

# 基督教神学 的本质



# 全球伦理和基督教价值的转换： 关于普遍伦理的可能性条件 的元伦理学考察

北京大学 宗教学系  
赵敦华

—

“全球伦理”的口号首先由德国神学家汉思·昆（Hans Küng）于 1990 年在《全球责任》一书里提出。<sup>①</sup>汉思·昆等人还召集世界各大宗教代表会议，签署汉思·昆起草的《走向全球伦理宣言》以及美国神学家斯威德勒（Leonard Swidler）起草的《全球伦理普世宣言》。后来又由联合国教科文组织哲学与伦理学处出面，于 1997 年分别在巴黎和那不勒斯召开了两次关于全球伦理的国际会议，于 1998 年在北京召开了“普遍伦理：中国伦理传统的视角”专家研讨会。此次会议之后，“全球伦理”在国内引起很多讨论。<sup>②</sup>

对于很多中国学者而言，“普遍伦理”与“全球伦理”这两个

<sup>①</sup> 见 Hans Küng, *Global Responsibility* (New York: Continuum, 1991)。

<sup>②</sup> 关于国内讨论“普遍伦理”的近况，见王志萍：《普遍伦理研究综述》，《哲学动态》，2000 年第 1 期。

概念是等同的。伦理道德自然是普遍的，没有普遍性的道理或规则不能是伦理。在此意义上，“普遍伦理”这一概念的修饰语“普遍”似乎是多余的。然而，我们也要理解，“普遍伦理”这一新概念的提出，也有其用意和针对性：“普遍伦理”所强调的“普遍”有两方面的含义：其一，针对当前哲学和思想文化领域流行的价值多元论和道德相对主义，强调伦理道德是绝对的，而不是相对的，各种伦理价值是统一的，而不是孤立的、各不相关的；其二，针对全球化所引起的政治、经济、和平发展、环境保护等一系列各国面临的共同问题，强调各国政府和人民都有义务遵守的全人类共同的伦理规范和道德准则。就其普适的范围而言，“普遍伦理”也可称为“全球伦理”。

但是，对于“全球伦理”的提倡者汉思·昆而言，“全球伦理”绝不等同于“普遍伦理”。他在最近出版的关于全球伦理的新书《为了全球政治和经济的全球伦理》中，明确地指出，以为全球伦理是没有宗教的伦理，那是“对全球伦理计划的根本的误解”。他说，自启蒙运动以来，“要伦理，不要宗教”，“要伦理教育，不要宗教教育”，已经成为广为流行的口号。他承认，可以在普遍人性的基础上建立没有宗教的伦理，这样的伦理可以是普遍的。但是，他接着从以下四个方面阐述了这种“普遍伦理”相对于宗教的局限性。

“宗教而不是普遍伦理能够传达一个特殊深度、综合层面的对于正面价值（成功、愉快、幸福等）和负面价值（苦难、不公正、罪恶、无辜等）的理解……”

“宗教而不是伦理自身能够无条件地保证价值、规则、动机和理想的正当性，并同时使它们具体……”

“宗教而不是普遍伦理能够通过共同的仪式和符号以及共同的历史观和希望前景，创造精神安全、信任和希望的家园……”

“宗教而不是伦理能够动员人民抗议和抵抗非正义的条

件……”<sup>①</sup>

我们知道，伦理道德有精神和实践两个层面，汉思·昆把伦理道德的精神层面归结为上述宗教功能的前三个方面，伦理道德的一个主要功能（“动员人民抗议”）被归结为上述第四个方面。他当然承认伦理具有宗教不可替代的功能，世俗伦理不需要宗教的指导也可以承担调节人际关系的功能。他把伦理自身具有的一般功能和世俗伦理的基础归结为普遍人性的作用，把世俗宗教看作“纯粹的人的宗教”。他呼吁：“宗教，尤其是基督教，与伦理之间存在着互补的关系，两者不要相互排斥。”<sup>②</sup>

据笔者观察，在伦理与宗教的关系问题上，大致有三种立场。第一种立场把宗教归结为伦理，如康德（Kant）在《完全在理性范围内的宗教》（*Religion Within The Limits Of Reason Alone*）一书中所表述的那样。第二种立场把伦理归结为宗教，如新教神学家哈纳克（A. Harnack）所说：“耶稣基督把宗教与道德合为一体，在此意义上，宗教是道德的灵魂，道德是宗教的形体”。<sup>③</sup>第三种立场认为宗教超越伦理，如克尔凯郭尔（Kierkegaard）提出，并被巴特（Karl Barth）所发展的那种说法。通常，第一种立场被视为非神学的世俗主义，第二种立场被视作自由派神学，第三种立场被视作保守派神学。汉思·昆提倡的全球伦理一方面反对把宗教归结为伦理，另一方面也反对把伦理归结为宗教，更反对超越伦理的宗教。他把宗教狂热视为全球伦理的一条“绝路”（dead end）。他指出：

<sup>①</sup> Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics* (London: SCM, 1997), pp. 142-143.

<sup>②</sup> Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 143.

<sup>③</sup> Adolf. von Harnack, *What is Christianity*, trans. by T. B. Saunders (New York: Putnam's Sons, 1901), p. 79.

全球伦理的具体形式当然可以被受宗教动机推动的人们所用。他们认为经验世界不是终结的、崇高的、绝对的精神实在和真理。但是，如果全球伦理的具体形式只是连接着宇宙意识、全球和谐、精神创造、博爱和对美好世界的精神期待，或对‘大地母亲’的歌吟，那么，这样的做法没有充分地、严肃地对待当今高度复杂的工业社会的经济、政治和社会现实，这种具体形式终究与现实是隔离的。<sup>①</sup>

这段话表明了汉思·昆力图超越关于伦理与宗教关系的神学争论的立场，那就是：虽然全球伦理的精神基础是宗教性的，但它所表现的具体形式却不能是宗教性的；相反，全球伦理必须能够应付当今世界的经济、政治和社会问题。根据这样的分析，我们似乎可以说，全球伦理以宗教信念为基础，但以世俗伦理为具体形式。

## 二

从根本上说，宗教和伦理结合的可能性是一个价值转换的问题。汉思·昆认识到，现代世界的特点是世俗化、工业化和意识形态多元化。现代社会的价值观是通过以对宗教信念为代表的传统价值观的扬弃而建立的，但是，随着现代化的加速发展，现代价值观也随之分化和复杂化，以至于失去了统一的基础和标准。当前，以“解构”和“颠覆”为特征的后现代思潮所表现的，并不是对现代社会的超越（后现代社会并不存在），而是现代社会的价值失落。“现代性”（modernity）与“后现代性”（post-modernity）的对立发生在世俗的现代价值观内部，是现代价值观

<sup>①</sup> Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, pp. 106-107.

之中的肯定与否定、批判与危机（注意 critique 与 crisis 之间的联系）、综合与分化之间的张力。现代价值观产生伊始，这些张力业已存在，只不过当时以肯定的、批判的和综合的方面为主，而现在则以相反的否定的、危机的和分化的方面为主，这才出现了表面上的现代性与后现代性之争。实际上，现代价值观本身就包含着对自身的否定和被分化瓦解的危机。正因为如此，现代价值观无力进行价值重构，不能摆脱面临的危机。它的出路在于从传统的价值观中，特别是传统的宗教价值观中，吸收必要的文化的、理论的和精神的资源，实现世俗的与神圣的价值观的结合。

在我看来，全球伦理的目标正是要实现神圣价值与世俗价值的结合。两者结合的可能性取决于双方。我们已经看到，现代价值观的危机呼唤着两者的结合。但是，现实的需要只是神圣价值观与世俗价值观结合的一个必要条件，而不是充分条件。俗话说，一个巴掌拍不响。只有世俗方面的需要，而无神圣方面的提供，两者的结合也是不可能的。全球伦理的一个贡献是从基督教方面为当今现代社会提供了一些神圣价值观的资源。

汉思·昆作为一个神学家，一直致力于天主教的改革事业，他的改革主张受到梵蒂冈教廷的压制，没有获得成功。但是，他关于基督教价值观转换的思想却在教内外广为流传，获得令人瞩目的成就。他的《论基督徒》（*On Being a Christian*）一书就是面对现代世俗主义的挑战而作出的一次价值转换，把基督教的价值观转换为以拿撒勒的耶稣为中心、“从根本上做人”的价值观。这一价值观得到思想界和学术界的青睐。他从 20 世纪 90 年代开始提倡的全球伦理是面对全球化的时代趋势所作出的另一次基督教价值观的转换。从历史上看，基督教并不是永恒不变的学说、规范，而是动态的价值转变。按照我的看法，基督教实现的较大的价值转变计有三次。

第一次是从幸福主义到福佑主义的转换。早期基督教的传播

实际上是一场道德革命，并因此能够成为占统治地位的文化形态。耶稣基督首先在犹太教内部进行价值观转换，他说不是要废除律法，而是成全律法，要人认识到律法的价值在于内心的虔诚善良。基督教在希腊化地区传播，以信仰的素朴性、坚定性代替了希腊伦理学的空谈清议，用道德实践代替了罗马人的道德堕落。晚期希腊哲学已经伦理化，288种哲学都以“幸福”为目标。基督教把“幸福”转化为“福佑”(blessedness)，以拯救为目的。只有上帝的福佑，才能达到永恒的幸福。不以现世幸福和个人快乐为目标，在现世生活要奉献、互助、互爱、牺牲，开创新的道德风尚。

第二次是从神权等级到个体神圣的价值转换。中世纪的教阶制度蜕变为政治等级、社会等级，“神圣”的价值蜕变为权力，与世俗价值相混合，造成教士生活的世俗化，甚至腐化。路德、加尔文等发起的宗教改革并不是反对天主教信仰和道德规范，而是针对神权等级，即路德所称的保护罗马的三道围墙：解释《圣经》的精神特权，神职人员的等级特权和教皇的财政特权。新教把“因信称义”的教义强化，使之转换为普遍化的价值。称义不是外在的渐变，不需要他人的帮助，而是内在的精神转变，是自己可以确信的。个人可与上帝直接沟通，直接获得恩宠，不需要教会的恩准。这次价值转换不但把个人的价值神圣化了，不只是内在的精神价值，个人创造的外在物质价值也被转换为信仰的产物。新教徒热衷于经济、政治、科学活动，是资本主义的推动力。资本主义所需要的不是一般意义上的个人主义，而是神圣价值观指导下的个人主义。

第三次是从情感主义到友爱主义的价值转换。现代价值观的核心是人本主义、人道主义，其伦理学的基础主要是情感主义，把个人的快乐作为伦理行为的基础。情感主义的特征是多样性、不稳定性、矛盾性，造成道德相对主义、怀疑主义和虚无主义。当



代基督教伦理学的一大转变是重新发现了“爱”的伦理价值，这不是对“爱”的诫律的简单重复，而是对情感主义所作的价值转换，把个人主义的快乐主义价值观转变为同伴间的友爱主义价值观，使极端的世俗价值观转变为神圣和世俗相结合的价值观。这场价值转换尚未完成，汉思·昆提倡的全球伦理在更大的全球化的范围内运用并推广了现代基督教友爱主义的价值观。

汉思·昆最近在北京发表了“全球化时代的全球伦理”的讲演。他在讲演中提出了一个重要观点：“随着全球化的到来，全球化必然会带来一个什么是伦理道德的问题。伦理学必须应用于全球化，我们需要一个伦理的全球化。”<sup>①</sup>当汉思·昆提出全球伦理时，他经常遇到的批评是，全球伦理大而无当，空洞抽象，没有实际用途。现在，他明确提出，全球化是全球伦理的应用领域，全球伦理就是为了应付全球化带来的伦理问题而设计的一个方案。在此意义上，全球伦理可被归诸应用伦理的范畴，我们必须联系全球化带来的一系列复杂的经济、社会、政治、文化、环境等问题，来思考全球伦理的一般原则。汉思·昆并不讳言，这个方案的设计理念离不开基督教伦理；全球伦理离不开宗教，而与基督教有特殊联系。那么，基督教的价值观是如何经过转换而被应用于全球化的呢？被应用于全球化的哪些方面呢？这是本文接着要回答的问题。

### 三

伦理的全球化有一个特殊的困难，那就是各种不同的伦理传统都以全人类的名义大行其道。中国古代伦理学自认为适用于天下所有人，基督教伦理学自以为是一切人弃恶从善的必由之径，近

<sup>①</sup> 汉思·昆：2000年9月24日学术报告会讲稿。

代以来英国、法国、德国等西方国家的伦理学更是自觉地要为全世界人立法。有那么多普遍的伦理，究竟以哪一个，或者那几个为根据呢？当今世界如果要有一个真正能在全人类行得通的“全球伦理”，那只能在不同文化传统的对话和融合中才能逐步达到。

伦理传统的融合是一个漫长的、艰难的磨合过程。伦理道德主要是习惯性的生活方式，不同的伦理传统表现为不同的风俗习惯，它们之间的关系不能简单地归结为思想观念的异同，它们之间的变异比理论言谈所能表达的复杂得多。现在侈谈各种伦理传统的“融会”、“综合”尚为时过早。不同文化传统的真正融合开始于相互理解，真正的相互理解产生于求同存异的对话。对话首先要求一种基本的心态，即求同存异的心态，即使在异大于同的情况下，也应坚持由大异而求更大之同。正是这种意义上的开放心态，才能够使得各种不同宗教和文化传统之间的有效对话成为可能。

从思想渊源上看，全球伦理的主张与基督教的普世宗教运动(ecumenical movement)有着直接的关系。汉思·昆在被教廷解除了神学教授的职务之后，在图平根大学(Tübingen University)担任普世宗教研究所所长职务。普世宗教运动开始时寻求的是基督教各大派，如天主教、新教和东正教之间的和解与对话，后来扩大到世界各主要宗教之间的对话，如基督教与伊斯兰教和佛教之间的对话。普世宗教的主要活动是宗教间对话(inter-faith dialogue)。早在1983年，《普世宗教研究杂志》主编斯威德勒就公布了“跨宗教、跨意识形态对话的十项准则”如下：

“第一条准则：跨宗教、跨意识形态对话的首要目的是学习，即，改变和增加对现实的看法和理解，并采取相应的行动。

第二条准则：跨宗教、跨意识形态对话必须做两方面的工作，即在各个宗教或意识形态团体内部，以及在宗教或意识形态团体

之间同时进行。

第三条准则：对话的每一个参与者必须是完全真诚的。

第四条准则：在跨宗教、跨意识形态对话中，一方不要用自己的理想与对方的实践相比较，而用自己的理想与对方的理想相比较，用自己的实践与对方的实践相比较。

第五条准则：每一个参与者必须自我界定。比如，犹太人从内部界定犹太人意味着什么，其他人只能从外部描述他像什么。

第六条准则：每一个对话的参与者对不同点不可固执己见。

第七条准则：对话只能在平等者之间进行，用梵二大公会的话说，这是 *par cum pari*（以平等对平等）。

第八条准则：对话只能在相互信任的基础上进行。

第九条准则：参加跨宗教、跨意识形态对话的人对自己以及自己所属的宗教或意识形态传统至少应有最低限度的自我批评。

第十条准则：每一个参与者最终要试图从内部去体验对方的宗教或意识形态。”<sup>①</sup>

这十条可以说是关于对话的伦理规则。现在，汉恩·昆和斯威德勒一起，由普世宗教发展出全球伦理。全球伦理也是对话的伦理，以上十条也是全球伦理的准则。追根求源，全球伦理的对话准则出自普世宗教的准则，两者最终来自基督教的伦理的一个价值取向——谦卑。

基督教之所以崇尚谦卑，那是因为她相信上帝创造一切，上帝是人世一切价值的源泉。与这样的信仰相对应的是“被造感”（creature-feeling），它使人认识到自己的有限和上帝的伟大，使人感到自己需要上帝的恩宠和拯救。谦卑的反面是骄傲，被造感的反面是人本主义的至上感，个人主义的中心感。《圣经》把“今生

<sup>①</sup> *Journal of Ecumenical Studies*, 20: 1, winter, (1983): 1-4.

的骄傲”与“肉体的情欲”和“眼目的情欲”并列，它们“都不是从父来的，而是从世界来的”（《圣经·约翰一书》2章16节）。“今生的骄傲”不独指狂妄无知，而更重要的是指因有德性而产生的“道德的骄傲”和因有知识而产生的“理性的骄傲”。耶稣基督曾以一个法利赛人和一个税吏在神面前的不同态度为例，说明了是“仗着自己是义人，蔑视别人”的“道德的骄傲”之不可取，发出了“凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高”的教导（《圣经·路加福音》18章9~14节）。“理性的骄傲”更为耶稣基督和使徒们所极力反对。当希腊化的知识分子和哲学家凭借着知识和智慧而把基督徒视为无知的愚氓时，使徒保罗引用经文说：“我要灭绝智慧人的智慧，废弃聪明人的聪明。……世人凭借自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理，拯救那些信的人，这就是神的智慧了”（《圣经·哥林多前书》1章19~21节）。

现代价值观的理论基础是人本主义，它的口号“人是万物的尺度”，“人是万物之灵”集中地表现了以人为中心的世俗价值观。人本主义的至上感和个人主义的中心感代替了人在上帝面前的被造感。法国的西蒙·威尔（Simone Weil）在《等待上帝》（*Attente De Dieu*）一书中说，以自身为中心的幻觉是人的一种本能的倾向，需要价值观上的根本转变才能培养被造感。她说：

每一个人都设想自己处于世界的中心，片面的虚幻把他置于宇宙的中心。这种幻觉同样使他产生了错误的观念；而另一种相似的幻觉在他周围形成了一整套价值等级制度。由于我们的价值观与存在观的密切联系，这种幻觉甚至扩展到我们的存在观。在我们看来，离我们越远的存在，似乎越不重要。我们生活在一个虚幻和空想的世界里。要想避免我们想象的自我中心地位，要想在理智上和心灵的想象中抛

弃自我中心地位，这就要领悟真正实在和永恒的东西，要看到真正的光芒，体会真正的宁静，在我们最深的感受中，发生一种转变，使我们消除关于神的错误的观念，使我们否定自己，放弃想象中的世界中心地位，认清世界上所有的地方均是中心，而真正的中心在世界之外。<sup>①</sup>

又据美国的卡洛琳·西蒙的解释，被造感和因此产生的谦卑有两个向度：纵向涉及人与上帝的关系，横向涉及人际关系。<sup>②</sup>这两个向度彼此相关：凡以谦卑态度崇尚上帝的人也能谦卑待人。同样，自我中心感和因此产生的骄傲也有这样两个彼此相关的向度：对上帝不恭敬的人也以骄傲的态度对待他人。正如《圣经·箴言》所说：“骄傲只启争竞，听劝言的却有智慧”（13章10节），现代社会的争竞所产生的人际关系紧张状态，从根本上说出于自我中心的价值观。

争竞的反面是对话，对话即《圣经·箴言》所说的“听劝言”。从争竞到对话的转变是从骄傲到谦卑的态度上的根本转变，归根结底是从自我中心感到被造感的价值观的根本转变。只有在心目中培养起被造感，我们才能认识到自己在理智和道德上的有限，才能体会到真理离我们有多么遥远，才能认真地倾听别人的意见，才能友善地评价别人的行为；总而言之，才能以平等地位与别人对话。到此我们可以看出，全球伦理所要求、所实施的对话伦理准则并非无本之木，无源之水；相反，它们扎根于基督教的谦卑态度，同时也是基督教提倡的被造感在现代社会的一次价

① Simon Weil, *Waiting for God*, quoted from Caroline Simon, “Dialogue, Discipline and Virtue,” in the *Proceedings for the Sixth Sino-American Symposium of Philosophy and Religious Studies*, p. 187.

② *Ibid*, p. 187.

值转换。这一转换把被造感以纵向为主的关系转换为以横向为主的关系，培养起适应全球化趋势的平等的、善意对话的人际关系。

#### 四

汉思·昆等人提出“全球伦理”的初衷是为了解决国际争端。按照他们的分析，“许多国家和平正受到来自各种各样宗教基要主义——基督宗教的、犹太教的、印度教的、佛教的威胁”，正是这些不同的宗教支持并激发仇恨、敌意和战争。<sup>①</sup>他们认为，解决国际争端不能治标不治本，这个“本”就是宗教信仰之间的冲突。汉思·昆在《全球责任》一书中提出，并被1993年世界宗教会议采用的一个响亮口号是：“没有各宗教间的和平就没有各民族间的和平，没有各宗教间的对话就没有各宗教间的和平。”<sup>②</sup>这一口号把宗教对话在全球化背景下的国际政治中的作用突显出来，也充分显示了“全球伦理”的宗教基础和政治抱负。这就是，通过宗教对话寻找冲突各方在价值观上的共识，通过价值观上的共识达成政治上的和解。

“全球伦理”的基本规则建立在世界各宗教在价值观上的基本共识之上，这就是“爱人”的教义。基督教有“爱人如己”的教义，耶稣提出：“你们愿意别人怎么待你们，你们也要怎么待人”（《圣经·马太福音》7章21节）；中国的儒教<sup>③</sup>以“仁”为根本，“仁”的一个意义是“泛爱众”，并有“己所不欲，勿施于人”、

① 汉思·昆：2000年9月24日学术报告会讲稿，第2页。

② Hans Kung, *Global Responsibility* (Concinnum, New York, 1991) p. 105.

③ 汉思·昆等人认定儒家是中国宗教之一，但儒家是否宗教，在国内尚有不同意见，详见任继愈主编：《儒教问题争论集》，宗教文化出版社，2000年11月。

“己欲立则立人，己欲达则达人”<sup>①</sup>这样的被称作“金律”的伦理形式；其他宗教，如伊斯兰教、佛教、印度教也有类似的教导。

很多人曾经并在继续怀疑：这些古训在现代社会中究竟能告诉人们什么新东西，透露什么新信息，解决什么新问题？它们真有“化干戈为玉帛”的神奇效应吗？首先必须承认，越是普遍的规则越是抽象。在伦理学领域，最大程度的普遍性和绝对性就只能存在于伦理规范的最抽象的形式之中。康德是这种形式主义伦理学的典型，他的“绝对命令”只是“按所有人都遵守的原则行事”这样一条没有具体内容的规则。“全球伦理”既然要寻求各宗教文化传统的共同价值观，便只能选择最为普遍，同时也只能是形式化的规则，这是必然之义，惟一选择。

但是，我们也应了解，“形式化的规则”和“普遍性的应用”应该是任何一个能够称得上道德律的规则的一体两面。形式化的规则能否应用于现实，关键在于它所体现的价值观能否为人们所接受，接受的人越多，则应用的范围越普遍。“全球伦理”提倡的“爱人”教义和伦理“金律”虽然在各大宗教和文化传统中都显而易见，但其在各自价值体系中的地位是不同的。比如，基督教的“爱”、儒家的“仁”和佛教的“慈悲”看起来大同小异，但如果把“爱”、“仁”和“慈悲”分别置于基督教、儒家和佛教的价值体系中全面考察，它们各自的内容要复杂得多、丰富得多，它们之间可以有多种多样的关联，并非“人同此心，心同此理”一句话或“趋同”这一种方向所能概括的。基督教是以“爱”为“最大的诫命”的，但“泛爱”并不是“仁”的惟一的或主要的意义（这从先秦时期儒家和墨家之间的争论就已经表现出来），“爱人”也不是“慈悲”的真谛（这从宋明新儒家与佛老之间的争论也有表现）。至于“爱人”的教义在伊斯兰教和印度教等世界主要宗教

① 《论语·颜渊·雍也》。

中的地位，也不是至上的，其价值不是绝对的，而是受到以“神意”、“命运”、“正义”、“圣战”等名义发出的命令的限制。

与其他宗教和文化传统相比，基督教之“爱”的教义表达了一种绝对的、至上的价值观。耶稣基督说爱是最大的诫命（《圣经·马太福音》22章37~40节），《圣经》中用希腊文 *agape* 表示爱。基督教之“爱”是对希腊人所说的 *eros* 所做的一次价值转换。尼格林（Nygren）曾说明两者上大差别：*eros* 是欲求，自下而上的运动，人向往上帝之途，人的自我拯救的努力，是自我中心的爱，寻求永恒的神圣的生命收获，是占有的意志，人类之爱，由对象的性质（美和用途）所引起的，在对象中寻求价值。相反，*agape* 是牺牲的奉献，是自上而下运动，上帝对人的关怀，上帝拯救人的恩宠，无私的忘我的爱，舍弃包括生命在内的一切，是自由的意志，上帝之爱，是对象的主宰，在对象中创造价值。<sup>①</sup>

通过对世俗之爱的历史性的价值转变，基督教以爱为纽带，建立了上帝与人以及人与人关系为中心的价值体系。在这一体系中，爱不仅仅是情感的需要和表达，而被上升到合约（*Torch Covenant*）的高度。人与神之间的神圣合约是人与人的契约（*Contract*）的样板，而且是保障。因此，上帝与以色列人之间的合约——“摩西十诫”包括人神关系（前四条）和人际关系（后六条）两部分。基督耶稣说他并不废除犹太人的戒律，而是成全戒律。耶稣所成全的首先是“爱”这一最大的戒律。耶稣的“登山宝训”以“虚心的人有福了”等一系列祝福，宣告了人与上帝的亲密关系的新开端。他把“爱人如己”作为神圣的戒律，作为“爱上帝”的体现。“爱上帝”不能只是崇拜仪式和祈祷，更重要的是体现于“爱你的邻居”的日常伦理行为。耶稣在回答“谁是我的邻居”问题时，用一个撒马利亚妇人为例，说明邻居没有性

① Anders Nygren, *Agape and Eros*, 2 vols. (London: SPCK, 1932-1939)



别、种族、宗教和国家的区别。耶稣特别强调对弱者之爱。他既不嫌弃罪人、妓女、税吏等被社会遗弃的人，也不敌视冒犯自己的人。他强调，对弱者的爱护就是对上帝的崇敬，对弱者的冷漠就是对上帝的损伤：“我饿了，你们给我吃；渴了，你们给我喝；我住客旅，你们留我住；我赤身露体，你们给我穿；我病了，你们看顾我；我在监里，你们来看我。……我实在告诉你们，这些事你们既做在我这兄弟中一个最小的身上，就是做在我的身上了。……这些事你们既不做在我这兄弟中一个最小的身上，就是不做在我的身上了。”（《圣经·马太福音》25章35~45节）

凡此种种，都显示了基督教之爱所具有的神圣的、至上的、核心的和绝对的价值。这是基督教教义和价值观的一个特殊之处。但不可否认，基督教的“爱”的价值观在历史上并没有完全实现。基督教史上也充满着宗教狂热，不宽容，宗教审判和迫害。直到宗教改革引起的宗教战争之后，一些思想家痛定思痛，重新发现基督教之爱的崇高价值，提出了宗教宽容的主张，并进而提出了以“自由、平等、博爱”为理想的现代价值观。这种价值观一经出现，就在世界各国广为流行，几乎成为全人类共同的价值观。但也有人清醒地认识到，这一价值观从根本上说是西方的。所谓西方，有两层含义：一是它产生于西方国家，二是它与西方传统价值观——基督教价值观，有着历史渊源关系。然而，这一西方的价值观同时也是现代的，是伴随着现代化的进程不可避免出现的。如果说现代化是各国不可避免的道路，非西方以外的国家还能把这一价值观拒于国门之外吗？

各国政治家都认识到，排拒、对抗是不明智、不现实之举，对话、和解才是正确的抉择。对话需要基础。“全球伦理”所能提供的，正是全球化时代的国际政治对话所需要的深层次的价值观基础。它以“爱人”教义和伦理“金律”为基本规则，看似肤浅而有深意，貌似公允而有侧重。这就是，按照基督教以“爱”为

“最大的诫命”以及现代基督教伦理以“爱”为中心为标准而作出的一个选择。为了使这一事实上经过选择的价值标准被不同国家、不同传统的人们所接受，汉思·昆等神学家一方面淡化“全球伦理”的西方价值观和基督教基础，强调其普遍性和全人类的传统性；另一方面也对传统的基督教的“爱”的诫律进行了现代价值转换，使其适用于全球化的国际政治的新形势。

汉思·昆等人正是本着上述思路，把“全球伦理”的规则概括为两项基本原则和四项命令。两项基本原则是：第一，“每一个人必须得到人道的待遇”；第二，“你想让人如何对待你，就如何待人”。四项命令是：第一，“尊重所有的生命！”第二，“诚实公平地交往！”第三，“讲诚实话，做诚实事！”第四，“彼此尊重，互相爱护！”汉思·昆解释说，两项基本原则来自传统伦理的“金律”，四项命令分别对应于各主要宗教和文化传统中都可见的普遍戒律：“不准杀人！”“不准盗窃！”“不可撒谎！”“不可奸淫！”<sup>①</sup>

“全球伦理”的各项原则和命令不是等量齐观的，汉思·昆以基督教之“爱”的精神，把“人道待遇”和“尊重生命”置于各项原则和命令的核心地位，并给予它们以新的解释。他把“人权”作为“全球伦理”的普遍要求，把“为联合国的人权宣言提供伦理支持”作为“全球伦理”的头条具体任务。他一方面强调人权宣言“不可忽视，不容违反，不能敷衍”；另一方面也要求避免东方国家把“人权”指责为“西方的计谋”。<sup>②</sup>

以“人道待遇”和“尊重生命”的名义，制止世界任何地方任何违反人权、杀戮无辜的行为都是正义的。汉思·昆用很大篇幅分析了海湾战争和前南斯拉夫战争。他虽然也批评联合国、欧盟和西方国家在策略上的失误，没能及时制止战争，但他的立场

<sup>①</sup> 汉思·昆：2000年9月24日学术报告会讲稿，第6~7页。

<sup>②</sup> Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 106

是毫不含糊的。按照“全球伦理”的“人权”标准，西方国家以暴易暴，采取战争手段制止战争的做法是正义的。他说：“绝对的和平主义认为和平是最高之善，其他一切都可为之而牺牲，这是不负责任的。联合国宪章第 51 条规定的自卫的合法权利即使在‘登山宝训’中也没有被废止。非暴力的要求不要用名义的、教条的方式实行。和平主义不足以维护和平。我们需要的不是空洞的和平，而是作为正义事业的和平（正如奥古斯丁（Augustine）所说，*opus iustitiae pax*，为事业暂停和平）”。<sup>①</sup>

对于那些被西方国家指控为战争罪犯的塞族领导人，汉思·昆要求把他们送交国际法庭审判。面临着“人权能否高于主权”、“国际法能否管辖国家法律”等问题，汉思·昆作出了肯定的论证。他的理由是：

即使符合一国法律，不义也还是不义。不义并不是通过法律的宣判而成为不义的，那只是法律上的不义而已。

关于所有国家共有的人类价值和尊严的宣判和正义的基本要求高于成文法。

人的尊严和正义等伦理价值的应用独立于任何法律承认，在极端的情况下，表现出与正义之间存在着不可容忍的矛盾的法律规定，必定不能被人们所服从。

国家立法以全人类共有的伦理，人性的全球伦理为前提。全球法律社团关于所有国家共有的人类价值和尊严的宣判是规范性的，对于人类共同生活是不可缺少的，是法律不可动摇的核心的组成部分。<sup>②</sup>

① Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 128.

② Ibid, p. 131.

迄今为止，“全球伦理”的政治规则只是得到了西方政治领袖，如德国前总理施密特、美国前总统卡特、前国务卿基辛格、英国首相梅杰等人的支持。其理由不难理解，这就是，“全球伦理”的基本原则和规则主要来自于基督教之爱的价值转换，因此与西方大国制定的全球化政治游戏规则十分契合。当然，这并不表明，“全球伦理”政治规则必不能被与西方之外的国家所承认。在现代化已是大势所趋，“民主”“人权”已成为普遍认可的价值时代，汉思·昆等人提出的全球政治伦理规则可以成为政治对话和谈判的一个最低限度的基础。但是，各个不同文化、宗教传统和不同社会制度的国家的政治家不大可能会接受汉思·昆对他提出的那些形式化的伦理原则和规则的具体解释，国际政治过去是，将来仍然是分歧丛生、争议不断的舞台。

## 五

全球化肇始于经济全球化。如果说全球化在文化和政治领域进展缓慢的话，那么，经济全球化现在已成为不可阻挡的事实。从根本上说，经济全球化就是全球市场化，资本、人力、技术、信息在全球范围内的流动、积累和分配。西方国家是资本主义和市场经济的发源地，市场经济正是从西方国家推广到世界各地的。在一定的意义上可以说，全球化的经济实际上是西方资本主义社会建立的自由市场经济的扩张，它不得不采用西方自由市场经济那些行之有效的规则为基本规范。也正是由于这一缘故，经济全球化虽然不可阻挡，但不时遭到各种力量的反对；不但发展中国家里有反对派，发达国家里也有强大的反对声音。

西方国家内反对经济全球化的意见与对西方资本主义自由经济的批评是分不开的，而这一批评的思想来源之一就是基督教传统价值观。自从韦伯（Max Weber）发表《资本主义与新教伦理

精神》(*Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*) 以来, 很多人接受了资本主义市场经济与基督教精神有着历史必然联系的观点。但 20 世纪初兴起的“社会福音派”对自由竞争的资本主义的强烈批评, 使人们又看到了资本主义与基督教传统不相适应的一面。20 世纪美国实施的罗斯福新政, 西欧和北欧国家建设的福利社会, 都有基督教的价值观在起作用。早期基督教“平等”“博爱”“均富”的理想和实践与社会主义的主张相结合, 对资本主义的自由竞争和资本积累起到一定的限制作用。80 年代之后, 以里根(Ronald Reagan) 和撒切尔(Margaret Thatcher) 为代表的保守主义成为资本主义的主流, 福利社会被竞争社会所取代。在保守主义和福利社会主义交锋的环境中, 基督教内部也开展了批评资本主义与维护资本主义的争论。<sup>①</sup>

批评资本主义的基督徒从《圣经》中找到思想根据。在《旧约》的摩西立法中, 我们在《圣经·出埃及记》21 章 2~6 节, 《圣经·申命记》15 章 12~18 节等处, 可以读到释放奴隶的条文, 在《圣经·出埃及记》23 章 10~11 节, 《圣经·利未记》25 章 1~7 节等处, 可以读到安息年的条文, 在《圣经·申命记》15 章 1~11 节可以看到定期取消债务的条文; 尤为重要的, 是《圣经·利未记》25 章 8~17 节关于禧年的规定, 在第七个安息年之后的一年里, “在遍地给一切的居民宣告自由”; “各人要归自己的产业, 各归本家”, “这年不可耕种……吃地中自出的土产”。另外, 《圣经·箴言》8 章 10 节有“不受白银, 宁得知识, 胜过黄金”, 10 章 2 节有“不义之财, 毫无益处”的教诲。所有这些都表明了对经济竞争及其造成的不平等的限制, 以及对个人财富膨胀的抑制。耶稣基督对贫富差别深感厌恶。他宣告: “你们贫穷的人有福了……

<sup>①</sup>关于最近争论的各种观点, 详见 Craig M. Gay, *With Liberty and Justice for Whom?* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1991)。

但你们富足的人有祸了”（《圣经·路加福音》6章20,24节）。三部“同观福音书”中都有耶稣与一位财主的交谈。财主问耶稣如何才能永生，耶稣劝他为善，财主说他一直遵守戒律，但当耶稣进一步要求他变卖所有财产来救济穷人时，他便变脸离开了。耶稣最后的结论是：“骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢”（《圣经·马可福音》10章17~31节，《圣经·马太福音》19章16~30节，《圣经·路加福音》18章18~30节）。在路加福音里，耶稣告诉他的门徒：“你们无论什么人，若不撇下一切所有的，就不能做我的门徒。”（14章33节）

在历史上，基督教思想家常常引经据典，根据早期基督教的理想和实践，谴责经济和社会的不平等。比如，中世纪“使徒贫困”论者就是这样做的。当代一些基督教思想家也以同样的态度谴责全球化的资本主义。美国福音派神学家西德的下述言论很有代表性：

上帝一次又一次地特别要求他的子民在一个避免贫富两极分化的社会中共同生活。……当前世界范围内信基督的实体之间的经济关系是非圣典式的，有罪的，阻碍福音的，是对基督的血肉的亵渎。世界上一小部分生活在北半球的基督徒一年比一年富裕，而第三世界的基督的兄弟姐妹却因缺乏起码的医疗、教育，缺乏仅仅能够维持生存的食物而受苦受难，这一事实使人感到负罪般的厌恶。<sup>①</sup>

维护资本主义的阵营同样也从圣经寻找根据。他们辩解说，摩西立法中有关安息年、禧年的内容并不涉及私人财产，而只是要

<sup>①</sup> Ronald Sider, *Lifestyle in the Eighties* (Philadelphia: Westminster Press, 1982), p. 30.

求给予人们平等参与的机会；耶稣基督和使徒对财富的态度不能被普遍化为对一种社会制度的谴责或对另一种社会制度的认可，因为社会经济政治制度都属于“恺撒之物”，不属于上帝王国。相反，圣经提倡一种符合资本主义需要的“工作伦理”和“劳动态度”。上帝任命人类作为地球的“管家”，赋予人开发和保护自然的权利，这也是在全球范围内发展经济的权利。使徒的教导是：“若有人不肯作工，就不可吃饭”（《圣经·帖撒罗尼迦后书》3章6节），这就是“不劳动者不得食”的原则。按照这一原则，勤奋地、创造性地工作的人有权获得更多的财富。至于为什么世界各国财富有如此悬殊的差别，那在圣经中也早有启示。《圣经·申命记》28章就已经对不信上帝的民族作出诅咒：他们的土地和财产会失去一切效用（15~21节），会遭受瘟疫灾难（22~29节），会受到政治上的压迫（30~44节）。切尔顿（Chilton）在回击西德对全球化的资本主义的批评时说：“上帝是这样控制异教徒的文化的：他们必须花费如此多的时间才能生存，因而不能对地球进行无神的控制。归根到底，这就是背弃上帝的每一种文化的历史。”<sup>①</sup>

以美国为代表的自由资本主义的成功也被归结为基督徒的劳动和创造，资本主义被誉为通向上帝王国的途径。基督教重建主义（Christian reconstructionism）的代表人物爱兹莫（Eidsmore）为美国资本主义唱了这样一首赞歌：

人民为了利润而生产，这就是自由企业制度。它造就了今天美国这样的繁荣国家。人民为了利润而寻找更好的工作方式，这就是自由企业制度。它产生了美国社会奇妙的技术。

<sup>①</sup> David Chilton, *Productive Christians in an Age of Guilt Manipulators*, (Tyler, TX: Institute for Christian Economics), p. 92.

每一个人为自己而工作，这就是自由企业制度。它使所有阶级的美国人享受到一个世纪以前连国王也不能想象的奢侈。自由企业制度之所以如此成功是因为它建立在坚固的圣经原则的基础之上。<sup>①</sup>

反对和维护资本主义的人都能够从基督教信仰和经典中找到根据，这似乎为汉思·昆出了一道难题：经济全球化的伦理规则应该顾及哪一方的价值取向呢？汉思·昆的解决方案是含蓄的。他首先从市场经济本身出发探讨适合于全球市场经济的规则，然后指出市场经济规则背后蕴涵的伦理规则，这些伦理规则不用说是以基督教价值观为基础的。

汉思·昆总结了“二战”后西方国家市场经济的两个模式：美国模式和瑞典模式。美国模式是自由资本主义的、超级自由主义的、竞争性的模式；瑞典模式则是社会民主主义的、福利型的模式。两者都有不可克服的缺陷。瑞典模式的缺陷是缺乏竞争力，国家财政不堪重负，福利制度难以为继；美国模式的缺陷是缺乏凝聚力，社会矛盾尖锐，问题重重，经济不能持续发展。汉思·昆本人向人们推荐的是战后德国基督教民主联盟实行的社会经济政策，他称之为“社会市场经济”。正是这一经济政策造成了德国战后经济奇迹，它的成功之处在于克服了美国模式和瑞典模式的缺陷。美国模式的根本缺点在于极端的个人主义和利己主义，商业和经济活动缺乏公共道德；瑞典模式的根本缺点在于国家干预主义和福利主义，用社会和国家的责任代替个人的责任。“社会市场经济”的规则伦理基础是社会公共道德与个人义务伦理的结合，因此能够有效地调和各方面的矛盾，同时又提高了效率和竞争力。可以说，这是经济与伦理相结合的模式。

<sup>①</sup> John Elstner, *God and Caesar* (Westchester, IL: Crossway, 1984), p. 112.



传统观念认为经济与道德相分离，甚至义利对立。超级自由主义的代表人物主张“纯粹”的市场经济，除了“利润”的价值外，没有任何其他附加价值观的市场经济。弗里德曼（Milton Friedman）说：“商业的社会责任就是增加商业利润”这是商业活动的惟一的“道德义务”。<sup>①</sup>但最近人们普遍认识到，经济是一种“自成体系”，经济运行体系在内部生成包括伦理在内的价值观，调节各种利益冲突，以达到体系所需要的平衡状态。经济的伦理价值观是在体系内部为了经济自身的维持和发展而形成的。全球化时代的经济也是如此，它的普遍性和有效性对伦理价值观提出了更高、更明确的要求。

汉思·昆把全球伦理规则的价值观基础概括为六点：

—人的尊严和每一个人的价值的神圣性，人是目的，而不是其他目的的手段；

—为了共同的利益而共同生活工作，相互合作；

—公平；

—相互尊重；

—人是自然的管家；

—诚实，相互信任。<sup>②</sup>

这些基本的价值观念是形式化的。我们已经在上一节指出，汉思·昆对于它们的解释是具体的，符合并发挥了基督教“爱人”的教义，这里就不再赘述了。

<sup>①</sup> 转引自 Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 191

<sup>②</sup> *Ibid.*, pp. 253—254.

## 基督教思想的普世性与处境化

中国社会科学院 世界宗教研究所

卓新平

作为目前世界上分布最广、人数最多、影响最大的宗教，基督教习惯将自身视为一种普世性宗教，故有“普世教会”之称。按其理解和诠释，这种“普世性”乃具有超越人类存在之时空的意义，“普世性”与“超越性”有着一种内在和逻辑的关联。因此，基督教思想及其神学的普世性得以强调，基督教信仰本真与其信仰群体的关系被理解为一种垂直性、直接性天启和感召，以及相应的人之领悟和回应，由此可见，这种“普世性”和“超越性”正是基督教信仰中的神圣感或神圣性的重要依据和来源。

然而，基督教又是一种历史性宗教，它在历史中产生并发展，是限于历史流程之中的世人的信仰表白和生活。正如当代神学家潘内伯格（Wolfgang Pannenberg）所承认的，“启示”作为“历史”而需要进入其历史处境。<sup>①</sup>这里，一方面显示了不受历史进程之限、其本质乃超越历史却由历史来体现自我的神启，另一方面也展现了囿于历史、构成历史之人的信仰活动。人是历史存在的主体，不离其时空历史处境。而基督教乃是世人的信仰、是历史

<sup>①</sup> 参见(德)潘内伯格(主编)《启示作为历史》，第 91--112 页，册延根，1970。德文版(W. Pannenberg Hg., Offenbarung als Geschichte, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970)。

中人的宗教表现，其生存、传播和发展因而又不能脱离其时空历史处境。在此，基督教的生存处境亦使人们不得不正视基督教思想及其神学的“处境化”问题。可以说，基督教思想的普世性与其处境化之意义、以及二者之间的关系，已成为面向 21 世纪的基督教思想必须正视和回答的问题。

### 一、基督教思想的普世性

在基督教传统中，“普世”（Ecumenical）一词源自希腊文的 *oikoumene*，本指“整个有人居住的世界”。此词曾被罗马人用来表述其大一统的古罗马世界，代表古代西方人“空间”视域中的“天下观”，本来并无神学意义。自 4 世纪始，古代大公教会用“普世”一词表示“普世大公会议”，由此而有“整个教会的”、“普世教会的”和“为整个教会所接受的”特定涵义。在古罗马帝国，罗马人的世界观已是一种主体性普世观。罗马帝国地域的辽阔、影响的广远使罗马人颇有“罗马即世界”（“*urbi et orbi*”）之感。这种“以我为主”的普世观最初仅有地域性、政治性意义。但随着基督教地位的上升和其自我意识的加强，罗马人的普世观直接或间接影响到基督徒的“教会观”和“真理观”，由此形成具有宗教灵性意义的普世认知。

中世纪西欧社会天主教会的鼎盛和世俗帝国的分裂，使天主教在维系整个西方世界文化统一和观念统一上具有举足轻重的作用。而当时天主教会及其世界观也的确是这种“统一”和“普世”的惟一代表及象征。在宗教上，天主教会强调罗马主教在整个教会中的首席地位和领袖作用，强调其教会的“大公性”和普遍性，由此而发展出其教阶体制上的教皇制和救赎观念上“教会之外无拯救”的思想。在政治上和社会文化上，天主教会通过与日耳曼“蛮族”征服者在政治、文化各方面的结合与斗争，不仅

得以逃脱西罗马帝国灭亡之厄运，而且逐渐在西欧形成其教会神权统治和基督教文化世界。天主教会成为西欧中世纪真正的思想政治中心，中世纪西欧社会乃基督教文化世界，人们的世界观亦是基督教世界观。可以说，作为西方近现代文化之源的西欧中世纪社会曾代表了基督教包罗万象、万流归宗的“大一统”。正是在中世纪这种“大一统”的基督教文化氛围中，延续至今的“欧洲的统一”和“欧洲文化的统一”诸思想才得以萌生和蔓延。西方和基督教的“主体论”、“中心论”及其“代表”意识，正是在古罗马帝国至西欧中世纪“神圣帝国”的这段社会发展历史中奠定了其社会政治基础。

应该承认，中世纪以来东西教会的矛盾和 1054 年东西教会的正式分裂，使基督教的“普世”观念首次受到冲击，人们不得不面对东方与西方、拜占庭与罗马、东正教与天主教“分离”的历史事实。基督教会之“普世性”的代表权问题使人陷于困惑、迷茫和混乱之中。16 世纪宗教改革运动所造成的教会再分裂，更使这种迷惑加重，基督教的“普世”观念由此亦蒙上阴影。世界近现代历史一方面是西方各国不断扩张、基督教由此亦真正走向世界的历史，另一方面则是基督教会进一步分裂或分割、其社会政治影响锐减的历史。与之相对应，基督教在其“全球化”的发展中看到了希望，保留住其“普世性”的理想和追求，同时亦对这种“普世性”之可能和真实作用生出种种疑虑。

20 世纪是世界由“分”走向“合”的世纪，这为基督教“普世性”观念的复兴带来了契机。近代以来的社会世俗化，逐渐使基督教各教会或教派感到了基督教“大一统”格局被打破后的窘境及其势单力薄，由此重新认识到其联合、统一的必要及意义。在全球性传教运动中，基督教各教派由彼此抗争开始转向宽容和共处，“普世教会”思想端倪再显。在 20 世纪的百年发展中，基督教各教派为维护和实现其普世性而做了种种努力，开展了以普

主义为宗旨的“普世教会运动”，以争取教会的团结、统一、联合。

“普世教会运动”最初乃是实践层面上而非教义层面上的。1925年在瑞典斯德哥尔摩召开的普世教会生活与事工大会上，曾提出“教义造成分裂，事工有利合一”的口号。而普世教会运动的早期倡导者之一穆德（John R. Mott）亦主要从宣教实践及其意义上理解并诠释普世思想，认为“普世”即指“让福音传遍世界”。这种福音普世共享的思想之魂乃基督教的“普爱”精神，而早期普世教会运动得以推行和响应的动力或基础正是这种在“爱”的实践和服务上所达到的共识。在社会存在和社会实践层面，基督教的普世主义有着较大的宽容和包容。本来，普世教会运动只是教会内部的对话与合一之举，然而现代人类生活的普世性或全球性，促使基督教的普世主义跨越其各教派乃至整个基督教会之限，以力求一种“全球性对话”。普世教会运动以此“开放性”、“全球性”来号召基督徒“在每一个地方和所有的地方”为基督做见证，从而使这一运动达到极致和最高境界。尽管教会的多元性仍然留存，其神学和信仰学说上尚难达到一致，因而普世教会运动的参与者多持“和而不同”之态、并无“一个教会或没有教会”的危机感和紧迫感，但其在现代世界的整体共存性和人类生活的彼此共在性上却有着更多的共识和一致。这在“一个世界或没有世界”的口号上得到了典型表述。如果说基督教会在对待教会本身的合一、联合上颇为现实的话，那么其对世界合一、全球共同的要求则过于理想。近一个世纪以来，普世教会运动步履维艰、成效不大，基督教会迄今仍保持了其多元性和多样性，在教会联合上没有实质性和关键性进展。相比之下，基督教对“一个世界”、“一个地球”、“一个人类”这种全球合一运动的积极参与，乃展示了其“普世主义”理念或理想的嬗变与移情，其宗教性则更多地向社会政治性和意识形态方面转化。

在我们所面临的世纪之交和千纪之交，人类共在的全球性意

义和世界发展的全球化趋势已引人注目。全球化的大潮正势不可挡地向前流涌，颇有“顺我者昌，逆我者亡”的气概。但不可否认，人类各群体和民族在全球化的进程中并不是平等的、和谐的。有的成为引领者或“弄潮儿”，有的随波逐流而“适者生存”，有的则被撕裂、吞噬或卷走。仅此而论，全球化之发展仍然保持了人类历史“刀与火”之进程的残酷、无情。那些被“拖着走”、“卷着走”者的命运仍惨不忍睹。从历史哲学的逻辑来看，历史有其偶然性，但历史发展并不盲目。同理，在当代“全球化”的趋势中，人们仍可领悟或察觉一种“观念”、一种“主体性”、一种“引领”或“裹胁”。人们在关注这种可与“普世主义”相类比的“全球化”意识及其承载者的“主体性”、“目的性”或“主体”意识时，往往会回首寻觅基督教会的“普世主义”及其代表或实际表达的神学理念和动机。于是，普世性和全球化的问题有了逻辑关联，其宗教信仰意义与社会政治意义的对比、借鉴，亦可为迈入 21 世纪的人们提供启迪和警示。

就社会政治意义来看，“全球化”带来的并非悠扬的牧歌或美好的憧憬，而是惊心动魄的警钟和表达生存与发展之紧要关头正在临近的读秒声音。在冷战结束后，全球“一体化”的步骤加快，人类的联系比历史上任何时期都密切。但在何种“观念”下实现“一体化”，以什么“方式”推进“一体化”，这种“一体化”应展示谁的“主体性”等问题上，人们仍存有严重的分歧，显现了“多元性”的顽强抵抗。不可否认，当今世界的政治仍是一种“实力”政治或“强权”政治，在经济、科技、军事实力上雄厚的西方国家在这种“全球化”或“一体化”的趋势中起着引领作用，其价值观念、社会理念等亦形成了席卷全球的冲击波，甚至给其他国度或社区一种“咄咄逼人”之感。西方价值体系之“全球”意义在这一形势下的凸显，使与西方文化价值传统紧密相连的基督教观念在现实世界舞台上得以“复魅”，为基督教的重新崛起提供

了机遇和挑战，基督教及其信仰思想之“普世性”的问题也被人们所重提。然而，西方价值观的高屋建瓴和西方政治之强势在现实上的“独语”或颐指气使，在当代世界已影响到政治上和文化价值层面上的对话与倾听，使许多民族和国家对这种“一边倒”似的“全球化”反感并抵制，反而使“全球化”的进程趋于微妙复杂。同理，再次引人注目的基督教之“普世性”问题亦遇到人们的疑问和诘难。如果基督教仅以其信仰真理的“超越性”和“普世性”来君临文化，无视处境，则势必陷入文明的冲突和沟通的堵塞，其结果可能使其“超越性”理念沦为一种形上空谈，使其“普世性”追求变得扑朔迷离。就目前状况而言，基督教在“共在”中的“独白”意向在加强，而其“对话”的努力却显得苍白、不够。反观历史而预测未来，基督教在我们面临和正经历的新旧世纪之交，将会遇到极为严峻的挑战。

按照基督教的信仰理解，基督教信仰真理的“普世性”在于其“放之四海而皆准”，“启示”进入历史乃是垂直性的、自上而下的，“启示”超越时空而并不需要“历史”、“文化”或“语言”等中介，“启示”真理乃原生的、直接的，而其历史理解或文化诠释乃次生的、间接的。因此，基督教真理的“普世性”在于其个别性、独特性，在此意义上“普世性”与“处境化”并非平等、并列关系，而乃“主”与“次”、“独白”与“倾听”、“传播”与“接受”之关系。这里，基督教信仰真理具有“排他性”，其使命乃“宣道”和“福音化”，而不是“对话”和“处境化”。在信仰领域，基督教真理被理解为一种“奥迹”、“神秘”，其对人世乃一种“光照”，人世对之惟一有效的态度是“倾听”、“接受”、“信仰”，而不可能以理性、对话来达到真正理解和沟通。根据这一思路，“信仰以求理解”之途乃是畅通的，而“理解以达信仰”之门则被关闭；“对话”只是权宜之计而无根本意义。这种基督教信仰之个别性的“普世性”宣称强调只有一种基督教而无所谓亚洲基

基督教或中国基督教，只有一种普世皆准的基督教神学而无亚洲神学或中国神学。也正因为如此，天主教迄今仍不能正面认同和肯定利玛窦等传教士在华的文化认同和文化适应举措，仍在强调“礼仪之争”的必然和必要。对于纯正天主教信仰而言，利玛窦（Matteo Ricci）等人的努力被视为一种“偏离”“歪曲”正道的做法，因而是“错误的”，“有罪的”，必须加以纠正或放弃。也就是说，基督教在华或在世界任何地方只能是主体性鲜明的“福音化”，而绝不能有任何放弃自我或弱化自我的“处境化”。

从历史经验来看，基督教在作为“强势”宗教时确有其摧枯拉朽之经历，毫无妥协地使不少国度和民族“福音化”、“基督教化”，从而使这些国度和民族发生深刻、甚至质的变化。这里，基督教的确“有可能逐步改变原有文化的制度、思考或表达的模式，结果便产生一种深度的文化疏离或割让。”<sup>①</sup>这种形势中的基督教乃鲜明地体现出其“普世性”，它同化或取代了与之接触的相关文化，即实现了其“福音化”。然而，基督教并不总是处在“强势”地位，基督教作为宗教世界中的一种世界宗教也并非“惟一”的、“绝对”的。当其以“惟一”、“绝对”之姿来推行其“福音化”、实现其“普世性”时，势必遇到其他宗教和文化的坚决抵制和顽强抵抗。其结果或是陷入僵局和对峙，或是铩羽而归，或是改变初衷、以融入文化的新面貌来委曲求全。这在基督教东传中国的经历中即清楚可见：“礼仪之争”的阴影和余绪迄今犹存，基督教自1840年以来在中国被视为“帝国主义文化侵略”和“殖民扩张”之组成部分，凡此种种。由此可见，在复杂的人类历史文化处境中，基督教的传播若无“对话”则势必形成“对抗”，而其“普世性”的呼求则形同虚设，仅为高高在上的空洞理想。

为实现基督教思想的普世性，不可能回避其处境化问题。“处

<sup>①</sup>钟鸣旦：《本地化》，第30页，光启出版社，台湾，1993。



境化”关涉基督教思想的现实存在和文化适应，也是真正达到其普世性的重要契入或契合点。有人认为基督教信仰真理乃一种超然临在，它构成了基督教神学思想的理想形态，由基督事件到基督神学、直至人们的基督信仰乃直线传播、垂直降临，人们乃“因信称义”，故没有“处境化”的必要；“处境化”有可能歪曲、损害基督教的“普世性”。但就其历史发展来看，纵令基督真理乃超然的、超越时空的，基督教会、基督教之信奉者却是属世的、历史的，他们不是一种抽象存在、而是现实存在，有着实实在在的历史文化内容。这样来看，“启示”进入了历史，耶稣从历史中走过，而基督教会及信徒亦在历史中传播、发展、延续。就其历史发展而论，基督教会及其思想的生存与传播不离其“处境化”的过程，其在地域之横向传播和历史之纵向发展上充满了“文化披戴”和“文化融入”，体现出其经历历史、认识人生之鲜活。凡是基督教没有解决好“处境化”问题的地方，其“普世性”之实现亦必然遇到困难。因此，“普世性”与“处境化”绝非截然矛盾，而乃有机共构。当然，“处境化”绝非一帆风顺的平缓过程，而是经过“磨合”后的重建，双方都会有其扬弃、升华和塑新。基督教在其两千年的发展传播中，尚未根本解决好这一问题，基督教在中国的发展尤其如此。在“文明冲突”、“意识形态对抗”的当代氛围中，人们对基督教“普世性”与“处境化”的理解仍是一种张势关系而非融合关系，往往易将“普世性”看作一种“征服”、而将“处境化”视为一种“妥协”，不愿失去“自我”的双方仍在相互猜忌、误解和对抗。在这种形势下，面临世纪之交的基督教又处于一个极为关键的十字路口，人们正向基督教会发出意味深长的“你往何处去”之疑问。如何解决好基督教及其思想之“普世性”与“处境化”的关系问题，将是基督教在 21 世纪仍面临的重大挑战之一，也是基督教在中国未来如何生存与发展的巨大问题之一。反观历史、预测未来，笔者认为，就基督教在 21

世纪世界、尤其是中国的发展而言，其实现“普世性”的可行之途仍然是走“处境化”之路，其登高远呼的“先知”使命应先体现为服务现实人生的“仆人”责任。

## 二、基督教思想的处境化

从基督教的历史形态来看，其本身就有着文化色彩、不离文明背景。就这一意义而言，基督教的传播、基督教思想的形成并非垂直性的，很难说是纯粹、直接来自“天启”。相反，基督教的真实存在是穿越历史而非超越历史，基督教思想的真正构成是结合文化而非脱离文化。耶稣从拿撒勒走出来，其思想、言说和灵性不离当时的犹太文化背景，由此诞生的基督教亦与犹太教有渊源、承袭和更新等关联。基督教早期使徒保罗生长在犹太家族，其精神、气质和胸襟亦受到罗马帝国文化的浸润、濡染，这为其“外邦”传教奠定了重要基础。奥古斯丁(Augustine)等早期基督教思想家四方求索、博学多闻，努力于希伯来与希腊文化的结合，以促使承旧创新、“两希”融合的基督教文化得以脱颖而出。如果奥古斯丁没有这种上下探索的经历，则很难说能出现其在寓所小花园“顿悟”皈依的奇迹，<sup>①</sup>以及其后来奠立基督教思想文化体系的成就。无论是历史还是现实，其展示的图景都为真实存在之基督教及其思想神学在不同社会文化处境中的多样性和多元化。如基督教教派的林立和神学体系的多种多样，都与其生成及发展的文化处境相关。由此可见，基督教“普世性”之理想形态乃体现在其“处境化”的多元之中，见证于人类社会丰富多彩的文化生活。“普世性”并不脱离“处境化”，并不是与人类历史文化无关

<sup>①</sup>参见(古罗马)奥古斯丁著，周士良译：《忏悔录》，第158页，商务印书馆，北京，1981。

的抽象理念。

“处境化”强调一种社会文化意识上的体认和参与，它与基督教的“普世性”宣称一样源自基督教传统，与《圣经》教诲相吻合。因此，基督教及其思想的“普世性”和“处境化”如同一个硬币的两面，形成了有机共构的关系。《圣经》在记载耶稣死后复活、被接升天之前对其门徒论道时谈到了基督真理的“普世性”意义，耶稣令其门徒“要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”<sup>①</sup>此后，使徒保罗则谈到了普传福音时的“处境化”问题，说出了“向什么样的人，我就作什么样的人”<sup>②</sup>之名言。这里，“普世性”指基督教真理的本质属性及其见证的开放意义，而“处境化”则指福传过程中教会社团的适应能力和见证者的创新可能。从基督教的历史演变来看，“传”本身就涵盖继承与发展之双重性，二者乃辩证的统一。正因为如此，基督教生活才多彩多样，基督教思想才得以代代创新。而基督教会及其思想的历史亦正是有“万变”而不离其“宗”的信仰见证史。

当然，“处境化”这一表述本身有其现代意义，它体现了基督教会及其思想对其传播发展之漫长历史在实践上和理论上这两个层面的反省及反思。在实践上，“处境化”乃是对基督教文化适应历史和普世教会发展的总结和升华；在理论上，它则为现代生存神学、解释神学和文化神学的一种表述或阐释。“处境化”（contextualization）一词源自“处境”（Context），它表达了环顾、关联、进入、适应等意趣。“处境化”是一种结合而不是分离，是一种共在而不是独在。回顾基督教的宣道实践，“处境化”乃在认识基督教“本地化”、“本色化”（indigenization）进程上的深化和提高。在基督教传播史上，基督教信仰虽不是“文化”本身，却

① 《圣经·使徒行传》1章8节。

② 《圣经·哥林多前书》9章22节。

能“进入”文化，甚至“创造”文化。基督教进入罗马文化，创造西方文化的过程不可避免其“本土化”或“本色化”的卷入。早期基督教诞生于古代犹太大地，原是亚洲本土的宗教。只是其在罗马帝国境域的传播、适应过程中，基督教才引入了拉丁语言，有了欧洲色彩，或者说发展为一种代表欧、亚、非广大地区的古代世界宗教。基督教的这种历史存在虽不囿于某一具体文化，却不可能“超文化”或“非文化”。它由此已与西方文化结下不解之缘，并由其教派分化而体现出地域文化的不同、以及其对这种“不同”的参与和表达。在基督教的进一步扩展中，尤其在“地理大发现”后的广泛传播中，基督教对不同地域的文化既有征服和改变、亦有适应和自变，从而在其丰富的“本土化”、“本色化”中来显现其“普世性”。与之相关的教会发展被称为“本土运动”或“本色教会”运动。不过，对“本色化”的理解尚为基督教对异域文化的表层接触和适应，即基督教在不同时空背景中其物质层面的结构性和政治性变化，它旨在一种相似和装饰，而无灵性意义上的改变或调适。这种“本色化”故被视为一种表层的、初级的文化接触，或被称为“文化披戴”(acculturation)。“文化披戴”作为基督教本色化过程的初级阶段或形态，指其对某一本土文化的表层适应，即以与之“形似”来达到对方接受、皈依之目的，实现本土文化对基督教的文化吸收。但在这种相互交流的过程中，“本色化”势必会从“文化披戴”的表层进入“文化融入”(inculturation)的深层。“文化融入”即“进入文化”，通过一种内在的相融和结合而使二者都得以充实、有所创新，从而形成其“文化重构”。文化融入旨在基督教与本土文化精神的某种“神似”，亦是对这一本土文化和自我的“再创造”。通过基督教对此文化的再造和升华，基督教可成为其内在自我和主体意识，在保留其本质精神的同时，基督教本身也得以充实和创新。不少基督教学者反对这种“因地制宜”的本色化，而强调要保持其“跨越

地域”的信仰本真和原貌。这种立场在实践层面只能使基督教“故步自封”，难有开拓和发展。实际上，基督教的文化原貌究竟如何已很难描述，这只能从古代以色列、或精确而言从古代耶路撒冷的原始基督教上来辨认。基督教此后走入了罗马，走出了地中海、走向了世界各大洲、各民族，其文化面貌随之亦五花八门、异彩纷呈，展示了其“本色化”、“进入文化”之巨大成就。正是在这种本色化的五彩缤纷中，基督教的信仰本真仍存、其“普世性”特征凸显。而基督教的“文化融入”则正是其“处境化”的真实体现。

就其理论层面而言，“处境化”思想与基督教的解释神学，生存神学和文化神学有不解之缘。在方兴未艾的解释学话语中，“文本”，（text）和“处境”（context）之表述格外醒目。按其理论，“文本”理解不离其“处境”，而此“处境”则有其双重性，二者均与创新相关。一方面，“文本”理解须进入其“文本”本有之历史“处境”，以再现其“历史背景”，找回其“历史原貌”。这需要理解者在认识方法和途径上创新。对于理解者来说，其“还原”本身即为“创新”。另一方面，“文本”理解又需超越“文本”本身的“处境”，而与理解者在解读“文本”时本身的生存和文化“处境”相关。理解者虽受其历史性的局限，却可从其独有的理解前提和“处境”中读出“文本”按其“历史处境”本不存在的新意，从而获得创造性突破。解释神学正视“文本”理解所展示的“文本”历史和理解者生存之两种“处境”，认识到其理论空间可包含“文本”历史处境中的还原理解和“读者”生存处境中的创新理解。“处境化”在此即指沟通传统与现实，达到认知者此在视界与其对象历史视界的辩证融合。而基督教的“处境化”和“普世性”在此同归于“合”。按照生存神学的理解，“生存”一“在”即一种“处境”，人的生存体验正是对其“生存处境”的体验。寻溯基督教思想的踪迹，其思想先贤和当今大师都是据其生存“处境”而

所思所述，历史中的基督教神学实际上即为“处境神学”。从文化神学的视域来看，人的存在乃一种文化存在，人的处境即文化处境。文化神学研究的正是基督教在人类社会不同文化处境中的生存和发展，基督教要“进入文化”、参与生活，在人的现实境况中体验真理、见证信仰。对此，蒂利希（Paul Tillich）曾有如下透彻阐述：“耶稣总是指出这样一种境况，人生活在其中，并在其中产生对上帝国度的向往。只有在这种境况下，人才能理解‘答案’，进而得到净化。我们应该更加自觉地遵循这种方法，因为它既代表着耶稣登山训众论福时所讲之福音的精神，又反映着我们时代的特点，——一种存在之冲突的境况，即在我们的渴望、忧虑、绝望这些本质存在的深度上的一种冲突。”<sup>①</sup>信仰不仅来自“天启”，而且乃人在生活中的渴求。基督教信仰的“普世性”绝非不落人间的天马行空，而是对人之生存处境、文化精神的体察、洞观和表达。正因为如此，阐述、论说基督教信仰见证的神学思想就需进入文化，它不是一成不变的“永恒神学”，而乃时时更新的“处境神学”。

基督教及其思想的“处境化”，在于对其存在处境的体认、参与、调适和重构。它涉及到人的生存、历史、社会、政治、经济、文化各方面。首先，基督教及其思想必须面对人的生存处境，此即人的生命或生存体验。人的信仰不离其生活、经历和体验，基督教对人生的把握和指点亦需要达其“临界处境”，这样才可能有放矢。而且，基督教所理解的上帝既超越人寰、亦内在人世，有着“幽邃沉潜”、“不违咫尺”、“鉴临一切”<sup>②</sup>之重要特点。耶稣基督本身更是体现出尝尽人间苦难、为世人得救而独饮苦杯、背负

<sup>①</sup>（美）蒂利希著，陈新权、王平译：《文化神学》，第250页，工人出版社，北京，1988，第1版。

<sup>②</sup> 奥古斯丁：《忏悔录》，第43、95页。

十字架的义举。若无这种设身处地、亲临其“境”，基督教所信奉的上帝则会被处于危机、困苦之境的世人所遗忘、弃绝。

其次，基督教及其思想必须正视其历史处境，承认其具有的历史性和历史感。“启示”进入了历史，耶稣来到了人间，基督教乃一种历史性宗教，其思想之库中亦存有丰富的历史神学。尽管基督教追求一种永恒性和绝对性，具有超越历史的远大抱负，但其真实存在却不脱离历史，而总是在历史之中。其两千年的发展亦仅仅证实其仍处在奔向永恒天国的历史途中。所以说，基督教及其思想的历史意识极为重要。千里之行，始于足下；不积跬步，无以至千里；不穿越历史则不可能超越历史。耶稣基督从历史中走过，基督教会经历了漫长历史，基督教神学亦是历史的箴言和警示。基督教正是在历史之中才创造了其历史，才有可能引领世人走向历史彼岸的救渡。

其三，基督教及其思想必须立足于其社会处境。人的特点乃其社会性存在，而宗教正是人的这一社会性的典型表现。基督教经历了社会的变迁，参与了社会的重建，亦离不开其社会氛围、摆脱不了其社会场景。基督教虽宣称其存在于这个世界而不属于这个世界，但这只是一种境界和理想追求，以达其存在质量之升华，其实实在在的社会性却不容置疑。宗教乃人之社会的象征和代码，基督教亦致力于人之社会的净化和圣化。因此，基督教的福音要证实其为“天国之音”，也必须首先为“社会福音”，体现出其社会拯救。人类社会千变万化、日新月异，基督教会亦在社会的浪潮、旋涡中沉浮、起伏。教会与社会相对应、相关联，不可能脱离其社会处境，而必须有其社会学说、社会行动。

其四，基督教及其思想必须回应其政治处境，宗教的超越性并不意味着其与政治毫无干系，而是以一种超然的维度来审视、评价和指引政治。现代文明发展的标志之一是政教分离，但这种分离仅乃相对而言，基督教会的政治关联和参与不言而喻，基督徒

的社会存在也是一种政治性存在。因此，基督教思想不可能无视或脱离其政治情景，许多思想运动和精神思潮都是因某种政治情景所触、所感和所发。这在现代世界尤为明显，20 世纪“政治神学”的崛起及兴盛即为其见证。

其五，基督教及其思想必须体认其经济处境，在经济发展和经济变化中求得主动。在当代世界市场经济、知识经济的大潮中，经济环境对人的灵性认知和价值追求有着很大的影响，这一经济环境亦是基督教会不得不体验和经历的，即乃教会存在的自然处境。尽管教会有着“超世”的境界，仍需有“经世”的思想和准备。

最后，基督教及其思想还必须认清其文化处境。从历史意义来看，基督教能创造文化，但文化同样也造就了基督教的经世形态，并且使之在不断更新。文化性构成人性的基本特质，亦是人之宗教不可分离的有机构建。基督教及其思想的发展有着深刻的文化背景和文明特征。文化的多元、多样对基督教的存在及其形态有着复杂的影响。在人类博大精深文化蕴涵中，基督教可被理解为一种或多种文明的代表，如古希腊与古希伯来文明，古代地中海文明、欧洲中世纪文明、西方文明等。基督教会及其思想不可能回避文化适应、文化融入、文化表述、文化构建、文化创造诸问题。在一定意义上，“基督教文化”或“基督教文明”之说是可以成立的。早期基督教曾被视为古犹太文明的变种、或古希腊与古希伯来文明的结合，中世纪以来基督教的发展在构成和代表西方文明上亦具有极大的说服力。基督教的“跨文化”、“超文化”是与其“入文化”、“通文化”相关联、相结合的。基督教所信奉的启示真理与相关文化既有“垂直”关系，亦有“横向”或“贯穿”关系。中国社会和文化所面对及接触的基督教乃来自西方，这一“东传”之基督教所带来的西方文化色彩是颇为明显的。所谓中国教会的“本色化”“中国化”，正是相对于其西方文化特色



而言。基督教之文化“处境化”乃具有双向适应、双向创新之意，可代表基督教在文化领域中的开放之态、鲜活之力。

正因为看到了基督教及其思想的“处境化”之状，当代神学领域才出现了“处境神学”或“处境化”的神学。这种神学旨在回答当代世界与基督教并存的其他宗教或信仰所提出的有关真理、价值、意义、神圣等问题，在诸教之中和诸文明之中体现出其“对话性”和“护教性”双重特色。“处境神学”亦不能躲避现代无神论、多元论、不可知论的提问或冲击，必须回答现代科学、思辨理性、哲学方法所提出的相关问题、分析其经历的认知之途，思考宗教、哲学、科学三者的沟通、交流和整合可能。“处境神学”要求其现实处境的关注、参与和适应，使基督教能对其“处境”和自我之“处境化”有着必要的解释、阐明。对“处境化”的注重和突出，揭示出基督教在现实生存中的原则性和灵活性，正如《圣经》所言，基督徒在错综复杂的生存环境中应“灵巧像蛇、驯良像鸽子”。<sup>①</sup>就基督教的宣道和传播来看，若无其“处境化”，则很难达其“福音化”。

在 20 世纪结束、21 世纪来临的世纪之交，基督教及其思想正面临着什么样的现代处境呢？对此，德国天主教神学家、《处境化基本神学》的作者瓦尔登菲尔斯曾指出这一现代处境有着三大特征：第一，“基督徒生活在分离的教会及教会团体之中。但随着当今西方世界的非基督教化，基督教会内部同时亦增强了使基督徒可以根本上联合和应该联合的意识”。第二，“西方世界的现实特点在很大程度上乃为一种非基督宗教化的过程，它不仅导致了世俗化，同时也导致了不再认信上帝的生活形态，甚至导致了对上帝信仰的实际放弃、导致事实上的无神论和不可知论，而其结果则导致一种没有上帝的人文主义所表现出的意识形态诸形式”。第

<sup>①</sup> 《圣经·马太福音》 10 章 16 节。

三，“西方世界在丢失其宗教性的同时不仅目睹了各种替代宗教之形式的涌现，而且首先面对着迄今为止仍颇为陌生的各种外来宗教之挑战”、以及“以其他形式来重新活跃或新产生出的宗教性”。<sup>①</sup>由此可见，“多元化”、“世俗化”、“人文化”和“多宗教化”则是基督教所面临的现实处境及严峻挑战。对其而言，正视而不回避、深入而不逃避这一处境，是其现代生存的艰巨任务。基督教的信仰意义和生存价值，亦在于就此处境而重塑“神圣”，力求其信仰精神的“复魅”。

总之，基督教的“普世性”要求其“进入”世界、“进入”文化。这种“进入”乃是其“处境化”。“处境化”是其“普世性”的前提和必由之路。“进入”或“处境化”自然是一种冒险和勇敢奋进，基督教的“进入文化”（inculturation）在此故具有耶稣基督“道成肉身”（incarnation）之意义和境界。“处境化”并非指基督教要在其政治、文化、或地域适应及融合中“化”掉其本真和失去自我，而是以基督教在世界的真实之在及其社会见证来体现其“普世性”。这既是基督教的以往传统，更是其在 21 世纪的未来使命。

<sup>①</sup> 瓦尔登菲尔斯：《处境化基本神学》，第 5 页，帕德博恩，1985，德文版（Hans Waldenfels: Kontextuelle Fundamentalthologie, Ferdinand Schoeningh, Paderborn, 1985）

## 21 世纪中扮演上帝的诱惑

香港浸会大学 宗教及哲学系  
罗采祥

### 一、提出问题

“若没有上帝，什么都可以做。”（伊凡·陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》）

上述伊凡的话是耳熟能详，但是否能成立？这牵涉到宗教与道德的关系这一大课题——究竟道德知识、道德动机及道德的基础等是否可以脱离宗教而不损分毫？针对基督宗教而言，我们要考究基督宗教的上帝观究竟有何独特的道德含意，是其他神观或世界观所没有的？

本文的用意是要把“不可扮演上帝”这指令，当作“基督宗教与道德之关系”这大课题的一个个案研究。这个个案值得研究，因为“扮演上帝”这词组在西方社会及应用伦理学中时常被使用，而且对华人道德思考颇有启发。本文认为基督宗教对“不可扮演上帝”的指令蕴涵丰富的人生智能，而且是独特的（也就是说，没有这个上帝观的世界观是难以形成这种人生智能的），并且能对 21 世纪中所带来的部分挑战提出适切的响应。

在这篇论文中，笔者要检讨以下几个议题：

1. “扮演上帝”这责备，除了修辞上的意义外，是否有任何

特定道德意义？“不可扮演上帝”这指令是否流于“假、大、空”，不能解决任何道德问题？

2. “不可扮演上帝”这指令若有道德意义，它背后有何神学根据？我们要如何理解上帝，才能推论出人不可扮演上帝这道德结论？为何上帝不容人扮演？

3. 在以往几十年，每次西方有科技新突破，便会听到“人扮演上帝”的指责。“勿扮演上帝”这禁令，是否成为科技进步及增加幸福的阻力？

4. “勿扮演上帝”这个老掉牙的指令，对 21 世纪所带来的挑战是否能做出适当响应？

5. “勿扮演上帝”这西方口号，对于当代中国社会及文化是否有任何意义，及能否对未来的中国文化建设有贡献？

## 二、“扮演上帝”的多重歧义

“扮演上帝”这句话在以往三十年于西方时常听到，由于不同的人，于不同的场合，针对不同的事都会诉诸于此语，所以难免用途歧义。以往也有学者对这指令的三个不同意义作出分析<sup>①</sup>，但笔者认为这些初步分析非常不足够，因为“不可扮演上帝”这指令曾被用在非常广泛的场合及问题上，需要更广泛深入地分析。

首先，约三十年前开始，人开始对医生于医疗决定中的生死

<sup>①</sup> President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Splicing Life: The Social and Ethical Issues of Genetic Engineering with Human Beings* (Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 1982), pp. 53–60; Ted Peters, *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom* (New York and London: Routledge, 1997), pp. 10–11; Ted Peters, ed., *Genetics: Issues of Social Justice* (Cleveland: Pilgrim Press, 1998), p. 29.

大权感到担心，而感到医生是否不恰当地扮演上帝。基督信仰长久以来认为生死是由上帝所决定的，<sup>①</sup>但现代医疗科技的进步使医生可掌控很多维持生命的治疗（如人工呼吸器、洗肾器、心肺复苏器、人工喂饲技术等），当医生一旦决定停止这些治疗（或因为救治无望，徒劳无功，或因为僧多粥少，治疗不够分配），对于这个决定不满的人便会指责医生“扮演上帝”。由于死亡是不可逆转的，当医生决定停止治疗而让病人死去，岂不就是扮演了上帝决定生死角色？<sup>②</sup>最近有名的英国连体婴判决（2000年9月），法官判决要强制进行分体手术，让 Jodie 能活下，而让 Mary 死亡，便同样招来“扮演上帝/天主”的严厉批评<sup>③</sup>。但有些人则认为在这些情形中要扮演上帝是情有可原，甚至是必须的。因此，近代有些讨论医疗伦理或医生职责的书便干脆以“扮演上帝”为书名。<sup>④</sup>

其次，某些人认为有些道德判断的方式，要求作道德判断的人有全知，而全知是只有上帝才有，因此这种要求人扮演上帝的道德判断方式是不可接受的。例如，道德哲学中密尔（J. S. Mill）的后果主义立场，要求完全以后果的整体好坏来决定一个行动的对错，有学者便认为，认知能力有限的凡人，对一个行动所

① “你们如今要知道；我，惟有我是神，在我以外并无别神。我使人死，我使人活；我损伤，我也医治，并无人能从我手中救出来。”《圣经·申命记》32章39节。

② John Broome, “Selecting People Randomly,” *Ethics* vol. 95, no. 1 (1984): 52; William Grey, “Playing God,” in Ruth Chadwick, ed., *Encyclopedia of Applied Ethics* (San Diego: Academic Press, 1998), vol. 3, p. 525.

③ The Christian Institute, “The Jodie and Mary Twins Tragedy: Judges Must Not Play God,” <http://www.christian.org.hk/PressRelease210900.html>.

④ Leroy G. Augenstein, *Come, Let Us Play God* (New York: Harper & Row, 1969); C. A. Frazier, ed., *Should Doctors Play God?* (Nashville: Broadman, 1971); Robert Marion, *Learning to Play God: the Coming of Age of a Young Doctor* (New York: Fawcett Book Group, 193); R. C. Sproul, *Playing God: Dissecting Biomedical Ethics and Manipulating the Body* (New York: Avon Books, 1997) .

将会导致的各种好及坏的后果难以肯定估计，因此密尔所提倡的效益计算要求人去做一件不可能的事：扮演上帝。<sup>①</sup> 同样地，在医疗伦理中，在讨论医疗资源的微观分配标准时，有人提倡以病人对社会的贡献为判准。可是，有论者认为医疗人员难以把一般病人按其对社会贡献之多少排先后次序，因为这牵涉到对病人未来人生的预知，对病人以往的功绩作盖棺论定，及对社会的需要或利益何在，有先见之明。要求医疗人员有这些只有上帝才有的全知及高度智能，是不切实际的。<sup>②</sup>

再者，挽近二十年最常出现的有关扮演上帝的讨论，是在遗传基因工程的激烈辩论中。基于三类不同的理由，反对遗传基因工程（特别是生殖系基因增强或优生工程）的人认为此举是要求人扮演上帝，大错特错。(1) DNA 包含上帝创造生命的“密码”，是神圣不可解读的；就是可容许解读，也是神圣不可修改的。谁要去更改它，就是修改上帝的创造及设计，是干预上帝的计划，把自己当作上帝；这是最严重的反叛行为。<sup>③</sup>

(2) 生殖系基因工程影响至日后世世代代，如有差错，则难

<sup>①</sup> John Herman Randall, "The Wrong and the Bad," *The Journal of Philosophy*, (1954): 773.

<sup>②</sup> John F. Kilner, "Health-care Resources, Allocation of, I . . . Microallocation," in Warren Thomas Reich, ed., *Encyclopedia of Bioethics*, rev. ed. (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), p. 1077.

<sup>③</sup> Ted Howard and Jeremy Rifkin, *Who Should Play God?: The Artificial Creation of Life and What It Means for the Future of the Human Race* (New York: Dell Publishing Co., 1977); June Goodfield, *Play God: Genetic Engineering and the Manipulation of Life* (New York: Harper & Row, 1977); Patrick Dixon, *The Genetic Revolution* (Eastbourne: Kingsway Publication, 1993), pp. 26, 182; 此外参 Ronald Cole-Turner, *The New Genesis: Theology and the Genetic Revolution* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), pp. 44 - 45; Robert Wachbroit, "Genetic Engineering: Human Genetic Engineering," in Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, p. 939;

以制止及逆转。这种科技使人有近乎上帝的能力，但人却缺乏近乎上帝的知识及智能；一旦出错，灾难是一发不可收拾，完全失控（如魔法师的学徒 [The Sorcerer's Apprentice] 及科学怪人 [Dr. Frankenstein's Monster] 这些故事所提示的）。人没有上帝的知识及智能，却要去使用近乎上帝的能力，是非常不智的。<sup>①</sup>

(3) 优生基因工程尝试塑造（纠正、改良）未来子女或市民的生命特征（他们的天赋本性），以改善他们的命运。但此举意味着有一小圈子的人，以他们有限及会犯错的“先见之明”，来操控、设计、及主宰其他人的未来。这种凌驾于人类之上的救世主心态是极度狂傲的，是人想取代上帝的僭权行为。<sup>②</sup>因此，近代不少讨论遗传基因工程的书或论文都冠以“扮演上帝”的题目。<sup>③</sup>

Nanette Newell, "Biotechnology," in Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, p. 283; Rebecca S. Eisenberg, "Patenting Organisms," in Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, p. 1912; Ted Peters, *Playing God*, pp. 11–13.

① President's Commission, *Splicing Life*, pp. 58–59.

② Paul Ramsey, *Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control* (New Haven: Yale University Press, 1970), p. 90; Clare Randall *et al.*, "Letter from Three General Secretaries," reprinted in President's Commission, *Splicing Life*, pp. 95–96; 此外参 Jonathan Glover, *What Sort of People Should There Be? Genetic Engineering, Brain Control and their Impact on our Future World* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1984), pp. 46–47; James G. Lennox, "Nature," in Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, p. 1816; Richard A. Schweder, "Genetics and Human Behavior, I. Philosophical and Ethical Issues," in Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, p. 957; Ted Peters, *Playing God?*, p. 11.

③ 如 Howard and Rifkin, *Who Should Play God?*; Ted Peters, " 'Playing God' and Germline Intervention," *The Journal of Medicine and Philosophy* 20: 4 (1995): 365–386; Ted Peters, *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*; Bruce R. Reichenbach and V. Elving Anderson, *On Behalf of God: A Christian Ethics for Biology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); James J. Walter, " 'Playing God' or Properly Exercising Human Responsibility? Some Theological Reflections on Human Germ-Line Therapy," *New Theology Review* 10 (1997): 39–59.

最后，当人要作一些影响深远及广泛的重大决定时，也被形容为扮演上帝。例如最近有一本讨论外交政治的书，研究在国际高峰会议中政治领袖如何抉择，书名便是《扮演上帝：伟人相议改变世界的七个重大时刻》。<sup>①</sup>此外，在道德神学中，若有人主张可择恶以成善，这种立场也被形容为扮演上帝。因为论者认为为了达到正当目的而不惜选择坏的手段，是反映了以人力操纵一切的心态，而不是顺服上帝。<sup>②</sup>

在上述那么多“扮演上帝”的用途中，大都把这词组作贬义用，并且警告人千万勿如此做。但有些作者却视扮演上帝为好事，鼓励人勇敢地去。做。<sup>③</sup>他们或把“扮演上帝”理解为干预自然 (Fletcher)，或为做带有重大风险的决定，而不是听天由命 (Augenstein)，或为做上帝在世上的代表 (Reichenbach and Anderson)，或为效法上帝 (deBlois et. al.)。连一向强烈反对人扮演上帝的 Paul Ramsey,<sup>④</sup>也承认人可以正确地扮演上帝，即效法上帝。<sup>⑤</sup>

综合而言，经过详细的文献检讨后，笔者发现“扮演上帝”共

① Charles L. Mee, *Playing God: Seven Fateful Moments when Great Men Met to Change the World* (New York: Simon & Schuster, 1993) .

② Santogrossi Ansgar, "Scotus's Method in Ethic: Not to Play God-A Reply to Thomas Shannon," *Theological Studies*, vol. 55, no. 2 (1994): 314-328.

③ Augenstein, *Come, Let Us Play God*; Marion, *Learning to Play God*; Mee, *Playing God*; Reichenbach and Anderson, *On Behalf of God*; Jean deBlois et al., *A Primer for Health Care Ethics: Essays for a Pluralistic Society* (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1994), pp. 66-68; Joseph Fletcher, *The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette* (Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday, 1974), pp. 126-128.

④ Ramsey, *Fabricated Man*, pp. 138-143.

⑤ Paul Ramsey, *The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics* (New Haven: Yale University Press, 1970, pp. 256, 258.



有以下这 11 种不同意义：

1. 医生或法官决定病人的死活；
2. 于道德判断中以人有涯之知等同于全知；
3. 解读及修改上帝创造生命的密码（DNA）；
4. 于生殖系细胞基因工程中，激活近乎上帝的能力，但却缺乏近乎上帝的知识及智能；
5. 于改良人种的优生工程中，有些人尝试全盘地去塑造或主宰未来人的命运；
6. 于外交中做一些影响人类既深远又广泛的决定；
7. 择恶以求成善，为求操纵结果而不择手段；
8. 干预自然的运作；
9. 拒绝听天由命，作一些带有风险的重大决定；
10. 承担起作为上帝在地上代表的任务；
11. 效法上帝。

由是观之，“扮演上帝”一词实在严重歧义，因此有学者认为这词在伦理学上已再无任何意义，应加以扬弃。<sup>①</sup>

笔者并不同意这见解。虽然事实上这词有被滥用的倾向，特别是用作警告时，也许会给人一种“狼来了！”的感觉，但笔者认为只要把“不可扮演上帝”指令的意义厘清，仍有重大道德意义，可恰当响应 21 世纪所带来的一些挑战，及对中国社会及文化有重大提醒。再者，不可扮演上帝这指令是可直接从基督宗教的上帝观导衍出来，反映出基督宗教上帝观的一种道德含意，因此不可扬弃。在下文笔者便要逐一处理这些议题。

<sup>①</sup> Edmund L. Erde, “Studies in the Explanation of Issues in Biomedical Ethics; (II) On ‘On Playing God,’ etc.,” *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 14, no. 6 (1989): 593–615; William Grey, “Playing God.”

### 三、上帝为何不容人扮演？

为方便讨论的缘故，笔者暂时把“不可扮演上帝”的指令解释如下：有些属性（如主权、全知）及工作（如创世、救赎）是上帝才拥有及从事的，人并不拥有这些属性及从事这些工作，这正是人神之别。人若想逾越人的定限，去从事一些上帝才可作的事，便是扮演上帝；这是愚不可及，并且会弄巧成拙，因为人不能摆脱他的定限，自我转化为上帝。因此，对某些事情，人必须有所不为。

这个“不可扮演上帝”的指令是可直接从基督宗教的上帝观及人观导衍出来的，但却不能从其他神观（如自然神论、泛神论）导衍而来。因此，在这里笔者先要解释“不可扮演上帝”背后的神学论据。

基督宗教主流神学传统一直视上帝为一个超越于人及万有的上帝。在另一篇文章中，<sup>①</sup>笔者曾详细分析上帝超越的六个向度，在这里先作简要重述：

(1) 存有的超越 (ontological transcendence) —— 上帝的存有超越于人及世界的存有，上帝的存有完全相异于人及世界的存有。上帝是自有永有，不是受造 (a se, non ab alio)，而人及万物是受造物 (ab alio)；因此上帝的存有是绝对独立的，而人及万物的存有却依赖上帝的存有。<sup>②</sup>古典神学论述上帝的超越很重要的一点，也就是上帝存有的独特性 (ontological

<sup>①</sup> 罗兵祥，〈论上帝的超越——兼论新儒家对基督宗教的批评〉，载卓新平主编，《基督宗教研究》第二辑，社会科学文献出版社，北京，2000，第37—52页。

<sup>②</sup> Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God*, volume I of *Dogmatics*, translated by Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1950) p. 176

distinction): 换言之, 上帝的存有并不等同世界万物的存有, 也不依存于世界万物。<sup>①</sup>

(2) 性质的超越(qualitative transcendence) —— 上帝的本性或属性, 是超越于或完全相异于人的本性。欧洲新正统神学指出神人之间有无限性质上的差异,<sup>②</sup> 甚至比之如天地之遥。<sup>③</sup> 古典神学在形容上帝的形上属性时爱用“全”(omni-)字,(如全能、全知、全在等), 及爱用负面的描述(如不朽坏、不变更、无形体、无限等), 也正是突显出上帝性质上的超越, 上帝所完全相异于我们之处。

(3) 认知上的超越(epistemological transcendence) —— 上帝的本性及作为超越于我们的一般理解及认知, 《圣经》中的上帝是完全相异于我们凭宗教经验及文化思想为凭借而建构出来的上帝的, 古典神学论述上帝是一个自隐的上帝(Deus absconditus), 上帝之深邃超越我们的理解能力, 以致当上帝在启示自己时也必同时在隐藏自己(“Deus revelatus atque absconditus”),<sup>④</sup> 这也是在表达上帝在认知上的超越。<sup>⑤</sup>

(4) 言说上的超越(linguistic transcendence) —— 这一种上帝的超越是紧随着上述认知上的超越而来的。既然上帝的本性及作为是超越于我们的一般理解及认知, 当我们尝试正面地去言说上帝的时候, 必然会发现我们的语言不足以把上帝的本性充分及

① H. P. Owen, *Concepts of Deity* (London: Macmillan, 1971), p. 35.

② Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, translated from the 6<sup>th</sup> ed. by Edwyn C. Hoskyns (Oxford: Oxford University Press, 1933), pp. 99, 330–331.

③ Barth, *The Epistle to the Romans*, p. 10.

④ John Macquarrie, “Deus Absconditus,” in Alan Richardson and John Bowden, ed., *The Westminster Dictionary of Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), p. 155.

⑤ Owen, *Concepts of Deity*, pp. 36–37.

完整地表达出来。因此，对上帝的言说必须是辩证的，或是“负面的路”（*via negativa*）。有关上帝的奥秘，是难以言传，难以清楚论证（*ineffability*）的。

（5）道德上的超越（*moral transcendence*）——上帝的道德完美完全超越于或完全不同于人间的道德完美。《圣经》说“上帝就是爱”（《圣经·约翰一书》4章8节），但上帝的爱是超越于人间一切的爱；因为人本性的限制，尼布尔认为完美的爱对于任何人来说都是一个“不可能的可能性”（*impossible possibility*）。<sup>①</sup> 自由主义神学视耶稣为一个完美的道德楷模，我们现在效法耶稣，终于有一天可以臻于耶稣的道德完美；因此，耶稣的道德成就与我们现在的道德成就只是量的差别，而非质的差别。尼布尔反对此说，认为人性的道德限制不能使我们有如此自信，因此他认为若要效法基督，基督的完美不单是我们的盼望，也是我们的绝望，我们永不能臻于基督的道德完美。<sup>②</sup> 上帝是审判者，我们的任何道德成就都会受到一个更完美的善所批判，因此悔罪是正确的道德生活之门。<sup>③</sup>

（6）社会文化的超越（*social-cultural transcendence*）——这种超越是上述上帝道德上超越的群体延伸；上帝国度的完美是超越于或完全相异于人间社会的完美。自由神学的特征之一就是认为人类（至少在基督徒的社会中）的社会生活不断有道德上的进步，以致上帝的国并不是遥不可及的理想，而是可以真正在历史中得到实现的。尼布尔却认为这不只是天方夜谭，而且还是噩梦的开始；个人要成为道德完美的人已是不可能，群体要成为道德

① Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Seabury Press, 1935, reprinted in 1979), pp. 71–72.

② Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, pp. 72–73.

③ Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, p. 134.

完美的理想社会就更不可能，因为群体的道德能力比个体的道德能力更弱。<sup>①</sup>因此，人若坚决否认自己道德上的限制，自以为有道德上的先见之明，把某一个社会秩序蓝图视为完美并要排除万难去推行，乌托邦思想便成为暴政的温床；这种道德上的自大只会酿成滔天大祸。<sup>②</sup>

坚持上帝与人有根本差异，迥然不同，其中一个重要关键是古典神学中的从无而有的创造观。这创造观显示上帝并不是宇宙中存有连锁系列之极致，上帝与这个世界并非在存有上同序。上帝是永恒自在，此世界却是从无而有，因此上帝的存与此世界的存有是迥然不同，彼此属不同向度，不同序。上帝是万有的创造者，因此上帝的存有是自成一序，上帝存在的形态是完全独特，自成一形态。所以上帝是超越万有，与万有完全相异。<sup>③</sup>

“超越”是一个关系辞，说上帝是超越的，并不是就上帝本性其自身而说其超越，而是就上帝与人及万有的关系来说。从上述六个向度来看上帝超越于人及万有，就是从六个向度来看上帝是完全相异于人及万有；上帝毕竟不是受造世界的一部分。既然上帝是超越于人，与人完全相异；和上帝相比，人的最大特征就是人的先天定限（finitude）。

相对应于上述上帝超越的六个方面，我们可导出人在六方面的先天定限：（1）人在存有上的定限；（2）人在本性上的定限；（3）人对上帝认知的定限；（4）人对上帝言说的定限；（5）人类道德能力及成就的定限；（6）人类社会、政治、文化在完美上的

① Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, pp. 76—80.

② Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, pp. 82—83.

③ Weinandy 在这方面解释得特别精要，见 Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), pp. 83—112.

定限。<sup>①</sup>在这六个先天定限当中，第一及第二个尤其关键。由于神人不同体（上帝的存有是独特于人的存有，前者既不同或局限于后者之内，后者也不在前者当中），神人不同质（人性中没有神性；人性中美善的光辉，不管多强烈，本身并不就是神性），人不论多努力修身，多致力于提升自己的生命境界，也不能自我转化为上帝，这是人的定限。所谓神人之间有不可逾越的鸿沟，也是指这种存有差序所带来的定限，指人性不能从量变（扩而充之）而达到质变（人性变成神性），而不是指神人关系或沟通上有鸿沟。因此，在重视上帝超越的犹太教、基督宗教及伊斯兰教中，都严禁偶像崇拜，严禁用任何今生事物去代表这完全相异者。也因此缘故，基督宗教严禁人自比为上帝，古典神学自奥古斯丁开始，便把人的自大（*hubris*）视为众罪之源。人需要认识及接受自己的定限，不管人的道德修身或文化成就有多出色，人始终不可自比为神；人性中的道德资源不管有多丰富，毕竟有其定限，而不是像上帝般无限。从这个人类道德能力及成就的定限，也可导出人类社会、政治、文化在完美上的定限。因为人的定限，人凭自己的能力是不可能在今生时空中建立天国或完美的社会的。

从上述基督宗教主流的神观及人观可看到，基督宗教的神学主流是坚持神人之间的间断性（*discontinuity*），坚持神人之分不容泯灭。上帝就是上帝，人就是人，两者泾渭分明。因此，人在世上必须持守一个人生观，就是人要安分守己，知道及接受人的先天定限，知道及接受人性、人生及人的群体生活的不可完美性（*imperfectibility*），于是便要替人的行动划一范围及定限，不可逾

<sup>①</sup> 把上帝的超越与人的定限相提并论，并非笔者之首创，参 Edward Farley, *The Transcendence of God: A Study in Contemporary Philosophical Theology* (London: Epworth Press, 1958), pp. 193-202，但笔者的表达方式却与 Farley 相异（但却非完全的相异）。

越；否则，人就是要尝试破除这个人神之别，否定人的先天定限，进入上帝的领域，作一些上帝才可作的事，这样便是扮演上帝，是愚不可及的。

因此，按照上述的思路，基督宗教的主流神学必然原则性地要求人不可扮演上帝，这是基督宗教的人生观的一部分。至于在具体细节上，什么具体行为才算是扮演上帝，则可有待讨论。

在把基督宗教思想与其他宗教思想作一比较之前，先作三点补充讨论，免生误解。首先，不可扮演上帝只是基督宗教人生观的一部分，而非其全貌。基督宗教的人生观的另一重要内容是要求人效法上帝（或效法基督）。大部分主流神学家在强调神人相异之余，也会指出神人相像之处。神人虽然既不同体，也不同质，因此神性与人性之间没有性质相同的雷同之处，但却有模拟性的肖似关系，因为《圣经》清楚肯定人是按着上帝形象造的。（《圣经·创世记》1章26~28节）因此，尽管人神之间有根本性的差异，历代基督宗教神学家都肯定人是在某种意义上酷似上帝的。虽然，历代神学家对这个肖似关系有不同诠释<sup>①</sup>，但至少这显示历代神学家在强调上帝的超越性时，并没有走向极端（上帝与人在任何一方面都有彻底的差别，以致神人之间没有半点共通之处）。

按照一种动态的上帝形象观，人要肖似上帝不是一个既成的事实，而是一个有待开展的工作，是人生命提升的目标。但是，人神虽然相像，但始终人神有别；因此，人的生命不管提升到何等境界，人还只是在一定限制内肖似上帝，而不能转化为上帝。换言之，人只能像人，而不能一举手、一投足，就是天。“不可扮演上帝”的指令是针对人的狂傲（*hubris*），而“效法上帝”的指令

<sup>①</sup>参罗秉祥，〈人生观：基督教观点〉收于何光沪主编，《对话：儒释道与基督教》，社会科学文献出版社，北京，1998，第482~486页。

却是针对人的怠惰 (sloth): 两者皆是罪的主要表现形式。<sup>①</sup> 因此, 这两个指令是角色不同, 但同样重要, 不可偏废。人之所以会怠惰, 是因为人不愿提升生命; 日中有神, 却不愿亲近神。因此, 上帝邀请人去效法上帝, 在提升生命中要有所作为。人之所以会狂傲, 是因为人在提升生命时目标过高; 日中无神, 自比为神。因此, 上帝警诫人勿扮演上帝, 在提升生命时也要有所不为。当我们在强调勿扮演上帝时, 不要遗忘与它互补的效法上帝, 否则便流于消极, 阻碍科学进步。

其次, 历来基督宗教的上帝观都包含上帝的护佑 (Providence), 指出上帝在创造天地万物之后, 对这被造世界仍不断地看顾、维护和治理。换言之, 上帝在创造天地万物后并不是一直在享受安息, 对此世事物不再过问 (这是自然神论的论调): 相反地, 上帝仍积极地去照顾这世界。传统神学把上帝的护佑分为三部分: 保养、治理、协合<sup>②</sup>; 在本文中我们要强调的是“办合”。<sup>③</sup> 上帝的护佑这教义要指出这宇宙穹苍并不是一个独立自存

① 在当代神学中对这两宗罪讨论较详尽的可以见 Karl Barth, *Church Dogmatics*, Volume IV, *The Doctrine of Reconciliation*, Part 1 (trans. G. W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956) . pp. 413-467; Karl Barth, *Church Dogmatics*, Volume IV, *The Doctrine of Reconciliation* Part 2, trans. G. W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958) . pp. 403-478.

② 参 G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: The Providence of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952) .

③ 伯克夫 (Louis Berkhof) 在其《系统神学》中这样解释这教义: “我们必须马上注意这教义包括了以下两点: 1. 自然能力并不是光靠着自己内在的能力来行事, 相反, 神在被造物的任何一举一动中都直接工作。为了要对抗自然神论的论点, 我们必须坚持这看法。2. 次因 (second cause) 是真实有其事的, 我们千万不可把它化解成神的工作的能力而已。假若次因不是真实有其事, 我们便不能正当地说次因与初因 (first cause) 是同时运作及互相合作的了。为了要对抗泛神论所说神是世上惟一的工作者这论调, 我们必须强调这论点。” Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 171-172; 笔者中译。



的系统，天地人物并非孤伶伶地存在；其实这世界的创造者也无时无刻不在照顾料理这世上一切事与物。但这并不表示人在世上只是傀儡，一举一动完全受玩木偶戏的人所操纵；或只是棋盘上的兵卒，无声无息地随下棋者的心意摆布。相反地，人是上帝的协助者和合作者（co-worker），我们协合上帝的护理。

所谓神人协合并不是说上帝做一半，人做一半；而是说，从人眼中看来百分之百是人（或其他物体）所做的事，同时百分之百也是上帝在做。换言之，虽然上帝百分之百在掌权、保养、及治理，这被造世界中大部分时间百分之百还是同时由次因所引起的；上帝的护理这个教义并没有说次因只是海市蜃楼而已。德文有一种说法说得很好，*Allwirksamkeit Gottes*（一切都是上帝的工作）并不表示 *Alleinwirksamkeit Gottes*（只有上帝独自在工作）。因此，按照这个协合的上帝护佑观，人要参与上帝对这世界的治理，我们的行动要反映出上帝的治理（效法上帝），所以人应自强不息，阳刚进取，尽上一切合理的人事和努力，果敢去作一些艰难的决定，改变不良的现状，而不是听天由命，事事顺其自然。

“不可扮演上帝”的指令劝人要承认人的先天定限，不可揠苗助长；效法上帝及神人协合的护佑则鼓励人不要懒散，不可守株待兔。前者劝人有时要有所不为，后者则鼓励人有时要有所为，二者是互补的。

最后要澄清的是，基督宗教的主流上帝观虽然强调上帝超越于人世，但上帝与万有的关系却非所谓“纯粹的超越”。<sup>①</sup> 基督宗教的上帝并非抽离于世界之外，高高在上，冷漠超然，不介入人世。这样一个冷眼旁观的上帝，只是欧洲启蒙时期自然神论的上帝观，历代主流神学都不是这样来看上帝。基督宗教神学家长期

<sup>①</sup>刘述先，〈当代新儒家可向基督教学些甚么〉《大陆与海外》，允晨文化，台北，1989，第260页；论宗教的超越和内在”《二十一世纪》，1998年12月号，第106页。

以来都强调这个超越的上帝，也是一个于世界临在或同在（omnipresent）的上帝，<sup>①</sup>与人相近、相亲、相通。虽然《圣经》的作者及历代神学少用本体论的语言（内在、内存）来表达上帝临在于人，但并不因此就表示基督宗教的上帝是纯粹超越的上帝。基督宗教的上帝是一个人格神，因此上帝的临在，也是采用人际相交的语言来表达（如佑理、立约、拯救等）。因此，与人完全相异的上帝，也是一个俯就与人相亲的上帝（临在或同在的上帝）。<sup>②</sup>

综言之，上帝的超越与上帝的临在都是描述上帝与世界的关系。认信上帝是超越的，就是肯定上帝并非受造世界的一部分（而不是空间性地描述上帝存在于世界之上或世界之外）；上帝与人不单不同体，也不同质，因为上帝与人是存有上不同序或不同向度的。认信上帝是普遍临在的，就是肯定上帝并非这受造世界的一部分，但却临在于世，参与及投入人世，对人有情、有爱、有感通。上帝的超越是表达了上帝与人世的独特性，而上帝的临在表达了上帝与人世的关联性。因此，上帝的超越与上帝的临在根本不是互相排斥，也不是零和游戏，此消彼长，冲突对立；相反地，这两者是相辅相成，相得益彰。因此，上帝的超越和上帝的临在之分别，不能用外在与内在、远或近、离或合、隔或迨等相互排斥的方式来表达。神人相异，并不意谓神人为二；神人之间在存有形态上泾渭分明，并不意谓神人之间在关系及沟通上隔绝对立。换言之，“不可扮演上帝”的指令，并没有以与上帝“一刀两断”为沉重代价。

<sup>①</sup> 上帝的临在或同在并不等同于上帝的内在，详见下文的下一大段。

<sup>②</sup> 上帝的临在与上帝的超越不单没有矛盾冲突，而且是相辅相成，相得益彰。参 Weinandy, *Does God Suffer?*, 罗秉祥，〈上帝的超越与临在——神人之际与天人关系〉，收于何光沪主编，《对话：儒释道与基督教续集》，社会科学文献出版社，北京，2001。

#### 四、人要扮演天

正如前述，“不可扮演上帝”的指令是以一个特定的神观及人观为前设的。别的神学或宗教思想，如不坚持上帝的超越（终极存有与人完全相异）及人的先天定限，便不会导出“不可扮演上帝”这人生观。兹以当代海外新儒家的宗教性儒学为说明。<sup>①</sup>

首先，当代海外新儒家虽然自称他们的宗教形态是“内在超越”，但若以上述上帝超越性的尺度来衡量，当代海外新儒家所言说的“天”，是一点都不超越。新儒家对于“天”严重缺少了“完全相异者”的意识，因为新儒家坚持天人同一、天人同体、天人同质。新儒家的天，无论在存有上及性质上，都并不超越于人的心性；因此，在认知上、言说上、道德上及社会文化上，这个“天”也并不超越于人的心性。新儒家的“天”并非“完全相异者”，因为新儒家在本体论上坚持天与人其实是同一本体，在宗教认识论上坚持内省人的道德心性，是认识“天”的既必然也充分的条件。因此，这个天并不会如奥托所说，是“完全超出了通常的、可理解的与熟悉的范围”，使“心灵充满了茫然的惊奇与惊愕”；透过尽心知性知天的进路，新儒家没想过面对“天”时会“退缩到呆若木鸡般的惊诧之中”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup>限于篇幅，笔者与本文无法引经据典详尽分析当代海外新儒家的宗教思想，详见罗秉祥，《上帝的超越与临在——神人之际与天人关系》。

<sup>②</sup> 台道夫·奥托著，《论“神圣”》，四川人民出版社，成都，1995年，第31、33页。唐君毅与牟宗三多次尝试论证为何这天是一个超越的“天”，但这些论证顶多只能支持“天是超越于我一己的天”这微弱论点，而不能支持“天是超越于个人类”这更强论点。换言之，当唐君毅与牟宗三坚持儒家的天是一“超越者”时，这个意义的“超越者”与犹太教、基督教所言的超越的上帝，及伊斯兰教所言的超越的安拉，根本是非常不同意义的“超越”。由于这个“超越”的歧义，我们不应该把儒家的天与上帝

正如唐君毅及刘述先都同意，新儒家的宗教立场是较接近西方的泛神论。<sup>①</sup>可是，从西方主流基督宗教神学看来，泛神论之所以被斥为非主流神学思想，就正因为泛神论为了要强调上帝之内存于世界之内，而不惜放弃了上帝的超越性。

其次，当代海外新儒家否定人有先天定限。正如牟宗三说，“由超越的遥契发展为内在的遥契，是一个极其自然的进程。前者把天道推远一点，以保持天道的超越性；后者把天道拉进人心，使之‘内在化’，不再为敬畏的对象，而转化为一形而上的实体。……不再要求向上攀援天道，反而要求把天道拉下来，收进自己的内心，使天道内在化为自己的德性，把人的地位，通过参天地而为三的过程，而与天地并列而为三位一体，换句话说：把天地的地位由上司、君王拉落而为同工，僚属。”<sup>②</sup>

既然天人同体，天人同序，人的地位与天齐，人心性所拥有的能力或潜能即是天的能力，因此新儒学必然地强调人的浩大能力，而不谈人的定限。“但原则上理性终可克服罪恶，如上帝可克服撒但。在基督教，凡上帝所担负的，在儒教中，即归于无限过程中无限理性之呈现。所以这不是乐观与否的问题，乃是世上当如何的问题。”<sup>③</sup>牟宗三后来在另一本书中称呼这个宗教的型态为

及安拉相提并论。所以，当唐君毅与牟宗三作出“既超越又内在”及“只超越而不内在”这判教时，由于文字的严重歧义，这判教也缺乏意义。有些学者认为新儒家坚持天是既超越又内在这论点是自相矛盾的；天若是内在于人（天的存有与人心性的存有是同一存有），天便不可能超越于人（天的存有是独立于人心性的存有）。就基督教神学的古典上帝观而言，同时肯定上帝的超越于人及临在于人却并非自相矛盾的，因为上帝的临在于人只是意谓上帝与人有亲密接触，但并不意谓上帝的存有是等同于人的存有或包括了人的存有。

<sup>①</sup>唐君毅，《中国文化的精神价值》，正中书局，台北，1953，第338页；刘述先，“论宗教的超越和内在”，1998，第106页。

<sup>②</sup>牟宗三，《中国哲学的特质》，人生出版社，香港，第38页。

<sup>③</sup>牟宗三，《中国哲学的特质》，第98页。

“道德的宗教”：尽管在经验事实的层面人是有限的，但就其宗教世界观而言，人却是无限的。“在儒家，道德不是停在有限的范围内，不是如西方人那样以道德与宗教为对立之两阶段。道德即通无限。道德行为有限，而道德行为所依据之实体以成其为道德行为者则无限。……其个人生命虽有限，其道德行为亦有限，然而有限即无限，此即其宗教境界。”<sup>①</sup>

综言之，唐君毅与牟宗三皆从宗教角度来诠释儒学的天人同体说。既然天人同体、天人同序、天人同一，这个天是彻底内摄于人性中（所谓“内在超越”），而人的潜能即天的能力，因此人的道德潜能是无限、无穷、无尽及无止息的。人的善性终可战胜世上的恶势力，因为上帝终必战胜魔鬼。同样地，杜维明坦然地指出，“宋明儒家有关心的无限感受性的信奉，决不是一种浪漫主义的见解，乃是有意识地试图赋予人性一种上帝般的创造性。”<sup>②</sup>因此，杜维明自己也主张，“儒家的宗教性是由每个人进行自我超越时具有无限潜在和无可穷尽的力量而展现出来的。”<sup>③</sup>在人性中有“用之不竭的内在资源”，有“不可穷尽的可能性”，可以提供“一种内在昭明的无休止过程”。<sup>④</sup>这种对人的宗教自信，也是台湾年青一代新儒家追随者的特征之一。<sup>⑤</sup>

当代海外新儒家既然肯定天人同一、天人同体、天人同质、天人同序，当然也主张天人共事，人的活动范围与天齐，没有禁区、

①牟宗三，《心体与性体》，正中书局，台北，第 5 页。

②杜维明，《宋明儒学的宗教性和人际关系》，收于氏著《儒家思想：以创造转化为自我认同》，东大，台北，1997，第 149 页。

③同上书，第 105 页。

④同上书，第 140, 142, 141 页。

⑤例如谢仲明便把天人一体说所蕴涵的人论清楚陈述出来：“人被肯定为一潜在的无限存在(至高无上的存在)”。见谢仲明，《儒学与现代世界》，学生书局，台北，1986，第 100 页。

没有不可进入的领域，没有不可逾越的边界。人要德配天地，参天地，赞化育，与天地参，所以人一定要扮演天；事实上，人就是天，根本无需谈“扮演”，否则便是天人两隔。

简言之，基督宗教的主流神学认为上帝是超越而不内在（但却临在），人是有先天定限，所以人虽然要效法上帝（模拟性地酷像上帝），但却不能扮演上帝（以己为上帝，作只有上帝才可作的事）。当代海外新儒家的天却是只内在而不超越（虽然天仍是终极实在或存有），而人是拥有无穷无尽的潜能（天的能力），所以人别无选择，一定要扮演天，要一举手一投足都是天，这是人的责任。

## 五、对“扮演上帝”的正确理解

在上文笔者尝试指出，“不可扮演上帝”这人生观，是由基督宗教的神学所引申出来，并且不能从迥异的宗教思想导衍而来。因此，下一个任务就是要将“不可扮演上帝”的明确意义及正确用途作更细致的分析，免致这指令成为一个“假、大、空”的口号。

正如前述，在讨论遗传基因工程时，时常有人用“扮演上帝”这话来警告人勿轻举妄动。因此，当美国“总统委任医学、生物医学及行为研究中的道德问题研究委员会”在制定其报告书《移接生命》之前，特别用心思尝试去理解究竟“扮演上帝论证”是怎样一个反对论证。该委员会对于一些指控遗传基因工程是扮演上帝的讲法不予认同，但对其中一个理解“扮演上帝”的方式则采赞成的态度。按照这种理解方式，“扮演上帝”并非一个要来结束辩论的皇牌，而是一个极其重要的提醒，提醒人非全知，且会作错误判断。“勿扮演上帝”其实是提醒人“知汝自己”，要承认人的理解力及预测能力皆有极限，不要过分自信，以为人能准确预测一切会发生的后果，及有足够应变能力去化解一切可能因

出错而带来的危机。<sup>①</sup>这个诠释有一个优点，就是从大处着眼，而不是把“不可扮演上帝”的指令当作一个指引特定具体行动的道德规范。但这个诠释也有一个弱点，就是把宗教因素淡化。

笔者认为，三十年前美国基督教伦理学大师 Paul Ramsey 在其《加工人》一书中所提出的见解，还是值得考虑。在这本讨论基因操控伦理的名著中，Ramsey 提出其名言：“当人尚未学会做人之前，人不应扮演上帝；当人学会做人之后，人就不会扮演上帝”。<sup>②</sup>Ramsey 知道这话会令某些人误会，以为他主张守株待兔，以不变应万变；所以他解释说，于重要关头时，人当然要挺身而出，作果敢决定，承担责任，而不是逃避或畏首畏尾；但是这个责任必须与受造物身分相称。Ramsey 也知道这个指令有流为敬虔标志，对道德抉择尤其明晰建树的危险，<sup>③</sup>所以他主动澄清，“不可扮演上帝”这指令本身并没有提供指引具体行动的特定道德法则；要找这些法则，还得回到各类道德问题的领域中。但是，这些特定的法则及抉择却必须处于一个更广阔的“终极脉络”来理解，而“不可扮演上帝”这指令所提供的就正是这样的“终极脉络”。<sup>④</sup>

用另一种话来表达，笔者认为“不可扮演上帝”所表达的是一种世界观。而不是一条道德法则。当代美国基督教伦理学者 Allen Verhey 也是从这角度来为 Ramsey 辩护，把这指令诠释为一种“对世界的视野” (perspective on the world)。<sup>⑤</sup>他进一步把“不可扮演上帝”的世界观分析为四个要点：(1) 上帝才是上帝，

① President's Commission, *Splicing Life*, p. 59.

② Paul Ramsey, *Fabricated Man*, p. 138.

③ Paul Ramsey, *Fabricated Man*, p. 142.

④ Paul Ramsey, *Fabricated Man*, p. 143.

⑤ Allen Verhey, “‘Playing God’ and Invoking a Perspective,” *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 20, no. 4, (1995): 348.

人不是上帝；（2）自然界是上帝所赐，人应尊重及培育，而不是征服；（3）知识并非为了权力，知识可以超越应用；（4）宇宙人生痛苦之源并非在人以外的自然，而是在人以内的狂傲和怠惰。从这个世界观本身我们不能直接导出任何道德指引，但只要和处境分析（如生育、医疗）结合，这指令便蕴含一些禁制性的道德规范。<sup>①</sup>

综言之，虽然很多人把“不可扮演上帝”这指令当作十诫中第二块法版的诫命来使用（用来禁止科学家重整人类基因，禁止医生决定病人生死），它的正确用途应是更接近第一块法版的诫命，特别是第一诫：“除了我以外，你不可有别的神”——包括人自己为神。扮演上帝之所以是一项严重的罪，不是因为人破坏了人与他人或人与自然的正当关系，而是因为人破坏了人与上帝的正当关系。

笔者并且认为可以把 Verhey 的诠释更往前推一步，从“不可扮演上帝”的世界观中提炼出一个人生观，有以下各点：

（1）承认人的定限——正如在上文所解释，基督宗教的神学思想强调人和上帝比较，人是有多复位限。在这个“不可扮演上帝”的思想中，特别值得我们注意的是人在道德上的定限（人类永不能臻于道德完美，操控先进科技的人在道德能力上并不一定先进），在社会文化上的定限（人类永不能建立完美的社会；若有人以为掌握了完美社会的蓝图，必会排除万难去推行，于是乌托邦思想反成为暴政的温床），及生物上的定限（人是必死，而且会生病、衰老、机能退化；人体既非百毒不侵，也非刀枪不入，人会受伤，甚至残障）。反抗这些定限，尝试克服这些定限，超越这些定限，就是人想扮演上帝的起步点。（所以有学者把“勿扮演上

<sup>①</sup> Verhey, “‘Playing God’ and Invoking a Perspective,” p. 357.



帝”视为承认极限的比喻性语言。<sup>①</sup>

(2) 告诫人勿傲慢——自奥古斯丁开始，西方神学一直把傲慢(hubris)视为众罪之源，而傲慢的主要表现是把自己抬高至与神同等，这其实就是扮演上帝的一种。傲慢也表现于人过分自信，高估人的能力及成就；上述美国总统委任委员会报告书中，就是从“知汝自己”的角度来诠释“人勿扮演上帝”。可见，把自己抬高至与上帝同等，希望得到上帝才有的属性，希望作只有上帝才可作的事，毕竟仍是理解傲慢的主要考虑。因此，我们可以从这个角度来理解“扮演上帝”。只有上帝才可以作的事包括几种，创造及拯救人类是其中二项，现分述如下。

(3) 告诫人勿扮演创造的上帝——尽管人不能如上帝般从无而有地创造万有，但人会期盼如上帝般促成一个新的创造，创造新人，创造完美的秩序(透过设计、操控、及工程使人臻于完美)。为了要建立政治社会的乌托邦，人会尝试透过政治社会工程，去使自己成为完美社会政治秩序的创造者。为了要建立生物的乌托邦，人会尝试透过基因工程，使自己成为完美生物秩序的创造者——创造新伊甸园和新亚当。<sup>②</sup>

(4) 告诫人勿扮演拯救的上帝——有人自视为全民族甚至全人类的拯救者，于历史中屡见不鲜。于高科技时代，这种心态也时常出现。于近代西方科技发展史中，有人把科技视为解放人类

<sup>①</sup> 见 James F. Childress, "Metaphor and Analogy," in Reich ed. *Encyclopedia of Bioethics*, p. 1769.

<sup>②</sup> David F. Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (New York: Alfred A. Knopf, 1997), pp. 68-100. 美国普林斯顿大学生物学教授 Lee Silver 在其新著中，书名更旗帜鲜明地题为《重建伊甸园》：Lee Silver, *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World* (New York: Avon Books, 1997). 台湾的中译本书名却去除了原书名的宗教色彩：李·希尔佛著，李千毅、庄安祺译：《复制之谜：性、遗传和基因再造》，时报文化，台北，1997。

的工具，可克服人的限制，帮助人解决一切的困难；这种对科技的崇拜，就是把科技视为人类的拯救，<sup>①</sup>而有些科学家更以人类的拯救者自居。于是，他们主张凡是科技上可为的，都应百无禁忌去加以运用，受科技的指令(the technological imperative)所支配。

笔者相信上述四点“不可扮演上帝”的人生观，对 21 世纪的一些挑战是饶有意义的(详见下一段落)。在这里先作一总结：扮演上帝，关键并不是哪一种特别行动，而是哪一种人生态度。正如亚当夏娃偷吃“禁果”而犯罪，他们之所以犯罪，不是因为食禁果这个进食行动，而是在他们要吃禁果的意图和动机——希望眼睛明亮，能如上帝一样拥有各种知识(《圣经·创世记》3 章 5 节)。②扮演上帝是人在行动上有所逾越，进入禁区，但这个禁区的边界不是用自然领域(如 DNA、生殖活动、生命的生死)来界定，而是用人神关系来解释。很多人对“扮演上帝”应用错误，正源于这混淆。③

## 六、21 世纪中扮演上帝的诱惑

一句耳熟能详的话说：“正如 20 世纪是物理学的世纪，21 世

① Mary Midgley, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning* (London, Routledge, 1992), 尤其是第 5 章。

② “亚当所犯的罪燃着了神对全人类的震怒火焰，可见这罪的性质不是一宗轻微的过失，乃是一宗严重而可恶的罪行，以致遭受这么这么严厉的惩罚。一般人对放纵食欲的意见非常幼稚，仿佛一切道德都在于禁吃某一种果实，……所以我们必须再进一步观察，因为禁止吃分别善恶树的果子，不过是服从的测验，看亚当是不是愿意服从上帝的约束。这吩咐的目的，由树的名称也表示出来了，乃是叫他满足现状，不要再因好大喜高而犯罪。……奥古斯丁认为骄傲是万恶之首这见解是很对的，因为人若不因野心而胆大妄为，尽可以继续保持他原来的地位。……人仍然不以其按照上帝的形象所造为满足，还想要与他平等，这是最大的不敬。”约翰·加尔文著，徐庆誉译，《基督教要义》，上册，香港，基督教文艺出版社，1955 年，页 155—156。

③ 如 Silver, *Remaking Eden*, pp. 233—235。

纪将会是生物学的世纪。”<sup>①</sup> 分子生物学尤其为大家的焦点；生物基因工程、人类基因组计划、复制（克隆）技术等新突破，将会在这一个新世纪中带来深远的影响。因此有另一句话说：“牛顿物理学让我们理解上帝创造宇宙的语言，遗传学（特别是对 DNA 的全面译码）让我们理解上帝创造生命的语言。”

新科技的重大突破，可以为人类提供新服务，但也会使人蠢蠢欲动。因此，笔者认为 21 世纪将有以下这些扮演上帝的诱惑：

(1) 从遗传基因工程到新创造——人可以对两类遗传基因进行操控：体细胞中的遗传基因，及生殖系细胞中的遗传基因。改变前者，只会影响当事人；改变后者，将会影响当事人的世世代代。改动遗传基因也可有两个不同目的：治疗（根绝遗传性疾病），及增强工程（enhancement，使人的体魄及心智有所改良）。因此，遗传基因工程大致可分为四类：体细胞基因治疗、体细胞基因增强工程、生殖系细胞基因治疗、生殖系细胞基因增强工程。第一类的基因工程争议最少，因为与一贯的医疗宗旨一致；此举虽然是干预自然，但却是纠正自然生命中的错乱情况。因此，只要技术安全（目前还不能担保），及视遗传基因为身体的一部分，并没有特别不同的神圣性，不少神学家都赞成体细胞基因治疗。<sup>②</sup> 上述第四类的基因操控则争议最大，因为一方面既牵涉到生殖系

<sup>①</sup> 提出这种预测的学者很多，笔者最早所见的是《公元二千年大趋势》（John Naisbitt and Patricia Aburdene, *Megatrends 2000: Ten Directions for the 1990's* (New York: William Morrow, 1990) . pp. 241-269.

<sup>②</sup> LeRoy Walters, "Human Genetic Intervention and the Theologians: Cosmic Theology and Casuistic Analysis," in Lisa Sowle Cahill and James F. Childress, ed. *Christian Ethics: Problems and Prospects* (Cleveland: Pilgrim Press, 1996), p. 243; James J. Walter, "Theological Issues in Genetics," *Theological Studies* 60 (1999) 125.

细胞中的基因，所带来的改变会绵延到所有后代，几乎不可逆转地影响到将来的世代；另一方面，其操控用意非为治病，而是为了改良人种，为了优生。<sup>①</sup>

虽然优生遗传基因工程于纳粹德国期间弄到在国际上声名狼藉，而且于战后又有时会与种族主义结合（例如说白人的遗传基因比黑人的遗传基因优良），以致现时在主流社会没有很强的声音；可是，这种遗传基因优生工程思想在本世纪将会日益壮大，理由如下。研究科学史的学者发现，遗传优生的思想在科学思想史中已酝酿了一段长时间。<sup>②</sup>其中特别是德国遗传学者 Hermann J. Muller 的思想尤其令人关注。他和其他遗传学者都认为，人可以透过基因工程改良人种，自我控制及引导人的进化，以臻完美。因此，人类可因此成为新人类的创造主，从事新的创造，或第二次创造，<sup>③</sup>

① 《剑桥医疗伦理学季刊》于 2000 年有一期主题讨论这方面的问题，见 *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 9: 3 (2000): 299-380。

② John Passmore, *The Perfectibility of Man* (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), pp. 186-89; Noble, *The Religion of Technology*, pp. 172-200.

③ Noble, *The Religion of Technology*, p. 187; Ramsey, *Fabricated Man*, pp. 144, 152, 159-60. 于 1939 年第 7 届国际遗传学会议中, Muller 与其他 22 位杰出的遗传学者发表了一篇后来被称为《遗传学者宣言》的立场书，于结论部分他们说：“A more widespread understanding of biological principles will bring with it the realization that much more than the prevention of genetic deterioration is to be sought for, and that the raising of the level of the average of the population nearly to that of the highest now existing in isolated individuals, in regard to physical well-being, intelligence and temperamental qualities, is an achievement that would-so far as purely genetic considerations are concerned-be physically possible within a comparatively small number of generations. Thus everyone might look upon ‘genius’, combined of course with stability, as his birthright.”于全文的最后一句他们更乐观地预言人的自我拯救：“and all steps along the way will represent a gain, not only for the possibilities of the ultimate genetic improvement of man, to a degree seldom dreamed of hitherto, but at the same time, more directly, for human mastery over those more immediate evils

人因此可以像神一样。<sup>①</sup>这种观念，是近人如 Joshua Lederberg（诺贝尔奖得主，士丹佛大学遗传学教授）于 1967 年也主张的：“作为操纵者，人过于是上帝；作为对象，人过于是机械”。<sup>②</sup>再者，人类基因组计划于 2000 年 6 月宣布已大致完成，而参与的部分科学家认为，人类基因组中的确有不少瑕疵；待充分认识后，可加工使之完美。甚至有人用宗教的语言，说人在堕落后遗传基因组也受到损坏，将来可以透过基因工程使人恢复至昔日原初之完美。<sup>③</sup>这些思想，都带有人是新的创造者或拯救者之意，这就是人要扮演上帝。<sup>④</sup>

换言之，笔者并不是把所有遗传基因工程视为扮演上帝；如上述，笔者原则上赞成体细胞基因治疗。笔者也不把所有生殖系细胞的基因操控等同为扮演上帝，虽然有些笔者所尊敬的基督教伦理学学者有此主张。<sup>⑤</sup>只有当有些科学家把生殖系细胞基因增强工程，视为创造新的人类、或第二次创造、或拯救人脱离基因堕落及进入新的伊甸园，甚至明言这是一项酷像上帝的伟大工程，才算是扮演上帝。

which are so threatening our modern civilization.” “Social Biology and Population Improvement.” *Nature*, volume 114, no. 3646 (September 16, 1939). 522. 参 LeRoy Walters and Julie Gage Palmer, *The Ethics of Human Gene Therapy* (New York: Oxford University Press, 1997) . pp. 108–109.

① Passmore, *The Perfectibility of Man*, p. 187.

② “Man as manipulator is too much of a god; as object, too much of a machine.”转引自 Ramsey, *Fabricated Man*, p. 103.

③ Noble, *The Religion of Technology*, p. 200.

④ 这种优生以臻完美的思想虽未成为当今社会的主流，但的确存在。参 Glenn McGee, *The Perfect Baby: A Pragmatic Approach to Genetics* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1997), pp. 29 – 30; 在互联网的世界更容易找到它的踪影（如 [www.eugenics.net](http://www.eugenics.net)）。

⑤ 如 Gilbert Meilaender, *Bioethics: A Primer for Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) p. 42.

最近普林斯顿大学生物学教授李·希尔佛，更旗帜鲜明地于《重建伊甸园》这本书中为遗传优生工程打气。身为一位遗传学家，他对生育遗传学在将来的应用充满信心及十分乐观。他认为，首先，透过把动物的某些独特基因移植至人类的基因组，人的触觉能力可大大增强（如可以看到紫外线及红外线）。人的身体可以于黑暗环境中发光（取自萤火虫及深海鱼的基因），也可发电（取自鳗鱼的基因），侦测磁场（取自鸟类的基因），得到灵敏嗅觉（取自狗的基因），及发放和感受反射高频率的声波，以致在漆黑中仍可“看见”物体（取自蝙蝠的基因）<sup>①</sup>换言之，人皆可以成为“千里眼”“顺风耳”！再者，科学家更可以于实验室中制造崭新的人工合成基因，大幅扩大人类的基因组及人的天赋能力。<sup>②</sup>因此，希尔佛更预言在将来人类会渐渐分化成两类人：自然人（Naturals）、及基因富裕人（Gene-enriched, or GenRich）。后者由于不断接受生殖系细胞的基因增强工程，身体内将会增加额外一对的染色体（换言之，是一共 24 对），以容纳经过特别设计的基因。由于基因富裕人是经过精密改良的优生人种，各方面的天赋能力皆属“超重量级”，于是慢慢便出现物种分离（species separation），形成一个全新物种，如人之于黑猩猩也是一个全新物种一样。<sup>③</sup>如他所言：

在遥远的未来纪元，将存在一群智能特殊的高等生物。虽

① Silver, *Remaking Eden*, pp. 237-238.

② Silver, *Remaking Eden*, p. 4. 因此，希尔佛预言：“在短期内，大部分的基因增强将多半落实在比较实际的用途上；他们将被用来治疗致命的遗传性疾病，或轻微改善某些体能及智能。可是在未来两个世纪中，各式各样的新基因，将以极高的速度扩充人类的基因组，...对于那些有购买能力的父母来说，以前想象不到的基因扩充，在未来将会是不可或缺。”见 Silver, *Remaking Eden*, pp. 238-239，笔者中译。

③ Silver, *Remaking Eden*, pp. 4-7, 246.

然这种高等生物的祖先可追溯至智人 (homo sapiens), 但他们与现今人类的差异程度, 是正如现今人类与太初于地球爬行的微小脑袋毛虫之间的差异。这些毛虫进化至现今人类约需时六亿年, 然而从现今人类自我进化成这种超级智力的高等生物, 需时却不很久。<sup>①</sup>

当这种高等生命 (基因富裕人) 回头一看太初混沌初开时所发生的事, 也就是智人所认为是上帝的鬼斧神工创造, 其实都是他们能力所及的事。<sup>②</sup>因此, 希尔佛教授把他这本书命名为《重建伊甸园》, 更是清晰地表示了人要创造一个新人种的雄心。这是在创造上人要扮演上帝。<sup>③</sup>

希尔佛这种“新亚当”构思, 其实是尼采超人哲学的生物学翻版, 而且是早已有人提出。在《重建伊甸园》出版前的十八年, 已有另一位分子生物学家 William Day 提出人可以人为地促进自己的演化, 使人类进化为“终极人” (Omega Man); 这是一个新的物种, 拥有被今天人类视为超自然的能力。<sup>④</sup>

这些要创造新亚当的企图, 如英国当代女哲学家 Mary Midgley 所分析, 是极度不智的, 因为创造新人种能拯救人类吗? 创造新人种, 完全无助于解决人类目前面对的困境 (如世界饥荒、核子战争、种族冲突等)<sup>⑤</sup> 难道我们要重蹈历史覆辙, 迷信某些超

① Silver, *Remaking Eden*, p. 249.

② Silver, *Remaking Eden*, p. 250.

③ 希尔佛更引用圣经创世记 3 章 5 节, 暗示人将会进化为上帝。 Silver, *Remaking Eden*, p. 197.

④ William Day, *Genesis on Planet Earth: The Search for Life's Beginning* (East Lansing, Michigan: House of Talos, 1979) . pp. 390-392.

⑤ Mary Midgley, *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Strange Fears* (London: Methuen, 1985) . pp. 51 -52, 57 -58.

人可以拯救人类吗？透过基因增强工程来创造一个新人种，是一种盲目的创造，也是一种危险的拯救。基督宗教提醒人不要扮演上帝，增加我们对这些引诱的警觉和敏感，使人可及早抵抗这些引诱。

遗传基因优生工程，使人渴望能生育“完美的婴孩”。<sup>①</sup>事实上，追求近乎完美的婴孩，已老早透过生殖科技进行了 20 多年。由于人工授精程序简单，在私人诊所也可以进行，所以“精英精子库”便应运而生，为不孕及富有的大妻提供“质量高”的精子。于是，借种便成配种，人工生殖变成优生生殖。<sup>②</sup>最引人注目的“天才精子银行”位于美国加州 Escondido 市，成立于 70 年代。据一项调查，于 1987 年，该“生殖选择库”已拥有五位诺贝尔奖得主及其他杰出人士的精子，促成了 37 个小孩的诞生。<sup>③</sup>该“生殖选择库”的正式名称为 Hermann J. Muller Repository for Germinal Choice，用了上文提及提倡优生基因工程的 Muller 教授为名，其促成优生的心可谓彰彰明甚。<sup>④</sup>

(2) 从人工生殖到克服人的生物定限——人的定限来源之一是人的生物性；作为生物，人的自由是受到血肉之躯所限制的。在生殖方面也如是，人的生殖自由受到多重生物限制：只能透过交

① Thomas H. Murray, *The Worth of a Child* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), pp. 115–141; Chadwick, *Ethics, Reproduction and Genetic Control*, pp. 93–135; McGee, *The Perfect Baby*, pp. 26–31.

② Chadwick, *Ethics, Reproduction and Genetic Control*, p. 97.

③ Robert H. Blank, *Regulating Reproduction* (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 60–61.

④ 参 Silver, *Remaking Eden*, pp. 160–161. [www.eugenics.net/papers/eh3.html](http://www.eugenics.net/papers/eh3.html)。由于该生殖选择库的老板 Robert K. Graham 于 1997 年病逝，该生殖选择库也随之关门。但其他“天才精子库”的资料，在互联网上很容易便可找到（参 [www.geniusspermbank.com](http://www.geniusspermbank.com)）。



媾进行、只能于有生育能力时期进行、必须与异性结合等。生殖科技的开发，重要的推动力是来自医疗动机（协助不育夫妻也可以为人血缘父母），但也来自征服自然的雄图壮志，提倡生殖自由的人，希望透过生殖科技使人能克服上述的生物限制，主宰自己的生殖命运。<sup>①</sup> 透过他精人工授精、体外授精、卵子捐赠、胚胎捐赠、代孕母等安排，任何人士（并不限于不育男女）都可无需透过交媾而生育，使生育关系脱离性关系。再者，失去肉身生育能力的人（如停经的女性），也可透过他人的卵子、精子、或胚胎捐赠而生育。甚至连死人也可以生育；任何人士可透过预先冰藏的卵子（于上世纪为不可能，但于本世纪将会成功）、预先冰藏的精子、或预先冰藏的胚胎，与死去的配偶共同生育。再其次，1997年轰动全世界的“体细胞核移植技术”（俗称复制或克隆），若用在人身上（笔者相信“复制人”一定会在本世纪出现），更可使人无性生殖（完全不需要男女两性配子的结合而生殖）。于是，人的生殖不但可摆脱与异性交媾的限制，更可摆脱与异性“合资”（阴阳和合）的限制。透过无性生殖，人终于能征服“天地之不仁”，使人从有性别之分的肉体中得到解放，充分驾驭人的生殖能力，使人终于能成为主宰自己生殖命运的主人翁。

笔者并非把所有人工生殖及无性生殖等同于扮演上帝，但正如上文所述，假如鼓吹及进行这种生殖活动的意图和动机，是想反抗、克服、及超越人的生物限制，征服人的躯体（embodiment），这种要攻克战胜人的定限的思想，就是要扮演上帝的起点。

(3) 从安乐死到克服人生存境况的定限——荷兰的上下议院相继于2000及2001年通过让安乐死合法化，新法律于2002年开始生效，使荷兰成为全世界第一个安乐死于全国都可合法进行的

<sup>①</sup> John A. Robertson, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies* (New Jersey: Princeton University Press, 1994) .

国家。<sup>①</sup> 荷兰安乐死的步伐走得很快，不但只有绝症的病人可申请，任何有不能忍受的痛苦及止痛无望的人也皆可用安乐死来结束生命。刚开始，不能忍受的痛苦只限于肉体痛苦，但于 1994 年一宗司法裁决却打开新的局面，最高法院裁定心灵痛苦（psychic pain）只要对当事人是无法忍受及止痛无望（“于一段合理地可预测的将来止痛无望”），也可成为申请安乐死的必然条件之

案件事缘 Hilly Bosscher 女士因婚姻失败，遭丈夫虐待，再加上两名儿子皆相继于 20 岁那年死亡（长子自杀、次子死于癌症），于是她便要求精神科医生（Chabot）协助她死去。医生虽然想给她精神治疗，但为她拒绝，死意坚定且持久。Chabot 医生最终顺她意思，为她注射毒液；她死时 50 岁，身体健康。<sup>②</sup> 这件个案惊动世界，因为以心灵痛楚之名求死，其实是因为受不了人生的一些打击，及认定一个受创伤的生命是不值得再活下去。这求死的意念假定一种人生观，就是只有当人生无重大痛苦煎熬才是一个值得活的人生。可是，这意念却隐含一种拒绝生命定限的人生观。人生中不如意事十之八九，而这些不如意事又会使人心灵受创伤，受痛苦煎熬（失恋、单恋、升学不如意、婚姻失败、事业失败、其他挫折），这正显出人类生存境况的定限。人会受伤，会受苦，会有所失，“怨憎会，爱别离”（佛教八苦之二）。人生中不能事事如意，这都显示人的脆弱，人的定限。假如我们要用死亡来逃避人生的苦难，就正显示我们不愿意承认人存在境况的定限，及用死来反抗人存在境况的定限（“我若死了，便不需要

<sup>①</sup> 在此之前，安乐死于荷兰是半合法的（犯法，但不予起诉）。安乐死于全美国皆不合法，但医生协助病人自杀则于奥利岗一州为合法。

<sup>②</sup> John Griffiths *et al.* . *Euthanasia & Law in the Netherlands* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998), pp. 329-40.

再受这些苦”）。

此外，也有一些个案显示，人若严重受伤但无生命危险（如因意外而导致四肢瘫痪），也会有人要求安乐死。也有人因为衰老退化（如刚诊断到阿氏老人痴呆症，但尚未发病），要求马上安乐死。所谓“宁为玉碎，不作瓦存”，当玉与瓦的分界是以身体健康的程度来区分时，也就是拒绝接受人生命的定限。

人若谦卑，承认自己是来于尘土及归于尘土的受造物，便会泰然接受人的定限。拒绝接受人的定限，透露出人的一些傲慢，而这又是扮演上帝的温床。

安乐死在荷兰合法化后，相信本世纪会有其他国家效尤，这个扮演上帝的诱惑也会蔓延至世界各地。

正如上述讨论遗传基因工程及生殖科技的进路，笔者并不把所有结束他人的性命及自我结束生命的行动视为扮演上帝。事实上，笔者赞成在某些极端情形中可为了结束他人痛苦而他杀（如《红高粱》中罗汉大爷杀了日军俘虏，及罗汉大爷被徒弟孙五活人剥皮，要求一刀把他捅死）<sup>①</sup>，也赞成在某些极端情形中，为免他人受杀戮而自杀（如在抗拒纳粹德军的战争中，盟军将领若不慎被敌军俘虏，为避免忍受不住酷刑而泄漏军机，应果断地自杀<sup>②</sup>）。把追求安乐死的意念视为扮演上帝之起点，只限于明确地以死来拒绝承认人的定限的情形中<sup>③</sup>。

①见莫言，《莫言文集 1：红高粱》，作家出版社，北京，1995，第 35 页。

② Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. III, *The Doctrine of Creation*, Part 4, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T&T Clark, 1961) p. 412.

③当代赞成自愿安乐死及医生协助病人自杀的众多论证中，其中之一是自主（autonomy）的论证；有学者甚至将人的生死自决权建立在人对自己生命的主权（sovereignty）上。但这明显是与基督宗教的生命观（主权在神，治权在人）冲突，可被视为一个抢夺上帝主权的行爲（参 Barth, *Church Dogmatics*, III/4, pp. 403-404），换言之，这也是扮演上帝。因为篇幅有限，不能在此论文发挥。

## 七、“勿扮演上帝”与中国

正如上述，“勿扮演上帝”这指令不单是基督宗教主流神学所要求的，是独特的，也是有意义的，且能针对 21 世纪的一些挑战而提供发人深省的提醒。虽然西方有些基督徒及学者有滥用这指令的倾向，责其然而不说明其所以然，<sup>①</sup>流于口号化；因此有伦理学者认为应把“勿扮演上帝”此语驱逐于应用伦理学的境外。<sup>②</sup>笔者在上文尝试替此指令作出平反，并指出其包含的人生智能仍是值得当代人所珍惜的。“勿扮演上帝”这宗教符号，是西方社会用来自我提醒的“心之习”，在功能上能增强人对傲慢的警觉。

在中国文化及社会，一样有扮演上帝的引诱；在上一世纪，更加酿成文革的悲剧。据张灏的分析，中国在上世纪的革命传统是缘于西方及儒家两种“对人性与人力的无限乐观与自信”，这两种“人极意识”于“五四”前后汇合。

这种合璧的“人极意识”，毛泽东早年在湖南师范念书时写的札记，就已经显露出来。一方面是对人力的崇拜，另一方面是蕴有强烈道德理想主义的“圣人情结”。因此，它在当时曾经说出这样的话：“服从神，何不服从己？己即神也，己之外，尚有神乎？”这种“人的神化”的观念，不是毛泽东独有的，而是在二十世纪前半期中国知识界有相当代表性的思想趋势，深深地影响着中国现代的革命传统。……现在文革

<sup>①</sup> Lisa Sowle Cahill, “‘Playing God’: Religious Symbols in Public Places,” *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 20 no. 4, (1995): 345—346.

<sup>②</sup> Erde, “Studies in the Explanation of Issues in Biomedical Ethics: (II) On ‘On Playing God,’ etc.”; Grey, “Playing God,” 1998.

已成过去，革命传统也逐渐从历史隐退，人类能否真正汲取这份革命的教训？这是下一个世纪，也是下一个纪元（千年），给我们的考验。<sup>①</sup>

在上一世纪，中国人扮演上帝，从事社会政治工程，企图建构政治社会乌托邦，而一败涂地。中国人因科技落后，于上世纪没有讨论或从事基因工程，建构生物的乌托邦。但近期改革开放后，中国科学家开始急起直追，自信增加了，口吻也傲慢了：例如中国科学院的何祚庥院士，在评论部分西方人对“克隆”技术之反应时，这样说：

克隆技术的出现，是生命科学中的重大发现，有些人甚而比喻为相当于物理学里原子能的发现。科学的重大发现和重大发明，应该激起人类的欣喜，应该庆幸人类又掌握了可以为人类谋取幸福的一种新技术。但是，克隆技术的出现，却引来一连串“天将要掉下来的担忧。”支持这种怪论的不仅有宗教家、哲学家、某些缺乏远见卓识的政治家，甚而且还包括某些生物学家，医学家以及某些行政管理人员。这才是真正的“咄咄怪事”！……遗憾的是，从克隆问题的争议中，人们不难发现，“反科学主义”的思潮，已经渗透到一部分生命科学工作者的队伍之中！生命科学家们，还是勇敢地向“上帝的权威”挑战吧！<sup>②</sup>

① 张焱，《毛泽东“人极意识”的思想源头》，《明报月刊》，1999年10月，第17页。

② 何祚庥，《再谈《宽容地看待克隆技术》》，收于林平编撰，《克隆震撼：复制一个你，让你领回家》，经济日报，北京，1997，第9~10页。

有些西方人提醒人不要扮演上帝，何祚麻却像尼采一样鼓励人去挑战上帝，背后正反映了两种不一样的人观。

中国思想文化似乎缺乏抵抗扮演上帝引诱的资源。上文讨论及当代海外新儒家的思想，这些新儒家扬言要使儒学现代化，使儒学成为科学及民主的思想资源，但竟然“虚构了‘自我’的无限的超越力量”，<sup>①</sup>真教人失望。有些学者提出可发扬孔子的“畏天”精神来制衡中国人的过度自信及乐观毛病；<sup>②</sup>但现代中国人和孔子是活在两个极不相同的世界，如何引孔子的“畏天”意识为今用实在很成疑问。

中国人实在需要基督宗教的“勿扮演上帝”人生智能；可是，没有基督宗教的上帝信仰，似乎又无法为这人生智能提供稳固基础。也许伊凡说得对：“若没有上帝，什么都可以做。”

<sup>①</sup>汤一介，《儒释道与内在超越问题》，江西人民出版社，南昌，1991，第11，50页。

<sup>②</sup>汤一介，《儒释道与内在超越问题》，第4，36，50页；刘述先，《当代新儒家可向基督教学些甚么》，第264页。

## 巴特、现代与后现代： 兼论基督教神学的本质

香港浸会大学 宗教及哲学系

江丕盛

不论我们从那一个角度来看，卡尔·巴特（Karl Barth，1886~1968）无疑是基督宗教在 20 世纪的神学巨人。可以肯定的是，这位曾被罗马教宗庇护十二世（Pius XII，1876~1958）誉为白托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，c. 1225~1274）以来最伟大的基督教神学家的影响力不会随 20 世纪的逝去而消失。21 世纪的神学家仍会经常回到巴特的思想泉源汲取灵感与智慧。

跨入 80 年代，巴特神学的研究有了新的关注。不少学者重新评估巴特与现代的关联。有倡议巴特与现代的延续性或继承性的，有坚持信仰与文化在巴特思想的决裂的，更有指出我们迄今对巴特或其所面对的现代特质的认识仍处于摸索的初阶。自 90 年代伊始，巴特与后现代的关系则成为另一研究热点。有就某些概念比较两者，有以巴特支持后现代，有以巴特否定后现代，有讨论后现代对巴特神学的冲击，有探讨巴特神学在后现代议程中的转化及适应，更有以巴特神学为后现代神学建构的典范。当然，在这之前也有人曾经提出“巴特与现代”或“巴特与后现代”的观点。但是，这两个议题形成学术研究的主流则是近 20 年来的现象。从更广的范畴来看，巴特神学研究的双重焦点——“现代”与“后

现代” 乃是把巴特引入与近代哲学家对话的神学新趋向。<sup>①</sup>

### 一、“前现代”的巴特？

神学与哲学的沟通并不稀奇。宗教哲学经常有两者的互动。在两者的对话中，与巴特齐名的另一位 20 世纪神学家蒂利希 (Paul Tillich, 1886~1965) 屡被提及。他有时亦被列入哲学家的行列中。在神学与文化对话或文化神学中，蒂利希的文化观是常见的课题。<sup>②</sup>然而，把巴特神学与现代哲学放在一起讨论，倒是令许多人（包括基督教学者）感到意外。令人遗憾的是，不少人对巴特神学与哲学或文化的关系抱持极为负面的态度。依他们看来，“巴特与

<sup>①</sup>如，与康德 (Immanue. Kant, 1724~1804) 的对话: Simon Fisher, *Revolatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School* (Oxford: Oxford University Press, 1988); 与德里达 (Jacques Derrida) 的对话: Isolde Andrews, *Deconstructing Barth: A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996) ; Graham Ward, *Barth, Derrida, and the Language of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); 与列维纳斯 (Emmanuel Levinas) 的对话: Johan F. Goud, *Emmanuel Levinas und Karl Barth: Ein religionsphilosophischer und ethischer Vergleich*, *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, Band 234 (Bonn: Bouvier Verlag, 1992); Steven G. Smith, *The Argument to the Other: Reason beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas* (Chico, California: Scholars Press, 1983); 以及与利科尔 (Paul Ricoeur) 的对话: Mark I. Wallace, *The Second Naïveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology* (Macon, GA: Mercer University Press, 1990)。

<sup>②</sup>蒂利希的文化关注主要是护教性 (apologetic)。他所倡议的关联方法 (method of correlation) 乃以基督信仰的福音宣称响应世俗文化所提出的终极问题。关联方法的基本原则，可参 Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951). volume 1 pp. 59—64.



现代”或“巴特与后现代”的关系几近于零。

这种巴特与哲学或文化对峙的观点源于人们对巴特思想的历史背景的误解。巴特神学崛起于 1915 年他与雄踞世纪初西方神学界的自由神学的断然决裂。<sup>①</sup> 三年后，他的《罗马书释义》的出版更猛烈地震撼自由神学，甚至对自由神学所崇尚的文化与宗教延续性（*Kulturprotestantismus*）打上一个大问号。这决裂经常被视为是巴特神学中基督信仰与现代文化的彻底割裂。对这些人而言，巴特对自然神学的坚决弃绝自然亦意味着其对文化的全面否定了。美国过程神学家沃登（Schubert Ogden）因而断言：“尤其在巴特后来的《教会教义学》（*Church Dogmatics*）的影响下，神学工作被视为是基督信仰与现代文化的截然割离。”<sup>②</sup>

沃登的“巴特与文化对立”或“巴特神学与世俗哲学为敌”的观点代表了许多自由主义（liberal）或修正主义（revisionist）神

<sup>①</sup>自由神学（或自由主义神学）在不同神学著述中可有不同的意思。在今日大多数的西方神学专著中，自由神学乃指利敕尔（Albrecht Ritschl, 1822~1889）学派所建构的体系。这神学进路一方面强调“历史启示”（historical revelation），另一方面则着重基督宗教的“伦理价值”，即是说，一方面以历史批判学应用于《新约》正典，重构上帝在历史耶稣的启示；另一方面强调信仰群体对耶稣言行所作的伦理及属灵响应。自由神学进路在哈纳克（Adolf von Harnack, 1851~1930）达到巅峰，其代表作为 *Lehrbuch der Dogmengeschichte*（1894~1895）及 *Das Wesen des Christentums*（1900），值得注意的是，利敕尔学派虽然拒绝施莱尔马赫（Friedrich D. E. Schleiermacher, 1768~1834）的宗教经验进路，但两者仍有诸多相近之处：例如，强调宗教的一般性，进而再建立基督宗教的特殊性；着重宗教与文化的延续性，以及文化对宗教的认受性；拒绝传统的形而上学教义观，强调教义的本质在于其对信仰主体的价值或意义。因此，学者有时在这较为宽广的意义下以自由神学囊括了自施莱尔马赫、利敕尔至蒂利希等不同但相近的进路。除非上下文清楚指向利敕尔学派，本文的自由神学乃指这较为宽松的意义。此外，亦有人以自由神学泛指接受自由主义政治意识形态为基调的神学思维，或强调以开放、崭新或改革思维为导向的神学进路。更有以自由神学泛称与历史基督教的正统或主流信仰相对的极端神学思想。

<sup>②</sup> Schubert Ogden, *The Reality of God* (London: SCM, 1967) . p. 5.

学家对巴特的不耐烦，甚至鄙视的态度。<sup>①</sup>依这些人看来，尽管巴特著述甚丰，他不过只是在错误历史时空出现，误闯当代神学游戏场的前现代神学家。换言之，纵然巴特与奥古斯丁（Augustine, 354~430）、安瑟伦（Anselm, c. 1033~1109）或加尔文（Calvin, 1509~1564）等人同为大宗师，他与他们一样亦同属于前现代。因而，巴特神学被称为“新正统派”（neo-orthodoxy），因为巴特固执地拒绝接受 19 世纪现代思维的洗礼，竟然在自由神学的高峰重构一个未经历史或理性批判的神学，企图恢复前现代神学的面貌。<sup>②</sup>简而言之，对这些人而言，巴特与康德有什么相干呢？*Kirche Dogmatik* 与 *Of Grammatology* 有什么相通呢？“巴特与现代”有如“圆与方”那样难以融合；“巴特与后现代”有如“大象与鲸鱼”那样无缘相会。“巴特的文化神学”只是矛盾的词组或概念，是没有元素的空集合。

然而，这种说法完全漠视了巴特对文化的正面肯定。事实上，巴特不但没有全然否定人类文化的价值，他更宣称文化为上帝予人的恩赐，是人性的体现。<sup>7</sup>他对莫扎特音乐的极度推崇与专业欣赏水平已经是众所周知的事实。他的学术著作的优美风格亦深获赞赏，并获颁 Sigmund Freud Prize（1968）。尤有进者，少为人知但却极为重要的是，巴特在 1963 年荣获哥本哈根市（Copenhagen）颁赠 Sonning Prize 以表扬他对欧陆文化的卓越贡

<sup>①</sup>修正（或修正主义）神学家泛指那些今日基本上仍然依循（虽然已有作出一些修正）19 世纪自由神学进路以寻求神学与文化的沟通的当代神学家。

<sup>②</sup>巴特在《罗马书释义》第二版序言中已有提及别人对《释义》的保守神学路线的批评。其后，安瑟伦及 17 世纪改革宗神学在巴特著作（*Die Christliche Dogmatik*（1927）及 *Fides Quaerens Intellectum*（1931））的显著地位亦惹来所谓的“新正统派”标签。蒂利希甚至在《系统神学》（1951）中指责巴特把处境与神学方法分割，因而是复古的“新正统派”（*Systematic Theology, volume 1, p. 5.*）。

献。<sup>①</sup>这些讥讽者若非对此毫无所知，就是刻意抹杀巴特对文化的独特贡献了。<sup>②</sup>

## 二、巴特与现代

我们如何可以想象一个对欧陆文化有杰出贡献的神学家，其神学只是象牙塔里的玄思或是真空中的震荡？事实上，巴特并不以 19 世纪为耻。虽然他扭转了盘据整个 19 世纪的自由神学的方向，晚年的巴特却欣然坦承自己乃“19 世纪之子”。<sup>③</sup>正如巴特自己如此说，“教义学（Dogmatics）不能转身背向此时此刻（the present, the moment）。教义学家不能在时间之外（timeless）思想和说话，仿佛自己是一个生活在第 4 世纪或第 6 世纪的人。”<sup>④</sup>他更进一步指出这是教义学为什么必须是教全教义学的缘由。因为教会是历史语境中的实体，只有植根于教会的教义学才不会漂流于时间之外。<sup>⑤</sup>

巴特的神学因而是对应某一个特定文化语境的神学产物。那

<sup>①</sup> Sonning Prize (Copenhagen) 的其他杰出得主包括政治家丘吉尔 (Winston Churchill, 1874~1965), 神学家史怀策 (Albert Schweitzer, 1875~1965), 音乐家斯特拉文斯基 Igor Stravinsky (1882~1971) 及物理学家波尔 (Niels Bohr, 1885~1962) 等。丘吉尔及史怀策亦是诺贝尔文学奖 (1953 年) 及和平奖 (1952 年) 得主。

<sup>②</sup> 有关巴特的文化神学，可参 Robert J. Palma, *Karl Barth's Theology of Culture: The Freedom of Culture for The Praise of God* (Allison Park, Pa., Pickwick, 1983)。

<sup>③</sup> H. Stoevesandt, ed., *A Late Friendship: The Letters of Karl Barth and Carl Zuckmayer* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 3.

<sup>④</sup> Karl Barth, *The Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), volume 1, p. 295.

<sup>⑤</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, edited by T. F. Torrance and G. W. Bromiley (13 part-volumes, Edinburgh: T. & T. Clark, 1956~1975), 1/2: 840.

些嘲笑巴特的神学家漠视了一个重要的事实，即如果没有 19 世纪的现代语境，就绝不可能产生有如巴特这样的宗教思想家。这并不是仅指巴特借用了 19 世纪的词汇或概念，更非只指巴特批判了 19 世纪的自由神学和伦理，而是指巴特的神学乃是其与 19 世纪所本的现代思维的对谈和角力、相遇和碰撞、会通和抗衡的结果。他的宗教思想浸淫在 19 世纪的历史语境中；他的神学建构反映着福音信仰与俗世文化的相遇和互动；他的信仰表述承载着后启蒙西方思想家（包括基督教神学家）的持续关注。因此，与其说巴特是 19 世纪的叛逆者（rebel），毋宁说他是 19 世纪的继承者（heir）。

尽管沃登的说法代表了绝大多数（尤其是英语神学界）自由主义或修正主义神学家对巴特的否定态度，这种极度矮化巴特的诠释毕竟与巴特的思想及文本相距太远。或许真正需要解释的不仅是为什么这种偏狭的批判难以获得严谨的巴特学者的认同，而是为什么这近乎荒谬的诠释竟会被广泛地接受为有学术权威的“孔恩典范”。

问题的关键是，巴特对自由神学的弃绝是否即意味着他对现代思维的全然否定？反过来说，尽管自由神学致力在基督信仰与现代文化的关系上划上等号，它的神学建构是否就确实而成功地体现了后启蒙深层而持续的关注？美国信义宗神学家简森（Robert Jenson）深深不以为然。他断然否定沃登的说法，并以极强烈的语气反击后者的宣称。他认为，“认识巴特的第一步，就是要掌握一个事实，即事实恰恰是那精确而简明的相反面。”<sup>①</sup>依简森看来，巴特肯定不是执意复古、未受现代割礼的前现代神学家。恰恰相反地，他的思想却是“激进地现代”（drastically “modern”）。即是说，

<sup>①</sup> Robert Jenson, *God After God: The God of the Past and the God of the Future, Seen in the Work of Karl Barth* (New York: Bobbs-Merrill, 1969), p. 195.

巴特神学的结构与理据都深受西方教会向来意图与启蒙运动一致的持续努力所影响。简森更认为，巴特神学不但超越 18 世纪的启蒙工程，也超越 19 世纪“现代”神学对启蒙精神的响应。就这超越现代的意义而言，简森认为巴特不仅是第一个后现代神学家，也是迄今惟一的后现代神学家。<sup>①</sup>简森更就现代思维的三大特征，阐明巴特如何积极地响应启蒙的挑战。<sup>②</sup>

首先，启蒙提出一个新的“人观”——一个绝对的人。依巴特自己的说法，这启蒙人对自己的认识乃在于他“发现自己的力量，自己的能力，那就蛰伏他人性里面……的潜能。他视之为……正确而大能的，也因而在各个方向……发动之。”启蒙运动因而宣告人的独立与自主。它尤其强调启蒙人必须独立于宗教（即基督宗教）的传统与价值观，因为只有挑战上帝的言说，启蒙人最终才能自由自主地判断。

然而，简森认为巴特并非否定启蒙所尊崇的自主人性。他只是反对启蒙所塑造的错误自主形象。巴特因而以《教会教义学》的庞大工程描绘那惟一真正的人——耶稣既是人又是判断善恶的主——并进而展示我们与这人的本体关系。

其次，启蒙的基本精神是“批判”。尽管事物现象看来似乎如是，批判精神却要求我们运用理性逾越表面而深探真相。例如，太阳看来似乎绕着地球旋转，但经由科学理性所发掘的事实却非如此。挟着现代科学知识的惊人成果，启蒙把这批判精神推展到其他的人文范畴。首当其冲的，就是启蒙所挑战，欲求摆脱、抛弃的宗教——尤其是基督宗教的神迹、原罪、启示、《圣

<sup>①</sup> Robert Jenson, "Karl Barth," in David Ford, ed., *The Modern Theologians: An Introduction to Theology in the Twentieth Century* (2 volumes. Oxford: Blackwell, 1989), 1: 25.

<sup>②</sup> Robert Jenson, "Karl Barth," pp. 25—28.

经》权威、基督神性和三位一体等的传统教义。然而，启蒙并没有完全否定宗教。取而代之的是启蒙理性所认可的、内在于人心的自然宗教（natural religion）。<sup>①</sup>为了扭转启蒙对宗教的严峻批判，并为了把基督教再植于启蒙文化的核心，施莱尔马赫亦倡议宗教情操乃人之本性。他更重新诠释基督教教义以回避与启蒙科学理性的冲突。他把诠释学发展为一独立及超越的学科（independent and transcendent discipline），被誉为现代诠释学之父。<sup>②</sup>

巴特承继了费尔巴哈（Ludwig Feuerbach, 1804~1872）、尼采（Friedrich Nietzsche, 1844~1900）和奥弗贝克（Franz Overbeck, 1837~1905）对宗教批判的启蒙传统。但是，笛森认为惟有巴特真正给予自启蒙以降对宗教的最激烈及最彻底的批判，因为巴特所本的并不是内在于西方宗教或文化本身的准则，而是完全外在于这一切的上帝福音，即上帝恩典的言说。<sup>③</sup>事实上，巴特对宗教的否定与其对自然神学的弃绝同出一辙，即基督信仰并非源于人内在的道德、理性或属灵潜能，更不属于人类文化或

<sup>①</sup> 例如，卢梭（Jean-Jaques Rousseau, 1712~1778）在 *The Social Contract* (1762) 所倡议的自然宗教包括了五个基本信条：即信仰一个全能、智能、良善、全知及护理宇宙的上帝，求生，普者福乐，恶者褫苦，以及社会契约和法律的神圣不可侵犯性等。

<sup>②</sup> 近代诠释学自施莱尔马赫进入崭新的领域。诠释学的对象不仅是《圣经》，而是一般文本。诠释学由“文本解释”提升为“文本解释的解释”。其议程不仅是文本的语文性，而是文本（text）与读者（reader）之间的阅读与理解关系。其关注不仅是解释的方法，更是解释的本质；不但寻求理解的内涵，更进一步探讨理解的可能性，以及文本意义发生的条件和境况。近代诠释学自 19 世纪发展成为跨学科的学科，是近两百年人文科学的主要成就之一。与传统诠释学迥异的是，近代诠释学开始深受当代哲学思潮的影响。例如，狄尔泰（Wilhelm Dilthey）、海德格（Martin Heidegger）和维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）等人的思想为近代诠释理论提供了哲学基础。

<sup>③</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics* 1/2: 280ff.

历史进程的可能性。<sup>①</sup>因此，无论把基督信仰视为诸宗教之一或诸宗教之首，抑或甚至把基督信仰等同于基督宗教的历史现象都是忽略了基督信仰的终末性，即神言对人言的终末审判。而深受巴特影响的朋霍菲尔（Dietrich Bonhoeffer, 1906~1945）亦继续这源于启蒙的宗教批判传统。他极力倡议一个“非宗教性的基督宗教”（religionless Christianity），断然拒绝把基督信仰建基于人的宗教性上。

最后，基于牛顿力学的机械宇宙观乃是启蒙的第三特征。这不是说，牛顿物理学必须视宇宙为机械，而是说牛顿力学所带来的科技成果使得一切都“机械化”，令“机械”思维充斥 18 世纪文化。启蒙人深信现代科学已经为人们提供一个更为全面与合理的世界观。牛顿机械宇宙观遂成为一个宏大叙事（grand-narrative）的建构，作为析释世事万物的合法依据。在这崭新的形而上学工具中，上帝与宇宙（或历史）的关系只能诠释为祂对宇宙的一种“介入”或“干预”（intervention）。然而依启蒙理性看来，上帝既是全能及全智的，祂所创造的宇宙必然完美，又何须经常调校呢？在牛顿机械宇宙观中，上帝因而必须约化为自然神论（deism）的上帝，其与宇宙（或历史）的关系只能约化为一个在宇宙（或历史）始点的接触。牛顿机械宇宙观的“成功”令 20 世纪初的科学家普遍地以为物理学即将抵达终点，因为这宇宙观

<sup>①</sup>巴特对自然神学的弃绝乃基于基督信仰的上帝观。自然神学的“不可能”并不在于其学术价值，或其护教解释的合理性。其“不可能”的最主要原因乃是在启示之外它不可能提供一个对上帝的正确知识。即是说，巴特基于启示神学否定自然神学，即自然神学在启示之外无法以神学自居，它不可能是独立于启示的另一神学。巴特因而基于纯粹神学的因素否定了自然神学的依据。参拙作，《巴特否定自然神学的知识论意义》，《基督宗教研究》，第 2 辑，（2000 年 10 月），第 71~86 页。

几乎已经可以解释及预测宇宙万物的一切现象。<sup>①</sup> 尽管牛顿机械宇宙观在今日已经不管用，但它仍激励科学家继续寻找解释宇宙万有现象的大统一理论（Grand Unified Theory，简称GUT）及探求此理论的哲学及宗教意义。<sup>②</sup>

巴特的上帝观（及其创造和救赎）显然与启蒙的自然神论迥异。巴特的宇宙观也与牛顿机械宇宙观格格不入。但更重要的是，巴特在《教会教义学》透过对耶稣基督的单一描述展开另一宏大叙事的建构。他的基督论是一个本体论的详尽论述——以基督生命的本体建立一个统摄万有实在、析释世事万物的大统景观；以耶稣历史的实在确立基督信仰的内涵，包括其上帝观、人观以及神人的关系，并其对宇宙、历史与终末事件的认识。<sup>③</sup>依简森看来，在整个现代基督教思想史中，或许只有巴特可以与大思想家黑格

<sup>①</sup> 在 1920 年代末，量子物理学家波恩（Max Born, 1882~1970）甚至曾乐观地以为理论物理学的探索即将在六个月内完毕。（Robert P. Crease and Charles C. Mann, *The Second Creation; Makers of the Revolution in Twentieth Century Physics*, revised edition [New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1996], p. 410.）剑桥天体物理学家霍金（Stephen Hawking）亦曾在 1980 年初预言宇宙大统一理论（Grand Unified Theory）将在 20 世纪末完成（Stephen Hawking, “Is the End in Sight for Theoretical Physics?” in J. Roslough, ed., *Stephen Hawking's Universe* [New York: Morrow, 1985]）。

<sup>②</sup> 霍金视其大统一理论的探索为对上帝思想的理解：“如果我们（科学家）确实发现了一套完整的理论，它最终应该在大原则上为所有的人（而不仅仅是少数的科学家）所理解。那时我们所有的人，包括哲学家、科学家及普罗大众等，都可以参与讨论我们和宇宙为何存在的问题。如果我们对它有了答案，那将是人类理性的终极胜利——因为我们届时就可以知道上帝的思想了。”（Stephen Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes* [New York: Bantam Books, 1988, 1996], p. 175.）对霍金宇宙观的批判，参拙作，《宇宙原始探索与基督教创造观——对霍金（Stephen Hawking）量子引力宇宙观的批判》，收于罗秉祥、赵敦华主编：《基督教与近代中西文化》，第 3~29 页，北京大学出版社，北京，2000 年 6 月。

<sup>③</sup> 参 Alan Richardson, *Credo in the Making* (London: SCM, 1935) pp. 5ff.



尔 (Georg W. F. Hegel, 1770~1831) 媲美, 提供一个远较牛顿机械宇宙观更为堂皇、全面的形而上学体系。

德国神学家任托夫 (Trutz Rendtorff) 基本上亦肯定巴特与现代的延续性, 但其进路则较诸简森稍微温和。他指出巴特的神学革命在于以上帝的, 而不是人的自由与自主展开出一个“崭新的启蒙”。然而, 巴特的新“启蒙”并非意图完全取代旧启蒙, 因为两者都弃绝传统权威并崇尚自我意识。诚然, 巴特乃以上帝的自由与自主来批判传统权威的宰制。但不可忽视的是, 巴特确实透过启蒙的绝对主体性来阐明上帝的主体性。脱离了启蒙的自由与自主, 我们就无法理解巴特所倡议的这神圣的自由与自主。<sup>①</sup>任托夫因而认为巴特不是“复古的前现代神学家”, 而是“自由神学的阐述者”。<sup>②</sup>当然, 任托夫并非指巴特是“19 世纪的自由神学的阐述者”, 而是指“崭新启蒙的自由神学的阐述者”。巴特的自由神学乃是基于上帝的自由所展开的自由神学。

普林斯顿神学家麦可密 (Bruce McCormack) 以特有的历史神学进路详细考察巴特神学思想的发展后, 亦肯定巴特与现代思维的延续性。麦可密如是结论:

如果我们要对过往 200 年的神学历史有一个比较正确了解的话, 无论巴特对现代神学有多人的批判, 极其重要的一

<sup>①</sup> 巴特以“自由”与“慈爱”(取代传统神学或宗教哲学的全能、全知和全在)作为上帝的基本属性。“自由”在巴特神学的重要性可想而知。 (“The Perfections of the Divine Loving” and “The Perfections of the Divine Freedom,” in Karl Barth, *Church Dogmatics*, II/1, sections 30 and 31) 格宁 (Clifford Green) 更称巴特为“自由的 theologian” (Clifford Green, *Karl Barth: Theologian of Freedom* [London: Collins, 1989])

<sup>②</sup> Trutz Rendtorff, “Radikale Autonomie Gottes; Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihre Folgen,” in *Theorie des Christentums* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972) pp. 164-66.

点是，我们必须认识巴特所教导的辩证神学乃是一个彻头彻尾的现代选择（*dialectical theology in the form in which it was taught by Barth was a thoroughly modern option.*）<sup>①</sup>只有在接受康德知识论的前提下，巴特才能开展出他自己有关上帝在自我启示中的隐蔽（*veiling*）与彰显（*unveiling*）的说法。尤有进者，正如我们前面所示，许多与巴特名字有关的主题——如对自然神学与护教学的否定，对历史主义的攻讦等等——都是巴特在 19 世纪杰出的自由神学家赫尔曼（*Wilhelm Herrmann*）门下所学习的主题。<sup>②</sup>

上述几位巴特学者都以极强烈的语气肯定巴特与现代思维的延续性或继承性。就基督信仰本质而言，学者对这延续性或继承性当然褒贬不一。例如，简森对现代的基本态度是正面的。他对“彻底现代的巴特”自基督信仰对启蒙所作的响应的评价自然亦积极。然而，也有不少神学家质疑巴特是否过于受现代性的影响，以致其神学关注竟为启蒙议程所左右，甚至有所偏差。牛津神学家麦格夫（*Alister McGrath*）就认为巴特深受启蒙所影响，以至于其救赎论被约化为知识论，基督客观的救赎历史被信徒主观的救赎知识所掩蔽。

麦格夫首先指出，“或许就这分析所必须得到的、最令人深感意外的结论是，尽管在本质与重点上各有不同的差异，巴特的基督论建构的取材却与启蒙的并无两样，也与一般 19 世纪的一

<sup>①</sup> 麦可密在其著作中清楚区分巴特的辩证神学以及巴特当时（即 1920 年代）其他朋友（如布尔特曼及 *Friedrich Gogarten* 等人）的辩证神学。

<sup>②</sup> *Bruce McCormack, Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1995) . p. 466. 粗体字为作者原有。

致。”<sup>①</sup>在启蒙框架的影响下，麦格夫认为一方面启示论在巴特神学获享超越地位，另一方面历史在救赎的重要性却遭受忽视。这样一来，救赎内涵（如人在上帝面前的称义）在启示关注中竟转化为知识论字句（如人对上帝的知识）。他指出，往往在我们以为应该出现救恩（*Heil*）或救赎（*Versöhnung*）字句的地方，巴特却用了知识（*Kenntnis*）或其他同词源的词句。下面的两段引句就是好例子。

耶稣基督为我们献上自己，并在献祭中顺服（上帝）。在耶稣基督的镜子里显示了（*wird offenbar*）我们自己究竟是谁。我们被揭露、被认识（*erkannt*），并且我们必须认识（*erkennen*）自己，就是那骄傲的受造者自己意图成为上帝及主宰。……对上帝恩典的知识（*Erkenntnis*）以及由这证所带来的安慰，即对其正面意思的知识（*Erkenntnis*），必须与我们不住地认识（*erkennen*）自己是受咒诅的事实紧紧联系。<sup>②</sup>

因此，对巴特而言，被救赎群体的“立”或“毁”必须建基于正确的救赎知识上。

如果对上帝全能的公义没有认识（*Erkenntnis*），或只有错误的理解（*Verkennen*），或部分或全面的曲解，试问：这群体怎能避免错失或朽坏？其信心又如何得以被保守，不至于因怀疑甚至崩溃而沦丧为各种的不信或迷信？<sup>③</sup>

① Alister E. McGrath, *The Making of Modern German Christology: From the Enlightenment to Pannenberg* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p. 110.

② Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/1: 515–516.

③ Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/1: 518.

芝加哥的田能 (Kathryn Tanner) 认为, 虽然巴特正确地批判施莱尔马赫及布尔特曼把传统基督教概念转化为主体或主观的习语 (subjective idiom), 救赎在巴特神学的启示化使到巴特自己也免不了落入同一“主体转向”的批判。她坦承, 仅仅是基督(救赎)论与启示论的联系并不一定就可以归咎现代的“主体转向”或“主体至上”的趋向, 因为基督新教在加尔文的启迪下亦有把两者联系起来的神学传统。这仅阐明了上帝在基督里的客观救赎如何影响我们对上帝的认识。基督的救赎工作因而必须进入我们对上帝认识的表述中。但田能随即指出, 启示范畴在巴特神学中竟成为贯穿基督救赎论的主题——“而这里他正好作为后启蒙基督新教神学的代表”——“启示似乎成为救赎的首要目的了。”<sup>①</sup>

另一位巴特学者亦有类似但显然较为温和的批评。亚伦·托伦斯 (Alan Torrance) 认为巴特的上帝观仍深受启蒙的独立与自主的自我观所影响, 以致于三一上帝论的社群概念未能在其神学获得充分舒展。<sup>②</sup> 尤有进者, 巴特的启示论也因而被约化为知识

<sup>①</sup> Kathryn Tanner, “Jesus Christ,” in *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, edited by Colin Gunton (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) p. 264.

<sup>②</sup> Alan Torrance, *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation, with Special Reference to Volume One of Karl Barth's Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996), pp. 110–119. “三一神学的复兴” (the renaissance of trinitarian theology) 是 20 世纪下半叶最重要的神学发展之一。巴特肯定是对三一复兴影响最大的神学家。毫无疑问地, 巴特坚持上帝的“三一性” (*Dreieinigkeit Gottes*), 但其亚历山大学派的神学趋向令他最终在“三一性”中过于强调上帝的“一” (*Einigkeit*)。有关巴特的上帝观反映“现代”的人观, 参 John Macken, *The Autonomy Theme in the Church Dogmatics: Karl Barth and His Critics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

论，以至于忽略了知识与敬拜的合一性。<sup>①</sup>换言之，知识不应只是“客观”、“疏离”、“表面”的观察，或甚至“消极”、“被动”的接受，而是“主体”、“贴近”、“深层”的聆听，以至于“积极”、“主动”的参与。而这两者的分别正是希腊哲学与希伯来宗教在知识论上的主要分歧。前者最终系于形式与现象的分析，后者最终则基于言说与生命的沟通。<sup>②</sup>就宗教知识论的角度来看，对上帝启示的正确认识必须来自对上帝生命的积极参与，并植根内在于这生命的神圣团契。从救贖论来说，启示的知识既来自神言的聆听，则聆听不应该仅是神言的单向宣讲，亦必是听者响应神言、就近神言的复和，更是人心与神言的互动和联系。

剑桥学者密尔邦 (John Milbank) 等人甚至认为巴特对自然神学的全盘否定乃是因为他尚未能完全摆脱康德（以及现代思维）的理性与启示的二元分割。<sup>③</sup>康德一方面以理性全面拆毁建基于哲

<sup>①</sup> Alec Torrance, *Persons in Communion*, pp. 356–371. 评论·托伦斯的论点显然深受其伯父托马斯·托伦斯 (Thomas Torrance) 的启示观所影响。见 Thomas F. Torrance, *Theology in Reconciliation* (London: Geoffrey Chapman, 1965)。“Toward an Ecumenical Consensus on the Trinity,” *Theologische Zeitschrift* 31 (1975): 337–356 及拙作, Keng Phee Seug, “The Epistemological Significance of Homousion in the Theology of Thomas Forsyth Torrance,” *Scottish Journal of Theology*, Vol 45 no. 3, (1992): 341–367.

<sup>②</sup> 这知识论的分歧似乎仍未受到汉语神学的注视。苏格兰神学家梅杰 (John Major) 称这基于聆听 (言说) 和沟通 (生命) 的希伯来宗教知识为 *intuitiva auditio* 或 *auditiva intuitio* 与基于观察 (现象) 和分析 (形式) 的希腊哲学知识有显著的分别。宗教改革家加尔文曾受教于梅杰。参 Martin Buber, *The Eclipse of God; Studies in the Relation between Religion and Philosophy* (London: Victor Gollancz, 1953) . p. 56 及 John Macmurray, *The Self as Agent* (Gifford Lectures, Glasgow, 1953; London: Faber and Faber, 1957) pp. 105f.

<sup>③</sup> John Milbank *et al.* “Introduction: Suspending the Material . The Turn of Radical Orthodoxy”, in *Radical Orthodoxy: A New Theology*, edited by John Milbank *et al.* (London: Routledge, .999), pp. 1–20.

学的自然神学，另一方面却“为开创信心空间而限制理性”。施莱尔马赫与利赫尔把康德二元知识论应用于基督宗教上。他们遂倡议神学自主性，坚持神学建构必须不受制于任何形而上学的框架或外来的概念与思维。神学漠视哲学关注的结果不但令其自绝于文化的沟通与知识的冲击，也使得世俗知识的合法性完全不受（神学的）质疑。

我们无意、也不可能在这里就上述有关巴特与现代的各种说法作详尽而深入的探讨。我们亦无需完全赞同上述对巴特或现代的诠释或两者之间的关联。事实上，我们确有未能认同之处。<sup>①</sup>但全面批判性的评论必然会超出本文的负荷及主旨。然而，过往 20 年的学术研讨至少已经让我们意识到整个“巴特与现代”课题的复杂性。一方面，巴特与现代的关系显然无法以全然对立或一致，完全弃绝或拥抱等简单范畴来描述。另一方面，这些争议往往凸显了两者的多面性（无论是巴特神学或现代性都不能以一个既有的公式来套牢）以及两者之间复杂而多重的关系。两位享誉国际的巴特学者甚至坦言，无论是现代学或巴特神学，我们对其研究仍只算是刚起步而已。麦可密在其近 500 页巨著的结尾中慨然表示我们迄今仍然未能完全理解现代的本质，并认为全面而深入的巴特研究可以协助我们认识其所面对的现代世界。<sup>②</sup>麦可密的同事韩辛格（George Hunsinger）更直言：“单就理解巴特究竟说了些什么而言，我们仍只是处于初步的阶段。”<sup>③</sup>这样看来，有关巴特与现代的探讨既没有快捷方式的便利，更没有权威的向导。如果

<sup>①</sup>例如，笔者未能完全苟同麦格夫对巴特救赎观的诠释。但这必须在另一篇文章才能作详尽的评论。

<sup>②</sup> Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 464–67.

<sup>③</sup> George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. ixf.

急于把任何在探讨途中的指针或偶拾视为终点的彩带，恐怕只会造成对巴特神学或现代性认识的严重偏差。

### 三、巴特与后现代

或许是世纪之交、千年前夕的心理作用令人容易憧憬一个新时代的来临。过去十年来不少有关巴特与后现代的专著相继出现。然而，探讨巴特与后现代显然较诸探讨巴特与现代更为困难。尽管现代的本质仍深具争议性，但它毕竟是有关过去三百年的历史。更何况巴特与现代必然涉及巴特自己面对现代、反思现代、批判现代、响应现代等大量文本。并且我们根本无法脱离现代语境认识巴特神学。但按历史时序而言，后现代已经是后巴特。巴特既未曾处身后现代，巴特对后现代所可能作出的思考、评价、响应或批判等则纯属理论的揣测。这绝非意味着巴特与后现代的学术探讨不合理。但必须指出的是，其合理性并不明显。学者因而有进一步阐明或确立的必要。按逻辑序烈而言，巴特与后现代也应该依序在巴特与现代、现代与后现代之后而发展。这也不是意味着巴特与后现代的学术探讨不合时，应该暂且押后不提。但必须指出的是，巴特与后现代不可能是一个独立于巴特与现代，或现代与后现代而发展的课题。

后现代扑朔迷离的本质无疑令问题显得更为棘手。不单是“现代”的本质仍未确定，“后”的意义亦不甚明确。学者依然争论“后现代”是否仅仅标志着“后继”现代，抑或“质疑”及“超越”现代，或甚至“否定”及“反扑”现代？单是“现代与后现代”就已经难以确定，“巴特与后现代”的困难更可想而知了。

尽管如此，随着世纪末的后现代研究热潮，“巴特与后现代”的研究在神学界也引起相当的回响，并为后自由神学的建构

掀开序幕。或许是传统的“巴特反现代”的形象已经根深蒂固，后现代学者大多对“巴特与后现代”持正面的态度。牛津神学家韦斯特(John Webster)指出学者大致依循三个主要进路(或其组合)探讨巴特与后现代的关联。<sup>①</sup>第一种进路在宗教比较学中甚为普遍,即主题或人物的比较。学者就某一个主题思想比较巴特与后现代思想家的说法,如“他者”(“the Other”)、自主性(autonomy)、“文本确定性”(the determinacy of text)或宗教语言(religious language)等。<sup>②</sup>其中以巴特与德里达对话或巴特与列维纳斯比较的成果最为显著。第二种进路以巴特神学,尤其是1920年代初期脱离自由神学的巴特思想,作为西方文化中现代崩溃、后现代出现的先例。例如,把早期巴特的“危机修辞”(rhetoric of crisis)纳入一个更大的“现代末期的指涉危机”(crisis of representation at the end of modernity)的背景来理解。<sup>③</sup>《罗马书释义》甚至被视为是后现代语境中“无可回避的非神学(necessary atheology)”的最佳典范。<sup>④</sup>第三种进路则探

① John Webster, “Barth, Modernity and Postmodernity,” in *Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?* edited by Geoff Thompson and Christiaan Mostert (Adelaide, Australia: Australian Theological Forum, 2000), pp. 9–13.

② 例如, Isolde Andrews, *Deconstructing Barth: A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida*; Johan F. Goud, *Emmanuel Levinas und Karl Barth: Ein religionsphilosophischer und ethischer Vergleich*; Walter James Lowe, *Theology and Difference: The Wound of Reason* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), Steven G. Smith, *The Argument to the Other: Reason beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas*; Graham Ward, *Barth, Derrida, and the Language of Theology*.

③ 例如, Stephen H. Webb, *Refiguring Theology: The Rhetoric of Karl Barth* (Albany: SUNY Press, 1991), Richard H. Roberts, *A Theology on its Way?: Essays on Karl Barth* (Edinburgh: T&T Clark, 1991)。Graham Ward 亦在此列。

④ Richard H. Roberts, *A Theology on its Way?* p.197.



讨巴特对后现代文化的意义，并以此作为后现代神学建构的指引<sup>①</sup>

巴特与后现代的学术研讨固然可以扭转过往巴特与哲学或文化全然对立的负面形象，对欣赏巴特的学者而言，这似乎是值得欢迎的成果；但事实上，不少严谨的巴特学者却对后现代学者的热忱有所保留，甚至抗议。例如，为了达到宗教比较学进路的对谈目的，巴特那源自基督福音信仰的独特思想往往被抽离其原有的神学脉络或架构，进而转化为一般性的概念（结果是肤浅、表面的比较），或甚至移植在对谈对象的土壤中（结果是巴特思想的严重扭曲）。此外，“巴特与现代对立、冲突”的典范不仅无法让我们真正深入了解两者的多面性及两者之间的延续性，恐怕亦未能如实地反映杰出巴特学者近 20 年来的学术成果。更何况，巴特自己亦断然否认其神学乃受欧陆大战后的新文化所催使。<sup>②</sup>尤有进者，在探讨巴特对后现代神学建构的意义时，巴特几乎转化成一个不折不扣的后现代神学家——暂且撇下后现代对巴特神学的诠释（以及在这诠释下对巴特神学的肯定）不提，更重要的是，巴特肯定了后现代议程，同时也否定了与之相对的现代议程。<sup>③</sup>

上述的保留或抗议并非意味着全面否定巴特与后现代的关联或全盘抹杀这课题的学术探讨价值。值得我们注意的是，在半个

<sup>①</sup> 以上进路，见 John Webster, *Karl Barth* (London and New York: Continuum, 2000), pp. 167–169.

<sup>②</sup> Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man* (London: Hodder and Stoughton, 1928), p. 150.

<sup>③</sup> 例如，George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1981)。曾庆豹基本上依循此后自由神学进路，见氏著，《上帝、关系与言说——迈向自由后自由的批判神学》，五南图书出版公司，台湾，2000年。

世纪的巴特研究后，学者们才惊觉巴特与现代的延续性。我们亦必须反省，后现代学者对巴特的善意与热忱究竟有多少是基于“敌人的敌人就是朋友”的心态所使然。纵使愿意接受巴特与后现代的诸多相近处，我们亦无法有如后现代学者那样一味漠视巴特与后现代的张力，甚至矛盾，以及这冲突的缘由及意义。

英国福音派圣经学者布鲁斯 (F. F. Bruce) 曾经被问及巴特神学是否属于福音派。<sup>①</sup>他首先肯定人们可以由巴特的丰富著作中选辑两大册彼此持完全相反论调的引句。其次，他坦承自己对巴特著述的阅读甚少。但在曾经读过的巴特的《上帝的知识与上帝的服侍》(1938) 中，他并没有发现其中有自己所不能接受的神学观点。<sup>②</sup>布鲁斯的智慧回答说明了如果只在丰富的巴特著述中大量搜集可以作为支持自己立场的引句，其结果不仅只是片面地认识巴特、甚至恐怕会极度扭曲其思想。

后自由神学家林贝克 (George A. Lindbeck) 是一个好例子。林贝克指出其“文化—语言”宗教观与巴特神学进路的相似处。<sup>③</sup>但他却似乎完全漠视了两者之间更根本而重要的差异。普林斯顿神学家韩辛格因而指出，尽管林贝克与巴特的真理观有表面相近之处，但两者实质上却有极为显著的差异——“字句是林贝克的字句，但声音却几近乎阿奎那，而非巴特。” (The words are the

① 参 Frederick Fyvie Bruce, *Answers to Questions* (Exeter, Paternoster Press, 1972)。

② Karl Barth, *The Knowledge of God and the Service of God according to the Teaching of the Reformation, Recalling the Scottish Confession of 1560*, University of Aberdeen Gifford Lectures, 1937—1938 (London, Hodder, 1938)。此书乃基于巴特于 1937 年及 1938 年在布鲁斯执教的苏格兰亚伯丁大学的纪福讲座 (Gifford Lectures) 演讲内容出版。

③ George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 18.

words of Lindbeck, but the voice is much more nearly that of Aquinas than of Barth.)”<sup>①</sup>

苏格兰神学家哈特 (Trevor Hart) 指出巴特固然重视“说话、态度、行动的社群规则”的“文化—语言”真理观,但更重要是,巴特的真理观亦包括了林贝克所不能接受的彻底系统外的 (radically extrasystemic) 客观或本体真理。<sup>②</sup>另一苏格兰神学家弗根生 (David Fergusson) 亦认为,就真理观及方法学而言,林贝克与布尔特曼更为相近。<sup>③</sup>

尤有进者,文本与意义在后现代诠释学的截然割离,恐怕也只能在巴特神学中找到断章取义的支持。<sup>④</sup>可以肯定的是,巴特自己相信《罗马书释义》的撰写确是有目的,并且这目的可以借着诸如“上帝的义正在这福音上显明出来”或“义人必因信得生”等语句表达出来。“我对着文本,深信在其中所阅读的一切都具有意义。保罗知道他所要的是什么,他所说的是什么,而他所说的是可以被理解的。当然,我是否成功(理解保罗所说的)是一个问

① George Hunsinger, *Disruptive Grace, Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000), p. 318. 典出《圣经·创世记》27章:雅各乔装哥哥以扫,骗取父亲以撒原本要给以扫的长子祝福。年老盲眼的以撒虽有怀疑——“声音是雅各的声音;手却是以扫的手”(22节)——但最终仍然受骗

② Trevor Hart, *Regarding Karl Barth: Essays Toward a Reading of his Theology* (Exeter: Paternoster, 1999) pp. 117—138.

③ David Fergusson, “Meaning, Truth, and Realism in Bultmann and Lindbeck,” *Religious Studies* Vol. 26 (1990):185—198. 有关笔者对林贝克的批判,参拙作,《对话、真理与宗教语言性》,《基督教文化学刊》,第1辑,第105~131页,1999年4月。

④在激进的后现代诠释学中,“解构取代解释,主体意识替代客观文本,文本诠释成了文本余蚀,文本意义化约为望文生义。”参拙作,《文本与意义——后现代文化中的神学诠释学》,《中国神学研究院期刊》,第11~39页,1999年7月,第27期。

题，但是我必须仍然尽一切所能去理解。”<sup>①</sup>

#### 四、巴特与基督教神学的本质

必须肯定的是，巴特自己尊重 19 世纪的神学与文化关联的努力。事实上，巴特深知福音的宣扬、理解与落实必须与文化发生关系。因此，19 世纪神学的文化植根乃是神学对文化的应有责任。然而，文化植根虽然应当获得肯定，但这方向与努力并非意味着神学就可以约化为人类学，即神学所说的原本已经蕴藏在文化中，并原则上可以自其资源导出。19 世纪神学的错误并不在于其对文化关联的重视，而在于其全盘接受了当代哲学思想、历史价值、科学方法，以致于未能自当代文化中发出清晰的上帝之言。对巴特来说，两次世界大战所标志的文化危机及道德崩溃，自由神学实难辞其咎。然而，倘若神学失去了其独特的福音信息及批判使命，它又如何可以超越文化、批判文化甚至积极地推动文化呢？

每一个时代（当然亦包括后现代）都必须从自己独特的语境中重新诠释过往历史的思想家，以建构该思想对诠释者的文化意

① 引自 Roy A. Harrisville, "Karl Barth and R? merbrief", *Dialog* 28 (1989): 280f. 又· "My purpose has been to let Paul speak for himself. No interpreter can avoid the qualification 'as I understand him'. Nor can I. My hope has been that Paul is strong enough to make himself heard even through the medium of interpretations which are still inadequate and which will continue to be inadequate." (Eberhard Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts* [London: SCM, 1976], pp. 308f. ) "I am more sympathetic towards keeping to what the texts themselves say as they are, as distinct from what comes before them or after them. They say something of their own... What the texts themselves want to say has my 'sympathy'." (*Ibid.*, p. 349). 有关巴特的神学语言观（及其与林贝克的比较），见 George Hunsinger, "Beyond Literalism and Expressivism: Karl Barth's Hermeneutical Realism", in *idem*, *Disruptive Grace*, pp. 210 ~ 225.

义。就这一点而言，探讨巴特对后现代文化及后现代神学建构的意义的努力是无可厚非的。然而，问题的关键在于，什么是这诠释行动的形式与限制？由此衍生的问题是，后现代的巴特诠释是否等同巴特对后现代的意义？后现代的巴特诠释与其他的巴特诠释（如历史神学进路）有什么关系？更重要的是，除了后现代自身的关注以外，我们还可以从后现代的巴特诠释里学习些什么？在后现代前设下，其议程是否就是巴特的，以及我们的神学议程？<sup>①</sup>

近 20 年的学术研讨成果更凸显巴特神学的开放性及其吊诡性。难怪研究巴特的权威学者亦坦承我们对巴特的认识仍处在起步的阶段。乍看起来，他既与现代延续，却又开创后现代。他似乎是极为保守的“前现代”，但却在世纪末被称为“彻底的现代”及“第一个后现代”。他反对 19 世纪的自由神学，但又被视为“自由神学的阐述者”。他显然不能完全纳入林贝克的“认知—命题”、“经验—表现”和“文化—语言”宗教观中的任何一个模式。

在巴特逝世逾 30 年的今日，神学争议的核心仍离不开巴特。这显然是巴特思想的活力、启迪性及时代性所使然。然而，巴特似乎仍未获得应有的尊重。这不是说我们应该对巴特神学毫无批判地偏袒或降服，而是说如果我们“利用”巴特去支持某一种意识形态，这种诠释行动只会令人忽视其思想的深度与广度。遗憾的是，在探讨“巴特与现代”或“巴特与后现代”的关系时，学者的焦点往往仅集中在现代或后现代上。巴特在这关系中只是配

<sup>①</sup>尽管曾庆豹致力于把巴特神学融入后自由神学进路，他却完全漠视当代诸多研究巴特的权威学者对后自由神学的巴特诠释的严峻批判，似乎任何不在后自由或后现代前设下的巴特诠释都不值得重视或回应。这种自圆、自闭及自夸的诠释或许与后自由、后现代的进路一致，但却违反了神学的对谈本质，参拙作，《神学就是对谈——兼论神学的身分与使命》，收于邓绍光主编，《在信仰之恩的途中——一群年青神学人的神学告白》，第 215~238 页，基道出版社，香港，2000 年 9 月。

角。巴特神学只是“在现代处境下的响应”或“在后现代前设下的建构”。结果往往是巴特思想独特性的隐蚀与扭曲。只有当我们确实重视巴特的思想，尤其着重其思想的神学本质时，“巴特与现代”及“巴特与后现代”的全貌才可以真正获得揭示。

巴特是一个神学家。他生于大时代，却执意在大时代中作神学家。即是说，面对大时代的激变与挑战，巴特以回应上帝的启示为使命。他以基督信仰为本，不受时代的各种问题所左右，亦不因时代的迫切需求而偏离。巴特对信仰绝对委身，因此他处身大时代中，却不以时代为大——无论是自由主义、社会主义、存在主义、纳粹主义、世俗主义，甚至神学圈子里流行的存在神学、新诠释学、神死神学等。<sup>①</sup>或许我们应该再加上今日的后现代主义！作为一个神学家，巴特的伟大之处就在于他可以执意不受外在噪音和价值观的干扰而作神学。他定意静心聆听神言，“似乎什么都没有发生过”（as though nothing had happened）。<sup>②</sup>他因而是一个出淤泥而不染的神学家。但也只有如是静听神言，神学的时代性、适切性才可以凸显出来。只有由这神言的角度来看，我们才能真正理解与欣赏巴特神学的政治性、现代性及后现代性。巴特与蒂利希二人的文化神学进路的分水岭亦就在此。

神学固然需要响应历史方向、处境需求或哲学假设等问题，但这一切都不是神学的起点，也不容篡夺神学公理的地位。对巴特

<sup>①</sup>例如，巴特在给蒂利希的信中戏称以艾贝林（Gerhard Ebeling, 1912~ ）为首的诠释学为滑稽的。见 Karl Barth, *Letters, 1961-1968* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981) p. 142.

<sup>②</sup> 参 Karl Barth, *Theological Existence Today! A Plea for Theological Freedom* (London: Hodder and Stoughton, 1933) p. 9. Rolf Joachim Erler and Reiner Marquand, eds., *A Karl Barth Reader* (Edinburgh: T & T Clark, 1986) pp. 66f, 69f, 74, 76f.

来说，时代的声​​音虽然大，却没有决定性或终末性。只有上帝自己才是神学的公理与起点，因为上帝宣告了“除了我以外，你不可有别的上帝！”。上帝在此清楚宣示祂自己的绝对与终末，即神言的绝对“赐予”（givenness）以及神言对人言的终末审判。这就是十诫第一诫的宗教知识论意义。启示之言因而是神学的公理，也是基础；是神学的起点，也是终审。在启示之外没有更高的伦理、哲学或宗教之言。神学不能在这之外为自己另塑祭坛、另立原则或另辟道路。“我就是你的主、你的上帝！”——神学知识论的根本问题亦是本体论问题。<sup>①</sup>

因此，巴特不把意识形态与基督启示并列（为神学建构的同等资源），更不置意识形态于福音信仰之上（为神学批判的更高准则）。这并不是说，巴特以为基督教神学可以自闭、自圆或自语，乃是说，神学对时代的意义必须源自其基督信仰的基础，而哲学对神学的批判也必须针对其信仰的确实宣信。更重要的是，在上帝启示的基础上，巴特无需把神学系于任何一个时代的意识形态，反而真正自由地与各种意识形态相遇和对谈，也自由地批判其適切性。巴特聆听基督之言，并在时代中响应基督之言，亦以基督之言响应时代之言。巴特固然承认基督之言与时代之言相异，但与林贝克不同的是，巴特绝不认为这两种不同的语言是不可通约的（incommensurable）。<sup>②</sup> 巴特深信沟通的先决条件并非搁置自己的信念；持守自己的身分亦不意味着对谈的终止。相反地，真正的相遇甚至争辩就在坚持中发生。

在世纪之交、千年前夕的历史性时刻，免不了需要回顾与前

<sup>①</sup> 参，巴特对布仁纳（Emil Brunner, 1889—1966）的戏剧性“不！”（Nein!）的前一年在哥本哈根所作的演讲，Karl Barth, “Das erste Gebot als theologisches Axiom,” *Zwischen den Zeiten* 11 (1933): 297—314。另参拙作，《巴特否定自然神学的知识论意义》，载于《基督宗教研究》，第2辑，第71~86页，2000年10月。

<sup>②</sup> George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, pp. 59—61。

瞻。而研讨会的主题（“基督宗教思想与 21 世纪挑战”）正结合了回顾（基督宗教思想的传统和资源）与前瞻（新世纪的文化和挑战）的这两个要素。我们今日正面对“现代”与“后现代”的挑战和抉择。<sup>①</sup> 巴特处身 *zwischen den Zeiten*，在“现代”与“后现代”之间。巴特神学充分显示了神学对应大时代可有许多创意与弹性。在弃绝自由神学之余，巴特仍可以继承现代的关注。在后现代与巴特的相近处之外，巴特神学同时亦凸显后现代的严重错误。神学无需被时代声音所淹没，更不应该被时代思潮所掳掠。

<sup>①</sup> 后现代无疑是 20 世纪末最受关注的文化现象之一。尽管后现代在 90 年代初期对大多数学者来说仍非常陌生与抽象，尽管在踏入新世纪之际学者对后现代本质与诠释仍多有争执，后现代今日似乎已逐渐落实为大众文化。在一般非学术性的书籍或刊物中，后现代一词亦已屡见不鲜。后现代思维恐怕是基督宗教在 21 世纪必须面对的最大挑战之一。



# 后自由神学对多元主义宗教 对话理论的批判性考察

台湾中原大学 宗教研究所

曾庆豹

除了说一种理论怎样在另一种理论中加以诠释，或重新诠释以外，谈论一种理论的对象是什么是没有意义的。

—W. V. O. Quine

涉及信仰的逻辑，由于它和学习一种语言的逻辑是一样的，因而没有为论证留下余地，但是一旦人们学会谈论信仰的语言，论证也就是可能的了。

—George Lindbeck

## 一、引言

我们认为，仅仅在一个宗教论述里发现了一些其他宗教的元素不能说有比较的性质；或者用一种（西方）宗教论述的方法来分析或重新诠释汉语宗教传统的工作，仍不能称得上是在进行对话。这种对话式的比较虽然已经超越了由莱布尼兹、黑格尔（Hegel），以及尤其是 16 世纪中叶以利玛窦（Matteo Ricci）为主的西教士所采取的作法，但是它仍然不能避免被描述为一种“拿来主义”，无可否认的，确实有许多的对话都是一种“拿来拿去”。

汉语人文学界和宗教神学界对于对话的兴趣可谓方兴未艾，可惜尚无新的斩获，基本上仍打转在自明末以降种种所谓“基督教与中国文化对话”之“意识形态”问题上，这个问题在近期又通过一种“新的范式”的类型学发明重新排列分类：排他主义(exclusivism)、包容主义(inclusivism)和多元主义(pluralism)。

按学界的理解，排他主义者认为只有自己的那种真理是真的，其他宗教的真理是假的，换言之，只能接受惟一的真理；包容主义者认为自己的宗教包含着其他宗教更多和更高的真理，肯定其他宗教也有某些部分的真理，虽不是最后或最完整的真理，但也不是毫无价值，所以毋须全盘否定其他宗教；多元主义者则认为，宗教对话是平等的对话，其他宗教都包含真理的成分，没有一个宗教可以主张它是最终的或决定性的真理，所有的宗教都是对同一个终极实在的真理性的回应。<sup>①</sup>事实上，这三种宗教对话的论点主要源于不同的真理观，<sup>②</sup>而且，有趣的是他们都分属于三种类型的思想家：教会神学家巴特(Karl Barth)、文化神学家拉纳(Karl Rahner)、宗教哲学家希克(John Hick)。<sup>③</sup>

① 这项类型学最早由 Alan Race 提出，后来在德利斯塔那里获得引伸和发展，见 Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism* (Oxford: Blackwell, 1986)。之后，德利斯塔却修正了他的论点，质疑这种分类的正当性，也全力地批判多元主义，可惜其论证多元主义的不可能性是根据一种排他主义，参见 D'Costa, 'The Impossibility of A Pluralist View of Religions,' *Religious Studies* 32 (1996) : 223-232.

② 武金止，〈宗教交谈与真理观〉，发表于辅仁大学宗教学系“宗教交谈学术研讨会”，2000.11.17，武金正在该文中根据一种海德格式“开显的真理观”为包容主义辩护。

③ 事实上，持包容主义者多来自天主教神学阵营，拉纳是最为典型的代表，见 Karl Rahner, *Theological Investigations*, Vol. V (London: Darton, Longman & Todd, 1966)。另参见 Yves E. Raguin 著，傅佩荣译，〈有关其他宗教的神学反省〉，《神学论集》第十七期，第 431~441 页，包容主义经常被人批评为一种“柔性的帝国主义”，或是“宽容的排他主义者”，因此严格说来，这一种范式中真正存在两种范式：排他，或多元。

宗教或意识形态间的对话已成为一个必然的趋势，然而，却不意味着说我们已经对“对话”做出了深刻的反省。本文将根据对话所引发的种种问题，反省为什么要对话？在什么基础或原则上进行对话？互补式的对话是否可能？受困于某种预期目标的对话是否偏离了真正的对话？如何批判地面对对话的“意识形态”？宗教对话的理论是否与宗教本身产生冲突？本文根据后自由神学的框架对以希克为首的多元主义宗教对话的理论作批判性的考察，以不可共量性为前提，指陈后自由神学如何看待所谓的排他主义和多元主义，在后现代的多元文化中走出“范式的迷思”，批判多元主义宗教对话理论的正当性，为“非基础式”的排他性、差异性做辩护。所以本文题目又可改为《后自由神学的“排他性”》。本文认为，一种后自由的批判神学才能真正摆脱形式主义的对话理论，并迈向对基督教真理言说的实践性做反思。

本文所主张的后自由神学，必定是怀疑论的，不是对传教的怀疑，而是对护教学与基础的怀疑。后自由在方法论上既不坚持排他主义福音派，也不主张多元主义自由派，它反对流行时尚，反对把当前的经验看作启示，这可能常常会导致被人误认为保守立场。因为“后自由”不是一种“主义”，后自由反对基础主义并不等于非理性主义，正如林贝克所言：“后自由主张的可理解性是来自技巧而不是理论，可信性来自出色的实行而不是坚持独立制定的标准。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), pp. 125ff. 关于后自由神学的引介，参见江丕盛，〈后自由神学宗教观的教义与真理〉，载香港《中国神学研究院期刊》，第22期；曹伟彤，〈后自由的诠释论：一个关于林贝克神学方法论的重读〉，发表于台湾中原大学“宗教学术研讨会：圣经、神学与当代诠释学”，2000年12月1日；曾庆豹，〈信仰寻求理解：真理言说与神学诠释学〉，《上帝、关系与言说——迈向后自由的批判神学》，五南图书出版公司，台北，2000。

## 二、对“语言观念论”的一般性批判

后自由神学反对一种建立在某种存有论化的对话哲学基础上的宗教对话，这种“海德格—伽达默尔式”的诠释之视域融合像庄子的“齐物论”一般，它足以消弭了基督教与其他宗教珍贵的差异。<sup>①</sup>事实上，基督教神学的旨趣不在于建立一种纯粹的“我—你”（I-Thou）的关系上，这种对话哲学仍尚未摆脱将“你”设想为“另一个我”的“人类学式”危机，基督神学拒绝根据“我—你”为思考的开端，这个“你”应理解为一位“完全的他者”，我们不是通过对话，而是通过启示与恩典的信仰，以作为确立起与“完全的他者”的关系条件。换言之，“我—你”关系在神学论域中不是存有而是言说的问题，基督神学的上帝是一位“言说的行动者”，是一位言说和行动的“你”，不管在何种宗教中，如果这样的一位“你”既不言说也不行动，当然也就不存在着所谓的“关系”。

多元主义的主张已经成为宗教对话理论中最具宰制性的意识形态。多元主义主张超越宗教之特殊性，追求平等、宽容、和平等共同的特质。然而以批判的眼光看来，上述所提及那些相关的范式主张，都把宗教中的“（教义）语言”变成某种观念，而且通过有关对话的主张形成一种名副其实的意识形态。以下，我们将针对这种“语言观念论”（linguistic idealism）提出批判，<sup>②</sup>它分别表现为三种意识形态：

——对话成了一种“范式的迷思”（paradigm's myth），以藉

<sup>①</sup> 卓新平，《对话作为共在之智能》，见《宗教比较与对话》第一辑，第4页以下，社会科学文献出版社，2000。

<sup>②</sup> 借助于哈贝马斯（JHabermas）对伽达默尔的“语言观念论”批判，见 Habermas, *On the Logic of the Social Sciences* (Cambridge: Basil Blackwell, 1983). pp. 172ff.

由反驳排他主义来主张多元主义，结果，任何带有批判性的反思都被赋予一项恶名，即排他主义、基要主义、巴特主义，等等；对话成了一句具要挟口吻的权力性言说，导致对差异的压抑和宰制；这种范式俨然地成了一种“教条”，一种带有意识形态作用的教条；

——对话成了“形式主义”，范畴化约的比较将宗教抽象化，把对话仅仅导向于理解肯定的逻辑（而非批判否定的逻辑）；

——对话被利用为强化或理想化自身传统宗教的工具，并使自己免于批判，藉由反对排他主义或主张多元主义来反证或合理化自身的传统，形成一种“情感主义”。

“语言观念论”把对话框限在“三种范式”是多元主义宗教对话理论最大的迷思。其论旨即是为了证明三种范式中的一项主张是正确，而另外两种主张是错误的，换言之，真正符合对话原则的只能是多元主义式的。因此，我们越来越偏离了对话的主旨，或不把批判列入对话之中，形成各说各话的局面，总之，对话并不根据某种问题意识做开始，缺乏反思和批判性，以符合多元主义采信“理解”。

本来根据伽达默尔(Gadamer)的说法,对话中的一问一答就是一种辩证思维方式,也惟有对话才能实现我们所说的“批判”,但是,由于受限于上述的“范式迷思”,形成一种扭曲或浪漫化了的“理解”的模式,无法在对话中实现我们所谓的批判;相反的,我们却被要求必须越少批判越好,或者根本就容不下批判,因为将批判视为一种排他主义。所以,多元主义成了一项堂而皇之的借口,成了反扑排他主义的权力性言说(power discourse),而且困于“范式迷思”,对话成了一种为多元主义者量身定做的“铁床”,目的是为了证实只有多元主义才能进行宗教对话。<sup>①</sup>如何根

<sup>①</sup>张庆熊、李崧,《当代基督教关于宗教多元和对话的可能性之争》,《宗教比较与对话》第二辑,社会科学文献出版社,北京,2000。

据上述的“范式”来解释后自由神学的立场？

排他性被多元主义者置于二元论述中，事实上，可能存在着一种在差异原则下的排他主义，即彻底的排他、非基础式的排他，所以它可以拒绝被理解为一种绝对主义。或者有一种排他主义是用相对性的观点来看待所有的事物，不涉及到所谓的基础或形上学的问题，所以没有必要在比较上找出彼此相同或相异的部分，传统的排他主义和多元主义都预设了某种基础，前者以其基础作为排他的理据，后者则以共同的基础实现所有宗教共同追求的同质性，如果没有基础，何来排他？多元的对话是否可能？

正如后自由神学主张的“不可共量性”（incommensurability）那样，既不存在着共通或普遍的判准，所以不须对比较或对话抱持太多的幻想，也无所谓排他的问题。换言之，另一种排他性的对话可以是“各说自话”，听听别的宗教的想法也不是坏事，不一定得像多元主义者那样为对话设想某个可以达到的共同结果，当然也没有包容主义那种“一较高低”的天真想法，问题是这样的对话又与多元主义者的设想相距甚远。总之，可以存着一种不根据绝对主义或客观主义的排他论主张，和不需要以多元主义为前提的对话。

根据后自由神学，排他性可以视为是拒绝简单认同、反对化约性对话和实现真正差异的态度。换言之，我们错误地把排他主义归类为“帝国的想象”或殖民主义，没有看到只有排他主义才能真正彻底地维护差异，实现宗教本身的多样性（diversity），也阻碍了宗教形成本身认同的内聚力所欲释放出来的社会实践；相反的，多元主义可能是一种危害宗教多样性的主张，它最后体现的共同性并不一定是各宗教所追求的，正如黄勇正确地看到：“任何想建立一种宗教或神学的世界语言的企图，事实上都不过是要

把自己的某种特定宗教语言世界化”，同样是“帝国主义”，<sup>①</sup>正如多元主义者采用“宗教神学”或“上帝”一词即是一个例子。

为实现某种理解的可能性，多元主义者必须同时预设某种普遍的、共同的基础，若不然，对话又有何意义呢？除了相互尊重，对话还有其他可能的进展吗？既然对话是必须的、也是可行的，宗教间就必须寻获一种对话的基础，多元主义者不会只满足于“各自表述”而放弃追求一种“普遍主义”的统一，正如他们视“上帝是惟一普遍的东西，并用它来把所有的宗教统一起来”，通过“终极实在的形上学假定”，对话则是进一步将两种不同宗教的视野相互融合和改造。<sup>②</sup>

事实上，由于对话的目的是为了取得理解的一致性，或共识上的认同，多元主义者多倾向于对一种交叠共识（普遍主义）的喜好，他们强调某种一致性，也就是说，对话不仅是预设存在着可以相互理解的基础（如：终极关怀、神圣的渴望等），对话还必须假定共识的形成是可能的，至少表面上仍强调真理是存在的、可以理解的。宗教间的同与不同都先天地接受作为区别同或不同的规则或标准，所以我们认为纯粹对话而不预设某种标准的存在是荒谬的，不可能只停留在“彼此尊重”的对话阶段，他们至少还会认为对话可以追求某种去脉络或拉近距离，要不然就是各说各话，就不是真正的对话。而且，如果没有判准，我们几乎不可能发现两种不同事物的共性或差异。<sup>③</sup>换言之，多元主义宗教神学是否存在着一种本质上可以普遍被接受做对话的基准，仍有待商榷。

<sup>①</sup>黄勇，〈宗教多元论与宗教对话〉，《道风：汉语神学学报》，第 19、31 页，1996 年 1 月，第四期。

<sup>②</sup>黄勇，〈宗教多元论与宗教对话〉，第 15、29、23 页。

<sup>③</sup> Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958) p. 108.

如果拉近彼此的距离（普世神学）即是通过对话寻求共通的理解，其实同时也就危及了彼此彻底的差异化。换言之，以对话作为满足相互理解，或为解决某个共通的问题，都是以减少或缩小彼此的差异为原则，这项原则恰好与多元主义主张的原委形成冲突。也许有人认为，彼此尊重即是多元主义者的终极关怀，但是彼此尊重的意思不只是承认彼此的不同，彼此尊重同时还意味着放下自己所强调的绝对和特殊，朝向以共同性之理解为目的，换言之，对话的结果将无可避免地以消除差异为旨，至少应该避免主张自己与其他宗教形成冲突的“教义”。

值得注意的是，虽然强调差异可以作为别人对你的尊重以维护差异，但是，强调差异难道不会造成对其他宗教传统的排斥吗？多元主义者没有认清存在着这项悖论的事实，仍困陷于“现代性的意识形态”中，以多元主义之名行否定差异之实，正如后现代主义已经给我们揭露多元主义是一种不易被识破的排他主义那样，宗教神学家也看出来多元主义的立场本身即是排他的。<sup>①</sup>总之，尊重差异要求放下自己和对差异的坚持不正是对话理论的悖论吗？多元主义无可避免地落入论证的悖论中。

一种极为粗糙和一般的对话即是为了找出两个宗教传统的同与异（如“天”、“道”与“上帝”、“原罪”与“性善”等），也就是认为通过这个过程会使得彼此的态度更为开放，或表示愿意解决我们共同面对的问题。可是这一种“形式主义”的对话正危害了宗教自身所强调的差异性，而且，对话有可能是使各自的立场

<sup>①</sup> 海姆（S. M. Heim）对希克的有力批评，即是朝向以批判多元主义本质上即是排他主义来展开的，可参见黄勇，《宗教多元论与宗教对话》，第 18—23 页。黄勇在论证一种宗教对话时，避免了多元主义者所犯上的形式主义和形上学假定，而且他对宗教的理解更接近于宗教事实（宗教是一种生活方式而非范畴），主张一种“多样性”，进行一种无任何形上规定的“交流”。



变得更顽固。我们看到了西方“宗教哲学家”<sup>①</sup>如何地将基督教神学语言“去差异化”以适应其他的宗教传统，他们似乎忘记了尊重差异和维护差异的必要性。或许，当我们看到了这些“宗教哲学家”松动了基督教神学语言的绝对性和专断性，并把这些基督教神学语言适切地用作为是拉近其他宗教距离的媒介时，却怎么也看不到已经对于其他宗教自身语言传统的侵犯。多元主义者永不可能找到宗教间的“后设语言”，因为所有宗教传统的语言都是个殊的，除非多元论者仅只是主张多元而不涉入对话，不然，宗教对话无可避免形成“语言的暴力相回”。

许多类型的范畴式对话只是描述性的（因避免被另一方说成暴力、缺乏宽容），它确实能满足我们的好奇心，但是并没有实质的作用，因为它不能为我们解决某些问题（如战争或和平、种族、性别等）。然而我们也都知，范畴并不能作为宗教对话惟一的基础，我们可以用康德的话说：“没有经验的范畴是空洞的，没有范畴的经验是盲目的”，因为范畴不可能先天地存在。范畴是综合的，作为一种经验的表达，或事实的共通形式，如果把它从经验、事实、人的行为那里抽离出来，范畴就成为不可解的东西，也是最容易被曲解的东西。<sup>②</sup>这就是为什么后自由神学家、宗教人类学家（李维斯陀、古尔兹）对宗教哲学作一种“观念（唯心）论”的批判之原因。

根据结构主义，结构的研究即是相对于范畴式的研究，它没

<sup>①</sup>希克最为有名的两本书：*God Has Many Names* (London: Macmillan, 1980), *The Myth of God Incarnate* (London: SCM, 1977)

<sup>②</sup>参见傅佩荣编著的《中国思想与基督宗教：一文中所提及所谓“会通的十大基点”，都属于范畴论式的对话，辅仁神学院《神学论集》第32期。这种范畴论式的对话并未真正地进入对话，这类所谓的对话被批评为“形式主义”，见沈清松，《儒家思想与基督宗教的会通》，收入氏著《传统的再生》，第130~131页，业强出版社，台北，1992。

有忽略整体的任何部分，而且任何的部分必须在整体的脉络来理解。因为整体性不能像一个东西或单一范畴如此可以被感知或定义，或者说，既然它是随着我们的活动发展起来的，那么我们就很难估量一个属于不同来源的宗教社群确切不变的标准，换言之，结构还有一项特征，就是自成一个封闭系统。如吉尔兹所言：“我们发现社会与个人的性格，不管它们有什么缺点，都是组织化的系统，而不只是部分的积累或动机的丛结而已。这个事实告诉我们：由于它们所归纳出来的社会心理张力，所以有它们自己的一套形式和次序。”<sup>①</sup>

如果结构主义的对话原则就是在结构层面上着手，也就是在对话主题的所有方面着手，没有一个部分可以置之不理、范畴与范畴间不可以分别独立或孤立化地考察，那等于是说，我们的对话将永远不会成功。这里的成功是指“正确地”理解对方，或想根据对方的方式来描述自己。虽然“结构主义似乎会摇摆于两方面：一是无结构的生成，一是无生成的整体或形式。前者使它回复到经验主义曾经告诉我们的那种原子论之列（按：如休谟(David Hume)指出那种来自心灵的习惯)；后者则总是威胁着它要掉进胡塞尔(Edmund Husserl)的本质、柏拉图(Plato)的理型或康德的先天综合形式理论里去。”<sup>②</sup>无论如何，结构主义的批判看来也并没有减少我们对话的热忱，然而我们仍有必要留意范畴式对话的缺点。

后自由神学同样地发现，范畴式的对话根本就是一种对“教义(宗教)”语言的误解或扭曲，因为在基督神学内，教义(宗教)语言与基督徒社群本身的认同、识别、归属有关，把教义

<sup>①</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973), p. 204.

<sup>②</sup> Jean Piaget, *Structuralism* (New York: Basic Books, 1970), p.

(宗教)语言理解为一种“认知—命题”或“经验—表现”的语言都严重忽视了信仰社群的实践(语用)性。<sup>①</sup>根本而言,“范畴式”的对话是一种化约主义,其对话性质是反宗教事实的。

我们可以清楚地看到,所谓“对话”的宗教神学没有察觉权力、宰制、扭曲都具有语言性,虽然我们不能说对话就是意识形态,但没有人可以否认对话可以是一种意识形态;批判是一种比理解更为激进的对话方式,揭露“语言”成了欺骗的工具,批判这类陈述式的理解是否具有反思性,或是否充分地反思对话的基本要素。“语言观念论”不仅是反宗教事实,也不是一种宗教经验的现象,甚至其预期结果也只能有一个:相互理解,对话极易变成扭曲性的工具。

我们认为,多元主义者主张的对话虽然立基于互为主体的机制上,但却过分地着眼于理解而弱化了批判意识,如果对话仅仅局限于彼此诠释对方的作品,那么我们几乎不能逃脱马克思尖锐的批评。<sup>②</sup>从批判神学的观点看来,对话不应该是一种纯粹的理解或简单的综合黑格尔—伽达默尔,如果站在一个问题意识中,它就是一个辩证,一个只有批判才能实现的真正的理解,换言之,只有沟通行动才能避免使对话变相成为对另外一种意识形态的维护马克思—哈贝玛斯<sup>③</sup>

我们越来越发现,对话已然成为了一种对自身传统无节制的歌颂,变成了有力反击基督神学“惟一性”(Uniqueness)的语词。多元主义宗教神学主张的对话已然成为一种意识形态,一种借以强化自身传统、民族主义情感的意识形态,夸大一种简单的二元逻辑,藉由反对“帝国式的基督教”或殖民主义以证实自己的优

①曾庆豹,《上帝、关系与言说》,第104~115页。

②马克思,《费尔巴哈提纲》第十—提纲。

③曾庆豹,《上帝、关系与言说》,第130页以下。

秀，自豪地以“（民族）情感主义”当作宗教论述的理据。<sup>①</sup>

正如我们从汉语宗教神学以宗教对话当作为进一步强化民族主义论述的政略那样，所谓的多元主义实已变得可疑，一种以民族主义情感作为各种形式对话的基础，本身即不多元而且排他，亦即缺乏对话的正当性。可见缺乏了批判性反思，对话将无可避免地成了一种意识形态，或者，这样的对话势不只了无新意，而且成了夸大自身传统的权力性言说，无助于我们进入现代性的问题意识做反思。

我对于那些非汉语学界的基督教学者热衷于对话感到好奇，他们同情地了解汉语文化时，是不是带有太多浪漫或一厢情愿的诠释。<sup>②</sup> 反观汉语学界本身却也是得意洋洋地使用源于基督神学的语言在非汉语学者前自吹自擂一番。<sup>③</sup> 我也看到某些热衷于对

①有趣的是，汉语宗教神学的对话主张竟与种种“流行的后学”可谓犯上同样的错误：成了重返意识形态重大借口。不知怎么回事，当西方基督教学者纷纷以反思和批判对待自身的传统时，到汉语学界反成了一种“借尸返魂”的机会，却无力于自我批判。参见赵毅衡，《“后学”与中国新保守主义》，氏著《礼教下延之后》，上海文艺出版社，1995。

② 以一群称自己为“波士顿儒家”为代表，见 Robert C. Neville, *Behind the Masks of God: An Essay toward Comparative Theology* (State University of New York, 1991)。我虽不赞同牟宗三“会通”的结论，但却认同他采取的“批判”的态度，比起讨好或一厢情愿地进行比较来得具批判性辅仁神学院的张春中（见《宗教交谈的神学基础》辅大神学院《神学论集》，第45期）等虽积极从事长期宗教对话，然而成效不彰，显然“诠释权”仍在汉语文化学者而非基督徒学者的手中，儒道的追随者也未见领情。我完全不明白这样的对话真正是为了达到相互理解，或是强化彼此的意识形态，或者它根本就是教徒一种民族情感的慰藉，除了可以使外界认识到他们的宽容，还可能招来信徒的讥讽。

③ 参见刘述先，《从比较的视域看世界伦理与宗教对话——以东方智能传纪为重点》，发表于台北“中国传统文化与现代价值的激荡”，2000年10月12日。另见陈建洪中肯的批评，《终极关切与儒家宗教性：与刘述先商榷》，载《二十一世纪》第87~93页，2000年4月，第58期。

话的汉语教会神学家，不过就是为了化解或抚慰民族主义情感的张力。<sup>①</sup>我们必须承认，所谓的对话通常都是各取所需，或许一方可能为了展现一种“宽容”的精神，另一方则为了满足于民族主义的情感，共同构成了对话双方各获其利的工具，这当然比开陈布公的传教或自吹自擂自己的传统较讨好。

总之，“语言观念论”的交互方式除了“形式主义”（概念与概念间）的对话，就是“情感主义”（经验的共同性基础）的对话，这些对话的模式都是“理解的模式”而不是“批判的模式”，理解的模式把差异消弭在同化中，理解模式中的肯定性逻辑不是对差异的肯定，而是对同化的肯定，反之，其否定性逻辑不是对同化的否定，而是对差异的否定。

### 三、(基督)宗教及其(教义)语言的 社群论式的理解

不同于“语言观念论”，后自由神学采用“符号互动论”来理解宗教及其语言的实践和应用。

林贝克（George Lindbeck）认为，对于教义的讨论即是对真理的讨论，或者就是所谓宗教语言的讨论，再进一步则得出对神学（宗教）的理解。因为基督徒把所认信的内容演变成教义，我们所相信的教义不仅作为对基督徒与非基督徒的识别标志，而且还构成一种认同和归属的关系，换言之，基督教所谓的“教义”，远远多过于一句“真理”的意思。所以林贝克认为，教义的功能

<sup>①</sup>何世明、梁燕城等人都属于“民族主义情感的基督徒”。我很惊讶地发现，某些神学家一方面痛批“相对主义”，一方面则迎合“中国文化”，从未批判地检视这种“自相矛盾”立场是否站立得住。参见余达心，《相对主义世界下的基督教神学发展》，载台北《校园》双月刊 2000 第十一、十二月号，以及《知识、真理与文化危机》，《基督教文化学刊》第一辑，1999。

性和使用更多于指涉和认知，换言之，基督教教义中的语言符号之所以有意义，并不在于我们能提出多少有力的理论或根据，而是因为它是系于信仰社群的生活语境中而确立的，教义或真理都可以说是基督教这个信仰社群的“共识”。因此，多元主义者把基督教语言理解为对共同对象的不同指涉，在后自由神学看来都是对教义语言的误解和简单化。

通过对维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）的语言游戏和库恩（Thomas Kuhn）的典范论所做的理解，林贝克在《教义的本性》（*The Nature of Doctrine*）一书中认为基督教的“教义”是在“语言游戏”“社群典范”中获得认可的，“教会教义的功能获得突显是在于它的行使或使用，而不在于它的象征性表达或是真理的宣称，在行使中，它是社群言说、态度和行动的权威性规范。<sup>①</sup>换言之，从“文化语言论”（cultural-linguistic）的观点着手，我们就会发现原来神学或信仰的内容有如一套独特的语言游戏，相应的有一套规则，于是它对真理的言说就与其作为公共权威的逻辑有关。与命题论（cognitive-propositional，福音派，实证论）和表现论（experiential-expressive，自由派，主体论）不同，文化语言论的真理言说否定了“基础主义式”（foundationalism）的立场，而转变成一种“社群主义式”（communitarianism）的主张，因此，教义的语言是一种作为基督徒社群的生活形式（form of life）而存在。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> George Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster, 1984) p.18.

<sup>②</sup>后自由神学“反基础主义”的立场公开地向福音派保守神学和自由主义神学提出批判，使得当代基督教神学在“不满意”福音派和“不同意”自由派之外多了一个选择。参见 Timothy R. Phillips & Dennis L. Okholm ed., *The Nature of Confession: Evangelicals & Postliberals in Conversation* (New York: InterVarsity Press, 1996)。

林贝克把神学分成三种模式：“认知—命题论”、“经验—表现论”和“文化—语言论”。“认知—命题论”以为基督教的启示是普遍有效的，《圣经》或教义是客观实在的，因而可以称之为真理。正如排他主义所主张的，他们相信，通过命题的陈述，可以构成我们认知的对象，所以教义的真或假，与其对立的一方一定是相互排斥的。从“经验—表现论”的观点看来，信仰是内在经验的象征标志，存在于意识经验中的宗教经验即是宗教的基础，正如自由主义神学家（多元主义者）认为，个体的经验比团体认信的内容优先，神圣经验存在于所有的宗教之中，它们只是通过使用不同的象征来表达。林贝克批判上述两种神学对语言的误解，即是批判排他主义和多元主义的宗教观，林贝克认为他们都扭曲了教会“教义”这种“语言”的本性。

从批判两方面的神学论点着手，分别是“前自由时期的宇宙论中心”的神学进路和“自由时期的人类学中心”的神学进路，前者将“教义”看作是“认知命题的陈述”，后者则将“教义”解读作一般“经验—表现的象征”。<sup>①</sup>我们从文法规则得到关于事物的本质，这种本质与社会和语言活动的某些约定有关，正如维特根斯坦认为“神学是一种文法”，神学与我们的具体生活是相关的；换言之，信仰意义下的教义即是我们共同的约定，它正是信仰的本质所在，教义的特殊意义就在其特殊的生活方式中获得理解。<sup>②</sup>在这个意义之下，信仰或教义根本不能当作任何的理论或命题，神

<sup>①</sup> Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, pp. 24, 31–32, 112.

<sup>②</sup> “神学如同文法”，*Philosophical Investigations*, (Oxford: Basil Blackwell, 1968), 第 373 节：“我认为基督教所说的事情之一就是：一切好的坦论都没有什么用处，你必须改变你的生活（或改变你的生活方式）”，*Culture and Value* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), 第 85 节：“如何了解字不只靠字本身(神学)”，*Zettel* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), 第 144 节；Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 34. 另见 Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein* (London: Basil Blackwell, 1986). pp. 145–167.

学语言也旨不在进行纯粹的客观描述。

命题论的福音派神学的真理论是本质主义 (essentialism) 的, 真理即实在 (reality), 普遍和必然的真理独立于我们的经验构成之外; 表现论的自由主义神学的真理论是原子主义 (atomism) 的, 强调个体是中立的, 信仰产生于完全私有化的意识经验中, 这种经验优先于所有的社会文化构成, 包括信仰社群的教义构成, 由于是个体信仰的自由选择来决定信仰的内容, 因此形成个人主义式的宗教。传统排他主义多持本质主义之立场, 多元主义者则倾向于原子主义, 同样都是基础主义。

林贝克本人主张“文化—语言论”, 强调教义的语意说明了规范和团体的生活, 信仰就是宣布加入一个社群, 认同并使用它的那组语言来理解这个世界, 并以这组语言来指导行动。所以社群共享的记忆比个人经验更为重要, 因此反对经验表现论的立场, 认为这种从个体经验出发的信仰是空洞或非宗教的。由于每一个宗教都各自有其语言游戏, 宗教间是不可共量的, 因此后自由神学并无须假定或预设某种具有排他性作用的普遍宣称。<sup>①</sup>后自由神学赞同维特根斯坦的观点, 在人的具体生活中, 语言能有不同的功能, 且可以用于不同复杂的情况, 所以有不同的游戏方式 (规则), 语言的真假值功能只是其中的一种游戏功能, “用‘真’或‘假’这两字能够是某一游戏的组成分子中的因素, 如此, 它‘属于’命题的概念, 但不能就是代表着命题”。<sup>②</sup>规则论认为, 坚持真理的惟一办法就是去实践它, 只有以履行的方式使用宗教语言, 宗教语言才能获得命题论的力量, 这意味着社群论的解释并不完全排斥命题论, 只是不同意命题论诉诸于基础主义的做法。总之, 后自由神学认为教义是一项符号互动的结果, 它是由具有约束力

① Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, pp. 22ff.

② Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 第 136 节。



的（教会）社群和规范所决定，教义的意义即是在日常生活中为信徒所实践，通过宣道的方式被具现化。

林贝克把握到维特根斯坦的两个观点，即“语言是一种生活方式”和“私有语言是不可能的”。无论是客观主义（科学主义）的“命题式语言观”，或是主观主义（心理主义）式的“表白式语言观”，它们都不是从《圣经》传统或基督徒社群的生活方式中理解“教义”的语言，而且还会对于教会教义的特殊性造成严重的扭曲和损害。这类脱离了信仰社群的生活方式的学院式或宗教学研究的语言观，会使教义语言失去它的“忠诚性”。后自由神学对基督教的宗教学研究 and 宗教间的对话并不感兴趣，后自由神学重视神学或教义带来的“忠诚性”（faithfulness）胜过于它的“可理解性”（intelligibility），因为“《圣经》和传统是作为对福音宣道的忠信被理解的”，<sup>①</sup>即奥古斯丁所说的‘Crede ut intelligas’（为了理解而认信）或巴特的‘intellectus fidei’（认信的理解）。后自由神学根据“文化—语言论”的理解，将所谓的教义（Doctrine）或基督徒所言的“真理”（包括《圣经》正典的形成）理解作是基督教信仰社群的“共识”，在信仰的德性意义是指“忠诚感”（*sensus fidelium*）。<sup>②</sup>

诚如上帝并不是被隐藏、从来就不仅是做祂自己的上帝一般，

① Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, pp. 112, 134.

② George Lindbeck, “Scripture, Consensus and Community,” in Richard John Neuhaus ed., *Biblical Interpretation in Crisis* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1989), pp. 74-101. 林贝克对于近年来在美国流行的宗教对话热不以为然，俨然划分出耶鲁学派与哈佛、芝加哥大学之间的学术对立。林贝克一方面积极从事教会合一运动，一方面他发现与他对话的“弟兄”（天主教阵营）似乎并没有认识到自己神学方面的危机，于是他不得不转向对“梵二”以后天主教神学进行批判，见 Lindbeck, *The Future of Roman Catholic Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1970)。林贝克认为自彭纳根（Bernard Lonergan）以降，无论拉纳的先验神学或是特雷西（David Tracy）的后现代神学，都属于“自由神学”的阵营。

通过言语行动，共同地见证它特殊的历史、特殊的道路之中；同样的，信仰是一件公开的事实，即“公开承认”教会式的语言，而且是负责地认信上帝以及教会关于他的宣道。<sup>①</sup> 基督徒关于真理的言说，与其寓于对某种（教会）生活形式的认同有关，即是通过语言符号的活动，真理是形构而成的，在历史中扮演识别的作用，神学诠释学称之为一种“共识”（consensus）。换言之，对基督教而言，真理本身即具有识别和认同的差异性质。

换言之，语言的意义，必定是在人的生活形式中才能显示出人的生活形式决定语言的用法，因此在语言游戏之外，语言是没有意义的。语言的意义不在于感官的经验，亦不在于先验、形上的事物之中。语言的基础在于它的文法规则，即语言本身经验的陈述仅仅是语言游戏的一种。“我们不关心字和感觉之间的关系，……我们不关心有关语言的任何经验的事实，就其经验的事实而言，我们只注意所发生的事的描述，不在真实上。我们关心的只是描述的形式，所发生的事就其为游戏而言”。<sup>②</sup> 换言之，语言与认知无关，并不牵涉到真假判断；而且，它的意义也只能从它具体生活形式中得到，林贝克完全按照维特根斯坦的方式来规定他所理解的宗教语言。基督徒信仰的那套“教义”的意义只有在这个信仰社群的生活脉络中才可能获得理解，介乎生活和现实之间，“教义”就宛如一个科学社群的特殊的（ad hoc）假说，可自行调和和发展。

认清语言，即认清任何的宗教对话都不具备任何的先验基础，因为我们并不具备一种先于语言、先于概念的宗教经验，如果语言与语言之间是“不可共量”的，任何比较或对话不会有“宗

<sup>①</sup> Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (London: SCM Press, 1955), 第四章。

<sup>②</sup> Wittgenstien, *Philosophical Grammar* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), 第30节。

教”的成果。<sup>①</sup>换句话说，“教义”是对基督徒这个特殊群体的发言，它根据于自己的一套“典范”进行游戏，在这套典范的规则使用中，任何与它不相同的典范（语言游戏）都是不兼容的，或者就用奎因（W. V. Quine）的说法：“教义”是“不可翻译”的。

从奎因和库恩的“不可共量性”（incommensurability）中，林贝克找到了拒绝宗教与宗教间任何形式对话的理由。换言之，后自由神学的“后”旨在批判自由神学的片面性，反对有所谓共同的基础，林贝克相信，教义的可沟通性在于语言游戏的作用，宗教与宗教间正由于它们之间语言游戏（“教义”语言的本质）的不同变得不可沟通。<sup>②</sup>

按林贝克的解释，命题论和表现论都是根据“本质论”或“基础论”谈论基督教的真理言说，不管是排他主义或多元主义都假定彼此的语言是可共量的，只有可共量，本质论的排他和基础论的多元才是可能的。但是，由于文化语言论的真理言说表明一切的神学或教义都具有受时间制约的相对性，所以后自由接受一种“相对性”中的差异，而且这种彻底的差异形成“不可共量”的局面，多元主义者仍假定着存在所谓“共同的对象”，是一种本质主义、基础主义的论述。

在符号学的意义下，基督教信仰是文化约定俗成的系统。教会教义是一套信仰的规则（*regulae fidei*），与认知的命题无关，教义对真理的言说是直截了当的，在基督徒的语言和文化中，它是“一套可以以具体生活方式来解释世界并生活于世界之中的故事

<sup>①</sup> Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, pp. 32-35。对基督教与儒家对话的前提，陈文团教授曾作过中肯的批评，见 Tran Van Doan, “The Problematics of Incommensurability in Cultures: Contribution to the dialogue between Christianity and Confucianism”，发表于台北“第一届亚洲天主教哲学家会议”，1992年4月。

<sup>②</sup>我对于“基督教与汉语人文世界”的对话和会通也抱持怀疑，参见拙作《历史、相对与亚洲诠释学》，载香港《建道学刊》，1999年1月第五期。

组成”，<sup>①</sup>在多元语境中且有识别和认同的作用。由于基督徒的真理是存在于传授讲述和运用故事的方法与语法之中，而不存在于命题形式阐述或内在经验之中，后者是“文本外”的方法，即在符号系统之外寻找宗教意义。<sup>②</sup>对于真理的一致性，基督教的系统“不是以纯粹理论的方式由原理、定义和推论组成的，而是由一套可以具体方式来解释世界并生活于世界之中的故事组成的”；基督徒对真理的言说与实在符合“仅仅是因为它们构成生活形式的作用的一种功能”，即相关的生活形式。<sup>③</sup>多元主义者想将基督教的某些教义去脉络化，或抽离其语境以适应于“文本外”的做法都是一种错误。

后自由神学认为，信仰不产生于认信主体而是产生于语言，一种来自于神圣的言说行动 (speech act)。如果有所谓的本质：“本质即是以文法来表达的”（维特根斯坦），信仰的本质即是“教义”，只有在语言中才能呈现。它并不外在于语言，也不先于语言的认信，而是在语言沟通过程中产生和形成。因此，沟通和信仰绝不能分开，信仰通过言说行动不断生成，既没有一种先于语言的主体意识，也没有一种先于语言或在语言之外的信仰经验。

维特根斯坦认为“语言的说出是活动的一部分，或者说是生活形式的一部分”；<sup>④</sup>对于意义理论，维特根斯坦强调“一个词的意义就是它在语言中的用法”<sup>⑤</sup>的语言游戏理论。把语言与游戏模拟，用规则来保证语词的公共性，语言的规则教导我们使用词和句子，语词和句子的意义从而在规则中得到规定，换言之，语言的使用是约定俗成的产物，如果不遵行同一规则，语言活动也就

① Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 63.

② *Ibid.*, pp. 79 - 82, 113.

③ *Ibid.*, pp. 63 - 65.

④ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 第 23 节。

⑤ *Ibid.*, 第 43 节。

无法进行。基于这种语言及意义理论，基督徒对于真理的理解也就必须置于信仰社群的应（使）用规则中，“理解”与真理的概念如此地紧密，一个信仰与其相应的启示的真理，是必须通过对该启示内容的全部神学解释来予以衡量的。因此后自由神学主张，真理是一个“文本内”（intratextual）的事情。

根据文化语言学，所有的意义都是符号内或文本内构成的。“文本内”的方法主张，教义神学的任务就是为信徒作出规范的诠释，宗教的意义是内在的，是由于具体的语言运用之中构成的，影响对实在的理解以及经验的行动。<sup>①</sup>对林贝克而言，《圣经》诠释是具有神学主导意义的诠释性框架，这些神学的目的都是根据同这些故事讲述的上帝相一致的方式对生活与实在作出描述，即“文本是根据社群语言所说的东西”或“一个共同的文本内的可信性规范”。<sup>②</sup>

“理解”的概念是与“能够”、“可以”、“知道”这些因素相关，而根本不是心理的、移情的体验活动。所以我们可以避免把启示的真理说成是狄尔泰（Dilthey）诠释心理学的“理解”，而是具有语用学特征的“理解”。“要根本地不把理解看作是‘心理过程’，因为这种说法只会使你产生混乱。你应当自问的是：在何种情况下、在哪类环境下，我们才能说：‘现在我知道该如何进行’”。<sup>③</sup>在任何情况下，对一个表达式的理解意味着我们知道“如何去应用（实践）它”。

正如语言是众人之间的共同规则，规则就必须是互为主体地存在。基督教就是依据及遵守教义语言的规范去行动的一个社群，信仰是必须通过语言符号的，所以它所谈论的真理不是自然现象，

① Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, pp. 113–114.

② *Ibid*, pp. 119–121.

③ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 第 154 节。

启示和真理是信仰社群构成部分，不但如此，这些信仰的真理不会是认识和理解过程和观察的结果，信仰的真理这些语言符号本身就是认识 and 理解的构成部分。

“文化—语言”的神学进路认为，我们与真理的关系是因为我们设定了一个特殊的范畴和语言，让真理通过这个我所理解的语言和范畴来回应我们，并能与我们进行沟通，当我们发现真理变得越来越不可理解时，我们则必须学习一种新的语言来把握到真理对我们所做出的种种回应。

根据圣灵论和教义学的模拟，信仰社群是有机的连结，不同于工具性组合的社会，因此，正如信徒对于上帝必须回应以热情、忠诚和委身那样，所有信仰的内容必然地是经由对信仰社群的归属开始，根本不可能存在着一个先于任何目的、没有传统和历史负担的基督教，在“启示即教义”和“启示即历史”的双重意义下，后自由神学确立起基督教的自我认同和其在多元社会中的正当性，换言之，基督徒对真理的谈论是寓于信仰社群之中，不可能在文化语言的构成之外获得真理，把真理与信仰社群分离，我们不只无法谈论真理，而且也失去了谈论真理的正当性。

基督教教义的成分似乎总是介于经验和上帝之间，这种组合取自于语言，在语言中它们已经只有一种意义，但是这一种意义却使其理解的自由受到限制，神学在此扮演一个修补匠的功能，依赖语言进行诠释的工作。教义作为一个在沟通上乃是约定俗成的符号系统，它可以作为建立在社会性与历史性的互为主体性现象来定义，换言之，种种有关基督教教义的最终裁判可以理解为“共识”，它除了是信仰社群赖以沟通的媒介，更以此作为信仰社群的识别和认同的内容。

对于文化语言学而言，教义的系统事实上即是已经符码化的语言，也就是我们必须回到一个文化系统中才能理解它。因此，通过这个系统运作所关联到的意向性过程，教义并不能当作真的、客

观的以及定义性的来看待。在社群论的意义下，真理在此相应于一项承认，达致理解的目标是要去完成一种一致的状态，所以重要的就在于接受与否的问题。多元主义者想“重新定义”基督教不是不可能，但需先取得“共识”，包括向历史索求“共识”。

基督徒信仰社群即是语言性的社群（linguistic community）。教义不仅是特殊的说话和表达的形式，更是感受和认知世界的特定方式。认信基督，等于认同一组的语言符号系统，并应用这一组语言符号系统认识事物、体验情感、决定世界观、指挥行动的特定方式。在信仰社群之中，个体只有通过“圣徒相通”（*sanctorum communio*），其生命才有意义，其生活才有价值，构成信仰社群的基本条件之一就是信仰者按照特定的方式追求共同的善，或者说追求共同的理想；教义本身即包括实践的要求，信仰社群是根据共识来进行判断和行动的。

总之，基督徒的宗教经验不能仅仅根据教义语言来揭示，教义固然不可能脱离它所联系的对象和观念来理解，但是，如果抽空了信仰社群的关系，恐怕任何的理解都有待检视。以文化语言学的观点，信仰即是一种文化生活，基督徒对于基督的认信，是在社群生活和教义符号的相互经验作用中发生的。总之，信仰生活与教义乃不能与社会文化实际生活过程分开。后自由神学所主张的，正是多元主义者所未认真看待过的问题。

#### 四、多元主义的同化论与不可共量的差异性

一般对多元主义宗教对话理论所做的批评，主要指出多元主义理论的先天缺陷：多元主义对差异抱持宽容与尊重的态度，但是，往往差异又是歧见的来源，如何尊重差异而又维持平等，这一直是多元主义者语焉不详的地方。由于平等意味着相同对待，平等（相同）与差异又成了多元主义在理论上的两难。

多元主义者所认为的那些普遍、共同的理想根本就是幻想，因为没有一个人会采取一个不具立场的价值观点。多元主义是一种同化论（assimilation），同化论要求以相同的标准、原则和规定进行对话，它势必造成被压抑者（妥协者、或被施予宽容者）的两难：参与就是接受和采用一种“不同于自己所认同的”，而且，试着去参与则是提醒自己与他人“我的认同是什么”。多元主义的平等原则是霸权文化的反映，少数和被压抑的宗教被迫采取不同于自己的文化形式，这种假设普遍、平等、无差别的对待本身即是特殊文化或宗教的反映，即一种冒充为普遍的特殊主义、不自觉的歧视。

在后自由神学看来，多元主义的这种多元是稀释的（diluted）和个人主义式的，没有正视其对宗教认同和差异的扭曲和危害，宗教真正的本质即在于它整体构成的价值观和生活方式，而不是原子式、脱离社群脉络的“宗教语言”。

上述曾经提到，后自由神学主张宗教间的“不可共量性”即是怀疑对话的正当性，然而并不意味着主张一种根据基础主义或绝对主义所发展出排他主义式的宗教观；主张宗教间的“不可共量”仅仅是否定对话的正当性，所以与作为对宗教真理的普遍宣称和绝对地排他主义无关。由于多元主义的主张仍取径于本质主义或基础主义的预设，其本身的立论也就变得可疑，多元主义实为对抗排他主义的一种权力性言说。我对于那些将排他性宗教夸大解说成一种恐怖主义感到惊讶，好像基督教排他主义即是发动战争的始作俑者，必须为一切破坏和平的结果负起责任，<sup>①</sup>可惜他

<sup>①</sup>张庆熊夸大了排他主义，把它视同为宗教狂热主义或恐怖主义一般，实为夸张，见《当代基督教关于宗教多元和对话的可能性之争》；王志成在《宗教间关系的神学范式》一文中使用“神学范式”一词极不恰当，我看不出“神学”一词的真正意涵是什么，充其量不过是指所谓的“宗教范式”，因为很不幸的是，“宗教”与“神学”两词存在着无可避免的差异（我不使用“冲突”），事实上，神学的旨趣与宗教研究的旨趣明显地不同。见《宗教、解释与和平》，第267页以下，四川人民出版社，1999。



们并没有认真考察多元主义的权力性言说，同样地排他，同样具有帝国主义式的威胁。

从一个宗教对另一个宗教作批判并不等于就是一种排他主义。按我们的理解，所谓的对话，不能只是以那一种老是想找到共同性的彼此理解，对话可以是一种“批判”，把批判简单地说成“排他”是不负责任的，即便是“排他”也不一定是“基要主义式”的，它可以在“现代性历史哲学”或“价值现象学”的问题论域中进行批判。<sup>①</sup>这方面的工作业已展开，与那种恐怖主义式的排他人相径庭，它无可讳言地是排他的，然而却是思想论域中竞争式的排他，所以可能存在若一种非关基础性预设的排他性。<sup>②</sup>事实上，朝向于面对我们欲解决的问题，往往必须采取“批判的模式”而非“理解的模式”，可惜在“语言观念论”所设计的“排他主义”阴影下，多元主义的倡议竟使“批判”失去了正当性，“反思”也竟变得不必要了。

值得注意的是，特雷西（David Tracy）将多元主义与后现代思潮划上等号是错误的，后现代思想家从不把自己的论点解释成

① 与过去范畴式的比较不同，我曾就现代性的问题意识“批判地”处理了“天人合一”与“神人差异”，指陈当代新儒家或儒家的本质即是一种“主体形上学”或“人类学中心”的思考，这些立场明显无法通得过后现代思潮的清算，请参见曾庆豹，〈上帝的思拙与道德的人——“肉身成道”的神学批判〉，见《上帝、关系与言说》，第 432 页以下，五南图书出版公司，台北，2000；刘小枫以舍勒价值现象学的思考，批判地以拯救的信仰论反驳适性得意的道论形上学，见氏著《拯救与逍遥》，久大出版社，台北。许多学者对于刘小枫所提议的“汉语神学”都朝向理解为一种“与汉语文化对话的神学”或“神学的汉化”，误将汉语神学与种种比较宗教的研究等同起来，另见刘小枫本人有力的反驳，《汉语神学与历史哲学》，第 63~65 页，汉语基督教文化研究所，香港，2000。

② 我主张一种（后自由神学）非基础式的排他，所以不赞成托伦斯那种“基要主义式”的排他主义，见 Alan Torrance 著，潘玉仪译，〈宗教的学术研究和真理的问题〉，《维真》学刊，第四卷第三期。这是一篇武断、缺乏批判性的排他主义之文。

多元主义，他们甚至对“多元主义”深表戒心。因为，后现代不是一种折衷主义，它厌恶任何同质化的综合；后现代怀疑对话的必要性，对话是现代性哲学的产物、“在场形上学”的谎言，对话本质上仍假定了某种对话的基础，主张“强者即正义”的权力意志。<sup>①</sup>后现代不是一种多元主义、不是康德主义（希克的多元论实为现象与物自身之分立），后现代是尼采式的差异。

宛如后现代一样，不是所有批判或排他性的立场都是根据基础主义，批判的理由有可能来自于相对性的主张，相对性的主张是基于“不可共量”，所以其“排他”的性质就有所不同，不是根据于某个形上学条件下的所谓真理，而是“凭信”地拒绝所有在“恩典”以外的基础。后自由的批判神学是一种怀疑主义、一种批判，怀疑对话的正当性、揭示对话的意识形态要素。后自由神学在相对性和多样性中为基督教的排他主义、彻底差异性做辩护。

在神学论域中，多元主义者肯定是一位折衷主义者，但是，排他主义者却不一定是源于一种本质主义的神学。我们必须承认，巴特神学确实存在着排他性，然而更值得注意的是，他的启示论并不是一种基要主义式的排他，因为后者仍建基于一种客观主义和基础主义的假设是巴特所不能认同的。巴特的排他性是一个现代性问题意识下的“批判（辩证或危机）神学”，他对自由主义神学的批判和对“宗教”所抱持否定的态度，实源于一种“差异性”而非“同一性”为前提，巴特看到了基要主义、自由主义神学和宗教神学同是一种现代性意识下的“政治神学”（权力言说）论题，<sup>②</sup>正是自由主义神学和宗教神学强化了人类学的要素，使人的“超

<sup>①</sup> 可以参考“德法诠释学之争”：1981年 Gadamer 在巴黎哥德学院演讲《文本与诠释》，Derrida 回应以《善良的权力意志》，Gadamer 回之《而仍然是的：善良意愿的力量》，Derrida 接着又以《诠释署名（尼采与海德格）》再战之。

<sup>②</sup> Timothy J. Gorringer, *Karl Barth: Against Hegemony* (Oxford University Press, 1999). pp. 43ff.

越性思维”获得了肯定，堕入一种具有权力性言说的“人类学中心”（即 homo homini Dues）<sup>①</sup>

换言之，巴特所反对的正是那种丧失了清醒批判的思想，他揭示了这一切的人类—权力中心都是起源于对根本差异的涂抹，这个问题根本的表现即是“神人差异”的这项前提被抛弃了，人类即是蠢动地通过反对排他性的启示来肯定自己的绝对。一种批判的思考恰好不是通过多元，而是彻底地维护差异才是可能的，一种丧失了自我批判的宗教对话的神学，其后果可能比基要主义的狂热更具毁灭性。<sup>②</sup>

后自由的批判神学实现一种“差异”而非“趋同”的宗教，它不仅以不可共量性作为前提，且摆脱以理解作为旨趣的对话，更进一步推进以批判的方式对待对话的意识形态，包括互为批判（inter-critique）和内在批判（intra-critique）。后现代思想质疑同一性（identity）、去差异（de-difference），质疑对话中排定的“不可见议程”（权力言说），对话依然无可避免地有“第三者”（妥协性）的介入，仍涉及到权力的问题，如果一种拒绝对话的前提（不可共量）和批判无法纳入议程，排他主义的差异论述将成为被多元主义者压迫的“他者”。

<sup>①</sup>学界每提及排他论，往往司空见惯地列举巴特为此阵营之头号代表分子，这类说法都蔑视了巴特与基要主义者的冲突，低估了他对自由主义神学的批判，在我看来，巴特神学中的“启示”实为一个批判而不是教条，主要是源于他并不把启示当作一个基础，或者说，巴特根本就怀疑有所谓的基础，只有这样，神学才真正走出现代性自由主义神学的诱惑。详细请参见拙作《启示与见证作为批判诠释学的循环——论卡尔·巴特“非基础式”的神学》，发表于台湾中原大学“宗教学术研讨会”之“圣经、神学与当代诠释学”组，2009年12月2日。值得注意的是，有人甚至认为巴特有“普救神学”的立场。

<sup>②</sup>所以我对新儒家不断高呼人只有“内在超越”的说法总会感到不寒而栗，已不是“良知的傲慢”（余英时）可以说尽的了。可参见拙著《上帝、关系与言说》，第448~455页。

后自由的批判神学可以接受宗教徒携手透过行动提升社会正义,将受逼迫的从受苦中解放出来,换言之,一种根据“文本内”的神学主张也同样可以关注世界中的正义问题。如果“文本吸纳世界”是后自由神学诠释学立场,“吸纳”(absorbs)的意思就不仅是可以从文本叙事的观点去理解世界,“吸纳”甚至可以根据“文本内”的要求批判地改造世界,因为信仰意味着行动,教义即是实践。

也许对话旨在实现一种多元主义的价值立场,但是,对话也存在着一种“同一性的迷思”。希克等人的多元主义仍跳脱不开基础主义之囚,没有区别宗教多元论和宗教多样性之不同。<sup>①</sup>由于对话无可避免地必须预设了相互理解是可能的,而且以“同一性”为其基本的逻辑,承诺持有某种形式的真理标准,任何不据此标准者都被排除在外,换言之,多元主义者的对话主张仍将困限于一种“排他”的逻辑中,所有的宗教必须放弃它的排他性主张,目的是符合宗教对话的“原则”,<sup>②</sup>这也意味着差异并不是获得保护而是被让渡,妥协和宽容变成了一种教条。

在我们看来,多元主义已越来越导引至它的对立面,即要求基督教神学放弃其自身的坚持,把对自身观点的坚持理解为一种“有害的排他”,或把它看作为一种强权或帝国式的主张,所以要尽可能地消除彼此间的差异,以为妥协是一种达到多元性的最佳途径。可见,对话要不是一方被要求退让,就是一方必须显得宽容,两者都表现为一种迎合主义的意识形态。

由于多元主义者的对话哲学并不是维护差异,而是同化所有的宗教,在我们看来,一种对差异的绝对尊重,恰好是通过以质

① 参见贵勇,《宗教多元论与宗教对话》,第 23--29 页。

② 见德科斯塔的批评,“The Impossibility of A Pluralist View of Religions”,与德科斯塔的论点不同,我对多元主义的批评不是根据基础主义,我的排他论的前提是后自由神学式的不可共量性。

疑对话的正当性的方式获得坚持。面对多元主义的浪潮，后自由神学采取了一种与排他与否无关的“不可共量”的观点，不失为一种维护“差异”的神学，而且也提防基督教在一种在多元社会要求宽容、平等的浪潮中迷失自己。

根据后自由神学，宗教所强调的归属感（belongingness）和共契性（togetherness）不是一件宗教间（inter）的事而是宗教内（intra）的事。对话是否正当，首先必须检视对话者身份的正当性；换言之，不具身份的对话何来对话，又何须对话。我们不能忽略，基督教神学的发言者本身即具有身份性，至少对话者都依然是信仰者，所以使得每次对话就像肯定某一个主体的行使，是一个不能回避的事实，而且，对话者与其信仰社群的认同性也是不可或缺的，不然对话变成是“个人”而非“宗教”的对话。

值得注意，汉语宗教神学或汉语人文学者原在本国是研究基督宗教的，在外国学者前或到国外研究交流，竟成了汉语宗教文化的专家，这些学者在国内或许原多研究基督神学，是不是见解一筹莫展而只好另辟蹊径，做起比较、倡议对话，为了取得一种学术的权力言说。这种现象令人玩味，就像一个在欧美学界讲授中国文化的人，回到汉语地区竟成了讲述西方思想的专家。这种“职业取向”的现象告诉我们，必须严肃看待宗教对话所具备的身份问题？一个不具身份认同的对话是否算是真正的对话？没有身份认同的对话永不知道代表发言的宗教“差异”在哪里？没有“差异”意识的对话不是很不可思议吗？这些都值得深究。

事实上，汉语宗教神学界真正热衷于对话的人有两类：一是往来于各大宗教间的哲学或宗教学者，他们并无明确信仰或宗教归属，对于基督教并无偏好，基于西方学者表示他们对其他宗教的欣赏和宽容，汉语学者顺势地投其所好，转而向西方学者大力促销汉语宗教传统，这类学者多懂外语或在外语世界任教，一方

面迎合老外的学术胃口，一方面则至少可以顾及到颜面、肯定自身传统的尊严；第二种为明显地偏好于基督教研究的学者，但不具宗教徒身份；第三种是具基督信仰之汉语神学家和牧师，对于比较或对话则是别有他图，可能是基于传教的热忱，或是为了化解信仰意识与强烈民族情感之张力。

深入了解发现，主张宗教对话的汉语神学家阵营有两种主张：一种认为可经由对话的方式来“证明”自身的真理，通过对话达到传教活动的目的，当然其旨即是要揭示非基督教的谬误和基督教的正确性；<sup>①</sup>另一种则是经由对话“达到”真理，认为对话并不是放弃真理的宣称，虽然并不是一开始就假定基督教的优越性，但相信对话是可以“一较高低”，基督教不需要以排他性为始，但至终仍以基督教真理的绝对性为旨，强调存在着所谓的真理，反对所谓的多元主义，不然对话就没有了说服力。<sup>②</sup>

有人认为，对话的问题与基督神学是否能在汉语思想语境中扎根的问题有关，我认为，这种迷思应给予超越。不管投其所好，或一厢情愿，汉语思想并不领情，反而基督教神学语言因此被挪用作强化传统主义和民族情感的排他性语词。汉语基督教神学与汉语宗教思想只存在着竞争而非对话的问题，面对现代性，汉语基督教神学必须“竞争地”面对现代性问题，所以把对话理解为落实到汉语宗教神学语境的说法可谓陈义过高。诚如刘小枫所言：“汉语基督神学的使命正在于，使基督教的教化传统突破儒道对‘汉语’的支配，使汉语思想得以进入现代性历史哲学问题的底层”，如果“汉语思想界还在现代性历史哲学问题的门外”是一项事实，倡议汉语基督神学与汉语宗教传统对话的

<sup>①</sup>罗庆才，《探索宗教对话》，《今日华人教会》，第37~39页，1992年12月。

<sup>②</sup>江不盛，《排他论的宗教认知意义——对类型、启示及对谈的一些反思》，载《维真学刊》，第六卷第三期，1998，第60—70页。

想法是否还必要？<sup>①</sup>刘小枫明确地指出，一个没有现代性问题意识的神学或宗教对话根本不值得一做，当然不是指其学术价值，而是指与基督教神学本身的题旨而言，包括历史性和个人性反思在内。

如果对话还是必要的，我们不妨听听吉尔兹的看法，在“基本可争论”的前提下，比较的研究并不是把具体的差异性减化成抽象的共通性，也不是把同一现象用不同的名字包装起来，而是认真看待那些差异性，从中解读出多样的意义性。<sup>②</sup>在差异的维护中，带给我们“不是一致的完美性，而是争论的细腻性”。<sup>③</sup>

## 五、批判性的结语

后自由神学接近于泰勒（Charles Taylor）所提的“多元文化论”（multiculturalism），与作为和多元主义的区别，前者主要涉及到认同和差异等课题（identity and difference）。宗教多元主义建基于自由主义哲学之上，主张对宗教采取中立性的态度，所以主张持不同宗教者相互间之宽容，也就是多元主义者的基本立场即是中立原则和宽容论。后自由神学与多元文化论相近，认为此

<sup>①</sup>刘小枫，《汉语神学与历史哲学》，第65页。刘小枫拒绝宗教对话的理由是根据绝对论的：“基督神学谈论的上帝是耶稣基督的上帝”，但是，宗教对话的学者仍可象征化这一句陈述：我拒绝宗教对话的理由是源于差异论述：上帝是一个言说的上帝，言说有其特定的对象和时空背景，上帝的言说通过祂的行动见证而成，“亚伯拉罕宗教”（犹太教—基督宗教—伊斯兰教）如此宣称，并构成其传统（教义）、流传物（经典）、行动（仪式）和建构的形式（会堂—教会）。这一切都构成了社群性和言说性之宗教。相反的，儒家的“天”不言：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（论语）天不言，以行与事示之而已矣（孟子）；道家的“道”也不言。

<sup>②</sup> Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology* (New York: Basic Books, 1983) pp. 215—216.

<sup>③</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 25.

种宽容论并无法真实面对不同宗教传统的差异，并批判多元主义的宽容论乃是企图将宗教的差异化约到多元主义者所能接受的世俗化伦理观之内，以便从事所谓理性的对话。<sup>①</sup> 相对于多元主义者，后自由神学试图以差异为核心来建构其宗教理论，强调多元宗教以及视为与其并存的认同歧异为一种可能的情境。

多元主义的中立性原则本身即是反宗教事实的，因为中立蕴含着对于价值的疏离，使得对话者所选择的宗教与其行动缺乏内在联系。后自由神学的社群取向认为，信仰的实践与其信仰的认同之形成是不可或缺的条件，正如多元主义在对话理论中所涉及关于宽容和和平的观念，其本身即来自于它自身的宗教传统，这项资源不是命题或象征的概念而已，宗教传统或社群认同所构成的语言即它是诠释所谓宽容和和平的视域（horizon）。正如泰勒所言：“任何个体若想发现其人性为何，他必须要有一个意义的视域，而此视域惟有对于群体或文化传统的归属感方能提供。以最广泛的意义而言，他需要一个语言才有可能去问关于终极价值的问题”，所以“一个社群的语言有权利要求其所需之资源以维持或增加其表达的力量，因为这被视为是所有此语言使用者形成认同的共同条件”，<sup>②</sup> 换言之，后自由神学认为，基督教的教义语言是一种承认的承载者，不是个人，而是文化语言社群，此一资源才构成了基督教本身的独特辨认。

基于一种资源式论证（resource argument），后自由神学主张一种叙事的统一性（narrative unity），所以坚持以特殊或差异作为它自我维持的要素。也许多元主义者认为他们即是要求尊重不同

<sup>①</sup> Jonathan Chaplin, 'How Much Cultural and Religious Pluralism can Liberalism Tolerate?' in John Horton ed., *Liberalism, Multiculturalism, and Toleration* (London: Macmillan, 1993), pp. 48-49.

<sup>②</sup> Charles Taylor, *Reconciling the Solitudes* (Montreal; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 1993), pp. 46, 49.



宗教传统的差异，可是我们可以质问的是：“所谓真实的承认差异究竟何指，它是否意味着承认不同存在样态的平等价值？”泰勒批评说：“若所有的文化都具备有价值的贡献，这些贡献也不可能是相同的，甚至不可能具现为相同类型的价值。……对于那种有关价值的预设将世界想象成不同文化以不同种类的贡献彼此互补，这样的图像不仅相容于，甚至需要，有关于在某些层面上优越的判断。”<sup>①</sup>问题是：由“谁”（哪一个宗教传统的教徒）对此做出优越的判断？

事实上，宗教对话很容易导致一种“无条件”的接纳，因为宗教本质上是讲爱、讲宽容、讲慈悲，往往这种“极致”彻底的表现就在于他对于自身宗教的“绝对认同”上，一个人对自己的信仰没有“绝对认同”又如何可能表现出宗教中“无条件”接纳的要求呢？

后自由神学可以尝试设想一种对话，名副其实的对话应该是与宗教无关的，它不再有主权的介入，然而这是儿近不可能的事。当然，我们的目的并不是完全推翻对话，只是怀疑对话那种“多元主义”的假想是否与宗教本身的事实是相吻合的。基督教神学要把自己“降低身份”就像一个人说“我对你宽容”一样，肯定会令另一方感到不好受，因为这仍然像是肯定自己处于“宽容的高姿态”，同样的，对话极容易导致一种妥协，一种为取悦对话的成果而松动自己主张的妥协，然而，宗教需要一种强烈的认同（委身）感，不然它就不是宗教。我怀疑妥协与认同感是否可以并存。

多元主义者根据同化论的前提强调宽容的相待，后自由神学

<sup>①</sup> Charles Taylor, 'Politics and Recognition,' in Amy Gutmann ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994), p. 74.

则重视不可共量性的认同与差异。换句话说，多元主义者的“对话”是康德式（现代性）的，后自由神学的排他性是尼采式（后现代）的；多元主义仍着力于以对话中通向同构型的理解论述，后自由神学的排他性则是批判地实现不可共量的差异论述。<sup>①</sup>

后自由神学并无回避现代性问题，这是一种面对多元文化即不主张排他主义，亦不赞同多元主义的神学，当然也不是包容主义者的神学。可以这么说，后自由神学克服了宗教对话中的“范式迷思”。后自由神学把宗教视为一种“另类”（*alternative*，或“选择”），颂扬“差异”（不可共量），反对无脉络的认同（信仰社群的实践）。

提出如何不根据基础主义的排他，但又不是是一种无批判性的多元主义，后自由神学不是一种排他主义神学，后自由神学根本就质疑对话的正当性，或者排他与多元之间的对抗本身即是一项思想的陷阱，如果对话是必须的，后自由认为可以是非关宗教的对话。<sup>②</sup>正因为我们所面对的是多元社会之语境，能够提供我们作出身份识别和认同的差异更显得重要，一个强调差异的社群才不会在现代多元社会中迷失自己或消失于世。<sup>③</sup>

认清宗教的本质，就认清其构成的历史性，所以不能把它的差异性在范畴或象征化中给予抛弃或同质化。基督神学所熟悉的“教会”（*ecclesia*）一词就有分别出来的意思，同样的，“宗教”

<sup>①</sup>此处回应了刘小枫《汉语神学与历史哲学》，第 65 页的看法。

<sup>②</sup>多元主义主张“宽容”，我们在洛克（John Locke）的《宽容论》（*On Toleration*）里发现，所谓宽容的问题是政治而非宗教的问题，洛克所建立的宽容原则，事实上是源于对国家地位的中立性之假定而来的，换言之，宽容的问题不是宗教本质的问题，而是现代性的政治问题。

<sup>③</sup>有部题为《黑袍》（*Black Robe*，作者 Brian Moore，已拍成电影）的小说叙述一个改信基督教以后的印地安部族，因贯彻信仰中的宽容和非暴力，结果这个村落的部族最后被其他部族给“灭族”了，即说明宽容与生存力的悖论问题。

(*religio*) 一词也源于一种独特辨认的意思，多元主义者想通过对话将基督神学强调的独特性给消除，所谓“尊重彼此的差异”对基督神学而言成了被要挟放弃差异的权力言说。多元主义者并没有认真对待宗教认同和归属的委身问题，他们把宗教变得不再是一件严肃的事，问题是：一个弱化了认同的宗教徒是否还是宗教徒，如果宗教不再根据本身教义的差异来做出识别，宗教对话的结果不就是消除宗教了吗？所以，我们反对多元主义的同质化主张，当他们说所有的宗教都指向同一个终极的实在时，宗教认同或委身是否已不复存在？到底谁可以替我们建立一个“普世宗教”？一旦没有了作为识别作用的宗教，这种宗教将同时失去了支持它行动的能力和生存的理由，最终的结果将根本地导致宗教的危机。换言之，真正危及宗教本身的并不是建基在排他主义的前提所带来的宗教竞争，而是那种失了本身认同性和差异性的多元主义前提。所以，消除一种宗教最佳的做法即是使它丧失本身的独特性，不再坚持与其他宗教的差异，放弃批判的竞争。总之，多元主义式的宗教对话理论构成宗教最大的危机。

多元主义宗教对话理论的矛盾性，正反映了其势必落入黑格尔所描述的“承认的困局”中。在《精神现象学》一书关于承认观念以及主奴辩证的著名篇章中，黑格尔论述了人类为追求被承认的基本欲求在毫无限制的状态下互动，将造成无法化解之冲突，最终导致绝对不平等的主奴关系。换言之，在实现承认的纯粹概念过程之中，往往有一种辩证性的趋力往其相反的结果走去，这即是黑格尔所指出的困局。同样的，多元主义者正陷入此一困局中。

总结对多元主义宗教对话理论的批判：

多元主义是一种总体化 (Totality) 的方案。对话必然预设了“共同基础”之上才可能进行，在对话的程序中，它朝向相向 (sameness)、统一 (uniformity)、普遍 (generality)，结果危害了差异性、异质性、他者性；“不可共量”的后自由的批判神学主张激进

地脱离对话的脉络,只有这样,宗教本身的差异性才获得真正的维护。

对话即简单化。多元主义建构太过简单化、太过直接性,缺乏中介的对话关系,将各宗教“相互化约”,完全抛弃(没有认真看待)宗教本身之社会实践的复杂性和社群化构成的作用。后自由神学认为,一种宗教的构造并不是在这个世界以外、以后或之下的终极实在,而是它的生活方式,这是一种可以实践和应用于指导生活的社群性语言。

多元主义仍是一种为取得“一体化”之现代性“启蒙思想”框架内的主张。多元主义对各种宗教主张进行“理论化”,忽略了对宗教认同的重要性。多元主义是一种“新的宗教”理论,一方面承认各宗教之特殊性,然而却又假定存在着共同的终极实在,这项共同性却成了压迫差异的权力言说。所以,多元主义的对话是一种压迫性的机制,将异质化约为同构型。后自由神学主张“不可共量”,致力于维护差异,保护宗教生存的能力。

多元主义都是本质主义者(essentialist)。正像康德将物自身和现象分离,又将此物自身和现象的分离正当化,究竟是谁来决定此分离是恰当的,又如何确证种种关于“终极实在”的指涉都是同一个(物自身),这都使多元主义者堕入“形上学”的假想中。<sup>①</sup>后自由神学真正走出了康德哲学“主体的诱惑”,<sup>②</sup>走出“形式主

<sup>①</sup> 参见 Paul R. Eddy, 'Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal', in Philip L. Quinn ed., *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* (Oxford University Press, 2000) pp. 126-138.

<sup>②</sup> 傅科(Michel Foucault)曾指出,康德哲学从主体有限性出发,再从主体的难处转化成主体的无限能力,一方面认为人需要依于经验,所以是一种“限制”,另一方面则又使一切知识成为可能的条件重回到人——一个超验的主体。值得注意,这一种被傅科指陈为“经验——超验双重性”的“有限性分析”,在希克的多元主义哲学基础中借尸还魂:“人(有限)成了上帝(超验)”,见 Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1973). pp. 243-248.

义”和人类学中心的宗教理论。

多元主义是“殖民主义者的语言”，它为我们设计了“普同图式”，目的是消解彼此的差异，弱化（debilitating）对自身宗教的认同。总之，多元主义是“塞壬的歌声”，夸大了对话的公平性和宽容性，它最终造成“奥德修斯的英雄主义”（自虐式），导致批判之宗教主体之死亡。

## 走向 21 世纪的基督教的创造观 和护佑观：回顾与展望

复旦大学 基督教研究中心  
张庆熊

《圣经》的第一篇和《使徒信经》的第一句话都宣明上帝创造世界。上帝不但创造世界，而且还主持公义，实行神圣的拯救世界和人类的计划。基督教的神学通过“创造”（creation）和“护佑”（providence）来表示基督教的如下核心思想：基督教的上帝是三位一体的上帝，上帝既是创世主又是救世主，上帝对人类的最高护佑体现在耶稣基督的道成肉身和在十字架上的献身救赎人类。

传统的基督教神学关于创造和护佑的学说的根据是《圣经》，但是我们也容易觉察到希腊哲学对此的重大影响。我们可以说，传统的基督教的创造和护佑观念基本上是希伯来原始基督教的神创造世界和主宰世界的信仰与希腊哲学中有关宇宙的产生和发展的哲学思想相结合的产物，它反映了古代和中世纪的西方人的占主导地位的世界观和人生观。自近代始，科学、哲学和历史都提出了许多前所未有的问题。人们感受到《圣经》所描绘的创世过程与自然科学的发现有重大冲突，宇宙的生成演化的进程、地球的年龄和人类的发展史、人本主义和世俗文化、以及新的政治体制和社会体制，都使基督教的信仰受到重大挑战。神学与科学之间存在着一种结构性的互动关系，神学影响科学，科学反过来也影

响神学。神学不能也不应该声称对自然和社会的一切问题都有答案，强迫科学做自己的奴婢。以往的神学在对伽利略（Galileo Galilei）等的科学发现方面所犯的错误使现代神学家意识到神学不能包办一切。但另一方面，神学也不会随着科学的发展而消失。信仰一如既往对人的伦理实践具有指导意义，神学关于世界的神创起源和神的救恩的学说继续极大地影响着人的人生态度。面对这一形势和要求，许多基督教的神学家作出种种努力，重新解释《圣经》，提出新的创世和护佑的理论，以期与现代的自然科学和社会科学相协调。但他们的做法也受到传统的和保守的基督教神学家的质疑。面向 21 世纪的神学能否成功，在很多程度上取决于对究竟什么是基督教的创世观和护佑观的精神实质的理解。本文试探讨这一问题。

## 一、传统的基督教的创世观和护佑观的基本特征

传统的基督教的创世和护佑的学说是在历史的过程中逐步形成的。基督教传入罗马帝国后，《圣经》中有关上帝创世和护佑的叙事故事就跟希腊罗马的哲学思想结合起来。从公元二世纪至十七世纪的基督教神学家如奥利金（Origen）、奥古斯丁（Augustine）、阿奎那（Aquinas）和加尔文（Calvin）等相继借助希腊罗马的哲学思想发展有关创世和护佑的神学学说。我们发现他们间虽在其他问题上有较大分歧，但在有关创世和护佑的问题上的观点基本一致。十七世纪以后的西方基督教神学家提出了许多新的有关创世和护佑的学说，但是他们间分歧较大，难以概括出共同的特征。下面我们列出的基督教的创世和护佑观念的基本特征所反映的主要是传统的观点（对于当代的特点，如“环保意识”，也顺便略微提及）：

（一）上帝从无中（*ex nihilo*）创造世界。在此创造之前，天

地万物和人都不存在；不仅具体的物质的东西不存在，而且抽象的观念也不存在；既无形式也无质料。这意味着这样的无是彻底的无，而上帝的创造是真正的创造。上帝是一切存在物的惟一本源，上帝不与任何其他的东西或原理共同创造世界。上帝不是从已有的混沌物中造出一个有序的世界，不是给质料某种形式和目的，而是既创造存在物的质料，也创造存在物的本质规定性。

（二）世界既然是上帝创造的，所以是真实的，而不是虚幻的。世界不是天上的理念的影子，不是人头脑里的幻觉，而是真实存在的东西。

（三）世界在时间上有一个开始也有一个终结。这个开始随着上帝的创世而开始，这个终结随着上帝的末日审判而终结。这也就是说，尘世的世界是一个有始有终的有限世界。

（四）当然对这个从无中创造世界的“无”和“有限世界”概念也要有所界定。这个无不包括上帝本身。上帝本身是有，是一个超越的有，与一切被创造者有着绝对的区别。于是在此所说的有限世界也是一个与超越的上帝相对而言的世界。上帝是永恒的和无限的，上帝不是被造的，而世界是被造的。世界以及其中的一切存有者都绝对地有别于上帝。

（五）上帝是绝对自主和完美无缺的。上帝凭着他的自由意志创造世界。至于上帝为什么要创造世界，在基督教的神学中虽有种种解释，如：上帝为了实现他的“爱”，为了“施恩”，为了展示他的“荣耀”等，但基本的看法是，这是一个人的理智永远无法揭开的迷。传统的基督教神学反对那种主张上帝如果不创造世界就不完美的说法，以及那种上帝按照自身发展的必然性必定要创造世界的说法。

（六）上帝所创造的是一个有序的世界。在这个世界中的事物有其自身的规律，事物与事物间处于确定的关系中，具有一个等级的系列。精神的东西高于物质的东西，粗糙的物质处于最低等



级，植物和动物在其上，具有心灵的人在地球上居首要地位。低等级的东西为高等级的东西所用，海里的鱼、空中的鸟、地上的各种行动的活物都是为施福于人所造和受人保管的。世界上的自然资源 and 生物都是上帝创造的，因此对它们拥有所有权的是上帝而不是人。上帝没有让人浪费自然资源和灭绝稀有的动物和植物，而是让人保管好这些财富。当然这一点是随着人的环保意识的觉醒在当代才受到重视的，为此当代的许多《圣经》学者主张重新翻译和解释《旧约·创世记》1章28节和2章15节的两段话，把“支配”改译为保管，人不被理解为是自然界的统治者，而是自然界的保管者。

（七）上帝所创造的世界是一切可能的世界中最好的世界，上帝的创造毫无过错，“上帝看着一切所造的都甚好”（《旧约·创世记》1章31节）但是为什么在这个世界上还会存在恶呢？传统的基督教神学主张，恶并不是反常现象，上帝在创造世界和护佑世界的过程中并不是没有预见到恶。然而，上帝不是人世间的恶行的直接的和决定性的原因，尽管上帝早就知道人世间的恶行将随着亚当的堕落而开始。那么为什么上帝不阻止恶在人世间发生呢？这是因为上帝给了人自由。上帝给人自由，自然就已经预知人有选择恶行的可能性。而人一旦有了自由，就要对自己的行为承担责任。恶是自由的一个代价。不是上帝使人类的祖先亚当堕落，而是亚当自己选择了不听上帝的禁令去偷吃智慧果而犯罪堕落。上帝在亚当堕落的同时使亚当知善恶，这表明：上帝造就了自由的和有认知能力的人，因而这样的人要对自己的行为负责，施恶者应受惩罚，行善者应得褒奖。

（八）出现恶是为了引发更大的善，出现罪是为了引发救赎。人类因罪和恶而受苦，受苦不是绝对的坏事，它具有某种教育的意义，它可以使人认识到自己的过错。因此在某种意义上也可以说，罪和恶及其所引发的活动是上帝的护佑的一部分。人由于犯

了原罪，单靠人本身的力量是不能赎这个罪和克服人世间极大的恶的，所以就有耶稣基督的道成肉身和献身十字架的救赎事件发生。耶稣基督是三位一体的上帝的一个位格，这表明上帝不但是创世的主，而且还是护佑的主。上帝悯爱人类，褒善惩恶，救世救民，主宰一切。

（九）尽管上帝所创造的世界是有秩序有规律的，但是上帝为了拯救和教育人类能施行奇迹。奇迹意味着暂时地在某一地方中断自然规律或发生人力所办不到的事情，如：摩西在耶和华的护佑下带以色列人出埃及，下海中走干地，水在他们的左右作了墙垣；耶稣使盲人眼明，使瘫痪者行走，使死者复活。当然，在这一切中，最伟大的奇迹是耶稣自己舍身死于十字架，第三天复活和升天。在《旧约》中上帝的护佑主要是跟以色列人民的解放联系在一起的；在《新约》中上帝的护佑的最高峰是耶稣基督的献身救赎，并最终落实在耶稣基督从天国再次降临，审判活人死人，罪得赦免，身体复活，并且永生上。

（十）人类的世界和历史有一个彻底的终结。经过上帝的末日审判，相信上帝并受其保佑的人将永远生活在天堂里享福，而不信上帝并受其惩罚的人将永远生活在地狱里受苦。这样的天堂和地狱是永恒的，不能使用时间的概念。创世和末世都取决于上帝的意志，人类的历史是一次性的，向着一个方向发展的，不循环的，有始有终的。

## 二、《圣经》的创世的叙事故事和 希腊的宇宙论哲学

《圣经·创世记》是用叙事的方式表达上帝的创世，而希腊宇宙论哲学是用论述的方式表达世界是如何产生的。在《圣经·创世记》中所用的语言是形象性的、隐喻性的，而在希腊的宇宙

论哲学中所用的语言是概念思辨性的。我们在上一节中讲，基督教《圣经》中所表述的创世观的主要特征是一个超越于世界的人格的上帝完全凭着自己的意志从无中创造出世界。当然，这一概念性表述法不是直接来自《圣经》，而是来自希腊罗马文化区域中的神学家对《圣经》中的一些叙事性故事的理论概括。我们曾指出，这样的思想在东方的主流文化中是没有的。我们如果返观希腊的哲学思想的话，我们也会发现，在希腊哲学中本来也没有这样的思想。然而，希腊罗马文化区域中的神学家力图把这一思想跟希腊哲学相结合，从而建立了基督教的创世神学。

他们是怎样进行这种结合的呢？在我看来，关键是把上帝的言说理解为逻各斯（Logos）或道，逻各斯（道）化生万物，从而创造世界。逻各斯与上帝同在，即上帝的言与上帝同在。一个人格的神是有心灵的，并且用语言思考和言说，这是很容易想象和理解的。这一设想后来发展为作为本体的圣父、作为逻各斯的圣子和作为本体之心灵的圣灵的三位一体的上帝观。上帝三位一体，他作为超越的本质是绝对自足和完善的，所以他是能脱离世界而存在的。另一方面，由于在上帝之中包含作为圣子的逻各斯的位格，上帝就完全可以凭借其意志通过言说创造世界，并通过逻各斯（圣子）护佑世界，这使得上帝既超越于世界又内在于世界。东方哲学的宇宙论的基本精神是道内在于世界，但是道又超越于世界上的一切存在物，这是“内在而超越”。西方基督教的创世观的基本精神是，超越的上帝通过逻各斯（圣子）创世和护佑世界，从而内在于世界，这是“超越而内在”。对于这两种思想是否殊途同归的问题，我在此不想回答，因为它涉及的问题很多，不仅涉及理论问题，而且涉及道德实践问题。

基督教的超越而内在的思想的主要根据是《约翰福音》第一章中的话：“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生

命在他里头，这生命就是人的光。”<sup>①</sup>不少西方神学家主张，《约翰福音》的这段话已经体现了希伯来的信仰与希腊哲学的结合。我同意这一看法，以下我试图重构这一思想的形成过程。

《圣经·创世记》中，上帝的创造都是从上帝（神）说开始的：

神说：“要有光”，就有了光。（1章3节）

神说：“诸水之间要有空气，将水分为上下。”神就造出空气，将空气以下的水和空气以上的水分开了。事就这样成了。（1章6~7节）

神说：“天下的水要聚在一处，使旱地露出来。”事就这样成了。（1章9节）神说：“天上要有光体，可以分昼夜，作记号，定节令、日子、年岁，并要发光在天空，普照在地上。”事就这样成了。（1章14节）

神说：“水要多多滋生有生命的物，要有雀鸟飞在地面上，天空之中。”神就造出大鱼和水中所滋生各样有生命的动物，各从其类；又造出各样飞鸟，各从其类。（1章20~21节）

神说：“地要生出活物来，各从其类；牲畜、昆虫、野兽，各从其类。”事就这样成了。（1章24节）

神说：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。（1章26~28节）

以上这个上帝创造世界的故事在受过希腊哲学熏陶的神学家眼中有三个明显的特点：

（1）这个故事表明上帝在世界产生之前就存在了，世界是上

<sup>①</sup> 《圣经·新约·约翰福音》1章1~4节。

帝创造的，上帝不依赖于世界，而世界依赖于上帝，因而上帝超越于世界；

(2) 这个故事完全没有提及上帝用工具和质料之类的东西创造世界，这表明上帝完全是从无中创造世界的；

(3) 这个故事在叙述上帝的创造的时候都是从上帝的“说话”开始的，而“话”这个词在希腊哲学中与逻各斯同义。这可以被理解为上帝通过“逻各斯”创造世界。

《圣经》中的上帝从无中创造世界的观点与希腊哲学家柏拉图(Plato)和亚里士多德(Aristotle)有关宇宙产生的学说有很大不同。

在柏拉图那里，上帝创造世界如同一个工匠的工作。柏拉图把上帝称为 Demiurge，意为工匠。上帝作为宇宙中最高的、最完善的实在的神是世界的建筑师。上帝不是从无中创造任何东西，而是用一种原初材料(物质)进行工作。在上帝造世之前，这种原始材料没有任何形式和性质，处于混乱状态。上帝从混乱中设计出宇宙秩序，他就像一个工艺大师一样，按照一张永恒理念的蓝图重新整顿无组织的原始物质，创造一个有秩序的世界。

按照亚里士多德的观点，上帝是第一推动者。上帝并不创造一个作为新的实体的世界，因为质料是永恒、无开始、无终结的。对于那些永恒存在着的质料，上帝起第一推动者和最终目的因的作用。上帝没有任何潜在性，是完全实现了的、永恒的、纯粹的、非形体的形式。上帝作为非物质的形式必定是单一的，这是就上帝不是由任何部分组成的和不是多元的这一意义而言的，因此上帝是纯粹的精神。尽管上帝推动一切事物，他本身是不动的，他通过吸引力引起一切事物运动，一切事物以他(上帝)为它们的创造和存在的惟一目的。事物都以善为目的，事物都有实现它们各自的目的或善的倾向(爱)。一个事物的完善的程度是直接受上帝的感化的程度或向上帝的方向迈进的程度相对应的。但是

上帝并不从无中创造世界，质料是本来就有的。上帝的工作在于设计了宇宙的秩序；上帝作为宇宙间一切有目的的活动的现实的基本原理决定了任何存在物的目标、方法和行进的路线。

由此可见，在柏拉图和亚里士多德的宇宙论哲学中，并不把上帝设想为一个人格的神，也没有上帝从无中创造世界的思想。他们所说的上帝只是在一定程度上超越世界，并非绝对地超越世界。上帝是作为世界的一个理念的极，或形式的极、目的极、动力的极而存在的。尽管其无与伦比，但在时间上并不先于质料，而是与质料同在的，这多少有点二元论的味道。

不过，在希腊哲学中，也有人主张宇宙是上帝藉着其心思被创造的学说，爱利亚学派的创始人科罗封的色诺芬尼（Xenophanes of Colophon）（鼎盛年约在公元前 540~570 年）的观点看来最接近于旧约《圣经》中的上帝创世说。他主张：“神全视、全知、全闻”，“神毫不费力地以其心思左右一切”，“神永远保持同一，根本不动，随不同时间而改变位置的描述是根本不适用于他的”。<sup>①</sup>另一方面色诺芬尼也意识到，世上的一切存在物都是变动的，它们一会儿在这里，一会儿在那里，有产生，有毁灭，“凡是来自土地的东西最终都要回归于土地”。<sup>②</sup>那么这个不变不动的本体是如何与变动不定的世上的存在物发生关系的呢？色诺芬尼认为，这是上帝的心智的驱动。上帝是宇宙的心，他在自身之中包含一切事物的本原（Arche）（原初、第一原理、基本成分）。他尽管本身是单一的、不变的、永恒的，但他能凭着自己的

<sup>①</sup>色诺芬尼：《论自然》（残篇），北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》，上卷，第 29~30 页，商务印书馆，1981；英译文参见 Walter Kaufmann, *Philosophic Classics, Thales to Ockham* (New Jersey: Prentice-Hall, 1968), p. 13.

<sup>②</sup>色诺芬尼：《论自然》（残篇），英译文参见 Walter Kaufmann, *Philosophic Classics, Thales to Ockham*, p. 13.

心思主宰世上的一切存在物的生成发展。

色诺芬尼虽然提出了永恒不变的宇宙的本体与变化不定的世上的存在物的关系问题，并试图通过提出宇宙的心的驱动作用使得这两者相联系，但他的说明过于简单，缺乏理性的论证。巴门尼德 (Parmenides) (约公元前 540~470 年) 继续发展色诺芬尼的观点。巴门尼德是爱利亚学派的第二位领导者，他像色诺芬尼一样主张宇宙的本体是单一的、永恒的，这在哲学上称为形而上学的一元论，但他进而主张思想与存在统一，即用认识论的一元论来补充形而上学的一元论。

巴门尼德认为，一切思想都与其所思之物相依存，每一观念都有它的相应的对象，因而，思想对于它的对象的内容而言拥有存在。如果思想没有所指的话，它就缺乏内容，不表示任何东西，这样的思想就没有对象，因而不成其为思想。反过来，不可设想的对象是不能存在的，因为这是非存有（非存在）。换言之，我们的一切概念必须在世界中有相应的实在的对象，因为否则的话它们就不可能是思想。谈论非存在的存在是荒唐的，因为这是把有和无等同起来。实际上，思和所思之物是同一个实体。

在这里，巴门尼德所说的思想与存在相同一的思想应被理解为宇宙的心的思想，而不是世间平常人的思想。他写道：“思同于它所指的所思：因为你找不到一个思想是没有它所指的存有者的。存有者之外，决没有，也决不会有任何别的东西，因为命运已经把它锁为一个整体并且不动；因而一切世间的人所建立起来并信以为真的东西，如产生和消灭，存在和不存在，位置变化和色彩变化，都只不过是名词而已。”<sup>①</sup> 我们可以提出这样的问题：世间的人也有思想，他们的思为什么不与其所思的对象相同一呢？为什

<sup>①</sup> 巴门尼德：《论自然》（残篇），中译文参见《西方哲学原著选读》，上卷，第 33 页；英译文参见 Walter Kaufmann, *Philosophic Classics, Thales to Orkham*, p. 21.

么只不过是名词而已呢？对此只能这样解释：当巴门尼德谈到思想与存在同一的时候指的是纯粹精神本体的心或神的心思，这样的观点可以被理解为是对他的老师色诺芬尼提出的“神毫不费力地以其心思左右一切”的命题的论证。

因而，对于巴门尼德来说，最终的实在的世界是同一个客体或存有，它是一个不是被创造出来的、永恒的、不可摧毁的、不变的、独一无二的、不可分的、同质的精神实体，而那世间的运动变化的事物则是虚幻的。

爱利亚学派的另一位代表人物以弗所的赫拉克利特(Heraclitus of Ephesus)(约公元前 544 -484 年)提出了一种正好与此相反的观点。他主张世界的整个实体是一个不断变化的过程，变化是真实的，而不变是虚幻的。

按照赫拉克利特的看法，世界依靠逻各斯而产生发展。逻各斯既是主宰世界的理性的原理，又是世界的本源和动力。逻各斯制约宇宙的过程。世界的逻各斯使得世界的活动过程有秩序。逻各斯的运动决定了事物周而复始地生长和瓦解，从生到死，从结合到解体，从创造到毁灭，从混乱到有序，从有序到混乱，都处于有节奏的变化序列中。宇宙中的一切事物都生化化，化化生生，周期性地反复循环。惟有世界的原理，即逻各斯，始终一致，恒常不变。赫拉克利特把作为世界原理的逻各斯比喻为火，这样的火是万物的起源，它是负责运动的实体，它改变一切东西，包括改变自身。它尽管不停运动，依旧始终如一。由于逻各斯的这个特性，宇宙虽然变化，并在这个意义上缺乏持久性，但必定不是一个被创造出来的东西，而是一个永恒的变异过程。

在赫拉克利特那里，逻各斯等同于世界的原理，等同于世界变化的动力，等同于根本的实在。他还认为，这样的逻各斯就是上帝，它合世界的实体、原理、动力和理性为一体。从这个意义上讲，赫拉克利特的逻各斯的观念是与《圣经·约翰福音》中说



的“这道太初与神同在，万物是藉着他造的”的观点相当吻合。但是在另一个方面，赫拉克利特所说的这个作为逻各斯的上帝不是超越于世界的，而是内在于世界的。换句话说，在赫拉克利特那里，没有一个超越者创造世界的观点。这与基督教的上帝创世观不同。

希腊罗马文化区域中的基督教神学家容易想到，基督教的上帝创世观可以是巴门尼德的“思想与存在同一”的观点与赫拉克利特的“逻各斯生成万物”的观点的结合。神可以具有两种状态：在第一种状态，神作为一个纯思者，思想（神的思和言）与存在（神的体）相同一，即“太初有道，道与神同在”；在第二种状态，神作为一个创世者和护佑者，通过言说，藉着逻各斯创造世界和护佑世界，即“万物是藉着他造的，凡被造的，没有一样不是藉着他造的”。

这一观点后来被基督教的神学家发展为“本质的三位一体”和“经世的三位一体”相配合的学说。在本质的三位一体中，上帝作为圣父（体）、圣子（道或逻各斯）、圣灵（心）的三位一体的存在者，自在自为；圣父、圣子和圣灵间的关系是超越者内部的关系，与世界无关。在经世的三位一体中，万物藉着道或逻各斯被创造出来，从而上帝与世界发生关系，上帝创造和主宰着世界，这意味着，上帝既超越于世界，又内在于世界。

### 三、近代意识对基督教传统的创世观 和护佑观的挑战

“本质的三位一体”和“经世的三位一体”相配合的上帝论与基督论的学说为传统的基督教的创世观和护佑观建立了哲学解释的根据。然而，在近代，这种创世观和护佑观受到科学精神的严厉挑战。近代的科学精神发端于哥白尼的“日心说”和伽利略

的“客观主义的物理主义”。哥白尼的“日心说”推翻了传统的以地球为中心的宇宙观。由此看来，地球不过是宇宙无数星系中的一个星系中的一个小行星，人不过是居住在这个小行星上的一种生物，为什么这个小行星上的人与上帝有着一种特殊的关系呢？上帝为什么要护佑这种生物呢？既然地球不过是宇宙无数星系中的一个星系中的一个小行星，那么，天地两界的分离就是相对而言的了。如果是这样的话？那么究竟什么是天国呢？天国究竟在哪里呢？人之得救上天，究竟是去往何处呢？由日心说引发出来的问题使传统的创世观和护佑观很难应答。

比起哥白尼的“日心说”来，伽利略的“客观主义的物理主义”在一个更深的层次上动摇了基督教的传统的创世观和护佑观。伽利略确立了一切物理的客体有着自身的运动规律的观点。物理客体的运动规律是恒常不变的，是不以人的意志为转移的，是以数学的方式可精确地描述和预言的。这样，伽利略就把客观的物理世界与主观的意识世界严格地区分开来，客观的物理世界是科学家的用武之地，其方法是对物理现象的观测、实验和数学计算。天体的运动规律属于物理世界的领域，宇宙的生成演化属于客观的自然科学的研究范围，因而神学对它们的说明是无效的，是没有客观依据的。于是乎，根据地质学、古生物学、考古学，以及后来发展起来的通过光谱分析等测定年代的科学方法确认，人类的历史决不像中世纪的某些神学家根据《圣经》所提供的从亚当、夏娃到耶稣的家谱所推算出来的那样只不过四、五千年左右，而是几十万年乃至几百万年。地球生存的历史更要长得多，它是在太阳系的形成过程中形成的。对于宇宙起源的问题，虽然毫无定论，或许永远是一个迷，但是科学家不会放弃通过观察事实和数学计算来提供更有说服力的假说的科学研究的途径，不会把这个领域再还给神学家。按照现代科学对语言用法的要求，《圣经》中所说的上帝七日创世的说法甚至含有语病，因为地球自转一周是

一日，上帝在造出地球之前是不能谈论一日的，或者用现代语义学的术语来说，是无法确定“一日”这个概念的操作定义的。

由此看来，不能把《圣经·创世记》中的故事看作对天体演化和人类起源的自然科学的说明。那么应该怎样来理解以《圣经》为依据的基督教的创世观和护佑观呢？它对现代人还有什么意义呢？这是经历了近代自然科学的洗礼的基督教的神学家和哲学家力图回答的问题。

近代基督教的神学家对自然科学的挑战的回应相当被动，而近代哲学家对之的回应是很积极的。近代哲学家充分注意到，客观的物理世界是一个有着自身的规律性的自主的领域，近代以物理学为代表的自然科学以其数学推导的精确性和与经验事实相符合的一致性赢得人心。任何以神学的陈规戒律对其的压抑只能起到适得其反的效果。近代哲学家从自然科学的成功反思了以下两方面的问题：

其一，既然客观的物理世界是一个有着自身的规律性的自主的领域，那么它与主观的意识世界有什么不同呢？

其二，既然近代自然科学的成就有赖于其数学推导的精确性和与经验事实相符合的一致性，那么哲学是不是应仿效自然科学的研究模式呢？换一句话说，哲学是否应该把追求认识论上的确定性作为自己的目标呢？

自笛卡尔(René Descartes) 以来的西方近代哲学从对这两方面的问题的反思中建立起种种不同的哲学体系。这些体系虽然五花八门，但由于其源于对相同问题的思考，所以具有以下两个基本特征：

1. 研究主观和客观的关系问题；
2. 追求认识论上的确定性。

笛卡尔区分了物质的存有者和意识的存有者。按照笛卡尔的看法，物质的存有者的基本属性是广延，意识的存有者的基本属

性是思维。物质和意识是两种完全不同的实体：物质的实体能在空间中运动，但不能思维；意识的实体能够思维，但不占有空间，不能在空间中运动。这样，世界成了二元的，世界是由物质的实体和意识的实体构成的。笛卡尔以其二元论来回答以上提到的第一方面的问题。

笛卡尔想以这种二元论来调和自然科学与神学的紧张关系。笛卡尔承认自然界有着自身的运动规律。但是，自然界之物体的运动的动力来自何处呢？一个物体可以推动另一个物体的运动，但这个物体自身又需要推动者。这样追问来追问去，总不免需要第一推动者，这个第一推动者就是上帝。自然界好比一架复杂的机器，这架机器的运动来自上帝的推动，上帝的创世就好比推动一架本来不动的机器。

笛卡尔的哲学不是对圣经和教会的教义的注释，不是依附于神学的启示，而是建立在理性思维的自明的基础上，寻求认识的完全清楚明白的确定性。笛卡尔从普遍的怀疑开始，通过“我思故我在”的理性推导，确立“作为思者之自我”的存在，以此为他的哲学体系的绝对自明的开端。但是在他的体系中，他仍然为上帝的“护佑”留下余地。对于为何我能相信我的理性的认识能力，为何我的理性的判断力靠得住，为何我所清楚地感知到的东西不是虚幻的，我不是在受到一个魔鬼的欺骗，笛卡尔借助于全能的和慈爱的上帝。由于得到这个上帝的护佑，相信这个上帝不会欺骗我们，而是给我们具有自明性的观念，并赋予了我们正确的判断能力，建立在自明性的基础上的理性的思想体系才得以成立。

尽管笛卡尔的本意是想调和近代自然科学与神学的关系，但笛卡尔的理性主义的哲学体系仍然受到当时的教会神学家的责难。因为在这个体系中，神的作用被放在次要的位置上，启示的真理不被当做出发点，而以普遍的怀疑为开端的理性的批评精神被置于中心地位，他们担心这将进一步滋长对基督教的教义的怀

疑。笛卡尔作为伽利略的同代人，看到伽利略的天体理论受到教会的攻击，放弃了发表他的物论学的主要著作《世界》（*Le monde*）。他在其他著述中，也非常小心翼翼。然而，笛卡尔所开创的近代哲学，也像自然科学一样，赢得了自身的自主性，不再受神学的传统观念的束缚，为近代的自由思想开了先河。

在笛卡尔之后，莱布尼茨（Leibniz）提出来另一套研究主观和客观的关系以及追求认识论上的确定性的方案。莱布尼茨与笛卡尔不同，不是把世界分裂为主客二元的，而是建立了单子论的本体论的体系。莱布尼茨主张，单子是最基本的、最简单的实体，单子没有任何空间大小，数量无限多，而且每个单子具有各自特有的属性，世界上没有任何两个单子是完全相同的。物体是由这些单子组成的。一个单子尽管不能影响另一个单子，不能改变另一个单子的属性，但是单子间互相的排列和共同的作用力影响到由其构成的物体的性质。单子本身在自然的过程中是不会产生和消灭的，但是由单子构成的物体在自然的过程中会产生、发展和消亡。这种物体的产生、发展和消亡取决于相关的单子的结合和分离以及它们的合力的变化。单子自身虽然在自然的过程中不会产生和消灭，但是每个单子都会是“活”的，都能自主地发展，即都能自己改变自己的属性和作用力。不过，这种变化的方式是预定的，是早就孕育着的，正如一颗怎么样的种子预定了它将发芽生长成为怎么样的花草或树苗。空间是可能的事物能够同时存在的表现形式，时间是可能的事物能够不同时存在的表现形式。世界上没有专门的物质的实体和精神的实体，所谓物质和精神不过是存在物所表现出来的状态。从无机物到有机物、生命和意识现象，是不同的单子在结合的过程中表现出来的状态。世界上的一切存在物与存在物之间是相互和谐的，现存的世界是和谐的世界，是一切可能的世界中最好的世界。

在这里，莱布尼茨为上帝的创世和护佑留下两个余地：其一，

单子本身的产生和消灭取决于上帝的创造和毁灭的活动。上帝从虚无中创造单子，并也能毁灭单子，从而使世界重新成为虚无。其二，单子自身的发展规律是预定的，是上帝预先设计好的；事物与事物间处于和谐的关系中，这种和谐的关系也是上帝预先设计好的。上帝在创造世界的时候有多种选择，上帝可以创造无数种不同的世界，但是上帝是善良的，上帝出于护佑世界的目的，创造出在一切可能的世界中最好的世界。即使这个世界中存在恶，但恶的存在是为了让善实现发扬自己的力量机会。没有恶，也就没有善，世界上的一切事物互为补充，动态平衡，从全局和发展的结果看，是一切可能性中最好的可能性。这就是莱布尼茨提出的著名的“神正论”。

在这里，莱布尼茨也肯定了自然科学的自主性。自然科学所研究的是事物在自然的过程中的生成发展的规律。由于单子自身的发展有着规律性，世界中的事物也处于前定和谐的关系中，自然科学家就可以研究它们的规律性，并以数学公式的方式精确地表述它们。

对于大多数经验论的哲学家来说，有关创世和护佑的问题是很难从经验知识的角度加以判断的，至少很难通过公共可检验的经验知识加以确认或否定。我们无法直接知觉到创世的年代所发生的事情，所以我们在原则上无法对此做出决定性的判断。当然，我们可以通过一些间接的经验事实，如通过生物的化石，知道某些种类的生物已经生存了多少久远的年代了。但对于世界起源的问题，我们的经验知识不足为证。对于上帝对人的护佑的问题，有的人说他们有这样的切身体验，有的人说他们没有这样的切身体验。总而言之，这属于个人的私有经验的范围，不能作为得到公共经验确认的共有的可靠知识。不过，他们也不想否认圣经的创世说和护佑说。

英国哲学家洛克(John Locke, 1632~1740)主张,对宗教信

仰采取宽容的态度。一个人是否相信上帝以及相信上帝的创世和护佑，是他个人自己的选择，是他个人权利范围内的事情，国家不应干涉他的信仰自由，而应保护这一公民的基本权利。

当然，并不是所有的经验论的哲学家都像洛克那样，从经验知识的不充分出发对创世和护佑的问题采取审慎的态度，并又从人的基本权利出发，把信仰归于人依据自己的私有经验所作出的选择。身任主教的爱尔兰哲学家和神学家贝克莱（George Berkeley, 1685~1753）则企图从经验论中引申出证明上帝创世和护佑的结论。贝克莱主张，世界上的一切存在物不是物质性的东西，而是精神性的东西，它们是上帝创造的，并且它们的存在每时每刻都依赖于上帝维持其存在的意志。贝克莱主张采取彻底的经验主义的立场，即只承认感觉材料的存在，不承认外在的物体的存在。那么我们所说的物体究竟是什么呢？贝克莱宣称：“物即感觉的复合。”然而，贝克莱不想抹杀我们的真实的感觉与幻觉之间的区别，不主张把事物当成我们的幻觉，不主张采取唯我论的立场。那么贝克莱靠什么来避免陷入上述困境呢？他靠上帝的帮助。贝克莱主张，构成真实对象的意识是由上帝创造的。上帝不仅是提供我们的真实体验的感觉材料和观念的创造者，而且他本身不间断地体验这些感觉材料和观念。天上的一颗星如果没有被任何人意识到，这颗星并不消失，它作为被感知的一系列属性存在于上帝的心目中。创世和护佑的问题，在贝克莱那里，化解为上帝创造精神性的感觉材料和观念，并且，它们的存在每时每刻依赖于上帝维持它们的存在意志。

从哲学史的角度看，贝克莱的贡献不在于他提出上帝创造和维持精神性的感觉材料和观念的论点。因为这个论点，如同他批判的洛克的肯定外在事物的存在的论点一样，是得不到经验证实的，是不符合他自己提出的彻底经验主义的立场的。贝克莱的贡献在于他在批判洛克的时候所提出的论据，在于他动摇了洛克的

经验论的基本设定。

在贝克莱以后，休谟（David Hume, 1711~1776）的经验主义便以反对独断论为特征，以经验证实为准则，既反对唯物论的设定，也反对贝克莱式的引进上帝的做法。康德（I. Kant）自称，休谟使他从独断论的迷梦中惊醒过来。所谓独断论，在康德那里是指一种对人的认识能力不加批判地考察，做出超越人的认识能力的判断的态度。在康德看来，有关上帝创世和护佑的论述，超越了人的认识能力的界限：凭人的认识能力，对它们既不能肯定，也不能否定，对它们所做的肯定和否定的论证都会导致自相矛盾。康德提出如下三个基本问题：1. 人能够知道什么？2. 人应该做什么？3. 人可以希望什么？第一个问题涉及认识论，第二个问题涉及伦理学，第三个问题涉及神学。康德认为：在认识论的层次上，有关创世和护佑的问题，人是不能真正知道的；在伦理实践的层次上，上帝的存在及其护佑是伦理实践的基本设定，是作为绝对律令的伦理原则的根据和有效性的保证；在宗教神学的层次上，上帝的护佑、灵魂的不死、天国和末日审判关系到人的最根本的希望。这样，康德在认识论的层次上，把创世和护佑的问题排斥在外，在伦理实践和宗教情怀的层次上，又为创世和护佑保留了地盘。

康德并不否定上帝的存在及其创世。康德只是主张对此采取一种既不肯定也不否定的不可知论的态度。在康德的哲学体系中，“灵魂”、“最终的世界或实在”、“上帝”是作为起调节作用的三个理性的理念而出现的。这三个理念构成理性的形式，正如范畴是知性的先天形式，或时空是感性知觉的先天形式一样。感性经验（知觉）和知性都不提供关于上帝、灵魂或宇宙的本体性质，因为它们局限于经验的材料；但是理性超越感性经验的边界，达到超感性的东西、不可知的东西，因此提供给我们不可证实的概念或基本设定。经验的知识是相对的，局部的，适用于自然科学。理



性与经验的知识不同，不满足于这样的不完全的知识，寻求表述非相对的和无条件的概念，力图把握实在的整体。因而，理性应被看作一种起调节作用的原理，它建立一种完善的知识的理念，尽管它是不可证明的。

“最高的存在对于纯粹的思辨理性来说仅仅是一种理念，但是它依然是一种完美无缺的理念，它圆满完成整个人类知识”。由于理性的观念（灵魂、最终的世界和上帝）超越经验的界限，永远是人心所不可知的，因此我们必须对它们的存在和性质永远采取不可知论的态度。然而，纵然我们不能证明这三种理性的理念之存在，我们也永远不能否认它们的存在。康德主张，“我们所知的东西仅限于现象”，因而“上帝、自由和不朽必定不在认识的范围之内，这就为信仰找到了地盘”。

康德认为，在思辨理性的层次上，“灵魂”、“最终的世界”、“上帝”是三个作为起调节作用的理念；在实践理性的层次上，“意志自由”、“灵魂不朽”、“上帝之存在”是三个基本设定。在《实践理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*, 1788）中，康德论证了这一观点。

为什么实践的理性要有这三个基本的设定呢？康德认为，实践的理性主导道德实践的问题。道德必然与责任性相关。如果人没有自由的选择，就谈不上承担责任的问题。自己要对自己的选择负责，一个人哪怕没有行动的自由，但在意志上的选择还是可能的。此外，人必须假定人自己的不朽性，因为道德规律不可能在一个人的有生期间完全实现。建立在无限的自我理解和自我决定方向的过程中的基础上，人的道德责任的完全的实施要求一种永恒性。因而，灵魂不朽“是来自为完全实现道德规律在实践上所必然需要的延续条件的结果”。最后，既然惟有上帝确保人类实现最高的善，那么上帝的存在就是实践理性的必然假设。

康德在《单纯理性界限内的宗教》（*Religion Within The*

*Limits Of Reason Alone*, 1793) 中,基于他对人的思辨理性和实践理性的分析,对基督教的创世观和护佑观发表了看法:

(一) 在思辨理性的层面上,不应谈论上帝的创世和护佑,因为这超越了人的认识的界限,是既不能证明也不能否证的,是必然要导致二律背反的。

(二) 只要不涉及最终的因和最初的创造,应按照科学的规律探讨宇宙发展和演变的规律。这也就是说,可以把宇宙的创造问题与宇宙的生成发展问题区分开来,前者属于不可知的神学问题,后者属于科学问题。科学问题可以在人的思辨理性的范围内解决。康德本人就试图按照牛顿的定律提出星云假说,说明地球和整个太阳系在时间的进程中逐步形成的过程。

(三) 宗教的本质在于道德,教会是伦理的共同体。基督教的幸运就在于它的《圣经》中包含了一整套纯粹道德的宗教学说,对《圣经》的注释应以上帝所颁布的道德律以及对道德律的崇敬和道德实践为基准。

(四) 人性的弱点使人最初只相信某种充满着奇迹的上帝干预人类历史的故事,即上帝对不信者和道德败坏者的惩罚,对信仰上帝和遵奉上帝的律令的人的护佑。这说明,人类需要有一套偶然的经验的规章使他们受到初步的规范,然后才深入到对道德性的接受。《圣经》中所叙述的奇迹和奥秘启示的历史性信仰只是早期的引导性工具,《圣经》真正指明的人类惟一得救的道路是道德信仰和善的生活方式。尽管不必否认历史上的神迹、启示等等超自然、非理性的事件,但不应把它们强加于任何人,而应仅用来作为儿童宗教入门的教科书和维系教会的形式上的纽带。真正的宗教信仰不应建立在这些历史故事上,而只能建立在自身无条件地有价值的道德原理之上,《圣经》故事只应看作这些道德原理的形象化象征。

(五) 在高级的道德宗教中,承认道德律作为实践理性的基本

设定来自上帝，并且相信上帝会设法使有德之人在将来的生活中获得他应得的幸福。但是，个人遵奉道德律，行善做好事，不是为了取悦于上帝，不是为了在现世甚至来世获得好报，而是纯粹出自道德责任心，出于实现人自身的完善。

#### 四、面向 21 世纪的神学对“创世” 和“护佑”问题的讨论

当代神学界对于有关创世和护佑的问题展开深入的讨论，存在众多的观点。这里不想按照人物或派别，分别叙述他们的看法，而想按照类型，按照我所理解的对 21 世纪的神学可能的意义，综合地概括他们的思想。

在经历了近代的科学精神和启蒙思想的挑战之后，欧洲的宗教完成世俗化的过程，欧洲的社会体制也在近代的自由、平等、博爱的意识的推动下完成民主改革。然而，宗教并没有随着这种世俗化和民主化而消亡；相反，公众重新认识到宗教在社会生活中的积极意义，并乐于倾听神学家对“创世”和“护佑”等神学观念所做的符合时代精神的新阐述。

对于当代神学家来说，首先要解决的一个问题是《圣经》的创世说与自然科学的矛盾。从字面上看，这一矛盾是很明显的。

《圣经》的创世说看来与近代科学中的天体演化论、生物进化论势不两立。这也就是为什么当时的教会极力反对哥白尼、伽利略、达尔文等人的学说。到了今天，教会中还持这种观点的人虽然不能说已经没有了，但这种极端基要派肯定不是主流。在当代，教会重视对自然科学的研究。随着宇宙大爆炸的理论、生命的基因理论的发现和得到越来越多的证实，某些神学家认为，《圣经》的创世说最终被证明为正确的，自然科学今天才发现的真理在《圣经》中早就用一种隐喻式的语言说明了。在他们看来，大爆炸理

论证明了《圣经》所说的世界在时间上有一个开端，世界从某一个创始的瞬间开始；生命的基因理论则证明了生物无论怎样进化，决定生命的结构和进程的最基本的因素不是靠生命自身的力量进化而来的，而是由造物主创造的。

与这种当代的护教者的欣喜若狂相反，大多数认真研究过近代欧洲科学史和哲学史的神学家则持审慎的态度。他们提出这样的问题，倘若在将来的几十年中，科学家又提出了一种看来与《圣经》相矛盾的宇宙演化论和生命进化论又该怎么办？基于科学发展史来看，这种情况是完全有可能发生的。了解科学研究模式的人，对此不会感到惊讶。科学依据经验的观察材料提出理论的假说，如果它能被根据其理论的推算所预言的事件证实，如果它的说明的有效范围相当广阔，如果它与其他科学理论相当融洽，它就容易在科学界得到承认并被大家接受。科学的发展总是经历着新理论取代旧理论的过程。当我们看到某一科学的理论看来与《圣经》的创世说符合的时候，我们说自然科学证实了《圣经》的创世说；当我们看到另一个科学理论又提出了看来与《圣经》的创世说相矛盾的观点时，我们就该说自然科学否证了《圣经》的创世说吗？

我们需持审慎的态度，这是因为我们看到自然科学的研究对象和研究模式与《圣经》的研究对象和研究模式完全不同。简单地说，自然科学的研究对象是自然现象如何发生的规律；自然科学的研究模式是数学的推导和经验的证实。《圣经》的研究对象主要是神的救恩史和人类生存的意义；《圣经》的研究模式主要是人与神间的对话和在神的救恩的主线索下人对自己的实践行为及其后果的反思。当然，在《圣经》形成的那个时代，近代科学还没有产生出来，人类还处于前科学的时代。由于无从谈起科学的研究对象和模式，自然也就无从区分《圣经》的研究对象和模式与自然科学的研究对象和模式的区别。而且，《圣经》中还掺杂了前

科学时代人类对世界是如何产生的看法。这就是为什么《圣经》中的创世说会显得与近代科学相矛盾。但是很明显，《圣经》的主要用意不是谈世界是如何产生的，对创世的描述在《圣经》中像是整部救恩史的序言。肯定世界和人是上帝所造的，为整部救恩史打下了一个坚实的基础。

康德鉴于人的理性认识能力的限度，主张只要不涉及最终的因和最初的创造，应按照科学的规律探讨宇宙发展和演变的规律。这也就是说，可以把宇宙的创造问题与宇宙的生成发展问题区分开来，前者属于不可知的神学问题，后者属于科学问题。科学问题可以在人的思辨理性的范围内解决。科学去说世界的最终的因和最初的创造，是超越了科学的权限；反过来，神学去说那些在科学范围内所能解决的有关世界是如何发展和演变的问题，是超越了神学的权限。这一观点，在现在看来，仍然要比那些盲目的现代护教论者要深刻得多。

事实上，当人们用星云假说说明宇宙演化的进程时，仍然没有回答星云的产生问题；当人们用黑洞的大爆炸说明宇宙演化进程的时候，仍然没有说明黑洞的产生问题；当人们用基因说明生命的发展过程的时候，仍然没有说明基因的产生问题。对于犹太—基督教徒来说，最初的创造是上帝的行为；对于自然主义者来说，世界本而如此。这看来仅仅是信仰的抉择的问题，但这一抉择对人生的态度至关重要。当然，人们通常并不是在经过了这一番形而上学的思辨之后进行这样的抉择，而是在自己的文化传统中通过对人生意义的领悟形成自己的信仰。这或许也说明为什么《圣经》的研究对象主要是神的救恩史和人类生存的意义，《圣经》的研究模式主要是人与神间的对话和以神的救恩为纲反思人自己的实践行为及其后果。

为什么会把《圣经》的创世说与科学对宇宙演化的研究对立起来的另一个原因是把《圣经》看作启示的真理，把科学看作自

然理性的真理，并主张启示的真理绝对地高于自然理性的真理，因而，尽管《圣经》的创世说不符合现时的自然科学的宇宙演化理论，它仍然应被看作真的，而自然科学的那种说法终将被证明为假的。当代很多神学家虽然仍然主张《圣经》包含启示真理，但对《圣经》是否字字句句的字面含意都是启示真理的说法予以质疑。

当代《圣经》学者的一般看法是，《圣经》并不像中世纪某些神学家所认定的那样是先知所直接记录的上帝的话语，而是在历史的过程中编撰起来的。布尔特曼（Rudolf Bultmann）通过对《圣经》文本的文体类型的分别和解神话的工作，试图找出一条《圣经》编撰成书的思想过程。天主教教会现在也确认：

至于梅瑟(摩西)五书的作者问题，《圣经》委员会在 1906 年 6 月 27 日宣布的训令中已承认，认为梅瑟曾引用成文资料和口传的传统，著述他的作品，同时后来也经过不少的更动和增添，这样的意见是合法的。如今再也没有人怀疑这些资料是确实存在的，也没有人不承认，梅瑟法律在后来的社会和宗教情况的影响下，即使它的历史部分，也不断有所增加。天主教的学者应该毫无偏见地，在积极的态度下，用批判的方法和相关的科学成果，探讨这些问题。这样的研究，毫无疑问，一定能弄清楚，梅瑟作为其作者和立法者，对这些作品下的功夫有多大，和发生的影响有多深。至于创世记首十二章的文学类型的问题，是相当模糊和复杂的。这些文学类型都不符合我们惯用的范畴，也不能从希腊—拉丁或现代文学派别的角度判断。叙述部分的历史特质既不能否定也不能全部保留，也不能不合理地以不属于它的文学类型的标准来评定它。如果随便假定这些记述，不包含现代所了解的历史，就很容易给人一种印象：这些记述根本没有任何历史性，然而，它是以简单和形象的语言，适应一个尚未发展的时代的

智力，传达有关救恩的真理，同时对人类和选民的起源，作大众化的描述。<sup>①</sup>

创世记首两章特别详细地谈了上帝的创世。按照当代《圣经》学者主导性的看法，它出自不同的作者的手笔，是以色列历史两个传统合编中的一部分。这两个传统是由一位编者，在以色列人民流亡巴比伦期间或重返之后不久，合编在摩西五书中的。第一段经文包括 1 章 1 节~2 章 4a 节，第二段由 2 章 4b 节~3 章 24 节。第一段经文称为祭司典；第二段为雅威典（Yahwistic document），称雅威典，因为在这段经文中，上帝的名字几乎全部是“雅威”（Yehweh）。除了这两个传统外，汇编入摩西五书的还有厄罗因典（Elohistic document）和中命记学派。

雅威典的时期可能是在撒罗满（Solomon）时代，而祭司典则很可能在巴比伦流亡期间或返国之后不久，出自祭司圈子——可能是厄则克耳先知（Ezekiel）的那个圈子。当代《圣经》学者一般愿意假定摩西五书的核心可追溯到摩西时代，甚至摩西本人。他们也接受这个核心是由两个主要传统传递下来的看法：在传递的过程中有不少的添加和发展，直到最后约在摩西之后 350 年，在撒罗满时代形成雅威典最后形式，而祭司典则大约在摩西之后 950 年，在巴比伦流亡期间形成。<sup>②</sup>

创世记的这两段经文留下汇编起来的痕迹。第一段经文（祭司典）讲述上帝在七日内创造世界：以“起初神创造天地”、“把光暗分开”等为头一日；……以“神就照着自己的形象造人”等

<sup>①</sup> 宗座圣经委员会秘书处在 1948 年 1 月 1 日给巴黎的苏赫枢机的答复。引自 Michael Schmaus 著，宋兰友译，《信理神学》，卷二，第 97~98 页，生命意义出版社，香港，1993 年 7 月。

<sup>②</sup> 参看，同上书，第 78~79 页。

为第六日；以第七日为创世完成后的“安息日”。第二段经文（雅威典）又以“创造天地的来历，在耶和华神造天地的日子，乃是怎样”为开始，又讲到上帝造人：“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他的鼻孔里，他就成了有灵的活人”，以及“耶和华神就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人”等。所不同的是，第一段经文分步骤地讲了上帝创造世界万物的经过，第二段经文只是顺便提及世界的来源。第二段经文的主要兴趣是问：在一个由上帝所创造的善的世界里，邪恶从何而来？因为第二段经文在讲了上帝造亚当、夏娃后，就着重讲了他们违背上帝的旨意偷吃智慧果，犯了原罪的故事。即使第一段经文，作者的主要意图也不是讲叙上帝如何造世界，而是印证世界由上帝而来的信仰。作者用他那个时代所能具有的自然知识，以他对上帝的信仰为基础，解释他认为世界应该是怎样形成的。但他的主旨其实不是在说世界“怎样”而来，而是在说世界是由上帝而来。他强调，因为世界是上帝创造的，所以上帝对世界有至高无上的主权。

当代神学倾向于用诠释学的方法解释《圣经》作者的时代背景、思想动机和文本意义。对于《圣经》的创世记，我们不能把它当作一本说明世界是如何形成的书，而是解释上帝创造世界对人生的意义的书。在此，我们有必要严格区分“说明”和“解释”这两个概念。自然科学的特征是说明，即说明自然现象如何发生的规律，其近代以来的理想模式是通过数学公式精确地描述这样的规律，并正确地作出预言。精神学科的特征是解释，即解释人生的意义和价值。解释不是为了对现象如何发生作出说明，而是为了提高人对生命意义的理解。神学诠释学是在神人关系的框架内解释人生的意义。《圣经》创世记虽然只是用前科学时代的知识讲述了世界产生的由来，但它却包含了科学在对宇宙演化的说明时所没有的对人生的意义和价值的解释。这种在神创世界的基本信仰下所表达的价值观是我们关注的重点。



《圣经》的创世记包含了怎样的价值观呢？首先，肯定世界是上帝创造的，确定了世界和人与上帝的关系。上帝是创造者，世上的万物和人是被造者，上帝护佑他的所造的东西，而人也要承担作为被造者之首的责任。这是一个总的、对人生的意义和价值的领悟起框架作用或调节作用的概念，用康德哲学的用语来说，是一个先验的概念。其次，上帝肯定他所造的“甚好”，这就肯定世界本来是好的。最后，上帝按照自己的形象造人，给予人自由，给予人知善恶的能力。但这同时包含创造的风险，即人有可能运用他的自由作恶。对于人来说，存在两种可能性：一种是尊奉上帝的旨意，求善，回归上帝；另一种是违背上帝的旨意，作恶，而这给人类带来深重的苦难。我们还可以从《圣经》创世记中引申出其他的一些价值观，而以上三点是显而易见的。总之，自然科学对世界演化的说明不包含价值观，而神学对世界产生和发展的诠释是以表述价值观为主的，或者说确立上帝的创世为人类在世界上的行为及其历史的意义定下一个基调。

自从近代以来，人们认识到世界还在发展。这不仅是因为进化论，人们看到一些物种消失了，另一些物种又产生了。即使宇宙大爆炸理论说明了我们现在所生活的那种宇宙在时间上有一个开始，但宇宙的继续膨胀本身也说明它还在发展，还有不断的新现象和新规律出现。这更是因为考虑到人类的创造力，人类的创造发明在今天已经到了这样的地步，他可以极大地改变我们现存的环境，可以改善它，使之更适合于人类居住；但也可以恶化它，乃至破坏整个地球上的生态环境，毁灭一切生物，包括人类本身。这对当代神学家解释上帝创造世界的观点提出新的挑战。

一种回应是，坚持上帝在一个动作中在同一时刻完成全部实质性的创造，而世界随后的演化是按照上帝预先设定的规律和方案进行的，虽然看起来世界千变万化，但实际上“日光之下并无新东西”。这种观点在希腊罗马时期已由亚历山大城的

克雷芒 (Clement of Alexandria) 提出过：在当代它仿佛得到宇宙演化的大爆炸理论和生物的基因理论的印证。但这种理论不能解释人类在创造中的作用。很难想象整个人工的世界，例如计算机及其操作系统和病毒等，已经早就包含在上帝的创世方案中了。而且这将引申出否定人的自由的结论，因为一切都是预先注定的，人的自由决断和行为丝毫不能改变神圣的预先安排。

于是，产生出有关上帝创世的第二种回应。许多当代神学家主张上帝的创世还在继续进行，并反对上帝创世的一次性完成论和其后演变的预定论，主张人类参与上帝的创造。莫尔特曼 (Jürgen Moltmann) 主张，上帝的创世是一个不断完善世界的漫长的过程，要到末世才结束。上帝在创造结束之后才休息，才有“安息日”，因而他把“末世”解释为“安息日”，而末世是在无穷遥远的将来，所以上帝的创造直至无穷遥远的将来才会停息。麦奎利 (John Macquarrie) 用当代海德格尔等哲学家的“实存论—存在论”哲学武装他的神学体系，把上帝的创世解释为上帝的“使在”。他主张：

基督教信仰的上帝不是那样一个作为冷漠的自我封闭的存在的上帝——确实，那样的存在是否可称为“上帝”是值得怀疑的，而且我们肯定也就对它一无所知。基督教信仰的上帝是一个运动的上帝，他走出来，进入存在物世界。我们用上帝的“使在”来表达这一点，它从创始的存在出来，通过表达的存在，使一个具体存在物的世界得以存在。现在我们来从存在物跟上帝关系考察存在物，这个研究的出发点，就是传统的创造的教义。

本书中不只一次地说过，既然纯粹的存在无异于虚无，那么存在就是与存在物密不可分。然而我们同时也承认存在

先于存在物：存在是超越者，这已同每一个存在物联系起来考虑过了，它是任何存在物能存在的条件。一个存在物是靠“在”这个事实而成为一个存在者的，但存在却不是什么“在”的东西，而是“使在”，它是任何“在”的先决条件。因此虽然存在是与存在物不可分割的，它却仍然是一切存在物的源（*fons et origo*）。存在物是次于并依赖于使它在的存在的。这“使在”就是存在的创造性，而存在物的依赖性就是它们的被造性。<sup>①</sup>

在麦奎利的神学体系中，上帝被等同于存在，存在不是指在的东西，而是指使在者在的使在，即一切存在物在的先决条件、根本动力或最终的源。上帝创造世界，无异于存在使存在物在。存在与存在物是密不可分的，上帝虽被视为作为“先决条件”、“根本动力”或“最终的源”意义上的“超越者”，但他不是脱离世界而存在的，在这个意义上又是“内在于”世界的。麦奎利的这个观点与基督教传统的上帝创世观有很多区别。传统的观点主张，上帝是可以脱离世界而自主地存在的，上帝存在于圣父、圣子、圣灵三位一体的关系中。至于上帝为什么要创造世界，乃是由上帝自己的意志决定的，上帝也可以不创造世界，或“后悔”创造人和地上的一切生物。<sup>②</sup>传统的基督教神学反对那种主张上帝如果不创造世界就不完满的说法，以及那种上帝按照自身发展的必然性必定要创造世界的说法。传统的创世说强调了上帝与世界的绝对区别，而麦奎利的创世说强调了上帝与世界的密不可分的关系。麦奎利用“自我封闭”的上帝和我们对它“一无所知”来反驳这

<sup>①</sup> 麦奎利著，何光沪译，《基督教神学原理》，第 260~281 页，汉语基督教文化研究所，香港，1998。

<sup>②</sup> 参看《圣经·创世记》6章 5~8 节。

样的上帝观和创世观。基督教传统的创世观把上帝说成是超越于世界的存在物，而把世间万物说成是由这个世界之外的存在物产生出来的。这种观点在麦奎利看来是错误的。麦奎利强调，上帝不是一个世界之内的存在物，也不是一个世界之外的存在物。上帝创世不是由某一个存在物创造其他的存在物。当我们谈论一切属于世间的存在物时，把一个存在物回溯到另一个或另一组存在物的产生活动，是完全有效的方法，可是如果我们要追溯作为整体的世界的起源或者世间万物的终极起源的话，这个方法就行不通了。这正是康德在批判上帝存在的宇宙论证明时所看到的东西。

我们在上一节，谈到近代科学精神对基督教传统的创世观和护佑观的挑战时已经指出，按照伽利略的物理主义的客观主义，宇宙是一个不间断的因果连续系统，是因果纯必然性的领域。但近代科学家也看到，在生命的存在物中存在着偶然性，存在着自由意志；有些存在物的活动是自因的，自己产生，自己适应环境。因而也有哲学家主张，在宇宙的演变中，自由总是与因果关系结合在一起的。而康德已经证明，就整个宇宙而言，主张正题的观点：与自然律相符合的因果关系不是惟一的因果关系，单凭这种因果关系不能引出世界中的一切现象，为了说明这些现象，必须假定还存在一种自由的因果关系，和主张反题的观点：没有自由，世界里的一切东西只是按照自然律发生，都不能成立，都将引出自相矛盾的结论。一种相当普遍的看法是，康德摧毁了到他那个时代为止的历史上所提出的一切理性地、逻辑地证明上帝存在的论证。在康德之后，虽然还有神学家和哲学家企图提出新的证明上帝存在的理性的和逻辑的论证，但是据大多数当代哲学家的看法，这些论证实际上是以往论证的变种，是在重复以往的论证，因而康德对此类论证的批判仍然有效。甚至不少哲学家持这样的看法，在康德之后还去尝试作这样的论证，是“愚蠢的行为”，是“注定

要失败的”。当然，康德不是证明上帝不存在，而是证明在此遇到了理性和逻辑的极限，此类方法在证明上帝和世界起源的问题上无效。

现在我们回过头去看麦奎利的“实存论—存在论”的上帝创世说。麦奎利用理性的、逻辑的方式证明了上帝的创世吗？没有，麦奎利没有这样证明，甚至也不想去做这样的证明。让我们试用例子说明。当一位雕塑家雕塑了一个塑像的时候，我们在一定意义上可以说，这位雕塑家的“使在”使这个塑像在。在此，这位雕塑家的自由的艺术想象力和创造力至少起了一定的作用。当科学家用月球的引力说明潮汐的运动时，月球的引力可被理解为潮汐运动的“使在”。在此，是用纯自然性的因果律进行说明。当我们追溯作为整体的世界的起源或者世间万物的终极起源时，麦奎利认为，我们找不到，也不可能找到，某一个存在物的“使在”使之然。而一切存在物的“在”总是与“使在”相关联的，存在者总是与存在相关联，于是他主张，这样的一种贯穿于一切存在物中的“使在”就是上帝的创造，上帝被等同于作为一切存在物的“先决条件”和“起源”的存在。这种“存在”或“使在”是对我们在以上例子中所能看到的个别存在物的“使在”的经验概括吗？不是。在对自由意志起作用的“使在”的经验概括中要包括自由意志的作用，在对按照纯自然性的因果关系说明“使在”的例子的经验概括中，要包括“自然的必然性”。上帝创造世界万物，正如康德已经证明的那样，靠自然的必然性的说明，靠自由意志的说明，或靠这两者的结合，都是行不通的。麦奎利等当代存在主义的神学家想来也是意识到这一点的。他们的所谓实存论—存在论的上帝创世说，不是为了提供新的有关上帝的存在及其创造世界的理性的、逻辑的论证，而是把它转向为存在的意义问题，转向为对作为所造物的人的存在地位的追问：“当我们把上帝想成存在而不是另一个存在物时，创世的问题就变成具体存在物的地位

问题。问题不是‘世界是怎样亚始的？’或者‘是谁创造了世界’，而是‘是创造物的意思是什么？’，或者，‘相信我们或世界是上帝的创造，这会如何影响我们对自己和世界的理解？’<sup>①</sup>

麦奎利等当代神学家倾向于承认近代自然科学所据以为确定性之根源的宇宙自然现象的不间断的、必然的因果连续统，又倾向于承认人的自由意志在建造人工世界的活动中的作用。这样的观点又如何能与上帝的创世观和护佑观协调起来呢？自然的必然性与上帝的创造和护佑的关系如何呢？人的创造与上帝的创造的关系又如何？这是一个新的难题。

按照传统的观点，上帝的护佑是决定人类历史的进程的根本力量。加尔文的预定论，更是把这种护佑观推向极端。加尔文认为：“十分肯定，没有上帝的命令，一滴水也不会掉下来。”人类的行动（包括坏的行动）都仅仅是实行上帝事先决定了的东西。

“若不是上帝秘密的指示，人什么也不会做，人也不会讨论或考虑任何事情，除了上帝先就自己决定，并靠着祂秘密的指引使之实现的事情以外。”<sup>②</sup> 麦奎利批评这种预定论“因企图提高上帝的荣耀和权威而过分强调神人区别，从而会使神人关系事实上降低到低于人的层次，在那里人几乎等于木偶，上帝也被贬低为牵木偶线的人了。”<sup>③</sup> “它不但与人不相称，而且与基督徒所理解的上帝不相称，因为上帝没有被尊崇，反而由于被说成为宿命的制造者而贬低了。”<sup>④</sup> 麦奎利肯定人有自由和责任，但同时不否定上帝的护佑是根本性的。但当谈到这两者的关系的时候，他的论述给人一种仍然不甚明了的感觉，或这里遇到了人的理智的界限。他的中

① 麦奎利著，何光沪译，《基督教神学原理》，第 281 页。

② 加尔文：《基督教原理》，1, xvi, 4。转引自麦奎利著，何光沪译，《基督教神学原理》，第 323~324 页。

③ 麦奎利著，何光沪译，《基督教神学原理》，第 323~324 页。

④ 同上书，第 324 页。

心的论点是上帝是无限的，人是有限的。上帝的护佑的能力是无限的，人的自由及其责任是有限的，这样的自由和责任总是实际的和限制在一定的范围内的。上帝（存在）把我们的存在交给我们，他也确定了我们生命的界限。人不论做些什么，也不能冲破这些界限或者扭转创造的趋势，这趋势是从虚无走向更充分的存在。麦奎利所能找到的一个形容上帝的护佑与人的自由的关系的比喻是：一位高明的棋手，不论对手如何走棋，他仍然能够使棋局转到他所想要的路子上来。不过他申明，“人们可能用的任何类比在这里都是在这方面或那方面不适当的。”<sup>①</sup>

当代天主教神学家薛迈思（Michael Schmaus）干脆明说：“宠佑（护佑）运作的方式是模糊不清的，我们不能测验宠佑，因为这是属于救恩的奥秘的一部分。我们只能在信仰中趋向天主的宠佑，我们对它也没有经验知识。”<sup>②</sup>

按照基督教传统的观点，上帝常通过奇迹来行施他的护佑。尽管上帝所创造的世界是有秩序有规律的，但是上帝为了拯救和教育人类能施行奇迹。奇迹意味着暂时地在某一地方中断自然规律或发生人力所办不到的事情，如：摩西在耶和华的护佑下带以色列人出埃及，下海中走干地，水在他们的左右作了墙垣。当代基督教学者对这样的中断自然规律的奇迹常提出质疑。麦奎利写道：

所选取的例子，是以色列人渡过红海。这是一个深深印在那个民族脑海中的奇迹，他们总是回顾这个奇迹，把它作为上帝为了他们而作的伟大的神意的行动，而且的确是他们作为一个社会而实存的基础。众所周知，我们现在所知的这

<sup>①</sup>麦奎利著，何光沪译，《基督教神学原理》，第324页。

<sup>②</sup>薛迈思著，宋兰友译，《信理神学》，卷二，第124页，生命意义出版社，香港，1993年7月。

个叙述是从不同的来源凑合起来的。关于这些来源应该如何清理，学者们在细节上是有分歧的，但总的轮廓却十分清楚。根据较早的说法，我们可以设想这样的一个事件，它不涉及任何会跟我们对自然现象的普通经验相矛盾的事情，在这个意义上，它可以被理解成完全“自然的”，在这个叙述中，以色列人已经在岸边扎了营，埃及人在追赶他们。强风加上低潮使得以色列人能够渡过海去。埃及人想跟上去，但他们的战车却陷在沙里，并且被上涨的潮水赶上了。而较晚的说法却引进了巫术的成分，把这个故事改造成一个“超自然的”事件。摩西把他的杖伸到海上，水就分开，在两边象墙一样地立起来了。以色列人走了过去，埃及人愚蠢地企图跟上去，而当水垮下来，压在他们身上时，他们就被海水吞没了。<sup>①</sup>

当代《圣经》学者，通过对《圣经》来源的资料的分析，用解神话的方法，解除了夹在《圣经》中的神话的、巫术的成分。如果这些《圣经》学者的看法是正确的话，那么上帝施行奇迹，使自然规律中断的说法就是不正确的。这样就与近代以来的科学精神相容洽，相信自然规律是从来不会中断的，自然现象受着客观的必然性的制约。既然自然界是一个纯必然性的领域，那么这里还有没有奇迹呢？麦奎利主张对奇迹作新的定义。他把“奇迹”理解为“存在的象征”。在自然界，在人的生活中，发生着各种各样的事件。对于这些事件，用自然的必然性去看待，都是普普通通的事件。但是，当它们在特定的场合，与某种特定处境下的人相遭遇时，会发生奇特的作用，使他们领悟到存在的意义。“同样地，每一个事件，就其包含在神意（护佑）之中而言，都可以被视为潜在地表现上帝行动的事件，但是在个人或团体的体验中，仍然

<sup>①</sup>麦奎利著，何光沪译，《基督教神学原理》，第 330 页。



有一些特定的具体事件作为传达神圣行动的工具，以一种十分特殊的方式突出出来，这样一些事件就是奇迹。它们跟所有别的事件同样可以视为自然的事件，然而对于领受其中意思的个人或团体来说，它们则是传达上帝的恩典或启示或审判的工具。”<sup>①</sup>

这就是说，要在普通中看出奇特；要在平凡中看出伟大；要在自然而然中，看出意义和价值。当然，人们在普通的情况下是不会看到事件所潜在地含有的存在意义的，但在特定的情况下，如在以色列人受埃及军队的追赶，处于生死存亡的关键时刻时，事件所蕴含的存在意义是能深深打动人们的心灵的。这类似于美学中的情况，当一个诗人看到一次壮丽的日出的时候，他感受到美，他会用诗句来赞美它；而一个天文学家或许对它没有什么美的感受，他习惯于用光线、云气的水分、折射或反差率等科学概念去分析它。这难道仅仅是主观的感受？在麦奎利的实存论—存在论神学体系中，这种主观的感受是以上帝存在的使在为基础的。自然科学不做价值判断，不追问人生的意义，而实存论—存在论神学敦促，要善于利用这一切契机，领悟作为世界创造的本源的上帝存在的伟大和人类生存的价值和意义。

薛迈思在论述上帝的护佑的时候，强调了另一方面的一个重要事实。他写道：

一切受造物的价值，只能从回溯中估计，在末期的时候，追溯前事而评定。因此，宠佑（护佑）不一定带来富裕和安全，天主可能给人送失败和欠缺。天主宠佑的实现，可能不表示我们的努力有结果，或我们的人际关系达到圆满。人的努力最美好的产品可能破碎。同时，“为什么？为什么？”的问题，似乎没有答案。虽然我们有许多问题，似乎都没有最

① 麦奎利著，何光沪译，《基督教神学原理》，第331页。

终答案，但我们确实知道，真正的进步是天主之国的成长或人朝向这个国度的发展。财富、金钱、成功，可能妨碍也可能有助于我们成长，看来是一个逆境，其实可能是祝福。对天主的恩宠有信心表示对天主的奥秘有信心。<sup>①</sup>

薛迈思还强调，上帝的护佑不只是上帝给人的礼物，也是他给人的一项任务。信仰上帝的护佑不应该使人的能力瘫痪，而应被理解为是对人的挑战。由于上帝赋予人自由，信仰上帝的护佑并不夺取人的创新能力，不剥夺人的积极进取精神和创造力。世界的完美从根本上是依赖于上帝的创造，但它是通过人，通过每一个个体的自我的努力来实现的。薛迈思引用格丁尼（Romano Guardini）的话来表述这一观点：

因此，世界在每一瞬间都在更新之中。每一瞬间只有一次存在。它不在以前也不在以后存在。它从天主永恒的爱发放出来，为了天主子女的缘故，它收纳一切存有、一切已发生和一切正在发生的。一切发生的都是由天主、由他的爱而来。这爱召唤我，向我挑战。我应该活着、活动和成长，那是他的旨意。我应该成为他要长成的那个人。世界只能透过人——即透过我而达到它应达到的成全。<sup>②</sup>

低层次的基督教传教士在传教的时候，常常宣扬上帝的恩典丰丰富富，信徒向上帝求什么，上帝就会给什么，因为上帝护佑基督徒。低层次的基督徒信基督教是为了从上帝那里得到什么，特别是希望通过祈祷，使奇迹降临在自己身上，从而使自己在金钱、

<sup>①</sup> 薛迈思著，宋兰友译，《信理神学》（卷二），第 123 页。

<sup>②</sup> 参看，同上书，第 127~128 页。

财富、事业上取得意想不到的成功。现在，薛迈思断言，护佑不一定带来富裕和安全，天主可能给人送失败和欠缺。而按照麦奎利的观点，除了作为对存在的意义的深切领悟的契机外，不存在什么奇迹，不存在使自然规律中断的事情。那么，还要信上帝干什么？对于这样的人，或许要说一句不中听的话：如果相信上帝只是为了求得获取自己私利的幸运的话，那么他们可以不信上帝而信魔鬼，因为魔鬼会行魔力，使奇迹发生。在高层次的基督教中，通过祈祷希望得到上帝的护佑，不是为了从上帝那里得到什么个人的实惠，而是为了改变自己：从自我中心向超越中心转化，使个体生命融入存在的永恒生命中去。用麦奎利的话来说：“把自己作为造物来认识，也就是在存在之光中看待自己，就是说，不看成一个独立自主的存在物，而看成对自己的存在负责，能趋向更充实的存在，而同时又是要求的主体和恩典的承受者这样一个存在物。”<sup>①</sup>

就我而言，我是较为赞同麦奎利和薛迈思的以上观点的。这实际上是沿着康德的思路继续走下去，区分理论理性、实践理性和审美理性。基督教中的“创世”，表面上看起来是一个自然科学的问题，然而它实际上是与“护佑”结合在一起阐述的，主要谈的是人生的意义问题，它把人生的意义、得救的可能性与世界的终极的原因和终极的目标结合在一起阐发，从哲学上讲，即本体论与人生观存在统一性。只有这样去理解基督教的创世观和护佑观，才不会与自然科学相矛盾，才是后启蒙时代的具有科学素养的人乐于接受的观点。

<sup>①</sup>麦奎利著，何光沪译，《基督教神学原理》，第283页。

## 神学解释学的人文学价值

中国人民大学 基督教文化研究所

杨慧林

至少从非信仰者的角度看，基督教在中国文化语境中的合法性身份，始终是一个没有真正得到解决的问题。其中就研究而言的关键在于：当我们介绍基督教的神学思想、整理基督教的传播历史、叙述基督教对社会一文化的实际影响时，如果抛开任何可能的宗教认同，如果放弃任何先在的信仰立场，如果不以基督教作为一种外来文化的代表，那么基督教是否还有意义？换言之，在基督教排除了信仰的热情、宣教的冲动从而被置于全然世俗的语境之后，甚至在基督教被剥离于文化载体的情况下，它是否仍然具有立身的依据？

要回答这样的问题，也许必须取道于三种基督教在人文学意义上的讨论。即：通过“知”的探究发现神学解释学的空间；通过“意”的界说追寻神学伦理学的意义；通过“情”的价值拓展神学美学所表达的人类期待。

这并不仅仅是由于“知”、“意”、“情”代表着人文学领域的三个基本维度，也并非要以基督教的价值完成真、善、美的整合。上述的三种神学进路，所谓神学解释学无非是要在承认认识的有限性、理性的有限性、真理的有限性之前提下，重新解决意义的确认问题；神学伦理学是要在意识到人类价值的片面性、相对性和自相矛盾性的同时，重新落实善的要求；神学美学则是要超越

艺术的教化目的和审美目的，使之与人类的终极体悟及其自我拯救相沟通。三者之间，关于意义的“解释”始终是根本。同时，要使基督教的讨论不至重蹈“意识形态的变形”（ideological distortion）<sup>①</sup>之覆辙，对神学解释学的把握也应当成为前提。

### 一、“解释学”的神学维度

Hermeneutics 的词源被认为与希腊神话中的信使赫尔墨斯（Hermes）有关，而赫尔墨斯并非在两个同等的主体间传递信息，却是为主神所驱使，将神的旨意传达给受众。这似乎已经暗示了解释学与“圣言”之间存在着一种特别的关联。导源于犹太教和早期基督教释经活动的的神学解释学也同样如此：《圣经》被视为神圣的文本，释经者的任务就是使《圣经》中的上帝意志向人类彰显。因此“解释学”之为谓，本来就隐含着一种神学的维度。

而一旦在这样的意义上理解“解释”，就无法回避一种基本的两难，即：一方面是“圣言”中的奥秘必须加以解释，另一方面又是“解释”似乎必然包含着“误读”。解释学后来所面临的根本性问题，其实已经内在地体现于这种远古的神话和原初的神学语境之中。关于“人言”的解释或可有多种方便之门化解上述两难，但是对于“圣言”，方便之门却必然遭到更多的质疑。<sup>②</sup>所以正是在神学的维度上，解释学才不断被逼向一种最终的解决。

如果将神学解释学的历史追溯到早期的释经学，那么其中大体可以辨认出两种主要的倾向。

<sup>①</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on Language, Action and Interpretation*, edited and translated by John B. Thompson. (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) p. 63.

<sup>②</sup> “圣言”与“人言”之说，可见于 Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, translated by Douglas Horton (London: Hodder and Staughton, 1928) .

在犹太教方面，有关经学学校（rabbinic schools）、昆兰社团（Qumran community）和哲学家菲洛（Philo of Alexander）的文献，已经透露出早期释经活动的四种基本方法，即：字面的解释（Literalist Interpretation）、经学的解释（Midrashic Interpretation 又译“米大示”、“米德辣市”或“旧约注释”）、神秘的解释（Peshar Interpretation，即古代叙利亚文《圣经》的注释，也有译“解释”者）、<sup>①</sup> 寓意的解释（Allegorical Interpretation）。<sup>②</sup> 在许多基督教的释经者看来，四种方法的并存实际上意味着解释的多种可能性。这样，四种方法虽然均被中世纪的基督教释经学所吸纳，经山克雷芒（Clement）奥利金（Origen）、直至托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的“多重意义说”，显然较多地发展了寓意的传统。<sup>③</sup>

奥古斯丁同样不赞成字面的解释或者历史的解释，但是他所代表的释经学倾向被认为是以柏拉图的二元论为基础，即“不变的永恒对可变的物质在本体论上的优越”。<sup>④</sup> 从而其基本的解释学原则在于：“物质符号的知识并不能帮助我们解释永恒的实体，对于永恒实体的知识才能帮助我们解释物质符号。……解释学的核心问题……是理解超验之物。”<sup>⑤</sup> 而“理解超验之物”的七个步骤，

① 宗座圣经委员会文告，洗嘉仪译：《教会内的圣经诠释》，第 32 页，思高圣经学会，香港，1995。

② Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics, Development and Significance* (London: Macmillan Academic and Professional Ltd., 1991), pp. 16 - 17.

③ 请参阅杨慧林：《追问上帝：信仰与理性的辩证》，第 9~14 页，190~193 页，北京出版社，北京，1999。

④ Francis Schussler Fiorenza, "Systematic Theology: Task and Method," in Francis Schussler Fiorenza & John P. Calvin edited, *Systematic Theology*, (Minneapolis: Fortress Press, 1991) volume 1, p. 13.

⑤ Francis Schussler Fiorenza, "Systematic Theology: Task and Method," pp. 13

又分别是畏惧、敬虔、圣爱、坚忍、怜悯、涤罪和智能。<sup>①</sup> 由此,解释的问题从属于纯然的信仰问题。

这种将解释建基于“启示”的本体论释经学,在近代以后确实面临着较多的诘难和再解释的必要。将解释建基于“证明”的知识论倾向,虽然得到了宗教改革运动的支持并且似乎更直接地与现代思维相关联,也同样受到经验主义认识论批判的挑战,<sup>②</sup> 同样需要再解释。释经活动所凸显的解释学之神学维度,直到施莱尔马赫才被重新整合为一种更具普遍意义的解释学理论;神学解释学之中的可能的人文学价值,也才由此更多地影响到世俗学问。

施莱尔马赫 (Friedrich Schleiermacher, 1768~1834) 从其“敬虔神学”出发的解释学理论,常常被归入“历史解释学”(Historic Hermeneutics)。<sup>③</sup> 这是否恰当姑且存而不论,可以肯定的是:他之所以被称为“现代解释学之父”,确实是因为他使关于“解释”的理论不再仅仅限于释经 (exegesis) 活动,却要诉诸普遍的人类理解问题。因此,解释学被重新定位为“理解的艺术”;<sup>④</sup> 也就是说:非但神圣的文本有待于解释,诉诸理解的一切对象、乃至理解活动本身,都被认为必然包含着一系列的解释和误读。

于是,他首先以近似于康德的方式确认了解释“理解过程”的两个基本坐标:主体的 / 心理的维度,以及客体的 / 语言学的维度。

① Augustin, *On Christian Doctrine*, book 2, 7, 9 – 11 . quoted in Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, volume I, p. 14.

②请参阅杨慧林:《追问上帝:信仰与理性的辩难》, 175~178 页。

③ Mikkka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling* (Helsinki: Luther – Agricola Society, 1982) p. 24.

④ Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, edited by Heinz Kimmerle, translated by James Duke and Jack Forstman (Missoula: Scholar Press, 1977) .

前者的作用在于整体地把握对象；后者则是“在语言之中并且借助语言的帮助，寻找某一话语的特定涵义”。<sup>①</sup>关于施莱尔马赫的这一区分，后来的西方研究者又进一步强化了其中的现代解释学意味：“施莱尔马赫……详尽地涉及到人类交流的语言学本质；一切理解都以语言为前提，我们是在语言中思考并通过语言而交流。没有语言就没有理解，因此无论解释学与修辞学有多少区别，二者都是不可分的。……任何文本的生成（text-production），都是对语言规则的特定选择之结果；任何文本的接受（text-reception），也都基于对理解模式的特定选择。……文本……就是选择和规则共同生成的新的意义整体。”<sup>②</sup>

由上述两个坐标所决定的理解活动，必然会在两个方面涉及到解释学的基本问题。其一是意义的开放性，其二则是解释的循环。

关于意义的开放性，施莱尔马赫在他的解释学手稿中已经作出了相当前卫的“解释”，即：解释的实质，就在于“对给定陈述（a given statement）的一种历史的与直觉的（divinatory）、客观的与主观的重构（reconstruction）”。<sup>③</sup>对于通过解释活动来寻求意义的人类，这种“重构”实际上意味着只能无限趋近、却不可能最终获得被解释的对象；从而所谓“意义”并非其自身，而仅仅成为被理解的意义。

① Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, London: Blackwell, 1986, p. 94. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, pp. 45-46.

② Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 45-46.

③ Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 83. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 46.



与施莱尔马赫的“理解过程”之坐标相呼应，“意义重构”之中的“历史的”和“客观的”要素，正是其“客体的 / 语言学的维度”之延伸，它侧重的是意义生成中的“规则”性。而“直觉的”“主观的”要素，则导源于他的“主体的 / 心理学的维度”，它强调的是意义生成中的“选择”性。后者显然更为关键，因为“解释者对文本的解读必须勇敢地承担一种风险，……没有任何解释可以穷尽文本的独特意义，理解是一个永无止境的任务和挑战。……一方面直觉不能逃避语义学的事实；另一方面，又不可能对文本之语言学构成形成客观的认知，以取代解释者把握文本整体意义的职责——尽管这种把握最多只能通向一种趋近性的重构。”<sup>①</sup>

关于“解释循环”的分析其实古已有之，<sup>②</sup>它通常可以被概括为两种形式。第一，我们需要某种前理解（pre-understanding）才能进入文本；没有前理解和问题，就没有理解和回答，也就无从获得意义。第二，通过局部才能理解整体，而只有理解整体才能准确地理解局部。施莱尔马赫在此基础上提出：有两种相关的方式同时作用于这一循环，即直觉的方式和比较的方式。而在他的具体分析中，“直觉的”和“比较的”方式无非还是上述两个维度、两种要素的进一步阐发。因此有研究者径直将这两种方式分释为二，前者是对“文本自身”（text）的直觉感受，后者是对“文本语境，（context）和“语法关系”（grammatical dimension）的判

<sup>①</sup> Werner C. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 47.

<sup>②</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garrett Barden and John Cumming (New York: Crossroad, 1975), p. 154；布尔特曼也曾提到亚里士多德对“解释的循环，和“前理解”的论述，见 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity* (Westport: Greenwood Press, 1975) p. 111.

别与认知。<sup>①</sup>尽管施莱尔马赫所言的“文本间比较”被认为已经涉及后世讨论的“互文本性”(intertextuality)问题,但是他的侧重点毕竟在于:“文字和内容的解说并不是解释本身,而只是提供了解释的条件;解释仅仅开始于意义的确定,尽管它需要借助于这些条件。”<sup>②</sup>如果就此推演,那么最终能从“循环”中把握意义的,当然还是解释主体的心理直觉。

如上的描述可以使我们看到:施莱尔马赫使脱胎于“释经”的“解释”扩展为普遍的理解活动之后,首先为“理解过程”标定出主客相成的坐标,然后通过“意义重构”替代了“意义本身”,继而以解释者的“直觉”来统领这种“重构”,又似乎要用直觉的“感受性”去引导循环之中的认知。其中,“对象与主体相契合”的康德式旨趣是显而易见的。在这样的逻辑链条上,他为“理解”和“解释”设定了一种影响颇为久远的目的,即:“理解文本,进而比作者更好地理解文本。”<sup>③</sup>

如果施莱尔马赫的这种思路仅仅是就文学文本而言,那么直接的结果可以见于他本人参与其事的《雅典娜神殿》、以及他所影响的施莱格尔兄弟等人的早期浪漫派理论;其中最响亮的命题之一,便是“浪漫主义的诗……始终在形成之中,永远不会臻于完成,……不可能被任何理论彻底阐明,……惟有它是无限的和自由的”。<sup>④</sup>但是这并没有超出康德、黑格尔关于美的艺术之“无限

<sup>①</sup> Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 48.

<sup>②</sup> Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 48, p. 188 注释及 p. 103

<sup>③</sup> Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 83. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 47.

<sup>④</sup> 伍蠡甫主编:《西方文论选》,下卷,第 321 页,上海译文出版社,上海,1988。

性”和“自由性”的界说。其间接的结果，则贯穿于傅科(Foucault)的“作者之死”(the disappearance or death of the author)、<sup>①</sup>伽达默尔(Gadamar)和姚斯(Jauss)的“期待视野”(horizon of expectations)以及“视野融合”(fusion of horizons)、<sup>②</sup>伊瑟尔(Iser)的“未定性”(indeterminacy)和“文本的空白”(gaps or blanks)、<sup>③</sup>赫奇(Hirsch)的“意义”与“意味”之辨(meaning and significance reinterpreted)、<sup>④</sup>杜夫海纳的“作者的原意只是可以确定的 X”<sup>⑤</sup>等等。而在狭隘的文学文本之意义上，这至多可以被视为德国古典美学以来的讨论在细节上的发散而已，现代解释学的落点似乎并不在这里。要从更根本的意义上解读施莱尔马赫理论的可能性，或许必须将他的解释学思路还原于他的宗教观。当同样的解释学原则也被运用于神学解释、进而敦促神学解释放弃一切特权的时候，现代解释学的革命性意义和人

① Michel Foucault, *What is an Author?* David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, (New York: Pearson Education Inc., 1988), p. 175.

② Hans Robert Jauss, *Towards an Aesthetic of Reception* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. 20. Peter V. Zima, *The Philosophy of Modern Literary Theory*, London: The Athlone Press, 1999, pp. 58—59 “期待视野”一说，被认为是山曼海姆(Karl Mannheim, 1853—1947)首先引入哲学和文化社会学讨论的，用以描述我们在现实处境中理解和解释文本及文学作品的历史语境(即支撑着一定社会群体之世界观的总体价值、规范和利益)。“视野融合”则是指文本唤起的第二重“期待视野”与阅读处境之中的第二重“期待视野”之间的不断对话。参阅 Peter V. Zima, *The Philosophy of Modern Literary Theory*, pp. 59—61 及 p. 220 注释 7。

③ Wolfgang Iser, “The Reading Process . . . a Phenomenological Approach”, in David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, pp. 190—193.

④ E. D. Hirsch Jr. “Faulty Perspectives,” in David Lodge and Nigel Wood edited, *Modern Criticism and Theory*, p. 230. 另见赫奇著，王才兵译：《解释的有效性》，第 73 页，三联书店，北京，1991。

⑤ 杜夫海纳著，孙非译：《美学与哲学》，第 65 页，中国社会科学出版社，北京，1985。

文学价值才能被彰显到极处。

施莱尔马赫并没有专门展开神学解释学的研究，只是认为“启示无须判定，因为判定本身就建基于解释”。<sup>①</sup>同时他发表于1816年的《神学研究纲要》，也曾提出神学解释应当服从普遍的解释学（*universal hermeneutics*）原则。<sup>②</sup>值得注意的是，他一方面否认神学解释具有任何特权，一方面却未曾对神学解释学多置一辞，这显然同他以“敬虔”为本的宗教态度有关。也就是说：在关涉到“圣言”的时候，他对教会传统中的“释经权威”和“权威性释经”的怀疑，可能必然会指向受制于语言逻辑的人类理解活动本身。正如他在《圣诞节座谈》中所描述的那样：“这种讲论……真是用不着的。……一切形式都已变成僵硬，一切言谈亦……太沉闷而冰冷。”<sup>③</sup>

如果可以以施莱尔马赫的宗教观来补足其神学解释学的“未定性”和“空白”，应当说他是要离开语言逻辑的制约而另辟蹊径，即：最终将神学意义的更恰当解释，让渡给美的体验和情感的分享。在几位热衷思辨、却输于才艺和感受力的“男客”<sup>④</sup>高谈阔论之后，施莱尔马赫通过一个沉默许久的人物这样表达了他的理想——一种或可被称为“神学解释学”的理想：“女客们……本将为你们歌唱何等美丽的乐曲，歌唱蕴涵着你们所论说的虔诚的乐曲；……她们可以透过充满真爱与喜乐的心情，使论说富有更多的魅

<sup>①</sup> Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from Enlightenment to the Present*, p. 80. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 49.

<sup>②</sup> 施莱尔马赫著、谢扶雅译：《宗教与敬虔》，第 10 页，基督教文艺出版社，香港，1991；及 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics, Development and Significance*, p. 49.

<sup>③</sup> 施莱尔马赫：《宗教与敬虔》，第 516 页。

<sup>④</sup> 请参阅同上，第 165~178 页。

力，……比你们庄严的议论更让人愉悦。……这不可言说的时刻在我心中产生着一种不可言说的喜乐。”<sup>①</sup>

施莱尔马赫在《论宗教》(*Über die Religion*)、《基督教信仰》(*Christliche Glaube*)等著作中，一向是从“敬虔的情感”、“绝对的依赖感”<sup>②</sup>等方面来界定宗教的本质，用“诗意”、“深情”<sup>③</sup>等字眼来描述《圣经》的内容。乃至谢扶雅专门指出“宗教”与“敬虔”两词在德文中相通，“英文里的形容词 religious 也和 pious 无甚区别。”<sup>④</sup> 尽管这种“经验—表现”的模式 (experiential-expressive model) 后来遭到林贝克 (George Lindbeck) 的批判，<sup>⑤</sup> 但是确实已经深刻地影响到当代的基督教思想界，“基督教新教的蒂利希 (Paul Tillich)、布尔特曼 (Rudolf Bultmann)、麦奎里 (John Macquarrie)、考夫曼 (Gordon Kaufman)、……以及天主教的伯纳德·罗纳根 (Bernard Lonergan)、卡尔·拉纳 (Karl Rahner)、……汉斯·昆 (Hans Küng)、大卫·特雷西 (David Tracy) 等，都是经验—表现宗教观的支持者。”<sup>⑥</sup>

就语言逻辑所注定的解释限度而言，施莱尔马赫的“普遍的解释学原则”一旦进入神学解释的领域，可以获致的结论似乎必然是语言载体对于独一“圣言”的无奈。关于这种容不得任何歧义的特殊解释对象，浪漫主义的诗学观念和文学解释学的“视野融合”显然都是无效的。神学解释学在这里不得不作出断然的

①施莱尔马赫：《宗教与敬虔》，第 516 页。译文略有调整。

②同上，第 59 页，第 309 页。

③同上，第 55~56 页。

④谢扶雅：《施莱尔马赫：宗教与敬虔导论》，《宗教与敬虔》，第 11 页。

⑤林贝克著，王志成译：《教义的本质》，第 31~42 页，汉语基督教文化研究所，香港，1997。

⑥江不榘：《对谈、真理与宗教语言性》，《基督教文化学刊》第一辑，第 115 页及注 1 东方出版社，北京，1999。

选择：或者放弃“圣言”的最终意义，或者放弃与解释活动俱在的语言逻辑。施莱尔马赫从“解释”重新转向情感的体验，应当说是试图解脱于“语言牢笼”的一种努力。

当施莱尔马赫论说“解释”之时，他是通过主体的选择、意义的重构、直觉的感受一步步地消解了传统教会的真理观。这开启了现代解释学的思路，而他自己实际上又游离于这条思路，让“圣言”的独一性通过敬虔的情感得以成全。他大约已经意识到：沿着“解释”的线索继续推演，只能导致“意义”的层层退让，却无法使任何一种信仰“恒真”。他借助情感、诗意的体验所获得的落点，似乎带有相当的浪漫主义色彩和美学意味，但是这与浪漫派诗学和文学解释学存有一种极大的差异，即：后者并不寻求意义的确定性，甚至恰好是要张扬诗意或阅读中的非确定性；而施莱尔马赫则是要将“解释”诉诸普遍的宗教经验，以避免解释学的追踪拆解掉信仰的基础。由此我们可以又一次看到：解释学也许只有在神学的维度上，才会不断受到真正的“逼迫”，才无法在中途稍事停留，无法用阅读文学文本的方式将问题化解。

与此同时，另一个问题也随之产生：如果神学的解释可以摆脱教会的权力和语言的链条，可以重新落实于宗教的经验，那么一种同一、普遍的“宗教经验”是否真的存在？这种经验又何以得到辨别？这一点，正是林贝克对“经验—表现模式”之批判的最有力度之处。<sup>①</sup>从逻辑的意义上看，普遍的“宗教经验”与康德建立在“认识诸能力的自由活动”之上的人类“共通感”<sup>②</sup>相似：它只能被设定，却无法获得证明。在神学的意义上，施莱尔马赫

<sup>①</sup> 江不盛：《对话、真理与宗教语言性》，《基督教文化学刊》第一辑，第 115-118 页，东方出版社，北京，1999。

<sup>②</sup> 康德著，宗白华译：《判断力批判》上卷，76~79 页，商务印书馆，北京，1957。

的“敬虔”似乎又回到了奥古斯丁“理解超验之物”的七个步骤；其中“真正的理解”已经被过渡为“精神和道德的净化”。<sup>①</sup>

然而神学毕竟不能没有解释，即使是基于信仰的解释。

## 二、“神学”的解释学性质

神学实际上就是对于《圣经》、教规、宗教传统和宗教经验的解释，<sup>②</sup>因此从根本上看，一切神学学说都含有解释学的性质。

施莱尔马赫以后的基督教神学，或许可以按照林贝克的方式，大体划分为“经验—表现”和“文化—语言”（cultural-linguistic model）的两种思路。二者的区别，主要在于对“经验”和“语言”之关系的不同解释。

前者与施莱尔马赫的“敬虔”相似，将宗教经验（religious experience）视为信仰的基本要素，教义则只是这种“经验”的“语言表现”（linguistic expression）。从而，信仰的“同一”（equivalent）是由于经验的普遍性；作为“语言表现”的教义解释，却必然有所不同。<sup>③</sup>由此导致的结果之一，是神学承袭伽达默尔的解释学话语，沿着“语言的极端多元性”揭示出“历史的极端含混性”。<sup>④</sup>对于“经验—表现”神学的解释学性质，这可能是一种最激进的表达方式。乃至特雷西直截了当地用“解释学”界定“系统神学”，并且如同伽达默尔所谓的“理解性阅读……是对历

① Francis Schussler Fiorenza, “Systematic Theology: Task and Method,” volume I, pp. 13–14.

② *Ibid.*, volume I, p. 43.

③ *Ibid.*, volume I, p. 43.

④ 请参阅特雷西著，冯川译：《诠释学·宗教·希望》，第三、四章，汉语基督教文化研究所，香港，1995，其原书的标题已经点明了“多元”和“含混”（*Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*）

史的参与”<sup>①</sup>一样，主张“系统神学的任务就是对基督教经典中的意义和真理进行解释性的复原（interpretive retrieval）”。<sup>②</sup> 与之相关的另一种结果，是海因利希·奥特用“理解的整体性”贯通《圣经》经文、神学内涵和当代宣教等三个层面的解释；他同样明确地提出“神学的本质是解释学”，不过其核心概念是由这三个层面构成一种“神学解释学之圆”，以便使“解释学循环”成为对“连续性之圆”的“细致的解释”。<sup>③</sup> 这里所涉及的“圆”和“循环”的两重意思，也曾是保罗·蒂利希《系统神学》首先要处理的问题，而被奥特所吸纳的，更多的只是其“方法论上的结论”，<sup>④</sup> 即神学解释之各部分的相互依存性。所以奥特实际上是回到信仰的立场，以“思想的经验性”、“言说的客观化”保证“信仰所经验到的‘意义—内容’”。<sup>⑤</sup>

另一方面，“文化—语言”的神学模式带有同样的解释学性质。比如这一模式的倡导者林贝克就提出：宗教作为一种“文化—语言现象”，其广义的语言符号和教义解释并不是“外在表现”，而是“被极大地仪式化的、综合性的解释体系”，“它由推论性和非推论性符号的词汇以及一种使这些词汇可以有意义地组合的独特

① 伽达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》，第 210 页，上海译文出版社，上海，1992。

② David Tracy, *The Analogical Imagination* (New York: Crossroad, 1981), pp. 99—153. Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, p. 46.

③ 奥特著，阳仁生、黄炎平译：《什么是系统神学》，见刘小枫选编：《海德格尔与神学》，第 197～202 页，汉语基督教文化研究所，香港，1998。

④ 蒂利希著，龚书森、尤隆文译：《系统神学》第一卷，第 16 页，台湾东南亚神学院协会，台南，1993。

⑤ 奥特：《什么是系统神学》，见刘小枫选编：《海德格尔与神学》，第 229～230 页。



逻辑或语法组成”，从而也“塑造”或者“建构”着宗教经验。<sup>①</sup>与前一种模式相比，林贝克是将外在的语言、教义“内化”为宗教的本体，但是在施莱尔马赫的“解释学”概念之参照下，这种“内化”其实在相当程度上切断了文本与世界、文本与理解活动之间的联系。<sup>②</sup>可以与之一比的，也许是卡尔·巴特(Karl Barth)关于“解释”的“唯一圣经主义”或者“唯基督主义”<sup>③</sup>方法。

巴特强调“词中有词、词中有道”，主张将《圣经》文本看作“实义之谜”而不是“文献之谜”；<sup>④</sup>因此在一定程度上说，他的“语言”亦带有“内化”和“建构”的味道。但是巴特本人并不认为这种方法的对象是“唯一”的。比如《〈罗马书〉释义》的第二版前言就明确提出：“我的‘圣经主义’方法……也可以用于老子或歌德，假如解释老子或歌德是我的职责的话。”<sup>⑤</sup>为了与林贝克的“文化—语言模式”相呼应，更有针对性地理解巴特追求“实义”而并非“封闭”的解释观，最好的例子便是解析他在1918、1921和1922年分别为《〈罗马书〉释义》写下的三篇前言。尽管只有短短的四年，巴特的“释义”已经发生了微妙的变化。

在第一版前言中，他是以“感悟说”界定“理解活动本身”，

① 林贝克：《教义的本质》，第34～36页。

② 江丕盛：《对谈、真理与宗教语言性》：“林贝克……的最大贡献应该在于其对宗教传统的肯定，以及对在传统中教化自我的坚持。……但是他……把宗教还原为一个语言符号系统，进而倡议宗教真理只是（有如数学符号系统真理一样）系统内一致性真理，并不告诉我们客观的实在是怎样的。”见《基督教文化学刊》第一辑，第125页。

③ 书廉士著，周天和译：《近代神学思潮》，第43页，基督教文艺出版社，香港，1990。巴特本人则只提到“有人将我的这种立场称为圣经主义”。见卡尔·巴特著，魏育青译：《〈罗马书〉释义》，第18页，汉语基督教文化研究所，香港，1998。

④ 卡尔·巴特：《〈罗马书〉释义》，第15～16页。

⑤ 同上，第19页。

并且几乎一字不差地用曼海姆的方式引出了“视野融合”的问题：“理解历史，意味着旧时智能和今日智能之间不断进行日益真诚、日益紧迫的交谈。”<sup>①</sup>到了三年以后的第二版前言，巴特似乎还在进行两种“期待视野”的“交谈”：“我几乎忘了自己并非原作者，……以至我能让他以我的名义发言，或者我自己以他的名义发言”；但是他所以侧重的，则是“无论代价如何，要使文本开始发言”。<sup>②</sup>又过了一年的第三版前言，原初的“交谈”已被解释为“与文本作者的忠信关系”；“使文本开始发言”也被转换为“真正使作者重新发言”，甚至要解释者“与作者共存亡”。<sup>③</sup>较之傅科关于“作者的功能即将消失”、“‘谁在发言’……将不再成为问题”等论说，<sup>④</sup>巴特从“交谈”到“文本”、又到“作者”的推移完全是反向的。以此为背景将林贝克对语言的“本体”化比之于巴特对语言的“实义”化，至少可以说明“文化—语言模式”可能遇到的两条岔路。其一，将语言剥离于“经验的表现”，未必就意味着它能自足于“系统内的一致性”（比如巴特的起点）；其二，当语言系统还是要涉及使用语言的双方时，对“实义”的求索最终会使“交谈”向恒定的一方倾斜（比如巴特的落点）。实际上，这种结果在林贝克的“系统”之中也很难避免，因为当他把宗教语言视为一个“仪式化的解释体系”时，这个体系内的自相统一性便成为符号真理的合法依据。而置身于林贝克的体系之外，则或可套用巴特的一句名言：“公义越显得是完美，就越显得是不义，

① 卡尔·巴特：《(罗马书)释义》，第6~7页。曼海姆的“视野融合”概念，请参阅本文注释22。

② 同上，第15~16页。

③ 同上，第26页。

④ Michel Foucault, "What is an Author?" in David Lodge and Nigel Wood, eds., *Modern Criticism and Theory*, pp. 186-187.

……哪种合法性的根源不是非法的？”<sup>①</sup>

巴特后来的兴趣，更不在于施莱尔马赫所关注的“人类理解”、“误读”和“意义重构”，却在于上帝之道的自我彰显，因为“对《圣经》的证明……以及我们自身思想的自主，是一个不可能的解释过程”，<sup>②</sup>“启示并非历史的陈述，历史才是启示的陈述”。<sup>③</sup>从而巴特的解释学被视为“对启示（revelation）的解释，而不是对语义（signification）的解释”。<sup>④</sup>有趣的是，巴特曾像施莱尔马赫一样用“直觉的把握”来说明“真正的理解和阐释”。<sup>⑤</sup>但是当我们注意到施莱尔马赫使“解释”离开语言的链条、落实于宗教经验的时候，应当发现卡尔·巴特也是通过“道成肉身的事件”（word event）<sup>⑥</sup>摆脱语言的困境。极端的解释学话语最终推出的，是“文本之外别无他物”<sup>⑦</sup>的结论；巴特则是以相反（或者相似）

① 卡尔·巴特：《〈罗马书〉释义》，第 605 页。

② Karl Barth, *Church Dogmatics*, edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T. & T. Clark, 1965–1975), volume 1, 2: 721. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 132.

③ Karl Barth, *Church Dogmatics*, volume 1, 2: 58; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 129.

④ Eberhard Jungel, *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976, p. 27. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, pp. 135–136.

⑤ 卡尔·巴特：《〈罗马书〉释义》，第 13 页。

⑥ Mikka Ruokanen: “上帝之道……被视为道成肉身的事件，……这使内容的问题转换成对于倾听上帝之道的情境……的分析。……巴特证明上帝之道的观念，也在于……上帝之道只能凭借其自身的力量而被认知，……从而上帝之道不是内容，而是一个事件。” Mikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, pp. 199–200.

⑦ 德里达著，汪堂家译：《论文字学》，第 230 页：“不存在外在文本。……在人们可以认定为卢梭的著作的东西之外，在这种著作的背后，除了文字……别无他物。”上海译文出版社，上海，1999。

的逻辑坚称：信仰之外，解释无以立足。<sup>①</sup>有时，他好像对一种不容置疑的反诘句式格外着迷：“除了假设文本的灵恰恰通过词句与我们的灵交谈，难道还有另一条途径通往文本之灵不成？”“一个严肃的人难道会不假设‘上帝就是上帝’，而提出其他假设来探讨……文本？”<sup>②</sup>这些反诘当然不一定经得起推敲，巴特却仍然要以此申明“信念”对于“理解”的前提性。

进一步追究“经验—表现”和“文化—语言”的两种思路，也许会使我们面临一个悖论：如果不能像施莱尔马赫那样摆脱语言逻辑的制约、中断语言性的解释活动、去持守有待证明的“普遍的宗教经验”，则或者先将思想归属于经验、再剔除经验中的“偶在行为”以成全其普遍性<sup>③</sup>（如奥特所做的），或者就无法避免意义的颠覆（如特雷西所暗示的）；如果像林贝克那样将宗教还原为“自足的语言符号系统”，又只好用卡尔·巴特的另一种办法转换“解释”的对象，却仍然是凭借信仰来维系意义。

那么除去退回宗教经验和信仰本体，神学解释学究竟还能否直面现代解释学提出的挑战？或者说，神学解释学如何才能在语言载体的事实之内最终解决意义的寻求？神学解释学的这种可能的解决在何种意义上才能成立？因为无论如何，“圣言”是“以人的语言来表达”的，既可以“极具弹性地利用这语言的差异”，又必须“接受这语言的各种限制”。<sup>④</sup>

① Karl Barth, *Church Dogmatics*, volume I, 2:506–512; Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 131.

② 卡尔·巴特：《〈罗马书〉释义》，第27页，17页。

③ 奥特认为这是“在神学领域中克服形而上学”的办法，即：“把一切思想解说为在本质上是基本客观化的思想，然后把信仰”……的偶在行为同这些思想区分开来。”奥特：《什么是系统神学》，见刘小枫选编：《海德格尔与神学》，第229页。

④ 教宗若望保禄二世贺辞，见宗座圣经委员会文告：《教会内的圣经诠释》，第ix页。

其实在卡尔·巴特的时代，神学解释学已经涉及到如上问题，朋霍非尔（Bonhoeffer）、布尔特曼和保罗·蒂利希可以被视为其中的主要代表；特雷西、奥特、林贝克乃至埃贝林（Ebeling）等人的解释学思想，正是有关问题在当代的述说。需要我们做的，也许只是找到一条连贯的线索、找到一种不同于哲学解释学或者文学解释学的范式，根据神学所独具的可能性予以重新认识。

应当特别考虑到的因素还在于：朋霍非尔、布尔特曼、保罗·蒂利希对传统神学解释的延伸，都关系到基督教理念在第二次世界大战的空前灾难中所遭受的怀疑和动摇。这种背景一方面可能导致传统“意义”的最终消解，另一方面又使“意义的看护”成为根本性的问题。就这一点而言，卡尔·巴特后期的“唯基督主义”解释与其同时代人的现实思考并非没有相通之处。尽管巴特采取了比较生硬的方式，但是他对“存在类比”的坚决拒斥、<sup>①</sup>以及“让上帝成为上帝”（let God be God）、上帝是“绝对的他者”（the Wholly Other）等命题，<sup>②</sup>“当然不是要确保一种人格神的存在，……而是要强调神圣的本质、上帝的上帝性（the Godness of God）与一切非神性本质的巨大差别”。<sup>③</sup>他坚决反对纳粹的政治立场，是同这种神学态度互为因果的。而朋霍非尔、布尔特曼和保罗·蒂利希与巴特（也与施莱尔马赫）的不同，只是

①关于巴特坚决拒斥人与神之间的存在类比，及其创造的信仰类比、关系类比、操作类比等概念，请参阅奥特著，孙同兴译：《从神学与哲学相遇的背景看海德格尔思想的基本特征》，见刘小枫选编：《海德格尔与神学》，第180页。

②有关讨论请参阅刘小枫：《走向十字架的真》，第48~62页，三联书店，上海，1995。

③ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 134.

在于他们“不是从循环中脱身，而是……进入……理解的循环”。<sup>①</sup>

### 三、“理解的循环”与意义的确认

海德格尔要“依照正确的方式进入理解的循环”，是因为“理解的循环不是一个听凭任意的认识方式活动于其间的圆圈，这个词表达的乃是此在本身的生存论上的‘先结构’。把这个循环降低为一种恶性循环是不行的，……在这一循环中包藏着本原性认识的一种积极的可能性。”<sup>②</sup>伽达默尔深受这一“积极的可能性”的鼓舞，认为“这显示了解释的循环具有本体论的积极意义”；但是他对“恶性循环”的读解似乎只是注意到其中“任意性”（arbitrary）和“幻想”（fancies）的性质，并以海德格尔的形而上学批判为证，却没有讨论海德格尔并列于“幻想”的“流俗之见”（popular conceptions）。<sup>③</sup>其实在海德格尔看来，“任意，确定一种“前理解”或者将“前理解”混同为“流俗之见”，都会使“解释的循环”降低为“恶性循环”；要“依照正确的方式”实现其“积极可能”，则在于“‘解释’理解到它的首要的、最终的和持续的任务就是始终不让‘先有’（fore-having）、‘先见’（fore-sight）和‘先概念’（fore conception）以幻想的和流俗的方式出现……”<sup>④</sup>经他排除了“任意幻想”和“流俗之见”、并且用“此

<sup>①</sup>海德格尔著，王庆节译：《存在与时间》，第187页，三联书店，北京，1987。

<sup>②</sup>此处请参阅海德格尔：《存在与时间》，第187~188页；Hans-Georg Gadamer *Truth and Method*, p. 235-236；另见 Mikkka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p.135。

<sup>③</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, pp. 236-239.

<sup>④</sup>海德格尔：《存在与时间》，第187~188页；Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 235-236。

在本身的先结构”限定过的这种“前理解”，才被 Karl-Otto Apel 称作“解释学的逻各斯”。<sup>①</sup>“解释的循环”在这里所表达的“先结构”，显然是针对“此在”的一种实质的规定性。伽达默尔也许过多地关注于“期待视野”及其“融合”，所以未能去深究这种“有限的此在”（无论其意义是宗教的还是非宗教的），<sup>②</sup>乃至对“流俗”网开一面。而后世依据文学文本的所谓“解释”愈发误解了伽达默尔的引中，竟沾沾自喜于“语言的多义性、表达的隐喻性、意义的增生性、解释的合理冲突性”；这更是完全迷失了解释学始终在寻求“意义”的初衷，完全忽略了语言的“权力结构”带给人们的震惊和悲哀，<sup>③</sup>甚至最终也会使文学的“阅读活动”破碎不堪。这样的“解释”本身，其实亦成为导致“恶性循环”的另一种“流俗”。

“进入理解的循环”并不等于用“解释”抽换“意义”。对此，保罗·蒂利希曾就“神学的循环”(the Theological Circle)予以讨论。<sup>④</sup>他承认神学解释同样存在着“体验与价值的‘先结构’(a priori)”并认为这是“任何宗教的哲学家也无法回避的循环。”这种“先结构”和“循环”对神学解释的制约使他意识到：将神学

① Miikka Ruokanen, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, p. 135. Miikka Ruokanen认为“解释学的逻各斯”之说是指“前理解构成了理解活动的语言学条件”，似不尽然。

② 皮罗著，陈修斋译：《海德格尔和关于有限性的思想》，见刘小枫选编：《海德格尔与神学》，第 109 页，第 129 页，第 132~133 页，第 136 页等。

③ 福柯：“我的基本问题是对于一种潜在系统的界说，在这一系统中，我们发现自己完全是囚徒。我抓把握的，就是我们习以为常而又无所觉察的这个限制和排斥性的系统，我想揭示这种文化的潜意识。”见 Michel Foucault, *Rituals of Exclusion*, 转引自 Judith Butler, “Subjection, Resistance, Resignification,” Walter Drogan & James Risser edited, *American Continental Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2000), p. 336。

④ 蒂利希：《系统神学》第一卷，第 12~16 页。

视为经验—归纳的科学(经验论的神学)、形而上学—演绎的科学(观念论的神学)、或者二者的结合,都无法得到成功。因为“倘若采用归纳的方法,则必须追问……神学的经验基础;而任何经验的基础,都包含着体验与价值的‘先结构’。古典观念论所推衍的演绎方法同样如此。观念论神学中的究极性诸原理,……正如所有形而上学的究极者一样,……原是由隐含于究极者的观念所决定的。……每一概念都基于人所能直观领悟的、关于终极价值和存在的直接经验。”所以无论是观念论的还是经验论的神学概念,“都植根于……对超越主观和客观之对立的某种存在者的意识。”

像海德格尔一样,蒂利希一旦针对“此在”理解“先结构”的循环性,便立即指出“这绝非一个邪谬的循环。对精神事物的每一种理解,原都是圆形的循环。”<sup>①</sup>对“解释的循环”之肯定,甚至使蒂利希对历史的看法与伽达默尔的“效果历史”(effective history)<sup>②</sup>之说十分相近:“传统……不报告‘赤裸的事实’(naked facts),‘赤裸的事实’这概念本身就是可疑的;传统……将事实象征地变迁,而在人们心中传达重要的事件。……在一切传统的形体中,实际上完全不可能区别历史的事件和象征的解释。……一切的历史写作是依存于实际的事件和被具体的历史

①以上均引自蒂利希:《系统神学》第一卷,第12~14页。译文略有不同。

②伽达默尔:《真理与方法》,第384页。《真理与方法》出版于1960年,蒂利希谈及相似问题的《系统神学》第三卷出版于1963年,比伽达默尔略晚。而布尔特曼最晚是于1955年2~3月间在爱丁堡大学的演讲中已经谈到“历史事实”(Historic or Historicity)与“历史意义”(Geschichte or Historicity)之区别,其演讲后来被合编为《永恒的当下性》一书。与比相关,布尔特曼还在1954年就提出“与历史的存在性相遇”之说。Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity* (Westport: Greenwood Press, 1975), pp. 1-11, p. 119。另见 Alister E. McGrath edited, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (Oxford: Blackwell Publishers, 1993) p. 60。



意识的接受之两者。没有事实的事件发生，就没有历史存在；而没有历史意识来接受和解释事实的事件，则也没有历史存在。”<sup>①</sup>但是当蒂利希在短短的十几行文字中一连用了五次“进入神学的循环”时，他所强调的却绝不是“此在者”的“期待”。这种“进入”伴随着“具体的献身决心”、“神学的自我诠释”以及“不再声称自己是通常意义的‘科学的’神学家”。<sup>②</sup>他的问题仅仅是“神学家永远处在委身于信仰又疏离于信仰之间，处在‘信’和‘怀疑’之间”。<sup>③</sup>所以他对“神学循环”的分析一如海德格尔的“理解的循环”，并不是无限制地夸大“期待视野”，而是要“从生存论的意义上”为“此在”立法。

具体到朋霍非尔、布尔特曼和蒂利希对“理解循环”的“进入”，“基督教的非宗教解释”（non-religious interpretation of Christianity or Christian faith），<sup>④</sup>《圣经》意义的“非神话化”（demythologization），<sup>⑤</sup>以及人与神的三种“相关互应”（correlation），<sup>⑥</sup>当是他们各自所选取的信道。

朋霍非尔关于基督教的“非宗教解释”，用他自己的话说是“在现实困境中‘被逼回到理解的原点’之结果”。<sup>⑦</sup>这困境甚至使他遭到监禁和处决，但是也使他在两方面超越了通常的神学解释：其

① 蒂利希著，卢恩盛译：《系统神学》第三卷，第 382 页，东南亚神学院协会，台南，1988。

② 蒂利希：《系统神学》第一卷，第 14~15 页。

③ 蒂利希：《系统神学》第一卷，第 15 页。译文略有不同。

④ D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge (London: Macmillan Publishing Company, 1972), p. 344, pp. 285-286.

⑤ Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 18. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, p. 142.

⑥ 蒂利希：《系统神学》第一卷，第 84~85 页。

⑦ D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, p. 299.

一是信仰的“形”与“质”的问题，其二是“上帝在场”的世俗宗教与“永恒不在场”<sup>①</sup>的“意义”。这两个方面也正是“非宗教解释”的基本指向。

德国基督徒在纳粹上台后的独特处境向朋霍非尔表明：体制性的教会和传统的信仰方式并不能承担和回应现实的苦难。所以他认为必须以“非宗教的方式谈论上帝”，才能有别于“流俗的”宗教观：“信众只是在人类的知识穷尽（也许仅仅是因为他们懒得思索）、无计可施的时候才谈论上帝——上帝实际上成了舞台上的机械降神（*deus ex machina*），不是被用来解决无法解决的问题，就是作为人类失败时重整旗鼓的力量。”按照朋霍非尔去“形”而存“质”的宗教理想，则“不应在边缘之处谈论上帝，而要在中心；不应在虚弱之时谈论上帝，而要在强壮之时……”<sup>②</sup>从这种“质”的角度理解基督教，必然意味着对施莱尔马赫和巴特所退守的宗教经验和信仰本体继续进行解释。这就是朋霍非尔“进入理解的循环”、又要在“循环”中显示的意义，就是他通过“上帝不在场”的论说在“意义”和“理解者”之间形成的解释关系。

所谓“上帝的不在场”，是与“世界的成熟”关联在一起的。未成熟的世界好像处处都有上帝的临在，而当信众们用通常的“宗教方式”谈论上帝的时候，其“期待视野”实际上总是指向一种随时等待求助的神明。这一“期待视野”与“历史的基督教”相融合，必然导致上帝的边缘化。所以按照朋霍非尔的看法，“一个

① 关于“意义就是永恒的不在场”，可参阅 Emmanuel Levinas, *Essays van Emmanuel Levinas* (Barn: Tea Have, 1984), p. 46；德里达则指出“文字作为消灭的自然在场，展开意义和语言”，并认为“文字……是纯粹的指代者，它没有被指代者，……作为言语的要素、所指意义的要素，……它是通过补充在场而构成在场，这恰恰自相矛盾。”见德里达：《论文字学》，第 230 页及第 453~455 页。

② D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, pp. 281-282.

成熟的世界正是愈发缺失上帝 (more godless) 的世界,也许就是因此,它才比成熟之前的世界离上帝更近”。<sup>①</sup>“成熟的世界”之中“上帝不在场”——这一命题使原有的宗教经验和信仰方式立时失效。从这样的意义上说,可以有效展开的解释只能是“非宗教”的:“与我们同在的上帝,就是离弃我们的上帝;让我们活在没有上帝之假设的世界上的上帝,就是我们前去皈依的上帝。在上帝面前、与上帝同在的我们,离开上帝而在。”<sup>②</sup>在这里,“没有上帝之假设的世界”不能不让我们联想到海德格尔,想到他为“解释”所设定的“首要的、最终的和持续的任务”就是去排除“以流俗方式出现”的“先有、先见和先概念”。<sup>③</sup>朋霍非尔对基督教的“非宗教解释”似乎在暗示:一旦排除“流俗之见”所构成的、宗教性的“前理解”,就可以实现“理解的循环”所“包藏”的“本原性认识”。

布尔特曼的“非神话化”,被认为是对《圣经》的一种存在主义解释。他首先是在《解释学问题》和《没有前理解<sup>④</sup>的释经学是否可能》等论文中提出了这样的问题:既然《圣经》所述的是上帝的启示,那么凡人怎么会有关于上帝启示的前理解?<sup>⑤</sup>另外,“如果每一种解释……都受到前理解的引导,那么是否还有可能获

① D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, p. 362.

② *Ibid.*, p. 360.

③海德格尔:《存在与时间》,第187~188页;Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, pp. 235-236.

④布尔特曼在这里用的是 presupposition 而不是通常所说的 pre understanding。但是他曾说过:“对事物的独特理解是被预先假定的 (presupposed),我把这称作前理解”,见 Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 113。据此,姑且将两词通译。

⑤ Rudolf Bultmann, “The Problem of Hermeneutics” and “Is Exegesis without Presuppositions Possible?” Francis Schussler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, volume 1, p. 15.

得客观的历史信息？”<sup>①</sup>这两个问题互相支持、也互相拆解。前者在《圣经》的“神话叙体”中无法解决，所以要解释《圣经》的启示，必须解释人的存在；所以对上帝的追问，乃是包含在人生意义的追问之中。而“非神话化”将“启示”的问题转换为“人类的自我理解”，<sup>②</sup>却必须面对后一个问题，即：如何才能避免不同的“前理解”所可能导致的“相对化”？这是布尔特曼《永恒的当下性》一书的主要论题。

由于“解释《圣经》的启示”就意味着“解释人的存在”，因此布尔特曼通过“当下的存在”对“历史意义”进行了限定，并提出“历史的意义永远存在于当下”、<sup>③</sup>“每一时刻都是负有责任并要作出决定的‘现在’”<sup>④</sup>等重要命题。所以他认为“对历史的真正理解，必然要求解释主体的个性化活动，……只有对亲身参与历史感到激动的人，才能理解历史；在这一意义上，最主观的解释同时也就是最客观的解释”。<sup>⑤</sup>这些论述，并非不可能被视为伽达默尔的“效果历史”之先声。但是，伽达默尔认为布尔特曼的“存在性解释”只不过“是用神学的方式解释了海德格尔的‘他在’”。<sup>⑥</sup>布尔特曼恐怕也很难认同这位后继者，因为当他进入这种“前理解”的时候，始终要避免的正是“真理的消失”；<sup>⑦</sup>他反复强调的，正是“一切科学都应当……摆脱‘前理解’，达成一种毫无

① Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 115.

② *Ibid*, p. 149.

③ *Ibid*, p. 155

④ *Ibid*, p. 143.

⑤ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 122.

⑥ 伽达默尔对布尔特曼的批评，见 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, pp. 475—477.

⑦ Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 148

偏见的理论。”<sup>①</sup>与册霍菲尔相比，布尔特曼的问题不再是排除“前理解”中的“流俗”，而是如何进入“解释的循环”、又超越“前理解”的约束。这就关系到他对“前理解”的一种理解。

根据布尔特曼的讨论，“前理解”应当包括两种不同的层次。第一是解释者的不同视角或者观念，第二则是解释者“与历史的存在性相遇”。<sup>②</sup>对前者的确认，只是“摧毁了……将历史家与历史的关系视为主、客体关系的看法”，从而证明“历史家不可能在历史之外、中性地解释历史”。<sup>③</sup>而后者所强调的“相遇”，并不仅仅是伽达默尔等人的“视野融合”；其真正的要点是将人对“存在性”的“自我理解”解释为“人类处境及其包含的问题、责任和可能性”，<sup>④</sup>解释为人类无力克服的“恐惧、焦虑”、“懊悔、怀疑和绝望”。<sup>⑤</sup>所以“前理解”未必是“在经验的过程中(in its empirical course)理解历史，而是将历史理解为人类活动其间……的生活范围”。<sup>⑥</sup>这使人类的一切“文化产品、社会与政治秩序、哲学、宗教、世界观、艺术和诗”都成为“历史的显现形式”，其中的共同本质就是人类的“心灵生活”，就是“人类灵魂的客观化”；基于此，“被解释的对象与解释主体之间的距离便消失了”。<sup>⑦</sup>

特别应当注意的是，虽然布尔特曼仍然会像康德或者施莱尔马赫那样提及“解释者分享着普遍的人类本质”，<sup>⑧</sup>但是“存在性相遇”所诉诸的，显然已经不是“共通感”或者“经验的普遍性”，

① Rudolf Bultmann, *The Presence of Eternity*, p. 122.

② *Ibid*, p. 117.

③ *Ibid*, p. 143.

④ *Ibid*, pp. 144—145.

⑤ *Ibid*, p. 148.

⑥ *Ibid*, p. 114.

⑦ *Ibid*, p. 124.

⑧ *Ibid*, p. 124.

却是生存处境本身共同问题。

保罗·蒂利希的神学解释观已如前文所述，直接回应着海德格尔“进入解释的循环”之思路；同时，他与朋霍菲尔、布尔特曼还有更多的相似之处。正像识者所称：“蒂利希从一开始就想将神学与非神学、甚至似乎是非宗教的文化相结合”，而他的“相关互应”之说，也是要“使神学‘回应’时代处境所提出的问题”。<sup>①</sup>这样，他不仅认为“亚伯拉罕、以扫、雅各的上帝与哲学家的上帝是同一个上帝”，而且通过“逃避绝对的意义缺失的本体论焦虑”，引出“相关互应”的可能性。<sup>②</sup>

同朋霍菲尔和布尔特曼一样，蒂利希肯定“宗教象征与其所要表征的事物”、“属人的概念与属神的概念”之间的联系，<sup>③</sup>从来都是在伸张“方法”的多元而不是“意义”的多元。用“意义的多元”来界定“解释活动”、又用更多的“解释活动”去丰富“意义的多元”，在 20 世纪已经越来越远离了“诸神竞争”的悲剧意味，而成为轻飘飘的文人谈资。相反，“方法”的多元则是要彰显“意义”的必要性，警惕“解释”对“意义”的僭越，在倾向于怀疑主义的现代氛围中守护“意义”。这一点，特别值得相关的人文学研究予以借鉴。

另一方面，他与朋霍菲尔、布尔特曼共同构成的线索也可以说明：神学的解释必须进入“解释的循环”、必须进入现代的语境；仅仅退回宗教经验或者信仰本体，至少在逻辑上是十分可疑的，并不能回答现代解释学的挑战。或许只有真正的“进入”，神学解释才能被重新激活，而且恰如蒂利希所言：即使“在那些完全站在

<sup>①</sup> Alister E. McGrath, ed. *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, p. 638.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 640.

<sup>③</sup> 蒂利希：《系统神学》第一卷，第 84 页。

基督教圈子之外的人”身上，也可以“诱发出一种对基督教信仰意义的了解”。<sup>①</sup>

#### 四、结语

在 20 世纪的西方，基督教之于世俗生活的地位确实表现出一定程度的边缘化。但是在有关“价值”的各种人文学思考中，神学的视角越来越显示出无可替代的意义；因为在世俗的领域里追索价值，我们最终只能发现一切“价值”都充满了相对性。通过后现代主义批评对于“宏观叙述”（grand narrative）的解构，基督教神学实际上得到了更大的空间。在一定意义上说，这种空间显示了人文学与神学的深层同构。

为人文学研究引入神学解释学的视角，其意义绝不仅仅在于神学解释学是文本解释活动的源头。更根本的问题是：神学解释学的缺席，使“权力话语”、“文本的敞开”等一切解释学的核心问题都难以坐实。通过解释学的惯常分析，我们可以知道自己的阅读活动已经被“前理解”所决定，知道“确定意义”不过是“真理制度”的一种结果；我们也会发现“文本的敞开”和“过度的解释”最终会导致意义的消解，接受理论和读者反应批评被推向极端时必然会阻断沟通的可能。但是就文学解释学而言，“有一千个读者就有一千个哈姆雷特”本是一种阅读的常态；就哲学解释学而言，这种解释只能颠覆“历史与语言的神话”，却难以重建意义。

神学本身的解释学性质及其解释对象，决定了它必须持守“真理”与“方法”之间的张力，必须处理变化的语境对确定性意义的切近，必须找到理解的支点而无法逃向“空白”，必须在确认

<sup>①</sup> 韦廉士：《近代神学思潮》，第 56 页。

人的有限性、语言的有限性和解释本身的有限性之同时，确认“奥秘”的真实性。这，应当也是人文学的品格。



# 宗教、性别、政治



## 一个女性眼中的女性神学<sup>①</sup>

中国社会科学院 世界宗教研究所  
高师宁

### 一、女性神学是女性运动的深化与扩展

在 2000 年 9 月举行的世界首脑千年会议上，拉脱维亚总统瓦伊拉·维基耶-弗赖贝加说，如果维多利亚女王今天也在场的话，她会发现身边多了 9 位同伴（芬兰总统塔里娅·哈洛宁、新西兰总理海伦·克拉克、美国国务卿马德琳·奥尔布赖特等人以及联合国的几位女性副秘书长）。确实，如果一百年前举行一次国家首脑会议，会只有维多利亚女王在那里孤芳自赏。21 世纪女首脑们群芳争艳的局面，难道不是 19 世纪中期以来轰轰烈烈的女性运动的结果之一吗？在人类即将进入一个新的千年之际，环顾一下女性生存现状，我们不得不感谢为改变女性社会地位而奋斗过的所有女性和男性。然而，即使在女性生存状态发生了重大变化的今天，我们也还应该记住拉脱维亚女总统的另一句话：如果你想到女性占世界人口的一半……显然我们还有很长的路要走。

全世界有 30 亿女性！她们生活在不同的国家，有着不同的文

<sup>①</sup>本文不是对女性神学的研究，只是站在女性的角度来看待女性神学。因此它只是个人的见解，其主观性与有限性是自然的。

化背景，属于不同的种族，来自不同的阶层，从事不同的职业，遵循不同的风俗习惯，过着贫富不同的生活。然而，作为一个整体，她们有一个共同的特点：即，相对男性而言，哪怕在今天，她们仍然处于较低的地位。<sup>①</sup>一些近期的统计数字可以让我们加深对这个事实的印象：在全世界男女两性的全部工作小时数中，女性工作小时总数超过 60%，收入只占 10%；女性有权支配的财产更微不足道：在国家首脑和国家决策性高级职位中，女性的比例均低于 10%，女性占世界文盲的 70%，占世界难民的 80%，全世界有 6 亿人生活在极端贫困之中，女性就占了 70%，这个数字目前仍呈增长趋势。<sup>②</sup>女性的地位低于男性的事实，其实早就存在于人类漫长的历史中，而男女不平等被许多人认为是自然且合理的。历代相传的各类人物，包括许多大思想家的各种言论，也清楚地表明了悠久而普遍的男权观念。

在亚里士多德（Aristotle）的眼中，女性之所以为女性，是由于某种优良品质的缺乏。毕达哥拉斯（Protagoras）更是直言不讳地说，世上善的法则创造了秩序、光明和男人，而恶的法则创造了混乱、黑暗和女人。<sup>③</sup>改宗后的奥古斯丁（Augustine）发现，女人并不是上帝完整的影像，只有和作为女人头脑的男人结合，女

<sup>①</sup>按照中国社会学家、妇女问题专家李银河的观点，妇女地位是指相对于男性的生存状况。当然，在这个问题上，女性主义者内部也存在着不同的看法，即存在着所谓普遍性与差异性的观点。普遍性的观点认为，女性的从属地位具有普遍性，即在所有文化中女性的权利都比男性的权利少；差异性观点则认为，应该在特定的文化背景下来理解一种文化实践活动。持后一观点的主要是女性人类学家和黑人女性主义者。但是她们并未否定女性居于社会从属地位，而只是认为此问题并非那么简单，女性受的压迫形式、原因并不一样，这种不一样是因为不同的文化背景所致。（参见《国外社会科学》，1999年第5期刘霓一文。）

<sup>②</sup>参见李银河：《女性权力的崛起》，第2页，中国社会科学出版社，北京，1997。

<sup>③</sup>转引自牧原编：《给女人讨个说法》，第168页，华龄出版社，北京，1995。

人才是上帝的影像。<sup>①</sup> 宗教改革家加尔文 (Calvin) 称女人生活在世上的目的就是“帮助男人活得更舒服。”卢梭 (Rousseau) 认为女性生来就应服从男性，尽管男性根本称不上完美，女性也要绝对服从他们，学会毫无怨言地忍受不公正待遇和丈夫的侮辱。叔本华 (Schopenhauer) 对女性的厌恶使他视女性为“矮小、窄肩、宽臀、短脚的人群”，她们“在任何方面都次于男性，若对她们表示崇敬是极端荒谬的。”<sup>②</sup> 告诫男人去见女人时不要忘记带鞭子的尼采 (Nietzsche) 则是这样地简化了女性：“妇人的一切是谜，同时妇人的一切，只有一个答复：这答复便是生育。”<sup>③</sup> 他还说，“男人的幸福意味着‘我愿意’，女人的幸福意味着‘他愿意’”。<sup>④</sup> 不幸的是，以上这些大思想家的言论，迄今仍然或多或少地继续影响着人们。当然，男女不平等的更加根本的原因，在于迄今为止各族各国的经济、政治和社会生活方式。由于这些根本原因的作用，男女不平等至今仍是“被最多的人视为合理的不合理的事，是被最多的人容忍的难容之事，是人类在最长久的时间中熟视无睹的对人的束缚和压抑，是人类在最亲密的人际关系中打进去的楔子。”<sup>⑤</sup>

女性长期受到压迫，地位低于男性的事实，是促使女性运动兴起的根本原因。但是，要彻底改变这种状况，就要对造成这种状况的经济、政治、社会和文化结构进行改良，这首先需要从观念上改变对女性的态度。而观念改变和态度改变的困难，注定了女性运动是的路途遥遥的长征。

现代女性运动源于美国，其发展经历了两个高潮。第一个高

① D. L. 卡莫迪：《妇女与世界宗教》，第 134 页，四川人民出版社，成都，1989。

② 牧原前引书，12—13 页。

③ 《查拉特斯图拉如是说》，第 75 页，文化艺术出版社，1990。

④ 引自 E. M. 温德尔：《女性主义神学景观》，第 29 页，北京三联书店，1995。

⑤ 何光沪：《妇女与世界宗教》前言，四川人民出版社，1989。

潮从 19 世纪中期到 20 世纪 20 年代。这一阶段的主要目标是从法律上为女性争取财产权、选举权以及受教育权。许多女性运动人士认为，只有从法律上完全废除男女的不平等，才能实现妇女的解放，才能使妇女享有男子已经取得的各项权利。<sup>①</sup>这一目标在当时的现实性与紧迫性，使得女性运动不可能去深究女性受压迫的思想根源，对女性权利的反思，仅仅停留在政治、社会、法律与经济等层面。因此，随着西方妇女在这一阶段后逐步获得了法律上的选举权、教育权、财产继承权，女性运动便沉寂了。直到女性们认识到，社会现实并不能使法律上平等的权利完全兑现时，更大的不满终于爆发。20 世纪 70 年代，女性运动的第二个高潮出现，而运动的主要目标转向了更深的层面。

事实上，西方世界的女性运动一直包括世俗女性运动与基督教女性运动，后者主要是指基督教妇女的运动。现代女性运动与基督教的关系，早在运动的第一高潮时就有所表现。1895 年，美国基督教徒伊丽莎白·卡迪·斯坦顿(Elizabeth Cady Stanton)编著的《妇女圣经》一书出版，书中对《圣经》大男子主义的批评，对女性释经权的要求，拉开了女性对《圣经》中的男性权威质疑与诘问的序幕。然而，在当时并没有很多人响应斯坦顿的呼声。对女性权利、地位的宗教反思，远远还没有进入大多数女性的意识。然而，以基督教为主要文化背景的西方女性，对于其处境的宗教反思，迟早总会到来。正因为如此，我们可以说，在女性运动第二次高潮中出现的现代意义上的女性神学，是该运动发展的必然结果，也是女性运动的一个重要组成部分。它体现了女性从要求现实上的解放到渴望心灵上的解放的努力，正如女性神学家瓦莱里·赛文所宣称的，女性神学就是要“唤醒神学家看到这一

<sup>①</sup> M. A. 里夫：《当代政治思想辞典》，转引自《西方新社会运动》，第 29 页，中国人民大学出版社，1993。

事实：当今世界妇女的境况虽然表面上可能与男人的境况相似，……但在实质上是完全不同的——女性的特殊困境事实上恰恰与男性的相反……如果我们的社会真的在从男性社会向女性社会演变，神学就应当重新考虑它对人类境况的评价，重新定义它有关罪与赎罪的范畴。因为一个男女平等的社会对于善与恶自会有其特有的评判法，一个单单以男性经验为基础的神学与此是毫不相干的。”<sup>①</sup> 作为基督教女性运动的理论核心，一方面，女性神学直接表现了女性对自身状况的宗教反思，同时也是这种宗教反思的结晶，另一方面，女性神学向世人展示了女性运动的扩展与深化，是女性运动的一个新动向。它从西方文化之核心深处去寻求女性处境的根源，为女性的真正解放去寻找超人间的支撑点。因此，女性神学家乌拉诺夫（Ann Ulanov）在评价它的意义与影响时说：“对女性本质的理解正在发生一场革命，这场革命对一切都将产生最深远的影响。”<sup>②</sup> 就此而言，女性神学对于从深层次上推进女性运动的目标有着积极而深远的意义，当然，我们同时也会发现，它的出现又是对基督教传统的重大挑战。

## 二、女性神学及其特征

什么是女性神学？女性神学“是由当代妇女运动和女性主义所引起并定型的国际普世教会运动。妇女们以此反映其在父权制社会及支持这一社会的教会中受到心理、社会和经济压迫的体验，并试图从这种为基督教所习惯的非成熟状态中解放出来，以便形

<sup>①</sup> The Human Situation: A Feminine View, 《当代美洲神学》,第 114 页, 四川人民出版社, 1990。

<sup>②</sup> 乌拉诺夫:《女性主义》,第 130 页,转引自 John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thoughts* (London: SCM, 1963) . p. 420.

成其自治，能生活在精神、灵魂和肉体的整体统一之中。而与之常相随的则是其反对多种压迫形式的社会使命，包括反对男人以其性别上的压制而取得的成熟与统治。”<sup>①</sup> 这个定义清楚地表明了女性神学的性质，它与传统神学的区别以及它的关注和使命。天主教女性神学家罗斯玛丽·鲁瑟（Rosemary Ruether）认为，“女性神学不是要反映神学问题中的‘女性’主题，也不是要创造一个特定的、主要与女性相关联的神学亚范畴。相反，它是对传统中以男性为中心的、厌恶女性的偏见作批判性的回答。”<sup>②</sup> 鲁瑟在此对女性神学的说明，同样也点明了女性神学的特点。从一开始，女性神学就向世人展示了它的多样性，它并没有系统的论题，也没有明显的焦点，甚至观点歧异、流派庞杂，总之，它不是具有系统性与整体性的神学。女性神学家们对待基督教传统的态度不同，表达的思想情感也多姿多彩，采用的论述方式也各自不一，不大容易加以概括，下面试从三个层面来了解女性神学的基本内容及其关注的中心。

（一）教会结构层面。女性神学家们认为，基督教教会一直以男性心理、男性思想与男性组织为其结构特征，长时期以来男性把持着教会管理、圣事、礼仪与牧养等方面的大权，女性的位置只是“教堂的长凳”。因此，争取女性在教会内与男性享有同等的权力，是基督教女性运动的首要任务，要求妇女有受任神职的权力，也成为女性神学长期以来关注的一个中心。这也是继妇女在社会上取得法律、教育等方面的权利之后，要求在教会内实施真正平等的斗争。20世纪60年代以来，在女权运动的推动下，西方

<sup>①</sup> 法尔布施：《宗教与神学辞典》第二卷，第96页，转引自卓新平：《当代西方新教神学》，第322页，上海三联书店，上海，1998。

<sup>②</sup> J. 柯蒙查克等编：《新神学词典》，第391页，转引自 *Twentieth Century Religious Thoughts*, p. 420.



教会开始重视妇女任神职的问题。随着教会中女性主义者的出现，妇女任神职的问题提上了教会改革的日程。之后，许多新教教派相继向妇女敞开了神职的大门，就连持保守态度的英国圣公会，也于 1993 年通过主教会议决议，接受妇女担任神职。然而，关于妇女是否应该受任神职的争论，在 90 年代仍然处于激烈的争论之中，强烈的反对派仍然存在。例如，尽管天主教中有些主教提出教会应该考虑让妇女担任重要角色的建议，但是，1994 年 5 月，教皇约翰·保罗二世在其《祝圣圣职》的宗座牧函中，依旧口气强硬地说：“基于我对我的弟兄们所负的坚振使命，我宣布：教会无权以任何形式为妇女祝圣圣职。这一建议并应‘最终地’为教会所有的信徒一体信守。”<sup>①</sup>正是由于教皇的表态，天主教至今在此问题上没有丝毫松动。在这场争论中，最为保守的是东正教。一方面，大多数东正教女性信徒还没有要求担任神职的意识，另一方面，东正教神学家们坚持认为，女性受任神职是注定不可能的。此外，在已经接受妇女任神职的地方，反复和倒退的情况也不时出现。例如，美国改革宗教会于 1994 年 6 月通过决议，撤消了 1993 年同意授任妇女为长老和牧师的决定，并要求已任命妇女上述职位的地方教会在一年之内解雇这些妇女。<sup>②</sup>看来这场争论将会继续下去。对于女性基督徒而言，尽管要彻底改变其位置只是教堂长凳之现状的路途还很遥远，但是，女性神学促进教会结构革新的努力，已经取得了长足的进步。这是女性神学向传统基督教在教会结构层面挑战的一个重要回合。

（二）神学方法层面。女性神学在方法上有三个主要特征。1. 持批判的态度；2. 在《圣经》中发现失落或被忽略与遗忘的部分，

<sup>①</sup> 《海外天主教动态资料》（北京），第 23 页，1994 年，第 14 期。

<sup>②</sup> 以上资料来源参见段琦等人著《基督教学》，第 310~315 页，当代世界出版社，北京，2000。

### 3. 对《圣经》作出新的诠释。

持一种严格的批判态度,从神学观念、象征、教义到体制,对基督教进行研究,是女性神学在方法上的一个重要特征。通过这种严格的批判,女性神学家们得出结论:基督教是以父权制为中心的宗教,因而她们高举批判父权制的大旗,矛头直指《圣经》中的男性中心论述。

在政治理论中,父权制有两重含义,一是指父亲握有家庭成员生死大权的特殊家庭组织,另一含义指父亲强迫家庭其他成员服从他以及对叛逆行为给予惩罚的权力。从历史的角度来看,古罗马的家庭属于第一种含义上的父权制,17世纪的英格兰家庭则是第二种含义上的父权制。<sup>①</sup>第一个将此概念挖掘出来,作为从总体上表述女性受到压迫和剥削的社会制度之特征的人,是凯蒂·米利特(Kate Millet)。<sup>②</sup>在其《性的政治》一书中,米利特对父权制作了如下论述:我们的社会像历史上的任何文明一样,是一个父权制的社会。只要稍为回想一下,军事、工业、技术、高等教育、科学、政治机构和财政,一句话,这个社会所有通向权力的途径,包括警察当局的强制权力,完全掌握在男性手中,事实也就不言自明了……如果一个社会以父权制作为制度基础,占人口一半的女性就由人的另一半的男性所控制……。<sup>③</sup>与父权制的基本含义相对照,很显然,女性主义者不仅借用这一术语而且还使它包含了某种特定的新含义:父权制指男性对女性的统治。女性主义者从这种含义出发,对传统与现实作出了新的解释。例如,社会主义女性主义认为,父权制的性别分工构成了资本主义生产

<sup>①</sup>参见《国际社会科学百科全书》“父权制”词条的解释,四川人民出版社,成都,1989。

<sup>②</sup>参见《女性权力的崛起》,第109页

<sup>③</sup> Kate Millet, *Sexual Politics* (London: Abacus) 1970.

方式，资本主义的阶级关系和性别的劳动分工是相互强化的；激进主义女性主义认为，男性统治是一种社会关系体系，在这个体系中，男性作为一个阶级有权力支配同样作为一个阶级的女性。因此，父权制被视为一种社会结构，在这种社会结构中，男性即父亲就是家长。女性神学家们激烈抨击父权制：“父权制度本身是盛行于整个地球的宗教……所有宗教——从佛教、印度教到伊斯兰教、犹太教，到世俗的封建制度、荣格学说……——均是父权制这座大厦的下层结构。”<sup>①</sup> 她们认为，基督教的整套象征系统及语言系统，“本质上是父权制的，是压迫女性的。”

尽管女性神学家对传统基督教中父权制的批判，有各自不同的进路，或是注重历史，或是强调现实，或是分析心理，但是，她们都不约而同地首先对准了基督教的经典《圣经》。在她们看来，《圣经》是以父权制的方式编纂、传译、解释和宣道的，并由此展开了对传统基督教的上帝观、基督论、原罪观等的批判。对上帝观中父权制的批判，主要集中于上帝的家长形象，如至高无上的上帝是一个威严的家长式的父亲，“他高居于有形的被造世界之上”，他“把以色列人作为‘妻子’和‘孩子’来关怀，他们对他无条件地服从”；<sup>②</sup> “上帝是国王、法官、统帅、银行家，他的活动反映的是男性的业绩，他的品质源于实力、权杖、万能的男性理念。”<sup>③</sup> 这种形象“允许国王和父权制各阶级通过同样的控制与依赖模式去对待妇女、孩子和仆人”，为社会和教会提供了男人统治女人、丈夫统治妻子、主人统治仆人等的模式。基督论中的男性主义主要体现为，耶稣“已经变成男人”，而因此“变成基督徒生

<sup>①</sup> Mary Daly, *Gyn/ Ecology*, Beacon (1978), p. 39; 转引自周辉：《西方女性主义论释学研究》，博士论文，未出版，第 3 页。

<sup>②</sup> 罗斯玛丽·鲁瑟：《新女性——新人间》，第 75 页，转引自 *Twentieth Century Religious Thoughts*, p. 120.

<sup>③</sup> 《女性主义神学景观》，第 88 页。

活和教会引导的基本模式”。<sup>①</sup>他的十二门徒也是男性。这就表明只有男性才可以成为门徒、继承人和传统的承担者，因此教会由男性统治，由男性任神职便成为天经地义的。而基督教的原罪观最终视女性为罪魁祸首，是女人首先受到引诱，等等。女性在《圣经》中是受漠视、排斥、歪曲、否定的，因此，女性神学家对于《圣经》中女性的这种负面形象也进行了无情的批判。例如女性神学家费丽丝·特里布尔（Phyllis Tribble）对《圣经·创世纪》中描述亚伯拉罕献子故事而完全无视其妻撒拉的形象提出了批判：“自始至终，撒拉既没有声音，也没有选择。尽管她是这一事件的中心，但父权制将这个受男人控制的女人边缘化了。”“……从排斥到剔除，从否弃到死亡，从我们故事的附属品到父权制，所给予我们的不是以撒的牺牲，而是撒拉的牺牲。通过她在《圣经·创世纪》22章中的缺席和随后的死亡，撒拉被父权制牺牲了。”<sup>②</sup>

从《圣经》中寻找失落或被忽略与遗忘的女性形象，不仅是女性神学在方法上的另一个重要特征，也构成了女性神学的一大内容。女性神学家认为，在以父权制为中心的《圣经》叙述中，虽然提及了许多女性的形象，但是，她们或被边缘化，或者隐形在男性的阴影中，而且绝大多数妇女连名字也没有留下。为此，女性神学家们努力在《圣经》中“重新发现”女性。例如，女性神学家伊丽莎白·S·菲尔伦查（Elisabeth Schussler Fiorenza）在其著作《纪念她》中，为给耶稣抹香膏的妇女鸣不平：“这位妇女先知般的行为没有成为基督教福音知识的一部分，连她的名字也被我们丢失了。无论哪里宣讲福音，哪里领受圣餐，述说的都是另

<sup>①</sup> 《女性主义神学景观》，第117页。

<sup>②</sup> Tribble, “Genesis 22: The Sacrifice of Sarah,” 1989，转引自《西方女性主义诠释学研究》，第31页。

一个故事：出卖耶稣的门徒的故事。出卖者的名字被记住了，而忠诚门徒的名字却因其是女人而被忘记了。”<sup>①</sup> 尽管耶稣说过：“我实在告诉你们，普天之下，无论在什么地方传这福音，也要述说这女人所做的，以为纪念。”<sup>②</sup> 女性神学家们通过这样的方法，让许多在《圣经》中被边缘化、被遗忘或忽略的女性重新站了起来。

重新诠释《圣经》是继批判与发现之后的必然途径。女性神学家们诠释《圣经》的进路各自不同。杨克勤先生在其著作《女男之间——女性神学与诠释学》中，把这些不同进路作了分类，如“回忆诠释”、“边缘诠释”、“化解父权诠释”等等。<sup>③</sup> 但是，各种诠释的主旨都是为反抗父权制，提升女性的地位与价值。

（三）神学内容层面。这一层面与方法层面是相互关联的。正如我们已经说明的，“重新发现”与“重新诠释”，构成了女性神学的主要内容。如果从内容的分类上看，我们可以看到女性神学建立其神学体系的种种努力。女性神学的上帝观认为，上帝不只具有父性，上帝也具有母性，甚至“上帝更多地是母亲。”为此，一些女性神学家主张用 *it* 这个中性词来指称上帝，表明上帝的男女性同体，而更激进的女性神学家们则认为应该用 *she* 这个词来代替 *he*。除了寻找具有母性的上帝力量之外，一些女性神学家以智慧形象（如 E. M. 温德尔）和索菲亚（如菲尔伦查）来揭示上帝的母性。在此，不论是智慧还是索菲亚，完全是女性的形象，她们用姊妹、妻子、母亲、情人和女教师、女工程师来称呼智慧。<sup>④</sup> 女性神学的基督论重新塑造了神学家们自己的耶稣形象：从“穿浅色衣服的女人”、母亲，到变得“更有人性，对女性更有吸引

<sup>①</sup> Fiorenza, *In Memory of Her*, 1983, 转引自《西方女性主义诠释学研究》，第 30 页。

<sup>②</sup> 《圣经·马可福音》14章9节。

<sup>③</sup> 杨克勤：《女男之间——女性神学与诠释学》，香港卓越书楼，香港，1995

<sup>④</sup> 参见《女性主义神学景观》，第 93 页以下。

力”的“完整的、成熟的”，“已将男性面相和女性面相融为一体”的耶稣，等等。为此，她们重新反思耶稣与女性的关系，并认为，耶稣首先是“借助女性并同女人一道成长”的，是从与“女人的相遇中重新获得力量”的。<sup>①</sup>此外，有的女性神学家还提出了女性神学的相互性，即在批判了传统的上帝只是独立的毫无联系的神之后，提出以相互关系来理解上帝与人的关系、耶稣与众门徒的关系、与女性的关系。这种相互关系不是等级制的，而是“充满了活力”的，因为其基本模式是“母子关系”。<sup>②</sup>女性神学家还提出了新的三一论：亚拿（马利亚之母）—马利亚—圣婴耶稣，以此来代替圣父—圣子—圣灵。天主教的女性神学家们为重新塑造马利亚的形象作了许多努力，并视其为女性神学理论建设方面的关键。

综观上述几点，我们可以看出，女性神学既不是传统的思辨神学，也不是教义学，亦不是学院神学，甚至不是教会神学。确切些说，它从一开始就是一个运动，是女性解放运动的一个组成部分。它与 20 世纪出现的几种带有社会运动性质的神学如解放神学、黑人神学等有着同样的特征。

20 世纪以来，世界发生了极其巨大的变化。一方面是科学技术的高度发展，一方面是随着现代化而来各种弊端的突显，人类的生存危机日益逼近。在种种危机之中，传统基督教对世界的解释已不能再满足人们的需要，时代要求神学关注现实社会，反映现代人在现实社会中的境遇，要求神学不能仅仅停留在教义的解释上，应该进行革新。一言以蔽之，神学的现代化势在必行。莫尔特曼说：“神学的‘现代化’不能仅为适应现代精神，亦应参与

①参见《女性主义神学景观》，第 119~124 页。

②参见同上书，第 135 页以下。

这一时代的磨难。”<sup>①</sup>20世纪70年代出现的女性神学，正是西方社会革命与社会运动在基督教内的一种反映，它表达了女性对于社会、政治、经济、心理压迫的不满与抗争，也表达了女性要求从根源上解放自身的决心。它从政治、语言、心理等层面对父权制为中心的传统基督教进行的全新的研究，以批判、重新发现、重新诠释向传统基督教发出的挑战，足以显示女性神学的时代性。

首先，女性神学的思考与行动的出发点，是社会压迫的体验。当然，这是女性作为一个整体或一个群体的体验。当从女性的社会压迫体验出发来进行神学思考时，这种神学要揭示的是上帝与女性的这些痛苦有何关系，上帝的启示如何通过女性来表达，它使女性以一种以性别为基础的全新方式去探询社会、教会、神学中女性遭到排斥的现实，并且要求改变女性在社会、教会及神学中的地位。这种基于女性体验的神学，也是一种处境神学，是企图解释女性之处境的宗教思考。

第二，女性神学的目的是树立人的尊严，女人的尊严，它追求的是女人在公正社会制度中的个体存在。在女性神学中，传统神学中那种有罪的寻神者，已被要求在父权制下解放、变成完人的女性所替代。而作为个体存在的女性，在女性神学中，已经从男性思考的对象，变成了神学思考的主体。

第三，女性神学是一种实践的神学。这种神学通过以女性体验为基础的反思，从而意识到女性作为个体的存在价值，最后付诸于解放女性自身的行动，并且把这种解放行动视为一种责任，变成一种社会目标。

另一方面，女性神学以女性的经验为前提和基础，它的重心与中心不是《圣经》，而是诠释《圣经》的人，它关注女性的一切，从女性的感觉、身体到心理到幻想，关注女性与上帝的关系。这

<sup>①</sup>莫尔特曼：《什么是今日神学？》，转引自《当代西方新教神学》，第2页。

是传统的思辩神学从来没有过的，换言之，女性神学以一种从来没有过的方式体现了神学的人性——女性的人性。就此而言，女性神学是一种人文主义的神学。

### 三、评价与反思

从 20 世纪 70 年代至今，女性神学已经有了三十余年的发展史。今天，女性神学不仅更加丰富，其影响力也在日益扩展。在理论上，它广泛地吸收了当代许多思想家的思想与方法。我们可以看到从蒂利希（Paul Tillich）、怀特海等到胡塞尔、伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）等对它的影响，也可以看到它与解放神学、后现代思潮等社会运动与时代思想保持着某种一致性。重要的是，女性神学在其发展中看到因自身观点分歧甚至冲突带来的不利，一种在女性神学家内部的对话正在兴起，这无疑将增强其作为一个整体的力量。此外，由于对生命、环境、自然等方面的特别关注，女性神学迄今已经成为生态神学的主力军。正因为如此，女性神学保持着发展的势头，并展示着其新的活力。而且，由于女性在整体上的社会地位低下是全世界的现象与事实，因此，作为一个社会运动，一种实践神学，女性神学早已冲出了西方的地域范围，在世界各地产生了巨大的反响，成为促进全球妇女解放运动的中坚。今天，亚洲、非洲、拉丁美洲的基督教妇女们结合自身处境和受压迫的特点，发展了她们各自的女性神学。这种要求平等、解放的女性的呼声，正在冲击着传统社会、传统文化、传统宗教。

至于女性神学在学术上的成果，则更是有目共睹。迄今为止，关于女性神学的作品已大量问世，仅收入美国 1996 年出版的《女性神学辞典》的著作就多达到 840 种，而英国同年出版的《女性神学大全》中所收录的相关著作也有 570 种之多。20 世纪 90 年代



以来，女性神学的声音已在全球回响，以至于《不同语境下的女性神学》一书的主编们说：“以单数形式谈论女性神学已不合时宜，以复数形式定义女性神学，使我们得以一睹世界范围的神学思想和宗教斗争的缤纷多彩的画廊。”<sup>①</sup>一言以蔽之，女性神学在当代，尤其是在当代欧美的思想界中，已经拥有不可轻视的地位。

当然，对于这样一个社会运动，对于这样一种具有颠覆性的神学，如何去评价，是一个仁者见仁智者见智的事情，只是这种仁者智者的划界线似乎比其他的评价更有趣。一般而言，这种界线似乎与它的评判对象一样，也是以性别划界的，也就是说，女性更对女性神学抱肯定的态度。然而，无论如何，笔者认为女性神学在三个方面应该可以得到一致认可。

第一，它对基督教从存在形式（教会）到其经典（《圣经》）的批判，是向传统基督教发出的全方位的挑战。这种挑战引起的震撼是巨大的，尤其是它对《圣经》的批判与重释，已经直指基督教的核心。世人皆知，作为一部伟大的宝典，《圣经》不仅在基督教史上，也在人类文学、艺术史上，在人类的文明史上，都占有重要的地位。天主教会认为，《圣经》是“因天主的默感写成的”，是“由天主所派遣的圣人，在圣神推动下说出来的话”；新教改革家们则强调《圣经》是惟一的权威，《圣经》的历史是确切无疑的。正因为如此，《圣经》是基督教信仰、神学、教义、信理、教规、伦理以及制度的源泉和根基，《圣经》具有至上的权威。尽管近现代以来的宗教史学派的研究动摇了这种惟一性与确切性，但是，女性神学家们对这种权威性提出的质疑、进行的批判，甚至要求改写基督教信仰的这部最基本的文本的行动，却是空前的。与另一起当代基督教社会运动解放神学相比，“上帝偏爱穷人”与

<sup>①</sup> E. S. Fiorenza & M. Shawn Soperland ed, *Theology in Different Contexts: Introduction* (London: SCM, 1996), p. vii.

“优先拣选穷人”的主要观点显得似乎太温和，女性神学几乎是在“全盘废除基督教思想的传统形态”，是在“神学家的游乐场中扔了一颗炸弹”。事实上，在对传统基督教的批判声中，一部分女性认为基督教已经无可救药因而脱离了教会。

第二，女性神学家的胆量与创见是空前的。一方面，她们敢于向《圣经》权威开战，敢于树立女性释经人的权威。另一方面，她们利用自己的智慧，发现并应用了史无前例的新方法来解释自身的处境和体验。正如 D. 特雷西(D. Tracy)所言：“伟大的、富于创造性的人如思想家、艺术家、英雄、圣哲等，往往会发现他们不得不自己发现新的方式，以使用它们来解释他们的文化或传统不能很好解释或甚至不能解释的那些经历和体验。”<sup>①</sup>女性神学家们像发现保罗并经由保罗发现他自己的路德，也像被埃斯库罗斯和索福克勒斯的悲剧形式和景观吸引而却不得不创造自己的方法和解释的欧里庇得斯，她们在《圣经》传统中找不到自己的适当位置、在《圣经》文本中读不到自己的体验时，创造了新的诠释方式。她们在神学理论上的创见，使女性神学成为基督教神学景观中的一部分，也使其跻身于当代西方思想领域并占有越来越重要的地位。就此而言，女性神学家称得上伟大而富于创造性。

第三，女性神学家在某一方面唤起了世人的意识，让人们从思想的根基上去思考女性的处境，去反思我们的社会、我们的传统、我们的文化对于女性的态度。她们的工作对于女性地位与价值的提升，发挥了极大的影响。这一点无需赘言。

事实上，女性神学家内部在观点上的歧异，也是造成对其评价不一的原因之一。作为女性，许多人常被激进女性神学家代表之一玛丽·达利(Mary Daly)激得“捏紧拳头”，“怒火中烧”，并在“沉默中厉声喊出‘不’！”然而，代表另一个中心的鲁瑟却使

① 特雷西：《诠释学·宗教·希望》，第 12 页，上海三联书店，1998。

这些女性点头、信服，促使她们说出“对”。看到这种分歧与差异——前者在点火，后者是劝说，前者要焚烧，后者重建设，就可以使我们的评价全面一些。然而，作为一个整体，女性神学在向传统发起挑战的同时，确实也应该谨防这样一些负面趋势，换言之，女性神学一方面要充分肯定自己的角色，另一方面要避免极端的为反对而反对。这样，女性神学才能有一种宽广的胸怀，一个更具整体性的视野，一种更成熟的心态。

首先，女性的经验是女性神学的前提与基础，是女性批判、发现与诠释其宗教经典的原则，也是女性神学的特色。鲁瑟认为，“女性神学的独特之处，不在于它对经验原则的运用，而在于女人经验的运用……。”<sup>①</sup>达利更强调女性经验还不是“数落母亲所受的一切亏待，在朋友圈中短暂的亲昵相处，在医生的诊所里等待……”，而是“存在的经验”。<sup>②</sup>在此，所谓女性的经验，广泛地包括女性的身体经验、女性的心理经验、女性的社会经验、女性的历史经验。经验是很重要的。从某种意义上来说，人是天生的诠释家，而有经验，则意味着可以是一个出色的诠释家。但这只是就个人而言。作为一个性别整体，存在着一致的女性经验吗？在不同的文化与不同的时代，女性的经验是不同的，白人女性的经验肯定不同于黑人女性的经验，古代女性的经验当然也与现代女性的经验相去甚远。此外，女性的经验是有其局限性的，而且经验的形成决非单方面的，换言之，女性的经验与男性的经验是相辅相成的。仅从女性的经验来阅读与理解经典，必然是单面的。因此，当女性神学从女性的经验出发去对传统、经典进行批判之时，不要重蹈覆辙，正如以男性为中心的神学所做的那样。

<sup>①</sup> Ruether, *Sexism and God-Talk*, p. 12.

<sup>②</sup> 达利：《教会与第二性》，第 49 页，哈伯罗出版公司，纽约，1975，引自《美洲神学》，第 119 页。

其次，谁是女性的敌人？当然，在这个问题上女性神学家是有不同看法的。激进的女性神学家认为“若上帝是男人，那男人就成为上帝”，“《圣经》是一本男性的书”，父权制=男人=敌人等等，因此，它视男人为敌人，凡是男人的主张、思想、观念都反对。<sup>①</sup>那么，当把上帝视为女人时，女人岂不会变成上帝吗？这种过激的态度，会导致“大女子主义”的倾向。而且，视所有男性都是统治者的思路，会使女性难以认识到在两性范畴上的发展与变化。

其三，由于女性神学家以性别来定位自身的神学诠释，并视之为惟一的释经法，由于她们不主张，也不可能批判传统与诠释经典的同时，保持价值中立或超越性别差异的所谓客观态度，因而伽达默尔的“合法的偏见”之说，便成为她们的性别释经法的合法支点。对于女性神学家来说，在此的“合法”，应该不仅是指其偏见产生的历史根源和事实基础，也是指建立在这种根源与事实之上的一种情感。“被侮辱的人禁不住渴望报复，这是情有可原的，是‘完全符合人性的’。”<sup>②</sup>但是，报复并非惟一的、最好的手段，而偏见终归还是偏见，沉溺于这种偏见或对此沾沾自喜或将其作为资本，偏见就会变成顽疾，最终会危及到自身。

其四，女性神学家颠覆传统基督教约定俗成的称谓，认为“he”只代表男性，“man”只代表男人，而不是所有的男性与女性，男人与女人。她们企图寻求一种“包容性的语言”来为上帝命名、为自身正名。不可否认，语言是文化的产物，它必然打上文化的烙印。以男性为中心的文化产生出来的语言，当然是男性的语言。反之亦然。就此而言，男性语言与女性语言都是片面的，单向的。

<sup>①</sup>当然，也有不少女性神学家和女性主义者认为现存社会结构才是敌人，因此她们希望能够与男性一起来改变这种不合理的结构。

<sup>②</sup>鲁瑟：《基督教世纪》，第278页，引自《美洲神学》，第124页。

然而，人类只有两性，没有中性的语言。这是人类语言的局限性之一。此外，语言只是工具，是人类思想、情感、意愿、心灵的载体，语言不等于其表现与反映的事物本身，这是语言的一个特点。惟其如此，过分地强调语言的性别，就只能囿于语言的局限性之中，就会忽略语言自身的特点，视语言表达高于其表达的对象。而这个对象即上帝，上帝是超越男女两性的，既非男人亦非女人。

总之，女性神学家们对《圣经》传统的挑战，引起了我们的反思：如何对待传统，尤其是有着各种错误与偏见的传统？对男性而言是否也是存在着“解放”的问题，换言之，中心地位、统治地位是否只体现了一种强势？如何在男女之间建立一种正确的关系？

笔者认为，女性神学应该努力成为全人类的神学，而不仅仅是女性的神学。这意思是说，女性神学在批判传统之后，其重建的神学应该是有益于全人类的。而其他神学也应该成为全人类的神学，而不仅仅是男性的神学。如果说过去的神学仅用一只眼睛看、一个耳朵听、一只手工作、一只脚走路、半边脑袋思考，那么，希望在女性神学号角将继续吹响的新世纪，神学能够学会用两只眼睛看、两个耳朵听、两只手工作、两只脚走路、一个完整的脑袋思考，成为为教会和人类提供更完整的、充满活力的思想的神学。

# 永远的女神：从女性神学到女神学

台湾辅仁大学 宗教学系  
黄怀秋

## 前 言

当代女性主义的影响力可以说是无远弗届的，宗教，作为社会文化的深层依据，更是首当其冲。早期西方妇女运动与宗教信仰之间总是维持着一种微妙的关系，既受信仰所激荡，却也不能不对基督宗教内所隐藏着的许多贬抑妇女的暗示进行反省。20世纪60年代，当女性主义进入神学的殿堂，转化性的要求更趋直接，女性主义严词地批判现存的宗教理论体系，对由来已久的宗教妇女们的边缘化现象，自根本地提出修正的方案。

或许稍微简化一点，但是还是可以这样说，整个在基督宗教内女性运动的历史就是一段由在教会内温和派的改革主义者、与游走于教会边缘极端派的革命主义者之间所组成的历史辩证过程。下面的研究将追踪这一段过程，我们将努力显出，在整个基督宗教的女性运动中，一直都存在着这两种力量（温和-极端；改革-革命；《圣经》-反《圣经》），它们之间的差异与冲突是从一开始便存在着的，并且愈来愈走向白热化，最后在称为新外教主义的女神学身上，终于完成了这一段反向的出埃及旅程（从预许之地走入外邦人的蛮荒）。

但是，话得说回来，我们也不应过分夸张传统和反传统女性主义者之间的差异，她们之间存在着亲密的姊妹盟。在彼此的内心，共同燃烧着的是一股对女性力量、自由与独立的追寻。而对于“神圣的女性面貌”，与“女性的神圣面貌”的庆祝，彼此间的分别，或许也在程度多于在本质。

虽然真正的女性神学要从 20 世纪 60 年代才正式登堂，下面的研究却把历史往前推到 15 世纪。很多人都同意，这时候出现的女性思潮是后来正式运动的前奏。本来历史就是流动的，任何一个开始都不是真正的开始。而为避免资料过于凌散，我们尽量把注意力集中在基督教会内的妇女身上，虽然我们也知道，教会内的妇女运动，和一般所谓世俗的妇女运动，许多时也是难分难解的。

正文分作三段，下面先把结构列出：

#### 一、鸟瞰基督宗教的女性运动

(一) 19 世纪以前基督教会内女性运动的前奏

(二) 19 世纪女性运动的第一波

(三) 20 世纪中叶女性运动第二波

#### 二、女性神学的建立

(一) 解构：对基督宗教传统神观的批判

(二) 发掘：找寻基督徒传统中隐藏的智能

(三) 重构：女性神学家的神

#### 三、女神学的崛起和再现

(一) 新外教主义

(二) 女性神学和女神学

(三) 亦一亦三的女神

#### 一、鸟瞰基督宗教的女性运动

近两个世纪出现在西方基督宗教的女性运动，是以一个目标

明确有着清楚诉求并且动员广泛的新思想行动的姿态出现的，基本上是一个新的宗教现象。虽然如此，这一个“新”的宗教现象，在历史中依然有迹可寻。早在 15 世纪，批评或抗议教会内两性不平等的声音已有所闻，有学者甚至把当代女性主义的“根”追溯到《新约》。无论如何，较近期的文艺复兴时代的女性作家，以及宗教改革之后的贵格教会（Quaker）女宣道者，震荡教会（Staker）的男女平行领袖制，对后来的女性运动必定有一定的影响。尤其是贵格会的女信徒，他们更直接参与 19 世纪第一波的女权运动。

然而，19 世纪以前的妇女活动，也许仅能算是真正女权运动来临前的预兆或准备而已。正如马田（Francis Martin）观察，她们站在她们的时代中，对于特殊的不正义，作出先知性的审判或谴责，然而在她们身上，我们还看不出那种专属于后一个世代的“原初女性主义”的意识（*protofeminist consciousness*）。<sup>①</sup>

#### （一）19 世纪以前基督教会内女性运动的前奏

西方文艺复兴为基督宗教带来更宽广的视野。印刷术发明之后，普通的中产阶级都可以拥有书本，这样当然增加了教育的普及性。女人也和男人一样可以自由地接受教育，而且，阅读的范围也不再（如同中世纪的修道院一样）限于灵修的书籍，还可以接触到新的人文主义思潮。

这样，有潜能的妇女不仅可以广泛地阅读，她还可以写作。基利斯汀·达佩珊（Christine de Pizan, 1365—1430?）便是一个这样的妇女，她可算是最早的“女性主义”专业作家，因为她无意中陷入一种所谓“女人的争论”（*querelle des femmes*）的文学

<sup>①</sup> Francis Martin, *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), p. 146.



论辩中。与她对上的是《玫瑰的浪漫》 (*Romance of the Rose*) 等批评女性的书籍，及其中以为女人天生较为低下，较易犯罪的论调，她主张女性和男性一样有着相同的智能，因而，女人，假如真有缺点的话，也不在于她们的天性，而在于她们缺乏教育。<sup>①</sup>

这种“女人的争论”一直持续到宗教改革，而且更着重于引经据典的论辩。不用说，原祖的受造与犯罪成了争论的焦点，而这意即，女性护卫者必须驳斥或者重新诠释中世纪传统对《圣经》中某些女性经文的解说。路德 (Luther) 和加尔文 (Calvin) 多少也参加了这样的论辩。

宗教改革对女人意识的贡献是两极的。一方面，它质疑独身作为一种更高的生活方式，因而也解除了由于对独身的渴慕、而视身体与性 (女性) 为毒蛇猛兽的中世纪宗教现象，并且强调婚姻为每一个男女都是必要而且正当的。另一方面，把女人归入婚姻归入家庭，却又是把女人归入男人权下。路德和加尔文都不脱“父”权的思想。女人的最首要角色是做母亲，从属于丈夫的“头”下，因为这是上帝指定的人间秩序。<sup>②</sup>

改革后的基督新教，真正唤醒女性意识的先锋舵手，主要还不在于主流教会的行列中。在 17 世纪 60 年代，从英国北部快速发

① 佩楚最有名的著作，包括 *The Book of the City of the Ladies* 及 *The Treasure of the City of the Ladies* (1945年)，已在美国出版。参 Rosemary Radford Ruether, "Feminism in world Christianity", in Arvind Sharma and Katherine K. Young (ed.), *Feminism and World Religions* (Albany: State University of New York Press, 1999) pp. 214 - 247, p. 215 关于佩楚的生平，参 Charity Cannon Willard, *Christine de Pizan: Her Life and World* (New York: Persea, 1984) .

② 路德与加尔文的女性观，参 Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (London: SCM Press, 1998), pp. 117 - 126. 更多的文献资料，可看 S. Young, ed., *An Anthology of Sacred Texts by and about Women* (New York: Crossroad, 1994) pp. 83 - 88.

展到南部、再到荷兰、北美的贵格会，与约一个世纪之后出现在英国曼彻斯特的震荡会，其创教者虽然都是男性，创教初期却都不约而同地出现了一些很独特的女性（如贵格会的玛格烈特·费 [Margaret Fell]，震荡会的安·李 [Ann Lee]），而且这两个教派的女性现象使它们与当日的基督新教（基本上还是由男性担当主要职务）十分不同。

1647年由霍士(George Fox)所创立的贵格会，从一开始就鼓励文学与平权。在初期克难时代，男人可以宣讲，可以传道，可以写作，可以主持聚会，女人也可以；早期的贵格女人还否认任何形式的性别从属，不管在创造、在家庭、还是在教会。早期贵格会妇女作家不少，作品有神学的，也有护教学的。<sup>①</sup>而随着60年代（1662—1688，贵格会的迫害期）妇女聚会（women's meeting）的制度化，妇女们在教会中获得公众的职位，这与早期神恩性时代特殊的先知性妇女不同。不过这种做法在那些较传统的贵格会员中构成疑虑，他们害怕传统的性别差异会遭到冒犯。

很可惜的，17世纪贵格会中的妇女运动严重地受限于它充满排他思想的自我意识：作为一个圣化的团体的贵格教会必须离弃世界（罪恶的场所），生活上俨然是纯正清教徒好妻子（Puritan Goodwife）的贵格妇女会员不仅没有挑战大世界的阶级与性别架构，反而默默接受之，在她们看来，后者仍处于未被救赎的“法律”权威之下。

震荡会是一个结合着神恩、复临、认罪、独身、公有财产、及

<sup>①</sup>贵格会的女作家，最有名的是玛格烈特费，共写了24篇论文。此外还有Dorothy White, Rebecca Travers, Elizabeth Bathurst 等。贵格会的女性学，不仅主张男女受造的平等，并且否认任何形式（即使犯罪后被罚）的女性受制。费留下许多《圣经》评论，就内容看，已经逼近后来（20世纪）女性主义释经学的味道，参 Ruether, *Women and Redemption* , pp. 136—145.

性别平等的新教运动。包括社团组织结构<sup>①</sup>及神圣礼仪舞蹈都强调男女的平行；不仅如此，教会内平行的男女领袖更代表着基督既为父亦为母的双重职分，后者经由安·李（震荡会的“母亲”，与基督有着特殊的关系）传递给震荡会的男女长老（震荡家庭中的父母）。而安·李之于基督便如同一个完全服从丈夫、而且与丈夫结合为一的妻子，在丈夫离去后成为他的全权代表一样。<sup>②</sup>

因而早期（18 世纪）的震荡会虽然在表面上有些创新的做法，但是它以男性为中心的基督论，以及男主外女主内的社团结构，仍然未脱传统父权主义的思想。换言之，真正属于后世女性主义的意识还未绽露，它正在等待下一个世纪的临到。

### （二）19 世纪女性运动的第一波

虽然我们很想把注意力只集中在基督宗教内的女性运动，但是，这种希望显然是愈来愈困难了。18 世纪末，自由主义挑战传统宗教在救赎与创造、教会与世界、灵性与社会间的分野，教会内的女性已经很难再不探头张望外在世界的动静了。

19 世纪的女性运动，即所谓第一波，以争取女权的姿态出现，其中的活跃分子有很多是基督徒。这种情况在美国是很普遍的（在法国，却是以俗化的女性主义居多），<sup>③</sup>有名的女权人士如莎拉 / 安琪莲拉·格林克（Sarah/Angelina Grimke）姊妹，卢克西亚

<sup>①</sup>每一震荡家庭都由两个男长老两个女长老，两个男执事两个女执事共同服务，若干家庭再结合成震荡社团，社团中亦有二个男长老二个女长老组成监督团。总之，自视为千禧教会的震荡会是以男女平行的组织结构来彰显其末世性。

<sup>②</sup>震荡会的神学理论，主要出自本杰明·锡夫·杨斯（Benjamin Seth Youngs）的手笔。杨斯的作品被称作《震荡圣经》：*Testimony of Christ's Second Appearing*（Albany: Van Benthuysen, 1859），其中分开四个启示与救恩期：古圣祖，摩西，基督第一次出现（耶稣），基督第二次出现（在安·李身上）。

<sup>③</sup> 路瑟（Ruether）把这情况一方面归因于美国多元化的基督宗教（由于多元，教派间的合作与相互影响也较频繁），另一方面则是较远离马克思社会主义的影响。

· 穆特 (Lucretia Mott) 及苏珊·B·安东尼 (Susan B. Anthony) 等都是贵格会的自由主义女性主义者, 而出版《妇女圣经》的依丽莎白·凯蒂·史丹顿 (Elizabeth Cady Stanton) 与玛蒂达·嘉治 (Matilda Gage) 则属长老教会信徒。

最早的女权运动与社会上解放奴隶的运动形影不离。说真的, 奴隶和妇女也有几分相像, 他(她)们同是社会上的弱势人物, 也都同时被排除在《独立宣言》所宣称的拥有共同人权的“所有人”之外(所谓“所有”其实只是所有有资产的白人男人而已)。因而最早的格林克姊妹来自美国南方, 她们亲眼见证南方人对黑奴的压迫, 因而主张不仅奴隶制度就连种族偏见都要去除。但是她们的见解常受到保守的教士的围剿, 理由是: 她们违反了《圣经》中女人必须在公共场所静默服从的命令。<sup>①</sup>

格林克姊妹受挫的经验不是独特的。不少妇女都发现, 在她们参与这类社会运动的时候, 她们往往受限于自己的女性性别, 而运动中的男性又常常对她们(尤其是居领袖地位的出色女性)抱持着非常不友善的态度。1840年, 穆特和史丹顿,<sup>②</sup> 还有其他男女会员, 一起代表美国参加在伦敦举行的国际反奴隶会议 (International Anti-Slavery Convention), 然而, 出乎她们意料之

① 最早和格林克姊妹对上的是一个保守的改革者, 嘉蒂莲·比齐 (Catherine Beecher, 1837)。同年, 马萨诸塞州的公理会传教士也攻击姊妹俩违反《圣经》对女人的教导。在回答这些攻击的过程中, 姊妹两人留下多封书信, 信中也从《圣经》出发, 力证男女受造的相同, 因而女人没有另一和男人相异的道德标准, 凡是男人该做的, 女人也该做。这些书信, 都收录在 Larry Ceplair, *The Public Years of Sarah and Angelina Grimké, Selected Writings, 1825-1839* (New York: Columbia University Press, 1989)。参阅 Reuther, *Women and Redemption*, pp. 161-166。

② 有关主编《妇女圣经》的史丹顿的生平事略, 可看 Elizabeth Griffith, *In her Own Right: The Life of Elizabeth Cady Stanton* (New York: Oxford University Press, 1989)。《妇女圣经》共上下两册: *The Woman's Bible, Part 1 and 2* (New York: European Publishing Company, 1895 . 1898)。

外地，大会竟然拒绝让女性入座。不过这件事却也直接导致第一届妇女会议(Women's Rights Convention)的召开(1848)。参与会议的三百位妇女热烈通过由史丹顿起草的、模仿美国独立宣言而写成的《感性宣言》(Declaration of Sentiments)。宣言中还臚列出各种妇女应有而末有的权利：财产、收入、孩童监护、接受教育、职业、与投票权。

正是在这些公开场合与几场近身的肉搏战中，史丹顿愈来愈发现西方文化中鄙视女性的色彩与基督宗教不可分的关系。在争取女性权益的过程中，她发现她的头号敌人竟然都是教士，而他们手中赖以得胜的利器又竟是拥有绝对权威的《圣经》。因而要在意识上改变西方文化中仇视女性的思想，唯一的方法只有重新诠释《圣经》，不因为它是神的话语，而因为它是文化的产物。因为，从它原始写作的生活场景、到流传、再到诠释、到生活上的应用，

《圣经》都可以说是一部“男人的书”，而拥有这一本书的结果必然是女人受虐的命运。史丹顿的《圣经》理论，不仅上连格林克姊妹，更为日后的女性主义诠释学调好了最基本的乐音。

于是由史丹顿负责召集，连同玛蒂达嘉治在内的十数位妇女《圣经》学者<sup>①</sup>开始了《妇女圣经》的写作，全书分上下两卷(1895, 1898)。它从女性的观点重新诠释新旧两约内所有关于女性的经文，尤其是创世纪及保罗的书信。史丹顿的《圣经》理论其实不算十分惊爆，许多观点和格林克姊妹，穆特，甚至上一个世纪的贵格妇女并没有很大的差异。它令人惊骇之处在于它公开宣布《圣经》之为剥削女性的元凶，而基督宗教长久以来说服女性相信她们低于男性，以及专属于她们的牺牲、自我否定、柔顺、服从

<sup>①</sup> 有说是 30位 (Morgan, *Feminist Approaches*, p. 46)。她们应该是 19世纪中叶最早获得按立的基督新教女牧师、或女执事等，本身受过基本的初学教育，有处理《圣经》语言的能力。参 Ruether, *Feminism in World Christianity*, p. 219.

等“美德”，其实并不符合上帝的旨意。

这样，在毫不留情地批评基督宗教之余，史丹顿其实已经走上一条非常极端的路，也让她和当时争取妇权的人士（包括妇女，其中有不少是卫“道”之士）歧见更深了。为大多数 National American Woman's Suffrage Association 的成员来说，争取妇女投票权是一件事，但是攻击《圣经》与教会又是另一件事了。大家都觉得，与史丹顿划清界限，为他们赢取外界好评以至法案的通过应该更有帮助。于是，1896年，在嘉利·查浦曼·嘉特（Carrie Chapman Catt）的主导之下，NAWSA 正式否决了史丹顿和她的《妇女圣经》。至于史丹顿，除了带走她的《圣经》，还有她的执着与梦境之外，也只好孤独地离开这个和她交往了近半个世纪的妇运了。

回顾这个阶段的妇女运动，它的特色就是，宗教与社会运动打成一片。说得更正确一点，在一场场社会权力的厮杀中，宗教的女性思维在没有预期的情况下横里杀出。宗教的妇女运动不是目的，而是手段，像《妇女圣经》至少不在作为主导者的史丹顿最早的设计内，而是在她争取妇女投票权时的“意外产品”。另一方面，很多妇权人士，本身有很强烈的宗教信仰，在社会关怀的同时，宗教问题也在无意中被激发。不过，妇女们长久被压抑的经验和上一个世纪基督教会内的女性运动应该也是导成的原因之一吧！

这个时候的妇女运动者，也和后一个世纪（第二波）一样，对基督宗教呈现出一种二极化的评价。在妇权运动上合一的姊妹们，却在宗教问题上分歧了。史丹顿所代表的极端派，认为基督宗教已是无可救药的父权主义，所以解放妇女只能在揭发其真面目之后才能达到，这一派应该是属于势孤力弱的一群。更多的妇女们，如新一代的福音派女性法兰斯·韦勒（Frances Willard），安娜·荷活·邵（Anna Howard Shaw）等，是严守《圣经》权威的，她

们并且相信基督教义正是妇女平等与其伦理优越性（指妇女的爱心与慈悲心肠比男人更优越）的基础。

严格来说，这个时候还没有女性神学。像史丹顿和她的《圣经》小组，她们还未受过严格的神学训练，可以说她们的妇女热情超过了神学的视野。她们的《妇女圣经》，按照马田的描述，那是一部结合着“自然神论、理性主义的新教主义、虔诚基督宗教和当代文化”的混合物。<sup>①</sup>一言以蔽之，其神哲学思虑还不够周详精辟，如是，要看到真正的女性神学，我们还要期待下一个世纪，所谓女性运动的“第二波”。

### （二）20 世纪中叶女性运动第二波

如果说，19 世纪第一波女性运动是以妇权的争取为主轴（所谓“妇权运动”），那末，20 世纪的第二波，一般称作“妇解运动”的（Women's liberation movement），便更深度地关注于妇女意识的提升了，<sup>②</sup>这时候所提出的问题是如唤社会（包括男女）对妇女角色和妇女地位的醒觉。也就是说，妇女的自主性（autonomy）开始被提出，绝不奇怪地，这个时候也出现了一些较极端的女性思想，有评论家甚至认为只有到这个时候，真正的女性主义（feminism）才正式登场。<sup>③</sup>

从历史的发展来看，随着 20 世纪 60 年代，西方妇女运动进入了它的主流模式。法国西蒙·达·波娃（Simone de Beauvoir）的影响力无远弗届，一些较极端的思想家像比蒂·费坦（Betty Friedan），凯蒂·米列（Kate Millet），舒南米夫·费史东（Shulamith Firestone）等都对传统的“女性即母性”提出

① Maun, *The Feminist Question*, p. 149.

② 有关妇女运动，妇女解放，及它们与第一、二波女性主义的关系，参阅 Sandra Schneiders, *Beyond Patching* (New York: Paulist, 1989), pp. 6-9.

③ 参 William Oddie, *What will Happen to God? Feminism and the Reconstruction of Christian Belief* (San Francisco: Ignatius Press, 1988), pp. 8-9.

抨击，几乎一致地把男女的性别差异归诸文化，也就是归诸文化的男性创造者与诠释者。<sup>①</sup>这些女性主义者在反对传统社会加诸女性身上的身份标记的同时，也强调女性有权去定义自己、创造自己，也就是，女性有权诠释自己的生活经验和需要，并公开她们自认为属于女性的生命价值，而不是接受甚或内化那些由男人所发明的“理想”女性模式。这样，女性主义者们，在指责父权制度对女性残害的同时，乃无可避免地与传统上以男性为主导的社会和文化保持着对立的态度，并且要求，所有在这制度下对女性的不平等对待，即所谓“制度性的不正义”，都必须予以改变。

正是在这女性运动的第二波发动得如火如荼之际，女性主义的意识也悄悄地爬进了传统主流教会的门槛，并且发展出有声有色的女性神学。毫无疑问，教会里的女性自觉，在上一个世纪（甚至更早）已经开始，但初期只限于一些小规模的零星个案，还不曾构成真正的教会现象。

但是整个情况在 20 世纪中叶有了重大的转变。首先是基督新教内女性“牧职”的争取过程，也随着 20 世纪上半期完满地落幕。20 世纪的基督徒女性欣然接受上一个世纪妇女运动的成果，这不仅是投票权，还有接受祝圣成为女牧师并且接受完整的神学教育的权利。这个门槛，在 19 世纪以前，还属于女性的禁地。19 世纪率先祝圣女牧师的基督教会基本上是一些较年青的、或较地区性的非主流教会（如 Congregational church, Unitarian church, Universalist church），它们突破传统的做法对其他新教教派或多或少会产生一定程度的影响，后者纷纷以女执事或传道员等其他

<sup>①</sup> 参 Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Norton, 1963) Kate Millet, *Sexual Politics* (New York: Doubleday, 1970); Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for a Feminist Revolution* (London: Jonathan Cape, 1971).



身份来平息其女性教友的需求。无论如何，接受基本神学教育的女性与日俱增，然而对美国哈佛大学等名校来说，一直到 20 世纪 50 年代初期，神学院却仍然是男性的天下；这种情况，在有名的天主教学府中尤其普遍。

然而这最后一块女性禁地，也随着哈佛神学院解除女禁而被撤销了。1954 年，哈佛神学院破天荒地录取了两名女生，再过两年，美国卫理公会与长老会首度按立女性教牧，而随着 70 年代基督新教各教派女性牧职的普遍化，神学院中女性的人数也快速成长。她们用具体行动来证明女性修习神学的能力，并且，不仅研读神学，还“做”起神学来。

所谓“女性神学”大概始于 60 年代。那是一种源自女性意识，并以之为前提的神学研究，<sup>①</sup>这样的研究，其结果必是：一种与传统神学大异其趣的另类再思。华雷利·高斯汀（Valerie Saiving Goldstein）的〈人类的情况：一个女性的观点〉被誉为女性神学之始。<sup>②</sup>文中提出特别属于女性的经验在神学反省中的重要性，这是一种非常不同于男性的经验，却从来没有在传统的男性神学中受过重视的课题。大体来说，女性神学家基本上受解放神学的影响，着重解放与实践。1975 年（女性神学出现后约十年），安妮·E·派翠克（Anne E. Patrick）广泛浏览了这最早的十几年的女性神学作品，把它们归纳为三大类：1. 有关历史的分析，包括《圣

<sup>①</sup>并不是凡是研究女性的都叫女性神学，也不是凡由女性写作的都是女性神学，女性神学是富有女性意识的神学，是在神学领域中的“女性学”。参阅高天香，〈何谓女性神学〉，廖金带（编译）《回到生命原点》，第 11—17 页，天主教教务协进会出版社，台北，1995。高天香还指出女性神学的方法与目的：1. 重经验；2. 归纳法；3. 两性平等的原则；4. 重人的处境；5. 女性为做神学的主体；6. 以解放弱者为使命。亦可参阅张春申，〈女性神学〉，《男女交谈集》，第 85—87 页，光启出版社，台北，1995。

<sup>②</sup>马田与摩辰都提到高斯汀 1960 年的文章：Valerie Saiving Goldstein, "The Human Situation: A Feminine View," *Journal of Religion* 40 (1960) . . . pp. 100—112.

经》和教会传统中的女性观；2. 特别问题的研究，包括教会法、礼仪、职务、铎品、基督徒生活模型（特别指基督徒女性的两大模型：代表邪恶的厄娃与代表贞洁的圣母玛利亚）；3. 建设和挑战。<sup>①</sup>派翠克的归类，虽然只限于女性神学的前十年，但它应该有更久远的应用空间。

然而即便在这最早阶段，一种在态度与立场上的二元分立已经可以很清楚地在女性神学家中辨别出来。仿似上一个世纪史丹顿与嘉治等极端的女性圣经学者，与韦勒及邵等福音派保守主义者的差异，20世纪70年代的女性神学家，大致上也可以分别为“改革的”(reformist)与“革命的”(revolutionary)两派，前者又被称做《圣经》的、或基督宗教的女性神学家，相对地，后者则是极端的、或后基督宗教(post-Christian)的女性神学家，或者干脆地，新外教主义(Neopaganism)。同样地，这种区分也不仅限于70年代，事实上，女性神学从开始到今天才短短的不及半个世纪，这种紧张无有停顿。

上述改革与革命的二元分类或许有点简单化（事实上，任何分类都有简化事实之虞），然而它却的确可以作为一个测量的标准。不过，整件事似乎缘起自1977年。嘉露·P·基斯(Carol P. Christ)在一篇文章中，以各人对玛利·达利(Mary Daly,尤其是达利对基督宗教的核心象征系统-父神-之批判)的回应为准则，为当时几位女性神学家们分别冠上“改革的”或“革命的”称号。<sup>②</sup>为基斯来说，罗斯玛利·路瑟(Rosemary Ruether)等人，充其量只是

<sup>①</sup> Anne E. Patrick, "Women and Religion: A Survey of Significant Literature, 1965-1974," *Theological Studies* 36 (1975) pp. 737-765.

<sup>②</sup> Carol P. Christ, "The New Feminist Theology: A Review of the Literature," *Religious Studies Review* 3 (1977): 203-212. 至于改革者与革命者的名字，却似乎出自 Sheila D. Collins, *A Different Heaven and Earth* (Vailey Forge: Judson Press, 1974) p. 41.

改革者而已,<sup>①</sup>她们企图在基督宗教的父权传统中奋力逆流而上,仍然深信《圣经》的启示权威,甚至以它为释放力量的最后根源,殊不知这个传统原来已经冥顽不灵、了无改变的迹象了。相反地,基斯深信,以她自己为例子的女神学者(theologian<sup>②</sup>),才是真正地从女性经验出发的革命者,而既然基督宗教已经毫无起色,她们只好经由历史或史前史,来找寻赐与女性力量的真正动力了。

换句话说,所谓改革者与革命者的分野就是女性神学家(feminist theologian)与女神学家(theologian)的分野。前者虽然批判,却仍然固守着犹太-基督宗教的传统,也就是一神主义-位格神-的基本信仰(即便这一“神”已不再称为“父”);后者却已经脱离了一神信仰的基本模式,它往往显出一种“宇宙”的倾向,或者,用玛利莎·拉斐尔(Melissa Raphael)的话,“地”的宗教(earth religions<sup>③</sup>)模式,<sup>④</sup>再不然,便如同玛葛·亚达拉(Margot

①路瑟自然不满意这种分类。她在最早(1980)回答基斯的挑衅时把这两组卷标更名为“自由主义的改革者”(liberal reformer),与“反文化的女性主义者”(countercultural feminist)。参 Rosemary Radford Ruether, "Goddesses and witches; liberation and countercultural feminism," in *Christian Century* 94 (1980): 842-847, 843. 这种两分法到了后来(1999)又改为三分法:和基斯的极端派(或激进派)相对的是福音派(如 Letha Stanzoni, Nancy Hardesty 等),她自己则是居中,称为中间派(intermediate position),或辩证派(dialectic position)。这一派,除了她之外,路瑟还点名依利沙伯·舒艾娜·费娜伦莎(Elisabeth Schuessler Fiorenza), 玛利·赫特(Mary Hurt), 比华妮·夏列森(Beverly Harrison), 嘉特·海活(Carter Heyward)等人。参 Ruether, "Feminism in World Christianity", p. 320.

② Theology 这个字,似乎第一次出现在 Neomi Goldenberg, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions* (Boston: Beacon press, 1979) p. 96.

③女神的宗教,常常使用复数式,它不是一种单一的宗教,敬拜一个女神(the Goddess),而是一种复合的“途径”(path或 paths)。它的参与者,有时甚至否认“宗教”的名字,而宁愿被称为“灵修”(spirituality),而各种灵修,可以兼容,她们说:“我们很少改宗”。

Adler) 所说, 神话、隐喻、和季节庆典的宗教 (religions of myth, metaphor and seasonal celebration).<sup>④</sup>

## 二、女性神学的建立

开始时, 必须分清楚广义的女性“神学” (theology) 和狭义的女性“神”学 (theo logy)。前者, 是从女性的观点对传统基督徒神学的全盘再思, 包括《圣经》、历史、礼仪、圣职结构、圣教法典、伦理、灵修等都是女性神学家经常讨论的范围; 后者, 则是女性主义者对传统基督徒称为“神” (theos) 的那一位终极存有的再反省。安·嘉尔 (Ann Carr) 在她那本广袤地讨论妇女神学的经典作品中, 特辟一个专章讨论神, 标题是 *Feminist Reflections on God*。<sup>⑤</sup> 其他许多妇女神学家也会这样做。对女性神学家来说, 狭义的神学反省不仅是一个最基本的神学课题, 也是她们通盘地建立女性神学的基础和锁钥。事实上, 人如何诠释他的神, 他就如何诠释他自己, 如何诠释人, 如何诠释世界。

本文所讨论的, 基本上以狭义的神学为主, 亦即传统神学所谓的“神观”, 或“神的神学” (theology of God)。可以想见, 基督徒女性神学家们对传统基督宗教称为“上帝”、“天主”、或“神”的那一位, 尤其是“他”的男性面貌抱持着一种充分地否定的态度, 她们挑战两千年来“雄”踞一方的基督徒的神, 称呼这

<sup>④</sup> Melissa Raphael, *Introducing Theology: Discourse on the Goddess* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), p. 43.

<sup>①</sup> Margot Adler, “A response,” in *Journal of Feminist Studies of Religion* 5 (1989): 97–100, 98.

<sup>②</sup> Anne E. Carr, “Feminist Reflections on God,” Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Woman’s Experience* (San Francisco: Harper and Row, 1988), pp. 132–157.

一种宗教实践为“偶像崇拜”(idolatry)。另一方面,在打击传统神观的同时,她们也企图从《圣经》文献和历史遗传中,发掘一些被遗忘的、遭忽略的、受排拒的另类智能。而经由这些被遗忘了的“好东西”,基督徒女性神学家们的终极目标是更有效地重视审视基督宗教的终极神圣,所谓更有效,就是更人性化、更全面、更平等、也更忠于她们的女性经验。

下文将随着这一条“解构-发掘-重新建构”的途径,回溯 20 世纪的最后四分之一,特别回到当代女性神学家们的神学重构。

### (一) 解构:对基督宗教传统神观的批判

女性神学是以批判传统基督宗教的神观开始的。她们批评这一个神是偶像化了的神,即是说,那是一个假神,是由人手制造的“偶像”。人用它来永恒化各种地上的父权制度,如是天上的父权,成为地上各种父权合理化的原因。教会中的父权制度,只是大世界的一个小缩影。父权早已成为今日西方基督宗教文化整体的世界观,它还衍生出一连串带有父权色彩(像帝国主义、殖民地主义、菁英主义)的孩子,而这,耶和华我们在天之父便是最后的原因。<sup>①</sup>

我们可以分三方面来归纳当代女性神学家对传统神观的抨击。她们说,传统神学所敬礼的偶像是个男神,是个层阶性的神(hierarchical God),是个完美的、但却不动的、也不能动的偶像。

#### 1. 理论上,基督宗教传统所敬礼的应该是超越的绝对神祇,

<sup>①</sup>应该说,天上父权与地上父权互为根本。一个以父权为中心的社会,又深信自己是神的肖像,则他们的神自然也和祂一样:长须、白发、高大、硕壮。然后,这一个反映人间价值和社会结构的父神,又会用自己的形象反过来巩固这个世界上的父权结构,因为它们正是按照祂的肖像建构而成的。参阅 Carolyn Osiek, “Images of God: Breaking Boundaries,” *Spirituality Today* 40 (1988): 333-344.

但实际上，祂却充满着男性的象征，像君王、主人、战士、牧人、陶工、甚至痴心的丈夫（他的老婆却是个红杏出墙的荡妇）。<sup>①</sup> 这种带有价值判断，又容易产生人问折射的言语，长久以来，造就了西方妇女受苦的、被贬抑的历史。她们就是那个被判处出局的罪妇，整天追逐着她那就像天上神祇一般地供奉着丈夫。<sup>②</sup> 女人被否认拥有男人一样的人格，她们只是次等的人类，<sup>③</sup> 是被管辖、被放牧、被塑造的一群（相对于君王、牧人、陶工的男神形象）。

一般来说，基督徒女性神学家们从两方面攻击这种男性的神的象征，首先是“惟独”（exclusive）采用男性象征以论述神，以致排拒所有女性形象。其次是“字面”（literal）地诠释这些男性的隐喻，以致忽略了这原来只是个象征的说法。<sup>④</sup> 换句话说，她们批评传统神学在诠释上的错误。

2. 除了男性的神祇之外，传统基督教神学还塑造了一个层阶的神。所谓层阶，安·嘉尔这样解释：它指出一种神圣模式，即按照身分排列的统治关系：上位者统治下位者，高位者统治低位者。<sup>⑤</sup> 不用说，世界充满各种层阶：教会中的、性别上的、职

① 《圣经·欧瑟亚（何西阿）先知书》。

② 玛丽·达利一针见血地道出这一位男神在人间产生的结果。她说：“如果神是男性，那末男性就是神了。”参 Mary Daly, *Beyond God the Father, Toward a Philosophy of Women's Liberation with an Original Reintroduction by the Author* (Boston: Beacon Press, 1973, original reintroduction 1985), p. 19. 达利虽属“革命派”的后基督宗教女性学家，但是她这句话却甚得她的基督徒姊妹的认同。

③ 最有名的莫如基督徒传统的两大巨头——奥斯定和多玛斯——的女人观。奥斯定的女人是一个较低等的人类，单独来说甚至不是“神的形象”（参 Ruether, *Women and Redemption*, pp. 70-74），托马斯·阿奎那的女人则是个“错体男性”，男人不小心生错了，就成了女人（参 Young, *An Anthology*, pp. 67-69）。

④ Ann Carr, *Transforming Grace*, pp. 134-140.

⑤ *Ibid.*, p. 135.

场上的、国际间的，应有尽有。但它们却共有一个神圣的来源：<sup>①</sup>因为天上的神圣正是以层阶的形式出现，它还歌颂并且神圣化一切可以强化这种层阶的女性美德（如静默、服从、听命等）。

在女性神学家看来，传统基督宗教的神分两方面来展现其层阶性，首先是那种源自“绝对他者”的神人关系。神被理解为完全一面倒地强权，祂是保护者、是恩人、是法官、是严峻的父亲，强力地要求人一声不哼地顺服（不仅在行动上，还在意志上）。他是强力，而这意即管辖、控制、甚至压迫；在神面前，人只能表现为孩童，无能，依赖。妇女神学家说，这种神，对人类（尤其是女性）来说一点好处都没有。

另一种是内在于神圣本身的层阶，即父、子、神的层阶关系。在大多数神学家笔下，神圣三位的关系虽说是完全平等的，但他们也层阶显然：父是给予，子是接受，而圣灵由二者而发。而父是子的源头，又好像男人是女人的源头一样（《格林多前书》11章3节），因而女人必须听命，服从男人，就如同子服从父一样。这种从圣三的层阶到人间的层阶的神学，在神学家当中不胜枚举；<sup>②</sup>他们还说，层阶关系不至于减低平等，反而代表女性无上的光荣；而依赖、接受、服从、听命也不是低下的记

<sup>①</sup> 早在《新约》时代，保罗即以天上的层阶来解释地上男女的层阶关系（《圣经·格林多前书》11章3节），这种《圣经》的权威代代为基督信徒所奉守。

<sup>②</sup> 从圣三的层阶到人间的层阶，嘉蒂莲拉古娜（Catherine Mowly LaCugna）举证多位基督徒传统神哲学家的思想，其中有天主教的（Joyce Little），有基督教的（Werner Neuner），亦有东正教的（Thomas Hopko）。参 LaCugna, "God in Communion with Us: The Trinity," in C. M. LaCugna, ed., *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective* (New York: Harper San Francisco, 1993) pp. 83-112, 94-98.

号，反是秩序和美德，因为在他们身上反映出神圣三位的关系。<sup>①</sup>

3. 最后，女性神学家也指责传统神学所提供的其实只是一个不动的、甚至不能动的偶像。由于完美，祂没有欠缺，也没有需要，在祂内一切都已实现。祂完全自我满足，因而祂不需要这个世界，反之，只有世界需要祂。这样的神，当然不会与世界发生真正的关系。其实，关系这个东西，在父权世界中是不存在的，它暗示着限制和相互性。而相互的牵制，是会威胁、也会削减权力和统治的。

不用说，基督徒女性神学家否认这样的神观，这样的神观是压迫性的，它成长于父权的世界，也反映父权世界的价值观，但是它却不属基督宗教的本质，只是它文化性的一面，而不是它启示性的一面。她们认为，在基督宗教优良的历史中，尤其在《圣经》的启示里，一定隐藏也显露着另一个截然不同的神。而这，正是妇女神学家们要设法发掘出来的。

#### （二）发掘：找寻基督徒传统中隐藏的智能

首先要记得，我们这里讨论的是基督徒女性神学家。既是基督徒，她们的目标当然不是以揭露基督宗教的疮疤为乐，批评是为建设。而建设的第一步，就是要回到基督宗教丰厚的传统中，而不是脱离传统，她们认为，只有在传统中才能找到改革的动力和资源。于是她们重新诠释基督宗教的象征，并且相信，作为象征，它的意义便是没有止尽的。正如安嘉尔曾经指出象征自我批评的

<sup>①</sup> 梅尔(Werner Meyer) 的可林多注释可以说是这方面的代表，原文引述如下：  
In the loving submission of the woman to the man is reflected the inner trinitarian glory of the relationship of the Son to the Father. Could anything greater be said about women?



力量,<sup>①</sup> 莎利·麦法盖 (Sallie MacFague) 也认为每一个时代都应该努力找出最适合当代的象征, 也就是最能够诠释当代的信仰和经验的象征。<sup>②</sup>

在这脉络下, 多样化的宗教象征最受注目。新旧约《圣经》描述神的语言十分丰富, 而且并不是所有象征都是男性化的, 更没有一种象征可以垄断整个《圣经》语言。<sup>③</sup> 在过往的岁月, 阳刚性的象征脱颖而出, 成为支配性的宗教语言, 但这并不表示它便是最好的, 更不表示它便是惟一的。事实上, 阳刚性的言语不应掩盖《圣经》中那位“父”神阴柔母性的另一面, 因为在《圣经》的描述中, “她”亦是温柔、慈爱、无条件地给予, 对弱小者关怀备至的。我们可以说, 《圣经》的父性其实亦包含母性, 因为《圣经》的确曾经用母亲乳育幼婴的形象来形容以色列的神。<sup>④</sup> 显然

① Ann Carr, *Transforming Grace*, p. 110. 嘉尔引用保罗·利科尔 (Paul Ricoeur) 的象征理论, 认为象征是会激励思想, 内在地蕴含自我否定的力量, 最后认识到象征的有限性: 没有一个图像能恰当地描述神, 没有一个象征能把其超越。

② Sallie MacFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987). 麦法盖提供她自己的看法, 她认为在当今重视生态学的时代, 最恰当的上帝模式就是最能暗示人神之间平等关系的“朋友”。

③ 《圣经》最喜欢采用个人关系的术语 (如母亲、父亲、丈夫、爱人、朋友), 不过也有政治生活的术语 (如君王、战士、判官、解放者)、专业技术的术语 (牧人、农夫、工匠、教师)、女性行动的术语 (生育、乳幼、照顾、看护)、甚至动物世界的术语 (狮子、母鹿)、自然世界的术语 (彩云、轻风、盘石、活泉) 以及抽象的形上术语 (万物的根源、存有的基础、终极的未来) 等等。参阅 Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1993), pp. 117-120.

④ 或者应该作出以下的区分: 1. 《圣经》从来没有称呼天主为母; 2. 也只有两处地方, 《旧约》曾把天主对以色列人的爱比诸如女 (母亲对子女) 的行为 (《圣经·依撒意亚》49章15节; 66章13节); 而耶稣也曾自比母鸡 (《圣经·马太福音》23章37节); 3. 但《圣经》曾多次隐然地描述天主的母性, 他的母亲行为, 如爱、抚育、乳养等。

地，假如上帝可以称为父，他也同样可以称作母，或者有人会说，母性可能比父性更恰当地表述《圣经》的上帝形像，尤其是在妇女长久地备受屈辱的处境中，称上帝为母不仅可以调整基督徒对男女的刻板印象，也可以唤起人对语言的重视，因为对女性的不尊重也很可能是这种语言的结果。

不过有两个《圣经》的上帝图像特别受到妇女神学家的注意，一是智能、一是灵。两个图像都是阴性的，<sup>①</sup>也都和《圣经》的神有着密切的关系。事实上，神就是智能，就是灵；有神学家认为她们就是上帝的女性面貌。依利沙伯·A·强森（Elizabeth A. Johnson）在她那本《She Who Is》中力证灵-智能-母亲三个《圣经》图像都可以用来讲论基督徒神学传统中父-子-圣灵三位，不仅可以，引证于奥斯定及诺维的朱利安（Julian of Norwich）等中世纪学者，她并且指出在基督徒神学历史中的确曾经这样做。<sup>②</sup>

除了父神的图像之外，嘉蒂莲·拉古娜（Catherine LaCugna）还从历史的进路，从教父神学中探讨层阶的神的来历。从希腊和拉丁教父的神学中，他发现三位一体的理论的最终意义不在层阶（hierarchy），而在契合（communion）。在奥斯定神学中，本质（substance; something in itself）是主要的概念，神首先是一（substance），然后才是三（person）三源自一，这里强调的是平等；而在加帕多细亚教父们（Cappadocian Fathers）的神学中，位格（person）是主要的概念，而位格的主要含义是走向别人（someone toward another）；所谓“关系重于权威，醉心重于凝定，富饶重于自足”（relationship ...over authority, ectasis over

<sup>①</sup>智能，在希腊文（sophia）希伯来文（hokmah）都是阴性名词，圣灵，虽然在希腊文（pneuma）中是中性名词，在希伯来文（ruah）仍是阴性。

<sup>②</sup> Johnson, *She Who Is*, pp. 211-212.

stasis, fecundity over self-sufficiency)。<sup>①</sup>拉古娜还以为，只有到了中世纪之后，三位一体才变成了一个自我满足的独裁者，差不多完全离开他所有的受造物。

除了传统的教父神学之外，当然还有许多当代的批判神学，特别是过程神学、解放神学、希望神学等等，它们都在某一个程度上给妇女科学家们提供了丰富的思想来源。

### （三）重构：女性神学家的神

“女性经验”是基督徒女性神学家在寻觅更适当的“神的言语”(God-talk)时最基本的出发点；而传统的神学正因为其脱离经验而遭唾弃。对她们来说，传统的神再不能回应她们的妇女经验，如她们做母亲的经验、她们身为妇女的空虚孤独，在成长过程中的受挫与痛苦。她们需要从另一途径来理解神的权威，那不能也不应是一种压迫性的权威，反之，权威意即给予生命、建立他人的自立性、温柔的劝导力、含忍的爱心和鼓励。此外，神的超越性也不应被理解为层阶的、冷漠的、毫无妥协的“意志”。于是她们强调关系、神与世界的相互性，神圣的“同感”。在充满苦难的受造物中，神与世界“同甘共苦”，这一种神圣的痛苦不来自无能，而来自包容的大爱。强森说，我们不能想象一个无能的神和“她”天生残缺的受造物一起跌落在命运深渊中的无助的痛，反之，所谓神圣的痛苦是一种奋起的力量，可以产生，可以搅动，可以活化生命，激发自主性，对抗屈辱和战胜错误的、奴化人的罪恶感。<sup>②</sup>

当然，从基督徒的立场看，痛苦和死亡不是最后的话。因而妇女的经验也肯定复活真实性，那是一种新生的喜悦，在人自我发现、自我肯定中绽露。而神则显示为人类生命奥秘中不可穷

① LaCugna, *God in Communion with Us*, pp. 85-90.

② Johnson, *She Who Is*, pp. 265-272.

尽的根源，存有的根基和动力，神圣奥秘无限的与不可理解的范围，绝对的“称”（The Absolute Thou）。具体地，祂显现在复活基督身上，是给予生命的神，在死亡中振起的神。

这一个经由妇女经验重塑的神因而呈显为解放人类的神，他站在痛苦者身旁，体察受迫害者与无辜者，并许诺自由和正义。他也是降生的神，在他内一切分裂与二元对立（圣俗、身灵、男女）得以修复，他并且祝福了身体和肉性，让它成为神显的场所。他是关系之神，与人发生真正的关系；将来的神，许诺绝对的未来。当然，他也是隐秘未知之神，不可理解的奥秘。一切象征都只属“指月之指”而已，神只能隐晦地被指认为奥秘、为源头、为根源、为存有之底。人只有经由“否定之路”（via negativa）承认一切象征的有限，所有认知到最后只是无知而已。神的名字终究是静默，也惟有静默才是给予神圣奥秘最适切的礼赞。<sup>①</sup>

不少女性神学家在拒绝传统超越的、层阶的父神之余，也很自然地倾向于一个内蕴的神圣，“她”热情地加入世界，参与世界的福利，甚至祝圣世界的神圣（降生的神）。不少基督徒女性神学家都有环境主义的倾向，强调环境的伦理，在这方面，基督徒女性神学家可说是非常接近她们外教的姊妹的。她们之间的分别有时并不是这样一目了然。

### 三、女神学的崛起和再现

有人说：女性主义的本质，就是新事物的创造。<sup>②</sup>因而就在女

<sup>①</sup> Carr, *Transforming Grace*, pp. 148-157.

<sup>②</sup> Dorothy Soelle, *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), p. 82.

性神学批评旧体制的当儿，部分女性神学家强烈地感到基督徒传统在言语、象征和神学上根深蒂固的父权主义，实在超过了它可能改革的限度；部分极端的女性因而主张，妇女们必须收回创造新象征系统的权力。既然“神”这个象征已经不再有用，那么妇女们只好创造——或复原——另一个能够充分表达女性意识的宗教象征，肯定她们女性的身体，<sup>①</sup>她们和神圣的关系。妇女们需要的是真正符合她们宗教经验的“女神”，而不是一个改头换面的男神的“女性面貌”。<sup>②</sup>

### （一）新外教主义

到底什么叫“新外教主义”？印第安纳大学的玛利·乔·韦维（Mary Jo Weaver）这样说：那是一个“类名”（generic term）代表着一批没有很密切关系的宗教实践者，他们相信，他们的宗教传统比世界上任何大宗教都要古老。如是，所谓新外教主义包括当代复兴的巫术和女神宗教，以及督伊德教徒（Druid），古赛尔特人（Celtic）的宗教，等等。它的特色是折衷主义（eclecticism），与许多宗教和半宗教团体都有感情或心理的连

<sup>①</sup> Carol Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality* (New York: Routledge, 1997). 基督和所有女神学者一样非常注意女性的身体，她认为在男神的权力下，女性的身体永远不得解放。而女神的形象，其最简单但却最有深度的意义即是：女性力量、女性身体和女神意识的合法性（*ibid.*, p. 22）；因而女神的形象可以唤醒那在我们这个文化下长久被否认的东西：我们就是自然，而自然是圣的（p. 8）。

<sup>②</sup> Carol P. Christ, "Symbols of Goddess and God in Feminist Theology," in Carl Olson, ed., *The Book of the Goddess Past and Present: An Introduction to her Religion* (New York: Crossroad, 1983), pp. 231-251. 基督分别出四种对男神象征的回应：1. 以非压迫性的方法诠释男神；2. 把言语中性化；3. 在原传统以外发现女性象征，并且把它和男性象征一起引用；4. 完全舍弃男神象征并且回到女神的优越地位。虽然基督自以为属于第三类，她显然是第四类的前锋舵手和代表性人物。

系,<sup>①</sup>她的同事荷活·艾尔伯-舒华兹(Howard Eilbert-Schwartz)的说法也差不多:西方的新女巫是一个(或多个)新宗教的成员,她们有各种名称:包括维加(Wicca),新外教主义,(巫)术(the Craft),女神崇拜,和女性灵修。她们的信仰和作法就像她们所崇拜的神一样种类繁多。一般来说,她们是多神主义者,崇拜一个女性神祇(女神)和她的配偶(角神);但她们通常也拜各种神祇。许多人自称“女巫”(Witch),这个称号毫无贬义,一如犹太人、基督徒和穆斯林一样,代表着这些团体成员的名称。女巫们通常以小团体的方式聚会,她们也行魔术和其他仪式。<sup>②</sup>

这样说来,所谓“新外教主义”其实是一个很复合的现象,也并非每一个“新外教人”都是女神信徒,他们甚至不一定保护女性。<sup>③</sup>在这里有的是自许为旧宗教(早于《圣经》的宗教)的再生。有点吊诡地,它的特色却是“后基督宗教”(post-Christian);而这意即,参与的人一方面把犹太-基督宗教遗弃在后,另一方面,也尖锐地批评犹太-基督宗教传统,并且要求回复一些由于这个传统的压抑而消亡了的原始宗教象征。但这也并非绝对,女神宗教实践者的特色便是她们并不改宗,事实上,也有在发现犹太宗教的女神力量之后再重返犹太教的例子。<sup>④</sup>另一方面,正如女神论者

① Mary Jo Weaver, "Who is the Goddess and Where Does She Get Us", *Journal of Feminist Studies and Religion* 5 (1989), 49-64, 49-50.

② Howard Eilberg-Schwartz, "Witches of the west: Neopaganism and Goddess worship as Enlightenment religions", *Journal of Feminist Studies and Religion* 5 (1989), 72-95, 77-78.

③ 如绿人(Green Man),橡孩(Oak Lad),角神(Horned God)等象征,和Odin, Thor等古代男性神祇更可能代表着另一种父权剥削。参 Raphael, *Introducing theology*, pp. 44-45.

④ 参见 Melissa Raphael, *Introducing Theology*, pp. 40-42. 拉斐尔特别提出亚历斯·比郎妮(Alix Pirani)的例子,后者是一个犹太女神论者,她却并非“外教”(pagan).

并非全然离开基督徒传统，后基督宗教（所谓“俗化”的）非女神主义者也大有人在（如达芬妮·汉柏森 Daphne Hampson）。再说，当代女神论者也并非全都带有女性主义的倾向，对一些人来说，回归女神可能是“新时代”（New Age）的信号，或是荣格分析心理治疗学派的结果：女神是人格整合的象征，她在人（男人）自我发展，追寻其内在女性，达到心理的圆满过程中出现。<sup>①</sup>

然而，的确有许多女神学者是女性神学者的姊妹淘，共同有着女性意识的向度。她们也许曾经有过基督宗教的背景（如达利，基斯等），并在其中有过一段辛酸的过程。<sup>②</sup> 本文收窄范围，特别注意这一些后基督宗教、富有女性主义意识的女神学者，<sup>③</sup> 还有她们的女神学。开始的时候，可以先谈谈她们和基督徒女性神学家的分界，和她们之间的争辩与对话。

① 女神运动和心理分析的关系，拿娥米哥登伯（Naomi Goldenberg）指出四点共通之处，1. 都注意深度的过去；2. 都注意女性（母）之为原始权力与渴想的象征；3. 都强调个人对团体（人与母亲、宇宙）的依赖；4. 都承认想象（fantasy）与希望是创造与建设理性生命的蓝图。参 Naomi Goldenberg, “The Return of the Goddess: Psychoanalytic Reflections on the Shift from Theology to Thealogy” in Ursula King, ed., *Religion and Gender* (Oxford: Blackwell Publisher, 1995), pp. 145–164. 当代女神宗教中有不少是从事心理治疗的工作者，利用女神原型“医治”她们的病患。见 Raphael, *Introducing Thealogy*, pp. 23–25.

② 达利和基斯的际遇，及她们接近女神的经过，可以参阅 Mary Daly, *Outercourse: the Be-dazzling Voyage* (Boston: Beacon, 1992); Carol P. Christ *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality* (New York: Routledge, 1997)。

③ 因为“后基督宗教女神女性主义者”（post-Christian Goddess feminist）的称呼太啰嗦了，本文只以女神学者、女神信徒或极端女性主义者称呼之，虽然这些名字其实都不是十分适当。

## （二）女性神学和女神学

到底有多少女神信徒？基斯以为“千千万万”（hundreds of thousands）这个数字并不过分，亚达拉却用“无可量计”（indefinable）来形容。<sup>①</sup>无法计量的原因，至少有一部分可以归咎于女神宗教非制度性（甚至反制度）的特色。女神信徒不正式地聚会，也无意加入固定的宗教团体，她们只有很松散的联络方式，更不用谈任何宗教管理。部分女神教有女祭司，有自己的净化仪式，有自己的通过礼，以及按照“年轮”（wheel of the year）的季节性庆日，但当代女神宗教却似乎不曾有过女神殿，<sup>②</sup>害怕失去自由、自发、平等的心愿让她们基本上保持非制度化，非层阶性的特色。女神信徒通常在自己狭窄的小房间内树立祭坛或神龛，此举不仅反映女神灵修的个人性，也充分显出女神内蕴（imminence）的特色：女神内蕴于自然环境，内蕴于女身，她无须依赖某个特别祝圣过的神圣空间，却“肉身化”（incarnate）作地上尘泥，正如身体也显示着女神的形体化（embodiment）。很多女神信徒都自承有泛神论（pantheism），或至少万有在神论（panentheism）的倾向，<sup>③</sup>不过这种倾向其实也并非完全在《圣经》传统内绝迹（《圣经·格林多前书》15章28节；《圣经·厄

① Christ, *Rebirth of the Goddess*, p. 183, n. 2; Margot Adler, *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess worshippers, and Other Pagans in America Today* (Boston: Beacon Press 1979, 1986) . p. 227.

② 据说美美·卢贝（Mimi Lobell）曾经（1975）提出过一份女神殿的设计草图，却始终未见付诸实行。那是一个螺旋形、迷宫般的建设，有一个喷泉在迷宫的正中央，它圆顶的设计画出月亮的二十四变象。 Raphael, *Introducing Theology*, pp. 17-18.

③ Christ *Rebirth of the Goddess*, pp. 101 - 107; Raphael *Introducing Theology*, pp. 62 - 63. 亦可参 Lynn Gottlieb, *She Who Dwells Within: A Feminist Vision of a Renewed Judaism* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995) .



弗所书》4章6节)。①

因而对于部分女神信徒其实并未完全脱离她们原初的宗教传统，或至少她们并不以为参与一个女神祭礼便意味着她必须和原初宗教决裂这件事，我并不感到十分奇怪。不过，这的确也增加了计量上的困难。拉斐尔指出，犹太宗教和女神的结合度比较大。②至于基督宗教，问题有些暧昧。当代基督徒找寻多元的灵修方向事实上已经迎上一种新的女神学，不过，吊诡地，这种女神学其实从中世纪已经开始。就连不能归属为“极端派”（事实上是“极端”温和的路线）的韦维也说，在中世纪肉体的和人性的词汇的描写下，圣母玛利亚带有很多古代女神的属性和能力。③很多人都想问：到底顶着“天上母皇”，“天主之母”荣冠的圣玛利亚算不算天主教的女神？对于这问题，答案自是人言人殊。事实上，尽管官方的说法抵死不从，我们却很难否认玛利亚在许多天主教徒心中的位置。有人甚至以为天主教徒不用加入女神教因为她们本身已经有个女神，④而且不止一个。因为玛利亚有着多重身分，就如女神也有多样面貌一样。

有修道士的玛利亚，以一个童贞女的身分备受礼敬，他

①其实基督宗教的神到底是超越的还是内蕴的，的确是一个很难马上（选择性地）回答的问题，还应该加上角度和时间性的考量。有人说正因为祂最超越所以才最内蕴。而基督徒女性神学家也从来不回避神内蕴的特性，就连传统男性神学家亦然（如拉纳 [Rahner]、蒂利希 [Tillich] 等）。我想起了达利（显然属后基督宗教、却很难定义为一股的女神学家）的神， Being，存有的力量。

② Christ, *Rebirth of the Goddess*, pp. 21-26, 40-42. 包括上面提过的 Pirani, Orenstein, Gottlieb, Starhawk 都是犹太人。史达霍克 (Starhawk) 更直言承认，当她年岁愈长，她的犹太和外教身分也愈增强。既属犹太又属外教，她连一点儿不舒服的感觉都没有。

③ Mary Jo Weaver, *New Catholic Women*, p. 202.

④ E. Ann Matter, "The virgin Mary: A Goddess?" in Carl Olson, ed., *The Book of Goddess*, pp. 80-97.

们还以一种反性事 (antisexual) 的方式形成有关她的学理。有一般民众的玛利亚, 而这则是以大地母亲的身分出现, 有着掌管大自然神秘的丰饶的力量。她也帮助难产的妇女, 以她的新稻、新雨、新畜安慰农民, 她是神圣的母性面, 充分了解人们的苦难和悲痛。(路瑟) ①

这里不拟进入有关玛利亚的讨论, 尤其是她所代表的宗教象征, 到底是解放人的、还是劳役人的这个问题。②无疑地, 这里面还隐藏着许多感情的因素, 毕竟接受一个“长久驯养”的境内女神比接受一个“身世不明”的外邦女神容易得多。③至少, 在女性神学家和女神学家之间的争执, 最初便是从“你知道她是谁吗?” 这个话题引发出来的。

路瑟对天主教女神的论述, 显然不若她对外教女神的抨击来得有名。俨然是基督徒女性神学家反女神论的代表, 她和以基斯为首的女神学者之间的争论持续了几年 (1979—1982)。④不过, 并

① Rosemary Rudford Ruether, *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (New York: Seabury Press 1975), p. 50.

②主张奴役说的神学家, 认为天主教会的圣玛利亚只是父权统驭下的产物, 用来鼓励纯粹女性, 加强被动的美德, 参 Marina Warner, *Alone of Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary* (New York: Alfred A. Knopf, 1976); also Mary Gordon, “Coming to terms with Mary,” *Commonweal* 103 (1982), 11—14.

③我们只须看看乔·安·赫克 (Jo Ann Hackett) 语带嘲讽的结尾: If you want to celebrate ancient female divine power, do it, but first find out what it was. Jo Ann Hackett, “Can a Sexist Model Liberate Us? Ancient Near Eastern ‘Fertility’ Goddesses,” in *Journal of Feminist Studies of Religion* 5 (1989), 65—76.

④整件事情似乎可以推到 1979 年, 拉斐尔 (p. 35) 说这是女神学的关键年。这一年, 有几本重要的女神学书籍出版, 尤其是史达霍克的奠基之作, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (New York: Harper & Row, 1979) 出版在万圣节前夕。此外还有 Margot Adler, *Drawing Down the Moon* (n. 53); Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods* (n. 20); Carol P. Christ, “Why Women Need

不是所有天主教徒都和路瑟一样反对女神，不少基督徒（包括天主教徒）是不仅静观其变，甚至可说是乐观其成的。<sup>①</sup>值得一提的是，路瑟虽然非常不满意女神学者和她们的学术理论，然而她自己用来称呼那隐藏在存有根源下、并且无以名之（unnameable）的神圣奥秘的词汇却是“女/神”（God/ess）。<sup>②</sup>女/神当然不是女神（Goddess），韦维解释，它是神圣的最底层，是最圆满也就是尚未分离的神圣，结合了神圣的男性形式与女性形式，仍然维持着神圣不可分因而亦不能述说的单一状态。<sup>③</sup>换句话说，女/神和女神的分别是，前者是神圣尚未分化的原始神格。但为什么要称做女/神呢？那是因为“神”被占用得太久了，女/神可以潜移默化，让人意识到神的女性原则。

然而，路瑟对女神学者的抨击，主要却是从学术（史学）出

the Goddess, Phenomenological, Psychological, and Political Reflections . . .” in C.P. Christ and J. Plaskow, eds. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (New York: HarperSanFrancisco, 1979). 就像给这批女神信徒的贺礼一样，路瑟在这一年结束前（十二月十日），正式向她们开炮：“A Religion for Women: Sources and Strategies”, in *Christianity and Crisis* 29 (1979): 307-711. 基斯当然也撰文回应，发表在女神学者的期刊 *Woman Spirit* 中。然后我们看到路瑟在 *Christian Century* (1980) 上的第二篇评论 (n. 19)。再就是一连串在 *Christian Century* 的来回攻势，有更多人加入正反阵营，断断续续，一直到 1982 年以后仍然偶有回音。

① 就是当初投书到 *Christian Century* 中的亦不乏善意的回应，如 Patricia Wilson-Kastner, “Christianity and new feminist religions”, *Christian Century* 95 (1981): 864-868; Virginia Ramey Mollenkott, “An evangelical feminist confronts the Goddess,” in *Christian Century* 96 (1982): 1043-1046. 正如韦维，自己无疑是留守在天主教内，却善意地称许这一个满载希望的“乌托邦诗学”（utopian poetics）为“a way to imagine a really possible, and better alternative in the future.”（Who is the Goddess? p. 63）。

② Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Towards a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983) . . . p. 46.

③ Mary Jo Weaver, *New Catholic Women*, p. 195; 亦可参 Anne E. Carr, *Transforming Grace*, p. 143.

发的：“胡乱面对历史事件”，“重复地引用过期的、19 世纪的有关古代女权制度的作品”，“不去做新的研究，也不查询原始文献”、“毫无意愿要处理在这些复杂的文化与历史背景下的文化工艺品”。一言以蔽之，路瑟质疑所谓“被后来的父权制度所取代的母权制”，也质疑所谓古代“女性宗教”的存在，更质疑古代女神是一个解放的象征，而不是中东的男性君王为确保其统治的稳定性而制造出来的祭礼。她说：“中东女神没有女儿”<sup>①</sup>。此外，路瑟也批评女神崇拜者的逃避主义（escapism），与分离主义（separatism, sectarianism）的倾向，她们的人学也是过分简化的，把男性等同为侵略、分离与毁灭，而把女性等同为爱、平等与内蕴。最后，路瑟主张，创造女性灵修的最佳途径，不是借着分离与排斥，而是经由综合与转化（synthesis and transformation），也就是，只有留存在基督宗教内，发掘《圣经》传统中本来深藏着的解放特质，再结合女性主义者真实的经验，才是当代女性主义对基督宗教男性文化之批判的最有效做法。

我想，有关历史和考古的问题，最好还是交还给专家来评论。再回到当代女神宗教的脉络去，部分女神崇拜者指责路瑟模糊了问题的焦点；对她们来说，重要的不是能否确立一个古代女权社

<sup>①</sup> Ruether, “Goddesses and witches,” p. 843. 学者批评女神研究在方法上的散漫。这些女神研究包括文学、考古、人类与民俗学等等，他们的结果往往是宗教女性主义的始点。然而相同的地方却都是过时的理论，差劲的方法论，不完备的文本，或残存的民俗故事，它们依存着却颠倒了 19 世纪进化主义的人类学理论（如泰勒 [E. B. Tylor]，弗雷泽 [J. G. Frazer] 等）文化演变被视为一种反进化，过去是一个失乐园，将来则是可能重回的乌托邦。参 Juliette Wood, “The Concept of the Goddess,” in Sandra Billington and Miranda Green, eds. *The Concept of the Goddess* (London: Routledge, 1966). 8-25.

会的问题，而是女神对她的支持者而言所产生的心理的奋起力量。<sup>①</sup>作为“乌托邦的诗学”（Utopian poetics），它振起希望，并且引导人走向这个有可能实现的诗歌王国。<sup>②</sup>“过去或许可以用作典范和神话，我们却无须依赖它以证实女性原则的再现。不管女人有没有在母系社会中统治过，今日女人出头天。不管当代巫术是否植根铜器时代，它的枝条却伸入了将来”（史达霍克）。我们管的是女神的象征，不是她的历史。<sup>③</sup>

我同意韦维的讲法。她认为主要的关键在于教派立场以及由此而来的判断标准的问题。路瑟以为一个真正的女性学者必须在一个传统里面力求革新，而要建立一种女性灵修，我们需要更大的“执中性与成熟度”（modesty and maturity），《圣经》的思想架构（例如罪的观念以及随之而来的伦理上的努力）对这一种灵修更是不可或缺。为基斯等革命者来说，除非把整个男神的观念连根拔起，否则一概免谈，而《圣经》，更是整个男权制度赖以维生的最后根据，它的话当然不能作为判断女神宗教合法性与否的标准。这样的讨论，自然导致“无可通之路”，女神的宗教，其判准到底在那里？韦维说，要从这两条路中作出选择，已经不是一个可以由理智思辨解决的问题，它只能诉诸宗教的自述性（religious

① 参 Charlene Spretnak, *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement* (New York: Doubleday Anchor, 1982), p. 129; Naomi Goldenberg, *The return of the Goddess* (n. 50), p. 156. Starhawk, "Ethics and Justice in Goddess Religion," pp. 415-416; Juliette Wood, *The Concept Of the Goddess*, p. 26.

② “乌托邦的诗学”出自 Mary Jo Weaver, *Who Is the Goddess*, p. 63; 哥登伯（Goldenberg）的讲法也差不多：fantasy.

③ 不过，也有女神学家仍然坚持女神的历史，两位代表性的人物是：Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess*, pp. 50-88; Christine Downing, *The Goddess: Mythological Representations of the Feminine* (New York: Crossroad, 1984).

autobiography)。<sup>①</sup>

当代女性神学的争论，主要的争论点已经不在男性神学和女性神学之间，而在于女性神学和女神学之间。而这种争执，除了分家之外，还几乎导致无可通之路。平心而论，路瑟的评论，有许多都是合理而且值得嘉许的，它至少净化了女神学许多不必要的历史主义的外罩，然而历史批判不能作为判断女神出局的理由。如果我们对女神一无所知，对于男神我们又知道多少？如果女神女性主义是来自人内心宗教经验的激发，那末它便有权被视作真实的，而且是有价值的。重要的是，的确有许多女性主义者真实地感到她的存在，并且由于她的激发，从沮丧无望的深谷振起，她们重新感到自己的可爱，因为她们和无限的爱之力量相遇。<sup>②</sup>而这一点，却又和《圣经》宗教的人神之邂逅，爱与被爱的说法极为相似。

现在要追问的是，女神到底是准？请原谅我只能在本论文的最后，以最有限的文字和篇幅来介绍她。

### （三）亦一亦三的女神

女神到底是谁？她就和女神论者一样多彩多姿。为一些人来说，女神不是女神(the Goddess)，而只是，抽象地，女神(Goddess，没有冠词)。为另一些人来说，the Goddess（加定冠词）听起来有一神论的味道，就好像穿上裙子的上帝一样，因而她们宁愿加上复数形态，变成 Goddesses。有些人的女神是个自我生成的神圣，也有些人的女神只是个富解放力量的原型，她的力量显现在心理的或政治的领域，而不是外在于她所作用的个人或团体。

① Weaver, "Who is the Goddess," p. 61. "The choice between these two paths is rooted more in religious autobiography than it is in argument."

② "The power of intelligent embodied love that is the ground of all being." 这是基斯对她的女神的描述，这个女神在她母亲去世的一刻盈满她的小房间。在此之前，基斯从来不曾觉察自己曾经被爱。见 Christ, *Rebirth of the Goddess*, pp. xv, 1--4.

大致上，从当代女神女性学者的描述中，我们可以分辨出三种女神的形态：

1. 第一种是所谓非实体性的女神。这里的女神是相当抽象的，代表着一种存在于个人的、团体的、或宇宙中的解放力量的象征。<sup>①</sup>当女神的思想在 70 年代开始浮出，让很多人感兴趣的是她在心理上和政治上的效果，而不是她作为一个被礼敬的独立神祇的实质。女神，对很多人来说，是妇女解放的象征和深层动力。这种情况在（“理性”的）学者群中似乎尤其普遍。女神只是新近重获自我价值的女人的同义词；她象征已经获得转化的女性在普爱中深深联系着周遭的一草一物的深度神圣；事实上，她内藏在每一个人（包括男女），每一个受造物，是他们的深层动力。在这个脉络中让我想起了达利作为存有动力的“动词”女神，<sup>②</sup>甚至路瑟无以名之的存有底层“女/神”。<sup>③</sup>也许可以说，每个女人都是女神，或者，都可以是女神，只要她碰触到内心奋起的女神力量，只要她不困锁在虚假的、父权世界为她量身定做的性别角色和特别属于这种性别角色的“良好”典范行为中，用达利的话说，只

<sup>①</sup> 由于泛神论的倾向，女神学家对个人和宇宙的解放力量间的分际没有作出清晰的划分，女神象征妇女力量（womanpower），而后者，本身又是宇宙生命力量的一部分。

<sup>②</sup> 达利在她的早期作品中，（*Beyond God the Father; Toward a Philosophy of Women's Liberation with an Original Reintroduction by the Author* [Boston: Beacon Press, 1973]），把传统基督宗教的神重新命名为动词 Be-ing（在存在中，在行动中，在出现中）。虽然这个时候，达利的目标，也许只是和她的书名一样，要“越过父神”（Being God the Father），然而在她后来的作品中，这个动词 Be-ing 却愈来愈清楚地被称为女神。See Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (London: The Women's Press, 1991)。达利毫不讳言她在后基督宗教的境况中，更需要超越的神圣动力。Daly, *Outercourse: The Be-Dazzling Voyage* (London: The Women's Press, 1993) . p. 174.

<sup>③</sup> 参同上书 p. 65。

要她不再参与父权世界肢解女神（女性自我肯定的 be-ing）的行动，女神即从她心中冒出。女神是每一个女人自我肯定的创造性整合能力，然而在另一方面，达利似乎也接受女神的形象（Goddess-images），也就是，实体性的女神，只要她们能够激起这种深层的创造力量，她们本身就是“动词”（verbs），有着鼓励人加入“动词 Be-ing”（the Verb Be-ing）的作用。<sup>①</sup>

换言之，女神既是内在的心理象征，也是显现在外的真实神祇。她存在，而我们创造了她。维加的女祭司们经常从自己的内在呼唤女神，在那个时候，她们就是女神。身负维加女祭司和当代最有名的女神学者双重身分的史达盖克，<sup>②</sup>这样介绍她：当我感觉软弱，她是能够帮助和保护我的某一位；当我感到强健，她是我自己的力量象征。有时候，我感觉她就是在我身体内和在这个世界中的自然能量。<sup>③</sup>

显然地，女神学者很少强迫自己作出一种 either/or 的二元区分，就是她要么便是真的（外在实存），要么便是假的（只是心理作用）这种选择性习题。反之，任何思虑（即便幻想）都是真的，只要它能振起行动。女神正是如此，任何一个女人都可以把女神“做成”真的，只要她让女神原型经由她自己完成它转化的工作。换言之，女人是女神的催生者，女神能否再现江湖，端视她的催生工作。

不过，这里要说的是，女神的实在性很少原则性地被（女神学者）否认，它只是在某些学者的论述中比较不被注意而已。<sup>④</sup>况

① 1985年 Daly, *Beyond God the Father* 的自版序言 (pp. xviii-xix)。

② 参 Melissa Raphael, *Introducing Theology*, p. 54.

③ Starhawk, "Witchcraft and Women's Culture," in C. P. Christ and J. Plaskow, eds., *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (New York: HarperSanFrancisco, 1992), pp. 278-279.

④应该有许多人也和哥登伯一样，只注意女神在心理治疗上的效果。



且，实在性与非实在性又并非二元分立，再者，女神学，与其说那是一种学术，不如说那是一种实践。因而在当代女神团体中（如维加），女神是一个祭祀与呼求的对象，则又是一点都不奇怪的事。

西方一神主义倾向于位格性，而女神女性主义，尽管竭力对抗一神主义，对位格化女神或使用位格言语来描写她，也很难无动于衷。毕竟，一个宗教既要制造神话、仪式和艺术，是很难不在某种程度上位格化其神祇的……（女神的）仪式很容易使人联想到一个真正会用行动介入的女神，会回应那些听起来很像恳求性的祷告。（拉斐尔）<sup>①</sup>

不过，这一个接受祷告的女神，却也与那向她祷告的祈求者保持着一种身体性的连系。这是当代女神祭礼的特色。

2. 女神不仅是真实的，她还有足够的倾向被敬礼为一个有点像一神主义式的大女神：一个单一的、自存的（self-existent）神圣存有。尽管有人会排斥这一点，认为这独尊一方的权威性神观正是后基督宗教的女神所要取代的，既然我们要的不是“穿裙子的男神”，也不是“男神的配偶”，女神最好还是称做“女神们”（Goddesses）。<sup>②</sup> 不过，西方的女神女性主义的特色正是多元，它否认独霸性的权威；既然实体性与非实体性的女神可以比邻而居，一神与多神自然也可以和平相处。基斯这样解释：

<sup>①</sup> Melissa Raphael, *Introducing Theology*, pp. 55—56.

<sup>②</sup> 例如玛葛·亚达拉便是多神的。她认为多神是当今外教主义最重要的洞察，因为永远不会有单一的宗教真理。不同的文化，从不同的需要创造不同的神，每一个都表达着那终极不可知的不同面貌。参 M. Adler, *A Response*, pp. 97—98.

我们需要“女神” (the Goddess)，以肯定在复杂多样的生命下面存有的单一性；而我们也需要多样的“女神们” (Goddesses) -或神们(Gods) -好能充分反映我们的不同，并且提醒我们任何一个单一形象的限度。<sup>①</sup>

至于基斯自己的女神，她称做“智能化身的爱” (intelligent embodied love),<sup>②</sup> “所有存有的基础” (the ground of all being)，看起来则很有一神主义的风味。她并且认为一神主义很有它的价值：因为只有一神主义才能保证我们有着同一个源头，我们之间相似多于不同，而且更重要的，只有一个正义的原则平等地对待我们。然而我们必须重新定义一神主义的意思，因为它被排他主义的一神主义所垄断了。所谓一神主义，不是形象的单一性，而是多数形象包含性的统一。<sup>③</sup>

因而也不是一神主义，也不是多神主义；然而，吊诡地，既是一神主义，又是多神主义。一个终极神圣，却有许多个面貌，可以用许多名字来呼唤她。玛琳史东 (Merlin Stone) 似乎讲出了实情：

Ashtoreth，这个在《旧约》被鄙视的‘外教’神祇，其实就是那在迦南地被称作 Astarte 的大女神，近东的天后，在其他地方她还称做 Innin, Innana, Nana, Nut, Anat, Anahita, Istar, Isis, Au Set, Ishara, Ashera, Astarte.

① Christ, *Rebirth of the Goddess*, p. 112.

②基斯解释她所谓智能化身的爱，那是智能，就是说它不是盲目的；那是化身，也就是那是可感的，甚至是有强烈感情的（以别于传统的爱在理智上而不动心）：那是爱，她深刻地关连着世上每一个存有。

③对于一神主义的新定义，基斯是根据一个名叫玛西亚·霍克(Marcia Feik)的犹太籍女性学家的看法。

Attoret, Attar 和 Hathor——那拥有许多名字的神圣女祖宗。然而每一个名字，在敬礼者不同的言语和方言里，所表示的都是大女神。<sup>①</sup>

3. 女神的特性之一，就是多变，所以一个女神可以多种面貌出现，而每一个面貌都是一个不同的女神（却又是同一个女神）。就像一个女人的一生一样。<sup>②</sup> 女神住在她内，形塑 (form) 也重塑 (re-form) 她流动着的意识，她变化着的心理状态。女神和她所内住的妇女是一体的，是同一个奔流着的意识能量，所以女神不是不动的，因为活着的意思就是变动，活着的生命是不会静止的。而女神的灵修，所谓“巫术”，<sup>③</sup> 按照史达霍克的想法，就有“有意志的改变意识的艺术” (the art of changing consciousness at will)。

所以女神的面貌变化多端，她不会只有一个面孔，她甚至不一定是慈眉善目的。“（女）神为什么一定要好？”这是当代女神

<sup>①</sup> M. Stone, *When God was a Woman* (New York, 1976), p. 9, 引自 Melissa Raphael, *Introducing Theology*, p. 65.

<sup>②</sup> 然而并不是说一个女人的一生，在时间上必定与女神的三个面貌，少女-母亲-老妇，完全相符合，一个女人在任何阶段、任何时分，都有可能经验自己是少女，是母亲，或是老妇，完全视乎她的情绪和境况。

<sup>③</sup> 这里无法进入“巫术” (witchcraft) 的研究。女巫的称谓始自 1968 年万灵节，一群极端女性主义者组成 WITCH，即 Women's International Terrorist Conspiracy from Hell。女神的巫术，如域加的女神团体，和传统的巫术有很大的差异。最简单的讲法就是，那不是一种权力控制的运作 (the exercise of power-over)，而是内在能力的获取 (the gaining of power-from-within)。经由意识的改变，以改变外在世界（如政治、生态等）。参 Donate Pahnke, "Religion and Magic in the Modern Cults of the Great Goddess," in Ursula King, ed., *Religion and Gender* (Cambridge: Blackwell Publishers, 1995), pp. 165 - 1176, 171 ; 亦可参 Melissa Raphael, *Introducing Theology*, pp. 135 - 156.

学者对传统神学质疑之处。在一个以新外教主义为主题的研讨会中，多位“女巫”应邀出席。在面对一位无神论者的疑问，“我们的祖先曾经有过一位男神。他们说男神好。但男神并不好。我们现在又创造一个女神，并且说她好”，<sup>①</sup>她们的回应几乎是一致的。艾米利·艾雯·寇柏培(Emily Erwin Culpepper)不认同“好”神，即使是“女”的。史达盖克说，我们很容易以为只有一位“好妈咪”，或者一只“恶母狗”，但是女神的真正面目，我们只有在转动整个轮子之后才知道。<sup>②</sup>

拉斐尔，跟从着 D. J. 康维(D. J. Conway)<sup>③</sup>的女神学，归纳出“三面女神”的面貌，少女—母亲—老妇，应该算是一个相当完整的综合。第一面，少女(又名童贞或女狩猎者)，是白色的，她是晨曦，永远年轻，有活力，兴高采烈，富创造性，但野性难驯，因而也是危险的。她还是一个热情的生态平衡保护者，惩罚那些破坏母亲的律法的人。她常走在人前面，以愉悦的笑脸和应许，诱导人走上他们最害怕的路。<sup>④</sup>第二面，母亲，是红色的，象征生命力量。她显现在果实累累的枝头，祝福，无限给予。她是创造的滋养者，她的爱是富含理解力的，无条件的，但并不激情。她不会走在众人前面，如同少女那样，而是和人肩并肩地走着，牵

① Catherine Madsen, "Roundtable discussion: if God is God She is not nice," in *Journal of Feminist Studies of Religion* 5 (1989), 103-105.

② *Journal of Feminist Studies of Religion* 5 (1989), 105-109.

③ D. J. Conway, *Maiden, Mother, Crone: The Myth and Reality of the Triple Goddess* (St. Paul: Llewellyn, 1994), 引自 Melissa Raphael, *Introducing Theology*, pp. 69-74.

④在世界神话中，希腊的 Kore-Persephone, Artemis, Athene，埃及的 Neith, 爱尔兰的 Danu, 威尔斯的 Blodeuwedd, 印度的 Parvati 和芬兰的 Mielikki 都是少女的代表。

着人们的手，低声耳语各类启示和秘密。<sup>①</sup> 第三面，老妇，是吸取所有光泽和生命的黑色。她的子宫象征起泡泡的生命大汽锅，从这里击出生命，又是所有生命回收之处。因而她同时是死亡、创造、与再生，如漩涡一样把所有溶解掉，然后再造生机。她代表冬天、夜晚、深渊、老年，但也是智能和忠告。因为，结束也是开始，毁灭原是再生，所以老妇也带领着万物从生命的一边尽头转向另一个生命的开端。因而，活像黑死病一样的老妇固然是可怕的，然而她也像自然界的死亡一样，不唯不必害怕，还该鼓掌欢迎。而一道很健康的习题便是练习时时注视她，看着她深陷的眼洞，并感受其中灼热的爱与温情。<sup>②</sup>

在上述三面女神中，黑暗女神是最受争议的。然而这却是女神学的重点，从现实的、有血有肉的生命与死亡的实际辛劳中，看出神圣的意义。这一点，女神学非但不乌托邦，它还是非常实在的。当然，女神学并不歌颂残暴，面对死亡只是它企图处理死亡的宗教关怀中不可分割的一部分吧了。

## 后 论

在西方基督宗教历史中，女性神学的出现，作为一个具有高度批判性的自省力量，的确是一个值得注意的宗教现象；而女性神学从自我批判到从自我出走，短短二三十年，女神学的诞生与茁长，也确实让人眼花缭乱，目眩神弛。正如在正文中曾经暗示，每一个宗教（包括女神宗教），只要它发自人类经验，也能够有效

<sup>①</sup> 希腊女神 Gaia, Demeter, 罗马女神 Tellus Mater, 还有埃及的 Hathor 和 Isis, 印度的 Durga 和 Sarasvati, 中国的观音等都是母亲女神。天主教的玛利亚既是童贞女又是母亲。

<sup>②</sup> 印度的加利女神，埃及的 Nekhbet (Mut), 希腊的 Hecate, 斯拉夫的 Baba-Yaga, 和威尔斯的 Carriwren 则是毁灭女神。

地与这个经验对话的，就有它存在的空间与可能性。女神论者强调女性自身的能力，而这个能力是神圣的，是宇宙的神圣力量的一部分，并因而指证出一个可以被治疗的、有能力转化的世界秩序（不管这个秩序是如何地被扭曲）。这也许是值得庆祝的一件事，女性终于可以在自己身上看到从毁灭到创生的神圣力量与价值，并且不回避自己在这个创生工程上的责任和贡献。至少从这个角度来看，女神宗教，是积极的，是导向将来的，是满怀希望的，却也不免除个人的积极参与。吊诡地说，这个“乌托邦”，必须要能带领人离开乌托邦的注目礼，从而转向当代的真实，才能真地成为一个积极的、引发力量的乌托邦。

当然不是说如此具批判力量的女神学，本身便能在批判中免疫。首先，它太油滑、太规避了，它不以经典、不以传统、也不以权威来建立它的宗教；最大的权威就是女性的经验。后者就是女神，她随着女性的经验变脸，时而残暴，时而温柔。可以想见，神学若果只建基在想象、在梦境、在无法确定的古远，而拒绝任何可以建立在客观基础上的合法性与可信度的评量，毕竟是危险的。因而女神的模样终究是模糊不清。如果过去父权的历史有什么贡献的话，至少便是它清楚的纹路；而女性主义在打击这种清晰性（所谓“权威”）的时候，自己也掉进混沌的泥泞中。女神学家常常不期待从女神那里能够得到正义的或伦理行为的保证，她不是个赏善罚恶的“好”神。我不大肯定这一个神能否和《圣经》正义仁爱的神“对抗”，后者是《圣经》宗教所有解放力量的来源。

也许我们不该太强调女性神学家（the reformist）和女神学家（the revolutionary）的差异，但也不该忽视她们的不同。那些所谓“改革派”，常常企图拉近男女的差异；“革命派”却有意无意地把二者拉开。最早期的女性主义所注意的，是如何把男人的权利和尊严也延伸到女人身上，它否认刻板式的男女分际，例如把女人

归属于情感、于物质、于肉体，而男人则是理性和精神这种做法。相反地，庆祝女性别异的女神学家却似乎从另一条路径延续了这一种刻板，因而她们常常注意女人的生物性，所谓女神化身的自然，女人的生殖力和大自然生殖力的连续便是。这种男女两极性发展的顶端，往往就落到路瑟所指责的分离主义，甚至把男人认定为恋尸（necrophilic），女人则是爱生（biophilic）。这种过分的二元分立当然会带来不可弥补的裂缝，在自我认识上也有待加强。女人是什么？女人的价值当然无须经由否定男人才能建立起来。

如果说，寻求完整是女性主义的理想，包括女性神学和女神学都是这条路上的勇兵。许多女性神学家和女神学家都知道她们其实不是要攻击男性，如果女人不愿意被约减为“他者”，她也没有权利把别人约减为“他者”。也许，男神和女神基本上都与性别无关。与“女性”相对的或许更是“父权制度”中的工具性理性和侵略性策略，而不是实际生理上的“男性”。女性所代表的是从毁灭到再生的不止息的生命力量，这一种力量自当初“在水面上运行”开始，便已周转不停，并且，期待她也能继续绵延下去。

## 极端民族主义与基督宗教信仰

中国社会科学院 世界宗教研究所  
何光沪

人类在 21 世纪面临的挑战，例如核子威胁、环境恶化、基因工程的负面影响等等，很多都是 20 世纪产生的问题之延伸，极端民族主义显然是其中之一。

这里所说的极端民族主义 (ultranationalism)，是指不仅要求本民族的自决独立、与其他民族的平等地位，而且要求本民族优越于其他民族、本民族利益高于其他民族或人类整体利益的主张和行动。与之相关联的，还有部族主义、种族主义、沙文主义 (Chauvinism) 和国家主义 (statism) 等意识形态。在民族国家拥有极大权力的现状尚未改变的情况下，极端民族主义无疑仍将是 21 世纪人类生活中的一大威胁。

这里所说的基督宗教信仰，是指包括基督公教 (Catholicism)、基督正教 (Orthodoxy) 和基督新教 (Protestantism) 在内的基督宗教 (Christianity) 的精神核心。作为世界上最大的宗教，<sup>①</sup> 基督宗教尽管在这个世纪经历了沧海桑田般的巨大变化，在下个世纪还可能会在外部形式方面发生种种变化，但其精神核心无疑仍将对 21 世纪的人类生活发生重大影响。

<sup>①</sup> 《大英百科全书年鉴》，《教会研究国际公报》等预测，基督徒人数 2000 年为 21 亿，2025 年为 30 亿（参见《世界宗教文化》，1996 年，夏季号）。



本文试图论证，在极端民族主义与基督宗教信仰这两种重要力量的相互关系中，无论从外在的历史事实来看，还是从内在的精神本质来看，后者都是对前者的制约，从而可成为维护和平的重要力量。尤其是对于面临着极端民族主义巨大祸害的中国人民而言，基督宗教信仰更可以成为防治祸害的一大精神资源。

—

1. “民族”这一概念被众多的马克思主义作家和历史学家、人类学家定义为某种近现代现象。<sup>①</sup>而“民族主义”这一概念的用法，在前苏联和许多“社会主义”国家则完全是实用性的——在国际场合，因为要支持反西方的力量或运动，所以提到第三世界的民族主义时均为褒意；<sup>②</sup>在国内场合，因为要反对少数民族的自主或独立倾向，所以提到时则多为贬义；<sup>③</sup>另外，在提到实质上具有民族主义内涵的“爱国主义”时，又均为褒意。<sup>④</sup>

在西方的历史学家和人类学家中，虽然“民族”（nation）这一概念有种种不同的用法，但多数学者认为“民族国家”（nation-state）这一现象是产生于中世纪（Middle Ages）末期和近现代（Modern Age）初期。至于“民族主义”（nationalism），则与自由

<sup>①</sup>斯大林说民族属于“资本主义”范畴，而前苏联和中国以及许多“社会主义国家”的历史学者和人类学者都不加批判地接受这一说法（参见斯大林《马克思主义与民族问题》，北京，1963）。

<sup>②</sup>常称为“民族解放运动”或“民族独立运动”。

<sup>③</sup>常称为“狭隘民族主义”或“地方民族主义”。

<sup>④</sup>当代政治学家维罗里（Maurizio Viroli）也注意到：“在前苏联和中国历史上的一些时候，政治领导人曾求助于爱国主义精神……当苏联共产党领导人强调爱国主义、强调本国文化时，恰恰是他们的马克思主义意识形态表现得最脆弱的时候，因为，马克思主义一向主张的是国际主义。”“爱国主义、民族主义及现代化”，载于哈佛燕京学社、三联书店主编：《公共理性与现代学术》，北京，2000年。）

主义 (liberalism) 和社会主义 (socialism) 一起, 被并列为近代以来从欧洲走向世界的三大思潮。<sup>①</sup>

2. 然而, 如果我们把视野扩及全部文明史, 扩及所有由共同血缘或共同文化联结起来的人类群体, 我们就会看到, 认为本群体 (不论称之为部落、部族还是民族) 优越于其他群体、本群体利益高于其他群体利益的主张和行动, 一直是冲突和战争的重要根源之一。我们看到, 在 20 世纪, 极端民族主义或国家主义已经变成了冲突和战争的最主要原因。在 21 世纪, 这种情况看来还会继续下去。

如果我们采用一致的标准来看待这个问题, 我们就得承认, 民族国家和民族主义的兴起, 一方面确实为凸显、保存和发展多种多样的民族文化, 为展示、发挥和促进各个不同民族的潜力和特性, 而在历史中起着巨大的积极作用。另一方面, 民族国家对人类资源的过度占用和彼此消耗的局面, 也不利于人类个体和人类整体 (及其他小于或大于民族国家的人类群体) 之潜力和特性的展示、发挥和促进, 还会因竞争和对抗而耗费本可造福于人的大量资源, 具有不可否认的消极作用;<sup>②</sup> 而民族主义的过度发展, 特别是“走向反面”的极端民族主义,<sup>③</sup> 不论其活动范围是大是小,

① 参看 L. S. Stavrianos, *The World Since 1500, A Global History*, (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1982), Ch. 12.

② 维罗里在肯定“民族主义在发展中国家现代化过程中具有中心地位”时, 也认为“必须谈到民族主义的二重性”, 认为“作为一个文化统一体的国家(民族?), 应当允许其某些国民有权作出选择, 允许他们不支持那种理想化的文化统一理念, 而保留自己的看法。”“爱国主义、民族主义及现代化”, 《公共理性与现代学术》, 第 117 页。)。

③ 如果说, 在前述现代“三大思潮”之中, 自由主义的极端或过度发展, 是流行于现今美国和一些“西方”国家的相对主义, 社会主义的极端或过度发展, 是实行于前苏联和一些“东方”国家的共产主义, 那么, 民族主义的极端或过度发展, 则是实行于前轴心国家和一些“南方”国家的国家主义。当然, 这三种极端的“主义”, 尤其是后两种, 常常会并存于一些社会之中。

是在国际还是国内，都同样会导致暴力或战争，而成为人类的祸害。

3. 前面提到，不论是称为部落、部族还是民族的人类群体中的沙文主义(在此为求行文简明，而统称为“极端民族主义”)，在全部文明史中一直存在，而且是冲突和战争的主要根源之一。这是各地区各国家以至全世界的历史中一个显而易见的事实。那么，在历史发展的一个重要时期，即公元1世纪以后，当世界历史和人类精神中的一个重要力量，即基督宗教在巴勒斯坦地区兴起以后，它同极端民族主义这种已很古老又很普遍的现象，发生了什么样的关系，又对之产生了什么样的作用呢？

## 二

1. 基督教从产生之初，就在民族关系问题上发生了从犹太民族主义向普世主义的转变，表明了它的基本教义同极端民族主义具有根本对立的性质，更具有超越民族主义的性质。

众所周知，在基督教诞生的地理、历史和民族文化环境中，极端民族主义十分突出普遍并具有强大的影响力。罗马帝国的基础并不是普世主义，而恰恰是罗马人对内的高度爱国主义和对外的极端民族主义。从“布匿战争”中对迦太基实行屠城毁城，到“犹太战争”中劫掠焚毁犹太人最神圣的圣殿，从把异族战俘变卖为“非人”的奴隶，到内部就“公民”权扩大问题进行的争论和斗争，罗马人的作为显然表明：他们从来都“要求本民族优越于其他民族、本民族利益高于其他民族或人类整体利益”，从来都是在通过世界帝国的形式来实现其极端民族主义的主张。对于其治下各民族而言，罗马帝国没有也不可能消除正当的民族主义，反而刺激或加强了极端的民族主义。在这些民族之中，因其独特的一神论宗教而在这方面表现最著的，恰恰是基督教诞生于其间的

犹太民族。

犹太民族深信自己是上帝耶和华的选民，通过摩西而与耶和华立有特殊的圣约，由此而产生的极端民族主义，大量表现在其历史和“《圣经》”之中。<sup>①</sup>在基督教产生的时代，犹太人对于所有的非犹太人，一概称为“外邦人”(gentile)。这个词同中国古代的“化外之邦”、“蛮夷之人”类似，表现出对家族或部族的高度重视、对本民族的高度自豪感和文化上的狭隘观念。尽管这个民族与其他很多民族一样，也产生过不少民族和睦和世界主义的思想，但是由于其与民族身份相连的“选民”信念和屡受强邻欺凌的历史境遇，其极端民族主义的深刻和广泛，同其他很多民族相比，至少也是属于程度最高的之列。

在这样的民族、文化和宗教环境中，一种新产生的宗教，一般而言是不可能突破这种观念藩篱的。而且，基督教在产生之初，从耶稣本人到十二使徒到普通信众，确实又都属于犹太人，属于这个民族主义观念极强的民族。换言之，从客观环境到主观条件，似乎都注定了基督教应该是又一种民族主义宗教。

然而，基督教竟然克服了种种内部和外部的障碍，克服了“犹太派基督徒”的反对和“外邦人”即其他民族的怀疑抵制，突破了这种观念藩篱，不但突破了极端民族主义的包围，而且突破了任何一种民族主义的包围，而成为任何一个民族的民众都可以接纳的宗教，一个名副其实的世界性宗教！这一方面堪称以极端民族主义为常态的古代世界的一个奇迹，<sup>②</sup>另一方面也反映出它

<sup>①</sup>参见梁工关于犹太民族主义的文章，载于中国人民大学基督教文化研究所主编《基督教文化学刊》第一辑，北京，1999。

<sup>②</sup>相比之下，佛教最初的向外传播有两个特点，一是有孔雀帝国阿育王政权等强大的政治力量支持，二是传播地区（北印度的东、西、南三面和锡兰）具有类似的生活方式或文化。相比之下，基督教从犹太地区向外传播时，所有的政治力量不但不予支持反而均予压制，而传播地区的生活方式或文化均是犹太文化的异质文化。

必然内在地具有反对极端民族主义的思想要素。这些思想要素，明显地反映在从四福音书到《使徒行传》到保罗书信反复宣扬的这一主题之中——不论犹太人、希腊人还是其他所有民族的人（即所谓“外邦人”），都是一律平等和同样尊严的人，都是同样的传播福音和应给予爱的对象，都是上帝要来救赎的对象。

从历史事实来看，以耶路撒冷会议为代表的早期基督教会的活动，以及保罗在各被征服民族之中传教的成功，表明基督教会从最初开始，就一方面反对犹太人以律法主义形式表现的极端民族主义，另一方面又反对罗马人以帝国主义形式表现的极端民族主义。也可以说，基督宗教信仰从一开始就与盛行于这个世界的极端民族主义处于完全对立的地位，并对它产生了某种思想上的抑制或缓和作用。

2. 当然，随着基督教国教化而来的教会与政权的结合，以及欧洲及其附近地区的政治社会环境的变化，使得基督宗教的历史体制与极端民族主义和一般民族主义的关系，事实上呈现出相当复杂的局面。但是，如果我们不是根据表面的和片面的现象来进行判断，我们也还是可以看出，基督宗教信仰对于极端民族主义的上述关系和影响，在后来一千五百年的历史中，总体上仍是一贯的。

基督教被宣布为罗马帝国国教之时，这个帝国已处于分崩离析之中，以至于数十年之后西罗马皇帝之下台，虽被后世史家作为西罗马帝国灭亡之标志，在当时不过只是诸多重大变故中的小事一桩。换言之，许多学者和教科书曾作为重要分析因素的基督教在罗马帝国之国教地位，不过只是转瞬即逝和影响甚微的小事。真正的大事和实际的大局，是好战尚武、争勇斗狠的日耳曼诸族和其他蛮族驰骋全欧、荼毒生灵，以一种近乎无政府状态的超级的极端民族主义，统治了从不列颠到巴尔干，从北非的沙漠到东欧的平原的这片一半是曾经文明一半是从来野蛮的广大地区。从

公元 5 世纪至 10 世纪这五百多年中，在我们统称为极端民族主义的诸部族、诸家族和诸民族之间的相互争战之中，主要的和几乎是惟一的抑制和限制力量，就是基督教会及其信仰。

当然，这里有一个众所周知的原因是，在延续了数百年的外战内争和一波接一波的蛮族入侵之后，罗马帝国已经耗竭了它曾经是辉煌绝顶的文化资源，不仅在物质上，而且在精神上都已沦为一片废墟。不仅人口曾以百万计的罗马城变成了仅有数千人的荒村，而且曾产生过西塞罗（M. T. Cicero）和维吉尔（Virgil），产生过李维（Livy）和奥勒留（M. Aurelius）的罗马文化，在蜕变为夸耀武功的巨柱和粉饰升平的庆典之后，最后也归于一片死寂。曾经战无不胜的罗马军团溃散了，因为支撑它的公民精神已蜕变为臣民的奴性；曾经遍布地中海四周的罗马机构涣散了，因为它所服务的国家利益已蜕变为篡位者们的私利；曾经十分有效的罗马法律失效了，因为它的基础即统一的宇宙理性观念，已经被分散的各族利益争夺所取代。这“三大支柱”坍塌后的帝国大厦，只剩下一大片余烬未灭，而且随时会有人再来抢掠的废墟。在这完全无序化和空虚化的社会之中，惟一的组织性力量，只有基督教会，惟一的精神性力量，只有基督信仰。

但是，就我们的论题而言，更切近的一个重要原因是，基督宗教信仰的性质就是普世性的、超民族主义的，相应地，基督教会即所谓“大公教会”也具有超越民族界限的性质。在当时的历史转折关头，即发展到帝国形式的古典时代终结，而新时代尚无明确方向，新的社会组织形式尚待确定的时期，基督教会及其精神力量的这种性质，势必会发生极其重大的影响。在以各蛮族相互争战为最大特征的上古时代向中古时代过渡时期，这种超民族主义影响有助于软化各族的极端民族主义，这不能不说是人民之福、历史之幸。

3. 基督宗教这种影响的具体结果，主要表现为西欧超民族的

基督教世界（Christendom）之形成。

在这个世界，首先，各蛮族首领一个接一个接受基督宗教信仰，并率领自己的部众全民受洗奉教。逐渐地，信奉基督教成了有教养、有文化的标志即文明的标志。在基督教世界内，狂放嗜血的旧俗被视为不信教的野蛮状态而逐步消失；彬彬有礼、忠义守信、维护正义等等逐渐成为骑士和贵族的行为准则，甚至成为社会时尚，因为在由经济、政治、社会等因素造就的封建制度下，贵族的生活方式是民众钦羡的对象，从而在社会上有一种表率作用。

其次，在法兰克王国的不平和查理曼重建帝国的企图失败之后，直至今日，欧洲土地上再也没有出现过如罗马帝国或中华帝国那样疆域广大而又长期巩固的庞大帝国。<sup>①</sup>相比之下，自从法兰克的克罗维率亲兵皈依基督教之后，这片土地上却一直有一种为各族人民共同尊崇的几乎无所不在的精神力量，而且在其中最具有活力的大部分地区，在迄今为止的大部分时间内，还有一个集中代表这一力量的有形机构，即所谓大公教会。就是说，世俗的极端民族主义的最高表现即帝国主义，一直未能如基督教超民族主义的具体表现即大公教会那样，在如此广大的地域和如此长久的时期内获得如此稳固的成功。

第三，于是，在整个漫长的中世纪，在广大的“基督教世界”之内，不但是极端民族主义，而且连正常的民族主义和民族意识，都受到了极大的抑制。在中古欧洲，人们对自己身份的意识，首先是“基督徒”（只区别于异教徒），其次是“某地人”（如

<sup>①</sup>法兰克帝国、日耳曼民族神圣罗马帝国、拜占庭帝国、拿破仑帝国、奥匈帝国、德意志帝国、第三帝国之疆域远不如罗马帝国；大英帝国、俄罗斯帝国和奥斯曼帝国之大部分疆域在欧洲之外；寿命长于罗马帝国的拜占庭帝国和神圣罗马帝国，一个长时间局限一地，一个实际上徒有虚名。

布列塔尼人、威尼斯人等等），而关于自己是“某族人”（如法国人、意大利人等等）的观念，即使有那么一点，其重要性也会排在上述两条以及诸如职业身份（商人、工匠等等）与社会等级（骑士、伯爵等等）等的后面，几乎没有什么意义了。在语言方面，不识字的人用自己的方言，有文化的人则用拉丁文。民族语言之不定型，既是民族意识淡漠的重要原因，也是其重要结果。而在民族要素中也许是最重要的一项，即语言的问题上，我们也无法否认，正是基督教会持续使用，使得拉丁文成了西欧各民族的通用语言，因而也抑制或减缓了西欧各民族中不论正常的还是极端的民族主义之成长。

在中古西欧的环境下，基督宗教对极端民族主义的抑制，最明显的表现也许还有教廷对日耳曼皇帝和其他世俗王权权力的限制。日耳曼皇帝和其他世俗君主对神职授职权力的争夺，显然有非宗教的原因也有非宗教的后果。至少其中之一是加强自身家族的政治经济力量以谋取本家族和本国<sup>①</sup>的利益。而这种我们统称为极端民族主义的倾向也同样以“帝国主义”，即对他族他国的统治为目标。<sup>②</sup>所以，仅以教廷在授职权上与世俗君主的长期斗争而言，这种斗争及其部分成功（以沃尔姆斯协议为标志），至少在客观上抑制了上述倾向。其结果之一，就是帝国主义在中古欧洲之不成气候。

4. 表面看来，东正教在这个问题上呈现出完全不同的面貌。由于拜占廷帝国的相对稳定和皇权的强大，东正教会对世俗政权的依附地位似乎成了传统。又由于这种传统被沙皇俄国的专制主

<sup>①</sup>这些“国”在中古早期和中期与“族”多不重合，但是到晚期则逐渐开始重合。

<sup>②</sup>姑不论德意志诸侯为争夺帝位而逐鹿争战，即便无“帝国”之名的英国和西班牙等强国，也曾远征并占领法兰西、尼德兰等族所居之地并欲长期统治。



义进一步加强，所以所有的东正教会似乎都同本国的民族主义保持一致，甚至常常起着保存和促进民族主义的作用。就正当的民族主义而言，我们看到，东欧和东南欧的一些弱小民族在面对强敌（例如塞尔维亚在面对伊斯兰教的奥斯曼帝国和天主教的奥匈帝国）之时，东正教会自然地成为保存民族特性和捍卫民族独立的强大同盟。就极端的民族主义或帝国主义而言，我们也看到，同一地区的那些大国大族（例如拜占廷帝国和俄罗斯帝国），也曾使东正教成为自己向外扩张的工具。

不过，我们也应该看到，东正教同民族主义的关系，是由东南欧和东欧的政教态势和国内国际政治关系所造成的。东正教的教义从未主张把一族的利益置于另一族之上，东正教的精神也绝不能说只是某一族的精神（我们可以说“俄罗斯精神”是一种东正教精神，但是不能说东正教精神就只是“俄罗斯精神”）。因此我们可以看到，同为东正教徒的乌克兰人和白俄罗斯人，前者多半主张脱离俄罗斯而后者多半主张与俄国联盟；同为东正教徒的希腊人和塞尔维亚人，前者与北约结盟而后者与俄国结盟。而保加利亚和罗马尼亚等国曾与苏联结盟，现在则力求加入北约，甚至加入有超民族趋势的欧盟。在东正教会可以脱离世俗政权控制而用自己的声音说话的情况下，<sup>①</sup>它与民族主义结盟的面貌，必将显示出只是一种历史环境中的不得已，而不是一种必然的现象。

5. 最后，我们来看看历史上基督新教与极端民族主义的关系。一方面，由于新教兴起之时，西欧一些民族国家如英国、法国、西班牙、葡萄牙等已基本形成，又由于宗教改革运动在很多地区（如德意志和英格兰）涉及到民族国家与罗马教廷的矛盾，或者民族地区（如苏格兰与英格兰，西班牙与尼德兰）之间的矛盾，所以基督新教看来与民族主义（但非极端民族主义）有很多关联。

<sup>①</sup> 由于苏联的崩溃和东欧的巨变，这种情况有了实现的可能。

而且，考虑到威克里夫和路德的《圣经》翻译对英文和德文的塑造性影响，考虑到宗教改革家们对于一些民族的民族意识觉醒的作用，考虑到他们与一些世俗君主之间相互支持的关系，考虑到宗教改革对西欧各国从政治、经济到思想、文化的多方面影响，我们几乎可以说，基督新教对于欧洲诸多民族国家的形成和巩固，在语言、文化、政治、经济等方面均起过积极的推动作用，从而对于现代民族主义思潮的形成也发挥了积极的推动作用。

但是我们不能由此而说，基督新教也支持极端的民族主义。路德在宗教改革正在如火如荼进行的期间，曾就把战火烧到本民族头上的奥斯曼穆斯林与祖国的天主教君主比较说，前者比后者反而好些。这典型地说明，路德虽对德意志民族作出了诸多巨大贡献，甚至被视为德国民族英雄，但他实际上把宗教信仰看得远远高于民族观念。至于加尔文，他的家乡是在法国，而他的事业却在瑞士，而他主政的日内瓦，在宗教改革时期却又是与瑞士的很大一部分相敌对的。换言之，在加尔文那里，宗教改革和新教信仰同任何民族主义毫不相关。当然，新教的第三个大宗派即安立甘宗的诞生，是与英国的民族主义有相当关系。但是我们也不能忘记，当时英国宗教改革的直接导火线并不涉及民族而是涉及个人，即亨利八世个人的婚姻问题。因此种种，毫不奇怪，后来被称为新教三大主流派的路德宗、加尔文宗和安立甘宗，都在不久后即成为超越民族界线的世界性大宗派，还成立了包括不同民族信徒和教会的世界性联合组织。至于后来出现的新教宗派，如卫斯理宗、浸礼宗、公理宗以及无数的独立教会，无论是大是小，人数多少，都丝毫不带有民族主义色彩，而是效忠“神国”甚于效忠“祖国”的基督宗教信仰者的新团体。

正因为如此，在第一次世界大战爆发前后，欧洲各国内部有众多的政治势力，包括曾经标榜国际主义的社会党人，都卷入了鼓吹本民族利益至上、主张向别国开战的沙文主义大合唱，与之

形成对照的是，基督教会人士却召集了反对战争的国际会议，动员各教会努力向本国政府请愿，要求与他国和平相处。第二次世界大战爆发前后，诸如巴特和朋霍费尔等人以及“宣信教会”对纳粹主义（民族社会主义）的反抗，与所谓“德国教会”相比，被公认为代表了基督宗教信仰的精神。<sup>①</sup> 这些事件十分突出地表明了基督宗教信仰与极端民族主义相对抗的性质，表明了前者对于后者的抑制或缓和功能。

就近现代的事态而言，由于新教伦理帮助促成的资本主义精神的发展，更由于新教徒的活动帮助促成的政教分离制度的确立，新教自身已更彻底地脱离同民族主义的历史关联。资本主义的全球化，正在使各族各国的利益更加密切地相互关联；政教分离的普及化，正在世界范围内使宗教信仰摆脱国家主义的控制。就目前的情况来看，在世界各大宗教之中，基督宗教最少有民族国家色彩，或者说最少同民族主义相关联而最多同极端民族主义相对立；在基督宗教三大派别之中，处于这种地位的则是基督新教和基督公教。<sup>②</sup>

还有一个情况会成为我们的结论的重要佐证：现今世界上所有的基督徒之中，亚洲、非洲、拉丁美洲诸国所占的比例，已经超过了欧洲、北美、大洋洲所占的比例，已成为民族成分最复杂

<sup>①</sup>巴特起草的《巴门宣言》，十分典型地说明了基督徒对信仰对象与民族国家关系的不同态度。

<sup>②</sup>一个典型的例证是，在极端民族主义甚嚣尘上的 1918 年，教宗本笃十五世发布的《夫至大（*Maximum illud*）》通谕却说：在异国为天主传播福音的人应当置母国的利益和光荣于教会之下，“假如见有传教之士，竟忘却本位身份，乃至思维天国不如世间之母国，母国之权威出乎中道之外而伸张之，母国之光荣加万有之上而扩充之，此实为宗徒用功极猛之疫症。”（转引自顾卫民“宗教、文化的对话与和谐——以天主教与中国传统社会与文化的关系为例”，发表于“宗教与和平”国际学术研讨会，2000 年 9 月，北京。）

最多样的宗教。这一重大的历史变化，一方面印证了前面所述基督教在二千年前产生之初就有的非民族主义或普世主义倾向，另一方面也保证了在 21 世纪基督教总体上会继续反对国家主义或极端民族主义的趋势。

### 三

1. 综上所述，我们可以说，外在的历史事实至少从总体上表明，基督宗教信仰是与极端民族主义完全对立的。鉴于历史上确实也有众多的具体事实表明，基督宗教也与某些时期某些环境下的民族主义有着形形色色的联系，如果我们把极端民族主义视为不过是民族主义的一种形式，我们就必须提出这样一个问题：基督宗教信仰的精神本质究竟是与极端民族主义及与之相关的国家主义和帝国主义等等完全对立呢，还是与不同形式的民族主义具有相容性以致可以与之发生正面联系呢？换言之，既然外在历史事实会受到多种偶然因素的影响，因而难以从中引出必然的结论，那么，只从内在的精神本质来看，基督宗教信仰同民族主义和极端民族主义的关系，究竟是敌人还是朋友？

如果这里所说的民族主义，是指在一种更宽广的视野之下，即考虑到各民族并存并立的多元景观，而主张维护本民族及其文化的独立生存和自决发展的权利，同时并不反对其他民族的同等权利，那么，这种民族主义并不与基督宗教信仰相冲突。鉴于基督宗教关于上帝的爱和人的自由的教义，尤其是鉴于《旧约》中多位先知的爱国主义和《圣经·启示录》中关于新耶路撒冷将有不同民族共同居住的说法，<sup>①</sup>我们可以说，基督宗教信仰不但不是这种“民族主义”——严格地说应是对本民族人民的热爱或爱国主

<sup>①</sup> 《圣经·启示录》21 章 24、26 节。

义 的敌人，而且还是它的朋友。这就是说，为维护世界上民族多元并存的丰富多彩，而主张保卫祖国人民的权利和幸福，这样一种爱国主义<sup>①</sup>是与基督宗教信仰完全一致的。当然，这种爱国主义，按照维罗里的说法，是既不同于公民民族主义（civic nationalism），又不同于族裔民族主义（ethnic nationalism），“是与民族中心主义格格不入的。”<sup>②</sup>

2. 但是，如果这里所说的民族主义，是指“本族或本国的便是好的，便是原则，便是值得尊重和爱护的，再没有其他判别是非善恶的标准”，<sup>③</sup>而这种“民族主义之爱国，爱的是同胞亲族，封建疆土以及一脉相传的文化样式，至于这种样式究竟对此民族及其邻邦的生活带来的是福祉还是灾难，则无关重要”，<sup>④</sup>那么，这种民族主义则与基督宗教信仰相对立。反过来说，基督宗教信仰不但不是它的朋友，而且与它不处于同一层次，因为基督教在境界上超越于它之上，可以构成判断它的标准，或者说是审判它的精神力量。

<sup>①</sup>这样一种爱国主义，即从古罗马的共和派思想家到中世纪的经院思想家，直到弥尔顿（John Milton）和卢梭（J. J. Rousseau）等人所主张的爱国主义，按维罗里的解释，其前提是同情和博爱，是对自由平等的个体之尊重（而与之不同的民族主义则强调忠诚，即以牺牲个体自由权利和个性发展为代价的对民族国家的忠诚）。经院思想家 Ptolemy of Lucca 曾指出，“对祖国的爱应来自博爱”（caritas），即使是马基雅维利（Machiavelli）也承认这种爱国主义与基督教的博爱情感有关联（参看维罗里：“共和派的爱国主义”，中译文载于《公共理性与现代学术》，北京，2000）。

<sup>②</sup>不同于公民民族主义的是，共和派爱国主义是一种激情而不是共同理性的结果，也就是说，它不是一种对于历史或文化中性的和政治上普遍原则的忠贞，而是一种对某种特殊共和国的法律、宪法以及生活方式的执着。不同于族裔民族主义的是，共和派爱国主义从不把道德与政治的合宜性同民族的特性联系在一起，相反地，他们是从公民的政治价值中，来认识道德与政治的合宜性及其美感的。（同上书，第 191 页）。

<sup>③</sup>商戈令：“读维罗里《关于爱国：论爱国主义与民族主义》”同上书，第 195 页。

<sup>④</sup> 同上。

这样说的一个主要理由在于，上述第二种民族主义，作为“总是为专制或君主政权所提倡和宣扬”，“除了民族(或国家)本身别无原则和条件的献身精神与狂热激情”，“总是倾向于扩张权力和让他人服从自己”，“难免与专制独裁政治为伍”<sup>①</sup>的民族主义，其核心思想乃是集体的自我中心主义，而基督宗教信仰的本质，则是要超越自我中心主义，不论这种自我中心主义是个人的还是集体的。

基督宗教信仰的核心，是“爱上帝”和“爱邻人”。<sup>②</sup>这两条被耶稣本人总结为“最大诫命”的信仰总纲，很明显都是反对或超越自我中心主义的。就各民族的地位及其关系而言，一方面，《圣经》描述的世界是一个多民族并存并立的世界，另一方面，民族之间的争战被耶稣作为末世的征兆。<sup>③</sup>此外，即使是被视为“选民”和“圣洁”<sup>④</sup>的以色列民族，也会因民族的骄傲和罪过而遭受上帝的惩罚。<sup>⑤</sup>而且，上帝选择以色列民族的根本原因，乃是为了普世性的赐福：“……地上的万族都要因你得福。”<sup>⑥</sup>到最后，各个不同的民族都要得到同样的医治。<sup>⑦</sup>用朗顿·基尔凯(Langdon Gilkey)的话来说：“旧约的应许清楚地表明，教会的目标是：所

① 南戈令：“读维罗里《关于爱国：论爱国主义与民族主义》”同上书，第195~196页。

② 《圣经·马可福音》12章28~34节。

③ 《圣经·马可福音》13章8节。

④ 《圣经·出埃及记》19章6节。

⑤ 参见《圣经·旧约·阿摩司书》。另一方面，我们也看见，即使是征服以色列的巴比伦国王尼布甲尼撒，也可以被上帝召为“仆人”（《圣经·耶利米书》25章9节），而波斯国王居鲁士也同样受有被膏（《圣经·以赛亚书》45章1节）。

⑥ 《圣经·创世记》12章1~3节。

⑦ 《圣经·启示录》22章2节。

有一切民族都要通过解放和恩典而被带向人类的完成。”<sup>①</sup> 这些经文一方面清楚表明了《圣经》对民族争斗的反对和对民族平等的支持，另一方面更表明基督宗教信仰的精神，所重视的是超乎于民族分别之上的关切，即所有民族所有个人的最后完成。这不但超越了个人的自我中心主义，也超越了集体的自我中心主义。

说到教会，基督宗教信仰的超民族性，也在本质上要求它具有超民族性（尽管在种种社会历史条件下，不少教会并未表现出这个本质）。正如当代一位教会领袖所说：一个种族的基督教会，“乃是用语上的自相矛盾，因为基督的实在性就意味着在他的门徒的团契中打破一切种族的局限。”<sup>②</sup> 这种说法在《圣经》中也有充分的根据。例如《圣经·以弗所书》第二章说：“因他（基督）使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙，而且以自己的身体废掉冤仇。”<sup>③</sup> “并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里，都成为一了。”<sup>④</sup> 而使徒彼得则把当时居住在不同地区的各民族基督徒都称为“选民”和上帝的子民，同等地予以祝福。<sup>⑤</sup> 对于那些把“本色化”作为教会目标的人们来说，这些话尤其值得思考。

3. 21 世纪的挑战要求人们明白，主张维护本民族及其成员的自由、权利与幸福（爱国主义）是一回事，主张个人对本民族

① J. B. Pool, ed. *Through the Tempest: Theological Voyages in a Pluralistic Culture* (Minneapolis: Fortress, 1991), p. 122. Cf. D. J. Hall and R. R. Ruether, *God and the Nations* (Minneapolis: Fortress, 1995) . . . p. 9.

② Bernard Throgood, *The Flag and the Cross: National Limits and Church Universal* (London: SCM Press . . . 1988), p. 86.

③ 《圣经·以弗所书》2章14~15节。

④ 《圣经·加拉太书》3章28节。

⑤ 《圣经·彼得前书》1章1~2节，2章9~10节。

的忠诚至上（民族主义）<sup>①</sup>又是另一回事。当个人对民族的忠诚被奉为“至上”的或最高的原则之时，民族主义就可以像汤因比那样定义为“对地域范围内集体的人间力量之崇拜”<sup>②</sup>了。民族主义作为意识形态，十分容易转变成偶像崇拜，而且在“集体的人间力量”以领袖作为代表时，民族主义又很容易变成个人崇拜，20世纪作为人类历史上人为灾祸最为惨烈的一个世纪的历史，不但为此提供了不计其数的例证，而且用千百万个人的生命、千百万家庭的血泪，证明了这种崇拜也许是人类生活的最大敌人！

当人们把民族或其“代表”，把这种“集体的人间力量”，认作至高无上，视为终极关切，当成了崇拜的对象之时，我们所谓极端民族主义就会成为不可避免的结果。这时候，极端民族主义确实就不过是民族主义的一种形式而已。而所谓国家主义，只不过是这种民族主义在国内政权有实力实现时的一种内部形式；所谓帝国主义，只不过是这种民族主义在综合国力有实力实现时的一种外部形式。<sup>③</sup>

基督宗教信仰与这种民族主义的对立和超越关系，还源于基督信仰的这么一种内在实质。这一实质用耶稣自己的话来说，就是“我的国不属这世界。”<sup>④</sup>而我们知道，所谓民族国家及其利益，则是属于此世的事物。任何把此世的人或事物奉为至高无上，当

<sup>①</sup> 参见 The Blackwell Encyclopedia of Political Thought 中的“民族主义”条目（中文本，《布莱克维尔政治学百科全书》，第 493 页，商务印书馆，1992。）

<sup>②</sup> Arnold Toynbee, *Christianity Among the Religions of the World* (New York: Scribner, 1957), pp. 14, 15, 53. 转引自 Isabelo F. Magalit, *Can a Christian Be a Nationalist?* (Quezon City, Philippines: New Day Publishers, 1992) p. 10.

<sup>③</sup> 民族主义、国家主义、帝国主义三者并存而交融，最好的近代例证，是大清帝国和奥斯曼帝国。

<sup>④</sup> 《圣经·约翰福音》18章38节。耶稣紧接着还说：“我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。（同上。）”



成终极关切，作为崇拜对象的行为，都显然违反《圣经》十诫中的第一条，<sup>①</sup> 都犯了基督宗教传统所谓“偶像崇拜”之罪。

按照布尔特曼 (Bultmann) 的说法，耶稣的教诲针对的不是作为整体的民众，而是单个的个体存在，它将人与上帝的关系从习传宗教和民族性的共同体约束中解放出来。<sup>②</sup> 从基督宗教信仰的最高价值，即凭借恩典而释罪称义，或者说个人与上帝的关系之“复和”而言，民族或国家同其他群体的意义是完全处于另一层次上的。具体说来，民族或国家对任何个人而言都不具有终极的意义，这不仅仅是说民族共同体和国家制度等等都不免带有人缺陷并常常成为对人的压制，而且是说，作为具有有限性、相对性、短暂性和有条件性的世间事物之一，民族或国家在最特殊的情况下最多也只属于蒂里希所谓“次终极”者。而把次终极者误认作终极者，认作无限的、绝对的、永恒的或无条件的事物，将其神圣化并对之崇拜献身，不但是人类最大的认识错误，最大的信仰混淆，不但是偶像崇拜或伪宗教行为，而且也是最大的祸害之源。

4. 当今之世，民族独立或分离倾向似乎掀起了第二次世界大战结束之后的第二次新浪潮。在欧洲的前苏联、前南斯拉夫和西班牙，亚洲的印度尼西亚、菲律宾和缅甸、非洲的厄立特里亚、苏丹和西撒哈拉以及其他许多地区，都有大量与之相关的血腥冲突正在进行。在西欧和北美的另一些地区（如苏格兰、佛兰德和魁北克等地），则有一些与之相关的和平运动正在进行。

惟一相反的事态发展，似乎只有走向欧洲统一的欧洲联盟可

<sup>①</sup>“除了我以外，你不可有别的神。”（《圣经·出埃及记》20章3节。）据《圣经·使徒行传》记载，当使徒们关注以色列国的复兴之时，耶稣却强调，使徒应该做的事情，是“直到地极”去作基督的见证。（《圣经·使徒行传》1章6~8节。）

<sup>②</sup>转引自刘小枫：《汉语神学与历史哲学》，第207页，香港，2000。

以作为例证。我们应该强调，欧洲统一的主导原则，应该是类似美国的“合众”原则，或是类似联合国的“联合”原则，就是说，是自由联合的原则，即在自主的基础上自愿联合的原则。这是在民族关系中历时久远的追求统一和追求分离这两条道路之间的第三条道路，是在保护多元的同时维护和谐的惟一可行之道。

前面提到过的那位基督教神学家在探讨了“全球主义”、“民族主义”与“上帝统治”的关系之后总结说：“理论家们和权势者们用他们关于普遍和谐或正当分离的理论和策略来争夺我们的灵魂。好牧人（指耶稣）却不要夺取我们的灵魂，而是要赋予它们以生命。在作为生命存在基础的爱之中，有一种同一与差异的辩证法。（同一或统一与差异或分离）双方都有陷阱。冲向普遍性，很容易弄成压制差异；而冲向差别性，很容易导致分裂解体。做门徒就意味着要勇于生活在这种张力之中，要像走钢丝的人那样，准备不断地把重量移到另一边，来矫正肯定会发生的不平衡状态。”<sup>①</sup>确实，由于民族主义的逻辑是以自己的民族主义反对别人的民族主义，<sup>②</sup>所以它天然地具有排他性和冲突性。民族主义的这种特点在强势民族那里常常表现为要求强制性的统一，这会导导致消灭“差异”的铁板一块，即实质上的帝国；在弱势民族那里则常常表现为要求分裂性的独立，这又会导导致激烈对抗而分崩离析，即实际上的分离。当然，一般说来，弱小民族的民族主义常常受到强大民族的民族主义的刺激，就是说，后者的压制或对前者利益或意愿的漠视，会使得本来只求平等待遇或利益受到关注的前者，从正当的民族主义走向极端的民族主义。由于现实中的民族总有强弱大小之别，所以这种由民族主义引起的冲突充满了全部

<sup>①</sup> *God and the Nations*, p. 43.

<sup>②</sup> 梁启超关于欲对付现代诸民族帝国主义，“惟有我行我民族主义之一策”的主张，不过是这一逻辑的众多表现之一而已。（参见刘小枫上引书，第 28 页。）

人类文明史，而统一与分裂或“同一与差异”之间的矛盾，更似乎成了人类的命运。

在这种情形之下，尽管作为人类历史中全新试验的美国“合众”制度仍在多民族多文化共处的挑战中经受着考验，作为另一个全新试验的欧洲“联盟”制度正在不同民族不同文化靠拢的过程中摸索着前行，但是，惟一公平合理的解决办法，看来依然只能是“自由联合”或“自主基础上自愿结合”的原则。

一种宗教如果要对这一原则提供精神支持，无疑必须一方面肯定人的尊严和意志自由，倡导人与人之间的平等，另一方面又彰显人与人之间的兄弟情谊或团体关系。而基督教在这两个方面都在世界各大宗教中显得独树一帜：它以“上帝形象”来突出人的尊严，以“意志自由”为教义的有机部分，以不分等级超乎血缘的“邻人”之爱来倡导人的平等，并以“肢体”之喻和“团契”生活来彰显人与人之间的团体关系。所以它无疑可以为“自由联合”式的民族关系提供有力的精神支持。换一个角度来看，一种宗教如果要对民族国家这一介乎世界与个人之间的强大中间层次构成某种批判，它本身就必须既具有某些世界主义的思想因素，又具有某些人格主义的思想因素。就第一方面而言，全部文明史已证明了基督公教也许是世界主义传统最强大的宗教。就第二方面而言，近代思想史也已证明了基督新教同人格主义思想以至个人主义和自由主义思想的尽管复杂但很深刻的联系。统而言之，基督宗教对个人价值的强调，有助于形成个人主义对民族主义的张力，而其对普世主义的强调，则有助于构成世界主义对民族主义的张力。而这些张力的存在，可以为 21 世纪的人类和平带来希望。

5. 除了上述信仰的或精神的因素之外，如果还考虑到基督宗教的这样一些独特的历史因素：起源于东方，发展于西方，然后又流布于世界各方；曾经在其发展地区建立过某种超民族主义社会；现在的信徒之中人种最多样民族也最多样，那么似乎就更可

以说，基督宗教乃是最具有普世性的宗教，因而它当然能够同其他某些具有超民族主义因素的宗教一起，帮助人类对付极端民族主义构成的巨大危害。

但是，鉴于基督宗教的体制与其信仰之间的差距依然存在，而且这种差距在某些情况下还十分触目，基督宗教的各教会要能够帮助人类应付这一难题，就还得进一步强调并推广自身的普世主义精神，并为此目标进一步推动宗教对话运动和全球伦理运动。

尽管基督宗教的实存体制并不总是表现出它的普世精神，然而，这种宗教的力量并不在于其体制，乃是在于其精神。而天下一家、万族一本乃是其精神的题中本有之意。所以，这种精神的张扬，必将有助于人类应付 21 世纪极端民族主义的挑战，有助于建设一个和平的世界。

最后让我们以前面提到的那位教会领袖的话作为结束：“最终，在这最后旅途上陪同我们的，既不是家庭，也不是民族，也不是教会。……通往上帝之路，是共同生活之路，这共同生活废除了你的心与我的心之间的隔阂，废除了人群之间、党派之间、阶级之间的隔阂。所以，我们在个人的旅程中决不是孤独的。每一个民族、每一种语言、每一种人类文化中所有与我们共同朝圣者，都是我们的旅伴。人类大家庭的多样性，我们在其中的独特性，都不是问题。如何过一种大家庭的生活，而不是引致大家庭的死亡，那才是人类的难题。”<sup>①</sup>

① Bernard Thorogood, *The Flag and the Cross* (London: SCM, 1988), p. 85

# 公共空间中的宗教：自由主义 对基督宗教的挑战

香港浸会大学 宗教及哲学系  
关启文

## 前 言

宗教在自由和多元化的社会中应担任什么角色呢？这是一个富争议性的政治课题。西方的主流政治哲学是自由主义，无论在历史和在思想上，自由主义和基督宗教的关系都异常复杂。在过往，著名的自由主义者中不乏基督徒（如洛克 [John Locke]、密尔顿 [John Milton]），然而在 20 世纪，自由主义思想的发展愈发显得与基督教有张力。自由主义者仍然维护信仰自由，但他们认为这基本上是私人的事情，宗教是不应在公共领域中担任重要角色的。在美国，一些自由主义者更认为宪法中政教分离的原则，意味着基督教的象征和语言都应在公共领域中（如学校、法庭、街道等）完全消失。这自然引起不少基督徒的抗议和批评，特别在美国，很多争论和诉讼环绕着基督宗教的公共角色而发生。随着全球社会的日益世俗化和多元化，基督宗教应如何面对自由主义的这种挑战，实在是踏入 21 世纪不能逃避的问题。在这里我会尝试就这复杂的问题作出初步的整理，和提出一己的浅见。

虽然本文举的不少例子都是西方的，所以初步看起来对我们

的適切性不是很大，然而我相信那些例子带出一些重要而深刻的问题：应如何理解自由主义？自由主义与道德和宗教理想的关系应该是怎样？近年不少人推介和争辩自由主义的理念，我想以上的问题也很需要思考。此外，我并不是反对自由主义，本文的目的是批评一种夸大了的自由主义中立论，并提倡一种开放、包容的自由主义。

### 一、什么是自由主义？

首先让我澄清自由主义的意思。广义的自由主义基本上是指对民主自由社会的信仰，这也是历代中国知识分子的追求。如胡适便说：“自由主义就是人类历史上那个提倡自由，崇拜自由，争取自由，充实并推广自由的大运动。”<sup>①</sup>它表现于拥护民主和代议制度、容忍反对党，胡适特别强调：“多数人的政权能够重少数人的基本权利才是真正自由主义的精髓。”<sup>②</sup>殷海光则强调自由主义与极权主义的斗争：“自由主义并非一种教条，无宁是一种能动的（Active）精神，一种反抗权威的态度，和生命本身底发展动因。”<sup>③</sup>

然而同样反极权主义的自由主义者不一定对自由民主社会的运作有完全相同的看法。我们可以进一步区分“古典自由主义者和现代自由主义者。18世纪至19世纪早期的古典自由主义者宣称，国家的惟一作用是保障公民的某些权利，特别是人身自由权和私人财产权。19世纪后期出现的现代自由主义者认为，国家也

<sup>①</sup>胡适：《自由主义是什么？》载张忠栋、李永炽、林正弘主编，《什么是自由主义》，第215页，唐山，台北，1999。

<sup>②</sup>同上，第217页。

<sup>③</sup>殷海光：《自由主义底轮廓》，载张忠栋、李永炽、林正弘主编，《什么是自由主义》，第227页。

应该关心诸如贫困、住房短缺、恶劣的健康状况、教育不足等问题，即使这种关心是以对自由权和财产权的一定程度的损害为代价的。”<sup>①</sup>今天在西方，除了重视传统宗教和道德的保守主义者外，另一些保守主义者主要想保守的正是古典的自由主义，代表人物有诺齐克（Robert Nozick），他便反对使用政府的权力去重新分配资源，因为这是对个体的权利的侵犯。这种保守主义绝对不是极权主义，甚至可称为极度自由主义（libertarianism）。而简单被称为自由主义者的则通常指较重视平等和提倡福利国家的现代自由主义者，代表人物有罗尔斯（John Rawls）。<sup>②</sup>

但这两种自由主义者在一些基本概念上是一致的：“善的社会并不是一个由某些共同的特殊结果或目标所支配的社会。相反，善的社会是一个由权利、自由或责任所构成的框架，在这个框架内，人们可以以个人的方式或以自愿的合作方式来追求他们各自的目标。善的社会是由法律支配的社会，而且正因为它是法治社会，它应当接受正当原则或正义原则的支配。这些原则都是可以发现且可以加以表述的原则。而且，它们自身也并不将某种特殊的生活方式预设为正当的或更好的生活方式。”<sup>③</sup>这种理解有一个重大的涵义：中立论（neutrality），和“正义比善优先”（the priority of the right over the good）。如金力加（Will Kymlicka）说：“当代自由主义理论的一个特点就是‘中立性’的强调”，<sup>④</sup>这不是指在

① 乔德兰、库卡塔斯、菲利普·佩迪特著：《罗尔斯》，第 83 页，黑龙江人民出版社，哈尔滨，1999。

② 在当代美国，两种保守主义者倾向共和党，而自由主义者则通常支持民主党。最近的美国总统大选，戈尔与布什之争很大程度就是这两种阵营的对垒。

③ 库卡塔斯、佩迪特：《罗尔斯》，第 106 页。

④ Will Kymlicka, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality,” in Shlomo Avineri and Avner de-Shalit, eds., *Communitarianism and Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1992) p. 165.

后果上中立 (neutrality of consequence),<sup>①</sup> 而是指支持国家政策的理由要保持中立 (neutrality of justification), 即是说国家不能假定某种善的概念比另一些好。<sup>②</sup> (与中立论相反的学者叫完美主义 (perfectionism) 一即是说国家的政策应依循一种实质的善的概念的指引。)

为何要保持中立呢? 德沃金 (Ronald Dworkin) 认为这是建基于平等这价值: “因为一个社会的公民有不同 [善的] 概念, 若政府厚此薄彼, 便不是平等地看待他们。”<sup>③</sup> 又如容迪所言: “如果不应该采用强制方法来达到道德生活的虚假统一, 公共权力就不能给关于善的不同概念赋予不同的价值。只要不同观念的和谐一致不能达到, 正义就要求在不同的道德目标之中建立一个不偏不倚的框架; 在这个阶段, 正义的社会就不能把它的基础结构建立在某一种的善和美德的概念之上。”也因此“正义优先于仁、爱或其他美德”。<sup>④</sup> 这个“不偏不倚的框架”有时被称为程序的共和国 (procedural republic),<sup>12</sup> 宗教在这程序的共和国中又应担当什么角色呢?

## 二、自由主义对基督教的挑战

宗教在社会的角色, 在历史中有很大的变化。世俗化理论指出, 随着社会的现代化, 宗教的衰退是不可避免的。一个关键原

<sup>①</sup> 金力加承认这是不可能的, 当我们容许不同善的概念在自由主义社会中竞争, 总有一些会较吸引, 而另一些不那么吸引。

<sup>②</sup> Kymlicka, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality,” p. 169.

<sup>③</sup> Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 191.

<sup>④</sup> 容迪: 《在自我与社群中的自由主义》, 载刘军宁等编, 《自由与社群》 (公共论丛第 4 辑), 第 55 页, 三联, 北京, 1998。



因是社会架构的分化(differentiation)：一些架构本来是兼顾多重功能的，渐渐被多个专责某功能的架构取代。这过程在宗教方面明显不过，以往宗教好像一无孔不入的系统，透过宗教的理念和组织，渗透社会生活每一个环节，不单为社会提供凝聚力，更垄断了各种社会功能：教育、健康、治安等等。但现代化的社会趋向功能分化，每种功能自有专责的社会机制去承担，且依循自身的法则，而不是宗教的规条，如经济的运作自有经济定律去管治，圣经禁止利息的规条是派不上用场的。这一来架构分化好像釜底抽薪，将宗教的社会功能一下子淘空，那宗教的衰退是自然不过了。自由主义跟世俗化理论没有必然关系，但自由主义者大多倾向接受世俗化理论，特别是较早期的时间。然而踏入 20 世纪 80 年代，世俗化理论日益受到质疑，世界各地的数据显示，宗教信仰（如有神论）虽然受到猛烈的冲击，但基本上有持续、甚或复苏的趋势。<sup>①</sup>

面对这些库因式“反常现象”（Kuhnian anomaly），世俗化理论家典型的回答是：“这些只是很个人化的信念，所以不影响世俗化论点。宗教在公共领域的影响力和重要性日益减退，渐渐成了纯粹私人的喜好和选择。这种宗教私人化（privatization of religion）的过程不正是世俗化理论所预测的吗？”大体来说宗教是有私人化的倾向，起码已不能只手遮天、称王称霸，这方面的世俗化理论某程度上是正确的，但这当然不表示宗教不能用其他方法影响公共领域，甚或政治领域。事实上近几十年很多发展都与宗教私人化的预测背道而驰，回教与基督教的基要派的复兴就是众所周知的例子。<sup>②</sup> 社会学家卡新鲁华（Jose Casanova）以整整一

<sup>①</sup> 关启文：〈宗教在现代社会必然衰退吗？——世俗化理论的自思〉，《道风汉语神学学刊》，第 235~268 页，1998 年 7 月，第九期。

<sup>②</sup> 参 Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World* (Cambridge: Polity Press, 1994)。

本书探讨“公共宗教”的课题，力陈近年现代世界中宗教非私人化（deprivatization of religion）的趋势：

“现代性理论和世俗化理论都只为宗教留下边缘和私人化的角色，但世界各地的宗教传统拒绝接受这种角色。多个社会运动涌现，不是有宗教性的本质，就是以宗教的名义挑战那些首要的世俗领域——国家与市场经济——的正当性和自主性。同样，宗教机构和组织拒绝把自己规限于个体灵魂的牧养，它们继续就私人道德与公共道德的关系提问，当[社会的]子系统特别是国家和市场）宣称它们可免于外在的规范性考虑的限制时，它们也挑战这些宣称。这些持续的争竞的一个结果，就是私人的道德和宗教领域的再政治化，和公共的政治和经济领域的重新规范化。”<sup>①</sup>

就以自由主义的大本营美国为例，1979年成立的“道德的大多数”运动（Moral Majority）便是宗教介入政治的好例子，这运动的领袖佛威尔（Jerry Falwell）就被视为新宗教右派的代表人物，而里根能在1980年入主白宫，也和得到这运动的支持不无关系。<sup>②</sup>初期自由主义者认为这些现象只是宗教在现代社会的垂死挣扎，应如昙花一现。当“道德的大多数”在1989年结束时，他们都额手称庆，且说这在他们预料之中。然而在90年代，基督教联盟（Christian Coalition）的兴起叫他们大跌眼镜，<sup>③</sup>共和党重夺议会，和最近小布什能在太平盛世之际打败民主党候选人戈尔（虽然胜得很险），一个重要因素就是，基督教联盟在基层的积极动员。愈来愈多自由主义者觉察，就算在美国这种很现代化和有

① Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 5-6.

② Kepel, *The Revenge of God*, pp. 119-120. 当时连民主党候选人卡达也强调自己是重生的基督徒，宗教的影响力可见一斑。

③ Ralph Reed, *Active Faith: How Christians are Changing the Soul of American Politics* (New York: The Free Press, 1996) .

深厚民主传统的社会中，宗教的完全私人化也似乎不大可能。但承认这个事实是一回事，是否赞许这些发展又是另一回事，事实上当代自由主义者的本能反应，就是对宗教介入公共和政治事务深表戒心。这从两方面清楚看到：一、不少自由主义思想家尝试从理论角度否定或限制宗教的公共角色；二、另一些则希望用实际行动把宗教逐出公共领域。

有学者相信罗尔斯的著作其中一个目的，就是针对在七八十年代冒起的宗教右派，重新诠释何谓“政教分离”，从而指出他们很多时违反了自由民主社会的基本原则。<sup>①</sup>罗尔斯在1971年出版的《正义论》，认为正义的社会基本上是一个由权利所构成的框架，让人们自由地追求他们各自的目标和价值，它不应将某种特殊的生活方式或价值观预设为更好的生活方式（除非能被公共的理性论立），不然就是对持不同价值观的公民不尊重。很自然，罗尔斯也提倡中立论和“正义比善优先”说。当代的自由主义者一般都认为宗教价值不能被公共的理性论立，罗尔斯也不例外：“宗教信仰的教条通常不能由符合归纳法则的证据证立，这是人们普遍承认的。”<sup>②</sup>所以，若将公共政策建基于宗教思想或价值观，会对没信仰的公民不尊重，这便违反了自由主义的正义原则。

其实当时罗尔斯对宗教不抱好感，并非什么秘密。他的理论建构的一个动力，就是他对宗教战争和迫害的厌恶，他认为“宗教不宽容”（religious intolerance）是不公义的典范，<sup>③</sup>他经常提及

① R. N. Bellah, (宗教与美利坚共和国的正当性), 《道风—汉语神学学刊》, 复刊号第七期, 1997年秋, 第9--34页。

② John Rawls, "Outline of a Decision Procedure for Ethics," *Philosophical Review* 60 (1951): 195; 另参 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 215.

③ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 19.

“互相竞争的教派的暴力”，<sup>①</sup> 就算他今天对宗教的态度已温和了很多，他仍强调“迫害的激情曾经是基督教的巨大祸根。”<sup>②</sup> 此外，他论到罗耀拉的依纳爵（St. Ignatius Loyola）把服事神当作人生支配性的目的时，作出如此评论：“严格来说，把我们所有目的都从属于一个目的并没有违反理性选择的原则；虽然如此，我们仍感到这种做法是非理性的，或更可能感到它是疯狂的。为了某个系统的缘故，自我被扭曲，并为其中一个目的服务。”<sup>③</sup> 这段说话可圈可点，其实罗尔斯不可能不明白，从依纳爵的角度来看，服务神的价值是无限的，而其他价值都是有限的，那把后者都从属于前者其实理性不过！他说这种宗教的自我是扭曲的，只表示他从来没有认真考虑宗教对自我的理解最终可能是真的。这清楚显示罗尔斯并不同情、也似乎不大理解宗教信仰，他的世俗主义偏见呼之欲出。

可见宗教与罗尔斯的自由主义是有一定张力的，罗尔斯的诠释者和著名后现代哲学家罗蒂更将这种张力表露无遗。他很爱引述美国其中一位立国之父杰佛逊（Jefferson）的说话：“无论我的邻舍说世上有 20 个神，或说一个神也没有，都不会为我带来伤害。”他认为这意味着“政治与关于终极事物的信念是可以分开的，市民对这等事物有没有共同信念，对民主社会是无关要紧的。”所以我们可以、也应该“把宗教私人化”。<sup>④</sup> 他认为罗尔斯“希望把关

① Rawls, *A Theory of Justice*, p. 247.

② 约翰·罗尔斯：《公共理性观念再探》，载哈佛燕京学社、三联书店主编，《公共理性与现代学术》第 65~66 页，注 75，三联，北京，2000 年 9 月。

③ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 554；重点线为笔者所加。

④ Richard Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy,” in *The Virginia Statute for Religious Freedom: its Evolution and Consequences in History*, ed. Merrill D. Peterson and Robert C. Vaughan (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) . . . pp. 257–282.

于人生意义的问题保留给私人生活，自由民主社会不会用法律规管市民对这些问题持什么意见，但也着意把这些问题与社会政策的讨论分开来。然而当个人的良心会危害民主建制时，它会使用武力对付那良心。”<sup>①</sup>明眼人会看到，最后这一句话隐藏着对宗教狂热份子的严厉警告。

罗蒂不单认为宗教要私人化，哲学也要，他文章的题目就叫“民主比哲学优先”。他希望见到的是一个所有意识形态都完结的社会，关于什么自我、理性的哲学理论都被抛弃，纵使它们不完全把它们当作废话，也要肯定它们不会干扰社会政策。<sup>②</sup>为何如此呢？罗蒂认为答案就是：“我们——我们就是宗教宽容和宪制政府的传统在现代的承继人，我们把自由置于完美之上。”<sup>③</sup>罗蒂坚持这就是最终的立场，并没有更超越的立足点可证立它。然而他相信把哲学和宗教边缘化其实有一个道德理由，就是这样做“有助世界的脱魅（disenchantment），使世界的居民更实际、更宽容、更有自由精神和对工具理性的吸引力更开放。”<sup>④</sup>他认为把世界重新着魅是有危险的，它会阻碍罗尔斯所言的“众多社团的团结”的发展，因为“当我们着魔于某种世界的版本时，很难同时对其他所有人都宽容。”<sup>⑤</sup>后期他再次重申要把宗教私人化的立场，他认为“把宗教带进公共政策的讨论，实在是坏的品味”，因为宗教会令对话中止（conversation-stopper），“除非宗教信徒同意宗教的私

① Richard Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy,” in *The Virginia Statute for Religious Freedom: its Evolution and Consequences in History*, ed. Merrill D. Peterson and Robert C. Vaughan (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 263.

② *Ibid*, p. 264.

③ *Ibid*, p. 265.

④ *Ibid*, p. 272.

⑤ *Ibid*, p. 273.

人化，以换取宗教自由的保证，否则我们不能维持民主的政治社群。”<sup>①</sup>

后期的罗尔斯诠释自由主义的方向有些改变，<sup>②</sup>他在 1993 年出版的《政治自由主义》<sup>③</sup>系统地阐释了他新的看法。他区分政治观念与整全性理论，前者“为大家所共享”，可透过分析公众的政治文化得知，他认为最基本的政治概念是“所有公民都是自由而平等的，有正义感和形成某种善概念的能力”，而再进一步的分析可令我们由这些有共识的政治概念衍生下面的两个正义原则：

甲、每一个人对一种平等的基本权利和基本自由之完全充分的图式都有一种平等的要求。它是一种与所有人的相同图式兼容的图式；在这种图式中，平等的政治自由且只有这

① Richard Rorty, "Religion as Conversation Stopper," *Common Knowledge* 3, no. 1 (1994): 2. 早期的哈贝马斯 (Habermas) 也有类此的看法，根据曹卫东，他认为“神学家就像统治者一样，回到公众中来，宗教纯属个体行为，上帝又是一种超验的绝对存在，享有高度特权，因而，违背着‘公共领域’中平等商谈的先决条件，也就无法或曰不允许进入‘公共领域’。因此，教会也好，神学家也好，凡是属于宗教话语的，都必须退出市民‘公共领域’。”(曹卫东：《哈贝马斯宗教观的演变》，《道风—汉语神学学刊》，第 209 页，1996 年秋，复刊号第五期。) 并且“把宗教信仰等同于过时的世界图景，以为这些信仰都依赖传统的权威形式。宗教因此对公共讨论和批评是封闭的，以宗教信仰为基础的道德主张自然也跟公共讨论和理性论辩格格不入。”(第 213 页) 然而后来“在《现代性的哲学话语》中，哈贝马斯对待宗教由彻底的否定转向暧昧性批判，直到有限的同情和理解；到了《后形而上学思想》之中或之际（包括这个时候发表的一系列论述），就变成积极的肯定，把宗教由理性之他者重新确认为话语伦理的伙伴。”(第 216 页)

② John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (1980) : 515-572 ; 参 John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985) : 223-251.

③ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993)

些自由，才能使其公平的价值得到保证。

乙、社会的和经济的的不平等要满足两个条件：第一，它们要各种岗位和职位在机会公平均等条件下对所有人开放；第二，它们要最有利于那些最不利的社会成员。<sup>①</sup>

而“所谓整全性的理论是指一种理论它包含人生的价值是什么、个人的德性与性格的理想以及类似的东西，这些东西告诉我们所应该采取的行为（最整全的理论告诉我们整个人生应该怎样作安排）。”<sup>②</sup>现代社会有多种合理的整全性学说，对此人们没有共识，所以政治的公共基础只能是上面的正义原则，而不是多种完备性学说。然而罗尔斯假定他的政治性正义观念虽然是“一种独立的观点”，但“它适宜于形形色色的合理完备性学说，并能得到它们的支持。”<sup>③</sup>这就能就政治概念达成交叠共识（overlapping consensus），有助建立一个稳定而公正的政治体系。

他现在对宗教的公共角色有较正面的看法，但仍坚持公共的政策基本上不能单单建基于宗教。他也重申公共理性（public reason）的重要性，“公共理性观念不是关于特殊政治制度或政策的看法。毋宁说，公共理性观念指这样的看法：在支持政府行使关于“根本政治问题（fundamental political questions）强制权力的法律与政策情况下，公民用来解决政治相互证明自己理由正当性的某种理由。”<sup>④</sup>他明白“在有些人看来，根本政治问题应该由他们认为是最好的、根据他们自己关于完全真理（whole truth）的观念——包括他们宗教的或世俗的全整论说（comprehensive

① 约翰·罗尔斯：《《政治自由主义》导论及第一讲基本理念》，载江晖、陈燕谷主编，《文化与公共性》，三联，北京，1998，第242页。

② 石元康：《当代自由主义理论》，联经，台北，1995，第149页。

③ 罗尔斯：《《政治自由主义》导论及第一讲基本理念》，第248页。

④ 罗尔斯：《公共理性观念再探》，第34页。

doctrine) 得出来的理由 (reasons) 去决定,而不是通过那些可能由自由与平等公民共享的理由 (reasons) 来判断。<sup>①</sup> 然而他相信在现代社会的合理的整全论说的多元性是不可改变的事实,如若某些公共政策或法律单单是建基于一种整全论说,那持守不同整全论说的市民是断断不能心悦诚服的。所以我们提倡法律时,必定要建基于每一个合理性的市民都能同意的理由。这就是公共理性,“其本质与内容的公共性则由公共推理 (public reasoning) 表现出来,这种推理过程是通过一组有关政治正义的合理性概念 (reasonable conceptions) 进行理智地思考去满足互惠标准。”<sup>②</sup> 另外,他也强调公共理性只使用“由常识与及不受争议的科学程序和结论所提供的公共方法和知识”。<sup>③</sup>

单单使用公共理性是我们对其他公民恭敬的责任 (duty of civility),<sup>④</sup> 当然罗尔斯强调这只是“一种内在的道德责任”,<sup>⑤</sup> 而不是法律责任。这也意味着我们“必须永远放弃通过改变宪法以建立自己宗教霸权的希望,放弃那种强行保证宗教或非宗教论说之影响与成就的希望。如果存有这样的希望与目的,那将是与关于所有自由平等公民平等的基本自由权利观念格格不入的。”<sup>⑥</sup> 而执若于一己信仰的人,实在是太“热衷于囊括全部政治真理”,这与“公共理性观念是格格不入的。”<sup>⑦</sup>

① 罗尔斯:《公共理性观念再探》,第7~8页。

② 同上,第2~3页。

③ John Rawls, “The Basic Liberties and Their Priority,” in Sterling M. McMurrin, ed., *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1987) p. 8.

④ 同上,第4页。

⑤ 罗尔斯:《公共理性观念再探》,第5页。

⑥ 同上,第20页。

⑦ 同上,第2页。



在罗尔斯的近作里，他较强调公共理性的限制，例如他强调“公共理性观念并不适用于所有根本问题的政治讨论，而只适用于讨论那些我称之为公共政治论域（public political forum）的问题。这一论域可以分为三个部分：法官在做决定时所使用的活语（discourse），…政府官员的话语，…；最后是公共机关的候选人及其竞选管理者的话语”，<sup>①</sup>“简而言之，公共理性只应用于宪政根本要旨（constitutional essentials）和正义基本问题（matters of basic justice）上。此外，罗尔斯现在同意“假定无论引入的全整论说是否会提供支持，适当的政治理由（proper political reasons）届时——而非单纯由全整论说所提供的理由（reasons）——都会显示出应该给予的有效支持，合理的宗教性或非宗教性全整论说在任何时候都可以引入公共政治讨论。”<sup>②</sup>他的确希望透过他的政治自由主义促成宗教与自由主义的和解：“宗教与民主之间就没有斗争，也不需要斗争。从这种意义上讲，政治自由主义明显有别于、并反对启蒙自由主义（Enlightenment Liberalism）。”<sup>③</sup>

然而我们不得不指出，他仍坚持“我们最终能够提供完善的公共理性”的支持，是“我们把自己宗教性或非宗教性的全整论说引入政治讨论”的“必要限定条件（the proviso）”。<sup>④</sup>这可说是一种“宗教理由限制论”，持类此观点的还有自由主义者奥迪（Robert Audi），他建议“（特别当我们在提倡或支持会限制自由的法律或公共政策时），有良知的公民起码应举出一

①罗尔斯：《论公共理性观念再探》，第 3 页。

②同上，第 21 页。

③同上，第 42 页。

④同上，第 13 页。

个世俗理由，而它是能提供充足的证据和足够的动机的。”<sup>①</sup>所谓世俗理由是指一种理由，其规范力量并不明显地依于上帝的存在或神学教义，也不依于宗教权威（人或机构）的声明。他认为政教分离是民主社会的重要原则，这又可分为三方面：一、自由原则，政府应容许各种宗教有实践的自山；二、平等原则，政府应对所有宗教一视同仁；<sup>②</sup>三、中立原则，政府应在宗教与非宗教之间保持中立，不偏帮那一边。<sup>③</sup>奥迪本身并不敌视宗教，他主要关注的是如何建构民主政体，及为政治参与订立怎样的道德标准，才可确保各种宗教信仰徒和非宗教人士能成为精诚合作的公民。他的理据和罗尔斯的大同小异，他认为自由民主的理念意味着互相尊重的态度，所以我们要把“强制性措施的理据作出规限”——“它要是所有参与政治辩论的不同阵营都能接受的”，<sup>④</sup>是所有合理性的成人都可同意的。换言之，任何限制自由的强制性措施，只有为了维持公众秩序时才是正当的，单单依赖大多数人的决定是不足

① Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997) p. 123.

② 奥迪认为在特殊情况下（如基于深厚的历史传统），而且有制衡滥权的机制，民主社会拥有国教或许是可容许的，但他相信这不是最理想的自由民主社会。（Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 37. 我对这看法有保留，例如英国便仍有建制教会（甚或君主制），而美国则没有，但这表示英国就没有美国那么自由民主吗？没有那么理想吗？我个人感到英国的社会或许更稳定和平衡。奥迪的迷路会不会过分非历史化呢？是否只有一种自由民主社会是最好的呢？还是我们接受在不同的历史时空下，自由民主可以有不同的表达方法，但都是同样合理呢？

③ Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, pp. 32–33.

④ Audi and Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, p. 138.

够的。<sup>①</sup>

以上对宗教的公共角色的限制若只是几个学者的个别看法，这问题就不会像现在那样产生激烈的反应。事实上，美国的自由主义者不只是纸上谈兵，他们这几十年努力不懈去实现“政教分离”的理想，而在这方面最是热心的可说是美国公民自由联盟（American Civil Liberties Union-ACLU）。他们认为以下都是违反政教分离原则的，都是应该禁止的：<sup>②</sup>

—在公众场所（包括学校）唱圣诞歌，如平安夜。

—教会的收入可以免税。（他们自己则没有问题。）

—在公共学校的班房和储物柜室祈祷，在运动场、毕业礼和立法会祈祷。

—军队和监狱有牧师。

—在公众地方展示圣景、十字架和任何基督教的符号。

—在公共学校学生自发地读圣经，纵使在自由时间或课余。

—银币上印上“我们信靠上帝”的字句。

—基督教大学的科学系受政府承认。

—在班房张贴十诫。

—以学卷方式资助基督教学校。

—在普查时间问及宗派身分。

<sup>①</sup> *Ibid.*, pp. 16—17. 基督徒法学家格迨拿华特（Kent Greenawalt）也有类此的看法，他认为“政府采纳的法律应建基于一些世俗的目标”（Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice* [Oxford: Oxford University Press, 1988], pp. 20—21.）而论证方法也应是社会有广泛共识的（p. 57），但他承认这些方法有内在的限制，单靠它们是解决不了一些道德问题，如堕胎、动物权利、环境伦理等，在这些情况下，市民和担任公职的人诉诸他们的宗教信仰，实在是无可厚非的，也没有违背自由民主的精神。不过信徒仍不应在公众场合鼓吹他们的宗教信仰。（p. 217）

<sup>②</sup> George Grant, “Trial and Error: The ACLU and Religious Expression,” *The Real Issue*, 13: 2 (March/April 1994)

他们为了达到目标，不惜大兴诉讼。如一小学生便被禁止去选择约瑟的故事作堂上阅读文章，原因也是政教分离。很多时法院的判决也反映相似的自由主义思想（怪不得罗尔斯认定法官是公共理性的典范），2000年6月19日美国联邦最高法院以5比3通过，由学生在足球赛前自发地主领的公祷也是违宪的，所以应被禁止。司提芬斯法官（Justice John Paul Stevens）说：“在赛前的公祷强逼在场的人参与宗教敬拜的行动，这会产生不正当的影响，”首席法官云贵斯特（Justice William H. Rehnquist）不同意，他甚至认为这裁决“对所有在公共生活的宗教事务充满敌意。”他认为这并不违反政教分离的原则，他指出华盛顿总统就曾应通过人权法案的议会的要求，订立一天为感恩祈祷日。假若这不容许，那在球赛时唱国歌也不可以了，因歌词最后说：“我们信靠上帝。”这案件最终起源于德州南部的学校，德州州长乔治·布什（现是美国总统）对此裁决感到失望，他说：“我支持学生自由地表达他们的信仰和参与由自发的学生带领的祈祷，这是他们受宪法保障的权利。”<sup>①</sup>

美国的法庭积极地推动政教分离其实已有数十年的历史，自60年代开始，美国联邦最高法院便禁止在公立学校的宗教活动，并一步步收紧限制。（*Engle v. Vitale*, 1962; *Abington v. Schempp* 1963; *Stone v. Gramm*, 1980; *Graham v. Central*, 1985; *Jager v. Douglas*, 1989）<sup>②</sup>1973年最高法院裁定堕胎是妇女的基本权利（*Roe v. Wade*）。近年科罗拉多州曾以州际全民投

<sup>①</sup> Linda Greenhouse, “Student Prayers Must Be Private, Court Reaffirms,” *New York Times*, June 20, 2000.

<sup>②</sup> 参 Paul G. Kussrow and Loren Vannest, “Can Public Schools Be Religiously Neutral?” Leadership University, <http://www.leaderu.com/humanities/neutral.html>, 1998.

票的方式，通过了州宪法的修正案，不准许地区政府透过订立反性倾向歧视法例，赋予同性恋者受特殊保护的地位。<sup>①</sup>但 1996 年 12 月，美国联邦最高法院判这决定是违宪的，并认为其动机是出于敌意，而不是理性。不少人质疑法院是否以中立的名义，强加自由主义的标准于市民，并剥夺了他们民主自决的权利。<sup>②</sup>最高法院的裁决多年来已使很多市民累积不满，这次更令到一群学者怒吼：“民主已死！”<sup>③</sup>波卡（Bork）也质问：若然如此，我们还有理据禁止一夫多妻制吗？<sup>④</sup>另一个例子：1991 年华盛顿州亦以州际全民投票的方式，重新确立禁止安乐死的法例，但在 1996 年 3 月 6 日，第九巡回上诉庭推翻了这决定（*Compassion in Dying v. Washington*），其中一个法官卡西（Cascy）写道：“自由的精义，在于每一个人有权去定义他自己关于生存、意义、宇宙和人生的奥秘的概念。”<sup>⑤</sup>若然而此，任何牵涉价值概念的法例都是侵犯自由了。<sup>⑥</sup>另一个法官云哈特（Stephen Reinhardt）也认为除了满足某些人的道德和宗教理念外，禁止安乐死的法例全无理据，所以是不合理的。甚至肯尼迪法官

① 订立反性倾向歧视法例，是同志运动主要的争取目标。我曾详细论证，不赞成这法例并不违反人权。关启文：《“是非”、“曲直”——对人权、同性恋的伦理反思》，宣道出版社，香港，2003，第四章。

② 参 David Neff, “Judging the Justices,” *Christianity Today*, (December 9, 1996): 14–15.

③ Mitchell S. Muncy, ed., *The End of Democracy?* (Dallas: Spence Publishing Co., 1957).

④ Robert Bork, “Our Judicial Oligarchy,” in Muncy, ed., *The End of Democracy?* p. 11.

⑤ Russell Hittinger, “A Crisis of Legitimacy,” in Muncy, ed., *The End of Democracy?* p. 21.

⑥ *Ibid*, p. 25.

(Kennedy)认为,相信“世上存在超越人类的发明的伦理道德”已经是一种宗教信仰。<sup>①</sup>这些判词都深深反映法庭对宗教和道德信念的排斥性。

这些事情激发宗教界强烈的反应,不少人相信宗教右派的兴起或多或少与以上的发展有关,宗教人士积极投身政治,不一定源自称王称霸的心态,毋宁说他们感到自己的价值观受到攻击和蔑视,所以才起来打一场防卫战。<sup>②</sup>随着华人社会的现代化,自由主义的思想也渐渐生根,与在公共空间的宗教的张力也会愈来愈大。最近台湾的辅仁大学因为大学天主教宪章所引起的争议便是好例子:“有论者质疑受公帑资助的大学,不再是私人领域,必须受公众的监察,因此辅大不能标榜单一的宗教观点。……辅仁大学是一所综合性而侧重人文科学的大学,也没有硬性规定学生必须依奉天主,今次挑起的争论,正是台湾自由主义抬头下一次本能反应……抨击辅大以宗教精神去办学的人提出:教育机构不是意识形态的复制场所,惟有多元并存,激荡重组出各种新颖的思维……值得关注的是,是主流族群把其价值观等同于普遍人性,凡反对者会成为单元保守主义,罪名非轻。”<sup>③</sup>在香港,亦有人质疑宗教团体办学的正当性。<sup>④</sup>然而究竟自由主义对宗教的排斥或限制是否真的合理呢?

<sup>①</sup> Russell Hittinger, “A Crisis of Legitimacy,” in Muncy, ed., . *The End of Democracy?* pp. 18–29.

<sup>②</sup> 参 Charles Taylor, “Living with Difference,” in Anita L. Allen and Milton C. Regan, eds., *Debating Democracy's Discontent: Essays on American politics, Law, and Public Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1998) pp. 212–226.

<sup>③</sup> 李锦斌:《宗教理想与大学目标》,《时代论坛》,2000年12月10日,693期。

<sup>④</sup> 关启文:《“是非”、“曲直”——对人权、同性恋的伦理反思》,第三章。

### 三、公共宗教只会带来逼害和分化？

西方的自由主义者提倡宗教的私人化，与西方历史中出现的宗教战争和宗教逼害有莫大关系，罗蒂就明白说出宗教的私人化是换取一个宽容和有宗教自由的社会代价，其他纵使不用这点作论据，但字里行间总会提到这点，如奥迪便说“有神论宗教在某方面有威权主义倾向”，<sup>①</sup>这也不能说完全是自由主义者的偏见，支持他们的历史事实的确有不少，然而这就表示在今天全面禁制公共宗教是合理的吗？我们起码要考虑三点。

第一，评估一种事情的影响和危害性，是不能抽离具体的历史处境的。很多人一论到宗教参与政治，便立刻说到好像异端审裁处会马上重现地上一般，但其实“在二十世纪末段的美国民主社会，这些恐怖事件完全不是严肃的历史可能性。”<sup>②</sup>而在华人社会，世俗政权和经济领域等的力量远远大于宗教，而且以今天的趋势来看，宗教要掌握能逼害市民的权力，可能性微乎其微。所以西方自由主义者对宗教的这种戒心，特别在我们的处境是派不上用场的。

第二，能带来灾难的不单是宗教，正如沃特斯托夫（Nicholas Wolterstorff）指出：“我们这个世纪的屠杀、折磨和广泛的残酷，主要是以一种或另一种的世俗主义的名义进行的：多种民族主义、

<sup>①</sup> Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, p. 34.

<sup>②</sup> Jean Bethke Elshtain, “The Bright Line: Liberalism and Religion,” in Hilton Kramer and Roger Kimball (eds.), *The Betrayal of Liberalism: How the Disciples of Freedom and Equality Helped Foster the Illiberal Politics of Coercion and Control* (Chicago: Ivan R. Dee, 1999), pp. 139–140. 罗尔斯在接受访问时，便以异端审裁处为例子证明政教合一的可怕。John Rawls, *Collected Papers* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999), p. 621.

共产主义、法西斯主义、不同种类的爱国主义和经济霸权。当中的共同因素就是：人类会为了他们深切关怀的事物，彼此杀害和残酷对待。在 17 世纪的欧洲，人们深切关怀宗教；在我们这个世纪，大多数人深切关怀的是一种或另一种的世俗目标。自由主义整天就只把宗教战争放在眼前，是已经过时了。”<sup>①</sup>事实上，自由主义者常将矛头指向宗教人士，认为他们是引起争执、社会分化的祸端，但争执总是有两方面的，将所有责任归咎一方是不公平的。如伍思诺(Robert Wuthnow)说：“自由主义者投诉保守主义者，说他们争取立法禁止堕胎，是把个人道德拉扯进公共领域，但他们本身亦在背后支持很多法庭的裁决，而这些裁决事实上是政府去界定什么是或不是个人道德的努力。”<sup>②</sup>就以堕胎为例，无论法庭的裁决是怎样，都很难说是中立的，我在下面再论证这点。艾舒婷(Jean Bethke Elshtain)便直斥自由一元论(liberal monism)之非：“所有这些[排斥公共宗教的努力]都以‘中立’的名义成就，但事实上我们见到在运作的是自由一元论——它是一种生活方式，认为人类状况的某些方面和特质有价值，而蔑视及看轻其他方面。”<sup>③</sup>

第三，自由主义者致力把宗教驱离公共领域，这究竟对社会是祸是福呢？其实一些具体的历史例子让我们看到，纵使从自由主义的标准来看，公共宗教的后果不一定是坏的，因为宗教也可以是促进自由精神的巨大推动力。（罗尔斯对宗教的态度的改变，

① Nicholas Wolterstorff, “Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons,” in Paul Weithman, ed., *Religion and Contemporary Liberalism*. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), p. 167.

② Robert Wuthnow, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1989), p. 44.

③ Elshtain, “The Bright Line: Liberalism and Religion,” p. 149.



与他对这些例子的深入认识有很大关系。)如贝拉(Robert Bellah)所言:“从废奴运动到社会福音运动和早期的社会党运动,到马丁·路德·金领导的民权运动和查非兹(C. Chavez)领导的农场工人运动,每一个旨在使美国更充分地实现其公开标榜的价值观的运动都产生于某种形式的公共神学。”<sup>①</sup>我们也可加添一些当代的例子:在纳粹德国(如巴门宣言)和共产东欧的抵抗运动,<sup>②</sup>在菲律宾的人民力量运动<sup>③</sup>等等。在下面详细一点介绍两个例子。

马丁·路德·金(Martin Luther King)(1929-1968)是举世知名的美国民权运动领袖,但较少人知道,他是亚拉巴马州的蒙歌马利城(Montgomery, Alabama)的浸信会牧师,他年青时写道:“宗教对我一直都很真实,与我的生活息息相关。事实上,两者根本分不开,对我来说,宗教就是生活。”<sup>④</sup>他成立南方基督教领导议会(Southern Christian Leadership Conference),1958年开始积极为黑人争取平等公民权。这也是植根于黑人教会争取公义的传统,及受他的信仰推动,他认为“公义的法律就是一条由人订立,而符合上帝律法的法律。”<sup>⑤</sup>在公众集会时他也爱领会众唱“基督精兵奋起”等圣诗。最后他在1968年4月4日遇刺身亡,很多人都强调他是为了争取公义而牺牲,但从更根本的意义来说,他是教会和信仰的殉道士。

① R. N. Bellah, 《宗教与美利坚共和国的正当性》,第24页。

② 参 George Weigel, *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism* (Oxford: Oxford University Press, 1992)。

③ 参 Charles Colson, *Kingdoms in Conflict* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1987) pp. 47ff.

④ Ralph Reed, *Active Faith: How Christians are Changing the Soul of American Politics* (New York: The Free Press, 1996) p. 57.

⑤ Reed, *Active Faith: How Christians are Changing the Soul of American Politics*, p. 61.

另一个例子是威伯福斯 (William Wilberforce)，他年轻时在他的日记中写道：“全能的上帝把两个伟大的目标放在我面前：废除奴隶买卖和改革人们的礼貌。”当时著名的宗教复兴家卫斯理 (Wesley) 也大力鼓励他：“奉上主之名，和靠祂的大能，继续努力，直至甚至美国的奴隶制度 (这是有史以来最邪恶的事物) 也完全消失。”威伯福斯在 1788 年开始在英国国会争取禁止贩卖黑奴，但困难重重。他不屈不挠，经过差不多 20 年的努力，最后在 1807 年成功。他继续用了 18 年争取所有黑奴的解放，在 1833 年 7 月 26 日，废除奴隶法案 (the Bill for the Abolition of Slavery) 通过二读，三天后他与世长辞。<sup>①</sup>有趣的是，按当时的公共理性，威伯福斯所争取的是不切实际，甚或是不合理性的，很多人告诉他，若废除了奴隶制度，英国的经济是会崩溃的。不少人认为威伯福斯所做的是基于宗教狂热，只会扰乱公众秩序，如墨尔本 (Lord Melbourne) 便对威伯福斯说：“当我们容许宗教侵入公共生活时，事情便演变成相当大的困局。”假若威伯福斯听了这劝告，我们今天的世界会是怎么样呢？所以我们固然不可不察宗教对政治的潜在危害，但从上面的例子来看，一种公共宗教的禁制令，只会把婴儿和洗澡水一块儿倒掉。

#### 四、“中立论”有多中立？

自由主义对宗教的态度往往假设了中立论和“正义比善优先”的观点，我们有必要批判性地检视这些观点是否站得住脚，

<sup>①</sup>参张文亮：《兄弟相爱撼山河—威伯福斯与克拉朋联盟》，校园，台北，1997；Colson, *Kingdoms in Conflict*, ch. 8；至于美国废除黑奴的经验，则参 Ernest R Sandeen, ed., *The Bible and Social Reform* (Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1982) ch. II.

其实它们正面对严厉的挑战，如社群主义者桑德尔（Michael Sandel）对罗尔斯的批评，<sup>①</sup>我另文有详细讨论，<sup>②</sup>我在这里较简单谈几点。首先我们要明白中立论对社会政策的深远涵义，就以大学教育和文化艺术为例，持中立论的政府应否资助它们呢？罗尔斯指出：“正义原则并不容许〔政府〕资助大学与其他机构、或歌剧院与戏院，假若证据只是因为这些机构有内在价值。”<sup>③</sup>这是因为要贯彻中立论，政府不能偏帮“追求真理、美和创造性是内在价值”这种善的概念——不是所有市民都赞成的，他们虽然没有直接被强迫做什么，但由他们口袋强制性征纳的税已用在这些目标上。我不肯定如何能用中立的方法合理化政府对大学和博物馆等的资助，而又不扭曲它们的本质。

至于正义比善优先的说法其实说到底只是一种自由至上论，因为自由主义者谈及的正义主要是指对各种自由权利的尊重，而不义主要指对自由无理的限制。然而自由不也是一种善的概念吗？所以当我们说政府为了某种道德概念限制市民的自由是不义时，这假设了在那种情况，自由的价值比那种道德价值高。由此可见，正义概念不能独立于善的概念，自由主义只是把自由看成（差不多是）最高的善而已。泰尔曼（Ronald Thiemann）指出，当美国之父肯定人有不可剥夺的人权时，他们正是建基于人要尊重创造

<sup>①</sup> Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996); Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2<sup>nd</sup> edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

<sup>②</sup> 关启文：〈评自由主义与社群主义之论争〉，将收于东海大学 2001 年出版的一本书中。

<sup>③</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p.332.

主和祂赋予人的权利的责任，而这正是宗教性的善概念。<sup>①</sup>今天人们证立人权时可能不再诉诸造物主，但亦常诉诸“人性尊严”的概念，但这岂不也是善的概念？将权利概念与善的概念截然二分、甚或对立，是大有问题的。其实后期的罗尔斯也承认政治权利是建基于一组政治价值，而“正义比善优先”的意思就是说政治价值（如把每个公民都看待为自由与平等的人、社会作为公平的合作系统）是极高的价值，在绝大部分情况都会高于非政治价值。但问题是我们为何要接受罗尔斯这种对价值的优先次序的看法呢？他认为这是因为这组政治价值是由我们有共识的政治文化中衍生出来的，且受所有合情理的整全论说的交叠共识支持。罗尔斯可以说是在提倡另一种中立论：政治价值比非政治价值优先，在这基础上对所有整全论说中立。但这是否行得通呢？

其实堕胎的问题就可显出“有些政治性的争论无法与道德、形上等理论脱离关系。赞成与反对堕胎的争论中，问题的焦点就在胎儿到底算不算是人，因而有生存权的问题。赞成者认为胎儿不算是人，因此，堕胎并不是谋杀；反对者则持相反的看法。在这里两者的不同是奠基在哲学上对人的不同看法所引起的。从这个例子我们可以看出，政治问题的争论有些是因为不同哲学理论所引起的，而我们也无法把它与哲学完全分开。”<sup>②</sup>有些人会说反对立法禁止堕胎的人不就是赞成堕胎（pro-abortion），他们只是认识到胎儿的生命权是很有争议性的课题，既然如此，就应维护妇女的隐私权，容让她们自己选择。这只是拥护选择（pro-choice）而已，并没有违反中立论。罗尔斯就强调“罗马天主教就可能反对准予堕胎权的决定。…但是，他们自己不必行使堕胎权利。他们

<sup>①</sup> 参 Ronald F. Thieman, *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy* (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1996) p. 79.

<sup>②</sup> 石元康：《当代自由主义理论》，第 171~172 页。

…强行抗拒是不合理的：那意味着蓄意将他们自己的完整论说强加于人。”<sup>①</sup>

但这种说法大有问题，容许堕胎权并非中立的。我们可以比较照顾儿童的法例，不少西方国家都有法律惩罚疏于照料孩童的父母，不容许他/她们有什么选择权，因为没有人质疑儿童的崇高道德价值，而大家也同意这价值高于父母的选择权——或许我们干脆说在这情况下父母并没有什么权选择是否应好好照料儿童。同样道理，对那些接受胎儿有生命权的人，是很难接受妇女有权堕胎的。我不是说谁是谁非，我的论点只是：容许堕胎权其实已是否定了拥护生命的立场，不是中立的。换句话说，妇女相对于胎儿来说是否有私隐权同样有争议性，不是所有合理性的人都赞同的，那把这种权写进法律里岂不也是将一种价值观强加于反堕胎的人？

罗尔斯论到堕胎时说应考虑三种重大政治价值：“对人类生命合宜的尊重、有秩序地维持政治社会的延续（包括某形式的家庭）和最后是妇女作为平等的公民”，他接着说“任何合理地平衡这三种价值的方法都会赋予妇女在怀孕首三个月（有某些合宜的限制的）权利，选择是否终止怀孕。…在这怀孕的初期，妇女的平等的政治价值高于一切”，而任何否定这种权利的完整论说就“是不合情理的”。<sup>②</sup> 这段说话叫我们不得不质疑罗尔斯的中立是怎样一回事，他一直强调他的政治自由主义不肯定、也不否定任何合理的完整论说，而他一直给人一个印象就是世界的大宗教也算得上是合理的完整论说。但这里他好像说假使某宗教的价值在堕胎的问题上与政治自由主义的答案背道而驰时，就可显出是不

① 罗尔斯：《公共理性观念再探》，第 26 页。

② Rawls, *Political Liberalism*, pp. 243-44, n. 32

合理了，这不是有点霸道吗？所用的不是循环论证吗？<sup>①</sup> 罗尔斯的新中立论也是不成功的，正如石元康所言：“自由主义……的成就也是有目共睹的。但是把它当做是一种超越意识形态，不包含任何哲学、形上学的理论的思想体系，则很显然地是一种幻觉。”<sup>②</sup> 假若如此，罗尔斯的公共理性的要求又如何呢？

## 五、公共理性与宗教论证

宗教理由限制论的第一个问题是它与宗教自由的张力。宗教信仰不也是有权利和自由实践信仰吗？不错，罗尔斯的拥护者维夫曼 (Paul Weithman) 正确指出，宗教自由是有限制的，他同意信徒有对公众恭敬 (civility) 的责任，反对宗教理由限制论的人需要论证，要么我们没有促进自由民主建制的责任，或要么这责任并不意味着对宗教理据的限制。<sup>③</sup> 然而宗教信仰会强调宗教自由的积极意义，它不是单单指我们可私下在家里信奉宗教，而是指我们能公开表达信仰及使用信仰影响社会，我们要问的是：有足够理由限制它吗？<sup>④</sup> 当然这问题本身不足以驳斥宗教理由限制论，但它指出自由主义者有举证的责任。一般的情况下，自由主义者都会把举证的责任放在提出要限制自由的人身上，但维夫曼论到宗教自由时却似乎把这责任放在维护宗教自由的人身上，这是否有点不公平呢？其实就公共事务提出宗教角度的人不一定希冀改

① 参 Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Blackwell, 1996) p. 239.

② 同上，第 175 页。

③ Paul J. Weithman, "Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion," *Journal of Religious Ethics* 22, no. 1 (1994) 15.

④ David Hollenbach, "Public Reason/Private Religion: A Response to Paul J. Weithman," *Journal of Religious Ethics* 22, no. 1 (1994) 42.

变社会，他们可能只是想宣讲和见证自己的信仰也说不定，<sup>①</sup>最近罗尔斯也承认这个可能性。<sup>②</sup>然而我们也不可从一开始就排除这种见证一定没有果效，因为本来是世俗的人有可能在任何时刻选择皈依宗教，这也是他们的宗教自由。见证者不一定抱不尊重的态度，为何他们不可以公开说明他们的看法，让其他市民多一个选择？

此外，所谓公共的理性能否真的为自由社会提供价值基础，实在很成疑问。例如沃特斯托夫回应奥迪时问道：有什么世俗的理由支持每个人都有权利获得起码的生活条件呢？沃特斯托夫指出他这个信念是基于他对圣经的了解的。纵使真的有世俗的论证能证明有这种权利，但大多数信徒不知道或不能明白这种论证，按照奥迪的原则，他们也不能在公众领域提倡和实践这信念。这样要求他们会否过分严苛呢？说到底，大多数人的基本道德信念又有什么证据呢？<sup>③</sup>

宗教与非宗教论证的区分不是绝对的，两者常互相影响和渗透。就以“生命的神圣”（sanctity of life）这道德信念为例。1984年美国联邦政府的卫生部门就如何处理有残障的初生婴儿发出新的指引，要求医院给予有残障和无残障的婴儿同等的维生措施，禁止医院以婴儿的“生存质素”（quality of life）为理由作出分歧性待遇。（这件事的背景是轰动一时的杜尔婴孩事件（“Baby Doe” Case）：一个患有唐氏综合症的婴孩的消化系统受到堵塞，但家长和医院都同意不为他动手术，就这样让他死去。）这指引发出后，招来两位伦理学家辛格（Peter Singer）和库西（Helga Kuhse）的

<sup>①</sup> David Hollenbach, “Religion and Political Life,” *Theological Studies* 52 (1991), 101.

<sup>②</sup> 罗尔斯：《公共理性观念再探》，第 63 页，注 64。

<sup>③</sup> Audi and Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, p. 163.

猛烈抨击，他们认为政府的立场建基于“所有人的生命都有同等价值”的原则，但他们认为这原则源自基督教，不是所有美国人都同意的，所以政府的指引是不可以接受的。他们这样论证：“认为我们可以杀害还有一个星期就会出生的胎儿，但又认为一旦婴孩出生了，我们就一定要用尽方法维持他的生命，是互相矛盾的。然而解决方法不是去接受‘拥护生命’的观点（pro-life view）——即是说胎儿也是人，他的道德地位跟你我无异。正好相反，解决方法是去放弃‘所有人的生命都有同等价值’的想法。”<sup>①</sup>

其实辛格和库西的说话不无道理（我当然不赞成他们的解决方法），今天很多人（特别在西方）把“所有人的生命都有同等价值”视作不证自明的道德原则，与宗教教义根本风马牛不相及，提起杀婴他们都会咬牙切齿，但这种道德信念的起源与扎根是有历史渊源的。在罗马帝国的时候，生命并不被视为神圣，堕胎很普遍，弃置孱弱和残缺的婴孩也是平常事，“这些婴孩很多都死掉；有一些被旁观者收养，长大了作奴隶或妓女；另一些被弄至伤残，作乞丐为他们的老板赚钱。”<sup>②</sup>更不屑提外族人、奴隶、战俘等的生命都很廉贱。是基督教把生命是神圣的概念带进西方文化：杀婴成为严重罪行，爱邻舍被视为基本的德行，当这种文化慢慢植根，基督徒就“组织了最初的医院、麻风病人收容所、陌生人的避难所。基督徒会众为孤儿寡妇、病患伤残提供援助，及赈济穷人。”<sup>③</sup>伦理史家力奇（Lecky）这样说：“首次在人类历史，数以千计的男男女女被[基督教信仰]感召，牺牲世上的利益，及经常处于极度不

① 引自 Thiemann, *Religion in Public Life*, p. 10.

② Guenter Lewy, *Why America Needs Religion: Secular Modernity and its Discontents* (Grand Rapids, Michigan; Eerdmans, 1996) pp. 8-9.

③ 同上，第 9~10 页。



适和危险的处境下，但仍矢志献上一生去减低人类的苦难。”<sup>①</sup>

坚持道德信念也要有充足的世俗证据的说法，似乎假定了某种基础主义的知识论（foundationalist epistemology），但这种知识论已普遍受质疑，<sup>②</sup>在道德知识论方面尤甚。假若我们的道德知识论是倾向融贯论（coherentism）的话，奥迪的要求则显得不很合理。例如贺伦巴哈（David Hollenbach）便认为“我们关于应如何生活的信念是蕴藏在一个复杂的概念网里面……所以当我们判别我们某些概念的真假时，不可能不倚靠这网其他部分的概念。并不存在没有预设的第一义原则。”<sup>③</sup>所以“人类的意识不能截然分成不同间隔……社会经验和新政治意念的兴起能转化宗教信仰，正如道德和宗教信仰能转化政治……根据这种对人类理解的看法，尝试把宗教与政治孤立开来的努力是不可能成功的。”<sup>④</sup>我不能在这里全面讨论这种知识论是否完全正确，我只指出这种看法至少是几个合理选择之一，那即是说基础主义的道德知识论并非没争议性，把公共理性的要求建基于这种并没有共识的理论，不是有点奇怪吗？<sup>⑤</sup>

① Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, vol. 2 (New York: George Braziller, 1955), p. 85.

② 参关白文：〈理性的困境与相对主义的迷思〉，《中国神学研究院期刊》22期，1997年1月号，第59—95页。

③ David Hollenbach, “Religion and Political Life,” *Theological Studies* 52 (1991): 103.

④ Hollenbach, “Religion and Political Life,” p. 104.

⑤ 奥迪当然不是不知道这些问题，他一方面坚持世俗理市的要求，但因为他的道德知识论采纳了一种相当宽松的直觉主义，所以对他而言，证立道德判断不是很困难：“当你判别一行为是错时，你就拥有反对它的一个理由；你并不需要进一步的理由（大概是一前提）支持这判断——宗教或世俗的。”（Audi and Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, pp. 173—174.）我相信以这标准，很多源自宗教的道德判断都可包装成道德直觉，是奥迪不能排除的，那他的限制论的吴效是微乎其微的。

我相信我们不应原则性地限制宗教论证，自由主义者根本很难提出令人信服的标准。若一开始便假设宗教信仰都是非理性的，则是赤裸裸的乞求论点 (begging the question)，通常要作出这样的判断，实在需要严格的基础主义标准，但在这些标准的审判下，很多普遍的道德信念也难以幸免，这种限制的结果只会严重削弱社会的多元传统。似乎要保障多元性，我们就要对各式各样的论证（包括宗教论证）开放，让更多人参与公民社会关于共同价值的讨论。<sup>①</sup>

我们要指出，非宗教团体（如工会、政党、志愿社团）也在塑造市民的道德和政治信念，非宗教的教义（如唯物论、马克思主义）也会导致偏见、产生不信任与分化。按自由主义的逻辑，宗教理由与世俗理由的区分也有点误导，重要的分别应该是，有些理由是所有合理的市民都接受的，而有些理由不是所有合理的市民都接受的。<sup>②</sup>这样看来，单单限制宗教似乎不公平，也是暗地里促进世俗主义。后期的罗尔斯就看到这问题，所以他的公共理性排斥所有世俗或宗教的整全论说，和所有有争议性的善的概念。他认为他的理论“并非暗地里支持世俗主义的论证，正如它不是暗地里支持宗教的论证。”<sup>③</sup>罗尔斯相信他的政治概念能符合共同理性的要求，但上面的讨论已指出种种困难。<sup>④</sup>它不是限制得太多，

① 参 Ronald F. Thiemann, *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy* (Washington, D. C. Georgetown University Press, 1996). pp. 126, 131.

② Audi and Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, p. 157.

③ John Rawls, *Collected Papers* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999) p. 619.

④ 不少学者认为罗尔斯的“正义作为公平”的观点仍是暗地里对世俗主义有利的，因为它与很多宗教性的善概念格格不入，如“人不应争取自己的权利”和“人要为信仰放弃一切”等观点。（参 Richard L. Ferr, “Religious Belief in a Rawlsian Society,” *Journal of Religious Ethics* 15, no. 1 [1987]: 33—68.）

就是太空洞。就以奥迪的要求为例，他认为任何强制性措施，只有为了维持公众秩序时才是正当的，单单依赖大多数人的决定是不够的。但沃特斯托夫指出没有多少法例真的能获得所有合理性的公民的同意。也没有理由相信这种理想情况在将来会实现，我们的社会在很多问题上有如此大的分歧，若然需要所有人的同意才可提出法例，那我们什么也作不成。

奥迪也认为若信徒单单使用宗教论证去支持某些社会政策，非信徒是难以接受的，他们会感到被危害。这一来便破坏了公民之间的互信互重，甚或民主政体的稳定性。而且强逼市民接受他没有理由接受的措施，就是违背自由民主的理念。但沃特斯托夫回应时指出，事实上我们都视为自由民主社会的，都是依循大多数人的决定，而这些决定罕有得到所有公民的接纳，如何能说这不是正常的自由民主社会呢？<sup>①</sup>沃特斯托夫认为这样理解自由民主就足够了：“所有人都受到法律平等的保护，所有市民都被法律赋予平等的自由，国家对社会中各种宗教或其他整全性思想保持中立，有公平的投票机制让市民的声音平等地表达。”<sup>②</sup>所以他不认为自由主义提出的限制内蕴于民主的理念里。

我在这里补充，当然我们已假定了大多数人的决定不能践踏法律保障的基本人权。然而为了社会的顺利运作，政府不能不推行一些得不到全民共识的政策，就算在一些与宗教无必然关系的课题，例如最近香港政府推行的强积金法例，就不是所有市民都赞成的，难道支持的人就是不尊重反对的人吗？关键在于法例的订立是否符合民主程序，支持民主政府的人为了公益的原故应该明白，在不违反他们基本人权的情况下，他们有时是要接受一些他们看不出有好理由接受的法律或政策的（他们当然也可用合法

① Audi and Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, pp. 154–155.

② *Ibid*, p. 159.

的途径争取改变），这是游戏规则，不是谁尊不尊重你的问题。假若如此，宗教信徒用合乎民主程序的方法争取自己的社会目标又为什么不容许呢？

总结一句，我们不应为公共论述的内容设定限制，但这不代表我们不鼓励更能促进“公民友谊关系”<sup>①</sup>的论述。<sup>②</sup>我在上面的批评主旨在于抗衡自由主义的霸权，维护信徒使用宗教理由的权利，但基督教的精神也强调我们有些时候要为了爱或其他价值的原故，放下自己的权利。我同意宗教信徒在可行的情况下，都应尽量满足自由主义者的公共理性理想，以促进了解、和平和减少冲突。我们也应尊重社会的多元性，及努力建立交叠的共识。宗教也应提倡宽容精神，面对分歧时，尽量诉诸道德和理性的游说，而不是动辄大兴诉讼。（然而这种努力应该是双方面的，为何自由主义者很少论及，非宗教人士也应用宗教人士可接受的理由进行公共论述呢？或提醒狂热的自由主义者不要强加他们的价值于宗教上？）

我们也可提供评估公共论述的合理性的标准，并鼓励每个人尽力达成：言论要内在一致、言行要一致等。“重要的课题不是‘一个论证是否诉诸宗教论据’，而是‘无论这论据是否宗教性，它是否与我们的宪制民主的基本价值兼容。’”<sup>③</sup>只要宗教论证符合这些基本价值（较宽松地理解），多元民主社会的公共论坛是没理由排斥这种声音的。

## 六、宗教、公民社会与自由民主

我们不单没理由排斥宗教的公共声音，而且我们有正面的理

① 罗尔斯：《公共理性观念再探》，第 7 页。

② 参 Thiermann, *Religion in Public Life*, p. 135.

③ *Ibid.*, p. 155.

由鼓励宗教参与公共空间的讨论，因为这样宗教就能促进公民社会的活力，从而对自由民主社会发挥不可替代的良好影响。若然如此，一刀切地否定宗教在公共空间的参与，实在是有点盲目了。

公民社会可说是政府与私人生活之间的第三个领域，也是公共领域，它包括了所有居间团体，公民透过在其中的参与尝试影响身边的人、社会和文化。毕竟只有少数人能参与政府管治的工作，假若公民社会萎缩，公民的自治机会便会大为减少。单从促进参与和自治的角度来看，教会对公民社会的贡献已是不少的。伍思诺指出：“不单止研究显示在个人的层面，教会会籍与投票、选民登记、参与政治竞选活动都有正面的相关关系；宗教组织作为群体也经常会在政治舞台扮演角色，如动员支持示威和抵制的行动、游说和支持立法、及就广泛的当代课题发表声明。”<sup>①</sup>

民主社会并不能一劳永逸地订立社会的共同目标，所以由多元群体参与的持续讨论是很重要的，公民社会就为这寻求共识的过程提供了一个公共论坛，让人们不单说出他们想要什么，也交待他们认为什么是对社群好的事。这公共空间对民主社会的健康发展的重要性是不可忽略的。<sup>②</sup> 这空间应对每一个人开放，无论他能不能用公共理性去证明他的价值观，他都有权分享他美善的远象。当然宗教人士也不应被排斥在外，特别因为宗教信仰有助扩阔多元社会中对美善的可能性的理解，刺激我们的道德想象力，这些都不是公共理性的常识或科学能提供的。<sup>③</sup>

民间团体另一个重要功能，就是让市民在政府和经济领域之外探索意义和价值，只有这样他们才不会完全被现代社会的庞大

<sup>①</sup> Wuthnow, *The Struggle for America's Soul*, p. 107.

<sup>②</sup> Thiemann, *Religion in Public Life*, p. 113.

<sup>③</sup> 参 David Hollenbach, "Religion and Political Life," *Theological Studies* 52 (1991): 105.

架构牵着鼻子走。宗教团体在这方面的重要性（如公民德性的培养）特别明显。<sup>①</sup>所以宗教自由也是公民社会兴盛的要紧条件之

托克维尔(Tocqueville)便很清晰看到宗教这道德功能对民主社会的重要性, 逾之有精要的介绍: “在民主社会中, 宗教的理念性积极功能更在于平衡过度的世俗取向。”<sup>②</sup>“由于民主社会刺激物质享受的无限度扩张, 有使人的生活物化的趋向, 而且是民主社会‘无法摆脱的宿命循环’, 民主社会比贵族制社会更需要彼岸信仰。……民主社会的另一潜在危险是个人主义。……民主社会打破了人与人之间的联系, 情谊稀薄, 最后连家庭也处于兴衰无定的状态”,<sup>③</sup>很明显, 宗教群体的建立有助平衡这种个人主义。<sup>④</sup>美国的立国之父也同意这点: “当亚当斯在新的自由主义立宪政体中担任我国第一位副总统时, 在任以头一年里, 他就说: ‘我们并没有这样一个政府, 即它装备的武力足以战胜不受道德与宗教约束的人类情感。我们的宪法只是为一个有道德和宗教的民族而制定的, 它对任何其他政府都是完全无效的。’”<sup>⑤</sup>而“华盛顿则在他的告别演说中写道: ‘在所有那些导向政治昌明的见解和习俗中, 宗教和道德是必不可少的支撑。有人若力图颠覆人类幸福的这些伟大支柱和人们及公民之责任的最强有力的支柱, 又想得到爱国主义的美名, 那将是枉费心机。一个纯粹的政客应该和一位

① Thiemann, *Religion in Public Life*, p. 153.

② 逾之: 《宗教与民主社会的自由建构》, 《道风——汉语神学学刊》, 第 289 页, 复刊号第一期, 1994 年夏。

③ 逾之: 《宗教与民主社会的自由建构》, 《道风——汉语神学学刊》, 第 290 页, 复刊号第一期, 1994 年夏。

④ 关于宗教信仰有助社会道德的维持这论点, 也有一些支持的社会学研究。(参 Lewy, *Why America Needs Religion*, ch. 5)

⑤ Bellah, 《宗教与美利坚共和国的正当性》, 第 26-27 页。

虔敬之士一样尊重和维护这些支柱。”，<sup>①</sup>

我们看到罗蒂那一类自由主义者连以上的公共角色也不愿留给宗教，但我们喜见这种强硬态度有软化的趋势，如后期的罗尔斯便持较包容的态度：“区别于这三个部分公共政治论域的是我称之为背景文化（background culture）的部分，此乃市民社会文化。……公共理性观念不适用于带有许多非公共理性形式的背景文化，也不适用于任何种类的传媒。有时看来，那些反对公共理性观念的人们确实有意坚持在背景文化中进行开诚布公地讨论。政治自由主义完全同意这种看法。”<sup>②</sup>这与上面所说的是吻合的。

此外，宗教不单只可以巩固社会，有时它也会挑战社会的现况，特别在现代化的社会中。卡新鲁华就认为公共宗教的主要功能应该是去挑战现代社会私人领域与公众领域的界线，不容让公众领域动辄宣称自己是完全独立，不受任何规范和人性的限制。<sup>③</sup>宗教信仰往往对现状带来更彻底的批判，因它持守比仅仅公平更高的标准。例如林肯因为深信奴隶制度在神眼中是不公义的，所以虽然很多人不同意他，他还是择善固执。假若他囿于当时的公共理性，他便不能对美国宪法有崭新的诠释，从而把自由与平等的概念扩张。他的成就是基于宗教理由的。<sup>④</sup>罗尔斯现在虽然较接纳宗教理由，但他只容许宗教理由支持公共理性，而不是纠正公共理性。然而他的理论已假定了社会已有理想的良好秩序，但真实的社会并非如此。基本的政治概念常受争议，也需要发展。宗教的超越标准正好扮演这个角色，带来批判与更新。<sup>⑤</sup>

既然民主理念在历史中要不断受考验，那罗尔斯认为政治原

① Bellah, 《宗教与美利坚共和国的正当性》，第 27 页。

② 罗尔斯：《公共理性观念再探》，第 4 页。

③ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p. 43.

④ 参 Thiemann, *Religion in Public Life*, p. 87.

⑤ 参 *Ibid*, p. 89.

则和概念能独立于公民社会的文化和其整全教义的看法，是站不住脚的。假若他容许宗教进入公民社会，那他也不应排除宗教能影响政治领域的正当性。公共理性的内容不是静态的，透过文化与政治实体的互动，它是不断被塑造的。<sup>①</sup>公共理性的内容要透过公民社会的对话不断更正，我们怎能排除宗教在此也可担当重要角色呢？事实上，假若我们禁止宗教在公共空间提倡较崇高的价值观（如博爱的理想），是否只会令个人主义、冷漠无情等态度更普遍呢？假若公众空间不容许这种讨论和反省，市民自然而然会采纳的，就是工具理性、消费主义和享乐主义对人的看法。这些文化已深刻地蕴含在现代社会的各种制度中，它们不需要额外的公共空间已大有影响力。自由主义的禁制令只会使社会与人类历史中最重要的精神资源隔绝。

容纳宗教传统的民主社会才是真正的多元主义，我们需要的是—种胸襟更广阔的自由主义，<sup>②</sup>用这角度看台湾的辅仁大学的事例，我很同意李锦洪的判断：“它只是台湾多元大学文化的一环，还有其他宗教团体兴办大学，以及更多非宗教的大学可供选择，在标榜多元与自由的社会中，正要接受和鼓励不同宗教去参与学术文化的建设，若是扼杀这方面的空间，等于威胁到宗教自由的多元化。”我希望华人不要在学习到自由主义的精粹前，就先感染了某些西方自由主义者的霸气。

## 结 论

本文无意鼓吹宗教与自由主义的对立，或提倡—种不尊重自

① David Hollenbach, "Public Reason/Private Religion? - A Response to Paul J. Weithman," *Journal of Religious Ethics* 22, no. 1 (1994), 45.

② Elshtair, "The Bright Line: Liberalism and Religion," p. 150.



由的宗教。然而使人遗憾的是，某些当代的自由主义对宗教的敌意和轻视，使他们有意或无意倾向排斥宗教的公共角色。我希望见到的是一种包容宗教的自由主义，和重视自由的宗教信仰。我也无意过分强调宗教的公共角色，宗教私人化不全是坏事，对某些基要派信徒来说，宗教所要求就是传福音和救灵魂，关注公共事务纵使不违背信仰，也是一种额外的事情。公共事务永远都关心不完，因此而忽略一己灵魂的归宿，也不一定是明智之举。是否一定要有公众影响力的事物才是重要的呢？这在我们不大重视政治参与的文化中，不是很多人认同吧？宗教信仰始终有很私人的向度，而这是极为重要的，毕竟很多人所追寻的，只是快乐而有意义的人生。（当然我们也不应过分把私人与公共的领域分割。）

我也不是要重提政教合一，现代社会由相对独立自主的多元领域组成，宗教能统领一切的日子已一去不返了，从信仰的角度来看，这也没什么好留恋的。这种社会的分化更能保障社会的自由和宗教自由，刘小枫在这点上有很好的论证。<sup>①</sup>“宗教教义与政治原则必须分开，把政治原则建立在宗教信念上是危险的。”<sup>②</sup>“宗教不应当与人生的具体政治问题厮混，因为，那样一来，宗教有可能被不是要求爱而是要求利益的人利用，从而陷入政治纠纷。”<sup>③</sup>这些话大概是不错的。

然而逾之亦相当绝对化地说“由社会的结构分化来看政教分离，其含义就不只是教会与国家的分离，而且是宗教与政治生活领域的分离。”<sup>④</sup>而且他认为“在政治事务中诉诸神学教义既不说

<sup>①</sup>刘小枫：《宗教与民主社会的自由建构》，《现代性社会理论绪论——现代性与现代中国》，香港：牛津大学出版社，1996，第409～485页。

<sup>②</sup>逾之：《宗教与民主社会的自由建构》，第304页。

<sup>③</sup>同上，第301页。

<sup>④</sup>同上，第298页。

明任何问题，也无助于实际问题的解决。<sup>①</sup>我对此则有保留，我不同意应绝对地了解“政教分离”，贝拉说得好：“‘政教分离’这个术语并没有宪法基础。第一修正案的第一条款说：‘国会不得制定关于确立宗教的法律。’……但它显然并不意味着、而且也从未意味着美国政府对宗教没有兴趣或关切，就此而言，它的意思当然也不是说宗教与政治毫不相干。”<sup>②</sup>可能“政教独立”是更好的说法，因为两个独立的人也可以紧密交往、互相影响。当政治领域的工具理性发展成为一种无限扩张、独霸天下的世俗“宗教”时，宗教是不能不抗议的，这有助制衡一种失去灵魂的世俗主义。在这些情况下，宗教的某些行动可能会牵涉政治。何况宗教的主要角色是在公民社会中扮演，但公民社会与政治领域的区分也不是绝对的。很多时实际问题的解决，是需要价值的引导，和新的道德想象力的，在这些方面宗教都不一定没有帮助。<sup>③</sup>

宗教如何能在自由社会中找到平衡，一方面不会消极避世、完全私人化，另一方面也不会追求宗教霸权（这问题对身为少数派的亚洲基督教会来说问题不是很大），实在是高难度动作。但我们不用悲观，基督宗教在这方面的学习才刚刚开始，而在 20 世纪末，我们看到基督宗教在这方面已迈出一大步，我们有理由相信它在 21 世纪的自由社会里，会继续担当重要的公共角色。

① 喻之：《宗教与民主社会的自由建构》，第 304 页。

② Bellah：《宗教与美利坚共和国的正当性》，第 14 页。

③ 我猜想喻之不一定不同意我以上所说的，他那些句话或许只是因为特别强调一方面，稍微显得夸大了而已。我不能肯定。

# 基督教与中国



## 论明末以来中国基督教的文化传统

上海社会科学院 历史研究所

李天纲

### 一、“蜜月时期”的“文化基督徒”

明末的高层士大夫，对刚刚进入中国的天主教表现出浓厚的兴趣，他们和初入中国的利玛窦（Matteo Ricci）等耶稣会士交往密切，开始了中国和欧洲接触的历史。此后，19、20 世纪的中国基督教发展成长，教徒人数增加，在社会生活中更加活跃，组织化程度也更高，但从高层文化交往的效果来看，中国基督教再也没有像在明末社会中扮演那样重要的角色，再不能在中西文化交流中起到那样积极的作用。可以举一个明显的例子：从 16 世纪到 18 世纪，欧洲最了解中国情况的是耶稣会士。罗马、巴黎、德国的教会中，有第一流的汉学家。而今天梵蒂冈已经没有这样的专家，他们了解中国的能力，已经远远低于美国和欧洲大学里的中国问题专家。2000 年的“封圣之争”，正表明这一点。中国学者和中国教会总是不忘记谈论徐光启、利玛窦，原因盖在于此。所以，本人曾经在一篇文章中，称明末是中西文化交往的“蜜月时期”。<sup>①</sup>

利玛窦于 1600 年到达南京，1601 年达到北京，直到 1644 年

<sup>①</sup>见李天纲：《“东海西海，心同理同”》，《东方》，1995，第一期。

明朝灭亡，不长的 40 多年里，高层士大夫表示出对“西学”、“西教”的强烈兴趣。“公卿以下，重其人，咸与晋接。”<sup>①</sup>可惜，很多交往过程已经失传，仅据有明确史料记载的统计，许多内阁大学士和部臣，都和耶稣会士和“西学”有过直接或间接的接触，对天主教表示了不同程度的友好态度，直至率领全家全族入教。为证明这一点，综合前人的记述，可以作一个统计。

沈一贯：浙江宁波人。万历二十二年任礼部尚书、东阁大学士。<sup>②</sup>万历三十一年任首辅。1601 年利玛窦在北京拜见了，互赠礼物，并在口后与“阁老”的儿子成为朋友。<sup>③</sup>

叶向高：福建福州人。万历三十五年任礼部尚书、东阁大学士。天启元年晋任首辅。1624 年邀请艾儒略到家乡福州传教，有《三山论学记》记录传教问答。其家人很多入教。叶向高的长孙捐款盖建了福州的大堂。<sup>④</sup>

吴道南：万历四十一年任礼部尚书、东阁大学士。1610 年利玛窦逝世后，和部员林茂槐、洪世俊、韩万象等上奏：“利玛窦慕义远来，勤学明理，著述堪称，不无微劳足录。伏乞赐给葬地，以慰孤魂”。<sup>⑤</sup>

韩广：山西蒲州人。万历四十八年任礼部尚书、东阁大学士；后迁户部尚书，文渊阁大学士。崇祯二年继叶向高晋任首辅。他在北京因徐光启而结识汤若望等人。在他致仕的时候，邀请耶稣会士高一志到家乡传教。韩家的两个儿子都成为当地著名的天主

① 《明史·意大利传》。

② 见于《明史·宰辅年表》。历来的中西著作在涉及明代官员官职时多有错漏，此以《明史》为准。以下同。

③ 见何高济等译：《利玛窦中国札记》，第 423 页，中华书局，北京，1983。

④ 见萧浚华：《天主教传行中国考》，第 199 页，河北献县天主堂，献县，1937。

⑤ 转见于萧浚华：《天主教传行中国考》，第 145 页。

教徒。<sup>①</sup>

郑以伟：江西上饶人。崇祯五年任礼部尚书、东阁大学士。1604 年在北京结识利玛窦，为利玛窦所著作序，有《〈泰西水法〉序》。利玛窦死后，作《利子碑记》。<sup>②</sup>

徐光启：江苏上海人。崇祯五年任礼部尚书、东阁大学士。1600 年在南京遇见利玛窦，1603 年入教。1607 年邀请郭居静到家乡传教，遂使上海成为四百年来的中国天主教的中心。<sup>③</sup>

刘宇亮：四川绵竹人。崇祯十年任礼部尚书、东阁大学士。与来京修历的利类思相识，谈学问。本人入教与否待考，但他邀请利类思住在成都刘家传教，“将中堂装饰一新，堂中悬救世主及圣母像，设祭台，上置黄蜡烛台及各花草，宛如圣堂。”<sup>④</sup>

蒋德景：崇祯十年任礼部尚书、东阁大学士。虽然他在后期赞同某些反天主教言论，但即使从他的《〈破邪集〉序》里也可以看出，他曾向耶稣会士讨论天文学，赞同“上帝论”。“向与西士游，第知其历法，与天地球、日圭、星圭诸器以为工。”<sup>⑤</sup> 因为有此交往，他的反教言论相当温和。

明代的首辅相当于内阁总理，大学士相当于副总理。明末的万历、天启皇帝经常不事朝政，文官大学士就是政府首脑。这些出身科举，占据高位，退休后为地方豪绅的士大夫和耶稣会士友好交往，有的干脆就皈依为天主教徒。

王应麟的《利玛窦墓碑记》有一个与利玛窦交往的重要人物名单。“是时大宗伯（礼部尚书）冯公琦，讨其所学，则

① 见萧浚华：《天主教传行中国考》，第 205 页。

② 见《〈泰西水法〉序》，《天学初函》本。

③ 见徐允希编：《增订徐文定公集》，上海徐家汇天主堂藏书楼，上海，1902。

④ 古洛东：《圣教入川记》，第 4 页，四川人民出版社，成都，1981。

⑤ 蒋德景：《〈破邪集〉序》，《圣朝破邪集》，第 139 页，香港建道神学院，香港，1995。

学事天主，俱吾人隳躬缮性，据义精确。因是数数疏义，排击空幻之流，欲彰其教。嗣后李家宰（吏部尚书）、曹都谏（给事中）、徐太史（翰林院）、李都水（工部郎中）、龚大参（布政使）诸公问答，勒版成书。至于郑宫尹（詹事府）、彭都谏（给事中）、周太史（翰林院）、王中秘（翰林院）、熊给谏（给事中）、杨学院（学政）、彭柱史（御史）、冯金宪（按察使副史）、崔铨司（吏司部员）、陈中宪（按察史副史）、刘茂宰（知县）同文甚都，见于叙次，衿绅秉翰墨之新，槐位贲行馆之重，斑斑可镜矣。”<sup>①</sup>

明代首批入教的主要是士大夫，史学界有称之为“儒家基督徒”（Confucian Christian）<sup>②</sup>在上海、杭州、福州、西安、太原、成都、重庆等城市，天主教是由徐光启、李之藻、杨廷筠、王徵、叶向高、韩广、刘宇亮等高官家族开辟的。马相伯曾经把耶稣会的传教方法称为“学术传教”，<sup>③</sup>明末耶稣会靠文化学术，确实造成了很大的社会影响。儒家士大夫改信基督教，知识分子对基督教文化感兴趣，如果说当代知识分子在民众中首先表现出对外来宗教及其文化的兴趣，成为“文化基督徒”的话，那在明代就有过极为类似的“文化天主教徒”现象。

近年来大陆和香港地区就知识界“基督教热”的现象广为争议。争论中界定“文化基督徒”有广义和狭义两种定义。狭义的定义：“‘文化基督徒’的主要标志是信仰耶稣基督，积极参与，

<sup>①</sup>转见于黄伯禄编：《正教奉宸》，第6~7页，上海圣母堂印本，上海，光绪甲申（1884）。

<sup>②</sup>见 Tiengang Li, *Chinese Renaissance: The Role of Jesuits in the Early Modernity of China*, 旧金山大学利玛窦研究所2000年会议论文。

<sup>③</sup>朱维铮主编，李天纲、陆永玲、廖梅编校：《马相伯集》，复旦大学出版社，上海，1996。



但不受洗礼或参加某一教派，超乎教会、教派之上。”<sup>①</sup>这个定义强调信仰的重要性。广义的定义则是将三类人归为“文化基督徒”：“1. 以基督教为历史、文化、社会现象，力求客观、中立的研究者；2. 对基督教有好感或认可的学者；3. 认信基督教的学者。”<sup>②</sup>这个定义将所有涉及基督教历史、神学和文化研究的学者都归进来了，称之为“文化基督徒”。<sup>③</sup>

我个人以为，将研究基督教的学者也归为“文化基督徒”并不确切，但也并不一定要经过洗礼，领受圣体，才能称为“文化基督徒”。一个知识分子，信仰基督教，并将自己具有某种文化内涵的个体生活与某种形式的上帝结合起来，就应算是“文化基督徒”，否则没有必要称“文化基督徒”，干脆是“基督徒”就可以了。但是，无论如何定义，广义的，或狭义的“文化基督徒”在明代儒家士大夫中间都出现过。据教会报告和目前为止的查证，叶向高、韩广、刘宇亮都没有受洗入教。但是，他们已经信仰天主教。叶向高完全赞同“天学”（应理解为“天主教神学”）。他说：“天主之教，如日月中天，照人心目。第常人沉溺旧闻，学者竟好新异，无怪乎歧路而弛也。（艾儒略）先生所论如披重雾而睹青天，洞乎无疑矣。”<sup>④</sup>在晚明，甚而至于清初，不入教而研究直至信仰某些天主教神学主张的学者有很多，这就是所谓的“天学”家。

<sup>①</sup>许志伟：《‘文化基督徒’现象的近因与神学反思》，收《文化基督徒》，香港汉语基督教文化研究所，第25页，香港，1997。此为许志伟概括刘小枫的观点而成的定义。刘小枫不主张把所有对基督教抱有兴趣的学者都称为“文化基督徒”。

<sup>②</sup>许志伟：《‘文化基督徒’现象的近因与神学反思》，同上书，第30页。此为许志伟概括李秋零的观点而成，引用时有删字。

<sup>③</sup>关于“文化基督徒”定义的争论，参看香港汉语基督教文化研究所编：《文化基督徒》。我基本上同意刘小枫的定义，在自由主义神学的意义上谈论“文化基督徒”。大陆学术界的“基督教研究热”主要是“文化现象”，而不是“宗教现象”。

<sup>④</sup>艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献》，台湾学生书局影印本。

“天学”在明代已经有了两个意思。一是指“天文学”（Astronomy），如宋应星《谈天》<sup>①</sup>讨论了耶稣会士的天文学。另指“神学”（Theology），如利玛窦有《天学实义》，李之藻编《天学初函》。还有以“天学”包括“天文学”和“神学”两者的。如崇祯十一年，皇帝赠给汤若望横匾“钦褒天学”，<sup>②</sup>挂在北京宣武门天主堂里，是兼而表彰耶稣会士的天文学和神学造诣。

皇帝也可能是“文化基督徒”。如果说明末的崇祯是急急地利用耶稣会士的技能，那么康熙在相当程度上是相信天主教神学的。据西方文献的记载，康熙花了大量的时间和会士们一起研究神学。<sup>③</sup>“中国礼仪之争”残存的中文也可以佐证，康熙在耶佛道三教之间，确实偏爱天主教。康熙留有一首诗歌，专论“三位一体”，证明他理解“三一论”（Trinity）：“森森万象眼轮中，须识由来是化工。体一何终而何始，位三非寂亦非空。地堂久为初人闭，天路新凭圣子通。除却异端无忌惮，真儒个个不钦崇。”这首诗刻在宣武门的南堂，很多人读过。为了感激耶稣会士治愈了康熙的疟疾，他拨建了北堂。落成之日，康熙赐给对联横批：“无始无终先作形声真主宰，宣仁宣义丰昭拯济大权衡。万有真原”<sup>④</sup>这幅有名的对联，也有很多人见过，伏尔泰在他的《风俗论》中，引用了这幅对联，以证明“中国政府并非不信神”，中国人的信仰高明。<sup>⑤</sup>康熙精研神学如此，难怪耶稣会上指望有一天能给康熙洗

<sup>①</sup>见宋应星：《野议·论气·谈天·思怜诗》，上海人民出版社，上海，1976。今天江饶原也是在天文学的意义上使用“天学”一词，作《天学真原》。

<sup>②</sup>黄伯禄编：《正教奉褒》，第17页，上海慈母堂印本，上海，光绪甲申（1884）

<sup>③</sup>见白晋：《康熙帝传》，珠海出版社，珠海，1996。

<sup>④</sup>萧波华：《天主教传行中国考》，第322页，河北献县天主堂，献县，1937。

<sup>⑤</sup>伏尔泰著，梁守锵译：《风俗论》，第77页，商务印书馆，北京，1996。

礼,使他成为“中国的康斯坦丁”。

## 二、“崇基”：一个由来已久的现象

“‘文化基督徒’，原是国内某教会领袖在 30 年代末用来指称中国大陆文化界中某些有崇基倾向的学人的称名。”<sup>①</sup>如果我们能够忽略一些以后的具体争论，回到当初的“崇基”这个定义上来讨论，我以为：“文化基督徒”是中国基督教历史上的重要现象。从一个史学从业者的眼光看，当我们把当代的“文化基督徒”现象放在一个更广阔背景下，或者说放在一个“长时段”的历史中讨论，我们会发现，“崇基”是明以降中国知识分子一个由来已久的倾向。

不错，在这 100 年里，20 世纪中国主流社会的知识分子大多持“非基”立场。加上 19 世纪“士绅反洋教”，<sup>②</sup>再上溯到清中叶雍正、乾隆的“教难”，中国官方知识分子的“反教”情绪也有了相当长的历史。很多人认为：中国文化和儒家思想与基督教神学截然不同，因此冲突在所难免。<sup>③</sup>但是，深入的历史分析，使我们看到，在中国这样一个自古文化多元，宗教上相互宽容的社会里，真正的宗教冲突并不多见。近代的“教难”、“教案”主要是因为

<sup>①</sup>《编者弁言》，《文化基督徒：现象与论争》，汉语基督教文化研究所，香港，1997。

<sup>②</sup>有关论文参见：夏瑰琦：《论我国 1922—1927 年间的非基督教运动》，《杭州大学学报》，1988 年第 2 期；刘心勇：《非基督教运动述评》，《复旦学报》，1989 年第 2 期；朱维铮：《五四时代的非宗教运动》，《基督教与近代文化》，第 265 页，上海人民出版社，1994 年。

<sup>③</sup> 见 J. Gernet, *China and Christian Impact, A Conflict of Cultures* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985)。

经济、政治利益引起的，<sup>①</sup>而不是通常意义上讲的“文化冲突”。很难相信，单纯的文化冲突，能发展到 1900 年的义和团运动的地步。换句话说，鸦片战争后的一系列教案，主要是教会特权和士绅特权的权力之争，中国知识分子并不注定是反基督教的，对表现为文化内容的基督教尤其不反对。中国知识分子中的“崇基”意识，至少是和“非基”的意识同时并存的。单从文化上讲，“崇基意识”或许还表现得更加强烈些。400 年来的中国知识分子基本上是持欢迎的态度。

“蜜月时期”，明末和清初的官宦、士绅，乃至皇室中间出现“利玛窦热”。这正好说明在不夹杂权力冲突，纯粹文化交往的时代，中国知识分子对外来的文化完全能够采取一种平和、宽容和开放的态度，接受基督教。大量的工艺、科学、哲学、艺术，乃至神学知识，都被翻译成中文，并迅速成为中国文化的一部分。

接下来是康雍乾嘉朝的“教难时期”。其实，这一时期的天主教处境并非如我们现在想象得那样糟糕。“中国礼仪之争”之后，康熙确实驱逐了不肯画押的传教士。但是耶稣会士大部分留在了中国，新的耶稣会士还不断地被皇帝邀请来从事天文、钟表、园林、雕塑、绘画、家具、酿酒等文化工作。北京宫廷和南方民间对西洋艺术的崇拜可以在《红楼梦》里看得很清楚。清代的宫廷艺术受西方影响，是非常明显的。

这一时期，汉族知识分子的态度比较暧昧。他们确实借着儒家学术，以“理学”、“汉学”的名义，批评耶稣会士的神学。他们甚至认为徐光启引狼入室，非为儒者。冲突表面上看是彼此信

<sup>①</sup>参见吕实强《中国官绅反洋教的原因 1860—1874》（台湾中研院学术著作奖励委员会，台北，1986年）。吕实强反对“两种不同的思想文明相接触，必然会发生冲突”的说法，认为“儒家思想与基督教义并无太多冲突之处，所以会引起那么多的纷争，主要是由于相互的不了解与若干的其他原因。”（“绪言”，本书第 7 页）

仰不同，“儒家经学”和“大公神学”有差异，其实内底里还是包含相当程度的利益冲突。杨光先说“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人”，这句话暴露出当时争议的焦点，不在学术之优劣，而在权位之你我。汉族学者为与欧洲耶稣会上争夺清朝的“内廷供奉”位置，必须发展自己的学术。因此，主观上双方是竞争，而客观上却推动了清代学术，即“汉学”的进步。我们看到，“汉学”的进步，并非是排斥“西学”获得的，而是吸收“西学”的核心内容，加以传统儒家的缘饰，用所谓“格致古微”、“西学中源”的方法获得的。所以我们不能简单地断定：经学和神学互不相容。

鸦片战争以后，进入了剧烈冲突的“教案时期”。从最早发生于上海的“青浦教案”（1848）到最后只得以国际战争收场的“义和团运动”（1900），中国传统社会与基督教会的关系进入了非常困难的时期。但是，即使在这个表面上极端对立的时期，中国知识分子和基督教在文化上的联系并没有完全断裂。相反，在一些近代文化比较发达的城市，如上海、香港、北京、武汉，基督教传教士和中国知识分子密切合作，翻译和介绍西方的科学文化。现在已经越来越多的著作表明，传教士们对各大城市中的大学、医院、报社、出版社、协会、博物馆、图书馆、体育会、俱乐部等等事业的贡献是非常重要的。这些世俗事业是否推动了当时的传教事业，是另一个问题。但是，他们确实在内地教案频出，引起公愤的时候，为基督教会赢得了好名声。

和清初的“汉学家”一样，清末的“改革家”也是基督教文化的受益者。今文经学家康有为是一个重要的例子。康有为，还有整个他的一代人，是读伦敦会、广学会背景的报纸《万国公报》成长起来的。据考证，1895年他参加广学会和该报举办的有关中国改革的征文比赛，80名获奖者中，他只得了四等末奖。等

到 1898 年他自己办报的时候，不顾版权，也取名《万国公报》。<sup>①</sup> 就是这样一个深受基督教传教会文化影响的士绅，同时也是一个起劲的“保国”、“保种”、“保教”论者。他毕生要想建立“孔教会”，当“教主”，应该是非常传统、保守才是，但是，他的“孔教会”其实是一笔一划模仿基督教，他自己也说是“欲跻孔子于耶稣”。<sup>②</sup> 现在有越来越多的研究者认识到，康有为其实并非是一个表面上的民族主义者，而是激烈的“西化”论者。康有为是将近代中国“文化对抗”转为“文化对话”的一个例子，尽管他做的扭曲不自然。

“当代新儒家”的发展是化“对立”为“对话”另一个例子。我们知道，“当代新儒家”的第一代代表人物熊十力有比较浓的“非基”和“复性”的倾向，但发展到第三代的杜维明、刘述先，就十分强调与西方哲学和神学的沟通。在大陆，青年学者中的“文化基督徒”与“当代新儒家”之间并没有什么沟通上的障碍。在美国，受西方哲学和神学训练的大学教授，组成了“波士顿新儒家”，而杜维明教授主持的“哈佛儒学讨论会”大量阅读当代神学家的作品。<sup>③</sup> 双方都在念中国哲学、西方哲学和西方神学。这一方面是马相伯、吴经熊、赵紫辰、吴雷川、谢扶雅、罗光，以及近年来刘小枫、杨熙楠等人积极推动基督教与中国文化对话的结果，同时我们也应该想到：这也表现了中国当代知识分子内心依然有着对基督教文化的需求和敬重。在当今世界范围内的世俗化，以及欧美大学知识分子冷淡宗教的环境下，这确实是一个令人注

<sup>①</sup> 参见李天纲《基督教传教与晚清西学东渐》，收高瑞泉主编《中国近代社会思潮》，第 502 页，华东师范大学出版社，上海，1996。

<sup>②</sup> 梁启超：《清代学术概论》。

<sup>③</sup> 1999 年，有幸在任哈佛燕京学社访问学者时，参加了杜维明先生主持的“哈佛儒学讨论会”。讨论会每周一上午用中文举行，大陆、台湾、香港背景的学者，经常讨论蒂利希、孔汉思等神学家的思想，也谈到刘小枫、樊燕城、许志伟等人的工作。

目的现象。<sup>①</sup>

### 三、“亚波罗”、“彼得”

借用罗秉祥教授提出的概念，明末清初中国教会的第一代皈依者都有类似于“中国的亚波罗”特征。<sup>②</sup>我理解的“亚波罗”是有热心、有信仰、有学问的知识分子形象，完全是正面的。而且我还觉得，叶向高就比较像一个“明代的亚波罗”。他是万历、天启朝的首辅，东林派推举的头号人物，<sup>③</sup>其地位、声望、学识和口才，在万历、天启年的北京，即使不是第一号的，也是第一流的。叶向高虽然没有正式入教，但他学习神学，甚至参与传教。他的儿子、孙子入了教。他自己退休后，邀请耶稣会士到福州传教，并举办中国基督教史上著名的“三山论学”。“三山”是福州的古称，叶向高主持论坛，艾儒略主讲，福建各地的士绅学子，都慕叶阁老的名前来问谈，有“叶阁老”的支持，从此奠定了福建地区基督教的基础。

“三山论学”谈了很多儒、道、佛与天主教的教义比较，但它

<sup>①</sup>本人是从中国思想文化史的研究转而从事中国基督教历史的研究的。遇见欧洲和美国历史学家时，他们经常对本人选择的课题表示困惑，认为基督教在中国社会生活中殊不重要。他们可能是长期在单一的基督教文化下生活得太久，内心需求多元文化。但是他们不理解，基督教文化对中国知识分子来讲，本身就是多元文化的一部分，而且是能够刺激和帮助提升中国文化的那一部分。

<sup>②</sup>见罗秉祥《中国亚波罗与香港神学界之九七危机》，收《文化基督徒：现象与论争》，第96页，香港汉语基督教文化研究所，香港，1997。罗秉祥首先用《圣经·使徒行传》第18章第24节中的亚历山大城知识分子“亚波罗”的信仰、传教经历来称呼“文化基督徒”。以本人的阅读经验，《圣经》和罗秉祥称呼的“亚波罗”并无贬低知识分子的意味，因此这里完全是在正面的意义上使用这个词。

<sup>③</sup>叶向高在反对党“阉党”诬陷列举的“东林点将录”中，被列为第二号，实际是最重要的打击对象。见文秉《先搜志始》所录“东林点将录”。

不是“辨教”的，而是“传教”的论坛。论学中出现了一边倒的局面，据说第一次讲学后，“受洗者二十五人，中有秀才数人。”<sup>①</sup>这种情况的出现，和叶向高的背后支持有关。讲学时，叶向高亲自提问，很内行，其实是提供机会，让艾儒略从容翻译、解答、诠释，是宣教。“（叶）文忠所疑难十数端，多吾辈意中啾啾欲吐之语，泰西氏亦迎机解之”。<sup>②</sup>

在记录论坛活动的《三山论学记》中，艾儒略和叶向高还谈到了明代社会“君师相分”的问题。他们更是把这问题，与欧洲社会的“政教分立”问题相提并论。刚从首辅（“国家总理”）位置上退下来的叶向高，和从“文艺复兴”故乡意大利米华的艾儒略都认为：儒家士大夫和天主教神父，应该充当“师”的角色，承担起文化知识的传授，道德伦理的教化的使命。“我欧罗巴人国主之外，盖有教化主（教皇），其职专以诱。国主传子，教化主传贤。国主为君，教化主为师。若然，则二柄难于兼合，即泰西亦虑之矣。”<sup>③</sup>“耶稣的归耶稣，凯撒的归凯撒”。这种“政教分立”的主张，和宋明以来儒家看待孔子与皇帝“君师相分”的关系很相似。因此，耶稣会上很自然地参与了当时的社会文化活动。教会举办了不少学校、学会，从事翻译、出版、演讲等文化活动。这也就是明代天主教会在社会文化活动中非常活跃的原因之一，它造成了耶稣会上在中国的文化成就。明末传教成绩比较大的地区，如上海、福州、杭州、西安、北京，全都是讲学、结社、刻印等文化活动比较活跃的地区。

明来的“儒家基督徒”中，徐光启、李之藻、杨廷筠被称为

<sup>①</sup> 费振之著，冯承钧译：《在华耶稣会上列传及书目》，第135页，中华书局，北京，1995。

<sup>②</sup> 黄景：《〈三山论学记〉序》，《明清间耶稣会士译著提要》，卷三，中华书局，北京，1939。

<sup>③</sup> 同上所引。



教会的“三柱石”。“三柱石”的原意来自《圣经·马太福音》第 16 章第 18 节。耶稣对彼得说：“我还告诉你，你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上”。希腊文的“彼得”（Petros）和“磐石”（Petra）是同一个意思。因为徐、李、杨对中国教会的突出贡献，耶稣会上把他们比作中国教会的“三彼得”，称为“三柱石”。以历史的角度看，从“亚波罗”到“彼得”，士大夫知识分子在中国基督教历史中扮演了很重要的角色。

这里并不是要区分出士大夫高级信徒和平民百姓一般信徒。事实上，这些士大夫和平民百姓是联为一体的。士绅的背后，就是大家族，通常士大夫本人的入教，带来了本族几百个成员的入教。1608 年，徐光启邀请郭居静到上海，在徐家的讲堂上有二百多人受洗。<sup>①</sup> 1627 年，杨廷筠在杭州家里建造了当地最早的教堂，请郭居静住在家里，两人一起讲道。他的父母随之入教，两年（1634、1635）里，共有 324 人在他的堂里入教。<sup>②</sup> 还有，常熟瞿氏是当地望族，瞿太素在韶州与利玛窦结识，1623 年邀请艾儒略来讲道。本族的新科进士瞿式耜入教后，几星期里，就有 220 人跟着入教。<sup>③</sup> 为什么会出现这种局面呢？原因在于瞿式耜是瞿氏家族的后起之秀，是钱谦益的学生，在“复社”中居关键角色，所以跟风者多，跟进的多是平民百姓。明末士大夫异常活跃，但并没有出现一个“士大夫的天主教”。在上海、福建、杭州、西安，教会的基础不是扎在士大夫这个中间阶级上，而是深入到草根社会，在一般民间社会有深厚的基础。

明末清初的“儒家基督徒”和当代的“文化基督徒”有不少

① 费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，第 60 页，中华书局，北京，1995。

② 同上引书，第 61 页。

③ 同上引书，第 134 页。

共同的表现。首先，他们都不止是把基督教看成是宗教信仰，而且还是文明体系，与当代神学家讲的“文化神学”很接近。<sup>①</sup>他们多少都把基督教与西方文明联系在一起看待。这方面可以李之藻为代表。李之藻编定《天学初函》，分“理编”和“器编”，认定西方不但有物质文明，而且有精神文明。清代以后的士大夫在此认识上大大地倒退了。从书称为“初函”，表示他要一函一函地编下去，成为巨著。著名思想史家侯外庐曾经称受明末“西学”影响的方以智是中国的狄德罗，“百科全书派”。其实是李之藻，从翻译西方天文学、数学、逻辑学、哲学、神学、地理学入手，全面整理中国的经汉学成果。他们是第一代以全球眼光看世界，企图“会通”、“合一”东西方文明成果的中国知识分子。

其次，“儒家基督徒”和“文化基督徒”都把基督教作为当时社会的道德拯救和文化更新的源泉之一，近似于清末出现的“以心挽劫”（谭嗣同语）的“宗教救国论”。这方面可以杨廷筠为代表。<sup>②</sup>和徐光启、李之藻不同，杨廷筠没有从事过重要的世俗科学著作翻译介绍，其重要著作《天释明辨》、《代疑编》有关信仰与道德之关系。如钟鸣旦分析的那样，杨廷筠是从明中叶的佛学复兴运动中转而投向天主教皈依运动的，而当时的社会背景是：中国学者从“王学”思想解放运动中走出来后，正在思考发动一场新的道德重建运动。佛学之外，还有“东林”、“狂禅”、“合一”等运动。利玛窦的天主教给迷惑中的中国人多一种选择，或者参照。经过大陆“思想解放”运动的人或许都会同意，80年代以来的

<sup>①</sup>这里的“文化神学”意义，参照了蒂利希的《文化神学》（陈新权、王平译，工人出版社，1988）。蒂利希认为宗教是人类精神的产物，而不是神灵的馈赠。这样他把他的“系统神学”建立在人和人类的文明的基础上，和耶稣会士“人文主义”的神学方法，有很接近的地方。

<sup>②</sup>杨廷筠事迹可参见：钟鸣旦《杨廷筠：明末天主教儒者》，鲁汶大学中国欧洲研究中心，香港圣神研究中心，1987。

“宗教热”，“宗教研究热”，和同时期信仰的崩溃与重建密切相关。<sup>①</sup>这种状况目前还没有消失，和明末的情况有很多可以比拟之处。

第三，还有些人把天主教和利玛窦的知识，看作是世俗拯救工具，相当于后世的“社会福音派”。这方面可以徐光启作代表。徐光启皈依天主教确有灵性上的原因，并不是一个机会主义者，但他入教后坚持要耶稣会士翻译介绍西方的世俗文化知识，并且身体力行，向耶稣会士学天文、数学、农政、水利、火炮等，终以一部《几何原本》名垂于世。他和一部分耶稣会士都认为：天主教会的学术分为三个层次，一是神学，二是物理学，三是工艺技术。“利先生之学，略有三种：大者修身事天，小者格物穷理。物理之一端，别为象数。”<sup>②</sup>这样一种划分方法，和托玛斯·阿奎那在《神学大全》中对理性和信仰范畴的分类大致是一致的。<sup>③</sup>作为内阁大学士，徐光启迫切需要找到解决历法、水利、农业增产、军事防卫的“国计民生”问题的办法，自然比较偏向于“西学”的技术应用层面，但不等于说他缺乏灵性生活。事实正是相反。

#### 四、“中国的牛津运动”

从历史学的眼光看，基督教是在社会底层酝酿起来的，它曾

<sup>①</sup>刘小枫、张贤勇的著作和文章中，经常提到 80 年代这一特殊的文化背景。见《我们这一代人的怕和爱》。我自己虽然是从学术史的角度切入中国基督教历史的研究，但自觉也是顺着西方各类著作的重新翻译介绍的热潮而深入的。我一直觉得，中国近代文化的发展，不仅是建立一个“现代性”的问题，还是一个新的信仰体系的寻求和建立的问题。这是我关心明清以来基督教历史的最初的原因。

<sup>②</sup> 徐光启：《刻〈几何原本〉》，《增订徐文定公集》。

<sup>③</sup> 参见赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，第 364 页，人民出版社，北京，1994，“哲学与神学的关系”。

经是一个民间宗教。耶稣出身贫寒，首先在农人、渔夫和商人中传教。整个罗马帝国时期，信徒们长期处于被迫害的环境下，因此它的信仰形式和传教语言都比较贴近下层民众。马克思说，宗教是一种被压迫者的呻吟，是精神鸦片（大意），如果他指的是早期基督教和中世纪基督教的民间性，还是比较确切的。基督教和生来高贵的佛教（与婆罗门哲学相联系）、儒家（与统治伦理相联系）不一样。基督教的上层文化内容，是后来从希伯来文学、希腊哲学、罗马法学借鉴过来的。基督教自身的精英文化发扬光大，并为十七、八、九世纪的世界各民族景仰学习，是在十四、五、六世纪的“文艺复兴”以后。

“人文主义”运动在欧洲各国普遍兴起后，“文化”和“文明”又获得了罗马时代的涵义。学校教育、自然科学、历史科学、伦理学说、艺术门类在罗马、巴黎等城市的大学、神学院里逐渐完备起来。现在学者都已经承认，耶稣会是“文艺复兴”和“人文主义”的产物。他们是以巴黎大学为基地发展起来的，他们的学术基础是托玛斯·阿奎那的理性主义神学，他们在数学、天文学、历史、文学、语言学等方面具有当时最高水平。更为重要的是，他们在历史第一次开始了“学术传教”的方式。虽然当时的脱离罗马的更正教会，甚至天主教会内自己的民众百姓都不理解耶稣会的“精英路线”的做法，觉得他们脱离了基督教的“原教旨主义”，离开《圣经》和教义太远，用了大量的钱学“文化”，花了太长的时间“陪太子读书”（耶稣会士在许多国家里都充当宫廷教师，在中国的康雍乾朝成为“内廷供奉”，不是偶然的），但是，耶稣会士“学院派”的传教方法，确实开始了传道学上的新阶段。

我们看到，在文明昌盛的“近代”，“文化”在传教中作为先导，其开辟荆棘的能量是很大的。耶稣会在中国、印度、日本等东方文明国家首先开始了这样的传道历史，意义非常重大。回到西方，他们的传教方法，为后来的各教派效法。我们看到欧美 19

世纪的“灵性奋兴”中，学院派知识分子起了关键作用，他们发动和推动了整个运动。美国历史上最大的海外传教运动，英国近代最强烈的宗教复兴运动，都是在大学校园里，由大学神学院的学生发动的。1880年代美国耶鲁大学和普林斯顿大学的神学院学生发动了“学生志愿传教运动”（Movement of Student Volunteers for Foreign Missions）。1886年到1918年，该运动向海外派出了8000多名传教士，其中2500多名来到中国。众所周知，中国基督教的各教派是在19世纪由英国背景的教派奠定的。由于美国“学生志愿传教运动”的人力、物力注入，20世纪的中国各教派的事业，如大中小学校、报纸、杂志、出版社、《圣经》发行机构，都大大获益，并最后在二、三十年代壮大，促进了中国教会“自立”的本土化过程。另一场则是约翰·纽曼（John Henry Newman）在稍早时期发动的“牛津运动”（Oxford Movement）。纽曼毕业于牛津大学三一神学院，后来又以牛津大学为基地，和皮由兹等人一起，发动了英国近代基督教史上的改宗天主教的“旋风”。以这两次运动为例，可以说明一个变化：高等教育逐渐普及，科学文化全面覆盖，传播工具不断改变，近代的传教事业变得越来越依赖文化手段，“学院派”起了越来越大的作用。

辜鸿铭有一本英文书，他自己翻译的中文名字是《清流传》，是向欧美人表彰他所仰慕的中国翰林院的“清流党”领袖张之洞的。这本书的英文原名直译是“中国的牛津运动”（Story of a Chinese Oxford Movement）。辜鸿铭把中国的最高学府“翰林院”比作“牛津大学”。他认为张之洞是清末儒家伦理精神的复兴者，可比纽曼。辜鸿铭的这个比喻有些牵强。但是，转借过来，如果我们不计较“牛津运动”是在叶向高、徐光启的“改教”行为之后，我们倒真的可以说：明代内阁和翰林院里那些“崇基”的大学士们发动的才是真正的“中国的牛津运动”。徐光启、杨廷筠、李之藻，这些“儒家基督徒”们，自上而下地发动了明末的改信

宗教运动，很像是“中国的纽曼”。

写到这里，忽然觉得在我们过去的讨论中，已经用了太多的比喻。“中国的亚波罗”、“中国的彼得”、“中国的纽曼”。在理性的思考过程中，比喻总不是十分确切的，属不得已而为之。比如，我们总不好意思，也确实不能把今天在北大、复旦、浸会大学、中文大学等学院里从事基督教研究的活动，比作“中国的牛津运动”，要避开自比“中国的纽曼”之嫌。但是无论如何，有一个意思还是可以通过比喻，比较准确地表达出来。这就是说，和近代各民族的各种类型的思想解放、文化复兴和灵性奋兴运动一样，大学和学者，或曰“文化基督徒”们，历来在基督教会建设中起着很重要的作用。

在这篇回顾文章将要结尾的时候，我不免又要想起另一个比喻。在研究“中国礼仪之争”的时候，我发现过一份中文文献——丘晟的《述闻录》。这位福建的“儒家基督徒”奉劝罗马教廷的宗教裁判所，继续保持利玛窦的“学术传教”路线，因为以儒家为代表的中国文化并不是基督教进入中国的障碍。相反，孔子学说是基督教学说传播的铺垫。他说：“利玛窦先生，初与中国语言不合，受尽耻辱。后颇知中国书义，遍交名人达士，始得创祈祷诸事。……非有孔子，则天教未入中国以前，早已沦为禽兽之区矣，安得复有好人物知礼仪者乎？盖孔子之大有功于天主，此恐非诸神父所及知也。”<sup>①</sup>在这段表述中，丘晟把中国文化和孔子学说，作为基督教神学的铺垫。这个想法，利玛窦在《天主实义》中就表述过。他在回答儒生们关于如何正确看待中国孔子与西方耶稣的关系问题时，认为：孔子是个文化人，是个铺垫，就像在耶稣前面，为耶稣开路的洗者约翰。这样，又有一个“中国的洗者约

<sup>①</sup>见李天纲：《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，第196页，上海古籍出版社，上海，1998。

翰”的比喻。

从现在的比较宗教学看来，把孔子比作“中国的洗者约翰”，而把中国文化系属于基督教文化，这是“欧洲中心观”。在多元文化并行发展的今天，这种一元论的比喻是有问题的。中国文化是与欧洲文化并行发展的独立文化体系，孔子是中国思想传统中人，而不是西方思想的垫脚石。21世纪的基督教会，大概不会再有人讲“中国文化西来说”，“多默从印度到中国”，“墨子是犹太人”了。中国学术界也不会再有人对“西学中源”、“格致古微”感兴趣了。把“西学”和“中学”混为一谈的时代已经过去，当代的“文化基督徒”的做法和吠末的“儒家基督徒”一样，明确地标明“西方就是西方”、“中国就是中国”，在对待西方文化，包括基督教文化的态度上要明确鲜明得多。或许也因为这样的“实事求是”的态度，才能对中国文化有更清醒的认识。

但是，我们还是可以更新这个比喻，因为它还是具有合理内涵。这个比喻提示我们注意一个现象：在任何文化的基础上，都有可能建立一种神学，一种信仰。在我们现在所讨论的“文化”的意义上，信仰是高于文化的，这就表明宗教和文化是可以相互支持的，而不一定是相互冲突的。历史表明，哪怕是非常精细独特的儒家文化，也是可以 and 基督教合作的。文化和宗教并不一定是矛盾的，就像理性和信仰也是可以调和的一样。

2000年是基督教的第二个千禧年，同时也是意大利耶稣会士利玛窦获准进入南京、北京的400周年。利玛窦离开了广东，获准进入中国南北方的两个首都，与官员和士大夫正式交往，奠定了耶稣会士在中国的传教方法。这种传教方法符合基督教精神原则，又尊重中国传统，特别是与儒家文化丝丝入扣，其温柔、精细、美妙，臻于艺术。这种文化手段，被称为“学术传教”。从事中国近代史研究的学者很容易知道，西方基督教会的传教活动，给一般中国人留下的记忆并不总是美好的。这里面肯定存在着很多

对基督教会的偏见，还有就是来自双方的误会和不解，而其原因又是相当的复杂。但是，很奇怪的是，利玛窦的形象在 400 年里从来没有被否认过。不但明末清初的学者友好地谈论他，清末的康有为、梁启超、胡适，连激烈的民族主义者章太炎也曾经赞同他的人品和学问。即使在 1949 年后，利玛窦也没有被认真地否认过。

1900 年的义和团事件以后，西太后重修了北京滕公栅栏（今北京市委党校址）的利玛窦和其他天主教士的墓地。文革毁弃后，近年来又得到精心维护，为北京市各级政府部门珍视。明年十月，香港和北京的学术界，注意：并非教会，公开会纪念利玛窦对中西文化交流的贡献。利玛窦为什么会在 400 年后，成为中外教俗之间的分歧各方都能够接受的人物？恐怕原因也应该从“文化基督徒”的历史中去寻找。这就是为什么我们在进入新世纪的当口，不免要回忆起明末基督教初入中国的原因。



## 中国基督教史研究：时代的新挑战

香港中文大学 宗教系  
吴梓明

踏进世纪之交的 2000 年，是一个十分适当的时候，让我们一同回顾过去的历史、展望未来的方向。今年九月，我有机会出席北京中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究中心主办之学术研讨会，主题是：“基督宗教与 21 世纪”。我在大会上宣读论文的题目是：“21 世纪的基督宗教与中华文化：一个从学术研究角度的思考”。今次香港浸会大学主办的研讨会，题目刚巧也是：“基督宗教思想与 21 世纪挑战”。因此，我也尝试以“中国基督教史研究：时代的新挑战”为题，表达一些我近年来的思想及看法。

### 一、20 世纪以来的中国基督教史研究

20 世纪、尤其是过去的 20~30 年来，中国基督教史在研究模式及方向上均有很大的转变，我们可以称之为“典范的转移”（Shift of Paradigms）。这些转变至少包括有以下三方面：“从宣教史到中国教会史研究”、“关注地域性的研究”及“华人信徒个案研究的重视”。我将尝试分别作简述如下：

#### （一）“从宣教史到中国教会史研究”

20 世纪 80 年代开始，美国学者柯文教授（Prof. Paul Cohen）曾为近代中国史研究提出了一个新史学的转向，即是从

“西方中心”转向“中国中心”的研究模式。<sup>①</sup>自此西方学者也开始跳出过去重视传教士及差会事工的看法，尝试从中国的历史社会文化处境看中国基督教史的发展。譬如斐士丹教授（Prof. Daniel Bays）主编的 *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* 一书，尤其着重研究基督教发展与中国本土社会的关系，以至有中国本色的华人教会的出现等。<sup>②</sup>书中更搜集有 6 篇论文是研究中国基督教本色化自立教会及组织的兴起及发展情况，均是代表着这种新研究方向的一些成果。<sup>③</sup>尤其是在耶稣家庭教会与真耶稣教会的研究上，斐氏指出这些教会的成功之处，不独是由于其具有基督教的元素，也是由于其中的“中国因素”，譬如结合了传统中国民间宗教的元素等，使基督教的信仰更能为中国人所接纳。<sup>④</sup>其后，鲁珍晞教授更在 1999 年在三藩市旧金山大学一个研讨会上提出中国基督教史研究一个新的看法，是以华人信徒为本位、华人教会发展为基础的分期方法。<sup>⑤</sup>鲁教授建议的中国基督（新）教会史分期是：1. 开荒及准备时期（1807

① 参 Paul Cohen, *Discovery History in China* (New York: Columbia University Press, 1984), esp. ch. 4 “China-centered History”.

② 参 Daniel Bays, ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

③ 参同上注引书，Part IV, ‘The Rise of an Indigenous Chinese Christianity,’ pp. 263–368.

④ 参同上注引书，第 307–316 页，及 Daniel Bays, “Indigenous Protestant Churches in China, 1900–1937: A Pentecostal Case Study,” in Steven Kapian, ed., *Indigenous Responses to Western Christianity* (New York: New York University Press, 1994), pp. 124–143 的讨论。

⑤ 参 Jessie Lutz, “China and Protestantism: Historical Perspectives,” paper presented at the International Conference on China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future, held at the Ricci Institute, University of San Francisco, Berkeley, USA on October 14–16, 1999.

1860); 2. 基础的建立及发展时期 (1860~1900); 3. 教会兴旺及成长时期 (1900~1925); 4. 面对国家及社会挑战时期 (1925~1949); 5. 面临政治关头时期 (1949~1980); 6. 教会复苏时期 (1980~ )。① 这虽然只是一个当议, 但也表达了西方学者对“典范的转移”一个跟进的尝试。

## (二) 地域性个案研究

“典范的转移”的另一面转向是着重地方史或地域性的研究, 有关的理论亦可追源自美国学者史坚雅教授 (Prof. W. G. Skinner) 的《中国封建社会晚期城市研究》一书的引介。② 自1980年代以来, 大陆学者除了是关注中国本色化教会, 譬如是中国三自爱国教会研究外, 也逐渐注意到地域性的基督教史研究。譬如张坦: 《‘窄门’前的石门坎——基督教文化与川滇黔边苗族社会》的研究;③ 陈支平、李少明合撰: 《基督教与福建民间社会》,④ 及陶飞亚、刘天路合撰: 《基督教与近代山东社会》等。⑤ 我在此也可举另一个案作例子, 就是现时陶飞亚教授的研究。⑥ 陶教授所研究的耶稣家庭教会本是在山东省泰安市马庄村的一间小教会, 却逐渐扩展成为山东地区规模颇大的一个教会群体。耶稣家庭教

① 参同上注引文。

② 参 W. G. Skinner, ed., *The City in Late Imperial China* (Stanford, Stanford University Press, 1977), 中译本见王旭等译: 《中国封建社会晚期城市研究》, 吉林教育出版社, 长春, 1991。

③ 参张坦: 《‘窄门’前的石门坎——基督教文化与川滇黔边苗族社会》, 云南教育出版社, 云南, 1992。

④ 参陈支平、李少明合著: 《基督教与福建民间社会》, 厦门大学出版社, 厦门, 1992。

⑤ 参陶飞亚、刘天路合著: 《基督教与近代山东社会》, 山东大学出版社, 济南, 1996。

⑥ 陶飞亚是山东大学历史系教授, 现时正在香港中文大学攻读博士学位, 专门研究中国基督教史。

会也是中国境内一个典型的本色化基督教群体。它虽然是借用了西方传教士带来的基督教观念，但它是中国人用自己的文化、生活经验去理解基督教的信仰，并且是将《圣经》的教训结合在中国的文化社会生活中的一种产品。其中有三个特点是值得留意的：

1. 耶稣家庭是以家长制度来组织和管理的，这是基督教中国化过程中受本土传统文化影响的一个比较突出的例子； 2. 耶稣家庭所唱的诗歌，大部分是采用当地或山东省附近地区的民间歌谣，或是配上民间流行的曲调，唱出耶稣家庭的宗教信仰来，从形式到内容上，均是充分地表达着中国人的宗教情怀； 3. 耶稣家庭出现在 1920 年代，开始时已是实行财产公有制及集体生活的模式，这种生活模式实际上也是基督教传入中国后，在中国文化处境中孕育出来的一个特殊表现。由此可见，近代学者已明显地走向地域性的中国本色教会研究，也开始着重寻求中国基督教会的“中国因素”来。<sup>①</sup>

### （三）华人信徒个案研究

在研究的对象方面，西方学者亦开始从“传教士（史）研究”转向为“华人信徒研究”。<sup>②</sup> 过往的中国基督教史论著多是有有关传教士的历史、或外国差会在华宣教事迹的陈述而已，华人信徒在教会历史中是没有地位的。但另一方面，华人信徒也是一班活生生的中国人，他们是一群有真实信仰体验的基督徒。他们究竟为何选择了一种基督徒的生活方式？在选择基督教作为他们的人生信仰时，他们又如何将信仰与生活配合，怎样将基督教的

<sup>①</sup>较近期进行的地区性研究还有：罗伟虹女士在上海郊区的教会调查研究及陈村富教授在浙江经济发达地区的农村教会研究等。

<sup>②</sup>譬如参：Jessie G. Lutz and Roland R. Lutz, "The Invisible China Missionaries: The Basel Mission's Chinese Evangelists, 1847-1866," in *Mission History*, vol. 12 (October 1995), 204-227; and Jessie Lutz, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850-1900* (Armonk, N. Y., M. E. Sharpe, 1997).

信仰融合在中国人的文化社会生活中？他们如何协助推动中国教会的建立及增长呢？这些都是十分具体和实际的问题，也是 20 世纪后期才发展出来的一个新课题。<sup>①</sup>

中国学者方面，最先出现的例子是吴利明教授的研究。在他的研究中，吴博士选择了五位华人信徒——赵紫宸、吴耀宗、王明道、徐宝谦、吴雷川，分别研究他们对基督教信仰的了解，并如何将信仰融入于当代的中国社会，及如何响应当代中国社会所需面对的问题等。<sup>②</sup>随后有施其乐牧师 (Rev. Carl Smith) 独创一格之香港华人信徒研究，<sup>③</sup> 蔡永业教授之何启爵士与医疗传教事业研究，<sup>④</sup> 及林荣洪博士从福音派神学立场对 1920 年代本色化运动中几位教会领袖之评论研究等。<sup>⑤</sup> 此外，近年亦有朱心然博士之吴雷川思想研究，<sup>⑥</sup> 荆福增博士对 19 世纪末 20 世纪初中国信徒如何在中西文化交流与冲突中之文化适应研究，<sup>⑦</sup> 及雷立柏

① 有关新研究方法的建议，读者可参鲁珍晞教授之讨论，见 Jessie Lutz, "China and Protestantism: Historical Perspectives," paper presented at the International Conference on China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future, held at the Ricci Institute, University of San Francisco, Berkeley, USA on October 14-16, 1995.

② 参吴教授 1971 年在 Princeton Theological Seminary 撰写的博士论文，中译见吴利明：《基督教与中国社会变迁》，基督教文艺出版社，香港，1981。

③ 参 Carl Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and Church in Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1985)。

④ 参 G. H. Chao, *The Life and Times of Sir Kai Ho Kai* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1981)。

⑤ 参林荣洪：《王明道与中国教会》，中国神学研究院，1982，香港；《晨灵神学——倪柝声思想的研究》，中国神学研究院，香港，1985；及《山高和寨——赵紫宸的生平及神学》，中国神学研究院，香港，1994。

⑥ 参 Chu Sin-jan, *Wu Leichuan—A Confucian-Christian in Republican China* (New York: Peter Lang Publishing Inc., 1995)。

⑦ 参荆福增：《文化适应与中国基督徒，1860~1911》，建道神学院，香港，1995。

(Leopold Leeb) 的 1900~1950 年华人知识分子眼中的基督教之研究等。<sup>①</sup>几年前，我曾与几位大陆学者在香港中文大学发起一项中国教会大学华人校长的研究，现在已搜集了共 10 篇的专题研究文章，准备作为《基督教教育与中国社会丛书》第五辑出版之。<sup>②</sup>

以上简述了 20 世纪以来中国基督教史研究的一些转变和着重点。当踏进 21 世纪，在重新思考基督宗教研究模式及未来方向的时候，学者们必定会面临一些思想上的挑战。在以下的部分，我将尝试就我个人从事中国基督教史研究的新近发现，提出三个挑战，供大家进一步的思考及讨论。

## 二、挑战一：当代中国基督教的景况

自从中国实行改革开放政策以来，基督（新）教在中国内地的发展十分迅速，信徒人数的增长亦是惊人的。两年前官方的统计数字是接近一千万，今年的统计已是超过一千五百万；实际的数字当然是比这个更大。<sup>③</sup>发展较迅速的地区主要是在农村一带，亦有学者提出近代中国基督教会出现“四多”的现象，即是：“农

<sup>①</sup> 参雷立柏 (Leopold Leeb): 《论基督之大与小: 1900~1950 年华人知识分子眼中的基督教》，社会科学文献出版社，北京，2000。

<sup>②</sup> 读者可密切留意本书的出版，参吴梓明主编：《基督教大学与华人校长研究》，福建教育出版社，福州，即将出版。

<sup>③</sup> 一般学者的估计是将官方数字乘大 2~3 倍，譬如在宗教自由国际联盟 (International Coalition for Religious Freedom) 一份有关中国的报告书：“ICRF Report: Religious Freedom in China”中，所估计的数字高达五倍之多，参 <http://www.religiousfreedom.com/wrpt/Chinarpt.htm>，及 Peter Tze Ming Ng, “From Ideological Marxism to Moderate Pragmatism-Religious Policy of China at the Turn of the Century,” in *China Review* 2000 (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2000)

民多”、“文盲多”、“老人多”和“妇女多”。<sup>①</sup> 这些现象当然可以有不同的解释，亦是不难理解的，我也可以举例以下的一些体会。

由于过去数十年来，大陆政府一直是较着重控制人民思想的发展，尤其是对生活在城市的人、对知识分子尤为重视。（近年情况已有所改善，所以近年来国内的知识分子已经有相当的自由可以讨论有关宗教的问题，但相对于农村地区而言，知识分子及城市人仍是国家所特别重视的！）因此，住在农村、在文盲地区及年纪较大的国民相对地是可有较大的自由空间去相信和接受宗教信仰。因而，相对地、中国基督教的发展便容易形成了“农民多”、“文盲多”及“老人多”的现象来。同样地，“妇女多”的现象也是可以理解的。事实上，这种现象在中国民间宗教中也是十分普遍的。我曾于 1998 年夏天往福州厦门考察，参观南普陀寺时见到成千上万的善男信女前往烧香拜祭，当然大部分是妇女。我访问了其中几位妇女，问：“为何他们的丈夫没有来？”他们的回答多是：“丈夫上班去工作”、“丈夫去了香港做生意”等等。当问及他们来拜神是求什么时，他们的回答多是：“是为丈夫及家人的身体健康”、“是为丈夫做生意赚多些钱”、“是为丈夫出入平安”等。中国人相信“妇女是半边天”，这句说话真是不错的。至少我们可以相信：“每个妇女的背后必定是有一个丈夫”、“妇女的生活也是离不开他们的家庭”。中国人的家庭确是有很明显的分工，因此，我们可以相信教会的妇女也必然是代表着他们的丈夫及家人来崇拜的。<sup>②</sup>

另一方面，当代中国基督教的境况亦显示出一个重要的现象，

<sup>①</sup> 譬如参刑福增：〈从社会阶层看当代中国基督教的发展〉，该文乃作者于 2000 年 9 月在北京中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究中心主办之“基督宗教与 21 世纪”学术研讨会上宣读论文，及后见刊于《建道学刊》，第 15 期，2001 年 1 月。

<sup>②</sup> 若从这样的角度看，“四多”的问题就不纯是宗教（或基督教）的问题。它只是反映出中国社会的问题，是国家宗教政策下出现的社会问题。

是值得特别留意的。这个现象就是：基督教神学在中国的发展是十分缓慢的。这现象一方面是反映出中国教会信徒在神学思考方面的空间是不足够的；另一方面是由于中国知识分子对基督教神学的思考多侧重在文化层面上，多视基督教为西方的文化，因而只能采取一种“抽离的”、“第三者身份”的态度去研究，忽略了以基督教作为个人信仰的反思。结果，基督教神学碍于摆脱西方文化的色彩，仍是与中国的宗教与文化对立。因此，当我们讨论“基督宗教思想”时，我们必须要了解当代中国基督教的实际境况，即是说当代中国基督教发展迅速的同时，基督教神学在中国的发展却是十分缓慢的。刚才提及美国学者柯文的“中国中心”研究模式的建议，对我们研究中国基督宗教思想的学者正是一个很适切的提醒。我近年出席了几个有关中国基督宗教的研讨会，也曾经有过这样的感觉，并尝试质疑：到底学者们所讨论的，是西方的基督教还是中国的基督教？事实上，当今中国基督教的处境与西方的基督教截然不同。因此，在探讨基督宗教思想时，我们所采用的应是西方教会的议程、还是中国教会的议程呢？是在探讨西方基督教所关注的神学问题、抑或是中国基督教会所关注的神学问题呢？我们必须清楚确定今日中国基督教会所关注的神学问题，必须聆听中国三自教会如何谈论神学的课题，深入了解中国农村教会所关心的议题是什么，这些正是当代中国基督教的发展实况给予我们的一个挑战。

### 三、挑战二：对中国宗教的重新理解

2000年5月29日至6月2日，香港中文大学宗教系举办了一个有关中国宗教的国际性研讨会，参与的学者们提出了一个尖锐的问题，是要对“宗教”一词重新下定义。“宗教”一词来自西方，因此，在定义上过去一直是采用了西方学者的观点。譬如



强调“宗教乃人对上帝的崇拜，是对形而上、超自然力量的一种信仰及崇敬”。<sup>①</sup>西方的定义是将宗教局限在对超自然、人格化上帝的崇拜，但近代学者却发现宗教（尤其是中国的宗教）不仅是涉及一些抽象的思维或哲理，它更是关乎社会性、伦理性的现实生活模式。譬如中国人拜神求福、求平安、求发财、求生孩子等等，都是与现实生活有密切关系的。<sup>②</sup>近代学者又重新发现中国早在东汉以前民间宗教已经十分流行，这些民间的信仰是有理性的，并不能笼统地冠以“迷信”便将之否定。并且直到今日，这些民间宗教仍然是活跃地流传在现代中国的社会及人民心中，其影响也甚是广泛和深远的。<sup>③</sup>

因此，在是次的研讨会上，许多学者们提出了有重新定义宗教（尤其是中国宗教）的必须性。在重新定义宗教的问题上，有两个重点是值得我们留意的：在宗教研究的内容上，过往西方的

<sup>①</sup>读者可参牛津大字典对“宗教”一词的定义。“Religion is human recognition of superhuman controlling power and especially of a personal God or gods entitled to obedience and worship...”见 *The Oxford Illustrated Dictionary*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Book Club Associates, 1975), p. 713.

<sup>②</sup>譬如：英国牛津大学杜德桥教授（Prof. Glen Dudbridge）便曾这样论及中国宗教的特点：“宗教活动是跟生活分不开的；经济、亲属关系、甚至是吃饭，都是与宗教有密切的关系”。见《中大通讯》访问稿：〈宗教权威云集中大论述宗教与中国社会〉，第 167 期，2000 年 6 月 19 日，第 3 页。尤其是对研究中国宗教的学者来说，中国人的宗教就是一种对生活意义的追寻（怎样生活？安身立命？），宗教也是包括对道德伦理、人生信念的确立；更深一步，宗教就是寻求生命素质的提升（怎样长生不老？不死？），宗教的目标就是追寻属于永恒（可以活到永远）的生命。（参 Daniel Overmyer, “Why Study Religion?” paper presented in 1998 at Chung Chi College, the Chinese University of Hong Kong.

<sup>③</sup>在研讨会上也有不少学者宣谈有关的论文，譬如：蒲慕州之“中国宗教之鬼神观念的演化”；路遥之“中国民间教派：‘白莲教’辨析”；姜生之“道教的兴起及其对两汉社会的影响”；李远国之“正统与异端：魏晋时期的巴蜀道教及对社会的影晌”等。

宗教研究是较侧重于哲学及神学上的探讨，是将宗教视为一种意识形态、形而上学的东西；在宗教研究的方法上，传统的学者较着重对宗教观念的分析，所以必须运用逻辑、从理性的角度去研究和探讨之。但近代宗教研究学者较多采取不同学科的知识理论，如心理学、社会学、人类学、政治学、经济学等概念，注入新的元素，开拓宗教研究的视域。结果是近代学者愈来愈多重视田野调查的研究方法，更多关注研究宗教与社会、宗教与信徒生活关系等课题。<sup>①</sup>

近代学者对中国宗教的理解带来了第二个挑战，就是宗教研究（当然也包括中国基督宗教思想研究）的进路，不应只停留在神学哲学的层面上，更应是包括信徒的宗教经验、个人及群体生活等方面的研究。<sup>②</sup>我在香港中文大学负责教授一科通识教育科：

“基督教信仰的基础”。学生们也很容易发现，西方基督教是十分重视“神学、《圣经》、教会传统、礼仪及宗教经验等”，但在中国基督教会中，较多强调的却是“个人的宗教经验和《圣经》”。刚才提到中国教会“农民多、文盲多、老人多、妇女多”等，他们信教的基础正是在于“个人的宗教经验和《圣经》”。中国人（特别是农村的基督教信徒）对宗教的了解是以生活为主的，他们也是较重视宗教的现实性和生活性，多于它的神学性或理论性。基

<sup>①</sup>参李世瑜：“中国民间宗教研究之方法论”一文，该篇文章曾在2000年5月29日～5月2日香港中文大学举行之学术研讨会上宣读。

<sup>②</sup>譬如，英国学者司马德教授曾提出宗教研究可有七个不同的进路，分别是：“神话性”（Mythical）、“教义性”（Doctrinal）、“礼仪性”（Ritual）、“伦理性”（Ethical）、“社会性”（Social）、“经验性”（Experiential）、“物质性”（Material）。读者可参阅 Niman Smart, *The Religious Experience of Mankind* (New York: Charles Scribner's & Sons, 1969), ch. 1., and “Religious Studies and Theology,” in *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin*, vol. 26, no. 3 (September 1997): 56-68.

基督教得以在当代中国迅速的发展，也并不是因为它有全备的神学，而是因为它能满足信徒现实生活的需要。中国人所信奉的基督教，正是基于个人的经历，宗教是否灵验、是否能够满足个人的需要等，这些比基督教的神学能否通得过理性、是否合乎逻辑更为重要。因此，展望 21 世纪的基督宗教研究，我们也必须认真考虑，不应该将基督宗教思想研究局限在神学或哲学方面的讨论；基督宗教研究更应是一门跨学科性（inter-disciplinary or cross-disciplinary）的研究。盼望在日后的研讨会上，我们可以见到有更多的历史学、社会学、心理学、人类学、教育学、甚至是自然科学的专家们，与我们共同的探讨与基督宗教有关的课题。

#### 四、挑战三：基督教与中华文化的对口

我想提出的第三个挑战是有关基督教与中华文化对口的的问题。我以下的讨论分析可能有一些学者会认为是略嫌简单化，但我的目的只是想提出另一个可作研究的方向，给大家参考及跟进讨论。

综观基督教来华的历史可分四个时期：（一）唐代的景教；（二）元代的也里可温教；（三）明代的天主教；及（四）清代的基督新教。唐代景教来华之时，正值中国佛教盛行，景教便自然地与佛教拉上关系，成为佛教一个流派传入中国。<sup>①</sup>明代天主教传教士利玛窦来华初期，也视佛教为中国宗教文化的主流，被选为基督教与中华文化对话的主要渠道。利玛窦且亲自削发为僧，一身和尚装束，并以“西僧”自称，其居所也命名为“仙花寺”。后

<sup>①</sup> 今日仍流传的“大秦景教碑”便是以佛教词汇阐释基督教要义明显例子。现在尚存在西安的大秦寺更是有被误作为佛寺看待。

来，利玛窦因为研读中国的《四书》《五经》，对中国传统文化有了较深入的了解，开始领悟到在中国的儒、佛、道三教中，儒家才是享有较崇高的地位。于是他决意“除掉僧服，改穿儒服”，自此以后，他从致力与佛教对话转变为与儒士大夫的对话。<sup>①</sup>基督新教传教士来华时，亦是跟从利玛窦的方法，致力研读《四书》《五经》，为的是要与儒家学者对口。<sup>②</sup>甚至后来发展的中国基督教本色化神学亦多是以“耶儒对话”作为基督教与中国文化对口的基础，明显的例子就是：吴雷川的《基督教与中国文化》和赵紫宸的《耶稣传》<sup>③</sup>

中国的宗教文化可与基督教对口其实有三，即是儒、释、道三者。在历史中常见者只是基督教与儒、佛的对话，却甚少有见到基督教人士谈论耶、道的对话。较早关注道教研究的神学家应是韦卓民教授。<sup>④</sup>韦氏是华中大学的校长(1929~1952)，他在1945年曾应邀作美国亨利鲁斯访问学人(Henry Luce Visiting Scholar of World Christianity)，并在纽约协和神学院主持一系列演讲，后获出版，书名为：“The Spirit of Chinese Culture”（中文译名为：

① 1595年，利玛窦北上南京，结交儒士、名流、皇族、朝官，结识徐光启等人。1601年，他终于以“儒服入京”，在宫廷太监帮助下得以謁见明神宗，奠定他在宫廷穿梭传教的地位。

② 譬如士修德(Samuel Kidd)和理雅各(James Legge)，早期已开始从事《四书》《五经》的翻译，终于在理雅各手上完成了《中国经典》(五册)的翻译工作。

③ 参吴雷川：《基督教与中国文化》，青年协会，上海，1936；及赵紫宸：《耶稣传》，青年协会，上海，1935，香港基督教文艺出版社，1986年再版。亦可参赵紫宸：《基督教与中国文化》，《真理与生命》，第247~260页，卷二第9~10期，1927年6月15日。及“Christianity and Confucianism” in *International Review of Missions*, vol. 17, (1928). 588-600.

④ 中国基督教界在1930年代曾流行一句“北赵南韦”的说法，即是论神学思想家，北方有赵紫宸、南方有韦卓民。

《中国文化的精神》) ① 韦氏的见解十分精辟, 主要的论点是他强调须视中国文化为儒、释、道三者的整合, 其中他更强调道教是中国民众的宗教。“道教没有佛教般深奥的人生哲理, 也没有儒家高尚的伦理观念, 但作为中国民众的宗教, 它却广泛地影响着中国人的宗教思维”。② 道教之所以被称为“中国人民的宗教”, 是因为它能深入民间、深深地影响着中国人的宗教情怀。韦氏更认为: 假若基督教要在中国生根的话, 它必须要融会贯通地与中国的文化遗产相结合。③ 这文化遗产当然是包括了深深影响中国人宗教思维的道教。

韦氏的见解确是十分精辟独到的, 可惜的是他身兼校长之职, 无暇专心做研究。另一方面, 他回国不久, 中国也起了大的转变。新中国成立以后, 更没有人继续进行基督教与中国文化(尤其是与道教及民间宗教)的对话。④ 但如上文所报导, 近年国内基督教的发展境况, 近代学者对中国道教及民间宗教研究的兴趣渐浓, 并且, 近代中国基督教史学者们亦重新发现中国本土的基督教是蕴

① 参 Francis C. M. Wei, *The Spirit of Chinese Culture* (New York: Scribner Press, 1947)

② 见同上注引书, 第 30~31 页。及第五章: “道教与中国民众的宗教”, 第 128~154 页。

③ 见同上注引书, 第 32 页。读者可参阅拙文之讨论, 见吴梓明: 《韦卓民博士眼中的基督教及其与中国文化之关系》, 载于马敏等主编: 《跨越中西文化的巨人——韦卓民学术思想国际研讨会论文集》, 第 83~98 页, 华中师范大学出版社, 武汉, 1995 年 3 月。

④ 另一中国学者也有相关的建议, 是谢扶雅教授。谢教授主张中国教会应重新编订《中华基督教圣经》, 内容包括四部分: (一) 新约全书; (二) 旧约精华; (三) 儒经各要; (四) 道佛举隅。借这样的主张太具革命性, 不易为华人教会所接纳。有关讨论可参阅吴梓明: 《基督教与中国文化之融和——谢扶雅先生对中西文化沟通的贡献》, 载于章开沅、马敏主编: 《基督教与中国文化丛刊》, 第 132~146 页, 湖北教育出版社, 武汉, 2000 年 1 月。

藏着许多“中国因素”，即是结合了中国民间宗教的元素等。这一切的发现，正是为基督教与中国道教及民间宗教的对话打通了一些渠道，让基督教与中国的文化遗产再有相互对话的机会。我所提出的第三个挑战，就是指在基督教与中华文化的对口问题上，可能出现的一个新的契机。

## 五、 结 语

我在本篇文章中，除了简述中国基督教史在 20 世纪的发展转向外，也大胆地提出了三个新挑战。无论是从事基督宗教思想研究，或是中国基督教史研究的学者们，均须面对时代的新挑战。包括：（一）对中国基督宗教思想研究议程的重新厘定：是采用“西方中心”、还是“中国中心”的研究模式呢？（二）对中国宗教（尤其是中国基督宗教）的重新理解：应视“宗教”为一套形而上的哲学思维、抑或是现实生活的一部分呢？及（三）对基督教与中华文化对话渠道的重新寻觅等。

展望 21 世纪的来临，我相信有关基督宗教思想的研究，尤其是在中国基督宗教的研究上，学者们必须认定：基督宗教研究是一门跨学科性(inter-disciplinary or cross-disciplinary)的研究。因此，我们必须跳出本科的局限，尝试与更多其他学科的学者们，包括是神学、哲学、宗教学、历史学、社会学、心理学、人类学、教育学等，甚至是自然科学的专家们，共同探讨和寻觅有关基督宗教研究的新路向。

## 市民身份基督徒研究

浙江大学 宗教文化研究所

陈村富

80年代以来，全国，特别是沿海经济发展速度快的省份，出现了一大批新的城镇<sup>①</sup>和港口，有的城镇甚至成了全国颇有名气的新兴城市，例如浙江省的龙港、椒江和温岭。这些新兴城镇和港口的居民绝大部分是80年代前的农民。其中有一批就是原来为农民身份的天主教徒和基督新教教徒，统称基督徒。这些农民身份的基督徒逐步转变为市民身份的基督徒，或者是户口仍在农村，但是人在城市从事同商品经济相关联的职业。这些正在形成中的市民身份或准市民身份基督徒（指上面提到的户口在农村，人在城市从事农业外各行业的教徒），比80年代前的农民身份教徒年纪轻，文化水平高，思路开阔，活动能量大，财力雄厚，社会联系广，有的还有相当的政治经历和管理组织能力。他们大都是平信徒，占据堂务管理委员会的重要职务，配合从事牧养和灵修方面的神职人员（神父、牧师、传道人、长老、修生等），施展他/她们的才能，因而使所在教会面貌一新或大有进步。这批市民身份平信徒，大部分活跃在“地上”教会，也有一批人是“地下”教

<sup>①</sup>本文所界定的“城镇”，相当于英文的 town，区别于“城市”（city）。目前中国有所谓“省级市”、“县级市”和相当于过去的行政地区的“市”，如金华市、温州市等。但就经济地位而言，有一批城镇比县级市的名气大，有如本文所涉及的龙港镇。

会的活跃人物或骨干或一般成员。其中有的人还在地上与地下中穿梭来往。中国正式提出建立“社会主义市场经济体系”是在1992年下半年。市民身份基督徒主要是在80年末至90年代开始形成的。随着改革开放的推进，商品经济的发展，市民身份基督徒会逐步成熟，数量增大，素质提高，形成一股不可忽视的力量，对未来教会和中国的基督教事业产生深远影响。浙江大学宗教文化研究所，即原杭州大学基督教研究中心，从1995年开始研究两个关系未来中国基督教走向的问题，其一是所谓“文化基督徒”问题，这就是我们同维真学院合作的课题，同年10月完成，翌年《维真学刊》第三期发表。其二就是正在形成中的市民身份基督徒研究，也就是“亚联董”资助的跨年度的三个课题，即《市场经济条件下当代中国各宗教的走向》（1995~1996），《从农民身份基督徒向市民身份基督徒的转换》（1997~1998），《浙江农村教徒和教会研究》，其成果就是若干论文和调查报告。这两大问题本身是有前瞻性的。但是由于人力物力所限，也由于现象本身尚处在变化过程之中，所以其成果是不完善的，其结论有待进一步验证和修正。本人原本是从事希腊哲学研究的，现在的“主战场”还在希腊。因为是客串宗教，自然就根底浅，甚至弱点多于优点，论文不妥之处，望同行赐教。

### 一、近20年浙江基督徒的职业变化

中国基督新教和天主教的教徒大都集中在农村。1982至1983年，农村实行“家庭土地联产承包责任制”，1984年前后正式解散人民公社，实行村镇制度。农民的职业变化，就全国一般情况而言大体起于这一时期。但就浙江沿海而言，尤其是温州，起步很早：1979~1980年，温州地区的鹿城、永嘉、瑞安、乐清、平阳（包括现苍南县），不少农民和城镇居民就向个体经营转换，正因



为如此，1980年前后被当作资本主义和平演变的典范，所谓“温州模式”多数人是持否定态度的。温州地区在历史上就是天主教和新教的内地会、循道公会、①中国耶稣教自立会、②基督复临安息日会、③温州中华基督徒自立会、④基督徒聚会处⑤等最活跃的地区之一，而平阳县（当时包括现苍南县）又是温州自立会和聚

① 1877年10月英籍传教士李华庆到温州传教。翌年于城西设堂，称替我。1882年英籍苏威廉到温州，用拉丁文拼写温州方言，学会用当代语言宣教，打开了局面。1911年与同宗教派合并，改称圣道公会，1934年改称循道公会。先后建立城厢、永嘉梳溪（枫林）、永嘉西内（碧莲）、永嘉西外（西溪）、江北、上戍、乐清县西（柳市）、乐清县东（虹桥）、瑞安县、平阳县等10个联区，至1949年有堂点166座。

② 1907年平阳县林渭川、黄时中等响应上海俞国桢牧师创立“耶稣教自立会”的号召，从内地会和循道公会中分离出来，成立平阳县耶稣教自立会。据“浙江巡抚部院增批牧师俞国桢禀”记载，至1910年春，平阳自立会和堂点发展到216处，教徒2000人。1912年冬，梁景山、谢楚廷等在温州府城施水寮设温属分会。1920年中国耶稣教自立会全国代表会议后，平阳和温州府城分别建立分总会。平阳分总会曾称浙闽分总会，温州分总会通称温属总会。1941年，温属总会会址迁至三牌坊教堂。至1949年，温州5县有自立会教堂116座。

③ 1916年上海曾路得、熊湘元来温州宣讲安息日道理，并在五马街建立活动点，后又委任支访贤、鄂天恩来温讲道，活动点先迁甜井巷，后移沧河巷。1918年夏，华东教区联合会会长符尚理（美籍）来温筹造安息日会浙南区会，翌年存南塘街成立区会，会长为美国传教士韦更生。1924年迁总堂。在1949年，设有永嘉、乐清、瑞安、平泰4个区分会，53座教堂。

④ 1925年“五卅”惨案后，中国籍牧师尤树勋等从圣道公会分离出一批教徒，于同年7月在沧河巷建立中华基督教自立会，尔后波及到永嘉、乐清、瑞安、青田、玉环5县。至1949年，在温州建有5个联区，74座分堂。

⑤ 1928年，平阳一些自立会和内地会信徒受上海基督徒聚会处影响，在闽浙交界桥墩（规划归苍南县）成立聚会处，并邀请县内和邻近泰顺县的内地会、自立会一些骨干在桥墩召开特别聚会。1931年春，温州市区一些内地会教徒响应平阳聚会处号召，建立市区基督徒聚会处。1938年传入瑞安县。原平阳县成了整个浙南地区聚会处的活动中心，辖温州市区、永嘉、瑞安、泰顺及闽北福鼎等县。1948年，全国有聚会处13个中心区域，温州为浙江教区中心教会驻地。1949年有活动场所121处，信徒一万多。

会处的中心。1958年平阳县又是全国“消灭宗教现场会”所在地。这些运动的结果就是许多基督徒转入地下，分散活动，培育了一大批惯于分散活动而又颇有能力和影响的骨干。所以在1975年即“文化大革命”后期以来，温州地区就逐步恢复了地下宗教活动。温州人还善于经商，被称为“中国的犹太人”。1979年以来就有不少农民和城镇居民兼营个体经营，其中有的是教徒。我国无论是教会还是主管部门都缺乏准确而详细的统计资料，往往连一县一市各教的教徒数量和活动堂点的统计资料也没有，有的非常不规范，前后都不一致。教会方面为了申请多开辟活动堂点，往往就多报人数；遇到主管部门整顿宗教或形势不利时，他们就缩小数字。地方政府主管部门也有类似情况：为了说明宗教问题的严重性，就把数量夸大，性质说得严重些；这么一来又影响了当地领导人的业绩了，于是有的领导又暗示当地宗教部门“对数字作些处理”。所以，不管是主管部门还是教会自己，各种统计前后矛盾。此外，教会、主管和我们研究机构的视角不同，关注点不一，志趣也两样，所以，我们视之为重要的现象，恰恰没有这方面的现成资料，往往需要我们去调查和统计。但是我们研究部门的调查非常难，有的简直难以想象。教会方面怀疑我们代表官方，戒备心理很强。反之，如果我们对教会方面的人比较熟悉，他们愿意配合，当地主管部门又怕我们给他们惹麻烦，冷落、限制或反对我们的研究。因此，我们往往是选择既有典型性，又能得到主管部门和教会双方都理解和支持的地方，进行实地考察。如果我们的研究有所成就的话，我要郑重说句公道话，他们都功盖于世。没有他们双方的配合和支持，关于现实问题的研究就一筹莫展。下面我们就援引代表不同类型的个案作些介绍和分析。

个案一：平阳县鳌江镇永平堂，原为“中国耶稣教自立会”教堂。1982年恢复公开活动，各教派联合做礼拜。这个镇处于鳌江入海的北岸，与下面要重点介绍的全国第一个农民城——龙港镇

隔江相望。随着商品经济的发展，教徒中从农民和渔民转为个体经营的日益增多。1994年共有受洗信徒319人，其中男92，女227。根据教会登记名册，其年龄、性别、文化程度和职业构成如下：

表 1-1 永平堂新教教徒的职业构成

年龄	性别	人数	文化程度	职业状况
18岁   30岁	男	17	小学6人，中学11人。	个体工商户10人，渔民1人，工人5人，科教文卫1人
	女	24	小学15人，中学9人	个体工商户18人，工人5人，科教文卫1人。
31岁   45岁	男	19	小学12人，中学6人，大学1人。	个体工商户12人，农渔民2人，工人2人，科教文卫3人。
	女	75	小学63人，中学11人，大学1人	个体工商户70人，工人2人，教养教文卫3人。
46岁   60岁	男	19	小学14人，中学5人。	个体工商户17人，农渔民2人。
	女	67	文盲半文盲4人，小学51人，中学11人，大学1人。	个体工商户63人，工人2人，科教文卫2人。
60岁 以上	男	37	文盲半文盲9人，小学26人，中学1人，大学1人。	退休工人3人，退休医师1人，其他休闲半休闲人员33人。
	女	61	文盲半文盲22人，小学31人，中学7人，大学1人。	退休工人3人，退休教师、医师2人，家庭妇女和其他休闲后半休闲人员56人。

注：在31~45，46~60岁两档中，女的工商个体户多于男性，因为其中有的是“夫妻店”，但丈夫不是教徒。

个案二：平阳县昆阳镇南门堂。昆阳镇是平阳县政府所在地。1910年平阳县自立会成立时，总堂就设在这里。1982年收回教堂时，据同年10月15日登记，共有受洗教徒104人，未受洗73人，此外有18岁以下未成年教徒和未受洗信徒共58人。其成分主要是城镇居民和附近农村居民，构成如下：

表 1-2 昆阳南门堂新教教徒的居民成分构成

年龄	受洗情况	合计	城镇居民		农村居民	
			男	女	男	女
18~30	已	10	1	6	1	2
	未	26		8	5	13
31~45	已	26	1	9	2	14
	未	20	3	6	4	7
46~60	已	23	6	13	2	2
	未	14	4	4	2	4
60岁 以上	已	45	12	17	7	9
	未	13	3	6	3	1
总数		177	30	69	26	52

注：以上为 1992 年的统计。

从上表看，当时城镇居民为 99，农村居民为 78，农村居民当时除了粮食生产外，主要是种菜。城镇居民中主要是家庭主妇和退休人员。到了 1997 年，南门堂有信徒 386 人，其中受洗者 216 人（男 60，女 156），未受洗者 170（男 93，女 77）。未受洗的男性比女性多 16 名。这是一个重要的变化。下表证明，职业、年龄、文化程度发生了显著变化。我们调查组按登记表作了下列分类统计（见下页“表 1-3”）。

表中总人数 380，另有 6 人属 18 岁以下。从这个堂的统计可以看出：60 岁以下，18 岁以上从事个体工商业的人数共 199，其中已受洗的人数为：18~30 岁，22 人；31~45 岁，57 人；46~60 岁，37 人，共 116 人。未受洗人数分别为：40，27，16，共 83 人。按性别划分，男性为 75 人，其中 18~30 岁为 22 人，31~45 岁为 33 人，46~60 岁 20 人；女性为 124，其中分别为 40，51，33。

表 1-3 昆阳南门堂新教教徒的职业构成

年龄	性别	人数	文化程度	职业状况
18岁   30岁	男	已受洗 6人	小学1人, 中学5人。	个体工商户3人, 农民1人, 工人1人, 科教文卫1人。
		未受洗 30人	小学6人, 中学20人, 大学 4人	个体工商户19人, 农民2 人, 工人5人, 科教文卫3 人, 在校生1人。
	女	已受洗 23人	小学8人, 中学13人, 大学 2人。	个体工商户19人, 工人1 人, 科教文卫1人, 在校生1 人, 无固定职业1人。
		未受洗 32人	小学4人, 中学22人, 大学 6人。	个体工商户21人, 工人3 人, 科教文卫3人, 在校生3 人, 其他2人。
31岁   45岁	男	已受洗 20人	小学5人, 中学15人。	个体工商户15人, 农民3 人, 工人1人, 科教文卫1 人。
		未受洗 29人	小学7人, 中学20人, 大学 2人	个体工商户18人, 农民3 人, 工人6人, 科教文卫2 人。
	女	已受洗 51人	文盲半文盲6人, 小学29 人, 中学16人。	个体工商户42人, 农妇4 人, 工人5人。
		未受洗 18人	小学3人, 中学15人。	个体工商户9人, 工人6人, 科教文卫2人, 行政干部1 人。
46岁   60岁	男	已受洗 15人	文盲半文盲1人, 小学7人, 中学7人。	个体工商户11人, 农民1 人, 工人2人, 科教文卫1 人。
		未受洗 17人	文盲半文盲1人, 小学1人, 中学13人, 大学2人	个体工商户9人, 农民1人, 工人3人, 行政干部4人。
	女	已受洗 39人	文盲半文盲5人, 小学22 人, 中学12人。	个体工商户26人, 农妇1 人, 工人5人, 科教文卫、行 政干部在职4人、退休3人。
		未受洗 13人	小学5人, 中学8人。	个体工商户7人, 工人3人, 科教文卫3人。

续表

年龄	性别	人数	文化程度	职业状况
60 岁 以上	男	已受洗 19 人	文盲半文盲 7 人, 小学 10 人, 中学 2 人。	退休工人 7 人, 退休教师、退休干部 2 人, 其他休闲半休闲人员 10 人。
		未受洗 11 人	小学 5 人, 中学 5 人, 大学 1 人	退休工人 7 人, 退休教师、退休干部 2 人, 其他休闲半休闲人员 10 人。
	女	已受洗 43 人	文盲半文盲 30 人, 小学 10 人, 中学 2 人, 大学 1 人。	退休工人 2 人, 退休干部 1 人, 家庭妇女和其他休闲半休闲人员 40 人。
		未受洗 14 人	文盲半文盲 7 人, 小学 4 人, 中学 3 人。	退休工人 7 人, 退休干部 1 人, 家庭妇女和其他休闲半休闲人员 6 人。

注：以上为 1997 年的统计。

这是一个很有趣的现象：三档年龄中女性都高于男性。在温州，女性从事个体工商经济的现象相当多，由于男性在外地经商，而且男性入教少于女性，因此，女性从事工商业的比例就显得高，但是这也不见得是普遍现象，对此还需进一步研究。

为了更准确、更科学地研究现代化和市场经济对基督教的挑战，今年开始我们设计一套问卷，共 26 个问题，对浙江不同类型的地区的天主教作了调查。出于对比研究的需要，在温州苍南县的龙港对新教的主恩堂也发放了同样的问卷。其中第 10 个问题是近 20 年中职业的变化，样式如下：

10. 近 20 年来你的职业有什么变化，请按下表年代顺序，找到你当时相应的职业，在格子里打“√”

例如，某人 15 年前在校读书，10 年前在农村劳动，5 年前到国营企业做工，1998 年下岗，2000 年到私人企业做工，则他的表

格应该填写如下：

时间 职业	15年前(1980 ~1985年)	10年前(1986 ~1990年)	5年前(1991 ~1995年)	1996~ 1999年	现在
在本村从事农业		√			
国营企业任职			√		
行政、事业单位 任职					
个体经营者					
私营企业的股 东、董事、高层 管理人员					
个体经济或私营 企业的雇工					√
三资企业					
在校读书	√				
其他职业(请用 文字说明)					
备注,如离退休、 下岗等(请用文 字说明)				1998年 下岗	

我们选择三种类型三个堂点发放同一问卷。第一种类型是以前为农村或港义荒滩，现在是有名气的大城镇；第二种是传统的农村天主教村，而今仍属于农村地带；第三种是过去的旧的县城和城镇，而现在是相当发达的县级城市。

首先看第一种类型的代表——龙港。<sup>①</sup>

龙港原属于平阳县。1981年原平阳县以鳌江为界划分为平

<sup>①</sup>关于龙港镇新教和天主教的一般情况，参阅本人主编的《宗教文化》(3)《市场经济条件下当代中国各宗教的走向》。

阳、苍南两个县。鳌江北属于原平阳县，南边三个区（宜山、钱库、金乡）划入苍南县。鳌江南入海口有一片地方叫方岩下，居民除了种些水稻、蔬菜养家糊口外，主要以打鱼为生。过去很穷，当地民谣说：“方岩下，方岩下，只见人走过，不见人留下”。80年代初，方岩下和下埠两个渔业码头逐渐发展成为海产品集散地。1984年4月，苍南县在这里正式设置龙港镇。当时只有5个小渔村，共5.2平方公里，6500人。1986年扩大至7.2平方公里，1992年扩大为58平方公里，人口13.5万。其中城区7万多，90%都来自周围农村，原来都是农民。1986年6月，新华社电讯稿首次用了“农民城龙港在温州崛起”的标题，从此，龙港获得全国第一个农民城的称号。从鳌江北平阳县过桥一进入龙港，就见到十分醒目的10多米长的界牌：“全国第一个农民城龙港”。这个镇私营经济和个体经济占91%，80年代建的街道，一般都四层，第一层经商或加工作坊，第二层是厨房、餐厅和会客室，第三层是主人的卧室。有的人在第四层另设楼梯租给外来职工。90年代出现一批大型的或较大型的批发商、连锁店或股份公司，销售来自大陆和香港、日本、韩国的各种商品。据统计，这几年每年有6000名销售员活跃在全国各地和海外。1998年跻身全国经济百强镇前50名，工业总产值49.8亿元，农业总产值1.39亿元。其中有一批董事、经理、个体老板或职员、雇工，就是教徒。这个镇有3个天主堂，教徒2000多户，3000多人。传教方面，1984年前只有一些渔民教徒，属于聚会处。1985年5月份的第二个主日，从乡下迁到龙港的13户自立会教徒及附近20户内地会教徒，在教徒家中开始了第一个联合礼拜。1986年合一教会信徒增至300多户，同年用5万人民币买了一个简易厂房改作教堂。1990年全靠教徒奉献动手建堂。同年12月8日丁光训来访，题名“主恩堂”。教堂一层为会议室和活动室，二、三层为教堂，共1800个位置。由于人员流动性大，地上地下教徒时有变换，他们说很难准确说



出这个堂有多少信徒（包括未受洗的）。从登记在册选举三、四届堂务管理委员会的人员看，有 4700 名。但是，因为教徒大部分从事商品经济活动，平常主日参拜者几百人不等。今年 8 月我们在这个堂发放 300 份问卷，据教堂经营人说，有的教徒因生意繁忙，外出活动多，没及时交回。交回来的问卷中，不知何故，将 18 岁以下教徒的返回卷及他们自认为不合适的剔除掉，仅交给我们 245 份。我们采用 Foxpro Version 6.0 软件进行数据处理。在输入计算机中我们剔除了三份多项未答的问卷，余 242 份，其中男 109、女 133。第 10 题职业一栏统计如下：

表 1-4 龙港镇主恩堂新教教徒的职业变化

职业 \ 时间	15 年前 (1980 ~1985 年)	10 年前 (1986 ~1990 年)	5 年前 (1991 ~1995 年)	1996~ 1999 年	现在
在本村从事农业	66	29	12	6	2
国营企业任职	13	10	10	7	6
行政、事业单位 任职	15	14	12	10	14
个体经营者	49	94	116	119	122
私营企业的股 东、董事、高层 管理人员	2	5	13	14	14
个体经济或私营 企业的雇工	6	18	23	22	24
三资企业	0	0	0	0	0
在校读书	59	38	17	12	5
其他职业（请用 文字说明）	9	11	12	14	15
备注，如离退休、 下岗等（请用文 字说明）	3	7	12	24	28
未选者	20	16	15	14	12

对这一调查统计作下列几点说明:

1. 之所以有 20 至 12 人未选, 原因是: 第一, 这 242 个中有 4 位文盲, 85 人初小文化, 有的人不懂如何填写, 尽管前面有范例说明; 第二, 有的人记不清 15 年前或 10 年前在什么岗位上; 第三, 有的人不懂自己所做工作, 例如运输业、小学和幼儿园老师、经销员等属于横向栏目中哪一栏。

2. 纵向五栏, 各栏总数均等于问卷数总和, 即 242 份, 242 人。

3. 这 242 人, 并非 15 年或 10 年前就在这个地方。问卷第 6 题“你来自什么地方?” 统计如下 (4 人未选):

本村或本市	本县邻近村镇	本省其他县市	外省, 到此打工	外省, 到此经商、任职
45	181	6	4	2

4. 横向栏目代表目前受调查的这 242 人的职业变化, 例如第一栏说明, 这 242 人中 1980~1985 年间有 66 人从事农业, 如今仅有 2 人, 但是这 2 人不一定就是 66 人中的两位。

5. 统计显示, 15 年前 66 位从事农业的人主要转化为个体职业者, 其次是私人企业职工, 还有几位退休了。

6. 横栏第八、纵栏第一中“在校读书”的 59 人, 后来主要成了个体企业主、职工、有几位做了经理和高层职员。

第二种类型是浙西山区农村。浙西衢州所属衢县、龙游、常山、江山、开化等有一批天主教村或天主教徒占相当比例的村庄, 衢县有麻蓬、花坟前、桥头山、苏谷村、直坞、大洲、航埠、芦岭、杜泽、夏叶、斋堂、峡口、赖家、坑西阪、后溪街、西坑、球垆、板桥、金旺。龙游县有城关、灵山、庙下、横山、叶村、湖镇、溪口。常山县有北门、白石街、樊家、赤山、磔上、叶古岭。开化县有华埠。江山有城关、培源等共 30 多个。这一片地区是

浙江省经济比较落后的地方。在现代化和“小康”生活的诱惑和市场经济的冲击之下，同当地的非教徒村一样，他们也无法超脱当前中国农村变化的总趋向和潮流。他们也以当地的城镇、县城、新辟交通干线或旅游区为中心，向那里转移，或者是到那里打工，做小生意，求个稳定的或临时的职业；或者是以城镇市场为中心安排农业种植，接受各种加工，提供出口原料。其中最为典型的是衢县石梁镇麻蓬村。<sup>①</sup>

麻蓬 200 多年来都是种水稻、杂粮和苎麻，以傅姓、王姓为主，历史上傅姓出过 7 个神父，王姓也有 5 个晋铎。石梁镇这片丘陵地适宜种植柑橘，80 年代当地纷纷改种柑橘致富。这个清一色的教徒村虽然起步迟些，但是从 1987 年至 1995 年也陆续全部改种了柑橘，共 696 亩。柑橘所需劳力少，因而劳力向外转移。家庭职业结构大都是：老人常年在家务农，年轻男女农忙时在家，平常外出打工或从事别的行业，或者干脆常年在外谋生。1999 年这个村有 332 户，1100 人（男性 551，女性 549）。其中承包水库养鱼 1 户、养猪专业户 20 多户，办水泥预制板建材 1 户，食品小型加工 4 户（烤鸡、烤鸭、做豆制品），柑橘经纪人三四人（几户不详），镇上、村边交通道口经营小本生意 15 户，木匠、泥瓦匠、竹匠（毛竹加工）5 户，短途运输 1 户。此外，还有妇女在家承接义乌小商品市场的来料加工，还有几十位年轻男女在外打工，其中有建筑工地小工，企事业单位服务员、保卫员、家庭保姆等。这个村，1995 年总户数为 375，总人口 1087，其中男 554，女 533。按照中国农村的生育情况，每年应递增 10 多人。按成年分家的风习，户数也应逐年增加。但是到 1999 年反而下降了 43 户，男性下降了 3 个，其原因是转移到城镇去了。2000 年 7~8 月，我们在

<sup>①</sup>关于麻蓬村的系统介绍，参看本人主编的《宗教文化》（4），《麻蓬天主教村 270 年变迁史》。

麻蓬村发放了同样内容的问卷调查。这年的职业统计和变化如下：

表 1.5 浙西麻蓬天主教村教徒的职业变化

职业 \ 时间	15年前 (1980 ~1985年)	10年前 (1986 ~1990年)	5年前 (1991 ~1995年)	1996~ 1999年	现在
在本村从事农业	147	168	167	166	160
国营企业任职	3	4	4	3	1
行政、事业单位 任职	0	0	1	3	5
个体经营者	7	12	16	21	21
私营企业的股 东、董事、高层管 理人员	1	1	1	1	1
个体经济或私营 企业的雇工	1	3	6	11	11
三资企业	0	1	1	1	2
在校读书	35	30	44	38	31
其他职业 (请用 文字说明)	2	1	2	1	1
备注, 如离退休、 下岗等 (请用文 字说明)	51	44	28	38	46

这里作几点说明：

1. 按全村教徒 1100 的 25% 随机取样：共发放 275 份，回收 260 份，其中有 9 份因多项选择太多或缺失太多予以作废。有效卷 251 份，其中男 133，女 118。年龄各档统计如下（括号内为男性，余数为女性）：

未满 18 岁	18~不满 25 岁	25~不满 35 岁	35~不满 45 岁
25 (11)	22 (10)	31 (14)	64 (30)
45~不满 55 岁	55~不满 65 岁	65~不满 75 岁	75 岁以上
44 (30)	30 (21)	23 (11)	12 (6)

这些数字很符合村里的实际状况，50 岁以下男性在外地多，在本村少；50 岁左右以上男性多而活跃；女性也多，但在家内出门少，文盲多。问卷作废或收不回来，多为 50 岁以上的文盲女性。

2. 由于这个村有宗教教育传统，所以文化水平比别的农村高，但同城市和沿海相比毕竟还是低。251 人中有文盲 49，初小 34，高小 50，初中 92，高中 24，大专 2。为确保问卷的有效率和收回率，我们委派本机构一位研究生和当地 2 名中学生及教会管委会一起指导执行。

3. 由于农村有相当一部分人是以农为主，又兼工匠或打工等，所以同龙港的统计不同，纵栏各栏总和高于 251。第一纵栏为 241，因为 1999 年未满 18 岁者有 25 人，15 年前有的是七岁以下儿童。

4. 横向第五栏一户指 80 年代初开始利用村边沙、水方便制造水泥预制板的教徒。他是村里最富有的，80 年代他在教会内受到的压力是很大的。

5. 这一职业变化表说明在山区农村，还是以农为主，但是已向多种职业变化。调查表明，在农业内部也已改变单一种植，发展水果业和牧渔业等等。

第三种类型是介于上述二者之间的老县城和老城镇。80 年代以前这类地区经济落后，仅有些小个体和商店，或地方化的小加工厂，土特产厂，教徒的身份由城镇居民和附近农民构成。随着现代化的进程，大都旧貌换新颜。所属县、镇区域也扩大了许多。

教堂或是维修、加固和扩大，或是重建、新建。这类地区的教徒或是城镇居民，或是农村户口但活跃于城镇和县城之中。虽然有的还是农民身份，但是，他是围绕着就近城市和城镇转的。特别是温州地区所属的平阳县、苍南县、永嘉县和瑞安市、乐清市，台州地区的温岭市和椒江市等。那里的农民是为市场而生产的，家中雇用外地民工。在教徒中（尤为新教）也有这种情况。下面以温岭市天主教堂的统计说明之。温岭市有新教徒 8 万多人，职业构成与龙港差不多。天主教在 1949 年前有过辉煌的历史，不过如今仅 560 多人，其原因我们在《温岭天主教与新教发展之比较》一文中有所论述。我们按 50% 发放问卷共 280 份，回收 273 份。关于职业变化统计如下：

表 1-6 温岭市某天主教堂教徒的职业变化

职业 \ 时间	15 年前 (1980 ~1985 年)	10 年前 (1986 ~1990 年)	5 年前 (1991 ~1995 年)	1996~ 1999 年	现在
在本村从事农业	145	153	137	137	136
国营企业任职	2	4	9	10	10
行政、事业单位 任职	2	3	5	8	9
个体经营者	0	6	33	34	36
私营企业的股 东、董事、高层管 理人员	0	2	3	4	4
个体经济或私营 企业的雇工	2	8	27	33	36
三资企业	0	0	0	1	0
在校读书	10	12	17	10	15
其他职业 (请用 文字说明)	1	2	1	1	1

续表

职业 \ 时间	15年前 (1980 ~1985年)	10年前 (1986 ~1990年)	5年前 (1991 ~1995年)	1996~ 1999年	现在
备注,如离退休、 下岗等(请用文 字说明)	0	2	2	2	2
未选者	111	83	49	34	25

注:应对方要求不公开教堂名称。

对这一调查统计表作如下说明:

1. 纵向第一栏同总数 273 人相符,后四栏为 275, 274, 274, 275, 因为有一二位是农业兼个体。

2. 同别的调查点比较,职业变化这一题未填的特别多,原因有几个:其一是具体负责人组织和指导不力;二是按 50% 取样,有一批人不懂如何填;第三个因素很重要,旧县城和旧城镇家庭主妇多,有相当部分人 50~60 年代既未分到耕田,又无职业(或无固定职业),我们的表格设计有待改进;最后一个原因是有 15 人不愿暴露自己的职业,问题八“你的经济收入主要依靠什么?”问题九“你 1999 年一年的奉献有多少?”都不填,其理由是说:“只让神知道,不能告诉人。”但是总的趋势一目了然,大都成了个体经营者和私人企业职工了。

这是温岭市的天主教的情况。这里的新教同龙港一样很气魄,农民身份比例远低于天主教。本文第二部分谈到市民身份基督徒的特征时将作为个案涉及。

问卷调查一般是随机取样,不同于个案调查,也区别于普查,有它的优点。但是它必须用个案和普查加以补充和印证。我们正在开一些调查座谈会和个别访谈会,同时查阅一些文字资料。整个项目明年才最后完成。从现有资料看,总的说来,有几点是确信无疑的:

1. 近 20 年中国沿海经济发展迅速的地区，出现了一批新兴城镇、港口甚至相当大的城市，旧的县城、城镇也面目一新。许多农民离开农村走向城市，其中有一批农民身份教徒在从事新的上面所述各种职业。这些教徒有的就是城市市民，有的家在农村人在城市。这种职业的变化，使他们的身份、收入、地位和观念发生了微妙的变化。

2. 农村和山区乡村的教徒，向城市和城镇转移劳力，一些有能力的年轻教徒甚至在城镇和市区里取得相当不错的职业和地位。在农业内部也发生了变化，过去是自给自足的自然经济，如今向市场靠拢，种植水果、养猪、养鱼、养鸡。与麻蓬村差不多的衢县百坞村，66 户，318 人，当地产一种工业原料——白泥，教徒村民也以个体或合伙方式挖白泥卖钱。

职业变化是研究正在形成中的市民身份基督徒的基础。下面我们就来研究这一层次的教徒同农民身份教徒及老城市居民中的教徒相比，有什么引人注目的，或值得跟踪观察的特点。

## 二、形成中的市民身份基督徒的基本特征

本文所讲的“市民身份基督徒”指的是，同现代化和市场经济相联系的，活跃在现代中国的城市和城镇、港口的，有教徒身份的企业主、公司经理、老板、雇员等，他们大都已取得该城市的户口，也可能是来自外地、来自农村，但是在这里经商和任职。这个概念的内涵是，它必定是现代生产方式和经济活动的产物，同市场经济有必然联系；接受同新型经济关系相适应的关于基督教义和神学的解释和观念，摒弃 80 年代初还相当流行的“教徒不许经商”，“教徒不可个人发家致富”，“教徒不可当老板”等等旧的观念。这个概念的外延，不仅包括资本所有者（大大小小的各类老板），而且包括聘任的高级职员和被雇佣的下层员工（甚至包括



那些比较稳定的教徒打工仔)。尽管老板与雇员之间存在经济利益上的冲突、差异或矛盾,但是他们都是同新型经济关系相关联的基督徒,都致力于在新型经济关系条件下弘扬基督教传信事业,都关注基督教在新兴城镇中生根成长,在基督宗教与其他宗教,基督宗教与中国文化,基督宗教与中国政府等的关系上,他们有根本一致的看法,这是我们从多次的交往中观察的结果。

同农民身份教徒不同,也同旧城市、旧城镇中的教徒不同,他们有下列特点:

(一)同过去普遍存在、现在仍然存在的“三多”(妇女多、文盲多、老人多)不同,市民身份基督徒文化水平比较高,20岁至45岁居多,而且男女两性比较平衡。

这一结论来自三条渠道,一是对教会负责人或管委会负责人的访谈;二是参阅一些教会登记的名册;三是我们的问卷调查。上述三个点的年龄列表如下:

地区 \ 年龄	未满18岁	18~不满25岁	25~不满35岁	35~不满45岁	45~不满55岁	55~不满65岁	65~不满75岁	75岁以上
龙港 (242人)	0	30	66	72	36	18	16	4
温岭 (273人)	15	22	24	34	39	68	48	23
麻蓬 (251人)	25	22	31	64	44	30	23	12

三个点的文化程度列表如下:

地区 \ 文化程度	文盲	初小	高小	初中	高中或职高	大专	大学本科	研究生
龙港 (241人)	4	85	21	79	32	16	4	0
温岭 (273人)	34	45	40	90	55	6	0	0
麻蓬 (251人)	49	34	50	92	24	2	0	0

龙港有 1 人未填，据查为 75 岁以上，可能是因为 20 年代他所受的教育在我们列举的类型之外。

不论是文化水平，还是年龄，三个地方存在不可比的方面。龙港是新教，后两个是天主教；随机抽样的比例不同，而且龙港未满 18 岁以下被剔除了。但是有几点是看得出来的：第一，年纪普遍年轻化了。18 岁至 45 岁这三档：龙港为  $168/242 \times 100 = 69.42\%$ ；温岭为  $80/273 \times 100 = 29.3\%$ ；麻蓬为  $117/251 \times 100 = 46.61\%$ 。温岭之所以比例较麻蓬还低，原因是麻蓬清一色为天主教徒，历史上有教会学校，而温岭市属于旧县城。旧城镇，原有的城市居民和周边农村居民多，而且这 20 年发展慢。但是，现在的教堂年轻人增多了，这是普遍的现象。第二，文化水平以初中和高中为主。上面三个点，初、高中总和都高于初小和高小之和，分别为  $111 \cdot 106$ ； $145 \cdot 85$ ； $116 \cdot 84$ 。这有历史原因，80 年代人学难考，而且大学毕业生的收入还低于中学毕业就从业的人。中学文化也还能应付社会的就业状态。现在有所改观，自觉要求上大学和大专的人多了。就文化水平来说，市民身份基督徒普遍都是中学甚至小学文化程度，这是历史形成的一个局限。这同 13~14 世纪西欧新兴城市的市民教徒相像。当时文化人都是贵族、教会神职人员和修道院及大学的人员。城市里的暴发户文化水平并不高。

上表简单的统计还有很大的局限性。当我们用 Foxpro Version 6 软件，以问题十中横向栏目第四、五、六为主项，统计各栏中个体经营者、企业老板和雇员的年龄和文化程度时，就清楚地看出他们大都在 25~45 岁之间，大都有中学文化程度。由于这是一个合作项目，按协议规定我们不便现在公布细节，只好写到这里。

（二）财力雄厚，是当今建新堂点、发展教会慈善事业的支柱。

问卷第 6 题是“你 1999 年一年的奉献大约有多少元？”三个

点的总人数统计如下：

龙港：

30 以下	31~50	51~100	101~200	201~300	301~500	501~1000
3 人	4 人	9	12	15	21	51
1001~ 2000	2001~ 4000	4001~ 6000	6001~ 8000	8001~ 10000	10001~ 15000	1 万 5 以上
37	35	13	6	4	6	2

温岭：

30 以下	31~50	51~100	101~200	201~300	301~500	501~1000
39 人	29 人	25	30	15	27	28
1001~ 2000	2001~ 4000	4001~ 6000	6001~ 8000	8001~ 10000	10001~ 15000	1 万 5 以上
21	18	7	5	3	1	0

麻蓬：

30 以下	31~50	51~100	101~200	201~300	301~500	501~1000
160 人	27 人	22	9	3	0	0
1001~ 2000	2001~ 4000	4001~ 6000	6001~ 8000	8001~ 10000	10001~ 15000	1 万 5 以上
0	1	0	0	0	0	0

这里作下列说明：有许多教徒不愿公开自己的奉献。他们认为这只能让神知道，后经教堂神父或牧师们的努力，多数教徒才愿如实填写，但也有部分坚决不填。龙港 242 人中有 24 人未填，温岭 273 人中有 25 人未填，麻蓬 251 人中有 29 人未填。对此我们只好表示理解。个别摸底中获悉，龙港还有高于 1.5 万者不愿

填写。

这三个表说明，沿海新兴城镇的奉献比浙西农村高几百倍，一个 3000 元的人就等于 100 个奉献 30 元的总和。第 8 个问题的样式是：

#### 8. 你的经济收入主要依靠什么？

种田	种果树	鸡、鸭、猪、 鱼、等养殖业	国营企业工资	行政、事业单位工资	
私营企业董事、 股东、经理	私营企业一 般职工收入	个体经营业 主的收入	个体经营的 雇工工资	其他收入	

我们由高而低，查阅和统计最高几档奉献者的职业、文化水平、年龄、教龄及经济收入来源。我们发现这同文化水平、年龄和教龄没有必然联系，但是同职业和经济来源关系很大。奉献 500 元以上者，大部分是私营企业老板和个体经营业主，其次就是职工和雇员，还有就是几户养殖专业户。像龙港和温岭，有的教徒老板有雄厚财力。据知情人说有的几千万，有的一二千万资产。龙港河底高天主堂有 3 位业主联合买下三亩地，一层建营业所，二三层建教堂（后被责令停建，待审批后另建）。

由于有一批“财主教徒”和高收入职工教徒的支持，所以新兴城镇的教堂财力相当雄厚，不仅新建、改建、扩建教堂，而且举办各种公益事业。

个案一：上述龙港新教主恩堂，1986 年花 5 万人民币置下一个简易厂房，1990~1991 年造“主恩堂”，造价 40 多万，占地 3.5 亩，建筑面积 892 平方米。因为 1800 个座位满足不了需要，1997 年又在人民路 800 号花 220 万置下一座厂房，占地 3.5 亩，改建

成教堂又花 100 多万，沿街还建有“龙港伯特利工艺制品有限公司”六层楼。1998 年 8 月第二个主日分堂礼拜。这几百万开支全靠教徒奉献。龙港主恩堂现有 65 岁以上的老人 100 多，为使老年教徒有一个良好的生活环境，1996 年开始修建“老人公寓”，仅地价款 252 万，除省两会借款 50 万、南京爱徒基金会捐赠 63488 元添置生活用品外，其余全靠自己。1997 年 10 月落成。现已有 20 多位进公寓。无子女者免费，有子女供养者单身交 1.5 万，夫妻俩交 3 万，逝世后退还。顺便道一句，温州的瑞安市佛教也仿效办老年僧尼居士公寓。

个案二：平阳县鳌江镇新教天门堂。因进城经商教徒增多，原鳌江一堂（上埠堂）容纳不下，另在鳌江雁门村择地建堂，占地 4.9 亩，高七层，建筑面积 4000 多平方米，一层作停车库，二层是各种活动室，三层以上作礼拜堂，可容纳 5000 人，平时有 500~600 人礼拜。1999 年完工，尚未举行落成典礼。这是目前温州最大的新堂。所需经费对方保密，但都是靠教徒奉献，像龙港和天门堂，有的奉献 10 多万。但对外都保密。

个案三：平阳萧江天主堂。萧江堂原在萧江老街，“文革”期间做生产队牛栏，后改为五金厂，1986 年收回。1994 年 1 月失火，同年 3 月在李宅村另建，1998 年完工，是目前温州最高、最华丽的教堂，耗资 200 多万，全是信徒奉献，多则 10 多万，一般五、六千元。

个案四：平阳县鳌江新教永平堂。本文第一部分提到鳌江镇，它与龙港镇隔江相望，但比龙港建制早，1933 年建镇，属旧城镇。如今是浙南和闽东北物资集散地和平阳县的经济、科技、交通中心，同龙港一样，也是温州市的计划单列镇，境内设有口岸、海关、商检等涉外机构和国家星火技术密集区，而且还是省级开发市。1999 年全镇面积 49.39 平方公里，人口 9.1 万，管辖 52 个村，16 个居民区，1999 年工业总产值 31.2 亿元，农业总产值 1.3 亿

元。这个镇的新教教徒由 1982 年的 306 名（受洗 211，未受洗 95），1988 年发展到 1043 名（名册上登记数）。除了维修、扩建上埠堂（又称一堂）外，在东河水深埕新建了二堂即永平堂。建筑面积 3300 平方米，顶高 30 米，耗资 130 万，其中教堂 100 万，栈房四层 30 万。

个案五：平阳钱库镇天主堂。钱库镇是古镇，北宋时列为温州四大镇之一，地处闽浙交通要道，现为平阳、苍南两县水陆交通枢纽。工业以制革业为主。1999 年统计，全镇土地 36.02 平方公里，人口 3.8 万，工业总产值 4.7 亿，农业 2436 万元。钱库堂是平阳天主教四大堂之一（另三个是萧江堂、昆阳堂、鳌江堂），建于 1895 年，1929 年重建，60 年代被农机厂占用，80 年代退回，后卖掉这块地皮在风桥村买地 3.5 亩重建。1996 年落成，占地 2400 平方米，其中堂 635 平方米，钟楼 450 平方米，高 45 米，附属房 700 平方米，造价共 200 多万。现有教徒 400 多户，1000 多人，平均一人奉献 2000 元，还不包括投入的劳力和物资。

个案六：全国第一个装有中央空调的温岭市新教松门镇教堂。松门镇三面环海，是一座集工、农、商、渔、盐业为一体的海滨城镇。1897 年于松门十字街（今南大街 28 号）建“中华基督教内地会松门井泉堂”。1941 年教堂被侵华日军烧毁。1943 年重建，有内地会信徒 300 多名，圣公会信徒 200 多。1950 年停止活动。1958 年被文化站占用，80 年代初收回。1996 年建新堂。1997 年竣工，1998 年安装中央空调。建筑面积 3822 平方米，高 38.5 米，造价共 560 万，现有信徒 3200 多人，基本满足需要。

类似温州平阳县、苍南县那样造价 100 多至 200 多万的教堂，温岭市有泽国镇新教腾蛟堂，1300 多信徒；城关镇新教城关堂，这个堂有 3000 多信徒；此外还有泽国镇扁屿堂。箬横镇新教有 3000 多信徒，共有 10 个堂点，分散建堂，加起来也很可观。温岭是一个县级市，现有教堂 100 多个。整个天台地区尚无准确统计数，温

州有比较可靠的数字。整个温州地区，包括温州市区 3 个区，两个县级市（瑞安、乐清），6 个县（平阳、苍南、永嘉、瓯海、泰顺、洞头），共有 1200 多个教堂，600 多个集会堂点。单永嘉县就有 400 个，其中花泥奥堂造价 400 万。

上面个案属造价高的较大的教堂。在计算方面有些差异，有的将税收计算在内，有的未计算教徒投入的人力和物力。另外，地基差价较大，有的是因为原来的房产被占，政府给予一定补偿。此外，温州、温岭这些经济发达，教徒又多的地方，靠经商富裕的大小小村镇和县城，还建了许多大小不一的堂点。同内地相比，可以看出这些市民身份基督徒的财力、虔诚和激情。对他们来说造价 200 万，就相当于别的建筑 250 万，甚至 300 万，因为教徒还有许多人力和物力的奉献。

（三）见识广、思路开阔，活动能量大、社会联系广。

商品经济是开放型的经济。它是为别人而生产，是为了卖而买即为了获得更多的钱而买。它的运行公式是：货币——货物——货币（ $W-G-W'$ ）。商人的观念是哪里能赚钱、好赚钱就到那里去。市民身份的教徒，具体的目的和手段同非教徒有差异，但是在生意场上，他必定也必须是一副商人面孔，按商品经济和市场观念办事，否则他就血本无归，一无所有。因而，同非教徒商人一样，他们比农民教徒见识广，思路开阔，活动能量大，社会联系广。中国传统的农业经济和当代西方农民不同，是封闭的自然经济，农民一辈子束缚在土地上，过着自给自足的生活。如果不得不同市场发生关系，买点工业品和生活品，那就必须卖掉自产的一些东西，目的是为买而卖，它的运行公式是商品——货币——商品（ $G-W-G'$ ）。农民入了教，某种意义上可以说接受了若干西方文化的成分，但是同当代西方的世俗文化有很大距离。在他们身上不时散发出中国传统农民的气息。他们的衣食住行、行为举止、生活方式等，同周边非教徒村农民没有多大差别；市民身份基督徒

刚刚从农村转移到城市，身上不可避免有许多农民的遗迹，即使穿上西装，开着自己的小轿车，他的行为举止、言辞和心态毕竟同城里文化人和受正规训练的商业人才不一样。他们大都从事些小商品加工，开个个体经销店，少数人成了承包商、批发商、股份公司的股东、董事或经理。当代的高科技产品、制品，现代化的经营管理，他们还是比较生疏。这是历史条件造成的，毕竟有一个过程。正因为如此，我称之为“正在形成中的市民身份基督徒”。不过，比起同样从农民脱胎出的非教徒市民来，他们毫不逊色。像温州、温岭的市民基督徒，他们也活跃在全国。在俄罗斯、北欧经商的人群中也有他们的代表。不论在哪里，他们都比较讲究商业道德，不造假，不走私，讲究信誉，价格合理，因而顾客往往喜欢买他们店的商品。商业往来方面，人们更愿意同他们做生意。

（四）他们大都是平信徒，是教会各级管理委员会的骨干，所以在教会内有相当威望。

中国大陆的教会，领导层基本上有两套班子，一是牧师或神父为首的牧养系统，一是党务委员会为首的管理系统。由于牧师和神父年龄偏大，由于中国的教会里里外外许多事务和关系需要一批有能量的人去处理。因而，党务委员会地位显赫。一批有能力又有财力的市民教徒往往被选为领导。在《宗教文化》（3）中我们介绍过龙港主恩堂第三届党务委员会及其所领导的12个党务小组，他们以街巷为选区，每30名教徒选一名代表，然后由选出的129名代表推举69名候选人，从中选出37人组成常委会，再由37名常委选出执事13名，常委常务15名（可兼职）。最后由15名常委选出主任一名，副主任3名，会计、出纳各一名。第二、四届主任姓杨，是龙港塑料工艺制品厂厂长，他连续被评为先进企业家，还是县政协常委。教务组、财务组、饮食组、宣传组、圣乐组、音像组、电工组、探访组、书刊组、接待组、门卫组、环



卫祖等 12 个堂务建设小组中，绝大部分都是平信徒做义工。因为有许多人忙于生意无法过主日和复活节、圣诞节等大节日，音像组就负责录音录像为他们播放。因为重大节日教堂容纳不下，音像组和电工组合作安装了自己的闭路电视，让一楼和外面餐厅的人也能分享主堂的盛会。宣传组的人不仅善于护教，而且在宣道方面颇有才干。他们还利用各种形式组织教内外青年男女从事各种学习和娱乐活动。书刊组负责人姓孙，是苍南县家用电器批发公司老板，廉价供应海内外各种进道集、神学论著及音像制品。他向我们活灵活现讲述如何根据购买者的选购辨别谁是聚会处、谁是“呼喊派”的人。去年，主恩堂的教务组还配合教堂举办全县首届义工培训班。

类似龙港主恩堂在平阳、温岭已相当普遍。例如本文第一部分提到的永平堂。1994 年就举行全体成员参加的民主投票。已受洗信徒 319 人分六组选代表，共选出 90 名。为照顾代表的普遍性，他们制定了一套确保青年和妇女各占 30% 的办法，同时保障各地都有代表人，这样选出 49 名堂务委员、再产生 39 名常委，然后投票选主任。而且他们规定从选代表到选委员——常委——主任，都要间隔一个星期以上，以使选民充分酝酿。

市民教徒大都是平信徒。以他们为主力的堂务委员会在教会内外正发挥越来越大的作用。它是中国教会的一大进步。50~70 年代当时无堂务会。80 年代初是教会几个人内定堂务负责人，所管辖的事务也很有限。后来实行定额举手选举。90 年代初，像温州、温岭都实行差额无记名投票选举。他们说，这样一来，“教会避免了教霸现象和专横独断的法老。”我们正在跟踪研究市民身份基督徒在教会内外的影响和作用。有些现象很值得注意，也许今后会对中国的基督教事业产生深远影响。当然我们并不认为当代的中国会重演 13~17 世纪市民社会发展的历史。但是商品经济的发展有一定的共性，这是无法否认的。

上面我们根据这几年对浙江沿海新兴城镇的市民身份基督徒的观察，发表了一些粗略的、尚待深化的见解，目的是建议各地学术界一起关注这一新现象，研究这个新课题。海外有一种见解，认为中国农村的地下传教代表了中国基督教的发展方向，解决了基督教与中国相结合的道路，是中国处境神学、本土神学的希望所在。我认为这是背时的见解。中国广大农村或迟或早必然要走现代化和市场经济的道路。中国的现代化，说到底就是农村的现代化。农村必然要卷入商品经济的旋涡。无论是教徒村还是非教徒村概莫能外。有一位大专文化的市民教徒说得好：“贫穷不是社会主义的特征，贫穷也不是我们基督徒的特征。”而要摆脱贫穷，只有走市场经济的道路。很难设想，中国会有一个基督教的“农村包围城市”。

## 在秩序与意义之间：赵紫宸 的选择及其得失

北京大学 宗教学系  
孙尚扬

基督教对教徒有“处身于世界，又不属于世界”的训言。处身于世界，故不能不与社会秩序、社会文化系统发生互动，并对其履行某些功能——这些功能有时可能是有助于某一群体或社会适应其环境的正功能，有时则可能是不利于某一群体或社会适应其环境的负功能。不属于世界，故基督教又往往诉诸超越的终极实在，寻求超越尘世的终极目标，同时对基督徒处身于其中的生活世界、尤其是这个世界中的成问题的经验给予宗教性的解释。前者引导出基督教的功能取向，是其现世性的社会维度。后者则引导出基督教的意义取向，是其超现世的维度。因此，可以说基督教的上述训言中所包含的两层义理，与宗教社会学中的秩序和意义这两个主要论题有一种对应关系。这一点说明，宗教社会学所处理的论题，是有宗教生活中的种种经验现象为其实在基础的。

本文的主旨是，从宗教社会学的角度，讨论 20 世纪上半叶中国基督教的神学家中的佼佼者赵紫宸在基督教的上述两种取向之间是如何作出选择的，其得失何在。需要说明的是，笔者并不认为，对基督教的功能取向和意义取向的选择存在着一种非此即彼的关系，很多宗教本身都同时兼具这两种取向。但历史事实却表明，20 世纪上半叶的中国基督教神学家们在做出选择的时候，却

是有鲜明的倾向性的。在他们的思想天平上，砝码更多地偏向于基督教的功能取向。这主要表现在，中国基督教的神学家们在思想和行动上更多地将精力集注在基督教与社会秩序的关系上，而涉及基督教的意义理论的文字既不多见，在深度的开掘方面亦不尽如人意。

本文选取的讨论对象是赵紫宸，至于他是否像王明道、倪柝声等基要派人士那样更能形塑或代表中国教会尤其是平信徒的声音，并不是我们关心的问题，因为我们更关注的是神学界的思想走向。

## 一、功能取向：基督教社会哲学 视野中的社会重建论

### （一）基督教社会哲学释义

我们之所以将赵紫宸的社会哲学或社会理论作为切入点，是因为从中可以窥见赵紫宸在彰显基督教的功能取向时，处理基督教与社会秩序之间的关系的路径和思想内核。而我们如此肯定地将赵紫宸的基督教的社会哲学设定为本文的探讨对象，则是因为赵紫宸曾将建构以基督教的基本信仰为基础的基督教社会哲学设定为教会的重要任务之一。在1938年举办于马德拉斯的世界基督教大会上，赵紫宸在其所宣读的论文中呼吁道：“教会最重要的任务之一就是教导人，此外，它还应该有一套建立在其基本信仰基础之上的社会哲学”。<sup>①</sup>由于赵紫宸对教会的任务有如此明确表述和敏锐的急迫感，我们便不难相信他会在相关的社会哲学或社会理论的论域里贡献一些值得今人认真总结和反思的观念或理念，

<sup>①</sup> T. C. Chao, *The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action*, *The Chinese Recorder* (Sept., 1938): 441.

即使其贡献尚未臻于完善的体系的境界。

这里，我们似有必要对基督教社会哲学这一概念本身的意涵与外延略加说明。完成这一任务并非易事，较为妥当的办法可能是求助于在这一领域里卓有成就的思想巨擘特洛尔奇。

人们可能会理所当然地认为，基督教本身从一开始就拥有一套社会哲学体系，用来解释社会生活的本质与目的，处理宗教建制与世俗制度之间的关系。例如，人们可能会认为，基督教的上帝国观念就包蕴了基督教原初的社会理论，实则不然。在特洛尔奇看来，“上帝国观念本身并非针对内在于尘世处境的社会理论，即便后来当上帝国变成教会时，它也没有成为社会理论。”上帝国观念中所包含的理念“完全是一般的未来乌托邦，绝不可能转化为适用于当代世界的社会哲学或者社会神学理论，充其量只能变成杂乱无章的千禧年幻想。而且，即使这种理想在当时社会中所产生的影响也无法转化成这样一种社会理论。”<sup>①</sup>基督教之能建构其社会哲学或社会理论，完全的得益于它对希腊罗马哲学与文化的积极吸收。特洛尔奇发现，基督教“关于社会秩序的一般理论来自东方化了的柏拉图主义，关于基督教与世俗秩序的关系的理论则来自通俗化的晚期斯多亚派。”<sup>②</sup>特氏特别注意到，正是由于基督教从斯多亚派那里借用了其自然法理论，它才得以阐发一套解释世俗生活并与之发生关系的社会理论。特氏不无夸张地断言：“正式采纳自然法才使得基督教第一次拥有了一套一般的国家和社会学说。因为基督教自身对国家和社会完全采取冷漠态度，无法从自身的力量中产生这样一种学说。基督教对自然法的采纳成

<sup>①</sup> [德]特洛尔奇著，朱雁冰、刘宗坤等译：《基督教社会哲学》，见《基督教理论与现代》，第292~293页，汉语基督教文化研究所，1998。

<sup>②</sup> 同上，第294页。

为世界历史上至关重要的历史事件之一。”<sup>①</sup>

何谓基督教的自然法理论？对这个问题的回答不可一概言之，而应有分析的精神。实际上，斯多亚的自然法具有双重意义，即所谓绝对自然法与相对自然法。斯多亚派将“原始时代的特征描述为自由、平等和共产主义，那时既没有国家，也没有法律，人类惟一的纽带就是建立在理性自然法基础上的慈爱，但是，人类因权力欲、贪婪和自私而失去了这个黄金时代，随之便出现了国家、法律、私有财产和社会秩序，以作为人类对抗邪恶的保护性措施。”这样便出现了绝对自然法与相对自然法，前者充满了原始时代的自由、平等和财产共享，后者则代表了后来时代的国家和法律，以及用法律保护财产、战争、暴力、奴隶制、统治等残酷秩序。基督教则将斯多亚派这些社会理论与其教义中的原初时代和堕落神话结合起来，发展出基督教的社会哲学。它认为，那种无国家和法律、暴力和自私的束缚并体现在爱的团契中的基督教道德只可能存在于原初状态。相对自然法，社会秩序乃是人类堕落以及其他原罪的结果，它既是对罪的惩罚，也是对罪的约束。相对自然法因其所发挥的双重社会功效而被认为应该得到保存，基督教内部便由此而形成了一种对社会极端保守的心态和政治理念；但是，激进派则时常告诫人们不要忘记绝对自然法和真正的基督教理想。后者视国家为罪性的产物，其价值无法与教会相提并论，只配充作教会的世俗奴仆。<sup>②</sup>

特洛尔奇对基督教的社会哲学与基督教自然法之间的密切关系，曾作如下断论：“基督教会的社会哲学就是在实践中有时保守有时激进的自然法。”<sup>③</sup>两种态度本身就是基督教自然法的双重性

<sup>①</sup>特洛尔奇：《基督教自然法》，见《基督教理论与现代》，第 278 页。

<sup>②</sup>同上，第 280~281 页。

<sup>③</sup>同上，第 299 页。

的结果。当然，这两种态度在形态各异的教派中，尤其是在历史发展过程中会获得了丰富的具体内涵，它们与现代世界中的世俗自然法乃至现代社会结构与制度的形塑之间的关系也各不相同。以其与本文之宗旨关联不大，兹不赘述。

鉴于基督教社会哲学与斯多亚派自然法之间的理论上的渊源关系，也鉴于基督教社会哲学的历史性，特洛尔奇认为：“基督教社会哲学……可以指教会在历史上建立的强大而有效的历史的社会哲学，也可以指一种从现代心理化的基督教出发提出的解决当前困难的社会理论。无论如何都根本不存在一种本身和本质上产生于基督教信仰的、标准的基督教社会理论。”<sup>①</sup>

很多关注社会问题、同时又被认为是虔诚的基督徒的神学家们往往对基督教的社会理论的效力抱持一些过高的期望，对此，特洛尔奇的态度相当冷静，富有辩证性。他认为，一方面，现代性中的诸多重大问题，如果没有道德的革新和深化、没有对善与正义的意识、没有自愿牺牲和团结一致的精神、没有基于宗教信仰的世界观和人性观，是不可能得到解决的。但是，另一方面，现代社会中的功能分化使得宗教性的东西与政治、经济、社会性的东西相互分离开来，要解决从后者产生的问题，有赖于一种完全世俗和独立的、无限复杂的建设和改革工作，不仅要求强烈的意志力量，而且要求具有专业知识和采取一种纯社会学的方法。换言之，宗教界人士的实践与理论似乎都不应该取僭越的态度和行为。

那么，基督教在现代社会生活中究竟应该和能够扮演何种功能角色呢？特洛尔奇为之设定了如下的使命：“重要的是遏制那些肆无忌惮的自我神化，遏制那种伪装成主人意志、企业家冒险精神或者民族自豪感的毫无节制的自我实现欲，将自我节制、关心他人、各民族团结一致和注重人权的精神深深移注于人们的心灵之

①特洛尔奇：《基督教自然法》，见《基督教理论与现代》，第298页。

中,唤醒对超越人性的真理与正义的责任感。这本身便足以成为一项使命……这一使命可能唤醒的精神将完全自然地促进社会和政治的重建事业,这一事业自身更有理由呼唤这样一种精神。”<sup>①</sup>

应该说,特洛尔奇对基督教社会哲学的理论渊源的探究、对基督教社会哲学之内涵的界定,乃至对基督教社会理论的功能之界限的划定,以及对基督教社会使命的论述,都是以西方历史、社会为其理论背景的。当他强调基督教社会哲学的独特性,并以比较的视野宣称“中国儒教体系主要是一种具有非常特殊的宗法主义与和谐性质的社会哲学,但不可用于欧洲的情况”,<sup>②</sup>中国学人一定也有理由怀疑基督教社会哲学在中国现代境遇中的適切性及其功效的限度。

然而,这种并非毫无理由的怀疑,却不应该导向对现代境遇中的中国基督教社会哲学的意义与价值的盲目而又全盘的否定。固然,较之于其他种种宏大的社会理论而言,基督教的社会哲学在中国似乎始终处于边缘的地位,但其运思的维度对于主流性的社会哲学并非毫无参照价值。

此外,我们还有必要辨析一下赵紫宸对基督教社会哲学的理解。我们可能会不无惊讶地发现,在中国,很少有人明确地将基督教的自然法用作其基督教社会哲学或理论的资源。更多的时候,他们是与特洛尔奇在西方基督教历史上发现的传统反其道而行之,即不是自觉地运用自然法,而是纠缠于上帝国这一观念的含义,以此为基础来阐发他们的社会理论。值得注意的是,这种做法并非中国基督徒的独创,而是与西方神学思潮遥相呼应的。我们当然不必视特洛尔奇的发现为金科玉律,以之为衡量现代境遇中的中国基督教社会哲学之质素的准绳。但是,如果以特氏的相

<sup>①</sup>特洛尔奇:《基督教自然法》,见《基督教理论与现代》,第316~317页。

<sup>②</sup>同上,第290页。



关论述为参照系，我们会发现，这样的比较的视野会有助于我们辨析研究对象的特点。

另外需要指出的一点是，20世纪上半叶最明确地倡导建构中国的基督教社会哲学的神学重镇赵紫宸对基督教社会哲学的理解似乎另有意含。赵紫宸对汉语基督教神学的建构一直都是孜孜以求，当一些中国基督徒认为基督教更多的是一种生活方式，因而应该在生活中而不是在理论上表现其生命力时，赵紫宸一方面表示赞同，另一方面则又补充道，基督教是宣讲圣言的，这既需要用活生生的人格也需要用理论来予以表述，基督教作为生活方式需要得到解释。他认为，19、20世纪之交的在华传教士在思想领域作出了重要的贡献，一直到推翻满族统治的政治革命时期，他们对中国人的生活都产生过巨大影响。但是，自那以后，中国的教会几乎不再通过思想对中国社会产生影响。“它首先是受到各种民族主义者、共产主义者的攻击，然后又作为一个在思想领域里没什么可以传播的组织而被中国知识分子所轻视。”赵紫宸历数了1938年之前在中国思想界流行过的各种人本思潮：实用主义、实验主义、新实在论、人文主义、自然主义和存疑论，他认为这些思潮对中国所产生的影响是广泛而又深刻的。而基督教教会在这些思潮大行其道时却患了失语症（inarticulate），以致对中国人毫无价值可言。他呼吁道，当此中国处于抗战救国的生死攸关之际，基督教应该力图在思想领域产生影响，它应该宣讲自己的社会哲学，教会应想方设法发现和开发它自己的思想家和思想领袖。赵紫宸还尖锐地批评教会“不能保住和培养它最好的天才，直到他们与教会外的最有影响的知识分子拥有同样的思想力度、并与之平起平坐”。<sup>①</sup>由此可见，赵紫宸所意欲建构的中国基督教社会哲

<sup>①</sup> T. C. Chao, "The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action," *The Chinese Recorder* (Sept., 1938): 441-442.

学，不仅是基督教用来处理自身与社会生活之关系的社会理论，更是一种意欲在各种世俗的人本思潮大行其道的现代境遇中获得竞争力、因而有利于增进基督教自身的话语力量的基督教社会思想，而其旨趣也因此显得相当广泛，它几乎可以无所不论，只不过较之于各种人本思潮而言，它坚持要以基督教的基本信仰为根基——尽管赵紫宸对基督教的基本信仰与别人可能会有不同的理解。

## （二）温和的重建论

由于受到社会福音的影响，赵紫宸的社会理论与时俱进地从服务社会转向社会重建论。关于社会福音的旨趣，论者已多有论述，笔者在此不拟赘述。这里只想指出一点：中国的社会福音派中主张社会重建、而态度与方法却显得不激不随的温和派当以赵紫宸为典型代表。笔者并不否认中国教会中还有其他思想精英可能持类似于赵紫宸的观点，但同时又不得不肯定赵紫宸在其中的影响最大。因此，本节集中讨论赵紫宸的相关社会理论。

早在 20 年代初，赵紫宸就曾从社会福音派的立场探讨过以基督教为基础重建中国社会这一问题。一直到 30 年代末，赵紫宸对此问题都还持一以贯之的立场。我们将主要探究赵紫宸在以下三个问题上的理论阐述：1. 社会福音的正当性；2. 从基督教角度对中国问题的诊断及所提出的救治方案；3. 论政教关系。

我们首先应该注意到的是，尽管社会福音在中国曾经因西教士与新派的中国教会思想精英的大力提倡而在教会思想界风行一时，但是，由于个人福音传统在基层教会的基础非常坚实，因而代表这一传统的宣道家较之于社会福音派的理论家们更具影响上的强势（这种态势在华人教会里似乎一直持续到今天），社会福音派因此反而往往要为自己的立场进行理论上的辩护，以说明社会福音的诉求在理论上的正当性。

较之于那些以个人救赎为惟一终极目标的基要派对于社会福

音的全盘拒斥而言，温和的社会福音派人士对于个人福音的旨趣并不持极端否定的态度，辩护者的立场以及维护教会统一的初衷往往使得他们显得比较辩证。当然，这并不意味着他们会因此而遮蔽其立场的鲜明性。赵紫宸在这方面的相关表述就颇具代表性。

1922年，在一篇题为《基督教能够成为中国社会重建的基础吗？》的英文论文中，赵紫宸从上帝国观念出发，论证社会福音与个人福音的不可偏废。他写道：“越来越多的基督徒相信……道德上极不可能的事情是，只拯救按照上帝的形象创造的人类中的一小部分，而将其余人悉数打入永恒的地狱。对于这些基督徒来说，基督教的任务在于，不仅要拯救个人，还要拯救个人生活于其中的社会。对他们来说，社会重建与个人救赎同样是必要的，这种必要性既是因为急迫的需要，也是因为基督徒们的上帝国的观念。”换言之，尘世的现实需要与上帝国观念使得社会福音派主张的社会重建成为当务之急，后者尤其可以为社会重建提供坚实的神学基础。在赵紫宸看来：“上帝国的观念不过就是一个扩大的家庭的观念，在这个大家庭中，上帝是众人之父，在上帝的父母般的慈爱关怀之下，众人都是兄弟姐妹。”<sup>①</sup>更多的地方，赵紫宸所说的这样一个以上帝为天父、众人皆为兄弟姐妹的上帝国，实际上就是理想的新社会，基督教的使命就是要在世界上建设这样的人间天国，这样的理想的达成才能使个体救赎得到保证。这是因为，“个体不能与社会分离”，“即使基督教不以社会整体的重建为目的，它也必须通过使信徒的环境更令人满意的方式来完成其个体救赎的任务。”<sup>②</sup> 现代社会科学对人性与环境之关系的关注，也同

<sup>①</sup> T. C. Chan, "Can Christianity be the Basis of Social Reconstruction in China?" *Chinese Recorder* (May, 1922) . 312-313.

<sup>②</sup> 同上，第 312, 315 页。

样成为赵紫宸论证社会福音之正当性的基础。

30年代末，赵紫宸对社会福音的正当性的证立转向基督教的社会性，并以道成肉身的教会观作为其神学基础。在赵紫宸看来，人的得救固然必须有切实的个体性的宗教经验，也就是说，必须“注重个人独自处于悟彻的经验”，但是，基督徒却不能因此“遗忘一切经验是具社会性的，必须起于社会，成于社会。”因此，个人的得救，要依靠良好的社会环境。当然，现实社会给人的印象是已经坏透了。“但是基督教却有社会之内的社会，大团体之内的小团体——教会”。奥古斯丁“教会之外无救法”的主张，因此而更见其正确性。但是，是否可以由此得出这样的结论：基督徒只需龟缩在良好的教会里，就可以成为良善的与重生之人呢？赵紫宸的想法显然与此不同。

在赵紫宸看来，基督教的历史性和社会性决定了其诉求不能局限于有限的团契内的个体救赎。基督教的社会性自有其神学基础，“基督教的根本教义是道成肉身，基督教的社会性也就存在于这道成肉身一端。”“基督教的社会性是在于上帝的运行于宇宙之内，历史之中。道成肉身乃是这一个真理的启示。”质言之，基督教的社会性之根本意含乃在于，“上帝亲身进入人群，使人在时间空间，万殊流变之中得见上帝，得到丰盛的生命。”<sup>①</sup>

“教会乃是社会中的社会”，这是赵紫宸经常强调的一点。抗战爆发后的1938年，赵紫宸再次重申教会乃是道在社会中的肉身。“基督之灵乃教会之主，其灵长驻于教会。耶稣基督乃成身之言，教会则是社会中的成身之言。在这种意义上，教会必须在自身中彰显一个良好而且令人满意的社会之本质。其任务也因而是双重的：对内要强化基督临在于团体的意识，对外则要通过它所

<sup>①</sup>赵紫宸：《基督教的社会性》，《真理与生命》，第1~4页，1937年3月，11卷1期

培养的基督徒改造教会存在于其中的社会。”<sup>①</sup>就是说，基督教不能局限于个人福音，若然，个体的救赎也难以因此获得，因为，“教会自身的成立，便将个人福音与社会福音之间的不两立不并存的性质完全打破。事实是：除却个人灵魂被救赎，社会是不能被救赎的；除却社会本身是良善的，重生的，男女个人皆不能成为良善的与重生的。个人福音中包含一个深刻的确念，以为个人若是要得救的话，他必须亲自对越上帝，因他的救主耶稣基督而与一切世界的真本原发生正当的关系。在这一件事上，他不能派遣代表，也不能交卸自己必须担负的责任。可是同时呢，基督教又另有一个确念，以为宗教若不供给个人一个合适的环境，个人便不能实际的得救。”<sup>②</sup> 尽管赵紫宸在此对个人福音有所褒扬，但其落脚点明显地在于说明以社会重生或社会重建为诉求的社会福音的绝对必要性。事实上，赵紫宸在倡导社会福音的同时，对于那些执著于个人福音的基督徒并非没有明确的批评，他曾经尖锐地指出：“信众之中因为有人不明白，所以还在孜孜矻矻地讲出世界的个人福音，而对于社会国家世界各种问题漠不关心。殊不知这种办法是违反了基督教的宗旨，埋没了基督教的本质，毁坏了基督教的精神。”<sup>③</sup> 赵紫宸对出世的个人福音的尖锐批评更反衬出他对社会福音的旨趣的立场之鲜明。他曾明言，“社会福音就是社会改造的福音”，“救人必须救社会，救自己必须救他人，岂不就是社会福音”。<sup>④</sup>

① T. C. Chao, "The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action," *The Chinese Recorder* (July August, 1938) 346-347.

② 赵紫宸：〈基督教的社会性〉（续）《真理与生命》，第 67~68 页，1937 年 4 月，11 卷 2 期。

③ 同上，第 74 页。

④ 赵紫宸：〈一个导师随意为一个青年作社会福音的小注解〉，《真理与生命》，第 418, 417 页，1935 年 1 月，8 卷 8 期。

我们之所以将赵紫宸划为温和的社会福音派，不仅因为他所提出的社会重建或改造方案是温和的，而且因为他虽然对个人福音有尖锐的批评，其社会福音的立场也相当鲜明；但实际上，他还是想努力地处于中道的。赵紫宸曾这样写道：“社会福音的根基，还是在于因福音而得解放的男女个人。其实哪里有什么个人福音与社会福音的区别？”<sup>①</sup>

证立了社会福音的正当性之后，首要的任务恐怕就是针对具体的境遇，诊断中国问题之症结，然后提出可行的社会重建方案，不论这样的方案具有何种特性，是否真的切实可行。

赵紫宸对中国社会问题的诊断采取的是中医式的望闻问切，这便决定他不可能会像西医一样通过先进仪器的扫描对病人得出结构性的诊断意见。“九·一八”事变后，“国难方殷，强盗国破坏了世界和平，侵占了中华国土，使国人受着至深至切的创痛。”赵紫宸既对日帝表达了强烈的道德义愤，又同时像大多数同胞一样感到了迫在眉睫的亡国危机。他看到的是一种极凶的警告，“中国，你若不快快设法，医治你的重病，你就有死亡的危险啊！”而赵紫宸眼中的中国病乃是一种心病，“中国的问题是人心的问题”，国家的危亡，民生的凋敝，都是政党与大人先生们的自私自利所导致的。他告诫青年，“决不看重物质的建设，物质的文明。不过，在过渡的时代中，一切要改革，一切都要依靠那革命者的公心；所以在一切轰轰烈烈的革命中，必须要扶植公心的人们，和这些人的工作”。<sup>②</sup>

将人心问题置于优先考虑的位置，并不是赵紫宸的独创（五

<sup>①</sup>赵紫宸：〈一个导师陈意为一个青年作社会福音的小注解〉，《真理与生命》，第421页，1935年1月，8卷8期。

<sup>②</sup>赵紫宸：〈我们的十字架就是我们的希望〉，《真理与生命》，第10，4--5页，1932年3月，6卷5期。

四时期的思想精英就已有此种思想倾向），也不是他一时的想法。实际上，早在 20 年代，赵紫宸就已经抱持类似的看法。那时的赵紫宸就相信，中国社会的“重建问题的核心无疑是创造人的新的精神，而只有基督教才能做到这一点。”<sup>①</sup>1935 年出版的《耶稣传》一书中，赵紫宸以所谓科学的史学方法，辅之以大胆的想法，塑造了一位与众不同、但显然是针对中国问题的耶稣形象。这位耶稣摒弃了他生活时代在犹太人中极为流行的末世论，他以“天国已临，且将发展”为新理想，对奴役着犹太人的罗马政府并没有革命的思想。“他的国不是普通世界上的国，他的国是经过艰难而更新的精神世界”。他发动的天国运动“是心理建设的运动，不是物质革命的运动”。质言之，“他所注意的是人的思想意念的转变”。这便是耶稣为完成其拯救犹太民族、拯救全人类这一伟大使命所制定并且极力予以实施的策略，当他未能如愿达到自己的目的，他意识到只有以自己的死才能唤醒民众，于是，他便毅然决然地走上了十字架。<sup>②</sup>

赵紫宸所说的人心是与文化联系在一起的，他认为，耶稣清醒地意识到，如果犹太人不肯放弃政治血腥的复国运动，其结果只能是在以弱对强的反叛中自取灭亡，因此，“耶稣所要挽救的是灭亡后的灭亡，是人心文化的灭亡”。<sup>③</sup>文化之所以如此重要，乃是因为“文化的发展，就是天国的实现”。<sup>④</sup>

我们看到，赵紫宸的社会思想里着实充溢着传统的中国文化

① “Can Christianity be the Basis of Social Reconstruction in China?” *Chinese Recorder* (May, 1922), 315.

② 分别见赵紫宸：《耶稣传》，导言，第 13~14 页，正文部分，第 52, 59 页；青年协会书局，上海，1935。

③ 参林荣洪：《曲高和寡：赵紫宸的生平及神学》，第 196 页，中国神学研究院，香港，1994。

④ 赵紫宸：《基督教哲学》，第 336 页，中华基督教文社，苏州，1926。

主义因素，以及受此种传统之影响而流行一时的所谓“借思想文化解决一切问题”的思想要素。如果真的将赵紫宸的耶稣形象予以逻辑推展，运用于国难境遇中的中国问题，那么，只需保障中国的人心文化于不坠，国难似乎就可以迎刃而解了。其结果自然不难想象，也许国人又得回到为异族奴役、却陶醉于文化或天下未亡的境地。当然，赵紫宸实际上是不会接受以上的所谓逻辑推论的，换言之，那可能不是他的初衷。

既然将中国问题诊断为人心秩序、精神文化问题，赵紫宸当然会对症开列出自己的药方，他对塑造人格、对心理建设的强调或许都可以纳入其药方之列。

严格来说，赵紫宸与社会福音派中的激进人士的重大差别也许在于，他充分意识到了社会重建、尤其是大敌当前时期救国工程的社会学性质，也就是说，他意识到了基督教作为宗教在兹事体大的社会工程中的功能之有限性，他宁愿像上述特洛尔奇所说的那样将这样的工程委托给运用世俗的社会学方法的、“一种完全世俗和独立的、无限复杂的建设和改革工作”，这也许就是他一再拒绝开列所谓基督教的社会重建方案的原因之所在。他曾这样质问道：“你说耶稣有什么社会福音么？有，却没有策略，没有计划，没有方案；只有一个爱人爱上帝的赤心。有了那东西，其余的人得去找寻，发见，探取，创造”。<sup>①</sup> 赵紫宸之拒绝所谓宏大的方案和计划，另外还有两个原因，其一在于他主张点滴的改革和重建。他曾这样提醒好大的青年，“因为好大所以必须要加入党，弄那通盘改造的计划。其实这是最大的错讹。中国的救法，只可以一部分、一部分，一小段、一小段做去的；一涉笼统就只有私斗争权

<sup>①</sup> 赵紫宸：〈一个导师随意为一个青年作社会福音的小注解〉，《真理与生命》，1935年1月，第8卷8期，第419页。



……”；<sup>①</sup>其二则在于他担心基督教在与解决世俗的社会工程的某些宏大的方案过于认同时，会导致基督教对俗世的投降。他认为，当教外人士以及教内那些对宗教之本质与使命不够了解的教徒指责基督教在国难时期没有具体的经济与社会重建方案、或不够革命、没有变为政党或机构时，他们或许不仅希望基督教与当下的实际境遇调适，而且希望基督教完全与某种经济和社会方案认同。赵紫宸认为，实际上，他们所要求的不是基督教的调适，而是它的妥协与投降。<sup>②</sup>质言之，赵紫宸在提倡旨在改造社会或社会重生的社会福音时，并未忘记基督教乃是一种既居于世界、又超越世界的宗教，宗教与俗世的张力感使他拒绝像俗世的改革家那样开列所谓宏大的政治性的社会重建方案。

赵紫宸所开列的乃是宗教性的救治药方，其目的既在于消极地补偏救弊，亦在于积极地为国运民生奠立获得救贖的精神基础。如上所述，早在 20 年代，作为基督徒的赵紫宸就曾虔诚地相信，只有基督教能完成为中国创造人的新精神的使命，也正是而且只是在这种意义上，他才相信耶稣的救法（心理运动）是中国的惟一救法，也就是说，“只有基督教才能救中国”。这并不意味着赵紫宸对基督教在中国的社会政治使命与功能抱有不切实际的幻想，毋宁说，他对基督教的拯救人心、“为中国保全灵魂”的宗教功能充满了信心。

赵紫宸并不否认改革社会、政治、经济、教育等制度的重要性，但他认为，这一切皆需由人来完成，只有在人有了相当的心理后，才会有相当的创作。这是他对此问题的一般看法，至论中国的具体现实，赵紫宸还是坚持，“中国的患难，固然是因为制度

<sup>①</sup> 见前引赵紫宸：《我们的十字架就是我们的希望》，第 8 页。

<sup>②</sup> T. C. Chao, "Christianity and the National Crisis," *The Chinese Recorder* (January, 1937), 10.

的败坏，但亦是因为人心的堕落”。在他看来，一度为“万首仰瞻的国民党”，不仅未能乘万世一时的机运，造千秋永固的新国，反而因人心的自私，使“国民党罪恶鲜红如民众所流的血”。赵紫宸眼中的党政只有罪恶，或者说它们本身就是因为人心的自私而以罪为性的。在他看来，这一切，“就是因为无宗教，无信仰”使然。基督徒处在这样一个轻视宗教而又危如累卵、人心溃如乱瓜的国度里，应该使人认识到“宗教是维系社会人心的精神运动与信仰生活；基督教是基督住在人心中，由心而发的社会意识，由此而维系个人内部生活及人群精神联结的努力”。基督教正是困难中的“中国所需要的命根”，它的使命就是“为中国建设新的心理，”“是传福音，救灵魂，换一句新的话说，是为人群建设新的、有力量、有根基的健全的心理”。赵紫宸相信，由基督教形塑的健全心理，可以承担整合中国社会的功能角色。

赵紫宸对于心理建设的具体方法也作过详细的描述，其中在谈到转化教育时，他仍部分地沿袭了早在 20 年代就已经提出的人格主义，他认为：“基督教的能否为中国创造新心理、新精神，全视乎基督教教育的能否感化人格、栽培人格、联络学校与社会的实际生活为断”。<sup>①</sup>此则因为赵紫宸“深信人格可以救国”，<sup>②</sup>而且相信“基督教对付一切政治社会，有一个总钥匙：一切皆由人与上帝的道德心灵关系为出发点；一切皆依赖人格；一切皆以创造品格为根基。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup>以上引语见赵紫宸：《基督教与中国的心理建设》，《真理与生命》，第 9, 7, 8, 10, 14 页，1932 年 6 月，6 卷 8 期。关于赵紫宸的人格救国论，参林荣洪：《中华神学五十年》，第 136 页，中国神学研究院，香港，1993。

<sup>②</sup>赵紫宸：《一条窄而且长的路》，《真理与生命》，第 109 页，1934 年 5 月，8 卷 3 期。

<sup>③</sup>赵紫宸：《学运信仰与使命的我解》，《真理与生命》，第 462 页，1936 年 1 月，9 卷 8 期。

赵紫宸如此倾心于人格塑造与心理建设,固然有多重原因,但其中重要的一点也许在于他对天国的理解与当时社会福音派中的其他人士有所不同。如上所述,他曾在《耶稣传》中写道:耶稣的“国不是普通世界上的国,他的国是经过艰难而更新的精神世界”。也就是说,虽然赵紫宸也曾将天国界定为理想的社会,但他并未将其理解为一个纯粹的物质世界,他更强调其属灵的性质。考之史实,社会福音的一个重要特点就是完成了对天国的理解中的灵与肉的整合,因而认为在基督教所要建立的地上天国中,人的灵与肉将得到全面的拯救。<sup>①</sup>而且,在社会福音派的宗教实践中,后者(物质环境的改造与重建)往往更受关注。赵紫宸虽然注意保持二者之间的平衡,但事实上,他是有所偏重的。他对所要建立的地上天国的属灵特性的凸显,自然决定了他开列的药方会注重所谓健全的人格与心理——我们似乎不应忘记他所讲的人格与心理是很具有宗教意味的,决非只有世俗的心理学意义,尽管像他自己在《基督教哲学》一书中的自序所坦承的那样,他曾受到美国人格主义哲学的影响。

赵紫宸当然也非常清醒地意识到,他所主张的耶稣的救法——心理运动是深刻而又迂缓的,在某些人看来,是缓不济急的。他之所以安于倡导心理革命,而未像吴雷川和吴耀宗那样走上提倡或拥护社会革命的道路,未尝不是在饱尝内心的张力之后的自觉选择,“其实我心中有两件事,老在那里打架;一是彻底的社会革命,一是彻底的慈悲。我只好以革命为精神,以渐变为作为”<sup>②</sup>换言之,赵紫宸自觉地选择了类似于特洛尔奇为基督教在现代社会中所设定的使命:“将自我节制、关心他人、各民族团结一致和

<sup>①</sup> Charles Howard Hopkins, *The Rise of Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915* (New Haven: Yale University Press, 1942) p. 109.

<sup>②</sup> 见前揭《一个导师随意为一个青年作社会福音的小注解》,第418页。

注重人权的精神深深移注于人们的心灵之中，唤醒对超越人性的真理与正义的责任感。”赵紫宸可能也像特洛尔奇一样相信，“这一使命可能唤醒的精神将完全自然地促进社会和政治的重建事业”。

赵紫宸确实反对基督教在中国社会政治生活中的越俎代庖或僭越：“基督教不是政党，基督徒尽可以作政治工作；基督教不去直接改造社会制度，基督徒尽可以彼此联合去作改革家”。<sup>①</sup>这里，赵紫宸实际上是主张在建制性的教会与个体性的基督徒之间作一适当的区分。作为基督徒的个体尽可以公民的身份去在社会中担当各种角色，而教会是社会中的社会，但其本质与功能均不同于政党，因为它乃是社会中的言成肉身，其功能“就是在……信徒中创造小社会……而所谓社会福音，就是叫大社会同化于小社会，同化于以真诚公义为根基的小社会。”<sup>②</sup>具体就所谓心理建设而言，赵紫宸则相信，基督教“作革命运动，乃在基本的心理革命上下手，将所造就的革命势力，由其所造就的人们，侵入社会的各种运动之中，而自身不为此种种的运动。”<sup>③</sup>也就是说，反对教会的越俎代庖并不意味着赵紫宸会主张教会要弃绝世界与政治，那与他的社会福音主张是格格不入的，他的目的是要以信徒的团契、以他们的人格与心理改造与胜过世界。

事实上，在处理政教关系方面，赵紫宸似乎与新文化运动时期的自由主义的政治理念保持着精神上的呼应关系。一方面，赵紫宸坚决捍卫宗教信仰的自由。他认为，教会有听从上帝之命而

<sup>①</sup>赵紫宸：《基督教与中国的心理建设》，《真理与生命》，第 30 页，1932 年 6 月，6 卷 8 期。

<sup>②</sup>赵紫宸：《一个导师随意为一个青年作社会福音的小注解》，第 420 页。

<sup>③</sup>赵紫宸：《学运信仰与使命的我解》，《真理与生命》，第 462 页，1936 年 1 月，9 卷 8 期。

不是人的邪恶意向的不可让渡的权力，因此，无论何时，只要国家政府之命与教会的良心在道德问题上有冲突，教会就应该不计后果地表明它的此种权力，以捍卫其信仰的自由与权力，表现它对上帝的忠诚。“教会应该运用其掌握的一切手段和全部精力，抵制任何有权势的外界组织——不论是政治的、社会的或经济的组织——利用教会达到自己的目的，或使其不义的勾当得到合理化的企图……它不向任何组织宣誓效忠，这在教会看来乃是罪恶”。另一方面，赵紫宸又反对教会干预政治事务，主张政教分离，但对这一原则的贯彻必须建立在这样一个前提之上：教会在道德上不应保持中立，它必须表达人民的心声，发出先知的声音，<sup>①</sup>指陈是非。它应有施洗约翰指责希律王的勇气，那种“专讲个人宗教修习而不及社会政治上的是非”，“但自纳于安全妥协之中”的做法，在赵紫宸看来乃是“基督教末运的衰象”。<sup>②</sup>这里应该指出的是，赵紫宸所谈的政教关系中的政，既是一般而论的，也是有具体所指的。如前所述，他对国民党像对待其他政党一样，并无多大的好感。

质言之，赵紫宸对现代中国问题的症结之诊断（人心文化问题），使得他“对症下药”地开列出了心理建设的药方，这又使得他所宣讲的社会福音信息中的社会重建“方案”具有温和渐进的特点。以人格重塑和心理建设为职志、进而以良好的小社会同化大社会的社会福音自然拒绝委身于直接的政治社会制度改革，因而导向与政治保持分离的政教关系论。赵紫宸的这套基督教社会理论实质上是试图以基督教为更为具体、宏大的社会改革提供一种宗教性的精神基础，自由主义的政治理念使得他似乎乐于见到

<sup>①</sup> “The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action,” *The Chinese Recorder* (July-August, 1938) 350, September, p. 445.

<sup>②</sup> 前 揭 《基督教与中国的心理建设》，第 15 页。

基督教的社会功能仅止于此。此外，他对于自己开列的基督教社会重建方案的效力之有效性的限度是具有高度的自觉的，但他却深信其彻底性：“我们信基督的人往往觉得基督教是一种心理改革的方法，没有改造社会的方案与实力，因此看见了各种社会政治的潮流的汹涌，有声有势，就感到自己的无用。却不知耶稣站在心理建设的确信上，乃是最彻底的办法。”<sup>①</sup> 质言之，对于中国而言，耶稣昭示了最彻底的救法。这是赵紫宸社会福音理论中的一项最根本的确信。

赵紫宸的基督教社会理论似乎很少顾及如下的问题：他所孜孜以求的用来重建中国社会的心理基础是否还需要更为坚实的基础，或者，这样的心理基础是否具有终极性？也许正是对于这样的问题的追问，为中国基督教内部的激进派人士的社会理论的登场提供了契机。此为题外话，只能另文专论。

## 二、意义取向：论恶的问题

对意义的追寻可以说是人性中的一种基本倾向，它表现为人类试图将自己生活于其中的世界解释为一种有意义的宇宙的种种努力。一般来说，意义指的是依据某种更为宏大的参照系对一些境遇与事件所作的解释(理解)。<sup>②</sup> 而宗教性的意义系统则指的是诉诸一种超自然的权威或终极性的实在，赋予各种自然和社会现象以意义。以宗教方式对各种世俗的社会安排所作的正当性或合法性论证都可以纳入宗教性的意义系统，而神义论(Theodicy)在

<sup>①</sup> 赵紫宸：《今日的中国青年还该学耶稣么？》，《真理与生命》，第 232 页，1934 年 10 月，8 卷 5 期。

<sup>②</sup> Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context* (Belmont, California: Wadsworth Company, 1992). p. 27.

宗教性的意义系统里可以说具有核心地位。

神义论一词最初是指针对世界上存在着的恶来论证上帝的纯善。许多神学家都坚信：尽管世界上存在着恶，仍可以证明上帝的纯善。就基督教神学而言，神义论的核心问题是，解释万能的上帝何以会同时既是仁爱的、慈悲为怀的，又容许恶的存在？此外，如果上帝是万能的造物主，人类又何以能对他们的行动负责？虽然基督教的神学家们对这样的问题的探索其来有自，但神义论这一概念最初却是由莱布尼兹在 1710 年的一篇论文里予以系统的阐释和运用，其目的在于表明宇宙的合理性与道德性。在莱布尼兹的神义论里，上帝创造了所有可能世界里最好的世界，在这个世界里，恶尽管是实在的丰富性的一种表现，却并未战胜善与公义。此外，恶经常通过凸显或夸大我们对善的东西的享乐而教给我们一些道德上有益的教训。疾病告诉我们，自然的健康乃是莫大之乐事。简言之，上帝将恶转化为获得道德智慧的工具。莱布尼兹的论文是献给普鲁士的索菲亚·夏洛特女王的，它一直被看作莱布尼兹所作的一种讽刺性的努力，其目的是为了获得皇室对那种使现状合法化的哲学的支持。由于莱布尼兹的这种努力，不平等、国家权力与寡头的暴富的存在，全都能够通过参照“所有可能世界中最好的世界”这一理论而得到便宜的证立。诚如哲学家罗素指出的那样，莱布尼兹的神义论抚慰了普鲁士女王：她的农奴仍在继续饱尝困苦，而她本人则因得知这种情况在她的创造计划中是正确的和合宜的，而享受着皇家的特权。罗素还不无轻蔑地将莱布尼兹所阐发的这一观念称为流俗的观念。

但是，在宗教社会学中，尤其是在韦伯的著作中，神义论逐渐用来指称任何对不义与人类苦难提供一种宗教性的意义解释的普泛化的意识形态。韦伯发展了这一概念，从而为宗教对于社会

分层与不平等的反应提供了一种比较性的理解。<sup>①</sup>帕森斯认为,韦伯意义上的神义论乃是对意义问题的一种激进的解决方式。<sup>②</sup>

在中国基督宗教的历史上,山西教士与中国教徒撰写的体现了基督宗教的意义取向的著述相当少见。明末来华的传教士利玛窦在《天主实义》一书中,粗略地涉及到了神义论的问题,中国教徒徐光启则在其《辨学疏稿》中以讨论中国人关心的传统的德福关系问题(为何颜回夭折,盗跖长寿)的方式涉及到了神义论的问题,但均未作深入的讨论。据笔者有限的见闻而言,现代中国基督教史上,当以本文的主角赵紫宸对神义论问题的讨论最具代表性。赵氏在《基督教哲学》一书中以 5 章多的篇幅对“恶的问题”作了较为深入的讨论,表述了他对基督教的神义论的阐发。

乍一看,赵紫宸心目中的神义论似乎仍限于传统的意含,因为他将神义论表述为如何针对恶的实存来证立上帝既是全能的,也是全爱(善)的:“上帝而全爱,当然即要救人出一切罪,一切恶;上帝而全能,当然即会救人出一切罪,一切恶。然而,我们眼前的事实是文明与幽暗并兴,人生的痛苦灾障,触目皆是,触手皆是。上帝并没有将人救出来。倘使上帝有心无力,事与愿违,那末上帝虽有全爱,就没有全能了;倘使上帝有力无心,理乱不闻,那末上帝虽有全能,就没有全爱了。”<sup>③</sup>实存的恶既包括地震等天然之恶,也包括凶杀、奸盗邪淫等人为之恶,更包括“善人日受屠宰,恶人日享荣华,善恶之报既不确,福善祸淫复不准”等不公正的社会现象。赵紫宸最初似乎乐于将其神义论的任务设定

① Turner, *Religion and Social Theory*, (London: Sage Publications, 1991), pp. 80—81.

② 参帕森斯为韦伯的《宗教社会学》英译本所撰写的导论,第 35 页,此处引用的是刘援、王子文的中译本,桂冠图书股份有限公司,1994 年。

③ 赵紫宸:《基督教哲学》,第 170 页。



为针对普遍的恶来为上帝进行“分辨”。<sup>①</sup>为此，他回顾了历史上的一些思想家如伏尔泰、卢梭、詹姆斯等人对恶的问题的讨论，鉴于这些人为了了解恶的问题而断定上帝不是全能的，赵紫宸并未对他们的思想作进一步的介绍和讨论。对莱布尼兹和黑格尔的相关论述，赵紫宸倒是略有绍述和评论。但他认为莱布尼兹的说素空洞玄虚，不过是一种轻描淡写的乐天观罢了。至于黑格尔和新黑格尔主义以恶为善之敌对，恶是将成未成的善，恶是善之始，善是恶之成的论调，赵紫宸认为其根本弊端是铲除了恶的实在性，最终也会铲除善的实在性，从而取消善恶苦乐的区别。人生如彼忍受各种由恶所造成的痛苦，玄学却如此高谈阔论地取消善恶苦乐之别。这当然也是赵紫宸所不能接受的。因此，赵紫宸得出了这样的结论，恶的问题在哲学上实难得到完美的解答。

那么，宗教是否能够对恶的问题给予完满的解答呢？在回答这一问题时，赵紫宸引入了比较宗教学的路径，对世界上几大宗教的神义论作了比较性的分析。正是在赵氏的这一分析中，我们看到了其拟建中的基督教神义论乃是试图以一种较为宏大的视野为出发点的。韦伯在其《宗教社会学》中将所罗亚斯德教的神义论称作二元论，当其相信光明之神最终会取得胜利时，便偏离了严格的二元论。但其最后斗争的概念自然产生了一个非常强烈的末世学的感情动力。<sup>②</sup>赵紫宸则认为：“波斯教里有光暗二神，永在战斗中；虽说是光必有一日胜过暗，也只是信仰而已。”<sup>③</sup>也就是说，在赵紫宸看来，波斯教只是以信仰中的希望来解决恶的问题。至于伊斯兰教，赵紫宸认为它的神比较威力独断，神欲善斯为善，神欲恶斯为恶，而其意志又是深远隐奥，莫可测度的，因

①赵紫宸：《基督教哲学》，第 174~175 页。

②韦伯：《宗教社会学》，第 209 页。

③赵紫宸：《基督教哲学》，第 177 页。

此，恶的问题在伊斯兰教中完全是神的问题，而不是人的问题。而赵紫宸却发现人为地恶触目皆是，故对于恶的问题，伊斯兰教也不能提供令赵氏满意的解决方式。至于佛教，赵紫宸认为它本来具有一种哀怜人类，度一切悲苦的精神，但它却要人入灭度证涅槃，这是走退后的路，使人生不能振作于今世。因此，佛教乃是以抛弃问题的方式来应对恶的问题，谈不上解决恶的问题。那么，在赵紫宸的心目中，他所信仰的基督教在恶的问题上是否有完满的解决之道呢？首先，赵紫宸几乎像韦伯一样认为基督教是一种包容二元的宗教，<sup>①</sup>因为在他看来，“基督教的《圣经》上，虽独尊上帝，然而翻来覆去终觉得上帝受限制。即如耶稣也承认有恶魔，保罗更甚了，基督的军队几乎与魔鬼的军队成相对的阵势了。”尽管如此，赵紫宸却认为，基督教有一点最重要的效率，就是启人信仰，给人希望，使人努力奋进。在赵紫宸的论述中，似乎并未彰显基督教与波斯教的神义论究竟有何差别，因为二者都是在信仰中给人以战胜恶和由恶所带来的痛苦的希望。因此，赵紫宸的结论是，不但哲学难以对付恶的问题，宗教亦然。<sup>②</sup>

但是，当赵紫宸转而讨论中国人解决恶的问题的方法时，他却表现出另一种倾向，即，将恶的问题——或传统意义上的神义论问题转化为韦伯式的意义问题，而且试图融会贯通基督教与中国文化中的意义系统。赵紫宸在理论视角上的转化在于，一方面，他将中国人解决恶的问题的方法视为试图“寻出人生的意义”的努力，如孔子之求助于易，目的即在于此。儒家之“知其不可为而为之，”墨家之教人劳苦务实，顺天志，足才用，都是试图以人

<sup>①</sup>韦伯认为，只有犹太教和伊斯兰教是严格的一神教，基督教的三位一体论具有一神论的态势，但罗马天主教……与多神论相当接近。见其《宗教社会学》，第 203 页。

<sup>②</sup>以上赵紫宸的论述见《基督教哲学》，第 177 页。

为之善补救天行之恶。中国的自然主义、命定论则是赵紫宸所不欲取者。另一方面，赵紫宸还试图赋予痛苦或苦难本身以意义。这尤其典型地代表了赵紫宸对神义论论题的一种现代拓展，意义问题由此而在其视域中得到自觉的凸显。笔者认为，在中国思想史上，并不缺乏这样的意义理论资源。如儒家的天命论就是一例。这种神义论并不认为天意不可猜度，而是将个体暂时的卑贱与遭受的颠连困苦视为他将秉承天命、行使社会秩序化之大任的前兆，或视为磨练个体之意志、涵养其担当大任之能力的机遇。《孟子·告子下》中的一段话典型地表述了儒教的这种神义论：“天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。”如果我们对照一下这段话前面提到的舜、管仲、孙叔敖等圣贤崛起于卑贱之中的事实，我们便可以说这是一种圣贤的神义论，旨在从天命的角度对圣贤出道之前所遭受的无序与困苦提供意义。这种神义论追求的是此世的补偿，而且，尽管它的服务对象是英雄圣贤，却也同样激励了那些仍处于卑微和困苦之中的普通儒生或受此影响的平民百姓。这种神义论或天义论也容易遭受经验的反驳，因为一旦个体所遭受的颠连困苦并未给他带来大任，或者说，如果抱持这种天义论（也是一种神义论）的个体一直未能摆脱卑微与困苦，就有可能招致个体的怨天尤人，这也是儒生中常见的现象。尽管赵紫宸并未注意到这一资源，他赋予人生苦难以意义的理论努力，却并非与此毫无相似之处。他的这一理论工作是与其文化观关联在一起的。虽然他拒斥恶为善因的说法，认为此说实际上是将善恶等同起来，但他又觉得“文化上一切陈迹，莫不由痛苦，莫不由人生的不满意而造成。可以说恶逼着人，人就去打破恶，在他奋斗之中，便成创造了自己的文化，使他今日的生活比昨日的生活更加丰美而完整。人的作为，没有一件不是因要超脱限制而发

生的。”<sup>①</sup>换言之，痛苦因着其所推进的文化之发展而获得意义，因而并不是没有意义可寻的。但是，这种常识层面的意义追寻——以恶为文明动因的做法——似乎并不令赵紫宸感到满意，因为恶虽能使人创新，也能使人无论如何努力，无论如何奋斗，而依旧归于失败，终于惨死。<sup>②</sup>作为一名基督徒，赵紫宸寻求的仍是对恶的宗教性的意义阐释，具体而言，就是以全能全爱的上帝为终极参照，赋予恶以及由恶所造成的痛苦以意义。

赵紫宸针对恶提出的意义理论是以上帝观为出发点的。或许是因为受人格主义哲学的影响，赵紫宸非常强调上帝是一位人格神。在赵紫宸看来，相信上帝全能、全在、全生、全知者，不一定会时时牢记上帝是人格神。他之所以凸显上帝的人格，乃是为了说明人与其创造者上帝有根本的相同之处。而所谓人格乃是“前进的涌起”，“是现在动荡中的自觉，直接了解的存在，自由向前的意志，自己创新的涌起。”很显然，赵紫宸将进化论纳入到他的人格论之中了。赵紫宸的上帝是一位“与我们努力同工”的人格神，“上帝息息自新，直欲携带我们而前行，努力地拯拔我们。”在赵紫宸看来，只有这样的上帝才是宇宙动荡变化，息息创新和演进的原动力。<sup>③</sup>赵紫宸相信，在这样一位以积极的爱息息创新的上帝与人的共同努力下，“天然的恶，几无一事，不可由人的努力奋作而铲除的。”也就是说，上帝是能胜天然之恶的，“那末上帝对于天然的恶自无损其全能”。<sup>④</sup>赵紫宸的这种乐观主义是建立在对文化与科学的不断进化的信念的基础之上的。有了这一信念，甚至可以断言“天然的恶不为恶，人为的恶乃为恶”。<sup>⑤</sup>也就是说，剩

①赵紫宸：《基督教哲学》，第191页。

②同上。

③同上，第162，166，168页。

④同上，第199~200页。

⑤同上，第199页。

下的似乎只有人为的恶的问题尚未解决了。

解决人为的恶是否也可以求助于同样的信念，即相信全能的上帝也会帮助人战胜自己，从而消除之呢？赵紫宸似乎不欲如此解决问题，因为即使相信人格神上帝会与具有不断涌起、息息创新的人格的人同工努力，去害获利，最终消除人为之恶，那也只是想往中的事。而现实生活的每一息中，有痛苦，即有恶，“上帝不能使恶在那一息中消灭，即在那一息中，上帝非全能。”赵紫宸似乎不能接受这样的解释：上帝非不能也，而不为也，因而允许恶的存在，因为在这样的解释中实际上否定了上帝的全善；至于以死后的永生作为对今世的痛苦的补偿，或“将永生的意义加于生命本身”的做法，似乎也不是赵紫宸所乐于接受的解释。因为“冥冥之界，非我们所知，亦非我们所当言”。<sup>①</sup>这是否意味着早年的赵紫宸在自由神学的引导下，甚至放弃了基督教信仰中的重要教义呢？对此问题，我们似乎可以暂不考虑。

赵紫宸对恶的问题的最终解决似乎是诉诸上帝的救法。他相信，“人为的恶、罪恶是人类痛苦失败的最大原因，上帝要自己和人合作，在永存的现在里救人类——整个人和全群出罪恶而入永生。基督教是实际的救人的宗教；在消极的方面说，是要救人出一切罪，在积极的方面说，是要人在永存的现在里涌起人的自我，创作文化，建立天国”。<sup>②</sup>从这一段论述中，我们可以看到，早期赵紫宸的救赎观更注重现世性，实际上不过是其社会福音的另一种表述形式。这也正好可以解释他为什么不乐于谈论来世的永生。但是，问题似乎仍然存在，尤其是死亡这样的不可避免的结局，总是摆在人类的面前。对于这样的终极性问题，赵紫宸的态度显得尤为独特。尽管他以进化论赋予死亡以意义，承认“死是人世进

<sup>①</sup>赵紫宸：《基督教哲学》，第201—203页。

<sup>②</sup>同上，第214页。

化的必需品，不死不生；故死非可悲而生实可喜”；但是，“不应死而死，或天杀，或自戕，或人屠戮之，”又当作何解？如何赋予其意义？赵紫宸的答复是：“其中意义，宁能悉知？我们今日尽心努力，涌此生命，岂不足矣，悉为必欲专断固执而为宇宙人生做一个永不能有结论的结论呢？”<sup>①</sup>由此可见，赵紫宸对人格哲学的服膺最终导致他仅满足于今世或永存的现在里的人格的不断涌起和生命的自强不息，他在基督教景观中的对意义的追寻竟然导向对终极问题的无可无不可的回答——因为在他看来，那是一个永不能有结论的问题。

### 三、反思赵紫宸的选择之得失

我们以不成比例的篇幅介绍了赵紫宸的基督教社会理论和意义理论，此其原因或许首先在于笔者对赵紫宸的意义理论的发掘尚不够深入，而更重要的原因则在于赵紫宸的思想中本来就存在着这样不成比例的事实，揆诸整个中国基督教史，这样不成比例的现象也许显得更为严重。这一事实本身可谓意味深长，值得今人认真反思。

基督教自其在唐代入华以来，就不得不为了自身在一种完全异质的社会文化环境中的适存而采取调适的策略，对于此种调适的过程和结果，论者已多有研究，成果可谓层出不穷。但是，这种调适的根本内涵与本质究竟何在？论者多以文化学的视域来回答这一问题，笔者并不否认采用这样的路径会取得相当有价值的成果；我们在此试图说明的是，如果我们转换一下研究的视角，例如采用宗教社会学的方法，也许可以烛照一些长期以来显得幽暗不明的历史事实。综观整个中国基督教史，再辅之以对赵紫

<sup>①</sup>赵紫宸：《基督教哲学》，第205页。

宸这样主要的中国神学家的思想的个案研究，我们似乎可以得出如下的结论：基督教在中国的调适对象主要是中国的社会秩序。社会秩序的含义有狭义与广义之分，狭义指某种社会活动或活动场所中的规则与有规则的状态；广义则指社会共同体在运动和变化过程中，其内部的各个方面或者社会活动和社会关系的各个方面相对平衡、稳定、和谐的发展状况，也就是社会共同体存在的一般正常状况。社会秩序的具体内容包括两个方面：其一是社会行为秩序，人们在社会互动中要遵从和维护一定的社会规范，保持相对稳定的社会关系，以保证社会生活的正常进行；其二是社会结构秩序，包括经济结构、阶级结构、分层结构、组织结构、人口结构、家庭结构的相对稳定状态、社会子系统内部以及它们相互之间的相对平衡与和谐状态。社会秩序对于社会生活的重要性是不言而喻的，前者是后者的前提与保障。在传统中国这样一个超稳定的社会结构中，社会秩序尤其显得重要。在社会处于忙迫动荡、民族国家处于存亡续绝的危机关头，旧秩序的重建或新秩序的建构更会成为人们孜孜以求的理想。如果说清道光以前的中国基督教一直致力于与传统中国的三纲五常、政教关系等社会秩序进行有一定张力的调适，本世纪的中国基督教则主要致力于参与中国社会秩序的重建。这两种与中国社会秩序的互动方式都有一个根本的目的，那就是试图以对基督教的社会功能的彰显来获得基督教在中国社会结构中的实在性的位置，从而为基督教在中国的传播发展奠定牢靠的制度性基础。前一种互动方式的目的是凸显基督教对社会整合的正功能，向传统的中国社会结构表明基督教的同质性；后一种互动方式理应凸显基督教在中国社会变迁中的促进社会进步的正功能，向寻求进步的人们表明基督教的现代性，而赵紫宸却仍然试图以基督教为一个并不高度整合的社会提供整合的心理基础，这本身就已经发生了一种时代错位。这

一点姑且不论，此处应该强调的一点是，不论宗教与社会的互动方式如何，一旦宗教的社会功能被教内人士置于过高的地位，就必然会出现特洛尔奇曾经指出的以下情况：“如果一个宗教体系拥有关于世俗世界的社会学说，那么它必然在最大的程度上是受这个世界所规定的，尤其是为这个世界的历史更替和变迁所规定。这种学说本质上是一种妥协，作为妥协又依赖于宗教与历史两方面因素的变化。”<sup>①</sup>换言之，在特洛尔奇看来，由于基督教社会哲学所关切的问题具有世俗性与时代性，它便不得不与历史理性纠结交织在国家与社会生活的巨网上，随着它与之互动的对象的变迁而形塑自身的形象。

笔者并非任何意义上的宗教原教旨主义者或基要主义者，换言之，笔者不必为基督教在中国与社会秩序的互动中所造成的任何对基督教的所谓纯洁性的负面影响而担忧，相反，从宗教社会学的角度来看，笔者认为这种互动对基督教在任何社会的适存都是非常必要的，而且是不可避免的。从功能论的观点来看，具有社会性的宗教若不在社会中履行某些功能，它就会丧失存在的理由和正当性。换言之，如果基督教在中国随着它与之互动的对象的变迁而形塑自身的形象，或使得自身发生某种结构性的变化，那或多或少都具有必然性。因此，笔者认为，中国基督教史上彰显基督教的社会功能的种种努力都是应该从社会学的角度予以理解的。但是，笔者认为，基督教在中国与社会秩序之间的互动处理的还只是一种内外关系，即基督教与外在世界之间的关系，尽管这是一种非常重要的关系。如果教内思想精英将主要精力都集中在处理这种关系上，那是很不够的。例如，我们上面谈到的意义系统的建构与阐发就关涉到基督教能否彰显其在社会生活中的超

<sup>①</sup>特洛尔奇：《基督教与社会理论》，第 299 页。



验维度，<sup>①</sup> 尤其关涉到宗教在现代社会秩序中丧失了其中心地位或法权之后，能否通过为社会秩序提供正当性或合法化资源、为个体与社会生活提供意义共契而证立自身存在与发展的正当性。

具体就赵紫宸在其意义理论中所涉及到的问题而言，像苦难、不公正、死亡这样的在社会生活中具有终极性的问题，其令人满意的答案是很难在宗教之外得到的。非宗教的解释大多是常识层面上的，或者摆脱不掉人本意识的色彩，而宗教中的意义理论则具有一种更大的优势，即诉诸超自然或超人间的力量，使人们对这些成问题的经验的理解获得神圣化的维度。一般而言，宗教的意义理论并不直接为信徒提供幸福，但是，它却使信徒从这些负面的经验中获得意义，从而使得恶和苦难无时不有、无处不在的生活被感知为是可以而且值得过下去的。也就是说，没有这样的意义理论，生活的可能性甚至也会成为问题。当然，人们会争辩道，这样的意义理论难道不只是为了使得生活变得可以忍受吗？换言之，这样的意义理论难道不是过于保守吗？确实，意义理论尤其是神义论一般并不以反抗生存境遇的方式向社会挑战，也不以这种反抗的方式直接为信徒提供幸福，甚至不帮助信徒逃避不幸与苦难，不包含“救助”的诺言，但它使一些边缘性的经验变得可以忍受，正是在这种意义上，可以说宗教的功能在于将无序的事件整合到社会的既定法则中，借助于对社会权力与权益的普遍不平等以及苦难的解释，帮助个体与群体度过意义危机。<sup>②</sup> 一个时时生活在意义危机中的宗教群体，不用说追求该宗教的传播与发展，就连其自身的适存、凝聚与整合都会大打折扣；而一个时时

<sup>①</sup> 这里的超验并非如哲学所说的那样，只是指涉彼岸或经验世界之外的意义理念设定，而是指社会经验中的意义超验。关于这一点，可参考刘小枫：《现代性社会理论绪论》，第 495 页，上海三联书店，上海，1998。

<sup>②</sup> [美] 贝格爾著，高师宁译：《神圣的帷幕：宗教社会学理论之要素》，第 69～71 页，上海人民出版社，上海，1991。

生活在意义危机中的社会，则必然会遭受由冲突所导致的压力，其正常生活的可能性同样也会大成问题。因此，宗教的意义理论实际上关涉到一种宗教自身的适存问题。

中国基督教在意义理论上缺乏建树似乎是不争的事实，尽管赵紫宸是这方面一个不多的例外，其贡献不容忽视，但这也不足以改变中国基督教在处理秩序与意义两大问题时，所表现出的畸轻畸重的偏向。此种现象是否直接影响了基督教内部的凝聚，我们不敢贸然论断，但有一点是可以肯定的，那就是，意义理论的素质直接影响了基督教对那些追寻意义的教外人士和普通民众的吸引力，也影响了基督教话语在思想界的竞争力。当基督教人士经常以羡慕乃至嫉妒之情谈及佛教在中国的发展情况时，他们也许应该考虑一下佛教中各种层面的意义理论在历史上对中国各阶层的影响。

# 宗教与文化



# 拉丁教父拉克唐修对迷信的 批判：兼论基督教思想家 反迷信的基本思路

清华大学 人文学院哲学系

王晓朝

近二十年来，中国大陆的各种宗教有了令人瞩目的发展。大陆各级政府和广大民众，尤其是知识阶层，较多地了解了包括基督教在内的中国各种宗教的历史与现状，学术界、思想界对宗教问题的关注，以及对宗教的重要性的认识，超过以往任何历史时期。然而，在中国大陆得到政府承认的各种宗教团体希望能够得到长期平稳发展的时候，民间宗教和邪教问题不时出现，不仅招来了政府的强硬措施，而且也触动着各种宗教团体的神经。这就向宗教学者们提出了一个既老又新的问题：如何界定正教与邪教？就基督教而言，应当确立一种什么样的对待邪教的态度？对这个问题的回答必定是多方位的，因人而异的。本文试图从总结拉丁教父拉克唐修对迷信的批判入手，进而讨论迷信与信仰的界定和区别，最后指出反迷信是基督教思想家在新世纪的一个重要任务，并探讨基督教思想家反迷信的基本思路。

## 一、对异教迷信的批判

拉克唐修(Lactantius, 约 250~325 年) 是古罗马帝国 3 世纪

末、4 世纪初最重要的拉丁教父思想家。他的著作凝重典雅，在教父典籍中占有重要地位，对基督教思想的发展有着不可磨灭的贡献。在西方教父学研究中，拉克唐修的思想一直受到重视，近年来有不少研究成果出现，他作为古代基督教重要思想家的地位已经得到确认。<sup>①</sup>

拉克唐修所处的时代，多种宗教并立，各种思潮迭起。此时的基督教虽然已有长足的发展，但尚未在罗马帝国取得领导地位。传统的希腊、罗马宗教，以及希腊化时期从东方传过来的各种神秘教派的迷信教义和教仪左右着世人们的思想和行为，各种哲学也受迷信的影响，与神喻、巫术、占星术、占卜纠缠在一起。因此，在当时的形势下，批判异教迷信是摆在基督教思想家面前的一项重要任务。在这样的处境下，拉克唐修撰写了《神圣原理》这部重要著作。这部著作所涉及的内容极为广泛，可以视为公元 3 世纪末、4 世纪初罗马帝国精神世界的一幅图画，对我们研究罗马帝国文化和基督教神学思想的发展有很高的价值。笔者已将此书译成中文，不久可望问世。

拉克唐修指出，他撰写此书的目的之一是“使致命的迷信和最可耻的谬误终结。”因为有许多人，顽固地坚持空洞的迷信，硬着头皮反对显明的真理，这样做无功于他们错误地坚持着的宗教，有罪于他们自己。这些人放着直道不走，反而会去寻找弯路；这些人会离开平地，滑向悬崖；这些人会离开光明，像瞎子一般无力地躺在黑暗之中。我们必须向他们提供给养，使他们不再与自己作战，使他们真正愿意摆脱那些根深蒂固的宿疾。”<sup>②</sup> 他还说：“愿人们可以远离谬误，把腐败的迷信搁置，让人们承认他们的父

<sup>①</sup> H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964), p. 61

<sup>②</sup> 同上，第 1 卷第 1 章。

和主”。<sup>①</sup>

拉克唐修在《神圣原理》的前两卷中“揭示了迷信的错误和整个错误产生的源泉。”<sup>②</sup>他首先坚持基督教的一神论，否定非基督宗教的多神论，从有神论出发，揭露多神论的谬误，从而从教义角度批判了异教的迷信信仰。接着他运用丰富的知识，挖掘希腊人、罗马人和各个东方民族的各种“空洞迷信的起源”。

在批判罗马人的祭仪时，他指出：“庞庇留斯是罗马人这种愚蠢迷信的始作俑者，在他之前，福努斯在拉丁姆建立了不虔敬的仪式祭祀他的祖父萨图努斯，给他的父亲皮库斯加上诸神般的荣耀，还把他的姐姐兼妻子法图娅·福娜神圣化。”<sup>③</sup>“这些罗马人的空洞祭仪的创立者是萨宾国王，他用新的迷信填满那些野蛮无知的心灵。为了使他的言行带有权威性，他假装在夜晚与女神厄格利亚相会。……他显然想模仿米诺斯的诡计，藏身于朱庇特的洞穴，然后为民众立法，并说这些法律是朱庇特传给他的，使得人们被迫服从他的统治权威，而且也服从这些得到宗教批准的法律。要诱骗牧人也并不困难。他设置了祭司长、祭司、萨利<sup>④</sup>、占卜官，为诸神排列家谱，用这些方法使民族新成员的火爆性格变得柔顺，使他们厌恶战争而追求和平。尽管骗过了其他人，但他并没有欺骗自己。许多年后，约当高奈留和贝比乌斯元老的时代，在雅尼库鲁姆一块属于文士培提留斯的土地上挖掘出两只石箱，一只盛着努玛的尸体，另一只放着七卷拉丁文的祭司长的法律、七卷希腊文的哲学体系。在这些书中，努玛不仅宣告他自己设立的宗教

① H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964), 第 1 卷第 7 章。

② 同上，第 3 卷第 2 章。

③ 同上，第 1 卷第 22 章，庞庇留斯是罗马王政时代的萨宾国王，全名是努玛·庞庇留斯。

④ 拉丁原文为 *Salii*，意思是战神玛斯的祭司。

祭仪无效，而且说其他一切宗教祭仪都是无效的。元老院得知这一情况后，下令销毁这些书。因此，驻节雅尼库鲁姆的执政官昆图斯·培提留斯在公民大会上烧掉了这些书。”<sup>①</sup>通过这个广为流传的故事，他指出罗马宗教祭仪的起源来自统治者人为的欺骗，民众们一旦有了纯洁的精神信仰和理性批判的能力，这样的宗教祭仪遭到抛弃也就势在必行了。

揭示迷信教义和祭仪的起源以后，拉克唐修转而分析这些谬误产生的根源。“弄清什么是假的，这是迈向真理的第一步。下一步就要确定什么是真的。”<sup>②</sup>他总结了引起宗教谬误的四条原因：第一，理性的遗忘使人对真神无知，人们总是在逆境中才崇拜真神，而在幸运中则藐视真神；第二，有一种持久的力量总是在与真理作对，散布黑暗，蒙蔽人们的心灵，使人类重犯错误；第三，哲学家和博学者没有使人们脱离谬误；第四，人们没有发现真正的宗教。在指出这些原因后，他继续对各种异教迷信展开批判。

批判偶像崇拜是他的重头戏。他指出：“人才是这些偶像的父母，人借助工具制造了偶像，使它们有了形状、姿势、美丽。因此，制造偶像的人优于被造的对象。”但是偶像崇拜者“把这些偶像看得那么高，而却藐视制造偶像的工匠。还有什么比这种做法更不一致？藐视雕塑家而崇拜雕像，甚至不接纳制造了你们的诸神的人。如果制造它们的人没有什么力量，那么它们能有什么力量？制造者不能把自己拥有的力量，视觉、听觉、言语、运动，给予这些偶像。会有人愚蠢到竟然认为神的偶像中会有什么东西吗？除了与人相似以外，它甚至连人拥有的东西都不具备。但是没有人会考虑这些事，因为人们听信劝诱，他们的心灵充塞着愚蠢的

<sup>①</sup> H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1954) , 第 1 卷第 22 章。

<sup>②</sup> 同上，第 1 卷第 23 章。



观念。于是乎，有感觉的存在崇拜无感觉的物体，理性的存在崇拜无理性的对象，活人崇拜无生命的东西，从天而生的人崇拜属地的事物。”<sup>①</sup>

他还指出：真正的宗教与偶像崇拜格格不入。“如果说宗教是由神圣的事物组成的，那么除了属天的事物以外，没有什么东西是神圣的。因此，有偶像必无宗教，因为在用土制造的东西中不会有什么属天的东西。确实，聪明人仅从偶像这个名称就可以明白这一点。<sup>②</sup>无论什么通过模仿而造出来的东西必然是虚假的，通过欺骗和仿造而得到的赝品也不能得到真品的名称。如果一切模仿都不是严肃的事，而只是一种娱乐和玩笑，那么偶像之中无宗教，而只有宗教的仿制品。真品比赝品更受欢迎，把属地的东西踩在脚下，我们就能获得属天的东西。”<sup>③</sup>

他对偶像崇拜者发出劝告说：“你们不如仰望天空，看着使你们站立起来的神、你们的创造主。他赋予你们高贵的面容，而你们却屈身向地，屈服于那些低于高尚心灵的东西。心灵与身体一起得到提升，送呈它们的父母，尽管在你们还没有生为四足动物之前，灵魂就已经忏悔了。”<sup>④</sup>

拉克唐修还批判了异教神像和神庙的浮华装饰。他指出：“他们崇拜用这些元素造成的人形的偶像。他们按人的形象造出太阳和月亮的偶像，也以这种方式造出火、土、海的偶像，被他们称作伏尔甘、维斯太、尼普顿。他们不是公开地向这些元素本身献祭。人是那么喜欢这些东西的象征，而那些受到尊崇的真实的东

<sup>①</sup> H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964), 第 2 卷第 2 章。

<sup>②</sup> “偶像”一词拉丁原文为 *simulacrum*，这个词源于 *simulo*（模仿）。

<sup>③</sup> H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964) , 第 2 卷第 19 章。

<sup>④</sup> 同上，第 2 卷第 2 章。

西并没有什么价值。实际上，他们是对着金子、珠宝、象牙表现出快乐。这些东西的美丽和辉煌使他们看花了眼，使他们认为没有这些东西的闪光就没有宗教。于是，在崇拜诸神的伪装下，贪婪和欲望得到崇拜。他们相信诸神会喜爱他们自己想要的东西，而无论这些东西是什么。正因为如此，盗窃、抢劫、谋杀每口盛行，攻城伐地遍及世界。”这些人接近诸神并不是为了宗教的原因，宗教并非是一个罪恶地掠取和聚集可朽事物的地方。而在这里，他们可以观赏黄金、精工雕凿的大理石或象牙，欣赏装饰着珠宝的鲜艳袍服，或用闪光的珠宝镶嵌的器皿。他们相信，神庙的装饰越多，偶像越美丽，它拥有的尊荣就越伟大。所以，他们的宗教完全局限在人所崇拜的欲望之中。”<sup>①</sup>

占星术、占卜以及其他类似的技艺也是拉克唐修批判的对象。他说：“精灵是占星术、占卜、卜卦，以及巫术的发明者，其结果被称作神喻和亡灵的预言。人在实施这些技艺，而精灵则公开地或秘密地起作用。”<sup>②</sup>“这些不纯洁的、漫游的精灵可以引起混乱，使人心充满谬误，把虚假的东西和真实的东西混合在一起。”<sup>③</sup>“精灵尤其以神喻的形式骗人，俗人无法区别真相，因此设想那些命令、胜利、财富、繁荣是由它们赋予的。”<sup>④</sup>“这些人，我们已经证明他们不是神，经常通过预兆、梦幻、占卜、神喻来展现他们的尊荣。”<sup>⑤</sup>“精灵聚集在黑暗中，用晦涩的话语遮蔽真理，使人不能认识他们的主和父。这样，他们就很容易上当，乐意在神庙中藏身，乐意献祭，仅此而已。精灵经常弄出一些使人惊讶的奇观，以

<sup>①</sup> H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964), 第 2 卷第 7 章。

<sup>②</sup> 同上，第 2 卷第 17 章。

<sup>③</sup> 同上，第 2 卷第 17 章。

<sup>④</sup> 同上，第 2 卷第 17 章。

<sup>⑤</sup> 同上，第 3 卷第 8 章。

便让人相信那些偶像有神力和作用。”<sup>①</sup> 面对这种迷信，拉克唐修强调人应当发挥理性的作用。他说：“每个人应当有自信，使用他自己的判断和个人的能力研究和衡量真理，而不是相信他人，受骗上当，就好像自己没有理智似的。特别是在事关人生转折的事务上，这样做更是正确的。”<sup>②</sup>“智慧不会衰减，就像太阳的光芒和辉煌。太阳是肉眼之光，智慧是人心之光。智慧，亦即对真理的探索，对所有人来说都是一种本能。而他们剥夺了自己的智慧，对他们祖宗的发现缺乏判断力，像被他人牵着鼻子走的绵羊。”<sup>③</sup>

总之，“诸神的宗教仪式在三重意义上是空洞的：首先，那些受到崇拜的偶像实际上是一些死人形象的巨塑，按神的形象被造的人崇拜人的偶像是错误的、矛盾的，因为被崇拜之物比崇拜者更低级、更虚弱。贬低活神、事奉死人是一桩不可饶恕的罪恶。这些死人不能给任何人带来生命或光明，因为它们自己都没有生命和光明。只有一位神，没有别的神，只有这位神拥有每个灵魂都必须服从的审判和权能。其次，大部分迟钝的人事奉的诸神偶像本身缺乏一切感觉，因为它们是属土的。能够直立的动物弯下腰来敬拜大地是不合法的，大地被置于我们脚下是为了让我们踩踏，而不是让我们崇拜。人已经被提升了，有了直立的身姿，而其他一切生灵都不具有这种身姿。我们不能再使自己面向大地，不能把属天的面孔投向大地，而应使目光朝向本性所指的地方。除了惟一的造物主和父，我们不荣耀和崇拜任何神，因为是他把人造成了直立的动物。我们应当懂得，高级的属天的事物在召唤我们。第三，那些支配着宗教仪式的精灵受到神的谴责，被神抛弃，在

<sup>①</sup> H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964), 第 2 卷第 17 章。

<sup>②</sup> 同上，第 3 卷第 8 章。

<sup>③</sup> 同上，第 3 卷第 8 章。

地上打滚。它们不仅不能给崇拜者带来任何好处，因为一切权能均在惟一者的手中执掌，而且会用致命的诱惑和谬误摧毁崇拜者，因为把人拖入黑暗，让他们找不到真神是它们的日常事务。因此，不能崇拜精灵，因为它们处在神的审判之下。向这些精灵的力量献忠心是一桩大罪，而如果你追随公义，你就能抵挡这些力量，可以在神名的庇护下避开这些精灵的伤害。”<sup>①</sup>

### 二、“迷信”的界定及其与信仰的区别

拉克唐修熟知希腊罗马哲学，知道有一批希腊罗马哲学家曾对传统宗教中的迷信教义和祭仪进行过无情的批判。但他指出：“但是真正的宗教还没有引进，因为他们不知道真正的宗教是什么，在哪里。因此，他们把它当作不存在，因为他们不能真正地发现这种宗教。以这种方式，他们犯下一种比拥有伪宗教的人更加严重的错误。”<sup>②</sup>他认出，从批判多神论走向无神论，从批判异教迷信走向否定一切宗教，这是许多无神论哲学家通常会犯的错误。“总的说来就是，无知和愚蠢的人把伪宗教当作真宗教来尊敬，因为他们既不知道真宗教，也不懂得伪宗教。但是比较勇敢的人，由于对真宗教的无知，要么坚持那些他们知道是虚伪的宗教，以便使自己显得是拥有宗教的，要么什么也不崇拜，以免陷入谬误。但这一点恰恰是大错特错了，它使得人的生活与牛马无异。明白什么是假的确实是智慧的一部分，但这是人的智慧，越过这一步人力就无法施展了。因此如我所说，有许多哲学家否定宗教体制。而知道真宗教是神的智慧的一部分，人仅靠自身不能获得这种知

<sup>①</sup> H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964), 第 2 卷第 18 章。

<sup>②</sup> 同上，第 2 卷第 3 章。

识，除非受到神的教诲。因此，哲学家们达到了人的智慧顶峰，懂得什么是不存在的，但他们不能获得力量说出什么是真正存在的。”<sup>①</sup>

拉克唐修对异教迷信的批判火力不可谓不猛，而他在进行批判时不仅对迷信的形成和根源作了深入的发掘，而且将之与真假宗教的问题联系起来探讨，从理论上说清真宗教与迷信无关，迷信是假宗教的必然表现，这一点更加值得注意。

拉克唐修指出，能够给予人生以指导的是真正的宗教，“哲学家们偏离了这一点，因此他们显然是不聪明的。他们确实在寻求智慧，但是由于他们没有按正确的方法去寻求，因此距离真理非常遥远，并陷入了巨大的谬误之中，甚至连普通的智慧都不具有。他们不仅不愿意保持宗教，而且还要取消它。”<sup>②</sup> 他们的另一个错误是：“他们同样错误地相信存在着命运，把命运当作一位用各种偶然性嘲弄人间事物的女神，因为他们不知道降临于人间的善与恶是从哪里来的。他们认为他们聚在一起与命运女神作斗争，但又说不出是谁作出了这种安排，为什么要这样安排，而只是自夸他们每时每刻都在与命运作生死之争。”<sup>③</sup> 他指出，基督教超越哲学家的空虚而达到真正的智慧和关于真神的知识，并在拥有关于真神的知识中享有美德和幸福。“惟一的希望，人惟一可以乞求平安的地方，就在于我们捍卫的这种教义。人的一切智慧都只能由关于神的知识和对神的崇拜来组成。这就是我们的信条，这就是我们的看法。我要竭尽全力向世人证明和宣告，就在这个地方，所有哲学家终生都在探索，然而却不能考察、把握、获得它，因为

<sup>①</sup> H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964), 第 2 卷第 3 页。

<sup>②</sup> 同上，第 3 卷第 28 章。

<sup>③</sup> 同上，第 3 卷第 28 章。

他们或是维护一种腐败的宗教，或是完全取消宗教。因此让他们全都走吧，他们不指导人的生活，而是使之陷入混乱。”<sup>①</sup>

接下去，拉克唐修依据《圣经》，相当全面地论述了基督教的历史和基本教义，然后站在基督教的立场上区分真宗教与伪宗教，区分信仰与迷信。有关基督教的历史和基本教义我们略去不谈，而拉克唐修关于迷信与宗教的区别我们要作详述。

拉克唐修说：“什么是宗教呢？真正的宗教是真理的教化，而迷信是用错误的东西进行教化。它们的根本区别在于你崇拜什么，而不在于你怎样崇拜，或者你作什么样的祈祷。由于诸神的崇拜者尽管是迷信的，但设想他们自己是宗教的，因此他们既不能从迷信中区别宗教，也不能说明这两个名称的意思。我们已经说过宗教的名称源于虔诚的约束和义务，因为神已经把人与他本身联系起来，用虔诚来约束人。”<sup>②</sup> “如果宗教与迷信都与崇拜诸神有关，那么它们没有或几乎没有什么区别。因为使人发誓要为子女的健康祈祷一次的人可以是宗教的，十次做同样的事的人也可以是迷信的。”<sup>③</sup> 真宗教的特点在于认识神，事奉神，斥责这短暂的生命，用真宗教的教化的公义原则训练自己。“因为我们是在这种境况下被造的，我们理应公义地服从创造我们的神，我们只应当认识他，追随他。这条虔诚的锁链把我们与神联系在一起，宗教因此得名，而不像西塞罗所解释的那样，宗教的本意是小心地聚集。”<sup>④</sup>

拉克唐修高度称颂真宗教的所能起到的纯洁人心的作用。但他也指出：“人事中没有比宗教更优越的事了，宗教也确实应当受

<sup>①</sup> H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964) ,第3卷第30章。

<sup>②</sup> 同上，第4卷第28章。

<sup>③</sup> 同上，第4卷第28章。

<sup>④</sup> 同上，第4卷第28章。

到我们的全力保护，但由于他们在宗教问题上所受的欺骗，所以他们在如何保护宗教方面也受了欺骗。保卫某种宗教靠的不是杀人，而是自我牺牲；靠的不是残忍，而是坚贞不屈；靠的不是罪恶，而是良好的信仰。前一类事情属于恶，后一类事情属于善。善的事物在宗教中有它的地位，而恶的事物在宗教中没有它的地位。如果你们想用流血、酷刑、犯罪来捍卫宗教，那么宗教不仅得不到保护，而且会使它变得污秽和褻渎。与其他事物相比，宗教最能体现人的自由意愿，在宗教中，如果崇拜者的心灵并不倾向于宗教，那么宗教马上就取消了，停止存在了。”<sup>①</sup>

纵观全书，我们可以清楚地看到拉克唐修是一位经验丰富的学者，对罗马帝国的宗教与哲学了如指掌，而又将他所受的长期的修辞学训练用于对异教迷信的批判和对基督教真理的追寻。他的著作起到了给基督徒以灵性的帮助和给异教徒以启蒙的双重作用。受时代的限制，拉克唐修对异教迷信的批判还存在着许多不足之处，他对宗教与迷信的本质的揭示也并非完全正确，但这些都不足以影响他的基督教思想家的地位。我们今天重读他的著作，完全可以从其中得到许多启迪。

迷信是一种颇为普遍的社会心理和现象。西方学术界一般将迷信理解为“源于无知、患得患失之病态心理、奉行巫术、因果错误联想或对神秘事物之莫名恐惧感的各种形式，它或者是一种信仰、一个概念、一项举动，或者是一种实践。”<sup>②</sup> 迷信现象虽然复杂，但大体可归类为两个方面：客观方面，迷信是结合了错误推理、薄弱意志、杂乱情绪及浅见无知而生成之信仰实践、信念或行动；主观方面，迷信是一种心态——盲目相信某些经验上及

<sup>①</sup> H. V. Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964), 第 5 卷第 20 页。

<sup>②</sup> 参 *Webster International Dictionary*, superstition 条目。

逻辑上未经证实也不能证实之因果关系确然存在。<sup>①</sup>迷信的主观心理和客观实践，二者并非毫无瓜葛。迷信心理容易导致错误之生活实践；而迷信的宗教却又是塑造愚昧性格之一种原因。这两个方面互为因果，纠缠不清。

迷信与宗教或信仰既有联系又有区别，二者不能简单混同。但是中国大陆以往给“迷信”一词所下的定义极易导致这种概念和认识上的混淆。《辞海·宗教分册》的解释是这样的：“迷信，指相信星占、卜筮、风水、命相和鬼神等；也指盲目地信仰或崇拜，如：迷信书本；迷信古人。”<sup>②</sup>依此定义，凡宗教必然都是迷信。这样的定义反映了中国大陆学术界从 50 年代到 70 年代的认识水平。

80 年代以来，中国大陆学者对宗教的认识有了巨大的进步。在认真研究马克思主义经典文献及西方宗教学研究著作的基础上，他们已经尝试性地提出一些新的宗教定义，这是对原有认识的突破。吕大吉先生说：“宗教是把支配人们日常生活的外部力量幻想地反映为超人间、超自然的力量的一种社会意识，以及因此而表示信仰和崇拜的行为，是综合这种意识和行为并使之规范化的社会体系。”<sup>③</sup>类似的定义还有不少，但基本上都属于世俗学者对宗教的理解。

应当指出，有神论的思想家和无神论的思想家对“信仰”、“宗教”和“迷信”的理解是不一样的。无神论的思想家一般认为，凡是宗教当然都是迷信，但并非所有的迷信都是宗教。而有神论的思想家则认为，宗教与信仰是一回事，而宗教与迷信则是有区

① 参阅 *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*，第 II 卷，第 167 页。

② 《辞海·宗教分册》，第 154 页，上海辞书出版社，上海，1983。

③ 吕大吉：《关于宗教本质问题的思考》，《中国社会科学》，第 96 页，1987，第 3 期。



别的，对“绝对”之信仰和追求为宗教，对“相对”之信仰和追求为迷信。读了拉克唐修的著作，我们禁不住感到惊讶，宗教或信仰与迷信的差别这个至今令人感到头痛的问题，拉克唐修已经基本上把它说清楚了。他站在有神论和基督教有神论的立场展开对异教迷信的批判，在区分真宗教与伪宗教的基础之上，说明了宗教与迷信的根本区别在于真伪宗教在信仰和崇拜之对象、仪式、功能方面的差异，而不在于有没有信仰的对象、仪式和功能。这条思路至今仍旧值得我们在阐述这一问题时引以为鉴。它还告诉我们，在反对迷信方面，非宗教学者和宗教学者同样都应当发挥作用，反迷信决不只是无神论者的事，有神论者和宗教学者也应反迷信。

### 三、反迷信是基督教思想家 在新世纪的重要任务

反迷信不仅对基督教在社会中的发展有重要作用，而且对基督教本身也有净化作用。只有坚持反迷信，基督教才能保持自身信仰之纯洁，并使其崇拜仪式适应时代的需要，陶冶信徒和民众的心灵。因此，反对各种形式的迷信仍然是基督教思想家在新世纪的重要任务。基督教思想家自古以来就有反迷信的传统，在此意义上，基督教的思想史有一条反迷信的发展线索，为我们今日研究这个问题留下了宝贵的思想资料。

基督教思想家在实施对迷信的批判时有一个对内和对外的问題，他们的最大困难和困惑可能是如何合理地说明基督教的历史和现状中存在着的迷信现象。简言之，他们要像拉克唐修一样回答基督教是不是一种迷信，或基督教内有无迷信的问题。在这个问题上，拉克唐修的回答是正确的：基督教不是一种迷信，而是一种纯正的信仰，至于基督教团体中的某些形式的迷信，那是受

当时的文化环境的影响的结果，是应当加以修正的东西。

我们今天所处的时代与拉克唐修的时代有着天差地别，但是反迷信的任务并没有消失。为此，笔者提出以下建议：

第一，坚持基督教的信仰内核，但需作出合理的说明。

基督教是一个有着悠久历史传统的信仰体系，“这个溯源于使徒时期或使徒时期以后的公教信仰，远在上古时代结束之前，就已充分成熟。在整个中世纪，它本质上没有什么改变，直到今天，它仍是基督教世界绝大部分人的信仰。”<sup>①</sup>基督教思想家把基督教理解为当时那个宗教世界中的一种具体的宗教，这个宗教团体因它的创始人而得名，它的创始人，拿撒勒的耶稣，被他的门徒看作基督（救世主）。他们坚持基督徒信仰的核心是耶稣基督，内容包括基督由童女怀孕而生、他被犹太人拒绝、他在十字架上钉死、他的复活和升天，还相信摩西和其他希伯来先知们已经预告了他的降临。他们没有更改基督教信仰中的这些基本成分，但在这个传统信仰的框架下添加了他们自己的体验和理解。

基督教思想家对迷信的批判有助于基督教文化的发展。在罗马帝国，基督教扫荡了希腊罗马世界中的那些异教祭仪，基督教思想家批判了当时流行的各种形式的多神论。通过这种批判，一种新的文化理想创造出来。它既有祭仪也有哲学。它为人们提供了一把理解生活意义的钥匙，一套行为规范，以及一种精神性的崇拜。它还提供了一种神学，一种由信仰所激发出来的理性思考。

“在基督教的意义上，神学是一门关于由神揭示的宗教真理的学问。它的主题是神与神的创造物的存在和性质，以及从亚当的堕落到通过基督的以教会为中介的对人的救赎。它的内容包括所谓的关于神的自然的真理、灵魂、道德法等等，这些都只有通过理性才能获得。神学的目标是用信仰激发的理性对这些信仰的内容

<sup>①</sup>穆尔：《基督教简史》，第 143 页，商务印书馆，北京，1981。

进行研究，以此推进对这些内容的深入理解。”<sup>①</sup>

第二，承认基督教具有的神秘主义成分，但需淡化基督教的神秘色彩。

基督教诞生在一个充斥着神秘教的文化环境中，基督教自身也有浓厚的神秘主义因素。基督教思想家在批判迷信时必须承认这一点，但同时又要说明，基督教与同时期的其他宗教相比又是最不神秘的一种宗教。它的信仰的朴素性、它的礼仪的简洁性、它的组织的公开程度，都是其他宗教所无法比拟的。

任何宗教信仰都必然有神秘主义的一面，基督教内也有神秘主义的派别，但我们不能把基督教从总体上定位于神秘主义的宗教。基督教神学家中，有些人认为神秘主义本质上是反基督教的；有些人则非常重视神秘主义，认为“基督教的神秘主义集中在基督的‘神人，性、他的教导和范例、他的变形、他在人类的独特性和自由中确认人类。从宗教社会学和比较宗教学的角度来看，把整个基督教定位于神秘主义宗教显然不妥。在人类历史上，在世界范围内，拥有如此哲学化、体系化教义的宗教仅此一种；在信仰的前提下，如此强调理性和知识的作用的宗教也只有基督教；能将信仰与理解作如此协调的宗教也只有基督教。有些基督教教派和某些基督教思想家强调通神、灵交或神交，但即使在古代阶段，神秘主义也不能视为基督教的本质特征。我们“不应当效尤某些史学家和哲学家想把神秘主义宗教视为真正的宗教”，<sup>②</sup>从而把神秘主义当作整个基督教的本质特征。这样说，并不否定基督教具有神秘主义因素，也不否定有必

<sup>①</sup> F. L. Cross *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1957) p. 1344.

<sup>②</sup> 秦家懿、孔汉思著，吴华译：《中国宗教与基督教》，第 6 页，三联书店，北京，1990。

要对基督教灵修、神交一类的神秘主义作具体研究，而是为了更好地把握基督教的本质。

基督教的历史告诉我们，宗教思想并非必然与理性的或哲学的思想相对立。基督教在古代阶段就已经在着力解决信仰与理性，神秘的信仰核心与理性论证之间的协调。由于“神秘主义的本原是对整体统一的直接和直觉的体验”，<sup>①</sup>因此纯理性的逻辑分析而对基督教的神秘内核同样是一筹莫展的。“确定这两种思想方式之间的真实关系，乃是中世纪哲学的主要任务之一。在成熟的经院哲学体系中这个问题看上去好像已经解决了。根据托马斯·阿奎那的看法，宗教的真理是超自然超理性的；但它不是非理性的。单单依靠理性我们不可能深入到信仰的神秘中去。然而这些神秘并不与理性相矛盾，而是使理性尽善尽美。”<sup>②</sup>

第三、加强宗教心理研究，为基督教信仰提供理论支撑。

迷信有主客观两个方面，宗教信仰也有心理体验的层面。因此，批判迷信与捍卫基督教的信仰必然要涉及到宗教心理层面。

现代宗教心理学的发展为我们理解宗教经验的神秘性开辟了道路。詹姆斯（William James）认为，宗教首先是“情感、行为和经验”问题，在此基础之上，“神学、哲学和教会组织才会继而发展起来”。<sup>③</sup>杜克海姆（Emile Durkheim）认为全部人类经验可以分为根本不同的、异质的两大领域。即“神圣的”和“世俗的”。神圣的经验似乎存在于世俗经验领域之外，并能引起人们的畏惧和崇敬感。宗教不但具有这神圣经验的属性特征，而且还通过仪式和实践活动来维护神圣经验与世俗经验的根本区别。奥托

① 秦家懿、孔汉思著，吴华译：《中国宗教与基督教》，第5页，三联书店，北京，1980

② 卡西尔著，甘阳译：《人论》，第92页，上海译文出版社，上海，1985。

③ William James, *Varieties of Religious Experience* (London, 1902), p. 32.

(Rudolf Otto)认为,由于人们把神圣观念当作能凭智力加以概念化和表述的上帝的某些方面,因此,宗教思维其实已经受到了理性主义的影响。神学就是运用合乎理性的哲学方法来解释各种不同传统的宗教经验的一种尝试。

在基督教看来,由于上帝向人们显示了他自身的存在,因此,这个超然之物便进入了人类的历史。按照这一观点,希伯来人和基督教的历史也就是上帝与人之间的一种对话的展开。从亚伯拉罕起,到拿撒勒的耶稣止,上帝与人之间便建立了一种在制度化的基督教中持续存在的关系。这一观点的超验性是人们所公认的,因为“从来没有人在什么时候见过上帝”。<sup>①</sup>因此,这就得靠信仰,人与上帝的联系被认为是圣灵的一种具有神性和超验的赐赠。这一观念集中体现了基督教意识的神圣性。这种神圣性既表明了基督教的真正的最本质的核心,但它又包含着一种非解析性的经验类型,一种既定的证据,一种特殊的情感反应。因此,宗教生活对于信徒来说也就“转向了一种纯粹的个人内心体验”。如果能对这种内心体验作宗教心理学的解释,那么世人对基督教信仰的理解可以加深,也能明白基督教信仰与迷信信仰的区别所在。

二年前,当各种媒体仍在报导学者们就千禧年应当始于何时的问题争论不休时,世界各地的政府与民众以不同的方式庆祝了千禧年的来临。当时激动人心的群众集会场面至今令人回味。这件事似乎告诉我们,无论学者们有何困惑,社会实践会找到它自己的出路。但我们这样说并非想要劝说学者们放弃思考,而是强调现世浮躁的喧哗不应扰乱学者们的心绪。在世俗社会对新世纪的展望基本上采用一种乐观主义态度的时候,基督教学者们更要明白自己的使命,承担起思考的重任。21世纪是一个科学昌明的

<sup>①</sup> 《圣经·约翰一书》4章12节。

时代，也是一个真正的宗教发挥积极作用和承担重要社会功能的时代。反迷信是中国社会全面发展、走向现代化的前提之一。在这一历史重任中，基督教思想家理应发扬反迷信的光荣传统，为中国文化的更新贡献力量。

# 文化多元主义与全球宗教神学： 21 世纪的挑战

香港浸会大学 宗教及哲学系  
陈慎庆

## 一、导言

1993 年，美国普林斯顿大学的社会学家 R. 伍思诺 (Robert Wuthnow) 在其出版的《在 21 世纪的基督教：对未来挑战的反思》 (*Christianity in the Twenty-First Century: Reflections on the Challenges Ahead*)，详细讨论了在 21 世纪美国社会中基督教所面对的体制、伦理、教义、政治和文化五个领域所带来的挑战。从 R. 伍思诺的著作，我们可得到一些提示：人类迈向 21 世纪，将会面对许多不同层面课题的挑战。我们首先要厘清有关课题，才能谈及回应挑战。此外，在社会上宗教社群是重要的文化团体，她们应该有其不可取代的角色和责任，去参与课题的讨论和提供解决问题的办法。<sup>①</sup>事实上，在过去 20 年，许多基督教神学家对 21 世纪的来临已经提出相当丰富

<sup>①</sup> Robert Wuthnow, *Christianity in the Twenty-First Century: Reflections on the Challenges Ahead* (N. Y. : Oxford University Press, 1996) .

的讨论。<sup>①</sup>更重要的是，R. 伍思诺的著作虽然是讨论 21 世纪的大问题，但他的关注和立足点是美国社会的处境。其中的含意是，不同社会的知识分子都应就其身处的环境思考 21 世纪对他们各自社会的挑战。

本文的主旨在于探讨 21 世纪文化领域中文化多元主义的问题，当代基督新教神学家 F. 怀尔宁（Frank Whaling）所提出的“全球宗教神学”，及其神学思想对全球化和文化多元主义的回应。本文也从中国社会处境评论全球宗教神学的构思，及其对中国社会、华人宗教和哲学学者的相关意义。

## 二、文化多元主义：问题与挑战

关于全球化发展的现象，不同的社会学家曾提出不同的理论去解释全球化的形成、发展和影响。本文采用 P. 贝耶尔（Peter Beyer）的解释，即全球化现象是现代化的结果。<sup>②</sup>全球化的起源，是西欧国家在理念和社会结构方面开始走向现代化，而欧洲社会进入现代世界以后现代性（modernity）对全球社会造成巨大的冲击。欧洲社会所发展出来的现代元素，像全球资本主义经济体系，主权国家的政治系统，科技、健康、教育、新闻传媒制度的全球化等，成为全球社会需要学习的“现代文明”。这些“现代文明”并且强横地吸纳、消灭和挑战“现代文明”以外其他社会文化系统、团体和个人身份。在后期，全球化的发展并且反过来改造它

<sup>①</sup> Philip Hilber, ed., *On the Threshold of the Third Millennium* (London: SCM Press, 1990); Hans Küng, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View* (London: Doubleday, 1988); Hans Küng and David Tracy, eds., *Paradigm Changes in Theology: A Symposium for the Future* (N. Y.: Cross Road, 1989) .

<sup>②</sup> Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Thousand Oaks, 1994), pp. 14—44, 99.



的原生地——欧洲社会。

全球化也造成当代的文化多元主义现象。全球各国本来存在各种不同的社会文化体系，这些社会文化体系互不相干，各自有其生存环境。现代交通和信息科技的高速发展，把全球社会的时空差距大大缩减。世界各地差异极大甚至互相矛盾的文化传统，在全球化的推动下全面接触和不断交流互动。另一方面，现代社会的结构和文化也形成一个全球化的共同处境，使到本来千殊万样的传统文化和生活方式渐趋单一化。上述情况使到世界各地不同的文化社群和个人产生身份认同的危机。当代许多反对现代化和全球化的社会运动，便是希望保存、巩固或再创造有关文化社群和个人的身份，以及削弱全球系统的支配力量。除了保存文化身份，许多社会运动反对全球化是为了取得控制社会变迁的权力。正因为全球化强横地侵蚀社群和个人的文化身份，社会运动便以恢复或创造文化身份作为争取社会变迁控制权的手段。P. 贝耶尔认为，当代世界各地大大小小的社会运动在某种程度上都与这个全球化的背景有关。<sup>①</sup>

当代文化多元主义所造成的危机是世界各地涌现的文化战争(culture wars)。除了前文提出的反对全球化的社会运动，文化战争也出现在宗教传统之间。全球化造成一个局面，即无数宗教社群共同生活在同一的社会区域，或是透过网络科技每天在生活处境中“面对面”地互动。一些宗教社群创造了新的信仰形式，另一些宗教社群则对其他宗教社群的存在和“入侵”感到不满。她们认为传统社会的秩序和生活方式已被“入侵者”改变，而她们的社区也向着一个她们不认同的方向发展。因此，她们以抗争的手段去保卫自己社群的价值和生活方式。社会学家 L. 库斯(Lester Kurtz)认为

<sup>①</sup> Peter Berger, *Religion and Globalization* (London: Thousand Oaks, 1994), 第 2--3 页。

当代世界各地宗教冲突的战场有四大类别：<sup>①</sup>

（一）反现代主义运动，例如传统基督教和回教的抗争性神学思想。

（二）拉丁美洲的解放神学和妇女运动。

（三）新兴的宗教和拟似宗教：这些宗教形式可以在个人主义、消费主义、公民宗教和民族主义中找到。

（四）宗教折衷主义：当代一些宗教运动把各种不同宗教传统的元素糅合起来，创造一种新宗教。

对于全球化和文化多元主义所造成的各种宗教运动和宗教之间的战争，L. 库斯在 1995 年出版的著作《在全球村落中的神祇》(*Gods in the Global Village*) 这样评论说：“无疑宗教分歧将会仍然是全球村落进入下一个千禧年的标记——或者它会与人类生活并存——其中重要的课题可能不是怎样去消除不同传统和观点之间的宗教分歧，而是怎样去促成具建设性和创造性而不是破坏性的冲突。”<sup>②</sup>在下文，我将介绍一位基督新教神学家对 L. 库斯问题的回应。

### 三、全球宗教神学：基督宗教的反思

面对全球化处境下的文化多元主义和相关社会问题，苏格兰爱丁堡大学的神学家 F. 怀尔宁提出要建构一种面向全球的基督教神学，他称为“全球宗教神学”(global theology of religions)，去克服全球化和宗教分歧所衍生的问题。在过去 20 年，他的著作不断尝试发展这种神学的思想，以及确立其理论基础。下文将集

<sup>①</sup> Lester Kurtz, *Gods in the Global Village, the World's Religion in Sociological Perspective* (Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 1995) . pp. 167—209.

<sup>②</sup> 同上，第 209 页。

中讨论关于全球宗教神学的三组问题，即全球宗教神学与世界宗教的关系，全球宗教神学与传统基督教神学思想的关系，以及全球宗教神学的理念、目标和任务。

### （一）全球宗教神学与世界宗教

F. 怀尔宁十分重视世界宗教，认为基督教神学家有必要理解世界各大宗教传统和当代的宗教现象。基于这种看法，全球宗教神学不仅肯定世界各大宗教传统的地位和价值，并且借用宗教研究的理论和方法，去认识各大宗教传统，将她们视为基督教神学家要沟通对谈的对象。

在 F. 怀尔宁的著作中，他对世界各大宗教传统作出以下的分类：第一类是主流的宗教传统，包括佛教、基督宗教、印度教、犹太教和回教。第二类是较小但在今天仍然活跃的宗教传统，包括耆那教、锡克教、道教和祆教。第三类是已经湮没但影响后世深远的古代宗教，这些宗教传统包括古代近东的宗教、摩尼教、古代希腊和罗马的宗教、古代玛雅民族（Mayas）、印加民族（Incas 和阿兹特克民族（Aztecs）的宗教。第四类是原始宗教，这些宗教发源于较原始的部落，以口述而非文字记录流传，而其宗教充满神话、仪式和象征。第五类是当代的新兴宗教运动。这些新兴宗教包括巴哈伊教、统一教、非洲的本上教会、以及日本和南韓等地的新兴宗教运动。F. 怀尔宁还借用了 N. 史马特的主张，指出当代的民族主义、世俗人文主义、马克思主义等“世俗宗教”可以划分为第六种宗教传统。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> N. 史马特姓名原文为 Ninian Smart。引文参见 Frank Whaling, "The Study of Religion in a Global Context," in Frank Whaling, ed., *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion* (Berlin; New York; Mouton de Gruyter, 1995) pp. 191 - 243; Frank Whaling, "Theological Approaches," in *Approaches to the Study of Religion*, ed. Peter Connolly (London; Cassell, 1999) p. 229.

在肯定世界各大宗教传统的同时，F. 怀尔宁也提出一个概念框架去研究宗教的各个面向。在这个框架中，宗教的内容共有八大类别，包括社群、仪式、伦理、社会及政治参与、经典、概念或教义、美学、宗教灵性精神。<sup>①</sup>F. 怀尔宁称之为全球宗教神学理论中的“一般类别”（general category），分别简述如下：

○社群：各大宗教有其宗教社群，而不同宗教社群内部都有独特的组织凝聚信徒。例如，基督宗教有各种宗派及教会，回教的乌姆玛（umma）有逊尼派和什叶派等不同支派，犹太教分有正统、改革和保守三大阵营，印度教的种姓制度有 sampradayas 小派，佛教中僧伽社群分有上座部和大乘佛教两大派别。

○仪式：仪式是指宗教传统举行的崇拜、圣礼和庆典。崇拜的例子如基督宗教的主日崇拜、回教在清真寺的祈祷礼拜、犹太教在会堂举行崇拜、佛教在庙宇或宝塔举行的礼仪。圣礼往往与人的生命历程有关，特别是出生、成长和死亡；庆典则与宗教传统某些伟大人物的出生或重要事件有关，例如耶稣、摩西、穆罕默德和黑天。

○伦理：伦理是指宗教传统引导信徒道德生活的规条或概念。例如，基督宗教要求信徒爱人与服务、回教有沙里亚（shari'ah）、犹太教有托拉（torah）、印度教和佛教都强调佛法（dharma）。

○社会及政治参与：各大宗教的社群都会在不同程度上试图透过参与社会或政治活动去影响、改革或适应社会。例如，基督宗教经已发展出多种不同的政教关系模式，回教的乌姆玛与国家或政府关系密切，犹太教因民族流亡的经验使民族主义在宗教思想中处于重要的地位。在佛教，上座部对政治或社会活动积极参

① Frank Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach* (Basingstoke: Marshall Morgan and Scott Publications, 1986), pp. 38–40; Whaling, “Theological Approaches,” pp. 233–234.

与，而大乘佛教则对政治或社会活动的态度较具弹性。

○经典：各大宗教都有其经典或口述传统记载其宗教的神话或神圣故事，以及拥有她们宗教传统的正典。例如，基督宗教是《圣经》、回教是可兰经、犹太教是犹太《圣经》、印度教是吠陀经。佛教的上座部以巴利文撰写的经典为正典，而大乘佛教则另外加上其派别的佛经。

○概念或教义：各大宗教都有其重要的观念和教义。例如，基督宗教、回教和犹太教都强调一神论，但她们对于神的位格则有不同的理解。印度教和佛教都有轮回或再生的思想，但她们对于终极真实和自我本质则理解各异。

○美学：各大宗教都有其独特的音乐、舞蹈、雕刻、圣像、绘画、文学、建筑等美学创作。然而，不同宗教的美学观点往往存在分歧。例如，基督新教、回教和犹太教对宗教圣像的态度较为保留，而罗马天主教和东正教则相对开放。

○宗教的灵性精神：各大宗教都强调灵性精神，其中包括神秘主义、宗教敬虔、对礼仪的投入、宗教的奉献与服务等。不同宗教都有她们的灵性大师。例如，基督宗教有神秘主义者、回教有苏菲派的圣徒（Sufi Muslims）、犹太教有圣人、印度教有瑜伽修行者、佛家的禅宗有禅师。

上述概念框架有几点值得注意的地方。首先，以上八种宗教元素既是独立研究的单元，也同时是不分优次、互相联系的连续联集。F. 怀尔宁认为，这八种宗教元素可以视为建构全球宗教神学的基本素材，是具有普遍性的神学类别（universal theological category）。其次，传统的基督教神学家对其他宗教传统的兴趣，往往只集中在教义问题，以及教义上的论辩。在 F. 怀尔宁的神学理论中，教义有其位置，他称为“概念或教义”。显然，F. 怀尔宁不会否认教义的重要性。但他认为，假若基督教神学家忽略教义以外其他七项宗教元素，就不能全面地理

其他宗教传统。最后，从以上 F. 怀尔宁所提出的宗教传统分类和宗教研究的八种元素，可以看到全球宗教神学具有比较研究的性质。F. 怀尔宁便曾经以回教、犹太教、印度教和佛教为例，比较四者在八项宗教元素方面的异同。<sup>①</sup>因此，F. 怀尔宁认为全球宗教神学也可称为“比较宗教神学”（comparative theology of religion）

## （二）全球宗教神学与传统基督教神学

F. 怀尔宁不仅主张基督教神学要认识世界各大宗教传统和当代的宗教现象，也提出基督教神学家必须从全球化的处境中重新理解基督教自身。他的全球宗教神学对此曾作以下宣称：在基督宗教中的基督教神学是世界宗教其中一个传统（Christian theology within Christianity as a world religion）。在这个宣称下，基督宗教中的罗马天主教、东正教、基督新教等分支，必须视为一个整体。基督教神学就是全球教会整体的神学。此外，F. 怀尔宁也指出，从地理上看基督宗教在全球各地的分布形势，过往以西方国家为基督宗教的中心，西方以外是宣教的牧区的理念经已不合时宜。在西方国家以外，基督宗教信徒的数目增长迅速，其中以非洲、拉丁美洲、亚洲的南韩和中国大陆尤为显著。在这个脉络下，基督宗教不可以再说是西方的宗教，而是真正的世界宗教。<sup>②</sup>

对于传统的基督教神学家往往把注意力集中在教义问题，F. 怀尔宁颇不以为然。从上文宗教研究的概念框架出发，他认为基督教神学必须包含社群、仪式、伦理、社会及政治参与、经典、概念或教义、美学、宗教灵性精神八个类别，否则便不是完整的宗

<sup>①</sup> Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, pp. 40-46.

<sup>②</sup> 同上，第 170~171 页。

教传统。他这样说：“什么是基督教神学？她对基督宗教整体作信仰反省，还仅是对基督宗教传统中教义方面作信仰反省？”<sup>①</sup>对于近年基督宗教内部神学思想的全面发展，好像是宗教社群的神学、礼仪神学、伦理神学、应用神学中的社会神学和政治神学、圣经神学、教义神学、艺术神学、灵修神学等，F. 怀尔宁感到十分高兴。他认为上述的发展趋势，不仅显示基督教神学和宗教研究两者可以有更紧密的联系，而且说明基督教神学的思想可以是更广阔和多样化的。<sup>②</sup>

### （三）全球宗教神学的理念、目标和任务

关于全球宗教神学的理念，F. 怀尔宁曾经提出四组相关的概念，即“诸宗教传统中的诸神学”（theologies of religions）、“宗教传统中的诸神学”（theologies of religion）、“宗教神学”（theology of religion）、“全球诸宗教传统中的神学”（global theology of religions，即本文简称的“全球宗教神学”），并借着廓清四者的关系去阐明全球宗教神学的基础。

根据 F. 怀尔宁的解说，“诸宗教传统中的诸神学”是指在不同宗教传统中发展出来的不同神学思想。“宗教传统中的诸神学”是指某宗教传统中不同的神学思想如何看待其他宗教。F. 怀尔宁将 J. 希克所建构的三种神学取态，即排他论（exclusivism）、兼容论（inclusivism）和多元论（pluralism），进一步修订和扩充为七种神学取态，分别是排他论、中断论（discontinuity）、世俗化和灵性化论（secularization and spiritualization）、成全论（fulfilment）、普世论（universalization）、宗教对谈（dialogue）和相对论

<sup>①</sup> Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, p. 171.

<sup>②</sup> Whaling, “Theological Approaches,” p. 236.

(relativism), 去说明宗教传统中众多可能的神学立场。<sup>①</sup>“宗教神学”是指一种神学的思想或努力,而这学派的神学家试图建构一种包含各种超越性类别(transcendent categories),而又具有普世性的宗教神学思想。至于“全球诸宗教传统中的神学”,F. 怀尔宁是指那些由全球的道德、人文和自然的复杂处境出发,在某些宗教传统中发展神学类别的概念,而这些神学思想能够回应不断变化和影响人类生活的全球处境,并且回到原来的出发点去解决各种道德、人文和自然的问题。<sup>②</sup>

从上述的理念,F. 怀尔宁提出全球宗教神学的目标是要去寻找超越性的现象(phenomenology of transcendence),而其工作便是试图去说明超越性的内涵。至于具体的内容,他提出建构全球宗教神学的两个基本概念,即人的超越(human transcendence)和超越的实体(transcendent reality)。在前者,F. 怀尔宁认为人类的本性和关于人类的真理本身存有内在的超越元素。人类虽然生存在一个特定的历史传统,立足于地球上某一个社群、文明体系或血缘家族,但人类能够不断超越本身的历史局限性。全球宗教神学其中一个角色,在于把其中的超越性成分展现出来。<sup>③</sup>在后者,F. 怀尔宁认为世界各大宗教传统都含有超越实体的概念。超越实体不仅会使人类思考终极真实和价值的问题,并且会献身于超越实体。在不同宗教传统中,超越实体有不同的名字,在基督宗教是神(God),在同教是阿拉(Allah),在犹太教是耶和华(Yehweh),在印度教是婆罗门(Brahman),在佛教是涅槃(Nirvana)。假如不同宗教传

<sup>①</sup> J. 希克姓名原文为 John Hick。引文参见 Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, pp. 74-98. Whaling, "Theological Approaches," pp. 247-253.

<sup>②</sup> Whaling, "Theological Approaches," pp. 226-227.

<sup>③</sup> 同上,第 257~259 页。



统的信徒都有接触超越性的经验，那么这些经验便可以作为宗教对谈的检验标准，以及成为宗教传统之间合作的桥梁。宗教对谈和宗教传统之间的合作是迈向全球宗教神学的重要门径。<sup>①</sup>

面对全球化的趋势，F. 怀尔宁认为世界各大宗教传统都致力在社会变迁中寻求改革与创新。基督宗教也不例外。全球宗教神学一方面要理解转变中的世界，另一方面要从社群、仪式、伦理、社会及政治参与、经典、概念或教义、美学、宗教灵性精神八个类别进一步提出其“教义类别”（doctrinal category）去建构其相应于 21 世纪的思想。F. 怀尔宁曾经提出一个全球宗教神学的发展纲领，勾画其未来需要注意的重点，如下：<sup>②</sup>

○超越性：超越性的现象，包括人的超越和超越的实体两者，将仍是重要的课题。

○人性：人性中自私的弱点导致人与他人，与超越性事物，和与自然之间产生许多困难。人性的问题应继续讨论。

○信仰：人类具有信仰的能力。当人类受到超越性事物的感召，信仰会促使人离开自我中心去关怀他人和大自然，以及面向超越的实体。人类信仰的能力仍是需要思考的课题。

○社群：人类不是独立生存的个体，而社群对人的信仰有决定性的影响。不同宗教社群和传统如何解释人类的本性，以及信仰对人类本性产生作用，仍是重要的课题。

○传统：宗教传统有其产生的历史和社会脉络，有其起源及演进的过程。人类就是在上述的脉络和过程与超越性事

<sup>①</sup> Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, pp. 46-47; Whaling, "Theological Approaches," pp. 259-261.

<sup>②</sup> Whaling, "Theological Approaches," pp. 262-263.

物接触。宗教传统的这些问题需要更深入的探讨。

○个人伦理：个人伦理是重要课题，因为各大宗教传统都存在一些共同的基本伦理准则。这些伦理准则的共同性和作用，需作深入的思考。

○社会伦理：在全球化的时代，人权、妇女角色、社会公义、和平、仁爱等社会伦理，将会是全球社会需要思考的问题，而这也是全球宗教神学要处理的中心课题。

○环境伦理：环境伦理从社会伦理中独立出来成为一个项目，是因为在 21 世纪中环境恶化将会是全球性的严峻问题。基督教神学提出，人类是地球的共同管家。这一神学理念如何对环境保育发挥影响力，例如倡议可持续性的经济政策，经济利益和环境保育的平衡等，是需要进一步探讨的问题。

○宗教灵性精神：开拓人类内在的宗教灵性精神是未来重要的工作。内在的宗教灵性精神可以支持人对外在社会问题的关注和委身。

○人类、地球和超越性的相互关系：全球宗教神学的中心思想，便是从各大世界宗教传统不断诠释超越性、人和自然的关系。

关于全球宗教神学的任务，就本文主题的范围而言，可以归纳为以下两点：（一）基督教神学思想的更新；（二）回应全球化所产生的危机，特别是在文化领域中的文化多元主义和宗教分歧问题。对于全球宗教神学可以帮助传统基督教神学在思想上自我更新，F. 怀尔宁寄予殷切的期望。他主张基督宗教的神学家要学习进入其他宗教传统，透过其他宗教人士的感官去理解世界。他称这种方法为“穿梭”（passing-over）与“归回”（return），意思是基督教神学家借着情感移入去理解其他宗教人士的世界观，在

互动过程更新基督教的思想 and 提升神学的视域。<sup>①</sup>

F. 怀尔宁曾经以他与中国宗教和社会互动的经验为例，说明借着“穿梭”于中国人的世界观如何丰富了他的基督教神学思想。1982年夏天，F. 怀尔宁取道香港前往中国大陆进行学术访问。在香港期间，他住宿在道风山基督教丛林。道风山的徽号——十字架耸立于莲花之上，以及道风山创办人 K. 艾香德的事迹深深吸引着他。他不无感触地说：“K. 艾香德感受到内心的呼召，觉得需要穿梭于中国佛教和道教之间，以及让中国佛教徒和道教徒穿梭于基督教。……借着 K. 艾香德、道风山以及类似组织的事工，基督徒穿梭于佛教并归回基督教，在其中基督徒在神学思想上经已取得丰硕的成果。”<sup>②</sup>

F. 怀尔宁在中国大陆社会的经验也使他感受良多。他对中国人世界观中有关超越性、人和自然三者的关系，特别感到兴趣。他对先秦哲学中关于天、地、人互补性关系的思想再三致意，认为这是重要的中国文化传统。在访问中国大陆的教会以后，他认为中国基督徒在理念上实际经已继承了中国哲学中天、地、人的思想，并且内化于他们的基督教信仰中。他提出，中国的基督教神学其实处于一个有利的位置去重新整合中国文化和基督教思想中超越性、人类、自然三者的相互关系。中国的基督徒可以从儒家思想的人文关怀、道教和佛教禅宗对大自然的重视，去赋予超越性崭新的价值。并且，借着穿梭于中国宗教的世界，中国的基督徒能够为基督教神学的未来发展提供新的内容和动力。<sup>③</sup>

关于全球化所产生的危机，F. 怀尔宁有详尽的讨论。他将全

<sup>①</sup> Whaling, *Christian Theology and World Religions, A Global Approach*, pp. 129-131.

<sup>②</sup> 同上，第 135~136 页。K. 艾香德姓名原文为 Karl Reichelt。

<sup>③</sup> 同上，第 139~140 页。

全球化的危机区分为三个层面的问题。首先是环境和自然层面，其中的问题包括人类对大自然的掠夺导致野生动物濒临绝种、全球暖化、臭氧层转薄、砍伐林木、沙漠化、都市污染、不能循环再用的自然资源的损耗、能源需求的增加等。其次是人文和社会层面，其中的问题包括国家之间贫穷差距恶化、全球人口上升、生产的食粮无法供应不断增长的人口、性爱革命、难民数目剧增、种族歧视、公义和人权、国际间南北国家的经济辩论和东西国家的政治辩论、恐怖活动的国际化、人类之间的自我戕害等。最后是道德和灵性精神层面，其中的问题包括对空间和海洋的使用权及其道德和灵性精神的含义、新近发展的基因和电子技术及其道德和灵性精神的含义、人类在生活中对生命意义的探求、西方国家在不同程度上对超越性的体察日趋弱化，以及灵性生活的衰竭等。<sup>①</sup>

从上述 F. 怀尔宁对全球化危机的区分，文化多元主义和宗教分歧可以归类为人文和社会层面的问题，而这些问题又涉及道德和灵性精神层面的根本基础。假如从上文宗教研究概念框架的一般类别去看，文化多元主义和宗教分歧都属于社群层面的问题，而这些问题又与伦理和宗教灵性精神密不可分。对于如何面对全球化所产生的危机，以及其中的文化多元主义和宗教分歧，F. 怀尔宁的全球宗教神学没有提供直接的解决方案。虽然如此，他在不同的著作中曾经提出一些回应全球化趋势的想法，例如“与其他宗教对话，共同创造全球的未来”(dialogue with other religions for the creating of a global future)<sup>②</sup>、“诸宗教传统和全球视野，

<sup>①</sup> Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, pp. 174—175; Whaling, “Theological Approaches,” pp. 266—267.

<sup>②</sup> Frank Whaling, ed., *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies* (N. Y.: Crossroads, 1984), pp. 177—178.

(religious traditions and a global vision)<sup>①</sup>、非西方宗教和哲学学者在思想上的汇流和对全球脉络的察觉与反思<sup>②</sup>等，都隐含着回应文化多元主义和宗教分歧的对策。以下简略介绍他的一些观察和想法。

F. 怀尔宁对于世界各大宗教传统借着交流去增加相互的了解，以及共同合作去解决全球化的危机，抱有极高的期望。他认为第二次世界大战以后，全球宗教的发展趋势实际上正走向沟通和合作，并且逐步取得美满的成果。根据他的观察，各大宗教传统的交流活动在四个层面正积极进行中。<sup>③</sup>第一个层面是宗教传统之间在信仰上的对谈。他认为在 1945 年以前，各大宗教传统都倾向把其他宗教视为错误的和必然消亡的异教，或是有待自己的宗教去加以成全的残缺宗教。在 1945 年以后，各大宗教传统渐渐视其他宗教为独特的信仰体系，有需要深入理解彼此的异同。这个层面的对谈以不同的形式进行，包括国际性的普世会议、地区性的普世会议、自发性的交流活动、基础性的合作等。第二个层面是各大宗教传统在宗教交流会议中讨论广泛的全球性议题。在过去，曾经成为会议议题的有社会参与、妇女角色、生物医疗的伦理、防避核武扩散、环境保育与再生等。这个层面的讨论也同样在不同的国际和地区性会议上展开。F. 怀尔宁认为，1993 年 9 月 4 日在芝加哥宗教世界议会（Chicago World Parliament of Religions）通过的“全球伦理宣言”（Declaration toward a Global Ethic）便是世界宗教对谈所取得的成果。<sup>④</sup>第三个层面的发展是

① Frank Whaling, ed., *Religion in Today's World: the Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day* (Edinburgh: T & T Clark, 1987), pp. 39-41.

② Whaling, "The Study of Religion in a Global Context," pp. 191-251.

③ Whaling, *Religion in Today's World: the Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day*, pp. 39-41.

④ Whaling, "Theological Approaches," pp. 267-269.

宗教传统的自我转化。一些世界宗教渐渐把自己的传统视为全球宗教整体的一部分。这个转变是从以自己的宗教传统为世界的中心，逐步走向以全球关注为中心。F. 怀尔宁指出当代的一些宗教和哲学学者，或哲学学派的努力，例如 W. C. 斯密，J. 希克，S. H. 纳斯尔及其提出的永恒哲学（*philosophia perennis*），正是试图建构一种全球性的宗教或哲学思想。第四个层面的发展是全球宗教灵性精神（*global spirituality*）。从 E. 古辛斯的讨论获得启发<sup>①</sup>，F. 怀尔宁认为一种以世界宗教传统为立足点的全球宗教灵性精神正在萌芽中，而这种灵性精神试图揭示人类生活的整体面貌，特别是其灵性精神与大自然、人类和超越性的关系，而其演进的方向是一个人世间的全球远象。

简言之，F. 怀尔宁认为要解决文化多元主义和宗教分歧的问题，第一步先要从国际和地区性层面推动不同宗教传统开展信仰上的对谈，借着思想交流增加彼此之间的了解。第二步是鼓励不同宗教传统共同讨论全球化的社会和伦理问题，在沟通合作中发展全球性的宗教思想和灵性精神。如此，不仅可以消弭宗教分歧所造成的社会冲突，也能促使世界宗教的社群共同委身去克服全球化带来的危机。F. 怀尔宁以下的说话能够清楚表达他的想法：

基督宗教与其他宗教对谈的目的不仅是更新基督教神学，……也在于创造一个全球的未来，在其中不同的宗教可以互相学习而又互相批评，可以互相吸纳对方的信徒而又彼此尊重，可以在分歧中创意地一同生活，而彼此的分歧在追

<sup>①</sup> W. C. 斯密姓名原文为 *Wilfred Cantwell Smith*，S. H. 纳斯尔姓名原文为 *Seyyed Hossein Nasr*，E. 古辛斯姓名原文为 *Ewert Cousins*。Whaling, *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*, pp. 3-29.

寻全球和谐的远象中被一一超越。<sup>①</sup>

#### 四、全球宗教神学对全球化与文化多元主义的相关意义

F. 怀尔宁的全球宗教神学是 20 世纪后期基督宗教传统发展出来的新神学思想，目的是从全球性的观点反思基督宗教的文化传统，世界各大宗教的价值资源，以及推动世界宗教的成员共同承担 21 世纪全球化的挑战。从上文的介绍和讨论可见，全球宗教神学只处于创始阶段，目前只提出了初步的理念、方法和纲领，其实质内容仍有待完成。虽然如此，我们可以就 F. 怀尔宁所提出的构思作相关的评论，检视此神学思想的可能贡献和局限。在下文，我将提出三点讨论，分别是全球宗教神学对中国社会的关联性，宗教对谈的衡量准则，以及文化多元主义背后差异性的积极意义。

关于第一点，21 世纪全球化的走向可说是当代不同领域学者所共同关注的重要议题。<sup>②</sup>全球化走向对中国社会的影响，也是华

① Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, p. 178.

② Peter Golding and Phil Harris, eds., *Beyond Cultural Imperialism: Globalization, Communication and the New International Order* (London: Sage, 1997); Lester Kurtz, *Gods in the Global Village: the World's Religions in Sociological Perspective* (Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 1995); K. S. Sitaram and Michael H. Prosser, eds., *Civic Discourse: Multiculturalism, Cultural Diversity, and Global Communication* (Stanford, Conn.: Ablex Publication Corporation, 1998); John Tomlinson, *Globalization and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1999)。联合国社会发展研究所编，蔡庆年、沉浦娜译：《全球化背景下的社会问题》，北京大学出版社，北京，1997。

人学者高度重视的课题。<sup>①</sup>一般华人学者主要从经济、政治、军事战略、国家安全、民族利益等进路思考全球化的问题。<sup>②</sup>然而,这些思考进路不仅忽略了文化领域本身便是全球化走向的一个重要的议题,并且全球化的经济和政治等问题,不能独立于文化价值来进行讨论,而文化价值与宗教和哲学思想又紧密相连。<sup>③</sup>

从这个脉络看,中国大陆一位学者张华对全球化与中国社会的思考显得别有意义。张华指出:“全球问题本质上是一个价值问题。因为全球问题产生的主体是人本身。因此,解决全球问题的关键是重建人类的价值观念系统。……新的价值观念系统理应是关于人与自然、人与人、人与其自身的超越之间关系的新观念。”<sup>④</sup>张华认为当代社会的问题,是“把人仅仅看成劳动力和消费者,把生产和消费量的增加作为人的最高行动目标,从而撇开了人的本身的目的性,这是全球问题产生的重要精神根源。因此,找回人类失落的超越本性是解决全球问题的关键。是时代发展的要求。”<sup>⑤</sup>他提出中国社会需要建立一种全球道德意识和全球本位的道德教育。张华的分析和建议,正是 F. 怀尔宁过去 20 年发展全球宗教神学的主要理念和内容。由此可见, F. 怀尔宁对全球化走

① 地球共同体国际讨论会编:《超越国界:第四届地球共同体国际讨论会文献集》,三联出版社,上海,1996;汪晖和余国良编:《全球关系中的中国处境》,中文大学出版社,香港,1998;胡元梓和薛晓源编:《全球化与中国》,中央编译出版社,北京,1998;邹崇铭编:《千禧年全球化新思维》,明报出版社,香港,2000。

② 杨雪冬、王列:《关于全球化与中国研究的对话》,载于《全球化与中国》,页 1~21;王和兴:《全球化对世界政治、经济的十大影响》,载于《全球化与中国》,第 22~36 页。

③ Beyer, *Religion and Globalization*; Philip E. Devine, *Human Diversity and the Culture Wars: A Philosophical Perspective on Contemporary Cultural Conflict* (Westport, Conn.: Praeger, 1996)。

④ 张华:《全球问题与道德教育》,载于《全球化与中国》,第 264 页。

⑤ 同上,第 266 页。



向的思考，不仅面向国际社会和世界宗教社群，同时也能相应于中国大陆的社会处境。

第二点要讨论的是宗教对话的衡量准则。F. 怀尔宁全球宗教神学的构思立足于一个重要的假设，即宗教对话能够促使各大世界宗教相互了解和共同合作。然而，一个根本的问题是，宗教对话是否有客观的衡量准则，使所有参与者可以依据公众程序和理性准则进行对话？令人失望的是，F. 怀尔宁在其著作中对于上述问题并没有详加探讨。

虽然如此，天主教神学家 D. 特雷西对宗教对话的衡量准则曾经提供具有参考价值的讨论。他把 W. 詹姆士的思想重新阐释，从诠释学的角度提出三个宗教对话的衡量准则，分别是建议的可能性(suggestive possibility)，粗朴的连贯性(rough coherence)和伦理—政治的标准(ethical-political criteria)。建议的可能性是指在真诚的宗教对话中，参与对话双方承认对方的意义世界对自己是一个可能的选择，或是他人的意义世界成为自己经验世界一个真实的可能性。粗朴的连贯性成为宗教对话的衡量准则，是因为在宗教领域中真理可以在对话中彰显(truth-as-manifestation)，而这种衡量准则与科学主义，特别是实证主义讲求严格检证和否证的真理观大相径庭。伦理—政治的标准在宗教对话有其位置，是因为宗教的真理并不止于谈话，而进一步对行动和后果有伦理的要求。D. 特雷西认为当代的社会和政治课题对宗教人士是严峻的挑战，宗教对话应该有其实践性的面向。<sup>①</sup> 不论赞成抑或反对 D. 特雷西所提出的衡量准则，全球宗教神学的发展必须正视和处理宗教对话这些中心问题。

第三点要讨论的是文化多元主义背后差异性的积极意义。全

<sup>①</sup> W. 詹姆士姓名原文为 William James，引文参见 David Tracy, *Dialogue with the Others: the Inter-Religious Dialogue* (Louvain: Peeters Press, 1990), pp. 38—47.

球宗教神学其中一项工作的目标，是借着宗教对谈促进各大宗教传统的相互了解，以及鼓励她们在沟通合作中发展全球性的宗教思想和灵性精神。F. 怀尔宁并没有忽视宗教传统之间分歧的事实，但他认为问题最终可以被更高层次的全球和谐远景所超越。我认为 F. 怀尔宁对文化多元主义和宗教分歧的理解，特别是其中差异性的正面价值，缺乏深刻的思考。

社会学家 R. 伍思诺对文化多元主义曾经提出有启发性的讨论。他借用 J. 雷斯的定义，把文化多元主义界定为“肯定个人自由和文化团体蓬勃的一种信仰，而个人可以完全地和不受阻碍地参与受尊重和勃兴的文化团体，（以及）肯定价值的多元化，特别是不同（团体）在处事方面存在多样的价值，而这些价值又被视为有效。”<sup>①</sup>从这个定义看，价值多元化是关键的概念，并指向两个相关含意。一方面价值多元化假设文化团体之间不会把所有价值视为同样正确或美善而加以拥抱，并且拒绝“和稀泥”式的立场和确认一些价值比另一些价值更为重要。另一方面，价值多元化也预设了不同文化团体需要在价值问题上角力比试，而公民社会便是角力的竞技场。面对各文化团体的角力，R. 伍思诺认为我们要做的不是消除她们之间的差异，而是接受价值分歧是公民社会真实和健康的现象。不过，要避免因价值分歧而演变成“部落主义”（tribalism）他提出“公民批判”（civil criticism）的概念，即文化团体的成员要学习批判，并要熟练于批判的精神和技能。这样，价值分歧不仅不会带来破坏性的后果，并且能够巩固公民社会。<sup>②</sup>对于 F. 怀尔宁全球宗教神学所主张的宗教对谈，公民批判

① J. 雷斯姓名原文为 Joseph Raz, 引文参见 Robert Wuthnow, *Christianity and Civil Society: the Contemporary Debate* (Valley Forge, Pa: Trinity Press International, 1996), p. 91.

② 同上，第 93~97 页。

是一个有建设性的提示，即宗教团体之间在寻求共同性的同时，应该肯定她们之间差异的正面价值。更重要的是，宗教对谈要容纳公民批判，借着对谈和批判去建构一个全球性的公民社会（global civil society）。

## 五、讨论

21 世纪是使人既兴奋又忧虑的时代。使人感到兴奋是因为我们能够目睹人类的历史迈向一个新纪元，使人忧虑是因为伴随着这个新纪元我们将面对许多前所未有的新课题。本文讨论 21 世纪全球化及其相关的文化多元主义问题，基督新教神学家 F. 怀尔宁对有关问题的思考，以及对其全球宗教神学作批判评论。本文的题目是〈文化多元主义与全球宗教神学：21 世纪的挑战〉。其中的含义是，文化多元主义固然是 21 世纪的挑战，而我们如何从宗教或哲学观点回应 21 世纪的问题则是另一更艰巨的挑战。F. 怀尔宁向我们展示了基督宗教传统其中一种分析和建议。不论同意他的神学模型与否，相信我们都可以从中获得启发。

我认为 F. 怀尔宁的全球宗教神学对华人学者有三点重要的提示，值得我们作更深入的思考。首先，F. 怀尔宁肯定世界宗教的不同传统是重要的文化资源。他认为在全球化的脉络下，过往备受忽略的非西方宗教和哲学学者的思想将会对 21 世纪作出重要的贡献。例如，他在一篇名为〈全球处境中的宗教研究〉（*The Study of Religion in a Global Context*）文章中所介绍的 7 位非西方学者，便包括了中国的陈荣捷教授。<sup>①</sup> 在他编辑的两本世界宗教书籍《世界的宗教传统：宗教研究的当代观点》（*The World's*

① Whaling, "The Study of Religion in a Global Context," *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, pp. 220-223.

*Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies* ) 和《在今天世界的宗教：从 1945 年到今天的世界宗教处境》( *Religions in Today's World: The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day* ) 中，杜维明教授分别撰写了儒家思想的传统和当代中国大陆社会的宗教处境的论文。<sup>①</sup>其中的信息是，F. 怀尔宁认为中国宗教和哲学思想在 21 世纪将有不可忽略的位置，当代中国大陆、台湾和香港的华人学者应该在其中找寻适当的角色。

其次，F. 怀尔宁提出基督宗教再不可以说是西方的宗教，因为在西方国家以外基督宗教的信徒人口迅速增长。他认为西方国家以外的神学家将会影响基督教神学的未来发展，<sup>②</sup>而他所提出的全球宗教神学就更将会由各大世界宗教传统所共同形塑。就此而言，中国的神学家应可参与基督教神学在 21 世纪的发展，而中国的神学家和宗教研究学者都可参与全球宗教神学的建构。

最后，F. 怀尔宁的全球宗教神学构想对世界其他宗教传统是否一个有建设性的提议？换言之，在中国宗教传统以内，是否可能发展全球宗教儒学，全球宗教佛学，以及全球宗教的道教神学？上述所提是否有意义的问题，相信要留待有关宗教传统的工作者讨论和作出回应。

① Whaling, *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*, pp. 55-71; Whaling, *Religion in Today's World: the Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day*, pp. 279-291.

② Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, p. 172.

# 恩典与自由：康德道德宗教 与人文主体性的现代困境

陕西师范大学 基督教文化研究所  
尤西林

## 一、基督信仰与人文主体性的关系是 基督宗教现代性的核心问题

当我们思考基督宗教与 21 世纪关系时，首先须要做出两组区分：

(1) 基督宗教与基督信仰：同一切宗教一样，基督宗教是涵括教义、修持、机构于一体的基督信仰团体。然而，中世纪的政教合一把基督宗教与世界的关系突出为世俗世界之内的一种关系，即作为两类社会势力的基督教会与王权社会的关系，等等。1517 年新教改革以来的现代进程，则使基督宗教与世界的关系归约为基督信仰与现代社会的关系，亦即与现代出现的世界观（Weltanschauung）相关的个体精神范畴问题。

(2) 现代化与现代性：现代化属于社会经济政治诸制度范畴；现代性属于精神心性及其结构，在现代它特别是以个体为基础的。

从而，基督宗教与现代（包括所展望的 21 世纪）关系，可有内在的现代性与外在的现代化两个方面。基督宗教主要依托基督信仰在类似“信念伦理”（M. 韦伯：Ethics of conviction）的现代

性领域中保持现代形态。在政教分离的现代社会，基督信仰可以、也应当介入现代化社会进程，但无权直接进入社会制度运作。20世纪后半叶基督教思想由个体内省向社会实践的积极转变，诸如解放神学、生态神学与女权主义神学，之所以不同于中古十字军或现代原教旨主义运动，其现代正当性与合法性，正在于它们已转化为现代社会公共制度话语（民主、公平、人道等），而并非宗教信仰公共社会制度化（政教合一）的僭妄诉求。当然，反过来看，现代化社会制度变迁所产生的社会问题及其超越性需要，也正是激活与维系基督信仰现代生命的基础前提。从而，以基督信仰为中心的人文学科的现代神学与以基督教社会思潮运动为对象的社会科学之间的结合及转化便愈加重要了。

本文关注的是基督信仰与作为现代性主流精神的人文主体性的关系，这也是基督宗教现代性的核心问题。

基督信仰曾是启动与哺育人文主体性最重要的现代性资源：末日救赎观将古代自然经济的循环时间“弄直”为走向“未来”的线型时间的启蒙进步主义历史观；以“原罪”与被造物身份而在上帝面前人人平等，由此摧毁古代奴隶制阶级观念，而为自然法民主契约与商品经济交换的公平观念提供先验前提；救赎信仰既转化为积累资本扩大再生产的新教伦理，又燃起殖民拓疆、发现锡安“新世界”的全球市场狂热，……<sup>①</sup>其中，基督信仰所奠定的人类中心宇宙观，对于现代性的人文主体性具有关键的前提意义。

然而，现代性发展的历史却使依托基督信仰的人文主体性愈渐独立自由、并返转否弃信仰（“杀死上帝”）。人文主体性的人类自我中心主义终因两次世界大战、生态危机诸现代化危机、以

<sup>①</sup>参阅拙文《圆善与时间》（未刊）。

及虚无主义诸现代性危机而被根本反省。<sup>①</sup>迨至今日,乃至未来 21 世纪,这一反省仍是现代性中心课题。

基督信仰与人文主体性的上述关系演化史,使之在人文主体性现代反省中具有特殊的意义。它不仅是基督宗教现代性的核心,也是人文主体性自身演化的重要结构线索。

这一关系结构的现代形态奠基于康德道德神学。

## 二、康德道德神学的两个方向： 人文主体性僭越与限定

人文主体性确立于启蒙时代。启蒙运动的神学前提乃是人与上帝的分离。康德既是这一分离的完成人,又是这一分离终极限度的标志。因此,基督信仰与人文主体性的现代性纠缠及其分梳走向在康德道德神学(Moral theologie)中有其原初而单纯的形态显示。

哈贝马斯(Habermas)视社会领域及其文化形态(认知、规范、情感)的分化性为现代性的首要特性。社会制度与生活世界现代性变化的三项代表乃是社会领域分化、神话世界观解体与形式化制度规范之正当优先于特定实质内容的善;而这三方面均以剥离或黜退宗教为前提。菲尔伦查(F. S. Fiorenza)在述评上述观点时,批评了哈贝马斯囿于启蒙人文主体性的凝滞静态的传统宗教观念。他对应地列出了宗教与神学三项现代性演化:(1)宗教信仰已逐渐独立于宇宙世界观;(2)现代宗教信仰建立在个人信念而非权威基础上;(3)宗教信仰所蕴含的人类学和伦理内容

<sup>①</sup> 20 世纪 60 年代可作为这一历史性转折期。罗马俱乐部报告书《增长的极限》(1962)与同时期显性化的后现代主义思潮分别从现代化与现代性角度共同指向对人文主体性的批判。

得到阐明。<sup>①</sup>

上述哈贝马斯人文主体性立场的世俗社会现代性分化观与菲尔伦查基督宗教信仰立场的宗教神学现代性演化观，其基本理论构架均已由康德阐明。

康德哲学关于人文主体性根本特性理性（Vernunft）的批判，不仅系统地表明了人文主体理性知意情三域的区别与关联，而且标示了人文主体理性最高努力可能达到的极限。康德道德神学同时论证了人文主体性的最高尊严与对理性限度内上帝的现代性需要。<sup>②</sup>康德从而不仅是人文主体性哲学的奠基人，也是现代基督教思想最为深远的影响者。

因此，尽管康德的道德神学不是神学道德或宗教道德，而是以人文主体性道德为立场的宗教—伦理，但基督信仰毕竟在人文主体性结构中有其不可或缺的功能位置，康德道德神学从而包含着人文僭越与限定人文主体主义僭越的相反两个方向。但是，现代性历史潮流及其现代主义意识形态却掩盖了康德道德神学的矛盾结构，而将康德一元化为人文主体性标本。

然而，在反省人文主体性自我中心弊害成为现代性批判中心课题的今天，梳理康德道德神学内在矛盾、乃至在信仰与自由之间重新施行一场康德式批判划界，却是必要的一步。

### 三、恩典与自由：康德道德神学的核心矛盾

由于科学知识以放弃古代巫术与自然哲学本体论的消极防戒为立场，因而知性虽然自发地追求终极原因与根据，由此引向的

<sup>①</sup>（美）Francis Schüssler Fiorenza：《教会社群作为“话语伦理”的制度基础》，《二十一世纪》，1995年30期。

<sup>②</sup>参阅拙文《圆善与时间》。



上帝幻像在认识论中并非不可或缺。但实践理性的伦理性质却要求以终极性绝对性的价值本体论立身，这一本体论地位要求虽然限定于道德价值论范围而不得扩展向知识论，却同样迫使实践理性在道德价值论领域实行本体论的统一综合，那就是：自由王国的德行必须配享自然王国的幸福，此即圆善（das höchste Gut）。

价值论圆善的先验综合性质与知识论的先验综合判断重要区别在于，后者只是纯逻辑性的，前者却以其逻辑之外的道德价值本体地位而与现代性宗教的伦理性质天然合一。实践理性的先验综合在此便成为不仅全知（那是认识论的）、而且至善与全能（那是自由之德配享自然之福的超人类性）的上帝的存在论的公设保证。

圆善的上述先验综合尚系于逻辑，一旦深入实质内容性对象，逻辑公设性上帝便愈加获得实质信仰性质。圆善目标依靠生存论的个人无限向善的德行努力，但是，不仅作为客体目标的圆善的无限间距需要超出个体有限生存期的无限性时间延续为条件，作为追求圆善的向善修德的主体性前提本身也是一无限性目标：纯善（das oberste Gut）的本体条件是自由，但批判哲学一旦逾越形式性批判方法而面向实质内容性人性，纯洁的自由便即区分为向善向恶相反的自由。从而，获得向善自由主体性条件本身也是一无穷尽扬善弃恶的主体修行过程，它同样要求无限性时间条件。不朽（以及圣灵）与上帝由此而成为实现圆善的主客观前提根据。

然而，上述圆善主客观结构的主体性一环仍在人文主体性的自由手中：无论扬善弃恶的主体性修行或德行日进无息以求客观圆善至福王国，都以人性向善的自由为第一前提。人性自由之善恶两性在此仍由善的人文主体自由一性支配。

直至《单纯理性限度内的宗教》第一章，康德才从动机（意向）根基起点正视讨论了自由善恶二性的同等可能性。康德人文

主体性的道德价值性质在此才遇到了真正实质性的挑战：如果人性向善向恶均取决于人的自由，自由便失去了纯善的价值本体论地位而不得再僭越地以至善自居独尊。这意味着道德价值本体亦即人文理性最根本的地位受到挑战。

在反复犹豫之后，康德做出了一个接近二元论的回答：人性弃恶向善的选择，既是人文主体自由的决定，又是上帝的恩典：在人性善恶取向的选择斗争中，上帝的恩赐（神助）使人性的天平转向了善。康德同意卢梭的历史神学哲学命题，“大自然的历史是由善而开始的，因为它是上帝的创作；自由的历史则是由恶而开始的，因为它是人的创作。”<sup>①</sup>因而，不仅是个体的恶人改过向善、而且全人类重新向善的转变，<sup>②</sup>都是比自发性纯善更为普遍的事实。援引人文主体性动机之外的恩典从而更形必要。但上帝的恩典神助与德福统一的圆善同样是基于人文主体性德行实践的配享，放弃人文德行而倚赖上帝神助的邀恩，恰恰是人与上帝共同厌恶的不道德恶行。康德并未放弃人文自由的根本立场。

人文之自由与上帝之恩典就如此缠绕往复地结成一种道德性神学的硬核结构。人文主体性自由在反省到自身根基的性恶限时，终于实质（而非仅仅逻辑）地与上帝发生关联。

#### 四、康德道德神学的人文主义导向 立场与人文自由的神化趋向

恩典与自由的关系，在基督教神学中是伴随现代性人文主体

<sup>①</sup> 康德著，何兆武译：《历史理性批判文集》，第 68 页，商务印书馆，北京，1991，第一版。

<sup>②</sup> 参阅康德：《单纯理性限度内的宗教》第一章总附释。

意识抬头即发生的传统悠久的课题。自古代佩拉基主义 (Pelagianism) 与奥古斯丁著名的论争以来，复历经新教改革路德与爱拉斯谟 (D. Erasmus) 争论，这一关系穷尽了三种可能的逻辑关系模态，并不断重复这些关系模态：(1) 以人文主体性自由为基点的获救观；(2) 以恩典信仰为基点的获救观；(3) 恩典与自由相统一为基点的获救观。纯以自由为基点，有扩张为人文自我中心的危险。惟靠信仰恩典，又有预定论（对于人文主义而言即为宿命论）之弊。二者相统一无疑是正确的方向，但如何统一、又以何者为统一主导，却是在不同时代不同形势下无法一概而定的问题。

不管怎样，恩典信仰对于基督教神学是本位性观念，而对于经过启蒙理性洗礼的现代人文主义来说，接受恩典信仰，却是逆历史潮流的观念。作为启蒙理性的总结人，康德已非神学立场，而是从人文主义自身发展的内在需要重新关注恩典信仰的人文主义正当性，这是恩典与自由这一课题在康德处不同于基督教神学传统论题的现代意义所在。这一课题的意义不仅是对现代人文主义自身的批判划界而言，也是对基于与现代性主流话语的人文主义频频对话才参与现代性精神的基督教神学而言。

康德哲学的现代性奠基地位，使康德道德神学对恩典与自由关系的处理方向，不仅重大地制约影响着现代人文主义的发展方向，也重大地影响了现代基督教思想的发展方向。

康德的立场与取向最终是人文主义的：

1. 最高（绝对性）价值纯善（das oberste Gut）只以人文主体性道德法则为尺度，而不涉上帝。
2. 作为价值本体论，实践理性批判先验综合的目的与对象是圆善，圆善包含的主客体结构中虽然以上帝为必要条件，但在不朽、自由与上帝三公设中，自由是中心。自由只与道德法则构成

本体论层面关系：自由是道德法则的存在理由（ratio essendi），道德法则是自由的认识理由（ratio cognoscendi）。<sup>①</sup>

3. 先验性批判哲学只对理性自身考察(批判),而不研究经验对象。这使人文本体的自由与道德法则能够思辨性孤立自足。自由在本体论层面不考虑经验现象的所谓“心理学自由”,也不判断经验人性的善恶。只是当对经验界幸福与自由界德性综合统一的圆善结构要求考察德行主体条件时,自由与自由的经验运用才暴露出重大的差别,由此才承认自由本体的经验运用须以扬善弃恶为前提。然而,善作为先天本性之禀赋却比恶之任性(willkür)倾向(propensio)更为原初,这意味着康德持有人性本善信念;而在否认原罪之后,人性恶已是人文主体自我中心观最重要的限定,因而即使是客观效果上对性恶的不足估计,也会直接导致强化人文自我中心观。

4. 康德因而在恩典与自由之间再三重申其人文主体性自由立场:“从蒙恩前进到德性并不是正确的道路,正确的道路毋宁说是从德性前进到蒙恩。”《单纯理性限度内的宗教》以此语终结全书。蒙恩被明确地消极化并归结于道德主体的配享:“对一位主宰者关于分配一种善的旨意,子民除了(道德上的)接受的能力之外,别无所有,这旨意就叫做神恩。”与承恩之消极性相对,自由被一再归结为惟一的基点:“最高的智慧对理性存在物的统治和治理,却是按照他们的自由的原则对待他们的。”“凡是本性在我们里面不能造成的,只在我们尽可能地运用我们的本性(即我们自己的力量),神恩将会造成它。此外,我们对这个理念就不能做任何别的利用了”。此即谋事在人,成事在天。后者在此仅是人文主体心安理得的一种信念。“而为了配得上天的帮助,这里也只有(也不可能有别的什么东西)认真地尽可能地改善自己的道德性

<sup>①</sup>参阅《实践理性批判》序。

质，由此使自己易于接受本来不为自己所支配的、使这些道德性质完全符合上帝的喜悦方面的完善，因为他所期待的那种上帝的帮助自身，本来就仅仅是以他的道德性为目的的。》<sup>①</sup> 恩典被道德化，上帝也被人文化了。

5. 因此，当康德一再强调，“如果理性坚守在其限度之内，神恩作用就不会被纳入理性的准则”，<sup>②</sup> 是在拒绝神性入主人性；但所谓“理性限度内的宗教”或以人文主体性自由为基点的恩典及道德性的上帝，却是相反地以人性涵摄神性。康德哲学的哥白尼革命，不仅仅是颠倒宗教时代人文对于上帝的从属地位关系，而且进一步地含有人文神学化倾向。

6. 康德神化的人文主体性并非其道德神学的特有立场，而在其人文主体性基本属性的理性（Vernunft）中，已含有神学趋向。康德区分理性与知性（Verstand），使其理性在涵摄现代科技文明逻辑骨干的知性同时极富超越性张力，它不仅以道德价值的实践理性承担起传统上帝信仰，而且可兼容现代及后现代“感性—知性”二分框架外的非理性；从而不仅可是诗意的，而且可沟通神性。<sup>③</sup>

康德批判哲学以划界、亦即神人相分为特色。但区分中又有统合。实践理性批判与理论理性的认识论批判相反，把人文主体性道德价值抬高到涵摄上帝信仰的至高地位，为现代性人文主体的僭越提供了合法性论证。康德的道德神学为人类自我中心立场的现代神人同一观开辟了道路。

<sup>①</sup>康德著，李秋零等译：《单纯理性限度内的宗教》，第74、78、199页，道风汉语基督教文化研究所，香港，1997，第一版。

<sup>②</sup> 同上，第52页。

<sup>③</sup>参阅拙文：《康德理性及其现代失落》，《德国哲学》第8集，北京大学出版社，北京，1990，第一版。

## 五、历史理性取代神佑恩典：向善的时间进程

实践理性批判毕竟还给上帝保留了逻辑的乃至实质信仰的位置。其中无可逾越的限定，除与自由内在关联的人性恶外，最重要的即是人的个体生命时间的有限性。上帝之公设，作为“取代了无限向前迫近的这个系列之整体的那个意念，只是弥补了与一种存在物在时间中的存在根本不可分的那种缺陷。”<sup>①</sup>在一定程度上，上帝正是无限性的时间。

然而，在犹太人弥赛亚盼望与罗马帝国及其希腊化相结合基础上，一场世界规模的基督教运动，不仅仅把上帝之国即将来临（“近了”）的迫切感与超越现在时刻报应观的无限性时间有机结合统一（这有机统一攸关基督教根本生命力）起来，而且形成了与古代循环时间不同的矢量时间观。以基督复活的千年至福王国为目的的新时间意义，是现代性（Modernity）的历史观原型。<sup>②</sup>

基督信仰从而不仅仅是弥补有限人生的无限性时间观，而且是直线进步的充满意义的现代性历史观。从奥古斯丁《上帝之城》的历史神学，中经约阿希姆（Joachim）、波舒埃（Bossuet）的世界历史观过渡，到伏尔泰启蒙时代，人文主义的历史哲学终于在“无限性的时间”意义域取代了上帝救赎史。这是上帝信仰最宏大的也是最隐蔽（最深沉）的背景。以“历史”置换“天意”成为人文主义战胜基督信仰战略性的一役。

以人文主义的无限性时间意义——“历史”，取代上帝在实践理性批判中尚存的公设位置，是康德道德神学定尊于人文主义的

<sup>①</sup>康德：《单纯理性限度内的宗教》，第66页。详参拙文《向善与时间》。

<sup>②</sup>参阅（德）Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetics of Reception* 关于“Modernity”的接受学考据研究，以及 Karl Löwith 《世界历史与救赎历史》一书。

最后的也是决定性的环节。<sup>①</sup>

在完成其先验哲学的批判期中后期，康德已开始其历史哲学思考。在“历史理性批判”名称下的一系列论文，不仅是理性（Vernunft）对“无限性的时间”意义域的大规模入侵，而且作为《实践理性批判》（1788）、《单纯理性限度内的宗教》（1793）之后的著作，<sup>②</sup>其中也包含着康德对批判期道德神学之恩典—自由关系的人文主义立场的进一步强化。

与这一取向关系最为重要的是关于人性善恶的重新衡估，以及关于“普遍历史”进步性质的信念性论断。这二者紧密相关联。

启蒙运动的乐观进步主义从 18 世纪上半叶进入其复杂的困境。恶的现象的凸显是造成困境的重要原因。如蒂利希（Paul Tillich）分析的，自然灾害之恶（里斯本大地震）之于伏尔泰《老实人》，文明技艺进步与道德堕落因果联系之于卢梭返回自然，爱尔维修“自爱”（Self-love）快乐主义之于私人恶欲的合理性，均为此类代表。<sup>③</sup>对恶的关注与解释，迫使直线进步的乐观主义历史哲学转变向综合对立项位的历史辩证法形态。<sup>④</sup>但这种综合自始即可有神性与人文不同的基点。莱布尼茨的神义论（theodicy）与曼德威尔（Bernard de Mandeville）视私人恶为社会公共善的观点均为此种对立的影响深远的代表。康德重申卢梭的历史神—哲学命题：自然史以善开端，因其为上帝创作；自由史以恶开端，因其属人性创作。其中包含有综合上述两种立场的复杂意思。在此，人性恶作为支配性现实被承认，但以上帝信仰（或可淡化为仅仅

①奇怪的是，Lowith 列述了那么多历史神学哲学代表人物，竟未提康德。

②《万物的终结》（1794）、《永久和平论》（1795）、《重题这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？》（1797）等。

③参阅（美）P. Tillich，《基督教思想史》，尹大贻中译本，第 453～460 页，道风汉语基督教文化研究所，香港，2000、第一版。

④详见文。

是名义)保证的包括人性母体(本性)在内的自然本体却是善的,后者既是《单纯理性限度内的宗教》“论重建向善的原初禀赋的力量”资源与根据,又隐含着个体恶欲终究将导致历史总体善功的信念。众所周知,这最后一点在后来的黑格尔哲学中扩展成为了理性辩证狡计的重要内容。

在批判哲学的先验形式框架中,恶并不进入道德本体,而只是纯粹自由意志“憎恶能力”的对象。实践理性批判从先验性纯善向综合经验与先验的圆善的重心转移,使恶终于进入主体根基处,成为自由的(任性)运用的一种类型。由此至《单纯理性限度内的宗教》,对恶的研究在康德道德神学中的地位愈来愈重要。与之相关,善的根据也相应地向上帝信仰靠近;人性之善从纯基于自由之纯善转向对神子耶稣的依托,乃至承认,作为人性善之原型,祂已并非源于自由意志—道德法则的人文意向,而是“从天国降临到我们这里来的。”<sup>①</sup>康德人文主体的受动+意向(详后)在此达到了其道德神学的顶点。这也是康德道德神学信仰性最强(人文主体性最弱化)的部分。这基于人性有限性特别是恶的限定。因此,利文斯顿(James C. Livingston)于此予以高度评价:“尽管康德未曾解决恩典与自由的矛盾,论述人性根本的恶的《宗教》第1卷,仍然是整部著作中最有创见和最有勇气的一部分。”<sup>②</sup>但如前所述,康德即使在承认人性恶之限定时也在根本上未放弃人文自由的立场。

法国大革命不仅是康德历史理性批判最重要的对象,也是批判思想依据的阐释学处境立场。经验对象本不在批判哲学反思之列,但法国大革命作为历史性事件,却是区别于日常经验的本体

<sup>①</sup> 参阅《单纯理性限度内的宗教》第58~60页。

<sup>②</sup> (美) J. C. Livingston著,何光沪译:《现代基督教思想》上卷,第149页,四川人民出版社,成都,1999,第二版。



性直观经验：(1) 法国大革命是典型的自由意志的要求与表现。反抗专制不义的平等博爱目标，是依据道德法则的纯粹自由意志 (Wille) 与纯善的实践性体现；(2) 为实践与实现纯善自由而不惜牺牲感性个体生命这一“自爱”幸福论的最高价值，是理性与纯善自由意志必能战胜自私任性意欲 (willkür) 之恶的本体直观体现。这不仅“表明了人类全体的一种特性以及同时（由于无私性）他们至少在禀赋上的一种道德性”、<sup>①</sup> 亦即人性本善，而且更为重要的是，“它揭示了人性中有一种趋向改善的禀赋和能量”；<sup>②</sup> 人性又由于这一经验现实并非个体局部与有限的时空现象，法国大革命的全民族全社会参与性，以及其精神上溯过去、指向未来并激动整个现代文明的无限性趋势，使它上升到了历史（无限性时间意义）高度。因而法国大革命“是一种历史符号 (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon [回忆、指明预示的符号])，并且从而能够表明人类整体的趋势”。<sup>③</sup> “因此，这就不仅仅是一条善意的并在实践观点上是值得推荐的命题，而且还是一条尽管有各式各样的不信仰者但在最严谨的理论上仍然可以成立的命题：即，人类一直在朝着改善前进的并且将继续向前。如果我们不仅是看到某一个民族可能发生的事，而且还看到大地上所有慢慢会参加到其中来的民族的广泛程度，于是这一命题就展示出一幅伸向无从预测的时间里去的远景”。<sup>④</sup> 这就是康德神往的“世界公民社会”。

康德就这样通过历史事件的本体直观，对人性恶的事实性经验做了历史哲学的善的综合；在这里，向善的历史事件已毋须上

<sup>①</sup> 康德著，何兆武译：《历史理性批判文集》，第 152 页，商务印书馆，北京，1991，第一版。

<sup>②</sup> 同上，第 156 页。

<sup>③</sup> 同上，第 152 页。

<sup>④</sup> 同上，第 156 页。

帝恩典神佑。

康德始终怀抱着启蒙进步的信念，对人类罪恶大地上哪怕瞬间闪耀过的善行亦极度敏感与热情关注：“人类史上的这一现象将永不被遗忘，……”这些生命最后年代写下的对人类向善的信念与期待文字至今激动人心。然而，如果康德目睹或亲历过 20 世纪两次世界大战、集中营与原子弹轰炸这些同样具有历史规模与深度意义的人类罪恶事件，历史理性的人文主义信念是否可能依然不变？或许，它须要接受一场 21 世纪的重新划界与批判？

## 六、后康德人文主体性批判的困境： 施莱尔马赫、巴特与海德格尔

如前所述，康德道德神学的恩典—自由结构对于现代人文主体性哲学与基督教思想具有双重影响，后康德思想的反应从而来自人文哲学与基督教神学不同立场。鉴于本文反省并限定人文中心主义的题旨，关于一种正当的现代信仰话语的探讨将作为关注中心。为此选择了施莱尔马赫（对现代基督教思想影响仅次于康德的人物）、巴特（“20 世纪神学中的康德”）与海德格尔（20 世纪反省批判人文主体性并奠定后现代性思维基础框架的主要哲学—思想家）三人为代表予以简扼述评。

施莱尔马赫放弃康德人文道德对于信仰的本体前提地位，而将信仰上帝的宗教定位于“无条件的依赖的情感”（*das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*）。康德道德自由既是先验的客观性质，又是主体的意向，对上帝的信仰是道德自由主体意向的衍生性结构。施莱尔马赫的改变不仅是将主体意向本身上升为本体，而且将主体意向方向从圆满实现自由完全相反地转变为彻底放弃自由（“绝对依赖”）。

然而，在康德那里，道德自由的自律一方面与外在于自主性

的他律相对，另一方面，又以对道德法则的敬重（Achtung）为特性；而敬重与幸福论自爱恰恰相反，是自我贬抑的：“某种东西的表象，作为我们意志的决定根据，在我们的自我意识中贬损我们，那么这种东西在其是肯定的和决定根据的范围之内，自为地唤起对它的敬重。”<sup>①</sup>因此，施莱尔马赫的“绝对依赖”性意向并未脱离他从宗教中所分离出去的道德。而且，正如在康德那里，意向完全切合于道德法则被视为有赖于人文主体自身修德日进的无限性神圣目标，<sup>②</sup>施莱尔马赫委身上帝的主体绝对依赖性，实际上也同样要基于人文主体自身的克己修行才可企望。

这样，恩典信仰与人文自由的矛盾在施莱尔马赫那里并未统一；由于彼岸外在性上帝被内化于主体意向中，反倒是在特定角度下使这一矛盾更为紧张尖锐化了。

巴特的现代性在于，其危机神学是对两次世界大战与法西斯主义为代表的现代政教合一的极权主义的直接反应；但它更深刻地植根于反省批判现代人文主义的现代性悖论历史潮流中。此种背景逼使巴特以极端而鲜明的信仰立场出现。

巴特颠覆了爱斯拉谟到康德以来由人走向上帝的人文主体性自由基点，而恢复了传统启示神学的上帝恩典本位立场：人对上帝的信仰（即使是毫无功利因素的纯粹信仰），并非人的主体性自由功德，而是上帝的恩赐；在人与上帝关系中，人不是主体，而是上帝启示恩赐的受动述。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>康德：《实践理性批判》，韩水法中译本，第81页，商务印书馆，北京，1999，第一版。

<sup>②</sup>同上，第134页。

<sup>③</sup>（瑞士）Karl Barth：“首先，上帝的意志必须显现出来；然后才谈得上人的愿望。不过即使在这时，人的愿望是否满足实现仍属未定之天，愿望若与上帝的意志相联系，就必定会顺利地实现。”（瑞士）Karl Barth著，魏育青译：《〈罗马书〉释义》，第47页，香港汉语基督教文化研究所，香港，1998，第一版。

上帝与人质<sub>别</sub>之绝对性再次突出：“如果我有某种‘体系’，那么这体系就是承认克尔凯哥尔（Kierkegaard）提到的时间与永恒之间‘无限的本质区别’，坚持考察这种区别的负面意义和正面意义。‘上帝在天上，而你在地上’”，<sup>①</sup>全部人文主义因素——从康德式道德修行、理性沉思到施莱尔马赫式意向直观和情感，在人→上帝方向下一律无效。人与上帝的关系只能是上帝→人方向的，对于人来说，只有仰承此恩典才有人的新生。恩典对于人文主义全部自以为是的正面价值首先是否定性的关系，而且这种否定性也不是人文自由—历史辩证法的功能环节，而是根本性的否定：“恩典不会成为这个人类的心理力量，不会成为这个自然的物理力量，不会成为这个世界的宇宙力量。……在此岸，它是并永远是负面的、隐秘的、不可见的，它宣告此在消亡、万物终结，从而震惊、扰乱、埋葬了此岸的一切。而在最重要那一天，上帝的创世词会使它变为嘹亮的‘是！’，使它意味着拯救、安慰和建造，使内在的人随着外在的人的消亡而日日更新。”<sup>②</sup>从而，在与现代人文主体性思想代表康德的渊源关系中，巴特实质吸收肯定的是新康德主义马堡学派消极本体论的限定性（“不可知”）思想：“人类精神最原始和最高级的自我反思将不断地在‘绝望的谦恭’和‘理性的自嘲’（柯亨）中洞察我们的局限性，眺望局限我们又扬弃我们的局限性的那一位。我们知道，上帝是我们不知道的那一位；而这‘不知道’正是我们知识的问题所在和本源所在。我们知道，上帝是我们所不是的位格；而正是这‘我们所不是’扬弃和证明了我们的位格。这一对上帝的认识，这一对我们的不自律、对我们的绝对他律性（absolute Heteronomie）的认识，本身乃是

①（瑞士）Karl Barth 著，魏育青译：《〈罗马书〉释义》，第 17 页，香港汉语基督教文化研究所，香港，1998，第一版。

②同上，第 135--136 页。

直律的。”<sup>①</sup> 巴特攻击的却是张扬实践理性 僭越信仰的新康德主义弗莱堡（西南）学派。巴特从而成为后康德现代性悖论两条路线中批判人文中心论重要的人物。前述康德用以涵摄“无限性时间”意义并替代天意的人文主义最高范畴“历史”，以及康德关于法国大革命人文崇高正义的本体直观，均被巴特斥归于自夸的“人义”：“历史是把戏，是一些人在精神和力量上对另一些人而言的所谓优越性的把戏，是披着权利和自由意识形态这条虚伪外衣的生存竞争，是形形色色的人之义的新旧嬗替，三十年河东三十年河西——这些义一种比一种煞有介事，却一种比一种微不足道。上帝的审判庭标志着历史的终结。永恒的滴水比起受时间局限的万物的汪洋大海更有分量。用上帝的标准来衡量，人的优点长处丧失了崇高、严肃和影响力，变得只能相对而言了。人际冲突再高尚、再正义、再富于智慧精神，也不免……露出原形。沟壑高了，山丘平了，‘善恶之争’鸣金收兵。”“人的义不能以历史中的种种启示印象为荣，不能从中得到保障和安慰。”……<sup>②</sup>

上述反世俗人文（乃至反人类）主义的决绝划界，人们不仅可从巴特写作《〈罗马书〉释义》的 20 世纪头两个十年的“人类”表现——帝国主义世界大战、政党与教会走马灯似的“主义”变幻——获得同情理解，也完全可从其后的奥斯威辛集中营、文革血统出身屠杀与以种种崇高人文名义施行的惨绝人寰的反人伦历史表现中得到印证。的确，如《约伯记》所象征的，当义人无辜受难而斩绝人间全部评理可能之后，在一个惩善扬恶的世界上若依然坚持行善，那所恃的最后的也是绝对的公义岂不是只能

<sup>①</sup>（瑞士）Karl Barth 著，魏育青译：《〈罗马书〉释义》，第 63 页，香港汉语基督教文化研究所，香港，1998，第一版

<sup>②</sup> 同上，第 104~105 页。

在上天吗？<sup>①</sup>

但是，上帝绝对性的真理是否有权利轻视人类苦难乃至凌驾于人间善恶公义之上？难道前者不是相反地把后者涵摄在自身中吗？如果不然，则巴特神学理应同正统主义神学一起接受生存论神学与哲学的批判指控。

巴特批判人文主义的普遍主义立场是特定的——基督信仰的。即使暂且不论这一点，若能拉开一定间距，在巴特决绝反人文主义的话语深层，却可发现与人文主义相仿的结构与姿势。不仅巴特关于恩典不—是（人文）自由的绝对性与康德关于道德法则不—是（不系于）经验的先验性极为相似，而且巴特关于上帝对于人的自在自由能动特性的全部言述，都与康德关于人对于上帝的自在自由能动特性的全部言述具有同样的结构。巴特接受了现代主—客分立前提性框架，并以倒置的形式强化着这一框架。因而可将巴特的上帝视为上帝名义下的人文主体性。就此而言，本文同意关于巴特的如下批评：“巴特（K. Barth）的神学一再被当做主体性及其自律这一近代主题的一个变种。”<sup>②</sup>潘能伯格指出，巴特对近代主体性的批评，是“从自律的人的主体性向惟一自律的上帝的主体性的转变中，借助于可以追溯到康德主体性哲学的材料实现的。在这里，巴特也没有简单地使人的主体性问题从自己的视野中消失，毋宁说他断言，上帝的主体性是建构人的主体性的条件。巴特在他的《罗马书释义》第二版及其‘危机神学’阶段就已经意识到，上帝不可以仅仅被想象为世界和人的对立面：‘如果上帝还是与另一物相对立的某物，例如一极或者对极，是与

<sup>①</sup>参阅拙文：《德行不再许诺幸福：〈约伯记〉与古代报应观的终结》，英文版 *China Study Journal*, Vol. 14 (London, 1999)，中文版《基督教文化评论》2000年秋季卷，香港。

<sup>②</sup> [德] W. Pannenberg 著，李秋零译：《上帝的主体性与三位一体论》，载《基督教文化评论》1997年春季卷，香港。

否，如果上帝不是完完全全自由的、独在的、优越的和胜利的，那祂就是非上帝，是这个世界的上帝’。<sup>①</sup>如潘氏所述，巴特先曾以“是”与“否”的辩证法（尤注：类似佛教“双遣”）尝试摆脱主体性语言指称眼光下的直观捕驳，以免（主体性地）歪曲上帝；后又“借助于三位一体学说，才避免了一直仍在对世界的依赖性中设想与世界有别的上帝，因为上帝作为父，首先不是在与世界的对立中，而是在与子的关系中被设想的，以至于上帝与世界的关系被扭转了，被理解为通过上帝三位一体的自我关联而可能的，在这一自我关联中预先形成的。”<sup>②</sup>诚然，惟一位格的上帝观念与人的主体性可相互置换，与这相比，三位一体的上帝观将上帝不是理解为近现代主客二元对峙中主体性的一极，而是理解为多重结构的关系，的确有所不同。但是，这种以圣父为神性自我原初形态的三位一体上帝观，依然是自我主体性的统一。基督教神学与现代性的人文主体性由此表明了一种原初的关联。

与巴特几乎同时期的海德格尔，前期与巴特相反地企图以人文自由涵摄上帝恩典。康德脱离时间的先验自我生存论地转换为时间中的本真自我。在 Dasein（寻求生存意义——Sein 的人，而非指所有的个人）本己的死亡意识中，个体人的时间有限性与死亡不确定性激起个体对有限生命无限性意义的追求意向，康德历史理性的无限性时间意义转化为 Dasein 内在的生存论结构机制。这种哲学人类学（胡塞尔的批评语）高度的人文主体性并未消除恩典与自由的结构关系，而只是在区别于施莱尔马赫心理意向的生存论行动意向中内化了这一结构关系。

海氏后期从 Dasein 基点转向 Sein 之直行显现，与巴特危机

①（瑞士）Karl Barth 著，魏育青译：《〈罗马书〉释义》，第 9~10 页，香港汉语基督教文化研究所，香港，1998，第一版。

② 同上，第 11 页。

神学期的上帝的真理本位立场一致。但海氏天地神人四位一体的彼此内在又独立的“爱”的圆圈之舞，以及 Sein 在场又不在场的显隐一体，却比巴特的三位一体上帝观更加化解了主客二元对峙结构及其无可逃遁的主体性眼光。

巴特对人文主体性的否弃以特定的基督信仰立场为前提，而海德格尔却从个体人的日常生活世界中提出了一套普适性的人文主体性自我超越的话语、思维与行为方式。聆听（horchen）那不可见之“无”之“呼唤”（rufen）、语言让人说而非人使用语言、为 Sein 提供场所的是诗而不是与技术控制对应的主谓宾判断（操纵）事物的主体性话语、Sein 不是主体的对象，而毋宁是“无”……所有这些言行思之方式都是对“人”而言的，特别是针对人文主体性而言的，它们共同意向——信仰着在“Sein”指称下、使“人”获得意义的那显隐互动而逸出主体性指称——操作的不可名言“者”。“人”在这样的言行思中是谦逊受动性的，但又以特殊的 Dasein 身份承担牧守万物的受托人责任，因而又是非人类自我中心论的人文主体性自由生存者。

当然，无论是与恩典—自由结构相仿的 Sein-Dasein，或是 Sein 的本体论地位，都可感受到神性气息。海德格尔生存论哲学与基督教神学密切的互动关系因而也早已成为被关注的课题。

## 结 语

1. 康德在人文主体性极限处所陷入的“恩典—自由”矛盾是后康德现代性思想始终未能克服的矛盾。康德的人文主体性导向立场对现代人文自我中心主义造成的弊害难辞其咎。

2. 关注研究“恩典—自由”及其现代性演变，是 21 世纪基督教思想与人文主义共同的重大课题。“恩典—自由”矛盾结构难以消解，表明了人文主体性与基督信仰有其原初的现代性关联。二



者必须相互关联地成为反省对象。在近代主—客体二元框架内采取二择一的单一反对立场既不可能取消极端神学、也不可能否弃人文中心主义，而只能既是人文主体化的神学或神化的人文主体性，二者都只是神人未分的现代主体中心主义。

3. 与巴特式基督教正统主义神学立场相比，海德格尔关于人文主体性的改造更切合现代。康德的“恩典”观尚主要是逻辑性环节，缺乏意向性感知觉，更谈不到生存论的规定与实践。尤其是，从康德到巴特，现代人文自我中心的主体性眼光不仅支配着克服人文中心论的努力意向方式，甚至支配着上帝否定人文主义的神学话语。从而，探讨一种突破现代性主—客分立二元思维格局的多重关系性思想话语格局、以及一种非自我单极主体的受动性—接受性—对话性意向与言行方式的可能，成为突破人文主义现代性困境的重要工作，也开启了 21 世纪一种新人文主义的可能方向。

## 编者言

众所周知，公元以基督宗教的始创者耶稣的降生为始。2001年是第21个世纪，也是公元第3个千年的开始。在这极具历史意义日子的莅临前夕，来自海峡两岸三地的近20位从事基督宗教研究的学者在香港浸会大学聚集，就“基督宗教思想与21世纪挑战”这一大会主题发表学术论文。两岸三地的学者就基督宗教思想在中国土地上共同切磋，这或许还是头一遭。

基督徒虽然只占中华民族的少数，但基督宗教在华已有一段不算短的日子；基督宗教自唐朝已传入中国，而耶稣会教士利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）于1601年入京宣教迄今恰好400年。近二、三十年来，基督教会在中国大陆、台湾和香港等地都有快速的增长，基督宗教在华人社会的植根不仅是一个事实，基督徒亦成为不可忽略的少数群体。基督教思想在中国的宗教传统固然仍不是主流，但无可否认的是，基督信仰确实是今日中华民族寻找生命意义的几个主要选择之一。令人鼓舞的是，基督宗教研究近十数年来在中华文化探讨中深受重视，有长足的发展。两岸三地不少重要的大学或研究机构开始重视基督宗教研究，甚至有专注基督宗教研究的研究中心成立。基督宗教研究显然已经是今日中华人文学界的研究热点之一。

跨入公元的第3个千年，人类文明确实面对不少重大困境，但也蕴涵不少新的契机。作为知识分子和宗教研究学者，我们有责任就当代文化作深切反省，并提出己见，互相切磋。承继古老希

伯来文化的基督宗教思想诚然是一个历史悠久的传统，在过去漫长的岁月中亦曾面对不少的挑战和难题，有蓬勃发展的时期，也有停滞不前、甚或举步维艰的日子。但可幸的是，这传统从未断绝。在每一个时代，总有思想家和神学家努力更新这个传统，使它继续保持活力和生机，积极迎向前面未可知的挑战。必须知道的是，重视传统并不代表墨守成规，更不是基于对新事物的恐惧，而是基于对先贤先圣的尊重。它不认为古旧的传统必然正确无误，但也不接受植根于傲慢的偏见，以为当代的流行思想就一定是对的。我们只是抱着继往开来的精神，战战兢兢地接过交到我们手上的棒子。事实上，传统是否有价值，端乎我们对其所采取的态度。倘若盲目抗拒改变，我们所拥抱的只是活人的死传统；但若是慎思明辨，我们就可把先人的活传统发扬光大。

基督宗教思想的确只是中国多元宗教文化的一环，但正是因为它对中国传统文化来说是陌生的他者，基督宗教的研究因此显得更有意义。正如很多致力于更新西方文化的学者经常提倡东方文化的研究，我们有时必须透过与他者的相遇并接受他者的冲击，我们自己的盲点和偏见才会暴露出来。多元文化的对话一方面要努力找寻共通点，但另一方面也不能不尊重差异性。只有透过对基督宗教思想本身作更深入的认识和探讨，我们才能察觉基督教文化对中国文化的更新有可能作出独特、不可取代的贡献。建基在这前提的宗教对话也才会更为深入和更具震撼力。

香港浸会大学是一所植根于华人社群的大学，向来重视中西文化与多元宗教的交融。她也是一所具有深厚基督教传统的大学，积极参与及推动基督宗教的研究，是香港所有大学中探研基督宗教思想的重镇。为了促进基督宗教的学术研讨及交流，大学近年来召开数次学术会议，除 2000 年年底的两岸三地的“基督宗教思想与 21 世纪挑战”学术研讨会外，尚有 1999 年与北京大学共同主办的“基督教与近代文化”研讨会，2001 年 6 月与清华大学联

办的“宗教与道德”学术会议，以及 2001 年 12 月底的“基督宗教研究与大学”国际学术会议。在这些会议所发表的论文经修改、编辑及审订后将会陆续出版（其中《基督教与近代中西文化》已于 2000 年由北京大学出版社出版），使得广大读者可以分享学术研讨的成果。

浸会大学在 2001 年 7 月 1 日正式成立了“中华基督宗教研究中心”。研究中心的成立不仅标志着我们过往在基督宗教研究的学术成果获得校方的肯定，亦意味着我们今后将在这基础上继续努力，务使基督宗教研究成为亚洲的学术重点之一。研究中心希望在中国文化处境中促进基督宗教研究，尤其是探索基督宗教在当代中国文化处境中的意义。我们的研究将会特别注重基督教神学、宗教哲学和社会伦理等三大范畴，并试图在每一个研究企划中把这三者进路整合，以提供更广阔的全方位视野及体现多元学科的综合进路。我们亦会致力于基督宗教研究与其他学科（如自然科学、社会科学、人文学科等）的科际对话。我们希望在一个人中华文化中建立及联系地区性和国际性的基督宗教研究网络。

值得一提的是，“亚洲基督教大专院校联合会（Association of Christian Universities and Colleges in Asia, ACUCA）”及“亚洲基督教高等教育联合会（United Board for Christian Higher Education in Asia, UBCHEA）”相继于 2001 年在我校成立秘书处及研究所。这两大联合会近 30 年来在亚洲高等学府中推行基督宗教教育及研究都有极显著的成果。我们相信这一系列的发展并非偶然或巧合。一方面，大家显然都看到 21 世纪对基督宗教所带来的挑战和契机；另一方面，“中华基督宗教研究中心”也有幸可以在同一建筑物和两大联合会作进一步的密切联系，共同迎接新世纪的挑战并紧抓其契机。

“基督宗教思想与 21 世纪挑战”学术会议汇聚了两岸三地研究基督宗教的一批最优秀学者，但这不过只是一个开始。我们希

望“中华基督宗教研究中心”可以继续发挥这凝聚作用，提供学术交流和思想冲击的各种渠道，让基督宗教研究在 21 世纪的中华文化中开放出灿烂的花果来。

最后，“亚洲基督教高等教育联合会(United Board for Christian Higher Education in Asia, UBCHEA)”对此次会议及论文集的全力支持，我们由衷表示感激。

罗秉祥 江丕盛

2001 年 7 月

（“中华基督宗教研究中心”网址：<http://cses.hkbu.edu.hk/>

“中华基督宗教研究中心”电邮：cses@hkbu.edu.hk)