

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

落葉隨風——論忘我

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	Lin, Hong-hsin
Publisher	Logos & Pneuma Press (ISCS)
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-09 12:12:16
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166649

忘我之域系列

天宣瘦
啓三常
浮筆而
我齋以
又明入



三妙身无元真主阿羅訶歟判十字
而不愜素蕩之心本無希嗜泊手娑摩
以淪二或壽已不邀福或仗善以結

景宿告祥
心景日以破
融四換

落葉隨風

—論忘我

林鴻信 著

人生在世，我們都難免有身陷困境的時候，當恩典臨到時，解脫之際就在於騰空放手，在放下的那一剎那體會重擔盡脫的海闊天空，本書以「落葉隨風」來形容這樣的經歷。落葉隨風是秋天常見的自然景致，風吹葉落，隨風起舞，正是在放下的那一剎那隨風自由翱翔，這幅圖畫非常能夠說明人在信仰裏領受恩典的體驗。

本書採用比較貼近中國文化的表達方式呈現基督教信仰的基本觀點，焦點圍繞在以「落葉隨風」意象詮釋的人與上帝的關係，促進基督教信仰與中國文化的對話。

本書是「忘我之域」三部曲的第三本，前有解讀啟蒙運動與理想的《誰啟蒙誰》，及關於「人是甚麼」的《點與線》。

作者簡介

林鴻信

德國圖賓根大學系統神學博士，英國諾定咸大學哲學博士。現任台灣神學院院長。著有《加爾文神學》、《教理史》、《覺醒中的自由—路德神學精要》、《莫特曼神學》等；譯作有《潘霍華獄中詩》、《耶穌基督—我們的兄弟，世界的救主》（莫爾特曼著）、《加爾文傳》（帕克著）等。

ISBN 978 962 8911 41 7



9 789628 911417

INSTITUTE OF SINO-CHRISTIAN STUDIES MONOGRAPHS SERIES 33
LAND OF FORGETTING SELF III

Fallen Leaves Gone with the Wind
On Forgetting Self

by Lin Hong-Hsin

Institute of Sino-Christian Studies

忘我之域（三）

落葉隨風

論忘我

林鴻信 著

漢語基督教文化研究所叢刊·33
策劃 漢語基督教文化研究所
忘我之域 (三)

落葉隨風 ——論忘我

作者 林鴻信
執行編輯 殷子俊 張雲濤 王麗

道風書社 香港新界沙田道風山路33號

出版總監 楊熙楠

電話：2694 6868

網址：<http://www.iscs.org.hk> 電子郵件：publishing@iscs.org.hk

本書版權 © 2008 漢語基督教文研究所有限公司
2008年初版

版權所有，未經版權持有人之書面允准，不得以任何方式翻印、貯存或傳送本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

Institute of Sino-Christian Studies Monographs Series 33
Land of Forgetting Self III

Fallen Leaves Gone with the Wind On Forgetting Self

By Lin Hong-Hsin

Copyright © Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 2008
Published by the Logos and Pneuma Press. All rights reserved.

First published 2008

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Publishing Supervisor: Daniel H. N. Yeung

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong
Tel: (852) 2694 6868 Website: <http://www.iscs.org.hk> Email: publishing@iscs.org.hk

PRINTED IN HONG KONG

ISBN-13: 978 962 8911 41 7

「漢語基督教文化研究所叢刊」序

我們相信作為推動漢語神學的第一步，彙譯學術文庫是重要的和首要的，為此「研究所」立所基石就是出版「歷代基督教學術文庫」。文庫的出版旨為營建一個稍具規模的研究資源，以裨益中國學人對西學及基督宗教研究之關聯進行全面及有系統之研究，與此同時，更重要是為了踏出第二步：鼓勵中國學人以漢語的文化資源及生存經驗重新詮釋歷代基督教思想。

「漢語基督教文化研究所叢刊」的設立旨在說明我們如何從理想到行動。我們期許使「叢刊」成為百家平台，在着重以漢語資源、個體或其所屬團體的生存經驗為依托的同時，也着重海納百川的多元化學風，成就各自表述，百家爭鳴的漢語神學。我們不冀求共識或正統，我們更期待不同神學論述之間的爭鳴和砥礪；這種不穩定性和爭論性就成了漢語神學這個初生之犢的生生不息之生命力。

叢刊自一九九七年設立至今，書目累積有成，從出版分類漸見端倪。共分五個類別，包括對西方神學思想的吸納和詮釋、中國現代性的反思、中西文化對話、中國基督宗教的實證研究和多元論述的漢語神學，其中隱約地透現出當代漢語學人對基督教學術的不同關注和進路，使漢語基督教研究和漢語神學呈現更立體和多維的形象。

我們深信，隨着漢語基督教研究學者的持續反思和

創作，各方人文學界和教會學界的學人更多的對話和合作，未來的漢語神學將展現出更豐富的姿彩和更堅實的內涵，俾能為普世神學作出貢獻。

漢語基督教文化研究所



目 錄

自序	11
第一部分 基礎篇	17
第一章 落葉隨風	19
第二章 無我忘我	41
第三章 自由真諦	61
第二部分 對話篇	85
第四章 性善性惡	87
第五章 耶佛無我	111
第六章 前世今生	143
第三部分 人物篇	167
第七章 道德宗教——趙紫宸	169
第八章 信仰文化——梅監務	201
第九章 土地與人——馬偕	221

第四部分 建造篇	251
第十章 生態寰宇	253
第十一章 割捨放手	277
第十二章 反璞歸真	297



Contents

Preface	11
Part One Fundamentals	17
Chapter 1 Fallen Leaves Gone with the Wind	19
Chapter 2 Selflessness and Forgetting Self	41
Chapter 3 Authentic Freedom	61
Part Two Conversation	85
Chapter 4 Good or Evil	87
Chapter 5 Selflessness in Buddhism and Christianity	111
Chapter 6 This Life or Other Lives	143
Part Three People	167
Chapter 7 Religion and Morality – Zhao Zichen	169
Chapter 8 Religion and Culture – Campbell Naismith Moody	201
Chapter 9 Land and People – George Leslie Mackay	221

Part Four Construction	251
Chapter 10 Ecological Cosmos	253
Chapter 11 Detachment and Releasement	277
Chapter 12 Become Like Children	297

自序

落葉無我，放手徜徉，風吹而起，風止而落。
落葉即風，風之使者，婀娜展翅，婆娑起舞。
風即落葉，風之軌跡，隨葉起落，瀟灑自若。
倒空自己，渾然忘我，落葉隨風，如風似風。

在現實人生當中，世態炎涼，人心刻薄，最難能可貴的就是「恩典」。

有人不願受恩於人，但求對人有恩，若能長久如此固然很好，但人生總有求恩不得而更無力施恩於人的時刻，如臨絕境，此刻能讓人絕處逢生的只剩下恩典一項，求之不得輾轉反側，一旦蒙受恩典，有如黑夜裏得見曙光一般。

「恩典」是《聖經》的重要概念，《舊約》使用 *hesed* 與 *hen* 兩個希伯來語。前者 *hesed* 是指「堅定不移的愛」（*steadfast love*），堅定不移是指信守承諾的堅定不移，這是建立在上帝的「約」*berith*——單方面發動的、無條件的應許與承諾，從這個角度來看，恩典是出自堅定不移之承諾的愛。後者 *hen* 指向「上對下的付出」，從這個角度來看，恩典是非義務的，純自願的付出。統合二者，恩典意味着堅定不移的白白付出，亦即信守承諾而不寄望任何回報的付出。

嚴格而言，由於人與人具有相同的位階，人與人之間沒有付出純粹恩典的可能。就人與人的關係而言，所有的付出承諾都可能因時空相異而隨之改變，所有的付出行動都難免夾雜幾分回報的期許，而《聖經》見證唯有由上而下的道成肉身才能彰顯真正的恩典。

付出恩典並不容易，而領受恩典亦非易事，必須能有白白承受的心理。這對人性而言並不容易，有恩報恩還是比較貼近人性。想要回報的心理其實多少隱藏了一些不願有負於人的自傲，而這樣的驕傲往往是領受恩典的障礙，白白承受需要能有徹底謙遜的心態。畢竟領受恩典的關鍵在於先要騰空自我，必先能有所空而後才能有所受，過於自滿的人是無法承受恩典的。

人生在世，我們都難免有身陷困境的時候，當恩典臨到時，解脫之際就在於騰空放手，在放下的那一剎那體會重擔盡脫的海闊天空，本書以「落葉隨風」來形容這樣的經歷。落葉隨風是秋天常見的自然景致，風吹葉落，隨風起舞，正是在放下的那一剎那隨風自由翱翔，這幅圖畫非常能夠說明人在信仰裏領受恩典的體驗。

葉能落下，正是風吹之故，落葉隨風只是順勢而行，反而風吹葉未落下才是逆勢而為。有人認為相信是非常困難的，彷彿必須使出許多力氣來說：「我無法相信！」意思是我沒有能力相信，但從落葉隨風的角度來看，相信並不需使力，反而不相信才需使力，因為「相信」僅僅是「放下不信」。

放下的動作並非使力的動作，若是愈使力的話反而愈放不下。所謂的「無法相信」其實才是用力堅持，有如樹葉固着在樹身的狀況。當大風飛揚時，樹葉若堅持黏附在樹枝上的話，需要花費許多的力氣，而且在葉柄

不離樹枝的情況下，整片葉子頂多只能單調地反覆旋轉，非得捨下樹身而去才能舞出美妙的風之軌跡。

人的眼睛看不見風之軌跡，唯有當落葉滿天飛舞時，從葉之軌跡可以看見風之軌跡。基督教文化有如落葉隨風所呈現的風之軌跡，在基督教信仰流傳廣遠之處，從定型下來的文化建構猶能辨識原本活絡的風之軌跡，卻未必還能看到動態的落葉隨風生命特質。至於在基督教歷史仍然年輕之處，信仰者與信仰團體已經習於原有文化之軌跡，雖然開始經歷落葉隨風，卻未必能夠充分展現風之軌跡，常常呈現出一種原有軌跡與風之軌跡混合的軌跡，這是發生在羅馬帝國統治下基督教尚未成為主要宗教之前的狀況，也發生在近兩百年來才比較全面接觸基督教信仰的非西方地區。

信仰在人類歷史長廊當中逐漸凝聚形成文化，凡有基督教信仰之處，就在時空裏留下基督教文化的軌跡。中國神學家趙紫宸早有慧見，看到學習文化價值是一個歷時久遠的漫長過程，他認為文明是外在的而文化是內在的，「殊不知文明可借，文化不可借；猶之人可以換衣服，不可以改本性；可以一時穿上簇新的衣服，決不能一時改變了遺傳習慣。」¹因此，基督教文明易學，而基督教文化難學，外在的文明若要內化成為內在的文化，有如從更換衣服到改變本性，需要經年累月的長久努力。

基督教信仰與中國文化的會遇是文化史上何等重要的大事！一方面，基督教信仰是迄今全世界信徒最多的普世宗教，大約有總人口數的三分之一；²另一方面，中

1. 趙紫宸，《基督教進解》（台北：文鏡文化，1982），頁51。

2. 參見詹金斯著，梁永安譯，《下一個基督王國》（台北：立緒文化事業有限公司，2003），頁5。

國文化是超過五千年歷史的文化，在蘇美文化、古埃及文化、瑪雅文化等偉大文化均紛紛成為斷壁殘垣的歷史遺跡時，中國文化卻仍在世界各地生機蓬勃。令人不無遺憾地，基督教信仰與中國文化似乎從未真正面對面地彼此端詳過，從七世紀景教依佛佈教到唐武帝滅佛禁教、十六世紀泰西儒士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）補儒易佛到康熙禁教、十九世紀馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）來華宣教到列強欺凌交纏不清，每次的會遇總是帶來許多誤會與誤解，每次的對談總是橫生枝節地伴隨著時局的衝突，雙方一直處在缺乏傾聽的來去匆匆當中。轉眼間已經來到二十一世紀的全球化世代，還要面對前現代、現代與後現代全部攪和在一起的亂象，這次我們是否可以期待基督教信仰與中國文化終能好好地坐下來談一談而大放異彩呢？

由於基督教信仰主要在西方世界傳播了將近兩千年，以致基督教神學裏有大量的西方思考方式如觀念解析與邏輯論述。若要了解基督教信仰的話，卻不能忽略起源於巴勒斯坦的基督教信仰之表達方式並非以觀念解析與邏輯論述為主，而是使用更多具像的、詩意的、敘事的呈現方法，比如耶穌基督最常採用的體裁就是故事性的比喻。來到二十一世紀，基督教信仰傳播的重心正由西而東、由北而南，³刻板印象中的西方「洋教」將不再有任何意義，不但其起源原本不是來自西方世界，其詮釋也正逐漸地轉向非西方世界，時至今日讓我們問說：漢語神學是否已經準備好接這一棒呢？

3. 詹金斯（Philip Jenkins）預測在二〇五〇年非洲和拉丁美洲的基督徒人口將佔全世界基督徒人口的半數，參詹金斯著，梁永安譯，《下一個基督王國》，頁5。

這是三部曲當中的最後一本，第一本《誰啟蒙誰》從「極限意識」與「神聖意識」出發問說：我們啟蒙了嗎？誰能啟蒙我們呢？第二本《點與線》從點與線的隱喻問說：人到底是甚麼呢？第三本《落葉隨風》採用比較貼近中國文化的表達方式呈現基督教信仰的基本觀點，焦點圍繞在以「落葉隨風」意象詮釋的人與上帝的關係，希望能夠促進基督教信仰與中國文化的對話。有時為了能夠更加直率地表達，更加多樣性地呈現觀點，從西方文化而來的學術格式往往是一種障礙而非助益。

本書分成基礎篇、對話篇、人物篇與建造篇，部分內容來自這些年來參與學術會議或在學術期刊上發表的專文。如同另外兩本三部曲的寫作方式，盡力加以修政增補，期盼使其成為「一本書」而不只是「一篇文章的結集」。再次感謝漢語基督教文化研究所同仁的辛苦，促成這個系列的出版，也感謝襄樊學院神學美學研究所研究員及畫家張國壯老師的繪畫讓敝作封面為之生光。以下對於支持本書的各期刊與學術單位深深致上感謝：

第一章來自〈教義學與詮釋學——葛達瑪詮釋學在基督宗教「因信稱義」教義上的應用〉，發表於二〇〇〇年中原大學宗教學術研討會，並以〈詮釋學與神學的對話——加達默爾詮釋學的貢獻〉，載《台灣哲學研究》5（2005），以及《山東大學學報》2（2006）。

第三章來自〈基督教與天主教的宗教交談：基督徒的自由〉，載《台灣宗教研究》1-1（2000）。

第五章來自〈無我的宗教智慧——從《壇經》看《聖經》〉，發表於二〇〇三年陝西師範大學文學院、清華大學道德與宗教研究中心與香港中文大學宗教系主辦「佛教與基督教對話」國際學術研討會，並載《台灣神

學論刊》27（2005），以及載吳言生、賴品超、王曉朝主編，《佛教與基督教對話》（北京：中華書局，2005）。

第六章來自〈『轉世』的神學批判〉，載《台灣神學論刊》18（1996）。

第七章來自〈同一的救法——趙紫宸的中國本色化基督論〉，發表於二〇〇四年燕京研究院、清華大學哲學系與清華大學道德與宗教研究中心主辦「趙紫宸宗教思想國際學術研討會」，並載王曉朝編，《趙紫宸先生紀念文集》（北京：宗教文化出版社，2005），以及載《台灣神學論刊》26（2004）。

第八章來自〈「一位西方非基督徒比一位華人基督徒更像基督徒嗎？」——梅監霧（Campbell N. Moody, 1865-1940）引發的神學反省〉，載《三一神學期刊》12（2004）。

第九章來自〈馬偕神學思想初探〉，載《台灣神學論刊》20（1998）；及〈從《台灣遙寄》看馬偕〉，載《台灣神學論刊》23（2001）。

第十章來自〈創造的整全性〉，載《台灣神學論刊》21（1999）。

另外，還有部分取材於〈光明下的陰暗：巴特論虛無〉，載《台灣神學論刊》15（1993），並載鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000）；《認識基督宗教》（台北：校園書房，2006）。《潘霍華獄中詩》（台北：道聲出版社，2007）。

林鴻信

二〇〇七年三月



第一部分
Part One

基礎篇
Fundamentals

第一章 落葉隨風

風隨着意思吹，你聽見風的響聲，卻不曉得從
哪裏來；往哪裏去；凡從聖靈生的，也是如此。

——《約翰福音》三章 8 節

基督教是恩典的宗教，是因信稱義的宗教——藉由
信領受稱義恩典的宗教，因此基督教是落葉隨風的宗教。

基督教首先是宗教信仰，而不是倫理道德或者學思
辨。基督教所宣揚的主要是「信」；俗語常說的「宗教
都是勸人為善」對基督教而言並不大適用，與其說基督
教勸人為善，不如說基督教勸人入信，因為信是進入恩
典的途徑。

甚麼是因信稱義呢？因信稱義是對承受恩典過程的
描述，人藉着信領受上帝稱人為義的恩典。人被動，上
帝主動；人領受，上帝給予。人從自己主動轉成讓上帝
主動而自己被動。

基督教信仰宣揚因信稱義的「信」，與其他宗教信
仰相形之下重點不在於態度堅定、順從不疑、敬仰崇奉
等，亦不在於勇氣、意念、虔敬、慈悲、知識、智慧等，
而在於能否放手信靠交託，在放手之際有如葉落之際，
剎那間旋即隨風起舞。

一、落葉隨風

因信稱義有如落葉隨風，當人藉着信被稱義時，就是放下自我的主動而承受上帝的主動時，有如葉落之際即隨風之始，而風吹瞬間即葉落剎那，風動葉落，葉舞風吹。

1. 無我天籟

《莊子·齊物論》一開始就提到人籟、地籟與天籟之不同，人籟是人藉管竹樂器所發出的聲音，地籟是萬物孔竅所發出來的聲音。人籟人所能為而地籟非人能為，而又論及天籟說：「夫天籟者，夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？」天籟是使萬物自然自然發出聲音者，眾聲之聲，眾音之音。

這一段話起於隱者南郭子綦槁木死灰的神色讓顏成子游驚訝不已，子綦解釋說：「今者吾喪我，汝知之乎？」（《莊子·齊物論》）子綦修道深入的原因在於「吾喪我」，亦即〈逍遙遊〉裏所說的「至人無己」，當除去自我中心時，自我可以掌握的人籟與自我無法掌握的地籟二者之分已無意義，唯獨剩下使所有聲音自然而發出的天籟。

地籟比人籟高，天籟比地籟高，而天籟的入口在於「吾喪我」與「無己」，這種無我之境指向天籟的超然物外，從執着自我造成的人籟與地籟之分到渾然忘我的天籟之境，這與基督教信仰從以自我為中心的人主動轉成以神聖為中心的人被動實有異曲同工之妙，可以說基督教信仰把這落葉隨風經歷的源頭視為天籟，只是其「天」指向終極神聖而非超然物外。

落葉隨風的意象來自《聖經》，耶穌基督說：「風

隨着意思吹，你聽見風的響聲，卻不曉得從哪裏來，往哪裏去；凡從聖靈生的，也是如此。」（約 3:8）這段話在福音書裏只見諸於《約翰福音》。耶穌藉由日常生活經驗談論聖靈，希臘語「靈」與「風」為同義字 *pneuma*，在日常生活當中我們看不見風，只能藉由風的響聲判斷風的走向，因此一語雙關地指出，當上帝的靈作工在人身上時也是看不見的，只能根據在人身上所發生的改變——上帝的靈的作為，判斷上帝的靈如何作工。風之軌跡是無法看見的，更不曉得從哪裏來而往哪裏去，風隨着自己的意思吹，唯有漫天飛舞的落葉舞出風之軌跡。

管竹樂器與萬物孔竅都需藉助風才能發出聲音，天籟既然是使萬物自然而發聲音者，讓人最可能聯想到風本身。自我可以吹奏者為人籟，自我無法掌握者則為地籟，若能除去自我中心的觀點，不再去區分呼吸氣息或者風吹萬物所發出的聲音，全都歸屬由風而出萬籟齊鳴的天籟，如此在吾喪我之際，亦即落葉隨風——天籟啟動萬籟之際，從以自我為中心的自力自義者轉成以神聖為中心的承受恩典者。

2. 信是甚麼？

「信」原有「堅信不疑」與「交託信賴」之意，前者強調「堅定不移」，後者則強調「信靠託付」。然而，當使用中文「相信」時，似乎比較突顯「堅信不疑」而無「交託信賴」的含意，然而「交託信賴」卻比較接近基督教信仰所說的「信」。現代中文把「有信心」與「有把握」聯結在一起，「有信心」亦即有把握願望、理想或目標的必定實現。根據這種理解，當說到一個人信心十足時往往是指他自信十足，結果把「信靠託付」倒轉

成為「自我肯定」，而且「信」的「堅定不疑」更強化了堅毅特質的聯想，這些誤差都使人在對基督教信仰所說的「信」之理解方向上被誤導。

首先，可以確定的是，基督教信仰的「信」，不只是堅定不移地相信，連《新約聖經》都提到：「你信上帝只有一位，你信的不錯；魔鬼也信，卻是戰驚。」（雅2:19）如果「信」只是這種「相信」，那麼應當沒有比魔鬼更加確信不疑者。這段經文的上下文是在論述信心必須產生行為，而魔鬼的相信卻沒有帶來任何行為，這意味着表面的信或者虛偽的信。「相信上帝」與「相信外星人」不一樣之處在於，後者並不需要有行為配合，亦即後者的信只是一種堅信不疑而無交託信賴的意含。

其次，應當強調的是，基督教信仰的「信」主要是指「信靠託付」，所以上述經文把亞伯拉罕的信心與魔鬼的信心作為對照，強調「亞伯拉罕把他兒子以撒獻在壇上」表現出其「信心是與他的行為並行」，這樣的信才是「亞伯拉罕信上帝，這就算為他的義」的原因。¹

其三，如上述提到「信心十足」不但指向「自信十足」，結果把焦點從「信靠託付」倒轉成為「自我肯定」，若再加上「堅定不移」而強化了一種堅毅的性格特質之聯想，使得「信徒」變成「堅定不移的堅毅強者」。在許多作品當中，把相信的基督徒描寫成「冷酷無情的教條守護者」（如《紅字》[*The Scarlet Letter*]），或「堅定卓決獻身工作的資本家」（如《新教倫理與資本主義精神》[*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*]），這些都扭曲了《聖經》裏關於「信」的畫面。

1. 《雅各書》二章 21-23 節。

3. 相信的人是甚麼樣的人？

耶穌向那些仗着自己是義人，藐視別人的，設一個比喻，說：「有兩個人上殿裏去禱告：一個是法利賽人，一個是稅吏。法利賽人站着，自言自語地禱告說：『上帝啊，我感謝你，我不像別人勒索、不義、姦淫，也不像這個稅吏。我一個禮拜禁食兩次，凡我所得的，都捐上十分之一。』那稅吏遠遠地站着，連舉目望天也不敢，只捶着胸說：『上帝啊，開恩可憐我這個罪人！』我告訴你們，這人回家去比那人倒算為義了；因為，凡自高的，必降為卑；自卑的，必升為高。」（路 18:9-14）

在這故事裏有兩個人，言行舉止合乎律法標準的法利賽人看來像是信心亮麗的好人，而所作所為不合律法要求的稅吏則看來像是罪孽深重的壞人。令人驚訝地，耶穌卻認為那位稅吏才是相信而領受稱義恩典的義人，原因很簡單：「因為，凡自高的，必降為卑；自卑的，必升為高。」具有「信」而能夠信靠託付的人，表面上看來更像是弱者而非強者。那種自以為義而自信十足的禱告是不被應允的禱告，而自以有罪而謙卑仰望的禱告卻是「被算為義」的禱告，如上所述，「亞伯拉罕信上帝，這就算為他的義。」

二、兩種詮釋

「因信稱義」是基督教信仰的核心教義，也是基督教與其他宗教的重要區隔，基督教會傳統與天主教會傳統對「因信稱義」的詮釋，並非出於兩種不同的宗教信

仰，而是一種宗教信仰的兩種詮釋，各有不同的着重點。近代英國基督教思想家魯益師（C. S. Lewis, 1898-1963）以一小段經文對基督教思想史上兩大傳統——佩拉糾主義（Pelagianism）與奧古斯丁主義（Augustinism），作出精彩的詮釋。「這樣看來，我親愛的弟兄，你們既是常順服的，不但我在你們那裏，就是我如今不在你們那裏，更是順服的，就當恐懼戰兢做成你們得救的工夫。因為你們立志行事都是上帝在你們心裏運行，為要成就他的美意。」（腓 2:12-13）這段文字的上半段，強調人們需要努力做成「恐懼戰兢的工夫」，而下半段卻強調「上帝在人們心裏運行」。

魯益師指出，「就當恐懼戰兢做成你們得救的工夫」（腓 2:12），是純然的佩拉糾主義，因為得救與否關鍵在於各自的努力，強調人的自由意志；而「上帝在你們心裏運行」（腓 2:13），則是純然的奧古斯丁主義，因為人的立志行事都是上帝在人們心裏運行的結果，強調上帝的恩典。²

魯益師視二者並非嚴格的因果關係，亦即不是一個「二擇一」的選項，他說：「最後我們必須承認，在神與人的交會點上，是存在着兩軌交通的。」³奧古斯丁所強調的是，上帝恩典成就人的拯救；而佩拉糾則強調，人學習上帝恩典的模範而得以拯救。前者堅決主張，「人已經敗壞到極點，只有通過上帝的恩典幫助，人得以成為義人」；後者傾向認為，「人以上帝所賜的自由意志，可以完全自由決定要行善或為惡」。⁴魯益師顯然想要在

2. 魯益師著，黃元林等譯，《飛鴻 22 帖——魯益師論禱告》（台北：校園出版社，1999），頁 85。

3. 同上。

4. 林鴻信，《教理史（上）》（台北：禮記出版社，1995），頁 268。

兩者之間找出調和的路，而且是雙贏的可能，不過在基督教思想史的演變當中，這種理想並未充分實現。天主教神學家，傾向在二者之間取其中點，主張「人神合作」，共同成就救恩果效；而宗教改革之後的基督教，卻進一步將奧古斯丁的觀點大大發揚，強調全然是上帝的恩典，結果雙方未能在因信稱義的神學理解上一致。

1. 基督教會傳統

基督教會傳統對「因信稱義」的詮釋主要來自《聖經》的稱義概念，特別強調上帝的作為，稱義「是《聖經》中一極其重要的神學概念；常見的形式，無論是名詞『稱義』（justification），動詞主動『上主所稱為義的人』』（to justify）或動詞被動『被稱為義的人』（to be justified）等，經常均屬法庭上的用語，指法官（審判者）的宣判無罪（申 25:1）。」⁵簡而言之，稱義概念是指上帝稱人為義，上帝為主詞而人為受詞，因此若是站在人的立場使用稱義概念時，應當使用被動式——「被稱義」，而當把稱義概念擴充到因信稱義概念時，路德特別強調重點在於人藉着信而被上帝稱義，並非人本身因着信表現而達到稱義標準或者自身成為義。由於重視法庭用語的《聖經》背景，基督教在詮釋「稱義」的教義時，往往強調「上帝宣告」的一面，而比較不強調「人的改變」的一面，因此呈現出來的畫面是：「被上帝稱為義的人」。

基督教神學家對「因信稱義」的詮釋特色是，重視上帝在人身上的客觀作為，否定人自我改變的能力，認

5. 摩上信，詞條「稱義」，《神學辭典》（台北：光啟出版社，1996），第 632 條。

為上帝作為的印證在於人的信心。天主教神學家往往批評這種思考觀點，有淪為主觀化的可能，並且將上帝客觀的作為加以主觀地「心理學化」。路德甚至以有名的主張，「同時是義人與罪人」，刻畫「被上帝稱為義的罪人」的矛盾狀況。

2. 天主教會傳統

天主教會傳統對「因信稱義」的詮釋與基督教會傳統着重處不同，主要在於強調當事者本身的改變；因而把在《聖經》當中經常以強調上帝主權而被動形態出現的Justification（應當翻譯成「被稱為義」），翻譯成「成義」，就是強調人本身的改變。教宗若望保祿二世（Pope John Paul II）交託編訂的《天主教教理》對「成義」的了解如下：「聖神的恩寵具有使我們成義的力量，就是洗淨我們的罪過，並傳送給我們『天主的正義，這正義是因信仰耶穌基督』，並藉着聖洗聖事而賜給的。」⁶此定義重視的是，成義的力量來自聖神的恩寵，藉着洗禮而洗淨罪過，傳送上帝的義。因此，天主教神學家通常主張，人在洗禮之後已經無罪，而且上帝的義在其身上，「成義使人與罪分離」，「成義又淨化人的心靈」。⁷

天主教神學家對「因信稱義」的詮釋特色是，重視上帝恩典帶來除罪的果效，強調洗禮傳達此恩典的能力；同時也強調人的改變之可能。基督教神學家往往批評這種思考觀點，有淪為將上帝的恩典過分「客觀化」的可能，對洗禮的重視可能進一步將此恩典「物化」，而且過分強調人的改變之可能。

6. 《天主教教理》（台北：天主教教務協進會，1996），第1987條。

7. 同上，第1990條。

3. 基督教與天主教的對話

天主教「成義使人與罪分離」的觀點，對強調人「同時是罪人與義人」的路德傳統而言，遙不可及。路德重視的是上帝對人的「宣告」，而非人的「改變」，以T突顯上帝的主權；若非如此而強調人的改變，看來似乎提升了人的參與空間，卻可能削弱上帝的主權。天主教神學家傾向主張「人神合作」，如當年反對宗教改革的天特大會（Council of Trent）宣示，「由人樂意與那恩典同意並合作，而有意使他們自己歸正，得以稱義。」⁸《天主教教理》亦主張，「成義建立起天主的恩寵與人的自由兩者之間的合作」。⁹對於天主教神學家而言，最難接受的是，路德竟然宣稱「同時是罪人與義人」，因為「罪」與「義」是不能交融混雜的。一九九九年十月三十一日在德國奧格斯堡（Augsburg），基督教世界信義宗聯合會（Lutheran World Federation）與羅馬天主教簽署「因信稱義」的聯合聲明，¹⁰雖然其中有着令人振奮的發展，比如「雙方同意我們得救完全是靠上帝的恩典，不是我們的行為；其次是過去天主教和信義宗在這教義上彼此定罪，從此撤銷。」¹¹然而，「同時是罪人與義人」仍然是重大歧異的來源。

在聯合聲明的第二十九條說明信義宗立場：「信義宗視這種基督徒的境況為『同時義人、同時罪人』，信徒是完全的義人，因為上帝藉着道與聖禮赦免他們的罪，又賜

8. 湯清編、譯，《歷代基督教信條》（香港：基督教文藝出版社，1957），頁269。

9. 《天主教教理》，第1993條。

10. 本文將 Justification 按照基督教習慣翻譯成「稱義」或「因信稱義」，天主教則譯成「成義」。

11. 《基督教論壇報》（10/24-10/31, 1999）。

予他們因信而得的基督的義。」¹²然而第三十條卻說明天主教立場：「天主教認為耶穌基督的恩典在洗禮時賦予人，並『嚴格來說』除去人『該定』的罪（羅 8:1）。」¹³很明顯地，在有關這一方面，採用的是「各自表述」。基督教強調「上帝赦罪」，而天主教強調「上帝除罪」。在聯合聲明的附編部分有進一步的說明，為了在論及罪與稱義時，不限制上帝救恩的功效，信義宗使用「同時是義人與罪人」，認為被稱義的人身上雖仍有罪，比如貪欲（concupiscence），卻蒙赦免；而天主教強調救恩除罪的能力，否認被稱義的人身上之貪欲帶有罪的特質。¹⁴而更直接顯示出雙方差異的是，一份天主教會對聯合聲明的回應文之第八條，明白指出：「對天主教徒而言，『同時是義人與罪人』，如聯合聲明第二十九條開始部分所解釋，是無法接受的。」¹⁵另外一份天主教文件又明白指出，聯合聲明的第二十九條與第三十條是無法相容的，因為對天主教而言，洗禮帶來赦罪，受洗者身上所餘的貪欲不應被視為罪。¹⁶因此，教宗若望保祿二世僅稱此聯合聲明為「達成高度協定」（a high degree of agreement）。¹⁷

12. 戴浩輝譯，〈一九九七年信義宗教會與天主教會對有關稱義教義的聯合聲明〉。

13. 同上。

14. 〈世界信義宗聯合會與天主教會在因信稱義問題上的聯合聲明〉（Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Lutheran World Federation and the Catholic Church），附編，For 4.4。

15. 〈天主教會對世界信義宗聯合會與天主教會在因信稱義問題上的聯合聲明的回應〉（Response of the Catholic Church to the Joint Declaration of the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the Doctrine of Justification）。

16. 〈羅馬天主教回應天主教宗座促進基督徒合一委員會主席卡西迪樞機主教梵諦岡聖座新聞室〉（Presentation of the Roman Catholic Response to the Vatican Sala Stampa of His Eminence Edward Idris Cardinal Cassidy President of the Pontifical Council for Promotion Christian Unity）。

17. 〈教宗若望保祿二世的反思〉（Pope John Paul II's Reflection, June 28, 1998）。

總結而言，基督教強調「上帝赦罪」，而天主教強調「上帝除罪」。天主教重視「成義」的了解，強調人的主體的改變，其印證在於客觀洗禮的施行。基督教神學家批評，過分強調人主體改變的能力，又淪為以禮儀所表現的客觀憑據證明上帝的作為。基督教則重視「被稱義」的了解，強調上帝的改變，其印證在於主體信心的投入。天主教神學家批評，過分強調人的主觀經歷，又對上帝在人身上的除罪能力信心不足。路德的主張，「同時是義人與罪人」，成為雙方對話最大歧見的來源之一。

三、主客交織

從基督教會與天主教會對於因信稱義的詮釋，可以看到基督教會比較偏向主觀體驗，而天主教會比較重視客觀憑證，關鍵在於主客對峙的理解觀點將使得二者難以調和。伽達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）詮釋學提供另外一種選擇。他承襲海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）的存在論傳統，將海德格爾的「詮釋存在學」發展成「存在詮釋學」，重視「在世存在」（Being-in-the-world），而且將「在世」擴充應用於「在歷史裏」，發展出具有深厚歷史觀點的詮釋學，而且將對「存在」的關注擴充到對「存在的解釋與了解」。面對現代科技的全面性影響，伽達默爾相當憂心於科學方法帶來過分客體化（objectification）的傾向，同時對德國觀念論過分重視主體化（subjectification）的傾向也不以為然，因此他是兩面作戰而發展出主客交織的思考方式。

1. 反對客體化

伽達默爾名著《真理與方法》（*Wahrheit und Methode*）

的主旨，¹⁸並不是探討如何以恰當的方法得到真理，而是追問一個問題，是否有客觀真實的普遍真理，而且可以用正確的方法加以掌握？事實上，伽達默爾反對過分客體化的思考傾向。

反對方法

伽達默爾反對使用正確方法就可以掌握真理的想法，按照他的觀點，對「因信稱義」的了解，由於涉及人的參與，顯然不能像自然科學使用客觀方法，而是更接近於研究人相關的人文科學，尤其是與對歷史的了解有相似性，因為了解者本身同時參與了所欲了解的對象，亦可說「因信稱義」是在描述上帝與人的歷史，所有想要了解「因信稱義」者，也是上帝對人「因信稱義」歷史的一部分。

由於在人與上帝的歷史當中，人並不是可以脫離情境的觀察者，而是參與其中的觀察者，有關「因信稱義」教義的討論，顯然不能像自然科學用科學方法來規範，因為詮釋者本身同時參與了所欲了解者。「因信稱義」涉及上帝與人的歷史，所有想要了解「因信稱義」者，也是上帝對人「因信稱義」歷史的一部分。

出發點偏見

伽達默爾對抗啟蒙運動以來的趨勢，大膽地宣稱「偏見」（Vorurteil）為理解活動的先決條件。¹⁹因此，所有

18. 本文主要採用洪漢鼎主譯的中譯本《詮釋學 I：真理與方法》（台北：台灣時報文化出版公司，1993）與《詮釋學 II：真理與方法》（台北：台灣時報文化出版公司，1995），不過中譯本有些部分不太理想，因此亦參照英譯本與德文本。

19. 伽達默爾著，洪漢鼎譯，《詮釋學 I：真理與方法》，頁 359-365。Vorurteil 中譯為「前見」，不足以傳達德文原意；以及伽達默爾對抗啟蒙運動偏差的

的理解都是建立在某一個「偏見」的出發點，在與文本會遇當中，逐漸形成新的理解，也就是新的偏見。路德對「因信稱義」的洞見，特別表現在他的主張：「同時是罪人與義人」，按照人的眼光而以義的標準來看，仍為「罪人」；按照稱人為義的上帝之眼光來看，卻為「義人」。天主教認為，「罪」與「義」是兩個不同的範疇，不可以放在一起，因此在解釋「因信稱義」的時候，傾向強調「人的改變」，亦即「人的成義」。伽達默爾的詮釋學，提供了一個新的角度來看「因信稱義」：一方面，對人的偏見的強調，突顯人是帶有根深蒂固偏見的罪人；另一方面，人藉由信仰走向新的了解之過程，就像從「舊的偏見」走向「新的偏見」的過程，在新舊之間，並無法截然二分。

效果歷史意識

「效果歷史意識」（*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*）是伽達默爾詮釋學重要的概念，描述與歷史傳統密切相關的意識。這個名詞是由「效果」、「歷史」與「意識」組成，強調的是，歷史不斷地對詮釋者發揮影響的效果，因為歷史就是由詮釋者的參與所形成，而對此歷史影響效果的覺醒，就是「效果歷史意識」。這樣的意識，既對歷史的影響效果有所覺醒，同時本身也正在發揮着影響效果。²⁰「效果歷史意識」的觀點強調詮釋者與其處境密不可分，人不可能完全掌握真理，只是不斷地趨近真理當中。對「因信稱義」的討論而言，

用意，下同。

20. 此段，中譯不明，請參照英譯《真理與方法》（*Truth and Method*, trans. John Weinsheimer & Donald G. Marshall; New York: Crossroad, 1992），頁 341。

伽達默爾的觀點提供了在真理面前的謙卑，由於在人與上帝的歷史當中，人並不是可以脫離情境的觀察者，而是參與其中的觀察者，任何宣稱自身為絕對真理的教義，都有過分武斷的嫌疑。

2. 反對主體化

伽達默爾在《真理與方法》主要論辯的對象之一，就是康德美學的主觀傾向，因此，伽達默爾不遺餘力地批判哲學過分偏向主體化的思考傾向。

反對主觀主義

伽達默爾的立場相當明確：「人無法單單從自己身上得到對自己的認識。」²¹他批判那種將真理限定在主體性裏頭的思考方式，而強調在了解的過程當中主體的參與投入所扮演的角色，「了解」並非主體所全然主導的行動，而是主體參與投入而與客體互動的過程。宗教改革者對「因信稱義」的強調，在於強調「人的被動」與「上帝的主動」，因此人的參與投入是非常重要的；而天主教神學家認為，基督教觀點傾向將「因信稱義」視為建立在「主觀經歷」上，他們的批判的往往集中於這點。參照伽達默爾的觀點，基督教對信心的重視，若是視為一種投入性參與，通過信心領受因信稱義，信仰者得以呈現時空下的真實存在，遽然稱之為「主觀經歷」並不恰當，因為信心的特質就是在於其「忘我」地投入，誠如伽達默爾所言，「人無法單單從自己身上得到對自己的認識」，「因信稱義」所帶來對自己的新認識，亦非單單憑着內在經歷。

21. Hans-Georg Gadamer, 《海德格爾的方法》(Heidegger's Ways; trans. John W. Stanley; Albany, NY: State University of New York Press, 1994), 頁 37。

「經驗」優先於「體驗」。

伽達默爾認為，「經驗」（Erfahrung）優先於「體驗」（Erlebnis），「經驗」是一種投入性的經歷，而且是「辯證式」經驗，而非「科學式」經驗，²²既然主體投入其中就意味着主體的消融而不能主導。然而「體驗」卻是一種「再經驗」，如沃恩克（Georgia Warnke）的翻譯「經歷的經驗」（lived experience），²³帶有容許客觀檢證的可能。伽達默爾強調「經驗」，是因為重視藉由主體的投入而得到的經歷。對「經驗」而言，客觀歷史性並非是決定性的，因為主體的回憶和期待與之互動，構築成為一個整體的組合才是焦點所在。至於強調「再經驗」的「體驗」，對伽達默爾而言，不應當是一成不變的公式而可複製的。

從伽達默爾對「經驗」與「體驗」的區分觀之，「因信稱義」的討論，不應集中在教義論述而已，必須同時論及「因信稱義」的經驗，涵蓋藉由主體投入而得到理解的層面。此外，「因信稱義」的「經驗」，並非是一成不變的公式，任何參與因信稱義的體驗者，其經驗都是非常獨特而帶有創造性的，藉由主體的投入與消融而開創出來。

3. 超越主客

伽達默爾認為，「詮釋學循環」既非主觀的，亦非客觀的，而是「傳統的運動」與「解釋者的運動」二者之間的相互作用。²⁴在以康德為首的德國觀念論傳統所影

22. Gadamer, 《真理與方法》（英文），頁 353。

23. Georgia Warnke, 《伽達默爾：詮釋學、傳統與理性》（*Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*; Stanford, CA: Stanford University Press, 1987），頁 26。

24. 伽達默爾著，洪漢鼎譯，《詮釋學 I：真理與方法》，頁 385。

響的主觀主義美學籠罩之下，為了克服主觀傾向以及自我意識的優先性，伽達默爾提出了「遊戲」(Spiel)概念。²⁵「遊戲的主體不是遊戲者，而遊戲只是通過遊戲者才得以表現。」²⁶「遊戲」並非單單由遊戲者構築而成，遊戲者並非最重要的主角。不過遊戲者雖非遊戲主體，對遊戲的呈現卻有不可缺少的角色。綜觀伽達默爾的遊戲概念，需要遊戲者遵照遊戲規則而加以呈現，一方面有主觀面，亦即遊戲者的參與投入，另一方面有其客觀面，亦即遊戲規則。

遊戲的主觀面——參與

「一切遊戲活動都是一種被遊戲過程。遊戲的魅力，遊戲所表現的迷惑力，正在於遊戲超越遊戲者而成為主宰。」²⁷伽達默爾認為遊戲是被呈現，而非主動呈現，而遊戲者更是在遊戲當中被遊戲所主導，最佳的遊戲就是遊戲者充分融入其中的遊戲，「只有當遊戲者全神貫注於遊戲時，遊戲活動才會實現它所具有的目的。」²⁸在最熱烈的遊戲當中，一位遊戲者是處於忘我的投入狀態，也只有當遊戲者最忘我的時候，遊戲才能最充分地展現出來。

按照主客二分的觀點，將主觀的遊戲者，以及客觀的遊戲，做出區隔，看來像是主觀的遊戲者在演出客觀的遊戲，對伽達默爾而言這是沒有意義的，因為在熱烈的遊戲當中，遊戲者已融入遊戲當中而不復存在，唯有所呈現的遊戲真實存在。²⁹

25. 同上，頁 149。

26. 同上，頁 151。

27. 同上，頁 156。

28. 同上，頁 150。

29. 同上，頁 163。

在遊戲過程當中，主客二分的觀點並不足以說明遊戲當中的主客交融，因為遊戲既非由主觀意識主導，亦非全然客觀存在，而有賴於遊戲者的忘我投入。簡而言之，按照伽達默爾觀點，遊戲者的主體性並非焦點所在，遊戲本身的主體性才是。

遊戲的客觀面——規則

然而遊戲並非毫無規範，辨識一種遊戲的特徵，重點在於其遊戲規則，「預先規定遊戲空間界限的規則和秩序，構成某種遊戲的本質。」³⁰遊戲必須按照其遊戲規則來展現，然而必須注意的是，單單遵守遊戲規則並不構成成功的遊戲，遵守遊戲規則僅僅是構成遊戲的要件，成功的遊戲卻與創造力有關。伽達默爾進一步以「再創作」說明在規則之外還需要的表現：比如演奏就是在「原創作」基礎上的「再創作」，³¹即使樂譜完全一樣，也從來沒有任何兩場演奏是完全一樣的，因為演奏並非「複製」，而是一種「創作」。樂譜有如遊戲規則，遵照樂譜的演奏才能算是原曲，然而原曲的再現卻非呆板地追隨樂譜，而是根據樂譜創造性地演出。遊戲規則是遊戲的規範，然而「再創作」才是遊戲的活力。

伽達默爾以遊戲概念詮釋主客觀交織的狀況，一方面，從遊戲者的主體性出發，終結於遊戲本身的主體性；對遊戲者而言，已非純主觀可以涵蓋此遊戲的呈現過程；另一方面，由遊戲的客觀規則出發，到以再創作超越遊戲規則，使得遊戲的主體性可以充分呈現，對遊戲規則而

30. 同上，頁 156-157。

31. 同上，頁 173。此處伽達默爾討論的是「再現的藝術」，中譯為「再創造的藝術」，並不恰當，而伽達默爾以 *Nachgestaltung* 說明再現的自由開放，中譯「再塑造」不如英譯 *re-creation*（再創作）有創意。

言，亦非純客觀可以涵蓋遊戲的組成要素。按照伽達默爾的觀點，可將「因信稱義」視為一種遊戲，只有充分忘我地投入與參與者，才有可能理解，而且「因信稱義」固然有教義做為客觀規則，然而人人對「因信稱義」經歷並非全然一致，因為其中有「再創作」的因素。

4. 詮釋學解讀

綜上所述，在此嘗試以伽達默爾詮釋學觀點，針對基督教與天主教傳統對因信稱義的不同詮釋提出可能的出路。

同時是義人與罪人

有關「因信稱義」的討論，基督教強調「上帝赦罪」，因此主張「罪人被接納」，比較不重視「人的改變」，而傾向將「被稱義」以主觀的信心經歷加以說明；天主教強調「上帝除罪」，因此主張「罪的移除」，比較重視「人的改變」，而將移除罪的客觀根據建立在聖禮之上。按照天主教觀點，路德「同時是義人與罪人」的主張，無法表達「罪的移除」，成為雙方對話的主要歧異來源。

伽達默爾詮釋學對「同時是義人與罪人」的主張提供了一個新的角度。伽達默爾對「偏見」的強調，突顯出人是無法免除偏見的罪人，而人在從「舊的偏見」走向「新的偏見」的過程當中，並無法斷然區分二者。「因信稱義」是人藉由信仰走向「新的了解」，這個「新的了解」與「舊的了解」，並未能截然二分。對基督教立場而言，路德的「同時」，就是對此交集的認知；對天主教立場而言，在「罪的移除」之「新的了解」當中，

也未能免除「舊的了解」之「貪欲」(concupiscence)。基於人的偏見，人不可能完全掌握真理，只是在不斷地趨近真理當中，對「因信稱義」的討論需要在真理面前的謙卑，不應當遽然宣稱自己的主張為絕對真理。

「上帝動工」或者「人的改變」

「因信稱義」是上帝與人共同參與的事件，一方面有「上帝動工」，另一方面有「人的改變」。基督教觀點，比較強調「上帝動工」，不過這需要主觀信心的領受；而天主教觀點，比較重視「人的改變」，然而這需要客觀聖禮的保證。若是堅持主客二分的思考架構，基督教比較強調客觀(上帝)改變以及主觀(人)經歷，而天主教比較重視主觀(人)改變以及客觀(聖禮)保證。從伽達默爾觀點來看，主客二分的思考架構是有問題的，因為「了解」的過程是主客交織的，有如「遊戲」觀念所示。

伽達默爾觀點顯然比較合乎實況，尤其是應用在當上帝做工在人身上時，比如聖靈在人身上工作算是客觀或是主觀，實在難以分辨。當聖靈作工時，一方面是客觀的，因為是聖靈而非由人所發動，另一方面是主觀的，因為畢竟是人在接收感受。若是放棄主客二分的架構，天主教對基督教觀點淪為「過分主觀的信心」以及「缺乏客觀證據」的批判，以及基督教對天主教觀點淪為「過分主觀的行為」以及「倚重客觀聖禮」的批判，應當可以加以緩和。基督教信仰對信心的重視，可以視為一種「投入性參與」，當人忘我地投入相信時，不再是全然主觀，亦非全然客觀，而且是「創造性再現」。「因信稱義」的討論不能脫離經驗，只有親身投入者才能真正

理解，而且任何參與因信稱義的體驗者，其經驗都是非常獨特而帶有創造性的。

四、隨風而去

如伽達默爾所主張，歷史的存在並無法孤立地從事自我認識，因為自我認識只能在歷史所限定的情況下出發。「所謂歷史地存在，就是說，永遠不能進行〔完全〕自我認識。一切自我認識都是從歷史地在先給定的東西開始的，」³²歷史地存在永遠無法完全投入於自我認識，因為自我認識只能由歷史所限定的情況下出發。從伽達默爾詮釋學來看，論及「因信稱義」顯然不能從置身度外的角度來討論，「一切自我認識都是從歷史地在先給定的東西開始」；連詮釋者本身也同時參與了所欲了解者。「因信稱義」指向上帝與人的歷史，而「因信稱義」呈現上帝恩典包圍人的畫面，連同詮釋者也是這上帝對人的歷史的一部分。落葉隨風的意象更能呈現人被上帝恩典包圍的情景，如同樹葉被大風包圍而非孤立於大風之外，若問及風從何處而來，只能回答說風從四面八方而來。

《莊子·逍遙遊》裏記載一個列子禦風而行的故事：「夫列子禦風而行，泠然善也。旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」莊子認為列子雖能騰雲駕霧卻還是受限於風，必得先待有風而後才能禦風而行，莊子藉此提示尚有更上一層樓無所待而行者，亦

32. 伽達默爾著，洪漢鼎譯，《詮釋學I：真理與方法》，頁395。中譯本的「進行」應當改為「完全」，德文 *Geschichtlichkeitsein* heisst, nie im Sichwissen Aufgehen。

即「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者」；無己之至人才能忘卻自我順應自然，以致無所待而行。

從落葉隨風的角度重新觀察列子禦風而行的故事。就人小風大而言，「禦風而行」只是誇大的講法，事實上是「隨風而去」。渺小的人根本無法駕馭風而只能被風駕馭，有如落葉投入大風之中而被風駕馭，隨風飛舞而舞出風之軌跡。當列子靠自己力量主動行走時，其活動範圍有限；而當他被風帶着走時，則「旬有五日而後反」。隨風而去者，其主動必須轉成被動，放下有為而轉成無為。「道常無為而無不為。」（《老子·三十七章》無為並非不作為的藉口，若是如此的話，則還是有所作為而只是不肯作為，真正的無為是以無所為為所為。「上德無為而無以為；下德無為而有以為。」（《老子·三十八章》無為之極致，放下有為隨風而去，隨風而行，無處不至。

老莊的無為即自然而然，無所為而為，順其自然而無所不為。基督教信仰的無為則是信靠託付，從主動轉成被動承受恩典而行。

許多神學家都看見信心應當走在理解的前面，「理解是信心的報酬。因此，不要追求因理解而相信，而是相信你將理解；因為，「你若不相信，你將無法理解。」³³當下放手，進入相信所帶來的理解，即是落葉隨風！

33. Augustine, 《論〈約翰福音〉》(On the Gospel of St. John), 29/6, 載《尼西亞與後尼西亞教父(第一系列)》(Nicene and Post-Nicene Fathers 1), 卷七: For understanding is the reward of faith. Therefore do not seek to understand in order to believe, but believe that thou mayest understand; since, "except ye believe, ye shall not understand."

第二章 無我忘我

我說「遺忘」，我知道說的是甚麼；可是不靠記憶，我怎能知道？

——奧古斯丁 (Augustine, 354-430)

人的自我意識根深蒂固，一旦過分執着自我中心，勢必陷入以自我衡量萬物的迷障，引發人與人之間乃至人與環境之間的衝突。因此「無我」是許多宗教與哲學的目標；主要是為了追求脫離「自我中心」。主張「無我」並非就是主張否定自我的虛無主義或懷疑主義，而是努力減少自我中心所造成的問題；因此又常以「忘我」來表達這樣理想。

落葉隨風關鍵在於樹葉之無我，必得放下自我才能隨風起舞。若是樹葉堅持自我的話，所能做到的迎風舞動是非常有限的。然而，既然有我的存在，卻又要否定這已經存在的我，因此無我是非常不容易的。在中國文學作品裏有許多對於無我與忘我的抒發與描述，非常值得深入探討，並可與落葉隨風的經歷作一比較。

一、有我無我

王國維的《人間詞話》對於「有我之境」與「無我之境」的探討令人印象深刻，雖然從文學角度切入，卻

反映許多人生的真實面貌。

1. 有我之境

「有我之境，以我觀物，故物皆著我之色彩。」¹王國維認為有我之境的特徵在於以我觀物，從我的心境出發來看萬物，由內而外，因此萬物都帶有我的色彩。「『淚眼問花花不語，亂紅飛過秋千去。』『可堪孤館閉春寒，杜鵑聲裏斜陽暮。』有我之境也。」²

王國維以馮延巳《鵲踏枝》描述有我之境：「庭院深深深幾許？楊柳堆煙，簾幕無重數。玉勒雕鞍遊冶處，樓高不見章台路。雨橫風狂三月暮，門掩黃昏，無計留春住。淚眼問花花不語，亂紅飛過秋千去。」以「我」之淚眼觀花，看到的是花之無語與落花，其心情投射在景物當中。他又以秦觀《踏沙行》形容有我之境：「霧失樓臺，月迷津度，桃源望斷無尋處。可堪孤館閉春寒，杜鵑聲裏斜陽暮。驛寄梅花，魚傳尺素，砌成此恨無重數。郴江幸自繞郴山，為誰流下瀟湘去！」從「霧失」與「月迷」可以看到作者心情朝向霧與月的投射，「桃源望斷無尋處」更是藉由外物直言心中的失落感，緊接着春寒裏的孤館閉與鳥語中的斜陽暮，都反映了落寞心情的投射。

從美學的角度來看，「有我之境，於由動之靜時得之。」因而稱之為「宏壯」。³畢竟從事文學藝術，需要由動返靜的沉澱，才能抒發心中百般情思。

1. 王國維，《人間詞話》，三。

2. 同上。

3. 王國維，《人間詞話》，四。

2. 無我之境

「無我之境，以物觀物，故不知何者為我，何者為物。」⁴王國維認為無我之境的特徵在於以物觀物，藉由外物的角度出發來看萬物，不再有內外之分。「『采菊東籬下，悠然見南山。』『寒波澹澹起，白鳥悠悠下。』無我之境也。」⁵

王國維以陶淵明第五首《飲酒詩》說明無我之境：「結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。采菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。」大隱隱於市，心遠地自偏，故能家居采菊，悠悠然有如南山深處的山林隱士。此處的無我在於心境超然，故能超越空間的隔絕。

他又以元好問《穎亭留別》詮釋無我之境：「故人重分攜，臨流駐歸駕。乾坤展清眺，萬景若相借。北風三日雪，太素乘元化。九山郁崢嶸，了不受陵跨。寒波澹澹起，白鳥悠悠下。懷歸人自急，物態本閒暇。壺觴負吟嘯，塵土足悲吒。回首亭中人，平林淡如畫。」「寒波澹澹起，白鳥悠悠下」可說是寫景，但亦可說是藉景觀景，在悠然地一上一下之間呈現「物態本閒暇」，反觀「懷歸人自急」的庸人自擾，最後以「回首亭中人，平林淡如畫」指出人原本處在物中。

一般以為王維的《終南別業》頗能呈現無我之境：「中歲頗好道，晚家南山陲。興來每獨往，勝事空自知。行到水窮處，坐看雲起時。偶然值林叟，談笑無還期。」在自述中年得道，隱居山林，悠然獨處的背景，以「行到水窮處，坐看雲起時」把自己隱藏在自然當中，以「水窮」與

4. 王國維：《人間詞話》，三。

5. 同上。

「雲起」的大自然流動，反映自身優遊自在的心情，又以與林叟的相見與談笑，抒發有道與人分享的心情。

從美學的角度來看，「無我之境，人惟於靜中得之。」因而稱之為「優美」。⁶從有我之境轉入無我之境，需要靜中求靜，才能脫離自身羈絆，以物觀物。

3. 小結

總結而言，有我之境仍有物我對立，以我投射至物，以自身感受投射至周遭環境，經常發生於由動轉靜之刹那，寫作風格因境隨心轉而帶有對立衝突之宏壯氣勢。無我之境則已無物我對立，超然無我而能以物觀物，心態寧靜而無對立衝突，僅存景物之優美神韻。有我之境帶有主觀色彩，寫景時風光明媚無不反映心神舒暢，而風雨淒淒則呈現悲戚慘惻。無我之境則比較超然，以物說物，以景繪景，只是要做到全然無我十分困難，從無我之境當中難免可見自我之蛛絲馬跡。

二、無我中的有我

「古人為詞，寫有我之境者為多，然未始不能寫無我之境，此在豪傑之士能自樹立耳！」⁷王國維認為有我的作品多，而無我之境的作品少，這多與少之間反映了無我的難度，即使連一般認為的無我之境也難免還可見到有我的蹤跡。

王國維所引述的陶淵明第五首《飲酒詩》是隱士詩的代表作，對於成天生活在車聲喧嘩人聲嘈雜的都市裏的現代人特別有吸引力。然而，似乎陶淵明此詩還是有

6. 王國維，《人間詞話》，四。

7. 王國維，《人間詞話》，三。

些俗緣未了。首句「結廬在人境；而無車馬喧」可能只是單純的自述，但亦可能含蘊着隱者能耐之自誇，自詡身在人間而無車馬喧囂，而「問君何能爾？心遠地自偏」更是直接點破秘訣在於「心遠」而「地偏」；一句「問君何能爾？」道出炫耀之情。「采菊東籬下，悠然見南山；山氣日夕佳，飛鳥相與還」固然是境界飄逸的寫景與寫心，卻似乎仍有遠離廟堂的悻悻之情，而表現在緊接着的「此中有真意，欲辨已忘言」，這根本多此一舉；表面上「忘言」，但事實上卻又說了出來，當說出口的一剎那已打破了忘言的境界。

從陶詩的「問君何能爾，心遠地自偏」，可見其內心多少以隱士導師自居的得意之情，真隱士至少不應有入世為師之心。追求無我者最大的困難在於以己之力來忘我；當動及忘我之念時；已處於有我之境，而以我之力去除去自我，若再加上心有雜念，或者得意忘形，或者好為人師，或者憤恨不平，很難做到無我的自然流露。

這首《飲酒詩》似不如第十四首《飲酒詩》真摯：「故人賞我趣，挈壺相與至。班荆坐松下，數斟已複醉。父老雜亂言，觴酌失行次。不覺知有我，安知物為貴。悠悠迷所留，酒中有深味！」描述杯觥交錯，眾人醉酒的情況。在鄉居生活當中得故人來訪，最是逍遙自在，相邀痛飲，天南地北，無所不談；真情流露，「不覺知有我，安知物為貴」，連自己都忘了，還能計較榮辱與否，不如沉浸杯中世界，「悠悠迷所留，酒中有深味」。不知名器可貴，唯知酒中深味；不知有我，安知有物。此詩描述醉態可掬，雖無「采菊東籬下，悠然見南山」之高超，但「不覺知有我，安知物為貴。悠悠迷所留，酒中有深味」似乎更加直率地邁向無我之境。

只是令人有些疑惑的是：如果真有醉意的話應當更加忘我，而非還能說出「不覺知有我」，甚至推出具有深意的「安知物為貴」，這會是真的物我兩忘嗎？「悠悠迷所留，酒中有深味」清楚地指出答案在於，與其入世不如借酒忘我，但相較於李白的《將進酒》似乎少了那麼一點自然豪邁。另外，值得進一步討論的是王維的《終南別業》，其中似乎亦未能全然排除有我的痕跡。

中歲頗好道，晚家南山陲。
興來每獨往，勝事空自知。
行到水窮處，坐看雲起時。
偶然值林叟，談笑無還期。

「詩中有畫，畫中有詩」的王維，其《終南別業》的「行到水窮處，坐看雲起時」常為人津津樂道；以簡單構圖呈現「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」，呈現水窮之處即雲起之時的意境。然而，若詳加檢視的話，此詩有些抑鬱氣味，還可看到一些徘徊不去的「我」之影子。起始自稱隱居好道，隻身投入鄉野美景，感慨其中美好只有自己知道，問題是既然「勝事空自知」為何還形諸文字呢？這反映了尋找知音之心仍未斷念，如此就更能解釋「偶然值林叟，談笑無還期」，表面上不期而遇，背後卻有四處尋覓知音以排解舒懷的期待，以致有談不完的話，這使得其偶然顯得很不偶然。留下一些疑問，那些許的落寞，藉由文字表述，藉由不期而遇，終能抒解嗎？令人擔心畢竟他在談笑之後還是要孤零零地回到南山隱廬，是否終究還能如「坐看雲起時」那般灑脫呢？

三、大我之境

論及有我轉成無我，有些作品以大我取小我而代之，將小我提升為大我，表面上化解小我的視野，在此意義似乎達成無我。然而小我被收納在大我之內是否就是真的無我呢？會不會當小我轉成大我時，畢竟還是一種有我呢？這些問題值得深入探討。

范仲淹寫作《岳陽樓記》抒發己懷，不以遷客騷人觀景時的心隨境轉為然，自認「古仁人之心，或異二者之為」；這二者所指的是，有人因着氣候不佳，連帶地「去國懷鄉，憂讒畏譏，滿目蕭然，感極而悲者矣！」另外有人因着景色宜人，連帶地「心曠神怡，寵辱偕忘，把酒臨風，其喜洋洋者矣！」

那些身陷有我之境者，內在主觀情感被外在客觀景物左右，見花謝而悲，見日出而喜，悲喜皆非因自我本身真實狀況，而是因有感於自然景物的盛衰而觸發了內心的情懷。《岳陽樓記》裏所記載的兩種人，或者觀景傷己，或者隨着物喜，都是受外在環境左右。另外有人是內在主觀情感左右了外在客觀景物，這種人把上述情況倒轉過來：我悲，則天地皆暗；我喜，則萬物皆明，如王國維所謂「物皆著我之色彩」。

《岳陽樓記》文末提到超越有我之境者：「不以物喜，不以己悲，居廟堂之高，則憂其民；處江湖之遠，則憂其君。是進亦憂，退亦憂；然則何時而樂耶？其必曰：『先天下之憂而憂，後天下之樂而樂歟！』」其中呈現出「不以物喜，不以己悲」的堅定，進則憂民，退則憂君，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。這樣的人內在主觀情感不被外在客觀景物左右，亦無意左右外在客觀景物，不受外物、外人影響，我顧自喜，我顧自悲，任天地風雨陰

晴，任他人毀譽褒貶，關鍵在於心中有一個超然物外的「大我」，對范仲淹而言就是「天下」。

在大我之境當中，並非沒有個人的悲喜憂樂，而是以大我為念，把小我的悲喜憂樂寄托在大我的悲喜憂樂，而不在於周遭景物或一己得失。不以一己為「我」，而以「天下」為我，因而能夠「不以物喜，不以己悲」，唯獨「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。

中國文化是一個重視大我的文化，觸目所見皆是大我，諸如大理大義、大公無私、大義滅親等，歌頌大禹治水三過其門而不入，以國族氣節為大事，兒女情長為小事；以國家興亡為己任，置個人生死於度外。這個大我無所不在，可能是國家、民族、種族、家族、家庭、節操、團隊、面子、姓氏、家鄉、流行、時尚等等當中的任何一項。問題關鍵在於，當小我融入大我時，會不會造成更大的「有我」呢？儘管不以物喜，不以己悲，但卻憂國憂民，為大我而喜，為大我而悲。這可能是一種高尚的情懷，但也可能只是把個體附着在群體裏的盲目行動。

四、莊子忘我

無我之境畢竟陳義太高，往往令人眼高手低，無法一步登天。事實上「無我」是一種形容方式，所表達的是非自我中心，並不是真正地打消自我，重點在於更加實際而具體的「忘我」，莊子在這方面的文學表現少有人能企及。

1. 忘掉分別

莊子追求一種相忘於江湖的忘我境界：

泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。夫藏舟於壑；藏山於澤，謂之固矣！然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遜。若夫藏天下於天下而不得所遜；是恆物之大情也。（《莊子·大宗師》）

莊子藉由泉涸的困境，亦即魚兒相呴以濕、相濡以沫的困窘，提出不如相忘於江湖的開闊。莊子所言的大道指向自然而然之道，大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死之道，因此主張不必過於人為勞累，重點在於順恆物之大情而藏天下於天下，這是兩忘的延伸，也是融入大道的深化。後來莊子提到孔子對子貢論及方外之士的超越生死的灑脫，就是以「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」（《莊子·大宗師》）形容這種超然境界：江湖遼闊，游魚相忘，大道無際，人亦相忘。

是非對錯毀譽榮辱

一般人以堯是而桀非，若是斤斤計較誰是誰非，有如泉水乾涸，魚困在乾地，陷入只能互相用濕氣與泡沫苟活的窘境，不如放下譽堯而非桀，是非皆忘，而融入大道。

禮樂仁義身體知識

顏回告訴其師孔子，忘了禮樂，忘了仁義，最後達到「坐忘」的境界，亦即「墮肢體，黜聰明，離形去知；

同於大通」，孔子譽之：「同則無好也，化則無常也。」擺脫身體與知識，藉由徹底遺忘而融入大道，則不再有好惡與偏執。⁸

生死年歲禮義法度

「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」（《莊子·齊物論》）各種分別，無法調和，難以分辨，辯之無益，唯有「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟」。亦即忘掉生死年歲，忘掉禮義法度，自然可以逍遙於無窮境地，居住於無窮境地。

2. 專注大道

《莊子·讓王》形容曾子住在衛國，衣着襤褸，其貌不揚，吟誦卻「聲滿天地，若出金石」，而且天子不能使其為臣，諸侯不能與其為友，結論是「故養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣」。重點在於「專注而忘」，當人專注於養志時，忘其形骸；專注於養形時，忘了利祿；專注於求道時，忘其心術。

莊子所要忘記的是「我的」是非對錯毀譽榮辱、禮樂仁義身體知識、生死年歲禮義法度，因此焦點在於忘掉自我。莊子認為專注於大道的忘卻比較能夠做到忘我，但值得繼續追問，究竟如何才能不會因專注大道而陷入大我呢？究竟如何避免所專注的大道成了「我的」大道呢？

3. 忘適之適

莊子可能是中國思想史上最明白「忘」的道理者，

8. 《莊子·大宗師》。

他在《莊子·達生》中以著名工匠工倕為例說：「工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈台一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也；始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。」工倕隨手畫出的圓形與方形都勝過按照圓規矩尺畫出者，關鍵在於手指隨物而不動心機；心靈專一而不受拘束。忘掉腳，則鞋舒適；忘掉腰，則帶舒適；忘掉是非，則心舒適。以上這些都是描述隨物而化融入四周的境界，進入內不變、外不從的心靈狀態，則可處事舒適。最精彩之處在於「忘適之適」，如果連舒適都忘掉，才是徹底的舒適，因為倘伴於舒適裏者心中不必存有舒適之念。反而刻意追求逍遙舒適者終究無法達到舒適，因為心中若念念不忘追求舒適的話何能舒適呢？有如輾轉反側者，必將徹夜難眠，唯有忘適之適者，才能始終舒適。這意味着唯有忘我之我，才能無我。

五、李白忘我

詩人李白的作品狂放豪邁，也特別天真直率。他崇奉道教而喜好老莊，作品帶有超然飄逸特質；以下由其詩作觀察有我無我之表現。天寶元年（742年），李白奉詔入長安寫《南陵別兒童入京》：

白酒新熟山中歸，黃雞啄黍秋正肥。
呼童烹雞酌白酒，兒女嬉笑牽人衣。
高歌取醉欲自慰，起舞落日爭光輝。
游說萬乘苦不早，著鞭跨馬涉遠道。
會稽愚婦輕買臣，余亦辭家西入秦。
仰天大笑出門去，我輩豈是蓬蒿人。

詩中洋溢喜悅得意之情，觀景看人都特別順眼，充滿詩人即將飛黃騰達的喜悅與幻想而躊躇滿志，「游說萬乘苦不早，著鞭跨馬涉遠道。會稽愚婦輕買臣，余亦辭家西入秦」，直白道出追求士宦利祿。心中想起即將走馬上任，對於家中婦人的看輕拂袖而去，「仰天大笑出門去，我輩豈是蓬蒿人」。道出胸中豪情萬千，絕非平凡百姓。字裏行間呈現出一種無我的豪邁，看似超脫現實之無奈，卻又反諷地為自己的成就而歡，事實上是心有牽掛於宦場仕途。一股即將當官的洋洋得意，讓他對蓬門家婦不屑一顧。因着飛黃騰達的遠景而漂浮在半空中，並非就是真的無我，果然詩人仰天大笑出門而去，旋即兩年後轉成「拔劍四顧心茫然」的「行路難」與「多歧路」。入京二年，歷經官場的挫折失望，李白可能於天寶三年（744年）寫《行路難》：

金樽清酒斗十千，玉盤珍羞值萬錢。
停杯投箸不能食，拔劍四顧心茫然。
欲渡黃河冰塞川，將登太行雪暗天。
閒來垂釣碧溪上，忽復乘舟夢日邊。
行路難！行路難！多歧路，今安在？
長風破浪會有時，直挂雲帆濟滄海。

在失敗挫折當中，食不下嚥，失落方向，心中茫然。想要過河，河水冰封；想要登山，山中雪擋。不得不感慨，行路難，行路難！儘管文末仍然期盼乘風破浪的未來，但恐只是自我安慰之詞，於士氣低落之際，東山再起並非易事。官場失意，讓他瞬間從山頂跌落谷底，從逍遙無我轉而顧影自憐，可見其自我中心還是交纏不休，並

非真的行路難而行路難，乃是無我難而無我難！同屬懷才不遇之作的《將進酒》可能在《行路難》之後寫成，卻呈現開闊之境。

君不見黃河之水天上來，奔流到海不復回；
君不見高堂明鏡悲白髮；朝如青絲暮成雪。
人生得意須盡歡，莫使金樽空對月。
天生我材必有用，千金散盡還復來。
烹羊宰牛且為樂，會須一飲三百杯。
岑夫子，丹丘生，
將進酒，君莫停。
與君歌一曲，
請君為我側耳聽。
鐘鼓饌玉不足貴，但願長醉不願醒。
古來聖賢皆寂寞，惟有飲者留其名。
陳王昔時宴平樂，鬥酒十千恣歡譁。
主人何為言少錢，徑須沽取對君酌。
五花馬，千金裘，
呼兒將出換美酒，與爾同消萬古愁。

李白的《將進酒》雖為懷才不遇之作，然而其中已無《行路難》的顧影自憐。氣勢磅礴地從觀望造化偉大的「黃河之水天上來」而至觀察人生渺小的「朝如青絲暮成雪」，遂轉成「天生我材必有用，千金散盡還復來」的廓然自信，儘管夾雜着「人生得意須盡歡，莫使金樽空對月」的及時作樂，「但願長醉不願醒」卻未必是避世而帶有幾分「天生我材必有用」的自負，在豪情萬千當中呈現出忘我的豪邁。《將進酒》是具有生命感染力

的偉大作品，但全詩從頭到尾以酒為主題，這與戀酒貪杯恐僅一線之隔，不如《日出入行》把眼光轉向大自然。

日出東方隈，似從地底來。
歷天又入海，六龍所舍安在哉？
其始與終古不息，人非元氣，安得與之久徘徊？
草不謝榮於春風，木不怨落於秋天。
誰揮鞭策驅四運？萬物興歇皆自然。
羲和！羲和！汝奚汨沒於荒淫之波？
魯陽何德，駐景揮戈？逆道違天，矯誣實多。
吾將囊括大塊，浩然與溟滓同科！

《日出入行》的無我意境比較純粹，李白因觀天地之大，「其始與終古不息」，而體會自身之小，「人非元氣，安得與之久徘徊？」在天地萬物全景當中人僅為一個小點，自然不必執着自我。此詩深感萬物興衰有其自然之道，草木不必為興榮而感謝春風，亦不必為衰落而懷怨於秋天，這暗示着人若能遵循自然之道必能隨遇而安，不以物喜，不以己悲，而邁向無我之境。若能「萬物興歇皆自然」，已屬慶幸，而「吾將囊括大塊，浩然與溟滓同科」則看來比較像是誇大了，其中含蘊洋洋自得之情，多少與《南陵別兒童入京》的「仰天大笑出門去，我輩豈是蓬蒿人」之豪情相映成趣，這裏頭有部分是出自詩人的真性情吧！

六、終極忘我

隱者南郭子綦說：「今者吾喪我，汝知之乎？」（《莊子·齊物論》）「吾喪我」即「至人無己」，但畢竟還

有喪我之吾，有一失去「我」之「我」，即使至人無己亦非全然消失，仍存有一無己之至人。「絕對的無我」帶來邏輯上的矛盾，因為當「我」竟然能夠把「我」去掉的話，那麼「我」豈不更加強化而非弱化嗎？而且，如果「我」果然真的不在的話，那麼「無我」對我還有甚麼意義呢？以下嘗試對這些問題提出探討。

1. 捨己忘我

精確而言，「無我」應當是一種追求降低自我中心的理想，而不是具體可行的實踐目標。從這個角度來看，許多宗教與哲學都追求這樣一個理想。比如耶穌基督說：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我。」（可 8:34）耶穌宣告跟隨基督的第一步就是「拒絕自己」，一個自我中心的人是無法以上帝為中心的，而且這也預示了跟隨基督的難度，亦即必須背負十字架，事實上基於人自我中心的天性，當拒絕自我中心時已經開始背負十字架。

究竟如何才能夠真正脫離「自我中心」呢？假如「無我」意味着果真我能完全除去自我中心的話，那時豈不又形成了另外一個自我中心嗎？莊子所使用「忘記」的概念比「否定」的概念恰當，其實並非真正「無我」，而是「忘我」。「忘記」意味着在記憶中失落，這種失落往往是不完整的。因此忘我意味着部分地或暫時性地遺忘自我，這是一種自我中心意識的弱化。

奧古斯丁曾經深入地探討過「忘記」的概念，他說：「我說『遺忘』，我知道說的是甚麼；可是不靠記憶，我怎能知道？」他認為全然地遺忘將無法知悉，一般所說的遺忘其實只是缺乏記憶而已，全然的遺忘必導致連

遺忘本身都從記憶中消失，「一點是確無可疑的，便是我記得這個破壞記憶的遺忘」。⁹可見「忘我」並非絕對的「無我」，而是自我中心意識的降低，落葉隨風需要經過這樣一個過程。如莊子所說，唯有忘適之適者，才能始終舒適，也唯有忘我之我，才能無我。

2. 人我之際

由於人並非單獨存在，因此所追求的意義亦非個人性的，必須在與他人的聯繫當中找出意義所在。從生存的角度來看，人並不單獨存在，而是與別人一起共同成為人，「『做人』是許多聯繫的總和，而人就被包括在許多聯繫之中。」¹⁰個體與團體有緊密的關係，個體是團體中的個體，而團體是由個體組成的團體。

中國文化的特色是特別重視倫常，「君君臣臣，父父子子」是倫理道德的標準，¹¹君應盡為君之道，臣應盡為臣之道，父應盡為父之道，子應盡為子之道。根據儒家傳統，各種為人之道各有其內涵，孟子就把君臣父子關係進一步地延伸為聖人所設立的五倫說：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（《孟子·滕文公上》）於是行為規範與人際關係緊緊地連結起來，因此中國文化非常強調「團體我」，亦即在團體當中塑成的自我，也是從團體角度所見到的自我。現代社會卻帶來「個體我」，這是孤立式自我發展，也是從個體角度所見到的自我。當論及有我無我時，團體我若是發展過度而導致個體我被壓抑的話，並非真正無我，

9. 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》（台北：商務印書館，1998），第十卷，第16節。

10. 赫舍爾著，陳仁蓮譯，《人是誰》（貴陽：貴陽人民出版社，1994），頁43。

11. 《論語·顏淵》：「齊景公問政於孔子。孔子對曰，君君臣臣，父父子子。」

而是自我被遮蔽於團體當中；個體我若是發展成高度強調個體的個體主義（individualism），其高舉的自我不過是孤立的自我，內涵卻相當貧乏。

當西方思潮逐漸地藉着全球化趨勢橫掃東方國家時，西方人畢竟已經有充分發展「個體我」的經驗，正在面對否定「個體我」的後現代思潮挑戰，因此許多思想家對於「社群主義」（communitarianism）非常有興趣，卻忽略了團體我並不等於無我，有如上述的大我之境。而東方人仍與強調「團體我」的歷史傳統糾纏不清，其成長過程非常需要發展「個體我」而以重視「團體我」的歷史傳統加以平衡，但卻應注意個體主義可能帶來自我的擴大而造成危機。

3. 大我小我

中國文化重視群體意志，在群體與個體之間偏重群體，認為個體僅僅存在於群體當中，從家庭而社會國家形成重重的人際關係網，往往歌頌群體的大我而壓制小我。現代社會的自我概念受到西方哲學家笛卡爾（René Descartes, 1596-1650）影響很深，他終結了中世紀傳統社會重群體而輕個體的趨勢，建立了一種主體性的自我概念，為現代社會展開新的格局。學者把笛卡爾的自我概念形塑的自我概念稱為「笛卡爾式自我」（Cartesian Self）；為現代社會自我概念的主要原型，發展成重視個體意志的「小我」。

其實不論小我或大我都有自我中心的特徵，表面上隨心所欲而無所拘束，事實上當以自我為中心時就受到自我本身的限制，這意味着自我的格局有多大，自我的牢籠就有多大。基督教信仰起源於與神聖他者的會遇，

一方面喚起極限意識而指向非我中心，另一方面覺醒於神聖意識指向天人有別，既非主張小我，亦非追求大我。為何神聖他者不是一種大我呢？神聖他者既然是他者，就有他我之別，亦即創造者與受造者的分際。為何以神聖他者為中心不會陷入牢籠呢？由於神聖他者是無限他者，當以神聖他者為中心時，就是以無限為中心，在以無限為限制的意義之下，自我不是受到束縛，反而是得到解脫。從落葉隨風的角度來看，就大風的無所限制而言，落葉融入大風不是被風限制，而是得以自由自在地隨風而行。

4. 放下所有

在現實生活當中讓人無法做到無我忘我的，往往不在於理論，而在於所擁有的成為累贅。「他們走路的時候，有一人對耶穌說：『你無論往哪裏去，我要跟從你。』耶穌說：『狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，只是人子沒有枕頭的地方。』」（路 9:57-58）「人子」原意為「人」，耶穌基督經常用來自稱，跟隨耶穌的人必須有心理預備，狐狸有洞，飛鳥有窩，唯獨人子沒有枕頭的地方，意即一無所有，若未能接受一無所有——無我忘我的人，必定無法跟隨耶穌。

在耶穌進入耶路撒冷之前，有一個官問耶穌關於如何才能承受永生的問題，耶穌要求他變賣一切所有的分給窮人，積聚財寶在天上而來跟從耶穌，結果那位富足的官憂憂愁愁地走了，¹²顯然他深深陷溺其富足的泥沼裏，他所擁有的財富讓他無法脫離自我中心，他的所有

12. 《路加福音》十八章 18-23 節。

使其執着自我，而無法無我忘我跟隨基督。

從落葉隨風的角度來看，在人看來以為有的，在上帝看來反倒為無，當執着所有而未能落葉隨風時，還能算是真正的有嗎？在人看來以為無的，在上帝看來反倒為有，當放下所有而落葉隨風時，還能算是真正的無嗎？

如果不能離開樹身的話，樹葉只能在樹枝上無止盡地打轉；一旦割捨放手，表面上似乎喪失了一切，實質上卻進入隨風而行的美妙。

有我與無我是互為消長的，真正的無我並不容易，因為有我往往潛伏在無我的外表之下。虛偽的無我只是把自我隱藏起來，不論是在大自然當中，或者是在大我裏面，反而帶來更多的自我保護與固執，以致遠離無我之境。

基督教信仰以融入大風為無我忘我的途徑，唯有當被在我之外的大風震懾而心中讚歎驚喜對自我渾然不察時，就隨風而去了！

第三章 自由真諦

基督徒是全然自由的眾人之主，不受任何人的管轄。基督徒是全然順服的眾人之僕，受任何人管轄。

——馬丁路德

基督教是恩典的宗教，是落葉隨風的宗教，也是追求自由的宗教。當葉落離枝隨風而去時，也是漫天飛舞自由自在時，反而當葉柄有所繫掛而無法脫離樹身時，頂多只能反覆旋轉。

本章探討路德神學裏與其「因信稱義」主張相關的重要觀念「自由」，期待在這個基督教非常重視的觀念上，基督教與天主教繼續深化宗教交談的可能性。

「自由」是基督教神學主張的重要觀念，當代德國神學家莫爾特曼（Jürgen Moltmann, 1926-）就認為基督教是「自由的宗教」，¹而且自稱做為基督徒的原因在於，在上帝面前，信仰自由；在國家面前，宗教自由；在教會面前，良心自由。²另一位當代德國神學家潘能伯格（Wolfhart Pannenberg, 1928-）則認為，路德對基督教自由觀念的發

1. Jürgen Moltmann, 《自由的宗教》(*Religion der Freiheit*; München: Chr. Kaiser, 1990), 頁 11-28。

2. 同上, 頁 11: Ich glaube, es ist wegen der Freiheit; die Freiheit vor Gott im Glauben, der Freiheit der Religion vor dem Staat und der Freiheit des Gewissens vor der Kirche.

現與再解釋，是基督教最重要的關注之一。³研究路德的德國神學家艾柏林（Gerhard Ebeling, 1912-2001）也認為，對路德而言，「自由是拯救的核心本質」。⁴

若是能夠在「自由」的主題上得到進一步的相互了解，必定可以深化基督教與天主教的宗教對談。以下由路德（Martin Luther, 1483-1546）的主張出發，以天特大會的相關決議做為對照，並且參照加爾文（John Calvin, 1509-1564）的觀點，嘗試對雙方的立場做一整合，以尋找繼續宗教對談的空間。

一、歷史契機

「因信稱義」並非基督教會與天主教會的分界線，而是基督宗教與其他宗教的分野。「稱義」是指，上帝稱人為義，人被上帝稱為義。這裏含蘊有一種深沉的智慧，上帝主動而人被動。「因信」是指，通過信而領受被上帝稱為義。「信」只是領受「義」的管道，而非一種表現——因着信的表现得以稱義。凡經歷「因信稱義」的人，必先體會到對人的全然失望，由此發出對上帝的全然信靠，最好的例證如耶穌比喻裏的稅吏：「那稅吏遠遠地站着，連舉目望天也不敢，只捶着胸說：『上帝啊，開恩可憐我這個罪人！』我告訴你們，這人回家去比那人倒算為義了。」⁵

路德神學的重要性，不只在於歷史上曾經扮演宗教改革的領導角色，而且在於澄清並確認了基督教信仰「因

3. Wolfhart Pannenberg, 〈自由與路德宗改革〉（Freedom and the Lutheran Reformation），載《今日神學》（Theology Today, 38[1981]），頁 288。

4. Gerhart Ebeling, 〈路德思想簡介〉（Luther: An Introduction to His Thought, trans. R. A. Wilson; Philadelphia: Fortress, 1970），頁 212。

5. 《路加福音》十八章 9-14 節。

信稱義」的基本主張，而且對因信稱義帶來的「自由」作了令人印象深刻的精彩詮釋。一五一七年十月三十一日路德在威登堡（Wittenberg）教堂張貼《九十五條》，公開徵求有關基督教教義的辯論，不料引發愈來愈激烈的宗教改革，而一五四五年起教宗保祿三世（Paul III）召開天特大會（Council of Trent），至一五六三年為止，天特大會區隔了反宗教改革立場與宗教改革立場，並且譴責定罪以路德為首的宗教改革教義觀點，其中主要認為路德的「因信稱義」觀點，過於偏重信心而忽略人的行為責任。結果基督教傳統（Protestants）與天主教傳統（Catholics）分途發展，甚至有過不少激烈對峙與衝突。

然而在時隔四百多年之後，回顧這段歷史，基督教會與天主教會對路德宗教改革的看法，正由對立而逐漸轉向對話與和解當中，一方面最大的基督教會聯合組織「普世教協」（World Council of Churches），本身就成為不同教會傳統對話的論壇為目標，而另一方面第二次梵蒂岡大公會議（The Second Vatican Council）之後的天主教會亦充滿革新與對話的精神，雙方宗教對話的呼聲愈來愈高。

根據英國路德學者阿特金森（James Atkinson）的研究，從一五一七年到一九三九年，天主教會學者的路德研究，傾向貶抑與批判，然而從一九三九年至一九八三年，則因着再評價而產生興趣與尊重。⁶基於普世教會對話的精神，尤爾（George Yule）編輯了天主教會與基督教會學者的路德研究文章，追求呈現普世教會的路德面貌，認為導致教會分裂的路德，其實所追求的卻是基督教信仰的核

6. James Atkinson, 《馬丁路德：天主教教會的先知》（*Martin Luther Prophet to the Church Catholic*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983），頁 3-39。

心，而且路德本身就是由中世紀教會孕育而成。⁷一九九九年十月三十一日在德國奧格斯堡（Augsburg），基督教世界信義宗聯合會與羅馬天主教簽署「因信稱義」⁸的共同聲明，「聲明的主要內容是，雙方同意我們得救完全是靠上帝的恩典，不是我們的行為；其次是過去天主教和信義宗在這教義上彼此定罪，從此撤銷。」⁹上述這些發展，令人振奮，期盼通過開明而真誠的對話而有可能邁向合一。

二、《基督徒的自由》

路德在一五二五年出版《論意志之束縛》（*The Bondage of the Will*），與主張「自由意志」的伊拉斯謨（Desiderius Erasmus, 1469-1536）論戰，¹⁰似乎給外界一個印象，路德濃厚的「神本色彩」，使其與人間遠離，而其主張「意志之束縛」，好像與其有關自由之主張矛盾。天主教路德學者佩施（Otto H. Pesch）認為，路德所反對的只是全然人文主義式的自主性自由，並非與大教會傳統主張有所差距。¹¹況且，不可忽略地，《論意志之束縛》是激烈論戰之下的產物，而早在一五二〇年的《基督徒的自由》（*On the Freedom of a Christian*），卻是全無火氣的建設性論述，因此以下就此著作的重要主張提出討論。

路德寫《基督徒的自由》其背景概略如下：一五一

7. George Yule編，《路德：天主教和新教的神學家》（*Luther: Theologian for Catholics and Protestants*; Edinburgh: T. & T. Clark Publishers, 1985）。

8. 本文將Justification按照基督教習慣翻譯成「稱義」或「因信稱義」，天主教則譯成「成義」。

9. 《基督教論壇報》（10/24-10/31, 1999）。

10. 參林鴻信，《覺醒中的自由》（台北：禮記出版社，1997），頁125-134。

11. Otto H. Pesch, 《路德引介》（*Hinführung zu Luther*; Mainz: Matthias-Grünwald, 1982），頁182-185。

七年路德在威登堡教堂門上張貼《九十五條》，一五二〇年六月十五日教廷頒佈教諭《主，起來吧》（*Exsurge Domine*），宣佈焚毀路德著作，並且要求路德六十天內撤回其主張。十月十日路德收到了教諭，十月十二日教宗特使米爾蒂茨（Karl von Miltitz）與路德會面，極力尋求挽回的可能性，十月中下旬路德寫信給教宗良十世（Leo X），為了避免直接決裂，標定日期為九月六日，隨信寄贈《基督徒的自由》。¹²路德在信中表達致贈此著作的善意，稱之為靈性的禮物，期待此文可以做為和平與盼望的記號，又表示無意攻擊教宗本人，而是對教義以及教廷體制有不同意見，並期待教宗據此了解路德的研究意願為何，最後路德宣稱，儘管此文篇幅短小，卻包含了所有的基督徒生活。¹³然而，雙方互動並未因此改善，反而急速惡化，一方面焚毀路德著作開始執行，另一方面在十二月十日，亦即要求撤回其主張截止日期當天，路德公開焚毀教諭，結果隔年一月三日，教廷頒佈教諭《正義的羅馬教宗》（*Decret Romanum*）革除路德教籍。¹⁴

《基督徒的自由》裏，路德對「基督徒的自由」提出論題：

-
12. 路德著，徐慶賢·湯清譯，《路德選集（上）》（香港：基督教文藝出版社，1959），頁352；Ernest G. Schwiebert，《路德與他的時代：新視角下的改革》（*Luther and His Times: The Reformation from a New Perspective*; St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1950），頁477-481。
13. 此信內容參見Timothy F. Lull編，《馬丁路德的基本神學著作》（*Martin Luther's Basic Theological Writings*; Minneapolis, MN: Fortress, 1989），頁586-595。關於發表此信的處境，請參考Scott H. Hendrix，《路德與教宗：宗教改革衝突中的舞台》（*Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict*; Philadelphia: Fortress Press, 1981），頁95-121。
14. 羅倫培登著，古樂人譯，《這是我的立場》（香港：道聲出版社，1987），頁176-190。教諭內容見Ernest Gordon Rupp & Benjamin Drewery編，《馬丁路德》（*Martin Luther*; New York: St. Martin's, 1970），頁62-72。

基督徒是全然自由的眾人之主，不受任何人的管轄。基督徒是全然順服的眾人之僕，受任何人管轄。¹⁵

路德的論題可以簡化為：「基督之下，萬人之上。為了基督，萬人之下。」前者為「高居萬人之上的自由」，後者為「願居萬人之下的自由」。路德將這兩種自由論述得相當系統性，首先需要澄清的是，路德認為「萬人之上的自由」是屬於「內心的人」，唯有「信」可以達到，而「萬人之下的自由」則屬於「外表的人」，藉着「愛」才能達到。¹⁶其次，「萬人之上的自由」如同「君王」的職分一般光榮，而「萬人之下的自由」則如同「祭司」的職分一般謙卑。¹⁷簡而言之，前者是「在上帝面前」（*coram Deo*）的表現，後者則是「在人面前」（*coram hominibus*）的表現。¹⁸

基於路德對「因信稱義」的強調，他反覆申論「信心」是「好行為」的前提，意即「信」是「愛」的前提，有如「好樹」可以保證「好果子」，「好果子」卻未必可以保證「好樹」，「好樹」是「好果子」的前提，不可逆反。¹⁹因着人對上帝的信，人領受了從上帝而來的愛，通過信，人被稱為義，開始結出與義配合的好果子。路德生動地稱此為「喜樂的交換」（*joyful exchange*），就像通過婚姻，新郎與新娘交換財產，罪人從基督領受

15. 路德著，徐慶譽、湯清譯，《路德選集（上）》，頁352。英文譯文：A Christian is a perfectly free lord of all, subject to none. A Christian is a perfectly dutiful servant of all, subject to all. (Lull 編，《馬丁路德的基本神學著作》，頁596。)

16. 路德著，徐慶譽、湯清譯，《路德選集（上）》，頁353-369。

17. 同上。頁363-364。

18. 有關《基督徒的自由》神學思想的摘要，請參照林鴻信，《覺醒中的自由》，頁52-62。

19. 路德著，徐慶譽、湯清譯，《路德選集（上）》，頁369-371。

稱義；而基督從罪人承擔罪。²⁰若將此點應用在對「自由」的了解：「內心的人」所具有「萬人之上的自由」，是「外表的人」所具有「萬人之下的自由」的基礎。

路德並不是否定好行為的必要，而是強調說：「我們對基督的信並不是教我們脫離行為，只是教我們脫離行為的謬見，就是脫離以稱義必靠行為的謬見。」²¹因此，路德亦強調禮儀訓練之必要，²²只是主張禮儀訓練有如模型圖案，仍非建築物本身，不可本末倒置。簡而言之，路德認為基督徒得到的自由是，出於自身意願去做（*want to do*），而不再是由於外加指示應當如何去做（*ought to do*）。²³從《基督徒的自由》的主要論述可見，基本上路德並無意挑戰教會體制權威，反而帶有神祕主義傾向，希望將人與上帝的密切關係做為最優先考慮。

三、天特大會

天特大會（1545-1563）的召開，在天主教與基督教對「稱義」的神學觀點之間劃分了界限，然而本文認為，從「自由」的角度來思考，雙方差距並不是那麼大。天特大會第六次會議《論稱義》第五章說：「本會議又宣言：在成人心中稱義的起始是先由於上帝因耶穌基督所賜的恩典，即由於他的〔呼召〕，藉此，人毫無功德而被召；好叫那因罪惡與上帝遠離的人，因他那感動並幫助人的恩典，由人樂意〔自由地〕與那恩典同意並合作，而有意使他們自己歸正，得以稱義……」²⁴此處肯定了「稱

20. Heiko A. Oberman, 《路德：介於上帝和魔鬼之間的人》（*Luther: Man between God and the Devil*; New York: Doubleday, 1992），頁 78 - 183-184。

21. 路德著，徐慶譽、湯清譯，《路德選集（上）》，頁 382。

22. 同上，頁 385-386。

23. Schwiebert, 《路德與他的時代》，頁 480。

24. 湯清編譯，《歷代基督教信條》，頁 269；John H. Leith, 《教會信經》（*Creeeds*

義」是基於上帝恩典，人毫無功德而被呼召，這與路德主張無異，差別之處僅僅在於，「由人樂意〔自由地〕與那恩典同意並合作，而有意使他們自己歸正，得以稱義」，亦即認為出於人的自由而與恩典合作，是得以稱義的入口，以下將繼續說明，究竟人的自由，在稱義的過程，扮演多少角色，是雙方觀點歧異的焦點。

在比較尖銳的天特大會《論稱義》定罪部分，第十六章法規九，定罪了以下觀點：「不虔者可以單單因信稱義，而不需要參與合作，以取得稱義的恩典，而且不再有任何需要，出於意志的安排與預備。」²⁵此條認為「單單因信稱義，而不需要參與合作」是無法接受的，而堅持需要「出於意志的安排與預備」，如同上述第五章把焦點集中在與「自由意志」相關的部分。本文認為，對「自由」觀念的深入探討，將有助於化解歧見，因此繼續參照比較系統化的加爾文神學觀點如下。

四、加爾文論自由

為了使對「自由」的討論更加清楚，以下藉助第二代宗教改革者加爾文對「自由」的論述，希望進一步澄清討論焦點。加爾文在其名著《基督教要義》（*Institutio*

of the Churches; Chicago: Aldine, 1963) 頁 409: The Synod furthermore declares, that, in adults, the beginning of the said Justification is to be derived from the prevenient grace of God, through Jesus Christ, that is to say, from his vocation, whereby, without any merits existing on their parts, they are called; that so they, who by sins were alienated from God, may be disposed through his quickening and assisting grace, to convert themselves to their own justification, by freely assenting to and co-operating with that said grace...

25. 自譯，參 Leith, 《教會信經》，頁 421: Canon IX. If any one saith, that by faith alone the impious is justified, in such wise as to mean, that nothing else is required to co-operate in order to the obtaining the grace of Justification, and that it is not in any way necessary, that he be prepared and disposed by the movement of his own will: let him be anathema.

christianae religionis) 討論「基督徒的自由」，進一步主張此自由有三部分。²⁶其中第一部分與路德主張的「因信稱義」呼應，認為「當信徒追求在神面前有稱義的確據時，他們的良心應當超越律法之上，完全拋棄靠律法稱義的念頭。」²⁷加爾文又論到第二部分，認為信徒「從律法的軛下得解脫，而自願地順服上帝的旨意。」²⁸最後，在自由的第三部分加爾文認為：「在神的面前，我們不再受那些外表的，其本身不足輕重的東西的束縛。」²⁹

加爾文所論第二部分的自由，非常能夠代表宗教改革精神，是在上帝恩典下，自願地順服上帝旨意，而這樣的自由並不是沒內涵的，乃是以上帝律法為內涵，只是並非出於律法主義的苦練修行，而是出於自由的動力。路德同事兼好友梅蘭希頓 (Philip Melancthon, 1497-1560) 在其《教義要點》(*Loci Communes*) 亦宣稱：「基督教就是自由，因為凡沒有基督之靈的人，絕對不能遵守律法，反而犯了當受律法咒詛的罪。然而凡被基督之靈更新的人，即使沒有律法的吩咐，也必自動行律法所命令的事。」³⁰這樣的自由與上述天特大會的主張，歧異不大；因為《論稱義》第五章關於人如何回應上帝恩典的立場是：「藉此，人毫無功德而被召；好叫那因罪惡與上帝遠離的人，因他那感動並幫助人的恩典，由

-
26. John H. Leith, 《基督教基本教義》(*Basic Christian Doctrine*; Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993), 頁 204-209。
27. 加爾文著，徐慶譽、謝秉德譯，《基督教要義》(香港：基督教輔倫出版社，1964)，卷三，第十九章，第 2 節。
28. 同上，卷三，第十九章，第 4 節。
29. 同上，卷三，第十九章，第 7 節。
30. 墨蘭頓 (又譯梅蘭希頓) 著：《墨蘭頓教義要點》；見路德著，徐慶譽、湯清譯，《路德選集(下)》，頁 443。參 Bernhard Lohse, 《路德：其生平和著作簡介》(*Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), 頁 130。

人樂意與那恩典同意並合作，而有意使他們自己歸正，得以稱義。」這一章主要論點是，上帝發動，而人回應，並且是「樂意與那恩典同意並合作」，這與加爾文所論第二部分的自由，「順服上帝旨意的自由」，並無甚大差異。

若是尚存歧見，可能在於二點：其一，有關此自由的來源，加爾文很明顯地主張是出自上帝，而天特大會則認為是基於上帝「先存恩典」（the prevenient grace of God，或譯「先至恩寵」）。其實，這一點並非不可化解，因為就大方向而言，雙方都主張「信仰」先於「德行」，而且「上帝恩典」是「人的信仰」的基礎，如天主教學者溫保祿（Paul H. Welte）也認為《論稱義》第五章肯定：「只有在恩寵的幫助下，人才能作準備成義的工夫」。³¹若是進一步討論上帝恩典是否單單作用於自由意志行使之前，在「先至恩寵」之外是否尚有「後至恩寵」，亦即上帝恩典與人的自由意志一起做工，這種討論就太細微了。³²

其二，「合作」（co-operation）可能引發奧古斯丁與佩拉糾（Pelagius）的歷史論戰之聯想。奧古斯丁對人的本性比較低估，認為墮落的本性需要外在上帝恩典的幫助，而佩拉糾對人的本性比較高估，認為上帝恩典存於人的本性裏頭，結果又出現了調和二者的半佩拉糾派，主張「人神合作說」，亦即上帝恩典與人的意志合作，共同成就拯救。天特會議使用「合作」的觀念，可

31. 溫保祿口述，鄺麗娟筆錄，《天主恩寵的福音》（台北：光啟出版社，1989），頁98。

32. 參奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學（下）》（台北：光啟出版社，1969），頁369-370。奧脫主張「先至恩寵」作用於自由意志行使之前，而「後至恩寵」與自由意志一起做工。

能造成「半佩拉糾派」的聯想，使得想要與佩拉糾保持比較遠的距離之基督教更加疑懼，是否回頭走佩拉糾老路。至於天特會議是否明確採用半佩拉糾派觀點，而半佩拉糾派與佩拉糾是否等同，並非本文關注重點，由於拒絕佩拉糾觀點已是基督教與天主教的共識，需要進一步檢視的是，天特大會「樂意與那恩典同意並合作」，與加爾文「順服上帝旨意的自由」，是否有真正不可克服的差距？至少初步來看，前者以「人的進路」來敘述，後者以「上帝的進路」來鋪陳。

五、自由的意涵

首先應當澄清的是：本文所討論的自由，顯然不是一般意義的自由——選擇自由，而是具有特定意義的自由，這需要進一步的釐清。伯林(Isaiah Berlin, 1909-1997)在其名著《自由四論》(*Four essays on Liberty*)區分了「消極的自由」(negative freedom)與「積極的自由」(positive freedom)，認為從積極的自由觀念來看，「自由不是『免於……的自由』，而是『去做……的自由』……。」³³伯林對「積極的自由」有些猶豫，擔心發展成一元論式地不容忍，³⁴而對最低限度的「消極的自由」則認為是詮釋自由不可或缺者。³⁵在此暫且不論兩種自由何者比較恰當，而是單單借用其分類來觀察有關自由的論述，自由有其「消極層面」，就是「免於……」的層面，亦有其「積極層面」，就是「去做……」的層面。

33. 柏林著，陳曉林譯，《自由四論》(台北：聯經出版事業公司，1986)，頁241。

34. 同上，頁287-295。

35. 同上，頁280。

1. 消極自由或積極自由

按照伯林的分類來看，路德所論述的自由，應當不是「消極的自由」，因為「基督徒是全然自由的眾人之主」擁有「高居萬人之上的自由」，雖然「不受任何人的管轄」，卻是在基督之下；而「基督徒是全然順服的眾人之僕」擁有「願居萬人之下的自由」，不但是積極地願意「受任何人管轄」，而且是在「為了基督」的前提下。按照伯林的分類來看加爾文所論述三個部分的自由，也是以「積極的自由」為主軸。表面觀之，第一部分的自由是「消極的自由」，是從「靠律法稱義的束縛」得到釋放；第二部分的自由則是「積極的自由」，是「順服上帝旨意的自由」，這樣的自由並不是沒內涵的，乃是以遵行上帝律法為內涵；第三部分的自由亦是「消極的自由」，是從「不足輕重」的事物得到釋放。事實上，第二部分的「積極自由」才是主軸，因為第三部分的消極自由是第一部分的消極自由之衍申應用，既然從「靠律法稱義的束縛」得到釋放，自然也從「不足輕重」的事物得到釋放；而第一部分的消極自由正是來自第二部分的積極自由，既然享有「順服上帝旨意的自由」，自然不再受「靠律法稱義」束縛。簡而言之，加爾文對自由的看法，有如路德強調，是出於自身意願去做 (want to do)，而非由於外加指示應當如何去做 (ought to do)。

至於天特大會觀點強調，「由人樂意與那恩典同意並合作，而有意使他們自己歸正，得以稱義」，亦是對「積極自由」的強調，而天特大會定罪「單單因信稱義，而不需要參與合作」，以及堅持需要「出於意志的安排與預備」，也是對「積極自由」的肯定。而且，這兩點

都反對外加指示應當如何去做 (ought to do)，而主張出於自身意願去做 (want to do)。迄今看來，雙方對「積極自由」的肯定是相近的，不過仍有問題如下：當論及「自由」時，到底是在形容信仰裏應當有的理想狀況，或者是實際上進入信仰的過程？究竟「自由」是在描述信仰裏的應然狀況，或者是在描述進入信仰的實然過程？路德所關切的顯然不是後者，而天特大會卻比較着墨在後者。

如上所述，一方面，天特大會《論稱義》第五章主張，「由人樂意〔自由地〕與那恩典同意並合作，而有意使他們自己歸正，得以稱義」，顯然是將「自由」的焦點集中在進入信仰的實然過程，而《論稱義》定罪部分認為「單單因信稱義，而不需要參與合作」是無法接受的，而堅持需要「出於意志的安排與預備」，焦點集中在實際上進入信仰的過程部分，關切的是實然過程。另一方面，路德所主張「基督徒的自由」，卻是信仰裏應當有的理想狀況，是在信仰裏的應然狀況，如其所言，是一種「屬靈的真自由」，關切的是應然狀況。³⁶

2. 實然或應然

非常需要釐清的是，所討論的究竟是實然的「原初狀況下的自由」，或者是應然的「成熟狀況下的自由」。從《天主教教理》對「自由」的說明，可見往往二者交錯出現，比如「自由是扎根於理性和意志的能力，它使人能行動或不能行動，能做這事或做那事，如此能採取自主的行動」，這是指實然的自由；而「自由在人身上

36. 路德著，徐慶譽、湯清譯，《路德選集（上）》，頁381。

是一股在真理和美善中成長和成熟的力量。……人越是為善，越是自由。除了為美善和正義服務，沒有真正的自由」，卻是在指應然的自由。³⁷而且，應然的自由只有在信仰裏才得以成全，因為「藉着恩寵的運作，聖神教育我們，走向屬靈的自由，為使我們在教會內和在世界上，作為他工程的自由合作人。」³⁸

姑且不論實然的「原初狀況下的自由」，在應然的「成熟狀況下的自由」方面，基督教與天主教實在有很大的交集。根據當代德國神學家潘能伯格的解釋，路德主張真正的自由在於信，出於信的自由並非人性原本的財產，而是人類命運的高峰，是在基督裏發現真正的自我與真實的命運。³⁹根據潘能伯格的解釋，路德主張的自由是積極的自由，而且是擺脫原初狀況，邁向在基督裏的應然自由。而現代天主教神學家拉納（Karl Rahner, 1904-1984）觀點類似，主張自由是一個「奧秘」，因為自由來自上帝，並且指向上帝。⁴⁰拉納爾所討論的自由，亦非初步行動或選擇的自由，而是成熟的超越自由。進一步，拉納爾批判「消極的自由」，認為其只具有否定功能，而且在極端化後將導致空虛與無意義，必須追求的應當是「自由的自由」。而這種自由只在於上帝裏的奧秘。⁴¹顯然地，拉納精彩地論述的，就像潘能伯格詮釋

37. 教宗若望保祿二世頒佈（1992），陳愛潔、韓大輝編，《天主教教理》（台北：天主教教務協進會，1996），第1731-1733條。

38. 同上，第1742條。

39. Wolfhart Pannenberg，《自由與路德宗改革》（*Freedom and the Lutheran Reformation*），頁293。

40. Karl Rahner，《神學的自由》（*Theology of Freedom*），載氏著，《神學研究》（*Theological Investigations*；Baltimore, MD: Helicon, 1961-1979），卷六，頁190。參 Karl Rahner，《人的宿命與自由》（*The Dignity and Freedom of Man*），載氏著，《神學研究》，卷二，頁235-263。

41. Karl Rahner，《教會中的自由》（*Freedom in the Church*），載氏著，《神學研究》，卷二，頁93。

的，都屬於應然自由的層次。

試觀天主教學界的相關論述，鄔昆如分析了自由的四個層次，個人內在、個人外在、國家民族與全世界的自由之後，主張最基本的基礎在於「個人的內在自由」，⁴²這是一種回歸自己本身，自己能夠控制自己的自由，也是應然的自由。⁴³袁廷棟在其對自由的哲學探討當中，⁴⁴對「選擇的自由」並不高估，而認為自由選擇只是方法，而非目的，因為「真正而成全的自由是在於藉着自由選擇行為慢慢地達到意志的真正目標，即『至善』」，亦可說這種至善成為此種自由唯一的選擇，「因此自由愈成全，自由選擇能力就愈小。」⁴⁵顯然鄔昆如所描述的是理想中的自由，而袁廷棟所謂「真正而成全的自由」也是如此，而且認為此自由與原初狀況下的「選擇的自由」甚至是對反的。以上這些天主教學者的論述與路德的「基督之下，萬人之上」之「高居萬人之上的自由」，以及「為了基督，萬人之下」之「願居萬人之下的自由」，有許多寬敞的對話空間。事實上雙方均主張「積極自由」，亦即主張出於自身意願去做 (*want to do*)，而反對由於外加指示應當如何去做 (*ought to do*)。⁴⁶若是能夠釐清實然的「原初狀況下的自由」與應然的「成熟狀況下的自由」之分際，在應然的「成熟狀況下的自由」方面，基督教與天主教實在有很大的交集。

42. 鄔昆如，〈自由與自由主義在當前的意義〉，載《哲學與文化》，第十一卷，第五期，頁 12-14。

43. 同上，頁 6-7。

44. 袁廷棟，〈對自由問題的哲學探討〉，載《哲學與文化》，第十一卷，第五期，頁 39-49。

45. 同上，頁 49。

46. Schwiebert：《路德與他的時代》，頁 480。

3. 自由的行動

有時關於教義的爭辯，帶來無止境的衝突與誤解，而出於信仰的行動卻可能帶來合一，甚至化解在教義理論上的誤解。若是當年路德更加積極開發「自由」的內涵與應用，或許可以免除一些出於誤解的批評：比如批評路德基於其「兩個國度」的看法，沉浸於內在的「屬靈國度」，而缺乏對現世的「屬世國度」之關切。⁴⁷根據奧伯曼（Heiko A. Oberman）的研究，就在發表《基督徒的自由》兩個月之前，路德對德國人演說《國王，王子，貴族，城市，及團體》（King, Princes, Nobility, Cities, and Communities），主張社會改革，杜絕奢侈浪費，建立商業規範，反對高利貸，撤銷壟斷，清除色情，這些正是「基督徒是全然順服的眾人之僕」之社會層面表現。⁴⁸此舉證明，路德所關切的並不只是教義的辨正，而且是教義的應用，尤其是「基督徒的自由」之實際應用。

若是路德對「自由」的討論，成為基督宗教的關注焦點，必然與隨後啟蒙運動中萌芽，進入現代社會後普遍建立的民主社會制度，不斷高漲的自由意識潮流，可以開發積極建設性的對話。然而，處於當年以教義論戰為主的環境氣氛當中，路德似乎過於集中其注意力於教義之辨，相對於此，天主教會似乎也是如此。現今在一個重視宗教對話與普世教會合一的世代，若是將爭辯教義的精力，轉移於共同行動，或許更接近普世教會合一的理想。⁴⁹然而在共同行動之前，需要共同的觀點，在「基

47. Wolfhart Pannenberg, 《倫理學》（*Ethics*; trans. Keith Crim; Philadelphia: Westminster Press, 1981），頁 112-132。

48. Heiko A. Oberman, 《路德：介於上帝和魔鬼之間的人》（*Luther: Man between God and the Devil*; New York: Double, 1992），頁 78-79。

49. 參辜紳（Gideon Goosen）著，李尚義譯，《合一中的教會》（台北：光啟出版社，1996），頁 155-161。

「信徒自由」上尋求共識，可以成為宗教對談的新契機，因為自由的議題是直接關係到行動，盼望「教義」上的歧見能夠透過建立「行動」的共識而走向化解。

六、自由的深化

當把焦點轉向二十世紀，把基督教信仰對於自由的理解作最深刻詮釋的就是巴特（Karl Barth, 1886-1968），以下簡介巴特神學如何詮釋自由，並且藉由親身經歷第二次世界大戰自由之毀滅的心理學家弗洛姆（Erich Fromm, 1900-1980），探討人們如何捨棄自由的心理。

1. 呼籲自由

基督教神學重視自由的特色繼續在巴特身上發揚光大。巴特神學非常注重「自由」，一方面從上帝的角度來看，上帝自由地轉向人；另一方面從人的角度來看，領受上帝的恩典的人也自由地轉向上帝。

後期的巴特把焦點從天上的上帝轉向地上的人們，強調上帝的人性而主張在上帝的超越裏有純全的人性。一九五六年出版《上帝的人性》（*The Humanity of God*），書中強調上帝的神性充滿了人性，藉由耶穌基督讓人看見上帝充滿人性的愛，因此不可離開人性來論及上帝的神性。受揀選的人們在上帝的人性裏被揀選而形成信仰團體；這是上帝藉著其人性所揀選的團體，也是要能讓人看見其人性之處。在《上帝的人性》的〈自由的禮物〉（*The Gift of Freedom*）這篇文章裏，巴特強調上帝的自由出於自己，然而人的自由來自上帝的賞賜。⁵⁰如此一

50. Karl Barth, 〈自由的禮物：新教倫理學的基礎〉（*The Gift of Freedom: Foundation of Evangelical Ethics*），載《上帝的人性》（*The Humanity of God*），

來，巴特就統合了人的自由與上帝主權：「他是亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝，他是人的上帝，這並非因為人投射、歸類或高舉他，亦非以色列揀選了他，而是因為他揀選、決定而且命定他是為以色列的，而且連同以色列是為了全人類的。」⁵¹巴特針對上帝所賜的自由提出四個說明：

1. 上帝所賜的自由不容許在諸多可能性當中作模糊的選擇。
2. 上帝所賜的自由並非落實在與他人隔絕的個體之孤單當中。
3. 上帝所賜的自由首先是積極自由 (freedom for)，其次才是免於束縛與威脅的消極自由 (freedom from)。
4. 上帝所賜的自由並非維護、保存、稱義、拯救自己的自由。⁵²

上帝所賜的自由排除了偶然巧合與模擬兩可，因為上帝的旨意是明白而確定的。上帝是為了我們 (pro nobis)，也是為了我 (pro me)。由於我不只是人，而且僅僅是許多人當中的一個人，上帝是為了我 (pro me)，這是因為他是為了我們 (pro nobis)。巴特非常重視群體地說：「他，是群體的上帝；而我們，則是人的群體。」⁵³

三一上帝以本身作為見證而為全然付出者，聖父自由地為了聖子，而聖子再與聖靈的合一當中為了聖父。

Atlanta, GA: John Knox, 1982)，頁 69-96。

51. 同上，頁 72。

52. 同上，頁 77-78。

53. 同上，頁 79。

上帝所賜的自由帶來方向與目標，而不只是免於束縛與威脅，因此那自由是帶有內涵的自由。「人的自由是上帝所賜順從的自由」，這自由表現在「信」，是看見並且信賴上帝自由的復和行動的天路客的順從；也表現在「愛」，是被呼召去宣告這這些改變的證人的順從。⁵⁴總之：「人的自由就是以感恩作出回應，這是基督徒的自由；上帝所選召成為夥伴而且絕不離棄。」⁵⁵

整體而言，巴特強調，上帝自由地為了人，以致人也自由地為了上帝；上帝自由地轉向人，以致人也自由地轉向上帝；上帝自由地為人付出，以致人也自由地為上帝付出。

2. 逃避自由

弗洛姆為著名的心理分析學家，是法蘭克福學派的成員，曾經住在納粹德國，對於那麼多人願意放棄自己的自由而接受納粹政權的領導，寫過《逃避自由》(*Escape from Freedom*)，分析人們逃避自由的心理。⁵⁶

弗洛姆認為，隨着人類文明的發展，人與外界的臍帶被割斷，亦即與大自然以及其他人們的聯繫被割離；日益孤獨而失去相與附着的安全感，產生一種矛盾。一方面，得到個人自由，體會獨立自主的力量；另一方面，以順從權威失去自由而換取安全感，成為極大的誘惑。⁵⁷例如：中世紀社會的人在大一統體制之下，雖然非常有安全感，卻缺少個人自由。⁵⁸得到自由的代價是孤立與無

54. 同上，頁 82。

55. 同上。

56. 弗洛姆著，莫遜漢譯，《逃避自由》（台北：志文出版社，1970）；英文版：*The Fear of Freedom*（London: Routledge & Kegan Paul, 1960）。

57. 弗洛姆著，莫遜漢譯，《逃避自由》，頁 20-34。

58. 同上，頁 35-38。

力感，這些不安全感使得人往往願意以失去自由來消除孤立與無力感。弗洛姆認為，在自由或安全的矛盾當中，生出逃避的心理機制如下：⁵⁹

極權主義

極權主義 (Authoritarianism) 的發展是因為「個人有放棄其自己獨立自由的傾向，而希望去與自己不相干的某人或某事結合起來，以便獲得他所缺少的力量」。⁶⁰由於獨立自由帶來孤立與無力感，放棄自由而屈服在某種權威之下，卻可帶來彷彿與那種權威結合起來的感覺，既不再孤立，而且獲得力量。弗洛姆認為極權主義與虐待狂以及被虐待狂的心理有關：「不論虐待狂或被虐待狂都想使某些個體從孤獨及無權的情況下獲得解脫。」⁶¹被虐待狂在自卑自棄的被宰制過程當中找到安全感，內心非常倚賴虐待狂。「被虐待狂者其目的就在於此，雖然方法不同但目的則一：就是除去自己。換句話說：即消除自由的負擔，因此他們不斷地尋求，期能找到其他的人或權利（力）足以庇蔭於其下。」⁶²當被虐待狂消除了自我時，不用在作任何決定，這是一種安全感，再加上當體驗到與成千上萬的人一起被宰制而不必特立獨行時，又是另一種安全感。⁶³弗洛姆銳利地觀察，虐待狂非常切地需要被虐待狂，「因為其實在力量的根源是來自那些被控制者身上。」⁶⁴連表面看來主導一切的虐待狂，事實上在宰制別人的時候才能得到安全感，就此意義而

59. Fromm; 《逃避自由》，頁 117-178。

60. 弗洛姆著，莫迺濱譯，《逃避自由》，頁 102。

61. 同上，頁 108。

62. 同上，頁 109。

63. 同上。

64. 同上，頁 105。

言其內心也非常倚賴被虐待狂。虐待狂與被虐待狂互相依賴，前者主動，後者被動；前者以擴大自我而把他人變成自己的一部分，後者以喪失自我而融入外界權力當中。⁶⁵從極權主義的發展，可以看到虐待狂與被虐待狂皆有深深依賴的要素，他們在放棄自己的自由之後，並未能夠得到釋放，反而陷溺更深的束縛。

破壞性

破壞性 (Destructiveness) 是藉着「消除外界的威脅，來增強自己的力量」，⁶⁶這也是一種逃避自由的機制，使得人不用面對自由，而沉浸在無止盡的破壞當中。破壞性「也是產生於個人無法忍受的無權力感及孤立感」，⁶⁷由於摧毀了外在的東西，可以擴大自己的權力，即使這並不直接除去孤立感，但是藉着摧毀而不受威脅。弗洛姆認為，破壞性的產生往往與生命發展的受到挫折有關，挫折感帶來的孤立感與無力感，轉成破壞的慾望，藉着破壞追求除去這些不安全感。顯然可見，被破壞性主導的人不只選擇放棄自由，其反應也不是自由的表現，因為當沉溺在各種破壞當中時，恐怕是被破壞的慾望束縛，而非釋放。

自動的順從

「自動的順從」 (Automaton Conformity) 是指「個人不再是他自己；他完全承襲了文化模式所給予他的那種人格。」⁶⁸結果他就與其他人完全一樣，並且與別人所

65. 同上，頁 111。

66. 同上，頁 121。

67. 同上，頁 121。

68. 同上，頁 124。「自動的順從」中譯為「捨己的自動適應」。

期望的完全一樣了。在此情況下，既然自我與外界完全融合，其間的衝突消失了，原有的孤立感與無力感就可因而消除了。這是一種主動地喪失自我，而用虛偽的自我來替代，把真實的自我隱藏在各種角色之下。弗洛姆認為，這種表面「自動」的順從，正如許多人類行為，只是表面看來有其自發性，事實上卻在外界的影響之下，有如被催眠者的行為一般。⁶⁹事實上這種逃避機制並不能真正解決不安的問題，而會繼續帶來懷疑自己的失落，以致陷入不斷地追求與別人一樣的惡性循環；弗洛姆認為這是現代社會的問題，使人不安、順從、懷疑、再不安、再順從……一直反覆下去。⁷⁰可見藉着「自動的順從」而放棄自由的人，不但無法消除不安，而且被困在無止盡的惡性循環裏。

七、無欲則剛

通過弗洛姆的分析，可見集權主義、破壞性與自動的順從是人性極大的誘惑，這不只發生在希特勒德國，也可能發生在任何世代、任何地方。若直言人性傾向逃避自由而拒絕自由並不為過，即使是嚮往自由而追求自由的人們也持續地活在逃避自由的誘惑之下。孟子藉由大丈夫的理想呈現了其自由觀：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈；此之謂大丈夫也。」（《孟子·滕文公下》）真自由必須抗拒富貴、貧賤與威武，如林則徐著名對聯「壁立千仞，無欲則剛」突顯慾望使人不自由，富貴、貧賤與威武的難以抗拒也都與慾望有關，一個人若能做到沒有慾望，自然能夠自由自在屹立不移。

69. 同上，頁 124-131。

70. 同上，頁 131-132。

若是對富貴有所圖，對貧賤有所憂，對威武有所懼，必定無法堅定地成為大丈夫。

路德認定的信仰道路是「人藉着信被上帝稱為義」，追求目標是「基督之下，萬人之上；為了基督，萬人之下」的自由；這是一種如孟子所說的大丈夫的自由。值得注意的是，當孟子展示大丈夫的理想時，先提到了其基礎在於「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道」（《孟子·滕文公下》），若要進入這種自由，必須以天下而非自我為中心，一個大丈夫必須能夠大公無私才能無欲則剛。

基督教信仰看見更大的自由空間不在於以自我為中心的自我主導，而在於當以基督為中心的能屈能伸，一方面是在基督之下高居萬人之上的超然，另一方面是為了基督屈居萬人之下的謙讓。從落葉隨風的角度來看，「基督之下，萬人之上」是指隨風而上的超然高升，而「為了基督，萬人之下」則是指順風而下的謙然降卑，因此落葉隨風就是指向無視富貴、貧賤、威武而無欲則剛的自由。



第二部分
Part Two

對話篇
Conversation

第四章 性善性惡

我所找到的只有一件，就是上帝造人原是正直，但他們尋出許多巧計。

——《傳道書》七章 29 節

性善性惡之爭為思想史上的熱門題材，這不只涉及對人的基本了解，而且與現實生活息息相關。《聖經》並不直接論及性善或性惡，就人的受造而言，由於人帶有上帝形象，因此是善良的，可說是性善；然而就人的犯罪墮落而言，其上帝形象處於扭曲變形的狀態中，又可說是性惡。

中國文化裏的儒家傳統以性善為主流，但荀子思想仍保存了一些性惡的觀點，特別值得關注。在基督教信仰與中國文化的對話當中，基督教信仰對於人性的陰暗面有許多洞見，而中國文化對人性的光明面則有許多信心，雙方對談有關人性的理解必然很有價值。有關人性的理解是許多其他議題的基礎，如果人性本善，並且能夠自立為善，那麼提倡道德教化就夠了；不過如果人性帶有一股強大的向惡傾向，而且無法靠己力改變，那麼就還需要信仰動力。

從落葉隨風的角度來看，不論性善或性惡，善良的終極源頭並不在樹葉本身而在於大風，必得落葉隨風才能全然順風而行。

一、生之謂性

當論及性善或性惡時，首先必須分辨「性」是甚麼，因為對於「性」的了解可能影響到對性善或性惡的判斷。有人認為，性就是人的天然狀態，如告子主張「生之謂性」，亦即「食色，性也」；繼而主張「性無善無不善也。」¹告子是自然主義者，以性為天生自然，無所謂善惡，有如掠食動物以殺戮為其天然本能，並無善惡可言。告子由此出發，斷定人性既無善亦無不善，主張人性可為善亦可不為善，有如水既可東流亦可西流說：「人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

孟子反對人性僅僅是天生自然而無善惡可言，他駁斥告子說：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也；人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過額；激而行之，可使在山；是豈水之性哉，其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」孟子以人性如水性，人之向善為其規律，有如水之向下為其規律，當水向上而行時違反水性，這是外來的力量使其如此，類比而言，當人為惡而不為善時亦違反人性，必定是外來的力量使然。

孟子對性善主張的堅持可見諸其主張「人皆可以為堯舜」，不過當以「堯舜」為人之應然時，究竟如何面對人之實然並非皆為堯舜呢？在現實生活當中並非人人皆為善，連孟子亦承認說：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」只是孟子認為問題不在於人性之材質，而在於人性並未充分開發，亦即原本為善之性若未充分開發以致未能流

1. 《孟子·告子上》。（此部分「生之謂性」的引文，皆引自《孟子·告子上》。不贅。——編注）

露出善而仍為不善，其困難是當主張性善卻又同意可能未彰顯出來而為不善時，這與告子主張的「性無善無不善」實質差距並不大。

但孟子始終未以人性為不善，只是承認人可能為惡不為善，這一點其實與基督教信仰無甚差異，因為基督教信仰主張「帶有上帝形象的人」原本是善的，只不過脫離上帝而想要自主的人所行出來的卻都是惡的，有如奧古斯丁的觀察，人有自由選擇善惡，然而選擇的結果卻都是惡的，以致「性善的人」行出來的卻全都是惡，儘管仍然主張性善，只是人性已有虧損，以致所表現出來的全都是惡。

當論及性善或性惡時，雙方論點必須針對事實而發，在現實生活當中的人究竟是傾向堯舜聖賢，或者是傾向兇殘兇暴，從這個角度來看，基督教信仰對於人性的幽暗面實懷有更多憂心，不只表現在天天社會新聞版面上的各種邪惡，而且還表現在歷史長期觀察可見的戰亂征伐不斷；不只表現在個人道德層面，而且也表現在社會群體倫理層面。

二、荀子論性

荀子在中國哲學史上是主張性惡的少數派，但卻是最著名的一位，他的觀點特別具有參照價值。荀子思想非常務實，他重視人道而不重天道。「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」（〈儒效〉）*實事求是的荀子對天地之道沒有興趣，僅僅關注人道，亦即君子遵行之道。

* 這部分「荀子論性」的《荀子》引文，只提其篇名，而不另述來自《荀子》。不贅。——編注

1. 性是甚麼？

荀子所論之「性」與告子相同，就是天生自然，「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。」（〈正名〉）然而，荀子所見的天生自然並非無善無惡，而是帶有發展成惡的可能。荀子大膽地採用自然觀點描述天生人性，認為聖凡賢愚皆同，「凡人有所一同。飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」（〈榮辱〉）²荀子所描述先天之人性是自私自利的，不欲饑寒勞累，而欲飽暖休息，需要後天之雕塑以避免為惡。「性之好、惡、喜、怒、哀，樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。」（〈正名〉）由自然天性發出者為情，對於情的抉擇則起心慮，而後進入行動則為人為之偽，同樣過程積累成習亦為偽，荀子主張必須在這人為的層面藉由禮義熏陶改變人性。

人之天性並非不可改變，「性也者，吾所不能為也，然而可化也。」（〈儒效〉）一方面，荀子輕則以人性質樸需要禮義雕塑，「性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加；無偽則性不能自美；性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。」（〈禮論〉）此天生自然之性原本質樸，藉由人為禮義雕塑而成美善。另一方面，荀子重則以人性向惡需要禮義改造，「今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。」（〈性惡〉）

2. 參〈性惡〉：「今人之性，飢而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情性也。」

2. 禮義之興

「禮起于何也？曰：人生而有欲；欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」（〈禮論〉）天然之性必須受人為禮義雕塑；才能擇善避惡，禮義是針對人性的調整而來有的，因此發展出各種行為規範。

今人見長而不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄；子之代乎父，弟之代乎兄；此二行者，皆反於性而悖於情也；然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。（〈性惡〉）

禮義違反人的本性，使人可以顛覆對飽暖休息之欲與對饑寒勞累之不欲，因而有禮讓以及義代之舉。「今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」（〈性惡〉）推行禮義是為了矯正人性，以人為之禮義取代天生之人性，因此禮義必然是違反人性而悖逆人情的文理雕塑。「直木不待槩括而直者，其性直也。枸木必將待槩括烝矯然後直者，以其性不直也。今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後皆出於治，合於善也。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」（〈性惡〉）逆着人性的文理雕塑才能使人走上正軌，否則人欲橫流的話必然大亂。「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。」（〈性

惡》) 荀子以天生之人性對立於人為之禮義，認為順從前者將帶來禍患，而致力後者才能建立秩序。「然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合于文理而歸於治。」(〈性惡〉)

若以人性為惡，究竟禮義出自何方？「問者曰：『人之性惡，則禮義惡生？』應之曰：凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」(〈性惡〉) 人性出於天生自然，禮義來自聖人制作。「凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。」(〈性惡〉) 聖人獨特之處在於生禮義而制法度，這是其異而過人之處，然而其性仍與人無異。「故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同於眾其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。」(〈性惡〉)

禮義法度對人性的教化功能在於浸潤效應，「身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。」(〈性惡〉) 荀子的〈性惡〉甚至在最後感慨說：「靡而已矣！靡而已矣！」至於人性能否受教，荀子其實是矛盾的。一方面，荀子確信禮義教化人性的功能，「『塗之人可以為禹』，曷謂也？曰：凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣。」(〈性惡〉) 另一方面，浸潤效應也只是或然而非必然，因此教化之功有限，連荀子也承認堯舜之教化功能有限說：「堯舜者，天下之善教化者也，不能使鬼瑣化。」(〈正論〉)

3. 君子小人

從君子或小人的角度可以進一步觀察君子小人之別，「今之人，化師法，積文學，道禮義者，為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者，為小人。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」（〈性惡〉）逆天性順禮義者為君子，順天性逆禮義者為小人。「故小人可以為君子，而不肯為君子；君子可以為小人，而不肯為小人。小人君子者，未嘗不可以相為也，然而不相為者，可以而不可使也。」（〈性惡〉）作君子或者作小人，這是可能轉換的，卻不能強制，只有或然而無必然。荀子以市途之人可否成為大禹為例說：「故塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。」（〈性惡〉）荀子的結論，人人皆可為禹，這是指具有可能性，然而並非人人都成為禹，並無必然可言。

但荀子並未能說明的是，在現實生活當中當絕大多數的人都不成為禹時，這種成為禹的可能性還有多少意義？有如奧古斯丁觀察到人具有為善避惡的自由意志，然而人運用自由意志的結果是必然為惡，那麼人的自由就與必然幾乎無異了。所有關於人性的理論都不能脫離現實生活裏的人，而不同的觀察勢必影響不同的理論。荀子在面對多數未必成為聖人的情況下，仍然堅持成為聖人的可能性說：「用此觀之，然則可以為，未必能也；雖不能，無害可以為。然則能不能之與不可，其不同遠矣，其不可以相為明矣。」（〈性惡〉）這種論述方式把或然與必然截然二分，多少忽略了當絕大多數的或然都指向一個定論時，還能堅稱其無必然嗎？可見在荀子的性惡論之下還殘存一些性善論的堅持，這與他對改造人性的可能性之堅持以及推行禮義的堅持有關，甚至

與他的「勸學」主張也有關。

至少可以確定的是，重知的荀子堅決主張心的認知功能；他說：「心生而有知。」（〈解蔽〉）又說：「心有徵知」（〈正名〉）他主張心具有驗證認知之功能。人為知之主體，物為知之客體，「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」（〈解蔽〉）認知的功能在於心，「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。」（〈解蔽〉）心虛，不以收藏豐富而能不斷吸收；心壹，對於不同道理能夠兼容並蓄；心靜，一無雜念躁動不安而能專心致志。虛壹而靜的學習理想被荀子稱為「大清明」（〈解蔽〉）。荀子重視認知與學習，不只其〈勸學〉為人津津樂道，他還細膩地提出十樣認知真理的弊病：「故為蔽：欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。」（〈解蔽〉）

4. 批判

荀子的性惡觀非常具有活力，一方面反映他對現實的人之深入觀察，另一方面呈現他對儒家禮義理想的堅持，然而在現實與理想之間有其矛盾。

循環論證

「欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，所受乎心也。所受乎天之一，欲制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。」（〈正名〉）荀子描述人之欲出自天性，由自然天性發出者則受心慮抉擇控制，逐漸形成天欲與人心的對立，人心把天欲導向禮法，積累成習則形成行

為規範。「故性善則去聖王，息禮義矣；性惡則與聖王，貴禮義矣。」（〈性惡〉）出於其性惡論荀子推論出禮義的必要，然而他又以禮義的需要反証性惡之事實說：「今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用聖王，惡用禮義哉！」（〈性惡〉）從邏輯論證來說，這樣的循環論證恐難以服眾。

善之來源

「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也；是善惡之分也已。」（〈性惡〉）荀子對善惡的定義是根據後果而定，從實際後果觀察是善或是惡，他以正理平治為善，而偏險悖亂為惡。關於「善」的來源，荀子並未交代清楚，大體上認為來自制訂群體生活秩序的需要，如馮友蘭所見荀子以效益主義思考方式說明國家社會群體之起源。³「人之生，不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。」（〈富國〉）為了規範人際關係，智者制訂禮法，「故知者為之分也。」（〈富國〉）人們需要明白群體的必要，同時需要學習禮法以遵守群體規範。「救患除禍，則莫若明分使群矣。」（〈富國〉）除了禮法之外，還需要建立體制，「無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲。」（〈富國〉）然而，荀子還是沒有說明，何以正理平治為善而偏險悖亂為惡，這樣的概念來自何處，以致產生制訂群體生活秩序的需要。

法家權術

荀子雖稱「禮義」，但由於重視禮義的社會政治用

3. 馮友蘭，《中國哲學小史》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁40。

途，已逐漸地從禮義概念轉成「禮法」概念，如其所言：「禮義生而制法度。」（〈性惡〉）這主要出於他對禮的認知偏重社會政治功能，「禮者，法之大分，類之綱紀也。」（〈勸學〉）從荀子思想已可預見法家思想出現，就是主張性惡卻放棄禮義轉而尋求法、術、勢，如其弟子韓非主張：「凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用。」⁴法家主張順着人性好惡而施賞罰，賞人之所好，罰人之所惡，不再談禮論義而直接論及統禦權術。儘管荀子仍寄望於禮義而頂多及於禮法，他的性惡論是難以避免走向法家的，但卻未完成更加深入的整合，從荀子到法家終未有馬基雅弗利（Niccolò Machiavelli, 1469-1527）洞悉權力本質而坦然面對權力運作的《君王論》（*The Prince*），亦未有霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）正視人性之惡而尋求國家巨獸以維持秩序的《利維坦》（*The Leviathan*）出現。

虛偽做作

荀子在〈性惡〉裏反復論證：「人之性惡，其善者偽也。」荀子以人天性向惡，善則出自人為，亦即藉由禮義雕塑，人性可轉向善。「偽」原本「人為」之意，但後來卻以「虛假」為主要意思，甚至成為對於「不合法」、「不義」的稱呼，在語意上轉成負面恐有其理路發展之必然。性為天性，偽為人為，禮義為偽，在天性與人為之間，如果過於違逆天性自然，則「偽」為虛偽做作，甚至表裏不一，假冒為善。

4. 《韓非子新校注》，卷十八，八經第48。

三、荀孟之辯

荀子以孟子為其論辯對手說：「孟子曰：『今人之性善，將皆失喪其性故也。』曰：若是則過矣；今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。」（《荀子·性惡》）孟子主張性善，認為人失其性而為惡；荀子主張性惡，認為人生而離其質樸，這是生性如此。不過荀子所使用的語言如「離其朴，離其資」，似乎仍隱約承認人性淳厚，這種模稜兩可在〈禮論〉裏更加明顯：「故曰：性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加；無偽則性不能自美。」可見荀子的性惡論仍帶有一些人性原本為質樸的味道，只是「生而離其朴，離其資，必失而喪之」。

從孟子角度來看，人學習禮義是順其天性而為；但荀子反對這種觀點而主張學習禮義是逆其天性而為。荀子的論證非常有趣，他主張人性本惡而欲善而推論說就是因為人所沒有的才會去追求，同理就是因為人性本惡才會去追求善，「凡人之欲為善者，為性惡也。」（《荀子·性惡》）原因在於嚮往自己所無，「苟無之中者，必求於外」，「苟有之中者，必不及於外」（《荀子·性惡》）。

「孟子曰：『人之性善』。曰：是不然。凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也；是善惡之分也已。」（《荀子·性惡》）此處荀子以善為正理平治，惡為偏險悖亂，從上下文可知，這是出於反對孟子性善論而來的論述，以下緊接着說：「今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用聖王，惡用禮義矣哉！雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉！」批判性善主張的昧於現實，因為人若性善則不需要聖王禮義，而且聖王

禮義也無法再加添甚麼，性善之人應當有性善之表現。

荀子的論述帶有科學實驗的精神，他主張以實驗結果來證明主張的對錯，因此批評孟子脫離現實驗證說：「今孟子曰人之性善，無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！故性善則去聖王，息禮義矣；性惡則與聖王，貴禮義矣。」（《荀子·性惡》）善惡與否也需要實際觀察，現實生活當中的聖王禮義之必要，印證了人性趨惡的事實。以今日觀點來看，現實生活當中摘奸發伏的法律之必要，正是印證了人性趨惡的事實。

總結而言，荀子嚴厲地批判子思與孟軻說：「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而祇敬之曰：此真先君子之言也。」（《荀子·非十二子》）此處批判集中在五行之說，用語之重，令人難以理解，因此在學者當中引發對五行的不同理解，但由於帛書《五行篇》的出土確認五行為仁、義、禮、智、聖。黃俊傑以《五行篇》基本史料，解析何以荀子嚴厲批判思孟五行說，其一在於荀子主張道的客體化而反對道的內在化，其二在於荀子強調心的認知功能而反對道德立法功能，其三在於荀子反對古學視人道天道持恆不變的聯繫性宇宙觀，因此極具革新精神的荀子批判把道從客觀世界轉入內心世界的幽隱閉約，把心的認知功能轉成道德立法功能的僻違無類，以案飾其辭遮掩其因循守舊抱殘守缺的實質。⁵新舊衝突的背景使得荀子與思孟之間的爭論已非一般意見之爭，而是基本

5. 黃俊傑，〈荀子對孟子的批判〉，載氏著，《孟學思想史論》（台北：東大圖書公司，2006），卷二，頁105-127。

價值觀源頭的範式之爭了。

在荀孟之辯當中，性善性惡之爭是重要焦點，荀子的性惡主張與其對外在世界與社會生活的關注有關，也與其刻意強調學習追求革新有關，這些都匯聚成荀子與思孟之間的重大差異。然而，應當更加深入觀察的是人究竟性善到甚麼程度，而性惡到甚麼地步呢？

四、幽暗意識

「罪」在中文裏是帶有冒犯性的字眼，中國文化傾向把罪聯想成法律上的罪（crime），或者道德上的沉淪墮落（immorality），甚至是對人情世故的得罪（offense），因此《聖經》上的「世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀」（羅 3:23）冒犯了許多人的尊嚴。其實《聖經》所說的罪並非法律上的、道德上的或傳統習俗的過犯，而是指遠離上帝旨意標準的狀況。《舊約聖經》希伯來語常用的字根「罪」ht'意指「不中的」與「偏離目標」，而《新約聖經》希臘語主要用harmartia意指「沒擊中目標」與「走錯路」，背景都與違背上帝律法與旨意有關，⁶這是從人與創造者關係之角度來看的標準，並非人靠著自己的力量可以做到的。

基督教信仰主張人一方面具有上帝形象，另一方面卻處在犯罪墮落的實況，對於人性的理解並非「性惡說」可以涵蓋，不如採用張灝用語而稱之具有深刻的「幽暗意識」。「所謂幽暗意識是發自對人性中或宇宙中與始俱來的種種黑暗勢力的正視和省悟；因為這些黑暗勢力根深蒂固，這個世界才有缺陷，才不能圓滿，而人的生

6. The late J. Murray & B. A. Milne, 詞條「罪」(sin)；《〈聖經〉新辭典》（香港：天道書樓，1996），頁 603-604。

命才有種種的醜惡，種種的遺憾。」⁷

精確而言，原罪說並非來自《聖經》，而是主要來自奧古斯丁。原罪說的目的主要是為了呈現幽暗意識：「原罪是我們本性上一種遺傳的邪惡和腐敗，散佈於心靈的各部分，使我們為神的憤怒所憎惡，而且在我們裏面產生了《聖經》所說的『情慾的事』（加 5:19）。」⁸這是承襲奧古斯丁觀點的加爾文所見人的本性從亞當迄今腐化墮落的情形，他認為人內心的腐化會繼續擴散而滋生不息，「正如火爐中發出的火焰與火花，或是泉源中不斷湧流的泉一般」。⁹

1. 奧古斯丁原罪說

奧古斯丁主張原罪說不只是呈現他對人性陰暗面的觀察，而且進一步地把這些觀察理論化，主張原罪「就是那從一人入了世界，又傳給眾人的罪」，¹⁰這樣的罪性藉由遺傳代代相傳。奧古斯丁的早期作品〈論自由意志〉（388-395年）形成於與摩尼教辯論的時期，特別強調人的自由意志，而其後的作品〈本性與恩典〉（413年）形成於與佩拉糾辯論的時期，焦點集中在上帝的恩典。由於佩拉糾派高舉人的自由意志而排除上帝的恩典，因此佩拉糾派在辯論中引用〈論自由意志〉來支持他們的主張，後來晚年的奧古斯丁於四七二年寫〈重估〉（*The Retractions*）時，把以前的作品加上註記和作校正，其中說明當寫作〈論自由意志〉時焦點不在於上帝恩典，並澄清他當時所主張

7. 張潮：《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經出版社，1990），頁4。參見敝著《點與線》（香港：道風書社，2008），第十章。

8. 加爾文著，徐慶譽、謝秉德譯，《基督教要義》，卷二，第一章，第8節。
9. 同上。

10. 奧古斯丁著，〈教義手冊〉，載氏著，湯清、楊懋春、湯毅仁等譯，《奧古斯丁選集》（香港：基督教文藝出版社，1986），頁431。

的自由意志，「我是說人有自由行善的意志，乃是指人受造時所有的意志而言。」¹¹然而，這自由意志已經敗壞，因此他重新聲明說：「因為人憑着自己，即是由自己的自由選擇只能墮落，但不能爬起來。我們被定罪所該受的痛苦，產生無知和無能。這是人生來便有的。除非靠上帝的恩典，誰也不能從這種邪惡得釋放。」¹²

當論及性善性惡時，需要先審慎地分辨性善或性惡之「性」究竟是指甚麼，究竟是在指理想中的人或者現實裏的人。早在奧古斯丁就發現「本性」一詞有歧義，一方面指「人最初受造時天真無罪的景況」，另一方面指「始祖被定罪後；我們生來所具有的朽壞、無知和肉體的奴役」。¹³儘管二者互相關連，但前者是善良的，後者才是邪惡的。「受造的本性，原是完整良善的，但後來為罪所敗壞。」¹⁴顯然當奧古斯丁寫作〈論自由意志〉時關注的是前者，而寫作〈本性與恩典〉時關注的卻是後者。

奧古斯丁主張人有擇善避惡的自由意志，然而卻行出選擇罪惡的必然：「由於本性的敗壞（不是由於本性的素質），人就有了一種犯罪的必然性」，¹⁵恢復敗壞的本性關鍵在於上帝恩典，「除非意志本身被上帝的恩典從罪惡的奴役中釋放出來，並從上帝得到幫助來戰勝它的惡，人就不能過正直虔敬的生活。」¹⁶而〈本性與恩典〉的主題

11. 奧古斯丁著，〈論自由意志〉，載氏著，湯清、楊懋春、湯毅仁等譯，《奧古斯丁選集》，頁 308。

12. 奧古斯丁著，〈訂正論自由意志〉，載氏著，湯清、楊懋春、湯毅仁等譯，《奧古斯丁選集》，頁 332。

13. 奧古斯丁著，〈論自由意志〉，頁 309。

14. 奧古斯丁著，〈論本性與恩典〉，載氏著，湯清、楊懋春、湯毅仁等譯，《奧古斯丁選集》，頁 335。

15. 同上，頁 393。

16. 奧古斯丁著，〈訂正論自由意志〉，頁 329-330。

是駁斥佩拉糾所主張上帝的恩典在於人的本性具有避免犯罪的能力，而主張人的本性已經被罪惡敗壞，上帝的恩典在於本性的恢復。奧古斯丁使用病人的例子來描述人的實際狀況說：「他既已失去健康，若要回復公義，就需要一位醫生；他既已死了，就需要一位起死回生的主。」¹⁷

奧古斯丁原罪說若是單單用來詮釋幽暗意識是非常得當的，但當他進一步地主張原罪藉由生殖代代繁衍傳遞下去就不同了，這導致主張子女受父母的罪連累以及主張愈晚出生者承擔愈多罪孽等等玄想，¹⁸甚至這使他對情慾特別帶有敵意，因為情慾是造成生殖的原因，而生殖又是造成罪惡傳遞的原因，以致使他特別推崇獨身生活，成為神職人員守貞制度的主要推動力量。後來加爾文把這種遺傳觀點修正說：「亞當不但是祖先，也是『人性』的根源，所以全人類必定沾染了他的腐敗。」¹⁹他以這種方式來避免生殖繁衍的觀點，認為亞當不但是所有人的祖先，也是所有人性的根源；亞當因着不信而把上帝原定通過他賦予後代的人性損毀了。

2. 康德的論辯

康德反對傳統的原罪教義：「最不適當的一種方式，就是把惡設想為是通過遺傳從我們的始祖傳給我們的。」²⁰亦即他反對惡存在於人的本性裏頭，如果這樣的話人就必然是惡的，他認為惡只是出於人所應當負責的自由抉擇，因此惡只是出於偶然而非必然。但因為惡是

17. 奧古斯丁著，〈論本性與恩典〉，頁 351。

18. 奧古斯丁著，〈教義手冊〉，頁 431-432。

19. Calvin, 《基督教要義》，卷二，第一章，第 6 節。

20. 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁 38。

普遍發生的，他寧可把這普遍的偶然詮釋為「一種趨惡的自然傾向」。²¹由於康德強烈主張行善作惡必得是出於自由意志才有責任承擔可言，如果把惡當作人先天的稟賦，則行惡不必經過選擇而是一種被決定的必然，如此一來的話人並無責任可言。

康德認為善才是人原初的稟賦，向善是一種出於自己決定的必然，是經由自由抉擇的必然。惡的傾向則是出於偶然，儘管是普遍的偶然；而善的稟賦卻是出於必然，儘管是藉由自由抉擇的必然。「傾向與一種稟賦的區別在於，它雖然也可能是與生具有的，但卻不可以被想像為與生具有的，而是也能夠被設想為贏得的（如果它是善的），或者由人自己招致的（如果它是惡的）。」²²康德的矛盾之處在於，當出於偶然的為惡傾向表現地極其普遍時，這還能算是偶然嗎？而當出於必然的向善稟賦表現地十分微弱時，還能宣稱有向善的自由抉擇之必然嗎？

姑且不論奧古斯丁的原罪觀點而觀察其自由意志觀點，他主張人有自由意志，但經由自由意志抉擇的結果卻必然是惡的，在此意義下人是必然地傾向罪惡，而非如康德所說的僅僅出於偶然。關鍵在於人的自由意志是否健全，康德顯然對此有充足的信心，而奧古斯丁卻認定自由意志已經敗壞，承襲奧古斯丁傳統的路德就進一步地論及自由意志的束縛，當被綑綁的自由意志在做決定時，還能夠留下多少向善的自由空間呢？康德與奧古斯丁、路德看法的差異主要在於康德想要在承認罪惡的普遍現象時仍保留自由行善的可能，亦即為向善的自由意志留下比較大的空間。然而，連康德亦無法解決的一

21. 同上，頁 30。

22. 同上，頁 25。

個問題是，為何人原初具有善的稟賦，卻未必能夠藉由自由抉擇的必然在真實生活當中讓善成為普遍現象呢？

五、回歸神聖

關於善惡來源的問題，基督教信仰主張善良的來源在於上帝，邪惡是與善良遠離的結果。人是被上帝創造而帶有上帝形象，因此人理當是善良的，但受造的人又是有限的，人的有限雖然並非罪的來源，不過當有限的人想要居於無限的地位時就犯罪墮落了，因此人的有限成為其試探的來源。《聖經》對於罪的來源並未有明確說明，僅僅指出人們歷世歷代活在罪惡裏面的狀況。《聖經》寫作成集的目的並非為了論述邪惡，而是為了論述神聖與良善，因為反對把邪惡實體化的善惡二元論，認為這樣的觀點高抬了邪惡的地位，而傾向主張邪惡僅為遠離善良的一元論。

早在奧古斯丁時就為反對善惡二元論的理論架構奠定了基礎，他指出罪惡的首要原因「乃是一個受造時是善的，但是可以改變的受造者從不能改變的善墮落了。」而次要原因則是，「自此之後，惡就鑽入人心，使人陷於無知，又使他追求那有害的私慾。」²³善為實體，而惡卻非實體，不過是缺乏善的狀況，只是這種邪惡的狀況會以無知與私慾各種形式蔓延下去。奧古斯丁以善良來定義邪惡，這意味着，善良必定勝過邪惡，凡善良出現之處邪惡立即消失；這也意味着，改邪歸正的關鍵在於回歸善良，事實上就是回歸神聖，因為他以上帝為終極的善良源頭。基督教信仰與中國文化同樣地非常重視內心，不同之處主要在於是否回歸神聖。

23. 奧古斯丁著，《教義手冊》，頁416-417。

1. 心學傳承

儒家自孟子開始轉向心學一路，「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」（〈告子上〉）*「仁、義、禮、智」被轉化成內心的「惻隱、羞惡、恭敬、是非」，而且是生而有之，那麼仁義禮智就不假外求，而是我固有之且非由外鑠。孟子甚至使用非常強烈的語氣把這四端比擬成人之四體，認為若無這四樣就不是人了。

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也；有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。（〈公孫丑上〉）

孟子堅決主張，人人皆能開發這四端，並且應當加以擴充，使其如火燃燒，如泉通達。既然主張不假外求，究竟應當如何統合豐富的內在世界呢？孟子提出了良知之說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」（〈盡心上〉）既然不慮而知，究竟有甚麼具體表現呢？孟子對良知的表現如此描述說：「所以

* 這部分「心學傳承」的《孟子》引文，只提其篇名，而不另述來自《孟子》，不贅。——編注

謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」（〈公孫丑上〉）這般的「不忍人之心」與「惻隱之心」是當下即發的，並非被某些目的誘發的。顯然孟子所主張的是有如康德之義務論而非目的論，尤其反對目的論當中的效益論。

進一步地，孟子把內在修養轉向天下大道說：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（〈盡心上〉）孟子把心、性與天聯結在一起，開出由內在通天之路，以內在即超越。他甚至使用神秘的方式說：「我知言，我善養吾浩然之氣。」緊接着解釋「浩然之氣」說：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」（〈公孫丑上〉）因此，孟子對於成長過程的設定是由內而外，由心性而天理。簡而言之，內心世界的優先性甚至可能發展成「萬物皆備於我」的唯心論，或者至少主張人倫事理皆求之於內心世界。「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（〈盡心上〉）

王陽明把孟子尊天的心學，逐漸地轉成以自我為中心的心學，儘管還是以「良知即天理」，事實上的發展更像主張「天理即良知」，「天理」被「吾心」替代了，這一步使得自我向神聖超越開放的可能性降低，而專注在向內轉向的進路而以內在超越為極致。心學與理學之爭，更使得心學把重心放在內在世界而漸漸遠離與外界萬物的聯繫。相形之下，不論笛卡兒或康德都不是純粹以自我為中心，笛卡兒以上帝為其明晰真理的終極保障，康德則以上帝存在為道德實踐理性判斷的預設，二者都一直維持着對神聖超越的開放，而創造者與宇宙萬

物的聯繫可成為通往外界萬物的管道。

陸王一路的心學可以視為啟蒙運動的雛形，將萬物收納於心，有如笛卡兒把存在起源歸於我思，又如康德以我意開創道德世界。心學在陸王時期逐漸地發展極致，在王學後人當中終於盛極而衰，但後來又繼續在近代中國知識分子身上出現，從康有為、梁啟超、熊十力、張君勱、梁漱溟、賀麟到牟宗三，幾乎都是以孔孟陸王心學為主流，令人不禁期盼這些思想家能夠對啟蒙與現代化提出貢獻。然而大體而言，理論上雖然主張從內聖通向外王，實踐上以內心統攝萬物還是比較多停留在理想境界或神秘體驗。

2. 由心發出

基督教信仰也非常注重內心：「你要保守你心，勝過保守一切，因為一生的果效是由心發出。」（箴 4:23）加爾文甚至認為，人的善惡不僅僅在於外在行動，「罪人的一切行為都為他內心的污穢所沾染。」²⁴從要求內心良善的觀點來看，這是人難以成為義人的根本原因。在《舊約聖經》裏最重要的誡命為十誡，許多人忽略了表面上最不起眼的最後一誡：「不可貪戀人的房屋；也不可貪戀人的妻子，僕婢、牛驢，並他一切所有的。」（出 20:17）這條誡命看起來似乎最容易，好像並不難做到，其實仔細一想，這是一條非常困難遵守的誡命，因為其內容在於禁止內心的態度——貪戀，貪戀由裏而外，從內心到行為；是許多罪惡的源頭，可見十誡所要求的並非單單外在行為而已。路德深刻地指出其嚴重性說：「這些私慾並不傷害我們的鄰舍，但它們持續直到我們進入

24. 加爾文著，徐慶譽、謝秉德譯，《基督教要義》，卷三，第十四章，第 7 節。

墳墓，我們心裏同它們鬥爭一直要到死方休。……因為沒有人如此聖潔，以致心裏沒有私慾，特別是當機會和試探臨頭的時候為然。」²⁵他強調這場內心的鬥爭是至死方休，而且對敵時時進逼，戰況十分慘烈。

十誡的前半通稱為「第一版」而後半為「第二版」，第一版強調的「敬畏上帝」為第二版強調的「愛人」之基礎。²⁶再從《新約》來看，耶穌基督認為最大的誡命是，「你要盡心、盡性、盡意愛主—你的上帝。這是誡命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要愛人如己。這兩條誡命是律法和先知一切道理的總綱。」可見與《舊約》一樣主張愛上帝是愛人的基礎，²⁷盡心、盡性、盡意愛上帝就是以最大的愛來愛上帝，而後提到對人的愛是有如愛自己一般地愛別人（奧古斯丁），或者以愛別人來取代愛自己（路德）。²⁸

人對別人擁有的一切，經常發出忌妒之心，然而對自己所有的一切卻不會忌妒，可見人我之分是根深蒂固的。當做到愛人如己時，就是看待別人如同自己一般，自然不會去貪戀別人的房屋、妻子、僕婢、牛驢以及其所有的一切，但這只有在心中充滿對上帝的愛的時候才有可能，這兩條最大的誡命是相輔相成的，「我們的心完全為上帝的愛所充滿，然後自然地生出對鄰舍的愛」，²⁹可見這場與罪惡糾纏的戰爭並非人靠自己可以得勝的，基督教信仰認為人必須與上帝先有和好的關係，領受罪債的赦免，才可能得到力量脫離違背上帝旨意的罪惡狀態。「這就是上

25. 路德著，載氏著，徐慶譽、湯清譯，《路德選集（上）》，頁104。

26. 加爾文著，徐慶譽、謝秉德譯，《基督教要義》，卷二，第八章，第53節。

27. 《馬太福音》二十二章37-40節。

28. 參見啟著，《誰啟蒙誰》（香港：漢語基督教文化研究所，2007），第十章。

29. 加爾文著，徐慶譽、謝秉德譯，《基督教要義》，卷二，第八章，第51節。

帝在基督裏，叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上，並且將這和好的道理託付了我們。」（林後 5:19）主動在於上帝那一方，而人這一方只是領受者，重點在於人與上帝的和好關係，基督教信仰論及對邪惡的戰爭是不能離開人與上帝的關係來談的。

孟子自述其理想境界說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」（《孟子·盡心下》）善、信、美、大、聖、神，由下而上，由俗而聖，邁向超越，宏大變化而聖而終於人所不知之神聖境界。這是一個美好的理想境界，問題關鍵在於這是否能夠實現？是否靠自己能夠實現？前者追問的是如何進入理想境界而不淪為空談，後者關注的是自力修行的工夫是否足以承擔，基督教信仰肯定前者而否定後者。

從最大的誠命來看，若要能達到標準的話，恐非得超凡入聖不可。由於合乎上帝旨意的標準者為「義人」，而不合上帝旨意的標準者就是「罪人」，因此《聖經》認為在世上看不到真正的義人，「世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀。如今卻蒙上帝的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白地稱義。」（羅 3:23-24）人無法達到上帝誠命的標準，因此「沒有義人，連一個也沒有」（羅 3:10），就好像樹葉本身無法呈現風之軌跡，只有隨風而行的落葉才有可能舞出風之軌跡。基督教信仰所宣揚福音的焦點並非在於人人都是罪人，而是在於罪得赦免且罪人被稱為義人，落葉隨風的信仰勇於承認自己是罪人而迎向義之源頭的大風。

第五章 耶佛無我

若有人要跟從我，就當捨己，天天背起他的十字架來跟從我。因為，凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我喪掉生命的，必救了生命。¹

——《路加福音》九章 23-24 節

曾經三更半夜在雲霧飄飄、靈氣逼人的小格頭展讀《六祖壇經》，²被字裏行間的生命力感動共鳴，心中浮現藥山禪師夜裏登山忽見雲開月現，大吼一聲聲傳九十多里。「選得幽居愜野情，終年無送亦無迎。有時直上孤峰頂，月下披雲嘯一聲。」（《李翱詩贈藥山禪師》）突然飄拂過來一句話：「我就是道路、真理、生命。」（約 14:6）悟道歡喜激盪不已，或許是真理的互相印證，或許是彼此對談，覺得文字已屬多餘，於是掩卷隨風而去。

如要找到一樣既是佛教的，又是中國的，大概就是《六祖壇經》。「在中國佛教典籍中，《壇經》是絕無僅有的一本稱作是『經』的由中國僧人撰述的佛典。」³本章首先嘗試從宗教對話的反省出發，期待從既有經驗當中尋找一條比較有益的道路。其次，簡單回顧耶佛對話，

1. 參《馬太福音》十六章 20-28 節；《馬可福音》八章 31 節至九章 1 節。

2. 現址已沒入翡翠水庫。

3. 賴永海主編，《佛道要籍》（中國典籍精華叢書第三卷）（北京：中國青年出版社，2000）；頁 169。

而以阿部正雄所作的空與上帝之比較，作為耶佛對話的切入點。再次，從《壇經》學習無我的宗教智慧，並且從《壇經》的無我智慧看《聖經》。最後，引申基督宗教對「無」的理解，期盼繼續進行深入對話討論的可能。

佛教禪宗的發展，不只是佛教中國化的重要演變，也是視野走向更加恢弘的大乘精神的表現。佛教從原始及部派佛教發展成大乘佛教是邁出開闊步伐的大事，傳到中國再從大乘佛教發展成禪宗更是走向普世化的大事，而基督宗教從重視選民的猶太教發展成以耶穌基督為中心的普世主義也是走向普世化的大事，因而期待基督宗教繼續從方舟教會向第二次大乘化邁進。⁴佛教大乘化意味着走向更加開闊的普世關懷，而猶太教以選民為得救之民轉向普世性的基督宗教教會，都是走出狹隘的宗教觀，期盼佛教禪宗與基督宗教進行具有普世視野的深入對話。

一、宗教對話

由於宗教會遇的歷史現實，自然逐漸導致宗教對話的需要，然而有關宗教對話應當如何進行，仍在逐步摸索的學習過程當中。⁵在許多宗教對話的理論當中，本文採用成長觀點，意即期盼對於參與對話的雙方都能有所成長，重點是追求真理，而非表面和諧。比如科布（John

4. 金秉洙，《衝突與融合：佛教與天主教的中國本地化》（台北：光啟出版社，2001），頁 292-295。金秉洙認為佛教從原始及部派佛教發展成大乘佛教是第一次大乘化，再從大乘佛教發展成禪宗是第二次大乘化，而基督宗教從選民思想的猶太教發展成基督中心主義的方舟教會觀點算是第一次大乘化，因而期待基督宗教繼續從方舟教會向第二次大乘化邁進。方舟典故出自《創世記》第六至八章，是在大洪水世代保命之處。

5. 參莊嘉慶，《宗教交談的基礎》（台北：雅歌出版社，1997）；武金正等著，輔大宗教學系主編，《宗教交談：理論與實踐》（台北：五南圖書出版公司，2000）。

B. Cobb, Jr.) 提倡要超越對話是為了追求真正的對話，因此超越對話一方面是超越公認為恰當形式的對話，另一方面則是讓真確生動的對話帶領參與者超越對話本身。⁶ 前者的意義在於突破現有限制，後者則是科布所追求的對話目標，就是讓對話對參與者發生轉化性的影響力，而超越原先設定對話目標。

科布說：「我建議，超越對話，在於相互轉化的目標。」⁷亦即從對話的洞見當中學習如何把新的理解內化整合，使參與對話者雙方，不只學到有關對方的認識，而且進一步地把這些學習內化整合，成為創造性轉化的契機。按照科布的觀點，對話未必會拉近不同意見者之間的距離，而他也未期待不同團體會融合成一個團體，頂多只是成為在進行交談的一個團體。⁸由於這種對話是開放性的，並未預設共同結論，對話之後可能相異之處仍然存在，不同團體仍然有其不同，重點在於雙方得以創造性轉化。科布的看法意味着，追尋真理的過程並不一定必然和諧，在對話過程可能有許多分歧與辯論。

科布的觀點與潘尼卡 (Raimon Panikkar) 不謀而合，因為潘尼卡認為宗教間對話，必然導致參與者的宗教內對話，而進行自身宗教信仰觀點的新的整合。⁹潘尼卡把

6. John B. Cobb, Jr., 《超越對話：邁向基督教與佛教的相互轉化》(Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism, Philadelphia: Fortress, 1982), 頁 47。參賴品超, 《從柯布看耶佛對話在漢語處境的前路》, 載陳廣培編, 《傳承與使命：艾香德博士逝世四十五週年學術紀念文集》(香港：道風山基督教叢林, 1998), 頁 97-130。

7. Cobb, Jr., 《超越對話》, 頁 48。

8. John B. Cobb, Jr., 《序》(Preface), 載 John B. Cobb, Jr. & Christopher Ives 編, 《倒空的上帝：一個佛教徒－猶太教徒－基督徒的會談》(The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation; Maryknoll, NY: Orbis, 1990), 頁 xi。

9. Raimon Panikkar, 《宗教內對話》(The Intrareligious Dialogue; revised ed.; New York: Paulist, 1999), 頁 111-117。

宗教比擬成生物，若無成長，即無生命，而成長意味着轉化、改革，也包括死而再生，他看到不同宗教傳統的象徵系統，因着宗教間對話導致的宗教內對話而得以成長。¹⁰科布與潘尼卡對於宗教對話所期許的，已經不止於相互了解，而是進一步的相互成長，而且若是要保障對話的成果，就不應該對對話設限，就是不應當對真理設限，而讓參與者面對真理，使真理對參與者說話。

在相互成長意義的宗教對話目標下，本文贊同科布提出對基督宗教使命的兩個建議：其一，基督宗教的使命是成為普世信仰的意義，在於吸納其他宗教所認識的真理，進行創造性轉化；其二，自我轉化的基督宗教的使命，在於邀請其他宗教傳統同樣進行自我轉化。¹¹科布建議的重點，在於把普世信仰用對一切真理開放並且邀請所有宗教傳統也如此來詮釋。當各宗教暫時撇開傳教動機，而以向對方請益的態度互相學習時，可能是目前宗教對話最有積極意義的貢獻。

二、耶佛對話：空與上帝

論及中國佛教與基督宗教的會遇，看來迄今成效非常有限。黎會倫 (Whalen Lai) 相當低調地說：「在中國耶佛對話只有微弱地發展。」¹²而賴品超認為：「自一九四九年以後，只有很少數的基督徒，仍在從事佛教與基督宗教的比較與對話的研究。……按此標準〔對宗教對話抱有一種比較狹窄的看法〕，在二十世紀下半期的佛

10. Panikkar, 《宗教內對話》，頁 98-101。

11. Cobb, Jr., 《超越對話》，頁 142。

12. Whalen Lai & Michael von Brueck, 《基督宗教與佛教：一個多文化的對話歷史》(Christianity and Buddhism: A Multicultural History of Their Dialogue; trans. Phyllis Jestice; Maryknoll, NY: Orbis, 2001) 頁 102。

耶對話就真是鳳毛麟角。」¹³

再就耶佛對話的品質而言，也不令人樂觀，根據賴品超與何建明的評估，一方面，近代中國基督徒知識份子往往不是對佛教本身，而是對佛教在華傳播的歷史有興趣；另一方面，中國佛教對基督宗教的興趣，基本上是在外體制與傳道方法，而非內在深層如教理層面。¹⁴看來雙方都有實用的功利取向，難以進行深入對話。

黎會倫認為，大約一九八〇年以來，耶佛對話已經從斯里蘭卡逐漸轉向美國，主要是京都學派佛教禪宗學者阿部正雄（Masao Abe），長期以來與科布合作討論基督教與佛教的會遇問題，被稱為「阿部－科布小組」（Abe-Cobb Group），後來發展成國際性的耶佛研究學會（Society for Buddhist-Christian Studies）。¹⁵阿部正雄與科布對宗教對話的看法相似，他期待在一個全球性共同體的語境裏所需的靈性基礎，焦點並非在於一個單一的全球性宗教，而是諸宗教傳統都可以相互貢獻支持的靈性深度。¹⁶

阿部正雄的文章〈倒空的上帝與動態的空〉（Kenotic God and Dynamic Sunyata），以佛教的「空」詮釋基督教對耶穌基督與上帝的認識，引發多位著名神學家回應，後來編輯成書《倒空的上帝》（*The Emptying God*），留下一段耶佛精彩對話成果，可以視為耶佛對話一個範例。¹⁷整體而言，科布形容阿部正雄的「立場」（position）

13. 賴品超，〈導論〉，載氏編，著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》（香港：漢語基督教文化研究所，2003），頁15-16。

14. 賴品超編，著，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》頁69-71，123-124。

15. Lai & von Brueck，《基督宗教與佛教》，頁193-194。

16. Christopher Ives，〈導論〉（Introduction），載Cobb, Jr & Ives編，《倒空的上帝》，頁xviii。

17. 此書出版資料參注9。

是「沒有立場的立場」(positionless position)，¹⁸因為阿部正雄主張的「空」，是一種沒有立場的主張，他把《新約聖經》kenosis (倒空) 的概念與佛教的sunyata (空) 比較，並且以「絕對無」詮釋佛教空觀，而與基督宗教的「上帝觀」比較。

1. 倒空

Kenosis 是希臘字，意為「倒空」，出現在《腓立比書》二章 5-8 節，和合本翻譯成「虛」：

你們當以基督耶穌的心為心：他本有上帝的形像，不自己與上帝同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。

「虛己」原意為「倒空自己」，用來描述本有上帝形像的基督放下自己的一切尊貴，並不以自己與上帝同等為不可放下的，反而取了奴僕的形像，成為人的樣式。從上下文來看，「倒空」是描述謙卑的極致，以「倒空自己」形容「放下自己的一切」。「倒空」有如「道成肉身」，是由上而下的屈尊降卑，呈現出犧牲自我的愛。阿部正雄主張，應當從動態角度來詮釋「空」，但只能用不可對象化、先前於再現的方式，亦即在純粹倒空的活動當中去理解。¹⁹「空」不應當是可以對象化的概念，也不是可以再現的思想概念，乃是與倒空的實踐活動緊密相連。

18. Cobb, Jr., 〈序〉，頁xi。

19. Masao Abe, 〈倒空的上帝與動態的空〉(Kenotic God and Dynamic Sunyata) 載Cobb, Jr & Ives編，《倒空的上帝》，頁28。

阿部正雄所要論辯的重點是，耶穌基督並非先是上帝的兒子，而後倒空自己成為人，乃是藉着倒空自己，耶穌基督呈現出真人與真神的特質。²⁰阿部正雄作了一段關於基督倒空自己的重新陳述：

上帝的兒子不是上帝的兒子，因為他本質上，基本上倒空自己，正因為他不是上帝的兒子，他確實真正是上帝的兒子，因為他在倒空自己的拯救功效方面；從起始以來經常作為基督，彌賽亞。²¹

由於上帝的兒子倒空自己成為不是上帝的兒子，因此顯出他確實是上帝兒子的特質來。倒空不只是上帝兒子的身份標誌，對領受者而言，上帝兒子也單單對於領受基督的倒空者才有真實的意義。²²從此觀點來看，上帝的兒子不是一種靜態的身份，而是在於動態的呈現當中彰顯出來。

阿部正雄繼續以「基督的倒空」詮釋「上帝的倒空」說：「上帝不是上帝〔因為上帝是愛，而且完全倒空自己〕，正因為上帝不是一位自我堅持的上帝，上帝才是真正的愛的上帝〔因為藉着完全的自我犧牲，上帝全然與包括罪人的萬物認同〕。」²³有如基督的倒空一般，上帝也藉着倒空呈現愛與神性。

阿部正雄進一步主張，唯有能夠倒空自我的人，才能了解倒空自我的上帝以及上帝的倒空自我對他自己的意義。而且，「自我不是自我，正因為不是自我，才是

20. 同上，頁 10。

21. 同上，頁 11。

22. 同上，頁 10。

23. 同上，頁 16。

真正的自我。」²⁴唯有能夠自我倒空者，才能呈現出自我的特質。阿部正雄不只把這樣的「倒空」用在基督身上，也用在上帝身上，還用在自我身上，他的觀點把「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居。夫唯弗居，是以不去」（《老子·第二章》）的老子哲學發揮得淋漓盡致。

阿部正雄認為，他所作的是想要從上帝的裏面來稱呼上帝，而非從上帝的外面，他認為從此角度所看到的上帝是「無」，既非主詞，亦非述詞，毋寧說是連接詞，是人與上帝建立我與你（I-Thou）關係的聯結基礎。²⁵在阿部正雄的論述中，京都學派的「絕對無」概念是主軸，把西方傳統下的基督宗教以「有」來認識上帝的思想傳統，逆轉為以「無」來認識上帝，以上帝的倒空作為萬有之源，指出上帝因其無有，而無所不有。「倒空的上帝」概念可以克服尼采的虛無主義，因尼采要犧牲上帝來換取虛無，然而「倒空的上帝犧牲自己，不是為了相對的無，而是為了絕對的無，那絕對的無是與絕對的有一致而同步的。」²⁶倒空的上帝，因其無有，而無所不有。

2. 比較

「與基督教相像，佛教主要關切人的拯救，就是從苦難當中得釋放。與基督教不同的是，佛教不以位格性的神人關係（我與你關係）為拯救的基礎而把非位格性視為周邊，乃是把拯救的基礎放在超位格、人與自然共有的普世層面。」²⁷阿部正雄認為，基督宗教與佛教都致力解決人

24. 同上，頁17。

25. 同上，頁26。

26. 同上，頁16。

27. 同上，頁29。

的得救問題，只是基督教集中在位格性的神人關係，而佛教放眼於超位格的普世層面，在這裏阿部正雄強調佛教的無神論取向；而與基督宗教明顯的有神論區隔。

阿部正雄對「倒空的上帝」概念寄予厚望，期盼可以「為基督教與佛教開創一個共同的基礎，克服基督宗教一神論的特質，就是強調上帝的絕對一，而與佛教分享絕對無的認識，作為終極者的本質基礎。」²⁸藉此調和他所看到，佛教的無神論與基督宗教的有神論。就實際做法而言，阿部正雄把基督宗教的「上帝」對比禪宗的「無」，「信」對比「悟」，「拯救」對比「覺悟」。²⁹在這樣的對比當中，是否可以讓分享絕對無的認識成為共同的基礎，有待討論。

總結上述，阿部正雄確實不只對佛教了解精深，對基督宗教也有深入的了解，可是僅止於使用佛教語言與思想方式重新敘述基督宗教的內涵。從創造性轉化的角度來看，阿部正雄顯然比較單方面地期盼藉由佛教的空觀詮釋基督宗教的上帝觀；而沒有反過來考慮由基督宗教的倒空詮釋的佛教空觀的可能。而且，阿部正雄所作的比較，是涵蓋較廣的上層觀念，本文期許這樣的宗教對話可以落實於更加具體的宗教理解，因此嘗試性地提出從《壇經》的智慧來看《聖經》的一些相關片段；而後再回顧阿部正雄的耶佛比較。

三、《壇經》無我的宗教智慧

大約第八世紀成書的《六祖壇經》：簡稱《壇經》；

28. 同上，頁 17。

29. 阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》（台北：桂冠圖書公司，1992），頁 212。

通常，只有記載佛祖釋迦牟尼言教的著作才能稱為「經」，³⁰其他著作或者論及經的著作，只能稱作「論」，《壇經》確實是絕無僅有的一本例外，可見其特殊之處。錢穆稱六祖惠能與朱熹並列為中國學術思想史兩大偉人，對中國文化有極大的影響。³¹

由於《壇經》的版本校訂為一極複雜的過程，需要非常專業的處理，³²《大正藏》採用最古老的敦煌本與流行最廣的宗寶本，由於本文主要討論義理，採用通行的宗寶本，而部分視情況參照敦煌本。³³

1. 兩篇偈文

在《壇經》裏，「南能北秀」或「南頓北漸」的說法，可以追溯到〈行由品〉*的兩篇偈文：

其一，神秀偈文：「身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」（宗寶本）敦煌本無甚差異：「身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，莫使有塵埃。」（〈行由品〉）五祖評論此偈文說：「汝作此偈，來見本性，只到門外，未入門內。如此見解，覓無上菩提，了不可得。無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅。」（〈行由品〉）未能識自本心與見自本性的關鍵在於，「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，仍有「拂拭明鏡的自我」以及「可能招惹塵埃的心性」之分別，

30. 參詞條「經」，《實用佛學辭典》（上海：上海佛學書局，1934）：「三藏之一。對於律及論而言。即佛所說之教法也。」

31. 錢穆，《六祖壇經大義》，載張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》（現代佛教學術叢刊1；台北：大乘文化出版社，1976），頁183。

32. 洪修平、孫亦平，《惠能評傳》（南京：南京大學出版社，1998），頁157-211。

33. 敦煌本參楊曾文校寫，《新版·敦煌新本：六祖壇經》（北京：宗教文化出版社，2001）。

* 以後所引之《壇經》，只注明其篇名，不贅。一編注

未能將自我與心性合一，顯示出可能過分執着於「菩提樹的身」與「如明鏡台的心」之嫌。

其二，惠能偈文：「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃。」（宗寶本）敦煌本載有兩篇偈文，第一偈：「菩提本無樹，明鏡亦無台。佛性常清淨，何處有塵埃。」第二偈：「心是菩提樹，身為明鏡台。明鏡本清淨，何處染塵埃。」（〈行由品〉）陳寅恪認為，「至惠能第二偈中『心』『身』二字應須互易，當是寫之誤。」³⁴然而霍韜晦認為，這個倒反可能是惠能有意留下的禪機，正即是反，反即是正，心即是身，身即是心，提醒說不必執着於或身或心。³⁵

在兩種版本當中，比較明顯的差異在於宗寶本「本來無一物」與敦煌本「佛性常清淨」、「明鏡本清淨」不同。比較接近原始版本的敦煌本，第一偈以「佛性常清淨，何處有塵埃」強調超越身心表象的佛性清淨無垢，這與其上文「菩提本無樹，明鏡亦無台」所強調的身心皆為表象相應；而第二偈以「明鏡本清淨，何處染塵埃」強調明心性不着塵埃直通佛性，這與其上文「心是菩提樹，身為明鏡台」描述的身心各有其分一致；二者都以肯定方式來論述。比較晚期的宗寶本，以「本來無一物，何處惹塵埃」強調不執着則無物可惹塵埃，這與其上文「菩提本無樹，明鏡亦非台」指出的身心不具可執着的形體前後呼應，是以否定方式來論述。敦煌本偈文的積極論述，重點在於清淨不惹塵埃；而宗寶本偈文的消極論述，重點在於無物可惹塵埃。就義理而言，看來後者

34. 陳寅恪，〈禪宗六祖傳法偈之分析〉，載張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，頁263。

35. 霍韜晦，《霍韜晦講〈六祖壇經〉》（香港：法住出版社，2003），頁90-91。

意境更高，可以視為前者的進深詮釋。

陳寅恪評論上述偈文，認為身是菩提樹「譬喻不適當」，「意義未完備」。³⁶前者因為「菩提樹為永久堅牢之寶樹，決不能取以比譬變滅無常之肉身」；後者則因為「身之一方面，僅言及譬喻。無論其取譬不論，即使比擬適當，亦缺少繼續之下文，是僅得文意之一半。」³⁷然而，由於佛祖釋迦牟尼於菩提樹下成道，³⁸若是取「菩提樹」為修道、成道之處，應仍可解：身是菩提樹，乃指此身為修道之處，心如明鏡台，則指此心之光明普照如鏡。如此一來，惠能偈文「菩提本無樹，明鏡亦非台」，可解為修道場所不在於肉身，心性光明不在於形體，既無肉身，又無形體，「本來無一物，何處惹塵埃」。此外，「菩提本無樹」語似雙關，若以「菩提」本義「覺悟」解，³⁹則不只說明肉身之虛幻，而且同時有覺悟正道並不在於肉身表象的絃外之音。

從這兩篇偈文可以看到《壇經》呈現非凡的無我宗教智慧：神秀所見如明鏡台的心，需要時時勤拂拭，勿使惹塵埃，就是要排除我執，以明心見性；而惠能所見，身既無樹，心亦無台，身心都不執着於形相，無處招惹塵埃，以徹底清除我執，而得解脫。五祖評論神秀偈文「只到門外，未入門內」，因為心存身心之別，又存時時勤拂拭之念，以及勿使惹塵埃之念，評為未能識自本心與見自本性，然而惠能偈文呈現本性清淨不惹塵埃，亦無物可惹塵埃，是為識自本心與見自本性正道。

36. 陳寅恪，〈禪宗六祖傳法偈之分析〉，頁 263-268。

37. 同上，頁 265-266。

38. 參詞條「菩提樹」，《實用佛學辭典》（香港：香港佛經流通處，1967），下冊，頁 1464。

39. 參詞條「菩提」，《實用佛學辭典》，下冊，頁 1642。

在見到惠能偈文之後，五祖以《金剛經》開示，「惠能言下大悟，一切萬法，不離自性。遂啟祖言，何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。」

（〈行由品〉）既然「一切萬法，不離自性」，修法就當朝自性修。惠能於是讚嘆自性，本自清淨，本不生滅，本自具足，本無動搖，能生萬法，但仍需五祖點撥說：「不識本心，學法無益；若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」（〈行由品〉）然而，重點在於究竟如何才能識自本心，見自本性呢？

2. 由心出發

惠能在經過十五年的隱居避難之後，適逢印宗法師講經，「時有風吹旛動，一僧曰風動，一僧曰旛動，議論不已，惠能進曰，不是風動，不是旛動，仁者心動。」

（〈行由品〉）既非大世界在動，亦非小世界在動，而是內心世界在動。大世界固然牽動小世界在動，小世界雖也印證大世界在動，然而心若不動，則無視於大小世界之動。這並不意味着惠能採絕對唯心立場，毋寧說惠能把焦點放在心動與否，作為外界大小世界是否影響內心的關鍵。十五年的歷練後，惠能對於識自本心，見自本性，有了更加深刻的見解，確立由心出發的宗教理解。

後來惠能離世前，傳了「真假動靜偈」，一開頭說：「一切無有真，不以見於真。若見於真者，是見盡非真。若能自有真，離假即心真。自心不離假，無真何處真？」（〈付囑品〉）惠能以外界萬法無真可言，若是以其為真，必見其不真，惟有心中離假即真，心中若未能離假，則無真可求。簡而言之，應當追求不起分別心，不致心

隨境轉，乃是反璞歸真，心真即真，心假即假。整體而言，由心出發，亦即追求見性成佛，而緊接着兩個相關重要概念是頓悟與無念。

見性成佛

《壇經》對「佛者，覺也。」（〈懺悔品〉）的看法，基本上是主張「自性覺，即是佛。」（〈疑問品〉）亦即「自性若悟，眾生是佛。」（〈付囑品〉）因此，惠能宣示：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」（〈行由品〉）「見性成佛」，這是《壇經》最基本的主張，惠能說：「今於大梵寺說此頓教，普願法界眾生，言下見性成佛。」（〈般若品〉）因此，修行的方向應當是返歸心性。「一切般若知，皆從自性而生，不從外入。」（〈般若品〉）求佛應當轉向心性中求，「佛向性中作，莫向身外求。」（〈疑問品〉）心性與佛性相通，「即心即佛。」（〈機緣品〉）千萬佛法存於心性，「於自性中，萬法皆現。」（〈懺悔品〉）佛亦存於心性，「向者三身佛在自性中，世人總有，為自心迷，不見內性，外覓三身如來，不見自身中有三身佛。」（〈懺悔品〉）連佛經亦存於心性，「三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有。」（〈般若品〉）由此可見，成佛得道之處，在於心性，「若識自心見性，皆成佛道。」（〈般若品〉）

頓悟

嚴格而言，禪宗的基本主張與修行，因為修行必定與漸悟有關，既然追求頓悟，只能就禪機開竅方面下工夫，在悟與不悟之間，只是一念之別；《壇經》多次表

達類似的意思：「一剎那間妄念俱滅，若識自性一悟即至佛地。」（〈般若品〉）「不悟即佛是眾生，一念悟時眾生是佛。」「迷聞經累劫，悟則剎那間。」「前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念着境即煩惱，後念離境即菩提。」（〈般若品〉）關鍵在於一念悟時，眾生頓時轉成佛，迷聞經累劫，悟則剎那間。前後念之瞬間：一迷即凡夫，一悟即佛。《壇經》強調頓悟，跨越不悟而進入悟，只在於瞬間，不以修行漸悟為然。「不悟即佛是眾生，一念悟時眾生是佛。故知萬法盡在自心，何不從自心中頓見真如本性？」（〈般若品〉）如惠能偈文所示，一旦領悟身既無樹，心亦無台；身心都不執着於形相，即無處招惹塵埃，「若識自性，一悟即至佛地。」（〈般若品〉）

無念

既然一剎那間，一悟即至佛地，那麼，究竟如何才能妄念俱滅而識自性呢？《壇經》強調的悟道關鍵，在於「無」：「我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相。無念者，於念而無念。無住者，人之本性。」（〈定慧品〉）惠能宣示其法門以「無念」為宗，「何名無念？若見一切法心不染着，是為無念。」（〈般若品〉）既然無念，不着於念；藉着無相，不着於相；藉着無所執着而回復本真。根據陳真如的詮釋，「『無』者，不是斷滅，可作無着無障解」，⁴⁰「無」並不同斷絕的否定，只是不執着的描述。「成一切相即心，離一切相即佛。」（〈機

40. 陳真如，〈論惠能六祖禪〉。載張曼濤主編：《禪學論文集第二冊》（現代佛教學術叢刊3；台北：大乘文化出版社，1977），頁49。

緣品〉) 惠能承認心的作用廣大，有能力成一切相，然而當心不執着於相時，即得覺悟。「於諸境上心不染，曰無念，於自念上常離諸境，不於境上生心。」(〈定慧品〉) 若非如此，「迷人於境上有念，念上便起邪見。一切塵勞妄想，從此而生。」(〈定慧品〉)

小結

簡而言之，這是一條由心出發，以無我的宗教智慧打破我執，追求瞬間領悟，無所執着而回復本真，見性成佛，反璞歸真的道路。

四、從《壇經》看《聖經》

《聖經》在一些重要之處也採用由心出發的觀點，比如智慧文學體裁的《箴言》四章 23 節說：「你要保守你心，勝過保守一切，因為一生的果效，是由心發出。」此經文以「心正與否」，作為「行正與否」的關鍵。再如，當法利賽人批評耶穌門徒沒有遵守吃飯的禮儀形式時，耶穌基督不以為然而教導說：

從外面進去的不能污穢人；惟有從裏面出來的乃能污穢人。……從人裏面出來的，那才能污穢人；因為從裏面，就是從人心裏，發出惡念、苟合、偷盜、凶殺、姦淫、貪婪、邪惡、詭詐、淫蕩、嫉妒、謗讟、驕傲、狂妄。這一切的惡都是從裏面出來，且能污穢人。⁴¹

41. 《馬可福音》七章 15、20-23 節；參《馬太福音》十五章 10-20 節。

禮儀形式所潔淨的只是外在的，禮儀形式所未潔淨的也只是外在的，外在的並無污穢人的力量；然而，禮儀形式所不能潔淨的是內在的，內在的卻大有污穢人的力量；心正即正，心邪即邪。以惠能的話來說，心動在先，風動與旛動在後。以下從《壇經》呈現的無我智慧之角度，來看一些《新約聖經》的經文。

1. 八福

登山寶訓的「八福」記載在《馬太福音》第五章至第七章，《馬太福音》五章 1-2 節：「耶穌看見這許多的人，就上了山，既已坐下，門徒到他跟前來，他就開口教訓他們，說：」《馬太福音》八章 1 節：「耶穌下了山，有許多人跟着他。」按照文本，這是耶穌基督在山上所作的教導，一開始就提到八樣福氣，通稱為「八福」，而首尾兩福的內容，都是「天國是他們的」，可見得特別重要。《馬太福音》裏的「天國」，即福音書通稱的「上帝國」，指上帝旨意徹底落實的狀態，由於帶有濃厚猶太色彩的《馬太福音》，按照慣例迴避直接稱呼「上帝」，因此稱為「天國」。

首福為：「虛心的人有福了，因為天國是他們的。」

(Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven.) (太 5:3)⁴²在此和合本所翻譯的「虛心」容易誤導，原來的意思是「靈裏貧窮」，由於人的「靈」(pneuma)是指生命的中心，有時候翻譯為「心」，和合本要突顯「心裏貧窮」，而採用「心裏虛空」的意義，又以「虛心」來表達；不料今日中文「虛心」唯有「謙虛」的含

42. 本文中文《聖經》採用和合本·英文《聖經》採用新標準修訂本 (New Revised Standard Version)。

意，然而此處與「謙虛」無關，而是表達生命中心的貧窮虛空狀態。

關懷「貧窮的人」(ptōchos)在《聖經》裏有長久的傳統，尤其是在許多先知的信息裏，常常大聲疾呼要關懷窮人，而在窮人當中，是以孤兒寡婦為代表，在一個沒有現代社會福利制度的古代社會裏；加上重男輕女的傳統之下，孤兒寡婦往往淪為最沒有保障的窮人，他們在孤苦無援的情況之下，唯一能夠呼救申訴的對象就是上帝。耶穌基督的八福當中，以「靈裏貧窮」居首位，就是指那些在生命中心之處唯獨上帝之外別無仰望的人有福了，亦即「無我」的人有福了，「因為天國是他們的」，唯有「無我」的人可以承受上帝國度的豐富狀態。換言之，一個深陷我執的人，有如「靈裏富足」的人，沒有任何心靈空間承受豐富的上帝國度。

第八福為：「為義受逼迫的人有福了，因為天國是他們的。」(Blessed are those who are persecuted for righteousness' sake, for theirs is the kingdom of heaven.)

(太 5:10) 第八福提到的「為義受逼迫的人」，這些人寧可取「上帝的義」，而放下「我的好處」承受逼迫，也可以視為「無我」的人。從這個角度來看，「因為天國是他們的」，可以詮釋為，為了上帝的義的緣故放下自己好處而受逼迫的人無我地生活在上帝國度裏。耶穌基督教導跟隨者說：「若有人要跟從我，就當捨己，天天背起他的十字架來跟從我。因為，凡要救自己生命⁴³的，必喪掉生命；凡為我喪掉生命的，必救了生命。」⁴⁴

43. 「生命」或譯「靈魂」；下同。

44. 《路加福音》九章 23-24 節，參《馬太福音》十六章 20-28 節，《馬可福音》八章 31 節至九章 1 節。

「跟隨耶穌」的最重要條件就是「捨己」，原意為「拒絕自己」，指向「無我」的智慧。拒絕自我的最高表現，在於對於自己生命的態度，凡是以自己生命為最優先者，就是陷溺我執，而凡是為了真理而不以自己生命為最優先者，是無我的表現。身陷「我執」的人，執着屬於我自己的一切，執意救自己的生命，卻因而失去真實的生命；然而具有「無我」智慧的人，不執着「我的生命」，反倒得着真實的生命。

總而言之，第一與第八首尾二福呈現一種的「無」的智慧。「靈裏貧窮的人」，就是有足夠空間承受天國的人。此消彼長，彼消此長，一個自以為內在豐富的人，已無任何心靈空間承受更好的，以致「靈裏貧窮」的空是為祝福，而「靈裏富足」的滿，反倒成為具有反諷意味的責備。「為義受逼迫的人」，就是以自己的好處換取上帝國度的人。一個看重自己的好處過於上帝國度的人，自己的好處的「有」阻礙了上帝國度，以致結果是上帝國度的「無」。

2. 跟從耶穌

福音書中記載一些耶穌基督對其跟隨者的談話與教導，有些看來嚴厲，似乎不近人情，然而《壇經》的無我智慧有助於作深入的詮釋。論及想要跟隨耶穌的人，《路加福音》第九章提到三個實例：

他們走路的時候，有一人對耶穌說：「你無論往哪裏去，我要跟從你。」

耶穌說：「狐狸有洞；天空的飛鳥有窩，只是人子沒有枕頭的地方。」

又對一個人說：「跟從我來！」那人說：「主，容我先回去埋葬我的父親。」

耶穌說：「任憑死人埋葬他們的死人，你只管去傳揚上帝國的道。」

又有一人說：「主，我要跟從你，但容我先去辭別我家裏的人。」

耶穌說：「手扶着犁向後看的，不配進上帝的國。」⁴⁵

第一位想要跟隨者「你無論往哪裏去，我要跟從你」的宣告，顯得華而不實，因此耶穌基督直接提醒，「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，只是人子沒有枕頭的地方」，「人子」原意為「人」，耶穌基督經常用來自稱，跟隨耶穌的人必須有心理預備，狐狸有洞，飛鳥有窩，唯有人子沒有枕頭的地方，意即人子一無所有，執守我執的人，必定無法跟隨耶穌。

第二位想要跟隨者的說法，「容我先回去埋葬我的父親」，在古代巴勒斯坦是一種「等我父親去世再來跟隨」的委婉說法，對於這種無力掙脫我執的人，耶穌回覆以在上帝國之外，皆如死人，讓上帝之國外的人處理上帝國之外的事吧！讓看見上帝國重要的人趕緊傳揚上帝國的道吧！

第三位想要跟隨者，以「容我先去辭別我家裏的人」為前提，對於這種看見跟隨耶穌的重要，隨即想到「家裏的人」者，有如以其所執着在上帝國上附加條件者，耶穌提醒的是，專心一意地向上帝國看，「手扶着犁向

45. 《路加福音》九章 57-62 節，參《馬太福音》八章 19-22 節

後看的，不配進上帝的國。」

《路加福音》第十四章也記載有極多的人和耶穌同行，耶穌轉過來對他們說：

人到我這裏來，若不愛我勝過愛（愛我勝過愛；原文是恨）自己的父母、妻子、兒女、弟兄、姊妹，和自己的性命，就不能作我的門徒。凡不背着自己十字架跟從我的，也不能作我的門徒。（路 14:26-27）

這段文字，也可從破除我執的角度理解，亦即必得破除對自己父母、妻子、兒女、弟兄、姊妹和自己性命的執着，才能跟隨耶穌，因為跟隨者必須背負十字架。原文「若不恨……」得強烈表達方式恐將引起誤解，和合本翻譯時改成「若不愛我勝過愛……」，其實原意以「恨」的強烈意涵指向斷絕執着，而不是究竟愛多或者愛少的問題。《壇經》的無我智慧，應當有助於詮釋這段經文，按此可以翻譯成：「人到我這裏來，若不斷絕執着自己的父母、妻子、兒女、弟兄、姊妹，和自己的性命，就不能作我的門徒。」

3. 走向耶路撒冷

《路加福音》第十八章是在耶穌面向耶路撒冷途中，在進入耶路撒冷之前所發生的，可以視為在耶穌基督受難之前，最後地再三交代，值得深入觀察。《路加福音》第十八章大致上可以分成六個段落：

1. 1-8 堅持信心，常常禱告不可灰心的比喻。
2. 9-14 禱告的比喻。

- 3. 15-17 耶穌接待小孩。
- 4. 18-30 如何承受永生。
- 5. 31-34 預言受難。
- 6. 35-43 有信心的瞎子

第一段與第六段，論及信心，首尾呼應；第五段可以視為進入福音書最後受難敘事的引言；與本文主題特別有關連，是第二段至第四段。

禱告的比喻

耶穌向那些仗着自己是義人，藐視別人的，設一個比喻，說：「有兩個人上殿裏去禱告；一個是法利賽人，一個是稅吏。法利賽人站着，自言自語地禱告說：『上帝啊，我感謝你，我不像別人勒索、不義、姦淫；也不像這個稅吏。』我一個禮拜禁食兩次，凡我所得的都捐上十分之一。」那稅吏遠遠地站着，連舉目望天也不敢，只捶着胸說：『上帝啊，開恩可憐我這個罪人！』我告訴你們，這人回家去比那人倒算為義了；因為，凡自高的，必降為卑；自卑的，必升為高。」（路 18: 9-14）

從《壇經》的無我智慧，在法利賽人的禱告當中，可以看到許多我執的表現，諸如「自言自語」：「我感謝你」；「我不像別人勒索、不義、姦淫」，「也不像這個稅吏」，我一個禮拜禁食兩次，「凡我所得的都捐上十分之一」。而從稅吏的禱告，卻可以看到超越我執的表現，諸如「遠遠地站着」，「舉目望天也不敢」；

「捶胸禱告」，以及其禱詞「上帝啊，開恩可憐我這個罪人！」這比喻中的兩種對比，在隨後兩個事件當中，得到不同的具體實例印證。

耶穌接待小孩

有人抱着自己的嬰孩來見耶穌，要他摸他們；門徒看見就責備那些人。耶穌卻叫他們來，說：「讓小孩子到我這裏來，不要禁止他們，因為在上帝國的正是這樣的人。我實在告訴你們，凡要承受上帝國的，若不像小孩子，斷不能進去。」⁴⁶

為何「凡要承受上帝國的，若不像小孩子，斷不能進去」呢？最可能的解釋是，從小孩子獨有的天真無邪可以看到，就如同「靈裏貧窮的人」，別無所靠，誠心信靠，其天真正如貧窮，呈現出不受我執牽絆的狀況。這一段故事，指出承受上帝國的在窮人與為義受逼迫的人之外，還有小孩子。

如何承受永生

在耶穌進入耶路撒冷之前，發生了一個有名的故事：

有一個官問耶穌說：「良善的夫子，我該做甚麼事才可以承受永生？」耶穌對他說：「你為甚麼稱我是良善的？除了上帝一位之外，再沒有良善的。誠命你是曉得的：『不可姦淫；不可殺人；不可偷盜；不可作

46. 《路加福音》十八章 16-17 節，參《馬太福音》十九章 13-15 節；《馬可福音》十章 13-16 節。

假見證；當孝敬父母。」那人說：「這一切我從小都遵守了。」耶穌聽見了，就說：「你還缺少一件：要變賣你一切所有的，分給窮人，就必有財寶在天上；你還要來跟從我。」他聽見這話，就甚憂愁，因為他很富足。耶穌看見他，就說：「有錢財的人進上帝的國是何等的難哪！駱駝穿過針的眼比財主進上帝的國還容易呢！」聽見的人說：「這樣，誰能得救呢？」耶穌說：「在人所不能的事，在上帝卻能。」彼得說：「看哪，我們已經撇下自己所有的跟從你了。」耶穌說：「我實在告訴你們，人為上帝的國撇下房屋，或是妻子、弟兄、父母、兒女，沒有在今世不得百倍，在來世不得永生的。」⁴⁷

這位富足的官，無法做到的是，變賣一切所有的分給窮人，「他聽見這話，就甚憂愁，因為他很富足」，從《壇經》的無我智慧看來，他仍然執着於自己的財寶，無法全心跟隨耶穌基督；然而這正是他所缺少唯一的一件。記載這件事情的三卷福音書，都把「耶穌接待小孩」放在「追求承受永生的官」之前，使得小孩的「無」與官的「有」，形成強烈對比，結果「一無所有」的小孩在上帝國內，而「樣樣都有」的官卻被排除在外，以無為有，以有為無。相對於承受上帝國的小孩子，乃至「靈裏貧窮的人」，不論是天真無邪而不落於我執，或者如同貧窮的人別無所靠而誠心信靠，顯然富足的官深深陷溺其富足的泥沼當中。

耶穌感慨說：「有錢財的人進上帝的國是何等的難

47. 《路加福音》十八章 18-30 節，參《馬太福音》十九章 16-30 節，《馬可福音》十章 17-31 節。

哪！駱駝穿過針的眼比財主進上帝的國還容易呢！」「針眼」可能是指耶路撒冷的狹小城門，駱駝難以穿越，也可能是以修辭學誇示法來形容不能放下我執的人難以進入上帝國度。放下我執，在人難為，然而耶穌說：「在人所不能的事，在上帝卻能。」「人為上帝的國撇下房屋，或是妻子、弟兄、父母、兒女，沒有在今世不得百倍，在來世不得永生的。」為上帝的國撇下房屋、妻子、弟兄、父母、兒女，是放下我執的具體表現，也是得着上帝國祝福的表現。

五、基督宗教的「無」

從《壇經》與《聖經》的參照，可知基督宗教思想對於「無」的認知，與佛教有互相輝映之處。由上述可知，富足的官所無法放下的，對靈裏貧窮的人、為義受逼迫的人與小孩子而言，卻十分容易，前者的「有」使其無法承受上帝國，而後者的「無」卻使其生活在上帝國裏，這都在於由心出發的一念之間。常見的結果是，在人看來為有的，在上帝看來反倒為無，在人看來為無的，在上帝看來反倒為有。「跟隨耶穌」的最重要條件就是「拒絕自己」，需要「無我」的智慧：由於人子沒有枕頭的地方，執守我執的人，必定無法跟隨耶穌；在上帝國的呼召之外，還想要有所執着而增添條件者，也無法生活在上帝國裏面；只有徹底無我斷絕我執的人，才能跟隨沒有枕頭的人子。以下分別就大處而言，提出三個觀察，說明基督宗教對「無」的認知與應用：

1. 信

基督宗教的中心概念「信」，就是一個空的概念。

當路德論及「信」時，經常使用德文片語 *verlassen sich auf*，意即「離棄自我而投靠」，就是以自己為「無」，而上帝為「有」。加爾文詮釋「信」時，一再強調，信只是一種容器，不是一種功德，也不是一種好行為。⁴⁸加爾文提出一個很重要的比喻，人的信心就如同一個可以裝錢幣的空瓶子，信本身不是價值，錢才有價值，信不是促成得救的功勞，它是可以使上帝的拯救在我們身上實現的管道，它只是一個可以裝錢的空瓶子罷了⁴⁹。因此，信心愈大，就像瓶子愈空，就愈能夠承擔上帝的恩典。加爾文說：「關於稱義，信心只不過是被動的，不能帶來任何功勞，以討上帝的喜悅，卻惟獨從基督領受我們所必需的。」⁵⁰信心就好像乞丐討飯用的碗，本身除了可以裝東西之外，並沒有甚麼其他功能。入信是由心出發，以自己為「無」，而上帝為「有」。

2. 貧窮與倒空

進而言之，「貧窮」也與「倒空」相通，「貧窮」的一無所有，可以視為倒空的結果。使徒保羅說：「你們知道我們主耶穌基督的恩典：他本來富足，卻為你們成了貧窮，叫你們因他的貧窮，可以成為富足。」（林後 8:9）原本富足的上帝兒子，因着倒空而成為貧窮，使得貧窮的人成為富足，又使得自認為富足的人反成為貧窮。用來描述本有上帝形像的基督放下自己一切尊貴的「倒空自己」，在觀念上與「本來富足而成了貧窮」相通，同樣表現出犧牲自我的愛，這使得八福之首「靈裏

48. 加爾文著，徐慶譽，謝秉德譯，《基督教要義》，卷三，第十八章，第 8 節。

49. 同上，卷三，第十一章，第 7 節。

50. 同上，卷三，第十三章，第 5 節。

貧窮的人有福了，因為天國是他們的」增加一個理解角度，其背後的典範正是自甘為人而貧窮的耶穌基督。同樣的理解方式，也可應用在第八福「為義受逼迫的人有福了，因為天國是他們的」，因為耶穌基督的貧窮與倒空，是以為義受逼迫——「自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上」為極致。自甘貧窮與倒空自己的出發點，正是在於由心出發的一念之間。

3. 自我限制

當代德國神學家莫爾特曼使用猶太教神秘主義的（jüdisch-kabbalistisch）「自我限制」（Zimzum）詮釋上帝的「無」，用來解釋無所不在、無時不在的上帝如何創造時間與空間之下的世界。⁵¹無所不在的上帝，必先自我限制，騰讓出空間來，而後有空間的被造；而無時不在的上帝，也必先自我限制，騰讓出時間來，而後有時間的被造。簡而言之，全有的上帝，藉由自我限制——倒空與貧窮，騰讓出「無」，作為萬有的空間。這也是以「無」為「有」的源頭，只是此「無」並非絕對無，乃是出於全能上帝的騰讓，是在上帝「有」之下的「無」，而此「有」並非絕對有，乃是出於全能上帝的創造，是在上帝「有」之下的「萬有」。

總結而言，阿部正雄強調絕對無，是以絕對無為終極；基督宗教以上帝為終極，可以說是以絕對有為終極，然而絕對有的自我限制、騰讓、自我倒空、道成肉身成就了無。藉着無有而彰顯其有的絕對有，在這一片無當中，基督宗教與佛教確實有許多交集之處，可以繼續深

51. 莫爾特曼著，魏仁蓮等譯，《創造中的上帝》（香港：漢語基督教文化研究所，1999），頁122-132。

入對談。只是基督宗教的無在絕對有之下，而佛教的無本身是絕對的，因此阿部正雄期待讓分享絕對無的認識成為雙方共同的基礎過於樂觀。而且，基督宗教所見的人是被動的，比如被動地被拯救，當有限的人面對無限的上帝時，人的主動亦被對比成為被動；而佛教所見的人是主動的，比如主動地覺悟，當人面對全然的無時，得以全然自由自在。

阿部正雄所開啟的對話只是一個開始，因為多半停留在異同比較，而未深入地去觀察這些異同背後的理路，並且探討相互銜接的可能，比如認為基督教集中在神人關係的位格範疇，而佛教放眼於超位格的自然範疇，並且把這個不同當作是有神論與無神論的區隔。莫爾特曼就對這一點提出質疑說，自然範疇是否不須藉助位格範疇而拓展，⁵²意即位格範疇並非必然是自然範疇的障礙，而可能是延伸自然範疇的核心。以此類推，在「絕對無」以及「藉着無有而彰顯其有的絕對有」之間，在不同之處之外是否必然互相排除，或者還有銜接的可能，這些都有待繼續深入探討。

六、繼續中的對話

從上述對話當中，引發了兩方面值得繼續深入討論的議題：

首先，關於宗教對話經常使用的名相區分有其極限，需要進一步釐清的有兩點。其一，在經常出現的分類方式——自力宗教與他力宗教，二者之間有一個模糊地帶。佛教一般被當作是一種自力宗教，當禪宗深刻地

52. Jürgen Moltmann, 《上帝是不自私的愛》(God is Unselfish Love), 載Cobb, Jr & Ives編, 《倒空的上帝》, 頁124。

呈現「無我」的智慧時，是以自力而達成無我，當處在真正無我的狀態時，那究竟還算是自力嗎？是否可說，是自力的極致而否定自力呢？人若確實進入超脫自力的狀態時，那是否算是一種他力呢？

耶穌基督的教導，同樣顯示「無我」的智慧，這無我是導向對上帝的全然信靠，應當算是他力宗教，然而人在進入這種信靠之前，若無自力的「倒空」，有可能驟然倚靠他力嗎？是否可說，需要由自力出發而邁向他力呢？人若要走上不靠自力的信，難道不需要一種自力嗎？傳統以來常見的自力宗教與他力宗教分類方式看來有其模糊地帶，是否需要重新檢討呢？

其二，在頓悟與漸悟這對經常用來描述宗教經驗的觀念，亦有模糊不清之處。對於追求頓悟的人而言，在進入頓悟之前應當如何？就現實面而言，人的成熟必然需要一段成長過程，即使是頓悟，都需要一段醞釀過程。惠能亦論及禪修說：「何名禪定？外離相為禪，內不亂為定。外若着相，內心即亂；外若離相，心即不亂。本性自淨自定，只為見境思境即亂。若見諸境心不亂者，是真定也。善知識！外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，是為禪定。」（〈坐禪品〉）根據《壇經》，禪宗主張禪定合一，外離相與內不亂的合一，因為本性自淨自定，只為見境思境即亂，這並非反對修禪，而是反對過分堅持禪坐的形式，把禪坐表相當作禪定。基督宗教強調因信稱義，同樣必須面對，若是以「信」為決定點，那麼在進入這一點之前，是否能夠「做」甚麼？是否應該「做」甚麼？

其次，基於存在的極限，往往人非善即惡，那麼超越善惡的理想是否直接可及呢？而且，凡是由人自己發

出的思想討論，又如何可能超越人自己本身呢？這兩個問題進一步討論如下。其一，儘管強調超越善惡的理想，除去善惡的區分是否可能完全落實呢？阿部正雄認為，基督宗教追求上帝，是在善惡之間最高善的一方，因此甚至超越善惡二元；佛教追求非善非惡的空，超越了善惡二元觀點。⁵³不過阿部正雄對基督宗教有些誤解，因為自從奧古斯丁以來，基督宗教神學的主流都是反對善惡二元觀點，而是主張以善為真實存在，惡為缺乏善的空虛狀態，因此「最高善」是絕對的，而非與「最高惡」互相對峙，毋寧說「最高惡」只是「無限遠離最高善的狀況」，這也是超越善惡二元觀點。但即使如此，佛教追求非善非惡的空而超越善惡二元觀點，而基督宗教以最高善超越善惡二元觀點，二者都需要辨明，趨善避惡究竟應當放在何等層次而言。

當惠能主張「自性自度」是為「真度」時，又說：「邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度。如是度者，名為真度。」（〈懺悔品〉）可見在論及修道過程，尚未能完全超越邪正、迷悟、愚智、惡善之別，仍然需要以正度邪、以悟度迷、以智度愚、以善度惡。若是驟然跳入結論；上等人或許能夠領悟，中下等人卻可能誤解而流於狂禪。其實，基督宗教也面對類似的問題，比如基爾克果（Søren Kierkegaard, 1813-1855）反復申論，宗教信仰層面超越倫理道德層面，然而倫理道德究竟要放在甚麼地方來談呢？當路德提出基督徒的自由：「基督之下，萬人之上；為了基督，萬人之下。」他必須面對主張「反對道德規範」（antinomianism）的指控，而

53. 阿部正雄著，張志強譯，《佛教》（台北：麥田出版社，2003），頁120。

與無法無天的放縱派作出區隔。基督徒的自由是理想目標，唯有上等人能夠領悟，中下等人卻可能誤解。

其二，自性自度畢竟由人自己出發，如何才不會成為另外一種自我執着呢？亦即人如何可能超越人自己本身呢？「自性迷即是眾生，自性覺即是佛。」（〈疑問品〉）這道理不難理解：問題在於，究竟如何才能夠明心見性成佛呢？「智慧觀照：內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫。」（〈般若品〉）那麼，如何才能撥開自性迷的迷障，走向自性覺得智慧呢？又如何才能識自本心而即本解脫呢？在論及自性自度之前，惠能說：「善知識，大家豈不道，眾生無邊誓願度，且不是惠能度。」（〈懺悔品〉）可見「自性自度」，就其上下文脈絡來看，應當是指自己的問題，唯有自己的心性能夠解決，或者自己的心性問題：唯有自己能夠解決。

「何名自性自度？即自心中邪見、煩惱、愚痴眾生，將正見度。既有正見，使般若智打破愚痴迷妄眾生，各各自度。」（〈懺悔品〉）自性自度，就是要把自心中邪見妄念，轉成正見，以般若智打破邪見妄念，各各自度。然而，自性自度可能引發另外一個問題：既然問題出於自己，而解答也在於自己，當以自己解答自己造成的問題時，似乎難免回到自己繼續製造問題的循環。

「此事〔修法〕須從自性中起，於一切時，念念自淨其心，自修自行，見自己法身，見自心佛，自度自戒始得，不假到此。」（〈懺悔品〉）既然修法之道在於從自性中起，自淨其心，自修自行，見自己法身，見自心佛，自度自戒，是否可能會陷入一場新的我執——從我性中起。我淨我心，我修我行，見我法身，見我心佛，我度我戒？強調「信」的基督宗教有同樣的問題，信靠

上帝應當是破除我執的表現，然而「我信」卻可能是新的我執的開始，因此耶穌比喻裏貌似敬虔的法利賽人禱告當中，可以看到許多「我的宗教行為」之我執表現。⁵⁴

關鍵在於，從自己出發要超越自己，這是一個矛盾的「詭論」（paradox），正如科布形容阿部正雄的「立場」是「沒有立場的立場」，這也是「詭論」。無所堅持的堅持本身，究竟算不算一種堅持？如果堅持到底的話，那麼與原本主張的無所堅持就有衝突；如果不堅持的話，那麼這個觀點僅供參考，並無約束力。在去除立場的主張當中，就如主張「無」的時候，不應當過於強硬，否則就是一種「有」的表現，也是一種「立場」的表現，然而也不應當過於軟弱，否則就是「沒有立場」的空談。同樣地，在「自性自度」以及「我信」的宗教體驗當中的「自我」，如何才能夠不過份強調，以致不會形成新的自我執着？而又如何才能夠不完全棄置，以致不會找不到使力點？

從落葉隨風的角度來看，基督教信仰的隨風而行是「他力的」，但當落葉隨風的一剎那，需要從主動轉成被動，也就是割捨放手，在此意義還需要人的「自力」，雖然這自力指的是放下自力。落葉隨風的「沒有立場的立場」，並非真正地沒有立場，而是以大風所趨為立場。

54. 請如：「自言自語」，「我感謝你」，「我不像別人勒索、不義、姦淫」，「也不像這個稅吏」，「我一個禮拜禁食兩次」，「凡我所得的都捐上十分之一」。

第六章 前世今生

上帝啊！告訴我，我的生命是否接續在以前已經死去的生命……，我是否曾經在別處，是否曾經是別人呢？因為我無人可問，所以我必須來求問你。

——奧古斯丁

一般流行的轉世概念可能有希臘文化或佛教信仰等影響，中國文化雖然以孔子的「子不語怪力亂神」為主流，但是民間接受轉世概念並不算困難，近年來藏傳佛教的流行，加上西方國家的東方熱流行反傳回來，十分值得對轉世概念作一檢視。美國精神科醫師魏斯(Brian L. Weiss)寫了兩本影響廣泛的暢銷書，一本是《前世今生》(Many Lives, Many Masters)，另一本是《生命輪迴》(Through Time into Healing)。¹這兩本書造成的影響，隨着新世紀運動的推波助瀾，在西方媒體上愈來愈熱門而流行的一個觀念是再生現象(Reincarnation)，愈來愈多的文章在討論有關再生現象的事。²

在魏斯所寫的這兩本書中提到，當他以精神科醫師

-
1. 魏斯(Brian L. Weiss)著，譚智華譯，《前世今生：生命輪迴的前世療法》(台北：張老師文化事業股份有限公司，1992)與氏著，黃漢耀譯，《生命輪迴：超越時空的前世療法》(台北：張老師文化事業股份有限公司，1994)。
 2. 傅佩榮，《死亡觀與輪迴問題——兼評〈前世今生〉》，載《哲學雜誌》8(1994)，頁4-25。此文由哲學與宗教學角度出發提出深入而精要的批判。

身份進行治療的時候，偶然發現一些病人有前世經歷，在催眠狀態下說出自己的前世體驗，也因此魏斯希望能夠發展出「前世療法」，主張精神病因往往在於病人的前世經歷，而想要藉由催眠把前世裏的問題找出來並在催眠當中得到解決；他期待這種治療方式成為精神醫學的一種正式療法，他的立論引起很大的爭議與討論。³這些爭論的效應是導致「轉世」觀念愈來愈普及，許多電影開始強調人不是只有一生，而是可以經歷過很多次人生，比如電影《時空英豪》（*Highlander*, 1986），⁴描述一個傳奇蘇格蘭英雄，有如神仙般地不死，可以經歷很多次人生，以不同的面貌在不同的時代出現，在這類故事的背後，都有轉世概念對現代人影響深遠。

從落葉隨風的角度來看，如果還有轉世的話，生命可有多次機會，隨風而去是可以任意選擇的，此世若未經歷的話，還可期待來世再經歷。如果沒有轉世的話，那麼生命唯獨僅有獨特的一次，隨風而去就不是可任意嘗試的，而是一種終極性的投入抉擇，有如耶穌說的比喻，「天國好像寶貝藏在地裏，人遇見了就把它藏起來，歡歡喜喜地去變賣一切所有的，買這塊地。」（太 13:44）比喻裏所遇見的寶貝是一生僅有一次的機會，因此以變賣一切所有的來爭取。

一、觀念澄清

許多宗教與哲學都想說明人死後的狀況，而宗教學上有兩個術語，與本章所討論的通俗觀念「轉世」有關；其一是形容人死後靈魂的轉移現象（Transmigration），

3. 參王滋嘉，《前世今生的謎與惑》（台北：野鶴出版社，1995）。

* 又譯《挑戰者》。——編注

常常譯為「輪迴」；其二是形容靈魂轉移之後的再生現象 (Reincarnation)，有時譯為「投胎」。⁴這兩個觀念必須先澄清一下：首先，Trans-migration是「轉」加上「移」的意思，因此這個觀念主要是指人死後其靈魂可以轉移到其他的身體，而且不一定是人的身體，也可能是動物的身體，從一代輪迴到另一代，不只是人死後可能繼續為人，也有可能成為其他的生物。Transmigration的觀念在宗教學上十分普遍，許多宗教與哲學都有這種想法，主張人死之後，靈魂沒有死而進入其他的身體。其次，由於Incarnation在宗教學上是「進入肉體」之意，而Re-incarnation有「再次」進入肉體的意思，所以Reincarnation是指靈魂通過其他的身體而「再生」，亦即「再一次」進入肉體而「活」起來，當然這是指靈魂通過其他的肉體而得以再生，有如中文所說的「投胎」。⁵

Transmigration 與 Reincarnation 兩個觀念合起來，接近本章所要討論的轉世概念，因為轉世概念包括了靈魂轉移，也包括了投胎再生的意思，然而焦點集中在人與人之間的轉移。本章所討論的並非嚴格意義的宗教或哲學所主張的「轉世」，不是佛教或者那一種特定宗教、哲學所說的「轉世」，而是指魏斯的書所討論而引起注目的一般通俗觀念之「轉世」。在魏斯的書所引發的討論當中，「轉世」主要是指靈魂從人身上進到另外一個人身上，其中有轉移的現象，靈魂死後離開身體而進入另外一個身體；也有再生的現象，在進入另外一個身體

4. R. J. Zwi Werblowsky, 詞條transmigration, 《宗教百科全書》(The Encyclopedia of Religion; New York: Macmillian Publishing Company, 1987), 卷十五, 頁 21-26; David Bale, 詞條reincarnation, 《宗教百科全書》, 卷十二, 頁 265-270。

5. 同上。

後而有另外一個生命。

二、「轉世」的生死觀

按照通俗的轉世概念所發展出對生死的看法，大約可以簡單歸納成三點：

1. 靈魂不朽

轉世概念相信靈魂不朽，而肉體則終將毀壞消無，不過人死後靈魂仍然繼續存在，並且可以繼續活動。如同在希臘文化裏，傾向精神與肉體二分的靈肉二元論；而許多其他宗教文化也有類似觀點，以為人的靈魂是不死的，儘管肉體是會毀壞的，可見這種觀點流傳久遠。

轉世概念相信靈魂本身是活生生的不朽存在，它不會因肉體毀壞而停止活動，而可以周遊於各個時代以及各個身體之間。整體而言，就像是跳土風舞時內圈與外圈的人輪流交換舞伴，靈魂轉世就像這許多不同的組合，由一個身體轉向另外一個身體，持續下去不停。

2. 前世後世

轉世概念對生死的看法，主張「生」就是上接「前世」，「死」就是下接「後世」；而今生恰好處於前世與後世之間。此處使用「後世」而不使用「來世」，因為「來世」往往與宗教信仰所期待未來的歷史之轉變或終結有關；而「後世」則是指下一個階段的生命表現。據此觀之，人生只是過站，生從前世而來，死往後世而去；由於人生上接前世，下接後世，所以人生本身並無獨特性，不過是「前世之後世」，也是「後世之前世」。

3. 因果報應

轉世概念對生死的看法常常與「因果報應」的觀點聯結。許多人有一個疑問，到底人生在世是否真的「善有善報，惡有惡報」呢？雖然因果報應並非直接與轉世的生死觀有關，但是轉世的生死觀往往想要解答善惡是否各有公正報應的疑問，因而肯定「善有善報，惡有惡報」的因果報應，並且主張其報應就落實在各世之間。轉世概念主張人若是在這一生做好事，儘管這一生沒有得到好報，但是下一生還有機會得到好報；如果這一生做壞事，儘管這一生沒有遭到惡報，可能下一生就會遭受報應。由於在現實人生當中，往往看不到「善有善報，惡有惡報」，轉世概念把人生不斷地延續下去，希望得以解決今生今世不一定見到「善有善報，惡有惡報」的困難。

三、韋瑟黑德對基督教生死觀的誤解

魏斯的書讓人覺得困惑的是，他把基督教也牽扯了進來，認為基督教原本有轉世的主張，他主要提到了三件事情：首先，他鐵口直斷說《新約聖經》曾經記載轉世，基督教在第四世紀成為羅馬的法定宗教時，才被君士坦丁大帝 (Constantine the Great, 272-337) 刪掉。其次，第二次君士坦丁會議支持君士坦丁大帝的作法，將主張轉世者定為異端。最後，提到早期神學家亞歷山大利亞的克萊門 (Clement of Alexandria, 150-211/216)、奧利金 (Origen, 185-254) 與杰羅姆 (Jerome, 347-420) 都主張「轉世」。⁶然而魏斯並沒有引證出處，對於一本流行如

6. 魏斯著，譚智華譯，《前世今生》，頁35。

此廣泛的書，這並非負責任的態度，在未引證出處的情況下，實在有強戴帽子的嫌疑，因為是在提到諸宗教的輪迴轉世觀時，籠統地插入這些關於基督教的觀點，令讀者留下一個模糊的印象，以為基督教原本主張轉世說。

魏斯觀點的來源很可能與英國衛理公會學者韋瑟黑德 (Leslie D. Weatherhead) 的《基督教不可知論》(*The Christian Agnostic*) 有關，⁷此書很可能是魏斯觀點的直接或者間接來源。韋瑟黑德喜歡討論一些一般神學家不大談論的題材，而且論點奇特。在《基督教不可知論》書中，韋瑟黑德認為他自己是相當程度的不可知論者，雖然他是基督徒，但自認為在許多議題上是主張不可知論的。儘管《基督教不可知論》知名度不高，其可信度尤其令人置疑。如果要談論「轉世」的相關議題，另外有一本重要著作《死亡與永生》(*Death and Eternal Life*)，作者希克 (John Hick, 1922-) 是有名的宗教學者，書中亦有提到《基督教不可知論》而認為其觀點有誤。⁸以下參照希克觀點，對魏特海的三個主張做了一些查證，簡述於下：

1. 初代教會對轉世的看法

魏斯認為原本初代教會是主張「轉世」的，這是非常沒有根據的說法，因為頂多只能確認諾斯替宗教或者諾斯替化基督教有轉世的想法，而且這種轉世想法不一定等同今日流行的轉世觀。諾斯替的起源與希臘哲學有關，早期希臘哲學家當中流傳一種觀點類似佛教的輪迴

7. Leslie D. Weatherhead, 《基督教不可知論》(*The Christian Agnostic*; London: Hodder & Stroughton, 1965) 頁 209-210。

8. John Hick, 《死亡與永生》(*Death and Eternal Life*; New York: Harper & Row, 1976) 頁 392-394。

觀，主張在人死後其靈魂會繼續住在其他的身體而有其生命表現；不過轉移的對象不一定是人，也可能轉移到動物身上，這種觀念進入了希臘文化色彩濃厚的諾斯替宗教，由於諾斯替是一個繁複的宗教現象，其中影響基督教者成就了諾斯替化基督教。

可以確定的是，初代教會對希臘的轉世思想是大有保留的，譬如說殉道者游斯丁（Justin Martyr, 100-165）的〈與特里風對話〉（*Dialogue With Trypho*），其中游斯丁明確地提到，反對人類靈魂會進入另一身體的想法。⁹當帶有希臘色彩的轉世想法與基督教會遇時，一向對希臘思想友好的游斯丁斷然加以拒絕，當游斯丁反對人的靈魂可能進入另一身體時，就是在反對希臘思想。轉世的想法，在當時龐大的諾斯替現象籠罩之下，頂多只有在諾斯替化基督教可以找到其回響；至於以伊里奈烏（Irenaeus）為代表而拒絕諾斯替的初代教會主流而言，應當只有撇清之舉。

2. 第二次君士坦丁會議

魏斯與韋瑟黑德都提到直至第二次君士坦丁會議轉世概念才被拒絕，因而認為基督教原先是主張轉世的。他們的論點裏第二次君士坦丁會議拒絕原本存在於基督教的轉世說法可以確定是錯誤的，因為會議記錄裏並沒有此項，僅有的相關部分是反對奧利金的兩種觀點，而且與轉世沒有直接關係。¹⁰

第二次君士坦丁會議訂定了十五條駁斥奧利金的兩

9. 謝扶雅譯，《基督教早期文獻選集》（香港：基督教文藝出版社，1976），頁 377：「所以靈魂既不見識上帝，也不輪迴進入另一身體……。」

10. Weatherhead，《基督教不可知論》，頁 209-210。

種觀點，¹¹其一是「萬物復原說」，由於與本文主題無關，暫且不談。重要的是其二，奧利金的「靈魂先存說」，然而必須先澄清的是，奧利金雖主張「靈魂先存」卻非主張「轉世」，二者不同。奧利金的「靈魂先存說」認為上帝造人是先造靈魂，而後根據靈魂表現的好壞善惡，使其進入不同的肉體，取了不同的人身；而進入不同的人生際遇。這種主張與轉世並沒有關係，只是主張上帝在天上先造靈魂，而後再讓靈魂進入地上的肉體，並未主張今生之外的前世或後世。這種「靈魂先存說」被初代教會拒絕了，這是出於第二次君士坦丁會議的決定。大體上可以判斷，韋瑟黑德的說法造成誤解，而魏斯可能直接或間接受其影響，誤解初代教會主張轉世直到第二次君士坦丁會議才以些許多數拒絕之。

3. 奧古斯丁的觀點

韋瑟黑德列出了一些神學家，認為他們主張轉世，其中竟然也提到了奧古斯丁，理由是根據《懺悔錄》（*Confessions*）而來。¹²在《懺悔錄》卷一第六章，奧古斯丁問說：「上帝啊！告訴我，我的生命是否接續在以前已經死去的生命……，我是否曾經在別處，是否曾經是別人呢？因為我無人可問，所以我必須來求問你。」¹³請注意此處奧古斯丁用的是疑問句，他的疑問竟然被韋瑟黑德當做結論，認為奧古斯丁主張人有前生，因而主張轉世。然而《懺悔錄》那一段文字根本只是在提問，

11. 《尼西亞及尼西亞後期教父選集（二）》（*Nicene and Post-Nicene Fathers, II*）卷十四，頁 318-319。

12. Weatherhead, 《基督教不可知論》，頁 209-210。

13. St. Augustine, 《懺悔錄》（*Confessions*; trans. R. S. Pine-Coffin; Harmondsworth: Penguin, 1961），頁 26。

對自己生命的來源提出疑問。

奧古斯丁在《上帝之城》(City of God) 明確地拒絕了柏拉圖派的轉世觀念，《上帝之城》卷十第三十章認為靈魂只有一次與肉身結合，而非與許多身體多次結合，可見奧古斯丁明白地否定了轉世觀點。¹⁴由於奧古斯丁對轉世的明顯駁斥是在《上帝之城》裏，而《懺悔錄》只是提出問題，但在韋瑟黑德書中卻認為奧古斯丁主張轉世，可見這是不負責任的說法，導致錯誤的結論四處流傳，甚至引發認為基督教重要神學家主張轉世的誤解。

四、基督教觀點

由於基督教生死觀是一個很大的題目，此處只將與上述轉世的生死觀相關者提出討論作為對照如下：

1. 整體的生命

相對於轉世生死觀的「靈魂不朽」，基督教信仰相信靈魂與肉體是同一整體生命的兩個層面，靈魂與肉體共同呈現生命現象。有名的瑞士《新約》學者庫爾曼(Oscar Cullmann, 1902-1999) 寫了一本小書《究竟是靈魂不朽，或者是死人復活？》(Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?)，¹⁵正如書名所示，這本小書問說：「究竟基督教信仰主張靈魂不朽呢？還是主張死人復活呢？」，庫爾曼精要地分辨這兩個常常被混淆的觀念，影響深遠，在神學討論生死問題時常常引述此書。

14. 聖奧斯定著，吳宗文譯，《天主之城（上冊）》（台北：商務印書館，1971），頁359-361。

15. Oscar Cullmann, 《究竟是靈魂不朽，或者是死人復活？〈新約聖經〉的見證》(Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of New Testament; London: Epworth, 1958)。

庫爾曼明白地指出，基督教並非主張靈魂不朽，而是主張死人復活。靈魂不朽是希臘人的看法，主張人死後靈魂還繼續存活，這種看法源遠流長，來到現代又被許多小說與電影加上想象，描繪人死後的靈魂活動，如電影《第六感生死戀》（*Ghost*, 1990）*就是一例。影響廣泛，這樣的生死觀與《聖經》的生死觀是不同的。庫爾曼主張說：根據《聖經》靈魂與肉體是不可分開的，兩者是二而一共同地表現生命。按照此觀點，死亡是指沒有生命的狀態，亦即肉體毀壞而靈魂睡了（《聖經》用語）。

德國《聖經》學者沃爾夫（Hans Walter Wolff, 1911-1993）的《〈舊約〉的人論》（*Anthropology of the Old Testament*），認為死亡就是生命的結束，而且是與永生上帝遠離的狀況。¹⁶當進一步問說，靈魂睡了究竟是去哪裏呢？《舊約聖經》以「陰間」（sheol，非佛教之陰間）為死人去處，這個觀念已有長久的歷史，是指沒有生命者存放之處。人死後就沒有生命的表現，肉體毀壞而靈魂不活動，以「在陰間裏」或者「睡了」來表達生命沉寂的狀況。

庫爾曼建議不要使用「靈魂」與「肉體」觀念，因為這很容易導致希臘式的靈肉二元論，以為死後肉體毀壞而靈魂繼續活動。庫爾曼主張使用「內在的人」與「外在的人」替代「靈魂」與「肉體」，二者內外合一才有生命表現，一旦外在的人毀壞，內在的人亦無所依附，就無生命表現。因此莫爾特曼詮釋《使徒信經》裏一句

* 又譯《人鬼情未了》。——編注

16. Hans Walter Wolff, 《〈舊約〉的人論》（*Anthropology of the Old Testament*, trans. Margaret Kohl, Philadelphia: Fortress, 1981），頁 99-118。

很重要的話「肉體的復活」，認為肉體復活的盼望這信仰告白提醒說，死人復活必須有肉體的層面，才能夠有生命的表現；因為毀壞後的肉體如果沒有恢復的話，就沒有生命表現，靈魂依然沉睡。¹⁷對基督教而言，上帝所創造的肉體是不可輕忽的，而福音的核心觀念就是「道成肉身」，上帝的道——永恆的道，成為肉體；這肯定了肉體的重要；那種沒有肉體的生命表現是難以想象的。

2. 人的極限

《聖經》認為，人儘管有上帝形像卻不是創造者本身，人只是受造者，因此人是有限的。人的生命就是一種人的有限，有生就有死；在此意義下學習接受死亡就是學習接受人的有限。從《舊約》許多偉大人物臨終時的禱告，可以看到在人面對死亡的過程中所體會到的極限，比如族長雅各（又名以色列）來到臨終時刻：

雅各住在埃及地十七年，雅各平生的年日是一百四十七歲。以色列的死期臨近了，他就叫了他兒子約瑟來，說：「我若在你眼前蒙恩，請你把手放在我大腿底下，用慈愛和誠實待我，請你不要將我葬在埃及。我與我祖我父同睡的時候，你要將我帶出埃及，葬在他們所葬的地方。」約瑟說：「我必遵著你的命而行。」雅各說：「你要向我起誓。」約瑟就向他起了誓，於是以色列在床頭上〔或譯：扶着杖頭〕敬拜上帝。（創 47:28-31）

17. Jürgen Moltmann,《耶穌基督的道路：彌賽亞方向的基督論》(*The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*; San Francisco: Harper & Row, 1990) 。頁 259-263。

雅各交代兒子約瑟後事而後敬拜上帝，並且祝福說：「我要死了，但上帝必與你們同在，領你們回到你們列祖之地。」（創 48:21）從這段臨終的話可以看到當雅各面對死亡時，體驗到自己的極限，身為族長已經無法帶領族人回到列祖的故鄉，在人生的極限裏他開始轉向上帝，將所有的一切全部交託給上帝。

3. 生死與上帝

相對於轉世主張所認為，生是上接前世，死是下接後世，基督教信仰主張生是來自上帝創造，既然生命來自創造者上帝，生命就是建立在與上帝的親密關係，而死亡就是失去這樣的關係。《聖經》以生命為一種祝福，而且與上帝有關，比如《舊約》經常稱呼上帝為「永生上帝」，因為他是生命的源頭與主宰，《新約》繼續發揚這個方向，比如《約翰福音》把生命當作是一種與上帝連結而意義豐富的境界，這意味着死亡則是生命的對立面。

相對於生是一種祝福，死是一種悲哀或者咒詛，《舊約》常常認為死是一種不好的狀況，一個簡單的例子是，律法以死屍為不潔淨，表明了死是不好的事情。不只如此，在《舊約》裏常常可以看到死亡帶來悲哀與哭泣，進而以死亡或陰間描述與上帝隔絕的狀況。比如約拿在魚腹裏的禱告，就是有如已死的人從陰間深處苦苦哀求上帝，在《詩篇》的許多禱告當中，常常祈求上帝不要使死亡臨到，因為在陰間裏是與上帝遠離的，不但未能敬拜上帝，而且處在一種與上帝隔絕的狀況。《新約聖經》的保羅書信以死亡為與罪的權勢結合（林前 15:55-56），也是在表達死就是遠離上帝的傳統。總而言之，基督教信仰認為「死」是不好的，是生之限制，死

後即無生命可言，因而期盼復活。

4. 人生與公義

轉世的生死觀傾向因果報應；主張善有善報，惡有惡報；以此方式來解決公正的問題。然而基督教信仰對於善惡的問題，主張公義在於上帝，報應與賞罰全在於上帝手中。嚴格而言，基督教信仰並未直接主張做好事得好報，做壞事得壞報，而是主張善惡報應全在於上帝手中；《約伯記》就是一例，受苦中的約伯期待上帝向他說明，為何自己行善沒有善報而反遭惡報，結局是以上帝的顯現解開了約伯的疑惑，指出公義是在於上帝手中，而非善惡報應的定律本身。

五、轉世觀批判

根據以上對轉世的神學批判，如果否定了轉世的觀點，仍然留下了一個疑問：為甚麼一個人在催眠狀態中會想出這麼多東西來？如魏斯書中有一位病人在催眠中回憶了八十六個人生，令人好奇的是這些材料究竟來自哪裏呢？一個合理的推測是來自豐富的想象力，其實就像是電影的世界，五花八門，十分豐富，眾多繁複的事件與情節，主要是出自編劇者的想象，從電影目錄可以輕易地觀察到遠比八十六個人生更加豐富的故事。然而，許多電影劇本作者並非出於親身經歷，而是在想象世界裏發展出複雜的故事與情節，究竟為甚麼人的心裏蘊藏有那麼多無中生有的創作故事能力呢？

繼續探討這個問題可以參照美國語言學家喬姆斯基 (Noam Chomsky, 1928-) 的理論，他在許多語言比較研

究之後有一個發現。¹⁸基於語言的邏輯結構非常複雜、有如深奧的物理學或數學，這麼複雜的語言並非一個人可以輕易學會的，然而他發現當小孩子開始學習如此複雜的語言時，卻幾乎人人都能夠學會，但如果把語言轉換成數學而讓一個小孩子來學習同等複雜程度的數學，一定不可能學會。喬姆斯基認為在人的腦裏先天已有學習語言的機制，當語言學習一旦開始，就能夠順利完成目標。這種觀察可用電腦磁片來說明，在輸入資訊之前，必須先有記憶機制才能發揮記憶資訊的能力，因此在使用磁片之前必須先做格式化（format）使磁片具備儲存能力，原則是必須裏面先已有了東西，而後外面的東西才可以順利進去。

在喬姆斯基的觀察之外，哲學家基爾克果也有類似的想法，他主張人不只是個體的存在，而且是以整體人類方式而存在，所以每一個人的歷史不只是個人的歷史，也是全體人類的歷史。¹⁹按照這種比較哲學性的想法，個體的人並不是單純的個別存在，而是潛存着集體存在，這是屬於超越個人經驗的層次，每一個人不只是個人而已，還有人類共通者在其裏面。心理學家榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）主張集體潛意識理論，同樣認為人不只是個別的存在，而具有一種團體性的潛意識層次，因此人往往表現出非常一致的團體性行為，而且集體潛意識是超越經驗層次而影響個人。²⁰文學上也有類似的講法：比如說強調某人身上所流的「海洋民族血液正

18. 麥基（Bryan Magee）編，翁寒松等譯，《當代哲學對話錄》（台北：商務印書館，1993），頁391-433。參韓林合，《喬姆斯基》（台北：東大圖書公司，1996），頁350-371。

19. 齊克果（又譯基爾克果）著，孟祥森譯，《憂懼之概念》（台北：商務印書館，1969），頁5-6。

20. 劉耀中，《榮格》（台北：東大圖書公司，1995），頁45-57。

在呼喚他」，這可能是在描述一個人雖然長期沒有接觸母語或故鄉，但是在內心深處仍有列祖的聲音，「身上流有海洋民族的血液」之類的文學性表達，暗示着這人雖然沒有直接從經驗學習，但是已經有潛藏的東西在他裏面。

由喬姆斯基的觀察出發，可以推測上帝所造的人大概不是從零出發，在人裏面已經有學習機制等等；其中包括學習語言的機制在內，也包括基爾克果的整體存在，以及榮格的集體潛意識層面；人應當比一般想象中的複雜，而不是如洛克（John Locke, 1632-1704）所說的一塊白板。再就神學上而言，上帝造人是按照他的形像，儘管不同神學家有不同的了解，但是都在暗示一件事情——人被造不是從零出發，可能已經有先存的東西在人裏面，可見在人的經驗之外，尚有其他知識可能性；或許這種探討方向可以說明為何有轉世之豐富回憶。

以下嘗試提出對轉世說的神學批判，期待建立繼續討論的基礎，通過基督教信仰與轉世主張的比較，得以澄清轉世主張可能帶來甚麼影響而以基督教觀點加以回應。

1. 不斷循環？

按照轉世的觀點，「善有善報，惡有惡報」是發生在一種不斷循環的狀況，前世所做的影響今世，而今世所做的又影響後世，循環不停。主張轉世者以為這可徹底解決善惡的問題，教導大家做好事而不要做壞事，因為做壞事在後世會得到惡報，照理說一世應當比一世進步，然而人類社會顯然並沒有朝此方向演進。轉世的主張，有如魏斯書上諸多個案，只是處於無盡的循環而已，因為從這一生進入下一生，不一定看到往善的方向發

展，基本上並沒有解決世上邪惡的問題，只不過呈現無止境的循環不停。基督教信仰則認為歷史有上帝的公正審判，上帝必然會處理邪惡的問題，歷史有其個開始而有其結束，並非善惡報應的定律，而是上帝的公義保證了善良終必勝過邪惡。儘管有時義人處於受苦當中而期盼上帝的公義，而上帝也必將施行拯救，而非得期待下一世。

2. 生命尊嚴

轉世觀點可能導致輕忽生命尊嚴，因為「生」不過是從前世而來，而「死」也不過是向後世而去，人的生命並沒有甚麼獨特性，即使這一生過得糊裏糊塗，還有下一生。生命若失去了獨特性，必然導致對生命的尊重降低。加以轉世觀點帶有「重靈魂輕肉體」的傾向，認為人的肉體必然毀壞，唯有靈魂不朽，死後必須再找另外一個肉體，以致肉體作為生命的一部分也被看輕了。這與基督教信仰「道成肉身」主張以及「肉體復活」盼望有嚴重的衝突，而基督教信仰認為肉體是生命所不可缺少的一部份，應當受到尊重。總而言之，轉世觀點可能導致對生命的不尊重以及對肉體的不尊重，而基督教信仰強調尊重生命與肉體，因而認定死是不好的，所以需要復活的盼望，期盼生命最終得以克服死亡。

3. 拯救機會

以拯救的角度而言，轉世觀點可能會導致一種看法：既然人擁有很多次生命的機會與很多的可能性，即使今生今世做了許多壞事，下一生再改進就好了，這樣的看法輕忽了罪惡所造成的破壞。基督教信仰認為，生

來自上帝，死則是生命終止的狀況，由人只有一生而且必須面對上帝，因此從拯救的角度來看，人生只有一次，不管做好做壞，都必須面對上帝，此外沒有其他的可能，這一生過完就結束了，並沒有機會重新再來。轉世觀點認為人還可以藉着另外一個身體，進入另外一個人生而重新開始，但對基督教信仰而言，重生只有一種可能，就是在此生此世經歷徹底的改變，而且是與創造者聯結而來的改變。

4. 最終盼望

就最終盼望而言，轉世觀點可能接到不同的宗教系統或者不同的哲學理論。魏斯的兩本書並沒有確切地談到轉世觀點的最終盼望，而基督教信仰相信最終盼望是在於「復活」，因為死亡帶來肉體毀壞與靈魂睡着之生命表現的消失，期待「復活」是包括肉體的復活，而靈魂甦醒，再次有生命的表現。希克講了一句話很有意思：「復活是來世的轉世，轉世是此世的復活。」²¹復活是屬於「來世」，而來世所指的是上帝的歷史，主權在於上帝手中，而此世仍然屬於世界的歷史，可見轉世主張仍然停留在人世間的歷史裏。基督教信仰期待復活就是期待來世的生命，可以說是轉世到來世；然而轉世主張卻期待在此世裏的復活，仍舊是在世界的歷史裏，所期待的不過是在這世上能夠有再次生命的機會，僅僅是在同樣世界歷史裏的另外一次生命。

21. John Hick, 詞條「再生」(Reincarnation), 《威斯敏斯特基督教神學詞典》(*The Westminster Dictionary of Christian Theology*; ed. Alan Richardson & John Bowden; Philadelphia: Westminster Press, 1983), 頁 491: Resurrection and incarnation both constitute reemodiment; heavenly resurrection is a kind of reincarnation in another world, whilst reincarnation is a kind of resurrection in this world.

六、與中國文化對話

屈原的忠誠與冤屈，匯集成對公義的期待，他的含冤而逝，從《離騷》可以感受到其內心的掙扎，詩中大量運用古代神話傳說，建構成瑰麗奇特的幻想世界，同時描寫詩人對未來道路的徬徨與探索：「路曼曼其修遠兮，吾將上下而求索。」在亂世當中，巫咸勸他暫留國，靈氛勸他遠遊，而屈原卻願意用生命來殉其理想，「寧溘死以流亡兮，余不忍為此態也！」「伏清白以死直兮，固前聖之所厚。」相傳絕筆的《九章》中〈懷沙〉寫着：「知死不可讓，願勿愛兮，明告君子，吾將以為類兮。」不論其死亡究竟為勇敢或者懦弱，顯然他在尋找解脫，至於死亡是否能夠讓他真能找到解脫，卻是無解之謎。

莊子喪妻的鼓盆而歌被惠子責以不近人情，莊子能夠超脫生死是因為看到人始於無生、無形、無氣，由氣而形而生，再由生而死，「是相與為春夏秋冬夏四時行也」，從無到有，從生到死，都是出於自然而回歸自然。²²而且，莊子宣稱死生有如有無一般皆為一體：「孰知有無死生之一守者，吾與之為友。」因此，莊子追求死生齊一，不去妄分有無而超越生死。

然而，在現實生活裏的人，未必能如莊子那般灑脫，邏輯上死生與否只是正反命題，都不過是命題，在真實生活裏人總是愛生惡死。況且，死亡的問題還涉及到活人，並非個人可以無所牽掛地離世。京劇《大劈棺》就把理想中的莊子現實化了，劇情以莊子參悟大道能作分身化形之術，卻與妻田氏言語衝突而看破世情，不數日染疾而死，幻身化為楚國王孫以試其妻，王孫忽得暴疾

22. 《莊子·至樂》。

而需人腦醫治，田氏乃持刀劈棺，不料莊子坐起，以致田氏驚惶悔恨，得知一切皆出自莊子幻術，遂自縊而死。劇中的莊子不但未能超脫七情六欲，而且還以死測試其妻，終於留下遺憾。當哲學的莊子變成文學的莊子時，還是難以跳脫死生困惑，死亡畢竟是人生的終極，人人都想知道死亡之後自己將如何，卻從無法窺知死亡那頭究竟如何，只能以文學寫作推想投射。

孔子的「未知生，焉知死」給中國文化務實的方向定下主調，然而這只是指出了解生與死的困難，鼓勵先知生而後知死，並未排除探討死亡的意義，況且知生與知死往往息息相關，一個人需要知道死亡的意義才能明白生命的意義。基督教信仰所盼望的復活，不只是再生，而且對於生命的內涵也有期待，就是連結勝過分離。死亡帶來分離與關係的破壞，失去人與人之間的聯結，因此復活的生命必須勝過這些影響，莫爾特曼非常生動地論述復活的盼望如何勝過死亡所帶來的分離，他以五個方向描述復活盼望的內涵：²³

1. 靈魂與肉體

希臘人認為靈魂和肉體是分開的，所以人的肉體若是毀壞，人的靈魂仍然可以活動。希伯來人則把人視為一個整體，靈魂和肉體是生命的兩個層面，當肉體毀壞時，靈魂不再活動，因為已經沒有生命了。基督教信仰的《使徒信經》告白肉體復活的盼望，期盼當復活時，靈魂甦醒而與肉體一起再有一次生命的表現。既然當靈魂和肉體分離導致生命消失，復活的盼望就包括靈魂與

23. Moltmann, 《耶穌基督的道路》，頁 263-273。

肉體的不再分離。

中國哲學一向重視形而上過於形而下，因此發展出「存天理去人欲」的觀點，這與靈肉二元觀點並無差別，進一步地就是主張「生死事小，失節事大」，寧可存節操而失生命。少見的例外如孟子說：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」（《孟子·盡心上》）道德生命的實踐不能脫離自然生命。踐形之說，已為罕見，唯有清儒戴震直率地肯定情欲而說：「理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。」²⁴又說：「今以情之不爽失為理，是理者存乎欲者也。」²⁵不以天理與人欲為對立，而是順人欲而求天理。整體而言，在天理與人欲之間有其張力，這是生死都需面對的。

2. 片刻的聯結

人生是由許多片刻的現在所組成的，人能把握的只有現在的剎那，過去的現在已經消失，而將來的現在目前仍無從知道。在人生的每一個時刻裏，都受到時空的限制，人只能活在現在的現在。因此，在人生中一旦體驗到甚麼樣的美好，立即隨之感到這樣的美好即將消逝，莫爾特曼認為這也是一種分離的體驗。復活的盼望是盼望進入上帝的時間，在那裏過去的現在沒有消失，而將來的現在也非不確定，人所經歷的一切美好不受時空限制下以致隔離成片刻。李商隱詩云：「夕陽無限好，只是近黃昏。」一語道破美好終歸短暫，這是人世的無奈，其背後不免期盼能將這些美好的片刻串連起來，否則的話瞬間即將消逝，而立德、立功、立言之三不朽反

24. 戴震，《孟子字義疏證》，卷上。

25. 同上。

映了在短暫生命之外下長久不朽的期待，然而這只是名氣不朽，畢竟仍被死亡隔絕。

3. 個體與群體

在人生的體驗中，個體和群體往往對立。個體有個體的利益，群體有群體的利益，若是要顧全群體，往往必須壓制個體，個體的利益每每因群體無法發揮；若是注重個體的自由，期待人人都有更大的發揮空間，群體的安定可能會出問題。在現實人生當中，個體的利益和群體的利益往往不能相得益彰，而使人陷在分離的痛苦當中，因此復活盼望的期待在終末個體和群體終將完全聯結。

范仲淹《岳陽樓記》裏的「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂歟！」以國家興亡壓倒過個人死生，充分呈現天下蒼生為先，亦即群體優先於個體，而個體理當為群體而活。因此，孔子的「殺身成仁」與孟子的「捨生取義」都入了文天祥絕命辭：「孔曰成仁，孟曰取義，唯其義盡，所以仁至。讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧。」仁義若與家國聯結在一起，正是群體優先於個體的表現，問題在於個體生命被犧牲，況且當個體生命寄託於群體生命時是否群體生命就能天長地久呢？

4. 世代的聯結

現代社會強調個人主義，以致很多人只關心這一代的利益，卻枉顧下一代人的利益。最明顯的就是核能發電，歐洲很多國家，特別是法國核能發電仍然很多，享受的是這一世代的人，而下一代的人卻必須收拾這一代享受過後的核能廢料殘局。在復活的盼望當中，代和代

之間不是分離的而是聯結的關係；復活的盼望帶來一個新的思考方式，讓我們所看見的不只是局限在我們自己這一代，也看見未來的一代如何與我們聯結，因着復活的盼望，如何建造代和代之間的聯結，盼望每一代都能有健全的發展。陳子昂《登幽州台歌》：「前不見古人，後不見來者。念天地之悠悠，獨愴然而涕下。」此詩前半段「前不見古人，後不見來者」意識到自己不過是歷世歷代芸芸眾生之一，不免思及古今世代隔絕，進而念及天地悠悠自身有如滄海一粟，這種感慨確實反映了世代連結的期盼。

5. 文明與自然

在啟蒙運動之後，人們認為自然只是為了人的利益而存在，大力發展文明而壓制自然，以致造成一種分離的經驗，發展文明而破壞自然，文明的人毀壞了自然的人。復活的盼望，期盼克服文明與自然割離、對立的關係，一方面人與自然能夠配合，在共生的關係裏雙方都更加健全；另一方面人也必須向自然學習，需要回復恰當的自然化，不只是活在文明裏的人，而且是活在自然裏的人。不只是以人作為中心，由人來控制自然，同時人也可以受自然的教化、薰陶和改變，人和自然維持和諧的關係，而不是一種對立的關係。這種追求自然而然的理想，正是老莊所長，「人法地，地法天，天法道，道法自然」（《老子·二十五章》），只是人與天地交融的理想放在人間，而基督教信仰卻期待於終末。

整體而言，人生所面對的問題，出於死亡的極限，古今中外並無不同，基督教信仰承認死亡的威力而期盼復活，這意味着正視這些問題而期盼終末的成全，畢竟

先有十字架的死亡，而後有復活的盼望。

沒有黑夜，哪有白晝；

沒有死亡，哪有生命；

沒有悲哀，哪有歡樂；

沒有離別，哪有重逢；

沒有過犯，哪有恩典；

沒有沒有，哪有哪有。

人生的歡笑，生命的雀躍，轉眼即逝，令人難免生出悲愴之情。童年是天真與笑聲疊砌而成的，瞬間就成為遙遠往事。少年的飛揚狂妄不知愁滋味，剎那轉成白髮垂頭佝僂攜杖。

這些從人生光明面到陰暗面的觀察，若是倒轉來看，若非有這些人生陰暗面，豈能有光明面呢？由於對人生陰暗面的覺醒，才能使我們不致過度依戀光明面而無法脫身。當為歡笑而舉杯時，應當亦為悲愴而感恩。我們是需要一些悲情的，因為若沒有悲哀，哪有歡樂呢？

基督教信仰不只看到光明裏的陰暗，而且看到陰暗裏的光明，因此看見的不只是有生有死，生死相隨，而且期盼的是勝過死亡的復活。從落葉隨風的角度來看，當葉落隨風而行時，或生或死，都非出於己力，而在於大風。



第三部分 人物篇
Part Three People

第七章 道德宗教——趙紫宸¹

為義人死，是少有的；為仁人死，或者有敢做的。惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，上帝的愛就在此向我們顯明了。

——《羅馬書》五章 7-8 節

趙紫宸（1888-1979）是二十世紀中國最重要的神學思想家之一，一生以神學中國本色化為念，其基督論特別帶有重視倫理道德的中國本色特質，由於基督教相信因着耶穌基督的見證與啟示而來的上帝，因此基督論是神學的核心部門，具有牽一髮動全身的分量，從一位神學家的基督論可以窺及其神學全貌之特色，而趙紫宸的基督論更是反映其作為道德人或宗教人為主的掙扎。

本章論述趙紫宸比較成熟時期的基督論的意義，焦點集中在耶穌基督的拯救方法，就是對耶穌基督的拯救意義之詮釋，亦即基督論與拯救論交接之處。神學論及拯救的部門為 *soteriology*，常常中譯為「救贖論」，因為「救贖」（*salvation*）容易與趙紫宸反對的「代贖」（*atonement*）概念混淆，本文以為不妥而譯成「拯救論」。

1. 本章原以〈同一的教法——趙紫宸的中國本色化基督論〉發表於二〇〇四年四月二十一至二十二日由燕京研究院、清華大學哲學系、清華大學道德與宗教研究中心主辦的「趙紫宸宗教思想國際學術研討會」。

基督教信仰是落葉隨風的宗教信仰，認為人是因信蒙恩的罪人，需要藉由大風而行，主張從宗教入手；而中國傳統文化以倫理道德著稱，追求成為聖賢，主張從道德着手。以儒家思想為主流的中國文化一個注重道德人過於宗教人的文化，而中國文化也以高尚的道德意識著稱，因此當基督教信仰與中國文化會遇將激發甚麼樣靈感呢？本章從詮釋神學思想的角度着手，藉此觀察其神學思想究竟以道德人或宗教人為主。

一、趙紫宸神學的重要性

趙紫宸在各種學術條件都缺乏的時代裏，早在一九一四年進入有「美國南方長春藤盟校」之譽的範德比爾特大學 (Vanderbilt University) 攻讀神學、社會學與哲學，一九一七年獲得神學學士與文學碩士學位，並且獲得頒授「創校者獎章」，這種神學學術歷練是在他的時代所難以想象的。

不只如此，趙紫宸終身致力於學術生活，從他在一九三九年出版的《巴德（巴特）的宗教思想》可見早在當時他對巴特神學思想已有難能可貴的理解，²書中引述至巴特《教會教義學》第一卷，這一卷第一部分於一九三二年出版而於一九三六年出英譯本，可見趙紫宸的閱讀是緊追着巴特思想發展的。

根據林榮洪的研究，趙紫宸在一九三二至一九三三年曾經留學英國一年而接觸巴特神學，³果真如此的話，

2. 趙紫宸，《巴德的宗教思想》（上海：上海青年協會書局，1939）；轉載於鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁3-40。

3. 林榮洪，《曲高和寡：趙紫宸的生平及神學》（香港：中國神學研究院，1994），頁214。

這些研究是在七年後凝聚成冊。趙紫宸的高神學水平還可以從他的普世教會參與得到佐證，他曾代表中國教會參與三次世界宣教會議，而於一九四八年在阿姆斯特丹舉行第一次普世教協（World Council of Churches）大會當選六位主席之一，從普世教會的肯定以及參與國際性教會會議的閱歷都可間接證明其神學思想的合乎當代。

趙紫宸神學思想形成於其罕有人及的生平經歷，一方面在於他所經歷的時代背景十分豐富：親身經歷清朝、民國而新中國，一九一七年學成歸國擔任母校東吳大學教職，而於一九二六年前往擔任燕京大學從神科改制的宗教學院之教職，一九二八年擔任宗教學院院長首創招收大學畢業生，但於一九四一年因日軍佔領而關閉五年，一九五一年燕京大學宗教學院改名燕京宗教學院，隔年趙紫宸被撤銷院長職務，再隔年燕京宗教學院被關閉而另外成立燕京協和神學院，他親眼見證當時中國最好的神學校，也是大學裏的神學科系——燕京大學宗教學院的興衰。

另一方面在於他所經歷的時代風潮波瀾起伏特別巨大，他學成歸國之後立即必須面對當時方興未艾的新文化運動以及隨後一九二二年起的非基督教運動，這使得他多年深思如何建立中華本色基督教的問題，緊接着面對國難抗日戰爭，甚至於一九四一年下監被囚半年，隨後進入新中國時期，起初積極配合參與國家建設，卻於一九五一年起的「三反」、「五反」以及接踵而來十年文革浩劫遭受百般磨難，其晚年思想究竟如何尚未能探究清楚，根據古愛華（Winfried Glüer）一九七六年的訪問，他已放棄神學，⁴而根據林榮洪引述趙紫宸於去世前

4. 古愛華著，鄧肇明譯，《趙紫宸的神學思想》（香港：基督教文藝出版社，1998），頁294。

三個月寫給弟子駱振芳的信，他仍閱讀《聖經》追求真理，⁵然而他終究未能進入改革開放的年代，也因此他所說所寫的究竟有多少是籠罩在政治敏感下的非真心話，這成了一個難解之謎。

整體觀之：趙紫宸經歷過歷史變化異常豐富的年代，而其神學方向也表現出幅度很大的變動，從早年皈依的虔誠背景，接續美國自由神學的神學教育，而後歷經本色化的挑戰，再受到巴特新正統神學的影響，在戰亂當中被囚而回歸保守，而後進入新中國努力參與社會主義與國家建設，最後在政治運動的風暴中沉寂。

上述這些都使他成為引人注目的研究焦點，然而學術性的研究並不多見，九十年代才開始比較有分量之關於趙紫宸神學思想的中文研究出版：德國學者古愛華的博士論文《趙紫宸的神學思想》（成書後譯成中文出版）是第一本研究趙紫宸神學思想的學術性專著；而林榮洪的《曲高和寡：趙紫宸的生平及神學》則是第一本趙紫宸研究的中文專著。整體而言，後者比較偏重歷史文化背景的角度，不若前者對神學思想的探討深度；然而，二者都是通論性質，未能對基督論相關議題作比較深入的探討。此外，邢福增的《尋索基督教的獨特性：趙紫宸神學論集》提供了資料豐富、辨析細膩的神學觀察，然而僅限於文章結集，並且偏重比較早期的趙紫宸神學思想。⁶

進入二十一世紀，趙紫宸研究開始有突破性的發展：首先，二〇〇三年起燕京研究院所編的《趙紫宸文

5. 林榮洪：《曲高和寡》，頁304-305。

6. 邢福增：《尋索基督教的獨特性：趙紫宸神學論集》（香港：建道神學院，2003）。

集》開始出版兩集；⁷其次，二〇〇四年燕京研究院、清華大學哲學系與清華大學道德與宗教研究中心主辦「趙紫宸宗教思想國際學術研討會」，首度舉行具有學術水平的趙紫宸思想研討會，隔年把與會文章刊載於《趙紫宸先生紀念文集》；⁸其三，二〇〇六年唐曉峰的北大博士論文《趙紫宸神學思想研究》出版，⁹這是迄今最為完整而具有學術深度的趙紫宸神學思想研究與介紹。

二、從耶穌傳到保羅傳

古愛華的著作可以作為探討趙紫宸基督論的起點，他對趙紫宸神學思想的整體觀察是，「趙先生一生從事於構思一種神學，使之得與中國的環境脈絡、中國的文化和社會相切相應。儘管當時這個專門術語還未出現，但他所從事的工作正是『脈絡神學』。」¹⁰從脈絡神學的角度來看，趙紫宸神學思想可以分成三期（1918-1927，1927-1948，1948-1956）。從基督論的角度來看，第二期的轉折較多而且最有創意，涵蓋了一九三五年自由神學色彩鮮明的《耶穌傳》與一九四四年回歸保守的《聖保羅傳》。而第二期中間一九三九年的《巴德的宗教思想》加入了新正統派神學的影響，一九四一年下獄半年又為其神學反思帶來深刻的改變，這反映在一九四八年寫成的《繫獄記》。

古愛華認為，趙紫宸「經過『自由派』的階段之後，（直至三十年代中期以後），便轉到另一個神學立場，

7. 趙紫宸著，燕京研究院編，《趙紫宸文集第一卷》（北京：商務印書館，2003）；《趙紫宸文集第二卷》（北京：商務印書館，2004）。

8. 王曉朝編，《趙紫宸先生紀念文集》（北京：宗教文化出版社，2005）。

9. 唐曉峰，《趙紫宸神學思想研究》（北京：宗教文化出版社，2006）。

10. 古愛華著，鄧肇明譯，《趙紫宸的神學思想》，頁XI。

以承認《聖經》啟示和靈性的經驗為主。」¹¹這段時期，「他的基督論已回到古教會的傳統信經中：耶穌是真人，又是真神」。¹²這些改變逐漸形成比較成熟的基督論，主要出現在他一九四三年完成的《基督教進解》與一九四八年出版的《神學四講》，其後不再有重要的基督論相關著作。

1. 自由的耶穌傳

在一九三五年完成的傑作《耶穌傳》導言裏，趙紫宸說：「狄尼的《耶穌的事蹟與其意義》一書，給了我許多的暗示。他使我毅然決然地廢除了耶穌信從『末世論』的觀念。從此所發現耶穌的受難，即是因為他廢除了『末世論』的緣故。這一點是我的《耶穌傳》的一個重要關鍵。」¹³廢除末世論對基督論最直接的影響是，耶穌的受難不再是帶有終末期盼色彩的受苦，而是自我犧牲的道德人格典範，這是十九世紀德國的自由派神學（Liberal Theology）常有的特徵，而為史懷哲（Albert Schweitzer, 1875-1965）《新約》研究顯示出帶有濃厚終末色彩的耶穌基督所衝擊。¹⁴

整體看來，《耶穌傳》受到自由派神學的影響，如古愛華所說：「耶穌被形容為一個心靈純潔而完善的人；他的人格和工作的中心便是上帝的愛。」¹⁵十九世紀的自

11. 同上，頁45。

12. 同上，頁234-235。

13. 趙紫宸著。燕京研究院編，《趙紫宸文集第一卷》，頁459。

14. 參葉爾曼（Bart D. Ehrman）著，陳淑娟譯，《耶穌：天啟的末日先知》（台北：商周出版社，2002）。

15. 古愛華著，鄧肇明譯，《趙紫宸的神學思想》，頁210。關於趙紫宸比較早期的神學思想，可參劉錦昌，〈趙紫宸的前期神學思想初探〉，載《台灣神學論刊》17（1995），頁55-77。

由派神學，在二十世紀受到以巴特為首的新正統派神學（Neo-Orthodox Theology）嚴厲的挑戰。簡而言之，自由派神學傾向減弱耶穌基督的信仰意含，強調耶穌基督的道德意含；而反對自由派的新正統派神學則強調耶穌基督的信仰意含過於其道德意含。趙紫宸的基督論，較早時帶有自由派神學色彩，後來轉而傾向新正統派神學。

2. 保守的保羅傳

不過，寫作《耶穌傳》的時期或許也同時是醞釀轉變的時期。林榮洪認為一九三二年趙紫宸前往英國留學一年，可能就是趙紫宸與新正統派神學以及巴特神學接觸的開始。¹⁶不論林榮洪的觀點是否對其醞釀時期估計過早，至少一九三九年的《巴德的宗教思想》已經是趙紫宸與巴特神學對話的成果。古愛華的看法則比較和緩，認為趙紫宸對巴特唯獨恩典主張的認同，是在一九三七年中日戰爭開始之後發展的。¹⁷這場戰爭對趙紫宸的影響，有如第一次世界大戰對巴特的影響，使他們在經歷了人性的陰暗面之後，強調上帝的超越性與人對拯救的需要。況且，這場戰爭不只發生在周遭的大環境，而且延續到一九四一年趙紫宸下監被囚半年，可想這對其神學思想造成重大的衝擊。比較可以確定的是，一九四七年完稿的《繫獄記》記載了他對一九四一年至一九四二年被日軍監禁一百九十三日期間的回憶，¹⁸從中可以看出他神學思想的重大轉折確實發生在這段時期。

被監禁之後的趙紫宸在一九四四年寫成《聖保羅

16. 林榮洪，《曲高和寡》，頁214。

17. 古愛華著，鄧肇明譯，《趙紫宸的神學思想》，頁230-231。

18. 趙紫宸，《繫獄記》（香港：基督教文藝出版社，1969），頁91-92。

傳》：他那時的信仰體驗與神學見解，與一九三五年完成《耶穌傳》時已有很大的不同。一九四一年下獄之後，他用了三年苦讀深思，凝聚成新的見解，並自稱：

南冠半載，勝於力學十冬，讀書千日；有如身歷幽冥。較諸前昔，信仰為深，人或謂我守舊，我自覺更新了。我深信耶穌是教主，是基督，是永生上帝的獨生子。我亦深信聖保羅的經歷，為確有實際的宗教現實，聖保羅的福音為獨一無二的真理；聖保羅的基督論，以及教法論，宇宙論，道德論，歷史論，都是不可泯滅不能泯滅的大道。¹⁹

從其中對於耶穌基督的信仰告白可知，趙紫宸已經不僅僅把他視為一位道德卓越者。改變關鍵在於對信仰的親身體悟，如其所言：「聖保羅創發聖教的解釋，我曾略得其中的經驗，神與俱遊，亦認為已成的事實。」²⁰這些改變，成為《聖保羅傳》與《耶穌傳》不同的主要背景；後者「純係文藝的寫作，一任想象的轉移，行文施墨，全無羈束」，而前者「純以學術研究，歷史事實為指歸，希望是一冊歷史書，不是一部藝術書。」²¹

3. 回歸新正統

在《聖保羅傳》之後四年出版的《神學四講》已有濃厚巴特神學色彩，它一開頭就指出：「近代的神學中有些學派昧於宗教的性質，既要講宗教，復要搜集合於

19. 趙紫宸，《聖保羅傳》（上海：青年協會書局，1948），頁13。

20. 同上，頁13。

21. 同上，頁12-13。

科學的題材；所以在各種宗教裏找尋公有的基本事實，在人類的宗教經驗裏追求宗教的實體，所索得的是人文，而不是啟示。」²²趙紫宸極力批判近代神學過分偏重宗教經驗而忽略上帝啟示，又說：「人文是不能替代宗教的；宗教之所以為宗教，原是因人不能自力出罪惡；得成全，需要超乎人生、超乎自然的上帝來救度；所以需要啟示，需要救主。」²³以宗教經驗不過出於人文，而啟示卻是來自上帝，人無法自救，而需要拯救，這都是非常典型的巴特思想，也就是反對自由派神學的新正統派神學主軸。從趙紫宸對「啟示」的尊崇，特別可以看到巴特的影響：「啟示就是上帝對人所說的恩言。……上帝的啟示必須從上帝來，不能從別處來。……啟示來到即是上帝從無所之所，無處之處的來到，是上帝親自所說的話，人必須聽，必須信，必須從；不聽不信不從，人便不得任何的真實，淪於空虛；至於死亡。」²⁴巴特認為，上帝對人最大的啟示就在於耶穌基督，而重視啟示的神學自然會轉向對基督論的重視。

三、同一的救法

比較成熟時期的趙紫宸在基督論方面一個重大的貢獻，就是提出了「同一論」來說明耶穌基督的救法。

1. 成旨與同一

趙紫宸於一九四三年完成的《基督教進解》，自稱落筆有如神助：「平生操翰之速，《耶穌傳》而外，蓋

22. 趙紫宸，《神學四講》（香港：基督教輔僑出版社，1955），頁2。

23. 同上，頁2。

24. 同上，頁36-37。

未有甚於此篇者也。」²⁵這是一本具有系統神學雛型而闡明基督教教義之作。《基督教進解》並未使用「同一論」一語；而是用了「成旨論」，不過記載一九四一年至一九四二年這一時期的《繫獄記》直到一九四七年才完稿，其中卻用了「同一論」。林榮洪推測說，這很可能是把四十年代後期的思想寫入了一九四二年的獄中經驗裏。²⁶「成旨」究竟何意？應當是指主禱文裏的「爾旨得成」，但是成全上帝旨意並未明白說出救法到底如何實現，實不如「同一」比較明白地指出與耶穌基督走同一道路。

《基督教進解》論及耶穌基督的死的意義時，趙紫宸幾乎批判所有傳統的神學觀點：以向魔鬼贖回人；滿足與解忿上帝對罪惡的恨惡；代替人的罪惡；成全上帝的公義與愛；呈現道德榜樣感化眾人。²⁷趙紫宸自己則論述五種耶穌以死成全救法的意義：上帝之愛全然啟示，德化萬民歸向上帝、制勝罪惡絕不妥協、戰勝死亡復活得生、完全見證成聖之路，自認為可以把五種意義合為一論而不須命名；若非得命名，則可稱為「成旨論」。²⁸在此趙紫宸並未進一步梳理這五種意義如何統合，只是單單強調可以合為一論，有過分簡化之嫌，並且未說明這五種意義與傳統的神學觀點有何異同。不過，在此階段他十分強調得救的源頭完全在於上帝：「人類的救法，只有由上帝自動，以上臨下，藉道成肉身的啟示，而垂賜的天恩。人類自治的統治之中，必須有一個超統治的統治，為其真生命。」²⁹

25. 趙紫宸，《基督教進解》，頁10。

26. 林榮洪：《曲高和寡》，頁261。

27. 趙紫宸：《基督教進解》，頁179-181。

28. 同上，頁181-183。

29. 同上，頁237。

事實上，《基督教進解》雖未使用「同一論」一語，「同一」的思想卻已出現在書中，比如：「參與耶穌基督，與他在一切之中有同一，是我們戰戰兢兢作成求救之工的經程。」³⁰其實，比完成《基督教進解》早三年，就是一九四〇年趙紫宸在金陵神學院的演講裏，雖也未使用「同一論」一語，但已有「同一」的想法：「你若與耶穌同走一條路，抱定犧牲救世的精神，與耶穌一步一趨，你工作開始之日，就是得救開始之日，路程終了之日，即是得救完成之日。」³¹比較正式的同論神學論述出現在他一九四八年完成的《神學四講》，趙紫宸說：「人的得救是由於耶穌基督的與人同一，也由於人與耶穌基督的同一，而見到實際，得到實效的。我們無以名這種解釋，即名之曰同一論。」³²在《繫獄記》裏，趙紫宸清楚地回顧自己基督論思想的轉變：

我默默地想耶穌基督的死：如何做成了拯救人間的救法。在我思想裏湧起了《聖經》上的話：從前我服膺人格論的哲學，以為耶穌的死表示了上帝的愛；告訴我們罪惡的醜惡，竟把耶穌釘死了。一切贖罪的論證，無非是神學家的曲解。在監獄裏，我再也不敢自傲，要想想《聖經》怎樣說。³³

趙紫宸重新思考之後，所得的見解稱為「同一論」，因為「不是他可以代替我們死，代替我們受刑罰，乃是他

30. 同上，頁185。

31. 趙紫宸，《趙紫宸博士演講錄》，載邵玉銘編，《二十世紀中國基督教問題》（台北：正中書局，1980），頁115。

32. 趙紫宸，《神學四講》，頁64。

33. 趙紫宸，《繫獄記》，頁43。

在前頭開路，我們在後頭跟着走，一直走入永生。他所行的，我們也必要行，因此我們在死裏與他聯合為一，在生裏也與他聯合為一。」³⁴又說：「他開道路，給能力，住在我們生活裏，與我們同行。這就是他用他的死所作成的救法。我得這個見解，就名我所得的救法的理解為同一論。」³⁵

雖然耶穌基督與人走同樣的路，但是趙紫宸仍然強調二者的不同：「基督與我們不同之處是他沒有罪，而我們有罪，他自己用不着救法，而我們需要一個救法。他來是要為我們做成這個救法。」³⁶這基本不同在於，人需要救法，而耶穌基督不需要救法，卻是成全救法，這也是有罪者與無罪者的分別。基於這個論點，趙紫宸極力主張，耶穌基督只提供救法，但不代替人走得救之路，儘管耶穌基督為人開路，並且一路與人同行又給予能力，不過人必須自己走上得救之路。

基督能，我們不能，基督無罪，我們有罪；但是他不代替我們做我們自己必須做的，他只是因着我們的信仰，給我們權能，住在我們心中，使我們能跟從他，走他所開關的道路。他開道路，給能力；住在我們生活裏，與我們同行。這就是他用他的死所作成的救法。³⁷

2. 反對「代替論」

至於甚麼是趙紫宸所反對的「代替論」，他在《基

34. 同上，頁 44。

35. 同上，頁 45。

36. 同上，頁 44。

37. 同上，頁 45。

《基督教進解》的說明如下：「聖子在十字架上，與罪人易位而居，擔負罪惡，身任極刑，使該死罪人的死刑，成為聖子的死刑，更使聖子的善德，成為罪人的善德，以見罪惡不能倖免於刑罰的必死性與夫上帝法律的無貸性。」³⁸在一九四〇年金陵神學院的演講裏，趙紫宸以更加平白的語言反對代替論說：「人犯了罪是該死的，但耶穌死在十字架上，甘心代替人死，人就得了救。這種他吃了飯我得飽，他講衛生我得健康，他死了我得不死，是最令人難懂的道理。品格是要自己建立的，自己努力造成的。否則就沒有價值。」³⁹

在此演講當中，雖然趙紫宸並未提出同一論，但處在摸索成形的階段，他說：「我有一個未成熟、未組織成功的理論，就是耶穌的死；有一天我們可以與他交換地位。交換地位有一個條件，就是因他的刑罰，我們得平安；因他的鞭傷我們得醫治。品格上的事雖不能代替，但其他的事有許多是可以代替的。」⁴⁰可見當時他並不全面排斥「代替」，只不過非常堅持「品格上的事不能代替」。在演講關於耶穌基督救法的總結時，他說：「你若與耶穌同走一條路，抱定犧牲救世的精神，與耶穌一步一趨，你工作開始之日，就是得救開始之日，路程終了之日，即是得救完成之日。」⁴¹

反對「代替論」的趙紫宸，用了一種非常獨特的角度來了解「代替」：

他（耶穌基督）所代替的，不在於為我成為罪

38. 趙紫宸：《基督教進解》，頁179。

39. 趙紫宸，〈趙紫宸博士演講錄〉，頁114。

40. 同上，頁115。

41. 同上。

人，不在乎擔當我們的刑罰。他為我們成了咒詛，受了苦難；他是進入這罪惡世界的苦難，踰在罪惡的脖子上，將罪惡的頭扭斷了。他因此被罪惡所傷；從死裏開了生命之門。他為我們成了救法，開闢了道路；代替我們做了我們決不能自力作成的事工。⁴²

對趙紫宸而言，「代替」並非耶穌基督代替我們的經歷，而是「代替我們做了我們決不能自力作成的事工」，然而人仍然必須親身經歷這事工。

從《聖經》角度而言，趙紫宸認為，「『代替』」二字，在《聖經》中，應是耶穌代替罪人開啟罪人不能自開的解救之門，並不是聖愚易位、善惡相替的意思。⁴³重點在於究竟如何詮釋《彼得前書》三章 18 節：「因基督也曾一次為罪受苦，就是義的代替不義的，為要引我們到上帝面前。」趙紫宸認為，「耶穌基督不能代替我們作罪人，也不能代替我們建立我們的德行。罪人是我們作的，善人也是我們自己作的。」⁴⁴至此「代替」必須加以重新詮釋；他說：「『代替』是『為我們』成就的意思；祂『為我們』開了打倒罪惡、揭穿死亡的路。」⁴⁵

3. 神人分際

趙紫宸既強調人我分際，也強調神人分際，他認為人人的道路，必須自己承擔，自己負責，不能由他人代勞。耶穌基督所代替人的，是在於代替人找到出路，代替人成就出路，然而人還是必須親身經歷才能明白。主

42. 趙紫宸，《繫獄記》，頁 58。

43. 趙紫宸，《基督教進解》，頁 180。

44. 趙紫宸，《神學四講》，頁 60。

45. 同上，頁 60-61。

張同一論帶來一個問題，就是拯救究竟是由上帝成就，或者由人成就？亦即在拯救的事上，上帝作了多少？而人又作了多少？這樣的問題既指向宗教與道德的界限何在，也指向人在得救的事上有多少主動，又有多少被動。

宗教或道德

主張「同一」而反對「代替」，這關係到宗教與道德的分際，「道德不講代替，或者宗教不能不講代替。」⁴⁶由於「宗教不離開道德而成全道德」，「所以即從宗教方面來說，耶穌仍不能代替我們作罪人，受刑罰」，然而「宗教乃超乎道德，成全道德，所以從宗教方面說。耶穌的生與死。果然有代替我們作成了救拔的意義。」⁴⁷既然不能不講「代替」，而又不從「代替作罪人」角度理解，就只能把「代替」往「同行」方面詮釋，可見同一論有其邏輯上的必然，如他所說：「我恍然有悟，深覺從經驗上看，耶穌的靈在奧妙中與我們同在，與我們同行，因同在同行而使我們有力量擔起道德的責任來。」⁴⁸

趙紫宸這些成熟時期的想法，與他對道德和宗教二者分際的認知有密切關連，他已從強調道德的徹底人文立場，轉向主張不能與神聖源頭脫節的宗教信仰立場，他告白說：「我深覺從前我服從科學態度，理性主義而執持的宗教，實在只是借宗教的名行道德的事，兩端俱脫了空，不是真理。宗教不是道德式的生活，乃是人因信接受基督，與上帝復和，而有的真的解放與自由。」⁴⁹既然道德非常重要，而宗教又不是道德式生活，需要的

46. 趙紫宸，《繫獄記》，頁 58。

47. 同上。

48. 同上，頁 59。

49. 同上。

是一種以宗教為基礎的道德，在宗教與道德的張力當中，同一論在理論上可以調和二者之間的衝突。

主動或被動

主張同一論面對一個困難：就是人經歷拯救究竟是主動投入，還是只能被動接受。一方面，若是強調「耶穌基督不能代替我們作罪人，也不能代替我們建立我們的德行」⁵⁰，那麼人就必須全然主動，並且為自己的得救負責。另一方面，若是強調「耶穌代替罪人開啟罪人不能自開的解救之門」⁵¹，那麼人就對自己的得救無能為力。於是趙紫宸的神學論述走到了兼具主動與被動的矛盾地帶，他在此矛盾中呈現對於信仰兼有主動與被動層面的智慧理解說：「主動是我們努力去仰賴，被動是在這種行為中，上帝在我們裏面為我們發生信仰。我們是作，也是不作，是作而不作，不作而作。這不是道德上的看法，這乃是宗教上的奧秘。」⁵²宗教信仰的奧秘，就是人主動地信仰上帝而被動地讓上帝在人身上動工，也是人被動地仰賴上帝而讓上帝主動地做工在人身上。這是主動而被動，也是被動而主動。

成的工夫，另一方面，又是上帝在人心裏運行的結果。他如此詮釋：「我們作，也是上帝作；也是上帝在基督裏作；所以我們必須自己作，也不能自己作；必須自己作，也必是上帝由基督在我們裏面代替我們作。」⁵³

因此，趙紫宸自稱明白了保羅在《加拉太書》二章 20 節所說的，「我已經與基督同釘十字架，現在活着的

50. 趙紫宸，《神學四講》，頁 60。

51. 趙紫宸，《基督教進解》，頁 180。

52. 趙紫宸，《神學四講》，頁 62。

53. 趙紫宸，《繫獄記》，頁 59。

不再是我，乃是基督在我裏面活着」，並且宣稱：「這一番的思考，似乎給了我的同一論一個有力的論證。」⁵⁴ 如此一來，趙紫宸給「同一論」加上另外一層意義的理解，不只是耶穌基督與人走同樣的路，而且是耶穌基督在人裏面走這一條道路，這必須是由信仰體驗來印證的。相對於此，早期的趙紫宸在一九二五年寫成的《基督教哲學》的〈救法論〉裏說：「他（耶穌）的法子是他如何做，你也如何做就是了。」⁵⁵那時，他主張人靠自己走這一條道路，而後來才發展成耶穌基督在人裏面走這一條道路。

四、以倫理道德為念的基督教

趙紫宸非常強調，基督教信仰核心在於耶穌基督，「基督教的本身即是基督；所以論基督教，即是解釋基督。」⁵⁶基督教不是經典、組織或神學，「基督教的本身只是耶穌基督。有基督，即全有；無基督，即全無。」⁵⁷既然基督教信仰核心在於耶穌基督，趙紫宸採用同一論的觀點解釋耶穌基督的救法，不只呈現出以倫理道德為念的基督論，也呈現出以倫理道德為念的基督教。以下從比較廣闊的神學角度觀察由趙紫宸同一論出發所見的相關神學觀點。

1. 耶穌基督的人格

儘管趙紫宸認為，宗教是生活而不易有定義，他還

54. 同上，頁 59。

55. 趙紫宸，〈基督教哲學〉，載氏著，燕京研究院編，《趙紫宸文集第一卷》，頁 136。另一處，他說：「耶穌的救法，一點一橫都是教人自己發心，努力直前，在上帝愛的生命裏作自救的事功。」（同上，頁 140。）

56. 趙紫宸，《基督教進解》，頁 97。

57. 同上，頁 119。

是給基督教下了一個定義說：「基督教是憑上帝在耶穌的生活裏所顯示的『愛』與『愛的永生』而實行的生活。基督教，換一句話說，是『上帝與人同居同行的倫理生活』。」⁵⁸趙紫宸所認識的基督教是重視倫理道德的宗教信仰，亦即主張信仰就是生活，而耶穌基督的人格是最重要的內涵。「基督教的教法不是法子，乃是生活，乃是耶穌基督的人格，生活在人心裏、在社會裏。耶穌說：『我是道路』我自己就是法子。除卻得到我，人得不到道路、得不到教法。」⁵⁹因此，趙紫宸批判神學家往往把耶穌基督的教法，弄得支離破碎；或者單單集中在耶穌基督的死而已，「其實耶穌整全的人格，全部的教訓與事功，方是我們人類的救法。」⁶⁰

趙紫宸重視基督教的倫理意含，可以歸因於他早期對「人格」概念的重視，他以為上帝是人格，這意味着上帝是與人相通的，是人可以理解的。⁶¹「從他（趙紫宸）到一九二七年為止所寫的文章看來，脈絡化的起點是人格的改變，從而達致社會的改變。」⁶²古愛華因而批判這段時期的趙紫宸：「他的耶穌因此變為孔子的俘虜」。⁶³林榮洪也認為，趙紫宸從早期就非常重視耶穌的人格，這很早就反映在他於一九二〇年發表的〈對於信經的我見〉：「信經內完全沒有論到耶穌的人格，『似乎遺卻本根』，因為基督教的中心，就是耶穌的人格。若不提這項，『在目今宗教道德運動興盛的時候，如何能夠邀

58. 同上，頁 82。

59. 同上，頁 139。

60. 同上，頁 139。

61. 古愛華著，鄧肇明譯，《趙紫宸的神學思想》，頁 139-147。

62. 同上，頁 183。

63. 同上，頁 184。

人深信呢？」⁶⁴

由此觀之，上帝的人格正是藉由耶穌基督完善的人格彰顯出來，因此趙紫宸早期對耶穌基督人性的興趣超過其神性，以耶穌基督為完人的模範，他的「人性就是神性，耶穌在他為人的本質中，清楚顯露出上帝的本質。」⁶⁵從這樣的理解發展出來的拯救論，也是充滿倫理道德色彩的，所追求的是與歷世歷代聖賢一起「與耶穌一塊做耶穌」，⁶⁶循此線索不難理解在成熟時期終於發展出同一論。

2. 神性與人性

成熟時期的趙紫宸基督論，雖然回歸保守，卻仍然帶有自由神學色彩。在《基督教進解》裏趙紫宸仍然嘗試使用啟發自由神學的施萊爾馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834）觀點，以「上帝意識」來解釋耶穌基督的獨特性，⁶⁷這是一種在耶穌基督的神性與人性之間比較偏重其人性的主張。「耶穌與上帝之間的交感通一，沒有須臾的隔斷。因此在耶穌的生活裏絕無一毫的塵染、一點的罪愆。這是耶穌上帝意識最明確的顯示。上帝無惡，耶穌也無惡。」⁶⁸這種觀點認為耶穌基督的神性是基於其人性具有絕對的上帝意識，強調的是「人而神」、「下而上」的基督論。

然而，趙紫宸在稍後《神學四講》裏呈現的基督的身份，則回歸了傳統主張「神而人」、「上而下」的基督論：

64. 林榮洪：《曲高和寡》，頁 58。

65. 古愛華著，鄧肇明譯：《趙紫宸的神學思想》，頁 162。

66. 趙紫宸：〈耶穌的人生哲學〉，載氏著，燕京研究院編：《趙紫宸文集第一卷》，頁 331。

67. 參趙紫宸：《基督教進解》，頁 122-134。

68. 同上，頁 131。

「成身的基督完全是人，但亦完全是神，是上帝。」⁶⁹上帝成身，亦即道成肉身，是為了人的犯罪背逆，因而施行再造工程，「人有罪惡，不能自救，唯有上帝成身才能拯拔他從罪惡裏出來。」⁷⁰既然主張道成肉身，就是主張神性進入人性，「人的本性與神的本性，在耶穌基督裏合而為一，有統一性，無離貳的狀態。」⁷¹

基督教神學的一個難題是，如何調和上帝的「超越性」（transcendence）與「臨在性」（immanence，或譯內在性），因為上帝既超越於他所創造的萬物之上，又臨在於他所創造的萬物之中。趙紫宸以「道成肉身」來結合對上帝的超越性（道）與臨在性（肉身）的認識，因為「基督教又是基督；基督是超越的上帝，進入人身，在人的生活中所有的啟示。基督教是『以馬內利』是上帝與人同在。」⁷²

上帝既是超越性又是臨在性的源頭，「因為上帝是人格的靈；超越而又內在，我們就有兩個世界：一個暫時的，屬乎地的；一個永恆的，超乎一切而屬乎天的。」⁷³耶穌基督的道成肉身，聯結了這兩個世界，並且以屬天的世界提升了屬地的世界，「耶穌不抱着他世界主義，也不抱着今世界主義；乃是道成肉身，抱着由『他世界』進入『今世界』的主義的；乃是要用超脫世界的力量與精神，做入世度世、創世成世的事工。」⁷⁴

69. 趙紫宸，《神學四講》，頁33。在趙紫宸一九三五年完成的《耶穌傳》與一九四一年出版的《耶穌小傳》（上海：青年協會書局，1941）裏，都迴避道成肉身的教義，而注重歷史的耶穌，然而《神學四講》卻有截然不同的觀點。

70. 趙紫宸，《神學四講》，頁55。

71. 同上，頁34。

72. 趙紫宸，《基督教進解》，頁84。

73. 同上，頁109。

74. 同上。

進一步而言，當趙紫宸說明上帝拯救的必要時，強調上帝創造了自由的人，而人犯罪背逆，因此需要再一次的創造，以進入這個有道德缺陷的世界。這不但是在說明人犯罪之後上帝的對策，也是在解釋上帝的超越性與臨在性之相互補足：「上帝超越，正所以要貫注要內在；受造的世界人類的缺陷，正是要上帝親自來填滿，來補足，來救濟。創世論要成於成身論；成身論要補充創世論。」⁷⁵

由此觀之，「道成肉身」實處於神學的核心樞紐位置，實現了上帝的超越性與臨在性的相互補足，如他所說：「耶穌基督乃跨立於兩個世界，又超又在。」⁷⁶因此，可以理解為何趙紫宸給予「道成肉身」如此高的神學評估。

成身之中，包蘊着創世之始，末世之終；標準的建立；審判的宣佈，無絲毫的虧闕，無涓滴的遺漏。過去在其中，現在在其中，將來在其中；宇宙的所以在其中，歷史的歸結在其中；人類的究竟在其中，一切的一切，都在其中。⁷⁷

整體觀之，耶穌基督的人性與神性充分交織，這在同一論裏成為了得救的最高典範，不只是耶穌基督與人走同樣的路，而且是耶穌基督在人裏面走這一條道路，甚至這也是「道成肉身」的一個具體應用。

75. 趙紫宸，《神學四講》，頁23。

76. 同上，頁40。

77. 同上，頁39。

3. 從個人到團體

「在趙紫宸的思想中，個人的得救與社會的得救是不能分割的，上帝的國是一個地上的理想社會，是一群獲得改造的人組織而成的精神團契。」⁷⁸趙紫宸認為，耶穌基督救法是以耶穌基督為榜樣，從內在人心到外在制度，從個人到社會。「基督教是基督；除卻基督，沒有基督教。耶穌是要來改革人心，使人迎接上帝到他們的心裏，到他們的社會裏；由此而使人類成為新人類，社會成為地上的天國。新人就是基督，教會就是基督，天國依舊是基督。耶穌為人類成全救法。」⁷⁹

「社會福音」這個名詞沒有在趙氏早期的作品中出現過。然而，以事論事，他卻是贊成社會福音的：「傳福音必須理解為對中國社會制度的基督教化，總之是根據基督教來重建中國社會」。他的目的在於全面改變社會的結構；並認為要建立一個基督教的社會制度，是大有可能的事。⁸⁰

只是趙紫宸的社會福音理想，並非從外在制度入手，「他認為社會倫理的實現，有賴於其對個人是否適用。個人在社會產生作用之前，必須首先有一種新的精神，新的知識。」⁸¹簡而言之，趙紫宸主張從個人更新到團體更新，從團體更新到社會更新。

因此，趙紫宸非常重視基督徒的人格，而耶穌的人

78. 林榮洪，《曲高和寡》，頁175。

79. 趙紫宸，《基督教進解》，頁139。

80. 古愛華著，鄧肇明譯。《趙紫宸的神學思想》，頁70-71。

81. 同上，頁72。參陳廣培，〈從趙紫宸的歷史神學看其政教關係模式〉，載《中宣文集》3（2003），頁61-79；吳利明，《基督教與中國社會變遷》（香港：基督教文藝出版社，1981），頁8-22。

格是理想社會的個人人格典範，「耶穌的意義，最重要的是他的人格。要用他的靈來塑造社會，就非要用他的靈澆鑄所有的人不可。」⁸²既然是從耶穌基督到眾人，從個人到團體，同一論就兼顧了個人與團體。不只是耶穌基督與個人走同樣的路，而且是耶穌基督與團體走同樣的路；不只是耶穌基督在個人裏面同走這一條道路，而且是耶穌基督在團體當中同走這一條道路。

4. 以倫理道德為念的基督教

趙紫宸始終非常重視倫理道德，但在一九四一年的監牢經歷之後，開始明顯地強調宗教信仰對倫理道德的影響。在一九四八年二月完成的《基督教的倫理》裏，趙紫宸認為基督教倫理是在「講一個人人生與社會的根本」，而其「根本」，亦即其「所與」，「就是上帝自己」。⁸³而在一九四八年五月完成的《神學四講》裏，他也認為：「基督教的倫理學是建立在上帝在耶穌基督的啟示之上的，啟示因此是基督教道德的根源與基礎。」⁸⁴

趙紫宸在《基督教的倫理》裏表現出對儒佛的同情，認為二者與基督教相同「都以為天性或人心是道德的基礎」，而不同之處在於，「儒家可以說『人能弘道』，基督教不能如此說，只可以說，人本可弘道，但因罪愆而失此功能，不能復自弘道，須有一個教法，一個由超越的上帝所賜的力量。」⁸⁵「弘道」固然是道德，而「人能弘道」則是強調出於自力的道德，「天助人弘道」才是立基於宗教信仰的道德。「事實是人應當有道德，又

82. 古愛華著，鄧肇明譯，《趙紫宸的神學思想》，頁74。

83. 趙紫宸，《基督教的倫理》（上海：青年協會書局，1948），頁3。

84. 趙紫宸，《神學四講》，頁72。

85. 趙紫宸，《基督教的倫理》，頁5。

是人自力不能有道德」，「人要實行倫理，有所不能，則得助而能。」⁸⁶

倫理學以宇宙論為根基，而基督教倫理的宇宙論根基就是基督教神學，「所以基督教倫理，必以神學為其背景。基督教神學的中心是耶穌基督，耶穌基督是聖愛的上帝，將自己完全捨與，到人間來，道成肉身，住在耶穌基督之內，用言行以及十字架上的捨身救世為充分豐足的啟示。」⁸⁷基督教倫理以基督教神學為基礎，而基督教神學以耶穌基督為中心，而耶穌基督的一生以「道成肉身」與「捨身救世」為焦點。

然而耶穌基督的「道成肉身」與「捨身救世」不只超越人性的極限，甚至超越一般倫理道德，特別是帶有計算與交換色彩的倫理道德。趙紫宸認為，基督教倫理獨特之處，「就是基督教不講本分，只講盡本分而超本分。」⁸⁸只講「本分」的倫理，有如律法的倫理，而基督徒卻不是受律法要求行事，乃是「盡力服事人服事上帝」，並且超出本分的要求諸如轉左臉、給外衣、走二里。⁸⁹趙紫宸獨具慧眼，看出關鍵在於「基督教的倫理是不算計的倫理」，不論彼此相愛，或者捨己犧牲，都是不以算計為基礎的倫理。⁹⁰「基督教的道德，再進一層說，是上帝完全的捨與所啟示的，是一個不計算的生活與行為。」⁹¹趙紫宸使用「不計算」來形容基督教道德，恰好與後現代思想家德里達的倫理觀不謀而合，⁹²甚至是有先見之明。

86. 同上，頁 14。

87. 同上，頁 11-12。

88. 同上，頁 23。

89. 同上，頁 23-25。

90. 同上，頁 24。

91. 趙紫宸，《神學四講》，頁 76。

92. 參 John D. Caputo，《反倫理學》(Against Ethics; Bloomington, IN: Indiana

整體觀之，趙紫宸多方強調宗教信仰對倫理道德的影響，符合了他採用同一論觀點解釋耶穌基督的教法，不只呈現出以倫理道德為念的基督論，更是呈現出以倫理道德為念的基督教。

五、宗教人或道德人？

基督教信仰是相信彌賽亞的宗教信仰，相信耶穌就是彌賽亞。基督教（Christianity）與基督（Christ）自然關係密切，而彌賽亞（Messiah）出自希伯來語，意指「被油膏抹者」，以油膏抹是設立差遣的禮儀，彌賽亞特指上帝親自設立差遣的那一位，在此意義就是「救主」，其希臘文翻譯就是「基督」。耶穌是名字；基督是頭銜，當稱呼耶穌基督時，就是指耶穌為彌賽亞。

按照歷史而言，耶穌基督是一位第一世紀的猶太人，⁹³生活在一個被羅馬帝國殖民統治而失去尊嚴與自由，同時充滿對於末世即將臨到的狂熱，期盼彌賽亞（基督）出現的巴勒斯坦。他三十歲開始出來傳道，宣揚上帝即將介入這個亂世，終結現今的世代而開啟全新的世代，呼籲大家遵照上帝旨意悔改，相信福音；後來被猶太敵對者連同羅馬政府以政治理由釘十字架處死。他的跟隨者一度四散，但卻在他死後短短期間聚集起來，他們根據生動活潑的親身體驗，見證耶穌基督死後第三天已經復活了，確實相信耶穌就是彌賽亞（基督），並且不顧性命四處宣揚耶穌基督的福音。

關鍵問題在於信仰耶穌基督究竟是甚麼意思？究竟是以耶穌基督為完人的典範，成為信仰者效法的對象；

University Press, 1993)。

93. 出生年確定不是公元元年，學者仍在爭論中。

或者以耶穌基督為神聖的彰顯，為信仰者信靠的對象。前者指向帶有宗教色彩的道德，而後者卻指向帶有道德色彩的宗教。信仰關切的是人與上帝的關係，而道德關切的是人的倫理道德情操，凡宗教信仰都有其倫理道德實踐，而許多倫理道德有其宗教信仰源頭，也因此純粹的宗教信仰與純粹的倫理道德兩極之間有其交集，大部分的人都在這兩極之間。這意味着凡宗教人必定有其道德人身份的層面，而許多道德人具有宗教情懷而兼有宗教人身份者。重要關鍵在於，究竟其宗教人成分為主或者道德人身份為主呢？

1. 代替與否

基督教信仰的「代贖」(atonement)並非源自西方教會重視法律思考的拉丁文化背景，而是起源於希伯來文化的獻祭傳統，藉由祭物的犧牲，人的罪得以替代性地被救贖，這樣的概念背《新約聖經》的《希伯來書》應用耶穌基督身上，以耶穌基督為獻祭的大祭司，向上帝獻上自己作為祭物，成就永恆的祭而成為永恆的救贖，這樣的救贖與恩典概念是連在一起的，這是不用付出代價之白白的恩典。對於中國文化而言，恩典概念是很難理解的，「一人做事一人當」，「各人造業各人擔」，如趙紫宸就無法接受「代贖」說：「『代替』二字，在《聖經》中，應是耶穌代替罪人開啟罪人不能自開的解救之門，並不是聖愚易位、善惡相替的意思。」⁹⁴

根據《舊約》的獻祭傳統以及《新約》的《希伯來書》，彌賽亞所做的正是「聖愚易位，善惡相替」，《以

94. 趙紫宸，《基督教進解》，頁180。

賽亞書》裏的〈耶和華的僕人之歌〉，甚至以耶和華的僕人描述彌賽亞形像：

我的僕人行事必有智慧（或譯：行事通達），必被高舉上升，且成為至高。許多人因他（原文是你）驚奇；他的面貌比別人憔悴；他的形容比世人枯槁。這樣，他必洗淨（或譯：鼓動）許多國民；君王要向他閉口。因所未曾傳與他們的，他們必看見；未曾聽見的，他們要明白。我們所傳的（或譯：所傳與我們的）有誰信呢？耶和華的膀臂向誰顯露呢？他在耶和華面前生長如嫩芽，像根出於乾地。他無佳形美容；我們看見他的時候，也無美貌使我們羨慕他。他被藐視，被人厭棄；多受痛苦，常經憂患。他被藐視，好像被人掩面不看的一樣；我們也不尊重他。他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦；我們卻以為他受責罰，被上帝擊打苦待了。哪知他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷。因他受的刑罰，我們得平安；因他受的鞭傷，我們得醫治。我們都如羊走迷；各人偏行己路；耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。他被欺壓，在受苦的時候卻不開口（或譯：他受欺壓，卻自卑不開口）；他像羊羔被牽到宰殺之地，又像羊在剪毛的人手下無聲，他也是這樣不開口。因受欺壓和審判，他被奪去，至於他同世的人，誰想他受鞭打、從活人之地被剪除，是因我百姓的罪過呢？他雖然未行強暴，口中也沒有詭詐，人還使他與惡人同埋；誰知死的時候與財主同葬。耶和華卻定意（或譯：喜悅）將他壓傷，使他受痛苦。耶和華以他為贖罪祭（或譯：

他獻本身為贖罪祭)。他必看見後裔，並且延長年日。耶和華所喜悅的事必在他手中亨通。他必看見自己勞苦的功效，便心滿意足。有許多人因認識我的義僕得稱為義；並且他要擔當他們的罪孽。所以，我要使他與位大的同分，與強盛的均分擄物。因為他將命傾倒，以致於死；他也被列在罪犯之中。他卻擔當多人的罪，又為罪犯代求。（賽 52:13-53:12）

從這段經文可以確定的：其一，這位是耶和華上帝的僕人。其二，他是為別人承擔罪孽的代贖者，「他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦；我們卻以為他受責罰，被上帝擊打苦待了。哪知他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷。因他受的刑罰，我們得平安；因他受的鞭傷，我們得醫治。我們都如羊走迷；各人偏行己路；耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。」其三，他是為罪人擔當罪孽、被上帝當作贖罪祭的義人。

「耶穌基督不能代替我們作罪人，也不能代替我們建立我們的德行。罪人是我們作的，善人也是我們自己作的。」⁹⁵趙紫宸這段話分量之重有如下斷言，甚至有如信仰告白說出「上帝所不能」以及「我們所能」。相對於「因為世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀；如今卻蒙上帝的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白地稱義。」（羅 3: 23-24）《聖經》宣告白白的恩典，白白的稱義，只需要白白的領受，罪人是我們作的，善人卻是上帝作的。

至此趙紫宸必須把「代替」徹底重新詮釋說：「『代替』是『為我們』成就的意思；他『為我們』開了打倒

95. 趙紫宸，《神學四講》，頁 60。

罪惡、揭穿死亡的路。」⁹⁶被重新解釋過的「代替」，把宗教改革路德最喜歡強調的「為我們贖罪的恩典」改變成為「為我們開路的引導」，畢竟這一條路還是非得自己親身來走。

然而，趙紫宸的同一論反映了他對倫理道德的念念不忘，儘管他強調宗教信仰應當是倫理道德的基礎，卻一再地從宗教信仰擺向倫理道德。如上所述，他一直無法接受代替概念，認為「這種他吃了飯我得飽，他講衛生我得健康，他死了我得不死，是最令人難懂的道理」，因此終而採用同一概念。既然「道德不講代替，或者宗教不能不講代替」，那麼若是全盤否定代替，就有可能脫離宗教信仰的根而轉向倫理道德。

從趙紫宸的基督論可以看到濃厚的中國文化色彩，處處以倫理道德為念，對倫理道德的關切當仁不讓，諸如「品格上的事不能代替」，「品格是要自己建立的，自己努力造成的。否則就沒有價值。」對於重視倫理道德的趙紫宸而言，「代替」並非耶穌基督代替我們的經歷，而是「代替我們做了我們決不能自力作成的事工」；亦即人們仍然必須親身經歷這事工。即使趙紫宸使用折衷的同一論避開了代替概念，仍然留下一個疑問：終極而言，與耶穌基督同行的人究竟是「道德人」或者是「宗教人」呢？

2. 東西方之間

初代教會的基督論是源自希伯來文化的信仰虔誠，加入了希臘文化的哲學思辨色彩。這一個特色繼續保留

96. 同上，頁 60-61。

在東方教會傳統裏，強調基督的拯救在於人的「神格化」(Deification)；而西方教會則在受到重視法律思考的拉丁文化影響之後，轉而偏好「法庭式」(forensic)思考，「代贖」(atonement)與「補償」(satisfaction)成為基督論的主要概念，因此「代替」(substitution)長期是基督論的思考重點。東方教會重視「神格化」，強調人的改變；而西方教會重視「代贖」，強調上帝的作為。

西方教會基督論的問題癥結在於，最徹底的「代替」概念可能消除人的一切責任，而導致「目無道德」(antinomianism)的傾向，這正是趙紫宸引以為憂的。趙紫宸的同一論不只對於西方教會可能出現的偏差有所調整，當他強調不只是耶穌基督與人走同樣的路，而且是耶穌基督在人裏面走這一條道路時，顯然這樣的人是愈來愈像上帝，這一神學理論有可能往東方教會所重視的「神格化」發展，而成為東西方教會神學傳統對話的一個橋樑。如他所說：「人在信仰中要與耶穌同死同葬同復活同永生，要走耶穌所走的道路。就在信的時候，行的時候，在耶穌基督裏的上帝，即也在我們的生活裏來臨了。」⁹⁷

3. 隨風之落葉

基督教信仰所宣揚的福音，究竟是相信的人得以提升道德修養而成為聖賢，或者相信的人得以被改變而重新塑造呢？基督教信仰的核心在於基督十架，耶穌基督在十架上的受苦犧牲，究竟是成為上帝的愛的典範，或者本身帶有改變人的動力？當以基督十架為愛的榜樣

97. 趙紫宸，《繫獄記》，頁59-60。

時，強調的是道德潛能被激發，而道德修養大大進展；當以基督十架為代替性的犧牲時，強調的是人的罪責被赦免，而人的生命被改變而煥然一新。從落葉隨風的角度來看，顯然傾向後者，因為落葉並非指向道德修養的生命境界層次，而是信仰投入的存在根源層次，如果是道德為主的話，需要的不是割捨放手，而是激勵淬煉。

從宗教人入手，有如隨風之落葉，隨風起舞而舞出風之軌跡，全然忘我唯獨恩典。從道德人入手，有如仍然掛在樹梢的葉子，雖然也是隨風起舞，卻只是圍繞樹枝旋轉反復，仍是自己造業自己擔，仍未能全身投注恩典大海，隨風而去。閱讀趙紫宸的神學思想常常令人感覺十分沉重，這可能與他大起大落百遭浩劫的生平遭遇有關，也可能出於其憂國憂民的憂患意識。但總是讓人覺得多了幾分道貌岸然，而少了幾分天真爛漫；多了幾分莊重肅穆，少了幾分歡喜快樂。他是一個非常誠實而直率的人，只是令人聯想到大義凜然的聖人多過於感謝蒙恩的罪人。

第八章 信仰文化——梅監務

道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。

——《約翰福音》一章 14 節

當信仰有如種子落在文化的土壤裏時，必定成長出信仰與文化結合的成果，藉由文化形式表現其信仰內涵。從落葉隨風的角度來看：隨風之落葉必然在時空中留下風之軌跡而孕育成基督教文化，基督教文化有如落葉隨風所呈現的風之軌跡，然而在基督教歷史仍然年輕之處：已有原本文化之軌跡，落葉隨風帶來一種原有軌跡與風之軌跡混合的軌跡，若是原本文化十分強勢的話，甚至風之軌跡可能被淹沒在原有軌跡裏面，若是期待風之軌跡逐漸地凸顯出來的話：需要歷時長久的整合，亦即信仰與文化的整合。

梅監務 (Campbell Naismith Moody, 1865-1940) 是一位少見的學者宣教師，二十世紀初他曾經來到台灣宣教，於一八九五年第一次來到台灣直到一九二四年因熱病返英為止，前後將近三十年。由於健康與家人的因素，梅監務在台期間，前後四度離開而又返回台灣，其中除了回去英國之外，曾經到新加坡一年、新西蘭五年與日

本一年，¹實際上他在台灣的年日大約有十八年。他原有比一般人更加敏銳的文化觀察力，這四度離開而又返回宣教區的特殊經歷，使他有數度進出東西方世界的難得體驗，能夠比較不同的文化表現，深入思考基督教信仰與文化的問題。²

一、誰更像基督徒？

梅監務具有好學深思的學者訓練，年輕時在格拉斯哥大學（University of Glasgow）取得文學碩士並獲得古典文學與哲學榮譽獎，而後進入自由教會神學院（Free Church College）學習神學，其間曾到德國遊學。³但他又是一位勇於實踐的宣教師，大膽地嘗試露天佈道，甚至不計較外表形象，敲鑼打鼓走上街頭，與他在台時期有交集的蘇格蘭宣教師甘為霖（William Campbell, 1841-1921）說他的衣着與粗食如英國乞丐。⁴梅監務喜歡佈道，只要有機會他就到處去傳福音，幾乎天天前往菜市場佈道，早出晚歸，足跡台灣中部各鄉鎮地區，當時的中部地區共有一千一百個村落，梅監務走過十之八九，參與建造了大約二十間教會。

以一位學者身份盡心竭力地投入第一線的宣教工作，實在非常罕見，可見其學術工作與實踐行動並不脫節。他終身從事學術工作而勤於著作，⁵特別專精初代教

1. 一九〇一年梅監務因病改派新加坡，一九〇二年八月再到台灣。

2. 藉由梅監務對文化的敏銳觀察，可以成為文化研究的重要資源，參陳志忠，《試論二次大戰時期日本的恥感文化及對台灣處境之應用——以潘乃德及梅監務作品為例》，載《台灣神學論刊》，25（2003），頁205-221。

3. 其生平參洪伯祺（Peggie C. Moody），《梅監務：宣教士與學者》（Campbell Moody, Missionary and Scholar）（打字稿），後來整理出版，洪伯祺，《宣教學者梅監務》（台南：教會公報社，2005）。

4. 參黃梓洋，《亞洲文化神學》（高雄：長春藤，1992）。

5. 梅監務主要著作：

1907 《異教徒的心》（*The Heathen Heart*）

1912 《台灣的聖人》（*The Saints of Formosa*）

會史與初代神學思想史，一九二八年以著作《初代信徒的思想》(*The Mind of the Early Converts*)獲得母校格拉斯哥大學頒授榮譽神學博士學位，成為宣教師兼學者的典範。⁶

梅監務在台灣觀察到信仰與文化的落差說：「不只蘇格蘭基督徒，甚至蘇格蘭或英格蘭的非基督徒、未信者，在許多道德與信仰層面，比漢人基督徒還領先。」⁷這段話看來似乎是一種冒犯，呈現出一種西方人的優越感，甚至可能讓人聯想到西方帝國主義，其實他的話其實可以改寫成：「不只蘇格蘭基督徒，甚至蘇格蘭或英格蘭的非基督徒、未信者，在他們身的基督教文化都比漢人基督徒身上的基督教文化還要濃厚。」重點於基督教文化的形成是經年累月而無法速成的，在基督教信仰風行已久的區域，所形成的基督教文化對生長於那個地區所有的人之教化影響很深，以致連非信徒身上的基督教文化都比宣教區信徒身上的基督教文化還要濃厚許多。身為觀察敏銳的學者宣教師，梅監務注意到宣揚基督教信仰不只是信仰的問題，也是文化的問題，因為他

1912 《愛的長征》(*Love's Long Campaign*)

1913 《東與西》(*The East and the West*)

1920 《初代信徒的思想》(*The Mind of the Early Converts*)

1920 《談道集》(白話字) 一九五三年翻譯中文出版。

1921 《古早的教會》(白話字)

1929 《首先的三福音中耶穌的目的》(*The Purpose of Jesus in the First Three Gospels*)

1932 《君王的客人》(*The King's Guests*)

1935 《為我們及在我們中的基督》(*Christ for Us and in Us*)

1938 《教會的孩童》(*The Children of the Church*)

白話字作品部分：請參見《梅監務作品集》(台南：教會公報社，2006)。

6. Campbell N. Moody, 《初代信徒的思想》(*The Mind of the Early Converts*; Hodder & Stoughton, 1920)。

7. Campbell N. Moody, 《異教徒的心》(*The Heathen Heart*; Edinburgh & London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907), 頁 91。

看到許多初代信徒仍然過着非基督教文化的生活，他們尚未能夠在現實生活裏形成與信仰一致的文化。

「一位西方非基督徒比一位漢人基督徒更像基督徒」提出這樣的論題還有出於歷史與文化上的原因：梅監務說：「英格蘭或蘇格蘭最小的聖徒，也比福爾摩沙最大的聖徒還大，因為在我們的背後有黑暗的中世紀，宗教改革的時代，衛斯理（John Wesley, 1703-1791）、懷特菲爾德（George Whitefield, 1714-1770）與查爾默斯（Thomas Chalmers, 1780-1847）的時代，⁸而且最好的尚未來臨。」⁹進一步思考這段話可以理解梅監務的用心，他看到西方基督徒已經跨越了初代教會階段，又經歷了漫長的中世紀、宗教改革、衛斯理大復興以及自由長老教會的更新；而在台灣的基督徒就其文化背景而言，卻仍然處在初代教會的階段而尚無隨後的一切發展。

梅監務主張台灣教會的真實處境十分接近初代教會時期，而不應以在基督教文化長期影響之下的歐洲教會來衡量。「如果有人要了解福爾摩沙漢人或者中國漢人的基督教生活，必須想到的不是二十世紀基督新教的歐洲，而是在尼西亞會議之前的羅馬帝國時期，那裏的基督徒不自覺地像初代教父一般地過日子，或者像在著名的初代教會著作《十二使徒遺訓》裏所看到的那樣。」¹⁰精確而言，在台灣的教會更接近的是西元三百二十五年以前的初代教會，而非二十世紀的歐洲教會。在西元三百二十五年以前的初代教會裏，起源於希伯來文化的基督教信仰正在轉化成希臘文化的面貌，並且在羅馬帝國

8. 查爾默斯是蘇格蘭自由長老教會的創始者，亦即梅監務出身的教會。

9. Moody：《異教徒的心》，頁145。

10. 同上，頁131-132。

下尋找與基督教信仰相容的拉丁文化表現。對於二十世紀初台灣的基督徒而言，來自在歐洲文化裏孕育了將近兩千年的基督教信仰，正在轉化成為漢文化的面貌，並且在尋找與基督教信仰相容的本土文化表現。

從文化價值觀的角度來看，梅監務所要提醒的是，亞洲教會在文化上仍未充分地與基督教信仰整合，需要從信仰觀點對文化價值作深根經營。從學術研究的角度來看，梅監務提出了一種研究方法，如其名著《異教徒的心》（*The Heathen Heart*）前言裏所說：「對我而言，最重要的是初代教會歷史與當代宣教互相參照解讀。」¹¹ 當代宣教事工所建立的教會，有如初代教會歷史上的教會一般，正在逐漸經歷基督教信仰如何進入以前從未接觸福音的文化裏，這是剛剛開始邁向第一步的教會歷史。

二、比較觀察

梅監務在台灣前後將近三十年，其中四度離開而又返回台灣，離開前往地區包括英國、新加坡、新西蘭與日本，這種特殊經歷使他有機會在宣教區文化與母體文化之間作深入的比較觀察，他的看法是否恰當或許見仁見智，但卻是非常坦率而有洞察力。

1. 真實或虛偽

梅監務對於漢人文化中的虛偽成份非常訝異，他說：「當論及言語的誠實時，福爾摩沙與我們國家的差別非常顯著，事實上不只是顯著而已，而且是難以衡量。儘管漢人說謊並不會漫無限制，然而就整體而言，人們

11. 同上，頁7：but for me the chief thing is the light that Early Church History and Modern Missions throw on one another.

對於甚麼是真的既不在意，也不以虛偽為恥。」¹²不誠實並非漢人文化獨有的特質；然而從繁複的社會關係中發展出漢人特有的禮節規範，人人受此規範節制，以致寧可追求合乎禮節的虛偽；而放棄出於真實的誠實；因為失禮是遠比不誠實更加嚴重的。

梅監務看到虛偽的原因主要是為了保持禮貌、擔心得罪人、要討好人、避免言詞爭論等等。漢人總是非常不容易說「不」的，當被請求或指示去做甚麼事時，總是表面欣然地說「好」，然後卻悄悄地走自己的路；當被人責備時，表面上恭順地接受指教，事實上卻我行我素；當有人來借錢時，決不會粗魯地回答說「不」，而是十分委婉地說：「我實在沒有辦法，因為現在身邊沒有現款。」¹³這些曾讓梅監務大大震驚的言行舉止，對於任何一個漢人社會都不過是觸目可見的家常便飯，或者至少是見怪不怪的日常生活小事；即使時至今日，情況並沒有太大的改變。

這樣的觀察印證了荀子觀點的禮節原本出於偽——人為，然而日積月累而積習成常，人為形式取代了真心實意，行禮如儀轉成虛偽做作。在一個龐大的禮節系統裏面，人人都只是作角色扮演，自有禮節規範導引，真實在這個系統裏是沒有地位的。梅監務的震驚並不是出自西方人更加誠實，而是與基督教信仰重視真實有關，《約翰福音》用希臘語 *aletheia* 來描述耶穌基督，兼有「真理」與「真實」的含意，而耶穌教導門徒說：「你們的話，是，就說是；不是，就說不是；若再多說，就是出於那惡者（或譯：就是從惡裏出來的）。」（太 5:37）

12. 同上，頁 81。

13. 同上，頁 81-82。

是，就是是，而不是，就不是，這正是一切真理的基礎。因此，在基督教信仰影響下的西方文化對於誠實的期待很高，彷彿這是一個人最重要的資產，對於政治領導人物的期待尤其如此。

2. 基督教情操

梅監務觀察英國的基督徒與非基督徒，發現他們都是在基督教文化的氛圍當中成長，因此帶有合乎基督教信仰的特質諸如：辨別是非感強、對公義熱切、追隨英雄典範、具有反對壓迫的義憤、厭惡虛假、輕視詭詐與貪婪。而這些特質即使在漢人基督徒身上也不多見。¹⁴根據他的觀察，基督教信仰並未給漢人基督徒帶來顯著的合乎基督教情操的特質，而是傳統文化仍然主導他們的生活習性。

從一些常見的俗諺可以印證梅監務的觀察，比如「好死不如賴活」的以「活下去」為最高價值典範，連苟延殘喘都還勝過任何英雄式的犧牲。「寧為雞首，不為牛後」的阿Q心態，「各掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的自私自利，「人不愛己，天誅地滅」的冷酷無情，「成者為王，敗者為寇」的高舉強權莫問是非。在中文裏「是」(right)與「非」(wrong)組合起來成為「是非」，雖然有正面含意，比如期待大家都能「明辨是非」而「是非分明」，但竟然也帶有負面含意而被用來指稱「紛擾」，比如勸人不要「招惹是非」或「惹是生非」，因為追求分辨是非往往導致紛擾；甚至被指控為「搬弄是非」，彷彿追求分辨是非對錯的人就是麻煩製造者，而「是是

14. Moody: 《異教徒的心》- 頁 91 -

非非」更是指「風風雨雨」，以致堅持「大是大非」在一片不要再製造是是非非的勸聲當中被降格為「說長道短」，這在其他語言當中是難以想象的。

當保羅改變原訂行程，以致被人批評說他反反覆覆而言行不一，他嚴正地提出說明：「這樣的計劃，有誰能批評我輕率呢？難道我計劃這件事是出於自私的動機，是是非非，反覆無常嗎？我指着信實的上帝說，我的諾言並不是『是』而又『非』的。」¹⁵從保羅的辯護，可以看到他以是非不容混淆為重，強調說他絕不會又說是而又說非。

3. 重視道德與實用

梅監務發現漢人對道德的關注往往高過宗教，以致他感慨說：「這裏缺少的並非道德，而是宗教，請容許我如此說，有時候我真的這樣想，若是能夠少一點道德，而多一點宗教就太好了。」¹⁶在儒家思想薰陶之下，長久以來中國文化對於倫理道德的興趣遠遠超過對於宗教信仰的興趣，或者以一句「敬鬼神而遠之」搪塞過去。

梅監務的感慨是因為漢人基督徒在道德方面的表現遠比宗教方面傑出，相信耶穌基督之後，迅速地改變了抽鴉片、醉酒、賭博等等惡習，相形之下，在宗教信仰方面的學習就緩慢多了。時至今日，華人社會對於基督教的好印象主要是建立在道德方面有良好表現，一般而言對於所有宗教的整體印象就是「宗教都是勸人為善」，有人甚至是為了追求更好的道德生活而對基督教有興

15. 《哥林多後書》一章 17-18 節（現代中文譯本）。和合本譯為：「我有此意，豈是反覆不定嗎？我所起的意，豈是從情慾起的，叫我忽是忽非嗎？我指着信實的上帝說，我們向你們所傳的道，並沒有是而又非的。」

16. Moody：《異教徒的心》，頁 215。

趣，然而基督教信仰並非只是勸人為善而已。

梅監務又發現漢人關注道德其實是出自關注實用的特質的一種表現，這反映在受歡迎的講道題材往往與實用有關，梅監務歸納說：「那麼，他們究竟喜歡甚麼樣的講題呢？通常是於進入福音之前預備性質的講題如：拜偶像的荒謬、祖先崇拜的矛盾、迷信、真孝道、改革、進步、反對新事物之偏見、儒釋道、諸靈、人們需要宗教。」¹⁷這些具體的護教性講題可以吸引聽眾的興趣，反映了聽眾重視實用的態度，這也意味着凡是神秘的、超越的、理論的、抽象的講題並不受歡迎。令人驚訝的是，鼓吹改革進步與接受新事物竟然也是重要的講題之一，可見有人相信基督教是因為追求改革進步與新事物。

4. 神學評論

梅監務認為漢人往往是先認識一位創造者上帝，而後才開始認識耶穌基督的，這也意味着對理性道德的興趣高於宗教信仰，彷彿先作理神論者（Deist）而後才作基督徒。「通常這是很有效的：一旦被說服自己所信的是沒有用處的、而認知有一位上帝的偉大真理時，許多漢人就開始做禮拜了。」¹⁸

基督教信仰比較難解的一部分在於耶穌基督，這使得它在主張一神論的宗教當中顯得非常特殊。當論及耶穌基督時，不論是「道成肉身」，或者是「十架受苦」與「死裏復活」，都會把人帶到挑戰理性乃至衝犯理性的地步。梅監務主張應當先談「創造」，後談「拯救」；

17. Campbell N. Moody, 《君王的客人》(The King's Guests; London: H. R. Allenson, 1932) - 頁 129。

18. 同上，頁 129。

正如保羅在雅典亞略巴古的講道，也是從創造者上帝說起，而當說到「死裏復活」時，就被打斷了。¹⁹

「不論東方或西方，所追求的只是單純、非教義性的對耶穌之信仰」，原因是人性傾向把信仰簡化，「要使漢人了解『因信稱義』這類教義非常困難，這證明了教會教義並非原先福音的基本部分。」²⁰「因信稱義」這種現代基督徒看似理所當然的教義，往往使人忽略了那是經過長久對福音的體驗與理解之後提煉而成的，其抽象的程度並非重視具體思考與實際應用的初代教會所能理解。起先初代教會宣揚的福音，就是單單關於耶穌基督的見證，因此若要勉強把「因信稱義」的教義直接帶給宣教區的教會，自然會遇到許多挫折，這也是為何一般而言《福音書》比《保羅書信》更加適合初信者的原因。有些基督教教義是歷經多年提煉而成的，並非初代教會一下子所能理解和接受的。從落葉隨風的觀點來看，在缺乏與基督教信仰接觸之處，若是突然要談到隨風而去的經驗的話，實在很不容易。

當人面對基督福音時，所要克服的困難不只有文化的障礙，還有人性的障礙。梅監霧提到，即使是西方人在初次接觸福音時，也有難以接受之處：「我們世代早先世紀的異教徒，『認為上帝的兒子竟然受苦，這是毫無道理的』，他們嘲弄他的困境與哀傷，他們認為他應當從十架上消失，事實上許多基督徒與這些異教徒的偏見相當一致，儘管他們並未坦白地表達出來。」²¹

擅長早期基督教思想史的梅監霧很可能想到了德爾

19. 《使徒行傳》十七章 22-31 節。

20. Moody: 《異教徒的心》，頁 139。

21. Moody: 《君王的客人》，頁 134。

圖良 (Tertullian, 160-225) 名言：「上帝的兒子被釘十字架；我不以為恥，因為人必引以為恥；上帝的兒子死了，這是務必要相信的，因為是荒謬的；他被埋葬，並且復活，這是確定的，因為是不可能的。」²²有關耶穌基督十字架的福音，從一般人的眼光來看是恥辱、荒謬與不可能的，因此德爾圖良主張信仰就是要克服恥辱、荒謬與不可能。然而，梅監霧卻指出許多信徒與這些非信徒的想法其實是一樣的，只是他們並未明白地表達出來。這在宣教區特別明顯：出於真實的人性而有接受福音的困難，從年輕的教會比較明顯地可以看到這些困難，而年長的教會或者走向成熟，或者習以為常，甚或更懂得隱藏這些困難吧！落葉隨風挑戰的是人性本身；因為要放下自己所抓住的並不容易。

十字架的福音所衝犯的不只是文化價值觀，而且是追求步步高升的人性本身。出於人的天性必定難以明白，為何崇高的上帝兒子必須卑微地受苦，「你如果是上帝的兒子，就從十字架上下來吧！」（太 27:40）這句譏諷的話，不只出自當年經過十字架的人的口，也陸續出現在歷世歷代許多不信者的口，甚至有時連基督徒也可能心裏暗暗地說出口，表面相信而心中尚存不少疑惑呢！就人性而言，福音對人不只是一個大好消息，但也是刻骨銘心的徹底挑戰，這樣的困難是不分東西方的。

5. 解決之道

梅監霧並非懷有種族或文化偏見，他觀察的焦點不在於血緣或地理環境；而在於文化環境，他認為藉由長

22. Tertullian, 〈論基督的肉身〉 (On the Flesh of Christ), 載《尼西亞前期的教父》 (The Ante-Nicene Fathers), 卷三, 頁 525。

久的學習將可以改變這一切。「假設可以把漢人男孩移居在英國土地上，他對宗教的認識將在其命運所繫的人們當中形成；這是不證自明的。在漢人的心智裏，並沒有甚麼阻礙他理解保羅、奧古斯丁或加爾文。」²³從這主張可以看到，梅監務畢竟主張福音是超越國家與文化界限的，但若要深入了解基督教蘊藏在豐富的基督教文化裏的內涵時，則需要深入地浸淫於基督教文化本身。任何來自非西方文化背景的人若理解保羅、奧古斯丁或加爾文並非不可能，所需要的不僅是教育以及大環境的文化價值氛圍，還需要歷時長久的耐性。

梅監務的觀察提醒了一件重要的事，宣揚福音不只是一時的宗教信仰傳播，而且是長久的文化價值傳承，不但應當爭一時，而且也要爭千秋。學習文化價值是一個歷時久遠的漫長過程，正如趙紫宸所指出，文明是外在的，而文化是內在的，「殊不知文明可借，文化不可借；猶之人可以換衣服，不可以改本性；可以一時穿上簇新的衣服，決不能一時改變了遺傳習慣。」²⁴基督教文明易學，而基督教文化難學，外在的文明若要內化成內在的文化，有如從換衣服到改變本性，需要經年累月的長久努力。

三、道成肉身

「宣教」(Mission)是一個經常引發誤解的概念，出自十六世紀，原意為「差遣」，用來說明「受差遣宣揚福音」的概念。由於西方在十八與十九世紀興起了海外宣教風潮，宣教師遍及全球，很不幸，這段時期海外

23. Moody, 《異教徒的心》，頁 133。

24. 趙紫宸，《基督教進解》，頁 51。

宣教與西方帝國主義的興起重疊，以致宣揚福音與西方經濟政治文化侵略不易區隔。

回到宣教概念的本意：首先，主詞應當是上帝，而不是宣教機構或殖民政府，這是信仰者被上帝感召接受差遣而發起的行動。其次，宣教就是在不同的文化、地理與種族當中尋找基督教信仰的不同表現，因此宣教意味着尋找基督教信仰在文化土壤裏的生長表現。其三，《聖經》最具有典範意義的宣教事件是「道成肉身」，這意味着超越文化、地理與種族界線的神聖之道進入了時空處境，成為具有文化外衣的肉身，是一種由上而下犧牲奉獻的行動，也是出於愛的行動。

若非「道成肉身」，就無「落葉隨風」可言，就像來自天上的大風若沒有親臨大地的話，樹葉就沒有隨風而行的可能。「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」（約 1:14）《約翰福音》作者以「道」（logos）形容耶穌基督，而希臘語「道」是斯多亞哲學重要概念，意指永恆神聖的原理，然而「道」同時是《舊約》重要概念希伯來語上帝的「話」（dabar）的希臘語翻譯，《約翰福音》使用「道」（logos）來形容耶穌基督——永恆神聖上帝的話成為肉身，亦即聖言成為肉身。

狹義的「肉身」是指拿撒勒人耶穌；但廣義的「肉身」則是指時空之下的人，包括人所形成的歷史文化，甚至包括時空之下的宇宙萬物。宣教就是道成肉身，這不只因為所宣揚福音的核心就是道成肉身——天父上帝的獨生子來到世上成為人，而且因為效法道成肉身由上而下犧牲奉獻的精神，受差遣前往異地、異族、異文化宣揚福音，見證超越的信仰之道如何落實在文化的肉身

裏頭，經歷信仰如何藉由文化外衣表現其實質內涵，成為道成肉身的文化呈現。

「道成肉身」對於希臘文化而言是難以理解的，因為希臘文化主張靈肉二元，甚至以肉體為靈魂的牢籠，追求脫離肉身束縛而得到靈魂自由，《約翰福音》卻顛覆了這樣的價值觀，宣告永恆神聖的聖言進入了時空之下的肉身，聖父獨生子降卑入世而成為人，這是對靈肉二元論的徹底逆反。其實道成肉身的價值觀衝犯的是人性本身，人性原本追求由下而上，道成肉身由上而下的價值觀卻逆反了自利的天然傾向，而所有根據《聖經》的宣教行動都見證這種由上而下自我犧牲的愛。

四、單一或多元

從道成肉身的角度來看，究竟唯一的道在各地所成的肉身是單一的或者是多元的呢？梅監務觀察到基督教信仰的傳播與基督教文化的建立關係重大，然而在建立基督教文化方面，究竟應當承襲多少西方基督教文化的歷史傳承呢？而宣教區的教會首先面對的歷史傳承就是應當如何看待教會傳統（denomination），由於宣教師協助建立了非西方教會，差派宣教師的西方教會各有其教會傳統，而這些教會傳統是基督教文化的一部分，因此非西方教會對西方教會的教會傳統應當採何種態度值得深思，以下藉由觀察西方教會的發展嘗試提出初步回應。

一方面，當今西方教會的教會傳統正面臨空前的挑戰，比如方興未艾的「新使徒性運動」或稱「新使徒性宗教改革」影響所及，愈來愈多的信仰團體排斥宗派傳統，甚至不願意使用帶有宗派傳統色彩的「教會」一詞，

聲稱「後宗派時代」已經來臨。²⁵另一方面，西方教會仍有強大的教會傳統力量，比如二〇〇〇年八月六日梵蒂岡信理部提出《主耶穌教諭》(Declaration “Dominus Jesus” on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church)，主張凡是沒有保存主教制與聖餐奧秘者不能稱為「教會」，進而主張在羅馬天主教會與東正教會之外，不得稱任何教會為「教會」，主導此事的信理部樞機主教拉辛格 (Joseph Ratzinger) 隨後發出通知，不再使用「姊妹教會」稱呼任何基督教會。²⁶此舉不但高舉教會傳統，而且明白地昭示只有羅馬天主教會與東正教會是合格的教會，強調單一化而否定多元化。

根據夏達理 (Daniel J. Adams) 的分析，此事反映天主教會內部保守勢力的抬頭以外，也與普世教協 (World Council of Churches) 於一九九八年成立普世教會論壇 (Ecumenical Forum) 有關，因為天主教會擔心此舉使得普世教協的「教會」色彩退化而成為「論壇」。²⁷由於天主教會對「教會」採取了重視組織體制的觀點，擔心「論壇」含蘊的多元並存減弱了「教會」的具體合一。然而，宗教改革之後的基督教會對「教會」採取了追求合乎義理的觀點，視論壇的對話正是一種教會生命力的表現。原本針鋒相對的教會觀，再加上由前身為宗教裁判所的信理部提出這個與教會正統有關的議題，更是牽動各方的敏感，對於教會合一非常不利。幸好這些議題並未繼續發酵。

究竟甚麼是「教會」呢？各地教會應當自己走自己

25. 參魏格納 (C. P. Wager) 著，《使徒性教會》(台北：以琳書房，2001)。

26. 夏達理，《教會：諸教會與教會性團體：回應「主耶穌教諭」》，載《台灣神學論刊》，23 (2001)，頁 129-160。

27. 同上。

的路，或者應當參與教會傳統呢？在天主教會傾向全面強調教會傳統的立場之外，基督教會各自有其教會傳統而又高舉革新與自由，似乎難以拒絕更激烈而與宗派傳統全然斷絕的立場。時至今日，領導信理部的樞機主教拉辛格已經在二〇〇五年四月二十四日正式登基成為教宗本篤十六世（Pope Benedict XVI），²⁸其代表的傳統路線得到大大的鼓勵，而革新路線受到重挫，當獲悉此結果時，在德國媒體為近千年來產生了第一位德國教宗而歡欣鼓舞當中，《日報》（*Die Tageszeitung*）卻以頭版全黑刊出「喔！我的天」字樣。²⁹

在這兩極化發展的張力當中，一方是全面拒絕教會傳統的新使徒性運動，而另一方是全面接受教會傳統的梵蒂岡。前者出於信仰理由而拒絕看來好像是出於文化的教會傳統，卻無法跳脫樹立自己的傳統的宿命，結果只是為眾多教會傳統添加另一個傳統，長久下去的話是更加分歧。從道成肉身的角度來看，超越的道必須落實在人間的肉身，因此聲稱沒有教會傳統的信仰團體就像沒有肉身的人一樣無法想象，其實不但在塑造新的傳統而且在塑造新的文化。

這兩極化發展的張力提醒着正視傳統與評估傳統的必要性。梅監務所看到的莫基於信仰的文化傳承，並不是簡單容易的道路。回到道成肉身的基本精神，超越時空的道成為時空之下的肉身原本應當有豐富表現，然而唯一的道之豐富肉身表現，若是勉強堅持單一教會傳統的話，事實上是強制有單一的肉身表現，甚至是以單一教會傳統

28. 艾倫著，高宮德譯，《教宗本篤十六世》（台北：晨星出版社，2007），此書對於教宗本篤十六世有相當公正而翔實的描述。

29. 《日報》（*Die Tageszeitung*）：Oh, mein Gott!

取代唯一的道了，把道成肉身改造成「單一教會傳統成肉身」。在單一與多元的兩極當中，應當有合一而不齊一、豐富而不分歧的可能，亦即批判性地承襲教會傳統而創造性地延續教會傳統，這也最接近道成肉身的基本精神。但如果最大的教會傳統無法尊重其他的教會傳統，而一心一意地要一統天下的話，恐怕結果是離合一更遠。

五、回顧與瞻望

道成肉身既然坐落於時空當中，就有其歷史過去，亦有其未來發展，回顧與前瞻是神學反思不可缺少的兩個動作。

1. 回顧

一九三二年梅監務非常樂觀地寫着：

到了二〇〇〇年時，基督教國家還需要差派海外宣教師嗎？可能不需要了。那時，我們可以這樣盼望，除了在遙遠的村莊之外，偶像將四處被棄絕。就算還有千千萬萬的異教徒，看來歐美並無參與宣教的空間，羨慕我們長期有機會傳福音給異教徒而想要參與的人，將遭到拒絕說，「白人不須受派」³⁰。因為那時，除非有些未預見的逆轉發生了，或者基督教國家成長遲滯而成效不彰，每一個國家都將有自己的教師與傳道，不但在數量與技巧方面都非常充足，並且充滿冒險精神且資源豐富，遠比任何從基督教國家來的宣教師都更加勝任。³⁰

30. Moody, 《君王的客人》，頁 112。加拿大宣教師馬偕 (George Leslie Mackay) 於一八九五年寫《台灣遙寄》(1896)，書末引述吳威廉 (William Gaud)

從二十一世紀回顧當年，今日基督教固然是全世界信徒最多的普世宗教，信徒有總人口數的三分之一，但是在中國文化的華人地區並未有如此發展，問題根源究竟在哪裏呢？如果今日還是如梅監霧所觀察的，華人基督徒受傳統文化影響仍然大過受基督教信仰的影響的話，基督教信仰並沒有形成基督教文化而深深扎根。

建構基督教信仰的文化價值，跨越時空限制最快的方式就是藉由學術從事思想工作，而最急迫的是需要引介西方基督教文化傳統、經典著作與歷史經驗，因為在自己有能力創作之前，必須先經歷學習模仿別人的階段，然而這並非抄襲，而是走向創作的第一步。若要批判性地承襲西方傳統的話，那麼今日的漢語神學既需要引介西方神學思想，也需要與西方神學思想進行對話，才有可能創造性地延續或開創傳統。

早在一九二七年，趙紫宸就看到宣教師受其文化主觀限制說：「宣教士與人不異的地方，就是他也是時代的產品，受環境的支配，背景的限制，只能把他所覺悟而了解的傳佈於人。」³¹因此，趙紫宸呼籲「創造中國基督教會」的必要，然而他認為「研究西方」是通往「本色化教會」最重要的第一步。「第一須法西方教會」；因為「我們要精細地研究西方宗教史，宗教藝術，宗教組織；以期一方面避免西方教會已經經過以及現有的錯

的報告：「我們盼望時候將到，本地教會有能力支援本地各種服事，而不再需要國外的幫助，並且有能力幫助這個可憐犯罪被咒詛的世界之其他角落。」馬偕所期待於台灣教會的，一方面是「自立自養」，另一方面就是「海外宣教」。海外宣教對差派教會最大的祝福之一，就是使其眼界不受海洋與族群限制，得以跨越邊界。參George Leslie Mackay，《台灣遙寄》（*From Far Formosa*；Taipei: SCM Publishing Inc., 1991），頁334。

31. 趙紫宸，《我對於創造中國基督教會的幾個意見》。載邵玉銘編，《二十世紀中國基督教問題》（台北：正中書局，1980），頁545。

誤；一方面採納西方教會精密的實用的美藝的種種好處。」³²其次，趙紫宸也認為，「我們要了解中國的文化遺傳」，³³信仰若要紮根於文化的土壤，必須對土壤有最好的認識。

總而言之，一方面必須研究西方，另一方面必須認識本地；因為「我們創造的方法是先消化，後著作，使心血意識裏的中西文化發而為中國基督教生活所表顯的形式。」³⁴

2. 瞻望

當梅監務作其神學反思時，他的時代還沒有全面進入現代化社會，然而自從二十世紀下半葉以來，現代化不但衝擊全球各地，並已狂飆地演變成全球化的文化特質。當今西方教會已經失去了梅監務時代的基督教文化光彩，雖然仍存留着一些基督教文化根源，但只是夾雜在以世俗化為主流的現代化洪流當中。因此，非西方教會所需要面對的問題，³⁵不只是與西方教會將近一千九百年歷史的落差，而且是現代化潮流普世性的挑戰。

現代化是一個非常複雜的現象；一方面，起源於啟蒙運動的現代化有其基督教信仰背景；另一方面，現代化有其反對基督教信仰以及與基督教信仰無關的背景，亦即世俗化。這二者正是跨越兩千年而進入二十一世紀的非西方教會所必須慎思明辨的。非西方教會需要記取梅監務的提醒，向西方教會經驗學習，也必須跨越梅監

32. 同上，頁 552。

33. 同上，頁 553。

34. 同上。

35. 指因著十九世紀西方宣教運動而建立的非西方教會；這不能涵蓋全部的非西方教會，尤其是那些古老的東方教會，不過應當很有代表性。

務的眼界，向現代化提出批判與反省，開創非西方教會自己的文化價值觀。

道成肉身是指超越文化、地理與種族界線的神聖之道進入了時空處境下的肉身，是一種出於愛的行動，就像來自天上的大風親臨大地時，正是葉落隨風而舞的契機。

第九章 土地與人——馬偕

並非今日或明日這個故事就可以寫完，真正的故事尚未結束，它才正要開始，許多章節正要逐一地加上去，這些都是出自上帝那本沒有人讀過的書。

——馬偕

宣教意味着信仰進入文化的過程，因此《聖經》最具有典範意義的宣教事件是「道成肉身」，超越的道進入人間而成為時空處境之下的肉身。若非先有道成肉身，就無落葉隨風可言，必先有從天降臨的大風，才有隨風而行的自由。從道成肉身的角度來看，超越的道所要進入的是人們當中，由於土地與人是無法區隔的，因此超越的道也要進入孕育人們的土地。由於道成肉身是一種愛的行動，所以道成肉身的宣教見證是「對人有愛，對土地有情」的見證。

馬偕（George Leslie Mackay, 1844-1901）為蘇格蘭背景移居加拿大的第二代，他是加拿大長老教會第一位派往海外的宣教師，一八七一年抵達台灣而於一九〇一年在台灣去世。本章主要藉由馬偕的自傳觀察他對宣教的理理解，尤其是他對土地與人的觀點。

由於受限於材料不夠充分，如馬偕日記尚未全部整

理出版，¹而現有馬偕講道摘要大部分過於簡略，未能明確看出其神學思想特色，因此其自述《台灣遙寄》仍為本文主要資料來源。《台灣遙寄》這本自傳的中譯本有三：《台灣遙寄》與《台灣六記》以及剛剛出版的新譯本。²以書名而言，*From Far Formosa*原意是「來自遙遠的台灣」，如郭和烈所見，³顯然「台灣遙寄」比「台灣六記」更佳，本書以《台灣遙寄》稱呼這本自傳。不過這二個舊譯本的中文翻譯都未能令人滿意，因此本文只參照使用，並輔佐以本人的翻譯。另外，馬偕傳記《黑鬚番》也已翻譯成中文出版，可供參考對照。⁴

一、從加拿大到台灣

《台灣遙寄》成書的相關重要年代如下：⁵

一八七一年，馬偕抵達台灣南部高雄。

一八七二年，馬偕開始在台灣北部淡水宣教。

一八七九年十二月二十六日，馬偕第一次返回加拿大述職；一八八一年十一月三十日，再次來台。

一八九三年九月十八日，馬偕啟程第二次返回加拿大述職。

1. 目前僅有節錄本：馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》（台南：人光出版社，1996）。
2. 馬偕著，林耀南譯，《台灣遙寄》（台灣省文獻委員會台灣叢書譯本第五種，1959）；馬偕著，周學普譯，《台灣六記》（「台灣研究叢刊」總第六九期；台北：台灣銀行經濟研究室，1960）；馬偕著，林晚生譯，《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》（台北：前衛出版社，2007）。
3. 郭和烈，《偕淑理牧師傳》（嘉義：郭和烈出版，1971），頁480。
4. Marian Keith 著，蔡岱安譯，陳俊宏編，《黑鬚番》（台北：前衛出版社，2003）。本書為女作家 Mary Esther Miller MacGregor (1856-1961) 以 Marian Keith 筆名執筆，書名 *The Black-Bearded Barbarian* (New York: Eaton & Mains, 1912)。
5. 參鄭仰恩編，《宣教心，台灣情》（台北：台神史料中心，1997），夾頁附表。

一八九四年六月十三日，馬偕在加拿大被選為總會議長。

一八九五年四月十七日，清朝簽署《馬關條約》將台灣割讓給日本。十月十六日，馬偕全家從溫哥華出發三度來台。

一八九六年，《台灣遙寄》出版。

一九〇一年，馬偕在台灣去世。

根據馬偕日記，一八九三年九月十八日馬偕啟程返回加拿大，⁶直到一八九五年十月十六日從溫哥華出發到台灣，⁷這是馬偕來台宣教的第三次休假返國。一八九四年六月十三日馬偕在加拿大被選為總會議長，此時馬偕已經是一位成名的宣教師與教會領袖。⁸一八九五年麥克唐納(J. A. MacDonald)希望在馬偕重回危險的宣教地之前，能夠將有關台灣的情況以及宣教的過程紀錄下來，然而馬偕似乎沒有意願坐下來寫作，編者形容他「寧可面對異教暴民，也不願寫下任何一章書」。⁹不過最後在了解這樣一本書的重要性之後，馬偕藉由麥泰維斯牧師(Rev. W. S. McTavish)的協助，開始整理他的手稿、文件與回憶。

1. 自傳大要

馬偕的自傳 *From Far Formosa* 是在一八九六年出版，編者麥克唐納扮演重要角色，從他在一八九五年寫的編者序言中，可知是由他將馬偕所提供的材料整理編

6. 馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁179-180。

7. J. A. MacDonald，〈編者前言〉。載 Mackay，《台灣遙寄》，頁3。

8. 馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁181。

9. MacDonald，〈編者前言〉，頁4。

輯成書，其過程非常謹慎，不但這些材料由馬偕親自閱讀過，並且由馬偕親口注解，連同分類編排亦經過馬偕本人同意。從 *From Far Formosa* 的副題 *The Island, Its People and Missions*，可知此書不只介紹台灣宣教，也介紹台灣的風土民情，相較於其他宣教師的自傳與傳記，有關台灣的風土民情的篇幅份量之多，令人側目，這是此書的重要特色。

書中分成六大部分：第一部分「導論」(Introductory，26 頁)、第二部分「島嶼」(The Island，51 頁)、第三部分「漢人」(Among the Chinese，102 頁)、第四部分「平埔族」(The Conquered Aborigines，44 頁)、第五部分「原住民」(The Mountain Savages，27 頁)與第六部分「宣教中心」(At Headquarters，59 頁)。第一部分簡單介紹馬偕成為宣教士的經過，第二部分「島嶼」涵蓋地理、歷史、地質、植物、動物與人種，而第三部分「漢人」、第四部分「平埔族」與第五部分「原住民」主要介紹文化生活，而其間夾着宣教記事。嚴格而言，比較直接論及宣教部分只在第一部分與第六部分，合計起來只佔全書的四分之一，若再加上散見其他部分者，應當不及一半。由此可見，馬偕對台灣的宣教不是建立在膚淺的「拯救靈魂」觀點，而是根植於他對台灣土地與人民的深入了解，尤其第二部分「島嶼」涵蓋廣闊，有如出自博物學家手筆，而第三部分「漢人」、第四部分「平埔族」與第五部分「原住民」對文化生活的詳細觀察，好像人類學家著作，實在是一般宣教士傳記當中所罕見。

馬偕自傳書名 *From Far Formosa* 是因為對西方人而言，台灣原本遙遠，如編者序言的開頭說：「福爾摩沙曾經是遙遠的，如今卻愈來愈接近西方世界，因為它成

了中日戰爭的風暴中心，所有的眼睛都在注目它。」¹⁰由於中日戰爭的關係，台灣逐漸地成為普世關注所在，這應當是指甲午戰爭清朝戰敗之後：一八九五年四月十七日簽署《馬關條約》將台灣割讓給日本。當年台灣為國際政治焦點，使得台灣再次成為國際矚目的區域。然而編者強調，早在此之前已經有一位宣教師在台灣工作了二十三年之久，他就是馬偕。因此「遙遠的台灣」，不只是因着國際焦點而不再遙遠，並且是因着馬偕的獻身宣教，也已經不再是遙遠，而這一本書就是來自曾經遙遠的台灣。

2. 一八九五年

一八九五年在台灣是動盪不安的一年，日本在六月二日開始接收台灣，各地遭遇劉永福等人激烈抵抗，直到十月十九日劉永福逃亡之後，仍有零星抗日戰延續大約十年。¹¹可見一八九五年十月十六日離開溫哥華的馬偕，是從一個和平安定的加拿大故鄉進入了動盪不安的宣教區台灣，因此同年麥克唐納想要將馬偕在台灣宣教情況紀錄下來，他形容局勢是「戰雲遮蔽了天空」(the war-cloud darkened the sky)。¹²關於馬偕啟程返台之前的心情，馬偕自己有一段重要的話如下：

台灣北部宣教所面臨的另一個問題是日人據台。然而我們並不害怕，萬王之王比任何皇帝或天

10. 同上，頁3：Formosa, at one time far off, has been brought near to the Western world. All eyes were turned upon it when it became the storm-center of the China-Japan war.

11. 楊碧川，《台灣歷史年表》（台北：自立晚報社，1990），頁94-107。

12. MacDonald，〈編者前言〉，頁3。

皇都更大，上帝將掌管一切。我們並不需要做事先揣測或任何預先安排，就像過去面對過許多問題一樣，所需要的是能夠因應環境變化的彈性計劃，以及在暴風雨當中聽到上帝聲音的堅定信心。在局勢平穩之前，將有各種困難、危險與試煉；然而台灣是屬於耶穌的，上帝的旨意必然實現。¹³

這段話的重點是：儘管日人據台的陰影籠罩，馬偕仍告白他對上帝遠勝過世上政權的信心，因此任何事先的揣測與安排都是不必要的，所需要的只有兩樣，其一是彈性計劃，其二是堅定信心。在面對艱難危險的時刻，馬偕所說的「我們並不害怕」（We have no fear）特別令人印象深刻。

整體而言，馬偕在一八九五年返台侍奉時，台灣正處在動盪不安的烽火陰影之下，可見他是冒着生命危險前往，過了五年之後，亦即一九〇〇年馬偕罹患重疾，再隔年，亦即一九〇一年就在台灣去世。可見馬偕一八九五年離開加拿大是最後一次離開故鄉，而且六年後就去世，從這個角度來看，將《台灣遙寄》視為馬偕的「天鵝之歌」並不為過。

二、神學思想背景

馬偕的神學思想形成於加爾文神學傳統當中，而其求學過程，美國普林斯頓神學院（Princeton Theological Seminary）以及英國愛丁堡大學（The University of Edinburgh）新學院扮演重要的角色。以下分別由高地自

13. Mackay, 《台灣遙寄》，頁 337。

由教會、老普林斯頓學派以及達夫教授三方面來探討：

1. 高地自由教會

馬偕的父親喬治（George）原本為蘇格蘭高地居民，於一八三〇年移居加拿大。¹⁴蘇格蘭高地居民使用蓋爾語（Gaelic），民風強悍，個性堅定，時至今日，蘇格蘭長老教會仍有約百分之三的會友使用蓋爾語，亦有蓋爾語《聖經》，使得蘇格蘭長老教會仍然宣稱自己是「雙語教會」。¹⁵

原本高地長老教會就有積極傳福音的傳統，研究十七世紀高地的福音派運動學者麥英尼斯（John MacInnes）說：「高地福音派熱切而堅定地宣揚福音信息，認為這就是生命之道與醫治之源，這樣的信息在高地創造了一種新的生活模式，取代了原先已被摧毀者。」¹⁶在一個社會變遷迅速的世代，高地教會傳揚的信息成為生活的基礎。一八四三年有四百七十四位牧師離開蘇格蘭長老教會，另組蘇格蘭自由教會，史稱「教會分裂」（The Disruption）。¹⁷分裂的導火線主要是有關牧師任命權的爭論，支持自由教會者拒絕政府介入教會事務，而國會反對這種主張，因而引發國家教會內部的分裂一直到一九二九年。然而自由教會的形成，並不只是出於政治上

14. Mackay, 《台灣遙寄》，頁 14。自譯中文。

15. R. D. Kernohan, 《我們的教會》（*Our Church*; Edinburgh: The St. Andrew, 1985），頁 39-42。

16. John MacInnes, 《蘇格蘭高地的福音派運動》（*The Evangelical Movement in the Highlands of Scotland*; Aberdeen: Aberdeen University, 1951），頁 3。

17. 參《新國際基督教教會詞典》（*The New International Dictionary of the Christian Church*）、《牛津基督教教會詞典》（*The Oxford Dictionary of the Christian Church*）與 J. H. S. Burleigh, 《蘇格蘭教會史》（*A Church History of Scotland*; Edinburgh: Hope Trust, 1983），頁 334-369。與莫南蒼、張景文、徐炳堅譯，《基督教會概覽》（香港：道聲出版社，1988），頁 264-265。

的理由，同時也是出於信仰回歸保守以及追求靈性復興的運動，自由教會在地迅速發展，使得十九世紀的高地逐漸由天主教轉向基督教，自由教會終於成為高地的多數教會。¹⁸隨之而來的是，高地社會制度開始改變，被地主壓迫的農民因着自由教會而覺醒，連同開始反對被地主控制的牧師任命權，¹⁹然而國家教會卻呈現支持地主的保守性格。²⁰

傳統上高地地主與農民有緊張對立的關係，馬偕即提到他的父母是在薩瑟蘭郡（Sutherlandshire）被驅逐而流離失所的佃農，因此於一八三〇年移民加拿大，²¹而馬偕出生的一八四四年，也是其家鄉左拉教會（Zorra）加入自由教會那一年，²²可見馬偕的成長與高地自由教會的深厚淵源，必定承襲了高地自由教會的奮鬥、覺醒、敬虔與熱心的精神。

馬偕自稱其信仰生活是蘇格蘭高地式的：「人人相信並感受所信，但是少有人談論其深刻的個人靈性體驗。」²³這種踏實而不喜歡高談闊論的信仰生活形態正是馬偕成長的信仰背景。一般而言，自由教會是與國家教會相對立的，通常是為了追求更活潑而不受拘束的信仰生活，脫離國家教會體制，加以高地居民的特殊背景，高地自由教會原本有追求復興的熱切傳承，因此人人熱衷信仰，然而馬偕所描述「少有人談論其深刻的個人靈

18. A. Pagan 編，《上帝的蘇格蘭？》（*God's Scotland?*；Edinburgh: Mainstream, 1988），頁 170-171。

19. 同上，頁 174-175。

20. A. C. Cheyne，《蘇格蘭教會的轉變》（*The Transforming of the Kirk*；Edinburgh: The St. Andrew, 1983），頁 147。

21. Mackay，《台灣遙寄》，頁 14。

22. 同上，頁 15。

23. 同上。

性生活體驗」正是本文探討的限制，因為馬偕即是如此，似乎承襲了加爾文「看無自己」的傳統，有關於自己的信仰體驗着墨不多。

馬偕的童年在嚴格信仰教育當中成長，根據加爾文主義精神，在家學習《聖經》與教理問答，在教會參加崇拜聽講道，領受的信息是有關「人的罪」與「上帝的審判」，以及「偉大的恩典與拯救」，因此童年的馬偕明白了罪惡的悲哀以及十字架的安慰。²⁴

2. 老普林斯頓學派

一八六七年至一八七〇年，馬偕前往美國就讀於普林斯頓神學院，當時普林斯頓為北美最優秀的神學院之一，而且正是老普林斯頓學派風行的時期，其主要代表神學家為霍奇（Charles Hodge, 1797-1878），馬偕說：「對我一生心靈影響最深的就是霍奇博士。」²⁵霍奇對馬偕的影響不只是在知性方面，而且是在霍奇本人所傳達的人格信仰之整體見證。馬偕還特別提到霍奇在畢業時的禱告與祝福，揮淚告別的熱烈景象成為馬偕記憶深處不可磨滅的一頁。²⁶

霍奇所屬老普林斯頓學派活躍於十九世紀至二十世紀初，認同改革宗信仰告白而對抗自由神學思潮，堅決護衛加爾文主義的基本立場，重視「《聖經》權威」，「上帝主權」以及「人的全然墮落」等神學主題。²⁷由於老普林斯頓學派在精神上與加爾文正統派相近，呈現偏

24. 同上，頁 15-16。

25. 同上，頁 18。

26. 同上，頁 19。

27. 參《新神學詞典》（*New Dictionary of Theology*）與《美國基督教詞典》（*Dictionary of Christianity in America*）。

重教義系統而缺乏思想彈性的傾向，而且在「重視信仰告白」以及「高舉《聖經》權威」的影響之下，多少帶有教條式的僵硬作風。由於對抗自由神學的影響，霍奇重申人的全然墮落之加爾文傳統教義，不論在其名著《系統神學》（*Systematic Theology*）或者《生命之道》（*The Way of Life*），均以長篇論述人的罪。基於對人的罪之深刻認知，霍奇特別呼籲教會應當將福音傳到異邦，而且堅信這是上帝所交託給教會的使命。²⁸按此思路，馬偕在霍奇處受教，應當更加強化其海外宣教的決心，只是如何將堅硬的教義系統，靈活地應用在異文化情境下的宣教，正是馬偕隨後一生必須面臨的重大課題。

3. 達夫

一八七〇年馬偕前往愛丁堡，在當時著名宣教學教授達夫（Alexander Duff, 1806-1878）處受教。早在一八三〇年達夫成為蘇格蘭教會第一位印度宣教士，多年來積極從事宣揚福音與設立學校，並成立了加爾各答大學（University of Calcutta）。在教會分裂時，達夫如同大部分海外宣教士，選擇加入了自由教會，因為在宣教理念上，帶有傳福音熱忱的自由教會更接近宣教士的想法，達夫甚至不惜放棄他在印度已經建立的宣教事業，因加入自由教會而重新再開始。²⁹從一八六七年起，達夫成為愛丁堡大學新學院第一位福音神學教授，而馬偕是四年後前往受教，學習婆羅門教與佛教，可能這是馬偕最初認識佛教的起源。

28. Charles Hodge, 《系統神學》（*Systematic Theology*; Grand Rapids, MI: Baker, 1988），頁 526-527。

29. 參《新國際基督教教會詞典》與《牛津基督教教會詞典》。

達夫曾經為了前往印度，二次經歷海難，仍舊充滿犧牲奮鬥的精神毫不退縮，這種宣教熱忱深深地影響了馬偕，而且達夫的接待照顧與祝福，更是成為馬偕難忘的回憶。根據馬偕的形容，「達夫授課內容極其豐富，而且洋溢神聖熱情，有時他生氣蓬勃地脫掉外袍，充分展現塞爾特人的天性。」³⁰在達夫門下馬偕完成了從事宣教的最後裝備。

以下由馬偕神學思想背景出發，分別以對上帝有信、對人有愛與對土地有情來探討其神學思想，期盼能夠組合出一個大概的輪廓，以供繼續研究馬偕神學思想者參考。

三、對上帝有信

馬偕信仰的源頭在於《聖經》，當他在海上遭遇風浪侵襲時，《詩篇》一百二十一篇：「我要向山舉目，我的幫助從何而來，我的幫助從造天地的耶和華而來」以及《詩篇》四十六篇：「上帝是我們的避難所，是我們的力量，是我們在患難中隨時的幫助」成為馬偕的安慰，不論面對惡劣的天氣或者險惡的對敵，馬偕深刻體驗到上帝的同在。³¹基於這種與上帝親密的關係，以下就宣教使命、方式與目的三方面觀察其神學特色：

1. 宣教使命

終其一生，馬偕帶有極其旺盛的宣教使命感。根據其自述，早在十歲以前，信仰已經啟蒙，對上帝聖名開

30. Mackay，《台灣遙寄》，頁20。

31. 同上，頁29。

始有美妙神聖之感，此乃最初立志做宣教士的時候。³²馬偕同時提到影響他很深的一首聖詩：「夜深人靜的伯利恆平原，卑微牧者忠心看顧羊群。」這可能是台語聖詩八十七首，應當是描述耶穌基督降生時的情景，可能馬偕在這幅安詳寧靜的畫面中體會到基督來臨的喜悅，亦可能深夜時牧者看顧羊群的忠心，喚起了他對海外宣教的負擔。「我的使命是清楚的，是教會的主所交託的，到普天下去向萬民傳福音，無論做甚麼事，這個使命必須完成，甚至無論做甚麼其他的事，都必須對這使命的實現有真實而正面的貢獻。」馬偕進一步用罕見之堅定語氣說：「從起先我就認清這個使命，沒有任何事可以阻礙它或者比它優先。」³³

這種明確的使命感不只源自童年的信仰體驗，也與第一次由淡水河進入台灣的經驗有關。一八七二年三月九日，李麻牧師（Rev. Hugh Ritchie）與德馬太醫師（Dr. Matthew Dickson）同馬偕搭船進入淡水河口，面對美妙俊峰秀巒，李麻牧師深受感動說：「馬偕！這是你的教區！」德馬太醫師還說：「這比高雄美麗多了。」³⁴二十三年後，馬偕以簡短筆調提到當時他在遠眺環繞淡水的美妙山色，聽到上帝微聲呼喚說：「此地就是了。」³⁵為了這個呼召，馬偕付出他一生中最寶貴的二十九年。

2. 宣教方式

馬偕在台灣最初的宣教是以宣傳十誡開始，不但在

32. 同上，頁 16。

33. 同上，頁 135。

34. 馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁 38。Mackay，《台灣遙寄》，頁 33。

35. Mackay，《台灣遙寄》：This is the land.

門外張貼十誡，也在外面四處分發十誡海報；以此引起台灣人對基督教的興趣。³⁶郭和烈分析其宣教方法為三點：其一、將基督教的「上帝」與中國四書五經的「天」、「帝」以及「上帝」聯結，以此接觸點宣揚獨尊真神而不可拜偶像的教義。其二、將第五誡「當孝敬父母」與中國重視孝道的傳統聯結，由孝敬地上父母進而轉移到敬拜上天天父。其三、由基督教重視建立德行，以及中國對道義之邦的自我期許中，找出接觸點。³⁷可見馬偕是十分重視宣教「接觸點」的宣教師，然而在宗教改革之後的基督教會，普遍重視福音過於律法，為何馬偕能夠如此大膽地以宣揚十誡為傳福音的入門呢？

答案可能在於馬偕的加爾文傳統背景，加爾文將律法視為基督徒成長所必要的協助，甚至以「律法對肉體的功能，就像鞭子對懶驢一樣。」³⁸而十誡更是加爾文《基督教要義》從第一版到第五版均以鉅大篇幅講解說明者，亦在《日內瓦教理問答》（*Geneva Catechism*）裏，緊接着開頭的使徒信經之後，說明十誡的意義。由於加爾文對律法（十誡）的正面肯定，使其在神學上與路德有別，因為路德只看到律法的負面意義，以為律法使人知罪，其主要功能在於定罪，加爾文卻以為律法具有教育與訓練的積極功能，而馬偕在運用十誡宣教方面，也是採用律法的正面意義，進而尋找十誡與處境實況的關連，做為宣教的切入點。

36. 參郭和烈，《偕叢理牧師傳》，頁118-125，與Mackay，《台灣遠寄》，頁137-138。

37. 同上。

38. Calvin，《基督教要義》，卷二，第七章，第12節。

3. 宣教目的

馬偕並不是一位膚淺的西方宣教師，單單想要通過宣揚福音而拯救異教徒的靈魂，他心目中的基督教不只是一種信仰，而且是一種生活，認為唯有如此，普世教會才能發揮主所期待的力量。³⁹馬偕反對將基督教視為一種可以教導的神學而已，強調基督教是一種必須親身經歷的生活，也因此「道成肉身」的含意是上帝親自來到人間與人接觸，因而福音的宣揚必須是人與人實質接觸的宣揚，這種必須親身經歷的生活化信仰，使得每個基督徒都必須是宣教師。⁴⁰

馬偕以生活為信仰中心的看法，益發加添其宣教的熱忱，因為這種生活化的信仰，是不斷通過人與人的接觸而拓展，因而馬偕對習於安逸的教會提出嚴厲批判：「揀選恩典的遠大目標被遺忘了，教堂裏群集着只關心自己靈魂得到拯救的人們。」⁴¹因為信仰的中心應當在於生活，過於狹隘的靈魂拯救觀點是不相稱的，而生活化的信仰所呈現的是全人的投入，而且通過與人接觸不斷地擴展宣揚福音。

四、對人有愛

由一百三十六年前的加拿大來到台灣，而且在台灣投入宣教二十九年，其困難艱辛可想而知，這不只是出於信仰，也必定與對人的熱愛有關，以下就三方面討論馬偕在與人關係方面的神學思想特色：

39. Mackay, 《台灣遙寄》。頁 153。

40. 同上。

41. 同上。

1. 愛人與愛靈魂

眾所皆知，馬偕常常以醫療佈道的方式傳福音，其心目中愛靈魂正是愛人的一部分，如其所言：「在台灣宣教以來，以耶穌的話語與見證為榜樣，通過醫療開啟了寬廣有效益之門，我在多倫多與紐約所受的醫學訓練正好派上用場，看到許多人為病痛所苦，而解除痛苦與醫治疾病的力量使我們傳道事工得到不少朋友與支持者。」⁴²雖然馬偕對醫療與傳道二者關係的看法，有待進一步研究，然而我們看到馬偕熱心醫療事工絲毫不亞於傳道事工，經常在鄉間空地或廟口唱詩之後，開始拔牙，然後再傳福音；根據其自述，在一個小時內常常必須拔一百顆牙齒，以及二十二年來（一八七三年至一八九五年）拔了二萬一千顆以上的牙齒；⁴³可見馬偕對醫療事工的熱衷。

如果馬偕僅僅是以醫療為傳道的工具，他實在大可不必大費周章而開設醫院，一八八八年得馬偕船長夫人的捐贈建造了偕醫館，六年內初診病人達三千一百五十六名，複診病人達七千五百八十名。⁴⁴儘管並非所有病人都得以痊癒或者信主，仍有許多人得到醫治或者減緩症狀；而且對傳道事工改變看法；在信主的人當中，通過他們轉告其親友，影響愈加深遠。⁴⁵由馬偕自述得知，許多人因而信主，或者因而態度轉變，而馬偕通過醫療事工，更能表達他對人的愛心。

42. 同上，頁 308。

43. 同上，頁 316。

44. 同上。

45. 同上，頁 317。

2. 與本地人結婚

馬偕於一八七八年五月二十七日與張聰明結婚，⁴⁶這個婚姻在一百二十年前必定是罕見的大事，不但文化、學識、年齡或者思想，雙方均有很大的差距，況且更非當時台灣社會所能接受，即使對外國宣教士而言，也是十分少見。根據《馬偕博士日記》的記載，婚禮是在英國領事館公證結婚，郭和烈推測這與當時民智未開而為了避免困擾有關。⁴⁷但無論是基於何種考慮，這已經充分表達馬偕對台灣人的愛已經達到「認同」的地步。

根據宣教士劉忠堅的觀察，一八七八年對馬偕而言有二件大事，其一是在困難宣教的艱難站穩腳步，其二是與張聰明的婚姻，而後者更加推動馬偕建立本色化教會（a self-supporting and self-governing church）。⁴⁸劉忠堅相信這個婚姻，加強了馬偕更進一步建立本色化教會的動機，可以推想的是，至少馬偕本身也因為這個婚姻而融入了本地教會。一般宣教士通常是夫婦同行，也因此少有能夠終生投注在宣教地區者，因為下一代往往必須維持與母文化的教育或聯繫，使得宣教士要徹底融入當地社會有其困難，馬偕的決定不只使他成為台灣女婿，甚至進而走向認同台灣人之路，最終依照其遺言，葬在淡水。⁴⁹

3. 神學教育

由於馬偕是一個人開始進行宣教，因此他必須訓練

46. 馬偕著；陳宏文譯。《馬偕博士日記》，頁112。

47. 同上，頁129-131。

48. Duncan MacLeod,《美麗之島》(The Island Beautiful, Toronto: Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in Canada, 1923), 頁69。

49. 郭和烈；《偕叡理牧師傳》，頁460-461。

本地傳道人，這不只是出於需要，更是出於其確信，如其所述：「本地人事奉所組成的本地教會，這是早在我離開加拿大之前就有的想法，我一直禱告上帝賜下一位擁有這些恩賜的年青人，足以勝任這神聖的職份。」⁵⁰因此馬偕來台灣的前十年，成立了北部第一所沒有住址而四處遊走的「逍遙學院」。

「我們在北部台灣初設的學院，並不是具有美觀的建築物，位於可以瞭望淡水河之地，而擁有光榮名稱的牛津學堂，乃是露天的學校，在榕樹下，以上帝所造藍天為屋頂者。」⁵¹可見馬偕心目中最早的學院，並不是一八八二年建立的牛津學堂，而是在榕樹下以藍天為屋頂起源於一八七二年的逍遙學院，成為了北部本色化教會的搖籃，因為其中所栽培的本地傳道人擔任本色化教會的事奉，正如馬偕原來的夢想。儘管出於現實因素的考量也是馬偕期待建立本色化教會的原因之一，⁵²然而馬偕在缺乏物資的困難條件下，率先進行教育，歷經百般辛苦，並且殷勤不懈地訓練嚴清華成為傳道人，這些已經不是單單現實需要可以充分解釋了，而是出於對人的熱情與摯愛。

十年樹木，百年樹人，從在台灣北部宣教的第一年開始就優先從事本土神學教育的馬偕，逐漸地形成南北宣教差會的不同特色，如《台灣遙寄》所記載：南部的英國宣教差會有「比較多的外國同工」（a larger foreign staff），北部的加拿大宣教差會則注重培養「本地服事同工」（a native ministry）。⁵³

50. Mackay, 《台灣遙寄》，頁 142。

51. 同上，頁 287。

52. 同上，頁 285-287。

53. 同上，頁 324。

五、對土地有情

馬偕十分熱愛大自然，在忙碌的宣教師生活之餘，還廣泛地收集標本，研究博物，其興趣四處反映在《台灣遙寄》的大部分，然而這些並不只是出於個人興趣而已，乃是有更深沈的信仰動機。以宣教師自傳而言，《台灣遙寄》有關風土民情的篇幅確實偏多，而其中對於植物的描述尤其鉅細靡遺，有如植物學教科書。馬偕本人解釋過他對台灣植物的興趣，不只是知識性的，且是宗教性的：「對於一個宣教師，是每一片葉子中有言語，每一朵花都有聲音的。」（For the missionary there is a tongue in every leaf, a voice in every flower.）⁵⁴馬偕以詩意的筆觸表達倘佯在大自然當中的宗教情懷說：

散步於如地毯的常綠的草地上，欣賞着樹上，
牽藤上或灌木上形形色色的花卉，看看叢生的竹，
梅及高雅的沙羅，以及沉默的森林之莊嚴的傲氣，
誰能不為上帝的造物（work）與《聖經》（Word）
之間的調和所感動呢？了解了台灣的若干特殊的植物，
那一個傳教士不成為良善的人（a better man），
更偉大的福音的使者（the bearer of a richer evangel）
呢？那一個新徒（convert，初信者）不成為更有耐
心的（enduring，堅定的）信徒呢？⁵⁵

從這段文字可以看到馬偕對大自然的熱愛，在其中看到「上帝的工作」（God's work）與「上帝的話語」（God's Word）的和諧表現，他甚至相信對植物的認識可以使得

54. 馬偕著，周學普譯，《台灣六記》，頁29。

55. 馬偕著，林耀南譯，《台灣遙寄》，頁57。

宣教士成為更良善的人，宣揚更加豐富的福音，甚至可以使得初信者堅定所信。

從逍遙學院時代起，馬偕對學生的教導經常涵蓋對動植物的認識。蒐集貝殼、珊瑚、海藻、植物、花卉、種子、昆蟲與泥土等等，⁵⁶儘管其主要目的是為了訓練傳道人，這實在是一般神學教育所難以想象。按照馬偕從大自然的領受，成為優秀的宣教師不只需要學習認識《聖經》、了解語言文化；而且需要學習對大自然的知識。

雖然馬偕非常熱衷投入大自然當中學習，然而他並沒有將宣教的呼召棄之不顧。在淡水租好房子安頓下來之後，馬偕自問來台的目的究竟是甚麼呢？難道是為了研究地質、動物、植物或者種族文化與風俗習慣嗎？他自問自答說：

不，這些都不是我的主要目的。我並非因此而離家遠行，加拿大的教會並非因此而授我聖職，派我出國的。我的任務十分清楚，就是奉主的命令：「你們往普天下去，傳福音給萬民聽」。我無論做甚麼其他事情，這種任務必須完成；無論做甚麼事情，都必須與這任務之完成有切實的關係。宣教師固然也可以研究歷史、地質學、人類學、社會學或其他任何科學，但必須就它們與福音的關係上研究之。宣教師的主要任務，是向異教徒宣傳福音，使其棄邪歸正，並培養其對上帝的信仰，這也就是我離開家鄉而來台灣的主要目的，我無時或忘，決不為其他事務所妨礙。⁵⁷

56. 馬偕著，林耀南譯，《台灣遙寄》，頁225。

57. 馬偕著，周學普譯，《台灣六記》，頁56。

這段文字有如信仰告白，宣告說馬偕自己最高的呼召就是「往普天下去，傳福音給萬民聽」，從這個主要使命才引申出其他比較次要的事，然而所有其他事務必須是站在能夠配合宣教使命的前提。馬偕對宣教的純一專注，自然是他成為成功宣教師的主要原因，同時也令人想起基爾克果的名言：「清心是專注於一事。」

1. 登山信仰教育

一八七二年八月二十四日清晨，馬偕和學生嚴清華一同攀登觀音山，在汗流浹背而且手被野草割傷中登上山頂、遠眺山下美景，馬偕忘掉了辛勞與痛苦，發現嚴清華未能了解自然美景的意義，感慨說：「正像其他漢人，他不懂得欣賞自然之美，對於僅僅是為了遠眺自然美景的樂趣而辛苦登山，完全無法理解。」⁵⁸為了使嚴清華開竅，馬偕與他同唱《詩篇》一百首以及「我認救主無驚見誚」，⁵⁹結果創造天地萬物洋海美景的聖靈深深感動了嚴清華，「他新生的靈魂開始能夠『看』和『聽』上帝在所創造當中傳達的信息，從此之後，他成為盡心竭誠的學生，對於自然有熱忱的摯愛。」⁶⁰

此事最大的意義是，馬偕站在加爾文傳統下，以大自然為信仰教育教室，正如改革宗傳統的《比利時信仰告白》（*The Belgic Confession*）說：「藉着宇宙萬物的創造、保存與管理，我們如同看到一本美麗的書呈現眼前，大小萬物好像許多字句，帶領我們默想眼所未見上帝的永能與神性，如同使徒保羅所說（羅 1:20），使人

58. Mackay, 《台灣遙寄》，頁 145。

59. 參馬偕著，陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁 55。

60. Mackay, 《台灣遙寄》，頁 145-146。

信服，無可推諉。」⁶¹馬偕的教育方法，正是把大自然視為一本美麗的書呈現眼前，期待嚴清華也能閱讀其中的字句而認識上帝。

2. 園藝神學

一八八二年牛津學堂竣工之後，馬偕致力建設校園，大量植樹並種植花草，馬偕甚至清楚地記下樹木的總數。完成之後，不但馬偕自己經常在此散步、活動與默想，他認為自然景觀的秩序與美妙不但有益於學院，而且使訪客歎為觀止，基督徒尤其喜愛在此徘徊流連。「這些是宣教工作的一部分嗎？」馬偕如此自問。「是的，實實在在如此！」馬偕堅定地回答，因為來此宣教的目的是帶領人認識上帝，然而「上帝是秩序的上帝，他深愛美麗，我們不但在美妙植物當中看到他的手藝，更應當追隨他在燦爛星空的宇宙中所展現的秩序。」⁶²

秩序與美妙正是馬偕從宇宙萬物所領受者，正如加爾文以為被造者當中存有一般啟示的奧秘，馬偕也相信園藝的神學教化功能，他甚至進而以為所從事的園藝是宣教工作的一部分，這已經大大地跨出了狹隘的宣教觀念，因為馬偕深信上帝在大自然中所安置的秩序，正是人所應當追隨學習的。

3. 醫治禱告

馬偕不但相信上帝在宇宙萬物中安置秩序，而且亦有上帝能夠介入宇宙萬物的信心。北部客庄教會先驅鍾阿妹傳道，一八九二年當他二十七歲時，染上了全身痲痺症，

61. 筆者自譯，參湯清編、譯：《歷代基督教信條》，頁130。

62. Mackay，《台灣遙寄》，頁293。

藥石罔效，得知馬偕前來傳揚福音，請求馬偕為病人禱告，馬偕說：「如果你真正相信耶穌，就必得救。」兩個月後竟然可以起床，又過了三個多月得以痊癒，於是兩年後受洗，再三年後從神學院畢業。⁶³或許這段文字未能全然確定馬偕為病人禱告的用意，然而神蹟卻真實發生了。

更直接的例子是，馬偕遇到一位眼盲而復明的人，他相信禱告使醫治神蹟發生，馬偕的解釋則比較緩和，認為是生活規律、醫藥治療加上信心禱告的結果，馬偕肯定他的見證是「上帝做的」，不過這也是方法與目的配合的結果，如果人要接受上帝的祝福，必得如此。⁶⁴可見馬偕傾向將自然因素與超自然因素配合，一方面他相信上帝所設立秩序的不可逾越，另一方面，他也相信上帝超越這秩序的能力。

六、本地化宣教

馬偕在台灣北部宣教，一開始就堅定主張本地化宣教說：「我從頭就深信不能希望外國工作者完全擔任台灣的佈道工作，每年的經驗都證實我的見解之正確。」⁶⁵馬偕重視本地宣教的主要理由是，他認為宣教應當因地制宜，因着時空情境的不同而彈性調整宣教方法，⁶⁶比較具體的原因分析如下：

1. 同工配合

馬偕本人在台宣教，長期孤軍奮戰，就具有牧師資

63. 鍾謙順，〈北部客庄教會的先驅——我的父親〉，載《台灣教會公報》1802（1986年9月14日）。

64. Mackay，〈台灣遙寄〉，頁178-179。

65. 馬偕著，周學普譯，〈台灣六記〉，頁119。

66. Mackay，〈台灣遙寄〉，頁285。

格的宣教師而言，前二十年幾乎沒有得力助手，根據格雷姆·麥克唐納（Graeme McDonald）的研究並綜合其他資料簡述如下：⁶⁷

1. 華雅各（J. B. Fraser, 1875-1877），具備醫生資格的牧師，支領「十九世紀最高的長老教會宣教師薪水」，但卻不會台語，因夫人去世不到三年就回國；

2. 閩虔益（Kenneth F. Junor, 1878-1882），台語不佳，能力有限，馬偕第一次返國述職時領導宣教事工，效果不彰。其五歲男孩死於台灣，後因健康問題返國；

3. 黎約翰（Jamieson, 1883-1891）能力有限，來台四年尚未能使用台語工作，健康情況不佳，後來死在台灣，夫人返國。

一直到一八九二年，亦即馬偕在台宣教二十年，吳威廉（William Gaud）來台，成為馬偕生前的得力助手，吳威廉在台灣的事奉持續到一九二三年，死於台灣。由於吳威廉是在馬偕第一次返國述職期間，亦即一八八〇年聽到台灣的宣教負擔，當時他只有二十歲，從有此感動一直到前來台灣，總共預備了十二年，傳為佳話，也證實了人才培養的不易。

2. 健康問題

「由於屢次親身的體驗，我不得不相信沒有一個外國人能夠抵抗台灣的這種足以令人衰弱的氣候者，也正因為這個緣故，我已懇求一位本地籍傳道士，繼續展開我的傳道工作。」⁶⁸此處說「一位本地籍傳道士」，應當

67. Graeme McDonald, 〈馬偕：十九世紀台灣傳教的成功〉（George Leslie Mackay: Missionary Success in Nineteenth-Century Taiwan），載《關於中國論文集》（*Papers on China*; Harvard University: East Asian Research Center），卷二十一。

68. 馬偕著，林耀南譯。《台灣遙寄》，頁29。

是指嚴清華。⁶⁹由於本地人土生土長，對於本地氣候適應良好，因此不會有如上述，宣教師以及其家人病痛累累的情況發生。

3. 神學教育

馬偕直言：「本地傳道人及其家屬所需經費不多，同樣教會奉獻用來支持本地傳道人，可以比支持外國傳道人，擁有更多的同工。」⁷⁰這一點非常清楚，馬偕甚至實際列出一個本地傳道人全家，每月所需費用，只是墨西哥錢九元八角三分，不及九塊金圓，僅為支持西國宣教同工的一小部分。馬偕還提到，當時台灣生活費用比大陸高，在此情況之下尚且如此，可見當時生活條件相當低落。

儘管馬偕主張使用本地傳道人，他對訓練教育卻是非常嚴謹，以極高的標準期待本地傳道人的養成教育，因為他深信「宣教就是訓練有素的服事之表達」，⁷¹而且身處在宣教前線，面對許多激烈的爭戰。若是處在基督教文化情境下，未受良好裝備的傳道人或許還有些用途，然而在宣教前線則毫無用途。馬偕期許，從逍遙學院到牛津學堂，目的都是訓練學生成為「有效率的工作者」（efficient workers）、「流暢的演說家」（fluent speakers）、「老練的辯論家」（skilful debaters）與「成功的講道者」（successful preachers）。⁷²

69. 同上，頁 114。

70. Mackay, 《台灣遙寄》，頁 286。

71. 同上，頁 153：Let it be clearly understood that the mission stands for a trained ministry.

72. 同上，頁 288。

4. 生命彈性

馬偕出身於加爾文傳統的高地自由教會背景，又在老普林斯頓學派影響下的普林斯頓神學院學習，然而他的神學思考卻未因此而缺乏彈性。由以上對與上帝、人以及土地關係三方面的觀察，可以看出他在堅毅不屈的個性中帶有寬廣的神學思考特質，這或許與其宣教士經驗有關。馬偕主張宣教的使命是不變的，然而宣教的方法與手段必須有彈性，如其所言，必須隨機應變（Taking things as they came），⁷³況且在每一個地方都有其特異性，宣教的策略更是應當不斷地靈活調整，正如歐美與亞洲不同，印度、中國與台灣也不同，並沒有有一種放諸四海而皆準的宣教理論，⁷⁴可見馬偕已經通過宣教的體驗在不斷調整其思想。

整體而言，馬偕神學思想所呈現的活潑與彈性，相對於老普林斯頓學派重視健全教義而比較缺乏彈性的神學思考方式，已經是很大的突破，或許身為宣教士在調適信仰與文化的關係時，不只再次經歷道成肉身般地自我調整，也同時必須繼續由宣教行動中不斷地重建神學體系，畢竟「行動中的神學」與「書房內的神學」是有所不同的。

七、或生或死

馬偕對上帝的信心令人印象深刻，《台灣遙寄》的編者在完成編輯工作之後，如此形容馬偕的信仰見證：

在教會中任何時代的人，很少有人比他具有更加生動的上帝意識。他所事奉的上帝，在他的靈魂

73. 同上，頁 136。

74. 同上，頁 285。

裏是覆庇與主導的力量。這樣的一位先知，是基督給教會最大的賞賜。對他而言，凡是應當可以實現的，必定會實現，絕對不會失敗。⁷⁵

「凡是應當可以實現的，必定會實現，絕對不會失敗」這是出於堅定不移的信心。在此之外，馬偕並不是把基督教信仰當作一種理論，而是當做一種生活行動。

基督教不是一種可向人領教（可以教導）的哲學體系；而是必須躬踐力行的生活。耶穌的宗教是由於耶穌親自化身為人這一點與其他宗教不同的。它的力量是一個神聖的人格的力量；它是要以人的接觸來宣傳的。耶穌給人以生命；他說「天父差遣我來，我也同樣差遣你」。每個基督教徒都是宣教師。⁷⁶

馬偕認為，基督教的特色在於「道成肉身」，而且「成了肉身的道」活出了「偉大神聖的人格」，因此福音的宣揚在於「人與人的接觸」，可見基督教信仰不是一種可以教導的哲學，而是一種必須實踐的生活。既然基督教信仰不可以憑空教導，只能夠通過實際生活見證讓人跟隨。因此，馬偕主張，所有的基督徒都是宣教師。「凡是經歷重生而感受到基督生命脈動的基督徒，都是被永活基督所差遣的宣教師，使死去的靈魂回歸新的生命。」⁷⁷然而馬偕非常擔心的是，這一點被忽略，以致教會群集的信徒只關心他們自己靈魂的得救，極力呼籲

75. MacDonald, 〈編者前言〉, 頁 5。

76. 馬偕著，周學普譯，《台灣六記》，頁 62。

77. Mackay, 《台灣遙寄》，頁 153。

說：「只有當基督教信仰不只是被相信而已，而且是被活了出來，家鄉的教會或是異地的教會才能成為力量，合乎主對教會的心意。」⁷⁸

台灣北部宣教的成功之處，主要在於培養這種做門徒的基本道理。歸信者被教導說，上帝的恩典賜給他們，並不是只為了他們而已，而且是為了他們可以成為別人得到恩典的管道。宣教師生涯當中最喜悅的經驗之一，就是看到歸信者熱心地領人歸主，使其走出異教黑暗之處，就像他們自己所曾經經歷過的一般。⁷⁹

馬偕將台灣北部宣教成果歸功於，「做門徒」的具體實踐，引人歸主，不是為了他們自己靈魂得救而已，而且是為了通過他們的見證，將福音帶給更多的人們。因此可以體會馬偕所說，當宣教師看到自己所栽種福音的果子，開始能夠栽種其他福音果子時，那種喜樂是難以形容的。

在全書最後一章「回顧與前瞻」的開頭，馬偕如此說：「我們站在現在的高點，自然要回顧過去，瞻望未來。」⁸⁰緊接着，馬偕回顧二十四年前，亦即一八七一年離開家鄉來到台灣，而於一八七二年來到淡水，「然而『帶領我們目標』的上帝引導道路，早在一八七二年，使我舉目觀看淡水周遭的清翠山巒，比任何耳朵可聽到的人聲更加清晰地，我聽到上帝的聲音對我的靈魂深處

78. 同上。

79. 同上：頁154。

80. 馬偕著，周學普譯，《台灣六記》，頁138。

輕聲說：『此地就是了！』⁸¹

當一八九五年整理《台灣遙寄》的資料時，台灣北部已經有六十座教堂；都由本地傳道人駐堂牧養，並且其中許多教堂還有一位本地訓練的女性《聖經》教師。⁸²這實在是令人驚訝的宣教成果，馬偕以二十三年的人生精華歲月投注在台灣，結出燦爛輝煌的果實。《台灣遙寄》全書的最終一段以頌讚結束，在結束之前有一段意味深長的話：

然而還有一半未能說完，這些章節只不過是零碎的。並非今日或明日這個故事就可以寫完；真正的故事尚未結束，它才正要開始；許多章節正要逐一地加上去；這些都是出自上帝那本沒有人讀過的書。台灣的根基在於上帝的旨意，就像獵戶星與昴星。上帝的旨意「即將成熟，每時每刻都在彰顯」。當我們即將再度出發前往遙遠的台灣，向前延續過去已有的事情時，為了成全上帝的旨意，將這一些從過去的歷史擷取的片段，送往我在家鄉的教會。我們並不害怕。我們的信心在於永遠的上帝。⁸³

有如使徒行傳，《台灣遙寄》也是一本未完成的書，因為「真正的故事尚未結束，它才正要開始」；通過這本書，馬偕呼籲讀者親身參與上帝的故事，這故事「出自上帝那本沒有人讀過的書」。而且，上帝的旨意「即將成熟，每時每刻都在彰顯」（will ripen fast, unfolding

81. Mackay, 《台灣遙寄》，頁 330。

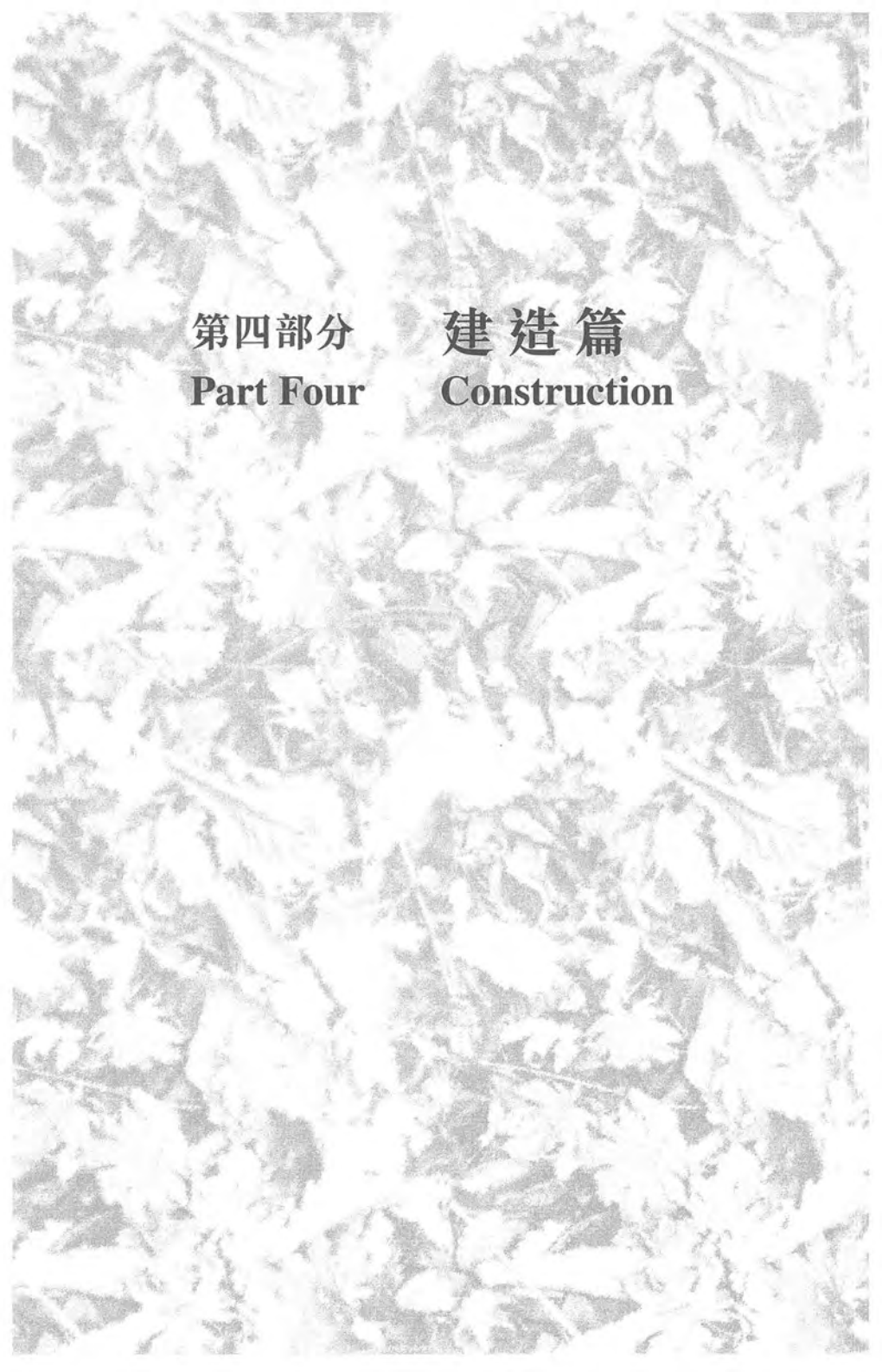
82. 同上，頁 154。

83. 同上，頁 339。

every hour)。此引文出自十八世紀柯珀 (William Cowper, 1731-1800) 所做的聖詩，原題為「上帝以奧秘的方式在做工」(God Moves in a Mysterious Way)，⁸⁴強調上帝有其奇妙難測的旨意，相信的人應當不受環境與感覺影響動搖，堅定信靠上帝旨意必定成就而即將顯明，這是當時馬偕全家朝向風雨飄搖中的台灣出發時的信仰寫照，正是一個落葉隨風的信仰見證。

84. 感謝郭德士老師提供資訊，引文出自十八世紀英國神秘詩人柯珀的《歐爾內讚歌》(Olney Hymns) 之一「上帝以奧秘的方式在做工」(God Moves in a Mysterious Way)：

1. God moves in a mysterious way His wonders to perform; He plants His footsteps in the sea And rides upon the storm.
2. Deep in unfathomable mines Of never-failing skill, He treasures up His bright designs And works His sovereign will.
3. Ye fearful saints, fresh courage take; The clouds ye so much dread; Are big with mercy, and shall break In blessings on your head.
4. Judge not the Lord by feeble sense, But trust Him for His grace; Behind a frowning providence He hides a smiling face.
5. His purposes will ripen fast Unfolding every hour; The bud may have a bitter taste, But sweet will be the flower.
6. Blind unbelief is sure to err, And scan His work in vain; God is His own interpreter, And He will make it plain.



第四部分

Part Four

建造篇

Construction

第十章 生態寰宇

你們耶和華說：那日我必應允；我必應允天，天必應允地；地必應允五穀，新酒，和油，這些必應允耶斯列民（耶斯列就是上帝栽種的意思）。我必將她種在這地。素不蒙憐憫的，我必憐憫；本非我民的，我必對他說：你是我的民；他必說：你是我的上帝。

——《何西阿書》二章 21-23 節

現代社會瘋狂地發展科技與經濟，終於在七十年代開始爆發生態危機（Ecological Crisis），舉世焦點漸漸轉向各種污染防治與生態保育，西方世界首先覺醒到追求發展不得以犧牲自然環境作為代價，於是開始有生態意識的興起。

生態學（Ecology）是德國生物學家黑克爾（Ernst Haeckel, 1834-1919）於一八六九年所提出，源自希臘語的家居或生活場所，生態學為研究生物體與其四周環境互動的學門，而後開始形成生態概念，強調人與萬物同處於一個生態系統，不再以萬物主宰自居，而必須尋找與其他生命以及生活環境最好的共存相處狀態。從落葉隨風的觀點來看，人對大自然的介入應當自制，因為人並非宇宙主宰，在隨風而行的原則之下，人應當學會對大自然放手。

一、神學與生態

基督教信仰認為人與土地有共存榮的關係，因為根據《創世記》人從被造的第一天起就生活在大自然土地當中，當人犯罪被懲罰，土地被咒詛；當人蒙慈愛，土地被祝福。¹然而，在生態危機之前，神學著作中很少出現有關自然的論述。總是以人為中心來從事神學思想。神學開始比較全面性的展開生態關懷是在生態危機之後，以下用德國神學家莫爾特曼的思想轉折為例作觀察。

莫爾特曼在七十年代受到生態危機的影響而經歷了一個思想轉折，從原先神學思考架構——人居自然之上而在上帝之下，轉變成自然在上帝之下而在人之上：

上帝—人—自然 vs. 上帝—自然—人

原本思考架構把人視為上帝統治宇宙萬物的代表，亦即人代表上帝統治自然，因此他的神學思考僅僅局限於人以及由人所創造的歷史，歷史規範自然而自然只是建構歷史的材料而已；後來的思考架構把人放在上帝與自然之下，目的是突顯人只是上帝所創造的宇宙萬物當中的一分子而為自然的一部分，從以人為中心的思想方式，轉成以自然與人共存的思想方式，甚至以自然規範歷史而歷史必須遵照自然規律而發展，自然在其神學著作裏開始具有比較獨特的地位。

莫爾特曼深入地觀察西方的生態危機，認為問題根源在於宗教危機，也就是信仰危機。²問題源自人對上帝

1. 《創世記》三章 17-19 節；《何西阿書》二章 21-23 節。

2. 莫爾特曼著·曾念粵譯：《俗世中的上帝》（台北：雅歌出版社，1999），頁 120。

的認識以及據此而來對人自己的認識，由於基督教信仰認為人具有上帝形像，因此對上帝的認識就與對人自己的認識緊密相連。「既然人是上帝在地上的肖像，他就必須十分相應地將自己理解成統治者，即知識和意志的主體，他必須將世界當作被動的客體，並加以征服。因為，他唯有治理大地才能和上帝——世界的主——相符合。」³於是從人具有上帝的形像，轉而成為自以為是代表上帝的統治者，居於主動的主體的地位而把宇宙萬物視為被動的客體，方法是藉由征服而成為有如上帝一般的主宰。人想要作上帝這樣一個歷時久遠的古老動機，就再度地披上代表上帝的外衣而出現，認為上帝是可以對大自然為所欲為的全能者；人也應當成為這樣的大自然統治者。

然而，關鍵在於，「究竟自然是我們的私產，我們可以對它為所欲為，還是，我們人是自然界這個大家庭的一部分，我們必須尊重它？」⁴這個問題一方面與「對上帝的認識」有關，另一方面與「對人的認識」有關，而按照加爾文傳統，這兩種認識是息息相關的。莫爾特曼於一九八〇年出版《三一與上帝國》(*Trinität und Reich Gottes*)^{*}是處理對上帝的認識，副題即「論上帝的教義」(*zur Gotteslehre*)。隨後一九八五出版《創造中的上帝》(*Gott in der Schöpfung*)針對生態議題提出回應，此書副題「生態的創造論」(*Ökologische Schöpfungslehre*)，英譯本改成「關於創造與上帝的靈的新神學」(*A New Theology of Creation and the Spirit of God*)，追求與大自

3. 同上，頁 124。

4. 同上，頁 125。

* 中譯本：莫爾特曼著，周偉馳譯，《三一與上帝國——論上帝的教義》（香港：道風書社，2007）。——編注

然的關係能夠真正「回到家裏」，從書名可知，一方面強調上帝是「創造中的上帝」，另一方面強調上帝的創造是「繼續中的創造」，而且從副題可知是具有生態視野的創造論，而英譯本副題標示出與聖靈論關係密切。而後，一九八九年出版《耶穌基督的道路》（*Der Weg Jesu Christi*），其副題「彌賽亞維度下的基督論」（*Christologie in Messianischen Dimensionen*），強調從《舊約》彌賽亞盼望的角度來了解耶穌基督，而一九九一出版《生命的靈》（*Der Geist des Lebens*）補足了《創造中的上帝》裏不夠齊全的聖靈論。

1. 三一上帝

莫爾特曼主張應當恢復根據《聖經》的三一神論，從強調單向主權的單一神論轉而注重相互交融的三一神論。「自從文藝復興以來，上帝在西歐逐漸單面地被理解成『全能者』」，這種狹隘的單一神論觀點，強調上帝的宰制，於是上帝與世界的關係就成為：「上帝是主，世界屬於祂，而且祂可以照祂的旨意對待這世界。」⁵狹隘的單一神論詮釋創造時，高舉創造者的主權與主動而把被造者放在順從與被動的位置，彷彿單單重視作者而不重視作品，造成作者上帝與與其作品世界的對立，而全能者上帝居於掌握全權的位置，這種關係模式成為人們學習的榜樣。

從三一神論的觀點來看，創造是「父上帝藉着子並透過聖靈的能力創造」，這意味着，創造是從上帝而來、藉上帝實現、在上帝裏成就，亦即「萬有是『被上帝所造』」，

5. 同上，頁123。

『透過上帝』而形塑，並且存在『上帝裏面』」。⁶三一神論的觀點突顯上帝對於宇宙萬物的愛與參與，而不是高高在上的統治。簡而言之，上帝創造世界的基本精神不在於「片面的統治」，而在於「相互的群體」。⁷

莫爾特曼神學的主要論題，主張基督教信仰告白耶穌為彌賽亞，承續從《舊約》到《新約》的《聖經》傳統，銜接長久以來在先知傳統裏凝聚而成對彌賽亞這盼望是有其整全的內涵而非單單期盼抽象的救主，藉由聖父、聖子、聖靈的親密關係當中啟示出來，因此基督教信仰的神觀並非哲學性的一神論，而是奠基於《聖經》啟示的三一神論。強調「三一上帝」的神學觀點反對把上帝視為「絕對主體」的現代神學觀點，認為這是當今西方世界造成生態危機的主要原因；而主張整全生態的立場。三一上帝是指聖父、聖子與聖靈互滲相寓（perichoresis, mutual indwelling），此概念強化了生態意識，因為互相居住於對方的關係最適合用來說明同一生態圈中的相互關係，比如掠食者因着獵捕被掠食者而生存，而被掠食者因着被掠食者獵食而得以控制群體總量，雙方共同維持一個最佳的生態平衡關係。

2. 立約關係

根據《聖經》，上帝與人以及大自然有立約的關係：「我與你們和你們的後裔立約，並與你們這裏的一切活物——就是飛鳥、牲畜、走獸，凡從方舟裏出來的活物——立約。」（創 9:9-10）從立約的關係來看，人應當

6. 同上，頁 128。

7. 莫爾曼（又譯莫爾特曼）著，鄧肇明譯，《公義創建未來——和平政治與造物倫理》（香港：基道書樓，1992），頁 55-60。

尊重大自然同為上帝立約的對象，人與大自然是互相平等的夥伴。⁸由於在立約之前重申：「凡流入血的，他的血也必被人所流，因為上帝造人是照自己的形像造的。」（創 9:6）可見立約的對象主要是人，「人具有上帝的形像」意味着人是上帝在地上的首席代表，但絕非上帝本身，在此意義也應當尊重同樣被上帝創造的大自然。

人藉由認識有如作品的大自然而認識有如作者的上帝，而且藉由認識自我而認識上帝的形像。「我們如果發現和學習在自然中的上帝，尊重在上帝中的自然，就是過『與自然相符的生活』了。如果我們在這個世界的自然中找到『上帝的蹤跡』，我們就甚至能在自己裏面發現『上帝的形像』。」⁹「人具有上帝的形像」固然使人顯得特別尊貴，但不應把此建立在對大自然的剝削之上。莫爾特曼認為，不只應當重視人權，而且不應當把人權窄化成漠視大自然權利的「人類權」，而應當重視保障大自然權益的「地球權」，¹⁰同為立約夥伴的大自然的權益應當分享約的保障。

《創世記》記載說：「上帝說：『我們要照着我們的形像、按着我們的樣式造人。』」（創 1:26）這是一段令人費解的經文，因為既然唯一的一位上帝開口了，為何使用複數而說「我們」呢？莫爾特曼頗具創意地詮釋：這單數形式的複數或者複數形式的單數的上帝形像是指個別之整體的人，也是指全體之群體的人們。¹¹正如三一上帝概念裏的單數與複數含蘊整體性與群體性，可見對個人的整體均衡以及人們互為群體的高度期許，而

8. 莫爾特曼著，曾念粵譯，《俗世中的上帝》，頁 138-139。

9. 莫爾特曼著，鄧肇明譯，《公義創建未來》，頁 75。

10. 莫爾特曼著，曾念粵譯，《俗世中的上帝》，頁 159-62。

11. 莫爾特曼著，陳仁蓮等譯，《創造中的上帝》，頁 295。

這二者都與生態概念有關，不論是均衡的個體或者相互的群體都需要與自然環境保持最好的共存相處狀態。

不過，基督教信仰認為人雖然具有上帝形像，卻因犯罪墮落而導致上帝形像扭曲變形，只是這個轉彎並未影響大局發展，「人的罪當然可能扭曲人同上帝的關係，但是它不能扭曲上帝對人的關係。」¹²在人身上，罪人是與上帝形像並存的。

二、創造或進化？

基督教信仰認為上帝創造萬物，人被造而帶有上帝形像，受託管理自然，結果人們自己發展出歷史而自然始終是人們利用的對象，形成「歷史」與「自然」兩個不同而對立的範疇。近代以來，由於科技的突飛猛進，人們對於自然的利用已經形成宰制的局面，形成「自然被人為化」(the humanization of nature)的危機，彷彿自然被歷史吞吃，而在西方也開始有回復自然的呼聲，進一步地發展成「人被自然化」(the naturalization of human beings)的反動，追求把歷史自然化。

當「歷史」與「自然」對立時，無法解決問題，若是從「人中心」的「歷史」與轉成「宇宙中心」的「自然」，只不過從把人神聖化轉成把宇宙萬物神聖化而已，而且人是否可以拒絕管理尚未發展完全的自然之責任呢？¹³這樣的困難指向應當追求歷史與自然的和諧，有如追求靈魂與肉體的和諧，人的歷史應當是在自然當中藉助於自然而發展的歷史，而且身為上帝在地上首席代表的人也應當負起管理而協助自然發展的責任。創造的過

12. 同上，頁314。

13. Moltmann，《耶穌基督的道路》，頁271-273。

程是繼續地走向成全當中，從起初的創造，通過歷史當中的實現，走向終末之創造的未來，歷史與自然的相互交融，甚至是神聖上帝居住人間的互滲相寓。

當進一步地探討「歷史」與「自然」的關係時，必須面對進化論對近代中國知識分子的影響，問題焦點在於是否自然界演變的進化法則可以用於歷史發展。進化論作為一種說明物種起源的科學理論，無論贊成與否都應當是專業性的問題，然而科學的進化論卻往往夾帶哲學的進化論以及伴隨而來優勝劣敗、適者生存的價值觀。當年嚴復翻譯《天演論》的主要目的並非是為了引進科學理論，而是想要強調物競天擇與弱肉強食的國際現實，背後有期盼喚醒中國的憂國憂民意識。

史華茲（Benjamin I. Schwartz）的著名研究指出，嚴復的翻譯由於採用意譯，有時會把自己的意見寫入翻譯，比如一段斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）《社會學研究》（*The Study of Sociology*）的文字，原文關注的是「人民的幸福」，嚴復卻翻譯成「國力問題」，反映了他對於追求國家富強的期待。¹⁴出於救國救民的熱切而想要引進達爾文（Charles Robert Darwin, 1809-1882）的進化論，「嚴復對達爾文在生物學上的貢獻或他那關於鴿子變種的煞費苦心的學術論文並不感興趣，他全神貫注的只是含有將達爾文原理運用於人類行動領域的那些內容。」¹⁵結果嚴復並未選擇達爾文的《物種起源》（*The Origin of the Species*），而是把赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825-1895）的《進化論與倫理學》（*Evolution and*

14. 史華茲著，葉美鳳譯：《尋求富強：嚴復與西方》（南京：江蘇人民出版社，1990），頁64-65。

15. 同上，頁65。

Ethics) 翻譯成《天演論》。出版之後，四處風行而引發廣大迴響，胡適評為：「在中國累次戰敗之後，在庚子辛丑在庚子大恥辱之後，這個『優勝劣敗、適者生存』的公式確是一種當頭棒喝。」¹⁶

嚴復不僅僅是一位翻譯家，而且是一位思想家，他很早就看見西方領先中國之處不只在於船堅炮利：「西方強大的根本原因，即造成東西方不同的根本原因，絕不僅僅在於武器和技術，也不僅僅在於經濟、政治組織或任何制度設施，而在於對現實的完全不同的體察。因此，應該在思想和價值觀的領域裏去尋找。」¹⁷既然嚴復引進進化論的目的是為了引進思想價值觀，值得觀察的是，西方基督教國家長期相信創造說，並不是出於學術的理由，也不單單是出於信仰的理由，而且是與思想價值觀聯結在一起，以下藉由莫爾特曼對於進化論的批判與反省觀察思想價值觀有何不同。

1. 與進化對立的創造

對抗進化論的基督徒往往把創造局限在起初的創造，忽略了創造是一個持續進行的過程，以致無視於繼續中的創造以及走向成全的創造的發展過程，「其結果是，最初的創造被宣佈為已完成的、完全的創造，它既不能容納歷史，也不需要進化。」¹⁸這可能發展成為靜態的、機械的、封閉的世界觀而造成故步自封的保守心態與視野，在此意義進化論對於基督教信仰有提示作用。

16. 轉引自胡適，《四十自述》，載史華茲著，葉美鳳譯，《尋求富強》，頁176。

17. 史華茲著，葉美鳳譯，《尋求富強》，頁29。

18. 莫爾特曼著，魏仁蓮等譯，《創造中的上帝》，頁263。

2. 意識形態化的進化

主張進化論者往往把進化的主張意識形態化，比如「達爾文關於『生存鬥爭』的觀念以及他的『適者生存』的進化法則」，達爾文提出這些思想時是以在同一環境物種如何相競生存為其根據的；赫胥黎卻把這些思想轉用在現代資本主義社會的競爭中；「在霍布斯的意義上，把『生存鬥爭』解釋為『全體成員之間的相互鬥爭』。」¹⁹以致科學學理主張者就轉而成為生存鬥爭、適者生存意識形態擁護者，莫爾特曼尤其注意到一個事實：「進化論是發展唯物主義世界觀的最好工具。」²⁰

3. 與進化相容的創造

「進化和『創造』本身無關。它所涉及的是創造物『製作』和『排列』。」²¹這意味着進化與創造不必然衝突，創造着重物質和生命如何起始而進化強調過程進展，「進化所描述的是物質和生命系統的後續構建。」²²當進化與創造相容時，可能發展出動態的宇宙觀以及生命具有豐富可能性的看法，在神學上主張被創造的世界向創造者上帝開放，而以上帝是世界起源也是終極目標。

4. 需要救贖的進化

在神學上嘗試整合創造論與進化論而成果非凡者首推德日進（Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955），他除了是哲學與神學家之外又是知名的古生物學家，他從積極的方式看待進化論而加以全盤接受，以「進化的基督」

19. 同上，頁 265-266。

20. 同上，頁 264。

21. 同上，頁 267。

22. 同上。

作為宇宙的基督形像而據此詮釋宇宙萬物的進化至成全，但莫爾特曼認為他忽略了進化過程當中的被犧牲者，因為「進化」同時意味着殘酷的「挑選」。²³如果一味地鼓吹進化的話，無非是在拉拔強者而貶抑弱者，連耶穌基督的十架之死也可當作物競天擇的結果，甚至只是被淘汰的弱者而已，徹底排除了十架神學的可能性。

「沒有救贖者基督的進化者基督，僅僅意味着殘酷無情的選擇者基督，一位歷史上世界的審判者，對於弱者全無同情悲憫；一位生命的飼育者，對於被犧牲者毫無興趣。」²⁴莫爾特曼認為沒有救贖的進化是強者的樂園，卻是弱者的地獄。根據動物養殖或果菜培育原則可能如此，但若同樣地對待人的話，人就與那些為了商業與消費用途而培養的動植物無異了。由於這個世界畢竟不完全，帶有許多罪惡、瑕疵、痛苦、殘酷，《聖經》的觀點是認為不只人需要救贖，大自然也需要救贖，宇宙萬物都需要更新，終極盼望在於「新天新地」，「坐寶座的說：『看哪，我將一切都更新了！』」：²⁵

受造之物切望等候上帝的眾子顯出來。因為受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享（享：原文是入）上帝兒女自由的榮耀。我們知道，一切受造之物一同歎息，勞苦，直到如今。
（羅 8: 19-23）

23. Moltmann, 《耶穌基督的道路》，頁 294。

24. 同上，頁 296。

25. 《啟示錄》二十一章 1-5 節。

豺狼必與綿羊羔同居，豹子與山羊羔同臥；少壯獅子與牛犢並肥畜同群；小孩子要牽引牠們。牛必與熊同食；牛犢必與小熊同臥；獅子必吃草，與牛一樣。吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口；斷奶的嬰兒必按手在毒蛇的穴上。在我聖山的遍處：這一切都不傷人，不害物；因為認識耶和華的知識要充滿遍地；好像水充滿洋海一般。（賽 11:6-9）

基督教信仰認為上帝形像是創造的終極目標，呈現出上帝的榮耀，出現在起初以及歷史的每一瞬間，藉由耶穌基督的啟示而明確彰顯。耶穌基督為這個追求現實而歌頌進化的世界裏帶來救贖的盼望；救贖的原則不是適者生存，而是悲憫恩典；救贖的方式不是弱肉強食，而是自我犧牲。由於耶穌基督是上帝的形像的完全彰顯，因此耶穌基督的見證同時就是對人們發出的彌賽亞呼召，呼召大家生活在彌賽亞盼望裏的價值觀，而非強權控制或商業主導的價值觀。

三、「整全」觀點

一九八三年第六屆普世教協大會在溫哥華舉行，強調「公義、和平與創造的整全性」（Justice, Peace and the Integrity of Creation），並且於一九九〇年在漢城以此為題舉行世界會議；²⁶反映了在生態危機、核子恐怖與戰爭陰影等全球性危機當中，世界追求公義、和平以及創造整體一致的整全性之趨向。

「整全」（Integrity）與「整數」（Integral）同源，

26. 參《普世運動詞典》（*Dictionary of the Ecumenical Movement*）。

來自拉丁文 *integer*，有 *whole, intact, entire* 的意思，亦即整體、原狀、全面之意，但在英文還有誠實、正直、廉潔的意思。這兩方面的意思看來似乎並不容易聯結在一起，然而可以從「一致」的角度加以聯結，因為整體、原狀、全面均有「一致」的內涵，從「整體的一致」、「原狀的一致」、「全面的一致」，轉而有「前後一致的誠實」、「裏外一致的正直」、「公私一致的廉潔」之意。

「整全」(*Integrity*) 相當於希伯來文的 *tom, tummah, tamam*，描寫與上帝的關係「完全正直」，按照和合譯本，比如稱大衛「誠實正直」(王上 9:4)，稱約伯「完全正直，敬畏上帝，遠離惡事」、「純正」(伯 1:1/8、2:4、31:6)，稱挪亞與亞伯拉罕為「完全人」(創 6:9, 17:1)。²⁷這些誠實、正直、完全以及純正的特質，反映了「一致的整全性」，然而由中文缺乏與 *Integrity* 對等的辭句，多少反映出「一致的整全性」並非我們文化的首要關心，由政治人物可以公然反復撒謊，而社會對此現象的癱瘓與缺乏覺醒，可知「不一致」在我們的文化當中似乎並非嚴重的錯誤，而「言行不一」更是可以輕忽的小事。

以下針對「創造的整全性」做一神學反省，期待在信仰與實踐之間，理論與行動之間，生命與體制之間，不至有雙軌分離的現象，探討奠基於「整全的創造」被造者所應當追求與創造者的關係，以及由此而來與人、與土地的關係，應當帶有整體與全面的特質，以及誠實與正直的一致性表現。

27. 參 Christopher B. Kaiser, 〈創造的完善性和上帝的社會性〉(The Integrity of Creation and the Social Nature of God)，載《蘇格蘭神學雜誌》(*Scottish Journal of Theology*) 49 (1996)：頁 261-290。

1. 創造主的信仰

從《舊約》看來，拯救的體驗發生在先，創造的信仰凝聚在後。從亞伯拉罕開始，經歷到耶和華上帝是個人、家族、民族而後國家的上帝，是拯救的上帝。記載「創造主信仰」比較明確的祭司典，可能形成於被擄歸回之後，屬於祭司典的《創世記》第一章至第二章4a節，宣告上帝為創造宇宙萬有的主宰；從被擄歸回的拯救體驗當中，告白拯救者上帝就是創造者上帝。由從在被擄歸回前夕或者初期形成第二以賽亞，可以看到多處宣稱拯救者上帝就是創造主上帝，並且大膽攻擊嘲弄偶像的虛假與無能來看，創造主的信仰可能凝聚在被擄時期，是在異邦受苦，經歷小國被強權糟蹋的痛苦，在異邦眼見鉅大神廟聲勢蓋過耶路撒冷聖殿，然而卻大膽宣稱，拯救以色列人的耶和華上帝就是創造宇宙萬有的上帝，而巴比倫的神明只是偶像，只是假神。²⁸

基督教信仰承襲《舊約》傳統，在討論創造的教義時，特別注重與拯救體驗的關聯，因為創造者上帝並非「哲學家的上帝」，而是「亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝」。²⁹ 巴特對創造教義的與拯救體驗關連的特色發揮透徹，主張「創造是約的外在基礎，約是創造的內在基礎」，³⁰認為上帝的創造行動是以拯救的約為導向，而拯救的約則因創造的行動而落實，如此將「創造」與「拯救」關聯在一起，創造是為了恩典的約，而恩典的約則

28. 《創世記》一章1節，十二章4a節；《以賽亞書》四十章22節、四十五章11-12節；《詩篇》三十三篇9節，一〇四篇。參 Gerhard von Rad, 《舊約神學》(Old Testament Theology, trans. D. M. G. Stalker, New York: Harper & Row, 1962), 卷一, 頁136-153。

29. 巴斯噶著，劉大悲譯，《巴斯噶冥想錄》(台北：志文出版社，1985)，第361條。

30. Karl Barth, 《教會教義學》(Church Dogmatics), 卷三第一部，第41節。

見諸於創造，由於耶穌基督則是完美的約之夥伴；從耶穌基督身上可以看到理想中人與上帝的關係，如此一來，不只將拯救與創造關聯起來，而且將基督論與創造論關聯起來。

綜上所述，由時間順序來看，創造在先，拯救在後；然而由體驗順序來看，拯救在先，創造在後。在論及創造的整全性時，必須先確定所論述者是否因着信仰體驗而來，而且關係到終極關懷；否則只是空談玄想。

2. 創造主的告白

創造主的信仰是初代教會的共識，在最早的《尼西亞信經》告白說：「創造天地和造有形無形萬物的主」，而應用最廣泛的《使徒信經》告白說：「創造天地的主」，二者可以濃縮於《羅馬書》四章 17 節所說：「亞伯拉罕所信的，是那叫死人復活、使無變有的上帝」。「叫死人復活、使無變有」，原本是指亞伯拉罕將得到後裔的應許，因為上帝能夠叫死人復活，使年老體衰彷彿已經死去的亞伯拉罕，再次得着生育的力量；上帝也能夠使無變有，使沒有後裔的變成有後裔的。³¹然而「叫死人復活、使無變有」正好是對創造主最簡要的信仰告白，告白說：創造主上帝能夠「起死回生」，被造者卻對死亡束手無策；創造主上帝也能夠「使無變有」，被造者卻只能「從有到有」；對既有者加以改造。在這些創造主的告白當中，涵蓋了兩個神學重點：

31. 馮蔭坤，《羅馬書註釋（卷壹）》（台北：校園書房出版社，1997），頁 625-629；C. E. B. Cranfield，《羅馬書：批判性及解經性評注》（*Romans: A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*; International Critical Commentary Series (ICC); 2. Vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1975），卷一，頁 243-245。不過克蘭菲爾德（C. E. B. Cranfield）認為「使無變有」無疑地是指 *creatio ex nihilo*。

創造者與被造者的不同——強調人的有限

當論及上帝創造的方式時，「從無到有的創造」(creatio ex nihilo) 是初代教會的共識，主張上帝的創造是從無到有，而非使用任何先前物質，因為若有任何先前物質存在，其位階就比上帝還高，以此強調創造者上帝的獨特性。比如初代教父伊里奈烏，主張從無到有的創造，反對諾斯底的神聖流出觀點，有陷於將創造者與被造者混同的危險，堅稱創造者與被造者截然不同。³²創造主的信仰告白，在宣告上帝為創造主的同時，同時也宣告了人為有限的被造者。

創造者與被造者的相似——強調人的尊貴

由祭司典的《創世記》第一章至第二章 4a 節可知被造者的尊貴，因為創造者上帝在創造時的評語是「好的」，而且由「上帝看着一切所造的都甚好」（創 1:31，意即「最好」）使用最高級的「好」，可見創造者上帝對於其所創造加以非常正面的肯定，而且所使用的「好」，經常被用來描述上帝，或者譯為「良善」，如《詩篇》二十五章 8 節形容「耶和華是良善正直的」，可見肯定了被造者帶有與創造者相似的「好」。基於作者與作品之間的親密關係，原本可以推知，作品因作者的尊貴而得以尊貴，而且作品反映了作者的性情，作者的尊貴自然投射其作品當中，而且祭司典更肯定人身上帶有「上帝的形像」（創 1:26-27），是所有被造萬物當中最為尊貴者。創造主的信仰告白，在宣告尊貴的創造主的同時，也宣告了被造者的尊貴，而且人特別尊貴，

32. 楊牧谷，《信仰的落實》（台北：校園書房，1986），頁 1-62。

然而人的尊貴不得以犧牲其他被造的尊貴為代價，因為「上帝看着一切所造的都甚好」。

在論及創造的整全性時，必須注意創造者與被造者的「不同」與「相似」，平衡地掌握二者，在不同當中有其相似，在相似當中有其不同，而且人的「有限」與「尊貴」亦必須平衡地處理，既非沒有尊貴的有限，亦非沒有限制的尊貴。

3. 三重關係

根據《創世記》第一章至第二章 4a 節，人的被造是在第六天，當時宇宙萬物已經被造完成，可見首先上帝造人並非在虛空裏，而是在萬物當中，而且人被上帝託付管理萬物（創 1:26-28），其次上帝造人並非在孤獨裏，乃是「造男造女」（創 1:27）。由此可以導引出「三重關係」：首先，是人與上帝的關係，亦即創造者與被造者的關係；其次，是人與人的關係，亦即被造者之間的關係；最後，是人與土地的關係，亦即人與其他被造萬物的關係。

根據宗教改革「因信稱義」的信念，「信上帝」是「愛人」的根源，³³三重關係的優先順序應當是由人與上帝的關係出發，進而到人與人的關係，擴及於人與土地的關係。由此出發，人與上帝的關係，不應是處於罪惡所帶來的隔絕狀態，而是因着耶穌基督的恩典，得以復和。人與人的關係，不應是孤獨的，而是出於愛的合作關係，而非壓迫關係，針對現代社會的個人主義潮流，《聖經》觀點強調人是被造於人與人的關係當中，只有

33. 路德著《基督徒的自由》，載氏著，徐慶譽等譯，《路德選集（上冊）》（香港：基督教輔僑出版社，1957-1958），頁 369-372、391。

將對上帝的信做為基礎，人與人的關係才能有健全的發展。人與土地的關係長期以來往往被忽略，甚至將被上帝託付管理萬物誤解為宰制萬物，以致全球到處發生生態危機，莫基於信上帝的愛；人與萬物應當不是宰制，而是共存。³⁴近年來，由於土地過分開發，四處引發土石流災禍，當人對大自然過度利用剝削時，大自然將反撲，反而禍延子孫。回到《聖經》的觀點，人與土地原本關係密切，人的衣食全部來自土地，當人被懲罰時，土地被咒詛時，人就難以從土地得到衣食（創 3:17-19），然而當人蒙慈愛，土地被祝福時，人就因土地而蒙福（何 2:21-23）；可見人與土地應當是共存榮的關係。將上述簡單摘要如下：

- 1) 人不能沒有上帝——人與上帝
不是隔絕，而是和好。
- 2) 人不能沒有人群——人與人
不是壓迫，而是合作。
- 3) 人不能沒有土地——人與土地
不是宰制，而是共存。

在論及創造的整全性時，必須由「信上帝」而「愛人」的信念出發，對上帝的信仰並非空中閣樓，而是落實在人世間的愛，從「愛人」進一步到愛生養人的土地，以「愛土地」來落實管理萬物的託付。

從本書第九章馬偕帶領嚴清華登觀音山，施行信仰教育，以及成立牛津學堂，認為種植花草為其服事的一部

34. 莫特曼著，鄧肇明譯，《公義創建未來》，頁 51-96。

分，可見其「登山神學」與「園藝神學」可以視為「整全的創造」之信仰的最佳詮釋。奠基於「整全的創造」的神學應當是誠實（前後一致）的、正直（內外一致）的、廉潔（公私一致）的，基於落葉隨風的拯救體驗，體認人的有限與尊貴，追求與上帝和好，與人合作，與土地共存。

四、上帝榮耀的舞台

阿奎那主張宇宙萬物有第一因以及最終目的，而且就是上帝本身。因為就倒推而言，每一事物，都有其原因，不斷地追溯上去，最後必須歸結於第一因；而就向前思考而言，每一事物，都有其目的，不斷地追問下去，最後可以總結於最終目的。由阿奎那所提供的思考架構出發，人應當對創造的始因——創造者上帝心存感謝，也對創造的目的——創造者上帝懷有敬畏之情，而且應當從創造的起源思及被造的目的，體會在創造者的主權之下，如何參與創造歷史的洪流；如何對創造歷史的終極發展有所盼望。

改革宗神學傳統相當重視創造與上帝榮耀的關係，加爾文主張「創造是上帝榮耀的舞台」，³⁵這種主張已經含蘊了生態觀點，因為不僅僅是人，而且是整個宇宙萬物都是上帝榮耀的舞台。最能描述這上帝榮耀舞台的為一五六一年改革宗傳統的《比利時信仰告白》（The Belgic Confession），其第二條論及上帝如何向我們顯現：

我們以兩種方法認識上帝：第一，藉着宇宙萬物的創造，保存與管理；我們如同看到一本美麗漂

35. 參 Calvin, 《基督教要義》，卷一，第五章，第1節；S. E. Schreiner, 《上帝榮耀的舞台》（*The Theater of His Glory*; Grand Rapids, MI: Baker, 1991）。

亮的書呈現眼前；大小萬物好像許多字句，帶領我們默想眼所未見上帝的永能與神性；如同使徒保羅所說（羅 1:20）、使人信服，無可推諉。第二，藉着神聖的話；為了上帝的榮耀與我們的拯救，上帝使我們更加清楚而完全地認識祂，乃今生我們所必須知道的。³⁶

《比利時信仰告白》把大自然與上帝的話並列，二者都是上帝啟示的方式，而且把大自然比擬成書，相映於上帝的話指向《聖經》，因此說《比利時信仰告白》主張「兩本《聖經》」並不為過，其中大自然這本《聖經》非常可靠，因為不像人經歷罪惡墮落的薰染；從創造之始直到如今，日出日落同樣地美麗不變。

創造就像上帝的榮耀有其延續性，加爾文首先開啟「繼續中的創造」（Continued Creation）觀點，主張上帝創造並不受原初時間的限制而時時刻刻繼續參與在被造萬物當中，³⁷他又以聖靈的角度詮釋繼續中的創造，主張上帝的靈時時刻刻參與宇宙萬物的生成變化當中。³⁸在此神學觀點之下，自然繼續追問說，究竟創造的整體走向往那裏去才得以彰顯上帝的榮耀，因此加爾文神學非常注重「盼望」的角度，認為真正的「信」必然帶來「望」，³⁹因為信心是盼望的基礎；而盼望則支持着信心，甚至「信」與「望」為同義語。⁴⁰由於這種「向前看」的神學特質，

36. 筆者自譯，參湯清編·譯，《歷代基督教信條》，頁 130。

37. Calvin《基督教要義》，卷一、第十四章，第 20 節。

38. 同上，卷一，第十三章，第 14 節。

39. 同上，卷三，第二章，第 42 節。

40. 同上，卷三，第二章，第 43 節。

加爾文的終末論甚至被稱為「盼望的終末論」，⁴¹他認為人生必需努力追求不斷進步，使得今日比昨日更好⁴²，通過默想來生來明白如何善用今生。⁴³

改革宗神學傳統對歷史發展的終極盼望非常重視；近代荷蘭神學家魯萊爾（A. A. van Ruler）主張宇宙歷史是從「創造」（Creation）到「再創造」（Recreation），出於上帝的拯救計畫，從創造到創造的更新，而且是再次的創造。⁴⁴在此重視歷史發展終極盼望的改革宗神學傳統下，莫爾特曼極力為「未來」的優先性呼籲，⁴⁵與奧古斯丁代表的神學傳統對話。奧古斯丁主張上帝在創造之前不做甚麼，因為在創造之前並沒有時間，⁴⁶時間是開始於上帝的創造，而後有「過去」、「現在」、「未來」三段，其中過去已經消逝，未來則是不確定，只有現在的剎那是真實的。然而莫爾特曼申論說，在奧古斯丁的時間架構裏，只有讓人看到「過去」的優勢，因為「未來」即將成為「現在」而被「過去」吞噬，最終所有的時間都將被過去淹沒，相對於此，莫爾特曼強調「未來」的優先性，主張「未來」導引「現在」，並且解開對「過去」的謎。⁴⁷

41. T. F. Torrance, 《王國和教會》(Kingdom and Church; Edinburgh: Oliver & Boyd, 1956), 頁 90-164。

42. Calvin, 《基督教要義》，卷三，第六章，第 5 節。

43. 同上，卷三，第九至十章。

44. A. A. van Ruler, 《基督在世界中生成的形像》(Gestaltwerdung Christi in der Welt; Neukirchen: Kr. Moers, 1956)。魯萊爾甚至主張基督只是上帝拯救計畫的「緊急處置」(Notmassnahme)，從頭到尾，都有一個既定方向。

45. Jürgen Moltmann, 《盼望神學：基督教終末論的基礎與意涵》(Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology; London: SCM, 1967)。(中譯本：莫爾特曼著，曾念粵譯，《盼望神學——基督教終末論的基礎與意涵》[香港：道風書社，2007]。——編注)

46. 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，卷十一，第 12 節。

47. 莫爾特曼著，魏仁蓮等譯，《創造中的上帝》，頁 145-192。

進而言之，「未來的盼望」導引「現在的努力」，並且開發「過去的解釋」，我們因着未來的盼望，得以明白現在應當有的努力，並且對於過去所發生的事情有更深刻的了解。從創造的整全性出發，論及人對創造應當有的態度，必須追求明白創造的未來走向以及我們未來的盼望，始於創造、終於終末而活在當下盼望當中。

五、生態寰宇

自從啟蒙運動以來，人開始以宇宙萬物征服者自居，自然逐漸地淪為人們利益的來源，於是在大力發展科技文明之下，自然不斷地遭受到破壞，造成一種分離的結果，追求文明的人不但毀壞了自然，也毀壞了自然的人之身份。從落葉隨風的觀點來看，人需要回復自然的人之身份，因此必須向自然學習，因為人不只是活在文明裏的人，而且是活在自然裏的人。不應當是以人作為中心，由人來控制自然，而是人和自然維持和諧的關係而非對立的關係，人也可以受自然的教化、薰陶和改變。這種追求自然而然的理想，正是老莊所長，「人法地，地法天，天法道，道法自然」（《老子·二十五章》），人與天地都應效法自然而然之道，只是老莊把人與天地交融的理想放在人間，而基督教信仰卻期待於終末。

莊子寓言：「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相下遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」（《莊子·應帝王》）儵與忽都有急忙匆匆之意，而渾沌隱含渾然未分自然純樸，前者指向人為，後者則為自然。大自然原本自然而然，人為可能帶來禍患。基督教

信仰呼籲，人與自然共存共榮，應當追求進入安息與享受（下一章將論及），「安息」原意就是「停止」，「享受」則是滿足地安息其中，這都是落葉隨風而來的狀況。當人放手安息時，土地就能安息，當被造者安息於創造者並享受其中時，《聖經》稱之為「新天新地」，⁴⁸顯然也是反對日鑿一竅而使渾沌致死。

48. 《啟示錄》二十一章1節。

第十一章 割捨放手

你們知道我們主耶穌基督的恩典：他本來富足，卻為你們成了貧窮，叫你們因他的貧窮，可以成為富足。

——《哥林多後書》八章 9 節

「讓」(let) 這個動詞帶有主動容許的意涵，比如「讓孩子受教育吧」；或者把自己的主權建立在他者容許的前提之下，比如「讓我試試看！」「讓」這個動詞提醒我們，人生的問題有時候在於放下主權的「讓它〔他〕去吧！」這個動作有些奇特，它是不需要動作，甚至是停止動作的動作，它是從主動轉成被動的關鍵。在人生的體驗當中，許多面對問題的時刻，答案就在於「讓」，因為造成問題的原因在於緊緊抓住，需要的是停止而放下，從主動轉成被動。落葉隨風就是一個這種例子，從繫掛樹枝的主動轉成隨風而去的被動，這正是「讓」自己被風帶走。

一、主動轉成被動

有一個抓猴子的故事以各種版本流傳：抓猴人把食物塞入僅僅勉強容許猴臂進入的椰子小孔裏，將椰子固定之後等待猴子踏入陷阱，當猴子伸手抓取食物時，就

無法再伸回去了，抓緊食物的結果是喪生，而最簡單的放手卻能保住性命，然而大部分的猴子就是學不會放手。當有限的人與無限的上帝會遇時，人的動作愈多，上帝的動作愈少，也就是說，當人抓得愈緊，上帝就愈少在人身上做工。

蒂利希 (Paul Tillich, 1886-1965) 常用「終極關懷」(ultimate concern) 談論宗教信仰，由於他強調宗教信仰的終極性，亦即關係到存在與否的層次，因此他刻意使用「被動式」來表達這種關懷說：「我們的終極關懷是那決定我們存在或不存在者。」¹人藉由終極關懷而存在，因此人是被捲入終極關懷而得以存在。如此一來，神學就是研究探討那使人捲入終極關懷者。「神學的對象是那終極地關懷我們的。」²

1. 上帝就是上帝

二十世紀基督教神學大師巴特反映了宗教改革的重要呼聲：「上帝就是上帝！」(Let God be God!)，³更加完整地說是：「上帝就是上帝，人就是人！」(Let God be God! Let Human be Human!) 巴特強烈主張說：「『上帝在天上，而你在地上』(傳 5:2)。如此的上帝與如此的人的關係，如此的人和如此的上帝的關係，對我來說，這就是《聖經》之〔主〕題與哲學之〔本質〕和兩者合

1. Paul Tillich: 《系統神學》(Systematic Theology; Chicago: The University of Chicago, 1951), 卷一, 頁 14: Our ultimate concern is that which determines our being or not-being.

2. 同上, 頁 12: The object of theology is what concerns us ultimately.

3. Philip S. Watson, 《上帝就是上帝! : 一個對馬丁路德神學的詮釋》(Let God be God!: An Interpretation of the Theology of Martin Luther; Philadelphia: Fortress, 1947) 為介紹宗教改革者路德神學的名著，其書名反映宗教改革精神。

二為一。」⁴因此，巴特認為認為「人找上帝」是「宗教」，而「上帝找人」才是「啟示」，「宗教」必須被揚棄而後提升為「啟示」，亦即是「人被上帝找到」，而非「人找到上帝」。⁵

巴特的主張含蘊着一個簡單的道理，通常只有居上者能夠找到在下者，存在位階高者找到位階低者，無法逆反，因此唯有上帝才能找到人，那種被人找到的上帝不可能是真的上帝，因為其存在位階必然比人還低，真正的上帝是不可能被人找到的上帝，而是找到人的上帝。並非人尋找上帝，而是上帝尋找人；並非人擁有能力尋找上帝，而是上帝出於恩典尋找到人。巴特的思想裏含有從人主動轉成上帝主動而人被動的意涵。

2. 信就是放手

路德詮釋「信」特別強調信是完全地倚靠上帝，這可見諸他經常使用「相信」一詞的德文片語：verlass en sich auf (leave oneself upon)，信就是將自己拋在上帝身上；意即放下自己的一切而完全倚靠上帝的恩典。人全然站在被動的一方而讓上帝主動，因此在路德看來，信就是放手。經常有人誤解「因信稱義」，以為是主張因着相信以致成為義人，卻不知是指罪人藉由信而領受被稱義而已，這種誤解進一步地發展而以為基督教信仰用相信與否來區分義人或罪人，凡相信的圈內人全部得救上天堂，而不信的圈外人則全部滅亡下地獄，按照路德

4. 巴特著，〈再版前言〉，載氏著，魏育青譯，《羅馬書釋義》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），頁17。

5. 參Barth,《教會教義學》，卷一第一部，第二章「上帝的啟示」(The Revelation of God)，第17節「上帝的啟示作為宗教的揚棄」(God's Revelation as the Annulment [Aufhebung] of Religion)。

因信稱義原意，恐怕有這種看法的人才是遠離因信稱義的恩典，因為那是人自己用相信來自我承擔而非讓上帝主動：⁶

1. 稱義對人而言是被動的，可說是經歷到被上帝找到，而不是找到上帝；是風找上葉；而後葉找上風。

2. 稱義就是「被算為義」——人承受上帝所歸與的義，儘管尚未成為義人，卻被算為義人，有如落葉隨風起舞。

3. 稱義是上帝改變在先，而後人隨着改變，亦即上帝先改變對人的看法，把罪人當作義人而接納，而人領受上帝恩典後隨之而改變；風動而後葉落。

4. 稱義必定是隨着被定罪而來的；一個不明白定罪而沒有體驗被定罪的人是無法明白稱義恩典的，有如樹葉若固執地黏附在樹上的話必定無法落葉隨風。

5. 信本身不是人的能力，而是領受被上帝稱為義的管道，落葉本身並沒有能力飛舞。

6. 信本身也不是人的功德，連人相信這件事也是出於上帝恩典，連落葉的剎那也是因風而起。

簡而言之，「信」就是放手——讓上帝主動，「因信稱義」就是藉由信而領受被上帝稱義，也就是落葉隨風。

二、福音與律法

近年來，許多西方學者對傳統的保羅書信詮釋大作翻案文章，認為路德基於其宗教改革神學過分強調因信稱義，導致對保羅書信的誤解乃至曲解，這些研究力圖

6. 參林鴻信，《覺醒中的自由》，頁118-119。

恢復保羅書信原意而號稱是「保羅新觀」(the new perspective on Paul)，其中以桑德斯(E. P. Sanders)最有名。⁷這種觀點認為：路德把福音與律法對立，愛與公義對立，這是對於保羅書信以及其猶太背景的誤解。他們強調在路德對律法的攻擊裏疏忽了律法所傳達上帝的恩典，由於對上帝公義的畏懼使他忽略了上帝的愛藉由其公義而彰顯。他們強調保羅是一個猶太傳統下的法利賽人，路德卻把新的了解讀入舊的經文，強化了《新約》與《舊約》之間的緊張，亦即《舊約》的保羅被《新約》的路德誤解了，這個詮釋問題被提升到新與舊的對比，彷彿路德過於新，而路德所詮釋的保羅也過於新而偏離了原本舊的保羅。保羅新觀的重要貢獻在於呈現《舊約》對恩典的重視，比如桑德斯就極力澄清保羅時代的猶太教並非追求靠着功德得救，⁸結果《新約》與《舊約》的一貫性反而更加突顯出來。

然而，從這些學者的批判當中幾乎看不到對路德著作的引用，他們的批判多半建立在人云亦云對路德的刻板印象，其實路德所批判的並不是律法(law)本身，而是律法主義(legalism)，藉由批判律法主義而努力回歸律法的原始精神，這正是保羅書信的重要主題，藉由路德的詮釋而得以更加清楚。律法與律法主義的不同究竟在哪裏呢？律法是因着上帝的應許而來，而上帝的應許就是上帝恩典的表現，可以說律法就是從上帝的恩典而來，而律法主義卻專注於律法的於條文細目，追求遵守

7. 中文介紹參陸紅堅，〈重估「因信稱義」——「保羅新觀」評述〉，載《基督教思想評論》4 (2006)，頁149-161。

8. E. P. Sanders, 《保羅和巴勒斯坦猶太教：一個宗教形態的比較》(*Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*; London: SCM Press, 1977)。

律法的每一個細節，因此整個律法主義的格局呈現努力積聚功德的印象。

回顧《舊約》整體順序，律法的頒佈是在立約之後，這容易造成一個印象——守律法是進入約的先決條件；而《申命記》對於遵守律法得祝福或違背律法招咒詛的呼籲，更加深了藉由遵守律法進入上帝的約而蒙福或違背律法離棄上帝的約受罰的印象。這種誤解把決定權放在人的一方，因為守律法而蒙福或違背律法而招禍全在於人自己的決定，上帝的審判是因着人的抉擇而來的判斷。如此一來的話，遵守律法的行為就成為進入上帝之約的條件，結果導致律法主義對條文細目的重視。

其實，上帝的約就是上帝的應許，亦即由上帝單方面發動的恩典承諾，而隨着立約頒佈的律法描述活在上帝的約裏面的具體情況，可見守律法並不是進入約的先決條件，而是指活在約裏面的實際狀況，這說明了為何遵守律法得祝福而違背律法招咒詛，因為活在約裏面本身就是祝福，而活在約外面則是處於祝福之外。遵守律法並非賺得這些祝福的條件，而是活在祝福裏面的狀況。這也是保羅新觀學者的努力方向，對於打破以舊約專注於律法而對立於新約專注於恩典的刻板印象非常有貢獻。

然而，路德本人並未把《新約》與《舊約》對立，而是把福音與律法對立，而且他還主張福音不能沒有律法，律法也不能沒有福音。

所以路德主張「沒有律法的福音」，不是真正的「福音」，而「沒有福音的律法」，只有審判而沒有恩典，人是在律法下被審判定罪；而在福音裏

蒙拯救稱義。「福音的恩典」是在「律法的審判」裏才能夠彰顯，而「律法的審判」只有在「福音的恩典」裏能夠免除，因此當講到「福音的恩典」時，不能不提到「律法的審判」；當講到「律法的審判」時，更不能不提到「福音的恩典」。⁹

路德在《舊約》裏找到許多相對於律法的福音，同樣地在《新約》裏也找到相對於福音的律法。精確而言，路德是以上帝恩典與律法主義對立，肯定前者而否定後者。律法可能導致人靠自己努力守律法而稱義的想法，而這也是比較貼近人性傾向的，因此回復律法原本出自上帝恩典而呈現上帝應許是許多神學家共同的努力。從落葉隨風的角度來看，凡是出於上帝的都是出於大風，樹在風中搖曳，葉在樹上旋轉，處處反映人靠自己努力的天性，唯有放下執着而葉落離樹的剎那可融入大風隨風而去。

在上述這些西方學者的論辯當中，追求精確令人嘆為觀止，但往往辯論細節過於複雜繁瑣，令一般人難以掌握重點，畢竟西方思想以觀念解析與邏輯論述見長，但還需要東方思想所擅長整體印象的、詩性智慧的、具體敘事的進路互補，期盼落葉隨風的意象對於因信稱義的了解提供另外一種參考。

三、割捨放手

埃克哈特（Meister Eckhart, 1260-1328）是中世紀偉大的德國神秘主義者，在他思想裏有兩個相關的重要概念「割捨」（Abgeschiedenhiet, detachment）與「放手」

9. 林鴻信：《覺醒中的自由》，頁 183。

(Gelassenheit, releasement)，¹⁰前者指向捨棄各種人為執着，¹¹後者則放下一切而倘佯於上帝彰顯之境，¹²而首先需要割捨放手的對象就是「自己」。埃克哈特呼籲說：「首先從自己開始，拋棄你自己！」¹³人若能拋棄自己的話，就能拋棄一切了。他從割捨放手的角度來詮釋首要的美德「順從」之內涵，就是藉由順從而割捨放下自我。「處於順從之中的人，從他的『自我』中擺脫了出來，拋棄了屬他的一切；這時，上帝就必定會在必要的時候進入，因為，如果一個人為自己甚麼也不要，那麼，上帝必定會像為自己一樣為他要到一切。」¹⁴當割捨放下自我的時候，也就是神聖進入自我的時候。

1. 以失為得

埃克哈特注意到，當有限的人迎向無限的上帝時，頂多就像空的容器迎向實的液體，因此他說：「沒有一個容器可以存放兩種飲料。要存放酒，就得先把水倒掉；先要把容器出空。所以，如果想要接受上帝和屬神的歡樂，你就該先把被造物倒掉。……簡言之，凡能有所接受的，應該和必須是出空的。」¹⁵做為容器的人裏頭如果裝有東西時，就不可能充滿上帝和屬神的歡樂，所以必須有「割捨」與「放手」的行動，當人能夠做到割捨自我時，來自神聖的就在放空自我之際彰顯而充滿。

10. 有學者認為這兩個字是同義字。參艾克哈（又譯埃克哈特）著、陳德光、胡功譯，《神對他無所隱藏的人》（台北：光啟文化事業公司，2003），頁184，注33。

11. 陳德光翻譯成「脫塵」。

12. 陳德光翻譯成「割捨」。

13. 埃克哈特著，榮震華譯，《埃克哈特大師文集》（北京：商務印書館，2003），頁6。

14. 同上，頁3。

15. 同上，頁75。

埃克哈特鼓勵人做到「徹底地將自己拋棄」說：「你離開所有的事物有多遠，上帝就恰恰如此帶着他的一切進入，不多也不少，你也就在所有的事物中如此遠地使你完全擺脫你自己。」¹⁶人能割捨自我有多少，就能從上帝領受有多少。人若想要得着創造者的安慰，就必須擺脫一切來自被造者的安慰，直到「除了上帝以外再也沒有甚麼東西能夠安慰你」，「那麼，上帝就來安慰你，同時，就有了喜悅。」¹⁷

割捨概念表面上讓人有所失，但實際上卻讓人有所得：這種失而復得的體驗，正是基督教信仰所傳揚因信稱義的體驗，當人放掉靠自己稱義的念頭的時候，也就是最能靠着上帝稱義的時候。藉由放手之際從人主動轉成上帝主動而人被動，因此在人最能放下一切的時候，也就是最能讓無限的上帝作工在有限的人之容器的時候。

2. 內在的貧乏

埃克哈特在一篇出名的講章論及「內在的貧乏」，其經文根據耶穌的教導說：「承認自己靈性貧乏的人多麼有福啊；他們是天國的子民！」（馬 5:3，現代中文譯本）。埃克哈特以「三無」詮釋「貧乏」：一無所求、一無所知、一無所有。

一、「一無所求」指向人應當擺脫一切人為的意願，不只應當對於「利己的自我」一無所求，而且也要放下「成全上帝的至愛的旨意」，否則的話還不是真正的貧

16. 同上，頁7。

17. 同上。

乏。¹⁸若是心中還有「自我」或者「上帝」的話，那麼就無法做到真正的貧乏；亦即無法尋見真正的上帝，不但「那人的自我」會成為障礙，連「那人的上帝」也會阻礙了真正的上帝的彰顯。令人驚訝地，埃克哈特深刻地指出凡是出於人的必然成為人與上帝之間障礙，其中不只「人的自我」製造困難，連「人的上帝」也是問題來源；即使當人想要成全上帝至愛的旨意時，也不過是人自己這樣想而已。

埃克哈特以一種非常抽象思考方式主張在創造以前上帝才如其所是，而在創造以後「上帝就不是在自己裏面成為上帝，而是在被造物裏面成為上帝了」。¹⁹這意味着，當只有上帝而沒有人的時候，上帝就是上帝的樣子，而當有了人以後，上帝往往成了人所知的上帝，以致上帝被囚禁在人的知識藩籬裏，而不再如其所是。因此應當追尋那位如其所是的上帝，而不是被造者心目中的上帝。雖然埃克哈特表面上把上帝與人對立起來，以致彷彿凡是出於人的就不可能是來自上帝的；但他對人與上帝的關係作了十分深入的觀察與提醒，尤其是許多神學家對上帝的理解若非出於真實而生動的體驗，很可能只是一種被囚禁在自己概念體系裏的上帝而已。

二、「一無所知」指向人應當擺脫一切的知識，甚至包括上帝住在他裏面的知識與他活在上帝裏面的知識；唯有如此才不至於如其所知地活着，而能如其所是地活着，這樣的生活才是真正的貧乏。²⁰如其所知地活着往往是一種陷阱，使人誤以為自己活在豐富的生命裏

18. 埃克哈特著，榮震華譯，《埃克哈特大師文集》，頁334-336。

19. 同上，頁336。

20. 同上，頁336-338。

頭，其只是活在虛幻的知識裏頭，其中包括上帝住在他裏面的知識與他活在上帝裏面的知識，這些知識表面上與上帝有關，事實上只是出於人自己，而非來自上帝。結果當人無法面對如其所是的上帝時，人自己也無法如其所是地活着，而只能活在自己虛幻的知識裏頭。真正的貧乏意味着放下有關創造者以及被造者——包括有關自己的知識，以如其所是的自己面對如其所是的上帝。

三、「一無所有」指向人應當擺脫一切的擁有，不只放下所有的事物與工作，而且還要放下上帝在他裏面找到一個居所的念頭，才不會造成上帝只是為了住在他裏面而住在他裏面，如此的話，他並非真正的貧乏，而上帝也無法如其所是地住在他裏面。²¹埃克哈特看到，當人未能一無所有的時候，就好像容器裏頭尚未騰空一般，以致沒有辦法容納上好的液體。一無所有甚至包括必須放下宗教性的期待，因為當人執着地期盼上帝住在他裏面時，事實上只是期待屬於自己的宗教觀念能夠實現，那不過是出於自己的想法，終究是人自己在指揮上帝按照人的想法行動。

總結而言，埃克哈特所主張的與路德並無甚不同，都是追求讓上帝成為上帝而人得以成為人。真正貧乏的人一無所求、一無所知與一無所有，而非如我所求、如我所知與如我所有，這樣才能面對如其所是的上帝，並且在上帝面前成為如其所是的自己。人的意願、人的知識與人的擁有都會造成尋找上帝的障礙，就是把人的意願投射成上帝的意願，把上帝限制在人的知識裏面，把人的主權高舉過於上帝的主權。凡是從「我」出來的，就不應套用在上帝，否則上帝就不再是「上帝本身」。

21. 同上，頁 338-340。

而僅僅是「我的上帝」了。

「上帝本身」與「我的上帝」有所不同，因為「上帝本身」就是上帝自己；而「我的上帝」卻意味着如我意願、認識與擁有的上帝，也就是被我限制的上帝。當上帝無法如其所是時，我也無法如己所是。唯有當上帝真正是上帝時，我才能真正是我自己。埃克哈特所追求的內在貧乏，關鍵在於「割捨」與「放手」，必須捨棄人為執着的意願、知識與擁有，在放空之際讓來自神聖的自然彰顯，在自然而然當中經歷如其所是的上帝，因而成為如己所是的自我；一無所求、一無所知、一無所有而無所不求、無所不知而無所不有。

3. 全然放手

在一個勘天役物的世代，人們要學會割捨放手並不是容易的事，在此有一個微妙的矛盾所在，當人們是做太多而不是太少的時候，如何能期待他們做少一些呢？會不會當人們被期待做少一些時，這增加了另外一項他們應當去作的事項呢？就好像自從生態危機爆發以來，許多人主張清除跨國企業所製造的環境污染，然而非常諷刺地卻產生了另外許多專門作污染防治的跨國企業。

在期待「割捨」與「放手」之際，必須小心地不陷入另外一種執着的意願、知識與擁有。當以虛拒實時，往往會發生一個以虛為實的矛盾，因此推動「割捨」與「放手」就不能像推動一種意願、知識與擁有般地去進行，否則的話不過是在推動另外一種意願、知識與擁有，以致在一個勘天役物的世代裏呼籲人們放手，結果不過是增加了一種人為的理論與行動而在勘天役物的潮流當中增加了一個項目而已。

四、倒空自己

基督教信仰關於割捨與放手的主張，起源於道成肉身的見證，被歸結於有名的《新約·腓立比書》裏的「基督頌歌」：

你們當以基督耶穌的心為心：他本有上帝的形像，不以自己與上帝同等為強奪的；反倒虛己；取了奴僕的形像；成為人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。所以，上帝將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶穌的名無不屈膝；無不口稱「耶穌基督為主」，使榮耀歸與父上帝。（腓 2:5-11）

上帝的愛藉着耶穌基督的割捨與放手而彰顯出來，因為耶穌基督本有上帝的形像，卻心甘情願地「虛己」（原意為「倒空自己」），放下天上的榮耀而取了奴僕的形像，成為人的樣式，卑微順服並且死在十字架上。整個頌歌是以一連串令人喘不過氣的割捨放手之描述層層堆砌，呈現由上而下的自我犧牲之愛，這樣的愛本身就是一種放手，也是一種割捨。《哥林多後書》採用了另外一種表達方式說：「你們知道我們主耶穌基督的恩典：他本來富足，卻為你們成了貧窮，叫你們因他的貧窮，可以成為富足。」（林後 8:9）耶穌基督從富足為了人們成為貧窮，讓人們可以從貧窮變成富足，這是恩典所在。按照人性來說，人人追求富足而遠離貧窮，恩典卻與人性逆反，甘願貧窮而讓人們富足。

1. 自我限制

莫爾特曼注意到猶太教神秘主義的（jüdisch-kabbalistisch）「自我限制」（Zimzum）與基督教信仰所表達上帝的自我犧牲之愛非常相似。猶太教神秘主義使用「自我限制」來詮釋無所不在、無時不在的上帝如何創造時間與空間之下的世界。²²由於上帝的無所不在，若不先騰讓出空間來，就無法容許空間的被造；同樣地，由於上帝的無時不在，若不先騰讓出時間來，就無法容許時間的被造。然而，除了創造者本身之外，別無他者可以使創造者上帝騰讓出空間與時間。因此上帝藉由自我限制而騰讓出空間來，而後有空間的被造；同樣地藉由自我限制騰讓出時間來，而後有時間的被造。

自我限制的概念與道成肉身、倒空自己、自願貧窮都是相通的，都是以自己的主權放下自己的主權，呈現出自我犧牲之愛。當全有的創造者上帝，藉由自我限制——有如耶穌基督的道成肉身、倒空與貧窮，騰讓他的有而成為無，以作為宇宙萬物的空間時，他所騰讓出來的「無」成為「有」的源頭，只是這裏的「無」並非絕對的無，而是出於全能上帝絕對有的騰讓，是在上帝的「有」之下的「無」；同樣地這裏的「有」亦非絕對的有，乃是出於全能上帝絕對有的創造，是在上帝「有」之下的「萬有」。

2. 有無相生

「故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」（《老子·二章》）老子深沉的智慧指出，從經驗看來彼此相反者，從概念上看來卻

22. 莫爾特曼著，魏仁蓮等譯，《創造中的上帝》，頁 122-132。

是相生相成，有無、難易、長短、高下、音聲、前後莫不如此，因此老子主張以無為來終止概念之分歧。

「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。」（《莊子·齊物論》）莊子〈齊物論〉就是要齊天下萬物之分歧，他主張開始之前是尚未開始，而尚未開始之前則是尚未尚未開始，由於「尚未尚未開始」等於開始，這意味着尚未開始之前是開始，因此有始與未始是相生的；在開始有之前尚且無，而在尚且無之前則是尚且無尚且無，同理由於「尚且無尚且無」等於有，這意味着尚無之前是有，因此有無亦是相生的。

但以上論述都是出於思考推論，有如從邏輯觀點來看，正命題與反命題都是命題，在此意義凡命題都是等值，然而從現實生活來看，「有始」與「未始」、「有」與「無」並不等值，而非如邏輯思考所見都是命題而已，其中大有分別。若要從一端走到另外一端的話，絕非小事，更不是瞬間就可以把一個命題轉換成為逆反命題。以「有」與「無」為例，這組概念是互為逆反的，有為非無，無為非有，非有為非非無，非無為非非有，但就現實生活而言，從有到無，特別是從無到有，常常超越了人的能力，談何容易呢？

人往往在有中享受而在無中受苦，有無並非可以任意相互對換，比如對於一個在無中受苦的人，並非可以輕易地否定其無而使其回復到有，亦即翻轉其受苦而使其進入享受。按照人生體驗，生於憂患而死於安樂，並非生於安樂而死於憂患，同樣地，從儉入奢易而從奢入儉難，並非從儉入奢難而從奢入儉易。概念遊戲畢竟不

可等同於真實生活，就真實生活而言，終極的「從無到有」只有創造者的造化之功才能做到；被造者頂多只能從事從有到有的創作而已；而徹底的「從有到無」也只有神聖者才能做到，凡俗者多半痴迷執著於自己所有而無法割捨放手。

緊接着有無相生那一段，「是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居。夫唯弗居，是以不去。」（《老子·二章》）老子所描述的聖人，以無為態度處理事情，以不言方式施行教導，目的是以無為來終止概念之分歧。接着說明無為的態度：興起萬物，不搶居始源（「不辭」，應當是「不為始」）；生長萬物，不據為己有；作育萬物，不恃才傲物；成就萬物，不自居其功；正是因為不居其功，所以永垂不朽。

在四組動詞當中，上半段動詞作、生、為、成都是肯定的，由於興起、生長、作育、成就都是參與付出的動作，亦即肯定關於「付出」的部分；而下半段動詞辭、有、恃、居卻都是否定的，由於居始、據有、恃才、居功則是追求擁有的動作，亦即否定關於「擁有」的部分。整體而言，無為表現出追求付出而不擁有的態度。

五、安息與享受

從《聖經》觀點來看，創造並非沒有目的，而且不是以本身為其目的。若從落葉隨風的觀點來看，隨風而行究竟是甚麼情況，也是大家關注的問題。從創造第七天的安息可知，創造並不是沒有目的，前六天的創造是為了第七天的安息，安息本身就是創造的目的，然而安息的內涵需要更深入的詮釋。

1. 安息

「安息」原意就是「停止」。落葉隨風的放手就是一種安息。根據《創世記》，在第七天上帝不只「歇了他一切的工」；而且「賜福給第七日，定為聖日」，可見這是分別為聖歸屬上帝的日子。「停止」若是以中文來表達，使用「放手」更加傳神，更能表現由先前的工作狀態停止下來，由緊張到鬆弛。巴特對「安息」賦予極其深刻的神學反省，他認為人平時是「為工作而活」，只有在安息時，才是真正「為自己而活」，²³當一個人真正「放手」；亦即對自己放手，對別人放手，對土地放手，對工作放手時，才能夠真讓上帝成為上帝，也讓自己成為自己。

莫爾特曼在《創造中的上帝》以聖靈論角度詮釋持續中的創造，發揚加爾文傳統，書中以安息為創造的目的，安息不但是「停止」，而且是進入「平安」，與上帝以及萬物的和諧關係。²⁴莫爾特曼的觀點充實了巴特以約為創造的內在基礎之主張，當創造充分實現約的應許時，也就是進入「平安」時，如此的「安息」應當視為上帝創造的目的與人們未來的盼望。然而通往「平安」的第一步，就是必須懂得「放手」；當人不肯放手時，不但周遭的人受害，土地受害，人本身也受害。

從創造的整全性出發，論及人對創造應當有的態度，應當自問，人應當如何對自己放手？對別人放手？對土地放手？對工作放手呢？應當如何進入安息呢？

一、創造與安息是聯結在一起的，而且安息是創造

23. Barth, 《教會教義學》，卷三第一部，頁214。

24. 莫爾特曼著，魏仁蓮等譯，《創造中的上帝》，頁369-395。有關「平安」的內涵，參《聖經》詮釋者詞典（*The Interpreter's Dictionary of the Bible*）。

的完成，安息日被祝福並聖化。

二、安息日指向拯救的節日，只有彌賽亞的安息日才是永遠不停的，人子是安息日的主，基督教的主日是猶太教安息日的彌賽亞延伸。

三、主日不只是第一天，也是第八天。

四、進入主日安息需要先前預備，也需要擴大應用。

2. 享受

安息一停止的內涵究竟是甚麼？奧古斯丁認為是靈魂不再流離遊蕩的最終滿足狀態，也就是享受創造者的狀態。他認為人被造的目的就是為了上帝，因此離了上帝人無法找到安息：「想到祢就讓他深深地被激動，使他除了讚美祢以外無法滿足，更何況我們是為了祢而被造的，除了在祢裏面以外，我們的心無法真正安息。」²⁵ 奧古斯丁區分「享受」，認為是滿足地安息在對方當中（to enjoy, to rest with satisfaction in it for its own sake），以及「使用」，認為是利用方法得到所欲者（to use, to employ whatever means are at one's disposal to obtain what one desires），以流浪異鄉之旅人回歸故鄉為例，主張為了追求永恆的緣故，應當「使用」暫時者，而「享受」永恆者。²⁶

莫爾特曼早年以「喜樂」為神學主題來思考創造，主張創造的目的，在於進入喜樂。²⁷ 根據莫爾特曼的觀

25. 自譯，參Augustine，《懺悔錄》，卷一，第一節。奧古斯丁著，徐玉芹譯，《懺悔錄》（台北：志文出版社，1985），卷一，第一節：「祢的關懷深深打動了他，使他除了讚美祢以外，無事稱心，更何況祢是為了祢自己而造了我們，除了安息在祢懷中，我們的內心無法獲得寧靜。」

26. St. Augustine，《論基督教教義》（*On Christian Doctrine*），載《尼西亞與後尼西亞教父》，卷二，頁523，章1.4。

27. Jürgen Moltmann，《神學和喜樂》（*Theology and Joy*，trans. Reinhard Ulrich）

察，奧古斯丁原本主張，喜樂在於人使用世界而享受上帝（use the world, enjoy God），結果西方世界將這原則倒反過來，成了使用上帝而享受世界（use God, enjoy the world），²⁸以致人追求的喜樂被顛倒了。人的終極享受在於上帝，在世上的一切勞碌與活動都是為了安息在創造者裏面；然而，當人把世上生活本身當作終極享受時，上帝就成了人達到目的的手段而已。那些明白享受上帝的人，才能在這世上經歷在上帝裏的安息，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居；至於追求在世上享受的人，則在世上不斷地利用上帝而不得安息，沈迷於居始、據有、恃才、居功。

莫爾特曼又引述施萊爾馬赫，認為信仰本身就是意義所在，而外在的儀式活動種種則非必要，因而提出反省質疑說，究竟信仰使人成為奴隸，或者使人得以自由？²⁹如果信仰者只是為了信仰活動而忙碌的話，到底信仰帶來束縛重擔或者釋放自由呢？信仰者究竟是使用世界而享受上帝，或者是使用上帝而享受世界呢？總而言之，安息與享受都需要割捨放手才能進入，愈不能做到割捨放手的人就離安息與享受愈遠。

3. 庖丁解牛

庖丁解牛的關鍵在於視野：「始臣之解牛之時，所見無非牛者；三年之後，未嘗見全牛也；方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軀乎！」

London: SCM Press, 1973)。

28. 同上，頁 80。

29. 同上，頁 81。

（《莊子·養生主》）初始之時，看牛是牛，三年之後已經可以做到不見全牛，下刀順暢，最終達到神遇境界，不再使用眼睛，感官停止而精神運行。避開經脈筋骨，按照本然文理結構進出而游刃有餘。當視野只有牛時，容易陷入經脈筋骨，行之不易而避之困難；當視野提升到超越全牛時，已經可以無視經脈筋骨而出入自得，最終還可提升到神遇境界，望見不用眼睛的視野，以心觀看，經脈筋骨不復成為任何障礙。

庖丁解牛的故事暗示說，按照大道天然之理而行之通暢無礙，從大體之看牛是牛，到精微之不見全牛，最後不用眼睛而游刃有餘。「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤。」（《莊子·秋水》）這話可用來解讀庖丁解牛：從萬物各自的角度來看，都是自以為貴而以他者為賤；但從大道的角度來看，則萬物沒有貴賤可言。從萬物各自的角度來解牛時，需要細細辨識文理結構；但當從大道的角度來解牛時，則不再有經脈筋骨之障礙。

莊子所說的大道，在不同的宗教哲學當中有不同的詮釋，從基督教信仰來看，當人明白安息與享受之道者，亦即明白生活之終極在於安息與享受時，就不會陷入追逐聲色犬馬或功名富貴等生活枝節。而一無所求、一無所知、一無所有地割捨放手正是進入安息與享受的途徑。從落葉隨風的角度來看，領受那自己本來富足而為了別人成為貧窮的恩典，可以因着承受這恩典所帶來的富足，也成為本來富足而為別人成為貧窮的人。

第十二章 反璞歸真

我實在告訴你們：你們若不回轉，變成小孩子的樣式，斷不得進天國。

——《馬太福音》十八章 3 節

一七八四年啟蒙運動哲學家康德說：「啟蒙就是人類脫離自我招致的不成熟。」¹其實啟蒙運動呼籲的就是：「長大成熟吧！作成人吧！」中國文化卻一向鼓勵敬老尊賢，認為少不更事並非好事；即使年輕也應當少年老成，「君子不重則不威，學則不固。」（《論語·學而》）穩重與老成是連在一起的，而年高與德劭也是連在一起的，伯叔兄長、長輩前輩各種年長稱呼都意味着尊稱。

令人驚訝地，基督教信仰卻非常重視小孩子，當被問及「天國裏誰是最大的」時，耶穌基督竟然回答說：「我實在告訴你們，你們若不回轉，變成小孩子的樣式，斷不得進天國。」（太 18:3）啟蒙運動說，要作成人；中國文化說，要作長者；而耶穌基督卻說，要成為小孩！

從落葉隨風的角度來看，不論是孩童的歡躍，或者是少年的飛揚，都比成人或長者更加接近「飛」的特質，

1. 康德著，〈對這個問題的一個回答：甚麼是啟蒙？〉，載施密特編，徐向東、盧華萍譯，《啟蒙運動與現代性》（上海：上海人民出版社，2005），頁 61。
參康德著，李明輝譯，〈答何謂啟蒙〉，載《聯經思想集刊（一）》（台北：聯經出版社，1988），頁 3：「啟蒙是人之超脫於他自己招致的未成年狀態。」

因此落葉隨風的呼籲是伴隨着反璞歸真之訴求的。

一、老少之間

中國文化是傾向重視成人而忽略孩童的文化，而在成人當中又以長者為尊。因此在強調長幼有序之際，往往回首批評年輕人嘴上無毛辦事不牢，不過是為賦新詞強說愁，似乎寧可看到老氣橫秋的假大人，也不願看到天真淘氣的真小孩。小孩一出生就必須學習伯叔舅姑嬸姨等人際關係，從小就被灌輸報效國家民族的使命，實在是少年老成的文化，只是在中國文化裏還多少保有一些重視孩童的傳統。

1. 少年老成

范仲淹寫作《岳陽樓記》抒發己懷，自認「不以物喜，不以己悲，居廟堂之高，則憂其民；處江湖之遠，則憂其君。是進亦憂，退亦憂；然則何時而樂耶？其必曰：『先天下之憂而憂，後天下之樂而樂歟！』」這是公認傳誦千古的佳句，其中呈現出「不以物喜，不以己悲」的堅定，進則憂民，退則憂君。「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，出自感人至深的聖賢心腸，不過卻傳達出一種老人文化的味道——經年累月為國為民勞心勞力，這絕非年輕人或者孩童的寫照。不但看不到青春生命的熱情，也感受不到歡悅嬉遊的天真，反倒令人感到憂國憂民的盡心竭力，難免有些蒼涼腐朽之情。

尊重老者的文化，雖然比較穩重，難免有些蒼老；而重視孩童的文化，更能表現出生命的力量。老者與孩童差別，主要在於世故與天真，前者人為雕塑，後者天生自然。本書第四章提到荀子主張說：「人之性惡，其

善者偽也。」（《荀子·性惡》）荀子以人天性向惡，善則出自人為，藉由禮義雕塑可使人性轉向趨善，然而人為日趨深化，可能導致失落純真。「偽」原本只是中性的「人為」之意，但後來卻轉成以負面的「虛假」為主要意思，比如「偽造」指向「假造」，「偽幣」指向「假冒」，「偽朝」指向「不合法」，「偽政權」指向「竊據」；絕大多數都是負面用語。

尊重老者的文化，往往與重視人為的禮法聯結在一起，以致逐漸喪失天生自然的質樸，俗諺「禮多必詐」反映了禮節過度往往虛偽做作而表裏不一。在中國文化傳統藝術裏，人物造型以成人、老者、仕女、英雄為主，很少看到孩童或嬰孩，而許多基督教文化藝術作品卻把焦點集中在平安夜的嬰孩——「因有一嬰孩為我們而生」（賽9:6），以嬰孩為盼望的源頭，如泰戈爾（Rabindranath Tagore, 1861-1941）名句：「每一個嬰孩的出生，都帶來上帝對人並未失望的信息。」²

2. 赤子嬰兒

在中國文化裏，並非全然沒有對孩童的重視，尤其是孟子以赤子之心追求質樸，而老子以嬰兒為本初始源以及修道典範。

赤子之心

孟子說：「大人者，不失其赤子之心者也。」（《孟子·離婁下》）朱熹予以評論說：「大人事事理會得，

2. Rabindranath Tagore, 《漂鳥集》 (*Stray Birds*) : Every child comes with the message that God is not yet discouraged of man.

只是無許多巧偽曲折，便是赤子之心。」³重點在於大人坦然明白直率而無奸巧虛偽曲折。但朱熹指出其中亦有矛盾，大人的「無不知，無不能」與赤子的「無所知，無所能」有所衝突，只能倒過來形容大人「不失其無所知、無所能之心」，關鍵在於「蓋赤子之心，純一無偽，而大人之心，亦純一無偽。但赤子是無知覺底純一無偽，大人是有知覺底純一無偽。」⁴朱熹嘗試區隔大人的天真無邪與赤子的幼稚無知，「蓋大人之心，通達萬變而純一無偽；赤子之心，未有所知而純一無偽。」⁵同樣純一無偽，大人通達萬變而赤子則有所不知。

在中英日常生活用語當中，天真 (childlike) 是好的，幼稚 (childish) 是不好的，然而天真與幼稚只是一線之隔，如何才能避免幼稚而不天真且做到天真而不幼稚呢？天真與幼稚共同的特徵在於無知 (ignorance)，但是無知可能指向天真無邪 (innocent)，也可能指向幼稚愚蠢 (naive)。因此，連重視孩童的《聖經》也有如下的警句：「弟兄們，在心志上不要作小孩子。然而，在惡事上要作嬰孩，在心志上總要作大人。」(林前 14:20) 這段經文呼籲的是在思想上的成熟而不幼稚，亦即追求天真無邪而非幼稚無知。

赤子德厚

「專氣致柔，能嬰兒乎？」(《老子·十章》) 老子主張任憑天然之氣而致柔弱，有如嬰兒之順其自然，以此描述無離、無疵、無為、為雌、無知的理想，而王

3. 朱熹，《朱子語類》，卷第五十七。

4. 同上。

5. 同上。

弼把焦點集中在嬰兒的無欲說：「能若嬰兒之無所欲乎，則物全而性得矣。」⁶同理莊子亦以「童子」稱呼「與天為徒」，亦即以天為師而自然而然，用來形容內在正直者；相對於那些外表彎曲行禮如儀的以人為師者。⁷

「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」（《老子·二十章》）這段文字出現在以「絕學無憂」起始的一章，棄絕學識而無憂無慮，淡泊恬靜而無所欲求，則有如尚未能笑的嬰孩之平靜自處，這是以嬰兒為修道典範。或老子也用赤子嬰兒比擬含德之人，「含德之厚，比於赤子」（《老子·五十五章》），由於以柔弱為剛強，而「益生」與「心使氣」則為逆自然之道而行，應當追求和常之道，「知和曰常，知常曰明」，以和氣純厚為上，因為「物壯則老」，寧可柔弱幼小有如嬰兒孩童。

二、天真無邪

大體上中國文化是一個敬老的文化，這特色基本上是優點；然而過於敬老可能使得在慈幼方面表現不足，甚至可能造成忽略孩童的排擠效應。基督教文化則呈現重視孩童的特色，從西方社會排隊行路處處以孩童優先與法律對孩童具有特別保障可見一斑，根本原因在於基督教信仰明顯地重視孩童，而且落葉隨風也比較契合孩童的氣質。

1. 彌賽亞預言

舊約《以賽亞書》裏有一段著名的彌賽亞預言，就

6. 王弼，《老子注》。

7. 《莊子·人間世》。

是以嬰孩為主角。⁸希伯來語「彌賽亞」原意為「受膏者」，而「用油膏抹」在希伯來文化裏為「差遣授權」之意。自從西元前第八世紀的先知年代起，先知們面對亂世人心愚頑，不但拒絕悔改，反倒逼迫先知，許多先知逐漸地醞釀出「彌賽亞盼望」，期盼有一位上帝親自差遣授權的拯救者來到人間。來到《新約》時代，許多人見證耶穌就是彌賽亞。回顧福音書有關基督降生的記載，嚴肅的彌賽亞盼望竟然以嬰孩形像出現，這豈非大大顛覆了一般人的期盼嗎？

這種重視孩童的特色並非《新約聖經》獨有，事實上是起源於《舊約聖經》，強調上帝的全能藉由嬰孩而彰顯，如詩篇名句：「耶和華——我們的主啊，你的名在全地何其美！你將你的榮耀彰顯於天。你因敵人的緣故，從嬰孩和吃奶的口中，建立了能力，使仇敵和報仇的閉口無言。」（詩 8:1-2）《以賽亞書》尤其強調嬰孩帶來盼望而成為上帝同在的拯救記號。當面對強國聯手欺凌弱國的戰亂危機時，《以賽亞書》作者形容舉國騷動而人心惶惶，「王的心和百姓的心就都跳動，好像林中的樹被風吹動一樣」（賽 7:2），先知以賽亞領受上帝應許，以「童女懷孕生子」（或譯：年輕女子懷孕生子）成為「以馬內利〔上帝與我們同在〕」的記號。

因此，主自己要給你們一個兆頭，必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利（就是上帝與我們同在的意思）。到他曉得棄惡擇善的時候，他必吃奶

8. 《以賽亞書》九章 6 節：「因有一嬰孩為我們而生；有一子賜給我們。政權必擔在他的肩頭上；他名稱為『奇妙策士、全能的上帝、永在的父、和平的君』。」

油與蜂蜜。因為在這孩子還不曉得棄惡擇善之先，
 你所憎惡的那二王之地必致見棄。（賽 7:14-16）

在這個「以馬內利」的記號裏，不只新生生命的喜悅帶來和平，其中的嬰孩就是主角，當嬰孩成長至能夠分辨好歹善惡，大約是能開口說話的一兩歲之間：「那二王之地必致見棄」，兩個強國將必毀滅，而吃奶油與蜂蜜的嬰孩卻得享平安，緊接着明言說：「因為在這小孩子不曉得叫父叫母之先，大馬士革的財寶和撒馬利亞的擄物必在亞述王面前搬了去。」（賽 8:4）這意味着亞述將毀滅大馬士革和撒馬利亞，隨後有一段著名的預言以彌賽亞形像為嬰孩：「因有一嬰孩為我們而生；有一子賜給我們。政權必擔在他的肩頭上；他名稱為『奇妙策士、全能的上帝、永在的父、和平的君』。」（賽 9:6）

在《以賽亞書》裏另外一段著名的彌賽亞預言，宣告彌賽亞出於耶西的後裔，描述上帝的靈住在他身上，「他必以敬畏耶和華為樂；行審判不憑眼見，斷是非也不憑耳聞；卻要以公義審判貧窮人，以正直判斷世上的謙卑人，以口中的杖擊打世界，以嘴裏的氣殺戮惡人。公義必當他的腰帶；信實必當他蔭下的帶子。」（賽 11:3-5）緊接着描述這位彌賽亞將帶來以小孩子為主角的終末景象：

豺狼必與綿羊羔同居；豹子與山羊羔同臥；少壯獅子牛犢並肥畜同群；小孩子要牽引牠們。

牛必與熊同食；牛犢必與小熊同臥；獅子必吃草，與牛一樣。

吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口；斷奶的嬰兒必按手在毒蛇的穴上。

在我聖山的遍處，這一切都不傷人，不害物；因為認識耶和華的知識要充滿遍地，好像水充滿洋海一般。（賽 11:6-9）

這段預言以「認識耶和華的知識要充滿遍地，好像水充滿洋海一般」作為終末期盼的高峰，這是對上帝國圓滿實現的描述。一開始藉由猛獸與馴畜和平相處呈現彌平暴戾之氣的和諧遠景，而以「小孩子要牽引牠們」作為統合雙方的焦點，這些野獸牲畜在小孩子引導之下才有這幅和諧的畫面，而且除了呈現和平美景之外，「吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口」與「斷奶的嬰兒必按手在毒蛇的穴上」更有小孩子與大自然融合相處的含意。《聖經》認為人有上帝形像，因此由人來主導這幅畫面，但此處所出現的「人」並非「成人」，而是出乎意料之外的「小孩」，令人驚訝。

在新約記載耶穌誕生的平安夜裏，主角就是一位嬰孩。天使告知牧羊人說：「不要懼怕！我報給你們大喜的信息，是關乎萬民的；因今天在大衛的城裏，為你們生了救主，就是主基督。你們要看見一個嬰孩，包着布，臥在馬槽裏，那就是記號了。」（路 2:10-12）一位嬰孩包着布臥在馬槽裏，這是一個卑微的記號，必然與當時流行的彌賽亞盼望大相徑庭，眾所期盼的彌賽亞——耶穌基督竟然以嬰孩形像出現，《路加福音》記載當牧羊人夜間前往伯利恆客店看見嬰孩臥在馬槽裏時的詫異與驚喜，⁹而《馬太福音》記載當東方哲士前往朝拜彌賽亞時在伯利恆遇見嬰孩時的驚訝與歡喜。¹⁰

9. 《路加福音》二章。

10. 《馬太福音》一章。

2. 孩童國度

《新約聖經》與《舊約聖經》最大的不同，在於《舊約聖經》凝聚成彌賽亞盼望而在期盼彌賽亞來臨當中落幕，《新約聖經》卻起始於一群人相信耶穌就是彌賽亞，希臘語「基督」相當於希伯來語「彌賽亞」，他們見證說「這位耶穌就是基督」，簡稱為「耶穌基督」。以嬰孩形像出現的彌賽亞耶穌經常使用其母語亞蘭語稱呼上帝為「阿爸」（Abba），猶太人沒有使用這種親暱的字眼稱呼神聖的上帝，「讓一個猶太人像小孩般單純地，親密地，放任地與上帝交談，簡直是太離奇，太獨特，也從來沒聽說過。那麼，耶穌稱呼上帝Abba，毫無疑問地，構成他與上帝之間那份獨特的交通關係的基礎。」¹¹可見當耶穌基督稱呼上帝為阿爸父時，他是以小孩子的身份自居的，他也教導門徒在上帝面前以小孩子自居，因此初代基督徒團體也隨着稱呼上帝為阿爸父。¹²

歡樂嬰孩

福音書記載耶穌的生平事蹟，有一處特別提到耶穌洋溢歡樂之情說：「正當那時，耶穌被聖靈感動就歡樂，說：『父啊，天地的主，我感謝你！因為你將這些事向聰明通達人就藏起來，向嬰孩就顯出來。父啊！是的，因為你的美意本是如此。』」（路 10:21）經文提到「嬰孩」與「聰明通達人」的對照，真理對於後者是隱藏的，而對於前者則是顯明的。就理解上帝啟示而言，所需要的並不是人的聰明智慧，而是嬰孩般的天真單純。這段

11. Joachim Jeremias 著，葉約翰譯，《〈新約聖經〉的中心信息》（台北：永望文化事業有限公司，1982），頁 12-13。

12. 《羅馬書》八章 15 節；《加拉太書》四章 6 節。

經文的特別之處，是帶有嬰孩形像的彌賽亞在強調嬰孩形像的必要；而彌賽亞本身就是上帝面前因天真單純而得以認識上帝啟示的見證，此處暗指耶穌的歡喜洋溢之情正是天真嬰孩的形像。

不只如此，隨後的經文記載耶穌稱許門徒說：「看見你們所看見的，那眼睛就有福了。」又說：「我告訴你們，從前有許多先知和君王要看你們所看的，卻沒有看見，要聽你們所聽的，卻沒有聽見。」（路 10:23-24）此處把「先知和君王」引進來說明門徒所經歷之看見的福氣，相對於嬰孩的明白天上啟示，地上權勢之尊君王卻不得認識上帝啟示，連許多具有天上智慧能力的先知，也無法得見上帝啟示，可見做為嬰孩的福氣。

進上帝國

門徒問耶穌說：「天國裏誰是最大的？」耶穌便叫一個小孩子來，使他站在他們當中說：「我實在告訴你們，你們若不回轉，變成小孩子的樣式，斷不得進天國。所以，凡自己謙卑像這小孩子的，他在天國裏就是最大的。凡為我的名接待一個像這小孩子的，就是接待我。」

（太 18:3-5）耶穌基督以「小孩子的樣式」作為「進天國」的標準，而且以「謙卑像小孩子」為在天國裏最大，顯然把小孩子的特質與天國連在一起。以自己為大的，就是以上帝為小；以上帝為大的，就是以自己為小。他又進一步地鼓勵大家善待小孩子，而以接待小孩子等同於接待基督的榮耀。

「天國」就是「上帝國」，這是耶穌基督所使用最重要的概念，但是他從未給上帝國下過定義，而是使用比喻來詮釋上帝國。根據著名《新約》學者耶雷米亞斯

(Joachim Jeremias) 的研究，耶穌所說的比喻都與上帝國有關。換言之，耶穌刻意採用這種體裁來詮釋上帝國，由於上帝國指向上帝掌權作王的情形，因此需要許多比喻來呈現。耶穌卻把孩童與上帝國連結在一起，《路加福音》記載說：「有人抱着自己的嬰孩來見耶穌，要他摸他們；門徒看見就責備那些人。耶穌卻叫他們來，說：『讓小孩子到我這裏來，不要禁止他們，因為在上帝國的正是這樣的人。我實在告訴你們，凡要承受上帝國的，若不像小孩子，斷不能進去。』」¹³緊接着這段經文又記載一位富足的官進不了上帝國，¹⁴結果「一無所有」的小孩在上帝國裏「樣樣都有」，而「樣樣都有」的少年官在上帝國裏卻「一無所有」。

當門徒中間議論誰為大時，「耶穌看出他們心中的議論，就領一個小孩子來，叫他站在自己旁邊，對他們說：『凡為我名接待這小孩子的，就是接待我；凡接待我的，就是接待那差我來的。你們中間最小的，他便為大。』」（路 9:47-48）《馬可福音》進一步地說：「凡為我名接待一個像這小孩子的，就是接待我；凡接待我的，不是接待我，乃是接待那差我來的。」（可 9:37）如此一來，先把孩童與耶穌基督聯結在一起，而後藉由耶穌基督把孩童與上帝聯結在一起了。

信心真諦

相對照於成人，小孩真實到不知虛偽；真實地笑，真實地哭；被轉而引伸為真實地相信倚靠。四卷福音書

13. 《路加福音》十八章 15-17 節。參《馬太福音》十九章 14 節；《馬可福音》十章 14 節。

14. 《路加福音》十八章 18-23 節。

都有記載的五餅二魚的事件，耶穌基督以五餅二魚讓五千人食用而有餘，卻少有人注意到是一個孩童提供那五餅二魚的，¹⁵正是由於那個孩童單純而毫無畏懼地把所有的拿了出來，他的信心啟動了五千人得以飽足的神蹟。

在埃斯勒本路德的最後講章裏，¹⁶路德引用上述關於耶穌洋溢歡喜之情的同樣一段經文，¹⁷認為聰明通達人與嬰孩是對立的，強調上帝對尚未使用理性的嬰孩之肯定，亦即對善用理性的聰明通達人之否定。藉此路德批判太多人為的聰明智慧蒙昧了單純的上帝的話，而嬰孩形像最能呈現出理想的信心——徹底相信倚靠。《餐桌談話》指出一五四六年二月十六日路德在離世前一天說：「我們都是乞丐，這是真的。」¹⁸這句話的意思看來似乎有些消極，彷彿無奈地感慨着人的一無所有，其實是把嬰孩需要倚靠父母類比成無依無靠的乞丐需要相信倚靠，重點在於描述信心。

從領受的角度來看，「信」是一種被動，「關於稱義；信心不過是被動的，不能帶來任何功勞，以討上帝喜悅，卻唯獨從基督領受我們所必須的。」¹⁹「信能使人稱義，這並非因為它本身的價值具有功德為我們取得義，而是因為它是白白領受基督恩典的工具。」²⁰加爾文明白地指出，信只是領受恩典的管道，本身不具功德或價值，因此他採用一個戲劇性的比喻說：「儘管信本身

15. 《約翰福音》六章 9 節。

16. Martin Luther, 《路德文集（卷五十一）》（英譯本）（*Luther's Works*; 51; Philadelphia: Fortress Press, 1955-1986）：頁 383-392。

17. 《馬太福音》十一章 25-26 節。

18. Luther, 《路德文集（卷五十四）》（英譯本），頁 476：“We are beggars. That is true.” Martin Luther, 《路德文集》（德文版），（*Luther Deutsch*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983）；卷十，頁 341：“Wir sind Bettler, das ist wahr.”

19. Calvin, 《基督教要義》；卷三，第十三章，第 5 節。

20. 同上，卷三，第十八章，第 8 節。

沒有價值，它卻能帶來基督而使我們稱義，有如一個裝滿金錢的缸可以使人富裕。」²¹信只是容器；作為容器其重要性在於能容納多少，容器愈空則容納愈多，容器愈滿反而容納愈少。當容器本身空空蕩蕩時，看似沒有價值，卻是最能承受貴重財寶的時候。然而，只有小孩子的單純信心才最合乎這種空的容器標準。

把這種以虛為盈的智慧發揮得淋漓盡致者首推老莊，如老子形容「古之善為道者」特徵之一為「曠兮其若谷」（《老子·十五章》），又以「上德若谷」描述上德之人處卑居下。（《老子·四十一章》）這些虛懷若谷的主張與嬰兒形像聯結在一起，因為自居柔弱而最能承受萬物者就是嬰兒。「知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」（《老子·二十八章》）嬰兒的形像最能表現知強守弱而捨實取虛，甚至為天下谿而能如容納百川。老子強調「謙受益，滿招損」（《尚書·大禹謨》），「天下之水，莫大於海，萬川歸之」（《莊子·秋水》），後來轉成林則徐著名堂聯：「海納百川，有容乃大。」成為民間流傳廣遠的人生格言，其背後的嬰兒形像正是呈現出謙虛的處世哲學以及兼容並蓄的肚量。

加爾文有類似虛懷若谷的說法，但是重點不在於謙虛而在於受苦蒙恩。當保羅為了肉體上一根刺的痛苦而三次祈求時，得到基督回應說：「我的恩典夠你用的，因為我的能力是在人的軟弱上顯得完全。」因此保羅說：「所以，我更喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我。」（林後 12:9）加爾文以詩的體裁註釋這段經文說：

21. 同上，卷三，第十一章，第7節。

雨水下降在低窪的山谷使其肥沃，
尖聳的山峯卻是乾旱枯竭；
人若想要得着上帝的恩典，天上的雨水
必須先成為山谷。²²

加爾文的虛懷若谷主要是指向承受恩典，而這種最能承受恩典的谷底狀況往往是一種受苦的狀況，人在受苦當中全然無能為力時最可能進入徹底相信倚靠。當耶穌基督在客西馬尼園預備走上十架苦路時，他陷入痛苦的掙扎當中，《馬可福音》忠實地記載他的禱告說：「阿爸！父啊！在你凡事都能；求你將這杯撤去。然而，不要從我的意思，只要從你的意思。」（可 14:36）當耶穌基督以「阿爸」稱呼上帝時，正是以孩童自居，唯有除了父母之外別無依靠的孩童最能呈現這種在受苦中倚靠上帝的信心。

三、童心未泯

改革宗神學的終極理想是榮耀上帝，不為了任何其他諸如道德或經濟等目的，乃是單單歡喜專注於此而有如孩童，莫爾特曼就指出：「上帝的得榮耀和孩童嬉戲時忘情的喜悅有共通之處。」²³當被造者以最純淨的心榮耀創造者時，就像孩童嬉戲一般地純潔忘我。基督教信仰常用天真爛漫來描述神聖以及獻身神聖的人，以下分別從智慧文學以及莫扎特與加爾文的一生觀察童心未泯的表現。

22. Calvin, 《評〈哥林多後書〉十二章 9 節》(Commentaries on 1 Cor 12.9)。
23. 莫爾特曼著，曾念粵譯，《來臨中的上帝——基督教的終末論》(香港：道風書社，2002)，頁 386。Jürgen Moltmann, 《來臨中的上帝》(The Coming of God: Christian Eschatology; trans. Margaret Kohl; Minneapolis, MN: Fortress, 1996)，頁 323。The glorification of God has this in common with the child's self-forgetting delight in its game.

1. 孩童嬉戲

《舊約聖經》的智慧文學，是一種從人生經驗觀察神聖智慧的體裁，不像先知文學採用由上而下的上帝啟示觀點，而是採用由下而上的啟發觀點，其中有一段描述智慧本身的著名篇幅，形容上帝的智慧有如孩童般地嬉戲着：

在上主造化之先，在亙古，就有了我。

在太初，大地成形之前，我就被立。

在海洋尚未出現，在有浩瀚的水源之前，我就出生。

在大山沒有被造，小山還沒有立足，我已經存在。

那時，上帝還沒有造大地和田野，連一小撮塵土也還沒有。

他還沒有安設天空，還沒有在海面上劃地平線，我已經在那裏。

上帝在天空佈置雲彩，在海洋開放水源；

為海水定界限，不使它越出範圍；在他為大地奠定根基的時候，

我已經在那裏。我在他旁邊像一個建築師（「建築師」或譯「小孩子」），是他每日的喜樂；

我常常在他面前歡躍：

喜歡他的世界，喜愛世上的人。²⁴

流傳久遠的和合本把「建築師」翻譯成「工師」，其實不論翻譯為「工師」或「建築師」都讓人忽略了文中所

24. 《箴言》八章 22-31 節，採用現代中文譯本。最後兩節被和合本譯為：「那時，我在他那裏為工師，日日為他所喜愛，常常在他面前踴躍，踴躍在他為人預備可住之地，也喜悅住在世人之間。」

使用的小孩子意象，由於希伯來原文可以讀成「小孩子」，路德就如此翻譯，這樣的翻譯才更加貼近下文「是他每日的喜樂；我常常在他面前歡躍」，而且「歡躍」帶有歡喜嬉遊的含意，是小孩子遊戲時的表情，整段經文呈現神聖智慧以孩童形像在創造者上帝面前歡喜嬉戲的光景，而且整個創造過程神聖智慧都是如孩童嬉戲般地參與其中。

2. 音樂神童

人人都做過嬰孩，但卻不一定有機會做過老人。音樂天才莫扎特（1756-1791）僅僅活到三十四歲，一生作品帶有孩童的特質，真實到不知虛偽、單純到不知複雜、喜樂到不知悲哀。

猶記得剛剛開始聽古典音樂時，選擇柴可夫斯基作為入門，他的音樂旋律美麗，編曲華麗。又聽貝多芬敲擊人心的雄壯音樂，但總是比較長於嚴肅而短於嘻笑。後來逐漸接觸其他音樂家作品，漸漸認識蕭邦的詩意，舒伯特的幽美，布拉姆斯的力道，德布西的飄逸，雷哈曼尼諾夫的浪漫，但總覺得莫扎特的音樂過於單純，對年輕人而言，好像過於天真而有些幼稚，尤其是慢板樂章，緩慢而單調，常常覺得不耐。

有一段時期，聽音樂對我造成了一個副作用——曲調在腦海裏盤旋不去，因此就中止了聽音樂的習慣。後來讀了巴特神學之後，對於莫扎特音樂發生興趣，而且聽了也不會揮之不去，乃是如風而來，隨風而去。逐漸明白莫扎特音樂的特色，是無法在其他音樂中找到的。以前所不喜歡的莫扎特音樂慢板，隨着年齡增加，體驗過的挫折與傷痛增加了，才明白那是非常動人的默想音

樂，引人進入沉思，體貼親切，既有小孩子的天真，又容許有思考反省的空間。

莫扎特音樂是自然流出來的，不是嘔出來的，不衝撞，不做作，而是如泉水湧出；帶有一種天生自成的流暢，每個音符總是接得那麼自然，其旋律雖然相對的簡單，但並不妨害其豐富的表達。聽他的音樂只須直接感受，而不需用力思考。莫扎特音樂不會要貫進你的耳朵，因此儘管可以一面放音樂，一面做自己的事。他不喧嘩，只是沉浸在自己的音樂本身，好像一位好朋友在身旁專心做自己的事，不會打攪你，但歡迎你隨時加入他。

莫扎特音樂好像是遊戲，而且是盡情的嬉戲，讓人體會一種玩得很快樂而盡興的感覺。在天真爛漫當中，他不想對人說教，不會讓人覺得嘮嘮叨叨；而且乾脆俐落，不會讓人覺得婆婆媽媽。莫扎特音樂總是進退有序，在節制當中有其奔放，在奔放當中有其節制，就好像非常高級的幽默，令人釋懷，但不傷人，也不喧賓奪主。莫扎特最大的憤怒，大概表現在第二十五交響曲第一章，儘管藏不住少年激情，但頂多是揮舞手腳，還不到握拳相向。

由於莫扎特音樂的單純，似乎鋼琴最能讓莫扎特嬉遊其中，其單純的音色最能呈現他音樂的行雲流水。長久以來有一種說法，小孩子若常聽莫扎特的鋼琴奏鳴曲，可以增加智商，這不一定有科學根據，但是從莫扎特的鋼琴奏鳴曲可以感受到這是出自聰明非凡者的作品；那些鋼琴奏鳴曲並不艱深，而是在流暢中，呈現一種令人艷羨的才氣煥發。莫扎特的鋼琴協奏曲最能傳達莫特音樂的光明亮麗，當鋼琴與管絃樂對話時，表情非常豐富，從華麗莊嚴到浪漫奔放，從天真純潔到風情萬

千。而小提琴奏鳴曲讓小提琴與鋼琴兩個樂器之王優雅對話；時而爭辯；時而嬉鬧；時而拌嘴；時而追逐；時而話家常；非常能夠抒發豐富的情思。

最令人驚訝地是，莫扎特晚期的單簧管協奏曲竟然是在窮途潦倒當中寫成的，卻呈現光明亮麗一如尋常，第一樂章在流暢中呈現亮麗與奔放，但時而帶有在幽靜中深思的性格，如同光明與陰暗的對比，光影交織，有如紅花綠葉。第二樂章，在沉思默想當中；上天下地；盤旋傲遊。第三樂章，輕快的旋律呈現自由奔放。整體而言，完全感受不到他的落魄與貧困，似乎無視於自己所經歷的所有痛苦，而一直散播着光明。

二十世紀偉大神學家巴特的愛好莫扎特音樂是非常有名的，他說：「我必須承認，我多年以來，每天早晨總是首先聽莫扎特的音樂，然後方才研究教義學。我甚至必須承認，當我有朝一日升上天堂，我將首先去見莫扎特。」緊接着巴特列出在天上想要見面的奧古斯丁、阿奎那、路德、加爾文與施萊爾馬赫。²⁵竟然把莫扎特與偉大神學家並列，巴特解釋說，這是因為人需要食物一般地需要遊戲，而「不論幼年的還是成年的莫扎特——在遊戲」，「我在莫扎特音樂中聽見了在其他任何人的作品中所聽不到的遊戲藝術」。²⁶更重要的是，「美的遊戲的前提是，一種對萬物的本質或核心以及對萬物的開端與終結之直覺性與童稚般的認知」。²⁷巴特這段話把莫扎特音樂放進了神學領域，他認為莫扎特音樂的遊戲特質

25. 巴特、漢斯·昆著，李承言、朱雁冰譯：《莫扎特的自由與超驗的蹤跡》（香港：漢語基督教文化研究所，1996），頁4-5。

26. 同上，頁5。

27. Karth Barth, 《莫扎特》（*Wolfgang Amadeus Mozart*; trans. Clarence K. Pott; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986），頁16。

反映萬物的本質核心以及開端終結，因為莫扎特以孩童的天真去認知一切，也洞察一切。

巴特認為苦難與邪惡來自「虛無」——創造的陰暗面，必須通過基督的啟示將其暴露並且克服，有如光明勝過黑暗，真理必定勝過謊言。²⁸而孩童遊戲般的莫扎特音樂最能呈現出這種光明的特質；但這並不是建立在一種不知黑暗的信心，而是一種無懼於黑暗貼近的光明信心。「在他的音樂中，沒有無黑暗的光明，也沒有不包含痛苦的歡樂；反之亦然：任何畏懼、任何憤怒、任何哀怨都有和平、寧靜與之相伴；不論在近處或是在遠方。總之，沒有不帶哭泣的歡笑，也沒有不帶歡笑的哭泣！」²⁹

崇尚「自由」的巴特形容莫扎特音樂說：「莫扎特音樂是無比自由的，它擺脫了一切誇張、一切原則上的突變和對立。陽光照耀着，但不刺目，不消蝕人，不炙傷人；天穹庇護着大地，但卻不給它以重負、不擠壓它、不吞噬它。」³⁰莫扎特音樂呈現出自由——如遊戲般流暢的自由，不做作、不誇大、不突兀、不冒犯，出入自得。「情感不論激越與否，都要有節有度，不應令人厭惡，音樂即便表現恐懼，也絕不可刺耳，而應悅耳動聽。音樂必須永遠是音樂。」³¹這種追求中道的表現，就是建立在光明必定勝過黑暗的信心，宣告「音樂必須永遠是音樂」，有如宣告「真理必須永遠是真理」。巴特形容這種中道是一種轉化黑暗的力量，「藉助此一轉化的力量，光明上升，陰影下沉而又不致消失；歡樂超越痛苦而又

28. 參林鴻信：〈光明下的陰暗——巴特論虛無〉，載郭紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》，頁 217-225。

29. 巴特、漢斯·昆著，李承言、朱雁冰譯，《莫扎特的自由與超驗的蹤跡》，頁 35。

30. 同上。

31. 同上。

不解除痛苦；『是』高過『非』，而『非』又仍然存在着。」³²在遊戲當中光明驅除黑暗，儘管黑暗並未消失，遊戲卻始終繼續下去而無視於黑暗的威脅，莫扎特音樂就這樣地傳達出孩童遊戲般的光明信心。

從巴特晚年的相片還可以看到一個天真的頑童神情，一生嚮往光明讓他散發出濃厚的孩童氣質；再回想到趙紫宸的相片，雖然正氣凜然，卻好像太正經了一些；似乎有太多經世濟國的重擔扛在肩上，歲月與受苦紛紛留下刻痕，有如柴可夫斯基如歌的行板充滿回憶與感傷，卻少了莫扎特單簧管協奏曲的朝氣與天真。

3. 飛揚少年

日內瓦蛛網般的陰鬱巷道裏
飛揚少年肩負重擔踽踽而行
聖彼得教堂講壇咆哮獅子吼
溫柔慈愛解讀經卷諄諄善誘
口述筆耕餘音裊裊光陰飛逝
上帝呼召人間是非夾縫之間
輾轉反側終夜難眠進退兩難
百病纏身鞠躬盡瘁蠟炬成灰
回首故里望斷驚醒榮耀上帝
朦朧身影看不出墓碑的 JC
究竟是加爾文或是耶穌基督³³

32. 同上，頁 36。

33. 林鴻信，〈譯序〉：載帕爾克著，王怡芳、林鴻信譯，《加爾文傳》（台北：道聲出版社，2001），頁 19。

迄今中文著作對於十六世紀神學巨人加爾文的介紹仍然非常稀少，質量俱嫌薄弱。³⁴加爾文一生非常坎坷，外表看來纖細而憂鬱，從他一生的遭遇很難讓人期待他是快樂的人，儘管本質上他是深諳人生樂趣與品味的法國人。他曾經是神采飛揚才情洋溢的巴黎大學生，為了宗教改革的緣故，二十六歲起開始流亡，直到五十五歲去世，終身未能回到故鄉。然而鞠躬盡瘁的加爾文卻在一生追求榮耀上帝當中，不只活出「孩童嬉戲時忘情的喜悅」（莫爾特曼語），而且保存了未泯的童心。

一五三六年，為了信仰而流亡國外的加爾文路過日內瓦，遇到宗教改革者法雷爾（Guillaume Farel, 1489-1565），被邀請留下來參與改革。原本只想停留一晚的加爾文拒絕了，被法雷爾責備後而留了下來，這個決定改變他的一生而把他與宗教改革緊緊地綁在一起。加爾文回憶說：「法惹勒〔法雷爾〕不是勸我，而是命令我，好像上帝有力的手從天上臨到我，當他知道我要到偏僻的地方做研究之後，開始咒罵我說：『上帝一定咒詛你，使你無法得到平安，因為你在一個有大大需要的世代，不肯出手幫忙。』當我受到震驚之後，認清楚我是一個膽怯而又軟弱的人，因此放棄了我的旅行，開

34. 通俗歷史作家房龍（Hendric Willem van Loon, 1882-1944）以及歷史學者杜蘭特（Will Durant, 1885-1981）對加爾文偏差的理解，卻隨着其中譯著作而廣為流傳。他們的觀點主要來自加爾文的對手卡斯泰利奧（Sebastian Castellio, 1515-1563），單單從一個人的對手之觀點而要了解其思想，這是非常有問題的。而奧地利著名文學家茨威格（Stefan Zweig）著，張曉輝譯的《異端的權利：卡斯泰利奧對抗加爾文》（吉林：人民出版社，2000）近年來出版，然而該書不但僅為文學作品，而且單一取材自卡斯泰利奧觀點，並非學術公允之作。上述著作的觀點，若是與浩瀚的加爾文原著以及嚴謹的加爾文研究相較，只是少數觀點，卻因着中文翻譯的緣故而流行，影響對加爾文的認識，非常可惜。

始運用我為信仰辯護的恩賜。」³⁵

一五三六年起留在日內瓦推動宗教改革的加爾文，不到兩年就被舊勢力驅逐，其實他心裏暗自高興地說：「當我被趕走時，我心裏很高興，因為我不必再從事宗教改革了。」離開日內瓦避難到法國邊境的施塔斯堡，當地宗教改革者布塞爾（Martin Bucer, 1491-1551）成為他的摯友與良師，引導想要離開改革的加爾文成為牧養法國難民的牧師。布塞爾呼召加爾文也採用了霹靂手段，加爾文回憶說：「布塞爾〔布塞爾〕使用與法惹勒同樣的咒罵，引導我參與服事，為了他所說約拿的故事，³⁶我就開始參與教導的事工，漸漸地也開始講道，一直到回去日內瓦。在許多憂愁、眼淚和煩惱當中負起責任，只有上帝能見證我的苦楚。」³⁷

加爾文在施特拉斯堡（Strassburg）待了三年後，日內瓦再度前來邀請加爾文回去推動宗教改革，但是當他想到將要再一次回到一個沒有尊嚴、充滿侮辱與危險的處境，無法控制自己的害怕與憂慮說：「我寧可死一百次，強過於在十字架上天天痛苦千餘次。」他在一封寫給法雷爾的信裏說：

當我想起我的良心在那時是何等的被拷打折磨；多少痛苦焦慮不斷地煎熬，請原諒我，根據我

35. 本段取材自林鴻信，《加爾文神學》（台北：校園書房，2004），頁39，其中引文來自一五五七年加爾文晚年著作《詩篇注釋》的自序，參John Calvin，《加爾文：評論集》（*Calvin: Commentaries*; Philadelphia: Westminster），頁51-57以及John Calvin，《加爾文的評論集》（*Calvin's Commentaries*; Grand Rapids, MI: Baker, 1989）。

36. 約拿是《舊約聖經》裏的先知，因逃避上帝呼召而被大魚吞吃，後來被大魚吐出而遵命前往。

37. 本段取材自林鴻信，《加爾文神學》，頁39。

的經驗，我是那麼害怕這個地方，把它當作如同一種災難。你和上帝是我最佳的見證者，若不是我不敢離棄呼召我的軀，就沒有其他的約束可以把我綁在那裏那麼久，因為我相信這是主託負給我的。因此，我寧可受苦到極點，就好像我的手腳被綁住一般，也不願片刻聽從那些輕易進入我心，想要到別的地方去的念頭，這些念頭常常在我未察覺時就潛入。但是現在由於上帝的幫助，我已經得到釋放，如果我不願再度投入我明知是危險有害的深淵與漩渦當中，誰會不原諒我呢？³⁸

這段真情流露的自白，反映出加爾文的天性氣質與宗教改革相距甚遠，他自述說：「我是一位愛好鄉野的人，我喜愛樹蔭與幽閒，想要找一個清靜的地方退隱下來，但是每次我找到的地方，都變成了演講廳。我是一個很喜歡偏遠角落與幽閒之處的人，但是上帝使用許多不同的繩索把我捆住，使我得不到安寧，雖然我很不情願，上帝卻把我推上舞台。」³⁹

燈光耀眼刺目暈眩

黑壓壓鬧烘烘的

轉眼剎那——

站上了舞台

內向的呼喚

滿足於田間默想閒來小寐

38. 同上，頁 179-180。

39. 同上，頁 38。

外向的畏怯

厭倦於交際應酬人來人往
憧憬藍天綠地的清幽
嚮往象牙塔內的寶藏
漫遊方寸自由自在
遠離塵世不沾風雨

基督身體迎面遍地哀嚎
哭求復興匯聚滾滾洪流
隱居遁逃招來聽講人潮
熱血召喚責罵如雷貫耳
天上上帝抓住地上我心
時代呼聲縈繞不去
豈能就此轉眼不顧
神聖咒詛不離我身
轟然夢醒心慌意亂
瞻前顧後猶豫不決

跌跌撞撞撞撞跌跌
分不清被推出去或摔出去
剎那間——
我已在舞台上

從加爾文的掙扎，可以看到對鄉野、樹蔭與幽閒的嚮往才是他的本性，然而上了上帝榮耀舞台的加爾文，卻是割捨放手而忘我地投入其中。許多人誤以為加爾文是一位嚴格的禁慾主義者，還有人把他視為生活嚴謹的清教徒那更是出於時代倒置，其實他主張善用人生的一切享受。

所以我們當立下一個原則，即善用上帝所賜之物，決非錯誤。凡遵守這原則的人，其所行必屬正當。假如我們思考上帝為甚麼創造各種食物，我們就知道他不但是為了我們的需要，也是為了我們的快樂。又比方在衣着方面，他不但是因為我們有此需要而施賜，也是為了維持禮節和威儀。花草、樹木、蔬果，除了實際的效用外，也供給了清香美味。⁴⁰

他甚至認為，上帝賜給人們食物，不只是為了維持生命，也是為了使人們覺得美味而快樂，這令人感受到他對生活的熱愛以及喜好美食的法國文化。當他論及自由時，更是無拘無束而遠遠超越中世紀的嚴謹莊重。

基督徒的自由第三部分教訓我們，在神的面前，我們不再受那些外表（外在）的，其本身不足輕重的東西（adiaphora，亦即無關緊要的事）的束縛；這些東西，我們或加利用，或完全不用；都是一樣。我們必須認識這種自由，否則就不會有良心的安寧，亦無法根除迷信。有許多人認為在今日還在爭論關於自由喫東西，自由穿衣服和擇日子等，都是愚笨可笑的，因為這些事瑣屑不足輕重；其實，這些事遠較一般所想的為重要。因為良心一跌入陷阱中，它就陷入了一個糾纏不清的複壁迷室中，以後很難逃脫。……倘若他對飲好酒懷疑，那麼連飲次酒也就不安了，最後他將連清潔可飲的水都不敢飲了。⁴¹

40. Calvin, 《基督教要義》，卷三，第十章，第2節。

41. 同上；卷三，第十九章，第7節。

從生動的文字以及所舉懷疑飲酒到不敢喝水的例子，可以窺見他的調皮童心，裏面仍是那位神采飛揚的巴黎大學生。帕爾克（T. H. L. Parker）觀察到他是一個非常喜愛與人交往而重視朋友的人，他記下了一件軼事：「我們可以看到加爾文可愛的一面，他寫一封給維勒特（Viret）的信，請兩位學生當中的一位送去，當他看到另外一位因為沒有當信差而有些忌妒時，加爾文坐下來為他寫另一封信，信中沒有甚麼內容，只是請求維勒特假裝信中有重要的消息。」⁴²這種人情味濃厚的處理方式，除了反映處世為人的智慧外，也藏不住他的童心。

四、盼望未來

魯迅在短篇小說〈故鄉〉寫一個回到別離二十幾年故鄉的故事，描述近鄉情怯的情愫以及人事全非的傷感，以期盼見到童年往事裏的少年閩土為主軸。作者記憶裏的閩土不過是十歲出頭的少年，出場時有如驍勇的獵人：「深藍的天空中掛着一輪金黃的圓月，下面是海邊的沙地，都種着一望無際的碧綠的西瓜，其間有一個十一二歲的少年，項帶銀圈，手捏一柄鋼叉。」⁴³閩土帶給作者童年無盡的歡樂而與美麗的故鄉連結在一起，但卻在與閩土會面的剎那回憶破碎了：「雖然我一見便知道是閩土，但又不是我這記憶上的閩土了。」人事全非是因為，「多子，飢荒，苛稅，兵，匪，官，紳，都苦得他像一個木偶人了。」⁴⁴

42. 帕爾克著，王怡芳、林鴻信譯，《加爾文傳》，頁285。

43. 魯迅，〈故鄉〉，載氏著，《吶喊》。

44. 同上。

結尾部分特別提到「希望」，期盼下一代有新的生活：「他們應該有新的生活，為我們所未經生活過的。」⁴⁵作者期盼全新的生活，這樣的希望是出於對陳舊生活的厭惡，自然是十分迫切卻又飄邈不可及。

我想到希望，忽然害怕起來了。閩土要香爐和燭台的時候，我還暗地裏笑他，以為他總是崇拜偶像，甚麼時候都不忘卻。現在我所謂希望，不也是我自己手製的偶像嗎？只是他的願望切近，我的願望茫遠罷了。⁴⁶

魯迅細膩地看到，這麼好的希望看起來卻遙不可及，而昔日童年玩伴閩土只要香爐和燭台就夠了，表面看來是出於迷信，但只少還具體可把握，而他本人的希望，就其遙遠的程度而言，恐怕也不過是另外一種偶像罷了！而且更加遙遠。

魯迅的觀點看來有些消極，對新的生活的希望被當作與香爐燭台同樣檔次，無非都是偶像，而且前者遙遠抽象恐怕還不如後者貼近具體。還好魯迅最後留下一段帶有轉機的話：「我想：希望是本無所謂有，無所謂無的。這正如地上的路；其實地上本沒有路，走的人多了，也便成了路。」⁴⁷不論希望的遠近，都不是有無的問題，而是如同地上的路，走多了便有，亦即盼望多了就是真實的。〈故鄉〉藉由從童年記憶中失落的玩伴閩土，反映出魯迅的人道關懷，畢竟閩土活在一個人吃人的環

45. 同上。

46. 同上。

47. 同上。

境；童年的天真活潑與少年意氣飛揚都被吞吃了，故鄉亦隨着時間流逝而模糊了，然而魯迅卻不肯失去希望。

一九二二年魯迅寫《吶喊》抒發寂寞說：「獨有叫喊於生人中；而生人並無反應，既非贊同，也無反對，如置身毫無邊際的荒原，無可措手的了，這是怎樣的悲哀呵，我於是以我所感受到者為寂寞。」⁴⁸當時以抄古碑遣懷的魯迅遇到老友錢玄同邀請為《新青年》寫稿時；魯迅感慨地說了一個比喻，有如面對在一間無窗的鐵房子裏熟睡而快要悶死的許多人，他們由於昏睡並不感到悲哀，藉此質疑錢說：「現在你大嚷起來，驚起了較為清醒的幾個人，使這不幸的少數者來受無可挽救的臨終的苦楚，你倒以為對得起他們嗎？」不料錢回答說：「然而幾個人既然起來，你不能說決沒有毀壞這鐵屋的希望。」⁴⁹

這個回答讓魯迅啞口無言而寫說：「是的，我雖然自有我的確信，然而說到希望，卻是不能抹殺的，因為希望是在於將來，決不能以我之必無的證明，來折服了他之所謂可有。」⁵⁰因而決定加入寫作的行列。從這段往事可以看到，魯迅對「希望」的態度有些曖昧；一方面，他並無積極而樂觀的希望，認為即使大嚷起來不過驚醒少數人；反而使他們因清醒過來而受苦；另一方面，他也找不到理由反對喚醒人起來毀壞鐵屋的希望，因為將來的事無法絕對性地證明為不可能。

「希望是在於將來」，確實如此，這使得魯迅不至於徹底憤世嫉俗，還是堅持喚醒人的希望。一九二四年

48. 魯迅，〈自序〉，載氏著《吶喊》。

49. 同上。

50. 同上。

魯迅在〈祝福〉裏描述一位在人吃人的社會裏一生悲慘的祥林嫂，最後留下一段奇特的文字：

我給那些因為在近旁而極響的爆竹聲驚醒，看見豆一般大的黃色的燈火光，接着又聽得畢畢剝剝的鞭炮；是四叔家正在「祝福」了；知道已是五更將近時候。我在朦朧中，又隱約聽到遠處的爆竹聲聯綿不斷，似乎合成一天音響的濃雲，夾着團團飛舞的雪花，擁抱了全市鎮。我在這繁響的擁抱中，也懶散而且舒適，從白天以至初夜的疑慮，全給祝福的空氣一掃而空了，只覺得天地聖眾歆享了牲禮和香煙，都醉醺醺的在空中蹣跚，豫備給魯鎮的人們以無限的幸福。⁵¹

在舊曆過年的爆竹聲中，大家忙着預備祝福的禮節，就在充滿幸福與歡樂的前夕，淪為乞丐的祥林嫂落魄而逝，終於被徹底地吞吃了。字裏行間處處祝福，其實更像是送終，從強烈對比的諷刺裏可以感受到不無對未來新的一年懷有希望。

魯迅的希望若要更加具體而落實的話，豈不就在孩子身上？

「橫眉冷對千夫指，俯首甘為孺子牛。」把面對敵對者的社會鬥士與為孩童做牛做馬的慈父互相對照；一剛一柔之外，傳達出孩童是希望所在的弦外之音。一九一八年周樹人首度採用筆名「魯迅」在《新青年》四卷第五號發表〈狂人日記〉，文中猛烈抨擊「吃人禮教」，

51. 魯迅：〈祝福〉，載氏著，《徬徨》（原載一九二四年三月二十五日《東方雜誌》，卷21，第6號）。

以犀利的筆鋒暴露家族制度和禮教的弊害，最後說道：「沒有吃過人的孩子，或者還有？救救孩子……」在重視孩童的背後存有重視未來世代的心腸，重視孩童就是重視未來的希望，從「俯首甘為孺子牛」的心腸到「救救孩子」的熱情，這在近代文學家當中並不多見。

在一個封建傳統具有絕大影響力的社會裏，人吃人的現象是可理解的，然而在一個追求賺錢與消費的現代社會裏，人吃人的現象就會比較少嗎？或者情節雷同、吃法比較文明、場景與過去不同罷了！現代社會需要的不只是「救救孩子」，而且還需要「救救已經不像孩子的大人」。只要還有「吃人的人」，就必定還有「被吃的人」；唯有當不吃人的孩子愈來愈多時，被吃的人自然愈來愈少。

耶穌基督呼喚說：「我實在告訴你們，你們若不回轉，變成小孩子的樣式，斷不得進天國。所以，凡自己謙卑像這小孩子的，他在天國裏就是最大的。」「小孩子的樣式」是進入天國的標準，而「謙卑像這小孩子的」是天國裏的居高位者。關鍵在於單純放下成人世界的固執偏見與擁有宰制，成為隨風的落葉才能反璞歸真。

漢語基督教文化研究所叢刊

出版書目

策劃 漢語基督教文化研究所

- | | | | |
|----|----------------------------|--------------|-------|
| 1 | 《文化基督徒——現象與論爭》 | 漢語基督教文化研究所 編 | 1997年 |
| 2 | 《基督教、儒教與現代中國革命精神》 | 漢語基督教文化研究所 編 | 1999年 |
| 3 | 《現代語境中的三一論》 | 漢語基督教文化研究所 編 | 1999年 |
| 4 | 《章卓民基督教文集》 | 馬 敏 編 | 2000年 |
| 5 | 《漢語神學芻議》 | 楊熙楠 編 | 2000年 |
| 6 | 《漢語神學與歷史哲學》 | 劉小楓 著 | 2000年 |
| 7 | 《巴特與漢語神學》 | 鄧紹光 賴品超 編 | 2000年 |
| 8 | 《靈知主義及其現代性謀殺》 | 劉小楓 編 | 2001年 |
| 9 | 《新興宗教初探》 | 高師寧 著 | 2001年 |
| 10 | 《現代國家與大公主義政治思想》 | 劉小楓 梁作祿 編 | 2001年 |
| 11 | 《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰和生活》 | 吳 飛 著 | 2001年 |
| 12 | 《古修辭學——希羅文化與聖經詮釋》 | 楊克勤 著 | 2002年 |
| 13 | 《近代中國佛教與基督宗教的相遇》 | 賴品超 編著 | 2003年 |
| 14 | 《翻譯與吸納——大公神學和漢語神學》 | 楊熙楠 雷保德 編 | 2004年 |
| 15 | 《莫爾特曼與漢語神學》 | 曾慶豹 曾念粵 編 | 2004年 |
| 16 | 《與龍鳳共舞——李景雄神學作品選集》 | 李景雄 著 | 2004年 |
| 17 | 《聖山腳下的十字架——宗教與社會互動個案研究》 | 吳梓明等 著 | 2005年 |
| 18 | 《當代北京的基督教與基督徒——宗教社會學個案研究》 | 高師寧 著 | 2005年 |

- | | | | |
|----|-----------------------------------|-----------|-------|
| 19 | 《多元性漢語神學詮釋——對「漢語神學」的詮釋及漢語的「神學詮釋」》 | 林子淳 著 | 2006年 |
| 20 | 《蒂利希與漢語神學》 | 陳家富 編 | 2006年 |
| 21 | 《中世紀的信仰與理解——波納文圖拉神哲學導論》 | 溥 林 著 | 2006年 |
| 22 | 《朋霍費爾與漢語神學》 | 曾慶豹 編 | 2006年 |
| 23 | 《張純一的佛化基督教神學》 | 蘇遠泰 著 | 2007年 |
| 24 | 《解構與漢語神學》 | 曾慶豹 編 | 2007年 |
| 25 | 《現象學與漢語神學》 | 曾慶豹 編 | 2007年 |
| 26 | 《政治哲學與漢語神學》 | 曾慶豹 編 | 2007年 |
| 27 | 《批判理論與漢語神學》 | 曾慶豹 編 | 2007年 |
| 28 | 《詮釋學與漢語神學》 | 曾慶豹 編 | 2007年 |
| 29 | 《哈貝馬斯與漢語神學》 | 張慶熊 林子淳 編 | 2007年 |
| 30 | 《誰啟蒙誰——論啟蒙》 | 林鴻信 著 | 2007年 |
| 31 | 《基督教在中國的失敗——中國共產運動與基督教史論》 | 邢福增 著 | 2008年 |
| 32 | 《點與線——論人》 | 林鴻信 著 | 2008年 |
| 33 | 《落葉隨風——論忘我》 | 林鴻信 著 | 2008年 |