

恩 福

BLESSINGS

V.6 N.2 總19 2006/4

信仰在文化扎根 文化藉信仰更新
Christian Faith and Cultural Transformation

再思文化與宣教——歷史的視野

Reconsidering Culture and Mission: A
Historical Perspective

智設論仍在轉動

Intelligent Design Movement Marches Forward

草原文化是出路嗎？

Is Grassfield Culture the Way Out? : Some
Reflections on *The Totem of Wolf*

夢迷 〈斷背山〉

The Myth of the Brokeback Mountain



目錄 Contents

再思文化與宣教——歷史的視野 1
Reconsidering Culture and Mission: A
Historical Perspective 李靈

趙紫宸對宗教學教育的啓發 4
The Inspiration of Religious Education from T.
C. Chao 唐曉峰

智設論仍在轉動 7
Intelligent Design Movement Marches
Forward 唐理明

淚盡與血盡 (四) 10 周小安
Tragedy of Tears vs. Tragedy of Blood (4)

罪的奧秘 (二) —— 聖經的昭示 14
The Mystery of Sin (2): Biblical Instructions
劉宗坤

從社會和諧看基督教的定位 16
The Significance of Christianity in Light of a
Harmonious Society 劉平

夢迷〈斷背山〉 18
The Myth of the Brokeback Mountain 劉志遠

維護美國的文化根 20
Protecting American Cultural Root 編輯室

草原文化是出路嗎？
——讀《狼圖騰》有感 21
Is Grassfield Culture the Way Out? : Some
Reflections on *The Totem of Wolf* 石衡潭

恩典與生命 23
Grace and Life 王志勇

奧斯卡與美國文化 封底
Oscar and American Culture 蘇卿

恩福

2006年4月 第六卷第二期 總 19
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.

Tel./Fax. (626) 308-3530

e-mail: theblessingsf@yahoo.com

Website: www.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、李靈、呂沛淵、莊祖龍、
陳俊偉、陳惠琬、陳愛光、張路加、
遠志明、蔡茂堂、劉同蘇、謝文郁
(按筆劃順序)

本刊自由索閱，建議奉獻：\$15 (一年四期)。

索閱單請影印本期 24 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，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. 6, No.2, April, 2006

President/Chief Editor: Grant Chen

Managing Editor: Liang-Shwu Chen

Computer and Design Editor: Harris Ha

Editor: Julie Chuang

Published quarterly by The Blessings Foundation, Inc.

Postmaster: Send Address Changes to

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

ISSN# 1543-0936

恩福基金會

The Blessings Foundation, Inc.

異象 推動文化宣教 耕耘莘人心田

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。

Our Vision

Ploughing the Field of Chinese Culture
Preparing Hearts for the Gospel

Our Confession

We accept the Bible as the inerrant revelation of God, guiding faith and living. We also accept the creeds of the early churches and the evangelical confessions.

再思文化與宣教

李靈

——歷史的視野



——五五七年，明朝嘉靖皇帝批准葡萄牙人在澳門建屋居住，中國的天主教/基督教宣教歷史自此拉開帷幕。接踵而來的西方傳教士發現，眼前是一個完全不同的文化形態和歷史傳統，它如同無形的屏障，將中國人與基督的救恩隔絕。這種情形使得宣教士不得不面對如何對待中國文化的問題。由於構成這道無形屏障的核心就是儒家思想，究竟該如何對待傳統的儒家思想也就一直困擾著西方傳教士，甚至直接影響了他們的對華宣教路線。所以到了十九世紀初，基督教/新教來華後，問題就簡化為：“孔子加耶穌”還是“孔子或耶穌”？

利瑪竇開創“孔子加耶穌”路線

“孔子加耶穌”也就是將中國傳統文化（主要是儒家思想）與基督教的部分教義相結合。這一宣教路線的開創者可以追溯到天主教耶穌會的利瑪竇。

利瑪竇受耶穌會差派，於一五八三年偕同羅明堅抵華，先到廣東肇慶，後於一五八九年前往

廣東的韶州傳教。他一開始就注意到中國文化的特殊性，只是起初以為身披袈裟的和尚代表中國的智者，所以他也剃去青絲，披上袈裟；後來才知道士大夫穿戴的是儒服和儒冠，利瑪竇隨即改換了服飾，也自稱儒者。

他自進入中國後，就潛心研究中國經典，盡可能瞭解中國社會歷史和文化習俗等，因而很快就懂得：要使天主教在中國社會紮根和萌芽，只有從上層社會入手，引導下層社會，必能風行草偃；換言之，贏得人民的最有效方法，是得著知識份子。他十分清楚，儒家學說作為知識份子的群體意識，在中國社會中屬於維繫人倫秩序的主導地位：“中國哲學家最有名的叫孔子，……他既以著作和授徒，也以自己身教來激勵他的人民追求道德。他的自治力和有節制的生活方式，使他的同胞斷言他遠比世界各國過去所有被認為是德高望重的人更神聖。……中國有學問的人非常尊敬他，以至不敢對他說的任何一句話稍有異議。”¹

利瑪竇一五九五年在南昌刊刻《天學實義》（一六〇一年在北京重刻前改名《天主實義》），盡可能引用中國古代先哲的言論，試圖以此來證實“吾天主乃古經書所稱上帝也。”² 從利瑪竇對儒家經典的認識來看，他將“上帝”看作就是“天主”，倒也不完全是僅僅為了傳教的目的：“儒家這一教派的最終目的和總的意圖，是國內的太平秩序，他們也期待家庭的經濟安全和個人的道德修養。他們所闡述的箴言確實都是指導人們達到這些目的，完全符合良心的光明和基督教的真理。”³

利瑪竇通過研究儒家經典對中國社會禮儀和習俗有了深刻的見解，以致認識到：中國人對孔子的尊敬並不是拜偶像，孔廟的祭祀本質上並不是宗教崇拜。孔子是中國社會原則的象徵。每年三次由學者和行政官員舉行的跪拜、燒香、貢獻祭品等祭孔儀式，只不過是對中國傳統的生活方式表示忠誠而已。至於葬禮，或一年按時對死者的祭祀，如果消除其佛教和道教的迷信之後，與天主教的信條並不相悖。⁴ 更難能可貴的是，利瑪竇還認識到：“在一個民族還沒有形成新的信仰之前而動搖其社會制度和社會意識，會遇到重大危險。因為維繫社會生存和推動社會前進的力量深深地根植於人們心中。

將中國傳統儒家思想與基督教的部分教義相結合，此一宣教路線的開創者是利瑪竇。
The mission strategy of integrating Confucianism and Christianity was pioneered by Matteo Ricci.

而中國的家庭是中國社會的關鍵和基礎，葬禮和祭祀是維繫家庭的工具而非宗教禮儀。如果撤掉支援家庭制度的原則，又不用其他東西替代它，將威脅到中國人家庭生活的穩定。”⁵

利瑪竇由此對天主教某些重要的教規作了重大的變通，以適應中國社會。他所確立的傳教策略，被後世稱為“耶穌會的知識傳教政策”。利瑪竇溫柔地推開了中國幾乎從不主動對外開放的“大門”，讓懷著無比自傲文化心態的士大夫們皈依了基督。在明朝滅亡之前，永歷年間，朝廷中不少宮女以及中宮太后、皇太后及太子均受洗歸主。

利瑪竇開創的大好局面沒有因為明朝的滅亡而受挫。清軍入關，康熙親政之後，耶穌會士們又重新活躍起來。南懷仁尤其深得康熙皇帝的賞識，視為“信賴的密友”，希望他“不離開身邊”。康熙雖然沒有皈依天主教，但是在南懷仁的影響下，屢次重申了天主教不是邪教。⁶ 一六九二年特別宣示，“各省居住西洋人並無為惡亂行之處，又並非左道惑眾，異端生事。喇嘛僧道等寺廟尚容人燒香行走，西洋人並無違法之事，反行禁止，似屬不宜。相應將各處天主堂照舊存留，反進香供奉之人，仍許照常行走，不必禁止。使命下之日，通行直隸各省可也。”⁷

反對派“孔子或耶穌”路線

利瑪竇臨終之前，曾對守護其旁的修士們說：“我給你們打開了一扇大門，從這扇門進去，可以建立許多大的功勞，當然你們要煞費苦心，也有許多的危險。”⁸ 他非常清楚，天主教在中國還將會面臨頑強的抵抗。事實上，這種抵抗從來沒有停止過。明末（1616年）有南京禮部侍郎沈崔連上三疏，請滅天主教；清初（1660年）楊光先上訴彈劾湯若望鎖定之“時憲書”封面上有“依西洋新法”五字，為暗竊正朔之權，但禮部沒有回答。一六六四年七月，楊光先再次上訴，控告西方教士潛謀造反、邪說惑眾、曆法荒謬等三大罪狀。十一月，禮部將湯若望、南懷仁、安文思、利類思四神父下獄；十二月，又宣佈剝奪其職銜並交刑部議處；次年正月，定湯若望死罪，其餘三人杖一百並逐出境，這就是著名的“曆獄”。

從康熙晚年直到雍正、乾隆、嘉靖和道光年間，反教逐浪而起，天主教在當時國人心中的形象發生了顯而易見的變化，使宣教局面受到極大的損傷。但是，對天主教在華的宣教事業致命的打擊，卻來自教會內部，這是利瑪竇生前萬萬沒有想到的。當時在華的天主教修會主要有耶穌會、多明我會和方濟各會。其中耶穌會為新興修會，是由西班牙貴族依納爵·羅耀拉於一五三四年創立，一五四〇年經羅馬教皇批准。相比多明我會和方濟各會，

耶穌會在傳教方式和理念上比較靈活開放、從俗和寬容。在利瑪竇等人的積極推動下，他們對中國文化和習俗採取尊重理解、寬容接納的胸懷，所以在不長的時間內開創了一片新天地。而多明我會和方濟各會都是在十三世紀創立的老修會。多明我會是西班牙人多明我創立，此人曾經主持西班牙宗教裁判所，自稱是“主的獵狗”，反對任何革新，竭力維護天主教的統治。方濟各會是義大利人方濟各創立，主要宣揚“清貧福音”，要人們安於貧困，無須對社會和教會產生任何疑問。這兩個修會不僅非常保守，而且將在歐洲、非洲和拉丁美洲積累的傳教經驗直接應用到中國。他們不考慮中國風民俗的特殊性，對中國文化既缺乏研究，也不予尊重。這兩大修會在歐洲本來就側重於向下層平民傳教，所以看不慣利瑪竇以社會上層為主要對象的傳教策略，公開批評耶穌會傳教的方法過於繞圈子，不夠直截了當。

利瑪竇死後，耶穌會內部亦產生爭論，對利瑪竇的批評集中在兩方面：其一，反對用“天”和“上帝”漢字來指稱天主教的“神”，甚至主張連“天主”、“靈魂”等名詞也都一律採用拉丁文譯音。不過一六二二年，耶穌會視察員在澳門召集會議討論，結果贊成利瑪竇作法的人占多數。

其二，反對中國信徒可以“祭祖”和“祭孔”，認定這就是偶像崇拜。不過耶穌會視察員於一六二八年在上海和嘉定專門召集會議討論，結果也是大多數人同意利瑪竇對祭祖祭孔的見解。

多明我會的會士事後前往馬尼拉，向總主教告狀，總主教於一六三七年派人前往羅馬教廷報告，結果導致教廷於一六四五年下諭，禁止中國信徒祭祖祭孔。耶穌會士不服，一六五四年派衛匡國去羅馬申辯。於是開始了長達半個世紀的爭執，直到一七〇四年十一月，羅馬克萊門十一世發佈“自登基之日”上諭，明令禁止祭祖祭孔，曠日持久的“禮儀之爭”才總算塵埃落定。

第二年，康熙在接見教廷特使時，當面斥責教皇所為乃是“立於大門之外，論人屋內之事”；一七〇七年多羅在南京公佈教廷禁令，康熙聞訊盛怒，下令將多羅逐出國境。康熙當時對此事幾次諭示“顏瑄既不識字，又不善中國語言，對華須用翻譯，這等人敢談中國經書之道，像站在門外，未進屋的人，討論屋中之事，說話沒有一點根據”。又說：“覽此告示，只說得西洋人爾等小人，如何言得中國之大理。況西洋人等，無一人通漢書者，說言議論，令人可笑者多，今見來臣告示，竟與和尚道士異端小教相同。彼此亂言者，莫過於此。今後

宣教策略不當所造成的反彈，遠比中國文化本身對福音抗拒力大多了。

The inappropriate mission strategies, rather than cultural barriers, triggered strong resistance against Christian message.

不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。”

雍正繼位，乾脆將傳教士全數驅逐，“哄當”一聲將國門完全關閉。歷史似乎已經藉此告訴了後繼者：宣教策略不當所造成的反彈，遠比中國文化本身對福音抗拒力大多了。可惜，後繼者並沒有從中汲取教訓。

傳教方式與教案問題

一八〇七年，新教/基督教再度進入中國。從那時一直到一八四二年第一次鴉片戰爭結束，宣教活動的一個重要特點，就是同時輔之以西方科學和人文思想的傳授；同時也將中國文化介紹到西方。

特別值得一提的，是英國倫敦會的傳教士理雅各。他於一八四三年抵達香港後不久，就決心要把中國的“四書”“五經”譯成英文。“理雅各的譯經，闡述了中國人文思想的精義，其貢獻遠在語言文字的溝通之上，它奠定了西方人認識中國文化的基礎”¹⁰。理雅各還根據自己對中國文化的體會，

告誡當時在華的西方宣教士：“只有透徹地掌握

中國人的經書，親自考察中國聖賢所建立的

道德、社會和政治生活基礎的整個思想領域，

才與自己所處的地位和承擔的責任相稱。”¹¹

可見他們倒與利瑪竇是一脈相承。在溝通中西學術文化方面，他們的橋樑作用比當年的利瑪竇有過之而無不及。

可是不久以後，宣教士中對中國文化和民俗民風表示尊重和理解的人越來越少，代之以置之不理，甚至粗暴蠻橫的態度。造成這一變化的原因主要有二：

其一是，隨著第一次鴉片戰爭以後，不平等條約一個接著一個，西方宣教士的特權寫進了這些條約，這些特權膨脹了少數宣教士的民族優越感和文化優越感，致使他們在傳福音時，毫不顧及中國人的文化傳統和習俗，甚至對中國文化以及士大夫表示鄙視。一傳教士寫道：“在中國文人主要從儒家學到溫文爾雅的表像後面，幾乎只有狡詐、愚昧、野蠻、粗野、傲慢和對任何外來事物的根深蒂固的仇恨。”¹²

其二是，十九世紀西方宣教士來華宣教的熱忱，與當時歐美的基督教復興運動有關。屬靈生命被挑旺的基督徒，紛紛自覺地擔負起福音的使命。為了使更多的異教徒皈依上帝，他們自願接受差派去“拯救世人擺脫罪惡，為基督征服中國”。¹³

如何實現這目標呢？“千禧年”（Millenium）和“異教徒沉淪”（the Perishing Heathen）的神學觀點盛行，因此，多數宣教士的策略和方法就是直接向聽眾講道、巡迴佈道和散發宣傳品。每到一個地方他們首先購房租地，建立街頭小教堂（Street

Chapel）。美國長老會傳教士杜步西將它比作向異教徒發動進攻的前沿陣地和堡壘，他說“街頭教堂（通常稱為福音堂）是傳教士的堡壘，在那裏，猛烈的炮火射入敵人的陣營。”¹⁴

而這樣的傳教方式卻成了十九世紀在中國宣教的主流。這些傳教士對中國文化採取徹底否定和完全不妥協的態度，要求中國人“要麼孔子，要麼耶穌”，只能在兩者之中選擇一個。這種做法引起中國士大夫階層強烈的不滿，他們奮起抵制基督教在中國的傳播。

近代中國的教案恐怕也與此種傳教方式不無關係。首先，從時間來看，大量教案都集中在十九世紀下半葉，特別是從一八六〇年到義和團事件爆發這段時間。因為一八五六年六月簽訂的天津條約內含“寬容條款”，允許宣教士在中國傳教。有了“條約”的保護，少數宣教士的態度也發生了變化。其次，一些傳教士為了購地建堂，擅自在條約中添加“（傳教士）可在各省租買田地，建造自便”條文，¹⁵ 教案的起因不是與“地產糾紛”有關，就是與文化誤解和衝突有關，比如一八六二年的“南昌教案”和“衡陽教案”，以及一八六五年的“西陽教案”，一八六九年的“遵義教案”和一八七〇年的“天津教案”等等。保羅說：“我雖是自由的，無人管轄，然而我甘心作了眾人的僕人，為要多得人。……向什麼樣的人，我就作什麼樣的人；無論如何，總要救些人。”（哥林多前書九章19-22節）但這番話似乎被這類宣教士遺忘了，以至於福音的大能未能彰顯。

文化在宣教中的分量

不過，當時在中國的宣教工場上並不占主導地位的另外一部分傳教士，倒是承襲了利瑪竇開創的傳教策略，並且還將其系統化和理論化。他們承認中國文化有一定的價值，主張“耶儒合流”，即是“孔子加耶穌”，把儒家學說與基督教相結合，以便更快更好地傳教。他們認為，完全否定儒家文化既不合情理，也不現實，最好的辦法是把兩者相結合，並以基督教彌補儒學之不足，這樣既可以吸引士大夫，也可以使中國信徒感到基督教教義是更為完善的體系。

最早明確提出“耶儒合流”思想的是林樂知。他在一八六九年十二月四日至次年一月八日的《教會新報》上，連續發表了“消變明教論”，從儒家經典中摘錄一些詞句，與聖經言詞加以對比，從而得出“耶穌心合孔孟”的結論。當然，他也明確指出儒家思想不夠完善和不如基督教的地方，如：“《中庸》之言上帝也屢矣！一則曰天命之謂性，再則曰天之生民。天者，即上帝也。所惜者知



趙紫宸(T.C.Chao)是享譽中外的基督教神學家，被譽為“向東方心靈詮釋基督教信仰的首席學者”¹、“近代中國最具影響力的神學家”²，他的“本色化神學”思想受國際學者關注。事實上，趙紫宸還是近代中國一位出色的宗教教育家。他繼一九二二年擔任東吳大學文理學院院長之後，又於一九二七至五二年任燕京大學宗教學院院長達二十餘年之久。本文探討趙紫宸的高等神學教育思想對大陸高校宗教學教育的啓發。

“神學”和“宗教學”的差異

在探討之前，首先需界定“神學”與“宗教學”兩個範疇。詞源學的定義，“神學”即研究神的話語或有關神的學問。因此，它或是指對基督教信仰的理解和表述，或是指有關聖經的詮釋問題。這門學問是以護教和宣教為目的。與此相應，“神學教育”的主要內容，就在宣傳教義及宗教人生觀、道德觀。因此與培養教牧、神職人員，傳播教義、擴大教徒團體等實務密切相關。

和歷經千年的“神學”相比，“宗教學”則是一門新興的、交叉性或綜合性的人文學科。這門學問的開山鼻祖為德裔英國學者繆勒(Friedrich Max Müller, 1823-1900)，他在一八七七年出版的《宗教學導論》中曾說：“凡只知其一者，便是一無所知。(He Who knows one, knows none.)”這句名言意指：宗教學是對宗教現象進行的一種客觀、科學的研究，它擺脫了宗教信仰的立場，秉承了獨立、客觀的理性批判精神。這種將不同學科的研究方法應用於宗教的研究，可謂脫離了宣教和護教的目的，轉而踏上側重客觀、科學研究

有上帝而不言報上帝。”¹⁶

積極推行“孔子加耶穌”主張的是丁韞良。他寫了大量的文章發揮，聲稱這一理論“並不需要儒教徒放棄孔子是特殊宗師的信念”，“孔子加耶穌這一公式，對儒教徒來說已經沒有不可逾越的障礙。”¹⁷由於當時祭祖問題仍然是宣教士經常爭論的話題，丁韞良於一八八〇年十月以“中國的祖先崇拜”為題，在美國東方協會年會上發表演講。一八九〇年在上海召開“在華新教傳教士大會”，他人雖未出席，但向大會提交了〈祖先崇拜——懇請容忍〉一文，由他人代讀，系統地闡述了自己的觀點。

與此同時，李提摩太、李佳白、花之安等人積極從事非宗教性的知識傳播。誠如丁韞良所言：“到中國來的傳教士，就如同到其他國家的一樣，最初動機是引導人民接受基督教，而他們工作的偶然結果，是推廣了世俗知識。這對世界已帶來了充分的無可估量的好處，對中國尤其如此。”¹⁸所以，他們到處開辦學堂，積極將西方有價值的書籍翻譯成中文，發行報刊。李提摩太在一九九〇年紐約舉行的基督教普世宗教大會上提出：“基督教文字事業的範圍應當和上帝的作為一樣廣闊，要和人們的需要相適應。”¹⁹一八九〇年止，這些宣教士在全國各地出版了近四十種報刊。到一八九九年，出版書報共計30487冊。截至一九〇三年前，所開辦的各類學校和在校學生數如右表。

據一九一九年的統計，所開辦的醫院達

273個，分佈在二十二省，其中規模最大的為上海的廣慈醫院，有九百個床位。

本文無意對“孔子加耶穌”及“孔子或耶穌”這兩種不同的宣教策略作出評論，只是想借著歷史的回顧，與讀者一起掂掂“文化”在宣教中分量有多重。今天，通過歷史的經驗，西方宣教理論已經提出了解決之道，但在中國教會當中，這可能依舊是個“問題”啊！

作者為恩福基金會文化交流部主任。

註：

- 1.《利瑪竇中國簡記》上，31-32頁。
- 2.利瑪竇，《天主實義》。
- 3.《中國簡記》上，104頁。
- 4.同上，32頁。
- 5.顧衛民，《基督教與近代中國社會》，45頁。
- 6.在1692年3月17日、3月19日以及3月20日，禮部奏疏和3月22日康熙御批。
- 7.林金水，〈試論南懷仁對康熙天主教政策的影響〉，載《世界宗教研究》1991年第一期。這應該是鴉片戰爭之前在清朝“政教奉傳”的唯一的官方正式文件。
- 8.雲先、克魯寧著，思果譯，《西泰子來華記》，香港公教真理會1967年，241。
- 9.楊森富，《中國基督教史》，134頁。
- 10.顧衛民，《基督教與中國近代社會》，107頁。
11. Jame Legge, *The Chinese Classics*, Vol 1, p. 95, 轉引自同上107。
12. Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and Growth of Chinese Anti-foreignism*. Cambridge: Harvard University Press, 1963, p. 80。
13. Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10—24, 1877, p32。
14. Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p.20. 轉引自王立新，《美國傳教士和晚清中國現代化》，29頁。
15. 轉引自顧長聲，《傳教士與近代中國》，126頁。
16. 梁元生，《林樂知在華事業與‘萬國公報’》，36頁。
17. W. A. P. Martin, *Lore of Cathay, or Intellect of China*, London, 1901, p.p. 247-248。
18. W.A.P. Martin, *The Awakening of China*, New York, 1907, p. 281。
19. 江文漢，〈廣學會是怎樣一個機構〉，載《文史資料選輯》第43輯，23-24頁。
20. 以上資料轉引自：顧衛民，《基督教與近代中國社會》，p.377-400。

校別	學校數	學生數
大書院、書院	12	1814
天道院(神學院)	66	1315
高等學堂	166	6393
工藝學堂	7	191
醫學院及服事病人院	30	251
小孩藥物學堂(幼稚園)	6	194
初等蒙學堂	未詳	未詳
合計	287	10158

宗教學教育的啟發

唐曉峰

的“宗教教育現代化的歷程”。如此側重學術研究、以宗教學和宗教哲學為主要內容的教學，對現今的宗教學教育產生了深遠的影響³。客觀、公正、獨立、理性的思維和批判精神，是其傳播知識的一貫立場，而讓受教育者獲取有關宗教的各種客觀、科學的理解和知識，是其主要的教學目的。

許多學者曾經論述，認為人類社會儘管日益世俗化，科學技術突飛猛進，卻仍與宗教有著不可分割的聯繫。但如果在一一般教育體制中施行神學教育，則似有違背宗教自由與政教分離的原則。為了保持人類文化此一重要部分，不致失去傳遞途徑，將神學教育客觀化、知識化，轉成一種人文教育、宗教知識教育，實屬必要。

社會實踐性

趙紫宸的神學教育思想，是建立在他對基督教的理解上。他認為基督教是一種實踐的宗教，是以超世的力量作入世的工作，以超歷史的信仰作歷史動程中主動力的宗教。基督教“是基督的生活，這生活是心靈通於上帝，發於人類的生活。若是放棄了一方面，或是上帝的感化，或是人類的共作，基督教就算死了。”⁴ 基督教的實踐性主要體現於社會的事工上：它應該認清時代的轉動，並對之加以影響；用其固有的精神和倫理力量，積極參與歷史的發展，在社會的重建上負起職責。

在這個基礎上，趙紫宸批判了一些神學生將基督信仰與社會現實隔離的作法。在他看來，神學生應該樹立：“人是最尊重，人的價值是絕對的；因此他們的運動，無論巨細，皆須以創造人生幸福，改善社會狀況為目標。”⁵ 信主的學生，應該共同決定社會服務的程式，使基督論及社會的教訓可以真切應用在中國。

趙紫宸有關神學教育的實踐性主張，對大陸高校目前的宗教學教育不無啟發。

首先，宗教學研究應該以社會實施與實現為指歸，應該與社會問題、時代問題結合起來。趙紫宸描述當年的神學教育：“如今，有為的青年幾乎視神學為長途，好像神學家是次一等的人物所研習的功課。”⁶ 對比起來，大陸的宗教學現況也是如此。高校對宗教學的研究雖然初具規模，但也存在著如何吸引優秀年輕人來學習和研究的問題。實際上，宗教學的研究並不是一種可有可無的調味品。

宗教從創立之初就離不開救援或拯救，創教者大多有“救世主”的角色，社會關懷與救援是宗教終極救援的象徵與預兆，二者密不可分。由此觀之，宗教研究與國家安全、國內穩定、民族團結等均息息相關，不容輕忽。

其次，對照宗教學研究應關注社會現實，個人情操的陶冶。目前社會的道德狀況並不容樂觀，傳統價值在各種西方流派思潮的衝擊下幾乎消失殆盡，而所謂先進、時髦的種種價值觀、人生觀，又因缺乏深厚的社會及文化底蘊而無法生根、成長。人們的生活因缺少終極價值而隨波逐流，日益被金錢、名利以及自以為高尚的價值理想所蒙蔽。宗教學教育則應讓人們認識到世俗背後的神聖。

處境化的必要

神學不可能脫離對具體事件、思想形式、特定時間地點的思考和依賴，而在象牙塔中表述。比如，阿奎那的神學是面對亞里士多德的哲學挑戰產生的，巴特的危機神學也是對第一次世界大戰以及自由派神學的失敗，所帶來西方文明危機的回應。趙紫宸的神學思想亦以本色神學（或處境化神學）而著稱的。

基督教信仰是超越文化的，然而從人類的文化現象來看，基督教信仰若想落實成為人們的生活，勢必表顯為一種文化，必然在文化的範圍之內。當基督教傳入中國，並試圖在社會脈絡中運行時，與中國文化的接觸與對話實屬當然。如果此時不對基督信仰在中國的文化架構下加以詮釋、轉型，它是不能被中國大多數民眾接受的。

趙紫宸注意到基督教信仰在中國因文化而造成的潛在生存危機，而提出了“本色基督教”觀念。這觀念基於兩種體認：一、基督徒必須承認，基督教雖層層包藏於西方教會的儀式、教義、組織、建築之中，幾乎不見真面目，卻有其永不磨滅的宗教本質；二、基督徒必須承認，中國文化雖於科學方面無所貢獻，卻有精神方面的遺傳與指點。趙紫宸認為“中國基督徒乃覺悟基督教本質與中國文化的精神遺傳，有融會貫通打成一片的必要。基督教的宗教生活力可以侵入中國文化內而為其新血液、新生命；中國文化的精神遺傳可以將表顯宗教的方式貢獻於基督教。基督教誠能脫下西方的重重繮縛，穿上中國的闡發，必能受國人的瞭解與接納。”⁸

趙紫宸在〈我對中國高等神學教育的夢想〉一文中認為，基督教雖然傳入中國有一段時間，可似乎並沒有出類拔萃、品學兼優的聖品人員，原因之一就是，基督教的神學教育非常淺陋，在學識方面只求單軌式的灌輸，並無自由開展的啟發；結果“……大多數的神學生全不知中國文化的背景，亦全不知西洋學術進展的趨勢，其所學習，除傳統



趙紫宸主張神學教育當生活與思想並重、並注重和其他宗教進行比較。

T. C. Chao emphasized that theological training should cultivate both character and mind. It should also provide disciplines of comparative religious studies.

的思想與規則之外，幾乎別無所事。……既所謂高等神學教育，亦不過是外鑲的、機械的輸入，其他更可不問了。”⁹

另外，在〈中國教會前途的一大問題〉一文中，趙紫宸指出，今日教會中有思想的信教學生，對於教會不滿意之點首當其衝，便是教會中的組織、思想、形式，不是中國本色的，乃是西方傳來的，故不適用於中國的國民心理。因為每一民族自有宗教史，中國亦然；基督徒若不明白這民族宗教演進的原由，怎能在日行自覺的中國宣教？每一宗教又有其自己的土地與環境，若要移植，須對這些要素先行瞭解；基督教到中國要有變更，然後才能本地化而成為中國的宗教。

趙紫宸的本色化概念，對於大陸的宗教學教育具有啓發意義。宗教學的概念是由西方提出，並逐漸拓展的，然而其發展並不應單由西方學者來推動，中國學者亦應有所作為。中國有獨特的人文環境、悠久的文化傳統、多元的宗教信仰格局，而宗教學這一新興學科的研究，也需要本色化、處境化的過程。換言之，即需繼承中國學術和在宗教信仰傳統上的特點和優勢，看重多種宗教同時並存的格局，和信仰上較為寬容的態度，並把中國宗教、文化傳統的教育列入宗教教育的結構。

西方宗教學理論的介紹，應當只是中國宗教學學科發展的一個過程。誠然，自宗教學形成以來，有國際影響的學說大多是由歐美思想家提出，這就使不少國內學者以為，宗教學理論是‘西方的’。但這是一種誤解，有悖學術精神。學術乃天下公器。“我們初建某個學科時，不能閉門造車，應首先回眸先驅者的探索足跡，歷數該學科發展史上的里程碑和分水嶺，以求發現新的起點，‘接著思想大師說’，‘接著關鍵問題說’。所以，就正處於初創階段的中國宗教學而言，我們在批判地吸取國外先進理論成果的同時，更應當發揚光大中國學術傳統，從悠久深厚的華夏文化和學術傳統中發掘思想資源，建樹有中國特長的宗教學理論，既為應用性研究和政府決策提供依據，又讓國際宗教學論壇上早日出現‘中國學者的響亮聲音’。”¹¹

理論的建構開展

宗教學固然要和社會實踐結合，要“本色化”、“處境化”，而這一切亦離不開對理論的探索。趙紫宸倡言：“在現代的中國，單聽上帝的呼召是不夠的，要加上深刻的研究，純熟的學問，廣博的接觸”。¹² 另外，“高等神學當以實際宗教生活的試驗為目的，因為思想離不開行為，行為也離不開思想。一切教育，在現代，都帶著職業的關係。神學更是如此。但高等神學機關絕對不當因

為職業的緣故，使學生會動作而不會做徹底的思想。”總之，在趙紫宸看來，基督宗教若要在中國發揚光大，終不外乎兩途：一是生活，一是思想，而生活尤須要有力的思想為中堅。¹³

趙紫宸主張神學教育當生活與思想並重、並注重和其他宗教進行比較。這對當前大陸的宗教學教育也具有借鑒意義。

宗教學學科的實踐性和社會性離不開理論的探討，但隨著一些人對它的否定或貶低，宗教學理論也受到忽視。大陸學者何其敏教授認為，近些年的社會狀況表明，宗教還沒有成為普遍的知識。一方面，由於近代歷史的因素，加上當前人們主要關注經濟發展，因而對宗教現象及其生存與發展規律缺乏正確的認識。另一方面，對宗教在大陸現階段的地位缺乏正確的認識，或將之視同水火，或對其活動神經過敏，或把它當做經濟發展的“花邊”。¹⁴事實上，宗教所關涉的不僅是信仰本身的問題，一旦落實到現實層面，總會涉及各個方面，因此，宗教社會學、宗教人類學、宗教文化學、宗教心理學等多種學科門類，都有待系統的理論建構和開展。

宗教學教育在大陸高等院校立足已有二十幾年，而且有從專科到博士學位的教學培養體系，但其發展還有頗多待完善的地方。當今宗教的研究並沒有被擠出世界學術研究的舞台。相反的，因著複雜多變的國際關係、紛爭龐雜的地區衝突、令人痛心的人為與自然災難，人們進行深刻反思時，必然發現宗教仍是人類文化和社會中不可或缺的因素，對宗教的研究將始終列於學術研究的前沿。

作者現在中國社會科學院世界宗教研究所從事基督教研究。

註：

1. 載《普林斯頓校友周刊》，1947年7月4日，轉引自古愛華：《趙紫宸的神學思想》，香港：基督教文藝出版社，1998年版，第43頁。
2. 古愛華：《趙紫宸的神學思想》，香港：基督教文藝出版社，1998年版，導言部分第2頁。
3. 吳梓明：《從神學教育到宗教教育——燕京大學宗教教育的考察》，近代中國基督教史研究集刊，第二期，香港：香港浸會大學，1999年版。
4. 趙紫宸：《現代信仰學說的實踐——一條窄而且長的路》，載《真理與生命》，第8卷第3期，1934年5月，第108頁。
5. 同上，第6頁。
6. 趙紫宸：《我對中國高等神學教育的夢想》，載《真理與生命》，1934年12月，第344頁。
7. T.C.Chao, Fulfilling China's Spiritual Inheritance, Chinese Recorder 54, 1923, p.670. “中國文明中所有這些要素，都能在基督教中得到完成和表達。所有這些在基督教中得到綜合和融彙的東西，將會產生我們所謂的‘本色化教會的本色基督教。’”
8. 趙紫宸：《基督教與中國文化》，載《真理與生命》，第2卷第9—10期，1927年，第248頁。
9. 趙紫宸：《我對中國高等神學教育的夢想》，第343頁。
10. 趙紫宸：《中國教會前途的一大問題》，第5頁。
11. 張志剛主編：《宗教研究指要》，第239—240頁。
12. 趙紫宸：《我對中國高等神學教育的夢想》，第344—345頁。
13. 同上，第349頁。
14. 何其敏：《淺談宗教觀教育的基本結構》，載《民族教育研究》，2002年第3期，第79頁。

智設論仍在轉動

唐理明

多弗審判

一〇〇五年十二月二十日，賓州哈里斯堡市聯邦法官瓊斯（John E. Jones III），在多弗縣（Dover）智設論案的裁決中，把智設論（Intelligent Design）定為宗教，從而禁止在公立學校教授。其理由為，連兒童都知道，智設論和「創造論科學」一樣是宗教信仰。這位法官在判決書中用了許多像這種似是而非的說法。實際上，他犯了一個邏輯的錯誤，即「未分配的中項謬誤（Non-distributed Middle Fallacy）」。因為智設論和「創造論科學」略有一些共同之處，而後者被裁定為宗教，因此法官便把智設論視為同等。但這是犯了「聯合犯罪（Guilty by Association）」的錯誤。

雖然這並不是智設論者所挑起的訴訟，¹但這個裁決對年幼的智設論，確實是個沉重的打擊。故此，了解不多的人士和同情它的基督徒可能會認為，智設論從今以後將走一條和「創造論科學」相似的基要主義心態道路，也就是退出學術舞台，僅僅成為教會中有關創造理論的諸多流派之一。

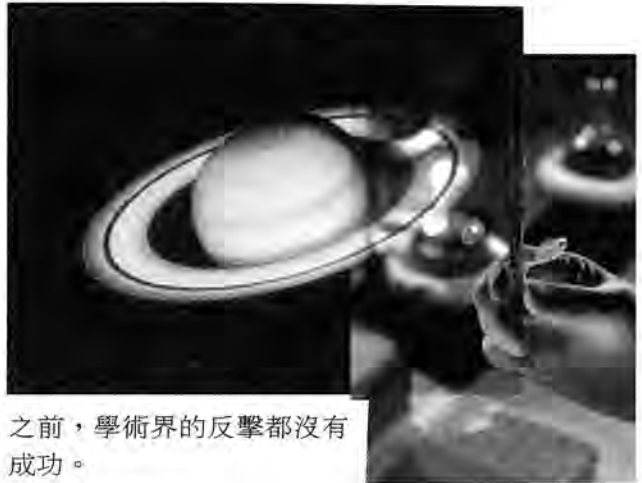
其實，這個局面是不會發生的。因為智設論立論精確，理論基礎扎實。儘管瓊斯法官一百三十九頁的判決書中充滿了錯誤，結論一面倒，完全迎合進化論者，然而這並不會影響智設論的科學根據。

裁決當天，發現學社（Discovery Institute）主席立即發表聲明，指出裁決的不實性（futility）。運用法律的權威固然可以一時阻礙智設論播揚的腳步，但卻無法遮掩所根據的事實，包括：細胞核內的大量DNA信息、血液凝固十幾個因子的階梯搭配、細菌鞭毛，還有無數分子生物學水平的證據等等。當年伽利略在宗教法庭逼迫下，承認地球不動，離開時說：「地球還是在轉動著。」現今的情況也相當。

回顧歷史，便可明白智設論為何不會退出科學學術界。

反擊進化論的嘗試

一八五九年，達爾文出版了《物種起源》後，生物進化的思想就在文藝復興和啓蒙運動所浸潤的知識份子土壤中，迅速得到普及和傳播。過去基督教界對這理論不斷有所反擊，因為進化論最終是要否定創造宇宙萬物的神。進化論與佛教、印度教、希臘和中國的多神教並不衝突，因為這些宗教不談創世問題。但是承認有創造之神的宗教便不能坐視不管。可是，在二十世紀九十年代智設論運動開始



之前，學術界的反擊都沒有成功。

一、佩利論點

早在十八世紀，英國主教佩利（William Paley）就曾以懷錶作比喻，來理解智慧設計。懷錶的機件、零件和互相配搭，達成了計時的目的。生物機體結構的複雜性不亞於機械，因此可以推論機體是上帝所創造。可是，與他同時代的哲學家休莫（David Hume）則反對智設論，理由是：（1）機械和機體不能類比。（2）推論機體是上帝所創造的，便是犯了「訴諸無知（appeal to ignorance）」的邏輯錯誤，即所謂「填補空缺的上帝（God of the gaps）」。二說相持不下。但自從《物種起源》出版後，科學界已不再提佩利論點了。

二、基要主義派

達爾文主義所引發哲學上的無神思想，在知識界不斷泛濫。二十世紀二十年代，一批虔誠的基督徒為對應局勢，形成了堅持基要主義的神學陣營。其目的是好的，但策略卻是把基督徒從學術上和外界孤立起來。他們關起門來搞信仰，只要教育好自己人，維持信仰即可，而把高等教育的領域拱手讓位給無神論者。以致一百來年，高等學府充滿了進化論和無神論的學術權威，連美南浸信會創辦的貝勒（Baylor University）大學也不例外。

三、創造論科學

一九六一年，以水力工程師莫瑞士（Henry M. Morris）為首，一批科學家設立了創造論研究院（Institute of Creation Research），提出「創造論科學」。他們雖然想把「創造論科學」推到公立學校裡，其基本思想卻和基要主義派一樣，不去研究科學界的傳統和慣例，也沒有看透進化論的問題究

智設論是一個科學理論。它認為，某些生物或宇宙的特徵，其來源最佳的解釋是設計，而不是無指導的自然過程或唯物的機制。 Intelligent Design, a scientific theory, recognizes that the origin of cosmic and all living creatures is best explained by intentional "design," rather than by unguided natural process.

竟出在那裡，只顧自立一套以某種聖經解釋為其理論基準的「科學」，無視科學的客觀性和民主性，因此很難與現代科學接軌。這一學派幾次企圖進入教育界，且於法庭敗訴（1982，1987），現正努力在全球教會發展，和建立迪斯尼式的樂園（Theme Park）來擴大他們的影響。

上述團體雖然在基督徒圈內有點成就，但在社會、媒體、教育界並不能通行，就連他們的第二代進入大學後，也站不住腳。其根本問題是，進化論已在「科學界」立足。而科學在物質文明中的成就是有目共睹的。進化論者以「科學」為盾牌，以致誰反對進化論，誰就是反對科學。事實上，科學界的各學科都不怕批評，唯有進化論拒絕面對批評。

進化論者的手法

進化論者有一些特殊手法，其主要兩條是：

一、堅稱進化是事實

一些進化論者可以放棄達爾文的學說，但堅持進化是事實。例如：美國科學哲學家魯斯（Michael Ruse），他與人辯論的前提，是對方必須接受進化為事實。國家科學教育中心主任斯考特（Eugenie Scott）在一九九七年火線（Firing Line）辯論中，也強調進化是事實，她並不在意是誰作的，是達爾文式的隨機進化也可，要說上帝用進化來「創造」也可，無論如何，進化一定是個事實。古生物學家古爾德（Stephen J. Gould）雖然發現達爾文漸進模式的錯誤，但還把進化的事實比作牛頓的蘋果落地，說：「蘋果並不因為人們討論它為什麼落地而不下落，同樣，進化並不因人們對其機制的爭論而不存在。」

所謂進化的事實，一方面是人人所看得到自然界微進化（microevolution）的事實，例如：人工育種、家畜訓養、抗藥細菌等。在這方面，智設論與進化論其實本來就沒有不同的意見。然而，微、廣兩種進化是截然不同的兩個定義。進化論者卻將微進化的事實套用到廣進化（macroevolution）上，說人的祖先是從單細胞生物進化而來。

另一方面所謂的進化事實，是從地層化石觀察到生物從簡單到複雜的過程。其實，這些遺跡的變化過程是無法「觀察」的。抱無神思想的人會把由簡到繁的遺跡現象，解釋為（無指導的）進化的事實。然而，這些遺跡也完全可以用創造來解釋。加州大學柏克萊分校的法律教授詹腓力（Philip Johnson）很喜歡用所謂「柏拉的謬誤（Berra's Blunder）」來舉例。柏拉是俄亥俄州州立大學動物學教授，為了說明進化，用逐年汽車型號的改變作例子，但他萬萬沒有想到，汽車的製造和改型全部

都是智慧活動的結果。

智設論創立人詹腓力，在《審判達爾文》（Darwin on trial）一書中就點出，達爾文的論點：物種變異、自然選擇、後代漸變（descent with modification）、共同祖先等，必須靠無神論作前提才推論得下去。由此可見，祇有以無神論的「自然主義」作前提，方能得出「進化是事實」的結論。

二、方法論的自然主義

方法論的自然主義（Methodological Naturalism）有強大的支持者。絕大多數的科學家，包括基督徒在內，都認為要作科學一定要把神蹟等除去，剩下來就祇有自然因素可談。因科學要有客觀性和重複性，不能用「神」來填補空白（所謂 God of the gaps）。凡是科學工作者，都一定會同意這點。但長期以來，進化論就是以此來抵禦批評，並且倒過來用「自然主義」作進化的證明。

這個難題在智設論哲學家瑪雅（Stephen Meyer）的博士論文中解決了。² 瑪雅認為科學分兩大類，（1）實驗性科學。完全應該用方法論的自然主義來工作。（2）歷史性科學³。例如：地質學、生物發生學、宇宙發生學等等，都是從現存的遺跡來推斷過去發生的事。追根究底，這些學科都不可避免地會涉及哲學觀。進化論所依據的，是無神的隨機性，智設論則看到信息「特徵」的存在，不可能從隨機得來，一定是一個設計者所為。至於誰是設計者，智設論不予評論，因限於客觀證據，不能延伸推論。生物發展的遺跡、現存分子水平的信息和結構，都是明明可見的事實。無神論者認為這些乃是進化而來；非無神論者卻得出智設的結論。而科學並沒有理由讓步（grant），優先以無神論作為歷史性科學的前提，更沒有理由把進化論奉為一個不可批、不可碰的美國官方信仰。

詹腓力和瑪雅發現，進化論的真正問題，是哲學上的物質主義或是無神主義在統治科學。這一點把進化論的根基暴露出來，大開了人們的眼界。

智設論出場

一九九一年出版《審判達爾文》一書時，「智設」不過是作為對立面的假說而提出。智設論正式登台是，起於一九九六年比希（Michael Behe）的《達爾文的黑匣子》（Darwin's Black Box）和一九九九年但布斯基（William Dembski）的《智慧設計論》（Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology）二書的出版。

一、定義

智設的定義是：「智設論是一個科學理論。智設的理論認為，某些生物（或宇宙）的特徵，其來

進化論所依據的，是無神的隨機性，智設論則看到信息「特徵」的存在，不可能從隨機得來，一定是一個設計者所為。The basis of evolutionism is "randomness," yet ID posits the specific characteristics among creatures which only originate by "design."

源 (cause) 最佳的解釋是設計，而不是無指導的自然過程或唯物的機制 (material mechanism)，例如：自然選擇 (natural selection)。」智設理論者認為，在生物系統中所找到的信息 (information)，和人們通常已知是設計之事物的信息 (如：電腦軟件) 是相同的。從經驗中得知，凡見到大量信息，都可追溯到智慧的源頭。

從此定義來說：

1. 這是講歷史性科學，也就是講起源 (cause) 問題。

2. 針對休莫的機械和機體不能類比，智設論並不拿整個機體和整個機械來類比，因之談不上休莫所提，他們的呼吸、排泄、營養、生殖等和機械的差別。智設只提出「特徵」(feature或hallmark⁴) 一項。見到這「特徵」的，無一例外都是智慧設計的結果。

3. 智慧設計為最佳解釋，亦即它並不一定是唯一解釋 (科學學說應具可被否定性)。

4. 它反對達爾文主義的隨機變異自然選擇為廣進化的機制，但對達爾文主義或進化論的其它論點 (後代漸變、共同祖先等) 並不表達意見。

從以上定義，我們還可以明顯看到，智設論屬於科學範疇。首先，它的前提是：(1) 智慧設計是客觀存在的。(2) 智慧設計是可被測知的。這兩個前提都沒有提到上帝或聖經，僅依靠客觀證據為憑。其次，智設的判斷不是以不知 (如：不知其進化機制) 為判斷根據，並不犯「訴諸無知」的謬誤。智設是從已知為設計的「特徵」作判斷根據。瓊斯法官硬把它說成是宗教，是毫無理由的。

二、特徵

智設論從兩方面立論，符合其中一項就是智設的「特徵」。

1. 從生物化學的微觀結構和生化功能的搭配來看：比希提出「不能簡約的複雜性」作為判斷智設的條件。符合這條件就為智設，否則不是。

2. 從數學觀點來看，但布斯基提出：(1) 複雜性 (Complexity) 機率小於10的負150次方或相當於500位 (bit) 的信息，就不可能在混亂中隨機產生。數學方法應用於細胞核中的DNA鏈所存的信息是特別有效的。(2) 特異性 (Specificity)。所謂特異性是指這個信息是有意義的。自然界偶然出現的事極多，如：山峰的形狀、撲克牌的混亂排列，都具有「複雜性」的特點，但若沒有意義，就不具有特異性。然而，若山峰被鑿成四個總統頭像 (如：Mount Rushmore)，撲克牌變成新牌一樣的排列等，就使它們具有特異性，夠得上格，才能稱為設計。要判斷是否為智設，必須同時具備複雜性和特異性，兩者合稱特異的複雜性 (Specified

Complexity)。

智設論不指出誰是設計者。反對者責之為不真實，想藉此避免被批評為宗教。但是，證據限在哪裡，就應該只說到那裡，例如：考古學家見到一組楔形文字，可以辨別為智者所為，而未必知道這智者是誰。這才是科學態度。

猴子會變成人嗎？

智設本身對達爾文主義某些論點，例如：共同祖先、後代漸變、進化樹等，並不直接提出批評。這一點使部分讀者有些模糊。有人在多弗審判中聽到，比希作證時一再說，智設並沒有對後代漸變、共同祖先發表意見。這是正確的，因為從科學上說，智設對這方面的進化論點並不能發表意見。既然智設論對達爾文主義的後代漸變、共同祖先等不表達意見，那麼，猴子會不會變成人呢？

其實，智設論已把達爾文的進化機制否定了。進化的思想自古希臘以來就已存在，而進化論所以在十九世紀大大發揚，就是因為達爾文所提出的進化機制。否定了這進化機制，就等於把進化論推回到十九世紀以前的狀態。

如果配合對進化論的批判，智設論的果效就大大增強了。這就是「雙管齊下 (two prong)」的路線。詹腓力為其開路先鋒，發現學社加以繼承。詹腓力常在各大學和國會議員中演講。有次，他對一批共和黨國會議員講論後，參議員聖道倫 (Rick Santorum) 要求他起草一項在公立學校教授進化論的方案。其結果為聖道倫附加款⁵，在二〇〇一年布什總統的教育法案附件中已成為法律。

這個附加款在法律上，肯定了學校教授進化論正反雙方科學論據的合法性。各校區從此可以自己決定採用哪些批評進化論的科學文獻，而不怕受到法律挑戰。進化論者敢怒不敢言，只好千方百計干擾校區的政策擬定者。儘管如此，美國現已有俄亥俄、明尼蘇達、賓西法尼亞、部分新墨西哥州等，和最近的堪薩斯州 (二〇〇五年十月八日通過) 州教育董事會，通過教育大綱，不單教導進化論的正面證據，也教導反面證據。

進化論的正面證據十分貧乏。威爾斯 (Jonathan Wells) 二〇〇〇年出版的《進化論的聖像》(Icons of Evolution) 一書中，探討十項教科書上的進化論證據。這些可說是進化論拿得出來最好的證據，但個個都有問題，不是小題大作、言過其實，就是假造證據或錯誤引論。甚至，把反對進化的證據也當作支持的證據來報導等等。此書在談論後代漸變、共同祖先等說法時，提出了許多反面證據，例如：胚胎發育的所謂證據、所謂的同源肢體的證據、所謂人類祖先證據等，都是很有力的反

駁。因此，猴子是變不了人的。

公平與否？

這就無怪乎進化論者放棄公平的論理道路，想盡一切方法用權力、嘲笑、造謠、圍攻、歪曲智設定義等手段，來對付提出懷疑或批評的人了。

亞當斯（Scott Adams）是“呆伯特”（Dilbert）漫畫的作者，他對兩方面的論點都無所知，但傾向於進化論。當他在網頁上徵求介紹無偏見的資料時，竟遭到進化論者的攻擊。他說道：「我希望他們（進化論者）能把反對智設的科學證據拿出來，因為就我看，科學證據反對他們（智設）是弱的，而科學證據有利於智設是強的。」亞當斯發現，大多數進化論者寧願說一些智設的陰謀詭計（hidden agenda）和談論科學的定義等，而不肯（或不能）把證據拿出來。他又認為，進化論者想把人引開（steering everyone away）以證據為基礎的辯論，但這種作法已經瓦解了。

儘管進化論者宣傳「進化和智設的辯論並不存在」，但這遮不住人們的明眼。這要謝謝互聯網的功勞了。（本文收稿於2006年1月23日）

作者現為UCSF醫院腫瘤登記員。

主要參考文獻：

- 1 Philip Johnson: Darwin on Trial: Intervarsity Press. 1991.
- 2 Michael Behe: Darwin's Blackbox, The Free Press. 1996.
- 3 William Dembski: Intelligent Design, Intervarsity Press. 1999.
- 4 Jonathan Wells: Icons of Evolution, Ragnary Publishing Inc. 2000.

註：

1. 這是Thomas More法律事務所想以智設論為一試驗案例(test case)所作的嘗試，此事務所以保護宗教信仰為其標榜。他們多次被其他校區拒絕後，終於被Dover校區所接受。發現學社得悉後派律師勸阻無效，以致造成如此損害。2. 見Stephen Meyer: The Scientific Status of Intelligent Design, 此文引用他的博士論文，見www.discovery.org。3. 請勿與研究歷史的科學相混淆。4. Stephen C. Meyer: DNA and Other Designs, www.discovery.org/scripts/viewDB/index.php?command=view&id=200本文甚長，要見所引用之處，請用Word查字功能查「hallmark」。5. 聖道倫附加款Santorum Amendment，有二個版本。首先，是美國參議院決議：June 13, 2001 US Senate (1) Good science education should prepare students to distinguish the data or testable theories of science from philosophical or religious claims that are made in the name of science; (2) where biological evolution is taught, the curriculum should help students to understand why this subject generates so much continuing controversy, and should prepare the students to be informed participants in public discussion regarding the subject. 其次，是美國參眾兩院協議議會(Conference committee)通過，已附在總統文件中成為法律。The Conferees recognize that a quality science education should prepare students to distinguish the data and testable theories of science from the religious or philosophical claims that are made in the name of science. Where topics are taught that may generate controversy (such as biological evolution), the curriculum should help students to understand the full range of scientific views that exist, why such topics may generate controversy, and how scientific discoveries can profoundly affect society.

上文提到，耶穌走上十架苦路，途中古利奈人西門被迫替耶穌背十字架的生命轉變。聖子釘十字架的悲劇表達了基督除罪更新的一面，把握了這點才能充分認識十字架豐富的內涵和無窮的大能。

六、人的悲劇與神的悲劇

根據學者的看法，悲劇分為三類：第一類是道德性，第二類是命運性，第三類是超道德、善惡性。¹ 前俄國流亡哲學家別爾嘉耶夫在《論人的使命》一書中則指出，悲劇是兩個極化原則的對抗，不一定是善和惡的抗爭。只有當人們體驗到兩個善在對抗，悲劇才顯得出深度。最大的悲劇是由善引致的痛苦、犧牲、或毀滅，而不是由惡所造成的。它超越了道德，出現在道德判斷無法觸及的深處。其因素是一般的善惡範疇所無法涵蓋的。² 正是在這意義上，《紅樓夢》與《基督受難記》都堪稱為偉大的悲劇傑作。

人的悲劇

關於《紅樓夢》的悲劇性，本文系列第一篇論到“共犯結構”時已經提及，其中“受害”一方，以林黛玉為代表的女子都是性情中人，是純潔表情的少女；而另一方，賈母、寶釵、鳳姐、賈政、王夫人、襲人，包括賈寶玉等則是名教中人。按王國維的說法，薛寶釵遵循名教，賈母、賈政維持名教，賈寶玉服從祖母，遵循孝道，“不過通常之道德，通常之人情，通常之境遇”³而已，並不違反倫常道德。而林黛玉等也沒有什麼大逆不道。因此，《紅樓夢》的悲劇“超越了人物關係中的是非究竟，因果報應，揚善懲惡”⁴的道德層次，具有震撼心靈，發人深思，洗滌靈魂的文學效果。

劉再復、林崗指出：“……曹雪芹賦予雙方不同的比重，心靈上支援一方的片面性，並同情他們的毀滅，悲劇最後無法完全‘和解’，無法肯定原先秩序，無法肯定已存在的合理性，反之，無法和解的結局否定了存在的合理性，從而引起讀者的震撼和悲傷。……即曹雪芹確認為中國傳統觀念前提下，衝突雙方的選擇都是合理的，但在尊重人間真情的人性前提下，賈母一方的選擇則是不合理的。曹雪芹並不承認凡是存在的（衝突雙方的觀念存在與行為存在）都是合理的，只確認凡是符合人性的存在才是合理的。正因有這種區別，《紅樓夢》顯示出與傳統的儒家價值觀不同的人性指向與心靈指向，使悲劇達到對人的肯定——對人性解放與情愛的肯定。《紅樓夢》實際上包含著西方幾世紀文藝復興的基本內容，它的精神內涵足以成為中國個體生命尊嚴與解放的旗幟。”⁵

筆者對《紅樓夢》的悲劇性提出三點看法：

“淚盡”與“血盡”

周小安

評《紅樓夢》與《基督受難記》的悲劇性（四）

第一、曹雪芹不僅在《紅樓夢》中顯示了自己的傾向：心靈上支援林黛玉，並同情她的毀滅，而對賈母的選擇不表贊同；他的傾向不是站在被同情的一方來表達，相反的，他站在所不贊同的一方，表達對另一方的同情。他似乎意識到，整個大家族以至社會的罪惡，並不是從少數罪大惡極之人而來的，而是大多數普通人生活在一起的結果。可貴的是，他的良知並不因認識到這事實而苟且偷安。《紅樓夢》的悲劇特質正是出於作者“認同而不贊同”的特殊立場。

第二、《紅樓夢》是人的悲劇，是一個人為著自身的罪、以及整個家族的罪而懺悔的悲劇。其中的衝突具有“不可和解性”，沒有出路的、不可化解，結局是賈寶玉的出家。不僅是因他“徹悟”到自己和他所認同賈母一方的罪⁶，更是由於他無法化解那種刻骨銘心的罪疚感。

第三、雖然《紅樓夢》主要不是命運性的悲劇，卻多少帶有命運的色彩；更確切地說，是受佛家輪迴命定論的影響。俞平伯曾指出，“書中甄士隱、智通寺老僧，皆是寶玉的影子。”⁷ 賈寶玉之所以最終削髮為僧，《紅樓夢》之所以帶著命運的色彩，是由於走投無路，被逼出來的結果。別爾嘉耶夫指出：“前基督教的悲劇是無辜和無盡的不幸和痛苦。這是命運的悲劇。這個悲劇意味著，把世界生命理解為一個內在的封閉圓圈。沒有超世界的上帝，因此無辜的受苦者不能訴說自己在世上的痛苦。世界被諸神所充滿，但是他們都不能超越世界生命的迴圈，他們服從一個最高的力量，服從命運，服從命運之神。只有通過美學上的容忍，通過對無盡痛苦之美的體驗，走出命運悲劇才是可能的。”⁸ 雖然上面這些話是針對古希臘、羅馬的悲劇而言的，卻多少也適合於《紅樓夢》。

總之，《紅樓夢》是一部人的悲劇，是人因罪而（認同性）懺悔的悲劇。

神的悲劇

表面來看，《基督受難記》似乎與善惡衝突的道德性悲劇無異。衝突是由大祭司所代表的猶太宗教領袖，出於嫉妒，將莫須有的罪名強加在無辜的拿撒勒人耶穌身上，並將他置於死地。如果不看受害者的精神、心理和表現，這種看法似乎是合乎情理的。但是，只要轉眼看看那位受難的耶穌，他每

個表情，每個舉動，每句言語，就會意識到，他不僅僅只是一位普通無辜的受害者而已。

首先，耶穌對自己的身份和使命有清楚的意識。當他在大祭司面前受審時，一錘定音地宣告自己彌賽亞的身份，儘管他知道這會帶來什麼後果。當他在彼拉多面前同樣受詢時，坦承自己王的身份，雖然他的國度不屬地而屬天。

此外，作為神的兒子，他始終對天父完全依靠、絕對順服和無條件的愛。當他在客西馬尼園禱告時，受撒但試探時，準備忍受鞭刑時，彼拉多要作出釘他十字架的判決時，十字架擺在他面前時，被釘十字架時，每一刻他都跟天父靈交無間，直到在十字架上與父隔絕。

第三，他對出賣他的門徒猶大沒有絲毫苦毒怨恨，只有惋惜悲哀。對要置他死地的大祭司和宗教領袖，以及被煽動的猶太群眾，他沒有仇恨，也沒有懼怕，始終平靜坦然以對。對於鞭打他、折磨他、釘他十字架的羅馬兵丁，他毫不計較，充滿憐憫。他為釘他的人禱告，求神赦免他們。甚至在十字架上，還為挑釁、諷刺他的大祭司禱告，求天父赦免他，因為他不知道自己在作什麼。在面對撒但的試探時，他得勝，起身用腳猛踏在蛇（撒但的化身）的頭上，但這也不是出於仇恨，乃是表明自己的身份，應驗創世記三章15節的彌賽亞預言。

第四，耶穌的精神和心理符合人性，卻又超越人性。當被帶進大祭司的院中時，他回想起在家中作木匠，母子親暱的一幕。當在人群中瞥見母親馬利亞時，心裡大得安慰；當要被帶走時，他努力回頭想再看一眼母親。在背負沉重十字架的途中，影片安排了一位無名的婦女為他送毛巾揩臉，遞水解渴。他把佈滿血痕的臉深深埋進毛巾裡，表明內心何等渴望得到人的關懷與同情。他伸手去接遞過來的水，雖然水被打落，卻仍顯示他何等欣賞和接納人的關心與同情。

由耶穌的精神、心理和表現來看，他不可能僅



〈基督受難記〉與《紅樓夢》最大不同之處是結局：前者是復活——勝過命運；後者是出家——屈從於命運。The biggest difference is the final outcome. The former conquers destiny with resurrection, yet the latter succumbs to destiny.

是“人”而已。正如傳統基督論所表述的，他是真實的神和真實的人，他是神成為人。“因之，我們可以不疑惑地說，基督並不是一個被提升到完全參與神性或神的生命的人；乃是神，在人性的條件下表彰出來。”⁹ 他雖是真實的人，卻不停止為神。因此，從根本上說，〈基督受難記〉不是人的悲劇，而是一部神的悲劇。

也許有人反駁說，無論耶穌表現如何，最終不是仍被釘在十字架上，屈服於死亡的命運嗎？請注意，〈基督受難記〉不是結束於基督在十字架上斷氣。最後的鏡頭明示了基督從死裡復活。這是〈基督受難記〉與《紅樓夢》最大不同之處。兩個悲劇的結局完全不一樣：前者是復活——勝過命運；後者是出家——屈從於命運。命運的悲劇被基督十架受難所戰勝，也被基督的復活所戰勝。所以，〈基督受難記〉不是命運性的悲劇；在它裡面，死亡的命運可以被克服。¹⁰

正如別爾嘉耶夫所認為的，最大的悲劇是由善引致的痛苦，這意味著，悲劇存在於神的內部。善惡、命運以及魔鬼，則是次要的。¹¹ 〈基督受難記〉的悲劇根源隱藏在神的犧牲之愛裡，它是在神的生命中揭示悲劇。

上帝定意讓祂兒子上十字架，實質即是上帝犧牲、捨棄祂自己。別爾嘉耶夫說：“犧牲永遠預示著悲劇。”“上帝在祂兒子裡承擔了自己造物的命運和罪惡的刑罰，祂為了世界、為了人、為了祂所愛的、為了祂所思念的，而犧牲自己。”¹² 與神同質的聖子遵從聖父的旨意，甘願上十字架。他不僅是無辜、無罪的受難者，更為了愛而犧牲自己。他全心愛上帝，也全心愛世人。聽聽聖子的禱告：“我的神！我的神！為什麼離棄我？”“父啊！我把我的靈魂交在你手裡。”從始至終，聖靈（片中以耶穌的母親馬利亞為象徵）一直默默地陪伴著聖子上十字架，並成為他力量的來源。

所以，〈基督受難記〉是一部神的悲劇，是神因愛和救贖而自我犧牲的悲劇。

與“神論”的關連

本文把〈基督受難記〉視作一部神的悲劇來評論，其中難免涉及神學論題，如神論和救贖論。以下略為說明關於“神的悲劇”的提法是否適當？

從神論來看，別爾嘉耶夫指出，正因基督教的神是三位一體，才能有因愛而自我犧牲的上帝，如此，聖愛的悲劇才那樣震撼人心。上帝不是自滿、

自足、僵化的靜止，而是有情緒、有感情的生命，顯現一切生命的戲劇性，顯現內在的運動、動力和悲劇性。¹³

別爾嘉耶夫又指出，神聖生命中的悲劇並不意味著不完善，相反的，是神生命完善的標誌。因為：（1）基督教所啓示的上帝，最重要的就是具犧牲之愛的上帝，而犧牲永遠預示著悲劇。（2）犧牲之愛暗示神的生命不是自足的，需要走向他者。（3）神聖生命的悲劇不是因為不足、不完善而產生的，是因為完滿和過剩而產生的。¹⁴

但是，為什麼在神學裡會有“上帝不受苦難”之說呢？湯朴威廉大主教解釋：“基督未死之前，人只敢用遲疑的心想像神的受苦；雖然人們渴慕見到神受難的啓示，但哲學家們則一點也不需要它。亞理斯多德‘超情感之神’的說法深入人心，沒有一個偶像比這個說法更難毀除。這個觀念在希臘的教父時代再度出現，也於安立甘會三十九信條的第一條中出現。”¹⁵

另一方面，湯朴威廉認為，若從純粹學術角度來看，“神不受苦難”是可以理解的：“因為神是造物主，是最高的，不會是‘被動’地讓各事加在祂身上，除非得祂同意；祂也是堅恒不變的，不會讓起伏的感情隨便推移祂。祂的憤怒和慈心，都是祂聖潔的愛，為適應不同的情勢而發的。”¹⁶ 不過，湯朴威廉仍然尖銳地指出，“（亞理斯多德的）超情感之神的本意，乃是‘不能感到苦痛’，在這一層意義上，他對神的觀點幾乎完全是謬妄的。”¹⁷

他的論證有如下要點：一、倘若基督是神的啓示，那麼，神並非是不受苦的。為了除去世人的罪，神在基督裡確實忍受了極深的苦痛。實際上，身體受苦和流血犧牲，只表示人的罪所加於神的一部分痛苦。神在精神上所承受的痛苦更深。罪不僅使神的兒子上十字架，更使他經歷被父神離棄的苦痛。“我們看見他處於失望的深淵中。聽到十字架上的呼喊，似乎是一種悲痛的恐懼，表示神失敗了，已喪失了為神之道。……世人所能感受的身心苦痛，全都在神的經驗中；他都親自嘗到了。他不讓世界受苦而自己安逸；世界的一切苦惱，都是他的。”¹⁸

二、但是，在神的苦難裡，在聖愛的悲劇裡，受苦並非最終的事。基督十架的死難並不是終結，死難之後才有復活。“這不只是取消前面失敗的一個勝利，而且是倒轉過來，使失敗成為勝利之本



神聖救贖的目的，不只是“替罪受刑”，更是“除罪更新”。

The purpose of divine redemption lies not only on substitutionary death, but on the renewal of life through abolishing sin.

源。基督使仇敵成為俘虜。十字架在第一個復活節的前夕，象徵善之失敗和惡之勝利，從第一個復活節之後，卻成了善的一切勝利能力之焦點。惡把基督帶到十字架上，但由於十字架，基督消除了惡。”¹⁹

三、神的悲劇不同於人的悲劇。“對於悲劇的整個印象，乃是高尚精神之被糟塌，勝利之被污損。倘若沒有復活，基督所啓示的，就可說是悲慘的。他的死難雖然高尚，卻是沒有目的；雖是道德的勝利，卻減損了它的果實。十字架和復活指示了我們，慘劇變為勝利，可作為解釋世界之謎的鑰匙。”²⁰

與“救贖論”的關連

從救贖論來看，神聖悲劇也有其鮮明的特徵：首先，作為聖愛的悲劇，它特別突出神的自我犧牲之愛。神聖救贖所以是神聖的悲劇，在於動機是出自愛，而不是出自憤怒（羅五8；約三16）。湯朴威廉認為，在一個未被罪惡損害的世界，愛體現在維持完全的和諧中。在這樣的世界，愛誠然要比在今日世界中體現得更加美好；但卻不像在今日世界顯得如此深刻高超。“愛那些愛我們的人，自然是美滿愉快的事，但也比較容易；愛那些恨我們的人，乃是困難而苦痛的，然而卻是很光榮的。這就是神的生命在人性中的最高表現。基督在受難中表明這種愛，他也呼召我們進入同樣偉大的愛。”²¹

湯朴威廉將神的犧牲之愛與柏拉圖所發現的正義作比較，他認為，“柏氏的正義近乎愛，因為它的含義是各個機能、公民和原則必盡其本身的功能，去成就整體的目的。但是它趕不上愛，因為沒有見到犧牲的偉大；所以……它只能有指導作用，卻未獻出本身為它的屬從分子而犧牲。在基督死於十字架之前，沒有人敢將自我犧牲歸之於絕對的神。”²²

第二，從神聖悲劇的觀點來描述神聖救贖，也兼顧了神的公義。湯朴威廉說：“表示對罪憎惡有兩個方法：一是使犯罪的人遭受苦痛，另一是自己忍受苦痛。任何一方法都可止息漠視道德律的責難。”²³ 在基督受難的悲劇裡，神採取了第二個方法。救贖的神在罪的衝擊下，竟然承受客西馬尼園和各各他的苦難，因此，沒有人能說神視赦罪為無足輕重。“凡聽見主在十架上所說饒恕的話的人，必不會說，‘他是不在乎的。’所以，那表明神曾付出重大代價的十字架，保障了神的赦罪（救贖）是公義的。”²⁴

第三，筆者認為，〈基督受難記〉的導演準確把握了聖愛悲劇中的另一個精髓，即神聖救贖的目的，不只是“替罪受刑”，更是“除罪更新”。（

新書介紹

《恩福靈筵——馬太福音》



馬太福音被放在新約的第一卷，絕非偶然。它的內容明顯揭示新約的真理是承襲舊約，把神的救恩跨越種族的普世性呈現出來。此卷書文筆簡潔、精練。對彌賽亞的高度興趣，使作者對此多有著墨。「登山寶訓」幾乎是傳統西方家喻戶曉的處世箴言，人類道德規範的金科玉律。雖然馬太的寫作對象是猶太人，難免披露猶太民族情結和較狹窄的觀點，但他也盡量讓讀者明白，基督救贖的範圍涵蓋全人類。陳宗清牧師著、校園書房出版社出版的《恩福靈筵——馬太福音》，清晰扼要地闡釋本卷書，值得我們參照閱讀。歡迎向恩福基金會索取，建議奉獻\$12.00。

詳見本文系列的第二、三篇。) 因此，他才詳細入微而又驚心動魄地，將基督受難的過程細節展現在觀眾面前。這過程和細節的意義遠遠超過了“刑罰轉移”，而能夠引導有罪的靈魂在聖靈的光照中脫離罪惡，更深地與神契合。

作者現在溫哥華佳恩基督教會牧會。

註：

1. 超道德不同於無道德、或反道德，正如超理性不同於無理性、或反理性。參：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；黑格爾：《美學》，朱光潛譯，第三卷下冊，（北京商務印書館，一九九七年），頁286；別爾嘉耶夫：《論人的使命》，（學林出版社，2001年版），頁39-44。
2. 別爾嘉耶夫：《論人的使命》，張百春譯，（學林出版社，2001年版），頁44。
3. 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15。
4. 劉再復、林崗，“共犯結構與懺悔意識——評紅樓夢”，《文化中國》第四十期，頁26。
5. 同上，頁27。
6. 同上，頁25。
7. 俞平伯：《俞平伯論〈紅樓夢〉》上冊，（上海古籍出版社，三聯書店（香港）有限公司，一九八八年），頁183。
8. 別爾嘉耶夫，頁43。
9. 湯朴威廉著，謝秉德編譯，《湯朴威廉選集》，基督教歷代名著集成，（基督教文藝出版社，1988年版），頁265。
10. 別爾嘉耶夫，頁39-44。
11. 同上。
12. 同上，頁40、42。
13. 同上，頁39。
14. 同上，頁40。
- 15、16、17、18、19. 湯朴威廉，頁308，309。
20. 同上，頁310，311。
21. 同上，頁305。
22. 同上，頁311，312。
- 23、24. 同上，頁301。

罪的奧秘 (二)

劉宗坤

——聖經的昭示



前文提到，罪與生存的奧秘都被深深的隱藏起來，但生存的現實卻時刻提醒人，不要輕易放棄追問罪的問題。然而，探究罪的根源問題，是無法靠純粹理論推導來解決的。

藉因果律來推諉

探討罪的根源時，若純粹從因果律入手，便意味著人對自身罪責的推諉和開脫，使“因果律”成為一種“關涉性結構”或“推諉性結構”。¹

這種以追究犯罪的最終原因來開脫罪責的作法，始於人類的始祖。當上帝責備亞當違背祂的命令吃禁果時，亞當便把罪責推給夏娃，夏娃則把罪責推給“該詛咒的蛇”（創三12-13）。兩人均用因果聯繫為自己辯護，而人的淪落就隱藏在這條因果鏈的末端。

創世記第三章使人們看到，證明人的無辜，必須以建立一個魔鬼的世界為條件，否則因果鏈便失去份量。事實上，在所有推諉罪責之因果鏈的另一端，均徘徊著魔鬼撒旦的影子。

但是，在舊約神學中，人並沒有因找到犯罪的原因而減輕罪責。上帝對亞當推諉罪責的回答是，“地必為你的緣故受咒詛”。（創三17）上帝根本不承認人所建立起來的因果鏈，它既無說服力，也無合法性。人必須為自身的淪落承擔責任，世世代代辛勞求生，忍受痛苦面對死亡。而這個世界亦因人的淪落而受到詛咒。

因此，許多神學家認為，創世記第三章隱涵著上帝的告示：“對任何試圖藉因果概念來解決罪的問題的作法，是一種先天性的警告”（Rad）；它反對那種所謂“中立的”或“客觀的”罪的根

源研究，“應當被視為對任何意圖開脫人之罪責的作法，所提出的預表性或啓示性警告”（Zimmerli）。²

開脫罪責的危險

由此而論，創世記第三章不但揭示了人類始祖的淪落，也暗示淪落後出現的另一種危險，即人為自己的犯罪開脫。這不僅加深了人的淪落，且使淪落變得毫無意義。對此，貝考維（G. C. Berkouwer）曾說：

“這種作法只會把我們引入茫茫迷途，在其中，罪的根源（Unde peccatum）問題就理論上和生存論上而言，便是以自我辯解的陰影作為背景。創世記第三章中所看到的這類聯繫，正與我們日常生活的經歷一樣。在我們的犯罪和說謊中，它顯然存在。當我們失去了真正的快樂，處於衝突和疏離的狀態，就會意識到這類聯繫。而一旦罪的根源問題變成了‘自我辯解’，對它的研究就會成為進一步疏離的溫床……而特別適合自我辯解的各種因果思維，最適合掩蓋我們罪責中最深的層面。”³

分析罪的根源，既與開脫罪責有緊密的聯繫，就更加重了罪根源的不可言說性。當人們試圖在其中抓住蛛絲馬跡，以理性解開這個困擾人生的難解之謎時，往往就墮入因果論的窠臼，使講論成為人的自我辯解。因此，任何對罪的根源的理性探討，似乎都不免流於徒勞無功。

維根施坦（Ludwig Wittgenstein）曾界定問題之可探究性。他說：“疑問只存在於有問題的地方；只有在解答的地方，問題才成立，且只能是可以言說的事。”哲學家只能講能說的東西，除此以外，就不應當說什麼。⁴ 據此，不乏神學家斷然取消罪的根源問題。巴溫克（Bavinck）主張，罪沒有根源，只有開端，探討罪的根源無異於把理性用在非理性的領域，結果必然是緣木求魚，不得要領。難怪聖經根本不關心罪的根源問題，只關注犯罪的後果和悔罪。⁵

悔罪是唯一的出路

在罪的問題上，人的理性似乎處於一個極端的悖論中：人的淪落和罪性已經使理性受到損害和敗壞，而人反倒以理性探討淪落和罪性的根源。淪落使人生變得異常沈重，充滿毀滅。為罪尋找根源無法減輕人們對罪的恐懼，更無法逃避罪責。在淪落

新約福音書不討論罪的根源，而是直接關注“罪人”。
The New Testament does not explore the root of sin; only concentrates on describing the “sinner.”

狀態中，悔罪便成為人生轉折的契機。所以，在聖經中，人淪落之後唯一能夠做的，不是尋找罪的根源，而是悔罪。唯有如此，才能使人神彌合破裂，重歸於好，也才能使人的罪性生命獲得新生。

詩篇指出，人能否得到赦罪，首先取決於是否承認罪責：“我閉口不認罪的時候，因終日唉哼而骨頭枯乾。”（詩三十二3）“我向你陳明我的罪，不隱瞞我的惡。我說：‘我要向耶和華承認我的過犯。’你就赦免我的罪惡。”（三十二5）因為只有上帝才是人的真正“藏身之所”，才能真正庇佑人脫離苦難。（三十二7）在此，沒有追究罪因與罪果，也沒有任何可以開脫罪責的餘地，唯一的因果聯繫是悔罪與赦罪的聯繫。（詩五十一1-17）

詩篇昭示，智慧不是人們逃避罪惡的“藏身之所”。上帝所要的祭，不是人開脫罪責的智慧，而是“憂傷的靈”和“憂傷痛悔的心”（詩五十一17）。赦罪和得救始於人認識到自己的淪落和罪責，而為此憂傷痛悔。聖經講論罪便以此為基調。始祖犯罪後推諉和開脫罪責，成了被詛咒的對象。開脫罪責不但有違公義，而且為赦罪和得救設置了重重障礙。

悔罪與得救是舊約到新約一貫的主題，這種聯繫隱涵著人對罪責的承認和承擔。如果說罪有任何根源，最終的根源必在於人自己。悔罪與得救之間有必然的聯繫，原因就在此。悔罪的原因，從人的方面講，乃是由於自身的犯罪和淪落，從神的方面講，則是出於神無條件的救恩。犯罪與淪落是對上帝的過犯以及所造成的疏離；悔罪則是克服疏離，與上帝重新和好的第一步。沒有過犯就沒有疏離，沒有悔罪就沒有和好。

自我辯解的無效

過犯造成人生的重負，罪根源之不可言說性則成了理性的重負。理性傾向於以因果律來解釋罪的根源，或是把罪責推給外物或環境，或是推給亞當或祖先，或推給魔鬼撒旦，以此走上開脫的路，但結果卻適得其反。人生的重負並不因理性對罪責的推諉而絲毫減輕，開脫罪責的因果鏈反倒成了生存的鏽銹。

創世記中上帝指著為自己辯解的亞當說：“地必為你的緣故受詛咒。”（創三17）這句話不僅道出人類始祖淪落所造成的沉重後果，也宣佈了人的一切自我辯解均是愚蠢的、非法的和無效的。當以色列人面對罪惡和苦難，重彈亞當自我辯解的老調時，以西結先知便讓他們重溫上帝的警告：“你們在以色列地怎麼用這俗語說：‘父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了’呢？主耶和華說：我指著我的永

生起誓，你們在以色列中必不再有用這俗語的因由。看哪，世人都是屬我的，為父的怎樣屬我，為子的也照樣屬我，犯罪的他必死亡。”（結十八2-4）“你們還說：‘兒子為何不擔當父親的罪孽呢？’兒子行正直與合理的事，謹守遵行我的一切律例，他必定存活。惟有犯罪的，他必死亡。兒子必不擔當父親的罪孽，父親也不擔當兒子的罪孽。義人的善果必歸自己，惡人的惡報也必歸自己。”（結十八19-20）耶利米先知也發出了同樣的預言：“當那些日子，人不再說，‘父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了。’但各人必因自己的罪死亡，凡吃酸葡萄的，自己的牙必酸倒。”（耶三十一29）這一切無非說明，罪絕不是因果必然性鏈條上的一環。罪是個人的事，每個人面對自身的罪皆無可推諉。

打破罪的因果鏈

新約福音書很少關注罪的理性結構，更不討論罪的根源，而是直接關注“罪人”。耶穌教訓人悔改，因為“罪人”必須通過悔改來為天國的降臨做準備。⁶ 這種言說方式絕非偶然。“罪人”一方面昭示了罪的普遍性，另一方面則昭示了罪的個體性。“罪”離不開具體的個人，因為它不是一種抽象的力量，不是能離開個人而獨立存在的黑暗勢力。所以，離開了個人，根本就不存在罪的根源。在這個意義上可以說，只有“罪人”，只有每一個人的罪，而沒有抽象的罪的根源。正因罪是每個人的罪，悔改才有意義，並且不至變成對罪責變相的推諉與開脫。

耶穌打破了與罪有關的一切因果鏈，甚至是犯罪與懲罰的鏈條。其奧秘在於“罪”與“人”不可分割的聯繫。在論及遭屠殺的加利利人和被塌樓壓死的西羅亞人時，耶穌否認死者比生者罪惡更多，他警告持如是觀的人：“你們若不悔改，都要如此滅亡！”（路十三4）悔改的意義不僅在於顯明罪責，更在於呼求上帝的救恩。只有在救恩中，罪才不再成為人生的重負；也惟有憑靠救恩，因果報應之鏈方能完全打破。⁷

所以，新約論到“罪人”，總是與悔改、與上帝國的降臨、與上帝無條件的救贖相連。若偏離這種聯繫，對於罪的講論便容易導向探究罪的根源，為人的淪落和過犯尋找緣由。貝考維說，罪的根源問題並不是中性的，也不僅只是顯示人們對罪的因果聯繫有好奇心。反之，一旦提出這個問題，便已經處於罪的勢力控制之下了。⁸ 福音書則強調“罪人”時，把人的目光重新放回自己身上，而這正是人們應當停下來認真傾聽和審視的地方。人往往成為自己的最大問題，在罪的問題上尤其如此。

意志的問題

無疑，罪構成了對人類理性的挑戰。首先，是對理性主義倫理學的挑戰。蘇格拉底主張，“德性即知識”，把德性與知識直接聯起來。但是罪的教義卻揭示，德性與知識之間沒有必然的聯繫。詩人問：“作孽的都沒有知識嗎？他們吞吃我的百姓如同吃飯一樣，並不求告耶和華。”（詩十四4）人犯罪並不是因為缺乏知識，而是因為罪性。理性主義倫理學不能解釋罪的本源，因為它假定了一個前提，即人不可能有意為惡。這個前提是值得檢討的，因為恰恰許多惡是人有意做出來的。“明知故犯”的現象無法純粹從理性的角度得到說明。

同樣，罪也揭示出知與行的距離。問題絕不簡單。並非究竟是“知易行難”，還是“知難行易”，或怎樣才能“知行合一”。知與行之間存在著意志的決斷，而人的意志往往阻斷人知善惡的“知”，且阻斷知與行之間的聯繫。保羅和奧古斯丁都深知這點，所以，他們並不簡單地討論知與行，卻突顯意志的決斷。罪的本源之所以不能歸結為理性問題，根本原因在：它首先是一個意志問題，而不是認識問題。⁹

保羅指明，人的意志中有向善與向惡兩種力量的爭鬥：“我覺得有個律，就是我願意為善的時候，便有惡與我同在。因為按著我裡面的意思，我是喜歡神的律；但我覺得肢體中另有個律和我心中的律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律。”（羅七21-23）保羅把意志中的向惡因素歸結為肉體的作用：“我以內心順服神的律，我的肉

體卻順服罪的律了。”（羅七25）但是，肉體並不是罪的根源，罪仍然根源於人的內心和意志之中。

用保羅的語言講，意志若順從聖靈，便選擇了向善，若順從肉體，便選擇了向惡。同樣，奧古斯丁強調，罪的根源就在人的意志之中。人類始祖犯罪不是由於外物的誘惑，¹⁰而在於意志。意志的自由乃上帝所賜，它可以服從上帝，也可以違反上帝。人的淪落即始於此。所謂“全盤淪落”即包括人的意志自由所導致的自我毀滅。（待續）

作者為學者、作家和律師。

註：

1. 所謂“推諉性結構”（structure of pointing one's finger），出於《聖經》“創世紀”中的典故。亞當和夏娃在犯罪之後各自推諉罪責。 2. 參見 G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, 1954, 頁73以下；W. Zimmerli, *Die Urgeschichte*, 卷一，1943, 頁210。引文均引自《罪》，頁16。 3. Berkouwer: 《罪》，頁16。 4. 參見維特根斯坦：《邏輯哲學論》，頁97。 5. 參見 Berkouwer: 《罪》，頁18。 6. 《馬太福音》4:17：“天國近了，你們應當悔改！”《馬可福音》1:15：“日期滿了，神的國近了！你們當悔改，信福音。” 7. 《約翰福音》9:1-3：“耶穌過去的時候，看見一個人生來是瞎眼的。門徒問耶穌說：‘拉比，這人生來是瞎眼的，是誰犯了罪？是這人呢？是他父母呢？’耶穌回答說：‘也不是這人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上顯出神的作為來。’ 8. 參見 Berkouwer: 《罪》，頁23。 9. 知善知惡與行善行惡是兩個不同的問題，不能混為一談。 10. 這裏顯示出基督教神學與儒學在罪惡問題上的本質區別。後者假定人性本善，所以一切罪惡均是後天習染的結果。

誰是社會的權威？

在當代中國語境中，“基督教的政治性”顯著地成為政治考察、分析和批判的焦點。這類思維有意無意間放大了基督教的政治功能，以至限制了世俗政治給予合理的管理，而且減縮了基督教為社會擔負道德教化的功能。

這種心態與從前羅馬帝王的擔憂和困擾相仿。在基督教成為羅馬的國教之前，他們的困擾為：耶穌是主？抑或凱撒是主？政治的基本邏輯，原是要維護現行政權的統一及社會的穩定和諧。為了管轄廣袤的領土及多樣性的文化和宗教，羅馬最初不得不借助帝王崇拜來施行統治，後來則成為習慣，希冀由此使帝國的和平萬世長存。耶穌和凱撒之爭因而引發出來，並一直以不同的形態延續至今。

“誰是社會的權威（Authority）？”是凱撒和耶穌之爭的實質。西方在中世紀曾實施政教合一，但導致諸多問題。中世紀和俄羅斯的基督教歷史經驗說明了，世俗政治和神權結合的結果是：世俗政治喪失了獨立管理社會的功能和能力，基督教喪失了對靈性生命的呵護和追求。此後西方社會逐步發展出政教分離的概念，這原則由美國貫徹，並推廣到歐洲和其他地區，成為現代民主政治制度的特徵之一。它的答案是：在世俗社會中，凱撒是權威，基督教作為一個社會組織，服從民選政府的管理，遵守社會普遍約定的道德和法律。基督教能在社會上發揮一定的影響（Influence），但不能干預或直接參與政府，更無可能凌駕於其權威之上。

如果誤解政教分離原則，或顛倒基督教屬靈權威和世俗權威的關係，放大其政治功能，在管理基

看基督教的定位

劉平

基督教時，就難免擔憂它會僭越現行政權，或擾亂公共空間，因而不願意讓基督教發揮影響，以致將個體和公共領域絕對對立，讓基督教在公共世界中縮小，甚至銷聲匿跡。這樣做的後果是：基督教被迫處於邊緣，社會得不著它的影響，而同時它也放棄影響社會的意願。在這種情況下，政府不得不承擔起道德教化、社會慈善、人際協調的社會功能，而基督教則難以彰顯它在這些方面可以發揮的影響。政府為了社會運作要花費更多的資源，而基督教則在社會中找不到應屬的位置。其實，基督教應以超越的價值批判氾濫的物質主義，並為社會提供非世俗的座標或普遍原則，且以公民身份推動這種原則的現實化。



基督教能產生影響嗎？

當前中國的政治理念，是建構社會主義的和諧社會。這種和諧社會蘊涵著三個相互關聯的環節：人與自然的和諧，人與社會的和諧以及人本身身心靈的和諧。基督教在這三個環節上，乃至在和諧社會的結構中能發揮影響嗎？從另一角度則可以問，基督教參與社會的資格何在？

在提出“資格”問題時，也許有人會憑藉中國歷史和現實經驗指出：基督教對中國社會根本沒有影響，何談資格？就學理層面來說，基督教自唐代景教入華以來，一直沒有成為中國文化的一部分，沒有與儒釋道合流，未成為傳統的要素。而近代基督教入華史的定性之爭，將歷史問題政治化，使得中國教會史成為一個是非難斷的謎團。這種模糊將此一問題更推入尷尬的局面：若基督教在華史是一段黑暗、不光彩的歷史，那麼，基督教在中國當下的定位就缺少歷史根據，從而對它是否能發揮積極影響的懷疑，亦顯得順理成章。

另一方面，現代社會建立在尊重個人權利的原則上，就此而言，信仰屬於個人的選擇和生活。那麼，以分門別類為特色的公共生活，即使不否定宗教，最多也不過視宗教（包括基督教）為社會的一個次要部門。在技術化、現代化的社會中，必須進行祛魅，即破除公共生活中一切神聖的要素，讓一切社會要素均成為政治制度管理的物件。由此

觀之，消除宗教在現代世俗社會中的影響，似乎成為社會結構的必然要求。

何況，基督教並不將現實生活視為最終歸宿，其對於基督復臨、末世審判的盼望，以及對悔改歸信的教導，顯示基督教對現實社會的參與是以靈魂得救為終極目標。

然而，以上是否說明基督教完全是私人的信仰，對於當代社會公共生活毫無作為呢？

介入社會的困境

其實，基督教“進入”社會的資格證書，是因社會出現了不和諧的現象和問題。中國現代性之困境成為基督教參與社會的合理並合現實的理由。

其一，由於罪惡導致社會出現種種痛苦：生態危機、人口膨脹、貧困、貧富差距、失業、腐敗、心理變態等等。痛苦需要同情和安慰。基督教與其他宗教一樣，在道德關懷和心靈慰藉上能夠提供支援和幫助。其二，市場經濟

造成物質主義或金錢崇拜的社會病症。這股社會潛意識既腐化了道德傳統，又演化成一種新傳統，並可能會一代一代地教育人成為追逐金錢的機器。基督教可以成為這種意識形態的解毒劑。

其三，基督教可以持公正和正義的原則，幫助診斷社會病症，提出治療方案。以基督信仰對抗世俗，以道德和屬靈原則揭示、批判社會問題，這原是基督教先知傳統的一部分。其四，基督徒的使命在於遵守神的旨意，並效法基督背起十架。基督教既給罪人帶來福音，也與受苦者認同。

借鏡西方的經驗

那麼，構建和諧社會需要基督教如何介入？其實，中國現代化是後發的，接受了西方文化的影響。既是如此，以誠實的態度去認識與西方文化、政治制度和實踐密不可分的基督教問題¹，就並非與中國語境無關；恰恰相反，西方的政教經驗和教訓成了我們自身敘事的背景，先驗的框架。

基督教對西方社會影響的首要原則是：以神為本位，宣揚基督教的社會原則，指明現行社會秩序和結構違背這些原則的地方。但是，基督徒不是以信仰者的身份將這些原則轉化為具體措施，而是以公民身份致力去實現合乎信仰的原則。

正因為基督教對於社會的參與採取務虛的立場，她可能會受到干涉政治及袖手旁觀的雙重指

責。所謂“干涉政治”，是指基督徒指明並倡導一種普遍真理和原則，似乎凌駕於社會主流原則之上；所謂“袖手旁觀”，則是指基督教不能就現實的具體問題拿出切實可行的方案。可是，基督教存在於社會的意義，正在於既堅信基督教原則的普世性，但又不危及現實政權的統治。她的超越社會原則，反倒有助於矯正社會；她之堅持屬靈的追求，不側重具體的改革社會方案，反倒有助於提供積極的道德環境。由此觀之，基督教入世的務虛性，蘊藏著務實的內涵。

基督教的社會原則

基督教的基本社會原則至少包括：

一、一切以合乎神的旨意為最高尺度。基督教並不以形成所謂的理想社會為目標。基督教追求的是天國，因此她現世的最高價值，就是榮耀神的名。對於世俗政治，她則站在天國的立場，陳明人一自然—社會應有和諧關係，以批判現實中三者關係的錯位。

基督教辯護的力量，是來自本身堅持的信仰。在基督教的普世原則和世俗政治的現實原則之間，始終存在著動盪的衝突和平衡。世俗社會因為普世原則而獲得一種超越的座標，普世真理因為現實原則而有所承擔和落實。但是，一個完全合乎神的旨意且在愛裡團契的社會，在今世永遠不能實現，神的國度已經來到人間，而盡善盡美的神的國度要到基督再來才能夠完成。

二、人是神的肖像，人有神賜予的價值，所以人具有神聖的尊嚴，人類的政治實踐和理論要以尊重人為目的，而非將人作為實現某種政治目的的工具。在基督教看來，和諧社會是一個尊重人的價值和尊嚴的社會，是由和諧的人—自然—社會構成的社會，而非為了和諧社會而讓人、自然、社會成為工具的社會。換言之，和諧社會為人而在，人並不作為工具，為和諧社會而在。這樣的和諧社會可謂天國在人間初熟的果子，但是，完善的天國是不會在現世的環境中實現的。

作者現為復旦大學基督教研究中心《基督教學術》叢刊學術秘書。

註：

1. 基督教無論在產生和具體表現上都不等同於西方文化。猶太—基督教文化產生於東方，而東正教以及亞洲諸多的小教派與其說歸屬於西方，不如說就是東方的。世界三大宗教均產生於東方。所以“東方生產宗教，西方信奉東方宗教”一說還是有歷史和現實根據的。同時，自保羅之後，基督教的普世特徵已經確定，任何以“東/西”之思維方式思考基督教都是冷戰式的二元思維。

夢迷 〈斷背〉

由中國名導演李安所執導的同性戀電影〈斷背山〉(Brokeback Mountain)風靡全球，抱走了金球獎中最佳編劇、最佳電影主題曲、最佳導演、最佳電影四項大獎。娛樂新聞幾乎每天都有〈斷〉片消息。本片又得到奧斯卡八項提名，現在大家正屏息等候金像獎得獎的頒布，其熾熱程度是近年電影中少有的。(編註：本文完稿前，奧斯卡尚未頒獎。〈斷〉片已獲得最佳導演、最佳原創電影配樂獎、最佳改編劇本三項金像獎。)

〈斷〉片改編自作家安妮·普露(Annie Proulx)的短篇小說。描述牧場青年恩尼斯(Ennis del Mar)和牛仔傑克(Jack Twist)同性相戀的故事。二人邂逅於一九六三年的季節性放牧工作，在斷背山上放羊時，抵不住孤單而發生了“不該發生的事”。其後各奔前程，分別成立了正常家庭。四年後，再次相遇，重燃畸戀，罔顧妻子兒女，延續了二十年的婚外情。而位於懷俄明州的斷背山，便是他們屢次偷情之地。

這部電影之所以能攫獲一些觀眾的迷戀同情，乃因現今同性戀運動氾濫，世界輿論、媒體對同性戀均持同情態度，〈斷〉片剛巧碰上此時機，所以能夠大賣特賣。事實上，一些有深度的影評家指出，本片並非格外突出。約翰·哈爾特羅(John Hartl, MSNBC)便認為，〈斷〉片的風行具有「合乎潮流，迎合大眾，政治正確或時機成熟」(trendy, popular, political correct or perfectly timely)等因素。Think & Ask網站上的一篇影評(Brokeback Mountain Awards Omit Film Formula)精闢地指出，〈斷〉片有很多漏洞和缺點，這部影片實在“沒有可以賺得觀眾和電影界長遠聲譽的條件。”當然，這些中肯又有深度的影評旋即就被如潮湧至的讚譽聲所淹蓋了。

夢迷 〈斷背山〉

〈斷〉片的缺點甚多，假若這是一部異性戀的愛情故事片，筆者肯定，它不會贏得如此多的讚譽和獎項。〈斷〉片的吸引力來自於描繪同性戀者相戀，遭受社會傳統的壓抑所致。觀眾很容易同情受社會文化所壓抑的事和物，更何況其壓抑的是所謂的「純真」愛情？！即便如此，本片的賣座迄今仍未超過七千五百萬。而這樣的票房已經是媒體渲染炒作的結果，遠超過影片本身的藝術價值。

這部影片的嚴重缺點，在於作者、編導對同性



劉志遠

戀者的生活型態缺乏實質上、高深度的認識，對主角此種愛情的描繪，只不過是作者、編導自己浪漫的幻想。所以，恩尼斯與傑克發生戀情的過程顯得非常唐突。Think & Ask影評作者如此說：「首先，編劇者並未適當地營造兩位主角激漲的感情，他們並非相愛，而是慾火攻心，或是加上一點孤獨，但相戀？肯定不是。」筆者在看電影時，對此也有同感。再細讀安妮·普露披露自己的寫作經過，就更加明顯。她在〈被拍成電影〉(Getting Moved, 2005)一文寫道，這故事是一九九七年構思形成的。她在酒吧，看到一個年近七十的牧場老手，他那紊亂破舊的牛仔服裝和靴子引起了她的注意。安妮曾見過他趕羊放牛。而那天晚上，老牛仔挨著酒吧的牆，雙眼緊盯著一群正在打撞球的年輕牛郎身上。為什麼這個老牛郎對旁邊喧鬧而又動人的年輕姑娘們不感興趣？他是否對撞球有興趣？或者打球的年輕人中有他的兒子或姪兒？普露不曉得。但她個人感覺到，這老牛郎的眼神裡帶有一股無奈、情慾的迷戀。她從這股迷戀猜測他是同性戀者，於是普露就夢上了「斷背山」這個畸情故事。一些觀眾和那些一廂情願的媒體，也就迷上了普露這個沒有什麼事實基礎的夢。

普露亦間接承認了這點：「我是一位上了年紀的女作家，結過太多次的婚，雖然我也認識幾個同性戀朋友，但我仍有很多事不能肯定。」更有意思的是，她說：「我想這故事想得太多了。本應該是恩尼斯夢到傑克，結果是我夢到了他們兩人。」

換言之，〈斷背山〉是一年長並失婚多次的女作家之浪漫幻想，是她感情飢渴投影出來的迷夢。言情作家本來就充滿浪漫的情懷，這是他們寫作的本錢，無可厚非。然而媒體影藝圈正好利用本片，為同性戀運動炒作，以致一些觀眾為這夢所迷。

揭開迷夢

對同性戀者的生活型態有認識的人，自然會看穿〈斷背山〉這個迷夢。因為同性戀者的生活並非像〈斷〉片描繪得這麼單純美麗，時常出現的是性虐待、暴力、孤獨、無助、拒絕、性傾向的混淆、性氾濫、病毒等等。他們活在非常黑暗扭曲的世界裡。或許有人以為，這是異性戀者對他們的偏見，其實，這些情形是Dr. Ian McDonald與其學生合著的《基督徒價值觀》(Christian Values)一書中所描寫的。該書是一部很明顯支持同性戀運動的著作，

他們能誠實的承認同性戀者的真實生活型態，是令我驚異和尊敬的（但我並不同意他們對同性戀的神學立場）。

前同性戀者李察高漢(Richard Cohen)所著的《重歸正途》(Coming Out Straight)中，列舉了以下一些統計數字，讓我們可以實際了解同性戀者的生活型態：

- 肯西機構(The Kinsey Institute)報告，三藩市的男同性戀者中，曾有超過五百名性伴侶的有百分之四十三，超過一千名者有百分之二十八。而百分之七十九說，他們的性同伴一半以上是陌生人。

- 美國公眾健康機構(American Public Health Association)的一個調查指出，百分之七十八同性戀人士曾經患過性病。

- 國家男女同性戀健康基金會(National Lesbian-Gay Health Foundation)揭露，同性戀者的酗酒和吸毒情形，三倍高於異性戀者。

- 美國健康服務局(US Department of Health and Human Services)的一項研究指出，自殺的青少年中，有三分之一是屬於同性戀患者。

- 男同性戀者的自殺嘗試六倍高於異性戀者。

- 麥活爾特和馬迪遜(McWhirter & Mattison)所著的書《兩口男》(The Male Couple)指出，百分之九十五的“夫婦”不忠於他們的結伴。

- 同性戀者性侵犯孩童的傾向，十二倍高於異性戀者。同性戀老師性侵犯學生的傾向，七倍高於異性戀老師。

〈斷〉片除了美化同性戀的生活型態外，對同性戀的成因則絕口不提。當然，普露會辯解說這不是她小說的重點。然而，同性戀的成因大多與成長時遭性虐待，或處於非常壓抑的環境有關。李察高漢稱同性戀為「同性連結變態症(Same-sex Attachment Disorder)」。他自己曾經是同性戀患者，被醫治而恢復了正常的性傾向，現為心理治療專家(Psychotherapist)。他從一九九〇年開始，專職幫助同性戀患者得醫治，恢復正常性傾向。根據他三十多年同性戀和治療同性戀的經歷，同性戀的成因是由於孩童時期的心靈創傷，隱藏深處的古舊傷痕，凍結的感情，未得痊癒的傷所致。他列舉了十項導致同性戀的因素，包括個人性情、性虐待經歷、同性父母的疏忽或遺棄，異性父母的疏忽或遺棄等等。(有興趣者，可參閱該書第二章。)〈斷〉片對這些成因有意無意的忽略，增加了觀眾對同性戀性傾向的無知與同情，就更容易沉溺於「斷背山」這迷夢中了。

誠實與關愛

「斷背山」正利用人的無知將浪漫的迷夢瀰

維護美國的文化根

編輯室

近日移民法案的修訂問題，引起全美輿論的關注。美國是個移民國家，十八世紀末的美國人大部分是基督徒、白人、英裔（黑人與印第安人不算公民），到了二十世紀末，美國人增加了約一百倍，包含多種族（69%白人、12%拉丁裔、12%非裔、4%亞裔、3%其他）、多宗教（63%基督教、23%天主教、8%其他宗教、6%無信仰）。

如今廣被認為是界定「美國認同（American identity）」的「美國信念（American Creed）」，最初由撰寫獨立宣言的第三任總統傑弗遜起稿，經過多人潤飾增添。這條條完全是立基於最初移民的英裔基督教文化。如今不少人認為，「美國認同」應當只以委身於「美國信念」為要素，凡是擁抱其「自由、平等、民主、人權、無歧視、法治」的原則，便是道地的「美國人」，而過去三百餘年的基督教文化背景則應擺在一旁。

然而，《我們是誰？》（*Who Are We?*）的作者亨廷頓（Samuel Huntington）卻舉出幾個實際的理由，認為這條路行不通。若是不強調美國的文化根，「美國認同」很可能會分崩離析，至終或許導致國家的不幸。

首先，他指出，沒有一個以「信念」為基礎的國家可以持久。「信念」只在革命時有用；而人的理念是會改變的。上世紀的共產世界即是一例。在共產主義的理念被唾棄後，國籍、文化、種族又浮

出台面，成為組成國家的因素。政治原則無法滿足人情感深層的需要，不像血濃於水的親情、或共同的文化，可以造成內心的團結。

另一方面，若強調「多文化」的美國，未來極可能發展成為「多信念」的美國，而不同的族群會依據其文化，蘊釀出不同的政治價值與原則。這樣紛亂的局面未必是美國之福。

現今的「美國信念」其實是一特定文化——基督徒文化——的產物。「九一一」事件可謂為二十世紀的理念衝突劃下句點；在新的世紀中，人們是以文化與宗教來自我界定——美國的主要仇敵尤其如此自視。有鑒於此，美國更當重視其文化的特色，而「美國信念」的文化之根，也就是基督教信仰，在這樣的情境下，重新顯出其重要性。

二十世紀末，美國保守派的基督教有從頹勢復甦的現象，不單許多教派人數增加，而且由信徒組成機構的數目也直線上升，積極參與公共事務。許多有識之士認為，美國要維持強大，並且成為普世的祝福，最根本的路線，不是以帝國姿態將自己的政治理念強加於他國，而是當強調美國之所以為美國，乃因她有令人羨慕的文化，而這文化是生於她的「教會靈魂」。

（本文參考Samuel Huntington, *Who Are We?* 第十二章Twenty-first Century America。）

漫全球。我們有責任把同性戀的真相披露出來。這樣作當然需要誠實的態度和真正的愛心。我們無須同情同性戀的傾向和生活型態，因這是性變態，但卻要理解同性戀患者的處境，並給予無限的關愛。李察高漢寫《重歸正途》一書，便是這樣勇敢心態的體現。筆者前陣子看到一部探討同性戀的電影〈神秘皮膚〉（*Mysterious Skin*），由基格·阿拉基（Gregg Araki）所導演，便是一部令人尊敬、非常有份量、高水準的力作。該片對同性戀的成因有深入、誠實的探究，對同性戀的生活型態有忠實的揭露，對人性的扭曲和社會的貽害都有刻劃描繪。其獨到之處，則是能對同性戀患者給予無限的愛和同情，結尾更感人肺腑。

身為主的門徒，我們應在這個歪曲的世代為真理作見證，對於在撥正同性戀運動的前線奮勇鬥士，我們要予以全力支持，使得正常的婚姻家庭、我們的下一代和同性戀患者能在真理中找到盼望。

作者係愛丁堡大學基督倫理學哲學博士，現任聖地牙哥華美基督教會牧師。

參考書和網站：

1. McDonald, Ian. *Christian Values*, Scotland: T & T Clark, 1995.
2. Cohen, Richard. *Coming Out Straight*, Virginia: Oakhill, 2006.
3. Proulx, Annie, Larry McMurtry and Dianna Ossana, *Brokeback Mountain: Story to Screen Play*, New York: Scribner, 2006.
4. Thinkandask.com, *Brokeback Mountain Awards Omit Film Formula*, 2006.

草原文化是出路嗎？

——讀《狼圖騰》有感

石衡潭



曠世奇書

《狼圖騰》是一部描繪蒙古草原狼和牧民生活的長篇小說。作者姜戎曾在內蒙古邊境額倫草原插隊生活十一年。這位北京知青後來考上中國社會科學院，開始了新的人生，卻

沒有停過對草原和草原文化的思考。

本書將農耕文化和草原文化作優劣比較，對許多問題提出了前所未有的創見，故被視為“曠世奇書”。其中描繪了狼的狡黠、智慧、軍事才能，謳歌狼訓導蒙古鐵騎和保護草原生態的貢獻，更頌揚狼寧可戰死，不願病亡之頑強不屈的精神，一時間，男女老少、哲人大眾競相爭讀，一睹為快。

自二〇〇四年四月出版以來，該書一直居於暢銷書排行榜上。它已經印刷二十次，達七十八萬冊，這還不包括各城上下、街頭巷尾書攤上的盜版本。為什麼在文學期刊萎頓、小說市場低迷的時代，這本書能創造如此佳績，引起萬眾矚目呢？

尋求自強復興之路

回答這問題，要從百年來的歷史經驗和當今的現實處境入手。落後就會挨打，這似乎是中華民族遭受異族侵略、欺凌、蹂躪之慘痛經驗的總結。所以，哲人志士一直在探究落後的原因，尋找自強復興之路。從洋務運動到五四運動，從公車上書到辛亥革命，從趕英超美到改革開放，無一不是針對這一問題所作殫精竭慮的思考和艱苦卓絕的努力。

思想所能觸及最深的層次，就是所謂的國民性或者文化。以魯迅為代表的五四一代知識份子，發現了“禮教吃人”這一被遮蔽數千年的本質，指出中國歷史的發展進程，不過是“坐穩了奴隸的時代”和“做不成奴隸的時代”之交替，而積貧積弱的根源，是阿Q式因循守舊、萎靡渙散、冷漠自私、自欺欺人的國民性。

這觀點經由柏楊進一步的發揮。他直斥“醜陋的中國人”在醬缸文化裡成長，善於窩裡鬥；一個中國人是一條龍，三個中國人則成了一條蟲。八十年代風行的電視政論片《河殤》，也出於同樣的思路，認為代表農業文明的黃色文明已經衰落，中華民族要想再度復興，必須走向藍色文明，即海洋文

明，惟一的出路就是全盤西化。

二十多年過去了，中國發生了諸多的變化，特別是經濟領域日新月異、突飛猛進，令全世界側目。“中國往何處去”的問題，就再次凸現出來。這就是《狼圖騰》應運而生的思想背景和心理基礎。那麼，《狼圖騰》真正帶來了什麼呢？是否有全新的思考，提供了一條出路、一線生機嗎？

遊牧與農耕文化的差異

《狼圖騰》的確帶來了新東西，就是作者所竭力描繪和宣揚，以狼圖騰為象徵、為核心精神的草原文化。對於習慣春種秋收、夏斂冬藏、日出而作、日落而息農耕生活傳統的中國人來說，草原生活是個充滿野性的新奇世界。該書則對國人長期以來視遊牧文明為低級的觀念，進行了有力的批判。

中國自古以來有所謂的夷夏之辨。實際上，這就是遊牧文明和農耕文明的區隔。遊牧文明被視為夷，農耕文明被當作夏。華夏居天下之中，是高級文明、文化正統，具有開化四夷的責任與義務。所以，千百年來是夷變於夏，而不是夏變於夷。即使四夷在軍事上、政治上征服了夏，華夏還是保持了文化上的自尊與自傲，並最終實現了對征服者文化上的反征服，即所謂“裔不謀夏，夷不亂華，是中國為華夏也。”¹

而作者則認為，情況恰恰相反，是四夷遊牧文明對華夏農耕文明一次又一次的輸血，才賦予了後者以生機與活力，並使之延續存留到今天，否則，華夏早就煙消雲散，成為歷史陳蹟了。作者也深刻的揭示農耕生活方式對草原所造成的破壞。由於一味擴張農耕，致使草原遭到毀滅性的破壞，變成了荒漠，動物的樂園變成了墳場；農耕文明的肆意妄為，最終又在吞噬著自身，風沙越來越大，風沙線越來越向南，直逼北京城。

本書所描繪的景象怵目驚心，有極大的警示作用。書中對文化的思考，幫助我們重新自審，去掉長期存在的傲慢與偏見。作者擺脫了傳統的大漢族主義，將蒙古人視為中華民族的重要一支，並將草原文化納入中國文化之中，且寄予厚望。這反映出作者開放的胸襟和宏闊的視野，也與今天創造民族團結局面、構建和諧社會的目標一致。

危險的極端論調

但作者並沒有就此打住，而是由此提出他一

若中國人只以民族利益為依歸，在文化範圍裡思考問題，而不能升到信仰層面，並為信仰所把握，其後果是令人憂慮的。If the ultimate concern of the Chinese rests on national wellbeing, tackling issues only in the scope of public culture without facing and resolving the issues caused by deep beliefs, the consequences could be disastrous.

系列驚人之見：所謂“中國病”的根源在於“羊病”，屬於“家畜病”的範疇，就是農耕性格。中國人的出路在於輸入狼血，適當地釋放狼性，走“文明狼”的道路，也就是要吸取強悍進取的游牧精神，加大競爭的殘酷性，適度釋放邪惡意志與欲望，才能國富民強，這也是中國的唯一出路。

這些驚人之語對當今的中國和中國人其實極其危險。首先，作者以生物進化論的觀點來看待人類生活與文化，把人與人、民族與民族、國家與國家之間的關係完全等同於動物之間的弱肉強食、優勝劣汰的殘酷競爭關係。他甚至提出，“軟弱的民族性格是萬惡之源”的極端論調。

人與人之間應該是愛的關係，是息息相關、休戚與共，而不是你爭我鬥、你死我活。民族與民族間、國家與國家間也應該和睦相處。把動物之間，特別是狼與狼之間的關係，作為人與人之間關係的表率，是一種可怕的退化，一種可恥的侮辱。如果一個民族、國家發展的動力是來自於對其他民族的羨慕與嫉妒，目的在於競爭、征服與主宰，就是對造物主旨意的背叛與悖逆。如此一來，人類之間的衝突與戰爭就不可避免，世界就會永無寧日。

從聖經來看，萬物都是神所創造，而人是神創造的最高峰。神為人的緣故創造了日月星辰、天地萬物，祂按照自己的形象和樣式精心創造了人，並把人當作自己在世界上的代表，要人來治理這地，管理海裡的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。起初人與神、人與自然、萬物是和諧的，神看這一切都是好的（創世記一、二章）。

當然，人類始祖犯罪之後，自然界連帶受到咒詛，也失去了原初的和諧，儘管如此，自然界仍然為神所持護，就是食物鏈的模式也有神的美意在其中。人類當然可以從自然界中學到很多東西。就像本書作者所指出的，人可以從狼身上學到智慧、頑強、堅忍、尊嚴。而羊也不全然像作者所說的那樣一無是處，只是逆來順受，忍氣吞聲，隨人擺佈，任人宰割；羊的純潔、溫柔、順服、謙卑同樣值得人的效法。即使是螞蟻之微，牠的勤奮也能讓人得到許多啟迪（箴言三十25）。然而人畢竟不是動物，是有靈的活物，有神形象與樣式，人的生活原則和方式與動物不同。因此，神給人的教導是：“你要盡心、盡性、盡力、盡意愛主你的神；又要愛鄰舍如同自己。”（路加福音十27）

超越文化本位論

姜戎完全以文化來解釋和評判人類生活，陷入了文化決定論和文化本位論。他認為，游牧文明塑造了蒙古人強悍進取的性格，而農耕文明則導致了漢族人軟弱保守的特徵。不是農耕文明高於游牧文

明，而是游牧文明高於農耕文明。中華民族如果不及時輸入游牧文明的因數，將日益萎縮退化，終至不能立於世界民族之林。

從這本書的空前暢銷，我們看到生物進化論、文化決定論、文化本位論在中國還大有市場。很多人追求國家的富強、民族的昌盛、經濟的繁榮、文化的復興，卻不知道這一切背後的目標是什麼，也不知道怎樣達到，就把外在的東西當作終極的目標。還有不少人以中國文化為最高價值，用保存中國文化的理由來拒絕基督教信仰；甚至有人公開宣稱：“在中國，中國人是第一性的、必然的和無可奈何的，而信仰是第二性的，是或然的。”² “視基督教信仰為第一性、中國人為第二性，說得重一點，那是亡國滅種之論。”³ 如果這種論調是一種傳統的漢族中國文化本位論，那麼，《狼圖騰》所推崇的，就是一種新興的泛漢族或超漢族中國文化本位論。不管怎樣，都是一種文化本位論。似乎很新，其實還是舊貨色。其實，文化是人類活動的產物，它只有相對價值，而無絕對價值。從基督教信仰來看，各文明、文化之間，雖有千差萬別，但卻沒有絕對的優劣高下之分，人性也不會由於文化的差異而變得迥然不同。

作者認為蒙古人具有狼性，而漢族人具有羊性，其實這種定性是不成立的。將其視為比喻，那麼，所謂的狼性或羊性，亦不是人性的最根本。就根本而言，乃是人有罪性；人人皆是“罪人”。不論何種人都沒有辦法救自己脫離罪，只有透過耶穌基督，才能穿越文明與文化的重重遮蔽與迷障，使人的本性與本質得到救贖。“你們因信耶穌基督，都是神的兒子。你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了。並不分猶太人、希臘人、自主的、為奴的，或男或女，因為你們在耶穌基督裏都成為一了。”（加拉太書三26-28）種族、文化、性別、年齡等的差別都是無關緊要的，重要的是承認自己是罪人，並在耶穌基督裡成為新造的人。

由這樣的信仰產生的新人才能帶動文化走向和諧，成為真正福祉的基礎。如果中國人僅僅只是以民族利益為最後依歸，僅僅在文化範圍裡來思考問題，而不能上升到信仰層面，並且為真正的信仰所把握，那麼，不僅所追求的目標難以達到，即使達到了，其後果也是令人憂慮的。

作者現在中國社會科學院世界宗教研究所從事基督教研究。

註：

1.《左傳·定公十年》。 2. 顏炳罡：《心歸何處——儒家與基督教在近代中國》，濟南：山東人民出版社，2005，第222頁。 3. 同上，第223頁。

恩典與生命

王志勇

“你們得救是本乎恩，也因著信；這並不是出於自己，乃是上帝所賜的。”（弗二8）

蒙昧迷茫的成長

我生於一九六六年，文化大革命開始那年，山東省的一個小鄉村。雖然生長在無神論紅旗下，但小時候，母親和鄰舍就講很多鬼神故事給我聽，與老鄉蒲松齡在《聊齋誌異》中寫的一樣。他們講得繪聲繪影，使我相信確有鬼神存在。另外，逢年過節，母親都要祭拜天地鬼神祖宗，還為我拜了鄉村碾場用的碌碡作“乾媽”。不知不覺中我接受了泛神論信仰，從小就怕鬼。後來才曉得，鬼不可怕，可怕的是裝神弄鬼的人。

自一九七三年上小學起，我開始接受共產主義教育。說是“無神論”，其實並非沒有“神”，毛澤東就是我們心目中的“神”。當時語文課本上的第一句話就是：“毛主席萬歲！萬萬歲！”所唱的第一首歌就是《東方紅》。毛澤東去世時，我們幾乎都不敢相信。他還會死嗎？毛澤東雖然死了，但無神論教育仍然持續到我的高中階段。

雖然一直接受唯物主義教育的灌輸，但少年的夢囈和青春的嚮往，總把愛情和理想置於超越物質的層次。那時最喜歡的名詩，就是匈牙利革命詩人裴多菲的名句：“生命誠可貴，愛情價更高，若為自由故，兩者皆可拋。”我自己也常常在深邃的星空下，油然而起千古疑問：“明月幾時有？把酒問青天。”是誰創造了這一切呢？為什麼世界是這個樣式呢？這井然有序的一切難道真是出於偶然的進化嗎？多年無神論灌輸，但它始終沒有給我確信。可是，把一切都歸於物質本源的唯物辯證法又始終是我身上的殼子，隨著自我獨立意識的覺醒，這層殼子越來越令人厭惡反感，無法滿足我心靈的需要，卻又“斬不斷，理還亂”，擺脫不了。

困惑與追尋

一九八五年，我到北京中國政法大學攻讀法律。這時候，人生意義的問題空前地擺在我的面前，所謂的共產主義理想已經成了昔日黃花，文革的夢魘和有關的反思，已經使我從根本上懷疑共產主義的合理性，改革開放的政策又使我看到，所謂的歐美國家並不是腐朽敗壞、日漸滅亡的怪物。相反，在高舉“賽先生”和“德先生”的五四新文化運動之後，盲目崇拜個人、大規模踐踏人權的醜陋現象，卻仍然大規模地發生在二十世紀的中國！這怎能不使一向以具有先知性憂患意識的中國知識份子深深思索呢？

對過去所服膺的主義徹底失望後，接下來的問

題就是：到底人生的意義何在？到底真理的標準是什麼？我如饑似渴地閱讀各樣書籍，參加各種講座，研習宗教典籍。那時最時興的就是“氣功熱”，形形色色的大師粉墨登場，聲稱自己得了超自然的能力等等。

在偶然的機會，我認識了到中國傳播印度教的宣教士。我對東方神秘主義嚮往已久，因此很快就投入印度吠檀多神秘宗教的研究和修行，成為在二十世紀現代中國第一批修習印度教的奉獻者，並和別人一起把印度教經典譯為中文。吠檀多宗教的哲理精神，和通過“瑜珈”修行與至高存在達到神秘契合的修習，佔據了我大部分時間。

經歷了六四運動的洗禮後，我對中國現實政治更加失望，同時也刺激我思想“自由”這一概念背後的宗教理念。若是沒有對上帝的信仰和敬畏，不以上帝的啓示為標準，“自由”不過是人人都可利用的旗幟，最終占上風的仍然是赤裸裸的暴力！我一邊修習印度教，一邊反思中國問題，一九九一年至一九九四年又在北京大學攻讀法哲學三年，接觸各路高手，彼此切磋。

突來的恩典

其實，信耶穌之前，我已經讀過聖經，鑽研基督教神學，又在北京大學旁聽過一些神學課程，也和一些基督徒朋友談論，甚至到教堂聽道，和牧師辯論，但這不過是自己的興趣，還談不上信仰的層面。十年修習印度教的過程中，我深深地意識到，罪的問題無法靠修行克服。那些所謂的“大師”，也不過是普普通通的罪人而已，他們刻意為自己編織某種神聖的光環，讓人頂禮膜拜，其實是自欺欺人。但我仍然沈溺於罪中之樂，靠自己的一點小聰明不時尋找、製造、利用機會，使自己能夠在煩惱的人生中得到補償。不作無益之事，何以遣有涯之人生，成為安慰自己的口號。但罪中之樂並不是真正的快樂。欲望得到滿足，剩下的就是空虛的無聊；欲望得不到滿足，剩下的就是煩惱的等待。以欲望為中心的生活，始終充滿了無聊和煩惱。

一九九六年，我和朋友在北京開辦律師事務所。有一次，客戶都是基督徒，在談完生意後，大家一起喝茶聊天，他們徵求我的同意，向我分享他們信主的見證，然後問我是否願意接受主耶穌為救主。當時，我一口就答應下來，閉上眼睛，跟著作了認罪悔改接受耶穌的禱告，就這樣莫名其妙地成了“基督徒”！

雖然我不了解究竟發生了什麼事，但我知道是上帝在我的生命中動了工。當時我不僅認識到自身的罪，自己在罪中的無能和絕望，並且認識到耶穌

名牌院校畢業、年輕有為的律師，既不缺乏工作機會，也沒有需要醫治的疾病，還會需要耶穌嗎？
Why did this bright and healthy young lawyer who graduated from a prestigious university and is well positioned turn to Christ?

基督是獨一的救主，能使我得到徹底的釋放。我無法靠自己，或靠自己的行為，只能信靠耶穌基督，惟獨在祂裡面才有完全的安息。

一開始，很多人懷疑我是否真的信主。像這樣一位名牌院校畢業、年輕有為的律師，既不缺乏工作機會，也沒有需要醫治的疾病，還會需要耶穌嗎？上帝是信實的，祂絕不會放棄祂的工作。祂使我越來越恨惡罪，靠著上帝的恩典不斷對付罪，追求聖潔的生活。信主後，我經歷了奇妙的生命改變，太太見到上帝在我身上的工作，也悔改歸向了主，和我一同在一九九六年十月受洗。但是，因我自身的軟弱和敗壞，還是常常被罪勝過，內心經歷巨大的掙扎。這使我越來越深刻地認識到，基督徒得救完全靠上帝的恩典，得蒙保守也是上帝的恩典。不久，教會就讓我帶查經班，第二年且呼召我出來全職事奉，從此我就走向了事奉上帝的路。

文化全方位的更新

七年多的教牧事奉中，有兩個問題一直縈繞在心。一是基督教對社會的影響：基督教幾乎是和佛教同步進入中國，也都在唐朝時開始大規模傳播，至今已有一千多年的歷史。然而基督教卻沒有完全擺脫“洋教”的色彩，仍然是一種邊緣性文化。這當然有各種原因，但我相信其中之一就是，中國教會長期忽視上帝所吩咐的文化使命，簡單地把天國與世界對立起來，使基督徒封閉在錯誤神學所構建的隔都中，無法對周圍的文化產生積極的影響。更有甚者，一味排斥中國文化，機械地貼上異教的標籤，沒有認識到其中也有上帝普遍啓示的成分。中國基督徒有責任用上帝所啓示的天國文化，全方位地更新中國文化。

二是基督教內部的問題：許多自稱基督徒的人，似乎比不信主的人更險惡，更怠惰。這使我深刻地認識到，信主後絕不是萬事大吉，或者只要傳福音就可以一好遮百醜。基督徒的新“生命”絕不是抽象的或神秘的感覺，而是在日常生活中作主耶穌基督的門徒，在品格和善行上不斷長進。因此，真正文化使命的落實，不僅包括宏觀的文化更新、民族重建，更是以微觀的個人悔改和人格重建為根基。

我一方面投入大量時間學習、翻譯、寫作、講課，也祈求上帝開門，使我能夠在神學上有更好的裝備。二〇〇四年五月，主帶領我來美國學習神學。來美之後，我既為當初上帝藉著清教徒為美國所奠定的宗教、道德和政治根基而驚歎，也為著當今一些美國人數典忘祖，否定基督教而憂心。周末或假期，我有機會到華盛頓、洛杉磯、芝加哥各地參觀、事奉，最突出的感受就是美國宗教上的保

守、經濟上的富足、政治上的民主、社會上的自治。上帝祝福這片土地，使人禁不住感歎：“耶和華啊，你所管教、用律法所教訓的人是有福的。”（詩九十四12）同時，美國的一草一木，也常常使我生發憂國懷鄉之情。

二十一世紀的中國到底走向何方？我們無法曉得上帝隱秘的旨意，也就是中國人所說的“天命”——“天命靡常”（《詩·大雅》）；但是，“皇天無親，惟德是輔”（《尚書·蔡仲之命》），只要我們悔改歸向上帝，結出果子來與悔改的心相稱，必然得蒙上帝的祝福。我常常追想上古的光景：“殷人尊神，率民以事神”（《小戴禮·表記篇》），唯願上帝憐憫，使中國重回祂的懷抱，並使二十一世紀的中國教會能夠成為民族靈命變革、文化更新、道德重建的精兵。

作者為恩福神學生，現就讀於密西根州 Grand Rapids 的加爾文神學院。

索閱單

（請複印後填寫，寄回本刊）

稱謂 Mr. Mrs. Ms. Dr. Rev.

收件者（中文）_____

(Name) _____

(Address) _____

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

(Country) _____

(Tel) _____ (Fax) _____

(e-mail) _____

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）
- ___ 《恩福靈筵—馬太福音》__本（建議奉獻12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.



上接封底)

capote

何以「小金人」歸給一位出色的華人導演，竟會成為華文報章特大字刊載的頭條新聞？這個問題只可能有一個答案：以好萊塢為重要根據地的電影媒體已經深入普世，它所傳遞的信息足能帶動潮流，改變思想，蔚為風氣。

按照慣例，奧斯卡頒獎禮的高潮，是最後落幕之前所頒的「最佳影片獎」。今年入圍的影片中，李安所導演的「斷臂山」原本奪標可能甚高，它已經取得好些獎的「年度最佳影片」，³ 過去幾個月成為電視脫口秀節目中沒完沒了的談笑題材，在全美產生了無法估計的效應。但是，在觀眾屏息以待中，頒獎人宣佈，得獎影片為後來居上的黑馬：「撞擊（Crash）」。

或許對大多數華人而言，只要李安能揚名國際便足夠了，至於「斷」片獲獎與否，則是次要的事。然而，就美國整體而言，金像獎若歸屬「斷」片，不會意味美國文化已接納「同性戀」為主流。因此，在決定獎落誰家的前夕，「美國基督徒中心」寄出六萬一千人連署的信給影藝學院，以實際行動告訴大眾：「同志之愛」不應該成為主流文化。北美的有識華人也不落人後，三月三日，多位華人基督教領袖舉行了「斷背山傷害家庭和社會」記者會。

「斷」片未能獲奧斯卡大獎，或許主因並不是這些保守人士的聲音而已。有分析家指出：「奧斯卡曾在一九六九年將最佳影片的殊榮送予『午夜牛仔』……一部準同性戀級的成人電影。可以說，如今的美國文化總體上……更加保守。」⁴ 因此，「最佳影片」的殊榮便歸給了「撞擊」，一部反映美國社會種族偏見和族群文化的影片。

其實，就賣座而言，今年獲奧斯卡提名的影片似乎並不太受北美影迷的青睞。在二月提名名單公布之際，五部電影累計北美票房收入總和僅約一億八千餘萬美元，創下近年奧斯卡新低紀錄，遠遠落後於「基督受難記」、「納尼亞傳奇」等帶宗教信仰色彩的影片，和如「金剛」類的娛樂影片。一項調查顯示，百分之五十的受訪者認為，今年同性戀題材在奧斯卡提名中大獲全勝，而百分之六十的人認為，好萊塢的價值觀和大部分美國人有差別。⁵

然而，此次奧斯卡獎更值得注意的，是電影藝術顯然已經成為後現代各種思想競爭的管道；進入提名的五部影片，都涉及敏感、有爭議的歷史或現實主題：以巴衝突、同性戀、恐怖份子、種族歧視等。雖然李安指出，今年獲提名影片的氛圍是「進入了灰色地帶，涉及了複雜問題，它們提出了問題，但並沒有提供答案」，⁶ 但是若加以深究，便可看出劇本的立場多半是質疑傳統，同情叛逆。而觀眾在不設防的潛移默化之下，不知不覺就會全盤吸納。

不過，今年得到奧斯卡「最佳化妝獎」的，是「納尼亞傳奇」，這故事反映了基督的死與復活，成為介紹信仰的有利媒介。喜愛該片的觀眾無疑亦會對福音的信息產生正面的回應。⁷

另一方面，今年的奧斯卡顯示一種趨勢：未來剖析人性、觸及觀點的影片，會愈來愈受到重視。而這類影片往往屬於低預算、小製作。只要腳本具原創性，導演手法高明，即使演員不見經傳，亦可能異軍突起，倍受重視。⁸ 在奧斯卡的推波助瀾之下，它們的影響力必將滲入全球。

影視本身只是工具，只要善用它，其威力足可改變文化的面貌。雖然好萊塢多半被自由派把持，但西方基督徒在運用影視上未並繳白卷，歷年奧斯卡獎中亦不乏對基督信仰作正面詮釋的影片。⁹ 既然好萊塢在過去數十年曾藉影視對世界文化潮流帶來巨大的影響，華人基督徒此時豈不應加倍重視這一媒體的運用，使它為福音效力嗎？

註：1. 一九二七年，美國電影藝術和科學學院決定立一個獎項，來推廣電影。「奧斯卡」之名的來由已經不詳。 2. 大衛·湯姆森為英國電影史學家，生於倫敦，成名後移居好萊塢寫影評。 3. 「斷背山」所獲「最佳影片」獎項，包括：金球獎、金獅獎、美國製片人協會、紐約、洛杉磯、波士頓、東南聯盟、達拉斯、舊金山、拉斯維加斯、猶他、佛羅里達、聖路易斯、廣播等影評人協會、獨立精神製片獎。可謂佳績亙古未有。 4. 多維新聞網，2006年3月15日，引美國克拉大學影視研究主任Timothy Shary對《華盛頓觀察周刊》的分析。 5. 美國微軟國家新聞網和佐格比的聯合調查。 6. 人民網2006年2月1日。 7. 3月8日該片在杭州奧斯卡電影大世界新型弧形廳上映，除有翻譯、原聲兩個版本，該劇院更斥資二十萬人民幣，打造占地三百平米的“冰雪王國”及“自由春天”景觀，讓觀眾進入攝影，還贈送禮物。 8. 七十八屆的奧斯卡中，演員提名亦是新人雲集，二十位女主角和配角中，十四位是首次獲得提名。 9. 如：賓漢、火戰車等。



奧斯卡與美國文化

蘇卿

三月五日晚上，全球不少華人都在關注奧斯卡頒獎典禮。一如往昔，會場佈置華麗，明星盛裝雲集，過程特效頻頻。然而，億萬棕色瞳仁的焦點，卻獨在一人身上。當頒獎人宣佈，最佳導演為「李安」時，華人家庭電視機前的歡呼聲直上雲霄。

奧斯卡獎原為美國影界為推廣電影而設立的，七十五年來，這個獎項愈來愈成為美國人矚目的盛大活動。研究好塢歷史的湯姆森認為，好萊塢的歷史反映了美國的歷史，而好萊塢的電影就如同戲劇化的如何成為美國人指南。²因此，奧斯卡就成了每年一度的美國文化政治盛會，它頒予的獎項暗示了美國文化的走向。

(下轉25頁)



恩福

The Blessings Foundation, Inc.
701 S. Atlantic Blvd., Suite 303
Monterey Park, CA. 91754
U.S.A.

NON-PROFIT ORG.
U.S. POSTAGE
PAID
MONTEREY PARK
CA
PERMIT NO.70

地址變更，請即通知本刊，謝謝！