

# 查尔斯·芬尼与威敏斯特信仰告白

作者：Dr. 霍顿（Michael S Horton）1995 年

翻译：王兆丰 2002 年

十九世纪最著名的福音派领袖芬尼曾宣告说“信仰告白”的作者们创造了一个“纸上的教皇”，“将他们的信仰告白”及其“要理问答”置于教皇的位置上，置于圣灵的位置上。他说“倒不如要一个活的教皇更好”。芬尼对信仰告白所定标准的不消一顾，一点儿也不亚于一个最大胆的启蒙运动理性主义者（注：启蒙运动起源于 18 世纪末法国哲学家伏尔泰的人本主义）。

“若将这份信仰告白作为 19 世纪教会或教会内任何一个宗教的标准，不仅叫人吃惊，我必须说，简直是可笑的，它在神学上的荒谬就好象是在任何一门科学上的荒谬一样”（注 1）。

考虑到当时信仰告白派尤其是加尔文主义的不受欢迎，上述这些评论若不是出于长老会牧师芬尼之口，本不应有什么叫人大惊小怪的。

麦克劳夫林（W.McLoughlin）在芬尼的“论教会复兴”一书的介绍中这样写到：

第一件叫读者吃惊的事是芬尼对传统加尔文主义及其立场的敌意与刻毒之情，他谴责加尔文主义的教义（信仰告白就立足于此教义，芬尼在其它地方曾指其为“绝妙的神学幻想小说”）。他拒绝“告白”关于自然的观念和宇宙的结构，他对“告白”中关于人的本性的悲观态度嗤之以鼻……。他毫不留情地谴责“告白”中教会的组织结构与管理政策（长老会即建立在此系统之上）。用一句直截了当的话说，约翰·加尔文的哲学是以神为中心的、有机整体的；查尔斯·芬尼的哲学则是以人为中心的、个性主义的。

正如 1838 年一位著名的加尔文主义编辑在描写芬尼的复兴运动时所说：“谁不知道此令人兴奋的复兴使教会在四、五年之内便发生了革命性的变化？”

在本文里，我们的目的两个方面：第一，了解那些造成芬尼神学与实践的种种因素。第二，正确地认识今日美国现代福音派与改革宗教信仰与实践的的遗产。

一. 芬尼的一生以及他生活的时代。

我们必需记住，在第一次大复兴（即：“大苏醒”）之前那段时期，不调合的加尔文主义与教会主流是不协调的。爱德伍滋（Jonathan Edwards）被赶下讲台的主要原因是因为他在“人完全堕落”的教义上不走妥协之路。爱氏的外祖父斯多达为了社会秩序的原故，已经软化了清教徒对悔改信主的强调而走了“半盟约”之路，与此同时，启蒙运动实际上也已经在不信奉英国国教的新教徒中铲除了正统加尔文主义，对美国的神学堡垒形成了威胁。

针对当时新英格兰地区不是有名无实就是持怀疑态度的普通属灵状况，许多来自不同宗派的牧师们，英国圣公会、长老会、公理会，荷兰改革教会的加尔文主义牧师们开始重新找回宗教改革家们对传福音的强调，以律法和福音呼召人面对神。只要略略浏览一下当时那些最受欢迎的讲道就可以清楚地知道它们都立足于圣经关于罪和恩典，审判与称义，律法与福音，无望与盼望的教导。这些传福音的人们相信他们传道的成功与否在乎神的手，也在乎他们所传的是否忠于使徒的信息。

尽管第一次大复兴运动（1739~43）有着这些严格的圣经基础和传福音的热情，却仍带有过分的宗教热情。这一点，爱德伍滋本人也痛苦地承认，这位普林斯顿（注：当时的普林斯顿大学是严谨的加尔文主义神学院）的神仆化了极大的努力去分辨真、伪的宗教情绪。另一位在此大复兴运动中唤醒罪人的巨人是乔治·怀特菲（注：Jorge Whitefield 18世纪英国最著名的加尔文主义布道家）。

斯多特（Harry S Stout）在一篇颇有争议的文章里谈到怀特菲本人对大众福音主义运动中的一些重要特征可能也要负一些责任，这些特征在后来的复兴运动中表现出来。坦能特（Tennent）兄弟和戴文波（Davenport）也被他们的同工们指责为撒下了不健康的热情种子，以及许多关于大苏醒运动在教会方针上的问题和过于强调极端的个人转变方式，越过、违反了改革宗神学的传统的盟约基调。

“新光照”与“老光照”之间的差别虽不能与“新学院”与“老学院”之间的分离直接相比，但它们确实反映了长老会中有争议的变革，这些变革是因为一部分人寻求将一种虔诚的冲动加入到改革宗的正统中去，从而导致了1741年坦特能的从原来传统的费城长老会分出来的“新光照”派长老会。

这些出于改革宗内部的问题是否重要，不是本文所要讨论的。但有一点我们是清楚的：正如爱德伍滋所认识到的，复兴是“出人意料的、神的工作”，复

兴完全依赖神的主权。

第一次大复兴运动在新格兰圣公会中产生了分裂，许多人以不满（复兴）方式、方法（以及加尔文主义的复苏）为理由转而走向一位论主义（即否认基督的神性），而爱德伍滋则在与启蒙主义的对话中为了捍卫加尔文主义而为此提供了理论知识。大概再也没有任何其它一个运动象第一次复兴那样在形成美国革命的宗教特征和福音派的特征上起过如此重大的作用，但后者的产物第二次大复兴或许例外。

步复兴的后尘，第二次大复兴（1800~10）发起了一连串的复兴直到今天。然而，第二次大复兴无论在形式上还是在内容上都与第一次相去甚远，施利辛格（Arthur Schlesinger Jr.）这样写道：“当革命者们 1776 年来到费城的时候，加尔文主义的火焰已很微弱……，原罪（的概念）虽尚未被抛弃，却象其它东西一样被世俗化了”（注 3）甚至在边疆地区，那些拓荒的个人主义者们也靠自己的经验挺起身子，毫不比新格兰地区那些自信的启蒙主义者逊色，（注：当时的边疆地区指：纽约州、佛蒙特州、纽罕布什州的西边、佛吉尼亚州、肯塔基州和田那西州的南边各地区）。

在 19 世纪初，来自苏格兰、爱尔兰的移民们将他们的“圣餐节”传统带进了杰克逊式的民主中来。在苏格兰，每逢这样的节日，长老会的人们会从各地赶来，迫切地预备、等候节日期间的布道、教导和告诫，与此同时，在学术界（其中有些是从大复兴中建立起来的）也兴起复兴热来。

1802 年，耶鲁大学校长德瓦特（Dwight）领导了一场复兴，带领三分之一的学生信主，以当时学生中绝大部分有名无实或怀疑的状态而言，实在是相当成功的。

对德瓦特来说，加尔文主义的正统信条与圣经知识上的严谨被认为是真正苏醒所不可或缺的。当时，所谓“新学院”与“老学院”之间的分裂尚不明显。

与此同时，在边疆地区，复兴已不在新英格兰的监视之下，19 世纪开始的时候，康伯兰（Cumberland）复兴就是长老会牧师麦克格里迪（McGready）在循道会和浸礼会人们的协助之下所改变了上述的圣餐节而煽动起来。

对于德瓦特来说，加尔文主义的正统信仰与严谨的知识是真正苏醒所不可或缺的。当时，所谓“新学院”和“老学院”之间的分裂尚不明显。

各地都支起了帐篷，进行所谓的“营地大会”。圣徒与罪人一起经历“复兴之火”。康伯兰复兴之后一年，在肯里奇的一次多宗派教会办的万人聚会上，热情达到最高峰，妇女们把梳子抛向天空，人们倒下，奔跑、跳跃，“圣抽痉”，“圣大笑”，许多与会者目瞪口呆。结果，长老会将康伯兰教会开除，原因是他们的过火行为以及不按考核要求，在未授权的情况下任意按立(牧师)。长老会的这一行动造成了康伯兰长老会的独立，接着便是巴通史东（Barton Stone）带领下的分立宗派，最终导致了基督教会（又称基督使徒教会）的成立，他声称说他没有时间花在信经与信仰告白这类东西上，他鄙视加尔文主义，对三位一体的教义也不消一顾。但遁道会和浸信会的人们却热情有加，在这些复兴大会中大获丰收。

克劳斯（Whitney Cross）对“营会”形式的发展是这样解释的：

“圣公会对遁道会举办营会并允许上述各种跳、叫现象是皱眉头的，自由意志派的浸信会则倾向于容忍这些活动，但加尔文主义的浸信会则较严格……，一般来说，遁道会和浸信会较重实际，感情化，也更容易被一般人理解。这样他们就渐渐挤压长老会（直译：不断地用绳子扎起长老会这条鱼来），自己很快地发展壮大，正如他们过去曾在损害已建立起来的新英格兰教会的基础上发展起来一样”（4）。

从大复兴里发展出来的许多宗派里最受欢迎的是一位论主义，甚至连一般的人包括基督徒们也倾向于这样一种观点，认为新英格兰一位论主义完全是因为加尔文主义强调父神而忽略基督和圣灵所致。

然而事情变得越来越清楚，若将这些营会简单地看作是“群众性歇斯底里”视而不见的话，就可能对一般民众起反作用，长老会和圣公会也不一定就能控制新格兰地区尤其是边疆地区，因为遁道会和浸信会对新环境有惊人的适应能力。

长老会和圣公会在新格兰地区面对日益增长的威胁和出于他们共同的利益，决定联合起来，以便合用他们的宣教资源。为了收复失地，维持主导地位，他们愿意求大同小异，于1801年正式合并，并产生了名符其实的“联合方案”。

克劳斯曾作下列的观察：

“19世纪前二十五年里，整个福音运动在许多方面都是强调敬虔而不是分立宗派山头。联合方案本身就表明其出发点是为了拯救罪人，而不是过分强调信仰纲要的重要性，当时有许多都是组织上不分宗派，不强调各自教义的，至

少都公开承认是为基督教的目的……。有一点令人不解的是，表面上不分宗派，出于善意的复兴运动本应按他们所声称的去行，但这与事实上宗派之间的激烈争斗实在很难相称”（5）。

从“联合方案”起，传统派认识到要在边疆地区发展，需要进一步的各教会合一。因此，长老会和圣公会一起与遁道会、浸信会联合成立了美国国内宣教会（AHMS）。不过“长老会在早年已建立起来的地方享有的主导地位，现在他们发现自己正在失去农村与新建立的市镇地区，这种丧失大概是因为他们坚持牧师、传道人必须受过良好的神学训练，重视已建立教会的牧师而不是巡回布道人，以及他们保守的、限制性的神学。他们部分是自觉的，但更多是不知不觉地以自己的热情努力和妥协来克服这些不利之处”（6）。

为了参予并试图领导美国国内宣教活动，长老会和圣公会不得不放下他们的信仰纲领，在神学教育机构里放低调，以鼓励各福音派的人来入学。从前长老会、圣公会对牧师候选人不予认可的理由是出于缺乏神学正统训练，可是，1823年在纽约西部对于博查德（William Burchard）则宣布他“未能抓住人心来加入AHMS的宣教事奉”而不能任AHMS的工作。不管怎么说，“此地浸信会的人期望牧师应该让圣灵来准备他们的讲章……甚至奥本神学院也轻率地缩减课程，用以击退在特洛伊，威兹堡和罗切斯特等等各地纷纷冒出来的复兴训练学校的竞争”（7）。

当面对是处于运动边缘还是分享成果这个问题要作出决择的时候，“新学院”长老会的人们相信至少在目前阶段“实践”应该优先于“神学理论”，这点若不是直接了当的声明，至少也是被广泛认同的。

1794年芬尼的父母从康乃迪克州搬到边疆地区纽约州的欧奈达，当时此地已经因属灵上奇奇怪怪的狂热而出名，以诺叶（John H. Noyes）办的至善村（注：一开始在佛蒙特州后迁至欧奈达）正在试行使徒行传的记载。所以东西包括财产和妻子在内都共有。于是这片属灵上的肥沃土壤吸引了从William Miller的复临派，Alexander Campbell的基督门徒会，摩门教，到斯维登堡新教会，震颤派，贵格会，唯灵派等等五花八门无奇不有的一联串的宗派。人们热情分享千禧年式的、诺斯底神秘主义的各样奇妙异象，从而赢得了一个“通灵大道”（Psychic

Highway) 的雅号。根据哈德曼的记载，以通灵主义和不可抗拒主义（注：即奥地利人 Mesmer 创立的催眠主义）为先导，到了 1850 年的时候当地竟出现了六十七种期刊，三万八千种出版物和教会内、外二百万跟随者，真好比今天的“新时代”思潮（New Age）。（8）

芬尼两岁随全家搬入这片“烧透了的特区”。他长得聪明可爱，任何事只要到了他手上总是干得很出色。他开始在小学教书，尽管他可能从来未受过正式教育，一个学生后来回忆说“**芬尼先生好象没有不知道的事，也没有他不能做的事，并且做得都很棒**”（9）。

芬尼的父母不去教会。在他的记忆里，他成长过程中家里未曾对他有过任何宗教教育。但后来他在叔叔那里小住的那段时间他去了康州沃伦市的圣公会教会。牧师是史塔（Peter Starr），芬尼对他的讲道感到非常失望。他那“老学院”式的知识分子牧师样子成了后来芬尼笑话他的起因。无疑，史塔的讲道是单调的、缺乏热情的，授课式的，他甚至都不与会众用眼光交流。以芬尼的观点，史塔的神学也是不公平的，因为他是一个热衷的加尔文主义者，说他热衷，其实他一点热情也未表示出来。

芬尼对宗教失去了兴趣，后来在他家附近开始从事律师工作。1821 年，一次在林中的散步极大地改变了他。他回忆此事时说，一个纯粹的理性决定突然出现在这位律师头脑里，就好象在法庭上为一个案子作决定一样。第二天他回到办公室告诉他的客户说他受主之命要去传福音。

但事情并不如芬尼想的那么简单，一个刚信的人就要成为传道人，即使在边疆地区也不是那么容易的，

他的长老会牧师盖尔（George Gale）是位对“新学院”感兴趣的老学院派，他鼓励芬尼去读神学院，并顺服于长老们之下。此后的事，盖尔与芬尼的说法不一。芬尼说，长老会向他提供了普林斯顿的全额奖学金，但盖尔的记忆给他开了个玩笑，在 1853 年写道说，“**他（芬尼）已经向安多拂，普林斯顿和奥本神学院写了申请信，但结果并不令人鼓舞。**”事实上，来自芬尼方面的故事不仅说长老们请求给芬尼资助，最后是芬尼“**我不愿意将自己置于他们那些人曾受过的影响之下，我自信他们受了错误的教育，他们不是我理想中基督的传道人。**”他又说：“**我不太情愿地将此告诉他们，但出于诚实我不得不告诉他们**”（10）。

有一件事无论是芬尼的朋友还是敌人都一直在提醒这位自信的神职候选人的是，他所表现出来的骄傲与自负将会使他陷入麻烦。盖尔在多次为他安排位子的努力失败之后，还是说服长老们允许他用个人的图书馆自己来辅导芬尼。然而在芬尼对盖尔的慷慨进行回忆时写过如下的评语“说到他是我的老师，我他那里的学习除了矛盾争议之外，几无所获。”哈德曼对芬尼的回忆分析如下：“盖尔这样一位有尊严、有能力，积几十年经验的传道人竟谦卑地接受一个骄傲自负，舌尖齿利，新信不久，对神学一无所知，并且刚被三所神学院拒绝奖学金的律师实在令人难以置信！”（11）

芬尼关于在盖尔那里“除了争议之外，几无所获”的评语可能是经过深思熟虑的。它给人一个印象：芬尼在那些年里都是自学的，这在一定程度上也确实如此，芬尼拒绝按以前神仆们系统方式思考。他更感兴趣的是如何现在就怎样实际成功。反知识主义作为边疆地区复兴的一个标志，烧透了那些地区，也在芬尼上述的评论中可见一斑。

既使上述芬尼对盖尔的斥责是他自己凭想象杜撰出来的，下面这件事还是叫人相当吃惊的。1823年12月30日盖尔病了，亚当斯教会急需一名助理牧师，长老们同意发给芬尼牧师许可证，并且这还是在一名考核牧师先询问芬尼是否赞同威敏斯特信仰告白，芬尼回答说从未读过“我从未查考过，这不是我学习的内容”之后，让他通过了考试。然而，正如哈德曼所指出的，象盖尔这样一位普林斯顿毕业生在辅导芬尼作传道人时，竟会忽略了信仰告白，实在是件叫人难以置信的事（12）。

这究竟只是芬尼在记意上的一个小错误呢，或是芬尼有意回避出此考题的牧师呢，还是他故意要表明他的神学观从来就未改变过（就如他后来所坚持的）我们不得而知，但想到一个要想做遵守信仰告白教会传道人，并且还应该从清洁的良心上认同此告白的人竟然从未读过这份告白文件则实在是件希奇的事情。

1824年7月1日芬尼终于作了他被按立的第一篇讲道。讲道时，他拒绝站在讲台的后面，而是在台上、台下、会众之中走来走去。在许多镇上，甚至在芬尼未到达之前，复兴已经产生了许多奇怪的现象，边疆地区的复兴派传道人卡瑞特报告说，传道人们自己会变得歇斯底里。霍夫斯达特（Hoftadter）对此情景作了如下的描述：

“他们毫无理由的大笑，称之为“笑圣”。他们用手和脚在地上跳来跳去，并吼叫，说是“象狗撵松鼠一样赶鬼”。当这些都无效时，他们就口中发出听不懂的嘟噜声，他们相信这是使徒们所说的方言”（13）。

在迪卡伯，长老会与遁道会在一种叫“在圣灵力量下倒下”的现象有分歧，遁道会对此表示支持。1823年芬尼使长老会也同意此作法，芬尼有时吃惊地说他自己为什么不是遁道会的一员。他称赞他们是比长老会更好的复兴派（14）。克劳斯说“**律师、房地产巨头、面粉厂主、其他的企业家们和商界的大亨们带领着重生游行**（15）。”

芬尼并不是唯一的福音派。实际上，边疆地区的宣教士、福音派并不都不满足于加尔文主义信仰纲要的约束。例如：芬尼之前的新英格兰和纽约地区复兴领袖奈特顿（Nettleton 1783~1844）就效仿第一次复兴运动时期对罪与恩典的强调，依靠神的全能，避开所有形式的感情主义。但他那种自制的形式这时已被新复兴主义者认为是过时的。波士顿的比曲（Lyman Beecher 1775~1863）牧师是个忠实的盟友。比曲出生于康州的纽海文，在耶鲁大学做学生时，他发现这里是最不敬虔之地……，班上大部分同学都互称自己为伏尔泰、卢梭、达兰贝尔（注：此三位都是18~19世纪人本主义的启蒙运动思想家、哲学家）。一开始，比曲下决心代表新英格兰地区圣公会起来反对杰克逊式的民主，他认为杰佛逊和杰克逊的趋向与边疆地区那些宗派主义是手携手的。1801年的“联合方案”之后，他仍在长老会事奉，他一生都在长老会内。比曲在对抗种种反对力量的复兴运动中得到了泰勒的支持。下面我们会介绍，泰勒是纽海文派（New Haven Divinity）的创始人。比曲不同意奈特顿的老加尔文主义，而较向同情泰勒的乐观的人论，比曲在波士顿时，痛击当时已成主导的一位论主义。后来，他成为辛辛那提新学院派长老会西部据点的莱恩神学院院长。他提倡废除黑奴，反对天主教移民，捍卫美国的“既定目标”。1835年长老会年会对他本人异端的审查成为长老会新老两派之间分裂的序曲。

奈特顿在对抗芬尼的事上发现比曲是他的盟友。芬尼反对奈特顿的是神学上的，而反对比曲的则是做事方式上的。因为芬尼只不过是在边疆地区应用泰勒的神学。比曲对芬尼的批评是他所采用的“新措施”，依靠传道人社会关系上、智力上的混身解数（注：原文为：势利行为）而不是坚实的神学基础。芬尼的问



题不是他介绍皮拉纠主义，而是扰乱社会和教会秩序。但后来，比曲没有再坚持反对芬尼，这是 1827 年新黎巴嫩大会所证明的。会上，许多新英格兰的主要牧师们非正式地讨论了与芬尼的关系。当风向倒向“新措施”的时候，比曲公开宣布他认同芬尼并邀请他到波士顿。当然，奈特顿就被挤压了下去。虽然他仍然坚持他的聚会：或在镇上人们的工作场所，或应邀到人们家里，或是在广场上。哈德曼写到：“可是他的这些成绩被视为过时的，他那不曲不挠的坚持传讲原罪的教义使得他被泰勒、比曲和芬尼彻底地抛弃了”（16）。

新黎巴嫩大会是个转折点。芬尼翻了身，当年那使得康伯兰教会被长老会开除的神学理论与实践，现在已被公开正式的认可。甚至在老学院派控制的费城长老会也对新派的教义门户敞开。一次，一位长老会牧师邀请芬尼去他们那里，他事先警告那里的弟兄姐妹说“谁若是公开反对他将是不受欢迎的。”当一位老学院派转向芬尼一边时，芬尼是这样评论的“他对灵魂的爱克服了所有神学问题上的差异”（17）。

当圣公会以为他们可以守住新英格兰的堡垒时，遁道会和浸信会在边疆地区大获成功。当老学院派长老会的人们在与神学上和实践上的危险倾向作斗争时，许多甚至在尤尼昂和普林斯顿受过神学教育的人却纷纷随了大流。正如有人这样说：“实用主义当道，不管黑猫白猫抓住老鼠就是好猫。”（18）。

综上所述，若有人以为是芬尼造成了这种转变，那就不免过于天真了。新、老学院派的分裂乃冰冻三尺非一日之寒。哈德曼认为斯多达在一个半世纪之前就介绍了这样一种概念“他的整个主张就是假设牧师和民众是可以将从火从天上唤下来的，他第一次以一整套的方法将人与神合作的步骤描述出来”（19）。清教徒尤其是圣公会里，强调将分别为圣、转变信主和敬虔生活区别开来的热情有时会失去对救赎的关注。自从 1636 年的反律法主义辩论以来，教会里就一直有着低潮与复兴的循环，后者被认为是医治教会和政府弊病的补救之道。但是第二次复兴以及此后的复兴运动的特征就是其毫无掩饰的皮拉纠主义神学。

最后，许多老学院派加尔文主义者站出来反对长老会的完全改变。整个 1830 年代新学院派的支持者们如比曲、巴恩斯（Albert Barnes）以及一些尤尼昂和奥本神学院的教授都因异端而在教会里受审查。

当老学院派终于在长老会上成为大多数时，导致了 1837 年长老会内部的分

裂，四次大会中，将近半数的长老会成员被开除。新学院派试图东山再起，但未成功。在上述决议成为事实之后，这些流亡的长老会成员们找到了其它地区的支持者，成立了自己的教会，难怪芬尼这样宣告说“毫无疑问，每年长老会年会期间，地狱里会有盛大庆祝活动”（20）。

芬尼虽不能被称为是运动的创始人，但却是运动成功的最重要的催化剂。克劳斯这样说：“没有任何一个人或一种思想可以与芬尼的教导相比美。他那从实践中形成的神学满足了实用主义的需要，衡量成功与否的唯一标准是转信的人数多少和他们所表现出来的强烈程度。芬尼对纽约地区的一系列特会的贡献不是神学上而是实践上的，这些有效地满足了复兴的需要，为纽海文派神学的流行注入了活力”（21）。这，就将我们引入下面要讨论的关于复兴神学的来源与效果。

## 二. 芬尼的神学

### 1. 纽海文派：

在早期的复兴中，清教徒们如斯多达认为复兴是人与神的互动关系，正如爱德伍滋所言是“神人意料的作为”。简言之，复兴是神迹奇事，出于神而不是依靠罪人在道德或情绪上的真情实意。这时一位论派已经与加尔文主义真正的基督教分手。1757年，毕业于哈佛的韦伯斯特牧师（Samuel Webster）写了一本名为“冬夜谈话”的书讨论关于原罪的教义，他否定圣经教导说每个人都因亚当犯罪而继承了罪性。不久之后，此种皮拉纠主义的论调充分发展而成为普救论并与日益流行的以理性主义为基础的自然神论相联，将耶稣视为一个伟大的道德教师而不既是神又是人。于是，一位论加上普救论就成为新英格兰圣公会的主流。

泰勒（Nathaniel W. Taylor 1786~1858）是当时耶鲁大学校长德瓦特的学生，后来成为他的后任。泰勒与比曲一起反对一位论派、英国国教圣公会和保守的加尔文主义（这几类都反对复兴）。尽管他没有什么巨著力作，但他的讲课却极大地影响了并训练出了新英格兰复兴主义的生力军。象爱德伍滋一样，泰勒认为加尔文主义必须面对当今的问题。启蒙主义运动使加尔文主义者再也不能不再认真思考简单地以老调子来回答新问题，霍布斯（英国机械唯物论哲学家）和洛克（英国唯物主义哲学家）已提出了关于真正的自由、个体真实存在等一系列严肃的问题。加尔文主义必须区别物质决定一切和霍布斯提出的利维坦国家组织理论

所引起的道德混乱等这类问题。并且，个人权力、康德（德国哲学家）的伦理学、民主自由等等使加尔文主义的神学在人类学理论上看上去已经落伍。但泰勒不象爱德伍滋那样认为加尔文主义能给出最重要的正确答案，面对这些新问题，泰勒不是捍卫而是要加尔文主义来适应时代的情趣。

泰勒弃决了加尔文主义关于原罪、重生和意志受罪的奴役的教义，他认为，人生来是中性的，因此人的转变和重生不过是自我产生的，是人的具有“反其道而行之能力”的自由意志而造成的，于是，人只要自己作出选择就能战胜罪。

纽海文运动的另一位重要人物是贝利米（Joseph Bellamy）。贝利米是公理会的牧师，在第一次大复兴中是爱德伍滋的学生与同工。博克（Stephen Berk）称贝利米为“**教义服从实践需要**”（注：22）贝利米一方面维持其跟随爱德伍滋的兴趣，后者明确地阐述关于神允许始祖堕落，神的全能胜过罪恶；另一方面却又否认原罪，并争辩说人成为罪人是从他第一次犯下罪行之后才开始。他的这个关于罪的理论当然就影响到赎罪的教义，他和泰勒都接受了格罗帖（Hugo Grotius 1583~1645）的理论，强调神惩罚的是罪而不是罪人。于是，基督完成的工作只是关于神的公义，而非神的忿怒。因此，他们认为基督并不是真正地为任何一个人赎罪，而是表明了神的公义，表明神的爱（即所谓道德影响的理论），照此理论，既然神不要求罪人必须为其罪付上代价，那么替人赎罪的理论也就失去了必要。这样，赎罪只不过是感动罪人转离罪恶，调整他们的道德生活，而这些完全是在罪人的能力范围之内，无须重生，虽然神也包括在（罪人的）这种转变过程之中，但他不过是起一种规劝、说服的作用。仅此而已，就好比某人在某项行为上说服另外一个人。

此种情感决不是一只从一度闪射着光芒的加尔文主义的灰烬中复活飞出的火凤凰（注：纽海文运动也是从长老会里开始的）。巴克斯特（Richard Baxter，英国清教徒运动时的牧师）早在二个世纪前就已经继承了格罗帖的衣钵。在十七世纪的英国，清教徒运动中就已充满了对反律法主义、圣灵感应主义、阿米念主义和索齐尼主义（注：反对三位一体）的驳斥与争辩。巴克斯特与贝利米之间的神学观之趣味相投实在是惊人的。欧文（John Owen 英国清教徒牧师）指出巴克斯特的偏离给清教徒运动招至了一点儿也不比索齐尼主义、阿米念主义逊色的臭名。

## 2. 芬尼的“论系统神学”

1876年4月莱特（G. Wright）在《神圣》杂志上批评赫治（Charles Hodge，注：普林斯顿神学院院长，著名改革宗神学家）关于芬尼的系统神学是“将宇宙置于神的位置”的评论。瓦费德（Warfield）却同意赫治的观点，认为这是对芬尼神学的合乎逻辑的结论（23）。问题是，如此严重的起诉是否证据确凿。

芬尼在他的《论系统神学》里表明一种不知不觉地依赖于牛顿关于宇宙是一个机械性系统的理论体系。芬尼多次提到普遍的“智慧”、“理性”、“法律”、“政府”、“原则”，甚至连神都服从于这些至上的规律。论到神性时，芬尼说“神的所有道德性不过是神那种慈爱与无私仁慈的总和”（24）。与威敏斯特信仰告白截然不同，芬尼的这些评论丝毫没有一点圣经根据。事实上，在芬尼的整本《论系统神学》里都缺少圣经经文的引证。整本东西读来仿佛就是在读布莱克斯通的《英国法律评论》（注：Blackstone 是英国法学家，1723~1780）。

他的系统神学里毫无传统的系统神学的方法论证，他的关于神的教义是奇怪地从“不言自明的原则”里而不是从圣经里总结出来的。其结果，这位神与伊斯兰教的“阿拉”无以区别。芬尼的神论里没有基督教关于神的教义，更不用说关于福音的明确描述了。

同样，芬尼的人论里也缺乏以圣经为基础的，历史上的和神学上的思考。这就再一次证明，那些天真的，自信的，以为可以不需要依靠其它资源（所谓“不过是人的东西”）的人常常是最容易被一些他们不明白的东西所潜移默化。尽管芬尼很自信，他的反知识主义不过是他那时代的一面镜子。泰勒在1829年6月的《基督教观察员》季刊上论述说，婴孩出生到世上并没有罪，但通过不断地实践，很快学会自我放纵的心态，以至于形成了偏差！

芬尼追随泰勒，按照康德的“直言命令”（注：康德的论理学用语），作出了如下的结论：“**若是神命令的事，一定是可能的。**”

对此，爱德伍滋当然不会同意。他认为只有当这种“可能”是指“自然而然可能”的时候才是可以接受的。在自然里没有必然使人犯罪的东西，罪不是一种功能上的缺陷，而是人在道德上没有能力做原本在他们自然能力范围内的事，即：神命令的事。纽海文派否认这种差别，却欣然接受康德的所谓“**应该做的就意味着可以做**”的理论。芬尼并以此来解释说假如是神要求绝对的完全，那么人

按他们现有的状态是一定能做到完全的。对此，赫治作了如下的评论：

所谓“我应该做的我就能做”是哲学家的格言，而不是普通人的经验。每一个人，特别是有罪恶感的人都会承认“**我应该能做的，但我却做不到**”（25）。

我们甚至不必读芬尼的《论系统神学》的内容，只要从目录里就可以知道芬尼的整个神学是围绕人类道德的讨论：

第一～第五章：论道德治理、道德责任和道德行为的统一性。

第六～第七章：论“完全顺服”。

第八～十四章：对爱与自私、品德与邪恶的一般讨论。

前二十章里关于基督教、关于救赎连提都没有提起过。后来讨论了重生、悔改与信心，有一章是关于称义的，接下去的六章都是讨论成圣。事实上，芬尼所写的根本就不是系统神学而是伦理学。这就是为什么赫治把“**芬尼的论系统神学称为论道德律与哲学远比称之为系统神学来得准确……，是道德哲学就是道德哲学，不要挂上个‘系统神学’的牌子**”（26）。

不过，这位《论系统神学》的作者在基本教义上倒是立场鲜明的。限于本文的目的，我们只讨论芬尼的人论涉及到基督救世的部分，而不去讨论纽海文派的人类学理论。

芬尼宣称教会中关于原罪的传统教义（无论是罗马天主教还是抗罗宗教会在这点上都是一致的）是“**反圣经的、荒谬的教义**”（27）。芬尼毫不含糊地否认人具有罪的本性（28）。其结论是，如果说亚当以他的坏榜样引人犯罪的话，那么基督救赎的必然结果是向人提供一个完美的榜样。人的罪性与败坏并不是与身俱来的，不过是选择的结果。芬尼对圣经中几处常被引来证明人的原罪的经文有他自己的解释。例如，诗篇 58: 3“**恶人一出母胎就远离神，一离母腹便走错路，说谎话**”芬尼说“**但难道恶人真的从出身的那天起就远离神，就说谎吗？**”换言之，这句经文是真的在告诉我们实话吗？“**每一个人都知道这与事实是相反的**”，芬尼将他的解释与“事实”等同起来。芬尼接着说“**……恶人所远离的，所走偏的是人世间的道德能力**”他的解释不顾圣经上原来的话，与皮拉纠、康德和所有拒绝原罪教义的人们一样，芬尼对此教义的结论是“**这是一个怪物般的，亵渎神的教义。圣洁的神竟然对受造之物与身俱来的本性发怒**”（30）。此后，他又写道：“**原罪、身体的重生以及由此产生的教义是对福音起破坏作用的，是为人类智**

慧所厌恶的”（31）。

否认了原罪，芬尼便无所顾忌的否认了超自然重生的教义。第一次大复兴运动（的人们）认为，正如复兴是神所赐的，重生也是“神所赐的出人意料的礼物。”但对芬尼来说，在圣灵对人产生道德上的影响的同时，“真正的改变……是罪人自己的行为”（33）。

芬尼最受欢迎的讲道是他在波士顿的公园街教会的那篇名为“罪人注定要改变他们自己的心”的讲道。芬尼宣称“宗教里是没有超自然的能力的”，实在是皮拉纠主义，他还说“宗教是人的工作”，“它完全是正确地应用自然的能力，就是如此，绝无外来之力。当人信仰宗教后，他们并不能做以前他们所不能做的事，他们能做的，只不过是以不同的方式，用他们以前就有的能力，来荣耀神。复兴不是神迹，也毫不依赖神迹。复兴纯粹是人正确地应用有的种种方式的哲学结果，一如正确地应用各种方式后所产生的其它结果一样”（34）。

前面已提到过关于机械的、实用主义的宇宙观。当时（19世纪的中叶）工业的曙光已经出现，人试图以牛顿的理论系统为依据，通过机械工程与科学技术来创造一个有序的、可以被预见的存在系统。正如詹姆斯（William James 1842~1910）的哲学理论很适合美国人的心理一样，芬尼广受欢迎的这一套东西，事实上是外界各种因素影响的结果多于他自己所创立的。詹姆斯这样说“从实用主义的原理上看，如果关于上帝的假设在最广泛的意义上说是有效可行的话，那么这个假设就是真理”。于是，詹姆斯就想要知道“真理在经验上的可以兑现的价值”（35）。在当代出版的芬尼的演讲集前言中，编者有这样的一段话：

“应当努力寻求一种可行的福音。我很高兴地宣布，他们（读者们）可以在本书中找到”。

恐怕再也没有比芬尼所坚持的，所谓复兴应依赖正确的方法，而不是依赖神全能的自由运行与恩典更恰当地表达那造就了芬尼和詹姆斯以及他们各自的追随者们的美国式的实用主义冲动。

至此我们已经看到，芬尼的神学是几乎不需要神的，这是一个建立在普遍的、不言自明的原理上的道德系统，人只要作出选择就可以找到。

传统构架里下一个倒下的多米诺骨牌是基督的替人赎罪。芬尼坚持认为，考虑赎罪的时候首先一定要知道，基督只是为他自己而不可能为每一人，代表众

人在律法上是不可能也是不公义的。从以下的这段话里可以看到芬尼的整个神学是以提高道德水准为动力的体系：

“假如他替我们遵行了律法，那么为什么还一定要以我们的顺服为我们得救的必要条件呢？”（36）。

换言之，若基督替我们完成了顺服，满足了神对我们的罪所要求的公义，那么为什么还要以我们自己的顺服作为得救的必要条件呢。这里芬尼很小心地将基础与条件加以区分，就如他在后面关于完全的讨论里一样：信徒的完全顺服是救赎的条件，而神的怜悯是芬尼思想的另一个叫人难以理解的谜。

和纽海文派一样，芬尼将赎罪以管理上、道德上而不是替代的语言来描述：“赎罪是向人显示德行的最高的原动力。榜样对道德最具影响力……，假如赎罪里所显明的恩惠还不能征服罪人来克服自私，那么他们就毫无希望了”（37）。

请注意，这里赎罪的目的不是救赎罪人脱离神的忿怒，而是以一个动人的榜样从道德上来影响、感化说服自私与肉体（的本性）。也就是说，基督的工作本身纯粹只属伦理道德的范畴，替人赎罪的观念被明明地否认了。因此观点“假设将赎罪看作是一个实实在在的付债，我们已经看到这与赎罪的本质不一致……。赎罪的本身确实不能保证任何人的得救”（38）。

将原罪、神的全能、重生和替代赎罪推到一边去之后，芬尼又勇敢地面对下一个挑战：因信称义。听上去就好象他根本就不知道十六世纪那场关于人到底是因为人自己的义被称义，还是因为算作为人身上的义而被称义之间的大论战（注：宗教改革），芬尼采纳了原原本本的皮拉纠主义的立场。

首先，对于“一个基督徒犯罪的时候还是不是基督徒？”这个问题。芬尼是这样回答的：“无论何时，一个人犯罪时，那时刻他就不圣洁。这是不言自明的。无论何时，一个人犯罪就必须被定罪，必须招至神圣律法的惩罚……，若诫命仍对人有效，但对基督徒来说却永远地置于一边或已废除，那么我的回答是：废除惩罚就是撤销诫命；因为没有惩罚的诫命就不成为法律而成了规劝。因此，基督徒只有在遵守的时候才被称义，违反的时候就被定罪，否则，就成了反律法主义了……。综上所述，犯罪的基督徒与不信的罪人站在完全相等的位置上”（39）。

芬尼确信神要求绝对完全，但这却没引他寻求在基督里的完全公义，却作

了如下的结论：“**现时的完全顺服是称义的一个条件。**”十六世纪的特伦特大会决议（即：罗马天主教对抗宗教改革的大会决议）都比芬尼的这一立场要更接近于奥古斯汀：“**成圣无疑是在最终的称义之前；不过前者在今身总是不可能完全。那不完整的，通过圣礼和神职人员的中介，被基督的救赎所遮盖**”。

芬尼的福音纯粹是法律，尽管他对作为条件的行为与作为基础的行为加以区别，他所信奉的行为称义走得比宗教改革所反对的罗马天主教更远。

芬尼接着写道：“**对于一个罪乃在身上的人是否可以被称义这个问题，答案当然是：不，无论是在法律还是在福音的原则上都一样，除非律法被废除……但是，从福音的角度上，罪若仍在一个人身上，无论其大、小程度，他是否可以被赦免、被接纳呢？当然不能。**”（40）。

芬尼明明知道威敏斯特信仰告白，他却对宗教改革的因信称义教义公开声称说“**这个错误恐怕杀戮了比那咒诅世界的普救论更多的灵魂**”因为“**一个基督徒无论何时犯了罪，他就被定罪，必须认罪悔改做他先前所做的，不然就要失落**”（41）。

对于威敏斯特信仰告白所坚持的称义的法律特性（即：白白称义），芬尼是这样回答的：“**以法庭的概念宣布罪人无罪是不可能的，也是荒谬的……，我们会看到，罪人称义的基础虽然只有一个，但条件却有许多。称义不可能基于一个法律概念，而要基于对律法普遍的，完全的，不停的顺服。那些持福音称义即：悔罪的罪人以法庭的概念被白白称义的人对此当然是反对的，他们的立场是按法律的概念，某人做的算在别人帐上，于是基督的顺服就成为我们的，因为他是为我们顺服的**”（42）。

假如芬尼在被按立之前没有读过“告白”，他后来大概是不会对“告白”这么熟悉的。因为（告白）圣约神学坚持认为称义的基础是“**对律法普遍的、完全的、不停的顺服。**”然而基督以他自己的完全顺服成为罪人称义的基础。但芬尼却反其道而行之。他认为这应该是指信徒的顺服：

“**算为义的教义即基督对律法的顺服算作我们的顺服是基于一个最虚假，最荒谬的假定。基督的公义只能为他自己称义，决不能算作我们的。让他替我们顺服这自然是不可能，将赎罪作为罪人称义的基础不幸地已经拌倒了许多人**”（43）。



芬尼的这些评论使得瓦费德得出以下的结论：“芬尼如此激烈争辩说，神不能接纳任何没有真正公义的人。他这是无可置疑地在教导行为称义，将人自己的义置于宗教改革关于称义教义中基督的义的位置上”（44）。

芬尼并认为信乃是称义的唯一条件是“反律法主义者的观点”，“我们应看到坚忍到底的顺服也是称义的另一个条件”。这就将称义放在基督徒生命的结尾而不是开头。但并不就此为止，他还说“从完全献给神的意义上说，现时的成圣是称义的另一个条件。有些神学家不是将成圣作为称义的条件，却将称义作为成圣的条件。但这是误入歧途的观点。”

论到“告白”作者们关于算为义的观点，芬尼说“若说这不是反律法主义，那么我就不知道什么是了。”法律手续的概念对于芬尼来说是不合理的。因此他下结论说：“我认为此类教义实在是太妙了，只能适合于浪漫故事而非神学系统。”因此，称义的教义是“另一个福音”。

芬尼在以下的这段话里是这样反对“告白”作者们的：

“老学院派”的那种对称义和他们关于人败坏特性的观点之间的关系是显而易见的。我们已经看到，他们坚持人身上的一切都是有罪的。那么人转向现时的圣洁，完全遵守律法是不能成为称圣的条件的。他们的称义就至少在一定程度上必定有罪，这样，算为义就成为必要，有识之士怎么也不能容忍有罪称义，于是他们就设计了一套方法叫律法和立法者的眼睛离开罪人转向他的替身——完全顺服了律法的那一位(的身上)”（45）。

可见芬尼是知道他与之决裂的东西的重要性，并且也表明他对宗教改革的立场有着惊人的了解，他所否认的并不是出于迷惑不解，而是经过认真思考所得出的。他对白白赦免和替代赎罪的福音教义是如此的不舒服，以至他都不愿意走卫斯理——阿米念主义的调合道路。不像卫斯理，芬尼知道这意味着什么，也知道那是避免不了的。因此，他不远万里直接走回到皮拉纠主义。

关于纽海文派的起源是否与爱德伍滋本人有关，还是因他作为导师所坚持的严格的加尔文主义所致，一直都有争议。古尔佐（A Guelzo）倾向第一种观点，他认为纽海文派的赎罪教义“所谓代表（注：即圣约神学中关于先前的亚当与末后的亚当代表的人）的形象很容易被纽海文派接受，因为爱德伍滋主义哲学的最主要论点是：神是公正的，不是随心所欲的。他是万物的主宰”（46）。

无论如何，爱德伍滋的确为贝利米 1750 年发表的“分别出来的真宗教”作过绪，古尔佐指出的理由是，爱氏在其大部分未发表的笔记里确倾向于一种代表观点上的赎罪。但其他人则认为贝利米和泰勒只是为眼下被“启蒙后”的道德主义重新找到了格罗帖（47）。

纽海文派和所谓“相容的加尔文主义者”证明了这样一句谚语：“有了这种朋友，谁还需要敌人呢。”正是在这些爱德伍滋的学生们手里，加尔文主义调转了头。新派本来是会自行消失的，但纽海文派的神学家们通过泰勒的炽烈热情将新派收编入伍加入复兴的动脉之中，并且一直延伸到边疆地区，造就了查尔斯·芬尼。

### 三. 芬尼的实践

#### “新措施”

芬尼在 1835 “我们必须要有兴奋的、有能力的传道，否则魔鬼就得了人，除此之外，只有遁道会能救人”（48）。这一要求说明芬尼早年在他叔叔的教会中听到的单调而沉重缓慢、缺乏激情的讲道是常见的。自从宗教改革以后，讲道是抗罗宗的标志，路德和加尔文都坚持说“传讲神的话在某种意义上，就是神的话”（海弗帝克第二信仰告白），海德堡信仰告白要理问答说：“神要用传讲他的话而不是偶像来教导他的子民。”你只要读一读宗教改革时期和清教徒时期的讲章，就不能不被那种热情与能力所动。

然而，美洲殖民地时期和战前时期的许多讲道却是八股式的、枯燥的，在形式上、内容上和紧迫感上都是无力的。尽管芬尼对那种沉溺于“很好的神学问题”的讲道深恶痛绝，那种历史课式的或解经式的讲道或许使得他故意夸张了这些情况，他无疑地拥有众多的听众。他们可以真实地感受到他而不是站着的一幅漫画。

“新措施”包括下列各种方法：

措施一：直截了当、冲突性的开场白。芬尼会事先得到当地臭名昭著的罪人的名单。他在公开祷告中提到这些蒙在鼓里的陌生人的名字，若他们在场，他还会当场点名亮相，在那个没有电视的年代，这是一种相当吸引人的、侦探小说式的情景喜剧。

措施二：然后他还会在公开祷告中点那些当地教会对复兴不热心的传道人的名，为他们的灵魂祷告就好象他们尚未信主一样。

措施三：芬尼每到一镇，当地的教会都停止正常活动，连续一个星期每天晚上开奋兴布道会。

措施四：最引人注意的或许是第一排的“焦虑渴望座”。

随着布道会的进行，“寻求者”或“被感动者”们从后面挪到这排座位上，从这一措施又发展出了“台前呼召”，呼召那些有感动的到台前“为基督作决定”。这些发明还不算是最有争议，最有争议的是鼓动妇女在会上作“见证”，甚至作公开祷告。当时的美国社会里，妇女和男人都视公众场合下出头露面的女人为不雅之举，不能为社会所接受。这对于自由派的一位论主义者和保守的加尔文主义都一样。然而，各宗派与复兴主义的人们都为此开道，难怪最早的女权运动领袖都出自于这些新措施之下的复兴运动。

最后一条措施是打开知名度。芬尼会派出一支先遣队，当他一到当地时就象马戏团来临一般：有现成的帐篷和观众，一切就绪。假如复兴和信仰不是超自然的，而是“正确应用人已有功能所产生出来的哲学效果”（芬尼语）的话，这些措施只适用于当时，正如芬尼所指出的“传福音的人一定要造成一种足以叫罪人悔改的兴奋”（49）。奥斯特朗（Sydney Alstrom）对此种神学与实践的关系作出观察说：“芬尼那种强调人为造成转信不是他唯一离开严格的威敏斯特信仰告白之处，他非但不隐藏反而大肆鼓吹它，他从一开始就要求罪人转信时要有一种公开行动，有时甚至令人担忧地强调“完全成圣”（50）。芬尼在一封复兴信中这样写到：“现在教会要做的最大事情是改变世界，离弃所有的罪。基督教最初就是由一群改革者们所组成……，他们要改变个人，改变社区，改变政府……。看一看这场道德改革运动吧，是那些少数几位献身、舍己的妇女在与放纵的大罪争战，多年来一直就有这种挣扎，几乎所有的教会都一样，除了对此不消一顾之外，什么都没做，真正做的，是一些教会的妇女们，她们组成社团来进行这项工作。教会作为身体到哪里去了？那些自诩为改革者的，自称与每一种罪作永远争战的男男女女们都到哪里去了？”

“道德说服”成了芬尼福音主义和社会改革的标签，他并说：“法律、奖赏和惩罚是道德说服的核心与灵魂……。我的弟兄们，假如教会、大学和神学院

一齐努力向前，谁敢说他们没有紧跟神的脚步？但若他们不这样做反而对变革进行报怨、批评、谴责，那么他们还能做成什么呢？”（51）。

正如克劳斯指出的，对于芬尼来说，“讲台的一举一动要与所讲的话相配合。谁想要效法芬尼和拿希（Nash），除了模仿他们那种拉长调子的拖腔讲话和与神的亲近之外，还必须在台上前、后最大幅度的摆动，全力以掌击椅，拍手、击掌，大幅度的手势，从吼叫到耳语的声调变化以产生一种舞台表演所产生的视觉、听觉的感观效果。”这些复兴家们可以重复讲同样的内容，而一般的牧师则要化工夫建立长远计划的讲道事工。那些不能模仿芬尼的人不免产生怀疑“芬尼以清醒的头脑所做的这些，却使他的效率者们几乎疯了一般”（52）。

这套注重流行化而不注重神学的东西引起了新英格兰地区许多教会牧师的愤怒。先是长老会，后是德国改革宗的神学家奈文（John W Nevin 1803~1886）在其“焦虑座”一文中说他不是因为真诚热心而批评复兴，而是批评他的职业性、机械化、它的舞台表演性、将世俗高效率管理的方式搬进教会。他认为，客气地说这一切最多只能称为一种最不可靠的推动神的国度与工作的方式（53）。

奈文并批评说：“所有这一切都为了一个简单的目标，那就是效果。讲台或多或少的变成了舞台而失去其尊严与奥秘。趣闻佚事常常被以世俗的、轻率的方式详加叙述……。传道人感觉到的是他自己，也想方设法的要使听众也有同样的感受，然而神却没有以同样的比例被感觉到”（54）。

对于奈文来说，形式上的问题与神学上和信仰纲领上的问题是分不开的。宗教改革不仅是神学上的，同样也是传福音的方式上的和教会生活里的。奈文在他那篇对复兴主义的长篇批评文章的导言中这样说：

“新措施与那包括在奥古斯堡信仰告白和海德堡告白要理问答中的宗教改革的生命毫无相似之处。慈运理和加尔文决不会赞同，路德一定会毫不留情地加以谴责，他的心太大、太深、太自由而不可能容得下这种注重外在形式的、机械式的浅薄宗教。那些辛辛苦苦地将路德宗教会带到美国来的人，去跟随这种宗教，是与路德的记忆与名字不配的……。我们所质问的这种体系既不是加尔文主义，也不是路德宗而是卫斯理的遁道会，那些催促老德国教会采纳这种宗教的人，事实上是在将路德宗教会推进遁道会的怀抱。这种转变或许不需要改变教会的名称。在这个国家，各教会虽有自己的组织，但遁道会的方式已经

在各宗派中运作。无论遁道会有哪些优点，与我所说的宗教改革的生命相比不可同日而语，后者远比遁道会出色且坚实……。假如我们一定要有遁道会的话，那么就应该要名副其实的，合乎体统的遁道会，为什么一方面各宗派围墙四立，一方面却又不坚持、捍卫自己的属灵特色呢？一个没有灵魂的宗派是不配存在的。那种要外在的宗派名称却又无信仰概念之实的热心正是宗派盲从偏见与分裂的真正原因”（55）。

奈文、雪夫虽有普林斯顿老加尔文主义的根，但与赫治、瓦费德并非凡事看法一致。这里，他们所想要找回的不仅是宗教改革的神学，也包括宗教改革时期教会的敬拜形式与顺序。当他们与他们的老师和同事（即赫治、瓦费德）那些深刻的神学批判眼光相一致时，那种汇聚在一起的力量是惊人的。

芬尼的复兴鼓励了更多的方法包括强调医病和“信心的祷告”，要求绝对信赖全体会众，完全同心期待（结果）。芬尼抱怨正统的祷告是“嘲笑神，因为他们缺少一种期待，太多地依赖神的全能”（56）。

克劳斯指出“传说、异梦、异象与宗教兴奋紧密配合，复兴工程师们不断地别出心裁找出更打动人的方式来替换那些已经用旧了的方法。在此种种方式的奋兴布道会上，各种措施都在一个模式之下进行，又推动这些措施本身再更加高涨，直到那不断增长的热心在正统范围内沸腾溢出流向异端”（57）。

除了这些新措施之外，（部分原因也是因为这些新措施），芬尼的复兴也产生了一种分裂的灵。具有讽刺意义的是，这正是正统信徒和他们对信仰纲领、告白委身所一直遭到批评的理由。然而正是在边疆地区，宗派分裂更多更快。热情被证明是比神学信念更不利于合一的因素。因为热情自身比神学信念具有更主观、更个人性的东西。幻觉和“只信基督，不信纲要”使各种异端宗派对推翻教会传统、信仰纲要充满自信，这种分裂的结果正如有人饶有兴趣地报道说“教会分裂成了五花八门的‘主义’……，结果很难找到两个信同一信仰的人”（58）。不是神学而是热情促成了不和。尽管芬尼可以称威敏斯特信仰告白为“纸上教皇”，十九世纪却创造出了众多活的教皇。

然而，新学院派长老会（甚至包括一些传统上以老学院派为主的地方）不断地调他们自己来适应这些新措施。例如，欧奈达长老会虽然反对这些措施，却仍邀请芬尼光临，究竟是何原因呢？因为“神与他同在，他们的手被绑住了”（59）。

成功似乎便是得了神的批准，这正是使徒行传 5：38~39 节里迦玛列的逻辑。

#### 四. 芬尼的遗产与影响

瑞昂 (Edwin H. Rian) 在《长老会论战》上写到，现代神学是新学院派的产物。马斯顿 (George Marsden) 指出“新学院”最初就是比曲和新英格兰圣公会的一些人搞起来的。他们在“联合方案”之下将长老会与复兴结合起来，但后来这种新英格兰传统与更正统的苏格兰长老会发生冲突，造成了 1837 年的分裂 (60)。霍普金斯 (Samuel Hopkins) 强调道德政府，但普林斯顿的人则认为这是信仰纲领之内的事。真正造成分裂的是泰勒，虽然在后来的旋风中收果子的是他的学生。整个 1820 年代期间，老学院派对比曲、巴恩思等人的异端展开了审查，但却是徒然。因为新学院派得以巩固他们那种对信仰告白标准不加约束的观点，马斯顿说，令人惊讶的是泰勒的纽海文主义竟在 1869 年新学院长老会与老学院的联合里销声匿迹了。

正如哥佛瑞 (W. R. Godfrey) 在一篇文中一针见血的指出的，在老学院神学家雪德 (W.G.T. Shedd) 1890 年退休后一年之内，尤尼恩神学院的信仰告白长老会便告消亡。布里格 (Charles A. Briggs) 成了圣经神学教授，在他的上任仪式上，布里格对德国的批判精神推崇备至，并强调说假如长老会和福音派能使他们自己适应科学进步与现代世界观，他们就能加紧准备好自己迎接新世纪的曙光。这些福音派长老会的人们要看到的不过是以热情冲动来促成基督教的成功。然而，为了要吸引现代世界，他们就不得不作调整 (61)。正如泰勒的纽海文主义要将加尔文主义与启蒙文化相联，芬尼所要求的是要将福音信仰与杰克逊式民主的实用经验相接。因此，尤尼恩神学院的福音派只是要想推进基督教，巩固一个基督教美国的道德与政治目标。

黑格尔 (Hegel 注：德国著名唯物主义哲学家) 的启蒙主义与浪漫主义现代化精神通过哈那克 (Harnack) 的中介而弥漫于那个年代，使得世俗历史哲学观与基督教的历史观无从区分。

或许比纽海文神学更强大的是普遍的德国理想主义和黑格尔的思想。马斯顿提到奥本神学院的新学院派教授希考克 (L.P. Hickok)。后者在神学界以外被普遍认为是美国理想主义的先驱，希考克一方面警告超然泛神论，一方面自己却在推销黑格尔哲学。

正如他们自己的期刊所告诫的，新学院所关心的看上去是“**星期天舞台上剧院里的实际果效**”（62）。人们不能不注意到那种渐进式、趋向于纯精神的、通过地震波式传播的，人类走向善、美的历史观与新学院派活动家们的后千禧年道德主义的相似性。（黑格尔对这种约阿希姆主义历史观直言不讳的认同）

当福音派在福音主义名义下与舒勒马赫的（Friedrich Schleiermacher 1768~34）浪漫主义诗歌结合在一起之后，基督教被降到了人的感觉；当福音派以福音主义的名义嫁给了瑞滋雪尔（A. Ritschl 18922~89）思潮时，他们是将神的国度与道德标准变成了社会进步。所有这一切的转变具有一个共同点，即：不仅要使基督教与现代世界发生关系并且要走回到皮拉纠主义。如果说瓦费德没有错的话，**皮拉纠主义是泛外邦异教主义的宗教，是自然人的宗教。**

从泰勒到芬尼，从芬尼到 19 世纪末的自由派福音主义者的这些发展将基督教调整去适应自然神学。即使是阿米念主义复兴者们推崇医治也并不认为是超自然的介入，不过是自然律的科学的，自然的结果。泰勒和芬尼否认了原罪、超自然重生、替代赎罪、因归给人的义而称义（即：白白称义），而以现代人的自信，人类的潜能，道德和社会补救、道德影响，管理概念上的赎罪取而代之，将称义跌价成自然完美主义。他们在神学上的继承人在德国虚假虔诚派的帮助下，看到了最后的结局，也就是我们现在所称的神学自由化或自由派神学。

但有件事我们不能小看：基要主义和自由主义都是这种福音趋势的产物，整个 1920~30 年代基要派和现代派之间的剧变不能掩盖他们双方都有负于泰勒和芬尼这个事实。就如比曲一开始讨厌芬尼的模式，但最终却张开双臂拥抱他一样，原因是他们在神学上的相同性。现在自由派与基要派之间尽管在许多重大问题上意见不和，但双方所持的却都是皮拉纠主义。这就是为什么梅程（J.G. Machen）发现自己不仅在自己的长老会里，也在复兴后千禧年，和在道德取向的基要主义汪洋大海中非常不相称。

马斯顿强调说，基要主义虽说与启蒙现代主义（在例如对人性的乐观、信心的增长，强调道德性等方面）兴趣相投，但却是新神学的后代，正如纽海文派反对一位论主义，基要派反对现代主义一样，人人都以各自不同的原因反对加尔文主义。但是以我的观点，基要主义与现代主义都有负于“（复兴）巨变”。出于不同的原因，泰勒的复杂的人文主义很适合于自由派的情调；而芬尼的皮拉纠

主义则为热心的复兴铺下了道路。

出于相似的原因，芬尼由于太自信，反知识而不承认自己有负于泰勒；而基要主义则不能认识到他们的遗产来自启蒙运动的信念。假如这是真的，那么下面就是美国宗教史上的一个最奇怪的讽刺：

基要主义与现代主义原来是一对出于同一位神学祖先的堂兄弟，若撇开圣经内容和基督教真理中关于基督其人与工作的历史真实性的话，基要主义与现代主义竟拥有一个惊人相似的他们自己的救世信纲。

这一点没有逃过瓦费德的眼睛，他在 1920 年对一个要让长老会接受的，以福音企业为基础的共同“福音信纲”作了毫不留情的反应。这是一份毫无立场的，连一个天赋神权论者或理性主义者都可以心安理得地签署的东西。他说：

“这份信纲里丝毫没有因信称义。这意味着那场我们称之为宗教改革的伟大运动所获得的一切都被扔出窗外……。这份信纲里根本没有基督宝血赎罪，这意味着中世纪以来漫长的寻求真理所获得统统都被抛到了九霄云外。安塞姆（11 世纪神学家）也被从同一扇窗户里扔了出去。这份信纲里没有罪、也没有恩典，按照此信纲所言，这个世界上根本就不存在什么东西叫作罪，那么当然也就不可能有什么东西称为恩典……。奥古斯汀的下场比安塞姆和宗教改革也好不到哪里去。那从第一世纪初代教会的辩论中得出了三位一体和基督神性的最根本的真理也被丢弃了，信纲里没有三位一体，没有基督神性，也没有圣灵的神性……，难道我们已经准备好加入这样一个以去除上述种种为基础的合一吗？难道我们已经准备好，在我们传福音的时候不提因信得救、不说得救唯靠基督宝血、得救必须靠圣灵重生吗？……难道这就是二十世纪长老会作为（与其它宗派）合作传福音的基础的信纲吗？果真是这样的，那么传福音就不需要福音了，因为这个信纲所忽略的正是福音本身。‘交通’是个很好的名词也是很重要的责任，但是根据使徒保罗，我们的交通必须是全力传福音”（63）。

浪漫主义产生了舒勒马赫，也造就了复兴主义中的理想主义和敬虔主义冲动，并引发了一种与城市的超然主义并行发展的流行的情感主义。这两种趋势都被证明了它们经验上、情绪上的现实价值。按詹姆斯（William James）的说法，这种将神学和护教学从客观转变成主观，外部转成内部，公开转为私下，宏伟壮丽变为无关紧要，从理性上站立得住转变为经验上的满足而已。



假若芬尼和他的先驱们确实是福音主义历史上的主角，那么我们就应该记住，整个复兴传统从芬尼到葛培理(注：当代美国家喻户晓的福音派大布道家)，无论他们之间有何种细微的差别，在神学上和实践中都是相同的。

根据克尔特（Milton J. Coalter Jr.）所述，比曲的儿子亨利·比曲（Henry W. Beecher）是他那时代美国最著名的传道人。克尔特说：“他所传讲的是一种民间宗教与基督化社会达尔文主义的混合。他基本上忽略了他的加尔文主义的成长背景，以浪漫主义的观点将神描绘成一位人类通过自然进化走向统一秩序和自由的主管。他相信美国处在一个带领人类走向进步的位置，他的自由派神学很好地配合了一种社会保守主义的温和改革，即：在上帝之下，富人帮助穷人脱离贫困”。

后千禧年、浪漫主义、理想主义和纽海文派的皮拉纠主义与社会达尔文主义的黑格尔人类终极学说配合默契。既然人人都接受，那么与基督教正统离经叛道就可以用进步理论来解释。那些反对在信仰上、实践上作创新改变的人则被不断地指责为反对不可避免的历史进程。马提（Martin Marty）说：“清教徒的信仰曾经是以超自然为中心的。但阿伯特（Lyman Abbott）看到亨利·比曲使信仰看上去变成一种自然经验，是可以享受、作日常之用的，于是他就完全效法芬尼”（65）。

惠顿大学的首任校长布兰查（Jonathan Blanchard）坚决地走芬尼的完美主义道路。1839年他在奥伯林学院的那篇题为“社会的完美状态”的演讲中宣称：“当神的律法成为一个国家的法律之时，就是神的国度来到地上之日。当你将这种形式带给社会，当你把完美的工作做在人身上时，就不需要那么多的基督的教义了，每一位真正的基督传道人都是全面的改革者。他的工作就是尽可能地将压在人类身上的邪恶改造过来。”

代顿（Donald Dayton）引用布兰查的话说：“施洗约翰和救主宣讲的就是指神的国是一个完美状态的社会”（66）。布兰查是废奴、禁酒的勇敢斗士，他坚决主张上述的国度概念，即：福音的今世意义，他完全委身于完美主义神学，在社会、道德和政治活动中鼓起了一股极大的热情。

慕迪（D.L. Moody 1837~1899）效法芬尼，是一位反知识、反神学的情感主义者，也是阿米念主义者。他这样说“当你发现一个人跟随基督时，这一定是个

成功的人”（67）。大企业成为慕迪复兴事工的目标，卡内基、瓦纳美克、道奇以及一大串华尔街大亨们都资助他的运动。巴纳姆（P.T. Barnum）甚至为他制作帐篷。根据霍夫斯塔德报道，复兴主义“进化成了一种自然的敬虔，只有一个基本宗旨的实用主义，那就是：最广泛最快速的救灵魂”。为了此目标，传道人受大量的神学装备不仅是多余的装腔作势，而且还会成为障碍，对于只有有限知识的巡回传道人来说，唯一衡量的尺度就是有多少人信，对此，几乎没什么好说的了（68）。慕迪宣告说：“你怎样为神得人无关紧要，只要你得着人”（69）。琼斯（Sam Jones 1847~1906）嘲笑说：“长老会的传道小子啊，少讲一点教义，多一点耶稣基督吧！”然而，他以自己的天然直觉的方式，不知不觉地表现出来的神学，是通过芬尼在跟随泰勒（70）。

后来，一位从棒球运动员转变成为福音领袖的桑代（Billy Sunday）在他的复兴会上更具戏剧性，包括在台上打断棒球棍。到了此时，实用主义和消费者情调已经越变越糟，桑代这样说“我现在的收入折下来，一个灵魂才值2元钱。按我所造成的转信人数算，我挣的比任何其他在世的福音家都少”（71）。这位芬尼的真正后嗣最感兴趣的是禁酒。他还宣告说：“我相信没有一种教义比这样一种思想更危险，那就是：复兴本身有什么特殊的东西，我们可以用判断任何其它事情的标准即：因果关系，来作判断（或译：复兴本身根本就没有什么特殊性可言，就如其它一切事情一样，成者为王，败者为寇）（72）。

瓦费德在他对完美主义的经典研究中解释了芬尼与当时美国、英国各种“圣洁”进化运动之间的关系。在复兴主义里，神的话被替换成了传福音的人，传福音的有效与否完全在于这个人。芬尼这样说，他“不用开口，只要一眼就能叫满屋子的工厂女工们变得歇斯底里。就如路德宗所说的，神在他的话里叫人知道救赎；神在传道人身上叫人知道救赎。于是此传福音者就成为圣礼了”（73）。

瓦费德在下面这段话里论到美国的奥伯林完美主义与英国的凯斯维克运动（“维多利亚生活运动”）之间的神学联系：“或许正如埃及帝王们在登基时想方设法要抹掉上一代君王的名字那样，这些后来的运动也很喜欢让我们忘记他们的出处。但那些早年埃及帝王的名字仍可以从他们那面目全非的纪念图腾上读出来。奥伯林的图章也仍可以从那些后来的运动中分辨出来，虽然他们不承认他们的双亲，但却仍去不了那深刻的印记”（74）。

凯斯维克圣洁运动在美国最大的成功不是在五旬节派，也不是在卫斯理派中，而是在新学院派长老会的圈子里。瓦费德这样描述长老会的博克曼先生，后者说：“我们被神接纳只有一个过程，那就是信；另一个则是在圣洁中成长，那就是行为。因信在基督里被接纳之后，我们认为应该继续向前，通过奋斗、定意走同完美，通过禁食祷告，靠基督使我们成圣就如靠基督我们已经称义一样。”

因此，瓦费德说：“我们得救是不可分割的，这里却被明显地分成了两部分，要由两种不同的信心行为来得到。我们从博克曼的原意中可以读出纯粹卫斯理式的通过另一种信的行为获得公义、圣洁，就好像是卫斯理亲手所写的一样”（75）。

今天它的最流行的代表人物仍在长老会里（布莱特 Bill Bright, 奥吉维 Lloyd Ogilvie, 以及近代的谢拂(Lewis Chafer, 达拉斯神学院院长，将时代论主义理论化的奠基人），这些已经超出了本文的范围，但仍是值得仔细查看一下的，尤其是近年来的“谁作主”这个问题。

马斯顿甚至注意到美国时代论主义（Dispensationalism）的新学院之根，考克斯列出了在著名的司岗费尔（C.I. Scofield 注：美国的时代论就是他在 1830 年开始的，包括将启示录写作的年代由历史上认为主后 65 年改为主后 90 年，即：耶路撒冷被毁的主后 70 年之后）之前的七种时代论。他们都出自出长老会。“甚至可以从新学院的人出席国际预言大会（此大会被认为是基要主义的有组织的运动的早期标志）这件事上更直接的看到这种一贯性”（76）。

皮拉纠主义与后千禧年主义相接合产生了社会福音；芬尼与前千禧年的合作引出了时代论的基要主义。

老学院、新学院在基要主义者中间的分裂可以从马斯顿与“老普林斯顿”加尔文主义者之间，从麦克英太（McIntire），谢拂与先知复兴家们之间的分裂中看到。一边是坚定的历史加尔文主义，教会的属灵本质；另一边是基督徒的自由。后者不注重基要真理而强调道德与政治上的福音，以及严格的个人行为标准。到此时，新学院长老会的活动家们自己也在支持更自由化上与政治、社会上更趋保守之间产生分裂。“新学院”原先是指支持少数族裔和妇女的权益、禁酒和道德立法，但是后来的社会福音则有不同意识形态上的趋势。但他们仍然都保持了从芬尼和复兴中继承下来的东西。因此，我们再一次看到现代主义与基要主义两者

之间的相似之处要远远大于他们任何一方与老学院加尔文主义的相似之处。新学院思想的任何一方都受不了正统神学的重轭，因为后者是那通过热心和各派大力合作、道德运动所造就的基督教美国理念的障碍。但是，比这些神学上的症状更重要的是最近在福音主义中出现的救世论上最重要的“巨变（Mega Shift）”。有人认为今日的“渐近式”或“自由”福音派不过就是早年的老自由派。尽管神学上的相似之处无可置疑，但历史上我们已经看到一个人可以是基要主义者（特征如复兴、千禧年、逐句解经）但同时又与自然主义或皮拉纠主义的救世观点完全一致。

当代福音主义明确无疑地认同并庆祝芬尼的遗产，代顿说：惠顿的第四任校长爱德曼（V. R. Edman）直到 1940~50 年代仍呼吁福音界回过头来学习芬尼，说他是“**最著名、最成功的美国福音领袖。**”爱德曼的“**芬尼仍活着**”一书也得到葛培里的支持。哈佛大学出版社认为芬尼的复兴对美国文化的形式有着巨大贡献，于 1960 年再版芬尼的复兴演讲集（77）。“班特尼”“莱威尔”“圣经”以及一系列的福音出版社近几十年来也再度兴起芬尼热。1960~70 年代的“耶稣运动”的领袖们重新拾起芬尼的神学和模式传给新一代。格林（Keith Green），斯瓦格（Jimmy Swaggart）和“青年宣教”等个人与组织也积极地宣传芬尼神学，主流福音主义虽然完全知道芬尼的神学观，却仍然视芬尼为英雄。在最近的一次采访中，福威尔（Jerry Falwell 注：当代著名的基督教右派领袖）宣称芬尼是“**我心中最伟大的英雄之一**”（78）。甚至基督教的“左派”也对芬尼大加尊崇。

1990 年 2 月，当代基督教杂志的封面故事就是“福音巨变”。福音派学者中不少人正沿着上述那些早年偏离轨迹上调整他们的福音神学。在烙上芬尼印记的各宗派自愿参加的整个福音帝国里，芬尼遗产的实用效果处处可见。福音派的实践，“寻找者敏感型”的方式，以强调技术方法，政治活动为教会增长战略，民族情绪，道德主义以及一系列其它的兴趣都继承了芬尼那以拒绝威敏斯特告白标准为核心，以人为中心的神学。

#### 全文完

1. Charles Finney, *Charles Finney's Systematic Theology*(Minneapolis: Bethany House, 1976), author's preface, xii.
2. Harry S. Stout, *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991)
3. Arthur Schlesinger, Jr., *Cycles of American History* (New York: Houghton

- Mifflin, 1986), p.5
4. Whitney R. Cross, *The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850*, pp.8-9
  5. *ibid.*, p. 40
  6. *ibid.*, p. 47
  7. *ibid.*, pp. 51, 156
  8. Keith J. Hardman, *Charles Grandison Finney: Revivalist and Reformer* (Grand Rapids: Baker and Syracuse University Press, 1987), p. 25
  9. *ibid.*, p. 31
  10. *ibid.*, pp. 50-51
  11. *ibid.*
  12. *ibid.*
  13. Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* (N. Y. :Vintage, 1963), p. 70
  14. Hardman, pp. 67, 108
  15. Cross, p. 155
  16. Hardman, p. 111
  17. *ibid.*, p. 156
  18. *ibid.*, xii
  19. *ibid.*, p. 19
  20. *ibid.*
  21. Cross, p. 160
  22. Stephen Berk, *Calvinism Versus Democracy*(Berkeley: University of California Press, 1968), pp. 59-61
  23. Cross, p. 158
  24. *ibid.*, p. 27
  25. B. B. Warfield, *Perfectionism* (Philipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed), p. 195
  26. Finney, *Systematic Theology*, op. cit., p. 31
  27. Charles Hodge, "Finney's Lectures on Theology," *Biblical Repertory and Princeton Review*, April 1847, pp. 244-258
  28. *ibid.*
  29. Finney, *Systematic Theology*, p. 179
  30. *ibid.*
  31. *ibid.*, p. 179
  32. *ibid.*, p. 180
  33. *ibid.*, p. 236
  34. Warfield, *Perfectionism*, p. 189
  35. Cited in above, p. 176
  36. Finney, *Revival Lectures*, op. cit., pp. 4-5
  37. William James, *Pragmatism* (N. Y.: Meridian, 1955), pp. 192-195
  38. Finney, *Systematic Theology*, p. 206
  39. *ibid.*, p. 209
  40. *ibid.*, p. 217

41. *ibid.*, p. 46
42. *ibid.*, p. 57
43. *ibid.*, p. 60
44. *ibid.*, p. 320-321
45. *ibid.*, p. 321-322
46. Warfield, *Perfectionism*, p. 154
47. Finney, *Systematic Theology*, p.p. 326-339
48. Allen Guelzo, "Jonathan Edwards and the New Divinity, 1758-1858," in *Pressing Toward The Mark*, ed. Charles G. Dennison and Richard Gamble (Philadelphia: The Orthodox Presbyterian Church, 1986). See also his major work on Edwards published by Wesleyan University Press.
49. Cf. especially Joseph Haroutunian's important work, *Peity Versus Moralism: The Passing of the New England Theology*(New York: Holt, 1932)
50. Finney's *Lectures on Revival*, second ed. (N. Y., 1835), pp. 184-204
51. *ibid.*
52. Sydney Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven: Yale University Press, 1972), p. 460
53. Donald W. Dayton, *Discovering An Evangelical Heritage* (San Francisco: Harper and Row, 1976), p. 20. Finney's "Letters on Revival--No. 23."
54. Cross, p. 175
55. John Williamson Nevin, *Catholic and Reformed: Selected Theological Writings of John W. Nevin*, ed. by Charles Yrigoyen, Jr. and George H. Bricker (Pittsburgh: The Pickwick Press, 1978), p. 5
56. *ibid.*, p. 93
57. *ibid.*, pp. 12-13
58. Cross, p. 179
59. *ibid.*, p. 182-184
60. *ibid.*, p. 315, 162
61. W. Robert Godfrey, "Haven't We Seen The 'Megashift Before?'," in *Modern Reformation*(January-February, 1993), pp. 14-18
62. Marsden, "The New School Heritage and Presbyterian Fundamentalism," in *Pressing Toward the Mark*, Charles G. Dennison, ed. (Philadelphia: The Orthodox Presbyterian Church, 1986), pp. 169-182
63. B. B. Warfield, *The Shorter Writings, Volume I* (Philipsburg, PA: Presbyterian and Reformed), p. 387
64. Donald K. McKim, ed., *Encyclopedia of the Reformed Faith* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1982)
65. Martin Marty, *Pilgrims In Their Own Land* (N. Y.: Penguin, 1984), p. 312. At the risk of exaggeration, the New School evidenced Romantic tendencies that could, in either a fundamentalistic or liberal direction, could easily disintegrate further into gnosticism. Cf. Philip Lee, *Against the Protestant Gnostics* (Oxford: Oxford University Press, 1986) and the more recent work by Harold Bloom, *The American Religion*(NY: Simon and Schuster, 1992). The relationship between twentieth-century "gnosticism" and Pelagianism and the relation of

both to the New School is a subject that requires a great deal of further exploration.

66. Donald W. Dayton, op. cit., pp. 7-14

67. Richard Hofstadter, op. cit., pp. 59 ff.

68. *ibid.*

69. *ibid.*, p. 115

70. Cited by Tom Nettles, "A Better Way: Church Growth Through Reformation and Revival," in *Power Religion: The Selling Out of the Evangelical Church?* (Chicago: Moody Press, 1993), p. 182

71. Hofstadter, p. 115

72. Cited by Sidney E. Mead, *The Lively Experiment* (N. Y.: Harper and Row, 1963), pp. 114-115

73. Warfield, *Perfectionism*, p. 135

74. *ibid.*, p. 214

75. *ibid.*, pp. 226-228

76. George Marsden, "The New School Heritage and Presbyterian Fundamentalism," in *Pressing Toward The Mark*, op. cit., pp. 177-178. I am not taking issue with Marsden here, but simply widening the influence beyond fundamentalism. If Finney did not directly influence the drift of Presbyterianism toward modernism, he certainly was himself carried along by the same winds that eventually accomplished just that. The perfectionistic impulse, carried over into radical political and social movements, surely assisted in preparing the way for an acceptance of German idealism. That many of the pioneers of "modernism" in the Presbyterian church were simply representing themselves as champions of "evangelical" Christianity over rigorous confessionalism is demonstrated in *The Presbyterian Controversy* by Bradley J. Longfield (Oxford: Oxford University Press, 1991).

77. Donald W. Dayton, op. cit., p. 15

78. Jerry Falwell, interview in *The Horse's Mouth* (September, 1994) published by Christians United for Reformation (CURE), in Anaheim, California.

---

Dr. Michael Horton is the vice chairman of the Council of the Alliance of Confessing Evangelicals, and is associate professor of historical theology at Westminster Theological Seminary in California. Dr. Horton is a graduate of Biola University (B.A.), Westminster Theological Seminary in California (M.A.R.) and Wycliffe Hall, Oxford (Ph.D.). Some of the books he has written or edited include *Putting Amazing Back Into Grace*, *Beyond Culture Wars*, *Power Religion*, *In the Face of God*, and most recently, *We Believe*.