

恩福

BLESSINGS

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



當**東方與西方**交會
When the East met the West

從**神性到荒誕**
From Divinity to Absurdity

一段**巴別塔**的故事
A Story Originated from the Tower of Babel

設計的**隨機行動**
Random Acts of Design

寬容、自由、和諧
Tolerance, Liberty, and Harmony



目錄 Contents

當東方與西方交會——新教來華兩百年
(二) 1

When the East met the West:
Two Hundred Years of Protestant Missions in
China (Part Two) 編輯室

從神性到荒誕——繪畫歷史中的人類意識
形態走向 5

From Divinity to Absurdity:
Trends of Ideologies Demonstrated in the History
of Art 夏訓智

一段巴別塔的故事——作曲家與西方文化
(上) 9

A Story Originated from the Tower of Babel:
Composers and Western Culture (Part One)
曾劭愷

中文聖經翻譯及譯者王韜(上) 12
Chinese Bible: Its Translation and One
Contributor Wang Tao (Part One) 游斌

設計的隨機行動 15
Random Acts of Design
by Jonathan Witt 唐理明譯

寬容、自由、和諧 20
Tolerance, Liberty, and Harmony 李靈

萬年長青——報業鉅子董顯光 22
The Road to Eternity: Press Baron Hollington
K. Tong 侯杰、黃景輝

復活，誰在乎？ 封三
Resurrection. Who Cares? 蘇卿

恩福

2007年4月 第七卷第二期 總 23
出版者：恩福文化宣教使團

The Blessings Cultural Mission Fellowship

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

Tel. (626) 308-3530 Fax. (626) 308-3534

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、周 珊
編輯 莊光梓
行政 林雪騰
編輯委員 王忠欣、李 靈、呂沛淵、莊祖觀、
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 4 頁

奉獻支票請開：BCMF

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。

Blessings, Vol. 7, No.2, April, 2007

President/Chief Editor: Grant Chen

Managing Editor: Liang-Shwu Chen

Computer and Design Editor: Harris Ha, Shan Zhou

Editor: Julie Chuang

Published quarterly by The Blessings Cultural Mission Fellowship

Postmaster: Send Address Changes to

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

ISSN# 1543-0936

恩福文化宣教使團

The Blessings Cultural Mission Fellowship

異象 推動文化宣教 耕耘華人心田

信仰 本使團為信聖經為真神啓示，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.

當東方與西方交會

——新教來華兩百年（二）

編輯室

若說新教來華兩百年，第一個五十年的西方傳教士代表是馬禮遜（Robert Morrison），那麼內地會創辦人戴德生（Hudson Taylor）就是第二階段（1858-1907年）的代表人物了。

福音深入中國內地

「假使我有千磅英金，中國可以全數支取；假使我有千條性命，決不留下一條不給中國。不，不是中國，乃是基督。」1860年，戴德生在寫給剛結婚的大妹戴賀美與妹夫海班明的信中表明心跡。當時，戴德生已到中國六年，為了生活在中國百姓當中，他脫去外國人的裝束，穿上中國服，染黑金髮，剃頭蓄辮。他沒有什麼幫手，天天筋疲力竭地服事，以致健康惡化。但沉重、危險的中國福音事工，並沒有阻止戴德生愛中國人靈魂的心，反而更聲嘶力竭地呼籲西方教會，將大量的人才與金錢帶到這片土地上。

1854年，二十一歲的戴德生抵達上海。起初他隸屬中國傳道會，兩年下來，他發現該差會對中國的形勢相當無知，又缺乏策略，對宣教士的支持也不足。於是，他離開差會，憑信心在中國宣教。1860年6月，因健康問題，在醫生勸告下，戴德生返回英國休養。在本國的六年裡，戴氏除了療養，還到處傳遞中國的需要。1865年6月，他用「中國內地會」（China Inland Mission）的名義開了一個戶頭，存入十英磅，加上神所有的應許，中國內地會正式成立。

中國內地會的特色，是以未聽福音的偏遠內地為事工的第一優先；單單仰望神，過團體信心生活；認同中國人：按中國人的習慣，在中式房子內崇拜；本色化原則：訓練中國同工自立、自養、自傳。1905年戴德生過世時，內地會已有八百多位宣教士，分散在中國內陸各地，甚至蒙古、雲貴高原等地都有他們的足跡。內地會的宣教原則，也間接導引了其他宣教團體。更重要的是，基督教在中國的第二個階段，正逢列強蹂躪，地方官紳及民間反基督教的情緒激烈，內地會宣教士讓自己中國化、認同中國人的舉動，是尊重中國人、消弭洋人仗勢欺人印象的最佳見證。



反教氣焰甚囂塵上

1840年到1900年，各地大小教案共計四百餘起，多半集中在六十至九十年代，知識分子則經常是排斥基督教的主力。

為什麼西方與東方相遇是如此的傷痛？西方基督教與中國儒家思想所孕育的文化、價值觀本身就不同，彼此不了解又不能包容，便容易產生誤解、引起衝突。中研院近史所研究員呂實強先生在《中國官紳反教的原因》一書中指出，「互不瞭解、基督教在華傳教事業中，被滲入了侵略的特質、中國官紳對自己尊嚴與利益的維護」是三個主因。

列國以船堅炮利的優勢與清廷訂下了一連串不

互不瞭解、基督教在華傳教事業中，被滲入了侵略的特質、中國官紳對自己尊嚴與利益的維護是反教的三個主因。There were three main reasons for the anti-Christian sentiments: misunderstandings on both sides, the view that missionaries contributed to the western invasions, and the attempt of the Chinese scholar-officials to safeguard their own dignity and interests.

平等條約，例如1842年南京條約、1858年天津條約、1860年北京條約、1895年馬關條約、1900年辛丑條約等。而天津條約之後，「允許傳教士自由進入內地，並由地方官保護，及在內地置產」就被列入條款。

保護條例的制定，是為讓外國公使能夠保護僑民。然而深入內地的天主教、基督教傳教士在傳教、置產的過程中，常與民間士紳、地方官府發生糾紛、衝突。而傳教士請求保護的聲音，經西方外交人員處理，政客就以教案為由，用武力來爭取帝國的利益。如此一來，保護傳教的條款使得來華傳教士被視為“帝國主義侵華的先鋒”，“帝國主義侵略的工具”。這樣的結果不但導致了長久以來華人對基督教揮之不去的誤解，也不符合傳教士的初衷與立場。

以下為諸多教案當中具代表性的幾個例子：

貴陽教案是北京條約之後的第一起重大教案，將官紳對西人的反感表露無遺。1861年，天主教的貴州主教胡縛理獲得依據北京條約所發的傳教護照後，大張聲勢地前去拜會貴州提督田興恕。田興恕對洋人原本就十分不滿，藉口有事不予會見。胡主教很不高興，便向法國公使報告，希望透過清政府施予壓力。此舉激怒了田興恕，三次派兵查抄教堂，趕走教徒。1861年端午節，居民按傳統習俗遊行祛病，經過教堂時，四名教士出來驅趕人群，氣焰十分囂張，田興恕便派人將他們綁赴刑場斬首。

1867年，法國天主教教士在揚州開辦育嬰堂，半年間死了24名嬰孩，民衆謠傳教士私藏小孩，暗地烹而食之。1868年8月初，戴德生帶著一批傳教士來揚州設址。當地士紳因前一年發生的事件非常反感，遂鼓動鄉人同來驅逐。8月22日，揚州內地會被八千至一萬人包圍，他們手持刀棒，且不斷投擲磚塊。戴德生和一位同工逃往衙門尋求庇護。求援期間，暴民闖進屋內，搶劫財物、毆打，甚至放火燒屋，傳教士及眷屬被迫跳樓逃生，所幸鄰居及時滅了火。8月23日下午，縣官終於前來，把戴德生等全送到鎮江。英國駐上海領事得知揚州發生教案，立即趕往交涉，但沒有得到滿意答覆，於是率軍艦前往南京。但途中因艦長患病，返回上海，兩江總督便不再會見。北京英駐華公使獲訊，便要求英國派出軍艦，直驅南京。最後中英談判，罷免了揚州地方官、賠償損失、修復被毀的住宅，請傳教士返回揚州。這就是著名的揚州教案。

義和團是民間練拳和秘密宗教的組織，興起於山東。1899年，毓賢擔任山東巡撫時，篤信義和團神力，可抵禦洋人，任他們到處焚毀教堂、殺害教民。經外國公使一再抗議，清廷鎮壓，乃轉向天津、北京。1900年在慈禧太后的縱容下，義和團圍

攻使館、殺害傳教士，以致最後八國聯軍直搗北京，清廷求和，簽下辛丑條約。各國原本有瓜分中國之議，經傳教士力主保全中國領土，才轉危為安。

義和團事件被殺害的天主教教士有5人，教士



48人，教友一萬八千人，基督教傳教士188人，教友五千人。其中內地會傷亡最重，損失了58位宣教士。中國依約賠償四億五千萬兩銀子。在各國索賠之際，戴德生率內地會全體同工，以不索賠、不懷恨、不報仇的原則表達基督饒恕之愛。一些西方團體、國家起而倣尤，也將賠款用於興辦教育上，如：山西浸信會將賠款用於創辦山西大學，美國則用在創辦清華大學。

社關、出版、教育、醫療

宣教士深入內地，看到中國老百姓受傳統、自然災害之苦，心生憐憫，致力於改善社會風氣與生活素質，並且藉出版、教育開廣視野。

1. 社會關懷：

(1) 婦女放足與教育：從五代後唐時期起，中國婦女就開始自幼纏足。1874年，英國倫敦傳道會宣教士約翰·麥克高望看見中國婦女所受的桎梏，在廈門建立了第一個“天足會”，共有60多位婦女加入。其他來華傳教士也積極利用大眾傳媒抨擊纏

宣教士深入內地致力於改善社會風氣與生活素質，並且藉出版、教育開廣視野。By exploring the most remote inlands, the missionaries aimed to help the locals by improving their living standards, reforming undesirable customs, and expanding their views through publication and education.

足為陋習，並以教會女校為首，實施放足運動。宣教士亦關注女子教育。1884年，英國基督教女傳教士在寧波創辦女塾（即寧波六中），這是中國第一所女子學校。宣教士在提升中國女性受教育的努力上有極大的貢獻。

(2) 禁煙與賑災：吸食鴉片，使中國人變成東亞病夫。1875年，廣州教會的信徒成立了“羊城勸除鴉片公會”，一方面聯繫鄉紳父老，響應戒煙運動；另一方面也鼓吹地方教會，組織類似機構。還有不少教會醫院成立戒煙中心，協助人戒煙。

十九世紀末，自然災害猶如雪上加霜地降臨在多難的中國。南方太平天國甫平定十年，1876年至1879年華北接著發生大旱災，災區遍及山東、直隸、山西、陝西和河南等省，因旱災飢荒死亡的約有一千萬人。傳教士紛紛在各地展開賑災工作。例如李提摩太（Timothy Richard），1876年他為山東旱災募到三萬多兩賑銀，並暫時收養了400多名孤兒；1877年山西災荒，他又募集了十二萬兩救濟災民，在官紳中建立了美好的形象。二十世紀初，山東地區又有飢荒，浸信會宣教士慕拉蒂（Lottie Moon）甚至把自己的食物分給饑民，最後因營養不足而死。美南浸信會為紀念這位不斷為中國饑民請命的宣教士，特以她的名字設立一個海外宣教奉獻專戶，延續至今。

2. 文字出版：

因賑災有功獲得清朝官員接納的李提摩太，是英國浸禮宗傳教士，1869年來華，先在山東、山西傳道，之後主要的工作是負責上海廣學會。該會是基督教傳教士在近代中國設立的最大的出版機構，影響中國近代史十分深遠，出版過兩千種書籍和小冊子。李提摩太的傳道方式類似明末清初的天主教教士利瑪竇，除了與大臣李鴻章、張之洞有較深的交往，康有為、孫中山、梁啟超都擔任過他的中文秘書。他對清末的維新運動有很大影響。李提摩太在知識分子、學術界作福音工作，後代基督徒常將他與戴德生並列為中國兩大主要傳福音路線。

林樂知（Young John Allen）於1860年到達上海，1868年創辦並主編《教會新報》，介紹基督教教義，報導教會消息、科學知識、外國史地與各國新聞。1874年《教會新報》更名為《萬國公報》。1883年曾停刊，1889年復刊，成為廣學會的機關報。這份報刊對當時的知識分子有很大的啟發，康有為、梁啟超都是該報的長期讀者。孫中山先生的〈上李鴻章書〉是交由《萬國公報》公開發表的。林樂知被譽為「教會報人」。宣教士也深度參與幾個翻譯機構，如丁韋良曾在京師同文館擔任總教習，傅爾雅、林樂知等曾在江南製造局翻譯館服務。他們的翻譯作品對中國人學習西方科技知識有



很大的貢獻。

3. 教育事業：

自從允許外國傳教士進入中國內地傳教後，教會學校迅速增加。至1875年左右，基督教開辦的學校約有350所，學生有6000人，其中以小學為主，但中學也開始出現。當時比較有名的教會學校有：1864年美國長老會狄考文（Calvin Mateer）在山東登州開辦的蒙養學堂，1865年美國傳教士在北京開設的崇實館。1879年聖公會施若瑟主教將培雅學堂、度恩學堂合併為聖約翰書院，後由傳教士卜航濟將其建成聖約翰大學。

4. 醫療傳道：

這個階段的宣教士仍延續前五十年的醫療傳道精神，邊傳福音邊行醫，進而在各地設立醫院。著名的醫院有廣州的「博濟醫院」、香港「雅麗氏醫院」、漢口「仁濟醫院」、武昌「仁濟醫院」、杭州的「廣濟醫院」、福州的「柴井醫院」、蘇州的「博濟醫院」等。還有為一些特殊需要而創設的，如1891年在廣州創辦的第一所癲瘋病院，1898年在廣州又成立了第一所瘋人院。為了長遠的果效，傳教士們更翻譯醫學書籍、培養西醫人才，使得中國人對西醫有更完整的認識。

硬土上發新枝

殉道士的血是教會增長的種子。宣教士將自己的青春、生命奉獻給中國，使得這塊硬土開始迸出了幼嫩的枝幹，在基督教傳入中國的第二個五十年，中國的傳道人在各地逐漸產生，其中不乏頗具能力的神僕，以下幾位便是例證。

就是這個引領中國人認識耶穌的心志，千百位宣教士從歐洲、美洲、澳洲來到了中國，其中極多是優秀的大學畢業生。Thousands of missionaries went to China from Europe, America and Australia, including many brilliant university graduates because of their resolution to lead the Chinese to Christ.

山西人席子直，十六歲考中秀才，又享有父母遺留的產業。三十歲不到他已名利雙收，然而不幸竟遭喪妻之痛。他努力從儒釋道三方面尋找人生的出路，在苦悶之際，靠吸食鴉片調劑，以致不可自拔，身心俱損，家業也逐漸敗落。1879年，傳教士李修善牧師（David Hill）有獎徵文，席子直迫於貧病，而執筆投稿，結果前三名都被他包辦。後來，他成為李修善的中文教師，逐漸受聖經真道吸引，決定皈依基督。成為基督徒後，席子直想戒除鴉片毒癮，七天裡經歷生死大戰，幾乎支持不下，但靠著上帝，終於戰勝。他體驗到信仰的力量後，為自己取名號叫「勝魔」。1886年由戴德生牧師所率領的牧師團按立為牧師，負責山西平陽、洪洞、太寧三區的教務，並以過來人的身分竭力幫助同胞脫離鴉片毒癮。席勝魔牧師的見證與他譜的樂曲，至今仍然鼓舞著華人信徒。

顏永京牧師曾留學美國，回國後服務公職，後來獻身教會。他在武昌擔任牧職，除了佈道宣教外，並購地創辦文華學堂，該校後來改為華中大學，成為長江中流知名學府。1878年，他到上海服事，並協助施約瑟主教建立聖約翰書院，後來擴建為聖約翰大學。顏牧師憐憫受煙毒之害的人和受纏足之苦的婦女，大力推動禁煙和天足運動。

北京的一家店門口，有天來了兩個洋人兜售基督教小冊。店主唯恐洋鬼子逗留不去，妨礙生意，買了新約聖經前五卷，順手就丟到紙簍中。夥計陳大鏞取來閱讀，因而產生興趣，不久信主。他認真尋道，幾年後成為美以美會的牧師，在華北一帶傳教。1900年義和團拳亂，陳牧師全家逃難時被義和團亂民抓住，強迫向菩薩叩頭，他不從，遂被大刀砍死，同行的妻子、一對兒女和一位教友無一倖免，均被長矛刺殺身亡。留下僅存的大兒子陳維屏牧師克紹箕裘，承襲其父的棒子，繼續傳揚福音。

帶著愛來耕耘

戴德生回憶，第一次搭船赴中國時，家人至岸邊送別。當氣笛鳴起，輪船要駛出英國利物浦的那一刻：「那從母親內心絞出來的哭聲，像刀一般刺傷著我，直到此刻，我才完全明白『神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給我們』意義的重大。」他母親也回憶說：「戴德生看見我的痛苦，特別跳上岸來安慰我，說：『親愛的母親，不要哭，只是短短的時間，我們就要再相會了。想一想，我離開您，不為名、不為利，乃為榮耀的目標，引領中國人認識耶穌。』」

是的，就是這個引領中國人認識耶穌的心志，千百位宣教士從歐洲、美洲、澳洲來到了中國，其中極多是優秀的大學畢業生，如最有名的劍橋七傑

等。他們把握上帝打開中國大門的機會，義無反顧地投身其間，四億人靈魂的吶喊成為驅策他們的動力。艱苦的環境、疾病的磨難、親人的失喪不能使他們卻步，甚至反教的氣焰與逼迫的驚恐也無法阻止他們的奉獻。他們帶著基督的愛，用各種方式、在各階層中傳揚福音，不單在廣袤的中國大地上普遍建立了教會的橋頭堡，無形中也促進了整個中國社會的現代化。

參考資料

1. 徐欣嫻，《全然奉獻為中國的戴家——從戴德生到戴繼宗》，宇宙光，90頁。 2. 王忠欣，《中國教會學校縱橫》，加拿大恩福協會，31頁。 3. 查時傑，《中國基督教人物小傳》上卷，中華福音神學院。 4. 黎業文編，中國教會歷史講義，世界華人聖經學院，2002年。 5. web.ntpu.edu.tw/~soloman/mayfourth2.htm 葉仁昌，第二章反教運動的發展及其時代背景。

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）
- 《生命織錦圖》 本（建議奉獻10元）
- 《基督教與中國》第二輯 本（建議奉獻8元）
- 《基督教與中國》第三輯 本（建議奉獻8元）
- 《任重道遠》 本（建議奉獻10元）

奉獻支票請寫給：BCMF

請寄至：701 S. Atlantic Blvd., Suite 303,

Monterey Park, CA. 91754, U.S.A.

從神性到荒誕

——繪畫歷史中的人類意識形態走向

夏訓智



此畫標題為《Suck My Breasts. I Am Your Most Beautiful Mother》曾為紐約惠特尼博物館參展作品之一。畫家為Dorothy Iannoe。

2006年紐約惠特尼（視覺藝術）雙年展上，展示了一百位藝術家的二百五十件作品，用多種媒體、藝術語言來呈現，其中不乏反映當代人類哲學思潮、藝術流派和文化特質的創作，也突顯出種族衝突、種族歧視、性別歧視、同性戀、戰爭、愛滋病、宗教、人體、性與死亡等一系列社會問題。該雙年展以引導美國當代藝術潮流為己任，亦對全世界產生重要影響。但歷年的展品給人留下的印象是，用荒誕手法的作品居多，而達芬奇、米開朗基羅、拉斐爾等藝術大師那種經典不朽之作再也看不到了。

後現代主義主提倡的是荒誕的創作觀、任意的的方法論、天花亂墜的杜撰。¹ 因此，荒誕對應於後現代主義藝術（二十世紀五十年代以後），正像醜對應於現代主義藝術（十九世紀末至二十世紀初），崇高對應於現實主義和浪漫主義藝術（十八世紀末至十九世紀中）一樣。本文試從歷史上各重要繪畫流派產生的背景，來說明西方的意識形態如何走到今天這一步。

早期基督教藝術

早在三世紀初，羅馬帝國一些壁畫上就有福音書故事和舊約故事。到第四世紀，這類雕像敘事性更強，內容也豐富起來。早期基督教鑲嵌畫創作以耶穌為主體，有時亦以《舊約》傳說畫面與福音書故事為題材；人物造型敦實而略顯僵硬；除少數有風景襯托之外，大都是以抽象的金黃色為背景。²

在東羅馬帝國首都拜占庭，早期基督教藝術卻創造出一種新的心靈表現形式，稱為拜占庭造型藝術（雕塑和繪畫）。它強調人物的神聖性，但風格



比較刻板、平面，人物面部表情單一，臉部多為正面，採用比喻和象徵表達基督教的精神生活，如光環強調神性，鴿子代表聖靈，繩子打三個結代表三位一體，背景一律是金色，表明神的至高無上。³

文藝復興時期

十五世紀末、十六世紀初，天主教會與百姓的矛盾加深，一方面由於教會日趨腐敗，另一方面是隨著資本主義的發展，工廠主人、商人和金融家成了新興的資產階級。他們追求財富和現世的享樂，關注人自身的發展，高舉為創造現世幸福而奮鬥的精神。文藝復興運動提出“回到希臘去”的口號，要把久被淹沒的古典文化“復興”起來。這段時期人文主義崛起，強調以人為本，宣揚人權、人性、個性自由與解放。

將近同一時期發生的宗教改革，對文藝復興和繪畫也



《莊嚴》（蛋彩，畫板，424 x 276分。現藏於羅浮宮，巴黎）。人物部的光環是這一時期繪畫的典型誌，顯示出對於靈性的重視與追求畫家契馬布耶（1240-1302）義大人。在拜占庭式繪畫畫壇有舉足輕重的地位。他曾於1272年住在羅馬，到當時壁畫家與鑲嵌畫家自然風格影響。

《Raising of Lazarus》為早期基督教的作品（350-400 AD.），發掘於羅馬的地下墓穴。當時基督教還處於非法狀態，信徒們通常按聖經內容在地下墓窟的四壁和頂部畫上壁畫。手法較稚拙，但具有濃厚的希臘羅馬繪畫的痕跡。

產生了重要的影響。著名改教神學家加爾文重新強調創造和救贖的教義，指出上帝與被造的世界有分別，但是無法割裂。基督徒不應該棄絕世界，上帝呼召基督徒在世界上工作，因為祂要藉此救贖這個世界。馬丁路德說，「那些看上去是屬世的工作實際上是讚美上帝，並代表上帝所悅納的順服。」然而，文藝復興時期，對神的崇敬仍是人們生活的重點，因此，當時著名畫家達芬奇、米開朗基羅、拉斐爾等人的創作大都圍繞這個主題。

文藝復興早期的藝術中心是在義大利的弗羅倫斯。當時，契馬布耶（Cimabue）和喬托（Giotto）等人逐漸突破中世紀藝術的僵化形式，畫出較具立體感、生命感的繪畫作品。十五世紀以後，繪畫技法更趨於成熟；最重要的畫家之一是馬薩其奧（Masaccio），他所用的透視法則和明暗表現法，對整個文藝復興時期的繪畫發展頗具影響力，並確立了近代繪畫的基礎。⁴

文藝復興時期的繪畫，畫面背景逐漸拓展，空間加深，人物更加趨於寫實，耶穌、聖徒、馬利亞的形象也更接近於凡人。拜占庭時期繪畫中的金色光環，此時已經褪色到只有一點淡淡的痕跡。

巴洛克風格

巴洛克風格藝術產生於十六世紀下半期。歐洲人最初用巴洛克（Baroque）這詞指“離經叛

道”、“不合常規”“矯柔造作”。它繼承了文藝復興時期確立起來的錯覺主義再現傳統，但卻拋棄了單純、和諧、穩重的古典風範，追求一種繁複誇飾、富麗堂皇、氣勢宏大、富於動感的藝術境界。巴洛克風格的代表畫家是比利時的魯本斯、荷蘭的倫勃朗、西班牙的維拉斯愷、英國的戴克。他們的畫作人體動勢生動大膽，色彩明快，強調光影變化，⁵ 比文藝復興時期更強調人文意識。1540至1565年間的天主教特倫特會議（Council of Trent）對繪畫有明文規定，強調題材與主題仍舊不離信仰，但是畫家可採用科學的視角來觀察、表達。因而此後的繪畫表現出自然的光和影，淘汰了以前繪畫中從神而來的啓示之光。這個時期，科學在伽利略、牛頓等人的開創下展開，民主思想開始萌芽，藝術也更趨於世俗化。



林布蘭晚年作品《浪子回頭》，是典型巴洛克風格的作品。此時聖經故事仍是繪畫的主題，但繪畫的技巧已有長足的進步，光影的表達使畫面更加逼真，而畫中的道具，表明巴洛克時代虛華浮誇氣派的藝術風格。聖靈的光環從此不再在畫中人物的頭頂出現，人已成爲一切藝術作品關懷的主體。



《三位一體》，畫家馬薩其奧（1401-1428），是十五世紀早期弗羅倫斯的著名畫家之一，被譽爲近代繪畫的開創者。此幅爲弗羅倫斯的聖母堂繪製的濕壁畫，長久以來被人觀摩和研究。畫面中人物頭頂上的光環已較前期縮小，顯明人們對靈性的重視與追求已較從前弱。之後是文藝復興三巨匠（達文西、拉斐爾、米開朗基羅）出現的年代，也正是西方世界面臨精神危機的時刻。他們之所以能把文藝復興推向高峰，是因為他們發展出來的形式技法迎合了人文主義興起的需要。

人文主義崛起，強調以人為本，宣揚人權、人性、個性自由與解放。The rise of humanism brought about an emphasis on human centeredness and the promotion of human rights, human nature, personal freedom and liberation.

啓蒙運動時期

十八世紀法國大革命，新思維不斷湧現，與理性主義構成了一個較長的文化運動，覆蓋了各個知識領域。這時期的學者不再以宗教輔助文學與藝術復興，而力圖以經驗加理性思考，使知識系統獨立於宗教的影響，成為建立道德、美學以及思想體系的方式。

大革命摧毀了舊的社會秩序，導致不同階層人的心態變化。城市中的資產者追逐自由競爭，幻想在“平等”的社會氛圍中達到權力和財富的頂峰。而貴族階層逐漸落魄，於是悲觀頹唐、人生虛幻的情緒滋生，對神秘彼岸的嚮往也成為流行的思想。這種社會圖景和人生境遇都為浪漫主義藝術的盛行提供了土壤。⁶ 另一方面，科學與信仰的衝突深深地影響藝術家的創作，此後，與聖經和基督教有關的內容不再成為繪畫的主題。

這一時期主要流派是浪漫主義、古典主義、新古典主義、宮廷洛可可風格等。一些重要畫家出現在法國，如路易·大衛、安格爾等。他們力求表現人物的共性，在形式上由嚴格的古典主義風格走向帶有華麗東方色彩的古典主義。推行古希臘、羅馬的藝術語言、樣式、題材、風格，是為了達到喻古諷今的目的。洛可可風格，則是十八世紀法國宮廷貴族奢侈享樂生活的結果，他們喜好浮華、幽雅。畫作的題材多是愛情的追逐，形象具濃豔、肉感、纖細、輕巧、華麗



《海克力斯與歐菲兒》，屬典型的洛可可繪畫。法國畫家布雪畫於1731-1734年。布雪深諳各種裝飾畫和插畫的製作，曾為凡爾賽、楓丹白露、瑪爾利和柏爾胡等地的皇邸製作巨型飾樣，為歌劇場設計鞋、扇等道具。



開印象派美術先河的作品《日出的印象》。畫家克勞德·莫奈為印象畫派代表人物。莫奈對這一藝術流派的形成和描繪現實的新手法，比其他任何人貢獻都多。他對光色的專注遠遠超越物體的形象。這是受現代科學，尤其是光學的啓發：一切色彩皆產生於光。此時繪畫直接服務於人的感官表達。

和繁縟的特性。⁷ 與巴洛克的顯著差別是小巧、精緻、甜美而優雅。巴洛克是奉獻給王權的；洛可可則是致力於人情欲的尋求，更加徹底俗世化。

印象派

「畫你看到的、感覺的、需要的東西」，是印象派的核心思想。印象派畫家莫奈、德加、西斯萊、畢薩羅、摩里索、塞尚、高更、修拉等奮鬥了將近四十年，使印象派繪畫成為二十世紀最有影響的流派。然而，在不知不覺之中，人類藝術描繪的對象已經從神聖轉向世俗，從永恒不變轉向瞬間的稍縱即逝。

超現實主義

十九世紀末期，攝影技術、印刷術的發展及弗洛伊德心理學理論的出現，都對繪畫產生很大影響。超現實主義繪畫否定傳統，但卻沒有和傳統的藝術觀念決裂，還保留了傳統審美觀念和表現技法的若干特點。受弗洛伊德學說的影響，它主張在作品中表現人潛意識裡的東西，把現實觀念與本能，潛臺詞意識和夢的經驗相互摻雜，以達到一種超現實的境界。西班牙米羅（Joan Miro）是超現實主義的代表畫家。他的超現實作品創造出夢境一般的視覺形象，帶有怪異和幽默的特徵，包括扭曲的形體和古怪的幾何結構。⁸

波普藝術

波普（pop, popular的縮寫）意即流行、通俗。二十世紀五十年代以後，波普藝術在觀念上打破了

荒誕成為今天視覺藝術的主流，無疑顯示人內在精神世界已經多被荒誕和邪惡所佔據。The fact that absurdity has become mainstream in visual arts reflects that the inner world of mankind has been occupied by absurdity and evil.



《哈裏昆的狂歡》是第一幅超現實主義的圖畫：在一個奇特的空間，正舉行著狂熱的集會，只有人類是悲哀的，那人帶有頗為風雅的鬍子，叨著長杆的煙斗，憂傷地凝視著觀眾。圍繞著他的是各種各樣的野獸、小動物、有機物，全都十分快活。超現實主義於1920-30年間由達達衍生出，反對既定的藝術觀念，主要思想依據為弗洛伊德的潛意識學說。透過奇幻的宇宙取代現實，創造出超越現實的世界，在各國引起熱烈迴響。特別在美國，超現實主義的自動性技巧直接刺激「抽象表現主義」的發生。

高級藝術與低級藝術之分。而八十年代以來，由歐美掀起的後現代、後結構主義藝術理論，更為波普現象推波助瀾。現代主義大師式的藝術已成昨日神話。然而不論當代西方藝術如何「波普化」，它仍是建立在個人主義和自由主義的基礎上，並與市場經濟有密切關係。英國畫家理查漢戴爾頓曾把波普藝術的特點歸納為：普及的（為大眾設計的）、短暫的、易忘的、低廉的、大批量生產的、年輕的（對象是年輕人）、浮華的、性感的、騙人的玩意、



此圖是波普藝術常有的表達形式：大眾化、幽默。藝術已與真善美無緣，取悅於人的低級趣味。20世紀60年代，波普藝術轟轟烈烈地把現代都市生活帶進博物館和畫廊。而後則反其道而行，它滲透到許多文化當中而成為可以消費的流行文化。它接納一切，打破藝術與生活的界限。強調的是“繪畫就是它本身，而不是任何其他物體的再現”。藝術家想做什麼是他個人絕對的自由，不該受到因顧及評價而產生的限制。追求的品質是通俗、短暫、消費得起、風趣、性感、噱頭、迷人，還必須是廉價的，能大量生產的。

有魅力和大企業式的。⁹

後現代主義

沒有一個源於西方的學術名詞像「後現代主義」被賦予了如此豐富的多義性和歧義性。後現代主義幾乎被當成了一個無所不包的雜貨舖，被演繹為潑皮無賴式的玩世不恭、社會責任感的喪失和崇高精神的消解。

後現代主義的藝術創作不屬具體、單一的風格。後現代的理論家反對以各種形式約定俗成的言說習慣，來建立、界定或者規範後現代主義。所謂後現代，即是指出對現代表達方式、思維方式以及價值觀的顛覆和反叛，不再有核心思緒或有既定論述規格。

結論

人類無止境地追尋著生命最深、最後的泉源，任何藝術品背後所體現的，正是人在這種追尋過程中，思想、情感、認識以及文化的結晶。中國人談到藝術的理想境界時，常以“澄懷觀道”（六朝畫家宗炳提出）界定。畫家所持的是什麼世界觀、道德觀，必然會在其作品中呈現。

整個西方繪畫史反映了人們從崇尚神性、崇高，走向滿足情欲、追求荒誕的過程。而荒誕成為今天視覺藝術的主流，無疑顯示人內在精神世界已經多被荒誕和邪惡所佔據。

作者為恩福網絡傳道。

註：

1. 袁可嘉等編選，《現代主義文學研究》，中國社會科學出版社，1989年，329頁。
2. 李維琨，《中國美術》，2004年。
3. Jason, Horst Wold. *History of Art*, p.348.
4. 司吉，《早期文藝復興時期的西方藝術》，28頁。
5. Jason, Horst Wold. p. 818.
6. 趙立坤，《論啟蒙時代的歷史觀》。
7. (法)弗裏德·卡拉薩特，《西洋美術巨匠辭典》，吉林美術出版社，2006年。
8. Lam, Art: a history of painting sculpture architecture. Harry N. Abrams, Inc., New York, 4th Edition, 1993, p.1005.
9. 同上，1031頁。



這是杜尚1917年送到美國“獨立藝術家展覽”上的後現代藝術作品《泉》（一個簽了名的小便池）。他從根本上顛覆了藝術的固有概念，告訴世人：藝術家不必畫畫，不必做雕塑，因為世界和生活本身就是藝術。從此，一個日常生活物品甚至是廢品可以成為藝術，因為藝術家說它是藝術，它就成了藝術。

一段巴別塔的故事： 作曲家與西方文化 (上)



曾劭愷



創世記十一章記載，人類的祖先為了傳揚自己的名，建造了一座通天巨塔。布魯格爾（Pieter Bruegel）1563年的名畫《巴別塔》，以諷刺手法勾勒出人類試圖建立自主性、與上帝恩典割離的後果。畫中的巨塔酷似羅馬競技場，左面雄偉而富麗，有一群人在觀賞；但這群人所看不見的右面，卻朽壞破爛。可笑的是，這座塔的頂端已經快要完工，但根基還沒建好，卻無人理會。這幅畫預言了十六世紀之後西方文化的發展。本文將以幾位劃時代的作曲家為指標，描述這段巴別塔的故事。

西方文化巴別塔的起源：唯名論

近代文化中，自然與恩典、理性與啓示的割離，可追溯到中世紀的唯名論（Nominalism）。拉斐爾1509-1510年的名畫《雅典學派》，左邊老人手指著天，右邊年輕人則手掌張開向下，此二人即柏拉圖與亞里斯多德。他們是在辯論「共相」（universals）與「殊相」（particulars）之間的關係。¹

柏拉圖認為，共相的本體是獨立於殊相而存在的；如果沒有恆常不變的普遍形式（form），個別的事物就無法存在。所以，圖中他指著天，強調真實而超越的形式界。但亞里斯多德卻將手掌張開向下，表示普遍的形式是藉由具體的個別事物而存在的；如果沒有殊相，共相就無法存在。

中世紀的唯名論，將亞里斯多德的思想推到極端，認為所謂的「共相」根本沒有實質意義，只是語言的產物而已；真實存在的，只有個別的

具體事物。因此，唯名論否定了普遍形式的意義。此一基本立場暗示，具體可見的世界是獨立自主地存在的，不需要倚靠任何超越的形式或規律。這觀念漸漸深植在西方文化當中，促成世俗人文主義的興起，認為這個世界不需要上帝的恩典也能夠正常運作。慢慢地，西方哲人賦予理性自主的地位，忽略、甚至否定了上帝啓示的必要性，以為憑著獨立的理性，就能夠找到真理。就在這腐爛的根基上，建造巨塔的工程開始了。

巴洛克時代

巴哈：以聖經為基礎、自然與恩典的結合、規律而有意義的世界

巴哈的時代是所謂的「巴洛克時期」。當時巴別塔已經開工了，但巴哈並未參與在其中，他的音樂是以聖經的世界觀為基礎的。

「巴洛克」（Baroque）一詞源自葡萄牙文Barock，是「有缺陷的珍珠」的意思，用來挖苦十七、十八世紀特有的一種美術形式。巴洛克的藝術作品素以燦爛、華麗著稱，以繁複的裝飾為特徵。這是繼文藝復興之後，人文主義抬頭的年代。²

其實早在文藝復興之前，就已經出現了許多以世俗事物為題材的音樂作品，這些作品泰半與愛情有關，並有許多露骨的性暗示；但它們只在民間流傳，且被貶為不登大雅之堂的穢物。這是因為在宗教改革之前，西方文化在「聖」與「俗」之間劃了一道人為的界線：所



《雅典學派》



巴哈

有現世的、物質的、可見的、日常的事物，都遭到鄙視。在那個時代，「自然」與「恩典」對立，而「恩典」佔了壓倒性的優勢。

宗教改革的重要貢獻之一，就是將「恩典」與「自然」結合。或吃、或喝、或工作、或睡覺、或嫁娶，只要是為求神的榮耀，都是聖潔的；這世界

與所有的日常事物都具有規律、意義、目的、價值。荷蘭藝術家林布蘭（Rembrandt, 1606-1669）與德國作曲家巴哈（J.S. Bach, 1685-1750），都以這種世界觀來從事創作。林布蘭的聖經名畫是藝術史上的絕筆，但他也經常畫一些看似與宗教無關的日常事物，這是在宗教改革之前的畫作中很罕見的。

巴哈的作品中也包括了許多所謂「世俗」的曲式。³ 巴哈是敬虔的路德宗信徒，雖然沒有受過正式的神學教育，但從他個人圖書館的收藏可知，他熟讀大量神學作品。在他的《卡洛夫聖經注釋》中，處處可見親筆畫出的重點與筆記，甚至糾正編印的錯誤。例如在創世記四十九章19節的注釋上，巴哈將「但」改正為「迦得」。⁴

巴哈作品的主軸是宗教創作，包括至少五首受難曲⁵，其中聖馬太、聖約翰受難曲是今日較為人知的。在眾多的作品中，最重要的其實是清唱劇（Cantatas），是為教會崇拜而設計的，可惜經常被忽略。音樂學家斯特拉文斯基（Richard Taruskin）稱之為「巴哈的根本要素」（The Essential Bach）⁶。巴哈的清唱劇至少有三百套以上，但至今存留的只剩約兩百套，其中以BWV 147《心、口、行為、生命》中的合唱曲《耶穌，人類盼望的喜樂》最為膾炙人口。

有趣的是，巴哈還寫了無數所謂「世俗」的作品，而且許多廣為人知，如布蘭登堡協奏曲、無伴奏小提琴奏鳴曲、郭德堡變奏曲、觸技曲、管絃樂組曲等。其實這些作品雖非直接以信仰為題材，卻一點也不世俗化。以無伴奏大提琴組曲為例，這雖是六套以舞曲為形式的組曲，但正如馬友友在解釋第二號組曲的前奏曲時所言，「這是一部極為屬靈的作品」。⁷ 巴哈將他的信仰及宗教情操落實在日常生活中，並將這種恩典與自然的結合，藉由「世俗」作品表達出來。

由於巴哈的信仰在生活中如此真實，因此對他而言，現今可見的世界是有規律及意義的。這在他的兩部《十二平均律》（Well-Tempered Clavier，屬

非宗教作品）中，充分表現出來。

何謂「十二平均律」？鋼琴的鍵盤上，從中央C到下一個C之前，共有七個白鍵、五個黑鍵，每個鍵之間都是一個半音。每個八度之間，音高的頻率都差了一倍，⁸ 這八度中間的十二個音，在調音的時候，聽起來必須正好是十二個平均的半音。這在物理學及數學還不發達的年代，是很高超的技術。巴哈用這十二個音為根音，寫了兩部《十二平均律》，每一部有十二首大調、十二首小調的前奏與賦格（Prelude and Fugues）；以極為複雜而具有數學性的對位法，表現出一種完美均衡的結構，以及深刻卻內斂的情感。

當後人用物理學及數學來分析巴哈的《十二平均律》時，赫然發現這位沒讀過古典物理的音樂家，居然將受造界的物理定律發揮得淋漓盡致。《十二平均律》的規律感，使人在聆聽時有一種平安的確據；就連一些速度較快、半音較多的小調曲，也讓人在焦慮當中，內心深處仍保持平靜的信心與盼望。

巴哈相信聖經所啓示的造物主與救贖主，因此他的世界是個有規律、有意義的世界。然而當巴哈、韓德爾正專心敬拜神的時候，其他人已經悄悄開始建造巴別塔了。

古典時期

莫札特：試圖用道德及理性尋找造物者

十八世紀中葉，西方音樂進入了古典時期。海頓、莫札特、貝多芬是古典樂派最具代表性的人物。

莫札特早年是敬虔的天主教徒，後來加入了共濟會（Freemasons），有極為堅定的道德意識。1778年2月2日，莫札特寫信給父親，提及自己不願跟另外兩位音樂家同遊巴黎的原因：「我知道我有如此深的宗教信仰，所以……只要一想到旅途上去面對那些在觀念上和我極端差異的人們，就使我害怕……。沒有宗教信仰的朋友是不可靠的。」⁹ 同年七月，母親過世後，他寫信給一位好友，說到：「藉著上帝非凡的慈悲，我可以鎮靜和堅定來接受這一切。」¹⁰ 同一天，他還寫信給父親，提到法國無神論者伏爾泰的死：「那個目中無神的傢伙和大壞蛋伏爾泰已經死掉了——死得像一條狗，像一頭野獸。那就是他的報應。」¹¹



莫札特

從莫札特晚年的作品可以看見，當時的西方文化中，理性、道德已經逐漸與啓示、恩典割離了。The music composed by Mozart in his later stage reflected that the western culture had embraced reason and morality and gradually departed from revelation and grace.

莫札特就是帶著如此堅定且熱忱的宗教情操，寫下無數的宗教作品，這些作品在啓蒙運動之後，大部分已遭遺棄，直到近年來，Teldec唱片才出版了一套十三片CD的莫札特宗教作品，由指揮家哈農庫特（Nicholas Harnoncourt）傾力錄製而成。這些作品顯示，早年的莫札特是個有真信仰的人。

可惜，莫札特的年代正逢理性掛帥，歐陸哲學已從笛卡兒的唯我論，發展到萊布尼茲的唯理論，宣告了人類理性的自主權，並以之取代聖經的啓示。比莫札特年長三十歲的康德，已經開始醞釀純粹理性批判及道德哲學。在莫札特過世（1791年）前的十年內，康德推翻了所有傳統的有神論證，把上帝推向一個不可知的境界，並以道德的絕對性來取代聖經的啓示。

就在康德的理論翻山倒海的這十年中，莫札特加入了共濟會（1784）。事實上，莫札特從小就受父親的影響，對理性抱持樂觀的態度，懷疑教會的形式及教條。他對薩爾斯堡主教的不敬與怨恨，就顯示出他並非乖乖接受教會權威的那種信徒。啓蒙運動的思維加上對宗教及道德的執著，使得莫札特深深認同共濟會的理念。

共濟會在十八世紀的知識分子中流傳頗廣，是一個秘密組織，以自然神論為思想主軸，主張世界大同，相信絕對的道德價值，試圖將不同宗教的人聚集在一起，敬拜造物者。共濟會還帶有一些柏拉圖主義色彩，將吃喝嫁娶看為低等的事，而高舉仁愛、智慧、誠實、勇氣等普世道德價值。

莫札特似乎從未發覺理性主義或共濟會與天主教的信仰有任何衝突。他毫不猶豫地以天主教徒的身份加入了共濟會。莫札特最後一齣歌劇《魔笛》的劇本，就是由共濟會會員許肯奈德（Schikaneder）執筆，將共濟會的思想注入一個傳統的德國童話故事中。劇中男主角Tamino見到女主角Pamina的畫像，對她一見鍾情，於是與鳥人Papageno展開冒險旅程，要從Sarastro手中將Pamina搭救出來。Tamino與Pamina相遇，墜入愛河，之後他們慢慢發現，原來Sarastro是智慧與仁愛的君主，敬虔地遵守造物者的旨意。Sarastro之所以擄走Pamina，是要將她從她邪惡的母親「夜之

女皇」手中救出。最後Tamino通過一系列的道德考驗，Pamina也拒絕了她母親邪惡的要脅，兩人終於結合。

劇中的鳥人Papageno是個「自然人」，只顧吃喝及女人，撒謊不臉紅，且經不起試探。然而，莫札特及許肯奈德並未將他描繪成邪惡的人，而只是個低等人——雖然有善良的心，卻未能擺脫動物的

本性，是半鳥半人，不是完全的人。莫札特的年代是個崇尚文明的年代，對於這種不文明的低等人，沒有什麼尊敬可言。

《魔笛》充分表現出莫札特晚期所接受的共濟會思想。劇本從頭到尾未曾使用「上帝」、「救主」等基督教觀念，卻以「造物者」取而代之，很明顯是用自然神論的理念在論述神。劇中也沒有提到



魔笛歌劇

救恩：Tamino及Pamina是以他們自己的道德及理性力量，得以共結連理，進入光明國度的。

從莫札特晚年的作品可以看見，當時的西方文化中，理性、道德已經逐漸與啓示、恩典割離了。歐洲人開始宣告受造界的自主性，試圖一步步走出上帝的轄管，以自己的力量來尋求生命及宇宙的意義。巴別塔正愈蓋愈高，而根基卻漸漸在腐蝕。接下來的敗壞，是莫札特這位天才也無法想見的。

作者為恩福神學生，現就讀於加拿大維真神學院。

註：

1. 所謂「共相」，是指同類事物所共有的普遍特質，例如所有的三角形都有三個邊、三個角。這些本質構成了三角形的「概念」，即共相。而當我在房間牆上畫一個三邊都是三公分的正三角形時，就出現了一個具體的、個別的、獨一無二的三角形，這是三角形的「殊相」。
2. 以「巴洛克」來形容那個時代的音樂，是二十世紀才開始的。
3. 巴哈與韓德爾是巴洛克時期最後兩位重要的作曲家，也是最偉大的兩位。他們都是宗教改革之子。
4. Calvin R. Stapert, *My Only Comfort: Death, Deliverance, and Discipleship in the Music of Bach* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 11.
5. 可能還有一些未被發掘。
6. 同上。
7. Yo-Yo Ma, *Inspired by Bach*, Vol. 2 on DVD. (SONY, 2000)
8. 譬如中央C上面的A音，在今日被調為標準的440Hz，而比這個A高一個八度的高音A，就是880 Hz。
9. Friedrich Kerst編，潘保基譯，《莫札特其人其事》，（台北：世界文物出版社，1995），154。
10. 同上，155。
11. 同上，74。

中文聖經翻譯及譯者 王韜 (上)

游斌

在近代中西文化交流史上，基督教經典——《聖經》的翻譯是一個重要的組成部分。從十九世紀初基督教來華至今，中文聖經譯本不斷出現，是近代翻譯史上譯本最多、討論最為廣泛、影響最為深遠的文化事件。通常譯本名稱都冠以主持翻譯的西教士，如馬士曼譯本、馬禮遜譯本、施約瑟譯本等，但是每一個譯本實際上都有中國人士參與，甚至在實際翻譯過程中扮演重要角色，可惜他們的名字常被歷史塵封。中國近代史上的著名改革家王韜，就幾乎成為一個被遺忘的聖經譯者。

王韜（1828-1897）原名利賓，字蘭卿。早年協助在華傳教士麥都思（W. Medhurst）從事宣教工作，後來西遊英倫，協助牛津大學第一位漢學教授理雅各（James Legge）翻譯中國經典。他學貫中西，屬於第一批“開眼看世界”的近代知識分子，與李善蘭、蔣敦復等翻譯家是密友，與洋務派丁日昌、盛宣懷等有密切往來，甚至對孫中山也有影響。後在香港主持《循環日報》，被稱為“中國第一報人”，鼓吹變法維新。這些成就引人注目。¹ 然而有關他從事聖經翻譯一事，卻少得關注。近來隨著中外學者的深入研究，一些新材料得以發現，王韜的聖經譯者身份才被揭示出來。他從事聖經翻譯的經過，陪襯著當時的社會文化因素，組成了一幅基督教在近代中國不斷調適、乃至中西文化交匯的複雜圖景。

聖經翻譯及其文化意義

基督教是“聖書宗教”（Book Religion）。基督教的傳播亦即是《聖經》被各種民族語言、文化所接受的過程。當它面對文化歷史悠久、經典傳統豐富、術語體系成熟的中國文化時，該如何翻譯聖經？怎樣處理聖經中的辭彙與思想？這些便成為聖經譯者首先需要處理的問題。

基督教雖然是普世性的宗教，但從歷史和文化上來說，它的經典文本是以如希伯來、希臘等民族語言為載體，記述了特定時空中信仰者的宗教經驗。它所運用的術語體系、傳統習俗、象徵系統、語法習慣，與漢語和中國文化都有差異。將聖經信仰從它本來的文化傳統中抽離出來，再置入漢語的文化框架之內，不可避免地會造成信仰與文化的緊張。因此，譯經不是一個單純的語言問題，而涉及

到深層的神學信念。

在確定譯經原則時，“信”與“達”誰為第一，成為最主要的爭論。有些人堅持以“信”作為第一原則，理由為聖經信仰是獨特的，因此聖經翻譯的意義，就在於對中國文化形成衝擊，以原本的聖經思想直指人心；另一些人則堅持堅持以“達”甚至“雅”作為首要原則，他們主張從中國文化本身的資源中來尋找對基督信仰的理解，強調從文化來理解信仰。在具體翻譯中，前者注重原文（Original language），而後者則看重譯文（Receptor language）。

第一代的聖經譯者如馬禮遜（R. Morrison）和米憐（W. Milne），傾向於第一種翻譯。

例如，馬氏認為“聖經不允許轉譯（paraphrase）”，“應該犧牲譯作的流暢，來保存原作的文風與格調”²。

甚至每一個虛詞（particle）都要譯出；米氏亦主張，外國人如果不能想像中國學者那樣的“流暢與和諧”來譯經，也沒有什麼關係。³ 堅持這一譯經取向的譯者以為，“譯者的目的，不在於使聖經成為一本像是由中國人寫的書，而是要使希伯來（包括希臘）作者能描述自己的風格、積習和風俗。”⁴

第二代的聖經譯者中，如麥都思、郭實臘（K. Gutzlaff）則偏重第二種翻譯取向。麥都思強調：聖經翻譯應該更注意它的譯文，要“簡潔而扼要”、“簡潔而確定”、或“簡潔而明快”，也就是說，不僅要翻譯聖經，而且要把它譯成好的中文，要超越僅僅是語彙、句法的翻譯，使其成為簡潔、平衡、考究的句子。⁵

第二方面的爭論，是關於聖經譯文“俗”與“雅”的取向。換言之，更根本的考慮為，聖經應該以哪一階層的中國人作為讀者或聽眾？新教進入中國時，晚清政府禁止中國人與外國傳教士接觸，因此，在五口通商之前，傳教士所只能接觸到社會的底層人士，這決定了它的譯文貼近口語，風格較為俚俗。《南京條約》簽訂後，傳教士開始接觸較高文化水準的人，為爭取知識分子的認同與支持，在聖經翻譯上開始轉向文風的雅致。1850年代，對於聖經譯文的俗雅取向有一段著名的爭論。主張俗譯的人以克陞存（M. Culbertson）和裨治文（E. Bridgman）為代表，在他們看來：“福音應該傳給貧窮的人，因此，聖經應該以一種能為



王韜從事聖經翻譯，陪襯著社會文化因素，組成了一幅基督教在近代中國不斷調適、乃至中西文化交匯的複雜圖景。The Bible translation work done by Wang Tao was colored by social and cultural factors that displayed a complex picture of Christian accommodation to China and the interweaving of the West and the East.

窮人所能理解的方式來寫成。”⁶ 而麥都思則主張聖經應該雅譯，他說：“（我們）致力於用一種雅致的文風（scholar-like style），它不會令中國士人反感，又能使識文墨之人易於理解。”⁷

因此，聖經翻譯並非一個孤立的文化現象，而是鑲嵌在整個近代中西文化交流之中，受著其他社會文化因素的深刻制約，涉及到基督教在中國文化中的處境化、基督教如何看待中國傳統文化、基督教在中國社會中的定位等深層次問題。只有帶著這樣的問題意識，才能充分發掘王韜所參與的中文聖經委辦譯本的文化意義。

委辦譯本的由來

中國士人在譯經工作中發揮著提供用詞、修正譯文、潤色文風的作用，甚至可能是實際譯者。不過，在由西人主導的譯經團隊中，中國士人所起的作用，取決於主持的傳教士所確定的譯經原則，和他們對中國文化的開放程度等。所以，要討論王韜在譯經團隊中的作用與角色，必須先對他的傳教士老師麥都思進行簡要分析。

麥都思（Walter Henry Medhurst, 1796-1857）屬於第二代來華傳教士，但他早在東南亞地區傳教期間（即十九世紀二十年代晚期），就對馬禮遜譯本的譯文品質提出批評，認為它的文風過於洋味，表達粗糙。他不贊同馬禮遜的直譯原則。1835年，他進入中國廣州，廣泛遊歷，對中華文明進行全面研究，1838年出版《中國：國家與前景》一書。⁸ 他強調基督教要針對中國文化作調適，力求處境化，使福音在中國文化的傳統框架內得到理解。在傳教士當中，他是第一個用“三字經”的方式來宣講福音的人；⁹ 甚至採用《論語》的對話體來講解基督教的教義和道德訓誡。

裨治文和克陛存主張福音應該首先傳給下層百姓，麥都思卻比較喜歡結交中國知識分子。他十分欽佩利瑪竇對士大夫的勸化，尤其看重徐光啓對於利瑪竇的幫助，說：“（徐光啓）對於語言透徹準確的掌握，使他能將利瑪竇的著作整理得整齊而典雅，有助於它們被上層士大夫所接受”。¹⁰ 後來，他在上海主持“墨海書館”（LMS Press），向中國知識分子介紹西方宗教、歷史、政治與文化等，身邊聚集了一批知識分子，如李善蘭、蔣敦復等。1845年，他甚至不顧條約的限制，冒險前往中國內地，遠至江西婺源，拜會當時白鹿洞書院的儒士，與他們討論中國宗教與基督教的問題。¹¹

1834年，麥都思就開始重譯聖經，一開始，他只譯成了《福音調和》，以四福音書的材料來描述耶穌的生平。1838年，他與郭實臘一起，對馬禮遜的譯本進行修改，出版了《新遺詔書》和《舊遺詔

聖書》。但他對中文聖經的修訂（revision）還不滿足，主張重譯（retranslation），因此他從1847年到1854年主持了“委辦譯本”（Delegates' Version）。

委辦譯本之名在於它是由幾個通商口岸的差會合作而成。他們先把聖經分成幾塊，交由不同地方的差會進行翻譯，然後，一個地方派出一位代表（delegate），聚集在上海，討論出最後的譯文定稿。代表所組成的委員會在譯經原則上觀點分歧，美國傳教士裨治文和文惠廉（W. Boone）為主的一派主張忠實直譯；倫敦傳教會的麥都思、施敦力（J. Stronach）與小米憐（W. C. Milne）為另一派，側重中文自身的表達方式，強調典雅和簡潔。後一派的譯經原則佔據上風，而由於意見沒有得到重視，裨治文和文惠廉只是消極地參與譯經。因此，委辦譯本的《新約》主要由麥都思主導。在翻譯《舊約》時，兩派決裂，裨治文與克陛存另起舊約翻譯。可以說，麥都思是整部委辦譯本的靈魂人物。

在兩個最基本的問題上，委辦譯本體現了處境化的神學理解和譯經原則。首先，對基督教終極實在的譯名，它採用了麥都思所提倡的“上帝”。他選擇這一譯名，是試圖在中國文化的傳統內來理解基督教。中國古代文獻中充斥著“上帝”一詞，在這些傳教士看來，對上帝的敬拜乃是中國固有的文化傳統，而古代中國的“上帝”就是基督教的上帝。¹² 其次，委辦本的文風充分體現了麥都思的譯經原則，充分尊重作為譯文（receptor language）的中文特色：運用合適的、準確的、地道的中文。為此他主張在譯經團隊對譯文進行討論時，應該聽取博學的中國士人的意見。

麥都思要求，“任何一個讀到我們的譯文（即委辦譯本）的人，都將承認我們是在用中文寫作，並認為它是一部地道中文的傑出之作。”¹³ 總之，委辦譯本本身應該是一優秀的中國文學作品。在這樣的指導原則下，王韜在委辦譯本中的作用和角色便顯得格外突出。

王韜與委辦譯本

王韜1828年11月10日生於蘇州甫里，其父王昌桂是當地私塾老師。1845年，他考中秀才，隔年南京應考卻不中。1847年，其父前往上海。此時，正是委辦譯本在上海開始集中翻譯的時候，因此，很可能是其父受人邀請前往協助譯經。王昌桂從47至49年都在協助委辦譯經團的新約翻譯，從《福音書》一直到《羅馬書》。麥都思曾經對王昌桂有這樣的評價：

他是一個飽學之士，對中國經典有極豐富的知識，因此，人們稱他為“活的圖書館”。但是，他非常強烈地被儒家學說所吸引。他說：既然是

譯經不是一個單純的語言問題，而涉及到深層的神學信念。The translation of the Bible is not a simple question of language. It touches the underlying theological convictions.

孔門的弟子，死時也要是一個儒者，決不改變。我們為他的離去而悲傷，不僅是為他，而且是為我們，因為要找到一個取代他的人相當困難。¹⁴

王昌桂在1849年突然去世，麥都思只好另尋他人來幫助。王韜曾經於1848年初到上海探視父親，與麥都思及譯經團的其他中國士人都可能有過交往。在他們的推薦下，麥都思於1849年致信邀請王韜到上海來，協助譯經及墨海書館的編輯工作。此後，從1850年的新約譯成，到1853年舊約譯成，1856年以委辦譯本為原本譯出的第一本官話本的完成，¹⁵ 王韜一直協助麥都思的譯經與宣教工作。麥都思這樣評價王韜的工作：

王韜剛剛成年，被人稱為才能特出之人。他在學問上還比不上他的父親，但他在將所學運用到極致這一方面，卻高出乃父頗多。他的文風優雅，觀點老到。他能充分地投入，在各個方面都滿足我們的期望。年長於他的中國士人都尊敬他。他工作勤懇，認真準備與此工作（引者：指委辦譯本）相關的事情；他的譯文經由同僚稍加修飾後，通常都被接受。透過這個方式，他研修了《新約》與《舊約》的所有教義。在這個譯本中，《約伯記》、《箴言》裡許多優美的表達，以及整個譯文簡潔、流暢的文風，都要歸功於他。¹⁶

王韜對麥都思也有特別的情感。當1858年麥都思去世時，他非常哀傷，說麥氏是他真正感到關係親密的西人。¹⁷

委辦譯經團的工作，充分、深入地吸收了中國士人對於譯文的意見。按譯經團隊中小米憐的描述：

譯經委員會每天都開會討論，由讀經與禱告開始，從上午10點直到下半2點半。……委員會裏譯經的步驟是：一節一節地考慮，一字一字地討論，每個人都有機會提出自己認為合適的修改。譯經團隊中提供幾位譯者都有中國老師和他們在一起，其中的三位每天伴隨我們達六年之久，提供了最寶貴的幫助。¹⁸

中國士人的深入參與，是委辦譯本取得成功的重要原因。據統計，到1859年，它就再版了11次，直到二十世紀二十年代，仍然有人使用它。¹⁹

王韜是這些中國士人中的傑出代表。除了上述麥都思對他的讚賞之外，當時詳知委辦譯本內情的人，也都把它主要當作是王韜的作品。例如，倫敦會的慕維廉（William Muirhead）在1890年說：“委辦本的文風確實就是這位年輕中國士人（引注：指王韜）的文風”。²⁰ 嘉尼爾（A. J. Garnier）在

1934年也說：“那位姓王的士人（指王韜），在學術上有著不錯的成就，列於譯者之中。他們所譯的聖經，從其文風的任何角度來看，都遠超以前譯本”。²¹ 同時，從後來人們對委辦譯本的評價也可以看到王韜在其中發揮的作用。1908年，和合本的文理版譯經主席謝衛樓（Devello Zelotos Sheffield）說：“他們給那些中國士人（包括王韜）以無限的自由，讓他們可以改變、省略、重組甚至取代經文上的詞句。”²²

作者為中央民族大學哲學與宗教學系副教授

註：1. 對於王韜在中國近代史上的意義，可參Paul Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974)，亦可參其漢譯本，柯文著，雷頤、羅檢秋譯，《傳統與現代性之間：王韜與晚清的改革》（南京：江蘇人民，1994）。林啓彥、黃文江主編，《王韜與近代世界》（香港：香港教育圖書公司，2000年）。

2. 在米憐所主編的The Indo-Chinese Gleaner 10 (October 1819): 210-212頁上，有一個以筆名Amicus發表的一篇關於聖經翻譯的文章，據韓南(Patrick Hanan)推測，這人就是馬禮遜。參“Chinese Christian Literature: The Writing Process”, Patrick Hanan ed., *Treasures of the Yenching: Seventy-Fifth Anniversary of the Harvard Yenching Library* (Cambridge, MA: Harvard Yenching Library, 2003)之注18。

3. 米憐以Servus為筆名在The Indo-Chinese Gleaner 18 (October 1821): 207-214頁上發表的“On the Style of Christian Publications, Intended for the Heathen”一文。

4. 參Samuel Kidd, “Critical Notices of Dr. Morrison’s Literary Labours”, 編在E. Morrison輯錄的 *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (London: Longmans, 1839年)中, vol. 2, 71-72頁。

5. Patrick Hanan, “The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates’ Version”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 63; No. 1 (June 2003), 222頁。

6. E. Bridgman, *Papers, and Correspondence*, 1851年5月22日, South China Mission, ABCFM Archives, 16.3.8, Houghton Library, Harvard University。

7. 麥都思於1851年3月31日致倫敦會的信, Council for World Mission Archives, Central China, Incoming Letters, 轉引自Hanan, “The Bible as Chinese Literature”, 222頁。

8. 見Walter Medhurst, *China: Its State and Prospects*, With especial reference to the spread of the gospel: Containing allusions to the antiquity, extent, population, civilization, literature and religion of the Chinese (London: J. Snow, 1838)。

9. 哈佛燕京圖書館有幾個版本，如《三字經》（香港：英華書院藏板，道光23），另有幾個版本年代不詳。

10. Medhurst, *China: Its State and Prospects*, 227頁。

11. 他的這次行程，可見 *A Glance at the Interior of China: Obtained during a Journey through the Silk and Green Tea Districts Taken in 1845* (Shanghai: Mission Press, 1849)。

12. 對於麥都思選擇“上帝”譯名的質疑，可參Samuel Kidd, “Critical Notices of Dr. Morrison’s Literary Labours”, vol. 2, 31-41頁。關於以什麼樣的中文術語來翻譯聖經中的終極實在，亦可見明末清初的天主教修士們的爭論，參遊游斌，〈一個上帝、多個名字：舊約神名與明清時期上帝譯名之爭之間的跨文本閱讀〉，《國際華裔聖經學術會議論文集》（香港，2004）。以禪治文為代表的另一派則認為，中國人古來並沒有對於聖經之神的觀念，中國古人所說的“上帝”並不是聖經之神，因此，在譯經時主張用普遍性的“神”一詞。

13. Medhurst, *Reply to Dr. Boone’s Vindication of Comments on the Translation of Ephesians I* (Shanghai: London Mission Press, 1852), 21頁。

14. *Report to LMS*, CWM archives, Central China, Incoming letters, 日期是1854年10月11日。轉引自韓南, “The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates’

設計的隨機行動

柯林斯看到上帝創造了宇宙——
然而生命卻是另一回事

by Jonathan Witt 唐理明譯

譯者按

2006年5月，美國人體基因圖譜計劃負責人斯（Francis Collins）出版了一本暢銷書《上帝語言（The Language of God）》，副題為「科學家呈現信仰的證據」。他曾和克林頓總2000年共同宣布基因譜計劃完成。在以無神為主流的媒體大環境中，這位知名的科學家出一本贊同信仰的書，基督徒豈能不歡欣鼓舞。然而，基督教界對此書的態度卻分歧不一。麼呢？柯林斯自己在書中給了答案——是因生物的發生論上採取「神導進化論」的緣

位於西雅圖的發現學社（Discovery Institute），是提倡智設論的智囊團（Think）。雖然柯林斯的書反對智設論，但據筆知，此書發行之後，發現學社僅在網上發篇短評，且都是淺評其中某一點。經過半直到當年11月底，該學社資深研究員威托（han Witt）才在《Touchstone》雜誌上發表了全面性的評論“Random Acts of Design”。此理中肯，邏輯嚴密，行文謹慎，故筆者譯成，以供基督徒平衡的參考。

筆者曾在去年四月《恩福》雜誌上發表「智仍在轉動」一文。請參閱該文有關方法論的主義（methodological naturalism）、歷史性（historical science）和智設論定義等段落，了解。又，文中譯者所添之詞以方括弧〔〕

柯林斯是人體基因圖譜計劃的總監，這項重大而成功的計劃將人體三十一億基因碼繪製成譜。眾人總以為世上「卓著的科學家」都是「堅定的無神論者」，但令人驚訝的是，柯林斯卻是位認認真真的基督徒。在他的新暢銷書《上帝的語言：一個科學家呈現信仰的證據》中，他以遺傳學家和醫師的素養，說服大眾既接受達爾文進化論，也接受一位超越（Transcendent）的造物主。

他所贊同的進化論，是指自宇宙開始直到人類的出現，中間毫無直接理智的介入（intelligent input）。然而他亦言之鑿鑿地指出，基督教的神論是有道理的，不但造物主有憑有據，就連神蹟、耶穌的神性、和復活的真實性也都是有可能的。他認為一個科學家可以相信這些基督教的教義，並不需要在入〔教堂〕門前調整（check）頭腦。¹

主流媒體側重報導此書的兩方面：強調達爾文主義並不威脅基督信仰，以及達爾文對一系列物質界的解釋比創造論科學（Creation Science）或智設論（Intelligent Design）更高明。然而這本書有一大特色卻為眾人視而不見，亟待見諸筆墨，即：柯林斯為智設論提出了科學的論據。

智設論所探討的，不僅是物質的起源，更延伸到思想（mind）的起源。其理論為：自然界某些特徵最佳的解釋是理智的因素（intelligent cause）。柯林斯在第九章反對在生物界採用智設論，媒體就此大為宣傳。但在第三章「宇宙的起源」中，他卻陳明，「自然界某些特徵最佳的解釋是理智的因素」，在此他是指生命起源之前就存在的特徵。

Version". Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 63: No. 1 (June 2003), 224-5 頁。

15. 由於麥都思與施敦力都未明確指出這位協助譯經的中國士人的名字，因此，人們只能依據當時與麥氏與施氏關係密切、又能勝任此工作的人應該就是王韜。參Thor Strandenaes, "Anonymous Bible Translators: Native Literati and the Translation of the Bible into Chinese, 1807-1907", Stephen Batalden et al, *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society 1804-2004* (Sheffield: Phoenix, 2006)，及游斌，〈被遺忘的譯者：中國士人與中文聖經翻譯〉，《道風：基督教文化評論》，2007年，將出。

16. 這是1854年10月11日《舊約》譯文完成後，麥都思寫給倫敦會的信，轉引自韓南，"Chinese Christian Literature: The Writing Process", Treasures of the Yenching: Seventy-Fifth Anniversary of the Harvard Yenching Library (Cambridge, MA: Harvard Yenching Library, 2003), 275 頁。

17. 參方行、湯志鈞整理，《王韜日記》（北京：中華書

局，1987），16頁；另可參張海林，《王韜評傳》（南京：南京大學出版社，1993），66頁。

18. William Milne, *Life in China*, 2nd ed. (London: G. Routledge, 1858)，亦可見Alexander Wylie, "Bible in China", Chinese Researches (Shanghai, 1897年)，103-4頁。

19. 參索德里(Kenneth S. Latourette), *A History of Christian Missions in China* (New York: Macmillan, 1929), 263, 266 頁。

20. 參慕維廉(William Muirhead), "Historical Summary of the Different Versions", Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890 (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1890), 35 頁。

21. 見A. J. Garnier, *Chinese Versions of the Bible* (Shanghai: Christian Literature Society, 1934), 29 頁。

22. 見謝衛樓於1908年1月12日致美部會(ABCFM)的信，North China Mission, 16.3.12, 1900-1909, ABCFM Archives。

柯林斯的論證

他在該書的這部份首先回顧了二十世紀物理學和宇宙學上的各項發現，其中多半肯定了基督教的教導。例如，十九世紀時，科學家一般認為宇宙是永恆的，但到了二十世紀，證據不斷增加，說服他們接受宇宙約在140億年以前才開始。柯林斯認為，這和聖經「從無到有」的創造教義吻合。

然後，他概述了〔宇宙常數〕精調（fine tuning）的問題。不斷積累的證據顯示，自然界的物理常數（重力、電磁力、宇宙質量等）是極其精密調整的，讓複雜甚至高等的生命可以存活。任何一個倘若有極小的變動，現存的生命就不可能出現。

接下來，柯林斯陳述了現今國際物理學、化學、天文學、宇宙學家所提出的三種解釋：(1)除了我們的宇宙之外，還有許多個宇宙，數目或許無窮無盡，當中必定至少有一個所具備的常數恰到好處，可以支持高等生命；(2)我們只是運氣太好，好得讓人難以置信；(3)這些物理常數看來像是精調的，因為它們本來就是經過精調的。換言之，它們是出於設計的。

在該章的結尾，柯林斯並沒有說：「我偏好第三種選擇，因為它肯定了我先前的宗教信念。」他反而作了一個以證據為基礎的論證，並且以標準的推理方法為訴求，辯明設計的假說乃是以上物理證據的最佳解釋。

他的結論很明確——儘管用語十分謹慎。論到那兩個非設計的選擇，他說：「根據或然律，第二種選擇最不可能。這樣一來，只有第一和第三可選。第一種選擇在邏輯上可以站得住，但數目近乎無窮、又觀察不到的宇宙，使它的可信性降至極低；它誠然通不過奧卡姆剃刀（Occam's Razor）原則。」²

上述引文只能淺略刻劃出柯林斯如何藉整章行文引導讀者走向第三種選擇；由於他用語謹慎，實在難以用簡短的篇幅表明。舉個例子，在這段引文之後，他又有效地（雖然力度不強）對付一種反對的說法，即，「引進一個超然設計者也違反了奧卡姆剃刀原則」；而且他提到，「然而可以論證說，大爆炸本身便似乎強力指向有造物主。」

他以大爆炸和宇宙的精調作為他的設計論證兩項主要的論據。（第三項將在下面談到，是檢視各種不同文化普遍皆有的道德律，和人類利他精神的事實。這些特徵達爾文主義無法解釋，而最佳的解釋則為：人是按上帝的形像造的。）

在當前知識界的大環境，倡導智設論的科學家曾經遭到騷擾，甚至被開除；新聞報導和道金斯（

Richard Dawkins）、但那脫（Daniel Dennett）等人所寫的暢銷讀物經常攻擊這個主張。如今人體基因圖譜計劃總監竟為智設論提出一個科學的論據，實在應當受眾所矚目。

柯林斯的瑕疵

然而為何這情況沒有出現？這是因為柯林斯接受了反對智設論者的誤導說法，作為他的標準論據。他們認為，智設論是一種反對達爾文主義的純粹負面論證，再加上「填補空缺的上帝（God-of-the-gaps）」神學。

他們認為，智設論僅僅在達爾文主義上戳了幾個洞，就宣稱這些洞證明了上帝設計了生命。大體而言，他們宣稱，智設論者只不過是根據我們目前的無知，沒有足夠的唯物機制來解釋某些自然界的現象，就直接辯稱是出於理智設計。

但事實並非如此。誠然，生物學界的智設論者的確對達爾文主義提出大量的批評，但他們也從正面提出了智設的證據。他們所根據的，是我們對自然界日益增長的知識，包括柯林斯所論及的細胞學界，以及我們對於理智仲介（intelligent agents）——現今所知能產生「資訊」或「不能簡約的複雜機械」（二者都能在細胞中見到）的唯一原因——的瞭解。

以第三章中的兩個例子來看。首先，他提到脊椎動物眼睛〔視網膜〕的「反向佈線（backward wiring）」³。表面看來這樣的結構效果不佳，使得光線必須經過神經和血管⁴才能達到眼睛的光感細胞。他主張，這乃是新達爾文主義的證據，他不認為有一聰明的設計者直接掌握了這個器官的進化。

「在仔細考察之下，眼睛的設計並非完全理想。」他寫道，而這類不完美似乎「令許多解剖學家以為，人體的形成不是出於真正的智慧設計」⁴。

這種說法是道金斯和廣大達爾文主義者所津津樂道的。然而遺傳學家兼醫生的丹頓（Michael Denton）卻已經證明，這種反向佈線改善了〔視細胞的〕氧氣流通，這是極重要的優勢，也是達爾文批評者所要求的正向佈線所不能達到的。智設論者曾經多次要人注意這一點，但看來柯林斯並不知道。他既沒有討論，也沒有提及。（道金斯和其他達爾文主義者一般則避而不談。）

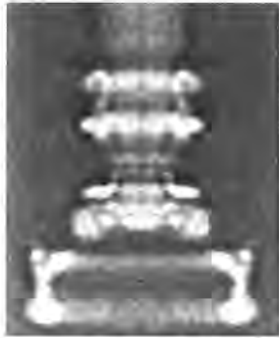
柯林斯的細菌鞭毛

第二個例子則顯示柯林斯對於智設論學者領銜的工作並不熟悉。他討論了有關一種微小的旋轉發動機——細菌鞭毛——的科學爭論。這細菌鞭毛是智設論理論家所津津樂道的，因為他們相信，除了設計之外，用其它方法來解釋其起源都顯然徒勞無

缺乏想像力的是達爾文主義者，他們提不出達爾文式進化之路如何可以產生鞭毛，更不用提實驗室的證明了。It is the Darwinists who have been unable to imagine, much less demonstrate in the laboratory, a credible Darwinian pathway to the flagellum.

功，同時，鞭毛的圖像無異將「設計」呼之欲出。

里海（Leihigh）大學生物化學家比希（Michael Behe）藉著《達爾文的黑盒子》一書，讓這個精良的分子機器出了名。他論證說，它具有「不能簡約的複雜性（irreducible complexity）」，因此是設計的證據。他以一個簡單的捕鼠夾來解釋「不能簡約的複雜性」。捕鼠夾如果缺少任何一個部件（木板座、彈簧、打擊桿、固定桿、或扳機），就不能工作；即使五件中有四件，也完全沒用。因此，這個捕鼠夾就是不能簡約地複雜。它要麼部件齊備，要麼就不是一個捕鼠夾。



電子顯微鏡下的細菌鞭毛
放大4萬倍

同樣，細菌鞭毛是由四十多種不同類蛋白質組成的機械，必須要全部都在場才能工作。倘若只有三十九種蛋白質，也沒有作用。

「不能簡約的複雜性」和達爾文主義有什麼關係呢？一個有知覺〔理智〕的設計者可以集合各個無功能的部件，組成一個完整而有功能的整體。但否認理智指導的達爾文進化論，其進展只能是一小步的，一次只可以從一個功能轉進為另一個功能。那麼，按達爾文進化論的機制，一次只能作一部份，如何能造成一個具不能簡約複雜性的鞭毛發動機？——這個馬達要等全部配件裝好之後才會動。〔因為自然選擇必須有功能優勢才能被選上。〕

柯林斯用了達爾文進化論維護者急先鋒密勒（Kenneth Miller）和其他人的說法，主張自然可以共選（co-opt）較簡單的分子機械來創造細菌鞭毛，並且用「第三類分泌器（type three secretory apparatus [System, or TTSS]）」³來作這種間接道路的證據。但智設論理論家早已指出，這種解釋有三個重大問題。

首先，這個微注射器〔（TTSS）³〕祇有十種蛋白質，其餘三十種蛋白質還是沒有交代，而這三十種蛋白質從來沒有在其它生物體中找到。其次，從大量文獻來看，這個系統可能是在較複雜的細菌鞭毛之後產生的，而不是在它之前。

最後，即使是自然（nature）一手取得所有構成細菌鞭毛的正確蛋白質零件，要把它們準確地按時間順序組裝起來，則還需要某些東西，就好像汽車在工廠組裝起來一樣。現今這種工作是怎樣完成的？微生物學家密尼克（Scott Minnich）和哲學家瑪雅（Stephen Meyer）如此說明：「要統一指揮組裝鞭毛馬達，現今的細菌需要一個詳細的分子生物

指令系統，還要有許多其他蛋白質機械為這些組裝指令的表達來有條不紊地計時。」

柯林斯從來不提這類事情。諸如此類的事，再加上其他例子——例如，有關〔智設論〕可試性的問題，認為智設論不能作預見性判斷的說法，還有他對現代智設運動的歷史經常搞錯（他忽視了80年代為智設論奠基的科學家和哲學家的著作，錯誤地以為它始於1991），可見他固然是位第一流的實驗生物學家，但卻從未與智設論第一流的論證交手過。

自然主義者

在同一章中，他援用所謂方法論的物質主義（也稱為方法論的自然主義）之規律，來辯稱，面對一種生物結構，生物學家不應當只因為科學家還未發現其成因，就放棄尋求唯物的（即達爾文式的）解釋。

這是他反對智設論理由的一部份。「智設論是一種『填補空缺的上帝』的理論，在倡導者認為科學不能解釋的地方，插進一個需要超自然干預的假設。」他還寫道，「倡導者犯了一個錯誤，就是把未知誤為不能知、未解決誤為不能解決。」

這說法是認為智設論者被缺乏想像力所困住，無法想像達爾文機制如何能夠產生類似鞭毛馬達般精良的東西。其實，缺乏想像力的是達爾文主義者，他們提不出達爾文式進化之路如何可以產生鞭毛，更不用提實驗室的證明了。

在這種情況之下，只有兩個可能性：（1）有一條無指導的進化之路，而科學家最終會發現它；或（2）除了由理智的指導之外，並沒有進化之路。柯林斯拒絕考慮後者，無疑犯了「未經證明而將論點假定為真（begging the question）」的謬誤。

假想，一個男孩對一個女孩說，他能夠爬上火星，因為有一道自然階梯，從一個行星伸展到另一個。女孩告訴他，地上沒有一個人找到過這種階梯，而且有理由可以相信它不存在——因為行星之間的距離一直在變，太陽會橫斷其間等等。男孩對女孩搖搖頭，耐心地說：「這是以不知為論證。⁶科學家在我們太陽系中不斷找到新事物。你看看月亮，那是全程的第一步。等著瞧，所有的事都會順理成章的實現。」

柯林斯認為我們一定可以找到細菌鞭毛的達爾文式進化道路，當然，他的意見不像上述例子那樣離譜，但推理方式是相同的。他把「達爾文式道路一定存在」〔的想法〕，和「懷疑可能找不到的科學家即等於放棄——也就是說，他們不配作科學家」的指控結合起來。

跟隨比希

但有一件事很奇怪，這事令研究《上帝的語言》一書饒有興味。前面我們看到，柯林斯並不總是犯這個錯誤。例如，當他以宇宙的起源和精調為宇宙有設計辯論時，他用的論證和比希為設計所用的論證是一樣的，即按照推論，設計是現有證據最佳的解釋。評論者則可以用每一個例證來指出，柯林斯本身違反了方法論的物質主義之規律——而這規律正是他反對智設論的理由。

同樣的批評也可用於他另一個有關設計的論證。他用人心中的道德律作為設計的證明。柯林斯批評另一個對道德律的主要解釋，即，我們以為的道德律，不過是達爾文進化中生存本能或直覺的積累。他爭辯道，最佳的解釋應為：我們不僅僅是物質，也有靈魂。

徹底的方法論物質主義者則可以這樣說：「柯林斯博士，我們暫時還不能用達爾文式的途徑來解釋諸如利他精神之類的事，但這並不表示我們永遠不會找到。你是以『不知』來為設計論證，你不能這麼作。」

柯林斯沒有理會上述的思路，而從宇宙起源、宇宙精調、人心道德律推論出設計，這是正確的。反對者說，他只是從「我們對充分的唯物原因一無所知」來為設計辯論，但這種反對乃是在還沒有提出證據之前，就假定了該原因實際存在。⁷ 真正的科學方法（approach）則應該採用歷史性科學家一貫的作法：比較現有的證據，根據最佳的解釋作出推論，然後再看這推論在新的證據之前能否繼續站立得住。

這位世界級的遺傳學家，在宇宙學和人類經驗的領域中堅持他可以用這份權利，如此，他無形中已將我們推前了一步，更接近眾人普遍接受這方法的日子——無論所討論的是奇點（first singularity）或是第一個細胞。

柯林斯的神學

柯林斯誠然提出了一個神學論證，說明他何以選擇性地應用「方法論的物質主義」，以及他何

以相信達爾文主義不會對基督信仰產生威脅。他認為，上帝精調的宇宙初始狀況已臻完美，無需再作進一步的干預。等到祂預備造出一個種形——初人（hominine）——時，祂才賦予它進化所不能注入的不朽靈魂。柯林斯爭辯道：「人類在好些方面非常獨特，是進化論所不能解釋的，指向我們有屬靈的本質。」

按這個觀點看，宇宙的起源、人類的起源和歷史都是上帝直接的作為。但祂「完全的智慧」卻意味，在兩者之間的140億年中，自然界不需要額外的指導（或設計）。柯林斯認為，那位全智又全能的上帝所造的，必是「恩賜完備的受造界（fully gifted creation）」（我是借用物理學家范梯〔Howard van Till〕的話），凡比它差的，就配不上祂。

柯林斯如此說：

智設論把全能的上帝描繪成一個笨拙的創造者，經常需要插手來調整祂自己原先那產生複雜生命的計劃。對於神無法測度的智慧和創造的奇才只能瞠目結舌的信徒而言，這種形像很難令人滿意。

因此，他認為，在物質起源和人類起源之間，我們有很好的神學理由，可以前後一致地應用「方法論上的物質主義」原則。

但是在作這段論證時，柯林斯處理上帝和時間的關係，與他在第三章對這個题目的處理法前後矛盾。在那裡他提到，基督教的上帝創造並超越了時間——無論過去、現在或將來。這是他用來解釋上帝如何能在大爆炸之前就存在，並如何能知道祂所精調的新宇宙有一日能進化成地球和人類的理由。

但他忽略了這神學理由其實具另一含義。他批評智設論設想的上帝，不能一次（在「恩賜完備的受造界」起源之初）就把設計搞對。但如果這位全能者是在時間之外，如果他凌駕過去、現在和將來，那麼這些干預乃是出現在這位全能者永恆的面前——不論是140億年以前一次性的出現，或是在宇宙歷史中不同時間點出現，都是一樣的。

我們也看到，柯林斯未加深慮，就把設計者在創造中不斷的參與，等同於無能。（他推薦米勒〔Kenneth Miller〕所寫《尋找達爾文的上帝（Finding Darwin's God）》，書中米勒向「費城提問者」說，智設論者的上帝「像一個不太懂機械的兒童，他必須不斷揭開車蓋，笨拙地試弄引擎。」）

為什麼要這樣說？說不定創造者願意不斷參與？說不定祂不願意上緊宇宙錶的發條，任由它機械式地產生一切東西——從超新星到向日葵？說不定祂和宇宙的關係如同園丁和花園一般？說不定祂

柯林斯既承認，結果早已完全被上帝定下，這就等於說是出於上帝的理智設計——儘管是用次一級的成因。Collins' admission that the outcome was entirely specified by God is as good as saying that it was intelligently designed by God, albeit through the use of secondary causes.

願意弄髒自己的手？⁶

上帝的機會

柯林斯的綜論還有一個重大的缺陷。他既截短了上帝的主權，也截短了達爾文理論的核心——隨機的因素（random element）。該段落是在第十章。他問道：「上帝如何能碰運氣？如果進化是隨機的，祂怎能真正掌控？祂又怎麼能有把握最後會出現有智慧的人呢？」他繼續說：

實際上，祇要不以人的局限性來看上帝，答案就近在咫尺了。如果上帝在自然界之外，祂就是在空間和時間之外。在這樣的狀況下，上帝能夠在創造宇宙的那一刻就知道將來的每一個細節。這包括星體、行星、銀河、所有化學、物理、地質和生物的形成（這些導致地球上生命的形成），以及人類的進化，一直到你閱讀本書的這一刻——和未來。

如果這是真的，我們這些在「線性時間（linear time）暴政（tyranny）局限」下的人，會以為進化「是被機會（chance）所驅動的，但從上帝來看，其結果則早已完全定下了。」

如果上帝僅僅大約知道未來的事情，例如人類的起源，同時放手讓隨機運行，來展開宇宙，那麼達爾文式的隨機性還可以保存。但這樣一來，上帝便無法設定如柯林斯所講特定的結果。如果，另一方面，上帝並沒有讓進化過程隨機運行，那麼我們所講的就不再是達爾文的進化論；而柯林斯既承認，結果早已完全被上帝定下，這就等於說是出於上帝的理智設計——儘管是用次一級的成因。

在前一章中，柯林斯把所謂不良設計歸咎於達爾文式的進化（例如視網膜的反向佈線），但如果每項物件的開展，都是依據從宇宙之始就製定的計劃，那麼上帝對眼睛的這種反向佈線就當負起全部的責任，正如祂直接設計一樣。歷代基督教神學家所維護神大能的護佑（Providence）角色，乃與此類似。但柯林斯卻無法一方面訴諸神的護佑來解釋生命的進化，一方面又同時說，所謂進化上的問題與錯誤都是隨機的責任，而不是上帝的責任。

優良的傳統

柯林斯在《上帝的語言》中要將達爾文主義和正統基督教綜撮合在一起，他誠懇的努力卻是失敗的。但是這位在科學界具崇高地位的人，也作成了一件很重要的事。可幸的事，在一些例子中，他違反了方法論的物質主義，讓自己能以設計作為最佳解釋，來說明宇宙的形成、物理常數的精調、和人心中道德律。

在賦予自己這種自由時，柯林斯乃是回到了

科學革命的起點。現代科學是基於兩個雙胞信念所產生的，即，宇宙是一個理性心智所造的可理解產物，而這位造物主不會每一步都受上個世代演繹的三段論（deductive syllogism）⁹ 所拘束，這就意味，科學家要斷定造物主究竟是怎麼作的，最好的辦法就是轉向大自然，仔細去作研究。

柯林斯最大的成就，是把自然界放在這個優良的傳統中，拒絕受那「未經證明而將論點假定為真」之方法論規律的束縛，相反的，卻跟隨證據走，不論它引向何處。

譯後記：

威托此文表達了他對柯林斯愛惜交錯的心情。柯林斯的可愛之處，是他不受方法論的自然主義束縛，證明宇宙有一位創造主。可惜之處則是，他沒有始終一貫地運用這個原則。這就說明了他在邏輯上缺乏訓練（他搞的是實驗科學）。因之他的論證也就限於樸素的水平。正因為他有可愛之處，威托才寫此文，頗有苦口婆心的味道。

讀者需謹記，智設論並不討論上帝，祇在科學領域上探討。智設論確實在哲學上對有神論是友好的，但下一步的推論乃是哲學和神學的工作，已超出了科學的範圍。然而柯林斯不理會這個交界，威托為幫助他，也祇好依就了他，但他專設了一段，跨出科學而談柯林斯的神學問題。

譯者現為UCSF醫院腫瘤登記員。本文已由譯者徵得作者的同意翻譯。

譯註：

1. 這是康乃爾大學無神論進化論教授William Provine的話，語見Philip Johnson, *Darwin on Trial*, P124, 1991年版。
2. 奧卡姆，14世紀英國邏輯學家。他認為在解釋任何現象時，應當用越少的假設越好。其它需用剃刀削去。對同一個現象，如有兩個同樣滿意的解釋，則以提最少假設者為勝。
3. 視網膜上四對血管對視力無甚妨礙。這是小題大作。
4. 智慧設計：人們對這個名詞有一種誤解，以為既是智慧設計，就應當十全十美，毫無缺陷，倘若不是十全十美，就不是出於設計，必然是進化來的。這種論理本身就違反了邏輯學上禁止用負面證明作演譯（deductive）結論的規律，它還在實踐上違反了常識。因（1）批評者並不了解設計者的原意。（2）設計者在統籌協調中會有所取捨，或委屈求全、妥協。（3）設計者本身的局限性，原型往往次於改良型。但原型依然是個設計品。為避免不必要的上述論理或解釋，筆者故從現在起採用清華大學翻譯的「理智設計」。理智設計論仍簡稱智設論。
5. ITSS是鼠疫桿菌，用來對宿主注射致死毒素的注射器。現多認為這是一個退化的微器官。
6. 以不知來論證（argument from ignorance）是邏輯錯誤之一。
7. 這就是方法論的自然主義所產生的想法。他們下意識中已把它變成哲學的自然主義（metaphysical naturalism）了。
8. 如說不定祂願意弄髒自己的手？此段道出了神導進化論的深刻神學錯誤。神導進化論者常規地給上帝戴上好聽的高帽，全智的、睿智的、無限遠見的、全能的等等。但他們卻不許上帝有主權（sovereignty）參與整個創造，特別是生物的創造。
9. 這是古希臘科學家的思想緊局限性，他們企圖用邏輯法則來導出必然性（logical necessity），兩個不同重量的鐵球重者下跌得快，就是其中的一個產物。

寬容、自由、和諧

李靈



1 553年10月27日上午，日內瓦，通向查佩爾高台的街道上。

衣衫襤褸、面容消瘦骯髒的塞維特斯（Servetus），因反對加爾文的神學思想，被日內瓦當局判為異端，當眾用火燒死。在執法官的推搡之下，塞維特斯步履艱難地邁向行刑的查佩爾高台。遭此判決的犯人，往往會萬分恐懼地爬到審判官腳前，懇求將其殺頭之後再用火燒掉身體。審判官法里爾走上前，輕輕地告訴塞維特斯，只要他不再堅持錯誤的神學思想，就可以得到比較寬大的處決。雖然痛苦萬分，塞維特斯還是輕蔑地拒絕了。木柴已在火刑柱四周堆滿並燃起了大火，火刑柱被燒得通紅，劊子手捆住塞維特斯的雙手，強行將他綁在火刑柱上，他立即發出了痛苦的尖叫，直到變成一陣祈求的呼喊：“耶穌，永恆上帝的兒子，憐憫我吧！”半小時後，火滅煙散，灼熱的餘燼之上，貼近燒黑的火刑柱處，留下一堆使人噁心的、全無人形的膠狀物。¹

這種極殘酷的刑罰本身已經模糊了犯法和執法之間的界限，執法者至少也付出了極大的道德代價。

塞維特斯之死引發的訴求

距此事件整整三十六年前，1517年10月31日，德國威登堡大學神學教授馬丁路德發表《九十五條論綱》，抨擊羅馬教廷出售贖罪卷，拉開了宗教改革的序幕。“使用武器對付那些被教會逐出的人，並否認他們擁有全人類共同的權利，是違反基督教教義的。”² 這樣的檄文激起了信徒投身於宗教改

革的行列，簽名單上赫然有加爾文的大名。遺憾的是，反對羅馬天主教宗教法庭迫害的新教，此時竟然也對“異端”施行了火刑柱。兩個世紀以後，英國歷史學家吉本宣稱，塞維特斯之死使他產生的反感，更甚於羅馬天主教宗教法庭的殺戮。套用伏爾泰的話說，處決塞維特斯是宗教改革第一次的“宗教虐殺”，也是徹底拋棄那偉大運動的行動。其實，就新教教會而言，“異端”這一概念本身就是荒謬的，因為他們所倡導的，乃是每個人都有權闡述其對聖經的解釋。³

「異端這一術語真正的含義是什麼？」倡導寬容的卡斯特利奧憤怒地問道。誰的思想能成為判定“異端”的“真理標準”？此人又憑什麼肯定自己的神學和對聖經的解釋是無誤的、是“真理”？人在回答這些問題時的無能為力，再次激發了人的良知：究竟應該怎樣對待異端？廣而言之，究竟該如何對待與我們意見、看法、思想、觀念不同的人？為了真理，人類持續了數千年的紛爭，甚至殘殺，如今從塞維特斯之死中驚醒過來了。“只有一件事能把人類從野蠻主義中拯救出來——宗教寬容。”這個世界大得足以容納許多真理，如果人們互相友好，就能和睦同居。“讓我們彼此寬容吧，讓我們不要譴責別人的信仰吧。”⁴ 藉著對宗教寬容的訴求，終於掀開了人類文明發展史上新的一頁——啟蒙運動。

十六世紀的宗教改革給黎明前的歐洲帶來了“自由”的晨曦，可是人們仍被歷史的慣性推搡著。“專制”借藉著“真理”成為“合法”，“真理”則因為“專制”而有了“權威”。一切都是“絕對”的，也必須是“絕對”。“不是你死，就是我活”成為不同族群、不同信仰之間無奈的生存狀態。塞維特斯就是這歷史慣性的殉葬品，卡斯特利奧對這一點非常清楚，他偉大之處就是要以塞維特斯之死來阻斷歷史的慣性。如果讀者要我用一句話來介紹卡斯特利奧的話，我會說，他是預言寬容和自由時代來臨的先知。

主張寬容的卡斯特利奧

塞巴斯蒂安·卡斯特利奧（Sebastian Castellio），1515年生於瑞士、法國和當時的薩伏伊共和國三國交界之處的多飛因，二十歲進入里昂大學，在各個學術領域都表現傑出。受宗教改革的影響，當時的青年人幾乎都熱衷於思考或談論自

寬容是宗教自由以及信仰自由的前提。要切實做到寬容，必須先徹底超越現世利益與權利的爭奪。Tolerance is the premise of religious freedom. In order to practice tolerance, we have to transcend the fight for gain and power in this world.

己的宗教理想，卡斯特利奧也被同樣的熱情所支配。“當他在里昂第一次看到天主教法庭將‘異端’人士用火燒死，他受到了極大的震動：一方面是宗教法庭的殘酷，另一方面是被犧牲者的勇氣。”³ 從那一刻起，卡斯特利奧就決心要為新的教義而奮鬥，也從那一刻起，他就置自己的生命於危險之中。他與加爾文同處一個時代，卻有完全不同的氣質和人生目標，他們因為神學觀念思想的紛歧，就註定了彼此之間永不停止地爭吵、甚至鬥爭。塞維特斯之死讓卡斯特利奧對加爾文更義憤至極。

自宗教改革開始，馬丁路德、慈運理、梅蘭克森就強烈反對使用強制手段來對付與他們意見相左的人。路德曾明確指出，“異端絕不能用物質的力量鎮壓或壓制，只能用上帝的話進行爭辯。因為異端是一種精神上的事物，不能用塵世的火和水將其沖洗掉。”⁴ 可是，加爾文卻將塞維特斯綁上了火刑柱。在此引出的關鍵問題是，究竟掌握實權的人是否有權殺掉持不同觀點的人？



巴斯蒂安·卡斯特利奧

卡斯特利奧號召歐洲人思想，“當宗教改革高舉的‘良心的自由’旗幟遍及全世界之後，難道還要退化回到‘昔米萊人的黑暗’嗎？”⁵ 他要世人知道：“不寬容是非基督教的，而實行恐怖政治是不人道的。為了被迫害者和反對迫害者，我們必須直言不諱。”⁶ 對異端殘酷的鎮壓，終於使人們發出了寬容的訴求，引發人們思考對權力的約束。正是由於不同信仰、或信仰相同而神學觀點不同之人彼此的相互排斥、甚至爭鬥殘殺，才促使人們一步一步渴求信仰的自由。民主政治的本質就是用法律保護人類所爭取到的自由權利。

宗教紛爭歷來有之，由此引起的戰爭也從未停止。啟蒙時代的思想家認識到：宗教是超現世的，它最關心的是人的靈魂或精神的自由與解脫，因此應當是寬容的。甚至可以說，寬容與容忍是宗教自由以及信仰自由的前提。要切實做到寬容，必須先徹底超越現世利益與權利的爭奪。但是，為什麼主張仁慈、寬容的宗教卻往往不見容於世人，而宗派之間也常常不能相互容忍？深究之下，那些不寬容、進而損害宗教自由與信仰自由的人，往往並非是為了維護宗教，背後總隱藏著世俗利益及權利的糾纏。經過一個多世紀的探索與實踐，法國和英國率先頒佈了宗教寬容的法令，接著荷蘭、比利時、瑞士相繼跟上。宗教寬容成了十七世紀最偉大的成就。

信仰自由的果效

對異端採取寬容的態度，最初是基於人道主義的訴求。而一些國家寬容不同宗教或宗派，有時也是出於策略上的需要，如1598年法蘭西國王亨利四世頒佈南特赦令（Edict of Nantes），保證不追究胡格諾派在戰爭中的一切行為，並賜予他們宗教信仰自由和政治自由。1689年，英國頒佈了有限的容忍法案，承認了非聖公會（即非國教）教徒信仰的合法性，但未取消對他們的其他限制。為了使宗教寬容得到法律的保障，近代資產階級革命的一個非常重要的標誌，就是用法律條文將宗教信仰自由列為人的基本權利。可以說，其他的自由權都是在這一權利得到保障後的延伸，簡言之，若沒有宗教信仰自由，就談不上其他的自由權利，或者說，若宗教信仰自由得不到保障，其他的自由權利也是空的。

縱觀歐洲從文藝復興到啟蒙運動，令人神往的不只是他們在思想觀念上取得何等了不起的進步，更重要的是，每方面的進步一旦形成共識，就會用法律條文將其鞏固下來。不過，不同見解、觀念、思想理論之間的張力並未因寬容而消失，只是得到緩解，而不是歧見的解決。而在真理和謬誤明顯對立時，寬容往往會降低人們追求真理和堅持真理的精神，也會模糊人們對善和惡、對和錯的道德情感和道德責任。為此，相應的立法就變得非常重要。

不可否認地，沒有一項立法是完美無缺的。以信仰自由為例，當有人利用法律賦予的自由去傷害他人的宗教感情時，還要用寬容的心來對待，確實會讓人匪夷所思。

前不久，美國維吉尼亞州威廉瑪麗學院院長因下令把校內一座十字架撤走，差點惹出一場官司。威廉瑪麗學院成立於1693年，建校之初即以基督教信仰為根基，希望培養牧師、傳教士和文職官員。1906年開始接受各種信仰背景的學生，成為一所公立大學。校園內1699年落成的雷恩樓是美國最悠久的大學建築之一，其側翼是一間二百七十五年歷史的基督教聖公會雷恩教堂。堂內有一座十八英寸高的銅十字架，是當地教會在二十世紀三十年代捐贈的。近八十年來，這個十字架一直擺放在教堂的祭壇上，從未有人提出異議。現任校長尼科爾處基於信仰多元化的考慮，為了使雷恩堂向不同信仰的學生敞開，於2006年10月提出要將十字架放到儲藏室裡。因此遭到一大批校友和社會人士的強烈反對，並展開了一場有關宗教寬容的辯論。

反對一方依據美國憲法第一修正案規定，即

萬年長青



董顯光 (1887-1971)
 1909-1913 留學美國
 1913 英文《中國共和報》副編輯
 1914 《北京日報》主筆
 1925 創辦天津《庸報》
 1929-35 英文《大陸報》總編輯
 1957 獲密大“新聞事業服務獎”

來自農村的孩子

1 887年，董顯光出生在距於浙江寧波東南20里左右的小鎮上。父母是鎮上唯一的基督徒，從小就教他禱告，走信仰的路。在這小鎮上，他度過了艱苦而難忘的童年。後來，由於三畝稻田實在難以支撐全家五口的生活，董父簽了建築上海內地會房屋合同，在他十歲那年，全家遷往繁華的大都市。

在上海，董顯光先後進入中西書院、清心中學及民立中學等教會學校讀書，培養了良好的中英文表達能力。民立中學畢業前，董父不幸去世，全家生活陷入困境，於是顯光放棄學業，接受家鄉浙江奉化龍津中學的邀請，擔任英語教師。他的學生之一是蔣介石。這場師生關係，為兩人日後的交往奠定了基礎。

1907年，顯光和在清心中學讀書時便萌生愛情的趙蔭蕪女士結婚。婚後，進入上海商務印書館工作。他們夫婦從青少年開始，就經常參加教會的崇拜和查經班，因此認識了長老會蒙德高莫萊牧師，¹ 在他的關心和幫助下，顯光於1909年獲得赴美留學的機會，到密蘇里州的長老會巴克學院就讀。

留學生活十分艱苦，他做過鑿煤、送牛奶和修理園圃等工作，還在中國餐館打工，在農田中駕著馬車鋤草。但從入學的那一刻起，他就感到整個校園充滿宗教虔誠的氣氛，獲得了如在家園的溫暖。因為親身領略了美國的社會與文化，讓他產生以新聞記者為職業來救國的決心。

當時密蘇里大學正籌備設立美國第一所新聞學院，顯光就轉學，專攻新聞，輔修國際史和法律。

意識，妨礙著中國人以開放和寬容的心態對待外來宗教。”¹² 這段話說得嚴厲而又深刻，更可以從現實社會生活中無數的事實得到證明。

與“寬容”密切相關的便是“自由”。周作人先生在〈主張信教自由宣言〉說：“我們不是任何宗教的信徒，我們不擁護任何宗教，也不贊成挑戰的反對任何宗教。我們認為人們的信仰，當有絕對的自由，不受任何的干涉，除去法律的制裁外。信教有自由，載在約法。”¹³ 沒有寬容的心腸，法律

政府不能確立國教，也要保障人民宗教信仰權利，為要促進美國宗教多元化，使人們有選擇自己宗教信仰的自由。他們認為校長的行為違犯了美國憲法第一修正案的宗教保護條款。而支持的一方則訴諸宗教寬容。執業律師布萊頓曾經是該校第一位黑人學生，他用親身經歷來理解此事，強烈地體會到，“種族不寬容和宗教不寬容有相似之處。只允許在教堂裡擺放基督教標誌，會讓不是基督徒的學生感到他們在學校裡是不受歡迎的二等公民”。最後這位院長同意每到禮拜天就把十字架放回教堂，才避免了一場法律訴訟。對這最後的定案，雙方並非都滿意，但卻都接受，達到了“和諧”。這事件讓人體悟到，啟蒙運動所宣導的宗教寬容和保障公民信仰自由權利，對和諧社會有多麼重要的意義。

從寬容到和諧

近年來，中國各類刊物上出現頻率最高的詞語，恐非“和諧”莫屬。確實，這幾年中國已將建構和諧社會作為本世紀頭二十年的發展目標。“和諧”是中國傳統文化所蘊含的基本價值和境界，“和諧社會”也是中華民族孜孜以求的理想社會。但，為什麼至今還沒有實現？這口號如何才能成為現實？此時回顧歐洲的啟蒙運動，確實不無益處。

也許有人會說，中國本無宗教紛爭，更無因宗教而連年爭戰的苦難經歷，何必大談“宗教寬容”。然而，沒有宗教紛爭難道就不存在寬容的問題嗎？周作人先生說：“當自己求自由發展時，對於壓迫的勢力，不應取忍受的態度；當自己既成勢力之後，對他人的自由發展，不可不取寬容的態度，……所謂寬容，乃是說既成勢力對於新興流派的態度。”⁹ 這段話顯然是說給那些文人學士聽的，因為“在中國，要提倡寬容的精神和氣度是需要相當的眼光和勇氣的，首先中國缺乏寬容的歷史，即便有所謂的中庸也多是一種明哲保身的生活態度，而非一種外向進取、博雅示正的人生哲學。往往或者‘委曲求全於已成之局’，或者‘求全責備於初興之事’”¹⁰ 周作人先生的寬容精神顯然是出自基督教。對於中國傳統文化中的缺憾，陳獨秀說的更直接，他說“要把耶穌崇高的、偉大的人格，和熱烈的、深厚的情感，培養在我們的血裡，將我們從墮落的冷酷、黑暗、污濁坑中救起。”¹¹

對於中國傳統文化缺乏寬容精神的看法，當代學者也有共鳴。中國人民大學教授何光瀛就曾指出，“有人認為中國的宗教是很寬容的，沒有過宗教迫害，這是不符合歷史事實的。中國歷史上的‘三武一宗’滅佛就是典型的宗教不寬容。這種宗教不寬容到現在都陰魂不散，殘存在很多人的下

光顯董子鉅業報

侯杰 黃景輝

一年多的刻苦努力，獲得了學士學位，成為中國第一位在美獲得新聞學位的留學生。

1912年，他進入哥倫比亞大學普利策新聞學院繼續深造，這是他“一生中最具刺激經驗的一個階段。”² 同學中英才薈萃，教授也為一時之選。從採訪犯罪新聞、戲劇、藝術展覽和寫長篇專欄的不同專業訓練中，他的能力不斷提高。而採訪美國總統羅斯福的經歷，更讓他畢生難忘：

「我找到了羅斯福總統，請他接受我的訪問，他看了我半天，擠一擠眼睛問道：『你做採訪記者很久了嗎？』我答：『不，我還在學習。』我的答覆引起他的興趣，他叫我準備好紙和筆，他要發表意見了。我立即從命候教，他竟慢慢講，讓我跟著寫。羅斯福表示：『美國和中國不問世局有何變動，應該永遠做朋友。』」³

1913年春天，顯光接到母親病重的家信，他顧不得學業，立刻返國。沒想到，在船上巧遇孫中山先生。他當然不肯放過採訪的機會，馬上要求接見。這次會談成為董顯光一生事業的開端。⁴

報業生涯

回國之後，經孫中山介紹，董顯光出任上海英文《中國共和報》副編輯。“宋教仁案”發生後，孫中山親自派他到北京，代表上海國民黨報紙採訪這場政治鬥爭。他每天撰寫幾千字的英文電訊，在上海翻譯成中文發表。他首先披露袁世凱陰謀殺害國民黨支持的兩位在武漢的將領，表現出新聞記者的敏感。

1914年6月，董顯光受聘擔任英文《北京日報》主筆。任職期間，他在危急關頭巧妙製造新聞，使國民黨重要人物王正廷免遭袁世凱的毒手。可是，他也遇到來自同行的麻煩。《北平時報》的重要人物辜鴻銘和老闆鬧僵，而投靠《北京日報》，並提

出三個月內無條件刊發各種文章且不取報酬。剛開始《北京日報》的銷售量因此提高。沒過多久，辜鴻銘提出要發表一系列主張娶小老婆的文章。作為基督徒，董顯光不贊成重婚，加上慮及《北京日報》的讀者是各國傳教士、外交官和受過西方教育的人士，擔心引起公憤，所以斷然拒絕。為此，辜鴻銘每天晚上到編輯部來謾罵，使各項工作無法正常進行，最後，董顯光不得不屈服。因堅持抗日，董顯光離開了《北京日報》，擔任全國煤油礦事務總署秘書，兼理《密勒氏評論報》的編輯。同時，他還為美國報紙寫文章，進行採訪。

1925年，董顯光在天津創辦了《庸報》。他放棄當時中文報紙以英國報紙的格式編排，用美國拼版方式，把廣告放在第一版。新聞事件一律採用美式大標題，遇到重要新聞，則做跨欄的長標題。文章以編排本市各類新聞為特色，尤其是副刊。又增加體育界、文藝界的活動報導，並配以照片，因此更生動傳神，很受讀者的歡迎，可說是首位把美國報業經驗傳入中國的人。他深有感觸地說：“美國報紙的這種編排方式，的確有推廣報紙銷數，並增進社會對其報導注意的效果。”⁵

1928年的皇姑屯事件後，董顯光率先在《庸報》上採用通欄大標題，披露事實真相，明確指證日本當局是炸死張作霖的兇手。天津的日本租界當局怒不可遏，氣勢洶洶地禁止當天的《庸報》在日本租界出售。可見，《庸報》收到了社會各界人士和廣大讀者關注的傳播效果。至1930年，該報的銷售量已接近兩萬份，發行量僅次於《大公報》和《益世報》，成為天津的第三大報紙。1929年，董顯光辦《庸報》得心應手之際，史量才力邀他擔任英文《大陸報》的總經理兼總編輯。他本不願捨之南下，但因“盛情難卻，不得已把《庸報》委託給蔣光堂代為經營，眷屬留津，個人先到上海接辦這份英文報”⁶。

三十年代的上​​海一度成為決定國家民族命運的重要所在。董顯光主持《大陸報》的五年多時間裡，他的辦公室成了美國新聞人才到東方的集散地，很多後來在美國新聞界成名的記者，都在《大

即使賦予人們自由的權利也終難確保；而沒有法律對自由權利的保障，寬容也會變得沒有分寸、難以把握。中國人要走向世界，沒有寬容的胸懷怎能融入全球化的潮流；社會要呈現和諧，沒有合理制度保障，恐還會停留在詩情畫意式的道德理想之上，終難讓我們生活在一個實實在在的和諧社會之中。

作者為恩福文化交流部主任兼洛杉磯基督教與中國研究中心總幹事。

註：1. 斯·茨威格著，趙台安、趙振堯譯，《異端的權利》，北京三聯書店，1986年，141-143頁。 2. 同上，162頁。 3. 同上，146頁。 4. 同上，169頁。 5. 同上，79頁。 6. 同上，146-147頁。 7. 取自希臘神話，昔米萊人永遠住在黑暗之中。 8. 《異端的權利》，160頁。 9. 周作人，〈自己的園地·文藝上的寬容〉，轉引自馬佳《十字架下的徘徊》，上海學林，1995年，23頁。 10. 魯迅，〈華蓋集·這個與那個〉，轉引自馬佳《十字架下的徘徊》，23-24頁。 11. 陳獨秀，〈基督教與中國人〉，載《新青年》7卷3號。 12. 李靜主編，《中國問題》，中國工人出版社，2001年，125頁。 13. 載1921年3月31日《晨報》，轉引自馬佳《十字架下的徘徊》，15頁。

陸報》服務過。因此，董顯光說：“我的這間辦公室可能變成一所新聞專家的養成所。”他在自傳裡寫道，“我們那時真過著一分一秒都不能疏忽的緊張生活，因為控制日本政治的軍閥們正在以比我們可能紀錄還要快的速度製造新聞。”

1932年1月，日本第一次進攻上海，開啓了董顯光記者生涯最緊張的一頁。1月28日晚上9點，他照例到《大陸報》編輯部檢閱隔天將要見報的新聞稿件，發現當天上海日本居留民協會印發的英文刊物上登載著日軍司令部給中國當局的文檔，措辭竟然像是最後通牒。可是在幾小時前，上海市長吳鐵城才和日本總領事發表了聯合公報，表示雙方談判已經圓滿結束，解決了一切誤會。董顯光憑著職業警覺，馬上聯絡吳市長。但是，日本總領事卻斷然否認消息的正確性。董顯光立即派記者到虹口日本兵營去窺測動靜，發現部隊已經集結待發，並有坦克護送。他立刻向吳市長報告。市長再次去電，日本總領事依然否認。直到晚上11時30分，吳市長才接到那份最後通牒。12時，日本發動了武裝攻擊。董顯光“最擔心的發展都不幸實現了。”⁷ 幸虧駐守上海的軍隊提前有所準備，抵抗了日軍的瘋狂進攻。

戰爭進行中，董顯光經歷和見證了很多腥風血雨，但因為蔣介石的切囑，一點都沒有披露，以致承受了許多《大陸報》美籍編採人員的埋怨。多年之後，才把事實真相公諸於世。1935年冬天，董顯光因病辭去《大陸報》的職務。

在此之前，董顯光通過經理蔣光堂將《庸報》賣給了紅卍字會。後來才發現該會竟然有日本的背景，他懊悔不已，成為終身憾事。1937年，天津淪陷後，《庸報》成為日本的宣傳工具。1944年，敵偽政權命令天津的所有報紙一律停刊。而《庸報》由於已經淪為日本侵略者的喉舌，所以改名為天津《華北新報》。

抗日戰爭期間，董顯光出任外電檢察員和軍事委員會主管宣傳的第五部副部長等職，負責國際宣傳處，為國民黨新聞事業的重要領導人之一。從外宣文案的設計實施到人員的培訓，他幾乎全程參與。他還設立了英文、法文、德文、俄文、日文等外文研習班，讓記者、編輯通過學習提高外語水準和業務水準。1957年，董顯光獲得密蘇里大學新聞學院的“新聞事業服務獎章”，成為中國第二位獲此殊榮的新聞從業者。

將專業用於信仰

自幼篤信基督的董顯光，隨著年齡的增長，信仰日益堅定。1958年退休後，他把時間和精力都花在傳播基督的福音上。他在擔任公職時，就曾想撰

寫一本有關台灣基督教歷史發展的書，因此退休後使用五個月的時間，深入全島訪問各宗派、教會，親身到教會所創辦的教會醫院、育幼院、神學院等教育、衛生醫療機構，搜求珍貴歷史文獻資料和口述歷史資料。為了保證資料的完整性和準確性，他幾乎進行了二次環島之旅。這既是學術之旅，也是信仰之旅。其收穫之豐，開台灣基督教史研究之先河。此後，他又用了八個月，以英文完成《臺灣基督教會史》（*Christianity in Taiwan: A History*）一書。由於這是第一部系統論述台灣基督教歷史發展的書籍，所以大受歡迎，也引起出版者的關注。1962年，中文版便問世，名為《基督教在臺灣的發展》。⁸ 因為該書史料翔實，又有開創之功，所以受到海內外史學界的普遍關注和好評。

1960年春天，董顯光接受台北榮民總醫院義務傳道師的職務，向病患及其家屬傳播福音。他每週總是把《聖經》經文及其講道文稿印刷裝訂整齊，分發給慕道朋友。這樣周而復始，共講了五十六個禮拜的道。⁹ 這些講稿又收編為兩部宣教小冊，對慕道者產生重要影響。

1971年1月10日，董顯光安息主懷。台北的親友發現，他在1944年所寫的日記，記載了他的心路歷程，其中包括勵志和靈修的文字，展現了基督徒的襟懷。鑒於該日記有淨化心靈、引領人認識上帝的價值，莘莘出版事業有限公司在1971年4月出版了此書，名為《萬年長青——董顯光博士日記》。該日記“文字優美，字字珠璣，詞意雋永，是每個中國人都必須一讀的偉大著作。”陶希聖說：“我深信顯光先生自己以赤子之心承受天國。我深願他這本平實而偉大的遺著仍將啓迪後進……仿效他臨危不亂，在險彌堅的志節，以居處家鄉，努力學業，許身國家，服務人群。”¹⁰ 臺灣《聯合報》評價：“《萬年長青》所包含的基督精神，可媲美世界名著《荒漠甘泉》。”¹¹

董顯光對中國近代新聞報刊事業的發展貢獻良多，可謂一代報業鉅子。特別是在辦《庸報》時，他有意識地把西方的辦報觀念引入中國，並加以中國化。董顯光一生以新聞專業，傳播消息給廣大的群眾，晚年更將福音的好消息傳播給需要的人，他的人生彰顯了基督的光輝。

作者在南開大學歷史學院任職。

註：

1. 《董顯光自傳——一個中國農夫的自述》，臺灣新生報，1973年，第9-10頁。以下簡稱《董顯光自傳》。
2. 同上，第23頁。
3. 同上，第26-27頁。
4. 同上，第26-27頁。
5. 同上，第44頁。
6. 同上，第48頁。
7. 同上，第57頁。
8. 參見查時傑：《中國基督教人物小傳》，中華福音神學院出版社，1983年，第183頁。
9. 同上，第184頁。
10. 《萬年長青——董顯光博士日記》扉頁，莘莘出版事業有限公司，1971年版。
11. 同上，扉頁。



復活，誰在乎？



蘇卿

「復活」的概念，東西方的差距太大了！

上網查「復活」，中文出現「敗部復活」、「辯論賽復活賽」、「日本軍國主義復活」等用法。可見對一般華人而言，「復活」只是一個形容詞，描述舊事重新恢復。甚至如「毛主席該不該復活？」¹，意思也決不是指他本人從死裡復生！

韓國近日有一「復活」樂團，被譽為樂壇中堅力量。2005年甚受好評的韓劇「復活」，內容沿襲俄國作家托爾斯泰的名著《復活》。這兩個例子對「復活」的用法，應是強調新的能力、新的開始、新的作為。新約聖經以耶穌復活為「新造」的起點，可見朝鮮文化這些年來已深受基督教的影響。

在西方，「復活」一詞雖亦有模糊的用法，²但經常聚焦到兩千年前一個清晨的事件。一小撮人發現了不可思議的情景：兩天前被釘死在十字架、擱置墳墓中的耶穌，身體不見了，只剩下裹屍布和裹頭巾。當天、以至接下來的四十天，許多人見證他們親身會見了耶穌——他不是鬼魂，音容依舊，身體能吃能喝，釘痕、槍痕猶在，然而能力與常人不同，不受時空的限制。³

耶穌走出死亡、如今掌握宇宙大權、將在今世結束後帶來永恆的新天地，成為這群人奔走五湖四海宣揚的「好消息」！這信息在歷史長廊中迴盪，向西、向北、向南、向東擴散，有如磁石般吸引了億萬人。

要探索基督教是否可信，耶穌的復活無疑成了關鍵。一位後來成為護教者的教授曾花了七百多小時作研究，以為這若不是人類最可怕的謊言，就是史上最奇妙的事實。⁴不認同這信仰的人士，最想要剷除、推翻的，也是這塊基石。⁵相關的著作汗牛充棟，學術界為此舉行盛大的公開辯論。⁶只要對西方文化與宗教稍加關注，就會發現直至今日「復活」仍是炙手可熱的話題。⁷

但是，這個維繫著西方文明的巨錨，投擲在中華文化的海洋中，卻似乎沒有產生太多漣漪。基督教的「復活」定義只在教會中通用，對於一般語境毫無影響。究竟原因為何？

探究以「儒釋道」為主要脈絡的華人文化，便能尋出端倪。傳統儒家只重經世，在永恆與死後問題上留白，不予追問。道家視天地人渾然一體，死亡稱為仙逝，或化身蝴蝶、山石，逍遙無比。佛家深恐再入六道輪迴（包括「人」道），於是追求超脫、遁入涅槃。在這樣的思想土壤上，「身體復活」並無重要性，甚至遭藐視，以為境界太低。近幾十年神州大陸高劑量注入唯物無神思想，更將聖經的「復活」概念拒於千里之外。

誰會在乎「復活」？不會是浸淫在東方思想中的人，也不會是局限在古希臘觀念中的人。⁸只有接受聖經世界觀的人，才會視「復活」為寶貴。他們承認這世界是一位慈愛的神所創造、相信祂為陷在罪惡困境的人預備了救贖、並期待祂預備一個完美、永恆的新世界。

耶穌的復活為這些人的盼望帶來了確鑿的證據。祂從死裡出來，顯明神的大能。祂的身體復活，表明神原初所造的都是好的。祂是初熟的果子，意味在上帝收成的日子，我們都將像祂一樣復活。祂是新造人類之始，祂所擁有的「靈性的身體」，是我們復活樣式的標本。⁹

在後現代強調多元的潮流下，個人有極大的自由選擇世界觀。聖經的世界觀無疑最能經得起挑戰。凡是肯鑽研耶穌復活的可靠性，並且以此作憑據，選擇聖經世界觀的人，一方面可以經歷內在復活的能力，無畏今生的苦難，另一方面可以滿懷盼望地旅居塵世，憧憬未來身體得贖復活的榮耀。

註：

1. 網上提及的辯論賽題目。
2. 如2006年上映的法國片《復活》，是後現代式的偵探片。
3. 新約有關復活的記錄，最清楚的是福音書各卷的末了，以及哥林多前書十五章。
4. 參 *Evidence of Resurrection*, by Josh McDowell.
5. 常見的反對說法為：昏迷說、身體被偷說、幻覺說、聖經記載矛盾、神話、神蹟不合理性等。
6. 如，1985年Dr. Gary Habermas與Antony Flew曾在三千人面前為耶穌復活是否為歷史性、物質性的事件辯論。
7. 進入二十一世紀，這方面仍有新的著作和DVD問世。
8. 希臘哲學主張二元論，認為身體是惡的，精神是善的。
9. 參保羅在哥林多前書十五章對復活的探討。



Through Five Generations
crossing Four Continents
and Three Dynasties
lasting Two Centuries
for only One Mission --

**To Enter the World
by Faith
To Transform Lives
by Love**

5代人前仆後繼
連接4大洲的愛與犧牲
歷經3個朝代風雲變幻
跨越2個世紀
朝向1 一個不朽使命——
因信進入世界
藉愛挑戰人生



Hudson Taylor, C. T. Studd
and the Cambridge Seven,

William Borden, Eric Liddell, M. S. Bates, Lottie Moon,
Gladys Aylward ... Epic names, classic legends.

*LOVE IN CHINA, first documentary-recording
of missionary history in China,
shooting in four continents,
interviewing witnesses and historians,
broadcasting worldwide
with DVD available from 2008.*

大型系列紀錄片愛在中國
縱橫四大洲的實地拍攝
第一手的採訪紀錄
鮮為人知的事實真相
再現史詩般壯麗的歷史畫卷
2008年全球播映



Love in China Communications 愛在中國傳播公司
Giving the World the Message through Media, Art and Technology

恩福

The Blessings Cultural Mission Fellowship
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！