

恩 福

BLESSINGS

五卷 二期 總 15 2005/04

信仰在文化扎根
文化藉信仰更新

熱門話題

一線生機

編輯室 1

文化與信仰

恩典與德行

邢福增 3

“君子”與“新人”（二）

周小安 6

文化更新與超越淵源（上）

劉同蘇 10

信仰與社會

超脫附屬地位（二）

劉志遠 8

信仰探究

真理給人自由

謝文郁 13

人文天地

資本市場中的教會（三）

陳曉東 15

教會歷史？

主啊！興起——路德論教會

張麟至 18

時事評論

瞧不起生命

葛藍 21

人物素描

想治療美國的醫生

劉良淑 22

封底文

施予的挑戰

蘇卿

恩福

2005年4月 第五卷第二期 總 15

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啟示，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

策略：人才栽培、學術交流、傳媒事工

董事：蕭隆昌（主席）、陳愛光（秘書）、
許蒙惠（財務）、駱傑雄、陳宗清、
蘇文峰、陳永昌、陳俊偉

本刊自由索閱，索閱單請影印本期 12 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. 2, April, 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

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

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

三月二十日（星期日），許多教會慶賀「棕櫚主日」，記念耶穌最後一次進耶路撒冷的情景。

我坐在迴盪著莊嚴聖樂的寬敞教堂中，突然，後邊的門敞開，高舉著棕櫚枝的孩童們，列隊從三個方向湧進來，他們興高采烈地揮舞著，向前台邁進。台上的少年詩班也相呼應，大片青翠逐漸形成綠浪，橫過教堂，在歡樂的歌聲中不斷起伏。

彷彿回到了當日的耶路撒冷，我的心也起伏不已。伴著耶穌進城的猶太百姓，激動得幾乎沸騰，他們把自己的衣服脫下來，鋪在路上，高聲歌唱，大大讚美，整個民族幾百年來的期望——彌賽亞——就在他們眼前！

然而，他們的期望，與上帝要給人真正的盼望，完全是兩回事。他們的期望落空了——耶穌沒有作王，反而被釘上十字架。整個事件令他們目眩、失望、迷惘、驚懼。可是，人類真正的盼望，卻是從十字架開始，經過墳墓，走出死亡。

復活的基督顛覆了人類往昔的設想和觀點。從此，一切都必須重新詮釋。這無疑是復活節的訊息。

這一期多篇文章都指向這樣的重新詮釋。「恩典與德行」一文，讓人重新思考中國傳統追求德行的路線，與福音恩典路線的差異；基於人性軟弱的事實，獨有恩典真正能帶來福祉。「主啊！興起」描述路德如何重新審思救恩的途徑，他立穩於聖經，推翻了天主教千年的錯誤。的確，倘若沒有聖經超越的啟示，必然沒有更新的力量；「文化更新與超越淵源」一文也應和了這個原則。

「超脫附屬地位」點明了路加如何以委婉的筆法，鬆脫傳統對婦女的桎梏。兩千年來，全世界婦女地位的提高固然是多人努力的結果，但耶穌對待婦女的榜樣，無疑是此一運動靈感與力量的重要資源。「資本市場中的教會」一文，陳明立足於基督教思想的經濟觀，足能改變全球人的生活。

「一線生機」是藉新近發生的一則人質事件，刻劃出美國文化的信仰根源在升斗小民生活中的巨大作用。「想治療美國的醫生」一文，目的不是在推崇這位參議員，而是藉此反映基督徒從政的心態——不爭權位，側重服務。

文化更新需要實現在生活的全方位中。從個人的生命開始，涉及金錢、時間的運用，思想、觀念的變化，也延及政治、經濟各個層面。而唯一能帶來持續更新力量的，只有復活的大能。

因此，每年春天所迎接的復活節，不只在追憶過去，更是在慶賀今日的神蹟，明日的盼望！

半夜三更，面對槍枝的威脅，殺人不眨眼的壯碩黑漢，一位年輕的寡母驚懼萬分，任何一分鐘都可能性命難保。然而，因著一本書的一段話，整個情勢改觀。槍被丟進床下，人質被視為天使，話題變成以神為中心。最後，當大批軍警包圍公寓、嚴陣以待時，屋內竟然白衫揮舞，凶嫌束手就擒。

驚心動魄的劫持

二〇〇五年三月十二日，這件發生在喬治亞州小鎮杜勒特 (Duluth) 的奇事，立刻轟動全國。三十三歲的前美國郵件服務 (UPS) 電腦專員尼可斯 (Brian Nichols)，十一日因強暴案在亞特蘭大上庭。去年八月他已因此案入獄，第一審時，陪審團作出開釋的決議，但第二審似乎對他不和利，最糟的狀況可能被判終身監禁。上庭的這天，曾為大學足球隊員、得過武術高段的他，在更衣室擊倒警衛，拿走她的鑰匙，取出槍枝，換了衣服，平靜地穿過天橋，走到法院，沿路擄了幾名人質，又拿走一名警衛的槍，探聽到審他案子的法官正在開庭的房間，從法官背後進去，一槍將他擊斃，又殺死推事。離開法庭前，他射殺了一名攔阻的警衛。接著是一連串的偷車、截車，他共到過三個停車庫，換了四輛車子。最後，又換了衣服，徒步走出車庫，混入人群。

以下的十三個小時，警方完全失去他的行蹤，整個亞特蘭大市陷入恐慌，學校、餐館、公司紛紛提早關門。為懸賞通報者，設了六萬五千圓獎金。尼可斯卻恍若無事地搭乘地鐵，來到北邊的郊區。晚上十點四十分，他再度出擊，槍殺了一名正在裝修自己新屋的移民官，取去他的槍枝、證件和徽章，開走他的藍色卡車。半夜兩點，他停車在艾許麗·史密斯 (Ashley Smith) 公寓的停車場。

剛搬來兩天的艾許麗，正在趕時間拆箱整理，為了提神，她出門買一包煙。五分鐘後回家，剛下車，就被身後的尼可斯用槍頂住。她只得把他帶進家門。

這段好萊塢劇情片式的劫持案，讓艾許麗一夕之間成名。隔天即有四家出版社、一家電影公司要與她簽約。

而那天晚上轉變乾坤的《標竿人生 (The Purpose-Driven Life)》一

書，在亞瑪遜圖書公司的每時排行榜上，從五十名一躍而至第五名、第二名，讓這本廣為流行、發行量已超過兩千萬本的靈修書籍，再度成為炙手可熱的搶購品。

上帝與魔鬼的交戰

「再讀一遍！」尼可斯對艾許麗說。他已經在公寓內幾個小時，心情放鬆了一些。艾許麗，這名二十六歲的女子，三年半前丈夫被刺身亡，有個可愛的五歲女兒，週間寄養在姨媽家，她自己打兩份工，剛考上診所助理的執照。或許因為一開始她曾聲淚俱下地說：「你如果把我殺了，我的小女兒就沒有父親，也沒有母親了。」所以他沒有發兇性。

整個晚上，他們一直在交談。艾許麗分享她的身世和遭遇。天將亮，艾許麗說，她想讀一點東西：聖經和一本靈修的書——兩個星期前，她的阿姨才給她的。這本書分成四十天，按著順序，她正讀到第三十三天：「真僕人的行為」。經文為：「誰要為大的，就得作僕人。」(可十43)

我們透過服事人去事奉神。

這個世界以權力、財富、名氣及地位去決定偉大與否。你若能索得別人來伺候你，便算成功。在我們這自我中心、惟我獨尊的文化裡，作僕人服事人，不是一個受歡迎的觀念。

然而，主耶穌卻是按事奉，而非身分、地位去衡量一個人偉大與否。神以你服事多少人，而非多少人服事你，來決定你是否偉大。

就是這段話，尼可斯想要再聽一遍。

為什麼這段顛覆常人價值觀的話，會吸引尼可斯？

原來，這名冷面殺手對聖經並不陌生。他生長的环境，就黑人而言已是相當安全的地區，並且從小在天主教學校就讀。一年多前，他還在一間教會參與崇拜事奉，彈電吉他。他哥哥在接受著名電視節目Larry King Live採訪時，說有段時間他行為出軌，尼可斯勸過他，要歸向神。

然而，尼可斯有截然不同的另外一面。他的住處地點不錯，但他毫不照顧居家環境，又養了一隻讓人生畏的大狗，使鄰居側目。他大二輟學，在警局有好些不良記錄，被捕好幾



一線生機

編輯室



次，工作不穩定。二十歲時生的孩子，贍養費常付不出。這次被控的罪名除強暴之外，還包括偷竊、強行拘留人、雞姦等等。

而女英雄艾許麗也並不是一位屬靈巨人。父親在她兩歲時出走，外祖父母將她帶大。小學、中學都在基督教的學校讀書，十六歲時受了浸禮。活潑清秀的她曾是啦啦隊長、籃球隊員，靠運動獎學金進了大學。但她交友不慎，浪蕩過一段日子，曾因酒後駕車、超速、打架被捕。上大學沒幾個月，她就輟學結婚。生下女兒後，作木匠的丈夫開了間小店，兩人經營，生意尚可。但三年半前，他的先生找朋友理論，竟被刺傷，脫出重圍，返回車上，死在她的懷中；至今兇手不明。此後，艾許麗一度陷入極度沮喪，醉酒、吸毒。後來，在家人的扶持之下，她再度站穩腳步，自願接受戒毒治療，而且找到了新工作。

這兩位主角的經歷，恰恰反映出美國文化的正反因素。兩百多年前到這片新大陸的移民，相當多是爭取信仰自由的虔誠清教徒，但也有不少意欲淘金的不法之輩。因此，雖然立國先賢採取基督教的觀點作法治的根基，企圖為所欲為的暗潮卻始終洶湧。草根民衆一方面受到信仰的影響，存著榮美的盼望、講求高超的道德、建立相愛的教會，另一方面則難脫惡質文化的衝擊：自我中心、物質主義、暴力、色情、毒品，浮泛在每個角落。

在這世界矚目的強國裡，人心仍舊是上帝與魔鬼相爭的戰場。

「你相信神蹟嗎？」

尼可斯顯然成了魔鬼的俘虜。他感到非常絕望。他說：「你看我，看我的眼睛。我已經死了。」

但在艾許麗讀那段話之後，他開始不一樣了。艾許麗回顧說：「我猜他看見我真的相信神。我告訴他，我是神的孩子，我要照神的旨意去做。我想，他開始也有這種想法。」

清早六點，尼可斯決定要把那輛卡車處理掉。他要艾許麗跟他走。他沒有帶槍。那時候，艾許麗感覺，他已經完全不同了。她勸他自首。他說，他想先在她家待幾天。

回到屋裡，他們的談話多半的內容是神，講到祂行事的理由，和祂的作為。

艾許麗說：「你相信神蹟嗎？……你到我的屋裡來，一定是有原因的。你離開法庭，有那麼多警察追捕，你不以為這是神蹟嗎？你坐在我面前，聽我講這些，這豈不是你到這裡來

的原因嗎？」她又說：「你的神蹟可能是……可能是你要被捕，要入獄，要在那裡分享神的話，講給那些犯人聽。」

她作早餐給尼可斯吃，非常可口。尼可斯說，在主裡她是他的姊妹，他是她的弟兄。他走迷了路，她好像上帝差派的天使，指出他的錯來，領他回到正路。

九點了。艾許麗心裡著急，她想去看她的女兒。她們約好十點見面。她告訴尼可斯，最晚九點半她要走。尼可斯沒有攔住她，還塞錢給她，問她：「你不在的時候，我可以幫你作什麼嗎？」「我幫你窗簾掛上，好嗎？」

艾許麗離開家。九點五十分左右，她拿起手機，撥九一一。不出幾分鐘，大隊人馬便包圍了她的家。

十一點二十四分，一臉平靜的尼可斯順從地上了警車。旁觀的群眾爆出歡呼。

對社會大眾，這個事件的落幕真像奇蹟一般。然而，這個奇蹟並不是單獨的事件，它建立在艾許麗自身掙扎時所經歷到神的幫助；而艾許麗的信心曾受到她的家人、教會的幫助；這些人無一不在生命中經歷到神的作為。

如此類推，在豐盛繁榮的美國表象背後，不知道有多少神蹟曾經發生，改變了人心，扭轉了罪惡，傾倒了祝福。

天賜的曙光

「你為什麼寫這本書？」

二〇〇四年十一月二十二日，Larry King邀請《標竿人生》的作者華理克（Rick Warren）上節目。

這位經常穿著夏威夷衫、身材稍微發福的牧師，一九八〇年從德州的西南神學院畢業，開著卡車，帶著新婚的妻子來到加州馬鞍峰——那裡他沒有一個熟人。二十年後，他的教會主日有兩萬人聚會，發展出三十四個分會。他寫了幾本轟動的書，而二〇〇二年出版的《標竿人生》，影響更為深遠，在紐約時報暢銷書榜上連續兩年，被認為是「歷史上非小說精裝本最暢銷的書」。

華理克的答覆為：「我和人談話的時候，感到人有一個很基本的需要，是生命最根本的問題：我為什麼在這裡？為什麼活著？」

為了回答這個問題而寫的《標竿人生》，顯然一棒擊出全壘打，讓許多讀者如同從夢中清醒，重新調整自己的生命方向。

該書的第一課開門見山指出：「除非你認定有一位神，否則探討人生目的這個問題是



從唐朝以來，基督教先後四度入華，惟其與中國社會各階層的深入接觸，乃始於明清之際。回顧這段延綿近五個世紀的「相遇」歷史，基督教在中國的發展，可謂波折重重。先有明清之際的南京教案、康熙曆獄，後有涉及羅馬教廷與康熙帝的禮儀之爭，中斷了天主教在華的工作。晚清階段，反教風氣瀰漫，民教衝突（教案）數以千起。¹ 二十世紀以來，民族主義浪潮澎湃，基督教復被指控為帝國主義侵華工具，以迄新中國成立，在反帝愛國的旗幟下，又受到連串政治運動的衝擊。八十年代開始，中國教會雖取得前所未有的發展，但是基督教信仰與中國文化間的張力，仍是不容忽視的重要課題。

不容忽視的張力

長久以來，為了消弭“洋教”背景，不少教會人士辯說基督教源自東方（中亞），但是這種辯解忽略了基督教在發展歷程中，一直與希羅文化以至近代西方文化互動的客觀事實。亦有人自圓其說地指出，基督教要不是揹著帝國主義的惡名，早已在中華大地開花結果。無疑，外在政治因素是近代基督教在華傳播的重要障礙，但是，中國文化與基督信仰間內在的文化差異，亦是不少國人拒絕皈依的重要關鍵。有學者慨嘆道：「基督教與中國文化吵架吵了一百多年，卻從沒有見過面。」² 這裡，沒有「見面」的意思，意味著只要兩者可以真正進行對話與溝通，就可以避免發生衝突（吵架）。筆者以為，此觀點忽略了基督教信仰與中國文化間確實有「不可共量性」（incommensurability）。

筆者相信，在意識形態逐漸淡化的廿一世紀，基督教在華人社會傳播時，文化差異將成為主要的難題與挑戰。本文嘗試以救贖觀為切

入點，就基督教與中國文化呈現的張力，作初步論述。期望藉知己知彼的努力來，闡釋基督信仰的立場，及其對此時此地中國人的意義。

中國文化對「救贖」的理解

中國文化脈絡所理解的救贖，主要分兩個層面：

1. 人文主義的進路

從大傳統（儒家）觀之，主要是指個體的生命追求成德成仁的圓融境界。儒家思想最關懷的問題，就是如何作人。從先秦儒到宋明理學，以至當代新儒家，對於個體超越自我，一直抱持樂觀的態度。孟子在闡釋「性善論」時強調「人皆可以為堯舜」。荀子主張「性惡論」，但他並沒有否定「善」是人後天努力的結果。孟子與荀子對人性的不同理解，僅是在先驗與經驗的不同進路，惟其對人可以為善，仍具有充分的信心。宋明儒關懷的主要課題，在於說明「吾人之自覺的道德實踐所以可能的根據」。³ 質言之，儒家的理想就是：「人藉著自我努力可臻於完善。」⁴ 張灝強調，儒家思想雖以成德的需要為其基點，而對人性作正面的肯定，但並沒有否認現實生命的幽暗面（幽暗意識）。然而儒家對人性「陷溺」的重視，旨在提醒個人，更須要立志為善。⁵



2. 善惡報應的進路

從小傳統觀之，對救贖的理解除了個體在現世如何為善，更延伸至死後生命的問題。民間信仰對避劫、天堂、淨土的重視，為中國人

毫無意義的。」¹ 華理克否定流行的「自我提升」，肯定唯有創造之神能指示生命的藍圖。並且，人是為永生而造，今生只是訓練過程。²

這本書在全美國點燃了靈性復興，甚至在二十九州的七十四座監獄裡，大約三分之一的囚犯讀了此書，獄中暴行大減。「標竿四十運動」正在全球許多國家的教會中如火如荼的舉行，參加的教會已超過兩萬間。華理克被《時代》雜誌評為「美國最具影響力的牧師」。³

艾許麗被挾持之夜，華理克正在非洲。他得知《標竿人生》一書扮演的角色之後，發表

聲明，提到：「得知艾許麗在七小時煎熬中，從該書得到力量和鼓勵，令我倍感謙卑。」

是的，華理克明白，那晚的一線生機不是來自他，而是來自他所高舉的那位創造之神。

在這價值觀混淆、人心徬徨的時代，美國的平凡小民因著文化中信仰的背景，即使處於絕望的黑夜，仍能捕捉到從天而來的黎明曙光，何其有幸！

註：

1. Time 2004/3/29
2. 中文版第一課，21頁。
3. 同前，第四課，42頁。

的救贖觀念賦予了濃厚的末世（他世）色彩。

事實上，個體在實踐成德的過程中，難免遇上困擾，如：某些人致力修身行善，為何仍遇上不幸與橫逆？相反，有人惡行累累，何竟又長壽富貴？道德與人們的際遇之間，是否有因果的關係？儒家針對這些問題，提出修身的目的在治國平天下，不在乎個人的吉凶生死。而民間信仰則填補了儒家的缺口，在道德行善與命運禍福之間，建立了因果報應式的關係。

所有善行與惡行，均與庶民生活有密切關係，可視為各階層人士的「生活公約」。⁶ 功過格的出現與流傳，更清楚地設想了一幅報應運作的圖景，並藉著功德累積的計算辦法來操作。⁷ 這種對道德實踐工夫的強調，顯然是確立在儒家修身的基礎之上。善書又將這種精神，轉向宗教信仰的層次，認為實踐行善的道德本心，悉在神明權威的審察之下。⁸ 不少善書都附有地獄的繪圖，生動地以種種永刑永苦來警告世人，必須行善，否則便會陷入萬劫不復的地步。

在民間信仰中，中國人雖然接受了神明（他力）的存在，但沒有揚棄個人的責任（自力）。從佛教「業」的果報觀，到民間信仰的善惡報應觀，均說明了這種借助神明降罪賜福，來要求人承擔己責的傾向。⁹

基督教救贖論的異質性

中國傳統文化及基督教教義的張力與矛盾，在救贖問題上充分突顯出來。

1. 自力與他力

基督教的救贖觀，是以「因信稱義」的教義為中心。救恩是因著信，白白得著，與行為無關。這種救贖觀往往不為國人所理解。早在明末，反教士大夫便把矛頭指向救贖論，認為它極不合理。在中國人眼中，基督教否定了善行。行善者設若不信上帝，最終將受到懲罰，相反，作惡者在臨終前皈依，其惡行即獲赦免。這種救贖觀與儒家的道德善行差異極大。抑有進者，按此教義，中國歷代所有備受尊崇的聖人，由於不認識上帝，均難逃地獄的刑罰，這更是荒謬極絕。

筆者相信，士大夫對基督教最大的抗拒，不僅是無法接受文王、孔子等聖人要在地獄受刑，更重要的是，基督教的救贖觀否定了道德與善行的價值，指出人必須承認自己在救恩上絲毫沒有能力，不能憑克己或德行來賺取。

由此可見，除非國人真正認出個人在成

德成仁方面的確無能為力，否則，實在難以作出信仰的抉擇。而許多基督徒正是在這點上有確實的經歷。〈耶穌教或問〉在比較基督教與儒教時指出，儒家肯定誠意、正心、修身的價值，但「心欲正而能實正其心者則甚鮮，意欲誠而能實誠其意者則甚難」，問題的關鍵是：「只在靠一己之力」而已。¹⁰

一直以來，許多人均從「自力」與「他力」的對立，來理解基督教與中國文化間的差異。毋庸置疑，中國人（特別是知識階層）在面對基督教時，恆常從人文主義的立場，提出以下的疑問：人真的必須仰賴上帝的外力，方可達致成仁（拯救）的境界嗎？

2. 善行與果報

除了自力與他力間的張力外，善行與果報的問題也不可忽視。一九九九年台灣「陳進興案」中，將這點充分突顯出來。陳進興是殺害白曉燕的主犯之一，作案累累，最後被判死刑。在行刑前，他皈依基督，並且出版了《罪人的遺書——陳進興獄中最後告白》一書。¹¹ 社會輿論指出，像陳進興這樣的人，根本是十惡不赦的大壞蛋，雖死千萬次，仍不足以抵消其罪過，如今竟因信主的緣故，便宣告罪得赦免，在槍決後可以上天堂；相反，被他殺害的無辜者，由於不信主的關係，卻要下地獄。這是甚麼道理？天下間哪有如此荒謬之事？

這樣看來，基督教宣揚的白白恩典，對於深受善惡報應觀念影響的中國人而言，確是不可理喻的。儒者或人文主義者大抵不會認同輪迴的觀念，但相對而言，他們也許更傾向稱許輪迴，視之比基督教的救恩來得合情合理。早在明末，許大受便指出，佛教「六道輪迴」強調「自作自受之平明公恕」，事實上比基督教還要公平。¹²

3. 對「代替論」的質疑

一些中國信徒，在其信仰歷程中也對若干問題存有疑問。例如：中國神學家趙紫宸對於基督教的救贖，曾作出深入的反省。北平淪陷時，他在集中營內默想，耶穌的死「如何作成了拯救人間的教法」。從道德學的角度出發，趙氏指出：

我不能信耶穌可以代替罪人受刑罰，也不能信祂站在罪人的地位裡做罪人，讓罪人站在祂的地位做上帝的子女。祂不能死了而我們不死，成了義我們也就成了義……各人有各人的道德責任，他人不能代替負

中國文化及基督教義的張力與矛盾，在救贖問題上充分突顯。

責任。若是他人可以負我的道德責任，那麼我就不必向上而自為善人。這不是豈有此理麼？¹³

趙紫宸對「代替論」的商榷，反映出他對道德實踐的重視，特別是對人格內發性的強調。

基督教回應的立場

1. 求同抑存異？

從上文討論可見，基督信仰與中國文化在救贖觀點上有著根本的對立。一直以來，不少基督教人士意圖從「求同」的進路入手，試圖化解與中國文化的衝突。「合儒」及「補儒」策略，便是這種「求同」進路的體現。¹⁴

趙紫宸在這問題上立場的改變，值得探究。¹⁵ 他早年致力於從「相關性」的進路來探討，但到二十世紀三十年代開始，逐漸傾向尋索基督信仰的「獨特性」。¹⁶ 這轉變揭示出，尋索基督信仰的獨特貢獻，比一味「求同」更有意義。

中國文化今天正處於多元變化的時代，不像十六世紀在強大的儒家正統中，因而我們無需避免挑戰其權威。另一方面，我們亦得提醒自己，中國文化需要的，正是基督教的獨特性或異質性。如何在多元文化中，堅守我們的信仰立場，向國人提供基督教的選擇，正是我們不可或忘的使命。

2. 他力救贖

筆者在此提出兩點作初步思考。第一、自力與他力救贖在根本立場上的對立，是否更顯示出基督教信仰符合「人性」之處？大傳統背後對個體成仁的肯定，無疑展現出人性崇高理想的一面，但個人真可以憑一己之意志成德成仁嗎？筆者以為，中國文化在小傳統的發展，恰好說明了大傳統過於理想化的現實。由小傳統可見，中國文化並不完全屬「自力」救贖的範疇，亦接受「他力」神明權威的介入。問題是，以善惡報應為主的民間宗教，一方面是為了迎合人們「趨吉避凶」的心態，結果卻助長了功利與帶條件式的「善行」；另一方面也無法解決「人性」軟弱的問題，因而衍生出替死者做「功德」，使其免受地獄之苦的補贖行為。

第二、基督教的「他力」，並不是否定人的努力，問題的關鍵在於：人的努力僅在「道德活動」上發生意義，無法在「宗教活

動」上賺取救贖。¹⁷ 其實，「因信稱義」並不代表廉價救恩，白白的恩典應是激發信徒實踐愛神愛人誠命的動力。指摘「因信稱義」否定道德倫理的說法（所謂因信廢行論），乃是忽視了信仰的整全性。基督教強調「稱義後的成聖」，要求我們在生活領域中實踐基督教倫理的教導。在「成聖」路上，我們一方面仍是仰賴恩典，另一方面也得努力作成得救的工夫。

約翰衛斯理（John Wesley）在〈聖經所示的拯救方法〉中指出，「當我們稱義時，成聖也就在那個時候開始」。但是，這僅僅是開始，因為罪並沒有毀滅，「縱使有了上帝的恩惠，我們仍可能再被罪所困擾」。成聖是逐步的工作，並且與稱義緊密連扣在一起。因為，「稱義就是寬恕」，表示罪人如我，仍可因著信在上帝面前蒙接納。唯有透過從「信」衍生出來的悔改，與悔改的心相稱的果實，才能真正「因信稱義」、「因信成聖」。¹⁸

基督信仰讓人勇於面對「人性」的挑戰，在失敗中經歷上帝赦罪的恩典，賦予勇氣及力量。孔漢思（Hans Kung）嘗言：作基督徒的意思，就是作真正的人（to be human）。¹⁹ 基督信仰是否可以對中國人發出這樣的挑戰呢？

作者為香港中文大學崇基學院助理教授。

本文全長一篇多字，刊於最新出版的《基督教與中國》2004年第二輯內，謹節錄部份以饗讀者，歡迎來函索取本書。〉

註：

1 參拙著：〈晚清教案與反教思想研究述評〉，蘇紹智等編：《義和團運動一百周年國際學術研討會論文集》，下冊。2 林治平：《基督教與中國論集》。3 牟宗三：《心體與性體》。4 杜維明：〈宋明儒學的「人」的概念〉，氏著：《人性與自我修養》。5 張灝：〈幽暗意識與民主傳統〉，氏著：《幽暗意識與民主傳統》。6 游子安：《勤化金箴—清代善書研究》。7 Cynthia J. Brokaw, *The Ladders of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*。8 鄭志明：《中國善書與宗教》。9 劉道超：《中國善惡報應習俗》。10 《教會新報》，II:84，第二冊。11 陳進興：《罪人的遺書—陳進興獄中最後告白》。12（明）許大受：〈聖朝佐聞（凡十）〉。13 趙紫宸：《繫獄記》。14 拙著：《文化適應與中國基督徒（1860-1911）》。15 拙著：〈趙紫宸早期的本色神學評析—尋索基督教與中國文化的關係〉，章開沅編：《基督教與中國文化叢刊》，第3輯。16 拙著：〈尋索基督教的獨特性—趙紫宸神學思想的中心課題〉，《維真學刊》，第11期。17 溫偉耀：〈新約人性論〉，陳濟民、馮蔭坤編：《初熟之果—聖經與本色神學》。18 〈聖經所示的拯救方法〉，《衛斯理約翰日記》。19 Hans Kung, *On Being A Christian*, trans. By Edward Quinn (New York: Image & Doubleday Books, 1984).

自力與他力救贖的根本對立，更顯示基督教信仰符合人性之處。

君子與新人

(二)

周小安

上文提到，“君子”是儒家道德思想中的理想人格，“仁”則是其核心內容。孔子知道有個遮蔽人踐行仁道的，但不知其為何。先秦儒家的體驗與聖經啟示人的內在衝突是一致的，關鍵在於人性被罪所控制。

在基督裡的新造

根據聖經的啟示，罪性的問題可以因著基督徹底解決。其中包含三個要素，第一是藉基督所受的審判顯示對舊人的否定，第二是藉基督的救恩表明人得更新的途徑，第三是在基督裡造成的新人與新世界。

1. 神的審判：基督替代性的死

神的審判是舊約聖經的重要主題，不單有現今的審判，還有末日的審判。新約增加了一個突出的新思想，就是普世性審判。約翰福音提到基督掛在十字架，乃是對世界和世界之王的審判（十二31~33，十六9~11，參：來二14~15；西二15）。耶穌在十字架上喊出：“我的神！我的神！為什麼離棄我？”詩篇二十二篇1節的這句話，不只是表達祂的痛苦，更顯示祂正在承擔全人類的罪，經歷靈裡與神隔絕的審判；這審判比祂肉體釘十字架更痛苦千百倍（參：約一29，可十五33~34）。

保羅指出，十字架的審判不僅是普世性的，更是末世性的。羅馬書三章21、24節提到，“但如今，神的義在律法以外已經顯明出來，……因為祂用忍耐的心，寬容人先時所犯的罪，好在今時顯明祂的義。”這裡的“如今”“今時”，不是指一個普通的時刻，而是強調：在基督十字架之死裡，神已經執行了審判，已經審判了罪；並以這種方式，使祂的末日審判在現今被啟示出來。直到基督釘上十字架的時刻前，神一直都“用忍耐的心，寬容人先時所犯的罪”。但是，當神的時刻一到，祂在基督的死裡集中執行了對世界一切罪惡的神聖審判。

此外，基督之死具有“客觀”的意義，或說基督的死是“替代性”的，基督之死的赦罪能力是基於這事實：基督代替世人（因為世人都犯了罪）、站在他們該死的地位上而死，如同舊約時期的贖愆祭或“挽回祭”。基督是以罪之代表的身分受死（林後五21；彼前二24，三18）、成為詛咒（加三13）。

2. 神的拯救：基督死與復活的包括性

和耶穌同釘的兩個強盜，無異代表全人類都與基督同受神的審判（路二十三39~43）。

但他們最終的命運則決定於他們對耶穌的回應。其中一位不相信耶穌是基督，反而譏笑祂，他的結局就是被神定罪；另一位卻相信耶穌是基督，並且願意悔改，這個人將要得到拯救。這場景是神的審判和救恩的一個縮影。

耶穌用摩西在曠野舉蛇的故事，說明祂的救恩（約三14~19）。這件事記載在民數記二十一章4~9節。當時許多以色列人在曠野，他們因怨瀆神受到審判，被火蛇所咬，生命垂危。神吩咐摩西造一條銅蛇，並舉起來，凡是仰望銅蛇的人便獲救。這個比喻明確地指出：基督十字架的審判和救恩是普世性的，對所有的民族、國家、性別、階級都同樣有效。

羅馬書八章3節也講到基督之死的包括性：“神就差遣自己的兒子成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉身中定了罪案。”換言之，神的兒子基督是為了救贖世人，才進入“肉身”之中，即進入世人的存在狀態。而基督在十字架上的死，也就“在肉身中”定了罪案。

另一方面，不僅基督的死有包括性，祂的復活也具有包括性。羅馬書將亞當和基督作對比：

“若因一人的過犯，死就因這一人作了王，何況那些受洪恩又蒙所賜之義的，豈不更要因耶穌基督一人在生命中作王嗎？如此說來，因一次的過犯，眾人都被定罪；照樣，因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了。因一人的悖逆，眾人成為罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成為義了。”（五章17~19節）

正是因著基督之死與復活具包括性，我們才能與祂聯合，以至在祂裏面成為神的義（林後五14、21；林前一30）。雖然基督替代性的死是普世性的，對每個人都可有效，但祂死與復活的包括性只對那些與祂認同的人才有效，也就是相信、接納祂的人。（羅六2~10）

3. 新世界的誕生：在基督裏的新人

神的新創造是在基督的復活裡開始的。復活是指發生在耶穌身體內的一件事情。在復活中，耶穌藉著聖靈的大能，轉化成未來世代的生命。上帝藉著復活，逆轉了十架的裁決，為死人帶來盼望。復活不是單單要證明基督的神性或確定祂的犧牲。復活預示世界的改變，耶穌成了救恩和轉化的肇因。與祂同死的，也在祂的復活裡與祂一同得生命。復活聲明邪惡的力量不能得逞。它讓人稍窺新創造，並且意味

在未來的新天地中，人性得以榮耀地存在。

哥林多後書五章17節說：“若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。”“在基督裡”是保羅書信的習慣用語，與“得救”是同樣的意思，指的是真正信主、蒙恩得救、獲得重生之基督徒的生命狀態，表示信徒與基督有了生命的聯合。這是一種客觀的屬靈事實。保羅書信中的“在基督裡”與約翰福音和約翰書信中的“住在基督裡”意義有所不同。“住在基督裡”不僅是客觀的屬靈狀態，而且是主觀的屬靈經歷。

這裡所說“新造”，不只有個人意義，也指一個重造的新世界，是神在基督裡造成的，其中包括了每個在基督裡的人。“舊事”和“新事”不只指個人的事，也是新、舊兩個世界的事。這些詞語不僅具有屬靈意義，更具有救贖歷史和末世論的意義。“舊事”代表未蒙救贖的世界，充滿壓力和罪惡；“新事”代表救恩時代和因基督復活而開始的重新創造。若有人在基督裡，就是新的創造：他參與、屬於這個神的新世界。

“新造的人”具有全新的生命特質，他們是神的傑作（弗二10、15）；是照著神的形象造的，有真理的仁義與聖潔（弗四24；西三10）；並且能夠“脫離世上從情欲來的敗壞”，“得與神的性情有分”（彼後一4）。因為，他們不僅因信基督而得救，並且“在祂裏面也得了豐盛”（西二10）。

救贖對“君子”理想的成全

在討論聖經救贖論與儒家“君子”人格理想的關係時，關鍵在於“君子”人格理想的來源。如果這理想的根源是墮落的人性，這種關係就是否定的關係。反之，如果相信，“君子”理想反映出來自上天的啟示（普通啟示）之光，我們就有理由說，它們是成全的關係。

儒家的“君子”人格理想是以孔子的“仁”為核心和本質，所以，“君子”理想的根源問題也是“仁”的根源問題。王峙軍在論到孔子“仁學體系”的來源時指出：

“來自於有意志之天的啟示，引導他（孔子）超越了暗昧的傳統信仰而獲得一種朗照。這種朗照使他看見一層“天

一我”之間的新關係。在這個新關係中，從“我”的方面說，是由“畏天命”而“知天命”，故可以“不怨天，不尤人；下學而上達”（〈憲問〉）。從“天”的方面說，是“天生德於予”（〈述而〉），“知我者其天乎”（〈憲問〉）；並且在一種“天下之無道久矣”的情形中，“天將以夫子為木鐸”（〈八佾〉）。

這一新關係的明朗化，可以促發孔子的仁學體系，並使其獲得形上依據。在新關係明朗化之前，“仁”這概念雖然已經在中國文化中被浮泛地使用，但到孔子“知天命”以後，它才有了全新而穩定的內涵。在孔子的透

悟中，“仁”是人性的應然本質，它涵蓋並輻射及人的道德、良知及理性生活的各個層面（如：義、禮、智、信、孝、弟、忠、勇、溫、和、儉、讓、剛、毅、木、訥、寬、直、知恥、好學、克己、忠恕等）。”²

若接受上述觀點，就可將孔子的“仁”視為羅馬書二章15節所說，刻在人心裡的“律法的功用”，它與是非之心同作見證，思念互相較量，從而支配人道德生活的各個層面。

這樣一來，基督救贖論與儒家“君子”理想的關係，就類似聖經中恩典與律法的關係。而我們已經知道，後者的關係是成全的關係。（太五17-19；羅三31，八4；加三24，五14）

儒家的“君子”人格理想雖然來自天上的（普通）啟示之光，在二千多年的歲月裡，引導著中國人的道德實踐；然而，因著人從墮落而來的罪性，這人格理想不僅未能越來越接近道德現實，反而變得越來越遙遠和模糊不清。當代的中國更面臨道德崩潰的嚴重危機，充分說明儒家的人格理想和道德體系是不自足的。這也就是基督降世為人、且為人的罪死在十字架上的根本原因。只有基督的救贖才能使我們成為新人；只有在基督裡的新人才可能脫去我們裡面“違仁”的舊性，讓“君子”的人格理想成為現實。這就是基督救贖成全君子人格理想的基本涵義。

作者現在溫哥華佳恩基督教會牧會。

註：

1潘家樂著，楊子江譯：《靈風愛火——再思聖靈論》，（基道出版社，2002年），頁124。 2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），頁217。

仁

基督救贖論與儒家君子理想的關係，類似聖經恩典與律法的關係。

超脫附屬地位

路加筆下的婦女
(二)

劉志遠

「婦女的話可信嗎？」在路加的時代，這是一個重要的婦女議題。猶太史學家約瑟夫認為，婦女不可出庭作證。當時的哲人、社會領袖普遍認為婦女在各方面都較男子低下。其實，當時的社會制度對婦女極為不利，在這樣的環境中，期望婦女身心靈的發展能與男士並駕齊驅，是不切實際的。婦女落後於男士，是社會文化造成的結果。事實上，在神的創造裡婦女並非低於男士的附屬品。

仔細分析路加福音中男女並列的故事，就不難發現路加對當時的偏見不願苟同。不但如此，他還對婦女持非常積極肯定的態度，甚至對委身事主的姊妹非常欽佩。

有信心的敬虔女子

路加福音中頭一個男女並列的故事，是天使對撒迦利亞和馬利亞的宣告（第一章）。天使對撒迦利亞的宣告是關乎他兒子施洗約翰的誕生；對馬利亞的宣告是關乎主耶穌的降生。撒迦利亞因不信而成短期啞巴，馬利亞謙卑接受天使的話語而獲進一步的印證鼓勵。把這兩則故事觀在前述的文化背景上，路加的信息不言自喻。婦女受造真的是比男士低下，因而不配出庭作證麼？路加的答案顯然是否定的。天使帶著神的話臨到敬虔的馬利亞和以利沙伯。而以利沙伯對馬利亞的鼓舞是：「這相信的女子是有福的，因為主對她所說的話都要應驗。」（路一45）相較之下，天使給撒迦利亞的回答卻非常富教育性：「我是站在神面前的迦百列奉差而來，對你說話，將這好消息報給你。……只因你不信，你必啞巴不能說話，直到這事成就的日子。」（路一19-20）

這就是路加對當代歧視婦女的文化頹風之回應。他技巧地把這兩則故事編排並列，避開主觀的斷語，謙遜地讓故事的人物情節說話，其效果既幽默動人，又力勝千鈞！試想那位敬虔事主、被鄉人所器重的撒迦利亞，因拒絕神的話語而成啞巴。反之，不被人尊重的婦人之口卻確實傳達出神的曠世之言！

筆者常設想路加必是一位溫醇仁厚的君子，這兩則故事可為證明。他對猶太文化男士的妄自尊大並未加以深責。身為男人，大概他深知男士的自尊是脆弱的，經不起保羅式的坦率批評。由是讓這革新的信息藉故事幽默流



露，可見其用心之敦厚。

路加福音另一處男女同列、載有同樣信息的，是女先知亞拿和先知西面的故事（二25-38）。主耶穌的父母抱著嬰孩耶穌到聖殿行奉獻禮，碰到這兩位先知。西面為聖靈所感發出預言。而女先知亞拿亦「將孩子的事、對一切盼望耶路撒冷得救贖的人講說。」（38節）兩位先知均說預言講道，無分男女。再次表明神的話語可以臨到敬虔的婦女。路加對西

面和亞拿的介紹一視同仁，側重他們的公義、虔誠和對神國的忠心盼望。亞拿相信神的應許，放膽講述，聽眾中必有成年男士。可見神話語的臨到不在乎性別，卻在乎人的屬靈品格和呼召。路加的信息直是顯而易見的。

困境中的弱女子

路加活在第一世紀，當時婦女更切身的問題是，弱女子如何維生。假若喪掉丈夫，沒有兒子可倚靠，她們便立刻面臨生存的問題。這是當時社會制度所產生的不公平現象。我們的神、我們的主耶穌會漠視這些女子的處境麼？祂會向困危中的女子伸出援手麼？

從路加福音男女並列的故事中，我們不難找到路加對這時代議題的回應。第七章記載兩個治病得癒的故事（七1-17）：百夫長的僕人和拿因寡婦的兒子，後者更是從死裡復活。兩個病情的醫治都是因為第三者的緣故。第一個是因百夫長「在以色列中沒有遇見過」的特大信心，他的僕人便蒙主治好了。而拿因寡婦的兒子得醫治，卻完全出於主的主動，並沒有人去求祂。主為什麼使這兒子復活？路加對這問題有詳盡的記載，他說：「主看見那寡婦就憐憫她，對她說：『不要哭。』於是進前按著槓……。」很明顯，主耶穌行這神蹟是因為憐憫那喪夫又喪獨子的寡婦。這事告訴我們，神眷顧無倚靠的人。初期教會因此而有看顧寡婦的制度（見：徒六1-3，提前五9-10）。主醫治大有權位百夫長的僕人，也醫治無倚靠之寡婦的兒子。主耶穌存心公正，憐憫世人，不分性別，又在路加筆下昭然若揭。

主憐憫無助弱女子的心，在另一個男女並列的故事中又流露無遺。管會堂睡魯的女兒快要死了，求耶穌趕去醫治。在一群人擁簇前

往的途中，一個患了十二年血漏的女子突然插入，摸了耶穌的衣裳縫子，血漏立刻止住。這事原本並不奇怪，這女子在醫生手裡花盡了她一切養生的，聽到耶穌醫治的大能，千方百計的要一摸耶穌，是絕望之人臨危的一試，任誰也會這樣做。這故事奇特之處乃是婦人得治之後耶穌的反應。耶穌本要到睚魯家中救命，沒有什麼比這更緊迫，應當不會在意縫子被摸之事，然而耶穌竟然要停下來追究，製造了一個給那女子向眾人作見證和得救的機會。

如果我們留心第一世紀猶太婦女的處境，便可以看出，主耶穌對這女子的特殊反應是革命性的。患血漏的婦人是猶太律法定為不潔淨的，連她所摸所碰都被定為不潔淨（利十五），而睚魯是管會堂的，正是潔淨的表率。婦人被窮困所迫，而睚魯想必不是窮乏的人。該婦人是社會所棄絕的，睚魯則為社會所尊敬。婦人的血漏雖有十二年之久，睚魯的女兒卻快要死了。種種資料顯示，平常的牧者必會先去照顧睚魯的需要，不會讓眾人停下來，聆聽婦人的見證。這一停下來，不是會耽擱了睚魯女兒的醫治麼？主耶穌卻沒有這樣想，祂顧念這位患血漏的婦人，她被人棄絕太久了，心靈的創傷需要別人的聆聽。按著神形象所造的婦女絕非男士的附屬品，她們心靈的需要亦當列為優先。在這個故事中，我們看到主耶穌對危困女子的憐憫和同情，不被當時文化宗教傳統所限。難怪保羅強調，信主的人「不分……或男或女，因為……在基督耶穌裏都成為一了。」（加三28）

跟隨主的女門徒

路加福音八章1~3節裡，記載耶穌周遊各城各鄉，十二門徒跟從主。其他福音書作者就停在這裡，唯獨路加未住筆，他繼續寫道：「還有……」然後列出跟從主的婦女，是「被惡鬼所附、被疾病所累、已經治好的幾個婦女。……又有希律的家宰苦撒的妻子……和好些別的婦女」，並指明她們「都是用自己的財務供給耶穌和門徒。」路加在這裡保留了非常寶貴的歷史資料，使我們曉得當年以財務支持主的是哪些人。因為路加這個「還有」，我們才知道除了十二門徒之外，主身邊尚有一群默默無聞、忠心跟隨的婦女。這些跟隨者不計較身份名位，至死忠心（主釘十字架時，她們亦在旁觀看），是主的真門徒。

路加福音記載婦女門徒的故事，還有值得一提的，就是十章38~42節。這記載雖非男女

並列，然而作為第一世紀婦女議題的回應，卻顯得非常有力。前面講過，那個時代的婦女受教育的機會微乎其微，但此處敘述馬利亞在耶穌腳前受教。這情景特別令人矚目，使人聯想到耶穌幼時在聖殿中，「坐在教師中間，一面聽一面問」。同樣的福氣會臨到一名追求真理的婦女身上嗎？路加的記載肯定了主耶穌在這方面的心意。受教育、作主的門徒是馬利亞所選擇「那上好的福分，是不能奪去的。」這裡馬利亞不是與男士構成對比，而是與接受了文化傳統給婦女定位的馬大成為對比。主耶穌帶給婦女的福音遠遠脫離了文化傳統所設立的藩籬。主耶穌要恢復的是按神形像所造、與男士有同等價值的婦女。

小結

歷代的社會文化都有重男輕女的不公現象，第一世紀猶太羅馬的文化亦不例外。路加福音裡的一些故事，自然成為作者路加對這些現象的回應。耶穌就是真理，真理之光臨格在黑暗中，挑戰的故事自然不斷會出現，所以，路加編排起來十分順暢，毫不費力。他的文字雖然婉轉，但筆鋒何其有力，為著當時的婦女發出不平之鳴，並且為婦女在文化、教會中的地位鋪墊了正確的方向。

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*。

恩福靈筵——羅馬書

陳宗清牧師著，校園書房出版社出版的《恩福靈筵——羅馬書》已經面市。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\$8.00。



主耶穌要恢復的是按神形像所造、與男士有同等價值的婦女。

文化更新與超越淵源

(上)

劉同蘇

湯因比是二十世紀最富啓示力的歷史學家，儘管其理論帶片面性，但畢竟為處理宏觀歷史提供了新眼界。本文以批判湯氏模式為基礎，並從基督信仰的角度解釋文化更新的基本機制，由此分析中國與日本對西方衝擊的不同回應，及其文化更新的前途。

衝擊—回應模式與文化更新

1. 衝擊—回應模式

“我從新的視角來觀察問題，……把人與人的關係描述成挑戰引起的應戰。”¹ 在描述歷史的方法上，湯因比以衝擊—回應模式取代傳統的因果關係模式。傳統歷史理論中，歷史是因果之鏈，其結果永遠被原因預先決定。這種模式明顯忽略了歷史中能動的自由要素，將人（歷史的主體）視為完全被預定的機械力量。衝擊—回應模式就是回到人的主體性上，將歷史看作能動的和自由的人之歷史。²

湯氏認為：諸歷史要素都是能動的，而能動要素之間必然是互動的。就是說，沒有一個歷史要素是純粹的受動者。每個要素的行為都會影響其它要素，而每個受動的要素都以能動的方式，來作出回應。對於單一文明而言，外部的作用構成其當下生存的挑戰。挑戰可能導致：提升自我（超越當下的存在），從而自我更新；或是未能改變自我，從而自我衰亡。其結果取決於回應文化的態度（自由意志），所以，不是預定的，而是開放的。湯氏以為挑戰是積極的，激發被挑戰文明的創造；文明是在挑戰與回應中生長與衰亡的；挑戰與回應是歷史發展的動力。

衝擊—回應模式不但正確地強調了人在歷史中的主體性，又描述了人與環境的辯證互動關係：能動的人並非孤立，其超越還必須以環境為條件。該模式進而指明外部環境（挑戰）的辯證性質；不能單評估環境要素，而要在辯證的雙向互動關係中進行分析，諸如究竟艱苦或舒適對生存有利與否，要視回應者的態度。

湯氏理論的弱點，是過度強調能動要素，這顯然是受到古典自由主義的影響（古典自由主義認為自由是對必然的絕對超越）。湯氏以為，既然挑戰與回應主要是發生在自由主體之間，他們彼此的互動就是隨機的，即完全被其自由意志決定；而歷史無非是由這種隨機反應之鏈組成的過程。換言之，歷史是由有序單位構成的無序系列。衝擊—回應模式為單個文明的興衰提供了統一的機理解釋，但卻無法為由單個文明交替而生成的世界文明的整體歷史，

提供統一的說明。實際上，自由與必然雖是對立卻為統一，因為自由就存在於必然之中。舉例而言，挑戰是出於挑戰者的自由意志，但為什麼出於自由意志的挑戰能對被挑戰者形成挑戰？這不是挑戰者的自由意志可以決定得了的。回應的一方也是如此，幾乎所有的文明都有回應的意願，為什麼只有一部分文明能夠完成回應呢？一個挑戰必然會針對一個回應者，而那回應者似乎已經在等待回應挑戰。由這些因素來看，似乎是完全自由的挑戰與回應裡，卻包含必然的要素。

湯氏的衝擊—回應模式可以引申為以下形式：（1）外部的挑戰即是否定一種文明的當下狀態；而該文明的當下狀態若不足以作出回應，這種否定才構成挑戰。（2）外部挑戰為一種文明提供了迫力或機會，促使它必須向內向外開發資源，從而提升自己，以克服挑戰。

（3）一個文明是否能夠自我超越以回應外部挑戰，決定了它的更新或衰亡。

2. 宗教在文化及其更新中的地位

湯因比認為：“宗教信仰乃是人性的固有秉賦之一。”³ 又認為人性是環境的組成部分（見：註2）。宗教信仰是重要的歷史要素，是一種動力源，宗教產生文明，又使文明存在下去。“宗教這字眼指的是，通過對宇宙的神秘性和人在宇宙中的作用做出回答，使人們感到精神上的滿足，面對人的困境有一種生活態度，並為人們生活於宇宙中提供實際的戒律。失去信仰的文明就會衰落，然後被另一種不同宗教激勵的新文明所取代。”⁴ 湯氏正確地認識到：（1）宗教信仰是關乎人存在的終極問題，能定規人生活的基本方式；（2）作為人生存的基本立點，宗教信仰決定文明的產生、存在和衰亡。不過，湯氏主要是從人的角度看待宗教，將它視為人的內部問題。然而，宗教信仰的實質在於信奉一位超越人類的永恆者，宗教信仰的存在，就在於與這超越性力量的關係。正由於宗教信仰與宇宙終極的聯繫，文化方能由宗教信仰獲得整體性；正因為宗教信仰連接著至上的超越淵源，文化纔可通過宗教信仰發現自我超越的力量。

將上述論點帶入第一節描述的模式，可以得到進一步展開的形式：（1）對文化的挑戰就是對人現存之整體生存方式的挑戰；（2）被挑戰的文化可能在不同的等級上發掘資源以回應挑戰。既然鑒於對整體的挑戰只能由整體來回答，而唯有宗教信仰涉及文化整體的終極意義，由此觀之，若被挑戰的文化在宗教信仰

層次上未能獲得資源，便無法真正回應挑戰。

3. 文化更替的三個要素

湯因比發現，在文化解體時，社會分裂為當權的少數人、內部無產者和外部無產者（處於地理邊緣地帶的蠻族）；而精神也在失去方向，在四處尋求的過程中，高級宗教出現並“把新精神進步的種子播撒在大地上”。⁵

一旦一種文明衰落，以往依附並模仿該文明的周邊社會就會與其分離，並反過來對該文明形成威脅。⁶ 這些外部無產者的衝擊具有破壞作用，⁷ 而這種破壞揭示了被衝擊之文明“本身事先已經分崩離析”。⁸ 如果少數當權者的創造力衰竭，大眾將與之疏離。因創造力衰竭而造成文明沒落，使內部無產者失去在傳統社會結構中的地位，引起他們的憤恨。少數當權者用強力保持自己的地位，壓制內部無產者的不滿，必引發無產者暴力或溫和的反抗。而在溫和的反抗中，孕育著建設性的要素。⁹

對於湯因比，高級宗教在文化更替裡發揮最建設性的作用。“這些教會的內部似乎孕育著一個新進化過程的胚胎”。¹⁰ 這類宗教在三方面提供文明重建的動力：（1）以愛的和諧為分裂的社會提供統一性；（2）賦予人超越的生命態度，使之可以擁抱並回應苦難，使處在解體的文明從苦難中再生；（3）使個人與終極精神發生直接關係，由此使個人——組成文化的基本單位——得以自我超越。¹¹ 湯氏的描述顯明：高級宗教與內部無產者的結合，使前者可以在文化更替的過程中發揮實在的作用（溫和式反抗明顯帶有宗教情懷的痕跡）。

將上述論點帶入本文前述的模式：（1）當一種文明衰落時，周邊的文明將因其喪失優勢，而開始衝擊該衰落的文明；結果徹底暴露了該文明的衰落。（2）衰落的文明欲成功地回應周邊文明的挑戰，就必須通過宗教信仰接觸超越的淵源；這一淵源使該文明可以從根本上重建。（3）超越性淵源在文明中發揮更新作用的途徑，是把握社會大眾。儘管這一模式與湯氏原初的論點有很大的差異，但它卻是其衝擊一回應模式啓示的結果。

基督與文化更新

為了簡化分析，這裡將宗教作為唯一的超越淵源。本文僅指出如下事實推論：（1）世界歷史上，只有一種文明在全球的範圍內對所有的文明都產生過直接的影響，這就是西方

文明；（2）基督教這一超越淵源對西方文明的崛起和發展具有決定性的作用，以致這種文明被冠以“基督教文明”或“猶太教—基督教”文明；（3）僅憑一般常識已經可以推測：對文明的生成而言，基督信仰是最佳的超越淵源。在超越淵源與文化的關係上，基督信仰具有本質的優勢。而基督，作為超越淵源（基督信仰）的淵源，其自身的生命便包含使文化因更新而長久存在的要素，亦即“道成肉身”、“十字架”和“復活”。

1. 道成肉身

“道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理。”¹² 在“道成肉身”這個事件裡，神變成了人，於是永恒直接住在時間之中，無限與有限直接同一。“耶穌是神”，這是基督信仰中最本質的核心。在至上超越淵源與文化的關係方面，從未有一種宗教達到了兩者如此徹底的同一。“耶穌是神”並非意味祂是與人完全異質的另類，絕對超越於人的超自然物。耶穌是神，但也是人，“祂（耶穌）凡事該與祂的弟兄相同”。¹³ 這全人與全神的同體系，是有限（文化）與無限（至上超越淵源）辯證關係的最佳典範。一方面，通過住在文化中，基督為文化提供了存在的本質和生存活力，從而，永恒者不再是抽象的虛無，成為具有現實形式與力量的實在。另一方面，因為永恒者住在文化中，文化可以實在把握永恒，作為自身存在的現實依據與淵源。

2. 十字架

不過，神與人的同一不是絕對的。若是神與人絕對地同一，神對人便喪失了超越性。十字架表明基督與文化的同一，卻並不排斥兩者之間的對立。十字架的慘烈顯示了彼此截然對立。然而，在十字架事件中，作為居上一方（即至上超越淵源）的基督，以自我犧牲主動承擔衝突的後果，這便表現出衝突的內在性質。外部衝突的結果是消滅和取代，而內部衝突的結果是更新和更高的肯定。十字架不是為了毀滅文化，而是為了向文化提供自我更新的超越力量。換言之，十字架不是碾碎文化的外在超越，而是將超越力量帶入文化，從而引起文化自我超越的內在超越。具體說，十字架不是要破除文化，而是要破除文化的罪性存在方式。罪就是“虧缺了神的榮耀”¹⁴，更確切地說，罪就是選取永恒以下的東西作為自己存在的依據和生命的終極。當文化選取永恒以下的東西作為自己的依據和終極，就割斷了與至上超越

被挑戰的文化在宗教信仰層次未能獲得資源，便無法真正回應挑戰。



真理給人自由

謝文郁

“自由”一詞是當代人常掛口中的。但究竟自由是什麼？是經濟上的富有，精神上的解脫，還是權力上的滿足？如果不知道什麼是自由，在追求時，就不知道是走在哪條路上？本文將從生存角度對自由概念進行分析，但不涉及作為“權利”的自由。如言論自由、信仰自由、財產自由等法律或政治學的問題。

從生存角度看自由，即是探討人有無自由意志？人為何嚮往自由？如何才能獲得自由？按我的分析，所謂人的自由意志其實是虛幻的，但在生存中，對自由的追求又是實實在在的。因此，問題的歸結點是：人如何擺脫虛幻的自由意志，並在生存上滿足對自由的追求。

耶穌曾說：“真理必叫你們得以自由。”（約八32）本文即在解明，為何當基督把真理帶給人時，人就能真正地得到自由。（參：約八36）

虛幻的自由意志

有種相當流行的看法，認為人都有自由意志，因此可以隨心所欲地選擇善惡。選擇善，就做好人；選擇惡，就做壞人。一些早期基督教思想家也持有這種看法，認為儘管耶穌基督帶來神的恩典，人們仍可以使用自由意志來拒絕祂。

人真的擁有自由意志嗎？按自由意志論，一個人能按照自己的意願做出選擇，他就擁有自由意志。面臨對善與惡的選項，自由意志可以擇善或擇惡。這種看法的理由是：人能夠辨認善惡，因而能夠選擇善惡。這兩個“能夠”構成了人的自由意志。

但是，這一觀察是有問題的：其一，在什麼意義上，人能夠辨認善惡？其二，如果善惡已辨，人會選擇惡嗎？

首先談辨認善惡的問題。人在作判斷時，常覺得可以清楚分辨好壞。比如，一個人在貧困潦倒時仍然拒絕他人的施捨，因為對他來說，接受施捨有損他的尊嚴。尊嚴事大，貧困事小，好壞分明。不難發現，他的好壞判斷建立在“尊嚴至上”的道德基礎上。但其實，他所依據的那一道德原則並不是絕對的。倘若往後他對人生的體驗產生變化，對尊嚴的真正含義有更深入的認識，察覺到維護尊嚴和接受施捨兩者並無衝突，那麼，面對他人的施捨時，他將會作出不同的善惡判斷。由此可見，人的善惡判斷是不斷變化的，在不同情況下會有不同、甚至對立的善惡判斷。

不過，人不能生活在善惡判斷的衝突中，在特定的時間，總需要依據某種標準。因此，人們不得不固執某種善觀念。不幸的是，如果所固執的並不是真正的善，固執帶來的會是禁錮，把人的生存引向死胡同。

要走出以上困境，唯一的途徑是佔有至善。如果擁有至善，我們的善惡判斷就是基於不變的原則上，並且不會禁錮我們的生存。然而，至善在哪裡呢？如何才能擁有它？鑒於人類歷史追求至善不斷失敗，各種“至善”不斷暴露其虛假性，我們需要認真對待至善問題。

至於第二個問題：人會追求惡嗎？在善惡分明的前提下，人仍會追求惡嗎？或許可以吸煙為例，證明此說成立。當人吸煙時，他明知這是有害的，卻仍然照吸煙不誤，所以他在追求惡。但其實這是一種似是而非的說法。

柏拉圖在《米諾篇》中提出一個論證，認為人只能追求善，不可能追求惡。若有人追求惡，那人是把惡當作善來追求的。由於人在選擇時缺乏真正的善知識，所以誤把惡的東西當作善來追求。因此，人不可能追求惡。柏拉圖的這一論證支配了他一生對真善的追求，也主導著整個西方思想史的發展。

就吸煙者一例來看，從知識上看，他也許聽過吸煙有害的勸告，但他的吸煙史給他帶來對煙的依賴，在他的意識中，煙對他的身體和精神並沒有造成真正的損害。因此，當他對吸煙的好壞進行判斷時，不會得出吸煙不好的結論。從醫生的角度看，吸煙對這人的身體不好。但人對醫生的勸告也需要在自己的感受中來接受。因此，一個人繼續吸煙，在他的意識中並不是追求惡，只是把它當作善來追求。

如果人只能追求善而不可能追求惡，那麼，所謂的自由意志就是一種幻覺。人在隨心所欲時，並不是一種胡亂的選擇。人的選擇是已被規定了的，即只能向善。當人們選擇“惡”時，並不是出於自由意志，而是因為他們把這“惡”當作善。同樣，當人們拒絕基督時，並不是因為他們知道基督而自由地選擇拒絕祂，乃是因為他們不認識基督，因而認為基督無益於他們的生存，才會拒絕。

自由乃是追求並得到善

根據以上的分析，人在生存中隨心所欲時只追求善，因為他本性只追求善，儘管對善的判斷可能會出問題。如果說人想要什麼就能得

真理在恩典中

在實際生活中，人們不得不依賴某種一定的價值觀進行善惡判斷，不管它是建立在自我基礎上，還是在權威基礎上。然而，我們所擁有的價值觀會不斷變化，其善性無法持久，因而缺乏真理性。或許有人辯解說，當持定某種價值觀念並把它當作善惡判斷的標準時，它有一定的真理性，即相對真理。比如中國傳統道德觀念中的“貞節”，根據它來作善惡判斷時，它是善的，因而具有相對真理性。隨著歷史的發展，在五四運動的衝擊下，這一道德觀念被剝奪了善性，不再具有真理性。如果我們接受這種說法，就不得不承認，一種價值觀念的善性取決於外在的歷史條件，因而它的真理性是給定的，而不是自身內在具有的。

於是進一步提出，我們憑什麼賦予一種價值觀善性呢？憑祖先流傳下來的祖訓，憑大多數的意見，還是憑著某種強大的暴力？就人類歷史來看，這幾種憑據都被運用過。但無論憑據任何一種，在邏輯上都無法阻止下一個問題，即憑據的憑據問題。而在實踐上，執著其中的任何一種憑據，結果只能把我們的生存引向災難。

看來，生存處於這樣的悖論中：我們不能沒有價值觀來支援善惡判斷；然而，如果價值觀的善性不斷變化，其真理性無法維持，我們的生存就缺乏善的基礎。

這無疑是生存的一條鋼絲。我們一方面必須在一種價值觀念還具有善性時，把它作為善惡判斷標準；另一方面，在它喪失善性時，立刻放棄它並轉向其他具有善性的新體系。不幸的是，我們做不到這一點。我們一旦接受了一種價值觀念，不管是以什麼方式接受的，就把真理性賦予它，固執它的善性，直到生命終結。這就是人的罪性。

奧古斯丁在他的《懺悔錄》中，對人的這一罪性有深刻的刻畫。他指出，人對善和真理的追求是本性所驅；在追求中一旦愛上了一種善，比如貪吃、貪玩、崇拜某種思想、沈溺於某種快樂等，就會把這種善當作至善，不願從中出來。人不可能放棄對善的追求，因為放棄它就等於放棄人生。從這點上看，人的罪性深深存在於人的本性中。

奧古斯丁進一步指出，人所固執的善並不是至善，但人靠自己無法打破至善的幻覺。因此，如果沒有至善親自向人顯現，人就無法看清自己的面目。真正的善只能來自神的恩典。

到什麼，那他就擁有自由；反之，就沒有自由。這樣看來，正確的善判斷是滿足人對善的追求的根本條件。有了善判斷，就能滿足自己的本性要求而得到善；而得到了真正想要的，即是自由的。從另一角度看，如果人的善判斷是錯的，他就追求那看上去是善而實際上是惡的事物。他的本意是追求善，實際上卻追求惡。他的追求如果實現，帶來的將是惡，而不是善。這便是所謂的事與願違。既然說他沒有實現本性追求，因此可以說沒有自由。我把這種自由的定義稱為“自由的生存定義”。

柏拉圖在《國家篇》中對這種自由進行了深入的分析。他談到，人在隨心所欲時總以為自己擁有自由，但實際卻非如此。比如，一個暴君高高在上，為所欲為，在許多人的心目中，他是自由的。然而，仔細分析就發現，暴君所追求的實際上是在損害自己的利益，甚至性命。在暴君的深處不難發現恐懼、孤獨、不安全感等等，這些因素使暴君在“隨心所欲”時，無法追求自己的真正利益。因此，柏拉圖說，暴君其實根本就沒有自由。

在自由的生存定義中，善判斷是關鍵所在。人在生存中總是追求善，並在實現善中滿足自己的追求；擁有正確的善判斷就擁有自由，而善判斷失誤的結果便是自由的缺失。因此，問題就轉化為：如何作出正確的善判斷？正確的善判斷就是對善的正確把握，即掌握真理。

但，真理是什麼？以下兩種方式，是我們在作善惡判斷時常常使用的。第一是以自我為中心。生活中的每個階段，都有一定的價值觀，對於好壞也有固定的看法。面臨選擇時，只能依據現有的價值觀作判斷。人的價值觀可以是不穩定的，如青少年期；也可以是對社會某種共同價值觀的認同，如信奉並遵守一定的道德規範。無論如何，人必須在一定的價值觀中進行判斷。這價值觀是他善惡判斷的基礎，其真理性在判斷中不會受到質疑；因此，它乃以真理的身份存在於人的善惡判斷活動中。

第二種方式是以權威為中心。人們在善惡判斷中往往放棄自己的判斷，而把判斷權交給他人或某一團體。權威一旦形成，它在人的善惡判斷中起的是主導作用。比如，小孩對父母的依賴，人們對崇拜對象的依賴，其中都有權威的力量。權威的真理性是不能質疑的；除非它失去了權威性。

但是，價值觀和權威的真理性在邏輯上能成立嗎？能給人的生存帶來真正的善嗎？

在自由的生存定義中，善判斷是關鍵所在。



資本市場中的教會

(三)

論基督徒經濟學家海因希·派希

陳曉東

全球經濟一體化的影響

一九八九年「蘇東波」效應，排山倒海地把社會主義計劃經濟學掃進了歷史的垃圾桶。自由經濟學派大獲全勝，以個人主義為主體的市場經濟學成為世界經濟的霸主。當自由貿易、全球經濟一體化叫得喧天價響時，許多有識之士卻憂心忡忡，因為沒有人知道這浪潮對人類的價值判斷、家庭婚姻、心靈健康、社會福利、民族自主、人類尊嚴、弱勢群體、資源配置、社會公義、後代子孫、永續經營等，會產生怎樣的衝擊效應。

今日反全球化的聲音高漲，理由五花八門：有極左的社會主義者和無政府主義者號召工人再度團結，推翻「萬惡」的資本主義；也有無國界主義者，呼籲建立「全球市民社會」。在防守的陣營中，出現了宗教民族主義的復興：印度呼籲以印度教抵抗全球化運動；伊斯蘭世界極端保守派勢力日益增長；中國出現了再讀孔孟之書的復古讀經運動；白人至上的種族主義運動也不可忽視，例如法國的極右政黨領袖勒龐，極力鼓動法國獨立於歐盟以外，控制非法移民，施行保護主義。美國的亨廷頓教授在〈對美國國家利益的侵蝕〉一文中，鼓吹國家利益至上，指出後冷戰時代，美

國沒有對自己的利益作出明確定義，導致商業利益凌駕國家利益之上。九一一恐怖襲擊以後，美國民族主義抬頭。這些都是抵抗全球經濟一體化的社會現象。但在各種反對力量沒有進一步集結前，洶湧的全球經濟一體化浪潮還會繼續發揮無以倫比的影響力。

全球經濟一體化與教會並非毫無關係。隨著經濟活動全球化，信徒領袖為著糊口奔波於世界各地，福音使命就容易被放在次要位置，大地管家的職份更無暇履行。信徒流動頻繁，無法建立屬靈的大家庭，牧者與會眾缺乏深度的牧養關係，教會對社區的影響力變得薄弱。教會應當謹慎對待此一事實，重新定義經濟性質和聖經真理的教導。

本文期以海因希·派希（Heinrich Pesch）對經濟學的討論，引發有識之士思考信仰與人類經濟活動的關係，更盼望華人基督徒能發揮群體見證的力量，以基督教的經濟觀創業，最終形成一股抗衡與轉化社會文化的力量。

海因希·派希及其理論

海因希·派希一八五四年生，死於一九二六年，是二十世紀初探索基督信仰與經濟學關係的先驅。他十八歲加入耶穌會，其後十四年受嚴謹的耶穌會學術訓練。在英國受訓期間，目睹蘭開斯特（Lancaster）地區勞苦大眾的艱難生計，萌生獻身服務的念頭。完成會士訓練後，他用十年時間自修經濟學，其後八年，邊擔任神學院靈修導師，邊從事社會與經濟事務的寫作。四十七歲時，在頂尖的柏林大學經濟系正式接受經濟學專業訓練，研究經濟學倫理。畢業後直到離世的二十三年間，派希廢寢忘食，日以繼夜，傾所有心血寫五大冊經濟學巨著《國民經濟學教程（Lehrbuch der Nationaloekonomie）》，尋找基督信仰在經濟學領域的價值意義與定位，並取自由主義與社會主義的中間路線，提出結盟經濟學（Solidaristic Economics）新理論。一九二三年第五冊完成，著作的總頁數超過四千頁。當各種名譽致敬紛紛來到時，派希卻悄然辭世，留下豐厚的寶藏供後世開採。

結盟經濟學主張社會是聯合體（a unity）而非整體（the One）；並看重個人產權，認

人在恩典中才能擺脫自己的至善幻覺，在接受真理中才能實現對善的追求。

在恩典中的自由

人自以為擁有至善，因此，在他的意識中，他能滿足對善的本性追求。所以，當耶穌對猶太人說：“所有犯罪的就是罪的奴僕”（約翰福音八34）時，這些人無法理解。他們覺得自己知道什麼是至善——就是摩西的律法，也知道如何得到至善——即嚴守律法。

耶穌對猶太人所說的話也是對一切人說的。在罪的束縛下，人的至善幻覺培養出自由幻覺，認為自己擁有自由意志，能夠判斷善惡。如果他是自由的，就不需要耶穌的恩典。

這種自由幻覺終究會破滅。因為在幻覺中，沒有人知道什麼是善，什麼是真理。“真理必叫你們得以自由”，但是，這真理只能在信耶穌中接受。

作者為恩福畢業生，現任教於洛杉磯國際神學院。

如果靈性與德性的柱石被推倒，物質的發展也不再有用處

為個人企業是構成經濟活動的重要部份；社會是由自我管理的經濟實體所組成，個人與政府都應當以服務自治的經濟群體為目的。派希強調「人」才是組織的「動機」，個體的經濟行為應以全體的福利為依歸。派希的學說是屬於目的論的福利經濟學，而非現代流行的實證論福利經濟學。

經濟學的性質

派希從基督徒的視野思考經濟學，認為要回答幾個問題：經濟學的目的，目的的客觀性和內容，社會哲學和倫理與經濟學的關係，及經濟學如何作為一門實踐與規範性的學科。

1. 經濟學的目的性

經濟學沒有目的，這是學界流行的看法，但派希從古典理性及基督信仰力予駁斥。至於經濟學對任何目的都應中立的觀點，派希也拒絕，他認為經濟行為必然涉及所蘊涵的價值與目的。經濟學的目的是為人類提供物質所需，而非以實證的演算為滿足。從效率而言，正確的目的能減少資源的浪費。經濟行為固然是媒介，但不能因此取消對目的的追求（舉例來說，難道以最小的資源取得最大的收穫不是原則嗎？）派希認為經濟人（*homo economicus*）清楚知道財富是甚麼，人竭盡所能賺取金錢，不可能沒有目的。他贊成經濟學是一門社會科學，它不僅是對經驗事實的歸納，更是對普遍真理的應用。它的原則應服膺於更高的理性原則，要與社會哲學與倫理對話。

2. 目的之客觀性

經濟學若有目的，這目的有客觀價值嗎？個人經濟行為的總和是否等於經濟的目的呢？今日的經濟學派越來越重視個人的心理喜好、品味、滿足感。但是派希想法卻背反，他與亞當·史密斯同樣認為經濟學具客觀性。在他

看來，經濟學就是為人提供物質的需要，他雖然不輕忽心理的層次，但主張判斷的標準不能停留在感覺層次，而要從客觀秩序來認知。批評者認為，認知本身就是主觀的心理活動，以主觀的心理活動認識“客觀”的事實是緣木求魚。派希答辯說，經濟活動事關一國之總體福利，它反映客觀秩序中普遍的美善。人類斷不能以一時一地自我的理解與局限，否定這一美善秩序的存在，否則世界必陷入權力傾軋的災難中。

3. 經濟活動的目標

派希認為，經濟的目標是物質福利（*material welfare*），而不是產品、生產、維修、需求、勞工或是資本的累積。物質福利是指由外在、物質性、及有用之事（包括服務業）所帶來的適切滿足。他將福利分為物質與精神兩類，一種物品可以同時兼顧兩種福利，例如，土地既能滿足人吃飯、穿衣、居住的需要，也可以提供人一展所長、發展人格、滿足擁有權的需要。他主張經濟理論應當受限於處理人類的物質福利。雖然科學、藝術、道德、宗教對人的經濟生活有重大影響，但清楚界分兩者，能確保靈性及道德領域各有其自主權。若取消兩者的分界，人就會被簡化為經濟的動物，甚至產生泛經濟學主義。¹ 派希的擔憂，在全球經濟一體化浪潮中漸漸成為社會現實。

人類的經濟目標應以個人的需要為依歸，還是以社會的物質條件為依歸？派希提出經濟秩序、道德及群體三項檢定標準。結盟經濟學認為經濟行為的目標有三：（i）以公眾的福利為依歸；（ii）以私人企業的利益為依歸；（iii）以國家的繁榮為依歸。從自由經濟學的角度，派希最惹人批評之處在於重公眾利益，輕私人權益。就他而言，個人有滿足自我權益的自由，但是沒有破壞公眾利益的自由。例如工廠老板有生產貨品的自由，但沒有隨便處置廢水而污染環境的自由；食物商有生產食品的自由，但沒有隱藏食物資訊的自由等。因為公眾利益是私人權益的前提。至於一國之經濟利益，派希指出國家經濟目標是能夠為國民提供穩定的生活環境，並且培育龐大的中產階級。政府的角色是提供謹慎平穩的經濟和產業政策，調節人的欲望，使其不超越自然環境所提供的資源；一方面促進經濟成長，一方面讓人人能分享其好處。

派希恪守基督教的現實主義傳統，認為成熟的中產社會必能帶來智性、文化與商業的發



展，推動經濟效應，從而帶動低收入階層生活水平。以中產為主的社會能夠減少社會對立，促進社會和諧，是最實在的社會生存模式。派希強調中產階級的自主性，認為中產階級應當由自主的中小型農場主人、專業人士、小商人和商店店東所組成。經濟的自主使他們能有尊嚴地活著，而且為社會提供個人化的服務。至於窮苦大眾，派希指出要透過稅收調節，改善階層之間的差距。在他看來，社會和國家不能為了物質的需要，而犧牲個人的尊嚴及家庭的和諧。他說：「如果靈性與德性的柱石被推倒，物質的發展也不再有用處。」² 一國的繁榮不應以國民生產總值作基準，而應由國民分享指數來定義。繁榮不是單指社會的貨幣流通總量，也要評價物質的生產有沒有犧牲文化、道德與宗教等美善的價值。

4. 實踐的學科

在派希看來，經濟學不是應用數學的分支，而是社會科學與實踐哲學的交叉學科，是一門實踐的學科。他堅持亞當·史密斯所創立的傳統，認為經濟學不具獨立性，必須與社會科學及倫理學對話。倘若自我孤立，經濟學就會變成唯物主義、功利主義或個人主義的賺錢學科。如果遺忘了它與倫理學的關係，無異將一國之福利與老百姓的需要割離，學科也就失去了服務的對象³。派希建議經濟學需要向實踐哲學與知識論取經，不只是拼湊數據、作報告、分類和檢查資料，而是要思考及下判斷，扮演界乎思想家與實證科學家之間的角色。

派希指出經濟與倫理之間有五點關係：（1）倫理學的思考涉及對人普遍的行為判斷，因此經濟學與倫理學之間有接觸點。（2）道德律引導人關注自己的終極需要，因為任何價值衝突都可追溯到永恆與時空的對峙。（3）經濟學家不能放棄社會整體的福利考量，不能忘掉文化內在的整全性，以及公民社會的福祉。（4）人的物質福祉應當定位在更大範圍的生存意義及終極福樂的遠象中。（5）透過與倫理學的對話，經濟學家可以向理論的層面邁進。事實上，許多經濟行為並不是本於「自利」，而是受更高更深的使命與價值所驅動。經濟學作為一門整全的學問，不能對這些現象視若無睹。自利只是經濟學中一個動機，絕非經濟活動的全部驅動力。

經濟學固然是實踐的學問，以人具體的經濟生活為研究，但派希進一步指出，經濟學也是一門規範性的學科（Normative Science），要看重「應然」的研究，努力地使信仰理念在

「實證」學科中落實。這一見解惹來不少爭議，特別是在計量經濟學派當道的今天。派希預料他的見解會遭反對，可是他認為，若有學者拒絕對經濟目的的研究，拒絕價值判斷，指控這樣作不科學，則是由於他們對「科學」的理解是片面的，在「科學世界觀」的層面陷入了偏見而不自知。

派希的啟發

海因希·派希的經濟學著作距我們已遠，八十年的世局變遷，社會主義與資本主義經濟陣營的鬥法已塵埃落定，每一世代的人依然需要努力工作、賺錢養家活口。在追逐金錢的滿足感之餘，我們可曾問過一切所為何事？基督徒是否只按世界定下的經濟規則而耗盡一生？甚麼樣的經濟理論在主宰我們的思想意識和行為，使我們哼喚渡日而無法自拔？能否找到替代的經濟規則呢？派希最大的洞見，是指出計劃經濟及自由經濟的不足，並提出結盟經濟學的構想，且指出人類的經濟生活應當指向更高的目標。安舒的物質生活絕非生活的全部，人生還有更高的價值和意義要去履行。對教會而言，發揮群體見證，促進福利經濟的發展，使弱者不陷入惡性的物質貧窮，促進社會財富公平和諧的分配，要求執政者制定公平穩定、關顧弱小的社會政策，是教會見證福音的具體表現。

派希以基督徒身分在經濟學的領域努力，四千頁的著作看似枯燥乏味，卻是一顆愛神愛人的心靈，在黑暗世界中燃燒的一團熊熊愛火。它為後人提供理論基礎、分析方法、信仰洞見，使我們在全球經濟一體化的世代能剖析社會現實，重新發現人類生活的出路與遠象。

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。

參考書目

- Philip John Chmielewski, *Ethics of Work: An Analysis of the Concept of Labor as Presented by Economics Writers of the Modern Age*. Ph.D. dissertation. Yale University. 1987.
Rupert Ederer, *Heinrich Pesch on Solidarist Economics: Excerpts from the Lehrbuch der Nationalökonomie*. University Press of America, Lanham/ New York/ Oxford, 1998.
Heinrich Pesch, *Ethics and the National Economy*. IHS Press, 2003.
Richard E. Mulcahy, S.J. *The Economics of Heinrich Pesch*. Henry Holt and Company, Inc. 1952.

註：

- 1 Heinrich Pesch, LDNO, Vol.2, p.286-87. 引自Richard E.Mulcahy, S.J. *The Economics of Heinrich Pesch*. New York: Henry Holt and Company. 1952. p.27. 2 Ibid., p.333.
3 LDNO vol.1. p. 498

派希提出結盟經濟學，主張人類的經濟生活應當指向更高的目標。

主啊！興起路德論教會

張麟奎

自主耶穌受洗、傳道、呼召門徒起，新約教會就開始成型了（約一29~51）。教會不是五旬節才開始，只是在那天擴大了。使徒行傳記錄了教會的建立與播遷，書信繼續記錄聖靈建立教會的工作；到了使徒時代末，地中海已成為教會分佈區域的內海了。

教會千年的興衰

教會是生於憂患、長於憂患。初代教會外有羅馬帝國的逼迫，內有異端多方攪擾，卻仍然成長。到了第一世紀末，成了五雄並立的局面——耶路撒冷、亞歷山大、安提阿、君士坦丁堡、羅馬，而且體制已經主教化了。

主後三一三年，君士坦丁大帝於馬爾維橋（Mulvian）之役前夕，夢見基督一字的頭兩個字母（CR），並且得到信息說，憑此記號得勝。此後，基督教合法化、沒收財產歸還。三二四年大帝征服了全帝國，基督教成了國教。第一次大公會議（尼西亞大會，352年）制定了尼西亞信經，這是使徒信經的擴大，是分水嶺。權力與利益滲入教會後，原來該有的屬天特性就失去了。第七世紀回教勢力興起，基督教的範圍大大被壓縮，只剩下羅馬和君士坦丁堡兩大主教爭雄。教會逐漸失去起初的活力與純正的見證。

天主教坐大的原因

以羅馬主教為首的教會，即華人通稱的天主教，坐大的原因如下：（1）曲解經文，利奧一世（440~461）宣稱，根據馬太福音十六17~19彼得擁有全教會的權柄；¹（2）使徒統緒；（3）彼得與保羅在羅馬殉道；（4）羅馬乃帝國之都，皇帝常諮詢羅馬主教；（5）佔有拉丁文的優勢；（6）羅馬位於最西，少受回教壓力，幅員最廣，佔了地利；（7）宣教工作成功，使蠻族歸信，東方教會卻無法轉變回教徒；（8）蠻族入侵，反使羅馬成為社會的穩定力；（9）回教的興起使東方教會無法抗衡；²（10）神學上的勝利。

漫長的中世紀通常由大貴鈞利（590）算起，特徵為教皇扮演的角色。教會史家通常將之分為三期：教皇的興起（590~1050）、教皇的極盛（1050~1294）、教皇的衰微（1294~1517）。本文要看發生在十四、十五世紀的事。

教皇的被擄與分裂

法國皇帝和教皇鬥爭不已，身為法國人的

教皇革利勉五世（Clement V, 1304~14），索性將教廷遷到法國的亞威農（Avignon）。之後七十年，教皇都是法國人，教廷也被法國把持，史稱「教會被擄到巴比倫」（1305~76）。結束被擄光景的教皇是貴鈞利十一世（1370~78）。他在一三七七年將教廷遷回了羅馬，可是次年就死了。

他的繼任者烏耳班六世（1378~89）為了選票，向一些法國人誓言要將教廷遷回亞威農，但一選上就食言。結果法國人推舉另一位教皇革利勉七世（1378~94）；於是教會分裂，互相以自己為正統。一四〇九年歐洲眾教會在比薩召開大公會議，議決以新選的亞力山大五世（1409~10）算數。歐洲產生了三個教皇，彼此互罵！這種分裂，一直到康斯坦司大會（1414~18），選出新教皇馬丁五世（1417~31），廢除已存在的三位。歐洲四十年來天主教的大分裂（1378~1417）才終於落幕。這事件帶給中世紀人一個新觀念：教皇的權柄並非最大。³

改革的不回歸點

一般人以為，天主教和更正教⁴的區分在於是否尊崇聖母馬利亞，其實不然，⁵兩者主要的分野是權柄的問題。天主教認為，權柄在教皇手上，聖經是次要的參考，而且聖經的解釋權在於教廷。更正教卻主張唯獨聖經（Sola Scriptura），教會的傳統只是參考。以弗所書二20說得很清楚：教會乃是（1）以基督耶穌自己為房角石，（2）並且被建造在使徒和先知的根基上；後者乃指新約聖經的啓示。

路德的質疑與生死之辯

一五一七年十月三十一日，路德在威騰堡大學教堂門上貼了九十五條，這事件常被人認為是宗教改革的開始。不過，一五二一年四月十七至十八日，在德國沃姆士的會議上，路德堅持唯獨聖經的事件，影響更為重大。

路德所貼的九十五條，遲至一五一八年七月，才有代表教廷的馬普理瑞斯提出答辯。該年八月七日，教宗里奧十世限路德六十天內到羅馬受訊。但教皇出爾反爾，又提早宣佈他為異端，並要逮捕他到案。但在八月的奧斯堡會議上，當時皇帝提出備位皇帝的問題，教宗為了爭取選侯，就在奧斯堡當地審訊他。十月，路德就受到迦耶坦主教的審訊。迦耶坦要路德絕對順服教皇，但為他所拒絕。一五一八年底，選侯決心保護路德，拒絕主教要迫使路德

到羅馬受審的要求。

路德和厄克在萊比錫辯論時，厄克根據馬太福音十六章18節，說任何人若否認彼得是那建造教會之磐石，就和一百年前反對康斯坦司大會的胡司同黨，是異端！厄克成功了，因為路德只承認基督才是教會的元首。有學者認為，這場辯論是路德一生的分水嶺！此後，路德對天主教教皇的態度就釐清了。



驚濤駭浪的一年

一五二〇年是宗教改革的轉捩點，也可說是路德最有貢獻的一年。他共發表了四篇重要的文章，勢若征討天主教的檄文。

1. 論羅馬教皇權

發表於一五二〇年六月十一日。⁸ 當時萊比錫有位法蘭西斯會的修士亞威勒，寫了一份小冊攻擊路德，逼得他必須表態。路德就出版了這份文件，是最早表達他教會觀的論文。

亞威勒首先對路德謾罵攻擊，這部分他不予回應。在第二段，亞威勒提出，教會和社會一樣，需要一位作頭的，這個頭就是教皇。路德的回覆是：教會在於使徒信經所說的「聖徒相通」，是一種屬靈的合一，而非外表的合一。前者是真教會的準則，而其恩典的標記就是福音和兩樣聖禮——洗禮與聖餐，並非加入羅馬教會的麾下才算數。正確的領受聖禮是在於人的信心。所以，希臘東正教及波西米亞教會都屬真教會，沒有必要非在羅馬教會的外在合一之內不可（他舉出的經文如：路十七20~21，約十八36，加三26~28等。）

亞威勒的第三個論點說，教皇正是舊約大祭司的預表。路德認為，基督才是亞倫所要預表的！他指出天主教愛用的馬太福音十六18~19，要和十八18~20與約翰福音二十二22~23合著看，這把天國的鑰匙乃是賜給教會全體的！這權柄絕非羅馬教會的專利。

針對天主教所愛用約翰福音二十一章主對彼得「餵養我羊」的託付，路德以為教皇毫無牧養愛心，證明他絕非主所託付的對象。路德重申基督才是磐石；鑰匙權不是只給彼得一人，而是給全教會的。不但如此，他還說：「…把教皇放在基督之上，…他〔教皇〕即是…敵基督。…你這樣做，你是巴比倫…的淫婦。」⁹ 路德明顯是以末世的語言來對付教

皇。⁸ 無怪乎他的文章才發表，教皇就在一五二〇年六月十五日發出了“主啊！興起（Exsurge Domine）”的諭令，限路德六十天之內降服，否則開除教籍。

2. 致基督徒貴族書

此份德文作品寫於一五二〇年六月二十三日，⁹ 八月出版，是他被教廷開除後的第一篇作品。六月二十八日恰巧是新選的皇帝查理五世出線。選侯建議路德，將此文也獻給皇帝。教皇既不聽改革意見，他就直接訴諸德意志境內的諸選侯、君主了。這篇文章有「破」有「立」。

「破」也者，他先拆除羅馬天主教腐化基督教的三道城牆：（1）以宗教權力凌駕在世俗權力之上。路德以「聖徒皆祭司」的真理來駁斥。他認為工作皆蒙召，一樣神聖；屬靈與俗世之分是不對的，只是職務不同而已。這教義是劃破中世紀黑暗最明亮的一道曙光。

（2）掌控釋經的特權。路德舉經文證明，所有信徒都如神甫，可以釋經。而且因為許多教皇沒有信仰，反需要神藉信徒說話來反對教皇，開啓他呢！

（3）惟教皇可以召開大會。他舉經文反駁，並說不只是聖經的道理要教會介入，連人的理性都可以如此做。並指出當時天主教藉特權以斂財的黑暗。

「立」也者，就是在第三大段中講到正面的改革：總共達二十七點！在他的眼中，教皇乃是大罪人，新德國教會才是按新約亮光成立的，政教關係有了新的調整。他並非全然否認羅馬教皇的存在，但是他用新約來侷限其角色。反對修道院與化緣，反對獨身制，告解向眾信徒彼此開放，廢除教會律例，惟崇尚主日崇拜（反對許多節期），……改革大學教育，甚至改革德國人的生活習慣！

3. 教會被擄於巴比倫

這份拉丁文作品寫於一五二〇年十月，反而是他的一位死對頭翻成德文的！¹⁰ 他特別處理聖禮的問題。巴比倫是指著羅馬教會說的。天主教是一個徹底聖禮化的宗教系統，要打破她對人靈魂的拘束力，必須打斷這鎖鏈。

他認為新約只有兩項聖禮——洗禮和聖餐，並非七項。他將堅振禮併入洗禮，而將其他聖禮除去。如此，他徹底地把救恩從聖禮制度理出來。他強調在聖禮內，神賜下赦罪的應

天國的鑰匙乃是賜給教會全體的，這權柄絕非羅馬教會的專利。

許；聖禮不僅是記號而已。他拒用拉丁文，主張用方言。

洗禮不過是救恩應許的記號，並不能叫人得救，使人得救的是個人的信心。對付羅馬的聖餐觀，他反對三種奴役：（1）只有餅無杯（所謂一種聖餐）：因為有餅有杯的兩種聖餐，乃是主的命令。（2）化質說：天主教採取了亞里斯多德的哲學思想，將物質的實體與偶性（accident，或說依附的次性）分離了。所以他們說聖餐經祝聖後，其實體已化質為主的身與血了。路德的結論是沒有化質，但另一面，「基督實在的身體和血……臨在聖餐中。」¹¹ 這是路德獨樹一格的「同質說」。

（3）視之為獻祭（所以稱之為彌撒）：聖餐是神的應許，絕非人為的善功。這點一錯就引出無數的弊端，整個神甫制度就依附在這個錯誤、褻瀆的做法上。

當時伊拉斯姆看到此文說，分裂已到不可挽救的地步了；又說，路德的罪惡在於打掉了教皇的冠冕。路德和天主教之間的最後一根絲線也拉斷了。布根哈根也被他說服了，說：「全世界都瞎了眼，只有路德看見了真理。」¹²

4. 論基督徒的自由

第四份文件寫於一五二〇年十一月。¹³ 這是路德回覆教皇的信件時所附的，藉以表達他對基督徒倫理的看法。這書是路德寫給基督徒的靈命生活手冊，闡釋兩項主題：

基督徒是全然自由的眾人之主，不受任何人管轄；

基督徒是全然順服的眾人之僕，可受任何人管轄。

路德以拉丁文寫作，並立刻譯為德文（經文根據是約八36，羅十三8，林前九19，加四4，腓二6~7等）。他詮釋「信心」的三層意義：第一，能領受神的應許而使人得救。第二，會敬重所信的對象，即神，使人在凡事上順從神。第三，使人的心靈與基督「結婚」，這樣，基督徒就有君王與祭司的身份，極其自由尊貴。其次，路德看見人還在肉身之內，並未完全，行善時有自己肉體的相反意志，就是內住的罪。所以，行善的目的不在稱義（因為他已經因信稱義了），而在於「驅除私慾」與「討神喜悅」。

結論

教會乃是基督的身體，是祂豐滿的彰顯。路德還原了教會的屬靈性質。打倒教廷，在當

時就像使人脫離地心引力一樣的不自然。這是神的工作，不是路德原來的心願。

其次，他所提出「聖徒皆祭司、職業乃天召」的觀念是劃時代的，打破了聖俗之分的陋習。沒有這樣的看法，教會的建造很難落實。

他的第三篇文章，將聖禮的千年偏差解除了，將百姓從偏差裏釋放出來。還恩典的工具一個清白，把它們從神甫手中奪回。論基督徒的自由，是他的一生夢想——文化使命。可惜貫徹得不夠，因為路德對十誡的看法不夠清楚，以至於神兒女的王權發揮得不夠。在這一份文件裏，路德強調善行的重要，卻沒有說明律法對得救以後基督徒的意義。日後加爾文詮釋十誡的三重用處：使人知罪信主（羅三20）、抑制罪性敗壞（提前一9~10）及聖徒生活規範（羅八4）。¹⁴

路德亦有不完全的地方，譬如，他將教會的管理權放在國家之下。他晚年曾慨歎，更正教會在倫理方面沒有預期的見證顯出。假如路德也看重律法的第三種用處，在路德宗信仰的地區，可能會掀起更波濤壯闊的文化改革。

一五二〇年十二月十日，路德在威騰堡的東門焚燒了教皇開除他的諭令、一些經院哲學的書籍，告別舊的時代，開啓了新的宗教改革紀元。一五二一年一月三日，教廷發佈最終的開除文件。整個事件的演進有如教皇自己的諭令：主啊！興起。主的確是興起了，但是主乃是興起、恢復祂自己的教會為新約的樣式。

作者為Westminster Seminary 歷史神學博士，現在新澤西州美門華人基督教會牧會。

註：

1 彼得一字屬陽性，而磐石一字則為陰性，指彼得為那磐石在文法上是不當的。磐石乃是指著基督，太21:42，參弗2:20b。 2 Robert C. Walton, *Chronological and Background Charts of Church History*. 1986. Chart #13. 3 谷勒本，教會歷史。 4 更正教(Protestant)一名的來源，是1529年Speyer帝國會議上德意志諸城邦與諸候的抗議而來的。他們相信他們回到了新約信仰，反對天主教經過中世紀而有的錯誤與偏差。所以他們的抗議也有更正之意。後世就用這一個詞(Protestant)來稱呼他們。 5 晚至1854年Pius IX才宣佈馬利亞無罪原胎(Immaculate Conception)的教義，她的升天(Assumption)則是1950年Pius XII宣佈的。 6 全中文譯文，見路德選集。 7 同上，1:154。 8 同上，1:189。 9 同上，1:160-238。 10 同上，1:244-348。 11 同上，1:264。 12 他後來幫助路德譯經。Kittelson, 186。 13 路德生平一共寫過三封信給教皇Leo X，最後一封是本年9/6寫的。不過卻在他寫完此書以後才寄。信中附有一份這本新出的書！此信英譯本則見Luther, *Three Treatises*. (Fortress, 1982.) 266-76。同上，1:352-86。 14 德國海德堡神學家Ursinus甚至在1562年，以為十誡是神在創造亞當後，與祂立下的生命之約（又稱工作之約、行為之約）的內容！由此看來，所有人類與神都是有約的，並且因著原罪都成了違約者。雖然如此，十誡仍是人人都應當進行的道德律，參羅二12-16。

美國內布拉斯加州神童布雷默 (Brandem Bremmer)，今年三月十五日在家中以手槍射擊頭部自殺。這位年僅十四歲的少年，在大學就讀，一歲半自學讀寫，三歲彈琴，十歲高中畢業，常開音樂會，熱衷射箭、攝影，可謂諸藝精通，智商178，是頑童和成人的奇異混合體。他沒有留下遺書，自殺的動機似乎成了謎。

理想的破滅

青少年自殺，不單是美國的現象，在中、港、台也成為社會關心的問題。有一份台灣的分析指出，遇到挫折是讓年輕人走極端的主要因素，因為他們抗壓性較差，解決問題的能力不足。該文認為，如果能改變外在的環境，例如就業狀況、社會風氣乃至政治亂象等，就可以遏止青少年自殺的風氣，因為希望與前途是年輕人生活並奮鬥的最重要理由。¹ 但是，在中國的一份調查卻顯示，在高校生有自殺念頭的學生當中，“理想破滅”才是他們想走絕路的主要原因。² 至於“理想”的定義，顯然不止是指高水平的生活，也包括“為什麼要活著”的答案。

生長在優裕環境的布雷默，應該不至於把物質生活的追求作為目標。這樣看來，導致他作出輕生的抉擇，或許是缺乏生命意義的窒息感。他既然喜愛“新紀元”式音樂，有可能已接受了後現代的世界觀，否定人可以認識終極實體，認為人生毫無意義。其實，從美國流行文化來分析，布雷默的悲劇並不是意外。

面對“無意義”的反應

從啟蒙運動開始，西方有一趨勢，就是丟棄聖經所講的創造之神，認為那是無知時期的神話。高舉進化論的人認定生物的起源出於偶然，故此，人的存在並無意義。英國哲學家羅素說：“人的來源、成長、盼望與恐懼、愛與信，都只不過是原子無序碰撞的結果。”³ 諾貝爾物理獎得主溫伯格 (Steven Weinberg) 在探討宇宙起源的《最初三分鐘 (The First Three Minutes)》一書中，這樣結尾：“對宇宙愈了解，就愈覺得它毫無意義。”⁴

然而對有理性的人而言，生命若無意義，是極其痛苦的。諾貝爾醫學獎得主蒙納德 (Jacques Monod) 在名著《偶然與必然 (Chance and Necessity)》一書中說：“這世界對人的音樂是聾子，對他的期望、痛苦、犯罪與否，毫不關心。”⁵ 他把科學家刻劃為寂寞的英雄，向陌生而無意義的宇宙挑戰。六十年代，存在主義者沙特與卡繆的著作風行西方。倘若人生是荒謬的，人最多能作的，只是讓自己的存在有意義，那麼，為什麼不以感官 (放縱肉體) 和心靈 (嗑藥等) 的體驗來賦予意義？

另一方面，社會生物學 (sociobiology) 則

從科學挪步，踏進神話的領域，把基因擬人化，成為策劃一切的英雄。英國牛津大學的動物學教授道金斯 (Richard Dawkins) 聲稱，人不過是“基因所造的機器”。基因“不會變老。一代又一代，它從一個身體進入另一個身體。……基因是永恆不朽的。”⁶ 其實，社會生物學已具備了一切宗教的要素，告訴我們人怎麼來 (偶然的化學碰撞形成DNA)、人的問題何在 (基因具不可改變的自私本性)，而且它也談到拯救之道：就是——毫無盼望。

面對無意義的人生，有一種態度是以藐視死亡來炫傲。一個著名腳踏車品牌 (Schwinn) 刊登了整版巨幅廣告：一個年輕人騎著單車，彈跳在半空；頁底則是一個棺材放入墓中的畫面。廣告詞為“難道小小的一死就會嚇住你嗎？(What, a little death frightens you?)”。這幅廣告要推銷的不僅是腳踏車，更是告訴孩子：和死亡約會是時髦的事。調戲死亡的心態，可以說明為何高刺激性運動正方興未艾：滑吊車、攀崖、自由落傘等等。《美國新聞與世界報導 (U. S. News and World Report)》有一篇談高刺激性運動的文章，副標題為：危險、刺激、背叛的快感 (The peril, the thrill, the sheer rebellion of it all)。

死亡是出路嗎？

當一切花樣都搞盡，最後要面對的只剩下死亡。曾得過諾貝爾文學獎的海明威，便是這種人生觀的樣板。他盡情去享樂、去體驗，為所欲為。到六十一歲，再沒有什麼大膽的嘗試、放蕩的生活能證明他是自己的主人，於是，他要藉著控制自己死亡的時間和方法，來作最後的證明。一九六一年七月二日清晨，他在家中舉槍自盡。他發神經了嗎？生病了嗎？都沒有。這乃是他世界觀的邏輯結果。

輕賤生命原不是中國人的傳統，正如古語：「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」。孝敬父母的觀念帶有追根溯源的意味。過去華人雖然對創造之神的觀念不太清楚，然而，對生命源頭的這份尊重，卻足以使人看重生命。但是，後現代風潮襲捲全球，這一代華人也不能置身度外。生命的源頭被視為荒謬，生存的意義遭到否定，這狂瀾顯然不是傳統價值能抵擋得住的。

然而，死亡豈是真實的出路？聖經上說：「按著定命，人人都有一死，死後且有審判。」(來九27) 死亡之後，生命將以另一種形式存在，那時，我們要驚懼地發現，自己並非是生命的主宰！

註：

1. 參搜狐網2003年9月對1066人的網上調查。
2. 新華網2003年7月11日。
3. 本文主要參考Charles Colson and Nancy Pearcey, *How Now Shall We Live?* pp. 253-261.
4. 該書155頁。
5. 該書160頁。
6. Dawkins, *The Selfish Gene*, 2-3頁。



當
藍



弗理斯特小檔案

出生	1952年二月22日生於田納西州那施維爾 (Nashville)	1999擔任共和黨參議院黨鞭
家庭	父親與兩個哥哥皆為醫生 1981與Karyn結婚，育有三個男孩	2000二度高票連任田州參議員
教育	1974畢業於普林斯頓大學 1978畢業於哈佛醫學院 1979~85在波士頓麻州綜合醫院及英國Southampton綜合醫院接受外科訓練	2002年十二月23日被選為參議院第十八屆多數黨領袖
經歷	1985在司坦福大學醫學院擔任高級研究員和總住院醫師，並研究心臟移植 1986在那施維爾梵德比 (Vanderbilt) 大學醫學院創辦心肺移植中心 1989創立梵德比移植中心 1994當選田州參議員	信仰 基督教，屬於國家長老教會會員 興趣 駕飛機、長跑、與孩子同去打獵、到非洲作醫療短宣、寫作 成就 心臟移植手術一百五十餘次 出版三本有關醫學的書籍、發表文章百多篇 推動田州恢復駕照捐贈器官的標記 在參議院：推動醫療政策的改善、強化防範生化恐怖襲擊、增加全球愛滋病經費、推動“靈活教育”法等

提名日的前夕

二〇〇二年十二月二十二日晚上，威廉·弗理斯特 (William Frist) 和妻子凱琳 (Karyn) 驅車到華盛頓的兩河浸信會，參加崇拜。聚會到最後，牧師請他們夫婦到前面來，並宣佈，參議院的共和黨議員當天向弗理斯特發出邀請，要他考慮接任多數黨領袖，在這個時刻，這對夫婦特別需要力量、鼓勵、智慧，所以請會眾一同為他們禱告。弗理斯特夫婦跪在台前，幾乎所有的會眾都擁到他們身邊，或跪或站，向神懇切的呼求。



這幅景象也曾出現在他前兩次參選參議員的前夕。

第二天，弗理斯特同意接受提名。投票結果，98對0票通過。這位第二任（一任為六年）的田納西州參議員，成為歷年來資歷最淺、接納度卻空前高的多數黨領袖。

傑出的心臟移植專家

由全國數一數二的心臟移植醫師轉而從政，弗理斯特可謂美國政壇中史無前例的獨特人物。

一九八五年，這位曾在普林斯頓、哈佛醫學院以優異的成績畢業，又在麻州及英國接

受專業外科訓練的年輕醫師，被心臟移植之父盛威 (Norman Shumway) 親自選中，加入司坦福的團隊。當時器官移植是很先進的技術，盛威一方面譜出未來的理想，一方面逐漸把這項手術標準化。他對醫師的要求非常之高，但同時又富幽默感，常以鼓勵的方式來帶動下屬，並極有耐心，非常注意聆聽直接照顧病患的護理人員。

他注重團隊精神，稱自己是「全世界最好的助手」，從不輕視最微小的細節，並且經常提醒醫師，他們的技術在整個成功的手術中只佔極小的份量，因為前面已有許多先輩鋪了路。

弗理斯特非常珍惜盛威的教誨。他坦承，在習醫的過程中，巨大的學業壓力雖讓人喘不過氣來，卻未曾難倒他，但實習的時候，有一次因為過失，讓病人幾乎不治，主治醫師當眾給他難堪，令極少嚐失敗滋味的他很難接受，幾乎想要放棄；還有一次，一位灼傷的女孩在他單獨值班時過世，使他自責不已。然而在盛威的手下，他看見了美好的領袖形象，並且學習面對危機，承擔作決定的責任。他重新感到醫學的專才與他的個性能夠全然融合。

一九八六年，他受邀回到家鄉，在梵德比 (Vanderbilt) 大學醫學院執教，並創辦心肺移植中心。一九八九年，他又與同事協力創辦

結合心、腎、骨髓移植手術的梵德比移植中心，並擔任主任。這個醫院的知名度迅速在全國竄升。

家傳的信念

從小，他的父親湯瑪士·弗理斯特醫生便是他崇敬的對象。通常，這位看重家庭的父親總會回家晚餐，在餐桌上和五個孩子親切溝通，樹立他們的人生觀。晚餐後，他又提著陳舊的黑皮包出門，去探視病人。

他的言教、身教深深影響孩子，以至三個兒子都成了醫生。身為么兒的弗理斯特，人生觀更完全承襲於這位倍受愛戴的醫生父親。在辭世之前一個月，八十七歲的湯瑪士應兒孫之邀，寫下他畢生的信念。他首先提到的，便是信仰：

我相信宗教信仰非常重要。我是在密西西比州米利典長老會的培育下長大的。從三歲到十八歲，我上主日學從未缺席。我相信神和耶穌基督。我唯一的禱告，是感謝神所賜給我的一切祝福。……我相信宗教的道德要求——黃金律（註：愛人如己）。

在這篇短文中，他強調家庭對一個人的重要性；說明他選擇當醫生，是因為可以幫助人，而他以此為樂；他鼓勵施予；要兒孫慎選有道德的人共事；在人生的高潮與低谷中常存盼望。他最後的叮嚀為「我相信，一生最重要的是保持謙卑。善用你的才華，也要運用別人的才華來幫助人。不要求回報。……應當有自信，但不要驕傲，總要謙卑。」

這樣的謙卑，是因著敬畏神而來。前參議院牧師奧吉維（Lloyd Ogilvie）指出，弗理斯特「明白他只像是河床，讓神的能力流出；他本身不是河水。……他知道，一個領袖只要保持敞開、領受的態度，就會得著超自然能力的幫助；他也知道，單靠人的才智是不夠的，他表明自己必須倚靠神的幫助。……我們討論一件事，倘若超過五分鐘以上，結束時他總會要求作個禱告——他先禱告，我再禱告。」

只要沒有公事，弗理斯特經常按時去崇拜，並且參加週四下午參議員的查經班。

從政而未棄醫

弗理斯特雖然從政，卻並未「棄醫」。在他參議員辦公室的門牌和桌位上，保留著MD（醫生）頭銜。他的辦公室備有醫用的黑皮包。



他視自己的定位為「醫生」，隨時準備幫助有需要的人。

離開醫院轉進參議院，對弗理斯特並不算人生的大轉向。從青少年時期，他就對公眾事務相當感興趣。大學時代，他一方面修習醫學，一方面選修有關政策、經濟等科目，暑假並到華盛頓，在參議員辦公室實習。當時他得到一位資深參議員的勸勉：「倘若二十年後想要進參議院，現在最好先去從事一個行業，然後把那一行的經驗帶進議會。」他接受了這個意見，於是先投身在醫界中。

在他成為全國知名的心臟醫師之後，他仍然感到，醫生助人的圈子有限，而真正能影響多數人的地方，還是華盛頓。他希望推動一些更好的政策，來造福更多的人，於是毅然決定出來競選。最初他的父親不以為然，擔心政治圈的黑暗詭詐會傷害他，但是在了解他的志向之後，轉而全力支持他。

一九九四年，他首次出來競選，目標為田納西州的參議員，對手為已在國會十八年的資深參議員撒塞（Jim Sasser）。他的口號很簡單：政治家總是說個不停，但美國人需要會傾聽的從政者。他跑遍全州各地，聆聽眾人的心聲。結果，他以超過二十萬票、一面倒的優勢當選。

在參議院，他成為外交關係委員會的一員。醫生的信念加上為全球服務的信念，讓他更向前踏出一步。一九九八年，他主動聯絡從事救助的「世界醫療使命團（World Medical Mission）」和「撒瑪利亞口袋（Samaritan's Purse）」，表示想參加到非洲蘇丹的醫療之旅。整個九十年代，蘇丹北部的回教政府向南部的基督徒宣戰，進行種族屠殺式的攻擊，以致民不聊生。這兩個單位合作，在一個荒廢的學校裡設了醫療站。從此，弗理斯特每一年都將自己兩星期的假期用在蘇丹。

弗理斯特是歷年來資歷最淺、接納度卻空前高的多數黨領袖。

領袖只要保持敞開、領受的態度，就會得著超自然能力的幫助。

他在炎熱的天氣、簡陋的設備中，冒著被襲擊的危險，日以繼夜地為許多病患進行手術。他說：「我不是以參議員的身份去，而是以醫生的身份。」

九一一之後，參議院收到含炭疽病粉末的信，一時間風聲鶴唳，人人自危。弗理斯特醫學方面的專才，此時發揮了鑑別、指揮、安慰的功效，成了國會的定心丸。

實踐的信仰

弗理斯特是個不斷行動的人。醫學實習期間，隔一天便需要二十四小時輪值，使他養成晝夜待命的習慣。後來他進行心臟移植手術，經常半夜接到電話，有人剛過世，可以捐贈器官，他必須立刻奔去取心臟，多半要搭飛機，因為心臟離開人體後，必須在四小時之內植入另一個身體。分秒必爭已經成了他的行動模式。

他曾向田州的選民承諾，只作兩任參議員，所以一進參議院，稍微適應了環境，他便毫不耽擱，開始推動一些法案。難怪半年之後，他就被點名為新任議員中的八位明星之一。有人形容他是「一手作磚，一手鋪磚。」第四世紀的教父奧古斯丁曾說：「我們應該隨時隨刻（用生活）傳福音，而如果一切都無效，才用話語來傳。」這句話頗適合作弗理斯特的寫照。

二〇〇一年國家祈禱早餐會邀請他發言，他首先描述了一次驚心動魄的心臟移植手術過程。當他將心臟植入，縫合了所有的血管，將溫暖的血液注入之後，整個手術室便安靜下來，所有的目光都定睛在明亮燈光下的那枚心臟，要辨視它第一絲復甦的跡象。倘若兩分鐘之內沒有任何動靜，手術便告失敗。弗理斯特說：「每次到這時刻，我總是默默禱告。這兩分鐘就像永恆一樣長。我們一方面焦急，一方面也存著極大的謙卑。」

他從這樣的經歷裡，歸納出兩個原則。「第一是給予。……器官捐贈是……生命的禮物。耶穌在約翰福音十五章告訴我們，〔付出生命〕是最寶貴的禮物〔五13〕。祂要我們的給予是白白的，單純的，出於愛，不求回報〔馬太福音六1~4〕。……每個人都能給出極寶貴的禮物，關鍵只在有沒有採取行動。我們應當想想，自己有些禮物還沒有送出去：對配偶的稱讚、給饑餓者的食物、給患難人的鼓勵。」

「第二是神蹟。……神蹟不單是聖經裡

偉大的故事——瞎子看見，瘸子行走，死人復活。神蹟乃是神在我們日常生活中的彰顯。作為移植醫生，我很有福氣，常常親眼看見這樣的事。一塊已不動彈的肌肉，在凍箱裡存放了三小時，血液的供應完全切斷，飛越好幾州，但放進另一個人的身軀，竟能活過來。醫生只能描述這現象，卻無法作出說明。……但神知道。……在神的幫助下，我們也可以在其他方面提供生命，使神蹟出現。……神真會引導我們的腳步——儘管我們常常並不覺察。」

醫治裂痕的努力

弗理斯特出任多數黨領袖，其實非常偶然。二〇〇二年十二月，參議院的同僚為特蒙德（Strom Thurmond）百歲慶生，宴會中，當時的多數黨領袖羅特（Lott）發言不當，含種族歧視的影射，不符合共和黨「同情與保守」的取向，旋即引起政壇的反彈，要求他下台。在物色新領袖的過程中，表現傑出的弗理斯特很快脫穎而出。因為在他的帶領之下，共和黨的「競選委員會」使得該黨在二〇〇二年十一月的選舉中大獲全勝，在參議院重新取回多數黨的地位。

他上任後，第一件要務，便是主動向黑人團體示好，彌平上述事件引發的裂痕。他樂意傾聽的努力，不久之後便贏得了他們的信任。弗理斯特第一次以多數黨領袖的身份發言，是在次年一月二十日於紐約舉行的「種族平等大會」中。他說明，這個身份「不是我去謀求的，也不是我當初競選的目的。當然，更沒有人希望那次導致我高陞的事件會發生。不過，我內心深處感到，就像我在非洲〔曾經與病患的手一同持手術刀，挖出深埋在肌肉底下的爛瘡〕一樣，我的手現在能掌握一個空前的好機會，和許多隻手搭在一起，探索美國靈魂的深處，把對話帶到一個更高、更堅實的層面。或許會出現緊張的局面，但只要容許空氣與陽光進入對話，我相信，我們會看見樂觀的新景象，醫治我們的裂痕。」

這位尋求醫治美國的醫生非常明白，儘管他曾經作過一百五十次以上的心臟移植手術，但能使心臟重新跳動的那一位，並不是他。人們所需要的，是神的作為！

作者為本刊執行編輯

主要參考資料：
Healing America: The Life of Senate Majority Leader William H. Frist, M.D.



(上接封底)

聖經非常看重「給予」的人生態度。例如，舊約盛讚分享的智慧：「當將你的糧食撒在水面，因為日久必能得著。你要分給七人，或分給八人，因為你不知道將來有甚麼災禍臨到地上。」（傳十一1-2）耶穌更用一則生動比喻，描述神不僅看重施予，且會厚厚的加以報答：「你們要給人，就必有給你們的，並且用十足的升斗，連搖帶按，上尖下流的，倒在你們懷裡。」（路六38）面對聖經的教訓，基督徒應當思想，怎樣將自己所領受的恩惠，有效地與需要的人分享。

今年三月14日的《時代 (Time)》雜誌以「如何結束貧窮」為封面主題，介紹聯合國「千年發展目標 (Millennium Development Goal)」主任撒克斯 (Jeffrey D. Sachs) 的新著。² 他到處遊說，推動各國以每年國內生產總值的0.7%作為捐助之用，以期於二〇一五年將世界貧窮削至一半，到二〇二五年完全結束。他指出，目前世上六十億人口中約有一半為窮人，世界銀行將之分為三個等級：「赤貧」、「中貧」、與「相對貧窮」。「赤貧」的人每天收入在美金一元以下，長期饑餓、缺乏醫療、飲水不潔、衛生極差、教育無著，境內常見的是愛滋病、旱災、隔離、內戰。較集中的地區依次為南亞、非洲撒哈拉沙漠邊緣、東亞、南美迦勒比海、中亞的東歐、及中東和北非，人數約佔十一億。根據中國官方的統計，截至二〇〇四年底，中國農村絕對貧困人口為二千六百萬，四分之三以上在山區。³

撒克斯提醒讀者，不到兩百年前，世界所有的人幾乎同樣活在「貧窮」狀態中。因著產業革命，才出現富裕社會的新局面。所以，若能運用一些良好的策略，結束赤貧並非遙不可及的夢。當然，撒克斯的著眼點在呼籲國際社會聯手合作，但他知道，政治家的決策需要民眾的支持，因此，個人的施予意願乃是關鍵所在。

平心而論，按著本性人是喜歡「佔有」勝過「給予」。古老的人生哲學「個人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」，更深深左右著華人的思想，慷慨捐助顯然並非我們的民族性。許多人所以施予，目標只為積功德，出發點仍是「利己」。由是觀之，「分享」這件事，與其說是「救濟他人」，毋寧說是「向自己吝嗇的習性挑戰」。

從另一方面看，今天所以仍有如此龐大的貧困人口，人為的因素恐怕大於天災和地理環境。故若要徹底解決問題，個人生命的突破——從佔有變為給予——遠比正確的政策來得重要。

耶穌對貧窮人的關愛之火，⁴ 歷世歷代曾點燃在許多信徒心中，讓他們甘心獻身於服務窮人。十三世紀的聖法蘭西斯變賣一切，擁抱貧苦大眾。二十世紀的德蕾莎修女在印度極落後的地區，付出全部的愛。今天，腓利普博士 (Dr. Keith Phillips) 也有同樣的腳蹤。一九六五年，仍在加州大學讀書的他，開始在洛杉磯市的貧民區為孩子辦聖經班。四十年來，他不屈不撓地在都市骯髒死角，與邪惡勢力搏鬥。在他的帶領下，「世界衝擊 (World Impact)」機構已經在全美好些都市札下穩健的事工。

他寫了 *They Dare to Love the Ghetto, No Quick Fix, Out of Ashes* 等書，記載好些血淚故事。聽過福音、接受耶穌的孩子，仍變成幫派頭子。聖經班從不缺席的女孩，在家中卻屢遭性侵害，至終淪為妓女。熱心的同工在橫街而過的槍彈下喪生。有時候心血似乎落空，但更多的時候，神的能力彰顯出來，生命徹底更新變化。最重要的是，投身於其中的人覺得深深觸摸到神的愛。腓利普在各處講道時，多次提到：一個教會健康的程度，端視她如何對待窮人。面對全球難以計數的貧民，我們需要明智的決策，但更需要像聖法蘭西斯、德蕾莎修女、腓利普博士這樣奉獻的生命。

真正施予的精神、無悔付出的力量，只能來自「給予」的源頭。而十字架正是完全給予的表記——「祂是愛我，為我捨己」（加二21）。

註：

1. 參 Association of Fundraising Professionals 的網站。
2. 內容為新書 *The End of Poverty* 的書摘。
3. 中華財會網 2005-02-01；中新網 2004-11-2。
4. 如：路加福音四18。



施予的挑戰

蘇卿

這幾個月，電視常出現前兩任美國總統，老布希和柯林頓，倆人一唱一和地鼓勵人捐款給海嘯災民。這兩位重量級人物的勸募廣告，不僅引起全國民眾對此事的關注，也等於向國際舞台暗示，美國並非吝嗇，乃要動員國民的力量來救濟這次世紀大難的災民。小布希總統的這個點子確有高明之處。

「施比受更為有福」（徒二十35），耶穌的教導已經成為西方家喻戶曉的名言，因此，受基督教影響的文化一向較有樂捐的風氣。根據「籌款專業協會」的一份資料，自一九六〇年以來，美國人慈善捐助的比例，平均佔國內生產總值的（GDP）百分之二左右。而每逢危機出現，當年與次年的捐助額還會大幅增加。¹（下轉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-PROFIT O
U.S. POSTAG
PAID
MONEREY PA
CA
PERMIT NO.