

# 恩 福

BLESSINGS

五卷 三期 總 16 2005/07

信仰在文化扎根  
文化藉信仰更新

## 信仰與科學

愛因斯坦的相對與絕對  
突破無知之幕

編輯室 1  
尚 奕 3

## 藝文賞析

淚盡與血盡 (一)

周小安 5

## 人文天地

淺探社會罪性

劉宗坤 9

## 教會歷史

繼往開來

徐以驊 13

## 文化與信仰

文化更新與超越淵源 (下)

劉同蘇 16

## 神學論壇

譜寫生命藍圖

趙 剛 19

## 撫古論今

護華先鋒

杜恩沛 22

## 信仰與社會

超脫附屬地位 (三)

劉志遠 23

## 封底文

沒有色彩的勝利

蘇 卿

# 恩福

2005年7月 第五卷第三期 總 16

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

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 15 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. 3, July, 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

將手邊有關愛因斯坦的一堆資料收拾好，我不禁對「光」重新思索起來。

六月底了，還能享受到加州燦爛而溫和的陽光，較之其他地方，實屬難得。然而，人在福中不知福，除了偶爾讚嘆一聲：天氣真不錯，平時我完全沒有將心思放在「光」本身之上。愛因斯坦卻對光的本質著迷，鍥而不捨的研究，以至有了驚人的發現。相較之下，甚是愧疚。的確，周邊有太多奇妙的東西被我視為理所當然。倘若肯用點心，下點工夫，平淡的日子裡就可能會出現不少驚嘆！

其實，聖經非常看重「光」。它是神創造的頭一個物質，也是描述神最重要的比喻：「神就是光，在祂毫無黑暗。」（約壹一5）這當然不是指神為物質的光，因為「神是靈」（約四24）。就靈性的層面而言，神就像那照亮萬物的光一般，能照亮人的靈魂。在祂聖潔之光的照耀下，我們靈性的狀況無所遁形，美好的德行顯得高貴，醜陋的醜行顯得卑劣。

愛因斯坦發現光的不變性，也深化了我對神永恆不變的思考。聖經啟示說，神「是昔在、今在、以後永在的全能者。」（啟四8）祂的本質恆久如一，祂對人的信實也永不改變。

耶穌說：「我就是世界的光。」（約八12）在這世上從古到今，祂是唯一沒有任何罪惡沾身的人，所以有資格講這話。「那光是真光，照亮一切生在世上的人」（約一9），只要肯來到耶穌面前，靈裡正視祂，必能體會到聖潔之光盪漾滿心。反之，若不肯真正認識祂，就如背向著光，結果只能行在被自己黑影遮蔽的道路中。

離開神的光，必置身於黑暗。這就是世人陷溺在罪中的光景。

本期幾篇文章不約而同地談到罪的問題。愛因斯坦的科學成就與生活過失的反差發人深省。「突破無知之幕」探討原罪的起因，嘗試透過各門學問來重新檢視這個問題。作者兩年前正式接觸基督教之後，大受感動，正致力將他的心得寫成一本書，本文為其第一章的節錄。「淺探社會罪性」一文，不是從個人的角度論罪，而從人類全體的角度來思想。細讀該文的分析，不得不承認「世人都犯了罪」一語之真切。「淚盡與血盡（一）」比較了《紅樓夢》與「基督受難記」影片的悲劇性，兩者的核心也是罪的問題：前者傾訴了罪的悲情，後者刻劃了贖罪的悲壯。

「譜寫生命藍圖」一文，概述救贖帶給人類整全的祝福，與前幾篇正好成為對照，反映出福音的光輝，這光可以照亮人生活的每一個層面，帶來美好的盼望。「護華先鋒」的見證，以真實的歷史顯明，有真光生命的人能具力挽狂瀾的堅毅，抗拒社會的黑暗，把神的愛播散在當年被藐視的華工中間。

來自神的光，實在是人不可或缺的至寶！



# 愛因斯坦的相對與絕對

編輯室

四月十八日晚上八點四十五分，普林斯頓大學兩棟建築亮起明燈，一場象徵「光速不變」的燈光接力由此開始，環繞全球。這是響應聯合國訂二〇〇五年為「世界物理年」的一項活動，紀念相對論發表百週年。

愛因基坦在一九〇五年——號稱物理界的「奇蹟之年」——所發表有關光學和相對論的四篇論文，<sup>1</sup> 改變了全球的生活面貌。眾所周知，結束二戰的原子彈乃是應用了愛氏的「質能互換」原理。不僅如此，延伸至二十一世紀的許多科技都以他的立論為根基，就如已溶入日常生活的防盜報警器、照相機光表、全球定位系統，以及醫用X光、工業的激光科技、核能發電等，莫不有賴他的貢獻。無怪《時代雜誌》在邁入二〇〇〇年時，以這位科學界巨擘作封面人物，表彰他的影響力。

身為猶太裔的愛因斯坦，一八七九年三月十四日出生於德國，在達十六歲役齡之前，到義大利去和父母重聚，十七歲以後在瑞士求學、工作。聲譽漸隆之後，曾在瑞士、德國一些大學任教，並作物理研究所主任。一九二一年他因光電效應而獲諾貝爾獎。<sup>2</sup> 一九三三年希特勒任德國總理，許多猶裔科學家出走，他亦前往美國，以普林斯頓為研究處所與家園，直到一九五五年四月十八日辭世為止。

## 對宇宙的驚佩

除了科學，愛氏平生還酷愛音樂。他的小提琴藝甚為精湛，自幼便常陶醉於莫扎特、貝多芬的旋律中。音樂令他體悟到超凡的境界，據說，一九二九年他聆聽一場音樂會之後，激動得到後台恭賀那位提琴家說：「現在我知道天上有位神！」<sup>3</sup>

事實上，愛氏雖身為世界矚目的科學家，但他的言論中並不避諱提到「神」。十九世紀與二十世紀上半葉，實證主義及邏輯實證論盛行，許多人以為真理必須透過科學實驗的證明才能成立，因而藐視宗教，以為是神話，不足採信。然而，愛氏卻主張，<sup>4</sup> 科學與宗教為兩個不同的領域，無需彼此排斥，甚至應當互相倚賴，相輔相成。科學是方法，探究現象與其原因，宗教卻提出了目標。不僅如此，宗教對科學乃是不可或缺的，它具有啟發性，提供整體的認知。他的名言之一：「宗教沒有科學是跛子，科學沒有宗教是瞎子。」科學家在接觸到宇宙的奧秘時，對其美麗與深邃所產生的驚佩之情，對他而言，即是一種宗教情操。按此標準，他承認自己有宗教，而這樣的宗教信念

正是他所以能孜孜不倦、辛勤研究的推動力。

按德國教育定規，愛氏自幼即受到猶太宗教的教導，同時他也閱讀基督教的新約。十二歲之前，他對宗教甚是狂熱，偶爾自編頌讚神的歌曲。然而他愈來愈走向獨立思考，不喜歡學校權威式的教育，導致對宗教持批判看法。十七歲時，他正式宣佈脫離猶太教團契。<sup>5</sup> 不過，他對猶太—基督教的宗教傳統始終給予極高的評價。他的第一任妻子為東正教徒；猶太人受納粹迫害時，教會起而反對，令他對基督教再予尊重；同時，他也愈發重視自己族裔的需要，多方聲援復國運動，以至以色列立國之初，曾有人邀他擔任第一任總理；住在普林斯頓時，他的左鄰右舍都是神學家。這些背景多少可以解釋他對宗教的正面態度。

## 相對背後的絕對

然而，愛氏對宗教的信念，與他對物理研究的關係密不可分。他從小就對數學著迷，發現經過精密的推算，許多現象可以套入簡單的程式。表面看來宇宙紛繁複雜，背後的原理卻是質樸，這令他訝異，從而對宇宙的「心智」產生敬畏之情。

他在探討「光」的本質時，發現光是粒子，跳出了十九世紀光是「波動」的結論。他又判定，光的速度在真空中恆常不變。而且他主張，自然律在任何狀況下也是絕對不變的。這是他提出的「不變原則」，成為他對自然界最根本的看法。

著名的「特殊相對論」則是打破時間絕對的概念，將其定位為第四個維度。比方，假設甲和乙代表不同的系統，且對乙系統而言，甲系統是運動的，那麼在甲系統中同時發生的事（如：兩道門同時打開），在乙系統看來卻不會是同時的（看來開門的時間一前一後）。此外，愛氏以為，物體運動接近光速時，物體的長度顯然會縮短；而當某一系統以接近光速運動時，其時間會顯然變慢。然而，愛氏強調，自然律對所有自由活動的觀察者而言，都是一樣的。自然律的不變性，是相對論的根基。

以上論點早在一九〇五年便已發表。一九一六年，愛氏又發表「廣義相對論」，把宏觀世界也納入前述的簡要原則。他認為引力其實是時空的扭曲，光通過引力場時，會被偏折。一九一九年，一組天文學家經由在西非對日蝕的觀測，證實了他的預測，令愛氏聲名大噪。

量子力學當推愛氏為開山鼻祖，然而他對後期哥本哈根學派所強調的「測不準原理」深

愛因斯坦推敲物理的奧秘時，無意間解明了神創造的手法。

表不滿，認為「偶然」無法成為解釋宇宙的最後模式。他有一句生動的斷語：「神不會和宇宙擲骰子。」在最後三十年的歲月裡，愛氏投注心力，想證實「統一場理論」，就是用一種律來統一所有的物理現象。雖然即至去世仍未有成果，然而他以無比的熱情堅信，宇宙是和諧的，也是簡單的，而這就是宇宙最美之處。

### 一瞥創世的奧秘

聖經的創世觀可由一句經文表明：「諸世界是藉神的話造成的……並不是從顯然之物造出來的。」<sup>6</sup> 這種「從無造有」的觀點，可說是世上所有宗教、哲學中獨一無二的。此外，創世記聲明，神所造的頭一個物質，就是「光」。<sup>7</sup> 愛因斯坦推敲物理的奧秘時，無意間解明了神創造的手法，讓人大開眼界。

在愛氏的觀測裡，無論大宇宙、小宇宙，「光」都是其最基本的背景，不變的光速則彷彿成了宇宙的屏障。

相對論所推導的「質能互換」，是依據「不變原則」而來：當物質高速前進時，不變原則便迫使它轉換為巨大的能量；反之，當一股巨大的能量產生時，不變原則也迫使它轉變為質量。聖經描述神的話為「權能的命令，托住萬有」。<sup>8</sup> 因此，當神「說，要有……，就有」，意思乃是有龐大的能量發出，轉變成了物質。愛氏的發現，無疑證實了聖經的記載。

在研究的過程中，愛因斯坦發現，按照他的推算，宇宙會不斷擴張，而倒推回去，也表示有一起始。但當時的科學界都以為宇宙是無始無終的，愛氏也認同，所以他甚覺困攪，於是在程式中添加了假設性的「宇宙常數」。然而，其後的天文學卻觀測到星球向外飛離的現象，宇宙始於「大爆炸」之說終於得到肯定。一九二九年，愛氏親自到哈勃望遠鏡去觀察後，不得不放棄他的看法，並承認，那是他「一生最大的敗筆」。

愛氏曾說，他想瞭解神如何創造這個世界：「我想明白祂的想法，其他都是細微末節。」<sup>9</sup> 他曾說：「神不會將祂的心抖在袖子邊」，意思是，宇宙的奧秘無法從現象界一目瞭然；但同時，「神隱晦難明，卻不詭異。」意思是，宇宙的道理固然難以捉摸，卻是簡潔可靠的。「我們（物理學家）只是努力在追尋祂的蹤跡」。<sup>10</sup>

### 相逢不相識

愛因斯坦有時會開玩笑地以「老人家（

the Old One）」來稱神，但他始終不承認，宇宙的設計所流露的心智是出於一有位格的神。早期他曾表示，他的神觀與史賓諾莎相同，後者持泛神論，認為富有規律的萬物即等於神。後來他卻又澄清，認為宇宙本身不可能是神，他所敬重的超越者在其背後。即使如此，他仍不認同聖經中那位與人溝通、介入歷史的神。

有次他回覆一個孩子的問題：「科學家是否禱告？」他寫道：「有個靈彰顯在宇宙定律之中，這個靈大大超越人，讓我們這些力量微小的人感到謙卑。如此，追求科學會導致一種宗教情操，但這與天真的宗教是不同的。」

在談及「神」時，愛氏的內涵只限於宇宙的設計層面，而不談宗教所涉及的道德層面，如罪惡與苦難等問題。有人揣測，愛氏不願接受有位格的神，是因為他由物理所瞥見的神是完美的，而一位完美的神如何會造出一個充滿痛苦的世界？——愛氏的一生經歷一戰、二戰，又親見六百萬骨肉鄉親死於納粹的摧殘。

在刊於一九二九年《週六晚報》的一篇採訪中，記者問愛氏，是否相信耶穌的歷史性？他說：「毫無疑問！讀福音書的人不能不覺得耶穌就活在眼前。……神話不會如此的活生生。」報導中又說，愛氏曾說，耶穌是位最偉大的猶太人。然而，終其一生，愛因斯坦卻沒有接受耶穌所提供的救恩。

除了理性的原因之外，愛因斯坦拒絕接納他所處的宗教傳統，或許還另有一些因素。諸如，幼年時，他曾受到基督徒的排擠；他不喜歡當時宗教教育灌輸式、扼殺獨立思考的教學方式等。此外，在感情生活上，他的一生也有不少可議之處：與同窗結婚之前即已有私生女，第一次婚姻失敗，第二次婚姻雖持續到末了，但亦時有緋聞。或許正是因著道德上的脆弱乏力，讓愛氏有莫名的罪疚感，因而不願面對有位格的神。

愛因斯坦的理性領悟到神創造的光輝，然而靈魂的眼睛卻仍然緊閉，以致無法仰視神的聖潔，明白救恩的途徑。與神相逢而不相識，何等可惜！

註：1. 愛氏當年只有二十六歲，在瑞士專利局糊口。他在《物理學年鑑》上發表四篇論文：「論布朗運動」、「論光電效應」、「論運動物體的電子力學」（即特殊相對論）、「物體的慣性與它的能量有關嗎？」（內含 $E=mc^2$ 公式）。2. 愛氏一九二二年十一月赴日過路上海時，獲知得獎消息，中國青年興奮得將他高抬起來。3. "Einstein and God," in *Theological and Natural Science*, by Thomas Torrance, p. 21. 4. 愛氏曾在多處發表他這方面的觀點，如：*Ideas and Opinions, Science, Philosophy and Religion, The World as I see It*等書。5. Torrance, p.10. 6. 希伯來書十一-3。7. 創世記一3。8. 希伯來書一3。9. Fred Heeren, *Show Me God*, p. 135. 10. Torrance, p. 25.

上帝創造了世界。只要有“發生學”，這就是公理，無需證明。上帝奇異的設計，讓人類成為世界的大腦，不僅可以思索世界，也可以反思自己。然而，人類的思索以世界和人類產生為界限，不可能越過。世界的發生，是人類知識的盲點，這就是原罪產生的根源。

### 無知之幕與原罪

創世記明載：“神說：我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人”（一26），人類獲得反思功能的起點在於此。有了人類，世界才有命名，即資訊態。這也是人類和神相通的地方。儘管始祖起初所見的是神，但他卻不可能透過反思確認神是自己的創造者，因為他無法思考他還不存在時的情況。對這種認知，人類會時而認同、時而疑惑。如此看來，原罪可以說是基督教的本質。

這種局限是人的無知，一種註定的無知、對無知的無知、時而肯定時而否定的無知。它像一塊大幕，把人的眼界限定在反思之內。大幕不是一堵牆壁，幕布的柔軟屬性還能容讓一些猜測。這種複雜的知覺與情感形成巨大的張力，使人既對世界懷疑，也對自己懷疑。這無知之幕是人類產生原罪的固有障礙。

哲學家洛克（John Locke）曾用無知之幕來描述個體在社會選擇之前不能充分瞭解他人選擇的情況，亦不能充分瞭解選擇的結果；不過，它只涉及和自己等量其觀者，因此，是可以穿越的；然而人類整體的無知之幕則具有絕對不透明性。並且，這種否定性的原罪機會均等地臨到每個人，可見上帝造人時就已設計了平等的格局；而個體的無知之幕是用來保證人在資訊場域中的機會均等。

人類被無知之幕限定，還會因它而衍生出原罪的行為。耶和華神千叮萬囑，但亞當和夏娃還是抵不住罪惡的誘惑，吃了善惡樹上的果子，犯下直接性的原罪。他們面對面見到神，聆聽神，還至於此，可見罪性多可怕，無知之幕又有多頑固。但是，由此並不能得出人從始祖繼承了原罪，只能說原罪是與生俱來的。

### 善惡二元與價值歸屬

亞當和夏娃犯罪後，開始領略“二元論”，即兩種表面上對應、而實質上一方被另一方統治的二元關係。在現實裏，善與惡的二元論泛化為各種二元論，像價值與事實、主人與奴才、真理與謬誤、自然與人類、精神與身體、統治者與被統治者，不一而足。然而，因

為無知之幕的限制，人不懂得只有上帝才能駕馭二元事物，二元論的載體只能是上帝。

懂得二元論，就知道什麼是價值，也懂得如何把事實向價值還原。人會這樣區分之後，卻把價值壟斷在手中，向自己還原。這就是人格的罪：為了權力可以殺人，為了金錢可以騙人，為了一己之利可以害人，為了集團的需要可以犧牲其他集團的利益，為了人類的需要可以破壞生態系統的安全。可見，人類的罪惡的確是發端於原罪。

由二元論的無所適從和偏激還原，可以推出一個真理：神只能有一個。如果有兩個以上，那一定會有壞的神，和上帝分庭抗禮的神，不同的神還將帶領人類不同集團抗爭，世界將一團糟。由此可見，不論那個民族、國家、時代，在無知之幕掩蓋下的不認神、不敬神、不愛神，都是原罪的表現。

### 對神和創造的體驗

無知之幕所掩蓋的東西是那麼重要，人若不把它深藏於心，就會被原罪所纏繞。而理解、領悟無知之幕所掩蓋的東西，方式有兩種：一是體驗，二是理性。但是，在起點上沒有辦法使用理性，因為沒有可觀察的現象。理性只能在現象的領域中用邏輯組織起來。<sup>1</sup>

體驗神是一種愉快、美感、昇華、激勵，同時還伴隨著自慰、反觀、內在的噴湧和自我確立。人在其中找到了存在的場域，演繹自己的公理體系。存在主義哲學堅持認為，人是沒有本質、沒有內涵的簡單存在，要在自己的生存境域裏建立本質。假如這話沒錯，人也必須找到一個參照系。而參照系不可能是現實的，因為現實是變數。人總要找永恒，但又要在現實的生存論模式中尋找，現實中那些讓人感到超凡脫俗的事物就會闖入人的知覺和直覺。將這些整合到心智中，就會產生愉快、美感、昇華、激勵、自慰、反觀、內在的噴湧和自我確立，再被一種巍峨和壯麗的崇高呵護著，這就是在體驗神。

但是，這樣的體驗只是進入敬神的介面，要想跟神同在，作神的僕人，這還不夠。真正的體驗，是體驗“被創造”的感受。<sup>2</sup>這是一種時間的反演，只要按著反演的思路一步步接受自己的幼稚、無知、渺小、卑微、分裂、無意識、無根基、無背景，最後體驗徹底的虛無、空白。到了這一步，就剩下跨越虛無和空



# 突破無知之幕

尚奕

白了。跨越後，前面就只能是創造了。如此，真正的體驗被創造便是體驗創造，這是與神交往的最高境界。

如果沒有愛、希望、拯救、永生的期待，沒有對終極的憧憬，沒有從無到有給宇宙增加法碼的氣魄，就絕對沒有創造。由此，創造是什麼，也就昭然若揭了。創造是至愛，是生產希望的希望，是把腐朽變生機的生命，是包容時間的空間和包容空間的時間。與此相比，人會感到自己多麼幼稚、無知、弱小、渺小。那一刻，若再不認同神的美意、大度和大能大力，就會有負罪感。這就是對原罪的感受。

### 從理性演繹神的超越性

以上描述使人認識到，神既在世界裡，又不在世界裡。前者即為神的超越性，後者則為神的臨在性。

無知之幕阻擋的，就是人明明被超越性所締造，卻不承認其存在。超越性遠遠離開了人的體驗和直覺，不在感官之內，不在下意識理解之內，只能在理性演繹的結論之中。這就像數學歸納法證明無限一樣，人可以證明它，但是卻絕對不能將其枚舉出來。

超越性的概念是：它的外延彌散在世界的任何角落、領域、維度、原子、個體。它的內涵卻在一切概念的內涵之上，包含了一切內涵，滲透到一切內涵之中。數學裏的1便是超越性的典型。它在一切數之上，又被一切數所包含，可以把一切數盡攬其中，最終會合成一個更大的1。哲學中的“存在”概念亦同，一切都是它的外延，它幾乎沒有內涵。<sup>2</sup> 邏輯學家梅農（Merlong）認為數學裏的1和哲學裏“存在”都是超越的，他有一套精湛的數學表達證明它們的超越性。

上帝早就把超越性的解讀與理解方式傳給了人。古希臘人巴門尼德有句名言：不變者存在。又說：存在超越它的對立面（不存在）。換言之，存在沒有對應物，不存在也是一種存在，最後，一定有個超越所有事物的最終極存在。要想給這個最終極的存在確定一個實存的話，非上帝莫屬。

巴門尼德的門生芝諾提出形式化的證明，就是有名的芝諾悖論。其論證的核心為運動的幻象。飛石不動悖論可以說明其含義：一塊扔出去的石頭，其飛行過程中的每一刻都在一個固定點上，於是說，飛石根本沒有動。這一悖論說明，時空系統是相對的。這表示在一切時空系統之外還會有作為其背景的時空系統，即

徹底的不變者，也就是徹底的存在。這徹底的存在絕對超越一切存在與不存在。我們將這個絕對的超越者稱為上帝。

### 現代物理學的佐證

最前沿的物理學是對這結論的最好證明。二十世紀五十年代，物理學被一個幽靈困擾著，就是對稱性破缺。首先是宇稱出現破缺，即有楊振寧和李政道發現的宇稱不守恒。緊接著就發現了同位旋不守恒，超核不守恒等一大批不守恒現象。隨後，基本粒子的研究又遇到另一個難題，即夸克禁閉現象：在任何情況下都打不出夸克的單體。這兩項世界性和世紀性的難題，後來被對稱性理論解決了。

物理學家終於發現，世界被物質和真空兩種東西充滿著。這是最本質的對稱。有了這兩種對稱，宇稱、同位旋、超核等不守恒現象就都順理成章的解決了，夸克禁閉也迎刃而解。打不出夸克的單體，是因在夸克形成的過程中被真空包裹著，真空就像一個口袋，牢牢地把夸克裝在其內。由於形成夸克時的溫度高得驚人，隨後溫度迅速下降，世界再也沒有那麼高的溫度可打破包裹夸克的真空口袋。於是，夸克就一直保存在真空口袋內，形成夸克禁閉。因此，在世界最終極的層次上，就是物質與真空的對應。也就是有與無的對應，存在與不存在的對應。

到此，我們已給世界找到了臨在性的終極，而臨在性沒有自身生成的能力，須由超越性與其對應，而超越性之上還是超越性，那就是上帝。

### 結論

當原罪泛化為時代中和社會上的罪惡時，它的表現便是對自己的放任，把自己變成二元性的主宰。無論是姦淫、盜竊、欺騙、瀆神、陷害、暴政、賣國、殺人，都是把自己凌駕在一切之上。人沒有看到二元性要有一個背景與舞臺，要有永恒不變的預設條件對二元性作出合乎時間性的抉擇。而只有上帝才有這種功能。

作者為訪問學者，本文為其近日書稿第一章的節錄。

註：1. 康得在其《純粹理性批判》一書中證明了。俄羅斯神學家舍斯托夫在其《在約伯的天平上》以神學的特有筆法闡述，他認為斯賓諾莎的觀點即人類面對所有問題都要勿哭勿笑勿詛咒只要理解，太有點片面。這是在說體驗與理性並用才是突破無知之幕的最好方法。2. 這是個悖論。被創造是一種發生學上的起點，不可能有什麼感受可言。3. 一切是它的外延是指只要找到一個參照系，在其中的事物就存在。

無知之幕所阻擋的，就是人被超越性所締造，卻不承認超越性的存在。

把《紅樓夢》與《基督受難記》放在一起評論，似乎是風馬牛不相及：前者是關於男女愛情的中國古典小說，後者則是描述基督釘十字架的西方現代影片。然而，在深層次上，兩者卻是相通的，都是悲劇的傑作。

一部是眼淚流盡的悲劇。這眼淚一是因傷心，另一則是為懺悔而流，這點無疑更增加了作品的深度，成為人間悲劇之極品。另一部是血水流盡的悲劇。這血水全然、毫無保留地是為愛、為救贖而流，所以，它極為獨特，是聖愛救贖的悲劇，是神自身的悲劇。

兩部作品不僅在形式上同為悲劇，在精神上的距離也極靠近，這是筆者把它們放在一起來評論的理由。

### 淚盡的悲劇

按照劉再復和林崗的分析，《紅樓夢》的悲劇包含在小說的故事結構裡：男女主角的前身神瑛侍者（賈寶玉）與絳珠仙子（林黛玉）曾有過一段因緣際會。仙子原是西方靈河岸上三生石畔的一株絳珠仙草，赤瑕宮神瑛侍者日以甘露灌溉，這絳珠草始得久延歲月。既受天地精華，復得雨露滋養，遂得脫卻草胎木質，得換人形，修成女體。後來得知神瑛侍者下凡，她也跟著下凡，並抱定在凡間用眼淚還清“甘露”之債。第一回就有“還淚”之說：

那絳珠仙子道：“他是甘露之惠，我並無此水可還。他既下世為人，我也去下世為人，但把我一生所有的眼淚還他，也償還得過他了。”因此一事，就勾出多少風流冤家來，陪他們去了結此案。那道人道：“果是罕聞，實未聞有還淚之說。”

在“還淚”的隱喻框架下，林黛玉便是眼淚的化身。她的一生是哭泣的過程，她的死，不是以“斷氣”、“心跳停止”等來形容，而是“淚盡而亡”。她身體的衰落不用“消瘦”、“蒼白”等詞來描述，而用“淚少了”：林黛玉拭淚道：“近來我只覺心酸，眼淚恰像比舊年少了些的，心裏只管酸痛，眼淚恰不多”（四十九回）。

這些典型《紅樓夢》的精神細節，與“還淚”的隱喻緊緊相連：眼淚既是生命的源泉，又是生命的尺度和座標。因此，《紅樓夢》的情節儘管紛繁，但可以簡化為“欠淚—還淚—淚盡”的三部曲。

“還淚”是《紅樓夢》的內在結構，而懺悔意識則表現在《紅樓夢》外在結構的大隱喻中。《紅樓夢》一開篇，作者曹雪芹就毫不

隱瞞自己的作品滿紙都是眼淚：“滿紙荒唐言，一把辛酸淚！都云作者癡，誰解其中味？”就是說，曹雪芹寫《紅樓夢》是個十年還淚的過程。前世心愛女子的“欠淚—還淚—淚盡”，只是一個神仙下凡的

虛擬故事，藉以寄託哀情。實際上，今生今世倒是作者欠了心愛女子眼淚，而懺悔只能以淚還淚，所以作者聲明，寫在紙上的，字字都是淚、都是血。絳即紅，珠即淚，還以絳珠仙子的還是絳珠。可惜，曹雪芹的眼淚流盡時書還沒有寫完，淚盡而生命故事還沒有寫盡，這應當是作者最大的遺憾。

《紅樓夢》的“還淚”隱喻，內外結構相互呼應，融合為一。這一點，《紅樓夢》知音之一脂硯齋看出來了，甲成本第一回中有條脂評，這樣道破：“知眼淚還債大都作者一人耳。余亦知此意，但不能說得出。”這是脂評中最重要、最有見地的一句，點明了《紅樓夢》正是“還淚”、“還債”之作。絳珠者，既是林黛玉，又是曹雪芹。脂硯齋提醒讀者，不僅是林黛玉“淚盡而亡”，曹雪芹也是淚盡而亡。他在“滿紙荒唐言，一把辛酸淚”一句上批道：“能解者方有辛酸之淚，哭成此書。壬午除夕，書未成，芹為淚盡而逝。余嘗哭芹，淚亦待盡。”

至此可證明，曹雪芹是為懺悔、還淚而寫的，充滿欠債、負疚感，是實現良知責任與情感責任的過程。他的寫作投下全部生命、眼淚，是對感情之債的償還，是一個平衡負疚感的過程。因此，《紅樓夢》無疑是曹雪芹的一部懺悔錄。

曹雪芹還淚的對象主要是林黛玉，但不只是她，大觀園女兒國裡的小姐丫鬟，一個個哭泣而死。林黛玉淚盡而亡，晴雯、鴛鴦、尤三姐、金釧兒等，包括秦可卿、薛寶釵，何嘗就沒有眼淚，何嘗不是在某種意義上淚盡而亡。曹雪芹辜負的不僅是一個心愛的女子，而是一群女子。正是這樣，《紅樓夢》的懺悔內涵和



# 淚盡與血盡

評紅樓夢與基督受難記的悲劇性

(一)

周小安

悲劇內涵顯得更為廣闊。

## 懺悔的眼淚

如果說，林黛玉的淚盡是一個詩化生命遭遇種種壓抑、傷害和摧殘，以至毀滅的悲劇，作者曹雪芹的淚盡則是“在對詩化生命的毀滅無限惋惜的同時，又對自己無理救贖的衷心自責。”<sup>2</sup> 根據悲劇的定義，這是把美好的事物撕毀了給人看，因而產生震撼人心的效果。按照劉再復、林崗的分析，曹雪芹的懺悔之淚主要有三方面的內涵：<sup>3</sup>

### (一) 自形污穢

首先，作者所欠的是一群詩化生命（少女少婦）的眼淚，所寫的是她們如何被眼淚淹沒而亡，而自己也報以全部淚水，而且每滴眼淚（每個字）也都詩化，決不敷衍。據此，《紅樓夢》便不是一般的文學懺悔錄，而是具有高度詩意的懺悔錄。

賈寶玉的自我反思與曹雪芹在《紅樓夢》開篇的自白，其思想完全一致：

今風塵碌碌，一事無成，忽念及當日所有之女子，一一細考較去，覺其行止見識，皆出於我之上。何我堂堂鬚眉，誠不若彼裙釵哉？實愧則有餘，悔又無益之大，無可如何之曰也！當此，則自欲將已往所賴天恩祖德，錦衣統制之時，飲甘饜肥之日，背父兄教育之恩，負師友規誡之德，以至今日一技無成，半生潦倒之罪，編述一集，以告天下人；我之罪固不免，然閨閣中本自歷歷有人，萬不可因我之不肖，自護己短，一併使其泯滅也。

上面的自敘中，曹雪芹兩次提到“罪”的概念：“半生潦倒之罪”，“我之罪固不免”，罪感濫溢紙上。曹雪芹在小說的前言中所說的“自愧”，也正是沒有寬恕自己。“閨閣中歷歷有人”，這七個字包括多少美麗的詩化生命。曹雪芹著一部大書，正是通過他的自我譴責，讓這些詩化生命繼續生存於永恆的時間與空間中，以免和自己的形骸同歸於盡。

在第七回中，賈寶玉初次見到秦鍾，突然覺得自形污穢，產生一種強烈的自譴自責心理。此時的寶玉尚處少年時代，但這段自白可作為理解寶玉精神的內核：

那寶玉見了秦鍾的人品出眾，心中似有所失，癡了半日，自己心中又起了呆意，乃自思道：“天下竟有這等人物！如今看來，我竟成了泥豬癩狗了。可恨我為甚麼生在這侯門公府之家，若也生在寒門薄宦之家，早得與他交結，也不枉生了一

世。我雖知此比他尊貴，可知錦繡紗羅，也不過裹了我這根死木頭；美酒羊羔，也不過填了我這窟窿泥溝。‘富貴’二字，不料遭我荼毒了！”



賈寶玉在秦鍾面前有“泥豬癩狗”，“糞窟泥溝”的感覺，在其他少女面前自然也有這種感覺。這些詩化生命與秦鍾一樣，像一面面鏡子，使賈寶玉看到自己的不肖、醜陋。所以他才有“女子是水，男子是泥”的人觀。賈府鼎盛時享受著人間的錦繡紗羅，對此，滿門的公子少爺、夫人老爺都覺得理所當然，意滿志得，個個自傲、自炫、自誇；惟獨寶玉這個最乾淨、最聰明的少年公子卻感到不公平，感到自己的醜陋，家族的齷齪，人間的恥辱。

### (二) 負疚感

《紅樓夢》的懺悔意識滲透全書，並構成其大悲劇的精神核心，但其罪意識的主要承擔者，則是作者在小說中的化身賈寶玉。魯迅說：

頹運方至，變故漸多；寶玉在繁華豐厚中，且亦屢與無常覩面，先有可卿自經，秦鍾夭逝；自又中父妾厭勝之術，幾死；繼以金釧投井；尤二姐吞金；而所愛之侍兒晴雯又被譴，隨歿。悲涼之霧，遍被華林，然呼吸而領會之者，獨寶玉而已。<sup>4</sup>

領略“悲涼之霧”的，除寶玉之外，最深刻的應當還有林黛玉。但林黛玉“還淚”，是“質本潔來還潔去”，並不承擔罪責。因此，如果從負罪的領悟來說，寶玉確實是獨一無二的承擔者。他看到女子一個個地死亡，且都與自己相關：有的與自己的行為相關，有的與自己的情感相關，有的是自己參與製造其死亡的悲劇（如林黛玉、晴雯），有的雖然沒有直接參與，但也感到無可拯救的迷惘感與無力（如鴛鴦、妙玉、尤三姐、尤二姐等）。

賈寶玉的負疚和罪感，首先是來自對林黛玉深情的辜負：

話說林黛玉只因昨夜晴雯不開門一事，錯疑在寶玉身上。至次日又可巧遇見餞花之期，正是一腔無明，正未發泄，又勾起傷春愁思。因把些殘花落瓣去掩埋，由不得感花傷己，哭了幾聲，便隨口念了幾句。不想寶玉在山坡上聽見，先不過點頭感歎；次後聽到“儂今葬花人笑癡，他年葬儂知是誰”，“一朝春盡紅顏老，花落人亡兩不知”等句，不覺慟倒山坡之上，懷

裏兜的落花撒了一地。(二十八回)

林黛玉“花落人亡”之詩，是她富有詩意的死亡通知。倘若別人聽來，也許無所感覺，但對於寶玉來說，卻是一次大震撼，於是，他“不覺慟倒山坡上”。僅僅死亡的預告就使寶玉如此驚動，何況以後真的死亡。然而，她年輕輕就死了。她的死，正是為愛而死。

如果說前世的林黛玉是個負債者，那麼今生今世，她已經把債償還。此後負債主體發生了轉變，就是前世付出“兩露”的施惠者變成今世的負淚者、負債者，賈寶玉是新一輪的欠淚者。

### (三) 共犯結構

根據王國維的闡釋，<sup>3</sup>在《紅樓夢》裡，造成寶黛愛情悲劇、乃至林黛玉之死的，並不是幾個“蛇蠍之人”，而是與林黛玉關係最密切、甚至是最愛她的人，包括襲人、王熙鳳、賈母、賈寶玉等。賈寶玉徹悟到這種罪，最終削髮為僧，告別父母之家。王國維說，賈寶玉對林黛玉本來信誓旦旦，然而當賈母決定金玉良緣時，他卻不能拒絕、反抗最愛他的祖母。服從祖母，遵循孝道，在世俗和傳統文化意義上是無罪的，然而，對於林黛玉，他卻負有良知之罪。如果賈寶玉對林黛玉的情愛具有徹底性，他對林黛玉的良知關懷就應在此刻表現為良知拒絕。但他沒有拒絕賈母的選擇，便是對林黛玉的背叛。叩問這種靈魂深處的罪意識，才有文學作品深刻的精神內涵。

在此基礎上，劉再復進一步提出了“共犯結構”，他認為“一種人間悲劇的發生，不是某個‘壞人’作惡的結果，而常常是人際關係的結果，是共同犯罪的結果。人生活在‘共犯結構’中，無意識地獲得一種‘無罪之罪’，懺悔意識就是去領悟這種‘罪’，文學有這種領悟，就會進入更深的精神層面和人性層面”。<sup>5</sup>

賈寶玉與林黛玉是性情中人，而賈母、寶釵、鳳姐、賈政、王夫人、襲人等是名教中人，他們雙方的衝突，乃是各自本著信念行事。若要問個是非究竟，追究誰是兇手，完全徒勞無益。劉再復和林崗認為，《紅樓夢》的偉大之處，正是它超越了人物關係中的是非究竟、因果報應、揚善懲惡等世俗思慮，而達到了一種高超的美學境界。

從心靈的傾向上，賈寶玉更愛林黛玉，但是此愛情悲劇中，林、薛雙方代表著愛情悲劇中的二律背反。她們不是善惡之分，而是愛情悖論的兩端。如果林、薛真是善、惡的代表，那麼賈寶玉就無須如此猶豫、彷徨，他只要做除惡揚善的英雄，便可解決一切爭端與矛盾，求得婚姻的大美滿與大團圓。然而，恰恰是兩個美麗女子所代表的悖論，她們各有可愛的理由，使賈寶玉內心充滿緊張與分裂，最後卻都辜負了她們的深情，而承受雙重的罪惡。所以，林薛的衝突，也可視為賈寶玉靈魂的悖論，乃至曹雪芹靈魂的悖論。

## 血盡的悲劇

《基督受難記》所展示的殘暴和血腥場景，不少觀眾表示難以接受。發出負面評價的人不都是非信徒，也包括不少信徒和牧者。然而，欣賞要基於理解。外表看來，《基督受難記》的血腥場景與一般暴力片的確有些類似，但本質上卻完全不同。我相信，只有從悲劇的角度，才能充分理解和欣賞這部傑作。萬有的創造主聖父，為了祂所愛的人（受造者）而犧牲了獨生愛子；與神同質的聖子為了祂所寶貴的人而甘願犧牲；聖靈陪伴、幫助聖子完成聖父的旨意。這是三位一體的神因聖愛而親身投入的一場悲劇，是悲劇中的悲劇，悲劇的極致。

### (一) 進入血盡悲劇的視角

為了正確理解和體會基督受難的悲劇性，我們當特別留意影片的幾個視角。

第一個視角是耶穌的母親馬利亞。從大祭司院裡的審訊開始，她就在人群中，一直默默地陪伴著耶穌。常言道，母子連心，耶穌所遭受的每樣苦難，她也都感同身受。耶穌遭鞭打，鞭子如同抽在馬利亞的心上。耶穌被拖走後，刑場上灑滿鮮血，馬利亞用毛巾小心地把地上的血揩淨。她的舉動向觀眾傳達一個資訊：耶穌身上所流出的每一滴血都是何等寶貴！不容輕視，更不容踐踏！在各各他山上，鐵釘釘在耶穌的手上、腳上，也釘在馬利亞的心上！她來到十字架前，親吻耶穌被鐵釘穿透的腳：讓我跟你一起死。

在屬靈的喻意上，影片中的馬利亞是聖靈的象徵——默默地陪伴著聖子走向十字架，分擔一切痛苦的感受，成為聖子忍受十架苦難的力量來源。

第二個視角是“耶穌所愛的門徒”。他是最佳的目擊證人，從始至終都在場。當他目睹

基督受難是三位一體的神因聖愛而親身投入的一場悲劇。

耶穌在客西馬尼園“大聲哀哭、流淚禱告”時（來五7），是否心裡充滿了困惑？面對著前來捉拿的聖殿差役，耶穌沈著冷靜、挺身而出，他自己卻倉惶逃跑，那時他是否對耶穌充滿敬意，又為自己深感羞愧？當他眼看耶穌慘遭鞭打，血肉模糊時，忍不住眼淚奪眶而出。當他看著耶穌背著沈重的十字架，一步步艱難地走向各各他，他是否也在回味耶穌對門徒的教訓：“要天天背起自己的十字架跟隨我”？當他遠遠地看著耶穌手和腳被鐵釘穿透，在十字架上被舉起來，鮮血流盡，他是否明白了耶穌在最後晚餐所說：“這是我的身體，為你們擘開；……這是我的血，為你們流出”？

第三個視角是一名年輕女子。她從始至終和耶穌的母親馬利亞在一起。影片用一段回顧來表明她的身世。她曾在行淫時被捉拿，猶太人把她帶到聖殿，要為難耶穌。耶穌讓猶太人自覺有愧而離去，並且赦免了她的罪。耶穌是她的赦罪恩人。當她目睹耶穌所受的一切苦難，她知道耶穌是聖潔的，是為她的罪而受苦，她的心是何等地感恩和憂傷！

最後一個視角一直沒有明顯出場，就是天父的眼睛——是何等的憂傷，又是何等仁慈！這個視角只在耶穌於十字架上斷氣的一刻顯現出來：一滴巨大的眼淚！當那滴眼淚從高空落到十字架下的土石，便引發了一場地動山搖的地震。那是天父為祂兒子的死所發的悲傷！

## （二）血盡的過程

《基督受難記》以客西馬尼園的場景開始。這場景中已經包含了悲劇。黑夜深沉，但耶穌和門徒還在客西馬尼園苦苦等候、禱告。他們似乎在等候一個遲遲沒有出現的人。耶穌早已預感事態的嚴重，但並沒有選擇離開。他們所等候的原來是猶大——大概他們約好了在客西馬尼園會合。然而，耶穌對這位門徒的信實和信任，卻換來出賣和背叛。這本身不能不說是一個悲劇，且是更大悲劇的起頭。

耶穌深夜在園中祈禱，展開孤獨的爭戰。他預料到將要來臨的事情，知道必須忍受難名的痛苦，他明白釘十字架是怎麼回事——他曾見過人釘十字架。他在極度傷痛當中與恐懼搏鬥。天父定意讓耶穌喝下痛苦和死亡之杯，就是神對人類之罪的忿怒之杯。耶穌深知那杯的可怕，又深知是天父所定意的（路九22）。在人類歷史上，從來沒有一幕如此悲苦。這是耶穌生命中的關鍵。到了這地步，他仍然可以回轉，拒絕十架，世界的救贖正懸而未決。

影片展現耶穌在園中爭戰禱告的情景，他的汗如血點滴在地上。據現代醫學專家梅思里爾的見解，這是“血汗症象”，雖不大常見，但是與高度心理壓力有關：“過度焦急使身體發放的化學分泌物衝破了汗腺中的毛細管，結果有小量的血液進入汗腺，使汗流出來時染有血的顏色。”<sup>7</sup> 結局是他得勝了。耶穌在驚恐中走進客西馬尼園，出來時卻內心堅定——因為他已與上帝交通，在對上帝絕對的順服和愛中獲得平安。

耶穌釘十字架以前忍受了殘酷的鞭打。羅馬皮鞭一向以殘暴馳名。通常要抽三十九鞭，但是可能比這個數目要多，全視司鞭兵士的心情。鞭打死刑犯所用的鞭子是特製的，上面有好幾根皮條，每根皮條上嵌著骨頭和金屬碎片，抽打時，金屬碎片會造成深深的瘀傷和挫傷，痛得人鑽心刺骨。不斷的抽打，必會造成皮開肉綻。<sup>8</sup>

影片刻意重現耶穌忍受鞭打的全程，令人驚心動魄。他的背部被抽得成絲成片，部分脊骨有時因極深的切口而露在外。抽打由上到下，一直從肩部打到腿部；又從背部打到胸前，實在可怕。耶穌所忍受的每一鞭，都是為了使我們的罪得赦免，疾病得醫治，傷害得痊愈。（賽五十三5；太八16-17；彼前二24）

鞭打之後，兵丁又把荊棘編成的冠冕戴在耶穌頭上戲弄他，荊棘刺破了頭，鮮血從臉面流淌而下。

當耶穌遍體鱗傷地背著十字架，終於到了各各他山，兵丁把他放在地上，他的雙手伸開釘在橫樑上。羅馬人用五至七寸長、一頭粗一頭尖的釘子，在手腕的部位敲打進去，鮮血如注、湧流出來。影片中鐵釘是從手掌釘進去的。事實上，梅思里爾指出：鐵釘是穿越手腕，因為手腕結實，可以把手鎖牢。如果鐵釘穿越掌心，身體的重量會把皮膚撕裂，人便會從十字架上摔下來。所以鐵釘必須穿過手腕，而當時的文字把手腕當作手的一部分。<sup>9</sup>

此外，鐵釘須穿過正中神經通過的地方。因是最大的神經，所以神經壓碎的痛苦非常難以忍受，沒有一個字足以形容，非得造一個新字來描寫，意思是“來自十字架的劇烈痛苦”。<sup>10</sup>

接著，鐵釘穿入耶穌腳部，鮮血再一次湧流出來。他的腳部神經也給壓碎了，忍受與釘手時同樣劇烈的痛苦。然而，十字架的懸掛，更對耶穌的身體帶來巨大的壓力。祂的雙臂立刻被拉長大概有六寸，兩肩因而脫節，這就應

## 《恩福靈筵——啟示錄》

陳宗清牧師著 校園書房出版社出版



對不少信徒而言，啟示錄猶如天書一般，艱深難懂。然而這卷書卻蘊含許多寶貴屬靈教訓，對處在末世的我們提供了實際的指引。

啟示錄用獨特的意像、比喻、數目詮釋真理，為要勸勉、警戒、責備、糾正、挑戰並安慰其讀者。研讀啟示錄是一大祝福。作者以深入淺出的筆法，闡釋讀者最不熟悉、不易了解的聖經最後一卷書。建議奉獻\$10元。

入淺出的筆法，闡釋讀者最不熟悉、不易了解的聖經最後一卷書。建議奉獻\$10元。

驗了《詩篇》第二十二篇所載的預言：“我的骨頭都脫了節”這句話。<sup>11</sup>

他的呼吸減弱之後，進入所謂的呼吸酸血症——血液中的二氧化碳分解為碳酸，使血液的酸性增加，終於導致心搏失常。事實上，耶穌在心搏失常時就知道死時到了，那時候他還能說：“父啊，我將我的靈魂交在你手裡。”說了這話，心脈停止，氣就斷了。<sup>12</sup>

耶穌斷氣以後，有個羅馬士兵走來，把一根長矛刺入他的肋旁，以查明他是否確實已死。那支矛顯然扎穿了肺而進入心臟，當他抽出來的時候，大量液體——先是看起來像水般清澈，後跟著大量血液——噴流了出來（約十九34）。

這樣，耶穌終於在十字架上流盡了最後一滴血。

作者現在溫哥華佳恩基督教會牧會。

註：1. 劉再復、林崗：“共犯結構與懺悔意識——評〈紅樓夢〉”，《文化中國》，二〇〇四年第一期（總第四十期），頁31-33。 2. 同上，頁29。 3. 同上，頁24-38。 4. 魯迅：《中國小說史略》，載《魯迅全集》第九卷，頁231。 5. 王國維：〈《紅樓夢》評論〉，《王國維文學論著三種》，（商務印書館，二〇〇一年），頁14-15。 6. 劉再復與梁燕城對話：《無罪之罪和歷史共業》，載《文化中國》總第三期，1994年，頁11；參：[1]，頁24-25；劉再復、林崗合著：《罪與文學——關於文學懺悔意識與靈魂維度的考察》（香港：牛津出版社，2002年）；子夜：“共業、共罪和懺悔文學——評劉再復關於罪與文學的理論”，載《文化中國》總第四十期，頁39-45。 7. L. 史特博著，李伯明譯：《重審耶穌》，（海天書樓，2002年），頁169。 8. 同上，頁170。 9. 同上，頁171。 10. 同上，頁172。 11. 同上，這預言的日期早在十字架刑具實際使用之前幾百年。 12. 同上，頁173。

漢語學界常將基督教罪論簡約成“性惡論”，並比之以儒學“性善論”。其實，罪論固然反映出基督教對人性晦暗的深刻洞察，但並非與“性惡論”等量齊觀。用通俗的神學語言講，罪是人性從原初之善淪落的結果。如果“人性”是指人的“原初”狀態，那麼顯然基督教更接近“性善論”。

更重要的是，基督教罪論有深廣的社會內涵，並非人性論解釋可以窮盡。人類社會存在的某些罪惡，不僅植根於人性中，而且植根於社會制度中。社會性的罪比起個人的罪更加複雜，無孔不入而隱秘，且往往以龐大的暴力機器和意識形態作後盾。在複雜的社會制度中，許多人在沒有意識之中已犯下罪，一個人的行為能夠產生何種社會後果，並非自己可以把握。再侯·尼布林（Reinhold Niebuhr）曾經舉過一個例子，如果一個人從不做壞事，按時向政府納稅，並不能保證自己的行為完全脫離了罪。因為他不能控制政府把他的稅款用於善舉，相反地，政府有能力把他的稅款用於擴充軍備、發動戰爭等罪惡活動。所以，幾乎無人可以逃脫社會性罪責。

近年來，越來越多神學家關注社會罪性問題。以下是神學界中最常見的四種表述方式：

### 一、世界的罪

這概念具有強烈的《聖經》語言色彩，尤其《新約》中常出現“世界”為罪所統治的描述。<sup>1</sup>荷蘭神學家彼得·叔恩堡（Piet Schoonenberg）依據這種《聖經》傳統，將社會性的罪稱為“世界的罪”。在他看來，《聖經》是在社會意義上談論罪的問題，並把罪看作社會現象。自從人類的始祖淪落後，罪便進入人類歷史，並形成了一股強大的社會力量，這就是“世界的罪”。人一出生便處於“世界的罪”中，無法逃脫羈絆。

### 可戰勝的命運

叔恩堡受海德格存在哲學影響。海德格主張，雖然人被拋入這個世界，卻仍然能夠選擇本真或非本真的生存。叔恩堡強調人“處於”充滿了社會性和結構性之罪的世界之罪，這乃是人的生存現實。但是，人依然可以藉上帝的救贖超越這種處境，選擇克服罪性的本真生存。所以，“處於世界的罪中”既是臨在每個人身上的命運，又是人能夠戰勝的命運。它不只是一種消極的、毀滅性的力量，也包含積極的超越性潛能。這意味著，儘管人的生存為

# 淺探社會罪性

劉宗坤



罪的現實所轄制，但是人擁有什么種生存，仍然取決於自己的抉擇。

### 果性原罪

“世界的罪”不是獨立存在的一種社會現象，它與原罪有密切的關係。“世界的罪”也像個人的罪那樣，能夠通過歷史的延續而代代相傳。個人的罪在社會現象中表現出來，便成為社會性的罪，有“世界之罪”的意義。人類自亞當的淪落開始便是如此。始祖犯罪造成了歷史性的後果，並不斷遺傳給後人。叔恩堡曾以果性原罪（*peccatum originale originatum*）和因性原罪（*peccatum originale originans*）來說明“世界的罪”與“原罪”。<sup>2</sup> 他稱前者為“被動的原罪”，這是所有人都不得不面對的罪性狀態；後者則是指這種罪性狀態的原因，也即是那場把“被動的原罪”帶入世界的淪落。由此，叔恩堡基本上把果性原罪等同於“世界的罪”，把因性原罪等同於“原罪”。<sup>3</sup> 在“世界的罪”和“原罪”所統治的世界上，生存無法逃脫虛無的威脅，個人的力量顯得勢單力孤。儘管如此，個人的罪責仍無可推諉，因為選擇本真或非本真的生存，任何時候都掌握在人的手中。顯然，在叔恩堡的罪論中，個人之罪、世界之罪和原罪處於一種相互關聯、相互影響的複雜關係之中。

## 二、整體的罪

神學家赫林（Bernard Haring）也使用“世界的罪”這一概念，但他創造了“整體的罪”來描述罪在人類中的傳播。如果說“世界的罪”側重於罪的社會向度與《聖經》傳統的聯繫，那麼“整體的罪”則更加重視罪社會向度之普遍性和歷史承傳性。人類是一個整體，因為它同為上帝所造，同是亞當的後裔，所以，在人類大家庭中，一個人犯罪便意味著所有人犯罪。這正是亞當淪落後整個人類所面臨的現實。

人類的整體性使任何個人都無法免於罪性的侵蝕，這一點完全符合《聖經》的傳統。保羅所言“一切受造之物一同歎息、勞苦，直到如今”（羅八19-23），描繪了罪在人類整體中的普遍性和歷史承傳性。不是人願意接受



這種罪的現實，而是不得生活於這種現實中。在人類的大家庭中，只要尚有一人犯罪，所有人都難以免除罪的侵蝕；只要尚有一人未脫離罪的轄制，所有人便都無法脫離罪的轄制。罪的歷史承傳性也屬罪的整體性，一代人的罪會影響到下一代人，正如以色列人所講的“父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸

倒了。”（結十八2）一代人犯罪所造成的後果，也許要由下一代人甚至後面的無數代人來承擔。

顯然，“整體的罪”與“世界的罪”及傳統神學中的“原罪”在含義上十分接近，但側重點各有不同。有神學家曾經批評“罪的整體性”沒有充分重視罪在社會關係和社會結構中根深蒂固的存在。<sup>4</sup> “罪的整體性”實際上更接近“原罪”的概念，只不過它把“原罪”作為一種人類共同的社會現象來考察，罪一旦進入世界，便侵蝕整個人類肌體。顯然，“罪的整體性”預設了人類的整體性，按照基督教的解釋，人源於同一個祖先，在親緣上是個整體，亞當既是第一個人，也是整個人類的名字。這種整體人觀一直為正統的基督教傳統所持守。人類淪落後所組成的社會群體，也必然帶有這種整體性的因素。

## 三、社會性的罪

“社會性的罪”一詞最直截了當描述罪的社會向度概念，也是最常見的說法。它直接揭示出，罪不僅潛藏於人類社會中，而且借助該結構不斷傳播。

神學家亨烈特（Peter Henriot）提出，“社會性的罪”至少包括三方面：一、壓迫人、褻瀆人的尊嚴、窒息自由、極端不平等的社會結構；二、促發或有利於個人自私行為的情況；三、與不為自己惡行負責之人串通一氣，或默認他們的行為。<sup>5</sup> 社會性的罪總是通過一定的政治和經濟制度表現出來，保障一部分人的特權，剝奪大部分人的權利，並任憑特權階級實行殘酷的壓迫和剝削。在這種制度中，人們沒有尊嚴，沒有自由，如果不徹底服從，便面臨失去一切的危險。

許多人曾誤以為，這種邪惡的現象只存在

罪潛藏於人類社會中，而且借助該結構不斷傳播。

於社會制度中，只要建立一種合理的制度，就可以避免。經過二十世紀形形色色政治烏托邦帶來的血雨腥風之後，人們終於發現，建立這樣的社會制度無非是一種不切實際的臆想。任何制度都無法避免結構性罪惡。不過，結構性罪惡的確有多寡、強弱之別。在某些社會制度中，普通人喪失基本權利，在經濟上受到特權階層的掠奪式剝削，在政治上毫無權利，完全受當權者利益的左右。這種制度性罪惡所造成的損害，遠遠超過個人性的罪惡。在民主制度中，人們則能在很大程度上免於自身權利被過分剝奪，不致徹底為當權者所左右。但是，民主制度並不能從根本上杜絕罪惡，只能盡可能加以限制，使之不至於完全失控，釀成巨大的社會災難。

### 制度與惡行

社會性的罪涉及罪的“主體”和“惡行”兩方面，前者指犯罪的群體或制度，後者既可以是個人的惡行，也可以是群體的罪惡。因此，社會性的罪可以從主體或客體分別來界定。神學家鮑姆（Gregory Baum）認為，若僅僅從惡行的角度界定罪，便難以觸及社會性罪惡的深層意義，所以必須首先從主體的角度來加以界定：社會性的罪存在於群體或制度之中。鮑姆把社會性的罪分為四個等級：（1）社會制度、政治、經濟和宗教制度中存在的非公正和非人道傾向；（2）形形色色的意識形態，在社會中形成文化和宗教符號，使各種非公正狀況合法化，加重了對人的損害；（3）這類制度和意識形態製造並灌輸人們虛假的精神意識，可使民衆集體參與種種暴行，並誤以為是在為崇高的事業奮鬥；（4）受這種扭曲的精神意識所左右的集體意志，增加了社會的非公正，強化了社會的非人道傾向。這是個人的罪進入社會性罪惡最主要的途徑。

享烈特與鮑姆均把制度性問題放在社會性罪惡的首位，這顯然有別於基督教傳統的罪觀。後者以自由意志和個人選擇為罪的核心問題，認為人類的罪性與亞當的淪落一樣，完全是自己選擇的結果，應當承擔全部責任。如果人一出生便處於一個充滿罪惡、不公正的社會，那麼他有什麼理由為這種制度的罪性負責呢？尤其是從祖先或上一代人承傳下來的制度，完全是強加於個人身上，個人毫無選擇的



權利。所以，傳統罪論的自由意志並不能完全適用於社會性的罪。<sup>7</sup>

### 原罪的具體形式

不過，社會性的罪與原罪之間並非毫無關係。一般神學家仍然把原罪作為一種更根本性的罪。辛德勒（Thomas F. Schindler）便指出，原罪表現了人對上帝的普遍背逆，而社會性罪惡則表現了這種背逆所採取的社會歷史形態。因而，社會性的罪乃是原罪在某種文化和某個時代的具體形式。<sup>8</sup>

社會性罪惡固然有其社會和歷史的根源，但同時也有著深刻的人性根源。如果在討論社會性罪惡時，完全忽略原罪和淪落的意義，則容易把問題簡單化或表面化。不顧人類淪落後的罪性現實，試圖在社會歷史和制度層面上徹底解決問題，這是一切政治烏托邦的通病。從神學上講，如果忽略了原罪和淪落，對社會性罪惡的分析就會完全局限於社會學的層面，一切神學概念都會變成可有可無的裝飾。無論社會性罪惡的情況如何特殊，狀況如何複雜，根本上仍是淪落的產物，仍是人類背棄上帝的結果。這是一切基督教罪論的基礎和出發點，當然也是討論社會性罪惡的根本出發點。

### 四、結構性的罪

“結構性的罪”又被神學家柯蘭斯（Patrick Kerans）稱為“罪性的社會結構”。<sup>9</sup> 社會結構的罪性可以從來源和後果兩方面看。從來源上講，社會結構的建立與發展總離不開個人的決定和選擇，因為每個人都無法脫離罪性和腐化的命運，所以任何人的決定和選擇都無法達到徹底的公義。從後果講，如果一種社會結構保護一部分人的權利和利益，而剝奪另一部分人，或者把權力集中在一部分人手中，使另一部分人處於絕對無權的地位，沒有自由，沒有尊嚴，這種社會結構就是有罪的。<sup>10</sup>

### 掩蓋罪的制度

持類似觀點的神學家不在少數，其中較著名的有拜倫（William J. Byron）、邁克費里（Peter McVerry）以及邁考米克（Patrick McCormick）等。拜倫把社會結構看作人與人之間相互關係的制

社會的罪不但複雜，且常以暴力機器和意識形態作後盾。

許多罪惡現象是屬於結構性的，造成了人類生活的夢魘。

度化，社會結構不但包含人性的邪惡成份，而且還會造成人對邪惡現象的冷漠和麻木。<sup>11</sup>邁克費里把罪性的社會結構看作壓迫所造成的各種社會關係，當權者為了獲取利益，不惜壓迫另一部分喪失權利的人。但是，並不是所有的壓迫者都能意識到自身的邪惡行為，每種制度都會通過自己擁有的意識形態和價值體系，來掩蓋種種赤衿的壓迫行徑。<sup>12</sup>邁考米克則認為，具罪性的體制和社會結構會把各種罪惡的、不正義的關係制度化，而它們反過來會容忍甚至強化個人的罪性。<sup>13</sup>

結構性的罪不排除個人罪性所起的作用。相反，二者之間存在著不可分割的聯繫。根本上，結構性的罪與個體性的罪一樣具有普遍性。諾瓦克（Michael Novak）十分強調結構性罪惡的普遍性。在他看來，由於個人的罪性，社會的所有結構在某種程度上都屬於“罪性結構”。所以，在世上建立完全脫離罪性的制度之理想，均流於徒勞無益的烏托邦空想。

### 監督與制約

最現實的做法，是建立能夠激發人的創造性和自由使人的罪性受到有效監督和牽制的制度。既然人的罪性靠任何制度都無法根除，那麼就只能靠制度來制約和限制。如果一種制度對某一部分人失去約束或缺少必要的限制，這種制度必然極端的不義和邪惡，因為該部分人的罪性很容易惡性膨脹，腐蝕整個社會機體，使社會處於混亂和瓦解的邊緣。相反，如果一種制度對所有人都能提供有效的制約，個人的罪性便不會因權力和利益的關係而獲得惡性發展，社會因此而處於穩定的有序狀態。前者往往是獨裁制度所造成的結果，後者則往往是在民主制度下才能形成的狀況。

諾瓦克認為，就世界上現存的政治制度而言，只有民主化的資本主義制度具有能夠有效制約罪性的良性功能。因為，要消除“罪性的結構”並建立“道德的結構”，必須首先形成有效的制約和監督機制，而要做到這點，必須依靠民衆的制度化參與，除此之外，別無良方。在人類已經存在的所有制度中，除了民主化的資本主義之外，其他任何制度都無法保障民衆的有效參與。

### 結語

以上各種學說表明，結構性的罪往往與政治權力、意識形態、經濟利益等因素結合，成為一種根深蒂固的腐敗力量。一方面，它嚴重

## 《宇宙本體探究》

陳宗清牧師著 校園書房出版社出版

世上萬物的表象不斷在變化，究竟它的背後有沒有不變的實體？本書將基督教與新儒家對於「宇宙本體」的觀點作了深入的比較，並從福音派的立場給予回應。



梁燕城博士在序言中指出，「這本書是當代期待已久的學術論著，在未來華人教會歷史中，將是一代表作。」關心中國文化與基督信仰會通問題的人士閱讀本書，必能得到極大的助益。

歡迎索取，建議奉獻\$15.00。

侵蝕著社會機體和個人心靈，另一方面則因自身在制度中根深蒂固，而為人們熟視無睹。因此，往往是在政治權力和意識形態瓦解，或經濟利益重組時，許多結構性的罪惡才會被揭示出來的。

過去幾十年之中，拉美解放神學、女性神學、第三世界神學等所揭示的許多罪惡現象，都屬於結構性，比如，階級壓迫、貧富分化、性別歧視、種族主義等，都造成了糾纏人類生活的夢魘。在非民主化的國家，各種社會罪性往往借助不受制約的政治權力惡性膨脹，成為社會動盪的誘因。就此而言，諾瓦克以民主制度限制社會罪性的學說十分值得漢語學界思考。

作者為學者、作家和律師。

註：1林前二8,12；羅五21；六6,14,17,20；加三22；約十二21,31；十四30；十六11等處。 2天主教正統教義把原罪分為“因性原罪”與“果性原罪”，前者主要指人類從始祖亞當犯罪所承襲的罪性；後者則是指人們所面對的現實罪惡處境。前者是因，後者是果，“因性原罪”與“果性原罪”由此而得名。輔仁神學著作編譯會：《神學辭典》，臺北：光啟，1996，頁441-442。 3 Piet Schoonenberg, *Man and Sin*, 124-125。 4 O'Keefe: 《社會罪性面面觀》，頁28。 5同上，頁29；Peter Henriot: “社會罪性的概念”，頁40。 47-48: “社會罪性”，頁128-129; “Social Sin and Conversion: A Theology of the Church's Involvement”, *Chicago Studies* 11, Summer 1972, 頁120-121。 6 O'Keefe, 頁30。 7 Thomas F. Schindler, *Ethics: The Social Dimension: Individualism and the Catholic Tradition*。 8 Patrick Kerans, *Sinful Social Structures*。 9同上，頁79。 10 William J. Byron, *Toward Stewardship: An Interim Ethic of Poverty, Power, and Pollution*。 11 Peter McVerry, “Sin: the Social, National, and International Aspects”, *Way Supplement* 48, Fall 1983。 12 Patrick McCormick, *Sin as Addiction*。 13 Michael Novak, “Structures of Virtue, Structures of Sin: A Theology of Natural Liberty”, *America* 160, January 28, 1989。

近年來，大陸、台灣、香港對中國基督教史的研究有長足進展，新的研究機構不斷湧現，研究成果也層出不窮，甚至有此一研究已從“險學”發展為“顯學”的誇張說法。然而，兩岸三地基督教史研究的起點並不一致，社會和學術環境又大不相同，因此在此領域各有不同的特點和優勢。本文將此趨勢作一勾勒。

### 基督教會史研究的初階

兩岸三地開展中國基督教史研究，在時間上有先後，其中還有某種傳承關係。民國時期，大陸的學者主要是出身教會及從事中西交通史研究的學者，在中國基督教史領域作出了開拓和奠基性的努力。香港浸會大學的歷史學者李金強曾開列過這些學者的名單，包括陳垣、張星烺、馮承鈞、洪煊蓮、向達、方豪、王治心、徐宗澤等人。<sup>1</sup> 然而所謂治史難，治教會史更難，中國基督教會史“發展崎嶇、隱晦難明，加以宗派繁雜，記錄短絀”，<sup>2</sup> 文獻檔案多為外文，且涉及多種語言，因此對任何治中國基督教會史的學者，均是巨大挑戰。

因此，在一九四九年前，國人治教會史的成果屈指可數，除上述學者的代表著述，如陳垣的《元也裏可溫考》和《開封一賜樂業考》、馮承鈞的《景教碑考》和《元代白話碑》、徐宗澤的《中國天主教傳教史概論》等原創性成果外，其餘大多只是資料性的文獻彙編而已。至於治中國基督教（新教）史的學者和研究成果，更是寥寥無幾。一九四〇年由青年協會書局出版、王治心所著《中國基督教史綱》，是中國基督教第一部通史或全史著作。儘管該書頗多訛誤，且以教會史觀掛帥，但在其問世後的半個多世紀以來，在大陸和台港一版再版，目前仍不失為修習中國基督教史的主要入門和參考書籍之一。<sup>3</sup> 一九四九年前的大陸基督教會擁有十餘所大學和數十所神學院校，當時無論是教會史研究還是宗教/神學研究，人才自然非教會莫屬。

### 大陸的轉向與沉寂

一九四九年政權更替，將大陸以教會和教會學者為主的基督教史研究，引入政治化軌道。五十年代初在基督教三自愛國運動中，批評帝國主義“利用基督教侵華”成為“重造”基督教史的基本方向。當時在中華基督教協進會機關刊物《協進》上，所刊載的中國基督教史料整理和史學批評文章，數量之多、

刊期之密、觀點之鮮明，堪稱中國基督教界的“史學控訴運動”。此後不久，教會史家王治心以“兩忘”為筆名，在《協進》和《天風》（三自機關報）上，不經意地挑起關於中國基督教自立運動的大辯論。上述史學批判和辯論，儘管火藥味十足，以政治觀點上綱上線，但仍不失為迄今大陸基督教會在有關其自身歷史領域所作出最系統、規模最大和水準最高的一次治史努力。<sup>4</sup> 此後，就連政治化和意識形態化的教會史研究在大陸也銷聲匿跡，基督教會被當作四舊掃地出門，教會史研究成為學術界避之惟恐不及的禁區。

### 台灣繼注開來

一九四九年後，中國基督教史的學術研究南移台灣和香港。在台灣成績斐然的中國天主教史研究，與大陸有明顯承繼關係，如方豪的研究被認為“為台灣學界銜接了一九五〇年之前，大陸學者陳垣等在天主教與中國文化交流上所奠定的學術根基”。<sup>5</sup> 台灣的中國基督教史研究雖開展較晚，但在史學前輩呂實強、李恩涵、王樹槐、王爾敏等學者的倡導下，亦逐步引起學術和教會界的重視。林治平先生的機構化努力，更在基督教史學研究上具倡導性。經近二十年的辛勤耕耘，到二十世紀八十年代，基督教史已蔚然成為獨立的研究領域。上述學者及楊森富、查時傑、王成勉、葉仁昌、林美玫、吳國安等人，在基督教與中國現代化關係、基督教本色化、教會大學研究、政教關係等領域，均獲開創性成果。

然而，近年來台灣的大陸基督教史研究卻略呈疲態，青黃不接、後繼乏人。究其原因，係政治生態發生變化，造成台灣學術呈本土化趨勢。這固然是原因之一，但有關文獻檔案資料不易取得，亦成一大瓶頸。歷史學者林美玫指出，在基督教史研究上“台灣學界必須運用大陸方面的史料，才有突破現有研究層次的可能”，<sup>6</sup> 可謂一語道破。不過，台灣本地基督教史的研究，卻給當地學者帶來生存和發展的巨大空間。近年來台灣學者在該領域佳作疊出，擴大了中國基督教史的內涵和外延，為重寫中國基督教史另闢蹊徑。<sup>7</sup> 實際上，荷蘭歸正教會早期對台灣原住民的傳教活動，使我們有理由質疑“一八〇七年新教入華”的傳統說法。目前全球各地正在籌備“新教入華兩百年”的慶典和慶祝活動，似應注意當時所謂入華，只是進入中國內地而已。

繼

注

開

來

教會史研究之今昔

徐以騏

## 香港得天獨厚

香港的中國基督教史研究，在某種程度上也出於大陸一脈，承先啓後的學者有羅香林、簡又文及六十、七十年代由台赴港任教的王德昭、王爾敏等。與台灣之發展略有不同的是，香港基督教史研究更多由教會或有教會背景的學術機構推動，有某種宣教學和教牧學的議程，因此顯露出注重當代特點。八十、九十年代以來，在李志剛、梁元生、吳利明、林榮洪等學者和基督教中國宗教與文化研究社（簡稱宗文社）、中國神學研究院、香港中文大學和香港浸會大學等院校和研究機構的共同努力下，香港的中國基督教史研究亦由冷轉熱，並在史學界逐步主流化，其中建道神學院由梁家麟、邢福增共同主理的基督教及中國文化研究中心更是異軍突起，以關注研究大陸現、當代基督教史，而在史林獨樹一幟。

香港在基督教史研究上具有得天獨厚的條件，她鄰近大陸，是中西學術交匯之地，加之研究資金充沛，且有高等學府宗教系和神學院校的學術支撐，又有較強的神學研究傳統。從事研究的全職專業人員雖為數不多，但各有所長，加之其他學科或研究領域的教會和非教會學者時來客串，故始終能保持較高的學術水準，並能採用較前沿的研究進路，在某種程度上幫助確立了漢語中國基督教史研究的學術標準和規範。近年來，香港學者開始注重香港基督教史的研究，並取得相當的研究成果。<sup>8</sup>

## 大陸研究的復甦

改革開放以來，大陸中國基督教史的研究也開始復甦，並迅速升溫，研究禁區也不斷縮小，雖不免時有乍暖還寒之感。如對基督教傳教運動的評價，筆者觀察到大陸學術界就“從一概抹殺到‘政治活動加文化交流’兩分法，再到側重中西交流或所謂文化傳佈，實現了從全面否定到基本肯定的觀念上的轉變”。<sup>9</sup> 事實上目前大陸學術界所應擔心的，早已不再是對傳教運動的肆意詆毀，而是對傳教運動缺乏批評性的過分拔高。在不到二十年裡，大陸基督教會史研究突飛猛進，研究機構日益擴充，隊伍不斷壯大，對外交流更加深入，研究水準也漸次攀升。在章開沅等史學名流的鼎力支援



下，教會史也開始在主流學術界佔有一席之地。目前在兩岸三地間，大陸的基督教史研究大有後來居上之勢。

當然，大陸基督教史研究的復興除人多勢眾外，亦有其自身的特點。首先，此種復興主要發生在學術界，並無教會的參與。大陸從事教會史研究的學人，雖不乏同情基督教者或本人就是基督徒，但大多與教會並無瓜葛，加上對教會史研究幾乎均屬半路出家，因此對中國教會的實情不免有所隔膜，不少研究甚至有隔靴搔癢之感；第二，大陸目前教會史研究的發展極不平衡，南強北弱，沿海地區和大城市與內地在獲取有關資訊和文獻資料上有較大差異，因此研究水準參差不齊；第三，目前大陸基督教史的研究，雖已相當開放，但仍有“下筆如有繩”的禁忌，如一九四九年後的教會史在大陸幾乎無人問津，可見“新舊社會”的觀念仍有影響和束縛，有學者甚至把大陸教會史研究不越過一九四九年的陳規稱為需要摒棄的史學方法論。<sup>10</sup>

## 與北美鼎力展新局

不過，改革開放加速了兩岸三地的學術互動，大陸和台港的學者互訪、學生互換、學術合作和其他交流日益頻繁，你中有我，我中有你，過去的那種學術畛域已在逐步消失，“在中國基督教史研究前冠以大陸、臺灣和香港等地域性名稱將會更加困難”。<sup>11</sup> 因此，目前大陸學術進步所造成的，與其說是基督教史研究重心的北移或回歸，不如說是大陸和台港三足鼎立又交流互動的格局。兩岸三地的基督教史研究各有千秋，取長補短，和而不同。兩岸三地不斷深入的學術合作，勢將大大推進中國基督教史的研究。

最後需要指出的是，在中國的基督教會史研究中，北美一向扮演著極其重要的角度。事實上，關於中國基督教史研究的大部分理論、觀點和視角，均出自北美學者。他們的研究成果在相當大的程度上，導引著漢語中國基督教研究的方向。<sup>12</sup> 中國基督教史研究的第一本通史或全史《基督教在華傳教史》，就是曾在華傳教的耶魯大學教會史名教授賴德烈（Kenneth Scott Latourette）的扛鼎之作。該著目前儘管已陳舊過時，但仍令任何治基督

教通史的後學望而生畏。哈佛的漢學一代宗師費正清 (John F. Fairbank) 和他的同事及門生，在開創中國基督教史的學術研究方面厥功甚偉，當前國外、大陸和台港所有從事中國基督教史研究的學者均受其餘蔭。

中國基督教史研究領域的“美國因素”，近年來因兩岸三地留美學者在中國教會史研究的日益活躍，而有新發展。這些學者的雙語能力，使他們能同時在英語和漢語中國基督教史研究領域佔有一席之地。由北美華人基督教學會主辦、恩福基金會支援出版的《基督教與中國》期刊的問世，就是這種新發展的一個顯例。可以說，目前漢語中國基督教史研究正在形成大陸、北美、台港三岸四地攜手共進的嶄新局面。

### 因應新趨勢

新的研究格局需面對新的研究使命。過去一、二十年，國內和國際學術界廣泛地開展，基督教史從以西方為中心的“宣教史”，到以本地教會為中心的“教會史”，而以耶穌基督和普世教會為中心的“新宣教學”的“新基督教史學”更是呼之欲出。

耶魯大學著名的宣教史家拉明桑納 (Lamin Sanneh) 教授，在論及非洲基督教傳教運動時說，非洲基督教不是重複而是豐富了基督教的歐洲模式或版本。事實上，只有通過對基督教的本土發現或福音的“種族化”，才能“把基督教從歐洲文化的束縛中解救出來”，從而彰顯基督教的普世性。<sup>13</sup> 香港中文大學梁元生教授則提出建構“新基督教史”的“兼蓄”與“多元”、“相連”與“互動”的宏觀史學觀點，試圖改變“差會與工場”、“核心與邊緣”等，帶有主從和高低之分的傳統關係定位。<sup>14</sup> 所謂新基督教史，無非是對基督教機構的中心從北半球向南半球轉移，“第三教會”或“新基督教王國”的崛起，宣教運動全球教會的多向互動（即所謂六大洲觀），取代西方教會向亞、非、拉三大洲佈道的單向流動（即所謂三大洲觀）等現狀和趨勢，作出史學回應。<sup>15</sup> 中國基督教會在全球宗教復興和“第三教會”崛起中扮演著重要角色，兩岸三地的教會史學者理應對全球化時代的“新基督教史學”有所作為。

作者為上海復旦大學美國研究中心教授

註：1. 李金強：“中國基督教史研究的興起及其發展”。  
2. 湯清《中國基督教百年史》（吳明節序）。3. 麥王治心

## 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）
- 《恩福靈筵—羅馬書》\_\_本（建議奉獻8元）
- 《恩福靈筵—啓示錄》\_\_本（建議奉獻10元）
- 《宇宙本體探究》\_\_本（建議奉獻15元）
- 《尋夢者》\_\_本（建議奉獻13元）
- 《衝破靈界的黑暗》\_\_本（建議奉獻10元）
- 《基督教與中國》第二輯\_\_本（建議奉獻8元）

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

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

《中國基督教史綱要》所附由本人撰寫的導讀。4. 王治心《中國基督教史綱要》之“導讀”。5. 林美孜：“五十年來臺灣學者基督宗教研究成果總論與發展趨勢評析（1950-2000）”，《基督教學術》（第3輯）。6. 同上，第175頁。7. 查時傑：“臺灣教會史研究現狀”，《從險學到顯學：中原大學2001年海峽兩岸三地=教會史研究現狀研討會論文集》；林美孜：“五十年來臺灣學者基督宗教研究成果總論與發展趨勢評析（1950-2000）”。8. 邢福增：“香港基督教史研究現狀”，《從險學到顯學：中原大學2001年海峽兩岸三地教會史研究現狀研討會論文集》；邢福增：“1949年前香港教會的發展—宏觀歷史的考察（1842-1949）”，《近代中國基督教史研究集刊》（第四期）。9. 徐以騷：“大陸中國基督教會史研究之再評介”。10. 同上，第74頁。11. 同上，第70頁。12. 林美孜：“十九世紀基督新教在華傳教活動研究之回顧與展望—以美國傳教士和傳教團體為主的討論”，《近代中國基督教史研究集刊》（第三期）；魯珍晴編、王成勉譯：《所傳者何？—基督教在華宣教之檢討》；Jessie G. Lutz, “Christianity and Christian Missions, Western Literature, the State of the Field,” 《近代中國基督教史研究集刊》（創刊號）；李樹熙：“西方研究中國基督教歷史的新方向”，《歷史人類學學刊》第2卷第2期。13. 拉明桑納：“融超越者為本土：基督教的非洲轉型—對非洲種族和宗教動員的比較性思考”，《基督教學術—宗教、道德與社會關懷》（第3輯），上海古籍，第261頁。14. 梁元生：“中國與基督教：史學的再思和重構”，《十字蓮花：基督教與中國歷史文化論集》。15. Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*；徐以騷：“美國新教海外傳教運動述評”，《宗教與美國社會——美國社會的“路線圖”》（第1輯）。

上文批判了湯因比的衝擊—回應模式，並分析道成肉身、十字架和復活這基督生命的三要素，是文化自我超越的最佳淵源。

本節將以基督與文化的關係和衝擊—回應模式為背景，觀察兩個民族文化更新的進程。作為中國人，當然選取現代中國作為具體的觀察對象，因為一切理論的最終落腳點是自己當下的存在。選取日本則考慮：（1）日本與中國文化最近緣，<sup>1</sup> 選取兩個相似物可以簡化比較的過程；（2）日本與中國同屬對西方衝擊具有創意回應的民族，<sup>2</sup> 而資源訴求之比較也更具有積極的意義。

### 中國文化更新的進程

#### 第一階段：技術階段

一八四〇年以來，中國經歷了層次分明、逐步升級地尋求回應資源的過程。第一個階段是技術階段。這階段從知識分子的“師夷”思考到“中學為體，西學為用”的洋務運動，基本圍繞著物質形式的技術要素，企圖以學習西方的技術來回應西方的衝擊。其間，對超越性淵源（即非物質性的或靈的淵源）發生興趣的，只是一些不滿現狀的無產者，即遵奉皇上的太平天國，而至上的超越淵源對他們也只具有“為用”的枝節、表面意義。

#### 第二階段：制度階段

這一階段開始轉到人的因素，但僅注意到外在要素——控制生活的“制度”。戊戌變法只想試著變動局部的政治制度，而到了辛亥革命，則要徹底而全面地更變中國固有的社會制度。儘管這個階段與上一階段一樣，整體上仍然趨向西方，不過其中出現一個反潮流的插曲。義和團運動以全面排外的姿態向內發掘資源，不過，其迅速而徹底的失敗，反而推動人們更急切地向外尋求資源。

#### 第三階段：整體文化階段

這階段意識到西方的衝擊是對整體文化的挑戰，只能由整體文化的更新來回應。五四運

動欲打倒孔家店，卻只從西方尋到了德先生（民主）和賽先生（科學）兩個不具有整體文化分量的替代資源，所以，其文化更新只具有批判的意義，而沒有實質的建設。共產主義革命是從西方人本主義的社會革命中發現了創意，這一具有世界觀意義的創意源泉，將中國對西方衝擊的回應推向頂峰，無論其正確與否，這個“準超越性”的資源使中國的回應具有了整體文化的性質。<sup>3</sup>

儘管中國的歷次回應具有積極意義，但在整體文化的回應上是失敗的。這些失敗在於未能建立適存於當代世界（即可以回應當代世界潮流衝擊），並繼續支撐中國文化的民族精神。即便共產主義革命達到了極高的文化整合力，也未曾真正做出整體文化意義的成功回應。目前中國的去共產主義化和西方化的現實，就是明證。

近年來中國的成功，並不具有真正的整體文化意義。雖然表面上是西方化的結果，但實質上共產主義文化整合所集聚起來的整體文化力量，在這種成功背後發揮了巨大的潛在作用。而西方化對共產主義力量的借重是異質性的，前者對後者不是融合，而是瓦解。儘管西方化把共產主義作為自身成功的資源，但由於它與後者截然對立，兩者無法長期共存。前者越是吸取後者，後者本身就越陷入崩潰。這種消滅自我文化資源的成功不可能長久。

此兩種異質力量所以能夠調和，是因為目前中國暫時放棄了整體文化目標。不協調的共存造就了表層的成功，卻以放棄整體文化的追求為代價。“摸著石頭過河”表現了將異質要素拼湊使用的實際政治智慧，可是，一種文化的長存，絕無可能建立在這樣功利主義的態度上。中國目前的成功僅僅是物質性的，這種成功在文化探索上不是成功的方向，只表明了停滯、過渡和等待。

中國一個半世紀的失敗，證明了技術、制度和文化的入本要素，都無法使中國回應西方的挑戰，從而使中國逐步向更為超越的方向前進。外部的持續壓力將每次嘗試的缺陷暴露出來，每次的失敗都成為更高的挑戰，激勵著中國向更高層次尋求資源。到了今日，一切都嘗試了，都失敗了，反而顯明尋求至上超越淵源是文化自救的唯一可行之路。這是中國現代文化更新第四個階段的開始，就是至上超越淵源的階段。

# 文化更新

# 與超越淵源

(下)

劉同蘇

#### 第四階段：至上超越淵源的階段

自上世紀八十年代，國內的學術界便有新諸子百家時期之說，這顯然是以春秋戰國比喻當今的世代。新諸子百家之說一方面正確地指明，在決定文化整體的主流世界觀方面仍是空白狀態，各家仍然在逐鹿；另一方面也意味著兼收各家的獨尊之說呼之欲出。

筆者基於以下的理由，相信基督信仰在諸候選人中處於優勢地位：（1）基督信仰以外來之物的不利之身，卻於官方壓制和主流社會排斥的壓力下存活下來，並急遽發展，這不僅表明自身的真理性，更顯示了不可抑制的活力。筆者不同意機遇之論（以為基督信仰在中國的發展主要拜機遇之功<sup>4</sup>）；中國教會遇逆境卻存活，遇順境而騰飛，必有非偶然的自身因素。（2）由於以內地會為代表的西人宣教士，開始面向中國草根階層，宣教策略的方向轉變，促成了上世紀二、三十年代的基督信仰本土化，而後由於與外界隔絕，家庭教會的堅守，形成今日更大規模的本土化。這種初步卻切實的基督信仰本土化，意味著這一超越淵源開始成為中國文化的內部資源。（3）自二〇〇〇年以來，以知識分子為主體的城市家庭教會崛起，標誌著福音進城和福音運動在民族水平上展開。這一變化象徵著基督信仰進入主流文化的開端。（4）八千萬基督徒是本土文化中的一個實在，而且這數目仍在急遽增長，並對周邊的人群具有強大的吸引力。一個超越淵源把握大眾的能力，決定了其對文化的實際影響力。

#### 日本文化回應的得失

##### 好學的優勢

在回應西方衝擊方面，日本似乎事事都走在中國前面。在工業現代化、科學技術、民主與法制等領域，日本對西方的學習惟妙惟肖，以致不少日本人以為自己已經脫亞入歐，成為西方人了。日本的優勢在於好學，其文化的吸取力和可塑性是此次回應外部衝擊的優越特性，而這一優勢卻是由其弱點造就的。日本遲至西元前四百年纔開始由漁獵轉入耕植，即從所謂森林文化轉型為稻田文化，<sup>5</sup> 那時日本剛從朝鮮學習種植短粒稻米。<sup>6</sup> 同時期，中國已經處於青銅文化的鼎盛期，並開始進入鐵器文化，政治制度也準備從封建轉型為郡縣（日本直到明治前後纔進行此類制度轉型）。

面對周邊更成熟的中華文明和朝鮮文明，日本主要通過學習來建立自己的文化。其早年的政治、軍事、技術、宗教專家多來自中國與朝鮮，<sup>7</sup> 更不用說中國人熟知的遣唐使（日本來華的留學生和訪問學者）。一個人的幼年經歷決定了其基本性格，文化也是如此。日本文化必須藉學習求生存的早年經歷，奠定了其好學的趨向。起步較晚的劣勢反而因為好學的回應，成為對付下一輪衝擊的優勢。

不過，下一輪的優勢也可能會成為下一輪回應的障礙。日本在學習西方的科學技術、生產方式和政治制度方面，顯然比中國成功得多。在工業現代化方面，其現代工業的技術和管理與國家干預和家族制度好像頗能相容。<sup>8</sup> 在政治制度領域，代議民主制似乎也可被天皇制和門閥制吸納。科學的引進呈現了同樣的模式，自蘭學開始大學特學西方科學的趨向，居然見容於傳統的人文環境。<sup>9</sup> 但是，當這些文化要素“成功”地溶入日本文化的時候，對日本文化的整體挑戰卻被忽略，至少對這種挑戰的危機感被延緩了。

##### 尚未成熟的文化

“日本人是富於彈性的，隨時準備妥協適應。這是它的正面。若從負面來看，日本人做事沒有原則可循，也沒有任何絕對價值標準。他們基本上是機會主義者，而價值系統是完全沒有絕對是非可言的。”“以團體為重心而不含超越價值的世界觀，可以在不必摒除舊觀念的情況下接受新觀念。過去之所以會與未來形成對峙，是因為有新的具體事實當前，迫得舊的抽象觀念和道德規範非改不可。假如原本沒有抽象理念，也就無所謂改變基本原則，只是繼續不斷在無衝突的情況下調整適應罷了。……日本的世界觀也能夠使外國的想法、做法適合日本本土習俗。從德川時代的宋儒理學傳入，一直到二十世紀美國大量生產方式傳入，都是如法炮製。這種講究實際的彈性，就是日本之所以能夠現代化而無損文化完整的秘訣。”<sup>10</sup>

日本的成功卻正是她的失敗，因為表面的成功並沒有回應真正的挑戰——即對其整體文化的挑戰，而這種挑戰所針對的，正是使其成功的機會主義。一種文化完全以學習和適應就能成功，是因為該文化還沒有長大。以“好學”作為品格，恰恰意味著尚無自己的品格。一個成熟的文化必有其不變從而獨立的人格。

人本要素無法使中國回應西方的挑戰，反使她逐步向超越方向前進。



## 亞伯拉罕凱柏

(Abraham Kuyper,

1837~1920),

荷蘭著名改革宗神學家，創立阿姆斯特丹自由大學，曾任荷蘭首相。

1898年應邀訪問美國，在普林斯頓

大學發表了著名的磐石講

座。<sup>1</sup> 他以“論加爾文主義”為題，從加爾文主義作為一種生命系統 (Life-system)<sup>2</sup> 出發，探討其與宗教、政治、科學、藝術等關係，並展望未來；共六講。一百多年後，回顧這個講座，我們不能否認，雖然凱柏講座將現代主義 (modernism)<sup>3</sup> 視為基督教的敵人，但其講座所表現出過分簡單、樂觀的發展觀，卻正是現代主義目前最被詬病的特徵之一。然而，剔除這些缺陷，凱柏的講座對我們來說，仍有非常重要的啓發。

### 一套生命系統

凱柏首先證明，加爾文主義提供了一套生命系統，即完整的人生觀和世界觀。他區分加爾文主義所涉及的四種層面：區域性 (sectarian)、信仰告白性 (confessional)、宗派性 (denominational) 及系統性 (scientific)<sup>4</sup>；並強調第四種的重要性。他指出，一個生命系統必須回答人與神、人與人、及人與自然的關係；而加爾文主義對此提供了完整的答案。

其他新教教派和無神論者對這點會提出詰難：前者質疑凱柏想以加爾文主義取代整個新教主義；後者則會略過人與神的關係。凱柏對無神論者的回答很簡單：無神論者並沒有略過人神關係，他們不過是以「不信」來回答這個問題。至於其他新教教派的詰難，凱柏認為，加爾文主義是基督教（甚至一切宗教）發展的最高階段，也是對聖經真理最豐富的發展。當他宣稱加爾文主義是一個生命系統時，毋寧說，他認為聖經所啓示的真理被完整的發掘出來後，會要求一個整全的生命系統。如果能避免此觀點可能帶來的宗派主義偏見，就能從中學到整全福音對我們的要求。因此，本文將從這個角度來介紹凱柏思想的精華。

首先，就生命系統而言，凱柏讓我們看

以萬變充作不變，不是真正的不變。以多變為特徵，只是偽人格，不能構成獨立的自我。日本文化之所以不能作為整體，對世界文化做出貢獻（不能影響其他文化），就因為在整體存在的水平上沒有獨立（即不變）的自我。倘若不依據至上超越淵源，又怎麼可能有真正整體性的不變呢？永恒價值的缺乏被日本表面的成功所掩蓋，然而外部的衝擊卻將它揭示出來。尋求建立與至上超越淵源的關係，並因此而確立不動的整體文化根基，是日本文化臻於成熟，進而自立於世界之林的唯一道路。

### 與永恆者建立關係的挑戰

中國因悠久歷史積累起的文化優勢，在回應西方衝擊時卻成了負擔。長久以來已經定型的文化，抑制了局部更新成功的可能，同時，局部更新的失敗又造成了文化非整體更新不可的局面。所以，中國歷史上的成功反導致回應西方衝擊的失敗，而此前回應的失敗，反又孕育了最終回應勝利的可能。

日本較短的歷史形成了弱勢文化，而因弱勢所形成的全面吸取態度，卻使日本成功地回應了西方的衝擊。不過，日本在回應西方衝擊上局部的成功，反而阻礙了她面對整體文化挑戰的視野。由此，日本在歷史上的劣勢雖造成了她回應西方衝擊的優勢，但反倒使她在回應整體文化挑戰方面繳了白卷。

中國和日本在歷史上都承受了上帝的巨大恩典。若運用得當，這些恩典將成為對整個世界的祝福。若中國和日本不能真正建立與永恆者的關係，使整個文化確立在堅實基礎之上，就不可能作為整體性文化而自立於世界，更不用說將所領受的恩典與其他文化分享了。

作者為宣道會牧師，目前從事寫作與研究。

註：1. 賽繆爾·亨廷頓：《文明的衝突與世界次序的重建》，34頁。 2. 歷史研究，351頁。 3. 關於筆者對中國現代文化更新史的詳盡描述，見《重生的中國——雙重救世的同一》，連載於思福雜誌。 4. 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》，30頁。 5. 梅原猛：《森林文化：古代日本指引後現代主義之路》，220頁。 6. Conrad Totman, *A HISTORY OF JAPAN*, 29頁。 7. 上書，41頁。七世紀末遺留下來的一份日本貴族名單上，有三分之一為中韓後裔，可想這兩國在日本早期文化中的影響。 8. G. B. Sansom, *THE WESTERN WORLD AND JAPAN*, 106頁。 9. 在日本工業化的早期，國家的保護和津貼，家族式的管理和大家族的壟斷，就發揮著重要作用。 E. Herbert Norman, *JAPAN'S EMERGENCE AS A MODERN STATE*, 110-111頁。 10. 始興蘭學時，德川將軍命令：可進西方的科技書籍，卻嚴禁基督教的著作。 11. 加藤周一：《日本的空虛核心》，242, 252頁。

到，福音所要求的，絕不少於一整套世界觀和人生觀的重整：福音不僅使我們對人與神的關係發生根本改變——從悖逆不信變為信而順服；也使得人與人、人與自然的關係發生根本改變——從有形無形的階級劃分為人人在神面前平等，從與自然為敵（征服或逃避）變為與自然為友（管理和欣賞）。

就人與神的關係而言，凱柏指出，異教是在被造界裡尋找神；回教把神和被造界完全隔離；天主教則在神和人之間加上仲介；只有福音才能提供人與神直接的團契。就人與人的關係而言，異教、回教、天主教都無一例外地產生出種種等級制度，雖然各有其具體和細微的差異；但福音卻賦予人平等的權利——在神面前敬拜。最後，就人與自然的關係而言，異教太過高舉自然；而回教又太過貶低自然；在天主教的階梯裡，人與自然也彼此為敵；只有福音才能賦予人與自然真正和諧的關係。

### 與宗教的關係

在第二講裡，凱柏考察了福音與宗教範疇（即對至高者的敬拜活動）之間的關係。問題分為三個層面：宗教本身、顯於教會、證於生活。就第一個層面而言，凱柏認為，任何宗教都必須回答四個基本問題：（1）宗教的存在是為了神，還是為了人？（2）宗教的運作是直接的還是間接的？（3）對我們來說，宗教的運作是部分的（partial）還是整全的（holistic）？最後，（4）宗教的特徵是通常的（normal），還是異常的（abnormal）——拯救性的？

對問題一，福音的回答當然是為了神。但凱柏同時指出，這並不是否定人的重要性，因為，“人在宗教中的重要性”應當從果效來看，而不是宗教的本質和目的。對問題二，福音提供「信徒皆祭司」的觀念，由此可見，真宗教能使人得自由，而需要仲介的宗教卻對人產生束縛。對問題三，凱柏認為，就運作的官能（organ，比如，需“盡心、盡意、盡力”而非單單“盡力”）、範疇（sphere）<sup>3</sup>、以及人群而言，福音所產生的真宗教在各方面都是整全的。對問題四，福音就拯救的意義而言是異常的，因為它以啓示和重生為必要條件。

接下來，凱柏從三方面考察基督的教會。從本質上來說，教會是屬靈的，她的中心在天上，不在地上。從地上的呈現形態來說，教會是“信徒自願的集合”，因此也決定了其“聯

邦”（confederation）的組織形式；而宗派的多樣性也就不可避免。從存在的目的來說，教會的設立是為了神榮耀的彰顯和聖徒的相通，因此崇拜內在的屬靈性、懲戒的正面意義、以及教會的慈善事工都不可少。就教會在生活實踐中的果效而言，凱柏最重要的洞見在於指出：基督徒的道德生活是建立在“活在神面光之中”的體認，而不是建立在對“任何律法、理論、甚或教義告白”的認知之上。後者給予我們的，是律法主義或反律法主義式的“理論與實踐”的斷裂；而前者則帶給我們“與神同行”的應許和信心。

### 與政治的關係

一般認為，“基督教與政治的關係”是凱柏最重要的貢獻，而他的第三講就是概括性的闡述。凱柏一開始就指出，上帝那宇宙性的主權（Sovereignty）是最基本、原初的主權，由此衍生出三種次一級的主權，即：（1）政府（State）的主權；（2）社會（Society）的主權；（3）教會（Church）的主權。由於人的墮落和罪之進入世界，各種各樣的政府才有形成的必要。換句話說，神在地上設立政權（國家的主權），是為了罪的緣故。而這就是所謂權威（Authority）與自由（Liberty）相爭最根本的原因：從創造上來說，人的天性嚮往自由；從墮落的現實來說，權威又必不可少。

隨之而來的第三個重要觀念為：一切政權至終是由神而來。因此，（1）人應為了罪的緣故而順服權柄；（2）但沒有人可以奴役其他人。一切政權均應“靠神的恩典”來實施統治。所以君主制與共和制只有相對的差異，在權柄本質上卻沒有區別。民主固然可以提供更好的權力監督機制，但如果人們在操作時沒有把它當作是從神而來的恩典，一樣可以產生很壞的結果。凱柏這些有關民主的洞見，對現在很多無條件鼓吹民主制度之人——包括基督徒學者在內——應該是很好的提醒。<sup>6</sup> 接下來，凱柏比較了以法國大革命為代表、以無神論為前提的大眾主權（popular sovereignty），和德國以黑格爾式的泛神論為前提的國家主權觀念。前者產生的是“全能政府”（State-omnipotence）的鐵拳，而後者則形成抹殺了個體的“國家意志”（State-will）。

在凱柏看來，社會生活中的主權是獨立於政權之外、單單服膺於神權柄之下的主權。這些主權的範疇包括家庭、商業、科學、藝術等

恩

福

生

命

藍

圖

加爾文神學主軸

趙

剛

## 一切政權均應靠神的恩典來實施統治。

等。凱柏認為，社會生活的有機性、自發性（organic, spontaneous）與政府的機械組織性（mechanic）既相左，又相輔。在社會生活的每一個範疇裏，例如：個人生活、集體事業（如大學、協會、社團等）、家庭生活、以及自治群體等等，人們都有不受政府控制的天賦權利和自由。其實，如果沒有罪的話，國家和政府根本沒有存在的必要。<sup>8</sup> 那麼在墮落的現實中，政府的主權與社會的主權如何協調呢？首先，聖經賦予政府“佩劍”（Sword）的權柄，這體現在三方面：公義（懲戒社會中的罪惡）、戰爭（維護國家的完整）、和秩序（阻止內部的叛亂）。此外，當社會中不同範疇的主權產生衝突時，政府可以協調和規劃各自的界限。政府還需要維護社會生活中弱者的權利，防止一些範疇對權力的濫用。當然，為維護國家的完整和統一，政府也需要在人員和經濟領域實施一定的管理功能。

最後，就政府與教會的關係而言，凱柏首先澄清歷史上以塞維托（Servetus）事件為代表的“加爾文主義的政教關係”，他指出，這與其說是加爾文主義的特點，毋寧說是當時社會、文化、和歷史的環境使然。就加爾文主義本身來說，這種政教關係恰恰應予否定。凱柏認為，問題的焦點在於政府和教會各自的範疇和主權：它們應該在各自的範疇內保持各自的獨立性。故此，就政府與神的關係而言，雖然政府應該體認到其權柄和責任均來自神，但由於其範疇的獨立性，神的話語只通過政府官員個人的良心來掌權。

政府與教會是不同的組織形式，教會應該將權柄限制在屬靈的層面上，傳播並教導與政府的“佩劍”（Sword）相對應的神的“話語”（Word）；而政府則應對教會採取宗教寬容的態度。首先是因為政府缺乏足夠的材料來判別正統與異端，但更重要的原因是，政府與教會各有各自範疇內的主權。最後，基於尊重個人生活範疇的主權，政府應容許個人良心的

自由，包括言論自由、崇拜自由等等。這種良心的自由與法國大革命式的自由非常不同：後者是“順從不信者的大多數”，而前者則是“各人根據自己的信念和良心”來事奉神。

## 與科學的關係

在“加爾文主義與科學”這一講中，凱柏試圖闡述四個要點：（1）加爾文主義孕育了人類對科學的熱愛；（2）它使科學回歸自己的範疇；（3）它把科學從不自然的束縛中釋放出來；（4）科學的發展必會帶出衝突，而加爾文主義提供了處理這種衝突的方式。凱柏認為，第一條命題應是“歷史事實”，接下來才是“對歷史事實的解釋”。

從預定的教義來看，我們能去追究現象背後的規律，因為神的預旨和預定讓我們對合一、穩定和秩序產生信心，而這一切正是科學得以進行的基礎。其次，以加爾文主義為代表的新教，希臘人對屬靈之事的盲目和中世紀對物質世界的貶低相反，它讓科學回歸到了自己合適的範疇。原因有二，首先，從一般性的原則來說，救恩不單



單是個人的，更是宇宙性的，涉及到整個受造界的更新；其次，更特定而言，聖經縱然體認到人全然墮落的現實，但同時也指出神的普遍恩典對罪加以限制，因此，全然敗壞的人也能結出好果實。

在凱柏看來，真正的科學<sup>9</sup> 需要自由，就好像我們呼吸需要空氣一樣。而在這一點上，當改教運動將特殊恩典和普遍恩典作出區分，並把教會的責任限制在特殊恩典的領域裡時，就完全給予了科學所需的自由——雖然當時在教權與皇權的相爭中，多數大學投靠了教權，從而給自己戴上了枷鎖。“科學有其相對獨立的範疇”是凱柏主要的論點。凱柏又進一步指出：改教運動所強調“因信稱義”的教義，給予科學一種探求的驅動力，使得基督徒在世上的生活不再是為了進天國而作準備（因為信心已經給予他們足夠的保證），而是重新領受從

創造之初即受託的文化使命，從事科學研究即是這種使命的一部分。

同樣地，因為科學是一種獨立於教會（教權）和政府（皇權）以外的範疇，隨著它的發展，必然會在人群中帶出兩種完全對立的意識：自然主義的常態者（Normalist）和基督教的非常態者（Abnormalist）——兩者的區別在於對墮落的認知。<sup>10</sup> 而又因為科學是一種獨立的範疇，為便利其發展，它必須脫離從政府和教會的控制。故此，凱柏認為，唯有以加爾文主義為代表的基督教能提供最佳的解決辦法。

### 與藝術的關係

談及“加爾文主義與藝術的關係”，凱柏的主要論點為：藝術是相對獨立的範疇，所以具有自由。不可否認，早期藝術和宗教不能分開，然而，這對宗教和藝術都是一種早期現象。就宗教來說，新舊約在這一點上的區別就是明顯的例子：舊約時的符號和象徵是現在已成之事的影兒；而新約已經在人心找到了最高的位置，確立了宗教的範疇。另一方面，以黑格爾為代表的哲學家對藝術發展的研究，說明了藝術作為相對獨立的範疇運作之合理性。因此，當宗教和藝術都漸趨成熟的時候，二者的相對獨立性就得以表現出來。其次，“宗教居於人的心靈”這一點，又使得藝術和宗教在終極上不可割裂——真正的藝術必然不能缺乏對無限和超驗的追求。

因此，將藝術和宗教區分為相對獨立的範疇，並不必然會導致藝術的完全世俗化。進一步來說，如果我們堅持二者的相對獨立性，所關心的問題就不再是“基督教是否應發展其獨特的藝術形式”，而是“基督教對藝術本性的詮釋”。回答則是：藝術指出原初的創造在被罪污染以後仍可被人們發現的美麗，以及在基督裏更新的奇妙；更基本的一點則是，儘管墮落者會用一切神所賜的美物來悖逆神，但藝術絕不可能起源於惡者。最後，基督教人文主義者（歷史學家都承認，改教家們無一例外都是人文主義者）事實上把藝術從教會的監護下釋放了出來。

### 持久的生命力

在最後一講中，凱柏展望未來，認為以加爾文主義為代表的基督教，將顯出具持久的生命力。他提出一個很重要的看法，值得在這裏

介紹，即“揀選（election）”和“選擇（selection）”的區別。揀選最終的決定權在於神；因此，揀選的教義竭力強調“人與人相對而言在神面前的平等”和“神與人絕對的差距”（故人不能也不可能扮演神來定他人的揀選與否）。由此觀之，揀選的教義事實上提供了人人平等、相互自由的堅實基礎。選擇卻與此相反，它強調個人的自主意志和所謂的“自由競爭”、“自然選擇”，結果必然導致人與人之間的階級差異和彼此奴役。對照凱柏演講之後一百來年的世界歷史，我們不能不承認此一洞見的深刻。自由若不以聖經所啓示的神為根基，就會淪為奴役，這實在是一條發人深省的命題，且已為我們的觀察所證實。

### 一幅完整的圖像

凱柏的磐石講座讓我們看到整全的福音所蘊涵的豐富意義，並提供了一幅在基督教世界觀影響下完整的社會和文化圖像。從這幅圖像中，可總結如下幾點：第一、整全的福音是全人的，因此其他宗教（包括天主教在內）之聖俗二分觀念，並不適用於信徒；第二、福音所統治的是人心，因此不是通過十字軍式的外在力量去征服，而是通過對人內裡的拯救來達成；第三、在普遍恩典的教義基礎上，凱柏發展出其最著名的關於“範疇”（sphere）的觀念，並將之應用在政治、科學和藝術等領域。除了個別的細微問題，這種應用總的來說相當成功。而在此基礎之上，所發展出對自由的推崇，與一百年後的今天人們對自由的崇尚，可說相得益彰。只是如今當自由已經成為一種“聖像”時，有多少人注意到它所需的根基呢？

作者現在Westminster Theological Seminary博士班就讀。

註：1 The Stone Lectures：該講座由L. P. Stone基金會建立並命名。2 這個詞實際上是凱柏對德文Weltanschauung的翻譯。就是常說的“世界觀和人生觀”。3 「現代主義」代表一種思潮，一種自啟蒙運動開始，認為理性至上的思維方式；而「現代化」是一種社會發展的狀態。兩者當然有聯繫，但這種聯繫卻非必然。4 在歐洲的用法中，“scientific”常用在歷史的、哲學的、或政治的意義上，指對某一領域系統性的歸納和反思，因此不同于英美經驗科學上的意義。故將其翻譯為“系統性的”。5 「範疇」對凱柏來說是很重要的。6 凱柏甚至在演講中面對他的美國聽眾們說了這樣一句話：“像你們這樣的一種政府，不可能會在中國實現。”7 若考慮到後來的納粹德國，凱柏的批判更具說服力。其實，法國的“大眾主權”和德國的“國家意志”與早期的共產主義理論和運動在這些方面也似有雷同處。8 在此我們發現與中國道家“無為而治”的相似之處。不過，只有基督教才能為這種理想的無為而治提供其合理性基礎。9 在凱柏的觀念中，“科學”不單局限於自然科學。凱柏常把科學需要自由和大學需要自由相提並論。對現在讀者來說，這裡按“大學所需要的自由”來理

自由若不以聖經所啓示的神為根基，就會淪為奴役。

# 護華先鋒

杜恩沛

華人移民美國，主要是從十九世紀中葉開始。從那時至今，基督教會與華僑一直有密切的關係。教會從一開始就幫助華人面對各種困難，如開設英文班、造就人才、協助新移民就業、營救孤兒及受虐婦女、維護華人權益等。在對付困難及排華的歧視上，教會成為幫助華人的主要組織，時至今日，教會在幫助華人同胞上，仍然擔當重要的角色。

## 開拓先鋒

加州於一八四九年四月才有第一間教會，是位於三藩市東北約二十英里的便利鎮（Benicia）長老教會。同年五月，三藩市設立了該市第一間教會。一八五二年，長老會派士比利（Dr. William Speer）牧師到三藩市開拓當地華人的福音事工。當時，美國人很少注意國內少數民族的福音需要，士牧師是向少數民族工作的先鋒，北美的華人教會可說是由他開始的，該教會也是加州最早的基督教會之一。



士比利牧師夫婦

牧養四年後，士牧師因患重病，一八五七年回賓州老家休養。三藩市的華人教會因此有兩年沒有牧師，期間很多會友搬到其他城市，甚或返回中國。一八五九年，長老會海外宣道部派路密士（Rev. August Loomis）牧師來牧養這間教會。當他上任時，教會只剩下兩個會友。該教會位於三藩市士德頓（Stockton）街，英語學校在一樓，崇拜聚會在一樓，路牧師和他的家人則住三樓。這幢房子在一九〇六年三藩市大地震時被火燒毀了。

在那個時代，坐船來回遠東相當困難，從香港到三藩市需要兩個月。然而，橫越美國大陸也很困難。一八六九年以前，美國東西橫貫鐵路還沒完成，去加州的主要交通工具是馬車，走的是前人走出來沒有鋪的路，如 Oregon Trail、California Trail 等等，通常需要幾個月的時間，而且也相當危險。當時到西部的人，包括農夫、政治家、探險家、淘金者、還有宣教士。宣教士為了福音的緣故，長途跋涉去加州開荒，士牧師、路牧師和他們的家人可能也走過那些路，他們的精神令人敬佩。

## 維護華人權益

士牧師除了傳講福音外，還作社會服務。他開辦了一間特別為華人服務的診所。那時橫越太平洋的船很不衛生，許多華人到達時都已

染病，這診所給予極大的幫助。那時，美國白人對華人勞工的接納，由歡迎到歧視到排斥。一八五五年，隨著排華的風氣及嫌惡華人到金礦場競爭，加州議會立了針對華人的礦工稅。士牧師與一些居民聯合簽名，向加州的眾議院及參議院請願，廢除對華人不利的納稅條例，兩個議院因此撤消了法律。因此，士牧師深受華人尊重，被稱為「華人之友」。

路牧師也經常幫助華人，並且積極地傳福音。他常常去碼頭，分派單張給剛到美國的華人。據說在一八六二年，他與新華僑接觸和談道達六千人之多。一八七〇年，經濟衰退，橫貫大陸的鐵路也完成了，很多勞工失業，那時的華勞工資低，彷彿代罪羔羊，加州的排華浪潮亦越來越厲害。路牧師和記信牧師（Rev. Otis Gibson）在那種情況下挺身而出，勇敢地維護華人權益，得罪了不少歧視華人份子。一八七六年，三藩市的一份報紙刊登了攻擊華人的漫畫，除了嘲笑華人的不良形象，如骯髒、打架等，並提名攻擊路牧師和記牧師，由此反映出他們所付出的代價。

## 營救孤兒及婦女

那時的華人一方面被白人藐視，另一方面也被自己的同胞剝削。華工來美國通常要借錢買船票，他們的工資很低，多年才能把債付清，可說是高利貸的長期奴僕。更可悲的是，不少人是被拐來美國，有的還不到十二歲，男的被迫去做勞役，女的被迫去做妓女。當時的基督教會除了表示義憤填膺的立場，還具體地照顧他們身體及靈性的需要。筆者的曾祖父也是幼年被拐，到美國時，蒙路牧師及他的華人同工照顧，除了不致受到傷害之外，並有機會相信主耶穌，一八六〇年在當地華人教會受洗。實在感激那些宣教士，讓我的家族得到福音的祝福。

他們設立的教會也為被虐待的婦女提供保護的居所。循道會記信牧師和師母開辦了 Methodist Mission House，雖然遇到很多困難、被恐嚇，他們還是忠心的服事。記牧師說：「假如是上帝的旨意，就會成功。」在長老會（Presbyterian Mission Home）服事的庫畢慎女士（Margaret Culbertson）和卡馬龍女士（Donaldina Cameron），不單營救了幾百個被虐婦女，還照顧了一些少女罪犯。一些文章記載，卡女士當時被那些女孩稱為「老母」（“lo-mo”：粵語即「母親」的意思），可見她工作的成果。據說她後來為女孩開設了「明

會的工人都能認同的。馬利亞的家庭教會極有可能是耶路撒冷教會的發源地。路加提到這故事，讓我們不忘馬利亞對福音立腳與廣傳的貢獻。

### 呂底亞

另一名尊貴的婦女是呂底亞（徒十六）。保羅的宣教使團進入歐洲，她似乎是第一個得救的人。她是販賣紫色布的商業婦女，路加亦沒有提到她身邊的男人，她有無丈夫，不得而知。如約翰馬可的母親一樣，她獻出自己的房子，成為福音傳入歐洲的立足點。在福音快速廣傳之際，這些物資上的供應非常具關鍵性，正是這樣，呂底亞的家就成了羅馬統治下之腓立比的頭一個福音聚點。後來保羅在腓立比書上提到，他初期傳福音時，「論到授受的事，除了你們以外，並沒有別的教會供給我。」（腓四15）可見腓立比教會在福音廣傳上的長遠貢獻，而呂底亞即是腓立比教會的創始人。路加記載的這段資料何等寶貴。

呂底亞的故事是與禁卒的故事並列的（參D' Angelo的分析）。保羅、西拉在腓立比被關，他們禱告唱詩讚美神，地大震動，甚至鎖鏈脫落，禁卒終而全家得救。這事件和呂底亞全家得救（「她和她一家既領了洗……」，徒十六15）相得益彰，而呂底亞的家庭教會則成為福音向歐洲廣傳的重要基地。

### 大比大

第三位尊貴的獨立婦女是大比大，希臘文是多加。她是位寡婦，路加稱之為女門徒，說她「廣行善事、多施賙濟」（徒九36）。她患病而死，眾寡婦都為她哀哭，後為彼得所復活。路加把這事與哥尼流的故事並列。哥尼流

來，不少校區除了西語裔外，不時也有其他族裔的學生，如阿拉伯、印度、韓國等等。北美的信徒父母應培養兒女天國的心胸，鼓勵他們為了天國的緣故學外國語言，仿效宣教士的精神，伸出友誼的手，為主作鹽作光。

作者是馬里蘭大學城中華聖經教會樂道堂牧師

### 參考資料

1. Neal FitzSimons, "The Transcontinental Railroad," *Civil Engineering*, May 1969, pp51-53. 2. To, Samuel. *The Doctor Comes Home*. 3. Laverne Mau Dicker, *The Chinese in San Francisco*. 4. 杜恩沛, 《醫生還鄉記》。 5. 黃期田, 《美華長老自理傳道總會百年史略(1871-1971)》。



路加男女並列的手法，由路加福音延伸到使徒行傳（簡稱行傳）。雖然行傳同為路加所寫，卻有其獨特的目的：記載聖靈如何帶領建立教會、福音廣傳。路加所納入的婦女故事，亦與這目的關聯。由此，我們可以看出路加對婦女在教會服事的觀點。

### 自主婦女的貢獻

???????在行傳中，有三名自主獨立的婦女，路加給予特別的篇幅，因為她們正面影響著初期教會福音的廣傳。

### 馬可的母親馬利亞

頭一位是約翰馬可的母親馬利亞。路加沒有提到她的丈夫，他去世與否，不得而知。可能路加只想提馬利亞個人對福音廣傳的貢獻。她不單以財物供應，也提供場地聚會。當彼得被天使救援出監後，就來到她的房子（徒十二12），那時有很多人聚集禱告，情景類似家庭教會，與行傳二章42-47節所記相似。在福音開始扎根落腳之時，財物、場地的提供是非常重要的。馬利亞的房子成為福音開始時的基地，這貢獻何其寶貴，是每個曾經開荒建立教

光之家」，為男孩開設了「中美之家」。

### 效法先賢腳蹤

宣教士跨文化的愛心及學語言的努力，值得我們敬佩。他們沒有輕視當時不會說英語的移民，斥責他們：「來美國還不好好學英文？」不但幫助他們學英文，自己還學廣東話。（試想當年學語言何等不容易！）

一百五十多年後的今天，美國的華人教會已經增加到一千多間。飲水思源，我們應當記念當年開辦華人教會的傳教士，珍視他們愛主愛人的心。除了感恩之外，也應學習向其他群體傳福音，讓更多人能得到福音的好處。近年

是個「虔誠人，他和他全家都敬畏神，多多賙濟百姓、常常禱告神」（徒12），哥尼流全家經彼得而得救。多加與哥尼流一樣，堪稱門徒的模範，為初期教會所認同。路加公正的筆端記錄了多加對福音廣傳的貢獻。

### 使女的釋放與參與

當時作奴婢、被社會鄙視的婦女，雖然不能在物質上對福音廣傳作出貢獻，但是在路加敏銳公平的筆下，她們的故事並沒有被遺忘。

#### 羅大

其中有羅大的故事（徒十二）。彼得被囚得釋，來到馬利亞的家敲門，羅大聽聞其聲，認得就是彼得，竟高興得忘了開門，而跑去向眾人宣告彼得回來。這事在福音廣傳的事蹟中成為美談。羅大身為使女，竟也對福音如此關注，其心已為神所悅納，其事則記在行傳之中，為歷代信徒所記念。從羅大的故事，我們又一次看到基督的福音「不分……或男或女」（加三28）的真理。

#### 被鬼附的使女

另一名使女的故事記錄於行傳第十六章。這使女被巫鬼所附，主人利用她而大得財利。她緊跟在保羅身後，大聲喊叫：「這些人是至高神的僕人，對你們傳說救人的道。」（徒十六17）保羅不勝其擾，把巫鬼驅逐，還這使女自由。這使女對福音的廣傳並無正面的貢獻，其實她只是受害者。然而她從巫鬼的轄制中得釋放，證明了福音的大能。在福音傳到歐洲之時，這故事發生在呂底亞和禁卒全家得救之間，展示著光明自由的臨到，充滿象徵意義。

### 傳統婦女與福音廣傳

在行傳中，亦有傳統婦女的記載。傳統婦女是指與丈夫名字一同出現的婦女。

#### 撒非喇

頭一位是撒非喇。撒非喇因與丈夫亞拿尼亞合謀一同欺哄神，而在彼得面前仆倒斷氣（徒五1-10）。根據路加的記載，這樣負面的事因彼得立時處理，而對教會產生了積極作用：「全教會和聽見這事的人都甚懼怕……信而歸主的人越發增添，連男帶女很多。」（徒五11-15）所以這事對教會產生潔淨的作用，愈發彰顯了福音的功能，信主的人更加增多。

這事特殊之處是，在彼得宣告了亞拿尼亞的罪狀後，他公平地給予撒非喇為自己辯護的

機會。聖經學者萊末（Ivoni Reimer）認為，彼得此舉證實了婦女在福音中並不是丈夫的附屬品。婦女在道德抉擇中有自主權利，不須亦不應盲目地服從丈夫。聖靈對婦女有自主的期望，婦女亦必須為自己的行為負責。

#### 百基拉

另外一位與丈夫同列的傳統婦女，就是素來為信徒心儀的百基拉。作為傳統的有夫之婦，百基拉對福音廣傳的貢獻非常令人矚目。婦女雖有妻子的角色，卻無須被傳統文化限圍，仍可對福音作出貢獻。路加筆下的百基拉，便是這樣一位突出的婦人。保羅剛遇到百基拉夫婦時，路加將丈夫亞居拉的名字放在前。但後來路加一反這個次序，一律以百基拉為先。這個次序表明了百基拉對福音廣傳的重要性。在行傳第十八章，路加記載了百基拉和亞居拉教導亞波羅的事。亞波羅當時已是「有學問、最能講解聖經」的傳道人，但他並不以受教於一名婦女為忤。由此，古時有教父稱百基拉為「老師的老師」。路加這些忠實的記載讓我們看到，婦女可以突破重重限制，為福音廣傳效力。

### 小結

感謝路加的婦女故事，他那含蓄的「男女並列」寫作手法，令我們不得不對婦女在教會的定位作深入反思。從路加福音到行傳，這一系列的故事毫不含糊地回應了當時社會文化下的婦女議題。我們看到神的話語、關愛、同在、福音使命、呼召，均一視同仁、無分性別地臨到當時的婦女身上。

作為保羅的親密宣教同伴，路加的確能為保羅的婦女神學作出精確的闡釋，而其闡釋若是根據真實的情景，就更為有力。這顯然是一深明歷史教訓、督責功能的歷史人之眼光。歷史是屬於神的，其中必能見到真理，這是聖經包含歷史的最深信念。路加毫無疑問是深明此理的歷史人，所以他選擇用真實的歷史故事，來闡釋保羅「在基督裡不分男女」的真理。這些故事出於聖靈的帶領，所作的記錄亦出於聖靈的帶領，其地位與保羅書信相同，在立論婦女神學時，必須誠實地面對這些故事所啓示的真理。

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。



(上接封底)

然而，麥可走出來時，沒有太多表情，沒有發表言論。他快速進入轎車，直駛他在「夢幻莊園 (Neverland)」的家。這位巨星的官方網站將這個宣判比喻成「曼德拉獲釋」、「馬丁路德·金恩博士誕生」。但是，莊園內並沒有大肆歡慶的動靜。他的律師說，他們一家回去後，只是「作了一些禱告，輕輕鬆鬆的聚了一下。……為結果向神感恩。」

麥可沒有上任何媒體。他的家人說，他累了，需要好好休息。這位三年前仍以「所向無敵 (Invincible)」唱片轟動全球的歌壇怪傑，對此次官司結果的反應出奇安靜、低調。或許他毫無光榮之感。對他而言，這是一場沒有色彩的勝利。

在父親的調教下，五歲即與哥哥們組隊表演的麥可·傑克森，在演藝事業上曾叱吒流行圈二十年。但是一九九三年起，他開始負面消息纏身，先有「同志」傳聞，接著又有變童疑雲，爾後婚姻草率、整型失敗、財務狀況不佳，往日風光早已不在。自從去年十一月收到法院的逮捕令，麥可就沒有一天吃好、睡好。今年三月開庭以來，甚至好幾次進出醫院，體重直線下降。

此次的猥童案，儘管一些歌迷始終為麥可喊冤，但是根據蓋洛普的調查，六成以上的民眾認為，麥可有猥童的行為。原來極喜愛他的歌迷，有一半表示不再信任他。就連陪審團的成員中亦有人承認，心中對麥可的舉止存疑，但認為本案缺乏毛髮、精液、DNA等直接證據，因而才不予定罪。

不過，此案中的原告，今年方十五歲的男童及其家人，也沒有搏得多少同情。按照常理，這位力克癌症的孩子身為受害者，自然會格外令人憐惜。但是，他所以認識麥可，是因為他的父母（已離異）聽聞麥可關愛孩子的名聲，向他要求捐款治病。一向樂於邀請孩童到莊園來的麥可，就這樣結識了這個家庭。何以恩人變成仇人？孩子的母親似是關鍵。在咄咄逼人的辯護律師詰問之下，陪審團對她印象惡劣，認為她具有敲詐和騙取麥可金錢的取向，說詞難以信任。連帶，他們亦懷疑是她教唆孩子說謊，因此對孩子的證詞也不願採信。

本案代表控方的資深檢察官史奈登，一九九三年便曾接辦麥可猥童的案子。後來麥可花了兩千萬元，與對方庭外和解。史奈登此次又得機會，便對麥可窮追不捨。他的辦法是，把官司搞大，提出廣泛性的指控，以為這樣一來勝訴的機會比較大。他自信滿滿，甚至提早舉行慶功宴。但本案宣判後，史奈登只得陰鬱地退休。

美國是個講自由、人權的國度，為了避免審判的不公，費財費力地設立了「陪審團制」，由沒有利益瓜葛的人來判斷被告是否有罪。就制度而言，這或許已是世間所能設立最不偏頗的方法了。然而，由於人的有限與軟弱，陪審團的判決也常遭到非議。近年的例子，如一九九五年足球健將辛普森前妻命案，辛普森被判無罪，至今兇手毫無蹤影，許多人仍不排除他的嫌疑。又如一九九二年羅德尼·金 (Rodney King) 一案，狂毆黑人的白人警察被無罪開釋，結果大批黑人忿忿不平，導致洛杉磯大規模的暴動。麥可一案的陪審團由八女四男組成，他們經過七天的協商才達成共識，不可謂不盡力，然而多數民眾卻不苟同此判決，必定也讓其中的成員感到毫無光采。

此一舉世矚目的審判沒有任何值得誇耀的光環，原因是涉案的各方均有為人詬病之處。保羅曾經睿智地指出：「有些人的罪是明顯的，如同先到審判案前；有些人的罪是隨後跟了去的。……那不明顯的，也不能隱藏。」<sup>1</sup> 本案的宣判依據，是因沒有「明顯的罪」，可使控訴成立。按人間的法律，「不明顯的罪」是無法判的，然而，貪婪、邪念、淫思、偏見、袒護、虛假等不浮出檯面的罪，才是「明顯之罪」的根源；而在神的面光之中，這一切都不能隱藏，必會遭到審判。

耶穌基督釘十字架，是為人類背負一切罪債，使人因信祂可以勝過罪的權勢。與祂同釘的兩個強盜，一個不肯相信，終於死在罪中；另一個卻選擇了悔改信靠，而徹底脫離了罪。黑人民權運動領袖賈克森牧師，為了此案曾去探望麥可。他後來說：「麥可必須反省讓他惹來這些麻煩的行為。」然而，倘若要走出陰影，麥可所需要的不只是反省，更是坦然地向神認罪，實際地返回十字架救恩之中。



註：1. 提摩太前書五24-25

# 沒有色彩的勝利

蘇卿

「第十項……無罪！」

隨著這句宣佈，原本鴉雀無聲的法庭，頓時起了一陣騷動。一直面無表情，雙目只往前視的被告麥可·傑克森，仍然樹立。過了一會兒，才彷彿回過神來，慢慢地轉過身，緊緊抱住他的首席律師梅瑟洛。

六月十三日下午一時許，在加州小鎮不起眼的法庭中，這位流行天王熬過了令他最膽寒的一刻。經過四個月的審訊，原本可能長達十八年的牢獄之災，在陪審團全數「無罪」的結論下，頓時解除。

此一被媒體炒作為「世紀大審判」的案子，宣判時有三十多國的媒體守候，幾百位「粉絲(fans)」與反對人士擠在封鎖線前，屏息以待。最後一項宣佈之後，有人尖叫，有人歡呼，有人跳舞，有人釋放鴿子，也有人高聲抗議。消息傳至全球，不少麥可迷立刻開慶祝會。(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 OR  
U.S. POSTAGE  
PAID  
MONTEREY PARK  
CA  
PERMIT NO. 70