

恩福

信仰在文化紮根
文化藉信仰更新

時代議題

對同性戀運動的回應

劉志遠 1

科學與信仰

大爆炸說與神存在的論證

劉良淑 5

人文天地

資本市場中的教會

陳曉東 9

公義與法 (上)

蔡子望 12

當代中國

鑒古而知今 (下)

張路加 14

交流站

透析儒家的自力觀

田 薇 16

豈僅有天命的追求？

謝文郁 19

詞語闡釋

驕傲，一個基督教的詮釋 (下) 范學德 21

基督教與考古

基督教入華年代管見 李民舉 23

封底文

上帝與大選

蘇 卿

恩福

2004年10月 第四卷第四期 總 13

出版者：恩福基金會

The Blessings Foundation, Inc.

P O Box 11066, Torrance, CA. 90510-1066, U.S.A.

電話／傳真 (310) 325-8882

e-mail: theblessingsf@yahoo.com

Website: bf21.org

會長／主編 陳宗清

執行編輯 劉良淑

電腦美編 夏訓智

編輯 莊光梓

行政 林雪騰

編輯委員 王忠欣、呂沛淵、莊祖龍、陳俊偉、
陳惠琬、陳愛光、張路加、遠志明、
蔡茂堂、劉同蘇、謝文郁
(按筆劃順序)

本刊自由索閱，索閱單請影印本期 20 頁

恩福基金會

成立：1994 年 6 月

信仰：本基金會篤信聖經為真神啓示，原稿毫無錯誤，是信仰與生活最高的準則，並接受早期教會信經以及近日福音派的信仰告白。

異象：推動文化宣教，耕耘華人心田

使命：人才栽培、學術交流、傳媒事工

董事：蕭隆昌 (主席)、陳愛光 (秘書)、
許藹惠 (財務)、駱傑雄、陳宗清、
蘇文峰、謝崇仁、陳永昌、陳俊偉

奉獻支票請開：The Blessings Foundation, Inc.

* 本刊有作者署名之文章，文責作者自負，其立場不代表本刊。

* 本刊保留文章版權，歡迎轉載，請先來信通知。

The Blessings, Vol. 4 No. 4, October, 2004

Published quarterly by The Blessings Foundation, Inc.

23505 Crenshaw Blvd. Suite 184, Torrance, CA 90505

U.S.A.

Tel./Fax (310) 325-8882

Postmaster: Send Address Changes to

The Blessings Foundation

P O Box 11066, Torrance, CA. 90510-1066, U.S.A.

President/Chief Editor: Grant Chen

Managing Editor: Liang-Shwu Chen

Computer and Design Editor: Harris Ha

Editor: Julie Chuang

ISSN# 1543-0936

編者心聲

劉良淑

七月份恩福家人退修會中，王忠欣博士引述他在北京作學術交流時，聽見一位教授所講的佚事。有位鄉下婦人信了耶穌，家人很不滿意，群起圍攻。她實在無法招架，最後，想起這位在北大任教、學貫中西的親戚，便向家人說，讓這位滿腹經綸的學者來作仲裁。結果，這位教授告訴來訪的鄉親，信基督教沒什麼不好，一句話就平息了這場宗教風波。

這個不起眼的故事，卻反映出學術界福音工作的重要性。中國古代將社會區分為士農工商，讀書人的見解一向受到社會的尊重。自從改革開放以來，知識份子擺脫了「臭老九」的身份，而有真才實學的人士，更能對社會大眾的思想起引導作用，這已是不爭的事實。

近二十多年來，中國的學術界對基督教的研究逐漸加強，觀點不再似從前一般狹隘、偏頗。現今「基督教是帝國主義的工具，是人民的鴉片」等言論，已遭知識界視為落伍。根據一個團體的統計，中國各個出版社所出有關基督教的書籍，已有三百餘冊，其中不乏中國人所著、極具學術份量的作品。過去，國內研究基督教的學者極少，如今卻日漸增加，只是在學術圈內，受歐陸自由神學影響的學者佔大多數，福音派神學的聲音仍顯微弱。

如今向中國學界人士傳福音，挑戰與難度比往日猶有過之。華人教會素來多半看重直接的福音宣揚，以及建立教會的事工，對於福音與時代潮流的應對，有興趣的人不多，下工夫的人更少。然而，在資訊流通的世代，中國的學者快速吸收西方的各樣訊息，對基督教亦是如此。許多華人教會所不重視、覺得無關痛癢的神學課題，反倒是他們覺得最值得探索的領域，也成為他們對基督教認識的內容。因此，要向中國的學術界傳福音，實在需要有素養的基督徒學者，才足以承擔重任。可惜，放眼華人教會，能進行學術對話的人手嚴重不足。栽培學術人才需要相當的投資，但願神興起華人教會，能有更廣闊的眼光，為主培育能在思想沙場中爭戰的福音鬥士。

本期有幾位新的作者投稿，我們很高興能發表他們的研究心得。首篇劉教授針對「同性戀」狂濤的分析，必能裨益讀者正視此一襲捲全球的道德危機，願積極去應對。討論經濟、法律的兩篇比較專精，但是若仔細咀嚼，必能開拓視野。田薇教授得到「北美華人基督教學會」的資助，到美國研究基督教年餘，臨行前特將她對儒家和基督教的反思心得交給我們發表。

本雜誌創刊迄今今年十月已過三個年頭，我們希望「信仰在文化扎根」的呼聲愈來愈受重視，也希望更多讀者能以訂閱來表示支持。

救救孩子」是魯迅當年寫《狂人日記》的吶喊。他感到吃人的禮教無情地吞噬著年輕中國的生命力。「救救孩子」是他喚醒沉睡中國的呼聲，震撼了人的靈魂。

今日歐美社會同性戀浪潮洶湧有席捲全球之勢。但華人教會和基督徒大多仍不明白，這浪潮對社會文化所產生的影響和意義。筆者借用魯迅當年的呼喊，透過本文剖析這來勢洶洶的運動，盼喚醒沉睡中的教會。

一個異性戀者的自白

筆者是異性戀者。自應謙卑、坦白的承認，對同性戀者的處境和瞭解是有限制的。然而這並不表示異性戀者對同性戀者的處境必然毫無瞭解。異性戀者可透過與同性戀者的友誼、見證、故事了解他們。更重要的是，異性戀者亦非聖人，我們也天天面對性的衝擊和誘惑，性的掙扎在我們生活中並不少於同性戀者。我們的經歷與同性戀者雖不盡相同，卻不是全然不同。

異性戀者所面對的性誘惑，毫無疑問是來自天然，但這並不足以使我們拒絕聖經對這方面的道德標準。我們不願站在道德的高台上指責同性戀運動，但深知那所謂「來自天然的性誘惑」，絕不能構成違反聖經教導的藉口。我們反而願意在主耶穌的救贖大恩之下，更加堅定地見證聖經的教導是準確無誤的，更加迫切地向同性戀運動提供我們得赦免和被釋放的經歷。這篇文章便是根據這種精神而寫的。

從聖經看同性戀

聖經反對同性戀，新舊約前後一貫，是非常清楚。但同性戀運動一意歪曲這個事實，因此我們不能不辯明。同性戀作家懷特（Mel White）竟然說：「我學會去接受我的性傾向，甚至慶祝它是神所賜給我的好禮物。」如此把同性戀傾向歸功於神，其實是混淆是非，我們有責任澄清。

聖經反對同性戀行為的經節分別載於：利未記十八章22節和二十章13節、羅馬書一章26、27節、哥林多前書六章9、10節和提摩太前書一章9、10節。同性戀運動者稱這些經文為「鐵錘子經文」（clobber texts），因為它們斬釘截鐵地反對同性戀。讀者翻閱這些經文，就會曉得聖經對同性戀的看法是否定的、一致的，一點混淆也沒有。

支持同性戀運動者常歪曲這些經文，認為或是翻譯錯誤，或是斷章取義，或是聖經作者



救救孩子

當時文化的限制所致。

就「翻譯錯誤」這論點來說，這五處經文橫跨新舊約，由多個不同譯者翻譯，聖經的譯本不時重譯，卻沒有改變這五段經文的基本意義。難道這些不同時代的譯者都犯了同樣的錯誤？可見這論點非常牽強。

「斷章取義」的說法更是毫無意義。事實上，這五段經文的前後文都是在責備不道德的事，都是在警誡性犯罪的後果。

「文化限制」這個說法也講不通。雖然保羅譴責同性戀，有時會跟男士留長髮或婦女在會中應閉口一起講。但重要的是，這五處經文分別寫於截然不同的時代。這些「鐵錘子」經文跨越了新舊約，從希伯來的文化步入羅馬時代的文化，很明顯這些經文是超越時代、文化的產品。

同性戀運動對於這些「鐵錘子」經文的解釋並不一致，各種解釋之間時亦互相矛盾。極負盛名的耶魯大學歷史教授柏斯威（John Boswell）便認為，古代文化是接受同性戀行為的。他說，反對同性戀和拒絕同性戀的生活型態是近幾百年的事。根據這個說法，保羅反對同性戀的經文竟變成突破文化傳統的新概念了。

一位追隨柏斯威的同性戀牧師韓克斯（Thomas Hanks），對這些「鐵錘子」經文又有他獨特的解釋。他說：「這些經文很明顯是指沒有保障、不安全的男性肛交而已。保羅和利未記所反對的，不是同性戀行為，而是不安全的男性肛交。」根據這樣的解釋，聖經不單沒有時代文化的限制，反而是超越時代，非常先進的作品。

由於柏斯威的身分地位和研究聲望，他的言論在同性戀運動中舉足輕重。他也是同性戀者，一九九四年患愛滋病而死。他有兩本關於

對同性戀運動的回應

劉志遠

同性戀的著作，都是研究西方古代文化對同性戀態度的作品，書名是《基督教、社會寬容與同性戀》(Christianity, Social Tolerance and Homosexuality)和《前現代歐洲的同性結合》(Same-Sex Unions in Premodern Europe)。柏威斯推動同性戀運動不遺餘力。他的學術地位給他對聖經的曲解提供了不少掩護。他最著名對聖經的曲解，是羅馬書一章20~27節。他認為，那段經文所指責的，是異性戀者所犯的同性戀行為。他認為，同性戀行為對同性戀者而言並不逆性，同性戀行為對異性戀者才是逆性。這樣故意的曲解對經文不誠實，然而這種態度就成為同性戀運動的動力。

來勢洶洶的同性戀運動

大多數學者把同性戀運動的起源定於七〇年代。當時產生的只不過是一些零星火花，但很快這個運動便燃燒起來。在一九七二和七三年間，他們成功的把同性戀從美國心理治療協會(American Psychiatric Association)的病列表中除名，自此，同性戀不再是性傾向的變態(Sexual Disorder)，而是名正言順的、正常的、不同形式的性表達。對同性戀運動而言，這是非常重要的里程碑。此後，同性戀運動聲勢浩大，打入社會娛樂界、學術和教育界，現今又利用美國政治司法界盲目開放的弱點，企欲入侵美國全社會。

他們的步伐是有計劃的。他們利用傳媒和各式各樣的方法，有系統的把有利於同性戀的信息滲透整個社會階層。一九八二年，奧特曼(Dennis Altman)在〈把全美同性戀化〉(The Homosexualization of America)一文中得意的揚言：「愈來愈多美國人的思想行為靠近同性戀者。」

一九八四年十二月，同性戀者柯克(Marshall K. Kirk)和皮爾(Erastes Pill)發表了一篇文章，〈和平進攻：一個說服全美的同性戀戰略藍圖〉(Waging Peace: A Gay Battle Plan to Persuade Straight America)。他們是全美同性戀動員會的領袖。該文提出同性戀運動三個基本方向：

1. 正常化同性戀傾向，使人對同性戀的抗拒心理降至最低，甚至成為麻木。手段則大量利用傳媒，有名望的同性戀者和明星都可成為宣傳的媒介，以達到社會大眾對同性戀形象的改觀。
2. 刻意的勾劃、突顯同性戀者是受害者的形象，以博取廣大社會的同情。
3. 妖魔化傳統家庭的維護者，醜化他們的

形象，把他們形容成壓迫弱群、陳舊封建的惡魔，動輒把「同性戀恐懼症」加在這些人身上。

他們這樣有系統、有計劃的推動同性戀運動二十多年，結果是有目共睹的。傳統家庭的價值觀兵敗如山倒，結果是：

- 超過二十五州推翻了禁止同性戀行為(如肛交)的法律。
- 在心理治療專業協會中重新定義何謂正常的性傾向。
- 十一州、過百的城市和縣份立法維護同性戀權益。
- 在公立學校灌輸同性戀是正常的性取向，同性父母是一種家庭模式。
- 得到無數工會和專業協會(包括有二百萬會員的全國教育協會)的支持。
- 舉辦同性戀奧林匹克運動會；在迪斯尼樂園有同性戀日；在各大都市舉辦同性戀大遊行。
- 二〇〇〇年，在佛蒙特州(Vermont)立法通過同性戀結合條例(civil union)，給予所有合法婚姻的權益。
- 二〇〇三年，麻州最高法院宣判禁止同性婚姻違憲。二〇〇四年五月十七日同性婚姻在麻州正式成為合法。
- 二〇〇四年二月十二日至三月十一日，三藩市市長紐森(Gavin Newsom)越權頒發婚姻證書給同性戀結合者。(後來被加州最高法院所禁止，又在八月十二日宣判三藩市市長越權，所有的同性婚姻證書無效。)
- 爭取同性婚姻合法化正在許多州的法院中進行。

同性戀運動來勢洶湧，使人驚訝的是，全國同性戀者人數不超過百分之十，有些估計更遠低於此。如此少數的一個群體會產生這樣龐大的力量，該歸功於他們的團結和有策略的攻勢，把同性戀問題政治化，並利用傳統婚姻維護者的弱點取得成果。這些弱點包括對同性戀運動的目標不瞭解，對同性戀的同情而助長該運動的聲勢，以及大部分人士對同性戀運動漠不關心、毫不醒覺。

反對同性戀運動的幾個障礙

上述種種弱點都可在二十一世紀的教會中找到。這些弱點和當年羅得在所多瑪、俄摩拉所犯的錯誤相仿。當時羅得對同性戀的氾濫採姑息和息事寧人的態度。他大概以為那是別人的事，與他無干。結果同性戀者鬧到他家中，

使他不能置身事外。後來神懲罰所多瑪和俄摩拉時，波及了羅得一家，結果他家破人亡，還發生亂倫的事（創十九）。這很難說不是羅得對當時同性戀氾濫採姑息態度所致，值得我們引以為戒。

但是，要基督徒挺身而出，反對同性戀運動，仍有幾個障礙得要越過。

1. 反對豈是無由

基督徒談到同性婚姻的議題，大多數都一臉無奈，認為大勢所趨，無法避免。他們即使反對，卻苦於除聖經之外缺乏反對的理由，因為同性戀所標榜的，是兩位同性戀者彼此相愛，要長相廝守，永結同心。這是他們私人的事，不害人不害物，有何不妥？同性戀運動巧妙地醜化反對者的形象，把他們刻劃為虛偽的、食古不化的道學先生、壓迫少數群體的惡霸。於是，基督徒只能雙手一攤，無可奈何，任其氾濫。

首先，要注意到基督徒反對同性戀，並沒有到處組織張羅，鼓吹立法把同性戀者關禁起來，或送到集中營，使之與社會隔離。今日社會對同性戀這現狀已經非常寬容。正如關啟文所說：「今天兩個同性戀者若兩情相悅，隨時可以山盟海誓，住在一起，永不分離……沒有人或法律會禁止他們。」所以我們基督徒反對同性戀，不必中他們的詭計，不必自疚，以為是在壓迫少數群體。這是毫無事實根據的。

相反的，從同性戀運動的過程、聲勢看來，可以發現這是個非常有系統、深謀遠慮的運動。透過社會、文化、政治來顛覆傳統的婚姻觀念和制度。同性戀者雖是少數人，經過有系統的部署，卻非弱群，他們有龐大的政治、經濟力量。今年八月在密蘇里州通過修改憲法禁止同性婚姻，然而這場爭奪戰中，支持同性戀者動用的款項達四十五萬元，相對的，反對同性婚姻者只用了一萬九千元。筆者深信，利用金錢、政治、及各種手段和力量，強迫人認同少數人生活方式的，不是反對同性戀的基督徒，而是支持同性戀運動的人。

我們反對同性戀，基本原因是根據聖經的教導，然而亦是由於這是逆性的事，至終必會帶來社會、家庭、和個人各式各樣的問題和弊端。關雷蒙（Raymond Kwong）在七月至九月份的《挑戰者》（Challenger）雜誌刊登了一個列表，細數同性戀生活形態的弊病〔例如：50%的自殺率是出自同性戀者〕。

2. 弄清同性戀運動的最終目標

有些人以為，同性婚姻是同性戀者的私事，不應干涉，且對社會無甚大害，於是漠不關心。這種態度在基督徒中至為普遍。筆者所認識的一位神學院教授便持這種想法。

其實這些人對同性戀運動的目標和底線並不瞭解，以為同性戀運動所爭取的不過是一些個人權益而已。基督徒既應愛神愛人，何必逼人太甚？前面已經談過，同性戀運動乃是要顛覆傳統文化和價值觀的運動。他們要社會認同所有乖謬、逆性的性行為、黃色刊物、亂倫、一夫多妻或多夫一妻、與獸淫合等等行為。這些都可以辯說是個人私事，與別人無關。女同性戀作者艾特布利（Paula Ettelbrish）便揚言，同性戀運動的最終目標是：「所有家庭關係的合法化與社會的認同。」關啟文說得好：「那究竟爭取同性婚姻者在爭取什麼？他們所爭取的，其實是同性婚姻的制度化，這意味著對傳統一夫一妻制的顛覆，和社會整體對同性戀全然認同。」同性戀運動關乎整個社會文化的道德體制，牽涉到每一個人，絕非只是同性戀者之間的個人私事。

3. 同性戀傾向是天生的嗎？

同性戀運動者常用的藉口是：同性戀的性傾向是天生的，由不得同性戀者自由選擇。他們會引用一些「科學」研究作論據，以致很多基督徒信以為真，甚至有名的基督徒社會學家甘伯羅（Tony Campolo）都這樣說：「我相信在我的研究中，至少男同性戀者是這樣——我對女同性戀的研究非常有限——他們的同性性傾向由不得他們選擇。」現時很多報章、雜誌都在報導同性戀是基因所致，但這不過是訛傳，其實並未得到證實。撒丁諾弗（Jeffrey Satinover, M.D.）在其文章《同性基因？》（The Gay Gene?）中，很耐性地把這些所謂「同性戀遺傳基因研究」的漏洞一一指出。究竟同性戀是否因基因所致，至今未成定論，這是我們亟需知道的。

然而，我們更需要認清的是：同性戀是否為遺傳基因所致，根本不是問題關鍵所在。即使有一天科學真能證明這點，亦不能因此把同性戀變成合乎道德的性行為。很多犯通姦和婚外情的男女何嘗不能為自己的不道德性行為申辯說是天性使然？天生與否根本不足以構成衡量性道德的準則。很多嬰兒天生有殘疾，即使是天生，殘疾仍歸殘疾。同性戀是性的變態（a Sexual Disorder），即使是天生，變態仍屬變態。所以，行醫四十年、專治同性戀病態的醫

生撒卡萊德 (Charles W. Socarides, M.D.) 堅稱：「對不起，同性戀不是正常的，同性戀更非性的自由和解放。我何以知道？我行醫四十載，長期的觀察使我認識，這些經過『解放』的同性戀者所得到並非真正的自由……他所陷入的是一個無止境的、不能自拔的同性性行為，為了滿足自己孩童時發展不全的男兒氣概。」

4. 同性戀患者的盼望

同性戀者宣傳這種性傾向是不可能改變的。事實卻不然。可惜這錯誤的觀念被我們接納，成為反對同性戀運動的一個障礙。其實同性戀悔改、性傾向恢復正常的並不乏人。而且已經構成一股力量，可以抗衡同性戀運動，被稱為「前同性戀運動」(ex-gay movement)。

同性戀是可以改變的，不過其路途非常艱辛。前同性戀患者的見證便是明證。讀者可參考戴維斯 (Bob Davies) 所寫的一書《自由的畫像：十四個走出同性戀的人》(Portrait of Freedom: 14 People Who Came Out of Homosexuality)。戴氏是北美國際出埃及協會 (Exodus International) 的領導人之一，該協會是個援助、治療同性戀患者的國際性組織。

我們的策略

面對這樣有系統、有組織、對傳統家庭價值觀有龐大顛覆力量的同性戀運動，我們該如何回應？著名的影評家、作者和全國性廣播節目主持人麥德弗 (Michael Medved) 有一個非常好的提議。他說：「我們應採用和同性戀運動同樣有組織、有系統的策略，來應對這運動。」以下是他提議的策略梗概：

同性戀運動策略總括來說分三部份。第一、把同性戀視為正常化，減低別人對這行為的敏感度 (normalization and desensitization)。第二、把同性戀者描繪成受害者形象 (victimization of gay people)。第三、妖魔化反對同性戀者的形象 (demonization of the opponents)。所以，首先應做的是，重申正常家庭的重要性 (renormalize family life)，我們必須把反對同性戀的旗幟，變成贊成正常婚姻和家庭的旗幟。同性戀運動是危害正常的、一夫一妻、一男一女的婚姻家庭的運動。當然必須明瞭，同性戀運動不是唯一危害正常婚姻家庭的社會病態。離婚、婚外情的氾濫亦是其中之一，不同的是，同性戀運動是非常有意識、有組織的政治運動。我們的回應亦應是有意識和有組織的回應。

第二，我們要把同性戀運動帶來的真正受害者告諸全社會。同性戀運動真正的受害者就是正常的家庭和我們的孩子。社會傳媒、學校、政府都已經成為同性戀運動的棋子，正在摧毀孩子們對正常一男一女、一夫一妻的婚姻家庭觀念，我們需要把這些害處用各種方法彰顯出來。

在第三方面，我們無須仿效同性戀運動把反對同性戀的人妖魔化。我們應該彰顯的是耶穌愛人如己的吩咐，對同性戀運動予無情的痛擊，卻對同性戀患者給予極大的同情和援助，這的確是不易做到的事。但是我們可以向很多在扶助、醫治同性戀患者的機構學習。我們又得謙卑自己，不站在自以為義的道德高台；要把聖經反對同性戀的信息，用愛心說誠實話，詔告鄰舍、社會和教會。在經濟上，亦必須大力支持鞏固傳統婚姻的機構，贊助輔導同性戀患者的治療中心。我們應有系統的與眾教會聯合起來，回應這運動。

結語

同性戀運動是海裡的狂浪，正湧出那可恥的泡沫，要把那神聖的創造——一男一女的婚姻制度完全沖倒。很多基督徒和教會都在睡夢中，認為這運動無傷大雅。殊不知這場運動的戰利品就是我們的孩子，我們的下一代。很多人大概以為筆者危言聳聽，但是曉得嗎？同性戀運動屢次嘗試立法，把合法性交年齡降低。(一九九三年在夏威夷，十四歲；一九九四年在英國，十六歲) 一九九三年在華盛頓的同性戀大遊行中 (March for Gay Pride)，他們的口號是：「我們來了，我們是怪物，我們來要你們的孩子。」(We're here. We're queer. And we're coming after your children.) 是危言聳聽嗎？華人教會，起來吧，救救孩子！

作者係愛丁堡大學基督倫理學哲學博士，現任聖地牙哥華美基督教會牧師。

參考書目：

1. Davies, Bob, with Lela Gilbert. *Portraits of Freedom: 14 People who Came Out of Homosexuality*. Illinois: InterVarsity, 2001.
2. Rae, Scott B. *Moral Choices: An Introduction to Ethics*. 2nd ed., Michigan: Zondervan, 2000.
3. Rekers, G., A., ed. *The Journal of Human Sexuality*. Texas: Lewis and Stanley, 1996.
4. Sullivan, Andrew, ed. *Same-Sex Marriage: Pro and Con, A Reader*. New York: Vintage Books, 1997.
5. Whitehead, Briar. *Craving for Love: Relationship Addiction, Homosexuality and the God who Heals*. Michigan: Monarch, 2003.
6. Wolfe, Christopher, ed. *Same-Sex Matters: The Challenge of Homosexuality*. Dallas: Spence Publishing Company, 2000.
7. 關啓文，《是非曲直——對人權、同性戀的倫理反思》，香港：宣道，2000。

夜間，仰觀漫天閃爍的星斗，詩篇的作者滿懷讚歎地說：「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚祂的手段。」（詩十九1）然而，今日劍橋大學著名的理論物理學家霍金（Stephen W. Hawking）卻說：「我們是微不足道的生物，活在一個普通的小星球上，這星球位於千億銀河座週邊之一銀河中。所以，若說有一位神會關心我們，注意到我們的存在，簡直令人難以置信。」¹

究竟浩瀚的宇宙是在向我們保證神的存在與看顧，還是否定這樣的信念呢？

奇異的宇宙大爆炸

一九七九年諾貝爾物理獎得主溫博格（Stephen Weinberg），在《最初三分鐘》一書內寫道：「起初，有大爆炸。這爆炸並不像地上一般的爆炸，從一個中心分散出去，捲入愈來愈多的空氣；它是同時在所有的地方出現東西，一開始便把所有的空間充滿，而其中物質的每一個顆粒都迅速與其它的顆粒拉開距離。」在不到一秒鐘之內，溫度衝達攝氏千億度，「比最熱的星球中心還熱得多，使得一切物質、分子、或原子、甚至原子內的核子，都無法連在一起。」²分散的物質不單包括負電子、正電子、中子，還包括光子，這使得宇宙中充滿了光。

在《萬物發生的短史》一書中，畢理森（Bill Bryson）說：「三分鐘之內，現有或未來會有的物質中，百分之九十八都產生了。宇宙就這樣出現了——一個奇妙、美麗、令人心曠神怡的地方！」³

究竟是什麼因素使得整個宇宙在一瞬間這樣出現？畢理森的書中有一章名為「如何建造宇宙」，他提出許多古怪的理論，諸如「偽真空」、「標量場」、「真空能」——這類東西「使得原本為『無』的狀態出現不穩定」，以致燃發了大爆炸。其實，在最初，那一秒的千萬萬萬億分之一（科學家認為，這是他們所能管窺的極限）之時，究竟發生了什麼？理論雖多，卻多屬猜測而已。

「加蘭」宇宙論證

近年來因出版《重審耶穌（The Case for Christ）》、《為何說不——基督信仰再思（The Case for Faith）》等書而出名的作者史特博（Lee Strobel），在新書《造物主論據（The Case for a Creator）》一書的第五章中，詳細探討了宇宙產生的問題。這位在法律、新聞專業上深

具素養，又受過神學訓練的作者，以深入淺出的文筆，記錄了他請教柯銳葛（William Lane Craig）的經過。柯氏在英國伯明罕大學取得哲學博士，在德國慕尼黑大學取得神學博士，現任塔柏（Talbot）神學院的研究教授，身為九個專業研究社的成員。他讀大學時，本來認定「神存在」的論證不堪一擊，但後來讀到一本《神論的復活（The Resurrection of Theism）》，大感興趣，以致窮畢生之力探究「宇宙論」。他發表了許多文章和著作，如：《有神論、無神論、及大爆炸宇宙論（Theism, Atheism and Big Bang Cosmology）》等。⁴

柯氏以倡導「加蘭（Kalam）」宇宙論證出名。為了說明這理論的名稱，他首先介紹了「起源辯論」的原委。希臘哲人亞里斯多得認為，神不是造物主，祂和宇宙都是永恆的。第四世紀的埃及基督徒，亞力山大的斐羅龐那（John Philoponus），卻提出了「宇宙有起源」之說來辯駁。後來，中世紀的伊斯蘭神學將這論證繼續發揚光大。阿拉伯語「加蘭」的原意是「話語」或「教義」，但被用來指中世紀的伊斯蘭神學。這學說後來又經由猶太思想家傳回基督教。

這個學說主要是靠哲學和數學的推理，而近代科學界對宇宙「大爆炸」的證據，無疑成了它在經驗上的基礎。它的論證主要分為三段：1. 凡是有起源（beginning）的，都有成因（cause）。2. 宇宙有起源。3. 因此，宇宙有成因。接下來則為分析宇宙成因的含義，並由此推論出神應當是有位格的。

段一：凡是有起源的，都有成因。

這句話看來似乎不證自明，但卻也有人反對，例如無神論者主張：「我們不由何而來，不藉何而造，不為何而活（from nothing, by nothing, and for nothing）。」柯氏認為，要證明並同意這個第一個論證，關鍵就在於明白「絕對的『無』（absolute nothingness）」是什麼意思。只要掌握其真義，就會清楚看出，凡「有起源」之物，絕不可能從「無」而出，必有其成因。（例如，我們從來不必擔心房間裏會無

大爆炸說

與神存在的論證

劉良淑

凡有起源之物，絕不可能從無而出，必有其成因。

緣無故冒出一匹馬，糟塌了地毯！) 這個假設符合科學的「經驗證據」原則——即凡在經驗上總是成立、從無錯謬的，就是正確的理論。

然而，有人認為，在大爆炸之前，宇宙可能處於「量子怪境」，根據量子物理，在那樣的亞原子層次(subatomic level)中，古典科學的理論是行不通的。在這樣的環境中，「東西可能從真空出現，不過卻也會迅速消逝，……按或然率來看，最可能出現的是成對的亞原子粒子，而它們的存在只是極短的瞬間。……整個宇宙也許可能就是這樣出現的。」⁵ 柯氏對這說法的回答為，這些粒子並非出於『無』。所謂『量子真空』其實還不是絕對的『無』，而是浮動之能的海洋，其中有豐富的物理結構，可由物理定律來描述；有人以為，這些粒子乃是真空中浮動之『能』所產生的，而這些『能』就是它出現的成因。這樣，我們豈不必須問：整個量子真空是從哪裡來的？這就又回到了『起源』問題。」

段二：宇宙有起源。

宇宙是否有開始，是自古以來就辯論不休的問題。希臘哲人、佛教、儒家等都立足於「宇宙永恒存在」的世界觀，而近代不信神的物理學家，在二十世紀五十至八十年代也頻頻提出「宇宙穩態論(Steady state Theory)」或迴圈式的「震蕩宇宙(Oscillating Universe)」等模式。⁶ 可是截至九〇年代末，科學界的發現卻不站在它這一邊。柯氏指出，其實，在經現代科學驗證之先，古代哲人已用數學與哲學的方法證明了「宇宙有起源」的合理性。

1. 數學的推理

柯氏舉出一個例子來說明。兩人分配彈珠，甲有無限粒彈珠，乙一粒也沒有。若甲將全部給乙，他所餘為零；若甲將所有的「奇數」粒給乙，兩人所得都將是「無限」粒；若甲保留三粒，則乙將得「無限」粒。以上三種狀況的數學表達法，皆為「無限」減去「無限」，但三道題的答案都不同。這例子乃是表明，「無限」只是一種概念，存在於人的心中，並不存在於現實的世界中。換言之，「從前的事件」之次數絕不可能是無限的。既然宇宙從前的事件不可能無窮無盡，那麼它就必須有起始。此外，還可以用「不可能橫越無限」的定理來作說明，亦即，我們無法跨越無限而來到現在，這就像要把所有「負數」數完而數到零，是不可能做到的。

這樣一來，是否也不能說「神是無限的」？柯氏解釋道：「時間和空間都是從宇宙開始後才有的。而在時間之前只有永恒——它不是『恒長的時間』，而是『非時間(timelessness)』。神是非時間的，祂的無限是指超越時間。」柯氏認為，以上數學的推論非常合理，足以信服，而科學的證據只是證實了它而已。

2. 科學的證實

愛因斯坦於一九一五年發表相對論，並開始應用於整個宇宙，他驚訝的發現，這理論不容許宇宙是靜態的，它應當處於不是向外爆炸，就是向內壓擠的狀態。到了一九二〇年代，蘇聯數學家弗理德曼(Alexander Friedman)和比利時天文學家／神父李馬提(George Lemaitre)根據愛因斯坦的理論作出了模型，預測宇宙仍在向外擴展。這亦意味，倒推回去，宇宙應有一起點，或稱「太初原子(primoval atom)」，即一能量無限而時空等於零的「奇點」(Singularity)。反對此說的著名天文學家何伊(Fred Hoyle)，在一九五〇年一電臺節目中戲謔地稱之為「大爆炸」——今天則成了這理論之名！

一九二九年，哈勃(Edwin Hubble)發表了紅位移的論文：由遙遠星座傳來的光測定其與地球的距離，結果出現紅位移現象——即比應有的更紅，且全宇宙皆是如此。他的結論為，這是因這些星座正在不斷遠離我們。這是「大爆炸」理論的第一個實驗證明。一九四〇年代，伽莫(George Gamow)提出，倘若「大爆炸」說成立，宇宙的背景溫度應當只比絕對零度高幾度；而一九六四年，貝爾實驗室的兩位研究員，潘哲士(Arno Penzias)及威爾森(Robert Wilson)，意外發現了宇宙背景微波幅射，這持續而到處瀰漫的幅射線，溫度只比絕對零度高一點——三點七度。大爆炸說的第三個主要證據，是極輕元素的來源。六〇年代初發現，宇宙中像重氫、氦等類的元素存量甚

豐，達百分之二十八，而這些元素需要極高的溫度才能造成，遠超過一般星球內部的溫度，只有像大爆炸時幾千億的高溫，才可能合成。

由於大爆炸所形成的宇宙，並非亂七八糟、毫無秩序，而是一配合精密、適合有智慧之生靈存活的世界，因此極可能的推論為，這

宇宙是出於設計，而非出於偶然。近年古特(Alan Guth)等人發表「暴漲論(inflation theory)」，意圖模糊“設計”的推論。他們主張，在宇宙開始之端，經過了一個極快速的「暴漲」擴展，然後再成為今日我們所觀察到的較緩和擴展。這個理論旨在避免觸及宇宙最初的狀況，不將它列入可觀察的範圍之內。柯氏指出，暴漲論的模式目前有五十多種，但尚缺實驗的證明。同

時，即使它成立，也並不影響宇宙起源的問題，因為在「暴漲」之前，宇宙仍然必須回縮到「奇點(Singularity)」。

因此，宇宙由「大爆炸」形成，如今在科學上已是難以推翻的理論。

段三：因此，宇宙有成因。

十三世紀的神學家阿奎那(1224-1274)接受希臘古哲亞里斯多德的看法，認為宇宙是永恆的，並從此出發，來證明神的存在。他曾說，倘若假定宇宙有起源，證明神就太簡單了！而如今，科學界已經證實了宇宙有起源，那麼，顯然它必是由一超越之「因」造成的。不過，怎樣才能辨認這「因」究竟是什麼？或具備了什麼條件？

柯氏指出，「造成時間與空間之因，本身必須是非造成(uncaused)、無起始、非時間、非物質、有位格的——即有意志的自由與無窮的能力。而這些正是『神』的核心概念。」

為什麼說，這「因」——或「神」——必須是「非造成的」？無神論者最喜歡提出的責

難即為：「若說萬物都是神造的，那麼，神又是誰造的？」柯氏卻認為，無神論者還沒有弄通「加蘭」論證的第一段：「凡是有起源的，必有成因。」這論證並不是說「一切都有起源」，而是說「凡是有起源的」；而神的定義即是「無起源的」。

可是，若承認有「造物主」，豈有必要認為只有「一位」？為何不說是「多位」？對這個問題，柯氏以「奧克曼剃刀(Ockham's razor)」的原則來回答，這是科學上的一項原則，即，「對一項成果的解釋，毋需徒增非必要的原因」。既然「創造」只需要一位造物主便足以說明，便無須討論「多位」的問題。(當然，「獨一神」的概念還可由其他方面來列舉，但不在本文探討之列。)

造物主的位格性

究竟「造物主」是像基督徒所信的，一位具位格的神，還是如新世紀之信徒所主張，只是一種非位格的力量？「加蘭」論證對此難題有無解答？柯氏用專業性的口吻肯定，加蘭論證的確隱示了造物主具有位格。他說明道：「解釋有兩種，一種是科學式，一種是位格式(personal)。譬如，爐上水壺煮的水在響，太太來作解釋，她可以說一大堆水滾之前為何會響的道理，這是科學的解釋；但她也可以只說：『我在煮水，要泡咖啡。』這兩種解釋都合理，但角度卻是不同。」他又作了進一步的分析。首先，想要從科學的角度來解釋宇宙大爆炸的原因，是做不到的，因為那是最初的狀態，無法用更早的狀況來加以說明，而自然律也構不到它。因此，宇宙最初的狀態倘若要有解釋，就只剩下『位格』解釋的可能。

其次，既然宇宙的成因超越了時間和空間，它就不可能是物質實體，必須是非物質的。而只有兩種東西可能是非時間、非物質的，一種是抽象之物，如數目字或數學實質。不過，抽象之物不可能成為造物之因。第二種是「心靈(mind, 或譯「意念」)」，而心靈則可以是成因。因此，「宇宙由無形像之心靈造成」是很合理的推論。

還有第三個理由。柯氏如此解說：「如果宇宙只是機械作用的結果，即，一旦出現合適的條件即能形成，而這種合適的條件會永恆出現，那麼，宇宙就可以永恆存在；這就是一種『果』與『因』同樣永恆存在的狀況。然而，宇宙卻是有限的。這樣，我們如何解釋它能出於一非時間的成因呢？我思來想去，只找到一

科學界已經證實了宇宙有起源，顯然它必是由一超越之因造成的。

個答案：宇宙的『因』必須是有位格的，祂有自由意志，祂能創造一個新的『果』，不需要任何先存的條件。我還沒有遇到一位無神論者能有效反駁這個論證。」

英國物理學家惠特克 (Edmund Whittaker) 在《世界的開始與結束 (The Beginning and End of the World)》一書中，提到類似的看法。他說：「有人假設物質與能力早已存在，而突然在某個時刻受到刺激並產生行動；這種假想其實毫無道理。因為，你怎能將該時刻和永恆的其他時刻區分出來？比較起來，『從無造有』的創造假設還更簡明——即，大自然是因神的旨意而從無造成。」¹

跋

在德國求學時，柯氏夫婦曾參加一個國際學術會議，認識了一位著名的東歐物理學家，閒聊時，她提到物理學如何摧毀了她對神的信仰，以致現在她看世界，從裏到外都充滿了黑暗。當時，柯氏的妻子突然插嘴，說：「你不妨讀讀我先生的博士論文，他是用物理學來證明神的存在。」柯氏聞言一驚，不知對方會如何反應，未料這位女士竟表示很有興趣。這份論文即是以「加蘭論證」為基礎。讀完之後，

她嚴肅地向他們夫婦表示：「我現在相信神的存在了。謝謝你們幫我找回了信仰。」喜樂與榮光從她臉上綻放出來。

倘若世界真由神所造，祂會不會丟下不管？這「第一因」如今還存在嗎？柯氏認為，神存在的看法是很可信的。祂既然超越宇宙，就超越自然律，更不致于被自然律取消。

其實，除了「加蘭」論證，基督徒還可以列舉許多理由，例如，耶穌的生平與工作、預言的應驗、信徒禱告的經歷等。這些論證綜合起來，讓人對造物主存在的合理性實在無可推諉。²

作者為本刊執行編輯。

註：

1. Michael Shermer, *How We Believe*, p. 102.
2. Steven Weinberg, *The First Three Minutes*, 1988, p. 5.
3. Bill Bryson, *A Short History of Nearly Everything*, 2003, p. 10.
4. William A. Dembski, ed., *Mere Creation*, p. 461. Craig 的名著尚有 "The Kalaam Cosmological Argument," New York: Macmillan, 1979. 和 "The Son Rises," Chicago: Moody, 1981.
5. Brad Lemley, "Guth's Grand Guess," *Discover* (April 2002).
6. 梁燕誠, "兩個世紀宇宙論的曲折發展", 《文化中國》2000年三月, 頁107-109.
7. Edmund Whittaker, *The Beginning and End of the World*, quoted in: Robert Jastrow, *God and the Astronomers*, p. 103.
8. 本文主要摘自 Lee Strobel, *The Case for a Creator*, 第五章。

乏力的反擊

編輯室

自「大爆炸說」出現後，由於它的推論可能與「有神論」掛鉤，因此科學界不斷有人提出宇宙的新模式，試圖推翻它，但至今尚無一足令人信服，以下僅列舉數例為證。總結主要困難為，(1) 缺乏實證，(2) 推論到最後，常仍回到需有「起源」。

	穩態理論 Steady State Theory	震蕩理論 Oscillating Model of the Universe	循環理論 Theory of Cyclic Universe	量子引力模式 Quantum Gravity Model
流行期	1948-1960年代	1960年代-2000年前	二十世紀初迄今	迄今
提倡人	Sir Fred Hoyle Thomas Gold Hermann Bondi	Carl Sagan 蘇聯宇宙學家	Paul Steinhardt Neil Turok	Stephen W. Hawking
要點	宇宙雖在膨脹，卻有新物質不斷從「無」(或能量)產生，填補空處。	宇宙為擴充、崩縮、又擴充的不斷循環。	宇宙不斷循環，崩縮後又大爆炸，神秘的「暗能」首先將宇宙推開，但後來使它崩縮又彈回，循環不已。	以羽球式模型取代大爆炸的圓錐式模式，避免了「奇點」的必要。
困難	1. 違反熱力學第一定律：質能不滅 2. 後來的實驗報告結論與它相反。	1. 物理學不支援。因宇宙只要不離相對論，就不可能沒有起源。 2. 崩縮需要極大的密度，但目前的觀測結果卻相反。 3. 1998年五個實驗室報告，宇宙的膨脹在加速。 4. 若崩縮，「熵(混亂度)」會累積，意味下次的擴充將更大，如此循環規模會不斷增加。倒推回去，則循環愈來愈小，至終則為「起源」的一點——而這是此理論原要反對的。 5. 大崩縮會形成黑洞，不可能形成量子引力，使宇宙回滾。	1. 這說法建立在五個以上維度的宇宙理論上，以其為永恆無起始。但它尚未發展到模式的地步，只是提案而已。 2. 2001年，發表「暴漲論」的科學家會展示，「暴漲」無法越過「永恆」。而這也包括多維度宇宙模式在內。 3. 這理論基於線性理論，但卻又與之不協調。 4. 它並無法解決震蕩理論的困難。	1. 這模式無法避免宇宙為有限的事實，故仍是有「起始」的。 2. 其公式採用「虛數」而非「實數」。而若以後者取代之，「奇點」又會出現。

資本市場中的教會

陳曉東

尼采講過一則令人印象深刻的故事：在某個正午時分，有個「瘋子」打著燈籠在市場中亂闖，大聲呼喊道：「我找神，我找神！」許多不再相信神的人團團圍著他大笑不已。這瘋子迷路了嗎？這傢伙怎麼像個小孩子一樣迷路了呢？瘋子跳到人群中，大聲嚷嚷說：「我們殺了祂！我們殺了祂！我們是怎麼作到的？我們怎能將大海吸乾？怎能將地平線抹平？我們使地球從太陽脫鉤了，我們的地球要去那裏呢？我們不正滑向一無所有嗎？不感覺到虛無嗎？不覺得寒冷嗎？黑夜不正迫近我們嗎？神死了，神死了，我們殺死了祂！那曾經是宇宙的至聖全能者死在我們的刀下，誰能洗去我們的血漬呢？」瘋子靜了下來。因為，所有人都瞪著他，四週鴉雀無聲。瘋子把燈籠一扔，嘆了一口氣，說道：「唉，我來得太早了，我的時候還沒有到。」同日，這個瘋子也闖進教堂，大聲叫喊：「這些教堂不再作神的墓園以後，還能作甚麼呢？」¹

現代市場的威脅

尼采的故事，有幾處需要再三深思。首先，「神死」是在市場中發生的事件。第二，瘋子的宣告惹來眾人的訕笑，說明現代的市場理論中並不預設有神的恩典、法則和價值；因此在商業市場裏言說神的事件，如同聽笑話一樣。第三，瘋子指出，市場的力量大得足夠殺掉神。第四，沒有神的市場是一個以虛無為價



值基礎的市場，倫理與德行只是功利計算的結果和強力意志間的互相競爭。第五，教會在市場之中只是歷史的遺跡，記錄著逝去的人類經驗，所以我們見到許多典雅的教堂被改建成銀行了。

自從亞當·史密斯發表「論國家富強的本質與成因」（簡譯國富論）以後，人類的生活經歷了翻天覆地的變化。經濟學家在巨大的變化中，扮演著塑造人類生活形態的總工程師角色。普羅大眾對他們的名字或許並不知曉，但是所有人的衣食住行、生活起居、工作事業和安身立命的價值觀念，卻是由他們一手塑造。在十九世紀末，尼采的瘋子感嘆說他的時候還沒有到。因為，人類社會還未完全明白現代市場對人類持續生存的威脅性。但是到了廿一世紀，人類社會實實在在面對著經濟無節制地發

展，將要拖垮自然環境的可能性，而基督教會也直接面對著資本市場殺死上帝後的虛無主義、相對主義的威脅。這種威脅不僅滲入千家萬戶的生活中，也步步迫進教會的牧養事工。

邊緣化的教會

教會如果不批判當代政治經濟學對人性論的預設，不連結當代經濟制度與恩典論的關係，²不衡量神祐論（the Doctrine of Providence）與經濟全球化的關係，³不理會三一論及基督論與將來社會群體的關係，不發展市場年代中整全的教會論，不分辨末世將臨的徵兆，其結果就是自說自話，孤立自己，把自己邊緣化。

不幸的是，從啟蒙運動以來，這是已經發生的事實。也就是說，基督教信仰的要義和普羅大眾日常生活不再有甚麼關係，教義神學只是神學家作象牙塔內思考的抽象語法，對大部份人（甚至包括信徒）而言，已經變得無關緊要，可有可無。要扭轉這個事實，神學家面對著幾乎是不可能完成的任務。

然而，智慧依然要對喧囂與噪動的現代市場發出呼喊（箴一20-33）。教會的聲音在現代市場中，雖然引人陣陣的訕笑、揶揄、敵視、批評、漠視、誤解（因為基督教會和其神學已經被「後啟蒙運動」所營造的文化世界邊緣化），但，即使是站在社會邊緣，仍要大聲吶喊。希望如聖經所言，在驚恐像風暴臨到世界以前，有人會願意悔轉聆聽，選擇以敬畏三一真神作智慧的開端、活出喜愛智慧的生命，過豐盛盼望的人生。

不過，教會站在世界的邊緣，也有它不可替代的長處。現代世界是建築在產權、貿易、互惠、價格、市場干預、薪津、貨幣、邊際效應、供求、利潤、稅收、人力資源、勞動分工等經濟概念之上，教會卻因為「無欲」，能活出剛勁堅忍的見證。

矛盾的教會

可是，無欲不等於無知。今日的教會比任何年代更需要對「市場」有深入的了解。問題在於，許多教會工作者對資本市場和商業社會的源流、本質與運作等，一無所知，甚至漠視經濟社會的發展，忽略其變遷，以及對教會的衝擊和影響。矛盾的是，我們一方面不瞭解現代經濟，一方面不知不覺地受制於經濟制度。

舉個簡單的例子，今天越來越多教會為牧職人員設立退修帳戶（401K），而不再提供終身供養制度。道理很簡單，這樣作大大減低了

教會的負擔。換言之，今日許多教會執事會在作決策時，經濟學中的「成本」概念已悄悄地成為教會運作的依據。

再舉一例，教會如果要建築新堂，首先要對自身的經濟實力作出評估：教會的年收入是多少，在此基礎上能夠放大多少倍作教會債券的發行指標，需要多久能夠還清負債等等。這一切決策模式，都與現代經濟學理論息息相關。想想看，哪一次的教會執事會不是在討論「金錢」的事，而在討論「新天新地」的榮耀呢？經濟學對教會的滲透力由此可見一斑。

問題就在這裏。今天，我們的教會神學依然是不可通約的世俗與神聖二分對立。講台上講的是神學：要悔改，背起十字架跟隨主，不要貪愛世界，敬虔加上知足就是大利，傳福音領人歸主，世界將要過去，我們盼望的是新天新地的來臨。講台下想的是經濟學：牧職人員今年能加多少薪水、本週要付那些電費、水費、瓦斯費、電話費和其他無休無止的帳單、三十年期的房屋貸款利率、華爾街和倫敦股市指數的漲落，通貨膨脹（或通縮）的威脅，聯邦儲備局的加息減息風聲。聖經的宣講與生活敘事之間彷彿有巨大的鴻溝難以逾越。講台上下僅有數步之遙，但是神學和經濟學彷彿處在兩個不同的星球。

其實，今日的教會比任何時代更需要確立以基督信仰為基礎的經濟論述。基督教會想活出在世而不屬世的生命見證，首先應對經濟學大師們所塑造的現代世界重新認識與評估。在這方面，美加的神學界屬先知先覺，但可惜，他們的研究成果尚未能落實，成為教會牧養的資源。⁴

「悔轉」的呼喚

基督教會對社會的變遷並非毫無反應。十九世紀，德國有基督教社會主義運動（Christoph Friedrich Blumhardt 1842-1919, Heinrich Pesch 1854-1926），二十世紀初期，美國有社會福音運動（William Rauschenbusch, 1861-1918）；二十世紀中期，拉丁美洲也有以古鐵樂（G. Gutierrez 1928-）為首的解放神學運動。至於二十世紀的共產主義運動，我們應當承認，作為政治經濟學家，馬克斯具有非常深刻的人道關懷。他對貧窮與社會公義的關注，是他學說體系中耀目的亮點。這也難怪當基督教會發展社會理論的時候，對馬克斯的政治經濟分析感到特別地親切，因為在他的學說裏，我們聽見以色列先知的呼聲。



問題是，現代經濟社會發展錯綜複雜，單憑藉一派學說要達到對現代社會本質上的認識，從而引導社會文化走神所喜悅的路徑，無疑是過份天真。為甚麼呢？因為馬克思的政治經濟學分析是以啟蒙運動為思想基礎，而啟蒙運動所預設的宗旨，恰恰是產生現代社會問題的溫床。我們如果對現代社會產生問題的機制一無所知，斷不可能掙脫現代社會的困境。所以，用基督教的信仰調和各種版本的馬克思主義，本身就陷落在啟蒙運動所設定的棋局中，是個沒有出路的答案。

另一方面，高唱「回到聖經」的學者，意圖以聖經中簡樸的經濟模型解答現代社會錯綜複雜的經濟問題，同樣也患了屬靈的幼稚病。因為這立場預設了我們為「非歷史性」的存在者。從知識論的角度而言，這是一種本質直觀的想法，忽略了人需要在他的歷史存在中，從理智、德性及信仰一步步悔轉的過程。因此，「回到聖經」淪為口號而已，而「回到聖經」後怎麼在當下生活，這些學者並沒有甚麼好的答案。

教會神學需要腳踏實地的悔轉。如何悔轉？就是必須從當下的世界出發，研究與解釋當代的社會處境，透過歷史性的溯源，及辯證方法的對比，產生對生活世界嶄新的洞察。在真理與恩典之光中運用神所賦與的判斷力，評價理性運作的真與假、其價值與意義，最後產生群體的見證力量，推動社會與文化的範式性的轉移。

對悔轉的呼求，在資本經濟凱旋的年代尤其顯得重要。所以教會神學必須以現代社會的經濟運作為知識的對象。既然我們的言行舉止、思想價值和機構制度，無一不被市場力所穿透，神學就需要去進行瞭解，從中發現超驗與恩典的臨在。

現代性的形成

當代猶太政治哲學家里奧·斯特勞斯（Leo Strauss 1899-1973），在《論現代性的三次浪潮》（The Three Waves of Modernity）中指出，現代性的危機，本質就是政治哲學的危機。現代社會的特徵，是科學性知識（工具理性）的凱旋，而這一凱旋是以截除價值判斷為代價。知識的發展不再以其價值的真善美為依歸，而是以自主性及實際用途為根據。進而言之，價值判斷可被理性化，⁶而「價值判斷是歷史產兒」的見解，也廣為普羅大眾接受。在啟蒙思潮的影響之下，人類社會脫離了古典的理性思維，

及基督教信仰的創造觀，現代文明成為浩瀚宇宙中無定向的一艘船；對社會的組成形態及評斷好壞的標準，再沒有一個絕對判斷的通則。政治哲學界流行著一種說法，認為現代化其實是聖經信仰的俗化版本；無論是資本主義或社會主義，都是把聖經的「他世觀」反轉為「今世觀」。「從來就沒有甚麼救世主，也不靠神仙皇帝，要創造人類的幸福，全靠我們自己。」這段「國際歌」的歌詞，不論在共產社會或資本社會，都能夠找到共鳴的合聲。⁷但其實，現代社會並不是甚麼聖經的俗化版本，問題的根源從許多啟蒙運動的社會工程師的著作中，就能找到。

李奧·斯特勞斯指出，現代性的發生共有三次浪潮，而這三次浪潮間接或直接影響了經濟學大師亞當·史密斯對現代市場經濟綱領性的構思；經由他對現代經濟的想像，再加上現代數以百計偉大經濟學家的添磚加瓦，就形成了我們今日的生活世界。而這三次浪潮，分別是由馬基維里、盧梭、與尼采所推動的。

作者為波士頓大學神學系博士候選人，香港中國神學研究院道學碩士。

註：

1 Die Foroehliche Wissenschaft 1882, *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs* by Friedrich Wilhelm Nietzsche 我用的版本英譯者為Walter Kaufman。 2 關於經濟制度與基督教信仰的關係，見當代著名華裔經濟學家楊小凱教授動人的見證文章「基督教與憲法」 (<http://www.china-review.com/fwsq/yxk.asp>)，文中所提到Douglass C. North教授為1993年諾貝爾經濟學得獎人，他的著作致力探討大西洋貿易與優良經濟制度之間的關係。值得我們進一步思考基督教信仰對當代經濟制度的發展，應當提供怎樣的群體見證與創見。 3 神祐論乃是從普通啓示的角度，探討神在人類文化與歷史之中的作為，也是基督徒從社會、文化、價值層級，甚至苦難、邪惡等處境中，辨識上帝作為的論述。當代關於環球經濟一體化(Globalization)的劇烈爭持是自由與公義兩種價值之間的爭執。2003年新出的博士論文 *Transforming the human: African theology of sustainable development in Tanzania*, by Bagonza, Benson Kalikawe. Chicago: Lutheran School of Theology 以坦桑尼亞為個案，探討了神祐論與可持續發展理論之間的關係。詩篇42篇說神的「笑臉」幫助我們，神的笑臉能夠幫助我們在自由與公義之上發展一種友愛的經濟學嗎？我想這是值得基督徒思考的方向。 4 筆者翻查 Dissertation Abstract，發現最近十年超過140本博士論文涉及神學與經濟學的討論，由此可見探討經濟倫理與神學的關係，乃當代熱門的研究領域，但是這樣的熱絡並未對華人的神學教育與牧養產生任何衝擊。 5 見 Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, edited with an introduction by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989. 6 以幾何學為模型的形式化過程，例如斯諾莎的《倫理學》。 7 然而，這種空泛的說法需要有更具體的例證，例如韋伯的《新教倫理與資本主義精神》，或者是霍布斯《利維坦》等著作。關鍵問題是把現代性的社會問題歸咎為聖經信仰世俗化的結果之餘，甚少學者能夠明確指出世俗化的內涵是甚麼。因為世俗化實在是版本繁多，而且規模宏大的社會改造工程。

公義與法

(上)

淺談艾盧爾

《法律的神學基礎》

蔡子望

雅克·艾盧爾 (Jacques Ellul) 這位出類拔萃的社會學家和極富影響力的法學家，同時也是福音派神學家，一九一二年生於法國的柏德克斯 (Bordeaux)。父親出身於沒落的塞爾維亞 (Serbian) 貴族，早年家境非常貧困，作為獨子的艾盧爾，十五歲就不得不出來工作。在後來的回憶中，他將早年對馬克思主義的信仰歸咎於這段經歷，因為馬克思在《資本論》提到的無產階級狀況，就是他生活的寫照。

二十世紀的二十到三十年代，艾盧爾目睹了蘇聯和他本國的狀況，導致他與共產黨及共產主義決裂，不過他還持守著馬克思主義。他說：“促使我反對共產黨的原因是，我所理解的共產主義和我親眼見到的黨員之間，存在著巨大區別。對我來說，信奉馬克思思想的人，信仰生活應當一致，但我



所見的共產黨卻非如此。” (Vanderburg 1981, p10)

正當十八、九歲，他碰到一個人人都得面對的問題，就是“死亡”。他發現，連馬克思對此都無解。那時他也正需要理解“愛”，這些問題都屬於存在主義的範疇，又與人的生活息息相關。在這關鍵時刻，他轉向了聖經，他說：“聖經給了我更多，將我的生命建立在一個新的層次，一個與馬克思對社會的解釋不同的層次。……當我將這個新的現實世界與自己的生命和經歷相比較時，就不得不皈依了基督教。”

從艾盧爾的許多著作可以看出，他在思想方式上，還是受到馬克思和黑格爾辯證法深遠的影響。但也正是這原因，他能向有類似經歷的知識份子對症下藥。

什麼是“法”？“法”從何而來？“法”有什麼權威效力？它又為何有效力？這些問題，不但法學院一年級的學生會問，就是經驗豐富的律師和畢生作研究的法學專家仍爭論不休。特別在亂世，人們對“法”的性質、基礎、權威性、內容、約束力等，更加關注。《法律的神學基礎》一書首先以法文發表於一九四六年，當時二次世界大戰的硝煙還未散盡。二戰本身實際上展示了所謂“文明社會”的扭曲。建立在幾個世紀文明社會之上的法學理念，如平等、公義、人權等等，也像是被重重打了個耳光。艾盧爾的書就是寫於這樣一個背景。

艾盧爾的法學概念

所有對“法”¹的探討，都必須有理論結構的基礎，因此眾多的觀點流派都有各自基礎預設。其中最具影響力的，就是開始於兩千五百年前，後來由阿奎那 (Thomas Aquinas) 發揚光大的自然法理論 (Natural Law theory)。艾盧爾在《法律的神學基礎》中則反駁了這理論。

艾盧爾對“法”的概念是建立在“神法”之上。他剖析了自然法與神法的關係，而且通過解析聖經中有關“法”的經文，將“法”與“公義”的源頭發掘出來。他提醒人類，“法”與“公義”若離開了神的正義和憐憫，就根本不存在，因為這些都不是人與生俱來的。就本質來說，人是屬於罪惡，而且不斷走向墮落。怎樣將“神法”與“人法”聯繫起來，是最具挑戰的工作，艾盧爾把論證的重點放在“盟約 (Divine Covenant)”和“神賦人權 (God-given Human Rights)”的概念上。最後，從“法”的

角度闡述了教會與國家之間的關係。這點對當今政教問題的討論無疑是一大貢獻。

整本書從始至終貫穿著一個呼籲，也是艾盧爾對每個基督徒的提醒——基督教信仰並不是一個形而上的理念，更不僅僅是孤立的、對個人的救贖，而是靠每個人主動活出其屬靈的生命。

1. 神法

理解“神法”，關鍵在於對“正義 (righteousness)”與“公義 (justice)”的概念要有清楚的認識。在聖經中，“法”除了是對“公義”和“正義”的表達外，並無他意。²在此首先瀏覽這兩個術語的概念：一義，衍生於字根sh-ph-t (參聖經希伯來原文)，指審判、指導，其衍生詞：法律、條例、習慣和規矩、外在行為、外在表現 (大致上等同於英文的“justice”)。這很明顯是從人的外在、社會方面來談“公義”。另一義，衍生於字根s-d-q，包括“正義”的概念以及其所有的衍生詞，既指公義、公平、真理，又指恩典、清白、正義。這些術語顯然是從神的方面來談“公義”，即神的“正義 (righteousness)”，而其最高表達則為憐憫。

不過，“正義”與“公義”這兩類術語之間並沒有絕對的區分。有時兩者可互換使用。當然有人會爭辯說，這僅僅是語言的巧合或隨意的用法，並無重要性。不過，至少在申命記一章16-17節，巧合的論點就無法應用：

“你們聽訟，無論是弟兄彼此爭訟，是與同居的外人爭訟，都要按公義判斷。審判的時候，不可看人的外貌，聽訟不可分貴

賤，不可懼怕人，因為審判是屬乎神的。”

這一命令是給法官的，是關乎人群組織的“公義”問題；不但涉及以色列人，也關乎所有外族人。“按公義判斷 (judge righteously)”一語中所用的詞為“sedeq”，意即，審判必須以神的度量來展開。“因為審判是屬乎神的 (For the judgment is God's)”，此句用的則是“mishpa”。因此，神在世上法官的公義中做工。聖經的作者在此故意將兩詞用得非常接近，意在將此概念應用於彼概念。所以，這幾節經文中的並列用法不是不夠精確，而是表達出神學上的洞見：儘管兩詞有區別，但若斷言神的正義與人的公義截然不同，兩者共存而相互獨立，這一說法並不成立。在現實中，只有一種正義。人的公義乃是以神的正義為典範來遵循，少了後者便無法理解前者；而且其中的關聯絕非偶然。有人曾指出，“公義”的概念對理解神的作為極其重要，因為神是藉著人性的模子鑄造出祂的作為。當神為祂的作為選了一個公義的形式，就將公義和法律的真正意義和形式賦予給了人。

2. 自然法是基督教教義嗎？

傳統上，基督徒一直被視為是站在維護自然法的一邊。¹ 加爾文就為此辯護過。實際上，無論是基於聖經啟示，或是以建立“自然法等同於公義法”為目標，所有的觀點都是源於三個概念：人、“公義”、和“法”。

(1) “人”的概念。此概念包含一種觀點，即“人的墮落”(the Fall)並未造成人與神之間完全的隔絕。有些人認為，人類仍具一定程度的自由意志。另一些人主張，人還存留一定的公義之心，或一定的能力可以知善而行善。艾盧爾承認，人因原罪而與神隔絕，死在罪中，但他不多談“墮落”的問題。他指出，人因罪而墮落到了極點，因此不能說，既然 imago Dei (拉丁文：神的形像) 保留在人裏面，自然法就可以此為基礎。實際上，人“按神的形像被造”的事實，並不意味著在墮落之後，人裏面還保留了足夠的 imago Dei，使得人能夠理解“公義”和“法”。

(2) 自然法的教義源於一種“公義”的概念，認為“法”是論“永恒公義”，含普遍有效的強制性；它自身有價值，是衡量一切其他行為的標準。² 換句話說，一個人認為是“正義”的事，對他來說便等於“公義”本身。但這說法其實似是而非，因為此種“正義”並不

是神的“公義”，只是一種由人造出來、取代神的“公義”。有一種基本觀點以為，“公義”的基礎建立於人類和所有受造物的共同本質之上，就是理性。通過理性，人對“創造”能有一部分瞭解。這事實使人覺得，所有理性的東西都具普世性。既然經驗告訴我們，普世人類都關注公義，那麼，“公義”就與人類共通的理性資質相聯。因此，“公義”似乎成了價值判斷的依據，並可因此按理性來列出原則。若根據這樣的理解，人的構造上就添加了“絕對”。

這樣的做法，無疑是將一種主觀的創造投射成客觀。人將自己所看到的相對價值轉變成“絕對”，將在人世間找到的東西投射成天國之物。更有甚者，在這個“絕對”、“客觀”、屬世的投射面前，人鞠躬而崇拜。這個現象在自然法領域內非常明顯，正如斯多亞 (Stoics) 和阿奎那的闡述。所以，自然法僅僅是將相對的和屬世的“公義”移位到天國。換言之，我們以為“世上的法 (terrestrial law)”是建立於自然法之上，但其實這只是一種幻象。自然法僅僅代表一種人的方式，充其量是絕對化了的屬世之法。它不能與神的方式相提並論。

“神的法”本身不能被視為一種法律。它乃是在耶穌基督裏宣告了神的正義。“神的法”既不是自然法的基礎，也不與它吻合；在現實中兩者毫無共通之處。

由以上的討論可以看出，自然法與聖經所啟示“神的法”構成強烈對比。既是如此，自然法可作為基督教教義的觀點不攻自破。自然法其實是司法均衡的一個階段。它提出“法”的問題，指出其中具無法解釋的神秘性；也指出“法”的功效能保持社會的有機秩序。

3. “法”與人類的“法”

“法”這個詞的現代專業含義，在聖經中並不存在。實際上，聖經裏從未提過獨立自治體的“法”，無論是一個法律原則還是法律系統，是理性的還是神秘的。在聖經啟示中更不存在所謂“法學”的概念，就是總管所有人法、衡量人法的一種“法”。

從語源學上看，“法” (法文droit, 英文right) 在聖經中，是指遵循或順從一條已有的“道路”。實際上，法律意義上的“法”，即遵循公義之事。³ 有人說，“法”自身不存在，而“公義”則存在，然而這種說法完全不能成立。不少神學家試著以不同的方式來證明“公義”自身可以獨立存在，而且它含有某種“內容”，或者它是神的一個屬性。但從聖經角度

法與公義若離開了神的正義和憐憫，就根本不存在。

鑒古而知今

(下)

中國留學潮的影響

張路加

上期談到，中國人留學海外歷史，自清朝容闈起已有百多年。而引起社會關注、多人追求的「留學潮流」約有三波：二十世紀初、五四運動時期、八〇年代至今。第一、二波留學潮的成因與救國和新文化的衝擊有密切關係，但現今的第三波卻有不同的流行主題。

隨著留學潮的相繼崛起，中國社會逐漸出現了留學生群體，成為一股新興的文化和政治勢力，以其先進的文化魅力和特有的政治訴求，去改造中國的社會環境。留學生群體視野開闊，掌握新潮科技人文知識，無疑較其他任何一個階層都具有優越性。而且，留學潮是在歷史的轉折關頭掀起，絕大多數的留學生有著強烈的使命感和民族意識，參政議政的意願和風氣勝行。以下從政治、思想文化、科技知識等幾方面簡述其影響。



華興會會長黃興(中)與部分同志合影

影響近代政治的變動

前兩波的留學潮中，留學生的政治敏感性很強，不少人是為了尋求「救國救民」的良方而出國留學，因而有「政治留學」之稱。近代的政治領袖中，不少人都曾留學，如孫中山、李大釗、陳獨秀、蔣介石、周恩來、劉少奇、鄧小平等，留學生成了近代中國政治領袖的重要來源之一。百年來的重要政治變動，留學生的作用更是十分明顯。例如結束兩千年帝制的辛亥革命，留日學生發揮了骨幹作用；一九〇五至一九〇七年的「同盟會」員中，百分之九十是留日生。黃花崗七十二烈士中，有八人是留學生。留法勤工儉學的留學生，與其說是留學，不如說是在裝備自己搞革命。

一九二一年共產黨在中國成立之際，也正是周恩來、蔡和森等人在法國留學生中成立「中國少年共產黨」的時候，該組織後來成為「中國共產黨旅歐支部」。中國共產黨的發展與二、三十年代的留學生息息相關。國民黨在北伐戰爭之後，也有相當一部份高級官員來自留

蘇生，如谷正綱、蔣經國、郝鵬舉等。抗戰時期，多達數千名的留學生回國效力，在軍中及報刊文宣方面扮演重要的角色。四九年以後，回到大陸及港台的留學生，有許多都在政治舞臺上十分活躍。而當今中國面對政經改革的呼聲，留學生也是一支不可低估的原動力。

帶動思想文化的交流

和政治相比，留學生在思想文化方面的貢獻更為突出。近代文哲名人絕大多數來自留學生，其中廣為人知者，如嚴復、章太炎、魯迅、郭沫若、郁達夫、錢鐘書、馮友蘭、季羨林等。留學生成為中國思想文化新陳代謝的有力催化劑。晚清之際，留學生將西方的哲學、經濟學、法學、社會學、物理、化學、生物、醫學等介紹到中國，以致為辛亥革命在思想文化的大環境上鋪墊了道路。

「五四運動」前夕，在陳獨秀、李大釗、胡適、魯迅這些留學界風雲人物的推波助瀾下，一場思想啟蒙運動席捲中國，中國思想文化進入大解放時期。八〇年代以來，中國大陸開始了第三次思想文化大變遷，現代化思潮成為主體，改革開放、發展經濟是為應用，自由民主呼聲日漸高漲，留學界在其中的影響亦日益明顯。近百年中國的變革，其實質是中西文化的交會和碰撞，而產生傳統文化的變異和再生，並逐步現代化的過程。留學生以其特殊的處境和優勢，自然成了文化交流的弄潮兒。他們不只將世界的文化思潮引進中國，同時也在向世界傳播中國文化方面做出了很大貢獻。

領導科技知識的前進

留學生在這方面的貢獻和影響是有目共睹的。中國著名的科學家中，十之八九來自留學生，大家耳熟能詳的，如茅以升、詹天佑、侯德榜、錢學森、錢偉長、李四光等人。據「山東科技出版社」出版的《中國科學家詞典》所收錄八百七十七名科學家，其中留學生有六百

來看，所有這些說法都是錯誤的。

其實離開神，“公義”就不存在，正如無一物可衡量神的旨意，神的作為也無必要的自由。除了神以外，“公義”本身沒有內容，因為，“公義”是由神的審判表達出來。神既是正義，也就沒有可衡量祂的東西。換言之，唯

一可衡量公義的乃是神的旨意：“公義”就是與神的旨意相符之事。“法”就是由此公義的觀念而衍生出來。（請待續）

作者為恩福神學生，就讀於三一神學院。

二十二名，佔百分之七十五強。一九五五年入選中科院一百七十二名學部委員中，有一百五十六人留過學，佔百分之九十；一九八一年重新選定的四百名學部委員中，在海外留過學的有三百四十四人，佔百分之八十六。

第三波留學潮近年來掀起了「海歸熱」，對中國的經濟起飛和科技發展產生巨大的作用。據不完全的統計，「海歸」們除了大部份從事教學、科研工作外，至今約一萬多人選擇了高科技產業開發、金融、管理、科技諮詢等行業。最近更流行自創企業，且多為高科技領域。到目前為止，海歸們在國內創辦的企業達五千多家，年產值逾一百億元。中國與世界先進科技「接軌」，海歸們功不可沒，這種影響並將隨時間的推移而更加明顯。

鑑古知今看未來

中國歷史上，知識份子始終扮演著引領思想風潮，推動社會前進的極重要角色，在百年來的中國近代史中尤其明顯。留學生為知識份子中的一個獨特群體，因受中、外文化的雙重薰陶而具備了充當拓荒者、弄潮兒的有利條件。歷史已經證明，該群體對近代中國的發展所起的作用是其他群體所望塵莫及的。

從容閎開始，留美學生似乎就和基督教結下了不解之緣。從小生長於貧困之家的容閎，因一位美國宣教醫生的幫助，得以進入香港馬禮遜學校（教會學校）唸書。其後，更在該校主持校務的美國宣教士布朗先生幫助下，得以留學美國並完成在耶魯大學的學習。一八七二

年，中國首批赴美留學生甫一抵達美國，就受到許多教會接待家庭的親切關照。根據南開大學歷史系李喜所教授在「容閎與中國近代第一批留美生」一文中的介紹，「留學生一到美國友人們家中，他們已在門口等候多時，隨後非常熱情的將這些小客人迎進早已打掃得乾淨漂

亮的房間。他們對留學生的吃飯、睡覺、讀書、寫字、講話、外出，直至體育鍛鍊，都無微不至地照料。」後來，美國宣教士多方奔走，促成用「庚子賠款」設立留美預備學校（清華學堂前身）及留學經費，為後來大批有志青年赴美留學提供了可能。

八〇年代興起的第三波留學潮中，更可看見學子們在接受西方先進科技知識的同時，也接觸到基督教信仰。許多飢渴的心靈在鮮活的基督信仰中得到滿足，並且發現，孕育近代西方世界（特別是新大陸美國）的先進科技知識和生產力，以及自由平等觀念的土壤中，不少成份和聖經的教訓與思想分不開。他們開始去探索，試著在自然規律的背後去認識並觸摸這位規律的創造者，因而走進了查經班和教會中。一九八九年更是一個轉捩點，在國人「三信危機」達到頂峰的同時，許多海外留學生終於在基督信仰中看清了真正的道路，遇到了終極的真理，得到了叫人煥然一新的生命。

如今，在中國廣袤的土地上，許多莘莘學子也對基督信仰產生空前的熱忱和興趣。他們一反目前校園流行的商務氣息或頹廢風氣，在認真求學的同時，或組查經班，或組青年團契，孜孜地追尋著人生和永恆的真理。伴隨著越來越多基督徒留學生的回歸，基督徒學人不僅以其傑出的學術成就來報效祖國，更以其信仰所帶出的道德情操和為人，為快速變化的中國社會注入一股清流，令人刮目相看。

放眼未來，留學潮仍將繼續，留學生也必將對明日之中國產生難以估量的影響。而他們留學時代所生活的環境及所汲取到的基督信仰和精神，對未來的發展有何影響，人們正拭目以待。（全文完）

作者為 *Sower International* 中國事工部主任。



註：

1 本文將 law “一般多譯為“法”。譯者根據上下文，只是在原作者強調涉及司法程式的“法”時，將其譯為“法律”。實際從總體概念上講二者沒有根本區別，可以互換使用。 2 法文中“公義”既指神的也指人的公義。這裏當談到神時，該詞譯為“正義”，如RSV譯文一樣，當指人時譯為“公義”。 3 cf. Theo Preiss, *Le Temoignage interieur du Saint-Esprit*. 4 學術上的“共同之良善”的概念可追溯到自然法的一種。而且，托馬斯·阿奎那的三種法：

lex aeterna, lex naturalis, lex humana，對它們的區分只有以lex naturalis 為軸心才能理解。 5 Werner, *Conseil oecumenique*, 1943. 6 所以，從人的角度來看，“公義”即“法”的中心內容與內在本質。因此，對於聲稱“法”與“公義”之間毫無關聯的“純法律學派”（如Durkheim），我們嚴正以拒。同樣的，對於那些聲稱“公義”只是法的一個偶然成份，而“安全”則是其根本要義的說法，我們也不同意（cf. Roubier, *op. cit.*, p269 f.）。

透析儒家的自力觀

田薇

儒家的道德倫理可用“自力”概念來表徵。按康德的說法，道德概念的基礎在於自由，自由將人確立為道德主體。在儒家倫理中，人是道德主體。而“自力”的基本內涵是：人靠道德努力來實現超越。“超越”既可理解為天命的存在，也可理解為與天命合一。超越的追求，就是實現內在性命與外在天命的一體化境界，完成稟賦在身的天命，確立理想人格和完滿人性。於是，人通過自我的道德建構，超越有限的生存狀態，進入與天地自然、社會歷史的統一，展現超個人的至上價值。

注重現世人生

儒家是人文文化，關注現世人生，對神鬼問題模稜兩可。當弟子問及如何事鬼和死後的事時，孔子為人熟知的答覆為：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”¹根本上，儒家不是從世界之外找答案，而是從世界之中來理解，從客觀化法則永恒存在的角度，去詮釋天命或超越的含義。換言之，儒家不肯定有意志、有位格的超自然上帝，對彼岸世界是否存在的問題也懸置不論。即使它們存在，在儒家的思路裏，此岸與彼岸、形上與形下、靈魂與肉體、世俗世界與精神世界都是統一不可分離的。這統一體只能從世界和生活於其中之生命的視角加以理解，試圖跳出是不可能的。因此，超越並不是要超出自身之外，進入上帝、天國、彼岸的世界。生命的不朽性是在現世參與、融合於人類世界和宇宙自然的永恒性中。

儒家把注意力放在此世，主張努力認識人間事務並積極參與，成熟而明智的人當務今生，修齊治平，內聖外王，上報天地君親師，下養黎民眾百姓。生命雖是短暫，卻可以無憾，不需要來世的得救和補償，不需要彼岸的救贖和榮耀。所以，當弟子問何為智識時，孔子說：“務民之意，敬鬼神而遠之，可謂知



矣。”：人生不是追求那虛無縹緲的來世，而是投身於實在的生活。雖然儒家模糊地肯定來世的觀念和價值，比如提倡“祭如在”、“事死如事生”、“祭神如神在”，但這種肯定並不在追慕死後的福祉，而是以祈求先人庇護今世為目的。

注重現世人生的態度，使得儒家始終將人和人類社會視為焦點，並以正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下為過程，來成就修己安人、內聖外王的理想人格和聖人境界。實現了這目標，人性就達到超越，展現了完滿。在這過程中，人不是向外尋求，而是向自我之內尋求；不是依靠他力得到“他救”，而是依靠“自力”獲得“自救”，因為超越的根據是在人之內，這就是天命在身的道德善性。

孟子主張立命存性：君子從天稟賦了“正命”，存之以為性，這便是仁義禮智的道德善性，求之在內且得之在內。這種善性使人與禽獸有別。儒家認為人性稟於天地之命，原本自足無缺，守仁固善。在孟子看來，“惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。”²這“四端”或“四心”乃“天之所與”，是人生而具有的良知良能。董仲舒也認“天之為人性命，使行仁義而羞可恥，非若鳥獸然，苟為生，苟為利而已”。³

自我超越完成天命

不過現實中，人並沒有展現出人性的完滿。人需要超越這種欠缺，才能達致完滿。而完滿的根據在人之內，所以需要回歸內部，開發心性，加以培養。當人的道德本性發揚光大，以致充塞天地，便成就了頂天立地的理想人格。這樣的人即使走向死亡，也會如萬古明月，浩氣長存，精神不朽，超越個人有限的生命時空。所謂君子，就是能存養受之於天的道德性命之人；而庶民則是蒙昧不知之人，處於本性遮蔽的狀態。因此，儒家強調自身修養和

道德努力的重要性。要人將受之於天的稟賦不斷開發擴展，直到完備。

儒家對人的自我提升和自我塑造充滿信心。在孟子看來，“求則得之，舍則失之，是求有意於得也，求在我者也。”⁸人性內自存善端，只要反求諸己，潛心修養，就可發揚光大。故人能否成德成仁，只在於是否誠心追求。孔子曾說：“仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”⁹真正的君子具有反省意識和自控意志，能自我提升和自我塑造。根本上，踐行仁義禮智的道德行為是由己不由人的，“君子所性，仁義禮智根於心。”¹⁰所以，仁德修養操持在我。

內聖外王

道德修養的目標是達到仁的超越，亦即聖人狀態。這是“成己成人”、“推己及人”和實行“忠恕之道”的過程。孔子說：“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。”¹¹“己所不欲，勿施於人。”¹²在此，美德的成就包含肯定和否定兩面：肯定的一面是“忠”，即為他人做好事。“仁”或“行仁”意味著己欲立、己欲達的“成己”，也意味著推己及人的“立人”、“達人”、“成人”。否定的一面是“恕”，即約束自己不去傷害他人。無論是忠或恕，都蘊涵著仁、義、禮、智、信、誠、敬、中庸、盡心、存性等美德修養。君子以自身的美德修養為基礎，將仁愛之德擴展到所有人、整個世界、天地萬物。如此培養自身的“浩然正氣”，包羅宇宙萬物於自身，達到與天合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。這就是“立人極以參贊化育”、“萬物皆備於我”的至上境界，即聖人境界，人性的完善狀態。這樣便實現了向永恆的跨越，成就了人生的不朽性。它的表現就是三不朽偉業：立功、立德、立言，讓人的名字伴隨思想、美德、功業而萬古流傳，實現不朽的精神人格。

儒家的超越追求，在於今世完成天命在身的要求，故十分強調修齊治平的入世過程，從自我道德修養，擴充至國家政治和王道歷史的追求。內聖外王是儒家追求的最高目標，儒家的道德主義情懷則以濟世救民為歷史使命。這是實現人生超越化、永恆化的過程，也是將超越的世界和人類世界統一的事。人在這種完善化的努力中突破自身的局限，提升到永恆和神聖的層次，於是就找到了生命的終極意義。

由此可見，個體人格的道德感和歷史王道

的使命感，構成了儒家的信念要素。以一己之心為萬民之心，以個體生命承擔整個社會和歷史的命運，把個人和世人、歷史的命運繫在一起。這種道德精神將超逾個體的某種更高的價值內化為內在生命，使自身成為真實價值的擔當者。在現代物質文化和科技文化佔據主流地位的情況下，儒家倫理則以高超獨特的道德品格挺立於當世文化之林。

早熟文化的深層問題

儒家以“自力”為核心的人格理想，激勵了積極進取、努力追求的入世精神，培養了強健剛進、自強不息的文化氣質，表現出十分理智的人生態度。一些現代思想家指出，道德自力的追求顯示中國文化的早熟。自周人起，就已提出“以德配天”的思想，唯有德者才配得天命的青睞，成為人王，執掌天下。及至孔子的“仁學”，孟子的立命存性，天命在身，人的道德力量被置於崇高地位，由此開闢的儒家思想日益張揚人的道德自覺和主體努力。天命觀念也日益自然化、去魅化，逐漸轉化為自然天道的思想，成為客觀法則，不同於基督教人格化的上帝觀。所以，儒家倫理的早熟表現為：宗教色彩淡漠，人文色彩突出。

然而，一種文化的早熟並不意味結果必然是健全和完善的。以儒家為代表的中國傳統文化，正是由於很早就充分發展了人的自覺意識，因此神性意識逐漸淡漠，缺乏唯一至上的和超自然的上帝觀念和價值尺度，因而存在一些深層問題，需要理性的透視和檢討。

1. 死亡的問題

首先，儒家倫理將道德修養和平治天下視為人生意義的實現，主張在生活中持守天道，胸懷高遠，實現生命的超越境界。這種守道入世的品格，與基督教因信稱義、在世重生的品格有一定的相似性，激勵了世人立於日常塵俗而不沉淪的高超志向。然而，儒家雖然表達了對人生的熱愛，但因對死亡意識淡漠，導致缺乏體驗生命獨特性的敏銳感覺。事實上，對死亡的思考具有不可替代的價值。生命既是向死而生，也與死同存。只有把死亡看作是與人的內在有關的基本經歷，才會深刻體驗生命的一次性和脆弱性，才會試圖去尋求有限生命的終極根基、終極支撐、終極歸依。這方面，基督教則有深刻的意識，因此才有上帝或天國的強烈盼望，並通過救恩和信仰，架起了超越生命的欠缺和有限的橋梁。儒家對現世的專注削弱了它的宗教情懷，對生命的脆弱性缺乏同情和支

儒家對死亡意識淡漠，導致缺乏體驗生命獨特性的敏銳感覺。

撐。通過樹立聖人品格和不朽偉業而獲得精神永恒，通過高超的智慧去達到天人合一的完滿境界，這些終究不是普通人容易實現的。這種剛健的價值取向，往往未能顧及個體生命的欠缺和所需的撫慰。

儒家缺乏死亡的生命情結和宗教情懷，一個重要的原因是固守於經驗理性，不肯定超自然的上帝信念。在經驗理性之下，最成熟明智的態度是：不必費力去關注彼岸未知之事。西方理性主義者斯賓諾莎也曾講過，一個聰明人不是去思考死亡，而是思考生活。然而，經驗理性是否有權有能獨佔生活世界的“生命感覺”呢？它雖然在“知”的領域裏，正確指出了不必費力追求，卻無力成為“價值信念”的依據。

另一方面，倫理的欠缺和現世的裂傷都不是自身所能克服的。要超越倫理的脆弱，只能訴諸宗教價值，就是承納神性的救恩。但這不是人的理性可以理解的，只有依靠信念。可是，成熟而理智的儒家卻不熱衷於建構這種信念。結果，馳騁於群體生活、政治生活的儒生階層提供了頂天立地的君子之道，卻忽略了一般個體的生命處境及其脆弱性。基督教對現世苦難和罪惡的關注、對上帝的救恩和死後生命的肯定，無疑提供了整全、根本的宗教支援。所以基督教“信就可以得救”的生存模式，是儒家之外另一種值得嘗試和選擇的人生實現方式。

2. 天命的問題

其次，儒家試圖將更高的價值內化為自身的內在生命，使其成為真實價值的擔當者。然而，什麼才是真實的價值，才是確實可靠的終極意義？這問題如果不追究下去，則可能使個體生命的獻身意義顛倒。可惜，儒家只是致力於現世的自我追求，至於超驗的根據及其正當性如何，則始終是個被掩蓋的問題。其實，“天命”應視為一關鍵問題。

“天命”在儒家思想裏是至上的嗎？它是否可以充當絕對的超驗根據呢？從周人到孔子、孟子所講的天命，以至宋明理學所講的天理、天道等，似乎具有超越於人之上的特點，但當深入展開天與人、天命與人為、天道與人道的關係時，二者實際上是一體的。儒家何以能夠主張以人的意志實現天的意志呢？因為天道就是人道，天心即是人心，天人原本統一在仁德之上。有德之人是天命在身者、聰明睿智之人，充分修養了仁義禮智的君子，他們能夠體

察天意、天命。可見，君子首先受命於天，正命在身，然後天的意志也就成為君子的意志，天道也就成為君子之道。反之，君子實現自己的意志也就是實現天意天命了。這樣一來，超越的天命最終就和君子的意志完全是一回事了，超驗的根據還回了經驗的現世。正是由於天人同一，所以，天命並不具有絕對的自足性，畢竟“天視自我民視，天聽自我民聽”，“歷史社會的人才是真實最終的根基。於是，代表天命並與天命合一的、超個人價值之上的、比個體價值更高的歷史王道，究竟能否成為最終的價值，就值得懷疑了。

根本上說，天人的互置乃至倒置，是由於天或天命都是一種自在的力量，天命必須由人主動擔當，所以君子既可以意志自足，又可以與天合其德。如此，君子的“替天行道”失去了超驗的評判依據，根本不存在絕對超越和自足的天命。

儒家的天命與基督教的上帝不同。雖說上帝的啟示也要通過人來理解和闡釋，但由於上帝與人的無限距離，以及對上帝全知全能的信念，人在上帝面前就會始終保持“自卑”和“敬畏”，不致膨脹到與神同一。就像巴特的闡釋，人永遠是人，上帝永遠是上帝，人永遠也成不了上帝。這就提供了一種超乎人之上的神聖標準。事實上，人和人的文化創造永遠是有限的，立足於自身的道德活動和道德標準也是相對和不完善的。因此，關注基督教的上帝及其神聖的拯救，保持對人類自我道德建構力的清醒認識，是非常必要的。

與儒家的自力超越不同，基督教的上帝拯救觀念是以“他力”為表徵。基督教強調人的罪性特質，強調人性的軟弱和道德努力的無能，因此主張通過信仰，依靠神的拯救，實現人性的改造和生命的更新，這是一條從神到人的路。儒家可以借基督教這面鏡子，來反映自身的文化局限和觀念缺失，在保持自身高超的精神品格和道德取向的同時，引入神性的信念資源和人性的罪性意識，獲得更健全的生命活力。

作者為北京清華大學哲學系副教授，波士頓大學神學院訪問學者。

註：

1. 《論語·先進》。
2. 《論語·雍而》。
3. 《論語·八佾》。
4. 《孟子·公孫醜上》。
5. 同上，第61頁。
6. 《孟子·盡心上》。
7. 《論語·述而》。
8. 同上。
9. 《論語·雍也》。
10. 《論語·顏淵》。
11. 《書經·泰伯》。

人生總有一個起點。不同的起點導致不同的人生。現實生活中的各種各樣，無非是因各有各的起點。中國人常戲言：下輩子投個好人家。因此，尋找自己的生存起點，對每個人來說都至關重要。佛教用“因緣”來解釋人生的起點，古希臘哲學則把人生起點歸為命運。“因緣”是在經驗中被定義的，比如，我這輩子倒楣得很，那是因為我上輩子或前輩子沒有修上好緣，所以我這輩子只好自認倒楣。“命運”也是在經驗中被定義的，比如，我的一舉一動都已經被規定了，無論做什麼都無法改變。“因緣”和“命運”都是已定的，無法改變。接受“因緣”，便促使人去“積陰德”，在來生享用。而面對“命運”，人唯一能做的是順從。總的來說，這兩種人生觀都相當消極。



儒家的天命人生觀

儒家用“天命”來談論人生起點。《中庸》一開始就說“天命謂之性。率性謂之道。”每個人都稟受了“天命”。如果我們從所稟之“天命”（即自我的本性）出發，並循之而行，就是行在正道上。但，什麼是“天命”？孔子承認他到五十歲才知“天命”。那麼，在還不知道“天命”之前，我們該如何生存呢？儒家正是為了回答這個問題，而建立了一套完整的思想體系。請注意，“天命”成為人性後便屬於人。而人處於這樣的張力中：擁有一個自己所不知的“天命”。歷代儒家對這個張力都進行了相當深入的討論。歸結起來，一方面，我們擁有“天命”，所以不必到其他地方尋找自我生存的出發點；另一方面，因我們對“天命”無知，所以要努力在自身中尋找。田薇教授對這一點的體會是相當到位的。她說：“這過程中，人不是向自我之外尋求，而是向自我之內尋求；……這就是天命在身的道德善性。”

儒家的天命人生觀是相當積極的人生觀。“天命”不像“因緣”或“命運”那樣可以在經驗中被定義。我們需要在生活中不斷去體驗“天命”。“天命”永遠是一種未完成式。表現

在人的意識上，“天命”是可望而不可即的。這說明，我們每個人和“天命”的關係不是經驗知識的層次，而是一種感情指向，屬於信仰層次。一個物件，如果我們能夠得到它，就不必要信仰它。我們擁有“天命”，但不知何謂“天命”，所以要不斷追求“天命”。如果我們已知“天命”，就不必

去追求了。在這樣的語境中，對“天命”的追求是生生不息的過程。田薇教授對這點的認識也相當中肯。她說：“儒家以‘自力’為核心的人格理想，激勵了積極進取、努力追求的入世精神，培養了強健剛進、自強不息的文化氣質，表現出十分理智的人生態度。”

田薇教授用“理智”這個詞來評價儒家的天命人生觀，在我看來是受到了當代新儒家的影響。當代新儒家的領軍人物牟宗三用康德的倫理學來詮釋儒家學說，強調儒家思想中的理性層面。然而，“天命”不僅僅是理智的物件。人和“天命”之間一定需要情感上的連接。我們如果在情感上不指向“天命”，在生存上就不會追求它。儒家天命人生觀的這一情感因素，值得特別重視。

建立感情指向

就人和天命的關係而言，儒家“天命謂之性”的預設，培養了儒家傳統向內求天命的意識。做個簡單的比較，我們可以看到，希伯來文化也有類似的說法：上帝按自己的形像造人。每個人都有上帝的形像，可以追求上帝。如同人對自己“天命”的無知一樣，人也無法知道自己裡面上帝的形像為何。沒有人見過上帝，人不可能知道上帝的形像是啥樣子。因此，對於“天命”和“上帝的形像”，人都需要有一種情感指向。失去這種情感，“天命”會被忘卻，“上帝的形像”也會被忘卻。因著這種情感，人便追求實現自己的“天命”，也會去追求完善自己的“上帝形像”。

田薇教授似乎沒有注意到這種共同性。一方面，她批評儒家的君子修行走向：“超越的天命最終和君子的意志完全是一回事了，超驗的根據還回了經驗的現世。”另一方面，她推崇基督教的人和上帝的關係，認為“由於上帝與人的無限距離，以及對上帝全知全能的信

回應文

豈僅有天命的追求？

謝文郁

基督徒對上帝的情感指向，是在跟隨耶穌中建立起來的。

念，人在上帝面前就會始終保持‘自卑’和‘敬畏’，而不會膨脹到與神同一。”這個評論對儒家來說有失公允，因為在儒家語境中，人



和天命的關係是在生生不息中被定義的，因而也可以說是無限的。而且，在面對“天”時，謙卑和敬畏是儒家所倡導的主要品格。

任何宗教都要求人對無限者有一種

情感指向。問題是，人對無限者的情感指向是建立在什麼基礎上？這基礎不可能是人的某種經驗知識，因為人的經驗不可能接觸無限者。從《中庸》的第一句“天命謂之性”來看，儒家把這種情感指向建立在對“天命”的預設上。一旦接受了這一預設，人就能體驗到“擁有天命而對天命無知”這一生存張力，從而具有動力去追求天命。當然，這個預設本身的可靠性是值得追究的。而且，這僅僅是個預設，如果人不接受這個預設，就不會體驗到儒家所描述的那種生存張力。基督教則起於耶穌拯救這一歷史事件。耶穌向人們傳達的資訊很明確，那就是，人無法追求上帝，但卻自認為能夠追求上帝，於是陷入了罪中；因此，上帝自己在耶穌這個人身上成了肉身，親自來到人間，把人帶向天國。正是在耶穌身上，人看到了自己的上帝形像，從而可以跟隨耶穌。

基督徒對上帝的情感指向，是在跟隨耶穌中建立起來的。在跟隨中，基督徒首先養成的是接受態度。基督徒對上帝的認識不是通過自己的思想而構造的，而是在接受中形成的；關於上帝的事，耶穌告訴我們多少，我們就知道多少。這種接受態度決定了基督徒“不會膨脹到與神同一”。但是，如果上帝沒有來過人間，如果耶穌事件沒有出現，那麼，我們和無限者的關係就只能是在“預設”中的關係。

耶穌解答了生死問題

田薇教授還在生死問題上，對儒家和基督教給出了很有意思的比較，認為儒家淡漠死亡

意識的結果是，“忽略了一般個體性的生命處境及其脆弱。基督教對現世苦難和罪惡的關注、對上帝的救恩和死後生命的肯定，無疑提供了整全、根本的宗教支援。”人生很短暫，因而需要特別地珍惜。孔子認為我們必須把主要注意力用來思想人生，而把死後的問題擱置一邊。這種想法是根據：我們找不到途徑來認識死後的事情。當人們思想死後的事情時，根據什麼呢？經驗和推理都不涉足死後世界。也許，人們可以發揮想象力。但是，在想象中思維是建造空中樓閣。佛教東傳時就抓住儒家在死後世界問題上的沈默而猛烈攻擊，並因此在中原建立了一片“淨土”。然而，佛教的極樂世界無法改變儒家重視當世生活的立場。這是一種徹底的人道主義立場。

如果沒有人從死後世界回來告訴我們關於那裡的事，我想，儒家的人道主義立場就仍然有強勁的說服力。無論我們如何想知道死後世界的事，除非想入非非，最好還是擱置不談。基督教的末世觀是基督信仰的重要組成部分。基督徒相信死後復活，相信永生。但是，如果沒有耶穌的到來，沒有耶穌的死後復活，沒有耶穌親口說他要第二次再來，那麼，永生的盼望不過是空談而已。

但是，耶穌已經來了。祂被釘死在十字架上，三天後復活。祂告訴了我們關於天國的事。所以，這個世界就和以前不一樣了。

作者曾為恩福神學生，Claremont研究大學哲學博士。現任教於國際神學院。

索閱單

(請複印後填寫，寄回本刊)

稱謂 Mr. Mrs. Ms. Dr. Rev.

收件者(中文) _____

(Name) _____

(Address) _____

(City) _____ (State) _____ (Zip) _____

(Country) _____

(Tel) _____ (Fax) _____

(e-mail) _____

索閱項目 _____

《恩福雜誌》每季出刊，一年四期的出版及郵費成本約15美元。歡迎索閱，並自由奉獻。

奉獻支票請寫給：The Blessings Foundation, Inc.

請寄至：The Blessings Foundation, Inc.

P O Box 11066, Torrance, CA, 90510-1066, U.S.A.

恩福基金會將開立免稅收據。



驕

傲

，
一個基督教的詮釋

(下)

范學德

前文提到，在中國文化和其他世俗文化中，都不認為驕傲是“罪”。但基督教以「起初神創造天地」為出發，說明人的驕傲是靈性的問題，是罪中之罪，是沒有人能免除的邪惡。

四、驕傲的基本內容和形態

尼布林在《人的本性與命運》中，對驕傲的基本內容和形態作了深刻分析。他將驕傲分為四方面：權能的驕傲、知識的驕傲、德性的驕傲和靈性的驕傲。

1. 權能的驕傲

所謂「權能的驕傲」是：“人自以為是，自滿自足，自作主張，滿以為自己足以應付一切的變遷。它不知道人生的無常和依賴性，卻相信自己為生存的主宰、命運的支配者，和價值的裁判者。”¹它一方面過高地估計自己的安全、主張和獨立地位，不承認自己的軟弱；一方面，由於缺乏安全感而拼命攫取權力、地位、錢財和聲望，來克服掩飾自己的軟弱。統治自然、統治他人的欲望，都是由此而生的。

隱藏在權能驕傲背後的，是人的支配欲。人渴望支配一切，支配自然、他人、生命、自我，這就是尼采所謂的權力意志。魯益士(C.S. Lewis)說：“驕傲的本性就是要爭，不容誰強過它”，不容人正是驕傲的本性，所以會不斷地爭下去。“只要這世上還剩下一個人比我更有權力，更有錢，或者更聰明，他就是我競爭的對手，就是我的敵人。”²

支配欲必然導致嫉妒。這樣的人只喜歡看別人依附他或者向他諂媚，既無視自己的弱點和缺點，又無法忍受他人對自己的公正評價，更無法忍受他人在學識上、在能力上，尤其是在德性上高過自己。

從另一角度來看，支配欲就是佔有欲。如陶恕所說，人內心有個仇敵，“它的主要特點，就是具佔有性”，“它的天性就是要佔有，不斷的佔有。它以極深而且激烈的情感貪求獲得外面的‘物’”，讓“我的”或者“屬於我的”物來佔據自己的內心。³

佔有欲的另一名稱叫做“自私”，驕傲與自私是一體兩面。

2. 知識的驕傲

「知識的驕傲」就是認為我知道一切，否認自己所知是有限的、可被證偽的，反而認為是終極真理。尼布林指出：“人的一切知識都沾染了一種‘主義’的惡染，妄以它為具有那

超過實際的真實性。它原是從某一方面取得的有限知識，卻妄以為自己是終極的知識。”⁴古今的哲學，是人在知識上驕傲的最後注解。

3. 德性的驕傲

所謂「德性的驕傲」，就是用自己的道德作為標準，“人既用自己的標準來判決自己，所以發現自己是善的。當別人的標準與自己的標準不同時，人用自己的標準來判決別人，總發現別人是惡的。”⁵中國人最難接受基督教的地方就在於，他只用社會通行的道德標準來衡量自己，因而無法認識到自己生命中存在著覺察不到的邪惡。由於認識不到自己的罪，認識不到人無論如何也不可能完全擺脫罪的束縛，因此感覺不到自己需要耶穌基督作救主。

4. 靈性的驕傲

最可怕的驕傲是「靈性的驕傲」(即宗教的驕傲)。尼布林說，“宗教與其說是人內在德性對上帝的追求，毋寧說是上帝與人自抬身價之間最後衝突的場所。”⁶因為在道德的驕傲中隱藏著自比神明的惡，而在宗教上則直接地表現出來。

靈性的驕傲表現，即認為自己是最虔誠的人，比其他人更熱愛上帝，渴望自己居首位，別人都聽從自己；認為自己對上帝的理解最正確，並且掌握了全部的真理。與之對應的是宗教上的不寬容，用侮辱、謾罵的語言述說與自己不同的信仰，用暴力的手段鎮壓與自己信仰不同的人。

當人因自己的權能而驕傲時，下意識隱藏的念頭是「我無所不能」；當他為自己的知識驕傲時，自覺不自覺地以為「我無所不知」；當他為自己的德性驕傲時，就把自己美化為「我無所不善」；當他為自己的虔誠而驕傲，「我無所不有」就是他心中的魔鬼。無所不能，無所不知，無所不善，無所不有，這都是上帝才具有的特性，但人卻將其歸於自身，或以為那是自己可以成就的。因此，在人的全部驕傲背後，隱藏著一個最可怕的邪念：我就是上帝！

五、擴大了的驕傲

自文藝復興，特別是啟蒙運動以來的近代史，人驕傲的重要表現就是對人類集體力量的崇拜。過去相信「我就是神」，如今變為相信「我們就是神」。“從來就沒有什麼救世主，也不靠神仙皇帝，要創造人類的幸福，全靠我們自己。”這個寫於近代社會中的《國際歌》，

正表達了現代人的驕傲心理——不靠上帝，全靠自己。

“集體的驕傲”有三方面的表現：

第一，對科學和生產力的崇拜。當代人以為只要人類知識不斷發展，科學持續進步，生產力高度發達，就可以根本掌握人的命運。於是，人類集體的認識能力和改造自然界的力量，就被人視為無所不能的力量。

第二，對社會革命的崇拜。當代人自信：只要實施了民主與自由的社會政治制度，或改變剝削的社會制度，就可以改變人性，使人成為具有崇高道德的新人。

第三，對祖國的崇拜。近代的民族主義、愛國思潮，使人們把自己的祖國視為文明的中心，最優秀的文化。於是，“國家可以宣稱其本身即是最後的價值，和使人生存得更有意義的原因”，“國家向個人要求無條件的忠心，主張國家的一切要求，乃是人生的最高目標。”¹

造成這種“集體的驕傲”，是由於懦弱的自我在自身找不到確立絕對價值的根據，於是把自我消失在“我們”之中——這個“我們”可以是種族、群體，也可以是階級、政黨和祖國。這種“集體的驕傲”表現得更為虛偽和專橫。它一方面掩飾了團體和祖國的邪惡、罪孽和過錯，一方面又誇大其所顯出來的美好，從而陷入雙重虛偽。它借用組織、群體甚至國家的力量，將其所推崇的價值絕對化，強迫人們接受它，而對異己的意見則實行暴力壓迫，專橫的嘴臉表現無遺。

祖國偶像，要求人對國家（祖國）盡忠，這是人驕傲的最後境界。在這裏，祖國成了一個神。有的學者對此刻劃很深刻：多數個人合夥來設立一個神，然後各人分別將其本身的利益附著上去，並異口同聲地對他們自身所驕傲的事物大加讚揚，並對與之相反的事物大加討閱。²奧古斯丁說：“若撇開了公義，所謂國家不過是一群強盜；所謂匪幫，豈不是小型的國家麼？”³

六、性善論與驕傲

性善論是中華文化中居領導地位的人性論。孟子主張“道性善”，說“人皆有不忍人之心”。孟子所謂的人性，是“人之所以異於禽獸者”，是人的類性。張岱年說：“孟子所謂性善，並非謂人生來的本能都是善的，乃是說人之所以為人的特殊要素，即人之特性是善的。孟子認為人之所以異於禽獸者，在於生來

即有仁義禮智之端，故人性是善。”⁴當孟子論到性善的內容時，其實只是說了人人都有為善的可能性（“善端”）。

但自從孟子道性善，又贊同“人皆可以為堯舜”這句古話後，“人之初，性本善”似乎就成了中華文化的公理，也為人人耳熟能詳的《三字經》第一句話。就連主張“人之性惡，其善偽也”的荀子，也一反邏輯上的矛盾，主張“塗之人可以為禹”，雖然他加上了一點限制：“塗之人能為禹，未必然也”。

佛教傳入中國後，為了適應人性本善的文化，作了重要的改變。竺道生提出“一闡提人皆能成佛”，肯定了佛性在人心之中。於是，“人皆有不忍人之心”就變成“人皆有佛性”；“人皆可成聖”就變為“人皆可成佛”。如此，佛教與儒家既相對相峙而又相輔相成，使得性善論的人性樂觀主義不僅在現實生活中彰顯，又在極樂世界中體現。

孔子深諳自知之明之理，他雖然大力推崇“聖人”的理想人格，但卻從來不以聖人自居。連他最崇拜的堯舜，他也認為他們沒有達到聖人的標準。如此來說，根本就沒有人能夠達到聖人的標準。但是，孔子死後，他的學生迅速為老師帶上了聖人的光環，從而，聖人就成為人世中可以實現的理想人格。歷史愈久，聖人愈多，以至於王陽明竟宣稱：“滿街都是聖人”，而毛澤東則賦詩：“六億神州盡舜堯”。

由於普遍而簡單地肯定人皆有善性，中國人嚴重忽視了人心中的幽暗，特別由於背離上帝而產生強烈的自我中心這一邪惡；同時，既肯定人在現實中就可以成為聖人，驕傲就深深地植根在性善論中。

總而言之，驕傲的根源就是人不信上帝是上帝。驕傲的人是上帝所厭惡的。上帝要祝福的，是在祂面前謙卑的人。只有謙卑的人，才能與上帝在一起。這就是基督教詮釋驕傲所得出的基本結論。（全文完）

作者現從事佈道與寫作。

1 尼布林著，謝秉德譯，《人的本性與命運》，基督教文藝出版社，香港，1989年4版，第184至185頁。
2 魯益士著，余也魯譯，《返璞歸真》，海天書樓，香港，第1998年4版，第97至98頁。
3 陶恕著，薛玉光譯，《渴慕神》，宣道出版社，香港，1994年13版，第20至21頁。
4 尼布林著，謝秉德譯，《人的本性與命運》，基督教文藝出版社，香港，1989年4版，第189頁。
5 同上，第193頁。
6 同上，第194頁。
7 同上，第208至209頁。
8 同上，第210頁；斯賓諾莎著，賀麟譯，《倫理學》，商務印書館，北京，1981年，第197頁。
9 尼布林著，謝秉德譯，第212頁。
10 張岱年著，《張岱年全集》，第2卷，河北人民出版社，石家莊，1996年，第216頁。

基督教入華年代管見

李民舉

基 督教是何時傳入中國？依據《景教碑》（《大秦景教流行中國碑》的簡稱），一般把這個時代定在初唐時期。但是中國文化史上的種種跡象顯示，基督教傳入中國很可能要早於唐朝。西元五四七年，楊銜之撰寫《洛陽伽蘭記》一書，其中有一處記載到：

“永明寺，宣武皇帝所立也。在大覺寺東。時佛法經像，盛於洛陽，異國沙門，鹹來輻輳，負錫持經，適茲樂土。世宗故立此寺。俾以憩之。房廡連甍，一千餘間，廳列修竹，簷拂高松。奇花異草，駢闐疊砌，百國沙門，三千餘人，西域遠者，乃至大秦國。盡天地之西陲，耕耘紡績，百姓野居，邑屋相望，衣服車馬，擬儀中國。”¹

這段文字，內容不算深奧，但由於涉及的歷史背景比較複雜，理解比較困難，所以在解釋這段文字之前，應先回憶南北朝時期的歷史背景。

南北朝時期背景

東漢末年，黃巾起義，引起了軍閥混戰，進而出現三國鼎立，直到西晉司馬氏的短期統一，中原黃河流域經歷了百餘年的戰爭，人口急遽減少。軍閥為了補充兵源，徵召邊疆少數民族參戰，從而導致了更大的混亂。自從西晉滅亡以後，原來居住在邊疆地區的少數民族，例如匈奴、鮮卑、羯、氐、羌等向內地發展，先後建立了十六個割據政權，史稱“五胡亂華”。其中鮮卑人，原先活動在東北地區大興安嶺一帶，在征戰中逐漸向南發展，並且強大起來，其中一支以“拓拔”為氏，在首領拓拔濬的帶領下，於山西大同建立了一個政權，名為“代”。這個政權在發展武力，不斷征戰的同時，對宗教也特別關注。佛教、祆教等都得到很大的發展。並在大同郊外，開鑿了著名的雲崗石窟。

以儒家文化為特色的漢文明，對鮮卑人也有很強的吸引力。儘管一些鮮卑首領人物極力反對，仍然擋不住鮮卑人漢化的洪流。孝文帝拓跋宏即位後，為了與漢文化建立進一步的關係，決定把都城向南遷移到今天的河南洛陽，鮮卑政權從此改稱“魏”，歷史上稱“北魏”、“後魏”、或者“元魏”，以別於三國時期曹操父子建立的“魏”。中國的經濟文化在飽經戰亂後，得到較快的恢復，並且出現了新局面。

北魏政權發源於歐亞大草原的東端，這個廣袤的地區，便於駿馬奔馳，是聯繫中國與西方世界的通道，所以中外經濟文化的交流在北魏時期進入了新時代。《魏書》記載：“自蔥嶺以西，至於大秦，百國千城，莫不款附，商胡販客，日奔塞下。”考古學發現了相當多的文化遺物，例如玻璃、金銀器皿、貨幣等，其中不少是拜占庭（東羅馬）帝國的產品。

北魏時期，宗教繁榮的局面遠遠超過從前，佛教進入極其繁榮的階段，繼雲崗石窟之後，在洛陽龍門開鑿了更大規模的佛教石窟。雲崗石窟、龍門石窟和敦煌石窟，並稱為中國古代佛教藝術的三大寶庫。三大石窟中的兩個，都是鮮卑人開鑿的。同時其他宗教，例如祆教、摩尼教等也有很大的發展。當時把所有的外來宗教通稱為“佛教”，僧侶概以“沙門”稱之。我們注意到基督教文獻的翻譯，大量借用了佛教的術語，例如有經書中，把耶穌穿的衣服翻譯成“袈裟”，稱耶穌為“佛”等等。北魏宣武帝，名元恪（499~515年在位），所建的“永明寺”，就是為了方便各國僧人居住。值得注意的是，其中有來自大秦國的僧侶。北魏末年，戰爭頻繁，洛陽一帶變成了戰場，宗教盛況一去不復返，很多寺院淪為廢墟，楊銜之的《洛陽伽蘭記》就是作者在洛陽憑弔古跡而留下來的紀錄。與《魏書》相距僅十餘年，因此《洛陽伽蘭記》的記載相當可靠，受到了古今學者的重視。成為今天洛陽漢魏故城考古研究中，推斷古代遺跡的重要依據。

解析《洛陽伽蘭記》

下面分析《洛陽伽蘭記》記載的內容：文中提到“宣武皇帝”、“世宗”是同一人。就是“元恪”，前者是他的諡號，後者是他的廟號。

文中的大秦國就是羅馬帝國，早在西晉時期，魚豢《魏略》一書中就記載了“大秦”國境內一些地名：烏丹，即雅典；烏遲散，又名阿荔散，即埃及的亞歷山大。相對而言，《洛陽伽蘭記》中的記載比較簡略。只說大秦位於最西邊，人口稠密，文化發達，差不多趕上中國了。

這段話，用現代語言來說，就是：



基督教在北魏宣武帝時期就已經傳到中國了。

永明寺，是宣武皇帝創立的，位於大覺寺的東面。當時洛陽宗教盛極一時，異國他鄉的僧侶們，都來這裡傳教。他們攜帶法器和經書，到了這個人間樂園。宣武皇帝就建立了這個寺院，來安置這些來自遠方的僧侶。寺院裡面房屋鱗次櫛比，總共有一千多間，院子裡面栽種有竹子和松樹，遍地種植奇草異草。僧侶總數，一共有三千多人。西域的僧侶中，有來自大秦的。大秦在世界的最西端，那裡的人民耕種土地，從事農業生產，他們會紡織衣物，曠野中居住的百姓很多，城邑中房屋密布，他們的服飾車馬，嚴整有序，可以同中國媲美。

《洛陽伽蘭記》的這段記載，從來源上看，應當直接源於大秦僧侶的介紹，與《後漢書》抄錄《魏略》的情況不同。《景教碑》關於“大秦”的記載，不是作者景淨本人的見聞，而是依據中國的文獻，“西域圖經”和“漢魏史冊”，主要指的是《魏略》與《後漢書》。由於《後漢書》主要是抄錄《魏略》，所以《景教碑》的記載，依據的是《魏略》，因此有的學者認為，唐朝的景教，起源於中亞木鹿（Merv）一帶，有一定道理。《景教碑》的作者景淨本人可能沒有到過大秦。《魏略》中的一些內容，後來被道教融攝，例如，大秦國設置三十六將，管理國家事務。《老子化胡經》記載為“三十六人計弟兄，路出北關雲中翔”。北關，是北關甲第的省略，本來指的是漢朝都城長安的情況，皇帝居住在未央宮，位於長安城的最南部，未央宮北門立雙闕，稱為北闕，與皇帝關係密切的人住在那裏，非常榮耀，地位顯赫。《老子化胡經》的三十六弟兄觀念，顯然來自《魏略》關於大秦三十六將的記載。《魏略》中提到大秦國王“日遊五宮”的問題，應當就是後來把關中景教寺院稱為“五聖堂”的起因，《西遊記》中的“五莊觀”的描述，顯然起源於此。（關於《西遊記》的作者，很可能不是施耐庵，應當另有其人，筆者這個看法，與目前日本學術界的主流看法一致。）

毋庸置疑的是，這時大秦的宗教就是基督教，這系統的基督教很可能直接源自羅馬或拜占庭。與唐朝的景教可能不是同一個系統。

《景教碑》沒有記載之因

那麼，為什麼《景教碑》並未提及此事？原因可能是，從北魏末年到唐初這一百多年

內，戰爭過於頻繁，先後出現了東魏、西魏、北齊、北周幾個朝代，雖然隋朝建立了統一，但是不過三十多年就滅亡了，離亂紛紛，基督教向東方傳教的歷史被打斷，後代無法記起。當然，也可能兩個教派系統不同，景教屬於聶思託理教派，與羅馬系統的基督教不同，甚至處於對立，所以可能《景教碑》作者明知基督教在北魏時期已傳到中國，但是不願在碑文中提及。

可見，基督教在北魏宣武帝時期就已經傳到中國了，標誌性的事件是洛陽城中永明寺的建立。這個比《景教碑》（西元781年立）記載的“貞觀九年（西元635年）”阿羅本來華的時間要早一百二十多年。

縱觀當時，儘管中國處在南北分裂的狀態，基督教在耶穌大使命的引領下，宣教士們衝破艱難險阻，到中國傳播福音。南朝齊永元元年（西元499年），有個名叫“慧深”的僧侶，到達荊州。我曾經在一篇文章中詳細分析了慧深的扶桑國，從中透露出了鮮明的基督教資訊，慧深本人應當是基督教宣教士，他在荊州的活動，與基督教僧侶（大秦沙門）在洛陽的活動，交相輝映，說明當時基督教對中國的宣教活動，正處於黃金時期。

有人認為，自從唐武宗滅佛後，景教在中國的傳播就消失了。這種推測有一定的道理，因為唐朝以後，我們基本上看不到景教在中國的記載。但是推測畢竟是推測，試想假如沒有《景教碑》的發現，我們會怎樣看待唐朝的景教？這裡存著怎樣識別材料的問題。實際上唐朝的景教與來自西方世界的王公貴族有關，《景教碑》記載，當景教受到衝擊時，“金方貴緒”（就是西方的王孫貴族）向唐朝宮廷施加壓力，從而保證了景教的地位。這是在盛唐時期的現象，到了唐武宗，唐朝的力量已經衰落，能不能推行劃一的政策，值得懷疑。我認為至少關中和西北地區的景教並沒有受到衝擊，很可能有進一步的發展，尤其是在西北少數民族中間。

由此可見，基督教傳入中國的年代，決不會晚於南北朝時期。

作者曾任北大考古系教授。

註：

1 資料原文依據的是中央研究院網絡資料，底本是週祖謨教授的點校本。校刊情況參見網址：www.sinica.edu.tw。



(接封底)

曾將自己靈性的心路歷程公諸於世，在這個幾近半數的人上教堂的國家中，贏得不少信徒的青睞；然而也有人擔心他仗上帝的名行事，甚至有人認為他過於自以為義。至於曾祖父母有猶太血統的柯瑞，則傾向於視信仰為私人的事。他身為天主教徒，但卻支持墮胎，違反了天主教的立場，因此有些主教公開宣稱，在自己的教區內不會讓他領聖餐。在這個二十一世紀的第一場大選中，候選人信仰的虔誠程度雖然不是檯面上的議題，對選票卻有舉足輕重的影響。去年十一月，蓋洛普調查，選民個人的信仰是否會影響對總統的抉擇？百分之六十四回答「是」。²

美國在二百二十八年前立國時，基督徒居多數，到目前為止，國人仍偏好總統為有信仰的人。今年六月，倍受愛戴的故總統雷根辭世，在盛大的葬禮中，他的兒子特別見證說，他父親的力量來自堅定的信仰。第一任總統華盛頓在就任誓詞中，加入「So help me God (願上帝幫助我)」作為結尾。傑弗遜總統推舉耶穌為他最重要的導師。林肯總統承認，面對艱鉅責任，他別無去處，只能向神屈膝。

雖然依據憲法第一修正條款，美國主張「政教分離」，但這項原則並非意味政治與宗教沒有關係。不妨說，它只是行政措施的指南，意指政府不能設立國家宗教，或對宗教有所偏袒，同時教會也不得以組織形式干預政治。至於在意識形態、道德抉擇等較深的層次上，美國的信仰與政治則從來沒有分過家。聖經不單是總統就職時起誓的證物，其中的原則也仍然影響著整個國家的走向。另一方面，由於「民主」制度原是根據「在上帝面前人人平等」的信念而來，美國信徒通常珍惜自己的選票，更期望透過選舉的機制，推行合乎聖經的措施。

美國國家教協(The National Council of Churches USA)於今年七月十四日提出「選舉年基督徒的原則(Christian Principles in an Election Year)」，作信徒投票的參考，即是一個例子。³ 草擬的委員會發言人指出，這十項根據聖經而列的原則，能引導這個國家當走的方向。例如，它鼓勵選民要考慮，未來的總統當能「盡量避免戰爭，在公義之下力求和平，積極以非暴力手段解決衝突」，因為戰爭是神所厭惡的；他要能「重建社會，終止暴力與殺戮的循環」，因為神要我們和睦相處；他應當「看重合作與全球公義的外交政策」，因為神造人彼此相屬；他要「倡導族裔公平、機會均等」，因為人都是按神的形像而造；他應該「強調環境保育」，因為神賦與人地球管家之責；他要能「建立合理的移民政策，反對仇視外國人」，因為聖經要我們善待寄居者；他必須「支持照顧所有人的醫療制度」，因為跟隨基督就要救治病人。

「選賢與能，講信修睦」原是中國古人對社會的理想，⁴ 只可惜在五千年歷史中，這主張始終是可望而不可及的口號。表面看來，近代由美國政風帶動的選舉制度，似乎能落實這樣的渴望，然而，即使在這個民主的大本營裡，選情往往暴露出許多人性的軟弱：對立的黨派不遺餘力地互揭瘡疤、互戴帽子，利益團體在背後較勁，候選人為選票而妥協立場，這類狀況在選戰中司空見慣。顯然，儘管美國文化有豐厚的信仰基礎，且以聖經作為導航，但由於人類罪性的暗潮洶湧，這艘在普世諸國前領頭的「民主船」，並非駛得一帆風順。

美國四年一度的大選制度，目的乃是要給人民帶來更美好、更幸福的家園。這個模式全球各國無不紛紛效尤，幾乎成為通向美麗新世界的不二法門。然而，倘若人們不去正視人性的黑暗面，只想靠選舉來匡正社會，則必定又將落入一場空夢！對基督徒而言，若不高舉信仰的旗幟，不廣傳耶穌的救恩，不倚賴聖靈的大能，只想藉信徒群眾發揮政治力量來改造社會，亦將是徒勞無功！

註：1. 如：六月二十一日的Time封面主題為“Faith, God & the Oval Office.” 2. Bruce Murray, “Influence of Religious Faith on the 2004 Presidential Election.” FACSNET. 3. A Christian Election Year Guide 7-15-04. 4. 禮運大同篇。



上帝與大選

蘇卿

二〇〇四年十一月的總統大選，雖是美國自家的事，但是若白宮易主，勢必牽動全球大局，因此為舉世所矚目。兩位候選人，布希與柯瑞，面對面辯論時，重點放在外交、安全、經濟、內政等施政的議題，然而「中間選民」更看重的，則是哪一位的風格較合他們的胃口，哪一位的領導讓他們比較放心。

由於布希總統在任內從不諱言信仰，因而此次大選中，候選人的宗教觀也成為媒體看重的話題。¹ 四年前參與選戰時，布希就
(轉25頁)

恩福

The Blessings Foundation, Inc.
P O Box 11066
Torrance, CA. 90510-1066
U.S.A.
Tel/Fax: 310-325-8882

地址變更，請即通知本刊，謝謝！

NON-PROFIT O
U.S. POSTAG
PAID
MONTEREY PA
CA
PERMIT NO. 7