

恩福

信仰在文化紮根
文化藉信仰更新

信仰與科學

你所陳設的星宿

劉良淑

1

時代議題

淺談宗教對美國的影響

李 靈

4

文化與信仰

君子與新人（一）

周小安

6

宗教比較

即道德即宗教

唐曉峰

8

人文天地

公義與法（下）

蔡子望

11

資本市場中的教會（二）

陳曉東

14

信仰與社會

超脫附屬地位（一）

劉志遠

16

神學論壇

永恆不變的神

陳宗清

19

恩福家庭

蒙福的歸途

道建華

20

基督教與考古

亞伯拉罕的真實性

謝選駿

22

封底文

海嘯浩劫的省思

蘇 卿

恩福

2005年1月 第五卷第一期 總14

出版者：恩福基金會

The Blessings Foundation, Inc.

701 S. Atlantic Blvd. Suite 303, Monterey Park, CA 91754, U.S.A.

電話／傳真 (626) 308-3530

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、莊祖鯤、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)

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)、
 許蒙憲 (財務)、駱傑雄、陳宗清、
 蘇文峰、謝崇仁、陳永昌、陳俊偉

本刊自由索閱，索閱單請影印本期 18 頁

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. 5 No. 1, January, 2005

Published quarterly by The Blessings Foundation, Inc.

701 S. Atlantic Blvd. Suite 303, Monterey Park, CA 91754 U.S.A.

Tel./Fax (626) 308-3530

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

本期封面照片採用Geological Survey Digital Data Series DDS-80

編者心聲

劉良淑

去年年底，我們全家應親戚之邀，到夏威夷旅遊。聖誕夜晚上八時許，我們步行至Waikiki海灘，明月高掛，和風吹煦，浪濤輕拍，令人心曠神怡。哪知隔天同一時間，幾千哩外的印度洋，同樣美麗的海灘卻遭到海嘯肆虐！人生變化無常，誰能預料呢？

參觀夏威夷島較新的火山口，遍地焦黑，彷彿站在另一個星球；踏在已冷卻的岩漿上，仍感到心驚。但是，一些陳舊的火山口則已青翠一片，有的蕨類叢生，有的業已成為昂貴的社區。在這樣一個彈丸之島上，竟然有彷彿創世記第一章的濃縮呈現，讓我驚訝不已。平時，我們慣於享受空氣、陽光，總視自然界為理所當然。但其實，地球之所以能提供宜人的環境，實在是出於非常奇妙、精密的設計。「你所陳設的星宿」一文提醒我們，環伺宇宙，沒有另一處適合人類生存。難怪保羅在雅典時，向當時的哲人大聲疾呼，要他們敬拜「創造宇宙和其中萬物的神」，並指出「我們生活、動作、存留，都在乎祂。」(使徒行傳十七24、27)

在「波里尼西亞文化中心」，我們觀賞了不同土著的表演。夏威夷實為文化熔爐的樣版，從約兩千年前土人的來到、相殘相殺的初幕，到如今各類人種雜居、觀光客絡繹不絕的光景，訴說著人類文化必然變遷的走勢。而探討信仰如何對改變中的文化發揮主導作用，正是本刊的主旨。本期「超脫附屬地位」一文，探究聖經作者之一路加對婦女地位的影響，「資本市場中的教會(二)」分析在經濟結構的變化下，教會當如何應對，都是屬於這方面的議題。

儒家思想在中國雖然一度遭否定，但最近又被高抬，不單被視為華人的精神資源，也被推崇為人類文明的寶貴資產。近年來，有關儒學的學術研討會經常在各地舉辦。二〇〇四年十一月21日，北京語言大學孔子像舉行揭牌式，中國教育部副部長當場宣佈，計畫在全球籌建一百間「孔子學院」。因此，對這個中國傳統主流思想的研究與回應，自不應鬆懈。「君子與新人」、「即道德即宗教」兩篇，無疑為個中佳作。

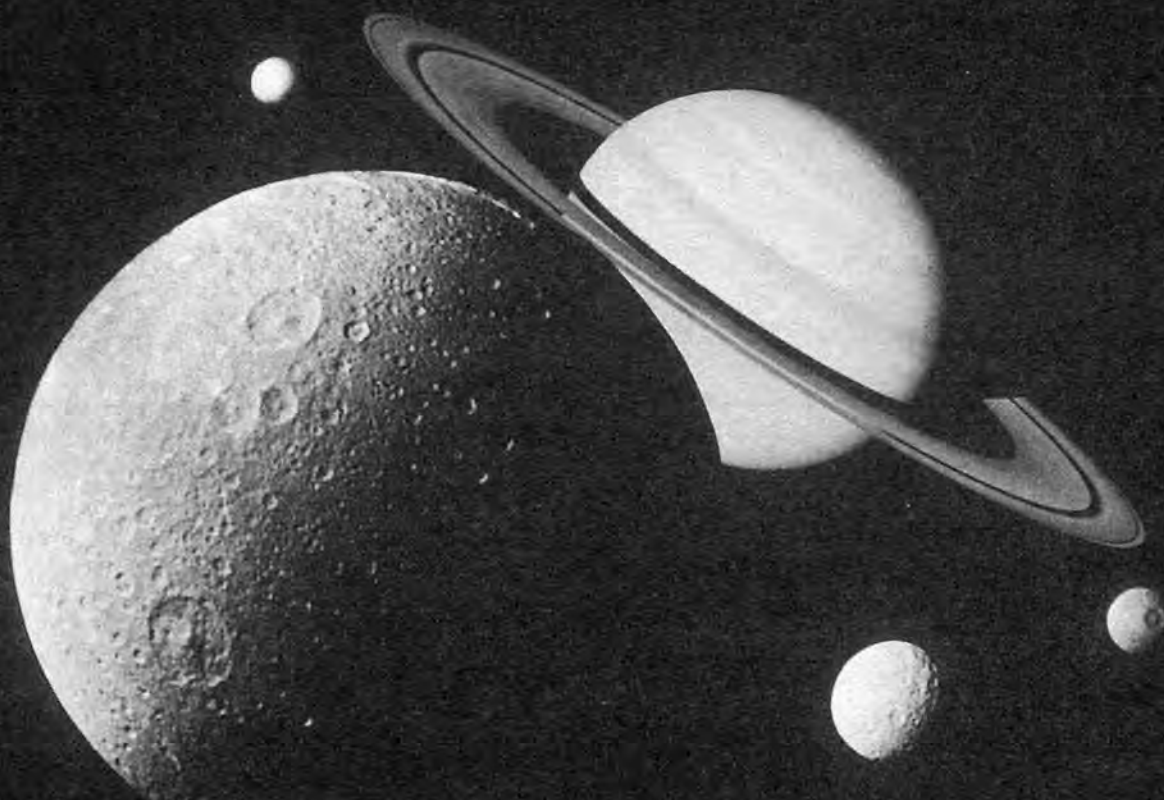
「淺談宗教對美國的影響」一文，幫助我們瞭解基督教對美國文化影響的深度，可以成為我們在中國文化中耕耘的借鏡。「歸途」的見證，為恩福基金會最新支持之神學生的心路歷程。目前接受本會資助的神學生共有七位。

感謝神的恩典，我們從今年一月開始，在加州的蒙特利公園市租了新的辦公室，請參照左側的地址。在濤浪市的郵箱暫時保留，您若與我們聯絡，可以使用新的地址與電話，也可沿用舊址。

展望新的一年，願神賜福給所有讀者，並讓我們在文化更新的大業上有長足的進展。

你所陳設的星宿

劉良淑



哥白尼衝擊的轉折

以上兩種對人生截然不同的看法，差異的關鍵，可說是對我們所居之地的看法。

自從十七世紀哥白尼發表「地動說」定律，證明地球並非宇宙的中心，而是繞著太陽旋轉之後，¹ 天文學愈來愈發達，兩百年來的研究，更發現星際無邊。於是許多科學家揣測，地球並不是一個獨特的地方，宇宙中必定有不少星球具有發展生命的條件，甚至可能有科技與文明都超過人類的「外星人」。上世紀七十年代，有幾位科學家向一處密集的星雲武仙座傳出問候的信息。² 坊間如「星際大戰」之類的科幻小說與影片，更不斷發揮想像力，使得一般不求甚解的人已然接受外太空世界的假設。今天不少人振振有詞地主張，人類極可能是某些外星人引到地球上的。³

既然地球在宇宙中地位卑微，那麼，生存於其上短短幾十寒暑的個人，在宇宙中更是徒然存在，無足輕重了。

「人生在世必遇患難，如火星飛騰」，這句發自遠古之人的感嘆（約伯記五7），道盡人類幾千年的無奈。今日多少人在重重壓力之下，看不出活著有任何意義，以至選擇輕生之途。的確，倘若地球只是宇宙億萬星球中不起眼的一顆小行星，我們又只是偶然出生在其上，而僅僅為著生存，竟必須在萬般折磨下苦不堪言，值得嗎？

然而，古代另有一位詩人，夜間靜思時，卻從漫天星斗體會出人有無比的價值。他向神讚嘆說：「我觀看你指頭所造的天，並你所陳設的月亮星宿，便說，人算什麼，你竟顧念他，……賜他榮耀尊貴為冠冕，……派他管理你手所造的」（詩篇八3~6）。他稱頌造物主對全宇宙的安排，又驚訝祂賦予微小、有限的人極高的地位。這樣的領悟使他感到自己的身份正如君臨天下，極有尊嚴，以致能積極進取，不畏艱難。

不少科學家趨向一個結論：地球是宇宙中極其難得的一個星球。

然而，最近幾十年的天文學研究，卻有逆轉性的發現。更詳細的觀察、更豐富的資料、更精密的推算，使得近日不少科學家趨向一個結論：地球的確是宇宙中極其難得的一個星球。⁴ 它的特定位置、大小、結構、形成，使得高智能的生物能以出現、繁殖，而宇宙中其餘的億萬眾星幾乎沒有這樣的條件。更奇妙的是，這也讓地球成為觀賞、分析整個天體的最佳觀測站。⁵

如此看來，地球終究是獨特的。這個論點不僅使人類——地上智慧最高的生靈——再度揚眉吐氣，更能令其中每一個獨特的個人不再貶抑自己，重新振作起來，迎向生命的挑戰。

安全的處境

幾年前，有些科學家曾在亞利桑那州的沙漠蓋了一所封閉式研究中心，嘗試控制環境來製造生命，但卻白費力氣，無功而返。近日一些科學家發展出「銀河適生帶 (Galactic Habitable Zone)」的概念，列出可以產生適合居住之行星的銀河條件。基本上銀河分類為螺旋、橢圓、不規則三種形狀，而其中只有螺旋形——如地球所屬的銀河系——合乎條件。⁶

每個銀河或多或少都在產生放光的星 (star)，也就是星際之間的氣會接合起來，形成星星、星叢、大量的星，以致爆發而成為超級新星 (supernovae)。因此正在形成新星的地方很危險。銀河的核心通常有黑洞，是另一個危險地帶。在螺旋形的銀河中，危險區主要在兩臂，但地球卻在雙臂之間，同時又遠離核心。此外，由於我們的銀河盤面很薄，使得太陽可以安定地走圓形軌道，不致偏行到危險地區。另一方面，螺旋形銀河外圍的星所含的元素質量多半較輕，缺乏形成生命必須有的較重元素，地球則稍偏內部，條件恰到好處。

宇宙中的銀河絕大多數是橢圓形，這些蛋狀的星雲之中，放光的星軌道混亂，好像蜂群擁向蜂窩一般，偶爾會掉入黑洞之中；而且中間具較重元素的星很少，因此它們的亮度和大小都不及我們的銀河——我們的亮度名列天體前百分之一、二。至於不規則的銀河，適生性更弱，因為超級新星隨處可能發生，幾乎沒有安全地帶。因此，從全宇宙來看，地球所在的位置是獨特的，威脅最少，而且能擁有構成生命的充分元素。

層層的保護

不僅如此，在太陽系中，地球還像藏身在防護繭內，無安全之虞。近十年來，天文學觀察到，其他有行星的系統並不像我們的太陽系一樣，最外圍有一個巨大的氣式木星（地球的三百倍），以圓形的軌道十二年圍繞太陽一圈，離土式的水星、金星、地球、火星等行星很遠。它具有使彗星 (comet) 轉向，不落入



太陽系的功能。其他行星也具保護作用，使地球不致受到小行星 (asteroid) 的侵襲，因小行星帶多半只在火星與土星之間。

天文生物學家提出「星環 (Circumstellar) 適生帶」的概念，說明放光之星的周圍要有何狀況，其土式行星的表面才會有水分。行星距此星不能太近，否則洋海會像開水滾起（金星可能曾經如此），又不能太遠，否則便太冷。只有在此適生帶靠內的邊緣，二氧化碳夠低，氧氣夠高，才剛好能培育複雜的動物——而這正是地球的所在位置。

距地球九千三百萬哩之外的太陽，中心的核融所產生的溫度高達兩千七百萬華氏，但卻提供我們恰當的氣溫與能量。最近新的天文學教科書終於承認，太陽有其獨特之處。例如，它是銀河中屬最大星球的前百分之十，而它的大小又恰到好處，所提供的熱度使地球正好能維持水分；它所產生的光紅藍平衡，紫外線的份量正好維持地球氧氣的供應；它富含金屬，足以讓地球大小的土式行星適合居住；它的溫度相當穩定，保障了地球的氣候；它的軌道幾

乎正圓，使地球不致落入銀河的危險地帶。

至於月亮，一九九三年科學家發現，它與地球穩定的傾斜(23.5度)密切相關；倘若沒有月亮，地球的傾斜變化可能會在零度到八十五度之間。相較之下，水星和金星沒有衛星，火星只有兩個小衛星，無法穩定它的傾斜度，因此這三個星的傾斜度變化很大。而月亮如果再大一點，潮汐就會太強，使地球運轉減慢，日夜溫差變大。換言之，月亮是地球氣候的調節器，使得它具備適合居住的條件。

蘊育生命的大地

地球不只是一塊直徑八千哩的圓形旋轉巨石，它的最核心是固體鐵，所承受的壓力為地表的三百萬倍，溫度高達華氏九千度；這核心之外是已融化的鐵。地球的大小正足以維持了氧氣佔百分之二十的大氣層，而大氣層讓生物的化學成分能在其中交換，並且使它們免於宇宙輻射的侵害。倘若地球太小，像火星一樣，就會太快冷卻而死亡。若是太大，地表的引力就會過強，海底與山峰可能拉平，而一個平坦的地球整個會被水覆蓋，水深可達兩哩，鹽分無法除去而日漸濃稠，可能所有的生物都會活不下去。

此外，近日科學家發現，地殼的版塊是生物能存在的要素之一，因為版塊移動的副產品乃是山脈的形成，使陸地浮出，不致成為水世界，而且它與地球上二氧化碳與岩石的循環有關。地版的移動使地殼的碎片——包括由鈣、二氧化碳、氧等構成的石灰岩——再落入地裡，而地心的高溫再將二氧化碳釋放出來，經由火山爆發送入大氣層。這些過程平衡了溫室氣體，使地球的溫度適合生存。希奇的是，在我們的太陽系中，只有地球才有版塊。

地球還有一個自然的「恆溫器」，就是它對太陽的「反照率(albedo)」。海洋、南北極冰罩、內陸沙漠等，都是反照的工具，對於氣候的維持功不可沒。而日照剩餘的熱量則為地表吸收，使地面與海得以保溫。反照率若改變，地球的氣候也會劇變，而帶來災難，不宜生存。

總之，從遙遠的銀河直到地球的核心，無一不見精密設計的工夫，讓地球能成為宇宙中的藍鑽石，擁有洋海大地，林木扶疏，百物叢生，並蘊育了具極高智能的生靈——人類！

星際奧秘最佳觀測站

全日蝕是所有愛好天文的人最關注的現

象。一九九五年十月二十四日，聚在北印度觀察此景的人，看見日冕緩緩透出，莊嚴美麗，使群眾情不自禁地歡呼。我們的太陽系九個行星共有六十三個衛星，但獨有地球才能觀看到全日蝕，因為太陽比月亮大四百倍，而它們的距離也正好是四百倍，以致從地球望去，二者可以完全重疊。全日蝕對科學的研究意義重大。第一，它透露了放光之星的本質；第二，一九一九年的全日蝕，讓天文學家肯定了地球引力能令光彎曲，因而確認了愛因斯坦的相對論；第三，全日蝕讓科學家能計算地球過去幾百年在旋轉上的改變，以致能比較今昔的日曆。

地球不僅本身是由精密的安排形成，它也成了可以精密研究全宇宙的一個最佳觀測站。被稱為「天文地理之父」的奧可斐教授(John A. O'Keefe)認為，倘若他的假設正確，根據數學的概率，「全宇宙只有一個星球可能產生智慧生靈。而我們知道有一個，就是地球。至於是否還有其他可產生的星，雖然我們無法肯定，但很可能沒有。」⁷他說，太空中若有其他文明存在，並不妨礙他相信神的創造，但是其概率實在太低：「倘若宇宙不是造得如此精準，我們根本不可能存在。在我看來，這些環境暗示，宇宙是為適合人居住而造的。」

結語

這幾天我們收到一卷新的詩歌光碟，其中一首歌名為：「你把大愛藏在患難裡」，因著認識了創造之主，人生的橫逆再不能動搖這位作者對神之愛的信心，他說：「神的愛如此如此希奇，我不再為自己講理，你把大愛藏在患難裡。」筆者為文之時，聽聞一些親愛的肢體近日為信仰受苦。但願他們在孤單之時，仰觀星空，俯視大地，內心能不住被造物主隱示的愛所觸動，堅強而喜樂地面對短暫的苦難。

作者為本刊執行編輯。

註：

1. 哥白尼本人並未認為他的發現貶抑了人的價值。中世紀採亞里斯多德的宇宙觀，以為由空氣、火、水、地球構成的世界，地球最重而在為最下。伽利略曾因這發現寫詩，頌讚地球也可像諸星一般，反映太陽的榮耀，而不只是宇宙的污坑。
2. 天文學家Drake和Sagan於1970年中葉曾如此行，該信息估計要22,000年後才能抵達！
3. 如《聖經密碼二》之作者的理念。
4. 地理學家Peter D. Ward和天文學家Donald Bronlee共著*Rare Earth*一書，可作代表。不過他們依舊主張，這純是出於偶然。
5. J. W. Richards和G. Gonzalez共著的*The Privileged Planet*特別強調這一點。
6. 本文主要參考Lee Strobel所作*The Case for a Creator*第七章。
7. 前書，191頁。

從遙遠的銀河直到地球的核心，無一不見精密設計的工夫。

—— 〇〇四年美國總統大選前調查顯示：在國際上，凱瑞以絕對優勢領先布希；但就國內來看，布希不僅沒有落後，甚至還略微領先。會有此落差，可能是國際上對美國的宗教狀況不夠重視，以為：在這個高度民主、崇尚科學理性的國家中，宗教已經不再起什麼作用了。美國確實將宗教和政治分開，不容許任何宗教勢力滲透、干預政治。然而，美國的民主制度是建立在普選制上，而選民的宗教信仰常是影響選票投向的重要因素之一。

淺談宗教對美國的影響

李靈

百姓的宗教生活

根據去年最具權威的宗教機構調查顯示：全美有三十多萬座教堂；每十人中就有九人自稱相信上帝，有八人認為宗教對其生活非常重要，有七人是屬於某宗教團體或組織，大約有六人每天祈禱，有差不多百分之五十的人認為，上帝是美國民主的道德引導力量，有四人每星期去教堂參加崇拜。

美國有一千二百多家宗教廣播電臺；每十二家電視臺中，就有一家宗教電視臺；五千多種宗教報刊雜誌；教會音樂的影像製品銷售量遠超過古典、爵士及其它流行音樂。美國人講求實際、金錢，喜歡新奇刺激和追求物質享受，每年看體育比賽總和達四億多次，然而參加宗教活動的卻達五十二億人次；每年花在球類費用達五十億美元，可是自九十年代後，每年奉獻給教會的捐款卻超過五百億美元。

不少成年人參加過宗教團體組織的慈善服務或做過義工。紐約、芝加哥、洛杉磯、費城等大城市的各類社區服務，基本上都是由宗教團體提供的。軍隊中還保留軍牧；醫院、監獄、機場和許多公共、民間機構，也都有專職、兼職的神職人員提供宗教服務；大學校園裏都有學生宗教團體活躍其中；百分之八十五的私立中小學學生是就讀於教會學校。

同時，美國的政治領域並沒有與宗教一刀兩斷：不僅美元上赫然印著“*In God We Trust*”（“我們信上帝”），國歌有“上帝保佑美國”的詞句，直到現在，總統宣誓就職時必須按手在聖經上，國會參眾兩院的會議，都是以國會牧師的祈禱開始。

二〇〇二年，佛羅里達一位家長對女兒每天在學校升旗儀式時，要念的“忠誠誓言”（*Pledge of Allegiance*）提出告訴，認為它違憲，因其中有“在上帝之下”的詞。結果美國第三巡迴法庭在舊金山判他勝訴。但這判決竟引起全美國的不安，差不多有一個月時間，

每天都可以聽到民眾在電臺上的辯論。雖然那些反對刪掉“在上帝之下”的人，說不出太多具說服力的理由，但是可以感受到，他們深切的擔憂和莫名的危機感。這是深藏在美國文化背後的危機感。所以，當這裁決送到參議院時，竟然被一致否決。二〇〇四年六月十四日，聯邦法院以八票對零票推翻了二〇〇二年的原判。九月二十三日，國會眾議院以247票對173票通過，由共和黨推動法案，維護“在上帝之下”的詞句，以避免在聯邦法院再遭挑戰。

現今世界上，大概只有美國人與宗教保持著如此密切關係。這種奇特的現象，正如著名的神學家尼布林所說：“美國是世界上最世俗的國家，也是宗教性最強的國家。”

政教分離與宗教精神

這個政教分離的國家，卻具有強烈的宗教精神，按尼布林描述，這是美國在其獨特的歷史中形成的。十七世紀，第一批移民之所以冒著生命危險橫渡大西洋，就是因為清教徒滿懷強烈的宗教熱情，以“上帝選民”自稱，試圖在這片新大陸上建立宗教理想國。他們非常清醒地在憲法中明定“政教分離”的原則。其實他們完全可以建立“政教合一”的國家，因為最早的移民幾乎清一色是基督徒，但他們卻沒有這樣做，原因就如《美國的民主》作者托克維爾所描述的：新教徒在歐洲遭到宗教迫害，因此更懂得建立政教分離制度的必要性。但他們也有意無意地假設全體社會成員都是基督徒，以此為基礎來建立各項法律條款和公民道德。這是美國“國情”的一大特色。

正由於這種強大的道德基礎，美國才得以在來自不同背景的移民及其後裔組成的社會裡，形成自己的價值觀和凝聚力；在看待自己和外部社會時，才會有“使命感”，一種基於宗教道德之上的理想主義。難能可貴的是，在“宗教信仰自由”的憲法保護下，五花八門的宗教不但沒有宗教戰爭，連教派間的紛爭也很少見；還形成共同的宗教道德和民族情懷；如，忠心愛國，勤強扶弱，彼此尊重，平等競爭等。綜觀美國主要、基本的宗教，還是“新教”為主導。最活躍、最重要和人數最多的宗教力量，非新教莫屬，就連美國總統（除了甘乃迪外）也幾乎全是新教徒。

國民宗教的愛國情操

美國沒有因宗教對外發動過戰爭；更沒有

因宗派/教派之爭，引起民族或國家危機。這些特性在政治、法律、文化、和外交中，都發揮作用。誠如艾森豪總統所說：“除非我們的政府是建立在一個感受深刻的宗教信仰——我不管是什麼信仰——之上，否則毫無意義。”美國第二任總統亞當斯也曾說過類似的話。深受宗教影響，又不強調某一宗教，這是美國最特殊的“國情”。因此在六十年代，有人乾脆就將美國人信奉的宗教，說成為“國民宗教”。如此說法也不為過，美國人正是用愛上帝的情懷來愛自己的國家，又像虔誠的信徒傳教一樣，向其他民族傳遞他們的政治民主。

一九五五年，西德尼·米德在〈有一個教會之魂的國家〉一文中談到：美國的民族主義和宗教信仰深受啟蒙主義的影響，她存在著一種“共和國宗教”或啟蒙信仰，諸如：公民主權、代議制政府的共和信仰、上帝存在、創世論、自然法則、上帝恩賜、靈魂不朽、最後審判以及泛神論信念，都是“共和國宗教”的基本要點。正是這信仰系統——其精神煥發內核具有普世性——使它決定性地超越各種分裂的派別的信條。十九世紀末，天主教大主教約翰·艾爾蘭就已將美國宗教稱之為“愛國主義宗教”，並認為它給予這國家以尊嚴，並把神聖性和力量賦予愛國主義。

難怪布希總統在“九一一”事件發生後，並沒有在白宮前的草坪上發表談話，也沒有站在國會平臺上向全國民眾發出動員，而是走進教堂，為美國向上帝祈禱，而民眾就整個被動員起來了。美國民眾的愛國主義是深藏在宗教情懷之中的。

社會危機與宗教力量

美國社會正處於深刻的危機中：離婚率高居不下；同性戀越演越烈，並且要求同性婚姻合法化；教堂裡不斷傳出神職人員的性醜聞，有些教會甚至按立同性戀者為牧師，教會在社會上的聲譽受到嚴重的破壞；經濟連年不振，幾家大公司為了牟取暴利，竟然謊報贏利，欺騙社會……。道德危機、信任危機和家庭危機，震撼人心、動搖信心。“九一一”之後，美國人的安全感也受到衝擊。二〇〇四年總統大選一開始，就有人指出：這次選舉不僅是兩黨的經濟和外交政策之爭，還將是圍繞社會議題的宗教信仰之爭。

今天美國所面對的社會危機，衝擊著自建國以來所形成的道德感情。“九一一”以後，布希總統在多次講話中反復強調：美國人民有

道德責任，為世界剷除邪惡勢力。這“邪惡”一詞常在聖經中出現，為基督徒所熟悉，剷除“邪惡”也是上帝對信靠祂的人所要求的“道德責任”。美國人非常理解，布希剷除“邪惡”勢力的“道德使命”的神聖性，及其難度——追蹤和消滅一群神出鬼沒的恐怖分子，不是件容易的事。因此，也不太介意在找到真正的敵人之前可能會做錯事。

普通的美國人堅信：美國是普通民眾的保護傘——這就是他們愛國精神的源泉。歐洲人的愛國主義從來不包含愛他們的政府，只是愛自己的種族和文化，而美國人的愛國主義熱情，恰恰是源於愛自己的政府。美國立國之本是基於兩個重要文件：獨立宣言和憲法。獨立宣言特別強調上帝的存在和力量：“上帝創造了平等的人類，上帝賦予他們與生俱來的、不可剝奪的權利，這其中包括生命、自由和追求幸福的權利。”而憲法則是建立在獨立宣言所奠定的原則基礎之上，並且靠著這些原則才得以運作的。一九五四年，美國前最高法院首席大法官瓦倫·柏格（Warren Burger）曾經借一項案例指出：“美國是建立在宗教原則基礎上的，所以宗教已經成為這個社會結構的一部分。”“上帝保護了美國和這個尊嚴的法庭。”

當然，在美國的歷史上，都是在危機時刻才特別強調憲章中宗教信仰的涵義。譬如，艾森豪總統為使美國在冷戰的嚴峻考驗下，有團結一致的抗衡能力，在美國總統“帝王”的意義上，還發展出“祭司”的功能。每當出現重大的政治、社會、道德和安全危機時，隱藏在後的宗教力量就會從後臺走向前臺。布希十分強調自己的宗教信仰，這種做法確實觸及了美國廣大民眾心靈深處的危機感。

倘若未能從社會歷史和內陸的美國人去瞭解美國，就感受不到深藏在他們言語、舉止背後的心靈焦慮和危機感。因著宗教信仰和道德意識，許多美國民眾最後仍將選票投給布希，認為他對目前道德、文化、價值等的社會危機和國家安全問題，持更嚴肅、更認真的態度，也更有責任感。整個選舉結果，猶如向世人宣告：了解美國宗教信仰所孕育出的道德信念，是認識這個國家方向不可缺少的要素。

作者是恩福畢業生，現於達拉斯基督徒中國教會牧會。

註：

1 欲探討有關此案例的文章，可參考：劉良淑，〈在神之下——從效忠誓詞看美國文化的變遷〉，恩福雜誌，第二卷第四期，9-11頁。

美國是世界上最世俗的國家，也是宗教性最強的國家。



君子與新人

(一)

周小安

在中國文化中，人格就是指人之所以為人。合乎做人的標準，就被稱為有人格；不合乎做人的標準就叫作無人格。理想人格就是指做人達到了合乎理想標準的高度，這是人生所追求的做人典型範式。人存在的價值、個體生命的意義，在於

實現道德理想的人格。完善的人格是中國人追求的最高目標，也是中國文化的內核和精髓。

在基督教裡，圍繞著耶穌基督和祂的降生、受難、復活而展開的救贖論是信仰的核心。根據聖經，救贖論的基本觀點是：一、人需要被拯救，卻無法自救；二、神在基督耶穌裡已經完成了對人的（客觀）救贖；三、唯有透過信心，人才能在基督裡領受白白的救恩。這些要點也構成了福音的基本內容。

本文將探討儒家“君子”人格理想與聖經救贖論之間的關係。探討將分為四部分：一、儒家的“君子”人格理想；二、理想與現實之間的鴻溝；三、在基督裡的新創造與新人；四、救贖對“君子”理想的成全。

儒家的“君子”人格理想

在儒家道德思想中，有兩類理想人格一直為世人所推崇，並成為中國人普遍認肯的理想人格：一是聖人人格，一是君子人格。從人格層次上看，前者是作為偶像而崇拜之、敬仰之的做人最高典範和最完善的境界，後者是有現實榜樣依據，有實現之可能的做人一般範型。從人格內容上講，前者是集社會政治理想與個體道德追求於一身的社會人格，後者是著眼於個體道德建樹與事業成就的個體人格。

孔子對“君子”的境界規定得非常高，僅次於可望而不可即的“聖人”。“子曰：‘聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。’”（《述而》）

原來，“君子”在西周典籍中是貴族男子的通稱，如《書·酒誥》。“小人”是奴隸主對勞動人民的賤稱，如《書·無逸》。這個傳統的概念，在《論語》中基本上已消失，取而代之的是新的概念。在《論語》中，孔子已把“君子”由身份貴賤的稱號，變為道德修養水平高低的稱號，即不再指貴族男子，而是指有道德修養的人；小人也不是指身份低微者，而是指沒有道德修養的人。君子在《論語》中出現一百零七次，有一百零四次都具道德修養涵義。

“仁”是孔子理想人格的核心內容，所以

“君子”的本質是“仁”。孔子曾明白陳述：“君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。”（《裏仁》）君子達到了最高的道德境界，亦即達到了仁的境界，孔子有時也自謙不及。由於“君子”的本質是“仁”，故“君子之道”即“仁道”。

孔子首先提出了君子人格的一系列特質。他說：“君子道者三，我無能焉，仁者不憂，智者不惑，勇者不懼。”（《憲問》）這是後世所謂“智、仁、勇三達德”（見《中庸》），亦即儒家“君子”理想的三要素。三者都可以統一在“仁”這一最高概念之下，或者說，“仁”是核心，智和勇從屬於仁，服務於仁。所以“君子”達到了最高境界便和“仁者”沒有分別了。

幸我問曰：“仁者，雖告之曰：‘井有仁焉’，其從之也？”子曰：“何為其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。”（《雍也》）幸我說的是“仁者”，而孔子答語則易為“君子”，可見在這一章中，“君子”與“仁者”完全是同義的。孔子又說：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”（《憲問》）在這裏，似乎“君子”不必然都能達到“仁者”的地步。

君子的具體表現有五方面的特質：

第一、君子是完全合乎“禮”的人。孔子說：“君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！”（《衛靈公》）此處透露出“仁”與“禮”二者在君子的實踐中決不能分開。所以，孔子理想中的“君子”，是內心以“仁”為根本，同時外在的行為又完全合乎“禮”的人。

第二、君子有重義輕利的素質。孔子說：“君子喻於義，小人喻於利。”（《裏仁》）孔子還提出了“君子義以為上”，“君子義以為質”（《衛靈公》）的標準。孟子則發展成為“捨生取義”的修養原則。

第三、君子有安貧樂道的風範。君子安貧樂道是與“重義輕利”相連的。君子要有志擔當道義，就必然要一身正氣，遠離物欲和功利，雖處窮困境地，仍然“樂以忘憂”。

第四、君子有自強不息的精神。自強不息是指一種自我努力向上、永不懈怠的精神。《易·乾》中最早提出“天行健，君子以自強不息”的命題。孔子也反復強調“發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至”的人生態度。

第五、君子有坦蕩寬容的品性。孔子說：“君子坦蕩蕩，小人長戚戚。”（《述而》）已

成為君子人格胸襟的最好寫照。君子襟懷坦白，不患得患失，與人為善，嚴以律己，寬以待人。

此外，君子在思想方法、作風方面，也必須有很好的修養。

繼孔子之後的先秦儒家對“君子”的理想有所發揮者，當推孟子與荀子，但兩家重點頗有不同。孟子曰：“君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恒愛之；敬人者，人恒敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也；我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？”（《孟子》〈離婁下〉）

孟子以“仁”與“禮”為“君子”的特質，顯然是上承孔子而來。但孟子畢生的努力主要在發展“仁”的內在根據，即性善論。因此他對於外在的“禮”不像孔子那樣重視。孟子對於“禮”的興趣也偏重於人的內心起源。他的仁、義、禮、智四端說即由此而起。所以孟子的理想“君子”也是內心最有修養的人。他說：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。”（〈離婁下〉）這種“君子”相當於他所謂的“大人”。



與孟子相較，荀子則顯然偏向“禮”的一面，即注重外在道德規範對君子的陶鑄。這當然和他所持的性惡論有關。他在〈勸學〉篇說：“學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也。故《書》者，政事之紀也；《詩》者，中聲之所止也；《禮》者，法之大分類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。”

此段所言即是荀子的“君子之學”。所謂“始乎為士，終乎為聖人”，意即“士”與“聖人”之間全是“君子”的階段。故下文有“君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。”

孟、荀以後，儒家文獻中論“君子”理想最精到者，當推《中庸》。其最具代表性的一

則如下：“故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。是故居上不驕，為下不倍。國有道，其言足以興；國無道，其默足以容。《詩》曰：‘既明且哲，以保其身。’其此之謂與！”（二十七章）此段話所包含的思想都可以分別在孔、孟、荀三家思想中獲得印證，故不妨看作原始儒家關於“君子理想”的一個最後綜合。²

理想與現實之間的鴻溝

孔子自己說，他所處的是一個“禮崩樂壞”、“天下無道”的時代。孟子告訴人們，那時“世衰微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。”（《孟子·滕文公下》）孟子認為，這一動蕩與混亂的時代，根源端在“天子不仁”、“諸侯不仁”、“卿大夫不仁”、以及“士庶人不仁”（《孟子·離婁》）。³

孔、孟的“君子”人格理想，正是在這樣一個“不仁”的時代應運而生。荀子看到同樣的現實，而提出了性惡論。王時軍指出，荀子在展開論證的過程中表明，他注重的是人性現實的惡果。根據“爭奪生而辭讓亡”、“殘賊生而忠信亡”、及“淫亂生而禮義文理亡”這些現實的人性表現，荀子推導出人性中有“生而有好利”、“有疾惡”、“有耳目之欲，有好聲色”的傾向。⁴

孔子不敢自居“聖與仁”（〈述而〉），也同樣不敢自許已達到圓滿的“君子”境界。他說：“文莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。”（〈述而〉）按照余英時的解釋：“孔子的意思是說：君子的修養有兩個部分，一是學習“詩書六藝文”；（此“文”字當與“學而”的“行有餘力，則以學文”之“文”同義。）一是躬行實踐。在前一方面，他大概可以和其他的人相比，但在後一方面，他也還沒有完全成功。”⁵

孔子意識到，人性的實然狀況，似乎不僅遮蔽著應然的仁，也遮蔽了踐仁之“道”。故此，他說，“有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者（就應然層面而言）。蓋有之矣，我未之見也（就實然層面而言）！”（〈裏仁〉）正是這種對人性狀況應然與實然之矛盾的

（轉下頁）

天下有仁而無道，有仁而無聖人，關鍵在於人性被罪所控制又無力掙脫。



基督教入華以來，與作為中國文化砥柱的儒家思想交觸，一方面相互抵制，另一方面，也引發相互適應。如：一些西方傳教士反對敬天、祭祖，宣導反儒、超儒，儒家衛道士則指責基督教“用夷變夏”、“奪人國土、亂人學脈”。而耶穌會傳教士利瑪竇著儒服儒冠，“以儒釋耶”，就是基督教對在中國佔有法權地位的儒學所採取的適應舉措。當然，適應並不是單方面的。儒學想拓展新的發展方向，呈現新的理論形態，也不得不適應基督教，並在其啟發與促進下，維護自己的精神義理。

本文從剖析當代新儒學思想集大成者牟宗三的宗教觀出發，尋覓基督教信仰在當代新儒學發展過程中所起的作用，並從基督教的立場，評價牟宗三的道德宗教觀。

即道德即宗教

唐
曉
峰

儒學宗教觀的演變

自二十世紀初，一批儒家學者為了改變儒學“食古不化”的格局，開始重構儒學體系向現代形態轉變。這個工作始自梁漱溟竭力復興中國文化的合理價值，直到牟宗三的“即道德即宗教”道德形而上學體系的建立。筆者認為有必要以梁漱溟的宗教觀為對比，審視整個發展的思想態勢及理論方法。

1、儒家與宗教的關係

梁漱溟認為儒家不是宗教。他認為宗教必須具備兩個條件：（一）宗教必以對人的情志方面之安慰、勸勉為他的事務；（二）宗教必以對人的知識之超外背反為他的根據。¹在梁漱溟看來，宗教必須擁有超絕的實在、神祕的認識、情志勸勉的功能，缺一不可。²儒學雖擁有與其他宗教同樣偉大的作用，卻不具備超絕和神祕性，因此它似宗教而非宗教。

牟宗三則認為，儒家思想就是宗教。首先，他視宗教內容包括兩方面：一曰事，二曰理。事便是維持宗教信仰所需要的儀式和活

動，理是“神”與人之間的溝通。自事方面看，儒家將宗教儀式轉化為日常生活中的禮樂；自理方面看，儒學具有極圓成的宗教精神，重點為如何體現天道，強調道德意識、道德實踐。其次，宗教應有兩個功能：一、它須盡日常生活的責任。比如祈禱、禮拜、婚喪禮節等。二、宗教能啟發人精神上之機。耶穌說的“我就是道路、真理、生命”中，“道路”就是指導精神生活的途徑。牟宗三認為，“儒教之為日常生活軌道，即禮樂（尤其是祭禮）與五倫等是”，而周公制禮作樂，定日常生活的軌道，之後孔子說明其意義，點醒其價值，就是指導精神生活的途徑。牟宗三認為，宗教的信仰對象必須是超越的，這是宗教所以成為宗教的根本。在儒家思想中，“天道”高高在上，具有超越意義。從儒學的內容、功能及超越性出發，牟宗三最終提出了“作為宗教的儒教”這一命題，認為儒家思想可以當之無愧地稱為儒教。³

2、宗教與道德的關係

梁漱溟在《中國文化要義》一書中，認為

（接上頁）

深刻思索，使得孔子意識到踐仁之“道”的難得。孔子知道人性深處有著一種很奇怪的東西，遮蔽著人性的應然本質，而把人性保持在違仁的實然狀況裡。他意識到這種東西的存在，卻說不清它到底是什麼。孔子畢其一生，所發現的就是仁與違仁之間的矛盾，所感歎的乃是踐仁之道不可得。

孟子雖相信人性本善，有時他也認識到“良心”可以“放失”，可以“求則得之，舍則失之”；可以因“弗思”而不知良心的存在。實際上，孟子自己也發出過感喟：“舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”（〈告子〉）何等苦澀而無奈！至於孟子對人在道德自救中，所表現出的無力感而做的描述，更是後人不應當忽視的。⁶

這些先秦儒家所觀察體驗到的理想與現實

之間的巨大鴻溝，與聖經所啟示墮落之人內在的衝突是一致的，但後者的揭示要深刻得多。保羅這樣說：⁷

“那本來叫人活的誠命，反倒叫我死；因為罪趁著機會，就藉著誠命引誘我，並且殺了我……叫我死的乃是罪，但罪藉著那良善的叫我死，就顯出真是罪，叫罪因著誠命更顯出是惡極了。……但我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了。因為我所作的，我自己不明白；我所願意的，我並不作；我所恨惡的，我倒去作。……既是這樣，就不是我作的，乃是住在我裡頭的罪作的。我也知道在我裡頭，就是我肉體之中，沒有良善；因為立志為善由得我，只是行出來由不得我。……我覺得有

中國缺乏宗教思想，應該以家庭倫理生活來填補其不足，進而提出“倫理有宗教之用”和“道德代宗教說”，⁴ 換言之，宗教與道德在功能上堪稱一致。但他似乎更看重兩者間本質的差別。他認為：

道德為理性之事，存於個人之自覺自律。宗教為信仰之事，寄於教徒之恪守教誡。中國自孔子以來，便受其影響，走上以道德代宗教之路。這恰恰與宗教之教人舍其自信而信他，棄其自力而靠他力者相反。⁵

相反，牟宗三將儒教稱為“道德的宗教”。他認為道德和宗教是等同的，“此亦道德亦宗教，即道德即宗教，道德宗教通而一之者也。”⁶ 牟宗三回到宋明儒學去尋求其理論淵源，認為宋明儒學之重點，在道德的本心與道德創造的性能上。他試圖以道德作為本體，開出整個道德形上體系，以個體有限的道德行為達於無限的道德境界。

3、基督教所起的作用

同樣是面對“儒學”、“宗教”、“道德”，梁牟之間卻演繹出完全不同的結論。撇開儒學體系內部的演進不論，從牟宗三的思想表述及體系的建構方法中，我們依稀可以看到基督教信仰在其中所起的作用。

(1) 啟發作用。首先，是基督教信仰在西方文化中的作用。牟宗三認為：

一個文化不能沒有它最基本的內在心靈。

個律，就是我願意為善的時候，便有惡與我同在。”（羅馬書七10-21）

王峙軍指出：孔子所體認到根源於天的“仁”，如果被看作是人性的應然本質，那麼它就會作為一種律令來規定人之所以為人。在保羅所接受的啟示中，這種道德律令已被具體化為“誡命”（Commandments），因為罪已進入世界。罪因人性的應然本質是“仁”，而使人“違仁”以致成為有罪，這就是保羅所說的“罪藉著那良善的叫我死”的意思。孔子瞭解“踐仁”（即保羅的“為善”）之難，但卻不知道正是罪的悖謬性所形成的“律”，恰恰在人“踐仁”時而使其“違仁”（即保羅的“有惡與我同在”），當我們從保羅所提供的角度來思索孔子時，他所發出的“天下無道”，“聖人…

這是創造文化的動力，也是使文化有獨特性的所在。依我們的看法，這動力即是宗教，不管它是什麼形態。依此，我們可說：文化生命之基本動力當在宗教。瞭解西方文化不能只通過科學和民主政治來瞭解，還要通過西方文化之基本動力——基督教來瞭解。瞭解中國文化也是同樣，即要通過作為中國文化之動力之儒教來瞭解。⁷

顯然，為了使儒學繼續在中國社會生活的建設、發展中發揮其核心基礎的作用，牟宗三從基督教信仰作為西方文化的核心和文明的推動力得到啟發：既然“西方道統在基督教，”⁸ 那麼，何不將儒家的思想闡釋為中國文化核心的宗教？

其次，是來自基督教信仰的超越層面。牟宗三認為，儒家的道德實踐，決不限於庸言之信、庸行之謹之類。因此，就不單是藉傳承和長期習練，而把外在規則內在化的過程。儒家的道德自律，必須以心體為本，而心體的確立，就開出了展露本體界的道德進路。牟宗三“道德的形而上學”的根基為：道德意識是先驗的本體。他將“道德”提升到形上的層面，認為應當建立一種“道德的形而上學”（Moral Metaphysics）。這種“道德形而上學”應用於宗教觀，是以“仁”作為“創造力本身”，它是一種本體性的存在，是宇宙萬物最後的本體。而天道便是“仁”的客觀化體現，是人們超越的信仰對象，相當於其他宗教裏“神”的地位。牟宗三甚至認為“儒家講天道，天道是創造性本身，而上帝也是創造性本身。如果把

…，我不得而見之”的感歎就不難理解了。天下有仁而無道，有仁而無聖人，關鍵在於人性被罪的悖謬之律控制而又無力掙脫。⁸（待續）

作者曾獲物理博士，現在溫哥華佳恩堂基督教會牧會。

註：

1張曉紅、張曉明著，《修身養性》，（湖北人民出版社，1998），48頁。2余英時著，辛華、任菁編，“儒家‘君子’的理想”，載：《內在超越之路——余英時新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1993），118頁。3王峙軍著，《比較人論——基督教人論與中國人性論》，溫偉耀、陳榮毅主編，《基督教與中國文化叢書》（二）（加拿大福音證主協會，1996年），34頁。4同上，245頁。5余英時著，108頁。6王峙軍著，268頁。7大多數基督徒都相信這段經文所描述的是信徒的掙扎。但馮蔭坤（《羅馬書注釋》（卷二），（校園書房出版社，1999），437-40頁。）正確地指出，這是一個墮落的、沒有聖靈之人的內心掙扎。8王峙軍著，218-20頁。

天道加以位格化，不就是上帝，不就是人格神嗎？”⁹

(2) 促進作用。牟宗三道德化宗教觀的形成，一方面是在基督教信仰的啟發下所做出的積極適應，同時，也是在以基督教文化作為底蘊的西方文化壓力下，對儒學的生存狀況做出挽回式的辯護。在那個時代，馬克思主義思想在中國大陸高歌猛進；而西方學者認為儒學缺乏外在的超越層面，因而不能在世界文化整體中得到足夠的關注；儒家思想在當時社會現實層面的失敗已成定局。關於這一點，大陸學者鄭家棟認為，不斷地強調和凸顯儒家思想的超越意識和宗教精神，是“五四”以後新儒學發展的重要趨勢，這方面是在新的歷史情境中，挺立和維護儒家思想之精神義理的必要前提，同時也與回應來自西方基督教傳統的挑戰有關。¹⁰

從基督教觀點的評論

牟宗三對宗教的理解，及對儒教的種種詮釋，為新儒家其他學者的進一步反思奠定了理論基礎。杜維明和劉述先等人對儒學宗教性問題的闡述，都是發揮牟先生“超越而內在”的看法。但同時，牟先生的“道德的宗教”引發了眾多非議，以下從基督教的角度，針對牟宗三的“即道德即宗教”，提出幾點質疑：

問題一：“道德”能否作為牟宗三宗教思想的本體基礎？

當牟宗三將“道德”或“仁”作為本體時，問題隨之產生：有善惡限制的“道德”如何能成為絕對的本體？本體是沒有任何規定性、或者說其規定性尚未展開出來；而“仁”或“道德”是有規定性的、相對的。不僅善惡互相對峙，整個道德意識也與認知意識互相對峙。作為有規定性的“道德”，無疑不能充當衍生萬物的本體。正如漢斯·昆所說，一個沒有傳統宗教信仰的人，“即使在事實上讓自己接受了絕對的道德規範，也不可能解釋倫理義務的絕對性與普遍性。總無把握的是：為什麼我無論在任何情況下，隨時隨地都要絕對遵循這些規範——甚至當這些規範與我自己的利益完全背道而馳時，也要遵循？”¹¹

問題二：牟宗三的宗教觀有沒有現實意義？

對於牟宗三道德化宗教觀的批判，另一個角度為現實性的質疑。勞思光對當代新儒家的批判，同樣適用於牟宗三的思想：新儒家注重

內在的心性工夫，捨事而求理。建立普遍性的觀念理想是其所長，但是如何把普遍理想客觀化，成為外在的法規、客觀的尺度，在事中顯理，則缺乏交待。¹²理論的有效性必須通過社會的實踐來檢驗。牟宗三企圖“以宗教成教化”，但是，儒學既缺少宗教的建制，也缺少意識形態的支持，剩下的只是一些空中樓閣，而道德本體的“創造”，也只能停留於道德的良好觀念中。

問題三：“內在超越說”能否作為挺立儒家精神義理的途徑？

有的學者認為，儒教缺乏對現實問題的關注，是它內在超越的觀點所導致的結果。由於儒學對內在與超越之間缺乏明確的區分和界定，在發展過程中，便出現了“屈天以從人”的現象，對神聖的嚮往缺乏應有的力度，導致前進的動力不足。真正的問題並不是儒家的理想性，而是由於把現實存在混同於超越理想，從而對現實社會人生的評判，失去了超越的尺度和依據。例如：把現實的倫常法規等同於超越、永恆的道德之善，就會出現戴震所批判的“以理殺人”的情況。¹³

利瑪竇講過一段話，或許有助於我們對牟宗三的宗教觀及中國文化的反思：“吾竊貴邦儒者，病正在此常言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修；又不知瞻仰天主，以祈慈父之佑，成德者所以鮮見。”¹⁴（本人竊以為貴國儒者的弊病正在於，雖常談道德修養；卻不明白人的立志極易疲軟，缺乏自勉的修習能力；又不明白應當仰靠上帝，祈禱天父的護佑，所以道德有成之士極為罕見。）

作者為北京大學哲學系宗教學專業博士生。

註：

1 梁漱溟：《梁漱溟全集》，第一卷，山東人民出版社，1989年版，418頁。 2 同上，420頁。“為情志方面之安慰勸勉其事盡有，然不走起絕知識一條路則不算宗教；反之單是於知識為超外，而不去謀情志方面之安慰勸勉者亦不是宗教。” 3 以上關於“作為宗教的儒教”的論證，見牟宗三：《中國哲學的特質》，上海古籍出版社，1997年版，93-103頁。 4 梁漱溟：《梁漱溟全集》，第三卷，山東人民出版社，1990年版，88-89頁。 5 同上，107-108頁。 6 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1981年版，4頁。 7 牟宗三：《中國哲學的特質》，94-95頁。 8 牟宗三：《生命的學問》，臺北三民書局1970年版，61頁。 9 牟宗三：《中國哲學的特質》，95頁。 10 鄭家棟：《斷裂的傳統》，中國社會科學出版社，2001年版，289頁。 11 漢斯·昆：《世界倫理構想》，66頁。 12 勞思光：《成敗之外與成敗之間》，載《唐君毅懷念集》，臺灣：牧童出版社1978年版，267-68頁。 13 鄭家棟：《當代新儒學史論》，廣西教育出版社，1997年版，257頁。 14 見利瑪竇：《天主實義》，第七篇“論人性本善而述天主門士正學”。

上文提到，艾盧爾在《法律的神學基礎》一書中，剖析了神法與自然法的定義，以及兩者的差異，並說明“法”的觀念是源自聖經，和神的旨意密切相關。

精確地說，要瞭解“法”的元素，必須從神啟示給人的世界與祂的盟約開始。聖經將“法”與“公義”、“司法組織”與“公義”、“法”與“國家政權”、“主觀法”與“客觀法”等概念，作出了區分。在這樣的基礎上，我們才能探討“神法”與“人法”。

“法”的元素

(1) 制度 (institution)¹：這個詞是指一個持久的司法規範實體，它獨立於個人的意志之上，本身有目標，對人則具強制力。然而，“制度”的起源和所根據的理性基礎，卻始終是個謎。例如，婚姻是一種制度，但是，這個制度為什麼會在歷史上出現？為什麼人類會超越性交的行為，而設立婚姻？社會學家和心理學家提出了種種理論，但我們仍然摸不著頭緒。

“制度”的起源雖不清楚，但若它顛倒了，墮落了，就會帶來社會的衰敗。它是“法”的一個元素，然而其根本卻是立基於神的創造。它的形式可能會被人改變，但實質卻不會變，且與自然法毫無關係。這些“制度”不是人發現和發展的；人乃是被呼召來應用它們，或以它們為模式。人靠“制度”才能生存，而為了適應現狀，偶爾會對它們進行調整。²

(2) 人權 (human rights)： “人權”要從盟約來看，才顯出其必需性。“人權”的觀念並不是最近的事（個人權利的“信仰”才是，但這與前者不同）。在聖經中，個人或群體可按律法得著特定的權利；有時經文強調，這些權利是神自親授予的。“不可冤枉正直，不可看人的外貌，也不可受賄賂；因為賄賂能叫智慧人的眼變瞎了，又能顛倒義人的話。你要追求至公、至義，好叫你存活，承受耶和華你神所賜你的地。”（申十六19-20）可見，人間的弱者已從神那裏得到權利；而不違反“人權”，是神保障人類生命能以延續的前提。

但是我們在人類歷史上卻看到一個現象：“罪人啊，他自己的權利就是他的神。”人以為，權利可以建立於自身的能力之上，有權者可以為所欲為；而這樣的自負必定會依賴暴力來維繫。如此一來，暴力與“公義”的區別就遭到破壞，變成“強者即正義”。這與我們以

上所學到的恰好相反。其實，“人權”的首要特徵乃是：這些權利是神為著一明確的目的而賦予人的。



(3) “公義”：對於“公義”，一般人的概念是含糊的，而且不明白它與神的公義之間其實有緊密的關係。傳統的理論堅持，人對“公義”有內在感知，對“好”與“壞”有認識，因此人能夠理解“正義”，並制定正義的“法”。但若去考察歷史，便可知道這理論已站不住腳。要從人的角度來決定“公義”的本質，幾乎不可能。

聖經中重複出現一項斷言，就是，人毫無正義之感，對“公義”也沒有絲毫的認識。有種說法以為，人在吃了分辨善惡樹的果子之後，就懂得分辨是非；人之不能行善，是因為缺乏意志。這種理論並不恰當。因為，當人從樹上摘下果子之後，就與神分隔。人對善惡的理解只局限於罪惡和死亡的框架中，是與神相隔絕的。換言之，因為與神分隔，人對真正的“善”便沒有概念，對與神意旨相符的“公義”也沒有絲毫概念。保羅在羅馬書九章30-31節的宣告正陳明了這一點：“這樣，我們可說什麼呢？那本來不追求義的外邦人反得了義，就是因信而得的義；但以色列人追求律法的義，反得不著律法的義。”人試圖以“法”為基礎來創造“公義”，就注定要失敗，連以色列人也不例外。

人有理性，固然可以為“公義”建立一定的標準，以保持一定的秩序，卻是相對的，且局限於時空以內。人用理性解決了一些行政或司法的技術，但可能因計算錯誤，而將一切都弄砸。因此，人稱為“公正”的，並不一定就是公正；稱為“法”的，並不完全無誤的就是法。所以，聖經所談到的“公義”，與人的“公義”概念或有組織的理性，根本不相對應。

當人制定“法”時，並不是要再造出一個主權模本的“公義”，而只不過是在試圖建立一個可變的機構，以自己公義的規則來維持世

公義與法

(下)

淺談艾盧爾

《法律的神學基礎》

蔡子望

神的公義是經盟約建立關係，表現於人的正義，再到組織性的公義。

界。所以，司法或行政機構與其運行規範的建立，只是要維繫生命。在“人法”之下，人所做的事可能符合神的“公義”，也可能不符合。本來，神為“法”所定的目的之一，就是要保障世界，而神容許“人法”，是祂耐心的彰顯。我們沒有辦法將這組織性的“公義”與神的正義相提並論，因為這種“公義”並沒有提供任何線索，讓人明瞭神的“公義”。其實，神的“公義”是通過“盟約”建立關係，表現於人的“正義”，然後才降下到這個組織性的“公義”層次。

對“法”應有的態度

以上為人類所以有“法”的幾個重要元素。這些元素並不帶給“法”意義或價值，卻是研究“法”的必要出發點。由以上的分析可以明白，離開了“盟約”，就無法解釋人類的“法”。人類要立法，不可能根據任何原理，而必須根據神的“公正”，再通過對實際情況的觀察、對歷史事實盡量進行公正的判斷，然後才建立。

人類的法被理解為：在該法律之下的人，可以享有一切權利。但是，如果“法”將人放入宣稱人神“盟約”無效的境況中，會使人所享有的神賜權利失效；其結果則是使“法”也無效。“法”一旦否定了這些本應處於主要地位的權利，就失去了它真正的內容。這樣說，並不是承認抽象的人權，而是承認具體的自由權：它必須護衛人整體的生命，而不僅局限於內在的生命——如良心的自由。

神人的盟約既是救贖的“盟約”——比如神與亞伯拉罕的約，又是保護生命的約——如神與亞當和挪亞之間的約。這兩種約在耶穌基督裏都實現了。而且“萬有都是本於祂，依靠祂，歸於祂”（羅十一36），這三段陳述表達了盟約的真正特點：盟約不只是一個出發點，而且，用法律的術語來說，它是一個延續的單方面合同。

人對“法”的態度應當怎樣？根據前面的觀察，我們必須注意，不要試圖區分什麼是永久有效的，什麼是最終被拒絕的。區分的時候還未到，這樣的篩選要等到最後審判。所以，現在必須接受現存的“法”作為一個整體，因為這個“法”已經被神指定來服務。接受它的整體性，不是因為它“公義”，而是因為神要利用它。但同時，我們也不能毫無選擇地將自己交出去。當一些司法系統可能與“法”相反時，我們就不能接受它，視為與“公義”一

致。基督徒因為對“法”持這種雙重態度，所以處於特殊的地位。他的角色是確認人權，將其融入“法”的合法迫切性，但不能順服於武力和強制的需要。

“法”、國家與教會

“法”高於國家？或是國家授權給“法”？學術界為這個問題辯論不休。今天這問題似乎在國家的“全能”中得到解決——“全能”的國家隨心所欲操縱“法”，毫不顧惜任何“公義”的概念。³聖經在這點上卻十分肯定——國家從屬於“法”。因為，國家不是“法”的創造者；“法”獨立於國家而存在，直接與神的正義相連。人類的“法”不是理性的產物，不是被設計來滿足人的需要，從國家那裏得到權威。

“法”若要臣服於國家，就必須是純理性的產物。這是現代人對“法”與國家間關係的看法。但如果“法”有另一來源，而且遵循另一規則，國家就失去了控制。“法”並不是從國家而得，它的權威是從神那裏來。聖經中明確地教導，國家是為“法”的利益而造。因此，所羅門做王是為了根據“公義”和“法”來領導他的百姓（代下九8）。國家的存在是因為“法”的存在。國家有“權威”，是因為有神的正義。保羅早在羅馬書十三章4節⁴中談到，統治者、統治權威都是神的僕人，目的在有益於人民。因此，什麼是“良善”或什麼是“法”，並不由國家決定，相反的，“良善”和“法”卻可以決定國家的行為。這就是為什麼先知們控訴以色列的王或其他國的君在顛覆“法”。

“法”將存在和目的給了國家，國家是“法”的“僕人”，不是主人。那麼，國家的角色是什麼？

(1) 國家表達“法”。聖經並未說這是國家的必要功能，但是在目前的時代，這已成了預設。在現實裡，好像是國家在造“法”；其實國家並非在造“法”，而是不得不表達“法”。比如說，當需要新的“法”時，國家就會應要求而將這新的“法”表達出來。

(2) 國家執行“法”。國家有強制執行的權力，它手中握有長劍，運用這武器是正當的。國家擔負著使法律有效的責任，並以武力來支援法律。法律必須有外在權威的執行。這正是“法”與道德的最大區別所在。然而，國家對法律的執行不能與法律的權威相混淆。法律的權威是由它對神法的依賴而來。長劍所懲罰的，是人所承認的犯罪；但它卻不可能強迫人

承認自己還沒有視為“法”的東西。

(3) 國家是“法”的保護者。國家必須為全體公民樹立遵守“法”和“公義”的榜樣。利用國家的特殊權威而施加不公義，是極嚴重的過犯。聖經中先知們責備違背“法”的以色列王，非常值得我們注意，如拿單揭發大衛，以利亞指斥亞哈。國家違背“法”，就是對“法”的徹底摧毀。當國家將自己作為“法”的衡量，以自己的意願混淆“公義”時，“法”就不再存在了（參：結二十八2'）。國家擁有過度權力是危險的，它會試圖以自己的權力來代替“法”的權威，並用武力來維持“法”的存在。在這種情況下，“法”可能存活一段時間，繼續以威脅的方式取得尊重，但無論它的效力如何，它本身已是一個非公義的“法”。由此看來，“法”在政治或社會方面的成功，並不能成為它“公義”的證明。

基督教對世界的影響，或教會對社會的使命，準確地講，便是在“法”的世界裏的使命。畢竟，教會存在於國家之內，面對著要向神負責的國家。我們必須確認，教會可以向國家提出權利的要求。教會與國家的關係主要是在司法程式上，而教會若要盡其義務，就必須不斷監察社會的法律事務，並確認“法”的局限。教會要在現實中活出其信仰，只憑思想知識體系尚不能解決問題，還必須進行“察驗”（帖前五21）。

教會必須對法律體系作出判斷，而且矯正“法”，必要時公開與其抗爭。這樣，在普遍墮落或錯誤的體系內，教會便能支援自己的“公義”和“法”（正如它在西元四世紀時的作為），或者加入到革新法律的隊伍中。教會還有另一個責任：必須生活在法律現實中，而且在這現實裏，“你們必須順服，不但是因為刑罰，也是因為良心。”（羅十三5）換言之，教會對信徒有教育的責任，在人權問題上選擇立場的時機到來時，必須站出來說話，而且不僅是由某個代表教會的行政機構來講，應當由基督教的全體社團來講。為了迎接這挑戰，教會一定要教導基督徒，什麼是國家，以及為什麼應順服國家，啟蒙他們有關“法”的基礎和目的，幫他們發展“法”的意識。一旦基督徒明白，自己在社會和“法”的事務中應有怎樣的角色和責任，而且對聖靈的能力有高度敏感，教會才能持堅定的立場去作評判。基督徒要懂得何時當堅持，何時當放棄；什麼當注意，什麼當忽略。當教會選擇站穩信仰的立場時，神就會使用教會來祝福世界。

因此，當教會忠實地履行“法”的職責，

國家也承認教會履行的權利時，“法”就不再由國家來支配控制。國家不能再扮成“法”的創造者，自視高它一等，也不能再對“公義”進行仲裁。國家變成了僕人——但不是教會的僕人（這是中世紀教皇制的謬誤），而是在“法”的範疇內成為神的僕人。因為國家在決定法律問題上已不再自主了，而是與以解釋神啟示的教會為搭檔。

自然法的支持者長久以來所犯的錯誤，是將“法”視為獨立自主的權能。他們聲稱“因為‘法’是自主的，所以它必定是自然的。”要解決這個迷思，我們只需要闡明“法”在哪方面是自主的。其實，它在有關人力方面是自主的，在自然方面亦然。但是，“法”卻要完全依賴於神的正義。

耶和華如此說：“你們當守公平，行公義，因我的救恩臨近，我的公義將要顯現。”（賽五十六1）這節經文概括了艾盧爾要表達的所有意思，因為救贖即將來臨，耶穌基督已經到來。基督徒正確理解“法”、國家與教會的關係，且在處理這些問題時，將信仰展現出來，實在是刻不容緩的要務。

作者是恩福神學生，就讀於芝加哥三一神學院。

參考書目：

Vanderburg, William H. 1981. *Perspectives On Our Age: Jacques Ellul Speaks on His Life and Work*. Canadian Broadcasting Corporation.

Ellul, Jacques. 1960 (first published in French in 1946). *The Theological Foundation of Law*. National Student Christian Federation.

註：

1 該術語的意義十分模糊，近來的研究也未有進展。但是所有的法理學家都認為，“制度”是一個客觀存在的有機體。因此“制度”並不直接取決於人的意志。“制度”不是法理學家創造的，也不是環境的直接產物。它無疑是要努力達到某個目標，但此目標則是人所不能預定的。對“制度”的科學分析，總結出人憑自身是無法建立“制度”的。2 聖經對這些“制度”的研究，請看艾盧爾的文章“Communautes naturelles,” 收於 the collection *Vocations No.3, Communaute*. 3 Kelsen and Allgemeine Staatslehre 完全支援這這種觀點。他們認為，“法”，無論其行為基礎或目標是什麼，它存於國家權力之中。這是與有關“法”的神聖啟示完全相反的論點。有趣的是，這恰恰也是法西斯對“法”的解釋。國家作為普世倫理的意志是“法”的創造者。（Mussolini, *Encyclopedia Italiana*, article “Fascismo”.) 4 羅馬書十三4：因為他是神的用人，是與你有益的。你若作惡，卻當懼怕；因為他不是空空的佩劍；他是神的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的。5 經文為：主耶和華如此說：“因你心裏高傲，說：‘我是神，我在海中坐神之位。’你雖然居心自比神，也不過是人，並不是神！”

法獨立於國家而存在，與神的正義相連，它的權威是從神那裡來。

資本市場中的教會

(二)

陳曉東

上文提到基督教會在現代世界中節節退守，成為今日商業世界中的邊緣角色，也提到現代性第一波浪潮出現在馬基維里 (Machiavelli) 所寫的《君王論》中。以下將從發生論的角度，探討這一狀況形成的過程。

現代性第一波：以政策取代德性

馬基維里的《君王論》可說是現代政治哲學的奠基之作。他堅決反對君王以德性治理國家。從此發展出以實用論為基礎的政治科學，意指治理國家必須以事實與實踐性真理為依據。馬氏指出，古典理想主義的政治哲學並沒有可操作的價值，其中所敬畏的「天命」或者「幸運」云云，不過是美女，而治理必須以暴力施行。¹這一見解與柏拉圖的政治哲學與古典基督教視「德行」及「天命」為治理國家基礎的想法，徹底地背反。這位現代政治哲學家的先驅指出，政治是一套行政系統，最好的國家就是以程序治理為依歸。他批評古典希臘羅馬及猶太基督教傳統的人性論，在他看來，古典與經院政治哲學，從消極而言是言不及義，說得好聽一點，僅僅是人類美善的想像力。然而，政治科學卻不是仰首星空的形而上學，而是腳踏實地的技術。君王首要的工作是發展以政策調控社會資源的技術。²馬基維里開始了近代技術性思維的先河，他的見地成為當代世界的思想主流。

現代性第二波：以情感取代啟示

現代性的第二波浪潮是由盧梭 (Rousseau, 1712-1778) 所推動。他嚴詞批判第一波，對馬基維里學派的政治技術論深表不以為然，再一次強調古典思想中的概念，例如德行。他反對獨裁，輕視重商主義，但同時，他並不想恢復到古典德性論。他說過一句話：「哲學家若察驗社會的基礎，就會覺得需要回到自然的狀態中，只是沒有一個人抵達那裏。」³而唯一能夠抵達那「自然的狀態」的，只有盧梭一人。所以，盧梭不厭其煩地構想人性在自然狀態中的溫良平等，並且指出，人類的理性能力是後天長期學習的結果。換句話說，人性並沒有本性（例如：神的形象與樣式等等），只有歷史性，而歷史性本身並沒有目的性。於是，在盧梭所構思的樸素人性之中，既沒有理性，也沒有群性，只有無限的可能性。問題是，理性的判斷力如何在自然人的狀態中建立起來呢？為此，盧梭再虛構一個互相絕對臣服，互

相服膺於平等奉獻之律的「自然」法則。也就是說，他想像出人是在「互為主體」和「同感一律」的關係中建立理想的社會，但是這個理想社會只能夠在歷史的進程中實現出來。他所虛構的「歷史的平等共存原則」，成為理解現實道德的理論基礎。而他所尋求的「公民宗教」，就是一種表達平等共存的「社會性情感」。奧古斯丁的《上帝之城》刻畫現實與信仰之間存著某種程度的緊張關係，人的法律對比神的律法具有從屬性。但是盧梭的新公民宗教建基在「社會性情感」上，將宗教的基礎定規為人類歷史的社會性情感。因此可以說，盧梭勾勒好了宗教世俗化的藍圖。



馬其維里像

馬基維里的政治技術論還認為，基督教信仰是統治者可使用的神聖選項。但在盧梭的構思中，基督教必須轉化成為國家的功能，即社會整體情感的表現。按照李奧·斯特勞斯的理解，現代性就是與古典政治哲學斷裂的過程，而盧梭的思想解除了「天啟」在現代社會中的位置，他的「自然情感人性論」更割斷了基督教與社會現實之間的關係。

現代性第三波： 以強力意志作歷史的代名詞

第三波的始作俑者是尼采。他和盧梭、黑格爾一樣，對歷史意識情有獨鐘。在黑格爾看來，人類歷史從宗教改革以後漸次進入高峰。啟蒙運動是一個高峰，法國大革命後是另一個高峰。歷史的頂峰是徹底世俗化的基督教，而孤峰之上傲岸挺立的哲學思想，就是黑格爾自身的哲學體系。他把「歷史辯證」加入了現代性這座宏偉的社會工程中。但尼采否認歷史的頂峰就是黑格爾的理論體系。他分析意志，看到人類洶洶歷史巨浪，所有恢宏的見地都是出自人不可壓抑的意志之流，他稱這無盡意志背後的巨靈為「強力意志」。尼采宣稱，完全擁有這強力意志者為「超人」(Uebermann)。現代性的創建工程還有一位偉大的藍圖設計者，就是馬克思，他從分析政治經濟現象，提出「革命」及「階級衝突」的理論。由衝突所引發的革命，是要達到人成為自身命運主人的目的，這就是未來共產烏托邦的遠象。

「自利」人性論

這三次浪潮，到了亞當·史密斯提出經濟

人性論時，就落實為可操作的「自利」人性論 (Self-interest as human nature)，而這個假設便成為資本世界的基礎，對人類行為構成強大的解釋力，也塑造了我們理解世界的視野。

史密斯對現代性的貢獻，在於把前人的見解形式化，以市場為模式，把啟蒙精神具體化為可操作的市場關係，把「自利」定義為人類生活行為的基本假設，並且設定了「市場」、「資本」、「邊際效應」等重要概念。當「自利」、「產權」、「資本」、「市場」、「交易」、「競爭」等新的語言被引進人類的生活意識後，整個社會型態發生了翻天覆地的變化。亞當·史密斯對現代生活的影響，實在無與倫比。特別是柏林圍牆倒塌 (1989) 之後，前蘇維埃聯邦解體，社會主義計劃經濟體系崩潰，中國開始大力推行市場經濟，印度經濟的騰飛，全球籠罩在一體化的浪潮中，讓我們看到，亞當·史密斯對當代世界的解釋力無遠弗屆。

香港大學經濟系教授張五常，在《經濟學解釋》一書中，對亞當·史密斯的貢獻讚不絕口。他把人性論放在交易的關係中來理解，主張互利互惠是人性與社群的基本性質。所以「我們的晚餐可不是得自屠夫、釀酒商人、或麵包師傅的仁慈之心，而是由於他們對自己利益的關注。」他的一些著名見解如下：「一個人總會有需要兄弟朋友幫助的時候。但假如他想要依靠他們的仁慈之心，就必會失望。倘若在需求中，他能引動對方的利己之心，從而證明，幫助他是對他們本身有益的事，那麼，這個人成功的機會就比較大。」「每個人都會盡其所能，運用自己的資本來爭取最大的利益。一般人不會意圖為公眾服務，也不自覺要對社會有甚麼貢獻。他關心的僅是自己的安全、自己的利益。但如此一來，他就好像被一隻無形之手引領，在不自覺中對社會的改進盡力而為。在一般的情形下，一個人會為求私利而無意中對社會作出貢獻，而這樣的貢獻反倒遠比有意作出的更大。」⁴

此種自利人性觀應不應當解作「自私」呢？今年 (2004) 剛出版的亞當·史密斯「國富論」導讀，作者Samuel Fleischacker極力爭辯，指出史氏不是鼓吹人性自私論，而是以自利觀對抗十九世紀英國上流社會驕矜虛假的道德觀。⁵ 然而，自利也好，自私也好，亞當·史密斯的經濟哲學，堅決主張以個人主義為出發點，意思是說，所有社會現象必須化約到個

體對於幸福的追求這基點上。關於這一點，當代著名的新古典經濟學家詹姆氏·布坎南的話一針見血：「若非個人主義的規範（例如：愛、團結等等）引入經濟學領域，我所定義的學科就要廢棄了。」⁶ 因此，張五常教授指出，「自利」在經濟世界已經不是價值判斷行為，而是人的本質及真理，成為辯證的基礎假設。他說：「這個起點不容有所爭議。而以這假設來解釋人的行為是否可取，是要看這個……假設能否推出一些可能被事實推翻的含義，再客觀地以事實驗證。……自私的假設確是有驚人的解釋力。……今天，我們尚未有更好的選擇，所以不能不墨守這個自私（利）的假設而成規了。這不是頑固，而是科學方法劃定下來的規則。」⁷

張五常教授的自信，正代表著現代人對啟蒙運動的自信，顯示人處在自身建構世界中的怡然自得之情。從一個角度來說，十八世紀以降的現代化運動，正是人類為自己建造一個巨大無比的柏拉圖山洞，並且迷醉於自己所創造的價值與社會體系之中。⁸

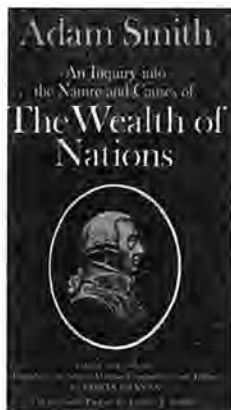
基督信仰還有發言的餘地嗎？

聖經中並沒有一套特定的政治經濟學理論，幫助我們爬出現代人的黑洞。用聖經支持馬克思（例如：解放神學），或資本主義（例如：成功神學），都犯了斷章取義、以偏蓋全的錯誤。但是聖經對人之所以為人，則作出了清晰的描述與展望，同時，教會在歷史中也發展出豐富的社會思想資源，供後代採摘及思索。⁹ 馬可福音十二章30-31節所記載的律法總綱，成為後世基督教會的金律。從馬可所記錄的經文脈絡中，我們發現，律法的總綱並沒有否定自利的需要，但是提出了等價的原則，即「愛人如己」。現代經濟世界所預設的規範則獨尊「自利」觀，完全取消聖經中「愛」的原則。面對這樣的局面，基督徒可以抗議，可以抨擊，可以避世，但是基督徒思想家除了喊叫一些廉價的口號以外，誰能發展出具有解釋力的經濟學理論，重塑我們的生活世界呢？

當代基督教倫理神學家豪爾瓦斯 (Stanley Hauerwas) 尖銳地指出，面對我們的生活世界，僅僅訴諸於「愛」是不夠的，除非我們能夠具體而微地指出，誰是我們所愛的對象，以及在甚麼狀況下我們相愛。¹⁰ 這也就是問題所

律法的總綱沒有否定自利的需要，卻提出了愛人如己的原則。

(轉下頁)



超脫附屬地位

路加筆下的婦女

(一)

劉志遠

基督徒學者爭論婦女在教會中的服事角色和地位，由來已久，而焦點常放在保羅的婦女神學上。例如：保羅有否絕對禁止婦女在教會中發言、講道？婦女可以教導弟兄麼？婦女可以擔任領導麼？有些傳統觀點對上述問題採全面否定的態度（代表人物有前三一神學院教授Robert D. Culver）；有些主張男性領導，認為婦女可以在教會中作任何的事奉，但教會的最高領導人（如主任牧師）則必須是男性（持這觀點的如作家Susan Foh、神學院教授Mark Strauss）；又有主張男女平等的觀點（代表人物如作家Alvera Mickelsen、神學院教授Glen Scorgie）。而在這三個立場之間的，亦不乏其人。至於爭議的經文，則主要有四處：哥林多前書十一2~16，十四34~37；提摩太前書二8~15；加拉太書三28。

從保羅到路加

近年來有一群聖經學者企圖打破這個困局，把討論的焦點從保羅移到另外一位聖經作者身上，就是路加福音和使徒行傳的作者路加醫生。因為在他所寫的兩卷書裡，婦女的記載合計多達四十多處。反觀約翰、馬可和馬太，這些作者所記載的婦女故事各不超過十處。這現象自然引起研究婦女地位的聖經學者注意，肯定路加對當時跟從耶穌之婦女的遭遇特別關



注。路加會否使用這些婦女故事的記載，發出他本人對當時婦女地位的一些信息？有不少學者認為這是非常可能的。

從另一個角度看，路加是保羅親密的宣教夥伴。根據使徒行傳「我們」段落的記載，路加從保羅的第二次宣教旅程便與他在一起，而保羅臨終前所書寫的提摩太後書亦提到路加。當保羅的同工都離開他時，保羅說：「獨有路加在我這裡。」（提後四11）很多學者甚至揣測，提摩太後書極有可能是保羅找路加替他執筆的。從這些歷史的記載，我們看到保羅和路加的關係非比尋常，若參照路加來看保羅的婦女神學，亦是一件有意思的事。

當然，路加既然是聖靈所使用的聖經作者，他的婦女觀點自然與保羅具同等地位。根據現代釋經學理論，一個神學論點的成立，不單是要通過一些章節的證明，而是要推諸其他的聖經書卷，才能衡準出一個全面的看法。既然路加對這議題有話要說，我們是該深入考慮的。單單從保羅幾處片面的經文立論，已不是今日嚴謹的聖經學者所願採取的態度。

寫作技巧與神學思想

保羅是一位議論縱橫、詞鋒犀利的辯士。他的文字風格直接了當，極少使用委婉暗晦的辭彙，所以可用極短的篇幅宣告極重要的真理，「因信稱義」便是一例。路加則非如此，

（接上頁）在。換句話說，如果柏拉圖的山洞隱喻正是我們社會現實的寫照，問題就是，有誰能夠逃出洞穴，找到替代性的方案呢？在眾多的基督教思想家中，誰在致力於對現代經濟世界作具體而建議性的認識與研究，並提出言之有物的見地呢？（待續）

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 Niccolo Machiavelli, *The Prince*, p. 101. 2 同上, 61、100頁。 3 Quoted in Leo Strauss, *Three Waves of Modernity*, p. 89. 4 Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's Wealth of Nations*, pp. 26-27. 5 同上, 84-87頁。 6 James Buchanan, "What Kind of Redistribution

Do We Want?" *Economica* 35 (May 1968), p. 185: quoted in David A. Martin. "Economics in Three Paradigms: Subject, Method and Values," *Human Values and Economic Activity*, p. 64. 7 張五常, 《經濟解釋之九》。www.shulu.net/other/jjjs/jjjs.htm 8 柏拉圖在他所著的*Republic*第7卷514a-521b, 記錄了這個傳誦古今的著名隱喻, 將我們的生活世界喻為一個巨大的黑洞, 人類對自身的認識, 僅僅透過有限的火光所產生的投射效果而得知。直到有一個人掙脫枷鎖, 找到一個通天之路, 爬出山洞以外, 才發現天地之大, 世界之真實。 9 經典作品見 Ernst Troeltsch, *The social teaching of the Christian churches*; 當代學者的著作見 Oliver O' Donovan & Joan Lockwood O' Donovan, *Bonds of Imperfection: Christian politics, past and present.*; Ernest L. Fortin, *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico-political Problem.* 10 Stanley Hauerwas, *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, p.126. 另參他的著作 *The Peaceable Kingdom: A primer in Christian Ethics.*

讀過路加福音和使徒行傳的人都會承認，路加是講故事的人，他喜歡讓故事的人物情節說話，極少親下斷語。所以，歷代的聖經學者若論神學思想，自然而然會注意保羅，極容易忽略路加，直到近世紀，人們才開始注意路加的神學信息。

路加很明顯是位歷史學家，並且是非常出色的一位。他寫作的首要任務是紀錄歷史，而非弘揚他的神學思想。路加福音一章1~4節非常清楚的宣告了他寫作的目的：「提阿非羅大人哪……這些事我既從起頭都詳細考察了，就定意要按著次序寫給你，使你知道所學之道都是確實的。」

然而假若我們就此斷定，路加並沒有透露他個人的神學思想，這是非常錯誤的。近代聖經學者發現，路加只不過寫作文字委婉，並透過故事情節表達其思想而已。這表示我們欲發掘路加的神學思想，須在他的寫作技巧上多下功夫。

路加的寫作技巧非常豐富，然而這題目太大太廣，本文無法窮其究竟。筆者只想就「婦女地位」這題目，介紹路加其中一個特殊的寫作技巧。在一九九〇年，聖經學者鄧格樂(D'angelo)在研究中發現，路加有一個手法：他寫故事時，喜男女並列(The men-women pairs)，而且在四十多個婦女故事中，男女同列占三十七個，比例是百分之九十以上。男女同列的明顯例子之一，便是天使對撒迦利亞和馬利亞的兩個宣告(路—5~23, 26~38)。另一例子是撒迦利亞和馬利亞的兩首詩歌(路—46~56)。鄧格樂把這些男女並列的故事詳列於表中〔見圖表一和二〕，從中可以看出路加這個作法並非偶然，實在是有意圖的表達方式。因此，路加這文字技巧所要表達出的信息，是值得我們下功夫發掘的。

圖表二：
路加的文字手法

男女的相對同列	使徒行傳章節
兩組禱告等候的人：門徒和婦女	—13~14
同被洗滌：僕人和使女、兒女	二17~18
亞拿尼亞、撒非喇	五1~11
教會增添進男帶女	五14
男女下在監	八3
連男帶女就受了洗	八11
保羅壓迫的有男有女	九2
彼得治好癱子並大比大	九32~43
保羅治好生來瘸腿，從路司得被趕	十四5~18
保羅治好被鬼附的使女，從腓立比被逐	十六16~34
……	……
保羅接待百基拉和亞居拉	十八1~4
保羅所迫害的有男有女	二十二4
腓力斯和土西拉	二十四24
亞基帕王和百尼基氏	二十五13、23，二十六30

第一世紀的背景

要了解路加的信息，還有一個功課要做，就是要對第一世紀(路加的寫作年代)羅馬帝國統治之下的婦女處境有所瞭解。今日的婦運專家所看到的時代議題為：婦女與男士的同工同酬、教會中按立女牧師、婦女蒙召可當主任牧師嗎？但顯然這些均非第一世紀的婦女問題。究竟路加在第一世紀中看到哪些迫切的、有關婦女的時代議題？路加會否在挑選婦女故事時，流露他個人對這些議題的看法？所以，我們需要花一些功夫建構當時的婦女歷史文化。當我們願意耐心重建這些背景，然後將路加的婦女故事視於其上，路加的信息自必更加明顯。

很幸運的，努力建構第一世紀婦女背景的學者已不乏人，如：聖經學者波提非斯(Lilian Portefaix)所著的*Sisters Rejoice*一書中有詳盡的介紹，而勃朗(Cheryl Anne Brown)所著的*No Longer Be Silent*，李德(Reed)與普利弗(Prevost)合著的*A History of Christian Education*，對當時婦女的地位都有涉獵，本文綜合這些研究結果，簡介如下：

• 嬰兒的死亡率

雖然沒有準確數字，學者們均相信初生嬰兒夭折是當時非常普遍的事，有一估計達百分之二十八。其中，女嬰的夭折率則更高，因重男輕女的緣故，男嬰的營養一般都比女嬰為高。考古學家通常可在婦女及女嬰的遺骸骨髓中，推論其生前營養的欠缺。

• 成人的死亡率

古代女孩子營養不良，肯定會嚴重的影響成年的婦女生活。很多婦女體格未成熟時，便

欲發掘路加的神學思想，須在他的寫作技巧上多下功夫。

圖表一
路加的文字手法

男女的相對同列	路加福音章節
兩個宣告：撒迦利亞和馬利亞	—5~23, 26~38
兩首詩歌：馬利亞和撒迦利亞	—46~56, 67~79
兩個先知：西面和亞拿	二25~35, 36~38
兩個神蹟：寡婦和乃縵	四25~27
頭兩個神蹟：趕逐鬼魅和西門岳母	四31~39
男女門徒：十二門徒和婦女	八1~3
兩個治病：百夫長的僕人和拿因的寡婦	七1~10, 11~17
兩個稱讚：施洗約翰和有罪的女人	七24~28, 36~50
兩個控告：尼尼微和南方的女王	十一29~36
……	……
兩個禱告：稅吏和寡婦	二十45~二十一4
復活的見證：婦女和門徒	二十四10~12

要結婚和生養兒女，造成難產，甚至帶來生命威脅，所以許多婦女早逝。古代社會容忍墮胎，而墮胎方法多半既不衛生又不安全，常常危及婦女的生命。

· 婦女維生之路

古代文化和社會環境對婦女的生存是非常不利的。生長在富有家庭的幸運婦女可以成為好人家的妻子，而婦家亦要能負擔得起陪嫁的奩費。條件其次的婦女可以成為大戶主人的情婦或妾侍。情婦、妾侍與正當妻子的分別，在於她們沒有婚禮和嫁奩。情婦和妾侍為當時社會所接納，其地位要比妻子低。她們的「丈夫」不與她們同住，所以她們可以同時擁有幾個「丈夫」情人。

條件再差的婦女無法嫁人為妻，或成為情婦妾侍，只得淪為妓女，或賣身成為別人的僕婢。守寡的婦人若無兒子照料，有時亦會面對這樣的困境。所以，古代的婦女最慘莫過於喪夫喪子。丈夫和兒子是她們一生的指望。在古代文獻中曾發現一封信，為一守寡的母親教導其女兒作妓女。

· 婦女的社會地位

古代留下不少賢哲對婦女的看法，當時這些教師和領袖對婦女絕大多數都持負面觀點。《流便的約書》中教導：「我的孩子們，當知女人是禍水，她們雖然無權無力，卻能用各式各樣媚態勾引男人……」當代的一位聖經學者斐羅 (Philo) 便毫不諱言地說，婦女比男人低下。猶太史學家約瑟夫認為，婦女不可出庭作證，因為她們的話是不可靠的，他也相信女子較男子在各方面都全然低下。柏拉圖亦持類似看法。雅典不容許婦女成為國家公民，她們的地位只不過比奴隸稍高而已。

· 婦女的教育

在古代社會中，婦女受教育的機會非常之少。她們被視為男人的附屬品，責任是生兒育女，扶助丈夫，管理家務。直到羅馬帝國的末期，才開始出現收女學生的學校。

第一世紀的婦女議題

路加筆下的婦女人物既然有如是的历史文化情景，我們若想忠實的領會路加在這方面的信息，必然要透過這個角度來理解，唯其如此，才算得上是忠誠地尋求作者之原意。從當時的背景看來，路加所面對的婦女問題誠然比今日的更加基本。第一世紀的婦女想要爭取的，顯然並非教會領導地位、主任牧師的位置等。她們的議題是基本的，如：婦女教育機會、婦女的話可信嗎——神的話可以臨到婦女嗎？神會使用婦女完成祂的聖工嗎？神如何看

待在社会边缘上連維生能力都沒有的婦女？

時代在進步，感謝神，第一世紀的婦女議題在今日大半已經得到了解決。然而，我們若回頭看，路加對這些問題的回應，會對我們今日的婦女議題提供一個平衡的方向。筆者深願在未來的兩期與讀者作這樣的探討。

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，Bethel Seminary San Diego Faculty Associate。

Reference

- Brown, Cheryl Anne, *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women*. Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Clouse, Robert G. and Bonnidell Clouse. Ed. *Women in Ministry: Four Views*. Illinois: Intervarsity Press, 1989.
- D'angelos, Mary Rose. "Women in Luke-Acts: A Redactional View," *Journal of Biblical Literature*, 1991, pp. 441-460.
- Portefaix, Lilian. *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women*, Coronet Book, 1988.

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) _____

以下項目歡迎索閱，並自由奉獻。

____ 恩福雜誌第__期以後 (一年四期成本約15美元)

____ 《今日靈糧—馬太福音》__本 (建議奉獻8元)

____ 《恩福靈筵—使徒行傳》__本 (建議奉獻10元)

____ 《尋夢者》__本 (建議奉獻10元)

____ 《衝破靈界的黑暗》__本 (建議奉獻10元)

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

請寄至：The Blessings Foundation, Inc.

701 S. Atlantic Blvd., Suite 303, Monterey Park, CA. 91754, U.S.A.

恩福基金會將開立免稅收據。

神屬性的形而上方面，包括祂的自存性、永恆性、和不變性。這三種特性是祂的主要屬性，顯明這位創造之神與所有受造物截然不同。

自有永有

首先，「自存性 (aseity)」一詞來自拉丁文，a的意思是「來自」，se的意思是「自己」。神是自我存在的，意即唯有神可以在自己裡面找到存在之因。這個屬性有時被稱為獨立性，意思是「神不需要從我們或其他受造物得到任何東西，而我們和其他受造物可以榮耀祂，並帶給祂喜樂」。¹ 換言之，神是第一因，亦即「不由外因而有的因 (uncaused cause)」，祂成了在祂之外其餘存在物終極的原因。

當然，神不單在實存上是獨立的，在一切其他方面也是獨立的。按照柏克霍夫的看法，這種屬性「在各種異教和哲學的絕對論中」都得到廣泛的承認。² 聖經的經文（如，約五26、詩九十四8~10、賽四十18~26、徒七25、羅十一33~34等）是極好的例子，清楚闡明神的自存性。

超越時間

第二，神是永恆的，而且無所不在。既然神的自存性可以肯定，神的生命便是無始無終的。嚴格來說，永恆性是指超越一切時間的限制。³ 神不受時間中事件的連續發生所局限，然而祂總能體會歷史的脈動。葛魯頓聲稱：「神自己的實存是非時間性的」，而同時祂對時間也看得一清二楚，可以「在時間裡看事件，在時間裡看行動」。⁴ 有關神與時間的關係，歷史上有兩個主要的觀點。艾利克森作了如下簡潔的說明：

第一種，我們可以稱之為「非時間永恆性」(atemporal eternity)，它主張神完全在時間之外，……在祂裡面沒有順序，沒有前後，並且，所有的歷史在祂也只不過是同時的一瞥。祂知道未來和過去，正如祂了解現在一樣。……另外一種說法，我們或許可以稱之為「無盡時間性 (endless temporality)」。它認為，時間可以應用於神，……神裡面有順序，有前有後。祂也明察人類歷史中事件發生的順序。祂知道現在，也知道過去和未來，但是角度不同。祂對過去的了解是因所發生過的事，但對這些往事，祂現今的經驗並非有如身

臨其境。祂知道所有未來會發生的事，但對這些事，祂的認識是一如它們尚未發生一般。⁵

以上的觀點各有長處與短處。非時間觀可以由神的超越概念得到支持，另外還有不少神屬性的聲明，也符合此說。但是，神的作為是在時間之內，這個畫面與非時間性不太吻合。此外，非時間的神幾乎無法稱為具有位格。畢萊提到：「如果神是非時間的，在時間之內對祂作為的記錄，就很難說具有意義。」⁶ 因此，路易斯強調，永恆不能理解為抽象的非時間。相反的，「永恆是永生神的特性，祂在所有時間、所有空間內都在場，創造並維繫這有時空的世界。」⁷

這兩種不同的看法怎樣能取得協調呢？艾利克森下結論道，神既超越時間，又臨在其內。就神的本性而言，祂是非時間的，或「本體上為非時空，但在作為上或影響上則在時空的宇宙之內。」⁸ 在人的有限性架構思維和邏輯的體系中，「非時間的永恆」與「時間內的無盡」似乎無法兼容，然而在神的無限裡，這兩件事都是真實的。例如，約翰福音三章13節，耶穌說：「除了從天降下仍舊在天的人子，沒有人升過天。」由此可以清楚看到，在神人二性的基督裡，「在地」的時間性與「在天」的非時間性是共存的。

恆常不變

神的「不變性 (immutability)」是古典有神論堅定的看法，然而在過去幾十年內，這個理念卻在神學界中掀起熱烈的辯論。爭議的概要可以用下列問題來表達：按聖經的記載來看，是否可以描述神為不改變的神？困難有二，第一，「改變」最恰當的定義是什麼？第二，所謂的「後悔經文」（如創六5~7、出三十二1~14、拿三5~10）當怎樣解說？艾利克森表示，改變可有幾種，其中「關係的改變」其實只是與另一事物或個人的關係發生了改變，而其本身並沒有改變，故這不能視為「真正的改變」。⁹ 神有時因祂的子民順服而獎賞他們，有時因他們拜偶像而施以刑罰，艾利克森說明道：「然而祂的本身與祂的作為並不是同一回事，祂本身並沒有改變。」¹⁰

神的不變性是指祂實存的狀態或特性 (quality) 不會改變，「不會增加，不會減少，不會發展，不會自我演化。」¹¹ 然而，用「不變性」來描述神的屬性，確實引起了一些誤解和誤會，因為在希臘哲學裡，這個詞原初的含

(轉24頁)

永恆不變的神

陳宗清

蒙福的歸途

道建華



我生在大革命動亂中。文革期間，許多家庭受到磨難，我家也未能倖免。母親在我六歲時開始教我學英文，使我小小年紀就意識到外面有個廣大的天地。母親雖不信主，卻用她小時候在教會學校裡學到的價值觀念，潛移默化地影響了我的生命。

我於一九九四年來到美國，攻讀植物科學博士學位。雖然周圍教堂林立，但在我看來，那不過是美國文化傳統的一部分。既然不知道這些人的底細，豈可輕易捲入其中。有次，因著一個偶然的機會，我在當地一個基督徒開設的中國人諮詢中心裡聽了半堂英文課。老師讀了一節聖經：「我們都如羊走迷，各人偏行己路。」雖然我從未讀過聖經，更不知道這句話的上下文，但卻意識到這是指著人類的狀況說的。我很不服氣地發言：「我萬里迢迢從中國來到美國，就沒有走丟！」老師看看我，很溫和地問：「那你說，人有沒有缺點？」我一時說是說否都覺不對，心想這個地方下次再也不來了。但是不知為什麼，這位老師的問話像釘子一樣札在我的腦中；我隱約覺得他所說的缺點並非小毛小病，而是方向錯誤的大問題。

一九九七年是我人生的轉捩點。一個春天的下午，我在解剖鏡下觀察擬南芥菜 (*Arabidopsis thaliana*) 的花。那只有小手指甲那麼大的花，如果長在野地裏，並不會被人留意。但是，在儀器光源的照射下，白色的花瓣上泛起晶瑩的光澤，流露出一種茁壯、奇妙、尊貴的特質——這就是生命！我的心受到震撼。我們可以把一朵小花的構造和各種生理現象研究到最細緻的程度，但是生命本身卻不是結構和機理的簡單加合。即使對遺傳密碼的破譯，也不能使我們瞭解，為什麼一些簡單的元素竟能構成紛繁複雜的生命。難道這朵小花是一位創造者的傑作嗎？如果真是這樣，會不會我也是祂的作品？一位朋友告訴我，上帝是宇宙天地萬物的創造者，但是我們犯了罪，與祂斷絕了關係。萬生之中最高的人類，竟然是墮

落敗壞的！我豈能接受這樣的說法。

以後的幾個月裡，我找出各樣理由不去教會。直到那年九月，我才礙於情面，第一次走進教會。那天牧師講聖靈的果子：「仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制。」(加拉太書五22、23) 上帝的話語照出了我靈魂破產的景象。基督徒生命裡散發的平安和慈愛，吸引我要認識美善的源頭。一九九七年底，我參加了一個在芝加哥的冬令會。在那裏，上帝讓我明白，我的罪是明知有一位造了我的上帝，卻偏不認祂，更不聽從祂，甚至偏行己路。其結局就是敗壞、滅亡。祂的獨生愛子耶穌基督在十字架上不但擔當了全人類的罪，也為我的罪受了刑罰。我在冬令會上接受耶穌基督作我的救主。大會閉幕禮的最後一首詩歌是〈你的話〉，歌詞引自詩篇一一九篇11、105節：「我將你的話藏在心裡，免得我得罪你……你的話是我腳前的燈，是我路上的光。」拯救我脫離罪惡轄制的主不但賜給我新的生命，還要用祂的話語餵養我這個靈裡初生的嬰兒。我於一九九八年復活節受洗，並在下一個主日決志一生跟隨這位復活的主。從前我曾經發誓再也不踏進中國人諮詢接待中心，但是信主以後竟在那裏做了兩年翻譯。

生命的塑造

一九九九年秋天，臨近畢業的時候，我開始思想自己餘下的生命當怎樣度過。這時，我心裡萌生了讀神學的願望。一些長輩們鼓勵我一邊等待一邊禱告，分辨主的帶領。二〇〇〇年畢業後，我搬到另一州，開始博士後研究。在全新的、競爭激烈的研究環境裏，我建立在舊有的知識、技能和經驗基礎上的安全感頓時搖搖欲墜。有一天在灰心之中，我打電話給一位朋友，說我還是想讀神學。這位關心我的姊妹問：「你是清楚聽到主的呼召，還是想逃避環境？」姊妹的直言使我再一次跪在主的面前，求祂改變我患得患失的態度。二〇〇〇年深冬的一個夜晚，我正讀到提摩太後書四章6、7節：「我現在被澆奠，我離世的時候到了。那美好的仗我已經打過了，當跑的路我已經跑盡了，所信的道我已經守住了。從此以後，有公義的冠冕為我存留……。」讀到這裏，我流著淚對主說，主啊，我願意有保羅這樣的生命！求主按照你的心意，在我身上作拆毀和重建的工作。此後，雖然環境過了相當一段時間才有明顯的改變，但是我的心卻越來越安穩，因為知道主的恩手不曾離開片刻。

在這幾年等待的過程中，主幫助我認識到生命成長的關鍵，在於勤讀上帝的話語，並且要行出來。祂使我明白，一個人在本職崗位上全心服事主，就能讓主喜悅，不一定要全時間服事；品格的建造比恩賜的獲得更重要；人比事工更重要。主為我預備了屬靈的導師，他們的生命影響了我，並帶領我作門徒訓練和事工培訓。主也讓我在當地的華人教會學習團隊服事，在與弟兄姊妹同工的過程中受到磨煉，並認識、使用和發展教導的恩賜。主也使用各樣的環境對付我的驕傲。在過去四年多的時間裏，主教我學習放下自己的喜好和計劃，專心等候祂。

這幾年中，恩主不僅重新建造我的品格，也把祖國失喪靈魂的需要放在我的心理。二〇〇一年春天，在一個為中國禱告的聚會中，主開始把我的眼睛轉向中國。我經常求主興起更多工人回國，在這樣的過程中，我的心不知不覺開始盼望回國服事。我同胞之中還有多少人在徒然奔跑，找不到目的和意義。上帝要藉著基督的救贖恩典使人與祂和好，得著神兒女的身份，在昏昧背謬的世代活出全新的生命，為主作美好的見證。從一九四九年至一九七九年的三十年中，中國基督徒的信心在逼迫中得到了煉淨。現在中國是世界上基督徒人數增長最多的國家，但是中國不信的人數仍居各國之首。上帝在二十一世紀不單要賜福中國人，更要使用中國人把福音傳到地極。中國教會在復興的同時，也面臨著異端的侵入和威脅。教會只有牢固地建立在真道的基礎上，才能完成主所交託廣傳福音的使命。最近兩年來，我不斷地求問主，是要我回國一邊教學，一邊傳福音，還是全時間服事。從去年夏天開始，我更迫切地求主指示我，要怎樣在中國度過我的下半生。

蒙福的歸途

二〇〇三年十一月二十四日凌晨兩點多，我醒來，再也無法入睡。我起來默想詩篇九十章12節：「求你指教我們怎樣數算自己的日子，好叫我們得著智慧的心。」在這段與主親近的時間裏，主清楚向我肯定了祂的呼召：回到中國去，教授聖經和聖經語文，訓練門徒，翻譯書籍。這個使命需要我全心全時間地投入，並需要首先接受嚴格的神學訓練。我在世的年日短少，情願單單為主而活，忠於祂並祂所交付的使命。在夜深人靜，單獨面對主的時刻，我回應了主的呼召，把自己一次獻上，永

不收回。我的心裏充滿了說不出來的大喜樂。我滿心盼望接受裝備，為將來長期回國服事作準備。

「那在你們心裏動了善工的，必成全這工，直到耶穌基督的日子。」（腓立比書一6）過去的幾年中，這個應許常常堅固我，今天這應許仍然激勵我向前直奔。在準備進入神學院的過程中，主牽著我的手走過了幾個大大小小的溝坎。我深知主藉著環境訓練我，並讓我和愛護關心我的弟兄姊妹一同經歷這位掌權作王的主。我原是偏行己路的，如今卻蒙神選召，奔走天路。這是一條蒙福的歸途。

作者現為恩福神學生，就讀於加拿大維真神學院。

《恩福靈筵——使徒行傳》

本會會長陳宗清牧師著、
台灣校園書房出版社出版。



簡明扼要的背景資料
生動活潑的人物刻劃
提綱挈領的經文解析
切合實際的屬靈應用
深刻自省的思考問題
傾心吐意的禱告祈求

本書寫作的對象是一般對基督教背景缺乏瞭解的信徒，希望他們獲得屬靈的餵養。它不是一本註釋書，沒有探討各卷書導論方面的問題，像日期、作者、地點、神學主題等。寫作的方式為融合背景說明、解經架構、靈性應用於一體，使讀者不單能體會神話語的深度，也能從一些不同的角度來理解這亙古長存的聖道。本書每一單元同時附有思想問題與禱告內容。無論作為個人靈修，或成人主日學學員的閱讀材料都非常適合。北美讀者歡迎來信或e-mail索取。建議每本奉獻 \$10.00。

上帝在二十一世紀要使用中國人，把福音傳到地極。

亞伯拉罕的真實性



近一、二個世紀中東考古的發現，可以印證舊約聖經中亞伯拉罕的真實性，本文謹用以下資料來說明。

米沙石碑

一八六八年，一位普魯士的宣教士在巴勒斯坦（死海之東的底本 Dibon），發現了摩押（Moab）語言的米沙王石碑（Mesha Stele，主前八五〇年物件，現藏於法國盧浮宮），是主前九世紀摩押王米沙（King Mesha）留下的，記載摩押王在戰場上擊敗以色列王的事件。宣教士向阿拉伯人購買，對方一看奇貨可居，就索價很高，結果雙方無法成交。後來，在阿拉伯人彼此的糾紛中，這塊石頭斷為數塊，幸好勉強把碑文拓印了下來，經過專家斷定，為近似希伯來文（Hebrew）的摩押文，現已譯成多種文字供以研究。碑上記載有關以色列王亞哈、猶大王約沙法、亞蘭王便哈達互相爭戰的事件，可以和舊約聖經列王記上二十至二十二章的內容互為印證。其餘的紀錄亦與列王記下一至三章吻合。

但城石碑及風俗

但城（Dan）位於加利利海正北約四十公

里，現今敘利亞戈蘭高地的北部邊界，水源豐盛、風景優美。但城的廢墟是一個大土丘，高出周圍約二十五公尺，從一九六五到一九八三年，一共發掘了十八次。最重要的發現是一九九三年獲得三塊石碑碎片，最大的一塊高三十二釐米，寬二十二釐米，刻有十三行亞蘭文字，經碑銘專家解讀，證明記載的是列王記下八章28、29節的內容，猶大國王亞哈謝和以色列王約蘭同往基列的拉末，與亞蘭王哈薛爭戰，亞蘭王在打敗他們後，就立這石碑（Tel Dan Steles）作紀念。這塊主前九世紀至八世紀的石碑上面寫著：“我擊敗約蘭，以色列王亞哈的兒子；我擊敗亞哈謝，大衛王室約蘭的兒子。”這是聖經以外，“大衛王室”的名字第一次出現在歷史的記錄上。有考古家認為碑上的字“BYTDWD”（House of David），沒有分割號（BYT-DWD），所以另有所指，但大部分亞蘭銘文專家都同意沒有分割號也很正常。

考古發現還有助於澄清一些迷團。例如，以色列人的始祖雅各之妻子拉結盜竊她父親拉班家的守護神像，就是一個令人迷惑的故事。而如今通過考古發現，其動機可能不是“宗教戰爭”，而是為了奪取家中的繼承權。古代兩河地區有“神人共治”的風俗，擁有偶像代表有了繼承權，如同現代人握有某個家族的遺產繼承權的“遺囑”一樣。盜竊拉班的神像，等於是現代的偽造遺囑。創世記說，拉結和利亞曾向雅各埋怨，如果她們就這樣離開拉班的家，那她們在父親的家裏就沒有產業，被當作是外人了（三十一-14）。以後，拉結就偷了拉班家裏的神像。有神像在手中，就表示自己對家裏的產業有應得的一份。偷神像在當時可被判死刑：“至於你的神像，你在誰那裏搜出來，就不容誰存活。”（創三十一-32）在進入伯特利之前，他們把神像埋在示劍（Shechem），因為伯特利是上帝的殿，不許任何外邦的偶像弄髒那地方（創三十五1-4）。

耶利哥城

一九〇七年，德國學者塞林教授（Ernst Sellin）等人發掘了聖經名城耶利哥城（Jericho）。三十年代和五十年代，英國考古隊繼續發掘，揭示了新石器時代至約書亞記第六章所描述毀城時代的完整序列。考古證明耶利哥城早在主前八三五〇至七三五〇年之間就已經繁榮，占地十英畝，是世界上第一個有城牆的城市。一萬多年前的耶利哥有直徑五米左右的圓形豎穴的地下室，石砌城牆厚達兩米、高

達四米。九千三百年前，繁盛的耶利哥城突然衰落。直到將近三千年以後才重新出現人類活動的蹤跡。這個真正的“萬年城市”，比六千年以前興起於兩河之間的蘇美各城邦還早四千年，差不多等於雅利安人主前兩千年開始擴張至今的全部歷史長度。考古發現耶利哥城就是聖經民數記所說的，以色列人起行，在摩押平原、約旦河東，對著耶利哥安營（二十二1）的那個耶利哥。也是約書亞記上那個著名的妓女喇合故事的發生地（二1-22）。

烏加列泥版

一九二八年春天，一個農場工人在地中海東岸犁地時，無意發現了一個墓穴，裏面藏有許多陶器，這樣就找到了主前一千兩百年消亡了的烏加列古城（Ugarit）。這個地中海東岸城市離敘利亞首都大馬士革不遠，從中發掘出一千五百多塊刻有字母的泥版，卻是比楔形文字更進一步的文字，在主前一六〇〇至一二〇〇年間逐步成型。聖經裡雖然沒有“烏加列”的名稱，但烏加列卻可以證明亞伯拉罕的真實性。因為書寫舊約的希伯來語和烏加列文非常相似，研究烏加列泥版記錄，發現詩篇裡有許多辭彙，在此都有；舊約詩歌的平行對句體裁，也出現在烏加列的詩歌裏。在語言分類上，希伯來語是迦南語族的分支，而希伯來文化是從巴比倫文化中派生、發展起來的，如“希伯來人”（Hebrew）意為“從大河那邊來的人”。這個大河，一般認為指兩河流域（Mesopotamia），少數意見說是指約旦河（Jordan River），指希伯來人入侵約旦河以西、奪占迦南人土地，而據聖經創世記十一章記載，希伯來人的始祖亞伯拉罕（Abraham），確實是從兩河流域迦勒底（Chaldean）的歷史名城烏爾（Ur，又譯為“吾珥”）出來的。

閃語

歷史家湯因比（A. J. Toynbee, 1889~1975年）在其晚年著作《人類與大地母親》（*Mankind and Mother Earth: A Narrative History of the World*）中指出，“敘利亞閃語族中最古老的迦南語極富感染力。一些母語並非閃語的民族（如非利士人）和一些母語並非迦南語的閃語族的移民都採用了它。”希伯來語是閃語的一支。閃語分成三支：

1、**東閃語**：源自兩河流域的阿卡德人（Akkadian）分成兩小支，即亞述語和巴比倫

語。主前三〇〇〇年前後記錄在石版和泥版的楔形文字上，是當時國際間的外交用語，後被亞蘭文（Aramaic）取代。阿卡德人以及較早據有巴勒斯坦、敘利亞的閃語民族迦南人，均來自阿拉伯沙漠。一次次的閃族移民浪潮，從阿拉伯北部侵入新月形地區。而巴勒斯坦的希伯來語在主前一四〇〇年前後也受到阿卡德語的影響。

2、**西北閃語**：分為亞蘭語和迦南語。亞蘭語最初通行敘利亞，後來成為中東的官方語言，最古的亞蘭語文件是前八世紀，直到主後六五〇年以後才被阿拉伯語取代。聖經裏的一些經文，如但以理書，就是用亞蘭文寫的。迦南語通行摩押、腓尼基、迦南、烏加列等地。而腓尼基語則是敘利亞和小亞細亞的通用語言。希伯來語是迦南地的通用語言。根據創世記“迦南生長子西頓，又生赫和耶布斯人、亞摩利人、革加撒人、希未人、亞基人”（十15-18），這些迦南人說的話，就是以後進入巴勒斯坦的以色列民先祖（如亞伯拉罕、以撒、雅各）所學習使用的語言。

3、**西南閃語**：就是阿拉伯各部落語言。

總的來說，希伯來人的語言以迦南語為主，加上鄰近許多閃語部落的影響，才逐漸成為以色列民的日常語文。在埃及古都底比斯（Thebes）發現了一位法老王（Merenptah）的石碑，“以色列”國名第一次出現，那是主前一二〇〇年。

創世泥版

一九七〇年代在敘利亞北部的阿布拉（Ebla，又名Dilmun）發掘出一千多塊泥版，其中就有“創世泥版”（The Ebla Tablet），它證明聖經創世記第一章有關上帝創造天地的說法是極為古老的。該創世泥版經過義大利的古銘文研究專家佩提諾（Pettinato）解讀，證明上有創世故事：一位至高者（Lugal）從無到有創造天地。這些泥版的年代遠在亞伯拉罕之前，廓清了有關創世記的創造故事是主前五百年以斯拉時期才有的揣測。美索不達米亞（Mesopotamia，意譯為“兩河流域”）地處底格裏斯河與幼發拉底河之間肥沃的新月形沖積平原，和上述的敘利亞北部同為已知最早的文明發生地，其宗教文化屬於典型的多神教，綿延數千年，向世界不斷發送影響力。歷經蘇美人、阿卡德人、巴比倫人、亞述人的輪番統治，其神明的數量之多，為人類其他地區罕見。其間各民族傳誦各自的神話，其中有獨創

由此考證可知，亞伯拉罕追隨上帝等於是數典忘祖的行為。

亞伯拉罕在信仰上絕非人云亦云之輩。

的，也有互相交流的。人的每項活動都和神明發生關係，在蘇美人的觀念中，甚至空氣中都充滿了神。據主前九世紀巴比倫官方作過的一次統計，其神的總數高達六萬五千以上。每一個市鎮再小，都有一位自己的保護神，家家有神，門有門神，灶有灶神，人的思想所及者，都有神明可供崇拜。這些考古發現可與激烈排斥多神教的《聖經》互相印證。

新月崇拜

在早期的蘇美神話中，三大神之一的風與大地之神恩利爾(Enlil)統治大地，作為風暴的駕馭者，他使地球充滿生氣，在均衡與再生中不斷變化。當眾神討論是否消滅罪惡的人類時，毀滅的決定是由恩利爾主導的。這位大神有個兒子是月神蘇恩(Suen)，他也有時也被叫做南納(Nanna或Nannar)，有時候也合稱為南納-蘇恩(Nannar-Suen)。在後來的阿卡德語當中，“Suen”的發音漸變為“Sin”，因此以後兩河流域的月神就稱為辛神。聖經記載，亞伯拉罕在信仰改宗、追隨上帝以前，名叫亞伯蘭，他的故鄉是蘇美-巴比倫歷史名城吾珥(Ur，普通譯名為烏爾，現代名稱為阿勒-穆卡亞Tell Al-Muqayyar)，就是崇拜這位已經改名為辛(Sin)的月神的中心城市。考古發現，月神的崇拜中心主要有兩處，一在上述吾珥城的埃基什努加勒(Ekishnugal)，另外一個是在北敘利亞地區哈蘭(Harran，很可能就是聖經記載亞伯蘭家族從吾珥出來時，半路經過之地)，尤其是後一座哈蘭神廟，在新巴比倫時期極其重要，月神在這裏以“辛”的名字受到祭祀和崇拜，這座神廟還供奉了月神的兒子努斯庫(Nusku)。在新巴比倫帝國，也就是滅掉赫赫有名的亞述大帝國的迦勒底王朝末代君主那波德尼(Nabonidus，主前556~539年)統治時期，哈蘭的神廟建築極其繁盛，國王的母親還在哈蘭擔任女祭司職務。這些就是亞伯拉罕居住過的城市。

由此可以知道，亞伯拉罕追隨上帝是多麼不容易，等於是背叛了自己祖先的宗教、文化和神，是“數典忘祖”的行為。儘管在萬神殿的等級中，月神只是一個相對次要的神，但在整個中東地區，它卻是一位廣受歡迎的神，大量的讚美詩、祈禱文、敘事詩和神話都是奉獻給他的。後來的伊斯蘭教(Islam)繼承了這一偶像崇拜的傳統，也積極崇拜新月，眾所周知的例子是它把醫護救命的組織叫做“紅新月會”，這雖然是模仿“紅十字會”

而來，但明顯給予“新月”和“十字”同等尊崇的地位。正是因為這樣，不少回教國家的旗幟上(如土耳其、毛利坦尼亞、阿爾及利亞、突尼斯等國)都有新月的標誌。可見中東地區的月神崇拜具有五千年以上的歷史，雖然經歷了回教的“一神論革命”，依然有其一貫不變性。

凡此種種證明，聖經不是後來的傳道者出於宣傳目的而杜撰的學習材料；而且表明亞伯拉罕在信仰上絕非人云亦云之輩。

(接19頁)

義有「靜止不動(immobility)」、「不生不育(sterility)」之意。因此，有些福音派神學家喜歡用其他的說法，如「恆常性(constancy)」、或「不可改性(unchangeableness)」來取代「不變性」。艾利克森提到，神的恆常性保證其本性在量與質上維持相同。¹²由於神絕對完全，因此祂的心思、計劃、作為從不改變，因這些都立基於祂不改的本性之上。神屬性的不變性並非意味祂對人的回應無動於衷。事實上，當人面對神的吩咐時，神對他們的反應非常在意而靈敏。所謂神的「後悔」，其實乃是祂在向人的行為作出回應，而當頑梗的人痛悔，或效忠的人背道之時，祂的回應尤其強烈(拿三10；撒十五11)。

神的不變性不應當解釋為神本性內的一種靜止或不動的狀況。但值得注意的是，中國哲學對終極實體動態本性的描述，從形上學的基礎而言，在回應或相互參透方面的說法與此截然不同。「太極」或「道」內在與本身的運作，是依循「陰陽」的固定原則，而「陰陽」代表著互補的因素或力量。但是，神所行有意識、有目的的作為，都是依據祂不變的屬性而來，諸如祂的慈愛、憐憫、公義、智慧等。

作者為本會會長，本刊主編。

註：

- 1 Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 160.
- 2 L. Berkhof, *Systematic Theology*, p. 58.
- 3 同上，60頁。
- 4 Grudem, p. 168.
- 5 Millard J. Erickson, *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*, pp. 115-116.
- 6 Bray, p. 83.
- 7 Gordon R. Lewis, "Attributes of God," in *Evangelical Dictionary of Theology*, p. 453.
- 8 Erickson, p. 139.
- 9 同上，100-101頁。
- 10 同上，110頁。
- 11 Lewis S. Chafer, *Chafer Systematic Theology*, Vol. 1, p. 217.
- 12 Erickson, p. 278.

(本文摘錄自作者新書《宇宙本體探究——基督教與新儒家的比較》第五章，將於今年四月出版。)

(接封底)

英國首相布萊爾說：「起初，這似乎是件可怕的災害，駭人的悲劇，但我認為，經過一段時間，大家開始明白，這乃是全球性的大災難。」國際救災團體評估，救援行動可能需要幾個月，甚至持續幾年。面對觸目驚心的電視畫面，許多人一方面慷慨解囊，參與賑災，另一方面內心不免惶惶然，因為根據專家的分析，二十一世紀仍可能出現類似的巨大海嘯，非洲、歐洲、日本、甚至美國東、西海岸許多著名的大城，都在威脅範圍之內。¹

究竟類似的浩劫是否會上演？倘若天災頻仍，人類還能存續嗎？這些問題或許在不少人的心中揮之不去。面對慘重的傷亡，更有人會問：上帝為何容許這樣的災難臨到無辜的人？的確，這個倏然而來的大難讓人倍感憂疑、困惑。因此，在這樣的時刻，聖經對於天災的看法值得我們分外重視。簡單剖析，可以列出以下幾個重點：

1. 由於罪，地球已不利人居住。起初，神精心安排了一個完美的環境，讓人生活在其中。但是在人犯罪之後，大地連帶受到咒詛，出現不利人居住的狀況（參：創世記一至三章，羅馬書八20）。所以，自然災害的出現是難免的。

2. 有時天災是神的提醒，要人悔改。在歷史上，神曾屢次差派先知，警告百姓說，天災是由於他們犯罪而臨到，是神的管教，要讓他們因切身之痛而明白不可再頑梗行事。而倘若不肯悔改，神便會以更大的災難來懲罰（如：約珥書一章）。當然，除非有神清楚的啟示，否則我們無法得知天災是否為祂刻意所降。但人在遭遇大難之時，往往會轉而求告神，由此可見，只要心地不剛硬，苦難對人的靈性會有幫助。

3. 愈接近末世，天災人禍會愈發加劇。當耶穌最後一次到耶路撒冷，門徒曾問祂有關末世的事，祂清楚指出，在末期之前，戰爭、饑荒、地震必會不斷，而末後還將有史無前例的大災難（參：馬太福音二十四章）。災難的增多，一方面固然是因地球的環境在咒詛下日益惡化，但另一方面也因為人類的科技發展常不顧及生態保持，而地球有如一個有機整體，平衡若遭破壞，必然百病叢生，甚至一蹶不起。

4. 毀滅性的災變由天而來，無法預測。耶穌以昔日洪水滅世為例，指出將來毀滅性的災難是突然臨到的，無人能預測；啟示錄也有類似的預言（馬太福音二十四37~39；啟十八8~10）。此次事件之後，各國才發覺，在印度洋未設海嘯預警是一大疏失。但未來毀滅性的災變將從天而來，人無論如何防範，都束手無策。

5. 滅世的天災將不是水，而是火。地球曾因人的罪而遭洪水的審判，但神卻藉方舟保存了人類與萬物的繁衍，讓人有機會重頭再來（參：創世記六至八章）。然而，聖經已經明示，當人類悖逆到達無藥可救的地步，神最後將以烈火來銷毀整個宇宙（彼得後書三10~13）。

6. 新天新地才是人永久的家鄉。耶穌離世前曾告訴門徒，祂是為他們預備地方而去（約翰福音十四2~3）。舊約以賽亞書、新約啟示錄均用生動的筆法，描述神將為祂的兒女預備一個新天新地，不再有咒詛與眼淚，完全適合人居住，而且神也要與人同住（參：以賽亞書六十五17~25；啟示錄二十一至二十二章）。

面對這場世紀之災，我們格外感受到人是何等的渺小。古老的詩篇歎息人生的短暫，曾描述道：「你（神）叫他們如水沖去」（詩九十5）。在大自然發威時，人毫無招架之力。但同時，災難也讓人看清，世間最可貴的乃是生命、親情、與愛，這些才是值得我們追求的方向。而這個巨難之後的普世救援行動，加強了地球村的實際性，人類本是一家，應當努力彼此相助。

以色列曾有位詩人遇上了巨大的地震，當時的情景十分駭人，地形起了變化，甚至山的根基都遭挪動，海水暴漲，狀況可能與此次的海嘯不相上下。然而，這位詩人對造物主的眷顧之恩充滿信心，因此他仍然宣告：「上帝是我們的避難所，是我們的力量，是我們在患難中隨時的幫助。所以地雖改變，山雖搖動到海心，其中的水雖澎湃翻騰，山雖因海漲而戰抖，我們也不害怕。……你們要休息，要知道我是神，我必……在遍地上也被尊崇。」（詩四十六1~3, 10）但願這樣的信心此時能驅走懼怕，增添我們面對苦難的力量。

註：1. 關於釋出的能量，科學家見解不同，從相當於一顆原子彈，到一百萬顆不等。 2. 參CNN.com十二月29日的報導“Quake's power = million atomic bomb?” 3. 參，如unisci.com有關future tsunamis的報導。



海嘯浩劫的省思

蘇卿

二〇〇四年聖誕節次日，亮麗的擺設仍在櫥窗展示，閃爍的燈飾尚未拆除，許多地方還沉浸在歡慶佳節的氣氛中，準備以振奮的心迎接新年。未料，就在當天清晨將近八點（東南亞時間），印尼蘇門答臘島外海竟然出現九點二級的超大地震，地殼的碰撞釋出相當於幾千顆原子彈的威力，¹七百四十五哩長的海底地形瞬間改變，²引發快過噴射機的海波，在印度洋四面迅速擴散。兩個多小時後，孟加拉灣、印度洋岸邊的海水突然聳立，有如一道五十呎高的巨牆，轟然倒向陸地，海濤無情地吞噬著。在沒有任何預警之下，近二十萬人剎那間喪生，許多漁村、城鎮被夷為平地，甚至沉入海底。二十一世紀之初的這場浩劫，立刻震驚全球。（轉25頁）

恩福

The Blessings Foundation, Inc.
701 S. Atlantic Blvd., Suite 303
Monterey Park, CA. 91754
U.S.A.
Tel/Fax: 626-308-3530

地址變更，請即通知本刊，謝謝！

NON-PRO
U.S. PO
PA
MONTEREY
CA
PERMIT