

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

恩 福

BLESSINGS

V.8 N.3 總28 2008/07



二十一世紀的熱門人物——耶穌

Jesus, Still a Popular Figure in the 21st Century

之罪？如何贖？——電影《贖罪》觀後 Whose Sin? How to Redeem It? /Commentary on the Movie "Redemption"

沒有上帝，何來公共？——法律必須被信仰 "Public" without God? The Law is to be Believed

目錄 Contents

- | | |
|--|---|
| 二十一世紀的熱門人物——耶穌 1
Jesus, Still a Popular Figure in the 21st Century 陳宗清 | 神與佛 17
God and Buddha 莊祖鯤 |
| 美國福音派的影響力 5
The Impact of Evangelical Christians in America 劉良淑 | 誰之罪？如何贖？——電影《贖罪》觀後 21
Whose Sin? How to Redeem It? <i>Commentary On the Movie "Redemption"</i> 石衡潭 |
| 淺談中色神學及三一神的啓示（上） 8
An Opinion on Chinese Theology and the Revelation of Trinity, Part 1 周小安 | “神性寫作”呼喚上帝——從社會文學思潮看基督教文宣面臨的挑戰與機遇 25
The Divine-Writing Style, a Calling for God 施璋 |
| 沒有上帝，何來公共？
——法律必須被信仰 11
“Public” without God?
<i>The Law is to be Believed</i> 曾慶豹 | 創寫一個新世紀——訪創世紀文字培訓書苑推動人陳惠琬 30
Composing a New Century 編輯室 |
| 清醒者的幻覺——道金斯的迷思（上） 14
The Illusion of a Sober Mind: <i>Dawkins' Delusion</i> Part 1 陳宗清 | 災後信心祭 封底
The Sacrifice of Faith after Catastrophes 蘇卿 |

恩福

2008年7月 第八卷第三期 總28
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 周珊
編輯 劉建慰
行政 林雪騰
編輯委員 王忠欣、李靈、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 23 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. 8, No.3, July, 2008

President/Chief Editor: Grant Chen
Managing Editor: Liang-Shwu Chen
Computer and Design Editor: Shan Zhou
Editor: Jeffrey Liu
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.

封面設計釋意：

底色由紅色藍色組成；紅色代表十架寶血，象徵救恩；藍色代表永生，象徵永福。色彩的象徵意義與雜誌名稱珠聯璧合。圖畫則根據每期文章內容選定。《恩福》兩字，取自中國元代著名書法家趙（孟頫）體，配合本雜誌之文化底蘊。

二十一世紀的熱門人物——耶穌

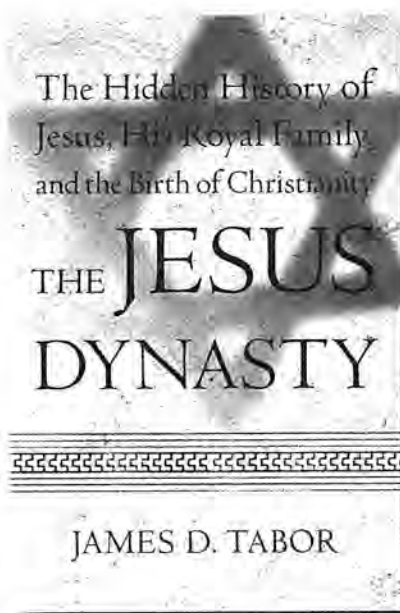
陳宗清

2008年三月初我在台北，照慣例去逛誠品書店，走近新書的攤位，《耶穌的真實王朝》（The Jesus Dynasty）赫然呈現眼簾，這本英文書去年才出版，作者是北卡萊納大學宗教系主任。他主張耶穌的父親既不是上帝，也不是約瑟，可能是羅馬士兵名叫潘德拉（Pantera）。其實，自從丹布朗（Dan Brown）出版《達文西密碼》以來，探討歷史性耶穌的書不斷出籠，一波接一波，至今這股浪潮仍未平息。

截至2004年，在美國國會圖書館內有關耶穌的書就有17,249本，而且數目不斷在增加。¹ 透過谷歌搜尋網，得到「耶穌基督」的相關「連結」就有43,400,000之多，耶穌的確是二十一世紀的熱門人物。僅從去年的出版來看，關於耶穌的書在亞瑪遜網路書店可收集到大約八十本。耶穌無與倫比的魅力，今天仍然激發衆多的人越過現實的束縛，探索真理的堂奧。無論是跟隨他或是反對他，認真面對他話語的人總會受震撼。儘管態度可能趨兩極——或佩服得五體投地或滿懷狐疑和憤慨，但耶穌一生的行徑必定同樣令他們的心靈感到不安，而開始尋覓之旅。

歷史性耶穌探索的背景

除了新約四卷福音書外，究竟歷史上還有多少文件或書籍談論耶穌的事蹟，企圖在正典之外補白，或持不同的立論？在埃及拿戈漢馬地圖書館（Nag Hammadi Library）所藏的諾斯底派福音書中，就有《多馬福音書》、《腓力福音書》、《真理福音書》等，其中《多馬福音書》最被學者看重。甚至「耶穌研討會」（The Jesus Seminar）稱之為第五卷福音書。² 2006年美國地理雜誌大力推介的《猶大福音書》，也帶著濃厚諾斯底主義的色彩。其它與耶穌相關的次經和偽經尚有《馬利亞福音書》、《彼得福音書》、《耶穌基督的智慧》等。這些記載的內容與正典福音書的描述有別，到底孰真孰假？若我們拿來一讀，四福音書中耶穌清晰的



畫像頓時模糊起來，似乎撲朔迷離，令人難以猜透。

西方自啓蒙運動以來，有三個時期掀起探索「歷史的耶穌」的熱潮。³ 第一個時期是從1750年到1900年這一百五十年間，由於受啓蒙的影響，一切真理必須通過理性

與經驗的檢視，因此許多學者對福音書的耶穌生平感興趣，乃是要從這些記錄中找出甚麼才是「歷史上的耶穌」，而他們的研究是遵守一項遊戲規則，即自然主義。如此一來，凡是與超自然或神有關的事蹟，對他們而言均不是在歷史上真實發生過的。經過啓蒙世界觀所產生的耶穌，充其量只一位四處旅行傳道的人道主義者。

第二個時期是二十世紀上半葉，代表人物如德國的新約學者狄比流（Martin F. Dibelius）和布特曼（Rudolf K. Bultmann），他們依舊照著自然主義的準則來探討耶穌，不過這些人以為，要從四福音中過濾出歷史上的耶穌是很難的。他們的興趣在於如何從福音書中找到教會所扮演的角色，結果他們把「信仰的耶穌」和「歷史的耶穌」加以區分。他們以為，第一世紀教會對耶穌的描繪基本上是「神話式的」，故他們的任務即是在福音書的記載中把神話的成分刪掉。

第三個時期主要在二十世紀八十年代的末期，熱衷此一課題者大都為北美的學者，基督徒、天主教徒、猶太人、不屬正統宗教者及非宗教人士都

探索「歷史的耶穌」的第三期，不少新約學者的確讓我們多了一些正面的理解。

In the third stage of the quest to understand the historical Jesus, a few New Testament scholars provided information that increases our positive understanding.

有。研究的目的是要了解，當時的社會和族群對耶穌造成的影響，特別是第一世紀的猶太教對耶穌事工的作用，例如猶太人的會堂、耶路撒冷菁英分子和加利利勞工階級的對比、婦女的角色、家庭結構、潔淨的禮儀、納稅制度、耶路撒冷聖殿的禮儀等。結果，這時期的探索無疑使耶穌成為諸多社會因素的產物。

持平而論，在第三期的探索中，不少新約學者的確讓我們對歷史上的耶穌多了一些正面的理解，但他們的成果，至少在公眾的眼中卻被「耶穌研討會」所遮蓋。自從1985年起，就有一群學者開始集會來討論歷史性的耶穌。他們把四福音書和《多馬福音書》並列，投票看有多少是耶穌真正講過的話。他們把這些話分為四種，以紅色票、粉紅色票、灰色票、及黑色票來代表自己的看法。紅色表示是耶穌的原話，粉紅色表示是耶穌可能會講的話；灰色表示該話的概念或許和耶穌講的很接近，但最初一定不是他所說的；黑色則表示一定不是耶穌所講的，而是後來傳統所衍生出來的。

為耶穌立新傳背後的原因

按照聖經，耶穌是完全的神，也是完全的人，這樣的基督論是人類有限的理性所無法接受的。在以人為本的哲學思潮中，耶穌神而人的身分註定要遭受嚴厲的批判和無情的排擠，人類的歷史容不下這種「異類的聖者」。為耶穌另立別傳必然會蜂湧而起，特別當祂的名聲和影響力愈來愈大後，哲學界和神學界總要設法去解決這其中邏輯的矛盾。

1. 立耶穌新傳以符合其神學思想

諾斯底主義是在第一世紀末葉興起的哲學思想。它認為，以神的偉大和聖潔，絕不會創造出充滿污穢的物質世界。⁴ 物質是邪惡的，因此「道成肉身」的思想是荒誕無稽的。諾斯底主義的門徒認為，耶穌只不過是凡人。《多馬福音書》一開始便提及耶穌所講「秘密的言論」，把他當成屬靈的導師，為人提供死後之生命的機會。書中對耶穌的稱呼從不用「基督」、「主」、或「神」等與神性有關的詞，而直呼「耶穌」。它的宇宙觀很顯然是極端二元論的，物界與靈界，其中物界是罪惡、死亡、黑暗的實體，而靈界則是良善、生命與光明的蒙福實體。可見得，《多馬福音書》是按諾斯底主義的神學來處理耶穌的身分。

2. 修改福音書以順應時代思維

除去福音書中的神蹟以迎合時代潮流，這大概是啟蒙運動以後不少聖經學者的動機。十九世紀隨著啟蒙思想出現聖經的歷史批判，於是學者用此法把聖經弄得支離破碎。司特勞司 (D. F. Strauss 1808-1874) 於1835年出版《耶穌生平》，以黑格爾的哲學否認耶穌的歷史性、神性、和一切超自然的作為。之後，又有雷南 (J. E. Renan 1823-1892) 於1863年出版《耶穌傳》，效法司特勞司的精神，呈現一個與神性無關的「大英雄」，以為是將耶穌從教條的黑暗中解放了出來。

布特曼是二十世紀上半葉的新約泰斗，然而他深受形式批判的影響，於1941年出版《新約與神話》，目的是要把一切屬神話的成分抹去。他主張，新約最重要的核心信仰 (Kerygma) 已被神話遮蓋了，故必須採取「去神話化」的手段，才能呈現新約的精華與要義。

3. 詆毀耶穌，可以收到譁眾取寵的效果

丹布朗屬於這一類，他引用錯誤的資料，又以小說的體材寫出，但卻聲稱有歷史的依據。《達文西密碼》從2003年出版後，到2006年5月，已經銷售了六千萬本以上，且翻譯成四十四種語言，成為有史以來暢銷書



《達文西密碼》的危險性，在於它裹上暢銷的外衣，兜售「史實根據」

排名第十九位，對今日讀者的影響著實不小。丹布朗最大的問題在於，他沒有作過嚴謹的學術考證，竟然宣稱小說建立於事實，以假亂真，欺騙了無數容易上當的群眾。書中的錯誤包括歷史、地理、建築、藝術、語言、古典文獻考證、詮釋學等多方面，然而他接受訪問時卻大言不慚地說，這部驚悚

福音書的史實是經得起考驗的。
The biblical accounts of the Gospels can stand the rigid test of history.

小說百分之九十九都是真的。

4. 扭曲耶穌，藉以打擊基督教的影響力

二十世紀二十年代，中國普遍反教，甚至知識分子組成「非基督教大同盟」。國民黨的元老朱執信於1919年的聖誕節，於《民國日報》發表了一篇文章「耶穌是甚麼東西」，盡情地侮蔑耶穌的人格。我讀大學時，當時在台大教哲學的陳鼓應寫《耶穌新畫像》，以耶穌為私生子，藉此抹黑基督的信仰。陳氏向來是研究道家思想的，對新約並未認真研究，卻十分地唐突以充滿嘲諷的語氣撰寫這樣的書，動機顯然有可議之處。

新約福音書的可靠性

現代中國人讀司馬遷的《史記》時，為何相信其中的記載是真確的？主要的原因有三。第一，他曾兩次去旅行考察歷史的遺跡。第二，他的父親司馬談要他把「春秋」以後四百年的歷史寫出來。第三，他擔任太史令，掌管公家的文書資料，可以披覽各種記錄和文獻。由此可見，在鑑定古代的文獻時，學者能依據客觀的尺度來衡量其內容在歷史上的可靠性。同樣，新約學者認為我們可以從以下幾方面來判斷福音書的可靠性：

1. 新約內容的性質

許多古代宗教的文獻是神話，但新約是否為神話呢？印度的《博伽梵歌》(Bhagavad Gita)以史詩文體寫成，充滿了神話。古希臘赫西奧德的《神譜》記載了不少天神和女神的故事。中國的《封神榜》、《神仙傳》及《聊齋誌異》等，則明顯不是陳述史實。然而，新約卻不是這類作品。不僅如此，新約也不是一本道德和屬靈言論的集子；亦非是假想的歷史故事，毫無證據可言。新約的作者宣稱所有記載均屬實，並且歡迎當時的讀者去查驗所寫的是否有依據，值得採信。

2. 新約文件寫作的年代

新約馬太、馬可、路加福音這三卷書寫作的時間，大概是從公元50年到65年之間，離這些事蹟發生的時間只有二、三十年之久。早期的基督徒，如羅馬的革利免(Clement of Rome, 主後96年)和波立卡普(Polycarp, 主後120年)分別引用了這些書的內容。⁵ 另外，新約的文件基本上是在目睹這些事發生的人還活著時寫的，因此其可靠性大大提高，因為若有不實，必然早就遭人抨擊和批判。

3. 新約福音書寫作的地點和抄本的數量

新約文件的歷史可信度也與產生抄本的地點有關。一般而言，這些新約抄本的製作與事件發生地點都十分近，所以具有較高程度的權威。除此之外，目前現存的希臘文抄本，把「有部分內容」的和「有完整內容」的加起來，總共有五千多份，且相較於其它古典的文獻，這些抄本的產生與原稿的地點實在非常接近。

4. 與古代歷史記錄的比較

審查新約的內容是否屬實，還有一種方法，即把古代同時期的歷史文件拿來比較。使徒行傳十二章20至23節，記載了希律亞基帕一世如何過世。使徒行傳說，他接受百姓視其為神明的歡呼，結果，神差天使懲罰他，使他被蟲咬而死。這樣的記載按人看來，是十分離譜且不適當。然而，當時著名的猶太歷史學家約瑟夫(Flavius Josephus)幾乎完全同意這個離奇可怕的事件。根據約瑟夫的描述，亞基帕王因為沒有拒絕百姓的奉承諂媚，把他視為神對待，立刻就見到從神而來的凶兆，他的心臟一陣刺痛，胃部被疼痛抓住，瞬間，痛苦遍及全身，此後愈發加劇，五天之後，身心耗費殆盡，與世長辭。⁶

約瑟夫對耶穌有一段描述如下：「約在這個時候，有位耶穌，是位智慧人——如果可以稱他為人的話，因為他能行神蹟；凡樂於接受真理之人都以他為師。他吸引了許多猶太人跟從他，也吸引了甚多外邦人。他是基督。而在我們一些領袖的慫恿之下，彼拉多將他定罪，釘於十字架；但最初愛戴他的人並沒有棄絕他，因為在第三天，他又活活向他們顯現，正如聖先知從前對此事的預言，而與他相關的奇妙預言還有千百件。所謂的『基督徒』便是因他而得名，這等人到如今並沒有消聲匿跡。」⁷

使徒行傳的作者路加以同樣的精神和考證原則寫了《路加福音》，強調一切他從頭都詳細考查過了。如此可見，福音書的史實是經得起考驗的。

5. 考古學的佐證

二十世紀以來，不少考古的成果讓我們愈發相信新約福音書的記載是歷史，而非杜撰的。近年來，考古的發現肯定一項事實，即第一世紀的巴勒斯坦雖然十分「希臘化」，但是猶太人依然處處顯示對摩西五經的尊重與順從。以下提出五方面的證

當我們面對今天各式各樣的苦難，十字架的犧牲與復活才是我們唯一亮光。
The sacrifice of Jesus on the cross and His resurrection offer the only light of hope in a world filled with suffering.

據。⁸ 第一世紀由希律王所鑄造的錢幣盡量避免人物的造形，表明當地人對於十誡中的第二誡還是相當覺醒。陶器所需要的原料要符合利未人的律法。在整個地區，禮儀潔淨的池子到處可見。而在那個時期，巴勒斯坦顯然找不到豬的骨頭。最後，在巴勒斯坦埋葬的地點反映出特殊猶太人的風俗。

以上的事實不僅說明，考古學的證據與福音書中對巴勒斯坦的描繪吻合，更加重要的是推翻了以「耶穌為傳說」的理論，因為這些理論強調，巴勒斯坦的猶太人由於十分的「希臘化」，故他們可以接受一個行神蹟的神人。

今日中國的「耶穌」熱

自從艾克曼 (David Aikman) 於2003年出版《耶穌在北京》(*Jesus in Beijing*) 一書後，全世界猛然發現，在某種意義上，中國正蘊釀著對耶穌的熱情與追尋。2008年5月號的《今日基督教》，以主題文章探討基督教在中國城市的傳播與影響。⁹

在人口七百八十萬的某大都市裡，約伯 (別名) 和妻子都是醫師兼教授，2003年他們信了耶穌，不久開始一個查經班，四個月後就有一百人，如今已經成為教會。由於工作的關係，他們認識地方的黨領導，於是按月向他們報告教會的活動，甚至邀請他們參加聖誕節和復活節的特別聚會。

廣州某位牧師宣稱，在教會四百位成員中，有很多是共產黨員。這些成為基督徒的教授、醫生、律師、和生意人一方面希望能有更多信仰的自由，一方面期待能公開地用福音的價值觀來影響社會。

天安門事件後，有位年輕人第一次受邀踏入北京一間公開教會，出身黨員家庭的他，一聽到詩歌即受感動，覺得有歸屬感。受洗之後一年，他有機會到美國接受神學教育，後來回到北京，建立教會。從1998年起，已經拓展了二十間教會。

以上三個例子顯示一件無法否認的事實：不少中國知識分子正在積極追求真理，渴慕認識耶穌。他們相信，耶穌是中國人真正的出路與答案。

耶穌是人生終極的答案

卡卡 (Kaka) 是巴西著名的足球球員，被2008年《時代雜誌》選為最有影響力的一百人之一。¹⁰ 但對他而言，還有比足球更重要的事。2004年，卡卡成為聯合國世界食物計劃中最年輕的「大使」。而他尤其以自己的信仰為榮，經常說他

退休之後要作傳道人。2007年在贏得歐洲球賽的冠軍後，他在萬千觀眾面前脫下球衣，露出身著的T恤，上面印著「我屬於耶穌」。

這位傑出的運動員以非常戲劇化的方式見證耶穌和他個人的關係，他的故事只不過是全世界上億基督徒生命經歷精采的縮影。雖然基督教在歐洲已經沒落，但在第三世界，每天卻有成千上萬的人歸向耶穌。根據《世界基督教百科》2001年的版本所提供的資料，公元年2000年時，基督徒的數目在亞洲有三億一千三百萬，非洲有三億六千萬，而南美洲則有四億八千萬。

米洛斯拉夫·沃弗 (Miroslav Volf) 是耶魯大學的神學教授，他從小在克羅埃西亞長大，深刻體會人間的仇恨、對立與衝突。1996年，他寫了《隔絕與擁抱》(*Exclusion and Embrace*)，宣揚擁抱敵人的重要性。2006年他又出版新書《記憶的結束》(*The End of Memory*)，強調要忘記別人對我們的傷害、仇恨、及罪行。當我們面對今天各式各樣的苦難，特別是因人的邪惡所帶來的患難和痛苦時，十字架的犧牲與復活才是我們唯一亮光。這個世界的未來是屬於那些甘心樂意把自己在愛中捨棄的人，而不是屬於那些把別人釘在十字架的人。¹¹

有人問英國歷史學家威爾斯 (H. G. Wells)，歷史上誰的影響最深遠？他回答，若按歷史的標準來判斷，「耶穌名列第一。」又說：「我是歷史學家，不是信徒，但是以歷史家的身份我必須承認，這位身無分文、來自拿撒勒的傳道人毫無疑問位於歷史的中心。耶穌基督是所有歷史裡最顯赫的人物。」「凡寫人類歷史的人，都不得不把最優先、最首要的位置留給這位拿撒勒的窮傳道人。」¹²

被放逐到聖赫那島的拿破崙 (Napoleon Bonaparte 1769-1821)，回顧自己的一生時曾反思道：「凱撒、亞歷山大都曾長征萬里，能夠在部下心中點燃捨身疆場的熱火；但是你有沒有見過一個已死的人能率領忠心耿耿的大軍，單憑著對他的懷念而不斷打勝仗？我還活著，可是我的軍隊已經把我遺忘了，同樣，迦太基軍隊也把漢尼伯忘了。我們的權力只不過如是。」「我瞭解人，而我可以告訴你，耶穌基督絕不僅僅是人。世上沒有一人可以與他相比。亞歷山大、凱撒、查理曼和我都曾建立大帝國，可是我們的才智是以什麼為基礎？是靠武力。耶穌基督卻是以愛來建立他的國度；直到如

(轉下頁)

美國福音派的影響力

劉良淑

從1976年蓋洛普首次問美國人：「是否重生？」35%成人回答：「是。」到2006年，這比例上升到41%。¹

福音派 (evangelicalism) 不只是一套信仰，也是一種社會運動。因為每位信徒是自己選擇「接受耶穌」，以祂為生命的主。他們看重屬靈的操練：祈禱、讀經等，而且要在生活中「以善勝惡」，帶來改變，並負起關顧社會上其他人的責任。2004年九月，華理克牧師 (Rick Warren) 所著的《標竿人生》 (Purpose Driven Life) 一書，銷售量已達兩千萬本，在出版界可謂異軍突起。從這位享譽全美、舉世聞名的牧師身上，可以看出福音派的影響力。

美國福音派的沈浮

十九世紀時，福音派曾因想要改革社會而深度參與政治，甚至有位歷史家稱當時的美國是「一宗教國度」。但到二十世紀初，保守派神學家節節敗退。1925年的「猴子審訊」 (Scopes Monkey Trial) 成為轉捩點。²自此之後，保守的「基要派」成為譏諷對象，遭到媒體與學術界撻伐，以致出現「大逆轉」時期，基督徒退出了主流文化。

然而，自上個世紀七十年代起，原本心態保守、

遭邊緣化的美國基督徒，開始重新投身社會，努力將基督徒原則應用出來。福音派信徒一向看重個人與神之間的關係，親身經歷生命改變的人，尤其是各行各業的領袖，在社會各階層不斷散播立基於信仰的觀點，波瀾逐漸壯闊。

現代福音派運動可追溯自1942年組成的「福音派聯盟」 (NAE, National Association of Evangelicals)。1946年，卡爾·亨利 (Carl F. H. Henry) 出版《重塑現代思想》 (Remaking the Modern Mind)，次年出版《現代基要主義不安的良心》 (The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism)，呼籲福音派信徒要正視許多社會問題，如種族、階級、戰爭等。1956年，福音派的旗艦雜誌《今日基督教》 (Christianity Today) 出刊。

美國立國兩百週年 (1976) 成為福音派大展鴻圖的一年。《時代》雜誌與《星期週刊》都稱該年為「福音派之年」，第一代領袖，如葛培理牧師等人，在全國展頭露角。從卡特自1977年擔任總統開始，福音派伸入政治界，一些有名望的牧者陸續成為總統親信的顧問。

福音派人士積極在公共領域表達信仰，不僅踴躍投入學校教委，也進入公職。他們的影響力既自上而下，也自下而上。今天，從白宮到華爾街，從好萊塢到哈佛，到處都可以找到福音派的精英。

作者為恩福文化宣教使團會長，本刊主編。

註： 1. Eric Miller, "How Do Your Books Say That I Am?" *Christianity Today*, June 2007, p. 38. 2. Wilkins & Moreland, *Jesus Under Fire*, p. 89. 3. James R. Edwards, *Is Jesus the Only Savior?* pp. 14-22. 4. 滕慕理，《新約綜覽》，72頁。 5. Edwards, p. 36. 6. 同上，40頁。 7. Wilkins & Moreland, p. 106. 8. Eddy & Boyd, *The Jesus Legend*, p. 443. 9. Rob Moll, "Great Leap Forward," *Christianity Today*, May 2008, pp. 23-33. 10. Kasey Keller, "Kaka," *Time*, May 12, 2008, p. 68. 11. Mirolslav Volf, *The End of Memory*, p. 83. 12. www.why-jesus.com/history.htm 13. 同上。

(接上頁)

今，還有千萬人願意為他犧牲。」「我在歷史裡搜來尋去，找不著一個像耶穌基督的人，也找不著類似福音的東西。從歷史和人類、時間和自然界裡，全無一物足以與之比較，或提供解釋。這一切純然神奇得很。」¹³

從第一世紀至今，耶穌以不同的方式吸引人對他的注意，他提供的答案超越時空、文化、和種族。當年彼得對他說：「主啊！你有永生之道，我們還歸從誰呢？」 (約六68) 二十一世紀的今天，仍有無數的人和彼得一樣，對耶穌作出了肯定的回應。

福音派人士最希望看見的，就是在美國的權力中心，有一位屬他們的人能向神禱告。
 What American Evangelicals would like to see is a person from their camp placed at the center of the political power structure who would follow God.

重生的卡特總統

福音派人士最希望看見的，就是在美國的權力中心有一位屬他們的人。因此，參選人的信仰往往最能左右福音派人士的選票。卡特參選的時候說：「我相信神要我盡我所能作最好的政治家。」這句話在福音派耳中十分動聽，因而得到大批信徒的擁護。



卡特是位真誠的信徒。在白宮期間，每逢遇到難關，他常會避入白宮正對通往玫瑰園之門的一間小書房，跪下祈禱，求神賜下智慧與力量。他說，祈禱之後常能有顆「安穩的心」。他也常與其他國家領袖講到自己的信仰，在這方面其他總統無人能及。不過，為維持政教分離的立場，他總是趁

不在華盛頓時提起這個話題。

卡特親述他與中國領袖鄧小平的故事。1979年中美建交後，時任副總理的鄧小平首次訪美。卡特與他談到基督教。鄧承認基督教對中國近代醫療與教育的貢獻，但是對宣教士卻十分不滿。這時，卡特說：「我五歲的時候，每個星期會捐五毛錢給中國，建立醫院和學校。在我們的小鎮上，最出名的人不是美國總統，而是從中國回來的宣教士，他們返國述職，到各處去報告，有時會到我們教會來，我們看他們像聖人一樣。」鄧沉思了幾分鐘，說：「我允許聖經回到中國。我會改變憲法，保證宗教的自由」。然而鄧堅持不容許宣教士進中國。結果，鄧一回國，就宣佈聖經為合法書籍。

卡特推動和平的熱衷也出自他的福音派信仰。在七十年代末，他致力促成以色列與阿拉伯世界和好，在大衛營舉行的和平會談產生深遠的結果。他的外交以人權為中心，亦是基於信仰的理念。

總統有權任命上千個職位，是擁護他上台的各門各派發展的大好機會，然而在卡特任內，主要的總統顧問都不是福音派人士，只有幾位後來受命與宗教團體聯絡的官員比較常談到信仰。卡特政府也有幾項措施讓福音派抱怨，例如，有一次國稅局基於一些理由，幾乎取消一些教會學校免稅的地位，而卡特並未替這些教會講話。之後，在一次白宮為

家庭舉行的討論會中，卡特不聽保守派的意見，容許同性戀者參加，結果會議對「家庭」的定義未能達成協議。卡特顯然與自由主義的路線比較接近，較為保守的福音派與他漸行漸遠。

歷任總統與福音派

雷根抓住福音派與卡特離心的機會，1980年參選時，在達拉斯向一群宗教人士說：「我知道你們不會為我背書，可是我會為你們背書。」當場贏得熱烈的掌聲。他的當選，得到一些保守福音派組織的支持；他們獲得回報，有幾位傑出人士進入了內閣。雷根且任命了幾位親福音派的聯邦法官。雷根執政時，對福音派信徒具極大影響力與動員力的「愛家 (Focus on the Family)」機構，負責人道森博士 (James Dobson) 與一些內政要員關係良好，從而影響政府的政策。像滾雪球一樣，福音派在政治界逐漸形成一股勢力。

雷根是有信仰的人。他雖然不像卡特會在外交場合上提起基督教，但親近他的人卻作證說，他是看重信仰的。在重大的場合之前，他會私下向「上頭的那位」祈禱。不過，他從不讓記者拍他獨自禱告的畫面。

老布希總統形容自己的信仰是「不言於外的」。他一輩子忠心作禮拜。他說：「在擔任公職期間，信仰給我許多力量。祈禱、讀經是我生活的一部分。……葛培理博士是我屬靈良師，給我和我的家人屬靈的引導。」雖然他一直與福音派運動保持良好的關係，不過他的政府並沒有任命太多福音派人士。

1992年柯林頓在競選的時候，非常善用宗教術語來爭取選票，例如，要與人民立「新約」。在白宮期間，他和家人固定參加一間衛理公會教會的崇拜。他在演說中，比其他總統更常提到耶穌基督。然而他的政府與卡特相似，要員中沒有一位是福音派。甚至自艾森豪時代就一直有的白宮職員查經活動，在柯林頓執政的後六年裡完全解散。

然而，福音派在這段期間卻積極在兩黨內活動。「基督徒聯盟 (Christian Coalition)」的蓬勃發展就是一個例子。有些人稱這幾年的福音派為「勝利的福音派」，保守的基督徒高舉信仰旗幟，強烈反對總統和其政策。後來柯林頓捲入婚外情、白水案等事件，進行調查的獨立辯護律師司塔

透過建立於信仰基礎上的層層人際關係，福音派在美國的影響力日益壯大。

The influence of Evangelicals has become greater due to the interconnected relationships built upon the foundation of their faith.

(Kenneth Starr) 是位福音派信徒，而在靈性上幫助柯林頓的，則是三位福音派牧師 (Bill Hybels, Tony Campolo, Gordon McDonald)。

小布希總統在競選時親口承認，對他影響最大的人物是耶穌基督，讓觀察家跌破眼鏡。他的表現可謂典型的福音派，經常公開提及信仰。2000年他得到福音派選票的72%，2004年更得到87%。他的主要講稿撰寫人葛森 (Michael Gerson) 是位虔誠的福音派信徒。然而，布希將「邪惡」、「光明與黑暗」等聖經詞彙套用在外交政策上，卻招來反感，甚至好些福音派人士也不以為然，認為他把國家利益與神的旨意混為一談。

布希身邊的福音派官員比過去五十年的總統都多；從前白宮內固定參加查經活動的大約六至十位，在他任內，白宮基督徒團契參加者有十五至一百人，而每個政府單位內都有類似的活動。不過，布希政府並不能稱為「福音派政府」，因為在最高層次內，福音派仍為少數。

小布希主政時，民主黨的一些領袖明顯與福音派關係欠佳，甚至不願意提及信仰。然而在民主黨中仍然有一些福音派人士，他們在政策上反對布希，強調顧及環境和關照窮人的政策，可是仍堅持信仰。這些基督徒被稱為「自由福音派」或「進步福音派」。通過他們的努力，近日民主黨領袖開始稱自己為「宗教進步份子」。從這個例子可以看出，美國福音派其實是「萬花筒」。

華盛頓的「團契」

在華盛頓的權力核心當中，有一個團體對政界領袖的靈性十分重要。一般人只稱它為「團契」。1944年，維瑞德 (Abraham Vereide) 創辦了「國際基督徒領袖」，此機構為商界與政界領袖辦祈禱早餐會。第一次全國祈禱早餐會於1953年舉行，艾森豪總統參加，自此之後，每一位總統都參加過。接續維瑞德的柯艾 (Douglas Coe) 與歷任總統皆保持親密的關係。小布希曾說：「我非常尊重柯艾。……每次外國貴賓來參加全國祈禱早餐會時，從他們對柯艾的恭敬態度，可以看得出來他在國外倍受敬重。」

在柯艾等人默默的引導下，「團契」在華盛頓起到很大的作用，各政府單位每週均有查經禱告聚會。雷根時代擔任國務卿的貝克 (James Baker) 曾

應邀在1990年的全國祈禱早餐會上發言，他提到：「在權利與政治的中心，應當鼓勵人在靈性上成長，甚至應當要求人這樣作。」貝克說，他從「團契」的聚會裡得到許多靈裡的供應：「我們會分享個人關心的事……受到的考驗、孩子和家庭遭到的困難，但我們從來不談公事。……參加的人有些是同黨，有些是反對黨。」透過「團契」不斷的扶持與祈禱早餐會的運動，這類聚會在華盛頓進行了幾十年。有人估計，約有幾百個小組固定在聚會。

這些聚會形成一種網路，對於強化華府及國際高層結構的人際關係十分有益。當貝克以第一位西方外交使節的身份訪問阿爾巴尼亞時，在停機坪上與阿國外長卡普拉尼握手，卡氏說：「我因柯艾的名歡迎你。」有時候，在一些政府難以公開運作的時刻，透過「團契」建立的友誼大大發揮了潤滑的功能。



由於「團契」是以非正式且低調的方式運作，很容易吸引人加入——不論是否為福音派信徒。這種「另類」的傳福音方式很適合處於高位的群體，也導致不同黨派的領袖仍然能有連合的心。

可以說，透過建立於信仰基礎上的層層人際關係，福音派在美國的影響力日益壯大。

作者為本刊執行編輯

註：1. 本文摘自《權力大廳中的信仰：福音派如何躋身美國精英》*Faith in the Halls of Power: How Evangelicals Joined the American Elite*序及第一章。作者D. Michael Lindsay以三年時間採訪了157位福音派領袖，在110個福音機構的檔案中搜尋資料；也與超過兩百位在各行各業中擔任領袖的福音派基督徒面談。本書得到2008年*Christianity Today*雜誌的「基督教與文化」年度獎。2. 猴子審訊案 (Scopes Monkey Trial) 是1925年3月13日美國田納西州的判決，宣佈田州的公立學校不可以按聖經教導人為神的創造，必須教導人是由低等動物進化而來。此判決成為創造論與進化論之爭的分水嶺。

淺談中色神學及三一神的啟示(上)

周小安

中色神學的開展

中國的本色神學(本土神學或本地神學¹)發端於1922年。當時，世界基督學生同盟借北平(現在的北京)清華大學召開第十一屆大會，引起了許多反基督教人士組織非基督學生同盟，從而引發了一場轟動一時的非基運動。中國的基督徒痛定思痛，產生了本色教會運動，基督教協進會提倡希望擺脫西洋的影響和形象，推行“自治、自養、自傳”的中國化教會。雖然“三自運動”這名詞後來為人利用，作了其他用途，但是本色化的口號卻是在那時提出來的。

中國的本色神學，在此簡稱“中色神學”，其發展大體上可分為三個階段：第一階段自1922年至日本侵華，代表人物有趙紫宸、吳雷川、範滄誥等人，他們均著有專書，探討本色神學及東西文化的問題。這一階段的工作因日本侵華而中斷。1949年以後，中色神學的研究不能在大陸進行，只能由海外基督徒承擔。

第二階段是五十年代及六十年代，中色神學主要是在香港進行，較重要的人物有謝扶雅、徐松石、胡警雲、封尚禮、周億孚等，他們經常在《景風》雜誌中發表論文，闡述對基督教信仰與中國文化的看法，其中也有人寫專書。²

第三階段是七十年代至今，較為人熟悉的是宋泉盛、何世明、李景雄、梁燕城、溫以諾、王峙軍、遠志明、陳宗清等。他們都著作專書，發表對基督教與中國文化關係的看法，但均有不同立論，還沒有形成系統學說。³

定義

目前我們仍難給中色神學下一個嚴謹的定義。這不僅是因論者對神學和文化的理解不一，兩者之間的比重和關係更因人而異。我們只能大略地說，中色神學是富有中國文化特色的基督教神學。當然，這個定義過於含糊，不能令人滿意。但解決之道不是勉強去下一個更嚴格的定義，而是在上述定義之外作一些補充說明。從負面說，中色神學不是

指任何中國人用中文寫成的基督教神學。因為這些神學大部分屬於翻譯性質，或準翻譯性質，雖然其中或多或少帶有中國文化的色彩，但仍算不上具有中國文化的特色。若從正面說，就涉及到中色神學的原則與方法。

理由

首先來看中色神學的理由。華人教會對中色神學至今仍有爭議，有人強烈排斥、批判，也有人熱誠提倡，更多的人則處在這兩者之間。持前一立場的代表人物是章力生教授，他著有《本土神學批判》一書，對歷來西方和中國的本土神學作出嚴厲批判。⁴ 章教授指出了某些本色神學的缺點或錯誤，卻沒有提出有力的理據，證明神學本色化是不必要的，甚至是有害的。所以，這類批判雖然嚴厲，卻缺乏說服力，關鍵在於它沒有區分好的、次好的、及不好的本土神學。例如，章教授所激賞的奧古斯丁神學，其實正是好的本色神學的典範。

比較起來，周聯華牧師對本色神學所持的立場更具說服力。他認為本色神學主要有三個理由：第一是傳福音或宣教的需要；第二是本地信徒靈命建造的需要；第三，也是最重要的，是信仰在文化中扎根的需要。他甚至認為，本色神學是“基督徒在所傳揚福音的那個國家裡的生死存亡的關鍵”。他說：“本色神學最主要的任務是在本地生根，能生根就能生，不能生根就是死。不能生根式的傳揚只是一時的，只能在少數人中傳揚，是事倍功半的，是開不出花，結不了果，很快就會枯萎的。”⁵

原則

建設「好的」中色神學絕非易事，但並非不可能。關鍵之一是遵循適當的原則。中色神學建設的三個階段中，有一些原則已經被證明是不適當的。其一是“認同主義”，它視基督教信仰與傳統文化並無抵觸抗衡，兩者相輔相成，相得益彰。顯然，這種觀點的不適當之處，在於對中國文化缺乏批判意識，而在神學上，它對人性的墮落缺乏認識。另一是“折衷主義”，它視基督教信仰與中國文化各

尋找基督教與中國文化的交會點，是中色神學建設第三階段的特色。

The characteristic of the third phase of constructing Chinese theology is to look for the intersection of Christianity and Chinese culture.

有長短，應取長補短，彼此融合。這種觀點的不適當之處，在於不能堅守基督教信仰本身的立場，為求迎合中國文化而在信仰上有所妥協；在神學上，它對聖經啓示真理的絕對普遍性缺乏把握。在中色神學建設的前兩個階段，上述兩個錯誤至為明顯，在第三階段則有根本性的改觀。⁶

溫以諾教授在《中色神學綱要》一書中提出“求真道”的原則：通真道，通靈命，通文化。“求真道”就是合乎真道，其中包括：1、神所默示的聖經，2、道成肉身的耶穌基督，3、基督徒應持守的信仰。“通靈命”即要求中色神學不單是知識的探求，應有助人認識那位生命的源頭——三一真神，與神發生生命的關係；有助於信徒的靈命成長。“通文化”就是批判和吸取文化，一方面認清中國文化中與信仰不符的糟粕，一方面又吸取中國文化可以溝通信仰的精華。⁷ 我認為，真正的“通文化”不僅應有批判和吸取，而且要進入中國文化的深層和核心，不只是停留在邊緣或表層；要進入中國文化的“形而上”，或“體”的層面，而不只是停留在“形而下”，或“用”的層面，這樣才能保證信仰在中國文化中深深紮根。在我看來，“求真道”和“通文化”是基本的原則，“通靈命”則是輔助或額外的原則。

方法

周聯華牧師曾指出：“許多文章是屬於‘我們也有’的類型，例如耶穌講‘愛’，我們即刻想到‘我們也有’，孔子曾講‘仁’，於是以‘仁’來解釋‘愛’。這多少有些‘削足適履’之嫌。另一些文章是比較性的，例如比較孟子的義和保羅的義等題目的研究。這就是所謂瞭解神學和瞭解本地了。這些僅是本地神學的準備工作，我們需要的是‘融會貫通’，以‘本地’的觀點來解釋‘神學’，使‘本地’人能瞭解‘神學’——基督的資訊。”⁸

這段話指出了中色神學的三種方法，或三個層次的方法。第一種即周牧師所稱的“削足適履”，特點是完全以中國文化來詮釋基督教信仰，或反過來，完全以基督教信仰來詮釋中國文化，而不顧它們的本義。這是最低層次的方法，只在信仰與文化最初接觸的時候用到。第二種方法可以稱為“分析比較”，屬於第二個層次，是中色神學的預備工作。⁹

第三種方法，周牧師稱之為“融會貫通”，這是中色神學走向成熟期的方法。梁燕城博士的《會通與轉化》可以視為採用這一方法的典範。莊祖鯤牧師在《契合與轉化——基督教與中國文化更新之路》一書中指出：“基督教自利瑪竇來華起算，已有四百年之久。如以文化更新的‘啓、承、轉、合’四個階段而言，目前應屬‘承’到‘轉’的階段。因此，尋找基督教與中國文化會通的交會點，應屬現階段首要的工作。”¹⁰ 可見，尋找基督教與中國文化的交會點，是“融會貫通”方法的關鍵，也是中色神學建設第三階段的特色。

本文以下段落屬於最後一類，所探討的交會點為：三一神在中國文化中的啓示。

三一神的啓示

在展開探討之前，筆者有必要作些說明，以免引起誤會和爭議。也許讀者會問：中國文化中會有任何三一神的啓示嗎？如果回答是「有可能」，那麼接下的問題為：這會是什麼性質的啓示？如果回答是「普通啓示」，接著有人會問：普通啓示會包含神的三一性啓示嗎？在這些問題沒有得到清楚的回答之前，就貿然前往探討“三一神在中國文化中的啓示”，難免會引起誤會和爭論。

關於上帝的知識直到十九世紀，人們都接受經院神學家阿奎那的看法，即是「自然」與「恩典」兩層次：前者讓人得知上帝的存在，如：上帝的無限和獨一等屬性，這些真理無須借助超理性的啓示。後者是關於三位一體、神聖救贖等真理，單憑理性無法領悟，必須依靠超理性的啓示。

二十世紀的神學家卜仁納則用“普通啓示”與“特殊啓示”的提法來取代。這新的提法打破了傳統關於上帝知識的截然二分，而將它們連貫起來，都視為神對人的啓示。這兩類啓示的根本區別，不在乎啓示的內容（在內容上有區分、也有重疊），而在乎啓示的形式和接受啓示的原則。

首先，耶穌基督的啓示被稱為特殊啓示，因為這是“道成肉身”的啓示。這種形式的啓示具有“絕對普遍性”，因為“道”本身具有這種性質；它同時又具有“絕對具體性”，因為耶穌本人具有“完美人格的生命”的具體性。所以，“道成肉身”的啓示是絕對普遍性和絕對具體性的結合。其次，聖經被稱為特殊啓示，因為它是對耶穌基

督啓示的見證（約翰福音五39）。而任何普通啓示的形式，或者只具有絕對普遍性，卻缺乏絕對具體性，如儒家的“天道”和道家的“道”；或者只有相對具體性，卻缺乏絕對普遍性，如釋迦牟尼和穆罕默德。¹¹ 所以，基督徒首要不是接受一套教義，而是相信和跟從耶穌基督。對佛教徒來說，首要的則不是信奉釋迦牟尼，而是遵從佛教的教理；同樣，對伊斯蘭教徒，首要的不是信奉穆罕默德，而是遵從可蘭經的教訓。

普通啓示與特殊啓示的另一根本區別，是接受啓示的原則不同。接受特殊啓示的原則是信心，或領受權威；而接受普通啓示的原則是藉著智慧和理性，對啓示作謹慎的考查、測試與批判。¹²

根據以上的討論，我們可以對於本節開頭的幾個問題作明確的解答。第一個問題：中國文化中會有任何三一神的啓示嗎？回答是：原則上有可能，但要根據實際的研究才能決定。第二個問題：這會是什麼性質的啓示？回答是：這屬於普通啓示。第三個問題：普通啓示會包含神的三一性啓示嗎？回答是：在原則上是可能的，但要由實際的研究決定。

由於文化中包含著普通啓示，而普通啓示和特殊啓示彼此相關，如此看來，神學和文化不能完全分開、也不應當分開。只有適當的結合，它們才能使我們更充分地認識神的啓示，建設更好的神學。

作者現在溫哥華佳恩基督教會牧會。

註：1. 相對而言，“本色神學”側重於神學的文化特色，而“本地神學”或“本土神學”側重於神學的地域性。由於中國移民遍佈全世界，所以文化已經超出了地域，故有人提出“文化中國”的概念。注重福音宣教的人也許會喜歡後者，注重系統神學的人也許會喜歡前者。2. 何世明，《基督教本色神學叢談》，頁7、8，40-56。3. 徐松石，《基督眼裏的中華民族》，《基督教在中國的前途》。蔡仁厚、周聯華、梁燕城，《會通與轉化——基督教與新儒家的對話》。梁燕城，“感通與恩情——溝通哲學與恩情神學”，《文化中國》第四卷第二期，頁80-87。何世明，《世明文集》第一輯：文化與宗教。宋泉盛著，*Third-eye Theology*。王峙軍，《比較人論——基督教人倫與中國人性論》。遠志明，《老子vs聖經，跨越時空的迎候》。溫以諾，《中色神學綱要》。陳宗清，《宇宙本體探究：基督教與新儒家的比較》。4. 章力生，《本土神學批判》。5. 周聯華：蔡仁厚、周聯華、梁燕城，《會通與轉化——基督教與新儒家的對話》，頁127。6. 同上，又參：溫以諾著，《中色神學綱要》第五章，頁60-77。7. 溫以諾，《中色神學綱要》。8. 周聯華，頁130-131。9. 周小安，“死啊！你的毒鉤在哪里？”，《文化中國》1998年三月號；“良心與赦免”，《文化中國》1998年九月號；“逍遙與自由”，《文化中國》1999年六月號；“大同理想與天國降臨”，《文化中國》2000年九月號；“天人合一與神人複和”，《文化中國》2001年六月。 “義：孟子與保羅”，《恩福》：2003年1月；“面子人格與神的形象”上，《恩福》：2004年1月；“面子人格與神的形象”下，《恩福》：2004年4月；“君子與新人”上，《恩福》：2005年1月；“君子與新人”下，《恩福》：2005年4月。10. 莊祖龍，《契合與轉化——基督教與中國文化更新之路》，頁286-287。11. 田立克，《系統神學》（第一卷），頁24。12. 《湯樸威廉選集》，頁22。



人若沒有信仰，必然是受治者；人要有自由，就必須有信仰。（托克維爾）

晚清以來，「中體西用」的想法，一方面接受西方的「制度」，一方面又想保有中國的「精神」，甚至還想將「夷狄」之學「漢化」，藉此強化中國傳統的優越性。這種出於民族意識的無視於衝突的存在，或以為即便有衝突都可以化解，以成就中國偉大的「和諧」思想。¹

然而，任何一樣好的「舶來品」，到了中國社會都會變了樣，再好的制度理論，到了中國社會都會產生出令人不可思議的結果。中國社會裡對待法律的態度原是：「情、理、法」，這完全是源於宗法血源社會，結果「法」形同虛設，並成了在位者弄權玩法的工具。

當然，接受西方的制度並

沒有上帝，何來公共？

——法律必須被信仰（上）

曾慶豹

非意味人人都要變成基督徒。問題在於，我們應該正視如何將與現代生活相合宜的思想觀念落實在中國社會中。倘若僅僅表面地移植西方的制度，就會徒有軀殼，製造更多的傷害和扭曲：法不法、理不理、情不情。²

日本學者大木雅夫提到：「既然沒有神，就不可能有『法神授思想』，不可能有『神聖的法的觀念』嗎？中國和日本之所以沒有產生『優越於王權的法』的觀念，其原因就在這裡。」³信仰上帝之於中國人，絕不是僅僅從拜廟改上教堂。信仰上帝之於中國人，關係到中國人的法治觀念，以及一種相應的公共生活的建立。換言之，我們信仰怎樣的上帝，就塑造怎樣公共生活的品質。

當代中國社會是否意識到，要是不相信有一位察看著我們的「上帝之眼」，法的正義就無法獲得伸張？法的思想必需建立在有神論的基礎上。如果失去這一立足點，法根本就無法發揮作用。即便犯錯被抓，也可能是一種僥倖的心理：倒霉（偶然）。看來，我們離上帝多遠，就離「公共」的生活多遠。

「上帝之眼」與「公私之辨」

上帝屬於任何人，也不屬

於任何人；是我的上帝，也是他人的上帝。只有上帝才真正代表公共；上帝不為某人、某派、某黨、某族、某國所獨有。

傳統漢語思想少了一雙「上帝之眼」。這雙原不屬於自己身上的器官，變成了一種「心眼」（良知、良心），而這種「心眼」不過是在「自己觀看自己」（吾日三省吾身），甚至是「用作觀看他人」。漢語思想不存在著「上帝之眼」，所以只能通過血緣式的「互相觀看」，只要「沒人在看」，法律就不存在；法律只存在於「是否被人觀看到」。所以，漢語思想傳統只有「德治」沒有「法治」，「德治」的「法學概念」莫基於「面子文化」、「血緣關係」、「羞恥心」這些因素之上。

因此，長久以來漢語思想的「公私之辯」始終都是「私人性」（心眼）而非「公共性」（法眼）。沒有了「上帝之眼」就不可能存在著「公共性」，所有一切對於「公」和「私」的對舉之詞，都是「人性、太人性了」。

許多學者認為，漢語思想中「公」與「私」的對偶關係，是在作為反義的對舉思想來理解的。「私」是對應於「公」，具負面意義而被否定。「私」獲得正面的對待是在清代之後的事。

雖然在現代語境中，「公」與「私」已被轉化為「公共領域」和「私人領域」這兩個範疇，⁴但是「公私」的問題仍未在漢語思想中獲得更為準確的理解，關鍵就在於「公私」的「超驗之維」——「上帝之眼」——之問題未能解決。

漢語思想史上，「公」經常成了「某種私」，「私」成了「公」，其中「權力」在起著作用。「公私之辨」未曾真正處理過「權力之眼」。所謂的「辨」是指一種對立，然而，這種對立有利於「私」的權力言說，其結果即是「假公濟私」。「公與私」的「同一性」反映出根本就不存在著真正獨立於「私」的「公」，經常所言的「公」實為某人的「私」，或者說，要決定「何者為公」，全賴於「私的放棄」（去私存公），然而，「公」永遠都未曾真正的存在過，其原委在於代表著「公理」的「天」未曾獨立過。⁵

「公」即「無私」，意味著「私」與「公」是對立的，要麼就「公」、要麼是「私」，公私不能兩全；反過來說，當「私」取得了合法性之時，「公」反而成了「私」，即正當地把「公」變成了私。公私之辨只是代表「對立」，卻未代表「差異」，主要的原因是出在「天人

法的「超驗之維」恰好是漢語思想所嚴重缺乏的。
The law needs a transcendental dimension that is lacking in Chinese thought.

之辨」。換言之，「天人之辨」決定了「公私之辨」，問題在於「天」若是不起作用，何來「公」？

「罪感」與「樂感」

一個只有「相互彼此觀看」（禮）而沒有「上帝之眼在察視」（法）的文化，其結果即意味著通過了現代性語境對「私人」或「隱私權」的強調，使得「任何不（未）能公開的東西」都將取得了更為合法的地位，「個人不能被他人無故侵犯」變成「自私自利」最佳的辯解。

換言之，在現代漢語的思想語境中，只要「不被發現」（外在的），一切「隱密」的行為相形之下即是被允許的。而且，一個無法看到你「內在」的社會之眼，根本就無法激起我們的責任，因為責任經常是在「隱密之處」（內在的），社會之眼無法注視到我「非公開的行為」，也因此意味，責任對我而言永遠是外在的問題而非內在的問題。所以「守法」是相對的而非絕對的，從根本上來說，我們對法的觀念只能是「人治」（主觀或客觀）而不是「法治」（超越主客觀）。當代新儒家學者將儒家的倫理規範為「道德形上學」是意料中的事，從上述角度看來，儒家當然比康德更為「自律」。可是這些大儒們真的相信人會主動願意給自己立上幾條「不可……」的誠命嗎？

法的「超驗之維」恰好是漢語思想所嚴重缺乏的。牟宗三也認為，中國傳統只有「政道」沒有「治道」，換言之，我們既然從未認真思考「治道」的重要

性，原因在於漢語思想對人過度信任。公私之爭要不是擺向「大公無私」一端，就是擺向「崇私去公」，因此，應該重新思考「法」的問題。介乎於公與私之間，或即是公又是私的法，才能真正體現法的本意。法的制度根源於對人徹底的不信任，是對「假公濟私」或「以公滅私」的抵抗。法源於懺悔意識，不僅是基於對自己為惡的可能性有所警示，同時含有「無辜負疚」的反應。

與上述問題相關的，是「罪感」與「樂感」。

李澤厚在《中國古代思想史論》總結了所謂的「中國智慧」，分別是：血緣基礎、實用理性、樂感文化和天人合一。它們說明了中國的文化心理結構，而在其中起著作用的即是儒家思想，它的作用又有現實生活為來源，普遍形成漢語人的歷史意識和實踐性格。⁷

儒家的德感以「樂感」為根據和基礎，樂感是德感的宣揚發顯。德感是規定內在生命自盈自足的理由，在本質上是「無缺」且「自顯」的。樂感文化主要是就人生觀和生活信仰的意義來說的。漢語思想傳統所追求的最高價值為主體生命的超越價值最終得以被體現為審美的境界（準宗教的），「浩然之氣」（如果有超越、如果有救贖）。對內能自足自樂，對外則存而不論（「天」無關緊要）。

孔子的自由、莊周的勝境、魏晉的風度到禪宗的妙悟，無不追求或肯定此一自足自樂的生活境界。這種生活境界是主觀的，它可以超越一切外在客觀的

限制條件，甚至個體的自足可以與外在的世界完全區別開來。主觀的情境要做到不受外在世界影響的狀態。可見，樂不但不帶罪感，恰好相反，它本身就是「德之華」；甚至「德」字本身，原來也就包含有「自得其樂」之意。「德」同「得」，「德，得也，得事實也」，亦即「外得於人，內得於己也」。內外和諧暢達，得其所哉，心情愉快，舉止得體，這就是德。所以「禮樂皆得，謂之有德」。⁸

儒道是在本體論的意義下來把握「樂感」，根源於對自然本然、自足無缺的肯定，表明一種充盈的狀態，內心即是目的，自行發用，即可實現。從思想史看，儒道實為一家，前者是倫理的大和、充盈之樂，後者是超倫常（歷史、社會）的清靜恬然之樂。儒道都認為，主體是自足的，心理最高情態超越外部事物之限，主體的境界可以化解或超越一切矛盾和衝突。

儒家的「德」與道家的「自然」有何差別？「儒道互補」不在於不同，而在於同：「自然的人化」與「人的自然化」。從根本講，漢語思想都追求「逍遙」而非「拯救」，樂感文化推到極端即是「無神論文化」（「不可知之之謂神」）。儒道思想都認為，人心中的道與天道之間並沒有「此岸」與「彼岸」的界限，都屬於「自然之道」。誠如朱熹所言：「蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在。情之未發，而此體已具；情之既發，而其用不窮。……在天地則泱然生物之心，在人則溫然愛人利物之心」（《仁說》）可見，為入之道

西方人有絕對的上帝，因而可以懺悔、贖罪；中國人沒有上帝，因而從來不會懺悔、贖罪。

Westerners, recognizing the absolute God, are led to repentance and experience redemption. But Chinese, not encountering such a God, did not find the way of confession and redemption.

並不須要求超越於現實以外的東西，人最終是要回歸自然本性，與自然和社會達到渾然一體的和諧。因此，世界是無限地適己性的：「吾道自足，不假外求」。

因此，當外在的阻力（憂患）發生時，儒家的「樂」成為一種絕對的保障。道家則要排除憂愁感，「自逸其樂，無待於外」。儒家或道家都不會再進一步追問「世界何以不足」，而且根本就不需要「世界之足」（價值體現為主體的，不是客觀的）。作為寓於世界的存有者，人的精神狀態如何能不為外部世界所動？此「不動」是自欺或欺人？「樂」表面上拒絕現世，事實上是將外部世界化約為內在世界之「感」：現世之不足不是真的，且是可以接受的。⁹

劉曉波評論說：「絕對相信道德人格的力量，必然以無視人的有限和弱點為前提。而無視人的有限和弱點就必然使人的所有弱點無極地膨脹」，成為狂妄之徒。¹⁰ 這種「樂感」之境可以上升為審美救贖論的語式。儒道要是有所謂的「超越」，就是一種既包含現實主義又含有審美主義的「悖論式」的「超越」，沒有「張力」的「超越」；所以漢語思想講「中庸」、「太和」。這種主觀意境的審美主義，延展而極端化的結果，即導致對現實的肯定態度，養成逆來順受的性格。

「狂妄」和「逆來順受」是何等矛盾的。結果，能夠狂妄的人便狂妄，不能狂妄的人便逆來順受。說穿了，漢語思想的人格不是主人就是奴才，不是獨裁者就是奴才。

「樂感」與「罪感」的對立，即是羞恥與原罪、面子與懺悔的對立。「樂感」為主觀的自足，當外在阻力發生時，只要保持心境上的愉悅，對內自足自得，對外存而不論、無關緊要，藉此消除現實的張力。相反的，罪感則是一種「欠疚」，不是道德意義的，而是神學語式的。從罪感會走向對愛的渴求，追求外力的救贖而非主觀的境界。如此，「法」便成了必要的東西。

漢語思想文化所追求的盡性，也不過是為樂感所得的境界，而不是為愛感所轉化。從德感到樂感，是源自於一種自然生命的情態，是屬於內在和主觀的審美；從罪感到愛感，是對神聖生命價值的祈求，是屬於外在和對世界的拯救（上帝愛世人）。倘若沒有上帝之眼的「天道」，人如何可能感到自己是有罪的呢？又何來須要懺悔呢？結果當然是：這個世界不需要拯救者，當然也不需要懺悔。

漢語思想傳統有沒有懺悔的文化，答案很清楚。¹¹ 恥感文化無須懺悔，對於神明也如此，各種從恥感誕生的宗教儀式，與其說是為了贖罪，不如說是為了祈求一己之福報。¹² 而真正的懺悔即在於：「即便你不說出來，你仍然相信自己被公認的他在審視著，他既不能欺騙、也不能冒犯的」。¹³

「獲罪於天，無所禱也」是「得罪了天再怎麼祈禱也無濟於事」，還是說「根本就不需要祈禱」，因為「向天祈禱」真的「有用」嗎？因為不認為「祈禱有必要」，所以不會有「懺悔文化」。中國社會主要不是靠「超

驗之維」的張力來維繫的，而是靠「血緣和良心」的經驗直覺。所以，我無法接受那些從事基督教與中國文化「調人」的學者經常強調「原罪阻礙中國人信教」並「刻意淡化原罪」的做法。請聽聽劉曉波直截了當的話：「西方人有絕對的上帝，因而可以懺悔、贖罪；中國人沒有上帝，因而從來不會懺悔、贖罪」。¹⁴（待續）

作者任教於台灣中原大學宗教研究所。原文發表於2007年「中西文化交流回顧與展望」國際學術會議，經編者節錄。

註：1. 參見曾慶豹，〈什麼是漢語神學？〉，《漢語基督教學術論評》第一期，頁125及以下。2. 可參見瞿同祖，《中國法律與中國社會》，1984，頁421-423。3. 大木雅夫，《東西方的法觀念比較》，2004，頁77。4. 章清，〈近代中國對「公」與「公共」的表述〉，收入許紀霖主編《公共性與公共知識分子》，2003，頁192-220。5. 劉暢，〈中國公私觀念研究綜述〉，收入劉澤華編《公私觀念與中國社會》，2003，頁366-413。6. 我認為，汪暉在《現代中國思想的興起》2004中想把「天」轉化成「公」來說明了「理」的不同作用是不成功的（頁47及以下）。7. 李澤厚，《中國古代思想史論》，1990，頁365-374。8. 鄧曉芒，《靈之舞：中西人格的表演性》，1995，頁242。9. 參見劉小楓，《道遠與拯救》（修訂本），2003。10. 參見劉曉波，《悲劇·審美·自由》，1989，頁73-75。11. 中世紀的《教會法匯要》中包含著相當篇幅的《論懺悔》在內，參見彭小瑜《教會法研究》，2003，頁78-79。12. 中村雄二郎，《日本文化中的惡與罪》，2005，頁102。13. 墨哲蘭，〈懺悔，我是否準備好了嗎？〉，收入余開偉編《懺悔還是不懺悔》，2004，頁38-45；另可見張志揚，〈「懺悔」的皈依〉，收入《缺席的權利》，1996，頁56-64。14. 劉曉波，《悲劇·審美·自由》，頁67。

清醒者的幻覺—— 道金斯的迷思（上）

陳宗清

《上帝的幻象》(The God Delusion) 一書於2006年出版，一時間洛陽紙貴，馬上成為《紐約時報》的暢銷書。2008年再版，增加了不少篇幅，更吸引了無數的讀者。作者道金斯(Richard Dawkins)是牛津大學教授，曾擔任推廣「科學普及」的「查爾斯·西蒙義(Charles Simonyi)講座」主席，是當今推動無神論和達爾文進化論最有影響力的學者。他致力提倡科學主義，十分善於運用媒體。2006年4月8日，我在



RICHARD
DAWKINS
THE
GOD
DELUSION

道金斯與《上帝的幻象》↑
麥葛福與
《道金斯的幻象》↓



THE
DAWKINS
DELUSION
ALISTER McGRATH

到其紐約總部，和擔任美國國家人類基因圖譜研究中心主任的柯林斯(Francis Collins)對話。¹

《上帝的幻象》中的論點，在學術界引起不少討論和迴響，駁斥他謬誤的科學家和神學家大有人在。以專書來批判，且廣獲注意的，當屬麥葛福夫婦(Alister & Joanna McGrath)所著《道金斯的幻象》(The Dawkins Delusion?)。麥葛福本人在牛津大學教授歷史神學，其妻則在倫敦大學教宗教心理學。由於華人知識分子對宗教的看法與道金斯在某些方面十分接近，本文擬將麥氏夫婦的回應呈現給讀者，並加上筆者個人的評論。

受「上帝」的迷惑？

對道金斯而言，「上帝」的概念是心理有殘缺的人捏造出來的。他以為，對上帝的信仰是幼稚無知的，好像小孩子聽父母講神仙或聖誕老人的故事，便信以為真。道金斯這樣描述上帝，是出於他個人主觀的臆測。他所樹立而攻擊的上帝，就如中國傳說中巨無霸般的「盤古」，道教中道貌岸然的「玉皇大帝」，或佛教開懷大笑的「彌勒佛」。他如此嘲諷基督徒的上帝，並沒有歷史、哲理、科學等客觀的證據。

信仰與理性

道氏認為，信仰是非理性的。在書中，他指出基督教是「一種固執的錯誤信仰，建立在強烈衝突的證據上。」² 他用馬丁路德作例子，提到這位改教者對理性的看法：「理性是信仰最大的敵人，它從來不會幫助屬靈的事，反而經常抵擋神的話，藐視凡是出自於神的一切事。」³

路德對於理性在信仰中的作用的確有所顧慮，道金斯便藉此來抨擊基督教。其實，該引句並不能代表路德對理性全面的評價。路德當然了解理性在思辯和邏輯推敲方面的功能。這句話乃是意指，在一個人要去經歷神恩典時，理性往往會扯後腿。路德要說明的是，人類的理性無法完全參透神救恩的

牛津大學的校園裡和友人漫步，赫然發現他1976年所寫的書《自私的基因》還在店鋪的窗櫺大做廣告。那年9月30日，《時代雜誌》特地邀請道金斯

無神論者需要更大的信心來堅持自己的立場。
Atheists demand much more faith to underpin their position.

奧秘，所以在面對神的啓示時，理性不應擁有最後的審判權。我們因信才能蒙恩。

虛心研究基督教的人都可以發現，聖經絕對沒有排斥理性，因為理性是神所賜的。然而由於人是有限的，許多事都超越人的理解力，所以運用信心是必然的。其實，即使是無神論者，許多時候也需要用信心來做決定。要證明「無」其實比要證明「有」更不容易，因為哲學家康德（Immanuel Kant）以為，萬物的內在可能性皆預設某種存在。因此，最終必定有個東西。如果它不存在，就會撤銷一切內在的可能性。⁴

2004年，賈斯樂（Norman Geisler）和杜雷克（Frank Turek）合寫了《我沒有足夠的信心成為無神論者》（*I Don't Have Enough Faith to Be an Atheist*）。他們舉了一個例子，說明無神論者的信心是「很大」的。最簡單生命的形式包含相當於一千冊百科全書的資訊。⁵ 基督徒相信這個簡單的生命是由一位有智力的神才能創造出來，而無神論者卻相信這個生命可以由無智力的自然因素產生。基督徒可以從人類的經驗中找一些證據來支持他們的觀點，但無神論者卻無法提供有力的證據。這無非顯示，他們需要更大的信心來堅持自己的立場。

面對宇宙和生命現象，在衡量不同世界觀或解釋模式時，基督徒是理性的，他會思考、會分辨。雖然他無法洞悉全部的內涵，卻可以看出聖經提供的答案最經得起考驗。例如：提及宇宙的來源時，不同宗教會有不同的解釋，各自建立在不同的世界觀上。無神論者排拒任何超自然的因素，以自然論為前提；佛教徒堅持「緣起論」，《易經》則用陰陽交互的作用來闡釋萬物的形成。而基督徒是以「神的創造」來解釋浩瀚無垠卻依定律運轉的天地。

神存在的論證

十三世紀的神學家阿奎那（Thomas Aquinas 1224-1274）受到亞里斯多德影響，注重自然神學。譬如：亞里斯多德在思考「神明」時，從物體的運動開始推理。運動者或是自動的，不然就是他動的。若是他動的話，就可推到另一個他動者。但這不可能無限的推演下去。於是，至終會有一個「不動者」。⁶ 阿奎那受他的啓發，竭力用理性的論證解釋神的存在，並提出五種途徑：(1) 「第一原動者」（即「不動的推動者」）、(2) 不需要成因的「成因」、(3) 宇宙論證、(4) 從等級來導出最

高者、(5) 目的論證。

道金斯指出，這五種途徑並非神存在的證明，只不過是阿奎那一廂情願的說法。是的，阿奎那是用五種不同的角度去解釋因果觀念，從果推出因，算不上是對神存在的「證明」。然而，道氏把自然科學的「證明方法」與哲學或神學的論述混淆，可謂無的放矢，攻打了一個不存在的稻草人。

舉個例子，1974年之前，世人尚未知道有J/ Ψ 粒子存在，直到丁肇中博士所率領的物理學家在布魯克哈芬國家實驗室發現為止。⁷ 這是科學上證明J/ Ψ 粒子存在的方法。但很顯然，有限的人永遠無法用實驗的方法去證明神的存在。神學家所發表的「宇宙論證」、「目的論證」、或是「道德論證」只不過是提供解釋宇宙或人類現象的模式，說明「有神」的概念可以找到不少證據來支持。

空隙的神

道氏以為基督徒所崇拜的神為「空隙的神」（God of the Gaps）。其實這個詞原是十九世紀的福音派教授德拉蒙德（Henry Drummond 1851-1897）首先使用的。他在以「人的進步（The Ascent of Man）」為題的講演中，諷刺一些基督徒，只在科學無法解釋的自然現象之前，才把神推到檯面，讓人以為神是填補空隙的神。他認為，這是陳舊的神學思維，而強調：「這位臨在的神，同時也是促成進化的神，遠遠比偶而才行神蹟的神更偉大。」⁸

事實上，聖經所啓示的神絕非是「空隙的神」。祂乃是創造天地的主宰，所有的存在物都依賴祂護庇的恩典。這觀念老早就被基督教神學家摒棄了，道氏卻仍然舊調重彈。

科學並未推翻上帝

道金斯宣稱，科學已經否認了神的存在。今天如果有人還信神的話，那麼就是昏昧、迷信、愚不可及的反動派，無視科學空前的進步與勝利。無神論是上進、認真、頭腦清晰之人唯一的選擇。可是他這樣的觀點，卻與哈佛已過世的古生物學家古爾德（Stephen Jay Gould 1941-2002）的理念大異其趣。古氏雖然也提倡達爾文進化論，但他尊重那些擁護進化論、同時信仰宗教的生物學家。他曾說：「難道我一半的同事都極端愚蠢？這有可能嗎？若是不然，就只能說，達爾文主義的科學與傳統的宗教信念並不見得相悖。」⁹

很明顯，科學知識的累積與成長並沒有把上帝推翻掉。
Obviously the accumulation of scientific knowledge has not disproved the existence of God.

其實，今天科學界的主流看法為：宗教與科學是可以相容的。只不過科學家對於宗教與科學究竟如何相容，看法還相當分歧。

科學的限制

著名的宇宙學與天體物理學教授馬丁雷斯（Martin Rees），曾擔任英國皇家學會的主席，他在《宇宙的寄居者》（*Cosmic Habitat*）一書中主張，有些終極問題是在科學的範疇之外。面對一個非常複雜、多面向、多層次的實體，科學只不過是嘗試去了解其所以然。研究的過程包括衡量各種證據，揣測各樣可能性，但這卻不是「證明」。

其實，人類一直想要以各種角度來剖視這個世界。無論是量子力學的精密探討，或是有關意義的終極思考，都會出現好些解釋模式，相互競爭。這些解釋模式往往「就經驗而言，說服力不相上下」。而究竟我們應該採用的「尺度」，是「簡單」嗎？還是「美麗」？愛因斯坦窮一生之力探測宇宙的奧秘，他曾說：「神不會和宇宙擲骰子。」又說：「神雖隱晦難明，卻不詭異。」於是他認為，這個充滿神奇的宇宙應該可以用簡潔的概念去陳述。1905年，他在這樣的哲學理念中發現了 $E=mc^2$ ，即物質隱藏的能量等於物體的質量乘上光速平方。其實，早在十八世紀時，數學家貝斯（Thomas Bayes）就主張，解釋宇宙萬象的科學模式必須具有「簡單的原則」。¹⁰

當我們說科學有侷限時，乃是指，任何智力的工具都必須要經過「校正」或「測準」的手續。換言之，我們必須仔細去檢驗科學方法，看它在甚麼情況下才可靠。因此，質疑科學是否有侷限並非不妥，也不會造我們的退步，成為迷信者。這僅是對智力作檢驗的合理要求罷了！

科學與宗教的關係

至於科學與宗教之間的關係，學術界大體有兩種看法。一種認為，科學所研究的領域是「可經驗的實體」，而宗教所探究的則是「終極意義的問題」，故彼此並不相干。這種立場即所謂「擅長領域不重疊」。¹¹雖然古爾德和道金斯都贊同這個立場，但兩人的結論卻截然不同。古爾德主張，科學與宗教各有長，應當彼此尊重；而道金斯則以為，只有科學能為實體下結論，宗教則為迷信。

對科學與宗教的關係，另一種立場為「擅長領域部分重疊」，亦即科學與宗教可以交相豐肥（

cross-fertilization），在所研究的對象與方法上進行交流而相互得益。基因圖譜的專家柯林斯就是這個立場的支持者，他認為，科學與屬靈的世界觀之間可以取得極佳的和諧；信仰的原則和科學的原則可以互補。

科學家的信仰

1906年諾貝爾物理獎得主、原子物理界的開拓者湯姆森（J. J. Thomson），是位虔誠的基督



徒，他每日必定靈修，並跪下祈禱。他在1909年的一次演說中如此結尾：「我們登上一峰又一峰，眼前的境界引人入勝、美麗非凡，而最終的目標還望不到，地平線也看不見；遠處呈

現的，是更高的峰頂，凡能登攀上去的人，眼界會更加寬闊，對『上主的作為何等偉大』感受也必更加深刻。每當科學向前邁進一步，就會將這真理再強調一次。」¹²

1996年諾貝爾化學獎的得主司莫利（Richard Smalley），2004年應邀於Tuskegee大學的畢業典禮演講，他提到進化論與創造論、達爾文與創世記的對立，聲稱，必須為自己的立場提出辯護的，應該是那些不相信創世記、不相信創造、不相信造物主仍在維護世界的人。他曾說：「進化論遭到致命的一擊。從我化學和物理的背景來看生命的起源，顯然〔生物的〕進化是根本不可能發生的。」¹³



由這兩個例子可見，二十世紀以來，頂尖的科學家中有不少人對神篤信不移。對他們而言，科學的證據從未否定聖經的啟示。

1916年曾進行過一次問卷調查，請活躍的科學家表明，是否相信一位會主動與人溝通的神，禱告可得到回應。在收回的問卷中，有百分之四十相信這樣的一位神，百分之四十表示不相信，百分之二

（轉下頁）

神與佛

莊祖鯤

佛教究竟算是多神論？泛神論？還是無神論？在討論這問題之前，需要先簡短回顧中國傳統的「天神觀」。

中國古代的「天神觀」

傳統中國宗教的天神觀與基督教的獨一神觀（Monotheism）是否一致，一直是個爭論很大的問題。而中國歷代對於天神的觀念也有發展的過程，時間愈久，分歧愈大。因此，對於「何為中國傳統的天神觀？」，也就人言人殊。以下首先從古代文獻來看先民的天神觀。

1. 商朝與周朝

何光滬教授¹曾指出，商朝稱神為「帝」或「上帝」，其神秘性的成分佔有主導地位。正如張光直教授所說，上帝在商朝人民的心目中，是至高的存有，對人間的一切擁有終極的權柄²。

周朝時，「天」的概念興起，逐步取代「上帝」，在這過程中，神性中的理性成分逐漸增加。因此從儒家經典來看，這位天神是有「位格」的；具有公義和慈愛等正面的屬性；是造物及萬有的主宰。儒家最古老的經典《尚書》、《詩經》中，多處提到先民與天神、君主的互動關係。諸如：

“天生烝民，有物有則。民之秉彝（常道），好是懿德。”（《詩經·大雅》）

“惟此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福，厥德不回。”（《詩經·大雅》）

（接上頁）

十則不確定。同樣的調查在1997年又作了一次，結果，不相信者略為提升至百分之四十五，但相信者依舊是百分之四十。¹⁴這次調查的重大意義是，雖然過去八十年科學有了耀眼的進步，但是相信一位會與人類互動之神的科學家比例仍然一樣。從二十世紀初期到末期，不信神的科學家從未超過半數。很明顯，科學知識的累積與成長並沒有把上帝推翻掉。（待續）

作者為恩福文化宣教使團會長，本刊主編。

“天非虛，惟民自違辜（招譴）。”（《尚書·酒誥》）

“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”（《尚書·伊訓》）

“皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。”（《詩經·大雅》）

由此可見，中國古代原始的「天神觀」與聖經中的一神論是有一些類似之處。無論是商朝的「上帝」，或周朝的「天」，都與基督教的「耶和華」相似。

義大利學者阿馬薩里曾從「上帝」的讀音推論，³說這個字可能來自閃族語系中希伯來語的 *E1 Shaddai*（中文譯為「全能的神」），這是基督教舊約聖經中經常出現的稱呼。*Shaddai*（「全能的」）固然發音近似「上帝」，但是很少單獨出現，總是連接在 *E1*（神）之後。所以他的推論較為牽強。另外有人指出，許多古代民族「神」的發音，如古希臘語的 *divine*，古拉丁語的 *deus* 等，都與中文的「帝」很相近。因此在各古代民族中，「帝」是「神」的發音，這個推論可能更有說服力。

2. 道家

春秋戰國時代的道家，常以「道」稱萬物的起源，有時也用「無」來描述。最為人熟知的名句如下：

“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不

註：1. 該次對談的內容刊於當年11月13日的《時代雜誌》。D. V. Biema, “God vs. Science”, *Time*, Nov. 13, 2006。
2. Richard Dawkins, *The God Delusion*, 2008, p. 28
3. 同上，221頁。
4. 曼弗烈·孔恩《康德，一個哲學家的傳記》184頁。
5. Geisler & Turek, *I Don't Have Enough Faith to Be an Atheist*, p. 26。
6. 鄒昆如，《西洋哲學史》，1971，178頁。
7. 科學月刊，《諾貝爾的榮耀》，76頁。
8. http://en.wikipedia.org/wiki/God_of_the_gaps。
9. McGrath & McGrath, *The Dawkins Delusion?* p. 34。
10. 參陳宗清，“天人之間——人格天對於社會與政治的意義”，《恩福雜誌》，2006年10月，1頁。
11. McGrath & McGrath, pp. 40-41。
12. <http://www.uncommondescent.com/education/historical-anecdote-2004-nobel-laureate-given-standing-ovation-after-slamming-darwinism/>
13. http://www.adherents.com/people/pt/Joseph_J_Thomson.html。
14. McGrath & McGrath, pp. 42-43。

從漢朝迄今，中國人的天神觀起了很大的變化。民間信仰的「小傳統」與上層知識份子的「大傳統」逐漸分歧。From the Han Dynasty onward the concept of deity or divinity has been greatly changed. The folk religion formed a lower tradition while the intellectuals developed a higher tradition.



甲骨文「帝」字，好似束木燔，用來祭天。

「天」字的演變。

改，周行而不殆。可以為天地母。吾不知其名，強字之曰「道」，強為之名曰「大」。”（老子道德經第二十五章）

“天下萬物生於有，有生於無。”（老子道德經第四十章）

“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”（老子道德經第四十二章）

“夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存。……先天地生而不為久，長于上古而不老。”（莊子·大宗師）

“夫道者，覆天、載地、廓（擴）四方、柝（拓）八極，高不可際，深不可測，包裹天地。……所謂一者，無匹合於天下者也。……大渾而為一，葉累而無根。”（淮南子·原道訓）

從這些觀點來看，道家所說的「道」，是萬物之根、世界之源，與基督教聖經所描述的創造神，也很相似。

至於日後發展出來的道教，則與老莊思想中的「造物主」沒有太大的關聯，基本上是由流行於下層社會的精靈崇拜（Animism），再借用道家的辭彙，加上陰陽、五行、命理的觀念，揉合而成的一種多神信仰（Polytheism）。

3. 儒家

春秋戰國時期的先秦儒家趨於現實主義，則代表另一種中國知識份子的思想。他們將商周以來的天人關係作了調整，偏重在道德和政治的實踐上。在對「天」及宗教的態度上，孔子、孟子和荀子明顯代表三種不同的典型：

(1) 孔子像是「不可知論者」：

孔子對真理的基本態度是務實的，所以他論及

「仁道」即「人道」，遠多過「天道」。他的名言如：

“敬鬼神而遠之。”

“夫子之文章，可得而聞也；言性與天道，不可得而聞也。”（論語·公冶長第五）

“子不語怪、力、亂、神。”

“未知生，焉知死？”（論語·先進第十一）

“獲罪於天，無所禱也！”（論語·八脩）

所以孔子不算是無神論者，而比較像是不可知論者。他也提到天，但是牟宗三先生說，孔子所說的天，固然有宗教上人格神的意味，卻將之推得離人遠一點⁴。這樣可以保持天的超越性，但偏重倫理性。

(2) 孟子像是「神秘主義者」或「唯心論」者：

對孟子而言，無形的天道，是蘊藏於每個人的內心的，也是人人可以努力追求而得的聖人之道。他常提到「天命」，譬如：

“天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行弗亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。”（孟子·告子章句下）

但是孟子認為，天道或天性是內植於人心的。後來的宋明理學家，多半是將孟子的觀念延伸，加上禪宗的思想，轉為形而上學的唯心論。

(3) 荀子近乎「自然主義者」：

荀子認為「天」只是自然界運行的規律及法則，是沒有「位格」的，因此也就不是能造化萬物、施恩降災的「神」。他甚至否認孟子主張的道德心靈之「天」⁵。所以有人稱他為戰國時期最偉大的「唯物主義者」⁶。

從以上的討論來看，先秦時代的中國知識份子對於天與道的觀念，與基督教具有「位格」的神或上帝，是相似、相通或同質的，這正是明末利馬竇等耶穌會傳教士，及近代何光滄⁷、遠志明⁸、王敬之⁹等人的觀點。

中國民間宗教的鬼神觀

但是從漢朝迄今的兩千年，中國人的天神觀起了很大的變化。一方面，印度佛教傳入，影響力逐漸擴大。特別在唐朝之後，佛教（尤其是禪宗）與儒家思想融合，衍生出宋明兩朝的「理學」（又稱「新儒學」），在知識份子間，涓為主流。二來，漢朝之後陰陽五行說以及民間宗教興起，也使中國

佛僅是悟道之人，當然人人可以成佛。但是後人將釋迦牟尼神化了，他的弟子都只被尊稱為「菩薩」。
Everybody could become Buddha, for the term describes a person who is enlightened. However, since Sakyimuni Buddha was deified, all his followers were only honored as Bodhisattva.

人的「天神觀」有很大的轉變。民間信仰形成的「小傳統」，與上層知識份子的「大傳統」逐漸開始分歧。

中國古代的原始宗教相信，人死後有另外一種存在狀態，通常稱為神（「伸」之意）或鬼（即「歸」的意思），甚至有時「神鬼」並稱。所以孔子才會說：「敬鬼神而遠之」。至於人格化之至高者，古代多稱之為「上帝」或「天」，並不稱之為「神」。因此，孔子所不說的「怪力亂神」，不是基督教所說的創造神，而是民間相信的鬼神。

《禮記》中說：「衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。」換句話說，人死後的形體終必歸於地。從漢朝的儒者，到宋明的理學家，一般都將生死看成是一個自然界的過程，卻否認有超自然世界的存在¹⁰。因此在這些上層知識份子看來，葬禮和祭祖，只有一種維繫社會秩序的倫理功能，而沒有宗教功能。這就是所謂的「大傳統」。

然而這種鬼神物化的思想一般百姓卻未能滿足，他們與世界其他民族一樣，深信超自然「靈界」的存在。所以當佛教與道教提供種種解說，就發展成獨特的民間宗教，成為大部分中國人的信仰。在中國民間宗教的各種神靈中，包括古代神話故事的人物（如伏羲、西王母）、陰陽五行及星斗、民間英雄或功臣（如關公、門神、媽祖）、小說人物（如海龍王、孫悟空），和祖先等。這就是所謂的「小傳統」。

清朝初年發生的「禮儀之爭」，突顯出中國傳統社會天神論的多樣性及複雜性。利馬竇多半接觸中國社會上層的士大夫，因此認同他們對祭祖和祭孔的觀點，即強調的是倫理功能，而非宗教功能。所以利馬竇及耶穌會的傳教士同意中國天主教徒可以祭祖和祭孔。但是道明會的傳教士接觸到許多中下階層的信徒及民衆，發現在這些人心目中，祭祖和祭孔的宗教功能超過倫理功能，因此反對中國信徒參與。兩派宣教士爭執不下。利馬竇過世一百多年後，教廷接受道明會的意見，禁止中國信徒祭祖和祭孔，而引起康熙皇帝極大的反彈，以致宣布禁止傳教活動。

對於這場爭論，如果要問：究竟哪一邊比較正確？其實這是個見仁見智的問題。因為從利馬竇到康熙，對祭祖和祭孔的觀點代表上層知識份子的「大傳統」。但是道明會的傳教士卻看到大多數民衆

的宗教「小傳統」。所以這兩方面各有其代表性，卻又沒有任何一方能代表全體中國人的宗教觀。

但不可否認的是，到明清兩朝之後，在中國傳統社會裡，無論是多神論、泛神論甚至無神論，都各有其信仰者，惟獨上古時期的一神論，卻已經幾乎消失無蹤了。

佛陀、菩薩與神

大部分佛教信徒都會燒香去拜菩薩、觀音、媽祖，這些舉動讓人以為佛教是多神教。但正如前文的分析，這些自認為是佛教徒，卻又拜媽祖、關帝爺的人，大部分其實不是真正的佛教徒，只是民間宗教信仰者。在中國社會中，這類人可能佔絕大多數；所謂的「正信」佛教徒反而只佔少數。

從佛教脫胎於印度教的歷史來看，有些人說，佛教應該與印度教一樣屬於泛神論。然



公元5世纪的佛陀像

而達賴喇嘛在一次西方記者的訪問中，卻又明白地說：「佛教是無神論」。究竟佛教算是哪一種宗教觀？

首先我們先要了解何為「佛陀」？何為「菩薩」？s

「佛陀」的印度文是Buddha，意思是「覺者」或「悟道者」。最早的中文佛經翻譯為「浮屠」，後來才改為「佛陀」。至於「菩薩」一字，乃是印度文的Bodhi-sattava，意思是「覺衆生」，也就是上求菩提（智慧）、下化衆生的「修行者」。所以菩薩也不是神，還比佛低了一個等位。

「佛」字是佛教譯經者創出來的新字，這個字翻譯得極好，不但取其音¹¹，而且取其義。「佛」字從「人」字邊，而不從「示」字邊，表示佛是「人」，而非「神」。因為「示」是「祭壇」的意思，所以是與天神有關的字，如「祝」、「福」、

明清兩朝之後，無論是多神論、泛神論甚至無神論，都有其信仰者，惟獨上古時期的一神論，卻已經幾乎消失無蹤了。After the Ming and Ching Dynasty, we can find believers of polytheism, pantheism and atheism. But monotheism similar to ancient China is scarcely identified.

「祀」都有「示」字邊。而佛雖從「人」字邊，卻又「弗（不是）人」。所以從這個「佛」字就可以了解，佛不是神。既然佛僅是悟道之人，當然人人可以成佛。但是後人將釋迦牟尼神化了，以致於他的弟子沒有一個被列為佛的，都只被尊稱為「菩薩」。不過，佛教中有些著名的文殊菩薩、地藏菩薩、觀音菩薩，甚至阿彌陀佛等，卻都非歷史人物，只是傳說故事中的人物而已。

前幾年達賴喇嘛第一次訪問台灣的時候，曾發生了一件不太多人注意到的新聞。當時佛教界人士都爭先恐後地去邀請他，但是台灣最大的佛教團體佛光山之領袖星雲法師卻似乎左右為難，因為他正積極在中國大陸發展工作，不想因為接見「藏獨」領袖而帶來妨礙，但是又不能不邀請達賴前往訪問。所以當達賴到達台灣的前一天，星雲就去新加坡「弘法」了。那時星雲名義上已經退休了，所以安排他的接班人接待達賴。

當達賴到達高雄佛光山時，先到大雄寶殿去參拜數丈高的貼金如來大佛。參拜完畢後，達賴抬頭看看佛像，隨口就問了一句話：「哦！你們的佛還戴項鍊啊？」原來佛光山的佛像脖子上掛了數串碩大的瑪瑙、珍珠項鍊。

陪同的佛光山住持順口回答說：「佛經上不是記載著，某某菩薩也戴項鍊嗎？」

達賴就說：「你是住持，難道還分不清佛陀與菩薩的不同嗎？」

他們就繼續參觀，顧左右而言他，結束了這段尷尬的對話。

台灣報社的記者在報導此事時，可能沒有覺察達賴與佛光山的住持正在言語上「鬥法」呢！略懂得佛教的人，就會知道，這是上乘「武功」的比劃，而顯然佛光山的住持已經敗下陣來。

許多人可能聽過佛教徒甚至法師們說：「基督教的神沒有什麼了不起，因為佛比神還大！」其實這種說法是不倫不類的對比，也表示對這個問題的誤解。

佛教有「六道輪迴」之說，這是由印度教的三道輪迴演變而來。在這六道中，「人間道」排第二。往上則有「天道」，其中住的是一些神仙類的「神明」。但是這些神明仍在輪迴之中，也有可能墮落。唯有成佛之後，才能跳出輪迴。因此佛的階比「天道」中的神明為高，這就是「佛比神還

大」的出處。但問題是：天道中的神明，就是基督教所說的「神」嗎？答案當然是否定的。

達賴在回答西方記者的問題時說：「如果依據西方對神的定義而言，那麼應該說佛教是無神論。」換句話說，佛教否定有一位創造萬物、無所不知、無所不能的「神」之存在。其實西藏密宗（俗稱喇嘛教）深受印度教的影響，是滿天神佛的，這與漢傳佛教有明顯的區別。但即便如此，密宗的神明也僅是靈界的存在物，彷彿基督教所謂的天使及魔鬼的階層，卻非基督教中造物的至高獨一神。所以認為「佛比神還大」的人，是對基督教與佛教的「神觀」不了解，才會造成如此的混淆。

從另一個角度來說，佛教與「一神教」（如基督教、猶太教、伊斯蘭教）最明顯的差異之一，就是宇宙起源論。佛教認為，宇宙的起源乃是緣起緣滅的「因緣論」，是無始無終、循環不已的，沒有創造可言。但所有的一神論宗教都堅持有一位造物主，同時宇宙也是有始有終的。也就是說，佛教延續印度教的宇宙時間觀，是主張週而復始之循環歷史觀；而堅持有造物神之一神教，則採取有始有終、直線性的歷史觀。

這兩種時間觀是兩種宇宙觀的前提假設，是先驗的、自由心證的，也是無從辯駁的。然而二十世紀發展的「宇宙大爆炸」理論，認定宇宙有一個明確的起點，似乎更支持宇宙的有始有終。這理論已經得到實證，也成為物理學家的共識。這種「宇宙大爆炸」理論，將對佛教「宇宙是由因緣而起，而且循環不已」的觀點，構成一大挑戰。

作者為傳道人，本刊編輯委員。

註：1.何光滬：“基督宗教與中國傳統宗教的神性論之相通”，收錄於《基督宗教與中國文化》（羅明嘉、黃保羅主編），中國社會科學出版社，2004年，62-86頁。2.同上，81頁。3.阿馬薩里：《中國古代文明》，社會科學文獻出版社，1997年，51頁。4.牟宗三：《中國哲學的特質》，台北學生書局，1987年，40頁。5.陳修武：《荀子—人性的批判》，中國歷代經典寶庫，台北時報文化出版社，1981年，159頁。6.張岱年：《中國唯物主義思想簡史》，中國青年出版社，1981年，34頁。7.何光滬：“基督宗教與中國傳統宗教的神性論之相通”，71頁。8.遠志明：《老子與聖經》，台北宇宙光出版社，1997年。9.王敬之：《上帝與中國古人》，中國神學出版社（美國加州），1999年，62-72頁。10.楊慶堃：《中國文化新視域：從基督教觀點看中國文化》，香港三聯書店，2004年，154頁。11.當然現在普通話的「佛」發音為fu，與Buddha的音略有出入。但是閩南語的「佛」發音為bu，倒是非常相近。可能唐朝時代的官話發音，比較接近今天的閩南話。

誰之罪？如何贖？

——喬·懷特電影《贖罪》觀後

石衡潭



罪，對於我們來說，是一個陌生的概念。我們幹什麼都那麼理直氣壯，誰願意承認自己有罪呢？就連王朔筆下的小混混也扯著嗓子喊：“我是流氓，我怕誰？”被押進大牢的殺人犯更會執堅持：“要不是他惹急了我，我絕不會用刀子捅他。”然而，喬·懷特通過電影《贖罪》把罪的概念帶給了我們，讓我們重新深思。

一對原本極其相愛的年輕人，因為一個偶發的事件——被一個13歲的小姑娘錯誤地指控，從而天各一方，最後，雙雙在戰難中殞命。而這個小姑娘長大之後，逐漸明白了事情的真相，開始了漫長的贖罪之旅，直到風燭殘年。

影片的基本情節十分簡單，幾句話就說完了，就像我們自己的生活。沒有多少可說的，可那些漫長的時光，卻是一點一點熬過來的，對於一個帶著歉疚的心來說，更是如此。

首先要問，這是誰之罪？是怎樣的罪？又是如何犯的罪？

一開始，布蘭妮是一個十分單純而好幻想的女孩，她並不想傷害任何人，她完全是按照那個時代的原則與道德規範行事。但她卻犯了罪，而且後果很嚴重。首先，是盲目的罪、無知的罪。一方面是對性的無知，另一方面是對真相的無知。在她生活的那樣一個年代，很容易把性與不道德劃上等號，甚至把它與犯罪聯繫起來。對一個13歲的小姑娘，更是難以避免。而對事情的真相也常常如此。可能明明只有一知半解，或者根本不確定，我們卻常常說事實是如此如此。布蘭妮也犯下了同樣的錯誤，她對警察堅定地說：“是他幹的，我看見了他，我親眼看見了他。”

其實，這還只是罪的表層，而深刻的動機則在於嫉妒。這個沈默寡言醉心寫作的小姑娘，心中蘊藏著對英俊帥氣的羅比深刻而強烈的愛。因著不被察覺、不被重視，這種愛更加瘋狂地廝長，強烈的程度也許不亞於辛西麗亞對羅比的愛。她甚至毫不猶豫地跳入深不見底的水中，為的是要試驗羅比會不會冒著生

命危險來救他。羅比本著良心救起了她，而她卻把這行為當作了愛的標記。當她在書房發現羅比與辛西麗亞幽會親熱時，是性的罪惡感刺傷了她，更是心底的嫉妒刺痛了她。在這樣雙重的打擊之下，她理所當然地要防衛；而在痛苦與憤懣交織的情緒之中，她視力上出現偏差，也就自然而然了。心理上的先入之見會引導人的感覺產生極大的偏差，“智子疑鄰”的故事早把這一點告訴了我們，“白雲蒼狗”的成語也提示我們同樣的道理。

影片把罪的複雜性、隱蔽性、可怕性深刻地揭示了出來。沒有任何一樁罪是沒有理由沒有原因的，但它仍然是罪。布蘭妮沒有因為年幼無知而原諒自己，而不斷通過行為來贖罪。聰穎過人的她放棄了上劍橋大學深造的機會，而到戰地醫院當一名護士。也許她覺得：她傷害過的那個人當兵上了戰場，她應當為他這樣的人作出犧牲。她堅持不懈地給辛西麗亞寫信，希望與她會面，獲得她的諒解。她也很想能夠把真相公之於眾，但有許多事情阻礙，留給她的時間也並不多。在短短5年之後，羅比就因敗血症而死在撤退返鄉的頭一天，辛西麗亞也在防空洞內被洪水奪去了生命。有的罪犯下了，可能再也沒有贖的機會了。這是布蘭妮一輩子的遺憾。

那麼，布蘭妮的罪到底贖

了沒有？她是否應該歉疚到死呢？

答案並不那麼簡單。罪其實不是個別行為，而是一種普遍現象；一個個體不能完全承擔所有的罪責，有些罪責也是一個個體所承擔不起的。這個錯告與錯判的事件也是如此。有罪的並不只是布蘭妮一人。首先，不能辭其咎的是當事人羅拉。她應該知道事情的真相，知道當時是誰跟她在一起。即使她不明確地知道，也不應該同意布蘭妮對羅比的指控。而更大的可能是：她知道真相，但她害怕那個人被判罪，也害怕自己受牽連，所以，就認可了讓羅比當替罪羊。後來，她與那人結為了合法夫妻，並且在教堂舉行了婚禮，這就是一個有力的證據。他們後來也沒有澄清事情，缺乏足夠的承擔力。也許他們的內心是歉疚的，我們只能如此假想了。其次，警察與法官也有責任。怎麼能夠在沒有其他人證與物證的情況下，僅憑一個未成年孩子的證詞，隨意抓捕人並判之入獄？羅比的行蹤還有那兩個出走的孩子可以證明呀！也許，那天在家的每一位都沒有盡到自己應盡的責任，沒有努力地搞清楚真相，洗刷羅比。當然，就連羅比與辛西麗亞兩人也不能說是毫無過錯。羅比的情感不穩定，他也忽略小布蘭妮對自己情感，要命的是他還給錯了信，還有他們那年輕人的衝動……這些都是促成後來悲劇的要素。

再說，羅比與辛西麗亞最終不能團聚的主要原因，不在於錯判，而在於戰爭。這更不是布蘭妮所能夠負責的了。固然羅比是從牢房走上戰場，是以兵役來代替刑期，可是他是死於在戰爭中所患的敗血症。即使羅比不被錯判，他也不能夠逃避保衛祖國抗擊敵人的義務，也就是說，他還是難保不死於戰火。再說，沒有這場錯告與錯判，羅比與辛西麗亞能否衝破重重阻力而結合，結合以後能否真正如所期盼的那樣幸福，也是未知的東西。還有，有些錯不是單方面能夠改變的。就以這個錯判而言，布蘭妮有必要再去澄清嗎？因為羅比已經承受了不公正的懲罰，而羅拉也已經與當年那人成了一家人。公佈事情真相又能給誰帶來好處呢？總之，布蘭妮沒有必要承擔如此的重負，沒有必要試圖用自己的力量去解決所有的問題。

布蘭妮之所以長期不能釋懷，恰恰是因為她以為所有的罪責都要由她來背負，而她在他們生前卻又沒有來得及償還。應該說，這種形式的懺悔與認

罪僅僅是向著自己良心。它是必要的，但又是遠遠不夠的，並且可能最終是無益的。它很大程度上是求得自己心靈的一種安慰、一種平靜，這其中仍然潛藏著人的自私與自義，這仍然是罪。那麼，真正的懺悔與贖罪應該是怎樣呢？又應該向誰懺悔與認罪呢？其實，它應該是向著神的。

一個人犯了罪，他的良心不安，這是自然的，因為神把良心給了人，神把自己的律刻在人的心版上；犯罪首先真正得罪的是神，而不是人。是神告訴人：不能說謊，是就說是，不是就說不是，若再多說，就是出於那惡者；不要嫉妒，不要張狂，不要求自己的益處。人破壞了神的誠命、神的律令，就首先要向神認罪，當然，也應該向人道歉。神斷不以有罪的為無罪，也不會以無罪的為有罪，而更重要的是：“我們若認自己的罪，神是信實的，是公義的，必要赦免我們的罪，洗淨我們一切的不義。”（《約翰一書》1：9）

布蘭妮若來到神的面前認罪了，她的一切罪就被赦免了，她就沒有必要背負那沈重的罪債了。如果一定要把罪咎感背負到底，實際上是一種對神的赦罪與救贖的不信，是對自我贖罪之功的堅持，這就構成了新的罪，且是極大的罪——不信的罪與自義的罪。保羅在給哥林多人的信中這樣說：“如今我歡喜，不是因你們憂愁，是因你們從憂愁中生出懊悔來。你們依著神的意思憂愁，凡事就不至於因我們受虧損了。因為依著神的意思憂愁，就生出沒有後悔的懊悔來，以致得救；但世俗的憂愁是叫人死。你看，你們依著神的意思憂愁，從此就生出何等的殷勤、自訴、自恨、恐懼、想念、熱心、責罰。”（《哥林多後書》7：9—11）我們不能僅僅只有世俗的憂愁與後悔，而應該有依著神的意思在神面前的真心悔過。我們犯罪得罪的是神，能夠赦罪的也只有神，解鈴還須繫鈴人，只有來到神的面前，向祂認罪悔改，才是唯一正確的解決之道。

影片中暗示布蘭妮在神面前的懺悔，也強調她真實的贖罪行為——她在戰地醫院中殷勤服侍。布蘭妮奉院長之命去安撫瀕死的法國盟軍士兵一幕，更是十分感人。那個士兵把她當作了少年時見到的那個火爐旁的小姑娘，兩人手拉著手，回憶起往昔的美好時光，然後士兵深情地望著她，輕聲道“我愛你”，而布蘭妮也立刻篤定地回答“我愛你”。士兵怔住了，凝視了布蘭妮幾秒鐘，默默地流下了

這種形式的懺悔與認罪僅僅是向著自己良心。它是求得自己心靈的一種安慰、平靜，其中仍然潛藏著人的自私與自義。 Remorse or regret that seeks to pacify one's guilty conscience and desires for a serene heart originates from selfishness and self-righteousness.

一行清淚，帶著滿懷希望去到另一個世界。也許他們真的曾經相見相識，也許那只是那個法國士兵的一種幻想，但不管怎麼樣，布蘭妮使他安然地離去了。

羅比生命的最後一刻，是照片上那所海濱的白色房屋，它成為他的希望；而布蘭妮則用她的行為和言語給法國士兵帶去了真正的安慰。“你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來為你們所預備的國。因為我餓了，你們給我吃；渴了，你們給我喝；我作客旅，你們留我住；我赤身露體，你們給我穿；我病了，你們看顧我；我在監裏，你們來看我。……我實在告訴你們，這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。”（《馬太福音》25：34—40）布蘭妮做在法國士兵身上的一切也就是做在羅比身上，這就是在她身上所真實體現出來的贖罪。至於是否要在幻想的場景中向辛西麗亞和羅比當面道歉，那已經不重要了。

而在那個虛構的場景中，羅比因憤怒而幾乎失去自控，似乎他還不能夠完全接受她的道歉。這其實有損羅比在人們心目中的形象，而它所表達的真實意思是：布蘭妮還沒有完全饒恕自己，她要用這種方式來再次譴責自己。這並不是恰當與正確的，她所高舉的還是自己的良心，而不是神的公義。關於良心的責備與神的裁判，老約翰給我們有一段十分深刻的教導：“從此就知道我們是屬真理的，並且我們的心在神面前可以安穩。我們的心若責備我們，神比我們的心大，一切事沒有不知道的。親愛的弟兄啊，我們的心若不責備我們，就可以向神坦然無懼了。並且我們一切所求的，就從祂得著，因為我們遵守祂的命令，行祂所喜悅的事。”（《約翰一書》3：19—22）這就是說，我們的良心並不是最後的依據，因為我們的良心也會出錯。惟有神才是最終的審判官，祂更偉大，更睿智，更有憐憫；祂知道一切，包括我們最隱秘的動機和最深刻的意念；祂的審判才是最公正的。神若不定我們的罪，我們也無須定自己的罪了。

影片中大量採用了閃回的鏡頭，體現了編導對生活真相的一種認真探尋。正敘的鏡頭體現的是小姑娘布蘭妮的視角，這是她眼中所看到的事件，而閃回鏡頭是敘事者或者成年布蘭妮的視角，這是對事件的重新解釋。如辛西麗亞在花園水池邊脫衣那個場景，乍見之下，讓布蘭妮和觀眾往一個很情色

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。訂書請酌增郵費。

- ___ 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—啟示錄》__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 268B,

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

的方面去聯想，而後來的閃回鏡頭卻告訴大家，那不過是辛西麗亞在情急之下要跳到水池中去搶救那個失手掉下去的價值連城的花瓶。還有辛西麗亞與羅比在書房之中的那場激情戲，他們兩人之間的那種不可遏制的激情，和布蘭妮對他們的想像之間有這巨大的距離。還有羅比那天晚上給辛西麗亞的情書，那麼多的版本，到底哪一封是他真實心意的表達呢？應該說都是，又都不是，所以，可以說他給錯了信，又可以說他沒有給錯。所有這一切都告訴人們，真實並不就是我們親眼所見那麼簡單。

真實不只是外在所呈現的東西，它還包含著沒有呈現出來的東西，而那是十分廣闊與複雜的，不是我們一眼就能夠看清楚，一句話就可以說清楚的。一個具體事件都那麼複雜，又何況我們整個的人生呢？事情的真相常常在我們的眼見之外，人生的答案也往往不在我們的想象之中。影片中多次響起老式打字機的打字聲，帶來一種歷史感與生命感。這是生命的書寫，不同的敲擊會帶來不同的文字，每一次敲擊都會留下痕跡，所以，人生的每一次敲擊都必須審慎。

影片把羅比與辛西麗亞愛情的磨難與二次世界大戰的恢宏背景聯繫了起來，這表明悲劇並非完全出自偶然，許多人在與他們一起共同受難。不斷插入的BBC電臺對戰況的報道增加了現場感與真實感，而徐徐展開的戰場畫面，更把人們帶到殘酷與無奈的情境之中。羅比與他的兩個戰友跋涉在空曠荒涼的歐洲大陸上，到處是饑饉、疲倦、疾病、死亡。撥開枝葉繁茂滿目青翠的樹枝，呈現在眼前的是橫陳在草地上的一具具身穿緞衣修女的屍體，她們容顏依舊，似乎剛剛離去；沿著敦刻爾克海灘前行，聽到的是一聲聲射殺馬匹的槍聲和馬兒的悲鳴，看到的是士兵們的百無聊賴，意氣消沈。如此深重的苦難，怎麼是愛人那“回到我身邊”親切呼喚所能夠穿越的呢？惟有那些士兵們發自心底的頌讚，才能讓人們依然感受到那來自於神聖的力量：

你釋放我們心靈的緊張與壓力，
讓我們的生命皈依；
你那美麗的平安
為我們灼熱的渴望帶來生氣；
以你的冷靜與慰藉
令痛苦消除，肉體休息；
你那寧靜的微聲
穿越地震、風暴與烈焰，
持續不斷，綿綿不息……

作者任職於中國社會科學院



神性寫作喚啓示

文化是在世界觀的基礎上框架的社會表現，它不是死的、固態的，而是活的、流動的。文學則是文化最為直接、最為感性、最為敏銳快捷的一種表現與反映。而詩歌——文學寫作的最高形式，她的蹤跡從古至今都是文化審美及社會價值觀、世界觀的風標。

“神性寫作”近年在中國詩歌界漸成流派，她是反後現代主義寫作的創作傾向，其理論漸漸對當代文學形成影響，這個辭彙也被越來越多地借用於各文學領域。

“神性寫作”在中國文學史中顯、隱、沈、浮，雖未明確定義，卻始終存在的創作傾向。本文摘取近二年在網路上浮顯的“神性寫作”詩歌理論與創作的思潮，以劉誠提出的“神性寫作”三指標，展開基督教文學對此的回應。

在分析這一文學現象，研究神性寫作的詩歌理論及文本後，我從中聽到中國文學對上帝的呼喚，是藉著文學傳達出這一世代中國人心靈對上帝的呼喚。渴望回歸的心意從迷茫中發出閃動、斷續的光芒，然而回歸的路在哪裡？家園在何方？

神性寫作的定義

百度百科的“神性寫作”詞條下有如此的解釋：

“神性寫作作為一種創作的傾向，主要體現在詩歌作品對主觀意識中的絕對真理的追求，在詩歌中，靈魂的位置是最重要的。他們在從事詩歌創作時，更多是拷問自己的靈魂，也就是將靈魂或者說絕對精神放在首位，而把帶有‘實驗色彩’的東西如‘現代性’、‘後現代’之類統統置於次要位置。對他們來說，詩意的本質是一種宇宙真理，詩的理想就是最大程度和範圍內表現這種真理的存在。無論是詩的架構還是詩的內容、形式，是宇宙規律的再現，內容是哲學和宗教統一於最高的詩藝——絕對宇宙精神，絕對宇宙真理。因此，詩意也是永恆的。

作為反後現代主義寫作的創作傾向，神性寫作的特點是在寫作中表達最理想化的詩歌本質意義，詩歌的內容是

“神性寫作”呼喚上帝

從社會文學思潮看基督教文宣面臨的挑戰與機遇

施瑋

精神的最高表現，神性寫作往往是照耀和啓示性的作品。相比之下，詩歌的寫作形式則是次要的。”

從這一解釋中，我們可以看到文學界對文學技巧、語言、及內容的反思；聽到人心對“絕對真理”的呼求，對靈魂以及永恆的探問。然而，詩可以成為另一個精神的烏托邦嗎？詩藝不可能等同於絕對宇宙精神和絕對宇宙真理，但可以解讀為：讓詩藝最大可能地趨近對“絕對宇宙精神和絕對宇宙真理”的表達，是神性寫作者的詩歌理想。

面對這種感性和渴求與表述，我們是站在旁觀、神學審判的立場上？還是尊敬這種人本性中追求真理的崇高，以信仰者對真理的跟隨，來回應非信仰者對真理的追求；以領受啓示之光的文本，來回應探問與呼喚的文本？我認為，基督教文學理應努力趨近與表述“絕對宇宙精神和絕對宇宙真理”，在理論與文本創作的探索與回應超前，使得具有“照耀與啓示性”的作品成為一條道路——為文學，更為上下求索的心靈。

神性寫作指向天

詩歌理論家劉誠於2004至2007年間，發表了一系列有關“神性寫作”的詩學理論文章，並發起“第三極”文學運動。他提出了神性寫作，向上、有益、尖銳的三指標。

他說：“向上……神性寫作的價值指標將始終指向天空。它不能用平面的思維把握，只能用立體的思維把握。神性寫作準備把地面留給後現代主義，而自己向上。那裡是什麼？天空！”

中國的文學因著上帝的缺席，更多呈現出平面思維，看人看己看社會的視角，描述的關係，都是地面的、橫向平面的糾纏；缺少縱向的、立體的構架。因為缺乏啓示性的照耀，故而缺乏立體的思維模式。劉誠及他的同行者在這點上的看見是具有超越性的，然而他並未能在目前的理論中構畫出“天空”，也沒有給出新的認知源、新的視角，使得平面思維能變成立體思維。他對天空的描寫，如同所

有不認識神，卻對神的永能與神性明明感知的人一樣：“那裡，無數奇蹟所在的地方……卻看不透它！……卻看不見它！”

誰來向仰望的人描述天國呢？“神的永能與神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。”（羅馬書一20）當人們仰視星空懷想宇宙主宰的無限時；當人們觀察四季而思造物主的護佑時；當人們有感日月光華，而渴望與上天親近時；當人們夢想效法昆鵬體會生命不屬塵土時，誰來將全知全能的上帝、萬有的創造者、生命的真光介紹給思慕祂的心靈呢？

唯有啓示，唯有“天”——造物主自己的言說，才能賜下第三者的視角，超越“你”“我”人類平面的關係與思維。在造物主的啓示中，靈性與人性、靈界與自然界和人類社會、精神與物質，一切被造物才有可能認知並回歸原本被造的定位，獲得永恆本源的意義，表現被造物的“文學”也才能最大可能地趨近對“絕對宇宙精神和絕對宇宙真理”的正確表達。

劉誠所代表的神性寫作者意識到：“向上，意味著對平庸狀態的叛離……向上，意味著對於一種高度的需要……向上，就是要取得塵世之外的第二眼光。”既然這眼光在塵世之外，它便只能來自於人類認知之外的啓示，來自上帝。然而，限於自身的體驗，他們渴望趨向那個高度，卻同時無奈地說：“自從創世以後，上帝就從那裡看宇宙，始終一語不發。”因著上帝的“一言不發”，詩人們只能祈望：“讓詩成為一種淨化的力量；讓詩成為與人間對照的世界，成為人間的第二重天。”

在這種祈望中，有的人竟提出“神性寫作”中“神”退場。神性寫作同盟的發起人蠟塚，在《神性寫作》一文中寫道：“神性寫作闡釋跟神並沒有多大關係，它是一種高度寫作，恰恰相反，它的最大特點就是把神從詩中剔除，一切詩要表述和歌頌的都是人類自己的事情，與神不再有關係，但不排斥由於藝術達到某中高度後自己散發出晶瑩

中國的文學因著上帝的缺席，更多呈現出平面思維，缺少縱向的、立體的構架。 The thinking in Chinese literature tends to be two-dimensional, lacking the vertical or the third-dimension because of the absence of God.

的神聖之光”。

他的本意也許是將“神”這一概念剔除，但若是剔除了人性中神性的光照，與人對神啓示性真理的體驗與認知等，神性寫作的“高度”就成了虛幻。這勢必使“神性寫作”退化為崇尚神秘主義的玄學寫作，甚至神漢寫作，而失去真正的啓示性、光照性、真理性、與當下性。雖然，這種可能的趨向也許，甚至一定，並非出於神性寫作者的初衷。

面對這種從仰望到失望到迷失的漸變潛流，作為擁有聖經信仰、對其啓示性真理有所認知的基督徒作家，我認為實在是我們的鞭責與召喚。

因為只有《聖經》——這啓示性的真理、啓示性的視角、啓示性的神聖者的自我言說，藉著被神聖者呼召的人，以及他們的文學作品，才能架起一道從天而降的天梯，使中國文化的平面思維成為立體思維。才能使渴望“神性”的寫作者從風聞有神到真認識他。

神性缺席的寫作

今天雖然人們還看不清上面，卻已經看清了下面，厭倦了淫穢、平庸、瑣碎的寫作。劉誠在《神性寫作：在詩歌的第三極》中寫道：“後現代主義為我們編織了沒有權威、沒有中心、人人平等、擺脫了傳統威權統治、誰也不理誰的天堂圖景，可是當我們按他們的教導一路走去，忽然發現前面存在著的只有一個地獄。”

然而，當神性寫作者內心有一種唐吉訶德式的英雄激情，要進行“一個人與整整一個時代的戰爭”時，在這種英雄主義的亢奮中，我似乎能感覺到他們心底的一抹悲哀與懷疑。什麼是他們思想與激情的立足地？後現代主義的思想不是孤立的一種文化理論，而是人類文化、價值觀、世界觀發展到今天必然的產物。若不確立一個新的價值觀、世界觀體系，從詩歌、文學本身尋找意義，只能是模糊而不確定的，只能是有“破”無“立”。

英雄主義的激情將因著向內無立足之根、向外無著力之點而虛化，甚至最終造成英雄本身的生命內傷。網上關於“神性寫作”討論中，白鴉有一段話我非常欣賞：“暮顏在討論時說：‘對詩歌本身而言，個人的缺席，神性的缺席，都會使詩歌內部真正的匱乏。’但我想這樣說：詩歌內部真正的匱乏只因為個人的缺席，或者神性在個人中的缺

席。”

當神的靈不在人裡面，當塵土造的人失去了神吹入的那口氣，當人與神之間的呼吸隔斷後，這一個“人”就不具備靈性層面的生命與認知，就失去了對啓示與光照的領受能力，這樣的作品又怎能不匱乏？神性在個人中的缺席使個人成為物質的（血肉的、塵土的）殼，它所關注的就不可能是精神層面，更不是靈性層面，而只能是肉體、情欲層面的；它便不可能向上，只能向下。

將人與神隔開，將人性與神性隔裂，人性便只剩下物質肉欲的那一半。人起初是按神的樣式（或稱性情）被造，故而有種種美麗的人性特徵，異於獸類；並且人是因造物主吹入的一口氣，而成為有靈的活人。剔除神性的人，其實已經不成其為原本意義上的人，只能稱為“獸類人”，也許正是因此，文學中有“獸類寫作”傾向的存在吧？

人類思想、文學對神的認知、體驗、表述，都僅僅是對造物主與被造物的關係的認知、體驗。這關係是神藉著被造物，藉著人性本身，藉著人類文字、語言，所啓示出來的。人類文學所能表述的神性，只能是神性在人性中的啓示、光照、運作等，拋開人性談神性是不可能的。這是一種貌似美麗神聖的謊言，最後只會讓文學走向混雜的“神漢寫作”，或不可知的“神秘寫作”，這種文學“高度”是虛幻的，如同“皇帝的新衣”。然而這種對“新衣”、對“高度”的渴望，我將它看為對基督文學作者的挑戰。我們能成為一個怎樣的織工呢？聖經上說，神的靈可以充滿人，“使他有智慧、聰明、知識，能做各樣的工”（出埃及記三十五³¹）

神性寫作重有益

劉誠對神性寫作的第二個指標有如此激情的描述：“詩歌可能有一千種標準，一千種標準都對，可是神性寫作在這裡只強調‘有益’。……即有益於當世，有益於人類在這個世界上的可持續生活……是與人類價值完全接軌的，因為有這個接軌而與全人類心靈息息相通。詩歌不可能救世，但必須確保不使自己有害，助紂為虐，為虎作倀。”

當“神性寫作強調道德感”時，我看到人類的文學創作，以及由此反映出來的文化思想，已經退到了一個何等的底線！然而，何為道德？何為良

文學所能表述的神性，是神性在人性中的啓示、光照，拋開人性談神性是不可能的。The divine element in literature reflects the divine nature illuminated or revealed in human nature. It is impossible to talk about the divine without involving humanity.

心？何為善？何為惡？

神性寫作者提出：“神性的詩歌，必須是一個有道德的人寫作的，有道德精神支援的硬朗的詩歌……神性寫作不是一個流派，但是倡導一種有益的共同傾向。神性寫作強調對人的終極關懷，強調將高貴的藝術創造納入人類在這個星球永續發展的宏大背景，力爭成為這個背景的一部分。”

於是，何為“有道德”的人，道德尺度，人的普遍罪性，“道德”和“有益”指標的不確定性，都成了“神性寫作”理論與實踐中不能回避的問題，更何況還有“終極關懷”、“永恒”、與“宏大背景”等等概念的定義和闡釋。

在此，一個基督徒作家，應有一種天賦的使命，在理論和創作實踐中來傳遞聖經啓示性、光照性的世界觀、價值觀構架，以文字來顯映作為上帝薦信的，有靈的生命。

道德外在於生命，就成了定人罪、使人死的律法；而道德內在於生命就成了生命的尊嚴，以及可以改變生命的能量。

當今，心靈在文化中藉著“神性寫作”發出呼喚：“讓真回來，讓善回來……讓美回來，讓崇高回來；讓上帝回來，讓神聖的事物回來，在詩歌裏全面重建對於神聖事物的敬畏。”我覺得基督教文學作家無法不回應這呼喚，在回應之先，我們首先要被這呼喚喚醒。是的，詩歌、文學若失去了“敬畏”，也就失去了“大美”，失去了“靈性”。而一個人，一種人類的文化，更是如此。這也包括基督教文學，以及每一個寫作者個人。

認識神卻不敬畏他，必使思念變為虛妄，必使文字因無知而趨向昏暗，因放縱而導至輕浮與低俗。基督教文學應該展示出來自聖經的、啓示性的、恒定不變的價值平臺，並展示在此平臺上建造的文學之殿。然而，我們裏面有真正的敬畏嗎？

神性寫作當下性

劉誠對神性寫作三指標的最後一個指標，定義為“尖銳”。他說：

“神性寫作準備讓尖銳成為必要的姿態。神性寫作向存在發問，擊中存在的要害部位。神性寫作認為，詩不單單是一個技巧問題。詩歌的力量來自詩人的人格，是詩人的人格使詩歌強大。神性寫作建議放棄純詩的幻想。神性寫作準備面對當代，面對當代的樂，也面對當代的

苦。……神性寫作認為，任何對於當代的漠視，都只能造成對詩歌的損害，從而失掉詩歌發生之根和當代生活的原汁原味。神性寫作準備面對心靈，傾聽心靈的召喚。神性寫作強調重建詩人的人格力量，認為在詩歌裏坐著的，只有詩人的靈魂，那是使一首詩所以震撼人心的根本原因，此外別無所有。”

那麼詩人的靈魂靠什麼而活？來自於何處？誰是靈魂的餵養者？什麼是靈魂的食物？靈魂的存在形式？如何辯認靈魂的聲音與肉體的聲音……這些都涉及宗教哲學與信仰生命的體驗。白鴉在他的評論《神性寫作詩歌研究》中，曾提到挪威易蘭生寫過的一句話：“生存就是與靈魂中的魔鬼作戰，寫作就是坐下來審判自己。”

這使我想到了聖經中保羅的感歎：

“立志為善由得我，只是行出來由不得我。故此，我所願意的善，我反不做；我所不願意的惡，我倒去做。若我去做所不願意做的，就不是我做的，乃是住在我裏頭的罪做的。我覺得有個律，就是我願意為善的時候，便有惡與我同在，因為按著我裏面的意思，我是喜歡神的律；但我覺得肢體中另有個律和我心中的律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律。我真是苦啊！誰能救我脫離這取死的身體呢？”（《羅馬書》7：18-24）

這是何等透徹而深入的描述，帶有真理的啓示性與光照性。

另一類較傾向於神秘主義的“神性寫作”者，被質疑其“當下性的缺乏”，在此，基督徒文學作家是否也應當有此反思？真理具有啓示性，也具有可領受性，信仰具有超越性也具有當下性。

“當下性”中靈魂的掙扎、剖析、與審判，是不可迴避與輕忽的，“神性寫作”所要求的“重”正在



《讀書的少女》弗拉貢納爾（法）

基督教文學作品在進入“當下”的同時，還應該有超越“當下”的，傳遞來自於啓示之光的盼望，以及對“當下”的透視。Christian literature should penetrate the current culture and bring about transcendental hope in light of divine revelation.

此。同樣，基督教文字是在此建立？還是在此絆跌？我們所領受的真理，如何進入“當下”、面對“當下”，在“當下”活成肉身的“道”？還是讓它脫離於“當下”的生活，高高在上，“聖潔”地束在教義的高閣中？

基督教文學作品在進入“當下”的同時，還應該有超越“當下”的，傳遞來自於啓示之光的盼望，以及對“當下”的透視。就如保羅歎息後的讚美：“感謝神，靠著我們的主耶穌基督就能脫離了。這樣看來，我以內心順服神的律，我肉體卻順服罪的律了。”（《羅馬書》7：25）

白鴉在談“當下性”時說，“做一個不太禮貌的比喻：一流的神性寫作者神性自然流露無所不在，積極影響人們的心靈。二流的神性寫作者只懂神話，玩玩意象或典故，埋頭苦幹，當下性不足。三流的神性寫作者只能算個神漢，跳跳大神，坐井觀天罷了。”

我同意他這樣對神性寫作傾向與作品的分類，這實在是對神性寫作者的警醒，也是對今天所有宗教寫作者——特別是基督教文學作者的“拭目以待”，因為唯有基督教有一位道成肉身的救主，以“道成肉身”來完成救贖，以“道成肉身”來回應“天人合一”，這一人類文化的最高理想。

文學的大美境界

在“當下性”的討論中，白鴉提到了追求“智性”與追求“慈悲”的不同境界。

但如果沒有對“智性”的正確認識，就不可能有真正的悲憫心懷。聖經上說：敬畏耶和華是智慧的開端。沒有對造物主的敬畏，就沒有對被造物的尊重與正確的認知。那樣所表現出來的“慈悲”，必然帶著施捨的優越感，帶著“自義”的罪性，本身是神聖者所憎惡的。這種以自我為神、為中心出發點的“慈悲”，最終仍會被自義、驕傲、無知帶回對“智性”的追求，而遠離了愛的真諦、遠離了文學的大美境界。

那麼，誰來傳遞神聖至高者的心意，誰來見證基督道成肉身替死的愛，誰來詮釋聖經中超越性的愛的真理呢？基督教文學作家既有別於世俗的“神性寫作者”，同時也可以是他們中的一員，因著對啓示性真理獨特的領受與靈性生命的當下性體驗，藉由寫作實踐來彌補目前“神性寫作”的缺失，延

· 例一 ·

天 糧

施 璋

天空，突然掉下一塊
落在碗裏，細珠般一粒粒碎開

潔淨光澤的白
香氣滲入我，在血肉和骨髓中

凝成微小的鏡子
平平淡淡地說著刺心的話

手執一雙筷子
一根歷史，一根文化

鏽紅中隱約著花紋
輕重並不適當，素淨的手

一粒一粒，香甜摻密的嗎哪
從天上紛紛落下，在野外

寂靜地等著
一隻青花磁碗般的靈魂



伸“神性寫作”向神的趨近。

有詩歌評論家在關於詩歌精神和文學創作的一次討論中曾說：人對世俗生活的體驗和經驗，當上升到精神關懷的層面，也許，這樣的人進行詩歌創作會大有作為。宗教和哲學，是人類精神的最高境

上帝在等待一批獻上自己作為活祭的文宣勇士，也許你就是其中的一個。
God is waiting for missionaries who devote themselves to Christian literature. Maybe you are one of them.



· 例二 ·

預言

施瑋

看天時，天外有只眼睛在看我
以為是太陽上小小的黑洞
或者月桂的一片葉。卻被洞穿
洞穿了，也不覺得痛
只是想聽見那眼睛裏的聲音

等了千年，等不到一滴淚爬出來
背轉身，卻承受了它的重量
上帝的眼淚，鴿子般飛來
羽毛豐盈中的暖意，貼在後心
它什麼都沒說，我卻聽見了

再向前走，腳旁就多了行足印
一同，或行或止。微微的亮
黑暗中，像是天外那只眼睛
在人間的倒影。往昔與未來都在
這一瞬，迭映，後辦的牡丹

渴望預言的人其實並不在乎明天
也不想讓車頭掛著七零八碎的貨箱
咣噹咣噹咣噹，沿著軌道走
只是渴望一隻注視的眼睛，渴望
日常的時光，在這眼睛中綻放

誰能知道我呢？誰願意將我牽掛？
造物主是否會以預言的方式
向人類彎下腰來？是否會以預言
伸出父親般的手，撫摸冰涼的頭頂？
風，無聲地吹動著樹梢

我的眼睛和天外的眼睛在彼此傾聽
深深地，沉入馨香的寂靜
先知們的預言像大大小小的魚
在頭上游來遊去，吐著閃光的泡
我們卻因愛而成為彼此的預言

上升到世界精神的高度，缺乏人類感和人類的共通性，缺乏精神上的大氣，個人的狹隘寫作永遠無法完成人類的精神訴求。

面對中國文學界的反思，面對藉著文學、文化反思所傳達出來的，由微弱而漸強的呼喚，基督教文學作家（甚至每一個信仰者）的回應當如何呢？基督教文學的走向不可能也不應該脫離人類文學、思想、生活的當下性，在文化文學思潮中，我們的位置與使命，是不容閉門構造的。故而，基督教文學作家理應面對“當下”、透視“當下”、引領“當下”；基督教文學作品應當以自己的足跡呈現道路，以自己的生命呈現生命之光。

本文希望能藉著對“神性寫作”這一世俗文學創作傾向的分析，讓基督教文字宣教者看見這片上帝所預備發白的心靈禾場；看到在今天這個世代，文宣所面對的特殊的機遇與挑戰。怎樣構建“基督教文學”？以基督教文學的文本作為瓦器，讓盛在裏面的聖靈對這個世代說話，回應中國文化、中國人心靈對上帝的呼喚。這是我們的使命，也是呼召。

我不認為這一使命和呼召是給某幾個華人基督徒文學家的。事實上，這個團隊目前還沒有形成，異象的領受與傳遞將先於作者，作者將先於作品。上帝在等待一批獻上自己作為活祭的文宣勇士，也許你就是其中的一個。你是否聽見了這呼召？族人靈魂的呼喚、文化掙扎的喘息，是否能讓你以頭為水、以眼作淚泉？

作者為《海外校園雜誌》執行編輯。

註：1. 劉誠《後現代主義神話的終結——2004' 中國詩界神性寫作構想》、〈神性寫作：在詩歌的第三極〉劉誠博客 <http://blog.sina.com.cn/shyl> 2. 白鴉〈神性寫作詩歌研究——兼與婁塚、夢亦非、陳肖諸兄商榷〉（請閱〈詩歌報〉論壇詩歌大廳的專題討論）白鴉博客 <http://blog.sina.com.cn/baiya100> 3. 中國神性寫作同盟論壇 <http://www.cangxiang.org/indexx.htm> 4. 婁塚博客 <http://blog.sina.com.cn/u/1244340517>

界。中國至今之所以沒有出現世界級的文學大家，因為中國知識份子受制於存在的捆綁，實用性、功利性太强是最大的弱點，其寫作精神還沒有完全

創寫一個新世紀

訪「創世紀文字培訓書苑」推動人陳惠琬

編輯室



創世紀文字培訓書苑（以下簡稱「書苑」）於2008年6月22日在洛杉磯舉行成立感恩禮拜。這一別具新意的機構，推動人陳惠琬女士是本刊編委。在她無日不懈的努力背後，有文化使命感的催迫。她多年獻身寫作，在文壇上屢放光采，「莫非」的筆名廣為人知；她也進而透過廣播嘉惠聽眾。過去十年來，她積極投身於栽培基督教文字人才的各種活動。「書苑」的成立並非出於一朝一夕，猶如幾股支流終於匯成大川。

本刊的信念為促進「信仰在文化扎根」，「書苑」的成立無疑成為邁向此一目標的重要里程碑，因此樂借短短篇幅作採訪，以饗讀者。

惠琬姊妹，你認為基督教文字事工在這個時代有什麼重要性？

我認為，文字工作在這個時代格外重要。

基督教入華已經兩百年，過去大半是在開疆拓土，傳福音、建教會，注重的是實務性事工。這有點像任何王朝建國的初期，想的全是如何打天下，怎樣在靈魂裡搶灘。然而如今來到一個新的階段，教會應當往長遠看，怎樣建立屬於華人的屬靈文化，不再只是仿效西方的模式。因為基督教要在華人當中真正生根，必須深入到文化裡。

我印象很深刻，有位中國的家庭教會領袖到美國，參觀基督教書店之後評論說，所賣的書大半是「輕福音」，沒有太多「重福音」的書。他的意思是，有很多書是論婚姻、親子、時間管理、錢財管理等，而講論十字架道路的書不多。我理解，在這些基督徒的觀念裡，為基督而死很重要，但其實他們還不太明白，為基督而活，把信仰應用到生活的全面，更是根本的，是真正的「道成肉身」。所以我覺得，信仰在華人基督徒當中還沒深入到文化裡。

談到建立屬靈文化，就一定脫離不了文字。

因為所有文化的產生，都要靠文字來推動，所有文化的傳承，也要靠文字語言來紀錄留存。若無好文字，便談不上在文化裡留下任何深刻的足印。但在不少牧長的觀念裡，文字只要能達意就好，開口見舌，把福音講明白就可以了。結果，基督教的文章或書籍，文字本身多半比較粗糙淺薄，難以長久留存。洗練過的文字卻有很大的功用，能把玄奧的神學深入淺出的表達出來，將看不見、摸不著的神作具體的描繪，和生活連接起來。掌握了文字，就能牽動心靈，就像阿基米德所說，「我只要一根小小的槓桿，就可以推動世界。」

你為什麼這樣看重「文字」本身的功用？

我自己是半個小留學生，為謀生學了會計、電腦，後來才轉入文字事奉。在學習寫作的過程，我清楚看明，一位專業作者，思想不見得比我深刻，但他能掌握文字，寫出來的作品就比我的文章更有力，在推廣他的世界觀、價值觀時，推出去的距離可以比我多好幾倍。以前華人的文字工作常認為只要有生命就夠了，當然，生命的重要性是無可否認

「書苑」的成立有一個目的，就是將「文字」在華人基督教界正位。

One of the purposes of the "Genesis Literature Training Center" is to put literature in its proper place in Chinese Christian circles.

的，但我們需要去駕馭文字，把生命作更鮮活、更深刻的呈現。

我覺得需要鼓勵所有的基督徒，把文字找回來。因為文字、語言直接地影響我們的思想和表達。我們的思考，要靠儲存的字彙來呈現、來磨練得更細密。我們的表達，也要靠我們對語言的駕馭來發揮，來說得更精準。牧長或基督徒若對文字重視，可以左右我們的影響力、駕馭力、服事果效、甚至人際關係的生存。如果我們知道怎樣掌握語言文字，我們可以用語言來創造一個世界來款待人，也豐富一個世界來服事人。

據我觀察，現今北美的基督徒很少有人閱讀，而閱讀是我們汲取語言的重要方式。最近我們開了「基督徒悅讀班」，想要幫助基督徒了解，在我們的

信仰裡，聖經佔很重要的位置，因此可想而知閱讀便應有某種屬靈上的重要性。基督教信仰的流傳推廣，也是靠語言的建立和傳遞。作一名基督徒便必須學習作一名好的閱讀者。讀和講和寫，是我們信仰的主要傳遞方式。讀得多好影響我們在信仰裡的深入，講或寫得多好，也影響信仰往外的傳遞。

但大部分信徒只靠講台得到一點灌輸，而所會用的文字只限於聖經，或教會中的屬靈術語，不知道如何從閱讀中去作第一手的汲取和發揮。有時我聽道時覺得很可惜，牧者的信息很好，但因為在詞彙上受到侷限，表達不夠生動，影響力就有限了。

「書苑」的成立有一個目的，就是將「文字」在華人基督教界正位。西方的基督教文學已經非常成熟，但在華人當中，只是剛剛起步。姑且不論文學，我們首先希望使文字在講壇、在表達、在流傳上，都能發揮它的功用。

能否略述成立「書苑」的感動與經過？

我信主時在北美讀研究所，處於文化的沙漠。

後來尋求事奉的祭壇，並沒有想到文字。不過我工作了幾年，來到一個關口，必須決定自己一生要在哪個祭壇上燃燒。我試著作過廣播、參加詩班、教過兒童主日學等等。那時候剛好蘇文峰牧師開文字課，有一天在課前靈修中，他分享到神如何呼召一個文字工人。我從前以為必須先會寫、顯出恩賜之後，再去從事這樣的服事，但蘇牧師推翻了我的想法。他說，如果神揀選你，祂會加添恩賜給你；經過不斷操練，你可以向神要更多的恩賜，然後就可以成為全時間的文字事奉者。那天晚上我就感到，這正是我的祭壇。

其實，那時我滿嘴英文，寫中文很生疏。蘇牧師鼓勵我先去讀神學。我剛進Fuller神學院時，滿腦子都在想能為神寫什麼，可是讀了一年，我的觀念便被推翻，明白神看重工人，過於工作，屬靈的品格要先於事奉。

我對神說，我的負擔大過能力，所以，請給我十年去裝備。倘若十年之後我的作品沒有地方採用，可我還是有負擔，那麼我就去推動異象，讓更多能寫的人來投入這個事奉。所以我除了在神學院進修，還到UCLA去選文學課，而美國基督教界所辦任何有關文字的營會，我都去參加。在神的憐憫下，後來我在寫作上走出一條路。回顧起來，這條路也有必要，因為投稿、被退稿的經驗，都成為我可以傳承的一部分。

進入第二個十年，我覺得已經到了推動異象的階段。剛好2002年時，在東岸「使者協會」文字營裡教了兩年的蘇文安牧師來找我，問我可否接下去開課。他原先教導基本寫作和編輯技巧，以及文字事奉的概念，而我接手的是文字事奉培靈和創作進深的作者班。後來這文字營由神國資源中心接手，我們逐漸摸索出一套課程，由100到400整個系列。我們倆人不約而同都看重牧養，重視向神的委身過於才華，因此這些年在東岸栽培的學生，文字事奉的觀念都非常正確，所有的作品都重在生命的流露，而不是賣弄文字技巧。這幾年來，學生的文字經常得到發表，並且出版雜誌、書籍。

去年蘇文安牧師找我談，想在西岸開課，因為不少人向他提出要求，顯然神已揀選一些有潛力的作者。當時有些福音機構希望我們能在他們的事工內進行。但經過和一些寫作團契同工長時間的討



過去文人、教會、神學院各不相關，但我們希望能將這幾方面都結合起來。

In the past the writers have little to do with churches and seminaries. But we hope to build a network that can provide mutual cooperation among them.

論、禱告之後，我們覺得必須成立一個機構。

請說明「書苑」有什麼理想？

當我們發現可以註冊成立「書苑」之後，很多異象和感動便不斷湧入我心中。有別於過去只著重琢磨自己的筆，或傳承寫作掙扎經驗，鼓勵更多人為文字獻身，現在神讓我看到的是，要把「文字人」結合起來，成為一個社群（community），在這個社群中提供牧養、團契和傳承。因為許多作者都是單打獨鬥，散兵游勇，感到上無統帥、旁無戰友。去年在一個退修會中，我清楚認定，我不只是要教學生，還要成為他們的導師，並且幫助他們建立社群。

我和洛杉磯的寫作團契分享，「這群班底都很支持。在短期目標上，我們希望透過「書苑」培訓文字技巧、栽培文字工人，幫助教會與機構訓練編輯，加強編通訊、刊物或編寫廣播內容的能力；長期的目標希望能栽培出幾位獻身的專業作者，甚至，呼召更多的文字事奉傳道人。這是在時間裡傳承的部分。我們也盼望結合北美、大陸和港台，為華人界許多優秀的作者培靈，作他們屬靈的導師。因此，我們的標語是「在時代裡攜手，於時間裡傳承」。

廣義來說，我希望「書苑」能讓一般信徒更靠近文字，同時幫助信徒用信仰的角度來解讀文化出版品，也透過文學來重新了解自己的信仰。比如說在「悅讀班」裡，我曾讓同學看龍應台等作者的作

品，一些文章看來擲地有聲，但若仔細分析，就可看出其中的邏輯有問題。藉此，可以幫助同學「除魅」，除去文字之障，也更澄清我們的信仰對文學所探討的一些主題：生死、愛情、信念等到底說了些什麼。我們會繼續開這一類課程。

另一方面，我們也希望「書苑」能使教會更靠近文字。「書苑」的一個特色，是爭取得到神學院的驗證。初步已有兩間神學院的延伸制接納我們的證書，可算學分。我希望未來能幫助一些牧者掌握文字，使他們的講台與作品都產生更大的功能。

過去文人、教會、神學院各不相關，但我們希望能將這幾方面都結合起來。

對你個人而言，推動此事工有何值得分享的經歷？

我原本不太會作行政，又是書呆子，成立機構要作的許多事，是我從前毫無概念的。作這個事工令我謙卑。

現今一般大學生受潮流影響，選科系會重理工，輕人文，而華人教會界裡則普遍重牧養，輕文字和音樂事奉。到今天，華人教會裡還未有全時間文字或音樂傳道人，便可見一斑。文字事奉在教會界一向是冷門，很多人都不太瞭解。我從獻身的時候就體會到這點，並且知道自己必須成為橋樑，不斷去交通、分享和推廣，讓大家明白文字事奉的功用可以發揮到什麼程度。同時，我也發現需要去幫助作者，不要脫離教會，因為作者或藝術工作者有其特立獨行的特性，常感到在教會中太受束縛，或作品被評不夠「福音」，因而不願投身教會，或把自己的才華獻給主用。我感到教會和文字人之間缺乏溝通和教導。而我自己不是百分之百的文人，所以可以瞭解雙方的立場。不過，這種橋樑的角色對我的個性構成挑戰，因我不是公關型的人物。

我已奉獻文字事奉二十年，但往往現今面對的事，過去的經驗無法借鏡。我習慣與作者、編輯、學生對話，可是不習慣作跨機構、跨教會式的聯繫。然而神當初揀選我這個小老美做華文文字事奉，現在又用我這書呆子做異象推廣，相信是要彰顯祂自己的榮耀和恩典。我唯有順服手中的托付。在許多不熟悉的事上，我和同工們也已看見神一步步的帶領，這是一次更深、更親密，與祂同行的信心經歷。



(接封底)

以文爲祭，說白了，只是一種情感的抒發，越過了「祭」的原意。不認爲世上有神明的「自然主義者」，亦常以「祭文」來表感傷；就文學而言，這也無可厚非。然而以物爲祭，卻帶有向超越者祈福的意味。無論是插幾柱香、放些酒果或擺列豐盛的祭牲，總是希望拜祭的對象能領情，以致接受請求，發揮「神力」，保平安，賜福氣。

淵源久遠的種種「祭祀」儀式，反映出人體會到自身的脆弱。平日人自詡爲「萬物之靈」，但在雷霆萬鈞的自然災害面前，便顯得毫無招架之力。在科學不發達的時代，人們只能借助「祭」來祈求，希望得到能力更超越者的援手。如今對自然界的研一日千里，高自太空，深至地心，對地球的觀測探究大大增進了我們的理解。原來洋海與陸地是由地殼承載，其硬土部分只有幾十里厚，²下面便是高熱的岩漿；看似牢固的大地，其實是浮在「火湖」之上的版塊。覆蓋全球的十幾片巨大地殼版塊是會移動的，速度雖緩，卻是必然；版塊的邊緣地殼較薄，岩漿噴出便成火山；而版塊之間的相互擠壓，便是造成地震、海嘯等的原因。

十七世紀的英國科學家培根（Francis Bacon）曾感嘆道：「大自然橫行肆虐時，才會透露她的奧秘。」換言之，這些驚天動地的現象成了人認識自然界的途徑。倘若不傷及人，它們只是宏偉的景觀。

崇尚科學、不信神靈的人言之鑿鑿地指出，由於地球本身的結構，「天災」是難免的，身爲大地過客的人類只能接受事實。一旦碰上了，何需怨天，不如抹乾眼淚，再出發吧。有人舉出資料，過去兩千多年來四川經歷數十次大地震，重建廢墟並非新事，天府之國是震不垮的。³

美國每年或多或少也都會遇到天災，以2008年5、6月爲例，好幾州連續遭龍捲風，損失不貲，中西部河水氾濫，不少城市淪爲災區。

然而一般民眾不僅沒有「怨天」，還更加以祈禱來親近神。有一間百年歷史的老教堂被龍捲風擊個正著，只剩瓦礫一堆。第二天清早，牧師和一群會眾手牽手，在殘跡旁圍成一圈禱告，並著手清理，準備重建。在四川震區亦有災民在帳篷上懸掛十字架，表明仍然信靠神。這些畫面堪以「災後信心祭」來描述。



人類第一次的「災後信心祭」，可算是挪亞所獻。他在大洪水之後邁出方舟，隨即築壇獻燔祭。⁴在一遍泥濘的荒野，望著裊裊輕煙上騰，挪亞會如何祈禱？這位曾經傳義道一百年的老人，清楚明白這場人獸地物全毀、驚心動魄巨災的原因。災難緣於人得罪神，福份則來自人對神的順服。災後獻祭，他必定是承諾：即將重建的家園會建立在對神的信靠上；而神也即刻回應：「彩虹之約」承諾不再以水滅地。

今日的「天災」究竟是出於自然，或是神意？若是後者，如何解釋受害者不見得比別人更有罪，何況還有千百無辜孩童喪命？倘若這世界的確掌握在一位全知、全能之神的手中，祂容許這樣的災難，就必定不是慈愛、公義的——這是簡單推理的結論。但若請益聖經——這本宣示爲真神啓示的書，便會發現答案遠遠複雜得多。⁵

對於自然現象，現代科學讓人更多「知其然」，但是仍然無法說明其「所以然」。其實直到如今，天文學尚未發現宇宙中哪一顆星球擁有像地球一樣的條件，如此適合生命的衍生。地球是一位以愛爲本之造物主的傑作，而人類則是祂按自己形像所造獨特的生靈，這是聖經的宣告。當人類不再以愛回應造物主，便同時失去彼此相愛的心，天災與人禍隨之臨到世上。


然而人類不至絕望。一位先知曾說：「雖然無花果樹不發旺，葡萄樹不結果，橄欖樹也不效力，田地不出糧食，園中絕了羊，棚內也沒有牛，然而我要因耶和華歡欣，因救我的神喜樂。」⁶ 另一位先知更描述神對災民的感受：「他們在一切苦難中，祂也同受苦難。」同時聲明，神已安排了拯救之道：「祂以慈愛和憐憫救贖他們。」⁷

耶穌的十字架是神與人同受苦難的記號，空墳墓標識的復活是神永恆救恩的證據，歷世歷代信徒的經歷則是救恩共同的憑據。因此，即使我們無法解釋天災，但仍然可以相信聖經所啓示的這位神，向祂獻上信心之祭！

註：1. 按《說文解字》，「示」從「二」部，「二」爲古代的「上」字，上橫表天，底下「小」表日月星，故「示」是上天的指示。 2. 地殼最厚不超過50哩，目前已知以下尚分三層，內層爲岩漿，再內層爲金屬漿，形成磁場，最核心爲一個鐵與鎳合成、溫度可能超過太陽的熱球，受壓成固體。參Time, Nature's Extremes。 3. www.news365.com.cn/jj/200805/t20080526_1885912.htm 4. 創世記8:20。 5. 參蘇卿，「海嘯的省思」，《恩福》2005年1月，封底。 6. 哈巴谷書3:17-18。 7. 以賽亞書63:9。

災後 信心祭

蘇卿



「川震」月祭，某大報以斗大的字為標題，於6月12日
「川震」月祭，某大報以斗大的字為標題，於6月12日
刊登了一篇感性與知性並茂的報導。這次襲擊
中國心臟地帶、超過兩百五十顆原子彈威力的大震，斷裂了250公里地
層，瞬間奪命萬條，千萬人流離失所，空前淒慘的畫面讓全球華人宛如
親歷，痛心疾首，淚水同掬。在這樣的巨災之後撰寫「祭文」，實屬人
之常情。

「祭」的對象原是神明。按《說文解字》的闡釋，這個字從「示」部，「示」表明有關神事，是「以手持肉」來到神面前。「祭壇」即是為「獻祭」而設。華人視為神明的對象，有源自上古的「天」，亦有民間信仰中的許多神祇，因此歷代皇帝有「祭天」大典，少數民族也常舉行「豐年祭」。然而在華人當中更普遍的，則是視死者的靈魂有如「神明」，因此幾千年來，「祭祖」成了家家戶戶的大事。以紀念文為「祭物」，則是文人懷思故人所愛用的方式，《古文觀止》所收的「祭妹文」字字滴淚，曾被列入國文教材，最為人熟知。

(轉封底裡)

恩福

The Blessings Foundation, Inc.
Blessings Cultural Mission Fellowship
701 S. Atlantic Blvd., Suite 268B
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！