

恩福

信仰在文化扎根 文化藉信仰更新

Christian Faith and Cultural Transformation

福音出中國



“文化宣教” 覓蹤跡

Footprints of Cultural Missions

扎根、茁壯、開展

Striking Roots, Growing and Expanding

身心養煉的神學反思

A Theological Reflection upon the Cultivation of Soul and Body

絕望與盼望——屈原與彌賽亞主義

Despair and Hope: Qu-Yuan and Messianism

生命的重、靈魂的慟(上)

The Heaviness of Life, the Mourning of Soul (Part One)

台灣

香港

福音入中國

目錄 Contents

扎根、茁壯、開展——新教來華兩百年
(四) 1

Striking Roots, Growing and Expanding: Two
Hundred Years of Protestant Missions in
China (Part Four) 編輯室

“文化宣教”覓蹤跡——寫在馬禮遜來華
兩百年之際 6

Footprints of Cultural Missions: A Reflection
on the Bicentennial Anniversary of Robert
Morrison to China 李靈

身心養煉的神學反思 13

A Theological Reflection upon the Cultivation
of Soul and Body 陳曉東

絕望與盼望——屈原與彌賽亞主義 16

Despair and Hope: Qu-Yuan and Messianism
尤西林

生命的重、靈魂的慟

——悲劇文學初探(上) 18

The Heaviness of Life, the Mourning of Soul:
Probing Tragedy Literature (Part One) 莫非

主恩代代相伴隨 22

God's Grace through the Generations 路加

笑看死亡 24

Laughing at Death 劉良淑

延燒和平的烈火 封三

Consuming Fire of Peace 蘇卿

恩福

2007年十月 第七卷第四期 總 25

出版者：恩福文化宣教使團

Blessings Cultural Mission Fellowship

701 S. Atlantic Blvd. Suite 268B,
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、莊祖鯤、
陳俊偉、陳惠璇、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 5 頁

奉獻支票請開：BCMF

本刊有作者署名之文章，交責作者自負，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.4, October, 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 Blessings Cultural Mission Fellowship

Postmaster: Send Address Changes to

701 S. Atlantic Blvd. Suite 268B,

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.



扎根 茁壯 開展

——新教來華兩百年（四）

編輯室

基督教來華的第四個五十年（1957-2007），大陸的教會經過二十年寒冬的嚴厲考驗，漸漸進入復甦的光景；海外港、台等已有根基的華人教會持續發展，全球其他地區的華人教會則由萌芽開始，穩定成長。到了二十一世紀初，「宣教」的意識已在海內外華人教會落實，逐漸出現具體的行動。

政治運動迭起·教會摧殘殆盡

耶穌曾言：「一粒麥子……若是死了，就結出許多子粒來。」（約十二24）這個比喻固然是指祂的受死與教會的建立，同時也宣告了一項屬靈的法則：「死」在屬神的人身上發動時，「生」就能在其他的人身上出現（參，林後四11、12）。大陸教會這階段的前二十年誠然經歷了枯死，然而與羔羊生命連結的聖徒，在無盡黑夜中的禱告，卻為教會的復興奠定了根基。

截至1976年四人幫倒台、文革結束為止，二十餘年內「新中國」政治風暴連連。最重要的一些運動如，1950年在國家企業中進行的「三反五反」，1956年被指稱為「陽謀」的「百花齊放、百家爭鳴」，1957年波及社會各階層的「反右運動」，1958-60年的「三面紅旗：總路線、大躍進、人民公社」，以及1966年開始十年翻天覆地的「文化大革命」運動。有人統計，自1949年立國開始，全國性運動達七十多次。¹

標榜「無神」的共產黨政權，在建國初期的宗教政策為：一方面爭取團結宗教信徒，鼓勵他們為建設社會主義新中國效力，一方面對他們強迫進行馬克思主義教育，使宗教變質、減弱，至終消失。²政府並未直接干涉教會，但策動一些教會領袖配合政策，成立「中國基督教三自愛國運動委員會」。³對政治涉獵無多的廣大信眾，面對一波波的運動毫無招架之力，只能任憑擺佈；甚至教會領袖對政府的統戰理論與手段也缺乏了解，無法認識「三自

會」背後的運作方案，不少受尊崇的領袖也在壓力下因懼怕而加入「三自會」。截至1956年，教會已經大量合併或關閉，許多傳道人自動轉業勞動生產，還有一些離開城市，到鄉村自由傳道，而反對三自的教會領袖則紛紛被捕下監。能夠保持公開崇拜的，只有屬於「三自」的教會，參加聚會的則多半是老年信徒。

到了1957年的「反右、整風運動」，連「三自」教會都受到重創。由於「鳴放」期間，好些知名教會領袖都指出政府未能落實宗教信仰自由政策，這些人士此時都被打為「右派」，大多被勒令退職，或被判入獄。據一份統計指出，教會內「右派份子」被處決的，多達二千二百三十餘人。⁴

1958年開始，為響應「三面紅旗」，幾乎所有教牧人員都參加義務勞動；到1960年的「大躍進」期間，教會除了主日崇拜外，一切活動都停止。1963年政府推展「社會主義教育運動」，宣傳無神論為重點之一，社會上充斥著反對宗教、破除迷信的言論。信主的父母不敢向兒女提及信仰，甚至一些神職人員也宣布放棄信仰。到1964年，黨內激進派逐漸佔上風，他們將原在統一戰線內的宗教人士也視為鬥爭對象，一場更大的風暴山雨欲來。

1966年8月，紅衛兵展開如火如荼的「破四舊」運動，置身「舊」行伍的宗教遭到無情的打擊，所有教堂與廟寺無一不被佔領、破壞、或拆毀。絕大部分宗教神職人員及無數平信徒都被打成「牛鬼蛇神」、「帝國主義的別動隊、走狗」，家破人亡，妻離子散，甚至折磨至死。「三自會」被

苦難使得中國信徒只有迫切禱告，這樣的禱告使得教會向下扎根，以至能向上結果。

Facing severe persecution the Chinese believers had no other choice but to pray earnestly. Through such fervent prayer the church was able to take root deeply. As a result it bore much fruit afterwards..

迫解體，其領袖也遭批判。⁵ 表面來看，這場致命的打擊已經使教會在神州大地上銷聲匿跡了。

政風漸變·教會邁向復興

然而，自五十年代末，不願參加「三自」教會的信徒開始在家裡聚會，平均八至十人；情況緊張時，減為三、四人；最嚴峻時或會暫時終止。但有些地方即使在文革時期，秘密的聚會一直沒有停過，尤其是鄉間或山區；有時聚會安排在半夜、極偏僻之地。由於看見同胞的困苦，一些信徒更努力傳福音。他們犧牲助人的愛心、通過禱告發生的神蹟奇事，成為福音吸引人的主要動力。

苦難的洗禮使得真實的信徒愈來愈老練，對環境的抗壓力也逐漸增強。他們發現，只要有人對主忠心，神的教會就可以發展；只要有神同在，平信徒也可以負起教會領導工作。有形教會的解體，更使得信徒開始從「主的身體」來認識教會。而且，信徒也學到寶貴的屬靈功課，認定作主門徒就必須為主受苦，甚至認定苦難是信心的靈學院，而神的恩典在患難中是夠用的。苦難使得中國信徒只有迫切禱告一途，這樣的禱告使得教會向下扎根，以至能向上結果。

1976年四人幫倒台，政治風向轉變，宗教政策也恢復了文革前的「信仰自由」，「三自」與「基督教協會」兩會重新活動，各地教堂陸續開放。1978年起實施「改革開放」，而次年中美建交之後，基督教在國內更得到較大的容忍。到1980年左右，各地教會一片復興景象，不僅農村家庭教會迅速蔓延，聚會點人數可觀，城市的開放教會也有大批人湧入，其中不少是年輕人。

再度浮出檯面的中國教會，明顯分為兩派：家

庭（地下）教會與「三自」（公開）教會，而參加前者的信徒遠超過後者。家庭教會所以能與有政府作後台的三自教會抗衡，主要是因為親身經歷了順服主、走十架道路所產生的屬靈能力。不過，起初幾年雙方多半各自發展。

接下來的十年，政局峰迴路轉，改革與保守勢力此消彼長，教會難免受到影響，在艱苦中掙扎。1983年黨內的保守派在全國掀起大規模運動，⁶ 教會也受到衝激；不願納入「三自會」的家庭教會被列為「非法活動」，大批教會領袖被捕、判刑。然而，這次嚴苛的打擊反而促使家庭教會重視培訓年輕工人，開始「野地神學院」，並且發展巡迴佈道系統，差派學生到全國各地去傳福音，建立教會。1985至86年，管制曾較寬鬆，學術界的言論也較開放，國內學者提出修正「宗教是人民的鴉片」的傳統看法，肯定宗教有助於建設社會主義的物質與精神兩個文明。1989年知識界呼籲民主與政治體制改革，一時全國串連，聲勢浩大，但結果此場「民主運動」被定為動亂，在天安門釀成「六四」慘劇。此後，不少知識分子在失望之餘，更深入探索民主的根源，發現它立基於信仰，於是出現一陣「基督教熱」，大量學生與知識分子信主。

九十年代之後，市場經濟路線使得中國在物質建設上快速發展，及至邁入二十一世紀，她已經以嶄新的面貌活躍於世界舞台。中國的教會早已不再孤立，與海外的基督教界透過各種管道接觸頻繁。如今走訪中國各大城市，往往可以見到華麗的大教堂，⁷ 在城市林立的公寓中、在廣大的農村、山區中，更有數不清的家庭教會。基督信仰顯然已經穩立在神州。誠然，外在大環境時緊時緩的壓力仍舊不減；⁸ 在中國特殊的處境下，內在體制與神學建



某一農村家庭教會



可容納五千人的崇一堂(杭州)

香港教會積極對周邊各省教會提供幫助，參與培訓；基督教學術圈也與國內學者進行交流。
Churches in Hong Kong have been active in helping the mainland churches of nearby provinces, especially in training believers. Christian graduate schools also provide exchange programs and opportunities for mainland scholars to explore Christianity.

構都無先例可循，需要摸索；而形形色色的異端亦帶來相當的騷擾，這些都成為教會發展的難處。但過去五十年，中國教會在患難中依然能夠增長，已經展現出神奇的能力與作為。祂必繼續引導，讓這人口最多的國家所興起的教會，未來能成為萬國的祝福。

東方明珠·教會林立

澳門是宣教士最早落腳之地，但由於劃歸葡萄牙統管，天主教的發展遠勝於基督教。劃歸英國的香港則是基督教最早的宣教基地之一。大陸變色前後，許多人湧進這塊彈丸之地，在自由的經濟制度下，將它建設成東方明珠。教會發展在此地未受到任何限制，福音機構種類繁多。最具特色的是教會學校林立，蘊育了一片基督教思想的土壤，展現於民衆對民主、法治、社會關懷等的自覺，對社會影響深遠。在神學教育方面，香港神學院的數目和學術程度很早就超前海外各地，至今仍居領銜地位。在差傳宣教方面，香港眾教會也最先跨出步伐。

1997年香港回歸中國，兩年後澳門也重返祖國。對香港的教會而言，這無非是神為他們堂而皇之地打開了內地宣教之門。這十年來，香港教會積極對周邊各省教會提供幫助，參與培訓；基督教學術圈也與國內學者進行交流。

然而五十年來，香港基督徒的人數未超過5%，近幾年大陸人口湧進、港人大量移民海外，信徒比例有下降趨勢。物質主義與傳統文化是矇蔽人心、阻擋福音的主要因素。



台灣淡水禮拜堂已列為古蹟

寶島台灣·福音觸角伸入社會

有“福爾摩沙”（美麗）美譽的寶島台灣，原為未開化的原住民社會。十七世紀上半葉，荷蘭、西班牙人分別佔領台灣西部南北。明朝末年，鄭成功趕走荷蘭人，漢人大量移民。1683年鄭氏後代歸順清朝；1895年甲午戰爭後，台灣被割讓給日本，直到抗日戰爭結束。⁹ 1949年國民政府遷台，前後數年約有一百多萬大陸人湧入，佔全島人口約13%。

當時台灣教會已有近百年的歷史。最早進入台灣的是長老會。1865年，蘇格蘭長老會馬雅各醫生進入台南；1872年，加拿大長老會馬偕博士踏上淡水，兩人分別展開台灣南部與北部的宣教大業。從那時到1945年止，英國長老會共差派教士35位、女教士21位；加拿大長老會共差派男女教士各25位，他們設立了神學院、基督教學校、推行白話字、創辦教會報紙等。¹⁰ 日本統治台灣前期，對基督教相當尊重，但二次大戰爆發後便敵視宣教士，且在1940年底前強迫所有宣教士離境。

台灣光復後，不少原設於大陸的差會紛紛遷到台灣，五十年代到六十年代之初可謂台灣宣教史上的「黃金時代」，教會與福音機構如雨後春筍般設立。1951年，台灣南部與北部的長老會合併為「台灣基督長老教會」、台灣聖教會成立。在大陸來台人士中，國語禮拜堂、聚會所、信義會、浸信會等教派迅速發展。不少撤離大陸的西國宣教士轉而來台，構成了一支精銳的隊伍。¹¹ 1957年，承接學生福音運動的台灣校園團契成立，在校園內成立團契的浪潮湧至全省。這股青年知識分子歸主的活力，讓台灣教會顯得生氣勃勃。隨著大學畢業生留美的潮流，台灣學生工作的影響力也延續到了北美。

到了七、八十年代，為了各行各業或族群的需要，許多福音機構也應運而生。八十年代，台灣經濟突飛猛進，教會不只受物質主義、享樂文化的衝擊，也受到第三波靈恩運動的影響。1990年，主流教派與福音機構聯合成立「2000年福音運動」，推動眾教會突破困境，走出新局。以台北靈糧堂為主導的教會更新運動，在過去十幾年為台灣教會帶來植堂的新活力。九十年代後期，從事品格教育及身心輔導的福音事工得以正式進入台灣中小學校，是宣教上的一大突破。及至2005年，台灣基督教堂共3181間，¹² 外籍宣教士的角色雖不如五、六十年代，但仍有800位宣教士在台灣事奉。¹³ 台灣的福音未得之地還很多，基督徒人口比例始終未能超過3%。然而由於台灣校園團契自1979年起，每三年舉辦一次「青年宣教大會」，介紹海內外福音需要，帶動了新一代基督徒投入宣教，是可喜的現象。

大學校園內組成查經班，迅速發展茁壯，大部分人留在北美就業，進而組成教會。

In the United States, Bible study groups were organized in many university campuses for Chinese students. A lot of them found jobs after graduation and established Chinese churches in America.

華人滿天下·移民建教會

北美洲：

十八世紀初，美國逐漸成為世界宣教基地，但對本土的福音工作也不遺餘力。二十世紀之前，全美約有十間華人教會。¹⁴

二十世紀四十年代末、五十年代初，中國政治局勢改變，基督徒大量移民海外，不少人輾轉到了



北美某中文查經班聚會

美國。在一些華人牧者的帶領之下，華人教會逐漸建立起來。¹⁵六十至七十年代，美國和加拿大移民法例放寬，港、台、和東南亞的留學生大批來到，在大學校園內組成查經班，迅速發展茁壯；學成之後，大部分人留在北美就業，進而組成教會。此時，一些來自香港、台灣、東南亞的新移民也相繼湧入，教會數目快速增加。



建於九十年代的羅省華人播道會

九十年代出現另一波新移民潮，主要為來自大陸的學者、勞工。這波移民帶著屬靈的飢渴和需要到教會，為北美華人教會的成長注入了新的氣象。到二十一世紀初，美加的華人教會、查經班、和福音機構總數已超過一千五百。¹⁶

在美國信主且接受裝備的留學生，有部份搬回家鄉定居工作，對當地的福音事工產生相當大的影響力。

歐洲：

歐洲的華人福音工作始自五十年代。六十年代後，華人逐漸增加，主要來自香港和東南亞，從事餐飲業及在大學求學。八十年代中國開放之後，許多中國的學者學人前往歐洲各國修讀博士和博士後的課程，九十年代，年輕一代在出國熱潮下也跟著蜂擁而來，他們逐漸成為歐洲華人教會的主要福音對象。據統計，目前歐洲的華人已超過一百萬，多半分佈在英、法、德、意、荷、西等國。華人教會和團契約有250間，但只有一半有牧者。¹⁷

中南美洲：

六十年代初，有好些人從台灣移民到巴西等國，其中不少是信徒，在當地建立了華人教會；近十年巴拿馬、巴西和阿根廷都設立了華人神學院。2003年中、南美洲的華人就有一百多萬，如今中國在各國到處設立商品城，華人更是日益增加。然而這一地區的信徒人數遠遠落後任何一洲，好幾個國家沒有華人教會，或僅有一、兩間。¹⁸

此外，東南亞華僑人數眾多的國家，如馬來西亞、新加坡、菲律賓、印尼等地，華人教會的數目也相當可觀。¹⁹

結語：前路漫長·靈火繼焚燒

如今全球華人教會宣教意識逐漸成長，海外華人宣教士目前已有一千數百位，中國一些教會也在積極培訓宣教士。雖然各地區華人教會的差異頗大，但整體而言，華人教會要走的路還很漫長，無論是信徒質量的提升和人數的增長、禱告的熱忱、佈道及宣教的動力，神學教育等都需要神格外的憐憫。十幾年前，有些福音機構喊出「福音入中國、福音出中國」的口號，其實這是承襲二十世紀二十至四十年代，在神州大地上中國教會跨文化宣教的精神。從全球教會的角度來看，那段時期「中華國外佈道團」的成立，和「西北靈工團」及「遍傳福音團」的產生，都是二十世紀普世宣教運動的成果。

歷史巨輪已把我們推入二十一世紀，面對瞬息萬變的世局，詭譎難測的靈戰，華人基督徒不能再固步自封、心胸狹隘、眼光短淺。過去這兩百年，我們從神那裡領受浩瀚無比的恩典，先聖先賢已為我們留下佳美典範，我們必須讓靈火繼續焚燒，向福音的最前線邁進，義無反顧。環視寰宇，福音的禾場仍然眾多，被無神論、佛教、伊斯蘭教、和各類傳統信仰所影響的未得之民，他們的心猶似「堅固的營壘」，等待被神的道攻破征服。華人教會應奮起承擔宣教的責任，與其他族裔的基督徒攜手合作，把福音傳向中東、傳回耶路撒冷。

華人教會應奮起承擔宣教的責任，與其他族裔的基督徒合作，把福音傳回耶路撒冷。
Chinese churches should take up the responsibility of world missions, collaborating with Christians from other countries and bringing the gospel back to Jerusalem.

註：

1. 參「1949之後：中國幾十年的運動史」www.mitbbs.com。
2. 參趙天恩、莊婉芳合著《當代中國基督教發展史1949-1997》，13頁。
3. 建國初期，教會的衝擊如下：1950年7月「三自革新宣言」發表；1951-52年推動各教堂舉行控訴會，這運動切斷了中國教會和外國的所有聯繫；1954年，「中國基督教三自愛國運動委員會」正式成立，同年國家設「宗教事務局」，直屬國務院（政）與統戰部（黨）；4. 趙天恩，101頁註124。
5. 有些三自的高層領袖受到中央保護。參前書190頁。
6. 1983年8月「嚴打各種犯罪活動」，10月「反精神污染運動」。
7. 如，2005年落成的杭州崇一堂可容納五千人禮拜。
8. 由於家庭教會無法取得合法地位，隨時可能遭取締，信徒領袖被捕時有所聞。
9. 早在荷蘭時期，即有32名宣教士來台，但因身分為荷蘭東印度公司職員，宣教大受限制。荷蘭人撤離，傳道工作中斷。「天津條約」簽訂後，1860年9月，英國長老會駐廈門的宣教士杜嘉德看到台灣福音的需要，向差會發出迫切的呼籲。
10. 台灣基督長老教會總會歷史委員會編，《台灣基督長老教會百年史》，1965年。
11. 例如：發展教育宣教的彭蒙惠、賈嘉美，獻身醫療宣教的畢嘉士、戴德森，致力於神學教育的柯理培、戴永冕等人，都是台灣宣教史上不可不提及的人物。參，魏外揚，〈福臨台灣〉，《華人福音普傳會》47期。
12. 朱三才牧師主編，「2005年台灣基督教會教勢報告」，基督教資料中心發行。這數目比2003年的3,679所少，其主要原因係召會（原教會聚會所）稱，每一地區（按政府行政區、市、鄉、鎮）只有一所教會，故將原2003年之前召會之“小家”取消之故（例如台中市召會，分十大區外，每一大區又分若干“小家”，2003年之前將這些“小家”算為一堂會，2005年起統計上不列入之故）。
13. http://old.cccowe.org/churchreport/topic_body.asp?id=12。
14. 最早向華人傳福音的地區在舊金山，第一間華人教會成立於1854年6月。愛達荷、蒙大拿州、紐約等地教會也透過補習英文、主日學等方式來接觸華人移民、勞工。參王忠欣，〈從接受到傳揚—北美華人教會的成長歷程〉，<http://www.cwts.edu/?q=node/164>。
15. 如周主培、趙君影、于力工、焦源濂等名牧。
16. 參2006年使者協會所編《北美華人教會名錄》。
17. 參《大使命》61期，2006年4月。
18. 參《大使命》57期，2005年8月。
19. 據《華傳路》2002年3/4月的統計，馬來西亞1,000間，新加坡381間，印尼296間，澳洲181間。

《基督教與中國》第四輯



第四輯年刊收集了十八篇文章，分八方面：基督教在華史研究、當代中國宗教、聖經研究、宗教與科學、基督教與中國文化、基督教與中國文學藝術、基督教與佛教、及學術會議報導。學者們從宏觀、微觀、歷史、現狀、儒學、佛學、科學、藝術、文學等角度來思考中國基督教所面對的課題。建議奉獻10元。

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》第一輯__本（建議奉獻8元）
- 《基督教與中國》第三輯__本（建議奉獻8元）
- 《基督教與中國》第四輯__本（建議奉獻10元）
- 《任重道遠》__本（建議奉獻10元）
- 《聖經遇見小故事》__本（建議奉獻10元）

奉獻支票請寫給： BCMF

請寄至： 701 S. Atlantic Blvd., Suite 268B,

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



“文化宣教” 覓蹤跡

——寫在馬禮遜來華兩百年之際

李靈



馬禮遜



馬禮遜來華後最早翻譯的中文聖經



馬禮遜來華後最早的解經書

今年三月中，我參加了由美國國會圖書館、馬里蘭大學孔子學院和英國牛津中華神學院聯合舉辦，紀念馬禮遜來華兩百週年的學術研討會。與會期間，我順便參觀了國會圖書館所收藏的各類中文書籍。最讓我流連忘返的，就是馬禮遜來華後所翻譯的聖經和聖經注釋。這些書籍的字體、遣字造句、甚至印刷方式，今天的中國人都覺得有點陌生，它們雖然無聲地躺在玻璃櫃中，卻向每個前來參觀的人訴說著當年宣教士飄洋過海所完成的豐功偉業。

一群文化宣教士

透過一本本被時間的微風吹黃的古書，藉著《各國消息》、《中外新報》、《萬國公報》、《格致彙編》等曾經影響幾代中國人的刊物，我盡力使自己回到那不太遙遠的過去，從李提摩太、丁韜良、林樂知、理雅各等人所作的一切，尋覓先人的另一種宣教蹤跡，思想他們從上帝所領受的使命。毋庸置疑，這必定是福音的使命，要儘快讓中國人得到救恩。只不過，他們沒有像絕大多數的宣教士

深入中國內地、走進千家萬戶，向所遇見的中國人——無論老少男女、農夫學士、布衣官宦——傳講耶穌的救恩。他們乃是努力地學習中國文化、歷史，瞭解社會、體察國情，又有系統地將西方的科學、知識翻譯成中文，介紹給中國人。他們辦學校、醫院、印刷廠，出版各類報刊雜誌。他們沒有走在黑山白水之間，也沒有行在古鎮的曲徑小道上，卻直接面對整個中華民族及其歷史文化和社會；他們沒有一對一地向中國人傳福音，卻用特殊的方法使幾代中國知識分子不得不面對他們所傳播的一切資訊和知識。不能否認地，他們在福音使命之外還有一個使命，就是文化使命。

陳宗清博士在《舉目》第26期以“從文化使命到文化宣教”為題，從聖經真理和教會歷史兩條線索，梳理出文化使命和文化宣教的關係。他指出“‘文化宣教’並非是一個新的概念，其實在聖經和教會歷史中，許多聖徒都曾在他們的生活中努力落實這件事，只是沒有人用這樣的‘措辭’。說穿了，文化宣教就是把‘文化使命’和‘福音使命’結合在一起。”這是他第一次明確提出“文化宣教”的概念及確切的內涵。“所謂文化宣教，即

馬禮遜二十五年的宣教經歷為文化宣教作了最好的註解。

Morrison's 25-year endeavor in China could be looked upon as an example of cultural missions.

指各行各業的基督徒在不同的文化領域裡為真理作見證，引人歸向基督。比方說，作家可以藉文學作品肯定基督信仰的價值，詮釋福音真諦……同樣的原則可以運用在音樂、繪畫、雕刻等領域。這種文化宣教的方法基本上不是直接陳述，而是藉著‘旁敲側擊’的形式，引發讀者或受眾對真理有更全面而深入的思考。”¹

前面提到李提摩太等宣教士所從事的就是文化宣教，他們通過科學知識、文化形態、思想觀念等，引發中國知識界思考整個西方文化，以致知識分子無法迴避那深藏在科學、政治、社會、文化等背後的真正核心——基督教。本文將循著這兩百年的宣教蹤跡，把曾經在中華大地上的“文化宣教”劃分為幾個歷史階段。

舉步維艱的初創階段 (1807-1842年)

從1807年馬禮遜來華至1842年第一次的鴉片戰爭，可稱為“初創階段”，其主要特點是：舉步維艱，百業待興。

馬禮遜來華時，中國還在執行雍正時代所頒佈的“禁教令”，外國宣教士一律不得進入中國傳教，馬禮遜只得先落腳澳門。在這片完全陌生的土地上，他沒有把握自己究竟能做什麼，好在當時倫敦會給他的任務比較靈活：“由於我們對你可能立足的點不能肯定，要給你任何明確的指示、限制你的行動，都將是非常不恰當的。我們有必要完全授權，你可根據你的機智和判斷在各種場合行事。……我們希望你能找機會擔任數學家的職務，……也可以教授英語。……我們堅信你能住在廣州而不致遭到反對，一直到你達到學會漢語的大目標。……你也許有幸可以編一本漢語字典，……或更有幸能翻



澳門馬禮遜的墓

譯聖經。”²

其實，馬禮遜來華宣教並非偶然，“他亦有利瑪竇的志趣學養，幼習中國語文，立志來華傳道。……他決定專事文字宣教，與米憐合力譯成新舊約，編《漢英字典》及其他多種小冊。他計畫在澳門、廣州設立學校，受阻未成，1818年創辦英華書院於麻六甲的滿拉加，他的雜誌《察世俗每月統紀傳》（國內一般稱《察世俗每月統計傳》）已於三年前在那裡出刊，並有印刷所。”³

馬禮遜宣教二十五年的歷史中，辦英華書院、編《英華字典》、翻譯《新舊約聖經》，以及創辦各類中文雜誌絕非“無奈”，而是他的志向。他來華之前，就曾在英大博物館找到1793年由英國人帶回的一份天主教傳教士巴色譯的中文《聖經》手稿。以此為參考，從1808年開始歷時五年，完成了《新約》的翻譯。1814年起與米憐合作，又花了五年時間完成《舊約》的翻譯。至此，基督教的《聖經》得以完整地介紹給中國人。他闡述譯經的甘苦：“為完成這大任務，我不憚長期工作並杜絕社交，持以耐心、毅力、鎮靜，及不偏頗的判斷；既不徒因其新奇的工作而迷於偏愛的情感，復不因其為古代的經籍而固執私人的成見；惟希以正確的思想，恭敬的態度，戰戰兢兢，小心翼翼，而期得免誤傳上帝神言之可怕之責任。”⁴

與此同時，他又著手編纂《英華字典》，其目的在於“我希望這部字典會給以後來華的傳教士提供重要的幫助。”⁵ 1818年，馬禮遜按倫敦會指示，於麻六甲開辦近代傳教士的第一所中文學校，馬禮遜說：“該書院的宗旨，是向中國的年輕人教授英語和基督教教義，同時為了向傳教士和其他人教授中國的語言和文學。……它最終目的是在地上建立基督教的國家。文字是手段，不是目的。”⁶

“文字是手段，不是目的”清楚地點出了文化與宣教間的關係。雖然馬禮遜尚未使用文化宣教一詞，但是他自踏上中國的那一天，直到1834年病逝廣州，整整二十五年的宣教經歷為文化宣教作了最好的註解。在這二十五年中，他僅為五人施洗，也有說他帶領了十人信主。這些數字實在很不起眼，可是他所作的工作不僅為新教在中國的發展打下了基礎，也為中西文化交流奠定了重要的基石。

馬禮遜來華不久後，一些英美宣教士也踏上中土，除了米憐外，還有麥都思、楊威廉、宏富禮、柯大偉、湯雅各等人。特別值得一提的是裨治文，他於1830年受美部會差遣到中國宣教，是第一個來華的美國宣教士。他到了中國以後，除了翻譯聖經之外，還組織並參與了四個傳教組織：

1) “廣州基督教聯合會”。其宗旨是將在華的西方傳教士聯合起來，建立資料和圖書館，出版

美南浸信會傳教士羅孝全和晏瑪太等，都為日後宣教士從文化層面上進入中國作了大量的鋪墊和貢獻。Baptist missionaries such as Issachar J. Roberts and Matthew T. Yates laid a solid foundation for future missionaries to fit into the Chinese culture more smoothly.

中文《聖經》和《中國叢報》。《中國叢報》於1832年創刊，是裨治文一手創辦的英文期刊，他在“創刊詞”聲稱，該報的宗旨為調查中國的氣象、土地、出產、商情；

2) “益智會”(即“在華實用知識傳播會”)。宗旨是在中國出版中文書籍，推廣實用知



米憐牧師協助創辦的「察世俗每月統記傳」是第一本現代誌，分「神理」「人道」「國俗」等部分。



宣教先鋒米憐牧師 (1785-1822)

識，開啓中國人的思想。⁸ 裨治文為該會秘書；

3) “馬禮遜教育協會”。在廣州的外國人於1836年為紀念馬禮遜，成立了旨在“在中國開辦和資助學校，教中國少年懂中文和英文，並通過這個媒介，把西方的各種知識傳送給中國人。”裨治文也是該會的秘書。他在成立大會的演講中

指出：“在社會、道德、國民性方面，教育肯定比在同一時期內任何陸海軍的力量、最繁榮的商業刺激、任何其他一切手段的聯合行動，所產生的變化更為巨大。”⁹ 他還向英美各國呼籲，委派教師前來中國。美國耶魯大學特派該校畢業生布朗偕夫人於1839年抵達澳門，開辦了“馬禮遜學堂”；

4) “中華醫藥傳教會”。這也是裨治文深受馬禮遜影響而從事的一項事工。馬禮遜剛到澳門不久就宣導，以施醫贈藥為佈道的手段。他於1820年在澳門開中醫診所，為貧苦人治病。裨治文也呼籲美部會派醫生來華。1834年美國著名的醫藥傳教士伯駕應徵來華。1835年11月，伯駕在廣州新豆欄街3號開設眼科醫局，又稱“新豆欄醫局”，這是西方傳教士在中國開設的第一所西醫醫院。

在第一次鴉片戰爭之前，來華美國宣教士還有

衛三畏，他協助裨治文辦理《中國叢報》，他後來所著的《中國總論》是美國第一部漢學著作。美南浸信會傳教士羅孝全和晏瑪太等，都為日後宣教士從文化層面上進入中國作了大量的鋪墊和貢獻。

迅速擴張的第二階段 (1842-1900年)

第二階段(1842-1900年)的主要特點是：雍正的“禁教令”被一系列不平等條約化為烏有，西方宣教士的宣教活動不僅全部公開化，而且全國化。宣教事業迅速發展的同時，西學東漸的速度也前所未有，當然，同時“教案”也層出不窮。

從1844年的《中美望廈條約》開始，直到1860年的《天津條約》，一些鴉片戰爭之前來華的宣教士，在協助本國政府與滿清當局制定“條約”的同時，不斷將有利於宣教的“條款”悄悄地塞進這些“條約”中，逐漸獲取了一些傳教的“特權”。比如，裨治文和伯駕在協助美國專使顧盛(Caleb Cushing)制定並簽署《望廈條約》時，就將“一、大合眾國民在通商各港口貿易，或久居，或暫住，均准其租賃民房，或租地自行建樓，並設立醫館、禮拜堂及殯葬之處。”作為第十二款寫進條約之中。這樣的條款陸續出現在日後各國與滿清當局簽訂的條約中。

寬容條款

這些傳教“特權”最重要的一條，莫過於寫進《天津條約》中的“寬容條款”。在第二次鴉片戰爭中，清政府被迫簽訂了一系列不平等條約，包括《天津條約》、《北京條約》和在上海訂立的《中英通商章程善後條約》。在1858年《天津條約》以及1860年《北京條約》的簽訂過程中，宣教士都發揮了重要的作用。

《中美天津條約》第二十九款“耶穌基督聖教，又名天主教，原為勸人行善，凡欲人施諸己者亦如是施於人。嗣後所有安分傳教習教之人，當一體矜恤保護，不可欺侮凌虐。”

《中法天津條約》第十三款：“天主教原以勸人行善為本，凡奉教之人，皆全獲保佑身家，其會同禮拜誦經等事概聽其便，凡按第八款備有蓋印執照安然入內地傳教之人，地方官務必厚待保護。凡中國人願信從天主教而循規蹈矩者，毫無查禁，皆免懲治。向來所有或寫、或刻奉禁天主教各明文，無論何處，概行寬免。”

這就是“寬容條款”。其主要意思是，不平等條約的保護範圍不僅是外國傳教士，也包括中國信徒。這不但干涉了中國的內政，而且從此把中國



裨治文牧師(1801-1861)向中國介紹西方文化科技創「中華益智會」「馬禮遜教育會」等

從事文化宣教的傳教士積極辦報、出版、建學校、辦醫院，翻譯各類書籍，創辦各種學會，為中國尋求“西學”提供各種便利條件。Missionaries dedicated to cultural missions published newspapers, set up printing companies, built schools and hospitals, translated books and organized learning societies to provide opportunities for the Chinese to pursue knowledge from the West.

的信徒和廣大的人民分裂開來。中國信徒成了所謂的“教民”，受“洋人”的保護，幾乎同樣享受“治外法權”。

美國著名史學家賴德烈對“寬容條款”曾有如下評論：“條約不僅使傳教士，也使中國信徒歸於外國權力的保護之下。這給入教的人一定的保障，對增加教會人數來說，起了刺激的作用。但這項條款也有它的不幸牽連與後果。它勢必使中國信徒脫離中國政府的管轄，而使教會團體成為分佈在全國各地受外國保護的‘國中之國’。”事實也是如此，因為“信徒”即使犯了法，也可以不受中國法律的制裁，因此各色各樣的人都“湧進”教會，甚至許多地痞流氓也混入教會，橫行鄉里。加上個別西方傳教士仗著這些“條款”有恃無恐，許多教案由此產生。迄今為止，中國政府對於任何外國政治勢力插手中國民衆的信仰及宗教團體一向特別敏感，這也許是原因之一吧！

興辦學校

這段時期從事文化宣教的宣教士們能大展宏圖，主要原因有二：

一是滿清政府自第一次鴉片戰爭開始，對外戰爭一敗再敗，滿清皇朝和全國上下無不落入空前的“危機感”，“自強”的呼聲迭起，“師夷之長技以制夷”成為共識，朝廷內外人士，從林則徐、魏源和徐繼畲，到曾國藩、李鴻章、左宗棠，以至康有為、梁啟超和譚嗣同等，雖然許多方面意見相左，但是“用夷變夏”這點確是一致的；

二是從事文化宣教的傳教士們順應了中國社會“自身圖強”的內在需要，積極從事辦報、出版、建學校、辦醫院，翻譯各類書籍，創辦各種學會，為中國社會人士尋求“西學”提供各種便利條件，而且他們身體力行，成為中國近代社會現代化的參與者。

首先就傳教士們興辦學校來講。“南京條約後，傳教士即向新開口岸擴張，天津條約後，傳教士更可自由至各處傳教，傳教事業因而迅速展開，教堂學校亦隨之而興建。光緒三年初（1877年），已設有三百四十七所學校，收容學生達五千九百一十七人。”¹⁰

對於究竟為何辦學？當時傳教士本身也有不同的看法，1877年在上海舉辦的“第一屆在華宣教士大會”（The First General Conference of the Protestant Missionaries in China）中，“為何辦學問題”成為激烈辯論的話題之一。一方堅持“辦學是為了傳教，教育只是傳教的工具”；另一方則認為“教育是主要的，宗教是次要的”，雙方各執一端，相持不下。對今天的華人教會來講，前者的觀點不需要

多費口舌說明，但是至於後者，究竟其根據為何，就有必要闡釋。當時在會上挺身而出，為“教育為主，宗教其次”據理力爭的是狄考文牧師（Rev. C. W. Mateer），他說：“我認為教會教育之目的，在培養幼童的智力、德性和宗教信仰。不僅使他們成為上帝的功臣，維護並宣揚基督的真理，並藉教會學校傳授西方文化與科學知識，提供物質方面與社會方面的貢獻。此種貢獻至為需要，最易證明，且最實際，為大眾樂意接受。”此話一出，就得到馬肯茲（Mackenzie）的贊同，“我欽佩狄考文的遠見，贊成他的看法，傳教士的職責，應該培育正在中國成長的教會，使之成為有教養、有智慧的教會。我們應盡全力提供高等普通的基督教教育（Liberal Christian Education）。”¹¹

既然要推廣高等公共教育，就應有合適的教科書，於是一個專門為教會學校編撰教材的委員會“益智書會”（School and Textbook Series Committee）就應運而生。丁韞良（W. A. P. Martin）擔任該委員會的主席，委員有韋廉臣（A. Williams）、狄考文、林樂知（Y. J. Allen）、利啓勒（R. Lechler）和傅蘭雅（John Fryer）等。當時從事文化宣教的幾位主要人物幾乎都在該委員會裡。經過幾年努力，包括數學、天文、測量、地質、化學、動物學、歷史、地理、語言、音樂等科目在內的一整套教科書問世了，且按程度分成初等學校和高等學校兩套教材。到1890年，共計編寫出版了50種各類教科書，加上經過審定合乎學校使用的書籍48種，共出版了98種各類教科書，為近代中國教育發展作出了不可磨滅的貢獻。

出版事業

這段時期，傳教士推動的事業，對中國現代化影響至深。最值得一提的是出版。“廣學會”是當年傳教士所設立最大的出版機構。最初是韋廉臣於



丁韞良



林樂知



傅蘭雅

李提摩太帶領的廣學會以中國知識分子為主要對象，大量翻譯出版各類科學書籍，介紹西方文化和思想觀念。To help the intellectuals, the Christian Literature Society for China, headed by Timothy Richard, translated many science series and other books for the purpose of introducing western knowledge.

1884年組織出版社Chinese Book and Tract Society。同年，麥都思在上海設立“墨海書館”，出版宗教和科學方面的書籍。1887年，“墨海書館”因故解散，將印刷設備和財產全部贈與韋廉臣。韋廉臣便在上海組織“同文書會”(Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese)。

1890年韋廉臣去世後，慕維廉繼任。1892年起，由李提摩太掌管。李提摩太將會務方針進一步拓寬。韋廉臣說過“科學和上帝分離，將是中國的災難”¹²，故他比較注重傳教，李提摩太則主張宗教宣傳和世俗知識並重。他認為，中國迫切需要物質的建設和社會的改造，因此世俗知識的介紹顯得更為重要，他並認為，這也是“感化”中國人的有效方法。¹³ 他還說：“別的方法可以使成千的人改變頭腦，而文字宣傳可以使成百萬的人改變頭腦。”他曾計算，從馬禮遜開始，一百年之內中國人皈依基督的人不過將近二十五萬人，而當時中國有四億人，每年人口增長近四百萬，信徒增長不到兩萬，何時才能讓所有的中國人信主？所以必須設法“迅速感化全中國人民”。¹⁴ 1894年，“同文書會”的中文名稱改為“廣學會”。1905年年會期間，季理費(Rev. D. MacGillivray)建議其英文名應為“Christian Literature Society for China”，而中文名稱不變。

在李提摩太的帶領下，廣學會以中國知識分子作為主要對象，大量翻譯出版各類科學書籍，介紹西方文化和思想觀念。截至1902年，出版了韋廉臣的《格物探源》和《治國要務》；慕維廉的《大英國志》、《天文地理》、《地理全志》、《知識五門》；花之安的《自西徂東》、《性海淵源》、《教化議》、《西國學校》；安邦羅的《救世教成全儒教》；傅蘭雅的《格物須知》初一、二集及其他自然科學須知共二十三種；丁韞良《萬國公法》、《公法會通》、《公法便覽》、《富國策》、《格物入門》、《聞見選錄新編》；林樂知《中西關係略論》、《列國歲紀政要》；李提摩太《救世教義》、《八星之一總論》、《五洲教務》、《中國四大政考》、《三十國志要》、《七國新學備要》、《華英讞案定章考》、《大國次第》、《時事新論》、《西鐸》等

¹⁵。

這些著作拓寬了當時中國知識分子的視野，對

推動社會現代化的進程起了無可估量的作用。中國人對西方人來華的目的甚為猜疑，西方人也知道，韋廉臣就曾說過：“華人認為西人‘不避河海之險，不憚跋涉之勞，且航海梯山，所費不貲；拋家舍業，所系非輕；使其別無所圖，當不至若是之愚也。……(彼)心懷叵測，一窺中國之形勢，一探中國之虛實，一伺中國之罅隙，而其顯而易見者，先在盜中國之寶藏。’”¹⁶ 中國人看到這些洋鬼子漂洋過海，捨身忘死來到中國，必有所圖，所謂「非我族類，其心必異」。所以，無私的將西方科學知識傳授給中國人，幫助中國人更多地瞭解西方，使更多知識分子能夠掌握現代科學知識等等，這也是一種生命的見證。

李提摩太就是一位融入到中國社會、與中國人同呼氣共命運的“洋人”，他積極介紹西方科學知識給中國，就是要讓知識分子知道怎樣才能使自己的國家強大起來。他認為：“中國自東西接觸以來，雖略有進步，但中國本身仍多災害，失地、賠款、出口減低、各地飢荒、暴動，時有所聞，其根本原因則在中國的無知，故應盡力介紹西國之所以興，而中國之可興而不遽興者(約有五端，即交涉之益、商賈之益、運貨之法、格致及工程之學、行善之實際工作等)，應早實施，以促進中國之福利。數十年之後，中國不但可馳名於亞洲，更可為五洲第一等之大國。”¹⁷

在這一時期，從事文字出版的機構有：1862年創辦之福州衛理公會羅紮裏奧·瑪卡爾書局；寧波聖公會“聖三一出版社”；1877年創辦的上海益智書會；汕頭長老會出版社；福州主教團出版社；漢口蘇格蘭聖經書局，漢口聖教書會等。¹⁸

醫療事工

醫療衛生自伯駕在廣州開創以來，也有了很大的發展。首先，美國長老會嘉約翰牧師於1854年來到中國，接替伯駕主持眼科醫局，其間短暫回國後，於1858年再到中國，第二年他重開醫局，命名為博濟醫院，成為中國最早的教會醫院。嘉約翰擔任院長達四十四年之久。他不斷地擴大醫院的規模，1866年利用在海外募到的資金建成了新的醫院，1898年又建了近代中國第一所精神病醫院。他一生共診治七十四萬人次，施行手術四萬九千人次，並花大量精力將西醫知識介紹到中國。從1859年至1871年，共出版五本醫學著作：《西醫略釋》、《眼科撮要》、《割症全書》、《炎症》和《化學初階》。1872年又出版了《裏紮新編》、《花柳指迷》、《衛生新編》；1873年出版了《內科闡微》、《皮膚新編》；1883年他又出版了《內科



李提摩太

1900年後，大多數傳教士認識到，應該將傳教重點更多放在使中國社會基督教化，而不是僅僅轉變個人的信仰。After the year 1900 most missionaries realized that the focus of missions should not only be on personal conversion. The effort to transform Chinese society in light of biblical truth should also be taken seriously.



嘉約翰

全書》六卷本，1884年出版了《體用十章》，1888年出版了《實用化學》，等等。¹⁹

嘉約翰除了著書傳播西醫知識，1887年還在香港開辦了南華醫學院。他為中國培養了150名醫生，一生所履行的誓言是：“為了基督，要愛病人如同兄弟”。1900年以前，傳教士在中國共建了約四十餘所醫院及診所，除

了廣州的博濟醫院外，其餘規模都不大。

空前發展的第三階段 (1900-1949年)

義和團動亂以後的二十年中，中國教會進入了一個黃金時代。1904年，基督教徒已從1901年的八萬人增加到十三萬人，1914年到二十五萬人，比1901年增加兩倍以上，1918年已增至三十五萬人。不到二十年，信徒人數淨增二十七萬人，為1900年的三倍半。1901年，傳教士人數是1500人，到1914年激增至5400人，……1919年，基督教新教共有6636位傳教士，分佈於各省的693個傳教點。²⁰

這種變化的主因是：（1）教會內部反省傳教的方式後，相應做了重大調整，特別是對教會和傳教士參與政治和外交活動作了相當的限制；

（2）對於教會和社會的關係及傳教士和信徒在法律中的地位也作了深刻的檢討。赫德認為：“教徒和傳教士的地位得明確，為此制定的條款必須是完整和嚴格執行的。當教徒皈依基督時，並不意味著不再是中國臣民。像其他中國臣民一樣，他們必須繼續遵循所屬國家的法律，並提交該國法庭。傳教士僅僅是傳教士，必須限制為從事傳教工作，避免任何干預中國官方有關訴訟和調解之舉。只有堅持這些原則，地方人民、省級官員和中央政府的敵意才是非武力的；才能改變目前傳教工作無能的狀況。”²¹ 這是對信徒——無論是西方傳教士或中國信徒，自“寬容條例”被寫進《天津條約》後所有的“特權”心態，進行了批評和悔悟。

（3）1900年以後，大多數傳教士認識到，應該將傳教工作的重點更多放在使中國社會基督教化，而不是僅僅轉變個人的信仰。因此，“越來越多的基督（新）教傳教士走出十九世紀的禮拜堂，積極參與教育、醫療和慈善工作，並投身於二十世紀的改革大潮。在婦女教育（1915年開辦金陵女子

大學）、反纏足運動、青年會和女青年會，關注都市和勞工的問題，賑災救荒、公共衛生（消滅肺結核、滅蠅運動）、建造公共運動場和娛樂設施、反鴉片運動、科學地研究農業（由金陵大學農林學院發起）等活動中，基督教傳教士要麼是倡導者，要麼是積極的參與者。”²² 正是在這個大環境中，文化宣教得到了空前發展。

教育事業

就中小學而言，693個佈道機構幾乎每個都辦了一所小學，還一起辦了306個高小和141所中學。1919年在校的初小學生共3,752,982人，高小學生388,941人，初中生279,621人。教會學校不僅聘用外籍教師，也聘用了8,000名中國男教師和3,000名中國女教師。在高等教育方面，1920年，已有二十所基督教大學和一所天主教大學。基督教大學最終合併成十三所綜合性大學，1920年在校大學生有2017人，到1925年達3500人，佔全國在校大學生的12%。到1930年代，這些大學的教材日益世俗化，教師和學校管理人員也逐漸中國化。²³

醫療衛生

此時，教會辦的醫院也發展很快。1919年教會辦的醫院共有326所，病床總數達16,737張，共有464名外籍醫生和206名外籍護士，中國的義務人員有2,600名，但是多數沒有正式資格。這些醫院大多集中在東南沿海一帶。據《基督教差會世界統計》所載：到1937年止，病床總數達到21,000張，小型診所也達到600所。除了興辦醫院，教會還從事衛生教育。為了推進這項工作，中華基督教博醫會在漢口成立了中心機構，1915年成立公共衛生委員會。公共衛生委員會和新成立的全國藥學會，在青年會的邀請下，於1916年聯合組成了中華公共衛生教育聯合會。1920年，經各方同意，改名為衛生教育協進會。同年，女青年會全國協會和中華基督教教育會加入該協進會。²⁴

教會也十分注重醫學教育，到1913年共建立了十一所小型醫學院，其中八所為男校，三所為女校。北京的協和醫學院大致接近西方醫學院的水準，而1936年正式脫離教會獨立。這時期教會醫院的變化，還反映在醫務人員觀念的變化。十九世紀初，教會的醫生認為自己首先是傳道人，其次纔是醫生。所以，在給病人看病時，首先就是要讓病人知道福音。後來，醫療工作逐漸專業化，與教育工作專業化的觀念轉變一致。

文化使命和福音使命結合一體，即文化宣教是也。

Cultural missions combines the cultural mandate and the evangelistic mandate as one mission.

文字出版

進入二十世紀，教會的文字出版事業比十九世紀的規模更大，影響卻不如前。以“廣學會”為例，李提摩太在政治上不贊成革命。面對中國當時難以阻擋的革命洪流，他於1916年離開中國，接替他擔任“廣學會”督辦的是加拿大傳教士季理斐，他改變李提摩太擴大世俗性讀物的作法，專以宗教性讀物為主。加上辛亥革命成功，科舉制度廢除，士大夫群體也隨之瓦解，讀者群已今非昔比。

同時，二十世紀初，國人自辦的文字出版事業日漸興盛，留學回國的“海歸”們和一些大學出版物漸漸成了文字出版領域內的“主旋律”。廣學會在思想觀念和輿論上引導知識分子的功能日漸衰退。在過去的二十五年間，廣學會主要是以非宗教性出版物為主，共發行了120種各類書籍，宗教性書籍僅48種。到季理斐領導時，中國正經歷五四運動、非基督教運動、五卅運動、國民革命軍北伐等重大政治事件，季理斐與上述事件保持距離，絕不參與，而且堅持廣學會是“專出基督教書籍以為播道之用”的機構。在1924至1925年年報中聲明：“雖然我們對於中國的民族懷有同情，但我們避免站在任何一邊。”甚至強調廣學會是一個“文字佈道”機構。這個轉變所產生的影響，也確實值得我們今天深思，如何在“文化”和“宣教”這兩者之間有更好的平衡。儘管如此，到1927年為止，廣學會共印書刊1000種，平均每年出版新書和勘印舊書100餘種。在推動近代中國社會進步的歷史中功不可沒，所產生的影響至今餘波猶存。

結論

兩百年過去了，傳教士們在文化宣教的路上留下了自己的蹤跡，他們的開拓精神實在令人欽佩。傳教士的基本職責就是傳教，可是就有這麼一群人卻有不同的領受，願意從事非宗教的活動來為中國服務。誠如丁韞良所指出的：“到中國來的傳教士，如同到其他國家去的人一樣，其最初的動機是引導人接受基督教，而他們工作的偶然結果，實推廣了世俗知識。對世界已帶來充分的無可估量的好處，對中國則尤其如此。”²⁵ 林樂知也認為，基督教的傳播必須有良好的環境，而開辦學堂、翻譯西書、發行報刊，可以減輕社會對教會的誤解和敵意，“闡述耶教、介紹西學，決難囿於講壇，徒恃口舌，必須利用文字，憑藉印刷，方能廣佈深入，傳之久遠。”²⁶

李提摩太一貫認為，世俗事務與宗教事務從來就是密不可分。1900年，在紐約舉行的基督教普世宗教大會上，他指出：“基督教文字事業應當和上

帝的作為一樣廣闊，要和人們的需要相適應。”又說“宗教性”這個詞在十九世紀末被人歪曲了；根據《聖經》，上帝創造的世界包括各個方面，一切有利於人類的事業都具有“宗教性”。把事物嚴格區分成“神聖的”和“世俗的”是非常錯誤的，“要知道從摩西和偉大的猶太先知時代直到現在，政治和真正的宗教是無法分開的”，“我們要建立天國在地上如同在天上一樣”。

針對有人批評教會出版的非宗教性書太多時，李提摩太回答說：“對一般性書籍比純粹宗教性書籍出版更多之趨向的批評，我們並不迴避。因為究竟什麼是神聖的，什麼是世俗的，這種細緻的差別我們並不重視。對上帝來說，一切服務工作都具有同等地位。只要我們所灌輸的知識是正確的，誰能說這不符合基督教的實質呢？”²⁷ 這樣的“看見”即便在今天的教會也是“慧眼獨具”，“和者必寡”。可是我認為，以李提摩太為代表的這樣一個群體，在中國近代歷史上所留下的蹤跡，正可以用陳宗清博士所闡述的：他們所做的，就是將“文化使命”和“福音使命”結合一體，即“文化宣教”是也。

作者為基督教與中國研究中心行政總監。

註：

1. 陳宗清，〈從文化使命到文化宣教〉，《舉目》，第26期，2007年5月，18-21頁。
2. 《馬禮遜回憶錄》第一卷，95-97頁，《倫敦會給馬禮遜的指示》，1807年1月20日。
3. 金耀基等著，《中國現代化的歷程》，156-157頁，郭廷以，《近代西洋文化之輸入及其認識》。
4. 簡又文譯，《傳教偉人馬禮遜》，香港：基督教輔僑出版社，1960年，96頁。
5. 顧為民，《基督教與中國近代社會》，99頁。
6. 簡又文譯，《傳教偉人馬禮遜》，86-91頁。
7. 顧衛民，《基督教與近代中國社會》，103頁。
8. 參閱，《中國叢報》第三卷，378-384頁。
9. 《中國叢報》第四卷，90頁。
10. 林治平主編，《近代中國與基督教論文集》，197頁，王樹槐，《基督教教育及其出版事業》。
11. Records of the General Conference of Protestant Missionaries in China, 1877, Shanghai 1877, p.178, p.203.
12. Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p.519-531.
13. 《近代中國與基督教論文集》，246-247頁。
14. 江文漢，《廣學會是怎樣一個機構》，7-8頁。
15. 顧長聲，《傳教士與近代中國》，171-172頁。
16. 《萬國公報》第五卷，49期，19-20頁。
17. 同上，60期，5-6頁。
18. 《中華歸主——中國基督教事業統計‘1901-1920’》（下），1027-1031頁。
19. 顧衛民，《基督教與中國近代社會》，249-250頁。
20. 《劍橋中華民國史》第一部，179頁。
21. Robert Hart, "These From the Land of Sinim: Essays on the Chinese Question," London, 1901, p.107.
22. 顧衛民，《基督教與近代中國社會》，353-354頁。
23. 《劍橋中華民國史》第一部，184頁。
24. 同上，186-188頁。
25. 顧衛民，《基督教與近代中國社會》，389-391頁。
26. W. A. P. Martin, "The Awakening of China," New York, 1907, p.281.
27. 姚頌齡，《影響我國維新的幾個外國人》，台北，1971年，第67頁。
28. 江漢文，同前，《文史資料選輯》第43輯，北京，1980年，23-24頁。

身心養煉的 神學反思

陳曉東



2007年是華人教會紀念馬禮遜牧師來華宣教兩百週年的一年，中國大陸基於歷史觀點的不同，選擇低調以對。反觀海外華人教會，慶祝聲不絕於耳。編輯大型叢刊有之，作巡迴展覽有之，舉辦學術會議有之，跨宗派慶典活動有之。讓人頓生喜氣洋洋的感受。

然而，基督教在中華大地上的宣教事業距離目標還是非常遙遠。以非正式統計，今天基督新教在中國大陸的人數約八千萬，從絕對數字而言，當然是非常龐大，但是以人口比例而言，僅僅是十三億人口中的6.2%左右。以2004年香港教會普查為依據，基督徒佔香港人口的4%左右。這數字實在算不上令人滿意。從宣教的角度的反省，我們必須承認，教會依然是中國社會與文化中的少數族群。

為甚麼二百年來無數宣道士與教會的努力只得到個位數的增長？我認為有幾個重要原因，阻礙著教會在中國社會的發展：（1）教牧與信徒缺乏宣教熱誠與動力，（2）宗派之間互相抵銷彼此的工作，（3）缺少足夠的宣教經費與人手，（4）政治及傳統文化與宗教的抵制，（5）狹窄的神學邏輯與解經觀點束縛了教會的宣教工作。

上述原因之中，我認為第四及第五項是教會所面對最基本的文化與神學問題，也是教會群體常常忽略的問題。概括而言，當華人基督徒有意無意地以一種「妖魔化」的眼光輕蔑看待華夏五千年的

文明，中國歷史便也以偏激的情緒回敬基督教會：「多一個基督徒，少一個中國人！」¹ 1900年的義和團暴亂，依然是盤旋在基督教會頭頂的魔咒。我認為基督教不在聖經釋經與神學思想上解除魔咒，恐怕下個一百年，教會的增長依然在個位數字上掙扎。

本文不在宏大的神學理論上糾纏，而著眼於一個事實的側面，探討身心修養與基督信仰在中國文化中互動的關係，藉此個案尋找化解基督信仰與華夏文明深層衝突的契機。

華夏文明以身心養煉為基礎

華夏文明看重身心養煉，由來已久。成書於戰國時代的《黃帝內經》就批評時人「以酒為漿，以妄為常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散為真，不知持滿，不時御神，務快其心，逆於生樂，起居無節。」² 相反，古人能夠安享天年的原因在於他們知「道」，即是指人「法於陰陽，和於術數，食飲有節，起居有常，不妄作勞。」³ 中國古代賢人看重生命的養煉，面對惡劣的生存環境，以舞蹈為調適之道，古文獻記載：「陰康氏時，水瀆不疏，江不行其原，陰凝而易悶，人既鬱於內，腠理滯著而多重髓，得所以利其關節者，乃製為舞，教人引舞以利導之，是謂大舞。」⁴

從「大舞」發展出導引之術，莊子植根於這個養煉的傳統，並記載之，而為江海之士、避世之人、閒暇者所喜愛。「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已。」⁵ 晚近出土的《行氣玉佩銘》說：「行氣，深則蓄，蓄則伸，伸則下，下則定，定則固，固則萌，萌則長，長則退，退則天。天機樞在上，地機樞在下。順則生，逆則死。」從大舞到吹呴呼吸，從導引行氣到內丹練養，再到如今流行世界的各式太極拳流派，華夏先賢以剛柔並濟之身位，教化子孫以身體作為接引天地精神之氣，調和安立性命之所在。華夏文明是複雜繁多的文化複合體，儒家的倫理教化固然扮演了重要的社會功能，但是養生吐納傳統則為道家所承托，醫家所發展，為佛教所吸納，在民間開花結果。導引養生，負擔起芸芸眾生追求長生、久視、生命不死的希望

與夢想。

德國神學家孔漢思（Hans Kung）注意到中國的養生之道，視治療疾病不僅是修復某器官的醫療行為，而是解決體內各種能量失衡的方法。治療疾病不應當只著眼於病徵，去修復心肝脾肺等生理器官，而是撥亂反正，使身心與天地恢復和諧的關係。人生於大的生態環境之中，疾病是人在互相依存的生態中，身體器官、經絡、逆天天地生機所生的亂象。

長「壽」者是天地人共生和諧的理想狀態。導引吐納代表一種機體統一的知識論，修道者視宏觀宇宙與微觀身體彼此感應，在陰陽法則交替的動態存有中，個人以行拳（大舞），吐納導引與儉樸而美的養生方式，尋求與天地共生的法則。⁶ 道德經說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」又說「人法地，地法天，天法自然。」⁷ 在天道生機勃勃的氣象之中，賢者觀萬物並作，大道運行，體察歸根返道的契機。根植於這個悠遠的養煉導引傳統，華夏文明發展出傳統醫學、吐納導引、內丹療法、以及千姿百態的「功」法。淺見者常以武術為鄉野鄙夫所習之雕蟲小技，豈不知這是始源於炎黃祖宗，援舞入道，抵抗邪惡亂象之功架。通拳術者必修導引，修導引者必尋根返道。無數的拳經是個人對養煉導引經卷的注釋與體會。⁸

道成肉身肯定身心氣息的地位

比照華夏民族所看重的身心養煉之學，基督教教義歷史則側重在對身體亂象所發的猛烈批判。以保羅為例，他在羅馬書及其他書信中就嚴厲批判羅馬帝國縱情聲色的亂象，⁹ 引發了後世對於保羅神學中「肉體觀」的激進解讀，從而深刻影響了基督教信仰對身體的觀感。並且促成了羅馬帝國晚期的禁欲風潮、中古世紀的修道院生活，以及近代清教徒壓抑身心的思想。¹⁰

然而這並非事實的完整圖像。綜觀希伯來聖經與新約教會的人觀，可以看出基督教教義與希臘傳統的主流二元論是相對立的。早期教會的人觀牢牢地扎根於「道」成為「人身」這一核心啟示之中。耶穌基督的降生、在世的事工、十字架的苦難與復活的論述，超越了靈魂與身體二元對立的希臘傳統。基督教信仰是對希伯來傳統的新見證，依然看重生命氣息有其不可替代的意義，生命出於上主的恩典，人在氣息之中尋求與主面對面。所以生命是天人相通的機體，而不是希臘人所以為的靈魂與肉體的戰場¹¹。希伯來聖經看重生命與上主同在的喜悅，《雅歌》以濃烈的愛欲傾述男女或者人神之間的渴慕。與此相反，痛苦與死亡被視為人神關係的不和諧與終結。所以「道」成了「人身」，住在我們

們中間（約一1）是救恩歷史中一個偉大的宣告。基督降生為人，不是幻影論者（docetist）所說的幻象，而是真真實實地住在我們中間。而且祂以自己的生命作為食物，餵養住在祂裡面的人，「吃這食物的人，必活到永遠」（約六59）。

因此，教會的聖餐禮拜揭示著基督教會的信念，即道成肉身與復活事件肯定了身心氣息在創造秩序中的本體地位。身體既不是靈魂的監獄，也不是理性與智慧的業障，而是人神和好的場域。新約學者布特曼指出，教會拒絕接受靈智教派靈魂先在的講法，這是正確的洞見。¹² 新約教會對身心的重視早已在耶穌大量的醫治事工中顯露，死而復活的神學宣告更說明上主的榮光必勝過死亡的軀體。

保羅的神學也反映了他對身心成聖的深入理解。他的言談之間的確存在「肉體」與「屬靈」論述的張力，但是所謂「肉體」，並非指人的身心氣息，而是指身心氣息遭受扭曲的墮陷狀態，與之相對的是「屬靈」的論述，即是指因為上帝的恩典與醫治，墮陷的身心得以更新成為「聖靈的殿」（林前六19）。保羅認為上主從未否定人的身心，因為神要照其心意，「在日期滿足的時候，使天上、地上、一切所有的，在基督裡同歸於一。」（腓一10）身心氣息出自神的創造與澆灌，特別是人照著神的形象與樣式所造（創一27），所以就其本質而言，應當是「屬靈」的。保羅所寫愛的頌歌（林前十三4-14）、聖靈所結的果實（加五22-25）等信息，無疑指出在愛的超驗動力之中，人的身心能夠漸次脫離失序的墮陷狀態，透過基督的聖體，分沾基督充滿榮光的生命，與他人共同顯現為上帝的「祭司的國度」和在基督裡的「新創造」。

保羅對個體生命與團體意義的思考，其實是對新柏拉圖主義與靈智思潮「敵視世界」的批判。雖然在人的經驗裡，靈魂與肉體存在某種對立（例如，羅七18-19），但是他更注重的是「裏面的人」日日更新，最終成為「屬靈人」（林後四16）。就保羅而言，一個沒有身體的生命是難以置信的。因此，他提出了「屬靈的身體」的概念¹³，並且宣告：基督從死亡中復活，預示著聖靈也參與在信徒的生命中，「使你們必死的身體又活過來」（羅八11）。德裔哲學家藍德曼（Michael Landmann）指出，柏拉圖傳統把靈魂放在與肉體對立的位置，認為只有靈魂的不朽，但是初期基督信仰作為希伯來傳統的延續，堅定地反對任何肉體—靈魂的二元論。

開展身心和諧的成聖觀

反思上述所言，我們要問，基督徒能以身心的養煉為肇始，開展一種著重以身心和諧的成聖觀或

因信稱義並非與成聖對立，也不是分屬兩個階段，更不應當引發輕忽身心修養的態度。

Justification by faith is not in opposition to sanctification, nor is it to be regarded as a separate stage. It should not lead to the negligence of the cultivation of soul and body.

是屬靈的身體觀嗎？我想，現今在神學思想上還缺少必要的共識來處理這個問題，特別是因基督教深深沉浸在宗教改革以後所強調「因信稱義」的釋經語法中。我們對援身返道的想法深表懷疑，因為在「因信稱義」的神學語句之中，任何「修身」的作法都會被視為累積功德的行為。如果我們肯定修身的需要，就可能會引發基督救贖的有效性及獨一性的「救贖論」問題。所以，除非我們以新的視角來審視「因信稱義」的教義，否則，以目前華人的神學思維無法承載與回應身心養煉的現象與實踐。

所幸從上世紀七十年代起，芬蘭赫爾辛基學派所主導的「路德神學的新探索」引發出對馬丁路德稱義觀的突破性解讀。這一學派的大旗手曼·多默 (Tuomo Mannermaa) 教授力爭，馬丁路德對於稱義的觀點與後世新教教會對他的解讀有明顯的差異。舉例而言，流行於世的「因信稱義」教義，其實是受到後世的信仰宣言所規範，而其中原始的文獻皆出自墨蘭頓之手。這些宣言多半具時代性，針對當時的信仰爭議，並未能全面理解路德的神學洞見。曼·多默聲稱，路德並未將稱義與成聖一分为二，而他的因信稱義觀也非一種法庭式的宣判，而是指出基督以一種「真實-本體」(real-ontic) 的方式留住信徒的生命中。由此可見，路德的稱義觀與東正教的「成神論」(theosis) 非常相似。

曼·多默暢言：「相對於隨後出現的路德主義，基督在信徒內的同在14這信念，在路德神學裡所佔的地位更為中心，這樣一位在信心裡真正與信徒同在的基督有神聖的生命，這思想正是那改教者（指路德）神學的中心。」¹⁵ 這句話的重心在於，「稱義」意味著信徒「有分於」(participation) 基督。基督是聖三奧秘的「賦予」(God gives)，是神在自身的賦予如真道、公義、智慧、愛、美善及生命等的自我通傳。根據教父學的傳統¹⁶，當人有份於神的慷慨，人就有份於神的本質¹⁷，這就是所謂「真實-本體」之意，用早期教父愛任紐的話說：「神的話，我們的主耶穌基督……，確實藉著祂超絕的愛，成為我們所是的一樣。」另一位教父亞他那修說：「祂（聖子）確實取了人性，好使我們能成為神。」教父奧利金提醒信徒，當人超越了物質界，默想神就得到「完全的實現」；意思就是說人心「被它所默想的對象聖化了。這就是古典神學所謂的「成神論」。這與後期受新康德主義影響的道德神學主張頗有出入，因為從古典的成神論看來，稱義不能單指人主觀的皈依經歷，或神在信徒生命中所產生的「效能」。

如果我們從上述的釋經傳統再現基督信仰，並從這一信仰出發，重新理解基督信仰與身心煉養

的關係，也許能說：因信稱義並非與成聖對立，也不是分屬兩個階段，更不應當引發輕忽身心修養的態度。當我們參與在基督耶穌的生命中，就立即聯結於神的屬性，並且脫離了被罪破碎的舊生命，開始恢復真實自我的旅程。如果成聖是恢復屬天生命的過程，其間必然涉及新生命的養護，所以援引傳統智慧中護養生命的藝術，並不違背基督信仰的初衷。相反，這些技藝是先賢探索生命的成果，能夠幫助我們對生命氣息有更深刻的體會。

我們不需要陷在反對或贊成的論爭中，也不必在身心對立的二分法上打轉，而是需要發展一種神辨的能力，披沙瀝石，在繁雜的文化傳統中，提煉出與神屬性相合的經驗，使身心養煉成為教會在成聖旅程上的助益。

作者為美國波士頓學院神學系博士候選人，香港道風山基督教叢林對話部副主任。



曼·多默教授

註：

1. 例如最近華人教會受靈恩爭戰世界觀的影響，視中國傳統中的龍圖騰為邪惡的象徵云云。
2. 《黃帝內經·素問·上古天真論》。
3. 同上。
4. 《路史》前紀卷9。
5. 《莊子·刻意篇》。
6. Julia Ching & Hans Kung, *Christianity and Chinese Religions*. New York: Doubleday, c1989. (中文版見162-163頁)。
7. 自然的意思是「自然而然而然」，意指天地之道的自我通傳，而非一般所理解之物質世界云云。
8. 舉風行清末民初的意拳拳經為例，其中一段歌訣云：「精養靈根氣養神，元陽不走方為真，丹田練就長命寶，萬兩黃金不與人。」情欲紊亂本是古今皆然的亂象，拳經注釋者以吐納導引為依歸，解釋說「精是人生命的根本……，先天之精賴於後天之精以為榮養，尾閭之前，膀胱之後，小腸以下，靈龜之上，叫作天根，乃真氣發動之地，用提肛縮腎之法，將精自玄北之間提到天根，再將無形之精練成微妙之氣，謂之練精化氣。」在此注釋家向我們展示了一個身體下丹田的空間圖式，即前後上下的空間之內，乃「天根」氣場所在，人的情欲亂象，能夠透過有韻律的身體操練，將之導入丹田氣場之中，紊亂的情欲，則可被引導成有機的能量，練精化氣，開展為尋道的契機。
9. 見羅馬書1:24-32。
10. 華人基督徒中，以倪柝聲弟兄所著的《屬靈人》影響華人教會的人觀至深，有興趣者可參閱該著作。
11. 「機體」的希臘原文為 *basar*；「肉體」為 *soma*。
12. 布特曼 (Rudolf Bultmann, 1884-1976) 是新正統神學家。他的許多神學觀點我們並不同意。
13. 「屬靈的身體」希臘原文為 *soma pneumatikon*。
14. 拉丁文為 *in ipsa fide Christus adest*。
15. Mannermaa, "Theosis as a Subject of Finnish Luther Research," *Pro Ecclesia* 4, no.1 (1995) and Mannermaa, "Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective," in *Union with Christ*, 25-41.
16. 古代教會會有兩個陣營，拉丁與希臘世界的教會。根據語言來分，即為東方希臘教父和西方拉丁教父。東方教會持守了希臘教父的傳統和遺訓；西方教會則以拉丁教父的著作為其神學的支撐點。事實上，東西方教會都極其尊重古代教父的權威和教訓，因為教父是所有基督徒的祖先，也是基督徒遺產的遠古創立者。
17. 拉丁文為 *ousia*。

絕望與盼望

屈原與彌賽亞主義

尤西林

屈原與彌賽亞主義，代表著雅斯貝爾斯（Karl Jaspers）（註1）所說的“軸心期”（Axial Period）（註2）時代尋求公義的兩種態度。它們成為影響中國傳統文化與基督教文化政治倫理差異的基礎。

西周將殷商的祖先神信仰泛化，同時將信仰重心從“天命”轉向“敬德保民”，這一關鍵性的轉向，到了孔子，終於定型為以“仁”為核心的古代人文主義。這種德行人文主義，將彼岸的“天命”世界統攝於“天人合一”的此岸世界，是以人文倫理作為終極保證。然而，這種德行人文主義發展下去，到戰國時代造成了中國文化精神的第一次重大危機，而屈原的自殺無疑是這一極端形態的鮮明顯示。

屈原追求人間公義德行

戰國兼併與腐敗的楚國政治，代表著弱肉強食、惡行得逞、善良遭難的人間現實。在這現實面前，德行人文主義無力確保公義，並完全失效。屈原從自身的厄運出發，究問的正是“德行人文主義為何失效”，這一中國精神危機的根本問題。

在〈離騷〉與〈天問〉中，屈原力圖追究人間公義及其德行人文主義的信仰根據（註3），他的探索實走到了中國傳統信仰的盡頭。但由於周公、孔子所倡導的德行人文主義，已消解了天命的信仰，戰國時代不復存在明確堅定的天命信仰對象；同時，屈原本身所持德行人文主義的立場，使他無法將此岸現世的人文倫理根據移交給彼岸的神性世界，而且也無法選擇老莊道家泯滅善惡是非的隱逸逃離出路。屈原憑藉楚地巫風（註4），將德行人文主義的最高超越形態轉為審美神遊。但審美無法消融憂國憂民情懷及德行公義的憤怨，因此，他在無可指望的絕望中自殺了。



屈原

註1：

雅斯貝爾斯（Karl Jaspers, 1883～1969）：德國哲學家，精神病學家，存在主義的主要代表。早年學習法律和醫學，1909年獲海德堡大學博士學位，1916年任該校心理系教授，1921年受聘為哲學教授，1948年受聘為巴塞爾大學哲學教授，此後一直居留瑞士並取得該國國籍。雅斯貝爾斯把哲學的任務規定為描述人的存在的意義，並指出要想達到超越存在，只有藉助非理性的內心體驗以及信仰。這就使他的存在主義直接通向了宗教信仰主義。著有《理性和生存》等。

註2：

“軸心期”：是德國現代哲學雅斯貝爾斯在其書《論歷史的起源與目標》（1949年）中首次提出的理論。雅氏指出，在基督教歷史哲學中，上帝之子的降臨是世界歷史的軸心，但是，基督教並非全人類的信仰。那麼，是否有一個從經驗上而不是從信仰中發現的、並且為全人類都能接受的世界歷史軸心？雅氏首先強調：“這個軸心要位於對於人性的形成最有卓著成效的歷史之點。”它必須是一個為所有民族、地球上一切人“進行歷史自我理解的共同框架”。

他認為這個軸心處於西元前

500年左右，而西元前800年至前200年則稱為“軸心期”（Axial Period）。這個時期，在中國有孔子和老子，同時產生了中國哲學的所有流派，包括墨子、莊子和諸子百家；在印度有釋迦牟尼，《奧義書》正在寫作之中，並且哲學達到了歐洲從未達到過的廣度和深度；在伊朗則為查拉斯圖特拉，巴基斯坦出現了預言家；希臘賢哲如雲，其中有荷馬、巴門尼德、赫拉克利特和柏拉圖，還有許多悲劇家，以及修昔底德（Thucydides）和阿基米德。

這個時代的新特點是：“世界上所有三個地區的人類全都開始意

識到整體的存在、自身和自身的限度。人類體驗到世界的恐怖和自身的軟弱。他探詢根本性的問題。面對空無，他力求解放和拯救。通過在意識上認識自己的限度，他為自己樹立了最高目標。”這個軸心時代“成為將人類置於世界歷史的同一個聯繫之中的粘合劑”。

軸心期產生了我們至今仍然在思考的各種基本思想，創立了人類賴以生存的世界宗教。此後人類歷史的每一次新飛躍，都是通過回憶和重新認識軸心期而獲得精神動力。與它相比，此前的時代可以理解為前歷史，此後的時代，則可以理解為由它參與決定的歷史。

屈原的絕望自殺與彌賽亞主義的盼望之比較，應成為中國文化繼續發展的反省性前提。

The despair and suicide of Qu-Yuan stood in sharp contrast to the hope embedded in Messianism. The reflection on their comparison could serve as a premise as we ponder the future of Chinese culture.

屈原自殺所體現的中國精神信仰危機，此後由儒學的入世德行與道家的避世（並非“出世”）互補結構中得緩解平衡。但在中國精神史上，世俗性的德行人文主義仍舊不斷發生危機。及至今日中國社會轉型，這一倫理信仰危機依然出現。

彌賽亞的追尋

古希伯來人從被巴比倫國擄掠後，一直陷於亡種亡教的苦難深淵。雖經歷馬加比（Maccabeus）起義中興，復又淪於異族殘酷統治（註5）。直至西元70年聖殿徹底被毀，標誌著希伯來人在人世間已一無依憑。希伯來人曾有數百年之久的絕望與死亡意識，與屈原似乎接近。但此時，從古代近東的濃厚信仰氛圍中卻產生了彌賽亞（Messiah）的傳說。

“彌賽亞”觀念最早出現在西元前一千年的大衛時代（舊約撒母耳記上7:12-13，舊約詩篇132篇），以色列國中一系列先知不斷強化對彌賽亞的信仰；他們指稱一個受膏者、一個終將復活的不死者；一個不屬於此岸罪惡苦難世界，而代表彼岸天國世界的拯救者，將主持公義，對善惡做出終極的審判，並在地球上建立天國。

彌賽亞主義將終極根據從此岸交給彼岸，其中也包括德行倫理的全部價值判斷。它打破了古代圓形循環式的時間觀念，將終極根據未來時態化，從而成為後來現代（拉丁文Modernus）的直線進步時間觀與歷史觀的起源。（註6）這意味著，善與正義在一個不受現世人間惡欲權力損傷的信仰世界中，獲得了絕對庇護。這個善與正義的信仰世界，絕不只是消極的撫慰，它以“應當”與承諾的力量，改變了現世的意義與性質；它在“現在”與“尚未”的兩個世界之間，造成了吸引力與變革的張力。

從西元前四百年開始，希伯來人在彌賽亞主義的感召下，將對現世的絕望轉變為對末日來世的盼望：痛苦昇華為忍耐期待的憧憬、死亡意識振奮為面向未來天國前進的歷史感。彌賽亞主義所奠基的精神心理結構，不僅拯救了苦難的希伯來民族，而且成為基督教誕生最根本的準備條件。耶穌與十字架事件所代表的新約精神，將彌賽亞主義產生背景中的苦難、復仇、權柄、威能等此岸觀念，昇華與淨化為普遍的救贖與博愛的恩寵。

近兩千年後，啟蒙主義哲學總結者康德認為，從彌賽亞主義到新約所提供的兩個世界觀念，及其面向未來的歷史—時間觀，仍然是近現代人文主義及現代文化深層的背景。中國傳統文化在二十一世紀要繼續發展，屈原的絕望自殺與彌賽亞主義的盼望所構成的比較，應當成為一個反省性前提。

作者為陝西師範大學基督教文化研究所所長。

註5：

以色列於西元前931年分裂為南北兩國，北國僅維持210年即被亞述國所亡。南國則一直到西元前586年，才被巴比倫國攻陷。當時雖然大批猶太人被擄到巴比倫，但仍在各地舉行宗教活動。西元前539年瑪代波斯滅了巴比倫後，古列王下令猶太人可以回國重建家園。於是猶太人陸續重建了聖殿（520年）及耶路撒冷城牆（443年）。波斯式微後，以色列又被希臘亞歷山大大帝佔領，後由多利買統治。多利買王朝讓猶太人享有宗教自由，西元198年，西流基（Seleucids）王朝佔領以色列，禁止了猶太人的宗教自由，甚至在聖殿中擺放宙斯的神像，要求猶太人拜希臘諸神，這些行為激起了猶太人的反抗，在祭司的後代馬加比家族的帶領下於西元166年趕走了西流基王朝，開始了馬加比王朝（The Hasmonean Period, 166-63 BC），短暫的中興之後，又落入多利買王朝的手中。

註6：

猶太教與基督教賦予時間以起始點與終結點，使得時間成為一個意義性概念，進而也使歷史成為一個時間性概念。直線進步的時間觀：主流典範假定每一社會皆遵循一條直線進行、不可回逆的發展方向。每一個社會皆需在此直線進行的時間方向上追求進步與發展。

註3：

《天問》：屈原代表作之一。作從宇宙到人事，對全部世界的終極源提出究問。例如：

曰：遂古之初，誰傳道之？
何勤子屠母，而死分竟地？
彭鏗斟雉，帝何饗？
受壽永多，夫何久長？
伏匿穴處，爰何雲？
荊勸作師，夫何長？
等等。

註4：

楚地巫風：今日中國湖北一帶在先秦稱“楚”。楚地與中原文化相比，更富於浪漫激情與神話想像，因而更多的保留著古代巫術文化的特徵。從盛行祭祀到流行風氣均然。由屈原及弟子宋玉等代表的“騷”體文章、莊子都是典型的代表。

生命的重、靈魂的慟(上)



悲劇文學初探

莫非

I. 人生已苦，何必悲劇？

人都有向光性，喜歡靠近溫暖光明，逃離冷酷黑暗。那麼，為何有些人不但不抗拒，反而還特別傾心悲劇形式的藝術？

同樣地，宗教原應讓我們解脫，有平安和喜樂。但為何奇怪地，回教徒、猶太人會在耶路撒冷設一面哭牆，讓全世界信徒都有一個地方可以去哭？而且還大哭或痛哭？

宗教裡，為何只有哭牆而無笑牆？

幾乎無從想像有人會長途跋涉，到世界另一頭去找一面牆笑。更何況成千上萬的人，從世界各地去到耶路撒冷，面對同一面牆，坐在一起或跪在一起大笑或狂笑。

所以流淚是莊嚴，歡笑是荒謬，這已框出喜劇和悲劇的不同特性。

宗教裡會設立哭牆而無笑牆，意味宗教處理淚水比歡笑多，因為宗教是處理人生比較深層裡的一些東西。人生本質基本上也是淚水多過歡笑，苦多過樂。

同樣地，人本來看戲是為消遣。戲劇在生活裡，也常被歸類為娛樂項目。但從古至今，就是有人喜歡看悲劇，為了娛樂消遣而去看悲劇流淚。不禁讓人思考：悲劇對人類的特殊魅力，到底為何？

a. 悲劇有清滌和淨化的作用

亞理士多德對悲劇曾下過一個定義，說悲劇是「一個行為的模仿，……以其劇情引起憐憫與恐懼，藉以達成此等情緒的淨化。」

也就是說悲劇是按照現實生活，模仿虛擬出一些人物和故事。在劇中，我們看到人物痛苦和掙扎遭遇，會對之認同因而產生憐憫的情緒。

人面對苦難通常會心生恐懼，怕自己生命中也會發生類似苦難、危險或罪惡。一些原本被壓抑的情緒，不敢面對或不曾仔細翻攪的事實，現因悲劇

呈現而誘發。然而悲劇和現實人生到底有一大段距離。在不受威脅的狀況下，恐懼情緒因而得到一種發洩，這是清滌。

至於淨化，通常面對人世，我們會有複雜心理和世故。別人向我們哭訴委屈時，會猜疑他後面的動機，或欲用自己經驗來教導、勸戒，甚至逃避。我們的感情此時已不夠單純，情緒也不夠乾淨了。

但面對悲劇，人生比較沉重的一面向我們揭露時，好像看到人類共同的命運。情緒瞬間回到單純原始，和劇中人物一起共浮沉，這就是情緒被洗滌淨化了。

b. 悲劇帶來快感

悲劇還有一個弔詭，它不但可以向我們展示痛苦，也因此可以帶給我們愉悅。

想想，痛苦可以帶來愉悅，這不是很讓人奇怪的事麼？而且所描寫的苦難愈巨大，事件的本身愈恐怖，感受到的快感便愈強烈。這種愉悅和人類喜歡看拳擊，或羅馬人看血腥鬥技的心理又不一樣。不是出於殘暴本能或嗜血慾望，更非我們一般人所說的幸災樂禍，而是渴望在一些望來荒謬的遭遇中，找出一些莊嚴意義。

也許提到痛苦、悲哀或災難時，心情會往下沉，是心碎、是震撼，掉入黑暗深淵，充滿沮喪。但不可諱言，痛苦本身充滿生命提昇的力量。悲劇便是苦難裡的一個微妙提升。

在戲劇中看到人類苦難的共同命運，可以使人脫離以自我為思考中心，或以個人成敗為顧慮的想法，而轉去思考整個人類的命運。從悲劇人物的不甘和掙扎中，又生出對人性尊嚴和精神力量的肯定。這是和全人類連結起來，又和生命本質連接上的經驗。

所以，看完悲劇給人的感覺不應是悲哀，低落，而是憐憫、恐懼、和諧和提昇。也可以說，一齣戲如果不能激出這樣的情感，就不能算是悲劇。

當他們認識到世界存在著無可挽救的錯誤時，這樣的真相再結合美，便出現了悲劇。
The recognition of unredeemable mistakes in life combined with the sense of beauty produces tragedy literature.

II. 悲劇的形成

每個人一生都有或大或小的苦難，但不見得每個作家、劇作家，都會用悲劇的形式來表達。這中間牽涉到一個悲劇意識。

什麼是悲劇意識？不是憂患意識，也不是杞人憂天，甚至不是悲觀樂觀的個性。它可以說是一種氣質，一種人生看法或哲學思想，是怎樣產生的呢？

a. 悲劇意識起於一種探問

若回到最原初，悲劇意識是一種探問。從所有大命題中問出存在的探問：存在到底是什麼意義？

這樣的探問，始於人類的原始恐懼。早先人類用宗教禮儀來回應這樣的探問。每年秋天，會跳悼傷式祭舞或贖罪祭，來悼祭一年之死。在其中演出一些行動，對一種狀況作回應，算是一種對生存疑問的答覆。那時也多用手勢或動作來代替語言，成為人類最初有創意處理痛苦和恐懼的方式，也是悲劇的前身。

漸漸地，人由痛苦和恐懼中成長，對痛苦和恐懼開始會沉思和屬靈化，並開始用言語來表示回應，用輓歌或是哀歌。當時的希臘思想自由，可以放膽地思考人生。思想得愈深入，便愈發現人生原來擺脫不了罪，不公平是不可避免的現象。當他們認識到世界存在著無可挽救的錯誤時，這樣的真相再結合美，便出現了悲劇。

在希臘悲劇中，人被視為一探問者，赤裸裸、孤獨地面對神秘，面對他內裡的人性或外在的邪惡，面對無可挽回的苦難或死亡。也就是這種古老的惡，以及人生來就有的苦難，那種苦難特有的恆久性和神秘性，成為生命中最基本的悲劇意識。

b. 是沒有簡易答案的大哉問

雖然每個人多少都有點悲劇意識或看法，但確認悲觀或樂觀之人，都不在這範圍之內，因為他們多少已找到自己的立足點。在悲劇中，是對存在探問無法有一既設答案，所以才會產生掙扎。

哈姆雷特有名的問話就是一例：「生存還是毀滅，這是一個值得考慮的問題；默然忍受命運暴虐的毒箭，或是挺身反抗人世的無涯苦難，通過鬥爭把他們掃清，這兩種行為，哪一種更高貴？」對人生是順服忍受？還是不屈不撓地抗爭？哪一種更高貴？這真的是不容易回答的問題呀！

另一方面，即使有人承認問題不可解，人生是充滿罪惡感、焦慮和苦難的現實，但如果他沒有作任何尋索，只是感傷，也不構成悲劇意識。因為他只是消極地多愁善感，沒有太多地搜尋和掙扎。只

有像屈原在《離騷》中所說，「路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索」，上天下地想為他的「天問」找一個答案，才成為真正的悲劇。

c. 是人對抗命運的複雜對話

悲劇創作，就是藝術家從悲劇意識出發，進入一種人對抗命運比較複雜的對話。

其實這也是一般神學家和哲學家的原動力，只是藝術家不走抽象概念路線，而是把概念活現出來。他們的對話較不是話語，而是人的生命，他們的焦點，也較不是人的思考，而是演出來的行動（Show and not tell）。他們直接探入悲劇經驗，來揭露人的潛力和各種可能。

這也是為何在偉大悲劇裡，作者本人介入很深，和喜劇或諷刺劇作者的抽離，成為一個相比。因為作者既然已具有強烈的悲劇意識，便會想採取行動與命運抗爭，在心靈上作血肉搏鬥，向神或世人作出陳訴。

在悲劇作品中，主角人物通常會被推至他主權的極限，比如約伯在爐灰中，普羅米修斯盜火種被綁在高加索山的懸巖峭壁，伊底帕斯在他發現自己不幸身世的一刻，李爾王在孤立無援的荒野中，白鯨記中亞哈船長在他孤獨的舢板上。在這些絕境中，英雄原有的特權、優勢和保護全被剝奪了，被迫面對前無古人式的存在問題。

約伯問出：人算什麼？（約7：17）。李爾王問：難道人不過是這樣一個東西嗎？（III, iv）這些都是屬於人類本質的問題。

d. 是生命苦難地深度提煉

從希臘悲劇作者伊里奇勒斯到杜思妥也夫斯基都說：「悲劇傳統對大部分人來說都需要學習，由直接、第一手的經驗，也就是苦難學起。」這是普世見證，也可說是悲劇的常數和起點。

許多悲劇作者在自傳中都充滿受苦經驗，那是他們生命重複出現的主題，是內在深層的掙扎，使得悲劇駕凌在其他文學形式之上，成為他們創作的催逼。

諾貝爾文學獎劇作家尤金·奧尼爾（Eugene O'Neill）在他有名的舞台悲劇《長夜漫漫路迢迢》（“Long Day's Journey into



一件事要稱為「苦難」，必須這個人要先能感覺是生命中的痛，而且是大慟。
 To identify a tragedy, one should first look for the unbearable pain in one's life.

「我獻給妳這在眼淚和血中寫成昔日憂傷的原稿劇本。一個看來對慶祝一快樂的日子來說，悲傷而不當的禮物，但妳會諒解，我用這作為對妳愛和溫柔的致敬，因著妳我才對愛有信心，因此可以面對我最終的死亡，而寫出這劇——而且在對這被纏累的四個泰隆，有著深深憐憫、諒解和饒恕中寫出。」那四個泰隆就是尤金·奧尼爾的原生家庭成員。整個劇本是根據他小時的痛苦成長經驗而寫成。

因此我們可以總結說，每個時代都有當代的張力和恐懼，但揭露的是一樣的深淵。我們每個人也都有自身的悲劇意識，出發點和解讀是由自身的受苦經驗而出發。

但參考一下望進同樣深淵的作家作品，看看他們是怎樣回應，用什麼故事，什麼衝突和解答創造了悲劇傳統，可以形成一種對話。我們自己怎樣對悲劇回應，也可以成為這悲劇傳統的一部分。

III. 悲劇的定義

所以要如何定義悲劇？人生雖有許多苦難，卻並非所有的苦難都可以稱為「悲劇」。痛苦的境界也有許多層次，也並非所有人的受苦都可稱為「苦難」。人與人之間最大的差別，便在於感受力不同，一件事要稱為「苦難」，必須這個人要先能感覺是生命中的痛，而且是大慟。

若對所遭遇之事坦然接受，不覺得有任何損失傷痛，那便不能算是「苦難」。所謂苦難也必須是不平常的苦難，才稱得上是「悲劇」。人老過世或癌症過世之類，皆不能算是悲劇。而必須是一件特別、在意外狀況下發生，然後當事人的反應與感情上必須大受衝擊，才可能產生探問。

如果對任何事我們都有一個「標準答案」（比如說：萬事互相效力），便會失去探問人生的機會。只有在苦難過程中有掙扎，然後透露出他的靈魂是渺小還是偉大，以及從這件苦難中，是否展現生命的尊嚴和人生意義，方能決定一件苦難是否構成悲劇。

所以我們可以歸納悲劇裡有一些共同成分：人物、情節、受難和透視。

a. 悲劇人物

整齣悲劇的靈魂，是悲劇英雄。雖然亞理士多德主張情節重於人物，認為悲劇可以沒有人物，但不能沒有情節。但隨著後世悲劇文學的發展，愈來愈發現主角人物扮演重要的份量。莎士比亞幾大悲劇都是用人名作劇名：《奧賽羅》、《麥克白》、《哈姆雷特》、《李爾王》，可見一斑。

但什麼樣的人可稱為悲劇人物呢？

1. 從貴族英雄到平常百姓

原本亞理士多德認為悲劇英雄應出身高貴。這是因為早期悲劇源於宗教禮儀，以神靈和英雄作主角。也因為英雄具放大的身分，對國家社會，甚至整個人類影響比較廣、比較大。所以一些有名的希臘悲劇主角，都是國王（伊底帕斯）或公主（米蒂亞）身分。

到莎士比亞劇主角，奧賽羅、麥克白、哈姆雷特、李爾王等也全是帝王將相。說實在，古時希臘當代較低賤的人也不大會對生命作探問思考，因為奴隸身不由己，沒有太多可抗爭的教育水準和自由空間。

後來社會變遷，皇帝、太子地位大不如前，便產生一種中等階級的市民悲劇。寫「推銷員之死」的劇作家米勒說：「就是天才，也會受到他的時代及他所身處的社會所侷限。」表示環境限制可以影響任何人。因而悲劇英雄，由王公大臣變成地位卑下的小市民。

在《推銷員之死》裡的威利·洛文（Willy Loman），便是一個平凡的美國推銷員，因為被時代淘汰，也因為適應不了變遷，終成為悲劇主角。卡夫卡的《審判》，悲劇主角則是一銀行雇員。

悲劇因此不再受主角身分限制，著重的是人物性格。



2. 亦正亦邪

悲劇因不是道德劇，故不以主角道德水準為準。

亞理士多德有個「悲劇生憐憫說」，他認為喜劇總是模仿比我們壞的人，而悲劇總是模仿比我們好的人。所以悲劇：1. 不應寫好人由順境轉入逆境，因為這會引起公憤，覺得善沒有得到善報。2. 不應寫壞人由逆境轉入順境，因為惡沒有惡報，最違背悲劇精神，不能打動慈善心。3. 不應寫極惡的人由順境轉入逆境，我們只會覺得罪有應得，活該，更不能打動慈善心，也不能引起恐懼之情。

所謂悲劇，必須能揭露人性的尊嚴和高貴，因故所抗爭的對象愈大，愈能顯出靈魂的偉大。A tragedy should reveal the dignity and nobility of the human being. Hence the greater the opposition, the loftier the soul would emerge.

莎士比亞四大悲劇作品

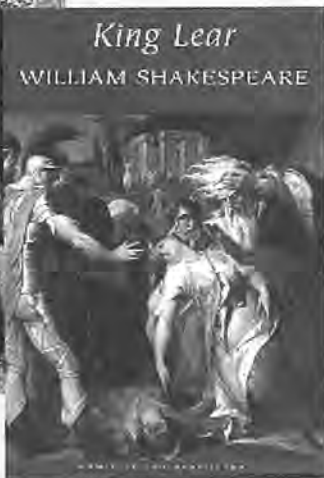
《奧賽羅》



《麥克白》



《李爾王》



《哈姆雷特》

可見他反對寫非常邪惡或十全十美之人。最好不十分善良，也不十分公正，道德品格中等，沒有為非作歹，但犯了點致命錯誤。就像王國維所說的「紅樓夢」中，沒有蛇蠍人物，沒有非常變故，才成為其真正悲劇。

3. 個性堅執 (assertive)

悲劇人物還有一性格特徵，就是堅執。面對壓迫他的命運，侷限他自由，與他對立的社會禁忌或法律等外在勢力，他有不屈不撓的意志力來抗爭。

或許結局是失敗，是死亡，是流放，但他的人格能發光，顯現出強烈的生命力或精神力量的偉大，讓讀者能有一種提昇。如果主角太懦弱，太認命，對所有苦難逆來順受，太輕易對環境妥協，就不能具備構成真正悲劇的條件。

4. 心靈敏感度

悲劇人物的另一要素，就是要有一顆壯烈能感受事物的心靈。只要有這樣的心靈，任何災難都可能是悲劇。

無緣無故的苦難本身不具有悲劇性，死亡也不算是悲劇。條件優勢、應重點保護的美人、青年、小孩和愛人的死亡，也都不算是悲劇，甚至甘迺迪被刺殺，雖然引起許多人的嘆息，仍不算悲劇。

但是如果一個人死亡，能像馬克白那樣感受、哀痛，就是悲劇。被兒女傷害，要像李爾王那樣痛，能夠感到靈魂的壯烈受苦，才是悲劇。這種苦

難已不堪心靈負荷，呈現出全人類真正的痛苦，才可能激發我們的憐憫和恐懼。

5. 靈魂偉大

有些戲劇描寫的靈魂也受苦，也掙扎，但是表現出來的卻很猥縮，很渺小，很卑鄙，很小人，很可憐，這便不能算是悲劇人物。

所謂悲劇，必須能揭露人性的尊嚴和高貴，因此所抗爭的對象愈大，愈能顯出靈魂的偉大。如果結局只讓我們一片唏噓，感覺荒謬或絕望，便算不得是悲劇；必須是讓我們上升，興起憐憫和驚嘆。

由此看來，「包法利夫人」，描寫出人性絕望，卑劣和可憐，但就停留在此，所以它不是悲劇。「安那卡列尼娜」不只有人性的悲哀和絕望，還帶領讀者往上走，看到人如何能承受苦難，隨而生出憐憫和讚嘆，所以是悲劇。果戈里小說中的小人物，魯迅的「孔乙己」、「阿Q正傳」也不算是悲劇人物。但魯迅的「狂人日記」和「藥」的主角則是。

平凡人的死亡可悲，令人心寒，但英雄的死亡則讓人唏噓，也帶來溫暖有生命力。悲劇的目的是要挑戰我們，將嚐過痛苦和死亡的靈魂轉化，進入更高的境界。（待續）

作者為專業作廢，廣播節目主持人，恩福基金會董事。

主恩代代相伴随

路加



「在至高之處榮耀歸於神，在地上平安歸與祂所喜悅的人。」（路二14）慈愛的恩主誠然將從祂而來的真平安，賜與一個尋求平安的普通家庭。

平安臨到我家族

上世紀的三十年代末，中國的北方硝煙瀰漫，戰火紛飛。懷著對平安的渴望，不少同胞被迫離鄉背井，千里迢迢地來到中國的西南方。我的爺爺和外公就在那種情況下，分別從山東省和河南省來到了雲南昆明。暫時的安定是尋見了，然而動盪的社會，不定的時局，卻讓每個人心裡都不踏實。爺爺雖然在一間中學裡有固定的教書工作，但是掛在嘴邊客氣的微笑，不經意間總會流露出對未來的擔憂，甚至是恐慌。“亡國了怎麼辦？”爺爺常想。那時候的爺爺把畢生的希望寄託於一生勞苦所賺的積蓄上。所以，隨著戰局的每況愈下，爺爺的脾氣也就越變越大。

是天父特別的恩寵和揀選，沒多久爺爺就透過他的學生認識了福音真理。爺爺教的班裡，有幾位品學兼優的學生常常集體遲到。在爺爺的追問下，他們解釋是為了參加聚會而遲到。出於好奇，爺爺開始深入瞭解他們所信的基督耶穌。聖靈就在那個時候感動了爺爺。漸漸地，在別人眼中，原來那個脾氣火爆的鄭老師，變得越來越溫和和誠懇。這種變化當然也逃不過家人的注意，因著他，福音真理進入了我們這個家。真平安和真喜樂也才於這時候臨到全家上下。不僅我父親和他的兄弟姊妹都蒙拯

救，爺爺的爺爺奶奶也都得到主的救恩。

爺爺信主後就在美國飛虎隊建的教堂裡事奉，也在那個時候認識了我的外公，並且成為至交。新中國成立不久，我父母出生於對整個國家新平安的美好憧憬中。然而，事與願違，伴隨我父母成長的不是國泰民安，取而代之的是舉國上下的浮躁，趕英超美的狂想。他們最珍貴的青春被無謂地浪費在圍海造田，那些適得其反的無用功上。千萬個不幸中唯一值得慶幸的是，父母都蒙上帝格外的恩眷和保守，他們始終有復活的基督所賞賜的真平安。

靠主聖言過黑暗

即使是在文革非人的逼迫中，天父始終堅固他們的信心。每天在受盡身、心、靈的折磨羞辱之後，他們可以來到慈愛的父面前，扔下掛了一整天的“走資派”鐵牌，將所有的委屈在阿爸父的施恩座前傾心吐意，懇求更多的愛與力量去寬恕那些控告他們的人。父親在世的時候曾對我說，每每回想那些日子，影響最深刻的，不是整天在眾人面前被無休止地控告指責，也不是眼睜睜地看著他的爺爺奶奶，因為缺衣少食被活活折磨死。多少年過去了，他記得最清楚的，是那份在主裡面、得主同在的真平安，就好像當年門徒在驚濤駭浪中體會到的那種平安——有創造管理宇宙萬物的主與我們風雨同舟，還有什麼可怕的呢？

我的父母就是在那種環境下相識、相知、相愛。他們在主裡相互勉勵的經歷，尤其見證了主所賞賜的平安是何等的美好。眾所周知，在那個時代，絕大部分的聖經都被毀掉了；教會都被逼關門；任何形式的教會崇拜都會招來無休止的逼迫。父母卻憑著主所賜的力量與勇氣，於每個深夜裡，手抄聖經、《荒漠甘泉》以及其他的靈修書籍。他們告訴我，之所以那麼做，不是要表明他們有多堅強，乃是因為倘若離開上帝生命之道的餵養，他們的生命就必枯竭，那支撐著他們面對一切困苦的真平安，就會被恐懼與憂慮替代。故此，不論白天受了多少苦，身體有多疲倦，夜裡都必須要浸潤於主的聖言裡。

死蔭的幽谷雖然重重艱險，但總有走完的一天；遮陽的烏雲即或層層沉重，卻終有消散的一刻。七十年代末，八十年代初，教會逐漸得以開放。當聽說神學院也開放招生了，父母便決定報

看似父母的諄諄教導，爺爺奶奶的奉獻禱告，宣教士以教英語講真理的用心都無甚果效，上帝的話語卻已經悄然動工。When the edification of my parents, the dedicated prayer of my grandparents, and the missionaries' effort of sharing truth through teaching English seemed all in vain, God's Word started to work in my life.

考。深深經歷過上帝慈愛與恩典的父母相信，沒有什麼比畢生事奉主更美的事了。於是，他們一邊準備考試，一邊為剛剛出生的我趕製了將近五年的衣服。他們當時的決定是，一旦被錄取，就把接下來的四年時間完完全全地用在學習上帝的話語上，以便日後能更好地在新生的中國教會裡事奉。花了大半個文革抄寫聖經的父母，在聖經知識的測試上自然沒有問題。然而，萬萬沒有料到在他們以為的新時代、新社會裡，他們卻因為家庭背景的問題連連被拒。他們再嘗試了一年，結果相同。表面上他們放棄了，內心裡一直在向天父禱告說，如果他們不能到神學院進修，那麼懇求天父施恩，讓他們做大衛，至少在為建聖殿的事上做力所能及的。父母更渴慕的是他們的孩子，也就是我，能夠蒙上帝的揀選，有朝一日得以在上帝的話語上得裝備。

恩召臨到我

出生在耶誕節後僅僅四天的我，雖然在這個基督教的家庭長大，睡前聽的故事，白日哼的歌曲，伸手可及的書物全部都是關於耶穌基督的，卻把耶穌關在心門外長達十六年之久，一直沒有相信耶穌是我生命的救主。飯前的感恩禱告，夜間的讀經，復活節、耶誕節在教會裡的演出，一切都是做給父母看的。心底深處，我卻夢想做這樣的名人，當那樣的大家。要想實現這些美夢，就必須比周圍的人都強。出於那樣的動機，我不單認真地讀書，每個假期都想辦法去學一些新東西。表面上看起來我是一個聽話懂事的的孩子。父母也為此很感恩。然而我知道我所做的都是為了自己的面子，而不是為了天父上帝的榮耀。即使是小學畢業之後跟宣教士學習英語，也是為了進入初中時能夠高人一等，而不是為了在聖經的真道上進深。初中三年我依舊我行我素，而且以功課繁忙為由，慢慢縮減去教會的次數。不久我就淪為了耶誕節基督徒。

看似父母的諄諄教導，爺爺奶奶十多年的奉獻禱告，宣教士以教英語來傳講生命真理的用心良苦都無甚果效，上帝的話語卻已經悄然動工。撒種的雖多，使之成長結果卻是聖靈。高三剛剛開學不久，我有機會與父母一同去參加一個苗族教會的獻堂禮拜。那個清晨，來自三個不同教會的苗族兄弟姐妹聚集在一起讚美天父上帝對他們的恩典。將結束的時候，他們唱起了亨德爾〈彌賽亞〉中的〈哈利路亞〉。很快，詩班和所有在場平信徒異口同聲地加入了對天父上帝的讚美。雄壯的讚美歌聲盤旋於山谷間，更重重地叩擊著我的心門。已然在城市裡勾心鬥角冷寂的心被一股暖流甦醒過來。過去十幾年來日聽夜聆的福音故事就這麼活生生地展現在

我眼前。除非耶穌愛我，為我釘死十架是真真實實的，否則不論是寫歌的還是唱歌的，都絕不會有那種源自靈魂深處的喜樂。既然相信了那份不可抗拒的愛，還有什麼理由不宣講出來。於是，恩召就這麼奇妙地臨到了我，長闊高深的愛就那樣沐浴了我！

新的機遇

更加奇妙的是，上帝為我預備了上神學的道路。父親在幾年內輾轉了很多單位，每到一間新的公司或者機構，常因為人事變動或經營不當，不久就離職。很長一段時間，他因為不能更多承擔家庭的重擔而內疚不已。直到有一天，教會突然需要一位司機，父親在幾乎走投無路的境況下也就去了。因此他接待了來自全國各地的教牧人員，其中也包括了當年審核他和我母親考卷的幾位牧長。舊事重提卻是為了新的機遇。因著那幾位牧長不停地追問，家鄉的教會和宗教局也就沒有特別追究我的家庭背景。於是，我於1997年進入金陵協和神學院學習。

當時父母就已經認為那是天父所賜恩典的頂端了，經歷過艱苦歲月的他們不敢再奢求什麼。但是慈仁的天父卻賞賜了更大的恩典。在我臨近畢業的時候，父親接待了一位美國的牧師。他們在聖靈裡有美好的交通，因此那位牧師很願意為父親安排一次出國讀神學的機會。那是父親畢生的願望，他卻讓給了我。就這樣，我剛從南京畢業就有了新的學習機會。簽證的那天剛好是九一一事件之後不到一個月，學生簽證極為嚴格，我卻得以獲准。拿著簽證回到家時，舉家上下除了讚美主再無他言。爺爺對我說，僅是二十多年前在那些漆黑的夜晚，他唯一敢奢求的，不過是全家老少能夠安安全全地讀一天聖經。而今，他不但得到了從主而來的真平安，還見證了那超出人所求所想的喜樂之源。能到美國公開地、安全地學習上帝的話語，是他作夢都沒有作過的。因為我們心知肚明，靠自己絕對不會有這樣的機會，全家都堅信這是天父奇妙的恩待和託付。而我，因為早已沐浴在父甜蜜的慈愛中，也已確信畢生只為主使用。

恩典滿溢

在Concordia神學院的兩年時光轉瞬即過，我因為爺爺病重即將離世，而趕回家鄉。當父母把當年手抄的聖經和我的神學文憑放在一起的時候，我們就親身地經歷了什麼叫福杯滿溢。天父真是從灰塵裡抬舉貧寒人，從糞堆裏提拔窮乏人（撒上二8）。接下來的那一年，我除了在家鄉教會的一些培訓工作外，還蒙神的恩賜有機會做一些翻譯的工

當父母把他們當年手抄的聖經和我的神學文憑放在一起時，我們就親身經歷了什麼叫福杯滿溢。
My parents put my diploma of theology side by side with their hand-written Bible copied in those difficult years. At that moment we knew what it meant by blessings overflowed.

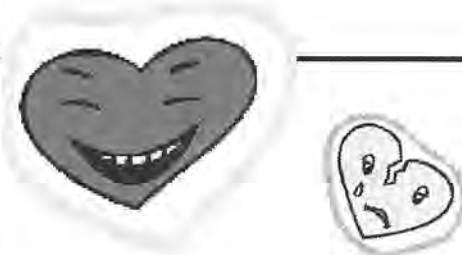
作。之所以有此負擔，乃是源於我在金陵神學院的那段時光裡，親身目睹了中文神學書籍的匱乏，以及中國教會與普世教會這兩千多年傳統的嚴重脫節。從那時起，心裡就一直很有負擔為華語教會做搭橋的工作，希望透過翻譯一些有代表性的著作，讓華語界的牧者從中借鑒經驗，吸取教訓。除了在學術著作上參與編輯工作外，在後半年裡，我還有機會與一些來自世界各地的神僕人和使女做預防愛滋病的教材編輯翻譯工作，愛滋病的氾濫某種程度反映出國人心靈的空虛，藉此讓我更深刻認識了當代華人對上帝生命真道的需要。就在那時，我動了再次留學深造的念頭，希望能在上帝的話語上有更深的扎根，以便可以把更全備的真理傳講出來。當然，在翻譯的過程中也很快就發現，自己無論在語言還是神學知識的裝備上，都還不具備能力來做這樣的工作。更重要的是，在屬靈的生命上還有很多

功課要學。對一個神學生來說，特別關鍵的功課就是要在凡事上依靠天父的帶領，仰望祂的恩典，而非裝在頭腦裡的神學知識。

天父特別地恩典，我再次獲得了到美國學習神學的機會。在2006年新年伊始之際，我來到了Garrett神學院。在完成了MTS以後，又蒙主賞賜更出人意料的裝備機會——我被Trinity的神學院的博士部錄取攻讀教會歷史。

回首過往的歲月，每一步都有天父奇妙的帶領，每一天都有美好的見證，真是如使徒約翰所說：“若是一一的都寫出來，我想，所寫的書就是世界也容不下了。”

作者為恩福支持的新神學生，就讀於三一國際大學博士班。



笑看死亡

劉良淑

醫師宣告，他得了肺部纖維化症。經過兩三年的折磨，最後他會無法呼吸，窒息而死。

他說：「感謝主。」

醫師吃了一驚，以為他不是沒有瞭解病情，就是不願意面對現實。但這位近八旬的病人解釋道，他只是在肯定自己的信仰：「聖經說，基督徒應當凡事謝恩，常常喜樂。」

這位老人家是基督教界知名的人物白立德。自從1951年創辦學園傳道會以來，他以堅定的信仰、美好的榜樣、成熟的領導，將事工推展到一百多個國家。來到生命的盡頭，他毫未卻步。最後一段日子，他告誡同工：「持守信心，行在神的光中，享受祂的同在，活出祂的愛；祂永遠與你同在，要祝福你，所以你要喜樂！」

他過世時不像醫師預料地那般恐怖。他的妻子在他耳邊輕語，要他放心去見主；她轉過頭來，再回望時，他已不再呼吸。

一位曾作過高級主管，業已退休有年的人，躺在病床上，精神奕奕地接待訪客。由於罹患腎臟癌，他動過手術，也忍受過艱辛的放射線治療和化療。雖然長期與病魔相搏，他的面容卻依舊明亮，外人難以看出他離死亡不過一步。而他知道自己已經病入膏肓，仔細地向妻子交待了許多後事。

幾天之後，他和躺在另一間醫院的老友通電

話。兩人語調親切而興奮，談到他們即將在天上相逢，不再有眼淚，傷痛，只有無比的喜樂；他們又談到耶穌要帶來復活，給他們新的身體，不像這個身體會飽受災病之苦；說到這裡，兩人都高興得笑出聲來。¹

毛澤東臨終前不久，頭腦仍很清醒，幾次問在旁侍立的私人醫生，「有沒有危險？」醫生不敢據實以告，只能說，病情有些反復，大家還是有信心能將他治好。² 面對瀕臨死亡的人，許多中國人莫不如是：內心驚悚、徬徨語塞，雖知空言無益，卻也只能編造白謊，束手無策地等待大限。因為中國傳統蒼白無力地告訴子孫：「未知生，焉知死？」

兩千年前，一群被人視為無知的小民，大膽地宣稱：「你們掛在木頭上殺害的耶穌，我們祖宗的神已經叫他復活！」（使徒行傳五30）他們到處傳揚這個消息，甚至不顧自己的性命。因著耶穌的復活，羅馬最殘酷的十字架刑具變成了勝過死亡的記號；今天這標記業已樹立在千山萬水。凡是接受耶穌復活信息的人，都能毫無畏懼地同聲說：「死啊，你得勝的權勢在哪裡？死啊，你的毒鉤在哪裡？」（哥林多前書十五55）

註：1. Charles Colson, *The Good Life*, 365-371頁。
2. 《毛澤東私人醫生回憶錄》90篇。



這場針鋒相對的口舌之爭、高姿態的實力展示，已經持續了好一段時間，是否有一日真會擦槍走火，導致烈焰衝天、震撼世界的大戰，危及難以計數的人？或許答案已捏在幾位政界人士手裡，而一般小民只能提心吊膽地觀望。

最讓人擔心的，莫過於美伊雙方境內各自都有一種「好戰」的意識形態，其根源並不是民族或國家利益，乃是基於宗教教義而產生的歷史觀。

內賈德所持的是伊斯蘭教的一種末世觀。這派人相信，只要全世界進入末世性的戰爭，那位將成為「彌賽亞（救世主）」、曾隱世的第十二位「伊瑪目（領袖）」邁赫迪便會出現，屆時全世界都將歸服真主阿拉。² 激進的伊斯蘭教徒，包括操持恐怖主義的凱達等組織在內，都擁抱類似的末世觀，並且進一步宣稱，凡為進行聖戰而喪生的人，可以免受審判，直接進入天堂。

相對的，在美國有一群基督徒也十分看重末世論。這些人的神學理論為，經過「哈米吉多頓大戰」之後，耶穌基督將會再臨，統治全人類。由於內賈德的備戰姿態，使得這些人以為末世極可能即將臨到。因此，約於內賈德上任的同時，一個以這群人士為主力的「基督徒支持以色列聯盟（Christians United for Israel）」宣告成立。³ 他們今年7月16日在華盛頓召開第二屆年會，嚴厲指控伊朗對以色列的威脅，並且要求布希政府採取行動，以防伊朗首先動用核武。

在兩大宗教領域內，持如此激烈末世論的人雖非居多數，但這小群人對今日的世界局顯然有舉足輕重的影響。基督教的末世論錯綜複雜，本文不擬在此評論，卻盼望讀者看出，若要對世界產生影響，首先必須具備一項要素，那就是：對人類的未來要有堅定的信念與看法。這種認定一旦如烈火一般熾熱，便能推動人向著目標前進，不計一切代價、輕看個人生死。

兩千年前，被人群前呼後擁、進入耶路撒冷的耶穌，他的目光堅定地望向人神和好的世界藍圖，胸中燃著熱火，要以最有效的方法來實現那遠景。他不是運用軍事，不是利用政治，更沒有平白犧牲無辜者。他以捨己為方式，以自己無罪之身背負世人的罪，死在十字架上，粉碎了罪的權勢，再加上神復活的大能，征服死亡，成功地為人類帶來了永生。而歸服於他名下的人，超越了人間國家、族群、階級的隔閡，在歷史的長廊中組成一個新團體，彰顯神奇妙的愛。

兩百年前，一位沒沒無名的英國青年馬禮遜獨自前往中國。他非常孤單，偶爾膽怯，但心中卻燃著不能停熄的火。在申請加入倫敦傳道會的信中，他說：「我家鄉的親人、城裡的朋友和一些有聖職授予權的人都曾勸阻過我，告訴我將會遇到許多困難。我曾認真地考慮過他們的意見，也為這一切祈求上帝引導我，……我曾對自己產生極大的懷疑，也曾猜疑自己對耶穌的愛是否強到能通過考驗。但是，靠著主的愛，現在我已作出了決定……」這個決定使他排除萬難，奉獻一生的歲月，在中國建立了近代福音大業的橋頭堡。

馬禮遜跟隨的是耶穌，他定睛的未來遠景是神拯救普世的大計劃，他走的道路是捨己的路，他心中燃燒的火來自聖靈。唯有這樣的烈火能把真正的平安延燒在上；而這樣的烈火只能臨到真正願意跟隨十字架的人。

註：1. 參網上多種媒體的報導。

2. 參 www.nfcmag.com/ReadNews-5334.html,

http://turcopolier.typepad.com/sic_semper_tyranis/files/iranian_briefing_vollmer.pdf

3. 參 <http://cufi.convio.net>





延燒和平的烈火

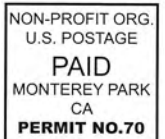
蘇 卿

2007年9月24日，紐約哥倫比亞大學勒納禮堂聚集了六百多名師生，聆聽伊朗總統內賈德演講。校長鮑林格一反客套常例，在介紹講員時先發制人式地數落內賈德，指他貶抑伊朗人權、支持恐怖份子、聲稱要消滅以色列、研製核武器、否認定納粹屠殺猶太人，甚至形容他具有「狹隘、殘酷獨裁者所有的特徵」。內賈德毫不示弱，一小時的演說滔滔不絕，譏評美國的社會亂象，聲稱自己的觀點被曲解，否認伊朗有核武計劃，要美國檢討九一一問題的根源，放棄舊方法與思維，重新與伊朗交好。校園內外則聚集了數百名抗議者，斥責伊朗支持恐怖主義；而另一方亦有人指責美國政府的政策，雙方不時發生爭吵。

自從2005年8月內賈德就任以來，美伊的緊張情勢便形升高，迄今尚無降溫跡象。就在內賈德赴哥大演講前兩天（22日），伊朗為紀念兩伊戰爭舉行盛大閱兵典禮，並展示了威力強大的新型中程導彈。過去兩年在這類閱兵式中，經常出現諸如「美國去死」、「以色列去死」等高分貝標語。同時，雖然布希總統經常否認美國有出兵伊朗的計劃，媒體則早已盛傳美國作好了閃電襲擊伊朗的準備。¹

恩福

The Blessings Foundation, Inc.
Blessings Cultural Mission Fellowship
701 S. Atlantic Blvd., Suite 268B
Monterey Park, CA. 91754
U.S.A.



地址變更，請即通知本刊，謝謝！