

# 恩 福

燕京大學

信仰在文化扎根 文化藉信仰更新

Christian Faith and Cultural Transformation

華中大學 (武昌)

金陵大學 (南京)

齊魯大學 (濟南)

華西協和大學 (成都)

東吳大學 (蘇州)

華南女子文理學院 (閩江)

嶺南大學 (廣州)

之江學堂 (杭州)

儒對話

Confucian-Christian Dialogue in  
Contemporary Scenario

## 狂濤中成長的教會

A Growing Church in the midst of  
Great Turbulence

協和大學 (福州)

聖約翰大學 (上海)

## 聖者的客旅——奧古斯丁的政教觀

Pilgrimage: Augustine's View on Politics and Christian Faith

浸會大學 (上海)

## 巴別塔的故事 (下)

Story Originated from the Tower of Babel:  
Proposers and Western Culture (Part Two)

## 尚待生根於文化中

Taking Roots in Culture? Not Yet!

金陵大學



## 目錄 Contents

狂濤中成長的教會——新教來華兩百年  
(三) 1

A Growing Church in the midst of Great  
Turbulence: Two Hundred Years of Protestant  
Missions in China (Part Three) 編輯室

尚待生根於文化 5

Taking Roots in Culture? Not Yet! 章蓉

當代語境下的儒耶對話 7

A Confucian-Christian Dialogue in  
Contemporary Scenario 劉良淑

獨一無二的太陽系 12

The Unique Solar System 曾亦軍

一段巴別塔的故事——作曲家與西方文化  
(下) 14

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

朝聖者之旅——奧古斯丁的政教觀 18

The Pilgrimage: Augustine's View on Politics  
and Christian Faith 劉同蘇

中文聖經翻譯及譯者王韜 (下) 21

Chinese Bible: Its Translation and One  
Contributor Wang Tao (Part Two) 游斌

移民社會的定心丸 封三

The Anchor of an Immigrant Society 蘇卿

## 恩福

2007年7月 第七卷第三期 總 24

出版者：恩福文化宣教使團

### 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  
編輯 莊光梓  
電腦美編 夏訓智、周 珊  
行政 林雪騰  
編輯委員 王忠欣、李 靈、呂沛淵、莊祖鯤、  
陳俊偉、陳惠琬、陳愛光、張路加、  
遠志明、蔡茂堂、劉同蘇、謝文郁  
(按筆劃順序)

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.3, July, 2007

President/Chief Editor: Grant Chen

Managing Editor: Liang-Shwu Chen

Editor: Julie Chuang

Computer and Design Editor: Harris Ha, Shan Zhou

Published quarterly by 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

#### Blessings Cultural Mission Fellowship

**異象** 推動文化宣教 耕耘華人心田

**信仰** 本使團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.



# 狂濤中成長的教會

## ——新教來華兩百年（三）

編輯室

基督教來華的第三個五十年（1907-1957年）是一個風起雲湧的大時代，也是史無前例的大變動。

### 動盪的中國

清朝晚期，皇室力圖富強變法，許多有志之士曾一度寄以厚望。但經過百日維新（1898年）、庚子事變（1900年）之後，朝廷的腐敗與無能處處顯露。1911年，由孫中山先生領導的同盟會經過十次革命，終於推翻滿清，孫先生被推舉為中華民國臨時大總統。武昌起義成功的同時，南方各省也紛紛宣佈獨立，然而北方卻仍有清室北洋新軍的抵抗。為了安撫控制北洋軍，並使清朝皇帝順利退位，孫先生將大總統職位讓給了北洋軍統帥袁世凱，1912年終於結束了中國幾千年的帝制。

民國初建，民主還未開始，廣大的中國尚未統一，而袁世凱卻處心積慮的想當皇帝。開國四年（1915年）他登基稱帝，一時間四方反對討伐，最後以短短八十三天收場。幾個月後，袁世凱因病去世，一時間無人具有足夠能力來統領北洋軍隊，各將帥瓜分割據，建立自己的勢力範圍。1926年南方國民革命軍總司令蔣介石誓師北伐，經過兩年的征討，1928年完成全國統一。

內憂稍微平息，外患卻接踵而至。十九世紀末崛起的日本，以一蕞爾小國不斷覬覦中國，從甲午戰爭（1894年）、享有德國在山東特權的《二十一條款》（1915年）、九一八事變佔領東北（1931年），日本侵略的野心越來越明朗。1937年七七盧溝橋事變後，中國正式展開了對日抗戰，歷經八年艱苦奮戰，終於得到光榮勝利，日本於1945年8月10日無條件投降。

1923年，為了肅清軍閥割據的局面，中國國民黨所領導的國民政府與中國共產黨協議合作，但兩黨卻在1927年北伐期間決裂。之後十年，國共戰爭頻仍。為了共同抗日，1937年國共再次合作。抗戰結束，國家千瘡百孔，家園亟待重新建設，國共內戰再度爆發，最終造成了中國的分裂。1949年10月1日，中國共產黨在北京建立中華人民共和國，國民黨退守台灣組織中華民國政府，中華民族走上歷史的新頁。

在中國風雨飄搖的五十年中，基督教的傳播受到了哪些衝擊、有何成長呢？

### 西潮湧入、反教更烈

十九世紀末葉，地方官紳多半視基督教為列強帝國主義的侵略工具，教案衝突時有所聞。二十世紀以降，國人一方面民族意識高漲，另一方面覺察到西方不只是軍事強盛，思想文明亦有優越之處，



一九一九年五四運動在北京

教會學校的收回或強制立案，結束了外人在中國設教育的黃金時期。The prime time of Christian schools in China was over when they were forced to turn the rulership to the government or to register under supervision.

西方的思想理論，如：科學主義、自由主義、無政府主義與馬克思主義等，吸引了不少新起之秀。

1919年5月4日，數千名學生聚集北京天安門，抗議北洋政府對日本妥協，並反對巴黎和會的決議，這次的學生愛國行動引發了全國性的民族覺醒，即所謂的「五四運動」，又稱「新文化運動」或「新思潮運動」。他們高唱“打倒孔家店，燒毀線裝書”，歡迎西方的學術思想，並以「科學」和「民主」為口號。五四運動主要的訴求是維護國權、反帝國主義。然而，當時西方勃興的無神論思想也在知識界中熱烈傳播。「五四」原本只是推動文化革命運動，但被北洋政府鎮壓後，卻孕育了政治革命，1921年中國共產黨正式成立。

無論是反帝國主義或無神論思想，都牽涉到基督教。受過五四運動洗禮的知識分子和學生，變成了非基督教運動的主要成員，反教的理由，大都以馬克思的唯物史觀與科學萬能為依據，而反帝國主義更成為煽風點火的動力。1922年世界基督教學生同盟在北京召開第十一次大會，消息一出，上海學生即組織了「非基督教學生同盟」，並於大會召開之前發表宣言，攻擊基督教為資本主義殖民政策的先鋒。這個運動幾個月後就沉寂下來，卻成為另一波更大非基督教運動的序曲。

在國民黨左翼與共產黨不斷鼓吹反帝思想下，1924年8月上海學生重組非基督教同盟，這次有兩黨的支持，反教更具規模，通過文字刊物、集會響



南京大學內的學校前身紀念牌。二十世紀一、二十年代，是教會大學在中國的鼎盛時期。

應，運動立刻蔓延到各省，尤以廣州為甚。1925年的五卅慘案<sup>1</sup>爆發，全國震驚，各地相繼罷工、罷市、罷課，排外情緒強烈，不少傳教士（特別是英籍）被迫離開中國。同年七月，全國學生聯合會（全國學聯）接收非基督教運動，反教活動在聖誕節那一週達到高潮，各地都發生教堂被佔、傳道人被毆事件。這期間不少教會學校亦爆發了學潮。

義和團事件之後，各國傳教士在華積極創辦學校，以教育來啓迪人心，到了二十年代，教會中小學校已有數萬所，且自成體系。民族意識熾烈之

際，許多團體提出收回教會學校的教育權。1924年10月，全國教育聯合會第十屆年會通過「教育與宗教分離」案，規定各級學校內不得傳佈宗教，外國人所設的學校一律得申請立案，接受教育官廳的監督。1927年國民政府成立大學院，由主張以「美育代替宗教」的蔡元培當院長，他制定了各項私立學校條例，及種種對傳教教育的管制。教會學校的收回或強制立案，使得不少差會乾脆停辦小學，大量傳教士回國，從此外人在中國設立教會學校的黃金時期結束。

1927年，蔣介石展開清黨，並強力壓制各地的社會運動。1922到1927年受共產黨和激進派操縱的非基督教運動終於落幕。但是，非基督教運動時期所留下來的文字，至今仍然有影響力。

### 風雨塑教會

二十世紀初，國人對基督教的興趣大增，信教人數急劇上升。1912年，宗教自由被列入憲法，基督教在中國取得合法地位，教會明顯成長。1929年，中華全國基督教協進會通過“五年奮進佈道運動”，東三省和華北多個省份出現大復興。

早在1877年，外國宣教士就曾討論中國教會自立的問題。1907年新教來華百周年紀念大會中，通過要有自主、自治、自養之中國教會的決議。面對外界的責難，不少基督徒一方面陳明教會對中國的貢獻，一方面也提出福音救國的概念。教會更積極反思，若要除去洋化色彩，脫離西方差會的管治，不仰賴外人的供給，就必須走上自治、自養、自傳的路。北伐期間許多宣教士紛紛躲避或回國，促使中國信徒承擔起國內傳教的工作，各地紛紛出現自立的教會。

這些教會中，有脫離差會自立的，也有因對現存宗派、差會不滿而自建的，較著名的有張靈生等所創的真耶穌教會、倪柝聲建立的地方教會、王明道的北京基督徒會堂、敬奠羸等的「耶穌家庭」。自立教會通常較本色化，信息多以重生得救、認罪悔改、完全奉獻為主。他們重視個人靈魂的得救，與當時主張社會福音的自由派，成為中國教會的兩大陣營。

中國教會的發展中，學生福音運動佔有重要地位。1910年，佈道家丁立美牧師在山東濰縣廣文學校舉行奮興聚會，三分之一的學生立志終身傳道<sup>2</sup>，於是成立了「中華學生立志佈道團」，在二、三十年代對教會產生極大貢獻。抗日戰爭期間，國民政府遷至大後方，許多青年學生跟著到內地，基督教青年會特別救濟照顧這群人，做了很好的福音預工。1944年冬，趙君影牧師在重慶沙坪壩兩所大學的聯合校址佈道，會場座無虛席，學生工作短時間

內遍佈大後方許多學校。1945年7月成立「全國基督徒大學生聯合會」（簡稱「學聯」），由趙牧師任總幹事。學生工作的蓬勃發展，也推動了福音傳到邊疆少數民族。國民政府遷至台灣後，學生福音運動繼續在台灣進行，與台灣教會的成長關係密不可分。

1950年7月，在基督教青年會任職的吳耀宗參與政治協商會議，並起草《中國基督教在新中國建設中努力的途徑》，要求斷絕與海外教會的一切聯繫，之後幾年，西方傳教士陸續撤離中國。1954年，第一屆中國基督教全國會議在北京召開，正式成立“中國基督教三自愛國運動委員會”。據統計，到1949年基督教人數為823,506人，共有6204名傳教士分別屬於150個差會或教會團體，11470間教會及7589間福音堂。<sup>3</sup>

### 一代屬靈巨人

此時期，一些華人牧者對中國教會的影響已經大過外國宣教士，幾位知名佈道培靈家的事奉，帶來了教會的復興，他們的神學依然對華人教會產生深遠的影響。<sup>5</sup> 以下簡述三位名牧作代表。

王明道（1900-1991）十五歲信主，二十歲那年看到傳道工作的重要，感到教會需要改革，願意終身服事主，而改名「明道」，即「願神用他在這黑暗邪惡的世界，證明神的真道」。他注重信徒的聖潔生活，強調生命有改變的人才可以受浸。《重生真義》一書可以代表他的神學思想基礎。他並於1927年出版《靈食》季刊。除了牧養北京的「基督徒會堂」，1925年至1945年，他的事奉更遍及當時中國二十八省中的二十四省。抗日期間，他堅決不加入受日本操縱的華北基督教聯合促進會。1954年，他又拒絕加入三自愛國運動。1955年被捕下獄，因著獄方的嚴厲逼迫威脅，及一時過於自信與大意，王明道簽下悔過書，承認莫須有的罪名，而於次年獲釋。出獄後，他受聖靈提醒譴責，終於

恢復信心，與妻子一同返回公安，表示悔過書非出於他的自願。1958年再度入獄，服刑近二十年。<sup>4</sup>

被西方傳記作家譽為「中國空前最偉大佈道家」的宋尚節（1901-1944）生長在牧師的家庭。十三歲就協助父親下鄉佈道，有「小牧師」與「小聖」的外號。1919年前往美國留學，二十五歲取得化學博士學位，在考慮留校服務或繼續深造時，聖經的話提醒他，於是毅然放下美好前程，進入紐約協和神學院進修。入學不到半年，因著一個奮興會扭轉了他的生命，他熱忱地讀經、禱告、傳福音，反被校方認為患了精神病，而被送入瘋人院。在院內193天，他讀了聖經四十遍。出院後，返回中國，隨即到處佈道。宋尚節強調認罪悔改，才能重生得救，人人必須聖潔，讓聖靈充滿，才有力量為主作見證。他曾有三年時間投入計志文、李道榮、林景康、聶子英所組成的伯特利佈道團，為山東、河南、河北、山西一帶的教會帶來復興。離開佈道團後，他更到菲律賓、新加坡、台灣佈道。因健康不佳又辛勤工作，他於1944年過世，死時才四十三歲。

倪柝聲（1903-1972）是第三代基督徒，但他真正接受耶穌作救主，是因母親參加佈道會後，回來向他認錯，促使他也去參加佈道會而信主。1923年，他開始出來自由傳道。1925年起，到海內外主領聚會，並編輯《基督徒報》。1927年至1929年他染上肺病，很長一段時間臥病在床，但勤奮的他卻在此時期進行了兩件大事：一是在上海成立了「教會聚會所」，一是完成《屬靈人》三大巨冊，充分說明了他的靈、魂、體三元論人觀。病癒後，他開始活躍服事。1934年結婚，卻遭人惡意攻擊，而隱退一年。對日抗戰期間，他除了國內的事奉外，還到菲律賓、香港、新加坡、歐洲講道，出版了《工作的再思》、《正常的基督徒生活》。抗戰後，因接手家族企業的生化藥廠而發生許多爭端，再次隱退。之後退出藥廠的經營，於1948年復出。1949年，倪柝聲滯居海外，但當他知道國內會所面臨困難，毅然返回。1952年四月被捕，四年後被起訴，判十五年的監禁勞改。倪氏晚年有些私生活的問題引起非議，但真相恐難大白。1972年於安徽的白茅嶺監獄辭世。

### 宣教士撤離中國

1922年來華宣教士曾達八千三百人，是歷來最多的一年，然而由於北伐和社會的不穩定，六年後人數降至3150人。<sup>6</sup> 此時期，再沒有像馬禮遜、戴德生那樣特別突顯的宣教士了，他們分散到各個角落默默傳揚主名，不少人更到偏遠地區少數民族中開拓。1941年太平洋戰爭發動，西方宣教士近二千



伯特利佈道團（左一：宋尚節）



雖然冬天來了，但祂仍然掌管黑暗陰霾的未來，中國教會沒有結束。

The winter came. But in the dark and gloomy days God still reigned. The Chinese church did not come to an end.

人被日軍關進集中營，其他則被迫離開，僅剩千餘位留在中國，協助百姓度過戰亂。1950年中國人民志願軍介入韓戰，11月中國開始驅逐宣教士，1951年1月內地會決定撤走傳教士和家屬，一個個宣教士流著淚離開他們立志獻身的中國。

「哈利路亞」大合唱的歌聲在山谷縈繞著，內地會雲南傣族傳教士在八百個傣族基督徒的雄壯頌讚中離開了他們所愛的部落。福音會在傣族中興旺起來，內地會富能仁 (James Outram Fraser) 教士是重要關鍵。有「傣使徒」之稱的富能仁二十二歲 (1908年) 來中國，他和寂寞、熱病、頹喪相抗衡，全心全意地在雲南土著中開荒佈道，足跡遍及雲南西北各地。他四十二歲結婚，五十二歲 (1938年) 因腦癱疾死於雲南保山。除了曾在上海內地會總部事奉幾年之外，三十年間他皆在中國邊陲與土人為友。他來華十二年後，才建立起第一個傣族人的教會。然而1950年內地會撤離時，那裡已有傣族新約聖經、詩歌、聖經學院和許多傣族教會。



### 冬天來了

雲南傣族傳教士的福音工作，猶如基督教來華前一百五十年的縮影。宣教士來到中國，面對孤單寂寞，不辭辛勞地開拓，當他們必須放手時，華人教會已經能自立自養自傳了，而且不只是在沿海各省，就連邊疆少數民族也已得到了福音。「哈利路亞」的歌聲頌讚著上帝曾行過的大事，雖然冬天來了，但祂仍然掌管黑暗陰霾的未來，中國教會沒有結束，上帝使她延伸到香港、台灣、美國等世界各地。再來的五十年，更要看到祂的榮耀。

### 註：

1. 1925年5月，上海日本紗廠解僱引發工潮的男工，引起聯合大罷工抗議。協商之際，有一工廠開除數十名工人，勞資發生衝突，一人被日本人擊斃。5月30日，數千人前往租界示威，部份學生被捕，其餘學生及群眾湧去交涉。英籍士兵向群眾開槍，打死13人，打傷40多人，逮捕49人，此流血鎮壓事件即所謂的“五卅慘案”。 2. 魏外揚，〈迢迢中國路——華北的教育宣教士路思義〉，<http://www.campus.org.tw/public/Galilee/m05.html>。 3. 蔡錦圖主編，《聖經及教會歷史地圖集》，（香港：國際聖經協會，1999年），173頁。 4. 1980年王明道被釋放後，在上海繼續為主作見證。1991年7月28日被主接去，行完世上的旅程。 5. 除了

本段所述三位傳道人，還有賈玉銘、楊紹唐、王載、計志文、陳崇桂、趙世光等多位屬靈領袖，都對當時中國教會的復興有重大貢獻。 6. 梁家麟，〈非基督教運動〉，《福臨中國——中國近代教會史十講》。

### 參考資料

1. 梁家麟，《福臨中國——中國近代教會史十講》，<http://cciw.net/gospel/explore/fulingzhonghua>。
2. 黎業文編，中國教會歷史講義，世界華人聖經學院，2002年。
3. 查時傑，《中國基督教人物小傳》上卷，台北：中華福音神學院，1983年。
4. 蔡錦圖主編，《聖經及教會歷史地圖集》，香港：國際聖經協會，1999年。
5. 習五一，〈近代中國的非基督教運動〉，<http://www.cass.net.cn/file/2007032289327.html>
6. 魏外揚，〈迢迢中國路——華北的教育宣教士路思義〉，<http://www.campus.org.tw/public/Galilee/m05.html>
7. 克羅斯曼 (E. Crossman) 著，冉超智譯，《山雨：富能仁新傳》，香港：福音文宣社，1989年。

## 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)
- 《聖經遇見小故事》  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.

# 尚待生根於文化

章蓉

從唐朝聶斯托利派（Nestorians）的使者進入長安算起，基督教在中國的傳播已有一千三百多年。總體而言，可謂是命運多舛，飽受中國社會與政治的激烈震盪，個中艱辛不待言。直到1949年中華人民共和國成立，基督徒不到當時人口的百分之一。1949年到七十年代末，中國基督教的發展幾乎處於停滯狀態。七十年代末以後，才進入新階段。至今基督徒人數究竟有多少，還無法加以確證。有人估計將近百分之十的中國人口是基督徒，這一資料顯然過分誇大。一些海外人士似乎也一廂情願地採用此資料，來證明福音在中國的蓬勃生長。有人甚至根據目前基督徒迅速增加的事實，樂觀地斷言基督教已經滲透到中國社會的最深處。

筆者以為，上述想法無疑是被一些表面現象所迷惑。毋庸置疑，當下世道人心正處於彷徨無依的處境，許多人對基督教有好感是不爭的事實，但基督教並沒有成為中國人的普遍信仰。可以說，基督教到目前為止仍未真正融入中國社會，未能成為主體文化的組成部分，無法在深層次上影響中國人的思想和思維模式。之所以如此，其中有許多複雜的原因，除了政治和意識形態的因素外，最重要的恐怕還是來自文化的阻力，這種阻力遠比來自政治方面的壓力更潛在、更具韌性。

對中國教會歷史研究素有專精的林治平先生曾感歎地說：“時至今日，我們很遺憾地說，基督教在中國的傳播，仍滯留在排拒階段。基督教仍然是歐美的基督教，我們幾乎找不到能在文化上解決歧見的方法，使基督教思想在中國生根，且成為中國人的基督教。”<sup>1</sup>

反觀佛教，自傳入後，也經歷了從抗拒到適應的漫長過程，從漢到魏晉南北朝再到唐代，幾百年的發展，佛教在唐宋時已蔚為大觀，並內在地成為中國文化的一部分，形成儒、釋、道“三教論衡、同歸於善”的傳統。佛教在中國能有如此的發展，最重要的原因是，來自印度的佛教完全“中國化”了，這與社會精英階層的認可與接受密不可分。在佛教知識分子的闡釋下，佛教的義理與中國文化傳統相結合，形成了獨具特色、並符合中國人口味的中國佛教，為社會大眾所廣泛認可。

## 知識分子尚未認可

實際上，早期基督教也是希伯來和希臘羅馬兩大

文化傳統的融合。基督教通過猶太經典，傳承了希伯來文化的成分，同時又接受了希臘羅馬文化的滲透和衝擊。它最初在羅馬帝國境內傳播時，走的就是羅馬化的路線。不少羅馬帝國的知識分子逐漸接受、認可基督教，且尋找到它與希臘哲學的相通之處，他們借助更為嚴謹的哲學觀念將教義系統化、理論化，並借助理性邏輯來證明上帝的至高無上，使人可以理解。例如，奧古斯丁的《懺悔錄》中，可以看到希伯來式的、絕對信仰的原宗教之非理性精神；而從《神學手冊》，這本奧古斯丁把上帝當作形而上學的目標、首次從哲學上全面又系統地論述基督教教義的書中，我們則看到了希臘式的理性精神和理性邏輯。早期教父對基督教信仰與希臘哲學的結合作出極大的貢獻，如果沒有他們的工作，很難想像基督教能在注重理性邏輯的希臘和羅馬文明的土地上站穩腳跟，且不斷壯大與發展起來。

時至今日，基督教並沒有得到中國知識分子的廣泛認可，雖然大陸一些大學和研究中心學者對研究基督教表現出濃厚的興趣，且在基督教歷史、基督教社會學、基督教哲學、基督教倫理學、比較宗教學、以及與基督教相關的學科或跨學科的領域內，做出了許多成效卓著的研究，寫作並翻譯了大量有較高學術份量的專著，不過，他們畢竟是站在教外的立場，從純學術的角度來研究基督教，難免有時像“霧裡看花”，況且純學術、象牙塔裡的研究也與普羅大眾的生活脫節。

這群研究基督教、且對基督教非常有好感的知識分子，不少人明言自己的立場純粹中立，把基督教作為客觀的研究對象。他們游離於“進得去”和“出得來”之間，甚至更屬意後者，刻意“保持距離”，以免有“不識廬山真面目，只緣身在此山中”的嫌疑。對他們而言，基督教是作為一種歷史現象、社會現象、文化現象而進入他們的研究視域的。他們是“文化的基督徒”而不是有“基督徒生命的基督徒”。若要他們作選擇，或許其中許多人寧願選擇中國文化，而不是以基督教作為他們信仰和生命的支撐。

## 神學建設與反思不足

從教會方面來看，中國教會的神學建設和神學反思非常不夠。由於教會教務繁重，絕大多數牧職人員成天忙於教務，少有時間思考上述問題，更

如何使基督教本色化、且在文化更新上發揮作用，是基督教在中國廣傳的關鍵。The key to the effective propaganda of Christianity in China lies in its ability to contextualize itself and to exert influence on cultural renewal.

不要提思考基督教與中國文化的問題。在趙紫宸之後，中國的神學界迄今還沒有產生有影響的本土基督教神學家。儒學和佛教是基督教在華傳播的主要對手，年輕一代的教職人員普遍對儒學的瞭解有限，對佛教、道教、伊斯蘭教等也不甚了了。可以說，他們在涵養學識上，尤其在對本土文化的瞭解上，明顯不如吳雷川、誠靜怡、王治心、謝扶雅、趙紫宸等前輩。正如前國家宗教局宗教研究中心主任趙匡為所說，基督教（包括天主教）“五十年代實現了自治、自養、自傳和獨立自主辦教會，在政治上改變了原來的殖民地性質，但遠沒有實現在中國‘本土化’的目的。改革開放後，中外文化交流頻繁，外來影響增加，一部分出國學習天主教、基督教的年輕教牧人員學成後回國，給中國教會帶來了不少好的知識，但他們對中國國情瞭解很少，主要是照搬照抄在國外學到的東西……其中許多並不適合國情。所以只起了介紹適合各國情況的不同神學思想的作用，卻未能注意結合中國的國情形成適合中國的神學思想體系，使這兩種宗教仍沒有真正紮根於我國豐厚的文化沃土之中。”<sup>2</sup>

### 教會未能關懷文化需求

以往教會的信徒普遍存在年齡大、文化程度不高、女性居多的現象，現在這種狀況雖有變化，但並沒有得到根本的改變。與在美國的華人基督徒相比，中國大陸基督徒大多是在經濟和社會政治生活中被邊緣化的一群，其文化水準和素養相對較低。不僅如此，總的來說，中國的教會和基督徒對自己民族文化較不肯定和開放，許多基督徒停留在教會的圍牆之內，只關心自己的靈魂得救和屬靈生活，不關心社會，不參與政治。今天中國文化面對國際政治多極化、民族文化多元論（甚至是經濟模式多樣化的訴求），而全球化的挑戰，教會卻也不聞不問。因而在目前娛樂文化、消費文化甚囂塵上的時代，教會對大眾文化、尤其是對青年一代的影響甚為有限。教會既不太注重回應時代和社會給教會的種種挑戰，不太關注社會的公共話語和熱點話題，甚至自覺的邊緣化，因此很難聽到教會對社會種種不公正現象發出聲音。

其實，世界上沒有任何文化是上帝創造之外的文化，也沒有基督穿透不了的文化，耶穌基督道成肉身使我們不但能藉著祂的“肉身”來認識上帝，更可以從不同民族的歷史文化來經驗上帝的救贖，參與上帝的創造。換言之，道成肉身的神學必須是從本土文化中建構起來的神學。遺憾的是，教會和許多基督徒對此沒有明晰的認識。

約十年前，一些研究基督教的學者推出了“漢語神學”的概念，這個術語本身多少含有從本土文

化中建構神學的目標或意圖。十年來，他們堅持不懈的推廣這個概念，並花了很大氣力譯介西方神學著作，以此為漢語神學的拓展打下基礎。遺憾的是，漢語神學在學術圈內並沒有達成共識，在教會和基督徒中也沒有得到積極的反響，更沒有成為人們自覺追求的目標。

### 建立基督教與中國文化的基點

基督教在華傳播的歷史至少說明了一個問題：在中國這塊早已有了自成體系的思想系統與價值結構、擁有自己的經典、救贖論與宇宙觀、具有悠久歷史與文明傳統的土壤裡，基督教勢必與中國文化相遇，如何化解基督教與中國文化的衝突，如何使基督教本色化或處境化、且在中國文化的更新上發揮作用，是基督教能否在中國廣為傳揚的關鍵。

作為中國的基督徒，我們本應對自己的文化有清醒的認識，不能因信仰而對文化採取居高臨下完全排斥和否定的態度。批判是可以的，批判的目的是為了更新，而排斥和否定則不可取。中國文化至今仍在向世人彰顯其不竭的勃勃生機，正因如此，雅斯貝爾斯等學者將它視為少數幾個具有人類文明意義的軸心式“偉大傳統”。

以儒家為主導的中國文化有一種文化寬容和思想開放的特色，歷史上曾經出現的儒、道、釋三教合流的景象就是證明。中國文化當然也會向基督教開放，因為上帝雖在世人建造巴別塔時變亂了人類的語言，使人們的信仰與文化各不相同，但祂並沒有剝奪人類在精神指向和終極理想上的一致性和追求超越的共同性，以致不同信仰群體、文化身份的人在靈魂深處仍然可以彼此相通。如此，基督教與中國文化就有了共在的基點和溝通的基礎，就有了各自向對方敞開自我的可能性。

隨著中國大陸的改革開放向縱深的發展，中國融入世界的步調正在加快，中國政府所一貫堅持的政治模式多元化的原則，有可能突破國際事務的範圍，而反過來滲入國內的思想文化領域，對異域或異質文化的包容不可避免地會成為領導人的政策特徵之一。這無疑為基督教在國內的發展提供了難得的機遇和挑戰。關鍵是：中國的教會和廣大的基督徒，是否做好了應對這種機遇和挑戰的準備。

作者現在中國任教。

註：

1.轉引自《海外校園》雜誌第七十期。 2.趙匡為：《中國宗教的現代化進程》，《宗教》，2001年第1期，第33頁。





# 當代語境下的 儒耶對話



劉良淑

近幾年中國「國學熱」發燒，儒家思想再度受到廣泛的重視，由以下幾項事實可見：

**事實一：**中國中央電視台的藝文節目「百家講壇」，自2003年以來一路竄紅，尤其于丹的「論語心得」聲名遠播，同名的書籍自2006年11月首發以來，三個月即銷270萬冊，創造了中國出版界的奇蹟。

**事實二：**中國各大學院校頻頻開設國學班、國學進修班；北大教授李零出版的《喪家狗：我讀論語》被人民大學國學院列為必讀書。

**事實三：**中國在世界各國設立「孔子學院」，傳播漢語的語言和中國文化。

2007年5月30至6月2日，山東大學與香港浸會大學主辦「儒耶對話」研討會，有三十幾位學者與會。以下第一部份是筆者對發起人之一山東大學教授謝文郁的採訪，第二部份為該次會議側記。

## 第一部分：會前採訪

### 1. 可否評析近年中國人的國學熱，特別是對儒學的關注？

儒學本是中國千年以來的主要傳統，但由於清末飽受西方羞辱，五四運動以來，中國人將國力積弱的原因怪罪於傳統，唾棄儒家，強調西方民主自由的理念。然而，我認為，當時的反儒運動主要是針對受儒家影響的統治結構和禮教，並未觸及更深的層次，可謂僅僅傷及儒家的皮毛。

文革時期破四舊，也包括儒家在內，不過重點放在民間宗教及迷信的習俗。值得一提的是因林彪事件而起的「批林批孔」運動。林彪在1949年之後，因為身體原因，直到文革時期都沒有參政。在這個時期，他讀了不少儒家經典，而且頗有體會。當年被認為是他的政治宣言“五七一工程”中，孔子的言論常被引用。於是，在他倒台後對他進行清算時，儒家學說也被“殃及”。然而，正是這個運

動，使年輕的一代在久違儒家之後，有機會接觸這一傳統。像我們這一代的人，因為“批林批孔”而談論這些言論時，慢慢地就琢磨出其中有深刻含義。其實，回顧我自己的思想成長，印象最深的孔孟言論，都是在批林批孔時期印在心裡的。

實在地說，從“五四運動”對儒家的批判開始，加上1949年以後整個教育體系放棄儒家，在中國可說已經有好幾代人疏遠了儒家思想和精神，而儒家研究也只局限在很少數的學者圈中。表面上看，儒家已經消失了。但是，如果考慮到儒家幾千年來對中國文化建造的基礎性作用，即使我們不談論儒家，我們也不得不按照儒家思想所設定的方向成長。除非脫離中國這片土地，無人有能力拒絕儒家的控制。這種根深蒂固的力量——不管是積極的還是消極的——和我們是不可分離的。理解了這一點，我想，就不難理解儒家在當代中國的復興了。

這些年來儒家成為熱門話題，是一個不爭的

「回歸儒家」的呼聲出現在當代中國是不奇怪的。

It is not surprising that in recent years the call of returning to Confucianism reappears in China.

事實。原因當然是多方面的。幾千年來儒家對中國文化的貢獻，好壞另當別論，其實在性是不可否定的。“五四運動”的宣導者們把中國面對西方列強而表現出的無能歸咎於儒家，這也是情有可原。當中國的經濟出現好轉，並在國際關係中慢慢取得了說話權之後，馬上面臨的便是民族認同問題。在這種情境中，控制中國人深層思想的儒家，就展現出它的力量。因此，「回歸儒家」的呼聲出現在當代中國是不奇怪的。當然，不同的人體會到的儒家往

往往有差異。但共同點是：大家都在談論儒家。像于丹這樣的學者，人們可以不同意她對《論語》的解釋，但她的講壇與書籍大受歡迎，普通百姓在她的言論中感受到儒家思想的力量，這個事實沒有人能忽視。由此可見，當代中國人在尋找中國的認同時，在儒家精神中找到了共鳴。

近年來，中國政府在海外支持建立孔子學院。不過，這種帶有官方色彩的孔子學院是以漢語教育為主，目的是擴大中國政府在國際關係中的軟實力；準確地說，這種做法並不是推動儒家思想研究。政府只是借用了“孔子”這個名字而已。

## 2. 在學術界和民間還有哪些現象，反映出藉儒家尋找民族認同的心態？

我認為，談論儒家文化的這種熱烈氣氛主要是由以下幾股力量推動的。首先，民間有一批人追求在中國建立儒教。由於基督教成為西方各國維繫民心與文化的力量，所以這些人認為中國也需要自己的國教，這就是「儒教」。例如，貴州的蔣慶所代表的一批人，打出「儒教國教化」的口號，要製訂教義，設立典禮、儀式等。同時，在孔子的家鄉曲阜，近來每年舉行祭孔大典，一年比一年華麗盛大。雖然其中有旅遊效應的因素，但也在相當一些人的心中產生對儒家的浪漫感情。不過，依我看，這些說法和做法缺乏草根性，並未深入民心，也沒有群眾基礎。如此建立的儒教，即使能有所成，也將不過是曇花一現。

另外一股力量呈現在學術界中。過去十幾年來，學者對儒學的研究興趣直線上升，充滿活力。舉一個例子，報考哲學系的學生，在八十年代，西

方哲學專業吸引了最優秀的學生，但九十年代末以來，中國哲學和西方哲學在吸引學生上幾乎打成平手；這現象不容忽視。一般來說，研究儒家的學者可以分為三類，一類是為了保持教職而作純學術的研究；另一批則是鍾情於儒家思想，帶著感情研究儒家，目的是要在現代語境中重建儒家精神；此外，一些基督徒學者也投入儒家研究的行列，我想，這些學者是希望從基督信仰的角度出發來闡釋儒家精神，塑造一種新的中國文化精神。

此外，我們還注意到，在目前官方大力支持的馬克思主義研究隊伍（人數最多、資金佔有份額最大的一支），也出現一批重視儒家研究的人。他們的重點是建立馬克思主義與儒家的關係。他們對儒家不再是簡單地批判，而是探討如何共存，甚至談及如何儒化馬克思主義。這和過去極力排斥儒家思想的作法完全不同。究其原因，這批人的研究興趣一般都和政治風向有關。中國國內的政治氣候是放棄“階級鬥爭論”，培養民族主義感情，提倡並追求社會各階層之間的和諧關係。這種政治氣候的出現，我認為，是回歸儒家的治國理念，即“仁政”。從這個側面亦可以看出，儒家思想在中國這塊土地上是根深蒂固的。由於這批學者人數眾多，又直接和政府的決策相關，這一研究轉向對儒家的復興確實具相當力度的推波助瀾作用。

不過，學術界對儒學的批判力量仍然很強大。批判的聲音主要來自成長於西學盛行之八十年代的學者。這批深受西方自由主義思潮薰陶的學人，崇尚理性主義，對宗教有一種頑固的排斥心態。他們當中出現了一批“公共知識份子”（這一頭銜源於他們對各種社會現象評頭論足，讀者群廣大，成為社會問題的代言人），擁有強大的話語權，所宣傳的理念是自由主義。他們對儒家的態度雖然因人而異，但主要傾向是認為，作為思想體系而言，儒學的問題過時，治學陳舊，沒有新方法，沒有新觀念，因而沒有復興的可能。這種對儒學不屑一顧的態度也有相當的感染力。目前中國讀者在書籍的選擇上仍然傾向西學（翻譯和介紹），在思維方式上深受自由主義的影響，因而和他們容易產生共鳴。因此，我想，這一力量恐怕是儒家復興的主要障礙。



CCTV10  
百家讲坛

于丹《论语》心得



于丹著

中华书局



基督徒儒家研究的現狀是單打獨鬥，並未形成共同問題意識。 Christian scholars have not formed a common stand and collaborated effort on Confucian studies. Each one is fighting his/her own battle.

### 3. 近日中國儒學的研究重點是哪些？

五四運動時期，對儒家的批評主要是，在面對西方列強的壓力時，儒家作為中國文化的主幹完全束手無策。當代儒家復興所面臨的問題，就是要回應這些批評。比如，儒學和民主的問題，人權問題，創造性問題，生態問題等。當然，中心問題仍是如何建立當代中國的文化精神。這就不得不涉及宗教問題。由此而引伸出這樣一個熱門話題：從儒家的角度如何看待公民宗教？總的來說，當代儒家研究的範圍相當廣泛，涉及各個領域。

值得注意的是，由於中國經濟快速成長，儒家與經濟的關係也受到重視。當代中國的第一代大企業家多半有暴發戶的特徵，而他們對自己的不足也有所體認。他們不願意被雇員視為“沒有文化”“粗魯”，因此很想彌補自己在文化上的欠缺。於是，不少著名大學便開設「企業家文化班」。這些速成的文化班，收費奇高；課程中儒學占了相當大的比例。於是，儒家和企業管理的研究也成為熱門。

基督徒學者則從與基督教有關的角度來研究儒家。大家關心的問題並不完全一樣，而且，在我看來，基督徒儒家研究的現狀是單打獨鬥，並未形成共同問題意識。我自己關心的問題是，如何體會並言說儒家的宗教性？如何理解儒家的宗教性和基督教的宗教性之間的關係？我對儒家思想的主要批評是，作為主流意識的儒家如何能夠解構自己？總之，基督徒學者對儒家研究方向五花八門，需要進一步整合。

### 4. 此次您與幾位學者推動「儒耶對話」，原委為何？

中國文化傳統承傳已久，自成一體，因此，外來宗教傳入時，無論是佛教或基督教，都會發現這一固有的文化發出雄厚的抵擋。當年佛教進入中土時，儒家一直在追問佛教：在儒家文化的基礎上，它究竟能夠提供哪些傳統所沒有、且對中國社會生存有益的東西？同樣，這個問題也適用於對抗基督教。

二十世紀裡，中國知識分子對基督教出現過兩種截然不同的情緒。第一種是二十年代的“非基運動”。五四運動在批判儒家傳統的同時，對基督教也採取防範的態度。有意思的是，新文化運動的宣導者大都是西學先驅；但是當他們面對基督教時，很快就和文化保守主義人士聯合起來，共同反對基督教在中國的傳播。面對這個文化堡壘，當時宣教士感到相當沮喪，如同遇到一道又高又厚的牆擋住去路。

第二種情緒出現在九十年代，即一批受西學影

響的學者熱衷於談論基督教，甚至被稱為「文化基督徒」。他們發現，基督教在西方社會的各個領域中起著巨大的作用，而且到目前為止，西方人並沒有放棄基督教，由此可見它在社會上一定有某種積極的作用，因此不能簡單地看待基督教。

然而，人們還是會問，基督教究竟能給中國社會帶來什麼好處？上個世紀九十年代，基督教在中國發展迅速，並且出現了一批基督徒學者。這些學者在接受了基督信仰之後，同時對儒家思想產生深刻的興趣，在當代儒家復興運動扮演了不可或缺的角色。

在當前的儒家復興運動中，不同角度的儒家研究需要建立對話交流平台，只有這樣，才能更有力地來建造適應當代語境的中國文化精神。而基督教在中國的迅速發展和儒家思想在中國的重新抬頭，自然就要求在中國學者圈內進行經常性的耶儒對話。山東大學的顏炳罡教授前幾年出版了一本書，題目是《心歸何處》。顏教授提出了一個很有意思的問題：在當前的中西文化交流中，在面臨基督教進入中國的過程中，中國人的心應該歸向何處？他的結論是，中國人應該歸向中國心。但是，這是一顆怎麼樣的中國心呢？我想，我們需要在對話平台上談論並培養一顆中國心。這應該是一顆能夠產生共鳴的中國心。這便是我在組織這次會議時一個中心想法。

### 5. 此次會議有什麼特色？盼望達到什麼目標？

此次研討會邀請的對象，是對儒家與基督教二者皆有相當研究的學者，且以中青年學者為主，因為再過十幾年，這些人將在學界與社會上擁有發言權。參與者的立場分為三類，一類持福音派信仰，一類具儒家情懷，一類是中立學者。對話目的，不在於爭論孰是孰非，也不在於解決問題，而是盼望找到一些共同關心的課題，交換話語，促進感情。



2006曲阜祭孔首度用仿古馬車

## 第二部分：會議側記

5/29/2007

在香港浸會大學的貴賓樓“吳多泰國際中心”，幾乎整個下午，會議發起人之一謝文郁教授都待在樓下的大廳，笑容滿面地與陸續抵達的學者打招呼。辦妥入房登記，每位與會者都得到一大袋資料，除了贈書，與會發言人的論文就有厚厚的上下兩冊。



謝文郁博士在大會中發言

傍晚時分，與會者集合，步行到隔壁大樓的餐廳用膳，人數已近四十。此次由山東大學和浸會大學主辦的會議，在組織方面出力最多的是浸會大學的羅秉祥教授，他開心地首先歡迎大家，並自我介紹，聲明由於今年放下系主任之責，肩頭較為輕鬆，才能全力以赴地辦此次會議。

最年長的與會者，是夏威夷大學的儒學權威成中英教授，他雖年屆七十卻精神奕奕，在介紹時特別陳明兩件事，第一，最早的儒耶對話是1981年他發起的，時過二十餘年，期間進行過四、五次對話，他覺得非常重要。第二，浸會大學是頭一個將神學與中國哲學拉在一起的學校，1951年即有宗教與哲學系。

同桌的人有些互不相識，有些彼此久仰，豐盛的佳餚助長談話的興緻，最後的甜點尚未擺上，四席人已自行流動成三、四人一小組，親切攀談。建立學者之間的情誼原是此次會議發起人的心意之一，看來已有良好的開始。

5/30/2007

開幕式早上九點準時進行，浸會大學副校長蔡亞從特別來致歡迎詞。他的正宗廣東國語強化了此次會議在“香港”舉辦的臨場感。會場設備十分現代化，會議的布幔經過精心設計，圓型的大廳、三層環形的桌面，讓與會者可以有最佳的視野；舒適的座椅、電腦螢幕的連線、個人座位前精美的名牌、資料的發放、瓶裝水的供應，在在讓與會者感受到籌辦單位的努力。

第一堂的發言模式與氣氛，對整個會議有典範作用。主持人作簡短的介紹後，即由發言人以十五

分鐘對自己所提交的論文作重點報告；時間到前三分鐘，提醒鐘聲響起，時間一到，另有美妙音樂“攔截”發言。與會者應當先行研讀過資料，而有些發言者的論文達數十頁，所以參加這場學術會議並不輕鬆。

在三位學者發言過後，由評論員作一總評。事先每位評論員都已針對論文作過書面評論，此時再作十分鐘的現場評論。開放給與會者討論時，可以看出大家的興緻高昂，一時好些人舉手，主席要即席發揮控制功能，讓三、四位發表，然後請講論者回答，如此輪過幾個回合，最後讓三位發言教授每人作五分鐘結論，最後由評論者作總結。

第一堂的時間控制相當成功，二十分鐘的茶點之後，第二堂又緊鑼密鼓地開始。早上、下午各安排兩堂，話題從課堂延續到餐桌，晚餐安排在燈光輝煌的維多利亞港灣畔享用。一天下來，好些與會者已經表示收穫甚豐。

6/2/2007

最後一堂的綜合討論，由場地東道主浸會大學的羅秉祥教授主持，在三位發起人抒發感想後，與會者紛紛舉手，踴躍發言，顯示對此次會議有真誠的興趣。以下為學者意見的綜合整理。

### 一、對話的目的

此次安排兩個傳統的學者對話，目的是在增進雙方感情，減少誤會，而不是意圖去改變信念。倘若想要改變對方的信念，極可能不歡而散。

這次對話也想建立現代性、中國語境的言說方式。倘若變成東西方對談、反現代性，就失敗了。

通過此次對話，看見兩個傳統都有傳承、亦有創新；而與會者也更多能從當今的處境來理解基督教。



與會者合影



有些爭議談開之後，發現雙方的同意大於不同，因此這樣的對話極有意義。

More agreements than disagreement were discovered after heated debates. It revealed that such dialogue had been meaningful.

## 二、對話的氣氛

儒耶對話應當以和為本；在對話的過程，應當學習儘量去傾聽。七十年代學術界曾舉辦過儒耶對話，當時基本上雙方是在自說自話，尚未達到真正的會通與轉化。大體而言，這次的對話雖然內容尚嫌鬆散，但態度是良性的；只要能看重傾聽、提問、向前發展，就算成功。

對話要能進行，雙方都要有意願與動力，而在此次會議的組織過程中，這種動力感一直存在。

會議中曾有發言人動氣，分析造成不愉快的原因，主要是因某論文對於對方持否定的價值判斷，而且是出於誤解。由此檢討，行文若要否定對方，下筆要特別謹慎；而發言時則要維持可以對話的氣氛。

思想能爆炸，是因不同而來，然而殊途也能同歸；即使不同不歸，也可以不爭；否定對方後，仍可以加以肯定，就是美好的態度。有些爭議在談開之後，發現雙方的同意大於不同，因此這樣的對話極有意義。

## 三、對話的代表性

有些學者主張，這樣的「儒耶」對話，發言者是代表傳統，所以應當隱藏個人的觀點，而有憑有據地闡述傳統的看法，多作傳統的詮釋。與比較宗教可以用學者自己喜歡的方式來發表，是不同的。

然而由於儒家的傳統呈多元化，基督教大傳統內亦有小傳統，所以要做到代表性並不容易。回到文本去看，或許是一個途徑。不妨由儒家經典與聖經中選擇重要的經文，請主要講員來詮釋，再由參會者回應。若是討論議題，也不妨以經典的精華為根據，從中來開發資源。

不過也有學者認為，對話應當有開放性，達到集思廣益的效果。邀請的對象也可包括不同傳統的學者，顯示文化發展的多元性。

## 四、有關儒學

此次會議中的儒學知識分子已有共識，先前一些主張，如對宗教否定式的論述、將儒家基督教化的論述、或儒教國教化的論述，都是難以成立的。儒家學者需要以自覺的、負責的態度，尋求另一種空間、另一個方向。

儒學目前沒有共同的思想系統，有些儒家學者似持悲觀情緒，但亦有學者樂觀地指出，近三年來中國民間儒學呈勃興現象，各地紛紛成立學堂、講堂、書院，電視出現學術明星，因此這是儒家發展很重要的契機。

每個時代自有當代特色的儒學，學者應朝著凝聚共同話題來努力，使儒學更切合民衆生活，並起到提升作用，同時可以真正與基督教對話。

## 五、有關基督教

這次對話中，儒家學者發言較主動，基督教學者似比較站在辯護立場，或許因為儒教是仁義之教，耶教是生命之教，本質不同，難以同類並論。不過中國有四百多年儒耶對話的歷史，應當要進一步發展。

中華神學的建構很有前景，也受到儒家學者的敬重。基督教在中國社會中的生存，需要這樣的建構。

## 六、學者的立場

由於美國基督教界中有一股新保守主義興

起，在後冷戰時期帶來文明衝突的形象，使得一些儒家學者因此以偏蓋全，對基督教持負面態度。其實基督徒的政治立場並非一致，瞭解之後，能降低反感。

大會將學者分為儒家學者、中立學者、基督教學者三類，原來的用意是希望中立學者能提出問題來作澄清，或作批判性的分析，幫助大家理解。不過有些學者認為，這樣的區分有欠準確，或許可再加上中間偏基督教、中間偏儒家、自由主義者。<sup>2</sup>

## 七、對話的前景

(1) 方式：幾位學者提到，應當善用網路，平時就進行交流。

(2) 議題：就兩個傳統共同關心的課題來進行交流，如：修身、齊家、政治、天下觀；甚至談一些實際的事，如：貧困、貪腐、怎樣幫助年輕人。

(3) 頻率：有學者提出，會議盼望能兩年舉行一次。不過現階段中國儒家學者缺乏經濟與後援實力，至少下一次仍需要基督教方面的大力支持。

(4) 出版：此次發言者與評論者所交的稿，大會已製作成兩大冊，會議後有些人可能會作修改，長文將要求壓縮為兩萬字，定七月底交稿，盼來年在中國出版。

作者為本刊執行編輯。

## 註：

1. 從基督教的角度，宗教對話是有宣教的目的，然而在對話過程中，並非以改變對方立場為目標，而是要增進彼此的瞭解。基督徒學者在發言時表達出生命的見證，私下交談中則可進行勸服，幫助對方正視基督信仰的挑戰。2. 好些學者很贊同這個建議，有位原被視為典型儒家的學者會後甚至說，其實他的立場是中間偏儒。



本會會長在大會作評論員

# 獨一無二的太陽系

曾亦軍

## 銀河系中的 獨特位置

為何太陽系在宇宙的位置是獨一無二的，原因不一而足。太陽系位於銀河系的兩條旋臂之間，相對於銀河系其他部分，這區域的恆星數目較少。我們晚上能看見的星，絕大多數離地球都很遠，即使用最大倍數的望遠鏡看，也只能看到一點點的星光。那麼，太陽系目前的位置是最理想的嗎？

假如太陽系靠近銀河系的中心，就會被密集的恆星包圍，結果不堪設想。舉個例，地球的軌道可能受到干擾，大大地威脅人類的生存。另外，太陽系可能因穿過氣體層而變得過熱，也可能受恆星爆炸波及，還可能受其致命射線所影響。但實際上，太陽系在銀河系中的位置非常恰當，避免了這種種的危險。<sup>1</sup>

太陽具備各種理想條件，能滿足人類的需要。它穩定地燃燒，持久不息，體積不太大，溫度不太高。在銀河系裡，絕大多數的恆星都比太陽小得多，不能提供合適的光和適合的熱量，不足以維持類似地球之行星上面的生命。此外，大多數恆星都在引力作用之下，跟另一顆星或者更多顆星相互繞著運轉，但太陽相對來說是獨立的。太陽系若受兩個或多個太陽的引力影響，就不可能保持穩定了。

太陽系獨一無二的另一個原因，是和太陽系中體積大的外行星（巨行星）的位置有關。<sup>2</sup> 這些外行星的軌道接近正圓，它們的引力不但沒有干擾內行星（如地球），反而產生保護作用，因為外行星能吸引威脅內行星的天體，改變他們的軌道。科學家彼得·沃德（Peter Ward）在《稀罕的地球Rare Earth》一書中指出：“多虧地球以外有木星等星體構成的巨行星，小行星和彗星撞上地球的次數才不致太多。”<sup>3</sup> 人們已經發現，有些天體系統和太陽系類似，這些系統也有巨行星，但大多數行星的運行都威脅著類似地球的較小行星。

## 月球的作用

從古至今，月亮一直令人神往，是詩人和音樂家的靈感泉源。例如：古代一位希伯來詩人曾描



述，說：“又如月亮永遠堅立，如天上確實的見證。”（詩篇八十九37）月球對地球上的生命有很大的影響。最明顯的例子是，月亮的引力會造成潮水漲退。科學家們認為潮漲引起海流，而海流又大大影響氣候。

月球也有另外一個重要的作用，它的引力使地球的軸心和地球繞太陽運行的軌道平面，保持一定的傾斜度。專門探討科學的《自然》周刊說，如果月亮消失了，地球的傾斜度就會在一段長時間之內改變，“與原來的傾斜度相差零至85度。”<sup>4</sup> 假如地球的軸心不傾斜，試想會有什麼結果！我們會失去四季更替所帶來的樂趣，也會有雨水不足的難題。還會出現地球溫度過高或過低，使人類很難生存。天文學家理查斯（Jay Richards）說：“我們享有穩定的氣候，有賴於一件異乎尋常的事情，那就是月亮的存在。”<sup>5</sup>

月球是地球的衛星，由於月球的體積足夠大，能讓地球的運行長期保持穩定。跟其他衛星和巨行星的體積的比例相比，月球和地球的體積比例要大得多。

## 大氣層與磁場的保護

地球表面有一圈大氣層，它對生物的存在功不可沒。

1) 大氣層的組成：氧氣佔百分之二十一，氮氣佔百分之七十八，二氧化碳佔百分之一，大氣層中各氣體的比例是人類賴以生存的重要條件之一。

2) 溫室效應：這是地球逐漸變熱的一個複雜過程。地球沐浴在太陽光中，太陽光有些被反射到宇宙中，有些被吸收。如果吸收的量大於反射的量，地球就會逐漸變熱，直到地球反射量和吸收的相等時，地球的溫度就停留在那一點上。在大氣層最主要的吸收氣體是二氧化碳，<sup>6</sup> 如果大氣層中的氣體比例發生顯著性變化時，比如：人為的增加二氧化碳含量，就會導致溫室效應的發生，威脅我們人類生存的環境。

3) 大氣層的穿透性：正因為大氣層的穿透性才使地球上的人類和動植物享受到太陽的光和熱。

地球上具有豐富液體狀的水，這是人類生存所



太陽系和地球的理想條件不是碰巧具備，而是上帝刻意設計出來的。

The marvelous conditions of the earth in the solar system could not have happened by chance. It must be a deliberate design of God.

不可少的，假如地球距太陽近百分之五，就會出現嚴重的溫室效應，溫度將會增加九百華氏度，液體狀的水就會變成氣體狀的水蒸發掉。假如地球距太陽遠於百分之二十，地球上的二氧化碳就會變成液體狀，而水就會由液體狀變成固體狀。其結果使地球上人類和動植物都難以生存。<sup>7</sup>

地球兩極發出的射線，能夠環繞地球的表面，抵擋太陽的射線，對人類和其他生物在地球上生存起著保護作用。<sup>8</sup>

綜上所述，人類和動植物的生存條件，絕不僅僅是一或兩個因素所決定的，光有地球的磁場對於人類的保護作用，永不足以維持人類基本的生存條件。人類賴以生存的條件，是多種多樣的複雜因素所造成的。顯然這些都不是碰巧產生能夠解釋得了的。

### 碰巧產生還是設計生成

為什麼地球具備這麼多有利條件，讓我們不僅能夠活著，還能夠享受生命？看來只有兩種解釋：一種解釋為，所有這些都是碰巧產生的；另一種解釋是，這一切都是憑智慧設計而成。而根據科學家的計算，偶然相遇的可能性為十的負十五次方到負十八次方。因此，智慧設計顯然是更佳的答案。

幾千年前聖經就指出，宇宙是一位造物主設計和創造的。如果這是事實，那麼太陽系和地球的理想條件就不是碰巧具備，而是上帝刻意設計出來的。造物主賜給我們的一份“紀錄”，說明祂怎樣逐步地使地球成為適合人類居住的地方。這份“紀錄”在大約是在三千五百年之前寫下來的，但其中所描繪宇宙的發生經過，與科學家們的看法基本上一致。這也許令你感到驚訝。讓我們讀一讀聖經創世記和其他一些章節，看看這份“紀錄”。

### 創世記關於創造的記載

“起初，上帝創造天地。”（創一1）聖經這第一句話的意思是，無論是構成宇宙的億萬星系，還是太陽系和當中的地球，都是上帝創造的。聖經說，有一段時期，地球的表面“空虛混沌”，即沒有大塊的陸地，更沒有肥沃的土地。經文接著強調，“上帝的靈運行在水面上”（創一2）。科學家認為，行星要能維持其上的生命，就必須有大量的水，這是最重要的條件。行星表面的水要維持液體狀態，行星跟太陽的距離就必須適中。研究行星的科學家凱文·英格索爾（Kevin Engstler）說：“火星太冷，金星太熱，地球的溫度則恰到好處。”<sup>9</sup>

此外，植物需要充足的光才能生長。值得一提的是，聖經記載在地球受造的早期，水蒸氣構成

的幽暗雲層覆蓋在海洋上，如同襁褓裹著嬰兒，上帝使得陽光穿透這些雲層（伯三十八4,9；創一3-5）。

創世記接下來說，造物主創造了“天空”（創一6-8）。天空充滿了各種不同氣體，這些氣體構成了地球的大氣層。

聖經接著說，上帝令地球混沌的表面發生變化，使陸地得以成形（創一9,10）。意思是，上帝令地殼屈曲移動，結果形成深溝，陸地也從海洋中升起（詩一〇四6-8）。在地球歷史上的某個時刻，上帝創造了海洋中的微小海藻。這些能自我繁殖的單細胞生物吸收太陽的能量，利用二氧化碳製造養料，同時釋放氧氣到大氣層中去。這個奇妙的過程在第三個創造階段加速進行，因為在這個階段上帝創造了植物。當地球長滿了植物，大氣層中的氧含量便增加了，人和動物就能通過呼吸維持生命了（創一11,12）。

為了使土地變得肥沃，造物主創造了土壤中各種各樣的微生物（參：耶五十一15），這些微生物分解已死的東西，使植物生長所需的元素得以循環使用。在土壤中有特別的細菌能使空氣中的氮氣成為植物吸收的重要元素，讓植物生長。平均而言，一把肥沃的土壤也許就包含60億個微生物，這實在叫人驚嘆。

創世記一章14-19節記述了第四個創造階段，描述上帝造出太陽、月亮和星辰。這說法乍看起來似乎與前面講述造光的經文不符，但不要忘記，創世記的執筆摩西描寫上帝創造的過程時，是從人的角度去寫的。在第四個創造過程，透過地球的大氣層，可以清楚看見日、月、星辰的輪廓。

創世記談到，海裡的活物在第五個創造階段出現，陸地上的動物和人則在第六階段受造（創一20-31）。

從創世記的記載可以看出，上帝創造人類，是希望我們能享受生命。也許你在晴朗的早晨醒來，呼吸一口新鮮空氣，感到活著真好；或者你曾在花園散步，欣賞美麗芬芳的花朵，在果園駐足採摘美味的水果。你之所以能享受這些東西的樂趣，有賴於以下條件，（1）地球上具有足夠液體狀的水；（2）來自太陽的光和熱適中；（3）大氣層中各種氣體的比例恰當，（4）土地肥沃，（5）地球磁場對地球的保護。

火星、金星和太陽系其他行星都不具備上述條件，這一切並不是碰巧產生的，而是上帝的精心設計。

作者住芝加哥，曾任芝大細胞移植研究室主任。

（轉下頁）

## 作曲家與西方文化（下）



曾劭愷

編註：上文透過巴哈、莫札特兩位作曲家，介紹了西方文化從啓示、恩典走向理性、道德的趨勢。它猶如巴別塔愈蓋愈高，根基卻漸漸腐蝕。本文將繼續介紹十九世紀之後的作曲家。

### 浪漫時期

舒曼：摒棄形式，以情感取代理性

古典樂派井井有條的形式，反映出那個理性掛帥的年代雖離棄了啓示及恩典，卻仍保有嚴謹的理性及道德規範。然而一旦離開了上帝的啓示與恩典，就連康德這樣的大哲學家也無法找出理性及道德的形上學基礎。很快地，人們想不出任何理由去聆聽理性及良知的聲音，開始質疑並挑戰既有的形式、規律、傳統、倫理、文明。浪漫主義就在十八世紀末、十九世紀初，以對理性時代反動的姿態誕生了。簡單來說，浪漫主義是高舉情感過於理性、自然過於文明的文化運動。在音樂上，浪漫主義作曲家嘗試突破嚴謹的古典形式，追求一種「沒有形式的形式」。

古典樂派所採用的文學，如莫札特的《魔笛》，甚至到貝多芬第九號交響曲所採用的席勒《歡樂頌》，都帶有啓蒙運動對理性及道德的樂觀態度，且充滿了各種理性時代的教條。但浪漫樂派所採用的文學，雖然也包括歌德、席勒這些古典文學大師的作品，但大部分是在表達一種不可言喻的詩意，而非理性及道德的信念。

在浪漫派作曲家中，第一位貫徹浪漫主義精神的，非舒曼莫屬。二十世紀美國樂評界泰斗荀伯格（Harold C. Schonberg）如此評論舒曼：

浪漫樂派到了羅勃·舒曼手中臻至開花結果。舒曼本人反映了浪漫主義的種種特質……。他幾乎摒棄了所有舊體制……。他是堅決反對古典樂派的先驅，即令他是出眾的理論專家，且其音樂知識也絕不下於當時任何音樂家，但是先存在的形式對他而言毫無意義。<sup>1</sup>



舒曼

曾有位樂評家批評舒曼的奏鳴曲不合乎正統的形式，舒曼對此嗤之以鼻：「他簡直是苛求，硬要將所有思想塞入一兩種形式裡，好像每種樂念在誕生的時候都不具備天生的形式。他的意思是說藝術作品本不該蘊含意義，也不應具備自己的形式。」<sup>2</sup>

舒曼這句話的意思是，每首曲子都應該有屬於它自己的獨特形式，沒有什麼形式是適用於所有曲子的。荀伯格解釋道：「[舒曼]主張內容與思想二者造成形式，而非形式造就內容與思想。」<sup>3</sup> 舒曼是西方音樂史上第一位明確提出這種觀念的人，事實上，這正是中世紀唯名論的立場！唯名論認為，普遍形式不具任何意義，真正存在的，只有個別具體的事物。這正是浪漫樂派的中心思想。

舒曼的許多作品，如《狂歡節》、《C大調幻想曲》、《兒時情景》、《阿貝格變奏曲》、《交

接上頁) 註：

1. J. E. Chambers, G. W. Wetherill, and A. P. Boss, "The Stability of Multi-Planet Systems," *Icarus*, 1996, 119:261-265.; G. Gonzalez, *Scientific American*, 2006, 4:10-15.; G. W. Wetherill, "Making the Terrestrial Planet: N-body Integration of Planetary Embryos in Three Dimensions," *Icarus*. 1998. 136:304-327. 2. G. W. Wetherill, "Possible Consequences of Absence of Jupiter in Planetary Systems." *Astrophys. And Space Sci.* 1994.212:23-32 3. Ward, D. P. and Brownlee, D., *Rare Earth—Why Complex Life Is Uncommon in the Universe*, (Springer Books 2000), p.221-223. 4. G. W. Wetherill, "Planetary science-how special is Jupiter?" *Nature*. 1995,373:470. 5. Jay Richards & Guillermo Gonzalez, *The Privileged Planet*, (Discovery Institute, 2004), p.114-115. 6. Thomas C. Schelling, "Greenhouse Effect," *The concise encyclopedia of economics*. 2006,1-3 <http://www.econlib.org/LIBRARY/Enc/GreenhouseEffect.html>. 7. 曾亦軍, 〈奧妙的宇宙星系〉, 《恩福》雜誌, July 2006 Vol. 6 No. 3, 21頁。 8. F. J. Vine and D. H Matthews, "Magnetic Anomalies

Over Oceanic Ridges," *Nature*, 1963, 199:947-949. 9. Jay Richards, Guillermo Gonzalez, and K. Engsuller, *The Privileged Planet* (DVD), Discovery Institute. 2005.

#### 參考書目：

1. Jay Richards & Guillermo Gonzalez, *The Privileged Planet*. Discovery Institute, 2004. 2. Dennis R. Danielson, *The Book of the Cosmos*. Perseus Books Group. 3. Lee Strobel, *The Case for A Creator: A Journalist Investigates Scientific Evidence that Points Toward God*. Zondervan Publishing Co. 4. Robert Jastrow, *God and the Astronomers*. W.W. Norton & Co. 5. Paul Davies, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World*. Simon & Schuster. 6. Peter Ward and Donald Brownlee, *Rare Earth: Why Complex Life Is Uncommon in the Universe*. Springer Books. 2000.

浪漫主義突破了形式，衝破了文明的枷鎖，釋放了人類的慾望。巴別塔愈蓋愈高，卻已經開始從根爛起。  
Romanticism broke the conventional form, crushed the bondage of civilization, and released the cravings of man. Yet the foundation of this rising tower of Babel was rotten.

響練習曲》、《觸技曲》等，都各具獨特的樂念，以別出心裁的新形式表達出來。他的作品雖可大致分為不同類別，但卻少有統一的普遍形式。這與海頓、莫札特、貝多芬的奏鳴曲或交響曲顯然不同。

舒曼這種浪漫主義所強調的，是個體的獨特性。他所謂每種樂念「天生的形式」，是說個體的獨特性是與生俱來的，是自然的。浪漫主義高舉自然過於文明，認為文明會抹殺個人與生俱來的獨特性。這與莫札特在《魔笛》中，藉鳥人Papageno所表達的理性時代觀點大唱反調——在莫札特的時代，順從自然的慾望被視為鄙下；然而在舒曼的時代，未受文明「污染」的自然人，卻成了高尚的人。這正是盧梭（Jean-Jacques Rousseau）所說的「高尚的野人」。盧梭認為，人天生就是良善高尚的，而文明的理性及道德規範卻使人敗壞。換言之，浪漫主義主張人應該順從自己的感情及欲望，擺脫理性和道德的枷鎖。古典時代，理性篡了啓示的位；而浪漫時代，情欲又篡了理性的位。

舒曼不但在音樂作品中表現出浪漫主義的理想，更把這種精神落實在日常生活中。他十分多情，並且覺得順從心中的情欲是高尚的，理性、道德對他並無太大的約束力。十八歲那年，他與鋼琴老師威克教授的女兒克拉拉（Clara Wieck）首次相遇，那時克拉拉年僅九歲。認識不滿三年，廿一歲的舒曼就開始跟十二歲的克拉拉交往，而且還當街擁抱。那年，舒曼在《全國音樂時報》發表的一篇文章中，杜撰了一個名為Raro的角色，這名字正是「克拉拉」與「羅勃特」的結合（Clara + Robert → Raro，舒曼全名為Robert Schumann）。次年八月，舒曼甚至譜了一曲《即興曲》（作品5），描繪十三歲的克拉拉動人的模樣。

但1834年，舒曼又認識了一位十六歲的女孩，名為Ernestine von Fricken。不受理性及道德規範的他，很快就移情別戀，與Ernestine訂婚。Ernestine隨即懷了孕，並在1835年生下舒曼的小孩。這時舒曼卻又發現自己對克拉拉舊情難忘，無法自拔。他決定順從內心感情的呼喚，取消婚約；不但如此，他還與Ernestine及孩子徹底劃清界線，以免因負擔沉重而被迫從事自己不喜歡的工作。舒曼回到克拉拉身邊，而克拉拉也歡喜跟隨了他。

威克教授得知舒曼拋棄未婚妻與親生孩子的行徑，堅決反對兩人交往。奇怪的是，音樂史家通常都將威克教授形容為乖僻頑固、食古不化的惡劣父親，卻將舒曼與克拉拉描繪為無故遭受迫害的苦命鴛鴦。當時，蕭邦及孟德爾頌都公然譴責威克，甚至連威克的好友李斯特，也為了舒曼與克拉拉而跟威克斷交。由此可見，在浪漫主義的文化處境中，情感被高舉到一個地步，就連如此乖謬不倫的戀情

也被視為高尚；而任何以傳統道德反對這種戀愛的人，都會成為衆矢之的。

1839年，克拉拉二十歲，在法律上已經可以自主決定婚姻大事。於是，大學時期主修法律的舒曼，就與克拉拉一同向萊比錫法院控告威克教授。最後在蕭邦、孟德爾頌、李斯特等人出庭作證下，法庭宣判舒曼勝訴。「有情人終成眷屬」，這段不倫之戀，成了樂壇上的不朽佳話。

1854年，舒曼自殺未遂，之後罹患了精神病，1856年七月辭世。舒曼死後，經病理學家、音樂史家幾十年的研究，確定舒曼的精神病及諸多生理上的病徵，都是起因於梅毒的感染。顯然，舒曼的性生活，就像大部分浪漫派音樂家一樣，並不檢點。儘管如此，舒曼與克拉拉的婚姻仍受到歷代愛樂者的欽羨。（學音樂的孩子真的不會變壞嗎？）

舒曼的音樂及其一生，淋漓盡致地表現出浪漫樂派的精神。浪漫主義突破了形式，衝破了文明的「枷鎖」，釋放了人類的慾望。巴別塔愈蓋愈高，卻已經開始從根爛起，但有多少人看見？

## 晚期浪漫主義

### 理查·史特勞斯的道德崩潰

浪漫樂派由貝多芬首開先河，舒伯特承先啓後，至舒曼始完全成形，並在其同輩孟德爾頌、蕭邦、李斯特、白遼士、華格納，及後進布拉姆斯（1833年生）等曠世奇才雲集的數十年內，橫掃整個歐洲。

1844年尼采出生，他的思想將浪漫主義推到了虛無主義的極端。此後巴別塔的工程，就進入塔頂的階段了，隨之而來的是存在主義、心理分析學派、自由主義民主，以及現在正逐漸成為主流的解構主義及後現代主義。

尼采極其怨恨基督教，且不遺餘力地詆毀。他大膽宣稱上帝已經死亡，所謂的真理、道德，都是消極的人拿來安慰自己的騙局；這些規範、價值都是相對的，只是人為的觀點與角度。尼采主張，人類不應該再拿天國、來世、道德、真理、形上學這些東西欺騙自己；只要不再對這騙局存有任何指望，人就能決定自己的命運，成為「超人」。這種立場事實上是貫徹了唯名論的精神，徹底且極端地否定一切本體的論述，賦予現世絕對的自主性。

尼采最受歡迎的著作，應屬《查拉圖斯特拉如是說》。這部著作使得「超人」理論廣為人知。文體上，這部哲學著作是以敘事體寫成的，這在當時



史特勞斯



荀白克的音樂中，已經沒有所謂的調性了，一切都被相對化。  
The music composed by Arnold Schoenberg lost tonality. All rules were considered relative.

可能比較不容易被接受；然而，理查·史特勞斯卻獨具慧眼，於1896年將其譜成交響詩，在歐洲引起一陣熱潮。

理查·史特勞斯是晚期浪漫樂派的大師。尼采的出現，使得具先鋒勇氣的史特勞斯將音樂闖到浪漫派前輩所不敢進入的領域。如在1905年首演的歌劇《撒羅米》(Salome)中，他使用了幾乎沒有調性的音樂，其氣氛詭異而震撼，令人不寒而慄。

這齣歌劇雖以聖經故事為背景，但情節極為扭曲：劇中希羅底的女兒撒羅米在宴會上見到施洗約翰，心中的情慾被挑動，卻遭到約翰的拒絕，因此懷恨在心。之後，撒羅米在希律王面前跳起著名的「七層紗之舞」，將身上的紗一層層脫去，直到在舞台上一絲不掛，躺在希律腳前。希律答應撒羅米，給她任何她想要的東西，而撒羅米堅持要約翰的頭。最後約翰血淋淋的頭被抬到撒羅米面前，卻仍未死去。撒羅米的性慾又被勾起，想要吻約翰的嘴，但再次遭到約翰拒絕，撒羅米忍不住撲向約翰的頭，激情狂放地與它擁吻。這時的音樂並非陰森恐怖，而是極其感性動人的；在原本不和諧、近乎無調的音樂中，出現了扣人心弦的旋律。在一旁的希律對這驚駭的畫面感到噁心，於是下令殺死撒羅米。最後撒羅米死在希律侍衛的手下。

理查·史特勞斯處理這齣歌劇的手法驚世駭俗，完全沒有在道德上對劇中荒謬、變態的血腥與色情作出任何評價，好像這一切都是理所當然的。這部歌劇起初在大都會歌劇院遭到禁演，到1907年在紐約首演後，遭到美國各大報的怒斥，以及浸信會信徒的聯名抗議。原本預定在德勒斯登首演這部歌劇的女主角，也拒絕接受這悖倫的角色。可見，理查·史特勞斯這位前衛先鋒所代表的，並非當時的主流文化，而是未來的發展（看看今天好萊塢的色情與暴力，就能體會李查·史特勞斯天才的『先知性』了）。

《撒羅米》反映出理查·史特勞斯的道德觀。他對劇中的血腥與色情沒有任何的負面或正面評價；同樣地，在納粹統治期間，他一直安安穩穩地從事作曲工作，對納粹的暴政既不反抗也不支持，彷彿納粹黨的行徑跟鄰居打小孩一樣，完全無關他的痛癢。

理查·史特勞斯的浪漫派前輩們雖然傾向於在情感上放縱自己，但仍持有一些道德價值的判斷，對世間疾苦也多少抱著悲天憫人的胸懷。但到了理查·史特勞斯，幾乎所有的道德價值都崩潰了。他可以目睹納粹黨的殘暴行為而完全無動於衷。

這位劃時代的天才大師，將古典音樂從十九世紀帶進了二十世紀。

## 二十世紀

### 荀白克的十二音作曲法：語音開始變亂

荀白克(Arnold Schoenberg, 1874年生)比理查·史特勞斯晚十年出生，是猶太裔的奧地利人，1898年皈依路德宗，在二戰期間改信猶太教。他堅信有一位超越者，也熱衷追求絕對真理，不過他始終沒有接納正統的基督教或猶太教信仰。可能是對超越者及真理的執著，使得他感到西方音樂在華格納、理查·史特勞斯、馬勒等人手中，已經走到了盡頭，再無別的出路。荀白克嚮往回到莫札特、舒伯特的那種純樸；但音樂語境已然變遷，他不可能再用古典樂派或早期浪漫派的音樂語言來創作了。

荀白克漸漸發現，音樂發展到了一個地步，「和諧」與「不和諧」已經沒有差別。第一次世界大戰之後，他的理論終於發展到最成熟的階段——「十二音作曲法」，即無調音樂。這在音樂史上是個嶄新的突破，是在當時的語境中發展出來的一種全新語言。然而，他在寫最後一部歌劇《摩西與亞倫》時，卻發現自己無法完成這部作品。當劇中的摩西因無法表達自我而沮喪怒吼時，荀白克就停筆了。他發現，原來他也無法用音樂表達他自己。

荀白克是個極為迷信數字的人，一生最怕「13」這個數字。他甚至將《摩西與亞倫》中的「Aaron」改成「Aron」，因為「Moses and Aaron」有十三個字母。他的生日是九月十三日，而他相信他死亡的日期也一定與13有關。由於 $7+6=13$ ，因此他堅信自己會在76歲那年過世。當他翻閱1951年（他76歲那年）的月曆時，赫然發現七月十三日是個星期五。他一直懼怕這天的來到。1951年七月十三日當晚，他嚇得躲在被子裡不敢出來。他妻子進房來安慰他，設法說服他這種恐懼是沒有憑據的，並溫柔地吻了他一下，跟他道晚安。但到了晚上十一點四十七分——午夜前的十三分鐘——他由於極度驚懼，心臟病發，活活嚇死了。

荀白克是個想在音樂上尋求價值、意義的人，但西方音樂已經腐爛到一個地步，即使尋找也尋不見了。從他對數字的迷信及恐懼可以看出，他的一生是沒有盼望、確據的。他所發展出來的十二音作曲法，讓人不由得回想到巴哈的十二平均律。

巴哈的十二平均律講求平衡、規律，清楚劃分和諧音與不諧音，所表現出來的二十四個調性，都具有特殊的符號意義。荀白克正好相反。十二個音之間沒有平衡、規律的和聲關係。在巴哈的音樂中，每個音都有特定的功能，例如C大調中，C與G是主音和屬音的關係，各扮演其稱職的角色，就像每個受造物在這世上都各盡其職。但在荀白克的音樂中，已經沒有所謂的調性了，更不用說C與G中

二十世紀許多作曲家想要在這種絕望裡尋找出路，試圖回到基督教。 From the 20th century onwards, a number of musicians tried to find a way out of this desperation. They turned back to Christianity.

間有任何特定的關係。正如在今天一些極端的前衛份子眼中，所謂「男」與「女」只不過是人為的語言符號，沒有什麼實質意義，荀白克的音符也是這樣。一切都被相對化，就好像保羅所說的，「把順性的用處，變為逆性的用處」（羅一26）。

也就是在那個無調音樂逐漸被主流接納的年代，語言開始被解釋成一種遊戲。

在這種語境當中，所有的符號都漸漸失去意義。難怪荀白克在寫《摩西與亞倫》時，會發現自己缺乏音樂語言來表達自我。巴別塔已經接近竣工，但人們的口音也開始變亂。



荀白克

他們說：「來罷！我們要建造一座城和一座塔，塔頂通天，為要傳揚我們的名，免得我們分散在全地上。」

耶和華降臨要看看世人所建造的城和塔。

耶和華說：「看哪！他們成為一樣的人民，都是一樣的語言，如今既作起這事來，以後他們要作的事，就沒有不成就的了。我們下去，在那裡變亂他們的口音，使他們的言語彼此不通。」

於是，耶和華使他們從那裡分散在全地上；他們就停工不造那城了。

因為耶和華在那裡變亂天下人的言語，使眾人分散在全地上，所以那城名叫巴別。

(創十一4-9)

## 活出盼望、道出盼望的緣由

巴別塔口音變亂，從一方面看，是上帝的懲罰，但同時也是出於上帝的憐憫與恩典。神沒有任憑我們的祖先繼續造塔，因為這座從根爛起的塔，造到後來，一定會帶來毀滅性的災禍。

同樣，建立在唯名論基礎上的這座西方世俗人文主義巨塔，最終也必定會崩潰。唯名論否定共相的真實性，同時也把意義從語言中抽離了。西方音樂發展到荀白克，已很難再表達任何的意義。音樂及其它形式的語言之所以失去意義，是因為個別具體的事物與超越的本體割離。語言的無意義不只帶來溝通的困難，更反映出今世一切已經開始失去價值。後現代社會中，各種疆界的瓦解、道德崩潰、真理的相對化等，都是巴別塔接近竣工的徵兆。

當然，在荀白克之後，西方音樂隨著文化的變遷，仍有後續的發展。這座巴別塔還有人繼續在

蓋，因為語音還沒完全變亂，今世事物的價值還未完全被否定。荀白克的學生貝爾格 (Alban Berg) 寫了一齣歌劇，名為《浮采克》，劇中充滿了荒謬的對話與情節，所表現的是社會的不公平，以及對人生、道德完全的絕望。

二十世紀許多作曲家想要在這種絕望裡尋找出路，其中如普朗克 (Francis Poulenc) 等人，都曾試圖回到基督教。當代一些作曲家，如英國的 Sir John Tavener，則想要訴諸基督教的神秘主義。

還有一些正統基督徒，試圖在當今的語境中發揮巴哈、韓德爾的先知精神。當代華人作曲家黃安倫、金希文，以基督教世界觀作為主軸，嘗試在現今的音樂語境中，將上帝所賦予世界的意義與盼望重新表現出來。例如，黃安倫的神劇《復活節大合唱》，以現代的和聲學加上複音音樂，表現一種類似韓德爾神劇的那種宏偉而和諧的結構，展現他在經歷喪子之痛後，在基督裡得到的喜樂、確據、盼望。這齣神劇中也有一些典型的現代不和諧音，然而整個音樂呈現出來的是一個有規律、意義的架構，作曲家彷彿在說：「我為我愛子的離去感到傷痛（這悲慘的世界是多麼「不和諧」），但你的愛子更為我死在十字架上，而且復活升天了。比起將來要顯於我們的榮耀，現今的苦楚算得了什麼呢？」

這樣的音樂，在當今的處境中，回答了上個世紀薛華 (Francis Schaeffer) 所提出的那個先知性的問題：How Should We Then Live? <sup>4</sup>

正如以上所言，巴別塔的口音變亂其實也是上帝的恩典。荀白克曾在這混亂的處境中尋求意義；還有許多人也像他一樣，想要在這個失去價值的世界上重新找到盼望。黃安倫的《復活節大合唱》就是個好例子，向世人指出了基督徒的盼望。在這失喪的世代中，我們應該把基督裡的永恆盼望活出來，在文化中表現出聖經的世界觀所賦予今生的意義與價值。當世人看到我們在這樣的處境中仍有堅定不移的盼望時，或許就會開始離開那座朽爛的巨塔。我們可以藉由音樂、電影、文學、網路、日常生活等，把我們的盼望活出來，讓世人看見。也要隨時作好準備，像巴哈一樣，在聖經、神學的知識上好好下功夫，以便隨時將我們心中盼望的緣由告訴世人（彼前三15）。

作者為恩福神學生，現就讀於加拿大維真神學院。

註：

1. Harold C. Schonberg, 陳琳琳譯, 《浪漫樂派》(台北: 萬象圖書, 1995), 頁71。2. 同上, 71-72。3. 同上, 72。4. Francis Schaeffer 梁祖永等譯, 《前車可鑑》, 香港: 宣道出版, 1983。

# 朝聖者之旅

## 奧古斯丁的政教觀

劉同蘇

奧古斯丁雖然並未專門闡述信仰與政治的關係，但他關於上帝之城與屬地之城的學說，卻勾畫出基督徒理解政教關係的基本框架。奧古斯丁把基督徒定位為“朝聖者（pilgrim）”，這個定位成為理解其政教關係學說的樞紐。<sup>1</sup>

### 朝聖者的定位

在猶太人和阿拉伯人中，朝聖者的意義是不言自明的。朝聖者是尚未住進聖城的聖城居民；儘管身在客地，卻屬於聖城；他最終要居住在聖城中；聖城是他生命的終極歸宿。朝聖者具有身在此岸卻超越此岸的張力，顯示了未達彼岸卻已屬彼岸的反合性質。奧古斯丁用“朝聖者”比喻基督徒，揭示了基督徒生命中的這種反合張力。

“朝聖”就是從不聖之地“朝”向聖地。區別“聖”與“不聖”是朝聖者存在的前提。奧古斯丁撰寫《上帝之城》的目的，就是指出聖地（上帝之城）與不聖之地（屬地之城）的區別<sup>2</sup>。屬地之城是“邪惡天使與邪惡之人的共同體”；“屬地之城為自己製造偽神，它隨己意任揀對象（甚至凡人）指派為神，以便在祭祀時崇拜這些偽神”<sup>3</sup>。“上帝之城是上帝之家和上帝的聖殿”；上帝之城“不製造偽神”，“她自己就是真神的創造，她自己就是真神的真正祭品”。<sup>4</sup> 如果上帝之城與屬地之城的關係僅止於此，那些以為“信主就是不動腦筋”的人會因此省去許多煩惱，奧古斯丁也不會落下那麼多罵名。

不過，如此一來，朝聖者的反合張力也就消失了。為“反”而反，是沒有生命活力的死概念；只有在“合”中反，才能在複雜綜合的生活裡活出真實的生命。對奧古斯丁而言，區別“聖”與“不聖”，僅僅是考察反合綜合體的第一步。若不能經由所肯定的“聖”之一面而表達自己，區別不過是無實際生命意義的空洞觀念。

### 兩者混雜的對立局面

朝聖者面對的真正困難，還不是上帝之城與屬地之城的對立，而是此種對立乃處於彼此混雜的局



面之中。“在此世，上帝之城與屬地之城從始至終彼此交織”；“這兩個城市在今世相互交織和彼此混淆，直待到最後審判才將兩城分開”。<sup>5</sup> 在對立中守住對立，或在統一裡執著統一，都算容易。真正艱難的事情，就是在對立中卻不失統一，在統一裡卻保留對立。已經分別為聖的上帝之城，在今世卻與不聖的屬地之城分不開，這就是基督徒在世界上的命運。

如果把上帝之城與屬地之城的關係看作概念般的黑白分明，那麼，屬地之城一定被視為全然邪惡，毫無可取之處。與這樣一個全無善處的屬地之城，上帝之城就不會有任何統一之處，從而，基督徒就像油與水硬被灌在同一個罐子裡，與這個世界沒有任何內在的聯繫，只是無奈地被硬按在這個與己不相干的不聖之地；這個世界變成了基督徒的煉獄，今世的旅途成為全然痛苦的煎熬，活在這世界就無異是一種外在強制下的被動和無奈的忍受。然而，奧古斯丁所說的“彼此交織”，並不是你死我活戰線上的犬牙交錯，而是有內在關係的共處；基督徒不是鑲嵌在這個世界裡，而是活在這個世界的成員。

“屬世之城不會永存；到了最後審判對它懲罰



既然這個世界有善，基督徒與之便有共用之處。  
 Since there are good elements in this world, Christians may share them with it.

的時候，它將歸於無有。不過，屬世之城在這個世界上仍然有它的善，並以此世所能達到的程度享用它的善。”<sup>6</sup> 罪的世界裡依然有善，奧古斯丁的這一論點直接源於其存在論。“所有的自然存在都是善的。（因為）沒有一個存在不是出自至高至善的上帝。……就自然地存在而言，沒有任何自然是惡的。惡只不過是對善的毀壞。如果善被完全毀壞以至到沒有善的地步，那麼，存在也就不存在了。”<sup>7</sup> 換言之，奧古斯丁認為，善是存在的本質；沒有善，就沒有存在。惡不是一種實存，而是對善的毀壞；惡不具有肯定的要素，是一種純粹的否定。只要惡沒有完全毀滅善，存在就尚存；反過來，只要存在還存在，就意味著其中的善尚未被惡毀壞殆盡。同理，儘管這個世界的根基已經被惡毀壞了，低的層次上沒有善存在。只要上帝還允許這個世界存在，其中就有善存在。“不能說屬世之城所要的善不是善，因為以現世的條件，有此善總強於無此善。”<sup>8</sup>

局部的善依然是善。譬如，二戰時期納粹的邪惡統治毀壞了社會人權，但不能否認，單就旅行而言，納粹治下的交通規則仍然對人身安全有益；這一層次仍然是善的。“全然敗壞”只是就生命的根基而言，不涉及具體領域。比如，既然人已經全然敗壞了，上帝為什麼還要頒佈誡命“不許殺人”呢？可見，從整體生命水準上而言，人固然是全然敗壞的，但其存在的肉身層次依然是善的，因此上帝不允許人毀壞祂所創造的肉身生命。不論層次地一刀切，是忽略複雜生命的僵化思維方式。<sup>9</sup>

## 共用善的事物

既然這個世界有善，基督徒與之便有共用之處。“與上帝隔離的民族是邪惡的。不過，即便這樣的民族也熱愛它自己的和平，而這種和平也不容否定；當然，由於該民族不能在此世正確使用這種和平，它在終了時並不能擁有該和平。但是，這樣的民族在此世享有這樣的和平，對於我們依然是有益的；因為只要兩個城市仍舊彼此混雜，我們就應當使用巴比倫的和平，即使上帝的子民按照信仰應當分離於這樣的民族，並在該民族中僅僅做朝聖者。由於這樣的原因，使徒教導教會要為屬地之城的君王和在位者禱告，以‘使我們敬虔端正，平安無事的度日’（提摩太前書二2）。當先知耶利米預言古時上帝子民被擄時，因上帝的啓示而告誡他們要順服地前往巴比倫，以耐心等待服事上帝；並勸告他們要為巴比倫禱告，‘因為那城得平安，你們也隨著得平安’（耶利米書二十九7），現世的和平是善者與惡者共用的。”<sup>10</sup>

“共用”意味著：屬地之城使用的東西，上帝之城也可以使用，因為屬地之城裡有善的事物，這些善的事物對上帝之城有益。如果這個世界依然存在著善的事物，並且這些善不僅對世界有益，對基督徒也有益，那麼，基督徒處世的態度就不應當是被動的忍耐，而是積極的參與和建設。基督徒對這世界之罪性的批判與超越，和對這個世界美好事物的使用和建設，兩者並不矛盾。比如，性事方面的罪（色情）並沒有取消性事本身的美好。在性事領域，基督徒超越世界的方式不是禁慾，而是以婚姻形式正確地享有上帝賜予的性事。禁慾的前設是：只有毀掉善的存在，才有可能毀掉附在善之存在上面的罪。若持該種態度，那麼除非拋棄上帝的創造，就不足以消滅罪；如此一來，無異認為罪的效力大過上帝的創造和拯救。這顯然是有問題的。

善不是機械的物件，而是活的生命屬性。也有層次，屬地之城享有的是“最低層次的善”，“但是，不能說屬世之城所要的善不是善，因為以現世的條件，有此善總強於無此善”，畢竟“這些善無疑是上帝的恩賜”<sup>11</sup>。正是由於生命有層次，因此，全然而善的上帝之城與夾雜著善的屬地之城，才可能於局部上有共用之處。不過，低層次的事物一定要服從高層次的事務。倘若高層次由善領導，低層次的善便可發揮其效力；若高層次由惡制轄，低層次之善的效力便會被破壞。<sup>12</sup> 由此看來，即使在低層次上，上帝之城與屬地之城可以同享局部之善，但在各自的生命中這種善卻有不同的效力。在上帝之城內，局部之善同時具有永恆的價值；而在屬地之城，善則僅僅具有相對的、暫時的效力，整體上依然不能逃脫歸入虛無的終極死亡。

## 對政治法律的原則

上帝之城會“毫不猶豫地服從屬地之城的法律，因為這些法律為維持今生生活所必需；既然今生生活為兩個城市所共用，那麼，在關於今生生活的事務上，他們就可能保持某種和諧”<sup>13</sup>。奧古斯丁關於政教關係的基本原則，可以概述如下：

首先，今生的外部生活條件，是上帝之城與屬地之城共用的。上帝並沒有為基督徒另外造一種外部生活條件，基督徒依然命定生活在這世界之中。其次，為了維繫今生的外部生活條件，屬地之城的政治法律制度是必需的。由此推論，基督徒服從屬地之城的政治法律制度是必然的。最後，基督徒對屬地之城的政治法律制度的服從是有條件的，僅限於今生的外部生活條件。

基督徒作為朝聖者活在世界上，表現出反合性的生命：在世界之中而超越世界。只有生活在今

超越世界是在享有今生的同時卻不被今生捆綁，在服從今世規則的同時卻不受今世規則的束縛。To transcend this world means to enjoy this life without being tied up by it, or to obey the rules of the society without being bound by them.

生的外部生活條件之下，並且服從維繫它所必需的一切規定，才是活在世界之中。（那些在溫室〔非自然環境〕裡任意滋生〔不服從自然規律〕的植物能算是活在自然界嗎？）而不接受今生外部生活條件、且不服從今世政治法律制度的人，就沒有真正活在這個世界中。

超越世界並不意味著不在世界之中。實際上，“超越世界”就是以世界為對象的超越；倘若根本與世界不搭界，還有何超越可言？超越世界不是不享受今生，或者不服從今世的規則。超越世界是在享有今生的同時卻不被今生捆綁，在服從今世規則的同時卻不受今世規則的束縛。超越世界不在乎是否外部處在今生條件或今世規則之下，而在於終極目的歸屬何方。

基督徒不是為了享受今生而享受，不是為了服從今世規則而服從。基督徒是為了永生而享受今生，為了上帝而服從今世規則。基督徒顯明自己的超越性，不是從現存的外部狀態，而是從終極歸屬上。世人為了享有今生而享有，從而，其意義隨著享有今生的外在過程的完結而終止。基督徒為了永生而享有今生，由此，其在享有今生的過程裡卻獲得了永生的價值。朝聖者不是因為身在聖城而聖，而是因為心在聖城而聖。<sup>14</sup>

## 跨越門檻的瞬間

天才永遠是天啓的結果。奧古斯丁之所以清晰地把握了政教之間的反合關係，是上帝藉著歷史條件啓示的結果。由於世俗社會及其執政當權者的抵制與迫害，教會在進入羅馬帝國腹地以後的數百年裡，一直處於社會的邊緣地帶。基督徒一方面基於道成肉身的原則，而認同世人文化，另一方面則基於十字架上的原則，而不向世俗妥協。在這種反合性的運動下，教會不斷前進，最終來到了羅馬帝國主流文化的門檻。就是在那個將過未過的邊緣頂點，反合性的雙向運動最清晰地顯示出自己的本質。拘泥於邊緣地位，就難以把握整個文化；穩居主流的核心，又失去了邊緣造成的張力。只有在跨越門檻的瞬間，主流文化整體與邊緣衝擊的對撞，才把遮蓋反合性關係的迷霧完全驅散。數百年偉大的歷史運動造就了那張力激盪的偉大瞬間，而奧古斯丁——上帝塑造的那個偉大生命——恰在那稍縱即逝的偉大瞬間，窺到了偉大歷史關係的深層本質。

今天，歷史又來到一個偉大的時代。經過一千多年來，中國教會從浮沉到浮現，終於從邊緣來到了主流文化的門檻。最偉大的信仰與東方原創文化中心的對撞，將產生無與倫比的歷史衝擊，將裂

變出前所未有的信仰與文化的奇葩。這是啓示的時刻，真正屬靈的眼睛必將見到人的智慧無法企及的奧秘。經歷過唯一同類時刻的奧古斯丁，可以給我們許多有借鑑意義的眼界。

作者為宣道會牧師，目前從事寫作與研究。

## 註：

1. 王曉朝先生在翻譯奧古斯丁的《上帝之城》時，沿用了一般的譯法，將該詞譯為“客旅”。由於中國文化中沒有朝聖的現象，譯為“客旅”的確更便於中文讀者理解。不過，“客旅”可以是暫居客地而終歸故鄉的客居者，也可以是不能回家而客死他鄉的浪子。“客旅”一詞沒有譯出“朝聖者”對終點的強烈歸屬感。
2. "...the City of God is on pilgrimage in this world, ... My task, as far as I shall receive divine assistance, will be to say what I think necessary in explanation of the origin, development, and appointed end of those two cities." St Augustine, *CITY OF GOD*, the Penguin Group, 1984, p45-46.
3. 同上書，782頁，842頁。
4. 同上書，829頁，842頁。
5. 同上書，842頁，46頁。
6. 同上書，599頁。
7. *The Nature of the Good, AUGUSTINE: EARLY WRITINGS*, Edited by J.H.S. Burlergh, The Westminster Press, p326, p330-331.
8. *CITY OF GOD*, 599頁。
9. “寧要社會主義的草，不要資本主義的苗”即是一例。按該論的邏輯，凡社會主義的都好，即使田裡的野草，只要是社會主義的，就是好；凡資本主義的都壞，就算出產糧食的禾苗，只要是資本主義的，就是壞。
10. 同上書，892頁。
11. 見上書，599-600頁。
12. 參見上書，600頁。
13. 同上書，877頁。
14. 若是身心都在聖城之中，也就沒有反合的混雜，也就沒有辯證的生命，也就無所謂“朝”而直接“聖”了。

## 《任重道遠》

恩福基金會出版

這是本市面上罕有的書，讓你對文化宣教有個基本的輪廓。由十六位恩福基金會的董事、神學生、畢業生、同工執筆，從歷史、哲學、文學、學術各角度，討論基督信仰對中國文化宣教的重要性。看完了本書，你會明白為何「推動文化宣教，耕耘華人心田」是如此「任重道遠」。



(建議奉獻10元)

# 中文聖經翻譯及譯者

## 王韜 (下)

游斌

**編註：**上文提到翻譯中文聖經的過程中，為達到信、達、雅，宣教士邀請中國士人參與修正譯文、潤飾文風的工作。特別委辦譯本的翻譯獲得高度評價，其中王韜發揮了極大的作用。

### 王韜與基督信仰

雖然王韜與當時在中國的著名傳教士如麥都思、慕維廉、理雅各等交往甚密，但他與基督教的關係卻是最令人迷惑的一章。<sup>1</sup> 一方面，他曾在1854年8月26日受洗入教，<sup>2</sup> 1854年的日記中也記載了他參加很多教會活動；另一方面，在公開作品中，他又始終遮掩與教會的關係，晚年又批評基督教，並認為孔學才最接近真道。<sup>3</sup>

也許王韜確實不是“好的”基督徒，但他的遮掩，不能不說是社會壓力的結果。當時，知識分子成為基督徒，尤其是幫助傳教士翻譯聖經，會被保守學者視為“變節”，王韜在墨海書館的朋友如龔孝拱、沈毓桂、蔡爾康等都為此背上惡名。<sup>4</sup> 在日記中，他記載了於1859年3月與密友管嗣複（當時桐城派的重要傳人之一）的一段對話，他勸管氏接受裨治文協助譯經的邀請，說：“譬如賃舂負販，只為衣食計，但求心之所安，勿問其所操何業，譯書者彼主其意，我徒塗飾詞句耳，其悖與否，固與我無涉也。”顯然他是刻意貶低自己在譯經團隊中的角色。即便如此，他仍被管嗣複訓斥，說“吾人既入孔門，既不能希聖希賢，造於絕學，又不能攘斥異端，輔翼名教，而豈可親執筆墨，作不根之論著，悖理之書，隨其流，揚其波哉？”<sup>5</sup>

雖然王韜從未公開談論自己的基督信仰，不過，1854年10月11日年麥都思給倫敦會的一封信中，附錄了麥氏所翻譯王韜申請洗禮的一份手寫文件。<sup>6</sup> 英文轉譯固然已失去中文的原汁原味，但仍使我們得以看出王韜對於基督教個人性、深層次的理解，進而對他的譯經策略有所認識。

這份受洗申請是王韜的信仰告白，內容大致分三部分：一、他接觸和皈依基督教的經過；二、他對一些基本教義的看法；三、對基督教的中國處

境的理解。在第一部分，他講到在譯經過程中接觸到基督教信仰。在他看來，“耶穌宣講未來審判、靈魂得救、賞罰分明，使人無可推諉。耶穌所論天堂與地獄，非取自佛教；其所論善人之未來之福，惡人未來之禍，足補哲人之說。”而所有入教之人，都應該“盡心悔改，至敬上帝，棄絕敗行，轉歸正道，受聖靈以更新心靈，生命與言語皆得改變。”因此，王韜個人接受基督教，主要出於其倫理意義。

第二部分是他對基督教義的闡述。對於上帝為天地萬物之創造主，他並不難接受；而且在他看來，只有上帝才配受敬拜；雖然義人“在死後成為有知之靈”，人們可以尊敬並效仿他們，但是，“獻祭與燒香卻是不當的行為”，因為獻祭只能用於對上帝的敬拜。

第三部分，談到對耶穌基督的理解。在他看來，耶穌基督之死“非公系其一身，實出於神天之命，其死亦非僅為贖當時人間之罪，乃欲千秋萬世悲其遭遇、尊其教義、了然其使命在於拯救吾人之靈魂，為達此目的而身受難以言喻之苦，其超絕之美德與無限之慈悲，已逾自然之極限，澤遍人間之域。”可以說，他對基督教義的理解仍然是中國傳統式的，上帝是天地的創造者，是人們敬拜的對象；耶穌因為對上帝的順服與對人的愛，而成為道德的典範。

### 王韜的譯經及其解釋學策略

在受洗申請書中，他用將近一半的篇幅，講述了他所理解基督教的中國處境，這直接影響到他的譯經原則，也是他隱藏在譯經手法之中的釋經學（Hermeneutics）關鍵。



王韜譯經的主要文本是《約伯記》和《箴言》。  
Wang Tao contributed most significantly to the translation of Job and Proverbs.

對當時的中國士人來說，基督教與中國文化的關係就是基督教與儒家文化的關係。他拒絕這種極端的觀點：“尚有欲言者，孔夫子為中華之民敬仰之萬世師表，以是不宜動輒非難，耶穌教徒中亦有仰慕孔子者，且吾教與孔子之道於理相同，所異者至微，有蔑視孔子者曰，其理誤、其義歧。”而王韜的看法則是：“僕以為，凡屬宗教，必有其玄想（abstruse speculation）與奧義（hidden mysteries），難期眾人僉認其同，因之毋需強欲孔子之道必同於基督之教，亦毋需斥責孔子，但令人各修其道其教，各得其善果。”他似乎堅持一種宗教多元主義，但其直接目的卻是在基督教內部容納儒家傳統的因素。

其次，他反對裨治文和克陸存所主張的“下層路線”，主張通過上層社會的皈依來帶動下層的追隨。他說：“吾聞夫入教者，多為無智無能之民，既無稟賦，亦無學問；人間其耶穌之教，皆惑而不能言。主日崇拜，亦只隨大流，並無誠禱上帝之心。”因此，他所認為的理想傳教模式就是利瑪竇與徐光啓，“彼時耶穌教廣傳，信者衆，多學者賢能之士，助教義流行，阻人非議。”明末清初的人能夠做到這一點，並不在於現在傳教士的學識不及耶穌會士，而是因為他們不願去找有才有識之士的幫助。他引用孔子的話“言之無文，行之不遠”，認為傳教的每一本著作，都應該“文質皆備”，“真理與文采皆顯”，這樣才能在有學之士中得到讚賞，亦能影響到鄉野村夫。以徐光啓為榜樣，立志提高基督教作品的文學性，正是王韜對於自己受洗入教所做事工的期許。

王韜對利瑪竇與徐光啓的推崇，與麥都思的看法正好一致，而他們到底是誰影響誰，則難有定論。對當時基督教的“俚俗化”進行批判，也是當時知識界的普遍傾向，王韜的密友蔣敦復亦有這樣的批評：

若夫天教，明季始入中國。利瑪竇、南懷仁諸人，皆通天算輿地之學，材藝絕倫。其所著《七克》等書，切理饜心，頗近儒者，故當時士大夫樂與之遊。今之教士，其來者問有如利、南其人者乎？無有也。所論教事，荒謬淺陋，又不曉中國文義，不欲通人為之潤色。開堂講論，刺刺不休，如夢中藝。稍有知識者，聞之無不捧腹而笑。<sup>7</sup>

其論點、論據與語氣與王韜極其相似，而其針對皆是當時聖經譯文（及其他一些傳教小冊子）粗鄙淺陋的中文表達。可以想像，在這樣的思想指導之下，由麥都思與王韜主譯的委辦本首先考慮的是典雅、流暢、地道的文采，而信實則多多少少居於

次位。在以下對委辦譯本的具體分析中，就可以看到這一特點。

王韜譯經的主要文本是《約伯記》和《箴言》，在舊約中這兩部書屬於“智慧文學”（Wisdom Literature），與舊約主流的啓示傳統如“五經”和“先知書”的區別甚大，較少談論上帝的直接啓示，而強調人的理性反思；不是談論以色列人的獨特歷史經驗，而是總結人類普遍的生活經驗；較少談論耶和華的揀選立約，而強調倫理生活的法則。甚至可將它稱為希伯來傳統的人本主義、理性傳統、道德學說，<sup>8</sup> 相對於聖經中的其他單元，是與儒家學說較為接近的書卷。委辦譯本中的這二卷書特別倚重王韜，不能不說與它們和儒學之間的相似性密切相關。

《箴言》一章1-7節是對整部箴言的總論，委辦譯本如下：

以色列王所羅門，大衛之子也。所著箴言：訓人以智，迪人以理。得明至道，得秉公義。使拙者明徹，少者通達。哲者聞此而增其學，明者聞此而益其慧。玩味箴言之微旨，可悟賢人之隱語。其箴曰：寅畏耶和華，是為智之本；愚魯者流，藐視道學。

在文體上，譯文按照中文的習慣表達，多用四字對仗的方式，與原文所採用的希伯來平行詩體較為接近。但為了中文的表達習慣和整齊對仗，卻不得不犧牲原文中的某些關鍵字語。如“訓人以智，迪人以理”，在原文中除“智”（wisdom）外還有“訓誨”（discipline），<sup>9</sup> 而“理”指的實際上是“明辨的言語”（words of discernment）。尤其在接下來的“得明至道，得秉公義”譯文，就刪去了這一句的其他核心辭彙如“公平、正直”（justice, equity）等。其最後用的“道學”一詞亦有強烈的宋明理學色彩，但其原文是“智慧與訓誨”（wisdom and discipline），實際上與第二句相呼應。但委辦譯本為了將“道學”與“為智之本”對應，在翻譯核心詞語時，既放棄了直譯，也沒有前後保持一致。

後來，委辦譯經團隊發生分裂，裨治文指責麥都思過分遷就王韜等中國士人，並與克陸存另起舊約翻譯，1863年出版發行。雖然其文采不如委辦本，但在忠實程度上卻好得多：

以色列之王大衛子所羅門之箴言，使人識智慧與訓；明有智者之言。傳承智慧、公義、理鞠、正直之詞。致拙者明徹，年少者獲知識謀略。智者聞之而進學，明者聞之而益謀；致明夫箴言及其解釋，明智者之言及其隱語。畏耶和華之寅畏，乃知識之本，惟愚人藐智慧與

王韜將生僻、難字特別加到譯文之中，是要使中國士人能廣泛的接受聖經。 By adding rare and difficult Chinese words to this version of the Bible, Wang Tao hoped to make it acceptable to the Chinese intellectuals.

訓焉。

我們還可以看一段委辦譯本對《約伯記》的翻譯。在第三章有一段非常著名的約伯“自咒生日”的詩歌。委辦譯本如下：

約百詛其生日，曰：我生之辰，不如無此辰；我生之夜，不如無此夜。孰若是日晦冥為愈，孰若上帝不降以福，勿燭以光。何如幽暗陰翳蔽之，雲霧覆之，日蝕譴之。何如是日之夕，慘澹昏黑，不入年期，不進月數。何如是夕，不誕嬰孩，不聞歡聲。凡能詛日，持咒招鱷者，當以是日為不吉。何如是日昧爽，明星不現，待旦不得，天無曙色。是日，母氏育我，致遭艱苦。母寧墮胎而死，即不然，誕而身死氣絕。母曷提攜我，乳哺我。浸假當時無生，我今可宴然安寢。國王議士，當年所築之陵墓，而今安在。元戎巨富，金銀充棟，而今烏有，我欲與之同歸於盡。

同樣，委辦譯本為了保持中文的對仗，而將聖經原文加以大量改寫、自由增減。如第一句：我生之辰，不如無此辰；我生之夜，不如無此夜。在原文中並沒有“我生之夜”，而是“有人宣告說‘男胎懷上了’的那一夜”，屬於希伯來修辭的特定形式。和合本將其譯為“說壞了男胎的那夜都滅沒”。為了保持對仗的工整，它還自由地增添辭彙，甚至完全改變經文的意思。如“國王議士，當年所築陵墓，而今安在。元戎巨富，金銀充棟，而今烏有”，確實是很好的中文對仗，但與原文相比，“而今安在、而今烏有”都是譯者添加的。這一句經文的意思本來只是描述困苦的約伯寧願早死，經過委辦本的翻譯，加入這兩個反問後，它卻成為對人生富貴無常、生命變幻的感慨。可以說，幾乎在委辦譯本的每句話中，都可以找到一定程度的增刪改寫。

其次，它還用了很多詰屈聱牙的古字。顯然，它心目中的讀者對象不是貧苦無教之下層民衆，而是有良好教育的中國士人。幾十年後，當文顯理（G. H. Bondfield）請嚴復翻譯文言文的《馬可福音》時，其所發表的評論也許同樣適用於麥都思與王韜所譯的委辦本。他說：

“(它) 將會成爲一個經典，可與任何級別的中文最佳典籍相媲美。你會注意到諸家對嚴復譯文中多用難字僻字，以及某些晦澀段落的評論。對許多中國學者來說，這些正是極具吸引力的地方。它們授予了生動性，令人驚奇，是良好文風中不可缺少的。……全國的官員、縉紳都會欣然閱讀……在他們看來，這不

是一部外國書，而毋寧說是中國文獻。”

王韜將這些生僻、難字特別加到譯文之中，目的亦是使中國士人能廣泛的接受聖經。

最後，王韜、麥都思等還傾向於用中國傳統宗教中的術語來翻譯聖經辭彙。例如，第三句的“日蝕譴之”，所用“譴”字，其後面所帶出的思想是儒家天人感應的“天譴說”，但其原意只是指“驚嚇”，所以和合本將其譯為“恐嚇”，呂振中譯其為“威嚇”。再如，第六句的“持咒招鱷者”，其原意是指“能將宇宙混沌怪獸激發起來的”，所謂“持咒”二字，完全是譯者加入的，其生活處境當來自中國民間宗教的“持咒做法”等巫術行為。

將它與同時代的裨治文較為信實的直譯進行比較，更容易看出兩種譯經策略的差異。裨譯如下：

其後，約百啓口，自詛其生日；約百開言曰：“我出世之日，願其亡矣；夜有言云：‘有男子懷焉’，願其亡矣。願此日為晦冥，願神毋自上而顧之；願光亦勿照之兮；願晦冥與死蔭收之，願雲覆蔽之；願日之暗懼之兮；願此夜為昏黑所執；願其不欣喜於諸年之日中；亦不入於月之數內兮；視哉，願此夜為荒，不得有歡欣之聲於其間兮；願詛諸日者詛之；即巧於激巨鱷者，施喪濟於是夜兮；願其薄暮之星為晦冥，願其望光而不得；亦不得見昧爽之曉兮；緣其不開生我之胎門，而蔽憂於我目兮。我何不由胎而死，出胎而速絕氣兮；



由香港英華書院印刷的《舊約全書》（委辦譯本），是第一本由歐美多個差會聯合翻譯的成果，其辭藻華麗通暢，是有賴華人王韜的助譯。

如何在聖經與中國文化的固有傳統之間保持有益的張力，仍然是當代聖經翻譯、聖經解釋學的中心任務。  
Today the chief challenge of biblical translation and hermeneutics still remains to be how to keep a constructive tension between the

胡爲有膝爲我而先備乎，胡爲有乳以哺我乎！  
否則，我今臥而安，寢而得靜。與地之列王及  
議士偕，其曾爲己建荒蕪兮；或偕於有金之牧  
伯，即以銀曾滿其屋兮。

雖然文采不如委辦譯本，但信實卻超出了委辦譯本。

## 結論

委辦譯本在中文聖經翻譯史上是一個獨特的案例。王韜作為中國士人在其中扮演的角色十分突出，他對中國文化的深刻理解與熟練掌握，深深地影響了委辦譯本的文風與用詞，他可以稱為委辦譯本的主要譯者之一。

王韜與麥都思主導的委辦本譯經，不僅是聖經的翻譯，而且是對中國處境下發展聖經解釋學的一個獨特嘗試。或者說，它是以聖經翻譯的方式來從事聖經解釋學。在麥都思的心目中，聖經應該是一部“偉大的中文作品”，當王韜等中國士人主導譯經，對經文中重要術語、文風、結構，自由地按照中文的表達習慣進行修改、增刪時，他採取的是“福音融於文化”，從文化來理解福音，甚至讓福音為文化所改變的解釋學策略。他們在一定意義上達到了目標，即一部為中國士人所歡迎、中國化的、精緻典雅的中國文化作品。

但另一方面，這一譯本卻犧牲了聖經自身的特性，或者說，它只是給成千上萬的中國文獻多添加一部而已。時人批評說：“對於富有屬靈經驗的讀者來說，經文中的金句被它的總體文采所掩蓋，而不見光芒；對於沒有多少靈性經驗的讀者來說，則被他的旋律所誘騙，將基督當成孔子”，<sup>11</sup> 是很有道理的。福音與文化之間的張力被根本消解，基督教給中國文化所能帶來的衝擊與震盪被大大削減，基督教成為“中國文化的批判性對話夥伴”的可能亦消失於無形，它在中國近代文化史上的地位也大打折扣。如何在聖經與中國文化的固有傳統之間保持有益的張力，使基督教成為中國文化的“批判性對話夥伴”，仍然是當代聖經翻譯、聖經解釋學的中心任務。

作者爲中央民族大學哲學與宗教學系副教授。

註：

1. Paul Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974), 19頁。 2. 又一說是8月22日受洗，參蘇精，〈王韜的基督教洗禮〉，《王韜與近代世界》，435-6頁。 3. 當時中國士人基督徒如蔣敦復、李善蘭等皆大抵

如此，其深層社會心理原因可能是中國士大夫根深蒂固的華夷相分、唯我獨尊的文化心態，以及對周圍保守人士攻擊他們“賣身事夷”的消極回應。可參張海林，〈王韜評傳〉，24-67頁。 4. 參李熾昌、李天綱，〈關於嚴複翻譯的《馬可福音》〉，《中華文史論叢》（第64輯，上海古籍出版社，2000年12月），即使到二十世紀初，保守知識分子仍然對基督教，尤其是翻譯聖經，有一種敵意。 5. 方行、湯志鈞整理，〈王韜日記〉，92頁。 6. 韓南先生將其附在“The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version”之後，235-9頁。其中文原件已不可得。譯文參考蘇精，〈王韜的基督教洗禮〉，435-452頁。 7. 蔣敦復，〈擬以英國使臣威妥瑪書〉，《嘯古堂詩集》（上海：上海古籍，1995-1999年）。但按艾約瑟（Joseph Edkins）對蔣氏，以及丁韋良（W. A. P. Martin）對李善蘭的分析，對基督教這樣的攻擊主要是這些士人迫於社會壓力。參Cohen, 21頁。 8. 參游斌，〈智慧文學：希伯來聖經中的理性傳統〉，《宗教學研究》，2002年第3期。 9. 本文對於這些關鍵字採用英文標注，據Jewish Publication Society的希伯來聖經譯本2000年版。 10. 大英聖書公會（BFBS）：《聖書公會目錄》，轉引自李熾昌、李天綱，〈嚴複譯馬可福音〉。 11. Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890 (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1890), 52頁。



## 聖經遇見小故事

劉良淑編著

校園書房出版社

如何以適切的例子詮釋神的話語，使人明白並得著鼓勵，一向是傳道人的挑戰。本書提供配合一百節經文的小故事，其中不少是現代的事例。傳道人可使用這些小故事來解明神的話，信徒更能藉此領會神話語的可貴。本書附贈一片MP3有聲書。





# 移民社會的定心丸

蘇卿

春光明媚的早晨，維大，數萬青春學子急步校園中，湧入課室內。

「噠噠……」「噠噠噠……」異常的響聲傳自一座教學樓，頓時，尖叫、大吼、哭泣在樓中轟起，有人奔跑、有人跳窗……幾分鐘之後，一片沈寂。

在奪命的九分鐘裡，兇手擊出一百七十多發子彈，殺死三十二位師生，槍傷二十餘位，最後飲彈自盡。

全身掛滿彈藥、造成美國有史以來最嚴重校園槍擊事件的殺人狂是亞裔！在驚魂未定之初，有人傳說他是華人，一經報章披露，震動了華人社會；旋而消息更正，查明是韓裔青年趙承熙，該校的應屆畢業生；韓人社團立刻陷入愁雲慘霧。

隔日，「美國國家廣播公司」收到兇手當天郵寄的包裹，1800字邏輯不清的仇恨話語、43張目光猙獰的自拍照，一度在電視反覆重播。精神出問題的學生、網上的槍枝買賣、校園的安全等，立即成為全國的話題。

然而，在移民社群中，探討的焦點更深入到一個根本問題：新移民下一代的精神壓力。由於身心處於成長的劇大變化期，青少年對於自我、異性、和社會角色的認定，本來就在摸索階段，再加上e世代新資訊的衝擊、學業競爭的壓力，這個時代的莘莘學子更容易情緒失衡。而新移民社會的下一代還有更重的擔子，例如：因語言能力不足造成表達障礙、在學校被孤立、感覺缺乏父母的關愛、在社會遭歧視、全家的移民夢破碎等。負荷不了的年輕人，往往落入抑鬱症，甚至更嚴重的精神疾病。趙承熙的悲劇無異敲響了這一問題的警鐘。

有何對策呢？其實，二十世紀八十年代以後，情緒管理的能力已經引起普遍的重視。丹尼爾·高曼所著EQ一書，在《紐約時報》暢銷書排行榜前十名達半年之久，推翻了以高智力（IQ）定成就的觀念，倡導EQ為成功的要素。面對衝突、不滿、反對、壓力的時候，EQ愈高的人，愈能舒解自己的情緒，體諒對方或周遭之人行事的理由與心境，以寬恕為懷，並找出妥協的辦法。這樣的人能化險為夷，化敵為友，是談判良才。難怪作EQ高手成了時尚！這些年來，提高青少年EQ的講座、活動、營會，正在各地區逐漸盛行。

個人的EQ的確值得重視，不過，本文試圖從另一個角度來看社會情緒的平衡問題。維大的悲劇發生之後，不少韓裔、甚至亞裔心懷戒懼，深恐遭到白人社會遷怒。由於外國人傷害本國人而引起抗議、暴動、報復的事件，在世界各國屢見不鮮，所以，這樣的擔心是合理的。然而四月慘難之後，全美各地鮮有攻擊亞裔的傳聞，更常見的是飄揚的星條旗降下半旗，悼念的鮮花、燭光充斥校園，悲傷的各族人攜手同心祈禱。有位受害者的家屬表示，這是個人事件，他們不會責怪其他韓裔。

這現象無疑顯示，整體而言，美國社會的情緒平衡能力令人刮目相看。面對突如其來的打擊，這個以移民為主的社會不僅能以同胞之愛包裹傷口，還可作出理智的分析，不極化問題，反倒設法彌補。其實，因著種族的多元與差異，移民社會衝突與動盪的因素往往比單一民族的社會大得多。維大悲劇卻顯示出，美國社會不難展示寬容的精神。人與人之間往往容易記仇，難於原諒，因此我們不禁要問，美國社會的這種度量究竟來源為何？

答案或許應從美國文化的核心去尋找。在這十字架林立的大洲，基督精神顯然仍在無聲無息地發揮著巨大的影響。而若將耶穌置於衡量EQ的尺度之下，他的不同凡響立刻昭然若揭，對仇敵的態度就是最鮮明的例子。在他被捕的那一夜，明知門徒猶大即將悖逆出賣，他卻仍以愛相待，為他洗腳；當他被釘在十字架上，全身破裂，疼痛難忍，他卻仍為執刑的兵丁祈禱，求神赦免。他至極的寬恕力量，使背離神的人類得以與祂合好，互相為仇的人能彼此接納。我們身處的移民社會能維持穩定，豈非因有十字架作為定心丸？



# 中西文化交流 回顧與展望

1807年，英國宣教士馬禮遜抵達澳門，拉開了新教在中國傳播的歷史，也開始了中西文化交流的歷程。時至今日，整整兩百年過去了，中國已經進入了一個新的歷史階段，中西文化交流也站在一個新的歷史起點。回顧過去是為了展望未來。因著對歷史的責任和對未來的憧憬，本中心從中、港、台及北美邀請了近五十位最傑出的專家學者舉辦國際學術研討會，範圍將涉及到歷史、文化、社會、神學、等領域。歡迎神學院教授和學生、教會牧師、以及有興趣者共襄盛舉。

時間：2007年10月24-27日（週三至週五）

地點：William Carey International University.

1539 E Howard St. Pasadena, California 91104-2698

註冊費：1.每位100美元（含三餐，不含住宿）

2.每位200美元（含三餐，也含住宿。住宿床位非常有限，先到先得！）

網站：[www.ccrc-la.org](http://www.ccrc-la.org) 電郵：[ccrc\\_la@yahoo.com](mailto:ccrc_la@yahoo.com)

聯絡電話：**(626)308-3530** 聯繫人：李鍾民 夏訓智

主辦：基督教與中國研究中心（洛杉磯）

## 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！