

卷首语 From the Editor's Desk

基督信仰对于国家与社会视角的 中国当代道德重建之意义

黄保罗

(东北师范大学东师学者讲座教授,吉林 长春, 130021)

2014年7月,笔者参加在香港浸会大学举办的“基督信仰与道德重建”学术论坛上,作了“基督信仰对中国道德重建的意义”的专题报告。笔者认为,在当代中国的语境里,在分析什么是道德重建来论述为什么需要道德重建之后,要通过中共十八大提出的十二个核心价值观的分析,特别结合芬兰学派视角中的马丁路德研究,来论述基督信仰对于国家与社会视角的中国当代的道德重建之意义。

一、什么是以及为什么要进行道德重建?

要讨论“道德”,必须要探讨不同的文化传统里道德与世界观和价值观和的关系。在当代中国的语境里,道德出现了沦丧或受到损坏的境况,因此,道德重建才被日益提起。要重新构建一套衡量评判行为正确与否的当代中国标准,著名的是,2012年11月,中共18大提倡的“社会主义核心价值观”,其内容包括:“富强、民主、文明、和谐;自由、平等、公正、法制;爱国、敬业、诚信、友善”。^[1]

可有多重视角,来从国家、社会和公民三个方面用二十四个字对中国当代的核心价值进行了界定和提倡。从政治视角而言,统治者为了维护自己的统治而提出“富强、民主、文明、和谐”四个概念作为国家的核心价值。从社会视角而言,则提出“自由、平等、公正、法制”四个概念作为社会核心价值。从公民的视角则提出“爱国、敬业、诚信、友善”四个概念作为个人的核心价值。因此,在今天的中国来谈论道德重建,我们需要在尊重中国特殊语境的前提下,从多元的视角与观念中寻来求出最大公约数,以作为基本的、共同的、普世的衡量行为好坏的标准。

为了探讨基督教对道德重建的可能性影响。笔者特别结合芬兰学派对路德神学思想的重新诠释之视角,探讨基督教对当代中国道德重建的十二个核心价值观的意义。所谓芬兰学派,是以曼多马(Tuomo Mannermaa, 1937-)为代表的一批芬兰神学家从1970年代末期开始的对马丁路德的文本进行重新诠释的学派,被称为芬兰学派(Finnish School)、曼多马学派(Mannermaa School)或芬兰的路德新诠释学派(Finnish School of New Interpretation of Martin Luther)。它以路德的文本诠释为基础,从芬兰信义会与俄罗斯东正教在1979年的对话开始,到世界信义宗联会与罗马天主教在1999年签署的《关

[1] 卓新平 Zhuo Xinping 2014:“中国核心价值观与宗教信仰” Zhongguo hexin jiazhiguan yu zongjiao xinyang [Chinese Key Values and Religious Faith],载《和而不同——宗教对话与不同文明之间的和谐之道》国际学术研讨会论文集《He er butong —— Zongjiao duihua yu butong wenming zhijian de hexie zhidao guoji xueshu yantaohui lunwenji》[Proceedings of International Symposium on Unity in Diversity: Path to Harmony Between Religious Dialogues and Civilizations],教育部重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所 Jiaoyubu zhongdian jidi Sichuandaxue dao jiao yu zongjiao wenhua yanjiusuo、文化更新研究中心 Wenhua gengxin yanjiu zhongxin(香港 Xianggang),四川成都 Sichuan Chengdu 2014年6月13-16日,页26-32。

于因信称义的联合声明》(A Joint Declaration about Justification by Faith)达到高潮,此后,曼多马培养出近二十名芬兰神学家从芬兰进入德语世界和北美的英语世界,此一学派至今仍在活跃之中,其中主要涉及了“基督就在信之中”、“两种爱”、“称义、成圣与成神”等重要概念。笔者之所以特别选择参考这个学派来诠释基督新教,并进而将之用来分析对中国道德重建的影响,主要原因是,一则从2005年开始,笔者将此学派向汉语学界介绍²⁾,二此学派中强调的“成神”(theosis)和“圣化”(deification, divinization)等概念,对于打通基督教三个传统(罗马天主教、正教和新教)及中国的儒、释、道传统来,都有积极的相通之处。³⁾而强调对中国历史传统的借重,则是目前中共提倡核心价值观建设的重要内容之一部分。

二、基督教对于中国“国家视角”的核心价值与道德重建的意义

从政治视角而言,统治者为了维护自己的统治而提出“富强、民主、文明、和谐”四个概念作为国家的核心价值来凝聚民心。这成了中国目前的道德重建之第一层次的含义。基督教对此能够有什么影响呢?

2.1 所谓“富强”,其反义词是“贫弱”。

首先,“富”与“贫”是从生存线的视角而言的。其次,“强”与“弱”是从与外国进行比较的视角而言的。第三,中国之古代文献中多提“富强”,但意义多有不同,在当代中国谈论富强的时候,需要仔细分析到底指的是“谁富”和“谁强”(国富民强、国富兵强、还是民穷国富,等等)?当然,更深一层的则是需要探索,为什么要“富强”以及“富强”带给中国人及世界带来的后果是什么?第四,为了探讨上述的问题,可以参考基督教所说的人“有衣有食就当知足”(提前6:8)之思想,比起“过犹不及”的“中庸”思想,内容更加明确与具体,可以帮助我们反思“富”与“贫”、“强”与“弱”之间的关系,而警惕我们不要陷入欲壑难平的贪婪与放纵之中。

2.2 所谓“民主”,其对立面一般是“专制”。

中国当代官方所说的“民主”与西方自由主义所说的概念之间有着明显的差异,从政治神学上,这个概念可以进行多方面的分析。但其核心涉及代表“真理”的“公意”(General Will)和代表“民粹”的“众意”(Public Will)这两个概念。把上帝的“神意”拉入到“专制”与“民主”背后的深层根基之中,从

[2] 曼多马 Man Duoma [Tuomo Mannermaa] 著,黄保罗 HUANG Baoluo [Paulos HUANG] 译2004:《上帝》Shangdi [God] (香港/台北:道声出版社 Taosheng chubanshe;2005 上海 Shanghai;中国基督教两会 Zhongguo jidujiao lianghui [Chinese Christian Three-Self Patriotic Movement and Chinese Christian Council])。黄保罗 HUANG Baoluo 2006:“基督教的‘信’概念 Jidujiao de ‘xin’ gainian ——曼多马教授基督就在信本身之中——信义会与东正教概念的相通之处研究 Man Duoma jiaoshou Jidu jiu zai xin benshen zhizhong: Xinyihui yu dongzhengjiao gainian de xiangtong zhichu yanjiu” [The Concept of Faith in Christianity —— An Introduction to Professor Tuomo Mannermaa's *In ipsa fidei Christus adest*]. 《基督教学术》Jidujiao xueshu [Christian Scholar], No. 4, 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, .239-286. 黄保罗 Huang Baoluo 2014:“芬兰学派在宗教对话和经典诠释上的贡献 Fenlan xuepai zai zongjiao duihua he jingdian quanshi shang de gongxian” [The Contribution of Finnish School on Inter/Religious Dialogue and Classical Interpretation],载《第一届“宗教对话与中国梦”学术研讨会》Diyijie Zongjiao duihua yu Zhongguo meng xueshu yantaohui lunwenji [The Proceedings of the First Academic Conference on Inter-Religious dialogue and Chinese Dream] (2014年6月10-11日)论文集,兰州大学民族学研究院 Lanzhou daxue minzuxue yanjiuyuan、兰州大学民族宗教研究所 Lanzhou daxue minzu zongjiao yanjiusuo、香港文化更新研究中心 Xianggang Wenhua gengxin yanjiu zhongxin,兰州 Lanzhou,109-133。

[3] 笔者翻译的芬兰学派代表作即将出版,曼多马 Man Duoma [Tuomo Mannermaa] 著,黄保罗 Paulos Huang 译2014:《芬兰学派之父曼多马文集:马丁路德研究》The Collections of Tuomo Mannermaa, the Father of the Finnish School: A Study of Martin Luther(待刊)。另外,笔者带领几位博士生正在对芬兰学派进行系列著作的翻译。

这个角度来思考这些问题,将会有重要意义。笔者曾有专文多次多角度讨论过这个问题,读者可以参考。〔4〕

2.3 所谓“文明”,其反义词一般是“野蛮”。

文明是人类审美观念和文化现象的传承、发展、糅合和分化过程中所产生的生活方式、思维方式的总称。现代社会一般把文明的永恒、普适、唯一性理解为科学,同样,“野蛮”的标准也被科学来界定。中国当代道德重建中对“文明”的强调,“科学”与“中国传统文化”可能是主要根基,若想在全球化的世界中获得众人的认可,参考基督教的教导,对于这个概念的界定和构建是有积极意义的。而基督教文明的核心就是,人首先要承认自己是一个被造者的身份和存在本质,如此才可能避免将虚假当作真理来崇拜的偶像,自己永远对永恒与全善的造物主上帝保持一颗开放与敬畏的心,其次才能将其他人当作自己的弟兄姊妹一样来努力追求爱人如己的实践。(路10:27:你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主你的神;又要爱邻舍如同自己。)

2.4 所谓“和谐”,其对立面是“混乱”。

这个问题可从三个方面来看基督教的可能性积极影响。一则“和谐”的类型有刚性与弹性之分,法制对于刚性秩序的维持有重要意义,但对弹性秩序则常常无能为力;而宗教信仰则对刚性秩序没有直接的审判和管理权,但对弹性秩序的维持则有无限的力量。〔5〕二则从实际上说,和谐取决于中国国家各个层面之间的和谐,不仅是利益上的,而且还包括精神与价值观念上。〔6〕三则从理论上讲,中国官方从国家层面所说的和谐,主要是在“一首两翼四足一尾”的飞龙框架内的和谐,详细内容笔者有

〔4〕 黄保罗 Paulos Huang 2013:“卷首语 Juanshou yu”[From the Editor's Desk]:从传统与自由的关系来看基督教对当代中国的意义 Cong chuantong yu ziyou de guanxi lai kan jidujiao dui dangdai zhongguo de yiyi [The Significance of Christianity to the Contemporary China in the light of the relationship between Tradition and Freedom], *International Journal of Sino-Western Studies*, No. 4, pp. 1-4. 黄保罗 Paulos Huang 2012:“从文化相遇的视角看基督教今日在华的主要挑战和机遇 Cong wenhua xiangyu de shijiao kan jidujiao jinri zai hua de zhuyao tiaozhan he jiyu” [The main Challenges and Opportunities of Christianity in Today's China in the light of Cultural encounter], in *International Journal of Sino-Western Studies* (国学与西学:国际学刊), No. 3, pp. 1-4. Helsinki. 黄保罗 Paulos Huang 2012:“卷首语 Juanshou yu [From the Editor's Desk]:文化建设中不能再阉割西学 Wenhua jianshe zhong buneng zai yange xixue” [The Western Studies should not be castrated anymore in the Cultural Construction], in *International Journal of Sino-Western Studies* (国学与西学:国际学刊), No. 2, pp. 1-4. Helsinki. 黄保罗 Paulos Huang 2012:“宗教信仰对于社会秩序的意义 Xinyang duiyu shehui zhixu de yiyi” [The Significance of Faith to the Order of Society],载《西北民族大学学报》*Xibei minzu daxue xuebao* [The Journal of North West Ethnic University] (哲学社会科学报), 2012年第5期, pp. 18-25;也载2013《信仰与社会:全球化时代的精神反思》*Xinyang yu shehui: Quanjihua shidai de jingshen fansi* [Faith and Society: The Spiritual Reflection in the Globalized Era] 张志刚 Zhang Zhigang、严军 Yan Jun 主编、北京论坛秘书处 Beijing Luntan mishuchu、北京大学宗教文化研究院 Beijing daxue zongjiao wenhua yanjiuyuan 编,北京 Beijing:宗教文化出版社, Zongjiao wenhua chubanshe, 432-446。

〔5〕 黄保罗 Paulos Huang 2012:“宗教信仰对于社会秩序的意义 Xinyang duiyu shehui zhixu de yiyi” [The Significance of Faith to the Order of Society],载《西北民族大学学报》*Xibei minzu daxue xuebao* [The Journal of North West Ethnic University] (哲学社会科学报), 2012年第5期, pp. 18-25;也载2013《信仰与社会:全球化时代的精神反思》*Xinyang yu shehui: Quanjihua shidai de jingshen fansi* [Faith and Society: The Spiritual Reflection in the Globalized Era] 张志刚 Zhang Zhigang、严军 Yan Jun 主编、北京论坛秘书处 Beijing Luntan mishuchu、北京大学宗教文化研究院 Beijing daxue zongjiao wenhua yanjiuyuan 编,北京 Beijing:宗教文化出版社, Zongjiao wenhua chubanshe, 432-446。

〔6〕 同上 *Ibid*,参考笔者对于宗教信仰对于社会秩序的意义之论述。

专文金额专著论述,此不再赘。^[7]

三、基督教对于中国“社会视角”的核心价值与道德重建的意义?

从社会视角而言,中共提出“自由、平等、公正、法制”四个概念作为社会核心价值。

3.1 所谓“自由”,其对立面就是“被捆绑的、被囚禁的”。

首先,从人的本体论而言,人是被上帝创造的,不是一个“*esse per se*”(自立的所是),而是一个“*esse per aliud*”(依赖于他者的所是),因此,人的本源与本质就是上帝从无之中创造出来的(*creatio ex nihilo*),人因此要永远依赖于上帝,否则就不能存在。

其次,在这种存在(*existence*)里,人是自由的,但是这种自由带有的唯一附加条件就是必须依赖和相信上帝。

第三,人类始祖错误地使用了自己的自由,吃了禁果,从而使所有人都从可以犯罪也可以不犯罪的第一个自由状态,陷入到罪和死亡的被囚禁和捆绑的第二个被捆绑状态之中。当耶稣基督从死里复活后,人又获得了第二次的自由,重新可以选择进入被救赎的自由之中,还是留在被罪和死亡捆绑的囚禁之中。当人选择后者的时候,他就是错误地把罪和死亡当作自由,分不清“自由”与“放纵”之间的区分;当人选择前者的时候,他“蒙召为的是得自由”(拉5:13),所谓自由就是在基督这个“真理”里,因为真理能让人得自由(约8:32),而且在这个真理里,人不会把自由当作放纵情欲的机会(拉5:13)。

[7] 黄保罗 Paulos Huang 2010:“从欧美视角看体现中国形象的大国学 Cong Oumeishijiao kan tixian zhongguo xingxiang de daguoxue” [The Great Guoxue, which reflects the Image of China, in the light of Europe and America],载《中国社会科学报》Zhongguo shehui kexuebao [Chinese Social Sciences Daily],北京 Beijing; March 4, 2010, No. 68:13。黄保罗 Paulos Huang 2012:“大国学视野中的耶佛对话 Da guoxue shiye zhong de Yefo duihua” [The Dialogue between Christianity and Buddhism in the light of the Great Guoxue],载《文明对话与耶佛相遇》Wenming duihua yu Yefo xiangyu [the Dialogue of Civilization and Christian-Buddhist Encounter] 王志成 Wang Zhicheng、赖品超编 Lai Pinchao,北京 Beijing:社科文献出版社 Shehui kexue wenhua chubanshe, pp. 112-128。黄保罗 Paulos Huang 2011:“大国学视野中的汉语圣经文学研究 Da guoxue shiye zhong de hanyu shengjing wenxue yanjiu” [The Study of Sino/Academic Biblical Studies in the light of the Great Guoxue], in《圣经文学研究》Shengjing wenxue yanjiu [A Study on Biblical Literature],人民文学出版社 Renmin wenxue chubanshe, No. 5, 河南大学梁工 Liang Gong 主编。黄保罗 Paulos Huang 2010:“全球化语境中塑造中国形象的基督教影响 Quanqiuhua yujing zhong suzao zhongguo xingxiang de jidujiao yingxiang” [The Influence of Christianity to Constructing the Image of China in the Globalized Context],载《教会与社会:中国现代化的语境》Jiaohui yu shehui: Zhongguo xiandaihua de yujing [Church and Society: The Modern Chinese Context];上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe. The Collection of International Conference in Taiwan, 28-31. 10. 2010, hosted by Chung Yuan Christian University (Taiwan) and the Centre for Christianity and China (USA)。黄保罗 Paulos Huang 2011:“从基督教的观点看全球对话主义 Cong jidujiao de guandian kan quanqiu duihua zhuyi” [The Global Dialogism in the light of Christianity],载《差异》Chayi [Difference], No. 6, 河南大学出版社 Henan daxue chubanshe。黄保罗 Paulos Huang 2011/2012:“从全球化的大国学视野来看曲阜儒家宣言书:一个海外学者的观察 Cong quanqiuhua de daguoxue shiye lai kan Qufu rujia xuanyanshu: yige haiwai xuezhe de guan cha” [The Qufu Confucian Declaration in the light of the globalized Great Guoxue: A perspective of an oversea scholar],载《儒家邮报》Rujia youbao [Confucian post], No. 173, pp. 39-57。黄保罗 Paulos Huang 2011:“大国学视野中汉语学术对话神学的构建 Dagouoxue shiye zhong de hanyu xueshu duihua shenxue de goujian” [The construction of the sino-academic Christian dialogical theology in the light of the Great Guoxue], in International Journal of Sino-Western Studies (国学与西学:国际学刊), No. 1, pp. 13-26. Helsinki。黄保罗 Paulos Huang、梁燕城 Thuomas Leung 2012:“建立大国学的多元一体——关于中国文化走向的对话 Jianli da guoxue de duoyuan yi ti: Guanyu zhongguo wenhua zouxiang de duihua” [Dialogue on The Big Sinology between Paulos Huang and Thomas Leung],载《文化中国》Wenhua zhongguo [Culture China- Journal], No. 72, Volume 1 (March 2012), Vancouver, Canada: Cultural Regeneration Research Society, pp. 4-14。黄保罗 Paulos Huang 2013:《大国学视野中的汉语学术圣经学》Dagouoxue shiye zhong de hanyu xueshu shengjingxue [The Sino-Academic Christian Biblical Studies in the light of the Great Guoxue];北京 Beijing:民族出版社 Minzu chubanshe。黄保罗 Paulos Huang 2012:《大国学视野中的汉语学术对话神学》Dagouoxue shiye zhong de hanyu xueshu duihua shenxue [The Sino-Academic Christian Dialogical Theology in the light of the Great Guoxue];北京 Beijing:民族出版社 Minzu chubanshe。

第四,即使一个人会错误地使用其自由,其错误使用自由所导致的行为上的罪恶会受到法制与道德惩罚或谴责,但其天赋的自由生存、思考与选择的权力本身则也是无人可以剥夺的。

第五,基督徒的自由是,从信而言,基督徒是上帝的儿女和万物之主,是自由的;但是从爱而言,基督徒宁愿放弃自己的权力去爱所有的人并做他们的仆人。^[8] 这种悖论性地对“自由”的界定与理解,对于中国当代所提倡的“自由”核心价值的构建,是值得参考的。

3.2 所谓“平等”是指人在生存、人权、尊严和自由等方面的“生而平等”。

人在生存、人权、尊严和自由等方面是“生而平等”的。作为一种法律概念,“平等原则”应该是一个国家努力为其公民提供的保障,在基本的生存、教育、医保和发展中,一个社会需要提供平等的原则,特别是反对违背这些原则的歧视和特权主义。从基督教的观点来说,人与人之间的“平等”之根本原因是,所有人都是上帝所造的,都是上帝的儿女,都是弟兄姊妹,都拥有一个共同的天父。这种本体论的缘由,是人与人之间平等的根基。尽管现实的观察、历史的证据与人们的经验表明,人在智力、知识、财富、机遇、社会地位等方面,往往是不平等的,但这些不平等只是表象的,而不是本质的。

另外,儒家所强调的道德上的君子与小人之别,也只是从人眼来看的。面对“平等”与“不平等”,基督教强调区分两种视角,一种是人神关系,即 *coram Deo* (在上帝面前),从这个视角而言,所有人都是被造之物、都犯了罪、都处在罪恶和死亡之中、都需要救赎。另一种是人人关系,即 *coram hominibus* (在人面前)或 *coram mundo* (在世界面前),从这个视角而言,人与人之间有许多的差异和不平等。因此,在讨论平等与否的时候,这两种不同视角的区分是非常重要的,否则,就分不清本质与表象。^[9]

3.3 所谓“公正”,其对立面是“不公正”。

在汉语语境中,“公正”指公平正直,《荀子·正论》:“故上者下之本也……上公正则下易直矣。”为了更好地理解上述的“公正”含义,需要从理论层面来梳理“公正”与“正义”之间的关系。“义”:一说通“仪”,从羊我;一说,义者,宜也,裁制事物使合宜也。所以,“正义”之“义”当为“宜”(合宜),就是不偏不倚地裁制事物使之“合宜”,即使之符合公认的道德规范要求。但《荀子·儒效》:“有不学问,无正义,以富利为隆,是俗人也。”但旧时注释经史,也常以正义为名,以示本注释为正宗,如唐孔颖达等《五经正义》、张守节《史记正义》等。在中国古代,“正义”、“公正”一般指道德修养,一种没有个人之私的近乎圣的一种美德,但是却不一定拥有作为评价制度、规则的价值内涵。近代受西方文化影响,有关正义、公正的理解才开始涉及制度层面。公正带有明显的“价值取向”,它所侧重的是社会的“基本价值取向”,并且强调这种价值取向的正当性。在今天的语境中,公正(Just, Fair, Impartial, Fair-minded, Equitable)是指对同一事件对于所有人的平等对待。公正包括程序公正和社会公正。^[10] 这是古代中国与近代西方对于“公正”的基本理解。但是,什么是真正的“公正”? 其评判标准到底是什么? 统治者和人的理性的影响,到底是否可靠? 正如《圣经》所说:“人一切所行的,在自己眼中看为清洁,惟有耶和華衡量人心”(箴言 16:2)。那么,到底什么是“公正”呢? 这些都是非常值得探讨的问题。为此,我们可以参考一下,基督教对于“公正”的教导。

[8] 马丁路德 Mading Lude [Martin Luther] 1520:“基督徒的自由 Jidutu de ziyou” [On the Freedom of Christians,载《路德文集》Lude wenji [Luther works] 1,路德文集中文版编辑委员会 Lude wenji zhongwenban bianji weiyuanhui,上海三联书店 Shanghai sanlian shudian 2005,389-429。

[9] 芬兰学派之父曼多马特别强调这个区分,见其代表作之一《两种爱:路德的信仰世界》,载曼多马 Man Duoma [Tuomo Mannerman] 著、黄保罗 Paulos Huang 译 2014:《芬兰学派之父曼多马文集:马丁路德研究》Fenlan xuepai zhifu Man Duoma wenji: Mading Lude yanjiu [The Collections of Tuomo Mannerman, the Father of the Finnish School: A study on Martin Luther](待刊)。

[10] 叔本华 Shubenhua [Schopenhauer] 提出过一个衡量不道德行为的公正程度的计算方式:行为的不公正程度 = 此行为对他人造成的损害/由此行为获得的好处,公正程度 = 损害别人获得的好处/他人所承受的损害。

从基督教的传统特别是马丁路德来看,与“公正”紧密相连的“公义”分为两种。

第一种义是基督的义(Righteousness of Christ),就是基督藉以使人称义、赦罪和得救的那种义,这是外来的义,是自外部输入的另一义(林前1:30:上帝使他成为我们的智慧、公义、圣洁和救赎)。路德说:“凭着对基督的信仰,基督的义便成为我们的义,他的一切均为我们所有,甚至连基督自身也属于我们。……上帝赐给我们这种义,是用以取代亚当所失弃的最初的义。”^[11]

第二种义是信徒的义(the Righteousness of Christians),来自于基督的义,不是信徒独自所做的功,是藉第一种外来的义所做的功,首先就自身而言是要消灭肉体 and 根除欲望,其次包括对邻舍的爱,第三是对上帝的顺服和敬畏,它实际上就是产生于第一种义的果子和结局;这种义在《彼前》2:21以基督为榜样,并且转化为基督之形状(《林后》3:18)。^[12]当中国的道德重建要在社会的层面强调“公正”时,需要思考这个是从当事人、旁观者、政府、社会风俗还是社会传统视角来界定的,还是从什么其它视角来界定的,基督教的上述教义当有重要参考意义。

所以,“公正”可谓与《罗马书》(3:21)所说的“上帝的公义”紧密相连,一则就其要求而言,它带给人的是恐惧与绝望,因为没有任何人可以通过自己的力量达到“上帝的义;二则就其实上帝的礼物与恩典而言,它带给人救恩与希望,因为上帝通过耶稣基督把自己的“公义”即完美圣洁赐给了人们,即从法庭式的宣判(forensic)中宣称罪人为义人,又通过效果性(effective)的基督临在(Christ presents in faith)和圣灵留置(Holy Spirit indwelling)而使人分享了上帝的神圣性情(彼后1:4)。

3.4 所谓“法制”一般是 rule by law,其建立是与“法治”(rule of law)作为对法律存在目的的认识和信念的对立而成的。

法制被认为是奉行法律工具主义,即把法律当作政府统治的工具,而法治则意味着政府本身也要受到法律的制约,即任何人都不能幸免于法律或凌驾于法律之上,与法治鲜明对比的另一个信念是罗马法中的“政权凌驾于法律之上”(拉丁语:rex lex)。法治信念首先在普通法系中获得实现,随后推向世界。在西方学界中,rule by law 概念恰恰是在近代了解到中国视法律为工具的法律实践既不同于政权凌驾于法律之上,也不同于法治信念而建立起来的。Rule by law 这个词组的中文翻译包括“法制”、“依法而治”和“以法治国”。与“法制”和“法治”相对立的是“人制”与“人治”。

于2013年在牛津举办的学术会议中,笔者曾经将法制比喻为套自由主义这匹“野马”的缰绳。^[13]为此,笔者从立法目标、立法者、监督者、法的本质、适用范围、效力和特点等七个方面来探讨基督教上帝信仰前提下的西学中的人学传统之法、西学中的神学传统之法和中国传统之法的异同,以及人学传统的启蒙运动以来的自由主义法制的野马本性。汉语学界有必要注意,西学中存在着既相互联系又充满矛盾冲突的神学和人学这两个次传统。基督教是一种纯精神的宗教;基督徒的国度是不属于这个世界的。上述异同,体现出西方自由主义传统的法制在本质上仍然是一匹野马,其根据的是人性的欲望和理智的平衡,虽比专制的中国传统之法有很大优越处(如对利维坦的约束和公共领域中的普遍性),但仍然缺乏神圣性。

通过法律手段去追求的刚性经济和政治秩序,需要公义性、合理性和权威性的约束,而弹性社会秩序领域则需要人的自觉性或上帝感召的神圣性。以利益追逐为动力,脱缰的野马在自由市场经济

[11] 马丁路德 Mading Lude [Martin Luther] 1520:“两种公义论 Liangzhong gongyi lun” [TwoKinds of Righteousness],载《路德文集》Lude wenji [Luther works] 1,路德文集中文版编辑委员会 Lude wenji zhongwen ban bianji weiyuanhui,上海三联书店 Shanghai Sanlian shudian 2005,252-261,253-254。

[12] Ibid 255-256。

[13] 该文的修订英文版,Paulos HUANG, Translated by Mimi Lemei MA, “Chinese New Leftism between the Leviathan of State and the Wild Horse of Liberalism in the Light of Christianity”,本将登于 Brill Yearbook of Chinese Theology 2015, Leiden & Boston: Brill。

中可能会受到一只“看不见的手”所引导,带有一定的秩序性;以政治管束和法律制约为前提,脱缰的野马和吃人的利维坦在社会的公共领域中也可能会受到契约与协作的引导,带有一定的秩序性;但触及伦理道德等弹性领域,无论是经济领域的“看不见之手”还是政治和法律上的“缚马缰绳”及“关利维坦之笼”,甚至是“道德情操论”,都会失去其效力。而宗教信仰则可能通过神圣性来唤醒人的主观自觉性,在弹性秩序的维持上发挥重要影响。^[14]

至于从公民的视角,中国提出“爱国、敬业、诚信、友善”作为个人的核心价值。笔者将另撰文论述,暂此不论。

本期与“基督信仰与道德重建”学术论坛合作,“国学、西学与神学栏目”收录了香港建道神学院院长梁家麟教授的“论基督信仰的补充性与颠覆性功能”和加拿大文化更新研究中心院长梁燕城博士的“后殖民地基督教神学与中国哲学的灵性”。“中西经典与圣经”栏目刊录了”中国人民大学农村问题研究所周立教授的“食品安全威胁下社会自我保护的三个场景:一家两制、食物主权与替代模式”和香港浸会大学哲学及宗教学系主任关启文教授的“中国社会的性解放:从基督教伦理的角度反思”。“中西经典与圣经”栏目收录了北京师范大学哲学及宗教学学院的瞿旭彤博士的“中国基督教会的经典翻译与文化担当:一些初步的观察与思考”和四川大学基督教研究中心的查常平教授的“圣经的和平观的前设:自我与上帝的公义关系——人的堕落与复和”。“教会历史与中西社会”栏目收录了四川大学道教及宗教文化研究中心的张丽萍教授的“对话与融合:四川基督教圣公会会督宋诚之的本色思想”和华侨大学哲学系范正义教授的“清末福建祭祖纠纷中的中西法律文化冲突”。“比较宗教文化研究”栏目收录了”中国政法大学张守东副教授的“中西法律传统与普世伦理:十恶、十诫的比较”与河南中医药大学乔飞教授的“基督教与中国自然法学的兴起”。“书评与通讯”部分收录了北京师范大学瞿旭彤博士所撰写的在香港浸会大学举办的“基督信仰与道德重建学术论坛 评述”,河南大学圣经文学研究中心侯春林所撰写的书评“逻辑与偶然——查常平著作《新约的世界图景逻辑(第一卷)引论:新约的历史逻辑》评介”,以及本刊主编黄保罗所撰写的“简评台湾辅仁大学潘小慧教授在第三届尼山论坛之“儒家伦理与人类共同:伦理——以《孟子》几个与生命相关的例子为据的讨论”。

2014年11月30日于赫尔辛基

[14] “基督教视野下处于国家政权利维坦和自由主义野马之间的新左派”(New Leftism between the Leviathan of State and the Wild Horse of Liberalism in the Light of Christianity), Forum of Chinese Theology, Aug. 20-25th, 2013 Oxford. 本文综合了笔者的两篇文章之内容:黄保罗 Paulos Huang, “从传统与自由的关系来看基督教对当代中国的意义 Cong chuantong yu ziyou de guanxi lai kan jidujiao dui dangdai zhongguo de yiyi” [The Significance of Christianity to the contemporary China in the light of the relationship between tradition and freedom], 载 *International Journal of Sino-Western Studies* (国学与西学:国际学刊, No. 4, 2013), 页1-4; Helsinki. 黄保罗 Paulos Huang, “宗教信仰对于社会秩序的意义 Zongjiao xinyang duiyu shehui zhixu de yiyi” [The Significance of Christianity to the Order of Society], 载《西北民族大学学报》*Xibei minzu daxue xuebao* [The Journal of North West Ethnic University] (哲学社会科学版 2012年第5期), 18-25; 其中有重复处, 特此说明。

English Title:

The Significance of Christianity to the Contemporary Chinese Reconstruction of Morality in the Light of State and Society

Paulos HUANG

Ph. D. & Th. D. ,University of Helsinki; Post-doctor, Tokyo University

Dongshi Distinguished Chair-Professor, North East Normal University, 130021 Changchun, Jilin, China

Editor-in-chief, International Journal of Sino-Western Studies

Adjunct Professor, University of Helsinki

Email: paulos. z. huang@ gmail com

人学、神学与国学
**Humanities, Theology,
and Chinese National Studies**

论基督信仰的补充性与颠覆性功能

梁家麟

(香港建道神学院院长)

提要:本文着眼于教会对于社会影响的视角,探讨了基督信仰的补充性和颠覆性两种功能。

关键词:基督信仰、教会、社会、补充性功能、颠覆性功能

作者:梁家麟,教授,香港建道神学院院长。电子邮件:president@abs.edu

今天中国基督教正处于一个关键的时刻。承接过去三十多年的高速发展,教会已成了社会上无法给铲除亦无法被忽视的存在,在若干“左派”的党政官员眼中甚至成了对政权的威胁。特别是自二十一世纪初冒起许多城市新兴教会,吸纳了知识分子和专业人士,以及在社会和经济各界别较具地位的信徒,她们已发展为一个重要的宗教力量,难以用旧有的宗教管理形式和政教关系模式来有效处理;政府曾试图将这些城市新兴教会退还到较传统的家庭教会的形态,却不容易成功。在一些优秀的领袖的推动下,不少家庭教会都加入城市新兴教会的行列,自我转型,一方面积极建立较整全的教制和道统,并将中国教会嫁接到普世基督教的道统(诸如福音信仰、宗教改革)去;另一方面也努力探索教会合一、社会关怀和普世宣教等路向,使教会摆脱小教派(cult)的形态,转变为较完备的教会(church);也使中国基督教由神秘宗教(mystical religion)逐渐转为实证宗教(positive religion)。这些基督教的自我转化,突破了政府在上世纪八十年代订定的宗教政策所为教会设定的框框。^[1] 上述所有转化,不仅改变基督教在中国的存在形态,更增加基督教在社会和文化各个领域的影响力。跟过去教会一贯教导的、也是政府容许和鼓励的“好人好事”的社会责任不一样^[2],如今已有基督徒学者讨论公共神学的课题,探讨基督信仰在不同公共领域、对不同专业和行业,所能产生的作用;这关涉到在知识论和价值观等层面将基督信仰与现实的想法和做法作异同比较,也必然导致对社会现实和官方意识形态的若干批判和否定,超越了政府所能容许的宗教合法活动范围的界线。

当然以基督教来对照中国社会和文化,并非始于今日。上世纪八、九十年代开始,已有若干学者利用一个意义含混的“西方基督教文化”来批判中国传统和现实,检讨得失,探索社会和文化的前路;这是“文化热”和“宗教热”的热门话题,也是继后一些自称为“文化基督徒”所热衷的学术论述。不

[1] 就像一位家庭教会领袖所说的,过去政府最为关心的是海外教会对中国进行宗教渗透;但今天中国家庭教会积极推动海外宣教,却是对国外进行宗教渗透;这亦跟一些学者倡导的“宗教中国”观念,即积极将中国宗教输出海外,藉以影响全世界,是相应的,那政府为何能反对呢?

[2] 诸如“多一个基督徒,便多一个好公民”的说法;而好基督徒公民的意义在于捡拾垃圾、关怀寡妇老人、在公交车上让座等。

过,正如笔者在十多年前已指出,这些割裂西方二千年的基督教会、自由从各经典撷取某些概念的所谓“基督教”;并且无关乎宗教皈依(conversion)、信仰群体(community)和使命委身(commitment)的所谓“基督徒”,是无根亦无生命的,不可能对中国社会造成真正的长远影响,遑论影响中国基督教的存在和发展了。^[3]任何企图让人维持其充分自主权与选择权的信仰,都不过是片断性的信念执着,跟真正的宗教信仰是风马牛不相及的;而缺乏宗教信仰的宗教研究,亦根本性地无法嫁接到宗教群体之上。

但今天一些有真实信仰经验和委身,并且确认为基督教会一员的知识分子,探索基督教在公共领域可有的启迪和作用,情况便很不一样了。每个个别成员的信仰思考和实践,都可视为教会在拓展她的福音疆界;若是基督徒知识分子能走在一起,共同探索和承担文化和社会的使命时,即或他们没有正式成立教会辅助机构(para-church organization),他们仍都是代表教会来从事有关的实验和实践。只要他们所讨论的是扣住他们的真正信仰和行动,而非纯粹的学术游戏,他们的任何探索成果,不管成败,都将是基督信仰本色化的实践。

教会作为一个意识形态与社会组织,该以怎样的形式存在?在今天的世界里得扮演怎样的角色、发挥怎样的作用?这是我们最为关心的课题。

教会之于社会,通常可以扮演补充性(supplementary)和颠覆性(subversive)^[4]的两重功能。

补充性是指在既有的组织和观念里,扮演使之更为完备和运作更顺畅的作用。教会接纳社会既有的现状,并以此作为前题,建构其扮演的补充剂(supplement)角色和发挥的补充性作用。

且以传福音来作为补充性功能的具体说明。传福音的时候,我们通常便强调信仰的补充性功能,宣称信仰能帮助人满足在现实生活里无法获得的需要。譬如在形式上,在社会普遍贫困而政府的福利设施又有限的情况下,教会藉济贫与服务吸引贫苦大众;在医药卫生资源匮乏的环境里,祈祷治病成了许多人皈信耶稣的途径;在物质资源已够丰富的今天,教会转而满足人心灵的需要,传讲内在医治与自我实现的福音;人们追求事业和人生各个层面的成功,我们便宣扬一个成功神学,强调信耶稣是使我们取得成功的便捷途径;人们追求社会改革和自由民主人权法治,我们便高举政治解放神学,强调基督信仰正是为实现自由民主人权法治而建构的。

又如在内容上,我们传讲的福音信息的重点,总是针对人们当下的需要而调整。人们感到空虚,我们便宣称耶稣解决他们的空虚;人们感到寂寞,我们便宣称耶稣解决他们的寂寞。人们缺乏朋友,我们便宣称耶稣将是他们的知心朋友。总而言之,耶稣是人们各种需要和梦想最彻底和最根本的成全;耶稣基督是一切问题的答案,不管我们怀有怎样的问题,耶稣都刚好能予以解答。

甚么是福音?福音便是人们的需要的满足和梦想的圆现。基督教从不质疑人们自觉的需要和梦想的正当性和合理性,却是设法改造自己,好能适切于任何需要和梦想。因此,一人有一个福音,十亿众生便有十亿个不同的福音。

毫无疑问,人们比较欢迎一个自居于补充性位置的福音,也要求福音扮演补充性的角色。一方面,人们的自觉需要(felt need)没有被质疑和挑战,这意味着福音不会冲击他们的自我理解(self-understanding)和人生规划,福音没有摇撼他们的信念系统和价值观,福音是成全,而不是否定;二方面,将福音定义为自觉需要的满足,这是人们最容易明白和最积极拥抱的,要是福音便是人们的需要

[3] 这里且不说有若干曾自认或被归类的“文化基督徒”已为政府收编为御用文人,以学者顾问身分替政府出谋划策,整治包括基督教在内的各宗教。

[4] 笔者充分意识到“颠覆性”一词的语意的敏感性,并且可以给人作政治阴谋论式的解读。因此也曾想过用“破坏性”、“拆毁性”、“革命性”来取代。但抱歉没有一个词比“颠覆性”更为准确和充分表达其含义。

的满足,谁能抗拒这样的福音呢?三方面,福音若仅扮演补充性的角色,这便不会威胁现存的主流信仰和价值的地位,反倒福音的辅助间接突显主流信仰和价值不可挑战的权威地位。补充性的福音是不带威胁性的。总括而言,福音肯定人的感觉需要,福音帮助人们满足感觉需要,福音辅助主流信仰和价值。

在明末清初,耶稣会传教士主张基督教扮演“补儒”角色,这就是肯定了儒学的一尊地位,而使基督教成为完备儒学体系的补充资源。自晚清以降,西力入侵,面对千年未有的变局,不少知识分子努力寻索救国图存之路,基督信仰便以不同形式的“救国论”出现,既作为吸引国人皈依的方法,亦是基督徒的自我期许。这不同的“基督徒救国论”,皆是先确立了救国的目标和实现目标的路径,才订定基督信仰在其中可扮演的角色。而在近期,如何开发基督教的思想和社会资源,协助政府有效管治,即所谓“引导宗教与社会主义社会相适应”,也引起广泛讨论。这些基督教在新时代的作用的论述,都强调她的补充性角色。

事实上,流行多时的“宗教鸦片论”,正好是宗教的补充性社会作用的上佳说明。现政权一方面批判前一阶段旧政权利用宗教达成麻痹人们的政治反抗意识的动机,另一方面却又积极引导宗教发挥新时期的鸦片作用。“宗教鸦片论”若有任何事实的正确性,主要的促成者都是政权而非教会。宗教无疑可以产生强大的补充性社会作用,这解释了古今中外的政权都致力利用宗教以达成不同的政治目的,而控制上层的宗教组织便成了其先决条件。

但是,宗教却不仅有补充性的功能;自古迄今,她也同时具有潜在的颠覆性作用,可以成为对现实的社会和文化秩序的破坏(subversion),摇撼主流政统和道统的正当性和独占性。历代政权都注意宗教在这方面的威胁,因此都致力控制宗教,或是收编利用,或是打压消灭,政教冲突大多是因此而起的。^[5] 中国传统的道教和佛教都经过给政府收编的漫长历程,将她们跟主流文化的异质性元素祛除,并将其对现实的批判性给磨灭掉,宗教于是给彻底驯化(domesticated)。当然,历代还是不时有新兴的宗教团体崛起,这些未被收编或拒绝给收编的新兴宗教,便被政权视为法外宗教(淫祠、淫僧)、非法宗教,甚或政治含义的“邪教”。

在十九世纪传入中国的基督宗教,是最不容易给政权和主流社会收编的宗教。一方面,她的传入正值中国的政权和主流文化积弱的时期,加上传教活动又有外国政治力量和文化上的相对优势(西方文化对中国文化,西方文化等同基督教文化)以为支撑,主流社会和文化要将之降服或消灭并不容易。另一方面,伴随欧洲历史和文化共同成长的基督教,已建构出一套庞大而缜密的社会组织与意识形态(神学、价值观、文化),并且也积累了千多年与政权相抗衡的经验,成了许多知识分子和社会改革者赖以批判现实和构筑梦想的思想和社会资源。在不少政权眼中,基督教是最桀骜不驯的^[6]。

基督教确实具备强烈的颠覆性元素的,甚至可以说颠覆性是其根本的本质^[7]。她所相信的上帝是既超越且又内贯的:超越者突显了上帝的至高不受驾驭,而内贯性则强调上帝在宇宙和人间拥有绝

[5] 也有具政治野心的人利用宗教来鼓动群众,建立可资威胁甚或推翻现政权的政治力量。笔者的恩师王尔敏教授曾研究民间宗教如何转化为秘密宗教。王尔敏:《秘密宗教与秘密会社之生态环境及社会功能》,收氏着:《明清社会文化生态》(台北:台湾商务印书馆,1997)。

[6] 因着这两方面的缘故,切断基督教跟海外势力的连系,切断基督教跟二千年的道统的延继,不断强调基督教的“国别性”(爱国主义)遂成了大半世纪以来的政府国策与教会政治任务。

[7] 得注意的是,这个颠覆首先是针对自己的,正如耶稣的要求:“若有人要跟从我,就当舍己,天天背起他的十字架来跟从我。”(路九23)“舍己”便是自我否定(self-negation)、自我颠覆;而十字架更是颠覆的记号,保罗强调它正意味上帝要废弃人间的智慧和能力,颠覆人间的聪明与愚拙的标准的(林前—18~19,23~25)。所以,信仰的起点是人们的认罪悔改,寻求重生和更新;没有悔改和更新,谈不上任何的成全。

对治权。宗教信仰于是既无法给收编又无法给放逐。

基督教强调个人的美善性与神性,认定人以按照上帝的形象被造,是个体解放的最根本性的神学理据。基督教有强烈的个人主义精神,重视良知、自由、理性、人权,突显独立的人格。在给上帝“异化”(alienated,这是传统马克思主义对基督教的批判)以外,基督徒拒绝再给别的社会和文化力量“异化”。惧怕上帝的人不再惧怕人间力量,已为上帝仆人的不复成为人间的奴仆。^[8]

基督教的末世信仰,宣称现世与来生并非延续体,期盼基督王权的完全实现,也为她的颠覆性注入前瞻性的元素。不合理的现实不是永久和神性的,却是可以被质疑甚至被推翻的;为坚持信念和实践信念所得付上的痛苦代价是短暂的,在永恒里是有偿报的。有坚固末世信仰的人,才是最坚定的信仰实践者,也最能颠覆世界。^[9]

经过了大半个世纪的激烈整治,基督教在外观上已给政府驯化,包括切断了与普世教会的组织与思想联系,建立了与政权合作无间的教会组织。但是,拒绝给驯化的教会力量却一直存在,而过去种种不合理的措施和不公平的对待,也不断为反驯化的力量注入新动力。中国教会一直存在给驯化与拒绝被驯化两种群体和运动。有趣的是,新中国的头半个世纪里,抗拒给驯化的都是教会里的保守派信徒,持自由开放神学思想的统统给收编了,独立的基督教因此是以神秘宗教的形态存在的。但在上世纪九十年代以后,随着新兴城市家庭教会的崛起,却有愈来愈多基督徒积极思考让教会的发展形态附会于西方的非政府组织,又在基督信仰发掘思想资源以建构公民社会,独立的基督教运动遂又由神秘宗教回归到实证宗教的形态。这些现象仍仅是处于萌芽阶段,但我们已看到它们将是未来难以逆转的趋势。

谈到宗教的颠覆性,我们通常立即联想到基督徒的政治参与。这里得指出,补充性和颠覆性的差异,并不显露在基督徒是否参与政治和社会行动之上。

有基督徒批评传统教会在政治和社会取向保守,拒绝参与各种政治和社会运动;表面上看,他们是较为前卫的基督徒,但骨子里,他们虽然不是社会上的保皇党和建制派(如耶稣时代的撒都该派),却亦不过是附骥于社会上的主流反对党与激进党派(如奋锐党)。在上世纪上半叶的中国,便有不少前卫基督徒批评教会没有追随“前进的”政治运动,参与反帝爱国和社会革命的事业。针对政治上的保守派,前卫基督徒无疑要求教会扮演颠覆性(协助推翻建制)的角色;但针对所谓前进力量与革命派,前卫基督徒却要求教会扮演——并且是仅仅扮演——补充性的角色:不容许中立不表态,却得无条件唱和。

前卫基督徒要求教会参与政治和社会行动的主要论据,是教会必须承担社会责任,就如我们要求一个社会企业承担企业的社会责任(Corporate Social Responsibility)一样。并且,他们眼中的社会责任还不是一般性的(primary CSR),诸如鼓励人做好人即等于减少了社会罪恶;却强调教会得承担“额外的社会责任”(discretionary CSR),诸如促进社会公义、推动民主法治、环保…等;甚至要求教会承担“策略性的社会责任”(strategic CSR),就是说拥有天国子民身份的基督徒得为这个世界的各种问题提

[8] 耶稣鼓励信徒为众人的仆人,指的是一种自愿降卑、甘心服事的态度,并且不求在人间的闻达和权力(太二十 26~28);却不是指彻底放弃自己的理性和意志,屈从外在的权力,更不是指出卖个人的灵魂。

[9] Michael Green 以具有强烈的末世信仰来解说基督教在头三世纪的成功。参 *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004)。Rodney Stark 也以此来解说基督徒在天灾人祸中的救伤扶危的特殊能力。参 *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton UP, 1996)。

供一个整体性的解决方案。^[10] 他们通常的说法是,在现存的政治与社会的环境下,教会专注做教会性的工作,仍会损害某些社会利益,产生所谓“外部性”(externality)或社会损耗。^[11]

公平地说,拒绝教会参与政治和社会行动的人,在政治和社会立场上不一定是保守的。他们倒是像经济学上的芝加哥自由学派(如佛利民 Milton Friedman),倾向所谓“持股人理论”(shareholder theory),认为教会(企业)只要做好传福音和牧养(为股东赚钱)的本分,便已为社会作出了贡献。除了极少数主张离世另居(昆兰派 Khirbet Qumran、隐修士、Amish)与坚持在关涉信仰原则的问题上不随众(拒绝兵役、拒绝向政府登记结婚、拒绝输血、反对节育)的教派外,他们多数不反对基督徒承担基本的政治和社会责任,诸如读书、工作、纳税、做好公民本份;但他们不认为教会具有额外的社会责任,无论是维持现状抑或推动社会改革。

总括说:前卫基督徒表面上是批评教会扮演了建制派的补充性角色,但他们所要求的亦不过是教会在他们视为前进与革命的运动里扮演补充性角色。没有独立议题的教会,谈不上任何的颠覆性。^[12]

今天以全国两会作为代表的中国教会所存在的问题,与其说是基督徒缺乏政治和社会的觉醒,缺乏公共神学平台,没有承担现代化或民主化或所有社会改革的责任;不若说是教会缺乏政治自由与社会空间,难以形塑独特的宗教身分,宣告独特的宗教信息,实践独特的宗教使命。她们的人事、行政和财政都受外力控制,而人事升黜的标准主要无关乎信仰;教会无法成为教会,神学院亦无法成为神学院,她们承担政治使命的比重和优先性,远超于宗教使命。教会是监控管制的对象,教会是被动员或被积极引导的对象,教会是被利用的政治和社会资源。中国教会面对的主要问题,不是缺乏政治性和社会性,而是缺乏教会性。^[13] 政府扶助和监控的教会与神学院在这方面的特征是尤其显著的。所以抱歉地说,我在今天政府认可的各所神学院的人事和资源配套里,看不到中国教会有怎样的正前景。笔者重复从前所说的:在愈趋多元化的社会里,我不认为宗教国营企业有亮丽的发展前景。

[10] 提出这个主张的人通常是以负面的形式立论的。他们会说:社会上若仍存在压迫和剥削,教会便没资格传讲公义和平的福音;要是令具另类性倾向的人感到不爽,教会的爱的道理又从何讲起呢。这些负面批评背后的潜台词是,除非教会为社会所有现存问题提供总体性的答案,除非教会令所有人都感到满意,否则便失去传讲信息甚至是存在的资格。

[11] 前卫基督徒要求教会得在所有主要的政治和社会运动中表态,发表宣言,不容忍教会保持沉默,在媒体面前不占市场份额。套用香港的现况为例,教会得在“占中”问题上表态,教会得在“政改”问题上表态,教会得响应所有大小众媒体(包括网络世界)的所有议题。

[12] 如同巴特(Karl Barth)所指:“福音提拔(erheben)我们,但是正因为福音提拔我们,它是全然与我们相异的,与我们习惯的思想现行对立的。在我们里面不是义,而是不义……福音彰显上帝的义,也关乎和得着这义,它不是演唱会一般的娱乐。”(笔按:我们可以将“演唱会”改为“春节晚会”。)征引自陈韦安 Chen Weian:“政治讲座与教会讲坛之间——1911至1914年间巴特神学与政治的结联 Zhengzhi jiangzuo yu jiaohui jiangtan zhijian —— 1911 zhi 1914 nianjian Bate shenxue yu zhengzhi de lianmeng” [Between Political Lectures and Church Forum —— The Union between Barth's Theology and Politics], 收黄玉明 Huang Yuming 等编:《冲突与和谐:神学、圣经及实践的反思》Chongtu yu hexie: Shenxue, Shengjing ji shijian de fansi [Conflicts and Harmony: A Reflection on Theology, Bible and Practice] (香港 Xianggang: 建道神学院 Jiandao shenxueyuan, 即将出版 forthcoming)。

[13] 举例言,2014年7月29日,《云南日报》Yunnan ribao [Yunnan daily] 刊登一篇全版的“省管干部任前公示公告 Shenguan ganbu renqian gongshi gonggao” [A Announcement on those Provincial Officers who are going to be nominated] (第5版),介绍省政府任免的一系列政府干部,其中包括任命现任省统战部干部处处长蒙东平为昆明伊斯兰教经学院常务副院长(副厅级),任命现任省宗教事务局四处处长董允为云南基督教神学院常务副院长(副厅级)。对董允有如下介绍:“董允,男,汉族,1966年5月生,硕士研究生学历,中共党员,1992年3月参加工作。历任省宗教事务局一处副处长、处长,省宗教事务局三处处长、政策法规处处长,石屏县新农村建设工作队总队长,石屏县委副书记(挂职)等职。现任省宗教事务局四处处长。经研究,该同志拟任云南基督教神学院常务副院长(副厅级)。”〈http://yndaily.yunnan.cn/html/2014-07/29/content_862991.htm?div=-1〉(2014年7月29日下载)。

党政部门直接任命官员进宗教单位作领导,这是海外人士向来都已知晓的事实,但如此公开且正式的公告,笔者倒是第一次看到。神学院缺乏宗教性,于是可见一斑。

我不同意教会做当政者的统治工具,甘愿仅仅扮演建制派的补充性角色;^[14]但我也不同意教会趁上反对派的班车,成为批评与改革社会建制的可动员力量或可动用资源,这种表面上的颠覆性角色其实是另一种形式的补充性角色。不幸的是,今天当权者和不少基督徒都认为教会只有这两种补充性角色的选择:不是被执政党利用便是被反对党(敌对政治力量,包括国外的)利用,不是盟友便是敌人,不是帮助者便是破坏者。政府仍以政治斗争的眼光来处应教会的存在与发展,并视教会的高速增长为对政党和政体的存亡威胁,我们便看到多数人尚未摆脱这样子的思维框架。^[15]

当然也得指出,教会拒绝仅仅扮演补充性的角色,强调其内蕴的颠覆性精神,对社会和文化所带来的长远威胁肯定是存在的。耶稣基督没有加入奋锐党,但在宗教和政治领袖眼中,祂的威胁性可要更大,这是为甚么他们宁可释放巴拉巴,也要将耶稣治死。

我们的期盼是,中国社会和文化积极求变,并视基督教的颠覆性为促成其良性转变的一个助力。中国的政统和道统愈开放,基督教的颠覆性作用便愈是良性和间接性。

2014年7月25日初稿

2014年8月10日修订

[14] 今天海外有一些满怀善意的基督徒学者及商人,积极向中国政府高层游说,强调基督信仰如何有助于政府的施政、有助于和谐社会的建立,希望换取政府对基督教更开放的政策。他们所主张的便是基督教的补充性社会功能。

[15] 据一位国内朋友寄给我的一篇文章里,转引了《环球视野》Huanqiu shiye [Global Perspectives] 总第430期所发表题为“基督教对中华民族安全的巨大危害性 Jidujiao dui zhonghua minzu anquan de juda weihaixing” [The Huge Damaging Influence of Christianity to Chinese National Civilizations] 的佚名文章,这篇论文声称基督教为中华民族和中共政权的敌人,其中写道:要从战略上高度重视基督教扩张对我国宗教事务、国家和社会稳定的潜在影响;要以适当方式开展基督教批判;要发挥民间信仰在抵御境外宗教势力渗透中的积极作用……。该文作者认为基督教在中国的快速发展是对中国民族安全的巨大危害。

English Title:

The Supplementary and Subversive Functions of Christian Faith

LEUNG Ka-lun

Email: president@ abs. edu

Abstract: From a perspective of Church's influence to society, the author of this article has especially analyzed the supplementary and subversive functions of Christian faith in Chinese history and today.

Key terms: Christian faith, society, church, supplementary function, subversive function

后殖民地基督教神学与中国哲学的灵性

梁燕城

(文化更新研究中心,加拿大)

提要:新约耶稣基督的复活,是对普世人类的救赎,但这并不否定旧约对民族全体和民族土地的救赎。基督信仰在后殖民时代,在强调基督救赎的普世价值外,也须重视以西结书那种对民族与故土的情怀,这是基督教生根中国所须正视的。从这后殖民地思考,中华神学的思想,理应对中国民族文化的深度精神追求有所认识和承担,并使信仰所重视的普世救赎与复活真理,开出关心和承担亲族和故土的维度,使中华民族文化经过百年苦难后,得到复活,得到创造的更新。如此,耶稣基督就能对整个民族文化有深层精神文化的意义,而生根在中国民族文化的土壤中。

关键词:后殖民地、基督教、神学、中国哲学

作者:梁燕城博士/教授,文化更新研究中心院长,地址:Culture Regeneration Research Society, 202-6960 Royal Oak Avenue, Burnaby, BC Canada V5J 4J2。Tel. +1-604-435-5486; Email: info@crs.org

后殖民地时代的信仰思考

澳大利亚原住民神学家保尔森(Graham Paulson)在其论文《走向原住民的神学》^[1]中指出:“如果传福音意味着,按照经西方世界处境化的福音来传讲,再翻译成为宗派宗教机构的次文化,那么原住民和托雷斯海峡(Torres Strait Islander)的岛屿上的人们早就接受福音了。但是,如果传福音的过程,讲述圣经故事的方式,能与我们最“深层的属灵期待”(deepest spiritual expectations)相关,其实践与我们自己的文化相投契,那么我们根本未有被完全福音化。”^[2]他指出,基督教的灵性,视本土人的灵性为低一等,“实际上暗中破坏了我们的尊严和自我价值”,使基督教成为白人的宗教,他认为一个真实的本土基督教,必须对这大地上长久以来的灵性价值加以尊重。^[3]

这是所谓后殖民的神学反省,这里提到“深层的属灵期待”,是一个民族的深度精神文化追求,后殖民神学家布雷特(Mark Brett)讨论这课题时,认为在这深层处,“耶稣仍然正在成为(becoming)基督,……原住民身份仍然在教会内处于和解中。”^[4]即耶稣在与本土文化和解过程中,正成为救赎者的

[1] Graham Paulson, “Towards an Aboral Theology”, *Pacifica* 19(Oct. 2006), 310-320.

[2] 同上, 310-311 [Ibid, 310-311]

[3] 同上[Ibid]

[4] Mark G. Brett, *Decolonizing God: The Bible in the Tides of Empire* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009), 参考中译本马克·布雷特 Make. Buleite [Mark G. Brett], 《去殖民化的上帝, 帝国主义浪潮中的圣经》*Qu Zhiminhua de Shangdi, Diguozhuyi Langchao Zhong de Shengjing* [Decolonized God, the Bible in the Imperialist Wave], (新北市 Xinbeishi: 台湾基督教文艺出版社 Taiwan Jidujiao Wenyi Chubanshe, 2013)。

身份。而且他指出,旧约时以色列的救赎观,意味“回到亲族和故土”〔5〕。

旧约圣经以西结书曾有著名的枯骨复活预言,先知见到满平原的枯干骸骨,代表以色列全家,上帝的灵风使之复活,是指以色列复国,回归故土。经文说:“所以你要发预言、对他们说、主耶和华如此说、我的民哪、我必开你们的坟墓、使你们从坟墓中出来、领你们进入以色列地。…我必将我的灵放在你们里面、你们就要活了。我将你们安置在本地、你们就知道我耶和华如此说、也如此成就了。这是耶和华说的。”〔6〕这里的复活和救赎主题,是民族全家的复活,且回到故土,是以回到亲族和故土为主。

新约耶稣基督的复活,是对普世人类的救赎,但这并不否定旧约对民族全体和民族土地的救赎。基督信仰在后殖民时代,在强调基督救赎的普世价值外,也须重视以西结书那种对民族与故土的情怀,而后者恰恰是基督教生根中国所须正视的。

从这后殖民地思考,中华神学的思想,理应对中国民族文化的深度精神追求有所认识和承担,并使信仰所重视的普世救赎与复活真理,开出关心和承担亲族和故土的维度,使中华民族文化经过百年苦难后,得到复活,得到创造的更新。如此,耶稣基督就能对整个民族文化有深层精神文化的意义,而生根在中国民族文化的土壤中。

方法学上的非希腊化

要发展后殖民地的中华神学,第一步是先要从西方神学框架中走出来,寻索中国人的“深层属灵期待”,我在1985年《会通与转化》一书响应新儒家蔡仁厚教授对基督信仰的六大焦点问题时,第一篇探讨方法与进路,提出要“去探讨一个更根本的问题,即如何通过中国的思想方法去表达基督信仰的体验和境界,唯有在一种合乎中国文化思想的架构下,重整圣经的信仰,才可免除中国人种种的误解。”〔7〕

这段思考确定了我的中华神学思路方向,由此我提出“非希腊化”(dehellenization)一辞,在《会通与转化》一书中云:“盖基督信仰在千多年来,消融了希腊文化的精神在其中,(如柏拉图之于奥古斯丁,奥古斯丁之于改革神学,及亚里士多德之于多玛斯,多玛斯之于天主教神学,均见希腊架构的传承。)在西方已完全“本色化”、“本地化”,结果即应用了希腊思想的基本格套去整理和表达信仰内容,而每一位神学家都不自觉这些西方文化格套,均自以为完全客观地表达了真理,但来到东方,与伟大的东方宗教与哲学传统相遇,才在相摩相荡中揭示其背后的格套,与东方人的心灵“格格”不入,显明西方已本色化的架构并不能在东方本色化,我们在此必须对神学作一根基的反省,再回到圣经的启示与人神相遇的体验本身,…。再去探寻适合中国人的格套或整理方式,相信在新的整理之下,所谓‘宗教会通’的六个焦点问题,就会迎刃而解,甚至不必提问题了。”〔8〕

《会通与转化》一书,是我三十岁年青时期的一个思想实验,只是一个雏型,但却打开了一个方法学的方向。进行中华神学的思考和建构,或探索基督教中国化之道,在方法学上有几个步骤:

1. 第一步,必须先进行非希腊化,走出西方神学的思维框架与理念,把基督信仰还原到原始的《新

〔5〕 同上,这观点也可参考 Jon D. Ievenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life* (New Haven: Yale University Press, 2006) [Ibid, also see: Jon D. Ievenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life* (New Haven: Yale University Press, 2006)]

〔6〕 《旧约圣经·以西结书》*Jiuyue Shengjing · Yixijie Shu* [Bible, Old Testament, Ezekiel] 37:12, 14; 37:12, 14.

〔7〕 蔡仁厚 Cai Renhou、周联华 Zhou Lianhua、梁燕城 Liang Yancheng 合着《会通与转化》*Huitong Yu Zhuanhua* [Huitong and Transformation], (台北 Taipei: 宇宙光 Yuzhouguang, 1985), 187。

〔8〕 《会通与转化》, *Huitong Yu Zhuanhua*, 188。

旧约圣经》记载,使《圣经》原来的历史背景与文化脉络自己彰显。西方神学当然是一个伟大的基督教文化发展,了解西方神学是认识基督教所必须的知识。但同时必须知道这是“西方”文化对基督教的诠释,而不是圣经的始源性思想。

2. 方法学上的第二步,是寻索和探讨中国哲学的思维方法特色,掌握中国思维的逻辑及诠释世界的方法,中国思维与西方不同的核心理念,及其特有的思路。

3. 第三步是找出新的与世界后现代思潮接轨的理路,将更新的中国文化建造出来,寻索出超越后现代的,或称为“后后现代”的中国思维,以别于后现代西方那种虚无主义及自我中心的狂欢文化,建立更新的中国文化核心理念及特有思路。

4. 第四步是以这些中国理念及思维逻辑,去消化《圣经》中的基督教基要信仰,并掌握由中国思维所产生的神学问题。寻索由中国理念和思路,在不违背基要信仰的原则下,去构作神学,这就成为中华神学的开展。

《会通与转化》一书中提出有关“非希腊化”之主张,在当时印刷时因手民之误,将有关标题错植为“非西腊化”,结果意思更为宽广准确,是去除“西方希腊思维”框架之意。若没有这方法学上的第一步,中华神学就很难建立,而中国人的神学思想就只能陷于西方思维格式中,不过改用中文写作而已。基督教也就不能走出洋教的特质。

希腊哲学的基本理念: Being(本体存在)与 Logos(逻各斯)

在希腊哲学中,影响基督教神学最重要的理念是“存在”(Being, being 在台湾译“存有”)一辞,这来自希腊动词 *einai* (英译 *to be*), 别于 *copula* (英译 *to become*), 其意即为“在”, 即事物本身, 不同于变化, 一般中译为“存在”或“存有”(本文译为“本体存在”, 以别于一般 *existence* 的中译为“存在”)。Charles Kahn 指出:“希腊概念中的本体存在(Being), 起源自素朴的、在哲学之前的, 有关真实(reality) 的观念, 是在世界中使一些语句为真, 另一些语句为假, 一些意见为正确, 另一些为错误。…特别是希腊或印欧语, 是指真实的所在(*locution for “reality”*), 其义来自 *verb to be*, 其原始功能是表达谓词(*predication*) 和语句, 使一陈述句说明 X 是 Y。”^[9]

为何语法上的 *verb to be* 会成为万物本体的了解呢? 这与希腊文有关, 希腊文是有严谨文法结构的语言文字, 每一句均重视其时态, 每一字均有其性质与时态之变化形式, 与其前文后理连拉起来, 形成一种严格的因果关系, 而产生强烈的秩序感。这可说是拼音文字的最成熟发展。

由于希腊文的严格系统性, 当希腊人出生开始学习运用语言时, 即已学会一严密的系统, 此中每一字每一辞均有其性质与时式, 也有其因果关系。而每一字辞又是用来描述所见之世界, 万物呈现在人经验界, 是通过诗言而被界定清楚。一套有系统的语言文字, 就可产生一有秩序的万物图式, 万物亦在语言系统中有了定位, 此中万物的性质、时空及因果关系均有系统地界定。

当万物需要通过意念来界定而呈现其整体图式时, 语言的系统性就成为万物的秩序, 而也在这情况下, 语言本身就被视为秩序的本身, 而宇宙万有本身若有秩序, 就与语言的秩序如对应, 于是宇宙的秩序, 也就可称为语言, 语言即秩序, 秩序即语言。

由于希腊文这特性, 其“是”(is 或 being) 的语法用词, 就成为真实世界的“在”, 亦即事物的最单纯存在状态, 而成为哲学上本体存在之义。

希腊哲学另一对基督教神学影响甚大, 也是由希腊文特性产生的重大理念是逻各斯(Logos), 原

[9] Charls Kahn, “Retrospect on the Verb” To Be “and the concept of Being”, in *The Logic of Being*, ed. Simo Knuutilla and Jaakkoo Hintikka (Dordrecht D. Reidel Pub., 1985) 22

义是语言，“逻各斯”的字根，是动辞的 lego，意为“我说”，名词之意即为“语言”，其原初意义是“放下”或“躺下”，意为一种放下的位置，引申为适当的位置，适当的言辞或原理。在古希腊这概念有广泛的应用，意义包括语言、说话、解释、均衡、原理、理性等。

在 Hesiod 的诗篇 *Erga* 中，说话不但指说话者的判断和理性，也有聆听看的回应和接受，此中即包括对话裏的调解与和谐的观念。故此也演变写宇宙之理性及对立之和谐等意思，在希腊的相关概念中，如 logismos 是指理性的思维，logistikoi 则指理性的官能，当然也有逻辑 (logic) 的概念，均与逻各斯相关。

赫拉克利图斯 (Heraclitus) 最先提出逻各斯作为哲学理念，在 Empiricus 的《反杂学》一书所引述的残篇中说：“逻各斯是永恒的有，然而人们并不留意，……万物由逻各斯所生，我又按其本性区分每一事物，说明其为何是如此。”又说：“逻各斯是共同的。”^[10] 这两段都被 C. H. Kahn 编入其残卷的第一、二篇。

有研究认为残卷第一篇开宗明义讲逻各斯，本是希腊传统的表达方式，逻各斯只是指“我有以下的说话”，所谓“如是我言”。但赫氏却语带相关地，一面指“我如是说”，一面却指“语言是永恒的”。这语言就成为宇宙万物之道，万物由之而生，且各正其性命，而且是分殊世界中的共同点。

作为分殊中的共同点，这是哲学上秩序概念的正式开始，而柏拉图在其 *Phaedo* 对话录中，即把逻各斯与神话 (Mytho) 分开，以逻各斯属员知识 (episteme)。他又说：“真的判断与逻各斯在一起。”^[11] 逻各斯概念的提出，正式开始了秩序的、非神话的思考。

用逻各斯概念去表达秩序，因其意思是语言，具有组构世界的意义。但这裹又要面对变与不变的问题，语言系统具有不变的文法结构，在语言运用中是常恒的规律，这是其不变性。但现实用语言时，却又须相当灵活，自然地将思想化成话语表达出来，此中人的话语就如畅流不息的小泉，将思想用具体的话语表显之，这是其变的性质。此中的不变语言规律，就像一些基本的格式，便话语流出时，有其常规常道，而不是胡乱发出声音，这是变中的不变。

基督教西方化的过程

基督教初兴时，耶稣之后第一代使徒已将基督复活的信息传到世界各古国，如腓利与马太传到埃及与非洲、巴多罗买传到波斯、多马传到叙利亚与印度，且传说曾传到中国、安得烈与保罗传到希腊与小亚细亚、保罗后来和彼得传到罗马。

在罗马帝国境内，包括埃及、叙利亚、小亚细亚、希腊、西欧与意大利，基督信化在草根限层都广为流传，渐渐也有不少知识分子成为基督徒，而与主流的希腊罗马文化产生理念与思路的冲突，使以犹太文化为背景的基督教，与西方希罗文化融合，形成基督信仰西方化，而至生根西方的过程。

基督教与希罗文化结合的最早尝试，为早期教父们 (Church Fathers, 指使徒的弟子，有正统信仰及过圣洁生活的领袖)，第一个将基督信仰融合希腊哲学的是殉道者查斯丁 (Justine Martyr, 又译游斯丁, 165 年殉道)，在他的与《蒂尔弗对话》(Dialogue with Trypho) 中，他提到上帝是诸天以上的不动者，也在一切之前存在^[12]，这有希腊亚里士多德所言“不动之动者”的意思。

查斯丁在殉道前的《辩道辞》(Apology)，更将信仰与希罗哲学结合，特别用“逻各斯”(Logos, 或

[10] Heraclitus, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, ed. Charles H. Kahn (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), D1.

[11] Plato, *Theaetetus*, in *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (New York: John Clive Graves House, 1961), 892.

[12] Justine, *Dialogue with Trypho*, 127

译“道”)一概念作为中介,借用斯多亚派的逻各斯思想,与新约《约翰福音》的逻各斯结合。斯多亚派以逻各斯为永恒而神圣的理性,万物参与在逻各斯中。查斯丁用《约翰福音》首句“太初有道(逻各斯)“的道理念,道即是基督,认为上帝在太初创世之先,已产生理性力量,称为圣灵、圣子或逻各斯^[13]。认为人参与在逻各斯中,人灵魂中有神圣理性,是为道种(spermatikos logos),即圣子基督在人灵魂中的种子。人的理性及宇宙的秩序,都来自基督,希腊哲人如苏格拉底,都有分于基督^[14],而道全面彰显是耶稣基督的道成肉身,信徒在基督里享受全体逻各斯,哲学只分受部份逻各斯而已^[15]。

查斯丁将新约的逻各斯与希罗哲学的逻各斯结合,形成西方文化与基督教结合的开始,并且用西方解释逻各斯为神圣理性的哲学,去解释圣经的逻各斯,使基督成为宇宙的本体。这是基督教西方化之始,也是西方神学之始,

稍后,融合信仰与希罗哲学的,有亚历山大的革利免(Clement of Alexandria,正式名是 Titus Flavius Clemens,另有中译克莱门特),他认为在上帝之道传来之前,哲学可帮助希腊人明白正义,且过敬虔生活,预备人接受信仰,他说:“上帝是所有好事物的原因,有些是根源性的,如新旧约全书,也有其它是后果性的,如哲学。从机缘上看,哲学是直接而首先赋与希腊人,直至上主呼召希腊人跟从。这对希腊心灵来说,类似希伯莱的律法,称为训蒙师父,带人到基督那里。哲学是开出一条预备的道路,使人在基督里得完全。”^[16]

革利免同样用逻各斯作为基督教与希腊哲学的沟通点,逻各斯就是圣子基督,在永恒中在上帝里是其理性,是上帝的思想意念,在创世之时与父协同出谋略,参与创造述程,旧约时通过律法彰显上帝的义,在希腊通过哲学来揭示上帝之理性,之后又道成肉身向人类显现。他说:“如今上帝之道(逻各斯)说:“我是真理。”这道须由心灵去默想,柏拉图在《斐多篇》(Phaedrus)论到真理,表达真理是一种理念(idea)。其实理念就是上帝的思想概念,如今道(逻各斯)表达为创造的原因,并且自我衍生,“道成肉身”,使人得以看见。义人必追求及发现这流出的爱,由此而迅速得到丰盛。”^[17],这道在上帝中是一个实现的位格(actural hypostasis)^[18]。hypostasis一词在亚里士多德指实体,即事物之不变载体,柏拉图及新柏拉图主义是指事物之内在真实性,Plotinus认为上帝是有三 hypostasis,即太一、神圣心灵及世界灵魂。基督教神学后来用此词指三位一体中的位格。

稍后教父特土良(Tertullian,又译德尔图良),为处理神学上有关上帝如何同时成为基督与圣灵的问题,三者如何分开同时又合一的关系,创“三位一体”(Trinity)一词,他又创“一实体三位格”(one substance three persons)一词来解释,他应用了希腊哲学的实体(拉丁文 substantia)理念,“实体”一词原意是在下面稳固地站立,为事物之底基。亚里士多德论“实体”是不变的,是形式与质料结合而成的事物本体,他说:“质料也是实体,在其各方相反的变化中,有在各变化之下的底基者…实体是相似的,有不被产生也不会被毁灭的,成为置于某事物发展之下的,也是置于是某事物被亏损之下的。”^[19]实体的不变性使事物成为事物,存在成为存在。而这实体理念就成为描述上帝的理念。

特氏认为上帝是独一的本体,有三不可分割(separatio)的“位格”(拉丁文 persona,希腊文 prosopon,原意指面具),三者祇是“区分”(disposito)而未分割,“位格”“犹如植物的根产生茎,泉源

[13] 同上,61 [Ibid, 61]

[14] Justine, *Second Apology*, 13

[15] Justine, *Second Apology*, 10

[16] Clement of Alexandria, *The Stromata, in Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, ed. Alexander Roberts and James Donaldson (MAA. Hendrickson, 1995), 1.5.28-29,另有相同观点可见 6.5.41 [Also see 6.5.41]

[17] 同上,5.3.16 [Ibid, 5.3.16]

[18] 同上,5.1.6 [Ibid, 5.1.6]

[19] Aristotle, *Metaphysics*, Books I-IX. Translated by Hugh Tredennick, (Cambridge, Massachusetts: Loeb Classical Library No. 271, Harvard University Press, 1933), Book VIII, 1042a33-b3

伸展至河流,太阳产生光线。…均不能与根源分割,从根源那里,取得自己的属性。”^[20]

特土良指出,上帝自己衍生(Protulit)为祂的言语(Sermonem),他说:“上帝是有理性的,理性(Ratio)太初与初同在,并从祂延伸至万事万物。理性是祂对自己的自我认识。希腊人称为Logos,这辞常用于说出来的话(Sermonem)……说出来的话是在你之内但又与你自己不同,透过对话,你在思考中说话,在说话中思考。”^[21]这是三位一体讨论之始,最有趣的是特土良认为雅典与耶路撒冷毫不相干,甚至视哲学属于人和魔鬼之学,偏偏却是他将希罗哲学的理念融入基督教神学,以“实体”论上帝之本体,而展开三位一体之说,又用理性和逻各斯论太初之道。

后来希腊卡帕奇亚教父(Cappadocian Fathers)用ousia(Being)一词论三位一体中的一体,Being具本质或存在本体之意,又用hypostasis一词指位格,避免了用prospion一词的面具义。hypostasis作为位格义的法,不是指实体,而是指个体的真实(individual reality),三位一体是One Ousia and Three Hypostases。而拉丁教父奥古斯丁(Augustine)及阿他那修(Athanasius)等则用拉丁文实体(substantia)论一体,位格(persona)论三位。

至此,希腊罗马哲学中最重要的实体(hypostasis, substantia)理念、本体存在(ousia, onto)理念、逻各斯(Logos)理念,与基督教的上帝及三位一体理念结合,基督教的希腊化从此确定了方向,用希腊的思路和框架,去消化来自希伯来文化的《圣经》,基督教因而西方化。其后发展到奥利金(Origen)建立较大的神学系统,到奥古斯丁(Augustine)集大成,阿他那修(Athanasius)建立正统解释,都沿着这条希腊罗马化的路,使基督教生根在西方,成为西方文化不可分割的部份。

最终基督信仰的宽恕、博爱、平等与人性尊贵的思想,瓦解了罗马的奴隶制及残暴统治,经中世纪纯化蛮族的文化大整合之后,转化为近代重容忍、民主和人权的西方文化,而希罗文化的理性精神也融入到基督教神学中。

此外,希罗文化自亚历山大开始,自命比其它文化优越,时常以武力扩张,将其它民族文化吞入其文化中,这种扩张精神也进入西方基督教,形成排他性的性格及进攻性的宣教方式。近代西方从希罗文化继承了全球侵略的特质,其扩张也常与基督教的宣教运动牵连在一起。这亦使其它文化体系视基督教为帝国主义,其实耶稣基督的行动与教训本质并无帝国主义性,但西方化的基督教,就从希腊罗马文化里吸收了帝国的霸道性了。相信基督教与中国文化结合,将重视宽和共融的精神。

中国哲学的不同理念

要寻索中国人的“深层属灵期待”,须探讨中国哲学的不同思维方法和理念。中国思想的根源,来自古代诗、书、易、礼、春秋五经,包括春秋三传及三礼,合而为九经,九经所展示的是一个庞大的生活世界,易经描述对生活行住坐卧的价值抉择。诗经描述人在生活中的艺术情志抒发,尚书和春秋描述历史时空中圣王或各种人物的言行,并对事件作出评价,三礼描述古代礼乐体制的精神和理想。

九经的世界,与西方思维不同,并无建立一抽象理论框架,将一切生活材料放在其架构和原则中来解释,却是对人生活所涉及各维度加以处理。其思想范畴包括行动的价值抉择,情志的抒发,历史时空的了解与评价,及理想体制的建立。

其核心关注,是生活世界中具体事件,通过时空的延伸,及对宇宙变化的掌握,去探求一个最大可能的理想状态,使人与人,人与自然,人与宇宙,可以有最适当的调配。

九经的世界,是生活世界所揭示的事实,就是一个“人与他者共在的世界”,此中的“他者”,包

[20] Tertullian, *Adversus Praxean*, 8

[21] 同上, 5[*Ibid*, 5]

括人与自然,及其在历史时空中的进展,在这“共存”的世界中,要使个人与他者调配恰当,是基本的关注,由此可以引伸的哲学反省,核心关注在人与他者“之间”的处境,而不是个人或个别存在事物是甚么。其探索的重点不是“存在”或“实体”,却是人与他者的“关系”。

“关系”的理念,是中国那“人与他者共存”思维的基本重点,正与西方希腊重视“存在”与“实体”思维区分开来,成为中西哲学不同的焦点和方向。“他者”是在生活中的共在,未经理论或语言系统组织之前,生活世界中并无个别孤立的独自存在,却是彼此相关,形成一关系网络的世界。

关系是指任一存在物,都不能孤立自存,其呈现必在某种背景中出现,如见茶杯,这杯不能孤立自存,立在不存在的空间中,却必与另一些存有物相关,如放在一张桌上,且杯中有茶。此外,也在实践中展示其存在,如我用这杯去喝一口茶。这杯在实践中与我和茶相关,成一网络中的三个交汇点。每一个存在物,均是网络中的交汇点。

茶杯所关系到的桌与茶,也是在关系之中,如桌是在房间中,位于窗边,是一书桌,上有书、文件、纸、笔等。其每一存在物又与其它存在物相关,如房间是在屋中,屋是在小区中,小区是在城市中。而书是过去某作者所写,代表其心思与观点,还有印刷商去印此书,发行公司将之发行为商品,推销商将之推到书局去卖,而人可在书局买此书,如今放在书桌上。

这一切形成关系的“网络”,不单是在空间上见某存在物,且这存在物是在时间的过去,经很复杂的网络关系,而有今天的存在。如一杯之所以如今存在,是在过去有制杯厂,用一些元素,根据杯的模型,制成了这杯,再经批发商销售到商店,再由我买回家,放在桌子上,倒入了茶。这是时间中的复杂网络,这今天的存在又放在一庞大的空间网络世界中。每一存在物的存在,均在关系网络中。

生活世界呈现成各存有物彼此相关的网络世界。而每一存有物在过去又因各种关系而有其存在。如此在时空中出现的存在物,构成一庞大的关系网络,没有孤立的存在。每一个存在,均是网络中的交汇点。我们可以界定,“存在是关系网络中的存在”。故万有的世界,是与他者共在的关系网络世界。

从终极的眼界,或宇宙的眼界,展开的本体论探索,而又不走入西方传统那本体论,则须建立一种“他者共在的关系本体论”。这可从中国哲学的思维架构开始,即易学的天、地、人三极架构开始。从天、地、人关系本体论去建构神学,就可使基督教神学非希腊化,而基督教中国化就可以开始。

依关系思维架构,价值观念就是关系之间的“感通”,以及由感通而达至人与他者(包括天、地、人)的“和谐”。当人体会这种经验时,就会形成人生的“境界”。中华神学的核心理念,将从关系、感通、和谐及境界等理念而展开。

中国文化的天、地、人框架

要掌握中国哲学的根本宇宙人生结构,这可从古代哲学典籍《易经》及《易传》上见,易学是按天、地、人框架思考,《说卦传》:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道,曰阴与阳,立地之道,曰刚与柔,立人之道,曰仁与义,兼三才而两之,故易六画而成卦”^[22]。《系辞下传》云:“易之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六,六者非它也,三才之道也”^[23]。

这两章均论易书的写成,根据天道、地道、人道三范畴,由之以构成卦的六画,称之为“三才”。所谓“才”,可以“裁”的意思解之,如《系辞上传》云:“化而裁之谓之变”或“化而裁之存乎变”^[24]。

[22] 《易经·说卦传》Yijing, Shuo Gua Zhuan [The Book of Changes, Shuogua Zhuan]。

[23] 《易经·系辞下传》Yijing, Xici Xia Zhuan [The Book of Changes, Xici Xia Zhuan Part 2]。

[24] 《易经·系辞上传》Yijing, Xici Shang Zhuan [The Book of Changes, Xici Shang Zhuan Part 1]。

《象辞上传》云：“后以财成天地之道”^[25]（这“财”字与“裁”字通）。“裁”的意思，可以指“分”，即变化是来自分开，所谓“分阴分阳”。天地之道是由分开而产生的，意即天地原是来自一体，后再分开，所谓“天地之道，贞夫一者也”^[26]。“贞”是指“正”、“常”，即天和地是以一为“正”，为“常”，后来因“化而裁之”，即由一分而成三。

三才原是由一分而为三，这“一”是甚么呢？

三才之道又称为“三极之道”，所谓“六爻之动，三极之道”^[27]。这与“兼三才而两之，故六”^[28]意思是一样的，故三才即三极，《逸周书》也曾提到三极：“三极：一天有九列，别时阴阳，二地有九州岛岛，别处五行，三人有四佐，佐官维明。”^[29]运可见三极即天、地、人。

三极来自一极，当即是“太极”。《系辞上传》：“易有太极”。《说文》本部：“极，栋也”。栋是指房屋最高正中之栋梁，即最高。太是最终，最后，极至，广大，太极即是最终极广大最高的原理。太极又通于太一或大一，虞翻注：“太极，大一也”。《礼运》：“夫礼必本于太一，分而为天地”^[30]。庄子：“主之以太一”（天下篇）。成玄英疏：“太者，广大之名。以不二为称，言大道旷荡，无不制围，括囊万有，通而为一，故谓之太一也”^[31]。成玄英所言的太一，即无限的，包涵一切万物，而又使万物通为一体的独一无二本体，而这在易经即为太极。

《说文》一部：“一，惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物”^[32]。这太始就是宇宙终极的始源，徐锴本说文中的“太始”，就用太极一辞。这太极是一，但却会造分天地，即天与地两极是由太极而来。

战国时代的郭店楚简有“太一生水篇”，以“太一”为生天地万物的根源。这“太一”，当为太极一辞的同义，是宇宙之根本真理，为天地人中的“天”一辞所指。由这太一，天地人生出，成为一分为三，三合为一的架构。故老子也言：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^[33]这“道”理念与“太一”或“太极”同属本体层次，是独一无二而无限的，由之而生阴阳，再生万物。

所谓圣人顺性命之理，立天之道，是立天、地、人三范畴。“立天之道曰阴与阳”，所谓“一阴一阳之谓道”^[34]。这阴阳之道即“干道变化”的“干道”。干道作为宇宙创造性的本体，在发展变化中有两极限，就是阴与阳，在卦辞的表现，则为干与坤。阴与阳是本体之两性，而这两性为一体之两面。阳为干之本性，即“天下之至健也”^[35]。即其创造性最高的刚健表现。阴为坤之本性，即“天下之至顺也”。为创造性最低的承受和柔性表现。所谓“天之道”，即创造性的本体。

所谓“立地之道曰柔与刚”，刚和柔是阴与阳的最具体表现，所谓地道，就是宇宙万物的多元发展，为大自然万物的具体本性。

所谓“立人之道曰仁与义”，仁义一辞在易经鲜见连用，但在儒家孔孟的思想，就是指人之所以成为人的本性，这本性由天所命，是道德与善的基础，这是所谓“人极”或“人之道”。周濂溪太极图说云：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”。这是指人的积极观察天与地之道，再以仁义之心去响

[25] 《易经·象传·泰卦》Yijing. Xiang Zhuan. Tai Gua [The Book of Changes, Xiang Zhuan, Tai Gua].

[26] 《易经·系辞下传》Yijing. Xici Xia Zhuan [The Book of Changes, Xici Xia Zhuan Part 2].

[27] 同上。[Ibid]

[28] 同上。[Ibid]

[29] 《逸周书·成开》Yizhou Shu. Chengkai [The Book of Zhou, Chengkai].

[30] 《礼记·礼运》Liji. Liyun [The Book of Rites, Liyun].

[31] 《庄子集释》Zhuangzi Jishi [Zhuang-zi Collection Releases], 郭象注 Guo Xiang Zhu, 成玄英疏 Cheng Xuanying Shu, 郭庆藩集解 Guo Qingfan Jijie (台北 Taipei: 广文书局 Guangwen Shuju, 1971).

[32] 《说文解字·一部》Shuo Wen Jie Zi. Yi Bu [Analytical Dictionary of Characters Language, Part 1].

[33] 《老子·四十二章》Laozi. 42 Zhang [Lao Tze, Chapter 42].

[34] 《易经·系辞上传》Yijing. Xici Shang Zhuan [The Book of Changes, Xici Shang Zhuan Part 1].

[35] 《系辞下》十二章 Xici Xia Zhuan. 12 Zhang [Xici Xia Zhuan Part 2, Chapter 12].

应,参与在天地之中,达至天地和谐的发展,此为人极,即人的终极价值和责任之表现。

这一世界展示为一整体,而这整体可归为三个最基本的范畴去了解,就是天、地、人。“人”是心灵所觉察到的一种存在的统称,其特色是有语言及自发的行为,可推想其同样具有心灵的觉性,且也见到生活世界的呈现,而对之作出思想和反省。

“地”是心灵所觉察的另一种存在的统称,是具心灵的人以外的一切万物,包括有生长和有活动的各种动物、能生长而不能活动的植物、不能生长也不能活动的死物。此即所谓大自然的一切,即中国古人所谓“飞潜动植”、“山河大地”、“草木鸟兽”,可总结为易传中一句:“云行雨施,品物流形”^[36]。

“天”是人心灵思考所见的苍天,笼罩一切,而用这辞意指一切存在的整体,统一为存在的终极根源,并由之而创造或造化万物。这“天”作为终极者,可称之为“太极”,由于其是统一一切的,是无限的本体。无限不能有两个,故必是独一的,故可称之为“太一”。由这太极本体生阴阳两极,再生万物。由于其统一性,使一切在一体中并存,在一体中和谐,可称之为“太和”。由于其组构一切万物存在的变化和发展的道路,可称之为“道”。

赞天地之化育:中国文化的深层属灵期待

中国哲学的天、地、人互动框架,是宇宙人生共融感通的整体,此中最深属灵期待的境界,是孟子:“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。”^[37]即达至高境界的人,是所到之处,均成教化,所存留的是神妙奥秘的宇宙真理,其生命与天地的本性共同流化。

孟子又说:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。”^[38]这里的“万物”,一是朱熹所解的“理之本然”,一是解天地万物。作为天理,是人心之本性,人心性共融感通万物,而领悟天地万物之本体,与人心性同为一体,则人以真诚反省自己心性,即具备天地万物本体,而人性实现即与宇宙的创造性共同呈现。

中庸:“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”^[39]“诚”的概念,朱熹解说:“诚者,真实无妄之谓,天理之本然也。”^[40]这真实无妄之天理,是人心之理,同时中庸又说:“诚者,是天之道也。”^[41]诚也是宇宙之创生万物的本体。中庸将宇宙本体与人心本体结合,用诚的理念贯通为一,指出宇宙终极真实与人性本真是同为一体。

周敦颐说:“诚者,圣人之本。大哉干元,万物资始,诚之源也。干道变化,各正性命,诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰:一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。…大哉易也,性命之源乎。”^[42]这是从易传之宇宙本体来说《中庸》的“诚体”,以创生万物之干道,宇宙性命之源,为人性之诚体,是圣人之本。

所谓“至诚”,即终极的宇宙真实,“尽人之性”是宇宙真实通过人性来实现自身,人的宇宙本体

[36] 《易经·干卦·象传》Yijing. Qian Gua. Tuan Zhuan [The book of Changes, Qian Gua, Tuan Zhuan].

[37] 《孟子 尽心上》Mengzi Jinxin Shang [The Works of Mencius, Jinxin Shang].

[38] 同上 [Ibid]

[39] 《中庸 二十二章》Zhong Yong 22 Zhang [The Doctrine of the Mean, Chapter 22].

[40] 朱熹 Zhu Xi, 《中庸章句》, 二十章注 Zhong Yong Zhangju, 20 Zhang Zhu [Zhang Ju on the Doctrine of the Mean, Chapter 20, Zhu].

[41] 同上, 二十章。 [Ibid, Chapter 20]

[42] 周敦颐 Zhou Dunyi, 《通书 诚上》Tong Shu . Cheng Shang [The Almanac, Cheng Shang].

真性全面实现时,是同时要“尽物之性”,用人的努力将万物之真实本性实现出来,而后可以与天地创生性力量共同创造前进,人性的全面实现,即可参与协助万物的生育发展,而得与天地并立。天地人合为三极,是为“与天地参”,这是天人合一的最高境界,一方面是天人同体,另一方面是天人共同化育万物。

此天、地、人三极共同创造地发展,是中国文化最高的天人合一思想,这在道家亦有彰显,就是庄子的境界,《天下篇》描述庄子“独与天地精神往来,……上与造物者游,下与外生死无终始者为友。”^[43]即人生命与天地之最深灵性连结,与创造万物的力量自由飞翔,与永生永恒者共融的境界。

庄子亦描述“至人”、“神人”、“圣人”的生命能无待而游无穷,所谓“乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉!”^[44]所谓“无待”是完全的自由,当心灵参与天地之真精神,驾御气之变化,在无限中飞翔奔放,而达人生命的彻底自由,此为道家的天人合一境界。

这都是中国人最深的属灵期待,基督信仰如何在神学反省上,适切地回应这种高尚属灵境界呢?

一与三的吊诡统一

中国哲学的天、地、人思想框架,具有一种吊诡,就是三极同时是一极。一方面,天、地、人三极来自一极,就是太极,《中庸》特别指出:“天地之道,可壹言而尽也。其为物不贰,则其生物不测。”这“天地之道”亦即“诚体”,是独一的,不贰的本体。而道家游于无穷的境界,是因“道通为一”,道是无限的独一本体。这终极真实是无限的,无限就不能有二,必然是一。

然而这本体又可分为三,一极化为三极,而成天、地、人三个基本范畴。这一体中本已有三,故可创生为天、地、人,故作为太极、天或道的终极本体,本就含有三,而可成三极,三极中含有多,而可创生万物。这万物由一而生,故万物彼此相关。三极又相关共融为一,因三本是一体。这三同时是一,一中就涵三,此中的一、三、多彼此相关,是一关系本体论。这是吊诡,三与一吊诡地结合,著名学者庞朴指出,这是中国哲学辩证思维特色。

庞朴写了很有洞见的一本书《一分为三》,指出“西方哲学习惯以二分方法说世界,……中国哲学则相信宇宙本系一体,两分只是认识的一种方便法门,一个剖析手段和中间过程,即将事物包含的不同因素和变化可能推至极端,极而言之以显同中之异,并反证着事物本为合异之同。于是,西方文化所见的无不是一分为二和两极对立;而中国文化所见的则是含二之一,而这个一,既经分析而知其包含二端且不落二端,那末它就不是二,也已不是未经理解的一,而成了超乎二端也容有二端的第三者,或者叫已经理解了一。简单点说,西方的辩证法是一分为二的,中国辩证法是一分为三的。”^[45]

中国哲学以宇宙本为一体,所谓太极或天道,这一体不是铁板一块,却是一动态变化之中,因动态变化故可剖析而成二极,所谓阴与阳,代表一体的发展中之两极,当发展而推向到一极,又反回到另一极,在反复变化之间有一均衡,两极间的均衡是为中,这中就称为“参”。

《说文解字》说:“参,商星也。”参星与商星代表西与东之星,参星在西,商星在东,此出则彼没,两不相见。段玉裁注:“唐风传曰。三星、参也。天官书、天文志皆云。参为白虎三星。直者是为衡石。盖彡者、象三星。其外则象其畛域与。”即西方古天文学上猎户座的腰带参星是三星并立,“参”意即是“三”,因三就可有变化。

[43] 《庄子·天下》Zhuangzi · Tianxia [Zhuangzi, Tianxia]。

[44] 《庄子·逍遥游》Zhuangzi · Xiaoyaoyou [Zhuangzi, Xiaoyao You]。

[45] 庞朴 Pang Pu,《一分为三》Yi Feng Wei San [The Division of One into Three], (深圳 Shenzhen: 海天 Haitian, 1998), 2。

管子说：“凡万物，阴阳两生而参视，先王因其参而慎所入所出。”^[46]“参”字指三，“视”字意为“示”^[47]，“参视”指由三所显示的世界。管子之意为阴阳两极互动相生，两极之间的第三种情况就显示出来，先王根据这合成的第三种情况，而慎重考虑两极互动产生的状况，或出或入，而抉择行动。

“参”的出现，才使两极不陷入对立，却形成两极变化间的各种均衡，产生无限可能性，而得化生万物。作为“参”的万物，其中衍生出了人，人能主动参与天地的化育，可以均衡万物，至此人代表了“参”的特性，成为第三极，就是人极。

中国哲学对宇宙人生的图画，是万物根于一无限的太极或天道本体，此一本体是动态的，衍生为两极，两极互动变化而生参，参是两极间变化中的无限可能性，由之创生万物，人在万物中，可参与赞天地之化育，这是人在天地两极间，担当了中位，调协万物，在“干道变化”的创造性发展中，使一切“各正性命，保太和。”^[48]因而使终极的和谐得以实现。

这是“道生一，一生二，二生三，三生万物”的过程。

关系本体论

一与三的吊诡合一，能解决一与多并存的问题。

中国哲学中，太极或天道本体是无限独一的，自身超越自在，但其本身不是铁板一块超越者，却可裁分而成天、地、人三极，“一”同时可表显出“三”个不同的特性，这如何理解呢？

如人作为一生命存在，其心灵却可产生思想智慧，也可将思想用话语讲出来。这智慧和话语，也是人的心灵本体之表显。心灵本体是一，但涵有多的可能，人一旦思考和讲话，就有多的表现。人的生命存在是一，人心灵一旦思考和讲话，这心、思、话就成为三，这三仍是一体所展现。由心、思与话三面互动，可展开了无数的思想与语话，形成多样性的文化世界。由此即可解释，一三并存而互动，由之而生多。

从可见多样性的现世万物，可统合为天、地、人的三极框架中，这三极又统合为太极，故多能统合为一，由于多元万有是彼此相关，全部统合为天、地、人三极的互动关系中，最后连结于一体。由万物相关到三极相关，由之再三一相关，这形成一“关系的本体论”(Ontology of Relationship)。

从“关系的本体论”，横向来描述宇宙人生，人与万物在一体中彼此相关，故此人与人、人与万物、万物与万物，在本质上是和谐的。纵向来描述宇宙人生，

太极或天道本体与天、地、人三极，贯通为一，三极与万物亦贯通为一，在一体中亦是相关和谐。

中国哲学描述的宇宙人生图画，可综合为一段：“大哉干元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。干道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶务，万国咸宁。”^[49]

这是中国文化最深的属灵观，首先是从本体论描述，“元”指始创，干元是创造性本体，宇宙万物始源于干，这创造性统合天地万物为一体。继而是宇宙论上描述，本体创生云雨万象，也运化出事物的众形态。“大明”指日月，“六位”可指天地四时，也可指风、火、暑、湿、燥、寒六气，“时”指时间变

[46] 《管子·枢言》Guanzi · Shuyan [Guanzi · Shuyan]。

[47] 段玉裁 Duan Yucan《说文解字注》Shuowen Jiezi Zhu [Zhu of Analytical Dictionary of Characters language] 解释视字：“凡我所为人见之亦曰视。士昏礼。视诸衿鞶。注曰。视乃正字。今文作示。俗误行之。曲礼。童子常视母。注曰。视今之示字。小雅。视民不挑。笺云。视古示字也。”

[48] 《易经·干卦·彖传》Yijing · Qian Gua · Tuan Zhuan [The book of Changes, Qian Gua, Tuan Zhuan]。

[49] 《易经·干卦·彖传》Yijing · Qian Gua · Tuan Zhuan [The book of Changes, Qian Gua, Tuan Zhuan]。

化,日月周而复始运行,天地季节及六气各按时间变化而成就自然现象^[50]。

“六龙”是指干卦爻辞的六个变化原则^[51],在适当时空乘六个变化原则,就得以驾御天地。总结言之,天地万物,是宇宙创造性本体顺规律变化,万物各按其本性与具体特质而得正当发展,而得护育统合成就终极的和谐。如此则固定有利,万物因此得最高的丰盛,天下万国即得普遍太平。

人在这宇宙时空之中,有何响应呢?那就是干卦象传所言:“天行健,君子以自强不息。”^[52]“健”是充实的创造性,宇宙运作是充实地创造生息,有修养的人,与宇宙共同前进,不止息地超越和改善自己。参赞天地化育,使万物“各正性命”,也使万国万世得享太平,这称为“保合太和”,即护育终极的和谐。

所谓“天行健,君子以自强不息”,就是中庸的“赞天地之化育,与天地参”的思想。中国哲学的核心,是一关系的本体论,宇宙本体真理就是一三并存的关系本体,故可一极分为三极(天、地、人),三极中的阴阳两极互动,化为万物,而人为万物之灵,可参赞天地,达至“保合太和”的和谐理想。

这是从孔孟、中庸、易传的正统哲学思想,是一与三吊诡结合的关系本体论。而天人合一,不是天与人等同为一,却是在一体之中,分为天、地、人三极,三极彼此相关互动,而共融为一。正因这关系本体论,一切在相关互动,和谐才成为核心价值,而要求达至“保合太和”的终极和谐。

关系本体论的神学方向

从中国的关系本体论去建构中华神学,可有以下重点:

1. 从生活世界的关系网去建立圣经启示,圣经文本是一传述(narrative)的系统,而不是一个逻辑命题系统,圣经传述的世界是一关系互动的世界,其中的重点是上帝与人的关系,高峰是上帝与人立约。

2. 从人对生活世界的反省,描述人对人生与世界关系的不同体验,找出不同中国哲学与修养所领悟的终极境界,建立境界神学,反省佛、道、儒各种领悟的神学意义,及基督信仰的神人感通境界之不同本质。由境界的哲学与神学建立不同而和的宗教对话基础,并保留基督教启示的基本真理。

3. 从易经与中庸的天、地、人三范畴,建立关系思维框架,探讨圣经文本中的天、地、人神学反省,进一步发展人参赞天地的国度神学,由之开显神学中的天理良知、生态保育、公义慈爱实践及社会公共参与等不同维度神学。

4. 从易学的三一哲学探讨神学的三位一体,以关系思维中他者感通,建立神学的三一关系本体论。

这方面的深入研究与架构,将来再发表。

[50] 这段也有解为卦之六爻,也可指“人用卦辞的六爻来了解时空变化中的正位。”

[51] 《易经·干卦》Yi Jing. Qian Gua [The book of Changes, Qian Gua]: “初九:潜龙,勿用。九二:见龙在田,利见大人。九三:君子终日干干,夕惕若,厉无咎。九四:或跃在渊,无咎。九五:飞龙在天,利见大人。上九:亢龙有悔。用九:见群龙无首,吉。”

[52] 《易经·干卦象传》Yijing. Qian Gua. Xiang Zhuan [The book of Changes, Qian Gua, Xiang Zhuan]。

English Title:

The Spirituality of Postcolonial Christian Theology and Chinese Philosophy

Thomas In-sing LEUNG,

Ph. D. & Professor, President of Culture Regeneration Research Society, 202-6960 Royal Oak Avenue, Burnaby, BC Canada V5J 4J2. Tel. +1-604-435-5486. Email: info@crss.org

Abstract: The New Testament resurrection of Jesus Christ brings salvation for the whole of the human race. The Christian Faith of the postcolonial era emphasizes the universal value of the salvation provided by Christ. In the book of Ezekiel, great attention is paid to national and nostalgic feeling. For Christianity to take root in China, it must do the same. Reflecting on Postcolonial Christian Theology and Chinese Philosophy, we must know the deepest spiritual quest of Chinese culture, and take some responsibility. With faith in universal salvation and the resurrection, we also must take responsibility for caring for our own nation and homeland. Then the Chinese culture will have its renaissance and creative renewals after 100-years of suffering. In this way, Jesus Christ will have deep spiritual significance to the whole of Chinese culture and will take root in the Chinese culture.

Key terms: Postcolonial, Christianity, Theology, Chinese Philosophy.

实践神学与中西教会和社会
**Practical Theology and Sino-Western
Views on Church and Society**

食品安全威胁下社会自我保护的三个场景： 一家两制、食物主权与替代模式^[1]

周 立

(中国人民大学教授 北京 100872, 中国)

提要:在道德日渐崩坏的年代,人类在农业和食物体系中,合力建造了一个向神挑战的巴别塔。食物市场脱嵌于自然和社会,扭曲了农业属性和食物基本功能,引发了食品安全威胁下的社会自我保护运动。本文展示了一家两制、食物主权和替代模式这三个社会自我保护的场景,说明了以再次嵌入为努力方向的集体行动,在中国和世界范围内正在兴起。这些集体行动有其必要性,也有其有限性,需要被认识和引导。以伸张食物权利为主的人类自我救赎运动,需要被引导为仰赖神的恩典的救赎与怜悯的道德重建运动。一个可以考虑的框架是 CFRC(创造、堕落、救赎和成全)。以重新恢复人与神,人与自然和人与人的应有关系,促进食物体系由有限的社会自我救赎,转向仰赖神的恩典和怜悯的整全的救赎观。

关键词:食品安全、社会自我保护、一家两制、食物主权、替代模式

作者:周立,中国人民大学农业与农村发展学院教授,100872 北京,中国。电子邮件:zhouli@ruc.edu.cn

当年的巴别塔,如今在人类的诸多领域耸立。在许多社会场合,我们仿佛都能听到他们彼此商量说:“来吧,我们要作砖,把砖烧透了。”“来吧,我们要建造一座城和一座塔,塔顶通天,为要传扬我们的名……”(创世记 11:3-4)

的确,在人类的诸多学科领域,都分门别类地建立起诸多耸立的学术巴别塔,作砖(如学术名词及作品)并烧透了不断建设城与塔(如各个学科大厦),每个学科似乎都有自己是真理,甚至终极真理的宣示,也传扬着鼻祖、大师、学派等各个所谓伟大的名字。

本文将说明农业经济的学科领域,有一场与社会实践相互作用的社会运动正在兴起。其中的重要背景,是无公德个人、原子化个人、自我主义等道德崩坏的出现,使得农业和食物的本质被扭曲,将农业和食品体系日渐成为逐利的工具,从而脱离自然和社会(波兰尼所谓的“脱嵌”)。这座巴别塔的建造,是每个人都参与了建造、又与每个人切身利益相关的。它揭示了每个独立的个人始终要面临的三重关系(人与神、人与自然、人与人)出现了道德危机。当食物体系脱嵌于社会和自然后,引发了食品领域里的一场具有人类自救性质的社会自我保护运动。

本文将介绍这场社会自我保护运动的三个场景:第一个是发生在中国的名为“一家两制”的“个体

[1] 本研究得到国家自然科学基金项目“食品安全威胁下的一家两制与社会自我保护研究”(项目编号:71373269)支持。Acknowledgement: The contribution of funding from National Natural Science Foundation of China is greatly acknowledged, with the running title: “A Study on ‘One Family, Two Systems’ and Self-protection of Society under Food Safety Threats in China” (71373269).

自保”运动;第二个是世界范围内的名为“食物主权”的伸张食物基本权利的运动;第三个是风险社会中“有组织的不负责任”和“无公德的个人”崛起,导致权利义务割裂后,替代性的有限市场、有限信任的食物体系建设运动。

一、场景 1:一家两制

根据笔者自 2012 年起在北京、河北、甘肃等地完成的 600 多份调查问卷,在食品安全威胁下,食物体系的社会参与者正在采取行动,约 30% 的农户认为自己已经进行了“一家两制”的差异化生产;有 57% 的农户和 73% 的消费者采取了“一家两制”的差异化消费。^[1]2014 年 7 月,当我们在河北一个县继续进行农户调查时,观察到 87% 的农户在进行“一家两制”的差异化生产。以“一家两制”为特点的社会自我保护运动正在悄然兴起,并迅速蔓延。

“一家两制”(one family, two systems)的概念,是通过联想类比移植的方式,受中国政治中的“一国两制”概念的启发而来。依据笔者多年在农村调查的观察,作为生产与消费合一体的农户,有不少人观察到了食品安全威胁,从而在其生产和消费中,同时采用 A 和 B 两种不同的模式:A 模式是贯彻资本逻辑的逐利性农业生产模式(food for money),B 模式是贯彻生命逻辑的为生活而生产的农业模式(food for life)。^[2]前者常常带来食品安全问题,后者常常作为替代性的自我保护方式。农户在食品生产过程中,区分自家消费的食品(B 模式)和供应市场的食品(A 模式)。亦即,农户将安全农产品留给了自己,将不安全但却能够带来现金收益的农产品卖给了市场,由他人去消费。

另一方面,城市家庭会在食品安全威胁下,采取差异化消费的行为作出应对。通常情况下,城市消费者会在农贸市场、普通超市等主流食品消费渠道(A 模式)之外,开辟出替代消费渠道(B 模式)。大部分食物由主导性的主流食品市场取得,少部分食物消费则采取替代方案,如参加社区支持农业(CSA)、巢状市场、农夫市集,以及开辟菜园自己种植农产品等。

笔者的这项研究,得到了国家自然科学基金的支持。课题的研究框架,是基于波兰尼关于市场与社会关系之研究。以及波兰尼在《大转型》^[3]提出的“嵌入”(embeddedness 与“脱嵌”(disembedding)理论、社会自我保护以及市场与社会的“双重运动”理论;对于研究所涉及的农户及消费者行动的内在机制,则借用了斯科特“弱者的武器”^[4]、科尔曼“理性选择”^[5]以及奥尔森“集体行动的逻辑”^[6]等理论。结合课题组的实地调查,我们建立了解释框架(见图 1),得出如下结论:当前中国食品安全威胁的基础性原因,是食物市场脱嵌于自然和社会,农业的本质被市场的逐利性目的所侵蚀;面临这种威胁的个体,以自扫门前雪的方式,进行一家两制的“个体自保”。而随着生产与消费者“无合作的联合”(combination without cooperation)的扩展,“个体自保”有转向“社会共保”的可能。

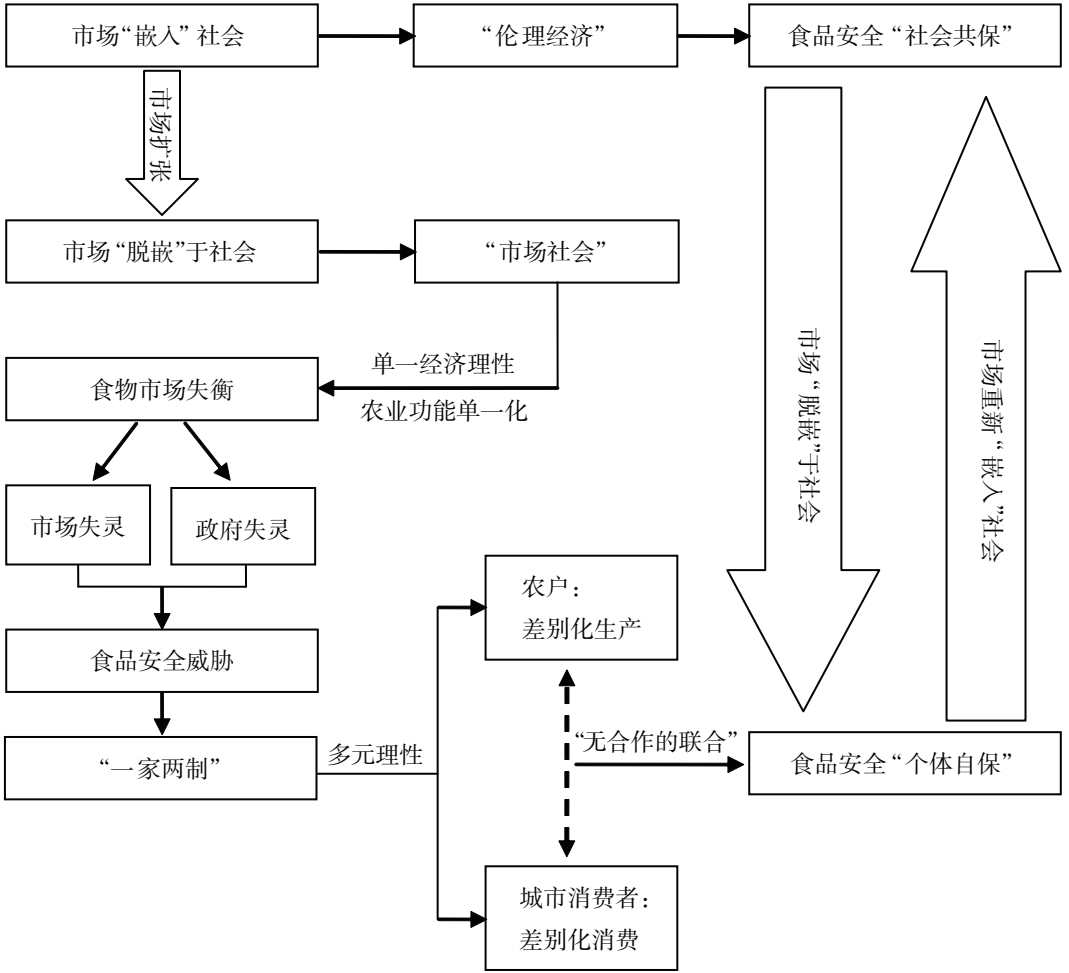


图1 市场的“嵌入”与“脱嵌”及食品安全自我保护机制的转换

资料来源：根据波兰尼、斯科特、科尔曼、奥尔森等的理论，结合“一家两制”的研究整理并绘制。已发表，见文献[1]

二、场景2：食物主权

食物主权(food sovereignty)首先由拉美的NGO——“农民之路”于1996年在联合国粮农组织召开的世界粮食峰会上提出^[7]，主要指各个国家应尊重文化和生产的多样性，保持并发展自己生产基本食物的权利。后来食物主权的概念几经发展，要求生产者、消费者、国家有权利决定自己的食物生产和消费，以保障安全、健康食物获得成为一项基本人权，并且实现自然资源的可持续利用和人类的健康发展。只有在食物主权得到保障的地方，食物才能称之为项基本的人权。

笔者也参与了世界食物主权运动在中国的引介与推动工作，参与创建了中国的“人民食物主权”网站。^[8]在2013年我们召开的中国第一届食物主权会议上，笔者阐述了如下观点：主权来自主体性的承认和权利的伸张。在食物体系中，至少有微观层面的个人和人类组织，宏观层面的国家和地区；基础层面的造物主——神，有主体性，也有主体权利。

因此，食物主权应包括人民主权、国家主权和神主权这三个层面。

(1)微观层面的人民主权。依据主体性，又包括生产者主权、消费者主权和社会组织主权这三个层次。生产者主权主要是指生产者在食物生产上的自主权利，指食物生产免受国内和国外资本和技

术的控制,能维持生计和保持世代耕作方式,并且能自主决定生产生活方式的权利。生产者主权进一步包括三个方面的权利,首先是能否进行生产的权利,其次是选择生产资料的权利,最后是如何生产的权利。消费者主权指消费者对食物的权利,它不仅指消费者能获取食物,免受饥饿、拥有尊严的基本权利,也指消费者能决定消费意向,选择消费对象,消费对自己来说健康安全且在文化传统上合适自己的食物,拥有健康的食物、合理的膳食结构,并从食物中获取幸福感的权利;社会组织主权是指社区组织、企业等社会组织等,有权选择自己的组织、管理和行动方式,以促进食物生产、消费、贸易体系的可持续运作和健康发展。

(2)宏观层面的国家食物主权。这走出了军事安全等国家主权的传统安全范畴,属于新兴的非传统安全。既包括政治安全,即国家有自主生产基本食物的权利,以民主方式自行决定农业及粮食政策的权利,以及国内政治稳定、免受粮价波动的影响的权利。也包括国家免受跨国资本和技术的控制,人们维持日常生活价值,免受食物匮乏和剥夺的安全。一些区域性组织,如欧盟,也有这样的准主体地位,以及食物主权的安排。

(3)基础层面的神主权。这通常只能在自然主权层面被接受。空气、阳光、水、种子等这些农业基本要素,不是任何人、任何国家的创造物,它们是神普惠制的赐予。食物生长过程也是自然再生产主导的,任何人或者组织无法完全控制,只是极少部分地参与了维持、改造、更新的工作。问题在于,并非任何人创制的天赋食物权,却有形形色色的产权主张和利益伸张。在林林总总的争辩和主张中,拥有绝对主权的神却是沉默的。这一方面说明了我们在进行一场漠视主体性,甚至逃避主体性的无主体对话。另一方面也说明了神主权不依赖于人主权的伸张而存在,他不需要参与这场讨论,他一直就在那里。

在20世纪绿色革命、市场化、资本化、自由贸易等人类主导食物体系的进程中,上述主体的食物主权逐渐被剥蚀,并且呈现出一系列问题。首先,以化肥、农药、种子、技术为代表的绿色革命,虽然极大地增加了粮食产量,但这种过度依赖石油能源的生产方式,破坏了传统的耕作方式和逻辑,使得土地、森林、河流等自然资源遭到严重破坏,威胁到了人类的生存和可持续发展。剥蚀了生产者主权(主要表现为生产自主权、选择权的剥蚀等)、消费者主权(由于作物品种的减少以及单一化等导致的选择权减少,大量农药、化肥、转基因食品等对人体可能造成的损害等)和自然主权(对生物多样性、自然资源的过度使用等),也使得国家食物主权遭到一定程度的剥蚀(国家有权保障生态的可持续、人们获得安全食品等的权利)。其次,资本对食物体系的垄断也剥蚀了各主体的食物主权,主要表现为生产者和消费者失去了食物的定价权,生产者利润得不到保障、消费者只能接受资本对食物的定价,他们是当今食物体系的弱势主体;资本对农产品的垄断使得生产者和消费者失去了种什么和买什么的权利。在跨国资本的控制下,失去本土物种的生产权利,集中表现为大豆、玉米主权的丧失。此外,补贴和不公平的贸易政策,使得很多国家面临食物的倾销等问题,且本国生产受到国际市场的影响,国家丧失食物主权(粮食政治、粮食武器)甚至影响到国家主权。此外,本国生产者和消费者都会受到贸易波动的影响。最后,神普惠制的恩赐,因为人们漠视、甚至是不承认神的主权,滥用修理看守的能力,夸大人改造和管理中的作用,从而有形形色色的利益伸张(比如对种子基因片段的极少的修改,便申请专利,将种子的发明与使用权利据为己有等),这些都是回避本源性的问题。在神主权方面,生产者、消费者、社会组织都没有站好自己的位置,这是食物主权问题的基础性原因。

20世纪中叶以来,新自由主义和绿色革命的兴起,侵蚀了食物普惠制的恩典,改变了自然再生产和社会再生产过程,是食物主权丧失的主要原因。作为一种保护性运动,可以通过公平贸易、建立国家食物主权安全保障、倡导生态农业生产等方式,利用科技对现有食物体系进行改造。而现有的食物体系面临产权制度、资源不公平配置、饥饿、贫穷等一系列问题,尤其是小农的利益难以保障,因此,需要对现行食物体系进行结构化改革。也需要人们面对本源性的问题,承认神的主权,找到每个人应有

的位置,接受神的恩典,才能做好修理看守的工作。

笔者关于食物主权的分层框架,可见图2。

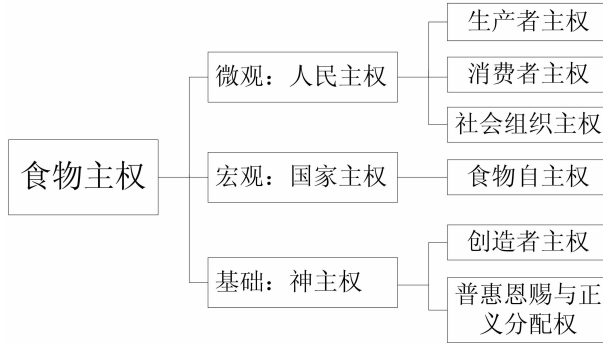


图2 依据主体性的食物主权的分层框架

同时,食物主权运动中,科学技术需要被重新审视和应用。联合国的一个评估计划——国际农业科学和技术促进发展评估(International Assessment on Agricultural Science and Technology for Development, IAASTD)计划,在其评估报告《处于十字路口的农业》(Agriculture at a Crossroads)中,建立了一个AKST(Agriculture Knowledge Science and Technology)的分析框架,讨论了农业知识、科学和技术的重要影响。2013年的一篇食物主权文献^[9],在综述绿色革命对世界各地影响,以及IAASTD框架的基础上,进一步将农业生态学作为一种工具,认为在未来食物体系变革中扮演重要角色(见图3)。

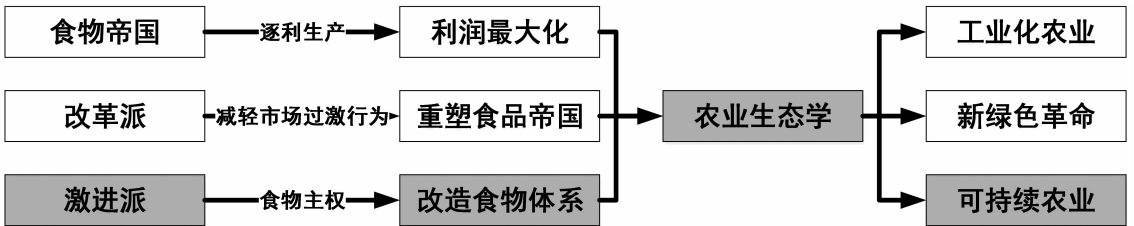


图3 食物主权运动通过农业生态学来改造食物体系

资料来源:依据如下文献绘制。Holt-Giménez E, Altieri M A. Agroecology, food sovereignty, and the new green revolution[J]. Agroecology and Sustainable Food Systems, 2013, 37(1): 90-102.

如图3所示,农业生态学有三种使用方式:若现有的资本主导的食物帝国,利用农业生态学可以继续延续和扩大工厂化生产方式,继续扩展工业化农业;若农业生态学与“改革派”结合,也只是重塑了食物帝国,可能会使食品帝国势力进一步增强,从而发动新一轮的“绿色革命”(如很多人宣称的,转基因已经掀起了第二轮绿色革命);食物主权的推动者主张第三种使用方式,农业生态学应与提倡食物主权的“激进派”一同推动社会自我保护的反向运动,变革现有的食物体系,改善小农的生计,消除饥饿,推动可持续农业的发展。图3中,绿色线路代表了该论文作者的观点,即农业生态学与倡导食物主权的激进派需要进行结合,只有这样,才能改造食物体系,推动可持续的农业生产模式。

三、场景3：“有组织的不负责任”及替代性食物体系

目前中国的食品安全状况,已经具有了贝克所言“风险社会”(risk society)^{[10][11]}的明显特征,一个重要表现是社会性的“有组织的不负责任”(organized irresponsibility)。在整个食品生产-消费链条

上的农户、食品企业、消费者这三类主体,都处于这样一个“有组织的不负责任”状态中^[12]。对于农户来说,典型的行为是“一家两制”,即将安全的食品留给自己食用,而将不安全的食品提供给市场,并通过生产企业、超市等多个渠道,摆上了消费者的餐桌。对于食品企业来说,利润最大化成为食物生产与销售的最终目的,最大化的方式,主要是成本最小化和收益最大化,在挤压农民和哄骗消费者中,获取最大利润。对于消费者来说,一方面是可怜的弱者,是利益受损者,另一方面又是施害者,甚至是食品不安全的始作俑者。长期以来,消费者沉浸在质优价廉的消费幻想当中,不愿意付出合理的价格,这种自私的消费理念加重了整个食品安全的问题。虽然不安全的因素出在农民和食品企业的环节,但是解决食品安全,改变这种有组织的不负责任的情况,却应该从消费者入手^[13]。只有消费者愿意在食品的生产-消费过程中秉承公平贸易原则,愿意付出相对公平合理的价格,才能为食物生产提供足够的经济激励,为舒缓食品安全威胁,提供操作空间。比如降低从农户环节开始的以次充好的道德风险,也为食品企业提供足够的利润。理论上很清晰,但现实上很灰色。即便是一些基督徒,也有不少人缺乏公平、正义的消费理念,不愿意支付合理的价格。今天越来越多的消费运动,就是在倡导这样一种消费理念的更新。

事实上,整个食物消费是环环相扣的,即使消费者支付了公平价格,未必带来农民和食品企业“有组织的不负责任”状况的改观。其中一个重要原因,是经济学假设前提的误用。经济学的一个基本假设,是“理性经济人”。但“理性人”明显不是人们经济行为的全部特征,何况食品生产与消费并不是单纯的经济行为。食品不是简单的商品,食物消费亦不同于一般商品交换。食物消费的信任品属性,导致了人们需要基于信任而非算计的市场关系。“理性人”本身只体现了单一的经济理性维度,而现在需要用多元理性来突破单一的经济理性^[14],比如每个人明显还有社会理性、生存理性等,而经济理性不能超越生存理性和社会理性。经济学的改造,需要建立在多元理性的基础上。

对于社会发展的库兹涅兹“倒U曲线”模型,即社会崩坏到顶峰之后,随着经济的发展,社会状况会出现好转,这不是一个自然现象,而是社会运动的结果。很多研究表明,顶峰之后的好转并不能自动出现,必须要依靠强大的社会力量。其中一个重要的思想,是治理。每个人都负有治理的职责,都是一个管家。若能每个人认识并修理看守好自己的伊甸园,则合乎神主权的的社会秩序将会出现。在食品安全问题上,缺乏基本的治理。所以兴起了以“一家两制”为基本特征的社会自我保护运动。通过各扫门前雪的个体自保,不少农户和城市消费者,找到了重建社会信任,舒缓食品安全的替代办法。这种替代性的努力,使得一个替代性食物体系正在兴起。

替代性食物体系(Alternative food networks, AFNs)是一系列本地化的、生产者与消费者存在互动的、直销形式的,非主流渠道的统称。通常的形式有社区支持农业(community supported Agriculture, CSA)、农夫市场(farmer's market)、提携系统(Teikei)、箱式计划(box scheme)等。在中国,一个重要方法是农消对接——农民和城市消费者建立新的社会合作关系,实现农民与消费者的无缝对接,节省掉中间环节。以有边界的市场对抗无边界的市场^[15],实现社会价值最大化,而非商业企业的利润最大化。这种围绕食物体系兴起的的社会运动,以波兰尼所言的“双重运动”的社会自我保护为特征。

从消费者是否参与食品生产、是否需要付费这两个维度出发,可将消费者“一家两制”模式中替代性的食品消费渠道划分为四种类型(见图4):(1)消费者自己生产食品,需要为生产要素支付较高的费用,如都市农场;(2)消费者自己生产食品,不需要为生产要素付费或付费很少,如阳台种菜;(3)消费者自己不生产食品,通过支付显著高于传统消费渠道的价格,获取安全的食品,如有机食品店;(4)消费者自己不生产食品,通过与农户“农消对接”等方式支付较低费用,获得相对安全的食品,如通过巢状市场,或通过亲戚、朋友开辟另外一条安全食品通道。消费者付出的费用较低,甚至伴随着人情赠送。

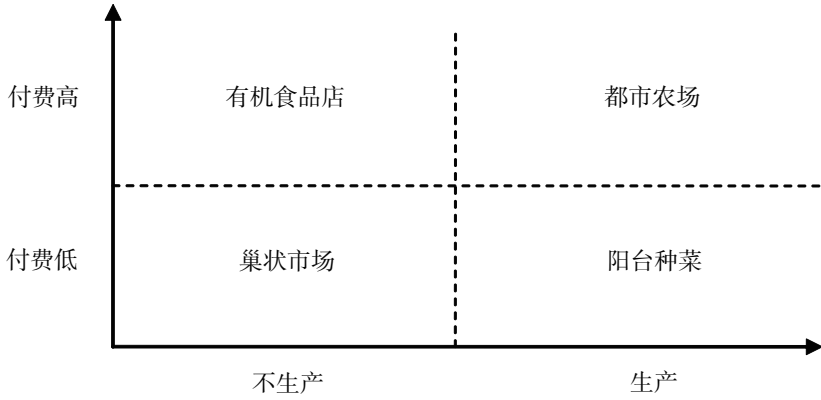


图4 替代性食物体系中的替代性消费渠道举例

波兰尼在《大转型》中，提出嵌入和脱嵌的重要概念。的确，逐利不是与生俱来的，自利与利他也并非必然矛盾。利他并不是靠道德教化而达成的，哈佛大学的保罗·蒂利希 (Paul Tillich, 1886-1965) 曾经提出过自律 (autonomy)、他律 (heteronomy)、神律 (theonomy) 的思考框架。我们需要在社会分析中，借用这一框架。“自律”是依靠道德良心，“他律”是依靠制度监督，而“神律”是依靠敬畏之心。三律平衡，小到一个人的内心，大到一个社会的秩序，才是稳定和相互制衡的。现在食品安全出现了三条腿的凳子，只靠一条腿站立的局面，即他律。但法律惩戒、邻舍监督、媒体曝光等他律方式，成本极高，也无法避免监督与合谋并存的局面。因此，舒缓“有组织的不负责任”，不只是在经济领域和社会领域有所作为，还应包括信仰领域的革新。三律平衡，是食品安全问题，也是更多社会问题的解决途径。

笔者针对“有组织的不负责任”，也展开了食物体系的研究，建立了相应的研究框架 (见图5)，并写作发表^[13]。图5显示，在主流的基于自由贸易的食物体系中，消费者、食品企业和农户三类群体之间建立了一套畸形的食品交易机制：消费者普遍压缩主流食品消费渠道中的价格支付，追求“价廉”和“物美”兼得，且将“物美”与“卖相好”等同。食品企业一方面“对上欺”，为迎合消费者的需求，不断欺压生产端，压低农产品生产成本和收购价格，对食品的卖相进行重点加工，甚至不惜以质量安全为代价；另一方面，食品企业“对下骗”，努力迎合消费者“价廉物美”的消费理念，以争取货币选票。受此诱导，农户进行“一家两制”的差别化的农产品生产，将生产成本高、质量安全的农产品留作自家消费，将生产成本低、卖相好、质量不安全的农产品销售给消费者和食品企业。

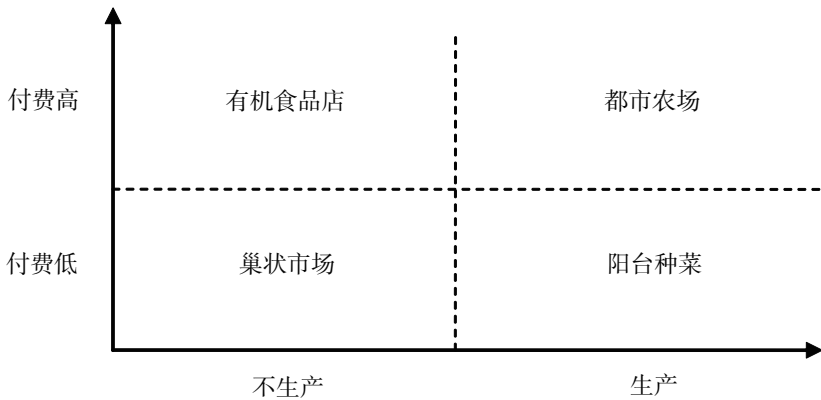


图5 “有组织的不负责任”与“飞去来器”效应

不难发现，这套主流食品交易机制的运行结果，是消费者从农户和食品企业获取质量不安全的食品或农产品，农户不可避免地提供，同时也消费不安全食品，甚至食品企业员工也不可避免地消费来

自农户和其他食品企业的不安全食品或农产品。由此可见,消费者、食品企业和农户的行为其实是一种“有组织的不负责任”,且消费者带有“无公德个人”(uncivilized individual)性质的消费观念和消费行为直接诱导了食品企业和农户的行为,在整个体系中施加了基础性的影响。三类群体的联合行为共同导致了食品安全领域“飞去来器”(boomerang effect)效应的爆发,食品安全威胁日益加剧,一个“相互投毒的社会”就此形成,社会中没有任何一方从其“有组织的不负责任”行为中受益。

四、CFRC 框架下的解读

当然,我们对于社会问题的分析,不应仅仅满足于只发挥鲁迅式的“匕首”与“投枪”功能。作为有责任、有信仰的研究者,还应提供“银针”和“手术刀”这样的治疗方案。在科学体系的项目设计下,笔者提出了基础性(以社会农业改变脱嵌的社会基础)、体系性(以食物主权改造农业和食物体系)和替代性(提供各类即时可以参与的替代模式)这三个依次递退的策略性方案。但也知道这三个节节退守的方案,只是科学体系中十分有限的努力。一旦我们认识到道德崩坏是食品安全威胁和人类自我保护的基本背景,一个本源性的治疗方案,就呼之欲出了:重建道德体系,以改变食物体系逻辑的前提。

如何重建道德体系?需要认识到人并非农业和食物体系的唯一主体,而只是此生的模仿性的有限主体(借用时亮博士2014年7月的会议发言),人类不能自我赋予生命和价值,更加无法对农业和食物体系赋予生命与价值。从基督信仰的角度,我们可以知道万物和道德的本源,唯有《圣经》告诉我们:“地和其中所充满的,世界和住在其间的,都属耶和華。”(诗篇24:1)让我们知道所有的动物、植物、生命要素,都由神而来,自然、农业、食物和人本身,首先要认识这一讨论问题的本源性前提。

借着CFRC框架,我们可以认识农业的创造(Creation-神学视角下的农业的创造及其功能)、堕落(Fall-人类堕落之后,农业目标和手段的扭曲)、救赎(Redemption-基于圣经的真理观对农业的改造,以回归公义和真理)和成全(Consummation-从永恒的角度看待我们在地上的生产和消费活动),从而为农业和食物体系的问题,寻找“银针”和“手术刀”。

从创造角度看,农业和食物,自伊甸园的创设起,就是神的恩典,神赐给人的礼物和工作(创2:8-16)。很明显,农业以自然再生产为主,劳动为辅,人类社会普遍流传的“劳动创造财富”,实在是虚谎之言。农业中,有恩典(如诗65:9-13),有真理(如公义,如诗107:33-38阐明在农业上因罪的惩戒和因回转而得祝福,还有勤劳与遵循自然之道,如传11:6)。农业本来具有多重属性和多种功能。

但是,人类堕落了。在农业领域,逐渐将农业和食物生产中的自然规律优先,替代为工业生产规律优先,不断将市场规律,凌驾于自然规律和社会规律之上,从而建立了一个以逐利为目的的食物帝国,将农业的目标和手段,都扭曲为玛门的规则。食品产业链中的诸多潜规则,淹没了神的恩典与真理。甚至形成了食物商品化和政治化的巴比伦世界系统。^[16]竞争和逐利,成为农业和食物生产的主旋律。

农业需要救赎,正如人类需要救赎一样。重新认识农业中基本的恩典和真理,将农业转向神所赐下的本来面目——神的恩典和真理,人的感恩和回归真理。其中,食物体系社会自我保护的运动,一方面是对农业及食物体系扭曲的纠偏,另一方面也具有不完全性。各类B模式的努力,只是一种自我保护的形式。人类自身的不完全,已经决定了这场自我救赎运动的有限性。需要类似道成肉身的农业科学,道成肉身的学术努力,才能回归农业的本质。道成肉身的方式,首先是接纳和认同,认识、理解和参与农业科学、农业经济,以及社会自我保护运动。其次是革新,以真道对农业科学、农业经济和社会自我保护“行割礼”,通过这样的革新性行动,为有限的自我救赎,转向整全的本源性救赎,做出

努力。

农业和食物体系的成全,在如下条件下能够达成:通过道成肉身的努力,将一个个“无公德的个人”,转换为“有公德的个人”;将“有组织的不负责任”,转换为“有组织的负起责任”;将“有组织的制造风险”,转换为“有组织的应对风险”……当然,我们无法期待一个完全的地上天国的实现,只能在每个人的本分上不要失去长子的名分,在每个人的责任上不要像始祖亚当夏娃那样的透过卸责,使得神的完全的救恩,在立志回归的不完全的人身上,得以完全。

五、结论与讨论

本文通过展示食物体系中三个社会自我保护运动的场景,可以得出如下结论:

1. 食物体系的巴别塔,是每个人都参与建造的,无人可以置身度外,也无人可以推卸责任。需要认识到自己在食物体系中修理看守的责任,守住本分,从而为食物体系的回归耶路撒冷,做出自己的努力。

2. 一家两制、食物主权和替代模式,这三个食品安全威胁下社会自我保护的现象,近些年在中国和世界范围内出现。我们可以将这些现象理解为食物体系脱嵌于自然和社会后,努力进行再次嵌入(re-embedding)的集体行动。这些集体行动,有其必要性,也有其有限性。这些社会运动需要被认识和引导,以伸张权利为主的运动,需要被引导为 CFRC 框架下,创造、堕落、救赎和成全的运动。

3. 人类始终无法回避三重关系(人与神、人与自然、人与人),需要在农业和食物体系中做出解答。在第一重关系上,每个人都需要面对神的恩典,和神的公义,需要感恩和殷勤做工,修理看守自己的伊甸园。在第二重关系上,每个人在神创造的自然面前,需要首先认识和遵从自然之道,让社会规律服从自然规律,让市场规律服从社会规律,否则,一个拜玛门的世界系统,会在农业和食物体系中占据主导地位。在第三重关系上,需要认识到农业和食物体系的交换,不是单一经济理性可以解释,更不是主导的法则,从这种“为利而来为利而往”的熙熙攘攘的忙碌中,抽身出来。从单一的经济理性,回归到农业与食物体系的多元理性(至少包括生存理性、社会理性和经济理性),认识到神的恩典和怜悯下,社会互惠的重要性。从而为认识和推动这场社会面对市场侵害,而做出的自我保护运动,进行自觉性的努力。道德崩坏之后,需要道德重建;道德重建的基础,需要回到道德原点。

就笔者而言,道成肉身的学术努力,是在农村发展领域致力于推动实践经济学的形成,以走出理论经济学和应用经济学狭隘的二分法,为实事求是地认识人类经济活动,回归应有之道,尽到自己的绵薄之力。

参考文献:

- [1]徐立成,周立,潘素梅.“一家两制”:食品安全威胁下的社会自我保护.中国农村经济,2013(5):32-44
- [2]周立,潘素梅,董小瑜.从“谁来养活中国”到“怎样养活中国”——粮食属性、AB模式与发展主义时代的食物主权.中国农业大学学报(社会科学版),2012(2):20-33
- [3][英]波兰尼.巨变:当代政治与经济的起源.黄树民,译.北京:社会科学文献出版社,2013
- [4][美]詹姆斯·C·斯科特:《弱者的武器》,郑广怀、张敏、何江穗译,译林出版社,2007年
- [5][美]詹姆斯·S·科尔曼:《社会理论的基础(上、下册)》,邓方译,社会科学文献出版社,

1999年

[6][美]曼瑟尔·奥尔森:《集体行动的逻辑》,陈郁、郭宇峰、李崇新译,上海人民出版社,1995年

[7]Via Campesina. (1996). The right to produce and access to land. Rome, Italy.

[8]人民食物主权网站:<http://shiwuzq.com/>

[9]Holt-Giménez E, Altieri M A. Agroecology, food sovereignty, and the new green revolution[J].

Agroecology and Sustainable Food Systems, 2013, 37(1): 90-102

[10]乌尔里希·贝克. 风险社会. 何博闻,译. 南京:译林出版社,2004a

[11]乌尔里希·贝克. 世界风险社会. 吴英姿,孙淑敏,译. 南京:南京大学出版社,2004b

[12]周立. 极化的发展. 海口:海南出版社,2010

[13]徐立成,周立. 食品安全威胁下“有组织的不负责任”——消费者行为分析与“一家两制”调查. 中国农业大学学报(社会科学版), 2014(2): 124-135

[14]周立,方平. 多元理性:“一家两制”与食品安全社会自我保护的行为动因. 中国农业大学学报(社会科学版), 2014(3), 待刊

[15]叶敬忠,丁宝寅,王雯. 独辟蹊径:自发型巢状市场与农村发展. 中国农村经济, 2012(10): 4-12

[16]周立. 美国的粮食政治与粮食武器——食物商品化、食物政治化及食物帝国的形成和扩展. 战略与管理. 2010(5-6):68-79

English Title:

Three Scenes under Food Safety Threats: “One Family, Two Systems”, Food Sovereignty and an Alternative Model

ZHOU Li

Professor, School of Agricultural Economics and Rural Development, Renmin University of China, Beijing 100872, P. R. China. Email: zhouli@ruc.edu.cn

Abstract: With the collapse of the moral tower of humanity, a tower of babel is building up in the field of agriculture and the food system. This tower is challenging the Lord’s Law, replaced with the human law. With the expansion of the “disembedding” food market, the properties of agriculture and food are distorted. Food safety incidents break out from time to time. Facing the severe food safety threats, a social self-protection movement has been triggered. This paper presents three scenes of this movement: “one family, two systems” in China, food sovereignty of the world, and an alternative model of the food system. These collective actions aim for the re-embedding of the market to society. Although the effect of these efforts is quite limited, they should be leading to the right way. These efforts, while being just a human self-redemption movement to claim human rights, should be led to a moral rebuilding movement (back to the eternal redemption). The framework of CFRC (Creation-Falling-Redemption-Consummation), can help to rebuild the moral tower, and aids in regaining the normal relationships of 1) divine- human, 2) man and nature, 3) man and man. In addition, the promotion of a limited social self-redemption, (is shifted) to eternal redemption of the LORD’s grace and mercy.

Key terms: food safety; social self-protection; “one family, two systems”; food sovereignty; alternative model

中国社会的性解放： 从基督教伦理的角度反思

关启文

(香港浸会大学宗教及哲学系教授)

提要:在现代化和全球化过程中,特别在最近二十年,中国的传统性伦理和婚姻制度饱受冲击,一场性革命正在中国社会各个层面发生,而性解放的意识形态也在迅速传播,在这过程中一些中国知识分子扮演推波助澜的角色,如李银河和不少“性学家”。本文会分析中国社会性解放的现象和背后的意识形态,及简略指出从基督教伦理的角度应如何回应,且以李银河为例,探讨基督徒知识分子可如何作出合情合理的批判。

关键词:性革命、性解放意识形态、李银河、当代中国社会、基督教伦理

作者:关启文,牛津大学哲学博士,香港浸会大学哲学及宗教学系主任,目前研究宗教经验、科学哲学、宗教哲学、知识论、政治哲学及伦理学。窝打老道 224 号,香港浸会大学哲学及宗教学系,九龙,香港。电话:(852) 34117291, 传真:(852) 34117379。电子邮件:kmkwan@hkbu.edu.hk

中国的性革命:社会现象

中国的性伦理和家庭的变革是一个复杂的故事,^[1]经历过封建礼教的塑造(或枷锁?),民国时代的初步解放导致自由恋爱的引入,但后来又经历革命的洗礼,到最近改革开放又带来新的冲击——面对由西方引入的性革命。在这次性革命里,性的快乐属性将被无限放大,感情或金钱在性爱中,将变得无关紧要,而在这一波新的性革命浪潮中,最高指导理论就是“身体是我的,我有处理自己身体的权利”。这被视为中国大陆自 1949 年以来的第 3 次性革命:第一次以“制度性”规范的性革命,到第二次讲究“交易性”的性革命,进展到第三次主张“自我性”的性革命。

例如在 2002 年,当时 25 岁的北京女孩阿蝶与一个男友同居,两人共同支付开支,平时各忙各的,觉得“需要”时,就在一起。阿蝶说:“我想我们是相爱的,但我们对爱的定义是:不互相纠缠”。她觉得性是属于个人的权利,婚姻并不适合她,爱情与性也没有一定的关系。像阿蝶这样观念的大陆年轻人,有呈现越来越多的趋势,北京性健康教育研究会会长高德伟说,根据一项调查,目前全大陆男大学生同意婚前性行为的比例高达七成;女大学生则占六成左右;高中学生赞成婚前性行为的则占 15%。

[1] 参刘志琴 Liu Zhiqin 主编,《家庭变迁》*Jiating bianqian* [The Developing Change of Family],北京 Beijing:民主与建设出版社 Minzhu yu jianshe chubanshe,1997;李默 Li Mo 编著,《百年家庭变迁》*Bainian jiating bianqian* [The 100 years developing change of family],南京 Nanjing:江苏美术出版社 Jiangsu meishu chubanshe,2000;孙晓 Sun Xiao,《中国婚姻小史》*Zhongguo hunyin xiaoshi* [A Brief History of Chinese Marriage],北京 Beijing:光明日报出版社 Guangming ribao chubanshe,1988;戴伟 Dai Wei,《中国婚姻性爱史稿》*Zhongguo hunyin xingai shigao* [A Historic Manuscript of Chinese Marriage and Sexual Love],北京 Beijing:东方出版社 Dongfang chubanshe,1992。

5%。其中,某些学校甚至有近一成的高中生认为,一见钟情就可以发生性行为;另有2.5%的高中生还同意,只要给点好处,就可发生性行为。

一些“性革命小将”甚至宣称,“性是人类基本权利,就像吃了一个馒头不饱,又接着再吃一个一样,没有什么不正常”。这些概念也反映在行为上:例如广州媒体曾报道的“性放纵群体”,在那个隐蔽的群体中,大家都相熟,他们在舞厅或酒吧相聚,只要找到一点感觉,彼此就可放任自己身体出轨。他们的共识是:只做爱不相爱,或先做爱再相爱。其它大城市亦有类似群体:北京通州一个著名的KEY-CLUB,只要你愿意,就可以在这里和刚刚认识的人上床,而且数目不限,几个男女同时上床都可以;在汕头,有一家专门介绍人群滥交的场所,招牌冠冕堂皇;在上海和西安,白领中流行“地下性派对”,他们追求一夜享受,不在乎彼此的婚姻家庭,有性无爱,不涉任何责任。^[2]

2003年的两件事可为这场性革命作脚注。第一件是木子美事件,当时25岁的木子美原在广州南方日报集团辖下的《城市画报》任职编辑,同时在该杂志上撰写性专栏,从2003年6月19日开始,她在内地博客网上以“遗情书”为名,刊出自己的性爱日记,后期日记公开了她与广州某著名乐手的“一夜情”,再现两人做爱的大量细节,“遗情书”一炮打红,网络浏览量飙升,并被广泛转贴。随后的木子美日记仍不断刊载她与各种男人发生性关系的过程和细节,甚至内地记者电话提出要采访她时,她的响应也是“要采访我,必须先和我上床;在床上能用多长时间,我就给你多长时间的采访”等。继博客网由此“走红”后,搜狐、新浪等大网站也纷纷跟进,开设“木子美性爱专栏”。^[3]

第二件就是一夜情的趋势成为城中热门话题。“‘一夜情’的‘性快餐’图书,成为中国大陆书市‘新宠’,其中有《天亮以后说分手——十九位都市女性一夜情口述实录》、《天不亮就分手——十九位党红演艺女明星、女主持人、女模特、美女作家的情感与身体之旅》、《天亮以后不分手——从一夜情,十四位都市女性口述实录》。”此外,“还有一部纪录‘北’京、‘大’龄女青年、处于没有老公和固定男友(还‘荒’着)的所谓『北大荒』状态的《我把男人弄丢了》、《我把你放在玫瑰床上》、《长达半天的欢乐》等。”上海性学家刘达临认为,人们在性观念、性行为方面的开放,一个重要因素是改革开放之后受到西方文化的影响。此外,单身和晚婚现象的增多,也使一夜情有了现实的理由。上海人口情报研究中心关于上海婚姻演化的一组数据显示,一九八零年结婚人数为十八万对;一九九零年为十二万对;一九九七年为十万对。无论男性或女性,晚婚和单身已是普遍现象。不少人认为一夜情更符合人性,而北京女作家杜若接受《亚洲周刊》采访时说:“如今流行一句口号,叫‘活在当下’。不过在这个‘麦当劳时代’里,一切都是快餐的,爱情也不例外。但快餐难免不意味着速朽。一夜肉体交锋,一早形同陌路。天还没亮,情已飘逝。”^[4]

一波性革命浪潮正在整个中国大陆席卷开来,自我中心、享乐至上成为核心标志;性与生育分离、性与婚姻分离为实质内涵。有专家对这场性革命导致的社会蜕变表示忧虑,但也有专家认为这是中国社会进步的象征,因为性革命会使得社会更加多元化。这种思潮和中国的现代化和西化有密切关系,也无可避免会冲击中国家庭的稳定。现时的中国家庭已面对很大压力,我在2002年夏天回到青海省作一些扶贫和教育的工作,在探访农村时就亲眼看到一些家庭的破裂,例如一个丈夫到城市工作,之后就很少回到家中,回家时也对妻子冷淡非常,应该在城市已另结新欢。另一家人只有一个瞎

[2] 参以下的报导:“第3次性革命 中国大陆开跑”,《台湾立报》*Taiwan libao*,2002年8月27日;“只做爱不相爱性与婚姻分离 中国新一轮‘性革命’”,《明报》*Mingbao*,2002年9月4日;这些资料大多来自大陆的《中国新闻周刊》*Zhongguo xinwen zhoukan*的报导。另参:易惠容 Yi Xianrong,“性革命对经济生活的冲击与影响 Xing geming dui jingji shenghuo de chongji yu yingxiang”[The Challenge and Influence of Sexual Revolution to Economic Lives],《信报财经新闻》*Xinbao caijing xinwen*,2002年9月3日。

[3] “女作家网上刊性日记掀争议 传媒争相采访网民轟道德沦丧”,《明报》*Mingbao*,2003年11月19日。

[4] 江迅,“一夜情成了书市新宠 Yiyeqing chengle shushi xinzhong”,载《亚洲周刊》*Yazhou zhoukan*,2003年10月5日,页46-47。这些书往往放在书店里“纪实文学”一栏。

眼的父亲和十岁的儿子,儿子又要读书,又要干活和照顾父亲。为何这样悲惨呢?原来妻子知道丈夫的病后,就带同大儿子跑掉了。看来性解放的影响无远弗届,连青海一个偏僻的村落也不能幸免。

这种趋势似乎愈演愈烈,在2007年,《北京日报》…公布了2005-2006中国公民道德状况调查结果。…“调查数据显示,仅有15.26%的人认为,婚前性行为不道德,要‘坚决反对’;12.77%的人虽认为婚前性行为不道德,但可以‘理解’;32.68%的人则认为,只要真心相爱,婚前性行为无需指责;还有28.83%的人把婚前性行为划入了‘个人隐私’的领域。这表明,婚前性行为得到大多数人的认可和宽容。…20岁至29岁之间的年轻人对婚前性行为持‘坚决反对’的仅占6.99%,也就是说绝大多数年轻人认可婚前性行为。”〔5〕

有些人认为婚前性行为的开放不会影响对婚姻的尊重和重视,因为前者只牵涉未有义务的单身人士,而后者则牵涉对配偶的责任,但这只是一厢情愿的想法。同一个研究发现:“几年前还受到社会普遍谴责和歧视的婚外恋行为,如今也得到更多人的宽容和理解…虽然仍有接近一半的人认为婚外恋‘是一种不道德行为,坚决反对’;但也有26.35%的人给予了‘理解’;还有15.07%的人把婚外恋划属于‘个人隐私’,认为不应‘受到道德的谴责’,更有极少数人持“认同”态度。总体说来,认可和宽容婚外恋的受访者超过三分之一。”〔6〕这表示婚姻忠诚的理念也面临瓦解的威吓,虽然这过程还未完成。“据民政部公布的《2006年民政事业发展统计报告》显示,2006年我国办理离婚手续的有191.3万对,比上年度增加12.8万对”,〔7〕正如我们预期,很多离婚个案都是因为婚外情产生。当一些人对这些发展表达忧心时,一些所谓性学家却表示积极肯定的态度:“2006年,约1/4的中国成年男女曾跟不只一人发生过性行为。”7月6日,中国人民大学性社会学研究所所长潘绥铭教授接受《生命时报》记者采访时,再次“语出惊人”地宣布:“中国的性革命已基本成功。”〔8〕

也如西方一样,性解放特别在年青人和大学生中发展得如火如荼。“上海一名刚年满18岁的女孩,两年内竟堕胎13次”〔9〕而在各大学附近,“如雨后春笋般出现在大学校园边的廉价休闲房,正是中国性革命的象征”,“每逢周末,精力充沛的大学生情侣,…来到…廉价旅馆…准备花100元享受三小时的私密独处时光…若事先未预约,根本没有床位。”〔10〕而在“西北工业大学老校区内,学校唯一的洗浴中心面向学生经营,其中收费15元可洗‘鸳鸯浴’”,一评论者对此相当欣赏:“有了‘鸳鸯浴’这一场所,热恋中的大学生们在一起洗洗澡,彼此加深感情,有何不可?在大学生同居现象普遍的当下,洗‘鸳鸯浴’实在算不得多么伤风败俗,也谈不上道德沦丧,而应该客观看待。”〔11〕

看来“道德”的界线真的在迅速移动。“据报道,广州市内10所高校女大学生中,9成女大学生认同婚前同居”。〔12〕在河北,“河北省针对青少年性行为的调查显示,半数被访者有婚前性行为,当中大部分为未成年女性,更有接近半数被访者曾未婚怀孕。“一位网吧负责人表示,…有个女孩子一个月内就和几个网友上过床,有的甚至为了10块钱上网费就可以和网友发生性关系,更有女孩纯粹靠与人做爱维持每天上网聊天、打游戏的费用。”〔13〕亦有些年青人选择结婚,但往往“90后的他们,闪电般

〔5〕“官方调查显示八成中国人认可婚前性行为 Guanfang diaocha xianshi bacheng zhongguoren renke hunqian xingxingwei”,《联合早报》Lianhe zaobao (新加坡),2007年6月12日。

〔6〕同上 Ibid.

〔7〕“是性革命还是性放纵 Shi xinggeming haishi xingfangzong?”,《中国妇女报》Zhongguo funübao,2007年7月25日。

〔8〕同上 Ibid.

〔9〕“两年来,我堕胎做过13次 Liangnian lai, wo duotai shisan ci”,《am730》,2007年7月12日。

〔10〕“新一代性解放 钟点房一床难求 Xinyidai xingjiefang zhongdianfang yichuang nanqiu”,《都市日报》Dushi ribao,2008年3月4日。

〔11〕林萧 LiXiao,“大学生鸳鸯浴不是洪水猛兽 Daxuesheng yuanyangyu bushi hongshui mengshou”,《成报》Chengbao,2011年12月15日。

〔12〕同上 Ibid.

〔13〕“河北青少年性开放令人关注 Hebei qingshaonian xing kaifang lingren guan Zhu”,《都市日报》Dushi ribao,2008年4月8日。

结婚后,又闪电般离婚了。…浙江余杭一对小夫妻‘闪婚’5天之后就离婚的消息震惊众网友,更让人大跌眼镜的是,离婚的原因仅仅是为争夺10万元的彩礼钱。”^[14]

价值的颠倒

性革命的发展通常有几个阶段,首先是传统标准的失落,但人们还不会公然反叛那些标准,接着会发生价值的颠倒,即是说人们不单不遵守传统标准,还会唾弃和攻击那些标准,还把以往视为恶的行为视作“先进”的象征。这在中国也开始发生了,“高中生张子谦直言…如果20岁了还没有发生过性关系,别人才会觉得不正常。据媒体报道,现在大部分青少年都觉得,有性经验是一种很有面子的行为,甚至以自己同时拥有多个性伴侣或者多次一夜情经验而自豪,在朋友圈子里炫耀。”^[15]

此外,上海家喻户晓的明星调解员柏阿姨,因在电视节目中告诫所有生活在上海的未婚女青年要自尊自爱、不要过度放纵,强调:“贞操是女孩给婆家最贵重的陪嫁!”她很有诚意,却惨淡收场:“许多自称‘非处’的女人纷纷在网上发帖抨击柏万青的言论:‘对性的约束是对人性的禁锢,是非人道的。’‘你管人家结不结婚,两心相悦是自己的事,用不着别人说三道四’,‘改革开放都多少年了,还谈贞操,你刚出土呀?’”^[16] 反而”部分男网民则认同柏的说法:‘太需要卫道了!’”无论如何,现在看来做了坏事的是柏阿姨!

性解放的后果

当然,这些行为不是没有后果的。“青少年性开放问题日益严重,特别是女孩未婚怀孕、人工流产、感染性病以至艾滋病等现象趋于年轻化,且呈逐年上升的趋势。”^[17]“在‘五一’、‘十一’长假期间,上海各医院的人工流产病人里,有80%是中学女生”^[18]“中国国家人口计生委日前发布的一组数据显示,中国每年人工流产多达1,300万人次,位居世界第一,…其中25岁以下女性占一半以上,大学生成为人流“主力军”。据悉,每年寒暑假期间,医院妇产科的人流手术量就会暴增,甚至有人称8月是“暑期学生人流月”。^[19]

就性病而言,“中国近年梅毒病例高速增加,已成为上海最常见性病。…平均每小时就有一名梅毒宝宝诞生。…中国于一九六四年宣布基本消灭梅毒,至七九年再发现梅毒病例。九一年全国报告梅毒一千八百九十多宗,此后以年均三成五的速度增长。二〇〇七年全国梅毒报告二十二万五千宗,数字接近九一年的一百二十倍。〇八年全国有九千四百八十名婴儿带有梅毒,是九七年的近九十倍。”^[20]到了2010年,“中国疾病预防控制中心性病控制中心主任王宝玺指出,中国性病的发病率呈逐年上升趋势,其中梅毒在过去10来报告病例数持续快速增长,年均增长高达16.92%。…去年全国一期和二期梅毒报告发病率,分别较前年上升12.44%和11.01%,部分高危人群梅毒感染率甚至高达47%。去年中国仅梅毒一项报告病例数就达327,433例,死亡68例,报告发病率较前年增长了

[14] “90后‘闪育’不结婚就人流 超前性观念令人瞠目 Jiuling hou shanyu bu jiehun jiu renliu, chaoqian lingren chengmu”,《成报》Chengbao,2012年11月19日。

[15] 同上 Ibid.

[16] “宣扬‘贞操是最好的嫁妆’ 沪电视主持遭‘非处’围剿 Xuanyang ‘zhencao shi zuihao de jiazhuang’ HU dianshi zhuchi zao ‘feichu’ weijiao”,《文汇报》Wenhui bao,2011年3月4日。

[17] “河北青少年性开放令人关注 Hebei qingshaonian xing kaifang lingren guan Zhu”,《都市日报》Dushi ribao,2008年4月8日。

[18] “新一代性解放 钟点房一床难求 Xinyidai xingjiefang, zhongdianfang yichuang nanqiu”,《都市日报》Dushi ribao,2008年3月4日。

[19] “90后‘闪育’不结婚就人流超前性观念令人瞠目 Jiuling hou ‘shanyu’ bu jiehun jiu renliu, chaoqian xingguannian lingren chengmu”,《成报》Chengbao,2012年11月19日。

[20] “上海沦性病之都发病率冠全国 Shanghai lun xingbing zhidu, fabinglu guan quanguo”,《太阳报》Taiyangbao,2010年5月7日。

17. 09%。”^[21]

同性恋运动默默起革命

复旦大学多年前开办同性恋的课程,反应热烈。2006年10月,中山大学批准内地第一个同性恋社团“彩虹社”成立。^[22]2010年1月,中国同运高姿态举行中国首届男同性恋者选美比赛“中国首届彩虹先生大赛”,虽然“在临开赛前半个小时突然遭到取消”,但“此次活动吸引了如此多的媒体参与,更有大量的外媒关注”,虽然没有举办成功,但相信已是中国同运的里程碑。^[23]

价值颠倒的现象也在同性恋议题上发生,“演员吕丽萍在微博上以赞同的姿态转发了一位牧师的反同性恋言论,掀起轩然大波。从对阵局势看,反对吕丽萍的声音占了上风,金马奖评奖委员会也已取消了对她的颁奖邀请。”^[24]有趣的是,作者继续说:“这场纷争让我们真切的体会到,这些年来文化宽容和多元化在中国社会所取得的长足进展。”^[25]但吕丽萍只是私下发表意见也被围剿,这是哪门子的“宽容”?有些人似乎认为现在的社会只容许赞成同性恋的意见,却容不下反对同性恋的意见,这种社会真的是“多元化”?

姜伯静就看到这问题:“关于‘同性恋’这个在世界范围内还都争议激烈的话题,不一定如宋丹丹所言非得‘闭嘴’不可,只要不触犯法律,谁都可以张开嘴说话。…同性恋者有得到尊重和生存的权利,但一些人也有不赞同同性恋的权利。…怎能因为吕丽萍反对同性恋,就要她‘闭嘴’呢?既然我们允许宋丹丹等人支持同性恋,…为什么就不允许吕丽萍以及她的支持者发出反对的声音呢?难道支持同性恋昭示了进步而反对同性恋就预示着退步吗?在同性恋话题上,我觉得应该有一个底线,那就是尊重这个‘少数群体’的公民权利,‘少数群体’但也不能反客为主,甚至掌握话语权,容不得不同声音。”^[26]

此外,“南方周末评论员李铁公开反对同性恋婚姻合法化,这下可捅了一个大马蜂窝。各色思想、观念人士,轮番到访其微博,义正词严地斥责他不懂自由、人权,指控他的价值观是错误的。这样的场景让人联想到,一个多月前,两名艺人对同性恋表示反对,招来同样反应,某主持人更在一家权威电视台上大义凛然地予以呵斥。我对这两位艺人的立场表示谨慎的支持,当然也招来诸多辱骂。这一次,鄢烈山先生支持李铁,也引来一番围攻。”^[27]

由行为的开放到标准的颠倒:知识分子的推波助澜

在性革命的初期,虽然人们的性行为愈趋开放,但社会的主流道德标准却未必实时消失。例如婚外情虽然在港台都愈来愈普遍,但大部份人仍会认为这种行为是有问题的——包括部份有婚外情的人都会有良心的谴责。然而随着性革命的深化,实际行为与道德标准的矛盾不断加剧,这种张力对个

[21] “性疾发病率年增近17% xing jibing fabinglu nianzeng bai fen zhi shiqi”,《成报》Chengbao,2010年5月17日。

[22] “中山大学准设同性恋社团 Zhongshan daxue zhun she tongxinglian shetuan”,《香港商报》Xianggang shangbao,2006年10月30日。

[23] “300人逼爆现场超规模遭警干预取消2010-05-17中国首届‘男同’选美夭折 Sanbai ren bibao xianchang chaoquimo zao jing ganyu xuxiao erlingyiling nian wuyue shiqi ri Zhongguo shoujie ‘nantong’ xuanmei yaozhe”,《大公报》Dagongbao,2010年1月16日。

[24] 周颢 Zhou Wei,“从同性恋纷争看文化宽容 Cong tongxinglian fenzheng kan wenhua kuanrong”,《21世纪经济报道》Ershiyi shiji jingji baodao,2011年7月5日。

[25] 同上 Ibid。

[26] 姜伯静 Jiang Bojing,“吕丽萍反对‘同性恋’也是一种说话权 Lu Liping fandui ‘tongxinglian’ ye shi yizhong shuohuaquan”,《海峡都市报》Haixia dushi bao,2011年7月5日。

[27] 秋风 Qiu Feng,“反道德的道德优越感 Fan daode de daode youyuegan”,《南方都市报》Nanfang dushibao,2011年9月6日。

人或社会都是不好受的,而解除这种张力的“最佳”办法就是叫道德标准让路,即是把标准降低到实际行为的水平,那便没有矛盾了。在这个过程中,通常有一些人极尽推波助澜之能事,他/她们就是拥抱性解放意识形态的知识分子,例如根据情欲自主观或自由主义性爱观或激进女性主义,他/她们会颠覆传统的性道德,认为罪大恶极的不是通奸者、妓女等,而是反对通奸和卖淫的人,因为他们是在歧视性小众,把污名加诸他/她们身上,并剥夺他/她们的人权和压逼他/她们!(台湾的何春蕤教授就支持以上观点。)

例如中国近期就出了一个“递套教授”——华中师大性学副教授彭晓辉,“去年5月10日,他在南京师范大学的一次性学讲座中,因抛出‘遭遇性侵犯的女性应主动递上避孕套’的言论,引来网络一片骂声,被网友封为‘递套教授’、‘叫兽’。而如今,彭晓辉更是将自己的课堂从三尺讲台,延伸到了微博和博客,在7大网站开设微博性学讲堂,并获得数十万粉丝的关注。…从探讨小三问题的根源,到否定婚前守贞观念,再到倡导男女平等观念,话题囊括众多。”^[28]当然,在这群知识分子中,最引人瞩目的是李银河教授。

简介李银河的性解放思想

李银河是中国第一位研究性的女性社会学家,她多年致力推动性解放,在中国掀起了一场性道德的风暴,例如她在一次南京的讲座中,就毫不讳言地抛出一夜情“道德上也完全无问题”论、“开淫乱派对不违法”,甚至“乱伦有理”的激烈观点。^[29]按她自己的说法,“我就是想搞清楚:我们中国人为甚么在性的问题上会如此扭曲、如此的变态、如此的压抑。”^[30]她不仅搞清楚了,更成了中国首屈一指的性学家;^[31]并在中国提倡她的性解放思想,并推动中国关于性的法律方面的改革。

对她而言,性解放思想的任务就是从自旧有不合理的性规范下得到解放,因为这些性规范对性过份的压抑,和导致性的扭曲;此外,这些规范其实反映男权制社会对女性的压迫,造成两性间的不平等。李银河认为中国古代的性规范基本上对性持有相对肯定的态度,但这种态度至宋明以后却向着禁欲与反性的方向发展,以性为耻,^[32]以致向着禁欲的方向发展。^[33]再者,被压抑的人反过来压抑他人。^[34]对性的否定的内化,也导致了性的无知。

李银河认为性规范亦非“自然而然”的,所以有极大可塑性。她的努力,是要“性的规范向有利于人性自由的方面转变,而不是相反。”^[35]她致力性的多元化,反对将性行为分等级。例如传统异性恋的、婚内的、以生育为目的的性定义为“自然的、合理的、美好的、道德的”,而与此之外的性行为则被打上“病态的、不道德的、丑陋的”等的标签。^[36]李银河对此极力反对,她认为人可按各自的性欲感觉来表达的权利(性权利)——因为人的性欲可以是多元的,而性的实践亦具有无限的可塑性,完全没有高

[28] “‘递套教授’开微博性学堂 ‘Ditao jiaoshou’ kai weibo xing xuetaang”,《成报》Chengbao,2012年11月19日。

[29] 郭松民 Guo Songmin,“‘乱伦有理’? 陷入‘工具理性’的李银河 ‘Luanlun youli’? xianru ‘gongju lixing’ de Li Yinhe”,《新快报》Xin Kuaibao,2006年7月23日。

[30] 李银河 Li Yinhe 著,《李银河自选集:性、爱情、婚姻及其他》Li Yinhe zixuanji: Xing, aiqing, hunyin ji qita,呼和浩特市 Huhehaote:内蒙古大学出版社 Neimenggu daxue chubanshe,2006,页321。

[31] 李银河 Li Yinhe 曾被《亚洲周刊》Yazhou zhoukan 评为中国五十位最具影响力的人物之一。同上 Ibid,参作者介绍。

[32] 同上 Ibid,页23-25。

[33] 李银河 Li Yinhe 著,《中国女性的感情与性》Zhongguo nuxing de ganqing yu xing,北京 Beijing:今日中国 Jinri zhongguo,1998,页319-320。

[34] 李银河 Li Yinhe 著,《李银河性学心得》Li Yinhe xingxue xinde,长春 Changchun:时代文艺出版社 Shidai wenyi chubanshe,2008,页260-261。

[35] 同上 Ibid,页54。

[36] 李银河 Li Yinhe 著,《李银河自选集:性、爱情、婚姻及其他》Li Yinhe zixuanji: Xing, aiqing, hunyin ji qita,呼和浩特市 Huhehaote:内蒙古大学出版社 Neimenggu daxue chubanshe,2006,页383。

低或正常/不正常的区分。

说到底,性所依据的就是快乐原则,其界限即是以不伤害人的情况下为前提:“性只不过就是一个快乐问题,是人们在短暂的生命当中的一种游戏而已。”^[37]因此,“所有的性行为都是平等的。”^[38]性实践所需要考虑的不应是道德问题,而只是防病问题。任何的性实践都应得到接纳和制度的保障,包括群交、乱伦、换偶、同性恋等。^[39]至于色情品与卖淫,则更加没有问题了。

李银河也根据性解放思想批判中国当代的性法律,特别是“无受害者的性法律”。她追随福柯,认为性本身在任何情况下都不应被法律规管。因此,李银河认为在强奸方面的法律太过重视性的意义。按她的原则,惩戒强奸的基础在于暴力的使用,而不在于性行为本身。现时对强奸的严厉刑罚,则视性在身体中具有比其它器官更重大意义,这实在是不合理的。^[40]而在涉及儿童的性行为方面,李银河与福柯一样,都赞同废除“自愿年龄线”,因为我们必须尊重儿童作为性主体的权利。只有当儿童被强奸时,法律才应介入。^[41]当然,聚众淫乱(即西方的“性派对”、“换偶活动”)等行为都不应受到法律的制裁。^[42]

她如此总结她对当代性法律的批判及建议:“性不关法律的事。道德不关法律的事。这就是我们改革中国现行有关性的法律的最终目标和最高境界。”^[43]

从基督教伦理的角度反思

从信仰角度解读性革命

我们应怎样理解以上的社会演变呢?首先,让我重申:多点自由不一定是坏事,我们要慎防的只是自由的滥用。在演变的第一个阶段里,不同生活方式都在争取更大的生存空间,但原本是边缘的价值不会满足于自由,更会渴望反客为主,全面按照他们的价值观塑造社会。就如同性运动的第一阶段是非刑事化,但第二阶段(争取性倾向歧视法与同性婚姻)却反映一种新趋势:反道德主义——即是说要把传统性道德边缘化,甚或标签为“歧视”,为政府的权力控制制造“理据”。事实上,整个性解放运动是对创造秩序的反叛,它已假设了世俗主义人观(世上没有创造主或天理为性行为定下界线),但他们却往往称这为“中立”。性解放也可说是一种世俗宗教,把自由性爱变成偶像,在崇拜“性”、为“性”奋斗的过程中,心灵空虚的世俗现代人获得他们的精神追求。“性自由”有如此重要和崇高的价值,那“性自由”当然不可批评。“性权”既然如此神圣,那反对性权的人自然是大逆不道。所以,那些反对性自由和性权的“道德佬”必然是“十恶不赦”了!

从基督徒的角度看,这一切的根源是世界观的颠倒,当一些人不肯承认上帝的主权,他们的“思念变为虚妄”(罗1:21)。当人偏离了以神为本的世界观(theocentric worldview),在现代社会最易接受的是世俗人文主义(secular humanism)或自然主义(naturalism)。当人们找到终极真理,“无知的心就

[37] 李银河 Li Yinhe 著,《李银河性学心得》Li Yinhe xingxue xinde,长春 Changchun:时代文艺出版社 Shidai wenyi chubanshe, 2008,页8。

[38] 同上 Ibid,页263。

[39] 同上 Ibid,页262-263。

[40] 李银河 Li Yinhe 著,“中国当代性法律批判 Zhongguo dangdai xing falu pipan”,载于李公明 Li Gongming 选编,《中国最佳讲座(2003年)》Zhongguo zuijia jiangzuo 2003 nian,武汉 Wuhan:长江文艺出版社 Changjiang wenyi chubanshe,2004,页87-88。

[41] 同上 Ibid,页89-91。

[42] 李银河 Li Yinhe 著,《李银河自选集:性、爱情、婚姻及其他》Li Yinhe zixuanji: Xing, aiqing, hunyin ji qita,呼和浩特市 Huhehaote:内蒙古大学出版社 Neimenggu daxue chubanshe,2006,页343-344。

[43] 李银河 Li Yinhe 著,“中国当代性法律批判 Zhongguo dangdai xing falu pipan”,载于李公明 Li Gongming 选编,《中国最佳讲座(2003年)》Zhongguo zuijia jiangzuo 2003 nian,武汉 Wuhan:长江文艺出版社 Changjiang wenyi chubanshe,2004,页105-107。

昏暗”了，道德感和价值意识慢慢失落，因为价值之源本来是神赐给人的良心，但当人心灵狂傲，不愿意看自己为神的受造物，并拒绝神的恩赐，就与神分离，因此本来因与神结连而有的生命之光也会慢慢熄灭（参约 1:9），到最后只是昏黑一片！道德感死亡的后果，就是一些以前我们自然会感到有问题的行为变得愈来愈正常，这也是一种价值的颠倒。

现代社会中价值的颠倒，会由个人一直延伸到文化和制度的颠倒，就如圣经所说：他们“不但自己去行，还喜欢别人去行。”（罗 1:32）这个过程可分四个阶段：

1) 有些人会做不道德的事，却自己知道不对，只是私下做，不敢告诉人，当被人揭发时他们会认错。就恋童和乱伦而言，我们的社会还在这阶段，但将来就难以保证了。

2) 他们不单自己做，也游说多点人一起做，以互相壮胆，因为一旦被发觉也可分散责任和指责，然而在这阶段他们还不会挑战社会的道德标准。有妇之夫去嫖妓或搅婚外情大概就是如此。

3) 再进一步，他们不单自己去做和鼓励其它人做，也开始会祭起多元主义和相对主义的大旗反击。他们不单认为道德问题没有对错之分，更认为社会的道德判断是标签、是“污名化”。所以他们反抗策略的第一步就是为不道德行为正名（或除污名化）：堕胎叫“终止怀孕”，卖淫叫“性工作”而妓女则是“性工作者”，乱伦只不过是“家人恋”或“近亲恋”，滥交则称为“多元性爱”等等。就着嫖妓和堕胎而言，以上的策略已在香港相当奏效。

4) 最后一阶段可称为“反道德主义”——道德标准被视作歧视和压逼之根源，所以要提倡道德者应受到谴责，甚或要用法例禁制！例如性倾向歧视法和同性婚姻最后的结果，就是要把以前被视作不道德的行为完全正常化和制度化，这其实是以自由之名强逼整个社会接受“反道德主义”。

罗马书也接着说：他们“自称为聪明，反成了愚拙。”（罗 1:22）很多人经常指责基督徒自以为拥有绝对真理，狂妄自大，但他们不是也有他们的绝对真理，并对不同意的人嗤之以鼻吗？就同性恋的问题而言，不少人认为他们才是跟从现代知识（如美国精神科学会在 1973 年把同性恋正常化的决定），而我们反同性恋的人就是愚昧。但这已经假定了世俗世界观必然正确，假若神存在，是神的设计可作标准，还是在 1973 年精神科学会开会的人呢？当然，他们从不会认真考虑上帝存在的可能性。

然而从信仰角度看，这些“聪明”只是愚拙，我们一方面要有胆量持守信仰的世界观和价值观，不要被世俗潮流的大势吓怕。另一方面也要反省，我们有没有用神的智慧去揭破这些所谓“聪明”背后的愚拙呢？我深信文化使命的重要性，教会很需要培养“文化特工队”，也如职业特工队一样要挑战“不可能的任务”（Mission Impossible）！^[44] 在香港，明光社和香港性文化学会已朝这方向努力，但还是势孤力弱。我相信中港台的教会迫切需要培养更多社会伦理方面的专才，特别要在公共论述的领域急起直追。

基督徒要培养道德勇气和成熟的判断力

现代文化正受着不同价值拉扯，背后是不同的世界观所衍生的人观和社会观，基督徒应有世界观意识，知所分辨，不可盲目追随自由主义和其人观。完全中立是不可能的，特别在一些行动的抉择中，因为不去表态、不去判断或不行动可能已是一种判断和行动。所以关键问题是：在甚么情况下应表达那种程度的中立或不中立？

一方面我们要懂得尊重多元社会的游戏规则，和培养分辨复杂的价值观的能力。一些现代价值，如扶助弱势社群，促进平等是值得欣赏，也和信仰吻合，只是我们要提防用反道德主义的方式去理解弱势社群，并推出极端的弱势社群浪漫主义和凡是主义。另一方面我们要不以信仰为耻，有勇气见证

[44] 香港人自幼就看一个电视连续片集叫“Mission Impossible”，这英文名字的意义是“不可能的任务”，那时的中文翻译叫“职业特工队”。近年这个片集被拍成三集 Mission Impossible 的电影，由 Tom Cruise 担任主角。

基督教的价值观,因为基督的主权本就要求我们的信仰要与生活的每一方面整合。(If Christ is not the Lord of all, He is not the Lord at all.) 此外,二十一世纪是个价值真空的时代,教会要透过建立抗衡群体,尽力巩固优良的社会价值。

要达到平衡两者的艰巨任务,我们需要培养一种信仰气质:基本信仰价值稳固,但又对别人宽容,并保持态度开放;信心坚定,却又敢于面对不确定性和含糊性。这就要回到灵性的根本,我们本就是因信称义,而不是靠行为或理性称义。基督道成肉身,充充满满有恩典有真理,但我们还只是在跟随主的路上,因此我们需要谦卑、经常自省和接纳生命不能逃避的张力。如圣经所言:“要在至圣的真道上造就自己,在圣灵里祷告,保守自己常在神的爱中,仰望我们主耶稣基督的怜悯,直到永生。”(犹 20-21) 在这基础上,我们要勇于去作道德抉择,不断超越,以成全道德价值的信仰生命。

维护基督教伦理的方法论

由于世俗主义价值观在文化潮流上占上风,所以有时基督徒面对不符合信仰的价值观时,总感到软弱无力,除了重复地说圣经不赞成之外,好像再没有甚么论点。“单单引用圣经”的做法自然有不足之处:不单对非信徒没说服力,还很容易给人一个守旧、权威主义和“卫道之士”的形象。再者,不少信徒活在现代社会中,饱受世俗思想的冲击,有时他们心里也会怀疑基督教的价值观。所以我们应好好利用神赐给我们的理性去响应,多作装备,但我们是否真的没有权利引用圣经呢? 就这问题我们却无需过份负面。

其实每一种世界观和伦理系统都有一些不可证实的前设,基督徒如是,非基督徒也如是。既然非基督徒可以基于他的前设提倡他的价值观,为何基督徒就不可以? 这样看来,基督徒援引圣经的价值观并无不可,很多时问题只是源自不恰当的表达态度和方法。有这一种说法:现代社会是多元化的,很多人不同意圣经的价值观,所以基督徒不应该诉诸只有他们接受的圣经,若在公众发言,他们必定要诉诸大家都可接受的论点。所以基督徒提倡圣经的性道德,就是把他们的价值强加于其它人! 这种说法似是而非(但不幸的是相当流行),若多元社会的市民的价值观念建基于不同文化、道德和宗教传统,那究竟有没有一样东西叫“大家都可接受的论点”,实在是一大疑问。若这种共识不存在或很薄弱,那不是说在大部分问题上,谁都不可发言? 这后果是荒谬的。在现存的多元社会里,传统和前卫的观点同样有争议性,但似乎只有传统观点(如基督教信仰)不受尊重! 正因为社会是多元的,既然有不少市民是基督徒,他们也是多元的一元,那如何能霸道地排斥他们的道德传统呢? 所以基督徒同样有权利持守和表达他们的道德信念,包括他们的性爱观。^[45]

要有效维护基督徒的发言权,我们也要知己知彼。一方面要充分明白自己信仰的前设和其涵义,但另一方面也要指出世俗主义的价值和形而上前设,并要求对方证立他的前设。若要进一步批评某种世俗思想,可有三方面进路:

- 1) 这种思想有内在的矛盾。
- 2) 这种思想与我们固有和较普遍的道德直觉(常识)不吻合甚或矛盾。
- 3) 这种思想的实践会导致不良的后果,如人受到伤害、社会的不稳定等。

这些论证不一定能绝对说服对方,但基督徒若能好好装备,用以上的进路维护基督教伦理,我相信在很多课题上都可在公共领域争取较大的发言权。无论如何,这能为信徒与大部份非信徒开拓对话的空间,让他们明白赞成传统价值观的人不一定是盲目和封闭的“卫道之士”。其实基督徒实在不

[45] 有些人用“公共理性”等概念反对基督教或宗教价值在公共空间表达的权利,我对这些论点有详细的批判:关启文,“现代社会可以诉诸宗教理由吗? ——再思公共理性”,载关启文 Guan Qiwen、蔡志森 Cai Zhisen 编,《基督教与现代社会的争论——道德、政治与“宗教右派”》Jidujiao yu xiandai shehui de zhenglun —— Daode, zhengzhi yu “zongjiao youpai”, 香港 Xianggang: 天道书楼 Tiandao shulou, 2012年2月,第十二章,页217-262。

用妄自菲薄,经过多年的思考和与世俗主义价值观“埋身肉搏”,我不认为基督徒伦理在理性上比其它系统差劲,起码是进可攻、退可守的。在神学方法论往往有两种对立的进路,一些人重视启示和信仰,另一些人则高举理性。在基督教伦理与世俗伦理的张力中也出现这两种进路,有些人强调基督教伦理要从启示、传统和圣经出发,根本没有与世俗伦理系统对话的空间;另一些人则认为以上进路既然否定对话的可能性,便难以在公共空间发言,所以认为要开展自然法或自然道德律(natural law)的进路。然而我认为这两种进路其实并不矛盾,而且双方的优点能在“信仰寻求理解”(faith seeking understanding)的进路中结合起来。^[46]就以一夫一妻而言,神学家勃朗宁(Don Browning)就提出一种类似的进路,一方面承认我们不可避免有前设和受一己传统的影响,但另一方面仍然可以提出理性的理由去支持一夫一妻制。^[47]

然而理性是一回事,实际的说服力是另一回事,后者视乎社会大气候、传媒文化和人的主观因素。所以世俗思潮从大势看是较占优的,特别对新一代而言(包括基督徒)。正因如此我们不可太消极,反应用诸般智慧,把基督徒的观点更广泛散播。有几个层次的工作都很重要:知识分子和学术界;曾受良好教育的市民;普罗大众;青少年等。也不用太悲观,若多些基督徒看到这异象并起来行动,情况不是不可改变的。

案例:以理性批判李银河

以下以李银河的思想为例,显示我们可以如何理性地提出批判。^[48]首先,让我们检视李银河的前设,她的性解放思想基本上是从“人的性权”和“性行为无分高下”这两个前设推演出来的,但这两个前设是绝对真理吗?她有为它们提出理性的证明吗?没有。有时她好像以事实上的性多元去论证“性多元论”,但这样做却是混淆了描述的(Descriptive)与规范的(Normative)两个领域,并将描述性的事实变为规范性的原则。例如她指出“人类的性欲是多样的,而不是单一的,许多不同的生活方式都可以是好的,每一个人和所有的人的生活方式都可以是好的”;^[49]所以,“反对对性活动的分类定型是自由对禁制的一个反叛,它反对将性行为正规化、日常生活化,分类加以控制或者禁制。”^[50]不错,性关系的多元是今日社会一个不争的事实,但是李银河将多元的事实变作一种一元的规范,坚称我们不应应对任何的性行为、性关系等作出任何批判,因为它们都没有道德上的对与错之分,这却犯了推论的谬误。很简单,人类对暴力的态度和实践也是多元的,难道可以由此推断有关暴力的规范都是相对的吗?难道可以因此说“任意的暴力行为”与“和平主义”完全没有道德上的对与错之分吗?

按另外三个评价标准,我们可以对李氏的性解放思想继续提问。第一,李银河的性解放思想能否自圆其说吗?事实上,李氏有不少自相矛盾的地方:

[46] 参关启文 Guan Qiwen,《我信故我思-真理路上的虔诚探索》*Wo xin gu wo si —— Zhenli lushang de zhicheng tansuo*,香港 Xianggang:基督徒学生福音团契 Jidutu xuesheng fuyin tuanqi,1998年9月,卷一。另参 Kai-man Kwan,“Reflections on Contemporary Natural Law Theories & Their Relevance.” *CGST Journal* 53 (July 2012), pp. 197-225.

[47] 唐·勃朗宁 Tang Bolangning,“圣约和自然法:引导全球化对家庭的影响 Shengyue he ziranfa > Yindao quanqiu hua dui jiating de yingxiang”,载戴德尔·金·海恩斯沃思 Daideer Jin Haiensiwosi、斯格特·佩斯 Sigete Peisi 合编,郑品然 Zheng Pinran、谢志斌 Xie Zhibin 审译,《全球社会的公共神学——向马克斯·斯塔克豪斯致敬》*Quanqiu shehui de gonggong shenxue —— Xiang Makesi Tasikehaosi zhijing*,香港 Xianggang:研道社有限公司 Yandao she youxian gongsi:圣经研究及应用中心 Shengjing yanjiu ji yingyong zhongxin,2012,页 37-50。

[48] 因著篇幅问题,我只能在这里对李银河提出非常简短的批评,主要是以此为例子说明回应的方法论。我在另一篇文章会更详细分析和评价李银河的性解放思想:关启文 Guan Qiwen、林睿豪 Lin Ruihao,“评价李银河的性伦理 Pingjia Li Yinhe de xing lunli”,《国学与西学国际学刊》*International Journal of Sino-Western Studies*,第八期 No.8(2015年6月)。

[49] 李银河 Li Yinhe 著,《李银河说性》*Li Yinhe shuoxing*,哈尔滨 Haerbin:北方文艺出版社 Beifang wenyi chubanshe,2006,页 174。

[50] 同上 *Ibid*,页 174。

· 她一方面用社会建构论去解构传统性规范,认为没有甚么自然或不自然的,但同时说:“性是人的自然需要,是生理和心理的合理欲望。”^[51]当然,这论点可用来证明“性压抑”是不自然、不正常的,这明显是双重标准。

· 一方面李氏大力提倡性的多元化,呼吁我们接纳“所有的性行为都是平等的。”^[52]但另一方面,李氏对性的理解却又只是限于一元,将性仅仅视为肉体上对快乐的追寻,将性的意义仅仅约化为生理上的理解——性就是荷尔蒙、高潮、性欲、性器官、性反应等,从而得出性只是为了满足肉体快乐的结论,而忽略了性可以具有的多重意义。^[53]

· 当李氏运用社会建构论去把性规范解构时,为何不同时解构她大力提倡的性权利(甚至人权)呢?当一切先天与自然因素都否定之时,李氏又能为她的性权及人权找到怎样的基础呢?莫说性权观念的提出,就连人权的观念也非自然而有,而是慢慢在历史上发展出来的。

第二,李氏的思想能否与其它层面的价值相融?很明显,李氏的性解放思想与我们的道德直觉和现今的普遍道德规范并不相融。若然接受了李氏的性解放思想,我们就必须接受如恋童、乱伦、奸尸、人兽交、群交、卖淫等行为全无问题。当然,有些人也许能接受卖淫,或是同性婚姻的合法化,但不会有太多人无差别地对以上所提及的所有性关系与性行为全盘接受。这反映了仍然有些性关系与性行为是多数人难以接受的,而其中最主要的原因是有违大多数人的道德直觉。

道德直觉(Moral intuition)是指一种本身具说服力、不证自明的道德判断。当然,李氏可能会否定道德直觉的存在,但若李氏全然否定道德直觉,只以社会建构论去解释道德规范的存在;那末,她自己的思想中也会出现天赋性权与社会建构论之间的张力,则她整个以性权利为核心的思想有崩溃的可能。

此外,李氏因着性解放的教条,被导向淡化强奸(trivialization of rape)的结论,实在没有尊重性侵犯受害人的真实经历。事实上被强奸的苦主,尤其是小女孩,在她们的成长中会出现很大问题。许多研究指出,性侵犯对儿童心理上的影响很大。或许,重视性器官的“文化积淀”事实上也反映了普遍的人对性的一种理解:即性不仅仅只是身体上的器官,它对我们的生命事实上真的有着特殊的意义?因此在有关性法律的立法考虑时,才会同意对与性相关的侵犯行为作出重罚?——如果性真的没有特殊意义,那末一位男士摸一位女士的胸部后大可以说:“性器官与你身体上的其它器官一样,所以我摸你的胸部一下不过如同我拍你的肩膀一下!”我们一般不会因为拍打陌生人肩膀一下而作出处罚,那末在李氏的“性器官与身体其它器官无异”的逻辑下,法律上我们也没有任何的理由去处罚那位摸了女士胸部一下的男士。当然,普遍人都不会认为是合理的。

第三,李氏的性解放思想能否促进最大多数人的最大快乐——促进社会的公益?也不难看到,若真正对性解放思想全盘接受,社会要付出以下的沉重的代价:首先,李氏对性仅限于肉体快乐上的追求的理解,将导致性自人性中剥离,而其中将会产生相当多的问题:一、非人化,性关系中的参与者将彼此都被客体化,视为满足一己性需要的性玩物;二、难以建立长期的亲密关系,性交会释出令人想建立长期亲密关系的化学物质,但性爱分离的生活方式却一次又一次令到关系破碎及难以建立;三、性放纵导致的各类问题,如性沈溺导致的性无能、性病的广泛传播;四、性随便(Casual Sex)的观念所引发的种种社会问题,如堕胎、私生子、性病的传播等。

这方面的影响在中国社会已逐渐显露,其实这只是走西方社会的旧路。有关西方性革命对社会

[51] 同上 *Ibid*, 页 28。

[52] 李银河 Li Yinhe 著,《李银河性学心得》*Li Yinhe xingxue xinde*, 长春 Changchun: 时代文艺出版社 Shidai wenyi chubanshe, 2008, 页 263。

[53] 关启文 Guan Qiwen, 洪子云 Hong Ziyun 编,《爱与欲: 基督教性神学初探》*Ai yu yu: Jidujiao xing shenxue chutan*, 香港 Xianggang: 基道出版社 Jidao chubanshe, 2005, 页 174。

造成的负面影响,可参关启文的〈西方的性革命:历史的回顾〉一文。^[54]前车可鉴,接受李氏的性解放思想时务要小心谨慎。

当然,以上论据还要多方论证和提出支持数据,我在这里主要想指出,性解放虽然是一个强势的潮流,但其前设并没有坚实基础,而且从理性上也可指出当中严重的问题。所以,只要基督徒知识分子好好装备,是可以对性解放作出合宜的响应的。

文明的进步还是堕落?

中国性伦理在古代的“开放”,到宋明理学的禁欲主义,再到当代的性解放,李银河认为“是一个‘否定之否定的过程’,是一种螺旋式的上升。”^[55]然而另一个角度看,性解放并非甚么先进的新事物,只是回归古代的性放纵文化,是一种文明的堕落。

女性主义常常把基督宗教批评为父权的宗教,然而布朗宁认为若明白古代文化,就可理解早期基督宗教其实是一个家庭革命(也可说是正面的性革命),大大提高了妇女的地位。当时希罗世界掌管家庭的是一套荣誉—羞耻守则(honor - shame codes),在这种家庭系统中,男人要有支配性和主动性才有荣誉,不然就应感到羞耻。当时的文化崇尚武力和对抗,男人要随时准备接受挑战,及用各样方法维护自己的荣誉,就算用武力也在所不计。女性要有荣誉则要专注家庭内部事务,接受男性保护和供养。若她们踏出这界线,就会被视为耻辱。男性有责任限制家中女性(妻子、母亲和姊妹)的行动,不然他就丧失荣誉。当然,若自己的女性受侵犯,更是极大的羞辱。(相反,男人若能侵犯别人的女性而别人不能奈何他,却算作他的荣誉。)女性不应对其它人构成诱惑,不可在公共场所抛头露面,但男性却有很大自由,在性方面也如是,与女奴、男孩和妓女发生关系是轻松平常之事。^[56]

早期基督宗教的实践或许未能完全摆脱这套观念,但它的理念却从根本挑战这套荣辱文化。首先,基督宗教如犹太教一样重视家庭,但把家庭臣服于天国,因此把父权家族对个体的控制削弱了。若有需要,基督徒会毅然离开自己的家族,上帝的呼唤高于家族的呼唤,基督徒且应致力令全家归主,然后按天国的精神重建家庭关系。圣经有一些难解的经文,谈到耶稣来到世上会带来刀兵和叫家庭成员反目。在以上背景中理解这些经文:基督宗教不是要反对家庭本身,而是批判那些阻碍天国子民跟随神的父权家族体系。事实上,在基督宗教历史中,效忠家族与效忠天国之间的张力不是罕见的。

此外,基督宗教也重新建构男性身分,强调男人的最高成就不是支配别人,而是学效基督去服侍别人(包括自己的妻子)。弗5:25说:“你们作丈夫的,要爱你们的妻子,正如基督爱教会,为教会舍己。”这命令在那时的荣誉羞耻守则中是难以想象的。又如弗5:21所言:“夫妻当存敬畏基督的心,彼此顺服。”亚里士多德就会认为这要求不合理:“顺服是妻子的天职,因为丈夫比她理性,应该是他去作一家之主。要丈夫顺服妻子,实在是荒天下之大谬。”但对基督宗教而言,夫妻的彼此顺服却有稳固基础——共同对基督的敬畏,这种敬畏开出平等,因为基督教里不存在男尊女卑的形而上学,而基督的救恩对男与女都是平等的,不像某些宗教,女性的救恩要依附男性才可以成就的。

此外,林前7:3-4也很清楚表达平等的精神:“丈夫当用合宜之分待妻子,妻子待丈夫也要如此。妻子没有权柄主张自己的身子,乃在丈夫。丈夫也没有权柄主张自己的身子,乃在妻子。”这里可说是将金律应用到夫妻关系,使徒保罗对丈夫与妻子的要求是同等的,特别是论到性关系那部分。当保罗说“妻子没有权柄主张自己的身子”时,在那个时代没有人会感到惊讶,因为他们都相信妻子满足丈夫

[54] 同上 *Ibid*, 2005, 页6-7。

[55] “官方调查显示八成中国人认可婚前性行为 Guanfang diaocha xianshi bacheng zhongguoren renke hunqian xingxingwei”,《联合早报》*Lianhe zaobao* (新加坡), 2007年6月12日。

[56] Don S. Browning, *Marriage & Modernization: How Globalization Threatens Marriage & What to Do about It* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003), p. 72.

的性需要是天经地义之事，然而当保罗接着说：“丈夫也没有权柄主张自己的身子”，他们就可能会瞠目结舌，丈夫进入婚姻关系时就意味着身体主权的丧失？这有点儿匪夷所思吧！然而基督宗教的确主张在那个时代很有革命性的平等思想。

这种平等思想也应用到其它领域。例如耶稣的教训也提高了孩子的地位：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在天国的，正是这样的人。”（太 19:14）耶稣不单强调要和小孩子亲近，更把孩子的纯真视为天国子民的典范。相反，富人则难以进天国（太 19:23），而且政治领袖的存在意义不在乎权力，而是服务精神：“只是在你们中间不可这样。你们中间谁愿为大，就必作你们的用人；谁愿为首，就必作你们的仆人。”（太 20:26-27）

这些教训若在当时的社会背景中理解，就意味着在家庭、经济和政治领域都要实现平等精神，因为在一般人心中，社会中最软弱、最不受重视和最可以牺牲的就是小孩子，而最有权势、最要巴结和最不可以缺少的就是富翁和政治领袖，然而在天国的秩序里一切都似乎反其道而行，这可说是古代荣辱文化的颠覆！

然而单单有平等不足以保证良好的婚姻（和人际）关系，因为两个平等相待的夫妻也可以是貌合神离的怨偶。圣经所要求的是平等的爱，丈夫应以慈爱的基督作模范去爱妻子：“丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子”（弗 5:28），甚至要准备为妻子舍己。婚姻的意义不单是个人需要或社会习俗的满足，而是在婚姻的关系中学习和彰显神圣的爱（agape），这种理解也是革命性的，不单是平等的号角，也是爱的礼赞。丈夫也要把妻子视作朋友。总而言之，彼此相爱和平等尊重是基督教伦理的双重要点，虽然早期基督宗教不能完全克服父权思想（任何历史性的运动始终有限制），但在古代，基督宗教已是最平等的家庭运动，而且整体的趋势还是把平等的爱带进家庭中（早期的女性主义者亦大多是基督徒）。基督宗教的平等思想就好像一些撒在父权的硬土的种子，虽然不能立刻茁壮成长，但当中有一些萌了芽，最后慢慢改变了整个文化和社会。

美国社会学家 Rodney Stark 就从伦理的角度解释基督宗教在古代的兴起，基督宗教反对杀婴和堕胎，限制离婚（太 19:6），认为丈夫与妻子都要对配偶忠贞，这些伦理要求都被今天的女性主义抨击。然而不可以忘记当时杀婴和堕胎大多数是针对女婴的，在当时离婚的自由只意味着男性可随意和单方面休妻，这对没有经济能力的女性而言是极大的危机。基督宗教不单要求女性贞洁，更要求男人作负责任的丈夫和父亲，这就把男性的性欲导向生育和养育子女之途。要求男人不去“搅”婢女、男孩和其它女性，其实是不让男性因为性道德的双重标准而有“风流快活”的特权。此外，女性也可在教会占领导地位。这种种措施使社会更尊重女性，长远来说更提高了妇女的地位。这就吸引了大量妇女归向基督宗教，而这些妇女在基督宗教的扩张上扮演很重要的角色。整体而言，第二和第三世纪的基督徒较异教徒更重视妇女、家庭和孩子，使婚姻和家庭制度巩固起来，而且论生孩子的数目也胜过异教徒！

其实当时的罗马帝国中性道德很低，男人倾向滥交，妓女到处都有（包括不少男妓），同性恋和双性恋亦相当普遍。不少人都看到家庭的重要性，而尝试巩固它。例如一参议员在 131 年尝试推行强制婚姻的措施，西泽大帝也尝试用各种方法促进婚姻和繁殖（如提供奖励），但全都无效。反而是基督宗教的社会运动把家庭更新了，Stark 这样总结：“基督宗教的中心教义催生及维持了一些有吸引力、有解放性和有效的社会关系和组织。”^[57] 这点对基督宗教的生根很重要。

基督宗教强调个体和亲密人际关系的价值，这些思想也慢慢塑造了西方的婚姻制度。十一和十二世纪天主教的 canon law 把新郎和新娘双方的同意视为界定婚姻的标准之一（宗教改革家后来亦接受这点），这样把核心家庭的地位（相对于扩大家庭）提高，因为父亲不可以再随意为了经济和政治的

[57] Rodney Stark, *The Rise of Christianity* (San Francisco: HarperCollins, 1997), pp. 210-211.

原因把女儿嫁出去。宗教改革家更进一步提倡婚姻同时是教会和社会的事情,它首先是自然的善,能促进世俗社会的美好,所以婚姻先要在国家那里注册,再受教会祝福。这样就清楚确立婚姻的公众地位,最后且导致秘密婚姻的终结,因为以前没有人见证的婚姻也被天主教承认,但这一来只要任何一方坚决否认,对方就难以反驳。马丁路德把婚姻的召命抬高于独身的呼召,鼓励神父离开修院,公开结婚。我们不用全盘否定独身的实践,但在中世纪这种思想往往使男性贬低作丈夫和父亲的价值,性、婚姻和女性都被视为次等的善。路德提倡的宗教改革就扭转了这局面。宗教改革后,婚姻成为一种公共制度,更有秩序和稳定性。

总而言之,基督宗教的传播,抗衡了文化的性开放趋势,导致一夫多妻制衰落,和一夫一妻制的兴起和制度化。这种“保守”的性伦理却正为家庭制度与社会的稳定提供深厚基础,这也是西方现代文明的一个根源。性解放只是以自由之名,把这文明的基础摧毁。因此,教会去重新提倡基督教性伦理和婚姻文化,只是为保持文明作出一点贡献。

回应之路

在响应之前,或许要先明白为何一些中国“先进”知识分子这么热衷于性解放,我认为秋风(一位北京的学者)在这里有很好的解说,他指出他们的逻辑是一种“道德的反转(moral inversion)”。^[58]他指出“启蒙运动…相信,人的理性的力量是无限的,人可以借由这种理性重新全盘设计构造全新的秩序,让人类进入永恒幸福状态”,他们认为传统的“道德伦理规范是虚伪的,为了解放,他们致力于揭穿这一道德伦理规范体系的虚伪,并摆脱其束缚,他们说,这才是道德的——反道德才是‘真正的’道德。这就是‘道德的反转’之内在机制。他们进而认为,他们反对传统的道德伦理规范,摧毁习俗,代表了历史发展的进步方向,进步主义信念让他们具有了道德优越感。”

知识分子大多倾向同性恋婚姻,也是因为他们相信这是历史进步的方向。“当然,反对他们的人也就是落后反动分子,他们具有最为强烈的道德感,因而毫不客气,肆无忌惮地辱骂落后反动分子反而是道德的表现。”^[59]因此,在踏上响应之路前,我们要有心理准备,我们可能会面对嘲讽和攻击。近年我经常从基督教的立场,在香港就一些伦理课题在社会发表意见,如反对赌波合法化和反对制订性倾向歧视法等。有一次,我邀请一同事到我家吃饭,谈话甚欢时他突然问我:“听说你关于同性恋的看法很独特!”弦外之音是,我对同性恋的立场有点奇怪和非理性(特别就着知识分子而言)。我有接触一些外地来的同学,他们接触我前已有人对他们说,要小心我这个“肥佬”,因为我属于一个很邪恶的组织——叫明光社。他们后来认识我之后,发觉我不是那样邪恶,就把这事情告知我。

我在2005年5月底发现我的照片被网友放在了香港的梁国雄议员(长毛)的网页里,标题是:“认住佢”。还有人说我是假道学、死耶稣佬、衰格、肥尸大只、面目可憎,并祝我早下地狱!甚至当我与一些自认“开明”的基督徒谈话时,也发觉对我有不少偏见,例如他们指控我“丑化和抹黑同性恋者”,但当我问他们我到底在那里说过那些话时,往往发觉他们从来没有去查证,只是听信他们身边的传言。在公众媒体里(如电台节目和报纸专栏),对我们这类人的标签很多:卫道之士、道德恐怖主义,甚或国际级的“道德塔利班”,说到底我们没有去偷去抢,没有提倡暴力也从没有去袭击谁,只是在民主社会用和平方法对社会提出我们的看法,我们作为多元社会的公民,不是也有权利参与社会政策的制订吗?我们的确是我们执着的价值和道德,但那个参与社会的市民没有呢?那为何不少人对我们有这样大的敌意呢?就是因为很多人在心目中,我们是在阻挡历史巨轮进步的蠢蛋,和压逼性小众的

[58] 秋风 Qiu Feng,“反道德的道德优越感 Fan daode de daode youyuegan”,《南方都市报》Nanfang dushibao,2011年9月6日。

[59] 同上 *Ibid.*

恶魔。

然而,我们还是有理由要坚定站在我们的岗位,不应退缩。也如秋风指出:“真正的悲剧在于,在当下中国,没有足够强大的保守主义力量平衡他们[性解放派]的观念,这一点是中国…最为危险的地方。哪怕是在现代性起源的欧洲,也还存在着诸多传统制度,足以让古典的信仰、思想、观念有存身之制度依托。比如,在欧美,基督教会始终拥有较大影响力,而教会守护着古典的价值,比如家庭的价值,婚姻的价值,源远流长的大学也大都保留了神学院。

由此,在西方,尽管漂浮在社会表面的知识分子不断翻新反传统的花样,但他们终究受到了约束,有强大的保守主义思想、学术与观念与他们抗衡…由此,欧美社会也就在传统与现代之间保持了平衡,即便在知识界内。自由正是在这种平衡之中,少数的权利也是在平衡之中得以合理、稳健地拓展,而不至于动摇社会的道德伦理根基。

20世纪的中国却没有这样的幸运。1905年废除科举制度后,中国的现代知识分子从制度上一步踏入完全现代的生存状态,原来守护传统价值、承担教化的主要力量——儒学尤其是经学丧失了制度依托。知识分子作为一个整体,其现代性程度成为全球最高的,由此而有了新文化运动,反传统成为20世纪中国最大、也最久的传统,激进成为一种常态。正是观念市场的严重失衡,让先进的现代知识分子在诸多涉及习俗、传统的公共事件中,毫不掩饰自己反道德的道德优越感。”^[60]

我同意以上的分析,我认为基督徒知识分子特别有责任,在这种不平衡的情况下,建立一合情合理的性伦理传统,以平衡那些激进的性解放思潮。事实上,在世界各地,除了基督徒外,真正关心这些问题,也敢冒着炮火走在前线的知识分子很少。这就如耶稣所言:“盐若失了味,怎能叫它再咸呢?”这是说教会在作光作盐的功能上,有不能替代的作用。

当然,要响应如此庞大的挑战,空谈是不够的,下面简略提出可用的方法。

<文化更新>

巩固性伦理和家庭首要是一种文化工作,我们需要成立国家和国际性的志愿组织,一同努力,互相对话,探讨问题和出路。我们应鼓励不同的文化采纳本地和全球的精神资源,重构性与婚姻伦理,和探讨这种伦理对社会政策和法律的涵义。基督宗教的神学建构在这层面的工作可担当重要的角色,基督宗教的努力不单在西方有意义,对全球都有意义,因为基督宗教的存在已是全球化的事实,在中国也有不容忽视的影响,虽然中国基督徒的比例不是太高,但实际数目不少,而且基督宗教比一些传统中国文化(如儒家)有一个优势,就是它的思想和价值是透过具体的组织(教会)承传和散播。不可忘记,早期基督徒在罗马帝国也是少数,但他们却把西方的文化(包括家庭制度)扭转。当然,我不赞成对基督教会抱过高和不切实际的期望,但我深信若基督徒真诚地活出他们的价值观,在他们的家庭中实践忠诚和平等的爱,和对子女的委身,那纵使是少数,也可以是燎原的火种。

<政府支持>

婚姻不单是私人问题,而是国家应关心的公共政策。我们应建议政府应奖励婚姻,支持养育子女的责任(如提供税务优惠或福利),推动婚姻教育,这不是代替而是补足宗教团体正在推行的工作。社会可容让人们选择不结婚,和进行各种私下的关系,但不一定要鼓励这种关系。

在探讨中国的婚姻法时,自由主义和性解放思潮也容易导致法律应与道德分家的思想。例如性学家李银河就指责1980年修改的《婚姻法》,纵使放宽了律法,但对于婚外性关系却仍抹不掉道德的影子。因为在修改《婚姻法》之初,有人建议加入“夫妻应当相互忠实”的字句,李银河认为,这些字句

[60] 同上 *Ibid.*

属于道德规范,是对婚外性关系的一种道德谴责,所以不适宜放在法律条文之内。2001年4月,《婚姻法》再度呈上人大作大幅度修改,加强了对重婚和非法同居等非法行为的遏制力度,加入“禁制重婚和有配偶者与他人同居”的条文,触犯人士需承担刑事及民事责任。李银河又质疑“应否动用国家权力规范私人生活”,亦对“实施惩治婚外性关系的法律是否可能”和“建立惩治婚外性关系的法律是否应当”有所保留。她认为,解决婚外性关系的最好办法就是离婚。^[61] 我不想简化法律与道德的关系,中国的婚姻法具体条文应怎样写,也是一复杂和技术性的问题。我在这里只想指出,李银河背后的哲学把婚姻完全私人化,把婚姻法与道德割裂,却是大有问题的。

< 公民社会的支持 >

在建立性伦理和婚姻文化的过程中,主要责任还是应放在公民社会的居间团体上。其实基督教会一直都扮演这个角色,如美国天主教推行了一个政策(American Roman Catholic Common Marriage Policy),在142教区中有124区实施,它要求天主教配偶理解婚姻的意义和挑战,并作出准备。整个准备过程最小要六个月,那些准夫妇要填问卷,了解彼此的性格;出席由平信徒夫妇带领的辅导班,参加学习班,在全教会面前举行订婚仪式等。在香港,很多教会和基督教机构都为预备结婚的爱侣提供婚前辅导。这些活动当然不能完全保证婚姻的成功,但相信会令参加者对婚姻抱慎重而不是轻率的态度,亦可叫他们作好各方面的准备。教会的帮助也不止于此,教会的群体往往为家庭提供支持,例如有一些伉俪团契,让已婚的信徒有互相交往和支持的机会,他们的子女也通常打成一片,教会里的教导和群体可给他们健康成长的环境。这样对减少婚姻失败应有帮助。这点也有一些数据印证,根据美国一项大规模调查,富有、有宗教信仰、具大专程度,以及结婚时至少二十岁的夫妻,大有可能白头到老。但婚前已同居的男女,却有四成会在结婚后十年离婚。^[62] 这样看来,对家庭而言,宗教信仰的帮助至少和经济条件同样重要。

< 婚姻教育 >

当然,预防胜于治疗,我们应尽量减少性解放和家庭问题的出现,而不单是作补救的工作。性教育和婚姻教育就是很重要的预防措施,我相信应该在中学开始,帮取青少年择偶,准备他们面对婚姻,教会、政府、学校和市场都应通力合作。推行婚姻教育的国际性机构已有不少:Coalition for Marriage, Family, & Couples Education; Institute for American Values; Focus on the Family。在1998年,美国Florida州甚至立法要求第九或十班的学生参加婚姻教育。再者,若夫妇参加了四小时的婚姻教育,结婚证书费可减半。其实人们要拿驾驶执照前也要读书、考牌,在全球化的冲击下组织家庭不一定比驾驶容易,为何政府不可以要求要拿结婚证书的人作一点基本的学习呢?

那究竟婚姻教育是学习甚么的呢?现行的课程主要是关于婚姻里的沟通和处理冲突的技巧,例如:沟通时要尽量产生正面而不是负面效果;鼓励配偶表达自己的思想和感觉,不要猜测对方的动机;你不一定同意对方,但要肯定对方的感受。当然从基督教伦理的角度看,单靠婚姻教育的技巧是不足的,配偶还需要看到婚姻的价值,不是单单建基于利害关系。所以技术语言要与委身的语言结合,在这方面教会的婚姻教育就可为婚姻的委身提供更全面的基础。然而婚姻教育本身的普及已有助肯定婚姻的意义。

当然,在中国的处境中,会不会开展出一种有中国特色的婚姻教育,例如可诉诸新儒家的社群和

[61] 引自李伟仪 Li Weiyi,“情欲尚未解放,性学仍须努力 Qingyu shangwei jiefang, xingxue rengxu nuli”,《明报》Mingbao,2001年11月21日。

[62] “先同居后结婚4成分手收场 Xiantongju hou jiehun sicheng fenshou shouchang”,《明报》Mingbao,2002年7月26日。调查也发现美国亚裔的婚姻最稳定,这又一次证明文化因素的重要。

家庭价值观? 无论如何,我相信在全球化的处境中,我们不用把文化资源限于中国传统,在中国处境中,东方和西方的传统可有良性互动,一起为性伦理和家庭的更新努力。我相信基督教伦理在这个过程中应可担任一个重要的角色。

English Title:

Sexual Liberation in the Chinese Society: Reflection from the Perspective of Christian Ethics

Kai – man Kwan

Ph. D. from the University of Oxford, His current research interests include religious experience, philosophy of science, philosophy of religion, epistemology, political philosophy and ethics.

Professor and Director, Department of Religion and Philosophy

Hong Kong Baptist University, 224 Waterloo Road, Kowloon, Hong Kong

Tel: (852) 34117291, Fax: (852) 34117379. E – mail: kmkwan@hkbu.edu.hk

Abstract: During the process of modernization and globalization, especially during the recent two decades, the traditional sexual ethics and marriage in China have been thoroughly challenged as the result of sexual revolution which is happening in various parts of the Chinese society. The ideology of sexual liberation is also rapidly spreading among the people. Many Chinese intellectuals, such as some ‘sexologists’ and Lin Yinhe, are actively promoting sexual liberation. In this essay, I will analyze the phenomena of sexual liberation in the Chinese society and their ideology. Then I will briefly discuss how to respond to this from the perspective of Christian ethics. I will also use Lin Yinhe as an example to explore how Christian intellectuals can provide a reasonable response to the ideology of sexual liberation.

Key terms: sexual revolution; ideology of sexual liberation; Lin Yinhe; contemporary Chinese society; Christian ethics.

中西经典与圣经
**Chinese and Western Classics
and the Bible**

中国基督教会的经典翻译与文化担当：

一些初步的观察与思考^[1]

瞿旭彤

(北京师范大学哲学及社会学学院,北京师范大学价值与文化研究中心,100875 北京)

提要:自晚清以来,中国面临着“三千年未有之大变局”。就其文化意义而言,这句名言也指出,自佛教入华以来,中国文化面临着又一次转型或更新,其中非常重要的一方面就是,如何应对随着西方列强进入中国的基督教文明与文化的冲撞与挑战。在这样的大变局中,中国基督教会不应忘记自己对中国文化与社会的使命,应该从自身基督教的角度和立场出发为中国文化的转型与更新提出一种新生的可能性。在回顾以往经典翻译努力的基础上,本论文试图结合日本经典翻译和佛教经典汉译的经验,从经典翻译的角度谈一谈中国基督教会的文化担当,并且提出译场型和研究型翻译的具体操作方式,以便进一步推进和深入基督教经典的翻译。

关键词:中国基督教会、经典翻译、文化担当

作者:瞿旭彤,德国海德堡大学哲学博士,北京师范大学哲学与社会学学院,北京海淀新街口外大街19号,中国,100875。电话: +86-150-1048-2882。电子邮件: thomasquxutong@yahoo.com

前言

众所周知,自晚清以来,中国^[2]面临着“三千年未有之大变局”(李鸿章语)。就其文化意义而言,这句名言不仅仅说明了中国传统文化与社会向近现代文化与社会转型困境,^[3]而且也指出了中国文化自佛教入华以来所面临的又一次转型、甚或更新,其中非常重要的一方面就是,如何应对随着西方列强进入中国的基督教文明与文化的冲撞与挑战。^[4]今天的中国,尤其是今天的中国文化,仍然处

[1] 本文系作者2014年6月-8月在香港汉语基督教文化研究所担任访问学者期间的研究成果,曾在2014年7月31日宣读于由香港浸会大学、建道神学院和迦密山国际学术文化论坛联合主办的“基督信仰与道德重建学术论坛”。会议期间得到多位专家学者的指正,特此致谢!

[2] 我们这里所理解的中国,首先是文化意义上的,即包括大陆、台湾、香港和澳门等在内受中国传统文化影响、并对其有认同感和担当感的地区,即所谓的“文化中国”。

[3] 参袁伟时 Yuan Weishi,《晚清大变局》Wanqing da bianju [The Great Change in Late Qing Dynasty],(北京 Beijing:线装书局 Xianzhuang shuju [Thread-Bound Book Company],2014),4-31。

[4] 从后殖民主义的角度而言,正是由于基督教文化与西方列强进入中国的同时性与彼此之间的复杂关系,在直至今日的不少中国人心目中,尤其在那些持有(儒家/教)文化保守主义立场的知识分子眼里,基督教文化是西方文化的核心内容,是必须予以克服的文化危机。

于这样史无前例的大变局之中,仍然处于一种方向和未来都不清晰的发展过程之中。

要想回应和改变“三千年未有之大变局”,相对于传统中国文化的持守者(特别是当今的很多儒家/教人士而言)而言,我们不应走上文化保守主义的道路,一味回避、甚至激烈批判基督教文化,幻想回到过去和恢复旧制,以为这样就可以在一个与过去迥乎不同的处境中开创出中国文化的新路。^[5]与此截然不同,中国文化应该与基督教文化展开对话,为自身文化老树的重生创造可能的环境与土壤。对于中国基督教会而言,我们不应只是专注于拯救个体的灵魂,而忘记了对(中国)文化与社会的使命。在忠于基督福音、保持对(中国)文化的批判性态度的同时,我们应尽可能地参与(中国)文化的重整与建设,发挥基督信仰与文化对于(中国)文化进一步发展及更新的积极作用。这种积极作用不一定必须是导向性的,不一定必须是将(中国)文化全盘基督教化的,而是从我们自身基督教的角度和立场出发提出一种新生的可能性,并且做出可能的贡献。我们要时刻提醒自己,历史的走向不是单靠某一文明或文化所能决定的,而是靠不同传统与文明之间的合力作用。上帝在不同文化或文明之中的心意,不是要每一种文化或文明都变得一模一样,而是“万物各从其类”。^[6]

我们相信,基督教会在中国文化漫长的转型过程中必将发挥巨大的作用,但是如何推动这种作用的发生,以及如何评价这种作用,还有待于进一步的观察与思考,有待于历史长河的验证。

三人行,必有吾师。在以基督教文化促进中国文化更新与转型的过程中,尤其是在基督教经典翻译^[7]的这一方面,对外而言,我们有日本(基督教会)这样一位值得借鉴的老师 and 邻居。对内而言,佛经汉译的经验也许不失为中国基督教会的借镜与参考。在回顾以往经典翻译努力的基础上,本报告将试图结合日本经典翻译和佛教经典汉译的经验,从经典翻译的角度谈一谈中国基督教会的文化担当。

以往的努力

首先让我们来看看自19世纪初新教传教士马礼逊(Robert Morrison, 1782-1843, 1807)入华以来

[5] 参石衡潭 Shi Hengtan, 以儒学热为中心的国学热对基督教的挑战 Yi ruxuere wei zhongxin de guoxuere dui jidujiao de tiaozhan [The Challenge of the National-Studies-Tide on Christianity], 林日峰 Lin Rifeng 编著,《廿一世纪中国教会的崛起、挑战、装备与契机》Nianshiyi shiji zhongguo jiaohui de jueqi, tiaozhan, zhuangbei, yu qiji [The Rise, Challenges, Chances and Equipment and Chance of China in 21st Century], (台北 Taipei: 基督教中国主日学协会 Jidujiao zhongguo zhurixue xiehui [China Sunday School Association], 2014), 145-174, 尤参 162。

[6] 在这里,我们倾向于赞同许倬云不以黄河、而以长江为比喻的文化观,参许倬云 Hsu Cho-Yun,《万古江河:中国历史文化的转折与开展》Wangu jianghe: zhongguo lishi wenhua de zhuanzhe yu kaizhan [The Turning and Unfolding of Chinese History and Culture], (上海 Shanghai: 上海文艺出版社 Shanghai wenyi chubanshe [Shanghai Literature Publishing House], 2006)。

[7] 本文所讨论的经典翻译,指的是对《圣经》之外的基督教经典作家(比如,奥古斯丁、阿奎那等古代神学家或思想家,尤其是宗教改革以来的重要神学家,比如,路德和加尔文)及其经典作品的翻译。

中国基督教会在经典翻译上的努力。^[8]正如谢扶雅所说,在将来的某个时候,我们也许有必要撰写一部中国基督教会的《高僧传》,介绍和评论翻译基督教经典的“译师”,为他们作传立碑,由此建立中国基督教经典翻译与诠释的传统与“道统”。^[9]

根据黎子鹏的说法,在19世纪出版的基督教中文书籍当中,除了《圣经》之外,主要都是属于跨宗派的、用于传教的书刊和小册子。这些翻译作品虽然塑造了不少华人基督徒的信仰和神学概念,但往往“缺乏深度,不够多元化”。^[10]由此我们可以看出,当时的基督教经典翻译还处于极为简陋的开始阶段,除了圣经翻译和部分福音小册子之外,真可谓是乏善可称。之所以如此,不单单是因为中国教会自身的处境与能力,很有可能也是出于当时传教教会的策略与影响。^[11]

第一次将基督教经典大规模且有系统地翻译到中国文化世界,开始于战乱频仍的上世纪40年代。^[12]时任南京金陵神学院新约教授的美国神学家和汉学家章文新(Francis P. Jones, 1890-1975)与孙恩三(?-1951)、葛德基(Earl Cressy, 1883-1979)创设《基督教历代名著集成》翻译计划(香港:基督教文艺出版社),并且与美国神学界的多位权威商定编译方案,为的是让这些译成中文的“基督教二千

[8] 关于香港新教的神学经典翻译情况,参蔡景图 Cai Jingtu, 香港新教神学书籍的翻译和出版概况 Xianggang xinjiao shenxue shuji de fanyi he chuban gaikuang [The Overview about the Publication of Theological Literature in Hong Kong], 杨熙楠、雷保德 Yeung Heenam Daniel and Paul Rabbe 编,《翻译与吸纳:大公神学和汉语神学》Fanyi yu xina: dagong shenxue he hanyu shenxue [Translation and Adoption: Ecumenical Theology and Sino-Christian Theology], (香港 Hong Kong: 道风书社 Daofeng shushe [Logos & Pneuma Press], 2004), 219-242, 尤参 225-228。除了蔡景图同样提及的汉语基督教文化研究所《历代基督教学术思想文库》之外,“[香港]新教的翻译著作起初在选题上较为倾向圣经研究与信仰生活的类别,一九八〇年代之后的神学与圣经参考书籍逐渐增多,可惜对当代神学著作的翻译在比例上仍占少数,而且大多数译自英文著(译)作”(227)。借用蔡景图的说法,这是由于“香港新教的神学翻译,一向不单出于学术研究的考虑,也取决于教会的信仰和事工的需要”。同样因为如此,“德国神学著作的中文翻译数量不多”(229-230)。根据笔者近日在2014年香港书展上的观察,就最近几年基督教神学思想著作翻译而言,绝大部分的确是译自英文著(译)作,而且已有相当多的当代神学著作翻译。只是,基督教经典作品的翻译仍是非常罕见。比如,宗教改革巨匠路德的作品,仅有几部小册子被翻成中文(应该都是译自德文版)。

关于台湾的基督教经典翻译状况,参林鸿信 Lin Hongxin, 台湾基督教翻译与出版情况 Taiwan jidujiao fanyi yu chuban qingkuang [The Christian Translation and Publication in Taiwan], 同上书, 243-253。关于经典著作的翻译,林鸿信特别指出,“就神学作品而言,可以列入经典著作,如路德、加尔文、士来马赫、巴特的中文翻译仍然极少……”(249)。

关于天主教的经典翻译状况,刘小枫有过如下看法:“本来,从基督教历史传承和汉语基督教历史来看,人们最有理由期待天主教方面主持系统的古典基督教学典汉译工程。台湾天主教学界虽然零星翻译了奥古斯丁、托马斯·阿奎那、波拉图文纳和某些现当代的天主教信理著作,却从来没有系统的、精心设计和组织的翻译计划——中国天主教学界的学术精力用到哪里去了?除了传介西方哲学就是‘补儒’”。参刘小枫 Liu Xiaofeng, 《汉语神学与历史哲学》Hanyu shenxue yu lishi zhexue [The Sino-Christian Theology and Philosophy of History], (香港 Hong Kong: 汉语基督教文化研究所 Institute of Sino-Christian Studies, 2000), 66-67。不过,这样的评价已经显得过时。比如,在碧岳学社的推动下,周克勤神父联合多位神哲学界精英(陈家华、高旭东、胡安德、李震、刘俊余、王守身),以拉丁文为主,以多国语言(德、法、西、意、英)为辅助,历经多年,完成托马斯阿奎那之《神学大全》(2008年)的翻译,值得钦佩。碧岳学社致力于“编印中文神哲学论著、并译介历代教父与圣师之名著”(比如,奥古斯丁),至今已十余种译著问世,并以闻道出版社名义出版。详参官方网站 <http://summatheologiae.studium-piusx.org>, 2014-08-09。

[9] 参谢扶雅 Xie Fu-ya, 《章文新博士:第二鸠摩罗什》Zhangwenxin boshi: di'er jiumoluoshi [Dr. Francis P. Jones: The Second Kumārajīva], <http://www.b3927.com/2010/772.html>, 2014-07-15。

[10] 黎子鹏 Lai Tsz Pang John, 圣教书会与基督教在华翻译出版事业 Shengjiaoshuhui yu jidujiao zaihua fanyi chuban shiye [Tract Society and Christian Publications in China], 李金强 Lee Kam Keung、吴梓明 Ng Tze Ming Peter、邢福增 Ying Fuk Tsang 主编,《自西徂东:基督教来华二百年论集》Zi xi cu dong: jidujiao laihua erbainian lunji [East Meets West: Essays Celebrating the Bicentennial of Protestant Christianity in China], (香港 Hong Kong: 基督教文艺出版社 Jidujiao wenyi chubanshe [Chinese Christian Literature Council], 2009), 353-368, 363 和 364。另参汤开建、颜小华, 晚清入粤美国长老会传教士的文字出版活动 Wanqing ruyue meiguozhanglaohui chuanjiaoshi de wenzi chuban huodong [The Publications of the American Presbyterian Missionaries in Guangdong in Late Qing Dynasty], 同上书, 369-385, 尤其 384。

[11] 总体而言,除了少数例外,这也可看作对两百年来中国基督教经典翻译的总体评价。

[12] 参张贤勇 Zhang Xianyong, 道声风云闻神州 Daosheng fengyun wen shenzhou [The Voice of Logos in China], 《翻译与吸纳:大公神学和汉语神学》, 同上书, 201-209, 202 和脚注 3。

年来重要典籍名著”能够“对中国基督教徒思想与信仰的发展,必将大有助益”。^[13]这位被誉为“第二鸠摩罗什”的美国基督徒,与中国神学家谢扶雅(徐宝谦、许牧世、汤清、赵世泽)等人密切合作,至60年代完成32卷的翻译与出版。按照谢扶雅本人的说法,“[…]翻译基督教经典,比之翻译昔年佛经为繁复。当时汉译的佛门经典,似乎只有梵文一种。对于佛经中的许多专门名辞,如涅槃、菩提、般若等等,皆采音译。但汉译基督教历代名著,除人名地名外,对专辞尽可能译出其原义”。最令人感佩的是,这32卷译著^[14]共约1500万字,字字经由章文新本人寓目校订。^[15]这部集成可谓是开创了基督教经典翻译的先河。但是,“《集成》也有历史局限:选题系统性强而译述零碎(不少典籍为节译);汉译表达不尽人意;对十九世纪以来的基督教思想学典顾及不足。最令人遗憾的是,《集成》未完成预定规划而终”。^[16]

20年代70年代末改革开放以来,中国文化世界出现了大量关于基督教经典的翻译作品。首先值得一提的是由刘小枫和杨熙楠等人所创始的、规模庞大的《历代基督教思想学术文库》翻译项目。^[17]“这项堪比千年汉译佛典的志业”^[18]承继章文新等人开创的翻译先河,^[19]试图达到如下三个目的:其一,“[…]愿继前辈学者汉译基督教思想学典未尽之业,以补汉译泰西学术中译基督教思想学典之不足”。其二,“[…]愿承中古汉语学者为丰富汉语思想文化传译佛典之心智和毅力”。其三,“汉语学术思想值现代转型重铸之际,文库愿益于汉语思想之丰硕,不负汉语学术之来者”。^[20]主持和推进此项翻译计划的汉语基督教文化研究所虽然具有浓厚的教会背景,但所追求的旨趣并非教会宣教性的,而是学术思想性的。与其他基督教经典翻译项目不同,该文库不以某一特定教派或宗派为依托,

[13] 金陵神学院托事部 Jinlin shenxueyuan tuoshibu [Nanking Theological Seminary Trustee], 编译基督教历代名著弁言, 引自: <历代基督教信条> Lidai jidujiao xintiao [Confessions of Faith], 汤清 Christopher Tang 编译, (香港 Hong Kong: 基督教文艺出版社 Jidujiao wenyi chubanshe [Chinese Christian Literature Council], 1986年第三版, 1957年初版), 9-10。按照谢扶雅的说法, 此项计划的动议来自齐鲁大学教务长孙恩三: “恩三是一个中英文俱优卓而又富创见的基督徒, 跟许多同道一样, 深觉我国在中世纪大量翻译佛经, 滋益了中国文化学术, 而基督教在华, 却对文字传道素不重视”, 参谢扶雅所撰传略《章文新博士: 第二鸠摩罗什》, 同上文。

[14] 参基督教历代名著集成书目一览, 载于: 比如, 《历代基督教信条》, 同上书, 884-886。

[15] 参谢扶雅所撰传略《章文新博士: 第二鸠摩罗什》, 同上文。

[16] 《历代基督教思想学术文库》总序, 2004年12月, 在香港出版的每部文库译作均刊有此序, 此处引自文库第一本译作《论隐秘的上帝》Lun yinmi de shangdi [De Deo abscondito] (尼古拉·库萨 Nicolai de Cusa 著, 李秋零 Li Qiuling 译, 香港 Hong Kong: 香港道风山基督教丛林 Xianggang daofengshan jidujiao conglin [Hong Kong Tao Fong Shan Christian Center], 1994)。另参蔡景图, 香港新教神学书籍的翻译和出版概况, 同上书, 227。

[17] 该文库的先声可以说是如下译文选: 《20世纪西方宗教哲学文选》Ershi shiji xifang zongjiao zhexuewenxuan [Selected Literature of Western Philosophy of Religion in 20th Century] (刘小枫 Liu Xiaofeng 主编, 1988年编定, 上海 Shanghai: 上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Shanghai Joint Publishing], 1991)。张贤勇也有类似看法: “刘小枫博士日后为本所主译《历代基督教思想学术文库》, 不妨看作《20世纪西方宗教哲学文选》所开创事业的延伸、继续跟进和扩展”, 参张贤勇, 道声风云闻神州, 同上书, 204。

此外, 汉语基督教文化研究所还推出《道风译丛》, 迄今为止已刊行二十余本, 主要是一些“短(编辑、出版周期短)、平(面目平易近人)、快(传输当前国际学术成果速度快捷)”的作品, 参, 《道风译丛》缘起, 韦尔克 Michael Welker、林子淳 Jason Lam 编, 《政治与公共: 中西神学对话》Zhengzhi yu gonggong: zhongxi shenxue duitan [Political and Public: Western and Chinese Theological Discourse], 卢冠霖 Lo Kwun-lam、杨杏文 Yeung Hang-man 译, (香港 Hong Kong: 道风书社 Daofeng Shushe [Logos and Pneuma Press], 2014)。

[18] 杨熙楠 Yung Heenam Daniel, “一个不可能的可能” Yige bu keneng de keneng [A Impossible Possibility], 载于: 《号外: 历代基督教思想学术文库 > 贺出版超过一百部》Haowai: Lidai jidujiao sixiang xueshu wenku he chuban chaoguo yibai bu [Christian Academic Library of Christian Thought has published over 100 titles], (香港 Hong Kong: 汉语基督教文化研究所 Xianggang hanyu jidujiao yanjiusuo [Institute of Sino-Christian Studies], 2008年9月)。

[19] 比如, 《历代基督教思想学术文库》的分类(古代系列、现代系列和研究系列)显然是以《基督教历代名著集成》的分类(古代及中世纪基督教名著、改教时期至十九世纪基督教名著、二十世纪基督教名著)为蓝本和参照的。

[20] 《历代基督教思想学术文库》总序, 同上书。

而是涉及历代基督宗教的各种“思想学典”,^[21]“倡导以汉语思想和经验重新诠释基督教神学之传统”,试图为汉语学术思想的丰富与发展尽一份心力。^[22]迄今为止,该文库译作已过百本,并且还在大陆多方出版,分别收入多种不同的译丛。^[23]

与《历代基督教思想学术文库》学术旨趣不同的是,基督徒学人孙毅和游冠辉等人凭着对信仰的热诚和对文化的关注,在老一辈学者何光沪的支持下,创立《基督教经典译丛》(北京:三联书店),^[24]着重翻译历代基督教经典作家的经典作品,^[25]迄今至少已出二十三册。关于该译丛的旨趣与目的,也许孙毅在为加尔文《基督教教义》所撰中译本导言给我们透露了一些重要信息:[加尔文]“对西方

[21] “思想学典”语出《历代基督教思想学术文库》总序,同上书。所以,该文库也间或收纳汉语基督教思想文献,比如,《汉语景教文典诠释》*Hanyu jingjiao wendian quanshi* [Sino-Nestorian Documents: Commentary and Exegesis] (翁绍军 Weng Shao Jun 注释,香港 Hong Kong:汉语基督教文化研究所 Xianggang hanyu jidujiao yanjiusuo [Institute of Sino-Christian Studies],1995)和《明末天主教三柱石文笺注:徐光启 李之藻 杨廷筠论教文集》*Mingmo tianzhujiao sanzhuishi wen jianzhu* [Catholic Documents of Xu Guangqi, Li Zhizao, Yang Ting Yun] (李天纲 Li Tian Gang 编注,香港 Hong Kong:道风书社 Daofeng shushe [Logos and Pneuma Press],2007)。在此特别值得一提的是,由周联华鼎力支持、由曾庆豹和吴昶兴主编的《汉语基督教经典文库集成》(新北:橄欖出版)。在周联华看来,“本委员会[……]主编这套丛书,从景教开始直到一九五〇年,以广义之基督教定义蒐集一千三百年来汉语创作凡百余本,名为《汉语基督教经典文库集成》,藉以对历史负责,也以此来回馈读者”,周联华,总序,载于:《基督教与中国文化》*Jidujiao yu zhongguo wenhua* [Christianity and Chinese Culture],吴雷川著作集(一),附录:耶稣的社会理想,吴雷川 Wu Lei Chuan 著,曾庆豹 Chin Ken Pa 编注,(新北 New Taipei:橄欖出版社 Oliver Press,2013),V。按照实际倡议者和操办者曾庆豹(编者序,同上,页 X-XI)的说法,该文库“一改教会出版传统以神学或教派立场为依准的做法”,根据学术专业来判断和选择何本著作可以被纳入文库之中。文库的目标“与构思基督教是否扎根于汉语世界有关”。但是,至于具体的作家和作品在什么意义上是经典,无论是周联华(“汉语创作”),还是曾庆豹,都没有给出明确的说法。曾庆豹等人似乎有从后现代立场建构“汉语基督教经典”的意图(因为该文库所收集的许多著作并非一般意义上的、学术界或思想界所公认的“经典”,比如,《晚清基督教叙事文学选粹》*Wanqing jidujiao xushi wenxue xuecui* [Selected Christian Narrative Literature of Late-Qing China] (黎子鹏 Lai Tsz Pang John 编注,2012)。按照黎子鹏的说法,本选集“收编了六部十九世纪汉语基督教叙事文学作品, [……] 这些作品分为创作和翻译两大类 [……]”,编者序,页 IX)和《赎罪之道传:郭实腊基督教小说集》*Shuzui zhi dao zhuan: Guoshila jidujiao xiaoshuoji* [The Way of Salvation: Selected Christian Novels of Karl Friedrich August Gutzlaff] (黎子鹏 Lai Tsz Pang John 编注,2013),并且试图如谢扶雅等人所提议的那样编辑一套基督教的“景藏”,一方面是比对道藏、佛藏(以及[现正在编辑的]儒藏)而进行基督教自身经典的搜集与编辑,另一方面则是跨越基督教内部的教派界限(参编者序,IX)。不过,在[出版社的]“出版缘由”中则有如下的说法:“本出版计划主要锁定有高度价值的文献、古典的作品等,以期在社会当中推广相关书籍之阅读风气。基本上将不预设收入的书目,但以有代表性之作品先行出版,并尽量以时序来排出版顺序,其中亦不排除已出版过的作品。若有下列特色者则列为重要之出版:1、明显具有重要性;2、影响范围广大;3、罕见、重要且未再出版之作品;4、在华人世界的基督信仰中为开创先锋者之作品;5、传教贡献大之作品;6、内容所论及之议题重要者,例如礼仪之争;7、关于各个基督宗教的礼仪崇拜和信徒生活之重要作品等”,“汉语基督教经典文库集成”即等于类似于“十三经”、“大藏经”、“道藏”,见证基督在汉语文化中存在的事实及贡献,为所有大学和研究单位图书馆收藏的对象,为上帝的国度攻占华人文化和学术思想界做好准备,修直主的道路,预备人心归向创造主”(经典文库粉丝团,2014-07-24)。

[22] 参《号外》,前引文献,另参其中所载杨熙楠文:“文库的出版旨在为中国学界提供一个研究基督教思想的文献资源,为此其主要的读者是中国学界”。

[23] 比如,《历代基督教学术文库》(刘小枫 主编,北京:三联书店);《基督教学术研究文库》(刘小枫 主编,上海:上海三联书店);《历代基督教经典思想文库》(刘小枫 主编,北京:中国人民大学出版社);《世纪人文系列丛书·世纪文库》(陈昕 主编,上海:上海人民出版社);《上海三联人文经典书库-基督教文化经典系列》(查常平 主编,上海:上海三联书店);甚至还有在大陆学术界仍然享有崇高声誉的《世界汉译学术名著》(北京:商务印书馆)。此外,在人民出版社(北京)和东方出版社(北京)等出版社也分别有零星图书出版。

[24] 在此之前,游冠辉和孙毅在北京大学出版社主持《基督教文化译丛》,凡十余本,为普及和传播基督教的思想与文化做出了不小的贡献。在为该译丛撰写的总序中,他们特别提到:“两年来,基督教一直在塑造着人类的文明,影响着它传到之处的文化。在这个过程中,基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合”。“为了满足中国学人了解和研究基督教的需要,我们推出了这套‘基督教文化译丛’。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍”。出于此目的,也“为了满足更多读者的需要,译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作”,游冠辉、孙毅,“基督教文化译丛”总序,阿尔文·施密特 Alvin Schmidt 著,《基督教对文明的影响》*Jidujiao dui wenming de yingxiang* [How Christianity Changed the World],汪晓丹 Wang Xiaodan、赵巍 Zhao Wei 译,苏欲晓 Su Yuxiao 校,(北京 Beijing:北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peking University Press],2006,2004),1-2。

[25] 参何光沪为此套译丛撰写的总序,约翰·加尔文 John Calvin 著,《基督教要义》*Jidujiao yaoyi* [Institutio Christianae religionis] (上册),约翰·麦克尼尔 John T. McNeil 编,福特·路易斯·巴特勒斯 Ford Lewis Battles 英译,钱曜诚 Qian Yaocheng 等中译,孙毅 Sun Yi、游冠辉 You Guanhui 修订,(北京 Beijing:三联书店 Sanlian Shudian [Joint Publishing],2010),3-5。

社会进入到现代所产生的影响不次于他对新教教会在神学建构方面的影响。[……]基督教在西方历史的两个转折点——托马斯·阿奎那的经院哲学在中世纪的支配性地位,以及进入现代的初期加尔文主义的传声——转变或塑造了西方文化。在这些转折的时期,不是基督教被世俗化,而是基督教塑造和形成了社会文化”[26]

除此之外,特别值得一提的还有至少如下两部译丛。其一是何光沪自上世纪80年代所主编的《宗教与世界丛书》(成都:四川人民出版社),迄今为止共出版约40册。此丛书选题范围甚广,并不局限于基督教思想经典的翻译,其中包括部分基督教经典(作家或作品)。^[27]该丛书的初衷是博采众家之长,在宗教人生观世界观的研究领域,“我们应该尽力从全世界的思想资料中,了解全人类的看法;应该尽力从自己的生活实践中,借助对这些思想资料的思考和批判而提出自己的看法,从而增进人类对自己、对世界的理解”^[28]

其二是陈维正和刘小枫共同主编的《现代社会与人名著译丛》。其目的是“为了帮助国内学术界及广大读者了解现当代西方学术研究的主潮,以便纵观全局,我们选编译了现当代西方著名学者对人进行微观研究的一批有代表性的著作,作为丛书出版”^[29]该译丛选书精当,其中有不少基督教经典作家的经典作品。^[30]

由于神学与哲学在西方思想史长期以来的紧密关系,大陆研究古代和中世纪哲学的学者或零星或有规模地翻译了部分基督教经典作家的作品,比如,奥古斯丁的《忏悔录》(北京:商务印书馆)、阿奎那的《神学大全》(正在进行中,北京:商务印书馆)。

此外,还有一个翻译计划值得一提,即中文版《路德文集》翻译出版计划,为了“促进中国及海外华人界的路德研究及国际学术交流”,翻译委员会准备翻译和出版十五卷的路德文选,分别包括改革运动文献、信仰与社会、圣经讲章、神学与其他文选等五个主题,基本上收录了路德的主要著作,目前已出版2卷(上海:上海三联书店)。实际上,“这项国际合作项目”由美国的一间信义宗教会资助,底本为英文本,参与翻译的人鲜有路德研究专家,且不论译者是否通晓德文和拉丁文。

日本的例子

大家可能和我们一样常常听说,日本文化界和学术界重视翻译,甚至日本学者到了不出国门、不懂外语就可以掌握世界文化与学术最新动态的地步。前段时间,笔者赴日开会,有幸拜访两间规模不大的神学院(日本信义宗神学院和东京神学大学),并且走马观花式地参观了日本信义宗神学院图书馆。短短半个小时的参观,所见已经令人叹为观止。日本信义宗神学院规模不大,却藏有多种版本的路德全集、以及大量关于路德的德文和英文研究著作,尽管该神学院由于与美国信义宗教会的历史关联,在德国受过神学训练、懂德语的人并不多。更为让人惊叹的是,在笔者所见到的该图书馆所藏日

[26] 孙毅 Sunyi, 中译本导言,《基督教教义》(上册),同上书,页29-30。

[27] 比如,德国神学家 Dietrich Bonhoeffer 的《狱中书简》*Yuzhong Shujian* [Letters from Prison] (高师宁译,英文)和《作门徒的代价》*Zuo mentu de daijia* [The Cost of Discipleship] (安希孟 An Ximeng译,英文);甚至还有 Paul Tillich 关于政治思考的一部选集《政治期望》*Zhengzhi Qiwang* [Political Expectation] (徐钧尧 Xu Junyao译)。

[28] 何光沪 He Guanghu,《宗教之解释》丛书总序(1988年),柯毅霖 Gianni Criveller 著,《晚明基督论》*Wanming jidulun* [Christology in Late-Ming], 王志成 Wang Zhicheng、思竹 Sizhu、汪建达 Wang Jianda 译,(成都 Chengdu:四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe [Sichuan People Publishing House], 1999), 2-3。另参何光沪 He Guanghu,《宗教与世界》丛书再序,同上书,1-2。

[29] 编者的话。

[30] 比如,Max Scheler 的《人在宇宙中的地位》*Ren zai yuzhou zhong de diwei* [The Position of Human Being in Cosmos]、Paul Tillich 的《存在的勇气》*Cunzai de yongqi* [The Courage to Be]、Soren Kierkegaard 的《恐惧与颤栗》*Kongju yu zhanli* [Fear and Trembling]、Reinhold Niebuhr《道德的人与不道德的社会》*Daode de ren yu budaode de shehui* [The Moral Person and the Immoral Society]。

文书目中,居然有十卷左右的路德文集、十几卷的巴特讲道集、全套的朋霍费尔文集。这些都是鼎鼎大名的基督教经典作家。除了他们的作品之外,Emil Brunner 和 Rudolf Bultmann 等著名神学家的日文全集也赫然列入眼帘。这还仅仅是半个小时参观所看见的冰山一角。日本的基督教经典翻译比笔者一时所见的肯定更为广泛和深入。

佛教的借鉴

我们不知道,日本的翻译,尤其是日本的基督教经典翻译,是否以佛经汉译为楷模。但是,我们清楚无误地知道,无论是以章文新等人为主持的《基督教历代名著集成》,还是以刘小枫和杨熙楠等人^[31]为统筹的《历代基督教思想学术文库》,均以佛经汉译为榜样。关于汉译佛经的具体人物和过程,汉语学界多有介绍和评述,^[32]此处就不多加赘言,只是谈谈汉译佛经对中国基督教会继续从事经典翻译与担当文化使命的一些可资借鉴的经验与启迪。

假若没有绵延千百年的译经、传教、判教和立教,那么,佛教在中国的境况就会大不相同,而且很少有人以为来自印度的佛教就是中国传统文化的一部分,^[33]并且对之充满文化(与政治)上的信任。恰恰是由于当年的佛经翻译,佛教思想得以进入中国文化,并且成为中国文化的一部分。不过,任何大的文化或文明,都不是单元的,终归是不同(质)文化的汇聚与整合。就中国文化的发展历史而言,佛教思想并没有独大地主导过中国文化,它只是其中的一部分。以此为鉴,基督教文化以后也不大有可能独大地主导中国文化。也就是说,中国文化既不需要、也不可能实现全盘的基督教化。但是,就中国文化现在所面临的“三千年未有之大变局”而言,中国文化需要基督教文化进入她的根底处,成为其有机的一部分,成为其重整与发展的新契机和新动力。在关于基督教与文化的关系上,基督教会应该时时提醒自己,教会宣讲和见证的是上帝和他所差来的耶稣基督。不论是个体灵魂的拯救,还是对整体文化的更新,并不是教会自身所能成就的,而是仰赖于上帝自己的旨意和他自己在历史与文化中的行动(“愿你的国度降临”)。基督教会和基督徒应当做的(无论是适应,还是发展),归根结底还是在于,探寻和认清自己在上帝行动中的位置、使命和呼召,扮演好自己的角色,持守好自己的本分和呼召,此外无他。由此,本方能立,上帝之道,上帝对中国文化的改造、更新甚或救赎,则顺上帝之旨意而生发和成长。在上帝旨意生发和成长的过程中,每一个具体的教会,每一个具体的基督徒,他们所感受的具体呼召和实际能做的具体事情,可能并不一样,而且也不可能一模一样,只要守好自己的本分,尽力而为即可。这是基督徒从事文化事业的重大祝福,因为他们不必在意一时的成就和结果,而是专注于实现自己在上帝国度中的呼召与本分。

教会的异象?

中国基督教会若要落实自己的文化使命,进入中国文化,为中国文化的更新与转型做出自己的贡献与努力,一个确实可行的途径也许就是学习佛经汉译的历史经验,继续推进基督教经典翻译的伟业。

[31] 参杨熙楠,《号外》,前引文献:“还记得小枫兄与光沪兄一并禅式棒喝,促我好好细读汉译佛典、中国佛教的诞生和中西方跨文化三者之互动关系[……]从上而论,以史为鉴,我感悟汉语神学的出现于汉译基督教经典二者关系应是一脉相承、互为紧扣”。

[32] 关于佛教入华与译经的简要概述,比如,可参庄祖鲲 Tsukung Chuang,《宣教与文化》*Xuanjiao yu wenhua* [Mission and Culture], (Paradise, PA, USA: 基督使者协会 Ambassadors for Christ, 2004), 63-100, 尤其 79-80。

[33] 此处,我们暂且不论佛教的中国化是否已脱离了印度佛教的原型与精髓。

章文新和谢扶雅等人主持的《基督教历代名著集成》翻译项目来自孙恩三这位中国基督徒的感慨,^[34]具体的落实则是仰赖纽约金陵神学院托事部(基金会)的特款(和章文新这位美国基督徒的主持)。^[35]刘小枫和杨熙楠等人负责的《历代基督教思想学术文库》,翻译人虽然主要来自中国学术界,但是其资金来源主要并非中国基督教会,而是北欧教会的亚略巴谷基金会(the Areopagus Foundation)。^[36]至于游冠辉和孙毅等基督徒学人的(个人)努力,一方面也许更具有教会的背景,另一方面想必也带着以基督教文化改造与更新文化的使命。

在中国文化更新与转型的历史时刻,我们要问的是,中国基督教会对于所处的中国文化有着怎样的异象?也许,中国基督教会可以借鉴佛教译经的经验,制订整体规划,调配和整合各方资源,培养专门人才,使得基督教经典翻译不再是某些少数基督徒学人或者机构的异象,而是成为上帝国度在中国文化中彰显、并对之加以改造和引领的异象,成为整个教会共同努力的一个方向之一。

此外,教会若重视自己的文化使命,若能拿出部分资源和精力重视经典翻译,^[37]也必将极大地提升教会自身内的神学教育与信仰培育。^[38]如前所言,这也是章文新等人主持《基督教历代名著》的初衷。在中国基督教会近两百年的历史中,异端层出不穷,这不仅与中国民间信仰的强大传统、与中国特殊的社会政治处境密切相关,而且也与教会长期以来专注《圣经》与福音小册子的“文字事工”、并且轻视有着丰富文化和思想内涵的神学教育有着不小的关联。^[39]

具体的做法?

鉴于中国基督教会的具体政治社会处境,我们不可能像鸠摩罗什翻译佛经那样得到官方的扶持,也不太可能建立数千人的庞大译场。但是,我们依然有可能致力于基督教经典的翻译和研究,力图为基督教思想与文化在汉语语境的进一步展开建立坚实的基础,从而为中国文化的转型与更新贡献一份来自基督教的力量。

为了引介基督教经典,以往的翻译计划都做出了极大的努力与辉煌的贡献。这是我们必须表示由衷敬佩与赞赏的!但是,若从专业研究与翻译的角度而言,其中不少的翻译作品离优秀的经典作品翻译还有着很大的差距。其中一个最突出的问题就是,不少译者既缺乏原文语言能力,又对所翻译的

[34] 另参蔡锦图 Cai Jintu,香港新教神学书籍的翻译和出版概况,同上书,226。

[35] 谢扶雅,《章文新:第二鸠摩罗什》,同上文。参刘小枫,《汉语神学与历史哲学》,同上书,页66。

[36] “2006年,亚略巴谷协会[应作基金会]开始构思把道风山的管理权和资产权转交香港管理,遂计划成立‘[香港]道风山基金会’接管道风山。此基金会的管理成员来自道风山基督教丛林、汉语基督教文化研究所和亚略巴谷协会[应作基金会]的代表”,参谭沛泉 Tam Pui Chuen Ekman、杨熙楠 Yeung Heenam Daniel、王世杰 Wong Saikit Jacob 编,《继往开来:道风山八十周年志庆》*Ji wang kai lai: Dao Feng Shan bashi zhounian zhiqing* [Ground and Unfolding: Tao Fong Shan 80th Anniversary],(香港 Hong Kong:道风山基金会 Tao Fong Shan Foundation、道风山基督教丛林 Tao Fong Shan Christian Centre、汉语基督教文化研究所 Institute of Sino-Christian Studies,2010),2。亚略巴谷基金会的前身即由挪威传教士艾香德(Karl Ludvig Reichel)所创立的 Christian Mission to Buddhists(CMB),基金会网页为 http://www.areopagos.org/pages/english_side.aspx?nr=65,2014-08-10。

[37] 中国基督教会拥有众多精英,却鲜有重视和致力于经典翻译者。很多的精力和资源都投入自身的神学创作之中,这可能与自古以来追求“立德、立言和立功”的儒家传统有关。

[38] 章文新博士去世后,《历代基督教名著集成》翻译项目中断,资金转向《东南亚神学教育丛书》。随之,翻译的选题方向发生了根本改变,即不再注重基督教经典作品的翻译,而是以神学教育的教科书为主,而且教科书的选择开始呈现出鲜明的教派性。参刘小枫 Liu Xiaofeng,现代语境中的汉语基督神学 *Xiandai yujing zhong de hanyu jidu shenxue* [Sino-Christian Theology in the modern context],《道风:汉语神学学刊》*Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology*,第2期,30,另参该文修订和扩充版,《汉语神学与历史哲学》,同上书,66。参潘应求 James Y. K. Pan《《基督教神学教育丛书》编译旨趣,引自:巴特 Karl Barth,《福音的神学:导论》*Fuyin de Shenxue: Daolun* [Evangelical Theology: An Introduction],龚书森 Gong Shusen 译,台南 Tainan:东南亚神学院协会台湾分会 Taiwan Section, The Association for Theological Education in South East Asia,1975);“本丛书编译之目的,在供给东南亚神学教授、神学生及一般信徒中文参考书、教科书、及神学与圣经研究之工具书等,藉以沟通东西神学思想、并交换各地神学研究之成果”。

[39] 远的比如太平天国运动的创始者洪秀全,近的比如东方闪电(或称全能神教)的创立者赵维山!

经典作家、及其经典作品缺乏专业研究,暂且不论其译作在付梓刊行前是否经历过“译场”般的多番检验。

还是以佛经翻译为例,也许,继续推进的基督教经典翻译从中可以得着一些借鉴。若想真正启动一项经典的翻译项目,相关“译场”机制的建立或许更能促成翻译的进展和果效。就目前基督教经典翻译的处境而言,相关“译场”似乎至少应包括在语言(原文语言、一般汉语和教会语言等)和专业上均有所造诣的译者,从事基督教研究(又可粗略分为系统神学、旧约神学、新约神学、历史神学和实践神学等)的学者和学生,其他相关学科的学者或学生,出版社的相关责任编辑,以及普通基督徒(包括教会牧师)和一般读者各一位。在此基础上,寻求建立一种结构化的、可持续发展的互动模式,即,面向所有对所翻译经典作家和经典作品感兴趣的人群,中译者应该有规律地开展专门阅读相关文本的小型读书班,参照所能阅读的不同语种/版本的文本,边阅读边翻译,边翻译边阅读,以此检验翻译的效果,并且提高翻译的质量。在译稿初步完成后的修订过程中,可考虑举行短期的密集读书班或研讨会,对译稿和相关原文文本进行研究与探讨。以此为基础,或可建立该经典作家研究者长期互动的相关机制,比如,建立与教会和学界有良好互动关系的专业协会。身在大学或研究机构的基督徒学者似乎得天独厚,有着良好的条件来建立这样的“译场”。可喜的是,如今已有不少这样的尝试初现端倪。

当然,这样以“译场”进行基督教经典翻译的具体做法,最好至少还需要如下一种翻译模式的补充,即研究型翻译。中译者最好对该经典作家和经典作品有过专门研究(最好写过相关学位论文),而且有能力、并且有意愿撰写详细的注释与串解。不仅如此,译者应该能够(或者能够找到相应专家)编写相关导言与研究书目,导言的主要内容应包括该经典作品的历史与思想背景、主要内容、以及相关的作用史和研究史。若可能的话,导言也应涉及该经典作品在该经典作家思想发展过程中的地位与作用。

翻译基督教经典,暂且无论是否拥有译场,还是是否做过专门研究,暂且不谈什么信、达、雅或“异化”与“归化”的翻译学争论,如前所述,首先乃是意味着,中译者必须具备基本的语言和专业能力,能凭着天生禀赋或习得能力在不同的文化、世界和语言系统之间进行“摆渡”(bertragen)的工作。笔者曾经依据至少三本不同的英译本,翻译过基督教的第一部教会史著作:优西比乌(Eusebius)的《教会史》。笔者在翻译时深知,自己的训练与素养其实是远远不够格的,故在翻译过程中常有如临深渊、如履薄冰之感!一个相对理想的中译者应略知优西比乌同时代的希腊语、希伯来圣经七十子译本的希腊语、新约圣经希腊语等古典语言,通晓不同语种译者所使用的语言(至少是英语、德语和法语等现代语言和拉丁语中的任何一种)。同时,更为重要的是,中译者要精通翻译的目标语言:汉语。即使母语为汉语的人,包括笔者本人在内,也未必能精通书面汉语和中国教会的语言(以基督新教为例,比如,《圣经》和合中译本的用语习惯),遑论是否专门研究(过)基督教思想和相关罗马史。

我们深深知道,建立译场,做过专门研究,并且有深厚的语言修养。这样的理想要求,恐怕只有极少数译林翘楚才能加以满足。我们也深深知道,曾经和正在做出的基督教经典翻译努力都是十分值得尊重和赞赏的。但是,即使如此,我们出于自身的呼召与异象,不揣浅陋,希望中国基督教会大力扶持和推进现有的基督教经典翻译。于是,我们提出如下问题:我们的经典翻译是否可以放慢步伐,是否可以不必急于多快好省地赶超自己或某个想象的异邦?是否能够做到宁缺勿烂?我们基督教会是否能够在这个急功近利的世代开创出不同的可能性,耐心地培育专门人才,耐心地建立经典翻译机制和传统,为经典作品的翻译和文化的更新与转型打下可以持续的稳固基础?我们希望,我们不仅仅是提出问题,而是更要通过我们自身的微小、但切实的努力,建立译场,进行专门研究,同时不断提高自身语言素养,为基督教经典的翻译、并且为中国文化的更新与转型做出一点点微薄的努力与贡献。

English Title:

The Translation of Christian Classics in the Chinese Christian church and Its Cultural Responsibility

QUXutong,

Th. D. from Heiderberg University, Lecturer in School of Philosophy and Sociology, Beijing Normal University, Xijiekouwai Street 19, Haidian, Beijing, 100875 China. Tel: +86-150-1048-2882. Email: thomasquxutong@yahoo.com

Abstract: Since the late Qing dynasty, China and Chinese culture have been confronted with a great change. This is a change that has never happened before in the preceding three thousand years. Chinese culture has been facing a transformation, a “restart” or reset, and has had to adjust itself to the impulse and challenge of Christian culture that has been coming with the imperialist western nations. In this great change, the Christian church should not forget its cultural and social mission. It should contribute to the new transformation of Chinese culture and society from its own perspective and standpoint. On the basis of the survey of the respectful efforts of translating the Christian classics in the Chinese Christian church, this article will follow the exemplary experiences of Chinese Buddhism and also of the Japanese church, and will appeal for more attention to the translation of the Christian classics.

Key terms: Christian Church in China, Translation of Christian Classics, Cultural Responsibility

圣经的和平观的前设：

自我与上帝的公义关系——人的堕落与复和^[1]

查常平

(四川大学基督教研究中心新约研究副教授,610016,成都,中国)

提要:本文以先知耶利米的一段关于犹太人为什么“没有平安”的预言为引子,从人的堕落与复和两个方面讨论圣经中人的自我与上帝的关系的正当性,认为没有人神关系的公义就没有人我关系的公义,没有人我关系的公义就会导致人的关系扭曲,就没有人心的和平以及由此而来的世界和平。文章最后将此总结为圣经的和平观的前设。

关键词:公义、关系、堕落、复和

作者:查常平,中国人民大学哲学博士,四川大学基督教研究中心新约研究副教授,《人文艺术》论丛主编。成都市望江路29号四川大学宗教学研究所。邮编:610064。电子邮件:zhachangping@yahoo.co.uk。电话:+86-130-1823-0079。

“看哪,文士的假笔舞弄虚假,智慧人惭愧,惊惶,被擒拿;他们弃掉耶和華的话,心里还有什么智慧呢?所以我必将他们的妻子给别人,将他们的田地给别人为业。因为他们从最小的到至大的都一味地贪婪,从先知到祭司都行事虚谎。他们轻轻忽忽地医治我百姓的损伤,说:‘平安了!平安了!’其实没有平安。他们行可憎的事知道惭愧吗?不然,他们毫不惭愧,也不知羞耻。”(《耶利米书》8:8-12)

耶利米作为犹大国的先知(公元前626-586),在南国的约西亚王(公元前640-609)、约雅敬王(公元前609-598)、西底家王(公元前597-586)即最艰难的最后四十年做先知。他目睹了耶路撒冷两次沦陷于巴比伦帝国(公元前605、597)以及最终包括圣殿都沦为荒场(公元前586)的现实。这段经文描述的是约雅敬王时期以文士、先知、祭司为代表的知识分子的堕落景象(《以西结书》13:1-16),他们本来的职责是向犹太百姓解明上帝的律法、将上帝的预言带给百姓、把百姓带到上帝面前为其代求。耶和華曾与作为祭司的利未人立下生命和平安的约,“使他存敬畏的心;他就敬畏我,惧怕我的名。真实的律法在他口中,他嘴里没有不义的话。他以平安和正直与我同行,使多人回头离开罪孽。祭司的嘴里当存知识,人也当由他口中寻求律法,因为他是万军之耶和華的使者。”(《玛拉基书》2:5-7)然而,他们却陷入虚晃、贪婪的罪中,轻看上帝的律法与审判,轻易向百姓说:“‘平安了!平安了!’其实没有平安。”这其实类似于我们时代的景象。

《耶利米书》的主题之一,就是人若背离上帝之道,将面临被审判,他因为和上帝没有公义的关系就不可能有平安。这种人与上帝的公义关系,以预言中的耶稣基督为中保:上帝将和他忠心的子民另立新约(31:31-34)。通过耶稣基督的受死与复活,这新约已经得到确立(《路加福音》22:20),得以成全(《希伯来书》8:8-13)。其高峰是以色列全家得救(《罗马书》11:27)。当人作为基督徒选择耶稣基

[1] 本文属于笔者正在写作中的《新约的世界图景逻辑(第二卷)——马可福音 *Xinyue de shijie tujing luoji——Maka fuyin*, [Logic of the World-picture of the New Testament, Volume Two, Gospel of Mark]》中的“导论”里的一小节。

督为自己与上帝之关系的中保的时候,他与上帝的公义关系得以建立,他因为在受造世界中找到了自己恰当的位置而内心获得了真正的平安,即他拥有人我关系的正当性,他由此而拥有和其他的世界因子如语言、时间、自然、社会、历史的公义关系。相反,没有人与上帝的正当关系(人神关系的公义),就没有人与自我的正当关系(人我关系的公义);没有人与自我的正当关系,就没有人心的和平;没有人心的和平就没有世界的和平。

1. 关系的基础

作为自我存在的个人,如何回应上帝的启示? 当人决定信仰上帝的时候,他就需要思考自己信仰的上帝是谁? 需要思考这种“决定信仰上帝”究竟意味着什么? 需要思考这种“信仰”如何可能? 当这样发问的时候,我们已经把人理解为一个能够思考的“自我”、一个充满生命理智的“自我”了,一个“我思”的主体。如果人所信仰的上帝和自己没有本质的差别,那么,他所信仰的不过是自己的本质、自己的本能、自己的能力的理想化形式。他对上帝的信仰其实是对自己的本质、自己的本能、自己的能力的信仰;如果他所信仰的上帝和自己具有本质的差别,他从自己以及其他同类的个体存在经验中就无法体会到上帝的存在,那么,他怎样才能确认自己所信仰的上帝就是和自己具有本质差别的那位上帝本身呢? 古代希腊人关于真理的提问,同样可以用来面对人在信仰上帝时的处境的提问: 如果人已经认识上帝,他就不需要追问上帝; 如果人不认识上帝,他即使找到了上帝也不可能知道他所找到的上帝就是上帝本身。此时,除非人对上帝的信仰变成了上帝对人的启示,除非上帝亲自以人的语言向人显明、向人宣告他的存在,否则,人就不可能寻找到作为其信仰对象的上帝本身; 如果上帝来寻找人、希望人能够接受他,那么,除非他成为人的样式、具有人所拥有的人性,使人在自己的经验中能够辨认出他的形象,否则,人在根本上因为和上帝没有共同性而不可能认识和接受他。在这个意义上,上帝成人在逻辑上乃是人在信仰上帝过程中必要的前设,是人从认识上帝到信仰上帝即反过来被上帝认识、被上帝拣选的前设。这就是为什么归正宗强调人对上帝的信仰必然是基于上帝对人的预定和拣选的原因。上帝需要在一位既与人具有绝对差别、又与人具有绝对相关的存在者那里把自己向人启示出来,目的就是让人能够与他发生绝对相关的关系。按照基督教的正统教义,耶稣基督的人性使其同人绝对相关、他的神性使其同人绝对差别。这样,上帝在一位同人的绝对差别且绝对相关的存在者中即在耶稣基督里启示了自身的形象。^[2] 耶稣基督是上帝的像(林后 4:4,西 1:15,腓 2:6)，“他是上帝荣耀所发的光辉,是上帝本体的真像”(来 1:3)。这样,人的自我与上帝的关系问题,即人如何在耶稣基督里同上帝绝对相关又绝对差别的问题。它以上帝与人的关系为前提。具体地说,这就是上帝如何在耶稣基督里同人绝对相关又绝对差别的问题。

当上帝把自己启示为历史上的耶稣基督本身,人依据什么来回应上帝的这种自我启示呢? 在逻辑上,首先,这位来自上帝的耶稣基督必须宣称自己就是来自上帝;^[3] 其次,他需要在言说过程中言说出上帝的本性,同时在自己的存在中活出这样的本性。这种本性包括上帝的慈爱与公义。面对这种言说与宣称,个人需要做出对他的信与不信的决断。从上帝与人的绝对差别的关系方面说,人不可能在完全认识了上帝后才能去信仰上帝。因为,人在根本上就不可能完全认识上帝,否则,他就和上帝不是处于绝对差别的关系。任何能够被人完全认识的上帝,只能是人自己在理智的想象中完成的偶像。历史上哲学家们的上帝,其实就属于这样的以观念为表达方式的偶像。上帝和人的绝对差

[2] 保罗神学的论题之一,尤其体现在《以弗所书 Ephesians》第一章。

[3] 约翰神学的论题之一。

别,决定了上帝的隐秘性之规定性。^[4] 对于人而言,耶稣基督依然是上帝的奥秘,是历世历代的基督徒乃至神学家无法穿透的奥秘。这奥秘,体现在耶稣基督是上帝之道成为的肉身事件里,体现在基督耶稣^[5]从死里复活的事件里。^[6] 另一方面,人的信仰的决断,也不意味着人是在一种完全对上帝的无知的前提下做出的。因为,上帝成为耶稣基督肉身的样式,目的就是要人能够对他有所认识,能够在触摸他的身体中靠近他、能够在领悟他的言说中领受他、能够在与他同行中度过人生,能够藉着效法耶稣基督从而效法上帝本身。这样,人对耶稣基督的信仰,不是基于迷信或荒唐的信仰,而是基于人的有限理性基础上的信仰。即使如此,信仰也不只是关于人的理智的认识论问题,而且是关系到人的意志的实践论问题,是人上帝在耶稣基督里寻找自己做出的意志上的回应。信仰显明了人的理智思考能力的绝对有限。信仰的本质是个人生命意志的决断。它基于人的有限的感性、理性以及意志的决断,基于人对于一种那些承受了耶稣基督的基督徒的生活形态的选择。

也许有人会说:“我可以通过沉思寻找自己的上帝。”不过,请问你用以沉思的生命理智是从哪里来的? 如果上帝不把自己启示给你,请问你依据什么说你所沉思到的上帝就是上帝本身? 既然你不知道上帝是谁,那么,你怎么能够断定你沉思所得到的上帝就是上帝本身而不是你自己关于上帝的想象(或关于自身的偶像)? 即使如此,你最后的回答,一定还是属于一种意志性的决断:“信不信,随你!”换言之,对于不信耶稣基督的上帝的人,还是依据自己的信来确定自己所寻找到的上帝(或者真理)。不信者一定相信自己的不信,否则,他就可能是一个精神病患者。因为,即使对于怀疑主义者而言,他也一定要相信并且确信自己是一个怀疑主义者、确信自己处于一种怀疑之途中。然而,如果他在日常生活中处处表现出疑神疑鬼的情态,那么,人们只能把他送进精神病院;如果他还怀疑自己是否究竟在精神病院,那么,他已经是一个真正的精神病患者而不再是怀疑主义者了。正因为如此,在实际生活中,怀疑主义者往往是现实主义者、机会主义者。

2. 关系的扭曲

在基督教看来,人若不信在上的耶稣基督本身,那么,他就根本不可能和上帝有明确的关联。同时,如果人和耶稣基督的上帝没有明确的关联,人与人之间以及同其他世界因子之间就不可能有公义的关系,即使它们依然处于互相关联的某种关系之中。这就是为什么上帝要在十字架上的耶稣基督里把自己启示出来的原因。十字架的竖木,当然就是传统神学所说的人神关系的纵向表达;但是,十字架的横木,并不是传统神学仅仅理解的人与人之间的关系的表达,而且还包括人与自我、人与自然、人与历史、人与语言、人与时间之诸种关系,包括横向关系中的一切受造物。我们这样说,是根据耶稣作为自我的弥赛亚身份的意识、作为肉身的自然之在者、作为犹太人历史中的一员、作为通过语言的言说把一切启示出来的圣言、作为特定时间中的存在者。就纵向关系而言,这不意味着上帝和人没有绝对关联,因为上帝在耶稣基督里已经同人客观地发生了关联,不信者只是基于自己在主观上的不信而拒绝接受这种关联。这时,从世界图景逻辑以及基督教的教义看,人拒绝同耶稣基督相关就不再同上帝相关,他封闭在受造的世界中^[7]而被异化——圣经称之为人的堕落。并且,人在其中也扭曲了同其他世界因子的公义关系。它呈现出如下的七种可能性。

[4] 见太 Mt 6:1-18 多次提到“隐秘”中的天父的经文。

[5] 在保罗的术语中,他用耶稣基督时侧重其神性中的人性,用基督耶稣时侧重其人性中的神性。

[6] 罗 Rom 16:25-26,林前 1 Cor 4:1,弗 Eph 3:4,6:19,西 Col 2:2,4:3,提前 1 Tm 3:16。

[7] 至于犹太教与伊斯兰教的信徒如何同上帝相关联,需要另外的文章探讨。

2.1 人的神化: 当人只是看到十字架上的耶稣基督所表达出来的纵向关系的时候, 当人仅仅强调人神关系而忽视了自己同其他受造物的关系的时候, 人就有可能向上虚妄地宣称自己成为神, 把自己看成是高于其他受造物的存在者。人把自己神化、像一切偶像崇拜者那样把自我神化、陷入骄傲的罪中。它构成人的自傲的神学根源。人陷入自我称义的罪中。其异端的形式为: 教主通过设定末世的时间僭越为时间之主, 从而取代上帝; 他把自己神化取代了耶稣基督的中保位置, 从而在教义上否定三位一体信仰。自我称义的结果, 就是人在自傲中把自己限定在一个狭小的对于创造者的无知世界。他必随从世界的风俗, 生命没有定向。他将有限的人的存在当成无限本身来崇拜。“上帝已经死了, 而且必须被埋葬。但如果继承上帝者, 以自己取代上帝的位置, 则他已经不再是人, 而是上帝了, 虽然可能起先看来只是‘逐渐成形中的上帝’。”^[8]英雄崇拜、领袖崇拜、明星崇拜, 不过是人的神化在古今历史中的生活版。把自我神化的人, 其实是人的扭曲。这样的人若是有权者, 他将带给他人巨大的灾难。二战时期的希特勒与日本天皇、和平时期的无神论国家出现的极权偶像们的行为结果就是明证; 他们若是普通人, 其在社会交往中往往自以为是、以井底之蛙看世界。他们自以为真理在手也拒绝同他人交流。当然, 即使是在接受耶稣基督的基督徒那里, 也可能会犯同样的毛病。他们以妄称上帝先知的名义向信徒发出审判之言。他们忘记了耶稣所说的: 弃绝他、不领受他的话的人在末日将受到他所讲的道的审判(约 12:48); 忘记了教师“要谨慎自己和自己的教训”(提前 4:16) 免得遭遇更严厉的审判。任何基督徒, 都应当自觉到敬虔并非基督信仰的核心, 自觉到仅仅强调人神关系而忽视了自己同其他受造物的关系有可能陷入异端的危险, 进而需要自觉到骄傲与自信的差别, 并且自觉在社会交往中、在和自然的相处中、在同历史的相遇中警惕自己陷于自我中心的骄傲之罪——陷于唯我主义、人定胜天、虚无主义的罪中, 从而悔改自己, 向耶稣基督的上帝、向世界中的自然、历史以及向自己总是保持开放的态度。

人若知道上帝的义, 就不能立自己的义而不信服上帝的义(罗 10:32), 不能不把自己当成一位绝对有限的存在者。即是说, 人如果知道了上帝只有在耶稣基督里才能够使上帝成为上帝、人只有在耶稣基督里才能够使自己成为人(这就是上帝之义的涵义), 人才不至于把自我神化、陷于骄傲的罪或沉沦为动物, 那么, 人只有在信仰中谦卑地做出是否愿意相信耶稣基督的决断。当人做出了这样的决断后, 人始终就会向上行走在地面而成为具有尊严的存在者。他站立而不是匍匐于大地, 不自大也不自卑。他所相信的那位上帝为其存在赋予了尊严而不自卑, 他相信自己不是上帝而不自大得随意主宰他人的生命, 他相信自己是人而不以自卑放弃自己的人生。人活在耶稣基督的上帝与其受造的世界之间的张力之中。

在人与上帝的这种关系意义上, 人是一个神圣性的存在者。“神圣”意味着“圣洁”, “圣洁”意味着绝对的差别。换言之, 人在受造的意义同他的创造者上帝因耶稣基督而有着绝对的差别, 人不能将自己神化为“神”。“否定人的神化(the divinity of humanity)可能性, 源于上帝的人性已经发生在耶稣基督里。让上帝在耶稣基督里成为人, 正因为如此而不让人成为上帝: 这是基督教信仰需要思考的人学任务。基于上帝的人性否定人的神化, 这将成为对于我们人性最严格的诠释。”^[9]另一方面, 人因耶稣基督在领受上帝的慈爱中而同其发生绝对的关联, 在这种绝对关联中同其他受造物发生相对关联。人按照上帝的形象而造。这就是诗人发出如下吁求的原因: “求你使我们早早饱得你的慈爱, 好叫我们一生一世欢呼喜乐。”(诗 90:14) “耶和華啊, 求你使我们得见你的慈爱, 又将你的救恩赐给我们。”(诗 85:7) 同时, 在所有的受造物中, 人被赋予管理世界的责任。人和其他受造物无论是动物、

[8] 莫尔特曼 Jürgen Moltmann: “人子的国度 Renzi de Guodu [The Kingdom of the Son of Man]”, 见《道风 基督教文化评论 Daofeng jidujiao wenhua pinglun [Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology]》, 第 21 期, (香港 Hongkong: 道风书社 Daofeng shushe [Logos and Pneuma Press], 2004), 27。

[9] Eberhard Jüngel, *Theological Essays*, vol. 1 (Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1989), 152.

植物还是物质都有着绝对的差别。人在根本上不属于动物的范畴。即使把高级动物的名称给予人,其实这种观念也是在贬损人的尊严。

2.2 人的物化(或唯自然化):当人降格为受造物中的动物、植物、物质性的存在者,他就丧失了作为人的尊严。这构成人的自卑的根源。人的物化,又内含三种形式:首先是人的动物化:人成为肉体生命的生存者,把人在生理上的肉体需要看成是人的全部存在的需要。“他们的结局就是沉沦,他们的神就是自己的肚腹,他们以自己的羞辱为荣耀,专以地上的事为念。”(腓 3:19)他们按照动物界的伦理——弱肉强食的伦理来生活。人活着,就是为了肉体生命的生存与延续。至于和人的精神相关的一切活动,都被看成是无意义的行为。人的意识,以肉体生命如何生存延续为对象。生活中,动物化的人仅仅思考如何挣钱喂养自己的肚腹与如何把孩子当作肉体生命来养育?但是,即使这样,人毕竟还是人而不是动物,人在如此思考的过程中,始终离不开追思社会公义(正当的挣钱手段)以及把孩子培养成什么样的人之哲学问题,离不开探问人的理想人生形象。凡是从动物性来定义人的时候,都是将人做动物化的思考的结果,是从人与动物的类似性对人的规定,即使把人定义为政治的动物(亚里斯多德)、理性的动物、制造工具的动物(本杰明·富兰克林)、符号的动物(卡西尔)等等。“关于人的动物性概念使我们在物质宇宙中为人找到了一个位置,然而它无法解释人与次于人的最高级动物之间的无穷差异。用动物的形象来描述人,和用人的形象来比拟神一样,除了描述上是不恰当的以外,在‘会思想的动物’这一术语中,‘动物’一词所具有的暗示性和联想性含义造成的曲解同它澄清的混乱一样多。”^[10]其次是人的植物化:人成为自然生命的生长者,即自然生命体,仅仅把生命的成长本身看成是人的存在,生长活动成为人的全部活动;最后是人的物质化:人堕落为物质自然的在者,即物质自然体,只是生活于物理的时空中,甚至成为丧失意识能力的人。

人的物化的结果,导致对于人的尊严的贬低。因为,这样的信念使人沉沦为非人的物。如果人生活这样的环境中,他就会越来越具有动物性而变得自私、狭隘、封闭,越来越丧失人性的慷慨、宽广、开放。在人与自然的关系的意义上,人的物化属于人的堕落状态之一。人由于和上帝的关系的破裂导致的人与自然的关系的破裂,包括人与物质世界、植物世界、动物世界关系的破裂;另一方面,指人与自身的整全关系的破裂,把人仅仅理解为物质性的在者,即人作为物质自然体、自然生命体、肉体生命体,人仅仅为肉身的生存、生长、在而活着;第三指人用物质主义的观点来理解世界中的其他因子。人理解他人(社会),把他人看成一个肉体生命。人与人之间的社会关系,仅仅是为了肉身的生存而存在的物质交换关系(功利主义的人生观),仅仅是建立在血缘或泛血缘基础上的交往关系(人只在亲戚或准亲戚之间交往)。男女之间的关系演变为仅仅为了满足肉身的需要而存在的关系;他把历史理解为人为生存而抗争的过程,由此形成一种物质生产、流通(或传播)、消费(或接受)的文化诠释理论;他认为上帝也不过是和其他受造物一样的偶像,或者说物质性的在者,如有人提出上帝是谁创造之类的问题;他理解时间、语言为一种物质性的客观存在。至于究竟它们是一种什么样的物质性的在者,这种堕落的物化观最终也不清不楚。

在人与自然相关的意义上,人的确是一个自然性的存在者。人是一个物质性的在者(物质自然体——诗 90:3 人来自尘土、又归于尘土)、自然性的生长者(自然生命体——诗 90:5-6“早晨他们如生长的草,早晨发芽生长,晚上割下枯干”)、肉体性的生存者(肉体生命体——诗 90:9-10“我们经过的日子都在你震怒之下;我们度尽的年岁好像一声叹息。我们一生的年日是七十岁,若是强壮可到八十岁。”我们作为肉体生命将要结束。)不过,我们不能像物质主义者那样仅仅看到人与自然相关的这个方面,还要看到两者在本质上的差别。这种差别,就是人在被造时被吹入的气——精神。

[10] 赫舍尔(Abraham Joshua Heschel):《人是谁》Ren shi shui [Who is Man],魏仁莲 Wei renlian 译,(贵阳 Guiyang:贵州人民出版社 Guizhou renmin chubanshe [Guizhou People's Press],1995),22-23。

2.3 人的唯我化(solipsism of human):我们拒绝人的神化观念,并不拒绝人具有上帝形象的人观,而是拒绝任何人虚妄地把自己当作神的思想与行为;我们批判人的物化观念,并不否定人以身体的形式与自然的先天关联,不否定人是一个自然性的、生长性的、肉身性的存在者,而是否定仅仅把人当作这种自然生长的肉身存在者;同样,人的唯我化,指人忽视同终极信仰的存在的关联而专注于自身的存在、专注于作为个人自我的实现而无视和世界图景中的其他因子的关联的存在现象。这个“自我”,因为没有在同耶稣基督的上帝的差别性的关联中而绝对地同自身相关联,“人我”处于一种绝对未分离的状态。当耶稣说下面的话语的时候,他要表达的意思就在于把人从这样的唯我主义的自我观中拯救出来,使人通过同耶稣基督的关联而向其创造者敞开生命的丰富意义:“若有人要跟从我,就当舍己,背起他的十字架,来跟从我。因为凡要救自己生命的,必丧掉生命;凡为我和福音丧掉生命的,必救了生命。”(可8:34-35)耶稣这里所讲的“凡要救自己生命的”,就是指人以自然的肉体生命为生命的全部,指他绝对以自我为中心审视世界。这样的“自我”,其内容就是从血缘而生的肉身、“人意”(约1:13)。人的唯我化的结果,最终导致人同世界图景中其他因子的决裂而使人的自我堕落于自然的、动物性的肉体生命。当人的生命去除了其作为人的内容时,他就丧失了自己作为独立存在者的生命本身。所谓的极权主义者,其实就是这种唯我化的观念的信仰者。他(或他们)在根本上拒绝同他者的对话,拒绝在同他者的对话中来改变自己。他以强权的方式把自己本能的生存信念当作一种普遍信念强加于他者,强加于包括自然、社会、历史、时间、语言之类的他者,甚至强加于自身的“自我”。于是,他所呈现出来的生存状态,除了赤裸裸的本能外还是本能的赤裸裸。他的行为因为是出于“人意”而不可能恒久。

在人与自身的关系的意义上,人的唯我化致使人的堕落。人丧失了意识自身、反省自身、批判自身进而更新自身的能力,因为他不在他者之中而只是囚禁在自身之中。他不可能在自身中把肉身与精神区别开来,不可能以精神的追求来引导自己的肉身生活。这种“只在自身之中”的自身,实质上是丧失了人性的内涵的自身,是自身的丧失。人处于一种混沌状态。“基督教信仰把这种趋向自我奠基的存在倾向理解为罪。对于信仰而言,作为自我认同的认同是那些正在丧失他或她自身的标志。因为,根据信仰对该事情的理解,我们从来没有在我们自己里发现自己。在我们自身中,我们不可能同我们自身照面。当我们同自身之外的他者照面时,我们才同我们自身相遇。……我们只有在同那凌驾于我们之上又不是内在于我们的自我关系(self-relation)中的在者关联时,我们才能真正地超越于我们的自我关系。那以此方式凌驾于我们之上的在者存在于自由之中,并通过其自己的行动创造出各种关系。”^[11]这些关系,就是人在世界图景中的人与语言、人与时间、人与自身、人与自然、与他人、人与历史的关系。这里,人与自身的关系,显然处于一切关系的核心,因为他同其他世界因子的关系要通过这种关系中的自我意识才显现出来。作为自我性的存在者,人是一个意识生命体。人在自己的意识生命将自己展开为理性的、感性的、意性(意志)的存在。^[12]

2.4 人的唯社会化:当人拒绝通过耶稣基督同上帝发生关联,他就不可能有真正的灵性,他只能生存于满足自己本能的、生理的需要的状态中。他向他人敞开的目的是将其纳入自己的肉身活动的境界里,因而把人与人之间的关系理解为肉身共在的关系。当他人不能满足自己的肉身需要的时候,当他人不能成为自己的工具的时候,他人的肉身就成为“唯我论者”消灭的对象。社会的瓦解由此开始。这就是为什么在儒家文化异常强调肉体生命的延续,强调“天下”观念的中国传统社会反而周期性地出现社会大震荡的原因。这也是为什么中国有社会主义而没有产生社会的原因。于是,在人与社会

[11] Eberhard Jüngel, *Theological Essays*, vol. 1 (Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1989), 134.

[12] 参见笔者著:《人文学的文化逻辑——形上、艺术、宗教、美学之比较》*Renwenxue de wenhua luoji——xingshang yishu zongjiao zhi bijiao* [The Cultural Logic of the Humanitology——Comparative Among Metaphysics, Art, Religion and Aesthetics], (成都 Chengdu: 巴蜀书社 Bashu Press, 2007), 19-51。

的关系层面便产生出一种悖论性的存在现象:表面上以他人为中心,实质上以部分人的“自我”的肉身需要为中心的“集体主义”观念。这里的“自我”,无非是社会生活中的有权者阶层;这里的“他人”,一方面指那些有权者中的弱势个体,一方面指社会中作为无权者的个体。所谓集体主义的信仰,不过是极权主义的统治者们的工具。前苏联的社会主义实验,就是集体主义信仰内涵最充足的例证。

在人与社会的关系的意义上,人的唯社会化带来人的堕落:人由于和上帝的关系的破裂从而延伸出人与社会的关系包括人在情感关系上的破裂。人在社会生活中沦为政治动物、经济动物,因而在这样的活动中人标榜动物性为人性。其中,弱肉强食的强权原则就是具体的体现。法律不过是为了保护这种动物性的强权原则的工具。

相反,唯有当人恢复了同创造者的绝对关联后,人因为在世界中找到了自己的位置才发现了自己一样的他人所处的位置,他才能真正成为一个社会性的存在者,一个不断同他人有交往的精神生命体。^[13]人与人之间的绝对的共在关系,是社会共同体得以稳定地建立的基础。这需要生存其中的人具有一颗爱众仇敌的心(太5:44)。如果一个社会的文化没有能力把敌人转化为朋友、转化为邻人,这样的文化所形成的社会就必然面临瓦解的命运。其中人所经历的被践踏经验,甚至超出我们的想象力之外。

2.5 人的唯历史化:没有对于死者的绝对尊重,就没有历史。耶稣基督的复活,为在社会中存在的人赋予了盼望。对于那些在社会生活中遭遇了不公义对待的人,这种终末论的盼望显得尤为重要。相反,当人拒绝接受复活的耶稣基督后,任何以复活的名义保留下来的文化实质上就不再有终极的历史性的根据。在基督教的教义中,耶稣基督的复活、升天、再来的事件为人类承诺了完整的面向未来的历史时段;另一方面,这位永生的上帝,并不把人短暂的几十年的社会存在看成虚无。任何人最终都面临基督耶稣再来时的审判。所谓人的唯历史化,指把人的心理生活、社会生活仅仅看成是一堆历史事实的观念理论,从而有历史主义而没有历史。至于这种历史事实背后内含什么样的终极意义,它拒绝做出任何的追问,甚至阻止人对此给出任何终极的解答的努力。人仅仅需要活在当下的传统中,活在一种没有记忆、没有想象的传统中。

在人与历史的关系的意义上,人的唯历史化将导致人的堕落。在这样的生存状态中,人拒绝任何深度的阅读、写作活动。因为,阅读、写作活动是人与历史生者发生关联的中介;任何深度的阅读、写作活动,背离人的唯历史化所依存的历史相对主义观念。既然一切历史事件的发生只能在历史本身中被赋予意义,既然人所赋予的历史事件的意义都是相对的,那么,根本就不存在所谓的深度阅读与深度写作的可能性。

当人以汉语族群在中国大陆当下的历史为历史的内容的时候,这对于个体而言首先是肉体生命的生存史,对于群体而言将是强权正义的统治史。其中,历史的过去与未来,都服务于对当下有权者的需要与诠释。相反,当人在世界图景中回到了自己的位置后,人不得不是一个历史性的存在者,即一个文化生命体。过去的历史积淀于人的现在之中,未来的历史生起在人的现在之中。^[14]

2.6 人的唯时间化:在人与时间的关系的意义上,人是一个时间性的存在者。当摩西说:“我们一生的年日是七十岁,若是强壮可到八十岁”(诗90:10),这是就人的一生所要经历的、由上帝在永恒中设定的物理时间而言;当他向上帝祷告说:“求你指教我们怎样数算自己的日子,好叫我们得着智慧的心。”(诗90:12)这是就人的心理时间而言;当其感叹“在你看来,千年如已过的昨日,又如夜间的一更。”(诗90:4)这是就上帝的永恒时间相对于人的物理时间在长时段中的关系而言的。当人断绝了

[13] 这就是为什么二十世纪在所谓的“社会主义”国家出现精神穷乏、在使一部分人集体化的同时对另一部分“敌人”采取孤立政策的原因。

[14] 犹太人的历史观即是最恰当的例证。他们在反复对自己的祖先过去如何出埃及、过红海、对自己的子孙将来如何迎接弥赛亚来临的叙述中确立起他们现在存在的基点。

同耶稣基督的上帝的关联后,他就断绝了同永恒存在的关系,人就不再在永恒之中,他的现在就只能和水平方向的物理时间中的过去与未来相关。他在心理中、在社会中、在历史中所经历的时间,通通都会被还原为人的物理时间。^[15] 换言之,人在时间中的丰富性被其单一的物理时间所代替。而且,这种物理时间的存在以在语言上否定永恒为基础。人唯一拥有的时间即外在于他而在的物理时间。

人的唯时间化,指人单单活在物理时间的当下之中。其生存状态为:没有意识生命在心理时间中的变化、没有精神生命在社会时间中的遭遇、没有文化生命在历史时间中的唤起。他有时进而误认为当下就是永恒本身。另一方面,人沦为物理时间的奴隶,昏昏噩噩地随波逐流,“在其中行事为人,随从今世的风俗,顺从空中掌权者的首领”(弗 2:2)。他活着就是为了实现肉体生命的长生不老,以自然的物理时间为生命的存在时间,最后还是为了等待死亡的降临。今生今世,构成这样的人所生存的时间场所。这就是人时关系中的堕落状态。

2.7 人的唯语言化:在人与语言的关系的意义上,人原本是一个语言性的存在者。根据基督教,上帝是一位在耶稣基督里、在圣经里、在教会中言说的上帝,上帝起初通过他的言说创造世界,现在通过他的圣言来拯救世界,最后在他的圣言中审判世界。因此,人按照上帝的形象而造,意味着人具有言说的需要和表达的能力。它给出了人的言论自由在神学上的依据。“我们首先是上帝对之言说的对象。正是在这个意义上,我们才是人(位格)。成为人,意味着能够被某个在我们之上者所言致。这在人与作为或者人与生产力之间不可分割的联系中使我突显为一个自我、一个‘我’。”换言之,正是对于上帝言说之倾听成就了人的位格性存在,使其成为“自我”的存在。人在领受上帝对于自己的言说中生成自己独特的“我”。

相反,当人断绝了与这样一位充满启示的、耶稣基督的上帝的关系后,人在世界中的位置就会或左或右、或上或下,因而丧失了自己应当有的位置,进而同其他世界因子的正当关系也遭到了毁坏。其结果带来人在语言中的堕落,人因为无法看清自己而不可能认识其他世界因子,人对于其他世界因子甚至不知所云,或者在混乱中展开对于世界因子的言说,或者依附于现实社会中的有权阶层的话语而进行言说,或者追随大众传媒的日常话语唠唠叨叨。人的灵性语言枯竭,习惯使用公共性的、无所指的语言而不可能使用私人性的言语,逐渐丧失了生产私人性的言语的能力,甚至在社会交往中以公共性的语言代替私人性的言语。其在社会生活中表现为空话、大话、假话、废话之类口号性话语的盛行;其在家庭关系里表现为夫妻用一种社会化的称呼来称谓自己的配偶之类语言现象,其在人我关系上把人我不分的恍兮忽兮为人生的存在状态。

3. 关系的复和

所有这些在人堕落后出现的现象,客观上无不贬损人的存在,使人沦为非人,从而践踏了人的尊严。它们背离了圣经所启示出来的公义的关系性的人观。这种人观意味着:

人按照上帝的形象(“我们的形象”——创 1:26)而造,指人是在同上帝的关系中被造。人被置于与创造者的关系以及和其他受造物的关系之中。人与创造者的关系,即绝对差别中又绝对相关、绝对相关中又绝对差别的关系。如果人丧失了这种上下关系,人在世界图景中的其他各种关系由于没有轴心必然处于分裂状态,而且将各自趋向以自身为中心,正如我们在上述的人的堕落状态中、在人的非人化现象中所见的那样。原来,“在上帝与虚无二者之间,人与其他被造者因神圣良善愉悦的上帝创造而生存着,而在人与自然之间有极强的连接关系。如果加以认真看待,这种关于创造的信仰就带有批判的释放性力量。诸神与诸魔将从世上消失,因为世界是超越的上帝所创造,并且摧毁人、国家

[15] Eberhard Jüngel, *Theological Essays*, vol. 1 (Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1989), 150.

政治、国家主义与拜物教的自我神化之存在根基。”^[16] 进而言之,任何将世界中人的语言、人的时间、人的历史、人的社会、人的自我、人所依存的自然包括人的肉身的极端化以至神化的根基也被摧毁了。

什么是上帝的形象?上帝的形象就是关系性的“我们”,是三位一体的上帝。作为三个位格的上帝,是三个位格之间彼此绝对差别的上帝;作为一体的上帝,是三个位格之间彼此绝对相关的上帝。上帝在绝对差别中绝对相关,这就是上帝的慈爱;上帝在绝对相关中绝对差别,这就是上帝的公义。人按照上帝的形象而造,指人借助耶稣基督在人神之间的中保作用、借助圣灵的交通同上帝发生绝对相关与绝对差别的联系。“在创造故事的叙事中,……不再是王,而是人,个别的人与全体的人们,被任命在地上成为上帝的形象。

这种对于天命以及人的价值的信仰,具有非常显著的批判功能。它禁止把统治者、领导者与天才神圣化,而期盼着使‘人’得有做人的自由,这使得国家、人民、社会、种族的神圣化成为不可能。”^[17] 人被这样一个上帝放在世界的种种关系中,而且位于这些关系的中心^[18]。他“要生养众多,遍满地面,治理这地;也要管理海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物。”(创1:28)他与各样受造物之间的关系,包括人与语言、人与时间、人与自身、人与自然、人与社会、人与历史的关系。人的本真的位置,取决于他在世界图景中的个人化选择。他要么通过选择承受在上的信仰而与其他受造物发生正当的关系,要么拒绝这样的信仰陷入不义的、以自我为中心的关系之中。正如前面在“人的唯我化”部分所阐明的那样,人不可能在自我中心中完成对于自己作为个体的建构,他只能在同世界图景中的其他因子发生关系的过程中才能建构属于自己的个人性的自我。

但是,人需要自我化,需要在与自己的创造者的绝对关联中把自己的独特本质在世界中展开出来。这个展开的过程,就是人的个人化过程。没有任何其他人能够代替“我自己”来完成“我的”自己即“我的自我”的塑造工作。而且,只有在与自己的创造者的绝对关联中,“我”才是作为一个绝对的个体生命存在着,“我”才能作为一个个体在自然中、在社会中、在历史中绝对地存在着。在这个意义上,人作为在自然中的主体生命的存在,同时是其作为在社会中的个体生命的存在,也是其作为在历史中的我体生命的存在。^[19] 相反,如果人拒绝了同自己的创造者的绝对关联,人就算不得什么。当《诗篇》第8篇大卫说:“人是什么,你竟顾念他?世人(或译‘必死者’)是什么,你竟眷顾他?”(WNd, (q. p. ti yKi? ~d'? a' ÷ -! b, W WNr, _K. z > ti-yKi(vAn? a/-hm'(, 自译)这正是他在发现了人与创造者的绝对关联后发出的感叹。所以,他在同篇第1节与第9节不得不由衷地颂赞说:“耶和华我们的主啊,你的名在全地何其荣美!”(#r, a'_h'-lk'B. ^m. vi? ryDI? a;-hm'(WnynE? doa] hw“? hy >)。

由于上帝的三个位格本身在绝对相关中又绝对差别,人信仰三位一体的上帝的结果,使人成为一

[16] 莫尔特曼 Jürgen Moltmann:“人子的国度” Renzi de Guodu [The Kingdom of the Son of Man], 见《道风 基督教文化评论》*Daofeng jidujiao wenhua pinglun* [Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology], 第21期,(香港 Hongkong: 道风书社 Daofeng shushe [Logos and Pneuma Press], 2004), 29。

[17] 莫尔特曼 Jürgen Moltmann:“人子的国度” Renzi de Guodu [The Kingdom of the Son of Man], 见《道风 基督教文化评论》*Daofeng jidujiao wenhua pinglun* [Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology], 第21期,(香港 Hongkong: 道风书社 Daofeng shushe [Logos and Pneuma Press], 2004), 31。

[18] 由于中世纪神学潜在地确定了上帝对于世界的创造、护理、救赎,文艺复兴以来以人为中心的人文主义传统其实是指人在世界上被上帝赋予的管理角色。经济学诞生的神学根据就在这里。

[19] 参见笔者著:《人文学的文化逻辑——形上、艺术、宗教、美学之比较》*Renwenxue de wenhua luoji——xingshang yishu zongjiao zhi bijiao* [The Cultural Logic of the Humanities——Comparative Among Metaphysics, Art, Religion and Aesthetics], (成都 Chengdu: 巴蜀书社 Bashu Press, 2007), 52-64。这并没有否定上帝与人的绝对相关又绝对差别。因为,如果反过来说人与上帝绝对相关又绝对差别,那么,人依据什么才能够持守和上帝的这种关系呢? 除非相信一位和人绝对相关又绝对差别的存在者——耶稣基督——外,人不可能依靠自己而拥有这样的能力。例如,在现实的意义,人不可能爱历史中的每位生者与死者,他只可能对其保持一种敬畏的爱感态度。因为,人如果和历史是一种绝对相关的关系,他就应当具有某种能力和历史中的全部存在者发生关系的能力。这即使对于最卓越的历史学家也是不可能的要求。

种关系性的存在者。这种关系性的存在,把人置于同语言、时间、自身、自然、社会、历史乃至上帝本身的公义关系中。人面对这些世界图景中的关系因子,而成为“我们”中的一员,成为“人类”的肢体。当然,在严格意义上,人和它们之间只是一种相对相关与相对差别的关系。换言之,在人的本质存在(即“自我性”)里面,内含语言性、时间性、自然性、社会性、历史性乃至神圣性的规定性。这正是我们前面讨论人的自我与语言、自我与时间、自我与自然、自我与社会(他人)、自我与历史、自我与上帝之关系的逻辑前提。我们为什么能够在世界图景关系中来讨论人的自我,因为人的自我本身就是一种在世界图景关系中形成的存在者。这样的存在者,我们称之为“个人”,就是黑格尔所说的“那一个”。

个人怎样在上帝之中成为人?这个问题,首先需要说明“在上帝之中”的含义。基督教的圣经把上帝启示为在耶稣基督里的上帝,这即是说上帝在耶稣基督里。那么,个人在上帝之中,就意味着个人在耶稣基督的上帝之中,意味着个人在耶稣基督之中。正如前面所言,个人通过他的信仰决断来决定他是否愿意相信耶稣基督的上帝。当他做出了这样的肯定性的决断后,他就在耶稣基督之中。《使徒行传》称这样的人为“基督徒”(11:26)。由于耶稣基督现在升天在父神那里,当基督徒说他在耶稣基督之中的时候,其实是说他活在耶稣基督的话语里面,他接受耶稣基督在历史上所发生的一切关切他的历史事件——耶稣基督事件。^[20]现在,上帝通过耶稣基督和圣灵与世界发生关系,他们同世界相遇在一个切点上。这切点在发生学的意义上就是指历史中的耶稣基督事件。于是,个人怎样在上帝之中成为人的一种答案,就是个人在耶稣基督的话语里面、在认信耶稣基督的过程中生成为人。当人成为基督徒后,他按照上帝形象而造的原本有的意识生命、精神生命、文化生命得以恢复。它们共同融合形成作为个体的人。这样,成为基督徒就是成为人;而成为人也就需要成为基督徒。所以,人是一个处于上帝与虚无之间的中间性的存在者,是处于其他受造物中的存在者。这就是保罗所说的人要认为自己“合乎中道”(fronei/n eivj to. swfronei/n, 罗 12:3)的创造论神学基础。因此,做基督徒最后就是成为一个人,成为一个在世界中发现自己具有相应位置的人。这时,他必须用生命意志来决断,需要做出选择。

事实上,当个人在耶稣基督里的时候,他就把自己的存在置于和上帝之间的一种绝对差别又绝对相关的上下关系之中。个人因为复活的耶稣基督而不能越过这位永生的存在者成为上帝,他和上帝有着绝对的距离。他在逻辑上不可能把自己神化;同时,个人因为耶稣基督在十字架上受难所呈现出来的上帝的圣爱而和上帝有着绝对相关的关系,个人不因为与上帝的绝对差别而向自然的动物世界沉沦。他不会把自己物化;个人因为在耶稣基督里而活在与上帝的关系之中,活在与语言、时间、自我、自然、社会、历史的张力关系之中。他因这种张力关系而成为世界图景中的一员。反之,如果人不在耶稣基督里面,他和其他世界因子所发生的关系就会是一种单向度的不平衡的关系。至少,当其处于这样的张力关系的时候,人被赋予了全面修正其中出现的这种不平衡关系的可能性。这就是基督教关于人的复和教义的部分内容,也是圣经的和平观的前设:人与上帝在耶稣基督中的和好才能带来人与自我关系的和好,人与自我关系的和好才能带来人心的内在和平,人心的内在和平才能生成世界的和平(2011-6-14 第一稿,2014-6-4 第二稿)。

[20] “耶稣基督事件”独特内容的探讨,参见笔者著:“新约文本的基督论 Xinyue wenben de jidulun [Christology in the Text of the New Testament]”,人大复印资料《宗教》Zongjiao [Religion],5(2009),92-101。

English Title:

The Presupposition of the Biblical Concept of Peace, and Righteous Relation between the Self and God——Human Fall and Reconciliation

ZHACHANGPING,

Ph. D. ,Renmin University of China in Beijing, Vice- professor, Sichuan University' s Center for the Study of Christianity, , 610065, Chengdu, China. Chief Editor of Journal for Humanities and Art (Renwen yishu).

Email: zhachangping@yahoo. co. uk

Abstract: Based on the prophecy by the prophet Jeremiah, of why there is no peace for the Jewish people, this paper discusses the righteous relationship between the self and God in the Bible from two aspects. These aspects are the fall of humanity and reconciliation. It is suggested that if there is no righteous relationship between humanity and God, there will be no righteous relationship between the human and the self. This results in some distortion of human relationships, as well as in no peace in human hearts and the world. This conclusion composes the presupposition of the biblical concept of peace.

Key terms: righteous, relation, fall, reconciliation

教会历史与中西社会
Church History
in the West and in China

对话与融合： 四川基督教圣公会会督宋诚之的本色思想

张丽萍

(四川大学道教与宗教文化研究所,610064 成都,四川省)

提要:本文以民国时期四川著名的基督教领袖为对象,考察其从官宦子弟成为教徒,晋升为主教的人生经历,分析其思想观念与地域环境、社会背景、时代变革之间的互动关系,探寻中国基督教在中西之间、传统与现实之间的交汇折中,借以丰富近代四川社会思潮的研究。

关键词:宋诚之、圣公会、基督教中国化

作者:张丽萍博士,教授,通讯地址:四川大学道教与宗教文化研究所,610064;手机:86-13666211339;电子邮箱:huaxizlp@163.com

基督教自西徂东,与中国文化相遇交锋,为了适应和生存,自进入中国之初,就开始本土化、中国化进程,通过自我调适与革新,在东方与西方之间、传统与现实之间,走出一条求同存异、相互融合、共生发展的文化发展道路。早年的耶稣会士借“儒冠”“道袍”传教,从明末的利玛窦到清末的林乐知、丁韪良,都试图通过解释儒家经典文献来取得儒耶结合的理论根据,“以孔子理论傅会基督教教义,其策略为合儒、补儒、益儒和超儒”^[1]到20世纪,又一批新的教会人士承袭了这一思路,同样从典籍考证、分析入手,说明基督教义与儒家文化相通相融。与当年有所区别的是,此番的主角已经不再是外国来华的传教士,而是一代新成长起来的中国思想者。基督教中国化、本色化运动在教会内部渐次兴起,由19世纪的微澜,以至20世纪中的大波,在中国民族主义的冲击下,不断发生的针对基督教的政、学潮,汇合成一股巨大的推动力,迫使教会急思改进,以免却沉沦、淘汰之祸患。在“更基督化”“更中国化”“更有效力”^[2]的旗帜下,一批具有新知识、新思想的中国教会人士,以“本色教会”“国化基督教”的声音,呼唤教会的革新。四川宗教领袖宋诚之就是其代表之一,由于他的会督(主教)身份,凭借他的影响力,对消除教会的西洋传习,对基督教义的“中国化”颇有建树;在他重要的“本色著作”

[1] 侯外庐 Hou Wailu,《中国思想通史》Zhongguo sixiang tongshi [China History],(北京 Beijing:中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue Chubanshe [China Social Sciences Press],2001),1080。

[2] 吴哲夫 Wu Zhefu(E. W. Wallace),《如何让基督教在中国更有效力更持久》*Ruhe rang jidujiao zai zhongguo geng you xiaoli geng chijiu* [How to make Chinese Christianity more lasting and more effective],《华西教育季报》Huaxi Jiaoyu Jibao [West China Education Quarterly],1922。

《基督教与中国文化》^[3]中,他提出崇尚中国文化,采用中国礼仪,在当时教会内部曾经引起过比较强烈的反响,也吸引了国内思想文化界的注意。

一、宋诚之其人及本色思想形成

宋诚之(1892-1955),又名忠廷,祖籍安徽,生于四川成都。根据有关文献和调查,整理出以下简况:^[4]

宋家以诗书传家,家谱所记,明清两朝间先祖有多位在朝廷为官。清末,宋诚之的父亲宋书臣(?-1908),在陕西任县官,后迁居四川华阳,后迁居成都青年巷,有房产80多家。另据邸永君《宋蜀华先生访谈录》称:“祖父书臣幼年家贫,刻苦自励,熟读经史。后以吏员入仕,晚年定居蓉城,与成都知识界多有交往。他长于诗文,尤以书法、篆刻闻于当时。在我的记忆里,家中陈设古雅,藏书数量可观。”^[5]

宋书臣娶有二房太太,先后生育宋诚之、宋杰人(1910-1980)。杰人又名忠俊,年幼丧父,由兄供其读书,后在重庆青年会任干事、副总干事、总干事。解放后,为重庆基督教三自革新委员会负责人之一,重庆市政协委员。^[6]

宋诚之于1919年参加圣公会,其时年已20多岁,他为何在而立之年成为基督徒?关于其信仰的原因有两种说法。其一,《四川基督教·宋诚之》中称,“青年时代宋诚之就因酷爱英文,接触教会人士较多,对基督教由好奇而探索,进而潜心研究,终于决心为实现博爱平等的基督精神而贡献力量。”其二,其子女称,“父亲(宋诚之)因不满于当时专制黑暗家庭而加入基督教”。通过调查发现,宋诚之的信仰转化并非是偶然的,从他的早年经历中可以窥见其中时代的、社会的、家庭的因素。

宋诚之自幼好学,1909年考入成都高等学堂分设的中学。其时,国家积弱,民生凋敝,青年学生多把目光转向国外,希望出国学习,为国家社会服务。他也秉承此志,考入清华学堂公费留美学生班,因为封建家庭阻拦独子远游,而未能如愿。据宋蜀华在其回忆中称:

父亲字诚之,自幼饱读诗书,后就读于四川高等学堂分设中学,曾与郭开贞(即郭沫若)、周太玄(曾任四川大学法学院院长)为同窗挚友。当时西风东渐,我父对西学特别是英语产生了极大兴趣,曾考取北京清华学堂,但由于受传统儒学观念影响的祖父之反对而未能前往;继而为摆脱家庭束缚,离家出走,又被寻回。然父亲却心如盘石,不改其志。^[7]

不久,他考入成都外国语学校及译才养成所专修英文。由于他精通英语语法,掌握大量词汇,有

[3] 宋诚之 Song Chengzhi,《基督教与中国文化》*Jidujiao yu zhongguo wenhua* [Christianity and Chinese Culture],原载《基督教丛刊》*Jidujiao congkan* [Christianity Series],No. 8,1-14,1944年11月,该文收录于张西平 Zhang Xiping 主编:《本色之探:20世纪中国基督教文化学术论集》*Bense zhi tan:20 shiji zhongguo jidujiao wenhua xueshu lunji* [Research on Indigenization: 20th Century Chinese Christian Culture Academic Essays],(北京 Beijing:中国广播电视出版社 Zhongguo guangbo dianshi chubanshe [China Radio and Television Press],1998),76-101。按:本文以下所引宋诚之言论,除特别注明外,均出自该文。

[4] 根据宋诚之儿女的有关资料,张丽萍 Zhang Liping,《对华西世家宋蜀芳老师家庭的跟踪调查》*Dui huaxi shijia song shufang laoshi jiating de gengzhong diaocha* [Investigation on Christian Family Song Shufang],1992-2007年(未刊稿)。

[5] 邸永君 Di Yongjun,《宋蜀华先生访谈录》*Song shuhua xiansheng fangtanlu* [Mr. Song Shuhua Interview],《中国民族研究年鉴(2000年卷)》*Zhongguo minzu yanjiu nianjian 2000 nian juan* [China Minorities Research Year Book of 2000],(北京 Beijing,民族出版社 Minzu Chubanshe [China Minorities Press],2001)。

[6] 宋杰人经历参见刘吉西 Liu Jixi 等著,《四川基督教·宋杰人》*Sichuan Jidujiao* [Sichuan Christianity. Song Jieren],(成都 Chengdu:巴蜀书社 Bashu shushe [Bashu Press],1992)。

[7] 邸永君 Di Yongjun,《宋蜀华先生访谈录》*Song shuhua xiansheng fangtanlu* [Mr. Song Shuhua Interview],《中国民族研究年鉴(2000年卷)》*Zhongguo minzu yanjiu nianjian 2000 nian juan* [China Minorities Research Year Book of 2000],北京 Beijing,民族出版社 Minzu Chubanshe [China Minorities Press],2001)。

“肉字典”之称。毕业后,在华西协合中学、岷江法政学校等学校任英语教员。1917年考入华西协合大学英文系,半工半读,1924年获文学学士学位。不久出国深造,1928年毕业于牛津大学研究院。回国后成为成都知名的英文教授,先后受聘于成都师范大学、四川大学、华西协合大学等,G. F. S. Gray这样评价他说:“(宋)主要在成都的学生之中工作,声誉颇高”。〔8〕1928年他出任中华基督教圣公会西川教区会长,1934年任中华基督教圣公会四川教区和西川教区副会督、会督,主持并积极开展教会工作,直到1950年退休。解放后在四川文史馆任研究员。

从官宦子弟,到新学青年,从英文教师到教堂牧师,从留洋才子到主教,催生了宋诚之独特的人生观、宗教观和伦理观,中国文化与西洋文化、儒家伦理与基督精神在他的人生中留下了深刻的烙印。探寻其思想成因主要有:

其一,宋诚之生长在“蜀学勃兴”的时代,从清末到民初,四川政要大力倡导“尊孔读经”,使四川尤其是省会成都趋于守旧,传统文化的根基在这里十分坚实。出身于书香世家的宋诚之,深受此种氛围的熏陶,打下了儒家经典的基础。其子女称:

父亲16岁时祖父就去世了,从那时开起,父亲开始了他的教书生涯,他在成都市各个中学教英文40余年,在他二十余岁时参加教会,工作三十余年,他经常担任两个专任工作,有时三个专任工作,他一生是很辛苦的,他不喜欢政治,他说搞政治是危险的,生活无定,所以家中往来之人很少军政界的,大多是教育界宗教界,他没有别的嗜好,唯一就是读书,数十年如一日,黎明即起,祈祷颂经,每天至少读两小时书。〔9〕

而G. F. S. Gray著《中华圣公会历史》)也称赞宋:“他是一个博学的人,与四处奔波访问各乡村牧区相比,他更乐于呆在大学的圈子里,事实上他把他作为主教的职责与教书结合起来”。〔10〕

其二,宋诚之所在教派圣公会,素以本色教会为标榜,教会主张由中国籍传道人“独立经营”教会。在圣公会传入中国不久,就先后开办上海圣约翰大学、武昌文华大学、中央神学院等院校,培养教牧人员。圣公会在各地的中国牧师的人数,普遍较其他教会要多,如四川圣公会更是走在前列,在四川就提升古鹤龄、宋诚之为主教。

其三,由于宋诚之自幼熟读经史,对儒家思想、孔孟之道很有心得,他在英国留学期间,潜心攻读英国文学和神学,对神学颇有造诣,后又从事基督教工作,成为将中国传统文化与西方文化及基督教教义三者紧密结合的代表人物。他曾经说过:“余固信耶教,而深爱耶稣者,余又爱我国,及我国数千年文化”。对宋诚之来说,其家庭背景、地域环境、宗教信仰,与人生经历,加剧了他在传统与现代、中国与西方、基督与孔子之间的无数次思想交锋和哲理论辩,从而逐渐形成了多元化的伦理观。他既是一个虔诚的“洋教徒”——“数十年如一日,黎明即起,祈祷颂经”,“每日读经祷告,未尝间断”,但这并不妨碍其成为中国文化的捍卫者、赤忱的爱国者,正如《四川外事志·出访·文化》中记载的:

1938年夏,中华基督教圣公会西川教区会督宋诚之,应香港教会的邀请,两次赴香港讲道,并广泛宣传抗日。1941年夏,宋应邀到澳大利亚介绍中国抗战情况及抗战中的教会工作,争取澳大利亚人民对中国抗战的同情和支持。在澳期间,他数次遭到日本间谍警告。在形势逼迫下,宋立下遗嘱,并灌

〔8〕 G. F. S. Gray 著,Martha Lund Smalley 编辑整理《中华圣公会历史》*Zhonghua shenggonghui lishi* [China Anglican Church History],章开沅 Zhang Kaiyuan 主编:《基督教与中华文化丛刊》*Jidujiao yu zhonghua wenhua congkan* [Christianity and Chinese Culture Series],(武汉 Wuhan:湖北教育出版社 Hubei jiaoyu chubanshe [Hubei Education Press],2004),516。

〔9〕 张丽萍 Zhang Liping,《对华西世家宋蜀芳老师家庭的跟踪调查》*Dui huaxi shijia song shufang laoshi jiating de gengzhong diaocha* [Investigation on Christian Family Song Shufang],1992-2007年(未刊稿)。

〔10〕 G. F. S. Gray 著,Martha Lund Smalley 编辑整理《中华圣公会历史》*Zhonghua shenggonghui lishi* [China Anglican Church History],章开沅 Zhang Kaiyuan 主编:《基督教与中华文化丛刊》*Jidujiao yu zhonghua wenhua congkan* [Christianity and Chinese Culture Series],(武汉 Wuhan:湖北教育出版社 Hubei jiaoyu chubanshe [Hubei Education Press],2004),516。

成留声片, 邮寄回国, 嘱咐家属, 勿忘国耻。^[11]

一方面, 他身上有太多西洋的烙印, 但另一方面却保留了传统的伦理价值, 在他的宣道、讲演乃至个人及家庭的作风上, 对传统伦理表现出相当大的执着, 在 20 世纪三四十年代, “除极其保守的人之外, 几乎所有的中国人都不再崇拜祖先”,^[12] 而他却在教内宣传出祭祖“万不可废”的口号。他教育女儿对丈夫要依从, 对公婆要孝敬等。其子女称: “由于有年轻时的经历, 加之其留学过程中受西方传统之熏陶, 父亲虽对子女要求甚严, 但却非常开明。他认为, 父母之首要责任乃将子女塑造成为对社会有用之人, 因而倾其全力培养子女读书。我姊妹兄弟 7 人, 都曾受到高等教育, 各有专攻, 先后服务于教学或科研单位。我就是在这样的一个宽松良好的家庭环境中成长起来的。”^[13]

二、融合耶儒的本色观

1. 调和耶儒矛盾

自基督教东渐以来, 传教士竭力要打破中国的信仰崇拜, 而代以救主赎罪、末日审判、天国永生的教理, 因此注定要在社会中挑起冲突。我们很容易看到这样的对立: 在传教士眼中, 中国人遵循的儒家学说是“愚昧”和“荒谬”的, 反过来, 基督教的教义和践行, 又被国人视为邪说和妖术。一方是传教士发出不妥协的宣战, “取儒学的地位而代之”, 而一方是捍卫圣道者的怒斥——“先锄天主耶稣之名, 乃能维持圣道”。^[14]

儒、耶果真是水火不容吗? 如何才能缓和双方的势不两立? 总结历史的经验, 早年的耶稣会士借儒冠、道袍传教, 虽然不失为扬汤止沸的手段, 而传教士对“耶稣心合孔子”这一理论的发现, 可谓是釜底抽薪的良策。从明末到清朝, 一些传教士都试图通过解释儒家经典文献来取得儒、耶结合的证据, 如“吾天主, 即华言上帝”(利玛窦), 又如“儒家重五伦, 吾教亦重五伦”(林乐知), 以为将基督教教义加上中国式的阐发, 更能被中国人接纳。到 20 世纪 20 年代, 中国教会人士承袭了这一思路, 同样从典籍考证、阐释入手, 推动基督教与中国文化的对话与融合。

“我来非是废除, 乃是成全”, 耶稣的圣言成为本色派人士融合儒耶的口头禅。在他们看来, 基督教应该与儒家思想找到沟通的桥梁, 在悉心研究后, 他们发现两者之间有着广泛沟通的可能性。宋诚之就是其中之一, “余研究信任基督教, 三十余年矣, 每日读经祷告, 未尝间断, 愈研究愈觉大道精深, 于国于人有益, 且与吾国孔孟之道, 毫不冲突。”他甚至明确指出, “耶稣之教义, 亦即孔孟之大道。”

然而, 他又该如何解释基督教义与中国伦理的格格不入呢?

中国人祭拜祖宗鬼神, 基督教一概反对, 中国人重男轻女, 许男子娶妾, 不许女子失节, 而基督教坚持一夫一妻; 恋爱自由、婚姻自由, 父子别居……这些随基督教俱来的且令时人痛心疾首的“西化”, 与中国固有的“人伦”之理是背离的。

在对经典对比研究后, 宋诚之有了他的发现: “余研究耶教有年矣, 常读经典, 深知耶稣之教, 讲孝弟, 重人伦, 而实行推恩博爱, 与孔孟之道不相违背。”他大量引用《圣经》作证, 如“十诫”中“当孝敬

[11] 四川省地方志编纂委员会 Sichuansheng difangzhi bianzuan weiyuanhui [The Editorial Committee of Sichuan Provincial Chorography] 编, 《四川省志·外事志》Sichuan shengzhi. Waishizhi [Sichuan Provincial Chorography. International Affairs], 2001。

[12] G. F. S. Gray 著, Martha Lund Smalley 编辑整理《中华圣公会历史》Zhonghua shenggonghui lishi [China Anglican Church History], 章开沅 Zhang Kaiyuan 主编, 《基督教与中华文化丛刊》Jidujiao yu zhonghua wenhua congkan [Christianity and Chinese Culture Series], (武汉 Wuhan: 湖北教育出版社 Hubei jiaoyu chubanshe [Hubei Education Press], 2004), 516。

[13] 邸永君 Di Yongjun, 《宋蜀华先生访谈录》Song shuhua xiansheng fangtanlu [Mr. Song Shuhua Interview], 《中国民族研究年鉴(2000 年卷)》Zhongguo minzu yanjiu nianjian 2000 nian juan [China Minorities Research Year Book of 2000], (北京 Beijing, 民族出版社 Minzu Chubanshe [China Minorities Press], 2001)。

[14] 学会讲义《Xuegui jiangyi [Society Lecture], 载《蜀学报》Shuxuebao [Sichuan Journal], No. 11。

尔父母”,以此论定摩西于数千年前,“已认定孝敬父母为立身之本”;又如耶稣对父母的顺从(分别见路加福音二章·51节,约翰福音二章·23节,约翰福音十九章·26~27节的记载),因此断言,“(耶稣)自幼至壮至死,莫不以孝弟为怀”;而福音书关于耶稣为门徒之母治病,可见耶稣“对人推恩之真义”(见马太福音八章·14~17节),“耶稣之教,光明正大,其教人也,有尊卑长幼之分,而其爱人也,南北西东,一视同仁,故世间言博爱者,每称耶稣。”

倘若耶、儒之伦理是不相违背的,为何两者却有现实的冲突呢?宋诚之认为根源不在基督教本身,而在于传教者和受教者偏传偏信——受到欧美风俗“毒化”的缘故。这位对西方文明相当了解的中国人,对于欧美风俗,一直是抱着轻慢和不屑的态度,他曾多次公开抨击西洋风俗,指出它的虚伪和无情。令他不安的是,来华的西方传教士“动以我国风俗习惯为恶,冀以带来之欧美风俗易之”,“而教会中之本国同事,往往受西教士所带来之习俗,奉为教义”,而国人又不“只顾皮毛,不顾实际,只见暂时,不问将来,从而和之,亦觉我国种种果不如人也。于是尽弃我国立国立人之道,全部效法欧美。”他竭力将基督教与欧美的风俗、制度划清界限,他告诫世人说,“欧美现有之社会制度,非本耶稣教义”、“欧美今日之家庭制度,离基督大道甚远。”

宋诚之的种种比附,其核心是为了基督教能够“大行于中土”。这正如他所感慨的那样,“深悲耶稣之大道不行,而更悲我国不得其益也。”同时,他又不忍背弃中国文化,不忍见国人因信教而背负“灭祖忘宗”的骂名,更主要的是,他真诚的认为,儒家的伦理道德不仅是“我国几千年立国立人之高尚文化”,而且还具有世界意义,拟将儒家的孝弟之道“广播与万邦”,化暴戾为慈祥的世界。他盼望欧美人士“恭敬受教,学习孝弟之义,推恩之道”,“使人人实行孝弟博爱为怀天下一家中国一家,杀人流血之战祸惨毒侵略之野心,其将变而为先人后己,互助合作之文明乎。世界永久和平之基将于此奠定。”从一定意义上,他的这一价值取向突破了过去外国传教士单纯的“合儒”“补儒”的思路,而是把“儒家”学说中的伦理也提升为一种具有“普世性”的伦理,从而使儒家学说和基督教学说,中西文化在一种平等基础上互补与会通。值得一提的是,这种观点,在四川教会人士中并不孤立,如方叔轩就撰文称“中国立国数千年的文化,并不能完全没有缺点,但也有比欧洲强的”,他列举了孝亲、敬祖、和平、诚实、和蔼、布施等。^[15]

2. 用祭祖之礼“国化基督教”

回到现实中来,究竟该如何“采集”儒家伦理以“修补”耶教,宋诚之将容许中国教徒敬拜祖宗作为突破点。

“除上帝外不拜别的神”,这是他虔诚信奉的,但他却反对因为独拜上帝而禁人祭祖的教条,喊出了祭祖“万不可废”的鲜明口号。

“吾国人信仰耶教,一入教会,则禁止纪念祖先,且并祖先牌位而焚之,弃之。”对于教会在祭祖问题上的强硬作法,宋诚之分析到,其中既有政治的,也有文化的因素:“耶教自西来华,正值列强侵略我国战败之时,西传教士,既挟其上国文明,而蔑视我国之一切风俗习惯,其所与游处者,又为我未经诗礼熏陶之粗浅人民,遂益庞然自大,尊自卑人,误认吾国祀祖敬孝为拜偶像,使凡参加教会之人,必须停止纪念。”

在他看来,教会禁止中国教徒祭祖的做法,从理论到实践,既是错误的、也是失败的。首先,祭拜祖先只是国人对先人表示一种敬意,“敬祀祖先,非以先人为神,与上帝匹敌,乃人生报本返始,慎终追远,遵行上帝诫律,孝顺父母之大道,纪念尊敬,则效祖先,或劝善,或警恶,皆与基督教教义精神毫不冲突者”,而且《圣经》中也不乏纪念祖先的记载,可知祭祖并未违背耶稣的教义。

[15] 方叔轩 Fang Shuxuan:《基督教在中国有恒久位置没有》*Jidujiao zai zhongguo you hengjiu weizhi meiyou* [If Christianity has long life in China],《华西教育季报》*Huaxi jiaoyu jibao* [West China Education Quarterly], No. 2, 1924。

其次,他认为不应将上帝与中国对立起来,“基督教来华宣传,既称为道德崇高之宗教,岂可使人蔑弃祖先而不敬哉?”更进一步,他说“祭祀祖先,乃培植良心之根本办法,”教会不仅不应禁止信徒祭祖,反应该尽力提倡。并列出了基督徒祭祖的11条建议,其中既有发扬,也有禁忌,如保留祖先牌位,“凡遇祖先生死祭日,及每年通行之节期,例如新年、两节、中元、冬至等日,均当纪念之”,然旧俗所供奉的“一切偶像杂神,悉去除之,例如财神、土地、观音、药王、坛神,及其他种种家神,只纪念祖先,而不能杂有任何偶像。”“纪念时可用香烛鲜花,及奉献祖先生前喜欢之物,惟不得烧钱纸金银锭等,涉及迷信。”可见其分寸也是无离教旨。

最后,他在分析了近百年传教的得失后,认为禁止教徒祭祖,是“断丧人伦”、“灭绝人伦”,由此基督教被视为“洋教”而为大多数中国人所唾弃。“教会禁人祀祖,灭人根本,乃其大罪,大有害于我国,”如果不在祭祖问题上做根本改革,教会徒呼“中华归主”之口号,实足貽笑大方,增人唾弃。

三、对宋诚之本色思想的思考

在基督教中国化进程中,既有“儒化”基督教的内容,也包括“本色”教会的内容,如诚静怡所说,一方面发扬东方固有文明,使基督教与中国文化相调和,一方面使中国信徒担负责任,使教会成为“中国人自己的教会”,从而使基督教消除洋教的丑号。^[16] 宋诚之是四川著名的本色派人物,据史料记载直到1949年四川的中国会督仅3人,由于他的会督身份,凭借他的影响力,对消除教会的西洋传习,对基督教义的“中国化”颇有建树。如1930年他在成都皮房街教堂创办高级神学院,除教授宗教课外,还要求学生必须学习中国文学和历史知识等。他还聘请了著名的国学大家、“五老七贤”如林山腴、余苍一、朱青长等教授。这些学生毕业后,都分别担任圣公会西川、东川两教区各地的会长。宋诚之任主教的17年中,如其所言,“圣公会应该是名副其实的中国人自立的教会”,并努力加以实践。^[17]

宋诚之发表在二战结束前夕的《基督教与中国文化》一文,是为他本色思想的集中表现,也是当时四川教会人士主流思想的一个折射。从他这篇万余字的文章中,宣泄了一个宗教领袖对西方“文明”的失望,以及对教会因循守旧的失望,呼吁国人切莫受西化的毒害,而要回归传统,重建儒家的伦理道德,呼唤教会放下架子,吸收中国的高尚文化,并由衷地盼望屏弃沾染在教会身上的那些西方丑陋风俗,让基督教回归真义。

不难发现,他对中国文化鼓吹和宣传,他对儒家推崇和敬意,目标是为了服务于他所信仰的基督教。从20世纪初以来,随着时代的递进,经过中外教士的长期修饰装扮,在华基督教出现“儒化”“佛化”的色彩,表现出日益丰满的“中国化”特征,证明了耶儒间为了某种需要可以达成一定程度的调和。然而,并不能因此就妄下断语,认为基督教能融合贯通于儒学精神之中,甚至如某些人士所设想的如同唐宋时期佛教同化于儒学内,而大放宋明理学的奇葩,或者以为古老的中国儒学有足够的度量包容基督教,甚至借此机会将已经日暮途穷的儒家伦理推行于全球。这两种设想,要么是出于传教的机会主义目的,要么是理想主义的一厢情愿,前者至少在已知的过去或者可预见的未来,都是不切现实的,而后者也是不合时宜且有开历史倒车之嫌。

对于像宋诚之这派“本色”人士来说,必须小心把握着这样一个微妙的平衡——既要用耶稣“成全律法”堵住教内人士的反对声浪,又要以“耶稣之教义,亦即孔孟之大道”的论证来讨中国人的欢迎,这

[16] 诚静怡 Cheng Jingyi,《协进会对于教会之贡献》*Xiejinhui duiyu jiaohui zhi gongxian* [Contributions of the Association for the Church],载《真光杂志》*Zhenguan zazhi* [True Light Magazine],二十五周年纪念特刊。

[17] 刘吉西 Liu Jixi 等著,《四川基督教》*Sichuan Jidujiao* [Sichuan Christianity],(成都 Chengdu:巴蜀书社 Bashu shushe [Bashu Press],1992),556。

种左右逢源的中间立场,在宋诚之以及其他“本色作家”中表现得十分明显。从根本上,他们的大胆假设离不开耶儒“心合”“神似”范畴,小心求证不外乎考究学理、文字检索,大量精力都自觉不自觉地陷于自己所设计的学理考证之中。即便在他们高唱的论点中,诸如“佛化基督教”“儒化基督教”,乃至“国化基督教”,在一些人看来,不过是用机械的方法,将基督教义与儒家伦理教条生硬联系起来,不仅难以自圆其说,而且与历史和现实自相矛盾。这就不难理解,为什么宋诚之的论断、观点就受到一些名流的奚落,指出他是在曲解误解《圣经》,挖苦他对中国文化及思想有近视偏见,甚至指责“他有些思想上的错误,将来为害甚大,贻笑万邦”。

English Title:

Dialogue and Integration: Thoughts of Bishop SONG Chengzhi of the Sichuan Anglican Church

ZHANG Liping

Ph. D. , Professor; Add: Institute of Religious Studies of Sichuan University, 610064; Mobile: 86-13666211339; E-mail: huaxizlp@163.com

Abstract: This thesis studies Song Chengzhi, a famous Sichuan Christian leader during the Republic of China era. It studies his life experiences, his steps from the son of an official family to becoming a Christian, and to becoming the Bishop of the Sichuan Anglican Church. The thesis analyzes the interaction between his ideas and the geographical environment, social background, and the change in times. It explores the improvement and compromise of Chinese Christianity in-between the East and the West, along with tradition and reality, in order to enrich the study of social thought in modern Sichuan.

Key terms: Song Chengzhi, Anglican Church, Indigenization

清末福建祭祖纠纷中的中西法律文化冲突

范正义

(华侨大学宗教文化研究所副教授,362021 全州,福建,中国)

提要:在清末基督徒与地方民众之间的祭祖纠纷的相关研究中,国内外学界对祭祖纠纷中蕴藏着的中西法律文化上的分歧,缺乏应有的关注。从纠纷的起因来看,中国法律认为祭祖义务与祖产继承权密不可分,由此限制不祭祖的教民的祖产分享权;西方法律则强调财产继承权的不可剥夺性。因此,财产继承权与祭祖义务合与分的分歧,是祭祖纠纷的重要起因。从纠纷的诉讼过程来看,中西法律制度对“情理”与“条文”的着重点的不同,是教会在进入诉讼程序后居于有利地位的重要原因。

关键词:福建、祭祖纠纷、法律文化、冲突

作者:范正义,男,1974年生,历史学博士,华侨大学宗教文化研究所副教授,泉州市,福建省,中国。电话:13960235090;电子邮件:13960235090@163.com

自明末天主教传入以来,祭祖就成为一个影响到传教士、基督徒、乡土民众以及中国社会的大问题。对此,已经有不少学者从帝国主义的侵略、中西宗教文化观念的歧异等角度进行了大量的研究。但是,祭祖牵涉到中国人社会生活的多个面向,解读祭祖纠纷也有不同的路径。例如,祭祖纠纷涉及的中西法律文化观念的冲突,也应该引起注意。^[1]福建是我国各省区中家族聚居最为典型的地区,同时也是明末以来基督教进入中国内地传教的中转站和重点传教区,祭祖纠纷在福建表现得极为突出。本文中,笔者即拟在描述清末福建祭祖纠纷案例的基础上,考察祭祖纠纷中的中西法律文化冲突。

一、清末福建祭祖纠纷典型案例介绍

(一)岩兜教案

岩兜距福清县60里,为陈氏家族聚居地。陈氏家族有陈季金、陈季享、陈季银三兄弟,其中,陈季金娶妻时,妻子携来前夫之子益猴,改名陈玉德。陈氏三兄弟亡后,只余陈玉德一子,所以三兄弟的遗产都由陈玉德继承。

光绪五年(1880年),岩兜陈氏家族进主时,族人们公议将陈季银名下的七分二厘园地卖给陈季

[1] 目前从法律文化的角度考察清末教案的只有乔飞 Qiao Fei,《从清代教案看中西法律文化冲突》*Cong qingdai jiaoran kan zhongxi falv wenhua chongtu* [The Legal Cultural Conflicts Of Religious cases in The Late Qing],(北京 Beijing:中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe [Political and law press], 2012)一书。

才,所得银两作为陈季银等人的进主之费。陈玉德闻知,以自己已经奉教,“无祖先木主”为由,到县衙控告族人陈季才霸占其财产。不久,当地教会的头目陈荣瑞又出面替陈玉德到县衙申诉。岩兜的陈氏族人以教头陈荣瑞是古田人,事不关己,“不应主唆帮讼续呈”,积蓄了对他的怒火。该年十月间,教民何信善到县衙控诉族长陈尔赠带领众多族人拥入教堂,掳走陈荣瑞,“抢去大桌经书等件,并将各教民山场地瓜五谷剿灭”。与此同时,传教士通过英国领事星查理和英国公使威妥玛发来函文,要求清政府彻查此事。陈氏族人见教民到县衙上诉,赶紧将陈荣瑞押送到县衙,并为私押陈荣瑞一事进行开脱:“陈荣瑞率教党陈其章、陈汝椿等将乡内大王庙神像摔毁。是夜主令陈玉德暗伏祠内开门,引陈荣瑞等进祠,图毁木主。陈昌必见以擒获陈荣瑞一人,呈请解案”。〔2〕陈氏族人指出是陈玉德带领教会头目陈荣瑞等乘夜到陈氏祖祠,想要摔毁祖先木主,他们才不得已私押陈荣瑞的。

福清知县黄崇惺在处理此案时,将之分解为两个部分进行判决。第一个部分是陈玉德与陈季才争产案,黄崇惺将争控的七分二厘园地,“断令仍照原价钱七千六百文由陈尔赠赎回,归还陈玉德掌管。而陈玉德既因奉教,不为其父母进主,其故伯叔父母既遗有产业,自应约贴一半为进祠之费,计钱三千八百文”。这一判决,涉案双方均欣然接受,“遵依具结”。第二个部分是互控毁抢案,黄崇惺经过多方调查取证,发现陈氏族人殴掳陈荣瑞一事属实,“因陈尔赠等以陈荣瑞干预讼事,拉往评理,事实有之”。陈氏族人拆毁教堂与损毁九户教民的花生、瓜果、桌椅等事,则为教民想要乘火打劫而伪造。至于陈氏族人控诉教民毁神灭祀一事,黄崇惺的禀文中未再提及,但是,从黄崇惺“所有彼此互控各情均有不实”〔3〕的评论中,可以推知应该是陈氏族人捏造的。最后,黄崇惺做出判决:族长陈尔赠因年老不实用刑,罚其“出洋三十元,“作赔贴陈人(荣)瑞失物医伤之资”;族人陈汝宝等“重责枷号两个月”。但是,陈荣瑞拒不接受这个判决。陈尔赠等为避免留下后患,将来族人间挟嫌滋事,向黄崇惺提出“情愿在外延请公亲调处和息”〔4〕的解决办法。随后,陈尔赠请来公亲生员陈清、武生陈安邦等人调解,黄崇惺与县衙役吏则从旁开导。最后,“由陈尔赠等共鸠钱二百八十一千文,赔还教堂内毁坏经书铺盖,并各教民盐斤、地瓜、花生等物”,教头陈荣瑞“允悦收领”,〔5〕此案遂告完结。

(二) 诏安教案

诏安县四都西张乡林平,为林水河之螟蛉子。林平信教后,“弃毁祖先木牌,年节不肯祭祀”。林平已经出嫁的妹妹胡林氏,梦见祖先“无祀苦楚”,回娘家劝林平祭祖。林平不但不听,反而辱骂胡林氏。胡林氏被迫无奈,“将小牛一只、猪一只、粟一担、屋一间收下,交伊房亲相轮祭祀”。光绪七年(1882年)闰七月十一日,林平携妻子在林头乡礼拜回来时,族长林长泰率领族人一百多人,将林平一家团团围住,“声称尔现不拜祖先神像,当离我乡”。〔6〕林平之妻请求族人允许她带些粮食再走,不料族人反将她家的粮食、牛、猪、鸡等通通夺走。其妻还想进屋取些衣物,也被族人断然拒绝。林平见族人包围,恐遭不测,随即逃往别处,不久被族人追及,双手背缚带返村里,至日落始行释放。

林平逃脱后,于同年八月二十一日到诏安县衙控告族长林长泰等强占产业和驱逐家眷,并开出一张损失二百余件器物的失单,请县衙代为追回。诏安县知县杨卓廉经取证,发现林平家仅有牛一只、猪一只、粟一担与屋一间确实是胡林氏留给族人相轮祭祀的,林平报案时开出的失单,大部分都是“混

〔2〕 张贵永 Zhang Guiyong 主编,《教务教案档》Jiaowu jiaoran dang [Archives of Religious Affairs and Religious cases]第四辑(二), (台北 Taibei:“中央研究院”近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo [Modern History Institute of Academia Sinica], 1976), 1097-1098。

〔3〕 同上书 *Ibid.*, 第 1132 页。

〔4〕 同上书 *Ibid.*, 第 1098 页。

〔5〕 同上书 *Ibid.*, 第 1132 页。

〔6〕 同上书 *Ibid.*, 第 1298-1300 页。

开图赖”。在传讯林平和林长泰等林氏族入时,杨知县也发现林长泰等人的供词与事实吻合,而林平“自知情虚,无可置喙”。据此,杨卓廉作出判决:“林平向善入教,并非出家归洋,辄即藉教弃毁祖宗神牌,不与拜祭,未免悖礼灭伦。本当查照律例,治以不孝之罪。姑念乡愚无知,从宽断令。林平如肯照旧祭祖,即饬其妹胡林氏将所留屋、粟、牛、猪送还”。〔7〕对于杨卓廉的判决,林长泰等族人均表示遵从。林平不服,被斥出公堂。教民陈树铨事不关己,却在此案中帮助林平出头,林氏族人大为不满,趁知县退堂之时,将其围殴。

事后,传教士施饶理认为林平是因信教而受苦的,诏安知县的做法违反了《天津条约》第八款“耶稣教原系为善之道,待人如己,自后凡有传授学习者,一体保护”的内容。他通过汕头领事,多次发函福建地方政府,敦促他们重新审理此案。福建通商局司道只好让诏安知县再查此案。诏安知县杨卓廉经查阅《天津条约》,发现其第十六款有“中国人欺凌扰害英民,皆由中国地方官自行惩办”的规定。杨卓廉认为,中国人欺凌扰害英国人,尚且由中国地方官裁断,而“林平虽然从教,究系华民,其因入教忘亲毁祖,至与族长互控,自应照约听凭由县自行讯断”。由此,杨卓廉拒绝了传教士再审的要求,“案已秉公断结,毋庸再传覆讯”。

次年八月,杨卓廉离任,朱葆熙续任诏安知县,汕头领事也由费领事接任,此案又旧事重提。费领事在直接与福建当局交涉无效后,提请英国公使格维讷出面照会总理衙门,要求重审此案。但是,继任知县朱葆熙经过调查取证,维持了杨卓廉的原判。朱葆熙称,“卑职伏查此案两造控诉各情,经杨前令差查传集讯明,照约公断,案已完结。先奉本道宪饬知照复费领事毋听林平瞞耸,以清案牍,自可照录请咨,毋庸再传复讯,致启讼端,而滋株累”。杨、朱先后两任知县的审理意见经福建通商局司道上达总理衙门后,也得到后者的支持。在光绪九年(1884年)四月二十九日总理衙门发给英国公使格维讷的结案公文中明确指出,“本衙门查此案诏安县原断各节,尚属平允,相应据咨函复贵署大臣查照可也,此覆”。〔8〕

(三)其他纠纷

除了上述的发生在福清和诏安的两起因祭祖引发的教案之外,祭祖纠纷在福建的其他地方也频繁发生。1876年4月,传教士胡约翰信中写到:“因为不肯在祖坟前祭拜,古田的信徒被严重殴打,部分信徒还被剥夺了祖产”。1880年,福州南郊的U-Yong也发生了因教民不祭祖而导致的迫害事件。一个刚受洗的信徒“由于拒绝参与祭祖,正在遭受迫害。他田园里的部分庄稼被人偷割,他和妻子儿女被认为是被驱逐的人,异教徒切断与他们的任何联系”。〔9〕长期在闽南一带传教的英国伦敦会传教士麦嘉湖(John Macgowan)对信徒因不祭祖而招致的迫害也深有体会:“放弃了祭祖习俗的教民不仅仅是一个背节者,还是整个家族的叛徒,对待这种人并不需表示任何的怜悯和丝毫的同情。他的处境极其悲惨,遭到所有邻居的痛恨与歧视。我经常看到教民的妻子对丈夫的信仰转变感到义愤填膺,拒绝与之一起生活。由于他的信仰,他不再受法律的保护;庄稼被族人乘夜偷割;马铃薯被莫名其妙地连根拔起;牛群被人偷窃。当他要求族里的长老做出赔偿时,长老们以极度蔑视的口吻拒绝了他的控诉,并告诉他,自他成为基督教徒起,其作为族员所享有一切权力都将收回”。〔10〕

〔7〕 同上书 *Ibid.*,第1299页。

〔8〕 同上书 *Ibid.*,第1301-1305页。

〔9〕 Eugene Stock, *The Story of the Fuh-kien Mission of the Church Missionary Society.* (London: Seeley, Jackson, & Halliday, 1882), 188-189, 198, 249-250.

〔10〕 John Macgowan, *Christ or Confucious, Which? Or, The Story of the Amoy Mission,* (London: London Missionary Society, 1895), 188-189.

二、清末福建祭祖纠纷中的中西法律文化冲突

在已有研究中,学者们大多将祭祖行为与中国民众的族籍认同乃至国家认同联系起来,程猷即指出,“传统中国人国籍的前提是族籍,人们是固定在某种由血缘和地缘关系构成的基本社群中的一分子,并以该社群为依托,产生了对国家(王朝)的归属感”。^[11] 拒绝祭祖的基督徒,在失去族籍的同时,也失去了中国人的身份认同,从而遭到乡土民众的集体抵制。但是,通过上面我们描述的发生于福建的这些祭祖纠纷来看,民教双方争执不休的不是基督徒的族籍、国籍问题,而是财产问题。为什么财产问题在祭祖纠纷中表现得如此抢眼?这其实和传统中国财产继承的法律观念之间有着密切的关系。

(一) 财产继承权与祭祖义务的合与分

按照中国的习俗,财产的继承与祭祀的义务紧密地联系在一起,子孙在继承父祖的财产的同时,必须担负起祭祀父祖的义务。清宣统三年(1911年)完成的《大清民律草案》指出:“夫继承云者,不惟承接其产业,实即继续其宗祧”。即财产继承和祭祖义务是不可分的。民国十四年(1925年)的第二次民法草案仍然维持这一看法。直到民国十七年(1928年)南京国民政府在编纂法典时,才决定了“不需要规定宗祧继承”和“遗产继承禁止以宗祧继承为前提”的基本方针。^[12] 一般来说,一个家庭分家析产时,会留出一定数量的田产给长房,以供祭祀之用。而在“户绝”的情况下,“承祀之人可能成为全部家产的唯一领受人”。^[13] 长房之所以能够领受更多的田产,在于他要继承家庭的祭祀。可见,财产的继承与祭祖的义务是不可分的。

家庭私产的继承与祭祀义务不可分,家族公产的分配也不例外。福建家族大多拥有公产,陈盛韶《问俗录》记载诏安县一些大族的公产极为丰厚,“原于乃祖分产之始,留田若干为子孙轮流取租供祀,曰蒸尝田……其租多盈千石或数百石,少亦数十石”。^[14] 因为家族公产的分配与祭祀义务不可分,所以福建的家族大多选择祭祖的场合来进行公产的分配。祭祖仪式结束后的聚餐,即为家族公产分配的一种重要形式,家族中的男丁在参与祭祖后,即可以共同享用丰盛的祭品。例如,武平县家族“之丰于尝业者,连日一祭一筵宴,为盛典焉”。^[15] 此外,祭祖后一般都给参与祭祀的男丁“颁胙”,即将牲肉等祭品分发给族人。颁胙仪式,或是按照年龄、地位颁分,或是按照男丁人数平均分给。南靖县麟野林氏家族在祭祖之后,“族人七十岁以上及执事、陪祭等各分胙肉一、二斤。八十五岁以上老人,任其力所能及,尽量提取十数斤或数十斤,寓有敬老之意”。^[16] 这是按照族员的年龄来分配家族公产。武平县则是按照族员地位的高低来分配家族公产:“祭毕享余,族长、绅衿从优,大年生监毕业则次优,余

[11] 程猷 Chen Xiao:《文化、社会网络与集体行动:以晚清教案和义和团为中心》*Wenhua, shehui wangluo yu jiti xingdong: yi wanqing jiaoran he yihetuan wei zhongxin* [Cultural, Social Networks and the Collective action: centered on Religious Cases and The Boxers in Late Qing Dynasty], (成都 Chengdu: 巴蜀书社 Bashu shushe [Bashu press], 2010), 198。

[12] 滋贺秀三 Zihexiusan:《中国家族法原理》*Zhongguo jiazufa yuanli* [The Principle of Chinese Family Law], (北京 Beijing: 法律出版社 Falv chubanshe [Law press], 2003), 102。

[13] 梁治平 Liang Zhiping:《清代习惯法:社会与国家》*Qingdai xiguanfa: shehui yu guojia* [Common Law in the Qing Dynasty: Society and Country], (北京 Beijing: 中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe [Political and law press], 2012), 77。

[14] 邓传安 Deng Chuanan, 陈盛韶 Chen Shengshao:《蠡测汇钞 问俗录》*Lice huichao wen su lu* [Lice huichao wen su lu], (北京 Beijing: 书目文献出版社 Shumu wenxian chubanshe [bibliography and document press], 1983), 95。

[15] 民国 Minguo [the Republic of China]《武平县志》卷十九《礼俗志》*Wuping xianzhi jianshiju lisuzhi* [County Annals of Wuping, Volume 19 etiquette and custom], (武平 Wuping: 武平县志编纂委员会 Wuping xianzhi bianzuan weiyuanhui, [the Compilation Committee of County Annals of Wuping], 1986), 420。

[16] 漳州市氏族渊源研究会 Zhangzhoushi shizu yuanyuan yanjiuhui, 地方志编纂委员会 Difangzhi bianzuan weiyuanhui 编:《漳州氏族源流汇编》*Zhangzhou shizu yuanliu huibian* [The Clan Origin Assembly of Zhangzhou], 漳州 Zhangzhou, 1992), 163。

以丁匀胙”。^[17] 此外,轮值管理族产和祭祖事务的族员也享有分得更多家族公产的待遇。例如,诏安的家族公产——蒸尝田,采取派下子孙轮值管理的办法,“有数年轮及者,有十余年始轮及,更有数十年始轮及者。……供祭以外,即为轮值者取赢焉”。^[18] 诏安的一些大族,蒸尝田甚多,田租甚是丰厚,因此,轮值的族员从中获得的经济利益是极为可观的。

既然财产继承权与祭祀义务之间有着密切的关系,福建基督徒不参与祭祖,当然也就无法享有祖产的继承权与公产的分享权。所以,我们看到,无论是岩兜教案、诏安教案,还是其他的任何一起祭祖纠纷,家族在对待不参加祭祖的族员时,无一例外地采取了剥夺基督徒财产继承权的办法。在诏安教案中,族长林长泰的态度就极具代表性意义,“询据(林长泰)认称,因林平等不从俗例祭拜祖先神明,所以实有驱逐出乡之事。……凡有不遵旧俗之人,俱不准其在乡居住”。^[19] 可见,在林长泰的观念中,林平不祭祖,也就失去了林氏家族成员的身份认同,所以要驱逐出乡。至于剥夺林平财产一事,林长泰“堂供亦认过牛一只、猪一只、粟一担为众所取,系伊主令不讳”。林长泰在堂供中虽然承认剥夺了林平的财产,但他认为这样做又是合情合理的,因为林平房屋“并非平之己分,乃系祖业”。林平不祭祖,也就无权继承祖业。当然,林长泰反过来也强调,“如果林平等肯为从俗,则准其回乡,复还乡业”。可见,在林长泰眼里,祭祖义务与继承祖产的权力是不可分的。而在岩兜教案中,陈玉德作为陈季金、陈季银、陈季享三兄弟亡后的唯一继承人,他要继承全部财产的话,就必须负起宗祧祭祀的责任。陈玉德入教后不能祭祖,按照传统风俗,其养父遗产中用作祭祀的那部分田产,他当然也就无权继承。因此,陈氏族房将其部分田产出卖,作为其养父三兄弟的进主之费,是合情合理的。

按照梁治平的看法,中国家族处理财产纠纷的惯例虽然不具有正式法律的效力,但官府在判决时,“却常常将其决定建立在民间既存的规约、惯例和约定上面,当这些规约、惯例和约定并非明显与国家法上相应原则相悖时尤其如此”。^[20] 在上述这些教案中,审案的县官作为熟稔中国文化的人,也采取了坚决维护家族之做法的立场。在岩兜教案中,福清知县黄崇惺虽然在英国人的压力下,决定让族长陈尔端将园地归还不祭祖的教民陈玉德。但是他也判定陈玉德必须将园地的一半作为其伯叔父母的进祠之费。在诏安教案中,诏安县前后两任知县杨卓廉和朱葆熙,他们在判决上则完全支持林氏家族的做法。而且,在案件资料上报给福建通商局司道和总理各国事务衙门时,后者也都认为诏安知县的判决“尚属平允”。

在官民双方都认可财产继承权和祭祖义务不可分的前提下,为什么清末福建教民仍然执着于祖产呢? 首先,教民绝大多数都是出身低微的下层民众,能否继承祖产和分享公产,将在很大程度上影响他们的日常生活。传教士慕雅德(A. E. Moule)以他所认识的两人为例,对此进行了说明:“其一因着拥有祖产的缘故,而不能成为基督徒,其一(瞎眼老人)则因为皈信而放弃了祖产,却失去了生活

[17] 民国 Minguo[the Republic of China]《武平县志》卷十九《礼俗志》Wuping xianzhi jianshijiu lisuzhi [County Annals of Wuping, Volume 19 etiquette and custom],(武平 Wuping:武平县志编纂委员会 Wuping xianzhi bianzuan weiyuanhui, [the Compilation Committee of County Annals of Wuping],1986),420。

[18] 邓传安 Deng Chuanan,陈盛韶 Chen Shengshao:《蠡测汇钞 问俗录》Lice huichao wen su lu [Lice huichao wen su lu],(北京 Beijing:书目文献出版社 Shumu wenxian chubanshe[bibliography and document press],1983),95。

[19] 张贵永 Zhang Guiyong 主编,《教务教案档》Jiaowu jiaowan dang [Archives of Religious Affairs and Religious cases]第四辑(二),(台北 Taipei:“中央研究院”近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo[Modern History Institute of Academia Sinica],1976),1298-1300。

[20] 梁治平 Liang Zhiping:《清代习惯法:社会与国家》Qingdai xiguanfa: shehui yu guojia [Common Law in the Qing Dynasty: Society and Country],(北京 Beijing:中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe [Political and law press],2012),19 页。

的保障,濒临赤贫的边缘”。^[21] 其次,传教士对中国法律观念的无知,以及教会在乡土社会中的强势地位,使得教民们敢于觊觎那些从传统观念来说并不属于自己的财产。

清末民初,基督教是在西方列强的武力护卫下在中国传播的。在这一背景下,绝大多数传教士把自身视为西方先进文化的代表,不愿意深入了解与学习中国文化。即使有部分传教士对中国文化进行了了解,但在他们的主观意识上,仍然是把中国文化看成一种落后的、需要改造的文化来对待的。清末民初,西方传教士以及驻华公使、领事等人,很自然地将西方私有财产神圣不可侵犯的法律观念搬到中国,认为将教民驱逐出去、剥夺其财产的族人们都是暴徒、恶棍,而教民则是受害者。例如,光绪七年(1882年)福安坑源教案中,法国布领事在给清政府的函文中,将不许教民在公共祖厅中念经的李氏族裔李应端称为匪棍。布领事的理由是,“此事本与李应端无干,彼为何围打肇事,显系匪棍”。^[22] 既然执行家族制裁措施的族人都是“匪棍”,教民都是“受害者”,帮助教民维护他们的财产继承权,就成为传教士们义不容辞的责任。所以,在福建发生的祭祖教案中,传教士们无不紧紧抓住不平等条约中的保教权,为涉案教民奔走呼号,甚至诉诸于本国领事与驻京公使来给清政府施压,以求得胜诉。

对于教民来说,他们是在中国的社会文化环境中出生长大的,他们对祭祖习俗十分熟悉,对不祭祖可能导致的后果也了然于胸。既然教民熟悉中国祭祖习俗,那么他们为什么敢于挑起祭祖纠纷,和族亲们对簿公堂呢?这与基督教传入后,福建乡土社会的权力和利益秩序出现新变化,教会成为乡土社会中新的权威中心的背景有密切的关系。教会在乡土社会中的强势地位,使得那些因不参加祭祖而被剥夺财产继承权的教民们,有了坚强后盾。前面提到,教民们入教后,虽然在教会的约束下不能参与祭祖,但他们却迫切希望分享祖产。在教会成为乡土社会中新的权力中心的背景下,教民们得以利用传教士对中国祭祖习俗的误解或是歧视,来获取他们的同情,并在他们的帮助下,争取祖产的权益,维护自身的经济利益。例如,诏安教案不关陈树铨的事,但陈树铨以教会会友的身份,对林平受害之事极为关心,并帮助林平出头。岩兜教案中,教头陈荣瑞也极力为陈玉德提供帮助。按照诏安知县的说法,“教民陈荣瑞事不关己,出头插讼,是彼恃教欺压平民,并非平民欺凌教民,亦属显而易见”。^[23] 此外,教会作为乡土社会中新出现的人群组织,其强势地位不仅表现在教会内部的团结与互助,还表现在这个组织有着发达的对外关系网络,能够带来大量的外部援助。按照中国人的话来说,教会“上面有人”。例如,上述两个教案中,当地教会都利用了传教士的关系,发动英国领事和驻京公使施压于总理衙门和福建地方当局。教会的关系网可以直达清政府的权力终端,教会很自然地成为乡民眼中“神通广大的人”。此外,一些传教士也试图通过介入乡土社会的纠纷,来树立基督教会权威形象,以吸引更多的民众入教。在这样的情况下,乡土社会中的祭祖纠纷也就难以避免了。

(二)“情理”与条文的不同侧重

在重大的祭祖纠纷中,一旦进入诉讼层面后,中国传统家族组织处于明显的不利位置。首先,教会可以借助西方国家的外交干涉来赢取胜利。这一点,已经有很多学者作过论述,此处从略。其次,这些重大的祭祖纠纷一旦进入正式的法律程序后,缺乏法律意识的中国家族组织明显处于劣弱。关

[21] 邢福增 Xing Fuzeng、梁家麟 Liang Jialin:《中国祭祖问题》*Zhongguo jizu wenti* [The Problem of Chinese Ancestral Worship],(香港 Hongkong:建道神学院 Jiandao shenxueyuan [Jiandao Seminary]、基督教与中国文化研究中心 [Christianity and Chinese Culture Research Center],1997),13。

[22] 张贵永 Zhang Guiyong 主编,《教务教案档》*Jiaowu jiaowan dang* [Archives of Religious Affairs and Religious cases]第四辑(二),(台北 Taipei:“中央研究院“近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo [Modern History Institute of Academia Sinica],1976),1224。

[23] 同上书,第1099页。

于这一点,下面作详细论述。

传统中国社会中,王朝的行政权力下放只到县一级。为了节省行政资源,县以下的乡村地区,则利用士绅乡老们进行间接控制。士绅乡老们本身并无行政权力,他们能够实现对基层社会的控制,很大程度上是通过他们的表率作用来达到的。正因为如此,士绅乡老们在调解纠纷时很少用到王朝律令,而主要依靠他们对儒家知识的了解与对传统惯习的遵循。而士绅乡老们的表率作用能否起到控制作用,“其有效性全赖于整个社会关于价值和观念的牢固共识”。^[24]中国社会长久以来都是儒家独尊的局面,整个社会也普遍存在“崇古”心态,这使得士绅乡老建立在对儒家知识的了解与对传统惯习的遵循的基础上的表率作用,可以很好地达到劝导乡民、和睦乡族的目的。当然,也正因为如此,^[25]中国人不太注重法律,遇到诉讼案件时,往往是结合法律和道德,“根据每一具体事件的特殊性,以合乎‘情理’为最终的解决”。中国人不注重法律,导致法律的条文内容相对简单、薄弱。例如,在《大清律例》和《大清民律草案》中,虽然提到了祭祖与财产继承的不可分,但却未对违反者制订出任何制裁措施。因为平时这类案件都是按照儒家伦理与传统惯习的“情理”来处理的,基本上用不到法律条文。但是,一旦进入正式的法律程序,在“情理”方面占据优势的家族组织就会在法律程序上处于不利位置,因为他们的做法没有相关法律条文的支持。

相反,西方人的法律意识是极强的。西方历史进程中,苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、洛克、孟德斯鸠、卢梭等人对自由平等思想的鼓吹,使西方社会形成了以人本主义、正义、平等、民主为特征的法律氛围。人本主义方面,西方人强调“个人利益为主,注重个体自由和个体利益的保障”。正义方面,西方人强调法律“是以正义为基础、核心和价值取向”的。平等方面,西方人强调“人们不分民族、种族、财产、信仰、职业、家庭、身份等的差别,一律平等地享有权利,承担义务”。民主方面,西方人强调“参与机制,竞争机制,制衡机制,法治机制”。^[26]在这种强烈的法律意识的支配下,西方几乎所有事情都靠法律来约束,导致西方法律非常健全,条文非常详细。

在清末福建祭祖纠纷中,传教士不是从中国的文化习俗入手,而是按照西方的法律文化观念来处理。这一点,从1886年古梁(Ku-liang)福建省教士大会中的备忘录中,可以看得很明显。1896年在古梁(Ku-liang)召开的全省教士大会上,来自不同差会的传教士共同签署了一份致福建全省信徒的备忘录。这份备忘录中有关祭祖与祖产问题的声明中,传教士完全试图从西方的财产观念与法律意识出发去解决祭祖纠纷:“关于族人每年轮值的祖产,我们建议几个府的信徒,或者是全省大部分地区的信徒,联合起来向官员们反映,即当信徒们出于道德的原因无法祭祖时,他原来拥有的祖产份额被剥夺,是非常不公正的。我们建议由轮值祖产的人将当年祭祖与宴会的花销平均分摊到每个族员。或者在每年维修祖坟的花销之外,剩余的钱由当年轮值者收管。或者将祖产平均分配给每个族员。在所有的族员都信教时,最后一个办法显得特别实用。通过向官员们提出祖产的要求,告诉他们,我们信徒虽不祭祖,但也很遵守孝道”。^[27]声明中,传教士没有认识到中国人的财产继承与祭祖义务之间的不可分,他们提出的解决方法,无非是按照西方的财产与法律原则,将祖产平均分配给每个族人而已。

[24] 梁治平 Liang Zhiping:《清代习惯法:社会与国家》*Qingdai xiguanfa: shehui yu guojia* [Common Law in the Qing Dynasty: Society and Country],(北京 Beijing:中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe [Political and law press], 2012),4页。

[25] 同上书 Ibid,第18页。

[26] 黄春歌 Huang Chungge:“论西方法律文化对我国法律意识现代化的意义 Lun xifang falv wenhua dui woguo falv yishi xiandaihua de yiyi” [The Meaning of The Legal Consciousness of Western Legal Culture for Modernization of of Our Country's],《甘肃农业》*Gansu nongye* [Agricultural of Gansu], No. 3, (2006),172-173。

[27] Charles Hartwell, etc, *Pastoral Letter to the Christians in the Fuhkien Province*, The Chinese Recorder and Mssionary Journal, Vol27, (October, 1896), 482.

在这样的情况下,中国法律的不健全,使其在面对严格遵守法律程序的西方人时,处于极为不利的地位。在正式的法律诉讼程序中,传统家族势力很难敌得过“神通广大”的教会。由此,一些家族组织不得不做出退让。例如,岩兜教案中,陈氏族人在教会咄咄逼人的攻势面前为免“后来挟嫌滋事”,主动提出庭外和解的办法。而庭外和解是在“族房等不愿终讼,情愿稍认吃亏”的前提下进行的,陈氏族人对官审中认定为陈荣瑞“图赖浮开”的项目都给予了补偿。^[28]

家族组织在正式诉讼中的失利,提升了教会的声望,同时也使得教民成为乡土社会中的一个特殊群体。狄德满在研究义和团运动前夕的山东社会时指出,“传教士成为有效能的地方保护者,……于是在一些地方出现了新型的‘特权阶层’”。^[29] 福建的情况也一样,教会作为嵌入乡土社会的一个强势组织,改变了传统乡土社会的权力与利益秩序。在教会的庇护下,教民成为了新型的“特权阶层”,即乡土社会中不付出(祭祖)只享成(祖产)的人。

不过,我们也要看到,在乡土社会中,入教的民众毕竟只是少数,且大多属于边缘群体。这些教民尽管在诉讼中取得了胜利,但乡民们对他们的看法仍然是很鄙薄的。中国几千年的传统文化的力量极其强大,在人数占绝对优势的情况下,中国民众仍然力图维护传统文化的完整性以及旧有权力格局的有效性。例如,诏安教案中,诏安县前后两任知县以及福建通商司道局和总理衙门,都坚定地维护了林氏家族对不祭祖的族人林平的处罚方式。正是在这种双方互不相让的情况下,基督教与传统家族势力的敌对也就成为了晚清乡土社会中民众生活的常态。

[28] 张贵永 Zhang Guiyong 主编,《教务教案档》*Jiaowu jiaowan dang* [Archives of Religious Affairs and Religious cases] 第四辑(二),(台北 Taipei:“中央研究院”近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo [Modern History Institute of Academia Sinica], 1976),1132。

[29] 狄德满 R. G. Tiedemann:《华北的暴力和恐慌:义和团运动前夕基督教传播和社会冲突》*Huabei de baoli he konghuang* [Violence and Fear in North China: Christian Missions and Social Conflict on the Eve of the Boxer Uprising],(南京 Nanjing:江苏人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe [Jiangsu people's press], 2011),200-201。

English Title:

The Legal Cultural Conflicts Of Fujian Ancestor Worship Disputes In The Late Qing Dynasty

FAN Zhengyi

Religious Cultural Institute of Overseas Chinese University, Associate Professor. Quanzhou City, Fujian Province, P. R. China.
Tel. 13960235090. Email: 13960235090@163.com

Abstract: In the related studies of ancestor worship disputes between Christians and the local people in the late Qing dynasty, neither the domestic nor foreign academic circles have placed sufficient attention on Chinese and Western legal cultural differences. From the perspective of the causes of disputes, the Chinese legal thought on property inheritance was closely connected with their obligation for ancestor worship. The Western legal tradition emphasizes that the right of inheritance couldn't be deprived. Therefore, differences of the combining or dividing of the right of property inheritance and the obligation of ancestor worship, were the important causes of the disputes of ancestor worship. From the perspective of the litigation process, the Chinese legal system focused on "reason", while the Western legal system focused on "provision". This difference is the important reason why Christians were in a good position while entering the proceedings of litigation.

Key terms: Fujian, Ancestor Worship, Legal Culture, Conflict

比较宗教文化研究
**Comparative Religious
and Cultural Studies**

中西法律传统与普世伦理： 十恶、十诫的比较

张守东

(中国政法大学副教授, 100088 北京)

提要:十恶和十诫是中国和西方各自法律的基本条款。十恶其实也是中国版的十诫。十恶和十诫分别划定了中国和西方法律捍卫的道德底线。它们表达的伦理规范分别为君父、天父伦理,由此我们走向不同的伦理境界:君父是一人垄断与天的沟通,进而以天子的身份作兆庶之父母,要求万民绝对服从,尽管君父亦须“爱民如子”的道德自觉;而天父则是一视同仁的阿爸随时准备接纳天下儿女在回归后彼此相爱。十诫和十恶的伦理体系之间的相通之处在于二者可在诸如孟子的四心理论和保罗的良心理论的基础上达成普世伦理的共识。

关键词:十恶、十诫、君父、天父、法律、道德

作者:张守东,中国政法大学法律史研究所副教授,中欧法学院兼职教授。邮编 100088,北京。电话: + 86-185-1006-5373;电子邮箱 timothy1222@hotmail.com.

十恶与十诫是中西方传统法律的核心条款,因此也最集中体现了中西方传统伦理的基本规范。《唐律疏议》在解释十恶立法宗旨时明确指出将其“特标篇首”的理由是“以为明诫”,^[1]说明十恶罪名特别列出放在唐律显要位置只要是为了道德劝诫。因此十恶可以说是中国版十诫。它们都是各自历史文化的产物,有彼此无法通约的内容,但也有可以通融的价值观,能够成为对话的基础。

一、十诫与道德律

十诫是西方道德与法律的基础。比如,美国联邦最高法院斯卡利亚大法官在论述关于法庭展示十诫是否违犯宪法第一修正案禁止设立国教的条款时写道,“美国最流行的三大宗教,即基督教、犹太教、伊斯兰教,均为一神论信仰,其信徒占美国信教人数的 97.7%,……而且,包括伊斯兰教在内,全都相信十诫是由上帝向摩西颁布,也是道德生活的神圣规则。”^[2]

根据《圣经》,十诫是上帝亲手所写:“耶和华在西奈山和摩西说完了话,就把两块法版交给他,是神用指头写的石版。”(《出埃及记》31:18)其具体内容是:不可拜耶和华以外的上帝;不可制造偶像与拜偶像;不可妄称耶和华的名字;当纪念安息日守为圣日;应尊敬父母;不可杀人;不可奸淫;不可偷

[1] 曹漫之 Cao Manzhi 主编,《唐律疏议译注》*Tanglu shuyi pingzhu* [Annotation to the Commentary to the Tang Code], (长春 Changchun:吉林人民出版社 Jilin renmin chubanshe [Jilin People Press], 1989), 29。

[2] *McCreary County v. ACLU of Kentucky*, 545 U. S. 844 (2005), Justice Scalia, Dissenting. <http://caselaw.lfindlaw.com/scripts/getcase.pl? court = US&vol = 000&invol = 03-1693,2014-8-8>.

盗；不可作假见证；不可贪心。（《出埃及记》20:1-17）这就是著名的道德律。

道德律是上帝对人类旨意的宣告，是人当向上帝和他人所尽的圣洁与公义的本分，指导并约束每个人灵魂与身体全身心地践行；遵行则生，违背则死。^[3] 道德律的总结是十诫，前四诫是人上帝当尽的本分，后六诫是人对人当尽的本分。^[4]

十诫把道德首先建立在人与上帝正确关系的基础上。因为上帝是历史中的上帝，他拯救以色列人脱离埃及的统治：“我是耶和华—你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。（《出埃及记》20:2）”上帝在历史中的拯救也是教导子孙遵守上帝法律的理由：

“日后，你的儿子问你说：‘耶和华—我们神吩咐你们的这些法度、律例、典章是什么意思呢？’你就告诉你的儿子说：‘我们在埃及作过法老的奴仆；耶和华用大能的手将我们从埃及领出来，在我们眼前，将重大可怕的神迹奇事施行在埃及地和法老并他全家的身上，将我们从那里领出来，要领我们进入他向我们列祖起誓应许之地，把这地赐给我们。耶和华又吩咐我们遵行这一切律例，要敬畏耶和华—我们的神，使我们常得好处，蒙他保全我们的生命，像今日一样。我们若照耶和华—我们神所吩咐的一切诫命谨守遵行，这就是我们的义了。’”（《申命记》6:20-25）

爱神的理由在于他在历史中是以色列民族获得自由的解放者。爱人的理由也是基于历史的际遇：“不可亏负寄居的，也不可欺压他，因为你们在埃及地也作过寄居的。（《出埃及记》22:21）”

获得政治自由的人民需要以十诫为核心的道德律的约束；在道德律需要靠内心自觉而不是外在强制的意义上十诫作为法律其实更是道德。

十诫作为法律界定了人际关系的底线，作为道德则需要解释为更高的要求：爱人如己。可以说，十诫是爱的法律表达。耶稣在登山宝训中通过重新解释十诫从法律持守行为底线的负面限制置换出积极的道德追求，把法利赛人对十诫在法律意义上的曲解还原为道德意义上爱人如己的正解。耶稣对摩西法律的解释是爱神、爱人，实际上也等于重申旧约对法律的总结：“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华—你的神。”（《申命记》6:5）“要爱人如己。”（《利未记》19:18）

耶稣更把爱人如己的教导表达为易于操作的金规则，即用自己的心愿作为待人的衡量标准：“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理。”（《马太福音》7:12）十诫通过设定法律意义上的行为底线彰显了上帝对于人的道德期待：不仅是不伤害，更是以自己成全他人。

在犹太教-基督教为基础的西方伦理中上帝是不可缺席的主角，因为只有上帝才能使人最终对自己的行为负责，所以康德也不得不预设上帝存在为其伦理学提供依据。甚至上帝才是善，因为“除了神一位之外，再没有良善，”因此只有神才能成就人：

有一个官问耶稣说：“良善的夫子，我该做什么事才可以承受永生？”耶稣对他说：“你为什么称我是良善的？除了神一位之外，再没有良善的。诫命你是晓得的：‘不可奸淫；不可杀人；不可偷盗；不可作假见证；当孝敬父母。’”那人说：“这一切我从小都遵守了。”耶稣听见了，就说：“你还缺少一件：要变卖你一切所有的，分给穷人，就必有财宝在天上；你还要来跟从我。”他听见这话，就甚忧愁，因为他很富足。耶稣看见他，就说：“有钱财的人进神的国是何等的难哪！骆驼穿过针的眼比财主进神的国还容易呢！”（《路加福音》18:18-25）

[3] Westminster Larger Catechism, Question 93, <http://www.opc.org/lc.html>, 2014-8-8. 王志勇中文译本及各种版本比较, 见 <http://baike.jidutu.org/wiki/WLC>, 2014-8-8.

[4] Westminster Larger Catechism, Question 98, <http://www.opc.org/lc.html>, 2014-8-8.

这个富有的青年公务员虽然愿意做事情“承受永生”,但不肯放弃财富跟随耶稣,神的儿子。他既不愿爱人到“变卖你一切所有的,分给穷人”的地步,更不肯爱神到跟从耶稣的地步。“财富”是他真正的恋慕,多于对“永生”的追求,因为耶稣才是“道路、真理、生命”,若不借着我,没有人能到父那里去。”(《约翰福音》14:6)效法耶稣、跟随耶稣、按耶稣的话去做才是合乎上帝心意的道德生活,而这个青年公务员却选择离开了耶稣。

当年这个公务员选择放弃耶稣,但是,耶稣作为三位一体上帝中的圣子后来却深深嵌入西方的法律与道德实践,比如,在英国历史上著名的“救生船”判例中,法官以耶稣基督自我牺牲而不是牺牲他人为例说明危难不能成为谋杀的理由:

尽管法律与道德不可等量齐观,而且许多事情可能不道德但也并不必然非法,然而把法律与道德绝对分离也会引起致命后果;若在本案从法律上把谋杀的诱惑视为绝对的抗辩理由,就会造成这种分离。事实上法律与道德并不能这样分离。维护一己之生命总体上说是一种责任,然而牺牲自己也是显而易见的至高义务。……在基督教国家只要提到我们声称所要追随的那位伟大榜样(耶稣基督)就足以说明问题。^[5]

这一判例改变了抽签决定谁死以使用自己的血肉帮助他人活下去的“海上习惯”。耶稣基督成为法律中衡量人的行为标准。一言以蔽之,“律法的总结是基督。”(《罗马书》10:4)

同时,以十诫为核心的自然法概念更是成为普世价值的基础。十诫固然是历史中的上帝亲手写给以色列人,但也更是作为造物主的上帝在按自己形象造人时便刻在所有人的心里,因此十诫是普世价值。自然法的基督教传统把十诫视为其核心内容,从而为西方法律与伦理提供共同的普世规范:

圣保罗为基督徒著述者提供了关键文本。在其《罗马书》中,他写道,“没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事,”这就“显出律法的功用刻在他们心里……”(《罗马书》2:14, 15)这种“刻在心里”的法律通常被认定为作为道德训诫的十诫。在早期基督徒中,爱任纽(Irenaeus)及随后的其他教父写道,上帝起初即已将法律的自然诫命植入我们内心,之后又将其写在石板上作为十诫交给摩西。^[6]

就这样,《罗马书》的良心理论为基督教的自然法思想提供了经典依据。书面的十诫当初本已刻在每个人内心,成为良心的基本内容,成为指引与衡量人类行为共同的标准:“自然法是上帝永恒的道德律,刻在每个人的本性及其心中。上帝的法律则是同样的永恒道德律,写在旧约与新约里。一种是自然的、普遍的启示。另则是超自然、特殊的启示。两种启示的内容完全一致;自然启示受特殊启示制约。”^[7]

自然法孕育了自然权利。奥卡姆的威廉(William of Ockham/Occam,约1285-1349年)是最早从自然法理论推导出自然权利的学者之一。他“最显著的贡献见于教宗约翰 XXII 世与奥卡姆所属的弗兰西斯修会的领袖激烈争辩的过程中就自然权利提出的新颖原则。……他把权利界定为与理性相符的能力,但他也引用圣经新约有关基督教的法律是自由的法律的经文。奥卡姆辩称,基督徒的自由要求教宗的权力受其教友自然权利的限制。……教宗的独裁‘有悖于上帝和自然赋予的权利与自由。’他接着说,‘无视普遍权利乃是恶。’在为自然权利辩护时,奥卡姆主要是提出这样的主张:尘世统治

[5] Her Majesty The Queen v. Tom Dudley and Edwin Stephens, (1884) 14 QBD 273 DC, http://www.justis.com/titles/iclr_bqb14040.html, 2014-8-8.

[6] Brian Tierney, Natural Law and Natural Rights, in Witte, John, Jr. and Frank S. Alexander, eds. *Christianity and Law: An Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 91.

[7] Gary T. Amos, *Defending the Declaration: How the Bible and Christianity Influenced the Writing of the Declaration of Independence* (Brentwood, Tenn.: Wolgemuth & Hyatt, 1989), 68.

者的权力和业主的权利来自于自然法而不是教宗,但他也承认有道德自主的领域,个人在那里可以自由生活。”〔8〕

自然权利也成就了人权。“自然法传统最显著的复兴是其自然权利的观念这一面,如今被重新命名为人权(human rights)。”〔9〕人权如今成了西方世界提供的最重要的普世价值标准。

二、十恶与中国传统伦理

十恶,即谋反、谋大逆、谋叛、恶逆、不道、大不敬、不孝、不睦、不义、内乱,〔10〕是古代中国的主要罪名。用“恶”来命名罪,本身就说明古代中国道德与法律的密切关系。〔11〕诚如戴炎辉所言:“唐律之道德、伦理特性浓,于十恶尤甚,即其刑大率亦甚重(死刑);但亦有流、徒刑。故不得仅以其刑重为十恶之特质,其本质宁是在于其高度道德性。律将十恶条置在编首,盖表示其重视道德。”〔12〕可以说,道德之所谴责,即法律之所惩罚。而十恶的结构体现了三纲的结构。〔13〕三纲即君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲,乃是儒家中国的伦理核心。

1813年嘉庆皇帝的上谕把纲常与国法对德教的意义表达的再清楚不过:

“自古圣贤立教,惇叙彝伦,惟君臣父子之经,仁义礼智之性,为万世不易之道,朝廷之所修明,师儒之所讲习,必以此为正轨。……著该督抚各就该省情形,叙次简明告示,通行晓谕,使乡曲小民,群知三纲五常之外,别无所谓教;天理王法之外,他无可求福。”〔14〕

君、父、夫的权威成为法律维护的主要对象。危害这三者的人身及名誉被视为最严重的犯罪。对这些犯罪的处罚集中体现在唐律对七种杀人罪的处罚即“七杀”:

〔8〕 Brian Tierney, *Natural Law and Natural Rights*, in Witte, John, Jr. and Frank S. Alexander, eds. *Christianity and Law: An Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 96-97.

〔9〕 *Ibid*, p. 102.

〔10〕 “1、谋反。指企图推翻朝廷。这历来都被视为十恶之首。2、谋大逆。指毁坏皇室的宗庙、陵墓和宫殿。3、谋叛。指背叛朝廷。4、恶逆。指殴打和谋杀祖父母、父母、伯叔等尊长。5、不道。指杀一家非死罪之人。6、大不敬。指冒犯帝室尊严。通常为偷盗皇帝祭祀的器具和皇帝的日常用品,伪造御用药品以及误犯食禁。7、不孝。指不孝祖父母、父母,或在守孝期间结婚、作乐等。8、不睦。即谋杀某些亲属,或女子殴打、控告丈夫等。9、不义。指官吏之间互相杀害,士卒杀长官,学生杀老师,女子闻丈夫死而不举哀或立即改嫁等。10、内乱。亲属之间通奸或强奸等。”姚胜祥 Yao Shengxiang,《“十恶”究竟是哪些?》*Shie jiuqing shinaxie*【What Is the Ten Abominations】,《文史天地》*Wenshi tiandi*【Magazine of Literature and History】,No. 8,(贵阳 Guiyang:《文史天地》杂志社 *Wenshi tiandi zazhishe*【The Press of the Magazine of Literature and History】,2013),94。

〔11〕 关于隋唐法律的十恶是否起源于佛教十恶(十不善根本业道),学界有争论。《唐律疏议》关于十恶的注释也未曾把十恶罪名与佛教联系起来。参见周东平 Zhou Dongping,《隋〈开皇律〉十恶渊源新探》*Sui Kaihuanglv shie yuanyuan xintan*【Reexamination of the Origin of the Ten Abominations in the Kaihuang Code of the Sui Dynasty】,《法学研究》*Faxue yanjiu*【Chinese Journal of Law】No. 4,(北京 Beijing:《法学研究》杂志社 *Faxie yanjiu zazhishe*【Press of the Chinese Journal of Law】,2005),133-137。

〔12〕 戴炎辉 Dai Yanhui,《唐律通论》*Tanglv Tonglun*【General Commentary on the T'ang Code】,(台湾 Taiwan:中正书局 *Zhongzheng Shuju*【Zhongzheng Press】,1964),197。

〔13〕 “十恶之罪可分为三类:一是直接威胁、损害皇帝人身、权力、尊严的行为,如谋反、谋大逆、谋叛和大不敬,这是‘十恶’的核心内容,也是‘君为臣纲’观念在法律上的体现;二是严重威胁封建统治秩序的恶性犯罪,如不道、不义;三是严重破坏封建名教道德、伦常关系的行为,如恶逆、不孝、不睦、不义和内乱,其分量占十恶之半,反映了唐律‘礼刑结合’为立法的指导思想,其礼是以儒家的经典为依据的礼制。”王宏治 Wang Hongzhi,《〈唐律疏议〉与经学的关系探究》*Tanglv shuyi yu jingxue yanjiu*,《法律文化研究》*Falv wenhua yanjiu*【Legal Culture Studies】,No. 4,(北京:中国人民大学出版社 *Zhongguo renmin daxue chubanshe*【The Press of Renmin University of China】,2008),132。

〔14〕 《清实录》*Qingshilu*【Chronicle of the Qing Dynasty】,《仁宗睿皇帝实录》第四册 *Renzong ruihuangdi shilu*【Chronicle of the Emperor Renzong】,(北京 Beijing:中华书局 *Zhonghua shuju*【Zhonghua Book Company】,1986),489。

唐律“十恶”中,谋反、谋大逆、谋叛,指代具体罪名;恶逆、不道、大不敬、不孝、不睦、不义、内乱则包含数个罪名。唐律“七杀”立法之中,(除戏杀、误杀、过失杀之外的)“谋杀”、“故杀”、“劫杀”、“斗杀”之中若干具体犯罪行为入“十恶”,被认为是严重违背礼经、丧失封建道德、破坏封建伦常的行为,这些犯罪行为除法定刑罚外,还附加若干处罚特例;……唐律“十恶”之中有“六恶”包含了“七杀”中的具体犯罪行为,即:谋叛、恶逆、不道、大不敬、不睦、不义,可见杀人犯罪对于统治秩序、封建伦常的侵害及统治者、立法者对其高度的重视。^[15]

显然,道德的恶就是法律中的罪。十恶以君为最高权威。商代的“上帝”、西周及后世信奉的“天”在秦汉以后的法律中不被视为犯罪侵害的客体。根据唐律的界定,十恶所以是严重罪行,因其“毁裂冠冕,亏损名教”,^[16]而非“获罪于天”。

行文至此,我们有必要对十恶罪行隐含的“天”和“天命”的观念及其在古代中国哲学的演变略作交代。本文主要是从天地由来的角度把犹太教-基督教的上帝界定为“创造的上帝”,而把中国哲学中的“天”、“上帝”解释为“生育的上帝”,因为《圣经》第一句就是“起初,神创造天地”;而古代中国哲学对天的描写主要在于其“生”、“育”之德:“天地之大德曰生”(《易·系辞上》);“四时行焉,万物育焉,天何言哉”(《论语·阳货》);“天生蒸民,有物有则”(《诗经·大雅·蒸民》)。“生、育”不是创造,只是涵养、哺育,属于“德”行,不是凭意志去进行“无中生有”的创造。

因此,中国传统的天是生育的上帝而不是创造的上帝。天是自有永有的万物之根,但不是造物主,更不是救世主。有“生”、“育”之德的天不妨有位格,^[17]但未必在历史中施行救赎。天更是客观公正的判官,并未对某个民族或邦国施与特殊的救赎恩典。因此,天命将因人德性的大小有无而客观公正地授予或夺取统治权力。“以德配天”成为统治者不可推卸的政治责任。因有德而获得统治权的君主有资格获得万民的绝对服从。根据这种天命哲学,作为古代中国模范法典的唐律这样界定君主的地位:“王者居宸极之至尊,奉上天之宝命,同二仪之覆载,作兆庶之父母。”“为子为臣,惟忠惟孝。”^[18]由此,在传统中国的伦理构造中,天的权威最终落实到王这个人间代理人的身上。因此,中国传统伦理没有“爱神”这个所有的人都需要遵守的道德共识。天成了帝王垄断的祭祀对象,不是君臣共爱、对君臣一视同仁的“天父”。

在中国传统文化中,对三纲五常这一道德权威进行规制的规则体系乃是礼。如果说天是客观的主宰,礼则是历史演进的习俗:“殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也。”(《论语·为政》)。礼是习俗,也是具体的行为规范,涵盖生活的方方面面。在回答弟子关于仁的具体含义时,孔子指出,视听言行都要在礼的规则中调适才能践行仁的伦理:

[15] 刘晓林 Liu Xiaolin,《唐律“七杀”研究》*Tanglu qisha yanjiu* [On Seven Homicide Crimes of the Tang Code], (长春 Changchun: 吉林大学博士论文 Jilin daxue boshi lunwen [Ph. D. Dissertaion in Jilin University], 2011), 151。

[16] 曹漫之 Cao Manzhi 主编,《唐律疏议译注》*Tanglu shuyi pingzhu* [Annotation to the Commentary to the Tang Code], (长春 Changchun: 吉林人民出版社 Jilin renmin chubanshe [Jilin People Press], 1989), 29。

[17] 感谢黄保罗教授提醒我注意到欧洲汉学家公认早期中国的“天”和“上帝”有位格。我完全理解并同意这一共识。本文主要强调早期中国的“天”、“上帝”与基督教的上帝之间的区别在于是否创造了天地并施行救赎的恩典。关于早期中国的“天”和“上帝”位格的失却,我采用余英时最近的论述。余英时用亚斯贝斯“轴心突破”的理论描写人格神概念在孔子时代的式微。根据余英时的解释,“轴心突破”指世界古代文明在发展过程中的精神大跃动,最后导致系统性的哲学史或思想史的正式发端。”(余英时 Yu Yingshi,《论天人之际-中国古代思想起源试探》*Lun tianren zhiji-zhongguo gudai sixiang tanyuan* [On the Interaction Between Heaven and Human Being-A Study on the Origin of the Thoughts of Ancient China], (台湾 Taiwan: 联经 [Lianjing Press], 2014), 9。)余英时认为,在中国的轴心突破之后,天已不再是人格神:“巫的‘天命’是‘天’(或‘帝’)作为人格神而发出的‘命’或‘令’,而且必须通过巫师的中介才能传达到地上王朝,这样的‘天命’是彻头彻尾外在于‘人’的。(这里的‘人’指统治王朝的集体,而非个人。)对照之下,从孔子开始的个人本位的‘天命’已摆脱了人格神的纠缠。oooo ooooo 孔子的‘天’很可能像宇宙中一种超越的精神力量,在功能上或有近视人格神之处,然而并不具备人格神的形象。”(同上, 58-59。)

[18] 曹漫之主编,《唐律疏议译注》,吉林人民出版社 1989 年 9 月版,第 31 页。

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”（《论语·颜渊第十二》）

朱熹则用天理人欲的伦理结构来解释仁与礼的互动：“礼为天理之节文。礼者，天理之节文也。盖心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲。故为仁者必有以胜私欲而复于礼，则事皆天理，而本心之全德复全于我矣。”^[19]

在孔子的伦理中，仁是实践礼的道德动力，忠恕则是处理与他人关系的核心价值：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）^[20]“子曰：‘参乎，吾道一以贯之！’曾子曰：‘唯。’子出。门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《论语·里仁》）忠意味着待人忠信，“恕”则是律己的准绳，不将己所不愿强加于人：

子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其‘恕’乎！己所不欲，勿施于人。”（《论语·卫灵公》）

总之，夏商周流传下来的礼的习俗与制度在汉朝以后集中表达为三纲的伦理观念，三纲又在法律中表达为十恶。十恶是三纲不可跨越的底线，正如十诫是爱神爱人的最低标准。

三、君父与天父、兄弟与邻居：中国与西方传统的道德、法律与宗教比较

十恶把君父作为法律与道德维护的最高权威，让所有的人对君父负责，再由君父对天承担维护人间秩序进而实现宇宙和谐的责任。天子-君父两位一体。通过垄断对上天的祭祀，君父切断了万民各自与上天沟通的渠道；对于作为“兆庶之父母”的君主，“为子为臣，惟忠惟孝。”^[21]

然而，在圣经中，耶稣却用“浪子回头”的经典比喻说明上帝作为天父盼望着每一个儿女随时悔改，重回天父的怀抱：

耶稣又说：“一个人有两个儿子。小儿子对父亲说：‘父亲，请你把我应得的家业分给我。’他父亲就把产业分给他们。过了不多几日，小儿子就把他一切所有的都收拾起来，往远方去了。在那里任意放荡，浪费资财。既耗尽了一切所有的，又遇着那地方大遭饥荒，就穷苦起来。于是去投靠那地方的一个人；那人打发他到田里去放猪。他恨不得拿猪所吃的豆荚充饥，也没有人给他。他醒悟过来，就说：‘我父亲有多少的雇工，口粮有余，我倒在这里饿死吗？我要起来，到我父亲那里去，向他说：父亲！我得罪了天，又得罪了你；从今以后，我不配称为你的儿子，把我当作一个雇工吧！’于是起来，往他父亲那里去。相离还远，他父亲看见，就动了慈心，跑去抱着他的颈项，连连与他亲嘴。儿子说：‘父亲！我得罪了天，又得罪了你；从今以后，我不配称为你的儿子。’父亲却吩咐仆人说：‘把那上好的袍子快拿出来给他穿；把戒指戴在他指头上；把鞋穿在他脚上；把那肥牛犊牵来宰了，我们可以吃喝快乐；因为我这个儿子是死而复活，失而又得的。’他们就快乐起来。（《路加福音》15:11-24）

[19] 朱熹 Zhuxi,《四书章句集注》*Sishu zhangju jizhu* [Annotation to the Four Books], (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company], 2011), 125。

[20] “近取诸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦犹是也，然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也，于此勉焉，则有以胜其人欲之私，而全其天理之公矣。”（同上书，第89页。）

[21] 曹漫之 Cao Manzhi 主编，《唐律疏议译注》*Tanglu shuyi pingzhu* [Annotation to the Commentary to the Tang Code], (长春 Changchun: 吉林人民出版社 Jilin renmin chubanshe [Jilin People Press], 1989), 31。

因此,传统中国的君父与基督教西方的天父之间存在着根本的区别。君父作为人垄断了与天的沟通渠道;天父却是慈爱的父亲,等待着每一个浪子回头投入他的怀抱。天父-儿女的关系设定了人人有平等的价值,君父-臣子的结构则划出了身份上无法逾越的界限。而十诫在要求每个人都爱上帝的同时发出每个人又都彼此相爱的命令。

君父与天父截然不同,一个位于等级金字塔的顶端,一个张开双臂随时欢迎儿女的回归。在《论语》与圣经中伦理观念最接近的故事也许耶稣讲的撒马利亚善人与《论语》中的司马牛之叹:

有一个律法师起来试探耶稣,说:“夫子!我该做什么才可以承受永生?”耶稣对他说:“律法上写的是什么呢?你念的是怎样呢?”他回答说:“你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主—你的神;又要爱邻舍如同自己。”耶稣说:“你回答的是;你这样行,就必得永生。”那人要显明自己有理,就对耶稣说:“谁是我的邻舍呢?”耶稣回答说:“有一个人从耶路撒冷下耶利哥去,落在强盗手中。他们剥去他的衣裳,把他打个半死,就丢下他走了。偶然有一个祭司从这条路下来,看见他就从那边过去了。又有一个利未人来到这地方,看见他,也照样从那边过去了。惟有一个撒马利亚人行路来到那里,看见他就动了慈心,上前用油和酒倒在他的伤处,包裹好了,扶他骑上自己的牲口,带到店里去照应他。第二天拿出二钱银子来,交给店主,说:‘你且照应他;此外所费用的,我回来必还你。’你想,这三个人哪一个是落在强盗手中的邻舍呢?”他说:“是怜悯他的。”耶稣说:“你去照样行吧。”(《路加福音》10:25-37)

在耶稣的故事中,爱可以跨越民族的界限,达到人类大同。撒马利亚人证明慈心可以使邻居的概念放大到哪怕是敌人的地步。

“四海之内皆兄弟”则是《论语》仁爱恭敬行为规则最具普世伦理价值的思想:

司马牛忧曰:人皆有兄弟,我独亡(无)。子夏曰:商闻之矣:死生有命,富贵在天。君子敬而无失,与人恭而有理。四海之内,皆兄弟也——君子何患乎无兄弟也?

朱熹的解释是,“言苟能持己以敬而不间断,接人以恭而有节文,则天下之人皆爱敬之,如兄弟矣。”^[22] 兄弟不必是生物学意义上的,更应该是伦理意义上的。正像耶稣把遵行上帝旨意看作是认定兄弟的标准一样,孔门弟子把恭恭敬敬的礼仪操练当作是识别兄弟的依据。以仁爱之心实践礼仪的行为规范将使人进入四海之内皆兄弟的大同社会。唯一的问题是,一个文化传统中提炼出来的行为规范是否可以成为普世的行为标准。

比起孔子,孟子为普世伦理提供了更加可靠的基础,这就是人心共同的判断是非善恶的功能:

“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。(《孟子□告子上》)

“我固有之”的仁义礼智之心无疑是普世伦理最恰当的载体。孟子特别用救助落井儿童的例子说明见义勇为乃是良心的绝对命令,是建立道德共识的不二法门:

所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心非所以内交于孺子之父母也,

[22] 朱熹 Zhuxi,《四书章句集注》*Sishu zhangju jizhu* [Annotation to the Four Books], (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company], 2011), 127。

非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心；非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。（《孟子口 公孙丑上》）

如果说在孔子那里“仁”主要还是“仁者”这一君子群体才有的美德，那么在孟子这里仁义礼智却是每个只要还算是人的人生来就有、只需要发扬光大即可借以成圣的“善端”。显然，“敬而无失、恭而有理”的兄弟认同不象人皆有之的四心那样接近于人类大同。孟子的四心理论颇近于保罗的良心（是非之心）理论，二者可以成为中西伦理沟通的桥梁。

不过，比起耶稣跨民族的“邻舍”认同，孟子的四心理论有可能把泯灭仁义礼智之心的人排除在人的范围之外，直以“衣冠禽兽”视之，不利于基本人权的保障。

四、结论

十恶和十诫是中国和西方各自法律的基本条款。十恶其实也是中国版的十诫。十恶维护的是君主、父亲与丈夫的权威社会结构，禁止伤害其本人及亲属的人身，明确了法律打击的主要罪行。十恶的背后是君父为尊的忠孝伦理。只有君主是天的儿子，他人均被排除在外。所以十恶的法条背后并无人人皆儿女的天父提供法律面前人人平等的法律原则和（象天父爱大家一样）彼此相爱的道德原则。中国传统伦理中相对接近于普世伦理的思想是“四海之内皆兄弟”的认亲原则，即凡是按照礼教的恭敬法则为人处事的人都可以说是彼此的礼仪兄弟。然而，问题是，在一种特殊的历史文化环境中形成的礼仪法则更是一种地方知识，并非处于此种环境的人未为其所化，又如何能够因为认同并遵行而成为兄弟呢？相比而言，孟子的四心理论更能为普世伦理提供依据。问题在于，该理论作为一个人的理论所享有的权威程度有限，更何况，谁来为人心背书呢？如果有人泯灭良心，在孟子看来就是衣冠禽兽，不属人类，谁来保护他们呢？

十诫禁止杀人越货、奸淫贪婪原本只是爱神爱人的另行表达。它是一个民族的法律，只不过它是该民族与上帝历史性相遇的产物，是天启真理的一部分。基督教的传播使犹太教历史叙事中一个民族的历史经验变成全球每个角落各色人等共同的真理体验。每个人都有可能在十诫背后的上帝那里找到共同的天父，从而回归彼此相爱的伦理实践。浪子回头的比喻适用于每个作奸犯科的逆子。浪子-天父故事中浪子的角色可以承纳普天下的三教九流，国王与乞丐、奴隶到将军只是同一个浪子的不同版本。不过，末日审判将成为人类历史的终结，为浪子的悔改设定了最后的期限。面对历史的终结，每个人都必须以当下的行为对上帝负责。撒玛利亚善人以慈心救助路人成了回头浪子的行为榜样，为跨民族的邻舍认同提供了范例。

总之，十恶和十诫分别划定了中国和西方法律捍卫的道德底线，由此底线我们走向不同的伦理境界：君父是一人垄断与天的沟通，进而以天子的身份作兆庶之父母，要求万民绝对服从，尽管君父亦须“爱民如子”的道德自觉；而天父则是一视同仁的阿爸随时准备接纳天下儿女在回归后彼此相爱。

English Title:

Sino-Western Legal Tradition and the Universal Ethics: A Comparison of The Ten Abominations and the Ten Commandments.

ZHANG Shoudong

Ph. D. Associate Professor of Law History, Political and Law University of China, 100088, Beijing, China. Tel: +86-185-1006-5373; Email: timothy1222@hotmail.com

Abstract: The Ten Abominations and the Ten Commandments are respective essential laws in traditional Chinese and Western legal systems. The Ten Abominations are actually the Chinese version of The Ten Commandments. They both defend moral bottom lines in the corresponding societies. Their basic idea of morality can be summarized as the Monarch-Father morality and the Father-in-Heaven morality respectively. The Monarch-Father morality emphasizes the absolute obedience of all the subjects to the monarch as the only son of the heaven, although the monarchs are supposed to love the subjects as sons. The Father-in-Heaven morality focuses on the equality of all the prodigal sons converted and welcomed by the Abba in Heaven, the sole creator of all the human beings. Even though there is a huge gap between the two moral systems, a promising link still exists between the two systems when it comes to the conscience theories underlying the moral values suggested by both The Ten Abominations and the Ten Commandments. This is where we can build an overlapping consensus as part of universal ethics.

Key terms: Ten evils, Ten Commandments, Kingly/Royal Father, Heavenly Father, Law, Morality

基督教与中国自然法学的兴起^[1]

乔 飞

(河南中医学院, 郑州金水路1号, 邮编 45008, 郑州, 河南省)

提要:在西方, 宪政法治的根本原则由自然法学所奠定, 基督教使得自然法学说成为历史悠久且有大众根基的普遍信仰。在中国历史中, 尽管也存在类似西方实证法学、历史法学的存在, 但自然法传统比较缺乏。当代中国要转向宪政法治社会, 必须要有自然法学说的支撑; 构建由上帝真理统帅并具有中国法文化内涵的自然法学, 是中国基督教学者的时代使命。

关键词: 宪政; 法治; 道统; 自然法

作者: 乔飞, 河南中医学院教授, 法学博士, 研究方向: 宗教与法治。郑州, 河南省, 中国。电话: Tel. + 86-139-3852-6122。电子邮件: qiaofei660326@sina.com

近年来, 常听到法院作出荒唐判决, 究其原委, 乃因道德良知素养、法律理性素养的缺乏, 导致法律人对法律的内涵较为隔膜, 未能参透条文背后的法意所在, 只是机械地“法条决断”。荒唐的判决貌似守法, 实质摧残了社会善良风俗, 摧毁着法治的社会根基。英国哲学家培根在《论司法》中说道: “一次不公正的判决比多次不公的行为为祸尤烈, 因为不公的行为只是弄脏了水流, 而不公的审判则污染了水源”。因此, 法律问题对社会影响极大。对法律人而言, “对法律规范背后‘真正的法’的理解和执行, 比什么都重要”^[2]。这种“真正的法”, 实为“平等”、“自由”、“人权保障”、“公平正义”等普世价值追求; 而这些普世价值的来源, 实由西方自然法学说所贡献。然而, 西方自然法学说的确立, 又直接得益于基督教信仰。

一、基督教神学自然法给西方宪政的运转提供了根本保证

人为制定的法律是否要受一种更高级的法的约束? 法律是否应当有至高无上的超验性标准? 是! 这就是西方自然法学说的核心。虽然古希腊哲学是西方文化的起源之一, 但其并没有涉及此问题。尽管索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》提及诸神不成文的“永恒法”, “但它是形单影只的, 它所包含

[1] 作者系河南中医学院教授, 法学博士, 研究方向: 宗教与法治。

Qiao Fei, professor of Henan University of TCM, Doctor Juris. Research area: rule of law and religion.

本文系教育部人文社科 2013 年青年基金项目《宗教领域基本法律体系构建问题之研究》(13YJCZH112) 的阶段性成果。

The Paper is Part of Article Supported by the Ministry of Education named “The Research on Fundamental Law Forming about Religion in China” (13YJCZH112)

[2] 范忠信 Fan Zhongxin, 《法律人的理性素养》*Faliren de lixing suyang* [The rational attainment of legal person], 《法制日报》*Fazhi ribao* [The Newspaper of Legal Daily], 2003 年 11 月 6 日。

的思想,从未显现在以法律为主题的哲学著作里,也没有体现在原告在法庭上的陈词中”,也就是说,“希腊思想中完全不存在这样的观念,即人类法应当与某些价值契合,否则即归于无效。”然而基督教从始至终对此作出了非常明确而肯定的回答,法理学所讨论的“基本权利”也发端于此。^[3] 自然法学说,在古希腊哲学中只是思想火花的偶尔闪烁,然而转瞬即逝。相反,恰恰是基督教将自然法思想及学说燃成熊熊大火。罗门认为,宪政的根本性规定是以法律节制统治者的意志与权力,这种法律不是权力者自行制定的法律,而是一种“元法律规则”,是带有某种永恒性的法则、规范,这些规范是“自然法”,是上帝写于人心中的法律。^[4] 昂格尔认为,法治的形成得益于两种历史条件:多元利益集团和更高的普遍或神圣的法则——自然法的存在。^[5] 概言之,是自然法学说奠定了西方宪政法治的基础,并催生了相关的理论原则。

1. 奥古斯丁的自然法论

在西塞罗自然法理论的基础上,奥古斯丁糅合基督教神学思想,开创了中世纪神学化的自然法学说。这一学说体现在其对法律的分类上;奥古斯丁将法律分为永恒法、自然法、人定法三类,其中人间的法律是人类堕落的产物,需要上帝的永恒法、自然法作指引。

“永恒法”(lex aeterna)是上帝的统治计划,是指导宇宙中一切运动和活动的上帝之理性和智慧。永恒法就是上帝的“真理”,因此是永恒、不变、无所不在且高于一切的。教会是永恒法的守护者,可以随意干预含有恶性的世俗法律制度。“自然法”(lex naturae)印刻在人的心灵深处;有原罪的人不能直接认识永恒法,但通过其理性和良知可以认识自然法,如从自然的造物秩序中可以得出人人平等的秩序、人类相对动植物的优先权以及婚姻、家庭、财产的自然秩序。^[6] 在人类堕落之前,自然法的理想已经实现。堕落之时,人性为原罪所玷污,原本存在的良善尽管依然存在但已非常脆弱,易于被邪恶的欲望所左右,政府以及世俗法律就应运而生。“人定法”(lex temporis)又称“世俗法”,是人类堕落后罪恶的产物。世俗法律必须努力满足永恒法的要求,如果世俗法律规定与上帝的永恒法明显相悖,那么这些规定就不具任何效力,应当被摒弃;同时,世俗法也要接受自然法的指引。

2. 格兰西的自然法论

伟大的教会法学家格兰西认为,君王的法令不可凌驾于自然法之上,自然法就是上帝的命令。“自然法见于律法和福音书。自然法要求每个人以自己期望被对待的方式对待他人,禁止每个人对他人做自己不愿意遭受的事情。所以基督在福音书里说,“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人,因为这是律法和先知的道理”。^[7] 自然法所命令的就是上帝的意志,自然法所不许可的就是上帝所禁绝的。《圣经》的观点和神法一致,而神法和自然一致。违背上帝旨意和《圣经》,就是违背自然法。无论是教会或国家,也无论是习惯法还是成文法,如果违背自然法就该被摒弃。“一切与神意和经书相违背的,也违背自然法。”相反,如果某事物“受制于神意、经书,受制于上帝的命令,也受制于自然法”,因此无论是教会或其他社会团体乃至国家,如果其法令规章违背自然法,就根本不应该为人们所

[3] [爱尔兰]约翰·莫里斯·凯利 John Maurice Kelly:《西方法律思想简史》Xifang falü sixiang jianshi [A Short History of Western Legal Theory],王笑红 Wang xiaohong 译,(北京 Beijing:法律出版社 Falü chubanshe [The Press of Law of China],2010),17-18。

[4] [德]海因里希·罗门 Heinrich A Rommen,《自然法的观念史和哲学》Ziranfa de guannianshi he zhexue [A Study in Legal and Social History and Philosophy],姚中秋 Yao Zhongqiu 译,(上海 Shanghai:上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Sanlian Bookstore]),2007,259,274。

[5] [美]昂格尔 R. M. Unger,《现代社会中的法律》Xiandai shehui zhong de falü [Law in morden Society],吴玉章、周汉华 Wuyuzhang, Zhou hanhua 译,(江苏 Jiangsu:译林出版社 Yilin chubanshe [Yilin Press]),2008,63。

[6] 参见[德]魏德士 Bernd Rüthers,《法理学》Falixue [Rechtstheorie],丁晓春、吴越 Ding xiaochun, Wuyue 译,(北京 Beijing:法律出版社 Falü chubanshe [The Press of Law of China]),2005,189。

[7] 彭小瑜 Peng xiaoyu,《教会法研究——历史与理论》Jiaohuifa yanjiu-lishi yu lilun [Canon Law: History and Theories],(北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press of China],2003),42。

接受。^[8] 格兰西进一步主张,自然法就是上帝通过《圣经》启示给人们的神法,教会法和世俗法是神法的两大组成部分,都受制于自然法。^[9] 自然法对所有民族都是适用的,因为它不是人为制定的,而是来源于自然本性,无处不在;最终,自然法的来源是神法。^[10]

3. 阿奎那的自然法论

在《神学大全》中,阿奎那将法律划分为四类:永恒法、自然法、神法、人法。一般而言,前三种均是高于“人定法”的“自然法”。

上帝统治整个宇宙,宇宙受上帝的理性支配。上帝对受造界的君王般的合理领导,具有法律的性质,这种法律就是“永恒法”。万物都由上帝根据其智慧创造,而上帝智慧的“理想”具有“范本、艺术或理念”的性质,推动万物去实现各自的本性和目的,这种“理想”具有法律性质。因此,“永恒法”不外乎是“被认为指导一切行动和动作的上帝的智慧所抱有的理想”。^[11] 在所有的法律类型中,永恒法是效力最高的法,其他一切法律必须从永恒法产生。一般来说,人无法直接认识永恒法,但人的理性可以通过宇宙的种种表现来感知上帝的永恒法。

阿奎那认为,“自然法”是上帝统治人类的法律,是理性动物对永恒法的参与。人作为具有理性的动物,以一种特殊的方式受着上帝意志的支配,成为上帝意志的参与者,在某种程度上分享上帝的智慧,由此产生一种自然的倾向去从事适当的行动和目的。因此,“自然法”是上帝荣光在人身上留下的痕迹,这种痕迹是永恒法的一部分反映。自然法的原则存在于人的自然倾向中,具有普遍性与不变性。对每个人而言,都存在一个真理或正义的标准,即自然法为大家所熟知,是人人必须遵守的行为规范。自然法的不变,并非具体规定的不变,而是原则的不变。就一般的第一原理来说,自然法对所有人都相同。但自然法不排除例外性和可变性。在特殊情况之下,自然法允许例外。^[12]

除永恒法、自然法外,阿奎那认为人类生活还需要“神法”来指导。所谓“神法”,就是基督教《圣经》。原因有四:一是人在关于最终目的的行动方面是受法律约束的;二是人的判断不可靠,有必要让他的行动受神所赋予的法律的指导;三是人类法律不能规范人内心的活动,有必要加上神法进行约束;四是人类法律不能惩罚与禁止一切恶行,必须有一种能防止各种罪恶的神法。^[13]

“人法”是根据自然法和永恒法所制定的体现人类理性的实在法。一切由人制定的法律必须符合自然法;如果制定法在任何一方面与自然法相矛盾,该法就不具正义性,因此就不再有效。人定法由自然法产生有两种方法:一是从比较一般的原理得出的结论,如“不可杀人”这一结论就是从“不要害人”这一自然法的规则而来;二是作为某些一般特征的规定。用第一种方法得出的结论人法、自然法皆认可,用第二种方法得出的结论只具有人法的效力。人法的制定必须遵循相应的原则,这些原则包括:(1)可能的,不仅包括物理方面的可能,而且包括伦理方面的可能。(2)正直的,即不违反更高的法及原则。(3)有利的,即为大众福利,即使有时对私人有害。(4)公道的,即合乎正义。(5)固定的,

[8] 彭小瑜 Peng xiaoyü,《教会法研究——历史与理论》*Jiaohuifa yanjiu-lishi yu lilun* [Canon Law: History and Theories], (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press of China], 2003), 93-94。

[9] 彭小瑜 Peng xiaoyü,《教会法研究——历史与理论》*Jiaohuifa yanjiu-lishi yu lilun* [Canon Law: History and Theories], (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press of China], 2003), 200。

[10] 彭小瑜 Peng xiaoyü,《教会法研究——历史与理论》*Jiaohuifa yanjiu-lishi yu lilun* [Canon Law: History and Theories], (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press of China], 2003), 255。

[11] 意 [意] 阿奎那 Thomas Aquinas,《阿奎那政治著作选》*Akuina zhengzhi zhuzuo xuan* [Aquinas Selected Political Writings], 马清槐 Ma qinghuai 译, (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press of China], 2007), 111。

[12] 参见 [意] 阿奎那 Thomas Aquinas,《阿奎那政治著作选》*Akuina zhengzhi zhuzuo xuan* [Aquinas Selected Political Writings], 马清槐 Ma qinghuai 译, (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press of China], 2007), 113-114。

[13] 参见 [意] 阿奎那 Thomas Aquinas,《阿奎那政治著作选》*Akuina zhengzhi zhuzuo xuan* [Aquinas Selected Political Writings], 马清槐 Ma qinghuai 译, (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press of China], 2007), 108。

即不朝令夕改、出尔反尔。(6)公布之,即明示以使大家知道。^[14]阿奎那继承了奥古斯丁的观点,认为不公正的法律不能称之为法律,即“恶法非法”,因此制定法必须合乎正义原则。认定制定法正义的标准有三个:(1)制定的法律是以公共福利为目标;(2)制定的法律在制订者的权力范围之内;(3)制定法在分配义务时,按促进公共幸福的程度进行比例分配,使人内心感到满意。非正义的法律有两种,一是违反上述标准而于人类幸福不利,二是与上帝的善性相抵触。

在罗马法与日耳曼法的传统中,君主遵守法律仅是道德上的要求;在法律上,一般规定他免于法律的约束。^[15]阿奎那也承认君主的地位超过法律,但他从基督教的神学根基出发,要求权力掌控者必须服从法律支配。为此,阿奎那提出三个“经典论据”。一是《圣经》神言;上帝曾经谴责那些拥有地位与权力的文士与法利赛人“能说不能行”,“他们把难担的重担捆起来搁在人的肩上,而自己一个指头也不肯动”。^[16]二是罗马教皇教令:“无论何人,如为他人制定法律,应将同一法律应用于自己身上。”三是罗马基督徒皇帝狄奥多西和瓦伦蒂尼安写信给地方长官的内容:“如果君王自承受法律的拘束,这是与一个统治者的尊严相称的说法,因为甚至我们的权威都以法律的权威为依据。事实上,权力服从法律的支配,乃是政治管理上最重要的事情。”因此,阿奎那得出结论说:“按照上帝的判断,一个君王不能不受法律的指导力量的拘束,应当自愿地、毫不勉强地满足法律的要求。”^[17]奥古斯丁主张世俗的法律从属于超验的上帝的法律,阿奎那则将之发展为政治权力不仅要受彼岸超验法律的约束,而且要受自身设定的人定法的约束,从而明确将世俗政治权威置于双重法律限制之下。

4. 马丁·路德的自然法观

路德主张“唯独信心”说。罗马天主教传统教义认为,上帝曾将天国的钥匙交给其使徒彼得。罗马教会是圣彼得所建立,因此彼得及其继承人理所当然地掌握着信徒进入天国的钥匙。历任罗马教皇都从彼得那里继承了“使徒统绪”,教皇是上帝在人间的代理人。上帝对人的拯救通过教会进行,信徒只有遵守教会的法律规章,才能获得救恩,教会之外无拯救。这样,教会就获得了对信徒的精神管制权。对此,路德根据《圣经》提出“因信称义”的观点。他指出:“称义”是上帝向人颁布的赦罪令;人在上帝面前不能凭自己的能力、功劳或善行称义。称义是因基督的缘故;耶稣基督借着死为人的罪作了挽回祭,人借着信心相信基督就能白白地得称为义。通过这种独具内涵的“信心”,上帝就认为此人为“义人”,不再计算皈信之前的一切过犯。^[18]因此,每个信徒都是祭司,人无需通过教会神职人员为中介,也无需通过教会繁琐的礼仪就能获得拯救。该理论不仅有助于形成尊重人格自主、自尊、独立与自由的价值取向,而且让每个人直接从上帝获知自然法成为可能。

路德主张“《圣经》至上论”。上帝的“话语”是路德神学的根基;《圣经》就是上帝的“话语”,“话语”也是上帝道成肉身的第二位。上帝的话语不只是一种自我显露的行为,也是上帝本身的作为和力量。全部《圣经》都指向耶稣基督一人,这是路德探讨《圣经》权威的出发点。对于教会的传统模式,路德认为中世纪晚近的传统必须加以否定,但他强调只抛弃那些与《圣经》的明确意义相违背的传统观念和习惯。无论哪个传统发生错误,必须通过《圣经》权威使那个传统回到福音的真谛中来。因为

[14] 参见刘素民 Liu sumin,《托马斯·阿奎那自然法思想研究》*Tuomas akiuna ziranfa sixiang yanjiu* [The Research for the Natural Law Thoughts of Thomas Aquinas], (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [people's publishing house of China], 2007), 103。

[15] 参见[美]伯尔曼 Harold J. Berman,《法律与革命》*Fali yu geming*, 贺卫方 He weifang 等译, (北京 Beijing: 中国大百科全书出版社 Zhongguo dabaikequanshu chubanshe [Encyclopaedia of China Publishing House], 1993, 178。

[16] 《圣经·马太福音》*Shengjing · Mataifuyin* [Matthew of Bible] 23 章 3-4 节。

[17] [意]阿奎那 Thomas Aquinas,《阿奎那政治著作选》*Akuina zhengzhi zhuzuo xuan* [Aquinas Selected Political Writings], 马清槐 Ma qinghuai 译, (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press of China], 2007, 123。

[18] 参见马丁·路德著作翻译小组 Mading lude zhuzuo fanyi xiaozu [Translation group of Martin Luther works] 译,《马丁·路德文选》*Mading lude wenxuan* [The selected works of Martin Luther], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press], 2003, 55。

《圣经》的权威高过传统、神学家以及教会。天主教会认为是教会确立了《圣经》，教会的权威高于《圣经》，路德反驳说，教会本身乃由福音所建立，福音高于教会。而他自己所主张的“最高权威”，不是《圣经》中的法规，而是《圣经》所阐发的福音。路德据此又提出“《圣经》原意”之概念，认为《圣经》的作者仅仅是圣灵——上帝的第三位格，《圣经》的原意必须根据经文和圣灵的光照综合在一起的信息才能得到，未皈依上帝者或不信靠上帝的普通人单凭理性并不能真正懂得《圣经》原意。接受上帝者会得到圣灵的内在。只有通过圣灵的干预，人才会领受和接受福音；必须在圣灵的指引下，人才能正确解释《圣经》。“话语”分为“表面的话语”和“内在的话语”。前者在《圣经》文本中，后者就是圣灵传达的“精义”；前者人的耳朵可以听见，但人心听不见，因此必须借助圣灵的工作才能使心听见。《圣经》和圣灵是密不可分的；《圣经》必须由圣灵来解释，同时圣灵除了教导《圣经》里的福音外，也不教导人别的东西。^[19] 路德这一神学教义，一方面确立了《圣经》至上法的地位，另一方面打破了罗马教会的教义垄断权，确立“至上法面前人人平等”的法律思想的同时，将《圣经》解释权交到每一个信靠上帝者的手中，上帝通过《圣经》传达的“精义”即自然法的内涵可以由每个信徒直接获得。

路德认为，统治者的法律与权力都来自上帝的授权，世俗君主是上帝“惩罚的手”，人人都当顺从。政府无论好坏，总比没有政府要好。但世俗权力是有限度、边界的，人的灵魂只能由上帝统治，并只能服从上帝的法律；世俗权威如果为灵魂制定法律，就侵犯了上帝的统治权，对此公民可予不服从；^[20] 这是从圣俗关系视角阐发的自然法的具体内容，因为基督曾宣告：“该撒物当归给该撒，上帝的物当归给上帝”。^[21]

5. 加尔文等改革宗神学家的自然法观

约翰·加尔文主张“上帝主权至上”；教皇与国王在内的任何人，都不应拥有绝对权力。加尔文非常重视法律的作用，认为法律是仅次于统治者的最大权威。上帝为古以色列选民预备的法律有道德律、礼仪律、民事律三部分；其中道德律就是“摩西十诫”，是上帝永恒不变的法律原则。尽管加尔文没有用“自然法”这一概念加以表述，但上帝法律原则无疑就是“自然法”。各国可以根据自己情况进行立法，但必须坚持公义原则，不能和上帝的自然法原则相冲突，野蛮、暴力的法律就不是法律，因此各国法律应具有相对统一性。然而各国法律条文对某一具体事项的规定内容可以不同，因此世界法律的多样性又是必然的。^[22] 加尔文还以“两个政府”理论来阐述政教关系；“两个政府”分别是“属世的政府”和“属灵的政府”。这两个政府都是上帝所设立，对人来说都是必需的。前者教导人尽做人与公民的责任，后者教导人良心敬虔与敬畏神；前者关心今世之事，后者关心灵魂之事；前者约束人的外在行为，后者约束人心。同一个人具有两个世界，而这两个世界由不同的君王和法律管理。^[23]

加尔文宗最伟大的法学思想家约翰内斯·阿图修斯认为，“自然法”在古典和基督教传统中有许多名称，如上帝法、神法、道德法、自然法、自然正义、自然公正、良心法、理性法、最高法、普遍法、共同法等。^[24] 在其《正义理论》一书中，他将所有的制度概括为两种法律类型：自然法和实证法。自然法

[19] 参见[美]胡斯都·冈察雷斯 Justo L. Gonzalez:《基督教思想史》*Jidujiao sixiangshi* [A history of Christian Thought], (第3卷 Vol. 3), 陈泽民 Chenzemin 等译, (江苏 Jiangsu: 译林出版社 Yilin chubanshe [Yilin Press]), 2010, 43-46。

[20] 参见徐大同 Xu datong 主编,《西方政治思想史》*Xifang zhengzhi sixiangshi* [The History of Western Political Thoughts], (天津 Tianjin: 天津教育出版社 Tianjin jiaoyu chubanshe [Tianjin Education Press]), 2002, 105。

[21] 《圣经·马太福音》*Shengjing · Mataifuyin* [Matthew of Bible] 22 章 21 节。

[22] 参见[法]加尔文 John Calvin,《基督教要义》*Jidujiao yaoyi* [Institutes of the Christian Religion] (下册), 钱耀诚 Qian yaocheng 等译, (北京 Beijing: 生活·读书·新知三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore]), 2010, 1554-1557。

[23] [法]加尔文 John Calvin,《基督教要义》*Jidujiao yaoyi* [Institutes of the Christian Religion] (中册), 钱耀诚 Qian yaocheng 等译, (北京 Beijing: 生活·读书·新知三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore]), 2010, 852-854。

[24] [美]约翰·维特 John Witte,《权利的变革》*Quanli de bianqie* [The Reformation of Rights], 苗文龙 Miao wenlong 等译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2011, 187。

是上帝给人的意志,上帝在所有人的灵魂、内心、观念和良知中写就了这种自然法,因此每个人与生俱来都有自然法观念。阿图修斯也强调,《圣经》道德法(即“摩西十诫”)与人性所启示的自然法完全一致,并且是更为完全的自然法。经由摩西、耶稣的颁布,《圣经》道德法比其他任何形式的自然法都更为清晰,并拥有更好的目的。所有实证法的合法性,均在于它们与自然法的和谐。^[25]

6. 马里旦的自然法观

古典自然法学高举人的理性,却接受中世纪神学自然法的结论性成果。当代基督教法学家马里旦对古典自然法学进行了批判,认为古典自然法学理论歪曲了自然法的真意。真正的自然法观念不在启蒙思想家那里,而在托马斯·阿奎那及其之前的圣奥古斯丁、圣保罗等思想家那里。启蒙思想家对自然法理论进行了理性主义改造,使自然法成为人的理性的命令,可以从人的自由意志中推演出来。人类的理性、意志取代了上帝而成为自然法的最高权威来源。如此,人类(而不是上帝)成为独立而绝对的主体,可以牺牲所有其他实在物来施展自己的宏图以实现自己的绝对权利。^[26]由此,自然法理论的基石因启蒙思想家的篡改而动摇。实际上,自然法是上帝默许的、不成文的、永恒不变的法律,具有“本体论要素”和“认识论要素”。自然法是对永恒法的分享,其自身并不是完全自足的自然命令;如果上帝不存在,自然法就不是法律,也就没有拘束力。^[27]

可见,在人定法之上存在一种“高级法”,是基督教一以贯之的主张;这种“高级法”或“自然法”来自上帝,人定法必须与其一致,否则无效。这种理念在教会漫长的历史中的得到了传承,其不仅是教会法学家的理论,也是基督教广大信众的普遍信仰。而“存在一个高于法律的法律,法律之上的法律,支配法律的法律,作为评判统治者立法机构制定的法律之正当性,乃是宪政能否有效运转的一个根本保证。”^[28]可以说,基督教自然法理论既给西方宪政、法治奠定了理论根基,也给西方宪政法治的确立预备了群众性公民基础。伯尔曼也认为:西方过去两千年间历经艰辛建立起来、被人普遍接受的法学伟大原则,如公民不服从原则,旨在使人性升华的法律改革原则,多种法律制度并存的原则,法律与道德体系保持一致的原则,良心自由的原则,统治者权力受法律制约的原则,主要产生于基督教会在其历史的各个阶段中的经验。^[29]弗里德里希在追溯西方宪政传统的起源时指出:“宪法的目的是维护具有尊严和价值的自我,因为自我被视为首要的价值,这种自我的优先,植根于基督教信仰,最终引发了被认为是自然权利的观念”。^[30]

二、中国传统法文化中有实证法学、历史法学,但自然法传统阙如

[25] [美]约翰·维特 John Witte,《权利的变革》*Quanli de biange*[The Reformation of Rights],苗文龙 Miao wenlong 等译,(北京 Beijing:中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe[China Legal Publishing House]),2011,186,188。

[26] [法]马里旦 Jacques Maritain,《人与国家》*Ren yu guojia*[Man and State],霍宗彦 Huo zongyan 译,(北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshuguan[The Commercial Press of China]),1964,79。

[27] [法]马里旦 Jacques Maritain,《自然法:理论与实践的反思》*Ziranfa: lilun he shijian de fansi*[Natural Law: Rethink on the Theory and Practice],鞠成伟 Ju chengwei 译,(北京 Beijing:中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe[China Legal Publishing House]),2009,40。

[28] [德]海因里希·罗门 Heinrich A Rommen,《自然法的观念史和哲学》*Ziranfa de guannianshi he zhexue*[A Study in Legal and Social History and Philosophy],姚中秋 Yao Zhongqiu 译,(上海 Shanghai:上海三联书店 Shanghai sanlian shudian[Sanlian Bookstore]),2007,278。

[29] [美]伯尔曼 Harold J. Berman,《法律与宗教》*Falü yu zongjiao*[Law and Religion],梁治平 Liang zhiping 译,(北京 Beijing:中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe[the Press of China University of Political Science and Law]),2003,64-65。

[30] [美]卡尔·J·弗里德里希 Carl Joachim Friedrich,《超验正义:宪政的宗教之维》*Chaoyan zhengyi: Xianzheng de zongjiao zhiwei*[Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism],周勇、王丽芝 Zhouyong、Wang lizhi 译,(北京 Beijing:三联书店 Sanlian shudian[Sanlian Bookstore]),1997,15。

在西方的法学世界中,自然法传统、实证法学传统、习俗—文化传统呈三足鼎立之势,三者各自从不同视角揭示了法律的真谛。自然法传统为法律注入了道德性及价值目标,实证法学传统强调法律的意志性和逻辑性,习俗—文化传统注重法律的社会性、历史性。相比之下,中国历史中由于缺少了自然法学这只脚的支撑,使得中国的法律传统显得偏颇失衡。

1. 中国不缺实证主义法学,法家就是中国版的实证主义法学流派。

实证主义法学认为,人的本性是避苦求乐,人的行为受功利支配,法律实施的基础是功利主义,主张法律意志说,认为“法是主权者的命令”,是“优势者”约束、强制“劣势者”的手段。其强调法律有其自身特有的逻辑结构和规范体系,与道德价值无关,法律不存在道义善恶问题。中国古代法家的思想与此不谋而合;法家认为人生来就“好利恶害”,主张“以法为教”、“以吏为师”,^[31]将儒家强调的道德“礼乐”讥讽为“国之虱”、“国之蠹”,主张“不务德而务法”,“不法古、不循今”,^[32]“以法为本”,^[33]法令成为人们行为的唯一准则;人的是非善恶道德观念完全统一于国家法律,割裂法律与道德之间的有机联系。关于法律制定与执行,“有生法,有守法,有法于法;夫生法者君也,守法者臣也,法于法者民也。”^[34]尽管法家也主张法律“察民之情而立”,但察民情、顺民心是为了更有效地推行君主的法律法令,使君权统治更有效地得到实现。“法者,所以兴功惧暴也;律者,所以定分止争也;令者,所以令人知事也;法律政令者,吏民规矩绳墨也”。^[35]对法律功能的定位,持绝对的工具主义法律观。

秦国采用法家思想,由商鞅进行变法,使得秦国迅速国富兵强,在战国末期的群雄逐鹿中战胜所有对手,统一了中国并建立历史上第一个中央集权制国家。秦代建国后继续推行法家思想,其法律制度不仅内容广泛具体,而且形式条目繁多,法网苛密,社会生活的各方面均“事皆决于法”,“治道运行,皆有法式”。^[36]由于过于强调法律的君主意志性,百姓不堪其苛法重负,纷纷揭竿而起,秦二世而亡,取而代之的是汉朝。汉承秦制,但汉儒对秦短祚而亡进行了数十年的反思,认为秦迅速败亡的原因是过于摒弃“礼”和“德教”的结果,于是汉代儒生再次将儒家文化引入国家治理,在保留法家“法治”的前提下,开始“引礼入法”、“引经注律”,开启了中国历史上“儒法合流”之格局。一直到清末修律,中国历代的法律制度都是儒家学说与法家主张的复合体。就其基本取向而言,强调法律是君主意志、用法律规制臣民百姓、维护君主集权统治的法家思想,一直是历代法律的核心价值取向,法家的重刑主义在历代也普遍存在;这与人权保障的西方法治思想大异其趣。

2. 中国不缺历史主义法学,儒家就是地地道道的历史法学流派。

历史主义法学主张每个民族都有其特定的个性和精神,这一精神体现在包括法律在内的所有民族制度中。法律是民族共同意志、民族共同信念、民族精神的反映,因此法律是自然生长而成,不能用纯粹的理性加以建构。

对于中国来说,两千多年的“儒家法”堪称是地地道道的中国历史法学。儒家的创始人孔子认为,唐虞三代的圣人之法高于当时的君主之法,推崇“天下为公”的理想法。孟子则认为“先王之法”尽善尽美,“遵先王之法而过者,未之有也。”^[37]先王的理想法可以指导现实的人定法,其指导精神就是亲亲尊尊、仁义孝悌的儒家义理,而这种义理自三代至周公,以一种名之曰“礼”的社会规范为载体。汉代开始“引礼入律”、“引经注律”,礼成为国家立法的指导原则,国家法律因此具有“差等性”,用以维

[31] 《史记·秦始皇本纪》Shiji · Qinshihuang benji。

[32] 《商君书·开塞》Shangjunshu · kaisai。

[33] 《韩非子·饰邪》Hanfeizi · shixie。

[34] 《管子·任法》Guanzi · renfa。

[35] 《管子·七臣七主》Guanzi · qichenqizhu。

[36] 《史记·秦始皇本纪》Shiji · Qinshihuang benji。

[37] 《孟子·离娄上》Mengzi · lilou。

护君权神圣、贵族特权和家族内的不平等关系。一些古代经典的内容也直接进入国家法律,如《大戴礼记》的“七出三不去”成为西周以来历代婚姻法律制度的重要内容;《礼记·曲礼》“父母在,不有私财”也成为唐代不孝罪之一,如此逐步形成“上请”、“官当”、“八议”、“准五服以治罪”等颇具历史传统特色与历史传承的国家法律制度。在司法实践中,原心论罪、原情论罪,“春秋决狱”堪为代表。司法审判“以礼为出入”,“君亲无将,将而必诛”。“志善而违于法者免,志恶而合于法者诛”,而志善志恶的标准,就是儒家经义之纲纪伦常。这种独具中华“民族精神”的法律理念,至唐代已经定型,此后直到清末并无显著变化。这种定型化、固定化的法律模式,最终不可避免地走向僵化,以致于在与域外新文明的接触、碰撞时,显出某种封闭性的盲目顽固。

早在明末基督教传入中国之初,士大夫就因传教士所宣扬的教义与中国正统法律思想相异而大生反感。认为传教士“是以比国一色之夷风,乱我至尊之大典”,“自万历初年,此夷入中邦”后,造成的后果是“父不父,子不子,夫不夫,妇不妇”。^[38]到了清代,士绅反对基督教的言论与明末士大夫前后相沿;贯穿明清士绅反教贯穿明清士绅反教言论的中心,是基督教义违背了以“三纲五常”为核心的中国宗法伦理。基督教“不扫墟墓,不祀木主,无祖宗也;父称老兄,母称老姊,无父子也”。^[39]在绅士心中,维系中国社会的是“纲纪伦常与夫礼义廉耻”,而“彼教无君父之尊亲,惟耶稣之事奉,是无纲纪也;无骨肉之亲爱,惟主教之是崇,是无伦常也。”^[40]因此,中国士大夫及绅士反对基督教的最根本的原因,是基督教要将中国人变为“无君臣父子兄弟夫妇”^[41]的“莠民”;对于“乱夷”的这种“禽兽之教”,绅士们主张“不待教而诛矣!”^[42]

清末变法的“礼法之争”,同样是中国的“纲常礼教”与西方的“通行法理”之争。以修律大臣沈家本为代表的“法理派”,主张废除酷刑,反对刑有等级,主张法律平等,大量引进西方的法律理论来改革中国旧有的法律制度。在《大清新刑律》中,他们取消了以宗法纲常为依据的“八议”、请、减、赎、“十恶”等传统法律内容,并删去了原律例中典型体现礼教纲常的“干名犯义”、“子孙违反教令”、“无夫奸”、“存留养亲”等具体条文,使得中国法律向着以平等自由为价值取向的近代化方向迈出了坚实的一步。但以军机大臣张之洞、江苏提学使劳乃宣为代表的“礼教派”,坚决要求修订的新法律不能偏离中国的“礼教民情”。张之洞明确主张,吸收西方文明的原则是“有益于中国,无损于圣教”;即西方的法律思想、法律制度如果与数千年相沿的纲常伦理相悖,就不能接受。所以,“知君臣之纲,则民权之说不可行也;^[43]知父子之纲,则父子同罪免丧废祀之说不可行也;知夫妇之纲,则男女平权之说不可行也。”对于法理派触动礼教纲常的变法之举,他坚决反对,认为法理派修订的新律“坏中国名教之防,启男女平等之风,悖圣贤修齐之教,纲伦法斲,隐患实深。”^[44]这种观念实际上也代表了晚清大

[38] [明]徐昌治 Xū changzhi 辑:《圣朝破邪集》Shengchao poxieji 卷三 Vol. 3。

[39] 《湖南闾省公檄》Hunan hesheng gongxi[the Denunciation Of Hunan Province],见王明伦 Wang minglun 编:《反洋教书文揭帖选》Fanyangjiao shuwen jietie xuan[the Seleted Writings of Anti-Christian],(山东 Shandong:齐鲁书社 Qilu shushe[Qilu Press]1984),2。

[40] 《南阳绅民公呈》Nanyang shenmin gongcheng[the Declaration of Nanyang gentlemen and people],见王明伦 Wang minglun 编:《反洋教书文揭帖选》Fanyangjiao shuwen jietie xuan[the Seleted Writings of Anti-Christian],(山东 Shandong:齐鲁书社 Qilu shushe[Qilu Press]1984),17。

[41] 《江西闾省士民公檄》Jiangxi hesheng shimin gongxi[the Denunciation Of Jiangxi Province],见王明伦 Wang minglun 编:《反洋教书文揭帖选》Fanyangjiao shuwen jietie xuan[the Seleted Writings of Anti-Christian],(山东 Shandong:齐鲁书社 Qilu shushe[Qilu Press]1984),115。

[42] 《南阳绅民公呈》Nanyang shenmin gongcheng[the Declaration of Nanyang gentlemen and people],见王明伦 Wang minglun 编:《反洋教书文揭帖选》Fanyangjiao shuwen jietie xuan[the Seleted Writings of Anti-Christian],(山东 Shandong:齐鲁书社 Qilu shushe[Qilu Press]1984),17。

[43] [清]张之洞 Zhang zhidong,《劝学篇》Quanxuepian。

[44] 《遵旨核议新编刑民事诉讼法折》Zhunzhi heyi xinbian xingshi minshi susongfa zhe,《张文襄公全集·奏议》Zhang wenxiangong quanji · zouyi 卷六十九。

量上层官僚贵族的普遍态度；如署邮传部右丞李穆动认为，“中国旧政，首重明伦，司徒五教，尤我立国之根本”，认为沈家本等人新编新律“流弊滋大”，应该“详加厘定”。^[45] 浙江巡抚增韫认为，“中国风俗，如干犯伦常，败坏名教，既为人心之同恶，即为国法所不容”；沈家本等人的新律“将使伦纪纲常，翻然废弃”，这种法律，“非所以安上而全下也”。^[46] 在这种传统守旧势力强大的压力下，清政府不得不在宣统元年（1909）正月二十七日正式发布上谕，明确肯定礼教派的立场。“礼法之争”以法理派的退让妥协而告终，由此充分体现出传统中国“历史法学”的顽强及其对世界通行法律原则、法律制度排斥之剧烈。这样盲目排外的实质，正如法学同仁所言：“历史法学以守成性反对革命性，以自发性反对建构性，以相对性反对普遍性，在攻击自然法学的过程中为法学提供了丰富的‘知识增量’，然而，历史法学却朝着相反的方向渐行渐远，从此，踏上了一条不归途，历史主义的逻辑也逐步从真切走向了虚幻。”^[47]

3. 中国历史中真正缺乏的是自然法学传统。

中国传统的政治法律哲学中，天命论、天道论是其核心内容。“易有太极，是生两仪”，^[48]“大哉乾元，万物资始乃统天”；^[49]中国古代宇宙论之本体论，以“天”、“道”、“理”、“太极”为世间一切事物的根本。“天行有常，不为尧存，不为桀亡；应之以治则吉，应之以乱则凶”，^[50]“道之大原出于天，天不变，道亦不变”，^[51]这种不变的“天常”、“道”，就是中国古人的“自然法”。

尽管由于“天道”的终极性，使得中国古代的“天道”近似于西方的“自然法”，但由于在中国文化背景下“天道”缺乏自身特有的内涵，使得“中国自然法”远没有法家法、儒家法富有生命力。这体现在两方面。

一方面，“天道”、“天理”在中国古人心中等同于“民心”、“民情”。在古代中国的法文化中，“天理”、“国法”、“人情”是三位一体的；法的“三位一体”性，是古代中国法理学的重要内容。^[52]三者之间的关系来源于“天”、“天子”、“民”三者之间的关系。



“天子”受命于“天”，因此“君权神授”；而“天”和“民”的关系更加紧密：“天生烝民，有物有

[45] 故宫博物院明清档案部 Gugong bowuyuan mingqing danganbu [Mingqing Archive of the Palace Museum] 编：《清末筹备立宪档案史料》*Qingmo choubei lixian dangan shiliao* [the preparing Constitutionalism Archive of Late Qing Dynasty] (下册)，(北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [the Publishing House of China], 1979), 854。

[46] 故宫博物院明清档案部 Gugong bowuyuan mingqing danganbu [Mingqing Archive of the Palace Museum] 编：《清末筹备立宪档案史料》*Qingmo choubei lixian dangan shiliao* [the preparing Constitutionalism Archive of Late Qing Dynasty] (下册)，(北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [the Publishing House of China], 1979), 856。

[47] 王彬 Wangbin, 《历史法学的虚幻与真实》*Lishi faxue de xuhuan yu zhenshi* [the Illusory and Real of Historical Jurisprudence], 《法制日报》*Fazhi ribao* [The Newspaper of Legal Daily] 2011 年 3 月 20 日。

[48] 《周易·系辞上》*Zhouyi · xici*。

[49] 《周易·乾卦·彖》*Zhouyi · qiangua · tuan*。

[50] 《荀子·天论》*Xunzi · Tianlun*。

[51] 《汉书·董仲舒传》*Hanshu · Dongzhongshu zhuan*。

[52] 参见范忠信 Fan Zhongxin 等, 《情理法与中国人》*Qinglifa yu zhongguoren* [Qinglifa and Chinese], (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [China Renmin University Press]), 1992, 9, 26。

则”^[53]“民”是“天”生到人间来的,因此“民之所欲,天必从之”^[54]百姓的愿望,上天必定顺从。“天视自我民视,天听自我民听”^[55]“天”的所见所闻,就是“民”的所见所闻,“天”的意志被“民”的意志所取代,理论上的三角关系,实际仅是“民”与“天子”之间的两方关系而已。“天子”要“爱民”,百姓则要“忠君”,而“天子”对“民”又要“作之君、作之师”,二者之间到底孰高孰下,存在着内在的矛盾和悖论。同样地,“天理”代表天之道、之理,“国法”就是天子统治国家的法律,“人情”就是“民情”、“民心”,但“天理”来源于“人情”,“天理”的内容就是“民情”、“民心”。国法来源于天理,成为“顺民情”、“从民心”。中国古代司法普遍存在的“屈法伸情”现象,证明“主观法”服从于超验的“客观法”的自然法传统,在中国的法律理论与实践都非常孱弱,也根本无从据此以对抗权力尤其是皇帝君主权力的滥用。

另一方面,“天道”、“天理”就是儒家的纲常义理。国家的法律来自天理、天道、天命、天意,所谓“天叙有典,敕我五典五惇哉。……天命有德,五章五服哉;天讨有罪,五刑五用哉!”^[56]法律的制定,是“通天地之心”的圣人,“因天秩而作五礼,因天讨而作五刑”^[57]的结果。但“天理”的具体内容究竟是什么?汉代董仲舒以儒家思想为基础,吸收阴阳五行等学说,以天人感应理论,将儒家君臣父子伦理推展为“三纲”学说,认为“三纲”是“天意”在人间的体现;所谓“王道之三纲,可求于天”,“君臣父子夫妇之义,皆取诸阴阳之道”^[58]。从此,伦理纲常就作为“天理”、“天道”的核心内容,进入中国正统法律思想体系之中。^[59]以“圣道”传承为己任的韩愈也认为,“道莫大乎仁义,教莫正乎礼、乐、刑、政”,一切法律制度必须符合“仁义”之道,“其法,礼乐刑政;其民,士农工贾;其位,君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇”^[60]。儒家的纲常名分,就是“天道”的核心内容。

可见,尽管有类似西方“自然法”思想的火花闪现,但“自然法”即“天道”自身的具体内容,在中国古人那里要么是人伦关系自身,要么是民心、民情。一句话,贯穿“亲亲”、“尊尊”人伦精神的“礼”才是中国人的“天之经也,地之义也,民之行也”^[61]。这实际是用“人道”取代了“天道”,这是中国文化、尤其是儒家思想未曾破解的一个困局。当“天道”遭到虚置,“自然法”也就会被放逐。尽管古代中国也曾有“皇天无亲,惟德是辅”^[62]之类的珍贵思想的出现,但大多仅存在于少数知识精英的观念中,并未形成西方基督教那般大众性的信仰及普遍信念,于是“权利”、“人之尊严”的法理价值,也就既没有在中国传统法文化中形成足够强大的知识传统,也未能在民众的日常生活中成为其衣食住行之外有尊严地生活的保障。

三、基督教与当代中国自然法学构建

(一)当代中国社会的转型成功,有待中国自然法学之兴起

观乎中西历史,不难发现社会的转型往往和特定的学说有密切关联。中国历史巨变有二,一为

[53] 《诗经·烝民》Shijing · zhengmin。

[54] 《尚书·泰誓上》Shangshu · taishi。

[55] 《孟子·万章》Mengzi · wanzhang。

[56] 《尚书·皋陶谟》Shangshu · gaoyaomo。

[57] 《汉书·刑法志序》Hanshu · xingfazhixu。

[58] 《春秋繁露·基义》Chunqiu fanlu · jiyi。

[59] 范忠信 Fan Zhongxin 等,《情理法与中国人》Qinglifa yu zhongguoren [Qinglifa and Chinese], (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [China Renmin University Press]), 1992, 20。

[60] 韩昌黎文集·原道》Han changli wenji · yuandao。

[61] 《左传·昭公二十五年》Zuozhuan · zhaogong ershiwu nian。

[62] 《尚书·蔡仲之命》Shangshu · caizhongzhiming。

“周秦之变”，一为“清民之变”。“周秦之变”得益于法家学说的兴起；法家学说造就了秦国的变法与强大，并使秦最终统一了中国。这一历史巨变在制度层面的显著表现，是从“分封制”变为“集权专制”；汉代“独尊儒术”是“周秦之变”的继续和完成，中国的“大一统”社会格局由此开始，直到清末。

中国的第二次历史巨变为“清民之变”，从清中叶历经清末变法直至今日尚未完成，李鸿章称之为“三千年未有之大变局”。这一社会转型在制度层面的显著标志，是从“人治”到“法治”、“专制”到“宪政”的转变。

清中叶以来，西方文化输入华夏，中国不得不步入世界之林。清代的中国人首先掀起“洋务运动”，学习西方的器物文化、技术文化，但“甲午战争”的失败，宣告物质文化强国的破产。精英人士反思个中缘由，终于认识到中国的法律制度落后，于是开始“百日维新”、“仿行宪政”，实施“清末变法”。然而，这一与世界接轨的“变法运动”，至今也未能彻底完成。进入21世纪后，至2010年，尽管具有中国特色的“法律体系”已经初步建成，但宪政体制并未确立，法律的书面规定与法律的实际效能时常各行其道。良好的法律制度处于无根状态，没有相应的文化土壤对其进行支撑，使得法律制度有时显得如同没有灵魂的躯壳。时至今日，“人权”、“法治”、“宪政”等论题，依然常受责难；现代社会所必须的“公民社会”理论，竟受“人民社会”的攻击。精神性权利、物质性权利未能得到区分，“权利泛化”现象频繁；“以己为中心的权利”和“以上帝为中心的权利”^[63]更是无人提及，正当的“权利”与罪性的“情欲”常被混为一谈。^[64]也有知识精英为当代中国寻求成功转型之道。有人提出，“让孔子的后代统治中国”！“儒家宪政”学者认为，中国具有宪政主义传统，君权、相权制衡，就是“权力制约”，宗族就是“公民社会”，当代中国的发展脱离了固有的“道统”，中国要健康发展，必须回归华夏道统，就是儒家经学。何光沪认为，对西方的学习应从制度层面深入到精神层面，而西方文明精神层面的核心，就是基督教；^[65]对基督教的研究、认识不能回避。纵观世界历史，宪政法治的确立，从未离开过自然法学的支撑。在经历深刻转型的当代，寻找真正能让中国良性发展的“道统”，构建具有中国内涵的自然法学已经显得刻不容缓。

（二）上帝真理统帅的“新道统”，将是中国自然法学的核心内容

基督教《圣经》显示，上帝是宇宙万物的创造者，也是人类世界的护理者。上帝是人类历史的至高主宰，在自然界、人类历史与人心中不断向人类启示祂自己和祂的旨意，即所谓“普遍启示”。卜尼法斯曾经说：“即使是异教徒也知道私通是不对的。那些不知道上帝存在的民族可以通过凭借圣灵而具有的本能得知什么合乎上帝律法，所以那些从未获得神法直接启示的民族，也可能在顺从自然之中顺从神法的一些规范。”^[66]华夏历史文化传统中，自然也会有这类“启示”的存在。而且，中华作为世界上唯一一个几千年文化传统从未中断的民族和国家，这一“启示”一定丰富无比，并将承载特殊的世界文化使命！我们必须认真对待上帝赐给中华之普遍启示所具有的思想文化意义，并且既不能“高看”也不能“低看”中华先人对这普遍启示回应而形成的文化传统。在融入世界之林的今天，继承教会两

[63] 本人对基督教神学有关人的“灵魂体三元论”与“灵魂身体二元论”均表赞成，但在表述人的权利分类时，倾向于用“灵性权利”、“魂性权利”、“体性权利”对各类权利进行区分。

[64] 在“权利本位”成为“共识”的当代，各种“自我欲求”均以“权利”的神圣面目粉墨登场。大学生将不能为其偿付学费的父母告上法庭（参见范忠信 Fan zhongxin,《现代‘革命党人’的辫子》Xiandai geming dangren de bianzi [the Plait of the Modern Revolutionary Party],《法制日报》Fazhi ribao [The Newspaper of Legal Daily] 2002年11月6日），学术界有人公开主张自由的“性权利”并为其论证，乃至生活中有“教授换偶事件”；这些“权利主张”，在基督教自然法理论中乃实实在在的“犯罪”，是社会道德沦丧的表征，必须得到有效遏制。

[65] 参见何光沪 He guanghu:《基督教经典译丛总序》Jidujiao jingdian yicong zongxu [the Preface for Classical Translation Series of Christianity],载[法]加尔文 John Calvin,《基督教要义》Jidujiao yaoyi [Institutes of the Christian Religion],钱耀诚 Qian yaocheng 等译,(北京 Beijing:生活·读书·新知三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore],2010,

[66] 彭小瑜 Peng xiaoyu,《教会法研究——历史与理论》Jiaohuifa yanjiu-lishi yu lilun [Canon Law: History and Theories],(北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press of China],2003),255。

千年之“正统”，用“特殊启示”来光照华夏历史潜意识中的法文化，激活其中的“普遍启示”，摒弃其罪性糟粕，是当代中国基督徒学者的“神圣天职”。结合中国传统法律文化的哲学基础，^[67]本文拟列论纲如下：

1. 以基督教的“上帝论”和合儒家的“天道观”。

在儒家的“天道”中，关于天的本体，有“自然之天”、“人格神主宰之天”、“道理之天”、“天国之天”。而基督教具有位格的“独一真神”，与儒家的上述诸“天”并无冲突，但基督教中“三位一体”在儒家天道中无处可寻。儒家的“天之道”主要有“阴阳之道”、“五行之道”、“生生之道”。“阴阳五行”是构成世界万物的材料以及引起事物发展变化的对立统一的组成方面，实际是自然界的客观规律，类似于古希腊自然法中的“自然理性”，儒家将其等同于“天的意志”，有失偏颇。然而“生生之道”与上帝属性相合。“天地之大德曰生”，创造生命、爱抚生命、为生命提供能量是“天”的本性。基督教上帝也“将生命、气息、万物赐给万人”，人的“生活、动作、存留都在乎他”，^[68]在这方面，儒耶并无二致。

2. 以基督教的“预定论”和合儒家的“天命论”。

儒家“天命观”的内容主要有：(1)“天降下民，作之君，作之师”。^[69]“天”授权君主统治百姓，教化百姓。在基督教义中，君主的统治权也是来自上帝授权，但教化百姓的职分在旧约时代主要由祭司阶层负责，在新约时代主要由教会负责，祭司的权力、教会的权力都是直接由上帝赋予，并独立向上帝负责，与国王的统治权处于并行状态，而不是归王权管辖。(2)“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼”，^[70]墨家的这种学说被汉代以后的儒家传统所吸收。基督教更是主张“爱人”，反对加害他人的行为；因为“神就是爱”。(3)贵贱有等，尊卑有序是儒家天命的核心内容。基督教不反对人与人之间的身份差异，但更强调人与人的人格平等以及人与人之间的彼此相爱。(4)“性待教而为善，此谓之真天……王承天意以成民之性为任者也”；^[71]儒家的天命特别强调君王教民化民，使民性存善去恶。基督教义中，无论是旧约时代还是新约时代，都特别强调用上帝的“圣言”对“选民”进行宣讲，上帝的“真理”可使选民“成圣”。但二者也有显著差异：基督教中教化信众的主体是上帝特别选召的神职人员，教化的内容必须是上帝的“圣言”；而儒家天命中教化的主体是世俗君主等政治权威，教化的内容无非是体现儒家义理的经典或圣谕。(5)“天讨有罪，五刑五用”，中国古代的天命，要求人类及时惩处罪恶。基督教的上帝，也“万不以有罪的为无罪”，但施行公义审判的上帝同时“为千万人存留慈爱，赦免罪孽和过犯”，^[72]并不专任刑罚。(6)天意的表达，在中国古代有祺祥灾异、河图洛书、民心向背等方式；基督教也特别强调“上帝旨意”的显明，在旧约时代主要通过“先知”阶层传达，新约时代主要透过“圣灵”彰显。

3. 以基督教的“人论”和合儒家的“人道观”。

儒家的“人道观”可以和基督教“人论”统一起来。(1)关于人之本质，儒家认为“唯人兼乎万物，而为万物之灵”，^[73]“人者，天地万物之心也”。^[74]人是天地间最神异的精华之结晶，在万物中最为尊贵，是天地间善和美的结晶。而基督教的“创造论”也揭示，人是上帝创造的万物中等级最高的生命体。儒家主张人性本善，孟子发现人有“四心”；基督教也主张人具有良知，上帝将他的律法写在人的

[67] 参见范忠信 Fan zhongxin:《中国法律传统的基本精神》Zhongguo falü chuantong de jiben jingshen[the Basic Spirit of Chinese legal tradition](第一章 chapter1),(山东:山东人民出版社 Shangdong renmin chubanshe[Shandong People's Press]),2001。

[68] 《圣经·使徒行传》Shengjing · shituxingzhuan[the Acts of Apostle · Bible]17章25、28节。

[69] 孟子·梁惠王下》Mengzi · lianghuiwang。

[70] 《墨子·法仪》Mozi · fayi。

[71] 春秋繁露·深察名号》Chunqiu fanlu · shenchaminghao。

[72] 《圣经·出埃及记》Shengjing · chuajiji[the Exodus · Bible]34章7节。

[73] 邵雍 Shaoyong:《皇极经世·观物外篇》Huangji jingshi · guanwuwaipian。

[74] 《王文成公文集》Wang wenchengong wenji 卷六。

心版上。儒家发现“人副天数”，“天亦人之曾祖父也，此人所以类上天也；人之形体，化天数而成，人之血气，化天志而人，人之德性，化天理而义”。^[75]朱熹发现，人“备有五常之性”，^[76]而禽兽则不具备，人具有不同于动物的德性。人的性情，由天而来；天人在本质上是相同的，此谓“天人本以一理”。^[77]基督教则明确主张，人是上帝按照自己的“形象和样式”精心创造的，具有从上帝而来的理性、情感和意志；人的生命、灵魂在上帝眼中极度珍贵。为了拯救人回到天国，上帝自己不惜“道成肉身”，甚至为人去死。(2)儒家主张，人之道，顺从天道，则天而治。“不识不知，顺帝之则”，^[78]“唯天为大，唯尧则之”，^[79]人有遵守上天“法则”的义务。基督教要求所有人都要遵守上帝的律法，上帝的律法高过一切人间法律。“三纲五常，天理民彝之大节而而治道之本根也”，^[80]亲亲尊尊、三纲五常也是人道的重要内容。此外，圣人“法天立道”，“多其爱而少其严，厚其德而简其刑”，^[81]由此产生的“德主刑辅”思想是古代中国法律的重要原则。而基督教的上帝，则是“公义”与“慈爱”并重的，“爱人”、“救人”是上帝工作的主线，刑罚、审判则是迫不得已的无奈之举。(3)儒家认为人的使命是“参天地，赞化育”，成就天的“理”和“道”。基督教主张人应遵行上帝的计划和旨意，人生的最高目的就是爱上帝，让上帝的旨意透过自己得到实现。在此，儒耶可谓异曲同工，可以容涵不悖。(4)儒家传统中的“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”、“温”、“良”、“恭”、“俭”、“让”等德性要求，完全可以和基督教的“成圣观”相融合，预备宪政法治社会所需的公民主体基础。

结语

和传统社会相比，当代中国已告别“子学”、“经学”时代而正在步入“法学时代”；^[82]法治、宪政建设是当下中国社会的主旋律。发达而完整的法治、宪政文明均来源于西方；中国本土虽有个别因素的萌芽，但法治、宪政至今也未能成长起来。向西方积极学习其法治宪政文明，是中国社会转型的必由之路。而在历史上，西方法治、宪政传统恰恰与基督教密切相连，甚至可以说，西方的法治、宪政传统的根基，就是由基督教奠定的。华人学者在中国社会转向法治宪政的历史关口，不能无视基督教的历史与精神及其对西方法治宪政文明所作出的巨大贡献；中国基督徒学者更是有责任会通基督教传统与中国传统文化，为中国法治宪政建设提供正确的理论指导。时代需要儒家神学、汉语神学体系的搭建，时代更需要由上帝真理统帅、具有中国法文化内涵的“中国自然法学”之兴起。这需要基督徒学者“究天人之际，通古今之变”，中西融通，古今一体，为古老的神州贡献生命活水源泉。数千万规模的基督徒数量，已经为中国自然法学的兴起预备了大众土壤，活水的滋润必将使未来的中国法律之林结出清香甘甜之果，上帝的宏图在中华必将得以实现！

[75] 《春秋繁露·人副天数》Chunqiu fanlu · renfutianshu。

[76] 《朱子语类·答余方叔》Zhuziyulei · dayufangshu。

[77] 《朱子语类·性理一》Zhuziyulei · xingliyì。

[78] 《诗经·皇矣》Shijing · huangyi。

[79] 《论语·泰伯》Lunyu · taibo。

[80] 《朱子大全·答曾择之》Zhuzidaquan · dazengzezhì。

[81] 《春秋繁露·基义》Chunqiu fanlu · jiyi。

[82] 冯友兰先生将中国思想概括为“子学”、“经学”两个时代，魏敦友教授则认为传统中国的思想应当划分为“子学”、“经学”、“理学”三个时代，当代中国正处于理学时代的末梢，正走进一个全新的“法学时代”。参见魏敦友 Weidunyou:《建构新道统论法哲学》Goujian xindaotonglun fazhexue[the New Daotong Theory of Philosophy of Right], http://blog.sina.com.cn/s/blog_62e9aaba0102ebks.html 2012-11-22.

English Title:

Christianity and the Rise of Chinese Natural Law Theory

QIAO Fei,

Professor of Henan University of TCM, Doctor Juris. Research area: Rule of law and religion.

Address: Henan University of TCM, Department of Law, Zhengzhou City, He'nan Province, P. R. China. Tel. +86-139-3852-6122. Email: qiaofei660326@sina.com

Abstract: The fundamental principles of Constitutionalism and rule of law originate from the theory of natural law, which was the popular belief due to the Christianity doctrine. There was less natural law tradition in Chinese history, in spite of the existence of positivist jurisprudence and historical jurisprudence which are similar to the Western tradition. In order to build Constitutionalism and rule of law in the present era, China needs the support of the doctrine of natural law. The structuring of the Chinese natural law theory which comprises both Christian doctrine and Chinese legal thought, is a holy mission for Chinese Christian scholars.

Key terms: Constitutionalism , Rule of law, Tao system, Natural law

书评与通讯

Reviews and Academic Reports

基督信仰与道德重建学术论坛 评述

作者：瞿旭彤，德国海德堡大学哲学博士，北京师范大学哲学与社会学学院，北京海淀新街口外大街19号，中国，100875。电话：+86-150-1048-2882。电子邮件：thomasquxutong@yahoo.com

会议名称：基督信仰与道德重建学术论坛

会议日期：2014年7月30-31日

会议地点：香港浸会大学

会议语言：普通话

此次会议由香港浸会大学中华基督宗教研究中心、建道神学院和迦密山国际学术讲坛联合主办。与会专家学者人员约50人，其中包括来自中国大陆、香港、台湾和海外（美国、加拿大和芬兰等地）多位著名的华人基督教研究学者。这次会议旨在推进学者们的彼此互动与长期合作。围绕会议主题“基督信仰与道德重建”，学者们从各自研究角度出发，探讨基督教信仰在中国的文化转型与道德中可能扮演的角色与功能。本综述将介绍部分会议论文的主要观点。

在《论基督信仰的补充性与颠覆性功能》的讲演中，建道神学院院长梁家麟认为，今天的中国基督教不仅在存在形态上有所改变，比如，二十一世纪城市新兴教会的出现，而且在社会和文化的各个领域开始产生一些积极的影响。在他看来，由于“文化基督徒”缺乏宗教皈依、信仰群体和使命委身，他们是“无根无生命的，不可能对中国社会造成真正的影响，遑论影响中国基督教的存在和发展”。此外，还有不少基督徒知识分子开始共同探索和承担文化与社会的使命，无论他们的努力成败与否，都将是“基督信仰本色化的实践”。梁家麟认为，中国教会既不应该“仅仅充当建制派的补充性角色”，也不应该被反对派利用，“成为批评改革社会建制的可动员力量或可动用资源”。中国教会还应扮演“颠覆性的”的角色，成为促进中国社会和文化良性转变的一个助力。

香港浸会大学宗教及哲学系教授、应用伦理学研究中心主任罗秉祥以《早期教会成为罗马帝国道德模范群体的当代意义》为题，回顾早期基督教会的历史，从道德行为的角度探讨为什么罗马帝国会不可思议地将基督教这一微不足道的地方宗教变成了整个帝国的国教，从而反思基督教能否为中国社会的道德重建做出表率 and 榜样。罗教授旁征博引，用大量历史纪录表明了自己为什么认同吉本在《罗马帝国衰亡史》中的观点，即，基督教在罗马帝国最终之所以成功，原因之一就是基督徒极其严谨的道德品质和非常认真的道德生活。罗教授认为，在当今危机四伏的道德危机中，基督徒应该做世界的光和盐，发挥积极的作用。

香港浸会大学宗教及哲学系教授、中华基督宗教研究中心主任费乐仁以《属灵生命操练与虚拟世界》为题，探讨日益盛行的网络对基督徒属灵生命和道德生活的影响。他指出，很多人对科技充满憧憬，以为网络会连结心灵。但是，在实际中，网络也带来了不可忽视的道德危机。若想重建道德，如何应对网络带来的道德危机，乃是一个相当严峻和值得认真探讨的议题。

香港浸会大学宗教及哲学系系主任关启文教授以《基督教伦理与性解放对中国社会的挑战》为题，从基督教信仰的角度分析中国近年来出现的“性解放”浪潮、以及随之而来的同性恋运动，并且探

讨背后存在的理论观点和意识形态。关教授指出,这些浪潮和运动滥用“自由”,颠倒传统的世界观和价值观,将传统性道德边缘化。一些中国知识分子也在其中扮演了推波助澜的角色。关教授发出呼吁,基督徒应培养道德勇气和成熟的判断力,对这些“反道德主义”的现象做出更多的理性批判,并且大力维护传统的基督教伦理。加拿大著名基督教研究学者杨庆球教授在《从现代主义到后现代主义》的讲演中,从哲学思潮变化的角度对关启文的报告做出了有力的补充和进一步的理论探讨。

赫尔辛基大学《国学与西学国际学刊》主编黄保罗博士结合当代中国语境,探讨基督教信仰(特别是新教信仰)对中国道德重建的意义。在他看来,在如今物质高度丰富的时代,道德的确出现沦丧或至少是受到损害的情况,因此,道德重建才会被日益提出。黄教授认为,在当代中国的语境中,中共 18 大所提出的“社会主义核心价值观”(富强、民主、文明、和谐;自由、平等、公正、法制;爱国、敬业、诚信、友善)应该是探讨道德重建的具体前提,需要“从多元的视角与观念中寻求最大公约数,以作为基本的、共同的、普世的衡量行为好坏的标准”。在对上述“核心价值观”的逐一分析中,黄教授特别结合了芬兰学派视角中的马丁路德研究来论述基督教信仰对中国当代道德重建的意义。

十恶和十诫是中国和西方传统法律的核心条款。中国政法大学张守东副教授以《十诫、十恶与中西传统伦理之比较》为题,探讨了中西传统伦理的差异。在他看来,十恶依据的是君父为尊的忠孝伦理,不能如十诫及其所代表的伦理那样提供法律面前人人平等的法律原则和彼此相爱的道德原则。

来自中国人民大学的周立教授在题为《食品安全社会自我保护的三个场景》的报告中指出,在当今社会,食物本质被扭曲,农业和食物体系被仅仅当成了逐利的工具。由此,食物体系“脱嵌”于社会和自然,从而引发了食品领域里的社会自我保护运动。周教授介绍了这一运动的三种场景:第一是“一家两制”的个体自保运动,比如,农户将安全产品留给自己,而将不安全但又能带来现金收益的农产品交给市场;第二是名为“食物主权”的、伸张食物基本权利(人民主权、国家主权和上帝主权)的运动;第三,风险社会中“有组织的不负责任”和“无公德的个人”崛起,由此导致替代性的有限市场、有限信任的食物体系建设运动。周教授认为,若想要实现食物体系的更新与救赎,人与人、人与自然、以及人与上帝之间的关系必须得到更新与救赎。

以在云南西双版纳地区傣族村寨的实际调查为基础,以傣族基督徒的道德夸耀问题为具体角度,中国社会科学院民族学与人类学研究所的艾菊红博士尝试在《两个傣族村寨的伦理道德调研》中探讨宗教和道德之间的关系。

来自美国的著名学者王志勇博士借助雅和博经学,强调律法,尤其是以十诫为核心的道德律。在他看来,所谓神法伦理,就是无论在个人伦理中,还是在公共伦理中,都应当以上帝所启示的律法为判断善恶的最高标准。

河南中医学院专攻宗教与法治之关系的乔飞教授在题为《基督教与中国自然法学的兴起》的报告中指出,当代中国已告别“子学”、“经学”时代,正在步入“法学”时代。法治和宪政建设是当下中国的主旋律。向西方积极学习其法治宪政文明,是中国社会转型的必由之路。中国基督教研究者有责任会通影响西方传统的基督教传统与中国传统文化,为中国法治宪政建设提供理论建议与指导。

兰州大学韩思艺副教授专研明末清初中西交流多年,在以《克罪建德的中国叙事:以〈七克〉为例》为题的报告中,他试图从叙事伦理的角度,研究耶稣会士庞迪我的《七克》中所记载基督宗教伦理的原型故事,并且说明基督宗教克罪建德传统在中国社会所形成的新叙事。他不仅揭示了这些历史叙事背后深刻的基督宗教视界和德性操练传统,而且尝试为促进基督宗教在当代中国的道德重建中发挥重要作用提供借鉴。

香港中文大学的贺志勇博士在《福音书的末世论叙事与教会伦理的关系》一文中,试图从叙事神学的角度指出,福音书的末世论不仅仅是关于“将来”的事,而且也是关于耶稣所开启的国度并直到末了的事,也就是说,与当代基督教教会的伦理息息相关。在他看来,基督教会应该根据圣经叙事的指

引,形成眼界,塑造品格,成为见证的教会,讲述自己的生命叙事。

香港浸会大学宗教与哲学系助理教授郭伟联在他的报告中探讨了韦斯利约翰的福音运动与十八世纪英国社会及政府的互动,并且试图以这段历史为当今中国政教关系提供借鉴。当今的中国政府应认可如韦斯利约翰运动一般的新兴中产阶层基督徒,在既定建制内使他们有一定的活动空间,从而使他们在社会改良和建立国人人格理想方面发挥基督教信仰的固有力量。

English Title:

A Review on the Academic Forum of Christian Faith and Moral Reconstruction

QU Xutong

Th. D. from Heiderberg University,

Lecturer in School of Philosophy and Sociology,

Beijing Normal University, Xijiekouwai Street 19, Haidian, Beijing, 100875 China

Tel: +86-150-1048-2882

Email: thomasquxutong@yahoo.com

逻辑与偶然

——查常平著作《新约的世界图景逻辑(第一卷)引论:新约的历史逻辑》评介

侯春林

(河南大学,明伦街85号,邮编475001,开封市,河南省)

作者:侯春林,2013年度国家奖学金获得者。地址:河南省开封市明伦街85号河南大学文学院研究生办公室,开封,河南,中国。电话:86-151-3786-6021。电子邮件:745774863@qq.com。

历史是由逻辑与偶然共同构成的,二者缺一不可。偶然意义上的历史是过去的事实,具有复杂性、零散性等特征;而逻辑意义上的历史是把原本立体状的现实压缩成线状的历史,它以文化文本和语言文本为载体,以时间维度为脉络,以信仰和正义标准为导向,以逻辑性为主要特征,具有事实记载和学术研究的功能。查常平先生的《新约的世界图景逻辑:(第一卷)引论:新约的历史逻辑》便是一部研究《新约》的历史逻辑的著作,该书主要内容可以概括为“一幅图景,两重视角,三条进路,四元维度”。

一幅图景

正如书名《新约的世界图景逻辑:(第一卷)引论:新约的历史逻辑》所示,《新约的历史逻辑》是一部“引论”性质的著作。作者的全部意图在于揭示“新约的世界图景逻辑”,概而言之,这是一幅涵盖了“时间与世界、自我与世界、自然与世界、社会与世界、历史与世界、上帝与世界”以及“语言与世界”的宏大图景,作者“力图创立一种与圣经神学并列的研究圣经的‘人文-社科’学科的方法”,并致力于“将人的价值理念同上帝的逻辑演说关联起来,将人的理想与上帝的启示协调一致”。作者勾画这幅宏大图景的意图来源于其对当今汉语圣经研究(新约)学界的深切关注。汉语学界的圣经研究存在诸多问题,特别体现在研究方法的零散化上,虽然众多学者从不同角度对圣经进行研究,但与西方相比,缺乏一种系统的学术体系,这种现状与汉语学界缺乏西方悠久的圣经研究学术传统有关。查常平先生看到了这种缺失,主动肩负起创立汉语学界圣经研究方法的重担,从探究新约的历史逻辑起笔,勾画了涵盖圣经研究及众多相关学科的逻辑图景。不得不说,查先生的尝试是大胆的,学术方法的创立和学术体系的构建不仅需要极为广泛的涉猎和深湛的积累,还需要可贵的学术担当与魄力,在查先生的宏大图景尚未全部展现之前,对其成败的评价为时尚早,然而单是其人的这种尝试便理应获得关注和肯定。

两重视角

《新约的历史逻辑》的研究方法包括历史和逻辑的两重视角。就历史视角而言,查书从三个意义

上关照历史,分别是作为发生学意义上的事件、作为文献学意义上的人言与作为历史学意义上的事实;就逻辑视角而言,查书则从逻辑在希伯来传统中作为神言的涵义、逻辑在希腊传统中作为人言的涵义,以及逻辑在逻辑学传统中作为方法的涵义三个方面进行阐释。简单来说,历史视角解决的为“是什么”的问题,而逻辑视角解决的是“为什么和怎么样”的问题。从历史逻辑的双重视角来考察《新约》中的“基督事件”,便可回答“基督事件”是什么?为什么会发生?发生之后怎么样?等一系列问题。围绕“言成肉身”和“肉身成言”的“基督事件”,历史上的耶稣与逻辑上的基督合二为一,构成了《新约》的主体与核心。历史与逻辑的双重视角有机结合,在《新约》中转化为事实性的历史逻辑存在,其根源在于犹太人和犹太思想的希腊化进程,以及《新约》对《旧约》精神的丰富和展开。换言之,历史与逻辑双重视角的考察方法符合以《圣经》为文本载体的基督教作为希腊和希伯来传统融合的产物的历史性事实。

三条进路

作为方法论意义上的历史逻辑研究视角具有创新性,这种方法对以往零散的研究方法体系化、概括化,将之应用于《新约》研究,并以之作为关照标准审视以往的圣经研究成果与圣经研究现状,提出研究领域的缺失。由此而言,查先生《新约的历史逻辑》一书便在整体上呈现出顺序性的三条进路:一、介绍历史逻辑研究的构造、现状以及其应用的合理性;二、《新约》的历史逻辑状况,这部分是主体;三、从历史逻辑关照汉语学界圣经研究。三条进路的组合推进是一种新方法提出和推广的合理路径,就各条进路的具体配置而言,语言观、时间观、正义观、信仰观作为历史逻辑研究的四元维度展现了历史逻辑的主体构造。

四元维度

语言观、时间观、正义观、信仰观是历史逻辑方法切入研究的四元维度。从逻辑意义上的历史而言,广义的语言构成了历史的载体,时间规定了历史的基本演进脉络,而人人关系的正义观与神人关系的信仰观引导着历史评价的基本标准。新旧约在相关性与差异性中各自演进,在相互渗透中呈现不同样态,而对上帝之言(Word)的重视是其共同特征。上帝之言在约翰神学中化成肉身之基督,并在圣灵位格的作用下“肉身道化”,成全为三位一体的上帝。上帝之“言”在汉语学界衍化为“道”,并与希腊哲学中的“逻各斯”(Logos)概念共同构成一个关于主体性辨析的哲学命题。拉比犹太教时期,希腊灵魂不朽观念从个体和整体方面对圣经的时间观产生影响。从个体而言,灵魂与肉体的二元论冲击着犹太教的相对一元论,而“复活”观念成为“基督事件”的哲学依据,并由此从个体时间观过渡为《新约》的整体时间观。新旧约皆以上帝创世为时间的起点,终点皆指向不确定的弥赛亚来临的未来,而“基督事件”使《新约》多了一个时间的中点,从某种程度上改变了《旧约》时间观的不可逆性,上帝的独生子已经降临世间,为人类赎罪被钉十字架之后复活,并在将来重临人间进行审判。正义和信仰维度是《圣经》文本具有的宗教和世俗双重属性的体现,从哲学意义上而言,人人关系与神人关系构成两对自我/他者的范畴,分别在自我/他者的对话中体现着正义和信仰的维度。然而,由于信仰的超越性和神的不可知,信仰维度下的自我与他者带有先天的不平等性,神人对话在神的主导地位下难以走向充分。与之相对,人人关系的对话则以其极度复杂性影响着对话的实现,伦理、政治、经济等领域的利益自我在排斥他者的对话中阻碍着对话的完成。因此,正义和信仰的维度是历史逻辑的导向维度,也是具有未来指向的理想维度。

历史的逻辑与偶然

逻辑与偶然是一对双生子,共同形成历史的基本样态,历史的逻辑性与偶然性的区别在于人们看待历史的视角不同。从历史的完成形态来看,也就是站在宏观整体的立场上看待历史,历史毫无疑问是逻辑性的,任何一种言行都可以看作诸多因素造成的结果,逻辑性存在于众多偶然性中,并在点状的偶然性连接下完成线状或网状构造。甚至有人从哲学意义上对偶然性的存在进行否认,认为偶然性只是逻辑性的尚未发现的状态。从宏观上来看,或者如作者所言,从“人类作为一个‘类’”的意义上而言,历史逻辑的存在和发挥作用是合理的。

然而,如果用历史的角度看待历史,将历史还原为过去的现实,那么历史的偶然性作为一种事实性的因素无法将其埋在历史的尘埃中。我们肯定历史逻辑性的主导性存在,但是绝对不能否认甚至否定偶然性在历史中的作用,换言之,不能够用历史的绝对逻辑性来否认历史的相对偶然性。具体到《新约的历史逻辑》采用的研究方法,如果从历史的逻辑性来看,确实有其独创性所在,然而这种方法仅仅从语言、时间、正义、信仰四个维度来考察,从某种意义上来说正是对历史偶然性的否认。历史的偶然性意味着历史的现实性,而对现实的考察绝不是简单用四元维度就能穷尽的,虽然历史逻辑的方法适用于非常多的学科,但就目前而言,这种方法还不具备作为涵盖整个“人文-社会”学科的方法。事实上,一旦出现维度间的交叉或跨越,这种方法便难以系统地展开应用,而这种现象,从现实的意义上来讲是非常普遍的。当然,我们所看到的《新约的历史逻辑》只是一部引论性质的基础性著作,或许作者后续展开的《新约的世界图景逻辑》,对历史逻辑研究方法本身和《新约》及圣经研究相关领域,都能有更为有益的发展,让我们拭目以待。

English Title:

Introduction to the Logic of the World-picture of the New Testament (Volume 1): The History Logic of the New Testament

HOU Chunlin,

Study of Biblical Literature, College of Literatures, Henan University,
Minglunjie No. 85, Kaifeng, Henan Province, P. R. China.
Tel 86-151-3786-6021. Email: 745774863@qq.com

台湾辅仁大学潘小慧教授在第三届尼山论坛之 “儒家伦理与人类共同伦理 以《孟子》几个与生命相关的例子为据的讨论”^{〔1〕}

黄保罗

(吉林大学匡亚明特聘讲座教授,吉林 长春, 130012)

作者:黄保罗 (Paulos Huang),芬兰赫尔辛基大学哲学与神学双博士、日本东京大学博士后,吉林大学匡亚明特聘讲座教授、东北师范大学东师学者讲座教授、河南大学讲座教授、赫尔辛基大学兼职博导教授、《国学与西学》国际学刊及英文版《博睿中国神学年鉴》主编、香港汉语基督教文化研究所特邀教授、浙江大学、厦门大学与兰州大学客座教授。电子邮件:paulos. z. huang@gmail.com

尊敬的主持人、潘教授、各位同仁,大家好。我向本次论坛提交的论文题目是“儒家与基督教中的饶恕概念”,见论文集中文版本的354-360页,英文版本“The Conception of Forgiveness in Christianity and Confucianism”,见313-321页。到会后,从会议程序表中才发现,我需要就潘教授的大作进行评论,于是,我夜以继日地加以学习,现在草撰此文。先简述拙文关于“饶恕”概念的观点后,着重从三个方面阐述对潘教授大作的读后感,请教于潘教授与各位。^{〔2〕}

一、在以儒家文化为核心的东北亚和越南地区,缺乏一种“认罪忏悔”与“饶恕和解”的传统。

在2013年11月浙江大学举办的“基督宗教与中华民族的复兴梦想:基督宗教在中华文化建设中的地位和作用学术研讨会”之神仙会上,我作为特约嘉宾所作的主旨发言是“基督宗教对中国文化建设的战略性意义”。今(2014)年4月,我到韩国参加了由美国普度大学主办的“The Christian Forum for Peace and Reconciliation in Northeast Asia”(东北亚和平与和解基督教论坛),以及本次的第三届尼山世界文明论坛上,通过与各位的交流,我越发坚定自己的一个观察,即在以儒家文化为核心的东北亚和越南地区,缺乏一种“认罪忏悔”与“饶恕和解”的传统。其本质在于:在一个缺乏绝对的外在超越的东北亚文化圈里,儒家的自以为义的乐观人性主义,不仅在认识论上使得真理无法被纯洁地保持在形而上之域,常被俗人侵扰,而且在实践论上很容易制造出许多虚伪的君子与圣人,既不承认自己有罪,又对他人缺乏饶恕与和解。因此,犯罪者一方面在无意识的层面中不认罪而自以为义,另一方面又在

〔1〕 载《第三届尼山世界文明论坛论文集》(Symposium of The Third Nishan Forum on World Civilizations),尼山世界文明论坛组委会秘书处编,中国济南山东大学,2014年11月21-23日,页474-483。

〔2〕 此文最后只是简要地在论坛中作了发表,因为我在论坛中临时被安排去点评芝加哥大学的William Schweiker教授的“What makes the World ethical and ethics global?”一文。

有意识的故意层面中不敢认罪而深怕被惩罚。同样,受害者一方面在有意识的层面中抓住对方的罪恶而不愿饶恕与和解,另一方面又在无意识的层面中不知道自己也是个罪人。〔3〕下面,笔者将结合潘教授的大作,从德行伦理、超越和爱等方面继续探讨这个问题。

二、儒家是一种德行伦理吗?

潘教授在大作中根据伊莉莎白安丝孔(G. Elizabeth Anscomber, 1919-2001)的“现代道德哲学”,〔4〕并结合效益论和康德学派的比较,“将儒家伦理学论证定调为一种德行伦理学(当今全球的伦理学显学)”。〔5〕笔者认为,潘教授比较准确地抓住了儒家伦理学的本质,即它不是表面的结果论与义务论的伦理,而是依赖德行的伦理。如潘教授所云:“儒家言成圣、成贤、成君子,注重人之为君子儒,强调人之所‘是’(to be)甚于人之所‘为’(to do),他们首要关心的是道德主体的品格特性,对人的期许也在于标举理想人格,至少是效法理想人格。”〔6〕但是,什么是潘教授所云的儒家之“理想人格”呢?如上文所说,潘教授说,从德行的视角而言,“品格的卓越(excellence of character)是道德的基本:至于行为的判定端赖它们是否来自于可欲的动机及可欲的品格特性,而不是它们如何符合规则和原则。”〔7〕后来在正文中,潘教授举出“义、人命、礼、禽兽之命”等鱼与熊掌的比较,说明了“可欲”的概念,〔8〕所指似乎为“人的理性认识和意志同意的行为”或“自由意志的行为”。〔9〕

笔者认为罗马天主教的伦理学也恰恰是德行伦理学,去年底笔者重译法国天主教学者哈瓦德的《美德领导力》,〔10〕该书本来在台湾出版时被名名为《德行领导力》。其中强调,个性(Personality) = 禀性(Temperament) + 性格(Character = Memory/inheritance + Bad habits + Virtues)。禀性(Temperament)是先天遗传而来的,所谓江山易改、秉性难移,人对之往往是无能为力的。但是,性格或品格(character),有好的,也有不好的。如勇敢就是很好的性格,而撒谎则是不好的性格。把对人身心有好处的性格可称为正面性格或品格,对人身心不好的性格可称为负面性格或恶习。品格培养就是培养对人身心有好处的正面性格。每个人都有自己独特的个性,但他们却可拥有同样的品格。品格使他们的个性既丰富多彩又完美无瑕。实践证明,品格培养不但对人的身心有好处,而且对人事业的成功也起关键作用。为了达成理想的人格,一方面需要消除消极品格(Negative Characters),即撒谎、粗鲁、欺骗等等坏习惯/缺德,另一方面,需要培养和增加积极品格(Positive Characters)、德行/品德/美德(Virtues),如儒家所强调的仁、义、礼、智、信,及基督教所强调的仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩

〔3〕 黄保罗 2014:“卷首语:饶恕和解与认罪忏悔概念的缺乏”,载《国学与西学国际学刊》(International Journal of Sino-Western Studies) 第六期 No. 6, 1-2。

〔4〕 G. Elizabeth Anscomber, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33(124), 1958, 1-19.

〔5〕 潘文 Pan Xiaohui, 47-475。另,氏著,“弘扬中华文化:由德行伦理学看儒家伦理的当代意义” *Hongyang Zhonghua youxiu wenhua: You dexing lunli kan rujia lunli de dangdai yiyi* [Promoting Chinese Culture: The Significance of Confucian Ethics in the light of the Moral Ethics],《黄帝旗帜 辛亥百年与民族复兴学术研讨会论文集》 *Huangdi qizhi: Xinhai geming yu minzu fuxing xueshu yantaohui lunwenji* [The Flag of Huangdi: A Proceeding of the Academic Conference on Xinhai Revolution and National Revial], 西安 Xi'an: 陕西人民出版社 Shanxi renmin chubanshe [Shaanxi People's Publishing House], Dec. 2011, 421-434。

〔6〕 *Ibid.* 1, 475。原文见 *Ibid.* 3, 421-434。

〔7〕 *Ibid.* 1, 475。

〔8〕 *Ibid.* 1, 476-482。

〔9〕 *Ibid.* 1, 474。

〔10〕 Alexandre Havard, *Virtuous Leadership*, 2007。(亚力山大·哈瓦特 Yalishanda Hawate 著,黄保罗 Paulos Huang 译《美德领导力:追求个人卓越的课程》 *Meide lingdao li: ZHuiqiu geren zhuoyue de kecheng*, 2013, 北京 Beijing: 社会科学文献出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe [Social Sciences Academic Press]。亚力山大·哈瓦特 (Alexandre Havard) 著,陈嵩宜 Chen Aiyi 译,《德行领导力》 *Dexing lingdao li*, 2010。)

慈、良善、信实、温柔、节制等。如此，每个人最终才能形成自己独特的个性/人格/身份认同 (Personality/Identity)。^[11] 就这个分析而言，美好的人格中，先天遗传而来的秉性 (temperament) 部分是不可根本改变的，而美德 (virtue) 部分则是可以操练和增加以养成的。

但是，如潘教授所云，“孔子总是以‘君子……小人……’两种人格的对比形式发言与思考，孟子也使籍由描述圣人舜‘由仁义行，非行仁义也’（《孟子离娄下 19》）来说明道德的阵地在于人自然而然且必然的向着德、善而行，并非外在行为的偶然符应于道德规范。”^[12] 这里的核心问题是，人是否先天遗传下来的就有“君子”和“小人”两种？圣人尧舜禹等人及后世的圣人孔子、亚圣孟子及许许多多的正面人物，其秉性 (temperament)、品格 (包括消极的品格 negative characters 与积极的美德 positive virtues) 以及整体的人格 ([ersonality or identity) 是否都是天生的还是后天养成的？这是潘教授可以深入分析的。

从基督教的罗马天主教来说，整体人格 ([ersonality or identity) 中的秉性 (temperament) 部分是先天遗传的，而其中的品格 (包括消极的品格 negative characters 与积极的美德 positive virtues) 部分是在上帝恩典的起点 (the initiality of God's Grace) 上新徒可以修行的。在这里的成圣论之外表形式上，是一种人神合作的理论；但是，罗马天教又强调，人的任何努力修行都是在上帝的恩典基础之上的，带有一定的神秘主义色彩。因为这种合作论，以马丁路德为代表的新教改革家们，对之进行了严厉的批评，强调人在称义 (justification, righteousness) 上无法通过自己的任何行为而满足上帝的义，因此强调唯独恩典、唯独基督、唯独信仰和唯独圣经等等，特别是因信称义成了新教的根基。但在 1999 年全球性的信义会—罗马天主教的文献《关于称义教义的联合声明》(英语: *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*; 芬兰语: *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista*, 1999, 也称《因信称义联合声明》) 中，不但罗马天主教取消了当年对路德的诅咒而且两派认为在因信称义的本质上是没有任何区别的，可以说 16 世纪的争论与冲突带有一定的误解因素。这是基督教新教与罗马天主教非常不同于儒家的地方。

对于基督徒来说，要想成为义 (类似于儒家的圣人或完美的君子等)，只有通过信耶稣基督而被圣灵重生成为一个新人，才有可能，如耶稣基督与尼哥底母论重生，就表明成为“新人”完全是外来的恩典。因为人都是罪人，只有靠着上帝的外部的救赎，人可能横为此义。赫尔辛基大学的萨瑞宁 (Risto Saarinen) 教授在给笔者所翻译的路德研究芬兰学派之曼多马德《基督就在信之中》所撰写的汉译本序言中说：“基督徒的正确人格的存在和正确的位置是‘在基督里’。当基督在人的信里临时，正确的行为就会随之自由地产生，而不需要命令去强迫发生。然而，人却无法通过自己的力量达到这种正确的所是，只有基督能来把人放到正确的所是和正确的位置之中。”^[13] 这在一定的程度上与孔子的话语相似：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”（《论语·子路 13:6》）。这里说出了孟子所谓的“由仁义行，非行仁义也”；但是，儒家是怎么交待人如何可能“由仁义行”呢？“仁义”是从哪里来的以及如何可能影响人的行为呢？若潘教授能对此进行阐述，并与笔者前文提及的基督教之教义进行比较的话，相信会有一定的意义。

若没有清楚解释“君子”与“小人”的来源，加上儒家常说的“万物皆备于我”，就会在实然的层面上很难避免自以为义的“虚伪礼教”之诞生，加上“内圣外王”的激情，许许多多的“圣人”出来之后，可能就难免老子所说的“大伪”现象。

所以，笔者想向潘教授请教的是，儒家伦理学是一种本质上什么样的德行伦理学？它与基督教的本质差异在什么地方？

[11] *Ibid.* 9《德行领导力》或《美德领导力》一书。

[12] *Ibid.* 1, 475。

[13] 萨瑞宁 (Risto Saarinen) “基督就在信之中 汉译版序”，载曼多马 Tuomo Mannermaa 著、黄保罗 Paulos Huang 译：《基督就在信本身之中》*Jidu jiu zai xin bensen zhizhong* [In Ipsa Fide Christus Adest] (待出)。

三、儒家的基本伦理原则之再思：“义”高于“人命”，“人命”高于“礼”，“礼”高于“禽兽之命”？

潘教授在其大作的第二部分论述了“由‘礼’（经）与‘权’之辩/辩看儒家的原则与情境之思”，笔者基本同意其论述，说了通则与具体之间的关系。《新约圣经》里，耶稣基督在与法利赛人讨论律法的遵行情况时，所采取的也是这类思路。此不多赘。

在第三和第四部分论述“由‘生’与‘义’之辩/辩看儒家的超越道德观”与“由‘尔爱其羊，我爱其礼’、‘见牛未见羊’看儒家的禽兽对待伦理”时，潘教授以孟子的“可欲之谓善”（《孟子尽心下 25》）命题为基础，以“鱼与熊掌二则其一”的比喻来论证“舍身而取义者也”的主张，并达至“超越道德观”的结论。就鱼—熊掌—生—义的阶梯性而言，这里有着一个超越前一个的意思，但是，潘教授的分析，没有界定清楚所谓的“超越”到底是什么意思？儒家演变成被批评的礼教的重要原因之一，就是出现了鲁迅所谓的“以礼杀人、以礼吃人”的现象，任何一个所谓的“君子”、“圣人”或“当权者”，都可能以“超越”的名义来吃掉或杀掉比他更低一级的人物、思想、观念等等。

基督教在谈及“超越”时，首先区分了两种不同的语境。将 *Coram Deo*（人与上帝的关系）与 *Coram Mundo*（人在世界里的人与人之间的关系）进行了特别的区分。^[14] 在人与上帝的关系上，上帝是永远、绝对的超越于人类和世界的外在，是人永远无法达成的境界；在这种关系中，只有借助从上而下的启示、从外而来的救恩即耶稣基督的中保，人类才可能在认识、道德、伦理、行为和结果上成为被上帝接纳的“义”，这是完全白白赐下的礼物。而在世界里的人与人之间的关系中，人们之间是存在多少、大小、好坏的量之差异的，但这种超越只是量上而已，因为在本质上大家都是罪人，并去差别。

儒家在谈超越时，似乎没有“人与上帝的关系”及“人与人的关系”这两种视角的差异。笔者在拙著《儒家、基督宗教与救赎》^[15] 中专门论述了儒家的超越问题，特别是提到“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”时，基本结论是，本体论上儒家主张一元论，认为物我一体、万泉影月、聚之为物、散之为气、形而下与形而上并无本质差异；在德行论上就主张万物皆备于我的、人人皆君子/圣人可能，带有极度的乐观人性论；因此，注重通过内在超越而达外在超越的天人合一。这与基督教的造物主与被造者、救赎主与被救者的二分，有着本质的差异。因此，基督教中的神圣与超越，在儒家里都可能被拉入此世，乐观而言是天人合一了，悲观而言是虚伪与偶像乱生。因此，对“甚于生者”的追求及对“甚于死者”的厌恶，可能都不是超越，而会成为虚伪君子、圣人等偶像在形而下世界里“吃人”和“杀人”之层级不同的工具，根本不是形而上世界的超越。同样，在论及爱羊与爱礼、见牛未见羊时，也衬上述的“形而上超越”还是“形而下工具”的问题。潘教授若能对儒家中的超越本质是否有如此的风险进行剖析并与基督教比较阐述的话，相信定能对读者深入理解儒家的德行伦理有重大帮助。

四、从芬兰学派的“信”和“爱”来看潘教授所云的儒家之“仁”

[14] 黄保罗 Paulos Huang 2014：“卷首语：饶恕和解与认罪忏悔概念的缺乏” Juanshouyu: Raoshu hejie yu renzui chanhui gainian de quefa [From the Editor's Desk: The Lack of the Concepts of Forgiveness, Reconciliation, Confession of Sin and Repentance], 载《国学与西学国际学刊》(International Journal of Sino-Western Studies) 第六期 No. 6, 1-2。

[15] 黄保罗 Paulos Huang 著、曹永 CAO Yong 译 2009：《儒家、基督宗教与救赎》 *Rujia, Jidu zongjiao yu jushu* [Confucianism, Christianity and Salvation], 北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious and Cultural Publishing House]。Paulos Huang 2009: *Confronting Confucian Understanding of Christian Doctrine of Salvation*. Leiden & Boston: Brill.

潘教授借助对《孟子尽心上 45-46》的两段文本^[16]的分析,认为儒家的“仁爱”就是君子用情的三个次序:“亲、仁、爱”,但“爱”不及“仁”,“仁”不及“亲”的“由亲及疏、由近及远”。^[17]结合上文潘教授以孟子的“可欲之谓善”(《孟子尽心下 25》)命题为基础立论,使得笔者觉得将之路德研究的芬兰学派及基督教之“爱”的视角来参看儒家之“仁”,当有“聆听世界,相互融通”之效。

芬兰学派是从 20 世界 70 年代兴起的研究马丁路德的学派,以该学派之父曼多马(Tuomo Mannermaa, 1937 -)教授为代表的芬兰学派对路德的研究,开始于探讨下列问题:信义会的信纲特别是路德是如何教导拯救的?在与对话伙伴俄罗斯东正教进行对话的谈判中,我们能带去的最独特而核心的教导是什么?在基辅,时任赫尔辛基大学普世神学教授的曼多马(Tuomo Mannermaa,生于 1937 年),作了一个题为路德的(Lutheran)称义(justification)教义与教父-正教的(patristic-orthodox)神化(divination, theosis)教义之间的关系和联系的报告。以全面而新颖的对路德本人的文本阅读为基础,曼多马得出结论说,路德的称义教义与东正教的神化教义根本并非“直接对立”,这个立场与 19 和 20 世纪的一些最重要的新教师们(特别是里敕尔 Albrecht Ritschl 和哈尔纳克 Adolf Harnack)的论证是相反的。曼多马承认,在这两个教义之间,确定的区别既存在于术语也存在于内容中,但是他论证说,二者在术语和内容上也存在着明确的一致性。这意味着,这两个传统之间拥有如此程度的相通点以至于它们无法被简单地分开,即使它们也不能被认为是相同的。后来,曼多马将他的这个发现更加详细地进行发展,并且发表了一个仔细记录的学术研究,题为 In Ipsa Fide Christus Adest(《基督就在信本身之中》),这是他引用路德评注《加拉太书》的一句话。^[18]

曼多马研究的主要发现,与两个核心的和相互关联的主题相关:(1)称义的教义,及(2)信和爱的关联。曼多马研究的最重要发现,是路德的称义论使得他明确地不同于墨兰顿(Philipp Melancthon)及《协同信纲》(Formula of Concord)的作者们,而路德教导的核心体现在他的两个信条中:“in ipsa fide Christus adest”(基督就在信本身之中)和“fides est creatrix divinitatis”(信是神性的创造者),自然地不是“in sua substantia”,而是“in us”。曼多马的阅读表明,有一个基本的差异存在于路德所理解的称义和墨兰顿及《协同信纲》的作者们的所主张的其他视角之间:在信纲文献中,法庭式的和法律的(in foro coeli: imputare, the forensic and judicial)视角是位于第一线的,而基督“在我们里面”的居住只是被理解为注入之义的结果或后果(the indwelling of Christ “in us” was understood only as the result or the consequence of imputative righteousness)。换句话说,这两个发现,一是“in ipsa fide Christus adest”(基督就在信本身之中),二是“fides est creatrix divinitatis”(信是神性的创造者)。也就是说,在墨兰顿及《协同信纲》的作者们的信纲文献中,法庭式的和法律的(in foro coeli: imputare, the forensic and judicial)视角是首要的,而基督“在我们里面”的居住只是被理解为注入之义的结果或后果(the indwelling of Christ “in us” was understood only as the result or the consequence of imputative righteousness)。但芬兰学派认为,在路德那里,“效果性思维”是重要的,也就是说,通过信,基督就住在信徒里面,因信称义的基督徒不仅在法律上拥有了被称为义的法庭式宣判,而且实际上真的就拥有了基督的义而体现在实际的效果上。人的称义是不只是法律性的(oikeudellinen)即法庭式的行动(forensinen toimi),在其中上帝好像法官一样宣告人为无罪。而且,法律性行动之外,称义中包含着人

[16] “君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子尽心上 45》)。“仁者无不爱也,急亲贤之为务。……尧舜之仁不遍爱人,急亲贤也。”(《孟子尽心上 Mengzi Jinxin shang 46》)

[17] *Ibid.* 1, 482-483.

[18] 这本于 1979 年出版的芬兰语原文著作,于 2005 年被翻译成英语出版: *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* (Minneapolis: Fortress Press, 2005)。英译者基尔斯·斯特耶尔纳(Kirsi Stjerna)在其前言中诠释曼多马所使用的术语“real ontic”或“Real-Ontischen”的意义,警告对这个术语的误解和误用。后来曼多马出版了《两种爱》Liangzhong ai [Two kinds of love]一书,也被翻译成英语出版。[汉译者注:黄保罗将此书从芬兰语原文翻译成了汉语,并参考了英语译者及其译者的前言] Saarienen, “Die Teilhabe,” 170.

变得更好 (ihmisen paremmaksi tekeminen) 即有效的义 (efektiivinen vanhurskaus), 但这并非要教导人以任何方式自己来拯救自己, 实际上基督才是拯救人和使人成义者。当基督自己在基督徒的信里临在时, 这个“在基督里” (Kristuksessa oleminen) 能够使人变得更好, 但只有在天堂里才会成为完全。

在《两种爱: 马丁路德的宗教世界》这本书里, 曼多马首先表明, 路德对爱的诠释是如何的不同于经院神学的[理解]。根据中世纪晚期的理论, 爱将形成一种“统一的力量” (vis unitiva) 并能引导自己趋向善和价值; 而根据路德, 上帝之爱将自己指向“什么都不是” (nothing) 及那“不存在者” (which was not)。爱将从那本身是“什么都不是”的对象身上产生出一些善而美好的东西来。这个声明在路德的《海德堡辩论》中被提出, 并且在路德的著作中以不同的形式出现; 这个声明形成了路德关于爱的神学的基础, 这在曼多马接下来的考察中, 被进一步证明。曼多马得出的结论是, 路德关于爱的观点已经被理解得过于狭隘: 爱被上帝通过信而赐下, 在信徒中被进一步表述为对邻舍的爱。曼多马的结论是, 长期流行的来源于尼格仁 (Anders Nygren) 的将 eros 与 agape 对立起来的概念, —— 这是尼格仁用来诠释整个神学历史包括路德的前提, —— 在路德的神学中实际上根本不起作用。根据尼格仁的视角, 路德的立场被理解得过于片面, 只被当作通过信来自上帝的爱和活在邻舍的爱之中。但是, 我们应该在中世纪后期语境中, 并根据当时关于 eros 之爱的教导, 来寻求理解路德关于人对上帝的爱。对于路德来说, 上帝对人类的爱一定是人类之爱的根基, 但这个爱不仅吸引人去爱自己的邻舍, 而且去爱上帝。在路德神学里, 关于“上帝的爱”这个主题的基本困难在于的事实是, 路德的宗教改革如此强烈地攻击中世纪的传统观点: 即使人称义的信实际上是由爱形成的 (fides caritate formata)。与之相关的问题存在于[如下的]错误的诠释: 在称义中的“唯独信心”的角色被低估了, 爱只被理解为过程中的一种功劳王冠。^[19]

对于深受儒家和佛教影响的华人来说, 芬兰学派可以帮助我们更好地将称义与成圣统一起来。不仅在法律的层面为信徒的地位提供了确保, 而且在现实存在的层面上为信徒活出基督的样式提供了动力和活力, 而又完全避免骄傲自大与藐视他人的错误。对于基督教与中国文化的相遇和基督教的中国化将会有重要的参考意义。

芬兰学派关于“信”的理解, 涉及的是如何理解“行为”和人的“成圣”, 与儒家有许多可通与可比之处; 而关于“爱”的理解, 更是直接与儒家的亲、仁、爱密切相关。

2014年5月20日凌晨于学人大厦1007室

[19] 关于芬兰学派的相关内容, 节录编译于弗尔斯博格的德语原文的缩减翻译, 原文为 Juhani Forsberg 2005: “Die Finnische Lutherforschung seit 1979”, *Luther-Jahrbuch*, 147-82。完整的内容请参考原文。关于芬兰路德研究的历史之更多信息, 参看德语版本的 Miikka Ruokanen ed. 1986, *Der Einfluss der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beitr? ge zur Lutherforschung*. 2nd ed. (Helsinki) 和 Eeva Martikainen 1988: “Die finnische Lutherforschung seit 1934”, in *ThR (Theologische Rundschau)* 53, 371-87。[汉译者注: 本文根据基尔斯·斯特耶尔纳 (Kirsi Stjerna) 的英文缩减版翻译成汉语, 英文版见, Tuomo Mannerman 2010: *Two kinds of Love: Martin Luther's Religious World*. Translated, edited, and Introduced by Kirsi I. Stjerna. With an Afterword by Juhani Forsberg. Minneapolis: Fortress Press. 89-103, 121-123。] 乃笔者所编撰的“什么是芬兰学派”部分内容, 将刊于《芬兰学派之父曼多马文集: 马丁路德研究》*Fenlan xuepai zhi fu Man Duoma wenji: Mading Lude yanjiu* [The Collection of Tuomo Mannerman the Father of Finnish School: A Study of Martin Luther], 汉译本中(上海三联, 待刊)。

English Title:

A Review on PAN Xiaohui's "Confucian Ethics and Human Common Ethics" in the Third Nishan Forum

Paulos HUANG,

Ph. D. (1996), Th. D. (2006) from University of Helsinki, Post-Doctor in 2000 from Tokyo University, Kuang Yaming Chair Professor at Jilin University, East-Normal Scholar Chair Professor at North-East Normal University, and Chair Professor in Henan University. Adjunct-Professor at University of Helsinki, Chief Editor of International Journal of Sino-Western Studies, Chief Editor of Brill Yearbook of Chinese Theology, Guest Professor at Zhejiang, Xiamen and Lanzhou Universities, Institute of Sino-Christian Studies (Hong Kong). **Address:** Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland. Tel. + 358-50-380-3445. Email: paulos.z.huang@gmail.com

《国学与西学：国际学刊》

（中英文双语半年刊）

投稿须知

《国学与西学国际学刊》(GUOXUE YU XIXUE Guoji Xuekan)创刊于2011年12月,由国学与西学北欧论坛(Nordic Forum of Sino-Western Studies)主办、赫尔辛基大学世界文化系宗教学中心、北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心、与吉林大学文学院国学与西学比较研究中心协办之中英文双语学术期刊,整合北欧四国(芬兰、瑞典、挪威、丹麦)学者之力,每年于芬兰出版两期(六月及十二月出版)。栏目有:

“人学、神学与国学”(人学乃启蒙运动以来强调理性的学术,神学乃关于上帝及研究基督教的学术,而国学则指中国精神体系之研究);

“实践神学与中西教会和社会”(实践神学乃现实中基督教实践之研究,中西教会/社会乃指中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的基督教会与社会);

“中西经典与圣经”(中西经典乃中国及西方的宗教、人文经典,而圣经则指基督宗教的圣典);

“教会历史与中西文明变迁”(教会历史乃基督教会之历史,中西乃中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的社会);

“比较宗教文化研究”(比较宗教文化研究乃中国、欧美等西方国家的宗教与文化之比较研究);

“书评与通讯”(书评乃对主题为国学与西学的新书之述评,而通讯则指同样主题的学术动态与新闻)。

1. 本刊欢迎下列类型的稿件:(1)研究性论文(Research Articles):国学、西学研究、及国学和西学比较的原创性学术论文。(2)书评(Book Reviews):对近来出版的相关学术专著的评介。(3)会议综述和报道(Conference Reports):对相关学术会议的深入报道。

2. 本刊全年公开征稿,凡与本刊内容相关的学术论文均欢迎各界人士投稿,但内容必须是首次(特例另加说明)发表的原创性学术研究成果。

3. 中英文文稿均被接受。以中文投稿的研究论文需附英文摘要和关键词;以英文投稿的稿件需附中文的摘要和关键词。原则上,论文含注释中文稿件为8000至12000字为宜,论文含注释英文稿件以不超过12000字为宜,书评及会议报道每篇一般以3000字为限,特殊情况另论。

4. 研究论文的撰写格式及顺序如下:

(1)首页:中英文题目、作者联系方式(中英文姓名、职务及职称、通讯地址、电话、电子邮件等联系方式)。

(2)中英文摘要(各以 200-700 字为宜)、关键词(以 5 个词为限)。

(3)正文含注释(正文及注释撰写请勿透露作者的相关信息,引用作者本人的文献时请不要使用第一人称,中文稿件的注释请遵照《国学与西学:国际学刊》的《注释体例及要求》撰写)。

5. 来稿请寄打印清晰的稿件两份,并以电子邮件或其他方式寄交原稿件的 Word 文档的电子版一份。

6. 本刊在收到寄交的论文后,本刊编辑委员会先进行匿名初审,初审后再请两位同领域的学者专家复审,复审者意见不同时将邀请第三位学者评审;并于稿件收到后三个月内回复作者。逾期未接到通知者,可自行处理稿件。本刊概不退稿,作者请自留底稿。稿件随收随审,一经审稿通过即寄发同意刊出函告知作者。经决定采用的文稿,须依本刊体例修改论文格式,编辑部有权对稿件酌情删改(不愿者请投稿时说明),且需作者亲校最后文稿,修改过后始由本刊编辑委员会另行决定与何期刊出。

7. 著作人投稿本刊,经收录刊登后,同意授权本刊再授权其他本刊接受之资料库进行重制,通过网络提供服务,授权用户下载、打印等行为,并可酌情修改格式。

8. 本刊所刊登的文稿,作者文责自负,一切立论不代表本刊观点,版权则归本刊所有。

9. 稿件已经刊登,本刊将于出版后赠送该期刊物两本作为酬谢,不另付稿酬。

10. 本刊的征稿、评审、编辑与发行等事宜,皆依照《国学与西学:国际学刊》的“刊行及编审办法”办理。

11. 来稿或意见,请寄:

《国学与西学:国际学刊》编辑部 收

Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland.

电子文档请寄至: ijofsws@gmail.fi

Tel. + 358-40-836-0793

www.SinoWesternStudies.com

International Journal of Sino-Western Studies

Notes for Contributors

1. International Journal of Sino-Western Studies (IJS) is published semi-annually every June and December by the Nordic Forum of Sino-Western Studies (members from Finland, Sweden, Norway, and Denmark) and sponsored by the University of Helsinki, Peking University, and Jilin University. It covers areas in Humanities, Theology, and Chinese guoxue (National Studies), Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society, Chinese and Western Classics and the Bible, History of the Church and State in the West and in China, Comparative Religious and Cultural Studies, Reviews and Reports on Academic Conferences.
2. The types of work we prefer to publish:
 - a. Research Articles: Original articles related to the topics mentioned above.
 - b. Book Reviews: Reviews on books or articles that are related to our themes.
 - c. Academic News: In-depth reports on conferences or other academic news related to our themes.
3. IJS welcomes the submission of texts throughout the year; it is required that the text is original and has not been previously published.
4. The text can be written in Chinese or in English. An English article should have a Chinese abstract, and vice versa. The length of a Chinese article should be between 8,000 and 12,000 Chinese characters, including footnotes. An English article should have no more than 12,000 words, including footnotes. A book review or a report on academic news is usually limited to 3,000 words. Exceptions will be decided separately.
5. Articles should follow the following format:
 - a. Both a Chinese and an English title, the author's occupation, position, and contact information; see the Article Submission Cover Page.
 - b. A 200-700-word abstract and the maximum of 5 keywords in English and Chinese should be included.
 - c. Full information on publications should be included in the footnotes.Footnotes must follow the style stated in our Footnote Format and Requirements. For the purpose of an anonymous review, please refrain from revealing the author's identity in the article; when citing the author's

s own work , please refrain from using the first person pronoun.

6. Please submit twopaper copies of the article by mail and one in an electronic form through email. The electronic file should take the Microsoft Word format.

7. Article submitted to IJS will be peer-reviewed first by the editorial committee, then by two scholars of a relevant field, and if necessary a third scholar will be invited to review. The author will receive the decision within three months after submitting the article. The editorial committee has the right to ask for a revision of an article and will thereafter decide whether the article will be published.

8. The author shall agree to authorizeIJS the right to the reproduction of the article either electronically or in print.

9. The author is solely responsible for the content of the article, and any viewpoint expressed therein does not necessarily reflect the opinion of IJS. After publication, IJS reserves the copyright of the article.

10. The author will receive two copies of theIJS in which the article is published, no fees or royalties are paid to the author.

Please send your article or suggestion to:

Editorial Committee

International Journal of Sino-Western Studies ,
Vellikellontie3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email with attachment to:ijofsws@ gmail. fi

Tel. + 358-40-836-0793

www.SinoWesternStudies.com

注释体例及要求

Footnote Format and Requirements

一、总则 General Principles

1. 采用页下注(脚注),从文首至尾依次加注。

Use continuous footnotes from the start to the end of your article.

2. 一般情况下,引用外文文献的注释仍从原文,无须另行译出。

Use original literature when the reference is in a language other than the article, a translation of the citation is not required.

3. 文章正文后不另开列“参考文献”。

Independent bibliography is not required.

4. 所引资料及其注释务求真实、准确、规范。

Please use authentic, accurate, and standard literature references.

5. 非汉语语言以英文为例。

We use English as an example of all the non-Chinese languages.

二、分则 Detailed Rules

1. 专著 Monograph:

黄保罗 Huang Baoluo,《汉语学术神学》*Hanyu xueshu shenxue* [Sino-Christian Academic Theology], (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religion and Culture Press], 2008), 155 – 159。

Paulos Huang, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation: A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), 88-89.

2. 编著 Compiled works:

罗明嘉 Luo Mingjia、黄保罗 Huang Baoluo 主编,《基督宗教与中国文化》*Jiduzongjiao yu zhongguo wenhua* [Christianity and Chinese Culture], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [Chinese Social Sciences Press], 2004), 155。

Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 3.

3. 译著 Translated literature:

麦克·阿盖尔 Maiké Agaier,《宗教心理学》*Zongjiao xinlixue* [Religious Psychology], 陈彪 Chen Biao 译, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin chubanshe [The Press of Renmin University of China]), 2005, 30。

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Derk Bodde, (Princeton: Princeton University

Press, 1952), 150.

4. 外文稿件引用中文资料 **Chinese literature in non-Chinese articles:**

Liang Qichao, *Gushu zhenwei jiqi niandai* [The Genuinity of Chinese Ancient Books and their Dates], (Shanghai: Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1923), 20.

5. 文集集中的文章 **Articles in collections:**

张敏 Zhang Min,《基督徒身份认同——浙江温州案例》*Jidutu shenfen renting —— Zhejiang Wenzhou anli* [The Personal Identity of Christians], 张静 Zhang Jing 主编:《身份认同研究:观念、态度、理据》*Shenfen renting yanjiu: guannian, taidu, liju* [A Study on Personal Identity], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 2006), 101-105。

Zhuo Xinping, “Comprehensive Theology: An Attempt to Combine Christianity with Chinese Culture,” in Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 185-192.

6. 报纸中的文章 **Articles in newspapers:**

曹曙红 Cao Shuhong,《信仰之旅 慈善之行——上海玉佛禅寺觉群慈爱功德会参访团西藏行纪实》*Xinyang zhi lu, Cishan zhi xing —— Shanghai Fochansi Juequn ciai gongdehui canfangtuan Xizang xing jishi* [The Trip of Faith and the Travel of Charity],《中国民族报》*Zhongguo minzubao* [The Newspaper of Chinese Ethnic Minorities](2011年8月23日),第5版。

David E. Sanger, “U.S. and Seoul Try to Ease Rift on Talks with the North,” *New York Times*, (11 June, 2005).

7. 期刊中的文章 **Articles in journals:**

李炽昌 Li Chichang,《跨文本阅读策略:明末中国基督徒著作研究》*Kuawenben yuedu celue: Mingmo Zhongguo jidutu zhuzuo yanjiu* [The Strategy of Readings in Chinese Christian Writings],《基督教文化学刊》*Jidujiao wenhua xuekan* [Journal of Christian Culture], No. 10, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [The Press of Renmin University of China], 2003), 168。

J. R. Carrette, “Religion and Mestrovic's Postemotional Society: The Manufacturing of Religious Emotion,” *Religion*, vol. 34, (2004), 271.

8. 会议论文 **Conference papers:**

田海华 Tian Haihua,《汉语语境中的“十诫”:以十九世纪基督新教的诠释为例》*Hanyu yujing zhong de 'Shijie': Yi shijiu shiji jiduxinjiao de quanshi wei li* [The Ten Commandments in the Chinese Context], “第四届‘基督教与中国社会文化’国际年青学者研讨会”*Disijie 'Jidujiao yu Zhongguo shehui wenhua' guoji qingnian xuezhe yantaohui* [The Fourth International Young Scholar Conference on Christianity and Chinese Social Culture], (香港 Xianggang, 香港中文大学 Xianggang zhongwen daxue [Chinese University of Hong Kong], 2008年12月5-9日), 3。

John Barwick, “Liu Tingfang, Chinese Protestant Elites, and the Quest for Modernity in Repu Xinping Republican China”, presented in “The 4th International Young Scholars' Symposium on 'Christianity and Chinese Society and Culture'”, (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 5-9 December,

2008).

9. 学位论文 **Dissertations:**

刘家峰 Liu Jiafeng,《中国基督教乡村建设运动研究(1907—1950)》*Zhongguo jidujiao xiangcun jianshe yundong yanjiu* [A Study on the Movement of Chinese Christian Countryside Construction], (武汉 Wuhan: 华中师范大学博士论文 Huazhong shifan daxue boshi lunwen [Ph. D. dissertation in Central China Normal University], 2001), 55。

Nathan C. Faries, *The Narratives of Contemporary Chinese Christianity*, (The Pennsylvania State University, PhD dissertation, 2005), 22.

10. 互联网资料 **Internet source:**

<http://www.leeds.ac.uk/polis/englishschool/wilson03.doc>, 2005-03-27.

11. 重复引用 **Consecutively repeated citations:**

同上书, 第 19 页。

Ibid., pp. 73-75.

12. 转引 **Quotation from a secondary source:**

新疆档案馆档案政 Xinjiang dang' anguan dang' an zheng 2 —5 —140 [Xinjiang Archives . Politics], 转引自木拉提·黑尼亚提 Mulati Heiniyati:《喀什噶尔瑞典传教团建堂历史考》Kashigeer Ruidian chuanjiaotuan jiantang lishikao [A Study on the History of Church Establishment in Kashgar by Sweden Missionaries],《新疆社会科学》*Xinjiang shehui kexue* [Social Sciences in Xinjiang], (乌鲁木齐 Wumumuqi: 2002 年第 3 期), 64-65。

Stanley A. Erickson, “Economic and Technological Trend Affecting Nuclear Nonproliferation,” *The Nonproliferation Review*, vol. 8, no. 2, 2001, p. 43, quoted from Michael Wesley, “It’s Time to Scrap the NPT,” *Australian Journal of International Affairs*, vol. 59, no. 3, (September 2005), 292.

13. 华人姓名写法 **Writing of Chinese personal names:**

如果华人拥有外文名字, 则按西文方式名前姓后, 如: Paulos Huang; 若只有中文名字, 则按中国方式姓前名后, 如: Zhuo Xinping 等。If a Chinese person uses the Westernized first name, his name can be written in this way: Paulos Huang; but if he ONLY uses the Chinese name, it must be written in the Chinese way, for instance: Zhuo Xinping, etc.

14. 其他 **Others:**

河北省地方志编纂委员会 Hebei sheng difangzhi bianzhuang weiyuanhui [The Editorial Committee of Hebei Provincial Chorography] 编:《河北省志·宗教志》*Hebei sheng zhi . Zongjiaozhi* [Hebei Provincial Chorography . Religions], (北京 Beijing: 中国书籍出版社 Zhongguo shuji chubanshe [Chinese Books Publishing House], 1995), 224。

U. S. Agency for International Development, *Foreign Aid in the National Interest*, (Washington, D. C., 2002), 1.

International Journal of Sino-Western Studies

国学与西学 国际学刊

Sanovan Press , Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email: ijofsws@gmail.com

www.SinoWesternStudies.com/

Order Form 订购单 (From Issue No. ____ to No. ____, 由第____期至第____期)

(Please tick your choice 请勾选) (Tax and postage included 含税及邮费)

Region 地区	Asia (euro € or RMB ¥) 亚洲 (欧元€或人民币 ¥)		Europe 欧洲		Other Area 其他地区	
	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空
Price for individuals (per year/2 issues) 个人(每年2期)	35 € (350 ¥)	40 € (400 ¥)	50 €	60 €	40 €	50 €
Price for individuals (2 year/4 issues) 个人(两年四期)	60 € (600 ¥)	70 € (700 ¥)	90 €	100 €	90 €	100 €
Price for institutions (per year/2 issues) 团体/机构(每年2期)	80 € (800 ¥)	90 € (900 ¥)	90 €	100 €	80 €	90 €
Price for institutions (2 year/4 issues) 团体/机构(两年四期)	150 € (1500 ¥)	170 € (1700 ¥)	150 €	170 €	110 €	130 €

Method of Payment 付款方法

网上付款 www.SinoWesternStudies.com/ 全文购买 full-texts/

International payment: Bank Account: Nordea Bank, Account number 200166-36836.

or 或 Bank draft _____ payment to Sanovan Press Company

Please charge to my credit card account for 以信用卡付款 _____

I would like to pay my order(s) by 信用卡别 Visa _____ Mastercard _____

Card No. 信用卡号 _____ - _____ - _____

Cardholder's Name 持卡人姓名 _____

Cardholder's Signature 持卡人签名 _____

Expiry Date 有效期 _____ Verification No. 信用卡末尾三个号码 _____

Please send my journal to 期刊请寄至

Name 姓名 _____

Tel. 电话 _____ Fax. 传真 _____

Email 电子邮件: _____

Address 地址: _____

二〇一四年七月第四十二期 Issue 42 July 2014

Jian Dao

A Journal of Bible & Theology

Jian Dao

Issue 42

July 2014

建道學刊

二〇一四年七月

第四十二期

建道神學院

建道學刊

近輝德



Biblical Literature Studies

圣经文学研究

中文社会科学引文索引
CSSCI 来源集刊

全方位聚焦国际圣经学术前沿
多角度推动汉语圣经学术研究

第九辑 · 2014秋

主 编 梁 工
副主编 程小娟



人民文学出版社