

沃弗 (Miroslav Volf) / 著 黃從真 / 譯

a public faith

公共的信仰

——基督徒社會參與的第一課

*How Followers of Christ
Should Serve the Common*

good

首尔中国神学院



M00201

A Public Faith

基督徒為何要使用信仰的資源去服務社會、帶來共善，而非將信仰化約為成功的正向能量或個人的安慰劑？基督徒當如何行，才不致強加自己的價值在非基督身上？在《公共的信仰》一書，沃弗肩負起這個令人卻步的任務，不僅要解決以上兩個既困難且急迫的議題，還要有學術水準並且平易近人。結果是，他在各方面都成功了，本書是這世代困惑者的最佳指引。

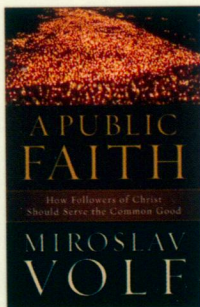
——伍斯特福 (Nicholas Wolterstorff)
耶魯大學神學教授

近年來，基督徒想要將宗教理念帶進公共領域的企圖，很明顯出問題了。沃弗不希望我們撤退成「私人信仰」的狀態，反倒提出了深刻的忠言：應以信仰為基礎來參與公共，為日漸多元的世界帶來共善。這本書非常重要，也滿載了智慧。

——毛勵策 (Richard J. Mouw)
富樂神學院院長及基督教哲學教授

沃弗穩固地扎根於基督信仰的傳統，在公共論述這一塊作出了絕無僅有的指引。《公共的信仰》可稱為是繼尼布爾《基督與文化》之後，在此一議題最為重要的一本書。

——包默 (Randall Balmer)
哥倫比亞大學美國
宗教歷史教授



公共的信仰

——基督徒社會參與的第一課

作者／沃弗 (Miroslav Volf)
譯者／黃從真
責任編輯／毛樂祈
美術設計／李家珍

發行人／饒孝楫
出版者／校園書房出版社
發行所／23141 台灣新北市新店區民權路 50 號 6 樓
電話／886-2-2918-2460
傳真／886-2-2918-2462
網址／<http://www.campus.org.tw>
郵政信箱／10699 台北郵局第 13-144 號信箱
劃撥帳號／19922014，校園書房出版社
網路書房／<http://shop.campus.org.tw>
訂購電話／886-2-2918-2460 分機 241、240
訂購傳真／886-2-2918-2248

2014 年 2 月初版

A Public Faith :How Followers of Christ Should Serve the Common Good

© 2011 by Miroslav Volf

Originally published in English under the title

A Public Faith

by Brazos, a division of Baker Publishing Group,

Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.

Chinese edition translated by permission

© 2014 by Campus Evangelical Fellowship Press

P.O. Box 13-144, Taipei 10699, Taiwan

All Rights Reserved

First Edition: Feb., 2014

Printed in Taiwan

ISBN : 978-986-198-361-5 (平裝)

版權所有，請勿翻印。

15 16 17 18 19 20 21 年度 | 刷次 9 8 7 6 5 4 3 2

Chapter 2

Introduction

Chapter 2

Introduction

Chapter 2



獻給 斯其溥 (Skip)

Chapter 2

Introduction

Chapter 2

Introduction

Chapter 2

Introduction

Chapter 2

Introduction

Chapter 2

Introduction

Chapter 2

Introduction

Chapter 2

Chapter 2

Introduction

Chapter 2

Introduction

Chapter 2

Introduction

Chapter 2

Introduction

Contents/目錄

中文版序 /XI

導論 /001

Part 1 對抗信仰的失能

第一章 信仰的失能 /015

- ◆ 各種的失能
- ◆ 先知性的宗教
- ◆ 上升與返回
- ◆ 「上升」的失能
- ◆ 「返回」的失能

第二章 怠惰 /039

- ◆ 祝福
- ◆ 拯救
- ◆ 間奏：怠惰與瞎忙
- ◆ 導引
- ◆ 意義
- ◆ 結語：如何把工作做好

第三章 強制 /057

- ◆ 宗教的消逝？
- ◆ 淺薄與厚實的信仰
- ◆ 獨一神論
- ◆ 創造
- ◆ 救贖
- ◆ 新造
- ◆ 暫時的結論

第四章 人類的興盛 /079

- ◆ 人類的興盛
- ◆ 實存的描繪以及興盛的概念
- ◆ 愛上帝、愛鄰舍

Part 2 參與的信仰

第五章 身分與差異 /105

- ◆ 衆多參與者的其中之一
- ◆ 社會背景
- ◆ 自由派的方案——調和
- ◆ 後自由的方案——「迎合」之反轉
- ◆ 分離主義者的方案——從世界退隱
- ◆ 內在的差異性——一個較佳的方式
- ◆ 兩「不」一「是」

第六章 分享智慧 /129

- ◆ 智慧是什麼？
- ◆ 為何要分享智慧？
- ◆ 自己是智慧的「給予者」
- ◆ 別人是「接受者」
- ◆ 把自己當成「接受者」
- ◆ 分享智慧：愛與寬恕
- ◆ 分享智慧：激烈的衝突，狹小的盼望

第七章 公共參與 /151

- ◆ 蓬勃興盛的宗教
- ◆ 宗教多元性
- ◆ 在自由民主中的宗教
- ◆ 缺乏共同的核心
- ◆ 以自己的聲音發言
- ◆ 交換禮物言
- ◆ 欣賞歧異

結論 /173

致謝 /181

回應一 沃弗的第三條路線——介入的公共神學 / 陳家富 /181

回應二 假如公共領域是個「舞台」…… / 邱慕天 /187

附註 /197

索引 /219

中文版序

繼韓文以及克羅埃西亞版的《公共的信仰》（德文版正在翻譯中）之後，我欣見繁體中文版的上市。這是一本容易讀的小書，卻呈現出我多年來學術研究的概要（可以在二〇一三年十二月號的《政治神學》〔*Political Theology*〕期刊，找到許多關於這本書的學術討論）。

關於信仰的社會及政治責任（不同於對拯救靈魂、個人道德及對慈善活動的關切），基督教面對四種主要的試探。

- 將信仰完全排除於公共生活之外——有可能是因為是面對著世俗或不同宗教的政府，也有可能是基督徒自己想要完全撤離。
- 用信仰完全佔據公共的生活——基督徒錯誤地以為信仰是一種「政治性的宗教」，並且企圖完成「教權」及「王權」（或「宗教」和「統治」）之間的大一統。
- 基督信仰的強制——基督徒將信仰價值或宗教，用強制的手段加在別人身上。
- 基督信仰的怠惰——基督徒完全從公共事務中退出，將所有的力量投注在「靈魂」及個人道德。

當然，這四種試探之間彼此是有關聯的。比如說，假如基督徒想要擴張自己的價值觀來佔滿整個公共領域，很可能會使用強制的手段。同樣地，如果基督徒自願退出公共領域抑或是被排除其外，可能因此會專注於私人的事務。

爲了抵抗這四種試探，我在本書的主張是（1）基督徒應該以非強制手段參與公共事務；（2）基督徒應鼓吹一種多元的公共空間，使得基督信仰不致被排除，也不致霸佔其中。這本書就是去探索，在多元環境中，這種「不強制」的參與應該是什麼樣子的。

但是爲什麼基督徒應當參與公共呢？爲何不將自己的精力限制在拯救靈魂、追求屬神的個人私德及慈善活動呢？關於基督徒的社會及政治責任，有許多書已經探討過，在這簡短的序言中，要詳細探求其原因及其本質是不可能的。或許，一份自傳式的評論已然足夠——去描述過去我作爲基督徒的社會及政治意識是如何被喚醒的。我十八歲時還住在前南斯拉夫，當時是一個對神學有高度興趣的青年人，一份叫作〈洛桑信約〉的文件於一九七四年出版了，這是由二十世紀下半葉最有說服力的福音派領袖斯托得所執筆，其中第五段寫道：

我們確信，上帝是全人類的創造者及審判者，所以我們應當共同負擔起祂對人類社會的公義及和好的關注，以及對那些受各種壓迫的人的自由關注。因為每個人都是按上帝的形像造

的，不論種族、宗教、膚色、文化、階層、性別或年齡，每個人都有內在的尊嚴，所以應當受到尊重及服事，而不應受到剝削……。救恩的信息也包含對各種形式的疏離、壓迫及歧視的審判。無論何處有罪惡與不公正的事，我們都要勇敢地斥責。當人們接受基督時，他們就得以重生，進入祂的國度；他們不僅必須努力在這不義的世界中彰顯上帝的公義，還要傳揚祂的公義。我們所宣告的救恩應當在個人生命和社會生活各方面都改變我們。信心沒有行為就是死的。

我在一個鮮少會談到基督徒社會責任的群體中成長，當時所住的國家也把基督信仰的所有形式排除於公共之外。當我將〈洛桑信約〉中的文句比對聖經中的詩篇、先知書、福音書，我深知道，若不去擁抱基督徒的社會及政治責任，我就是背叛我所深信的。從那時候開始，信仰和公共生活的關係就一直是神學工作上的重要關切。

宗教的公共角色是近年來全球關切的議題之一。之所以如此，乃是由於隨著全球化的推進，有兩個彼此平行且相互強化的潮流匯聚：(1) 民主理念的全球普及，(2) 世界宗教歷久不衰的活力，以及其政治上的自信。在本書中，我從世界宗教之一的基督教觀點出發，以西方兩個國家（美國及克羅埃西亞）公民的身分，來與這個全球議題

角力。華人世界位處東方，有自己悠久珍貴的歷史。因此，這本書不僅在語言上要被翻譯，裡頭的觀念也需要被「翻譯」，使得書中的願景能夠適應於華人的處境，並能具體落實。我盼望這本書的中譯，能夠在華人基督徒之間促進合乎信仰且縝密的討論，去深思華人基督徒社會及政治責任的本質與動機。

沃弗

導論

信仰在公共領域究竟當扮演什麼角色，是今日最熱門的辯論議題，其理不難明白。第一，各宗教如佛教、猶太教、基督宗教、伊斯蘭教等等，都在快速增長；而其信眾也漸漸不耐於把他們的信念和實踐，只侷限在家庭或宗教群體的私領域而已。相反地，他們會希望自己的信念與實踐能夠塑造公共的生活。他們或會參與選舉政治，試圖影響立法過程（就如自從美國雷根任總統以來，宗教右翼一直在進行的事），或會藉著喚醒宗教意識而專注於改善社會的道德機制（就如歐巴馬總統任內，宗教右翼似乎在進行的）。無論是哪一種，許多宗教人士的用意都是：企圖根據自己心目中美好生活的願景，來形塑公共層面的生活。

第二，在當今全球化的世界裡，各宗教都無法被隔離在各自的地理區域之內。世界距離縮小了，人類的互賴性增強了；不同宗教的虔誠信眾，現在居住在同一個地方。而這些不同信仰的信眾，當如何同居共處呢，尤其是當每個人都想按照自己的宗教經典和傳統，來形塑公共領域的時候？

當我們談到宗教的公共角色時，最主要的擔心的就是宗教的強制性（imposition）——某一信仰群體硬把自己的生活方式，強加到另一個信仰群體中。有宗教信仰的人都書

怕「強制行爲」——穆斯林和基督徒互相害怕，猶太教徒則害怕以上兩者，穆斯林害怕猶太教，印度教害怕穆斯林，基督徒也害怕印度教……等等。而世俗主義者並不遵循特定的信仰傳統，卻也擔心這樣強制性（對任何信仰都怕），他們認為所有的信仰都一樣不理智且危險萬分。

由於對這種宗教強制的害怕，人們屢屢訴求要抑制宗教聲音，將之逐出公共領域。擁護這樣理念的人主張：政治（公共領域最主要一個層面）必須「保持免受各宗教的啓示亮光所干擾」，而單單由人的理性來引導，這是馬克·里拉（Mark Lilla）最近所說的。¹此為西方經過最近幾個世紀所發展出來的世俗國家理念。

宗教的極權主義

不同於上述「宗教應退出政治」，我將在本書中主張，宗教群體應享有自由，得以把心目中的美好生活願景帶進公共領域——不僅是在政治的範疇，也包括其他的公共生活。不只如此，我相信若禁止這樣的事，等於是一種壓迫。但我也知道提出這樣的主張，立刻就要面臨別人的質疑：這是一種宗教的集權主義。²

許多的世俗主義者認為，以賽義德·庫特布（Sayyid Qutb）為代表的激進伊斯蘭主義，乃展示了宗教（若不加以約束）在公領域的運作模式。這明顯是對宗教有嚴重的

誤解，但宗教公共角色的相關探討，卻一直籠罩在這樣的鬼影之下。爲了看清此「鬼影」，我先簡要勾勒出庫特布在《里程碑》(Milestones)一書當中的立場，這是他寫於獄中(1954-64)的一本革命性的小冊，也因此於一九六六年被判處死刑。庫特布被稱作「激進穆斯林之父」；有人說庫特布之於激進穆斯林，就像馬克思之於共產主義。這話固然誇張，但若說，「他對於穆斯林世界激進運動的世界觀有巨大影響」，³這話一點兒也不爲過。我認爲，在我所描述的「宗教集權」當中，他是最具有代表性、也最具影響力的現代人物。比起當代被評爲宗教集權的基督教界代表，例如所謂的「神權治國的神學家」(dominion theologians)，⁴庫特布的理性力道實在是強得多了。我在本書所要主張的是第三種立場，既非全然排除所有宗教進入公共領域的世俗主義，也非庫特布所主張的由單一宗教主導整個公共領域的集權方式。

我是基督徒，庫特布是穆斯林；但我要作出的對比，卻不是基督教與伊斯蘭教兩者立場的對比。因爲對絕大多數的穆斯林而言，庫特布的觀點是難以接受的，不僅不忠於伊斯蘭教信仰的權威來源，遑論穆斯林世界各地數世紀以來所立定的政治局面。我是要對「宗教政治的多元主義」(religious political pluralism)與「宗教的集權主義」兩者作出區分。我主張的「宗教政治的多元主義」是源自於基督教，但並非惟一的基督教立場。不是所有的基督徒都贊成，有些人在最近的幾個世紀就不遺餘力地反對。相反

地，在有宗教信仰的人士當中，今日擁護「宗教政治多元主義」的，不只是基督徒而已。許多猶太教徒、佛教徒、穆斯林，以及其他的人，也都主張如此。⁵

以下是庫特布主張的大綱：

1. 既然「萬物非主惟有真主」（穆斯林的基本信念），因此，神對全世界就擁有絕對的統御權。在這一點上，猶太教徒和基督徒也都有相同的信念，因此不成問題。但亞伯拉罕諸教的信眾，認為庫特布從此所導出的應用是有問題的。
2. 庫特布認為「只有真主是主」，因此，任何其他的人間權威（無論是教士、政治人士或一般人士）就是不合法的。人間的**每一種**權威（除了先知穆罕默德是神的代言人）都是偶像，都會損及真主的獨一性與統御權。
3. 關於個人生活或團體生活的導引，惟一來源是來自於真主本身（已經透過先知穆罕默德啓示出來了）。正如獨一真主「絕不寬赦那些與他神的聯繫」，真主也絕不「接受任何神啓示的生活方式有任何其他的關聯」。⁶凡是遵守從真主以外的命令的，就和拜偶像沒有兩樣。
4. 伊斯蘭教並不是一套思想體制，而是全然順服獨一真主權柄的一種生活方式。穆斯林群體是指「一群人，他們的舉止，觀點和概念，法則和規章，價值

和標準，全都源自伊斯蘭的經典。」⁷

庫特布將穆斯林群體的內部章程摘要如下：「萬物非主惟有真主」的意思，是指「除了真主的統御權，不能再有其他的；除了真主以外的法律，沒有其他的；沒有任何人高於另一個人，因為任何權威都歸於真主所有。」⁸擁護這些原則為生活方式的群體，才是穆斯林的群體。這群體是排他的，成員生活的每個方面都要受這群體的法則所規範。以上是內部章程。那對外關係呢？

1. 穆斯林乃是蒙召，去和那些不遵行真主引導的群體劃清界限。
2. 真主既是獨一的創造主，真主對個人及團體生活所制定的法規（已藉由先知穆罕默德啓示出來），就與所有的自然律一樣，必須普及全地；這兩種律不管何時何地，都永遠適用。
3. 「伊斯蘭教在此世界的最重要責任，就是要廢止 *Jahiliyyah* [對真主引導的蒙昧無知]，將世界從人的領導下解救出來，使領導權回到真主的手中，並執行一種特殊生活方式，此生活方式乃伊斯蘭教不變的特色。」⁹
4. 穆斯林蒙召是要擁護「萬物非主惟有真主」的信仰——必須自由地去擁抱這樣的信仰，因為宗教是不能強加的。

將獨一真主的統治（透過先知穆罕默德所詮釋的）實現到全世界——這是庫特布所解讀的政治伊斯蘭之使命。宗教自由只可能發生在實現穆斯林生活方式的政治秩序當中。政治伊斯蘭基本上是宗教的，但它不若主流的伊斯蘭教，在本質上是非常極端的集權政治。¹⁰「全地只有一個地方，可以稱為伊斯蘭的家鄉（Dar-ul-Islam）。」他把自己的立場，作了以下的總結：

並且伊斯蘭國家要建立於此地，伊斯蘭法律（Shariah）是惟一的權威，真主的定規必須被遵守，由所有穆斯林來治理全國事務，一起商討。世界的其他各地，都是敵對的家鄉（Dar-ul-Harb）。¹¹

我要再次提醒，這並非伊斯蘭教的惟一立場。絕大多數的穆斯林（包括最有影響力的宗教學者或世俗學者）都不同意他的觀點。這是伊斯蘭教的極端立場，其作者本身並非是受過正規訓練的伊斯蘭學者。對我而言，它的功能是作為一種宗教集權主義的範例，不同的宗教（包括基督教）都曾經鼓吹這樣的觀點，過去如此，於今依然。¹²

邁向另一種替代方案

我希望在這本小書中，提出一種替代方案，既非那種「由單一宗教霸佔整個公共領域」的模式，也並非「排除一切宗教於公領域」的世俗主張。我是以基督教神學工作者的身分寫給基督的跟隨者，而不是以一般的宗教徒身分寫給所有宗教的信徒，果真如此，這本書就註定會是失敗的。就庫特布的例子來說，若要詳細研擬不同於庫特布的伊斯蘭替代方案，那應該是穆斯林學者的任務。我的任務是要提供耶穌基督跟隨者一種有關公共政策的願景，使基督徒的角色能避開「排除宗教」及「宗教專斷」的危險。

在基督教界中，有關於宗教與文化（包括政治）的關係，最廣泛受到討論的書，當屬尼布爾（H. Richard Niebuhr）的著作《基督與文化》（*Christ and Culture*）。¹³這本書寫於一九五〇年中期，分析了基督徒對文化所採取的五種立場：基督反對文化（Christ against Culture）、基督屬於文化（Christ of Culture）、基督在文化之上（Christ above Culture）、基督和文化在矛盾中（Christ and Culture in Paradox）、基督改造文化（Christ Transforming Culture）。若按照尼布爾的分類，我們應可這麼說，庫特布的立場是宗派式的「宗教反對文化」與政治激進的「宗教改造文化」兩種的混合，欲藉此達到宗教與文化的融合。

若按尼布爾的分類來看，在基督教的傳統中（其他宗

教應該也雷同) 宗教與文化之間的關係，應不只一種。並且，尼布爾的那五種類型都還過於簡略和抽象（儘管尼布爾本來就是要作出如此的理想分類）。這五種立場的真實表現，綜合了許多類型中的元素，彼此之間也並非清楚界定。

我寫本書的用意在於說明，基督信仰與整體文化之間的關係不只一種（見第五章）。信仰與文化的關係實在太過繁複，難以解明。信仰與文化的某些元素是對立的，又與某些其他元素是分離的。信仰在某些層面上與文化元素是合一的，有時候也企求能以不同方式來轉化文化。此外，信仰對文化的態度也會隨著時間而遷移，因為文化本身也在遷移。這麼一來，信仰對文化的立場，到底該如何界定？這立場是（或應該是）被信仰本身的核心所界定，按它與基督的關係來界定，因基督乃是神的道成了肉身，又是神的羔羊，除去世人罪孽的。

基督信仰的核心與廣泛文化的關係，大致可由以下六點來表達：

1. 基督是神的道、是神的羔羊，為世人的福祉而來到世間，這世界乃是神所造、也是神所愛的。因此，基督信仰乃是一種企圖去改正這世界的「先知性」信仰。怠惰（idle）或累贅的（redundant）信仰，也就是不去改正這世界的信仰，是一種嚴重失能的信仰（見第一、二章）。信仰在生活的所有領域都應活躍發展：教育與藝術、商界和政界、傳播和娛

樂……等等。

2. 基督拯救世界，乃是藉著傳道、積極地助人，最後甚至為不敬虔的世人成為罪犯而死。祂所有的事工，都帶著恩典而行。凡是強制人的信仰，也就是那種企圖將信仰及其生活方式透過強硬的方式加於人的，是一種嚴重失能的信仰（見第一、三章）。
3. 談到信仰如何落實在世間生活這部分，跟隨基督意味著要關顧他人（也包括自己），為他人的興盛而努力，以至於眾人的生活可以獲得改善，並且體會到如何過美善的生活（見第四章）。人類興盛（human flourishing）和共善（common good）的願景，是基督信仰可以帶進公共事務辯論的一個主要貢獻。
4. 既然世界是神所造的，既然「道」仍然來到自己的地方，即使世界並不接受祂（約一11），基督徒對周遭文化的恰當立場，不應該是全然對立或想要全盤轉化；而應該持有一種較為複合式的態度——在內在有所差異又快速變遷的文化中，有接納、有排拒、有借鏡、有轉化、有顛覆、或有妥善地運用其中的元素（見第五章）。
5. 耶穌基督在新約中被描述為「忠信的見證者」（啓一5，和合本修訂版），祂的跟隨者也視自己為基督的見證（例：徒五32）。因此，基督徒謀求人類興盛的方式，就不應以強制的手段，將人類興盛和共善

的願景強加在別人身上，乃是要藉著為基督作見證的方式來達成；因為，祂乃是美善人生的具體表現（見第六章）。

6. 基督並未留下政治制度的藍圖，許多政治制度與基督徒的信仰生活並不相悖，無論是君主或民主制度。但是在一個多元的環境中，基督命令我們：「你們願意人怎樣待你們、你們也要怎樣待人」（太七12），這本身就意味著，基督徒當賦予其他信仰群體同等的宗教與政治自由（正如基督徒為自己所爭取的）。換句話說，基督徒（即使是那些宗教觀是排他主義的）也應該在政治事務上擁護多元主義（見第七章）。¹⁴

這是我以快速簡要的方式，所列出宗教極權主義的替代方案，也是本書主要內容的摘錄。

接下來，我要探討三個簡單的問題：

1. 現今的世界中，基督信仰在哪些方面有失能的現象？我們當如何來面對這些問題？（第一至三章）
2. 當我們論及如何在現今社會中有美善的生活，有哪些是基督跟隨者的首要關切？（第四章）
3. 基督的跟隨者要如何在現今世界中實現美善生活的願景，尤其是在同一國家的屋簷下有不同宗教信仰及不同的族群？（第五至七章）

爲了回答這些簡單的問題，我的目標是提出一個替代方案，有別於「宗教退出公共領域」的世俗主張，並且不同於各種形式的「宗教集權主義」。我提出的替代法則，不僅不是要沖淡基督教信仰的濃度，反而要大力肯定基督教的信念，並且喜樂地活出來。



對抗信仰的失能

Part 1

論夫内山言能權

第 1 章

信仰的失能

信仰雖然很容易被誤用，但基督徒應該去呈現出，信仰是一種能造福人類的生活方式，並且也不斷去教育信眾，在人生所有層面好好活出信仰的願景。

我在耶魯大學擔任「信仰與文化研究中心」的主任，當我第一次向聽眾介紹該中心時，多半會把它的徽章展示給大家看。徽章上有一本攤開的書，上頭有一白色的書頁和一片綠色的樹葉，我會問聽眾看到了什麼。

「從書中湧流出來的新生命？」有人這樣認為。

「那本書就是學習之書。」另一個人認為。

「不，那是神的道。」有人可能會這麼解釋，把這個象徵跟信仰的本質拉得更靠近些。

「也可能兩者都是啊？」另一位應聲而道，指出這些象徵可能有多重意義，更何況研究中心的名稱就包括了信仰和文化啊。

「那麼這片綠葉呢？」我問道。

「它代表從聖經信仰中滋長而出的蓬勃文化。」有一位這麼說著，嘗試把之前幾位所說的都串聯起來。

「不錯，」我回答，又繼續說：「這樹葉的象徵，來自啓示錄末了那棵樹，它的葉子是爲了『醫治萬國』。」這也是我們這研究中心的目標——促進基督徒將信仰落實於生活的所有領域，以至於我們個人的生命或文化中的破口得

以被修復，並且使身為受造（有限的、脆弱的、有缺陷的、卻在這些當中有神的榮耀）的我們能夠繁榮興盛。更重要的是，此乃是基督信仰作為一個先知性宗教的意義所在。

各種的失能

在基督教漫長的歷史中，固然滿是顯著的成就，透過許多聖徒、思想家、藝術家、建築師、改革家及市井之民所完成，但基督信仰在某些時候也是有辱使命的，無法實踐出作為先知性宗教所當有的標準。有更多時候，這信仰不僅沒有修補世界的破口，沒有幫助人類更加繁盛；相反地，反倒將事情毀壞成碎片，扼殺某些來不及扎根的新事與美麗，並踐踏壓抑許多真實善良之事。當出現這些景象時，信仰就不再是使生命美好茁壯的清新水泉，而是摻毒的井水，比任何一種壞事都還惡質，正如對基督教猛然抨擊的尼采，在他最後一本怒氣沖天的先知書《敵基督》（*The Anti-Christ*）中所寫到的。¹

沒錯，信仰帶來某些方面的傷害，可大致歸咎於觀點的差異。例如，尼采十分看重力量／權力，因此，他就嘲笑基督教只會「主動同情那些體質不佳的軟弱者」。²在尼采的「權力」與基督的「同情」對立的狀況下，你若採信尼采的價值觀，就當然會覺得信仰是有害無益了。

或者，舉墮胎這個具體的議題為例。倘若你認為一個

未出世的生命也是「人」，因此也是神聖的，那麼「母親的選擇」被看得比「尊重這未出生的生命」還重要時，這樣的信仰就會被視為一種自私、壓迫、暴力，甚至是一種謀殺的舉動，因為生命還是如此脆弱無助。³相對地，你若認為一個未出世的生命還不是「人」，那麼當堅持要保護這個生命而犧牲其母親的福祉，並違反她的選擇時，這樣的信仰會被認為對孕母是不尊重、壓迫，甚至是殘暴的。⁴

不過，基督教的失敗也不全是觀點的問題。當我們反思基督的跟隨者如何能造福人群時，就更將這些不良後果牢記在心：我稱之為信仰的「失能」。本章以及隨後兩章，都要來探討基督信仰中的一些失能問題。我並不是要談費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）、馬克思、尼采（Friedrich Nietzsche）及佛洛伊德（Sigmund Freud）之流所謂的「失能」，這些歐陸的批評家認為，宗教（尤其是基督教）是人類心靈和文化中的一個嚴重失能。對這些人而言，既沒有天堂可去，也沒有神可追尋，所有的只有這個世間，這個浩大卻冷酷的宇宙。此外，他們認為，比相信一個根本不存在的至高者還糟糕的是，這群人還固執地堅信，要按照這位不存在之神的命令來改造世界。在這些批評者的觀點中，宗教是專制迷信的極致。但我在本書要談的並非宗教本身是失能的，而是宗教中的失能，尤其是基督信仰中的失能。

在本書的第二部中，我要主張的是，為了面對信仰中的這些失能，基督徒必須持續專注於神本身，並正確理解

何爲人類的興盛。因爲，這是基督信仰作爲一個先知性宗教的價值所在——我們乃是神的媒介，爲的是謀求人類的興盛，不管是在今生或來世。

先知性的宗教

爲了正確瞭解基督教信仰的失能問題，我們或許可以先回顧一下，先知性宗教及神祕性宗教之間的老式區分法：前者主張積極轉化世界，後者則崇尚靈魂飛升到神的境界。⁵

一位蘇菲教派的神祕大師，岡格奧（Gangoh）的顧都（Abdul Quddus），曾對一個廣泛流傳於穆斯林信仰中的故事有所評論。這故事說到穆罕默德曾從現今耶路撒冷的圓頂清真寺，穿越七重天而上到神的面前。顧都說：「阿拉伯的穆罕默德升到天上，卻又回到人間。我指著神發誓，倘若我能到那境界，我就再也不會返回。」顧都的這番話，顯示出先知性宗教與神祕性宗教的基本差別。以下我要引用巴基斯坦穆斯林哲學家伊克巴勒（Muhammad Iqbal，卒於一九三八年）的著作《伊斯蘭宗教思想的再造》（*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*）裡的一段話：

神祕派的人不想從「天人合一經驗」的安詳中返回塵世；即使他不得不如此，他的返回，普

遍說來，對人類的意義也不大。而先知的返回則是創造性的，他重返時空，來掌控歷史的脈動，並由此再造一個嶄新的理想世界……。先知有超絕的渴望，渴望看到他的宗教經驗能轉化為世界中的鮮活力量。因此他的重返，成為驗證他宗教經驗價值的一種務實檢驗。⁶

倘若我們把伊克巴勒的評論普遍運用在其他先知性的宗教，而非只限於穆罕默德，我們或可與他詭辯：先知該不該有「掌握歷史脈動」的野心，該不該有超絕的渴望，想要看到自己的宗教經驗能轉化為「世界中的鮮活力量」，或質疑關於他的重返是否該成為「他宗教經驗價值的務實檢驗」。不過，伊克巴勒的基本觀點非常令人信服，也能超越伊斯蘭教而運用到別的宗教：先知性宗教的目標，在於要奉主的名來轉化世界，而不像神祕宗教，想要逃離這世界進入神的臂彎。

基督教正如主流的伊斯蘭教和猶太教，是屬於先知性的宗教。這一般被稱為亞伯拉罕諸教的三大宗教信仰，彼此只有在先知異象的本質上，以及為了實現其異象而介入世界的型態上，略有差異。不過，他們都同意，真正的宗教經驗必須是一種形塑世界的力量。「天人合一的經驗」即使很受推崇，卻不應是目標；這經驗至少有一部分的目的是要將先知差遣到世間。「上升」固然重要，卻也必須伴隨著「返回」。

根據希伯來聖經，摩西上到西奈山並攜下記載著律法書的法版（出二十四12~13，三十二15~16）。根據聖訓（記載關於伊斯蘭教創立者的故事），穆罕默德曾登到真主面前又重返塵世，繼續他改造世界的使命。從某種層面來說，耶穌基督也是如此，只是對基督徒而言，他不只是一名先知，他乃是道成了肉身（約一14）：他曾登上變像山又回到塵世，要修復一個被邪惡所污染的世界（太十七1~9；可九2~9；路九28~37）；更重要的是，耶穌是「從上頭來的」，帶來了醫治和拯救（約八23），並在地上旅程的末了升到天上，還要再來審判並改變世界（例：太二十五31~46；帖前四15~17；啓二十一1~8）。

基督教信仰之所以會失能，是由於它被當成一種神祕宗教來實踐，在經歷天人合一的境界之後，卻只有貧瘠（barren）的返回，而不是創造性（creative）的返回；這樣的返回缺乏為世界而活的正向目的，而僅僅是血肉之體無力長期去維持如此合一經歷的必然結果。不過，神祕信仰失能的狀況，在今日已不是問題。儘管神祕信仰於今猶存，但有些傳統的神祕信仰甚至也建立起先知性的層面，例如「入世佛教」所呈現的。⁷至於基督信仰中神祕主義式的失能，今日已經十分罕見，也微不足道，我們可以略過不談，專注於其他重大的失能。

上升與返回

正如摩西、耶穌及穆罕默德的例子所顯示，對於先知性宗教來說，「上升」與「返回」都是十分重要的元素。「上升」是指與神聖者相遇的時刻，此時，先知性宗教的代表領受神的信息，他們的核心身分也獲得確認——無論是透過神祕的合一經驗，或得到先知性的啓示，或是透過對神聖經文有更深入的認識。「上升」是受納（receptive）的時刻；「返回」則是與塵世互動的時刻：信息被傳遞、頒佈、也被融入到儀式或組織中，或被具體化成律令。因此「返回」乃是「創造性」的時刻。

我已經描述過，上升是受納性的，返回為創造性的。這樣的描述是適切的，因為是聚焦在上升與返回時所發生的事情的主軸。但其實「上升」也不只是受納。在接受時，先知本身也被轉化——他們取得新的洞見，他們的品格也被改變了；因此上升本身也是相當有創造性的——可說是創造性的受納。同樣地，「返回」也不單是創造性的——不是先知單方面去形塑社會的實體，先知本身在過程中也被形塑；因此，重返也是一種受納式的創造。

一旦將「先知性的受納與創造」這種較為複雜的觀念牢記在心，我們就可以說，若沒有「受納式的上升」，就沒有從神而來的信息；沒有「創造性的返回」，就沒有塵世的轉化行動。兩者缺一，就不算是先知性宗教。「上升」與

「返回」兩者合在一起，才能構成先知性宗教的核心脈動——這意味著，雖然「先知性」與「神祕性」是兩種對立的宗教類別，但是「宗教經驗」與「入世參與」兩者，卻都是先知性宗教不可缺少的元素。

到目前為止，我主要談到亞伯拉罕諸教的幾位宗教創始人，以及這些先知性宗教的一般特質，我並未提及一般的信徒和信眾領袖。不過，他們也參與在內。因為一個宗教若要維繫其先知性的特質，一般信徒及領袖必須用自己的方式來複製宗教創始人「上升」與「返回」的經歷。事實上，這些先知性宗教不變的特質，主要就是依賴於一般信眾的「上升」與「返回」。創始人一旦確立了合宜的宗教運作之後（所謂的合宜乃是從內部來定義，不受外界支配，不管外人看這宗教是否真實，其宗教運作是否有益人群），一般的信徒與領袖，若不是在歷史中實踐這個創造性的功能，就是使這個宗教發生失能——通常以上兩種都會同時出現。

「上升」及「返回」作為先知性宗教的兩種關鍵時刻，也是發生最嚴重失能的兩個點。相對應地，我們可以定義出兩種失能：「上升」的失能（*ascent malfunctions*）及「返回」的失能（*return malfunctions*）。

「上升」的失能

「上升」的失能，是由於先知與神聖者相遇及接收信息時出現了問題，可從兩個角度探討。

功能上的化約

第一種上升失能在於信仰的**功能化約**（Functional Reduction），意指當先知性宗教的實踐者，對於他所面對的神乃是真神失去了信心，並開始使用宗教語言來倡導某些願景和實踐，但所使用的內容和動力並非來自於這信仰的核心，也與這信仰核心缺乏整體的相關性。真正的上升並未發生；取而代之的是一種**偽裝**的上升，並冒用神的名和作為來達到預先所期望的目的。這類的「先知」爲了自己的群眾而濫用神（祇）的權柄，但其實這樣的神（祇）早就不對先知有任何權威了。他們把真神化約成爲自己宗教語言的一個功用。

在大多數的狀況下，功能化約並不等於是一種錯誤的信仰；先知性宗教的代表人物，鮮少會故意以他們明知空泛無物的宗教象徵來操控信眾。只是有一些更微妙的事發生，以至於有關神的語言逐漸被從中掏空（或許是由於缺乏信任及不恰當的使用），到最後只留下一個外殼。這個外殼就被拿來使用，哪邊好用就拿來用。這先知仍會繼續傳講，但只依靠自己的睿見——或者吸收一點心理學知識的

精華，例如費爾醫生（Dr. Phil，編按：費爾醫生為美國知名作家、心理醫生、節目主持人）；或一些社會分析的片段，例如思想大師杭士基（Noam Chomsky，編按：杭士基被譽為「二十世紀全球十位最偉大科學家」之一、「當代全球最具影響力」的公共知識分子及思想大師）——卻無法再期待這信仰能提出什麼與眾不同的觀點。嚴重的失能，無論是故意或不經意的，的確發生了——倘若我們將基督信仰看成不只是一本普通的道德教誨之大成，而是一種先知性信仰：信靠這世界的創造者、救贖者，並要完成終極大工的那一位。

尼采在他的作品《快樂的科學》（*The Gay Science*）一書著名的篇章中曾談到神被謀殺——不是神的死亡（the death of God），而是神被謀殺（the murder of God）！尼采用來形容「教會」的語詞令人難忘，他說教會是「神的墳墓與陵寢」。⁸從一個重要的角度來看（雖然不是尼采心中的角度），這正是「虛假的上升」（也就是功能化約）發生時，教會與宗教詞彙可能變成的狀況：當先知離棄永活神時，教會與宗教詞彙會變質成只是神曾經有所作為的一個地域，繼續塑造人群和他們的社會實體；但其中的神已死去，教會不再是一個帶來轉化的實體，只成爲一種地理上的記憶。

偶像崇拜式的取代

第二種上升的失能是偶像崇拜式的取代（Idolatric

Substitution)。⁹ 基督教信仰相當依賴於是否正確地認出並分辨上主的旨意（先知乃是以上主之名宣講並行動），但是如新約所說的（提前六16），神住在人無法靠近的光中，而聖經又是出名的難以詮釋；先知既然得奉神的名投入塵世，卻又發現要正確認出神、分辨神的旨意，這任務很困難，太不討喜，甚至與他們內心深處的信念背道而馳，先知有時會在想像中把真神的形像給扭曲了。先知對神的想像遮蔽了神的真像，並迂迴巧妙地取代了神。於是就產生了偶像崇拜式的取代，信仰也就嚴重地失能。

我們來回顧舊約聖經中偶像崇拜的著名例子，也就是金牛犢的故事：摩西上山與神會晤，從神接受了石版，「上面刻了律法和誠命」以作為百姓的人生指南（出二十四12）。以色列民等摩西等得不耐煩了，便推舉亞倫替大家造神「在我們面前引路」（出三十二1）。亞倫從以色列民中收集了金子「鑄了一隻牛犢」作為他們的神（出三十二4）。當摩西帶著留有神指印的石版下山時，對這種背叛大發雷霆。以色列百姓以金牛犢取代了引領他們出埃及的雅巍。

姑且用另一個場景來想像。亞倫跟以色列民非常有耐性，忠心地等摩西重返。最後，終於看到他下山了。但他不是帶著石版，而是牽了一隻金牛犢來。接著你又聽到摩西說：「喔，以色列民啊，這是領你們出埃及的神。」這時先知本身就是陷入偶像崇拜式的取代。他登到山上面見了神，但重返時卻帶回了一個偶像。不可能？這狀況每一天都在發生，而且發生在許多最優秀的先知身上，即使沒有

以這麼粗糙的方式出現：先知們或許仍從山上帶了石版下來，但上面所寫的一部分可能可以追溯至金牛犢，而不是以色列的真神。例如，有時藉由某些奇妙的煉金術，「背起你的十字架來跟隨我」變成「我要讓你掙得第一」，¹⁰或者，把十字架變成一種毀壞或暴力的象徵，而不是可以勝過仇恨、具有創造力的愛。

「返回」的失能

每一種「上升」的失能，都同時是一種「返回」的失能。不管是先知假裝登上神的高山，或者帶著神的話語從山上下來，帶回的卻是金牛犢的信息；這樣的返回都已經是某種妥協。先知可能仍在改造世界，但神卻已不在其間；他們是奉自己的名，或某些異教神祇之名在改造。

不過，還有某些信仰失能與「上升」不太相關，但仍會有害於「返回」的完整性。這種「返回的失能」主要透過兩種方式表現出來：信仰的怠惰及信仰的強制。兩者大致上對應於基督教傳統中的兩種罪：不作為之罪（sins of omission），也就是我們未承擔起應該做的事；以及干犯之罪（sins of commission），亦即我們做了不該做的事。¹¹本書將著重探討信仰的怠惰（第二章）及壓迫（第三章），在此提出這些觀念是爲了稍作介紹，並把它放在「基督信仰作爲一種先知性宗教卻發生失能」的這個大框架中來看。

信仰的怠惰

「返回」失能的第一種情況是信仰的怠惰 (idleness of faith)。基督教信仰其中一個主要目標，就是要形塑群體及個人。然而，信仰在許多生活層面中卻是怠惰的，就好像陷入雪地空轉的車輪一樣。當然，信仰的怠惰絕不是全面的——倘若是，這信仰早就被唾棄，因為無所事事的信仰等於無物。

有時，信仰的怠惰是因為**試探的引誘**。即使願意委身於高道德標準的人，也可能會陷入試探：商場欺詐、婚姻不忠、學術剽竊、濫用神職權威，或其他成串的錯誤。基督信仰要求信徒活出正直的生活，但我們總發現，自己無力抗拒邪惡的引誘。我們何等有限、脆弱、易錯，是那麼容易臣服於權力、錢財、名利的誘惑。

「妥協於誘惑」和人類歷史一樣古老久遠——然而，「成功抗拒誘惑」也是一樣。人要活得正直，必須知道對錯，受道德的教育；但光是**知道**是不夠的。道德品格比道德知識更為重要，理由很簡單：就像保羅自己在羅馬書第七章的供認，絕大多數犯錯的人都知道何為善惡，只是無法抗拒地被引誘到錯誤的方向。品格一旦萎縮，信仰就怠惰了。

在我們今日的世界中，可能更常見到信仰因**體制力量** (power of systems) 的緣故而怠惰。試探的引誘因著體制的力量而更形擴大，這體制不僅環繞我們，我們也參與其中。因此，體制的力量幾乎可含括我們生活的所有層面，

但最普遍的是近乎無所不在的「市場」，無論是點子市場、貨品與服務業市場，政治勢力或大眾傳播市場。

一個多世紀以前，韋伯（Max Weber）在他的經典之作《新教倫理與資本主義精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）一書的末了說到，現代市場機制就好像一個「鐵籠」。¹²他的想法大致是：你若要玩這場遊戲，就得遵守既定的規則，以市場機制為例，這規則就是必須將你的獲利最大化；是這些規則而不是道德考量，在決定遊戲如何進行。市場會限制住你，強迫你按它的規則來作為。其他人認為，巨大的官僚體制也有類似的功能。¹³例如，隸屬某單位的一名士兵，總是要遵照指令去行事，他所做的事是他私下一個人不會去做的。他只是在服從命令，或扮演一個他隸屬系統所分派給他的角色。¹⁴

這種狀況下，在形塑群體生活和社會實體方面，或許信仰並未完全失職，只是它的功能會被限縮至非常狹窄的層面——只形塑靈命，私領域的道德，家庭事務或教會生活。結果，在許多重要的領域上，信仰就變怠惰了，而那些領域本是作為一個先知性的信仰應該要相當活躍的地方。

信仰的運作領域會受限不足為奇，特別是處於現代的情勢下。現代世界被分化成多元且相對自主的許多領域，成為一個擁有眾多神祇的世界。¹⁵每個領域（無論是政治、法律、商業、傳媒或其他領域）都想強加自己的規則在任何想參與的對象身上。在這種新式的多神主義之下，我們在工作中要聽從一位神祇的指令，在家中聽從另一

位，在教會可能又是另一位。每個領域都在抗拒真神的召喚，祂原是要形塑我們所有的生活。¹⁶

現代社會中有信仰的人，差不多都會體驗到這種來自不同方面的拉扯，各自要求我們去效忠。雖然許多人已經舉白旗投降，但仍有不少人還在抵抗，尤其當遊戲規則與他們的核心信仰相抵觸時，他們會拒絕參與這遊戲。他們努力從內而外改變工作的環境，熱心去創造出更公平的參與規則，甚至有時候會努力去設立另一個組織，好使工作上的要求能夠符合他們的信仰主張。爲什麼？因爲他們知道，信仰不是只停在心靈的聖所，也不只停在私領域的生活，或只是與一群想法相同的人留在教堂裡；而是要活在每一天的工作中，在每一天活動的不同場所當中。

信仰的怠惰，也可能是因信仰的錯解（miscontrual of faith）而起。當我們對信仰應有哪些功用產生錯解時，就會成爲試探引誘及體制力量的溫床。某些狀況中，信仰完全無法去形塑實體，只好提供別種好處給信眾。馬克思的一篇早期論文，有個頗爲笨重的標題叫〈有關黑格爾《權力的哲學》一書之批判〉（Towards a Critique of Hegel's *Philosophy of Right*）。馬克思在書中對宗教（主要是對基督教）的指控頗受矚目，他說宗教「就是人民的鴉片」。¹⁷它是一種藥品，是一種「鎮定劑」，使人對社會實體中的壓制痛苦感到麻木，並以天堂福樂的夢幻世界作爲慰藉。另外，宗教有「興奮劑」的功能，使人富有能力可以承擔手中的工作——這方面的宗教功能是馬克思沒有掌握到的。

但馬克思漏掉最嚴重的一點是，當基督信仰只剩下慰藉功能或是只充當成功激素時，這正是它的失能。不只馬克思犯了這種錯誤，其他批判基督教的人也很普遍犯了這錯誤。甚至許多擁有信仰的人，也錯失掉這個重點，至少從舊約時代的先知到現在都是如此。這樣的人多半也只把信仰視為一種慰藉的藥物。如此被理解的信仰，在某種關鍵意義上就是一種怠惰的信仰，對個人或群體的生命無法帶來轉化。

請注意，我所說信仰的失能是指，當它只被用來作為慰藉（或更廣泛地說，只被當作治療）以及作為給力的用途時。聖經中有兩種傳統，大致上就是含括這兩種信仰功能，那就是「救贖」與「祝福」的傳統。信仰幫助人修復破敗的身體與心靈，我們每日在現實世界浮沉所受的傷痕與打擊，也都能得治療。信仰的另一功能，在於給予我們能力，使我們有必要的力量、專注、創意，以至於能夠勝任手中的工作（見第二章）。

那麼，為何說這樣是信仰的失能呢？容我這麼說吧，倘若信仰僅是用來醫治和給力的，那麼它就只是任人隨意使用的一根拐杖，而不是一種生活方式了。但是，基督信仰乃一種先知性的宗教；它若不是一種生活方式，那就是一種拙劣的模仿。更嚴肅地說，並且呼應雅各書，怠惰的信仰根本就不是基督信仰。

當信仰產生下列三種功用時，才算是正確發揮了它的功用：（1）幫助我們步上一段旅程，（2）沿路引導我們，

(3) 對我們所踏出的每一步都賦予意義。當我們擁抱信仰（當神擁抱我們）時，我們就成了新的受造，蒙召成為神百姓的一分子。這就是旅程的開端：我們開始投入神在人間的大工程。一旦上路，信仰就要引導我們去活出一種屬乎神的生活方式，指引我們正確的道路而迴避暗巷或死路，也要告訴我們，在我們所參與的大故事中，我們各自的任務為何。最後這個大故事本身，也要在我們一切所行的事上賦予意義，無論是微不足道的小事，或是壯烈宏偉的大事。我們所行的，能與這故事相稱嗎？倘若能，它才具有意義並且存留下來，一如不會腐蝕的精金閃爍發光。我們的所作所為，即使是我們引之為傲、自認是最了不起的成就，若與大故事相衝突的話，那麼它最後就沒有任何意義，要像草木禾稈一樣被焚毀。

基督信仰若要在世上不淪為怠惰之流，那麼無論是當醫生的或收垃圾的，商界強人或藝術家，家庭主婦／主夫或科學家，都必須投入在神關於世界的大故事當中。這個故事必須提供一切的基本守則，作為所有領域的「遊戲」規則，也必須去形塑參與者的品格。

信仰的強制

第二種「返回」的失能，是信仰的強制（coerciveness of faith）。在這樣的情況下，信仰不再是怠惰的，而是活躍的（事實上是太過活躍），以高壓的方式強加自己的意志在不情願的人身上。在現代社會中，基督教信仰通常會在這

兩種失能中來回擺盪。想要克服怠惰，卻變成了強制；想要避免強制，又淪為怠惰。

有時，先知性信仰會讓人感受到壓迫感，即使它本身並不是壓迫人的。尤其許多擁護現代社會「多神主義」的人，當任何信仰要宣稱神是所有實存的主宰時，他們就會感到壓迫，不論這些信徒多麼努力要在生活的所有層面來呈現這位神。例如，非信徒可能會希望，宗教人士在工作場所或公共領域時，把他們的宗教裝束（宗教經書及基於宗教信念的論述）都留在家中或教堂中。倘若他們不肯這樣按場合來「著裝」，就會被看作是在強迫別人接受宗教。但從有信仰者的角度來看，信仰可以形塑人類興盛、共善的願景，從宗教角度發聲並不會壓制人，乃是有益無害的；保持沉默或不從自己立場提出宗教理由，那才是背叛自己並且會讓信仰失能。¹⁸擁護先知性信仰的人會認為，那些企圖防止他們將信仰活出來的，是被世俗主義箝制了喉嚨。

在公共領域中，以宗教的角度發聲，固然不能算是壓迫別人，但宗教人士將信仰帶進一般所關懷的議題時，他們所採取的方式就有可能（也常常）產生壓迫。先知性宗教的信眾，可能會訂下目標（比如說，要先發制人展開軍事行動），然後再使用信仰來合理化粗劣的手段（比如，宣告對方所信的是邪惡的神，因此他們就是邪惡的子民）。¹⁹更常見的則是，先知性宗教的信眾，會以信仰來導引所要達成的目的（譬如，保護未出生的生命或廢除死刑），但卻

未能以信仰來決定要達成這目的所用的途徑（未尊重對手，更遑論以慈愛及恩惠相待）。以上種種例子（以及更多的例子）顯示，信仰失能是因為成了壓迫人的手段。

絕大多數的時候，是基督徒們會擔心信仰怠惰的問題。信仰是他們最珍惜、最寶貝的個人和社會資源。一旦未被善加利用，人類就無法適切地興盛，而公眾的福祉（不只是基督徒的特別利益）會受到虧損。相反地，今天許多非基督徒會認為，信仰怠惰未嘗不是個好處。他們認為活躍的信仰太危險，且本質上是有毒害的。近年一位評論家海瑞斯（Sam Harris）在他《信仰的終結》（*The End of Faith*）一書中說，聖經包括了「滿山滿谷摧毀生命的胡言亂語」。²⁰他宣稱，當基督徒把聖經當作行事準則時，他們就會產生粗暴、壓制、毀滅性的生活方式，因而把公眾福祉葬送掉。

舉個例子，當塞爾維亞的士兵乘著一輛坦克，以勝利姿態在空中豎起三根指頭（一個象徵至高聖潔的三一神的記號，代表他隸屬於一個有正確信仰的團體），很顯然，從某個意義上，他正在使用信仰，去合法化他在那台殺人機器上所展現的勝利。像這樣替凶神惡煞的戰神或是民族女神，以宗教信仰為由蓋上合理化遮布的人，不只他一個。他的一些克羅埃西亞的敵軍也是這麼做的。還有許多美國人，也一樣熱切地把十字架和國旗併在一塊兒；他們乃是跟隨著數世紀以來基督徒的腳蹤，這些基督徒以信仰之名留下一道道血與淚的足跡。

不過有些評論者（以及一些慕道友！）會針對此而問，「這不就是基督信仰在做的事嗎？」就像許多在西方後啓蒙知識分子的文化中所呈現的，他們努力要把社會生活中的信仰元素減少，如果可能，連根拔除最好。基督徒該怎麼回應？當然不可能去否認那明顯的事實——那一段漫長而混亂、信仰和暴力糾纏不清的歷史（即使這樣的混亂歷史並非這基督教故事的大部分）！

信仰雖然很容易被誤用，但基督徒應該去呈現出，信仰是一種能造福人類的生活方式，並且也不斷去教育信眾，在人生所有層面好好活出信仰的願景。不過，即使我們能接受基督信仰的核心本質是非暴力的，且當它正確地被實踐時，對人類的興盛是有貢獻而非損害的，但我們還是得自問：為什麼基督徒常常會被視為是暴力、壓迫人的？這有三個原因，也有部分跟信仰怠惰的三個原因相關：一、信仰被削薄了（與信仰的錯解相關）；二、看起來不相干的信仰（大致與體制的力量相關）；三、不願意走窄路（與試探的引誘相關）。

第一、**淺薄的信仰**。我曾提過，我們很可能把信仰當作力量的來源或身心靈的醫治，而不是用來引導我們如何去形塑人類興盛的願景。有人也可能死命擁抱信仰所規範的某些目的（例如，有人為了維護未出世生命的神聖性或正義的社會機制），而忽略了要達成此目的之手段——應當去說服，而非使用暴力手段，因為正如蘇格拉底在《克里多》（*Crito*）一書所說的，兩個錯誤相加不等於是對的（two

wrongs don't make a right)。²¹錯誤的手段導致信仰變稀薄：信仰無法去形塑基督徒生活的方式，反而只用來達成一些與信仰價值觀無關的目的；或只被用來定義目的而不考慮達成的途徑。倘若以上所說是正確的，那麼要矯治「宗教誘導出暴力」這問題的藥方，就不是減少信仰，而是更多信仰——是一整全的信仰，是由聖潔的信徒實踐出整全而勇敢的信仰，是由偉大的神學家負責任思索出的信仰。

第二、**看起來不相干的信仰**。擁護基督教信仰的人，為何無法整全體現出它的願景？有時候是因為最原始的信仰看起來過時、行不通或不相干。當初一群少數人所擁護的信仰（而且是受逼迫的少數人），今日還有辦法來告訴我們怎麼當政，怎麼經營大企業或抵禦國家外侮嗎？兩千年以前的信仰，與今日民主社會所面對的掙扎（掙扎於如何使用龐大的科技潛能為群眾謀福祉，而避免自我毀滅）有什麼關聯嗎？在心靈深處，我們害怕信仰可能和這些毫無相關；我們感受到一種張力，因此便把信仰的「道德願景」束之高閣，只利用信仰來庇護那些我們以為對的事。我們需要在智性和靈性上努力，才能在變遷的環境中，認識並真實活出我們的信仰。這不能只靠神學家的肩膀，而需要結合各行各業的學術專業，並且有熱心信徒在各種領域中共同努力參與。

第三、**不情願走窄路**。當外界危害我們或我們的群體時，我們就很想報復——而把愛仇敵、對他們該仁慈寬大的清楚命令放在一旁；又或者，我們相信今日世代的文化

已朝下坡險路走去，而想要力挽狂瀾，以免走向絕路——可是我們忘了，基督信仰在高舉它的目標時，不代表可以不必面對我們使用錯誤手段時所遭遇的責難。又或者，當我們看到幹細胞研究，對於退化性或疼痛性癌症的治療有極大的潛能，但又不知如何來看待這方面的難題：研究若要成功，胚胎似乎不可避免會有損害；我們只好又把信仰對此議題的要求束之高閣。我們先是把信仰對我們的道德拉力視為不切實際，然後，慢慢覺得這是「過分要求」——最後，就完全排斥原先我們還想擁護的道德理念，而視為無法實現的高調。在諸如此類的狀況下，我們為了符合私欲或當下的環境，而把信仰削足適履了。

因此，我們又得回到品格的問題。除了將真實的信仰應用到全人的生活層面之外，我們還需要人格的完善，這樣的人能避免將信仰誤用來壓迫人。對基督徒而言，當信仰轉變成只是一項個人或文化的資源，而其生活完全被信仰之外的信念所導引，這信仰只會產生毀壞的結局。

... (The text in this block is extremely faint and largely illegible. It appears to be a long paragraph of text, possibly a chapter introduction or a section of an article, but the characters are too light to transcribe accurately. It seems to follow a similar structure to the page header, with a title and a page number.)

第 2 章

怠惰

當我們把神限制在私領域中，而不是讓神來形塑我們全人的生活時，這先知性信仰就喪失了它最重要的功能，在最關鍵的一個功能上怠惰了。

如前文所述，我認為「怠惰」是信仰的一種嚴重失能。它沒有設定目標，驅使人向前奔跑，反而在原地空轉，好像陷入雪地窟窿中的輪胎。我認為，造成信仰怠惰至少有三個原因。第一，與信徒的品格有關。對某些人來說，他們認為信仰的要求太高，因此，就像在自助餐廳一樣，他們只取用甜點區的食物，完全不吃花椰菜和魚類。第二，信徒覺得自己被生活和工作中大大小小的體系給綁住，若要興盛（或是生存下來），就只好遵守這些體系的邏輯規則，而不是信仰所要求的原則。第三，怠惰與信仰本身有關，這信仰不是與日新月異的環境格格不入，就是看起來與當代議題毫不相干——從核武到腦神經科學的新發現。綜合以上三種原因，就造成信仰的怠惰。難怪人們會誤解信仰，認為它是一種提升成績的補藥或鎮痛軟膏，而不是能指引世人方向的生命泉源。

在本章中，我將會建議該如何理解並活出積極的信仰，我要檢視信仰與「日常生活」（或廣義來說與「每天工作」）相關的四個方面。這四個方面，和以下四個我們從事活動時常常會問自己的問題息息相關：（1）我要如何成

功？(2) 萬一失敗了，我要如何面對？(3) 我該如何著手，有哪些要放手不管的？(4) 當初為什麼要參與這件事？

祝福

在生活的各領域中（當然也包括工作），我們都企求能成功。我所指的成功，就是我們想要（1）完成自己手上的事物，（2）而且是成果亮麗，最好是（3）能對多數人有所貢獻。除了自己與生俱來的本事及後天的訓練之外，我們若要成功，首先需要一種大致上被稱為**能力**的東西，讓我們能專心致志於目標之達成，並在關鍵時刻能有所表現。其次，若要成功，通常我們還需要**創意**——能夠想出新事物，並用新方法來處理舊事物。在今日快速汰舊及高度競爭的文化中，創意尤其重要，因為這樣的文化特別在意新奇的事物或點子。

若要邁向成功，需要能力及創意，但我們卻居處在一個脆弱不穩定的世界中，本身也是脆弱不穩定的受造。這是我們生存的本質環境。意志不總是能主導我們的行動或是成果。我們會疲軟、耗竭，我們會受干擾、專注力分散，在關鍵時刻常常會作出錯誤的決定。此外，即使盡了所有的力量，也無法保證結果會盡如人意。辛勤工作並不代表總是能得到成功的桂冠，因為還會有許多無法預期之事、不受歡迎的干擾會臨到。我們可以挑燈夜戰，但靈感

不一定會來到。

既然能力與創意會有斷炊之虞，若要成功，就得仰賴我們稱之為「更高能力」的幫助。運動員在關鍵時刻要禱告，學生在應試時要禱告，談判代表在接洽大筆生意前要禱告。我們當中有些思維比較細密的人，有時會排斥這樣的禱告。原因在於，第一，從更大的格局來看，這些關切實在太雞毛蒜皮了，神真的在乎「哪一隊贏」、「我考幾分」這些事嗎？第二，我們擔心這樣的禱告有點兒誤用了信仰，關鍵時刻祈求神的幫助，似乎等於把祂降格成爲一種提升成績的補藥，事實上，還對另一方不公平呢。最後，有人也擔心，這樣的禱告顯然是對神與這世界的關係有所誤解。這樣的禱告等於預設了一種觀念：結果主導了我們與神的關係。你只要禱告，即使沒有好好用功讀書，也會有神奇的知識注入腦海中。這樣一來，禱告成爲逃避責任的方式。

不過，我們暫且先不討論這些疑慮（之後會有簡短的回應），很重要的是去看到成功一定與神有關聯。聖經中這樣的關聯相當一致，特別在舊約中神賜福的傳統當中。在舊約中，大致有兩類的賜福。第一，是神能力的祝福，祂的能力維繫著整個宇宙，也藉此持續照護著人類的生命，並使其欣欣向榮。比方說，這就是爲什麼神要在創造之始賜福整體人類（見創一28）。¹第二，祝福是神特別的作爲，讓人類透過各種不同的事上來領受。神會在人的努力中加上祝福並使其成就，無論是生育、事業或戰爭（見創

二十六12~13)。

你若走入任何一家大型書店，巡視靈性和職場的書區，會看見大部分的主題都脫離不了如何利用靈性力量，以達成功。²新紀元的「神學家」會告訴你如何才能發達興旺，甚至如何去擊敗競爭者。相對地，基督教的神學家，尤其是主流宗派的，則常常會把神與「世間的成功」區隔開來，而更著重神對我們的要求。容我在此簡明地指出，信仰若要在一些重要領域中不淪於怠惰，那就要看重神的要求，尤其在今日的環境當中，我們似乎被各式各樣的重大醜聞所困擾——從商業界到新聞界，科學、政治、學術，甚至令基督徒極為咋舌的教會界。

然而，神基本上不是一位索討者，而是賜予者。³這就是舊約啓示出來的祝福傳統所表達的。神不只顯露祂的慷慨於救恩領域，救贖我們靈魂的福祉，在創造領域中也是如此，因此在日常生活中祂也是慷慨幫助我們。倘若神是人類的源頭，那麼，我們行萬事的能力自然也是源於祂。神賜予，我們才能存立、工作；神賜予，我們才能在工作中成功。

只是，我們的努力有時會受到誤導，因此需要修正，比如說，當我們所冀望的成功是以他人作為代價的。我們有可能會錯誤地期待神會偏愛我方，比如在運動場上的比賽特別幫助我們。（一旦如此，神所幫助的那一隊可能算是作弊！）但是無論如何，我們的努力與關心，對神都來說都並非是微不足道的。神喜歡能給我們能力讓我們成功。

神是我們生存的能力源頭，因此也是我們成功的能力之源。除此之外，我們在塵世間的工作也是事奉神的一部分。是神在供應維持我們每日的生活，是神在賜予我們力量和創意，我們工作的最終目的也是在服事祂。因此，祈求神來祝福我們的努力，那也是十分合情合理的事。

然而，祈求神幫助我們成功，會不會有規避責任之嫌呢？倘若接受神賜福，是意味著神要替我們做自己當做的事，那就是規避責任了。但這裡不是這個意思，因為當神賜福時，神並不創造一些完成品；而是要透過「人類」這個途徑，來達成祂的目標。關於工作中的成功，我們主要不是去求神賜下奇蹟式的結果，而是求神幫助我們有願意的心，有能力、並有效地成為祂手中的器皿——這是神起初造我們的心意。⁴

拯救

信仰若要不淪於怠惰，第二個方面與失敗有關——如何去面對工作中的失敗。我們沒有人喜歡承認失敗。我們想盡辦法讓生活遠離失敗，當失敗不幸臨到，我們會又遮又掩的，結果就很難去想像自己失敗的樣子。然而，我們工作上卻難免會遇上失敗，而且遭逢失敗時，我們也常會陷入困擾中。我們需要幫助才可能成功，遭逢失敗之後也同樣需要幫助。

即使我們小心翼翼，失敗還是會發生：在重要關頭突然病倒，工作中受傷等等。儘管全力以赴，我們還是常常無法達成目標：拚命讀書卻成績平平，認真工作卻被革職、生意被人搶走。倘若是因為我們執意要走正路而失敗，那就更難以承受。除此之外，在成功的峰頂上，本來就潛藏著失敗。我們即使爬上頂峰，還是會覺得不滿足，鬱悶就像高山上冰冷的霧氣，環繞著我們的成功。在一個不穩定、脆弱而高度競爭的社會中，失敗的威脅永遠存在。

人遭逢失敗、事情無法挽回時，比較會來尋求信仰。有人或許會因此再度批評：倘若你是遭逢失敗才來尋求神，那你豈不是把神降格成一位聽候差遣的僕役了嗎？倘若神是我們想要成功的那劑增強能力的補藥，如今在失敗中，祂是那個神奇的急救繃帶嗎？然而，倘若神真正關心我們，神不僅會給我們足夠的力量成功（只要我們肯讓祂來定義何謂成功），也會在失敗中給予幫助。

在舊約中，除了有神賜福的傳統，神拯救的傳統也會伴隨著出現（見出十四10~13；詩六十五5；賽五十一6~8）。⁵在拯救傳統的核心中，我們（出乎意料地）會發現人類工作的困境。解放在埃及的奴工，是神救贖以色列百姓的決定性行動。殘酷的工頭壓榨以色列子民，因此神要拯救他們。所以在很大程度上，亞伯拉罕和撒拉的後裔出埃及，是神爲了要把他們從惡劣的工作中拯救出來。

我們先來思想，當我們堅守誠信卻屢嘗敗績的狀況。有信仰能夠有什麼不同嗎？神應許我們，若堅守做對的

事，最終必能得嗜快樂或達致成功（最完整意義下的成功）。當許多作惡的反而亨通時，我們常常會困惑，為什麼一定要堅守道德，而不是爲了利益行事。康德（Immanuel Kant）的回答是，只有當世界設立在這樣的情況下（即你不必爲了最終的福樂而行不道德的事），人才有可能爲了善的本身而行善。⁶他下結論說，只有真神才能成爲這種世界的源頭；只有神才能保證，道德生活與快樂最終會相遇。

其次，即使我們失敗了（無論我們已盡力或無法盡上全力），神仍要賜予超乎成敗的價值感。祂不以成敗論英雄。工作誠然是我們每個人身分不可分割的一部分，⁷我們是誰，這有一部分是依據我們是做什麼工作、是怎樣的工人而定，但尚不止於此，「我們是誰」的定義，遠遠不只來自於工作，因爲無論失敗或成功，我們還是神所愛的兒女。神不是因爲我們成功了才愛我們；即使失敗了，祂仍不停止對我們的愛。論到我們的身分，神的愛勝過其他一切。⁸

最後，神要我們從空虛的鬱悶中被釋放出來；這種鬱悶，有時會伴隨著成功而至。我們得到所想要的——我們進入邊間的大辦公室——卻依然覺得空虛。我們就像一個小孩，得到夢寐以求的玩具，玩個一、兩天，就又開始渴望另一個。當我們忘記，我們受造無法從有限的事物上得到滿足，而是要在無限的神裡才能找到滿足，這空虛鬱悶，很自然就會出現。⁹當我們只爲自己工作，而無法看到自己是在服務群體，也沒把工作看成是神和受造物之間持續互動的一部分，這種空虛鬱悶也會出現。我談到「意義」

的段落時，會進一步詳述。

間奏：怠惰與瞎忙

到此為止，我們檢視信仰的這兩個方面，本身都有其重要性，但我們不能只停在這裡，否則就會變成信仰失能——至少對先知性信仰是如此。信仰被化約成只剩下「提供能量」與「修護」這兩種功能，信仰也就無法成為人生在世的重要指引。從某個關鍵意義來看，它依舊是淪為怠惰了，因為，先知性信仰本身應該是一種生活方式，而不只是「宗教」資源，為了過一種內容被信仰以外的因素所形塑的生活方式（這些因素可能是國家安全，經濟繁榮，或對於快樂、權利及名聲的渴望）。當然，從另一個角度來看，信仰若只去祝福與救贖也可能會是忙碌的信仰——忙著去祝福、救贖（從信仰的標準本身來看）那些不該被祝福、也不當被救贖的事。這是怠惰的信仰正在為強制的信仰鋪路——也是我在下一章要討論的一種失能。真正不同的信仰，是一種能指引我們世上生活方向的信仰，並能形塑我們如何看待這世界，以及我們的角色定位。

導引

信仰如何指導我們應該去做什麼呢？若應用到廣義的工作上，這問題含括了道德面——哪些工作是道德上允許、可行的？並且也有個人的層面——我們該把精力投注在什麼裡面？我們該如何運用才幹？¹⁰在此，容我只談道德面的問題。它顯然更爲根本，因爲我們並非蒙神所召、蒙神賜予才幹去從事傷天害理的工作。

我們或許對收垃圾的工作不特別感興趣，但從道德角度而言，這是一個好工作，也是公共的必要工作。而另一些類型的工作，在道德上是不被接受的。即使我能大賺一筆，我也永遠不該當一名殺手；或即使有個理想是好的，我也不該爲了實踐理想而成爲恐怖分子。另外也有些工作類型是道德上模稜兩可的。你覺得去製造、行銷、販賣攻擊性武器或情趣玩具，在道德上說得過去嗎（且說這兩種和人類最強烈欲望有關的產品）？在嚴重污染環境的行業工作，是道德上許可的嗎？¹¹

或許，更重要的是去分辨道德許可的工作當中的界限。記得「正義之戰」的理論中有一個區分，那就是開戰正義（just resort to war, *ius ad bellum*）與交戰正義（just conduct of war, *ius in bello*）。¹²根據正義之戰理論的擁護者所說，一個國家可以有正當的作戰理由，卻在作戰方式上不正當。同理也可應用到我們的工作上，而不僅限於作戰

的工作。在一個道德上可被接受的行業中工作，我們仍舊得去決定什麼是道德的、什麼不是，並按此準則去行動。我們工作的大環境——無論是一家公司，一家企業或整個市場——會不斷施壓於我們，要我們按其標準達到成功。然而，倘若我們不希望在工作場所的入口，把信仰當作外套掛起來的話，我們就得讓信仰來決定什麼該做、什麼不該做。

請注意，信仰所提供的道德導引，與某個政治體法律上的限制是有所不同的。法令的制定，有一部分是為了保護公眾不受罔顧道德的個人或組織所擾。法律限制雖然很重要，卻有其自身的不足。某些事合法，但不代表一定合乎道德。道德是要論對錯，而不只是合不合法，雖然這兩個層面常常是重疊的。在一些貧窮國家中，雇用童工是合法的，就如同在許多地方嚴重污染了環境也不犯法一樣。可是，這些合乎道德嗎？道德議題的確是有灰色地帶，有時候情況甚至是，無論做什麼都好像在逾越道德的邊界。

最後，運作正常的信仰應該能推動我們超越「道德許可」的層次，更進一步追求道德上的卓越。幾年前在一個穿燕尾服赴會的宴席上，我跟一個人攀談起來，他向我介紹是哈佛畢業的，我便問他在從事什麼工作。他回說：「告訴你我的工作，你一定會笑。」我說：「不妨試試看啊。」他說：「我在製作小便斗。」我說：「嗯，絕大多數男士都需要的……」他又接著回答：「我在設計製造一種不必沖水的小便斗。」多麼奇特不凡的東西！水資源愈來愈稀有，

他的發明可以省下不少水；事實上，每個尿斗每年可省下四萬加侖！這人的工作，不僅是道德上許可的，而且是道德上的卓越。

一個有影響力的信仰，必定是能幫助我們作分辨、並激勵我們做正確且卓越的事。有些基督徒把神排除在工作的道德層面之外，他們相信神可以拯救靈魂、引導私人的道德生活，甚至可以增強績效、醫治傷痕，然而神似乎不在意我們在公眾領域的道德抉擇。當我們把神限制在私領域中，而不是讓神來形塑我們全人的生活時，這先知性信仰就喪失了它最重要的功能，在它最關鍵的其中一個功能上怠惰了。更糟的是，如此的怠惰，使它儘管是祝福和釋放的泉源，卻仍淪為失能。

意義

光是迴避失敗、成功達到工作目標是不夠的；即便是生活上合乎道德，甚至有卓越的道德，也還不夠。我們之所以為人類，有部分是因為當我們工作或休閒時，不會像耐吉（Nike）的廣告詞所說，只是「just do it」。我們會反思工作的意義，會去問所做工作的目的是什麼？我們也會反思，我們對問題的回答是否正確。我工作的目的是否足夠支持我、而是以人類的身分前進，而不是以「經濟動物」的身分？我工作的目的是否與實存的本質相符？——與我

身爲人類的本質（乃身體、心靈、社會性的存有）相符，也與這世界受造的方式相符。¹³一個有影響力的信仰，必須對以上的問題提供合理的答案。的確，「意義」是信仰最重要的功能。

有許多可能的方式能解釋工作的意義。我腦中立刻閃出一個，就是讓餐桌上有飯有糧，以及車庫中有輛車子，有人可能會再加上，客廳所擺設的藝術品。較爲抽象地來說，工作的目的就是讓工作者的需求可以受到照應。但通常我們會努力追求某個東西，並不是因爲我們真正「需要」它，甚至也不是因爲它能改善我們的生活，或帶給我們快樂，而是我們就想要比周遭的人有更多、更好的。因此，工作以及因著工作而購買來的東西，變成是用來促進自我形象以及定義所謂的成功，正如俗話說：「有最多玩具的人獲勝。」

可是，我們一旦把「照顧自己」視爲工作的意義，就會不自覺陷入不滿足的循環中。我們所擁有的總是落在欲望後頭，我們因而中了卡羅（Lewis Carroll，譯按：《愛麗絲夢遊仙境》作者 C. L. Dodgson 牧師之筆名，1832-1898）的魔咒，「你瞧，你再怎麼跑還是都留在原地。」¹⁴我們在安靜的時刻才會意識到，其實自己想要的是有價值、有內涵的生活，我們想要朝向一種豐盛的生命、超越自我而成長。我們自己，尤其是「只取悅自我」的那種快樂，其實不足以提供我們生命的意義。當工作的意義只被化約成工作者本身的利益時，結局便是鬱悶和不滿足感，即使是獲

得了亮麗的成就。

工作的第二個目的是爲了群體的興盛。我們是群體的動物，在群體中生存，即使最能夠「自給自足」的個人，也深深受他人的影響；他總有父母，總有過老師，總得活在一種有各類習俗、組織和傳統的文化中。正因爲我們的存在具有如此群體性，我們就必須在群體中才能找到工作的意義。這群體可以是一個我們爲其需要而努力奮鬥的家、一個我們爲其成功而奮力工作的公司，一個我們樂意爲其使命而貢獻己力的教會群體、一個我們努力去維持其活力的公民團體，甚至是跨國的群體。

當我們是爲了群體的福祉而工作時，我們的工作就擁有一種豐厚的意義感，遠勝於「單單爲自己工作」。如此，我們就不只是追求自我的利益，而是爲了造福別人而活，就如同聖經中所說的「施比受更爲有福」（徒二十35）。一個有影響力的信仰，會催促我們不只爲自己工作，而是因著愛遠近的鄰舍而工作。

然而，即使是爲了群體的益處而工作，這仍不見得足以提供我們恰當的工作意義。倘若只爲了我們本身及群體的益處而工作，我們的工作，從某個角度而言，會不會像把城堡蓋在沙灘上？當工作及成果存在時有意義，但最終會是徒然的。海浪一來將所有的努力席捲而去，所有的心血付諸東流，不留一絲痕跡。除了爲我們本身及群體利益而工作，我們還需要更高的目標，否則時間會吞噬我們和一切勞苦的成果，我們的工作最終仍然毫無意義。¹⁵只有

爲神而工作，我們才能在爲自己和群體謀福利時，找到終極的意義。

神究竟與我們的工作有什麼關聯？神與我們工作的意義，至少有四種主要的關聯方式。第一，從某方面而言，神是我們的**僱主**。當我們努力工作，以求滿足個人及群體的益處時，我們就是在爲神工作，就是在服事神。是神賜予我們世間的工作——祂吩咐我們去管理這個世界（創一）或說「耕耘看管」那園子（創二）——我們工作，就是在做神所吩咐的事。

第二，我們可以把工作不只視爲遵照神的吩咐，更是去完成神對這世界的**旨意**。馬太福音談到審判萬民時，耶穌對祂右手邊的綿羊說，「你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來爲你們預備的國。因爲我餓了，你們給我吃；渴了，你們給我喝；我作客旅，你們留我住；我赤身露體，你們給我穿；我病了，你們看顧我；我在監裡，你們來看我。」（太二十五 34~36）。「綿羊」替耶穌的家族成員中最卑微的一位所做的，就等於是爲耶穌做的。神愛祂所創造的萬有，因此當我們關懷祂／它們的福祉時，我們就是在爲神的旨意效勞，也因此就是爲神工作。

第三，在工作中我們是與神**同工**，這使我們的工作大有意義。考量第二段創造敘事中（創二 4~25），神把祂的旨意透過故事的型態而揭露出來。敘事一開始，先提到神創造天地後，地上並沒有長出菜蔬。爲什麼？第一，因爲神還未叫雨水滋潤遍地；第二，人類也還未開始耕種田

地，只有當人類出現於場景中並且開始工作，神的創造之功才告完成。神創造這世界，神維護、神賜福、神轉變更新，並期待著新世界的降臨——在這當中，神使我們成為祂自己的同工。¹⁶我們與神一起工作，神則透過我們來工作。無論是在董事會議中定奪事情，在麥當勞作漢堡，在家中打掃，開公車、出版書籍或演講授課——我們都在為神工作，也讓神透過我們而工作。不可能有更大的尊榮能夠加在工作之上了。

最後，在我們的工作中所有真、善、美的一切，神會確保它們都不致失落。在神裡面，凡是我們與神同工而做的每一件事，神都會保存。在將臨的世界中，我們所做的也不會消失。工作的成果會永遠隨著我們，如啓示錄所說的（十四13）。我們的身分若有一部分與工作和成果相關，也不足為奇。在將臨的世界中，我若碰到古騰堡必會想到印刷術；碰到愛因斯坦，也不會忘了他的相對論；遇見使徒保羅，不會不想到羅馬書。我們的工作果效——古今中外歷世歷代的累積——也都會存留在來世。¹⁷它們可能只存在神的記憶中，或成為新世界中的實際建材。

因此，我們每個人的工作，便是在一幅生命的大織錦中貢獻其中一小部分，這是神從過去到將來所編織的傑作（祂曾創造世界、正拯救世界，並將要使它完滿）。這是我們工作最終極的意義。

結語：如何把工作做好

我們已經描繪出一個不怠惰信仰的輪廓：神賜福，使我們在工作中成功；神拯救，使我們不被失敗所擊倒，可以成就永恆的喜樂；神導引，使我們工作時能負起道德責任，並且能展現卓越的道德；神給予我們工作的意義，使我們能為自己和群體的益處貢獻所長，神並要藉著我們的工作來創造、救贖世界，使世界臻於完滿。當我們透過這四種方式讓神在我們的工作中動工，我們的信仰就會帶來正面的改變。

第 3 章

強制

耶穌基督來到世上並非以暴力來征服惡者；而是以祂捨己的愛來為惡者受死。祂判定人類的罪，卻是透過自己來承擔這罪。在十字架上受苦所展開的雙臂，使基督的使命得到清楚的界定。

當恐怖分子攻擊了紐約世貿大樓之後，我們經常會聽到有人說，這場攻擊「改變了一切」。「一切」當然誇張了些，但九一一恐怖攻擊的確改變了許多事情，包括許多世俗西方人對宗教的態度。這場攻擊部分是因宗教信仰而引發的，導致三千人喪生，也引發兩場大戰（在阿富汗和伊拉克）。過去，全球謹慎的分析家及人士長期所關注的問題，瞬間成了西方眾所矚目之事：原來宗教仍然十分活躍，它不僅存在於私人領域，也依然存在於世界的公共領域中。有一本文集名為《宗教，治國之道失落的一環》（*Religion, the Missing Dimension of Statecraft*），一九九四年剛出版時，原被視為該學門的跨界之作，但近年來已成為東西方許多國家外交人員的必讀作品。¹

宗教的消逝？

跟隨馬克思、韋伯及涂爾幹（Emile Durkheim）的腳步，二十世紀主流的社會學家都預測，宗教將逐漸凋零或

悄悄沒入信眾的私生活裡。反之，出人意料之外，宗教反而一躍而起，在國際舞台扮演重要角色。要研判這種宗教再現的現象會持續多久，仍嫌過早。世俗化的進程可能仍會持續發展（如在歐洲大陸所見），不過這並不是指宗教參與已經全面式微，而是指宗教對當代社會的影響力很薄弱。倘若這種世俗化持續進展的話，那麼信仰怠惰的問題，有可能會比信仰不恰當的獨斷更為嚴重。不過目前看來，信仰在公共領域仍是活躍運作，在可見的未來想必仍是如此。

在許多人的心目中，宗教再次躍為影響政治的要素，這件事並不怎麼好，這些神祇的腦海中似乎都充滿恐怖主義，就如傑根史邁爾（Mark Jurgensmeyer）論及全球宗教暴力崛起的著作：《上帝心中的恐怖主義》（*Terror in the mind of God*）這書名所暗示的。²在西方文化知識界的菁英圈中，宗教和暴力之所以會被聯繫在一起，是以宗教戰爭的深藏記憶為其養分，這個一五六〇年間打到一六五〇年間癱瘓歐洲的戰爭，使宗教被認為是一種「燃燒著的動力，這動力激起虔誠的狂熱和最邪惡的仇恨」。³正是這樣的戰爭，促使世俗化的現代社會崛起。⁴

就像幾位重要啓蒙運動人物的觀點，許多當代人也視宗教為有害無益的社會之疫，亟需積極處置，而不是視之為能為人類帶來醫治的解藥。犯下九一一罪行的恐怖分子，豈不就是奉宗教之名來攻擊的？最近在巴爾幹的戰爭，塞爾維亞人豈不就是打著為他們宗教聖地而戰的口號？

北愛爾蘭內戰的癥結，不就是天主教徒和新教信徒的歧見？在印度社會的衝突，主因不也是宗教？當代宗教的復甦，和（被宗教合理化的）暴力的復甦，兩者似乎有攜手並進的現象——至少在公眾眼裡是如此。因此，許多人極力主張，需要削弱、抵消或排除宗教在公共領域的影響力。

然而，這種想要削弱、排除宗教的念頭是錯誤的，原因在於，若要消滅宗教，幾乎不可能不訴諸暴力——只是這暴力如今是衝著宗教信仰而來（對這些信徒來說，信仰乃是一種包括了私領域與公領域的生活方式）。這錯誤的另一個原因在於，在培養健康祥和的社會關係上，宗教經常扮演不可或缺的角色。這些當然算是大膽的主張，就容我就暫不予以詳論。本章我只處理一件較微小的事，我要反駁一種認為基督教信仰會滋養暴力的主張。這當然也可算是大膽的主張。爲了避免誤會，請先容我解釋。

淺薄與厚實的信仰

首先，我並非主張基督教從來不曾使用過暴力，或將來也不會被用來促成暴力行爲。很顯然這種言論無法成立。基督教在它悠長的歷史中，不僅曾經涉入許多或殘暴或輕微的暴力行爲外，還振振有詞地用信仰理念來合理化這些暴行。⁵除此之外，基督信仰中的某些元素，若被單獨抽用或過度強調時，會淪爲合理化暴力的藉口。第二，我

並非主張，歷史上的基督教比其他宗教更少使用暴力。我不確定是否真的如此，也無法確定別人會怎麼看這個議題。

我主張的是，解決宗教導致暴力或宗教合理化暴力的方法，和西方啓蒙運動以來知識界所以爲的方法是相反的。要解決基督教的暴力，並非要「少一點」基督信仰，反而是要多一點基督信仰，當然這個「多」是需要小心界定的。我的意思不是說，要解決暴力問題，就要更增強宗教的狂熱，盲目的宗教狂熱正是問題的一部分；而是要更強烈、更有智慧地對信仰委身，把信仰當作信仰。

談到基督教信仰的認知與實踐，我的論點是：我們若愈把信仰化約成含糊的一般宗教，只是帶給我們平常生活一些能力、醫治和意義，而生活上仍舊由非信仰的要素來形塑，如國家或經濟利益，那我們的結局就愈糟糕。相反地，倘若基督徒愈肯讓信仰來形塑生活的每一層面，並愈把它當作一個持續的傳統去踐行（這傳統是和源頭、和歷史有強烈連結，並且帶著清晰的真理認知和道德內涵），結果將會愈好。「淺薄」卻狂熱的基督信仰實踐，很有可能導致暴力；「厚實」且有委身的信仰實踐，會產生並維持祥和的文化。⁶ 這個論點所主張的是，欲探討宗教與暴力的議題，若從宗教連結的數量（quantity of religious attachments）來看——愈多宗教則愈多暴力；愈少宗教則愈少暴力——是不智而且錯誤的，因爲更相關的因素是宗教委身的質量（quality of religious commitments）。

在本章中，我還要回應一些大有影響力的主張（這些

主張認為基督教有暴力的傾向)，為的是要支持我如下的主張：當基督教把暴力合理化，這信仰是嚴重的失能。這只是我立論能成立的一半理由（消極的一半），積極的另一半則要談到，基督教的核心（而不只是邊緣）擁有能夠創造並維護一個和平文化的許多重大資源。⁷

過去，學者們從不同的角度認為，基督信仰會帶來暴力。我要以代表性的方式去回應並提出四個論點，我估計這樣應該能直搗問題的核心。⁸

獨一神論

有一些學者，例如舒娃慈（Regina Schwartz）在她的著作《該隱的咒詛：獨一神論的暴力傳承》（*The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*）一書中主張，基督信仰與暴力是共犯關係；她的理由是，猶太教、伊斯蘭教與基督教都是獨一神論的宗教，因此是一種排他、暴力的宗教。舒娃慈如此說：「無論從獨一性（這位真神抵制其他神祇）或統括性（萬物全歸這位真神所有），獨一神論都憎惡、辱罵、排斥、驅逐任何它本身以外的事物。」⁹因此，既然相信獨一真神會「形成一種對立性的身分」，委身於獨一真神就會產生錯誤的身分認同（「我們之所以是『我們』，是因為我們不是『他們』」），並衍生出暴力的行徑（「我們要消滅『他們』，如此我們才能持續作為『我們』」）。

此外，獨一神論將普世「真理」的類別引進到宗教領域。¹⁰馬爾泰錫（Željko Mardešić）這位克羅埃西亞的宗教社會學家指出，這是獨一神論排他性的核心。相信只有一位神，意謂相信只有一位真神。此外，因為這樣對真理（有關獨一神道德、形上的特質）的宣稱必須是普世的，這主張不可避免是公共的。而這種普世性的公共主張，一旦碰到對手也如此主張時（不管是獨別或普世的主張），衝突就來了。也因此，獨一神論必然會有暴力的遺害。¹¹「我們」才是忠實的信徒，真神在我們這一邊，要與「他們」那群不忠的叛徒對立。

不過，我們還是不清楚，是否有如此的神聖獨一性就一定導致暴力。神的獨一性不也是反對把人分成「你們」和「我們」的傾向嗎？倘若某人接受了獨一神的信仰，在某個重要的意義上，每個人就都被「含括」在這獨一真神裡面，人人正是在同一條件下被「含括在內」。不錯，「在同一條件下被含括」可能聽起來有點兒強制意味，假如你並不想被「含括」進來，或你希望被「含括」在不同的條件下。但若把獨一神論拿掉，區分「你們」、「我們」的那種隔閡和暴力，還是跑不掉的；而假使這樣的區分是因宗教而起，我們每個人仍會訴諸自己的神來爭戰。在一個多神的背景中，暴力可能會獲得更大的力量，因為這下子缺乏了支配所有派別的最高上帝，沒有仲裁的最高法院，只好按照自己的合理化和武斷的偏好來定奪。即使是一種模糊、抽象的獨一神論（相信一神而沒有更進一步的描述），

我們依舊很難斷定，它會不會比多神論或無神論產生更多暴力傾向。

不過，沒有一種獨一神論的宗教會擁護這種模糊、抽象的一神觀。尤其基督教的一神論，有一種和暴力背道而馳的本質，特別不同於那種自我封閉、排他性身分（如舒娃慈所批評的）所引起的暴力。基督教是一種「三而一」的一神論。¹²三一神論有什麼不同？¹³從社會關係而言，三一論教義最重要的面向便是有關於「身分」。相信獨一真神是聖父、聖子、聖靈，就等於是相信：聖父的身分，若脫離子與聖靈，是無法完全被理解的。父的身分，從一開始就是被子和聖靈所界定，因此，既不是無所分野，也不是自我封閉的。我們不能毫無限定地說，父不是子或聖靈；因為父有子與聖靈在祂裡面。同理，「子和聖靈」與父之間以及彼此間的關係也是如此。

此外，神聖位格並非自我封閉，這樣的身分在基督教傳統中一直被理解為一種完美之愛的交流。父、子、聖靈三位格之間，在愛中彼此給予、彼此接納。任何一位都不必從另外兩位奪取什麼，或加諸什麼，也不必藉著侵入另兩位來保障自我。三一神的生命，不僅沒有絲毫暴力，反而有慷慨寬宏、不彼此強制的特質。

這樣的一神論，你很難說會孕育出暴力。¹⁴相反地，現世生活中的和平是奠基在「超越」的領域（“transcendental” realm），在神聖存有的愛和祥和之中。認為基督教一神論的本質上是暴力的論點，只有在以下錯誤情況下會成立：

把關於神的「厚實」描述化約成赤裸的單一性，然後再假設這抽象的單一性具有關鍵的社會意涵。我不欲去辯解，說基督教群體中沒有這類化約的現象，而是說當這樣發生時，基督信仰就發生了嚴重的失能。若有人堅持神這種單薄的獨一性，是基督教信仰沒有被嚴肅對待的一種訊號，而不表示它本質上是有暴力。

創造

到目前為止，我主張的是，「淺薄」的基督信仰（而非「厚實」的基督信仰）才會產生暴力——也就是說，當神有所分野又錯綜身分的厚實描述（其本質乃是被愛來定義，那無條件給予和接納的愛），被化約為無所分野的「獨一」時，才會產生暴力。但是，若有人爭辯說，有些很「厚實」又「具體」的基督教信念也培育出暴力，又該怎麼說呢？關於世界的創造和最後完滿的信念是核心。

神創造世界是基督教的基本信念。蘿特（Rosemary Radford Ruether）在她那本重要的著作《性別主義與言說上帝》（*Sexism and God-Talk*）中，對舊約有這樣的觀察：造物主好像一名藝術工作者，用祂本身以外的材料來創作。她主張，神乃是藉著「男性生殖和文化能力的綜合體（話語—行動），『自上頭』來塑造」。¹⁵ 依據這樣的敘述，創造就是一種在無形體的材料上，用外力強加形塑的結

果。因此，創造就是一種暴力的行爲。

這樣對創造的敘述，犯了什麼錯誤？幾乎每個部分都錯了。我們就暫且假設應當從字面上來閱讀創世記，把創造描述爲「形塑之前就存在的物質」（而非把「形塑」當成一種象徵，僅指向某種與「正常形塑」相似的動作）。有人仍然會有意見說，這物質是「重要的東西」，是某種特別類型的東西，應當被尊重。但是，根據創世記這段創造的敘事，「空虛混沌」不確定能算是「東西」。倘若空虛混沌算是「東西」，爲什麼不能類比成藝術家形塑雕像時所使用的巨石呢？米開朗基羅在雕塑大衛像時，鑿刀經過之處火花四射，我們卻不能說他是暴力入侵。「形塑」的動作若要成爲某種暴力，那被形塑的實體，本身必須有它應當要被尊重的統整性（integrity）。現在倘若有人擊碎米開朗基羅的大衛雕像，這才叫暴力行爲。然而，這樣的「擊碎」，與創世記神聖的形塑，卻無任何相似之處。

不過，從整體來看，基督教傳統卻從未視創造爲一種「形塑」，反而是堅持神這位創造主，不像那以原來存在的物質來造物的希臘造物神；上帝的創造是使無變有（*ex nihilo*）。對於所謂「創造暴力」的假定來說，這樣認知的結果非常重要。如羅雲·威廉斯（Rowan Williams）在《論基督教神學》（*On Christian Theology*）一書中所說的，當我們說「神創造」時，意思不是說神「強加一項定義」而是神「創造一種身分」。他又說，「在神說話之前，沒有任何東西可被強加。」¹⁶由此可推論，創造並非是一種外

力的運作，事實上，它根本不是一般所理解的力量的運作。羅雲·威廉斯寫道：

力量，必須是由X施予Y；但創造不是力量，因為它並不是運作在任何事物上。當然，我們可能會想說，創造需先假設有一神聖的潛能、豐盛的資源或活躍的生命能量；而「能力」有時也可以作如是使用。但「創造」明顯不是任何的強加或操控：它不是神把祂所想的角色強加在我們身上（而是我們「自然」擁有的角色），也不是把我們拉進神的系統藉此界定我們……。這也意謂，在普羅米神話中，「人類為了本身的福祉和利益必得要與神搏鬥」的說法是無意義的：因為一個受造物，不會成為外力之下的受害者。¹⁷

因此，創造本身就不會是一種強制的舉動。事實上，我們甚至還可主張，若不認為世界是神所造的，那麼世界上實體萬物之間的關係，特別是人類之間，就必然會成為暴力關係。¹⁸倘若身分不是被造的，那麼各種身分之間的界限，必然要源自於各實體間的交互作用。而這些交互作用本身，也必定會被描述成暴力的，因為界限（正因為它本身永遠是一種爭奪）是武斷的。鑑於資源的稀缺，界限總是權力競逐之後的產物，即使權力競逐是透過協商の方

式亦然。此外，互相對抗兩造之間的仲裁，最終也無法自外於權力的競逐。

救贖

可是，又該如何看待新造呢？神將受造從罪的後果中救贖出來，該如何看待這樣的活動呢？很顯然，這個新造不同以往的「使無變有」的創造，而是「源自舊造」的創造。「舊的」及「有罪性的」受造，擁有它自己的統整性（從基督信仰來看，即使這統整性與它的真實特質之間仍有張力），並且這些受造還能夠、也敢於用他們的意志與神唱反調。爲了救贖這世界，神介入這個有罪的既存世界，爲要改變其成爲一個有完全之愛的世界。這樣的介入不是暴力嗎？對人類而言，也不會產生暴力嗎？

把神救贖的介入批評爲暴力或是促成暴力的（violence-inducing），這當中最不留情的，便是來自於後結構主義的思想家。他們認爲，任何關於神轉化世界的明確目標及轉化媒介的確定性，本身就已經產生了暴力。因此，這些人認爲，爲了使將會來臨的（對比於目前的所是）不引起暴力，一定要一直保有完全的他異性，而不能被表達爲一種「本體神學上（onto-theological）或目的終末論（teleo-eschatological）的設計和計畫」。¹⁹就如卡普托（Joho Caputo）呼應他老師德希達（Jacques Derrida）所說的：

「倘若彌賽亞真正出現……那會毀掉一切。」²⁰任何一位彌賽亞都是帶來麻煩的，因為，出於必然，他本身和他的計畫潛在地排除某些人或事。所以，對於想要帶來改變惟一可接受的目標是「絕對的款待」(absolute hospitality)，這是一種不帶任何條件去歡迎陌生人的姿態；正如同惟一可接受的介入方式便是「激進、無止境、無窮盡的……批判」。²¹

「絕對的款待」看似慷慨平和，但卻並非總是如此，試想一個未悔改的惡人和那些他所傷害但未得痊癒的受害者同桌或同在一個屋簷下生活，卻對曾經的傷害視而無見。從一個關鍵的層面來說，這觀念最終太迎合尼采式對人生的確信：在這樣的人生中，對於所有的一切，都宣告一個神聖的「是」；對於過去所有的一切，不管歷史中大大小小的驚駭恐怖，都說「但我意欲它如此」。²²絕對的款待，從不等同於暴力的消弭；相反地，在非暴力的裝扮之下，反而正好讓暴力更加猖狂，因為這只會讓暴徒不知悔改，讓暴力的後果難以修復。款待有可能是絕對的，卻只有當這世界已經被轉變成愛的世界，在其中每個人都彼此款待時，才可能實現。在一個不公義、欺瞞、暴力的世界，款待只能有條件地成立——即使願意款待的心和付出仍是沒有條件的。²³

這世界要成爲一個愛的世界，需要的是徹底的改變，而不只是一視同仁的接納。基督教傳統把這樣的改變繫於彌賽亞再臨的期盼之上，祂是被釘死，又復活的那一位，

並且有一天將要榮耀中再臨。彌賽亞這樣的介入，會是暴力嗎？祂會認可人類的暴力嗎？若去看彌賽亞第一次來臨，這答案很簡單。耶穌基督來到世上並非以暴力作為來征服惡者；而是以祂捨己的愛來為惡者受死，使他們可以與神和好。在十字架上受苦所展開的雙臂，使基督的使命得到清楚的界定。祂判定人類的罪，卻是透過自己來承擔這罪；並藉著背負這罪，祂將人類從罪的權勢中釋放出來，使人類可以與神恢復來往。雖然祂所做的遠不僅止在十字架上的受苦，但十字架代表了一個重要的準則，使我們能理解祂所做的一切。

信靠被釘十字架的那一位，這種信仰會不會衍生出暴力呢？至少從君士坦丁大帝歸信開始，自以為是的基督跟隨者，就打著十字架的旗號進行過許多殘暴的行動。數世紀以來，每逢大齋期或聖週，就是猶太人提心吊膽的時候，因為曾有基督徒因著紀念基督被釘受難，就藉機怪罪猶太人而對他們濫加屠殺。穆斯林看到十字架也會聯想到暴力，因為十字軍就是在它的旗幟下所進行的。

然而，若不帶偏見地閱讀耶穌基督的生平故事，我們找不到任何暴力行事的許可。彼得前書敘述基督的死亡時，將整本新約的見證作了很好的總結：

你們蒙召原是為了此，因基督也為你們受過苦，給你們留下榜樣，叫你們跟隨他的腳蹤行。他並沒有犯罪，口裡也沒有詭詐。他被罵不還

口、受害不說威嚇的話，只將自己交託那按公義審判人的主。他被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪。使我們既然在罪上死，就得以在義上活。(二 21~24)

倘若十字架的故事有與暴力掛鉤的危險，那可能是故事使我們默許別人所施予的暴力，而不是故事會讓人以暴力行事。任何時候，當人以十字架之名來施予暴力，就是將十字架從耶穌基督的大故事中掏空了其「厚實」的意義，十字架被「削薄」成一種宗教的歸屬和權勢的象徵，並導致那些不屬於基督的人流血，此時基督徒就是把自己的身分，從「跟隨那位被釘者」轉變成「效法那些釘死祂的人」。

新造

最後，關於彌賽亞要在榮耀中再臨，那又是如何呢？當祂再來時，固然對跟隨者來說是帶著恩典而來，可是啓示錄不也是刻劃祂騎著白馬，「眼睛如火焰」，穿著「濺了血的衣服」，「有利劍從他口裡出來，可以擊殺列國」，並「要踹全能神烈怒的酒醴」（十九 12~15）？有些新約學者就試圖重新詮釋這位騎士，好讓祂可以與新約中非暴力的姿態相符。²⁴ 這些努力有其可取的部分。的確，在啓示錄中

那些殉道者才是真正得勝者，因此，看似矛盾地，獸似乎勝了殉道者，但其實是殉道者勝過了暴力和剝削人的獸。在此，殉道者正好效法了被殺的羔羊耶穌基督，祂曾藉著自己犧牲之死而征服了祂的仇敵。²⁵

然而，那位騎士還不只是羔羊，祂乃是要執行最後審判的羊。那麼，又爲什麼必須有最後審判呢？倘若沒有最終的審判，我們只好假設，人類無論生前如何作惡多端，最後要不都臣服在神愛的誘餌之下，要不就甘於擁抱邪惡，願意讓邪惡的後果毀其一生。然而，這樣的信仰與現代的迷信相去不遠，出自於他們不敢勇於面對「黑暗的核心」。第一，的確，美善可以戰勝邪惡，只不過邪惡的力量之所以存在，絕大部分是因爲當人愈作惡時，他不願意被美善征服的那層防禦就愈形增厚。第二，邪惡乃是自我矛盾的，倘若不加抑制，就會淪入自我毀滅。但作惡的人之所以能愈來愈有效率而成爲高手的緣故，乃是因爲他們加害於人時，愈來愈懂得如何從中獲利。啓示錄正確地拒絕一種假設：所有的邪惡要不是會被美善征服，就是會自我毀滅。因此，我們自然不能排除一種可能性，對於那些執迷不悟、不肯悔改的作惡者，仍會有「強制」的可能性。凡拒絕從暴力中藉著愛而被拯救進入愛的人，他只好被隔絕於愛的世界之外。

那麼，我們應當如何看待這可能的神聖強制呢？在整個基督信仰的脈絡之下，最好將其看爲一種象徵性的描繪，去描述將會有最後的隔絕，去排除那些拒絕被神受苦

之愛救贖的所有事。最終，神實際上一定會排除某些人嗎？不見得。我稱這神聖強制為「可能」，因為是人類拒絕被神改造成有愛的人，因此無法進入愛的世界。有人會拒絕嗎？我希望沒有——而聖經本身以及基督教最佳的傳統，從未斬釘截鐵認為，有人會因拒絕而被排除在外。²⁶

將來的新造，有可能（雖然不必然）會需要有神聖的隔絕，去排除那與完全之愛背道而馳的。我們在此的關鍵問題是：在歷史的終點，這可能的神聖強制，是否認可人類在歷史中的暴力？整本新約（包括啓示錄在內）所發出的共同回應，都是宏亮而堅定的「不可能」！效法神雖然是人類聖潔的頂峰，但還是有一些事是只有神能做的，其中一項便是去佈署暴力。

很顯然，基督徒是不該聚集在那名騎白馬的旗幟之下，我們蒙召是要背起自己的十字架，來跟隨被釘的那一位。如果他們去跟隨了白馬騎士，這就再一次「削薄」了「厚實」信仰的某一層面，成爲一種毀滅性的誤用。在哪些方面呢？第一，基督徒會不法地妄用那些只保留給神來處置的事。第二，基督徒會錯誤地將暴力的佈署從末後移到今世，現今神明明抑制使用暴力，因爲祂要讓人能夠有機會悔改。第三，暴力的「未來可能性」會錯誤地變質（transmute）成爲「現今的真實」。「深讀」基督教終末的信念，我們會發現，它並不認可（反而是抵制）我們在今世的暴力。²⁷

總之，容我再次強調本章的論點，不是基督信仰不會

被使用來替暴力撐腰，或基督信仰沒有暴力行動可依據的元素；而是基督教（作為一神論的宗教）的本質或它最基本的信念（如：神創造世界，並參與拯救的工程）並不會誘發暴力。當基督教信仰被用來替暴力撐腰時，它乃是被誤用了。

這樣的誤用是如何產生的？我們該如何預防？倘若我們剝除基督教的歷史認知及道德內涵，將信仰化約成一些帶有神聖氛圍的文化資源，一旦遇上衝突的狀況時，我們就比較可能會用宗教來合理化並引發暴力。倘若我們以植根於聖典的歷史基督教信念來造就人民，就比較可能化干戈為玉帛。我認為，這不僅來自於對基督教信仰內在邏輯的仔細察驗，也是源自於對實際基督徒實踐的仔細考察。正如阿坡比（R. Scott Appleby）根據《聖者的兩歧》（*The Ambivalence of the Sacred*）一書中的個案研究所作出的論點，恰好與廣泛的錯誤認知相反，他認為某些宗教人物在人類的衝突中扮演了積極的角色，而且對和平有所貢獻，往往不是當他們把「宗教平庸化或邊緣化他們所深信、所生動演繹、且非常獨特的信仰」，反而是「當他們持續宗教的行爲時」。²⁸

暫時的結論

假使基督信仰的內涵不是暴力的，假使基督徒認真看待信仰就不會行使暴力，那麼為何還有這麼多人會有錯誤的認知，以為基督信仰有暴力的本質？我已經提出部分的答案：基督徒曾經利用過、至今也依舊利用這信仰，來合理化他們認為必要的暴力行爲，並且曾是大規模地這麼做。人們對基督教信仰的誤解，反映了基督徒廣泛的錯誤，而這些錯誤，又與他們被誤導的信仰攸關，將原本「厚實」的元素給「削薄」了。²⁹但尚不止於此。因為我們很容易看出，絕大多數的基督徒（包括普遍的宗教信徒）都是非暴力的子民，不僅愛好和平也帶來祥和，有些甚至是和平主義行動者——並且正是因為宗教緣由才如此。那些藉宗教之名而施行暴力的基督徒畢竟是少數（其他宗教信徒亦是如此）。

那麼，為什麼相反的觀點會大行其道呢？原因很多。馬加立（Avishai Margalit）撰寫有關族群歸屬議題的論點，也可以恰當地應用在宗教上。「你只要發現一隻蟑螂，就足以把最豐盛的佳餚饗宴化爲一個醜陋的經驗……。只要有三、四十個族群彼此相爭，就足以令世上一千五百多個更爲重要且大致上和平相處的族群，同得污名。」³⁰我們或可稱此爲負向的自我膨脹：比起更爲普遍的美善，邪惡的傾向更令人急迫憂懼。

這種一般的傾向，在現代這個資訊泛濫、廣受媒體操控的世界中，更受到強化。請看以下這個對照。一個脖子上掛了十字架項鍊的民兵強暴了穆斯林婦人的消息，會成為頭條新聞，並且在論及宗教暴力的書冊中名垂千古。而柯紅雅（Katarina Kruhonja）這位來自克羅埃西亞奧西耶克（Osijek）的醫生，她雖然因著義行善舉而獲得了等同於諾貝爾獎的「義行獎」（Right Livelihood Award），卻仍然默默無聞——更別提她工作的動機完全是信仰促成的。她寫道，在塞爾維亞砲轟奧西耶克期間，她成了一名和平主義者，她自己重新回到被釘十字架的基督面前，使得她的「心可以全然被釋放」，並且「可以抵擋彼此排拒的力量和戰爭邏輯」。³¹

我們對於像柯紅雅女士這樣的人所知甚微，那是因為他們工作的成功仰賴於低曝光率。但是，我們對其無知，也是因為大眾傳媒在市場掛帥世界中的本質。暴力題材才有市場，因此，觀眾就看暴力吧，而不需考慮所播出的與實際的有比例失衡的問題。

結果這就變成傳播媒體在創造現實，但這樣做也是建立在觀眾的口味癖好上。為什麼這位塞爾維亞民兵強暴犯，會比柯紅雅女士更令人「有興趣」呢？而我們為什麼又傾向從他脖子上的十字架項鍊來對他的行為下結論，卻大概永遠不會從他手指上的戒指去總結說，都是婚姻制度害的？在公眾的想像中，宗教更容易被聯想與暴力有關，而非與和平有關，這有部分是因為公眾也迷戀暴力。我們

這些愛好和平的公民，有深具執行力的維安系統來維持安和樂利的社會，卻不厭其煩地想要窺看暴力。身為偷窺狂，我們自己好像參與體驗在一場我們外表彷彿嫌惡的暴力之中。³²我們特別受宗教暴力所吸引，是因為我們最喜歡掀發別人的偽善，尤其是宗教類型的偽善。內心喜好暴力，又樂於揭發別人，把以上兩項因素加在一起，可以得見，為何我們似乎總想要聽到宗教人士捲入暴力，這部分是因為我們自己嗜好暴力，但卻期待別人不是這樣。

倘若我們對自己內心嗜血的癖好更有省察力，對傳媒暴力的呈現更有質疑的能力，我們應該會對於宗教的景觀有較正確的觀察，它並不真是那樣會引發暴力，而宗教人士持續在做的，是致力於造就祥和的社會。當紐約雙塔被恐怖分子炸毀時，我們不應該被錯誤的想像力俘虜，以為是宗教策動了那些恐怖分子的力量，事實上那些人並不那麼熱衷於宗教。相反地，我們應該銘記在心，全美在那段陷入危機的時刻，宗教成為安慰的泉源和方向，宗教的確激發了許多人去協助受難者，去保護穆斯林免於刻板印象之害，並在這些絕大部分出於非宗教動機的暴力中，成為不同宗教文化間溝通的橋樑。正是這些默默無名的人士，實踐出基督徒信仰的真實精神。

若能有正確的理解，基督信仰其實是既不強制、也不怠惰的。作為一種先知性宗教，基督信仰必然會是活躍的，以非強制的方式參與在世界中——信仰對我們的努力帶來祝福，在失敗時提供有效的安慰，在五光十色的世界

中作道德指引，並提供我們生命和工作意義的架構。基督徒若要好好參與世界，必須把一件事放在首要關心的位置：神與人類興盛願景之間的關係。

（以下內容因字跡模糊，無法準確辨識，僅能辨認出部分詞句）

... 我們必須... 公共的信仰... 道德指引... 生命和工作... 意義的架構... 基督徒... 參與世界... 首要關心... 神與人類... 興盛願景... 之間的關係...

第 4 章

人類的興盛

身為人就是去愛。我們可以選擇去愛「什麼」，但不能選擇「是否」去愛。當我們既能愛上帝又能愛鄰舍，校正我們自己以對準那位愛的神，我們的人生就能活得美善。

從基督徒角度而言，盼望，就是延展到未來的愛。
當我抱持盼望時，我就是對未來的某些事有所期待。不過，我不會對所有期待的事保有盼望。某些預期中
的事——譬如，要看牙——我對它總是害怕，而非衷心期待
它到來。派柏（Josef Pieper）在他的著作《盼望與歷史》
（*Hope and History*）中寫道：「當我所期待的是好的事（從
我的角度），我才會說這是『盼望』。」¹然而，即使對我而
言，一切都是好的事，也不盡然需要去盼望，譬如，我不
需要一個幽暗的靜夜，去期盼新一日的天明；因為，我
（或多或少）知道，太陽明日一定會升起。但我可能會盼望
在炎炎夏日中，有一陣清風徐來，讓精神振作。在我們日
常的用語中，「盼望」大致上就是：期待一些不理所當然臨
到我們的好事。

基督信仰對「盼望」的這個日常用法，又加上另一層
意義。在莫特曼（Jurgen Moltmann）的書《盼望神學》
（*Theology of Hope*）中，對「盼望」與「樂觀」，作了著名
的區分。兩者都是正向的期待，但彼此的差異頗大。樂觀
與「未來的好事」有關，而這些好事已經潛藏於過去和現

在。與樂觀相連的未來（莫特曼稱之為*futurum*），就是揭露那些已經存在的事。我們勘查了過往和現今，因而推斷什麼是未來可能會發生的，倘若前景是好的，我們就感到樂觀。盼望也與未來的好事有關，然而這些好事卻是從「外」而來，從神而來。與盼望相連的未來（莫特曼稱之為*adventus*）是全新的禮物。²我們聽到神應許的內容，並且因著神是愛，我們便信靠祂的信實，相信祂不會食言。然後，神就帶來「新事」：年邁的撒拉從不能生育的腹中孕育出兒子（創二十一1~2；羅四18~21）；被釘十字架的耶穌基督從死裡復活（徒二22~36）；大有權勢的巴比倫傾倒了，而新耶路撒冷從天而降（啓十八1~24，二十一1~5）。這新事，一般說來，就是這些看似不可能的好事，不僅成為可能，更是真的實現。

期盼從神而來的好禮，那就是盼望。那也是愛，將愛自己投射到我們的未來及我們世界的未來。因為愛總是給予禮物，而愛本身就是一項禮物；倒過來說，每一項真誠的禮物，都是愛的表達。我們所盼望之未來的核心，乃出自神的愛，就是每個個人、群體及整個大地的興盛。但這本質乃是愛的神，那叫死人復活、使無變為有的神（羅四17），又與人類的興盛有何關聯呢？人類的興盛倘若是這位充滿愛的神所給我們的禮物，我們又該如何去理解它？

人類的興盛

請先和我一起來探討現代西方對於人類興盛的普遍理解，看與之前的理解有何不同，也看它會帶來什麼結果。

滿足

今日的西方世界中，許多人漸漸相信（用比較口語但更精確的說法是「憑感覺」），興盛的人生就是體驗令人滿足的生活。這不只是說，滿足感是值得追尋的一個面向，因此當其他的狀況都一樣，有滿足感的人是比較成功興盛的。比如說，當人健康有活力時，比起被憂傷和痛苦包圍時更為興盛（即使痛苦也可能給人帶來益處，而興高采烈也可能是一時的假象）。雖然古代某些斯多亞學派相信，在折磨人的刑柱上和和舒適的家中一樣能夠興盛，但人類歷史中，絕大多數人還是認為，滿足的體驗能促使人類生命更加興盛。

相反地，現在許多西方人認為，體驗到滿足感是人生的全部。它不僅能使人生更加興旺，它根本就定義了人生；這樣的人無法去想像，倘若沒有感受到滿足（按他們更喜歡用的詞彙就是，若不覺得爽），人生怎能興盛。對他們而言，人生的興盛在於經驗滿足的生活。沒有滿足，就不算興盛。滿足的來源可能各不相同，上自欣賞古典音樂、下至吸食毒品，從著迷於新奇的烹調方式到虐待式的

性愛，或從運動到宗教。重點不在乎什麼東西令人滿足，而在於有沒有達到滿足。判斷各種生活方式或活動的標準在於，它能產生多少滿足感——有多爽。只要經驗到滿足感，就覺得自己的人生興盛了。

正如瑞夫（Philip Rieff）於一九六六年在《心理治療的凱旋》（*The Triumph of the Therapeutic*）一書中所指出的，我們的文化是一種想盡辦法追求快樂的文化，而不是持續努力以達致美好（這美好乃是由基礎的符號和信念所界定的）的文化。³這固然是一種較籠統的說法，其中不乏許多的例外，但基本上，已適切地描述了一個主要且逐漸增長的趨勢。

愛上帝以及對普世的共同責任

我們可以把現代西方的社會文化，以及它對人類興盛的潛藏假設，拿來與西方歷史上兩個重要的模式作對照。最足以代表第一種模式的，是第五世紀的教父奧古斯丁，他是西方宗教與文化最具影響力的人物之一。在重要著作《三一神論》（*On The Trinity*）中，他反思何為快樂的人生，他寫道：「神是任何美善事物能找到的惟一源頭，尤其是從那些能使人良善，以及使人快樂的事物當中；只有源自祂，這些好事才能臨及人並且歸屬於人。」⁴因此，人類只有以神為中心才能興盛，才能享有真正的喜樂；因為祂才是真、善、美的源頭。至於所有受造之物，它們也是可喜愛的；但要能恰當地喜愛它們，真正、完全地享用它們，

惟一的途徑是要「在神裡面」來愛、來享用。

的確，奧古斯丁同意絕大多數人的想法，也就是擁有自己想要的每件事物的人，最是快樂，但他立刻又補充，這前提必須是，他們所想要的是沒有錯誤的，⁵也就是說，他們所想要的，是符合創造主的旨意和本性（而祂的本質就是愛）。能使人類真正快樂的至善（以我的用詞是「興盛生命的內涵」），在於愛神和愛鄰舍並且享受二者。奧古斯丁在《上帝之城》（*City of God*）把這定義為，「享受神以及在神裡頭享受彼此的完全和諧之團契。」⁶

十八世紀左右，在西方興起了另一種對人類興盛的定義。這與學者有時形容為「以人類為中心的轉移」（anthropocentric shift）有關——將關注方向漸漸從超越的神轉移至人類及世間事務。泰勒（Charles Taylor）在《一個世俗的時代》（*A Secular Age*）中寫道，這個新崛起的人文主義不同於「絕大多數古代關於人類本質的倫理學」，它對人類興盛的看法「與那人類所當敬畏、敬愛或承認的更高事物不相關」。⁷對奧古斯丁和他之後的跟隨者而言，這「更高的事物」乃是神。現代人文主義，透過擺脫掉「人類生命以神為中心」的概念，開始獨佔鰲頭。

然而，即使這種新的人文主義排拒神，也不理會去愛神的命令，但仍然保持著「愛鄰舍」的道德責任。美好生活願景的中心支柱，是一種能超越種族、國籍並能普及所有人類的福祉。這當然是無法立即實現的理想（一些較弱勢的族群，就在現實中被排除）。但人類在穩定腳步中往前

邁進的目標，乃是一種彼此相關的狀態：個人的興盛繫於群體的興盛，群體的興盛也繫於個體的興盛。馬克思的共產社會理念，濃縮成一句口號「各盡所能、各取所需」，⁸便是歷史上關於人類興盛的願景，最具影響力（也是最有問題）的一個版本。

二十世紀末葉出現了另一個轉變。人類興盛逐漸被定義為經驗上的滿足（雖然其他人類興盛的願景依然健在，無論是源自於宗教或是世俗的詮釋體系）。而當它與早期認知中「當敬畏、當敬愛那更高的一位」失去聯繫時，如今與「普世的共同責任」也失去了聯繫。剩下的只是對自己的關心，以及去經驗滿足感的渴望。當然，這不是說今天的人獨自追求快樂，完全與世隔絕。也不是說，他們不在乎別人，他們還是跟別人大有關係的，但這些人之所以重要，乃是因為他們提供了個人滿足的體驗。對有信仰的人而言，這一點不只應用在人身上，更可應用到神身上。渴望（愛的外殼）仍然存在，但愛的本身已經失落，因為愛被完全導向到自我身上。

希望

要理解人類興盛這三個階段（愛神和鄰舍，全體人類的福祉，到經驗上的滿足）的一種方式，是去看到「所愛之客體」衰減的歷史：從無限大的神，逐漸降為普世的人類群體，最後急遽地衰減成一狹窄的個體——也就是自己。而人盼望的範圍，也是以類似的方式遞減。

德邦可（Andrew Delbanco）寫於二〇〇〇年交替之際的著作《真正的美國夢》（*The Real American Dream*），曾針對美國夢的衰減作過追蹤。我覺得這很有意思，因為美國有可能在這方面是一個表徵，在絕大多數高度參與全球化過程的社會中，可以看到類似的盼望遞減。從這本書的目錄頁，就可發現他分析的要點，各章的主題如「神」、「國家」、「自我」。無限的上帝以及享受神和鄰舍（至少一部分的鄰舍！）的永恆生命，這些是當時建立美國的那群清教徒的盼望。十九世紀美國的國家主義者，主要如林肯，開始把基督信仰以神為中心的意象，轉化為一個「救世主國度的象徵」。過程中，他們創造出一個「盼望的新象徵」。⁹至此，這盼望的格局已明顯遞減，¹⁰但至少還保有一些極為重要的期待——為國家謀福祉，如梅威爾（Melville）所說的，這乃是「一群選民」蒙召要「扛起普世自由的約櫃」。¹¹然而經歷過一九六〇年代至一九八〇年代的餘波，嬉皮和雅痞革命的結果，使「即時享樂」成為「美好生活的標記」。若說，盼望已遞減成「自我縱容的量尺」這話並不算誇張。¹²德邦可認為，盼望已經從無限的神、到蒙救贖之國的理想，減縮成「那即將消逝的最後一點——自我」。¹³

前文我曾提過，當愛的範圍縮減，愛的本身也會消逝；慈惠和善行也會突變成為自我利益的追逐。「盼望」也發生相似的事，這本身也是可以理解的，就如我在本章開頭所說過的，假如「盼望」就是延展至「所愛對象」之未

來的愛。因此，當愛縮小成爲自我利益，自我利益又發展成追求滿足感時，盼望就會消逝。如歐凱修（Michael Oakeshoff）所正確主張的，「盼望」取決於去找到一些「值得追尋的目標，這目標比立即的渴望更爲遠大」。¹⁴

無法滿足的滿足

當「追求滿足感」成爲人類奮鬥的目標時，愛與盼望並非是僅有的犧牲品，就如許多人指出的，滿足感也會受到「追求快樂」本身的威脅。我的意思不只是說，我們大部分的人生並不滿足。很顯然，除非我們經歷到滿足，否則我們不會滿足。欲望被激起，我們開始掙扎，被一種不滿足所鞭策，被渴求成就的期盼所牽引，一直到達致滿足才停歇。「不滿足」及「掙扎朝向目標」是整體的狀態，「成就」只是中間的打岔；欲望是永久的，而滿足是轉眼間的短暫。¹⁵

更重要的是，很弔詭地，在經驗到滿足的當口，我們依舊不滿足。我們把自己的「快樂」拿去跟別人的相比較，然後開始嫉妒。我們起初微小的夢想是擁有一輛新的本田車，當一看到隔壁新的賓士車，它立刻就成爲我們不滿足的來源。但即使在「較勁大賽」中成爲贏家——在自家的車庫前停著一輛最貴的車——我們的勝利還是很空洞，無法驅逐心中的鬱悶。就如莎士比亞《威尼斯商人》（*Merchant of Venice*）劇中，葛拉提亞諾所說的，「所有的事物，被追逐的精力總是比被享用的多。」¹⁶第一，正如

我們有哲學家所稱的自我超越（self-transcendence）的跡象，在想像當中，我們總是已經超越我們抵達的現狀。無論我們擁有什麼，還是會再想要有更多且不同的事物；當我們爬上頂峰，勝利也會被一股失望感所籠罩。因此，我們的掙扎，只有當我們從某些無限中尋找到喜樂時，才能享有真正的停息。對基督徒而言，那就是神。

第二，我們會覺得鬱悶，是因為只有在事情能夠超越它本身的意義時，我們的快樂才符合人性，也才真正值得快樂。例如，性這件事，無論它是如何迷人和令人興奮，倘若不能超越「性」的本身，倘若它不是出於人類之間神聖的愛，還是會有一種事後的不滿足感（有可能是罪惡感，但一定少不了空虛感）。許多的快樂都有類似的狀況。¹⁷

當我們把快樂置於幸福人生的核心；當我們割斷了神的愛（這一切意義的最終極源頭）；當我們抽離對鄰舍的愛和對未來的共同盼望，我們就會如德邦可所說，「無法將欲望整合進意義的架構中」。¹⁸ 因著我們人類根深柢固乃尋求意義的動物，若只追求自我滿足層次的快樂，我們心靈深處將永遠無法達到滿足。

實存的描繪以及興盛的概念

爲了個人的滿足，爲了群體的興旺，爲了我們普世的未來，我們需要一個比「經驗滿足感」更好的方式來描繪

人類的興盛。關於人類興盛最強而有力的替代願景，便存在於代代相傳的偉大信仰傳統中。我們需要去挖掘這些資源，以至於能夠重新思考什麼是人類的興盛。我們現在就來看這些信仰（以及這些信仰之間關於這方面的爭論），我將試著描繪出基督教信仰中（或說這信仰中的其中一支）人類興盛願景的輪廓。這樣的願景（以及能實現這願景的資源）是基督教信仰對人類共善最大的貢獻。

人類興盛乃信仰的核心

關切人類如何才能興盛，是偉大信仰（包括基督教）的核心。的確，我們不總是能夠從信仰實踐的方式上，辨識出這一點來。當你回顧歷史，信仰的目標常是叫信眾脫離塵世，進入來世，舉兩個例子，一個是離開流淚谷而進入天堂福樂（基督教），另一個是離開塵世而遁入涅槃寂滅（佛教）。然而，對所有偉大的宗教導師來說，即使是極端禁欲、或看來最出世的典型，人類興盛仍是他們的核心。

就拿伊斯蘭教最偉大的一位思想家艾布·哈米德·穆罕默德·安薩里（Abu Hamid Muhammad al-Ghazali）為例。「蒙愛的啊，你要知道，人受造不是開玩笑或隨機的，而是有偉大目的的奇妙創造。」他在一本書的開頭這樣寫道。人類的精神是高貴而神聖的，即使身體是低賤而世俗的，那麼什麼才是人類受造的最大目的呢？安薩里這樣描述道：

在禁欲的試煉中，人的肉體欲望被煉淨，上達至高者，不再是欲念和憤怒的奴隸，逐漸穿戴上天使般的特質。到達這樣的境界時，他就在默觀永恆之美中，找到自己的天堂之境，不再浸淫於肉身之樂。

這些文字來自於安薩里書中的導言，而這本書是關於「從世界轉向神」的。這看起來好像不是在談人類的興盛，書名卻是《幸福的冶煉》（*The Alchemy of Happiness*）。¹⁹正好是透過談論從世界轉向神，以及煉淨自身的私欲，這本書才是有關於興盛，這興盛不僅是今世也是來世的。

或者再提一位重要的猶太思想家邁蒙尼德（Moses Maimonides）。他在《困惑者指南》（*The Guide of the Perplexed*）一書中的開始寫道，人類之所以有神的形像（使人有別於動物）就是「神把智性傾入人類的裡面」，²⁰邁蒙尼德爲了強調這一點，在書的結尾中說，智性是「人與祂的連結點」。²¹人類真正的完滿在於：

獲得理性的特質——我是指對能理解之事形成概念，能正確教導有關神的事物。這是在真實存中的終極目的；只有它才能給個人帶來真正的完滿，一種單單只屬於他自己的完滿，也帶給他永久的不滅性；透過它，人才得以稱之為人。²²

終極實存的本質，人類的特質，人類的生命意義，人類最有價值的追求——所有這一切都凝聚在一起。整個宗教體系，都與人類的興盛相繫相關。

當代的穆斯林和猶太信徒，對於安薩里和邁蒙尼德關於人類興盛的觀點，可能會有所爭論，很有可能將之視為過於禁欲式或過於智性化。事實上，這種宗教的內部辯論，正好與如何恰當理解人類的興盛有關。基督徒彼此之間可能也會爭論（雖然許多基督教的聖哲對人類興盛的觀點有驚人的相似度）。²³基督徒仍可能對於達成目標的最佳途徑有所爭論（特別注意，在這些教導當中，耶穌基督常未被提及）。我之所以會提起安薩里和邁蒙尼德，並不是要以基督教的觀點來評估他們，雖然在幾個重要信仰間，對人類興盛的議題有相互尊重的評判和對話，也是很重要的事。我的用意反而是在說明，對人類興盛的關切是所有偉大宗教傳統的核心，這是宗教的關鍵特質之一。

不久之前，「人類興盛」也曾是西方高等教育體制之中的核心，教育很大部分的重點在探討美好人生的定義，以及什麼才是有意義的人生。過去，西方教育與其是關心如何在各行各業中成功，更重要的是如何成功地**成為人類一分子**。以我的用語，就是在探討如何讓人類得以興盛。但是，時至今日，情況又已幡然改變。柯魯曼（Anthony Kronman）在《教育的目的》（*Education's End*）一書中告訴我們一個令人信服的故事：學術性大學的理念，以及對「後現代主義」文化和理論的迷戀，這兩者加在一起使得大

學院校放棄了對生命意義的探討。²⁴他寫道：「(今天)除了有家人和朋友的愛以外，面對生命的諸多問題，若有人想獲得有系統的幫助，只能轉往教會求助。」²⁵

柯魯曼自承是世俗主義者，對宗教傳統所給予生命意義的答案頗有微詞。他相信，信仰本質上就不歡迎負責任的多元論，又常會要求人把腦袋放一邊。我認爲他是錯的，身爲有信仰的人，朝世俗主義的方向尋求生命的意義，我以爲非常有可能空手而返，能提供生命意義答案的可能候選，基本上都得以宗教爲本。但無論是採世俗人文主義，還是宗教傳統的立場，在這樣的辯論中，雙方都對人類興盛的課題有所關注，和今天充斥在多數社會中（不管是西方還是其他的社會）過於強調滿足感的文化氛圍，對比之下有很大的不同。

相符合

安薩里的《幸福的冶煉》及邁蒙尼德的《困惑者指南》，不僅說明了人類興盛是宗教傳統的核心，也指出一個重點，也就是宗教所描述的人類興盛，與當代偏向將人類的興盛視爲滿足感的體驗，兩者顯有不同。這中間的差異在於，世界（包括人類）是如何構成的概念，以及何謂人類的興盛，這兩者是否相符合。例如，安薩里著作的核心篇章，談的就是對自我、對神、對這個世界及來世的認識。²⁶要明白何謂達致幸福，就得先認識自我，以及在更大的實存體系（受造與非受造）中，你所居處的位置。

在這方面，安薩里並非是獨特的。從邁蒙尼德的例子我們也得知，絕大多數的宗教及最有分量的哲學家都假設，關於實存總括性的描繪以及人類興盛的想法，兩者之間是相符合的（也許不是緊密的符合，但仍舊是某種程度的符合），並且也運作在這樣相互符合的觀念之上。人類歷史上，在不同地方的絕大多數人也都同意，需要有這樣的符合。他們之所以會如此，主要是因為他們的生命是受到宗教傳統的指引。讓我更具體地來說明這一點，容我暫時先從奧古斯丁及安薩里這些宗教人物跳出來，很簡短地看一古一今的兩位哲學家：辛尼加（Seneca）及尼采。

辛尼加及古代的斯多亞派（這幾年受益於某些因素，又有復甦的跡象），²⁷他們對這世界、對人類、對何謂活得美好、對幸福的本質，有一個統整的看法。²⁸他們相信神是宇宙理性（Cosmic Reason），遍及整個受造之界，並充分引導著它的發展。人類基本是理性的受造；當他們與宇宙理性協調一致時，就可以有美好的人生，人類得以快樂，達到自我滿足的平靜狀態，無論外在環境如何，都不受恐懼、嫉妒或憤怒的情緒所牽制，因此，斯多亞派對於世界及對人類興盛的描繪，彼此是協調一致的。

我的第二個例子是尼采，這位現代的思想家，不僅激進地反對基督教思想，也反對古代的斯多亞派。²⁹即使他是一位懷疑任何思想系統的反實在論（Antirealist）思想家，但在「對世界（智性上周全）的理解」和「人類在這世界興盛的意義」這兩者之間，似乎仍然無法擺脫需要彼

此相符合的事實。他相信，整個西方的道德傳統都應當被摒棄，不僅是因為「人類無法充分發揮他的潛能和光輝」而該受譴責。³⁰ 西方道德傳統之所以不合適，主要是因為它無法適切符合人類的實際本質。尼采認為，不同於西方道德傳統的假設，人類（1）行動並不自由，而是被「需要」所導引；（2）對自己及對別人在動機上都不透明，模糊不清；（3）彼此之間並非相同（因此要臣屬於相同的道德律），其實每個人是不同的。與其有過去如此的矛盾，尼采所倡導「高等人類」的「力量意志／權力意志」，恰好符合人類的特質，並使得「高等人類」的優秀極致成為可能。³¹ 他認為「力量意志」是所有的存有（包括人類）的傾向，他們不僅要求生存，更會企求擴張和壯大（即使是踩在別人頭上也要求興盛）。儘管尼采與斯多亞派在某些方面完全相反，從整體來看，他所描繪的人類興盛與他對實存的理解，彼此相符合。

不相符合

相形之下，當代那些認為興盛是由經歷滿足感所構成的現代人，就傾向不去管這「興盛的想法」與「世界與人類的本質」是否相符合。原因倒不只是因為大部分人都是凡夫俗子，而不是哲學家（像辛尼加或尼采）或偉大的宗教思想家（如奧古斯丁、安薩里或邁蒙尼德）。畢竟，數千年來直到如今，許多的凡夫俗子也都關心如何使他們的生活能夠配合世界及終極實存的特質。不，這主要原因與現

代人如何理解興盛的本質有關，並且與充斥於今日西方世界的文化氛圍相關。

第一，如我前文所指出的，許多現代人視「滿足」為人生興盛的核心。滿不滿足是經驗的一種形式，而經驗一般而言又與個人的偏好相關。每個人都是自己滿足經驗的最佳裁判。若要檢視某次特殊的體驗，是否能安置在更大的世界裡，這本身就已經冒著其價值被相對化的風險。

舉個例子，假如人類興盛是以經驗滿足感為主，這樣應用在宗教信仰中會如何？在這樣的狀況下，信仰就會失去它該有的力量，淪為「經驗滿足感」的僕役——而這正是我前面所提到的一種主要的信仰失能。神本應當被尊為「創造主和宇宙的主宰」，由祂來定義人類的身分以及告訴我們應當如何過活；現在祂卻被轉化成某類「天上的總管家」及「宇宙的治療師」。³² 信仰不再是用來架構、界定人類的經驗，而是由人的滿足經驗來界定信仰。

這種對信仰態度的丕變，正與當代西方文化所流行的「反形而上」的氛圍相符。伊格騰（Terry Eagleton）寫道，「在後尼采的精神中，西方世界似乎忙著要去破壞它往昔形而上的基礎，取而代之的是一種不神聖的混合，包括了實用的物質主義，政治的務實主義，道德及文化的相對主義和哲學的懷疑主義。」³³ 在著作《生命的意義》（*The meaning of Life*）中，伊格騰指出，許多現代知識分子不令人意外地會傾向排除「對生命整體作嚴肅的反思」，將其視為醜陋的「人文主義」或是使獨裁政府搞出死亡集中營的

那種「霸道」理論。在他們的想法中，沒有「所謂的人性或是人類生活是必須要去思忖的」，³⁴只有文化所界定的、以及隨個人而改變的生活方案。倘若，每個人都能作自己生命的藝術家，去經驗一種不必受到道德規範約束的滿足感（而道德規範乃反應出某種人類共同的本質），那麼，就不需要再問：這新且風雅的自我創造的潮流（目標是爲了要達到經驗上的滿足感），如何能安置在更大的實存架構裡？

我的重點不是說，不可能提出一種對實存似爲有理的詮釋（注意，我是說「似爲有理的」〔plausible〕，而不是「真實的」〔true〕！），以至於能夠爲這種把人生興盛看作是體驗快樂的說法，找到安居的所在。我的重點是說，今天有許多根本不在乎自己所活的是「合乎」還是「違反」那實存。人人只想得到自己想要的，「想要」這件事，就足以成爲「要」的正當理由。若要去談論這欲望是否合乎更大格局的實存（例如，它如何與「人類的本性」相關聯），這根本就不是大家想去談的重點了。

創造主與受造

對於「人類興盛的見解」是否符合於「實存的本質」，如果我們毫不擔心，那就犯了錯誤——而且是嚴重的錯誤。我們的人生若違逆了實存，雖可以經歷情緒的高亢，卻無法有持續的滿足，更遑論要過豐盛的人生。這是基督教傳統，以及其他偉大的宗教或哲學傳統所一直堅持的。

基督教歷史上偉大的聖賢、神學家及平信徒領袖都相信，對人類興盛的理解必須與「以神為所有實存之源頭及終點」的觀念相符，但究竟該如何使這兩者統合呢？

一開始，我們可以消去一個可能的選項。我們不能先從自己對人類興盛的偏好開始，然後再創建出神的形像好去配合它，設計出一種彼此相符的樣貌，類似於削足適履的狀況。如此，我們正好切中尼采批評的要害，如他曾犀利地抨擊基督教道德觀的出現和整體的基督教信仰。根據尼采，基督徒設想了一種錯誤的神觀，為要合理化自己偏好的價值。我們一旦從自己偏好的興盛理念來著手，然後造一位神以合乎我們的價值，那我們與尼采的批評相去不遠，惟一不同的地方在於：尼采認為這些價值悖離正道因而丟棄它們，而我們是因為這些價值是好的所以想要保存。更重要的是，為了去適應我們對興盛人生的既定信念而為神創造了一個形像，這樣的做法也造成了最嚴重的信仰失能——剝除了信仰本身的統整性，使它淪為自己利益和目的的私器。

再回到奧古斯丁。我們可以把他對神、對世界、對人類及對人生興盛的信念，整理成四個命題，為的是去對照出與斯多亞派、尼采以及當代人主張的不同。首先，他相信神並不是一種消散在各處、不具人格的理性（Reason），而是一個會愛、也能被愛、有人性的「位格」。其次，身為人就是去愛；我們可以選擇去愛「什麼」，但不能選擇「是否」去愛。第三，當我們既能愛上帝又能愛鄰舍，校正我

們自己以對準那位愛的神，我們的人生就能活得美善。第四，當我們在神裡面，因為愛那位無限之神以及愛鄰舍而嚐到喜樂時，我們將會有真正的興盛及真正的快樂。

對奧古斯丁而言，神、人類、以及人類的興盛，三者的觀念是連貫一致的。這種彼此符合的好處是，當去談論人類興盛時，它點出了怎樣算是「在裡頭的」，但也點出了什麼算是「在外頭的」。倘若我們採納了奧古斯丁對神和人的信念，就必須排除一些對於實存的解釋，以及一些對於人類興盛的看法。現在我們再從奧古斯丁轉向斯多亞派、尼采和西方現代人的主張。

我們若相信神是愛，並且我們受造是爲了愛，那麼，斯多亞理想中平靜的自我滿足就無法成立。我們無法像斯多亞派所主張獨善其身就好，我們勢必也要關顧別人的福祉（包括他們的平靜），爲他們的緣故，而不只是爲我們自己的緣故。³⁵因此，我們的人生就不能只是追求「自己過得好不好」，也要爲別人生活過得好而努力，讓別人也能活得美善；並要認知到，我們生命的興盛深繫於他們的生命的興盛。³⁶

同樣地，我們若相信神是愛且我們受造是爲了愛，我們就無法去相信，尼采崇高的道德觀會是邁向人類興盛的途徑，儘管這樣的道德觀是爲了使「更高等人類」的優越性可以更加發揚。但憐憫與扶持那些生活不好的人，也就是那些軟弱及脆弱之人，就是我們過好人生的必要成分。

最後，我們若相信神是愛且我們受造是爲了愛，就要

拒絕一種想法，以為人生興盛端視我們是否經驗到快樂。相反地，我們相信，當我們真正興盛時，會完全體驗到滿足。我們的生命何時才算真正興盛呢？怎樣的人生才算美善人生，怎樣才算過得好？當我們以全人全心去愛上帝時，當我們愛鄰舍如同（適切地）愛自己，我們就在過一個美善人生了。當我們的基本需求獲得滿足，當我們經歷到蒙神所愛、也被鄰舍所愛，我們就算是過得好——也就是，當別人按我們真正的本性（有自己的特質和過往）來愛我們，而不管我們的脆弱和挫敗，我們就算是過得好了。響應奧古斯丁的評論，他對於伊比鳩魯以及基督徒之間對於快樂的反差看法，表示說，我們的座右銘不是「讓我們吃吃喝喝吧」（某些更精緻的版本會強調「更高尚的樂趣」），而是「讓我們施予和祈禱吧」。³⁷

愛上帝、愛鄰舍

關於神與人類興盛彼此間的關係，我所寫的不過是在神學上呼應兩節主要的聖經經文：「神就是愛」（約壹四8）以及「你要盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的神；又要愛鄰舍如同自己」（路十27）。這兩節經文，分別以不同的方式、也以特別的基督教形式，重複那根植於希伯來聖經的兩個主題——也就是神與以色列民同在的愛（出三十四6），以及神吩咐以色列民要愛祂及他們的鄰舍（利十九

18；申六5）。最後，讓我將這樣對人類興盛的看法（以及其底層對於神的信念）應用在信仰生活當中，指出其恰當的功能。

就如我在第一章所指出的，每一種先知性信仰，包括基督信仰，都有以下兩種基本的律動：上升到神面前接受先知性的信息，以及返回塵世，把所領受的信息應用於現實人間，這兩種移動缺一不可。沒有上升，就沒有信息可分享；沒有返回，就無人能得到信息。

絕大多數信仰的失能，問題都出在無法去愛那位充滿愛的神，或是無法去愛鄰舍。當我們無法好好愛神，上升的失能就發生了——我們要不是偏愛自己的利益、目標、計畫，然後利用宗教語言去實現（我們稱此為「功能的化約」）；要不就是愛錯了神（我們可以稱此為「偶像式的替代」）。當我們無法適切地愛鄰舍或自己，就發生返回的失能——錯以為信仰只是為了賦予我們力量或帶來醫治，卻不讓信仰來形塑我們的生活，使得我們為了自己和別人的福祉而活；要不就是不尊重別人意願，將我們的信仰強加在鄰舍身上。

因此，基督徒所面對的挑戰其實很單純：正確地愛神和鄰舍，以至於消極面上得以避免信仰失能，而積極面上則使人類興盛連結於神。然而，這挑戰也十分複雜、艱鉅。讓我特別提出三點。


第一，我們必須從今日世人所面臨的許多具體議題中，將神與人類興盛的關聯性加以闡明——包括貧窮、環

境惡化、生技議題、國際局勢、性別議題與政府運作。倘若沒有將基督徒在對神及人類興盛的認識，展現、應用在實際事務中，那麼這些觀念仍舊會模糊不清也缺乏生命力，對我們的實際生活起不了作用。

第二，我們應該使以下的宣告能被人視為可接受（make plausible）——愛神與愛鄰舍是人類興盛的關鍵。數十世紀以來，不信者不僅對神的存在有所懷疑，對神的本質、神與世界的關係也多所不滿，結果自然也就會反對「有神論者認為人類生存乃與神有關」的觀點。有時候，似乎有一種態勢出現：他們認為神存不存在都無關緊要，只要他們能相信神對世人是好的就夠了。這正顯示出，要不信者接納「人類興盛與神有關」這樣論點的困難度。因為，「到底什麼對我們算是好」的議題（而不只是神的存在及特質），正受到高度地議論。

第三，這可能是基督徒所面臨最困難的挑戰，那就是要去相信，神是「人類興盛」的根本。這種相信還不只是相信在某個遙遠的星球上有水存在。我們所說的「相信」是一個堅固如磐石般的信念，好讓我們可以據此來思考、傳講、書寫和存活。泰勒提到一個故事，是關於德蘭修女談她為什麼要在加爾各答作被遺棄和垂死之人的收留工作。她解釋，之所以要作這麼困難的照護工作，是因為這些人也是按神的形像被造。泰勒身為天主教的哲學家，忖思道：「我也可以這麼說！」然而，身為一個懂得內省的優秀哲學家，他問自己：「但我是真心的嗎？」

我想，這正是今日神學家、牧者、傳道人及平信徒最大的挑戰：**真心相信**能使我們「去愛鄰舍如同自己」的這位愛我們的神，祂的同在與作為才是我們的盼望，也是世界的盼望——真心相信這樣的一位神是我們興盛的祕訣，不管是個人的興盛、文化的興盛，還是在地球上彼此相依居民的興盛。



參與的信仰

Part 2

參與的詩



第 5 章

身分與差異

基督徒在文化中的身分是一種既複雜又有彈性的網絡，編織著排拒、分歧和顛覆，還有一些激進又全面的替代方案。沒有一種對應文化一體適用的模式，只有各式不同的方式，或接納，或轉化，或從文化的內部取代。

衆多參與者的其中之一

宗教，尤其是基督教，在今日世界的許多地方發展蓬勃。與此同時，西方世界的基督教群體卻感到深切的危機感。他們在所謂的「基督教西方」曾經是舉足輕重的社會機構，如今卻逐漸淪落邊緣，在某些地方甚至已被驅逐。這很像是摩天大樓的崛起，壓過了教堂建築一樣（許多教會已被改成戲院、演講廳、酒吧、餐廳甚至夜店，像是格拉斯哥的朵汪丘教會一般），基督教群體已被其他宗教或非宗教的參與者，排擠到邊緣去。西方教會曾有值得驕傲的過去，但現在似乎只有令人擔心的未來。

有些基督教群體不情願淪為這樣弱化的角色，猶想躋身於大聯盟的社會遊戲中。然而大部分時間卻發現，舊把戲已起不了作用；他們勉強搏到了球，卻不知如何傳球，更不知該如何得分。從一九七〇年代至今，美國基督教右派的歷程，即可視為一個失敗的例證，有些基督教群體像他們一樣，企圖透過政治手段重新奪回過往的影響力。

基督徒想努力在社會中發揮影響力，是可理解的事。

「修復世界」並為群體謀求共善的責任，本就是基督教作為一個先知性宗教銘刻於信仰本質的事；也是去愛神和愛鄰舍這樣的委身所帶出的必然行動。但在可見的未來，基督徒勢必愈來愈少能從權力核心發揮影響力，而更多要從社會邊緣來運作。此外，不管是靠近或遠離了核心，在一個宗教文化多元的世界裡，基督徒群體將只會是眾多參與者中的一位而已。

對那些熟悉基督教早期歷史的人，以及對非西方世界初萌芽但活力十足的基督徒群體細心觀察者而言，西方世界的這種危機感讓人覺得有些奇怪。早期的基督教群體，根本就不是社會中的主力啊！他們甚至連加油或喝倒彩的觀眾資格都談不上。他們是被毀謗、被歧視，甚至是被逼迫的少數，充其量只是社會的眼中釘。然而，儘管身處邊緣，當早期基督教群體力圖跟隨死在十字架上彌賽亞的腳步時，卻歡慶他們在神裡面的盼望，喜樂地宣告主的復活。因為祂教導他們，

為義受逼迫的人有福了，因為天國是他們的。
人若因我辱罵你們，逼迫你們，捏造各樣壞話毀謗你們，你們就有福了。應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是大的。在你們以前的先知，人也是這樣逼迫他們。（太五 10～12）

對早期的基督教群體而言，受迫害並不足害怕，而是

一個體嗜喜樂（雖然不愉快）的機會。被迫蜷曲於黑暗的角落、遠離公眾的目光，並非是失敗的象徵，反讓彼此可以成爲良伴。就像今日世界中許多爲基督受逼迫的人，初代教會似乎以他們的信心及創意來應付那危險的邊緣狀態。相對地，我們這些西方人卻對影響力的衰退感到驚恐。初代基督徒在強烈的逼迫中，仍然歡慶並身體力行一種生命的方式——這生命是他們從神而得的禮物，乃是一種效法基督的生命，因爲祂是真正人性的典範。相對地，許多西方的教會，尤其是美國，生活在自由富裕中而惋惜日漸凋零的影響力，圖謀透過取得政治權力來奪回主導的地位。

對於西方教會如何從過去發展到今日的光景，我將不再繼續在此探討——他們曾有強烈的社會責任感，並期許在公眾領域中至少佔有主導地位或成爲重要的影響力。相反地，我要轉向未來，並嘗試重新想像，在現代社會多元的宗教或非宗教文化之中，福音當與這些文化保持怎樣的關係。我的目標是在二十一世紀的開端，爲基督教群體除去陰霾並開創盼望——是一種比近代西方教會所擁有的盼望，更爲謙遜且強健的。更直白地說，我希望幫助基督教群體泰然處之看待自己是「眾多參與者中的一位」，以至於無論是在什麼地位——不管是邊緣還是中心，或介於兩者之間——他們都能夠去促進人類的興盛及共善。¹即使處境不盡相同，仍能重新取得初代教會的那種活力與信心。

本章的大綱很簡單。第一，我要指出現代社會的四種

特色，並指出基督教群體與周遭文化之關係的不同方式，有什麼有利或不利之處。第二，我要簡短地探討三種我認為不合格的基督徒處世之道。第三，我要提出一個更好的方式。

社會背景

基督教群體該如何看待自己在今日世界中的身分，並且促進人類的興盛和共善？當代社會有四個特性，為此提供了基礎架構。為了描繪這四個會影響基督徒群體的特性，我將建基在「教會」與「教派」(sect)間的對比之上，這是韋伯及特洛爾奇(Ernst Troeltsch)在一百多年前所提出的著名觀念。

志願性(Voluntarism)

根據韋伯對「教會」與「教派」的區分，在一出生時就加入是「教會」，但自願加入的則是「教派」。²「教會」比較像家庭，「教派」則比較像社團；一個是你出生在其中的，另一個是選擇加入的。我們大致可以說，現代社會中只剩下「教派」的模式了。絕大多數人，如今不再是不顧其意願而被指派到某一個宗教群體，而是自己選的。³誠然，基督教群體的組成，不純只是依據會友的選擇，我們乃是依附於一群人、某個地方、某些儀式，也習慣於某些

的教會實踐。然而，我們的抉擇佔很重要的地位，我們隨時可以走人，加入另一個群體。⁴即使這些抉擇是受到許多因素所左右，⁵所有的宗教群體仍舊是因為群體成員的抉擇而存在、延續。

差異性 (Difference)

根據韋伯對「教會」與「教派」之區分，所有一出生就加入教會的就是歸屬於教會；這些人是教會眾多且不同面貌的兒女，包括聖徒和頑強的罪人，以及所有介於兩者之間的人。相較之下，「教派」則是那些「由宗教及道德所界定的」。⁶在現今的社會中，這樣的分野已日漸模糊。倘若每個人都透過選擇來決定歸屬，倘若團體也依此來接受和拒絕新成員，那麼，宗教群體將會由宗教傾向來作為辨識，藉此區分教友或非教友。韋伯所定義的「教會」現也取得了「教派」的特質。

基督教群體若要在當代社會立足並發展，必須關注他們和周遭文化及次文化之間的「差異性」。以下的原則是成立的：若要使基督教群體續存，一定需要這群體與周遭文化之間的差異性，而不是它們之間的混搭。因此，基督教群體必須藉由主動地參與在「邊界維護」的事務上，以「管理」自己的身分。⁷若沒有邊界，群體就會瓦解不見。問題不在於該不該有邊界，而在於邊界的本質該是什麼樣（亦即，應該有怎麼樣的滲透性），以及邊界該如何被維持（亦即，穩固那所特有的，或強化那為核心的）。⁸

多元性 (Pluralism)

特洛爾奇進一步闡述韋伯「教會」與「教派」的觀念：「教會」認同這世界，反之「教派」反對這世界。⁹這說法雖然有極佳的誇飾價值，但我們不清楚特洛爾奇當初說的時候，這樣的區分到底有沒有用。¹⁰今天這樣的區分幾乎喪失了它的可信度。原本是「教會」得以認同而「教派」得以反對的單一文化世界，已碎裂成爲多元且瞬息萬變的世界，而這樣的狀況普遍存在於國家及全球的架構中。這些文化世界，彼此是部分相容、部分不相容，有些是相互依存、有些則互爲獨立。這些文化世界形成一些彼此有部分重疊的空間，產生不斷變化混合的次文化。簡易地「拒絕」或「認同」如此的世界是不可能的事。相同地，天真地主張基督教信息能被這「世界」理解，也是行不通的。我們需要更爲精緻地去思考與文化的關係，考慮到今日社會中文化領域有如此快速變遷的多元性。¹¹

相對的自給自足 (Relative Self-Sufficiency)

依據這樣的分類，「教會」位居社會的中心而具影響力，「教派」則位居社會的邊緣，影響力微弱。「教會」與社會處於妥協狀態，爲的是要形塑世界以符合神的旨意，而「教派」則潔身自愛（把世界留給「黑暗之王」，或幾乎不試圖去改變它成爲「新耶路撒冷」），因而在社會上無足輕重。¹²

今日，這樣的區分已行不通。第一，社會學家所謂的社會「功能性區分」（各式的社會次體系專司於各項特殊功能，例如經濟、教育或傳播），暗示著社會次體系有（相對上）自給自足和自我存續的能力。這也就意味著這些次體系會抗衡外來價值的影響。¹³此外，這些次體系（如經濟或傳播）當中最強大的乃是在於它們全球性而非區域性的特質。

第二，不像傳統社會中有各自的頭目、國王或獨裁者，當代社會及全球化的秩序中並沒有權力中心在作整體掌控及導引。從許多方面來看，現代文化是沒有人能夠掌控的（並且這世界看起來好像是失控的¹⁴）。在某些變數及不同的可能性下，今日文化的快速變遷，是因著不同參與者彼此間有多重互動所造成的結果——他們各有不同的關注和價值觀，以及權力的範圍。

電腦網路應可算是控制失勢的「文化」的一個模範例證。第一，它對舉世產生重要的文化衝擊，但這個文化衝擊，既非當初的發明者所料，也非在任何人的後續掌控之下。李克萊德（T. C. R. Licklider）當年想要以全球連結的電腦作為社會互動的工具，我懷疑他曾想到今日急速成長的色情工業。第二，雖然「許多不同的選擇（內建在不同的介面和平台）程式化了網路」，在某些國家也有嚴格的審查機制，但使用者仍然同時是「消費者兼製造者」，可以「客製化並創意地按各自的需要和期待來調整這個空間」。過程中，新形態的權威隨機出現及消逝，不受「權威的正

常流程及傳統的檢驗程序」管控。¹⁵管控的確在進行，但已經分散了，再也沒有人能夠完全掌握整個流程。

基督教群體也可以像其他人一樣，在當代社會中從內而外發揮影響力，每次一小步卻無法完全掌握其結果。若要有全面的改變，全球性的改革就是必須的。因此，基督教群體必須學會為一些有可能性的局部改變而努力，為頑強且看似根深柢固的邪惡而憂傷，為任何可以產生美善的人事物而歡慶。¹⁶

在探討基督教如何能夠與文化連結得更好之前，我要先簡略審視一些我認為不夠完整的方式，這些方式對於理解自己在現代社會中所扮演的身份以及如何服務於共善，顯得不夠充分。藉由批判這些立場，我也同時在為更好的想法鋪路。

自由派的方案——調和

關於基督教如何參與周遭文化以謀求共善方式，有一種是與傳統神學中的自由主義相關的，想法大致如下：把基督教的信息轉譯成所處文化中的概念，並調整自己的價值觀去配合社會的形態；這樣的調和（accommodation）是有可能的，因為現代的信念及實踐，要不是本身就出自基督教信仰的核心，要不就與信仰是步調一致的；這樣的調和也是必要的，否則信仰就會成為一種「古蹟」（對真實的

詮釋不合理，以及道德信念的陳舊），因而無法使現代人信服。對這個觀點而言，我們是在「調和」或「不相干」中二選一。

然而，若要作為一種全面的策略，而非倉促的決定，這種調和是錯誤的，理由至少有兩個。第一是與當代社會文化的快速變遷有關，柴斯特頓（G. K. Chesterton）著名的嘲諷：「凡是與時代精神聯姻的人，會發現自己在下一個時代中成了寡婦。」今日，所有這一類的聯姻註定是非常短命的。第二個理由，是與「當代文化的多元特質」以及「沒人能夠掌控的意識」兩者加乘所造成的結果相關。結局便是，基督教群體調和了那些他們本想要改變的，並且只能產生很有限的影響。事實上，這樣的調和等於放棄了改變的企圖。

這種以調和策略為主導的基督教信仰重構，本身就帶了自我毀滅的種籽。¹⁷一旦開始去調和，大多數情況下，基督教群體所能做的，只剩下在一場非基督教的表演後出場，向一些對基督教懷有戒心的觀眾去重複那個表演。結果，基督教群體的聲音，就變成只是別人聲音的迴聲而已。侯活士（Stanley Hauerwas）和韋禮蒙（Will Willimon）以他們慣有的誇飾，認為這種調和策略的下場是：「唉，為了傾身向現代世界發聲，我們竟整個栽了進去。我們失去神學資源去作抵抗，甚至失去資源去看清：有些東西是必須去抵抗的。」¹⁸

後自由的方案——「迎合」之反轉

後自由主義的替代方案，從一個角度來說，就是自由主義方案的反轉。伍斯特福（Nicholas Wolterstorff）形容它的目標是「將迎合（conformation）的方向反轉過來」。¹⁹它不是像自由神學把聖經信息轉譯為所處文化中的概念，而是認為，基督徒應透過聖經故事來重新描述這世界。²⁰世界的整個歷史（包括現代社會多元而變遷的文化，彼此有部分重疊或有部分衝突的各種信念和實踐）都安置於神的故事當中，這個神創造並為這些受造帶來救贖及最終完滿的故事。基督徒應該去詮釋這個世界，並按照那大故事在其中行動。

但是，透過「居住在這聖經的故事」，基督教群體豈不會把自己封閉起來，而無法與周遭文化產生有意義的對話？後自由主義的擁護者認為決計不會。然而，要建立這種對話，必須先有兩個條件。第一，倘若我們認為基督教會，如某些後自由人士所倡議，是特殊的話語群體（community of discourse），則在基督教會和非基督教文化世界中，必須至少有一些重要的「文化—語言學的」相容性，否則，對話就會有所限制。

第二，與非基督徒對話預設了基督徒準備好要聆聽並從中學習。倘若基督徒只想從自己角度來闡釋文化，而不注意別人如何闡釋他自己，或注意別人對基督教群體的看

法，那只會讓基督徒顯得既驕傲又愚蠢。伍斯特福質疑地問道：

難道教會神學家與非神學領域之間的關係，完全是那種「把埃及帶來的金子鎔化」的關係嗎？埃及的一些雕像本身不也是不錯的嗎？難道全部都帶有偶像崇拜的臭味？非神學領域不也有一些東西是教會神學家可以學習的？²¹

我們需要一個比「將迎合的方向反轉」的方案更為複雜的方式。我們應當要能按個案來決定這樣的調和應該往哪個地方去——和後自由派的某些看法有一致的立場。²²基督的跟隨者在調和的方向上作出特別的決定時，到底是站在什麼樣的立場呢？是中立的嗎？並沒有如此的中立角度。對任何個案而言，能定奪基督徒立場的，就是神在耶穌基督裡所啓示的。這是界定基督教會身分的核心要素——這身分也就是所謂教會的內在特質、它與周遭文化的差異，及邊界維護的恰當模式。²³

基督教與非基督教文化世界對話所需具備的這兩個條件，似乎會引起疑慮：我們與周遭文化的分野會不會因此消失。具備一些符號語言的相容性以及願意去學習，這都需要相當多的親近交流。倘若我們認真看待這兩個條件，那麼如何維護當有分野、差距、界限呢？那種迎合的危險，不是還潛伏在角落嗎？

分離主義者的方案——從世界退隱

有一種避免「迎合」危險的方法，就是想像基督教群體是在俗世大洋中的孤島，他們想要有自己的領土，以清楚地與周遭文化分離，就像突出於海面的岩磐一般。這可視為一種後自由立場的激進版本。

潘霍華在《追隨基督》(Discipleship)中形容教會是「在世界中」也同時「從世界脫離出來」的一群。²⁴他們身處的環境，對他們而言，是「一種異鄉之境」。用更動態的意象，他認為基督徒「只是路過境土」的異鄉人，而基督教群體則像一列「用印記嚴封的火車」。他寫道：

任何時刻，〔基督教群體〕都可能接到「開拔」的訊號。那時，他們就要拆掉帳棚，放下所有俗世的老友和親人，跟隨那惟一召喚他們的聲音。他們就要離開異鄉，往天家邁進。²⁵

潘霍華的這些文字，是為當時面臨納粹政權的教會所寫的一些教牧勸導。在一個集權文化的錯亂環境中，他認為基督徒在世上的日子像是一段旅程 (passage)——就如一群「生命位居於天堂」而流浪在塵世的旅人。²⁶倘若我們單獨把這段「教會與世界關係」的敘述，從它原本特殊的情勢中抽離，將之升高成為基督徒在世的普遍原則，那就

會產生一些嚴重的問題。

倘若基督教群體只是一群「生命屬天而在塵世流浪」的人，那麼他們將會有一套專屬的真理、道德規範和實踐；而這一切完全由神在耶穌基督裡的啓示所定義，卻與他們所住「封閉火車」之外、那些被認定是真、善、美的一切不相關了。如此一來，基督徒雖然能存活在一個既定的文化當中，卻仍然完全是局外人。

這種基督徒與世界隔離的觀點，其神學上的基本問題，是對基督教群體在世上的居所有錯誤的認知。它預先假設了他們所居處的文化是十足的化外之地、一個無神之地，而非神所創造、稱之為好的世界。因此，基督教群體要從其中退隱、向內發展，其結果正好使作為先知性宗教的基督信仰淪入怠惰的狀態（見第一、二章）。反之，倘若這樣的群體進入世界中，企圖按自己的形象來重塑世界（如果他們成為所謂的「激進教派」）——那群體又會淪為強制者（見第一、三章）。在這樣的狀況下，基督教群體與文化的關係，就會像庫特布對伊斯蘭教所提倡的立場一樣（見導論）。

然而，以為基督教群體之外的世界就沒有神活躍的同在，這樣的觀念是違背基督教的重要信念的。賜予「新生」的神，不只是「我們主耶穌基督的父神」（彼前一3），也是這有其文化多樣性世界的創造主及供應者。當「道」因住在耶穌基督裡，而來到「他自己的地方」（約一11）時，基督徒住在每一種文化中，就如同是住在自己所歸屬的空

間。文化對基督的跟隨者而言並非異鄉，反而是自己的故鄉，是獨一真神的創造。基督徒若要疏離世界，那也是因為世界（基督徒本身也可能）與神疏離了。基督教群體不應該離棄自己所出身的文化，企圖在文化之外建立居所，或在文化中成為孤島。相反地，基督徒群體要留在文化中，並改變文化——顛覆外來的勢力，使文化與神和神的旨意漸漸靠攏。除了可能出現一些極端錯誤的例子（像德國的納粹），對一個既有的文化世界，基督教的「差異性」應該是內在式的。

內在的差異性——一個較佳的方式

倘若基督徒要表現出內在的差異性，該如何理解我們的公共參與呢？那要看情況而論。在今天的倫敦，跟在納粹統治時的柏林或史達林統治時的莫斯科，應當就不相同；在八世紀時的君士坦丁堡，和十八世紀時的華盛頓或今天的班加羅爾（印度）又會不一樣。在這本書中，比起一四五三年遭掠奪前的君士坦丁堡或二次世界大戰的莫斯科，我對今日的倫敦與班加羅爾的背景更有興趣（快速變遷、社會次系統能自給自足、多元文化、及日漸消失的主控權）。

塞杜（Michel de Certeau）認為人類會充分利用別人為他們所製作的文化產品，這或可幫助我們思想基督徒公共

參與的本質。他寫道，「使用者會對主導的文化經濟，作出無數極小的轉化和調整，以便符合自我的利益和規範。」²⁷ 他用一個極端的例子，來解釋這種使用的創意：當一四九二年十月十二日西班牙艦隊抵達拉丁美洲海岸，開始對美洲原住民施行殖民政策，雖然原住民受逼又乏力相抗，但我們有時候會忽略，他們其實也不是一味地接受強權文化而已。塞杜寫道：

印地安人經常會把用武力或是誘騙手段強加於他們的法令、習慣或主張，加以使用，來達到和他們的征服者不同的目的；儘管無法逃脫，他們會從中變出花樣、從中顛覆——不是藉著排拒或改變（雖然這些也會發生），而是藉著許多不同的方法，利用那些法令、主張去服務自己的規條、習俗或信念（這些乃與殖民地中所有的非常不同）。他們把強勢的規例加以隱喻化：以另一種名目機制（register）來運作。他們沒有完全融入這個系統內（這系統從外部吸收他們，也被他們吸收）。他們轉向而不離開。儘管是留在征服者所建構的空間之內，他們接收的程序保留住他們的差異性。²⁸

將這種征服和殖民的意象，用在文化與基督教群體的關係上，不是完全恰當的。因為文化並不純是一種必須加

以抵擋的入侵勢力，它是人所居住的空間、所呼吸的空氣、所感受的氛圍。請把殖民的霸權意象擱在一旁，只要專注於塞杜所描述的生活方式，一種在強勢體系內的生活方式。他主要用的意象是：將文化給「隱喻化」，讓它以另一種名目機制來運作，從中加以顛覆，加以使用來達到不同的目的，轉向而不離開等等。這一切都在描述一種介於「丟棄」文化與「主宰」文化兩者的中道，也在描述如何既能維護自己的差異，卻依舊能存留其間。

塞杜這些不同的表達，其實都在表達「分別而不離開」的基本理念，我現在要把這個應用在基督教群體與大環境之間的關係上。對他們來說，是否有一些典範式的想法可供參考呢？第一，基督徒會採用他們所處文化中的一些元素。例如，基督徒並不講究特別的飲食器具，無論用刀叉或筷子，對基督信仰來說無關緊要（雖然信仰可能會促使某個人去選用設計製作比較優良的器具，以及那些用永續工法製造的餐具）。但是基督徒通常會按著耶穌基督故事的導引，用不同的方式來使用文化中的元素。再以飲食習慣為例，一餐飯可以是款待或是一種敬拜的表達，而不是個人或群體的自我享樂，因此這餐飯的性質有了改變。其實，甚至連飢餓的性質本身都會起變化。馬克思曾經寫過一句有名的話：「飢餓就是飢餓，但用刀叉吃煎香的肉排來滿足飢餓感，這跟用手、指甲和牙齒囫圇吞下生肉，兩者是不同的。」²⁹同理，當我們去滿足飢餓感時，若是與陌生人分享並用來敬拜神，這和單顧自己的飽食樂趣，兩者

是不同的。³⁰

有時候，要將東西作不同的應用，可能需要改變事情的本身。一間房子若要成為款待人的好地方，這房子的主臥室可能有需要小一些，而留出空間容納客房，並使客廳更大些——這就讓我們來到基督徒在既定文化中，活出不同生命的第二種可能方式：絕大部分的文化元素都可以被接納，再從內來作改變。

比如語言，就是一個絕佳的例子。基督徒大部分採用所處文化中的語言，但會在詞語的意義上賦予新的內容。「神」是基督教詞彙中最基本的用語。基督徒並未發明這個詞；只是從希伯來民族的「神」承繼過來，如同他們在不同的文化環境中也吸納了當地的詞彙。不過，對猶太人而言，「神」慢慢成為「亞伯拉罕、撒拉的神，摩西、米利暗的神」；而對基督徒而言，「神」一詞又稍微改變了語意，成為「耶穌基督的父」，並在後來發展成為至聖的聖三一神。絕大多數的基督教詞彙，都經歷過這類的內部轉化。

基督教的許多習俗也是如此。基督徒也曾採納一些有文化意義的習俗，但再根據自己的主要價值，也就是「神在耶穌基督裡的啓示」來加以重塑。比方婚姻這例子，它的許多元素在所處的文化中，對基督徒和非基督徒而言，都是一樣的。只不過，對基督徒而言，婚姻伴侶之間的愛，是呼應著基督與教會的關係——伴侶彼此願為對方捨己並為對方而活，也因此而愛自己且愛對方如同自己（見弗五21~33）。

第三，可能有些文化元素是基督徒必須要排拒的。像奴隸制度就是一個好例子。這制度必須摒棄，即使在最初奴隸制被抽空了內在的含義，但這社會制度尚未被直接廢除。在基督裡「不再有為奴的或自主的」，全部都「因信成為神的兒女」（加三26~28）。腓利門這位奴主，必須接納阿尼西母這位逃跑的奴隸，像對待一個「蒙愛的弟兄」一般，不只是「在主裡」，也是「在肉身」（門16，和合本修訂版）。當奴主和奴隸互相承認對方如同「蒙愛的手足」——並且呼應黑格爾（Georg W. F. Hegel）的主張而彼此承認這種相互的認同³¹——奴隸制其實就已被廢除了，即使外在制度的那個殼依舊存留著，並帶來實際的壓迫。

從以上三種彼此互補、與文化對應的方式得知，基督徒在文化中的身分是一種既複雜又有彈性的網絡，編織著大大小小的排拒、分歧和顛覆，並多少有一些激進又全面的替代方案和條例，並被周遭既定的文化所圍繞。沒有一種對應既定文化一體適用的模式，即使想要以單一方式對應它主流的目標也很難。只有各式不同的方式，或接納，或轉化，或從文化的內部取代其中幾個面向。基督徒從來沒有自己獨特且具排他的文化領域——排他性的語言、價值觀、習俗或理性。基督徒所用的語言是從別人那邊學來的，只不過把它的意義隱喻化了。基督徒也大體承繼了文化中的價值體系，只不過徹底改變了它某些元素，又排拒了另一些元素。基督徒接收了既定文化的條例，然而卻加以顛覆、作部分的改變、又排拒一些、並引進另一些新的。

成爲基督徒，意味著轉向而不離開。過基督徒的生活，意味著在既定文化中持續注入「差異性」，而不以離開那文化來達成這目的。

兩「不」—「是」

讓我用三個簡潔的提議——兩個否定，一個肯定——來總結出我以「內在疏異性」作爲基督徒身分及我對參與當代社會的看法。

不是全然轉化

如果基督徒的差異性是內在的話，這就意味著他們沒有轉化整個所寓居文化的立足位置——沒有立足點可以從事那極其現代的計畫，妄想重建整個社會及智識生活；也沒有處女地得以創建一個迥然不同的新城市。³²因此，絕不可能作全然的轉化；所有的轉變，都像是住在房子裡改裝潢一樣。也不要期待有全然的轉化。請細想終末新耶路撒冷的啓示，它被描述爲「由神那裡從天而降」（啓二十一2）。它並不是由基督徒所設計和建造的，但是它代表一種與舊秩序的延續，而不只是中斷；它寫道「人民」（不是基督徒百姓！）「必將列國的榮耀和尊貴歸與那城」（二十一26）。³³

基督徒在歷史過程中的建造，到頭來並不是像巴西的

巴西利亞市一般，是從無到有開始設計興建的。相反地，基督徒要協助建造的，比較像在一座古城中，有它「像迷宮似的羊腸小道與廣場，新陳並列的房屋，不同時期加蓋的屋子；四周則圍繞了許多新興的區里，有筆直的街道和制式的房舍。」³⁴這是哲學家維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）用來形容人類語言的。基督徒在既定文化中的改變也相當類似，他們把自己投入在文化當中，協同許多不同的非基督徒，隨著時間而看到一些改變。

不是妥協迎合

去迎合周遭的文化，這也不該成為基督教的方式。我們很熟悉舊式基要主義者悍拒妥協的立場。在這一點上，他們是正確的（雖然，他們常常活不出自己所說的，並且可以預期地在文化上也妥協了，只是和那些進步的競爭對手在不同層面罷了）。調和的策略是行不通的，並且有鑑於當代社會的本質，這策略成功的可能性十分渺茫。更糟的是，除非伴隨著對基督徒特殊身分強而有力的認定（也就是在既定化中保有差異性），信仰的迎合將會帶來自我滅亡的種籽。

如果基督徒的身分是重要的，差異也必須是重要的。從最廣泛的意義來說，要排除掉差異性，其下場就是一無所是——你本身及其他的一切，都必溺斃在毫無差異之「東西」的大海。要抹殺差異性，就等於是拆毀創造，創造乃是神從無到有造宇宙時所設立的複雜形式，其中不僅

有分別也有相互依存。從字面意義而言，每件事都依賴於差異性。³⁵若把這洞見應用在福音與文化之間的關係，這裡的每件事也都依賴於疏異性。倘若你維持了差異性，你就維持了福音；倘若你抹殺了差異性，那你至多就只有平淡的舊文化或是神普世的治理，但是不會有福音。福音必然與差異性相關；畢竟，它的意思就是好消息（news）——是好的，也是新的（new），也因此是差異的！

但是，我們到底該如何在變遷的文化中「協調」這樣的基督徒身分和的差異性呢？首先，基督徒的身分，主要不是透過否定或打擊外部敵人而建立的，而是透過擁抱和高舉內在的核心——耶穌基督，這道取了肉身，成為了神的羔羊，背負了世人的罪。差異性之所以重要，不是因為它的獨特性；當我們談到基督信仰時（不同於文化或個性），獨特性不是一種價值。正因為身分是重要的（並且在身分重要的情況下），差異才重要。用稍微不同的方式表達，正確理解之下的基督徒身分並非是反應式的，而是積極正面的；是這個核心界定了其差異性，而不是對他人的恐懼（無論是害怕他們是太過靠近，還是他們太危險、好鬥）。

第二，對外的關係必須是以「愛」來作為導引。「因為神愛世界」（這世界乃神的美好創造，即使走迷了路，甚至走岔了路），因此差遣耶穌基督進到這世界來施行拯救。基督的跟隨者因此也同樣被差往這世界，去愛那些朋友和敵人、有信仰的和沒信仰的，並去在所碰上的一切真善美的

事物上一同歡樂。

第三，界限必須是可滲透的（permeable）。沒有界限，群體會喪失身分並也放棄了影響社會的機會。但基督教群體的界限，不可以是高大城堡的銅牆鐵壁，而是要保持敞開，讓「輸出」（參與外界去改變）和「輸入」（欣賞外在的美好，並且從中學習）這兩種交流的渠道保持暢通。

可以用一種方式來說明我的論點，無論你本意如何，迎合都會發生，這是一個已知的事實。據我所理解，差異乃是一種成就（achievement），是一種有意識的練習：在一個出與入交換的互動中，藉由實踐對神的愛和對鄰舍的愛，圍繞信仰的中心去定義一個人的身分。有了「實質上的調適」和「可滲透的界限」，這兩者正面的成果就是「本地化」（inculturation）——一個基督信仰進入文化並且在其中生根的詞彙。

向參與說「是」

基督教群體的先知性角色（他們參與在世界的修理看守上，謀求人類的興盛和共善），這一切不是別的，乃是他們信仰的身分，在言語、行為上向世界投射而出。因此，有兩個必然的結果。

第一，基督的跟隨者，是要以全人來參與世界。「參與」關係到不只是言語或行為；不只是提供一套有說服力的知性願景，或一套另類的實踐法則；不只是豐富深邃內在生命的外在表現，或只是想要改革社會的體制；也不只

是透過聖餐歡慶而表達出一種另類的政治，或身為神散居的子民而想要謀求改變。是以上總總，並且更多。整個人在他生活的所有領域，都是參與在謀求人類的興盛和共善上。雖然去區分公私領域的參與以及個人與群體面向的參與有其重要性，但這些層面已無可避免地糾結在一起，形成無法分離的共同體。

第二，基督教的參與，關乎到一個文化的所有層面。首先，它關乎自我是如何（隱含地或外顯地）被理解的，以及自我在內心世界、家庭私生活、公眾生活中有何作用。其次，它與社會關係相關（群眾的權利與義務），不管在商業、政治、娛樂、傳播等等關係中。最後，基督教的參與，與美善的願景相關——這願景界定什麼是我們個人和群體應該追求的美善（也包括了哪些是我們當避免的）。基督教的參與，會碰觸到某文化的所有層面，但其目標卻不是爲了要轉化文化中的所有。相反地，要在這一切的參與過程中，去尋求有哪些美善是值得保存和強化的。在範圍上是全面的，但在程度上是有限的——受限的原因不僅是受到個人、社會制度和整個社會的抵抗，也是因爲人有其有限和脆弱，並且文化有其不可剝奪的美善。

接下來的兩章，我要探討基督教公共參與的兩個主要模式：向非基督徒作見證以及政治參與。

第 6 章

分享智慧

我們要避免落入一種驕傲，以為我們只是智慧的給予者，而忘了我們也是接受者。應當讓智慧去塑造我們自己的生活，使智慧能流露出自己所具有的吸引力、合理性及用處。

我們生活在一個衝突很激烈而盼望很瑣碎的世代。

先看我們世人今日都在盼望些什麼。德邦可在《真正的美國夢》一書中，回溯美國歷史，從中探查美國人夢想的遞嬗——從清教徒創立者的「聖潔上帝」，到十九世紀愛國志士的「偉大國家」，到今日許多人的「滿足的自我」。¹只要稍作修正，美國人在這方面或可算作是絕大多數社會潮流的指標，尤其是那些高度整合在全球化市場機制裡的國家。就如我在第四章所論證的，人類生命興盛的概念，已經枯萎成只企求體驗一種自我滿足的生活就好，而滿足的源頭各異：權力、財產、愛情、宗教、性、美食、毒品，諸如此類。最重要的不是滿足的來源，只要經驗到滿足——自我的滿足。一個被滿足的自我，成了我們最大的盼望。然而，這種盼望不僅瑣碎狹隘，沮喪的陰影更固執地尾隨著我們如此的沉溺。因為，我們被造原是為了更偉大的目標，而不是為了被滿足的自我。瑣碎狹小的盼望，只會衍生出自我毀滅和沮喪的經驗。

其次，今日的世界已困在無數的大衝突（同時還有許多小型、甚至微不足道的衝突）之中，這其中，有許多是

沿著宗教的路線而戰（不過這不意謂，他們根本上是宗教方面的衝突）。² 基督徒和穆斯林有衝突；穆斯林和猶太教徒之間，印度教徒和基督徒之間，佛教徒和穆斯林之間等等也是如此；這其中，基督教所形塑的西方世界和絕大部分的穆斯林世界的衝突，是更為顯著的。雖然宗教本身並非是這些衝突的最主要原因，但藉著將世俗事務（有時是我們狹小的盼望）披上神聖的外衣，宗教經常被用來合理化和煽動這些衝突。

大多數宗教清楚它們的主要目標之一，是做開自己的信眾去連結更廣大的群體，尤其是那一切實存的源頭和目的。同樣地，大多數宗教也會宣稱自己擁有培育和平文化的重要資源（甚至是不可或缺的資源）。但這兩個宗教功能，有時卻彼此相斥。當不同的宗教，在號召群眾來與那位聖者相連結、使信眾也彼此相連結、並提供他們比追求自我滿足更高的盼望時，不同信仰群體之間，有時也會相衝突。當宗教試圖迴避合理化及煽動群體之間的衝突時，通常會退入私領域，有時甚至強化了群眾的自我關注（self-absorption）。這是今日世界中宗教有時會擺盪在「強制」和「怠惰」之間的原因，這個傾向我在第一章已提過。

在一個多元世界中，所有宗教的核心挑戰，是幫助群眾走出狹小的盼望，以至於能過一種有意義的生活，並幫助群眾解決大型衝突，能與別人和平共處。這是學習分享宗教智慧很重要的原因。我們身為宗教信仰者，倘若無法好好與人分享智慧，那麼我們就辜負了當代的人，他們奮

力在尋求滿足的生活，卻依舊深深無法得滿足；我們也辜負了那些有信仰的人，他們透過宗教傳統想要尋得生命意義，卻深陷於棘手、甚至常是致命的衝突中。

可是，我們該如何好好地分享宗教的智慧呢？我要從基督教的角度來談這個問題。分享智慧雖然沒有一種宗教上的通則（主要是因為沒有通則性的宗教），但我還是希望其他宗教的信眾也能有共鳴，他們將會發現這與他們分享自己宗教傳統智慧的方式，是有重疊的。不過，容我先從基督教信仰來說明，智慧是什麼？以及為什麼應該要分享智慧？³

智慧是什麼？

基督徒傳統上認為，信仰不是一種生活上的宗教外加物，而是本身就構成一個整全的生活方式。⁴相應地，從某一個角度而言，基督教所說的智慧就是那信仰本身——也就是對實存作出一種統合的詮釋，是導引人類過美好生活的一套信念、態度和實踐。此處的「美好生活」意謂按照上帝創造的方式過活，而不違反人類自己的本相及世界的真實。從此角度而言，智慧就是一種整全的生活方式，使得個人、群體及全體受造得以興盛（見第四章）。人類若按此方式過生活，就是有智慧的人。

基督徒也認為，智慧還不只是一種完整的生活方式，

還特殊得多——它更是對生命如何興盛所提出的具體忠告。我們讀箴言寫的「愚昧人不喜愛明哲，只喜愛顯露心意」(十八2)，或是耶穌說「你們要給人，就必有給你們的」(路六38)，或使徒保羅所說「應當一無掛慮」(腓四6)，或在以弗所書寫的「並要以恩慈相待，存憐憫的心，彼此饒恕，正如神在基督裡饒恕了你們一樣」(四32)，這些都是智慧的忠告，充滿所謂智慧的金玉良言。若能正確地理解，這些金玉之言可以是智慧生活方式的重要成分。據此看來，人類若依循智慧的忠告，就是有智慧的人。

基督徒對智慧還有第三種、也是更為基本的看法——或許會嚇人一跳，智慧還是一個人。在箴言中，智慧被擬人化了。她從神創造之初就存在，呼喚人類來聽從她，藉著順從她(箴八)而使人的生命興盛。基督徒把這位「智慧女士」等同於那成為肉身的道，亦即耶穌基督(約一1~14)。使徒保羅亦寫道，耶穌基督「本乎神……又使他成為我們的智慧」(林前一30)。因此，人類若跟隨基督，甚至更重要的，肯讓這成為人的智慧來居住在心裡，藉她改變自己，並讓智慧透過自己來行事(加二20)，那麼人就能成為有智慧的人。

根據以上三點關於智慧的看法，智慧絕不只是一種個人的品味或偏好(「我感覺這樣很有智慧——至少到目前為止!」)，在當代變化多端的社會中，「智慧」常常被人看作如此。智慧也不是某個群體的身分標誌或善良的風俗(「這對我們而言是智慧，雖然對你們未必如此」)，好像只被某

些宗教或文化族群所認同。對基督徒而言，智慧是一種特有的**真理**，是關乎萬民的——以最深切的方式關乎萬民。在乎的是他們身爲人類的層面，而不是在乎他們身爲某個群體成員，或身爲某項事工的執行者，或某項目標的追逐者。人若拒絕把智慧當作一種生活方式，或拒絕基督乃是這位智慧的體現，不只是像放棄了一頓美食的餐後甜點，更像是拒絕了能使人類生命真正興盛所不可或缺的營養。

當然，這樣的基督教主張會引起爭議。雖然它並未對其他宗教或世界觀有負面的批評，但卻主張，基督信仰掌握的是人類成功的鑰匙，這不是努力完成事務的成功，而是活出真正人性的成功。然而，穆斯林會提出質疑的點，不在於這樣的宣稱主張某個特定宗教的智慧是不可或缺的，而是，這應該指的是伊斯蘭教的智慧，而非基督教的智慧。雖然有爭議，但絕大多數基督徒都認爲這種主張是必要的。猶太一神論將真理的概念引入西方的宗教世界。⁵基督教承繼了這概念，並將其徹底化：這信仰的智慧不可避免地是普遍真理；雖然面臨多變遷的世代和環境，必須有所順應和回應，但這智慧始終放諸四海皆準，也不會被時間淘汰。

爲求簡明，我在以下探討爲何及如何分享智慧時，大多會將智慧的三項意義（「金玉之言」、「生活方式」以及「神聖的位格」）併在一起考慮。這樣做顯然有不便之處：要談到「爲何」及「如何」分享智慧時，這三種不同意義的分野十分重要。分享的原因和方式，其實只有部分的重

疊。因此，我偶爾也會指出中間的差異，許多空白處就只能留待讀者自己填上了。

為何要分享智慧？

要分享智慧，最主要的原因為何？

第一，基督徒有義務要去分享。耶穌基督死而復活後，告訴祂的門徒，「父怎樣差遣了我，我也怎樣差遣你們」（約二十21）——這使命是要向世人宣告好消息，更廣泛地和世人分享神的智慧。因此，基督徒要去分享智慧，乃是因為耶穌基督的命令。⁶

其次，「分享智慧」這義務，是一種愛鄰舍的表現。就如父神因愛世人而差遣耶穌（約三16），基督徒的使命也是（或至少應當是）根植於對人類同胞的愛。基督徒分享智慧去幫助有需要的人尋找生命的意義、解決衝突，讓衣不蔽體的人不致赤身，一般地說，基督徒是想要顧念別人，希望他們免於受苦，不至於因為偏離神創造的生活方式而困頓。⁷

不過，最終來說，基督徒分享智慧不只是出於順從命令，甚至不只是為了愛鄰舍。事實上，居住在他們心中的智慧想要將自己分享出去，以至於透過這些她內住其中的人們去（或至少應該去）分享智慧。就如使徒保羅所說，「基督的愛激勵我們」（林後五14）。

去分享智慧的這種宗教動機，符合了基督教的信仰特質。如我前文所指出，基督教（與世上其他幾個主要的宗教）是一個獨一神論的先知性宗教。就先從這獨一神論的意義上來談分享智慧吧。談到神與世界的關係，至聖的那「一位」與塵世間的「一切」，有一種嚴密的關聯。因為真神是獨一的，因此真神就是所有實存的神。雖然神的智慧總是具體也會根據特別的處境而調適，獨一神的智慧仍是整體人類的，而不只是其中的一小片斷。因此，這智慧應該被分享出去。

此外，基督信仰因一神論而產生的分享動力，還會因著它所具有的先知性特質而更為強化。正如我在第一章解釋過的，先知性宗教是由兩個基本的面向所構成：上升到至聖之處（與神會遇，深度地研讀聖經等等），然後將信仰帶回塵世——這兩個面向，福音書已敘述得很清楚，耶穌要公開服事之前，先在曠野禁食。藉由「上升」，信徒獲得智慧而被改變；藉由「返回」，與人類分享智慧為的是要來改變世界。上升，不只是要讓人因著與神會遇而得造就（如神祕性宗教），也是為了預備重返，使塵世獲得修復，使它更符合神設計的原意。

基督宗教儘管有強烈的理由，要與人分享信仰的智慧。從歷史來看，他們大體而言也可說是未負所託，雖然在某時期跨文化宣教的熱情曾受到壓抑，例如從一五一七年更正教剛開始的時候至一七九四年威廉·凱瑞（William Carrey）開創了現代基督教的宣道工作。⁸然而，在某些狀

況去分享宗教智慧，可說是缺乏智慧。耶穌基督在登山寶訓著名而且刺耳的警告，「不要把聖物給狗，也不要把你們的珍珠丟在豬前，恐怕他踐踏了珍珠，轉過來咬你們」（太七6）。這些嚴厲的話正是要提醒我們，宗教與宗教間的關係有時很具張力，甚至凶暴。在此情況下（例如宗教迫害，在歷史上的各地都不乏實例，有的甚至到今日都仍舊持續進行），⁹要分享智慧，恐怕只會引發憤怒的不解和更進一步的暴力。有時，智慧不便被分享。另有些狀況，儘管面臨嚴重的敵視，無畏的智慧仍然力求被聽見，以顯出敵對者的愚昧。

自己是智慧的「給予者」

當做得恰如其分時，分享智慧很像是「給予」與「接受」禮物（見第七章）。在進入具體細節討論如何給予與接受智慧之前，我們要先注意到分享智慧的一個重要特色：它比較像為朋友彈奏一首樂曲，而不像請她吃一餐飯。當我招待朋友吃一餐飯，她吃下肚的東西，是我無法再擁有的；相反地，我若為她彈奏樂曲，她所獲得的，從某個角度而言，是我依然擁有的。當我分享智慧，我並未失去我所給予的；相反地，我還可能從更深的層面擁有它。¹⁰

怎樣算是好的分享？如何分享才算是負責任？藉著檢視如何「給予」和「接受」智慧，我會來探討這些問題。

從初代教會開始，基督徒就是公開地在為信仰作見證。教會誕生於五旬節那一天，¹¹門徒追隨被釘死又復活的耶穌基督，開始以多國的語言到世界各處去宣揚祂。他們所分享的信仰智慧，就是我前文所提到三個層次的智慧——人生金玉之言，整全的生活方式，智慧之道成肉身。

對基督徒而言，**作見證**是分享智慧的主要方式。但怎樣才算是優秀的作見證方式？首先，見證者不是一種強制人的**暴君**。的確，歷史上的基督徒有時用刀劍，¹²或透過言詞的操弄、物質的誘因，將自己的信仰強加在別人身上。但是，強制與基督教信仰的基本特質格格不入，這信仰的核心本質乃是自我犧牲（神的自我犧牲與人的自我犧牲）而不是去強制人。巴特（Karl Barth）這位上世紀偉大的新教神學家說得很好：基督的跟隨者與非基督徒（及其他基督徒！）之間的關係，應當像葛溫瓦德（Matthias Grünewald）所繪的名畫施洗約翰一樣——在十字架下伸出他的手，單單指向被釘的基督。¹³基督徒完全不像是將信仰智慧強制於人的，他們與人分享時，甚至不會讓人覺得智慧是自己所能給予的——他們單單指向智慧。智慧將自己給出去，有人會接納，也有人會拒絕。¹⁴

其次，作見證也不是當一個**生意人**。現代人深陷於「經濟交換」的網羅中，我們的生活中充斥著買賣的行為。¹⁵有時我們也把宗教和宗教智慧，看作是可以買賣的商品。雖然我們有理由付薪資給牧師傳道和其他的宗教領袖，但他們以及其他未支薪的平信徒，都不該是智慧的販賣者——

如同好老師不應當販賣知識，好醫師不應當販賣醫術，他們也不應當販賣智慧。¹⁶智慧若被買賣，它就被辜負了，也不再公正（我稍後會再詳論），因為它根本上乃是一項禮物。賣者會想吸引買者購買，而特別訂製商品去滿足買者的欲望；販賣的行為常常會扭曲了智慧，使買者產生懷疑：賣者是否從中圖謀了利益。另一方面，買者會挑三揀四地想選自己中意的。一買一賣之間，智慧不僅無法形塑人類的生命，最多也只是滿足既有的欲望——這樣一來，智慧就無法雕塑任何欲望，只成為欲望的下屬。智慧既被視為商品，也就淪為一種技巧，去幫助人過自己想要的生活，甚至這樣的生活是完全沒有智慧的。¹⁷

在基督教的傳統中，智慧是白白賞賜的。先知以賽亞寫道：「你們一切乾渴的，都當就近水來。沒有銀錢的，也可以來，你們都來，買了吃，不用銀錢，不用價值，也來買酒和奶」（賽五十五1）。耶穌也呼應這段話而說，「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裡來，我就使你們得安息」（太十一28）。基督教的智慧根本上是關乎神白白的賞賜，因此我們也當白白地捨去。¹⁸好的見證會抗拒將智慧給商品化。

第三，基督的見證人，不只是引導人的教師。教師可以學一些與自己的生命很不相關的外圍事物，然後將這些有用的資訊傳授給別人（比方說，數學教授教三角函數）。而基督徒就很不同，他們所作的見證，不只是在言語中談到基督，更要在行為中效法基督，並且把自己的生命和死亡託付給這位眷顧他們的神。因此，當他們作見證時，他

們乃是指向一種生活方式，並且自己參與其中，也因此，當他們的生命愈被智慧「內住」時，就愈能成為好的智慧分享者。

第四，作見證不只是當一名助產士。偉大的希臘智慧導師蘇格拉底，就自視為一名助產士。他的任務就是要把每個人已經孕育的智慧給接生出來。他自己是偶然得到智慧。¹⁹按此觀點，倘若一個人有足夠的自覺，就能夠找到通往智慧之路，因為智慧就潛藏在他心中。

基督卻不是這樣，基督的見證人也不是這樣。基督不是去幫一個人找出他心靈中潛藏的智慧，基督本身就是智慧。²⁰因此，基督的跟隨者乃是替基督作見證，他們的目標乃是要將人的注意力從自己的身上導向基督——注目於這曾在特定的時空中，生、死和復活的肉身之道。蘇格拉底幫助一個人去發現他自己內在的東西，那是他曾知道卻已經忘卻、需要被提醒的東西；反之，基督的見證人則是去告訴人一些發生在他之外的事，一些他必須被告知的消息。²¹因此，作見證不僅不是指向自己，也不是指向那作見證的；他乃是指向基督，指向這位過去成為智慧、將來也是的基督。

別人是「接受者」

好的給予者會尊重接受者的整全性，對於別人願意或

能夠接納的限度，予以尊重。基督徒分享智慧時，應遵照彼得前書教導分享盼望緣由時的態度，乃是「以溫柔敬畏的心」。(彼前三15~16)

相對之下，分享金玉之言時，要尊重別人的界限比較容易。接受者往往很容易把這些忠告，統合進他們生命的詮釋體系當中，不至於有什麼困擾。只不過，所接受到的難免會和原來的味道不同。泰式料理中的雞肉，就和三明治中配上芥菜及美乃滋的雞嚐起來大不相同。智慧的金玉良言在一道宗教料理中，有不同的佐料就會有不同的風味。說得更直白一點，接受者往往會感激你所提供的，只不過會把它們扭曲後放進他們自己生命的詮釋體系中。

讓別人有權利自由選擇自己所要的，以及按照自己的方式使用，這些都是給予者應當給的尊重。然而，在我們所處的這個快速、媒體充斥的、沙拉吧式的文化中，要分享金玉之言，還有一些值得關切的因素。首先，給予者多半會把智慧稀釋得更可口些，讓更多接受者能夠喜歡。其次，接受者多半不會把新獲得的人生智慧，放入自己生命的詮釋體系中。這些智慧的金玉良言繼續成爲隨處飄移的片段，方便時拿出來用，不方便時就棄置不顧。這種跳脫原處境選擇性的使用，讓一種沒有智慧的人生方式能夠繼續維持下去——但卻不是分享智慧的原意！

以一種生活方式來分享智慧，情況又更爲複雜了。別人能否接受的最重要界限，就在於這會不會威脅到他的身分認同。倘若他必須從「外面」汲取過多，那種智慧的接

收可能就會變成一種對自我不太友善的拆毀。要接受基督這位智慧，要讓信仰構成一種生活方式，都可能會讓接收者感到極度的不適。但是，由基督徒在這章寫有關「分享智慧」的課題，那不必說，他一定會肯定：擁抱基督信仰的生活方式，可以是（也絕大部分是）一種回復到一個更恰當自我的歷程。

基督教傳統一直能夠接受如此的可能性：基督教所指向的最高智慧，對別人來說可能是全然的愚昧。褒揚「自我犧牲」，不對別人施用強權，這樣的生活方式看在一些人的眼裡，簡直是蠢不可及，不是智慧。²²因此耶穌基督透過「被釘十字架受死來救贖別人」的想法，也一樣愚拙。²³智慧，乍看之下，可能顯得不智。因為，人若要認出它是智慧，人本身必須先去親近它——要睜開眼觀察，要打開耳朵聆聽，就像先知以西結所說的（結十二1~2）。²⁴難怪基督教傳統中的某些重要路線會認為，人類若要能夠接受智慧，除非是神的靈在他們裡面創造了好環境才有可能。²⁵

請注意兩項關鍵點（在給予及接受這兩端），分享智慧最重要的工作並不是基督徒本身做的。最終極地說，基督徒本身沒法給予，必須是基督給予智慧。並且，終極地來說，基督徒沒法讓人接收智慧；是神的靈打開人的眼看見才行。當基督徒盡了全力在分享智慧時，他們不過是神分享智慧的渠道。使徒行傳在報導第一批人悔改歸向基督的道路時，將這個基本觀念闡述得很清楚；並不是使徒的講道使人改變——而是神將人加給教會（徒二47）。

把自己當成「接受者」

當我們與別人分享我們的宗教智慧時，要時常謹記：對方也是一個給予者，而不只是被動的接受者。身為給予者，我們能尊重接受者的一種方式，就是將自己本身也當成潛在的接受者。可是，許多宗教人士就覺得，要從別的宗教人士汲取任何有實質的東西，這一點很難。畢竟，他們已經認定自己所信的是一個（甚至是惟一的）真實、有益的生活方式。許多基督徒都認為這樣的觀點是正確的。約翰福音豈不是說了，基督是「道路、真理、生命」（十四6）嗎？歌羅西書豈不是說「所積蓄的一切智慧知識，都在基督裡面藏著」（二3）嗎？那麼基督徒，怎麼還可能從別處獲得重要的智慧呢？

這問題在暗示，要從別處接受智慧是不可能的，而事實上，這點早已是無可抹殺的事實！若要證明基督徒過去早已從別處獲得智慧，而且於今猶然，這一點兒都不困難。從古早的兩個例子就可得知。第一，基督教從猶太教獲取了屬靈珍寶。例如，基督教的舊約，只從希伯來聖經中稍作調整，就構成了初代教會的聖經。第二，初代基督教碰觸到希臘語言和文化，這意謂它無可迴避地接受了希臘的智慧。²⁶ 基督徒在神學及日常禮儀生活中所大量使用的信仰詞彙，是源自希臘的哲學傳統（即使一些主要的哲學詞彙，已經在必要時作了部分的轉化）。²⁷ 事實上，比起

與古希臘文化相遇還更廣泛的例子是，每當福音被翻譯成另一種文字，在另一種疏異的文化環境中立足時，基督教信仰就是在接受智慧。²⁸

因此，基督徒既然相信「所有智慧都在耶穌基督裡藏著，也是源自耶穌基督」，又如何能接受來自其他處的智慧呢？答案雖不是昭然若揭，也不見得容易看到它所有的含義，但卻很簡單。正如新約中最重要的經文之一，即約翰福音的導論所說，耶穌基督是那成為肉身的道（智慧！），藉著道「萬事才得以存有」，祂又是「世上的光」（約一3~4）。初代教父殉道者游斯丁（Justin Martyr）呼應約翰福音的經文，描述希臘哲學家的智慧為「道的一部分」以及「真理的種籽」。²⁹無論在哪個地方顯露的光，都是道的光，因此也就是基督的光；任何智慧，無論是誰說的，就是基督的智慧。假使萬物都是藉著道才存有，而這道又在基督裡成了肉身，那就沒有其他的可能。當然，這只是一個「假使」，非基督徒不見得樂意接受。不過，我們在此要討論的是基督徒的立場，而不是非基督徒接受度的問題。接受了這個條件（透過基督「萬物才得以存有」），結論（「所有智慧都是基督的智慧」）也就不證自明。

但基督徒已經有了基督啊，有人可能會這樣反駁。為什麼還要接受別人的東西，即使有人認為那些是智慧的「種籽」呢？第一個理由是，基督（也就是那智慧），十分長闊高深，一直都是祂跟隨者所無法全然測透的。用較為抽象的方式來說：信心的對象，我們的神住在人不能接近

的光中，祂從未能被人的意識所全然認知，即使是最清楚啓示的人也一樣；不只是因為人類是有限的受造而神是無限的造物主，更是因為人類總是會被自己的需要和癖性所牽引，又會被自己生活的特殊狀況所左右。第二，基督徒跟其他人一樣，生存在時代的潮流中，不斷地受到新穎的挑戰所衝擊。他們對於如何將基督的智慧引入新的情勢當中，如何以智慧來面對瞬息萬變的此刻當下，常發覺自己會迷惘及沒有把握。他們可能以為自己很聰明，卻不知其實是愚昧無知。這也是為什麼有時還真少不了田立克（Paul Tillich）所說的「逆轉的先知主義」（reverse prophetism）³⁰：基督徒要能夠（而且常常應該）接受來自外界的先知挑戰，以至於改變自身的信念和實踐，使其能夠在此刻活出與他們所擁抱的智慧一致的生命。³¹

正如同「道」和「道的一部分」之間的關係所暗示的，基督徒從外界所接收到的任何智慧，都必須與聖經關於基督的敘事產生共鳴。這些多面向的敘事，以及永不枯竭的意義寶藏，兩者之間的相容性正是基督徒用以評斷「何者是智慧，何者不是」的標準。並決定何者應予採納，何者應予排除。當然，人也有可能把那些聖經敘事都放棄了——事實上，他甚至可能會去相信，不放棄這些敘事才是笨傢伙。但人若走到這結論，就等於放棄了基督信仰，只為了迎合另一種生活方式（比方，印度的耆那教或尼采的哲學），或以一種逛沙拉吧的方式來過他的人生——只挑選合自己口味的，對其他的置之不理。

分享智慧：愛與寬恕

一種總結本章主題的方式，就是指出：分享智慧應當是一種愛鄰舍的實踐。

當我們分享智慧時，我們乃是給予並接收，這種收授之間，都應該是愛的操練。耶穌基督是智慧的本體，是神對世人之愛的具體呈現，他總結了「律法和先知」的道理以及「愛的命令」，用這句黃金律來表達：「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」（太七12）。「無論何事」就包括了「分享智慧」這件事。對鄰舍之愛制定了分享智慧的方法，這意味著，分享智慧的「舉動」應當與所分享的「內容」一致。³²

然而，如前文所提，在過往的世紀，基督徒在分享智慧時，有時採用的方式正好與他們所承繼智慧所要求的完全相反——以操控、強迫、甚至凶殘的方式分享。³³當然，基督徒本身也遭受別的宗教強制的對待而極度痛苦。有人宣稱，過去百年間，基督徒因信仰而受到的逼迫殺害，多過歷史上所有記錄的總和；這話可能誇張了些，³⁴但根據記載，基督徒在列寧、史達林和毛澤東手下遭受了空前和殘暴的逼迫。³⁵

當人類被錯待，特別是發生在基督徒與非基督徒之間時，饒恕與悔改是絕不可少的。這正是基督教智慧的教導。饒恕的命令，看起來好像只是基督教智慧中的一句金

玉之言。的確是，但卻遠遠不只如此。饒恕是耶穌基督這位智慧的化身所傳達的關鍵性姿態，這也是基督信仰生活方式的重要支柱。³⁶

就讓我簡單地指出饒恕的幾個要素，並應用在一些負面的狀況：當基督徒和別的宗教信徒拙劣地智慧分享時。饒恕本身就像一個禮物，禮物一定要被接受了，才能達到它被給予的目的，饒恕也是一樣。我們接受饒恕乃是藉著悔改——指認出我們討人厭的行為，為著所引發的傷害而悲痛，也下決心去修正我們的行為。對基督徒非常關鍵的是，要誠實地檢視過往分享智慧的方式，在適切的亮光下來省視（就如教宗若望·保祿二世所說的，潔淨他們的記憶）³⁷，並且在適當的情況下承認錯誤並改正。當然，非基督徒也能夠做到如此。只是，在雙方互有過失的狀況下，基督信仰的智慧告訴我們，悔改並非依賴於別人的悔改。倘若彼此互有虧負，不論對方肯不肯悔改，我就是得悔改。

更根本的，基督信仰的智慧還教導：不只是「悔改」要如此，甚至是「饒恕」也並非依賴於做錯的一方是否悔改——這樣的信念逼向別的宗教的極限，是否也願意如此去做或能夠接納這樣的基督信仰傳統。因為人類尚未悔改時，就在基督裡與父神和好了。「基督為罪人而死」（所有的罪人），這是使徒保羅寫的（羅五6）。因此，基督的跟隨者也應當在做錯的一方尚未悔改時就饒恕他。我們付出饒恕之禮，不是作為對方悔改的報償，而是盼望這禮物本身能幫助犯錯者，能因悔改而接受到它。饒恕與分享智慧，

在這一方面就是類似的：它們都是某種「禮物的給予」。給予禮物時，總是有一方先行——然後在期待中等待，看對方會不會樂意接受它。

為什麼要「先饒恕，才悔改」呢？因為饒恕的目的，不僅是要減輕饒恕者的心理重擔，甚至也不只是要消除衝突，而是要以善報惡，並且至終能恢復犯錯者與受害者之間的關係，馬丁路德說，那些基督的跟隨者，

要為著那些冒犯自己的人的罪來憂傷，多過於為自己所蒙受的損失或所蒙受的過犯而憂傷。藉此，或能將犯罪者從他們的罪中喚回，而不是因自己所受的苦難而施以報復。這樣做，就是放下個人的自義，為別人的立場來設想：為那逼迫人的禱告，祝福那些咒罵的，以好行為報答那些行惡的，存心預備為仇敵的過錯償付代價，好使他們可以得救。這是基督為我們所立下的典範，也就是福音。³⁸

當基督徒在分享智慧時被冒犯（或更廣義地說，與任何人來往時受到錯誤的對待），都要以寬恕待人。寬恕，直接與兩件事相關：第一，指認錯誤並確認它是錯的。寬恕人，並不意謂否認過犯或忽視過犯，而是要譴責它。若沒有非難，就無從寬恕。但若「非難」是寬恕的前設，寬恕的核心則是另一回事。所以，第二，寬恕意謂不讓過失加

在犯錯者的身上。他的確該受懲罰，只是他獲得相反的對待，得到了恩典。

既然，寬恕是基督信仰智慧的核心，正如前面引述馬丁路德那段話中適切描述的；那麼在智慧分享當中，基督徒若不肯寬恕，就不僅是拒絕修復短路的狀況——這樣就根本違反智慧本身。寬恕人**就是**分享智慧——甚至是分享智慧最有效的方式之一。

分享智慧：激烈的衝突，狹小的盼望

來到結論時，讓我回到前面所提到的激烈衝突和狹小盼望。我們應當如何分享智慧，才不會助長宗教衝突，反而能維繫和助長和平呢？我們一定要避免操控或強迫別人去擁抱智慧，而企圖藉此「幫助」智慧在人的生活中獲得一席之地。相同地，我們也要避免落入一種驕傲，以為我們只是智慧的給予者，而忘了我們也是接受者——接受來自能預期以及無法預期源頭而來的智慧。倘若我們淪入這種驕傲的傾向，就會提高衝突，而無法培育解決衝突的土壤。從基督徒的角度而言，分享智慧的努力應當集中在「允許智慧去塑造我們自己的生活」——包括使我們願意悔改及寬恕——使智慧能流露出自己所具有的吸引力、合理性及用處。我們必須相信智慧如果會被人接納，她自己就會向眾人顯露她的可親。用這樣的方式，當我們成為智慧

的分享者，就不僅尊重了智慧的能力，同時也尊重了潛在接受者的整全。

當我們分享智慧時，如何才不是提供狹小的盼望，而是真能幫助人有意義地連結於群體（無論是大是小），並且連結在這宇宙的根源與目標？我們一定要避免一種試探，企圖把宗教的智慧「包裝」成一種吸引人、易消化的智慧「金玉之言」，好讓人撿起來放進自己註定失敗的人生方案中，這樣的人生只是努力爲了經驗滿足感而活，這樣的傾向特別充斥在那些被全球化進程所形塑的文化當中。一旦我們這樣做，智慧就成爲支持愚昧的。從基督徒角度而言，分享宗教智慧只有在以下的情況下才有意義：智慧能夠去對抗給予者或接受者雙方、他們自我滿足形形色色的表現，然後將之連結到最終極重要的——上帝（乃是我們應當全心去愛的）以及鄰舍（我們當愛之如己的）。



第 7 章

公共參與

用這種可融滲的方式來參與彼此，預設了一種對待他人根本上的正面態度；而能適時地教學相長，既有所汲取，也能豐富他人；憧憬新的未來，也探索新的路徑。

蓬勃興盛的宗教

這世界一直都非常熱衷於宗教，無論從哪方面來看，這狀況在可見的將來都會一直持續。但，如我前文所指，這卻不是歐洲幾位現代大師所預期的。他們認為，宗教總會按某個方式「枯萎而死」——這是馬克思主義的傳統最常使用的句子，形容他們預期在共產社會中，宗教將會消失。¹按照這樣的思維，宗教乃是「非理性」的。在理性面前，宗教將會逃匿無蹤，就如在新一日的朝陽之前，夜晚的黑暗要消聲匿跡一般。²宗教又是偶發現象，到最後既產生不了什麼東西，也解釋不了任何事；事實上，是貧窮、衰弱、壓榨等其他事情，產生並解釋了宗教。³人類一旦擁有知識及技術的好本事，掌握好自己的命運，宗教自然就會消失。以上是所謂「世俗化命題」極簡略的基本內容——至少是有關「宗教信仰的持續和實踐」部分。

然而，世俗化的命題卻已被證明是錯誤的。或至少，它只說對了一部分，對的部分也僅限於非常有限的社會環境——西歐社會，以及歷史中的某一特定時段。而即使是

在這些社會中，宗教仍未全然枯萎，只是比起一個世紀之前少了一些影響力。然而，與所有的預期相反的是——世界的其他地方，並未步入西歐的模式。⁴如泰勒所正確指出的，我們再也不能說只有一種現代性（由歐洲所開啓，進而擴展至世界的其他地方，隨之而來的是世俗化的發生）。現在，有許多種非西方的現代化模式。泰勒跟隨埃森斯達特（Shmuel Eisenstadt）的說法，⁵談到了「多重的現代」。⁶在這些文化當中，經濟進展、科技翻新及知識的增加和傳播等等，與宗教的興盛齊頭並進，一點困難也沒有。

普世目前進展最快的人生觀，並不是世俗的人文主義。若是半世紀前，世俗人文主義似乎將是未來的主流，部分因素是：在許多地區，許多高壓集權政府以由上至下的方式加以強制施行——如蘇聯及東歐國家，中國和部分東南亞國家。在這些地方，世俗人文主義運作的方式，有如其原初自我想像的拙劣模仿——以自由之名（使人免於無知和壓制的自由），世俗人文主義被強加於他人之上，成爲一個不被質疑的意識型態，也合理化了史無前例的壓迫。

事實上，今日普世成長最快的世界觀，乃是宗教的觀點⁷——伊斯蘭教及基督教。而且，在絕大多數地區，這兩個宗教的傳播，不是透過由上而下的強制，而是藉著如巨浪般傳遞的熱忱，以及另一方飢渴的接收。在基督教的傳播背後（如今，基督教已明顯是一個非西方宗教，有超過二十億的信徒，其增長主要是透過人悔改歸信），不是國家的力量，不是經濟核心的力量，甚至不是媒體或知識菁英

的力量。普世基督教的專家，似乎一致同意：大批信眾本身，才是傳播信仰的主要行動者。⁸

提到基督教及伊斯蘭教的現狀時，我們要說，整個世界不只是熱衷宗教，它還是一個宗教多元的地方。除了這兩個最大、增長最快速的宗教，還有許許多多相對較小的宗教正在竄升，佛教是個最主要的例子。此外，在基督教和伊斯蘭教中，尚有許多種不同（許多時候，甚至是極不協調）的運動組織。最後，還有各種形貌的世俗人文主義，也成了世界多元化宗教的一部分，人文主義與其他宗教共同享有一個重要特色：構成一種全面性的人生觀（尤其是世俗人文主義當中一些極具影響力的形式，例如馬克思主義）。

宗教多元性

關於宗教方面，西方社會已隱然醞釀出一種社會性的轉型。之前，西方社會在宗教方面一直是相當單一化的。數世紀以來，主要都是基督教稱霸。當然，這當中總還是有一群人數雖少、但舉足輕重的猶太教徒；彼此的關係，則是從公然、有時十分致命的敵對（如納粹時的德國），到互相容忍且友好（如二次大戰後的美國）不等。這數世紀中，基督教本身也頗多分歧，或以社會學角度來說，有內部的分化。天主教、更正教、信義宗、改革宗、重洗派、

聖公會、循理會、浸信會、五旬節派及復臨安息日會等等並立，通常會互比高下，看誰的信眾多，也看誰的社會影響力大。但除了猶太人之外，因同在共通的宗教文化中，至少仍連為一氣。

這種宗教文化的一致性，正緩慢而穩定地在消逝中。就以美國為例，不同於西方世界的其餘地區，基督教在此仍然強勢。不過，基督教雖然仍佔主要地位，但其他宗教也有其顯著的地位，舉幾個重要的信仰為例：除了五百二十萬猶太教徒以及三千一百六十萬無神論者外，尚有兩百五十萬穆斯林，約兩百一十萬佛教徒及一百二十萬印度教徒。⁹在歐洲，基督教以外的宗教也正在成長，特別是伊斯蘭教。西方世界在可見的未來，非基督教徒肯定將會有持續且相當數量的成長。

而這些數字，不只是宗教的活力指標，更是政治的潛在影響力指標。例如，穆斯林已多到產生重要的政治影響力，特別是在歐洲。¹⁰此外，他們和其他宗教群體，也都有社會影響力，會希望自己的意見受到重視，福祉能受到考量。在西方，宗教多元的社會空間，有可能會導致宗教多元的政治基礎和政治行動者加增。

要觀察「宗教多元性」的增長趨勢，職場會是個好地方。談到宗教多元，職場幾乎是大文化的複製品，充其量只是尺寸小一些罷了。但它不只是呈現出各式各樣的宗教而已，信徒也愈來愈樂於把宗教理念帶到辦公室，或工廠車間。以往，工人只會把他的宗教信仰連同外套，一起掛

在衣帽間；在家中，宗教是重要的，但是上工了，信仰就怠惰式微。但如今不同了，對許多人而言，宗教關乎人生的所有層面，當然也包括了工作。事實上，他們當中有些人之所以是傑出的員工，都還跟他們虔誠的信仰相關。¹¹但是，倘若宗教獲准進入辦公室或工廠，那麼許多宗教都會蜂擁而至——有可能就像員工的宗教信仰種類一般多。這會引發一個很有意思的問題，例如，要如何設置某個工作場所，讓它對所有的宗教一視同仁？工作場所中的宗教多元性，遂成爲跟種族多元、性別多元一般重要的議題。

西方國家的宗教多元性，便也成了普世宗教多元性的一面鏡子。當然，就個別國家的層面而論，宗教多元並非專屬西方世界的現象。從某角度而言，西方世界還是個遲來的現象。某些非西方國家，比如在印度，宗教多元化就已存在數千年以上。¹²另一些國家則可能往多元邁進，其中各式宗教（主要是基督教與伊斯蘭教）互相在信眾人數及社會、政治影響力上較勁。從全球的國際觀點而言，宗教的多元性，在未來會繼續成爲重要的議題。那些期盼著世俗世界的現代主義者，注定要失望了；而對過往「基督教歐洲」¹³或「基督教美國」¹⁴的懷思，終究會成爲一份未能實現的鄉愁。

在自由民主中的宗教

自由民主制 (liberal democracy)，這種「保守派」和「進步派」都能同意的政治方案，出現在西方世界中，乃嘗試要去調和在單一社會中多元宗教對人生的不同看法。說民主，是因為其治理最終是依據公民權，每個公民都可平等發言。說自由，是因為「在法律之前，人人都受到同等的保護」之外，還有兩個主軸理念，(1) 每個人都有自由按自己對人生觀的詮釋（或不詮釋）來過活。(2) 國家對此人生觀的闡釋，須保持中立。伍斯特福在他一篇名為〈對政治議題的議決和討論上，宗教所扮演的角色〉(The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues) 的文章中，指出自由民主的一個很普遍（儘管不是決定性的）特色。當公民在辯論議決有關政治議題時，其立場的依據，不是那些源自明顯神聖啓示的宗教信念（亦即源自所謂的積極啓示）。¹⁵事實上，

關於這類活動，他們容讓自身的宗教信念「閒置一旁」(idle)。他們在公共領域中作政治議決、政治辯論時所依據的一些原則，獨立於社會中所能見到的任何宗教觀點的源頭。¹⁶

伍斯特福同時指出，在公共事務上，凡主張以閒置方

式對待自身宗教信念者，通常會把國家對所有宗教的中立性，詮釋成是政教「分離」(separation)——著名的「隔離牆」。¹⁷

但是，對許多宗教人士而言，他們在宗教上的委身其中一部分的表現，就是將公共事務的信念立基於宗教的緣由——例如，按照妥拉或舊約，或可蘭經等等的教導。如果在議決這些公共事務時，不允許他們把宗教因素引入其中，他們怎麼能夠自由地活出認為合適的生活呢？對這些人而言，以上述方式理解的自由主義，就是不自由。它妨礙他們，使他們無法活出信仰所鼓舞的生活。¹⁸

當宗教離開——或被推離公共領域時，公共領域並不會呈現淨空。相反地，它只會充斥一種現象，就是世俗主義。今日西方的世俗主義，不像上個世紀的蘇聯，嚴格說起來並不是一套理念，而更像是一套相關聯的價值觀和真理宣稱，其中部分是選擇性地承繼自傳統，一部分衍生自市場，另一部汲取自自然科學。市場高舉個人的偏好，視為最高價值，自然科學則使用封閉世界的因果關係，來作為惟一的真理。當公共空間缺少宗教時，這類的世俗主義遂成為偏頗的獨霸觀點。我的論點並不是說世俗主義不該被認可或受尊重，而是說，在作公共議題的表決時，若把宗教理由排除在外，並強迫政教分離的話，世俗主義到頭來也會變成受偏袒的獨霸觀點——對於有宗教信仰的人士而言，誠非公允。

伍斯特福建議的是，以某種形式的自由民主方案來取

代；他稱此為「共有的社會」(consocial)。它有兩個主要特色：「第一，它揚棄尋索某種獨立來源，並且對宗教理性的使用沒有道德上的制約。第二，它對於『必須中立』的註釋（亦即，對於宗教以及社會其他方面的觀點，國家必須保持中立），是視其為必須公正無私而非分離。」¹⁹ 伍斯特福又說：「連結這兩個點的是，凡擁護這種共有的社會立場的人都期望，針對任何信仰或不信某個宗教的公民，社會都要儘可能賦予自由，使其能夠過一種自覺適切的人生。」²⁰

連結這兩個主題的，也是對一種「多重群體的政治學」(a politics of multiple community) 的擁護。²¹ 當自由派主張要禁止以宗教作為公共辯論的理由，並主張教會與國家分離時，其實是緊緊抓住一種「有相同觀點的單一群體政治學」(the politics of a community with shared perspective)。²² 但是西方國家早已不再是這種群體模式（倘若他們曾經真的是的話）。如今，他們已是由多元宗教和多元人生觀所構成的群體。在一個自稱為自由的社會中，這些群體應該都有權在公共領域為自己發言。

那麼，在公共領域上，每個宗教都可為自己的信仰發言，政府也公正無私地對待所有群體，宗教群體會支持這樣的社會嗎？我曾在別的地方申論過這個主張，認為承自亞伯拉罕信仰的一神宗教，事實上應當會贊同這個多元政策的安排，這也是伍斯特福所理解的自由民主模式所代表的意義。基本上，這個主張的架構如下：

1. 因為只有一位真神，在這位神面前，人人平等。
2. 這位神的核心命令乃是去愛你的鄰舍——正如黃金律所說的，要別人怎樣待你，你也要怎樣待人。
3. 我們不希望別的群體擁有怎樣的權利，我們就不去要求自己擁有那樣的權利。
4. 無論是作為內在狀態或外在實踐，宗教都不可以是強制的。²³

倘若你能接納以上四點前設，你就有好理由來支持多元主義的政治方案。

宗教群體到底會不會願意接受這樣的政治方案呢？這要看幾個因素。當某個群體還是少數族群時，比較可能會願意，因為他們總是不易獲得發言機會。倘若一直是大多數，而且又一味想保有自身的特權地位時，那就比較可能抵制這種方案。但倘若他們願真心遵循自身核心的神學教導，以及道德信念的實踐，他們就應當擁護這種多元的政策方案。當然，除非宗教群體已被高度世俗化，否則絕大多數的群體，還是可能情願支持這樣的方案，而不是支持一個實際上已世俗化，只偏袒某種人生觀、而非宗教群體觀點的方案。當然，有些宗教會想要奮力去博取國家獨厚的偏袒，但他們一旦如此，原則上也就等於與現在的世俗派沒有兩樣，或與可能留在「共有的社會」方案下的世俗派沒有兩樣。在這樣的方案中，按理會有檢查機制，不允

許偏袒某一種人生觀的情況出現，所有參與者都得面對公平和無偏袒的道德要求。

自由民主制，這種將某一特定宗教抽離公共領域的機制，是出現在十七世紀宗教戰爭之後歐洲的覺醒時刻。人會產生衝突，部分因素是彼此有不同的人生觀。爲了移除衝突，自由民主制便主張，主要人物的宗教觀點，從此不可再進到公共空間裡面來。但是，倘若我們如伍斯特福所建議的，改成多元群體的方式，各自帶著本身的宗教觀點到圓桌上來談，暴力衝突難道不會再現？在這種條件下，有什麼辦法可以防止宗教衝突，甚至宗教戰爭？

缺乏共同的核心

有一種避免「因特定的宗教觀點而產生衝突」的方式，是去主張，所有的宗教基本上都相同。表面上，彼此的相異點很明顯——從穿著條例到教義的神祕性。但持此觀點的人認爲，這些差異不過是外在的殼，裡面包著相同的穀粒。那些外殼不過是媒介，是因著特殊的在地文化而形成，但傳遞的是相同的基本內容。「燈罩固有不同，但光線總是一致。」有一位穆斯林的聖哲這麼說道，²⁴給各宗教的關係，帶來一抹詩意的色彩。它的現代擁護者則將之稱作「多元論者」(pluralist)。²⁵

多元論者對宗教之間的關係所作的描述，頗爲適合目

前自由民主派與宗教的角色。正如自由民主將特別的宗教觀點驅逐至私人領域，多元論者在論及諸宗教的特殊性時，也主張將之歸類為既定文化的附屬特質。在此兩種情況下，特殊性都無用武之地，閒置一旁——在自由民主的例子中，它被拋諸腦後，取而代之的是舉世都可以接受的「獨立來源」；在多元論者的宗教裡，則是穿透過各式宗教的特殊性，看見其中所包含的「共同光線」。更正確地說，在這兩種例子裡，某程度都可以接受宗教特殊性，只要這特殊性能夠是某件更有包容性事物的範例——在自由民主中，那是指公共理性；在多元論中，則是宗教信仰的核心。

但是，多元論者對宗教關係的主張，還是不夠融貫一致。²⁶ 我的意思並非是說，它沒有達成「將每一成員平等地囊括進來」的承諾，雖然這的確也是真的。有些宗教群體，到頭來總是被排除，主要是因為各宗教的教訓和實踐不僅不相同，而且有時還十分相斥，因此誰也不肯退讓，不容許別人把他們詮釋成某一有「基礎相同性」(underlying sameness) 的實例。我們固然可以把包容尺度擴大，但卻無法避免排斥——除非我們事先宣稱，每一宗教都要包括進來。從我的觀點而言，多元論者適切地排除掉一些東西；否則我們到頭來就得一視同仁地肯定任何事物、肯定每一事物。不過，多元論者不應當佯裝他們已經克服了宗教的排他主義。

多元論者對於宗教關係的主張，主要的麻煩在於：它企圖化約宗教的多元性（是根據自己主張的多元性），使其

成爲一種「基礎相同性」。它提供一種比其他宗教更無所不包的架構，把所有的宗教都拉到它底下，所有宗教也成爲它在特定文化中的個別實例。但這樣的架構，總是會把某些宗教擠壓進事先派定的樣板，這引起更大的麻煩，因爲，對絕大多數人而言，**都認爲自己所信的宗教，是最融貫人生和哲理的架構。**企圖把某個宗教所看重的事物，縮減成「那共同的核心」，會讓任何宗教感到其特殊性並未受到尊重。

宗教本就是不可能有一共同核心的——這個關鍵宣告，請恕我暫無法在此作論證。每一個宗教的真理，都有自己一套鬆散相關的儀式和實踐，以及各種方式（形上的、歷史的及道德的）宣稱的真理。而眾宗教之間，這些儀式、實踐及宣稱，又會有重疊部分（例如，穆斯林及基督徒相信一神），和差異部分（例如，穆斯林的儀式中有禱告前潔淨禮，而基督徒沒有），以及完全相反的部分（絕大多數穆斯林反對基督教宣稱「耶穌被釘死在十字架上」）。

此外，我們沒理由認爲，這些重疊、相異或相斥的部分，在未來會一直維持原樣。宗教是在動態中發展的，不是靜止不動的。它的發展，不僅要面對著生活的各個領域，例如經濟情勢或科技發展，也和其他的宗教間有所互動（特別是在現今全球化的世界）。²⁷就再以基督教和伊斯蘭教的例子來說，我們可以追溯他們之間的互動歷史，從中看見他們聚合點以及分離點的變化。例如，穆斯林與基督徒信仰的是同一位神，數世紀以來，這一點一直未受爭

論；但在二十一世紀初，這議題一躍而為高度爭論的話題。²⁸此外，兩者之間的來往（有時是因敵意而引起，有時則因兩方信眾的友善而發），過去一直都有，至今也是存在的。

每個宗教所具的動態特質，以及各宗教所存有的重疊部分，使得我們有理由期盼：宗教信仰不同的人，彼此間不一定都要產生衝突，不一定都要走到兩敗俱傷的地步，即使觀點有衝突，兩方人馬也不一定都要以無止境的暴力收場。不過，這當然是一種期盼、一種可能性。若要實現的話，必須怎麼努力呢？各宗教應當如何保有各自的差異，但仍能以自己傳統中的智慧，來貢獻於公共領域的議決和辯論題材呢？在一個民主的架構下各群體彼此和平共處，法令對所有宗教能一視同仁，政府對所有宗教群體能公正無私；若能如此行，那會是怎樣的局面呢？

以自己的聲音發言

我曾建議，每個人應在公共論壇上，以自己的宗教主張來發言。這又是什麼意思呢？答案包括兩個要素。其中一者是各宗教所共有的，另一者則是各個宗教所獨有的。

假使我們以為所有宗教基本上是相同的，那麼每個宗教所看重的事物，必然對所有宗教來說也都是相同的。而以一个有信仰者的觀點來認真發言，那意味著，以各自的

詞彙來表達所有宗教的共通點。而存在於各人之間的相異點，則是在宗教以外的領域中發揮功用。但我已指出，這種對宗教關係的敘述論點是行不通的。各宗教的獨特性是無可化約的。

關於何謂以自己的宗教聲音來發言，另一種替代的觀點，是採取相反的策略，抓緊宗教的相異點。於是，每個宗教最重要的點，便是它與其他宗教相異之處。依據此觀點，若要按基督教的聲音來發言，也就是要高舉基督教的特點，而擱下它與其他宗教所共享的事物，視其為相對次要的點。如此一來，當不同宗教的人在任何時候要進入公共辯論時，倘若彼此的觀點是充分受其宗教所培育的，就必然會相左。但我已然主張，宗教之間不只有相異點，彼此仍有共識，並且有共識的還是一些重要的議題。

以上兩種取徑的錯誤在於，都把宗教本身的具體特色加以抽象化，一者是偏往宣稱所有宗教都相同的一極去，另一個則是偏往所有宗教都相左的另一極去。兩者都正好漏失掉了宗教最重要的：它本身元素所具有的特殊構造，亦即，宗教與宗教間有彼此重疊、彼此相異與彼此互斥的元素存在。²⁹ 那麼，倘若一個人能夠按此特別性來肯定自己的宗教，當他以自己的宗教聲音來發言時，指的會是什麼呢？

例如，按穆斯林的聲音來發言，就不會在各宗教共有的主題上作變化，也不是在與各宗教相異的點上，宣告穆斯林獨有的觀點；而只是按穆斯林信仰中的具體觀點來發

聲，無論這是否與猶太教、基督教或其他宗教的聲音有重疊、相異或相斥的部分。（這呼應我在第五章所提到的，就宗教群體一般針對文化的態度而言，各種信仰之間的關係為何。）既然真理事關重大，而「安撫式」的錯誤多元論只會是廉價而短命的，因此不同宗教的信眾會歡迎彼此有重疊，而每個人又可參與在彼此相異或不相容的部分。

但是，倘若在許多協商之後，相異和不相容性依舊存在，要用什麼來防止衝突呢？宗教人士一旦把他們相異、相斥的觀點帶到公共舞台中，那不是會在政治群體中引發暴力嗎？對某些人而言，即便是提出這樣的問題都是在暗示，宗教聲音應該從公共領域中消失，擁護某一形式的世俗主義即可。但世俗主義解決不了問題。它只是另一種人生觀，並無法超越衝突之上，仍舊是參與其中的一員而已，就如歐洲的世俗主義與穆斯林之間的衝突所清楚顯示的。³⁰此外，談到暴力，世俗主義的紀錄一點兒沒比宗教的紀錄好多少。二十世紀發生的大多數暴力（這是人類史上最暴力的一個世紀），都是以世俗的理由幹出來的。

在眾多不同的（無論是宗教的或世俗的）人生觀中，要參與解決暴力的問題，惟一的方法是，專注於各自內部會孕育出「和平文化」的源頭。³¹對各種人生觀而言，這源頭可能都不相同，不過，也有相當大部分是重疊的。

譬如我所信、所研究的基督教信仰（和其他宗教相比，暴力的過去是不相上下的），若要發展當中與培育和平文化有關的源頭，至少應包含兩件事。第一，與信仰核心

有關。從一開始，基督教信仰的核心就有這樣的宣告：神如此愛這個有罪的世界，到一個地步，甚至為罪人死（約三16；羅五6）；並且基督的跟隨者，也必須愛仇敵和愛自己一樣多。愛的意思並不是要求一致化，全然同意對方；而是慈悲為懷，慷慨給予，即使立場懸殊不一。初代的基督教，以透亮的道德，勇敢地指出罪惡，但對行惡的罪人，則待以深深的同情，甚至甘願為之捨命；以這兩者的綜合，構成它卓絕的特色。³²現代的基督教，當然也應該以此為它的核心特質。

以基督教的聲音來發聲，其第二個考量是隨第一個來的，關注的乃是它**身分認同**的本質。³³每個具體的身分認同都標有界限。某些事物可以收納進來，另一些必須排除；倘若不加以區分（全盤接收或全體排除），那就沒有特色存在了。也就是說，根本沒有哪一項特定的事物可以存在了——沒有界限，就失去了身分，也無從界定存在。談到宗教，這原則也成立。然而，界限卻也不只是如此；即使有此需要，界限也不該是滴水不漏的。在與他者相遇時，事實上，界限也往往被跨越了（即便只是很小的規模）。個人和群體若有動態的身分認同，其界限將會是「堅定但可滲透的」。如此一來，在與別人交流時，才不會只強調自我的地位，只宣告自我的疆界；而能適時地教學相長，既有所汲取，也能豐富他人，在達成新的協議時，也可能強化舊有協議，因而可憧憬新的未來，探索新的路徑。宗教的群體和個人，若採用這種可融滲的方式來參

與，那麼，彼此應該可預期一種對待他人的正面新態度——既符合「愛鄰舍的命令」，而且更特別的是，也「愛了仇敵」。

以自己的宗教聲音來發言，就是按自己的核心信仰來發言。按基督教的聲音來發言，就是要按以下的兩個基礎信念來發言，即神愛世上所有人，包括犯錯者；宗教身分應由一種可融滲的界限來界定。若要談其他所有的議題，都應依循這兩個信念。若能做到這樣而發聲時，就自然是基督教的聲音（但有可能會包含別的宗教的共鳴），別的宗教也會對此作出迴響。當然，有時這聲音也得不到迴響，只有抗議的反響。無論是在個人交流或是在公共領域中，那倒是產生「優質論證」所不可或缺的材料。

交換禮物

一七七九年，萊辛（Gotthold Ephraim Lessing）出版了一本小冊，名為《智者拿單》（*Nathan the Wise*），立刻獲得好評。那是以十二世紀耶路撒冷為背景的劇本，談到承自亞伯拉罕的三個宗教：猶太教，基督教和伊斯蘭教之間的關係，但主題是禮物的贈予。耶路撒冷的統治者撒拉丁是穆斯林，他赦免了年輕騎士田普拉，這騎士曾經拯救一名猶太富商拿單所收養的女兒芮莎：芮莎還是小女嬰時，就失去了基督徒的生父生母，成了孤兒。劇情到此已囊括了

三個宗教，但還不止於此，它更包括一個目的：強調猶太教徒、基督徒和穆斯林若要和平共處，彼此間一定需要寬宏大量。

事實上，萊辛對這三個宗教彼此的關係，指出了兩點，正反各一。反面的是，關於宗教的真理宣告，我們大可以把它擺在一旁。萊辛說：每個宗教的信眾都相信，他們的宗教才是真的，但我們若真的拿來比較一下，卻說不出哪一個才是真，哪一個不是。倘若宗教一直是這樣的真假莫辨，就只是聽見某一支宗教的信眾驕傲地說：「我們的神才是真神」，而且企圖把「更好的神，爲了世界的益處而強加到全世界去」。³⁴

與其企圖說服別人相信「我們的才是最好的」真理，到底有沒有更好的做法？萊辛寫下他認爲更積極的做法。他以聲明的方式，告訴猶太教、基督教和伊斯蘭教的代表：

但願你們這些對手，只以不朽壞的愛、無偏見的愛，來相互競爭吧。但願你們每一位，努力來呈現出〔你所屬宗教的〕力量吧。但願溫文的力量來襄助，佐以衷心的容忍；但願慈惠的力量來襄助，佐以對神最真誠的臣服。³⁵

對萊辛而言，宗教（或至少是指亞伯拉罕的諸信仰）能夠賜予人不朽壞的愛。但若要測試各自的真理，那就要看何者有能力產生這種愛，正是在這裡涉及禮物的贈予。

信徒最重要的是，能給予別人所需，且樂此不疲，而把測定真假的問題，容讓別人來做——讓一名公正無私的法官，依據各宗教在培育實踐愛時，所留下的蹤跡來判定吧。

萊辛是啓蒙世代之子——是啓蒙運動的教父之一！他認為，他可以將愛的實踐，和真理的問題一刀切斷。他覺得，真理的宣告充滿爭議；但大家都會同意，愛的實踐最爲具體。此外，他也相信，成爲猶太教徒、基督徒或穆斯林，都是多此一舉的，只要身爲一個更基本、更有與生俱來的人性者，去除掉文化和宗教的特殊性即可。因爲這些真理、文化和宗教特殊性，只會帶來分隔；而愛及與生俱來的人性，才能使人融聚。對一個高貴的人而言，不必講究他是猶太教徒、基督徒或穆斯林，只要是「……能稱得上是一個人，那就足夠了」。³⁶

問題在於，並沒有與生俱來的人性，也沒有與生俱來的愛這回事。在傳統（主要是宗教）之外，亦即在我們所生長、所生活的地方之外，我們不知道何謂愛，也不知道怎樣算是有人性。有猶太教方式的人性和愛；有基督教方式的人性和愛；有穆斯林方式的人性和愛，諸如此類。有不同方式的人性和愛，各由不同的宗教所代表，彼此各不相同，雖然也有相當多重疊的部分。

換個方式來說，例如猶太宗教、基督宗教並不是人性與愛的外衣，可以任意脫卸；他們乃是一種「特別的人性與特別的愛」的內涵。這就又牽涉到真理的問題。它對人生的整全觀點，加上它在形而上和道德上所宣告的真理，

那才構成我們所認為的「愛」與「人性」的具體內容。這些宗教都各自認為，他們對「何謂人」的論點，才是真實的論點，也各自作出他們所認為的「放諸四海皆準」的真理宣告。然而，作這宣告時，也是從各自獨特的觀點出發——結果是，每一個宗教，對人性的意義及人類最佳的生活方式，都可引出一番辯解。

萊辛本身以實踐「不朽壞的愛」來作「禮物交換」的主張，十分重要，但仍不足夠，必須再補上以**尋求真理和互相理解的禮物交換**才行。以最基本的標準而言，許多宗教所宣告的真理（尤其是亞伯拉罕諸宗教），都包含在他們各自的經典中。我建議有信仰的人在針對彼此宗教的經典時，應該練習「詮釋上的互相款待」（hermeneutical hospitality），以便與對方有交換禮物的互惠行動。³⁷彼此都應以同理心，去體會對方為了闡釋經典所作的努力，並且聆聽對方以讀者身分所領會的經典。這樣互相款待，並不一定就會在闡釋彼此的經典上達成協議，更不會讓不同的宗教群體迅速達成全面的協議；因為各自都認為自己的經典具有權威。只是，這種詮釋上的交換禮物，能幫助有信仰的人，更理解自己和別人的經典，在追求真理上，視彼此為同伴而非勁敵，也更尊重對方作為人的尊嚴，更能寬厚地彼此相待。

欣賞歧異

關於交換禮物、互惠的兩種方式（萊辛所說的寬厚相待和我所說詮釋的款待）並無法消除所有的歧異，以及許多宗教群體間的衝突。事實上，我們原本就不預期要消除這種歧異和衝突。在公共領域中，若要不產生歧異和衝突，那是烏托邦的夢想；想在這個不具烏托邦條件的世界中冀求實現，其所帶來的傷害，往往會多於益處。³⁸ 只是，這種禮物交換，會使雙方的歧異及衝突協商成為可能，甚至能促成各方聚攏，以作適度的協商。宗教的群體，還是會繼續有歧異和爭執，但重點在於幫助各方從朋友的角度來作有建設性的爭論，而不是互相敵視，以致玉石俱焚。

當然，進行爭論並不是要取代行動。我們無從逃避行動。³⁹ 即便在爭執時，我們還是在付諸行動。在民主體制中，我們行動的重要方式之一是投票表決。我們有爭論，所以投票表決，然後再爭論——或者，至少這是以文明為標誌的民主體制在良好運作時，公民所做之事。我們沒理由認為：各個不同的宗教群體，若不把各宗教自己的信仰鎖在心裡、家裡和教堂（會堂）裡，就無法做相同的事。

結論

在開羅的演說

二〇〇九年六月四日，歐巴馬在當選美國總統後，曾到埃及的開羅大學演講，欲藉此來重新定義美國與穆斯林國家的關係。他的主題就是，美國與穆斯林國家之間的緊張情勢，以及伊拉克及阿富汗戰爭。這場演講，充滿道德與哲學意境，而不只是以政治實用主義掛帥。演講中，相對於「文明的衝突」，他提出另一種替代方式。

開羅演說所揚溢的，並且貫穿整場演說的信念，從開場時，一小段自傳式的引述，就可明顯看出：

我是基督徒，但我父親出身於肯亞的家庭，族中有好幾代是穆斯林。小時候，我曾在印尼待過幾年，黎明和黃昏都可聽聞喚拜的廣播聲。我年輕時，在芝加哥的社區工作，就認識許多以穆斯林信仰為榮、並且從中獲得平安的居民。¹

歐巴馬總統等於在暗示，他的基督教信仰，與伊斯蘭

教並非全然格格不入；伊斯蘭教也有令人激賞之處，甚至不吝於承認祖先的伊斯蘭淵源。他的基督徒身分也是繁複的，與穆斯林的信仰認同既有相似也有不同的地方。

歐巴馬總統也在暗示，不只他個人有如此經驗，整個社群和國家亦然。因此，美國與穆斯林群體的關係，既有這麼複雜的社會認同，其結果自然也不當只受兩個因素所左右。這樣的關係，不該只考量宗教和文化上的「差異」，也應該加上「重疊」及「共同原則」的角度。演說結尾，爲了列舉一些共同處，他提出一條準則，他稱之爲所有宗教的通則——「己所欲，施於人」。²歐巴馬總統強調，「這條道德律，可提升所有的國家民族」；這「不是什麼新觀念；也不單只屬於黑、白或棕色族群；更不是基督教、穆斯林或猶太教的專利。」

談到宗教關係，其差異點和共同點都很重要。我們若只著眼於差異點，我們只會「播下仇恨多於和平，挑起爭端多於合作」。倘若我們只看共同點，那我們要不是得去依從別人，要不就是別人要來依從我們，結果，我們反而可能扭曲了別人，也扭曲了自己，因而無法尊榮別人，也貶抑了自己。那些讓群體獨具特質、不可抹煞的差異點，以及將各群體連結在一起的共同點——只有當我們既看見也尊重這兩者時，我們才能彼此尊榮，促進共存願景的實現。

歐巴馬總統這種對宗教與文化的「異同皆求存」的觀點，意在駁斥的，是那些他稱之爲「我們生來就是會對立，文明的命運就是會衝突」論點的一群人。他心裡所想

的這群人，服膺的乃是杭亭頓（Samuel Huntington）著名的「文明衝突論」。³老布希總統就引之為「反恐戰爭」的理念支持。杭亭頓認為，從二十一世紀開始，以宗教為其核心的各種文化和文明，已然取代了意識型態，成為「自我理解」及「身分定位」的源頭。文明之間有所不同，而這種文明上的差異，比相同點的影響更大。因此，各文明之間註定要產生衝突。

杭亭頓的理論，作為動武的理由很足夠，卻無法帶來和平。歐巴馬總統建議，明顯不同、卻還是有共同部分的各文明，仍可一起合作，以此願景來取代文明之間的相互衝突。這會是一廂情願的想法嗎，宗教之間有可能這樣合作嗎？他們能夠共享政治空間、一起合作謀求共善嗎？

信仰和政治多元論

倘若一神論宗教是按庫特布所說的方式——甚至只限於伊斯蘭教，這支僅次於基督教、有十億五千七百萬信眾的世界第二大宗教，⁴那麼，歐巴馬總統的多元願景，就只會淪於一廂情願。宗教及文化的多元，是今日我們全球化無可避免的現實，但是政治方案的多元論，現況仍是不忍卒睹；就如我在導論中所討論的，庫特布把獨一神、單一政治權威及單一道德律排列在一起——並且主張以實質武力來建立獨一的「神治體制」和法律。倘若庫特布正確地

表達了獨一神論的內在邏輯，那麼，獨一神論顯然就是集權主義。鑑於獨一神論在現代這個多元宗教及多元社會中是主流宗教，惟一行得通的做法，必然就如世俗主義者一般，是要把宗教從公共領域中驅離。

但把宗教從公共領域排除，明顯會造成大規模的宗教迫害，因為這會導致許多信眾只得把自己的宗教信念封鎖在個人心中，或只限於在宗教群體中產生影響作用。但是，倘若庫特布正確表達了獨一神論在政治上的應用，那麼，除了世俗主義把宗教從公共領域排除的做法之外，另外的選擇就會是單一宗教的集權主義滲透至公共領域——也就是單一宗教把它自個兒的生活願景，以鐵腕強加到別人身上。因此，倘若庫特布是正確的，其他的選擇要不就是某一宗教壓迫其他宗教，要不就是世俗主義壓迫所有宗教——兩者明顯都是不公正的情況。

在本書中，我主張的是一種對基督信仰似為有理的詮釋，是既反對宗教極權主義，也支持政治多元體制。其他宗教，亦可從各自的立場作類似的論證，事實上，也已經有人這麼做了，包括伊斯蘭教。⁵（我再次重複，庫特布不能代表伊斯蘭教的立場；事實上，他的觀點已受到許多穆斯林的指斥，說他不能代表伊斯蘭教的主流！）以下，僅摘要我所提倡的多元主義在政治領域的論點，好與庫特布的宗教集權主義作對比。

1. 所有的獨一神論者都同意，「除了真神以外，沒有

別神」。這不僅是伊斯蘭教的基本教義，也是絕大多數獨一神論的信念。庫特布由此所衍生出的政治哲學，最好稱之為「宗教集權主義」。而我相信的是，若我們所信的神，吩咐我們要愛鄰舍（也吩咐我們願意人怎麼待你，也要怎樣待人），那麼這份信仰就會同意我們在政治上實施多元論。

2. 對庫特布而言，只有真神是神，意謂人間的所有權柄（無論是傳道人、政治家或平民百姓）只要在別人之上，就形成偶像崇拜。而我相信，政治權柄（或任何其他權柄）不一定都與神的權柄相對立。對獨一神論者而言，最要緊的並不是要去拒絕所有非神的權柄，而是要向真神有最高的尊崇，不順從任何與神相違的命令。若以聖經的詞彙來說，我們既要「聽從神，不聽從人」（徒五29），也要「順服在上執政掌權者」（羅十三1），兩者同時並存。

3. 依據庫特布，個人如何過生活，群體社會如何過生活，都只能從神獲得指引。而我相信，雖然真神的啓示有十分關鍵的重要性，但是人對神啓示的理解，往往是受限的，因為人類本身（包括啓示的所有詮釋者）都會犯錯，也都是有限的。此外，雖然神的啓示臨到生活中的所有領域，但還是有許多重要的生活細節沒有規劃在內。既然神是造物的主，也是所有實體的主，因此，在所有文化中都可追尋到真、善、美，而人類應當研究的知識，也會來自

許多不同的源頭——包括科學、哲學和其他宗教。

4. 庫特布認為，穆斯林群體「這名字是指一群人，他們的舉止，觀點和概念，法則和規章，價值和標準，全都源自伊斯蘭宗教」。⁶雖然宗教信仰是形塑整體生活很重要的因素，但我相信形塑一個群體的「舉止，觀點和概念，法則和規章，價值和標準」，應該只要與神的啓示**相容**（compatible）即可，而不必都是直接出自神的啓示。

5. 按庫特布的觀點，跟隨神的人，應該與那些對神的引導漠不關心的群體全然隔絕。依我的觀點，真正跟隨神的人，應該是一群蒙召住在塵世中、而不屬於塵世的人（見可十六15；約十七14~16）。他們要愛神超過一切，並跟隨耶穌基督，以祂為主；這是他們與這塵世有別之處——無論他們的言行與別人是否相同、相似或迥然相異。基督教並不是一種「文化」或「文明」；它乃是以基督為中心的一種生活方式，是活在相異的文化與文明中。

6. 庫特布認為，既然真神只有一位，而且祂是創造主，那麼神的律法就應該規範個人的生活及社會生活，而且時時刻刻、各地各處都可以應用。雖然我同意神的道德律是放諸四海皆準的，但我相信，它只能是透過民主過程，而且不違背人民意願的情況下，才能立為當地的律法。

7. 庫特布寫道，「伊斯蘭教在此世界的最重要責任，

就是要廢止 *Jahiliyyah*〔對真神引導的蒙昧無知〕，將世界從人的領導下解救出來，使領導權回到真神的手中，並執行一種特殊生活方式，此生活方式乃伊斯蘭教不變的特色。〕⁷我相信，基督教沒有這樣的責任，事實上，這種暴力式的「基督教革命」是不正確的，沒有愛心、不具建設性，從任何角度來看，都完全不符合基督教本質。

8. 依據庫特布，真正的信徒，乃是蒙召去見證「除了真神、沒有別神」的信仰——這信仰應讓人自由擇取，因為沒有「強迫的信仰」這回事。我同意，信仰應由人自取，因此，必須像提供禮物給人一般，而不是強制立法遵行。正因如此，若以任何形式，要把宣稱是以神的啓示為根據而設立的社會制度或立法，強加於他人之上，那都是我們必須予以拒絕的。要確立信仰自由，就要拒絕任何形式的宗教集權主義，擁護多元主義的政治方案。

以上八點，我相信已充分顧及信仰強制的問題——當然是指理論的層面，而非應用層面。任何信仰若支持我上述的社會多元論，在公共領域中，都可以將自己視為眾多聲音中的一位，以宣揚自己有關人類興盛的願景，並謀求共善。甚至，如我在第四章所建議的，猶太、基督和穆斯林（以及其他宗教的信徒）可以在世上有一共同的使命。這使命並不只限於：各自挽起袖子，合力來斬除人間的冷

酷無情，此起彼落的悲慘境遇⁸——無論那是因疾病、飢餓、權益剝奪或環境污染所引起。這共同使命更可以是在現代文化中顯明：只有將「喜愛享樂」這種今日流行的文化動力，轉變為去「享受關愛」，人類才得以興盛。不同的宗教，可能對於如何獲得這樣的轉變，會有不同看法，對於何謂真正去「享受關愛」，也會看法不一致；但大家在一起，可以創造出一種氛圍，讓「喜愛享樂」顯為虛空；也能帶出紮實的辯論，去探討最重要的問題：「怎樣的人生才稱得上為美好？」

致謝

本書形成的歷史，說來話長；而要寫一本書的致謝辭，原就不易，於今加倍困難。

最早，是源自於二〇〇六年在加拿大溫哥華維真學院的萊恩講座（Liang Lectures）。這些演講內容，構成本書的頭三章。我要謝謝維真的諸位友人（尤其是史塔克豪斯〔John Stackhouse〕），他們邀請我，也觸發我們在這座美麗城市當中的對談。這三篇講章，我也分別在不同場合發表過。接續的四章亦相同，即使當初撰寫時，原是爲了某些特定的場合需要。第四章〈人類的興盛〉寫於二〇〇八年，是爲一群猶太教和基督教學者的工作小組而寫，討論的主題是「人類未來的希望和責任」，這小組乃是隸屬於神學研究協會（Institute of Theological Inquiry）。第五章〈身分與差異〉則是早於一九九四年在德國貝德烏拉（Bad Urach）一場主題爲「福音與我們的多元文化」研討會中所講，但爲了本書，我已作大幅修改。第六章〈分享智慧〉是我以基督徒立場而撰寫的報告（發表於一場由六個宗教的代表所召開的信仰交流研討會中），那是二〇〇七年於印度的安姆瑞薩（Amritsar），由世界宗教領袖的以利亞委員會（Elijah Board of World Religious Leaders）所舉辦的第三場會議。最後，第七章〈公共參與〉，我最先發表於二〇〇

五年喬治城大學「新宗教多元論及民主」的會議上。我要向這所有工作小組、研討會及其他會議中的召集人和參與者致謝；先有這些聚會，我才有機會發表這些講章，並據此來修潤我的作品。

本書付梓前，我已將內容重新編寫、修改。我在克羅埃西亞滿布叢林的烏格爾將（Ugljan）島上的小屋，可以俯瞰亞得里亞海美麗的景觀，真是絕佳的寫作地點。姊姊沃拉詩塔（Vlasta）、母親蜜拉（Mira）、我的表妹妮艾拉及表弟馬力歐（Daniela & Mario）幫忙料理家務，並照顧我的兩個兒子拿但業和亞倫，讓我可以專心寫作。而遠在紐海文（New Haven）的馬侃林茲（Ryan McAnnally-Linz），一次又一次地證明他是一流的研究助理——有效率、博學、細心和有建設性的批判。我深深感謝這些人。侯薩克（Bob Hosack）及布拉索出版社（Brazos Press）的團隊，耐性協助，使得本書可以面世，我也在此一併致謝。

最後，我要將本書獻與摯友斯其溥·馬斯貝克（Skip Masback），他陪我一同走過低谷、爬上幾個高峰。我們擁有共同的熱情，想要看到我們的信仰，能夠服務於人類的興盛和共善。

回應一

沃弗的第三條路線——介入的公共神學

兩種公共神學

「公共神學」一語近年成爲漢語基督教圈中的熱門話題，這情況尤以香港最爲熱烈。《山道期刊》其中一期就以此爲題。究竟神學的公共性格如何理解？這種公共的特質是由什麼原素促使呢？我嘗試指出在回答上述問題時，有兩種迥異的進路。**第一種是「超越性」的進路**，認爲神學具備高度的自律特性，它自身畫下了合法性的界限，基督宗教信仰本身具備一切指導自身的內在條件及元素。甚至於提供了對世界的描述，當然這包括：指出基督宗教在道德倫理的意義上，有一種有別於世俗的理解。這種超越性神學的公共性格，可說是一種防衛性的公共性，企圖重新尋索神學的神學特質，以致把握它的公共性。但我們要問的是，這種公共性是一種什麼樣的公共性？超越性道路的極端容易落入抽離主義，將基督宗教信仰自絕與公共領域。**第二種是「內在性」的進路**，剛好與第一種相反，這種進路以世俗的公共領域的經驗爲出發點，透過解讀世俗領域的理性、語言和經驗，來進行公共神學的對話。所以，這種進路是進攻性的，乃透過進入公共的經驗來詮釋

信仰的公共特質；信仰的意義層次透過這些經驗和文本的相遇而得以開啓和豐富，但潛在的問題是神學的公共性會拱手相讓與世俗領域。

沃弗的《公共的信仰》非常清楚地指出這兩種公共神學進路的缺點。第一種進路雖然委身信仰傳統，但卻失去對話和開放的特質；第二種進路雖然進入公共領域，但卻容易失去委身傳統的特徵。所以，沃弗倡儀第三條路線。

內在的差異性進路

沃弗明顯地嘗試綜合上述兩種類型的公共神學，他認為比較理想的進路是既委身又開放的態度。公共神學必須一方面植根於基督宗教的信仰傳統，委身於神學的獨特性，但同時又需要勇於進入公共領域進行交談和對話。這種進路沃弗稱為「內在的差異性」(internal difference)。沃弗指出，這種進路是有非常扎實的神學前提所導引出來的。

談這些神學前提之前，有一點需要注意的，就是沃弗對於身分的理解。這個方面是他在《擁抱神學》就開始處理的課題，現在放在一個公共信仰的語境來討論。沃弗指出我們的身分並非靜態和固定的，而是由多種元素來組成，以致我們需要不斷透過於他者的交往來塑造我們的身分。我認為這一點很重要，原因是部分香港的基督徒往往以某種神學立場來界定自我身份，甚至認為這種身分的獨特性有明顯的實質性範圍，他們高舉教會的獨特公共性格，用聖經的獨特敘事來塑造自我身分。但沃弗會指出，

教會的身分是單一和固定的嗎？教會難道不也是一個社會性組織嗎？神學踐行和論述不也是一種文化產物和活動嗎？所以過分突顯信仰身分的超越特質，只會造成一種封閉的語言論述系統，而私人語言 (private language) 的危險正在於此。

沃弗指出，基督信仰介入公共領域需要多元性的進路，並非單一和死板的模式。就好像身分的塑造過程中，自我與他者的相遇以及與文化語境的較量，也是多軌和迂迴的。有時需要適應，甚至擁抱；有時需要拒絕，甚至排斥。在這些多元層次的交往中，基督教信仰才能在不斷摸索中進行反覆的探索。在本書中，沃弗提過一個有趣的例子：印第安人借用殖民政府強加給他們的法令和政策，加以變化和作出顛覆。在這個例子中，沃弗認為他們不是被動地接受，也沒有用暴力來抵抗，反而是加以轉化、利用和顛覆。這就是分別而不離開的理念和策略。在談到基督信仰介入公共領域的多維度中，沃弗提醒我們一種現實性的盼望，就是不要天真地以為用宗教力量可以改變世界，同時也不要被動地對世界妥協而投降，反而應該不斷介入和參與。

公共神學的神學

沃弗認為，信仰必須踐行於生命的各領域，基於上帝的道成肉身，進入世界的信仰才成為可能。基督的救贖並非要信徒離開世界，將世界拱手讓出，反而要擁抱上帝所

造和所愛的。所以基督教信仰並非要以強制的手段，來將信仰論述加諸與世界。信仰的介入是為促成世界的公共美善。沃弗深信，基督教信仰可以並且應該與其他信念和傳統，共同為人類的公共美善作出貢獻。基督教信仰的圈子是開放的但卻有核心的。借用田立克的說法，神學圈是建基於基督事件，但圈的界限確實有彈性和開放的。

在本書中，沃弗似乎沒有處理太多的神學論證，「公共參與」和「神學基礎」的橋樑搭建仍有待發展。但起碼，他對於基督徒群體如何參與公共領域，作出重要的建議。

陳家富

(香港浸會大學宗教及哲學系講師)

回應二 假如公共領域是個「舞台」……

我們不妨將公共領域比作一個舞台，信仰如同一個等待被呼叫的演員。當沃弗在《公共的信仰》中緊扣「信仰在公共領域應當扮演什麼樣的角色？」的問題意識時，已儼然駁斥了自羅爾斯政治自由主義（Rawlsian political liberalism）以降「信仰在公共領域中有沒有資格登台？」的退步命題。

正如社會學家韋伯指出，宗教是人類最早的理性化社會。有人們對現象觀察的成分，也有超驗啓示的成分。宗教不僅嘗試將人們對自然、超自然和社會現實的理解整合成一套世界觀，也專門傳承這套知識體系，以及聯繫社群生活的神職、政治和經濟機制。「她們」並不是一群等待處女秀的新人演員，而是因為曾屢屢犯錯，或顯得老態龍鍾，而被當代執導演筒的人認為是早已過氣、應當退休的老明星。

在沃弗的觀點中，世界的主流信仰傳統都犯了錯，但這錯不是來自於信仰本質，而是信徒們沒有正確地操練這些信仰（或信仰被錯誤地詮釋），導致「信仰的失能」。按照過去的紀錄，她們曾經爲了怠忽排練而在舞台上表現無精打采（見第二章「怠惰」），也曾因爲爭風

吃醋在舞台上彼此大打出手、對後進演員頤指氣使（見第三章「強制」），把上帝交給她們的這齣劇本演壞了。

以基督徒的身分，沃弗期許，正確且認真地操練基督教信仰，將能結出美好的聖靈果子，有助於人類社會終極的繁榮——儘管她不應當再期待有朝一日回到舞台中心位置，並且不但要學會和「伊斯蘭的她」以及「佛教的她」等過去相互嫌隙的對象各自揮灑、彼此賞析（見第七章段落「交換禮物」、「欣賞差異」），更要和導演保持良好的協作關係（見第七章段落「在自由民主中的宗教」）。這就是沃弗在本書所倡議的「多元自由主義」。

然而有趣的是，若我們繼承這樣的角色安排和對劇場的理解，身為基督徒的讀者下一步就不再只是舞台下的看客，而是發現自己已經上了妝、拿了道具、被推搡到舞台上，好戲已經開鑼！上台演戲的我們不必緊張。其實，名為「自由民主主義」的導演，大體上只要求演得精彩並且不破壞同台的其他人演出，就可以繼續留在舞台上。基督徒完全不必害怕演不出精彩內容，因為我們有經典的劇本（聖經）和創意的靈感（聖靈），只怕我們不忠於聖經和聖靈的指導而已。

沃弗更指向法國後結構主義社會學家塞杜教導的方式，發現哪怕是在強勢導演的主控安排下，身為演員的人也依然一定會有即席發揮之處，不管是在表情肢體的演繹、道具的用法，還是聲調的語氣上。

上了台後，導演管不到之處搞創意的做法，或稱為「微型革命」(micro revolution)，或稱為「內爆」(implosion)；這是演員的性格、身為「主體」的能動性。我們該擔心的不是淪為百分百的劇場傀儡或機器人，而是如何把實則無窮的創意，在有限的演出時間和舞台空間內，演得活靈活現才對！目的呢，則非為取悅導演求上位，而是為了將這齣只演一次的戲完美獻給台下觀看的「父母」——那創造我們意志及生命的上帝才是。

接下來我們應該把這個舞台想得大一點。畢竟我們不是所有基督徒都在演「同一個角色」(a generic Christian)；每個人都是獨特的基督徒個體，而且同時帶著多種不同的主要或次要身分：老闆底下的工程師、三個小孩的媽媽、大馬社區鄰里互助守望的志工、教會內的司琴……等等。

正如沃弗所言，為了對抗信仰的失能，我們必須時時刻刻與看著我們的「天父」眼神交流（沃弗所說的「上升」）——以免成為「隨夥裝假」的不用心演員（加二13），更必須明白觀眾還包括「世人和天使」（林前四9）。我們的演出不但是被天使以「超自然」科技記錄下來的，還會成為其他同台演員的「榜樣」，接替我們演出的後輩演員也會有樣學樣。

也因此，我們將會發現這個「自由社會」並非處在「價值的真空狀態」；它大體是按照資本主義和市場

經濟的潛規則運作，把「有形物質」的獎賞和利潤看得極大。長得漂亮有型的人、有錢和身家地位得以威脅利誘劇組人員的，總是可以擁有比較大的舞台、比較多的出場時間。導演基本上視若無睹，甚至也參與其中。這對我們是很大的干擾與誘惑。會讓一些人想要湊上去「分一杯羹」，或感覺必須停下當前的演出，來一場即席的抗爭示威，甚至不惜暴力地拆台砸場（「激進解放神學」）。

看看台灣大環境傳遞給我們的悲觀訊息：政客竊國、媒體作亂、公務員瀆職、球員簽賭、商人賣黑心食品和假藥、司法僵化、軍隊腐敗無紀，我們有時真會興起「不如歸去」念頭。然而並非所有人都能在職場失意關頭，領受到去作專業神職人員「得人如得魚」的呼召；就算是現在的教會，許多也是朋黨各立山頭、食古不化、充斥錯誤教導與人事傾軋啊！

後自由神學家侯活士和沃弗都認為，若是我們所處的環境過度逼迫，要我們妥協自身和上帝的關係，基督徒只好強調「差異化」，而不是想著可以孤身一人去「同化」他們。這個被沃弗稱作「迎合之反轉」的差異化模式，就是讓我們透過「寓居在聖經救恩的敘事世界中」，獲得抗擊世俗世界觀和自由派神學的資源和「台詞」。沃弗強調，我們基督徒不能關起門來認為自己是先知、作見證的群體，而不學習傾聽世界的聲音。他沒有明言的是，我們還可以成爲一個「主動出擊的群

體」！

沃弗引用法國社會學家涂爾幹以來功能主義的社會理論，指出當代經濟、教育或傳播等社會分工體系，在各司其職之際，早已自成一格；基督徒就算加入其中，也往往只能按照外部規則來玩。因此若要持續地建立「內在的差異性」，具體的做法當不僅僅是被動地留在裡面被「不信派」或「異教徒」同化，或是放棄舞台、自組聯盟（如一九二九年美國西敏等保守神學院，脫離了普林斯頓等主流神學院而另設學校），方法應該是內爆、內爆，再內爆！內爆之後的「點」，如果要持續燃燒，就必然串成火勢的「線」，並擴及成火場的「面」。「一個林書豪」可以打出無私的球風，「一整隊的林書豪」則更有機會建立榮神益人的球隊文化。

我們有基督教醫院、基督教大學、基督教慈惠機構，如果期望在全人領域內活出信仰的原則，當然可以繼續積極地承擔這個社會分工體系的各種職責：成為基督教信託銀行、基督教大眾媒體、基督教有機生態農會、基督教政黨……等等。¹

與沃弗所推崇的美國新改革宗哲學家伍斯特福所稱的「共有之社會」（consocial）接近，這套允許將信仰的價值實體化到社會每一個社會分工環節的理念（被稱作「共同連結主義」〔consociationalism〕），源自荷蘭改革宗的傳統。且如同沃弗引述伍斯特福的解釋，這個主義「對於『必須中立』的註釋（亦即，對於宗教以及社

會其他方面的觀點，國家必須保持中立），是視其為必須公正無私而非分離」。

如此一來，若我們可以挪用文化中的元素，賦予神學意涵，那我們當然也可以重新運作整套功能結構，使其具備「類教會」（parachurch）的福音見證性質，成為有真、善、美、信、望、愛的社會單位。

值得注意的是，一如其他被認定為世界宗教的信仰，基督信仰不但是普世範疇的，並且與跨國企業也有所不同，它不是一個「單一議題群體」（如國際女權組織、國際反愛滋聯盟），而是對全人、所有領域都有所關注。正如荷蘭改革宗首相凱波爾（Abraham Kuyper）所說：「整個人類存有的範圍，沒有一吋的空間是萬有之主宰基督不指著它，並大聲吶喊：『我的！』」。²當代教會團體對於「性道德」不成比例的關注，實則很容易自我設限和被標籤化為單一議題群體。

最後，沃弗《公共的信仰》一書是二〇一三年十二月號《政治神學》期刊激辯的焦點。伊斯蘭公共神學家卡迪（Abu Ammaar Yasir Qadhi）指出，基督文化的歷史因為宗教戰爭、保守反智（曾經存在反科學、反人權、挺奴隸等不合「進步」價值觀的傾向）、天主教自身腐敗催生宗教改革等醜聞，導致她今日只能戴上世俗自由主義所加給的鐐銬舞動演出。³

然而在瞭解基督信仰的本質乃是光明、美善，以及自我犧牲的神學家看來，西方社會崇拜的普世價值典範

從「超越的上帝」，轉移到「集體人性的光明」，最後是「個人欲望的實現」，卻是一個「把嬰兒和洗澡水一同倒掉」後的滑坡悲劇。

就像沃弗指出，一個配戴十字架的塞爾維亞士兵強暴婦女，使「宗教暴力」的定義完全掩蓋過了這是一個「戰爭暴力」（看他的軍服）、「種族暴力」（看他的膚色面容特徵）、「沙文暴力」（看他的性別特徵）的其他解釋面向，宗教已經被人捆住了手腳，在個案冒出時就被集體污名化。

華人社會自五四運動以及二十世紀初期的「非基運動」以來，即不斷宣傳宣教運動是西方帝國主義侵略的先鋒，神權主導的太平天國運動更是失敗的演出。因此縱使華人社會現代化意味著「打倒孔家店」，卻也只請來了德先生（民主）、賽先生（科學），而不再是那掌管天地萬有、卻又為世人捨命的耶穌基督。

可是在人類的經驗與歷史當中，我們依然可以隨著沃弗如此相信（見第四章的段落「無法滿足的滿足」）：離開了神所賜的喜樂，人的歡愉無法持續；欲望的追逐帶來更大的欲望，之後卻回到空虛。

因此若要讓這個世界明白何為滿足與喜樂，惟有透過基督信仰群體在公共領域展現這種特質；方式不是透過關起門來吃喝聚餐、唱跳團康，或甚至變出鑽石，而是實踐愛與憐憫這項社會共善。

在延伸沃弗《公共的信仰》的論述中，解放神學家

大薇拉 (M. T. Dávila) 正確地強調「對弱勢的特別關照」(preferential treatment of the poor)，將是公共參與最明確的起點，這更是耶穌在世時所設立的榜樣。⁴

許多政治科學家從羅爾斯的政治自由主義中看到，「平等就是正義」的口號實際上成了許多既得利益者、縱欲享樂者逃避社會責任的藉口。而我們從《公共的信仰》中所習得的多元主義「黃金律」(The Golden Rule)⁵若只是停留在「尊重」他者，而沒有實際地「參與」在他者的需要當中，就還離真正的公共神學太遠。⁶

正如大薇拉所說的，「社會共善和共同福祉，取決於它如何對待其中最脆弱的成員（和非成員）」，這應該是公共社會的基礎，也是宗教傳統賜予社會的偉大精神財產。⁷

過去華人社會透過西方宣教士的努力，除去了「纏足」侵害婦女身心的陋習；為窮人建立了醫療服務，為普及知識與教育投入師資、設立最早的高等教育學府；在大多數西方侵略者犯境的時候，則是挺身在中間為本地人爭取公義，甚至擋下子彈。

當今日的基督徒願意活出全人的信仰，便應當在每一個有需要的角落成為基督：不僅是真理的知識傳遞者，也是真理的實踐者；不單是以個人的各種社會身分（如：父親、公民、專業人士），也是擁有社會專業功能的團隊（如：媒體、科技公司、跨國文化交流機構）面貌出現；不光是在自己的社群內成為光鹽，更將自己的

故事書寫在普世基督教群體的宏大救恩劇本內；最後我們將不單在世界最黑暗的角落服事「祂」，也將在光明來到的時刻得享祂的榮耀。⁸

邱慕天

(台灣醒報副總編輯)

1. 按照涂爾幹的功能主義社會學，現代化的社會政教分離助長了政教分離，也剝奪了宗教擁有完整社會功能的歷史角色。在西方歷史上政教合一的時代，其實也真正是國家和天主教擁有重疊功能的時代。天主教擁有軍隊、銀行、大學、土地與生產機具，國家亦然。然而正是天主教本身信仰治理的「失能」，迫使馬丁路德引領宗教改革的「內爆」，促成了第一波現代民族國家的生成。
2. "Oh, no single piece of our mental world is to be hermetically sealed off from the rest, and there is not a square inch in the whole domain of our human existence over which Christ, who is Sovereign over all, does not cry: 'Mine!'" -Abraham Kuyper, 1880 Inaugural Lecture, Free University of Amsterdam.
3. Yasir Qadhi, "A Christian Islamist?" Political Theology, Volume 14, Number 6 / 2013, 807. 卡迪言下的論述脈絡在於，伊斯蘭信仰在阿拉伯世界未曾這樣搞砸自己的舞台，因此無須比照接受這副政教分離的鐐銬限制。沃弗的回應則是，他們每一個真心相信「己所不欲，勿施於人」的穆斯林，都應該會去限制自己的動作，因此毋寧說這是信仰團體經過成熟反思後的自我約束。見 Mirosalv Volf, "Faith, Pluralism, and Public Engagement: A Response," Political Theology, Volume 14, Number 6 / 2013, 829-33.

4. M. T. Dávila, *Vision of Religions in the Public Square*," *Political Theology*, Volume 14, Number 6 / 2013, 758-771.
5. 「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」（太七 12）
6. 你們中間有人對他們說：「平平安安地去吧！願你們穿得暖，吃得飽」；卻不給他們身體所需用的，這有什麼益處呢？（雅二 16）
7. "[T]he greatest gift that many religious traditions bring to public discourse [is] the fundamental understanding that a society's common good and well-being depend on its treatment of its most vulnerable members." Dávila, 760
8. 「王要回答說：『我實在告訴你們，這些事你們既做在我這弟兄中一個最小的身上，就是做在我身上了。』」（太二十五 40）

附註

導論

1. Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion Politics, and the Modern West* (New York: Knopf, 2007), 309.
2. 提供一個參考：宗教的集權主義並非是集權主義的惟一形式。事實上，上個世紀中，幾乎所有最血腥的集權主義模式（納粹、史達林、毛澤東）本質上都是無神思想的。
3. 關於庫特布，見John L. Esposito, *The Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 67–68。
4. 關於基督教重建主義（Reconstructionism），見John Pottenger, *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2007), 208–39。
5. 關於伊斯蘭教對政治多元論的論證，見Feisal Abdul Rauf, *What's Right with Islam A New Vision for Muslims and the West* (New York: Harper Collins, 2004)。
6. Sayyid Qutb, *Milestones* (Chicago: Kazi, 2007), 90.
7. 同上，頁2。
8. 同上，頁14。
9. 同上，頁89。
10. 在《里程碑》的結尾，庫特布強調，今日世界的根本衝突，在於宗教的問題，而非經濟、政治、文化的問題。「信徒和他們的敵人之所以會互相衝突，乃因彼此信仰的衝突，而不是其他的。因信仰而激發怒氣。這不是政治或經濟或種族的衝突，倘若是，那就容易解決，那些問題簡單多了。最根本的衝突是信仰不同——無論是不信者與信徒之間，或是 *Jahiliyyah* 與伊斯蘭之間」（同上，頁110）。
11. 同上，頁81。
12. 基督教的一個例子是，一五二五年德國農民戰爭中的一名領袖Thomas Muntzer。
13. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (1956; repr., New York: Harper Collins, 2001). 中譯本：尼布爾·利查，《基督教與文化》（台南：東南亞神學院協會，1986）。
14. 關於「宗教的排他主義」（在基督教與穆斯林的部分）以及「擁抱多元

主義為其政治主張」之間的關係，請看Miroslav Volf, *Allah: A Christian Response* (San Francisco: HarperOne, 2011), chap. 12。

第一章

1. 見Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, ed. Michael Tanner, trans. R. J. Hollingdale (1888; repr., London: Penguin, 2003)。
2. 同上，頁128。
3. 這一類的論述，見Pope John Paul II, *Evangelium vitae* (1995), http://www.vatican.va/edocs/ENG0141/_INDEX.HTM。
4. 這一類的論述，見Alexander Sanger, *Beyond Choice: Reproductive Freedom in the 21st Century* (New York: PublicAffairs, 2004)。
5. 關於這方面的區別，見Friedrich Heiler的 *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* (1932; repr., Oxford: Oneworld, 1997), chap. 6。
6. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sang-E-Meel, 1996), 111。
7. 見 *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movement in Asia*, ed. Christopher S. Queen and Sallie B. King (Albany: State University of New York Press, 1996)。
8. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), 182. 中譯本：尼采，《歡悅的智慧》（台北：志文，1982）。
9. 關於取代形式的偶像崇拜，見Moshe Halbertal及Avishai Margalit的 *Idolatry*, trans. Naomi Goldbloom (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), 40-44。
10. 見Joel Osteen, *Become a Better You: 7 Keys to Improving Your Life Every Day* (New York: Free Press, 2007), 37. 中譯本：約爾·歐斯汀，《活出全新的你》（台北：保羅文化，2008）。
11. 見Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* IaIIae.71.5, 72.6。
12. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (1905; repr., London: Routledge, 2002), 123. 中譯本：馬克斯·韋伯，《新教倫理與資本主義精神》（台北：左岸，2005）。亦見Miroslav Volf, *Captive to the Word of God: Engaging Scripture for Theological Reflection* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), chap. 5。
13. Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (Oxford: Blackwell, 1995), 259-62. 中譯本：齊格蒙·鮑曼，《生活在碎片之中：論後現代的道德》（上海：學林，2002）。
14. 關於人類遵守規則並完成社會角色的傾向，可參考有爭議、但很引人入勝的研究，Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*

- (New York: Harper & Row, 1974), 及 Philip Zimbardo, "The Power and Pathology of Imprisonment," *Cong. Rec.* 15 (October 25, 1971)。
15. 「對真神的信仰一旦失落，隨之而來的，將不會是無神論，而是一種多神論。」關於這論述，見 H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture with Supplementary Essays* (London: Faber and Faber, 1960), 31–38, 95–96。
 16. 見 Christian Scharen, *Faith as a Way of Life: A Vision for Pastoral Leadership* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 14–26。
 17. Karl Marx, "Towards a Critique of Hegel's *Philosophy of Right*" in *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 2000), 72.
 18. 見 Nicholas Wolterstorff, "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues," in *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, ed. Robert Audi and Nicholas Wolterstorff (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997), 67–120。
 19. 有一種觀點認為，穆斯林所信的神與基督徒不同（因此，他們居住在不同的道德宇宙，所以，我們要與他們爭戰，而非在道德上去說服或與之協商），對於這樣的論點，參見拙作 Volf, *Allah*。
 20. Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: W. W. Norton, 2004), 23.
 21. 見 Plato, *Crito* 49 a-e。

第二章

1. 見 Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Continental Commentary*, trans. John J. Scullion (Minneapolis: Fortress, 1994), 139–46; Claus Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church*, trans. Keith Crim (Philadelphia: Fortress, 1978), 59。
2. 比如 Rhonda Byrne 的暢銷書 *The Secret* (New York: Atria, 2006)，及續集 *The Power* (New York: Atria, 2010)。
3. 見 Miroslav Volf, *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), chap. 1。中譯本：米洛斯拉夫·沃弗，《白白捨去：在恩典被剝奪的世界中繼續給予，繼續饒恕》（台北：友友文化，2009）。
4. 見 Olive Wyon, *The School of Prayer* (Philadelphia: Westminster, 1944), 28–35。
5. 有關此傳統的討論，見 Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997), 173–81。關於區分「釋放」及「祝福」的重要性，見 Westermann, *Blessing*, 1–23。

6. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 5.122–34.
7. 見Miroslav Volf, *Work in the Spirit: Toward a Theology of Work* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 97。中譯本：沃弗，《在聖靈裡工作》（台北：校園，2012）。
8. 亦見Miroslav Volf, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 78–81。中譯本：沃弗，《記憶的力量：在錯誤的世界，邁向盼望》（台北：校園，2012）。
9. 根據奧古斯丁著名的陳述，我們的心無法安息，直到在神裡面找到安息（見Augustine, *Confessions* 1.1.1）。
10. 工作與各人的特別恩賜和呼召如何相關，這方面的討論，見Volf, *Work in the Spirit*（中譯本：《在聖靈裡工作》）。我在書中討論有關工作的神學，不是根基於神的一般呼召（由一個人在社會制度中的位置而定下），而是根據神所賜與每個人的個別恩賜（並結合呼召）而定。這會使我們對人類的工作，打開了更動態理解的可能性。
11. 初代教父對於基督徒可以從事哪些種類的工作，曾有深度的思考。例如特土良就曾反思過，職業軍人以及一連串與雕刻偶像活動相關的工作（見Tertullian, *On Idolatry*, 4–10, 19，可在<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.iv.iv.ii.html>上找到）。晚近，巴特（Karl Barth）亦曾討論過基督徒可以從事的職業；見Karl Barth, *Church Dogmatics* III/4, ed. G. W. Bromiley及T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1961), 527–34。今日，我們對這些反思都得重新審視，並與它是否導致正確的道德目標一併思考，這道德目標包括保護人性尊嚴及確保永續性。
12. 關於這分別，見Gregory M. Reichberg, “Jus ad Bellum,”及Nicholas Rengger, “The Jus in Bello in Historical and Philosophical Perspective,”收錄於*War: Essays in Political Philosophy*, ed. Larry May (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 11–46。
13. 進一步的探討見第四章。
14. Lewis Carroll, *Through the Looking Glass* (London: Macmillan, 1871), 46。有關於此，尤其是在傳道書的用語，見Miroslav Volf, *Captive to the Word of God: Engaging Scripture for Theological Reflection* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), chap. 5。
15. 關於人生種種努力的短暫即逝，有一篇感人的討論，見Alexander Schmemmann, *The Eucharist: The Sacrament of the Kingdom*, trans. Paul Kachur (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), 127。
16. 見John Paul II, *Laborem exercens* (1981), http://www.vatican.va/edocs/ENG0217/_INDEX.HTM; Volf, *Work in the Spirit*, 98–102（中譯本：《在聖靈裡工作》）。
17. 進一步的討論，見Volf, *Work in the Spirit*, 96–98（中譯本：《在聖靈裡工作》）。

第三章

1. Douglas Johnston and Cynthia Sampson, *Religion, the Missing Dimension of Statecraft* (New York: Oxford University Press, 1994).
2. Mark Jurgensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2000).
3. Scott R. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999), 2. 正如知識的理論有時被認為也是如此，宗教戰爭的世俗化影響力，也已擴及到與日常有關的事物。如Stephen Toulmin在*Cosmopolis*中所論證的，現代化並不如它慣常所宣稱的，只是由它的主人翁在哲學及科學的理性亮光之下，致力排除傳統及迷信黑暗面所達致的結果。在一個「整個大陸上絕大部分人民……只要他們的宗教不獲陌生人青睞，可能就會招來殺身之禍」的時代，笛卡兒能「發現」獲得知識的正確途徑，這事絕非偶然（Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* [New York: Free Press, 1990], 17）。與其因著「教義的宣稱」而引發爭戰，以一種新方式來建構真理（這真理乃「對某一特定宗教保持中立，並獨立於外」），似乎是一種甚為吸引人的替代方案（同上，頁70）。
4. 對「宗教戰爭」的另一種解讀，見William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 123–80。
5. 若欲作概覽，見Gottfried Maron, “Frieden und Krieg: Ein Blick in die Theologie- und Kirchengeschichte,” in *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, ed. Peter Herrmann (Goettingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1996), 17–35。亦見Karlheinz Deschner, *Kriminalgeschichte des Christentums*, 9 vols. (Reinbeck: Rowohlt, 1986–) 以及對其作品的回應：H. R. Seeliger, ed., *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Pruefstand* (Freiburg: Herder, 1993)。
6. 要解釋我所用的「淺薄」與「厚實」的意義，最好的方法是與別人的用法相比較。Clifford Geertz在他的書*Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1974), 3–30中，經常採用「淺薄」與「厚實」的這一組對照。他本身則是從Gilbert Ryle的著作中借用過來的。這兩人採用「厚實或淺薄的描述」去描寫相同的現象。典型的「淺薄」描述例子，如「快速地緊閉著他的右眼瞼」，而「厚實」的描述，「戲謔一位朋友，假意眨著眼，要騙一位天真的人，讓他以為正在上演一件謀反案。」在他的書*Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Norte Dame: University of Notre Dame Press, 1994) 中，Michael Walzer曾把「淺薄與厚

實」運用到道德的論證中，藉此介紹它們的另一種功能。他寫道：「我並不會說，『替道德論證提供一種厚實的描述』，而是要指出一種論證，它本身就是『厚實的』——有豐厚的指示和文化的迴響，被安置在這區域性的象徵體系或意義網絡之中。『淺薄』則只是一種相對的辭彙」（xin1）。（若欲了解「淺薄」與「厚實」更晚近且不相同的用法，這當中指的是「兩種類型的人際關係」，其中厚實的關係是指「一般而言，我們與鄰近者及親近者的關係」及「淺薄的關係，一般而言，是指我們與陌生人及疏遠者的關係」，見Avishai Margalit, *The Ethics of Memory* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002], 7, 37–40.) 我的用法則類似Walzer的用法，就像他所說的與道德的關係：一個人的信仰可能是從「厚實」的理解和實踐中擷取，卻抵達於「淺薄」的理解和實踐中。對我而言，厚實的信仰是指，例如，有一個敬拜者，他表明自己信靠的是三一真神，也清楚他的信仰，是以耶穌基督的生平故事為本，並且會在某些方面來應用實踐這信仰。「淺薄」的信仰則是指，像塞爾維亞士兵，伸出三個手指來代表勝利的記號，但事實上，那是被減縮了的三一神信仰，徒淪為一種文化差異的空泛記號。又或從美國的文化來舉例，「淺薄」是指，當效忠誓詞中的「在神之下」（under God），它所指的宗教內容被抽空，只是一種文化傳統而非神學上的主張；「厚實」是指，當「神」在該句中，可以是代表耶穌基督這位神，或可蘭經的神或希伯來聖經的雅巍，有可能使得該句變成不合憲法政教分離的精神（見「Taking on the Pledge」的編輯評論，在*Christian Century*, July 17–30, 2002, 5）。不過，雖然我們兩人的用法類似，但Walzer與我所關切的不同。我用意在指出，「淺薄」的宗教實踐，會使宗教信念被誤用而將暴力合法化，因為它正好把「厚實」的宗教信仰所要護衛的，給排除掉了。而Walzer所關切的是指，道德從起初是「厚實」的，而「淺薄」的道德，普遍而言，都是源自於「厚實」裡（Walzer, *Thick and Thin*, 4）。

7. 見 Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996)。中譯本：沃弗，《擁抱神學》（台北：校園，2007）。
8. 同一論題尚有其他論證方式，有一些我會間接談到。其中一個，認為基督教的暴力特質，在於宗教本性就是暴力的，因此，基督教信仰既然是一種宗教，也就天生具有暴力。Jurgensmeyer的*Terror in the Mind of God*著作中，對宗教也設定如此的解讀。他認為，宗教會伴隨著暴力而重新以政治面貌出現，其主要因素與「宗教想像力的本質」攸關，「它總是傾向於絕對化，投射出宇宙戰爭的意象」（242）。當然，宇宙戰爭不是為它自己，而是為了世界和平。正因為它以宇宙戰爭為核心，宗教才能有「秩序的重整及生命的肯定」（159）。但是在追求和平中，宗教若不是要留下一道血淚的痕跡，它就無法成就其願。它需要「理性的氣

質及啟蒙價值帶給公民社會的美好的一幕」(243)。宗教之為宗教，就無法不暴力。為了扮演社會的積極角色，它需要啟蒙運動價值觀的救贖。

有關於「作為一個算得了數的宗教，它幾位偉大導師如奧古斯丁、阿奎那和路德（只舉幾位大神學家為例）都需要向啟蒙大師學習『理性』」這種論證，正顯露出其狹隘的「理性」觀念。不過，對理性這樣的敘述，至少還有其合理性。但是，對一個包括了像聖法蘭西絲這樣偉大神師的宗教，說它的資源居然不足以扮演好角色，還待向外取經，師法啟蒙運動的大師；這說法未免太過不通。之所以會有這樣不合宜的宣稱，都是因為「淺薄」化了基督教信念使其成為一般性的宗教信仰，再代之宇宙戰爭為基督信仰的核心。過程中，基督信仰的特質已遺失殆盡。

9. Regina Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 63.
10. 見Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997)。
11. Željko Mardešić (Jakov Jukić), *Lica i maske svetoga: Ogledi iz društvene religiologije* ("Faces and Masks of the Holy") (Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 1997), 242–44.
12. 有關於此方面對Schwartz的批判，請見Miroslav Volf, "Jehovah on Trial," *Christianity Today*, April 27, 1998, 32–35。
13. 接續請看Miroslav Volf, "The Trinity is Our Social Program: The Doctrine of the Trinity and the Shape of social Engagement," *Modern Theology*, 14 (1998): 403–23。
14. 在*Allah*一書中，我曾提出一個主張，相信一位「吩咐我們要愛鄰舍」的神（己所欲，施於人），事實上，在某些條件下，一定會導向擁護多元政策的方式（見第十二章）。
15. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 77.
16. Rowan Williams, *On Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2000), 68.
17. 同上，頁68–69。
18. 見John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990)。
19. Jacques Derrida, *Spectres of Marx: The state of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994), 75.
20. John Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 74.
21. Derrida, *Spectres of Marx*, 90.
22. 見Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*，在*The Portable Nietzsche*,

- trans. Walter Kaufmann (New York: Penguin, 1954), 139, 253。
- 23 關於「被制約」與「非制約」之間的關係，見 Volf, *Exclusion and Embrace*, 215–16（中譯本：《擁抱神學》）。
- 24 見 Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), 175。中譯本：海斯，《基督教新約倫理學》（台北：校園，2011）。
- 25 見 Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 74, 90。中譯本：包衡，《啓示錄神學》（香港：基道，2000）。
- 26 關於「盼望」與「相信」普遍救恩的重要區分，看 Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope That All Men Will Be Saved?* trans. David Kipp and Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius, 1988)。
- 27 見 Volf, *Exclusion and Embrace*, 275–306（中譯本：《擁抱神學》）。
- 28 Appleby, *Ambivalence of the Sacred*, 16。
- 29 Michael Sell 對波士尼亞大屠殺與宗教關係的敘述（*The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia* [Berkeley: University of California Press, 1996]），是依據極度「淺薄」化的基督教信仰；它的運作功能與它原本的起源幾乎無關聯，反而只是一種文化傳承；不像是基督教有生命活力的信仰，乃是源自聖經及最好的傳統。當然，「淺薄」化不是由他所造成的，而是他所研究的人所致。
- 30 Margalit, *Ethics of Memory*, 100。
- 31 個人的聯繫。
- 32 見 John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (London: Routledge, 2003), 28–37，其中有關於「暴力」，特別是「觀看暴力」的討論。

第四章

1. Josef Pieper, *Hope and History: Five Salzburg Lectures*, trans. David Kipp (San Francisco: Ignatius, 1994), 20。
2. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trans. Margaret Kohl (San Francisco: Harpers San Francisco, 1991)。精簡摘要亦看 Jürgen Moltmann, *The Coming of God On Christian Eschatology*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress, 1996), 25。
3. 見 Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (New York: Harper & Row, 1966), 232–61。
4. Augustine, *Trinity* 13.10。
5. 同上，13.8。

6. Augustine, *City of God* 19.17.
7. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 245.
8. Karl Marx, *Critique of the Gotha Program*, in *Essential Writings of Karl Marx* (St. Petersburg, FL: Red and Black, 2010), 243.
9. Andrew Delbanco, *The Real American Dream: A Meditation on Hope* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 77.
10. 關於「當希望的眼光，由神轉向國家時，它就縮小了」，這樣的宣稱，仍受到爭論。Delbanco本身堅持「國家理想比神小」的看法。Richard Rorty在他對Delbanco的書評中抗議說，「我們可以想像惠特曼在問：我們美國人為什麼要以為，神的話比我們所夢想的自由、公平的烏托邦更宏大呢？惠特曼曾說了一句名言，美國是『最偉大的詩篇』。他描述神則為次要詩篇——在當時頗合用，因為合乎一個尚為年輕世代的需要。但如今我們已經更成長」（Richard Rorty, "I Hear America Sighing," *New York Times Book Review*, November 7, 1999, 16）。關於哪一種夢（國家的或神的）更偉大的爭論，要依一個問題的答案而定——神到底存不存在。只有當神不存在時，神才可能比國家小，無論對國家的認知是什麼。
11. Harman Melville, *White Jacket; Or the World in a Man-of-War* (1850; repr., New York: Plume, 1979), chap. 36.
12. Delbanco, *Real American Dream*, 96, 103.
13. 同上，頁103。
14. Michael Oakeshott, "Political Education" in Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty, 1991), 48.
15. 叔本華（Arthur Schopenhauer）對此提出一種非常灰暗的觀點，他寫道，人的存在，只有「短暫的歡愉，稍縱即逝的快樂，尚且受到渴望以及更多、更長久的痛苦和掙扎所箝制，持續的鬥爭，每件事物都像個獵殺者，每件事物也都被追逐著，壓力，渴想，需要和焦慮，慘叫和嘶吼，這些都持續於在世的年日中，或直到地球的地殼再次崩裂」（*The World as Will and Representation*, trans. E. F. J. Payer [Mincola, NY: Dover, 1969], 2:354）。
16. Shakespeare, *Merchant of Venice* 2.6.12–13.17. 這個觀察，符合一項大調查（Grand Study）的核心結論；這是由哈佛大學一群大二學生在一九三七年頗有規劃開始的調查，歷經七十多年後，仍舊持續追蹤受調查的人，堪稱「史上進行最久，可能最耗身心體力，最長壽」的研究之一。長久擔任研究主任的George Valliant在二〇〇八年的一次訪問中被問到：「你從大調查所接觸到的人中間，領悟了什麼？」他回答：「人生中最重要的事是你跟別人的關係」（Joshua Wolf Shenk, "What Makes Us Happy?" *The Atlantic*, June 2009, 36）。應用到「滿足」的問題上，它暗示著關係

- 使得樂事產生意義；若無關係，樂事本身就變得空泛。
18. Delbanco, *Real American Dream*, 103.
 19. Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *The Alchemy of Happiness*, trans. Claud Field (Gloucester: Dodo, 2008), xii.
 20. Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 1.2.
 21. 同上，3.51。
 22. 同上，3.54。這種「知識分子式」對麥默尼茲有關人類完滿的解讀，雖然很盛行，但亦受到質疑。另一種解讀強調不只是人對神的理解，還有人對神的愛，以及人認識神之後，受到改變，再「重返」世界「按著慈愛、憐憫、公平、正義的原則來參與管理這個社會」，見Menachem Kellner, “Is Maimonides’s Ideal Person Austerely Rationalist?” in *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 125–43 (引文出自134頁)。
 23. 在中世紀及文藝復興時期，基督教對伊斯蘭教最普遍的批判，說它「立基於快樂」，如教宗庇護二世 (Pope Pius II) 在他寫給Ottoman sultan Mehmed II的信中所述。見Silvius Piccolomini, *Epistola ad Mahomatem II* (“Epistle to Mohammed II”), ed. and trans. Altert R. Baca (New York: Peter Lang, 1990), 91。
 24. Anthony T. Kronman, *Education’s End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up on the Meaning of life* (New Haven: Yale University: Press, 2007).
 25. 同上，頁197。
 26. 見al-Ghazali, *Alchemy of Happiness*, 1–26。
 27. 見Katerina Ierodiakonou, “The Study of Stoicism: Its Decline and Revival,” in *Topics in Stoic Philosophy*, ed. Katerina Ierodiakonou (Oxford: Oxford University Press, 1999), 1–22。
 28. 爲了本文的目的，我是跟隨Nicholas Wolterstorff在*Justice: Right and Wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008)，頁146–79中對塞內卡及斯多亞的討論。
 29. 見Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage, 1989), 15。
 30. 見Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 8。
 31. 即使尼采對他偏袒自己高尚的道德倫理多過於西方的奴隸倫理無法給出理性的說法，最後一點仍然成立，因爲他不相信，有客觀的事實可以證實道德上的對錯。見Brian Leiter, “Nietzsche’s Moral and Political Philosophy,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, April 24, 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-moral-political/>。

32. 在美國青少年眼中，神成爲「天上的總管家」及「宇宙的治療師」，見 Christian Smith, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 165。
33. Terry Eagleton, "Culture and Barbarism: Metaphysics in a Time of Terrorism," *Commonweal*, March 27, 2009, 9.
34. Terry Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Sort Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 35. 關於後現代對「高等教育從事生命意義之探討」產生何種影響，若欲對此作平行的批判，請看 Kronman, *Education's End*, 180–94。
35. 欲延續此一方向對奧古斯丁的解讀，請看 Olives O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine* (New Haven: Yale University Press, 1980), and Wolterstorff, *Justice*, 180–206。
36. 興盛的生命應該包括生命過得美善 (life being lived well)，以及生活過得好 (life going well)，我這理念，是受惠於 Wolterstorff, *Justice*, 221。
37. Augustine, *Sermon 100 (150)*7.

第五章

1. 本章與 James Davison Hunter 的 *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2010) 觀點相近。本章是依據我 1990 年代中期所寫的 "Soft Difference: Theological Reflections on the Relation between Church and Culture in 1 Peter," *Ex Auditu* 10(1994): 15–30 (repr., Volf, *Captive to the Word of God*, chap. 2); "Christliche Identität und Differenz: Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den Modernen Gesellschaften," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 3 (1995): 357–75; 以及 "When Gospel and Culture Intersect: Notes on the Nature of Christian Difference," in *Pentecostalism in Context: Essays in Honor of William W. Menzies*, ed. Wonsuk Ma and Robert P. Menzies (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 223–36。
2. Max Weber, "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism," in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (1948; repr., New York: Routledge, 1998), 305.
3. 見 Niklas Luhman, *Funktion der Religion* (Frankfurt: Suhrkamp, 1977), 236。
4. 見 Peter Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Garden City, NY: Anchor, 1979), 11–17, 26–32。
5. 我們選擇加入某一宗教群體，十分類似在超市所作的抉擇，如此的描述是不恰當的 (因此，與 Hans Joas, *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*, trans. Alex Skinner [Boulder: Paradigm, 2008], 28–29 看法不同)。

6. Max Weber, "The Social Psychology of the World Religions," in Gerth and Mills, *From Max Weber*, 288.
7. 見Fredrick Barth爲他編輯的書所作的介紹*Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (1969; repr., Long Grove, IL: Waveland, 1998)。
8. 見Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (London: Routledge, 1985); Alan Wolfe, "Democracy Versus Sociology: Boundaries and Their Political Consequences," in *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, ed. Michèle Lamont and Marcel Fournier (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 309–25。
9. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. Olive Wyon (1911; repr., Chicago: University of Chicago Press, 1981), 1:331–43.
10. 見John Howard Yoder對H. Richard Niebuhr的基督教與文化關係中所描述的「基督反對文化」的批判，此種類型與Troeltsch的「小群」(sect)的觀點頗相近。見John Howard Yoder, "How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of *Christ and Culture*," in Glen H. Stassen, D. M. Yeager, and John Howard Yoder, *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture* (Nashville: Abingdon, 1996), 31–90。
11. 有些社會學家認爲，多元論會導致信仰腐蝕：見Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Free Press, 1994)；還有Hunter, *To Change the World*, 203。但如José Casanova曾在我們私下交談中指出，印度及美國則是最佳反證。對Berger立場的反證，見Joas, *Do We Need Religion?* 21–35。
12. 見Troeltsch, *Social Teaching*, 1:335, 344。
13. 欲從神學角度探討「功能差異」的問題，見Michael Welker, *God's Spirit*, trans. John F. Hoffmeyer (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994), 29–31。
14. 見Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives* (New York: Routledge, 2003)。
15. 德州A&M大學傳播學系的助理教授Heidi Campbell亦在私下聯繫中有相同看法 (October 23, 2010)。
16. 之後，我還會強調「追求有限度的改變」的神學重要理由。
17. 見Berger, *Far Glory*, 3–24。
18. Stanley Hauerwas and William H. Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville: Abingdon, 1989), 27. 中譯本：侯活士、韋利蒙，《異類僑居者：有別於世界的信仰群體》(香港：基道，2012)。
19. Nicholas Wolterstorff, *What New Haven and Grand Rapids Have to Say to Each Other* (Grand Rapids: Calvin College and Calvin Theological Seminary, 1993), 2.
20. George Lindbeck, "Scripture, Consensus, and Community," in *Biblical*

- Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, ed. Richard John Neuhaus (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 74–101; George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Louisville: Westminster John Knox, 1984).
21. Wolterstorff, *New Haven and Grand Rapids*, 45.
 22. 這是Hans Frei偏好「特別的相互關係」(ad hoc correlation)之原因，見Hans Frei, *Types of Christian Theology* (New Haven: Yale University Press, 1992), 70–91。
 23. 當然，對基督教信仰核心的敘述也會面臨改變，就如數世紀以來所呈現的；即使它的基要真理不會變（如歷史上的信經，譬如尼西亞或迦克墩所銘刻的）。以聖經故事為本，以重要的信經和認信為綱領，基督徒按照神在世界所透露的亮光（包括科學和其他宗教），繼續不斷地嘗試、有時候略作修訂，對於神啓示的理解（見William Stacey Johnson, *The Mystery of God: Karl Barth and the Foundations of Postmodern Theology* [Louisville: Westminster John Knox, 1997]）。
 24. Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, ed. Geoffrey B. Kelly and John D. Godsey, trans. Barbara Green and Reinhard Krauss (Minneapolis: Fortress, 2001), 259. 中譯本：潘霍華，〈追隨基督〉（香港：道聲出版社，1989）。亦見Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermenutik, Chritologie, Weltverstärndniss* (München: Kaiser, 1971), 223–32。
 25. Bonhoeffer, *Discipleship*, 250–51.
 26. 同上，頁251，引自Christian Friedrich Richter所寫的一首聖詩。
 27. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1984), xiv.
 28. 同上，頁32。
 29. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus (London: Penguin, 1973), 92.
 30. Paul Bloom認為，快樂並不只是源自身體功能方面對事物的反應，也與我們自身對事物的領會及詮釋有關。見Paul Bloom, *How Pleasure Works: The New Science of Why We Like What We Like* (New York: W. W. Norton, 2010)。我認為，其他的感受也是如此，例如某種形式的痛苦，飢餓算是其中的一種。
 31. 見George W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 4.184。
 32. 關於現代乃是一種徹底重建文化與知性生活的企圖，見Toulmin, *Cosmopolis*。
 33. 關於對天啓主義的批判，這種天啓主義將「我們的期望與神未來的計畫同等」，見Charles Mathewes, *A Theology of Public Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 38–42, 205–8。

- 34 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1973), 8.
- 35 見Volf, *Exclusion and Embrace*, 65–66 (中譯本：《擁抱神學》)。

第六章

1. Delbanco, *Real American Dream*.
2. 見Jonathan Fox, "Religion and State Failure," *International Political Science Review* 25 (2004): 55–76; Jonathan Fox, "The Rise of Religious Nationalism and Conflict," *Journal of Peace Research* 41(2004): 715–31; David Herbert and John Wolffe, "Religion and Contemporary Conflict in Historical Perspective," in *Religion in History: Conflict, Conversion, and Coexistence*, ed. John Wolffe (Manchester: Manchester University Press, 2004), 286–320。
3. 一本新近出版、且有說服力有關於基督教智慧的書，見David F. Ford, *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)。
4. 關於基督教信仰作為一種生活方式，見Miroslav Volf, *Against the Tide: Love in a Time of Petty Dreams and Persisting Enmities* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 82–85。亦見Scharen, *Faith as a Way of Life*。許多穆斯林視伊斯蘭教為一種生活方式。基督徒和穆斯林所指的生活方式是有顯著的差異。而且這兩個宗教中的極端分子，如我在導論中提到庫特布所描述的伊斯蘭的生活方式，也會與這兩個宗教中那些忠於古典傳統的有所不同。但大多數的穆斯林和基督徒同意的是，他們的「宗教」不只是一種信念或一套儀式，而是今日世界的一種生活模式。很有意思的是，「生活方式」這語詞，若倒空它的深層意義，也被西方政治家用在反對激進派伊斯蘭的詞藻當中；西方政治家視對方為「我方生活方式」的一種威脅（見George W. Bush總統，於2001年自9月20日起對國會的系列演說，可上網：http://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/bushaddress_092001.html）。
5. 見Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus* (Munich: Carl Hanser, 2003), and Assmann, *Moses the Egyptian*。
6. 關於「大使命」，見David J Bosch, "The Structure of Mission," in *Exploring Church Growth*, ed. Wilbert R. Shenk (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 218–48；Peter T. O'Brien, "The Great Commission of Matthew 28:18–20," *Reformed Theological Review* 35(1976): 66–78；Tom Wright, *Matthew for Everyone: Part Two* (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 204–6。
7. 關於以「大命令」作為分享的動機，見Augustine, *On Christian Doctrine* 1.26, 27–29, 30; Augustine, *Letter 130*, 14。

8. 見William Carey, *An Enquiry Into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (Leicester: Ann. Ireland, 1792)。
9. 見Catherine Cookson, ed. *The Encyclopedia of Religious Freedom* (London Rout ledge, 2003)。美國國際宗教自由委員會出版的年報，將全球之宗教自由及迫害加以評等，見<http://www.uscirf.gov>。
10. 關於非競爭形式的給予，見Kathryn Tanner, *Jesus, Humanity, and the Trinity: A Brief Systematic Theology* (Minneapolis: Fortress, 2001), 90–94。
11. 關於五旬節乃教會誕生日，見Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (Minneapolis: Fortress, 1993)。
12. 最極端的例子便是美洲的征服。見Bartolomé de las Casas, *The Devastation of the Indies: A Brief Account*, trans. Herma Briffault (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992)；George E. Tinker, *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Cultural Genocide* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993)；Josep M. Barnadas, “The Catholic Church in Colonial Spanish America,” and Eduardo Hoonert, “The Catholic Church in Colonial Brazil,” in *Colonial Latin America*, vol.1, *The Cambridge History of Latin America*, ed. Leslie Bethell (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 511–40 and 541–56。亦見，於今算是經典的作品，Tzvetan Todorov的*The Conquest of America: The Question of the Other* (New York: Harper & Row, 1984)。
13. 見Barth, *Church Dogmatics* IV/3.2, 797。
14. 這是一個事實的表達：嚴格說來，基督徒本身並沒擁有智慧。反之，是基督這智慧成爲肉身。正確一點的說法是，基督徒被智慧所擁有，基督徒即使算有智慧，那也不是他們本身的智慧，而是看他們被智慧佔有的程度所決定的。
15. 關於將每日交易商品化日益增加的現象，見Susan Strasser, ed., *Commodifying Everything: Relationships of the Market* (London: Routledge, 2003)。
16. 關於生命中給予禮物的重要性，見Volf, *Free of Charge*, 55–126（中譯本：《白白捨去》）。
17. 使徒保羅雖然認爲，他有權憑自己的使徒工作來領取酬勞，但他卻拒絕收取（見徒二十33～35；林前九1～18；帖後三8）。蘇格拉底亦以拒收酬勞著稱（見Plato, *Apology* 19d–e）。
18. 見Volf, *Free of Charge*（中譯本：《白白捨去》）。
19. 見Plato, *Theaetetus* 148e–150e。
20. 見Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans. David F. Swenson and Howard V. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1962), 11–45。
21. 關於以「聽見」作爲信仰的基本功夫，見Ratzinger (Benedict XVI),

- Introduction to Christianity*, 90–92。
- 22 有關此主題文學角度的探索，見Paer Lagerkvist, *Barabbas*, trans. Alan Blain (New York: Vintage, 1989)。
 - 23 例如，庫特布明顯宣稱，當他在西方居住時曾與基督徒辯論，試圖指出基督教不合理之處：「你看，三位一體的概念、原罪、犧牲、救贖，既不合理性，也違背良心。」(Qutb, *Milestone*, 95)。
 - 24 關於門徒領悟基督的能力，見尼采的一篇批判，他預設了同一種信念，相信「所遇見」和「所收到」之間需要某種關聯性(Nietzsche, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*)。亦見Volf, *Exclusion and Embrace*, 245–58。
 - 25 例如，Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, 14–15。
 - 26 見Werner W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961)；以及Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounters with Hellenism* (New Haven: Yale University Press, 1993)。
 - 27 關於基督教信仰採用希臘哲學用詞，將以轉化作為一些信仰的主題，可見於許多作品，尤其是John D. Ziziouls, “The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution,” in *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, ed. Christoph Schwöbel (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 44–60。
 - 28 關於文化適應過程中「給予」和「接受」過程的現象，見Chibueze Udeani, *Inculturation as Dialogue: Igbo Culture and the Message of Christ* (New York: Rodopi, 2007), 130–33。
 - 29 Justin Martyr, *First Apology* 46.
 - 30 Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 3:214.
 - 31 關於基督徒可從穆斯林學習的，在Allah中我寫到：「每一種宗教都有自己的一套信仰及實踐內容。在某個既定的時空裡，某個信仰會在它的內容中，特別強調某些主題，而以其他的來作為背景。例如，近來伊斯蘭教核心主題為『臣服於神』，對許多西方的基督徒而言，是很不受青睞的『旋律』；它與西方平等主義的文化氛圍很不對盤。然而它卻很重要，而且在基督教信仰內容中，曾『扮演』過歷史角色。畢竟，基督徒相信，神是統御全地的主。對西方基督徒而言，或許受到穆斯林的部分刺激，得重新以『臣服於神』作為屬靈的核心，這應是滿合理甚至也值得期待的」(頁197)。
 - 32 以黃金律作為傳福音的基本原則，對此的簡短討論請看同上，第十一章。
 - 33 Martin E. Marty的書*The Christian World: A Global History* (New York: Random House, 2007) 裡面有好幾個關於基督徒分享智慧的例子，好的方

- 式、不好的方式都有。
34. 這個宣稱，隨著義大利記者Antonio Soggi的書*The New Persecuted*之後而聲名大噪（原書只有義大利文版：*I Nuovo Perseguitati* [Casale Monferrato: Piemme, 2002]）。Soggi的許多數據，引用自David B. Barrett, George T. Kurian, and Todd M. Johnson, *The World Christian Encyclopedia*, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 2001)，這曾受到許多人的批判。有關對此百科全書資料的公正評估，見Becky Hsu et al., “Estimating the Religious Composition of All Nations: An Empirical Assessment of the World Christian Database,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(2008): 678–93。
 35. 見Robert Conquest, “The Churches and the People”, in *The Harvest of Sorrow: Soviet Collectivization and the Terror-famine* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 199–213; Geoffrey A. Hosking, “Religion and Nationality under the Soviet State,” in *The First Socialist Society: A History of the Soviet Union from Within*, rev. ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933), 227–60; Richard C. Bush Jr., *Religion in Communist China* (Nashville: Abingdon, 1970); G. Thompson Brown, *Christianity in the People's Republic of China*, rev. ed. (Atlanta: John Knox, 1986), 75–134。
 36. 關於「饒恕」，見Volf, *Free of Charge*, chaps. 4–6（中譯本：《白白捨去》）。
 37. 見John Paul II, “Jubilee Characteristic: The Purification of Memory,” *Origins* 29 (2000): 649–50。
 38. Martin Luther, *Works*, ed. Harold J. Grimm (Philadelphia: Fortress, 1962), 31:306。

第七章

1. 這個語詞最早源自恩格爾（Friedrich Engels），他用來描述無產階級革命之後的國家狀態。「國家不是『被廢除』，而是萎縮掉了。」（*Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* 2nd ed. [Moscow: Foreign Language Publishing, 1954], 387, 粗體為我所強調）。
2. 例如，Ernest Renan, *The Future of Science* (Boston: Roberts Brothers, 1891)；及Jean-Marie Gayau, *The Non-Religion of the Future: A Sociological Study* (New York: Holt, 1897)。
3. 見Karl Mark, “A Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*: Introduction,”及“Concerning Feuerbach,” in *Karl Marx: Early Writings*, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton (London: Penguin, 1992), 243–58 and 421–23; Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 1994);

- Sigmund Freud, *The Future of an illusion*, trans. James Strachey (1961; repr., New York: W. W. Norton, 1989)。
4. 見Peter Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview,” in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter Berger (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 1–18。
 5. 見Shmuel N. Eisenstadt, “The Transformation of the Religious Dimension in the Constitution of Contemporary Modernities—The Contemporary Religious Sphere in the Context of Multiple Modernities” in *Religion in Cultural Discourse: Essays in Honor of Hans J. Kippenberg on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Brigitte Luchesi and Kocku von Stuckrad (New York: Walter de Gruyter, 2004), 337–53。
 6. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004), 1; Charles Taylor, “Two Theories of Modernity” in *Alternative Modernities*, ed. Dilip Parmeshwar Gaonkar (Durham: Duke University Press, 2001), 172–96。關於多重的現代性，亦見Jose Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective,” in *Religion, Globalization, and Culture*, ed. Peter Beyer and Lori Beaman (Leiden: Brill, 2007), 107–10。
 7. 我會猶豫於要不要指稱世上哪一個信仰為「宗教」，因為「宗教」的觀念乃是一種現代化的產品；它代表將一種有生命力、含括一切的信仰減縮成較大的世俗社會之內的某個領域——宗教的領域（在許多著作中，見Cavanaugh, *Myth of Religious Violence*, 57–122）。
 8. 見Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 42–46。
 9. 見“U. S. Religious Landscape Survey—Religious Affiliation: Diverse and Dynamic,” Pew Forum on Religion and Public Life, February 2008, 可於網上<http://religions.pewforum.org/pdf/report-religious-landscape-study-full.pdf>找到；“Mapping the Global Muslim Population,” Pew Forum on Religion and Public Life, October 2009, 可於網上<http://pewforum.org/uploadedfiles/Topics/Demographics/Muslimpopulation.pdf>找到。穆斯林的統計數字是個例外（Pew提供的是絕對數字），我是以美國的全國人口普查局（U. S. Census Bureau）2009年的統計百分比加乘而得出的。而「無宗教」者的數目，是包括了Pew Forum所估算的「無神論者」、「不可知論者」及「世俗的失聯者」的數目。關於估算歐洲及美國的穆斯林數目的困難度，見Jocelyn Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and the United States* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 9–11。
 10. 見Robert J. Pauly Jr., *Islam in Europe: Integration or Marginalization?* (Aldershot: Ashgate, 2004)，這包括了穆斯林群體在歐洲幾個國家中，日漸參與地方及全國政治選舉的例子。
 11. 請見最近的報導，關於在中國的一些公司，在員工中積極地推動基督信

仰活動：Christopher Landau, "Christian Faith Plus Chinese Productivity," BBC News, August 26, 2010, <http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-pacific-10942954>。

12. 關於印度的宗教多元，見T. N. Madan, "Religions of India: Plurality and Pluralism," in *Religious Pluralism in South Asia and Europe*, ed. Jamal Malik and Helmut Reifeld (Oxford: Oxford University Press, 2005), 42–76; Kamran Ahmad, *Roots of Religious Tolerance in Pakistan and India* (Lahore: Vanguard, 2008)。
13. 關於這一類的用詞例子，可看Giacomo Cardinal Biffi被引用在Cesari的 *When Islam and Democracy Meet* 中的評論：
顯然，穆斯林必須另案處裡。我們必須相信，凡是對公共福祉有責任感的人，都不怕睜大眼睛，也不會抱著錯覺來抗爭。在絕大多數的例子中（只有少數例外）穆斯林來到這裡，都是抱定決心要成為陌生人，要在每件最寶貴、最基本的事上和我們每個個人或社會人有所不同，在那些我們身為「世俗主義者」不可能放棄的事上有所不同。他們進到這兒來，或多或少會公開地下定決心，要保持「與眾不同」，期待有一天我們也被他們同化……我相信，歐洲若不再次成為基督教化，就會被穆斯林化（頁33）。
14. 見Richard T. Hughes, *Christian America and the Kingdom of God* (Champaign: University of Illinois Press, 2009), Chaps. 4–5。
15. 見Wolterstorff, "Role of Religion," 67–120；參John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993)。
16. Wolterstorff, "Role of Religion," 73.
17. 關於本句，見Thomas Jefferson, "To Messrs, Nehemiah Dodge, Ephram Robbins, and Stephen S. Nelson, a Committee of the Danbury Baptist Association, in the State of Connecticut," in *Thomas Jefferson: Political Writings*, ed. Joyce Appleby and Terence Ball (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 397。
18. 對於政治自由主義的批判，延續我之前所說的，請參考Oliver O'Donovan的例子。他於2006年3月23日在耶魯發表的一篇報告，名為The Constitutional State and Limitation of Belief (<http://www.yale.edu/divinity/video/theocracy/first.shtml/>)。他提出在某個既定政體中的「公民協定的條款」（被理解為規範性的原則），與「普世願景」（居民的總合理論教義）兩者之間的「關係的本質」這個議題。「規範性原則」是「第二級」的需求；「普世願景」是「第一級」的需求。在自由民主社會中，第二級的法規要規範第一級「普世願景」的公共表現。因此，這種民主對信徒並不友善，因為，他們必須將他們廣大、有行動指導性的願景，臣服在公民協定的規章下。於是，有宗教信仰的公民，在這種民主中，遂感受到一種與他們信仰架構的「徹底不協調」。這是很嚴重的指控。

倘若是正確的，則自由民主顯然就無法達成它政治自由主義中最基本的目標：保障人按自己對生命所作的詮釋而活的自由。自由主義遂成了不自由的。在自由民主體制中的成員，感受到信仰體系（普世願景）上的不協調時，轉成在政治自由主義計畫的不協調。為了生存在自由民主中，信徒必須向外在的規則制度讓步，參與在「不良的妥協」中，而違反自己的「最深信念」——換言之，變成要去改變、而非去實踐自己的普世願景。因為這些以及其他因素，O'Donovan排斥政治自由主義。我跟Wolterstorff都認為，政治自由論還是可以「修復」的。

19. Wolterstorff, "Role of Religion," 115.
20. 同上。
21. 同上，頁109。
22. 同上。
23. 見Volf, *Allah*, Chap. 12, 亦見Volf, *Captive to the Word of God*, chap. 3。
24. Jalal al-Din Rumi, *Masnawi* 3.1259, 引用於Geoffrey Parrinder, *The Routledge Dictionary of Religious and Spiritual Citations* (London: Routledge, 2000), 22。
25. 對此觀點的經典介紹，見John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven: Yale University Press, 1989)。
26. 關於宗教多元的批評，見Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll, NY: Orbis, 2000)；Michael Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)。
27. 見William Schweiker, 宗教發現它們自己在如他所描述的一種「反射」狀態中——每個人也從別人的觀點中看見自己，並以「調整自己部分的自我認知」為回應——在*Theological Ethics and Global Dynamics: In the Time of Many Worlds* (Oxford: Blackwell, 2004)。
28. 見Volf, *Allah*, Chap. 1。
29. 關於基督教信仰及文化的關係，一個類似、但更廣泛的建構，見第五章。
30. 見John Richard Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* (Princeton: Princeton University Press, 2007)，裡頭有討論一個也許是嚴格的世俗主義與伊斯蘭教之間最為人知的衝突。
31. 這是「一個共同的道」穆斯林所倡議之行動的天才之處，這個文件、核心議題的神學分析、還有一個回應，見*A Common Work: Muslims and Christian on Loving God and Neighbor*, ed. Miroslav Volf, Ghazi bin Muhammad, and Melissa Yarvington (Grand Rapids: Eerdmans, 2010)。
32. 見Volf, *Captive to the Word of God*, 109。
33. 見第五章，亦見Volf, "The Trinity Is Our Social Program."
34. Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan the Wise*, trans. Ronald Schechter (Boston: Bedford/St. Martin's, 2004), 56.

35. 同上，頁76。
36. 同上，頁57。
37. 有關此名為Scriptural Reasoning的運動：*The Promise of Scriptural Reasoning*, ed. David Ford and C. C. Pecknold (Oxford: Blackwell, 2006)。
- 參Volf, *Captive to the Word of God*, 38–39。
38. 關於扎實公共辯論的重要性，見Amy Gutmann and Dennis Frank Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996)。
- 亦見Gutmann及Thompson從幾個角度所作的批判，在*Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, ed. Stephen Macedo (Oxford: Oxford University Press, 1999)。
39. 我想William James在宗教信仰上所觀察到的，用在政治決策上也是正確的。「事實上，我們若想等，可以等……但若真這麼作，就跟『相信』所冒的險一樣的多。我們無論採取哪一種行動，都是提著性命幹事」(“The Will to Believe,” in *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, ed. John J. McDermott [New York: Random House, 1967], 734)。
- James引用了James Fitzjames Stephen的一段話，來作文章的結尾：每個人都得按他的最佳考量來行動；倘若犯了錯誤，最多就是自己倒霉。好像要在一場暴風雪，及伸手不見五指的濃霧中越過山頭，過程中，偶爾可以瞥見一點點不知是真是假的路徑。你若靜止不動，就等著凍僵死去。若走錯路，會摔得粉身碎骨。我們實在不知道，前頭有沒有正確的路徑。怎麼辦？「只能堅強、勇敢。」作最佳的行動，作最高的期盼，然後接受任何可能的結果 (*Liberty, Equality Fraternity* [New York: Holt & Williams, 1873], 333)。

結論

1. 全篇演講，包括本章所引用的所有資料，可以上網<http://www.nytimes.com/2009/06/04/us/politics/04obama.text.html>。
2. 這條「黃金律」，是特別具有基督教的色彩。它涉及正面積極的行動領域，把自己所願的，施於別人。伊斯蘭也有類似的積極的律：「除非你把自己所願的，也施予鄰舍，才算有真正的信仰」（穆罕默德依據*Sahih Muslim, Kitab al Iman* 72如此說）。其他的宗教多從消極面來表達：如孔子的「己所不欲、勿施於人」。
3. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).
4. 見“Mapping the Global Muslim Population,” Pew Foundation on Religion and Public Life, October 7, 2009, <http://pewforum.org/Mapping-the-Global-Muslim-Population.aspx>（但請記住，要達到正確統計是有困難的）。
5. 對伊斯蘭，見Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Ne-*

gotiating the Future of Shari'a (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008); Feisal Abdul Rauf, *What's Right with Islam: A New Vision for Muslims and the West* (New York: Harper Collins, 2004)。

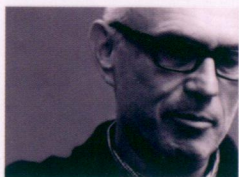
6. Qutb, *Milestones*, 2.

7. 同上, 頁89。

8. Eboo Patel, *Acts of faith: The Story of an American Muslim, the Struggle for the Soul of a Generation* (Boston: Beacon, 2008).

索引

- Abdul Quddus of Gangoh 岡格奧的顧都 19
- abortion issue 墮胎的議題 17-18
- Abrahamic faiths 亞伯拉罕諸教 *See* monotheism 見一神論
- absolute hospitality 絕對的款待 69
- accommodation 調和 / 迎合 113-116, 125-126
- active faith 積極的信仰, *See* work 見工作
- adventus 與盼望相連的未來 81
- Alchemy of Happiness, The* (al-Ghazali) 《幸福的冶煉》 90, 92
- Ambivalence of the Sacred, The* (Appleby), 《聖者的兩歧》(阿坡比) 74
- American dreams, 美國夢 86, 130
- Anti-Christ, The* (Nietzsche) 《敵基督》(尼采) 17
- Appleby, R. Scott, 阿坡比 74
- ascent, 上升 20, 22-23, 100, 136. *See also* return 亦見返回
- functional reduction of 功能上的化約 24-25
- idolatric substitution of 偶像崇拜式的取代 25-27
- Augustine 奧古斯丁
- on human flourishing 關於人類興盛 83, 96-99
- on restless hearts 第二章註9
- authority 權威 *See* wisdom 見智慧
- Balkan Wars of the 1990s 一九九〇年
代的巴爾幹戰爭 59-60, 76, 第三章註29
- Barth, Karl 巴特 138, 第二章註11
- Blessing 祝福 31, 41-44
- Bloom, Paul, 第六章註30
- Bonhoeffer, Dietrich 潘霍華 117
- Boundaries 邊界 / 界線 110, 127, 166
- Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia, The* (Sells), 第三章註29
- Buddhism 佛教 21, 155
- Bush, George W. 布希 175, 第六章註4
- Cairo Speech (Obama) 開羅的演說(歐巴馬) 173-75
- capitalism 資本主義 29
- Caputo, John 卡普托 68-69
- Carey, William 威廉·凱瑞 136
- Carroll, Lewis 卡羅 51
- Casanova, Jose 第五章註5
- center of faith, the 信仰的中心 164-168, 第七章註31
- Certeau, Michel de 塞杜 119-121
- Chesterton, G. K. 柴斯特頓 114
- Christ and Culture* (Niebuhr) 《基督與文化》(尼布爾) 7-8
- Christianity 基督信仰 10, *See also* new Christian identity 亦見新的基督徒身分
- active faith in 活躍的信仰 第二章註11
- bearing witness in 在信仰中作見



作者簡介 /

沃弗 (Miroslav Volf) 原籍克羅埃西亞。

德國杜賓根大學神學博士，師承「盼望大師」莫特曼。現為耶魯大學系統神學教授，同時是耶魯信仰與文化研究中心的主任。二〇〇一年，沃弗獲邀在聯合國第十六屆國際早餐禱告會上發表演說。其著作中譯本有：《擁抱神學》（校園，2007）、《白白捨去》（友友文化，2009）、《記憶的力量》（校園，2012）、《在聖靈裡工作》（校園，2012）。《擁抱神學》被《今日基督教雜誌》選為二十世紀百大好書之一，並於二〇〇二年榮獲路易斯威勒大學葛拉夫麥爾宗教獎（Louisville Grawemeyer Award in Religion）。

沃弗不是一位躲在象牙塔的神學家，過去幾年，曾和英國前首相湯尼·布萊爾在耶魯大學合開一門「信仰和全球化」的課，討論宗教信仰和全球化進程該如何互動。他常被稱為「搭橋的神學家」，總是努力地將三一神的屬性和愛的本質，連結在這變動、多元的二十一世紀處境當中；也因此，沃弗的作品十分豐富而多元，關切的範圍含括工作、政治、經濟及不同宗教間的互動等等。這本《公共的信仰》更是一個重要的嘗試，去論述基督徒在公共領域的角色。沃弗認為，儘管對應社會的方法不一，但總的來說，基督信仰要為社會提供興盛的願景，為其帶來共善，成為基督美好、有智慧的見證人。

校園
特價 \$261元

拒絕故障失能的信仰， 踏出社會參與的第一步

「什麼？冰箱會壞、電腦會當、車子會拋錨，難道連信仰也會故障失能？難道我們用力禱告、努力聚會、參與小組仍有不足？」

神學家沃弗認為，信仰故障最主要的原因，是沒有按照聖經中的理想帶出先知式的社會關懷。一個真正的先知信仰包括「上升」與神相會的充電，也必須「返回」社會，發揮出信仰正常的功能。「上升」與「返回」缺一不可。

問題的最根本，是「身分」問題：基督徒的身分沒有厚實、完整地由基督信仰所界定，以至於我們所活出的是「山寨版」信仰：被侷限在「個人與神」的親密關係中而不問世事（缺少「返回」），忘記神是徹徹底底地道成肉身，為這整個世界帶來救贖和豐盛。或者，我們帶著「真理」的優越感，想要改變別人、轉化世界，用「攻佔山頭」的方式參與社會（缺少「上升」），卻忘記神在十字架上敞開自己、接納異己、甚至為罪人而死。

怎樣才算是「不當機」的基督信仰呢？沃弗認為，當在這民主多元的世代中，將那厚實的基督之愛擴散、表明出來。「性能良好」的信仰不僅為人類的豐盛提供了整全的願景，信徒們更積極、有智慧地參與世界，為社會謀求共善。

藉由神學工程師沃弗精準的分析和調校，相信我們年久失修的信仰將會煥然一新，綻放出光芒！

NT\$330

設計 / 李家珍

ISBN 978-986198361-5



9 789861 983615

00330



校園書房出版社

A1457