

Globethics Repository



與龍鳳共舞——李景雄神學作品選集

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	Lee, Peter K. H.
Publisher	Logos & Pneuma Press (ISCS)
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-09-24 21:19:41
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166646

與龍鳳共舞

——李景雄神學作品選集



|| 李景雄 著 ||

作者簡介

李景雄 一九二九年生於香港，在美國受神學教育，獲克利門神學院道學碩士、耶魯大學神學碩士、波士頓大學神學博士，後按立為聯合衛理公會牧師，初在美國加州及夏威夷牧會，後轉入香港循道衛理聯合教會事奉；曾任香港中文大學崇基學院院牧及牧師、基督教中國文化研究社社長，曾被邀請為美國普林斯頓神學院、加拿大溫哥華神學院等校客座教授；自一九九二年起，為香港信義宗神學院神學與文化教授。



與龍鳳共舞

李景雄神學作品選集

本書收集了作者在探討基督教信仰與中華文化相遇的路途上用漢語寫成的十六篇作品，用以示範在中華文化範圍之下可行的各種神學方式：本色神學、處境化神學、融入文化的神學、文化相交神學、宗教對話、隱喻神學、敘述式神學。

本書名為「與龍鳳共舞」，此即蓋括了作者在基督教信仰與中華文化之關係的作業上所嘗試的多樣方式。「龍」、「鳳」是象徵符號，代表中華文化有氣魄和有韻味的兩面。「與龍鳳共舞」隱喻以中華文化的精巧元素為題材，用比較生動的手法，弄出有基督教神學意味的作品。

ISBN 962-8322-56-7



9 789628 322565

INSTITUTE OF SINO-CHRISTIAN STUDIES MONOGRAPHS SERIES 16

Dancing with the Dragon and the Phoenix

Selected Theological Writings of Peter K. H. Lee

Peter K. H. Lee

Institute of Sino-Christian Studies

與 龍 鳳 共 舞

李 景 雄 神 學 作 品 選 集

李景雄 著

漢語基督教文化研究所 策劃

漢語基督教文化研究所叢刊・16

策劃 漢語基督教文化研究所

與龍鳳共舞——李景雄神學作品選集

作者 李景雄

執行編輯 盧冠霖

道風書社 香港新界沙田道風山路33號

網址：<http://www.iscs.org.hk>

電子郵箱：publishing@iscs.org.hk

出版人 楊熙楠

本書版權 © 2004 漢語基督教文化研究所有限公司

2004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 16

Dancing with the Dragon and the Phoenix **Selected Theological Writings of Peter K. H. Lee**

Peter K. H. Lee

Copyright © Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 2004

Published by the Logos and Pneuma Press. All rights reserved.

First published 2004

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.

Publisher: 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 962 8322 56 7

獻給

李冰

在追求真・善・美路上的
終生伴侶

目錄

大我中國
泰流碑行

序	11
本色神學	17
本色神學——舊耕抑新墾	18
現代華人處境下安身立命之道	30
——基督教本色化神學的觀點	
處境化神學	47
一九九七與香港教會	48
——一個處境化神學反省的習作	
香港二〇〇三、二〇〇四：風起雲湧的年代	65
融入文化的神學	93
聖智者耶穌基督	94
生命神學	112
從《易經》的宇宙觀再思耶穌的復臨	138
文化相交神學	159
空靈·虛空·虛心	160
上主之靈·聖靈·浩然之氣	194
憂患時代中看中華文明的前景	225
——一個基督教神學工作者的沉思	
創造之善、美、神聖	240
——漢語基督教之生態神學觀	

暴力時代下論「平天下」、「和平的福音」 復有何用？	262
宗教對話	285
宗教與和平	286
禪悟讀聖經數則	311
宗教對話——還可放異彩嗎？	323
隱喻神學／敘述式神學	343
與龍鳳共舞	344

Contents

Preface	11
Indigenous Theology	17
Indigenous Theology. Old Ploughing or New Cultivation?	18
The Chinese Search for the Way of "Ordering Life and Fulfilling Destiny": An Indigenized Theological Point of View	30
Contextualized Theology	47
1997 and the Church in Hong Kong: An Exercise in Contextual Theology	48
Hong Kong 2003 & 2004: Turbulent Years	65
Inculturated Theology	93
Jesus Christ the Holy Sage	94
Christology of Life	112
Re-thinking Jesus's "Return" with Reference to <i>I-Ching's</i> Cosmology	138
Inter-culturated Theology	159
"Kongling", Emptiness, and Poverty of Spirit	160
The Ruach of Yahweh, the Holy Spirit, and "Haoran-zhiqi"	194
Pondering on the Future of Chinese Civilization in an Age of "Youhuan"	225

Goodness, Beauty and Holiness in Creation: A Chinese-Christian Eco-theology	240
What is the Use of Speaking of "Ping-tianxia" in an Age of Violence?	262
Inter-religious Dialogue	285
Religion and Peace	286
Reading the Scriptures with a Touch of Zen	311
Interreligious Dialogue: Any More Possibility for Splendor?	323
Metaphorical Theology / Narrative Theology	343
Dancing with the Dragon and the Phoenix	344

序

本書收集了十六篇文章，是本人在探討基督教信仰與中華文化相遇的路途上用漢語寫成、有代表性的作品。代表甚麼呢？代表各種不同的神學方式。

有所謂「本色神學」(Indigenous Theology)，即是有中華文化本土色彩的神學。這是上幾代中國神學工作者們最早的一種嘗試。我在中華文化領域中肇始神學工作之時曾揣摩本色神學的方法及成果。本選集的第一篇，〈本色神學——舊耕抑新墾〉，就是回顧一下本色神學的方法並探索其新路向。跟着的一篇，將各地華人所尋求的安身立命之道演繹成本色化的神學觀點，見〈現代華人處境下安身立命之道——基督教本色化神學的觀點〉。今日分佈世界各地的華人有他們很不相同的處境，而他們都求安身立命之道——按照中國傳統的智慧，抑或《聖經的訓示》，抑或兩者兼備？且讓讀者們去解答。

以上提到「處境」。「處境化神學」(Contextualized Theology)是另一種神學方式。「處境」是指設身處地的境遇，而在置身其中對此有所認識之餘進一步作出神學反思，這就成為「處境化神學」了。這種神學方式自一九七〇年代在亞洲神學界興起，漸漸蔓延至第三世界神學。「處境化神學」與「本色神學」略有不同之處：前者注視目前實際的問題，後者着重從以往承受下來的文

化。「處境」乃由特定的時空所界定。例如香港於一九九七年主權回歸中國，面對着各種問題，構成一個獨特的處境；同是香港，二〇〇三、二〇〇四年發生巨變，形成另一特殊處境。一個基督徒，或基督教教會，如何分別在香港這兩個特別的處境之下作出神學的反思，就有兩篇處境化神學的資料。見本文集的〈一九九七與香港教會——一個處境化神學反省的習作〉及〈香港二〇〇三、二〇〇四：風起雲湧的年代〉。這兩篇的方法與定論都不一樣，這是否意味着一種「相對主義」呢？不一定。信仰是一貫的，不過時空轉移，應對的方法和所得的結論都有別，這正好說明上帝統治之下萬事千變萬化，而表述上帝的旨意可用靈活變通的方式。

還有一種神學進路可稱為「融入文化的神學」(Inculturated Theology)，亦有人譯為「本土神學」(尤其是天主教圈子內)。這種神學進路顧名思義固然重視文化的因素(「文化」不限止於承傳下來的文化「軟件」，如倫理、價值觀，亦包含當下現實環境中的「硬件」，如經濟運作、政治權勢等)，但同時宣稱信仰可在文化中產生催生力。究竟是將基督教信仰融入本土文化呢，抑或將本土文化融入基督教信仰？兩者都可以。前者——將基督教信仰融入〔中華〕文化——有向外宣教的作用，只是稍不小心，便有被文化混雜了信仰特質的危險。後者——將〔中華〕文化融入基督教信仰——可鮮明地做出一套本土化神學思想，不過要提防信仰被文化籠罩之弊。其實在同一件神學工作中，兩方向都要被顧及，藉此收得雙重的效益，但亦有導致疏漏的失誤。是成功或是錯失，則要看神學工作者的智慧和技巧。本人不時被捲入這類融入文化的神學作業，而每次我最後

的着重點是在於用中華文化的元素重述基督教神學的重要課題。本文集有好幾篇都是屬於融入文化這類型的神學：〈聖智者耶穌基督〉、〈生命神學〉；〈從《易經》的宇宙觀再思耶穌的復臨〉。

中華文化與基督教信仰之間不限制於雙邊的關係，亦可能多邊文化穿梭轉接其間。這種神學與文化的交織可稱為「文化相交神學」（Inter-culturated Theology）。我在這方面亦有代表作，如〈空靈·虛空·虛心〉、〈上主之靈·聖靈·浩然之氣〉、〈憂患時代中看中華文明的前景〉、〈創造之善、美、神聖——漢語基督教之生態神學觀〉、〈暴力時代下論「平天下」、「和平的福音」復有何用？〉。是的，這些習作顯示，在探討基督教信仰與中華文化的關係之時，不期然地把多個文化界域拉進來而穿插往回其間，沿途相遇、吸納、排斥、互動其中的文化或宗教元素。有甚麼結果呢？我本人的旨趣最終是神學的重述，而與此同時必然擴闊了自己的文化視野。總是收一石二鳥的效果。

基督教信仰與其他宗教及文化的相遇的一種挺自然的方式是「宗教對話」（Inter-religious Dialogue）。宗教對話的一個必要條件是尊重「他者」（“The Other”）的意念。宗教對話可以是內在化的（internalized）宗教之間的對話，因此可在一個人的內心進行。本選集的〈禪悟讀聖經數則〉是一個例子。宗教對話當然可以是面對面的與他者對話。這裏有兩篇，〈宗教與和平〉及〈宗教對話——還可放異彩嗎？〉，紀錄了面對面對話的資料（也有內在的對話資料）。宗教對話可有甚麼結果呢？結果是雙方面的：一方面，將本宗教的立場說得令對方明白（雖然不一定接受）；另一方面，更加明白（不一

定認同)對方的立場,而最終雙方得益,所謂相得益彰,對自己和對他人的宗教信仰有更深的認識,對宗教有更豐富的體會。例如〈宗教與和平〉那篇叫我們看到,多個宗教對世界和平都有寶貴的訓示,而宗教界人士與有實際行動的人為和平進行對話可能促進和平呢!

本書的書名取自其中一篇文的題目:「與龍鳳共舞」。「龍」、「鳳」是象徵符號,代表中華文化有氣魄和有韻味的兩面。「與龍鳳共舞」隱喻以中華文化的精巧元素為題材,用比較生動的手法,弄出一篇有基督教神學意味的作品。我在香港信義宗神學院開的一科「基督教信仰與中華文化」以那篇文章來示範「隱喻神學」(Metaphorical Theology)及「敘述式神學」(Narrative Theology)。前者利用隱喻(metaphor)來表達理念,有時可能比命題(proposition)更為適宜。後者用敘述故事(narrative)的方式,寧可不用系統論述(systematic theology)的方法。我索性採用「與龍鳳共舞」為本書的書名,蓋括了我在基督教信仰與中華文化之關係的作業上所嘗試的多樣方式。

曾修讀我教授的「基督教信仰與中華文化」一科(或其他「信仰與文化」的課程)的同學們都想一蹴而即達的找到一個竅門,而當我告訴他們寫亞洲或中華神學其實沒有不二法門之時,他們感到悵惘。我提及多種神學方式,如我在以上所列出的,他們總想定下我是屬於哪一類型。我說我不願受某一方式所局限,因為在上帝的主權之下萬事變化無窮,表述的方式也應當是相應地多姿多采。其實我在同一篇作品中可能採用多於一個方式。我勉勵同學們可從較小的課題開始,他們也可嘗試「本色化」、「處境化」、「融入文化」、「敘述式」、

「隱喻式」、「對話式」等神學方式，慢慢找出他們自己的方法和樣式。

希望本書的十六篇文章示範在中華文化範圍之下可行的各種神學方式。假如有讀者除了獲取少許啓迪之外，從我的嘗試得到鼓勵去做他們的神學作品，那麼出版本書的願望已經達到了。

這選集的十六篇文章都是用漢語寫的。我在撰寫這些文章之時，與用外語寫時有不同的感受，而更加體驗到用漢語寫的神學作品才有更深的漢語神學味道。謝謝漢語基督教文化研究所出版本書，讓這本用漢語寫成的神學作品得以發給各地的華人或熟用漢語的讀者去閱讀，尚祈他們不吝賜教。

二〇〇四年十月八日
於道風山



本色神學

本色神學——舊耕抑新墾*

不時總有神學生問及本色神學，我常常以為那是過時的課題，甚至有神學者厭倦那题目的了。我再三想想：是否本色神學已經作了一番貢獻呢？那是可爭辯的問題。即使我們不用本色神學的名詞，「怎樣使基督教神學思想適合於中國的文化環境？」依然是急切的問題。今天我願意重提本色神學，而問：究竟它是舊耕還是新墾呢？

本色神學最簡單的解釋就是藉着出於本土環境的文化範疇將基督教道理表達出來。在基督教神學史的過程中，雖然所用的名詞不同，本色神學並不是新的問題。每一個時代的神學家們都不知不覺地，或自覺地，多多少少採取了當地的文化題材和資料來傳達福音。例如亞歷山大神學派採用希臘哲學來發揮基督教思想。阿奎那（Thomas Aquinas）嘗試將基督教教義與亞里士多德（Aristotle）的哲學綜合起來。例子不勝枚舉。就西方神學史而言，各神學者為了對應環境，有種種的表現，如尼布爾（Richard Niebuhr）在《基督與文化》（*Christ and Culture*）一書中列出五種類型：基督超越文化、基督反對文化、基督與文化互相矛盾、基督改造文化、基

* 本文先後講於香港中文大學崇基學院神學組及信義會神學院，載於《景風》40（1974），頁7-15。

督與文化對立。由是神學本色化必然涉及基督與文化的互相關係。

當景教早年傳入中國之時，傳教士想用中文翻譯基督教名詞，往往借用佛教的詞彙。十七世紀天主教傳教士之間爲了禮儀和名稱而起了激烈的爭論。一派以爲信徒可以參與祖先拜祭，另一派極力反對。有人主張用中國古書中「天」及「上帝」的名稱，有人不同意，認爲那些名詞太重中國宗教思想的氣味，主張用「天主」的稱呼。這些都是本色化的問題。

在近代中國教會史當中，本色教會運動由中國基督徒發起。那是自覺的運動，乃應當時——一九二〇年代——反宗教、反基督教活動而產生。有一班知識分子，帶有強烈民族意識又受了理性主義的影響，猛烈抨擊基督教及其他宗教，認爲一切宗教都是反理智的，而攻擊基督教爲洋教。中國教會領袖們就提倡本色教會運動，以「自治、自養、自傳」爲號。自治和自養關乎財源、組織、行政等事宜。自傳不但要培養本地傳道人才，同時需要本色神學。當時有一個宣言：「本色教會的宗旨一方面求使中國信徒擔負責任。一方面發揚東方固有的文明，使基督徒消除洋教的醜號。」¹使中國信徒自己負起責任，那是一個成長的教會必擇之道，只要教會不忘記它在基督裏的根源。至於「發揚東方固有文明，消除洋教的醜號」，這話蘊藏着神學上的問題。傳入中國的基督教有濃厚的西方文化色彩，那是眾人皆知的，然而怎樣除去西洋文化的附屬物呢？是不是換上中國文化的套子便是呢？但神學本色化並不是果真像換上

1. 王治心，《中國基督教史綱》（香港：基督教輔僑出版社，1959），頁274。

一套外衣那麼簡單。傳揚基督教不就等於發揚東方固有的文明或反抗西方文明的侵略。恐怕當時的人士沒有把這些事情想得透徹。

我參閱了不少本色神學的資料，所得的印象是作者們大多數還在兜圈子，打不出一條可行的路。

基督教在採納中國文化的材料時應當根據甚麼原則，有些人對這個問題把持不定。熱心於本色神學運動信徒，往往因為嚮往自己的文化就以中國文化的範疇為標準，離開了基本立場。譬如有人主張「基督教儒教化」²，意思是甚麼？究竟是以基督教信仰為主導抑或是另一宗教或哲學的思想為主題呢？搞本色神學，如果立場不穩，就很容易便造成混合主義（syncretism）的現象。

中國的信徒和西方的傳教士又喜歡將中國的傳統思想跟基督教的觀念比較。不知有多少文章將孔孟的仁和基督的愛，或墨子的兼愛及基督教博愛作為比較。這類作品，指出基督教與中國思想的異同，當然有它的價值。傳道者從類似的中國觀念找到接觸點，亦從差別的地方指出基督教的特點。不過單是比較尚未算為本色神學。比較中國文化與基督教的文獻往往只不過將出自不同源流的資料並列出來，沒有先以基督教信仰為基礎，然後與中國思想交通，而即使是有溝通的作用，許多時是穿鑿附會而已。

從事本色神學的人士呈現另有一種趨向，就是他們與現代中國脫了節。他們每每只從傳統思想着手。可是是否儒學、新儒學、老子、墨子、佛學便全部代表今日

2. 同上，頁 275。

的中國文化呢？大致而言，本色神學好像不聞不問五四運動對傳統文化的抨擊。五四運動是一項反抗活動，未能做到建設新文化的地步，既然沒有積極的文化內容，本色神學者們就不把它看在眼內。然而除非傳統思想仍然整體健存，我們不可否定五四運動反抗作用的意義。換句話說，如果傳統文化面臨崩潰的危機，那麼全套用傳統文化造成的本色神學就不是真正的本色化神學。

中國本色教會運動已有半世紀的歷史了。據我個人的觀察，本色神學多時猶如在把舊泥土耕來耕去，得不到甚麼可觀收穫。我認為難處乃是在沒有找到適當神學方法。其實不但中國教會如此，其他後進的教會也常常有同樣的缺欠。前任普世教會協進會總幹事何輔德（Visser't Hooft）數年前在香港演講，提議用「適應」（accommodation）來代替「本色化」（indigenization），他對本色化活動的評議和上文所述幾點差不多。³現在流行的名詞是contextual theology（可譯為「處境關聯神學」）。不管用甚麼名稱，問題都是一樣：在中國文化環境之下，全盤由西方搬過來的神學實在有不合用的地方，而需要有一套方法去運用貼切的思想文化範疇寫出一套可與當代中國人溝通（communicate）的神學作品。神學方法很重要。如我們找到合宜的神學方法的話，本色神學就可以說是新墾，是尚待開發的園地。

我本人以為從「新釋經學」（New Hermeneutic）可以得到重要的提示。新釋經學不是狹義的釋經方法，乃

3. W. Visser't Hooft, 〈適應的真偽〉（Accommodation, True or False），載《東南亞神學學刊》（*The South East Asia Journal of Theology*, January 1967）。

是對當今神學思想影響殊深的一套聖經神學。我願意分三方面來講，藉以指示中國本色神學可以發展的路線。

第一，新釋經學重視歷史過程中的存在。新釋經學初期，布特曼（Rudolf Bultmann）是一位主要人物。他深受存在主義的影響，而特別着重個人的主體存在。他強調個人要抉擇；作負責任的選擇是真誠存在的條件。布特曼過分偏重個人內在的生活，而忽視歷史環境的重要性。後起的新釋經學者糾正他的缺陷，如艾伯林（Gerhard Ebeling）、福士（Ernst Fuchs）等聲言人存在於歷史環境之中，而人的抉擇是在這樣的情形之下進行的。他們又銜接先一代的歷史批判學（Historical Criticism），重視聖經時代的背景和文化，而他們更積極地肯定上帝在歷史過程中的啓示。同時他們關注今代人的處境。釋經者首先認清自己的歷史背景和現實情況，然後在研讀《聖經》融合貫通的道理之時，特別注意在類似目前處境之下產生的啓示，最後返回自己的環境，由經文向此時此地宣告上帝之言。當然，釋經者要非常慎重，不能將自己偏差的見解當作上帝的宣言。故此嚴謹的批判工具是必要的。

如果我們接受新釋經學者對歷史存在的重視，我們不可否認歷史潮流的動力。要想建中國本色神學，我們就應置身於目前環境之中十分認真地面對中國歷史的課題。例如中國歷代認為自己位於宇宙的中心，但十九世紀門戶開放以後中國不堪西方國家的一擊，屢次在戰事上、政治上、經濟上、文化上被羞辱，而最近中國的國際地位又提高了，從基督教的觀點，我們對中國地位的問題有甚麼見解呢？有人以為，中國不只是一個國家，而是一個文明領域。那麼，這文明固然有幾千年的歷

史，但自十九世紀中葉以來不斷面臨現代化的問題。中國文明不單單是諸子百家時代的文明，亦不是從一九一九年（五四運動）或一九四九年才開始。湯瑪士（M. M. Thomas）說得對，亞洲國家的本色神學必須面對傳統與現代化的問題。⁴近代的中國知識分子都非常關心中國的命運和中華文化的前景，可是我們很少到中國基督徒討論這些問題。如果中國的神學者根本將自己國家的前途及自己文化的古往今來置諸腦後，那麼儘管他們高唱本色神學，就教會以外的一般中國知識分子而言，他們的調子簡直是不着邊際的。從《聖經》的啓示我們不會得到直接的答案；不過《新舊約聖經》都會針對「國邦」、歷史的意義、新舊取捨諸問題而表示立場，是以透過嚴謹反思，我們可以提供永在的主對我們的旨意。在這裏我們用不着搬出全套救世歷史論（Heilsgeschichte），又不能論述中國幾千年歷史的縱橫，我們且看位於中國邊緣小小的香港——一塊英國殖民地，居民以華人佔極大多數。受了歷史條件的影響，居民享受某方面的「自由」，而沒有所謂公義；離此不遠，「公義」的口號喊得響亮，自由卻是另一回事。在這樣的歷史情況之下，香港的華人信徒有甚麼特別的使命呢？我們是否透過《舊約》的先知、耶穌基督、《新約》的使徒聽見上帝的呼召，香港的教會在以後的日子應當戰戰兢兢地見證自由與公義——不但是人權上的自由和社會秩序中的公義，並且是基督裏的自由、上帝的公義？這樣說來，基督徒的見證對中國的將來可能有些影響。我

4. M. M. Thomas, 〈本色化與傳統文化的復興〉（Indigenization and the Renaissance of Traditional Cultures），載《國際使命評論》（*The International Review of Missions*, April 1963）。

只說出一點點的意思，表示我們不必空空洞洞地講救主與歷史的關係。總而言之，「基督教對中國歷史的課題可以提供甚麼？」是極其值得有思想中國教徒虛心探討的問題。

現在請轉向新釋學提出的另一點，即釋經者自己的預向影響他對經文的認識。早在十九世紀末葉，有思想家如狄爾泰（Wilhelm Dilthey）已經看出歷史學者的旨趣預定了他對歷史資料的看法。新釋經學者們亦認為任何釋經者都有他的偏向，而他們接納了存在主義的人生論，甚至從存在主義的角度看經文。我們不必全部接受存在主義，甚至基督教的存在主義，但我們不難同意新釋經學的見解：研經者由當地環境形成的思想形態決定他們讀經時的着重點。當然，釋經者不但需要有自我認識，而且要願意接受糾正——上帝之言的糾正。

中國人有甚麼特性？這不是容易回答的問題，但我們也不必有無從入手之感。為着便於舉例說明新釋經學所提出的第二點，我且說知行並重在中國的文化是相當顯著的一環。《中庸》謂先知後行，孔子說先行後知；《尚書》認為知易行難，孫中山主張知難行易。不論是誰先誰後，孰難孰易，知與行是相互聯在一起的。新儒學家為知與行的連帶關係有冗長的辯論；胡適之是實驗主義者，着重實效；辯證唯物論者並重理論與實踐。無可否認，理智成分過重的西方神學往往不合中國人的胃口；反過來說，中國本色神學理應知行兼重。謝扶雅說中國基督教思想特色之一應當是「密契的實踐」。⁵《新舊約聖經》的觀念亦常富實踐性（譬如《舊約》的

5. 謝扶雅，《基督教與中國思想》（香港：基督教文藝出版社，1971），頁308。

Amath和Deat，《新約》的Aletheia和Gnosis），由重實用的中國人闡述應該容易起共鳴。

以下引用王陽明幾句話，讓大家看看他知行合一說是否對中國本色神學滿有潛力：「知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。」⁶「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫，本不可離……真知即所以爲行，不行不足謂之知。」⁷

我們不難看到王陽明的知行合一說和笛卡兒（Descartes）的理念與實體二元論有很大的分野。由笛卡兒的思維方式寫成的神學——近二三世紀西方大部分的神學作品是如此——和借用王陽明所代表的心態造成的神學一定迥然不同。前者爲分析理念而分析，與實際生活分離，後者將會由知行起連環作用：先立志求知，得了知識，由行動證實，行動又激發深一步的求知，知識愈豐富，作爲愈偉大。

假使我們借用王陽明（或任何一套中國思想），我們必須下一批判的功夫。王陽明的知行合一實在是不是如他所講那麼容易實行？他的學說後來產生了甚麼爭辯？他所講的「知」是甚麼意思？又我們既有基督教的立場，自然會對他對人性的看法有所批判。

無論如何，譬如一位深受王陽明——或其他中國思想家——影響的中國基督徒，寫出一部神學，忠於基督教的信仰，而又反映中國文化中的一種特性，那就是值得中國人注意的本色神學了。

以上不過是一個例子——一個假設例子。中國人的思想形態是多方面的，因此透過中國人的心態而形成的

6. 王陽明，《傳習錄》，卷一。

7. 同上。

神學將會是多姿多采的，不過現在尚未到達開花結果的時候。

說到這裏，我們轉入新釋經學另一方面——這是本文最後的一點——言語或文字的重要。新釋經學者十分賞識言語在釋經工作上的功能（在這兒我們不分說話的言語和寫作的文字）。布特曼的「重解神話法」（demythologizing）就是文字上的工夫，用現代人的言語重新表達本來用神話方式來傳述的聖經道理。他用一種重內向的存在主義來釋經。他的弟子們則不受偏重個人內在生活的存在主義所限制，譬如艾伯林、福士、葛德瑪（H.-G. Gadamer）等注重言語的文化環境；他們又重新肯定上帝之道（the Word of God）是能使事蹟發生的活言（word-event）。他們致力於研究怎樣用人的言語（the words of men）傳達上帝之言或道。⁸他們看到，人的言語亦可能有產生事蹟的效能。

新釋經學派的主要人物都是西方人，他們沒有特別研究中國的言語。據我的意見，中國的言語有它的特色，用之於釋經工作上，所得的產生一定別有風味。

中國文字善用具體的形象，有高度的含義，利於傳達直覺的知識。中國人寫神學應該盡量利用中國言語的特徵，這樣寫成的神學就會有本色化的成分。

《說文解字》分中國文字為六種：指事、象形、形聲、會意、轉注、假借。象形是中國文字體性最淺而易見的形象，字句、筆法亦常是如此。例如準繩，工匠用的繩墨，是具體的物件，中國人用「準繩」來代表法則

8. Gerhard Ebeling, 〈上帝之言與詮釋〉（Word of God and Hermeneutic），載James M. Robinson & John B. Cobb, Jr.編，〈新詮釋學〉（The New Hermeneutic, New York: Harper & Row, 1964），頁99-100。

的意思。阿摩司論及上帝的法則，亦說：「我要吊起準繩在我民以色列中」（摩 7:8）。不必多說，運用中文來解釋《聖經》，有時比用西方言語更直接。

中國文字又富於暗示力。中國文字分類中「會意」的字都有豐富的含義，「武」、「信」是例子：止戈爲武，人言爲信。「義」字也有會意成分，「義」從羊從我，羊即祥，與善美同意。我有一個淺見，以爲借用「信」「義」兩字的會意作用會幫助中國人領會「因信稱義」不是死板板的教條而是極富人情意味的信仰。由於中國人有濃厚的人文主義精神，而中國文字也表露這種意識，用中國語文解釋，可以使人更加容易看到因信稱義有人的方面的意思（因信稱義亦有神的方面的意思）。信不是附和信條的信，而與說可靠話的人的信用相近。重人文主義的中國人自然講人與人之間的信用（「人言爲信」），而講到「因信稱義」，那信是基於上帝之言，若是我可以編製一個新字，那是「禱」，以示「神言爲信」。義不是抽象的法則，乃是能使自我成爲美善的神恩。曾經有一位傳教士（相傳是天主教的利瑪竇），曾經將「義」字的羊義釋爲之主的羔羊，那就配合了基督教的思想。你們看，用中文「信」「義」闡釋「因信稱義」，既可保留中國文化的味道，又可轉化爲合乎基督教的信仰。不錯，中國文化以人爲中心，但可用以神的恩典爲依歸的信仰補充。我的意思是，如果我們盡量利用中國文字的豐富含義來解釋聖經道理，這樣的本色神學一定比從西方教條刻板式的翻譯過來的文獻合乎中國人的口胃。

中國的語文又利於表達直覺的知識。藝術傳達的是

直覺的意識，與科學研究的理論知識不同。⁹已有學者說明中文特別適合寫詩歌多於理論。然而是否神學不能容許直覺的知識呢？¹⁰奧特（Heinrich Ott）說神學是禱告亦是科學。¹¹禱告是人對神的回應，乃是神學反省的基礎。人對神的回應及人與人的關係有賴直覺的知識。就人際關係的知識而言，中國文字可供應充分的詞彙。西方文字的賓詞慣以存有（being）為對應。西方哲學大部分傾心於追究存有的性質和結構。傳統的西方神學論靈魂、恩典、上帝的本性各題目總擺脫不了存有所產生的問題。例如尼西亞大公會議辯論聖父與聖子的關係，論點是：父與子是同質的（homoousion）抑或是本質相似的（homoiousion）？爲了兩個字神學者們就爭得你死我活。重人倫關係的中國人不會對那類問題發激烈的爭辯。倘若中國人要討論三位一體論，不如借用《論語》的名學寫一篇文以「父父子子靈靈」爲題。這個建議本來出於開玩笑，不過靜心一想，不無道理。孔子以「君君臣臣父父子子」八個字綜合一套社會倫理。疊語的前一字是「名」，後一字是「分」。每一名都有其分，名是人的「認同」或角色，分是人的權利與責任。中國人一向注重「正名」；名正則言順，言順則事成。中國基

9. 見唐君毅，《中國文化之精神價值》（香港：正中書局，1965），頁234-238；及Ernest Fenollosa，〈中文作爲詩詞言語〉（The Chinese Written Language as a Medium for Poetry），重刊於Karl Shapiro編，《現代詩詞的散文解碼》（Prose Keys to Modern Poetry, Evanston: Row, Peterson Co., 1962）。

10. 海德格（Martin Heidegger）說：「詩人爲神聖者命名」（The poet names the holy），見James M. Robinson，〈德國學者對後期海德格的討論〉（The German Discussion of the Later Heidegger），載James M. Robinson & John B. Cobb, Jr.編，《後期海德格與神學》（The Later Heidegger and Theology, New York: Harper & Row, 1963），頁45。海德格不是神學家，但他的思想對神學方法有很深的含意，如奧特的系統神學方法深受他的影響。

11. 同上，頁46-47。

基督教神學不妨借用這套名學方法導出聖父、聖子、聖靈的互相關係，讀者雖不了解三者怎樣實質上屬於一體又是不同的位格，但他們會領會不可分離的三者之間倫理上的關係。這樣的一篇文章作用不是理念上的分析而是主體的、行為上的共鳴和實踐。

我不是言語學家，又對中國文字學只有初步的研究。但無可否認，要寫本色神學，非要用本國文字不可，而既用中國文字，則寫出來的神學一定有中國人的味道。直至今日，敢於大膽運用中文的特色發揮出來的基督教神學可謂鳳毛麟角，有待諸君今後的努力。

總而言之，本色神學是舊耕抑或是新墾呢？往往以前的嘗還沒有找到正確的神學方法，所以耕來耕去，未有甚麼盛大的收穫，但是如果今後我們掌握適當的神學方法，擺在我們面前的是一塊肥沃的土地，正待大家同來墾植。

現代華人處境下安身立命之道

——基督教本色化神學的觀點

引子

安身立命是地道的中國人的觀念。作為一句普通的成語，「安身立命」的意思是生活有着落，精神有所寄托。這樣從現實生活着眼的一句話，其實有中國哲理的背景。就現代華人的處境而言，安身立命是有存在主義意味的課題。

筆者是一名中國基督徒。本人對安身立命的主題產生共鳴，並非偶然之事。本人隨之從《聖經》體察含有安身立命的訓示。本文就是將《聖經》的訓示與中國思想文化交織而成的一條一脈相承的本色化基督教思路，以此為向當今華人在其目前各有不同的處境下引出安身立命之道。

安身立命理念的根源

《孟子·盡心上》：「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。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」這一節提及「修身」與「立命」，而修身立命的背後有「盡心」、「知性」、「養性」、「知天」、「事天」。

修身才能立命。生命是有限的（有「殀」亦有「壽」）。儘管如此，在命限之內，依然可以「知天」、「事天」。人要盡心、知性，才能知天。人既能知天，復可事天。存其心者，養其性者，則可事天。修身與養性連在一口氣講。孟子這章句沒有明說「安身」，不過安身是有長遠歷史的儒家觀念。安身不僅是安定其身，亦在乎修正德性。

《中庸》首句是「天命之謂性」。天命是由天賦予人的本性。但孔子等到「五十而知天命」。即是說，需要畢生修身才知天命。天命不單為個人而立，而是涉及天下大事。孟子謂天以行與事示命於民，引據《書經·泰誓》：「天視自我民視；天聽自我民聽」（《孟子·萬章上》）。可見立命是人民與國家共同建立天命，天命是關乎治理天下的大事。

「安身立命」的字句多次在禪宗的《傳燈錄》中出現。僧人或學人常問：「何處可安身立命？」大師的回答是：「何處」不如「心悟」重要。然則心悟是否完全脫離時地的條件限制？既悟理，則山河大地皆可安身立命，天上人間隨意寄托。

禪師有一次講解觀色即空、觀空即色，然後問，甚麼處安身立命？答曰：「莫是昭昭於心目之間而相不可睹，晃晃於色塵之內而理不可分麼？」（《續傳燈錄》卷三十一）

僧人問：以心傳心，既無言可說，但又有言可說？禪師用一連串禪語回應：「石筍逢時長……葵花向日開……泥牛不吃欄邊草。」僧人再追問禪師：「何處安身立命？」禪師曰：「直向孤峰頂上眠」。孤峰頂是一個場地，但又是超越的、孤獨的，而直向其上安睡表示

心靈無憂無慮，有所寄托。

有老莊氣質的禪宗思想比儒家思想灑脫。禪宗所稱的立命是飄然的，而卻不是虛幻的。若無這個禪意，人體活着不過是行屍走肉吧了。

道家與其言「立命」，不如說「安命」。莊子引述仲尼：「天下有三大戒：其一命也，其一義也。子之愛親，命也……臣之事君，義也……」（《莊子·人間世》）。愛親，不要選擇環境。事君，不要計較自己的安危。「知其不可奈何而安之若命，德之至也！」莊子並非反對孔子的說法，不過他更超脫：「且夫乘物以遊心，託不得已以善中，至矣！」只要如此，便是「致命」了，即是導致使命。

《道德經》十三章以「身」比擬個體的生命。「吾所以有大患，爲我有身。及我無身，吾有何患？」然則人的生命不重要嗎？不是。「貴身於天下，若不託天下；愛以身爲天下者，若可寄天下。」老子安身立命之道是將自身寄托於天下，這樣才是真的貴身、愛身。

總之，「安身立命」有長遠的中國哲理淵源。這句話已成爲一個通用的成語。《水滸傳》幾次用這個成語。第一回敘述一個小教頭受不住一個太尉凌辱，於是和他的母親商量出走。結果他們決定投奔京師的一個相公，說道：「那裏是用人去處，是可安身立命。」這個小教頭所講的安身立命是現實的生存問題，可是如果我們有中國文化爲背景，可以感應到這裏的「安身」不無道德的意味，「立命」是按照處世之道幹一番事，無論大小。

現代各地華人安身立命的問題

由《水滸傳》這個例子引起，我們看到當今散佈世

界各地的華人在找尋安身立命之道。這不單是實際的問題，也是有歸屬感的問題、文化認同的問題、精神寄托的問題。

香港受英國管轄百年有半，快將歸回中國了。原是本國的屬土即將重歸祖國，與此同時，同種同族的香港人名正言順的恢復中國人的身份，這本來是我民族大義的一件好事。然而大部分香港人爲一九九七年歸屬中國一事而忤忤不安，不少人想盡方法移民他往。主要原因是香港人對中國管理階層沒有信心；對處處向中國權力讓步的英國政府早已失去信心，這已是往事，但已種下禍根；而過渡後期的「鰲腳鴨」香港政府與當地財團及權勢除了維護既得利益者的權益外，對中國的壓力從容就範，妄顧大眾的利益。本來，香港特別行政區是享有「高度自治權」的，但這自治權被中方及香港的當權派盡量壓低。表面上，香港是經濟繁榮的，但受惠最大者是財團及特權階級。大眾市民未能相對地享受經濟利益。尤其是在居住方面，中下階層難以「安身」，非要付出超出合理的價格不能購置合水準的住所。但因為付出的代價太高了，所以即使居者有其屋，但亦不能安然居住。至於「立命」，絕大多數香港人除了維持生活或爲爭取更多金錢而拼命以外，沒有其他使命可言，枉言有何使命可建立。華洋雜處的香港人既已拔去中國精神文化的根，又跟不上西方文化的最佳精神，因此香港人的精神生命先天不足。

講述香港人的困擾之時，已經暗示中國大陸政權的厄運。原始的馬克思主義不乏人文主義的理想，但馬克思主義究竟是一套靈性生命乾涸的意識形態。用權力、武力來維持的馬克思主義根本扼殺了人道的思想並且截

斷了中國固有的文化資源。所謂「中國式社會主義」，既不見得實踐經濟公義，又未能提高人民生活的水平。除了官方式的口號之外，沒有承認中國大陸的人安身，亦沒有人肯定中國有甚麼命可立。受大陸政府統治的人民已失去生命的方針。

台灣的經濟發展比中國大陸成功幾十倍。在經濟利益分配的問題上，台灣不算太差。但近年來經濟掛帥，台灣人追求金錢到了瘋狂的地步，其中有人受害，價值觀念顛倒，可想而知。在台灣，中國傳統文化的基礎比在香港堅固。傳統文化與現代文化的問題辯論了很久，但似乎仍沒有重要的突破。最近產生了中國文化持續的問題，而繼而發生的是中國民族的團結的問題。這雙重問題發自台灣「統」「獨」之爭。「統」是指中國統一，「獨」是指台灣獨立。本來，政府開始容許多黨制，那是台灣政治進步的表現。國民黨已不期望以中華民國的樣本來統一中國。其實，以任何方式統一中國遙遙無期。民進黨則主張台灣獨立。其激進分子更否定台灣人與中國歷史及文化的淵源。台灣面臨一場激烈政治鬥爭。無論政治結果如何，人心及社會必然愈來愈混亂。在台灣處境之下，安身立命是迫切的問題，亦是國家、民族、文化命運的問題。

從台灣、香港、中國大陸十數二十年來都有大量人士移民海外，以北美為首，澳洲次之，歐洲又次之。中國人一向既有經營的幹勁又耐勞節儉，予以時日，他們不難在經濟上站立起來。安頓生活大致不成問題。但是講到社會身份、適應環境，那些是另外的問題。文化認同、精神寄托，又當別論。這些可以說是「立命」的問題。換言之，移居海外的華人不見得都能安身立命。

還有，在東南亞不少國家已有幾代的華僑。他們大部分已有經濟基礎，而且亦已適應當地的環境。「安身」狹義來說沒有大問題，但廣義而言並不是人人都可說在中國以外找到一生一世的歸宿。文化認同、精神寄托等「立命」問題依然存在。

基督教「安身」之道

基督教沒有一口氣說出相等於「安身立命」的詞彙。可是我們翻看《聖經》（《舊約》與《新約》），不難找到一連串的訓示，然後將其與中國人安身立命的理念交織起來，結成一條可行之道。可分「安身」及「立命」兩段來說。

1. 身心安泰，安居樂業

這是中國人歷來對生存的期望。「身心安泰，安居樂業」是希伯來文 Shalom 的適切翻譯。在《舊約聖經》中，這是最常見的一個字。通常的英語翻譯是 Peace，但是那是過於簡單的譯詞。猶太人從來沒有將身與心、個人與團體、私德與事業、家庭生活與居住環境二分化。新約時代也有這樣對生命統一的看法。中國人亦如是。

隨便選一段經文為例：「耶和華是我的產業，是我杯中的分……用繩量給我的地界，坐落在佳美之處……我必稱頌那指教我的耶和華；我的心腸在夜間也警戒我……因此，我的心歡喜，我的靈快樂，我的肉身也要安然居住……你必將生命的道路指示我，在你面前有滿足的喜樂；在你右手中永遠的福樂」（詩 16:5-11）。這是 Shalom 之境地。中國人看了，也會起共鳴。其實這篇詩篇不單論「安身」，亦言「立命」。這裏的「立命」

是按着上帝所指示的道路行走。下一段再論立命之道。

在此要指出的是，身心安泰、安居樂業是上帝的賜福。相信上帝是施恩的主，則在領受有身心安泰、安居樂業的福份之時，自然感謝神恩。感恩是人對至高者上帝一種崇尚感情的流露。當然要看那感恩的對象是怎樣的一位上帝。對基督徒（猶太教徒亦然）而言，那位上帝是至高無上、萬有之主……。在此無意說教，而是說明，基督教（繼承猶太教的上帝論）有一個信息給中國人聽，假如身心安泰、安居樂業也是他們所喜歡的，那同時是創造萬物之主賜予的福份。能夠這樣感謝主恩的人不致依戀事物，視他們的財富為受上帝托付的資源，在細心開發之餘，還懂得按照上帝的公義與世人分享。

香港、台灣、東南亞、北美不乏環境富裕的華人。可是財富愈多的人，愈易於受物質世界的纏繞。生活既舒適而有感恩之心有加倍的福氣，同時，物質的享用是受天所托，這是基督教信仰所能傳出的信息。佛教人士沒有創造主宰的觀念，但他們對萬事有灑脫的態度。這是真摯的基督徒與佛教徒有互起共鳴之處。儒家思想鼓勵人積極發展事業，但中國人往往先以「家」着想而鮮有達到「天下為公」的理想。基督教倫理與儒家思想在這方面有對話的餘地。

2. 身處逆境，安於天命

其實沒有人可以一生一帆風順，任何人都有陷入困境的經歷。基督教正視受苦的問題。受苦不一定是惡行的後果，義人亦會有苦難。《舊約·約伯記》質疑惡有惡報、善有善果的論說。約伯是一個義人，但他身遭災難。他的三個友人依據賞善罰惡的論調去勸勉他。約伯

不服，因為他自知他的受苦是無辜的。最後，他在威嚴無比的創造主面前俯伏跪下。約伯並非得以解開他受苦之謎，而是覺得自己渺小，坦然安服在上主的奧秘之中。這並不是盲目的服從，乃是經過一番掙扎之後，達到一個「超善惡因果律」的境界，於是可以安於天命了。這與佛教徒超脫的途徑不一樣，但基督教對受苦問題的正視和那個超善惡因果律的釋放會引起他的興致吧。

《舊約聖經》在痛苦的問題上有另一突破：「受苦的僕人」。「他被藐視，被人厭棄；多受痛苦，常經憂患……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……」（賽 53）。若以苦難是罪行的懲罰為前提，則這章書實在令人費解。然而「受苦的僕人」不是因為自己的過犯而受罰，而是為了有罪惡的人而受苦。罪惡不錯導致痛苦——受害者受苦，惡人自討苦吃。奇妙的是，受苦的僕人都擔當了這些苦痛。結果，受害者因他的鞭傷得以醫治，犯錯者因他的刑罰改過自新。這好像是奇異的宗教訓誨，可是大乘佛教菩薩重返苦海普渡眾生的精神與此不相伯仲。

在十字架上受難的耶穌是典範的受苦的僕人。十字架已成為更具體而又更有普及性的贖罪記號。基督教認為人的罪性是普遍的，從而肯定耶穌在十字架上受死有赦免人罪的普及性功能。表面看來，十字架不易為中國人所接受。儒家、道家都不認為人類有根深蒂固的罪性，而不迎面對付受苦的問題。佛教則有苦諦，同時認為因人頑固執迷而令生老病死苦上加苦。觀看中國人，他們真是苦難重重。大陸人民的遭遇是悲慘的。香港、台灣、

新加坡及美、歐、澳洲的華人都有他們的厄運與煩惱。他們的痛苦來自各種各樣的荒謬。再看十字架上的耶穌，他背負了人類的罪過的沉重擔子，並且認同了人類的苦難。試問各地的同胞對此有何感受。本人是基督徒，相信身處逆境的人特別可從耶穌為世人受苦的事蹟得到釋放平安的信息。

3. 身居異邦，求當地的平安

自十九世紀以來，已有大量中國人移居海外。最近數十年從香港、台灣、大陸每年出洋留學、留學之後落籍、經營、移民的人都有可觀的數字。總之，華人的足跡遍滿全球，中華文明已不是限止於中國大地，而是一個跨越地理的現象。儘管如此，有中國人血統的人總稱自己為中國人或華人，還多少披着祖國的文化。不少居住海外多年的華人仍稱自己為「華僑」，認當地為「異邦」。時至今日，居留或入籍國外的華裔人士在安置生活及適應環境上有不同程度的表現。這是「安身」一面。

「安身」還有文化及精神的層面。猶太人（《舊約聖經》的經驗）有同樣的安身問題。猶太人有強烈的種族觀念，並固守自己的文化宗教傳統。在猶太人來說，種族、宗教、文化是不可分的。今以先知耶利米勸勉放逐巴比倫的猶太人一事來參照。

耶利米是公元前七世紀的一個先知（有先見之明之士也）。耶路撒冷已淪陷，一部分人被擄至巴比倫，而留下本土的猶太人遭受蹂躪，並且士氣低落。耶利米寫信勸勉流亡巴比倫的猶太人：「你們要蓋造房屋，住在其中；栽種田園，吃其中所產的。娶妻生兒女，為你們的兒子娶妻，使你們的女兒嫁人，生兒養女。在那裏生

養眾多，不致減少。我所使你們被擄到的那城，你們要爲那城求平安，爲那城禱告耶和華；因爲那城得平安，你們也隨着得平安」（耶 29:5-7）。

這段文上一部分勸僑居異邦的人蓋房屋、栽種田園，生兒育女。對居留海外的華人來說，那是不成問題的，該勸勉既實際又穩健。下一部分教人爲當地求平安，爲當地人的福祉禱告上帝（注意：這裏又有 *Shalom* 的意思）。那卻不易爲。就華人而言，首先要衝破種族與文化的界限。種族的問題是雙方面的：受歧視或歧視他族。在某些地方，華人有受種族歧視的經驗，而他們亦同樣漠視異族。再者，華僑亦曾受不公平的社會待遇。姑且假設華人在異邦取得社會平等。種族向心力可被克制，假使本來與外來的文化有互相溝通的餘地。中國人的文化遺產，包括儒、道、釋的思想，有可貢獻世人的瑰寶。

本文以基督教的信仰爲主體。基督教的一個柱石是一神論，而這一神是全人類的上帝。所以基督徒跨越種族及文化的界線在理論上是可行的。在實踐方面，對話是基督教與其他宗教及思想文化溝通的渠道。至於爲當地的人求平安，爲該城、該國禱告上帝，那是理所當然的事。而且那樣做對各人都有好處，「因爲那城得平安，你們也隨着得平安」。中國人的「天」，神格淡薄，但絕非與基督教的一神對立，而且一定有相通之處。此外，孔子的「四海之內皆兄弟也」的觀念可以擴大到今日的世界及各民族。再者，孔子回答仲弓問仁的話是僑居海外的華人寶貴訓言：「出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨」（《論語·顏淵》）。既然中國人本來有這樣的仁德，並且有宏廣的「天」的意識，他們是可以四海爲家的。基督教在這

情形之下如魚得水。並不是說，基督徒乘機向教外人傳教，乃是先與他們一同求那城、那國的人平安，為當地人的平安禱告上帝。這是基督徒安身之道的一個環節，也是可以傳給中國同胞安身的信息。

基督教「立命」之道

1. 謹守神約，揀選生命

若說上帝賜福人類，他首先與人立約，那約是根據他的道而成，而對人是有嚴謹的要求的。摩西從耶和華取得誡命之後，十分莊重地向以色列人說：「看哪！我今日將生與福，死與禍，陳明在你面前，吩咐你愛耶和華你的上帝，遵行他的道，謹守他的誡命、律例、典章，使你可以存活，人數增多，耶和華你的上帝就必在你所要進去得為業的地上賜福與你……我今日呼天喚地向你作見證；我將生死禍福陳明在你面前，所以你要揀選生命，使你和你的後裔都得存活」（申 30）。

耶和華是活的上帝，他主動地去與他的子民立約，那約列出誡命。上帝的誡命內容豐富，其中的十誡總括非常重要的處世之道，可以說是文明社會的柱石。違逆了這些誡命，他們就淪落到野蠻人的生活，甚至成為滅亡之國的民族。無怪乎摩西說遵守上帝的誡命是生與死、禍與福的選擇。十誡不只是一系列的道德守規，並且追溯耶和華上帝為一切規律的本源。因此十誡的第一誡是不可有別的神，還有誡命不可妄稱耶和華上帝的名，以及每七日守安息日，是敬拜上主之日。

即使中國人的傳統沒有強烈的一神論意識，但是受中國文化薰陶的中國人不會反對十誡的基本道德觀念，如孝敬父母、不可殺人、不可姦淫、不可偷盜、不可作

假見證陷害人、不可貪戀人的房屋、不可貪戀人的妻子及別人所有的。有道德教養的華人，無論在何地，都願意聽取這些誠命。在今日道德崩潰的地方，包括中國大陸、歐美國家，十誡以及孔孟倫理思想，還有佛教的八正道，都有復興的需要。

基督徒無須動不動向人傳教，但可無愧地去說明基督教倫理（包括《舊約》所倡的十誡及先知的教導，加上《新約》以基督的愛為中心的教訓）在當今之世可有重大的貢獻。基督教倫理不但是一套理論，而且是身體力行的「見證」。基督徒不必擺出「說教式」的姿態或採取唯我獨尊的態度。他們應當歡迎與其他宗教及哲學溝通、對話、合作。這樣一來，面對道德墮落的時代，有良知的華人不會不願意聆聽基督教關乎建立生命之道。

2. 重建生命，神立新約

話又得說回來，摩西所警告的生與死的抉擇，即使信徒當初答應謹守誠命，日後背約是可能發生的。結果，生命敗壞，社會缺裂。有承擔的先知們不遺餘力地呼喚信徒回心轉意。至於世代代傳下來的神約，可能一時已經失去活力，耶和華上帝本身亦已被遮蔽了。耶利米先知預告：日子將到，耶和華上帝將與他的子民立下新約。以往的約已經成為石板上的刻板條例，上主將要把律法寫在人的心上，各人自己認識耶和華上帝，從最小的到至大的，都認識他，他要赦免他們的罪孽，不再追究他們的罪惡（耶 31）。

耶穌基督親身體現上帝與人新立之約。他用「盡心盡性盡力愛上帝」和「愛人如己」兩條誠命總結以前的

誠命。他不僅用口講這兩條誠命，並且他的為人活出這愛的誠命。非但如此，他充分地表現「受苦的僕人」的精神，徹底認同受壓迫者的受苦。他因此一方面淋漓揭露社會的不公義，另一方面盡致表揚公義的上帝的愛。若有人因見清白的義人爲他人受苦而良心責備，他顯示施恩的上帝定然赦免誠心悔改者。如此一來，生命可重建了。不僅個人重建新生命，而且家庭重建，社區重建，國家重建，民族重新建立生命。

根據牧養經驗，筆者常見個別信徒及全家因信而得以重建生命。在香港社會，教會主辦的社會服務工作對社區建設多少有領導的作用。至於國家民族重建，筆者曾爲「六四慘劇」而悲傷。而與國內國外無數同胞同感「悲天憫人」之際，特別在十字架受苦的耶穌基督一再體驗他是天人合一之中保。基督有使人與上帝重建和好關係力量。只要攬權者承認自己的錯誤，只要千萬的中國人領會廣闊宇宙之中實有悲天憫人的救恩，中國及中華民族是有重建生命的希望的。至於中國大陸以外，何處的華人不需要建立新生命？

另一方面，中國的文化遺產有寶貴的資源。但正如猶太人所接受的約一度已經僵化了，儒家的豐富倫理想亦僵化而失去活力。孔孟的思想與基督教的訓言本來就沒有多大的衝突，彼此有相得益彰的可能性。《大學》：「苟日新，日日新，又日新。」基於《易經》的「生生之德」是一套活生生的生命哲學。倘若耶穌基督果真有更新的能力，基督徒樂於供奉，與其他有心人士共同重建中國文化，甚至世界文化。

老莊的逍遙及禪宗的灑脫有解脫心靈的桎梏的功效。禪師被問如何以心傳心，他回答：「石筍逢時長，

葵花向日開，泥牛不吃欄邊草。」他再被問：「何處安身立命？」答曰：「直向孤峰頂上眠。」耶穌叫人看天上的飛鳥，鳥兒不耕種，也不收割，亦不積禾在倉裏，天父尚且養活他。他又叫人看野地裏的百合花，怎樣看起來，它不勞苦也不紡織。所以耶穌說：「不要憂慮說，吃甚麼？喝甚麼？穿甚麼？……你們要先求〔天父〕的國和他的義，這些東西都要加給你們了」（太 6:24-34）。曾說過「吾所以有大患，爲我有身。及我無身，吾有何患？」的老子在此與耶穌不約而同。在經濟繁榮的國家，如美、加，還有香港和台灣，有不少富有的人家，他們卻爲生活的享受而憂慮。耶穌這番勸諫，和超脫的禪、逍遙的老莊，都能一同道出使人的生命有所寄托的信息。

3. 天國的信息，教會的使命

基督教的信息不是單靠一個人傳。而是由一個基督徒團體活出。這團體就是教會，教會的使命就是宣揚天國的信息。一個有活力的教會除了在講壇上針對時下說明福音的當代意義之外，還靠信徒在世間各人的崗位上活出天國之道。

以往，有宣教熱情的宣教士喜歡引用所謂「大使命」的一句經文：「耶穌進前來，對他們（門徒）說，天上地下所有的權柄都賜給我了。所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。」這個「大使命」是命令式，而履行這使命的人往往表現一種征服者的氣派，並把宣教看爲伸張教會勢力的運動。以前在中國宣教的宣教士多少有這種氣勢，沒有考慮到中國人本身的文化，亦沒有想到宣教的對象也有自己的尊嚴。這種宣教態度是不易爲有自己本來文化尊嚴的人所

接受的。

宣教的使命，教會不可不有。若是教會的使命是報道天國的信息，這使命的核心不是教會的延續，而是天國的來臨。且慢斷定「天國」是與今日世界無關重要、它的「來臨」完全與現今無關。耶穌自己宣佈「天國近了，你們應當悔改」。這裏的「悔改」是從腐敗的生活方式改變過來，從自我執著解脫過來。上帝的國或天國不是抽象的、飄飄然的，而是有實在的內容的。天國不可能已經完完全全實現人間，但是可以已經開始了。耶穌繼承了舊約先知的傳統，加上他實踐從公義的上帝而來的愛，這一切的實質都成為天國的內容。雖然在這世界中，天國只能有一個端倪，它的內容隱約可見。主禱文有一句話：「願你的國降臨，願你的旨意行在地上，如同行在天上。」這有佛教淨土宗「人間淨土」的意味，不過天國不只是內心的清淨，而是一個「國度」，其組織、人際關係、人神聯合，在人間已可略見跡象。

且看先知以賽亞的一個異象。耶和華說：「看哪！我造新天新地……其中必不再聽見哭泣的聲音和哀號的聲音。其中必沒有數日夭亡的嬰孩，也沒有壽數不滿的老者……他們要建造房屋，自己居住；栽種葡萄園，吃其中的果子……豺狼必與羊羔同食；獅子必吃草與牛一樣……在我聖山的遍處，這一切都不傷人，不害物……」（賽 65:17-25）。這段經文顯然是一個未來的理想境界，但亦有可實現的事情。至於野獸同吃同臥，那是代表強大和細小的國家和平相處，所以亦有現實的政治成分。耶穌所宣講的天國就有這樣足以使人民、使社會、使一個民族安身立命的條件，縱使那個境界要在「最後的日子」才可完成。

教會是天國的記號，儘管那記號不夠完善。基督徒的主要使命不是叫人加入教會，而是與各地的人，包括教外的人，互相切磋，共同努力，實現一個近乎天國的理想。《禮記》的「大同」是可以參考的理想。孫中山先生不單有「天下為公」的理想，並且親自為那理想而奮鬥。他本人是基督徒，他一定會清楚聽到耶穌所傳的天國的信息。在中國大陸一定有人聽見這個信息，在香港、台灣也有這些人。在東南亞、歐洲、北美洲、澳洲也有聽到天國的信息的華人。各地還有許多華人未曾聽過天國的信息，但是如果他們見到有人在建設一個基督徒所認為是有天國的跡象的社會秩序，相信他們會喜歡查問那究竟是甚麼一回事，因為他們已經厭倦他們目前常見的事物。

結語

再說，天國尚未完全來臨，亦不可能全部在世間完成，然而耶穌所宣稱的天國卻並非全然脫離現實。世上有人在期望天國的來臨，並且願意付出一份力量去促進天國的實現，因為他們對現在腐朽的世界已經厭倦不堪。謹以《啟示錄》二十一章的一個信息傳送給散居世界各地在暗淡中過日子的華人：「我又看見一個新天新地，因為先前的天地已經過去了……我又看見聖城新耶路撒冷由上帝那裏從天而降，預備好了……那城內又不用日月光照，因有上帝的榮耀光照，又有羔羊為城的燈。列國要在城的光裏行走……列國的榮耀尊貴歸與那城。」

「列國」包括有華人居住的各國。「列國的榮耀尊貴」包括中國文化宗教遺產。最後加上一句：「列國的華人與其他的民族在城的光裏安身立命。」



處境化神學

一九九七與香港教會

——一份處境化神學反省的習作*

一九九七年離現在不及十五年，「一九九七問題」對香港人而言是急切不過的論題。一九九七年七月一日之後，香港的政治地位將有何變動？香港的經濟情況又變成怎樣？香港人的生活方式將有甚麼改變？

在以後的日子裏，一定有愈來愈多各階層的會議進行辯論、決議。我們是一個教會團體，也不能不為一九九七的問題作出思考。我們沒有權力去決定任何議案；我們只能作出心靈上的準備，或最多為本會教牧同人指示可行的牧養路向。我們當然要在某一程度上懂得評估現實的情況，但除此之外還得有神學上的反省。這神學上的反省，卻又不能脫離對實況的認識，這就是所謂「處境化神學反省」（contextualized theological reflection，或簡稱 contextual theology）。

毋寧說，這是一份處境化神學反省的習作。我說這是一份習作，是因為我想訓練你們做處境化神學反省的

* 本文根據筆者於一九八二年十一月十五日在澳門舉行的香港循道衛理聯合教會教牧同工退修會中發表的一篇講詞編改而成。英文版曾刊載《景風》（*Ching Feng*, Vol XXV, No. 4, 1982）。〈雖然本講辭係於一九八二年發表的，但依然收入本文集，以作為處境化神學方法的一個示範。結論未必全然適時，但回顧起來，不無參考的價值吧。可參照本文集另一篇文章：〈香港二〇〇三、二〇〇四：風起雲湧的年代〉。〉

功課。這種功課是有一個可辨明的步驟可循的：先認知處境（context），繼轉入一個文本（text）而加以詮釋，最後可得到處境性的結論（contextuality）。¹

認知處境

在日後的一本世界歷史教科書裏，香港一九九七的問題可由一個注腳解釋。在一部中國近代史這問題可用一段文字處理。就現在五、六百萬香港居民而言，一九九七年是一個歷史轉折的年份，直接影響他們的命運；香港將從英國殖民地的身份轉為歸還中國屬土的地位。當中牽涉到政治上、經濟上、法律上、文化上、生活方式上的複雜問題。雖然這個轉移不會訴諸武力，可是重大的改變是必然的，而不論實質的改變如何，總會引起諸多憂慮。

中國、英國、香港當局正在談判種種論點，非此時所可全盤預料。如下的範圍內有急待解決的問題：一、主權問題；二、經濟繁榮；三、處理矛盾；四、社會安定。這些問題可作為我們對日後香港處境（context）的認知之鑰匙。

1. 主權問題

本年（一九八二年）九月，英國首相戴卓爾夫人（Mrs. Margaret Thatcher）訪問北京之時，她堅持一八四二年、一八六〇年、一八九八年分別割讓香港島、九龍、新界給英國的條約是合法的。英方仍有意思去延續香港的殖

1. 這個架構由倡議處境化神學的台灣神學教育家黃彰輝（Shoki Coe, 1914-1987）提示，見其〈處境化神學〉（Contextualizing Theology），載 *Mission Trends*, No. 3。

民地地位。可是中方的堅定立場是，這些條約是「不平等」的情況下強迫中國接受的，因此是不合法的。一八九八年的條約將新界租給英國九十九年，到了一九九七年，約期已滿，新界理所當然歸還中國。至於香港島及九龍，即使英國意欲保持該兩地區為殖民地，新界歸回中國之後，香港島與九龍如何獨立存在？中國亦不會如此作出讓步。香港絕大多數人已預計，香港島、九龍、新界全盤托出，到了一九九七年七月一將歸屬中國為主權國。

中華人民共和國是以共產主義為立國基礎的：是不是可以將共產主義加諸香港人身上呢？香港畢竟有英國殖民政府留下來的統治系統和法律制度。香港人一直以來享有受法律保障的自由（言論自由、出版自由、集會自由等）。香港的教育制度有其特色，又是實行雙語的。這些香港的特徵在中華人民共和國主權之下，如何保留下來呢？這些都是香港居民極表關注的問題。

迄今（一九八二年十一月）這些與主權有關的問題尚待解決。香港居民為了這些問題忐忑不安。然則基督教信仰可以給人怎樣的借鏡呢？其實這就是處境化神學反省的功課之一部分。

2. 經濟繁榮

香港從一個小型工業興家、貨品轉口站開埠，到了一九八〇年代成為一個經濟飛躍的國際大都會。中國政府、英國政府、香港人都期望香港繼續享受經濟繁榮。

香港經濟發達的秘訣在哪裏呢？常常有人說，香港人勤奮耐勞、頭腦靈活。這不是沒有根據的說法，只是尚嫌籠統。許多人將香港經濟發展的成就歸功於資本主

義的體制。不只是香港人，甚至社會主義之下的中國大陸也有人（包括鄧小平）承認。不過，既說香港經濟成功的一面，也不要忽視香港資本主義的負面。人人在羨慕富豪的財產之餘，可曾留意貧苦大眾的困境？有一點特別值得提出的是，自一九七〇年中葉以來，香港地產業突飛猛進，帶動了前所未有的經濟發展，但背後亦有民眾的辛酸史。

總之，表面看來，經濟繁榮是香港處境特徵之一，也是人人所嚮往的，可是要認真解讀香港這個特徵的意義，不能不作出較深入的了解，這又是一個神學反省的課題。

3. 解決矛盾

香港日後（一九九七年七月後）被納入為中華人民共和國的一個特別行政區，此中存在着不少有待解決的矛盾。一方面，香港是有一百五十年歷史的英國殖民地；另一方面，香港仍未成為一個共產黨專政的國家的一部分。一方面，香港是以資本主義興家的商埠；另一方面，近在咫尺的是一個社會主義大國。如何解決這些矛盾呢？鄧小平拋出「一國兩制」的口號是唯一可以衝破矛盾的出路吧？當然，叫口號是一回事，如何履行卻是另一回事。口號可以現在喊，實踐則要腳踏實地的行出來。

不論是對「一國兩制」的概念或實踐，關心香港前途的人可有甚麼心理上的準備呢？是的，當事人（中方、英方、港方）都要有遠象、智慧、構思。香港市民也可作心理上的準備功夫嗎？為甚麼不可？我們不必盡是被人拉動的木偶。作為基督徒，我們可否從上天得到一些啓迪（當然我們也要有對世事有切實的認識）？這也是

處境化神學反省的一個環節啊。

4. 社會安定

一九六〇年代，文革運動在中國大陸發生，那是一場天翻地覆的浩劫。香港在一九六六年也曾一度有暴動。香港人當然不希望在香港、在大陸再見暴亂。其實香港數十年來（自一九五〇年代初）現身承受中國內亂的後果，大多數香港的居民是從中國內地跑出來的。好不容易，從中國出來的和在香港土生土長的才有較安定的生活。工商業也一步一步建立起來了。所以人人既要經濟繁榮又求社會安定。

怎樣維持社會安定呢？香港是有法治的傳統的（拜英國殖民地政府之賜），警察隊伍是有效率的（不受賄賂侵蝕），香港人是享有高度（就亞洲而言）的公民自由（言論自由、出版自由、宗教自由、集會自由等）。可是香港迄今只有最初步的民主選舉經驗：一九八二年在區議員仍是受委任的（無民選議員）；在市政局的二十四位議員中，半數為民選議員；十八個區議會每區只有若干議員，均由民官帶領。要透過議事方式維持社會安定，主要仍靠官方的管治體制。還好香港官方（有一個龐大的公務人員體系）有管治的效率，不是專橫的，但與市民的溝通不算足夠（遺留下來的殖民地官僚作風）。

香港公民雖然享有公民自由，但公民意識卻是薄弱的。學校的道德教育也不強，傳統的宗教、倫理教導力量日漸消滅。基督教倫理可在社會起甚麼作用？這是值得正視的問題。

香港是一個貧富懸殊的社會，充斥着複雜的社會問

題。香港政府施行的社會福利很有限，不過近年來已有所改善。香港的志願慈善工作相當不錯。宗教團體（尤其是天主教及基督新教）在社會服務的事工上有良好的成績。社會福利及社會服務不是安定社會的原動力，但在有限度的範圍內可減少社會失衡的危險。

文本的啓示

我們對目前的處境已有所認識了，現在轉向《聖經》，嘗試從中找到啓示的亮光。厚厚的一本《聖經》，如何入手呢？《聖經》啓示奇妙之處就是，在一個熟悉《聖經》的人手中，多處可以找到可用諸今時今日情景的文本（text）（但需要經過詮釋！）。

我們怎可找到一個（或多個）文本叫我們看到上帝的主權，如何面對經濟、社會種種矛盾，又可履行宗教的使命等這麼一連串的主題呢？

《路加福音》十一章 29 至 32 節就有這樣的一段經文：

當眾人聚集的時候，耶穌開講說：「這世代是一個邪惡的世代，他們求着神蹟，除了約拿的神蹟以外，再沒有神蹟給他們看。約拿怎樣為尼尼微人成了神蹟，人子也要照樣為這世代的人成了神蹟。當審判的時候，南方的女王要起來定這世代的罪；因為她從地極而來，要聽所羅門的智慧話。看哪，在這裏有一人比所羅門更大。當審判的時候，尼尼微人要起來定這世代的罪，因為尼尼微人聽了約拿所傳的就悔改了。看哪！在這裏有一人比約拿更大。」

我可以解釋為甚麼選擇了這段經文為香港教會與一九九七問題作神學反省的文本。首先，香港一九九七的處境有弔詭（paradoxical）的性質，而我記得《路加福音》十一章那裏有一段經文是有弔詭意味的。其次，那段經文又講及所羅門王的建造事業的成就，正如香港的建造商滿有宏圖大計。還有，那段經文用性情有點怪僻的傳教士約拿來諷刺思想狹窄的宣教使命，我於是想起，香港教會的宣教觀是不是也有自我反省的需要？我在細讀《路加福音》十一章 29 至 32 節時恍然看到，耶穌在那段經文中所講的信息正是香港在面臨一九九七年的契機時所需要聽的。

現在加以詮釋吧！耶穌在這段經文中要處理猶太人歷史常常面臨的兩個傳說：其一屬世勢力與成就的誘惑；其二，排他性的宣教使命。

所羅門王是一位務實幹才，《列王紀上》八至十章記載了他的建設業績。他建築了一所輝煌的聖殿，他建造了榮華的王宮以及二十座城邑。他又建設了盈利可觀的航海業。示巴女王聽聞所羅門王的名聲，就來到見他，獻上香料、寶石、金子。

所羅門王的成就並非無懈可擊。他到了晚年，欠下巨債。他多年來勒令用異族奴僕做苦工，積下怨恨，所羅門死後，奴工們向他的兒子耶羅波安訴苦（代下 4）。《路加福音》十一章 30 節所稱，「南方的女王要起來定這世代的罪」，她就是曾經擁戴所羅門王的示巴女王，後來可能因所羅門王廣徵奴工（包括「南方」人民）的苛刻政策而感到失望。

經文繼續說：「看哪！在這裏有一人比所羅門更大。」這人是誰？人子，耶穌。他怎樣比所羅門更偉大呢？這

裏就有寬闊的詮釋空間了。最低限度，耶穌基督的智慧勝過得取世上尊貴榮耀的才智。以所羅門王榮華之時所穿戴的來說，還不如野地裏的百合花，它們不勞苦、不紡線，多麼寫意自在！（太 6:28-34）

經文中另一位人物是前往尼尼微去傳道的約拿。《舊約聖經》有一本書以約拿為名。約拿是否歷史上真有其人，並不重要；他代表一種狹窄民族主義的宣教思想。他是個先知，受差遣去尼尼微（亞述國的首都，曾經是極盛一時的大城市）傳道。他最初滿肚牢騷，不想去一個異族之邦去傳道，可是他竟然成功說服尼尼微眾多的人悔改皈信耶和華上主。約拿依然心中不悅，晦氣地坐在城邊一棵蓖麻樹下觀看耶和華有何安排。結果上主用一個蟲子咬死那棵樹的比喻來譏諷約拿寧可惋惜一株植物枯乾而不珍惜十二萬多人悔改得救。

經文暗示有一人比約拿更偉大。這人是誰？無疑又是耶穌基督。他勸人悔改，悔改才可進入上帝的國，他的信息比施洗約翰的（同樣勸人悔改）重視神恩。

處境化結論

基於聖經啓示的文本，現在可以在指定的處境之下進行神學反省，最後可以得出一些結論（可稱為 contextuality）。

1. 主權在於上帝

香港一九九七年的問題主要是政治主權交移的問題：從英國的主權轉移到中國的主權，而同時香港享有一個特殊的政治地位。即是說，一九九七年七月一日之後香港是中華人民共和國主權之下的一個特別行政區。

這主權包括甚麼？特別行政區與主權國家的關係是怎樣的？日後將有一套基本法詳細解答這些問題。不久即將有一個由中國及英國政府正式委任的基本法起草委員會，成員必須有中、英、港的代表人物。最後，基本法必然是由中、英最高當局通過的。

基本法從起草到諮詢到商議到接納的整個過程以及基本法的內容，在現今這階段都不在一般市民控制範圍之內。然而，即使在一個殖民地之內，香港市民一向都享有各種「公民自由」，包括言論自由、思想自由、宗教自由、集會自由等。香港又承繼了英國的法治傳統。香港直至現今卻只有初步的民主政治制度（但比中國大陸民主）。這些特點，香港應當是可以要求保持不變的，甚至加以發揚或調整。本港居民應有這種心理上的準備，時機來到之時，可透過諮詢或其他渠道表達意見。

就基督徒而言，宗教自由非常重要；我們相信宗教自由與其他公民自由是與生俱來的人權！即是說，主宰賦與人類的基本權利。講到宗教自由，和其他自由一樣，不是基督徒的專利，其他教徒亦應有這些自由，這個信念可從基督教的教義建立起來。基督教的一個基本教義是，一切主權在於上帝（the sovereignty of God）。

不錯，任何世俗化的政治觀都不會把上帝的主權擺在面前。一個共產主義立國的國家不會提到上帝的主權；自由民主國家亦然。雖然如此，只要一個現代國家列明給予人民某種基本人權，非政府或任何勢力可任意奪去者，那國家的主權就不絕對是在人民之上了，剩下的空間可容納屬上帝或形而上的前設如「自然律」進入來。不過必須說明，這裏所謂屬上帝或形而上的前設不可以雄霸一切的姿態出現，高高在上壓下來。

上帝的主權不像人爲的政權，可由法令說明，由政府施法執行；然而，上帝的主權有其無可取代的道德權威，富有公義的實質，是以成爲群體生活之基礎；背棄了，則受審判，但不無補救之法。

《路加福音》十一章那段經文對上帝的主權有所暗示。所羅門王肯定耶和華上主是當受尊崇的，因此他建築了華美的聖殿以供敬拜上主之用。然而當他即使是一位君王，違背上主之時，他是備受審判的。約拿不是個模範傳教士，可是耶和華依然差遣他去傳教，成果竟然是可觀的，及至他意氣用事，上主有辦法去戲弄他。

回返到目前香港主權的問題，香港歸屬中國之後，中國是主權國。主權國的主權是絕對的嗎？中國共產主義的思想恐怕沒有徹底探討這問題。理論上，無資產階級及專制是國家主權的源頭。實際上，共產黨專政是當下治理的方法。治理是管制人們或是爲人民服務？目前的答案是蒙昧的，此時跟中共當局商討這問題，不會有何結果。站在基督徒方面，還是看自己有甚麼心靈上的裝備去應付實際情況。若是管治方面壓抑人的基本人權，例如剝奪言論自由、信仰自由，主權在於上帝這個信念，讓上帝裝備人去應付當下的情況。

日後的香港，即使是屬於中國的主權，依然有它的特殊地位，或多或少可保留在英國殖民地政府下的公民自由，實在的情況則要看各方談判的結果。在談判有結果產生之前及之後，一個基督徒，依然應有他的信仰立場，或心靈上的準備，那是從上帝的主權這個信念而來的。

2. 價值觀念的重整

經濟振興是香港近半世紀以來發展史的主線。打從一九五〇年代起，中日戰爭結束後，內地難民湧入香港，上海廠商發展的紡織業及小型家庭工業興起；到一九六〇年代，中、小型工業繼續發及出入口營業發達；一九七〇年代，外商在香港出產電子微輕產品及地產業掘起；一九八〇年代，地產業、建築業突飛猛進，配以金融業的興旺。半個世紀以來，香港從一個小商埠飛躍成為亞洲的一個重要金融中心。

經濟繁榮！經濟繁榮！這是香港人天天在叫的口號。一九九七年以後，香港人所求的沒有比經濟繁榮更急切。香港的經濟發展其實有起有落，但這二、三十年來大致上是往上高升的。市民的價值觀念最普遍的是以錢財來作指標。香港是典型的資本主義社會，富者愈富，貧者愈貧，社會福利保持到最低限度。

香港的經濟增長自一九六〇年後期以來以地產業的掘起為最勁的發動力。香港的土地供應本來就是有限量的，而土地權屬於政府。政府有全權決定如何授予土地使用權；除了公用物業外，政府可向商業機構、私營住屋建築商「租出」土地（收回「地租」）。土地需求愈大，地租額愈高（經過所謂「公平競投」的方法，但其實此中壟斷的手段是存在的）。不到十個主要的地產集團操縱土地的供應、地產業的發展，以及售樓的價格。獲利最大的當然是地產商（多個地產界家族躋入香港、亞洲，甚至世界級富豪名列），建築業亦是盈利極高的行業，還有銀行界非常蓬勃（建造、置業都需要貸款）。最終一般市民付出比例上極高的價錢才買得起一間棲身之所。付出的代價不只是以金錢計算，並且是生活質量

的犧牲——一家人（多人）每天長時間工作才取得足夠血汗錢來購置一間面積細小（數百方呎）的房子。地產界的報告和政府官方的年報只是公佈數字，鮮有從社會倫理的角度分析問題。²最難得的是港督麥理浩向立法局會議發表的年報（一九八一年十月八日）一針見血地道出問題所在：

土地及樓宇價格高升，加上利息的增長，嚴重地加劇房屋短缺的效果。本來可供應市場的樓宇已經成超出需要住所的市民的能力之外。家庭入息與租金或物業抵押顯著地增加。這是香港人此時愁苦及憂慮的原因。³

說句公道話，香港政府對市民居住的問題並不是沒有建樹。在建設徙置區、設置臨時難民營、發展公共屋邨，以及發展商拓展「居者有其屋」等等計劃上，政府已經注入大量金錢。⁴可是，香港式資本主義下的政府並沒真的為人民福祉着想的社會目標，最多不過是應付急需要解決的問題而已。⁵香港的房屋政策遠不如新加坡政府為人民安居作長遠計劃。

在這裏加插一段關於房屋的批判，旨在指出香港的

2. 筆者在最初準備本篇講詞時靠觀察而得結論。重寫此文之時，從香港公共房屋政策評議會主編的《香港房屋政策論評》（香港：三聯書店，1996），尤其是黎國安，〈香港式資本主義下的公屋社會目標〉，獲得有用的資料支持當初的見解。

3. 〈房屋與住宅環境〉（Housing and the Residential Environment），載《另類香港年報》（*The Other Hong Kong Report*, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 1990），頁452。

4. 見E. G. Pryor, 《香港的房屋》（*Housing in Hong Kong*, Hong Kong: Oxford University Press, 1983）。

5. 黎國安，〈香港式資本主義下的公屋社會目標〉，同前。

「繁榮」是表面的。大眾市民為居住的問題負起沉重的擔子，為生活的質素打了很大的折扣，換言之，為社會整體利益着想，價值觀念有重整的必要。

耶穌在登山寶訓（太 6:24-34）中曾經教導門徒們：「不要為生命憂慮吃甚麼，喝甚麼，為身體憂慮穿甚麼。生命不勝於飲食嗎？身體不勝於衣裳嗎？」我們想起香港人，可以加一句：「生命不勝於買房子麼？」耶穌又說：「你們看那天上的飛鳥，也不種，也不收，也不積蓄在倉裏，你們的天父尚且養活牠，你們不比飛鳥貴重得多嗎？……」我們在這裏插入向香港人說：「你們何必為住屋憂慮呢？你們看鳥兒築巢，他們自由自在地用口含着一條一條的樹枝，造成一個巢子藏身，所羅門的宮殿也不及巢子溫暖呢！」當然，傳道人可以在講壇上這樣教導人去改變我們的生活態度。是的，要改善人的生活質素，香港人要改變他們的生活態度。但不單要有人在說教，還要有人去改革社會經濟制度，更要人人去實踐。換言之，整個香港社會的價值觀念有重整的必要！

3. 在社區扎根的宣教使命

我們這樣講，豈不是癡人在說夢話嗎？我們且先看香港教會（新教與天主教）的宣教方針。香港教會的主流宣教方針是勸人歸信耶穌基督為主，而附帶做些社會服務的工作。天主教和一部分新教教會在社會服務上都有相當的承擔，那是舒緩張力和安撫創傷的功夫。至於從上帝的公義角度批判和改革社會的不義那種先知先覺的角色卻不是香港教會所能做到的。換句話說，香港的教會，除了好像在社會的邊緣勸個人歸主和偶爾在路旁做些救護傷者的工作之外，還未能夠進入香港社會的核

心問題，如社會的不義、經濟的不公平、對人的剝削等等（其實這些都是人的罪性所做成的問題）。有些教會（屬基要派及福音派）認為請外國佈道家來港舉行大型佈道會或效法美國教會人數增長的方法就是最重要的宣教方式。究竟誰是癡人說夢話呢？是夢想一下子改革香港社會的弊病的理想主義者，抑或是靠搞佈道大會或推動教會人數增長的教會領袖？

我想起被差遣到尼尼微傳道的約拿。他是一位民族意識偏頗的傳教士，雖然他成功勸服全城十二萬的民眾皈依上主。就是因為悔改信主的人是異族人，約拿心裏不悅。他像一個淘氣小孩那樣呆在城外觀望。站在社會邊緣的基督徒，不明白他們的信仰與紛紜的世事有甚麼關係，是不是有點像思想蒙蔽的約拿？

只有小部分基督徒願意投入世間的波濤中，將基督教的信息帶進去，不是讓教會隨波逐流，而是方向正確、經得起風浪乘載乘客安全抵達目的地的船隻。天主教的正義和平委員會就是一個好例子。這個委員會以近代天主教的重要社會訓導文獻為基礎。⁶委員會的工作是教導教友認識及遵守這些社會訓導，並且將訓誨化行動，目的是造福人群，榮耀天主，從香港做起。每年的工作報告列出具體的行動，如維護人權、解決勞資糾紛、改善難民營生活等等。

香港基督徒學會代表新教在基督教倫理及社會行動的方面工作。該學會的工作包括出版（《思》及其他書籍）及舉辦研討會，並組織行動（與其他機構合作）。

香港天主教正義和平委員會、香港基督徒學會等機

6. 香港天主教正義和平委員會編，《正義道中尋：天主教社會訓導簡易本》（香港：2001）。

構，雖然未能做到風起雲湧的地步，但總教人看到，基督徒不單單是講個人得救或勸個別人行善，而是按照教理推進有組織的行動，在社會中或多或少起一點啓導的作用。

《路加福音》十一章的經文說，有一人比約拿更大。耶穌基督肯定比約拿大。他開始傳道時引用先知以賽亞的預言：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告：被擄的得解放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告上帝悅納人的禧年」（路 4:18-19）。香港不乏貧窮的人、被剝削的人，以及其他弱勢群體，他們都愛聽福音。香港的教會能夠向這些人士傳揚福音嗎？這是教會人士應當反省的一個課題。

4. 中國領土下的一個現代大都會

香港人的身份是一個有待解決的問題。在香港出生或住上一段時期的居民可持有香港護照，但那不是一個國籍護照，只是一個在香港受保護的證件，亦可得到某些國家認可的身份證件。另外的居民只有香港身份證，他們若想到外地去旅行，要找另外的辦法去認可他們的身份。有一部分香港居民卻拿到英國屬土公民護照，但他們沒有英國國民一切的公民權利。在香港回歸中國之後，香港居民可自動成為中國公民嗎？那是一個尚未有答案的懸案。可以看到，香港人的國籍仍是糾纏不清的問題。

香港人的文化認同也是一個曖昧的問題。在香港長大的人有英國殖民地作背景，接受殖民地的教育，所承受的不是英國的正規文化傳統，卻極其量是二等公民的

文化遺產。半途出家移民香港的更隔一層接受英國文化的遺產。百分之九十七居留香港的人稱自己是中國人，而他們所承受的中國文化則是片片斷斷的。其實所謂「中國文化」是不易捉摸的產物：若有可謂為「主流中國文化」，那在近代中國歷史已經遇到多番的波折，而各區域有其支流（香港的中國人有全中國各地的祖籍）。中華人民共和國在共產主義之下又加插多一套中國化了的意識形態。

此外，香港之成為一個國際化的現代化大都會有其獨特的文化。香港肯定比中國內地任何一個城市「洋化」，而這「洋」有始自美國、英國及歐洲其他國家的淵源，亦有來自東亞、東南亞的源頭。講到「現代化」的文化，特別要提到新科技、現代傳媒、金融匯通，這些都是香港比中國大陸先進的發展。還有，香港有法治的傳統和各種公民自由之保障。

悲觀的來說，香港的文化認同是雜亂不堪的。樂觀的來說，香港的文化認同是獨特的，既有可貴的傳統原素，又有先進的現代化發展，結合了中西的長處。其實香港文化認同這個問題，要看個人怎樣處理，失敗者有之，成功者亦有之。日後香港成為歸屬中國領土下的一個特別行政區，而且是一個現代化的大都會，文化的互動作用可能產生相得益彰的效果：一方面香港人可能較以前深入探索中國文化的根源，另一方面香港人可把現代化及國際化的文化動力帶進大陸。

香港的基督宗教（Christianity）如何處理其文化認同問題呢？自從香港開埠以來（十九世紀中葉），新教及天主教都隨着殖民地主義的擴展而開展，香港的基督宗教帶上顯明的「洋教」氣味自不待言。直至最近二十年

才開始有「本色化」(indigenization)、處境化(contextualization)(新教方面),以及本土化(inculturation)(天主教方面)的嘗試。除此之外,香港的神學界應該有較多學人及學生前往美國、英國、歐陸深造,故此與近代西方神學思想有較廣泛而深入的接觸。香港的教會亦繼續與海外的基督宗教團體保持聯絡。凡此種種活動,使得香港的基督宗教的面目不斷地在演變。

在中國大陸,無論是新教,還是天主教,在文化大革命結束之後(一九七〇年代中葉),近年才開始重拾他們的宗教活動,依然循「愛國主義」的路線而行(以「三自愛國教會」、「天主教愛國委員會」為主幹)。還有「地下教會」的活動,在此不贅。新教比天主教已有較多與海外聯絡的機會。

香港的教會與大陸的教會日後必有愈來愈多的互動。張力不會消失,但互補互助的作用肯定會一路增強,對相方都有益處。就社會的層面而言,身處一個現代化大都會的香港基督宗教與國內教會的關係有一定積極的角色可扮演。就神學的層面而言,香港雖然是一個細小的地方,但日後在廣闊的中國大陸可起甚麼催化的作用,香港的基督徒不要自大亦不要自卑,而將一切交在上主手中,讓他使用,說不定結果是出乎人的意料之外的。《路加福音》十一章 29 至 32 節的經文給我們的啓示是,人的成就和智慧以及人的宣教事業都不如耶穌基督宣佈天國的信息奧妙。

香港二〇〇三、二〇〇四：風起雲湧的年代

香港二〇〇三、二〇〇四年可說是風起雲湧的年代。本文為這年代在香港發生的事情作出敘述、分析和神學的反省。

一、

1. 從董建華行政長官第一屆說起

香港回歸中國的首五年（一九九七至二〇〇二年）是董建華任香港特別行政區行政長官的第一屆。他第一屆的政績，雖然香港遇着烈風暴雨，包括亞洲風暴（香港亦受影響）、禽流感疫症（政府下令宰殺數百萬頭雞隻），總算順利歸航。最低限度，這是香港一般市民的表面感應。中央政府方面，表明支持董建華連任，江澤民總理屬意，由八百人組成的香港特區推選委員會全體推舉董建華任第二屆行政長官。選委會又通過按《基本法》所規定，立法會直選議席於二〇〇四年的選舉，由二十四個升至三十個（全體議席六十個）。表面看來，特別行政區特首連任以及改制進展的問題都由官方從善如流的解決了。

2. 二〇〇三年特首施政報告的宏圖

董建華行政長官第二屆開始後的第一份施政報告（二〇〇三年一月八日在立法會上發表），看起來有充實的內容，分為五個範疇：有效管治、振興經濟、建設公義仁愛的社會、發展開明豐盛的文化、有利環保的發展。

施政報告最大的篇幅放在振興經濟方面。董特首強調善用香港經濟固有的優勢（香港是亞太區最重要的國際金融中心，是貿易、航運、資訊和服務的樞紐，香港擁有作為國際都會的軟硬件，包括敏銳的商業觸覺、先進的基礎建設、嚴謹的法律制度、自由開放的政策等）。報告羅列如下推動經濟發展的倡議：市場主導、改善營商環境、提升支柱產業（金融、旅遊、物流）、鼓勵多元發展等。新機遇是中國大陸經濟發展加快，香港可成為得益的夥伴（如參與珠江三角洲的建設）。

二〇〇三年施政報告的經濟發展不可謂沒有「宏圖」。「大略」呢？那就可商榷了。香港進入二十一世紀後收支已出現嚴重財赤。原因複雜，不可在此詳述，但最少兩項可略提，其一是經濟轉型（製造業紛紛移往大陸），其二是房屋炒賣活動過熱（樓價高漲時買下的物業價格滑下造成不少「負資產」人士）。加上傳染性極高的非典型肺炎疫症（SARS，俗稱「沙士」）於年初爆發，以致人心惶惶，對商業構成嚴重打擊。

3. 管治失效

施政報告本來有一段是「有效管治」，此中一個環節是「高官問責制」。董特首已曾經多次講過「高官問責制」。行政長官指派高官，他們向他負責。他當然有

權質問他們在執行職責時是否負責。董建華不是一個獨裁者，他的治理一心是為香港市民着想。高官的職責是否為香港市民好，最後由他本人決定。他沒有意料，他自己不是香港市民選出來的行政首長，卻是由中央政府指派的推選團推選，最後由中央政府委任。他本人主要是向中央負責，而不是向香港市民負責。換言之，他向他委任的高官問責，怎可保證他的判斷和受問責的官員的職守都是以香港市民的利益為前提呢？董建華的高官問責制是有先天性的缺陷。

問責制的實施紀錄並不令人羨慕。當災者已有三人。

第一人是前財政司司長梁錦松。身為財政司司長，他有責任去減低財政赤字的重擔，其中一項是向公務員開刀，削減高薪，並且增加某類奢侈貨品的稅率，這兩方面都是吃力不討好的。最不幸的是，不論是有意貪取小便宜與否，他在明知即將增加名貴汽車零售稅之前，從速為自己家人購買一部名貴汽車，避免多付高稅。事後他被人揭發，即時引起廣泛的反感，民眾認為一位管理財政的最高官員其公職與私德不相稱。在大眾輿論壓力下，梁錦松終於辭職。大眾輿論的力量超乎董建華所意料之外。

第二人是前保安局局長葉劉淑儀。她負責推動香港特別行政區有責任去設立的《國家安全法》。特區政府事前已發出藍紙草案（即諮詢文件），又稱「基本法第二十三條草案」（因《基本法》第二十三條規定有立此法例的必要）。草案即時引起激烈的辯論。官方主持的諮詢程序欠靈巧。有資深法律界人士¹指出第二十三條草

1. 如大律師吳靄儀、余若薇、梁家傑、湯家驊。言論收集在吳靄儀：《吳靄儀 23 條立法日誌》（香港：壹出版，2004）。

案多處危害香港人的自由，要求延期在立法會一讀法案，以備有更充分時間去討論。但負責人，尤其是葉劉淑儀，態度強硬，引起廣泛的反感。二〇〇三年七月一日，五十萬人的遊行，其中一項抗議就是保安局局長的高壓手法。結果，葉劉淑儀辭職。

第三位高官在問責制之下被逼辭職是衛生福利及食物局局長楊永強醫生。非典型肺炎是一場嚴峻的疫症，一千數百人受傳染，有近三百人喪生。香港醫務界其實已盡了最大的努力，然而事後在公開審查的過程中，發現有漏洞之處。一幢大廈（淘大花園大廈）的多名受難者的家屬在悲憤中要求當事者負責。結果爲了平息受害者的不滿情緒，楊永強只有辭職。他未必是有大過，但問責制度之下，有何嚴重事情發生，必須有人負擔責任。董建華爲楊永強辭職的事十分難過，但這事件的教訓是，不是他身爲行政長官有權向他委任的官員問責這麼簡單。

董建華管治能力的最大缺點是他不懂得，亦不願意去融合不同意見的同僚。他的行政局成員都是跟着他的路線走的政客。他孤立或避忌反對他的立法會議員。他絕對不是一個民主時代的政治家。董建華是在一個強權政府（中央政府）支持下由一個特權階級組成的小圈子（八百人的小組）推選的家長式領袖，而在民主訴求愈來愈強的社會他成爲一個無能爲力的夾心人物。

4. 民主訴求

二〇〇三年七月一日，香港回歸中國的第六週年紀念日，上午有來自北京的溫家寶國家總理參加紀念儀式，一切進行順利，溫總理亦受港人歡迎。到了中午之

後，沒有受任何勢力操縱，五十萬人首先在維多利亞公園集會，水洩不通，要經過兩、三個小時之後，人群才可以開始行動，往中環市區中心方向步行，人山人海，一路湧前，一路舉起標語、叫喊口號，如「反對二十三條」、「葉劉淑儀下台」、「董建華下台」、「還政於民」、「不滿經濟不景」等等。請願者不只是年青人、街頭鬥士、失業人士，更有一組又一組，一隊又一隊的專業人士（如律師、教師、記者、社會工作者、醫生），高級知識分子（其中有作家、大學教授），宗教界人士（牧師、神父、修女等），中產階級家庭攜老帶幼，在烈日之下，流汗浹背，遊行四、五公里路，情緒激烈，但秩序井然，氣氛和平。那天的遊行所傳出的訊息是響亮的：不滿政府用高壓手段推銷疑點多多的《國家安全法》，不滿董建華政府的管治，不滿經濟不景，要求還政於民。

請願者人數之多，抗議聲音之強，遠遠超出官方意料之外。這樣的響雷令政府來不及掩耳。董建華說他是聽到雷響的，但一時手足無措。

話說「七·一」過後兩天自由黨主席田北俊親自飛往北京與某些官員會面。他沒有公佈跟誰諮詢商討何事。田北俊擔心，若官方堅持立法局依原定時間表決通過《國家安全法》，香港社會將會大亂。官方及親政府議員匆匆將草案稍加修改，仍然準備在立法會二讀、三讀，定七月九日完成立法。董建華有把握立法會有足夠票數通過法案。豈料田北俊突然宣佈他辭去行政局的職位，即是說，他和他的自由黨同僚沒有義務在立法會支持官方推出的議案。在這情形之下，立法會不會有足夠票數去通過議案。七月七日，董建華宣佈延遲《國家安

全法》立法程序。

七月九日（本來董建華預料該日立法會將完成《國家安全法》）又來一次五萬人大集會，要求加快香港民主化的步伐，還政於民。七月十三日，三萬人在立法會面前集會，促請政府定第三屆的特首於二〇〇七年由普遍選舉方法產生，二〇〇八年立法會全體議員由直選方法選出。

九月五日，香港官方暫時撤回二十三條法案。至於何時再提出此案，及用何方式再決展開討論，則未有任何奉告。

十一月二十三日，香港區議會選舉。區議會的選舉摻雜了分區直選（可有黨派政治成分）及官方委任的方式（名義上是以專業才能為依據）。直選和委任的比例由一個複雜的公式定出，無須在此詳細討論。簡言之，在此階段政府除了多少保留委任專業人士的權利外，已將直選的幅度放闊。這次選舉的結果被形容為「綠肥紅瘦」：綠色代表泛民主派的勢力，紅色代表「保皇」及親中的勢力，即是說，民主派的勢力的議席多過「保皇」、親中的議席。²

5. 中央政府的壓力

面對這一連串的政治事件，中央政府有何回應呢？除了聲言支持董建華之外，半年以來北京政府表面上不動聲色。但到了二〇〇四年春，便開始雷聲隆隆了。

第一把雷聲是「愛國愛港」的論調。北京有些官員再次搬出「愛國愛港」的論調來決定誰有資格來管治香

2. 丁望，《香港大論戰》（香港：當代名家出版社，2004），頁69-72。

港（如成為立法會議員）。這是一種政治裁判，很容易把香港人分化。這場爭論引起不少港人的不安，叫人想起文革時代亂扣帽子的日子。

第二把雷聲是對「還政於民」的猛烈抨擊。北京派來的官員或透過中國聯絡辦事處猛烈批評「還政於民」是處心搞香港獨立，違反《基本法》。他們強調，香港人應明白「一國兩制」的「一國」先於「兩制」。

第三把雷聲是「四·六釋法」。四月六日，第十屆人民代表大會常委會宣布該委員會對《基本法》有最高解釋權，包括關於第三屆香港行政長官產生辦法的規定（附件一）以及立法會的產生辦法與表決程序（附件二）。

第四把雷聲是「四·二六決定」。人大常委會不但有權釋法，並於四月二十六日決定〇七、〇八普選（分別普選行政長官及立法會議員）不符合「循序漸進」的原則，亦即等於否定該兩項民主派人士的要求的合法性。

以上幾項行動都是有計劃的部署，實際上嚴重地縮緊了香港的「高度自治權」。香港市民一個普遍的憂慮是，「一國兩制」的「兩制」變成「一制」。

民建聯（親中、親政府）本來在憲章上主張〇七、〇八普選，但在中央高壓手段之下，紛紛急忙「轉軚」，改變原來的立場。自由黨本來也有這個準備。唯獨民主黨和泛民主派人士堅持原定的普選立場。

二〇〇四年七月一日再來一次大遊行，（主辦團體估計五十三萬人，實在數字可能較少，但無法證實人數）。無論如何，這又是一場巨型的請願遊行，哪怕氣溫高至攝氏三十五度，民眾強烈的繼續表達民主訴求，

即使不是〇七、〇八普選，從速達到普選的目的。³

九月十二日是第三屆立法會選舉日。這次選舉將直選議席由二十四個增加至三十個，即是全體議員的一半。這是被喻為「泛民主派」（民主黨加上其他積極主張加快民主化的分子）與「保皇黨」（民建聯加其他親政府的黨派）的角力，但其實黨派的形勢不是這麼單純。前者本來想掌握全體議席（連功能組別的議席在內）的一半（即三十席），可是選舉結果並不是這樣有利於泛民主派。以政黨來算，民建聯得十三席，自由黨得十一席，民主黨得九席，可見代表商界及專業人士的勢力增強了，還有其他代表功能組別及獨立議員是否一面倒的反民主，難以確定。換言之，新一屆的立法會局是多元化的局面。民主黨之「敗」於民建聯主要是在於技術上的問題（所謂「配票」的問題，不在此多贅）多於實質上的競賽。以投票數字的而論，泛民主派所得的票是總數的 62%，民建聯的票則是 27%，泛民主派中還有幾個，如余若薇、鄭經翰、梁家傑個別得票特多。投票率（與登記選民總數比較）是 53%，是香港歷年來最高的。總之，香港的民主文化已漸趨成熟。但與此同時中央政府的勢力有形及無形的左右選舉。

6. 經濟發展

政制轉變的同時，香港的經濟急待發展。這是董建華最關心的一面。他的二〇〇三年及二〇〇四年的施政報告均強調香港的優勢條件。與此同時，他特別歡迎香港與大陸在經濟發展方面的合作。

3. 《信報》（二〇〇四年七月三日），社評。

「更緊密經貿關係安排」(CEPA)是一個顯著的項目。這項目突顯珠江三角洲與香港合作發展經濟的計劃。雖然執行上有政治上和技術上的問題，但結果是對各方面都有利。

另一項目是「自由行」，即是中、港雙方面已達到協議內地指定的地區（先是廣東省的城市，以後逐步增加）的中國人民可不必經過預先申請通行證的手續自由來香港旅遊一天，作用是增加中國人民在香港的消費。香港商人當然歡迎這種額外的進賬。

至於怎樣利用香港的優勢條件振興經濟，這是長遠的計劃；徹底的方法，有待時間證明香港善用財力、人力的資源去履行。

經濟發展當然重要，然而物質生活以外，還有文化質素、社群生活、保護環境的環節。董建華二〇〇三年及二〇〇四年兩年的施政報告都有提及「建社公義仁愛的社會」、「發揚開明豐盛的文化」、「有利環保的發展」。這是可嘉的。一個行政首長能夠勾出一個較有廣闊角度的施政輪廓，表示他不是完全沒有理想。他同時在每一項目之下提出一些可行的措施，但規模不很大，董建華留下空隙以便其他有心人士，包括基督徒，插進來跟進、補充或合作。以下當有機會作出一些提示。

二、

二〇〇三及二〇〇四年在香港可謂風起雲湧的年代（當然在此之前已經在醞釀）。試歸納分析如下：

1. 「合法性」危機

「合法性」(legitimation)是社會學的一個名詞，意

指社會某一制度、團體、規範、權威之受接納為「合法」的體系。上一世紀社會學家韋伯（Max Weber）以降提出合法的理性基礎，但這樣的說法是含糊的。根據甚麼為理性基礎呢？當代社會學家哈巴馬斯（Jürgen Habermas）為這問題作出詳細的說明。⁴有一派學者（如N. Luhmann）認為藉着法律程序定下的規例是以構成「合法性」。另一學派（如J. Winckelmann）則強調可用理性來涵蓋價值取向（rational orientation to value）。哈巴馬斯傾向着重價值取向理性化的學派，並重視真理（truth）的範疇。真理是可溝通的，以致可討諸實行。「溝通的效能」（communicative competence）是哈巴馬斯學說的一個重要標誌。⁵溝通的效能包含主體際的溝通（intersubjective communication）。主體與主體之間的了解需要理性的辨明，此外還有在價值取向上的共鳴與共識，最後獲得群體的支持。如此一來，「合法性」涉及群體的意識。有些學者（如H. Albert）將理性的合法化原則與形而上倫理相提並論。另一些學者（包括哈巴馬斯本人）關注到理性與意志及動機的關係。哈巴馬斯主張有所謂普遍性（universal）的規範，那是必須用理性來辨明的，而與人的意志、動機、行為息息相關。哈巴馬斯這套思想是屬於社會哲學的領域，可以用在社會批判、政治分析、人類學研究的課題上。哈巴馬斯著的《合法性危機》（*Legitimation Crisis*）一書，以「合法性危機」為主題，分析各種體制、類型，包括「自由資本主義」（Liberal Capitalism）、「晚期資本主義」（Late Capitalism）。

4. Jürgen Habermas, 《合法性危機》（*Legitimation Crisis*, Trans. by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1978），頁 97-110。

5. 同上。

我們在這裏無須仔細追隨哈巴馬斯的理論，但可借用他的「合法性危機」的理念來看香港二〇〇三、二〇〇四年代中的變幻。

一、二〇〇七、二〇〇八年普選的爭辯是「合法性危機」的一個課題。香港特別行政區《基本法》對二〇〇七年以後行政長官的產生辦法（附件一），二〇〇七年以後立法會的產生辦法（附件二），須經立法會全體議員三分之二多數通過，行政長官同意，並報全國人民代表大會常務委員會備案。《基本法》第四十五條規定，行政長官的產生辦法根據香港特別行政區的實際情況和循序漸進的原則而規定，最終達至由一個有廣泛代表的提名委員會按民主程序提名後普選產生的目標。二〇〇四年四月二十六日，全國人民代表大會常務委員會沒有先經過特別行政區的行動，自行決定二〇〇七、二〇〇八年分別普選行政長官及立法會議員乃屬不合香港特區實際情況及循序漸進的原則。人民代表大會常務委員會這個議決與《基本法》的規定有出入。中方堅持他們有權「釋法」。港方有強烈的反對，認為香港的「高度自治權」被壓制了。十分顯明，這裏有「合法性危機」的問題。

二、在香港現有的情況下，「行政主導」能否體現是另一項「合法性危機」的課題。「行政主導」是中國及特區政府的意願，但協助行政長官的行政會議成員更欠缺顧全大局利益的眼光，而行政長官及行政會議無法與立法會議建立適當的配搭關係，以致行政運作失去領導的地位。哈巴馬斯形容這是行政體系不能夠產生足夠

的條件作出合理的決定。⁶

三、現有的「問責制」產生權責的合法性問題。董建華以為他有權向他委派的高官問責是理所當然的，但其實他首先向中央政府負責。此時香港市民的聲音愈來愈大，他們不怕向高官的行為「興師問罪」。如遇各方面的標準有衝突之時，問責制就會引起大混亂。前保安局局長葉劉淑儀就《基本法》第二十三條推行《國家安全法》不得其法，就有嚴重的合法性混亂問題，誰有最後的合法問責權？特區行政長官？中央政府？香港市民？權責的列明在書面上可能是清楚的，但是因為所用的審核標準不同，結果是一場大混亂，導致五十萬人出街遊行抗議。哈巴馬斯曾經形容一種行政措施失衡，以致失去大眾的支持。⁷

四、大陸（以珠江三角洲為例）與香港在經濟發展上的合作產生了經濟體系的「合法性危機」。香港實行典型的「自由資本主義」，以市場自由為主導，但自由有時蠶繭自縛之弊。大陸的個體商戶亦採用了古典資本主義的模式。香港的資本家與大陸的投資者不時產生矛盾，例如在工資方面的差距。同時大陸的經濟混合了國企與私企，這又產生了合法性危機。所以珠江三角洲投資與香港商家合作說來容易，但有技術上，甚至原則上的問題。哈巴馬斯分析「自由資本主義」及「先進資本主義」在合法性危機的課題上有詳盡的見解。⁸現在加上一個國家有混合的模式，合法性危機的問題更加複雜了。

如何解決「合法性危機」呢？先看香港政壇最近的

6. 同上，頁 49。

7. 同上，頁 46。

8. 同上，頁 24-31、33-44。

權力分佈。

2. 人民力量、中央政權、其他政治形勢

二〇〇三年及二〇〇四年七月一日五十萬人遊行充分表顯了人民力量（people power）。甚麼凝聚了人民力量？對政府管治的不滿，對高壓、不合理手段的反感，為民主的訴求。他們——五十萬人之多——自發性的團結起來，表現堅強的意志，既有熱烈的情緒，又有合理的意念，用口叫喊，用雙腳行動，秩序井然，這是一股巨大的力量，不能不令人生畏起敬。以量計，五十萬人，擠在四、五公里的路上行走，造成一個浩大的場面。以質素而言，遊行者的氣品凜然，充滿正義感而沒有戾氣，理正氣壯，守秩序，在烈日之下集合及步行一個下午，其不屈不撓的精神可見一斑。從量、從質來說，這兩場大遊行是刻骨銘心的人民力量的體現。

遊行的人數和情緒的高漲都遠遠超乎特區政府的估計。官方的反應最初是低調的。董建華當時（兩次都是如此）只說，他聽到市民的聲音，但他遲遲沒有具體的行動（第二次遊行之後有較積極的表示）。

至於中央政府方面，最初（二〇〇三年第一次遊行）不動聲色。二〇〇四年春，中央政府施行強硬手法應付香港民眾的民主訴求。以上已經說過，北京的官員及香港的中聯辦猛烈抨擊「還政於民」的口號，中國人民大會執行委員會用「釋法」的方式去制止民主派人士〇七、〇八普選的要求，中方勢力用各種方法去阻止民主派在立法會取得過半數的議席。

在經濟發展方面，中方則向香港給予多項的優惠條件，如促進國內（三角洲及其他地區）與香港商家的合

作、放寬國內旅客來香港旅遊及消費的限制等。

最近中央政府改用較溫和的態度來應對民主派人士，聲言與民主派人士對話之重要，有限度的邀請民主派人士參加中國官方在香港及內地主辦的活動。

中央政府已漸漸明白，以往中國政府與香港民主派人士的「敵對」之姿態已經不合時宜了，香港的激烈民主派人士已愈來愈少與中國政府對着抗。他們，包括民主黨的元老李柱銘，有意循較多渠道跟中方人士對話。

不過民主派人士依然有他們的「底線」：他們不輕易放過〇七／〇八普選的要求。他們亦要求平反「六·四」民運，可見他們不僅是為香港民主化努力，他們亦邁向中國民主化。

實際上，民主派人士以外，其他政黨，如民建聯及自由黨，甚至董建華先生，亦承認普選是香港改制的最終目的，今屆立法會肯定有多於半數的議員贊成二〇一二年普選行政長官，二〇一三年普選立法會議員。

立法會的政法形勢已愈來愈多元化。功能團體選出的議員中有同情民主意識的，亦有獨立政見的。（今屆立法會多了幾個以嘩眾取寵出名的議員。）

不可不提，香港的言論享有高度的自由。香港的大眾傳媒（報紙、刊物、電台、電視）等許多元化的意見。

香港的「公民社會」（civil society）相當成熟。在建制以外，香港有無數有作為的志願團體，以公眾的利益為前提，作出重要的貢獻，形成不可忽視的力量。香港的公民社會可發揮強勁的人民力量。

董建華在他的施政報告中提及的「建設公義仁愛的社會」、「發展開明豐盛的文化」、「有利環保的發展」正給予公民社會空間去與政府一道去實現這些理念。在

環保工作方面，志願團體如「地球之友」、「保護維港行動」，向政府施予監視力。

最後依然回到中央政府的權力的問題。中華人民共和國依然一黨（共產黨）專政。一天行一黨專政，一天難以下放權力。中央不會輕易放下制衡香港的權力——當然這是相對的權力。香港之成爲一個有高度管治效能尚有民主基礎的現代大都會，在經濟高速發展中，是依然有社會主義（在政制和經濟體制上）爲背景的中華人民共和國主權之一個特別行政區。如何在政治權力上定位，這是一個二十一世紀中國與香港的關係的重要課題。

中共十六屆四中全會作出一個決定，加強黨的執政能力建設的決定，其中將保持香港、澳門的長期繁榮穩定，確定爲中共在新形勢下治國理政面臨的嶄新課題，並明確提出支持特區行政長官和政府依法施政、提高管治水平。

中共方面有這樣的決定。香港方面呢？當然要等待今屆和未來的行政長官和他們的政府，還看立法會的議員（長官和議員都必須有民衆的基礎），亦有賴香港的民主社會一同懂得，如何與中方（政府和民間組織）交流、對話、互動、合作。

這是一個龐大的事業，需要動員全國、全港、全民的合力。

3. 克服「合法性危機」

如何解決「合法性危機」的問題呢？哈巴馬斯引進他所謂「共識」（consensus）的觀念。「共識」是要在不受威逼情形下各人有平等機會在參與商討才能夠發生的，而結果可理性地解釋爲普遍化（generalizable）的旨

趣經過不隱諱的溝通被接納了。這是一個濃縮的表述，但從幾個主要組成部分可掌握其意義。「不受威逼情形下」就是自由。「各人有平等機會」就是平等。「參與商討」、「理性地解釋」、「不隱諱的溝通」就是投入、理性、高透明度的溝通。⁹「普遍化」、「被接納」不一定是指逐字同意，但最低限度是普遍地被認同的旨趣，從而扣住大眾的興趣。

這樣的共識條件不是很理想化嗎？怎可以落實地達到共識呢？理想化是無可厚非的，因為唯其如此說明，共識的意義模糊不清。落實是可以的，只要看有關人士腳踏實地去幹。

可以拿二十三條立法為例。以前的過程，從起草到推銷到諮詢到辯論都不合以上所述的共識條件，弄到五十萬人上街抗議。現今的情況，董建華特首不急於將該法案入稟立法會議。他寧可等時機成熟才處理這件事。吳靄儀為二十三條的事花了很多心思和時間，最後她說：「通過二十三條立法的先決條是必須遵循正當程序，並在內容上做到立法條文充分保障人權自由，得到廣大市民的接受，及能夠維持國際對『一國兩制』的信心。只要政府持開明開放的態度，聽取民意，這些條件是可以達到的。」¹⁰吳靄儀及其他三位今屆被選為立法會議員的資深大律師以辯辭清晰見稱，有他們在場辯論，肯定有助亨通順利的溝通。此外，香港有廣大的民眾，在和平上街遊行抗議之時，親身體現「公道自在人心」，這不就是「溝通的功能」嗎？

另一個例子是珠江三角洲與港、澳特區更緊密經貿

9. 同上，頁108。

10. 吳靄儀，〈如何解決二十三條〉，《蘋果日報》（二〇〇三年七月十一日）。

關係安排（CEPA）¹¹含着交錯縱橫的經濟、政治、文化、意識形態因素，但依然有整合的餘地，而且有為大家均有利益的可能性。學者們在探討這個複雜的安排的矛盾和機遇。這確有哈巴馬斯所言的「合法性危機」。有沒有克服這危機的可能呢？各方面的人士都願意下努力。最近達成的《泛珠三角區域合作框架協議》是一個事例。其中的第二段〈合作原則〉是一種原則性的協議，訂明「各方本着發展的共同願望自願參加泛珠三角區合作，並在合作框架中享有發展的平等地位和權利。香港、澳門特別行政區政府及其餘協議各方有權根據法律、政策和需要參與本協定全部或部分的合作專案。」¹²這正好是哈巴馬斯所講的「共識」的例證。有份參與的代表人物都出自自願，本着共同利益及願望在平等、公平、自由情況下透過理性商討，最後達致一份協議。

三、

在這最後一段，我將獻出一些神學反思。我們可以提問：香港二〇〇三、二〇〇四年風起雲湧的時代是「後現代」（post-modern）的現象嗎？有些跡象顯示反理性主義的傾向，可是踏入二十一世紀的香港依然有「現代」（modern age）所着重的理性主義，如自由民主的信念與現代化管理學的倡議。香港社會還有「前現代」（pre-modern）的意識呢！且看中國傳統思想極濃的鄉議局人士和人大代表，以及保持保守解經法的傳道人。那麼這裏的神學反思要有「後現代」的思維嗎？可不必計

11. 珠江三角洲廣闊為「泛珠三角」，原來的香港特別行政區變成「港澳特區」

12. 參照曾澍基，〈泛珠三角經濟整合：機遇不是挑戰？〉，載《信報財經月刊》（2004.10）。

較這樣劃分時代的標籤，最重要的是道出適當的神學反省在當今情景下所發出的亮光。

按照今日香港的情景，我們需要有一個《聖經》文本供給樣式（pattern），那樣本當然要有上帝的啓示，上帝的啓示不是渺茫的秘密，乃是關乎可在地上開始實踐的天國大道理。啓示天國的道理的樣本包含多樣化的成分：神聖的靈感、佳美的信息、拯救人類的力量。

《舊約》的《以賽亞書》六十一章供給這樣的一個樣式。《新約》的《路加福音》四章 16 至 21 節記載耶穌在拿撒勒開始傳道時引用《以賽亞書》六十一章 1 至 2 節。在這裏我們用《以賽亞書》六十一章全章作基礎，而《路加福音》四章 16 至 21 節耶穌所說的話作為啓示的焦點。

《以賽亞書》六十一章屬於「第三以賽亞」（Trito-Isaiah）的部分。¹³在第三以賽亞的時代，被放逐到巴比倫的猶太人已經漸漸在經濟上站穩起來，而經過受苦的磨練，竟然學上了更成熟的宣教意識，以色列是「受苦的僕人」（賽 53），引領萬邦認識耶和華為救主。除此之外，耶和華上帝應允重建耶路撒冷，嚴厲責備叛道者，召集萬民前來錫安山（代表聖地）敬拜上主，彰顯公義與和平至全地。

《以賽亞書》六十一章 1 至 2 節出自先知以賽亞（第三）之口：「主耶和華的靈在我身上，因為耶和華用膏膏我，叫我傳好信息給謙卑的人，差遣我醫好傷心的人，

13. 據聖經學者的研究，《以賽亞書》由三個以賽亞組成。三個以賽亞是不同時代的人物（分別是公元前第八世紀、公元前第六世紀中葉、公元前第五世紀中葉之前）。三者在信息上有不同的着重點，但是有連貫性的本文詮釋《以賽亞書》，特別參考Brevard S. Childs'《以賽亞書詮釋》（*Isaiah: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001）。

報告被擄的得釋放，被囚的出監牢，報告耶和華的恩年，和我們上帝報仇日子，安慰一切悲哀的人。」

這些話正是當時放逐異邦的以色列人所喜歡聽的信息。耶和華的靈差遣以賽亞不但用口傳講，並且去醫治傷心的人，安慰悲哀的人。先知以賽亞又去報告耶和華將要釋放被擄者和被囚者，並宣佈他的恩年的好消息。

《以賽亞書》六十一章此處預言信道者重建荒蕪已久之城，修葺以前淒涼之地。有外人前來放羊、耕種、修理葡萄園。信奉主的被稱為耶和華的祭司、上帝的僕役。各人都得以享用較豐富的財物，倍增產業。這是以色列人爭回的榮耀，取代了以前的羞辱。因為耶和華喜愛公平，恨惡搶奪和罪孽。他行使公義，促成繁盛。

耶穌時代猶太人是被欺侮的一群。耶穌開始傳道時引用《以賽亞書》六十一章首語與《路加福音》四章 16 至 21 節稍有出入：路加表明他對貧窮的人的同情和不避諱肉體的缺陷如瞎眼，顯示耶穌與先知以賽亞（第三及前兩位）同樣接受神聖的差使（「膏油」的含意）。兩位（多位？）先知（耶穌也是先知）一道兒重視肉體和精神的釋放，同時他們明白個人與社會是不可分割的，所以他們強調擺脫壓抑人的制度尋獲自由。

公義、公平、公道在神拯救人的過程中是不可或缺的。《以賽亞書》六十一章 10 節的字句夠生動：「我因耶和華大大歡喜，我的心靠上帝快樂，因他的拯救為衣給我穿上，以公義為袍給我披上，好像新郎戴上華冠，又像新婦戴妝飾。」拯救與公義是相輔相成的。

耶穌一定認同。他同意人需要滿足物質生活的條件，但他反對事奉「瑪門」（財利），而只要人「先求上帝的國和他的義」，其他的東西（穿甚麼、吃甚麼）

都會加給他們了（太 6:31-33）。

不但如此，公道與富足是可以相提並論的。「你們必吃用列國的財物，因得他們的榮耀自誇。你們必得加倍的好處，代替所受的羞辱……我耶和華喜愛公平，恨惡搶奪和罪孽」（賽 61:6-8）。那是公平交易取代了一面倒的剝削，結果雙方得益。

耶穌贊同有效投資（好管家的比喻），但他責備只知繁文褥節的法利賽人反倒不行上帝的公義和仁愛（路 11:42）。他又勸誡只為自己積財的財主，他們想進入天國，比駱駝穿鍼眼更為困難（太 19:16-27）。

倘若《以賽亞書》六十一章所描繪的先知宣佈大好的消息，耶和華的恩年將被擄的、被囚的得釋放，這消息，按照《路加福音》四章 18 至 21 節的記載，已在聽耶穌傳道的人們的耳朵中應驗了。這是「道成肉身」的道理。有血有肉的耶穌在世間成全了天國的道。這應驗奏奇效在於道成肉身的耶穌較準焦點將《以賽亞書》六十一章（及更大幅度）的啓示彰顯出來了。

《以賽亞書》六十一章在《路加福音》四章 16 至 21 節如何在香港二〇〇三、二〇〇四年這風起雲湧的年代應驗呢？

一、蒙受主的靈所膏的耶穌基督是被聖靈差使的救主，首先在謙卑信他的信徒聽得入耳。姑且不必劃定這團體的界限，不過總有認耶穌為主的團契（眾數）迴響報告「上帝悅納他人的禧年」（或「耶和華的恩年」）之來臨的信息。這個「禧年」（或「恩年」）有舊約歷史長遠的淵源，¹⁴也有新約時代的背景。¹⁵香港人，甚至

14. 如《利未記》二十五章所記，七乘七個安息年，即四十九年，於第五十年抵押的土地或產業可歸還原主，及典賣的奴僕得以恢復人身自由。

愛香港的基督徒，沒有深厚的新舊約聖經歷史背景，但總而言之，他們（尤其是基督徒）都不難相信有由神賜下，使人喜悅的好日子。甚麼時候？很難確定。可是生性樂觀的中國人，聽到有這樣令人悅納的日子，多少會嚮往吧。基督徒總有一種較顯明的「救世期望」(messianic expectation)，只要他們不過分有末世論的預測言語，基督徒的期待情懷不至於突然落空吧。

較實際地來說，民主意識加強了以後，香港大多數人已在預計，二〇〇七／〇八年普選既不可能，二〇一二／一三可否成爲一個可實現行政長官／立法會普選的年期。並不是說，普遍的直選便解決了香港一切的政治問題，但大部分香港人既然有民主的訴求，以實際行動去達到一個目標期是理性的公共行爲。假如眾多基督徒在意識上及行動上認同這個目標，而且認爲那是合乎上帝的旨意的，那是不可說是「上帝悅納人的禧年」？這是一個在凡俗事情中可湊效的一個例子。

「上帝悅納人的禧年」包括寬恕人的過犯的信息。是的，按照基督教的教義，人是有罪性的，人人都需要獲得寬恕，全賴基督的恩典。除非人們從罪性釋放出來，即使是更民主、更平等、更自由的社會依然是受污染的。不一定到了某預定的年份全人類才得以饒恕，人在歷史過程中不斷地獲得饒恕，這就是在謙卑聽耶穌講道的人們耳中可應驗的好消息。

不是說，上帝的「禧年」已經來臨了，可是基督徒有這個受聖靈感動的渴望是珍貴的，在實在的生活中可能找到應驗的痕跡，而他們樂於與未信的人分享這個期

15. 有「末世」意識的「千禧年」，到那時基督再來審判及拯救，如太 24:1-31；啓 20:1-6。

望呢！

二、《路加福音》的耶穌叫我們明白，從弱勢群體的受害經歷更可以體驗世上的不公義。表面看來，在香港這個地區貧窮的人、被擄的人、受壓制的人、瞎眼的人（特別受路加關心的群體）並非屬大多數。然而香港實在有這些弱勢者。香港社會貧富懸殊是不爭的事實，而且愈來愈嚴重。香港沒有戰爭的俘擄，但有受意識形態擄掠的人。香港沒有受政治迫害的人，但有不少人受不公平制度的壓迫和受勞苦生活的壓力。香港除了有肉體瞎眼的人以外，還有受諸多迷惑而起心靈「盲點」的人。我們可不必找數據來證明，這些人的苦楚是猛烈的——只消我們挨近他們、聽他們的傾訴。從這些弱勢人士的哀傷，我們體察令他們受害的強勢力。

二〇〇三年「七·一」大遊行是香港數十萬人，不只是基層人士，還有更多的中產階級分子，走上街頭發洩他們的憤怒——在各種不公平、不合理制度和措施之下所遭遇而積累起來的憤怒。香港——以及中國內地——的建制勢力如夢初醒，香港原來存在着諸多矛盾，其實當權者不是即時承認建制多方面不對之處，他們逐步才慢慢覺悟。例如董建華等人到第二次大遊行之後才比較認真地答應跟各黨派人士溝通和承諾改組行政會。

直至現今，因為弱勢群體得到比以前較多的社會人士——包括中產階級——的同情，他們已經不是孤立無聲的一群了。很諷刺的是，董建華的政府已被公認為「弱勢政府」。這樣一來，反對派人士向他窮追猛打也不是辦法。中央政府也不會讓董建華下台。現在是考驗各方的政治智慧的時機了——還要各人慈悲為懷。

慈悲仁愛的情懷，香港並不缺乏。香港的慈善機構，無論是政府主持的或是教會或其他志願團體主辦的，都有相當成績。從救濟方面來說，弱小者、殘缺者、患病者、無依無靠者都得到基本的援助。董建華本人是一個慈祥的長者。他的施政報告提及「建立公義仁愛的社會」——仁愛方面是有些表現的，公義則尚待發揮。

公義是香港社會仍未掌握的原則。前香港殖民地政府以統治者的姿態治理殖民。中國的政治架構，不論是專制的或是家長式的，歷來都是從上而下。公義要有橫面的關係，而且牽涉相互的原則（reciprocity），當然還有正當（right）與不正當（wrong）的行為。

且說香港的政治實況，由上而下的單程路軌已經漸漸被拆除了，取而代之的是多角度的結構。有效的行政首長及他的官員，除了要行政有高效率之外，更要有政治智慧去協調多元的勢力。

再者，行政效能以外，公義和仁愛的質素必須加上去。董建華的施政報告中「建設公義仁愛社會」包含可嘉的警惕：「溫馨、互相扶持和安穩的家庭，是個人健康成長的最根本要素。我們會促進家庭和諧，培養社會互助互愛的精神，讓所有市民都在彼此關懷、信任、支持和互助的環境中生活。我們會制訂醫療、社會和房屋政策，並會採取措施，讓市民可以更多參與社會事務。我們也會為有需要的人提供安全網，並且幫助他們自力更生，積極投入各種經濟和社會活動。」¹⁶

基督徒除了參與社會服工作之外，他們的人生觀及行為可從耶穌基督取得最佳模範。耶穌另有一次引述以

16. 《第二屆香港特別行政區政府施政綱領》，頁 18。

賽亞：「〔耶和華〕的僕人必將公理傳給外邦……壓傷的蘆葦，他不折斷；將殘的燈火，他不吹滅。」耶穌就是這樣的一位主的僕人，他施行公義，同時體貼弱小無助者，如此，他「叫公理得勝，外邦人都要仰望他」（太12:18-21）。

三、基督教社會倫理不一定低貶經濟發展，而是強調在公平條件下，人人才可共享繁榮的成果。《以賽亞書》六十一章：「外人牧放你們的羊群，為你們耕種園地和修理葡萄園」以及「你們必吃用列國的財物」即是國際貿易。結果利益、產業，各方增加。當然國際貿易要公平，不可誰欺侮誰。田地怎樣發展，園子怎樣生產，上主照樣行使公義和賜福萬民。

香港多年來經濟增長奇速，現在中國大陸也後來追上了。香港和大陸在經濟形勢上一時你利，一時我勝，雙方還要學懂互相遷讓，否則矛盾百出。香港與國際夥伴競爭或經營，身經百戰，應該知道如何按公認的遊戲規則互相協調，這是香港國際貿易地位穩固的秘訣。大陸亦要在國際貿易方面走上軌道。

香港經濟近年來已走下坡，大陸則蒸蒸日上。無論是衰退或進展，經濟價值都是相對的。前陣子香港經濟好像無限止上升，人人自信心膨脹，但局面總有一天爆裂。現在大陸經濟發展高升，如果十三億人民可以此後脫貧，那是中國人的福份；不過中國的經濟發展並不平衡，各區域，個別單位之間，差距很大，有些地方或行業有過熱的跡象，需要由中央調控。在這裏我絕對不是以經濟界學者自居，我只是指出，經濟價值不是絕對的，是相對的，相對於倫理的標準、精神文明的終極關懷。

我們——筆者和大部分的讀者——可以基督教的信

仰為出發點，但基督教信仰不是限止於個人的內在生活，而是可與實際經濟生活息息相關的。問題是：如何插入這個經濟領域呢？

着重經濟發展的香港政府在最近兩年（二〇〇三、二〇〇四）的施政報告竟然有一項目列為「發展開明豐盛的文化」。在第二屆特區政府的施政綱領中，這項目的引言有以下的說話：「政府會以教育為主幹，配合其他政策和計劃，豐富市民的生活內涵。作為亞洲的國際都會，我們會營造一個鼓勵創新思維，互相尊重和有團結精神的環境，並期望市民發展文化藝術興趣，培養個人品味，促進精神文明和提高文化修養……」¹⁷

這些話很動聽，但如何開出空間讓基督教信仰打進來呢？「以教育為主幹」、「豐富市民的生活內涵」、「鼓勵創新思維、互相尊重和有團結精神的環境」、「培養個人品味、促進精神文明和提高的文化修養」……這些未嘗不是途徑，可讓基督教信仰開進來。實際來講，這些途徑並不平坦寬闊，要看個別信徒和基督徒團體，運用他們的機智和毅力，還有聖靈的帶領，可否在他們的崗位上作出些微的貢獻，若是的話，已經不錯了。

四、「救世主的來臨」其實不一定依照定期，但對此的期望產生動力激勵信徒與神協力去促進救世的工作。

畢竟，「上帝悅納人的禧年」在香港何時來臨，無人可預測。它的內容在香港的處境下包含甚麼，需要演繹。

舊約時代的「禧年」規定到了若干年，抵押的土地

17. 同上，頁 23。

可歸還原主，典賣的奴僕可贖自由。這是猶太法律合人道的一面。對現代人來說，最切身的問題是纏身的債務可以脫身了。演繹為宗教的言語，危害人性的罪孽（個人的罪行或社會的罪惡）被洗除了。基督教的特殊觀點是，唯獨耶穌基督的恩典可以除去世人的罪，罪惡依然交錯縱橫的存在世間，不過逐漸受克服，直到耶穌救主「再來」才有圓滿的結果（包括審判罪人及賞賜信他的）。「再來」的形式是怎樣的？時間是何時？沒有一致的見解。細節屬次要，最重要的是末後有這樣的一個大結局「末世論」（eschatology）的核心思想。末世論不是只有消極（消滅罪人）的一面，而是亦有充滿積極的意義（應獲救的人永享福份）。末世論也不一定單是來世的事，與現今世界截然分開，也有所謂「已開始實現的末世」（realized eschatology 或 inaugurated eschatology），對現世起衝擊的作用，並且帶給現在對末世的希望，所謂末世的期望（eschatological expectation）或「救世主來臨的希望」（messianic hope）。

這樣一大堆神學述語對香港實際的景況有何關係呢？有的！就如以上所述，在香港這兩三年來各種情況之下，可以找到或強或弱的痕跡暗示上帝悅納人的恩惠。例如民主有進展，有些信徒支持因為他們相信這是合乎上帝的旨意（有些地方卻是叫人憂慮的，並可能哀傷了聖靈）。人民形成一股力量，有正義感的，有善良的，這是上帝所應許的。在社會服務及慈善工作上，教會和政府，還有其他機構，都有良好的表現，必蒙上帝的悅納。經濟發展有它的價值。但那不是絕對的，還得與其他價值——包括天國的價值——配合。至於社會公義，在香港仍未受重視，即使是大部分的基督徒也未能

將上帝的公義與世上的公義配合起來。

再返回「上帝悅納人的禧年」這個信念，我們可不必視之為一個可以計算的年份。它可成為眾信徒的一個盼望，這盼望給他們激勵，在今世採取實在行動的激勵。上帝當然會運用信徒們去施展他的恩惠，他亦可透過教會以外的渠道去實現他的旨意。

用一個例子來結束。專欄作家林行止有一篇以「停滯千年，中國奮起」為標題，¹⁸報導經濟學家麥迪遜（Angus Maddison）最近有一個預測，到了二〇〇五中國將成為世界第一大國，國民生產總值人均為五千元（超過鄧小平的一千元五倍！）。原來這是中國重拾十世紀末期的地位，由於一千年前中國是世界大國之一，那麼二〇一五年是「上帝悅納中國的千禧年」了！那時的中國經濟發展，扭轉了中國人民千年以來的貧窮歷史。如果中國領導人有智慧的話，中國這個經濟強國，不會是一個霸氣的大財閥，而在世界貿易的大家庭中扮演一個守規矩而有宏大視野的文明國家。若是的話，中國一定得到上帝的悅納。我繼續在想，在政制方面，和許多香港以及其他地方的中國人一道兒熱切希望，到了二〇一〇年代，中國國內的民主已經有顯著的進步了。此外，中國的文明，與外國各地的文明互動交流，成為新世界文明中的一顆明亮的星光。

香港呢？香港是中國的一個小的特別行政區，但她在經濟發展、政治改革、社會進步、文明建設諸方面的貢獻，不能輕看。

香港是不是二〇一二年實行普選，年份不是最要

18. 「林行止專欄」，《信報》（二〇〇四年九月三十日），第二十頁。

緊，最重要的是香港一路進步，合乎上帝的旨意。又說到了二〇四七年（香港回歸後五十年），在此期間原定「五十年不變」，但為何不可不斷的改變，變得更好？再看二〇九七年。信主的可否迴響《啓示錄》二十一章的預言：「我看見一個新天新地……又看見聖城……列國要在城的光裏行走，地上的君王，必將自己榮耀歸與那城。……人必將列國的榮耀尊貴歸與那城……」

這是幻想嗎？還是異象？在一些信徒來說，包括香港和大陸的基督徒，這是一個異象帶給他們盼望，也領導他們實際的行動。



融入文化的神學

聖智者耶穌基督*

導言

近二三十年來，智慧的主題與基督論的關係是新約研究的一個熱門論題。本文的範圍集中於《馬太福音》。¹研究《馬太福音》的諸學者，就智慧的主題而言，所得的結論不一致：耶穌基督是上帝智慧的化身（Jesus Christ as the Wisdom of God Personified）；²耶穌是哲士（Jesus as Sage）；³耶穌是智慧神的先知（Jesus as the Prophet of Sophia）；⁴包含着屬神性智慧成分的基督論（Wisdom elements present in Christology）⁵等等。

筆者參考各學者的研究，重讀經文之餘，所得的見解最接近根治（Frances Taylor Gench）的結論，馬太福

* 本文曾刊於賴品超、李景雄編，《儒耶對話新里程》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001），經授權轉載。

1. 有關近期馬太福音基督論研究的歷史皆見，參閱Frances Taylor Gench，《馬太福音基督論中的智慧》（*Wisdom in the Christology of Matthew*, Lanham, Maryland: University Press of America, 1997），第一章。
2. M. Jack Suggs，《馬太福音中之智慧、基督論與律法》（*Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge: Harvard University Press, 1970）；Celia M. Deutsch，《智慧女士、耶穌與智者》（*Lady Wisdom, Jesus, and the Sages*, Valley Forge: Trinity Press International, 1996）。
3. Ben Witherington III，《智者耶穌》（*Jesus the Sage*, Minneapolis: Fortress Press, 1994）。
4. Elizabeth Schussler Fiorenza，《為着紀念她》（*In Memory of Her*, New York: Crossroad 1984）；《耶穌：米利暗的孩兒，智慧的先知》（*Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, New York: Continuum, 1994）。
5. Gench，《馬太福音基督論中的智慧》，同前。

音的基督論包含着屬神的智慧成分。本文選用「聖智者耶穌基督」為標題，有意引發與中國智慧傳統的對話。英文可譯為 Jesus Christ as Divine Wisdom。Wisdom（大楷的 Wisdom）不單只是人的智慧，而可包括屬神的智慧。同時，Wisdom 不單是個抽象名詞，還可帶着神格化的意味。標題用的「聖智者」就是有神的屬性的智者，但他不是智慧神。

「聖智者耶穌基督」也者，就是耶穌基督是有神的屬性的智者。其實「耶穌基督」是一個名稱，它確認耶穌（一個人的名字）為救主。⁶將「聖智者」和「耶穌基督」連起來，這裏否定耶穌只不過是一個有智慧的人，而肯定他為救世主，世人所期待的救主，他還具備神聖的智慧。

「聖智者」不是中國基督徒所慣用的名稱，但倒會在中國人士的腦海中引起一些聯想。「聖」在中國文化意識中的第一義不是神聖，乃是至尊無上，如君王為「聖子」，孔子為「聖人」；若有神聖或屬神的意義，那是外來的，主要由基督教傳入。這樣的一個詞語，既有基督教的原意，又足以引起中國人的聯想，但含意有別，正因如此，便觸發對話了。「智者」亦復如是。在中國文化命脈中，智慧佔着重要的一席位。無論是儒家、佛家、道家，都有智者，雖然所推崇的各有特色。如今基督教的教祖耶穌基督也可稱為智者，甚至聖智者，這不愧為可溝通基督教思想與中國文化的渠道。

本文的首要任務不是基督教與中國文化的對話，而是從《新約聖經》，特別是《馬太福音》，勾劃出一個

6. 「基督」是稱號，希臘文為Christos，希伯來文為Messiah（彌賽亞），原意是「受膏者」，受膏為王或拯救者，尤其是以色列歷代所期待的拯救者。

耶穌基督為聖智者的形象。這形象可從幾方面來描摹：「智慧師表」、「智慧現身」、「大智者人子」。此中用了中文詞語，因此在描繪的過程中，基督的信仰與中國文化進行交流，不足為奇。如此一來，所繪成的聖智者耶穌基督固然保存着《聖經》的本木面目，同時並可添上幾分反映中國宗教文化的光彩。

智慧師表

「智慧師表」是個創新的名詞，霎時可見它可溝通聖經智慧文學與中國文化的智慧。「智慧師表」可分兩方面來講：一方面，是傳授智慧學問的老師之佼佼者（an outstanding teacher of wisdom）；另一方面，是滿有智慧的老師典範（a model teacher full of wisdom）。這兩者不一定是互不相容，卻可能是相得益彰的。

近今新約學者發現四福音書原來吸納了猶太教智慧傳統的資料，而他們傾向把這些資料看為學問研究，甚至在論及耶穌身為一個智慧老師之時，說他在傳授智慧學問。這是以上之所說的第一類「智慧師表」。不是說，耶穌本身沒有智慧，而是這些學者旨在分析耶穌如何承受了《舊約》及《次經》（Apocrypha）的智慧傳統，只是不太珍惜他那超乎常人的智慧。另外有些學者毫不置疑耶穌具備超凡入聖的智慧，而他之為人師表，不僅是在於傳授智慧，並且渾身是智慧。這是屬於第二類「智慧師表」。

在福音書中耶穌多處被稱呼為「拉比」（Rabbi），即是老師或教師。《和合本》保留「拉比」的名稱，或譯成「夫子」。彼得、約翰從開頭跟從耶穌，就稱他為拉比（約 1:38）。耶穌在山上改變形象之後，彼得對耶

耶穌說：「拉比，我們在這裏真好」（可 9:5）。尼哥底母夜間去求教於耶穌之時，稱他為拉比（約 3:2）。猶大到了一心要出賣耶穌而受耶穌懷疑之時，依然說：「拉比，是我麼？」（太 26:25）。因為「拉比」的稱呼被人濫用了，於是耶穌不只一次用婉轉的口吻教導門徒們，他是他們唯一的夫子（太 23:8-10；26:18）。這裏的希臘文是 Ho Didaskalos，英文是 The Rabbi，用定冠詞（The）來指明耶穌是唯獨真實可靠的拉比。

最後兩段經文肯定耶穌的特殊師表身份。在猶太人的社會中，一個拉比享有受人尊崇的地位，惟其如此，不少人貪圖拉比的稱呼，可是不見得，凡有拉比之稱呼的人都名符其實的堪為人之師表。到了危機時刻，耶穌不能不叫門徒們認清楚誰是有真實智慧的導師。

耶穌承接了猶太智慧傳統，這是不難發現的。耶穌的登山寶訓採用了不少在《箴言》中可尋的格言式句子，那是智慧傳統常見的體裁。格言式句子精簡而令人難忘，傳達可用諸日常生活中的智慧。

例一：《箴言》十四章 11 節：「邪惡人的屋子必定倒塌；正直人的屋子必然屹立。」（《現代中文譯本》，以下同）

《馬太福音》七章 25 至 27 節：「聽我這些話而實行的，就像一個聰明人把房子蓋在磐石上；縱使風吹、雨打、水沖，房子也不倒塌……聽見我這些話而不實行的，就像一個愚蠢的人把房子蓋在沙土上，一遭受風吹、雨打、水沖，房子就倒塌了……」

例二：《箴言》二十五章 21 至 22 節：「你的

仇敵餓了，就給他吃，渴了，就給他喝。你這樣做會使他羞愧交加，而上主要報答你。」

《馬太福音》二十五章 31 至 46 節。在最後的審判，義人得賞賜，不義的人受懲罰，因為弟兄中最微不足道的人「餓了，就給他吃／不給他吃；渴了，就給他喝／不給他喝；流落異邦的，就接待／不接待他到家裏，……」做／不做在最微不足道的人身上，就是做／不做在主的身上。

從這些例子，可看到耶穌接納了《箴言》（或其他智慧傳統）的資料，而他有獨特的聰慧將其轉化為更充實而有他的烙印的訓言。

耶穌的比喻最能突出他的高超智慧。比喻（parable）是猶太傳統中有長遠歷史的文體。耶穌的比喻從日常生活就地取材道破天國之道的奧妙。天國好比甚麼？天國好比一個人發現了藏在田地裏的財寶，他就高興地變賣一切去購置那塊地，又好比一個珍珠商發現一顆極貴重的珍珠，他就不惜一切去購買那顆珠子（太 13:44-45）。

天國不是遠隔人間來世之事，而是隨時來臨，但人要時刻準備。十個少女迎接新郎的比喻（太 24:1-13）引人入勝，勸戒人不要像愚笨的五個少女臨急去買燈油，弄到錯失接見新郎，而要學像聰明的五個備有充足的燈油準時去迎接他。聽眾不難覺悟誰是他們要迎接的主，亦會知道如何選擇。耶穌的比喻巧妙之處在其啟發性的教導功能，不但開導人的智慧，並且激勵人去抉擇。

耶穌的比喻的另一特點是妙用隱喻（metaphor）去超脫凡俗的智慧。葡萄園中的工人比喻（太 20:1-16）道出上帝施恩的邏輯超越按鐘點發工資的現例。做全日工，

做半日工，做一個鐘頭工，得到同樣的待遇。你難以接受這樣的邏輯嗎？那麼你要先放下凡俗的智慧，方能接受上帝奇妙的恩典。

大家都熟悉耶穌呼喚勞苦擔重擔的人來他那裏得安息那段經文（太 11:28-30）。原來那段經文可追索到《次經》（Apocrypha）智慧文獻的影響，從這個淵源可以推論耶穌以一個智慧教師的身份去作出呼喚。《便西拉智訓》五十一章 22 至 30 節有些字跡在耶穌的呼喚中可尋：

你們無學問的人哪！當隨我進來……

可以求得智慧。

你們要伸着頸項來負她的軛，

將她的擔子放在心上……

你們眼見我為智慧受了些微的勞苦，

我就得了不少的平安。⁷

可記得耶穌的話，「你們要負起我的軛，跟我學習……我的軛是容易負的，我的擔子是輕省的」？耶穌的軛也不就是智慧麼？做學生的不用背起苦修的重擔，卻可在明慧的老師之下得着智慧。⁸

要深一層明白耶穌使人得安息的呼喚，回頭讀上文兩節（太 11:25-26）。耶穌感謝天父向聰明、有學問的人所隱藏之事，卻向那些沒有學問的人啓示出來。對了！上帝的智慧跟人的聰明學問不一樣。天父所交給耶穌的一切包括上帝的智慧，耶穌接受智慧，也將智慧去啓示門徒。有聖經學者認為這節經文證明耶穌就是上帝的智

7. 《次經全書》（中華聖公會出版，1949）。

8. 見Gench，〈馬太福音基督論中的智慧〉，同前，頁 120-123。

慧的化身。⁹這是一說法。另一說法是，耶穌從上帝接受智慧，而他轉向別人傳授智慧。¹⁰筆者認為後者的說法較合情合理：耶穌是智慧師表，當然他不但傳授上帝的智慧，並且自身滿有屬神的智慧。¹¹

孔子有「萬世師表」之稱，而他教導人的內容也是屬於智慧的範疇，尤其是人倫的智慧。孔子的人倫思想以仁為軸心，而以忠恕暢順人際之間的互相溝通。他提及天道，不過天道仍是可以在地上實踐的。他本來以為從修身齊家到治國平天下可以履行天道，他甚至周遊列國一心想說服國君去接受他的理想。可是他一一被拒絕，於是他悉心教學，教導一群門生。孔子的智慧深遠，品格高超，誨人不倦，不只感化一代的徒生，並且經過一代又一代去傳授他的智慧，真可謂萬世師表。

熟悉這萬世師表所代表的文化傳統的人，聽聞耶穌是智慧師表，會有甚麼反應呢？他會好奇，想知道更多一點耶穌傳授甚麼智慧，他是怎樣的一位師表。這位中國人士會看到耶穌在多方面相像孔子。最顯明的例子是《論語》所言的恕，「己所不欲，勿施於人」和登山寶訓的金律「你們要別人怎樣待你們，就得怎樣待別人」（太 7:12）。耐人尋味的是，前者從負面看，後者從正面看。其實兩者是相輔相成的。倫理以外，耶穌宣揚天國的信息，這對聽過儒家提及天道的中國人，不會是逆耳之言，不過，有關耶穌的勸諫，「你們當悔改」，他就可能躊躇不定了，因為他不清楚他要從何悔改過來。從「罪」悔改過來？若「罪」是「犯罪行為」（crime），

9. 見Suggs，《馬太福音中之智慧、基督論與律法》，同前，頁96-97。

10. 見Gench，《馬太福音基督論中的智慧》，同前，頁117-120。

11. 見Deutsch，《智慧女士、耶穌與智者》，同前，頁54-60。她在某程度上同意M. Jack Suggs。

不是人人會承認的。中文把 sin 譯成「罪」是有問題的。基督教的 sin 是逾越上帝的誡命或達不到他的要求。聽道者要被提升到上帝的誡命的意識才會對自己的心思意念有所悔悟，這要靠上帝或他的靈的作為，還好耶穌的訓誨，尤其是他的比喻，是最有啟發性的教學法，將天國的門在願意學習的人的心靈中打開，只要他們在敲門（太 7:7）。這麼一來，多少已有中國人的「天」的意識的人不難轉向耶穌所宣講的天國的信息，果真相信的話，如獲至寶，就把一切都變賣了去擁有它（太 13:44-45）。

智慧現身

有些新約學者¹²甘用 Wisdom Personified 的名稱來形容《馬太福音》某些經文所托出的耶穌。中文可譯為「智慧的化身」。其實《聖經》罕見直截了當地說耶穌是智慧的化身。充其量，耶穌現身顯示智慧——屬神的智慧——的言行。與其說耶穌是智慧的化身，不如說他現身說智慧。「現身」不如「化身」神秘。佛家語有所謂「現身說法」。「法」是佛法；「現身」是一個智者——佛教重視智慧，而智者佔着重要的地位——本其宗教造詣，以第一者的身份解說佛法。轉向到基督教，可說耶穌基督現身說道。今以「智慧」代替「道」，可謂耶穌基督說智慧，或稱他為智慧的化身。

《馬太福音》有幾處可間接地推論到耶穌基督現身在說智慧。

《馬太福音》十二章 38 至 42 節（《路加福音》十

¹² M. Jack Suggs, Celia M. Deutsch 等。

一章 29 至 32 節)。¹³幾個經學教師和法利賽人請求耶穌顯神蹟給他們看。耶穌說這邪惡的時代沒有神蹟可見，而所需要的是神的責備。他於是追述先知約拿在尼尼微宣道使多人棄邪歸正一事和南方女王示巴遠道來聽所羅門王智慧之言的事件。這些事可用來責備當代的邪惡與愚昧。接着耶穌說，這裏有比約拿更偉大的先知，比所羅門王更有智慧的智者。那是誰？是耶穌基督本人。他是先知先覺有神的屬性的智者。

《馬太福音》十一章 16 至 19 節（《路加福音》七章 31 至 35 節）。這段經文敘述在街頭玩耍的孩子，一群向另一群說：「我們為你們吹奏婚禮歌曲，你們不跳舞！我們唱喪禮哀歌，你們也不哭泣！」耶穌拿那群不願跳舞、不會哭泣的孩童來比擬當代的人，他們失去了熱情的信仰，譏諷不吃不喝的約翰是「瘋子」，罵也吃也喝的人子（耶穌）為「酒肉之徒，稅棍和壞人的朋友」！最後的一句是：「上帝的智慧是從他智慧的果子顯明出來的。」

《現代中文譯本》顯明的說「上帝的智慧」。《和合本》譯作「智慧之子」。英文聖經 RSV 版本用 Wisdom（Interpreters' Bible 的注釋有謂 Wisdom 可能是 Divine Wisdom）。New English Bible 用 God's Wisdom。希臘原文是 Sophia，即智慧（亦是智慧神之名）。這裏詞彙上的出入就是新約學者辯論的焦點。不過，即使是 RSV 的 Wisdom，不會是人的智慧而有屬神的含義。還有那最末的句子的述詞（predicate）：「智慧的果子」（《現代中

13. 近代《新約聖經》研究有一個 Q Document Hypothesis，假設有所謂「Q 文獻」，那是《馬太福音》及《路加福音》共有的經文資料的來源。那是早期的「文獻」（其實不是一個整全的文件而是一堆可設想的資料），其中有各種智慧文體的片斷。

文譯本》)；「以智慧為是」(《和合本》，括弧內加有「智慧在行為上顯為是」)；“is justified by her deeds” (RSV)；“is proved right by its results” (New English Bible)；“edikaiothe.....apoton ergon autes”(希臘語版本)。無論是哪一個版本，述詞把智慧加上人格(或神格化)的意味。總之，耶穌表現神的屬性之智慧。有些學者索性強調耶穌就是上帝的智慧；低調點說，耶穌(人子)是神聖的智慧的現身，或耶穌現身表明神聖的智慧。

這較低調的說法符合經文中人性化的意味，因為「瘋子」(約翰)、「酒肉之徒，稅棍和壞人的朋友」(耶穌)都是富人情味的詞語(縱使是負面的)。當然，約翰不是瘋子，耶穌不是酒肉之徒。耶穌(還配上約翰)的氣質反映來自上帝的智慧。

《馬太福音》二十三章 37 至 39 節。耶穌嚴厲譴責在建制下的經學教師和法利賽人之後，他面向耶路撒冷聖城哀哭：「耶路撒冷啊！耶路撒冷啊！你殺了先知，又用石頭打死上帝差派到你這裏來的使者！我多少次要保護你的子女，像母親把小雞聚集在翅膀下一樣。可是你們不願意！」母親聚集小雞在翅膀下的形象有以前智慧文獻的字跡，例如「她〔智慧〕把兒女放在蔭庇之下，將他們遮蓋在樹枝之下」(《便西拉智訓》14:26；十四章下半章及十五章都是屬神的智慧的現身說法)。有些學者認為耶穌是神的智慧的化身(Wisdom Incarnate)，甚至可由此建立一套「智慧基督論」(Wisdom Christology)。¹⁴這樣的立論似乎牽強。便西拉所稱的智慧是擬神化的智慧(Sophia)，但她與上帝有何關係是微

14. Deutsch, 《智慧女士、耶穌與智者》，同前，頁73-75。

妙的論題，而將蘇菲亞智慧神加諸於耶穌基督的身上又是一個不簡單的課題。說耶穌現身（或隱身）表明神的智慧的本質是可以的。¹⁵

《馬太福音》十三章 53 至 58 節（《路加福音》四章 16 至 30 節）。耶穌用比喻宣講和行神蹟之後回到他的家鄉，當地的人驚訝他的非凡表現，追問，他從哪裏得到這樣的智慧呢？他還行奇蹟呢！耶穌歎息：「在本鄉本家以外，先知沒有不受人尊敬的。」這是耶穌的權威的問題。

耶穌的權威在哪裏？耶穌多時稱自己為「人子」，一般人追問：人子是誰？耶穌反問：「那麼，你們說我是誰？」西門彼得回答：「你是基督，永生上帝的兒子」（太 16:16）。耶穌本人不會說他是基督或永生上帝的兒子。這是別人，尤其是他的親信門徒，對他的確認。接着的三節（太 16:17-19）說及彼得是磐石，即是教會的基石，這三節是具爭辯性的經文。天主教抓着這些話來奠定羅馬教會的權威，把彼得看為教會的首任主教，以後便成立了主教制的道統。新教的人士不會這樣解釋，並且質疑這三節經文是否出自耶穌口中，而將重點放在彼得的確信，確信耶穌為彌賽亞。在這裏不能夠解決釋經學上的問題。無論如何，彼得為親信門徒的確信是重要的。跟着耶穌吩咐門徒不要告訴任何人他就是基督（太 16:20；可 8:30；路 9:20）。¹⁶為甚麼耶穌這樣吩咐門徒們呢？他恐怕時機尚未成熟，一般人不會明白他是怎麼樣的一位基督或彌賽亞。他預告自己將受種種的苦難，

15. Gench，〈馬太福音基督論中的智慧〉，同前，頁 69-79。「隱身」不是在根治的論說中，是本文作者加插的，可能符合他的意思。

16. 馬可及路加沒有關乎彼得為磐石的聲明，這兩本福音書的經文從「你們說我是誰」便由「你是基督」連接。

甚至被殺害，但過三天復活。接着耶穌說：「如果有人要跟從我，就得捨棄自己，背起他的十字架來跟從我。」這是做耶穌的門徒的條件！這裏有何智慧可言？耶穌基督的智慧是：「那想救自己生命的，反而喪失生命；那爲着我而喪失生命的，反而會得到生命」（太 16:25；路 9:24；可 8:35）。這是耶穌的超世智慧，即是屬神的智慧。這也是耶穌基督的權威所在，他的權威由信從他的門徒確認，不只是口頭上的確認，而是由門徒們現身證實。耶穌本身顯示有神的屬性的智慧，這已經是他的權威，而他的門徒們現身確認之。他可說是「聖智者」。

再回到佛家所言「現身說法」。南北朝時代(502-577)有一位法師名智鶻，他有「智者大師」的稱號。他現身弘法（佛法），成爲天台宗的一個大宗師。他對佛的「三身」有獨特的闡釋。¹⁷三身是法、報、應身。「法身」是理法的聚集。「報身」爲智法的聚集。「應身」爲功得法的聚集。智鶻可能以「報身」集智慧於其身，故堪稱爲佛家的「智者大師」。

在佛教義理中，智慧佔着首要的地位，而有多層次的意義。佛陀所倡明的「四諦」——苦諦、集諦、滅諦、道諦——是一套精緻入微的人生智慧哲理。其後佛學（如《大智度論》）伸展的世界觀有所謂「般若波羅蜜多」（Prajna Paramita），簡稱「般若」，包含「緣起性空」、「無常」、「無我」等理念，成爲宏智妙慧。在佛教智慧的滄海中這裏只能拾得一粟，不過這一粟是不是可引起任何在探究智慧的宗教者的興致？若說基督是聖智慧的現身，佛宗也現身說大智慧，兩者進行對話，互相參

17. 見慧度，《智者的人生哲學》（台北：牧村圖書，1997），頁154。

照，雙方的智慧提升至前所未有的境界，不言而喻。

大智者人子

現在轉入中國文化的另外一個範圍，也是從「大智」入手，不過這裏「大智若愚」。這是老子的話，他從反面看智慧、仁義、道德。他說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽」（《道德經》十八章）。這裏的仁義是詐偽的花巧聰明。世人以為他們已得着「可道之道」（可說出來的道），因為他們自稱有智慧及仁義道德，然而「道可道，非常道」（《道德經》一章），就是說，可道出來的智慧、仁義、道德，不是恆常的道，是不可靠的道。老子索性教人「絕聖棄智」、「絕仁棄義」、「絕巧棄利」，不如「見素抱樸，少私寡欲」（《道德經》十九章）。如是者，「聖人抱一為天下式」（《道德經》二十二章）。「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長」（《道德經》二十二章）。此豈非大智大慧？然而老子偏偏說：「大成若缺，其用不敝；大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若納」（《道德經》四十五章）。老子總愛從反面說出大智慧；大智若愚。

耶穌亦可從反面看智慧。當日某些人心目中的「智慧」是迂腐的道德觀念。法利賽人和經學教師代表這種智慧。《馬太福音》二十三章記載耶穌連珠砲轟這些人的虛假。「你們這班偽善的經學教師和法利賽人要遭殃了！你們連調味的香料，如薄荷、大茴香、小茴香等物都獻上十分之一給上帝，但是法律上真正重要的教訓，如正義、仁慈、信實，你們反而不遵守。這些重要的教訓才是你們所必須實行的」（太 23:23）。另一方面，耶

耶穌教人學像小孩子一樣，才能成為天國的子民，謙卑的小孩子在天國裏是最偉大的（太 18:2-4）。這也不是大智者愚嗎？

意識到他是彌賽亞（基督）之時，由別人這樣稱呼他，他多次以「人子」自稱。「人子」這名稱在猶太文化有長遠的淵源，在耶穌的時代是個相當通俗的名詞。¹⁸為甚麼他採用這個名稱呢？理由不太簡單，不過不難看到，它意味着耶穌在人間世與民眾在一起生活，那是一個低調的名稱，肯定比「彌賽亞」、「上帝的兒子」低調。這麼一來，「大智者」與「人子」形成一個強烈的對比。

上面已引用的好幾段經文有「人子」的名稱。現在再從那些經文，還有其他經文，看看有何「大智者人子」可言。

《馬太福音》十一章 19 節。「人子來了，也吃也喝，大家卻說：『他是酒肉之徒，是稅棍和壞人的朋友！』」這裏的含意是，人子願意與市井之輩在一起吃喝；耶穌的敵人卻有意為難他。無論如何，他的行為顯示他有從上帝而來的智慧（太 11:20）。在馬太的筆下，人子最終是被排斥的。在他的家鄉拿撒勒，耶穌也受人厭棄（太 13:57）；他的同鄉朋輩太熟悉他的家屬吧，把他看為普通一個人。「人子」就有平民化的意味，而耶穌之成為一個有效力的先知，就在於他站在弱小者的一邊為他們仗義。這豈不是比世俗人智慧略勝一籌嗎？

《馬太福音》二十五章 31 至 36 節。在最後的審判，人子作王，誰在弟兄中最微不足道的人身上做／不做甚

18. 見廖上信，《人子之謎》（台北：文堂文化事業，1984），頁 4-19。

麼（餓了，給人吃；渴了，給人喝；流落異邦，接待人……），誰就為／不為人子而做。這樣的人子，是末日的審判者，以他對弱小者、被遺棄者的特別同情心來審判氣勢凌人的強人。這是世人所看不到的智慧。世人通常只知強者壓倒弱者。耶穌特別體貼弱勢群體，若非如此，不能扭轉世上的不義，去體現上帝的義，這是大智。可是耶穌依然喜歡用「人子」的名稱用在自己身上。

《馬太福音》十三章 37 至 43 節。這段經文解釋上文稗子的比喻（太 13:24-30）。天國好比有人把好的種子撒在田裏，及後有人把稗子撒在麥子中間，到了麥子長大結穗之時，稗子也出現了。是不是要去把稗子拔去呢？主人說，不必，恐怕會連麥子也拔掉呢！到了收割之時，自然會有辦法處理：先拔除稗子，扔在火裏，然後收聚麥子，藏在蒼庫裏。耶穌向群眾解釋：那撒好種子的是人子，天國在世間已顯端倪，雖然有跟他作對的分子在阻撓，而到了末日，人子將再來，他會將好人壞人分別處置。耐人尋味的是，人子兩次出現，初次在世上撒播天國的信息，末後為天國的拯救大計劃作出總結。身為人子的耶穌基督不是高高在上，卻是在人世間，直至天國的實現，再次來臨，參與最後的審判。人子的智慧在哪裏？他既有正視現實的智慧，又從長遠看到天國的的道理。

《馬太福音》二十四章 29 至 31 節、36 至 43 節。人子不只是逗留在人間，他是將會再來的，但是甚麼時候來臨，不可預卜。人子的來臨是個奧妙的訊號，提高人們的警覺，到了那時，準備好的有好安排，沒有作任何準備的仍被埋沒，猶如在挪亞時代，洪水未來以前，人照常吃喝嫁娶直到挪亞進入方舟那天，他們糊裏糊塗，

洪水來了，把他們沖走。基督的再臨是個奧秘，歷來釋經家、神學家都有各種的詮釋，然而歸根到底是不是含蘊着高深而實在的處世智慧，非渾渾噩噩虛度一生的人所領會，除非他們及時覺悟？

已經說過，人子將被人遺棄（例如太 13:57）。在《馬太福音》（及其他福音書）中，耶穌預告自己將受害之時，亦有用「人子」的名稱。

《馬太福音》十七章 9 節。這裏記載耶穌在山上改變形象之後，下山之時，吩咐在場的門徒，「在人子沒有從死裏復活以前，千萬不要把所看見的異象告訴人」。可以猜測，「人子」身份的耶穌在世之時，群眾不會明白耶穌改變形象這樣神奇的異象，倒不如不向他們宣揚這類事。接着，耶穌暗示，人子也會像先知以利亞一樣，他來，人卻不認識他，反而受虐待（太 17:12）。

是的，耶穌預知他會受難。耶穌回應兩個兒子的母親要求他特別照顧這兩兄弟之時，說：「你們不知道你們在要求些甚麼。我將要喝的苦杯，你們能喝嗎？……你們當中誰要作大人物，誰就得作你們的僕人；誰要居首，誰就得作你們的奴僕。正像人子一樣，他不是來受人伺候，而是來伺候人，並且爲了救贖大眾而獻出自己的生命」（太 20:22-28）。這人子就是耶穌，他給門徒一個榜樣。

耶穌在講完最後審判的預言（太 25:31-40）之後，就對門徒說：「人子將被出賣，被釘在十字架上」（太 26:1-2）。他被釘十字架之後，過了三天，他要復活起來（太 20:19；路 18:31；可 10:33-34）。耶穌被釘十字架和復活的信念是福音的核心所在。耶穌的受難、復活與智慧有何關係呢？

耶穌論及先知約拿的神蹟和所羅門王的智慧時（太 12:38-42；路 11:29-32；可 8:11-12），有所提示。約拿在大魚肚裏三天三夜，這暗指人子埋藏三天三夜後復活，而耶穌的宣道叫人悔改歸回天國，比約拿所作的更重大，耶穌的智慧比受南方女王敬佩的所羅門王的智慧更偉大。耶穌的智慧是關乎世人得拯救的大事，非約拿的宣道及所羅門王的智慧所及，而是由他身為人子的受苦與復活體現的。

結語

固然，世人不能夠憑藉他們自己的智慧去比擬上帝的智慧。保羅曾說：「猶太人要求神蹟，希臘人尋求智慧，我們卻宣揚被釘十字架的基督。」這信息在猶太人看來是侮辱，在外邦人看來是荒唐；可是在那些蒙上帝選召的人眼中，不管是猶太人或是外邦人，這信息是基督；他是上帝的大能、上帝的智慧。因為所謂「上帝的愚拙」總勝過人的智慧；所謂「上帝的軟弱」也勝過人的堅強（林前 1:21-25）。

我們可以加上：中國人講仁義道德也講智慧；基督被釘十字架和復活的信息在中國人看來是不可思議的。中國人怎樣可以相信基督是「上帝的大能、上帝的智慧」呢？中國人所講的智慧與上帝的智慧是不是格格不入抑或可融會貫通？兩方面都是。但是與其他理念上比較異同，不如在心靈上溝通對話，最後由屬神的能力在生命中印證。

「聖智者耶穌基督」這個稱呼可呼籲基督徒與中國的智者對話，一瓣一瓣地揭開話題。

從「智慧師表」說起嗎？儒家人士可有許多話插入，

基督徒亦可作出回應。

「從智慧現身」說起嗎？佛家也現身說法；細聽他們之餘，為何不可與他們說基督現身說智慧？如果對話深入，雙方有許多地方可以互相參照，兩者可見新的亮光。

從「大智者人子」說起嗎？聽慣老子的「大智若愚」的調子的道家人士也可能願意聽基督徒怎稱講耶穌是大智也是低微而最後被人拋棄的人子。

不要怕這裏在混合基督教信仰與中國文化思想。耶穌是基督，是救世之主，也是神聖的智者，人們是否這樣相信，則最後有賴上帝的大能打動人心，造化人的新生命。

〔後記〕本書目錄將本文（及以後兩篇文章）歸入「融入文化的神學」（Inculturated Theology）的範疇。「融入文化的神學」式本書作者的翻譯（並非常見的漢語神學詞彙）。天主教神學界譯同一類型為「本土神學」。英語 Inculturated Theology（常見於天主教神學界）是西方神學界以外的一種神學思維。見 P. Schineller, *A Handbook on Inculturation*（1990）。

生命神學

一、導言

當代新儒學大師牟宗三（1909-1995）於一九六一年（民國五十年）一月在《中國一週》（台灣出版）刊登了一篇文章，〈關於生命的學問〉。¹該文開宗明義的說，民國開國五十年以來，「生命學問」已經喪失了。

牟先生將「生命學問」的源頭追溯至儒家的「盡性」。「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」（《中庸》二十二章）。據他的見解，中國的生命學問傳統早已斷絕。斷絕於何時？斷絕於明亡，滿清入主中國，是民族生命一大曲折。清末輸入西方文化，科學程序有所謂真理，而所得的不過是外延真理（extensional truth），卻不知生命處的內容真理（intentional truth）。²五四運動所提倡的科學民主亦無非是外延性的東西，無內涵生命真理可言。

牟宗三解釋，生命的學問包括個人主觀方面和客觀的集團方面。前者是個人修養之事，個人精神生活升進之事，如一切宗教之所講。後者是一切人文世界的事，

1. 該文載於牟宗三，《生命的學問》（台北：三民書局，1997）。

2. 同上，頁36。

如國家、政治、法律、經濟等方面的事，此也是生命上的事。生命之客觀表現方面的事。³牟宗三承認西方人有宗教信仰，而不能就其宗教的信仰開出生命的學問。「他們有知識中心」的哲學，而並無「生命中心」的生命學問。「他們有神學，而他們的神學的構成，一部分是亞里士多德的哲學，一部分是新舊約的宗教意識所凝結成的宗教神話。此可說是盡了生命學問的外在面與形式面，與真正的生命學問尚有間。」⁴

牟宗三，與其他當代新儒家學者如唐君毅、錢穆等，相信重整的新儒學思想，結合西方某一方面的哲學及科學與民主，足以成為復興中華文化的一股生命力。這個信念能否兌現，不是本文的任務。

本文的主旨是，從基督教信仰，特別是《約翰福音》的基督論，回應牟宗三對他所稱之西方神學的批判。本文就以「生命學問」為出發點，而最終是建立「生命真道」的基督論，這應當是既有生命，又有內涵真理，並且是可行之道的神學吧。在《約翰福音》十四章 6 節那裏，耶穌基督自稱「我是道路、真理、生命」，這是本文的引題經文。

二、《約翰福音》的特色

《約翰福音》與《新約聖經》其他三部福音書（稱為「符類福音」[The Synoptic Gospels]）有顯著不同之處。符類福音比較詳細地記載耶穌的生平及職事，其記載在多方面是基於相似或有連帶關係的來源，雖然這三部福音書各有特別的著重點。《約翰福音》（又稱「第四福

3. 同上，頁 37。

4. 同上，頁 35。

音」) 骨幹, 循着耶穌生平的幾個重要階段, 由多篇語重心長的言辭 (discourses) 聯結起來, 其中不少句子用耶穌第一者身份 (「我是」……) 說明, 而所說的是富有神學內容的。

《約翰福音》的導言 (約 1:1-18) 反映一種希臘文化的理性宇宙觀, 由Logos的觀念 [中文翻譯為「道」 (新教) 或「聖言」 (天主教)] 作為代表。Logos在希臘文化領域中有長遠的歷史演進。⁵在「第四福音」中, Logos特別指上帝永恆的真理, 透過《聖經》的話語, 尤其是耶穌基督的言行, 啟示予人類。⁶所謂「道成肉身」的奧秘就在導言中開門見山說出。「道成了肉身, 住在我們中間, 充充滿滿地有恩典有真理, 我們也是見過他的榮光, 正是父獨生子的榮光」 (約 1:14)。

《約翰福音》復反映一個二元世界觀, 這也是希臘文化——柏拉圖哲學——的產物。其一次元是官感所認識的事物, 另一次元是理念的世界。這兩次元不是對立的, 而是官感的個體事物代表着完美不變的「理型」 (Ideas)。官感的世界並非虛幻不真, 卻是永恆的理念世界不完整的「樣品」。柏拉圖哲學中包含一切而統一起來的「超級理型」, 則由《約翰福音》所稱的 Logos, 即「道」或「聖言」取而代之。這道與上帝同在, 而由有血有肉的耶穌基督在世間體現。耶穌雖然曾是官感世界所見的形體, 但他是屬上帝之道的完善真品。應該附加一句, 《約翰福音》「道成肉身」的觀點破除希臘文化 (或其他文化) 中的靈、肉或理、物二分化論。

5. 參閱C. H. Dodd, 《第四福音的闡釋》 (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: At the University Press, 1953), 頁 263-285。

6. 同上, 頁 267。

耶穌預告，他的門徒們所得的糧不是像他們昔日的祖宗在曠野時從天上掉下來的嗎哪（一種果實），乃是天父「將天上來的真糧賜給你們，因為上帝的糧就是那從天上降下來、賜生命給世界的」（約 6:31-33）。耶穌是真葡萄樹，門徒是枝子，他們在他裏面，他也在他們裏面，人就多結果子，不像不結果子的枝子，不久便枯乾了，被扔在火裏燒了（約 15:1-6）。

以上的例子用了有雙重意義的隱喻（metaphor），從可見的事物轉化到一個不可見而有真實意義的境界。這是《約翰福音》作者的拿手好戲。

「第四福音」更創建一套獨特的傳達信息計劃，以「記號」（signs, semeia）代表神蹟，成為福音書中的一部「記號之書」（Book of Signs），第二章至十二章。⁷希臘語semeia的原義是特殊的記號，可能是超自然的事件。《約翰福音》用semeia（英語為signs）來表示耶穌所行的神蹟（中文譯本索性用「神蹟」）。⁸那些神蹟是由上帝之子耶穌基督親手營造的，成為非凡的記號，彷彿一扇窗門，開啓給人窺見上帝的奧秘。

所謂「記號之書」（有些新約學者用的名稱）包括耶穌所行的神蹟，亦有他獨具慧眼的洞悉，如何將日常可見之事物轉化為屬上帝境界的事蹟。以下將會提及幾個神蹟記號，如變水為酒、與尼哥底母論重生、與撒瑪利亞婦人談道、醫治瞎眼的、叫拉撒路復活等。

《約翰福音》的Logos意念及二元宇宙觀顯示希臘文化的影響。然則這本福音沒有希伯來文化的根源嗎？那

7. 同上，頁 297-389，有詳盡的分析。

8. Semeia的字義分析，見C. K. Barrett, 《約翰福音》（*The Gospel According to St. John*, London: S.P.C.K., 1965），頁 63-65。

又不然。其實「第四福音」文本的來源是個十分複雜的課題。⁹不錯，這本福音較少採用其他三本福音所吸納在猶太人圈子裏傳統的「口授傳統」。不過《約翰福音》有其他來自猶太人的資料。它的作者十分熟悉猶太人的風俗及具有猶太歷史意識。¹⁰近期《約翰福音》的研究有所謂「新面貌」(new look)，不像「舊面貌」(old look)那樣把「第四福音」看作主要是希臘文化的產物，而歸還其部分猶太根源。¹¹

現在才提到《約翰福音》的作者的問題。《約翰福音》的作者是誰？這一直是新約研究的一個謎。教會傳統將作者的名譽歸給門徒約翰，大概是沿自《約翰福音》最後一章的幾個字眼。「為這些事作見證，並且記載這些事的，就是這門徒，我們也知道他的見證是真的」(約 21:24)。「這門徒」是指誰呢？「彼得轉過來，看見耶穌所愛的那門徒……」(約 21:20)。此外兩處提及「耶穌所愛的門徒」(約 13:23-25；19:25-27)，但沒有直接說他的名字是約翰。無論如何，初期信徒中——第一代以後？——有一位傑出的人物，他對耶穌基督的拯救大能有真實可靠的見證，而他的智慧過人，他又有一群親信，他們集體編撰這本福音書。若用約翰為作者之名，那是用來紀念一位「耶穌所愛的門徒」，不足為奇。總之，這是一本宣佈耶穌為基督的福音的傑作，廣傳萬世。

至於這本福音書何時完成，以何地為基地，在此不用詳細討論。專家們的共識是，最早日期為公元七十五

9. 見 Gary M. Burge, 《闡釋約翰福音》(Interpreting the Gospel of John, Grand Rapids: Baker Books, 1992), 第一章, 「闡釋的歷史」(History of Interpretation)。

10. 同上, 頁 20-22。

11. John A. T. Robinson, 《最早成書的約翰福音》(The Priority of John, London: SCM Press, 1985) 甚至爭議《約翰福音》是最早編撰成的福音書, 可能早至公元六十五年後, 而包含最早的資料。

至八十五年，最晚日期為公元一〇〇至一一〇年。¹²發行地點，以弗所的可能性最高，亞歷山大及安提阿也是被考慮之列。¹³

三、道路

現在用《約翰福音》十四章 6 節為本文的引題經文：「耶穌說，我是道路、真理、生命」。

這句話出自耶穌給門徒們的「臨別訓言」（Farewell Discourses，十三章至十七章）。耶穌對門徒們說他行將離開他們，然後賜他們一條新命令，叫他們彼此相愛，正如他愛他們一樣。西門彼得不明白他們的夫子往那裏去。耶穌回答說：「我所去的地方，你現在不能跟我去，後來卻要跟我去」（約 13:36）。彼得聲稱他願意為耶穌捨命，但耶穌告訴他雞叫以先，他會三次不認耶穌。耶穌安慰門徒，叫他們心裏不要憂愁，唯獨他們要信上帝，也當信基督（救主）。他會為他們預備地方去，他們將會明白，也會知道從那條路去。諸多質疑的多馬說：「我們不知道你往那裏去，怎麼知道那條路呢？」（約 14:5）。耶穌就在此說：「我就是道路、真理、生命」（約 14:6）。他又加上：「若不藉着我，沒有人能到父那裏去。你們若認識我，也就認識我的父。從今以後，你們認識他，並且已經看見他」（約 14:6）。直腸直肚的腓力說：「求主將父顯給我們看，我們就知足了」（約 14:8）。耶穌對他說：「腓力，我與你們同在這樣長久，你還不認識我麼？人看見了我，就是看見了父」（約 14:9）。

12. 《約翰福音：一章至十二章》（*The Gospel According to John, I-XII, Introduction, Translation, and Notes by Raymond E. Brown, The Anchor Bible, Volume 29, New York: Doubleday, 1966*），頁 lxxx-lxxxiii。

13. 同上，ciii-civ。

耶穌與幾位門徒這番對話語重心長，以後再會反覆玩味。現在只須說出，耶穌在此所說的道路——我們先從道路說起——是一條特殊的道路，他本人就是那條路，那是絕不易走的路，而最後通往天父那裏去。

《舊約聖經》多處說及耶和華上主的道路。

耶和華知道義人的道路；惡人的道路卻必滅亡。（詩 1:6）

你必將生命的道路指示我，在你面前有滿足的喜樂；在你右手中有永遠的福樂。（詩 16:11）

耶和華啊，求你將你的道指示我，將你的路教訓我！求你以你的真理引導我，教訓我，因為你是救我的上帝，我終日等候你……耶和華是良善正直的，所以他必指示罪人走正路。他必按公平引領謙卑人，將他的道教訓他們……誰敬畏耶和華，耶和華必指示他當選擇的道路。（詩 25:4-12）

誰是智慧人？可以明白這些事；誰是通達人？可以知道這一切。因為，耶和華的道是正直的；義人必在其中行走……（何 14:9）

在那裏必有一條大道，稱為聖路。污穢人不得經過，必專為贖民行走；行路的人雖愚昧，也不致失迷。（賽 35:8）

以上的經文很清楚的指出，至上者的道理猶如道

路，是可供人行走的，那些人是公義的、聖潔的、被救贖的選民。在《舊約聖經》中，上帝的道路與真理、生命已經聯結起來。

《申命記》三十章 15 至 20 節記載摩西在他臨終之時向以色列民的告誡至為誠可格天：「看哪！我今日將生與福，死與福，陳明在你面前，吩咐你愛耶和華你的上帝，遵行他的道，誠守他的誠命、律例、典章，使你可以存活，人數增多，耶和華你的上帝就必在你所要進去得為業的地上賜福與你……你要揀選生命，使你和你的後裔都得存活；且愛耶和華你的上帝，聽從他的話，專靠他；因為他是你的生命，你的日子長久也在乎他……」摩西嚴厲地告訴以色列民，安守耶和華的道就是選擇生命的道路，不然，他們導向滅亡。

中國哲人也慣用「道路」的詞彙。《大學》開頭第一句就是「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。這是一句至理名言。

《中庸》第一章便以「道」為開始：「天命之論性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」

然則道可為人所聞嗎？可以。「朝聞道，夕死，可矣」（《論語·里仁》，八章）。道不是玄妙莫測的，卻是今時可聞的；早上既聞道，當晚死去，亦是甘心，因為已經明白人生在世的大道理了，復有何所求？

孔子稱讚子產的君子之道：「其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義」（《論語·公治長》，十五章）。子產各方面如此周全，可真不愧十足表現君子的風範了！

孟子曰：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而弗由，哀哉！」（《孟子·離婁上》，十章）。又曰：「道在爾，而求諸遠」（同上，十一章）。正路是義人走的路，正如安宅是仁者之居所。道從近處始，而眺望遠景。

孟子另一次說：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不求，哀哉……學問之道無他，求其放心而已矣」（《孟子·告子上》，十一章）。孟子將義人之路與仁者之心聯結起來，然後再拉上學問，求學之道乃志在拾回已經放棄了的仁心。

從中國哲人，尤其是儒家，所常言的「道路」，不難銜接《聖經》所講的道路。中國哲學和《舊約聖經》都關心大道理，甚至可以說是「天道」或「上帝的道路」，而這大道理卻是可在日常生活中履行的。

《馬太福音》七章 13 至 14 節論及兩條門路，其一，門是寬的、路是大的；其二，門是窄的、路是小的。前者導致滅亡，後者引到永生。

再回到《約翰福音》十四章 6 節，耶穌說：「我就是道路。」彼得聲稱他願意跟隨耶穌，甚至為他捨命，耶穌卻說彼得現在不能跟他去。為甚麼呢？耶穌要走的路絕對不易走，那是十字架的路。然而十字架的路才是拯救人類的路。起初，連彼得，還有其他的門徒，都不明白為甚麼耶穌要被釘十字架。彼得自稱願意為耶穌捨命，不過到了危險關頭，彼得膽怯起來，甚至三次否認耶穌為主。其實當時彼得領悟，有救贖功能的愛總有犧牲的成分，所以他說他願意跟從耶穌並為他捨命，可是以人之常情來說，彼得做不到徹底為人捨命的地步。耶穌三番四次（十三、十四、十五章各處）向門徒們講解

愛的道理，勸勉他們彼此相愛，正如他愛他們，而他的愛與天父的愛結而為一。有一句話，一語道出捨己之愛的精義：「人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的」（約 15:13）。耶穌本人體現這樣的愛，這不僅是人與人之間的愛，而是從上帝而來，由上帝成全的愛（agape）。Agape（神愛）是捨己之愛，而實在是成全之愛，成全被愛者，結果亦成全施愛者，因為上帝的愛是成全一切的，超越肉體的限制，甚至死亡的極限，意味着永生。

耶穌本身就是道路，以其教導愛道，體現捨己之愛，以至死在十字架上，開出通向上帝的道路。他自己以第一者身份說（按照《約翰福音》的說法）：「我就是道路。」凡是相信耶穌基督的，也走上他的道路，直通永生。

說到道路，不能不重申「第四福音」導言的 Logos，漢語譯為「道」（新教）或「聖言」（天主教）。「道」與「聖言」都各有可取之處。Logos 有理性形上道體的意味。朱熹所言：「鸞飛魚躍，道體無乎不在，當勿忘勿助之間，天理流行正如是爾」（《續近思錄》，卷一），用來形容 Logos，不無不可。Logos 是可道（說明）之道，不必是老子所說的「非常道」，玄之又玄，眾妙之門。

《約翰福音》的道是「可道之道」，有聖言可揚。這「太初之道」，與上帝同在，由有肉身的基督體現無遺，住在人間，以其言行表明神聖的恩典、真理、榮光。

四、真理

上面引用過的《詩篇》二十五篇 4 至 5 節將道路與真理聯結起來：「耶和華啊，求你將你的道指示我，將你的路教訓我。求你以你的真理引導我，教訓我，因為

你是救我的上帝，我終日等候你。」

同樣，《詩篇》八十六篇 11 節一口氣講受教於道而照真理而行：「耶和華啊，求你將你的道指教我，我要照你的真理行，求你使我專心敬畏你的名。」

這兩段經文所求的道是教導人的，正如所尋的真理是可行的。換言之，道與真理，都是從上主而來，而又有實踐性的。《舊約聖經》所言的真理（*amēt*）既是屬上帝的，又是可付諸實行於世事的。

《約翰福音》中耶穌之為真理（*aletheia*）誠然是可實踐的，但亦有認知的內容。耶穌在說完「我就是道路、真理、生命」之後，便說：「你們若認識我，也就認識我的父。從今以後，你們認識他，並且已經看見他」（約 14:7）。即是說，這裏認知的內容是天父上帝，而實質上這內容就是由耶穌基督表明的。頭腦不甚靈活的腓力仍是不明。耶穌回答說：「腓力，我與你們同在這樣長久，你還不認識我嗎？」可見，這裏的認知不僅是知識，而是對一個主體的認識，這主體是那耶穌基督，亦是天父上帝——基督與上帝的關係就像兒子與父親的親切關係。「信」（*belief*）和「作為」（*deeds*）也是這認識過程中的要素：「你們當信我，我在父裏面，我在父裏面，父在我裏面；即或不信，也當我所做的事信我」（約 14:11）。這麼一來，認識上帝，而認識他的兒子才認識他，包括認知、相信、行事。再者，「我鄭重地告訴你，信我的人也會做我所做的事，甚至要做更大的；因為我到父那裏去」（約 14:12）。¹⁴信仰耶穌基督的人也會做他所做的事；他們甚至要做更大的事——到天父那裏

14. 這裏用《現代中文譯本》的譯法。《和合本》這節的翻譯有些含糊。

去，去完成他的使命。信徒這樣參與基督的使命，把「真理」的幅度更加擴大了。¹⁵

其實「真理」不是aletheia最適切的翻譯，如果真理是純理性活動所尋求的對象。「真實」、「真確」、「真誠」、「真相」、「正道」等更接近aletheia的原意。¹⁶

《約翰福音》中耶穌的「臨別訓言」（約 13-17）有幾段論及聖靈與真理的關係。在這些經文中，聖靈有另一名稱：「保惠師」（《和合本》的譯法，即英語的 Paraclete, Counselor, Advocate）、慰助者（《現代中文譯本》的譯法，即英語的 Comforter）。耶穌行將離別門徒之時，他預告天父賜給他們一位保惠師，他是真理的聖靈（the Spirit of Truth）。保惠師怎可說是真理的聖靈呢？「他要將一切的事指教你們，並且要叫你們想起我對你們所說的一切話」（約 14:26）。這「一切的事」是差耶穌來之父的道，尤其是耶穌對他們所說的一切。那時，門徒們將不見耶穌了，但是聖靈將叫他們記起他所教的。從另一個角度來看，耶穌離開門徒們對他們是有益的，不然的話，他們會永遠倚靠着肉體的耶穌。他不在世上了，但是聖靈會活潑地提醒門徒們，他曾經所教導他們的一切。耶穌基督本來就是真理，即使他的肉體不在了，聖靈也會喚醒他們耶穌所帶出的真理，叫人明白天父上帝的一切之真相，即是上帝的啓示。倘若我們仍然保留「真理」這名詞，這真理有聖靈為保惠師。

有中國文化背景的人能會通這樣的思路嗎？中國哲學本來沒有「真理」這個範疇，更沒有基督、聖靈、保

15. 參閱《約翰福音：十三章至二十一章》（*The Gospel According to John XIII-XXI*, Introduction, Translation, and Notes by Raymond E. Brown, The Anchor Bible, Volume 29A, New York: Doubleday, 1970），頁 630。

16. Aletheia的分析，參閱Dodd，《第四福音的闡釋》，同前，頁 170-178。

惠師這些有上帝的屬性的人物。中國人有一大堆的「理」，甚至有一套一套的「理學」。唸過中國哲學的人本來有興趣閱讀一下基督教的神學，不過他們讀不入，因為他們很快便發現西方神學撇開了主體（subject）而把關乎上帝的學問看作充其量是「盡了生命學問的外在面與形式面，與真正的生命學問尚有間」（牟宗三語，見注解1）。原來中國理學（心學也是）總有主體的認知，但這認知不僅僅是理智的，亦有心靈的，最終與「天」或「天道」或「天地之心」相通。

朱熹：「心是神明之官，爲一身之主宰。性便有許多道理，得之於天而是於心者，發於知識思慮處皆是情，故曰心統性情」（《朱子語類》，卷九十八）。

陸象山：「人心在靈，此理至明，人皆有是心，心皆見是理」（《象山先生全集》，卷二十二雜說）。

中國理學、心學之間的辯論，各學派對「理」、「心」、「性」、「天」的分析，這些論題都在本文範圍以外。不過可以這樣說，耶穌說「我是真理」，還有，他說：「我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師，叫他永遠與你們同在，就是真理的聖靈……」（約 14:16-17），這些都是從主體而發的宣言，應當可以引起有中國哲學素養的人的共鳴。

然而，這「真理的聖靈，乃世人不能接受的，因為不見他，也不認識他……」（約 14:17）。這話說得對，他們不會接受真理的聖靈，因為他們未認識耶穌基督。

可是，保惠師（慰助者）既然來了，他「要向世人證明，他們對於罪，對於義，對於上帝的審判的觀念都錯了：他們對罪的觀念錯了，因為他們不信我；他們對義的觀念錯了，因為我往父親那裏去，你們再也看不見

我：他們對審判的觀念錯了，因為這世界的王已經受了審判」（約 16:8-11，《現代中文譯本》，比《和合本》清楚）。看來這是十分重要的一段經文。奇怪的是，歷代著名的神學家，包括奧古斯丁及阿奎那，卻迴避它，以其有含糊之處，近代釋經家也常淡然處之。有兩位「第四福音」的專家，則有精湛的注釋。¹⁷最重要的意思是，這些話是叫門徒們明白，保惠師，即聖靈，向世人宣明罪、義、上帝的審判。中國哲學沒有想到罪是不信上帝，不明白出自上帝的義是甚麼，不相信人的權柄會受上帝的主權的審判。中國人的意識形態是如此；世人的「存在處境」（existential situation）又如何呢？如何回應這問題，也得看「真理的聖靈」怎樣「引導你們明白一切的真理」（參：約 16:13）。無論如何，《約翰福音》十六章 8 至 11 節是有極深宣教含意的一段經文。

中國文化根本沒有「聖靈」（Holy Spirit）的觀念。現在提議從「心靈」轉入「聖靈」。

公都子問孟子，何為大人？何為小人？孟子說，耳目感官乃人的「小體」，而得小人。「心之官則思，思則得之，……此天之所與我者，先立乎其大者……此為大人而已矣。」心靈乃人的大體，是大人之體（見《孟子·告子上》，十五章）。

朱熹：「心是神明之官，為一身之主宰。性便有許多道理，得之於天而具於心者，發於知識思慮處皆是情，故曰心統性情」（《朱子語類》，卷九十八）。

心靈乃在耳目感官之上，透過思辨，以達大人之德。

17. Raymond E. Brown，見他翻譯的《約翰福音：十三章至二十一章》，同前，頁 711-714；George R. Beasley-Murray，見他的《約翰福音（世界聖經評注卷三十六）》（*John*, World Biblical Commentary Vol. 36, WACO: Word Books, Publisher, 1987），頁 280-284。

心靈可爲人的主辛，統一洞悉道理之「性」及流溢豐富知識的「情」。然而怎樣讓「德」、「性」、「情」開進心靈呢？

當代新儒學家唐君毅喜歡談論「心靈」的問題。他說：「人間萬事由人而作。而人之作事，由於心靈爲之主宰。心靈之大德，即在於開發自己，亦能凝聚它自己。」¹⁸心靈豈非開發自己，凝聚自己的大德？最後唐君毅說真理爲心靈之凝聚與開發之所依。「人只有以真理爲標準，乃能評判人我，進退古今。凡真理必能通達，此即心靈所資以開發而去閉塞。凡真理必貞定，此即心所資以凝聚而去流蕩。」¹⁹真理不是一人在求客觀事物之真相，而有賴心靈之確認。「師友……是與我有同一之求真理之志的人。我與人結爲師友，即我之求真理之志與師友之志的凝聚；而此凝聚，即同時可使我們彼此之心靈有更大的開發者。……人能師古今之聖賢大哲，友天下之善士，則心靈之所賴以凝聚者深厚而悠久，而資以開發者亦廣大而無疆矣。」²⁰

唐君毅先生這番話令我們想起《約翰福音》中的耶穌與他的門徒的親切師友關係。他在臨別門徒之時，吩咐他們彼此相愛，正如他愛他們，然後用「爲朋友捨命」來形容最大的愛心（約 15:13）。以後他不再稱他們爲僕人，因爲僕人不知道主人所作的事，他乃稱他們爲朋友，因爲他從天父所聽見的，都一一告訴門徒們（約 15:16）。他離開他們之後，天父將賜給他們一位保惠師，就是真理的聖靈，聖靈將天父的一切的事指教他們，並要叫他

18. 唐君毅，《人生之體驗續編》（台北：學生書局，1988），頁 35。

19. 同上，頁 50。

20. 同上，頁 51。

們想起耶穌對他們所說的一切話（約 14:26）。若耶穌基督是真理，他離別門徒之後，他們有聖靈為他們真理的保惠師。²¹假如有人曾向唐君毅老師講解這段經文，不知他會不會有所感？

五、生命

耶穌的自我宣言，繼道路、真理之後，是生命：「我是生命。」誰敢斗膽這樣說呢？說這話的人一定是一個非凡人物。不錯，耶穌說他將往他的父那裏去，而又再出現於門徒們之間。這豈不是意味着他出生入死嗎？是的，他講的「生命」不只是體軀的生命，而有永生的意思。再者，耶穌不僅自己是生命，他又將生命帶給人。

耶穌自喻為好牧人，他來了，是叫羊得生命，並得的更豐盛（約 10:10）。

耶穌又被喻為「生命的糧」，到他那裏來的，必定不餓；信他的，永遠不渴（約 6:35）。再者，「叫人活着的乃是靈，肉體是無益的，我對你所說的話就是靈，就是生命」（約 6:63）。

《約翰福音》膾炙人口的金句：「上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不致滅亡，反得永生」（約 3:16）。

編寫《約翰福音》的目的，可由以下這句話說明：「耶穌在門徒面前另外行了許多神蹟，沒有記在這書上。但記這些事要叫你們信耶穌是基督，是上帝的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命」（約

21. Sharon H. Ringe 的《智慧的朋友》（*Wisdom's Friends*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1999）的基督論是「智慧基督論」（*Wisdom Christology*），而門徒們是「智慧的朋友」（*Wisdom's Friends*）。

20:30-31)。

「生命」可說是《約翰福音》的一個主題。有人稱「第四福音」為「生命的福音」(The Gospel of LIFE)。²²在這本福音書中，「生命」出現三十六次之多。

《約翰福音》中的「生命」(英語為 life，希臘語為 zoe)是多層次的：肉體的生命、靈的生命、豐盛的生命、永生。還有，耶穌基督是「生命的糧」、「永遠不渴的水」。

單憑詞語，無論是希臘語、英語、或漢語，難以揭示這多層次的意義。對中、西宗教及哲學有深邃研究的當代學者傅偉勳(1933-1996)為「生命」的課題曾作出細緻的分析。他綜合了中、西諸宗教及哲學系統，寫了一篇〈生命十大層面與價值取向模型〉。²³這十大層面如下：(一)身體活動層面，(二)心理活動層面，(三)政治社會層面，(四)歷史文化層面，(五)知識探索層面，(六)美感經驗層面，(七)人倫道德層面，(八)實存主體層面，(九)終極關懷層面，(十)終極真實層面。這十個模型實有助於闡述《約翰福音》的多層次「生命觀」，亦進一步回應牟宗三等新儒學者從「生命學問」的角度對基督神學的批判。

《約翰福音》提及的肉體的生命；孟子所稱「耳目感官的小體」；屬於(一)身體活動層面。

約翰所言「更豐盛的生命」；朱熹所稱「得於天而具於心者，發於知識思慮處所是情」；孟子之「心之官

22. G. R. Beasley-Murray, 《生命之福音：第四福音的神學》(Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel, Peabods, MA: Hendrickson Publishers, Ltd., 1991)。

23. 傅偉勳, 《學問的生命與生命的學問》(台北:正中書局, 民八十三年), 頁 260-281。

則思，思則得之，此天之所與我者，先立乎其大者」：皆可歸入（六）美感經驗層面，（七）人倫道德層面，（八）實存主體層面。可再細緻分析之，但在此無此需要。

約翰的「靈的生命」、「生命的糧」、「永遠不渴的水」；唐君毅的「師友與我同一之求真理之志」：均屬（九）終極關懷層面。

《約翰福音》作者擅於用「耳目感官」的物體為隱喻轉化到超感官的精神境界，如「永生的食物」、「永遠不渴的水」、「水的泉源直湧到永生」等。這些隱喻不錯反映一種柏拉圖式的二元論，而巧妙地從生命的一個層面（實質的，但必需的，如糧食、水）轉移到生命的另一層面（終極關懷，而可掌握的，如永不渴的水、川流不息的泉源）。

傅偉勳列出的第十層面，終極真實層面，進入《約翰福音》的基督論的高潮：永生（eternal life）、復活（resurrection）、再來（return）。永生、復活、再來是不同的理念，但是有連貫關係的。

六、永生、復活、再臨

「永生」（eternal life）特別受《約翰福音》的重視，顯示作者受希臘文化的影響。希臘語 *zoe aionious*（英語為 *eternal life*，漢語為「永恆的生命」或「永生」）在《約翰福音》出現了不下十七次。最令人難忘的一句是，「上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生」（約 3:16）。永生是不滅亡的生命，乃是從信耶穌基督為愛世人的上帝的獨生子而得。「我實實在在地告訴你們，那聽我話、又信差我來者的，

就有永生；不至於定罪，是已經出死入生了」（約 5:24）。信，因此不被定罪，使人已經脫離了死亡而進入永生（has passed from death to life. NRSV）。永恆的生命是不受時空所限制的生命質素。那種質素最好用比喻形容出來：叫人永遠不渴的水，成為泉源直湧永生（約 4:14）；使人永遠活着的生命之糧食（約 6:15）；在婚筵上神蹟將水變成上好的酒以供賓客享用（約 2:1-11）。

耶穌在離別門徒之前有一個禱告，正如天父曾賜他權柄管理凡有血氣的，現今叫他將永生賜給所有受他付托的人（約 17:1-3）。永生從何而來？從認識上帝為獨一的真神並且認識他所差來的耶穌基督。永活的生命從現在已經開始了；永生又是將來的。「時候將到，現在就是了，死人要聽見上帝兒子的聲音，聽見的人就要活了……時候要到，凡在墳墓裏的，都要聽見他的聲音，就出來：行善的，復活得生；作惡的，復活定罪」（約 5:25-29）。這段經文預告最後復活審判的日子（general resurrection）。

現在就轉到「復活」（resurrection）吧。耶穌所行的神蹟之一是使拉撒路死裏回生（11:1-53）。拉撒路和他的兩姊妹，馬利亞和馬大，都是耶穌所喜愛的家人。拉撒路病了，他的兩個姊妹打發人去叫耶穌來，耶穌說他不會死的，在一個地方逗留多兩天才起程。豈料他抵達時，拉撒路已經死了，耶穌很傷心。耶穌到拉撒路的墳墓去，大聲呼叫：「拉撒路出來！」那死人就出來了。馬大向來相信猶太人的傳統信念，在最後的審判萬人都復活（general resurrection），但她驚訝，自己已死去的兄弟竟然在她面前復活過來。從人的觀點來看，這件事簡直是不可思議的。要詮釋，首先要明白《約翰福音》

在這裏刻意用神蹟——耶穌行的神蹟——為「記號」(signs)，啓示上帝奇妙的作為。在不信的人眼裏，拉撒路這件事豈非孔子所避忌的「怪力亂神」？《約翰福音》有它的邏輯：這是上帝拯救人類的奇妙大計劃的一個記號。這部福音書記載七個神蹟記號。²⁴拉撒路能起死回生的奇蹟是這七個記載中最戲劇化的。這件事是甚麼「記號」呢？讓耶穌對馬大說的話加以申明：「復活在我，生命也在我。信我的人雖然死了，也必復活；凡活着信我的人必永遠不死」(11:25-26)。拉撒路的復活是這個宣言的例證。

然而這裏難題重重。「生命」既是肉體的生命，又是靈性的生命，復是永恆的生命；「死亡」是肉身的死亡，也是靈性的死亡；「復活」有肉體的性質，也有超肉體的呈現。老實說，歷代神學家為這些問題糾纏不清；傳道者有時愈講愈糊塗，聽眾又怎能清楚明白？還是使徒保羅用的比喻言語有啓發作用：「或有人問：『死人怎樣復活？帶着甚麼身體來呢？』無知的人哪，你所種的，若不死就不能生。並且你所種的不是那將來的形體，不過是子粒，即如麥子，或是別樣的穀。但上帝隨自己的意思給他一個形體，並叫各等子粒各有自己的形體……有天上的形體，也有地上的形體；但天上形體的榮光是一樣，地上形體的榮光又是一樣。日有日的榮光，月有月的榮光，星有星的榮光；這星和那星的榮光也有分別。死人復活也是這樣：所種的是必朽壞的，復活的是不朽壞的；所種的是羞辱的，復活的是榮耀的；所種的是軟弱的，復活的是強壯的；所種的是血氣的身體，

24. Dodds, 《第四福音的闡釋》，頁 297-389，闡釋《約翰福音》中的「Book of Signs」。

復活的是靈性的身體。若有血氣的身體，也必有靈性的身體」（林前 15:35-44）。

現在進一步問：是誰從死裏復活？拉撒路？耶穌基督？信徒？都是：耶穌叫拉撒路死裏復活預表耶穌自己死後復活，而耶穌的受苦和復活是信徒得以復活的「原型」（prototype）。

與其單獨處理拉撒路死裏復活的神蹟，不如先正視耶穌受苦復活為核心問題。耶穌被釘十字架是悲慘莫比的一件事，而卻是無可避免的，不論是從事情的發展來看（當事人如彼拉多不負責任的行為、建制宗教的權力問題等），或是從神學的觀點來看（人的罪性、神的公義、神為人拯救）；²⁵然而要是耶穌之死就此了事，則無福音可言，無基督教神學之有。《新約聖經》的證明是，耶穌死後復活，其要義是，他克服了死亡，而是為了，亦因此之故，完成拯救人類的使命。甚麼證明？一方面是「空墓」的記載，就是被埋葬在墳墓裏的耶穌已經不在了。這可說是「消極」的證據，但亦說明一個信念，耶穌的復活不只是無形無體的靈魂復甦，而是與他生前的形體是有連續性的關聯的。另一方面是耶穌的「顯現」，就是復活之後他數次出現於門徒當中，他們認出他是誰，而他既不是鬼魂，又不是未死前的人體。²⁶

再回返到拉撒路的復活，它預表耶穌的復活。從醫學的理解來看，無論是哪一人從死裏回生，都是不可思議的事。信仰則是另一個層面。首先要從信仰的層面解

25. 關於耶穌之死的論說，汗牛充棟。在此祇推舉一本有份量的代表作，John Knox，〈基督之死〉（*The Death of Christ*, Nashville: Abingdon Press, 1967）。

26. 參Andrew T. Lincoln，〈第四福音的復活信息〉（*The Resurrection Message of the Fourth Gospel*），載Richard N. Longenecken編，〈面向死亡的生命：新約的復活信息〉（*Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987），頁141。

答耶穌基督復活的問題。這問題搞通了，拉撒路的復活可看為一個前奏的神蹟記號——復活後的耶穌向門徒顯現。四本福音書都有記載耶穌向他的門徒數次顯現。這些顯現發生在他復活之後一小段時間之內（七天、十多天等），正當門徒們過着他們的日常生活之際（同行往村子去、打魚、在海灘上燒魚吃等）。

今僅就《約翰福音》所記載，耶穌第二次向眾門徒的顯現（約 20:26-31）加以闡釋。第一次顯現之時，多馬不在場，實事求是的他若非親眼看見，就不相信其他門徒報告耶穌已復活了。

後來耶穌再一次顯現，特別對多馬說：「伸過你的指頭來，摸我的手；伸出你的手來，探入我的肋旁。」耶穌的手是被釘上十字架的，他的肋旁也有傷痕。這些都是耶穌受害的具體證明，結果多馬不能不信，於是說，「我的主！我的神！」是不是人人必須看見這樣的證明才信呢？《約翰福音》怎樣回答？耶穌對多馬說：「你因看了我才信；那沒有看見就信的人有福了」（約 20:29）。

中國的知識分子都會像多馬那樣懷疑受死的耶穌後來復活，何況他們根本是不認識耶穌基督的。可是，假如有人在人生的經歷中看到無辜受害者而獲得有正義感的人士的同情，最後更高的義得以伸張。就在此時有基督徒講解耶穌的受死及最後的勝利。聽後，他們可能會有所覺悟。他們曾在無辜受害者身上的傷口和流血，豈不像多馬在耶穌手上、肋旁所摸到的傷痕？耶穌不是受害，死了，便了事；他所代表的義最後勝利，即是說，他復活了。有人這樣便信了，接受了福音，他們是有福的。

相信受死的耶穌結果復活的人，看見世上的不義和殘酷，仍然抱着希望。莫特曼（Jürgen Moltmann）的「希望神學」是建立於耶穌受死而復活的基礎上。²⁷必須強調，耶穌的死亡和受苦是肉體的死亡和受苦，不然的話，耶穌的生命（肉體的、也是靈性的）與人的生命（肉體的、也是靈性的）毫無關聯。另一方面，耶穌的死亡和復活與先前所講的、在世時已經開始的永恆生命質素並非互相抵消。前者是《新約》的世界觀，後者是希臘的文化觀，但兩者是可以相互補充的。

中國人的生死觀也可以在這裏插進來。傅偉勳研究佛教及其他宗教的生死觀讓我們知道，在面臨生死的關頭，無論是佛教徒、其他教徒，或是基督教徒，都有終極的真實層面（他所分析的第十層面）。在此層面上，傅偉勳從世界各大宗教的生死智慧進入他的第十生命層面：終極真實。²⁸在生死關頭——肯定生的意義和超越死的威脅——只有真真實實的面對終極。孔子曾說：「未知生，焉知死」；反過來說「未知死，焉知生」，是同樣的有意義。孟子的「捨生取義」和「殺身成仁」也是探索終極的真實性。佛教：「心迷則生死輪迴，心悟則涅槃解脫。」²⁹執迷的人過不了生死的關卡，覺悟之後便超脫生死的局限。傅偉勳更從現代生死學加強宗教性的終極真實。³⁰他又略諳基督教教義申明如何贖罪，獲致永生。³¹在此補充一句：基督徒所正視的「終極真實」，不只是泰然面對死亡，並且克服了罪性帶來的諸多困擾，

27. Jürgen Moltmann, 《盼望神學》(*Theology of Hope*, trans. by J. W. Leith, London: SCM Press, 1967)。

28. 傅偉勳, 《學問的生命與生命的學問》, 同前, 頁 270-273。

29. 同上, 頁 140-144; 115-118。

30. 同上, 頁 311-330。

31. 同上, 頁 270。

其實在未死之前已肯定了生命的永恆價值。

至於「再來」(return)，就是耶穌的再來，是基督教末世論(eschatology)的一部分。《新約聖經》，《尤其是啟示錄》，對耶穌的再來有不少生動的描繪。在這方面，《約翰福音》卻放進極少的篇幅。按傳統的教義神學，「耶穌的再來」是從希臘語Parousia翻譯過來。英語有時把它翻譯成The Second Coming of Christ。有些神學家認為不用說第二次來臨，再來就再來，何必限定第二次來臨。³²新約學者魯賓遜(John A. T. Robinson)認為「第四福音」的末世論是整全性的末世論(integrated eschatology)：既無復活與升天之分割，也無聖靈的賜予與高舉耶穌基督之區別；希望不是寄寓於將來的一件事，而是基於基督的主權；基督的主權從他的復活就已開始了。³³

一般中國神學工作者(福音派)都愛說「基督的再來」而視它為將來(末世)最末的一件事。他們也願意說基督的「再臨」，那卻是在末世「再來」之前。《約翰福音》沒有這樣硬性的區分。以上列出有關聖靈保惠師的來臨、在保惠師指導下門徒對天父與他的兒子的認識、耶穌復活後的顯現等等，都可以說是耶穌的臨在。不錯，末世論有將來的向度，但也是現在應驗的事。魯賓遜用「已開序的末世論」(inaugurated eschatology)來形容《約翰福音》的末世論。按着這樣的觀點，永生、復活、再來是一脈相承的。

中國哲學沒有救世主再來的觀念(佛教的彌勒佛之

32. John A. T. Robinson, 《耶穌與他的復活》(*Jesus and His Coming*, London: SCM Press, 1957)

33. 同上，頁165-166

為未來的佛是例外）。與中知識分子講耶穌再來不易找到接觸點。筆者曾撰寫一文，〈從《易經》的宇宙觀再思耶穌的復臨〉，採用了《易經》的「復」卦與「臨」卦來演繹「耶穌的復臨」。《易經》的時間觀不是直線式的而是迴轉式的，「復」卦有這樣迴轉的意識，而「臨」卦所關心的是「臨在」的經驗，不論是將來有貴人蒞臨抑或是現時福澤臨至。《新約聖經》的信息是，耶穌基督在最後的日子再來，而他既已復活，隨時臨在，如此一來，說他「復臨」，既有《聖經》的意義，又合中國人的口味。

七、結語

與其作一總結，不如引用另一位中國當代學人——方東美（1899-1977），他的著作亦常以「生命」為主題。他不但從人格修養看生命，他又就宇宙觀、文化範疇論生命，創立了一套生命本體論，尤其是注意到生命的美境。方東美有一次在台北第二屆世界詩人大會致辭，以「詩與生命」為題。他讚賞世界各文化體系偉大詩歌中所洋溢的生命。在評述一首中國古詩時，他暢言，無數中國詩人以無比的詩詞「分享神聖生命之共同福祉。惟其如此，他們才能將一己小我之知能才性，與在時間化育歷程中創進不息，生生不已之宇宙生命互攝交融，而與天地參矣。」³⁴

中國詩歌的生命與《約翰福音》的生命真道有何瓜葛？迄今，沒有直接的關係。可是華人神學工作者及基督教傳道人可曾想到，《約翰福音》的「生命、真理、

34. 方東美，《生生之德》（台北：黎明文化事業，1980），頁397。

道路」可成爲一粒種子，在中國的文化領域，中國人的詩詞園地裏，日後開出絢爛的花卉？

《約翰福音》的導言就是一首詩歌：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝……生命在他裏頭，這生命就是人的光……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 1:1-14）。

華人神學工作者何愁沒有資料去建立「生命神學」呢？

從《易經》的宇宙觀再思耶穌的復臨*

一、

史華滋教授 (Professor Hans Schwarz) 一九九八年十一月在香港信義宗神學院用英語主講神學講座，以 The Return of Christ 為題，本人有份參與作回應。講題的中文翻譯是「基督的復臨」，我在回應中借用了《易經》的「復」卦（二十四卦）及「臨」卦（十九卦），藉此對比《聖經》的時間觀念與中國文化的時間觀念。《聖經》所言的「終末」(Eschaton) 是直線歷史時間的終點，而《易經》的太極圖^①用圓圈及曲線象徵終極圓滿。當然，這樣圖解法的講解非常簡略。其實，《聖經》的時間觀念，並非僅限於直線式，而亦有回轉的意識可由^②代表；中國人不但有圓形的時間觀念，並且有直往前走的歷史意識。兩個文化的時間模式不是全然互不相容而是可能有交叉接觸點。

那次講座討論完畢之後，一位神學工作者對我說，我的回應很有意思，可是未能扣緊《聖經》的「終末論」(Eschatology)。我承認，受時間的限制，當時不能盡言，待以後有機會再將《聖經》的末世論與《易經》的宇宙觀連接起來探討。這次「終末論與中國思想研討會」

* 本文曾刊於鄧紹光主編，《千禧年：華人文化處境中的觀點》（香港：信義宗神學院，2000），經授權轉載。

正好給我這樣的良機，我仍然以「基督的復臨」為主題，而從《易經》的宇宙觀再思之。

二、

重讀史華滋教授的論文，發現他實在充分按照《聖經》的記載。本文作者亦首先意識地銜接《聖經》的思維。史華滋為了闡明「復臨」(Parousia)的概念，於是綜合新約時代形成耶穌再來這意念的思潮。就耶穌來說，兩類思潮有決定性的影響：「天啓式」(apocalyptic)進路及「先知式」(prophetic)進路。天啓式進路(亦稱「啓示」)的代表者相信有所謂末代的事情，而能夠一瞬眼之間納入整個歷史過程並洞悉人類歷史在神的旨意下的終極意義。從他們的觀點來看，過去、現在、將來為一由上帝預定的連續性進程。他們相信，在此世代一切勢力滋長，直至操縱政治權力。這樣一來，時代的終末已經接近。終末將至的徵兆是：不受抑制的惡勢力、暴動與戰爭、自然界的擾亂，尤其是天體的運行。與此同時，劇痛表示新紀元的誕生。新紀元與舊時代完全對立，但由天國不受限制地掌權。¹

史華滋繼續說，強調天啓的人有文人的氣質，他們通常假借筆名，用人工修飾的文體去表達被稱為「天啓」的內容。²然而，這些關乎天啓的描述沒有一句話是親自出於耶穌之口的。他對於天啓式的訓示及時間表沒有特別興趣。他被眾人認同為屬於先知的行列(太 21:11)。先知的信息的特色是，所期待的事快將發生，所以是富

1. Hans Schwarz, 〈基督的復臨〉(The Return of Christ, unpublished manuscript), 頁 4-5。

2. 史華滋引證George Eldon Ladd, 《將來的臨在》(The Presence of the Future, Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 頁 316。

真實性的。³先知的推進力加強終末的急切性及其對現今的適切性。先知傳遞一個獨特的信息：「宣告『耶和華的日子』或『上主的日子』的來臨。上帝是立約的上帝，他不是遠隔人間，卻是靠近他的子民。因此以色列的期望是，上帝即將介入，無形中隱藏着耶和華現身來臨的典故。」⁴

史華滋的論文提示，《馬太福音》十九章 28 至 29 節是一段有代表性的經文，說明耶穌同時承受了啓示以及先知預告兩個傳統。耶穌回答彼得和其他門徒，澄清他們對上帝的國度的困惑：「我告訴你們，在將來的時代裏，人子坐在他榮耀的寶座上的時候，你們跟從我的人要坐在十二個寶座上，來審判以色列的十二個支族。無論誰，爲了我的緣故撇下了他的房屋、兄弟、姊妹、父母、兒女，或田地的，都要得到百倍的酬報，並且要得到永恆的生命。但是，有許多現在先的，將要居後；許多現在居後的，將要在先。」在這段經文裏，天啓的意思的確存在。「人子」是這個從猶太教天啓文獻承接過來的名稱，是一個謙卑的稱呼，耶穌喜歡把它用在自己身上，藉此可以認同「受苦的僕人」，儘管加上了彌賽亞救主的涵意。這裏明顯道出先知的審判。報償及永生的意念亦顯現。這些都是關乎救主再來的意念的經節。因此但凡注視《新約聖經》的基督復臨的人都不可撇開這一段經文。

天啓的玄想亦非本人的興趣所在，主要因由，無非欠缺證據耶穌特別關心對天啓時間表及實在細節的預

3. 史華滋引證Gerhard von Rad, 《舊約神學》(Old Testament Theology, New York: Harper Row, 1965), 卷二, 頁 115。

4. Schwarz, 〈基督的復臨〉, 同前, 頁 5。

測。儘管如此，天啓論者將過去、現在、將來集合於一刻的意象是個非同小可的洞悉，含有神的啓示的意義。妄顧這個意念，則有損福音信息的整全性。

史華滋教授非常重視聖經終末論中先知或預告的現實性。《馬太福音》二十五章 31 至 46 節是個有強勁感動力的比喻。人子作王親臨最後審判之時，萬民分在兩邊。他們分別見人餓了，給／不給他吃；渴了，給／不給他喝；有人流落異邦，接待／不接待他到家裏去；有人赤着身體，給／不給他穿，有人病了或坐監，去探望／不探望他。一邊的人永蒙祝福，另一邊的人永受咒詛。爲甚麼呢？這兩邊的人分別做／不做這些事在最弱的人身上，即是做／不做在主身上。今代終末論常失去這種先知式預告的現實性，至爲遺憾。

本人對這樣的失漏，亦感遺憾。福音的強烈道德訓令因此一去不返。終末思維不合現代人的口胃而避而不談亦是近代神學的一個缺陷。符類福音書及保羅書信提及的「主的日子」（Day of the Lord）都有即將來臨的迫切性。這是從猶太教思想接受過來的，不過在耶穌身上起了一個新轉扭，就是說，他是人子，日後坐在全能者的右邊，駕着天上的雲降臨（可 14:62）。保羅同樣急切地期待主再來的那一天（帖前 1:10；4:16）。然而那日遲遲未到，那就成爲一個有待解答的問題了，當日是一個迫切性的問題，今日依然是一個神學課題。

還有一縷神學上的情節尚待解開，那就是，基督的再來或復臨以甚麼形式出現呢？史華滋的論文開頭便解釋 *parousia* 可翻譯爲 *presence*（臨在）。許多時候，*parousia* 譯爲 *second coming*（第二次來臨）。史華滋認爲，「第二次」是多餘的；*presence*（臨在）就是 *presence*，不必

說 second presence 或 second coming（第二次臨在或來臨）。在我看來，「第二次」是一個有固定性的時序意識：何時是第二次？為何只限於第二次？若說基督 will come again（基督再來）還可以，那可翻譯為基督再來或復臨。史華滋意味着 presence（臨在）是 spiritual presence（屬靈的臨在），這麼一來，基督復臨是基督再來時的屬靈臨在。

一個很好的例證是《約翰福音》十四章 26 至 29 節：「那慰助者，就是父親因着我的名要差來的聖靈，會把一切的事指示你們，並且使你們記起我對你們所說過的一切話。我留下平安給你們；我把自己的平安賜給你們。我所給你們的，跟世人所給的不同。你們不要愁煩，也不要害怕。你們聽見我說過：『我去了，但是還要回來。』如果你們愛我，你們會因着我回到父親那裏去而歡喜。因為他比我大。我在這些事發生以前先告訴了你們，為要使你們在事情發生的時候能夠信。」耶穌再來之時，他與天父及聖靈一道臨格在門徒之中，帶給他們平安，世上沒有任何人所能賜予者。約翰沒有說明耶穌何時再來。

當然，《新約聖經》尚有其他經文論及基督的復臨。一個很特別的意念是，在圓滿結局的日子復活的基督是普天下的主，正如《哥林多前書》十五章 20 至 28 節宣稱：「事實上基督已經從死裏復活；這是要保證已經死了的人也要復活。因為死亡是從一人來的，死人的復活也是從一人來的。同樣，眾人的死亡是因為他們跟亞當，眾人的復活是因為他們跟基督連結。不過，每一個人要按照適當的次序復活：最先是基督，其次是他再來時屬於他的人。然後末期才到；那時候，基督要消滅一切靈

界的執政者、掌權者，和有能者，把王權交還給父上帝。因為基督必須統治，直到上帝打敗一切仇敵，使他們都屈服在他腳下。他所要毀滅的最後仇敵就是死亡。因為聖經上說：『上帝使萬物都屈服在他腳下。』很明顯地，這裏所說的『萬物』並不包括上帝本身，因為他就是那使萬物屈服在基督腳下的。到了萬物都屈服於基督時，兒子本身也要屈服在那位使萬物都順服他的上帝；好讓上帝在萬物之上統御一切。」

以上簡單例舉《新約聖經》對基督復臨的觀點。這裏未曾分析耶穌如何預料自己死後之事及初期教會如何期待基督的再來。⁵

三、

現在轉到《易經》的宇宙觀，去尋找線索藉以演繹耶穌的復臨。

《易經》包括本文與解說兩部分。本文的部分，稱作「經」；解說的部分，稱作「傳」。

「經」由六十四個用象徵符號的「卦」，與所附的「卦辭」、「爻辭」構成。每一卦是由一或--兩款稱為「爻」的符號，共六行組成。—代表陽、剛；--代表陰、柔。六十四卦有一與--爻不同的六行組合。六十四卦各有卦名，代表六十四種典型現象（自然界與人事關係互動產生）。同一卦內爻代表在既定範圍內的諸多變化。「卦辭」就各卦加以解說。「爻辭」就每卦的每爻作出注釋。

「傳」共有十篇，稱為「十翼」。「翼」者助也，

5. 詳細討論這範圍內的課題，參閱John A. T. Robinson，〈耶穌與他的來臨〉（*Jesus and His Coming*, London: SCM Press, 1957），第一至第四章。

輔助闡明「經」的意思。十翼中的「象傳」為「卦辭」作解釋，藉六爻的全體形象，說明卦的意義。「繫辭傳」是《易經》的整體概論，富有高水平的哲理與精華。「象傳」以卦或爻所象徵的事物加以解說。

卦與爻本來是古代筮師哲士發明的象徵符號，但經過重重疊疊的詮釋（出自有名無名的大賢大哲，包括孔子），如何讀卦、解卦，成為一門高深的學問。《易經》原本作為占卜之用，求占問卜者不是國君將領便是達官貴人，求問之事包括國家盛衰、民生大計、人生意義、宇宙奧秘，因此全書不愧為一智慧寶庫。求占問卜以外，《易經》其實可視為汲取智慧之經典。

本文主要從《易經》中的解卦，「復」卦與「臨」卦，取得心思，引為中國人的智慧點滴。雖云「點滴」，但在吸納之餘，可提供線索，在中國人的思想世界中重新去演繹基督教信仰的一個核心問題——基督的復臨。

四、

臨 ䷒

卦辭：臨，元亨利貞，至於八月有凶。

彖曰：臨，剛浸而長。說而順，剛中而應，大亨以正，元之道也。至於八月有凶，消不人也。

象曰：澤上有地，臨；君子以敬思無窮，容保民無疆。

先從「卦辭」、「彖」、「象」說出關於臨卦的整體意思。顯然，「臨」是一非凡人物的臨至，他的來臨使人亨通，有利於民。當然，蒞臨者要有正當的志向；他又是一位君子，既能教導人，又一心要保護人民。至

於「八月有凶」，那是一種有特別時間性的預測，⁶在此可不必要過分計較時日，但有凶兆要防範，倒值得注意。

現在用「爻辭」，逐一解說各爻：

上六：敦臨，吉無咎。

六五：知臨，大君之宜，吉。

六四：至臨，無咎。

六三：甘臨，無攸利。既憂之，無咎。

九二：咸臨，吉，無不利。

初九：咸臨，貞吉。

若《易》卦用來占卜，要看竹籤落在何爻，以定內容。在此不以《易經》為占卜之用，但可廣用各爻，會發現內容豐富。「臨」卦的占爻列出君子來臨的五種方式：敦臨、知臨、至臨、甘臨、咸臨。

敦臨——「象」曰（「象傳」屬《易經》的解經部分）：「敦臨之吉，志在內也」。敦是敦厚的敦，敦亦是從高地駕臨，如此敦臨乃是吉祥之事，其志在於增加胞民的裨益。⁷

知臨——知與智同，即智者，而他是一位大君，例如舜帝，他的蒞臨帶來吉祥，堪配一位大君。

至臨——「至」是最高、最優的意思；「至」亦是到。「至臨」可解作在位至高者親身下臨群眾。⁸這樣的至臨當然是無咎，當然無禍可言。

甘臨——「甘」是甘言，甜頭之話，是「無攸利」，是沒有利益的。不過，「既憂之」，既然憂心思慮，提高警惕，則無咎，就沒有害處了。

6. 參閱朱駿聲，《六十四卦經解》（北京：中華書局，1998），頁84-86。

7. 同上，頁87-88。

8. 見張中鐸編著，《易經撮要白話解》（台南：大孚書局，1995），頁92，解「下臨」。

咸臨——「咸」是感動之意。因「九二」及「初九」是最下的兩爻，在下位無權勢，唯有以道德言行感化群眾。⁹「九二」說「吉，無不利」；「初九」說「貞吉」。所不同者是後者加上一個「貞」字。「初九」的「象」說：「咸臨貞吉，志行正也。」《易經》十分重視「貞」，「貞潔」的貞，「忠貞」的貞。即使是吉，也是「貞吉」，是堅貞的，沒有絲毫虛假的，真真實實的，正正當當的。

從「臨」卦我們意識到「臨」蘊含着非常豐富的意義，而且是有多方面的表現。當然，「臨」卦所稱的一切都不可說是「啓示」，神的啓示。儘管如此，「臨」這個字，這個概念，就《易經》的演繹，用在耶穌基督身上，有何不可？怎樣說他「復臨」，待我們分析「復」卦後再演繹。

五、

復 ䷗

卦辭：復，亨，出入無疾，朋來無咎，反復其道，七日來復，利有攸往。

象曰：復亨，剛反，動而以順行，是以出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎？

復所以亨通，是由於下卦「震」䷲，爲動，上掛「坤」䷁，爲順，這樣一動一順，行動順利。既然行動順利，就出入無阻，無疾，朋友來也是無錯過的。反復其道是往而又來，來而又往。爲何「七日來復」？這裏又是時

9. 同上，頁91。

間性的計算，古今有諸多揣測，¹⁰在此無法推斷，就說那是一種天行循環性的來復吧。何謂「天地之心」？儒家將「天地之心」解釋為天地有生生不息之心。但道家則以《老子》中「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以復觀」的哲理來解釋天地之心。¹¹哪一個詮釋較正確？其實難有絕對的準則；要看讀者的觀點。一個直覺的判斷是，儒家的解釋比較直接，道家的解釋比較玄妙。無論如何，「復」有形而上的向度。

現在看「復」的六爻：

上六：迷復，凶，有災眚。用行師，終有大敗，以其國君，凶；至于十年，不克征。

六五：敦復，無悔。

六四：中行獨復。

六三：頻復，厲，無咎。

六二：休復，吉。

初九：不遠復，無祇，元吉。

六爻有六種「復」的方式：迷復、敦復、中行獨復、頻復、休復、不遠復。

迷復——「象」曰：「迷復復之凶，反君道也。」迷惑之復回，反君道之嫌，結果遭凶。

敦復——「象」曰：「敦復無悔，中以自考也。」敦是敦厚之敦，亦可是敦促之敦。後者較順全句之意，就是敦促後回，以中道自考，結果無可後悔。

中行獨復——「象」曰：「中行獨復，以從道也。」「中行」是從中道而行，「獨復」是獨自復歸。

10. 見劉大鈞、林忠軍注譯，《周易經傳白話解》（台南：大學書局，1997），頁55-56。

11. 見孫振聲編著，《白話易經》（台北：星光出版社，1981），頁204-205。

頻復——頻繁的復返，屢得屢失，及屢誤屢復。如此頻繁不定是有危險的，故曰厲。但當復之時，則無咎。

休復——「象」曰：「休復之吉，以下仁也。」「休」為親善之意，「休復」為親近友善於復和，如此復和，正中仁之下懷，所以是吉祥之事。

不遠復——「象」曰：「不遠之復，以修身也。」不要走遠便返回，即是及早改過，以備修身養性，有何後悔之有？

總觀「復卦」，其主要精神是回返正道，無須外在能力的驅使，只要自省、覺悟便夠了，當然還要修身行善。這樣的回復不及基督教的「悔改」(metanoia)，在悔悟中作一大轉變，得蒙赦罪，歸向施恩的上帝。象辭夠積極：「復，亨；剛，反；動而以順利，是以出入無疾，朋來無咎。」句中標點符號由筆者略改，以顯明「復」的述語，「亨」；「剛」(剛直)之意，「反」(反復)之意。如此一復一反，動而順利亨通，天道在運行，天地間生生不息之心又顯示出來。

《易經》當然沒有想到有一位救主有動力地、亨通地復來或復出。不過我們為何不可借用復卦的「復」，來形容基督的復臨？

六、

在未借鏡《易經》的「臨」卦與「復」卦的透觀法來為基督復臨演譯之前，先參照新約學者魯賓遜(John A. T. Robinson)的一本書《耶穌與他的來臨》(*Jesus and His Coming*)。書名中的 Coming 中文可譯為「來臨」；其實他在書中亦論及 Parousia 或 The Return of Jesus，但他偏偏不用 Return of Christ，更不喜歡說 The Second

Coming of Jesus。魯賓遜用 Coming（「來臨」）包括耶穌最後或終末的 Presence 或 Appearance（「臨在」或「出現」）。是不是說「耶穌的來臨」（The Coming of Jesus）就可以偏概全地包括他終末的「臨在」呢？稍後再回應這問題。

魯賓遜這本書的前一半指出涉及耶穌的「終末論」（eschatology）絕不是一個單純的觀念，乃是集合各種不同見解而成。耶穌本人可能有他自己的意識，可是甚麼是他自己說的話，甚麼是別人替他說的話，即使在福音書中，也難分彼此。初期教會有其信念，不過這些信念來自四方八面——猶太教的天啓論調、口授傳統、福音書各作者的見解等。魯賓遜細心研究各福音書之後，難以刻畫出一個清晰輪廓。他以《路加福音》為例。他看到在《路加福音》中一連串的事蹟都是與耶穌拯救世人的偉業有關的；他的言行、受難、顯現、升天、聖靈引領使徒實踐使命、最後的審判及「人子」在榮耀中被高舉。然而在神學觀念上怎樣把這些事蹟貫通起來呢？魯賓遜找不到一個令人滿意的答案。保羅早期的書信就基督終末出現懷着適切期望；但終末之事遲遲未來，初期的信眾因此迷惑不已，保羅也修改原意。

魯賓遜稱他對新約終末論的解釋為「開創終末論」（Inaugurated Eschatology）。這套終末論有別於拓特（C. H. Dodd）的「已實現終末論」（Realized Eschatology）。就魯賓遜而言，終末（Eschaton）已經由耶穌的受難與復活開創了（Inaugurated），直至Parousia基督終末的臨在。魯賓遜堅持Parousia不是耶穌基督在最後的日子另一次的來臨。莫爾曼（Jürgen Moltmann）亦質疑Second Coming

這個說法是否正確。¹²因為耶穌第二次來臨或再來就不是 Parousia 原來的意義。後來教會將「最後審判」認定為惡人最終受懲罰的觀點。耶穌最後來臨，他來臨為的是審判，也為的是救贖。¹³

魯賓遜認為《約翰福音》具備最完整的終末論。「約翰的解說的價值在於他獨具慧眼將公認的傳統中的各種要素結成一個創新的合一體，不復是肢離破碎的紛紜意見。約翰並非提供一個與新約其他部分迥然不同的末世終末論：他有一個整全觀。」¹⁴《約翰福音》的作者最擅於保存原始的使徒宣道傳說，而融合於他有特殊天份的神學頭腦之中，產生一個有創意的、夠完整的異象。

魯賓遜力辯，原始宣道傳統的一個顯著特點是抗拒拆散其原有的一體性。「耶穌的復活與升天不是截然可分；聖靈的賜予與聖子之擢升至天父的地位息息相關；基督徒的盼望並非基於另一個未來的事件而是建立於基督的復活所開創的主權之上。這樣的一體性，既深厚，又廣慨，是《約翰福音》的特徵。於其中十字架與復活包含在基督的高舉與榮耀。」¹⁵

魯賓遜引用《約翰福音》多節經文來引述其完整性的終末論。耶穌的受難是關鍵性的終末片刻：此時世人受審判（12:48）；離開這世界回到父親那裏去（13:1）；一切事都成就了（19:28-30）。人子得榮耀的時間已經到了；……一粒麥子……死了，就結出許多子粒來（12:23-25）。

12. Jürgen Moltmann, 《耶穌基督的道路》(The Way of Jesus Christ, trans. M. Kohl, London: SCM Press, 1990), 頁 314-315。

13. Robinson, 《耶穌與他的來臨》，同前，第八章。

14. 同上，頁 165。

15. 同上，頁 165-166。

耶穌與門徒交代一切後，預告他將會在榮耀中與他們同在，那不是天空的「升天」，而是他們彼此相愛，正如他愛他們（約 13:31-36）。「我要再回到你們這裏來。過些時候，世人再也看不見我；但是你們會看見我，而且因為我活着，你們也要活着。那一天來到的時候，你們就會知道我在我父親的生命裏，而你們在我的生命裏，像我在你們的生命裏一樣」（約 14:18-20）。

終末論與當下的德行結合起來。耶穌的誠命並非如史懷哲（Albert Schweitzer）所稱的「臨時的倫理」（*interim ethics*）。「一個人為朋友犧牲自己的生命，人間的愛沒有比這更偉大的了。你們若遵守我的命令，就是我的朋友了」（約 15:13-15）。耶穌曾為他人犧牲自己的生命，但是他仍然活着，而倘若門徒們跟他一樣做，他們就是他的朋友了。

受魯賓遜推崇的「第四福音」的整合式末世觀念接近《易經》的宇宙觀。再次引證的《約翰福音》第十四章，全章以基督的臨在為主題，他的臨在由聖靈引導，並有天父陪伴着。這是耶穌的復臨——復次臨在，史華滋教授會喜歡這樣的說法。

《易經》的「復」卦及「臨」卦提供有用的資料來演繹《約翰福音》所傳達的耶穌復臨的信息。魯賓遜並非避開不談基督親身再臨或重現，而是不贊成他的復臨是將來在一個可定的時間另外發生的事件。魯賓遜其實聲言，基督是來臨的那位（*the one who comes*），卻不強調他第二次或再次來臨。不知道魯賓遜會不會非議耶穌是那曾經來過的那一位「救主」，他行將來臨，他已經來臨了（*the one who came, who will come, and who has already come*）？若可這樣說的話，我們會覺得《易經》

的思維世界相當熟悉。

在《易經》的宇宙觀之下，時間向前行但亦往後返。「第四福音」的終末論亦復如此。我們可從《約翰福音》所素描的基督是來臨的那一位的剪影——他是曾經來臨，現已來臨，行將來臨那位救主——隨便從哪一方面說起，或隨便拿哪一段經文，然後借用「復」卦及「臨」卦的思維意念，再來一番演繹，看看可否道出較易令中國人明白的耶穌復臨的信息。

以《約翰福音》十二章 27 至 33 節為例：「現在我心裏愁煩，我該說甚麼好呢？我該求父親救我脫離這時刻嗎？但是，我正是爲此而來，要經歷這苦難的時刻的。父親哪，願你榮耀你的名！當時，有聲音從天上下來說：『我已經榮耀了我的名，我還要再榮耀它！』站在那裏的群眾聽這聲音，就說：『打雷了！』另有些人說：『有天使在跟他講話！』但是耶穌對他們說：『這聲音不是爲我，而是爲你們發的。現在這世界要受審判；現在世上的統治者要被推翻。我從地上被舉起的時候，我要吸引萬人歸我。』」

耶穌預告他將受難，他本應求天父救他脫離這時候，然而他正是爲受苦而來。從人性的角度來看，這裏有難以理解的情節。上帝的旨意是屬更高層次：耶穌的受苦竟然是榮耀——上帝的榮耀，也是耶穌基督的榮耀。眾人依然不明白；有些人以爲雷聲作響，另一些人則說天使在講話。耶穌解釋：這世界要受審判，他們受死就是對世界的審判，世上的統治者最後會被推翻，而他自己從地上被舉起來，預表他的復活，那時萬人歸向他，天上地下榮耀主名！

老實說，這樣的一套「終末論」——「終末」也好，

「末世」也好——詞彙上對中國人總是不對勁的，而與《易經》的時間觀念有很大的出入，因為《易經》——和受其時間觀影響的中國人——不講終末或末世，而講週而復始，若有甚麼「結局」可言，那是圓滿結果、大團圓。本文最後一段再回到這個主題。現在且從「復」卦及「臨」卦的卦辭、彖辭、爻辭去尋找一些蛛絲馬跡作為探討以上《約翰福音》十二章 27-33 節經文的線索。

先從「復」卦的象辭「雷在地中，復」說起。我注意到這裏的「雷」因為《約翰福音》經文記載，有聲音說上帝的名和基督得榮耀之時，有人把那聲音當作雷聲，因為他們根本不明白。《易經》所言之「雷在地中」是指「復」下卦「震」☳，震是雷，雷在地下，要等適當陰陽相互作用才能產生，那就是「復」的時機了。在此之前，雷只是蘊藏着，最多暗暗地發「隆隆」之聲。這是一種牽強的說法，本不值得嚴肅解經之注意。不過這樣聽到「隆隆」的暗雷聲不就是象徵那些「蒙在鼓裏」，不懂耶穌受苦的意義的人嗎？然而，耶穌的受苦正是復活必經之路。

繼看「復」的彖辭：「亨，剛反，動而以順行，是以出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎？」復是亨通的，陽剛返回，行動順利，出入無阻。這樣反復其道，七日來復，天理在運行。「七日」是甚麼？有「卦辭」的闡釋，在此不贅。耶穌死後三天復活，為甚麼「三天」？解經家、神學家有諸多的解釋，亦不在此加以討論。總而言之，耶穌復活就是了。耶穌如何形式復活，又是一個費解的神學課題。《聖經》說，以後世代代的信徒也頌讚，基督復活了！哈利路亞！「哈利路亞」是《聖

經》的語言，不是《易經》的語言。《易經》的語言是「元、亨、利、貞」，「臨」卦的卦辭：「臨，元、亨、利、貞。」中國基督徒除了用「哈利路亞」來讚美基督復活之外，可否備用「元、亨、利、貞」？借用是可以的，但不要只是「套用」；即使借用之時，還須加以闡釋，以免混淆意思。

我們走得太快了，不如回返到《約翰福音》的經文再說，耶穌的受難不是習慣講如意吉祥的中國人所能接受的。但《易經》並非完全避免凶災之事。「臨」卦的卦辭說畢「元、亨、利、貞」之後，便道「至于八月有凶」。「復」的「上六」爻是「迷復，凶，有災眚。」該爻的「象」言：「迷復之凶，反君道也。」基於這些辭語，不難轉入約翰所言：「這世界要受審判……世上的統治者要被推翻。」耶穌預言：「我從地上被舉起的時候，我要吸引萬人歸我。」這是他死後復活。上面已經說過，耶穌以甚麼形式從死裏復活，基督教外的人無法了解。但「臨」卦有些字眼有助於形容耶穌的復臨：

「象」曰：「澤上有地，臨；君子以教思無窮，容保民無疆。」君子使地上有福澤；他教導至於無窮，他包容保護人民以至無限。

「至臨」（六四爻），至高而臨；「知臨」（六五爻），智者之臨，大君之宜；「咸臨」（九二爻，初九爻），咸人的駕臨，吉貞，而無不利。這些都可用來形容基督的復臨。

「復」卦又有「敦復」（六五爻），敦厚之復，亦是敦促之復；「休復」（六二爻），寬仁之回復。各種形式的「復」都可以用來形容耶穌復臨微妙的意義。

「復」彖的「復其見天地之心乎？」可供基督徒神

學家闡釋耶穌復臨的奧秘之用。

七、

《新約》的終末論其實不是一條單一直線進程。基督教的終末論包括「既成」(already)及「未成」(not yet)。「既成」是上帝國已經開始；「未成」是上帝的國仍未完成。魯賓遜的書《耶穌與他的來臨》用了幾頁的篇幅來討論這問題。¹⁶《約翰福音》處理這問題的手法是引人入勝的。《約翰福音》十四章 18 至 19 節：「我不撇下你們為孤兒，我要再回到你們這裏來。過些時候，世人再也看不見我；但是你們會看見我，而且因為我活着，你們也要活着。」《約翰福音》十六章 16 節：「過一會兒，你們就看不見我了；然而，再過一會兒，你們還要看見我。」在《約翰福音》的時間表中，與門徒在一起的耶穌已經是基督，雖然他們不曉得（彼得略有所悟）。耶穌將死，然而他會再出現門徒中間，但那是何時，是不可確定的。可能是「一會兒」，又或是隨時。

《約翰福音》顯示其受猶太教「總體復活」(General Resurrection)意識之影響。例如《約翰福音》五章 25 至 29 節：「時刻將到，現在就是了，已死的人要聽見上帝兒子的聲音；那聽見的，都要活起來……你們不要為這事驚訝；因為時間將到，所有在墳墓裏的都要聽見他的聲音，並要從他們的墳墓裏出來：行善的，將復活而得生命；作惡的，將復活而被定罪。」無論是個體或總體的復活，基督的復臨是將來發生的事亦是現今的事實，「第四福音」在這方面是有其獨特之處的。

16. 同上，頁 174-180。

現在轉到《易經》最後兩個卦：「既濟」及「未濟」。

既濟 ䷾

卦辭：既濟，亨，小利貞，初吉終亂。

一件事既已成就，當然是亨通的。特別的是，小事順利、守正；當初吉祥，終於混亂。

「既濟」不像是在講天下大事的大結局，而是旨在道出，大小世事，成全有時。

此卦的爻用趣緻的情節來譬喻事情玄妙之完成，如：

六四：繻有衣袽，終日戒。意為：船漏用破布堵塞，整天戒備，以防失事。

六二：婦喪其茀，勿逐，七日得。意為：婦人失掉首飾，不用尋找，七天後會復得。

初九：曳其輪，濡其尾，無咎。意為：車子渡河，在後推輪；狐狸過河，翹起尾巴，亦會打濕；適當的進行，才能無失。

未濟 ䷿

卦辭：未濟，亨，小狐汔濟，濡其尾，無攸利。

這裏再用狐狸過河來打比喻。小狐幾乎已經過了河，最後依然沾濕了尾巴，不是一件有利的事。但「未濟」不見得都是壞事。

不錯，「濡其尾，吝」（初六）。沾濕了尾巴，將有吝羞。「曳其輪，貞吉」（九二）。謹慎推輪渡河，可行正道，有好結果。「未濟，征凶，利涉大川」（六三）。事情尚未完成，但只要征服凶境，到了面臨大川之時，更為有利。「貞吉，悔亡」（九四）。「貞吉，無悔」（六五）。不但無悔，「君子之光，有孚，吉」

（六五）：君子的光輝在於有誠信，吉事。未了，「有孚于飲酒，無咎。濡其首，有孚失是」（上九）。寓誠信於飲酒之中，本是無咎；但是飲酒過多了，頭也沾濕了，結果，鬧出事來。

「未濟」，事未完成，多麼迂迴曲折！

「未濟」連接「既濟」，喻《易經》的宇宙觀，萬事有始有終，而終又是始，循環不息。時間也是循環不息的，週而復始。

畢竟，「既濟」與「未濟」是從形而下的觀點看世事的無窮變幻，卻不是一位造化者俯視宇宙的宏觀。

新約終末論是總結上帝創始成終形而上的宏觀。《以弗所書》一章 7 至 12 節是一段經典的宣言：

上帝用聰明智慧完成了他的旨意，又使我們知道他已經決定要藉着基督去完成的奧秘。這奧秘的計劃就是：在時機成熟的時候，上帝要使天上和地上一切被造的都歸屬基督，以他為首。宇宙萬物都要按照上帝的計劃和決定來完成。上帝根據他原始定下的旨意，藉着基督揀選了我們作他的子民。他的旨意是要我們這些首先把希望寄託於基督的人都頌讚上帝的榮耀！

魯賓遜與莫特曼都重視這段經文。魯賓遜用這段經文結束他的書《耶穌與他的來臨》，特別強調基督在時機成熟時的復臨是天地萬物的圓滿總結合（in the fullness of time is summed up all things in Christ）。¹⁷「圓滿」是

17. 同上，頁 185。

象意的詞語（fullness of time何嘗不是象意詞？），用諸時間上，把時間看作圓形。因此《以弗所書》的時間觀念有圓形之方面，此中的終末論不只是直線式的，又是圓形式的。

莫特曼幾次亦提及《以弗所書》同一段經文。¹⁸他認同直線式的時間觀多過圓形式的，不過他的直線時間觀不是單一式的，而面向將來之時，將來亦迎面而來，帶來希望。因此基督的復臨是希望的對象。希望是得救的印證，《以弗所書》一章 12 至 13 節：「他〔上帝〕的旨意是要我們這些首先把希望寄託於基督的人都頌讚上帝的榮耀！你們也是這樣：當你們聽見了真理的信息，就是聽見那使你們得救的福音時，你們信了基督，上帝就把他所應許的聖靈賜給你們，作為你們歸屬於他的印證。」

話又說回來，即使《易經》在論及形而下的人事之時，不一定對基督徒完全沒有參照的價值。舉例來說，「未濟」的六五爻：「貞吉，無悔，君子之光，有孚，吉。」意解：走上正道，無可後悔之好事，君子的品德光明磊落，他是有誠信的，所作所為是吉祥的。

《約翰福音》十二章 35 至 36 節耶穌預告人子死後將必舉起，吸引萬人，群眾問：人子是誰呢？耶穌間接地回答：「光在你們中間為時不多了，你們該趁着還有光的時候繼續行走，免得黑暗追上你們，因為在黑暗中行走的人不知道他往哪裏去。趁着你們還有光的時候要信從光，好使你們成為光明的人。」

18: Moltmann, 《耶穌基督的道路》，同前，頁 328-330。



文化相交神學

空靈·虛空·虛心*

三十幅，共一轂，當其無，有車之用。

埴埴以為器，當其無，有器之用。

鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。

故有之以為利，無之以為用。

（《道德經》十一章）

車轂、器皿之中空、門窗，都有其共通點：空間的妙用。

然而我們都習慣，只視輪輻、輪圈、器皿堅硬的外表、關上的門窗等為真正的實物。

在西安附近出土的「兵馬俑」，那是以巧工精製的泥像隊伍。兵馬俑是二千多年前秦始皇帝所命令製造，用來安置在陵墓中守護。秦始皇以為這個泥像隊伍可以保護他死後的體軀。他那粗糙的唯物主義思想可見一斑。

* 本文原稿用英文撰寫，題為“K'ung Ling and Poverty in Spirit: From Lao-tzu's Concept of Wu to Jesus' Teaching on the Kingdom of God”，一九八八年十二月十五至十七日，於台北舉行之「基督教與中國本色化國際學術研討會」，書面發表，而以國語摘要宣讀。英文稿已集入林治平主編，《基督教與中國本色化》（台北：宇宙光出版社，1990）。後來承當時基督教中國宗教文化研究社同工鄧肇明先生協助將全文翻譯成中文，本來有意思將其放入中文《景風》出版。但《景風》一延再延未有復刊，因此本文一直冷藏，至今才將中文長文搬出編入此文集。本文可代表作者的一段心旅文化歷程，穿梭漫遊香港、台灣、中國文化，時而借鏡西方某些作家，始終以《聖經》經文為「終極關懷」的依據。重讀本文，認為可以此為一種「文化相交神學」（intercultured theology）之範例。

在展覽兵馬俑的場館中，有一輛泥造的馬車。這華麗的馬車有輪子，有輪輻，但車輪都沒有空的車轂。這些車輪都不能轉動的呀！

秦皇的陵墓至今還未被發現。我們相信它沒有窗戶；若有門戶的話，在秦皇靈柩被放進陵墓後，這些門也必被封塞了。

這個稱霸一世的皇帝沒有從道士手中得到不死的長生藥，他無法明白道家宗師老子所謂「空無」。

空靈的境界

秦始皇是典型的專制暴君，他活埋了反對他的儒者。然而以後世代那些只看實物為真的人都效法他，而那些無法容忍異己之人的心胸與秦皇的「實心」無異。

雖然道家的「無」看來撲朔迷離，但它始終是我國文化的一份寶貴遺產，道在無中，無充盈於道中。

道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗。

（《道德經》四章）

老子喜歡將「無」比為谷。

知其榮，守其辱，為天下谷。

為天下谷，常德乃足，復歸於樸。

（《道德經》二十八章）

就像山谷般謙柔，它滋潤一切長於其中的萬物。猶如有人知道如何獲得光榮，然而他選擇不與人爭榮譽地

位，毋寧接近低微謙遜的人。這種人不選擇站在山的巔峰，寧可處身山谷下，與群眾打成一片，這樣，他已得到實現自我所需的一切。

中國人所說的「虛懷若谷」正道出了道家之所謂「無」。這裏所說的「谷」並非指暗昧無光，相反卻是敞亮的。另一句話，「空靈不昧」，也同樣有道家的意味。事實上，「空靈」是一種表達「無」的妙語。

多個世紀以來，老子所謂「空谷」啓發了不少畫家及詩人。孫君澤是十四世紀初的一位畫家，他有一幅山水畫，¹畫中的空間是重要的元素。光影的運用增強了山谷及峭壁之間的深度感。松樹及亭子後面的一層薄霧更使這情景增加了神秘感，亭子前面有兩人逍遙對坐，顯示他們正悠閑地談笑風生。這兩人無須刻意去觀賞風景；他們被大自然的景物所包圍，其中景物成為他們心境的一部分。雖然亭子前面這兩個人物在全幅畫中並不佔主要的地位，但卻使整個環境增加了無限的情趣。注目於這兩人，或通過他們，觀畫者讓自己的心神遊歷於深邃的霧中，經過峭壁的夾縫，最後來到亭子前面的一條小河，這小河旁邊是一瀑布。很明顯，畫中有一種神秘的敞闊感。這種敞闊感是在大自然中，也是在人與大自然的感通中。這種敞闊感是這景色美感的一部分，也是貫注整張畫的和諧所在之處。

一張如上面所形容的山水畫，對中國人歷來都有無比的魅力，即使我們活在生活步伐急速、到處都是「三合土森林」的現代都市，它會勾起一種特別的鄉愁，一種「空靈」的感覺，一種意境上的敞闊感。

1. 轉載自Sherman E. Lee,《東亞藝術史》(*A History of Far Eastern Art*, London: Thamen & Hudson, London, 1975), 頁400。

初唐詩人張說一首名為「涪湖山寺」的七律詩這樣道：

空山寂歷道心生，虛谷迢迢野鳥聲。
禪室從來塵外賞，香台豈是世中情？

張說曾為朝廷的高官，責任繁重，然而作為一個詩人，他卻能藉登山遠眺，室內冥想使他心曠神怡。

下面的一句更是典型的山水畫景致：

雲間來嶺千尋出，樹裏南湖一片明。

然後是這詩的絕句：

若使巢由知此意，不將薜蘿易簪纓。

巢（巢父）及由（許由）都是傳說中的遁隱者，他們過着原始的田園生活。但張說這位朝官兼詩人卻如此慨歎：他料想巢與由都能卸去朝服，進到空靈的境界。但為何張說會這樣說？這些遁隱者既過着原始的田園生活，為何仍會考慮放棄這種生活，返回官場去？有一位文學批評家認為在剛引的句子後面有一問號。²這就是說一個「悟道的人」不一定有遁隱者的心態，藉參與公共事務他也可悟出道來。這位文學批評家史蒂芬·歐文（Stephen Owen）似乎暗示，一個士官並非不可能體認「虛

2. Stephen Owen:《初唐的詩詞》(The Poetry of the Early T'ang, New Haven: Yale University Press, 1973)。我所參考的是本書的中譯本——史蒂芬·歐文：《初唐詩》（廣西人民出版社，1987），頁230。

懷若谷」的意思。

我卻要更大膽的問道：即使在繁忙的世間是否可以找到憩息？「南湖一片明」聽來有禪宗佛家的意味（禪宗佛家有道家的氣質）。

禪宗慧能法師《六祖壇經》有一名句：

菩提本無樹，明鏡亦非臺，
本來無一物，何處惹塵埃？³

禪宗叫人回到「本來無一物」的境界。禪宗佛教徒願意在簡單生活中體驗這種「本來無一物」的心境。

但一個世務纏身的人能否有清淨的心靈？曾任聯合國秘書長的瑞典外交家韓馬紹（Dag Hammarskjöld）曾這樣宣示：「在我們這世代，成聖之路必須經過實踐的生活。」⁴在其日記中他曾這樣記錄：

對心靈清淨的人而言，一切事物都是清淨的。
但人若要靠妥協才能達此境界，那他的努力本身便是不清淨的。這些事並無程度上的分別。「甚麼！他現在要來指導我？」這有甚麼不妥？在每一個人身上你都可以受教。上帝藉所有人說話，在他面前，你永遠只是托兒所裏最低班的嬰孩童。⁵

韓馬紹感覺到孤單卻又悉心效力於世界和平。他不只一次的記下自己的祈禱：

3. 引自《六祖壇經》。

4. 參W. H. Auden所撰的前言，見於Dag Hammarskjöld，《標記》（*Markings*, trans. by Leif Sjöberg & W. H. Auden, New York: Alfred A. Knopf, 1969），頁xxi。

5. 同上，頁104。

給我清淨心——好讓我能看到你，
謙卑心——好讓我能聽到你，
愛心——好讓我能服事你，
信心——好讓我能等候你。⁶

若韓馬紹要在其政治事業上保持這樣的心志，他便需要高度的警覺及紀律。因此，雖然只有少數人能達這境界，但這還是可行的。

我們又想起老子的哲學。他有避世的傾向，可是他曾說：

執大象，天下往。往而不害，安平太。
(《道德經》三十五章)

誠然，為了國家的好處，統治者是必須有的。但聰明的統治者卻以「無事」贏得世界。

再引用老子：

我無為，而民自化；我好靜，而民自正；
我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。
(《道德經》五十七章)

當然，秦始皇帝並不明白何謂「無事」、「無為」。菲律賓的馬可斯夫婦(Ferdinand and Imelda Marcos)也不了解何謂「無欲」。今天正進行軍備競賽的強國，對於那些相信「無限增長」的經濟學家及工業家而言，他

6. 同上，頁150、214。

們會覺得老子莫名其妙。

然而，「無限增長」這信念現正被拆穿為神話。我們無須引用任何權威，且瞧工業發展所帶來的生態危機，台灣到處可見這種例證。馬可斯夫婦被迫離開其奢華的官邸放逐到美國去，在那裏他們的銀行戶口被凍結，數座大廈被充公。

香港是一處人口過密的地方，「三合土森林」蓋滿這塊小地土，就是僅餘的茵綠山谷也被高樓大廈佔據了。香港社會到處都是劇烈的競爭：從進入幼稚園到投考大學，莘莘學子在爭取學位；商家為獲得利益而緊張；人人無法在生活中鬆弛神經。甚少有人能在其家居或工作環境意識到一點敞闊感，感到個人內在及人與人之間的一種心靈空間。綠色運動及禪宗冥想沒有多少跟隨者，不過他們的存在卻是非常重要的標誌。

台灣城市的街道就像香港的那樣擠迫及多塵。正如在香港一般，工商業及教育事業的激烈競爭使所有人，不論老少，都難以喘息，難以體驗生命的整全性。

也許郊野的生活會不同，但台灣的「鄉土文學」卻道出了一種憂怨社會心理狀況以及指示了大自然環境被侵蝕了。台灣比香港大，有較多自然美景，使人有多一點外在及內在的空間（這當然要人懂得如何享用自然美景）。一位香港作曲家林聲翕寫了一首以「阿里山觀日出」為主題的歌集。裏面有一章寫出當籠罩大地的黑暗神奇地轉為金黃的黎明時，人的心靈與大自然交融的狀況。在一次私下交談中，林氏說那歌集在台灣顯然比在香港得到更大的共鳴。無疑台灣人認識阿里山，但台灣人較香港人更能享受與大自然的融和。這也是一種內在心靈的空間吧？

我們在此要說明的是，各地的中國人已不易達到空靈的境界。人的心靈已被其他思慮所充塞了。然而所謂空靈的境界極具吸引力，有些人彷彿在聆聽它微弱的呼喚。

空靈的存在是否有其確實根據呢？但我們也要當心，別讓它陶醉我們的心靈而逃避生命的現實。一位在深圳大學教授比較文學的年青學者劉小楓便一直在思索這問題。

劉氏帶領我們瀏覽德國哲學，特別是十九世紀德國浪漫主義的哲學。在其《詩化哲學》的導言中，他引自席勒（Schiller）：

你不得不逃避人生的煎逼，
遁入你心中的靜寂的聖所；
只有在夢之園裏才有自由，
只有在詩中才有美的花朵。⁷

十九世紀德國浪漫主義的興起是要對抗當時早已急速發展的資本主義及工業化社會。浪漫主義不滿現實，並認識到理性主義的限制。浪漫派詩人體驗到孤單及疏離感，但他知道如何在詩中掌握真情，在詩裏他找到與自然界的連繫，因而擺脫了現實的桎梏。然而，浪漫主義並不只沉醉於幻想或對大自然的鍾愛；它喚起了人心靈的深處，喚起了內藏於所有生靈的「靈性」。劉氏引了另一位德國詩人里爾克（《杜伊諾哀歌》第九首）：

7. 劉小楓：《詩化哲學》（山東文藝出版社，1986），頁1。

大地，你所意欲的難道不是——不可見地
在我們心中蘇醒？你的夢想難道不是
有朝一日成為不可見的？大地！不可見的！
如果不是這種再生，你急切的呼喚又是甚麼？
大地，親愛的大地，我渴慕，我要！⁸

劉氏喜歡稱這種心靈蘇醒為一種「靈性」的標誌。他充滿年青人的熱忱，毫不猶豫的補充說：「在我們自己，則應保養、灌溉、持存內心的靈性，使之在技術時代不至淪沉。這恐怕是一個迫切的問題。沒有靈性，就不會給予和感受真正的愛，也不能領會死，更不能使生活有亮光。」⁹

老子及莊子的禪很容易便會陷入為詩化的浪漫主義中。「以莊禪浪漫哲學為理論基礎的性靈說和禪境說……它們講究的凝神寂照，澄懷忘慮，造就的藝術境界是泊然無染，超曠空靈……然而，它又不是清虛遁隱的，而是既空靈動盪，又深沉幽渺，是在寧靜的蘊涵中包孕着對人生和世界的一往情深。」¹⁰

劉小楓後來不再沉醉於浪漫主義，但讓我們更充分的考慮老莊之所謂「靈性」的概念及「空靈」的境界。不，「空靈」不是外面那無際宇宙中死寂裏面的虛無，在這宇宙中，蘇聯的太空人曾說尋不到上帝。這種感覺有別於美國太空人昂士特朗（Armstrong）在太空時所感受的，對上帝的創造充滿敬畏。昂氏回到地球之後成為一位敬虔的基督徒。不是人人可有昂士特朗的宗教經

8. 同上，頁 196-197。

9. 同上，頁 211-212。

10. 同上，頁 269。

驗，但在此指出的是，對創造起敬畏之心是基督教所謂的「靈性生命」的開端。

《聖經》到處有「敬畏上主」的字句。「敬畏耶和華（上主）就是生命的泉源」（箴 14:27）。「敬畏耶和華是智慧的開端」（詩 111:10）。這位受敬畏的上主不是愚昧人所妄信的神，而是創造天地萬物的主宰，並且是一個道德世界的主管者。

人不一定一蹴即至五體投地的信仰。人可能要經歷一段時期的渴求或苦惱。

上帝啊，我的心切慕你，如鹿切慕溪水。

我的心渴想上帝，就是永生上帝；我幾時得朝

見上帝呢？（詩 42:1-2）

上帝會否顯現？渴求者可能深深落在痛苦中，然而他仍在等候上帝。

我的心在我裏面憂悶……

你的瀑布發聲，深淵就與深淵響應。

你的波浪洪濤漫過我身。（詩 42:6-7）

詩篇的作者或許會與老子產生共鳴。他所說的「瀑布發聲，深淵就與深淵響應」與老子的「譬道之在天下，猶川谷之於江海」（《道德經》三十二章）互相呼應。

然而「深淵與深淵響應」，這豈不是向全能者的一種迴響嗎？上帝是否更容易的顯現給那些在苦惱中，渴望見他面的人？

讓我再次用劉小楓的進路面對這些問題。從他較近

的著作中，可見他已不像以前那般浪漫地樂觀，現在的他較像是一位有神論的存在主義者。他的《拯救與逍遙》比較了中西方的作家，在其中一章他討論道家，詩的精神。¹¹道家的精神自由自在，充滿生命力，湧流着自然的韻律，使一切它所觸及的東西都恢復生氣。不知多少中國詩都呼吸着道家的精神，予人一種恬息安靜的安逸。陶淵明的詩就是顯著的例子。但若出現爭鬧、疏離、苦難的時候又怎麼辦呢？道家的美學將這些都昇華了，但卻沒有正直接面對衝突與張力。在這裏劉氏就認為基督教信仰更為實際，特別是他從那些敢直視「痛苦深淵」的基督徒存在主義者所學得的基督教信仰。¹²這本書的另一事分析基督徒存在主義作家。劉氏感受最深的是與上帝的人性疏離的感覺。他拒絕沙特及卡繆的虛無主義，卻要向祈克果及陀思妥耶夫斯基尋求亮光，要在絕望的深淵中找到盼望。¹³

倘若上帝真也顯現在中國人的處境中，我們又要解答他存在的問題，則我們不單要轉向個人的心靈，也要訴諸歷史的情景。因此讓我們特別的看看現代中國人的生活。

生活的虛空

正如我們所論述的，現代人不慣用「空靈」及「無」的語言；頂多只有那些敏感的心靈聽到「空靈」微弱的呼喚。大部分人所認識的是一種「實」的語言——擁有物質，擁有金錢，擁有權力，擁有知識。

11. 同上，頁 269。

12. 劉小楓，《拯救與逍遙》（上海人民出版社，1988），第三章。

13. 同上，第四章。

希望擁有更多金錢、更多物質，是生活在資本主義社會的香港人所最能明白的言語。有錢的人希望愈有錢，他們也有方法達到這目的。那些物質上貧乏的有許多需要，他們努力工作去賺取額外的收入。這樣大部分人都在爭取更多金錢。但資本主義卻有其欺詐人的手段：它的確能創製更多的貨品，以致即使低收入的，也有更多貨品可選購，然而同時他們要付出更多，而人人都在希望更多消費。

總而言之，是否所有人都有所獲呢？可能有更多人較以前得到更多物質及服務，但即使這是事實，我們還要追問，究竟在某些經濟環節上我們是否爲了要追上不斷上升的生活指數而付了過高的代價，這不單指金錢數額，也是指生活質素。就拿住屋作例子，低收入的應該爲不合標準的公共屋邨得到改善而感到高興，雖然這種改善還未足夠；但這些中下收入的人若要自置一所房子，便要付出高昂的代價，家庭中各成員都要格外努力工作去賺取所需的金錢，投資者及其他資本雄厚的人都能賺取龐大利潤。那些愈賺愈多人都能有較理想的房屋居住，有更多的閒暇。但我們仍可問，就精神而言他們的生活質素如何？他們已擁有這麼多了，還需要甚麼？大概耶穌向無知的財主所問的問題也可套用在香港的富人身上：

無知的人們！今夜必要你的靈魂；

你所預備的要歸誰呢？（路 12:20）

用耶穌自己的話說：「凡爲自己積財的，在上帝面前都不富足。」香港的富翁——中產階級及貧窮者都一

樣——在上帝面前是否都富足？大部分香港人都不明上帝是誰，而有誰能說他們在靈性上是富足的？

倘若這問題對大部分人而言仍太牽強的話，那麼讓我們問一問香港在文化方面是否豐盛。香港人會告訴你，香港不再是個「文化沙漠」，因為在這裏每年都有許多文化活動——長達數星期的亞洲藝術節；由世界級的歌唱家及國際馳名的管弦樂團擔綱演出的演唱會及音樂會；還有中國音樂演奏及京劇等等。這些文化活動確實為觀眾帶來不少娛樂。但若文化創造力的其中一個指標是要看活動本身能否創造意義，這意義不單能持續於一指定群體內，並且能繼續為這群體的人提供嶄新的意識，那麼演藝的創作便成為豐富的資源，觀眾則不僅能培養敏銳性，並且還能培養廣闊的共鳴胸襟。筆者認為就這意義而言，香港的社群缺乏這種文化創造力的環境及資源。

追求財富及顯著的消費主義在台灣也同樣顯而易見。過去數年驚人的經濟增長更進一步的增加了創建家族的財富，也產生了新貴，即使那些沒那麼富有的也從富人桌上掉下來抹上牛油的麵包屑撈到一些油水。但不論是油膩的麵包屑或是多油脂的飯菜，既對身體無益，又不能導致心靈的安逸。

就文化方面而言，台灣本身比香港有更多的資源，從大陸湧到那裏去的同胞不單帶去了傳統文化，也帶去了天賦的才幹。至於數代以來定居這島上的人，正如「鄉土文學」作家所宣稱，他們是否已建立了自己的文化或次文化，是可商榷的。¹⁴

14. 編委會編纂，《台灣鄉土作家選》（香港，1980）。

倘若我們嚴肅的對待台灣人的「鄉土」文化的話，那麼我們也要仔細思考其他的問題：如何能將非漢族的山地部落文化視之為台灣本土文化？台灣社會如何面對現代化及工業化？

我們並非以人類學家或社會學家的身份說話。但在提出這些問題的時候，我們了解到台灣的文化並非統一的，它有其本身的張力。倘若我們問台灣的文化是否有一種整全的含意，以至雖然其文化活動是多元的，卻能充實所有人，那麼答案是：「不盡是。」作為一個外人，我會說台灣人在某些方面其實有很大的疏離及激烈的衝突。在這種情況下，人都會虛耗其精力，分散其精神。

現在讓我們看看中國大陸，在這裏文化更形支離破碎。傳統文化已被官方的信條所抹煞掉；一方面人們正在猛烈地批判中國文化遺產，但另一方面自由討論卻受限制。許多人說要建立「社會主義精神文明」，但卻看不到有甚麼實質果效。從「傷痕文學」或「新寫實主義小說」所見，知識分子身上那些文革帶來的傷痕雖然逐漸康復，但他們仍在呻吟。在文學的領域作者都敢於說真話，這種創作性比諸任何一領域都強。除了作者的文學技巧外，他們的誠實吸引了廣大的讀者。然而他們仍被有權勢者所監視。官僚制度中的獨裁權力阻礙着文化的創作。它也是社會進步的一個障礙。雖然經過多年的宣傳努力，但官僚主義及文化保守主義仍然阻礙現代化。

就經濟發展而論，中國大陸落後於香港及台灣。中國大陸的人民都妒忌香港的繁榮這一點已不是甚麼秘密（到一九九七年香港的主權將回歸中國），大陸的人民也知道其收入也不能與台灣的同胞相比。正如報章所報導的，那些被派往香港做生意的官員中間都被資本主義

文化陶化了。

根據現在的國際標準，共產中國人民的收入堪稱貧乏。鄧小平曾說中國無須在經濟方面與資本主義國家競爭，但他希望到公元二〇〇〇年國民收入可達小康的水平，即每年收入約一千美元。但當中國的人民發現其在香港、台灣、新加坡、北美的遠親的收入比他們多十倍或五十倍，那麼社會主義的意識形態能否仍使他們心理上感到滿足，這是一個大問題。

馬克思的意識形態與「無」的觀念是大相逕庭的，事實上它充斥着「有」的觀念。然而這種有的觀念理論上而言並非指個人的「有」，卻是整體社會的「有」。馬克思主義認為文化建立在物質的基礎上；事實上人成為「經濟人」。至於社會主義經濟，是否可行，四十年共產中國的經驗還沒成績可證明。中華人民共和國仍要言而有信的建立其「社會主義精神文明」。甚麼「空靈」嘛？馬克思主義者認為那是荒誕的。

此外，即使現在中華人民共和國的領袖不像秦始皇帝般專制，但裏面的官僚制度，及政治高壓手段，給人民沒有多大的自由。毛澤東曾一度放寬管制（一九五七年），讓「百花齊放、百家爭鳴」。但只在幾個月間他便收緊控制了，於是百花的言論被禁制，意見不同的百家也被命令收聲。從那時起，中國經歷了不同的階段——包括四人幫期間，可怖的無政府狀態（那時並非缺乏政府的控制，卻是到處都是謊言及欺詐所帶來的大混亂）；「修正主義」與「正統主義」之間的拉鋸戰；一時恢復知識分子的地位、一時又限制其活動。到今日為止，沒有多少花開放了，也沒有多少家在爭鳴。

若我們要用一個哲學架構來說明當代中國生活的情

況，馬塞爾（Gabriel Marcel）對現代文化弊病的分析是合用的（雖然他與中國世界毫無接觸）。

馬塞爾對比了存在及擁有的狀態：¹⁵

擁有	存在
客體化	參與性
問題	奧秘
我一它關係	我一你關係
抽象思考	具體思維

「擁有」必然引致客體化——不論是概念、問題、物件、人民。用「擁有」形態思考的人不懂得主體，並且事實上否定主體。說實在的，就是有「我」在突出自己，但這個「我」是孤單的，並且只能以對待「它」的角度來看其他事物，包括人在內。我一它的關係是「擁有形態」的特色。人民被看為無面孔的群眾，且用抽象的概念來思考。

「存有形態」的特色是我一你的關係，「我」和「你」有一個彼此參與的關係。這是說「我」和「你」兩者作為主體彼此有溝通，事實上兩者個人的存在得到相互的確定。兩人之間建立了一種參與性的關係，這種關係可以從與自然環境、與個別事物及事件、意義最深遠的與上帝的關係中獲得。在參與性的關係中，溝通不單是活生生的經驗，其意義及價值也是真實的。在參與性的關係中，與其說人解決問題不如說人在窮究存在的奧秘。存在的奧秘並非人的心靈可掌握的，但它卻非反理性

15. Gabriel Marcel, 《存在與擁有》（*Being and Having*, Westminster: Dacre Press, 1949），頁 67。

的，並且比理性所能展示的有更深邃的內涵。

馬塞爾的分析顯然給香港人、台灣人、移居北美的中國人那種「擁有心態」提供了一點啓發。共產中國裏的人民所擁有的物質不像在海外的華僑那樣多，官方的意識形態及言論自由的限制卻使他們與文化的根斷絕了，現在他們也追求「擁有」形態的生活——首先要有較佳的物質生活環境，並且因為受到外來訪客的刺激，他們現在也愈要愈多。

即使中國要求現代化，但若其重點只限於科學及技術，排除了持久性的價值及有意義的人際關係，那麼中國的文明只會偏向一面發展，並且這條船早晚會傾覆。香港及台灣，科技發展（事實上這種發展是模仿式過於創新式的）上沾沾自喜的成功使這些社會走上中國同一條船上。

馬塞爾還有另一處饒有趣味的概念，適用於中國的情況：「第一階段的反思」及「第二階段反思」。¹⁶他稱科學上解決問題式的思維為「第一階段反思」。要解決的問題被清楚的界定，當找到解決辦法時，這解決辦法便是人所能想及、所能期望的。「第二階段反思」則是用來窮究智慧的哲學方法。它使人進入奧秘中，測定存在的深邃。中國致力發展科學及科技是值得推許的，並且她所作的還不足夠，這是基於資源不足及缺乏探究的自由。但若所有知識都用馬克思那套說法，被認為只有功利的作用，那麼知識的範疇便被規限了，智慧也因而失去了，這種情況在香港及台灣均可常見。

馬塞爾認為要治療現代思維趨向這種弊病，便要恢

16. Gabriel Marcel, 《存在的奧秘》(*The Mystery of Being*, Chicago: Henry Regnery Co., 1950), 卷一, 第五章。

復這種酷愛智慧的「哲學」(philosophy 的原意)。這是一個崇高的概念，但也顯示馬氏缺少與群眾接觸。事實上，他是很喜歡與人接近的，包括平凡的人，不過，哲學之路畢竟並非給普羅大眾的。

在馬塞爾的哲學中，存在與「無」如何扯上關係呢？其實是相近的。馬氏所稱的「奧秘」類似「空靈」的境界。

馬塞爾的思想是否有一種唯心論的色彩？他會拒絕被扣上「唯心論」的帽子。然而，他是否真能像辯證神學那樣認識到人與神之間的鴻溝？就在他哲學探索過程中，馬塞爾皈依了基督教的有神論，他也尋求基督教的有位格的神，在他的有神論信念中，耶穌基督佔甚麼地位？在這問題上，他不太明確。

有關基督的問題把我們帶到本文的下一部分，也是最後的一部分，我們將討論悔改或回心轉意。

虛心的人

上文已提及中國人今天的生活是如何枯燥及孤獨。有些中國作家及思想家在經歷過最惡劣的景況後，看自己為身處在黑洞中。無論如何，大體而言落入虛無主義並非中國人的性格。即使在一九七〇年代，文化大革命後期的新寫實主義文學的作家，雖然身負傷痕，但仍能站起來，忍着痛苦再次往前看。

在當代中國文學中一個相當常用的意像是「廢墟」。它叫人聯想到一幅圖畫：一個曾一度繁華的市墟現在被棄置了，滿地殘垣敗瓦，樹木凋零，然而在破裂的牆下或在某個角落卻有新葉發芽。這使人看見一絲希望，相信這場墟有一日會重現生機。

在諶容的中篇小說《人到中年》¹⁷裏面，女主角陸大夫是個眼科手術醫生，她用一生中最寶貴的年日來服侍人民，倒頭來發現自己及家庭就像昔日般一貧如洗，國家也一場糊塗。她患了冠心病，並躺在醫院的病牀上逐漸康復，其從事冶金學的丈夫傅家杰侍候在旁。做丈夫的有一種內疚感，因為他讓妻子在醫療及家庭主婦的工作上過分操勞。傅氏記起一首匈牙利詩人所寫的詩，他們在戀愛時期他曾念給她聽：

我願意是廢墟，……

只要我的愛人，

是青春的常春藤，

沿着我荒涼的額，

親密地攀援上升。

全篇小說充滿哀傷的無奈感。

長久居住英國的美籍詩人艾略特（T. S. Eliot）很清楚有基督教的背景，他的《荒原》（*The Waste Land*）在《聖經》中也有類似的暗喻，「不得安寧的蟋蟀」叫人想起《舊約·傳道書》十二章 5 節：「蚱蜢身上背負重擔。」

事實上《傳道書》十二章頭七節描繪了一處荒蕪棄置之地的淒涼圖畫：「……到那時候，看守房屋的人發抖；強健的人雙腿軟弱無力；推磨的人絕跡，因為他們人數稀少；從窗戶往外看的人都感到昏暗；……銀鍊子折斷；金碗破碎了；井裏的吊繩斷了，水罐在井旁砸爛

17. 諶容，〈人到中年〉，載於壁華、楊零編，《中國新寫實主義文藝作品選》第一編（香港：當代文學研究社，1980）。

了。我們的身體將歸還塵土；我們的氣息將歸回賜生命的上帝。」然後是一疊語：「空虛，空虛，傳道者說，一切都是空虛。」在其他的譯本中，「空虛」被譯成「空無」。但《荒原》並非完全消極，因為裏面出現了「人子」。艾略特在其自己的注釋中¹⁸提及《以西結書》二章 1 至 3 節，在那裏上帝稱以西結為「人子」，且差遣這先知往一叛道的國家去。這先知，即「人子」，願意面對嚴酷的事實，他甚至預言耶路撒冷將陷落，其他國家也要被滅，以西結中描繪了一處難以令人忘記的景象，就是一處滿是枯乾骨頭的山谷。在世界末日時，上帝對枯骨說：「看哪，我要吹一口氣進你們裏面，使你們再活過來。我要使你們生筋長肉，包上一層皮。我要吹一口氣進你們裏面，使你們再活過來。這樣，你們就知道我是上主。」

在《聖經》的地理範圍中，沙漠是常見的地帶。沙漠既乾燥，又不能生產甚麼。許多山頭野嶺都像沙漠般乾燥，沒有多少植物。《聖經》也不得不留意這種自然環境，我們已指出《傳道書》及《以西結書》中所形容的荒涼景象，然後也提及像艾略特的《荒原》的暗喻。

對《聖經》的作者而言，沙漠及曠野不只是大自然環境的一部分，有時候也象徵人類墮落所帶來的毀壞或腐敗。

當以東及以色列在拼個你死我活的時候，以賽亞警告說：

18. T. S. Eliot, 《荒原》(*The Waste Land*)，載於 S. Bradley & R. Beatty & E. H. Long 編，《美國文學傳統》(*The American Tradition in Literature*, N. Y.: Norton, 1967)，第二卷，頁 1288。

上主向各國和各國的軍隊發怒。他定了他們的罪，徹底殲滅他們。他們的屍體暴露在外，腐爛發臭，漫山遍野是血。太陽、月亮，和星辰都瓦解成灰。天要消失，像被捲起的書卷……（賽 34:2-4）

以賽亞清楚而響亮的宣告上帝的審判。這可怖的毀滅是由於百姓違反上帝的法律。然而上主仍會解救那些犯錯的人：

要永遠信靠上主；
他時刻保護我們。
他使驕傲的人謙卑；
他推毀堅固的城，
使堅固的城牆成為廢墟。
被壓迫的人要走在廢墟上；
窮苦人要踐踏倒塌的城牆。
上主啊，你使公平的人走平坦的道路；
你使正直的人走康莊大道。（賽 26:4-7）

第一以賽亞（第一至第三十九章）強調上帝之言有濃厚的道德內容。以賽亞預言將有稱為「奇妙的導師，和平的君王」的孩子出生，這孩子要在地上建立公義與公平。這孩子是誰？他是否一歷史人物？基督教的聖經學者常把這孩子喻為耶穌。

第二以賽亞（第四十至第五十五章）的文字與第一以賽亞的同樣美麗。其「僕人之歌」表達一個與第一以賽亞同樣崇高的思想領域，甚至比第一以賽亞的更高。這些「僕人之歌」（賽 42:1-32；49:1-6；50:1-9；

52:13-15；53:12）述說一個上帝的僕人，他替別人受苦，好能夠醫治因罪而帶來的傷痕。這個受苦僕人的概念很偉大，但它卻缺乏歷史現實的焦點，以致百姓沒有一個具體的方法使他們抹除過去的罪惡行爲，往前奔向上帝。

看以色列的歷史，連續不斷的強權有來有去，但始終都不見有彌賽亞（即救主）出現。羅馬帝國不斷擴展領土。巴勒斯坦成爲帝國中一個微不足道的省份，早已亡國的以色列被外國勢力所征服，在信心方面猶大子民搖擺不定。

這以後在以色列的沙漠出現了一個人物，他身穿粗糙衣物，吃的是蝗蟲野蜜，在傳播一個勸人悔改嚴峻信息。他的名字叫約翰。他呼喊說：「要悔改，因爲上帝的國臨近了。」他的傳道被稱爲「曠野的吶喊聲」。他所遊歷的地方是曠野；就靈性的意義而言，其聽眾所來自的整個國家在靈性上也是一個曠野。這個人物的出現令人如此震驚，他的信息也如此的響亮，以致許多人都來聽他。他被稱爲「施洗約翰」（這名稱的由來是因爲他堅持洗禮作爲一種接受救恩的聖禮）。

耶穌也宣講悔改的信息：「要悔改，因爲上帝的國臨近了。」從他的教訓我們得知耶穌的信息沒有施洗的約翰那麼嚴厲。耶穌自己有其特殊魅力，他的宣教中心就是愛。倘若悔改是進入上帝國度的必備條件，那麼悔罪者已被上帝所寬恕，同時他們被引導進入一個由愛支配一切的領域中。最後耶穌死在十字架上，徹底地表明了上帝那犧牲的大愛。

現在我們轉向登山寶訓「八福」（The Beatitudes）中的第一福，以期找出如何使日漸枯萎的靈性生活復甦的線索。以前的英文版本（King James Version, RSV）將

《馬太福音》這一福（太 5:3）譯為“poor in spirit”，有「心靈貧乏」的意思。《和合本》則譯為「虛心」，這也接近「心靈貧乏」。但聖經學者在研究原文的字眼之後，認為「心靈貧乏」或「虛心」仍不夠貼切。現代的譯本（例如 Good News Bible, Today's English Version）把這福演繹為“Happy are those who know they are spiritually poor”。《給現代人的福音》譯：「自知心靈上貧乏的人有福了」。有自知之明的意識更加強化了自我的無助感，因而悉心接受神的恩典。聖經詮釋家巴克萊（William Barclay）把這福音寫成：「那知道自己全然無助而全心信靠上帝的人有福了」¹⁹（中文翻譯）。一個人物質上貧窮之餘，自知心靈上也是貧乏的，這樣的人才有真正的虛心去信靠上帝。巴克萊《馬太福音注釋》中文譯本依然引用《和合本》的「虛心的人有福了」，但作出以上的解釋。我們在這裏仍可用「虛心」的字眼，只要明白聖經詮釋家加深一層的意思。

物質上的貧脊不會自動使人信賴上帝，赤貧本身不是福氣。重點卻在於人超脫世事，挨近上帝。一個貧窮的人根本一無所有。最重要的問題是：我們會否靠賴上帝？若我們看到自己在靈性方面是貧乏，則我們索性放開心靈，讓那超越的能力湧進來。另一方面，那些物質上充裕的人較易自我滿足，無須倚賴上帝。但是，有許多有錢人都感到靈性上他們是破產的。這樣一來，他們便踏出了第一步，接受上帝重造的能力。並且倘若人已與上帝有契約，他便拋下物質的追求。在任何情況下，

19. 參 William Barclay, 《馬太福音》（*The Gospel of Matthew*, Edinburgh: St. Andrew's Press, 1975），第一卷，頁 91-92。中文譯本，方大林、馬明初譯，《馬太福音注釋》（香港：基督教文藝出版社，一九六九年），上冊，頁 99。

不論是富人或窮人，只要他感到靈性上實在不足或軟弱，他是有福的，因為通往天國的門已打開了。用更強烈的字眼說，那些體驗到唯靠自己無濟於事，因而將自己全心全意放在上帝手中的人，他們是有福的。

斯里蘭卡籍的耶穌會神學家皮理士（Aloysius Pieris）形容靈性為既是一種「為靈性貧乏而掙扎」（struggle to be poor），也是一種「為貧苦人鬥爭」（struggle for the poor）²⁰。他提醒我們說，在基督教的苦修文獻中，赤貧一詞一般都用來既指外表上棄掉物質，也指內心對上帝的忍從。

貧乏不單指物質上拒絕財富，因為「瑪門」（mammon）並不單指金錢。「所謂瑪門是指我如何處理金錢以及金錢在我心中的地位；當我使用它時它應允我甚麼，它帶來甚麼給我：安全感及成功，權力與威望……。」要抗拒形形色色的瑪門是不容易的。始終，貧乏是一種靈性的掙扎。

另一方面，靈性也是為貧窮人鬥爭。耶穌並不想見到人的肉體生活赤貧。物質貧乏可能是一種罪惡的結果，那惡不單在於肉體需要的缺乏，也在於經濟上的剝削，社會的墮落，其他不人道的事。耶穌自己與窮人及受壓迫者一起生活，他也吩咐門徒們這樣做，以備與那些人一起為更合人性的生活而奮鬥。耶穌引用以賽亞，表達了其傳道的精神：

主的靈臨到我。

因為他膏立我，揀選我，

要我向貧窮人傳佳音。

20. Aloysius Pieris, 《亞洲解放神學》（*An Asian Theology of Liberation*, Edinburgh: T & T Clark, 1988），第二章。

他差遣我宣告：

被擄的，得釋放；

瞎眼的，得光明；

受欺壓的，得自由；

並宣告主拯救他子民的恩年。（路 4:18-19）

為確保人真的歸向上帝，人須要有真正的心意的改變（metanoia）。這是耶穌的悔改信息最重要的地方。我們記得施洗約翰也宣言：「要悔改，因為上帝的國臨近了。」兩人都認為悔改是進入上帝國度的條件。悔改是一種心靈上的轉變——從沉迷世上的某物或某價值或自我，轉向信靠上帝。施洗約翰與耶穌唯一不同之處在於對後者而言，上帝更充滿愛心，以致上帝用恩慈的愛接納了悔罪者。

要那些有錢又成功的人感到有悔罪的需要並不容易，但若他們有一種淒寂感或生命無價值感——這時候他們所感覺的很接近心靈貧乏的經驗——他們便會較易反省並繼而棄掉所執著的。當然，從基督教的角度看，他們還有一位他們可歸向的上帝，這要感謝耶穌的宣道。至於對那貧窮又被剝削的人而言，也許除了苦味及憤慨外他們根本沒有甚麼可執著，但若他們看到執著的無意義，則這已是一種心意的轉變，並且這樣他們將得到上帝那無可比擬的愛。

基督教福音派人士，強調個人的悔改。他們以為解放神學偏重社會層面，忽略了個人。但任何將個人及社會二分化的說法都是不妥的，正如將靈性與身體二分化也是不當一樣。

斯里蘭卡神學家皮理士強調耶穌所宣講的上帝之國

裏的靈性，他這一點將我們帶到較早前提及的靈性語言去。靈性不是單指一種神秘的凝神貫注，將自己抽離現實世界；它涉及一種人與人及人與世界的重要關係。

老子既不是一位徹頭徹尾的虛無主義者，又不是一位唯心主義者。他雖然留意到輪轂的空間及器皿的中空，卻沒有忽略輪輻及車輪，也沒有忽視塑製成器皿形狀的泥土。

天下萬物生於有，有生於無。

（《道德經》四十章）

道之生，德畜之，物形之，勢成之。

（《道德經》五十一章）

老子曾啟發美國建築師韋特（Frank Lloyd Wright）善用空間。韋特巧妙地將屋宇與自然地勢調和，也將大自然的敞闊感帶進屋內。我曾經聽過韋特的一次錄音講話，裏面他提到要感謝老子（他甚至引用老子所言房屋內的窗戶及門戶的空間）。韋特的建築主要是為有錢人設計的。最近一個建築師兼神學家蘇勒里（Paolo Soleri）構想了Arcology，即一個未來「上帝之城」的構思，裏面運用現代建築學的設計，充分利用空間，並為整個社群提供更有人性的生活。²¹據聞蘇氏的Arcology得不到廣泛的接納，因為參與投資的財團及發展商對此感到抗拒。無論如何，他的構想仍然是現代建築界一個富神學意味的遠象。

21. 參John B. Cobb Jr.，〈多元化時代的基督〉（*Christ in Pluralistic Age*, Philadelphia: The Westminster Press, 1975），頁195-202。

再回到亞洲，菲律賓的許多基督徒群體在馬可斯種種壓制統治期間的確有一種強烈的無助感，但他們在既有的基督教背境下都能運用教會所累積下來的靈性資源。因此他們的「基督徒基層群體」（Christian base communities）大有作為。在這些地方無助的人可聚在一起，一起唱歌歡笑，互相扶持，然後與面對苦澀的人生的群體，他們會就地一起進行聖餐禮儀。在這些基層群體中，那些人得到一種心靈的空敞感，是他們在別處無法找到的，並且他們可以用一較遠闊的眼光來看自己國家的命運。某些群體活躍的參與社區工作，目的不單要提供一時的幫助，還要支持草根階層的運動，他們所付出的力量最後將馬可斯的政權推翻了。這些基層群體未來的任務是要協助建立國家。這使命是否過鉅？或許是的。但我們所聽到的不是灰心及放棄的聲音，卻是從菲律賓人本身發出來的盼望聲音，我們於是感受到有些熱心的基督徒現在知道如何積極地去發揮他們的力量。確實一點說，單單改變社會結構並不足夠，我們還要改變個人及社會的心態，即悔改。

再說中國的大陸，正如我們所說過，按照西方現代的標準它仍是個非常貧窮的國家。裏面的人民並非赤貧；事實上，這個超過十二億人口的國家，已沒有嚴重的飢餓問題。問題只在那些有工作能力的男女勉強維持一個尚可的生活，只少部分人能享受較好一點的生活。即使這樣，根據我個人的觀察，雖然人人都談「社會主義精神文明」，但沒有太多人看到勞動的意義，很多人對現實不滿。他們是否知道自己靈性貧乏？我們可將這問題收窄在教會情況中看，我曾訪問許多不同的教會，看到人蜂擁而至。我在這些禮拜堂參與崇拜，真的感受

到群眾靈性飢餓。他們渴求上帝的真道，願意謙虛的來聽道。有些人可能不明所謂上帝的道理，他們也不一定能夠立即聽到真道。但他們好像獲得無法從這個世界任何地方可得的滿足。從這種意識看去，上帝的靈已在中國工作。上帝正透過教會而工作；在教會中有一群信眾，他們記得上帝如何照顧其子民，如何為其子民行善。在那裏出現靈性不足的感覺，那裏便有從上而來的幫助。這就是近日中國教會復興的秘訣。從一個事實我們可看到這種復興，就是教會的活動有顯著的增加。以新教而言，一九七九年全國只有一間教會，今日已有超過一萬間禮拜堂重開，並且每次聚會都座無虛席，此外還有成千上萬的「家庭聚會」。這種復興如此可見，以致有人會擔心他們走歪了路。我認為除了這些人有一種靈性上的需要外，若要使這復興不變質，那種「靈性貧乏」的感覺要伴以一種心意的轉變，一種隨時準備放下對世界享樂的爭取心態，學習倚靠上帝那不能想像的能力。年事已高的牧師及傳道人承認他們在肉體及靈性上都不足以勝任。然而奇妙的是，在他們感到軟弱的時候，他們便變得強壯（參林後 12:9-10）。始終，使他們感到充裕的是上帝的恩惠。人愈感到自己的無用，便愈見上帝那足夠有餘的恩惠。

中國基督徒可能會面對的危險是他們只重內心的靈性，忽略了世界。這種危險格外逼真，因為大部分新教信徒都有福音派甚至是基要派的背景。但他們發現自己正要面對一個在改變中的社會，這事實會促使某些靈性上較健全的信徒正視現實。數年前筆者曾寫了一篇文章，裏面建議若當代中國要發展其神學，則這種神學一定要關注平信徒及靈性的氣質。這兩方面都要接受所謂

凡俗的世界其實是上帝的創造界的一部分。²²

使我重新相信耶穌基督是千萬中國人及未來中國的救主的是一位有福音派背景的汪維藩牧師。在一個於香港舉行的儒家與基督教的研討會中汪牧師這樣說：

【文化大革命】不是一場「文化革命」，而是一場以「革文化之命」為企圖的，對人類文化史的瘋狂挑戰和褻瀆！這就不能不遭到歷史的報復與懲罰，從而使我國的經濟和道德風尚等等，被推到一個崩潰與解體的邊緣。²³

汪牧師看到一個遠象：「一個偉大的東方民族，將在繼承全人類的優秀文化遺產中重新塑造自己，並在一片死亡的廢墟上獲得自己的再生！」但中國人如何才能再生？他有這樣的悲嘆：「中國文化缺少基督教文化中的那種懺悔意識，自古以來，中國沒有產生過奧古斯丁《懺悔錄》那樣的作品。」²⁴從這一點我們明白為甚麼巴金的《隨想錄》被視為現代中國文學的高峰。那是因為作者以懺悔的心情回想一九六〇年代以後，特別在文化大革命期間所發生的事。一位文學評論者如此說：「巴金是在和我們整個民族一同懺悔。巴金之所以能夠如此，我們不能不想到他在早年所受到的基督教影響。」²⁵

汪維藩也提到南京藝術學院一個畫家丁方所說的：

22. Peter K. H. Lee, 〈今天基督新教的來龍去脈〉 (The Coming and Going of Protestant Christianity in China Today), 載 *Missiology* (Vol. XV, No. 1-A), 頁 69-201。

23. 《橋》第三十期 (1988), 頁 13。

24. 同上, 頁 13-14。

25. 同上, 頁 14。

貝多芬、巴赫、韓得爾那些偉大而神聖的音樂，是唯一能使我忘卻一切的，尤其《神曲》中那種令人心碎的宗教感情，於今天這精神普遍衰微的時代是再缺乏不過了。丁方接着說：「我有時真的覺得我是負罪的，我是頂戴着這個民族深重的罪孽去祈求民族靈魂得到拯救。」²⁶

若有更多的巴金及丁方（不論他們在形式上是否基督徒）能為百姓向那位為整個世界受苦的主公開悔罪的話，那麼耶穌基督的拯救不單能及於那一撮參加禮拜堂的人，並且能及於千萬在勞動的人，也能及於有權有勢的人。

讓我們再引《詩篇》四十二至四十三篇：

他使憂傷的浪濤淹沒我；
騷亂像洪水怒吼。
願上主白日顯示永恆的愛，
讓我在夜間頌讚賜我生命之上帝。
……
求你用你的真理、亮光引導我，
帶我回到你的聖山錫安，
到你所居住的殿宇！
這樣，上帝啊，我就要到你的祭壇前，
到賜給我無限喜樂的上帝面前。
上帝，我的上帝啊，我要彈琴歌頌你。

26. 同上，頁15。

倘若我們喜歡曠野及沙漠的意象，也可一讀下面的經文：

我要在荒野中開闢通路，
在沙漠裏挖掘河流。

.....

因為我在沙漠中安置河流。
在曠野中開闢水源。（賽 43:19-20）

沙漠要欣喜：
荒野間花兒盛開。
沙漠萬紫千紅，
欣喜地歡呼歌唱。（賽 35:1-2）

我們要保持聖經隱喻的原貌；讓那些人自行將這些隱喻套用在有關的當下處境吧！

結語

中國大陸製作的電視特輯《河殤》（一九八九年在中國各地廣播）以黃河盆地為中國文明的發源地。黃河在過去孕育了中國，但歷代以來它多次的泛濫卻帶來災難，特別在內地，黃河已聚積成一高原。這是一處醜陋的地方，不論是居住或耕種都不安全，這是因為它常受河水泛濫的衝擊。這特輯的撰稿者用「黃河」來象徵中國古代文明的包袱。中國的文明固然有長遠的淵源，但也有由歷代聚積下來的惡習造成的苦難。透過意象與象徵，電視影片敦促國家除掉歷史包袱，向世界各地學習，向未來開放。因此這特輯的最後一輯題為「蔚藍色」——

像藍天碧海一般。藍色的海象徵海上的貿易及異國交流。

《河殤》的監製及撰稿員都是年青大膽的知識分子。在某一意義上他們是樂觀的；事實上他們過分樂觀，認為採用西方的進路，特別是科學與科技、自由與民主便能拯救中國。然而從另一角度看，他們是憂鬱及沉痛的，因為他們為中國過去的包袱而傷痛，也感嘆在目前政治社會結構中缺乏自由及開放性。

在其中一幕，一位年青學者這樣說：

我們要改變自己的心態，改變自己的人格，我們就必須忍受巨大的痛苦。而這種感受最強烈的，歷來就是知識分子。他們往往首先發現傳統的弊端，但是又沒有能力去改變它。他們總是滿懷希望尋求衝破傳統的出路，但是他們往往又缺乏這種勇氣，所以說他們總是最先感覺到心靈的痛苦。在這種情況下，我想唯一的出路就是在世界潮流的逼迫下，借助於環境的壓力強迫人們去接受新生活，也忍着痛苦去創造新生活。為此，我用這樣三句話加以歸結，中國的希望在於世界，實現這希望要靠被世界喚醒的中國人，我們這一代注定要承受心靈的痛苦，或許能因此而變得偉大。²⁷

我個人認為《河殤》對中國病情的診斷過於簡單，對中國過去的評價也太負面。但我卻很受感動，看到這些渴望中國有更美好前途的年青學者甚至自願與人民同甘共苦（可惜的是這電視特輯也被禁制）。我立時想到

27. 參《河殤》，頁108。

第二以賽亞中的「僕人之歌」。沒有太多中國知識分子曾讀過這些經文，但我肯定，若他們聽到這些說話，當會按歷史處境神往這位受苦僕人。藉此他們當會願意更進一步了解耶穌基督為人類在十字架上受苦的深層意義，這人類包括中國人在內。就本人而言，我比以前更確信除非我也有像那位年青知識分子所感受的沉痛感覺，否則我要做的神學反省不過是文字遊戲而已。做處境化的神學必須要有悲情及哀愁，還有行動，否則便沒有感人的力量。

說實在的，我們這些生在黃河內陸以外的人對於過去這個包袱、對於自由的限制，特別是思想自由的限制，並沒有雷同的經驗。然而圍繞香港、台灣及其他地方的蔚藍海水並不像中國大陸裏的弟兄姊妹想像中那麼值得羨慕，並且我們也不常有藍天。我們有自己的悲哀及煩惱。事實上，對於未來中國的文明有些人與那些屬於黃河沿岸的人有相同的哀痛，因為我們的祖先都來自同一個黃河盆地。

在這些祖先中有一位偉大的哲人，他極有可能也是屬於距黃河不遠的山下。他曾說：

知其榮，守其辱，為天下谷。

為天下谷，常德乃足。（《道德經》二十八章）

我們中間有些人從別的傳統得知一位救主，他們或許會喜歡讀下面這一段。這段說話於居於黃河盆地的人而言起初或會感到奇怪，但在四面環山的山谷中它卻發出迴響：

你們要以基督耶穌作為榜樣：
他原有上帝的本質，
卻沒有濫用跟上帝同等的特權。
相反地，他自願放棄一切，
取了奴僕的本質。
他成為人，
以人的形體出現。
他自甘卑微，順服至死，
且死在十字架上。
因此，上帝高舉他，達於至高，
賜給他那超越一切的名號……（腓 2:5-10）

〔後記〕本文（及以後的四篇文章）在本書目錄中被列入為「文化相交神學」（Inter-culturated Theology）。「文化相交神學」是筆者的中譯，甚少出現於漢語神學的作品。“Inter-culturated”出自“Interculturation”。筆者第一次從天主教神學家紅衣主教拉辛格（Cardinal Ratzinger）口中聽到 Interculturation 的詞語。他那時（一九九四年）在香港演講。記憶猶新，Interculturation 的意思是在多個文化相互交織中可產生基督宗教神學的含意，從而可撰成神學觀點。這就是本文及以下四篇文章最後達致之目的。

上主之靈・聖靈・浩然之氣*

本文有三個主角：上主之靈、聖靈、浩然之氣；這三者，雖然不是一體，卻可能有同一屬性的氣質貫穿着。

本文之要旨是探討這三者的三邊關係：

一方面，《舊約》的「上主之靈」（Ruach of Yahweh）如何跟《新約》的「聖靈」（the Holy Spirit）連接起來？

二方面，「上主之靈」與儒家的「浩然之氣」是否可比擬？

三方面，「浩然之氣」可否被納入「聖靈」的作為之中？

一、《舊約》的「上主之靈」如何跟《新約》的「聖靈」連接起來？

1. Ruach 的多層意義

希伯來文ruach的原意是風（wind）或吹氣、生氣（breath），亦可指靈（spirit）。《創世記》開頭第一句：「太初，上帝創造天地，大地混沌……上帝的靈運行在水面上。」這裏的「上帝的靈」是ruach。《現代中文譯本》有一個注解：「上帝的靈」或譯「上帝的大能」或

* 本文發表於第二屆艾香德講座（於二〇〇一年九月二十七至二十八日在香港舉行），後刊於鄧紹光主編，《聖靈：華人宗教及文化處境下的反思》（香港：信義宗神學院，2002），經授權轉載。

「由上帝發出的風」或「令人畏懼的風」。¹這個注解提示，ruach之為風，甚至大能大力的風，原本是自然的現象，但可演變為屬神的力量或靈。《創世記》二章敘述上帝用塵土造人，把「生命的氣」吹進他的鼻孔。「生命的氣」也是ruach，這裏的ruach與生命有關。

Ruach的原始意義是指一種自然的力量，像風或生氣或氣息。人和其他動物都靠生氣(breath)才有氣息(breath of life)。這些都是屬自然界的現象。《詩篇》一〇四篇全篇頌讚上帝創造萬物，萬象繁多奇妙。他向所造的吹氣，生物便生存，大地得以更新；他收回氣息，生物就死亡(詩 104:29-30)。

Ruach是自然界抑或是超自然的力量，其實古代希伯來人不慣這樣清楚劃分。同時，ruach是屬於自然界的現象，抑或是人的靈氣，亦難以分明。例如：約西亞充滿智慧之靈(申 34:9)；大衛將他的「靈魂」²或「自己」〔的心靈〕³交在耶和華手中(詩 31:5)；上帝賜給人生命氣息(賽 42:5)。有一句話正好精簡地說出ruach既是氣(生氣)又是靈(心靈)：「上帝的靈造我，全能者的氣使我得生」(伯 33:4)。⁴

隨着希伯來人宗教思想的展開，ruach與他們的上主耶和華(Yahweh)連上關係，而有Ruach of Yahweh的名稱，中文可譯為「耶和華之靈」⁵或「上主之靈」。⁶這名稱在《舊約聖經》中到處出現。上主之靈賜靈感予國君，

1. 本文引用《聖經》章句，均採《現代中文譯本》(聖經公會出版)，例外則另加註明。

2. 《和合本》對 ruach 的翻譯。

3. 《現代中文譯本》的翻譯是「自己」；「的心靈」由本文作者加插。

4. 《和合本》。

5. 《和合本》常用。

6. 《現代中文譯本》常用。

如掃羅、大衛，甚至未來的一位「新王」（撒下 16:13；撒下 23:2；賽 11:2）。上主之靈藉着先知之口宣告他的訓令：

至於我，上主的靈和能力跟我同在。他賜給我正義感和勇氣，好指責以色列人的罪。（彌 3:8）

上帝要再次差遣他的靈來到我們當中。荒蕪的土地將成為肥田；肥田成為茂林。處處有正義，有公道。因為人人行為正直；他們將永遠安居樂業。（賽 32:15-17）

上主之靈是上帝臨在他的子民的媒介。耶和華之靈教導他的選民（詩 143:10），帶領他們出國境（賽 63:14），轉化他們（結 36:26-27），懲罰背叛者，救贖悔罪者（撒 12:10），又是以色列民的盼望（耶 14:8）。

以色列民的耶和華上演進成普天之下獨有的神，他是萬物的創造主，萬事的主宰。故此上主之靈貫徹萬物，滲透萬事，結合萬民。上主借先知以西結的宣稱：

我要從各國各地把你們召集在一起，領你們回到故土。我要用清潔的水灑你們，洗掉你們一切的污穢……我要賜給你們新的心、新的靈……我要把我的靈賜給你們，使你們能夠遵行我的法律，服從我的誠命。（結 36:24-27）

2. 聖靈接上去

新約希臘文的 *pneuma* 的原意與舊約希伯來文的

ruach 相似。神以風 (pneuma) 為使者 (來 1:7)。Pneuma 可能是邪靈 (太 12:43-45)；或謬誤的靈 (約壹 4:6)；或是屬於世上的靈 (林前 2:12)。Pneuma 當然可以是屬靈的。它是賜人生命的氣息 (雅 2:26；啓 11:11)；它被視為「靈」或「心」或「心靈」，如溫柔的靈 (加 6:1)，溫柔的心 (林前 2:12)，叫人活着的靈 (約 6:63)。

Pneuma 牽涉神與人的關係。「與主聯合的，便是與主成為一靈」 (林前 6:17)。⁷上帝的靈可使人充滿力量、愛心，和自制 (提後 1:7)。

《羅馬書》第八章大半部講述上帝的靈與屬靈的人息息相關。上帝的靈可住在人裏面，這樣一來，人的生命不受必朽的身體支配 (羅 8:9-11)。上帝所賜的靈使我們成為上帝的兒子，上帝的靈和我們的靈一同證實我們是上帝的兒女 (羅 8:14-16)。「洞察人心的上帝知道聖靈的意思，因為聖靈依照上帝的旨意，替他的子民祈求」 (羅 8:27)。

《新約》的上帝之靈無疑是從《舊約》的上主之靈或耶和華之靈接下講去。以色列民的耶和華上主與耶穌基督的天父上帝同是獨一的神，既然如此，同一神之靈豈能不是一貫呢？《新約》中上帝的靈多時以「聖靈」 (the Holy Spirit) 的名稱來代表，而《新約》的聖靈有一個特點，那就是耶穌基督加進來成為一分子。《舊約》有兩處提及「聖靈」 (詩 51:11；賽 63:10，《和合本》)，那都是屬上主的靈，不過兩處的「聖」字是形容詞，形容上主之靈是聖潔的 (英文是 holy, h 小楷)。《新約》的「聖靈」 (Holy Spirit, H 大楷)，是一個稱謂，用諸

7. 《和合本》。《現代中文譯本》沒有用「靈」字。希臘文版本有 pneuma 字。

三位一體之神之身上（縱使新約時代尚未正式建立三位一體神論）。

按各福音書的記載，耶穌在約旦河受約翰施洗之時，上帝的靈／聖靈像一隻鴿子那樣降在耶穌身上，從天上發出聲音說：「這是我親愛的兒子，我所喜愛的」（太 1:9-11；路 3:21-22；約 1:32-34）。

耶穌受洗之後，被聖靈帶到曠野去，禁食四十晝夜，受魔鬼試探。耶穌克服了魔鬼的試探後，他就開始他的傳道工作了（太 4:11；可 1:10-13；路 4:1-13）。路加的敘述加上「充滿着聖靈」，那是聖靈於耶穌身上的內在力，內在的聖靈回應外在聖靈的帶領。

《路加福音》四章 16 至 21 節記述耶穌回到拿撒勒傳道之時，他在會堂讀經，打開先知以賽亞的書卷，宣讀：「主的靈臨到我，因為他膏立了我，要我向貧窮的人傳佳音……」讀畢，耶穌向全堂的人說：「今天……這段經文已經應驗了。」

以後耶穌宣講及行奇事，都有聖靈加給他力量。耶穌醫治被鬼附身、瞎眼、口啞的人，有人說他無非是倚仗鬼王別西卜，他斥責那些人，他們褻瀆聖靈。反言之，他是靠上帝的靈趕鬼、醫病，這就證明上帝在掌權（太 12:22-28；可 3:20-30；路 11:14-23）。

耶穌派遣七十二個門徒去傳道、醫治，他們有顯著的收穫，耶穌在聖靈感動下充滿喜樂，向天父感謝（路 10:21-22）。

復活後的耶穌向門徒們顯現，呼召他們往世界各地去，使所有的人做他的門徒；奉父、子、聖靈的名為他

們施洗，⁸並且教導他們遵守他給他們的一切誡命（太 28:19）。《約翰福音》對門徒受差遣的敘述加上：「他〔耶穌〕向他們吹一口氣，說：『領受聖靈吧。』」（約 20:22）。

3. 連接的模式

《新約》的聖靈最突出之處是他和耶穌基督的聯繫。上面已經說過，聖靈是《舊約》的上主之靈的延續。聖靈如何延續又突破上主之靈呢？

有一位新約學者將《新約》的聖靈論歸納為三大支流：一、《路加福音》及《使徒行傳》；二、保羅書信；三、《約翰福音》。⁹第一支流重歷史意識，第二、第三支流有較強的神學意味（當然這是相對的說法）。《路加福音》及《使徒行傳》（同一作者）之所謂重歷史意識，其因由是，聖靈的重要性乃透過歷史的過程展示出來。《路加福音》一開頭便表示作者按照一個傳道者的眼光跟着歷史的程序敘述事情的發展（1:1-4）。聖靈是耶穌的宣教工作展開的原動力：從承接《舊約》的預言到耶穌自己的先知意識，到他的宣教之進展。《使徒行傳》更是使徒履行宣教使命的紀錄，在在顯示聖靈的推動力。

現在從《路加福音》及《使徒行傳》選擇了幾個情節，這些情節首先幫助我們看到聖靈如何承接及將上主之靈推前一步；其次可有助於我們思索聖靈如何在中國

8. 新約學者們對這三位一體的公式是否建制教會後來加進去的，有不同的爭辯。

9. G. W. Bromily, 〈聖靈〉（Holy Spirit），載《國際標準聖經百科全書》（*The International Standard Bible Encyclopedia*, Grand Rapids: Eerdmann, 1982），卷二。

人的文化世界中，尤其是透過「浩然之氣」的觀念，去繼續宣教的工作。

情節一：《路加福音》四章 16 至 22 節

耶穌開始他的傳道生涯時，來到拿撒勒，在猶太會堂宣讀《以賽亞書》的語句：「主的靈臨到我，因為他膏立我，要我向貧窮人傳佳音。他差遣我宣告：被擄的，得釋放；瞎眼的，得光明；受欺壓的，得自由；並宣告主拯救他的子民的恩年。」讀畢，耶穌對會眾說，他們所聽見的經文，今天已經應驗了。

路加這段記述的意思清楚不過，主的靈臨在耶穌身上，他也就承接了以賽亞先知使命。以賽亞這段經文（賽 61:1-2，來自所謂「第三以賽亞」）代表舊約先知意識的一個高峰：有強烈的公義感，站在弱勢者一邊說話，對受害者充滿拯救的希望。「第三以賽亞」的時代是公元前第五世紀，尼希米回返耶路撒冷重建聖殿之前。耶路撒冷已經淪陷，大批猶太人流亡異邦，無論在耶路撒冷的或僑居外地的都陷入困境，他們貧乏及遭受各種虐待。第三以賽亞預言上主審判霸道者及憐恤受害者。先知的宣言有上主之靈臨在。耶穌的言行實現先知的預言，與此同時，像當日以賽亞一樣，聖靈臨在耶穌身上。這樣一來，聖靈與上主的靈原來同出一轍，而道成肉身的耶穌基督則給聖靈進一步的凝聚力。

情節二：《使徒行傳》二章

這章書敘述，耶穌被接升天之後，滿懷失落的門徒們聚集在一起，五旬節那一天聖靈恍若一陣大風颳過，充滿眾人，各人說起方言來。接着彼得引用先知約珥的

預言，上主的靈傾注給人民——男、女、老、少——身上；然後他講解耶穌的信息。復活了耶穌從上帝接受了聖靈，聖靈現今臨到門徒當中，眾人悔改，罪得赦免，就領受從上帝而來的恩賜。那天許多人受洗禮，領受上帝之靈，參加團契生活。

眾所周知，《使徒行傳》二章所敘述的，是以耶穌為救主的教會誕生了。在這過程中，聖靈一直扮演主導的角色。我們在這裏要分析的是，與耶穌基督聯結的聖靈如何跟舊約時代的上主之靈連接並推進一步。

一方面，五旬節是一個歷史悠久的猶太教節日，該日教徒為收割感恩，並且紀念摩西受命施行誡律，信眾向耶和華上主獻祭。初期的門徒是猶太人，他們當時在五旬節那天聚集，自然保存猶太教的禮節向上主獻祭。就在那天聖靈降臨在他們身上，聖靈怎能不是來自同一上帝呢？

另一方面，彼得引述舊約先知約珥的預言，上主把他的靈傾注每一個人。《約珥書》是在公元前第五或第四世紀，當波斯帝國統治猶大時寫成的。巴勒斯坦遭遇災禍，那是上主之日來臨的徵兆。約珥傳達信息，呼召人民悔改，應許復興上主的子民。上主的日子來臨之時，他說，我將

把我的靈傾注給每一個人；
你們的兒女要宣告我的信息；
你們的老年人要作奇異的夢；
你們的年輕人要看見異象。
我甚至要把我的靈
傾注給奴僕和使女。（珥 2:28-29）

彼得引用這幾句話，可見他所目擊的可類比約珥的預言。

彼得隨即向以色列同胞講解耶穌受害、復活的事蹟，那是爲了拯救人類。他已經被升高在上帝的右邊，並從上帝接受了所應許的聖靈。那應許是以前的應許，現今信徒親自體現了所應許的聖靈的來臨。就像約珥那時，現今信徒們悔改，離棄罪惡，他們的罪就得蒙赦免，而實實在在的領受聖靈的恩賜。尤有進者，眾信徒增至三千人之多，他們都成爲上帝所呼召的子民，建立了認耶穌爲主，滿有聖靈活力的教會團體。這樣一來，繼耶穌受死、復活後上帝派遣他的靈來更新信徒們的生命，於是建立了以耶穌爲救主的雛形教會，這是《使徒行傳》所描述的聖靈的突破。

情節三：《使徒行傳》六至七章

這兩章書的中心人物是司提反，他是七位最早的會吏（會堂助理）之一，他的信心堅定，充滿聖靈賜下的能力和智慧。他遭某些人非議，被指責毀謗了摩西的法律和說了褻瀆上帝的話。司提反直言不諱的反駁他的控訴者：一、國家和宗教團體的領袖們往往把神聖的啓示限制在一所建築物之內，然而至高的上帝並不只是住在人所建造的殿宇裏；二、頑固的人，心胸閉塞，充耳不聞上帝的信息，他們簡直是跟聖靈作對；三、先知們宣告那公義的僕人要來臨，可是那些維護自己權益的人出賣了忠義者。反對司提反有權有勢的人物非常惱怒，要用石頭打他。司提反被聖靈充滿，舉目望天，看見上帝的榮耀。在石頭襲擊下，他向主呼求：「主耶穌啊！求你接納我的靈魂！」垂危之時，他跪下來爲攻擊他的人祈禱，求主不要把罪歸給他們。

司提反遇害後，耶路撒冷的教會遭受迫害。信徒們分散到猶大和撒瑪利亞各地。他們成為傳佈福音的使徒，教會得以擴展，這一切均賴聖靈的庇佑。

情節四：《使徒行傳》十章

彼得會見哥尼流是由猶太裔作領導的初期教會展開向「異邦人」傳教的一個轉捩點，有賴聖靈的引導。

哥尼流是羅馬軍營的一位軍官；他是個敬虔的人，他一家人都敬畏上帝，常常救濟貧窮的猶太人，又時常熱心向上帝禱告。有一天他有一個異象，一個使者叫他去見耶穌的門徒西門彼得。在另一地方，彼得禱告之時，得了一個異象，叫他去吃猶太人一向認為是不潔的食物。彼得說：「主啊！絕對不可！我從來不吃凡俗不潔的東西。」那聲音對彼得說：「上帝認為潔淨的，你不可當作污穢。」一連三次同樣的異象出現。彼得在沉思那異象是甚麼意思的時候，哥尼流差人來找彼得，聖靈叫他跟他們一道去，不要疑惑，「是我差遣他們來的」。哥尼流與彼得見面之時，哥尼流俯伏在彼得腳前拜他，彼得連忙扶他起來，說：「請起來，我不過是一個人。」之後，彼得說：「現在我確實知道，上帝對所有的人都平等看待。只要是敬畏他，行為正直的人，無論屬哪一種族，他都喜歡。」

彼得繼續向在場的人講解，上帝怎樣以聖靈和能力傾注在拿撒勒人耶穌身上，使他走遍各地，廣行善事，治好一切受魔鬼控制的人。後來耶穌被釘死在十字架上，第三天他復活，復向門徒顯現。彼得和其他的門徒都是見證人，他們受命把福音傳給人民。

彼得還在講道之時，聖靈降臨在所有領受信息的人

身上，各人都驚訝。彼得見那些人已經領受了聖靈，吩咐其他門徒為他們洗禮。

從那次彼得會見哥尼流之後，傳佈福音的對象突破了猶太人和異邦人的區分。

二、「上主之靈」與儒家的「浩然之氣」是否有可比擬之處？

「浩然之氣」源溯自孟子的一段名言：「我善養吾浩然之氣。……其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義以道」（《孟子·公孫丑上》，二章）。「浩然之氣」出自一位儒家宗師之一，二千年來成為中國精神文化的一塊瑰寶。

南宋民族英雄天文祥在獄中寫的《正氣歌》開頭幾句：

天地有正氣，雜然賦流形……

於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。

《正氣歌》正是延續「浩然之氣」的氣概。

明末清初幾位愛國文人也以「浩氣」或「正氣」為主題，留下名句，如：

浩氣還太虛，丹心照千古。（楊繼盛）

正氣常留海岳愁，浩然一往復何求？（黃尊素）

中國人都珍惜這樣一份有代表性的中國精神文化遺產；如今看看「浩然之氣」（或「浩氣」，或「正氣」）與

《舊約聖經》的「上主之靈」有無可比擬之處。

1. 中華思想中的「氣」

中國人講的「氣」相等於猶太人用的 *ruach*，同樣普遍而深入文化意識。「氣」字與另一字成為雙字，為中文詞彙加添不少聲色，如「血氣」、「氣色」、「風氣」、「氣勢」、「氣概」、「氣魄」、「志氣」、「氣節」、「氣質」等。

「氣」在中國思想史中無疑是一個十分重要的觀念。研究中國思想中的氣論可從歷史源革程序着手，¹⁰或採用主題式。¹¹無論從哪一方法入手，資料非常繁雜。

一位研究孟子的學者在討論古代中國論氣時，歸結出四個主要方向。¹²

第一是「二氣感應」說。這條方向可在《易傳》中清楚地看到。「咸」（第三十一象）曰：「咸，咸火，柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女，……天地感，而萬物化生。聖人感人心，而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」《易傳》的作者認為天地萬物的生成，乃是陰陽二氣的交感所生，因此陰陽二氣實是具有存有的性質。這種「二氣感應」的看法，實即將宇宙萬物視為相同本質的存在，其中則以「氣」作為泯除心物、人我之間藩籬的媒介。¹³然而黃俊傑認為，在《易傳》作者的眼中，雖宇宙萬物的本質是一體交流，相攝相涵，但人的人文性並未受到獨立重視，受

10. 如李志林，《氣論與傳統思維方式》（上海：學林出版社，1990）。

11. 如楊儒賓主編，《中國古代思想史中的氣論及身體觀》（台北：巨流圖書，1993）。

12. 黃俊傑，《孟子》（台北：東大圖書館，1993），頁 56-61。

13. 同上，頁 56。

重視的尚為宇宙人性格的一面。因此「氣」的宇宙論意涵超過倫理學意涵；宇宙論意涵超過倫理學意涵；宇宙人的性格也壓過社會人的性格。¹⁴

第二是「望氣」或「占氣」說。這種思維與「陰陽五行」學說有密切的關係。「陰陽五行」說是基於中國古代文化的一個理念五行（金、木、水、火、土），由陰陽兩種陽性氣質交互作用，因而宇宙變生無窮的萬物。後來加上「六氣」（陰、陽、風、雨、晦、明）及四時（春、夏、秋、冬），相士、賢人便看「五行」、「六氣」、「四時」的相配合而「占氣」或「望氣」。「占氣」是預卜人事吉凶的作法。「望氣」是從事溝通天地人神的工作。¹⁵

第三方向是與古代神仙家或道家長生之術有關的「行氣」、「食氣」。¹⁶「行氣」是修煉身心的果效，可見諸一個人的武功或事業。「食氣」是與飲食、養生有關，直至今日中國人飲食藥材依然有「熱氣」、「涼」、「氣和」等之謂。

第四類對氣的態度則是以兵家思想為主體所發展出來。兵家有所謂「激氣」、「利氣」、「延氣」等。將領顧及「士氣」、「奪氣」。軍事家有「朝氣銳，晝氣惰，暮氣歸」之說。¹⁷

總結上述中國古代對氣的四種看法，黃俊傑得到一個結論：「即氣被視為自然意義的事物，氣在本質上並不具有價值意涵於其中，因此它是屬於自然界的，即使它有時也分享有神聖的存有論意味，如陰陽二氣化生萬

14. 同上。

15. 同上，頁 57-58。

16. 同上，頁 59。

17. 同上，頁 60。

物的想法；但它仍然未被納入人文世界裏。」¹⁸

以上有關中國古代氣論的資料實有助於我們將中國人的氣和《舊約聖經》的 ruach 稍作一個對比。

氣和 ruach 分別滲透中國和猶太的文化，打從老遠的時代起，已經深入民間的生活了。中國古代氣的觀念也像《舊約》的 ruach 的原始意念——同是屬於自然界的現象；固然是看不見的力量，但是有實在的效能；有時相當特異，滲入天地萬物之間。氣與 ruach 不期然地跟人搭上關係，加添人的能力；既然與人的生命有關，總會涉及倫理，不過要等到文化達到較成熟的程度，不論是氣或 ruach，才有較清晰的道德含意。

因為以色列人從開頭便是一個有強烈宗教意識的民族，他們的宗教意識則建基於有神論，並且很早便是一神論，像 ruach 這樣基本的意念，無可避免地就與神聯結起來了。以色列人的神稱為「耶和華」，亦可謂「上主」，因此「耶和華之靈」（Ruach of Yahweh）或「上主之靈」就出現了。《聖經》之中，即使 ruach 是單獨的一個字，但要看上下文，很多時是有神的屬性的。

中國人的宗教不是有鮮明有神論的成分，但中國人的思維有超越的向度，而且是有普遍性的本質的，如「天」、「道」、「理」等。不過與其用西方的哲學、神學範疇，如超越性（transcendence）、內蘊性（immanence），來將中國人的思維二分化了，毋寧說中國人的宗教及哲學超越、內在兩向度兼備，而難分彼此。中國人的「心」、「性」、「理」等不錯是有內蘊的向度，但同時通向超越的境界，例如「理」可從內蘊一面

18. 同上，頁 61。

看（如理解、理想），亦可從超越一面看（如道理、天理）。這段小插曲不是有意討論哲學的問題，卻是旨在導出，中國人的「氣」固然有形而下民間生活的層次，但亦有形而上理念的層面。從形而上理念的向度來說，「氣」沒有 ruach 的屬神質素，但兩者有互相溝通的餘地。以下再說。

2. 孟子的「浩然之氣」

《孟子·公孫丑上》「我知言，我善養吾浩然之氣」一句之前，孟子跟公孫丑有一場對話，他們在談論言、心、志、氣。

弟子公孫丑問孟子，假如夫子被任為齊國的卿相，因而可以實行他的治國之道，使齊王成為王中之霸，夫子是否會動心？孟子回答：「否，我四十不動心。」他舉幾個例子，說明「不動心」是不受外表的勝敗得失所動而依然保持穩定不移的心志。他說，其實告子先他達到「不動心」的地步，但他與告子的見解略有不同。

告子：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」

孟子：「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。」

孟子同意告子：先求心，然後求氣。但他不同意告子：先得言，便可求心。換言之，孟子認為：心先於氣，亦先於言。

孟子曰：「心為首，氣次之。」心是心志，他亦說：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。」

又說：「志一，則動氣；氣一，則動志。」心志專一，便可揮動氣。氣專注，既充沛身體，亦可打動心志，例如一個人失足或奔跑，氣力充沛，可加強心志去完成路程。

總結孟子與公孫丑這段對話，孟子強調心志之重要，氣便隨之而發揮力量，而氣充沛身體，亦可激勵心志。心亦比言重要；不是得於言，便可求於心；而是求於心，才得於言。

所以掌握孟子所言之浩然之氣，須明白他的心性論在他的整套哲學中的重要地位。現僅引用《孟子·盡心上》首句：「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。」這一句可分兩部分說：盡心知性、存心養性。

盡心知性。「盡心」就是盡量體現心的特質。心的特質是甚麼？仁、義、禮、智這四端之根。「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。」發揮這四端便是盡心，也就是知性，知人的道德本性。

存心養性。何謂「存心」？「君子所以異於人者，其存心也。君子以仁存心，知以禮存心」（《孟子·離婁下》）。可見存心是君子之作爲。君子之存心，以仁、以禮爲之，必然足以養性，養育一個人的性格，成爲有德性的崇高品格。

再說，在孟子的思想架構中，求於心，便得於氣；求於心，才知言。然而孟子說，「我知言」，然後說出「我善養吾浩然之氣」。「知言」不是不重要，而是首先「我善養吾浩然之氣」，如此一來，「知言」才言之有物。

何謂「浩然之氣」？曰：「難言也，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」

浩然之氣作爲氣，蘊藏於體內，至爲廣大，至爲剛健。那不是瀰漫無形的虛氣，而是有賴修養而得實力的。孟子用第一者的身份，自言「我」善養「吾」浩然之氣，他親身培養，絲毫不苟，親自體現浩蕩剛直的氣質。這樣的氣概充塞於天地萬物，何其宏大！

浩然之氣與義道相配，更爲自強不息；若不然，氣便枯萎了。「義，人之正路也」（《孟子·離婁上》）；「仁者人也，合而言之，道也。」（《孟子·盡心下》）孟子總是離不了仁義，而與氣配合起來，此是可行的正道啊！如此浩氣是集義而成，不是偶然地從外在的因素襲取。若人無真心去行此正道，結果只有氣餒，何言浩氣？

再說培養浩氣，那不是一朝一夕可成的事，乃需要長時間去扶植。孟子用宋國一個憂心禾苗不生長的人爲喻，這人將禾拔高，拔到自己疲乏了，他的兒子趕來去看苗，禾苗則已經枯萎了。浩然之氣非用人爲速成的方法可催長，而是在仁義之心長成的。

黃俊傑總結孟子「浩然之氣」在中國思想史上的地位：「自古來『六氣說』的傳統，雖然均在不自覺中強調了天人合一的觀念，但不管是陰陽家、神仙家或兵家，他們儘管從不同的方向賦予『天人合一』觀念以新風貌，但無可避免地，他們均將氣運位在自然性質的展現而已……相對而言，孟子提出生理性的氣是接受理性的『心』之指導，所以氣的內涵已經由自然意義的舊說中

跳出，轉化為具有德性內涵的人文意義。也在這種人文意義的架構下，孟子揭發了人的德性主體的重要性。所以對於以往只注重人的自然性的學說，打開另一條思考的視界，進而使戰國的紛擾時代中，透顯出一道人類智慧的光芒，更進而主導了往後中國人的思維世界。所以，孟子提出的『浩然之氣』說，實是具有革命性的關鍵地位。」¹⁹

3. 文天祥的《正氣歌》及其他文人吟「浩氣」

南宋的文天祥（1236-1283）獄中所寫的《正氣歌》正是表揚浩然之正氣。文天祥年二十舉進士，在試卷中大膽提出改革政治的主張，試卷中有云：「臣等鼓舞於鳶飛魚躍之天，皆道體流行之一物。」²⁰又云：「天地與道同一不息，聖人之心與天地同一不息，上下四方之宇，古往今來之宙，其間百千萬變之消息盈虛。百千萬變之轉移開闔，何莫非道。」²¹考官奏曰：「是卷仁義若龜鑑，忠肝如鐵石。」²²文天祥的才華及氣節在他二十歲時已畢露無遺。

文天祥中狀元，已得宋理宗的賞識。當時宦官把持朝政，文不得志。元軍攻破襄陽之後，南宋朝廷連忙下詔，要各地起兵勤王，可是響應者不多。這時候文天祥當一份地方官，他接到勤王詔，立即招兵買馬，未幾，便招募數萬人。文天祥幾歷戰役，元軍長驅直進，首都臨安危在旦夕。南宋的文武大臣紛紛逃走，南京朝廷已

19. 同上，頁 67。

20. 藏《文信公集》，引自祥夢庵，《宋代人物與風氣》（台北：台灣商務印書館，1996），頁 196。

21. 同上。

22. 同上，頁 195。

決定投降，唯獨文天祥跟大將張世傑堅守臨安。文被任爲丞相，奉命出城跟元軍談判。文天祥昂首闊步，踏入元軍大營，一開口就嚴詞指責元軍無理侵略，要求元軍首先退兵，然後再談判，元軍統帥將文天祥扣留。但文仍有機會幾番與元軍糾纏，最後被押入獄。監獄情況惡劣，雖然如此，他在獄中寫《正氣歌》，頭幾句曰：

天地有正氣，雜然賦流形。
下則爲河嶽，上則爲日星。
於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。

接着，追念歷代盛世大臣風範：

皇路當清夷，含和吐明庭。

又懷古代臨危受命的節烈之士：

時窮節乃見，一一垂丹青。

復嘆：

是氣所磅礴，凜烈萬古存。
當其貫日月，生死安足論！
地維賴以立，天柱賴以尊。
三綱實系命，道義為之根。²³

23. 載《正氣詩歌辭典》（上海：上海辭書出版社，1995）。

文天祥寧死不降，寫下絕筆，繫之衣帶間，步上刑台，揚揚面色不變。絕筆云：「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，吾知勉矣！」²⁴

文天祥顯然繼承儒家傳統的道德精神，他的凜烈正氣將孟子的浩然之氣發揚光大。他是在面對死刑之前，以自己的生命去見證他的堅貞。這樣的氣概是萬古長存的。孔子曰「殺身成仁」，孟子曰「捨生取義」，在走上刑台之時他不是講在寫，而是用他的頭顱、他的鮮血去實證。

繼文天祥之後，歷代亦有節士去表彰正氣／浩氣的風骨。明代的楊繼盛（1516-1555）是位忠直的高官，他因彈劾奸相而遭刑被害。在臨刑前作了詩句：

浩氣還太虛，丹心照千古。

生平未報國，留作忠魂補。²⁵

黃尊素（1584-1626），明代學者，東林黨人，因彈劾宦官魏忠賢擅權而被捕下獄，受酷刑而死。在被害之日，寫了幾句絕筆：

正氣常留海岳愁，浩然一往復何求。

十年世事無工拙，一片剛腸總禍尤。²⁶

文天祥和其他幾位烈士都有強烈的正義感。他們哪

24. 戴鄧光祚，《文信相傳》，引自《正氣詩歌辭典》，頁198。

25. 載《正氣詩歌辭典》。

26. 同上。

怕得罪腐敗的官儒或兇悍的侵略軍隊，他們只要吐露心腸所深受的公正天道，感慨浩大的正氣充塞天地間，如川河傾流山嶽。

他們所體現的浩氣／正氣叫人想起《舊約聖經》的先知勇氣。

阿摩司直言勸諫：

惟願公平如大水滾滾，
使公義如江河滔滔。（摩 5:24，《和合本》）

以賽亞代上主揚言：

看啊，我的僕人，我扶持他；
我揀選他，去愛他。
我以我的靈充滿他；
他要為萬國帶來正義……
壓傷的蘆葦，他不折斷；
將熄的燈火，他不吹滅。
他要給人類帶來持久的正義。（賽 42:1-3）

《聖經》中先覺先知的主僕有上帝扶持。中華的忠義烈士則沒有神明作後盾，他們惟歎：

正氣常留海岳愁，浩然一往復何求？（黃尊素）

《聖經》中忠心的主僕也會為人的厄運而受苦。先知耶利米因直言勸諱而被捕入獄（耶 26；耶 37）。他因悲傷向上主訴苦（15:10-11）。《以賽亞書》五十三章「受

苦的僕人」：

為了我們的罪惡，他被刺傷；

為了我們的過犯，他挨毒打。

因他受責罰，我們得痊癒；

因他受鞭打，我們得醫治。

但上帝說，受苦的僕人遭受憂患是他的旨意，他的死是赦罪的祭。「我公義的僕人將因認識我而使許多人成為義人……我要使他在偉人中有地位，在強盛的人中得榮譽」（賽 53:10-12）。

文天祥等烈士沒有同樣的寄望，他們最多可安慰自己：「浩氣還太虛，丹心照千古」（楊繼盛）。使徒司提反是殉道者，他在受襲臨終時被聖靈充滿，舉目望天，看見上帝的榮耀，又看見耶穌站在上帝的右邊，就說：「我看見天門開了，人子站在上帝的右邊！」（徒 7:55）

三、可否將「浩然之氣」納入聖靈的工作之中？

浩然之氣是中華文化的遺產，若想將其納入聖靈的工作之中，首先要通過兩個關。

1. 第一關

中華文化與《新約》的處境屬於兩個領域，怎樣從一個世界進入另一個世界呢？前面已經說過，中國人所說的「氣」與《舊約》所講的 ruach，有相通之處，而《舊約》的 ruach 是可接上去《新約》的聖靈或上帝之靈的。這樣一來，ruach 與「氣」相通之處，猶如一道橋樑，可借用來搭通中華文化與《新約》的世界。

上面引用了《路加福音》及《使徒行傳》的幾個情節，各情節都提示了從《舊約》的 ruach 轉接到《新約》的聖靈的連接模式。這些連接模式是否可用來參照，將浩然之氣納入聖靈的工作之中？下面將有機會討論。

2. 第二關

中國人的「氣」，包括浩然之氣，顯示着重人文世界中內蘊性（immanent）的意味，而聖靈則有屬神的超越性（transcendent）度向，兩者是否可以連繫起來？這是屬人的靈（human spirit）與屬神的靈（divine spirit）之關係的課題。神學家必須正視這課題。觀看基督教神學思想史，這問題沒有得到完滿的解答；大多數神學家着重上帝的靈或聖靈，而低貶人的靈，結果罕有處理屬神之靈與屬人之靈的關係這課題。²⁷一個常見的現象是將上帝的靈或聖靈和人的靈截然分爲二事。亨特利（George S. Hendry）基於三方面的考慮，質疑這種做法是恰當的。²⁸

第一，哲學方面。若說在神的主權之下人完全是被動的，那麼人變成怎麼樣的人？西方哲學自柏拉圖以降，認爲人之爲萬物之靈是因爲人有靈性，靈性有超越自我的向度。靈性的超越之彼岸可能是理想主義、虛無主義，或懷疑主義，但信奉上帝的基督徒，一方面不會假設人的靈是絕對自主的，另一方面不能不留下空間給予人的靈接駁上聖靈。我們可加插，浩然之氣是有超越向度的靈性。

第二，釋經方面。《新舊約聖經》到處可以看到一

27. 參閱 George S. Hendry, 《基督教神學中的聖靈》（*The Holy Spirit in Christian Theology*, Philadelphia: The Westminster Press, 1956），頁 96-100。

28. 同上。此書的第五章“The Holy Spirit and the Human Spirit”討論聖靈與人的靈的關係這問題。

個信念：人是上帝所創造的，是有靈氣的被造者，靈氣有多個層面，包括血氣（*nephesh*），心靈（*psyche, soul*），靈性（*pneuma, spirit*），有意識的靈（亦可用*ruach*來代表）等。老實說，所謂人的靈氣或靈性，無論是希伯來文、希臘文、或英文的詞彙都不能夠清晰地說明箇中微妙之處，不是像神學家那樣把神的靈和人的靈看為黑白分明的邏輯範疇。細看經文詞語的脈絡，縱使人的靈是被造的，它究竟是神的賜予，那麼怎會沒有與神靈溝通的餘地呢？亨特利的結論是：「人的靈性是人與上帝的靈相遇的氣官。」²⁹在此加多一句，浩然之氣，同樣不是可用邏輯方式來分析斷定與屬神的靈毫無瓜葛，而可能有與聖靈相遇的餘地。

第三，神學方面。宗教改革運動（*The Reformation*）的領袖們如路德及加爾文強調神的恩典或主權，而低調處理人的靈性。巴特（*Karl Barth*）一味突出從上降下的神恩，唯恐人的渴望奪去了上帝的救恩。³⁰他不否認人的靈氣，但那從下向上的嚮往無法與基督為核心的聖靈論接軌。³¹巴特的單軌式救恩論（包含聖靈論）是具爭議性的，在此不能詳細討論。亨特利的神恩論主要是基於道成肉身，即救恩不錯是從上下降，而降至人的靈的位置，則與之相遇。³²他又引用《新約》經文支持他的論調，如「聖靈與我們的心同證我們是上帝的兒女」（羅 8:16）。「我們的心」就是人的靈。浩然之氣顯然是靈氣，是有一定的尊貴的，可不必擔憂它會與聖靈背道而馳。

29. 同上，頁 107。

30. 同上，頁 108-110。

31. Karl Barth, 《教會教義學》（*Church Dogmatics*），III, 2, 頁 414-440。

32. Hendry, 同前，頁 114。

3. 浩然之氣的當代展示

浩然之氣由孟子表揚，後來有文天祥還有其他賢哲身體力行，此乃蘊藏在中華文化的瑰寶。問題是：這塊瑰寶仍然存有嗎？不錯，今日中國世風日下，社會糜爛，還有甚麼浩然之氣可言呢？

一九八九年春聚集在北京天安門的一群青年知識分子，對當時當權者的專制及國家貪污之風遊行示威抗議，高呼民主、自由、廉潔的口號。學子們的正義感是凜烈的，很快便招聚了國內各省的同胞的支持，氣勢澎湃，而因為動機是真純的（不過官方不同意），在和平氣氛中，示威的力量猶如一股清風，振奮民心。甚至在香港，五月最後兩個星期日每次有多達一百萬人上街遊行，表示同情天安門的民主自由運動。教會人士亦有集體參加遊行支持，在和平愛國的氣氛下，恍若重聽舊約先知約珥的預言：「上主將他的靈傾注每一個人，少年人要見異象，老年人要作異夢」（珥 2:28-29）。

這裏的上主的靈是 Ruach of Yahweh，與一九八九年春天安門前民主愛國運動的浩氣有相似之氣質吧！

新約時期，耶穌基督的門徒在五旬節被好像一陣大風吹過的聖靈充滿之時，彼得引述約珥這段預言（徒 2），隨即他向門徒們講述耶穌基督受死、復活的事蹟又提到所應許的聖靈的來臨。眾人聽後，覺得很扎心，彼得向他們說：「各人要悔改，奉耶穌的名受洗，叫你們的罪得赦，就必領受所賜的聖靈」（徒 2:38）（先前所提的情節二）。

一九八九年五月民運期間，沒有人向民運分子，或在香港同情他們的人，講彼得當日所講的話。但如果有人悔改，歸向基督（不只是形式上成為基督徒，而即使

是名義上的基督徒也有內心的轉向），可意想他們會領受所賜的聖靈，這聖靈容納了先知約珥所預言的上主之靈和民運的正義浩氣。

4. 一個二十世紀的文天祥？

當時的北京政府不能夠容忍聚集在天安門廣場成千上萬的群眾的抗議，終於在六月四日早上，坦克車向正在睡眠或靜坐的人群滾滾開出，並用機關槍射擊，被輾死擊死的人，沒有準確的計算。

事後政府大舉通緝民運領袖。被通緝的人士逃走出國的逃走，躲藏的躲藏，被捕的被捕。先躲藏後被捕的一名是王丹。

王丹是天安門民主運動的主要領導人之一，當時是北京大學第一年級學生，才二十歲。「六四」後全國通緝令中他名列前位。躲藏了一個月之後，王丹終於被捕，被關押近一年半之後，當局才舉行一個公開審判。按他的母親王凌雲和他的老師許良美的敘述，那是一場鬧劇。³³王丹的自辯理直氣壯，但審判官以「陰謀顛覆政府罪」判他十一年徒刑。

原判的十一年徒刑後來縮短為四年。出獄後，他沒有終止了為中國人民的民主自由事業奮鬥的決心，而用言論表明他的堅強信念。

兩年之後，一九九五年春，王丹再次被拘留。被困一年有多之後，法庭才開庭公審。這次他的母親為兒子寫了嘔心瀝血的辯詞。王丹自己作最後的陳述，言詞坦

33. 見王凌雲，《歲月蒼蒼——我與兒子王丹》（香港：明報出版社，1999），頁 74-78。

蕩。³⁴結果王丹仍以「陰謀顛覆政府罪」再次被判十一年徒刑。

王丹對於被捕、入獄早有心理準備。他在監牢中寫：「在中國大陸政治文明的發展還沒有到達反對派擁有言論自由的程度，作為一個持不同政見者，如果不想對非正義、非民主的行為保持沉默，就要有遭受壓制的思想準備。」³⁵他甚至做了死的準備，自信即使真的面對槍口，他的內心仍保持平靜，沒有甚麼後悔。³⁶

從王丹獄中所寫的信、散文、詩，可見他是一個剛毅、有道德勇氣、愛國愛民的熱血青年。筆者在信義宗神學院開科「基督教思想與中國文化」，與同學們討論王丹的思想及為人，同學們不難看到孟子的浩然之氣、文天祥的正氣、王丹的道德勇氣是一脈相承的。有一位同學問：王丹可否說得上是二十世紀的一個年青文天祥？

那麼中華文化脈絡中這股「氣」是不是可以直通《舊約》的上主之靈，然後駁上《新約》的聖靈呢？都有感通之處，但要經過轉轉折折，才可以開出一條路，讓聖靈作主導。

筆者還叫學生們即席揮毫，設想寫一封信寄給其時仍在獄中的王丹，可從文天祥的《正氣歌》說起，然後引用《聖經》的經文。

有些同學引用《使徒行傳》七章（以上所提的情節三），比擬王丹為有勇氣面對受迫害的司提反，但王丹未信耶穌基督為救主，怎會被聖靈充滿呢？有人提議勸

34. 見同上，頁 iii-v。

35. 王丹，《獄中回憶錄》（香港：觀海出版公司，1997），頁 15-17。

36. 同上。

他歸信耶穌基督，可是說教式的勸諫不易奏效。講到受迫害，王丹的遭遇比在香港的一般傳道人、神學教授、學生所受的厲害得多，只要他有機緣讀過或聽過司提反的故事，他不難起共鳴。王丹在獄中寫過這樣的詩句：

我只要聽到風與草的合唱，
看到輕波柔盪在碧綠的湖中。
我只要在颶風捲過的海上，
聞到撲面而來的一清新，
我就可以讓心走出堤岸，
投入浩渺無垠的汪洋與迷茫；
讓思想順着悠揚的笛聲遠去，
看外面的世界朦朧而金黃。³⁷

如果「風」可比擬「氣」（ruach），可否有一天王丹被一片清新的聖靈帶他的心走出堤岸，與其投入浩渺無垠的汪洋與迷茫，毋寧「看見天門開了，人子站在上帝的右邊」（徒 7:55-56）？

另外有同學認為王丹會認同耶穌初次在會堂傳道引用先知以賽亞的話：「主的靈臨到我，因為他揀選了我，要向貧窮的人傳福音。他差遣我宣佈：被擄的得釋放；瞎眼的得光明；受欺壓的得自由；並宣告主拯救他的子民的恩年」（路 4:16-22）（以上情節一）。王丹關心受壓迫的人，而他自己被囚。他卻並非被上主揀選的，因此不可以說主的靈臨到他身上。然而假若他日後更多認識先知以賽亞的事奉以及耶穌的使命，他會覺悟原來他

37. 〈我只要〉（一九九一年七月二十九日作），載《我在寒冷中獨行：王丹獄中詩》（台北：九歌出版社，2000）。

和其他民主鬥士亦有類似的召命。如此說來，他們離聖靈不遠。但正如風隨意吹動，聖靈自有其去向，不受人的控制（約 3:8）。其時王丹仍在服刑，同學們為他和其餘被囚的民運人士的命運祈禱。王淩雲曾告訴她的兒子，她知道在香港有一千多名基督徒為他禱告，他聽了之後，十分感激。³⁸

是神的保守也好，是政治因素也好，北京政府以「出國治病」為理由於一九九八年（提早五、六年）釋放王丹出獄往美國去醫病。到達美國後，他不久進入哈佛大學繼續他的學業，他一邊勤力讀書，一邊依舊為中國促進民主而努力不懈。

5. 上帝不偏待人

孟子、文天祥、王丹等是中華民族的傑士仁人，聖靈與他們有何瓜葛？這問題可從兩方面看。從民族大義來看，像浩然之氣、塞滿天地間之正氣這樣的中國產品已經夠了不起了，要聖靈幹嘛？從傳統的基督教觀點來看，聖靈高過一切，無論甚麼教外的文化珍品都需要聖靈的洗禮方可被接納。

《使徒行傳》十章所記載的彼得與哥尼流的相遇（先前提到的情節一）有另一提示：在聖靈帶領之下，耶穌的門徒彼得接見羅馬軍隊裏的百夫長哥尼流之時，發言說：「我真看出上帝是不偏待人，原來，各國中那敬畏主、行義的人都為主所悅納」（《和合本》）。

若不是孟子、文天祥過去歷史的人物本身，則他們所表揚的浩然之氣、正氣，並由王丹等民主鬥士所一脈

38. 王淩雲，《歲月蒼蒼》，同前，頁 140。

相承的道德勇氣，是不是可蒙上帝的喜悅？

我們可斷言，上帝不會嫌棄發自這些人物的氣概，這股氣概是超越文化、民族界限的。基督徒固然以耶穌基督為一切的依皈，然而耶穌基督的救恩也正是超越文化、民族的。各地「敬畏上主、行義的人」冥冥中與他相遇，聖靈也就臨在了。誰先？誰後？上主？基督？聖靈？這無非是人的揣測吧了。在獨一真神的國度裏，上主、基督、聖靈都有互動的作為。至於行義的人何時開始敬畏上主，何時開始信耶穌為救主，何時接受聖靈的臨在，三位一體的神有他的時間表，只要人打開他的心靈就是了。

四、結語

《尼吉亞信經》是經過一段時期多次辯論和修改才最後修定的。關於聖靈的信念是：

我信聖靈，為賜生命的主和根源，乃從父〔與〕子出來，與父〔與〕子同受敬拜，同享尊榮，曾藉着先知傳言。

「從父〔與〕子出來」（*filioque*）一句是東、西教父爭論的焦點，爭論了幾個世紀，終於基督宗教（*Christianity*）東（東正教）、西（羅馬天主教）兩大支派於一〇五四年分道揚鑣（分裂的原因不只是神學的爭論，還有其他的因素）。這個爭論都是在邏輯學範疇上的文字遊戲。聖靈究竟是單獨從父出來（*proceedeth from the Father*）抑或是雙重自父與子出來（*proceedeth from the Father and the Son*）？如何確定？「出來」（*proceedeth*）

是十分含糊的一個字。聖靈之為靈不是可用硬崩崩的字眼所能說得一清二楚的。誠然，父、子、靈三位不可缺一是基督教信仰的大前提，但三位的因果關係的先後次序卻不是靠一個公式化的說法可盡言。然而差別的說法代表截然不同的宇宙觀。堅持聖靈必須雙重由父與子產生出來是不是限制了聖靈的靈活性？³⁹另一方面，認信聖父是一切的創始者，而聖子與聖靈都不是被造的，卻是一開頭就與獨一的真神共存，不可分割，那麼在他所創造的普天之下，聖靈是不是可「隨風的意思而吹」，吹到任何地方都可以，包括中華文化的領域，但若確定聖子的救恩也臨在，聖子是否有其妙不可測的作為，可能是暫時隱藏着，將來會顯現出來？這種另類說法，盛行於東正教多過西方教會，留給聖靈更大的活動空間，應當是較易在基督宗教既定的範圍以外，如中華文化，付諸實行。

東正教這個觀點其實有《聖經》的支持。基於此，聖靈靈活地穿梭上主之靈、浩然之氣之間有何不可？

39. 參閱 Jürgen Moltmann,《生命之靈》(The Spirit of Life, trans. by Margaret Kohl, London: SCM Press, 1992), 頁 306-309。

憂患時代中看中華文明的前景

——一個基督教神學工作者的沉思*

一、導言

貫徹這篇論文詞語是「憂患」。憂患有三層意義。

第一層，字面的意思。「憂患」是「憂傷」或「憂慮」的「憂」，與「患難」或「患病」的「患」疊成。從字面來講，「憂患」的意思是因患難而產生憂慮，或是在多難之秋憂心忡忡。如此說來，「憂患的時代」是一個充滿患難以至於令人憂慮或憂傷的時代。

第二層，特殊的儒家意味。當代新儒家學者一度喜歡講「憂患意識」。憂患意識是對時代或國家有自覺的承擔，承擔起來不免有沉重的擔憂，並願意與患難者分擔憂傷，但最終對前景是積極的。

第三層，《聖經》的背景。《舊約》的先知耶利米及以賽亞都有憂患，為人民在患難中憂慮，而同時與他們分擔憂傷。耶穌基督在十字架上甘心為世人受苦，以至於救贖人類，那是《聖經》的憂患意識。

本文從這三個層面去沉思中華文明在今日世界中的前景。「文明」（civilization）是指一個有長遠歷史及

* 本文原講於在溫哥華舉行的「文明衝突與文化中國」國際研討會。一九九五年一月講稿載《文化中國》一九九五年三月號，經授權轉載。

顯著文化淵源的種族之整體領域。「文明」可以包括多個國家或多個民族，而且可能包括多元的文化。「文化」（culture）是文明中經過意識的過濾而結成的產品，是積累而成的但可具有創新或轉化的潛力的。在這裏所特別思考的是中華文明。中華文明起源於華夏，有所謂「中國人」或「華人」（包括多個族類）的歷史經驗，不過這個文明已經隨着各地華人分佈世界各地而流傳廣遠。

中華文明其實由多元的文化組成，中華或中國人的文化中的一個主流是儒家思想，本文討論的「憂患意識」就有濃厚的儒家意味。同時，此文又從基督教信仰的觀點透過《聖經》的「憂患」看中華文明的前景。

筆者是一個基督教神學工作者，但也同時重視中國文化。因此，這篇論文是儒家思想與基督教的對話，而這對話是放在今日中華文明的處境之中進行的。

二、憂患的時代

現在用「憂患的時代」來形容今日中華人身處的景況。其範圍不限於中國境內，還包括遍佈世界有華人聚居之國家或地區。

中國大陸在共產黨統治之下是一個憂傷的國家，單就文革時期而言，千萬性命被殘害了，人性受到糟蹋，幾千年的文化慘遭蹂躪至體無完膚的地步。現今馬克思的經濟思想已告破產，縱使官方聲稱維持「中國式的社會主義」，官私都已踏上「市場經濟」的路途，人人拼命為自己賺錢，全國沾染了資本主義的價值意識。結果，意識形態自相矛盾，人心的虛偽畢露無遺。不錯，中國快將躍進為一經濟巨龍，在這情形之下，權力愈

大，利益愈多；利益愈厚，權力愈放不下。權與利集中所造成的腐化作用，自不待言。面對目前的中國大陸，若是要有憂患意識，那是非要有強大的信心和毅力不可。筆者對本國中原文化並非完全失去信心。中國文化包藏一個豐富無比的寶庫。政權可以天翻地覆，但是那個寶庫有待每一代的中國人去發掘，況且有些國粹仍然活存人心。最近，領導階層承認本國有重建文化的必要，故有意思去研究儒家思想為重點工作。當然，復興中華文化絕非國粹主義這麼簡單。

台灣自被逃亡的國民黨佔據後，四十年來一黨專政，視台灣人為二等公民，曾造成深切的民怨。除山地的少數民族之外，大部分台灣人的祖籍可追溯至中國沿海的省份，而他們保留中國人的土風情亦蘊藏着中華傳統的文化。大陸易手後，大量遷移台灣的知識分子在文化土壤中確起施肥作用。淳厚的民風及舊有道德規範卻隨經濟繁榮而消逝了，貪污腐敗是司空見慣的事。在政治方面，一黨專政之廢除是一重要里程碑，一九九六年以來的選舉顯示台灣的民主文化正迅速成長。與此同時，「台灣自立」的聲音愈大，中共的咆哮愈加嚴峻。

香港在「一國兩制」的公式之下本來可以兩全其美地回歸祖國懷抱與保存香港的自由經濟制度及享受「高度自治權」。保留資本主義是不成問題的，而且中國大陸亦迎頭趕上，只可惜資本主義的流弊再沒有社會主義思想的評判了。受打擊的是曾經承諾的「高度自治權」。香港有民主的聲音，但抵撐不過中央政府無形的高壓手段。務實的香港工商界及政客只知從善如流。關於文化方面，殖民地時期的營養不足，加上商業社會供給的是人工化食料，因此香港的文化發育不健全。但香

港一向享有高度的言論自由及學術自由。日後這些自由是否受抑制？這是知識界所擔憂的問題。回歸中華人民共和國以後香港的水平線呈現三個陰影：一、中央政府的專制政治；二、社會文化的低質素；三、自由的受損。

新加坡有百分之七十的人口是華人，中華文明的色彩是顯明的。李光耀欣賞儒家的倫理，曾經認為孔孟的思想是道德教育的重要科目。由他建立的政府，雖然是民主選舉的議會制，但多少表現傳統的中國家長模式。至於儒學作為一門專門學問和中華文明普遍而言是否可以在新加坡發揚光大，則尚待商榷。新加坡是一個務實而講究效率的國家，至於哲理的探索、人文文化的發展似乎並不受到重視。

馬來西亞、印尼、菲律賓、泰國都有不少華僑，他們雖然在那些地方仍屬少數民族，且曾經包受歧視、排斥，可是全靠華人有機智、夠勤奮，他們在商業上大多有成就。他們在多元化的社會中多少能夠保持中國人的風土人情。至於高層次的中華文化，只有極少數的華人能夠達到一定的水準。然而即使是在中華文明邊緣的國家，民族的凝聚力和民族的集體記憶（collective racial memory）也是不容輕視的文化潛力。

北美的人口包含數百萬華裔同胞，但他們依然是少數民族。華人在北美洲曾留下一部血淚史，這部史書已成過去。絕大多數華人在經濟方面已不成問題，而且加入專業人士的行列。在高等學府及研究機構各部門都有傑出的華裔人才。可是，以一個團體而言，華人仍然是站在社會的邊緣。這成因不一定是他們被排斥，他們亦有排斥他人的傾向。有一部分華人已在所在國被同化

了，但亦有人感覺到自己固有的文化與當地文化之間有疏離。在富庶的北美國家，物質享受及感性享樂是很大的誘惑。知識分子或尋找心靈慰藉的人亦因此而受困惑。他們不是在患難中憂慮，但他們許多時亦無從想到為中華文明、為當地的社會、為人類的命運而起憂患意識。其實，西方的社會有不少隱憂，只是一般人罔然不顧而已。在澳大利亞和歐洲的華人不如在北美的華人眾多，但他們的境遇與北美的華人相似，不贅。

三、儒者的憂患意識

當代新儒家對「憂患」有一個特別的解釋。一九五〇年代，中國經歷重大的變革，一批學者從大陸逃難到香港，他們本着儒家傳統的自信心，決意在香港這個文化沙漠辦學、講學。結果在香港（後來在台灣）建立了一個當代新儒學的基地。徐復觀發表了一篇文章〈中國古代人文精神之成長〉。¹該文追溯「憂患」源自《易經》，《繫詞下》有一句話：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」意思是，《易經》撰寫於中古時代，其作者對天下有一種憂患意識。據徐教授的闡釋，周初乃是一個厄運時世，其時有一種雜亂的神治思想籠罩着。文王深思熟慮人民文化的命運，結果突出「敬」、「敬德」、「明德」的呼喚。接着，牟宗三發表一篇文章，題為〈憂患意識中之敬、敬德、明德與天命〉，²繼續發揮儒家既重道德復遵天命的命題。繼徐復觀、牟宗三之後，近代新儒家學者在面對當今時勢之時重提憂患意識的主題。

1. 見《民主評論》11（1960）。

2. 載牟宗三著，《中國哲學的特質》（香港：香港人生出版社，1968）。

憂患意識在中國士大夫的教養中不是新的觀念。宋朝的范仲淹（989-1052）說過一句名言：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」當時，國內經濟幾乎崩潰，外有遼人、西夏人侵襲，朝廷的宦官士氣萎靡不振。只有一小撮有識之士從內心深處湧現一股自覺的道德力量，以天下為己任。范仲淹並非在叫口號，他向朝廷提供政改方案，得到志同道合的士大夫的精神支持，抓起革新的熱忱。范仲淹這種憂國憂民的意識在中國知識分子的傳統中是有代表性的。

二十世紀中葉也是中國一個厄運的時代，在此之時一小撮有儒家思想根底的學者竟然在文化先天不足的香港建立了一個當代新儒家的基地，不能不叫人佩服他們的魄力和學力。直至今日這個學派仍然健在（alive and well），而且滲入至各地，尤其是與台灣互相呼應，可見儒家思想仍然有生命力，而且是有不弱的感染潛力的。

誠然，有人非議復興儒學或新儒學有復古之弊。新儒學學者中，亦有對現代化的問題置之不理。不過二十世紀中葉的新儒家學者，如張君勱、唐君毅等，並非對二十世紀的世事罔然不知。張君勱既反對共產主義，又深知國民黨的腐敗，而且明白西方民主制度的缺點，因此他主張一種「第三勢力」，既不是中央集權的共產制度，亦不是個人主義的民主制度。³唐君毅是懂得科學的優點，亦熟諳西方哲學，而他認為中國文化的人文精神是可在二十世紀的世界文明作出重要的貢獻的。⁴至於二

3. 王廣武著，《中國與海外華人》（香港：商務印書館，1991）。

4. 其實有三位以賽亞先知，他們都是《以賽亞書》的主角。我可這樣說，《以賽亞書》分為三個部分，每一部分都有以賽亞為名的先知為主角。這裏引用的是第二部分（四十至五十五章），主角是「第二以賽亞」。

十世紀末期的世界潮流，並非全被當代新儒家學者遺漏了的議題。例如：任教香港中文大學多年的劉述先教授及哈佛大學的杜維明教授都曾與歐美尖頂哲學家、思想家探討當今的世界文明課題。溫哥華中國文化研究中心主任梁燕城博士多時舉行以現代文明為主題的耶儒對話。

四、基督徒的憂患

今從《聖經》引進另一套憂患意識。先說《舊約聖經》的先知耶利米（公元前 640-587 年）。先知能夠洞悉上帝的旨意，具備先知先覺的本領。當時以色列受鄰近強國侵襲，而本國南北分裂，人民失去信仰的凝聚力。耶利米抨擊國民的道德淪落、治標不治本的改革計劃，以及權宜的國計，因為這些都虧欠了上主的命令。耶利米的性格熱情洋溢，言辭慷慨激昂：

我的肺腑啊，我的肺腑啊，我心疼痛！

我心在我裏面煩躁不安……

我已經聽見角聲和打仗的喊聲。

毀壞的信息連絡不絕，

因為全地荒廢。……

我的百姓愚頑，不認識我；

他們是愚昧無知的兒女，

有智慧行惡，沒有知識行善……

耶和華如此說：全地必然荒涼，

我卻不毀滅淨盡。

因此，地要悲哀，

在上的天也必黑暗。（耶 4:19-28）

耶利米一次又一次的在悲憤中警告以色列民，在哀傷中預言耶路撒冷的淪陷。

有一群以色列人流亡到巴比倫。耶利米寫信去勸諫他們暫且留在巴比倫。他代以色列的上帝對流亡的人說：「你們要蓋造房屋，住在其中；栽種田園，吃其中所產的；娶妻生兒女，為你們的兒子娶妻，使你們的女兒嫁人，生兒養女……我所使你們被擄到的那城，你們要為那城求平安，為那城禱告耶和華；因為那城得平安，你們也隨着得平安」（耶 29:5-7）。

耶利米的憂患意識是多層面的：他因同胞受苦而悲傷；他們的苦難一方面是外來的，另一方面是咎由自取的；他哀求上主憐憫人民；人民在自身經歷苦難之餘生憫人之心；最後，上主赦免人的罪咎，而重新與人立一個以寬恕的愛為中心的盟約。

耶利米的憂患意識具有憂患意識的關懷情操，而其悲痛之心比儒者更為深切；這悲感不僅是一位先知或一位賢者所流露，並且與神明互相感應，可以說，這是悲天憫人的情懷。

《舊約聖經》有另一位先知，以賽亞（第二以賽亞），他是公元七世紀的人物。耶路撒冷已經淪陷，一群一群的以色列人流亡至巴比倫、埃及等地。他們經歷艱苦，但他們堅韌不懈，不久便站立起來了，艱辛的經驗有淨化的作用。有一位「受苦的僕人」（Suffering Servant）將悲天憫人的情懷表露無遺：

我們所傳的有誰信呢？

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……
他誠然擔當我們的憂患，
背負我們的痛苦；
我們都以為他受責罰，
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。（賽 53:1-5）

《以賽亞書》這段經文就兩次用了「憂患」的名詞。原文的意思是痛苦或沉痛，但亦有儒家人士對受難者的深切關懷。以賽亞的憂患是有救贖的功效的。

「受苦的僕人」是誰？他是一位象徵人物？一位有歷史根據的君王？一個以色列民族從受苦的經歷而昇華為救贖者的典範？聖經學者的意見不一。從基督教信仰的角度來看，《以賽亞書》的受苦的僕人預表耶穌基督的受難。耶穌曾為耶路撒冷城的愚昧而哀哭（路 19:41-42）。他曾在橄欖山上為世人的墮落而懇切禱告，而當他預知他將要以自己的受難去完成救贖世人的使命，他汗流如血點（路 22:39-43）。這些事件充分表現耶穌有深刻的憂患意識。

《新約聖經》的「新約」是由耶穌捨己的愛建立起

來的神人之約。這個《新約》與《舊約》的律法不同，律法式的《舊約》明文規定如何守約，背約有何懲罰。

《新約》的精神是以身作則去寬容待人。先知耶利米預告這樣的一個新約，這新約銘刻人的心內，人人自發性地去遵守。耶穌基督身體力行的教訓和他藉着他的受苦去感化有罪的人就是這個新約的中心人物。這樣的新約也是既有關懷同情之心，又甘心受苦去救度世人。

儒家思想對人性的看法與基督教思想最大不同的地方是無所謂人的罪性。正因如此，儒者的憂患是因世上的患難而起，不論人的罪性的問題。徐復觀論憂意識之時再三強調孟子的「性善論」。⁵牟宗三將儒者的憂患與佛教「苦」的意識和基督教哲學祁克果（S. Kierkegaard）的恐懼的意識（sense of the dread）分別比較。從該文可以看到，典型的儒家學者很難接受佛教的苦諦或基督教因罪性所致的「虛無感」。在此不可能詳細討論牟教授的論點，筆者只能指出基督教確實認定有所謂人的罪性，但罪是可被寬恕的。有血有肉的神人耶穌將充滿憂患意識的赦罪之恩淋漓盡致地表現出來。⁶

五、為中華文明的前景而憂患

說至此，我們回到中華文明的前景的問題。上面已經說過，中國多年來確然飽受患難（如大陸的文革、台灣一度的專制、海外華僑的血淚史等）。邇近各處有華人足跡之地在經濟發展、政制改革、社會福利均有顯著的進步。雖然如此，中華文化的命運岌岌可危，世界文明危機四伏。有心人士豈能不滿懷憂患？

5. 參注 1。

6. 參注 2。

身爲一個香港華人基督徒學者，筆者的憂患意識既有儒者的成分，又受蘊藏於耶利米—以賽亞—耶穌的憂患所感染。耶穌願意擔當世人的罪過及罪所造成的痛苦，而這樣去爲人而受苦是有救贖的功效的。儒者則否認所謂罪性，而對人性及人的成就，則充滿信心。一個基督徒當然有他的信奉，這信奉寄託於一位上帝，但這並不等於人不需要盡其本分，而是在上帝的恩助之下更新成全。所以，基督教的憂患是可以與儒者的憂患結合起來的，一方面去應付世上的頑劣勢力，另一方面去建立人性及刷新文化。

如何在這個時代中落實基督教—儒家的憂患意識？一個十分切實的問題是，所謂憂患意識是一小撮知識界精英分子及屬於少數基督徒的特權呢，抑或是有群眾基礎的心靈力量？固然，「憂患意識」根據儒家學者的闡釋，是一種強烈的道德自覺，必須由先知先覺之士帶動。同樣，基督教的憂患意識也必先由先知的呼聲（prophetic voice）喚起。耶利米、以賽亞是先知，耶穌也扮演先知的角色，歷代耶穌的忠誠門徒亦可有先知的觸覺。問題是，一般老百姓會不會齊起共鳴？儒家的教訓是，從孟子以降，人人皆有惻隱之心，王陽明聲稱，良知是普遍性的，縱使後天的教養不可少。《聖經》的教導是，人本來就是按照上帝的形象而造成，只是人「墮落」了，人墮落之後卻又可蒙恩被挽救。基督教的神學家對是否人人皆可得救這論點持不同的意見，有一派認爲只有一部分人命運注定不得救（Predeterminists），另一派人主張人人都有得救的機會（Universalists）。在此不討論教義上（儒家或是基督教）的爭辯，而是從實際經驗所得去回答，一般人是否

有人的本性去回應「先天下之憂而憂」的先知先覺之士的呼喚。「六四」事件對筆者有很大的衝擊力，六月四日之前，向來是只爲自己着想的香港人竟然成千上萬地出街遊行，熱烈響應在天安門前的北京市民因憂患而發出的改革呼聲。當局鎮壓行動發生後，一群一群的香港人湧上街頭示威，流露一種悲天憫人的憂患情懷。筆者的結論是：倒行逆施的事件發生之時，人的良知被觸動了，於是眾人也起憂患之感。以基督教的信仰而言，被釘在十字架的耶穌基督是能夠將慈悲的上天和憐憫人之心聯結起來的最徹底的實證。

現今再強調將儒者的憂患意識與基督教信仰的憂患來面對中華文明的前景。若是以上的信念有群眾意識的基礎，那麼由儒家思想與基督教信仰結合而成的憂患意識可能在中國或有華人聚居的各地產生共鳴。

至於數千年來的中國文明是否仍然埋伏在破瓦殘礫之下有待重掘？上面說過，中國文明幸好是一個有文字記載的寶藏，那是不會毀於旦夕的。只要有中國人活用中文，他們就不會完全忘記自己的文化傳統。況且，也有中國人把本國文化的精華寫在他們的心上（舊約先知耶利米語）。怎樣才重新激發起來呢？以前耶利米先知勸勉以色列人，要他們有耐心，可能要等七十年，在此期間，國人除了要安定生活外，還要自察和知恥。

承接新儒家學者的話，中國人的人文精神之精髓既是敬天、敬德、明德，中華文化已經替人建立起再好不過的德性規範。但當人違背道德誠命時，中國人的傳統思想不能提出挽救的辦法。就在這關鍵上，上帝赦免的恩典臨到能真正悔改的人。基督教的恩典（新約）並非棄除律法（舊約）。恩典必須有道德的要求爲先決條

件，而它具有額外的雅量，去成全力不從心的道德履行者。儒家的仁義道德不能取代《舊約》的律法，但可以相得益彰，最後由《新約》的恩典重建一個新的道德秩序，結出新文明的花果。

先說中國大陸，多年來的苦難孕育了富有憂患意識的基督徒，信徒在質與量方面不斷增長。共產主義的意識形態既已破產，中國的道德文化亦已變為廢墟，基督教就在這情形之下填補了人們的精神真空。不過，中國的教會本來就側重內心的生活而缺乏社會意識，現在的政府又不願意看到基督教成為國家的改革力量。在此時期之內，中國人可重聽先知耶利米的勸諫，叫人自省雪恥，基督徒可起帶頭作用。教會以外略聞「懺悔」的聲音，如巴金、劉再復等。本國教會近來的興旺，其中一動力是在於有愈來愈多的人厭惡目前的腐朽現實情況而歸向基督，從而換上新的生命。基督徒的懺悔不但為自己認罪，並且可為國人認罪，而最後赦罪之恩是從上帝而來，被釘在十字架的耶穌是上帝赦罪之恩典的具體實現。即使在基督教以外，只要人相信一位萬有之主，他又是一切道德的基礎，他們感受到在宇宙中無限量的寬恕。這是天人復和的開始，又是立己立人，重建文明的基石。

中華文化遺產只是儒家思想，而是多姿多采的，還有其他淵源流長的傳統。世界各地都有多元的文化，無論在何處儒家思想都可成為一個惹人注意的文化體系。西方國家正面道德崩潰的危機，現在已經有更多人重新注視儒家的倫理。在北美，只要有華人居留，儒家的傳統便得以延續，但需要下苦心，下功夫。

說到僑居海外的華人，他們亦有流落異鄉的精神痛

苦。他們亦可從先知耶利米學到功課。他勤勉流亡他邦的以色列人忍耐，保存他們的宗教信念及傳統。他又督促以色列人除自食其力外，還要為當地的人民求平安，他們的平安也是自己的平安。居留北美城市的華人恐怕未能做到這一點，華人基督徒也未能做到關心社會的地步。基督教的信息教人對社會有承擔，這就是一種憂患意識。在一個富裕而有充足福利的國家，卻不易產生憂患意識。現在，叫人憂患的是文明的危機和人類的命運。在歐、美、澳都有嚴重的文明危機，全人類的命運也是必須再思的問題。能夠這樣宏觀世界文明的中國基督教思想家及領袖才能帶領各地華人基督教信眾在現今的普世文明危機參與轉化文化的偉業。這不是某個地區兩位明星人物所能做的事，乃是要靠全求各地先知先覺之士，他們有信眾的支撐，一呼百應地與本民族、本文化以外的同道發出嚮導者的聲音，或者可以說，在一個普世性的交響樂團中奏出他們樂器裏的音樂。

六、結語

現借用亨廷頓（Samuel P. Huntington）曾發表的一篇論文〈文明的衝突〉（*The Clash of Civilizations*）⁷來作結語。

亨廷頓預測，未來的世界將頻頻見文明之間的衝突。文明是由同一淵源的宗教、文化、族群等組成的共同體。各文明共同體有其自我認同，如西方文明、儒家文明、日本文明、伊斯蘭文明、印度文明等等。經濟利益、政治權力、種族紛爭固然產生矛盾，亨氏認為最強烈的矛盾是文化的衝突。原因是，文化的衝突比經濟、

7. 《外交事務》（*Foreign Affairs*, Summer 1993）。

政治、種族的衝突更難以和解。亨氏這篇論文從宏權討論世界文明，非三言兩語所能評議，不過筆者有兩三個觀點，可以在此拿來總結本文的要旨。

第一，各文明（civilizations）確然有可認辨出來的認同（identity），例如伊斯蘭文明受其獨特宗教傳統的支配，儒家文明的國家顯示儒家思想的影響等。這認同給予屬一文明的人一個文化的定位。

第二，文明並非一個籠統的體系，而是在某一認定的文明以內有多種變化。尤其是文化的素材不盡然像軍事或權力那樣是「硬件」（hardware）而有多款「軟件」（software），軟件是可以轉變，可以適應的。

第三，特別提到儒家體系下的文明和西方文明中的基督教，儒家思想與基督教信仰都能在社會及文明中起潛移默化的作用。這麼一來，儒家的思想體系不一定與基督教的教義硬碰硬。儒家學者與基督教神學家深入的對話已有良好的開始，而且雙方得益。那種對話不是彼此妥協，而是自我充實（self-enrichment）和相互轉化（mutual transformation）的。尤為重要者，在世界文明中儒家文化及基督教信仰都有重要的貢獻而兩者更能互相輝映。例如基督教關於人的尊嚴的信念是西方人權觀念的一個基石，而儒家有關忠、恕的教導糾正西方個人主義的偏差，加強人權上的相互義務。如此，全人類的文明將更加燦爛輝煌，決非互相衝突。

創造之善、美、神聖

——漢語基督教之生態神學觀*

本文代表一個在基督教神學領域中及中國文化傳統下對生態學的課題在靈性和理智上的探索歷程。作者在宗教信念上是個基督教徒，且有神學的素養，在種族血統上則是個華人，一直認同着自己的文化傳統。因此，在標題中使用「漢語基督教之生態神學觀」這樣的字眼有助於了解本人的寫作意圖，嘗試在此探索歷程中，把源自基督教神學和中國文化的素材匯集起來，編織成一幅繡帷，其設計的主題是以創造為背景的善、美和神聖。經緯相織而成的圖畫，揭示了帶有中國文化風格的基督教神學思想。

善

看來，從《聖經》的創世觀念開始，我的生態神學之旅是再自然不過的。我們可以在《創世記》第一章中讀到這種觀念：上帝實施一系列的創世行動，每次完成

* 本文原發表於哈佛大學世界宗教研究所主辦之基督教與生態學研討會（一九九八年四月），題為“A Christian-Chinese Version of Ecotheology: Goodness, Beauty, and Holiness in Creation”，後輯入D. T. Hessel & R. R. Ruether編，《基督教與生態學》（*Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press, 2000），現由廣州中山大學比較宗教研究所張憲教授譯為漢語。

之後，宣稱自己所造的甚好。創世的善意味甚麼呢？倘若我們認真思考《創世記》故事，不難得出存在於創造中那些善的要素的印象。

首先，被造之物具有整然秩序——日和夜得以分出；太陽、月亮和星星都沿着精心安排的軌道運行；四季交替。所以，創造的善基於它的整然有序，而上帝看它就要這樣。秩序井然的反面是一片混沌，不可以是善的。

井然有序的創造形成了一幅美景：天體運行；草木生長、開花結果；活物行走在陸地上、魚類遨遊於海洋中、雀鳥飛翔天空間——儘管這一切看來不免原始自然，卻呈現出一派壯美景色。因此，創造呈現的既善又美。

創世的最後之舉是造出了人類的始祖：男為亞當，女為夏娃。據稱上帝按照自己的形象創造人類。這畢竟意味着，不管男人還是女人，都反映了上帝的肖像。這就確定了人與神那獨特的親緣關係。

中國人的宇宙觀中缺乏一個創造天地有鮮明位格的主宰這樣的概念。中國古代傳說把天和地說成是世間萬物得以生成的統一的宇宙元素。天和地分別用「陽」（男性）和「陰」（女性）的力量來表示。陰陽相生為五行：金、木、水、火、土，又衍生出萬事萬物。中國人的宇宙論的確給在統一原則中的事物的多樣形式留下很大的空間（除了「天」和「地」之外，還有「道」）。宇宙最終呈現出宏大的和諧。「太極」（偉大的終極者）便是如此宏大和諧的象徵；它不是抽象的和諧，而是在變動不拘的具體環境中表現出五彩繽紛的和諧，因此也是富有生氣的、無限豐富的和諧。

《易經》這部關於宇宙論的古代經典，由六十四卦符（每卦由六爻構成，每爻由陽線—或陰線--代表）組成。每一卦代表若干特定的景況。個人或國家難以逃避的吉凶禍福都取決於智者對卦符的解釋及運行。

一切自然現象都可以用六十四卦加以說明，因為這六十四卦從符號方面表徵了各種時世人生。五行以各種不同方式混為一體，而「陰陽」之力卻是表現在不同比例的限度中，超出這個限度就會導致失諧。例如：「震」卦，預示着將有大事發生。「陽」佔主位。智者告誡：不要過分自信，要依賴恰當的判斷。「陰」位調適。¹如果土地水量太多，缺乏足夠的樹木，則表明「陰」力過盛，將發洪水。權位者應當未雨綢繆。²超出和諧並非善事。處於和諧的才是善的，無論於自然、於人事皆如此。自然力與人事的相互作用才確實取得動態的和諧。毫無疑問，《易經》用大量數據告訴人們要從生態學角度吸取教訓。

《易經》中為人熟知的「陰陽」平衡雖然受到女權主義者批評的質疑，而且父權主義也確實悄然進入《易》文本（數世紀以來，這些「文本」被層層的注解越積越高），但是，《易》的原貌不容許性別的偏頗。我在這裏不準備討論《易經》中隱藏着性別問題。對於我來說，人們能認識天（乾）和地（坤）這樣一對孿生原圖像之間既相互分別又完美平衡總會受益匪淺：

天行健，君子當自強不息

1. 《易經》，三十四卦「大壯」。

2. 同上，二十八卦「大過」。

地勢坤，君子以厚德載物。³

着力強調道德善的儒家創始人——孔子（公元前六世紀）——對《易經》表示過深深的敬意，並親自為其做評注。「仁」是儒家的首要美德，體現在人際關係中的「恕」裏面。其他如義、禮、智、信這樣的德行不僅要談論，而且被置於君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友這樣的人倫關係中加以檢驗。

孔子注意到自然界的有序性，這可以從他的名言中看出：「天何言哉？四時行焉！」然而，他所關心的主要是把人的行為放在善的秩序中。當善的秩序盛行於世上時，則無疑是與「天道」一致的。

實際上，所有儒家都提倡「天人合一」的理想。「天」，並不（在基督教的意義上）被神聖化；但它畢竟是超驗的，而人經由「德」則可通達。所以說，人以「德」配「天」。

回到《聖經》的思想，我們要追溯創世與立約的聯繫。在《聖經》裏，耶和華是立約的上主，是創世的上宰「耶和華」（Yahweh）、「上主」（Lord）、「主宰」、獨一的真「神」，都可涵蓋在「上帝」的總稱之下（「上帝」的名稱採自中國的古書），而且還是造約的上帝。巴特（Karl Barth）關於創世與立約之間的這種二重關係做了大量的研究。他引用《創世記》裏兩個故事（見《創世記》第一、第二章）來解釋自己的觀點，即「創世是立約的外部基礎」和「立約是創世的內部根據」。⁴即使

3. 同上，一卦「乾」和二卦「坤」。

4. 巴特，《教會教義學》（*Church Dogmatics*, trans. by J. W. Edwards, O. Busser, Harold Knight, Edinburgh: T. and T. Clark, 1956-59, vol. 3, bk. 1, sec. 4）。

我們質疑巴特在自己注釋中對神學的過分強調，可是就《聖經》的思想而言，我們還得感謝他提醒要把創世和立約聯繫起來。

讓我們順着《聖經》故事的線索往前走，因為基督徒已經告訴了我們這條線索：人性的墮落是由於違背上帝的旨意；一場洪水除了挪亞、他的家人和被帶上方舟的動物之外，地上的一切生物全都毀滅；洪水過後，上帝與人類建立了新的和好契約；接着是與亞伯拉罕的立約並在西奈重新立過，使得對唯一真正上帝的崇拜和對上帝道德誠命的服從更加清楚。這些誠命包括對地上萬物的關懷和復蘇，例如遵守允諾土地安息的各種聖日活動。當代神學家莫特曼（Jürgen Moltmann）已喚起對此的注意。⁵

接着而來的是眾先知，呼喚人們回到與耶和華的立約關係並且行義。最後，對於基督徒們來說，耶穌基督的來臨體現了上帝的寬恕之愛，象徵着新的立約。

中國人的思想沒有如在《聖經》思想中那樣明確的創世和立約的教義，但它給被造世界的豐富以足夠的欣賞，充分強調作為對「天」負有責任的行為的道德善。中國人喜歡把德與大地的生殖力聯繫起來。我重複那人難忘的「坤卦」卦辭：「地勢坤，君子以厚德載物。」

正如中國山水畫所突顯的，道家的氣質流露出人的安寧與自然之間的契合。這裏要指出的是，一個中國人，即使他信仰基督教，幾乎不會感到在迄今談及的基督宗教自然觀與同樣談及的中國人的世界觀之間有甚麼不可

5. Jürgen Moltmann,《創造中的上帝——一種生態學的創世論》(*God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*, trans. By Margaret Kohl, London: SCM Press, 1985)。

調和的對抗。毋寧說，基督宗教的自然觀提供了一種為中國人世界觀所能加以豐富的神學框架。

《聖經》——或者說基督宗教思想——並不認同對自然環境的純浪漫主義態度。一本以《自然界的歎息》（*The Travail of Nature*）為書名的書，其副標題為「基督宗教神學的曖昧的生態學承諾」（*The ambiguous ecological promise of Christian theology*）⁶，這正提示，這種曖昧可追溯到神學的和聖經作者們的感知。然而，它不也是本性中固有的嗎？聖經作者並不總是清楚，自然災難是人的愚蠢造成的還是上帝的審判。神義論依然無法用理性主義的言語來解決爭論。《約伯記》表明道德懲罰的律例之不足。它的答案是：在顧及對無辜者不應受的痛苦的強烈抗議之後，最終地，一個有限的人不管是多麼正直，在由上帝無比雄辯所宣告自己創造之奇跡面前，只有以十足的謙恭去屈從（伯 37-41）。

閱讀《聖經》文獻，人不斷地被自然的奧妙所打動，卻也清醒地意識到「受造之物的歎息」：「我們知道，整個創造至今還在承受生產的陣痛。不僅被造的是如此，我們這些得到初熟果子，就是得到聖靈的人，也在心裏歎息呻吟，等候上帝收養我們作他的兒女，使整個的自我得自由」（羅 8:22-23）。⁷「歎息」或「生產的陣痛」發生在創造中，並且為人類所經驗。苦作部分地因着人類的「墮落」，也由於無法解釋的「形而上學的墮

6. H. Paul Santmire, 《自然界的歎息——基督宗教神學對生態曖昧的承諾》（*The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Philadelphia: Fortress Press, 1985）。

7. 此處《聖經》的引文出自香港聖經公會印發的《現代中文譯本修訂版》。譯文略有修改。

落」。⁸

歎息、生產的陣痛，如何得以寬慰？保羅仍然用隱喻的話勸告說：「等候上帝收養我們作他的兒女，使整個的自我得自由。因為，由於盼望，我們得救。那看得見的盼望不算是盼望」（羅 8:23b-24）。《自然界的歎息》的結尾部分給「聖經神學的生態解讀」提出了建議。《羅馬書》八章含有「歎息中的自然」（或「生產的陣痛」）這樣的隱喻，作者山米爾（Paul Santmire）由此認為，耶穌用最後日子的整個創造的重生宣告了天啓。山米爾看來在強調貝克爾（J. Christian Beker）的解釋：保羅非常想表明可在天啓方面實現的所有具體的歷史情形下，耶穌基督為主之身份之特別意義。⁹

一種基督教的世界觀加上中國人對事物的看法，讓人以肯定而現實的態度對待已造的秩序。由此，人們需要理智的判斷和負責的行為。對生態境況的具體應對也許導致不同的舉措：享受自然景觀並體貼入微地關懷它；經營國家公園和保護各種動植物；改變引起破壞的各種條件並有效地實施工程計劃；擁有精明的政策行為所支持的果敢遠見。

中國哲人和士大夫或許由於對和諧理想的偏好，較少會鄭重考慮自然帶來的災難和破壞。多虧孔子的教導，迫使那些負有公共責任的人會更現實地看待世界。中國歷史的每一章節都充滿着饑荒、瘟疫和洪水。成功扭轉災難時世的政府官員和個人被視為民族英雄，甚至被奉為神。傳說中的一位賢明帝王大禹能名垂千古，不

8. 筆者自己的表達涵蓋了哲學和神學各種各樣不同的思想，表明自然對神的完美的分離。聖奧古斯丁認為惡是善的缺失這種新柏拉圖主義理論是最好的說明。

9. Santmire, 《自然界的歎息》，同前，頁 202。

僅因為他有品德高尚的智慧，還因為他有效地治理了洪水。挪亞時代的洪水和大禹時代的洪水有關聯嗎？¹⁰ 這個問題具有生態學的含意，將放到本文最後來談。

美

我們對創造中的善進行思考時，不能不涉及上帝創世的榮耀。我們可能使用的另一個詞就是「美」。《聖經》有許多褒揚創世的美或壯觀的篇章，如：

諸天述說上帝的榮耀；

穹蒼傳揚他的手段。（詩 19:1-2）

上主啊，諸天要歌頌你奇妙的作為，

聖者在天庭要頌讚你的信實。

上主啊，天上有誰能與你相比？（詩 89:5-6，略

經修改）

正是愛德華茲（Jonathan Edwards, 1703-1758）這位美洲「大覺醒運動」（the Great Awakening）的重要佈道家，進一步用美的範疇來描述上帝的屬性和強調宗教感情。他年輕時已喜愛大自然，被大自然的美所吸引。他的宗教信仰長成之後，他在自然界中更加體驗到強烈的愉悅。他回憶道：

10. 筆者感謝李熾昌（Archie C. C. Lee）教授提出的這個想法。參見他的論文〈龍、大洪水和創造神學〉（The Dragon, the Deluge, and Creation Theology），載《亞洲基督教神學》（*Frontiers in Asian Christian Theology: Emerging Trends*, ed. R. S. Surgitharajah, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994），頁 97-108。

上帝的卓越、他的智慧、他的純粹和愛，似乎呈現於萬物之中；在太陽、月亮和星星之中；在白雲和藍天之中，在花卉、青草、樹木之中；在流水和整個自然之中——這一切曾是那樣強烈地抓住我的心靈。我常常席地而坐，久久地仰望月空；白天則花費很多時間觀看雲和天，為的就是看出在這些事物中上帝那美妙的榮耀；同時，低聲吟唱我對造物主和救世主的沉思冥想。¹¹

愛德華茲在自己的生命過程中一直沉思冥想，有意進一步澄清美的主題。經多位近來學者的研究，愛德華茲對美的神學理念和美學情感的心理學分析的重要貢獻得到重新肯定。¹²

讓我們從《聖經》—神學的世界轉到道家思想，以便理解另一種的美。我首先要訴諸於老子和莊子這兩位道家的偉大導師。老子（約公元前六世紀）說：

大道泛兮……

萬物歸焉……¹³

所有受道家影響的國畫都有一種流暢的質素，而流暢着最內在的是隱藏的，那就是道，萬物之母。

11. Jonathan Edwards, 《選集》(Selections, ed. Clarence H. Faust and Thomas H. Johnson, New York: Hill and Wong, 1962), 頁 61。引自 Richard Cartwright Austin, 《上主的美：喚醒感官》(Beauty of the Lord: Awakening the Senses, Atlanta: John Knox Press), 頁 97。

12. 特別要讀 Roland Andre Delattre, 《愛德華茲思想中的美和情感：論美學和神學倫理學》(Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edward: An Essay in Aesthetics and Theological Ethics, New Haven: Yale University Press, 1968)。

13. 《道德經》三十四章。

是謂無狀之狀，無象之象。

是謂惚恍……¹⁴

中國山水畫的對象，諸如崇山峻嶺、禿岩怪石、河川溪流，從不用清楚形狀着力描畫，而是用虛化「圖像」襯托而出，讓觀者體味其中道之精神：

天下之至柔，馳騁天下之至堅。

無有入無間，

吾是以知無為之有益。¹⁵

奔流的河川，搖曳的楊柳，飄逝的浮雲都是在活動中柔弱之物，或毋寧說，無為無間不佔據空間的無為作為。然而，它們比堅頑硬峻的力量更為延續持久——好比滴水穿石。可不是嗎？留白（empty space）在一幅畫中是最重要的；它不是真正的空，而是內在空間性（inner spaciousness），由此一種無形的完美意識顯示出來。這完美的意識最能在山水畫中表達得淋漓盡致——明暗運用中的美；以毛筆勾畫和描線實現的美；愉悅感觀、激發想像、滌蕩靈魂的美。

莊子（公元前四世紀）將道之難以捉摸性轉變為無拘無束的逍遙。《莊子》第一章的題目是「逍遙遊」，文中一隻大鵬鳥無憂無慮地展翅飛躍，不知有幾千里。大鵬鳥升上萬里長空，與雲為友，拍打雙翅越過千里海洋，撥動海水使大小船隻同時搖晃。莊子喜歡嬉戲於形

14. 《道德經》十五章。

15. 《道德經》四十三章。

象，解放心靈。這不正是藝術精神的本質嗎？

另外一篇，莊子和惠子散步於橋上。莊子低頭看水，說道：「魚出遊從容，是魚之樂也。」惠子說：「子非魚，安知魚之樂？」莊子反駁說：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子承認：「我非子，固不知子焉；子固非魚也，子不知魚之樂，全矣！」¹⁶

兩人的不同在於，一個執著於單一的思維，而另一則投入活潑的同理感（empathy）。一個藝術家要畫一幅如此景緻的美麗圖畫，一定要有同理感進入一種「與魚同樂」設身處地之中。當儒家尋求加強中國文化傳統的道德因素時，道家卻提高它的美感精魂。道家精神在中國詩畫中找到自己最佳表達，其中美的品格提升至前所未有的高度。

陶養出對美有如此感受力的人，自然會看到自然景色（如山川、水流、岩石、樹木、花卉）的美，也會看到生物（馬、貓、魚、蝦）的美。聽一聽詩人兼畫家王維（公元 415-443）對畫的評論吧：

望秋雲神飛揚，臨春風思浩蕩；雖有金石之樂，
珪璋之琛，豈能彷彿之哉！披圖按牒，效異山海。
綠林揚風，白水激澗。嗚呼！豈能運諸指掌，亦以
神明降之。此畫之情也。¹⁷

在當代生態運動中，美學因素不太被強調。顯然，審美經驗的宗教維度更是不被重視。事實上，欣賞自然

16. 《莊子·秋水》。

17. 王維，《敘畫》，載《中國美學史資料選編》（北京：中華書局，1980），上冊，頁 179。

美和大自然的壯觀蘊涵着對生態的關注。而且，對自然美的褒揚不難在基督教和猶太教的典籍中找到。聖法蘭西斯（St. Francis of Assisi）的「太陽頌」（Canticle of the Sun）、「向鳥佈道」（Sermon to the Birds）等詩文是不可多得的珍品，歡欣地捕捉創造的美，有助於喚醒一種作為神聖物的自然之美的意義。「向鳥佈道」正好提升了對永活上帝的可愛創造物鳥兒那活潑精神和快樂的認識。

神聖

在考慮善和美之時，我們多少涉及宗教和靈性的方面。我現在要談及寫出如《神聖觀念》（*The Idea of the Holy*）¹⁸這本經典之作的作者奧托（Rudolf Otto），引領我們深入這個主題。奧托這本書的關鍵詞是「奧秘的」（numinous），源於拉丁文numen，意思是神性（divinity）又或者是一個神性存有者（divine being）。奧托認為「奧秘的東西」（the numinous）是一個價值的範疇或一種獨特的（sui generis）心靈狀態，這種心靈狀態在與超自然的聯繫中不能還原為別的其他事物。「奧秘的東西」是客觀的，外在於自我，然而其本性就是如此地抓住或激發人的心靈。「奧秘的東西」在英語裏面賦有「神聖」（the holy）的含義。奧托急於解釋「神聖」（holy）並非單純是「圓善」（completely good）的意思，它也並不是用來描述一個道德完美的人。

毋寧說，「奧秘的東西」帶有屬於神秘（the mysterious）的性質，那是「具威力而神秘的」（tremendously

18. Rudolf Otto, 《神聖觀念》（*The Idea of the Holy*, trans. John W. Harvey, London: Oxford University Press, 1926）。

mysterious)——因此有了「令人畏懼的神秘」(mysterium tremendum)這樣一種說法。那令人畏懼的神秘或奧秘表現為以下幾個因素：敬畏(awe)、不可抗拒(overpoweringness)、大能(energy)或迫切感(urgency)、「全然他者」(the “wholly other”)和眩目(fascination)。¹⁹奧托對《舊約》和《新約》中的「奧秘」的闡釋甚有啟發性。從一開始耶和華與以色列人的立約，通過摩西的領導、先知們呼喚人民歸回到神的方面、《詩篇》的多種禱告，到耶穌的「道成肉身」和使徒們被復活的基督所「俘虜」，上帝一直處於至上地位。上帝是令人敬畏的、神秘的，然而上帝清楚無誤地給予他的子民指引。

奧托在解釋「奧秘的東西」的時候，除了猶太教和基督教外，還把其他重要的世界宗教包括進去了。他從印度教、儒教和伊斯蘭教列舉各種各樣的「奧秘的東西」。《神聖觀念》沒有提到老子和莊子，可是奧托在一處腳注裏指出，道家思想有些因素屬於「令人敬畏的神秘」。²⁰他的著作用了一小部分來講中國藝術的「奧秘的」特點。奧托在談到藝術中所表現出的「奧秘的東西」時，顯示了對中國唐宋這樣一個經典時期的山水畫和宗教畫的高度重視。他引用了漢學家費舍爾(Otto Fischer)對中國畫的評論：

這些作品應該歸入人類藝術創造最深刻和最崇高的部分。那些——可以說——沉迷於其中的觀賞者，感受到隱藏在畫中流水、浮雲和群山背後的原道之神秘氣息，即那最內在東西的脈搏。在這些繪

19. 同上，第五章和第六章。

20. 同上，頁206，注2。

畫中若隱若現地表現出許多神秘的東西，蘊含着對「天地之道」、「虛」(nothingness)和「空」(void)的認識。「天地之道」也是人心之道。²¹

請注意，觀賞者被藝術品所吸引，那完全是因為藝術家自己首先為自然景色所陶醉。奧托在談到中國畫的時候，把「宗教的」和「山水的」兩個詞連系起來。中國山水畫並非宗教的，因為宗教的特徵並不是主題。所謂「宗教的」，他指的是「奧秘的東西」。中國山水畫精品的確具有敬畏、神秘的要素，可以令人從身心到靈魂都沉迷陶醉。僅僅把受道家影響的畫說成是「自然主義的」並不全然充分；這些畫還包含着神秘性和玄妙性。受道家影響的畫使人產生與自然相通的感受，不僅從外在現象方面與自然相通，而且還深入到它的最本質內部。

與道相關的中國詩畫，昇華了對自然美的欣賞，甚至進入自然與之渾然一體。現在引用王維一首詩，〈過香積寺〉：²²

不知香積寺，數里入雲峰。
古木無人徑，深山何處鐘？
泉聲咽危石，日色冷青松。
薄暮空潭曲，安禪制毒龍。

這首詩以景色（雲峰、古木、深山、薄暮），聲色（深山鐘、泉聲咽），感性（無人徑、冷青松、空潭曲）構成一幅畫，乘上「不知（何處的）香積寺」，接下「安

21. 同上，頁 69。

22. 《王維詩選》（台北：仁愛書局，1984），頁 64。

禪制毒龍（慾念）」。這裏有詩情，有畫意，有禪悟。

道德善在其最高貴的地方又如何呢？先前說過奧托不想把「神聖」限制在道德完美上。他避免談及道德善。然而，如果他聽說過儒家「天人合一」的理想，大概會把它看作是「奧秘的東西」的一個樣式。

儒家思想裏面道德的善也是美。實際上，「美善」（beautiful-good）在漢語裏面是一個常用的表達。以下一些《詩經》裏頭的文字就談到了道德原則和美的品質在上天讚許觀照下的結合：

天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。

孔子《論語》有一句格言可以用作生態學教育的箴言：「里仁爲美。」在鄰居仁的地方，你就有一個美的鄰居之誼。

以《聖經》的思想而言，在上帝的神聖中善和美是不可分離的。舉個例子：

到那日，萬軍之耶和華
必作他餘剩之民的冠冕華冕，
也作了在位上行審判者公平之靈，
並城門口打退仇敵者的力量。（賽 28:5-6）

愛德華茲有着同樣的說法。他設想美有兩種形式：次一級的是自然的美；第一位的是靈性的美。²⁴ 靈性的美

24. Roland Andre Delattre, 〈美與神學：愛德華茲再評價〉（Beauty and Theology: A Reappraisal of Jonathan Edwards），載《關於愛德華茲的評論集》（Critical Essays on Jonathan Edwards, ed. William J. Scheick, Boston: G. K. Hall, 1980）頁 180。

屬於道德的代理者——屬於思想和行為道德的人，而首要地屬於那個道德善的上帝。

看見神聖美或者真正道德善的他，洞悉世上最偉大的、最重要的東西，即所有事物的充滿，沒有它世界將會是空虛的，不過是虛無，誠然，比虛無更糟。只有這個被見到了，那麼一切也就被洞悉；那畢竟值得用眼睛去看，因為除此以外就沒有其他真正傑出或美的東西了。²⁵

愛德華茲把美作為我們接近上帝的首要方式，在這方面他甚為獨特。上帝的美、上帝的神聖、神聖的美、神的道德完美，這些一切都是上帝的屬性。用奧托的話來說，它們的確有資格被稱為一種「奧秘」。上帝的道德美只為對其敏感的人才可察知。這種敏感性並不只是一種自然的本能，而是一種來自神的天資，伴隨着心靈的重生：

上帝權能對心靈再生的最直接的作用，在於給予心靈一種感受神的歡愉，使它具有有一種無與倫比的可愛與甜美。²⁶

愛德華茲為我們做了一件好事，通過補充美的屬性和指出喚醒美感的方式，他豐富了我們對於上帝的理解。神聖的美具有這樣的性質，人在體驗上主中會立即意識到它。正是當我們感受到上帝全善之美時，我們便

25. Jonathan Edwards, 《宗教情感》(*Religious Affections*, ed. John E. Smith, New Haven: Yale University Press, 1959), 頁 274。

26. Jonathan Edwards, 《論恩典》(*A Treatise on Grace*)。引自 Austin, 《上主的美》，同前，頁 146。

接受了耶穌基督作為在我們與上帝之間調和的中保。²⁷在基督中的再生、和好或復生是感知神聖之美的首要條件，從而在我們面前開啓了一片新天地。

在這篇論文中，我把注意力放在生態多於基督論。然而，作為基督徒我們在處理生態學的主題時，同時也就帶出了基督論的問題。我們當然不會教條地只以基督為中心。就我個人來說，自然美常常令我不由自主，無法不去傾聽那「苦痛中的自然界」的呻吟，不去正視那自然環境的荒蕪（由於自然進程）和污染（由於人類愚蠢）。我業已深受儒家「天人合一」理想的渲染，然而，在聽完中國士大夫和聖哲將這一理想講述了兩千五百多年之後，我明白了為甚麼人類會一遍又一遍地褻瀆上天的意志，導致暴力和悲劇。哪裏才會有帶來和諧的真正答案？這不是陳腔濫調挂在嘴上的重複，相反，在經過靈魂深處的艱難探索之後，我找到了耶穌基督作為有效中保，或者說，作為天國、人類和塵世調和者的必然——那活生生的《新約》。

如果基督不是在中國人的歷史經驗中又將會怎樣？不要緊，因為宇宙的基督（Cosmic Christ）「呈現在萬物面前，因着他萬物才渾然成一體」（包括中國人的歷史經驗和其他民族的經驗），所有一切都一起被帶到教會的歷史經驗中。

他也是教會全體之首，他是元始，始從死裏首先復生的，使他可以在凡事上居首位。因為父喜歡叫一切的豐盛在他裏面居住。既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫萬有，無論是地上的、天上的、都與自己和好了（西 1:18-20）。

27. Edwards, 《宗教情感》，頁 273。

在《歌羅西書》中的基督論讚美詩（1:15-20）已經成為最近《新約》研究界熱烈爭論的主題。²⁸我們的生態學反思表明，引起爭論的一個論題涉及「教會的肢體」和「藉着十字架上所流的血」。這些短語顯然被加之於歌羅西教會所熟知的神秘讚美詩上。換言之，《歌羅西書》意味着將教會的重要性和十字架的真實給最終完滿地結合在一起了。

對於《聖經》作者—教誨者持有這種結合的觀點是否合理有兩種傾向相反的解釋。一種傾向認為正是使徒保羅有這樣聯結的想法：尊貴的上主與被釘十字架的救主，宇宙與教會，創造與救贖。另一種傾向則認為應加以分離：非此即彼。先前提過的山米爾重視原始聖詩和歌羅西書的保羅基督論之間一種批判的承繼性。²⁹這就承認，在基督那初熟的果子和未來普遍的復活之間存在一種天啓方面的距離。同時，這也就回到貝克爾從天啓角度對《羅馬書》第八章的解釋，為基督救贖力量的具體實現留下空間。

如果我們認真對待創造中的斷裂和裂痕，堅持尋找一種調和的路徑，那麼這個關於基督論的討論就必不可免。假定有人能夠對《歌羅西書》的讚美詩持批判地承繼的觀點的話，就會出現「高層次」教會學和「高層次」基督論——對於中國人的歷史經驗來說實在是太高了，因為在這種歷史經驗中，基督徒總是少數而且教會並沒有很好建立起來。然而，持守一種宇宙基督的和教會的「低層次」觀點卻是可能的。在我個人經驗來說，宇宙基督並沒有以中文語境對我說話，儘管他也有普遍合法

28. 山米爾對爭論作了一個總結。見他的《自然的歎息》，同前，頁 205-206。

29. 同上，頁 264-266，注 46。

性。但是，他可以呈現出一種平易近人的外表，一種謙卑的、甚至是不為所知的姿態，直到他的身份被展現在出乎意料的環境中。基督教團契在中國人——無論是在中國大陸還是在海外——中確實很小而且分散，可是，人再生的力量卻可以大大超出教會的規模。

當轉向生態學時，我着手處理重生、再創造或者更新這樣的主題。這些字眼並非完全等同。無論是單獨取出一個或一起使用，像重生、再創造和更新這樣的詞彙在英語中意思是含糊的；翻成中文甚至更為混淆。但是，讓我們現在來澄清這種含混。在《歌羅西書》一章 21 至 22 節中，我們讀到：

現在，藉着他兒子肉體的死，上帝使你們成為他的朋友，為了要你們在他面前聖潔，沒有缺點，無可指責……

《歌羅西書》的作者確實考慮到人類與上帝有一種嚴重的疏遠，而且他把基督的死看作人與上帝和好的關鍵。由此，基督的追隨者自己將表現出神聖、善和美。

接下來，作者在書信中進一步懇求說：

上帝愛你們，揀選了你們作他的子民。所以，你們要有憐憫、謙遜，溫柔，和忍耐的心。……要互相寬容，彼此饒恕……在这一切之上要加上愛，因為愛是聯繫一切德行的關鍵。（西 3:12-14）

愛德華茲準會讚賞如此純潔的宗教情感。

我們能夠把這種愛伸展到生態學關懷中。納什

(James A. Nash) 把自己的著作取名為《熱愛自然》(*Loving Nature*)³⁰，事實上，熱愛自然——不光是對自然之愛的客觀分析——是隱藏在生態學承諾背後的一種活力。但是，「熱愛自然」並不需要曖昧的情感主義。它持守生態學整全和基督徒責任的穩固基礎。³¹ 它本身表達了像仁慈、尊重他人、感受性、謙卑、理解和交流這樣豐富多彩的品質——所有這些是生態學上令人欣賞的美德。³² 這些不僅是個人的美德，也可以轉化成公眾生活的美德。

最後，納什從生態學的角度去解釋宇宙的拯救：

對普遍的或宇宙的救贖期盼在「沙龍」*的圓滿中不過是籠統的看法——所有被造物都和陸相處（參見：賽 11:6-9）……

在生態學方面，這種見解給宇宙生態圈提供最終意義和價值。它從自然的最終價值方面肯定了上帝。沒有甚麼不再是無價值的、無意義的或互不相關的。每種活生生的被造物對於自身和對於上帝來說，都有終極的意義。³³ 這樣來談論宇宙救贖和宇宙基督，對於回到大地的生態學關懷來說太飄渺了嗎？

《創世記》的挪亞和中國聖人大禹都與洪水有關。

30. James Nash, 《熱愛自然——生態學的整全和基督徒的責任》(*Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*, Nashville: Abingdon Press, 1991)。

31. 同上，第五章。

32. 同上，第六章。「生態學上令人欣賞的美德」這句話是我自己的。

* Shalom, 為猶太人傳統的打招呼語和道別語，意為「平安」。——譯注

33. Nash, 《熱愛自然》，同前，頁 132-133。

挪亞全家有成雙成對的鳥禽陪伴。洪水過後，他們走出方舟受到新造物的致敬，因為有上帝以彩虹為立約記號的允諾。不同的是，大禹以明智的果敢控制了洪水，由此名垂千古。這兩種不同傳統的代表，就生態學來說不是相互排斥而是彼此補充。這如何能做得到呢？我思考長江三峽工程。這項巨大工程為建一個水壩，既用來控制洪水又能發電。支持這項工程的國家領導人也許樂意看到，他們會成為新的治水大禹而受到後人的尊敬。然而，從工程學和生態學的觀點看來，這項工程引起很大的爭議。即使在動機上希望有好的結果，但最終的結果卻是成問題的。他們的美感在哪裏？那懾人心魄的三峽美景將永遠消逝了。當然，那些負責人沒有意識到創造的神聖。這裏，整個有關的討論範圍涉及深廣，就此打住。我只提及一個小情節去激發基督徒思想一下，無論如何謙遜，救治由洪水造成的破壞總比控制或防止洪水要好。

黃河的泛濫對於中國北方已經成為持續的威脅。不久前（一九九五年）在河南省發生另一場洪水，使得千萬人無家可歸，許多建築物受破壞。就像多次發生的災難那樣，香港各種不同的團體（儘管眾所周知他們是個人主義者和物質主義者），卻發動捐款慷慨贈助，甚至去到大陸。這次，他們到河南省提供救濟和重建的工作。基督教組織也參與其中。在一個與教會有關的自願者組織領導下，一批學生去到河南省的鄉村過夏令營，由此獲得志願服務者的經驗。這些學生參加一個被破壞診所的重建，親眼目睹診所需要的新的醫療設備。回到香港後，他們發起一個活動為醫療設備和進一步提供健康服務而籌錢，因此他們的名字叫「天國鄰居」（暗指作為

在天邊的鄰居)。

一位學生證道說，正是在與有需要的人在一起的團體合作中，他第一次理解「以馬內利」(Immanuel，意指「上帝與我們同在」)不僅對於他自己，而且對於那些此前沒有聽過基督名字的人來說的真正意義。儘管沒有甚麼豪言壯語，這不就是宇宙基督在工作嗎？並且，這不就是證明宇宙救贖在起作用嗎？我等不及返回香港與天國鄰居有關人員交談，看看他們是否關心洪水治理。如果他們的確可以那樣幫助的話，他們將會繼承大禹的傳統，像挪亞及其家人進入新的創造：他們將努力建設一座新的城市，帶着天邊美麗的彩虹以顯示神的允諾。

暴力時代下論「平天下」、「和平的福音」復有何用？

引言

筆者本來就有一個意念，趁新紀元的開始，以儒家「平天下」的理念及基督教「和平的福音」，在對話式的穿插交織之下，看看可以帶出甚麼新信息。「九·一一」兩架被劫持的民航客機以自殺式衝撞紐約市世貿中心，剎那間把兩座雄偉的大廈化為瓦礫，六千多人死亡或失蹤。同日另一架機炸毀華盛頓的五角大廈一部分。在受這場恐怖災難震撼之下，還有甚麼「平天下」、「和平的福音」好談？一個多月來無法執筆，還想另選題目。直至這次耶儒會議日期逼近，才再拾起先前寫下的筆記，再三思索，結果，認為「平天下」、「和平的福音」的題目依然是值得寫的，甚至是迫切的。

一、《大學》的「平天下」論調

「平天下」是儒家的一套社會倫理的頂點：修身、齊家、治國、平天下。

1. 這套社會倫理在《大學》有最清晰的論述

大學之道，在明明德，在親（新）民，在止於至善……

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者；先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知。致知在格物。

原來「修身」不是起點，還要推到「正心」，到「誠意」，到「致知」，到「格物」。

反轉過來說，「物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」

朱熹解「明明德，新民，止於至善」為《大學》的「三綱領」，¹自「物格」至「天下平」，共八項，朱熹稱之為「大學」的「八項目」，與「三綱領」相配。²

「三綱領」、「八項目」都有濃厚的道德色彩。「格物」、「致知」也全是「德」的涵義嗎，抑或亦包含「理」的成分？朱程、陸王就有不同的見解。不過在此不詳辯。

《大學》次序分明的講解「八項目」一先一後的秩序，直至最後：

所謂平天下在治其國者：上老老而民興存，上

1. 見勞思光著，黃慧英編，《大學中庸譯註新編》（香港：中文大學出版社，2000），注四，頁6。又：古文亦有作「親民」，而宋儒釋《大學》時，指出古語「親」與「新」通，宋明以來「新民」更常見。

2. 同上，注廿一，頁9。

長長而民興弟，上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。³

引述《詩經》數則後：

是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者，本也；財者，末也。外本內末，爭民施奪。是故財聚則民散，財散則民聚……

是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。生財有大道：生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恆足矣。

仁者以財發身，不仁者以身發財。未有上好仁而下不好義者也。末有好義其事不終者也……

最後那幾句仁德務財之言亦是「平天下」之一環節，不可不知。

2. 《大學》作者

舊傳《大學》為曾子所作。程顥強調此書是孔子遺書。朱熹將全書分為「經」與「傳」。「經」為孔子之言，曾子講述；「傳」為門人記曾子之語。但經清人及近人考證，發現此書成書時應在西漢（漢武帝），嚴格而言，不能指作者為某一人，應視為由儒者筆記編輯而成。⁴

近代考證之後，大部分學者認為《大學》本為《小

3. 勞思光解「絜矩」即「領先擦劃標準」。同上，注四，頁28。

4. 考證見同上，頁33-36。

戴禮記》中之一篇。現有的《大學》乃經過朱子編訂後成為專書，而與《論語》、《中庸》、《孟子》合稱為「四書」，與「五經」並行於世，成為儒家主要典籍之一。

3. 《大學》的時代背景

從孔子，到曾子，再到漢武帝，經過一大段時間。周平王在王室內訌及戎狄入侵的沉重打擊下，遷都洛邑，史稱東周的開始，周王室勢力一落千丈。東周分為春秋與戰國兩個時期：春秋（公元前 722-476 年），諸侯爭權奪利；戰國（公元前 475-221 年），七國爭霸，最後由秦王壓倒群雄。孔子的時代背景，是春秋（他著有《春秋》一書）及戰國（他與曾子都是戰國時代人物）。春秋戰國是亂世時代，但百家齊鳴，各有主張如何治國平天下。

秦始皇是用高壓手段，一統天下，苛政暴民，不得民心，在位十二年，不久秦朝便滅亡了。

西漢時代（公元前 207 年起）重新建國之餘，嘗試復興中華文明，結果董仲舒等人罷黜百家，尊崇儒學，甚至將儒家思想成為統治的意識形態（漢武帝為代表人物）。於此時代編輯《大學》少不免渲染了士大夫治國的思想。

二、《新約聖經》中的「和平的福音」

1. 《聖經》的 shalom 與 eirene

希伯來語 shalom 是《舊約聖經》非常重要的詞語，意義豐富，可用諸於日常生活、家國、民族。基本原意包括「整全」（wholeness），健全（well-being），豐富

(prosperity)，和諧(harmony)等。若將 shalom 譯成中文，可按上下文而用「和平」、「昌盛」、「平安」、「和諧」、「安康」、「太平」等。Shalom 一詞亦為先知(prophets)所喜用，和平、公義、恩慈常常連在一起。

《新約聖經》的希臘文以 eirene 代替希伯來文的 shalom。Eirene 的意義不如 shalom 廣泛；《新約》的 eirene 主要是與耶穌基督有關。耶穌降生之時，有天使報佳音，「在至高之處榮耀歸與上帝，在地上平安歸與他所喜悅的人」(路 2:13-14)。登山寶訓八福之一是「使人和睦的人有福了，因為他們必稱為上帝的兒子」(太 5:9)。耶穌差遣門徒傳道之時，吩咐他們，進入村民的家，先向他們請安，那家若配得平安，「你們所求的平安臨到那家，若不配得，平安仍歸你們」(太 10:12-13)。神蹟是身心康復的記號(太 10:12-15)。耶穌臨別門徒之時，向他們贈言，在世上無論遇着任何困境，他將差聖靈來指導他們，賜給他們平安，那卻不像世人所賜的平安(約 14:26-27)。使徒保羅寫信給教會人士之時最喜歡用「平安」這個問候詞語。

耶穌基督的言行、死亡、復活是賜予世人的「和平的福音」(徒 10:36；來 13:20-21；弗 2:14-18；6:15)。

應該說明，《聖經》用 shalom 或 eirene 之時，並沒有假設世上沒有戰爭、衝突、流血。世上充滿罪惡是事實；還有人以外的惡魔或惡勢力。但是 shalom 及「和平的福音」可以應付一切。

2. 《以弗所書》六章 10 至 17 節

現在特別挑選了《以弗所書》六章 10 至 17 節一段經文來代表「和平的福音」的一種表達方法。在未引述

這段經文之前，先說《以弗所書》是怎樣的一本書。

《以弗所書》的全名是《保羅達以弗所人書》。明明是說使徒保羅發出的書信，若他不是作者，是誰？近代研究保羅書信的專家，多認為這書信不是保羅親筆所寫。究其因，本書詞藻、風格、體裁、時代事蹟等等有別於其餘已認定為他的親筆書信。⁵但毫無置疑這封信特別尊重保羅的名義，而多少反映他的思想。至於書信的實在作者是誰，則難以稽考，極其量可說該書是有教會地位的保羅門人（不只一人？）所寫。

雖然書信注明「以弗所人」為收信者，但讀者顯然不受以弗所的範圍所限。其時以色列人以外的基督徒在羅馬帝國下希臘文化環境已經漸漸建立起來。《以弗所書》就是寫給這處境下的新興基督徒的。

《以弗所書》的中心思想就是上帝有他的旨意，將隱藏在耶穌基督的福音，那是測不透的豐富的奧秘，傳給以色列人外，還有「外邦人」（即以色列以外的人）。基督的福音是「和平的福音」，傳給遠處的人（外邦人），也給近處的人（以色列民）。「和平」有多重意義：基督的十字架將外邦人與以色列的圍牆拆毀了，兩下歸為一體，都與上帝和好了，今後成為上帝家裏的人，藉着聖靈的感通，眾信徒聯絡合宜，成為聖殿。

3. 武裝語氣

《以弗所書》用這段經文來結尾：

我還有未了的話，你們要靠着主，倚賴他的大

5. 可參考Pheme Perkins, 《以弗所書》(Ephesians, Abingdon New Testament Commentaries Series, Nashville: Abingdon Press, 1997), 頁 20-32。

能大力作剛強的人。要穿戴上帝所賜的全副軍裝，就能抵擋魔鬼的詭計。因我們並不是與屬血氣的爭戰，乃是那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰。所以，要拿起上帝所賜的全副軍裝，好在磨難的日子，抵擋仇敵，並且成就了一切，還能站立得住。所以要站穩了，用真理當作帶子束腰，用公義當作護心鏡遮胸，又用平安的福音，當作預備走路的鞋穿在腳上。此外，又拿着信德當作盾牌，可以滅盡那惡者一切的火箭。並戴上救恩的頭盔，拿着聖靈的寶劍，就是上帝的道。（弗 6:10-17）

以下將有機會在暴力時代，甚至恐怖主義陰影之下，如何演繹這段經文。

三、暴力時代的恐怖主義

騎劫民航機自殺式襲擊紐約市的世貿中心及首都華盛頓的五角大廈，造成重大的傷亡及巨型的毀壞，當然是驚世的恐怖主義行動。繼飛機衝撞的事件後，有散佈炭疽菌生物武器，還有以後其他的生化武器，這些都是無孔不入的毒品，其遭禍之深，無法估計。被指為主兇的拉丹（Osama bin Laden）與他的同僚最不可思議之處，就是他們用宗教的名義，號召自殺式的死亡，與敵人（及無辜者）同歸於盡，以此為上天堂之門徑。這簡直是反常理、反人道、與任何世界宗教（包括伊斯蘭教）的教義背道而馳的邪惡。

為甚麼有那些恐怖分子，還有其他激烈反美團體，視美國為頭號大敵人呢？問題非常複雜。姑且借用一個

隱喻：「樹大招風」。

有一株是經濟大樹。這株經濟樹得天獨厚，本來就是壯大的，但變得自負了，放縱享受物質生活，又多少剝奪了周圍小樹的滋養料。招來的風可能是競爭之風，或是妒忌之風，或又可能有邪靈怪氣的成分。

有一株是政治大樹。這株政治樹是世界第一大強國。它不時自稱以道義為各地警察，特別是護衛弱小國家，不過它常用雙重標準去處事，而有時實在過於霸道。招來的風可能因為忍受不住屈尊俯就的態度，或是反擊霸權主義，或無非是反叛心理。

有一株是文化大樹。這株文化樹有優勝之處，如民主、自由、平等、科技進步的文化。它卻有意無意中期望別的樹木也要像自己一模一樣；或根本不認識其他宗教、文化，因此不懂得去賞識在另一環境之下長成的產物。招來的風來自不同的地域，遇上這個陌生舶來品，又喜愛又厭惡。

在這「全球化」的時代，東、南、西、北文化氣流交流可以是好事，但亦可結出惡果。

美國不全然像敵對她的人所說那麼可惡，但她有自我檢討的必要。自認為基督徒眾多的國家，美國人可從《聖經》到處找到做事為人的準則。既然本文特別看重《以弗所書》，就抽樣找出一段經文吧（4:17、18、20-24）。發信人對新興信徒說：「你們行事不要再……存虛妄的心……心地昏昧，與上帝所賜的生命隔絕了……你們學了基督，卻不是這樣。如果你們聽過他的道，領了他的教，學習了他的真理，就脫去你們從前行為上的舊人，這舊人是因私慾的迷惑漸漸變壞的；又要將你們的心志改換一新，並且穿上新人；這新人是照着上帝的形象造

的，有真理的仁義和聖潔。」這勸諫可用在私人生活上，也可用在治理公事上。

美國及其他大部分國家是堅決反恐怖主義的。恐怖主義出陰謀，用惡毒手段，不留餘地破壞一切，喪盡良知。然而美國（和她的聯盟）亦採用暴力，以暴易暴。從前聽過人描寫戰爭，「槍彈如雨林」；現時美軍控制戰場，可說「飛彈如暴雨」，其破壞力之大，比以前增加千百倍，只是用遙控武器，不必肉眼親見人流鮮血，爆頭顱。

其實在世上有些角落在同一個國家，內戰自相殘殺，同胞屍體遍野，例如包庇拉丹的阿富汗，現由強蠻奪權的專制塔利班政府統治，但北部聯盟民族（在美國聳動下）反擊，前者不日將倒台，但如何建立阿富汗國家，卻是一個大問題。

亞拉伯世界並非團結一致，卻是因經濟權力利害關係，各懷鬼胎。其他國家也從各自的利益為出發點拉攏或敵對。

最後一提中國。前一陣子中華人民共和國與美國關係僵硬。現時因為中國已加入世界貿易聯盟，並且共同面對恐怖主義的威脅，中美關係已有改善。中國經濟發展之速度是現今世界之最，但一不小心便會跌入霸強主義的陷阱了。在這情形之下，不妨重聽《大學》的勸說：「是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者，本也；財者，末也。」「是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰失之。」

中國大陸與台灣本屬同一國土，但台灣海峽兩岸處處依然針鋒相對，相方至今不排除動武的可能性。《大學》論治國必先齊其家：「一家仁，一國興仁；一家壞，

一國興壞……堯舜率天下以仁，而民從之。桀紂率天下以暴，而民從之。所令反其所好，而民不從。是故，君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家。」同是中國人，勉之！

總之，這是一個暴力時代，恐怖主義是其極端的表徵。

四、和平的構成

與其詳盡分析現今暴力時代的因由，不如從正面去了解和平的構成。

神學家麥奎利（John Macquarrie）所著的《和平的理念》（*The Concept of Peace*），⁶雖然是薄薄的一本書，但藏着精湛的智慧，有助於更清晰地了解和平的構成。

這本書首先（第一章）分辨和平的手段（technique）及理念（concept）。和平的手段是達致和平的專業知識與技術及工具。和平的理念是透過理智去了解和平的內容。和平的理念（concept）可以說需要一個異象（vision），但這不必是空中樓閣，而是可體現的。

麥奎利其次（第二章）從人性分析和平。若假設人性本來是良善的，和平的觀念是一個樂觀的美景。若假設人性是惡的，和平不過是減低罪惡的後果。麥奎利說人性實際上不是這樣單純的善或惡，而是一個混合體。他認為基督教對人性有切實的了解：人本來有上帝給他的尊貴，但人墮落了，世上就出了許多問題，包括鬥爭、戰爭。不過人性及世界是可以革新的。

6. John Macquarrie, 《和平的概念》（*The Concept of Peace*, New York: Harper & Row, Publishers, 1973）。

正是因為人類有其墮性亦有更新的可能，和平（無論是個人的或世界的）是一個動力的過程（第三章），這章的主題是，和平與衝突的關係是促進和平的動力。沒有衝突，所謂和平便是靜態的，那不是實在的和平。真正的和平有賴努力去克服衝突，但在這世上和平不是一個靜止的終點，而是進入一個更佳的秩序。和平是整體性的、動力的，正如希伯來語的 *shalom* 有「動力的整全」（dynamic wholeness）的涵義。

麥奎利認為《新約聖經》的信仰（有《舊約聖經》作後盾）可成為有動力的和平的基礎。《新約》對人性的了解既切實又賦予希望。《新約》所講的和平既是個人的內心可以體驗的，亦是可在群體中實現的。

然而衝突可成為暴力。人類的歷史佈滿戰爭的紀錄，戰爭就是暴力。第四章討論和平與暴力。基督徒歷史證明基督徒歷代都要面對暴力的問題。在這問題上，基督徒曾持各種見解：寬容暴力（condoning violence）、「公義戰爭」（the “just war”）、和平主義（pacifism）等，而任何態度都有其困境。⁷麥奎利最後承認在某種條件下，戰爭可能是無可奈何的選擇。⁸

第五章探討和平的形而上學（The metaphysics of peace）。和平是人類終極的問題。和平不只是一個國家的勝敗存亡，最後是關乎人類的最高境界、歷史的意義、造物者的旨意。基督教固然要有和平神學（theology of peace）；其他世界大宗教及偉大哲學家都有和平的遠象而關心和平的實現。

7. Roland H. Bainton, 《基督徒對戰爭與和平的態度》（*Christian Attitudes toward War and Peace*, Nashville: Abingdon Press, 1960）是一本經典之作。

8. 麥奎利列出六個條件，參Macquarrie, 《和平的概念》，同前，頁 55-61。

作者麥奎利究竟是一位基督教神學家，他認為耶穌基督的言行、十字架、復活就揭示終極和平的奧秘。如何落實和平的信息是和平神學的內容。

五、「平天下」、「和平的福音」的再思

1. 從儒家的人性觀說起

應麥奎利從人性分析和平，在這裏也從儒家的人性觀說起。儒家「性善論」的代表人物是孟子，他之所謂人之「四端」，仁（惻隱之心）、義（羞惡之心）、禮（恭敬之心）、智（是非之心），「非由外鑠我也，我固有之也」（《孟子·告子上》）。

孟子亦有從個人修身至平天下的論調。「人有恆言，皆曰天下國家。天下之本在國，國之本在家，家之本在身」（《孟子·離婁上》）。孟子的政治思想也是典型的儒家「德治」觀。

孟子的政治思想，承接《大學》的觀念，是「仁政」的一個高峰。然而這「仁政」思想足以對付現實嗎？處於戰國的孔子、孟子，其實親歷亂世之苦，他們周遊列國去遊說國君如何治國，不遂，唯有專心教學。教學治世任重道遠，然而手執書卷的儒者，是否有能力去應付戰亂的危機呢？

其實百家爭鳴的戰國除孔、孟之外，還有其他學說。道家的老莊、孫子的「兵法」、多個派別的法家（包括管子、商鞅、韓非子等），在中國的文化中都有一定的影響。孫子及各法家有另外的人性觀。儒家在被納入為「正統」之後，儒學才「一枝獨秀」。

說到人性觀，不能不提另一儒家人物荀子的「性惡論」。荀子針孟子的「仁義禮智」善端論：「今人之性，

生而有好利焉，順矣，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。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」（《荀子·性惡》）。

荀子既破除天論，復宣言人性之惡，這成甚麼世界呢？他不主張以武力制裁，又不提倡霸道治國。荀子卻有一套頗周全的教育、禮樂、政治方案，用禮樂去節制人之情欲，選賢舉能去輔佐治理，用勉賞懲罰方法去教民養民。這一切都是人爲（荀子稱之爲「偽」=「人」+「爲」）的方式，但他相信是有效的治理方法。他罷免一切形而上的「天」、「道」等，而依循人爲的途徑去處理世事。

2. 《以弗所書》的「武裝」和平福音

《聖經》的人性觀不是「善」或「惡」而是基於人與上帝的關係。上帝按照自己的形象創造人，本來賦予人尊貴榮耀，可是人「墮落」了，就是背叛了上帝，以自己代替了上帝的地位。「新約」是耶穌基督代表上帝與人重新定約，藉着他的言行、十字架、復活，給人新生的機會，從此人拾回上帝給他的尊貴，與上帝和好，與他人和好。這是「和平的福音」。

《以弗所書》二章 14 節說耶穌基督「使我們和睦」（原文作「是我們的和睦」[eirene]）就是這個意思。這裏的「我們」有雙重的意義：上帝與新造的人，這新造的人包括以色列人與「外邦人」，兩下合而爲一。這個「和平的福音」是傳給遠處的人，也給近處的人的。

《以弗所書》六章 10 至 17 節也說及「平安的福音」，

但這段經文特殊之處是有武裝戰鬥的語氣。

這段經文一開始便強調門徒要「靠着主，倚賴他的大能大力，作剛強的人」。

然後，「穿戴上帝所賜的全副軍裝，就能抵擋魔鬼的詭計」。那「不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰」。

再說，怎麼樣的「全副軍裝」呢？用真理當帶子束腰；用公義當作護心鏡遮胸；用平安的福音當作預備走路的鞋穿在腳上；拿着信德當作盾牌，可以滅盡那惡者一切的火箭；戴上救恩的頭盔；拿着聖靈的寶劍，就是上帝的道。

雖然這是一幅穿軍裝動武的圖像，但並非殺氣騰騰。與之格鬥者，是那些霸道執政者、掌權者、管轄幽暗世界的惡勢力、天空屬靈氣的惡魔。所以這是一場屬靈的戰爭，與屬世也與屬靈的惡勢力格鬥。

同樣，用來保護自己的器具和進攻的武器是屬靈的品德：真理、公義、平安、信德、救恩、聖靈、上帝的道。

是的，雖然所傳的是「和平的福音」，然而總會遇着屬世、屬靈的惡勢力。信徒非要剛強振作不可，他們要倚賴上帝得大能大力。

3. 可否應付暴力？

回到當今的世界，到處暴力爆發，甚至受恐怖分子的威脅。基督徒的首要任務不錯是傳和平的福音，但在這暴力時代，復有何用？怎能令深仇大恨的巴勒斯坦人和以色列人相信這個信息呢？怎能叫多處地方彼此猜忌

的穆斯林及有基督徒名義的美國人相信呢？怎能叫一個中國的問題爭持不休的台灣海峽兩岸相信有和平的福音這回事呢？怎能說服「九·一一」災難後現在要向策動主腦人物及庇護他們的國家大舉軍事還擊的美國人民自己（其中許多是基督徒）呢？美國的反擊軍事行動也是暴力啊！

福音、和平、暴力——這絕對不是一個簡單的問題！篇幅所限無從在此重溫各方的說法。⁹

就美軍（及同盟軍隊）在阿富汗猛烈轟擊一事，只說個人的觀感。本人直覺的反應是：「不！美國不要再次在別人的國家領土捲入戰爭的漩渦了！」初時聽美國總統布殊用「報復」的口氣，即起反感報復絕對不能導致和平，這是無可置疑的。後來布殊改用「按公義追究」（brought to justice），倒可被接受。不過現代武器破壞力之強，無辜人民當災，勢所難免。美國人坐以待斃又不成。他們高度戒備以後的襲擊及用新科技去應付生化或核子武器，是當務之急。另一方面追蹤主腦人物及消除其危害人類的組織，無可厚非，但要達到目的，非常困難。無論如何，總統布殊警告，反恐怖的戰事可能進入更危險的階段。麥奎利說過，在無可選擇之餘，參與暴力可能是當下無可奈何的，但一定要有高價值的目的，而代價亦高昂，最終必須有復和。¹⁰甚麼是高價值的目的？如何復和？這些都是終極關懷的大問題。

同時，美國及其他西方國家有許多過錯，非反省改過不可，尤其是自高自大，只知自己聚財而不理會世上

9. 可參閱Paul Peachey，〈和平、政治與上帝的子民〉（*Peace, Politics and the People of God*, Philadelphia: Fortress Press, 1986）。

10. Macquarrie，〈和平的概念〉，同前，頁 55。

的不公義，欠缺憐憫弱小者的關懷。這些都遠離耶穌基督的道理。

總之，要打的仗，不僅是對付外來的惡霸，還有屬靈氣的魔鬼，亦要應付本土之不義，以及自身的罪過。

《以弗所書》六章 10 至 19 節的武裝比喻是一個別開生面的和平理念。作者不是一個主張暴力的人，他要信徒奮力表揚屬靈的品德如真理、公義、平安、信德、救恩等，還有聖靈、上帝的道。這些正是世界和平所需要的素質，但要積極發揮出來，猶如打一場仗那樣要堅強剛毅，這也可說是和平的手段——屬靈的手段、道德的手段，不是軍事的手段。

4. 世界和平的終極關懷

耶穌基督和平的福音，「平面」來說，是關乎人與人之間、國與國之間的和平共處，但是「垂直面」來說，是上帝與人和好的信息，所以有形而上的層面。換另一個說法，和平的福音是人類終極關懷（ultimate concern）的大事。

上帝怎樣使人跟他和好，終止了世人的敵對形勢呢？藉着耶穌在十字架上的受死。耶穌被釘在十字架流血致死不是暴力事件嗎？是的，非常殘忍的暴力事件！保羅說，傳釘十字架的基督，是猶太人的絆腳石，外邦人的愚拙（林前 1:23）；可以加上，中國人的迷惑！但最後可回返到一個信念：耶穌曾說，在兄弟姊妹身上做了甚麼有傷害的事，就是做在我身上（太 25:31 及下）。他在十字架上的受苦就是擔當了人類的罪惡。天啊！這是天大的事！是的！超人也擔當不了，非屬於真神的不可能擔當起來。既是屬上帝的，就有解除罪惡的神奇效能。

「九·一一」事件中流下的血與淚，也是耶穌基督流出的血與淚。但只要人——甚至是恐怖主義者或是行暴力者——覺悟這是一個充滿罪惡的世界而回轉過來，相信藉着耶穌基督所流的血與淚，便可從罪的困綁釋放出來了，因此與上帝和好了，與人（鄰舍或仇敵）復和了。這可能是即時的覺悟，但是畢生的功夫，個人如此，團體、國家、全世界亦如此。天下太平是長遠的道路，直到末世的終結（parousia）。

不！天下太平絕對不是今世可完成的，但是信基督的人對世界和平有「末世的希望」（eschatological hope），這希望給人長遠以至末世的希望，而同時促使人今日參與世界和平的工作。這是和平的福音富有存在（existential）意義的終極關懷。

儒家思想因為對人性過分樂觀，天下太平的理想難以落實。可是《大學》的平天下異象是終極關懷，導致這異象的「八項目」——正心、誠意、致知、格物、修身、齊家、治國、平天下——是一套嚴肅的內聖外王世界觀。《大學》首句：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善……物有本末，事有終始，知所先矣，則近道矣。」這種認真終極關懷不可因為儒家思想的過分樂觀人性論而被一筆勾銷。

《大學》的形而上層面不顯著，但可用其姊妹篇《中庸》（也本來是《禮記》的一篇）的較濃厚形而上意味補充之。中庸之道在於中和：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」實現中庸之道的最根本條件是誠。「唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能

盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以與天地之化育，則可以與天地參矣。」以誠為中樞的中庸之道是貫穿形而上、形而下的終極關懷。

《大學》的「平天下」理念並不以其對於人性過分樂觀而沒有價值。孔孟的社會倫理究竟語重心長地去解答重要的治世課題，而把形而上的背景襯托出來。以長遠計，這是應該得到關心世界和平的人士的賞識的。相比之下，荀子只從實際的層面治國平天下的調子就沒有這個終極關懷，因此是不夠徹底的。

中和之道也好，平天下之意念也好，所缺乏者是可行的手段，因此只能視之為異象或理想。中國人的思維沒有「末世」意識，也就沒有「末世的希望」。基督教的和平福音有「末世的希望」，而從存在主義的觀點，可接受衝擊，當下決擇去從事和平工作。和平的福音和平天下的理想並非背道而馳。那麼基督徒不妨讓平天下的理想補充和平的福音的內容，以及與有心的儒家人士合作推進和平。至於儒家方面，如果他們願意的話，基督教有心人一定會歡迎對話的機會，儒家人士亦有些地方可向基督教的和平的福音請示。

至於基督的復活，在教外人來說，這也是不可思議的事。但按信仰的邏輯，既然耶穌的死是上帝所主使，他的復活也是超自然的。在世上信徒卻可以見證他們的主的復活。在這暴力時代，基督徒可靠他見證與異己甚至敵人復和，與世人合作世界和平。這也是任重道遠的工作啊！

基督教的和平信息當然有形上的層面，但道成肉身的道理既高深又實在，體現犧牲的大愛，成全神人和好及世界和平。這也是長遠的路途，但人時刻要準備，直

至末世的終結（parousia）。《大學》首語：「大學之道，在明明德，在新民，止於至善。」這是何其珍貴的一句，可是，僅靠正心誠意、致知格物便成麼？《新約》也有「新民」啊，《以弗所書》四章 20 至 24 節：「你們學了基督……脫去……舊人……穿上新人；這新人是照着上帝的形象造的，有真理的仁義和聖潔。」《大學》與《新約》是否殊途同歸，抑或人總要一個「中保」才能與上帝和好，彼此和睦？即有「中保」，又能「明德」可不可以？兩者都可新民，止於至善。

結語

現在借用著名宗教學家雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar）在他的《文化裁軍：和平之路》（*Cultural Disarmament. The Way to Peace*）的一些觀念來結尾。

潘尼卡想引發一套和平的新思維。一個傳統的觀念是，和平可用軍事來解決。他肯定軍事上的勝利不可能通向和平。¹¹另一個傳統的觀念是，和平是政治的問題。無論政治學家（加上社會學家、經濟學家）怎樣詳盡分析戰事的起因，政治家怎樣運用政治手腕去平天下，天下太平平均難以實現。¹²和平最終是宗教的問題。不錯，人類有史以來，宗教——尤其是建制宗教——往往是構成人類紛爭的因素，而建制宗教對世界和平也不見得有何貢獻。可是宗教的本質總是尊重生命的，而且力求生命的圓滿，因此都是愛好和平的。和平是有正面的內容的，

11. Raimon Panikkar 著，Robert R. Ban 譯，《文化裁軍：和平之路》（*Cultural Disarmament: The Way to Peace*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1995），頁 18-19。中文譯本：雷蒙·潘尼卡著，思竹、王志成譯，《文化裁軍：和平之路》（成都：四川人民出版社，1999）。

12. 同上，頁 13-22。

包括和平、自由、公義。¹³

潘尼卡並非提倡一個統一的宗教；他尊重多元宗教的事實，但也強調宗教對話是通向和平的道路。

本文已示，儒家思想與基督教信仰分別以「平天下」、「和平的福音」發出和平的信息，而且都非常珍惜生命，又有豐富的倫理內容。

《大學》的「導言」，所謂「三綱領」：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善」，可說是「生命之學」¹⁴的宣言。大人（不是小人）之道，在於彰顯明慧的德性，在於帶給人民新生命。那是以德性為本體的生命之道，這生命之道貫徹內在的心平氣和與外在的天下太平，不到至善之地步不休止。這是生命倫理極高的境界。

《新約聖經·約翰福音》的「導論」（Prologue）宣佈蘊藏在「道成肉身」之中是生命，「充充滿滿地有恩典有真理，……〔有〕榮光」（約 1:1-14）。耶穌基督是「道路、真理、生命」（約 14:6）。他來，「是要叫人得生命，並且得的更豐盛」（約 10:10）。耶穌離開門徒時，向他們說：「我將我的平安賜給你們。我所賜的，不像世人所賜的。……在上，你們有苦難；但你們可以放心，我已經勝了世界」（約 14:27；16:33）。

這最後一句耐人尋味：耶穌基督所賜的平安超越人所享有的平安——甚至世上的苦難，包括戰爭吧，而他已經克勝了世界的罪惡、衝突、對峙等等。怎樣克勝呢？從神學的觀點來說，乃是靠耶穌基督在十字架上為人受

13. 同上，頁 40-41。

14. 當代新儒學家喜歡用「生命的學問」來表述儒家的思想，例如：牟宗三，《生命的學問》（台北：三民書局，1970）。

死贖罪。以終極關懷而言，基督徒是有這個信念的。

儒家的「殺身成仁」、「捨生取義」和十字架上的受苦不一樣，但有對話的餘地。即使耶儒兩方可溝通，實際上如何面對殘暴的戰爭呢？上面已經說過，戰爭、暴力絕對不是可以簡單應付得來的。

說至此，我們回返到先前麥奎利所說的「和平的手段」。潘尼卡沒有甚麼「和平的手段」的方案。他卻有一套獨特的思維：「文化裁軍」。軍事裁軍（消除核子武器、軍武競賽等）以外，還要有「文化裁軍」——裁減始自歐洲的當今主流文化，包括科技統治（technocracy）、軍武主義（militarism）、樂觀的進化意識（optimistic evolutionism）。¹⁵這些都是貶低人性的意識形態。所產生的世界主流文化有成為壟斷文化的危險，可以吞噬其他所有文化，最後自身也一起湮滅。如何進行「文化裁軍」呢？潘尼卡的主張是，返回宗教的根源，進行宗教對話，讓各方創造及發現和平。¹⁶

潘尼卡很清楚，宗教賦予「和平的目的」，如有甚麼「和平的手段」可言，那是「文化裁軍」吧。「文化裁軍」有其有力的論證，然而「文化裁軍」在今日的世界何以付諸實行呢？始自西方文明的知識、科學、經濟發展、高科技等等變成猖獗，固然有扼殺人性的危險，但在減除社會的矛盾，甚至減低戰爭的破壞力、對付生化武器的殺傷力等等，是不是毫無用處呢？

說到宗教對話，不能不提天主教神學家漢斯·昆（Hans Küng）。他曾宣稱：「沒有宗教和平，就沒有世

15. 同上，第八章。

16. 同上，頁18。

界和平。」¹⁷他認為促進宗教和平的途徑是宗教對話，因此他不遺餘力地推動宗教對話。他不要一個普遍的宗教（universal religion）；他深知各宗教有不同的來源，有分歧之處，但亦有相通之處。正因如此，宗教對話是可行的，而有助於增進不同宗教的人士之間的了解。宗教對話需要下宗教研究的功夫，也要研究世界實況。可是對話不要抽離現實，而要面對全人類在今日全球的現實情形。今日全球實況其中一個迫切的需要是全人類的整全福祉（full humanum）。為此，建立一套新世界的全球倫理是當務之急。¹⁸那可成為建設創新而可行的普世和平神學（ecumenical theology for peace）之基礎。¹⁹

漢斯·昆再接再厲地鼓吹國際性宗教機構，去佈告普遍性的全人類倫理宣言。經過多層面的研究及討論，有兩份文件已被通過：²⁰

1. The Declaration of Human Responsibilities of the Parliament of World's Religions

2. A Universal Declaration of Human Responsibilities of the Interaction Council

漢斯·昆有高瞻遠矚的視野，並為其理想盡了最大的努力。這篇對話式文章是一個小小的嘗試，一邊寫，一邊讓《大學》的「平天下」論調與《以弗所書》所講的「和平的福音」進行對話，但對話不要抽離現實的世

17. Hans Küng, 《全球責任：尋求一套新世界倫理》（*Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, London: SCM Press, 1990），頁 71-72。

18. 同上，頁 29-35。

19. 同上，頁 130-132。

20. Hans Küng & Helmut Schmidt 編，《全球倫理與全球責任》（*A Global Ethic and Global Responsibilities*, London: SCM Press, 1998）。

界空談，而要面對當今暴力的時代，甚至在恐怖主義威脅之下，試看這兩篇儒耶的代表作品是否有信息可傳。這樣的對話所得，當有助於進一步提高天下太平的意識並增加多一份對世界和平的責任。這就是筆者採用對話方式撰寫本文的旨趣，希望可藉此耶與儒對話的機會作出些微貢獻。



宗教對話

宗教與和平*

一、引子

著名瑞士天主教神學家漢斯·昆（Hans Küng）曾經講過一句名言：「沒有宗教之間的和平，則沒有世界和平。」如何促進宗教之間的和平呢？漢斯·昆認為宗教對話是促進宗教之間的和平的方法。他於是積極參加及組織宗教對話的活動。基於他的經驗，他得到一個結論：「沒有宗教之間的對話，則沒有宗教和平。」然而宗教和平不是空洞的目標，它需要有倫理的內容，那是與人類的生存息息相關的。漢斯·昆進一步多次推動跨宗教、國際性的研討會去尋求世界倫理，他可以說：「沒有世界倫理，則人類無法生存。」¹

漢斯·昆有宏大的抱負，他的學識淵博，他的視野廣闊。本文無意伸述他的著作，只不過引用他來進入一個縮影的地理文化範圍，香港，以宗教對話／交流的方式去探索宗教與和平的互動關係。

香港雖然是一個細小的地方，但是這裏有廣闊的宗教對話及學術交流的空間，就在此地筆者於一個以「宗

* 本文曾刊於李志剛編，《宗教的社會功能》（香港：基督教文藝出版社，2004），經授權轉載。

1. 以上出自漢斯·昆的三句話構成漢斯·昆著，張慶熊譯，《世界倫理新探》（香港：道風書社，2001）中的「序」的中心思想。

教的社會功能」為主題的學術研討會²上發表這篇〈宗教與和平〉的論文。本文穿梭中國宗教及哲學思想並其他幾個世界宗教之間，引出「和平」的理念。

二、從《易經》及《中庸》入手

《易經》是我國最古老的經典。《易經》從古代的六十四卦象演變出來。每個卦象都由共六條「陽」線——與陰線——的組合（六爻）構成。六十四卦有不同的陽、陰線的組合。每卦都有一名稱，代表天地事物某類型，如「乾」代表天、「坤」代表地、「屯」代表萌芽、「蒙」代表啓蒙等。每一卦的六爻（陰／陽線在組合中的位置）意味着天時、地勢、人事互動所造成而不斷在變化的條件。六十四卦本來用為占卜，而占卜的內容是有哲理的。經過長時間積累下來的經驗，占卜道出的哲理寫成「卦辭」（每一卦的解說）及「爻辭」（每卦中每一爻的含義）。六十四卦的符號（陽、陰的組合）、各卦卦辭與爻辭一共集合為《易經》的「經」。此外，還有十篇重要的總論及輔助解釋的文獻，集成「十翼」（包括「彖傳」、「象傳」、「序卦傳」、「繫辭傳」等）。「十翼」的總稱為「傳」。相傳孔子在某些「傳」的文獻中有他的筆跡。孔子在《論語》中曾說：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣！」以後儒家聖哲都有為《易》而寫的論述，故此《易》與儒家思想一直有密切的關係。

我們在這裏對「泰」卦特別有興趣。我們不是用它來占卜，而是看其中之哲理。泰 ䷊。上三線 ䷂ 都是陰

2. 由香港基督教文化學會主辦，於二〇〇三年十月二十八至二十九日假香港中華基督教青年會舉行。

線，從「坤」（地）而來。下三線 ≡ 都是陽線，從「乾」（天）而來。

「卦辭」：泰，小往大來，吉，亨。³

「小往大來」的意思，乃從坤地在上、乾天在下的形象所得。小往是坤陰（小）由下而往，乾陽（大）自上而來，兩者有助於天地相盪的溝通，因而體現了此卦所象徵的通泰之道云。⁴「吉」是吉祥，「亨」是亨通。

「彖辭」：小往大來，吉亨。則是天地交而萬物通也，上下交而其志同也。內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人；君子道長，小人道消也。⁵

天地交，上下交，萬物通，內外一健一順，君子道、小人道一長一消，此之謂通泰，不是不合理。

「泰」的六個爻描述通泰的轉變，在此無須細緻詮釋，只消綜合意解：從康泰伊始藕根相連（第一爻）；至跨越陰阻，處處守持中道，不疏遠人，亦不結交朋黨（第二爻）；至通泰而將轉為閉塞（第三爻）；至通泰轉化之際勿貪求富貴而要保誠信（第四爻）；至選賢與能以保安泰日子之來臨（第五爻）；至泰極而否至，頹勢已現，只可消極的減低損害的程度，不可逞強力圖挽救（第六爻）。⁶

《易》的卦不必是神秘莫測的符籤，卻是可能切實地得到效驗的。本年（二〇〇三年）七月一日回歸紀念日，香港有五十萬市民上街遊行，表面上抗議香港特別行政區政府未經認真徵詢民意急於用強橫手段擬在立法

3. 郭建勳注譯，黃俊郎校閱，《新譯易經讀本》（台北：三民書局），頁96。

4. 同上，頁96。

5. 同上，頁96-97。

6. 同上，頁98-103。

局通過漏洞百出的《國家安全法》，但除此之外其實表達對行政首長董建華施政方法極為不滿的情緒。遊行人數之眾遠超過任何人的估計，可見抗議之聲音是自發性的，也是有群眾基礎的。董特首本人和包圍他的高官及智囊團非常驚訝。他的弊端是，他與群眾脫了節，而結盟代表某權勢的政黨，排除異己。這個質疑《國家安全法》有損人權及自由聲音強勁而清晰，不只來自民主派，而且也來自專業人士，如大律師、會計師、記者等，而他們都得到群眾的支持。很奇妙，五十萬人在烈日之下遊行抗議竟然是和平的，秩序井然的，講道理的。這是一堂官方與民眾溝通的功課，證明「泰」卦的精明哲理：為大眾福祉着想，上通下達，方有安泰；溝通阻塞，為小圈子利益所困，災難必至。

從《易經》的「泰」卦，我們現在轉向《中庸》的中和。

上面說過，《易經》與孔子有密切關係。《中庸》亦有孔子思想的痕跡。舊傳《中庸》為子思所作。⁷子思是孔子之孫，學於曾子，曾子學於孔子。按這傳授，《中庸》有孔門的思想，內文多處引用「仲尼曰」或「子曰」，可見孔子之言是受重視的。至於《中庸》作者是否子思則無法斷定。⁸我們可不必太過執著作者的問題，且說《中庸》多少有沿自孔子的言論便是了。

我們在這裏特別注意到中、和的觀念。首先，孔子在《論語》中提出「和為貴」的論調。「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美，大小由之。有所不行，知和而

7. 見朱熹，《中庸集解》，序。

8. 見勞思光，《大學中庸譯註》（香港：中文大學出版社，2000），頁105-110。

和，不以禮節之，亦不可行也」（《論語·學而》）。這裏道出禮與和的關係，能夠以禮調節和，那是美事。禮又不能離開仁義，所以和既有禮節又有仁義來調劑。「仁者，人也；親親爲大。義者，宜也；尊賢爲大。親親之善，尊賢之等，禮所生也」（《中庸》二十章）。和，不是爲和而和這麼單一，而是有仁義的實質，配以禮制。禮制有等次之分，而是基於親情及賢德。總之，和是有道德的內涵的。

孔子又說過，「君子和而不同，小人同而不和」（《論語·子路》）。「同」是消除矛盾對立的差異，「和」是在矛盾對立之中保持平衡。前者是較底層次的附會，後者是較高層次的多方面的融合。⁹香港有一個「六大宗教」¹⁰的座談會，與會者喜歡達致「共識」（無論是宗教之間抑或是與建制社會），盡量消除異議，取得最低限度的同意，那是低層次的「同」。較有深度的宗教對話不否定教義之差別及政教之分，而依然可以融會貫通，那是較高層次的「和」。在政治的領域中，一個有高度智慧的政治家願意聽取各方面的意見，甚至有異於己的，而最後作出創新的融和。

《中庸》第一章將「中」與「和」連貫起來：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」這裏從人之情說起，喜、怒、哀、樂尚未顯示，已有「中」，那是內涵的本性吧（「天命之謂性」）；喜、怒、哀、樂表現出來了，那

9. 舒大剛，《孔子的智慧》（台北：漢藝色研出版，1995），頁103-104。

10. 「六大宗教」是佛教、道教、孔教、伊斯蘭教、天主教、基督教。六大宗教座談會自一九七八年開始，每年舉行座談會最少兩次，氣氛融洽。

叫「和」，是從教養得來的吧（「修道之謂教」）。中、和不僅是個人的品行規範，因為中屬於天下之本，和是天下之達道，可見中和既有社會共同性的向度，又有形而上的涵意。不但如此，中和發揮盡致，天地有定位，萬物化為無阻。

今日的中華文化恐怕已經失去天下之大本的「中」、天下之達道的「和」，既未致中和，則失去天地的定位，萬物無從化育衍長。不過，奇妙得很，最近的一次「七·一」遊行，還有「七·九」及「七·十三」的大集會（分別有五萬人及三萬人之眾）在立法局前廣場靜坐，在氣氛融洽中訴求民主普選，都是和平而有秩序的民眾集會，是不是中華民族其實依然存有《中庸》所倡的中和的跡象？

《中庸》第二章接着說，「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚也。」時中是看準時機去守中道。中道是不偏不倚的正道，但不是一成不變的教條式訓示，而是要有修養和機智的君子去運行的。小人則既無所謂善惡是非，亦無所顧忌，草草了事便是了。

香港的領導階層有沒有「時中」的君子？抑或肆無忌憚的小人居多？中國的政府呢？台灣呢？有沒有守中庸的君子？抑或是反中庸的小人？看社群——中央政府、特別行政區、台灣——是否真的國泰民安即知。

真正的中庸之道——不是凡庸的意思——確實不易行。「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」（《中庸》三章）。「道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也」（《中庸》四章）。舜才是大智：「舜好問而好察邇言；隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民」（《中

庸》六章)。

毛澤東主席有沒有這種大智？他的實踐論不錯要進入人民之中去實證他的理論，但他的理論是靠他自己先設定的一套想法，同意他的是朋友，不同意他的是敵人。敵友之分可能只是人民內部的矛盾，可能靠教導或說服來解決，但那依然是由上而下的路向，而且無原則可循。至於外部的敵我之分，那就非用鬥爭的手法不可，敵我之分乃由「我」作起點，作中心，作終點。¹¹

儒家思想的「中」卻有一個困難，就是若放在一個權力架構之下，強勢自然壓倒弱勢，「中」則難以保持中立。若權力是獨霸式中央集權，則持「中」等同於支持當權者，壓制受統治的群眾。這是受傳統儒家思想薰陶的官僚制度（無論是大陸、台灣、香港特別行政區）可能產生的困局。

三、道家的「和」、「太平」

道家也重「和」，不過意義與儒家不相若。《道德經》有一名句：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」（四十二章）。負陰抱陽呈現調和萬物的原則，沖氣是推動萬物的動力。這裏充滿形而上的意味。《道德經》有另一名言：「含德之厚，比如赤子……終日號而不啞，和之至也」（五十五章）。「和」也有德性的含義，所以有屬人民之內蘊，不過老子之謂德不如儒家的人倫秩序分明，而可以赤子之心爲達致平和的典範。莊子說：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉」（《莊子·田子方》）。這是典

11. 毛澤東，「矛盾論」，載《毛澤東選集》（北京：人民出版社，1968）。

型的道家宇宙動態平衡觀，隱晦而柔靜。

《太平經》是初期道教的代表性經典，成書於東漢時期（公元第一世紀），乃一集體于吉等著述。¹²原書有一百七十卷，但僅存五十七卷。《太平經》內容龐雜，固不離陰陽五行，而加入神仙鬼物、符籙禁咒，又講政治倫理、忠孝仁德、周急救窮。本文特別注意《太平經》的社會倫理觀念。

《太平經鈔》¹³（補甲部卷一）第一段導出《太平經》之道：「太者，大也；大者，天也；天能覆育萬物，其功最大。平者，地也，地平，然後能養育萬物。經者，常也，天以日月五星為經，地以嶽瀆山川為緯。天地失常道，即萬物悉受災。帝王上法皇天，下法后地，中法經緯是星辰嶽瀆，育養萬物，故曰大順之道。」

《太平經鈔》（補甲部卷九）有云：「大順之道，使王者無憂無事致太平，夫天地不大動，搖雨不橫行，百神安其居，天下無災矣。萬物各居其處，則樂無憂矣。何以致之？仁使帝王常樂，道使無常苦也，若帝王愁苦，即天下不安……王者與天相通。夫子樂其父，臣樂其君，地樂於道，然後可致太平氣。」¹⁴

以上兩段開宗明義的顯示，「太平」有沿自《易經》的天地觀，復承接儒家君臣父子倫理（不少初期文獻用來上稟帝王），另加上道家的瀟灑悅樂的自然觀。

太平其中一獨特之處是突顯一套平等社會觀，尤其

12. 《太平經》的原本殘缺甚多，近人王明編《太平經合校》及俞理明著《太平經正讀》對解讀部分《太平經》有莫大的幫助。

13. 《太平經鈔》是補鈔原本之殘缺，見俞理明，《太平經正讀》（成都：巴蜀書社，2001），頁1。

14. 同上，頁13。

是在後期的發展。¹⁵《太平經》不致主張廢除一切治理制度；君臣官吏還是要有的，而叫人心服非以「嚴畏智詐常威」，「欲得天者心者，乃行道與德，也故古者聖賢，乃貴用道與德、仁、愛利勝人也」。¹⁶

《太平經》卷三十五論貧富。¹⁷貧富不是僅以財富多寡而定。邪偽盜賊而得之財物，豈可以為富？「力行其道者，乃天生神其化，故天神善物備足也。」這是「大富」，有天神助長善物之造化。「行德者，地之陰，養神出，輔其治，故半富也。」有德行在地治事，並有神氣相助，可成「半富」。「行仁者，中和仁神出助其治，故小富也。」「小富」靠仁，靠中和，亦有神出助。財富之道亦是道家思想道、德、仁的價值層次觀念。若用武力治天下，劫取財物，結果天下大亂，人民窮窘。

卷九十八痛斥腐財官吏，勾結有錢有勢的人，以財貨自助，成為「天地之害，國家之賊，民之虎狼，天地憎之，鬼神惡之」。¹⁸

太平的「平」意非人人才能無別。「天地之性，萬物各有其宜，常任其所長、所能為，所不能為者，而不可強也。萬物雖俱受陰陽之氣，比若魚不能無水游於高山之上，及其有水，……皆能游往；大木不能無土生於江海之中，是如古者聖人明王之授事也，五土各取其所宜，乃其物得好且善，而各暢茂，國家為其得富」（卷五十四）。¹⁹富國之道乃是在於發展各人所長，各地之

15. 王明，《道家道教思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1990），頁99。

16. 《太平經正讀》，頁115-125。

17. 同上，頁41-42。

18. 同上，頁361。

19. 同上，頁170-173。

豐。

世間有其他破壞太平秩序的背逆分子。「智者常苞養愚者，反欺之，一逆也。力強當養力弱者，反欺之，二逆也。後生者當養老者，反欺之，三逆也」（補卷一百四十一）。²⁰同一卷書以「天道助窮太平君臣不得相無訣」為題，有一段問：天道助弱耶？助強耶？助家耶？神人言：「天道助弱。」何哉？「夫弱者，道之用也；寡者道之要也。」賢明的國君屬寡數，極為罕有，之天下降而助之，此乃助寡之效。父母極強，反助嬰兒，是強助弱之效。「君子求弱不求強，求寡不求眾，故天道祐之。」²¹天道助弱、助寡、助窮，太平君臣不得不相仿——這是《太平經》的一個獨特信息。道教這方面的精神有助於抵消儒家維持建制權利的「中道」。

中共一九五〇年代的「三反」（反貪污、反浪費、反官僚主義）、「五反」（反行賄、反偷稅漏稅、反盜竊國家財產、反偷工減料、反盜竊國家經濟情報）本來是反抗反動分子的社會運動，可是這幾場運動沒有道、沒有德、沒有仁來支撐，結果以天下大亂收場。

四、佛教的「和平主義」

有一位法師問：「佛教是否和平主義的宗教？」他自答：「從佛教的本質上說，從佛教的史實上說，佛教確是世界宗教中最愛好和平主義的宗教。」²²這只是籠統的一句話，但相信很少人會不同意。

佛教「四聖諦」的第一諦是「苦諦」，人生充斥着

20. 同上，頁 518。

21. 同上，頁 534。

22. 聖嚴法師，《正信的佛教》（台北：法鼓文化，1999），頁 133。

苦惱。生、老、病、死固然是苦，加上不正確的觀念，造成苦上加苦。苦惱的三大毒是貪、嗔、癡。「貪」是貪慾，不是貪這個，便是貪那個，但又總是得不着，因為一切都是無常的，這樣執著貪戀總是得不到的東西，徒增苦惱。「嗔」是嗔怒，是不能滿足要求的結果，於是產生憎怨、嫉妒，又是加深苦惱。「癡」是愚癡，被思維貪念、憎恨蒙蔽了，不知善惡，不明事理，做出愚蠢的事，又是墜入苦網。貪、嗔、癡不但是個人苦惱的根源，亦是世界苦難的禍首。世間人爲的苦難多的是——戰爭、紛爭、鬥爭、殺戮、謀財、害命……

眾生有所謂「業報」——惡有惡報、善有善報，一生流轉一生，成爲輪迴。惡業纏延下去，生死不能解脫。善業是釋放之道，邁向涅槃，超脫生死，達到清淨靜寂的境界。

佛陀早已制訂一套擺脫苦惱的程序——「八正道」：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。八正道周全而細緻，可在日常生活中實踐，逐步解除煩惱，保持心境開朗寧靜，對人對事不執著、不計較，自然會獲得快樂的人生。²³

佛教並不是完全悲觀消極，其實也有達觀積極的一面，不只個體可度悅樂的一生，群體亦可減低苦惱進入人間淨土。尤其是大乘佛教徒不停留在獨自修行的階段，自渡之餘亦渡他，發揚菩薩普渡眾生的精神。

「業」亦有「共業」：群體的業，惡業有逆勢的共業，善業有順勢的共業。「共業所形成的局面即是人類

23. 任何闡釋佛教的書均有詳盡講解「八正道」，在此僅引用一位現代知識分子，香港理工大學潘宗光校長一句深入淺出的話，以示八正道不是這麼高不可攀，見潘宗光：《佛教與人生》（九龍：佛教慈悲服務中心，2001），頁88-89。

共同遭受的果報，決非個人之努力所能挽回，因此，要人類進入涅槃境界，不能單獨行動，而要全體都行動起來，普渡眾生為目標，自利利他，甚至要以他為己，把自己融合在眾生的汪洋大海中。」²⁴

且說香港這個地方不是暴力流血的戰場，但當然不是人間淨土。貪污受賄、爭權奪利、奉承謾罵、奸狡欺詐，社會風氣之敗壞，可媲美世界任何角落。佛家之所謂「三毒」，貪、瞋、癡，正好解釋香港社會的病態。

既然講到佛教，佛教文化即使在物慾橫流的香港社會不致毫無影響。再讓聖嚴法師繼續講佛教的和平主義：「佛教主張慈悲主義，能給予他人乃至一切眾生之樂稱為慈，能拔濟他人乃至一切眾生之苦稱為悲，在慈悲主義的實踐下，不會見到可瞋可恨的人，只看見到可憐可憫的人。所以，在佛教徒的觀念中，戰爭是最殘忍的事，寧可犧牲了自己的生命，貢獻出自己的生命，來感化強暴，來贏取和平。」²⁵美國總統布殊與美國首相貝理雅單邊決定攻打伊拉克，香港佛教團體是關心戰爭之殘佈的宗教團體之一，同意由六大宗教即時發信給聯合國秘書長促請盡量循和平的途徑去解決紛爭。是的，減低暴力，增強和平，佛教徒是可以獻出一分力量的。

五、伊斯蘭的「和平」根源

因為伊斯蘭教國家頻頻涉及暴力、鬥爭的事件，外界所得的印象是，伊斯蘭教不注重和平。這類事件的發生有複雜的因緣，不是可以在這裏加以分析的。可是「伊斯蘭」（Islam）與亞拉伯語「和平」（Salam）二

24. 魏承思，《佛教的現代啓示》（香港：中華書局，1999），頁 52-53。

25. 聖嚴法師，《正信的佛教》，同前，頁 133。

詞來自同一根源。每一位穆斯林（Muslim）在每天的祈禱禮拜中最後的結語，亦是有關「和平」的字眼，教徒之間日常見面時所用的致候語也是「和平」。

先引述一位伊斯蘭教士的話：「和平這個主題在伊斯蘭教當中佔有重要的地位。任何一位由伊斯蘭的道路而去接近真主安拉的個人，都必須在和平的氣氛與態度中跟安拉、跟他自己，以及跟他的同胞們相處。……以伊斯蘭教的眼光看人生，則必能使我們的這個世界變得更美好，使人類重新獲得尊嚴，獲真正的平等，享受到四海之內皆兄弟的情誼，以及建立起永久的和平。」²⁶

試翻閱伊斯蘭教的最根本法典《古蘭經》，我們可以在多處找到教人致力和平的訓示。

種族同宗關係：「眾人啊！我確已從一男一女創造你們，我使你們成為許多民族和宗族，以使你們互相認識」（49:15）。²⁷

行善、誠實、公正：「真主的確命人公平、行善、救濟親戚、並禁人淫亂、作惡事、霸道」（16:90）。

穆斯林的團結：「一切穆民皆為弟兄，你們當排解兄弟間的紛爭，你們當敬畏真主，以便你們蒙真主的憐恤」（49:10）。「你們當全體堅持真主的繩索，不要自己分裂。你們當銘記真主所賜你們的恩典，當時，你們原是仇敵，而真主聯合你們的心，你們借他的恩典才變成教胞」（3:103）。

事實上，伊斯蘭教內有嚴重的分裂，最早而最顯著的是什爾派（Shiite）與遜尼派（Suni）的分歧。這兩派

26. Hamudah Abdalati 著，馬凱南譯，《伊斯蘭教精義》（*Safimiah*, Kuwait: I.I.F.S.O., 1986），頁 84。

27. 所有引用《古蘭經》的經文均取自馬堅譯的漢譯本（北京：中國社會科學出版社，1981）。

別為精神領袖承繼問題糾纏紛爭，自創始人穆罕默德第二代以至今日仍未平息。近年來有「原教旨主義」的出現，造成極端激進分子進行恐怖主義活動。這些分歧與偏激事情並非《古蘭經》所預料。

如何對待外教教徒？「信道者、猶太教徒、基督教徒、拜星教徒，凡信真主和末日，並且行善的，將來在主裏必得享受自己的報酬，他們將來沒有恐懼，也不憂愁」（2:62）。

如何評價人類？「世人原是一個民族，嗣後，他們信仰分歧，故真主派眾先知作報喜者和警告者，且降示他們包含真理的經典，以便他為世人判決他們所爭論的是非」（2:213）。「我確以把人造成具有最美的形態」（95:4）。可是人類背棄了真主的恩惠。「當真主把自己的恩惠賜給他們的時候，他們就吝嗇而且背信棄義」（9:76）。

歷史的事實是，伊斯蘭教與基督教自十世紀十字軍東征以還，成為世世代代的仇敵。責任不是單方面的，各方都有責任，還有其他種族、文化、政治的因素。伊斯蘭教與猶太教也在多處勢不兩立，原因非常複雜。

雖然如此，基於《古蘭經》的基本教義不是沒有教人和平相處，友愛互助。

伊斯蘭教——自《古蘭經》始——有所謂「聖戰」的規定。「聖戰」是阿拉伯語 Jihad 的意譯，即「奮鬥」，溯自穆罕默德與當地的多數教徒進行的一切戰爭，而以衛護真理為依據。《古蘭經》論述聖戰重要的經文有：「為主道而戰，以致殺身成仁，或殺敵致果，我將賞賜重大的報酬。……信道者，為主道而戰，不信者，為魔道而戰。故你們當對惡魔的黨羽作戰」（4:74-

76)。聖戰是對那些手執武器針對穆斯林的一夥壓迫者進行戰鬥；如果敵人停止戰鬥與壓迫，穆斯林也應放下武器。「你們當反抗他們，直到迫害消除；如果他們停戰，那麼，除不義者外，你們絕不要侵犯任何人」（2:193）。

聖戰的規定，不是完全不可理解的。設身處地想，昔日——穆罕默德時代、十字軍東征時代——諸民族、諸宗教蠻強好戰；其實今日世界有霸權主義傾向的美國、亞拉伯某些國家的高科技戰鬥，也是激起聖戰情意結的因由。勒令於敵人停戰後停止侵犯任何人的經文十分合理，但知易行難。《古蘭經》論饒恕仇敵的訓示則絕無僅有，化敵為友的和平觀念不是常見。

在中國的歷史經驗，伊斯蘭教徒沒有顯著的聖戰戰績。在香港，華人穆斯林屬極少數民族，而在「六大宗教」的聯繫下他們與其他宗教的教徒融洽相處。香港的穆斯林團體（包括華人及其他種族）有其團結精神，同時對在其他國家牽涉到伊斯蘭教徒的爭戰亦表示關注。曾有社團召集多個宗教的教徒，華人為主的六大宗教以外，加上猶太教徒、東正教徒、錫克教徒、華人以外的穆斯林等在中東戰事發生後為和平祈禱及防止宗教及種族間的衝突，跨國籍的伊斯蘭教徒有份參加。

六、基督宗教與和平、公義

中國人慣常說的「基督教」其實是改教運動（Reformation）以來，脫離羅馬天主教會（Roman Catholic Church）發展出來的 Protestant Christianity（可稱為「新教」或「基督新教」），而天主教（以羅馬天主教會為建制的代表）與新教，還有東正教（Eastern

Orthodoxy) 都歸入 Christianity，可總稱為「基督宗教」。在香港，天主教與新教有相當長遠的歷史，而且在社會上（尤其是透過教育及社會工作）具不可忽視的影響力。天主教與新教大致上已克服以前的隔膜，東正教在其他的場合亦有合作。

凡屬基督宗教的派系，都重視《新舊約聖經》為信仰的基礎。本文論和平也就從《聖經》開始。

Shalom 是《舊約聖經》非常重要的觀念，翻譯成中文，包括平安、康泰、安寧、祥和、和平、太平等意念。Shalom 是個人的心境，亦是群體、國家的景況，而總離不開上主的維繫和賜福。

《詩篇》八十五篇 7 至 11 節：

耶和華啊，求你使我們得見你的慈愛，

又將你的救恩賜給我們。

我要聽上帝耶和華所說的話；

因為他必應許將平安賜給他的百姓……

慈愛和誠實彼此相遇；

公義和平安彼此相親。

誠實從地而生，

公義從天而現。

平安、公義、慈愛是不可分割的。

先知們強調上帝的公義與慈悲。先知以賽亞預言平安的佳景臨到他的子民，《以賽亞書》三十二章 16 至 18 節是典型的宣告：

那時，公平要居在曠野；

公義要居在肥田。
公義的果效必是平安；
公義的效驗必是平穩，直到永遠。
我的百姓必住在平安的居所，
安穩的住處，平靜的安歇所。

耶穌承繼舊約先知的信息，他開始傳道之時（路4:16-21），他打開《聖經》宣讀先知以賽亞的話（賽61:1-2）：

主的靈在我身上，
因為他用膏膏我，
叫我傳福音給貧窮的人；
差遣我報告：
被擄的得釋放，
瞎眼的得看見，
叫那受壓制的得自由，
報告上帝悅納人的禧年。

耶穌讀完那段經文之後，把書捲起來，坐下，對眾人說，今天這經應驗在你們耳中了。的確，此後這經文的信息是他的使命的原動力。

按耶穌的教導，世上不公義的事情是人的罪性的惡果。怎樣除去這惡果？先與受害者共同受苦，以示上帝是公義的，也是愛人的。上帝的愛之深厚不受人的不義所阻擋。最終耶穌所體現的愛克勝了人的不義——愛在不義之下受害的人，同時給機會予不義之人回轉過來。如此一來，本來是冤仇的，在他的愛裏，復和起來了。

這就是十字架的功能。耶穌在十字架上因有罪的人受苦並且為受苦的人同甘共苦，又在十字架上祈求上帝饒恕犯罪者只要他們認罪。

《新約聖經》多處述說上帝藉着十字架叫人與他和好的信息。《以弗所書》二章 16 至 17 節：「……十字架使兩下〔本來是因信或不信隔離的〕合而為一體，與上帝和好了，並且來傳和平的福音給你們遠處的人，也給近處的人。」

人與人和好以人與上帝復和為基礎。人與人之間的和好是人際的關係，也是民族與民族的關係、國與國的關係。在香港，沒有國際的紛爭、種族之間的衝突，但有一國兩制產生出來的張力、貧富懸殊的問題、家庭糾紛、種族歧視、人與人之間的疏離。《新約聖經》正視人與上帝的距離為事實，而鄭重宣明，神人和好，上帝先甘願付出代價——藉着耶穌基督的受苦——誰願意接受這代價（其實是上帝的恩典），誰就與他親近了，也就在懺悔改過中與上帝復和，與人和睦了。

耶穌登山寶訓八福之一（第七福）是：「使人和睦的人有福了，因為他們必稱為上帝的兒子」（太 5:9）是教世人和平相處的寶貴教訓。英文譯本（King James, RSV, NRSV）都用 peacemaker 的字眼，《給現代人福音》譯為「致力和平的人」，表明「和平」不僅是心靈上的安寧，並且是處世的大道，既有上帝主導，又需要人努力合作。

今代基督教界內有具規模的教會機構首先肯定世界和平是上帝（天主）的旨意，並且部署致力和平的工作。

天主教梵蒂岡第二屆大公會議發表的《論教會在現

代世界牧職憲章》第五章是「維護和平」，開頭即說明：

源於愛人的現世和平，乃基督和平的表記和結果，而基督則出自聖父。降生成人的天主聖子是和平之王，他曾以其苦架使人類與天主言歸於好，並使全人類融合為一個民族，一個身體。他曾在自身內殺死了仇恨，復活後被舉揚，又將愛德之神傾注於人心。故此，我們熱切呼籲所有信友，要在愛德內實行真理，並聯合所有真正愛如和平的人士，一同祈禱和平、建設和平。²⁸

和平是甚麼一回事呢？

和平並不只是不作戰，亦不只是敵對雙方之間建立武力的平衡，更不在於獨裁鎮壓，而是名副其實的正義的偉業。造物主為人類社會安置了秩序，和平便是秩序的成果，應由渴求更完美正義的人們，見諸實行。……和平決非一勞永逸的事，而應經常由人類去建樹。此外，由於人類意志薄弱，而又為罪惡所重創，故欲獲致和平，需要人人恆心控制其私慾，並需要合法權力的督導。但這還不夠，除非人權的利益獲得保障，除非人們互相信任，自動與他人交換其心靈與天才的財富，則世界不可能獲得和平。決心尊重他人及各民族的尊嚴，實行並致力於博愛，是建樹和平必要因素。故和平亦是愛

28. 中國主教團秘書處編譯，《論教會在現代世界牧職憲章》（台北：天主教教務協進會出版社，1998），頁 105。

德的成果，愛德遠超過正義所能貢獻的。²⁹

最後，列出維護和平的建議，包括：

避免戰爭方面：透過國際行動終止軍備競賽、禁絕戰爭等。

建立和平方面：促進國際經濟合作解決貧困問題、解決人口問題等。

信友與教在國際機構中的責任方面：照着世界和平服務、合作、交談。³⁰

普世教會協進會（World Council of Churches），乃由三百多以國家為單位的新教及東正教教會組成的全球性教會機構，一向關注世界和平的事業，自一九八三年設立推進正義、和平、完整創造事工計劃（Program for Justice, Peace and Integrity of Creation）。該事工計劃單位第一步澄清正義、和平、完整創造互有關聯的概念之神學理念。《聖經》強調的Shalom以及耶穌基督和平的信息至為要緊，但還要有更有系統性的神學反省，對應現實世界的情況。一九九〇年在漢城舉行一次「正義、和平、完整創造全球會議」。³¹大會首先要明白正義、和平、完整創造沿自上帝與人類所建立的約，因此代表世界各地教會的一千多名與會者與上帝立約在這些事情上合作。研討分四個範圍着手：公平的經濟秩序、國家及人民的真正安全、生態平衡、種族平等。最後是在這

29. 同上，頁 104。

30. 同上，頁 105-121。

31. 報告見D. Preman Niles編，《洪水與彩虹之間》（*Between the Flood and the Rainbow*, Geneva: World Council of Churches Publications, 1992）。

在這四個範內落實善後工作。香港亦有代表出席會議，但會後未見有跟進的表現。

七、結語

以上的論述，其實是筆者穿針引線般與多個有關宗教交流／對話編成，在這過程中已引出和平（多方面）的理念，而同時以香港為立足點的景況來應驗。現在是提出結論的時候了。

第一，中國情有獨鍾的「中」（「天下之大本也」，反映於儒家的「中和」、「中庸」、「時中」等，道家偶用的「中和」，即元氣之言，佛家的「中道」）；而這「中」與「和」（「天下之達道也」，中國賢士所偏好的另一素質）連合起來，塑造「和氣」、「祥和」、「融洽」等理想人格型，多於形成鬥爭、格鬥、爭拗、激烈等性格（當然有例外）。若說中國宗教是導向社會和平的，這話不難令人信服。可是這裏的「中」字，落在權力架構裏，便在作鬼怪了。凡是坐在權力中心的人物，就以自己為天下的中心，壓抑或摒棄旁邊的人們，無法跳出自我權勢的圈套。中國歷來的傳統政制都是以中央為權力中心，不論是獨裁還是集權，直至香港成為中國主權下的特別行政區，行政首長受命於中央政府，而他所委任的高官要職亦要得到中央的許諾，主要不是向民眾負責。在上的觀點與在下的訴求有抵觸之時，而缺乏溝通的渠道，社會就積聚怨氣了。香港特別行政區與中央政府其實有「一國兩制」的原則規定，只是這「兩制」之間的關係依然糾纏不清，因此不時製造出緊張的局面。香港特區可向《易》的「泰」卦領教何謂通泰：「天地交而萬物通也，上下交而其志同

也」(《象辭》)。

第二，權力分配的問題之外，還有財富均勻的問題。香港社會貧富懸殊，有目共睹。香港不致有赤貧，但廣大市民屬低薪階層，他們的入息僅足以支付基本生活費用，包括兒女教育、醫藥，還有最大開支的住屋（購置物業尤為昂貴）。最近幾年因為經濟結構轉型，失業率高企，不少家庭生活拮据。社會福利不是沒有，但不可謂足夠。一九七〇年代起最大的贏家是地產商，他們（與政府庫房）從市民搾取龐大的利潤，迫使一般市民付出一大筆血汗錢去購買面積細小的住戶（以高利率貸款）。一九九七年亞洲金融風暴發生後，香港地產泡沫經濟（加上股市泡沫）爆裂，樓價急挫，於是出現了一大批負資產階級，中產階級的經濟負擔前所未有的吃力。政府不見得有多大的智慧去幫助打開經濟困局。

財富不均可由經濟運作解釋，但背後是價值取向的問題。各宗教都有關於用財的教訓。《大學》：「君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者本也，財者末也。外本內末，爭民施奪」(10:7-9)。《易》以積極態度看地上豐厚的物質生活，可萬事變化無窮，仁君必須有智慧德行去對應。「坤」卦〈象〉辭曰：「地勢坤，君子以厚德載物」。地勢順和，君子深厚的德性盛載豐產。佛教視貪為三大毒之一，貪財有損他人，而貪財者永不滿足。貪財破壞心靈安寧、人際關係、社會和諧。財富本身不是惡毒，但以「無我」的心態去處置金錢，才不致讓金錢財物主宰人。《新約聖經》多處形容信徒為「管家」，受委托管理產業及一切恩賜(路 16)。《古蘭經》亦有類似的教喻(如 5:120、31:20)。

第三，權力或財富集中在一小撮人手上，他們必成為強勢力，或多或少壓抑弱勢社群。《太平經》「天道助弱」的理念是平衡社會失衡的秘訣。第三世界貧窮國家的神學家認同耶穌「優先待遇窮人」(preferential treatment of the poor)的福音，他們特別喜歡《路加福音》四章耶穌引用先知以賽亞「傳福音給貧窮的人」的話。這個優先待遇窮人、弱者、受壓迫者的信息突出之處是以衝擊力叫人看到上帝是公平的，也是憐恤人的，而上帝的公義、慈悲是莫大的造化能量——造化人心、造化社會。有公義、有慈愛的世界，就是和平的大同世界。

第四，應該退一步來說，大同世界未實現之前，人神之間究竟有一道鴻溝。「天人合一」不像儒家所言來得這麼容易。不必講以色列與巴勒斯坦世世代代的冤仇、美國狠打伊拉克和伊斯蘭國家對美國的憎恨；僅就中國人而言，中國內部仍存在着許多矛盾、台灣海峽兩岸的統一遙遙無期、香港特區行政首長連「統戰」民主黨的法寶還未學會（視他們為敵人）。總而言之，人與人之間的疏離是無可否認的事實，因為人與上帝距離得很遠。筆者相信，唯獨甘願以自己的身體被釘在十字架上的耶穌基督才能夠廢掉世上一切的冤仇，使兩下（敵對者）歸為一體，與上帝和好了（弗 2:15-17）。這是真正的和平的福音，給遠處的人（世界各地）聽，也給近處的人（香港、中國）聽。這裏不是向人傳教；哪個宗教有徹底的和平的福音，就傳出這福音好了！

第五，與上帝復和、與人和好的信徒，是不分有權勢、無權勢，不分富有、貧窮的，他們都是上帝的子民，都有他們的尊貴榮耀，他們在地上的國土裏都應有

基本的人權，都應有發言權、被選參政的權利、選賢與能的權利。這並不是說，人是完善的，但正是沒有任何人是完善的，有民主制度來制衡獨裁及霸道是必要的，而因為凡人都有尊嚴，民主制度是可行的。³²「七一」和平大遊行有五十萬人之眾，足以證明香港人——草階階層、中產階級、專業人士（律師、教師、記者等）、知識分子——有辨別是非的智慧，有挺身而出的勇氣，他們講道理、守秩序、懂得運用和平手段的群眾。香港市民是有足夠資格去訴求民主、實踐民主的。健全的民主制度，不亞於經濟繁榮，是安定香港社會的重要條件。主張民主的人不一定是基督徒，但基督宗教信仰今時今日有充足的神學理由來支持民主勝過獨裁、中央集權、家長式統治。其他宗教對民主有何見解，讓有心的宗教人士說出來好了。

最後，和平（正如民主、公義、自由等等）的理想，不易全部實現，但各宗教都主張和平（雖然和平有多方的意義）。和平難以徹底實現，不等於說可以不認真去尋求和平。《以弗所書》六章 10 至 17 節是一段發人深省的經文，那段經文形容穿戴上帝所賜的全副軍裝與惡魔（屬血氣的以及屬靈氣的）爭戰。是的，惡魔的攻打是可怕的，我們豈可不認真應戰，穿上全副軍裝來抵擋敵人？那是上帝所賜給的軍裝。「用真理當作帶子束腰，用公義當作護心鏡遮胸，又用平安的福音當作預備走路的鞋穿在腳上。此外，又拿着信德當作盾牌，可以滅盡那惡者一切的火箭；並戴上救恩的頭盔，拿着聖靈的寶劍，就是上帝的道。」有軍事的進攻與備戰，

32. 釋義美國神學家尼布爾（Reinhold Niebuhr）的一句名言。

可否亦有靈性的進攻與備戰？這兩方面是不是風馬牛不相及？沒有簡單的答案。歷史證明以暴易暴不是和平的道路。另一方面，人類若沒有宗教、倫理來制衡戰爭，就好比森林裏的野獸殘酷撕殺，即使不是人類滅絕，也沒有文明可言了。

香港還未有像「九·一一」紐約世界貿易中心被自殺式飛機撞毀的慘劇，也不是受一位暴君統治多年後由美、英兩國用高科技軍武推倒暴政而無可收拾殘局的伊拉克。香港人尚未失去宗教情操，有心人士仍有空間去探討宗教與和平的關係。不只是隨意的思索，而是嚴肅地裝備自己去與惡勢力抵抗。那邊廂，有悠久淵源的中華民族，他們可不把人性凶惡看得這麼嚴重，但二千多年來諄諄教導「修身、齊家、治國、平天下」。這是從修身到平天下長遠的道路，其實也是嚴肅的教導，何不也悉心聽聽這樣語重心長的訓誨？

禪悟讀聖經數則*

「禪」是梵文 dhyana 的音譯。婆羅門教及佛教都有禪的傳習，即是冥想方法的體系。天竺人菩提達摩於梁武帝普通年間（520-526）東來傳揚佛教，特別着重禪法。他被稱為中國禪宗的第一祖。在中國土壤成長的禪宗，尤其是到了唐代六祖慧能（638-713），具備中國文化特色。禪宗的禪修最終的目的是悟道，開悟佛道，「明心見性」（引用禪宗的一句話）。

禪宗的修行方法不限於坐禪，還有問答、公案、棒喝、禪畫、禪詩等等。禪詩——或可說，禪意滲入中國的詩詞——有時達到高文學水平。

以下選了幾首禪詩，首先體會詩中的禪機（禪的機智或玄機）。禪悟衝破拘泥的教條思維，直入更高的精神境界。

既有禪悟，再讀相關的《聖經》經文，以求發現其中可啟悟的道理，這是本文的主旨。所謂禪悟讀經不一定是將一個宗教（佛教）的內容加諸另一宗教（基督教）的經文（《聖經》）身上，以致扭曲經文的原意。禪悟是一種心靈上的覺悟，是超教條式的訓誨。如此一種活潑的靈性解悟，以開啓的心靈去細讀其他宗教的經文，可符合釋經的原則。

* 本文原載《神學與生活》22（1999），經授權轉載。

一、

因雪 （宋）守端

瓊花一夜滿空山，
天曉皆言好雪寒。
片片縱饒知落處，
奈緣猶在半途間。

乍看：好一幅美麗的雪景！

再讀：昨夜下雪，早上人皆言有雪寒意。其實箇中因果關係是自明之理，即使道出來，算得是甚麼真知卓見？縱然片片雪花知其落在何方，這並不是到家的識見，不過是老生常談而已。

禪機：在半空紛飛的雪花是否能夠知曉其下落呢？在天空輕飄的雪花未必能像體重的石頭循地心吸力物體下墜的定律預知落在何處。換言之，空體的雪花不如實物一樣受物理定律限定，卻可隨意飄蕩。輕體的雪片自由自在地飄遊，正足以顯示其自性，此不是一件單獨存在的物體的自性，而是與其他景物相互關聯的自性。「空」山提醒我們這個景致中沒有任何事物是單獨存在的。我們隨着紛飛半空的雪花有這個覺悟，這就是禪機，禪中的機巧。

有了這個禪悟，現在轉到《聖經》兩、三段經文。
先看《以賽亞書》五十五章 10 至 11 節：

雨雪從天而降，並不返回，

卻滋潤地土，
使地上發芽結實，
使撒種的有糧，
使要吃的有糧。
我口所出的話，也必如此，
決不徒然返回，
在我發他去成就的事上，必然亨通。

這段經文直說雪和雨降下不會折回。雪和雨落在地上之後，就此了結嗎？不，它們還灌溉大地，讓五穀生長，種子發芽、結果，成為糧食供給人吃。

較高的宗教意識將雪、雨下降不折回的事實推進一步，想到降下的雪和雨在大地上做出完美之事。這並不是驚心動魄的信息，只不過心靈閉塞的人卻無從領會創造界的奇妙轉化。對這樣的人，禪悟一定有助於開道。

上帝的話就像下降的雪、雨一樣，既然發出，就不落空（「不落空」是《現代中文譯本》的譯詞）。「不落空」的另一說法是「落實」（《現代中文譯本》用「完成」）。「不落空」、「落實」是措詞上的湊巧，而理念上則成為耐人尋味的聯繫，現在加上「空」的觀念，可能帶出一個禪機，這「空」就是，離開了上帝的話，一切都是空虛的，可是上帝的話才是不落空的。

說至此，我們轉移到《新約》的「倒空自己」的原則。本有上帝的形象的耶穌，「反倒虛己，取了奴僕的形象，成為人的樣式……自己卑微，存心順服，以至於死……」（腓 2:6-10）耶穌的「虛己」也意味着「空」的理念，伸展到死的終極——但到頭來一切在天上的、地上的、地底下的無不稱耶穌基督為主。佛教的空觀和耶

穌的虛己可貫通嗎，抑或有出入？兩者可貫通而行，亦有出入之處。就一個基督徒而言，他無須妥協本來的信仰，而走上基督的道路之時，有時必須避開佛教徒的路線，有時倒可以與他一同進入一個更妙的心靈境界。

跟着我們看《新約》的另一段話（太 5:43-48）。耶穌教人除了愛鄰舍之外，還要愛仇敵。這個教訓遠比「愛鄰舍，恨仇敵」的慣常勸諫激進。耶穌於是用「日頭照好人也照歹人，降雨給義人也給不義的人」的隱喻來道出上帝更寬宏的愛。對啦！當我們看見甘雨和陽光是給好人也給歹人的，我們有甚麼覺悟呢？回想〈因雪〉那首禪詩，雪花兒「一夜滿空山」，不是揀選落在特定的角落；不然的話，「緣猶在半途間」，那卻仍不是到家的「空」觀。是的，天父的恩惠，正如甘雨與陽光是超越好與歹、義與不義的對立的。

二、

千尺絲綸（唐）德誠

千尺絲綸直下垂，

一波才動萬波隨。

夜靜水寒魚不食，

滿船空載月明歸。

寧靜之夜，湖上一個漁翁將千尺長的釣絲直垂湖水中。一波泛起，萬重波浪緊隨而來，打破靜寂。水底寒冷，魚不上餌，結果漁人一無所獲。然而月照之下，空舟滿載明月而歸。

禪意在於明心之空，空舟之上，明照月光，相互輝映。

這是一個靜景，只是由波浪打破沉寂。現在轉看《新約聖經》另一個漁夫的動景（路 5:4-11）。

漁人彼得整夜辛勞打魚而無所獲。耶穌吩咐他把船撐到水深之處，然後下網。這一下子，彼得捕獲一大群魚，裝滿了兩條船。彼得俯伏在耶穌膝前，說：「主啊，離開我，我是個罪人！」自此之後，彼得和幾個夥伴跟從耶穌，得人如魚。

彼得的收穫是實物——起初是滿載的魚，及後是眾多得救的人。禪詩中漁人的收穫是內心之空明，反照空船上的月光。雖然船上空空如也，但已是盛載而歸了。

一個基督徒讀了〈千尺絲綸〉的禪詩有甚麼得着呢？

除了欣賞詩的佳景之外，感應內心的空明，這也就是彼得在耶穌面前承認自己是罪人之時所感受的——污罪離開他了。彼得的船以後滿載着魚，後來他又帶領多人得救，這些都是看得見的事物——但畢竟照耀天國的榮光。

三、

清風樓上 （五代）師顥

清風樓上赴官齋，
此日平生眼豁開。
方信普通年事遠，
不從蔥嶺帶將來。

據說這首詩是越山師顥鑒真禪師為閩王清風樓齋筵作客時所作。坐中他忽睹光照，豁然頓曉。清風樓、齋筵、光照都屬色界；豁然開悟，則是進入空界。豈非色與空、凡與聖、虛無與妙有，原是不一，而又是一？作

者的心眼頓開之後，有悟佛性亙古存有。他明白梁武帝普通年間菩提達摩從蔥嶺來華弘法與當年已時隔多年，而在此之前佛性早已存有，惟待以後每一代的人去領悟。¹

〈清風樓上〉作者師肅見光的豁悟相似保羅在大馬色路上的轉變經歷。保羅也看到一道光，四面照着他，他仆倒在地，聽見有聲音對他說，叫他不再逼迫耶穌的門徒了，此後可證明耶穌是救他和以色列人及外邦人脫離罪惡的主。這是保羅的開悟——從自以為是地去迫害耶穌的門徒變成因信基督得以稱義而後全力以赴地去宣揚救世的信息。（《使徒行傳》有數次的敘述：9:1-19；22:6-16；26:12-18。）

師肅的頓悟和保羅的轉變經驗一樣富戲劇性，一樣永久地影響後世。師肅亦即鑒真大師，他是唐代出洋弘法的名僧，數次冒險越洋到日本去（753-764），修建多所寺院。他在佛教弘法事業上的成就可比得上使徒保羅在拓展初期教會上的貢獻。

佛道和福音無論在內容或表達方式方面也很不相同。前者主要是人在心思上的淨化，後者主要是人的意志歸向上帝。雖然如此，禪悟與悔罪不一定是水火不相容的。

且聽使徒保羅在亞略巴古向雅典人說的一番話（徒17:22-28）。他觀察他們凡事敬畏鬼神，因他們在路上設有祭壇，為敬拜「未知之神」之用。他們所未知之神，保羅告訴他們他是誰。這位真神「其實離各人不遠，我們生活、動作、存留，都在乎他」。有禪悟的人也意識

1. 注釋本詩，參李森、楊尚東編著，《佛禪大智慧》（台北：大材文化出版，1998），頁139-140。

到聖與俗之間沒有劃分清楚界線，如《心經》所說：「色即是空，空即是色。」佛教人士所稱之「空」，基督徒也會明白，不過這空由基督的恩典填滿，因而生命豐盛洋溢。

師肅認為佛性自亙古已存有嗎？以「保羅」為作者之名的《歌羅西書》稱基督為上帝的愛子，他「在萬有之先，萬有也靠他而立」（西 1:17）。在此用不着為佛道和基督作一個比較研究。且設想聽了鑒真大師弘法而悟道的眾多信眾之一名與一個讀了保羅的書信因信得以稱義的基督徒相遇。這兩人起初可能言語不通（因佛、耶二教所用的詞彙字面上格格不入）。然而假定他們得知對方的大宗師——鑒真大師和使徒保羅——分別是佛教、基督教著名而有長遠影響力的宣教士，歷代無數的人因他們而有終極關懷的依歸。這兩位不同宗教的人士因有他們各自的宗師的度量，他們會彼此尊重。是的，若是這兩人的宗教信仰，一個從開悟（不再閉塞）而起，一個從因信稱義（不再自以為義）而起，他們一定對宇宙萬象、人生哲理看得通、看得透，不會執著，不會封閉，不會排斥異己。

再說，佛教有它的佛法，基督教有它的道路。兩教不必各走各路，互不侵犯；也不必封鎖路口，斷絕交通。兩條道路可能在某些彎角靠近甚至連接，那麼兩路之上的旅客揮手招呼，心靈相應，在廣闊無際的天空之下，他們可受甚麼阻塞呢？

四、

何處青山不道場 （唐）無名氏

何處青山不道場？

何須策杖禮清涼？
雲中縱有金毛現，
正眼觀時非吉祥。

一位人士去清涼山（五台山）求佛，盼望見到傳說中的文殊菩薩。一位僧人向他示意可不必執著在指定的聖地才可拜見一位著名的菩薩。縱使求道者在有名的五台山聖地看見文殊菩薩乘着金毛獅子從雲中出現，那未必是吉祥，反而可阻礙了正眼觀望到自身的佛性。「佛性」亦即「自性」，在自我中隱藏着的佛性，當然可由文殊菩薩作為高度的代表，不過佛性遍及大千世界，無所不在，任何一個青山都可成為道場，悟道的場地。²

《新約聖經》有一段記載（徒7），司提反會吏宣稱，以色列人列祖亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝，不錯一直在保佑、引導他的子民，從在米所波大米之地呼召先賢，到迦南讓他們立業，到帶領以色列人出埃及，到曠野流浪四十年，到摩西在西乃山上接受誡律，到大衛王建都，到所羅門王建築聖殿。然而至高者並不限制於人手所造的殿宇，上主可宣稱，「天是我的座位，地是我的腳凳……這一切不都是我手所造的麼？」有一班人，「硬着頸項、心與耳未受割禮的人」，卻時常抗拒聖靈活潑的領導，墨守成規，迫害那些不依照舊習的。司提反本人也遭誣害，被控違背了以色列祖宗的正統。

司提反在受害之時「被聖靈充滿，定睛望天，看見上帝的榮耀，又看見耶穌站在上帝的右邊，就說：『我看見天開了，人子站在上帝的右邊。』」司提反受這樣

2. 同上，頁 98-99。

的顯示比「禪」豐富得多。不過我們領會「何處青山在道場」那首詩的禪意之餘，不難認同司提反的廣闊胸襟，用不着受人為牽制。

《新約聖經》有另一段經文（約 4:7-24）敘述耶穌和一位撒瑪利亞婦人對話。婦人一向以為唯有在祖宗的山上才可禮拜。耶穌對她說：「時候將到，你們拜父，也不在這山上，也不在耶路撒冷。……那真心拜父的，要用心靈和誠實拜他，因為父要這樣的人拜他。上帝是個靈，所以拜他的必須用心靈和誠實拜他。」

「何處青山不道場」的「禪」不限止於聖地如五台山或騎着金毛獅在雲中出現的文殊菩薩。按照耶穌的意思，真正拜上帝的人用心靈和誠實拜他，不必一定要到祖宗的山上或耶路撒冷的殿，才可真誠敬拜上帝，這不也就是「禪」嗎？

五、

山居 （五代）延壽

真柏最宜堆厚雪
危花終怯下輕霜
滔滔一點無依處
舉足方知終道場

好一幅剛柔對稱、動靜相應，滿有禪意的圖畫！壯碩的柏樹襯得住厚厚的積雪，弱不禁風的花兒幾乎承擔不起輕薄的霜。滔滔流水看來無從站得穩，然而只要可踏足一處，舉起一足的一刻，正可妙悟道既是穩重的又

是微妙的，既是超越的又是入世的。³

《聖經》未嘗沒有借用物象的對稱來襯托出世事在矛盾中的統一。

看哪，必有一王憑公義行政；
必有首領藉公平掌權。
必有一人像避風所和避暴雨的隱密處，
又像河流在乾旱之地，
像大磐石的影子在疲乏之地。（賽 32:1-2）

上帝的公理是穩固的，在他的保護之下，

壓傷的蘆葦，他不折斷；
將殘的燈火，他不吹滅。
他憑真實將公理傳開。
他不灰心，也不喪膽，
直到他在地上設立公理；
海島都等候他的訓誨。（賽 42:3-4）

耶穌曾引用《以賽亞書》這段經文來預表他自己是上主的僕人，靠他的靈將公理傳開，不讓壓傷的蘆葦草折斷，不讓將殘的燈光熄滅，叫外邦人都要仰望他的名（太 12:16-21）。耶穌顯示他有「禪意」呢，雖然他從來沒有聽過「禪」這個字，他預言異族、教外（「外邦人」的意思）的人（例如禪宗人士）都會領悟上主之道。還有一點，表示他滿有禪意，他在安息日（傳統猶太人在

3. 同上，頁 118-119。

安息日停止一切工作）因為有人患病，醫治了病者，哪怕打破了慣例，他又囑咐群眾，不要給他傳名，他只不過應驗先知以賽亞的話，他不過是上帝的僕人而已，所傳的不是他自己而是上主的公理。

耶穌在約旦河接受施洗約翰為他洗禮這件事蹟表面看來充滿矛盾。施洗約翰為悔改的人受洗，耶穌甘願加入受洗的人的行列，若說耶穌不是罪人，無須悔改，而他比施洗約翰偉大，怎會接受約翰的施洗呢？

現在用禪詩的一句話：

滔滔一點無依處，

舉足方知終道場。

「滔滔」可比作流水滾滾的約旦河。約旦河是以色列人的「聖河」。施洗約翰向背叛的猶太人傳道，勸他們悔改，因為天國近了，他就為悔改的人在約旦河施洗，從而潔淨他們。耶穌同意背逆的人要悔改，他自己不是違背上主的人，但他認同當時猶太人悔改的需要，而與其在旁邊指指點點他們，不如加入他們的行列，轉向上主（「悔改」[metanoia]的意思就是轉回或轉向），他絕對同意，因為他自己隨約翰之後傳同樣的信息：「你們當悔改，因為天國近了。」耶穌願意在約旦河水中受洗就有這句象徵的意思。好了！他受了洗之後，從水裏上來，「天忽然為他開了，他就看見上帝的靈，彷彿鴿子降下，落在他身上。從天上有聲音說：『這是我的愛子，我所喜悅的』」（太 3:16）。啊！這不是「舉足方知終道場」嗎？耶穌從水中「舉頭」，他的「終道場」是天國的福音，天國可說是終極的道場。耶穌所傳的「天國」

的內容與約翰的相比，較多愛的成分。耶穌承認約翰是一個先鋒者，為勸人悔改的運動開路。約翰倒轉過來說，耶穌比他自己偉大，他連替耶穌穿鞋帶也不配。這就是耶穌與約翰的關係奇妙之處，若說耶穌甘願讓約翰為他施洗是一個弔詭，「禪」可一語道破之。

結語

讀禪詩後再讀《聖經》，不是有將一個宗教（佛教）疊在另一宗教（基督宗教）一起之嫌嗎？不一定。對禪有研究的天主教作者梅頓（Thomas Merton）曾自問：「基督徒與佛教徒都同樣可修禪嗎？」他回答：「可以的，若是『禪』是直接與純粹的形而上經驗，不受雜念庸語所渲染」（...if by Zen we mean precisely the quest for direct and pure experience on a metaphysical level, liberated from verbal formulas and linguistic preoccupations）⁴

4. Thomas Merton, 《禪與嗜食的鳥》（*Zen and the Birds of Appetite*, New York: New Directions, 1968），頁 44。

宗教對話——還可放異彩嗎？*

引言

在這時代，世界各地宗教多元化是不爭的事實，而宗教衝突頻頻發生，有些地方宗教自由是嚴重的問題。瑞士神學家漢斯·昆（Hans Küng）有一句名言：「沒有宗教之間的和平，就沒有世界和平。」漢斯·昆教授主張宗教對話為促進宗教和平的渠道。其他宗教界著名人士也同意，宗教對話是急切的需要。在西方學術界中，宗教對話是熱門話題，有關這題目的著作可謂汗牛充棟。

香港也是一個多元宗教的地方，多個宗教卻和平共處，而且都享受宗教自由。一個相當普遍的看法是，各宗教自行推進他們的活動（宣教、辦學）就好了，不必擔心別宗教的自由。這類人並不是激烈分子，沒有想到會傷害其他宗教的權益。如此一來，宗教對話似乎無此必要。香港不少基督教的牧職人員及信徒都屬這類人。

另一種態度是，跟別宗教人士打打交道沒有甚麼不好。他們的信仰、習慣與咱們有不同的地方，但宗教總是導人向善的，大家既是左鄰右里，多點認識對方只有增加社區和諧，絕無害處。近年來香港常見這種宗教社

* 本文發表於世界循道衛理宗華人教會聯會神學委員會舉辦之衛斯理神學研討會，題為「多元宗教對話」，於二〇〇四年六月十五至十八日在馬來西亞神學院舉行。

交互式活動。至於宗教對話，則未到深層的地步。

基於以上兩種心態，在香港這個地方，宗教對話看來並不歸入迫切的議程。筆者歷年來在香港及其他地區參加各式各樣的宗教對話活動，此次得悉有這個衛斯理宗華人神學研討會，以宗教對話為主題，於是在思索：從香港的經驗說起，宗教對話是不是例行公事，抑或還有異彩可發放呢？本文是整理近幾年來在宗教對話事情上的思考及實踐所得之後作出的一些結論，不錯以香港的經驗為出發點，但希望可以成為一個小平台，與本宗亞洲各地的同道們切磋切磋。

對話中的「我」、「你」、「他」

何謂對話？最簡單的回答是：兩個人（或多個人），面對面，在交談。哲學家、心理學家、研究對話的專家可在這裏大造文章。我們在此為這幾個片語用普通的言語補充幾句就是了。

「兩個人」——與其抽象地指任何兩個人，不如用代名詞來表示。其中的一人是第一者代名詞「我」。另外一人是對方，他是誰呢？在未確定對方是誰之前，且說對方是「他者」（the other）。現象學家喜歡用「他者」的名稱，以界定我以外的對方。「他者」可能是指名道姓的人物，可能是鄰舍，可能是陌生人，可能是朋友，可能是冤家。跟這些「他者」可有不同程度的相遇。

「面對面」——且看兩個人（或多個人）坐着面對面的一幅圖畫，現在借用「我」、「你」、「他」、「它」等代名詞來述說一下。

「他者」可被稱為「他我」（other ego），現象學宗

師胡塞爾（E. Husserl）語，¹意為有自我意識的他。有自我意識的我（「本我」，I ego）可與有自我意識的他（「他我」）建立主體際關係（inter-subjectivity）。²可想而知，主體際關係是對話的基本架構。

更直截了當的是布伯（Martin Buber）的「我—你」（I-Thou）³關係。英文的Thou是第二者代名詞的尊敬式（古語），接近中文的「您」。不過布伯用I-Thou之時，不僅是對在上者的尊敬，並且包括了平輩直接的親切感，因此索性將I-Thou解為我—你。我—你是對話的典型關係，「我」直接稱對方為「你」（或「您」），與上帝對話，與別人對話。

相對於「我—你」是「我—它」（I-It），另一布伯語。⁴「它」（It）是不具人格的第三者代名詞。我利用對方為工具，或視之為無生命之物時，就產生「我—它」關係。布伯夠實在，人不能永遠維持「我—你」關係，有時不能不訴諸「我—它」，如處事情（甚至人事），整理數據，即使在我與你交涉時，也得客觀地分析問題或執行事件。

老實說，人際關係並非時刻像「我—你」這樣直接單純。人與人之間有所謂「異化」或「疏離」（alienation）。存在主義作家沙特（J. Sartre）曾說「地獄是他人」（Hell is other people）⁵，語出驚人地描述人與他人的疏離所導致的痛苦。當然，在此情景之下，對話等於零，這正好提示溝通破裂的苦楚。

1. 蔡美耀，《胡塞爾》（台北：東大圖書公司，1990），第七章。

2. 同上。

3. 馬丁·布伯著，許碧端譯，《我與你》（香港：基督教文藝出版社，1986）。

4. 同上。

5. 出自 Jean-Paul Sartre，《無出路》（*No Exit*, New York: Vintage Books, 1960），頁 47。

還有一位存在主義大師，海德格（M. Heidegger），他的一個又一個引人入勝的詞彙，有助於闡明對話的形態。⁶人被「捲入這世間而存在」（hurled into the world to exist），一旦捲入存在，人便「奔向死亡」（race toward death），而在承認人的存在有死亡為極限時，「真實性的存在」（authentic existence）方可實現。存在是「存在於世間中」（being-in-the-world），而人的存在是受時間性的限制的，亦有歷史的意識。存在不只是個人的存在，而且是與「他者」於世間中共在（being-with-others-in-the-world）。套入這樣的存在主義世界觀，對話不僅是對話者面對面的交談，並且是投入世間的漩渦中，面對千變萬化的世事，交流講述關乎有真實性的人生問題。在言語哲學上，海德格又有精湛的貢獻，⁷但其論說冗長，不便在此詳述。他在對話中的言語一事上的見地，以下當有機會提及。

「在交談」——談話是一項非常奇妙的人性活動。一個人開口說話，說話用聲音傳遞意念，聽者聽到聲音傳出的訊息。說話的人若有意將他所講的按照語言及思想的遊戲規則組織起來，他傳達有紋路的思想，而透過聲音及其他表情還可表達情感。聽者聽到發言者所傳達的，經過他的解讀，接收為訊息——不一定只是一個簡短訊號，而是串連起來的意念。聽者繼而作出反應，又可抒發己見。本來是發言者，又變成聽者。這麼一來一往，談話成為交談，有交有接的談話——又相交，又連接。交接可加強雙方的共同意識，亦可引發進一步的議

6. 海德格爾著，陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》（北京：三聯書店，1987）。

7. Martin Heidegger, 《詩詞、言語、思想》（Poetry, Language, Thought, trans. by Albert Hofstadter, New York: Harper & Row, Publishers, 1987）。

論。

總之，對話——兩個人（或多個人），面對面，在交談——是挺具人性意味的活動。各方的身份（我）必先得以肯定，對方的身份（你或他）也應受尊重。有意義的對話循雙方接受的遊戲規則進行，而不論是達致結論或是激發討論，都是增進認知的作為。認知以外，還可有其他層面——情感、心靈等。

宗教對話的多層次意義

宗教對話更是有特殊規格的交談。宗教畢竟是「終極關懷」，每宗教背後有長遠的歷史及有精密的組織。宗教對話總比茶餘飯後的閒談有深度、更為高瞻遠矚。宗教對話既不是單向式傳教，又跟時攻時守的護教學不同，也不是學術討論。宗教對話的夥伴平坐平起，宗教之間既有共通點，又有差別之處。對話的目的不一定求一致的共識，而即使在差異之中，依然可有溝通，相得益彰的溝通。

宗教對話牽涉到多層次的交接。諸宗教各有其教義、傳統、禮儀、教制、言語、文化，不過這一切不一定是全然密封的體系，卻有開通之處。就在此間，對話的空間開出了。宗教對話並不是簡單的事，但又不是無從入手，⁸而最重要的是有「同理心」（empathy），不是認同別宗教的教理，而是能夠進入對方心靈的深底處。較有規格的宗教對話需要有心人士共同效力，需要心胸廣闊、洞察世事、最好又是「宗教雙語」（religious

8. 林貝克（G. Lindbeck）著的《教義的本質》（*The Nature of Doctrine*, Philadelphia: The Westminster Press, 1984）列出三類型的宗教（「認知—命題」、「經驗—表現」、「文化—言語」），意味着這類型的宗教格格不相入。筆者不同意宗教對話因此不可行，以下再論。

bilingual) 的人才來參與。

所謂「宗教對話」，其實不限止於純是宗教之間的分內事。宗教界人士不可不理會世上發生的事。反轉過來說，世上發生的事有時不由得宗教界人士不理會。就如海德格所說的「共在」，宗教人士與教外人物都「共在」世間，共同存在世間。假設教內與教外人士都有誠意面對「真實性的存在」(authentic existence) 的問題，他們就有宗教對話的嚴肅議程擺在面前了。⁹

所以應當補充一句，宗教對話不受限於宗教之間的對話，而可包含宗教與教外的對話。教外的「他者」可能是政治團體、經濟學家、教育界人士、藝術家、科學家、作家、家庭主婦等等。不一定要與這些教外人士討論純宗教性的議題，但只要彼此所關心的問題是有宗教的含意的，宗教界與教外人士的對話亦可編入宗教對話的範圍。

以下藉着幾類曾在香港舉行的宗教交流活動，引申宗教對話多層次的意義。

市民宗教與公民社會

「六大宗教」近年來在香港的市面是一個不時出現的名稱。「六大宗教」是天主教、基督教、佛教、道教、孔教、回教，它們都是以華人信徒為主，都是有長遠歷史的建制宗教。每年新春在報章出現一份由六大宗教首領簽署的「新年賀辭」，文告除了向香港市民祝賀新年之外，還提及值得大家關注的社會事項（如青少年問題、

9. 海德格不是一位有神論者，不過他有一套形而上本體論 (ontology)，可讓基督教神學家將有神的存在主義插進去。參照 James M. Robinson & John B. Cobb, Jr. 編，《後期海德格與神學》(The Later Heidegger and Theology, New York: Harper & Row, 1963) 書中的幾篇論文。

環保等）。又在特別的日子（如國慶日、特區首長就職典禮等）六個宗教的代表都是被邀請為嘉賓之列。總之，「六大宗教」是被市民接納的宗教團體，可說是典型的「市民宗教」。

「六大宗教」的起源是在一九七〇年代初期，由天主教的一個宗教聯絡委員會帶頭，組織新春團拜，六宗教的代表互相祝賀。這個宗教團體團拜一直舉行至今，從未間斷，輪流由各宗教作東道主，氣氛良好，是香港宗教和諧的佳話。「新春賀辭」的傳統也是從那時開始的。

一九七四年，「六大宗教領袖座談會」成立，由六宗教各派出三位領袖級代表，每年舉行最少兩次座談會，針對時下的社會問題交流意見，如能達到共識，就發出聯合聲明或共同行動。¹⁰該座談會完全屬志願性質，不受任何官方壓力。諸宗教以平等地位、互相尊重的姿態相待。座談會盡量避免針鋒相對，採取交流意見的方式，希望能夠達到共識。如遇面對的問題是大家共同關注的（如敬老、道德教育、宗教自由等），達致共識，並不困難。然而具爭議性的論題（如婦女地位、死刑、民主發展等）則索性避而不談。所以「共識」有一定的限度。

六宗教聯繫下有另一項活動：「宗教思想交流會」。交流的內容包括宗教教義及實踐。交流的目的是增加彼此認識，避免護教及辯論。這個思想交流會起初每年舉行三次，後來減為每年一次，至今依然舉辦，但熱心程度不如當年。這個思想交流會在大眾化的層面上沒有辜

10. 有關六大宗教的活動，見《香港六大宗教領袖座談會十年紀念特刊》（香港，1989）。最近又出版了一本二十五週年紀念特刊（香港，2004）。

負互相認識的目的，但討論的水平不高，亦未達到有深度的對話。

用「市民宗教」(civic religion)的名稱來形容「六大宗教」的聯繫是可以的。這六宗教不是「民間宗教」，卻是屬建制的宗教，而諸教間的活動由一個非正式而靈活的網絡聯繫起來，多少觸及市民的生活。香港是一個都市，不是一個國家，香港人有「市民」的意識（他們居住在這都市，參與各種市區的活動）而沒有強烈的國家公民意識。「六大宗教」的活動足以引起一般市民的注意。每年的「新年賀辭」和多次公開發表的聲明（如促請教育司署注意道德教育、提醒大眾傳媒的社會責任）是以市民的利益為前提。各宗教的代表們建立的友誼是可貴的，而香港宗教間的和諧是今日世界任何地方所罕見的。

筆者從開頭便參加六大宗教的交流活動，本人的感受是矛盾的：一方面珍惜六宗教的代表建立的良好關係和對市民的一片善意，另一方面卻為它們未能進一步走在時代的尖端而惋惜。

現在用「市民宗教」與「公民社會」的對比來道出一種巧妙的關係。「市民宗教」並非是貶意語，六宗教的活動確實打進市民的生活，而且是具市民意識的。

不錯，香港不是一個國家，卻是中國的一個特別行政區，而中華人民共和國尚未能為香港市民建立完整的國家公民意識。不過香港市民不見得與公民意識絕緣。香港宗教團體所享有的宗教自由和所受的法律保障，¹¹以

11. 香港的宗教團體可循法律程序成為合法社團，得享法律保障。例如香港循道衛理聯合教會是「立案法團」(Incorporation by Ordinance)，由一個特別立案成立的法人社團，給予法律上種種保障。

及諸宗教在社會的平等地位，都在表現香港人的公民權利和自由。「六大宗教」的活動——平等相待、不受政府牽制、向公眾發表聲明——正好反映「公民社會」的存在。

何謂「公民社會」？公民社會源自英文的civil society。Civil可解作民間、民事、公民，而society是多層次的團體生活組織成爲一個有共同利害關係的大群體。

「公民社會」可說是多個志願團體聯結成一個有公共意識的網絡，有別於較嚴緊的政治體制及較多「硬件」的經濟體系，但又不能與政治及經濟勢力脫節。¹²公民社會是屬於人民的，他們有公同的目的，藉着自發性地產生的權利和責任維繫起來，而在一個自由、民主的國家他們的公民自由和權利得到保障，同時他們的公民責任與法治精神互相配合。

香港雖然有殖民地的背景，而現今是中國的一個特別行政區，但香港市民享有相當顯明的「公民自由」（civil liberties），包括言論自由、出版自由、集會自由、宗教自由等。這些是促成公民社會的要素。另一容許公民社會存在的條件是香港的法治精神。法治精神保障志願團體爲公共利益合法化去發展。

再說，以上用「市民宗教」的名詞來表示六大宗教的活動，現在複述那是在「公民社會空間中的市民宗教活動」，並非沒有意義。問題是：六宗教是否可以利用公民社會的空間盡量去發揮宗教性的潛能呢？與此同時，六宗教，又聯同其他宗教，是否可以增加公民社會的質素？以下分幾方面來說：

12. 意譯：Jean L. Cohen & Andrew Arrato，《公民社會與政治理論》（*Civil Society and Political Theory*, Cambridge: MIT Press, 1994），頁x。

第一，香港的社會服務工作以亞洲的水平來算，是數一數二的。志願團體在這方面有重大的貢獻，宗教團體——尤其是基督教與天主教的服務機構——佔重要的一席位。香港社會服務聯會是一個有規模、有專業管理水準的志願組織，協調非政府（non-governmental）社會服務機構的工作，同時經常與特區政府社會福利署接洽如何官方與非政府機構（NGO）增進合作。會員機構計有三百，屬基督教的機構八十六個，天主教六個，佛教七個，道教四個（其餘一百九十七個是沒有宗教背景的），可見宗教多邊對話的機會非常多。香港社會服務聯會現任主席陳智思先生是一位年青的商家，又是一位功能團體（保險業）選出的立法會議員，他強調商人的社會責任感，不遺餘力鼓勵私營工商業公司去分擔社會福利的支援。凡此種種，可見非政府社會服務機構、政府福利署、宗教社會服務團體、工業界有充分合作的空間進行多邊的對話去共同負起社會服務的責任，這是香港公民社會光輝的一頁！順便一提，在社會服務方面，香港循道衛理聯合教會是有承擔的。¹³

第二，先前提及，香港的宗教領袖十分關心道德教育，曾有一次（一九八六年）以「六大宗教領袖座談會」的名義去函教育司促請教育司署注重學校的道德教育。教育司煞有介事的召集一個大型研討會，邀請全港的中、小學校長及宗教界人士出席。可惜這樣大規模的安排，收效極微。人人都同意道德教育是應該受注意的事，但無人提出任何具體的方案，於是大會以「無結論」散會。這次德育研討會的失敗，各方均有責任。最大的缺

13. 可參考循道衛理聯合教會的《社會服務使命宣言》（香港，2004）。

陷是，宗教界與教育司署都缺乏道德教育的專業人才。事後六宗教設立一個德育小組，以期編制一套集合各宗教倫理的德育教材，然而結果不理想，又是因為欠缺專業知識的輸入。

第三，已經說過，「六大宗教」最顯著的成就是建立宗教之間的友誼，可是不得不指出，所稱的六宗教局限於華人教徒。香港的宗教界當然不只是華人，還有印度教、猶太教、錫克教、華人以外的伊斯蘭教等，這些教的教徒，加起來不是一個小數目。所以若說六宗教建立友誼，除非把華人以外的教徒包連在內，否則那個友誼範圍仍有漏洞。美國攻打伊拉克的前夕，香港基督教協進會有份召集一個多宗教的和平祈禱會，包括中東的宗教人士，這是一個有意義的彌補方法。

第四，最近一年來，香港社會面臨最大的衝擊是「一國兩制」的問題。二〇〇三年春季特區政府推動設立《基本法》二十三條的《國家安全法》。這是維護國家安全的法例，內容是可商榷的，不過引起民衆最大的反感是政府倉猝而高壓推動的手法，不給民衆足夠時間去消化和討論。適逢民衆——包括負資產階級、專業人士（如律師、教師、記者、醫療界人員）、學生、勞工界、宗教界等等——對香港的經濟現況及政府的施政深表不滿，積下集體怨氣，在二〇〇三年香港回歸日，七月一日，五十萬人上街抗議政府。從維多利亞公園到中環政府心臟地帶，人山人海在烈日之下結隊遊行示威。最奇妙的是，這場巨型抗議遊行，是有秩序的和平行動。啊！這是公民社會強而有力的活證！接着，七月十三日及七月二十日，有香港民主化的大集會（每次有數萬人參加），呼籲二〇〇七年及二〇〇八年分別全民選舉行政

首長及立法局全體議員（《基本法》沒有如此規定但容許這可能性）。一時之間民主的浪潮高漲。中央政府及本港親中勢力起初不動聲色，但突如其來先有內地出來的所謂法律專家質疑二〇〇七年及二〇〇八年普選是否符合《基本法》，繼而有內地官員用「愛國」與「不愛國」的名稱分化香港人，聲稱香港人只講「兩制」，不支持「一國」，而有本港的左派人士在附和。民主派人士有異議，堅持香港人沒有放棄「一國」的觀念，但必須維持「兩制」。這場爭議鬧得滿城風雨。結果，中央政府的人民代表大會執行委員會高姿態重新解釋《基本法》，認為二〇〇七年及二〇〇八年普選是違反《基本法》的。民意調查顯示，大多數市民不服，香港社會明顯地分化了。

香港的宗教界在這場政策改革風雨中有何表現呢？大致上各宗教的領袖對政治敏感的問題不願意公開表示意見。基督教及天主教部分人士比較積極。多個基督教及天主教團體及這兩教的牧職人員和平信徒都有參加「七·一」遊行，部分兩教的人士公開支持普選。及至中央政府重釋《基本法》，基督教及天主教的領導階層停息反對政府的聲音，但有例外。天主教的陳日君主教毫不畏懼表明不滿中央政府的政策。香港循道衛理聯合教會的牧師部兩次刊登報章對中央政府及特區政府阻滯香港政制民主化的措施表示失望。

在這場政治風波中可看到香港的宗教界人士慣於順從建制權威，而不習慣扮演先知的角色。一時公民社會的空間收窄了，在這方面宗教界是被動的，而沒有主動地用他們的宗教信念去把它撐開多一點。原因何在？這是值得進一步探討的課題。

有一點可以指出，中國人的宗教及思想缺少舊約先知意識，那是，鑑察上主的審判，向當權者發出警誡的聲言，那是需要道德勇氣的。今日的教會領袖，未必有這樣的勇氣。

宗教與和平

東亞宗教和平議會（Asian Conference on Religion and Peace）於一九九四年二月二十一至二十三日在香港舉行一個「和平的危機與機會」研討會。兩篇主題演詞，「宗教與哲理中的和平理念」（Religio-Philosophical Ideals for Peace）¹⁴及「東亞：政治、經濟、軍事上的疑難問題」（East Asia: Political, Economic, and Military Problematics）¹⁵，是和平的理想與實現和平問題的對話。主題演講後，以地區分組討論如何在現實情況下實現和平的理想，最後作出總結及跟進方案。¹⁶整個研討會，從演講到分組討論到結論，都以對話形式進行。在該研討會中宗教界與現實世界在多方面展開對話，所以不是宗教界人士在獨腳唱高調，而是與現實世界有所交接（透過學者的分析）。

重閱研討會的紀錄，厚達數十頁，筆者心頭浮現一個疑問：如果討論和平的問題是「軟件」，現實世界的經濟、政治、軍事勢力是「硬件」，那麼軟件對硬件可起何種作用呢？不着邊際地高呼和平，當然是起不了作用的軟件。但如果和平的信息能夠感動人心，鼓舞士氣，凝聚力量，那是高智能的軟件，足以使全部機器的硬件

14. 講者是本文筆者，當時為基督教中國宗教文化研究所所長。

15. 講者是 Yoshiaki Iisaka，日本學習院大學政治學教授。

16. 研討會的两篇主題演詞及全部紀錄收集在《景風》（*Ching Feng*, Vol. XXXVII, Nos. 1-2, May 1994）。

靈活地運作起來。

研討會紀錄中，台灣的報告報道兩項感人的消息：首先，證嚴法師的慈悲情懷激發了人心，動員了人力，去建立一連串造福人群的事業，醫治社會的創傷（證嚴法師發動慈惠事業的起步源自她與幾位天主教修女的談話中所得「付諸行動的愛心」的靈感）。其次，在一個「二·二八」事件紀念會（一九九〇年）的宗教儀式中，台灣民眾學會了化悲痛為力量，國民黨政府終於公開就一九四七年二月二十八日官方殺害眾多良民的惡行向台灣人道歉，積下數十年的仇恨開始化解了（多個宗派參加宗教儀式）。這兩樁事證明在真實人物身上理想與實踐結合起來。

在另一宗教研討會上（二〇〇四年二月），筆者發表了一篇論文：〈宗教與和平〉。¹⁷文中先引用《易經》的「泰」卦。原來《易》中之「泰」十分注重溝通，上呈下達，天地交融，萬事亨通。又講儒家的「中」與「和」，「中和」正是典型中國人的品質。不過，「中」落在權力架構中，實在不能持「中」，在上的必然壓抑在下的，結果不會有真正的平「和」、真實的「和」氣。古代的君王、今日的國內政權、香港的家長式管治，莫不如是。現在中央政府在香港特別行政區政改的議題上向香港人施高壓手段，弄到社會溝通隔斷，民心不寧。

初稿行筆至此，消息傳來，中央政府的統戰部長劉延東來港，她有機會與六大宗教領袖會面，包括一向敢於直言的天主教陳日君主教，陳主教用俏皮的口吻說，「若中央政府人士願意見我，我就見他們囉，希望他們

17. 戰李志刚編，《宗教的社會功能》（香港：基督教文藝出版社，2004）。

懂得搞統戰，¹⁸統戰是交朋友，不是搞分裂。」果然，適逢佛誕日，佛教聯會設宴招待劉延東部長，六宗教的領袖列席為嘉賓，陳日君主教在內。事後，被記者訪問時，陳主教說：「大家開開心心吃一頓飯，有甚麼不好？」他承認，席上沒有跟劉部長談政治，周圍聽到不少人在唱「以和為貴」、「家和萬事興」的調子。相映之下，有赤子之心的陳主教「大巧若拙，大辯若訥」（引用老子的話，《道德經》四十五章）不是更有說服力嗎？

那篇文其實還有不少關於和平的寶貴資料，源自各宗教的經典（《古蘭經》、《太平經》、《新舊約聖經》）。

《新約聖經》有一個特點，就是關心弱勢群體，從「弟兄中最小的一個」身上做起（太 25；路 4）。這樣宗教思想的互動使和平的理想更為充實了。

一段小插曲：宴會後的次日，有宗教領袖勸諭市民勿於七月一日（香港回歸祖國日）上街遊行，避免惹事衝突，陳日君主教則呼籲天主教徒參加遊行。如此一着，宗教領袖一貫的「共識」作風不是破壞了？尚有無對話的餘地？表面的共識其實沒有甚麼意義。關係破裂，當然不少宗教界的領袖未到這個地步，他們依然保持友誼。對話是必要的；但要有一個先備條件——共同的目標，如人民的福祉；手段可以不同，但必須是和平的、有原則的；觀點不必是一致的，可是要講理由。在國家人民大是大非的事情上，香港宗教界領袖的智慧尚待考驗。

18. 「統戰」是中共取得政權的三大法寶之一，其手法是孤立敵人，團結大多數。團結大多數是一種對話，不過有時是傾側一邊的對話。

對話與宣教

對話與宣教水火不相容嗎？抑或是相輔相成？這問題可借用由佛教法注學會舉辦的一系列宗教座談會（主題為「宗教對話與現代人的生活」，一九九二年冬季）來回應。該座談會的分題是「單向度的存在」、「孤獨的靈魂」、「信仰的支柱」、「超越死亡」、「精神的家鄉」、「時間與永恆」。¹⁹講員是兩位佛教人士、兩位儒家學者、兩位天主教神父、一位基督教牧師，均為有信仰立場的學人（本人為唯一的基督教牧師），每次先由兩位講員以對話式講述，然後公開與聽眾對話。題目都是吸引現代知識分子的話題，聽眾是有大學學歷的就業人士，平均出席率每次九十人，發言熱烈，對話起勁。交談中發現聽眾都有追求人生終極問題的熱忱，他們或多或少已受多個宗教思想傳統的混雜渲染了，而他們大部分對宗教及哲學的理念（如「永恆」、「超越」、「拯救」、「人性」等等）有興趣但有模糊的認識。講員從各自的傳統脈絡重新講解重要的理念，又在講者之間對話、講者與聽眾對話之時，再有機會去澄清、分辨、綜合。這是高水平的詮釋功夫，對明辨思維肯定有幫助。例如聽者們明白，原來所有宗教都有拯救論，可是內容和途徑很不同，亦有相似的地方。理性分析之後又怎樣呢？部分聽眾仍未滿足。原來宗教信仰還有委身、心靈、禮儀、團體生活等層面。當然，當時的座談會不是宣揚教義和信仰抉擇的場地，但假如座談、對話有助於理性詮釋及指示路向，這是有用的鋪排。座談會之後就有人

19. 曾有錄音，但錄音帶已遺失，後來本文筆者用英語根據簡單筆記用英語寫成一篇〈通往信仰的道路與宗教對話〉（Pathways to Faith and Interreligious Dialogue），載於 *Intra-Religio* (No.25, Summer, 1994)。

自動找本人跟進如何成為基督徒。

此系列宗教座談會的經驗證明林貝克（George Lindbeck）在《教義的本質》（*The Nature of Doctrine*）一書中所論調的三類型宗教（認知－命題、經驗－表現、文化－言語）不一定是格格不入的。例如老莊的著作有較多的「經驗－文化」成分，但可跟佛家形上學及基督宗教的神秘主義暢談「無」、「空」等「認知－命題」論題。²⁰再者，每個宗教體系就可能有林貝克所講的三類型宗教特性。例如《舊約聖經》的先知文學既富於「文化－言語」的特質，亦有「認知－命題」的神學論調（如堅持一神論）。該系列宗教座談會是一個實證，宗教對話精彩之處在於其為宗教信仰者的對話（dialogue with people of living faiths）²¹，在尋求宗教信仰者的心靈中打開一扇窗戶，讓新鮮信仰空氣進來流通。

回返到「對話與宣教」的議題，這系列「宗教對話與現代人的生活」座談會明顯指示，對話與宣教並不是水火不相容的。在香港這個多元宗教的地方，用宗教對話的方式向當代人士講解他們關心的終極問題，這在理性的明辨上有一定的幫助。講員甚至可在對話中宣講他們各自的信仰，然而抉擇完全在於聽者。換言之，對話可以兼容宣教，甚至是相輔相成的。這樣說來，對話是不是可為宣教予以一臂之助？

20. David Tracy, 《與他者的對話》（*Dialogue with the Other: the Interreligious Dialogue*, Grand Rapids: Peters Press, 1991），多處談論「神秘主義者（mystics）重遇先知（prophets）」，證明不同類型的宗教可進行跨宗教的對話。

21. 普世教會協進會（World Council of Churches）曾有一個「宗教信仰者的對話」單位（Unit on Dialogue with People of Living Faiths），負責推進宗教對話事工。

結語

這次以宗教對話為主題的會議是衛理宗同工的聚會，而衛理宗議事始終離不開宣教的話題，因此不如在結束之時仍然從衛理宗的角度看看宗教對話與宣教有何瓜葛。

本文的開頭已經說過，這是一個人人承認為多元宗教的時代。基督教不能放棄宣教的使命。那麼基督教對其他宗教應採取甚麼態度？包容的態度？排斥的態度？相對的態度？這些是理論上各種可能的取決。哪一類可被認為屬於衛斯理宗的？其實很難為這樣的問題下一個決議。

約翰·衛斯理的時代並不是被喻為宗教多元化的時代，而他沒有正面回應基督教與其他宗教的關係這個議題。²²及後有屬於衛斯理宗的宣教學家或神學家討論這問題，可是他們的論調不一定代表着衛斯理宗的神學特色。且看衛斯理的東南亞宣教學家或神學家，他們不見得承接了西方宣教學的模式，但他們起碼可表現衛斯理宗的精神吧！甚麼精神？衛斯理精神，有如下特徵：

其一，一種普世救恩觀（salvation universalism）²³，命定論（predestination）之反面，耶穌基督的救恩（基督的救恩仍是重要的）是施予普世之人的，接受與否則由個人決定。

22. 出席這次神學研討會的 Liong Yuk Chong，在他的論文〈沙撈越華人衛理公會宗教對話〉（Interfaith Dialogue in the Chinese Methodist Church of Sarawak）中引用了一些研究衛斯理對宗教對話的看法的資料，如 Frank Whaling，〈約翰·衛斯理對宗教對話的預感〉（John Wesley's Premonition on Interfaith Discourse），但那最多是預感（premonition）而已，不是一套整全的理論。

23. John Wesley，〈白白的恩典〉（Free Grace），載 John Wesley，《講道選集》（*Sermons: An Anthology*, ed. by Albert C. Outler and Richard P. Heitzenrater, Nashville: Abingdon Press, 1991）。

其二，「世界是我的牧區觀念」（the world is my parish）²⁴——牧區（宣教、事奉的領域）擴展至全世界。

其三，大公教會的精神和實踐（catholic spirit and action）²⁵——基督宗教以內是如此，向外也是採取開放的姿態。

具備上述三種原素的衛斯理精神（但不必等待神學家們撰寫了長篇大論的論文或書本），本宗的同工們可與其他宗教，在面對世上各種衝擊之下，放膽進行對話。對！與其抽象地辯論包容、或排斥、或以相對方位對待其他宗教，莫如具體地跟宗教的「他者」對話，發現與某宗教在某些地方是有抵觸的，與另一宗教在某些地方是互通的，又與一個或多個宗教可以合力去拒抗惡勢力又或共同促進人類的福祉。是的，我們相信三位一體的眞神，有時眞的可以高聲讚美上帝的國已經開始了，有時卻在忍耐等待，始終沒有放棄盼望。

就以本人在香港的經驗來說，宗教對話不一定是暗淡無光的。宗教對話竟然在相當寬闊的公民社會空間頗有作為，而甚至在這空間收窄之時可發揮公民社會的潛能；對和平的意識有所提升，在實踐和平的事情上有所促進；與宣教的事業互動互補。宗教對話的活動可否放出多少異彩？可以吧？

24. 衛斯理回應一位主教禁止他在本牧區外向集合在效外的曠工講道時所說的話。見 Richard P. Heitzenrater, 《衛斯理與循道會友》（*Wesley and the People Called Methodists*, Nashville: Abingdon Pres, 1995），頁 101-102。

25. John Wesley, 〈大公精神〉（*Catholic Spirit*），載 John Wesley, 《講道選集》，同前。



隱喻神學／敘述式神學

與龍鳳共舞*

多年前我在一間香港酒家舉行的一個婚宴上與一位從美國來的聖經教授同席。他看見龍與鳳的織錦裝飾時（象徵新婚夫婦）有點着迷。其實這位學者心中有點矛盾，因為《聖經》裏（例如《啟示錄》）的龍是兇惡的，代表魔鬼，而中國文化中的龍（有時與鳳拼起來）則是吉祥的象徵。不過他不難了解《聖經》與中國文化中的龍來自不同的文化傳統，所以不能將兩者混在一起而談。我們後來又提到始於中東文化的一隻神鳥「菲尼克斯」（phoenix），牠自焚之後，在灰堆上飛起成為一隻美麗的鳳凰鳥。適逢當年是龍年，在那天的婚宴上不期然地又提到「龍馬精神」之類口頭禪。在這席話中顯然穿插着神話、文化、神學上的課題，可是當時我們不知從何入手去探討。

自從那次談話之後，「龍、鳳」這個話題確然引起我的興趣，遇着機會就花點心思去想一想，甚至看看可否放入神學的觀點。

* 本文沿自筆者（英文姓名Peter K. H. Lee）用英文發表的文章“Can Theologians Dance on the Head of a Pin?”，載《景風》（*Ching Feng*, Vol. XXXII, No. 2, 1989）其中的一部分——Dragon。此文乃是用中文重寫Dragon那部分，並增加篇幅，成為一篇在信義宗神學院教授「亞洲神學」一科時增用來示範文稿，示範敘述式神學（narrative theology）。

一、亞洲四小龍

一九八七年初，我在新加坡出席一個神學教育會議，議程包括教義及教育心理學的課題，我感覺到那會議與時代有點脫節，沒有注意到當前經濟和政治的實況。附近在新加坡大學有一個新儒學倫理學術研討會，其中一個講題是儒家文化與亞洲經濟發展的關係，我找機會去參加。在那個講座儒家學者、社會學學者、經濟學學者嚴肅地討論儒家思想與「亞洲四小龍」的經濟發展。「亞洲四小龍」是指新加坡、香港、南韓、台灣。那四個地區自一九七〇年代起有突飛猛進的經濟發展，而這四個地區都有儒家文化背景。儒家思想發源於中國。「龍」在中國文化是很有代表性的標記，而且是活力的象徵。這四個地區跟中國大陸相比，是細小的地方，因此「亞洲四小龍」這個稱號恰巧地將這四個中國大陸以外的地方的儒家文化背景及活躍經濟發展拉起關係來說。那次座談會就是探討儒家文化與這些亞洲地區的經濟躍進有何關係。

二十世紀初德國社會學家韋伯（Max Weber）繼他的《新教倫理與資本主義精神》論點（主張新教清教徒的操行有助於歐美資本主義的發展），曾經倡議另一論調，認為儒家思想阻礙了資本主義在中國發展。¹其重要原因是，中國正統宗教（儒家）的倫理和仕人階層的利益是一致的，仕人是君王家族的忠僕，並不成為一個獨立的群體去主持及發展經濟生產力。工商階層社會地位不高，經濟生產也不能得以盡意發揮。²

1. 孫中興，〈從新教倫理到儒家倫理〉，載杜念中、楊君實編，《儒家倫理與經濟發展》（台北：允晨文化實業有限公司，1989年）。

2. 楊君實，〈儒家倫理，韋伯命題與意識型態〉，載杜念中、楊君實編，《儒家倫理與經濟發展》，同前。

二十世紀八〇年代的中外儒學學者重提韋伯的命題，作出修正。那次在新加坡舉行的研討會有多篇論文是環繞着這個問題來討論的。我當時沒有收集，也消化不了，大量的資料。及後我才比較細心地研究儒家文化與亞洲新興國家經濟發展這個課題。若說儒家文化是四小龍經濟蓬勃的原動力，那當然過分約化，但從某個文化層面來看，儒家倫理是一個因素。

後來我讀了蕭欣義教授的論文〈儒家思想對於經濟發展能夠貢獻甚麼？〉。³那篇論文切實地分析近代資本主義的發展、現代企業管理及新科技的進步、二十世紀末的國際形勢等之餘，審慎地將儒家思想套進去，可以看到一些互動的關係（如入世觀念、理性思維、家族管家的責任），但不可牽強。

蕭教授的文章對我最有幫助之處是結論的一段話：

儒家向有勤儉、向學、敬業的美德。這對經發〔經濟發展〕是一個有利的因素。但今後儒學對經濟所可能提供的最大貢獻，將是在經發路途上遇到十字路口，面臨如何抉擇取捨時，可能從儒學的一些價值取向經驗獲得寶貴的參考。例如……討論成長與福利的平衡，站在經發學的立場，可主張只管成長，不管均化〔相對的平均〕；也可主張先照顧成長，後推行均化；也可主張促進成長之時，就同時推行均化；也可主張先均化，後成長。這些不同的途徑，在經濟學上都能各自言之成理。當一個社會面臨抉擇時，會在經濟領域之外，再加上政治、

3. 載於《儒家倫理與經濟發展》一書內。

社會文化、宗教等方面的價值觀來幫助思考審議。儒學中的重視均化思想，會影響社會成員傾向均化……現在經濟學家分析出均化的重大經濟含義，則顯見儒家均化說的現代意義。⁴

據我本人的觀察，新加坡這條小龍在經濟發展上是進取的，又是講條理的，而同時兼顧到均化的問題，如房屋政策、醫療保險等政策皆有可取之處。如此一來，儒家價值取向（新加坡有七成的人口是華人）有利於經濟發展之外，是不是對社會均化也有輔助的作用？這是值得思索的課題。

當然，別的一套人道主義或基督教社會倫理亦可在均化問題上有嚮導的功能。

我在一九八七年那次新加坡的旅程中的意外收穫是對「亞洲四小龍」有初步的社會學認知。反思事前參與的神學教育會議，所欠缺的是不正視經濟的現實問題。自此之後，我在教授處境化神學的時候，會指出有時需要先運用社會科學的方法來分析處境的實況，然後才作出神學反省。

二、一條挺靈活而個人主義特強的小龍

香港經濟的「成功故事」，在外間人眼中，是一個奇蹟。小小的一個島嶼，加上一塊邊陲半島，本來是山頭野嶺，沒有天然資源，在中日戰爭結束之後，也不過是一個小商埠，但不到三分之一世紀的光景，香港就一躍成爲一個國際大都會。可是住在香港——其實大部分

4. 同上，頁 81-82。

從中國大陸及其他地方逃到香港——的人，從六十萬增加到六百萬多，經歷風風雨雨，一次又一次又一次的掙扎、奮鬥，才得以生存下來。一小撮人成為超級富豪，這麼一來他們也給其他市民加添了一些物質享受的光彩。不錯，香港人刻苦耐勞，不屈不撓，適應力強，還有靈活的生意頭腦，有這樣的質素的族類是香港最大的資源吧。

至於「客觀」的工商業架構——其實香港沒有甚麼可編入教科書的工商業典範（金融管理是例外）——近幾個年代的形式可以簡略說出來：一九五〇年代，從上海搬進來的紡織業工廠，加上家庭式的小工業，如塑膠花、穿珠手飾；一九六〇年代較高級的製衣業、手錶業、電子零件製造業；一九七〇年代，地產業的崛起和建造業的旺盛，帶動蓬勃的銀行業及金融業（國際性的伸展）；一九八〇年代，地產、建造、銀行、金融、股票、出入口業看來無止境的猛進。⁵再說，香港這段經濟發展史不是一帆風順的成功史，卻是鋪滿血汗的奮鬥，挫折之後再接再厲，還有記不下來的失敗和創傷。

香港這條小龍在經濟發展方面是靈活的、有堅韌力的，但身上多處有傷鱗（儘管復元能力很強）。這龍的氣質顯示強烈的個人主義，人人先為自己打算或爭取利益，而公德心卻是薄弱的。

一九八七年，香港的個人每年收入平均為 64,678 港

5. 有關香港經濟發展史的書籍不勝其數。筆者憑自己的觀察及記憶寫下以上的簡史，而從 Alvin Y. So 著《社會變遷與發展：現代化、依存性及世界—系統理論》（*Social Change and Development: Modernization, Dependence and World-System Theories*, Newburg Park: Sage Publications, 1990）內批判性的分析，〈邊緣：香港的經濟成功〉（*The Periphery: The Economic Success of Hong Kong*），得以印證。

元。⁶除了日本之外，這是亞洲之冠。然而香港貧富懸殊的情況也是亞洲地區中最為顯著，而且日趨嚴重。香港社會服務聯會最近的研究顯示，低收入住戶每月收入中位數由一九九一年的 3,084 港元跌至二〇〇一年的 2,977 港元，與最高收入人士入息中位數八萬元相比，相差二十五倍。⁷九〇年代香港有超過六十萬人，即百分之十有多的人口，生活在貧困之中（住戶個人平均收入每月 2,732 港元）。

以上的數據顯示，香港在享受經濟繁榮的同時其實受經濟不均之困，即是說，一小撮人獲取暴利，而多數人則付出代價，此中肯定有剝削的成分。天主教正義和平委員會、樂施會等（關注社會不公平的機構）就毫不諱言地揭示受剝削者的困境，同時願意為弱勢群體請命。

另一方面，香港有各式各樣從事社會服務及慈善工作的志願團體。有若干團體更參與社會行動去抗衡社會及經濟的不公平狀況。香港社會服務聯會是一個有規模、高效率的現代化組織，聯絡近三百個非政府機構會員共同推動社會福利服務事業。在一個高度商業化、金錢至上的社會中，該聯會代表着一份可珍貴的服務人群的情懷。

香港這條小龍個人主義物質主義顯著之中倒算有人道精神。

三、南韓式的小龍：成功而若有所失？

一九八〇年代中期，我曾兩、三次到過南韓參加各

6. 《亞洲年報 1988》（*Asia Year Book 1988*, Hong Kong: Far Eastern Economic Review），頁 6。

7. 《明報》（二〇〇四年十月七日），要聞版，A1 頁。

種會議。當時我已看到韓國人深受儒家思想影響，尤其是家長式的教導方法、尊師重道的傳統、父權制度等；同時體察他們有強烈的民族團結意識（可惜受意識形態的分歧把國家南北分裂）。南韓的企業家，即使他們有家長式的作風，也具有發展工商業的魄力，並且願意採納現代科技及管理方法。南韓的國民教育水平相當高。

（基督教及天主教對高等教育有重大的貢獻），不少青年前往美國深造後回國服務。勞工勤奮耐勞。南韓政府積極支持全國的經濟發展。從外表看來，南韓是一條有幹勁而進取的小龍。例如：汽車業、造船業、鋼鐵業、手提電話製造業等都有驕人的成績。

一九八八年春，我去漢城參加第三世界神學家聯會（Ecumenical Association of Third World Theologians，簡稱 EATWOT）亞洲區會議。第三世界神學家經常着重「解放神學」（Liberation Theology）的主題。屬於第三世界神學家聯會的南韓神學家多走「民眾神學」的路線。民眾神學與解放神學同出一轍，一心要解放被壓迫的民眾。南韓民眾神學家多認為南韓的經濟發展路向跟隨第一世界資本主義的模式，又受跨國公司的操縱，以致本國的居民相對地受虧損，尤其是勞工是受剝削的一群。民眾神學家的着眼點是受害者的感受而不是經濟增長，他們不太重視四小龍蓬勃發達那一套。即使我們認為國家的經濟整體發展是值得注意的，也會有人提醒我們，在發展經濟的同時，不能不留意社會的不公義，我們應當向他們致謝而設法去調整不公義之處。

南韓的婦女神學家毫不諱忌揭露韓國婦女飽受種種不公平的對待。工廠女工及農村女勞動者受盡欺侮。南韓婦女神學家奮力為受虐待的姊妹翻身。女神學家鄭賢

璟（Chung Hyun-Kyung）曾經乾脆地說：Han-pu-ri必須是韓國婦女神學的宗旨。⁸Han-pu-ri是「恨的釋放」。朝鮮人的「恨」是長期積累下來的壓抑所造成的怨氣，無從舒發出來，可是民間宗教的女巫（透過儀式、舞蹈、歌唱）卻有方法驅除導致怨恨的邪鬼。Han-pu-ri神學就是從這種驅邪術改編而成。

話說龍與儒家思想都有大男人主義之嫌，這正是南韓婦女神學家所避忌的。她們不至於叫喊「殺死毒龍！」或「鏟除儒家！」——她們不是這麼好鬥。南韓婦女神學的目的是釋放婦女的桎梏，恢復她們的尊嚴。其策略是改變壓迫婦女的制度。婦女神學家需要有心靈的準備：化悲傷為釋放的力量。亞洲（包括韓國）婦女飽嘗被壓迫的哀傷以及為公義與人的尊嚴奮鬥所遇着的痛苦。當信徒認識耶穌基督為公義及人的尊嚴的主持者又是受害者的同情者時，她們便從他得到屬上帝的力量。婦女神學家對父權主義的罪惡特別反感，而當她們認為耶穌也是反對壓迫女性的罪惡時，他對她們就有額外的吸引力和拯救功能。⁹

第三世界神學會議結束後，我有機會去拜訪老友邊鮮煥（Pyun Sun-Hwan）博士。他不是民眾神學家，而是宗教對話專家，他當時是衛理會神學院院長。我發現他的客廳有多個龍的工藝品（雕刻及畫）。原來他在龍年出生。我們於是以龍為文化符號談論宗教與文化的問題。適逢兩天前南韓前任總統金斗煥在大眾輿論壓力下

8. Chung Hyun Kyung, 〈Han-pu-ri: 從韓國婦女的觀點幹神學〉(Han-pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective), 載 Virginia Fabella & Sun Ai Lee Park 編, 《我們膽敢去夢想: 亞洲婦女所幹的神學》(We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women, Maryknoll: Orbis Books, 1990), 頁 135-146。

9. Chung Hyun Kyung, 《為爭取陽光而奮鬥》(Struggle To Be the Sun Again, Maryknoll: Orbis Books, 1990), 頁 55-59。

公開承認他誤用公帑，答應將數百萬美元交還國庫。邊博士告訴我，朝鮮古代傳說有一條龍，因為行為不端，受一位法師指點，後來慚愧悔過。我即時插入回應，我沒有聽過中國人有這樣關於龍的傳說，因為龍在中國代表帝王，帝王悔過是不可思議的。邊博士回應，在朝鮮龍不代表王朝，但可能是一位重要人物。若是一位重要人物能夠知過而改，那國家是有希望的。他歎息說，南韓幾代的強人政治人物造成不少悲劇。倘若那些強人有「出位」的恣態，或過分的霸道，就像有尖銳的龍爪及過長的龍鬚，他們應當去把那些可怖的特徵修理一下。邊博士又提到另外一條龍，那是在日本京都一間天主教教堂的玻璃窗龍像。那條龍被聖佐治（St. George）用利劍削去牠的牙及切短牠的尾巴（不是像歐洲的傳統聖佐治刺死了龍）。

說到這裏，邊博士的夫人申玉姬（Shun Uck-Hee）博士走進來，她是梨花女子大學的一位教授。我們把話題轉到教育。我讚賞梨花大學為韓國文化作出重大的貢獻，培育了不少鳳鳥（這是我的言語）。申教授笑起來。我又說，韓國也有優美的文化藝術、音樂，這些是屬鳳的質素，而不是屬龍的質素吧。邊博士插嘴說，你可知道鳳凰是南韓總統的徽章？鳳凰的徽章代表忠誠、繁榮、穩定。我說，那很有意思。看！你們的總統有規範要守呢！

我要告辭了。我看主人的客廳有龍的工藝品，只有龍太孤單了，我主動答應，在回到香港之後必定將一對龍和鳳的織錦椅墊寄給邊博士和他的夫人。我告訴他們，在古代中國龍鳳代表帝王帝后，今日龍鳳象徵新婚夫婦。申教授說她既不是帝后，也不是新娘。我說鳳在

她們這個家室是龍的好伴侶，又代表各種美德，如賢淑、謙遜、儀雅等等。

四、台灣海峽另一邊的小龍

我的學術旅程的下一站是台灣。未去台灣之前，我參閱由《遠東經濟評論》（*Far Eastern Economic Review*）編的《一九八八年年報》（*1988 Year Book*）一些經濟數據，比較亞洲四小龍的經濟表現：

	香港	南韓	新加坡	台灣
國民生產總值實質增長百分比 % Real Growth GNP (1982-86)	6.6	8.6	7.08	7.5
個人平均收入（美元） Per Capita Income (1987)	\$8,292	\$2,826	\$7,325	\$4,576

數字顯示，四個地方的國民生產總值實質增長率都差不多（以亞洲計，除日本之外，是偏高的）。個人平均收入，台灣高過南韓但不及新加坡及香港（以亞洲計，亦屬偏高）。其實我想知道更多的情況，如財富分佈、生活質素等，但從簡單數字無從入手。

我到了台灣之後，有意思去親自體察民情，但甚難掌握。我的模糊印象是，台灣低收入的人家不如香港的貧苦大眾可悲，大概因為台灣的居住問題不如香港的嚴峻，同時台灣人家庭結構比較完整，以致互相關懷的程度較高。

至於經濟發展的模式，台灣自一九七〇年代中葉已經起了轉化——從「古典依靠」（classic dependency）到「動力依靠」（dynamic dependency）（依靠西方經濟發

展)。¹⁰台灣一步一步進入「資本強化」(capital-intensive, 如鋼鐵、石油化工)及「科技深化」(technology-intensive, 如電腦、資訊、電子)階段;還有國內設施計劃。台灣這條活躍的小龍有賴「龍的傳人」(炎黃子孫)的智慧——不但是遺傳下來的智慧,並且是吸收新知識與技能的智慧。當然,經商的智慧也是有的,且看台北西門慶區商店的擁擠和向中國大陸商務發展的活力。

倘若要搬上倫理價值觀念,台灣有傳統學養的人士不難明白《大學》所謂:「君子先慎乎德。有德此有人,有人此有土,有土此有財,有財此有用。德者本也。財者末也。」

我們不可將台灣理想化。社會評論學者會申訴台灣政治和經濟黑暗的一面:賄賂、黑市買賣、官商勾結等等乃司空見慣。

無論是改進民生,或是批判社會的不義,基督教社會倫理應當是責無旁貸的。但建制教會受着諸多限制,台灣長老會則是例外。神學院多受保守思想影響,台南神學院的「出頭天神學」當作別論,不過有其偏激的傾向。

其實我那次去台灣的主要目的是參加一個亞洲區耶穌會主辦的宗教對話諮詢會議,我被邀請為客串講員。我習慣跟神學家們討論宗教對話的理論,這次我卻用較輕鬆的口吻談論宗教對話的對象問題。我就從「龍」與「鳳」的話題說起,除了以經典之作為對話對象之外,可用「龍」、「鳳」所代表的意念或人物來穿插交流。

例如「龍」有如下的含義:一、中國人的傳統(父

10. Alvin Y. So, 《社會變遷與發展》,同上,頁157-162。

權）倫理；二、統治者的威猛；三、文化活力。「鳳」象徵：一、另類價值系統（例如母權）；二、柔性的文化原素；三、華美質素。

我不敢說我的建議算得上成功。有些人好像覺得我過於玄妙，不夠理念化。我的意思是，宗教對話有多個層次；教義只是其中之一，還有文化特質、民族氣質、藝術範疇等等。我承認那次還未懂得教導神學家怎樣與龍鳳共舞。

五、甦醒中的巨龍

亞洲有四小龍，另有巨龍嗎？有！中國大陸是也。一九八〇年代，牠從沉睡中開始甦醒起來了。中華人民共和國主席鄧小平一九八四年一連串的發言宣佈「一國兩制」的政策，即是香港回歸中華人民共和國之後，同一國家可容納兩個制度——香港的資本主義制度和中國大陸的社會主義制度。鄧小平又宣稱他必維護香港的繁榮和穩定。一九八五年，他南下深圳（最接近香港的城市）宣佈深圳為一個經濟特別區，容許更多個體商戶，並且鼓勵外地人士投資與內地政府合作。鄧小平預言到了二〇一五年中國將成為一個「小康之家」的國家，每年每家可有一千美元的收入。在鄧小平領導之下，中國大陸的經濟一步一步開放起來了。沉睡多年的中國經濟開始復蘇了。

中國大陸擁有十三億人口，地大物博，中國是一條巨龍。這條巨龍活躍起來，可真了不起！有些國家（如美國、日本）表示懼怕，唯恐中國成為她們的勁敵。可是中國的問題——僅僅是經濟發展問題——不是這麼簡單。有各地區資源分佈不公平的問題、中央與邊緣張力

的問題、官僚作風的問題等等。中國人還要忍耐，還要有智慧。

政治的層面又是另外積累起來的沉重包袱。一九八八年六月中旬，北京電視台播出了一套六集電視片《河殤》。《河殤》以黃河為主題，黃河代表中國古老文化（黃河流域是中國中原文化的發源地），而像河流彎彎曲曲形狀的龍是中國古代帝王權威的象徵。《河殤》的主旨是哀傷中國文化的衰老，正如為中國政制，從古至今的專制而悲哀，而唯有向外開放，放眼外望，才是中國文明的出路。適逢一九八八年是龍年，《河殤》撰稿人蘇曉康寫了一篇文章，以「龍年的悲愴」為題，抒發他在一九八八年龍年完成刊編劇本時的心聲。¹¹《河殤》的結論有可商榷之處，但它的憂傷是先知先覺的。不到一年，一九八九年六月四日坦克車在天安門廣場鎮壓成千上萬訴求民主自由的青年學子，這個決定出自專權政府領導階層的手中。

「六四」是近代中國歷史的一幕悲劇。如果中國中央領導者是一條猛龍，牠在處理「六四」事件上就犯了很大的錯誤。牠會修正錯誤嗎？千萬中國人，包括許多香港的中國人在等待那一天的來臨。

在此之前，需要有人，許多人，願意犧牲自己，猶如一個中東傳說中的一隻鳳鳥自焚，結果更美好的文化在火灰中復生。其中一隻這樣的鳳鳥（不只一隻）是六四傷亡者的母親。她們為她們的兒子的死亡而哀痛，但她們致力平反六四的運動，以致付出相當大的代價。中國大陸許多人暗地裏在希望終有一天六四會被平反，那

11. 載於蘇曉康等著《龍年的悲愴》（香港：三聯書局，1990）。

時光明的日子來到了。香港也有不少人這樣在期待。

在中國，龍的文化顯明得多；鳳的文化不是沒有但比較隱藏。一個文化僅僅突顯了龍，總是不平衡的；需要有鳳陪伴着，社會、世界才平衡起來。其實中國文化不只是重威武、進取、剛強、勇敢；中國文化也有美善、忍讓、柔和、謙虛的氣質。怎樣才可以平衡調和呢？一個文化，一個時代，失衡之後，不易恢復平衡。中國社會男尊女卑，中國政權由上而下，中國文化墨守成規……這些都是失衡的現象。

六、龍鳳文化

說到這裏，我們才把龍與鳳拉起來說，而且是講——以文化符號講——在現實世界發生的嚴肅的大事。我們不妨重溫一下龍與鳳在中華文化傳統中的淵源。

龍與鳳都不是真實世界的事物，而是沿着傳說傳留下來的產物。龍是多種神奇化了的動物的組合物，包括蟒蛇、蛟龍、恐龍、鱷魚等，其形狀是威猛而怪異的，具有突出的鱗、角、爪、紋。龍可能是某原始部落的圖騰，即祖先或保護神，到了王朝時代，帝王便把龍變成在位者的權威的象徵。經過世世代代的流傳，中國人有「龍的傳人」、「龍子龍孫」的傳說。從圖騰到帝制到世代流傳，龍在中華文化集體意識中有根深蒂固的根源。

鳳——嚴格來說是鳳凰——是中國傳統四靈之一（四靈是龍、鳳凰、白虎、玄武）。¹²鳳凰雄曰鳳，雌曰凰。據古人的描繪，鳳凰最早、最基本的原形是鷩鳥，一種鷹類的猛禽；後來演變成類似孔雀，而又雜糅其他

12. 王從仁著，《鳳凰》（上海：學林出版社，2002），序言。

動物的特點，如燕額、鶴頂、鸞足等，組合成一隻奇異而美麗無比的神鳥。其色澤五彩繽紛，羽毛編成紋理。在原始時代，鳳凰亦可能是某部落的圖騰，後來漸漸成為完美無缺的靈鳥，也是吉祥的瑞鳥。據稱鳳凰的羽紋呈現可稱為仁、義、禮、德、信五種美德，所以鳳凰也代表高尚的品德。¹³王朝時代鳳凰代表后妃。及至今日，民間龍鳳象徵夫妻結締。「鳳凰于飛」、「鸞鳳和鳴」為祝賀新婚夫婦一生和諧喜樂。¹⁴

當然，在實際生活裏，夫婦不都是這麼和諧，男女不見得是這麼平等，陰陽不一定是這麼平衡。老實說，在中國人的社會、文化裏，龍佔着優越的地位，鳳還是次要的。亞洲四小龍的經濟飛躍顯示龍的勁力，而比較罕有重視鳳的品德。中國大陸的巨龍，一旦甦醒了，無論是經濟發展，或是大展政治拳腳，都是在表現龍的威力，而未能發揮鳳的優良潛質。

早在二十世紀初期，詩人學者聞一多寫過一篇短文〈龍鳳〉。他原初對「龍鳳」這題目發生興趣是由於一份新興刊物的名稱：《龍鳳》。他覺得這名稱很新穎，而那刊物的創辦人想借「龍鳳」二字來提高中國人的民族意識和情緒。聞一多知道龍與鳳的圖騰起源（龍是原始夏人的圖騰，鳳是原始殷人的圖騰）。他在「龍鳳」文中又引述莊子的《天運篇》分別以龍比喻老子，鳳比喻孔子，老子和孔子代表中國古代文化的精華，所以龍鳳的結合本來有正面的文化含義。不過聞一多認為建制的大一統王國，因為把龍和鳳玩弄成帝王的統治的符

13. 管梅芬主編，《中國傳統吉祥物》（台南：文國書局，2004），頁32。

14. 載於聞一多著，《神話與詩》（北京：古籍出版社，1956）。聞一多對此龍鳳圖騰問題有詳細研究，見他的〈伏羲考〉，同書。

號，龍鳳文化敗壞了。聞一多最後道：「三千年慘痛的記憶，讓我們面對這意味深長的『龍鳳』二字，怎能不觸目驚心呢！」¹⁵

聞氏有五四運動反封建的批判精神。我們今日說龍道鳳也得提防跌入美化中華文化的陷阱。其實本人最忌「龍的傳人」這類妄自稱大的口號，而到處看到龍的醜惡面孔和鳳的表面化之美——還有，龍鳳文化之失調。

怎樣才可調整失調的文化呢？怎樣才可彌補文化的缺陷呢？怎樣才可挽救文化的失落呢？

聞一多的研究預示近代社會批評學所倡的「解構主義」（deconstructionism）：「解構」，就是解除社會權力結構或壓抑人性的傳統。解構之後，聞一多有反璞歸真的「返回自然」（return to nature）¹⁶意識。聞氏的歷史研究解除宗法社會歷來的父權結構對人民的壓抑。他的神話研究往還原始的樸素人性觀。他主張「母性意識」為婦女解放的核心。他說：「真女性應該從母性出發，而不從妻性出發。母親對待兒子總是慈愛的，願為兒子操勞、忍耐，甚至勇敢地犧牲，從母性出發的真女性是剛強的，具備一切美德，仁慈、忍耐、勇敢、堅強……」¹⁷

聞一多沒有意味鳳凰可成為整理失調的龍鳳文化的關鍵。另一位五四時代的詩人郭沫若則寫了一篇〈鳳凰涅槃〉。這首詩就是接納天方國（中東）神鳥「菲尼克

15. 同上，頁 72。

16. 西方社會哲學文獻早就有這種意念，其中一個著名例子是盧梭（J. Rousseau, 1712-1778），他的《人類不平等起源論》（*On the Origin of the Inequality of Mankind*）就說人類在原始的狀態呈現各自獨立的、平等的、自由自在的生活。

17. 聞一多，〈婦女解放問題〉，載於《聞一多》（香港：三聯書店，1996），頁 145-147。參考蘇志宏著，《聞一多新論》（北京：中央編譯出版社，一九九九年），頁 127-131。

司」(phoenix)的神話而寫。此鳥滿五百歲後，集香木自焚，復從死灰中更生，鮮美異常，不再死。菲尼克司就是中國所指的鳳凰。〈鳳凰涅槃〉是「五四」時代的產品。郭沫若那時意識到舊時代已經過去了，新時代開始。他那首詩是悲壯的，而充滿熱情、希望。節錄如下：¹⁸

……浩茫茫的大海……陰莽莽的平原……寒風凜冽

的冰天……

夜色已深了，

香木已燃了，

鳳已啄倦了，

鳳已搥倦了，

他們的死期已近了！……

……

生在這個陰穢的世界當中，

便是把金剛石的寶刀也會生鏽！

宇宙啊，宇宙，

我要努力地把你詛咒……

……

流不盡的眼淚，

洗不淨的污濁，

澆不熄的情炎，

蕩不去的羞辱，

我們這縹緲的浮生，

到底要向哪兒安宿？

……

18. 載於《郭沫若：中國新文學大師名作賞析》（台北：海風出版社，1994）。

火光熊熊了。

香氣蓬蓬了。

時期已到了。

死期已到了。

身外的一切！

身內的一切！

一切的一切！

請了！請了！

.....

.....死了的光明更生了。

.....死了的宇宙更生了。

.....死了的鳳凰更生了。

.....

一切的一，更生了。

一的一切，更生了。.....

我們新鮮！我們淨朗，

我們華美，我們芬芳。.....

我們熱誠，我們摯愛。

我們歡樂，我們和諧。.....

我們生動，我們自由

我們雄渾，我們悠久。.....

我們歡唱，我們翱翔。

我們翱翔，我們歡唱。.....

這首〈鳳凰涅槃〉充滿浪漫主義的氛寰。那火焚後再生的鳳凰有豐富的含義，但如何在實在情形下產生作用呢？郭沫若在那時代擁抱着一種泛神論情操。我們可不必認同泛神論。我們所關注的如本文以上所示，與郭

沫若和聞一多的脈絡有可連接之處，也有所差別。然而就繼續加以思索吧，還加上基督教神學的反省，這神學反省的成分是恰當的，因為筆者和本文部分讀者是基督徒。

亞洲四小龍和中國大陸的巨龍當然有「龍」的文化。「龍」有其優勢，包括精力、活力、威力等等，亦有其負面之處，如霸道、強蠻、兇猛等等。我們已經意識到，無論是正或負的一面，「龍」所象徵的可見諸各地的文化、經濟、政治。

「鳳」的文化比較隱秘，但無可否認在這些「龍」的家鄉是存在着的，並且是重要的。鳳代表甚麼？不易界定，但可以說，鳳與龍可配襯起來。龍是進取嗎？鳳擅於接納。龍訴諸武力嗎？鳳講求品德。龍是粗野的表現嗎？鳳是美的化身。龍有權柄嗎？鳳代表藝術。任何文化、社會都要有「龍」、「鳳」（或其他象徵符號）兩面才可保持平衡。顧此失彼，彼消此長，就有失衡之弊了。

中華文化另一古典象徵符號就是沿自《周易》的陰陽二極。《周易》的世界就是由陰陽運行各種組合（六十四個卦）展示。六十四卦的第一卦是「乾」，第二卦是「坤」。「乾」全由陽爻組成，代表天，論及為君之道。「坤」全由陰爻組成，代表地，論及為臣之道與其他為入之道。

「乾」的象辭（《象傳》闡釋之辭）曰：「天行健，君子以自強不息。」六種典型情景（六爻）都由龍的姿態表示：潛龍勿用，見龍在田，終日乾乾，或躍在淵，飛龍在天，亢龍有悔。

「坤」的象辭曰：「地勢坤，君子以厚德載物。」

「坤」沒有鳳的象徵，但有別的比喻，如「牝馬地類」（母馬與大地同類性耐力奔馳，卻又性情柔順）；「履霜堅冰」（陰氣伸長，冰霜凝結，但仍可馴致其道）；「含章可貞」（美麗的文章，含着隱藏，保持堅貞，最終仍有所成）；「龍戰於野」（陰氣到枉然，有惡勢力在戰鬥）。¹⁹

龍鳳、乾坤、陰陽可代表中華民族相互偶性而千變萬化的宇宙觀。我們時刻面對這樣雙性互動的世界，如何處置？智者就是懂得與龍鳳共舞，跟乾坤同轉，順陰陽互行。

以基督教的觀點來看，立足點在哪裏呢？基督教信仰不是泛神論，也不是二元論。基督教可以容納統一中的相對甚至矛盾。基督教信仰的統一在於三位一體的上帝觀。三位一體論是基督徒的立足點。立足於其中，基督徒可以面對宇宙間的相對、世界的矛盾、天地的決裂。

上帝（所謂聖父）是萬物的創造者，歷史的主宰，一切的掌權者，生命的泉源。他有明（陽）的一面，也有暗（陰）的一面，但兩者不是對立的，最終是合而為一的。上帝不等於龍，但就像龍那樣，他有權柄，有權能，有大能，但都在龍以上。他也超乎天和地。天（代表超越）和地（代表內蘊）有距離、有抵觸、有矛盾，而最後全靠一位中保使天人之間（人在地上生存）和好、合一起來。

耶穌基督（所謂聖子）是這位中保，他屬上帝，也屬人，他從聖父那裏而來，來到世間，與人同處，分享人的喜樂，分擔人的苦難。就是在與人同甘共苦之時，

19. 參考孫振聲，《白話易經》（台北：星光出版社，1981），頁47-66。

他付出一份愛，無條件的愛，犧牲自己的愛，被釘在十字架上，以至於死，正是這樣犧牲的愛，拯救了人類。耶穌基督不是傳說中自焚的鳳凰，但鳳的自焚可暗示他為人犧牲的愛的秘訣。傳說及詩人中的鳳凰焚燒之後卻再生了，這也預示被釘在十字架後復活的耶穌基督。他不但自己復活，也使萬物復活，天地復和，天人合一，正如再生的鳳凰帶來更燦爛的文明。

三位一體的上帝又是能力、能量、才能，雖然眼看不見，但是在信者心中和身上，是實在的力量（所謂聖靈）。聖靈也是從上帝而來，又不能與聖子言行分割。若借用中華文化的一個範疇，那是「氣」，氣是有實質的，也是屬精神的，是個體的，也是群體的。我們可不必在這裏詳細分析；我們只要知道，聖靈在中國人心目中不必是虛幻的、抽象的、玄妙的東西。愈明白耶穌基督的道理，就愈體會聖靈的內容。愈誠心信奉上帝，就愈應驗聖靈的能力。

是的，以三位一體之上帝為信仰的核心，我們可以與龍鳳共舞。曾經在香港舉行過的一次巨大的舞龍慶祝，可以作為示例。

第三屆國際展能節於一九九一年八月九至十四日在香港舉行。「展能」是發展傷殘人士的各種技能，包括職業技能、藝術、運動、閒情逸趣競藝，那個展能節的意思是，各種技能不受身體，甚至智能的障礙而受阻制發展。那是一個國際節，是一個大型國際盛會，有來自八十多個國家共一千多個代表參加。大會結束時有一個盛典慶祝。²⁰盛典最觸目的一幕是有一條長達三千呎的

20. 香港社會服務聯會圖書室存有一本《第三屆國際展能節特刊》。

龍，由一千多人舉舞，舞動人員一半是傷殘人士坐在輪椅，一半是健康的。這場大型的舞龍就是一項高度展能的表現。有沒有鳳在舞呢？不是一隻一隻的鳳凰鳥，但有各式各樣的舞蹈、歌唱、樂器演奏，這些美妙的表演都可稱為「鳳」吧。演員與觀眾共賞共樂也就是在與鳳共舞了。

這個展能節的慶祝會珍貴之處是在於雖有傷殘但仍可盡力發展潛能這個信念。傷殘者有這種精神和毅力，協助他們的人士同樣有這種精神和毅力，傷健共同努力，一齊慶祝。

基督徒的信仰可以認同，甚至加強這樣與龍鳳共舞的人生觀。神學工作可學做這樣與龍鳳共舞的精神，去幹出既顯示生命力又表揚美善人生的神學作品。

〔後記〕本文示範「隱喻式神學」(Metaphorical Theology)及「敘述式神學」(Narrative Theology)。這兩種類型的神學方式甚少受漢語神學工作者的注意，而是本書作者有意特別提倡的（除本文外，亦有其他作品用此兩種神學方式）。麥克法格(Sallie McFague)是美國神學家中隱喻式神學的佼佼者。參閱她著的 *Metaphorical Theology* (1983) 及 *Models of God* (1987)。敘述式神學有狹義和廣義之分。狹義的敘述式神學特別指從《新約聖經》中敘述耶穌生平事蹟引發的神學課題。廣義的敘述式神學可將神學的範圍擴闊，將故事式的敘述（甚至作者以第一者身份的經歷）放進神學論著之中。參閱 Stanley Hauerwas & Gregory Jones, *Why Narrative? Readings in Narrative Theology* (1989)。

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 《韋卓民基督教文集》 | 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 梁作遯 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 |

