝乃「完全的他者」(Wholly Other)，同時亦臨近人間。博殊反對自由主義從浪漫式想像建構上帝，亦反對經院哲學以邏輯概念將上帝系統化，及反對將上帝詮釋為人內心的意識。他致力回到聖經展示那位在耶穌基督裡啟示奧祕的上帝。博殊認為傳統的上帝存在論證有助澄清上帝乃宇宙主宰的地位，但惟有信心使人將理性推敲而得的創造主，才等同聖經所啟示的上帝。因此，關於上帝的知識，並非單單由歸納推理 (inductive reasoning) 而來，亦非由演繹邏輯 (deductive logic) 而來，乃是由聖靈所賜的信心而來，所以認識上帝必須在敬拜三一神的處境中獲得。博殊借助巴特、布倫納、祈克果的思想，探討聖經的上帝觀，不過托蘭斯卻批評博殊忽視希臘教父，特別是亞他拿修 (Athanasius)、拿先素斯的貴格利 (Gregory of Nazianzen)、區利羅 (Cyril of Alexandria) 對三位一體的詮釋。同時，托蘭斯亦批評博殊沒有注意希臘教父對宗教改革者加爾文在位格 (person) 方面的影響。

第九章由韋博 (John Weborg) 及科利爾合寫關於博殊的基督徒生活觀。科利爾指出博殊將神學分為教義神學 (*theologia dogmatica*) 與靈修生活神學 (*theologia vitae spiritualis*)。在基督徒生活神學的反思方面，博殊由敬虔主義、存在主義、新正統派發展至成熟期大公福音主義 (Catholic Evangelicalism)。他



的神學兼容兩極：神為中心與人為中心，客觀與主觀。他的神學有四大主題：揀選、稱義、成聖、完全或得榮耀。而這四大主題則在「救恩秩序」架構底下開展。科利爾在欣賞博殊的神學思想之餘，亦提出博殊未有發展三一論作為生活神學甚至整個神學的核心。韋博指出，博殊將神學分為原初神學 (*theologia prima*) 及第二神學 (*theologia secunda*)。原初神學亦可指靈修生活神學，而第二神學亦可指教義神學關心信仰的內容。韋博認為原始神學需要第二神學反思的結果作指引，第二神學需要從原始神學中學習禱告及愛，甚至願意接納理性的局限。

第十章羅勒 (James R. Rohrer) 介紹博殊作為社會先知的角色。羅勒指出博殊繼承巴特的文化觀，否定文化中具備上帝的啟示的思想。博殊反對世俗神學失去對上帝超越性的重視。他亦試圖在父權意識形態文化與女性主義之間尋找中介點。他亦批評文化宗教 (cultural religion) 觀念，試圖以現存文化樣式決定宗教內容。

第十一章是博殊的回應。博殊贊同奧爾森對他的回應，並說明自己福音派的根源包括三部分：第一次宗教改革包括主流派及重洗派；第二次宗教改革包括清教徒、敬虔主義及奮興運動；第三次宗教改革是五旬宗及靈恩運動。博殊基本上贊同葛倫斯對他的回應，但對於過分的個人主義，忽略群體方向的批評，則表示在早期著作已經觸及。博殊對杜勒斯的回應作出直接的回覆，他表示不同意理性在信心之前的預備性角色，但接受聖靈可以用各種自然媒介使人認識福音。至於基督教與世界宗教關係方面，博殊強調對話的重要。至於艾力遜反問他是否意識採用某些哲學前設詮釋聖經，博殊回應每個人都會帶著某些前設讀經，但只要願意讓上帝的啟示審查，便不需要排除任何一種前設作起點。博殊回應發嘉的評論，表示巴特的神學經歷由自由主義、存在主義、聖禮觀、基督中心，最後達致福音大公性 (evangelical catholicity)。而他的思想接近巴特的第三階段，即聖禮部分，即上帝透過可見的記號及教會生活形式，如講道、洗禮、主餐與人相遇。博殊回應平諾克的批評，表示自己試圖在加爾文與衛斯理中間尋找中介點，他認為預定論並不能局限為上帝在過去對一切行動的決定，而是上帝在歷史中與人互動並朝向未來的一個動態過程。博殊同意聖靈在整個人類歷史及宇宙中運作，不過他卻堅持聖靈在恩典下於基督救恩中開展，充分表現其基督中心的特色。博殊同意其對社會性三一論 (social trinity) 的保留，並覺得莫特曼的三一論有萬有在神論 (Panentheism) 的傾向。博殊表示自己的神學接近愛德華茲多於芬尼 (Charles Finney)。他亦批評平諾克、桑德斯 (John Sanders) 及亞米紐斯派 (Arminius) 兄弟在神學上的偏見。博殊對托蘭斯回應的反思，重點在於教會教義上的三一語式，是否足以對應上帝超越的實體，三一論的形成是否聖靈的引領加上人的理性分析及綜合呢？究竟三一論

是否福音形成的核心呢？博殊對科利爾的回應，主要表示三一論將會在其系統神學卷五討論，而科利爾提出召命神學 (The Doctrine of Vocation) 乃其尚未發展的課題，博殊表示將會在其系統神學卷六教會論中處理。博殊對韋博的回應，一方面同意神學需要由重生的基督徒 (*theologia regentorum*) 進行，另一方面對韋博將神學分為原初神學和第二神學有所保留。博殊的憂慮在於將這分類引申為詮釋原則時，容易令宗教經驗成為神學的來源及規範。他堅持正確的次序是由啟示至人類經驗，因此他反對由原始神學到第二神學的次序，相反提出兩者乃相互的 (correlative)。崇拜禮儀及宗教經驗本身不會具備上帝的啟示，但卻在聖靈底下見證上帝的啟示。博殊表示韋博重視禮儀禱告，他的立場是：只要沒有以禮儀禱告取代自由禱告，就可以接納。關於韋博指他未有處理復活的課題，博殊表示將會在其系統神學的終末論中處理。博殊對羅勒的回應，補充他深受以魯 (Jacques Ellul) 強調不能讓福音在世俗文化中妥協觀點的影響。博殊提出羅勒比他更肯定處境神學的貢獻。

綜觀全書，乃展示一位福音派神學家的思想歷程及重點。博殊的神學令人有一種平衡及中庸的印象。他注重福音派、改革宗、大公性三方面，又致力在基要主義與自由主義間找出中介點，亦在理性主義及經驗主義間找出平衡。他的神學實在值得注意。不過，博殊作為一位資深的系統神學家，理論上已經在不同課題上作出初步處理。而博殊在1993年退休後開始其系統神學寫作，其中尚有不少以前還未交代的部份，惟有期待他思想體系完成後才能作出客觀評論。在博殊對諸位學者的回應中，有三大部份還未盡善。第一是對平諾克的回應，博殊引用基督中心作為聖靈論的起步，其實尚要交代聖靈位格的問題。至於與近年從三一論角度處理聖靈論的趨勢的異同，博殊的解釋實在需要更深入。第二方面是對托蘭斯的回應，令人覺得其偏重聖經神學的進路，鮮有從歷史神學進路作平衡考慮。三一論語言根本是希臘及拉丁哲學術語，若果我們推論極端一點，這些術語根本沒有在聖經出現，如此尼西亞信經只不過是人的思考結果。作為一位系統神學家，對歷史神學有如此負面評論，可說較為罕有。第三方面，博殊對韋博的回應，推論崇拜頌讚乃宗教經驗範疇，這種論點本身值得商榷，難道聖靈不會在信仰群體中，以信心頌讚時指引人對上帝的領會嗎？同時崇拜有明確的對象——上帝，怎可能簡單稱之為主觀體會呢？博殊在這部分提出原始神學與第二神學的互動，不過他卻否定了從崇拜而得的上帝知識，成為教條的資料來源。在這點上，筆者覺得博殊的觀點有矛盾成分。總的來說，這是一本值得讀的書，能幫助讀者擴闊眼界，欣賞福音派神學家的努力。

Bloesch, Donald G. *A Theology of Word & Spirit: Authority & Method in Theology*. Downers Grove: IVP, 1992. 336pp.

博殊。《聖道與聖靈的神學——神學的權威與方法》。336頁。

博殊 (Donald G. Bloesch) 在處理神學知識論的課題上，提出一種聖道與聖靈並重的立場。他並不同意士萊馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 從宗教經驗出發建構神學的方法，亦不接受田立克 (Paul Tillich) 偏重神學在文化上的適切性，而傾向巴特 (Karl Barth) 對上帝道成人身，在耶穌基督事件啟示自己的立場。博殊對聖道客觀性的重視，並不表示他是一位理性主義者，他反對單純從理性角度思考神學，同時亦反對單純主觀地從存在主義或神契主義的角度建構神學，他期望神學需要具備主觀及客觀的平衡。同時，博殊肯定普世教會的神學對話，注重福音派、主流更正教會、羅馬天主教及東正教之間的對話。他在書中分為九章，包括：導論、神學上的病徵、信心與哲學、神學語言、朝向神學的更新、自然神學、神學權威的再思、福音的溝通、在十字架路上的神學。

在導論部分，博殊指出敘事神學 (narrative theology) 基本上是描述性而非本體上規範性的學問，重視經文本身多於抽象的哲學概念。他憂慮若果神學失去形而上的成分，易流於私人化及主觀化，局限於人的意識上的研究。他認為面對崇尚主觀經驗的思潮，神學的知識論更形重要，究竟神學在何種程度上借助哲學認知理解？他認為神學並非建基於感受，而是建基於教義 (dogma)，而教義透過經驗傳遞。教義必須藉命題 (proposition) 界定其為真理，並不能與上帝在耶穌基督的啟示及聖靈的啟迪分割。他認為神學需要避免兩種極端，包括教義主義 (dogmatism) 及神契主義 (mysticism)。他形容自己的神學與後自由派 (Post-liberal) 的林貝克 (George Lindbeck) 的描述式 (descriptive) 神學不同，亦與歷程神學 (process theology) 奧格登 (Schubert Ogden) 的建構式 (constructive) 神學不同，他強調規範性 (prescriptive) 的成分，著重形而上的真理聲稱。他亦形容自己的啟示觀是「信心」的「啟示觀」(fideistic revelationalism)，重視人實存地體會真理，而非純粹在頭腦上認同。

在神學上的病徵部分，博殊指出十八世紀啟蒙運動促使理性主義抬頭，上帝的超越性被質疑，十九世紀神學在浪漫主義影響下追求上帝的內蘊性，在有限中尋找無限的痕跡。在工業化的推動下，哲學走向實證主義 (Positivism)，客體被視為科學可考證及經驗可觀察的現象，並且由主體所操控，失卻其作為實體 (reality) 的獨立性。在這種趨勢底下，神契主義並沒有徹底扭轉思想方向，卻引發出新紀元之類的靈性運動。在宗教多元主義流行的年代，宗教被視為人



對自我身分及意義的追尋，而基督教強調對神在基督裡所呼喚信眾的委身，則被判為獨斷。他反對這種將基督教降格為一般宗教的觀點，亦反對神學只解作對某個獨特宗教團體的現象分析，而失去神學處理神聖啟示，並高舉真理對人作出激進呼喚的特色。他帶著這種觀點批評後自由神學及敘事神學。

在信心與哲學部分，博殊強調哲學重視自律性 (autonomy)，神學重視神律性 (theonomy)。神學必須避免受哲學的世界觀影響，他承襲巴斯卦 (Pascal) 的觀點；哲學家的上帝並非亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝，將注意力集中在上帝道成人身，在耶穌基督的獨特事件中。他列舉教父及中世紀神學的流弊，將上帝視作無情感 (impassible)，純粹出於哲學概念的玄思而無按聖經內容獲得答案。他亦反對田立克將宗教視為一種先驗神契的活動，並批評神契主義無法在耶穌基督以外獲得上帝的啟示。他強調宗教經驗只能作為上帝啟示的媒介，而非神學的來源或規範，這是與田立克的觀點相同。他承繼安瑟倫 (Anselm) 「信心尋求理解」(Faith seeking understanding) 的觀點，強調聖道與人的理性結構沒有矛盾。信心在聖靈引領下使人超越理性上的限制，明白基督教真理。至於信心的對象，並非如理性主義般單純是一堆命題，亦不是像神契主義般只是一些難以捉摸的神契經驗，而是那位既自隱且啟示的上帝，在耶穌基督身上自我啟示其奧秘。因此，他反對神學被局限在某個理性系統之內，或者將上帝縮減為某種道德理想；神學應該是從聖經裡面揭示那位活著的上帝在耶穌基督裏啟示自己。他順著巴特的思路，探索祈克果 (Søren Kierkegaard) 對主體性 (subject) 真理的理解。他不贊成真理乃人的直觀 (intuition)，而應該是當聖道與人相遇的時候，成為一種使人更新的力量。因此，博殊肯定神學的存在性成分，卻更加重視將存在主義的弔詭神學 (theology of paradox) 結合於其聖道及聖靈神學。

在神學語言部分，博殊提出聖經信仰與理性主義及神契主義不同。理性主義將奧秘約化為邏輯，而神契主義則放棄理性，透過否定的方法以神學語言作表徵 (metaphor)。聖經中信仰的語言則是類比的 (analogical)。博殊嘗試綜合巴特與祈克果的神學方法，巴特以辯證法 (dialectic) 將永恆與時間、無限與有限、恩典與審判串連在一起；祈克果則重視上帝道成人身在耶穌基督這弔詭 (paradox) 事件。他認為真正的福音派神學同時是辯證及弔詭的。他批評歷程神學將聖經視為文學作品，忽略屬靈向度，他亦批評以魯 (Jacque Ellul) 忽視崇拜的象徵作用。博殊將宗教分為禮儀性 (ritualistic)、神契性 (mystical) 及先知性 (prophetic) 三類。禮儀性宗教藉外在禮儀及象徵控制屬靈臨在；神契性宗教著重視覺多於聽覺；先知性宗教則從終末時間完滿時，人神進入更深團契的角度註釋對上帝的異象。而他嘗試在文字與象徵之間取得一種適當的平衡。

在朝向神學的更新部分，博殊指出神學並非揭示人類普遍的宗教經驗，亦不是在無意義的世界中尋找意義的可能，而是藉聖經中呈現的信息，回應人類的存在境況，他稱之為福音派教義神學。他反對亞伯拉德 (Peter Abelard) 以理性預備信心的方法，而贊成安瑟倫以信心尋求理解的方法建構神學。他並不同意田立克的處境關聯方法 (method of correlation)，亦不贊成麥奎利 (John Macquarrie) 以本體存在 (existential-ontological) 的方法，由人的存在上索存有本身 (Being-itself)，他堅持由上帝在耶穌基督的啟示開始神學的思考。博殊認為聖經是神學的最根本資料來源，傳統次之，文化或人類經驗只是媒介，並非來源或規範。他認為福音派神學必須避免偏重上帝的本質或人類的存在處境，而是集中在主耶穌基督身上，祂是上帝神性在人性中的存在。他一方面反對將經文視為一串串命題真理；另一方面亦反對特蕾西 (David Tracy) 將神學視為普世人類經驗的表達 (experiential-expressive)，反對林貝克將神學視為基督徒群體「文化—語言」(cultural-linguistic) 的表達，他堅持神學必須由耶穌基督出發。博殊提出更新的神學是福音派、大公性及改革宗的，神學必須既是教義學 (dogmatics) 與護教學 (apologetics)，教義 (dogma) 指由聖靈感動，使徒對教恩的詮釋，與教條 (doctrine) 不同，教條是歷代教會的神學家對教義的系統化整理。在護教學方面，他反對田立克在福音與世俗思想中尋找整合的方法，並提醒福音真理必須與世俗對質。同時神學的存在為了服事教會的宣講，具備先知的向度，指正個人與社會的罪。他提醒神學在重視實踐的同時，千萬不要將實踐放在聖道之先，同樣，崇拜 (doxa) 亦不能放在教義 (dogma) 之前。他亦提醒神學不應淪為對人類宗教經驗的現象學描述，而應該是理解上帝進入人類歷史的意義，及為了順服上帝這位宇宙的主而建構。

在自然神學部分，博殊承認人具備從良知及大自然中，意識上帝存在的能力，不過卻懷疑這種能力是否可以構成神學及指導人關於神的倫理。博殊回顧神學的歷史，指出安瑟倫及亞奎那 (Thomas Aquinas) 肯定理性認識真理的能力以外，亦有波拿文士拉 (Bonaventure) 傾向神契主義、蘇格徒 (John Duns Scotus) 及俄坎 (William of Ockham) 重視上帝的意志多於上帝的理智，加上十四世紀神契主義者否定人理性明白上帝的能力等觀點。十六世紀宗教改革者對自然神學懷疑；十七世紀巴斯卦 (Pascal) 質疑理性上論證上帝的效力，敬虔主義者及清教徒認為無須提出上帝存在的論證，應該強調人渴求與神進入團契的需要；十九世紀傾向在人類宗教經驗中尋找上帝的內蘊性；二十世紀則出現修正的自然神學如布倫納 (Emil Brunner)、潘能博 (Wolfhart Pannenberg)、田立克 (Paul Tillich)、柯布 (John Cobb)、拉芮 (Karl Rahner)、龔漢斯 (Hans Küng)、麥奎利等神學。他亦提及巴特晚年減少對自然神學的批判，試圖結合自然神

學與啟示神學。他批評梵二以後，羅馬天主教神學從內蘊的角度解說恩典內在於自然進行更新，引領歷史朝向未來，而上帝亦朝向未來而改變。在眾多二十世紀羅馬天主教神學家之中，他欣賞受巴特影響的巴爾塔薩 (Hans Urs von Balthasar)，堅持基督為中心的神學及對上帝美善創造的嚮往。博殊認為真正的聖經神學及福音派神學，不會分割自然律、道德律及上帝的意志和理智。他亦同意上帝透過自然及人的良知所啟示的知識，必須配合上帝在耶穌基督的啟示。他強調上帝在基督的啟示並非自然神學的思辯性 (speculative) 知識，而是位格 (personal) 認識。不過，他反對德馬雷斯特 (Bruce Demarest) 認為特殊啟示補足自然神學的觀念，因為這極容易令人誤解兩種知識同屬一性質。他亦質疑托蘭斯 (Thomas F. Torrance) 注重神學與科學對話的方法，是否令修正的自然神學脫離啟示神學。

在神學權威的再思部分，博殊強調聖道與聖靈的結合，他順著巴特的路線，強調歷史並非啟示的基礎來源，而是超歷史的聖道，同時承繼宗教改革者，重視聖靈在人的宗教經驗中的啟迪作用。他試圖尋找一種平衡的觀念，保持歷史、神契、與聖禮或教會向度的平衡。他補充聖經、教會、良知等向度都建基於上帝的聖道——主耶穌基督，這些向度只是工具性規範，而非信仰的決定性觀念。他質疑衛斯理四大支柱 (Wesleyan Quadrilateral)：聖經、傳統、理性、經驗作為神學來源的思想，因為理性及經驗不應該是神學的來源或規範。他認為上帝的啟示是獨一的，卻有多種主觀媒介，如聖經、傳統、透過理性及經驗表達。

在福音的溝通部分，博殊引用「信息神學」(kerygmatic theology) 與「辯證神學」(apologetic theology)，作為對神學歷史中不同神學家對神學與哲學關係的分類。他將反對引用希臘哲學的特土良 (Tertullian)、愛任紐 (Irenaeus)、路德、加爾文、曲巴 (Abraham Kuyper)、巴特、碧高夫 (G.C. Berkouwer) 等歸入「信息神學」的名下，將亞奎那、墨蘭頓 (Philip Melancthon)、何勒 (David Hollaz)、杜偉田 (Francis Turretin)、士萊馬赫、田立克、潘能博歸為「辯證神學」一類。博殊傾向「信息神學」，卻同意神學應具備普遍有效的真理成分。在福音與世界思潮的溝通上，他反對漠視文化的單向溝通方法，亦反對遷就文化著重經驗的方法。他同意引用「處境關聯法」，但強調福音對文化的挑戰及審判。他同意亞奎那的上帝存在論證能夠幫助基督徒更肯定其信仰，但對說服非信徒卻效用不大。他認為護教是隨著證道而來，見證耶穌基督的福音。他認為基督徒與哲學家的共通點就是共享的人性與罪性，透過對話可以澄清彼此的觀點，卻不能帶領非信徒歸主。



在十字路上的神學部分，博殊從四方面描述神學如何面對現代性的衝擊：復古神學 (theology of restoration)、遷就的神學 (theology of accommodation)。復古的神學傾向從普遍有效的命題推論個別情況的有效性。遷就神學著重在人主體意識中發現神學的成分，亦傾向在世俗運動或非基督宗教裡面尋找上帝的痕跡。關聯神學乃中介性神學 (mediating theology)，將人類文化的終極問題與上帝的啟示作為答案連在一起。對質神學基本上是以信息及辯護為主。它是一種危機神學多於歷程的神學。他借用理察·尼布爾 (H. Richard Niebuhr) 的基督與文化分類的模式加以變化，對啟示與理性、護教學、聖經權威、基督與文化、快樂的目的、公義等課題作分析。最後，他將四種神學歸納為兩類：「身分認同神學」(theology of identity) 或稱遷就神學，和對質的神學。他認為這些分類並非嚴密的神學系統，亦無法削足就履地將任何一位神學家豐富的思想硬套進去。最後，他重申順著巴特的神學路線發展其神學。

綜觀全書，立場鮮明，對歷代不同神學家及流派基本上有客觀的理解與獨到的批判。博殊的神學力求中肯平衡，在當代著重上帝內蘊性的年代，偏向在人類意識及宗教經驗中尋找上帝的潮流下，重申巴特的思想，提醒人重視上帝的超越性及聖道的獨特啟示地位。不過，在處理自然神學的課題上，博殊一方面同意特殊啟示與自然啟示應有適當的聯繫，卻沒有交代兩者應有的關係。另一方面，他批評德馬雷斯特及托蘭斯本於特殊啟示開展自然啟示理解的進路，但無法提出一些內容性的質詢，只有一些假設性的憂慮，令人質疑他對神學與哲學關係的了解，是否過分局限於巴特的格局之內，以致無法切身處地評價近年修正自然神學的討論。在福音溝通部分，博殊簡單地將歷史神學歸入「信息神學」或「辯護神學」下，有牽強及過分簡化的情況，難道那些「信息神學」的代表就不重視護教嗎？「辯護神學」的代表就不重視傳遞耶穌基督的信息嗎？在十字路上的神學部分，引用四類神學類型概括地分析各種神學，亦不失是一種神學分析方法。不過，他的觀念令人對神學有二元對立的想法，他將身分認同神學與遷就神學作最後的兩種分類，實在有非此即彼的做法。筆者欣賞博殊的神學大前題著重福音派、大公性及改革宗的兼融，亦佩服其對聖道的著重，及注意聖靈的啟迪下註釋宗教經驗及神契經驗。不過，筆者認為學習神學的人，能夠在博殊的路線上，加上對巴特以後神學發展的認識，將會有更全面的發揮。總的來說，博殊這本著作應該是神學導論的入門讀本。