

人間天國的裂縫

——美國教會的分裂和社會問題的影響

雷競業

教會是社會中的一個組織，面對種種社會問題和改變，教會和其他組織一樣，很多時候要作出某些回應。另一方面，教會是由各式各樣的社會人士組成，彼此背景不同，對共同面對的問題往往有相異甚至相反的回應，如此，在教會中出現不同的聲音，甚至形成不同的派系，也就不足為奇。因為教會是一個信仰的群體，不同派系的信徒往往會提出不同的神學理由來支持自己的立場，認為那不純粹是一種政治哲學的選擇，更是受正統信仰驅使而作出的選擇。事後看來，他們有些人提出的理由或會給人虛偽的感覺，但對當局者而言，卻是他們真誠的信念。本文以美國作為例子，分析基督教信仰如何影響美國人民了解自己的社會問題，也討論教會從內戰到二次大戰後三次重大的分裂，嘗試從回應社會問題的角度去尋找教會分裂的原因，並探討神學和社會問題的互動關係。

教會的紛爭，成因複雜，本文選擇從回應社會問題的角度作分析，並不是否定其他角度的重要性。譬如在自由派和福音派的爭拗中，雙方對基本信念的分歧顯然是一個重要因素，甚至可以說是關鍵性的因素。本文選擇以社會問題作為切入點，是想探討教會和社會間互動的關係。筆者相信，教

會在任何時代都會因信仰問題而有爭論，但要解釋為甚麼有些爭論會成爲眾多信徒都關心的問題，並且最終形成跨宗派的結黨聯盟，某些爭論卻不會導致這種情況出現，則離不開社會的因素。教會是屬天也是屬世的組織，她所傳講的信息不可能完全擺脫社會背景的影響。透過研究歷史，我們可培育這方面的洞察力，以致在傳講信息時，更能省察自己的社會背景所帶來的影響。

文章以下將分開五部分。第一部分討論美國立國時，信仰對美國人民建構其自我身分的影響。這和文章的主題看似沒有直接關係，但這種對人間天國的追求，一直在美國人信仰的心靈中縈繞不息，在往後的多次分裂中，各個派系都擁有這個夢想，但對這個夢想如何能實現卻有不同的詮釋。我們明白這共同夢想的內容，就能體會爲何美國教會這麼熱衷於建立理想社會，並因此導致泛教會的分裂。第二至第四部分討論美國教會自19世紀以來，三次最重要的跨宗派大分裂：1. 內戰時的南北教會分裂，2. 第一次大戰後自由派和基要派的分裂，以及3. 第二次大戰後自由派和福音派的分裂。第一次分裂很明顯是受南北教會對黑奴的看法影響，但雙方如何以神學理由來支持己方對黑奴的看法，卻不是一個經常有人討論的課題。至於第二和第三次分裂，一般史書大多強調雙方在神學（信仰層面）上的分歧，本文卻要指出，雙方對社會問題的神學理解也是不可忽略的因素之一。在第二次大分裂期間，教會面對的社會問題，主要是第一次大戰的後遺症——人們對西方文明普遍存有的質疑；及至第三次大分裂，教會面對的挑戰，則是多元社會的興起。本文最後會就歷史的教訓作一些總結。

（一）立國的歷史背景

要了解美國教會對社會問題的反應，需要回到美國立國

的文化。如要用最簡單的比喻去形容這立國的文化，可以稱它為清教徒和啓蒙運動的結合體。清教徒並非最早抵達美洲的英國移民，但他們有一套清晰的政治理想，加上他們在美國早期專上教育的重要地位，他們對美國文化的影響至深。簡而言之，清教徒給美國人文化的一個深層觀念，就是美國的彌賽亞精神。清教徒很多都是由於無法在英國實踐他們理想的宗教生活，這才移民到北美。按當時的社會情況，這樣的移民，從生活素質的角度看，無疑是愚蠢得很，就像今天有人要從美國移民到一個落後的非洲國家一樣。另一方面，有清教徒指出，如果他們移民的目的只是為逃避宗教逼迫，那便是缺乏信心和承擔的表現。為了解說自己和別人，跑到美洲的清教徒喜歡把移民該地視為一個神聖的使命。就如當年神帶領以色列人出埃及進迦南，美洲大陸也是神賜給清教徒的應許之地。他們不只是逃避迫害，也要在這地建立一個屬神的國度，在世上見證神的偉大。研究美國清教徒的學術泰斗米勒（Perry Miller）這樣形容他們的使命：「這些清教徒不是逃難到美洲。他們去，是為了推行在英國或歐洲無法完成的徹底的宗教改革，建立一個可行的改革模式，讓歐陸的改革者有先例可循。」¹ 他們的領袖溫斯羅普（John Winthrop）便這樣勸勉同胞：「我們要知道自己是在建設一座矗立於山上的城市，人人都會盯著我們看。」² 這樣的選民心態已根深柢固地成為美國文化的一部分。

早期的清教徒把公民的權利和教會會友的身分混在一

1 Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1956), 11. 米勒的著作雖然已是半個世紀前的作品，他對加爾文宗的神學亦有嚴重的誤解，但他的書仍是必讀之作。此書無疑是一本理想的入門讀物。

2 同上。溫斯羅普（1588–1649）是馬薩諸塞灣（Massachusetts Bay）殖民地的首任總督。「山上的城市」的比喻引自太六14。

起，因為他們相信只有認同他們底異象的人才適合作公民，這異象就是在世上建立一個神聖的國度。到了美國的獨立戰爭期間，公民和會友的身分已有清楚劃分，公民不再需要是教會會友，但宗教仍對社會有舉足輕重的影響。獨立戰爭的成因複雜，其中一個重要緣由是當時不少美國人都相信英國政府和羅馬教宗合作的陰謀論，認為英國政府要摧毀在美洲的純正教會，建立高壓的主教制。教會的言論，間接促成了獨立戰爭。³

在美國立國時，啓蒙運動已成為美國文化的另一深遠根源。有別於歐洲的啓蒙運動，美國的啓蒙運動並沒有濃厚的反教會意味。它和清教徒傳統最明顯的區別，在於對人性的樂觀態度。清教徒對罪的普遍性有深刻體會，因此強調神的律法對約束罪惡的作用，以及對維持社會秩序的重要。啓蒙運動的思想強調人類共有的理性本質和善良的潛能，相信只要有健全的社會制度和優良的教育，大部分人可以和平共處，追求各自的理想。⁴ 清教徒的彌賽亞精神經過啓蒙運動的洗禮，以道德律取代了上帝律法的地位，說得更正確一點，就是以理性作為基礎的道德律和神的律法揉合了在一起。別的國家（如中國）是先有民族而後有國家，國家的身分可透過民族身分去建立，美國卻不是這樣。美國立國時，帶領人們邁向獨立的並非一個本土的民族。美國人的獨特身分是建立在美國國父的使命感之上，他們視自己的建國大業為一項

3 Sydney E. Ahlstorm, *A Religious History of the American People* (New Haven: Yale Univ. Press, 1972), 361–62.

4 這種看法促成了美國立國後的公民宗教（civil religion），參 Robert T. Handy, *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities*, 2nd ed. (New York: OUP, 1984)。此書是美國公民宗教歷史的必讀作品。

道德上的偉大企劃：「他們閱讀、思考和討論，嘗試透過討論去建立一個合乎並彰顯遠古以來對自由的憧憬的國家。有些人甚至喊出更偉大的口號，要這個國家彰顯『神聖且不能否認』或『不證自明』的真理。」⁵ 他們立國的意識形態不僅是一種理想的追求——在地上建立一個理性化和公義的社會，也是清教徒彌賽亞精神的一種世俗性轉化。⁶

以上簡短的介紹，旨在說明宗教——特別是新教（Protestants）——在美國政治中的傳統地位。美國憲法確立政教分離的政治原則，為的是防止政府刻意偏幫或打擊某一宗派或宗教組織，卻從來沒打算否定宗教意識在政治決議中的重要地位。⁷ 美國社會既然自視為一個理想社會的實驗，自然要問這理想的內涵是甚麼，它的基礎在哪裏。不同信仰的人（包括基督教內不同神學派別的人）抱持不同的理想，這原是令美國社會活力充沛的一個重要因素。正是這個以信仰為本的根基，帶來關於理想社會的多元而豐富的對話。

（二）內戰前後

獨立革命後，美國最重要的歷史事件當首推19世紀60年代（1861–1865）的內戰。一般歷史書會告訴我們內戰是為黑

5 參William Lee Miller, “The Moral Project of the American Founders,” in *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, ed. James D. Hunter and Os Guinness (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1990), 30。

6 美國獨立前後的政教關係歷史，可參A. E. Heimert, *Religion and the American Mind from the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1966)。

7 美國國父對政教分離的觀點，可參Harold Berman, “Religious Freedom and the Challenge of the Modern State,” in *Articles of Faith, Articles of Peace*, 40–53。

奴而打的，北方反對黑奴制度，南方支持黑奴制度。較詳盡的書會說這場戰爭為的是美國聯邦政府的生存，要是沒有內戰，美國會分裂成兩個國家。較少書會告訴我們，這場戰爭也可說是兩個不同社會理想的鬥爭，而南北雙方的理想都是源自基督教信仰。

基督教是一個複雜的信仰，雖然美國南北教會的信徒都相信應該在社會施行神的公義，但他們對黑奴問題卻各有一套神學，分別支持相反的立場。結果那些大宗派（如浸信會、衛理公會、長老會）都在內戰前夕分裂為南北兩個派系：

在這些分裂中，雙方都認為基督化的文化最終必會勝利，但其中一方的基督化文化顯然是沒有奴隸的，另一方卻認為蓄奴是基督信仰所支持的制度，適用於黑人的所謂次等能力和低等文化。⁸

為甚麼南方的信徒會支持看來是不人道的黑奴制度？其中一個重要理由，是他們認為奴隸制度是神創造人類社會以來，一直都存在的制度，而一個制度能歷久不衰，必有它存在的價值，不能隨意取締。他們支持黑奴制度，不是認為那是一個理想的制度，而是認為反對蓄奴的觀念最終會帶來無政府主義。美國南方著名的神學家桑威爾（James Thornwell）便有以下看法：

在這場鬥爭中，對立的不僅是要廢除黑奴制度

8 Handy, *A Christian America*, 55.

的人和要維護這制度的黑奴主人……基督教和無神主義正在爭戰，其中一方認為社會中的各種利害關係和不同群體不過是人的工具，是人用他的聰明才智創造和建立的……另一方則認為社會是建基在神的命令之上，……要隨意改變〔這些社會秩序〕就有如玩弄神的名字一樣，是極魯莽的行動。⁹

桑威爾認為奴隸制度古已有之，雖然我們不明白神為何容許這制度存在，但神有祂深不可測的智慧，人不應隨意改動。假如有個別地主苦待黑奴，那只是個別人違反道德標準，只需要懲罰犯法的地主便可，並不代表奴隸制度有取締的必要。反觀北方的教會，大都贊成取締黑奴制度。他們認為黑奴是美國社會最大的罪行，既然是罪行，就必須立刻取締。其中一個流行看法，更認為黑奴的存在是對美國國父立國抱負的一種侮辱，也是美國在地上實現天國理想的最大障礙；只要取締了黑奴，大平盛世的千禧年便會很快在美國降臨，美國社會也會成為世人羨慕的對象。¹⁰

面對19世紀美國最大的社會問題——黑奴，教會的反應頗為分歧。南方教會強調改變是危險的，理想的社會是秩序井然的，現有的社會制度已是合神心意的制度。北方教會卻強調啓蒙運動所重視的自由平等，認為社會改革是通往天國的道路。南北雙方這種分歧不斷在歷史中重演。到底怎樣才是一個基督化的文化？教會對此從來都沒有一致的答案，在

9 Edwin Gaustard and Mark Noll, eds., *A Documentary History of Religion in America* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 1:539.

10 參James H. Moorhead, *American Apocalypse: Yankee Protestants and the Civil War, 1860–1869* (New Haven: Yale Univ. Press, 1978)。

黑奴問題上如此，在其他重要的社會課題上也往往如此。

內戰結束後，千禧年的黃金時代並沒有降臨，美國的經濟卻迅速發展，社會中貪污和經濟壟斷等問題非常嚴重，史稱鍍金年代。¹¹ 面對這腐敗的社會，教會不單沒有放棄改造社會的盼望，更且相信天國快要降臨在美國人當中。當時耶魯大學的神學教授夏理思 (Samuel Harris) 便曾表達這樣的看法：

人們的思想已習慣了天國的觀念，期待著福音的應許和預言的應驗逐一落實，最終取得勝利。這想法已成為人們行事的主要動力。……在基督的王國裏，多少有系統、努力不懈、強而有力的行動，都是為了實現這夢想而作。年復一年，人們為此矢志委身，犧牲亦在所不惜。¹²

要達到這夢想，教會一方面強調個人聖潔的重要，力促信徒逃避世界的引誘，另一方面又提倡社會改革，如幫助窮人、推廣普及教育等，戒酒運動尤其是教會的寵兒。¹³

在19世紀末的美國，關懷社會與傳揚個人悔改和聖潔，同被視為福音信仰的要素。建設未來的理想社會是聖徒應盡的責任，這個理想包括聖潔的個人和聖潔的社會制度。19世

11 參Paul A. Carter, *The Spiritual Crisis of the Gilded Age* (DeKalb: Northern Illinois Univ. Press, 1971)。

12 Handy, *A Christian America*, 85. 耶魯大學神學院和普林斯頓神學院是當時美國最具影響力的神學院。

13 戒酒運動的簡介，參David W. Bebbington, *The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody* (Leicester: IVP, 2005), 227-30。

紀的信徒大都擁抱某種形式的社會福音。¹⁴

（三）第一次世界大戰和基要派與自由派之爭

上述這種個人福音和社會福音同樣重要的共識，到了20世紀初開始瓦解。美國教會爆發自由主義和基要主義之間的爭執，¹⁵ 這條分界線逐漸取代了傳統的宗派，成為美國基督教中最重要的身分標籤。這次爭議的成因複雜，神學的分歧（如聖經的權威、神蹟的意義等）固然是重要因素，對社會問題的反思也同樣重要。內戰後，經過三四十年的經濟發展，人口和財富都轉為以城市為中心，社會經過教會幾十年的道德改革，卻仍舊是腐敗得很。眼看自己對社會種種政治和商業活動的影響力越來越少，教會應怎樣去面對？

第一次世界大戰對美國教會傳統樂觀精神造成的衝擊尤其巨大。當時（20世紀初）美國主流的神學院都以德國的學術為榜樣，可這個儼然是基督教文化前衛者的德國，卻忽然間成為了發動世界大戰的罪人。怎麼會變成這樣的呢？在戰後的德國，這種反省帶來新正統主義的興起；在美國，這種反省則加深了自由派和基要派的分歧。對自由派而言，大戰並沒有否定基督教的使命是促進文明的進步，也沒有動搖他

14 參Bebbington, *Dominance of Evangelicalism*, 230–34; Donald W. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage* (New York: Harper & Row, 1976)。

15 基要派和福音派的簡介，參雷競業：《異中求同，同中求變——美國福音派神學百年回顧》，《中國神學研究院期刊》，第38期（2005年1月）：45–68。福音派對社會關懷在過去二百年的不同態度，參姚西伊：《失而復得——福音主義運動社會關懷的歷史變遷》，《中國神學研究院期刊》，第38期（2005年1月）：13–41。由於有以上兩篇文章，本文不再論述福音派的神學。簡而言之，自由派的神學認為神的工作是臨在於歷史之中，基要派則強調人的墮落和神超然的拯救。

們對文明底進步的信心。大戰向他們揭示的，是傳統教會對罪的理解有所不足。教會失敗，是由於沒有追上時代，一味把罪的核心放在個人的聖潔上，大戰卻告訴我們：群體的罪比個人的罪更加嚴重。「問題的核心（這問題不但影響對國家的效忠，更影響著所有的社群關係）是，一個人以個人身分行事，他可以是無私的，但當他作為某些群體的一員時，他卻可以變得無情地自私。」¹⁶

一個人可以在日常生活中做好好先生，對人溫文有禮，但作為一間大公司的經理，他可以坦然無愧地為了利潤去剝削工人；作為保衛國家的士兵，為了祖國，他可以肆無忌憚地殺戮。教會現在需要做的，是批判群體的罪，把改革的焦點從過去的個人道德轉移到社會結構的缺陷。當這樣的思想日趨盛行，社會福音也就漸漸成為一種政治鬥爭。在戰後的美國，其中一本最具影響力的神學著作，是尼布爾的《道德的人和道德的社會》，該書正是要指控「國家」這傢伙常犯的罪。在尼布爾筆下，國家猶如一個不受道德約束的傢伙，信徒要約束國家和社會的罪行，就必須透過政治鬥爭：「因為理性或多或少會成為社會既得利益者的僕人。社會的不公義，不能單靠（如教育家和社會科學家一般的看法）以道德和理性去說服人而改變過來。鬥爭是無可避免的。在鬥爭中，我們必須用權力去挑戰權力。」¹⁷ 借用一般的政治詞彙，大戰後自由派變得更「左派」了。他們認為社會改變了，教會不能抱殘守缺，只傳講做好人的道理。教會需要做

16 William R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism* (Durham: Duke Univ. Press, 1992), 255. 本文這部分是根據此書作者對於主流教會在戰後回應的分析。

17 Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Scribner's Sons, 1960), xv. 此書原本在1932年出版。

的，是建構一套適合工業社會和民主國家的倫理，推動社會繼續進步。

基要派給予的是一個所謂「右派」的回應。他們堅持個人聖潔是重要的，失敗的原因不是傳統倫理已不合時宜，而是社會以進步的名義拒絕了傳統倫理，這才導致世風日下。基要派人士特別針對進化論對文明的負面影響，認為進化論否定了人有超越塵世的價值，只會帶來普遍性的道德崩潰，第一次大戰就是一個警告。在1925年著名的「猴子審判」（*Scopes Trial*）案例中，反對在學校教授進化論的一方，其代表律師布賴恩（*William Bryan*）在結案陳詞中強調：「科學使戰爭變得如此殘酷，人類的文明快將自我毀滅。……一種沒有愛滋潤的理性，正在破壞這文明。我們如想得救，唯有回到那位柔和謙卑的拿撒勒人的道德法則去。」¹⁸ 基要派並沒全盤否定科學的價值，有時甚至還有崇尚科學的傾向。¹⁹ 他們只是否定科學能賦予生命和社會所需的價值，也否定政治分析能令社會聖化。科技進步使第一次大戰擁有史無前例的殺傷力，科學和社會需要的卻是傳統的道德。

基要派對20世紀初美國前景的看法比較悲觀，對美國社會日漸世俗化的趨勢痛心不已，深感牧師在社會輿論中的地位日益下降，不復當年（如內戰時）的影響力。基要派因此漸漸孕育出一種遺民心態，認為世界已被邪惡勢力掌管，基督徒已沒有能力建立人間天國，昔日（美國立國時或清教徒時代）的敬虔年代已成過去，遺世獨立是當代教會須走的道

18 Gaustard and Noll, *Religion in America*, 350.

19 譬如基要派中流行的時期學派解經法，就標榜自己的釋經是最科學化的。參T. D. Bozeman, *Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Antebellum American Religious Thought* (Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1977)。

路。換言之，面對美國社會世俗化的改變，基要派放棄了立國以來那種對歷史的樂觀心態，²⁰ 認為理想的社會不再是靠人的努力去建立，而是有賴神超自然的介入。改革社會也就不再是教會的責任。

簡而言之，當過去教會所提供的社會理想再也無法令大眾產生共鳴，教會可以如何回應？一個選擇是改變或放棄過去的理想，認同新的使命，但卻可能令教會因而失去自己的傳統和鮮明身分。另一個選擇是保留過去的梦想，蔑視和拒絕世界的改變，這卻可能令教會成為歷史洪流中的化石。在20世紀初美國教會的爭拗中，對立雙方各持己見，其實都有矯枉過正之嫌。

（四）二次大戰後美國的福音派和自由派

二次世界大戰後，美國的經濟在50和60年代有突飛猛進的發展，但60年代的富庶卻帶來極大的社會震盪。簡而言之，戰後成長的年青一代，以前所未有的百分比進入大學讀書，大學成為各種新思潮的溫床。對於美國過去的歷史，這一代有新的詮釋，清教徒不再是虔敬的典範，而是宗教狂熱者的代表；美國的國父們也不再是自由平等的先鋒，而是一群偽君子——一方面控訴英國政府逼迫他們，另一方面又接受黑奴制度存在。與此同時，大量非洲和歐洲移民湧到美國，東方的傳統思想傳入大學，年輕人紛紛帶著浪漫的憧憬看待這些進口文化。新一代擁抱的是反權威、反傳統和多元主義，教會又當如何回應？²¹

20 一個明顯例子是前千禧年思想亦逐漸成為基要派的主流意見。

21 福音派人士對60年代一個頗有洞察力的形容和批判，可參 Os Guinness, *The Dust of Death: A Critique of the Establishment and the*

經過大戰的洗禮，自由派和福音派（基要派的後繼者）的分歧依然存在，但分歧的內涵已有重大改變。²² 大戰的殘酷現實迫使自由派重新思考過往對人性的樂觀看法，新正統主義開始質疑建立人間天國的可能。對自由派而言，60年代可說是一個迷惘期。一方面他們已放棄天堂和地獄等傳統的福音信仰，救贖的意義一定是今世的，另一方面，建立一個進步社會這口號的說服力又日漸疲弱。自由派的教會顯然需要一個新的福音。

逐漸地，主流教會擁抱多元主義，以之作爲旗幟，樂於接受美國社會在宗教上的多元化。傳統的美國原是以新教信仰作爲主流文化，理想的社會將會按著神的律法建立地上的天國。現在自由派卻視這種意識爲進步的阻力，認爲美國需要的是多元化的理想。美國人參加教會聚會的百分比在60年代顯著下降，自由派視之爲社會的正常發展，教會無須力圖恢復昔日在社會和輿論中的霸權地位，相反，教會應學習傳講普羅大眾可以認同的思想。²³ 當時自由派的一個流行說法，就是二次大戰後的美國已進入「後新教年代」（*post-Protestant era*）。如美國教會歷史的著名學者赫德遜（*Winthrop Hudson*）指出的：「當我們說美國已進入『後新

Counter Culture, and the Proposal for a Third Way (Downers Grove: IVP, 1973)。60年代對美國宗教傳統的衝擊，社會學方面的分析，可參Robert Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (New York: Seabury, 1975)。

22 有關戰後教會宗派的社會背景，本文主要是參考Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1988), 132–72。根據此書作者的看法，自由派和福音派的鬥爭在1950年代已沉寂下來，到60年代又重新爆發。

23 這類神學的代表作之一是Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: Macmillan, 1965)。

教』的年代，……意思是指美國已成為一個多元化的社會。新教在美國人的宗教生活中，已經失去以往擁有的那種優勢和跡近壟斷的市場。」²⁴ 不同的宗教（包括無神論）和文化傳統都是直接或間接地表達對真理的追求，善惡的分界不在於信條或宗教，而是在於有沒有勇氣挑戰社會中的既得利益者。

擁抱多元化的另一個含意，是教會認同以60年代的反傳統精神作為使命。60年代的校園生活孕育了一批以平等主義為核心價值的年輕人，他們視傳統道德為狹隘精神的表現。這可從以下一些社會統計略見一斑：

從1950年中期到1970年早期，大眾人口中，表示應容忍接納社會主義者的比例從一半增加至三分之二；表示應接納無神論者的，則由三分之一增至三分之二。

在1959至1973年間，大眾人口中，認為婚前性行為是一種罪行的百分比，由五分之四降至不足二分之一。²⁵

對自由派而言，傳統的個人道德已是過時的信息。教會的新

24 引自 Sidney Mead, "The Post-Protestant Concept and America's Two Religions," in *Issues in American Protestantism: A Documentary History from the Puritans to the Present*, ed. Robert Fern (Glouster, MA: Peter Smith, 1976), 370-71。此文介紹了其他歷史學者對「後新教年代」的理解，作者（一個自由派學者）在文中質疑美國的立國是否以新教為根基，和福音派流行的說法形成強烈對比。赫德遜的原作是在1961年出版的。

25 Wuthnow, *Restructuring of American Religion*, 156.

福音是為美國傳統下的受害者（窮人、黑人、女性、同性戀者等）發聲。1970年，著名的黑人神學（**black theology**）先鋒孔恩（**James H. Cone**）成為同樣著名的美國協和神學院的系統神學教授，象徵了解放神學在自由派中的勝利。為社會的邊緣團體而努力的社會行動，特別受到大學生支持，受過高等教育的人也偏向擁抱自由派的觀點。

福音派對社會的多元化卻有相反的回應。戰後成長的基要派第二代，沒有第一代被社會輿論拒絕的慘痛經歷。他們對信仰和現代文明的融合有樂觀的看法，認為基要派太快放棄教會的文化使命，失去了挑戰社會的勇氣。²⁶ 他們以福音派自稱，刻意與二次大戰前的基要主義分別出來。為了扭轉基要派過去的反智傾向，部分福音派信徒進入美國的頂尖學府（如哈佛大學）就讀，希望重建傳統信仰的可信性和影響力，另一些信徒則希望透過大眾傳媒（大型佈道會、書刊、電視等）及政治參與等途徑，重振新教信仰在美國文化的地位。

無論是高階文化還是大眾文化的福音派信徒，他們的共同願望都是重拾美國早期的道德異象。對他們來說，60年代的文化實驗是一種墮落，多元文化不過是逃避道德和責任的藉口。韋赫特（**John Whitehead**）是其中一位甚有代表性的發言人。²⁷ 他認為清教徒代表一個基督化的文化，但美國文化在內戰後迅速世俗化，今天美國教會需要做的，是以各種方法（包括政治和法律途徑）去抵擋世俗化的價值觀：「只有那些持守基督教傳統絕對價值的人才會有國家以外的根據點。作為『基督反叛軍』，也就是說他們必須抵抗、挑戰和反對

26 參姚西伊：《失而復得》，頁13-41。

27 韋赫特是雷德福協會（**Rutherford Institute**）的創辦人。該會是美國今天其中一間最有名的，以法律訴訟與維護福音派教會權益為宗旨的組織。

一切不符合聖經的組織和價值，竭力阻止人文政府前進。」²⁸ 對韋赫特而言，多元主義是一種出賣基督教的思想：「世上有真假之分，也有善惡之分，基督教就是真理。……現代社會提倡的多元主義，是一種阻撓教會完成她的文化使命的技倆。……必須顛覆〔多元主義〕這種想法，不然教會定必身陷險境。」²⁹

雖然福音派有少數人仍然憧憬回到清教徒的年代，新教再次成爲國教，³⁰ 但絕大部分福音派信徒都接納美國可以有多元的宗教，並沒要求新教教會獲賦政治特權。可是，他們認爲社會必須有共同的道德異象，而只有新教的道德傳統可擔當這角色，維持美國的強盛。除了神學上的原因，亦因爲新教是美國立國的傳統，一個國家又豈能捨棄帶領自己茁壯成長的傳統？

簡而言之，如果大戰前基要派和自由派的文化戰爭涉及的，是現代文明的失敗因由何在，那麼，戰後自由派和福音派的文化戰爭涉及的，就關乎應否讓美國過去的傳統保持其核心地位，教會又應否擁抱社會上宗教和價值觀的多元化，亦即今天人們常談到的左右派文化戰爭。到底理想的社會應強調的是多元化，還是合一性？

固然，美國的傳統並不是一個完全一致、渾然一體的系統。維護傳統也可以有不同的選擇，強調不同的主題。³¹ 美

28 John Whitehead, *The Second American Revolution* (Westchester, IL: Crossway Books, 1982), 149.

29 同上書，頁164。

30 譬如神律主義 (theonomy) 運動，目的便是要推動以舊約律法作爲美國的法律。見 Gary North, *Backward, Christian Soldiers? An Action Manual for Christian Reconstruction* (Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1984)。

31 有關多元文化的美國應如何建構一個共容的主流文化，以及宗

國福音派的焦點近年來也有轉變，從家庭問題擴闊到環保等21世紀的問題，更有福音派神學家提倡後現代的多元主義，但這已是本文以外的討論範圍了。

（五）結論

本文旨在勾勒一個大概的輪廓，因此很多細節都略過了。但如果這輪廓是準確的，我們可嘗試列出幾點歷史的教訓：

（一）信徒對一些重大的社會問題，往往沒有一致的看法。這些都是複雜的問題，如果認定某一方的看法才是基督信仰的立場，很容易會導致教會分裂。

（二）現今和過去的社會距離理想的社會究竟有多遠？有些信徒著眼於距離，所以支持徹底的改革；有些信徒著眼於重大改變的風險，故此只支持有限度的改革。雙方的分歧可能源自對理想社會的不同理解，也可能源自對現今社會的不同體會。

（三）從事後回顧，有些大是大非的問題，分歧可能是無法避免的（如黑奴問題），但有些分歧卻主要是出於偏見和誤解，雙方並非沒有對話和互相學習的空間。譬如說，倡議挑戰社會中結構性的罪行，跟回到耶穌謙卑的法則，兩者之間並無邏輯上的衝突。擁抱多元社會的人，仍須回答一個問題，就是有甚麼共同價值可以令社會大眾願意共同合作，共同支持同一個政權？強調基督教是美國傳統的人，亦須回答如何去愛不同宗教和價值觀的鄰舍。

教（包括基督教）在文化中的角色，參Os Guinness, *The American Hour: A Time of Reckoning and the Once and Future Role of Faith* (New York: Free Press, 1993)。

(四) 保守的神學立場和保守的社會立場，兩者並無必然的關係。譬如在內戰期間，反對和支持黑奴制度的信徒都高舉聖經的權威。但20世紀的基要派和福音派，的確同時代表了保守的神學和社會立場。

近來有些討論，把美國教會的分裂看為一種文化戰爭，無論表面上有甚麼神學爭辯，骨子裏其實仍是保守派的教會支持守舊和建制的文化，自由派的教會支持創新和平等的文化，有人甚至以此框架去解讀今天中國教會中保守派和自由派的糾紛。如果本文的分析是正確的話，說美國教會20世紀的分裂是一場文化戰爭，無疑有一點歷史根據，但也不能說當中有必然的關係。在神學上保守的教會，不一定也有保守的社會立場。再者，美國的所謂宗教右派到底是否一種霸權主義，本身是一個可以商榷的問題，起碼他們的思想是建基在美國特有的立國意識形態之上。關於美國教會的分析，並不能隨便搬到中國教會的處境。

如果教會是社會一個重要的體制，面對社會的重大改變，教會自然不能置之不理。但怎樣回應這些改變，應該歡迎還是拒抗這些改變，基督教的信仰往往沒有一個絕對的答案。信徒來自不同的社會背景，對信仰的核心價值有不同的體會，對社會的問題有不同的看法，倘若各自站在自己的道德高地上，宣告自己對社會問題的理解，特別容易誤解別人的看法，著實額外需要謙卑地聆聽。從社會的角度看，這些分歧反映出教會是社會的一個縮影。任何重大的社會改變都不會是單一地只有好處或壞處，都必定有受益者和受害者同時存在。教會的不同聲音代表了社會本身的多元化，而教會容許代表不同利益的人有一個和平的平台，共同探討社會變遷的好與壞，不一定就是壞事。如果大家能一齊在聖經和信仰傳統的根基上不斷對話和學習，求同存異，相信教會必能成為我們這個世代的良心和先知。