

“伦理化”的汉语基督教与 基督教的伦理意义

——基督教伦理在中国文化语境中的可能性及其难题^①

杨慧林 中国人民大学

Yang Huilin Renmin University of China

[英文提要]

The dissemination of Christianity in the Chinese cultural context began with “the analysis of Christianity through the eyes of Buddhism and Taoism”. This approach left China with a three-fold paradigm for understanding Western thought. Firstly, any foreign culture should be introduced and understood through China’s native interpretative schema. Secondly, the metaphysical dimension should be emphasized in the study of the “form” of Western thought. And thirdly, foreign thought should be harnessed for practical “use” to enrich China’s secular ethics.

The Sino-Nestorian Documents presented the Christian doctrine as the virtue of “taking no unnatural actions”, which became the foundation for the “ethicization” of Sino-Christianity. In the Ming and Qing Dynasties, by “adapting Christianity to Confucianism”, the Chinese translated religious ethics into the realm of secular morals. The indigenization (or inculturation) movement blend-

^① 本文系1999年8月为加拿大维真学院“基督教的中国化”学术研讨会撰写的论文,蒙会议主办者许志伟博士和赵敦华教授同意转发于本刊,谨此致谢。

ing Sino-Christianity and Confucian moral norms has been strengthened since 1919, and the process of ethicization remains a major trend into the 1980s and 1990s.

Confucianism, Buddhism, and Taoism traditionally interpret their beliefs in ethical terms, thus producing works of goodness or virtue. But a secular ethical system has no internal authority by which to establish its legitimacy, justify its innate paradoxes, or exert an effective binding influence. Theoretically, Chinese culture could benefit from the theological dimension of Christian ethics as a reference. But it is unfortunate that the theological dimension is precisely what has been discarded in the ethicization of Sino-Christianity.

While it is being interpreted in the indigenized interpretative schema, Sino-Christianity should stimulate the most challenging ideas in the inter-interpretation of disparate perspectives instead of merely seek for common ground. In this case, the most important ethical resource Christianity can offer is not in reestablishing a similar set of moral norms, but in providing an ultimate explanation for an ideal morality.

In recent times, China and the West are being confronted with an increasingly similar set of cultural, political and economic problems. A new interpretative schema for Christianity in the contemporary Chinese cultural context may no longer be constructed from Confucianism, Buddhism, or Taoism; it may simply come out of the existential experiment of modern man. With this change of interpretative schema, Karl Barth's distinction between "Christian spirituality" and "Christian churches", Dietrich Bonhoeffer's notion

of the “unreligious interpretaton of Christianity”, and Reinhold Niebuhr’s theological and ethical argument on the basis of “tension” may prove to be very inspiring and effective in helping the Chinese of our day understand Christianity on a deeper level.

“伦理”或“道德”之谓(Ethics or Morality),在中文与西文中均可作两个层面上的解释,即:内在的价值理想或者外在的行为规范。而在基督教与中国文化的实际碰撞中,由于“至简、至圆”、“阴助教化”的本土传统之引导,这两个层面的发展是极不平衡的。就其总体情况而言,行为规范意义上的“伦理化”或者“道德化”始终是汉语基督教的主要路向。这种“单向度”的阐释框架,使“伦理化”的汉语基督教与基督教所应当包含的伦理资源之间,常常存有一定程度的错位。不解决这一问题,基督教伦理便无法在中国文化语境中实现其潜在的可能性。

一、汉语基督教的“伦理化”过程

基督教初入中土之时,景教文典首先是日益见出“撮原典大部之要,引中土佛道之俗”的倾向,即所谓“以佛老释耶”。^①立于公元781年的“大秦景教流行中国碑”和译述于初唐的《一神论》,已开始借用佛老的“妙有”、“无为”、“法界”等,并有“神识”、“五荫”、“四色”之谓,被研究者对应于佛家的“识蕴”、“五蕴”、“四大”。中唐以后的《宣元至本经》更有“无元”、“无言”、“无道”、“无缘”、“非有”等道家语。其中“妙道能包含万物之奥道者,虚通之妙理,群生之正性;奥,深秘也”等等,被认为是老子《道德经》“道者万物之奥”的注

^① 请参阅翁绍军:《汉语景教文典诠释》,29~37页,香港,香港汉语基督教文化研究所,1995年。以下关于景教文典的引文,亦见该书。

释;“善人之宝”以及“美言可以市人,尊行可以加人”基本上是引用老子的原句。《志玄安乐经》则是以“无欲”、“无为”、“无德”、“无证”贯穿其解说,甚至借耶稣之口作佛老之言:“凡修胜道,先除动欲,无动无欲,则不求不为;无求无为,则能清能净;能清能净,则能悟能证;能悟能证,则遍照遍境;遍照遍境,是安乐缘。”

过于附会佛老的释经方式,使景教难以获得独立的文化身份,乃至其大部分经文竟是夹杂在佛教典籍中得以保存。这样,它在唐武宗以后一禁而绝,并不是不可理解的。但是对于后世基督教的再度传入中国,景教至少留下了三方面的结构性影响。第一,异质文化的移植,似乎必须经由一种本土的阐释方式加以引导;明清之际的“以儒释耶”或可说是此种逻辑的又一次推演。第二,“以佛老释耶”在义理上的结果,是通过“玄无至乐”趋向形而上之思;这正是中国知识分子所津津乐道的。第三,“以佛老释耶”的结果落实到世间,则是遣欲澄心、遗形忘体的“养性”之德;汉语基督教的“伦理化”过程,在此埋下了第一颗种子。

明清之际“以儒释耶”的典型,可见于明弘治二年(1498)、正德七年(1512)和清康熙二年(1663)分别竖立于开封以色列教寺的三块石碑。其碑文不再附庸佛道,却反复强调基督教“与儒书字异而义同”,所同之处则是“孝悌忠信、仁义礼智”、“不外乎五伦矣”。其中许多措辞,反复涉及君臣父子、天命王法,与《孟子·滕文公上》、《孟子·公孙丑上》如出一辙。^① 附会儒理的汉语基督教,更多地执著于伦常日用、世俗纲纪的“修身”之德,这成为汉语基督教之“伦理化”过程中的关键一步。虽然“礼仪之争”使这一过程暂时停止,然而根据儒学传统和世俗道德来褒扬或者批判基督教,已成中国受众的基本格局。

^① 有关讨论及引文已见笔者所撰《汉语基督教的道德化及其结果》,见张志刚、斯图尔德主编:《东西方宗教伦理及其他》,96~106页,北京,中央编译出版社,1997年。

鸦片战争强行打开“教禁”，为基督教在中国的第三次更大规模的传播提供了便利。不过在很多中国人眼中，这恰恰使基督教与“帝国主义的侵略”难脱干系。如同林语堂所说：“中国基督徒不近鸦片”，外国的传教士也当然谴责鸦片；但是其中的“戏剧性和悲剧性成分，是传教士的同胞们把它带进来而用枪逼我们接受。”^①因此就连林语堂这样一个与基督教渊源深厚、并且最终皈依了基督教信仰的人，也相当刻薄地描述了基督教在中国的尴尬：“传教士进入中国……正是在中国人被鸦片恶臭熏醒的时候。……传教士及鸦片都在战舰的荫庇之下得益，使这情形变得不但可叹，而且十分滑稽可笑。……传教士曾关心拯救我们的灵魂，所以当战舰把我们的身体轰成碎片的时候，我们当然是笃定可上天堂，这样便互相抵消、两不相欠。”^②在这样的背景下，本世纪以来“本色化”运动的实质性任务，其实就是“使基督教消除洋教的丑号”。^③惟其如此，基督教才有可能融于现代社会以及中国文化的语境。而要完成这一任务的直接进路，仍然被认为是“伦常日用之间”——基督教伦理的世俗功能再次得到重申。就此，许多神学主张并不相同的汉语基督教学者均有相似的论说。^④中国大陆的基督教领袖丁光训先生，近年来也多次强调福音中的伦理内容，以及基督教之“救赎”与“服务”相统一的道德作用。^⑤

80年代以来，中国大陆的基督教发展迅速，有些地区基督教信徒的增长已经远远超过其人口增长的比例。^⑥教外研究者的一

① 林语堂：《信仰之旅：论东西方的哲学与宗教》，36页，台湾，道声出版社，1996年。

② 同上书，36～37页。

③ 诚静怡语，转引自林荣洪：《近代华人神学文献》，631页，香港，香港中国神学研究院，1986年。

④ 有关讨论请参阅《汉语基督教的道德化及其结果》。

⑤ 请参阅李平晔：《90年代中国基督教发展状况报告》，见《基督教文化学刊》1999(1)，东方出版社，1999年。

⑥ 具体数字出处同上书。

些善意的调查报告常常会着重说明:基督教信仰的传播对于改善当地的社会秩序、提高大众的道德水准等,起到了良好的作用。教会内部也与佛教的“利乐有情”、道教的“两世吉庆”相应,提出“荣神益人”,并大力表彰修桥铺路、植树造林中的基督徒积极分子和“五好家庭”等等。^① 这些进展当然可以标志着基督教已经更多地为中国社会所接纳;但是另一方面,当“伦理化”的阐释方式进深到体制性层面时,我们或可发现汉语基督教在神学理念上似乎始终没有发生过多少变化。

时至90年代,天主教神学家汉斯·昆所倡导的“世界伦理”构想有可能成为汉语基督教之“伦理化”的新的生长点,同时它也迫使我们更直接地面对其中的问题。比如:第一,世俗的伦理准则并非绝对道德命令,如果抽去其背后的信念依据,它是否可以自身提供合法性说明? 第二,事实上,任何一种不道德的行为都可以从不同角度获得道德的辩护,那么世俗的伦理准则能否解决这种内在的悖论? 第三,无论是“底线”的还是“高线”的伦理准则,在各种文化传统和信仰资源中都并不缺乏,然而这些准则何以不能产生实际的约束力?

二、“伦理化”的汉语基督教所受到的挑战

儒学传统在现世道德和人生境界方面的优势,使汉语基督教的“伦理化”传播从一开始就处于不利的地位。其中的悖谬在于:一方面似乎是“伦理化”的路向才使基督教在汉语语境中得到成功的发展,另一方面则是执著于世俗伦理的汉语基督教在义理上并不优于其施教对象,从而无以确认基督教在汉语语境中的立身依据。

^① 同上书。

在明清文人依据儒家道德对基督教进行“格义”、“判教”及其相互攻讦中,这一点表现得最为淋漓尽致。^①

另一方面,在基督教进入中国之前,儒释道三家便已在皇权的涵摄下形成“三教论衡、同归于善”的传统。所谓“善”者,乃是“阴助教化”之谓。由此论之,“伦理化”并不为汉语基督教所独具,而是中国文化语境中的一种强大的惯性。基督教要在这一语境中进行涵化,“同归于善”当然最为简便,但是“阴助教化”的“善”必然要求放弃异质的价值理想,在“用”的意义上融入世俗纲常。因此“同归”的选择只能再次印证中国传统的包容性和化解力,并不能解决汉语基督教的文化身份问题。其实这种包容性和化解力更注重的只是“同”,而不是所“归”的对象。乃至有伶人戏噱“三教论衡”时,甚至可以将“善”转换为“妇人”,“同归”的逻辑却仍然不能动摇。^②

再者,中国与西方均可以在传统中找到“道德形而上学”的思想资源。但是如前文所述:“引导”过景教的佛老思想最终是落实于“养性”;作为明清以后汉语基督教之主要阐释依据的儒家学说,则以“修身”为根。隐含其间的,正是汉语本义上的“道德”。“道德”在中国的古文字中,与人类的行为密不可分。“道”字从“走”从“首”;“走”是人的行止,“首”则像“人头有发形”。“德”字从“彳”;“彳”也是“小步而行”,所以“德”即是“用力徙前”。直到《礼记·中庸》的“车同轨,书同文,行同伦”,和《易经·乾卦》的“君子进德修业”,伦理道德之学大体是以行为规范的意义传世的。^③西方从柏拉图的“理念论”到康德的“道德形而上学”,对“至善”的追索始终潜在其

① 请参阅谢选骏:《中国文化与基督教》,见《圣经新语》,中国卓越出版公司,1989年。

② 请参阅朱易安:《儒学为体,释道为用》,见加拿大《文化中国》,1999年3月号。

③ 老子《道德经》中的“道”,则是对于“常道”的“强为之名”(《老子》二十一章),与上述的本义迥异。

间;^①这与基督教的神学伦理含有相似的指向,却完全不同于汉语基督教所属意的世俗秩序。

中国更具形而上意味的道德学说或许是由天及人的老庄之道,然而它在“及人”之处落实于“为无为、事无事”、“欲不欲”、“学不学”等一系列否定式的原则。老子《道德经》甚至提出:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首。”^②这样,明清以后被肯定现世秩序、强调“收拾人心”的儒家思想所阐释的汉语基督教,似难以取道老庄。

儒家之道则是“人能弘道,非道弘人”。^③从这“以人为本”的出发点关联到基督教,在辜鸿铭1901年所著的《总督衙门来书》中引出了一段有趣的解说:“无论你是犹太人、中国人、德国人,是商人、传教士、兵士、外交家、苦力,若你能仁慈不私,你就是一个基督徒,一个文化人。但如果自私、不仁,即使你是世界的大皇帝,你仍是一个伪善者、一个下流人、一个非利士人、一个邪教徒、一个亚玛力人、一个野蛮人、一只野兽。”^④辜鸿铭的措辞尽管极端,对“人能弘道”的把握并没有错,即:所谓“道”并不能通过其他途径而被确认,它只是在道德主体的行为中得以显现的。关于这一点,孔子本人也有“志于道,据于德,依于仁,游于艺”之说。^⑤恰如识者所断:“儒道‘道德观’的分野,全在于是否‘依于仁’。”^⑥

按照儒家理想,世间道德所凭依的“仁”是与“圣”相通的;^⑦同时,与“圣”相通的“仁”又完全是人力所能及,正所谓“仁远乎哉?我

① 参阅黄克剑:《心蕴:一种对西方哲学的读解》,368~370页,北京,中国青年出版社,1999年。

② 《老子》三十八章。

③ 《论语·卫灵公》。

④ 转引自林语堂:《信仰之旅:论东西方的哲学与宗教》,57页,台湾,道声出版社,1996年。

⑤ 《论语·述而》。

⑥ 《心蕴:一种对西方哲学的读解》,374页。

⑦ 《论语·述而》:“若圣与仁,则吾岂敢?”

欲仁，斯仁至矣。”^①既然“仁”能通“圣”、且可以“至”（获得），而“至善”之“道”只能存于“志”，那么祈向绝对价值的“究元”当然要取道于相对性的现世德行。由此似可为儒家的“极高明而道中庸”^②作一别解。尽管“中庸”被孔子释为“至德”^③，此处的“至德”却显然有别于作为“圣”本身的“至善”，其关键的落脚处不在于“至”而在于“德”。“德”所指涉的很难说是“形而上之境”，恐怕更多的还是现世中的“修养践履”。基督教的理想一旦被这样的道德学说加以阐发，在适应中国文化语境的同时必然要背离自己原本的信念。

20世纪以来的现代文明灾难（如西方的“奥斯维辛”和中国的“文化大革命”），^④在伦理道德问题上引出了新的质疑。世俗道德的不堪，典型地暴露了理想价值在现世的片面、限度和自相矛盾。这一方面使人不得不重新退回“伦理的底线”，一方面也应当使基督教的神学伦理学凸显出“元伦理”的意义。^⑤当代人越来越多地感受到：任何世俗的道德规范，都无法为自身提供合法性说明、无法解决内在的悖论、也无法从自身产生实际的约束力。这恰好是中国文化可以从基督教得到借鉴之处，也恰好是汉语基督教的“伦理

① 《论语·述而》。

② 《礼记·中庸》。有论者认为儒家的“中庸”是“祈向超越的、‘高明’的”，是一种尽善尽美、无以复加的“至”境，是一种“永远不会尽然实现在形下的修养践履中”的“德性的形而上之境”。从而“儒家义理从一开始就不仅仅是普世的道德教训”，其价值理想似乎也在超越性的“至善”。以西方思想为参照对于“中庸”进行这一新的阐释，蕴涵着一种相当精彩、透辟的洞见。但是孔子关于“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也”的论说，可能主要是在寓托一种对于“修齐治平”之难的感叹，而不像是对“至中”、“至善”的贞定。与此相应，柏拉图《政治家》一书所论的“中”，在英文版本中译作 Mean，其意义似与“方法”、“手段”有关；亚里士多德则是在《尼可马各伦理学》当中讨论“中”，其所谓“中”的伦理意义是不言而喻的。这与他们所说的“至善”（The Perfectly Good）应当是不同的概念；而《圣经·新约》中的 The Perfect 一词，干脆是指耶稣基督。所以，西方传统所谓的“至善”，是与行为道德处于不同的层次；而要对儒家的“中庸”作出“至善”的解释，也许还需要更缜密的分说。请参阅注 13 所引之书，376~377 页。

③ 《论语·雍也》：“中庸之为德也，其至矣乎！”

④ 请参阅笔者所撰《神学伦理学的当代意义》，见加拿大《维真学刊》，1999（1）。

⑤ 请参阅 Johan Verstraeten “The ‘World’ of the Bible as Meta-Ethical Framework of Meaning for Ethics”，见“Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Hermeneutics, Values and Society”，edited by Handrick M. Vroom & Jerald D. Gort，144 页。

化”路向从基督教伦理之中消解掉的根本内容。

英国诗人威廉·布莱克(William Blake)在致友人的信中说:如果基督教以道德为首要,那么苏格拉底就可以代替基督了。而苏格拉底关于道德的名言是:“未经检验的人生是不值得活的。”(A life unexamined is not worth living.)这里本来包含着理性和道德的双重力量,但是如果诚实地回顾人类历史,我们不得不承认其中的判断根据确实需要在“括号”中加以悬置。在苏格拉底辞世2400年之际,一位中国的老者就其名言发出感慨:“现实生活的‘智慧’教导人:‘若要认真检验人生,那就没法活了。’于是人被架在检验生活、还是不检验生活当中,又得活着,又没法认真活着。”^①此中的悖论,或许可以揭示苏格拉底与基督在伦理问题上留给后人的两种思路、两种启示。对于中国文化语境中的基督教伦理,这一比照是特别有意义的。

三、基督教所应提供的伦理资源

如果将基督教与中国文化的相遇大体分为几个阶段,那么它在李唐王朝首先是以佛老思想为引导,在明清以后主要是以儒家学说为引导、并一直波及现当代。这种借助本土固有之阐释结构的涵化方式,一方面可以比较顺利地切入受众的文化系统,另一方面则必须在异质观念的相互阐释中不断激活自身最富挑战性的元素,而不仅仅是通过“求同”来分有一席之地。

事实上,当代中国与西方所面临的文化问题表现出越来越多的相似性。西方思想(包括基督教)在中国文化语境中的最直接引导,已经未必是儒释道各家,而可能只是当代人相似的生存经验。

^① 赵复三:《祭苏格拉底文》,1999年3月27日。

切身的生存经验一旦成为外来思想与文化的阐释根据,汉语基督教传播史上的所谓“适应”(Accommodation)^①,首先诉诸的就不再是中国传统文化的观念机制,从而有可能在相对独立的话语基础上,以“异”的态度面对“同”的问题。从80年代以来基督教在中国大陆的发展情况看,这种阐释根据的转换实际上已经存在。通过这一转换,基督教伦理所能提供的最重要资源将不再是任何一种“伦理的底线”,而是对价值理想的终极性解说。从而,汉语基督教的“伦理化”必当转向基督教自身的伦理意义。

基督教伦理与“伦理化”基督教的差别之大,并不仅仅是中国文化所面临的一个处境化问题。在似乎从不缺少基督教思想资源的西方,对于基督教伦理意义的判定和界说也始终存在着泾渭清浊。尤其是在当代世界,作为一种历史样式和体制的基督教虽然仍未丧失其特定的影响力,但是自绝于世俗社会或者向世俗社会步步退让的两种极端态度却使它日益“边缘化”,而难以确保原有的法权地位。因此人们才一再想到德国宗教社会学家西美尔(George Simmel),想到他就“宗教”与“宗教性”、“实体性的体制化宗教”与“主体性的私人化宗教”所进行的区别。沿着他的思路,现代人对“宗教性”的需求并没有改变,从而在体制性宗教丧失作用的领域里,“内在的宗教形式”正可以取而代之。^② 卡尔·巴特(Karl Barth)关于“基督教”与“基督性”的辨析与此同调,只是越发进深

^① 请参阅 G. Criveller “Trinitarian and Christological Bases for a Christian Theology of Inter-religious Dialogue”, 见《神学年刊》第19期,97~122页,香港,香港圣神修院神哲学院,1998年。

^② “内在的宗教形式”被解释为“人对现实的主观反应”、“人的灵魂的一种状态或经历”等,请参阅陈戎女:《西美尔的宗教社会学理论》,见《基督教文化学刊》第2辑,人民日报出版社,1999年。

为对于世俗宗教的批判。^①

西美尔之“宗教性”和卡尔·巴特之“基督性”的申说,或许为20世纪的西方基督教神学开辟了另一条路径。对长期被“伦理化”的汉语基督教、特别是对当代中国大陆总体上的无神论背景而言,这同样可以成为一个运思的入口。处在这一入口、且具有典型的现代生存经验的人物,是另一位德国神学家朋霍非尔(Dietrich Bonhoeffer)。

用朋霍非尔自己的话说:其神学思想是在现实困境中“被逼回到理解的原点”^②之结果;这理解的原点,则是对基督教的“非宗教阐释”。^③在他看来:“用非宗教的方式谈论上帝”,并不是要在“非宗教”的世界里弥补上帝的缺失,却是要意识到“一个成熟的世界正是愈发缺失上帝的(more godless),而也许就是因此,它才比成熟之前的世界离上帝更近。”^④“成熟之前的世界”似乎处处有上帝的临在,但是由于体制化的教会并不能承担现实的灾难(至少是二战时期的德国主流教会),朋霍非尔格外痛切地发现了传统信仰形态的一个根本性的问题:“信众只是在人类的知识穷尽(也许仅仅是因为他们懒得思索)、无计可施时,才谈论上帝——上帝实际上成了舞台上的机械降神(deus ex machina),不是被用来解决无法解决的问题,就是作为人类失败时的重振力量。……我不想在这种边缘地带谈论上帝,而要在中心;不想在虚弱时,而要在强壮时……”^⑤

① 卡尔·巴特所强调的“基督性”,是与其“上帝是绝对的他者”之主导命题相通,即:“人不能谈论上帝,只有上帝才能谈论上帝”,而一切体制性的信仰形态(包括基督教),则只是人的产物。所以在他看来:“宗教既非人与自身的和谐,亦绝非人与无限的和谐,……既不敷用,也不值得人赞美,反倒是套在人身上的轭。”有关讨论请参阅刘小枫:《走向十字架的真》48—62页,三联书店上海分店,1995年。

② 见 D. Bonhoeffer “Letters & Papers from Prison” 299页, edited by Eberhard Bethge, Macmillan Publishing Company, 1972年。

③ 同上书,344、285~286页等。

④ 同上书,362页。

⑤ 同上书,281~282页。

世俗的宗教形态只能使上帝边缘化、使上帝不断退却、使上帝成为穷途末路时的一根救命稻草——朋霍非尔在半个多世纪以前作出的这些神学批判,对于处在“伦理化”惯性中的汉语基督教世界,实乃警策之言。

按照基督教的“非宗教阐释”,上帝与其他信仰中的神明之所以不同,就在于他并不是来救助人类解决现实的物质困境的。此所谓“与我们同在的上帝,就是离弃我们的上帝。让我们活在没有上帝之假设的世界上的上帝,就是我们前去皈依的上帝。在上帝面前、与上帝同在的我们,离开上帝而在。”^① 纳粹的逼迫,使卡尔·巴特、朋霍非尔这样的德国神学家尤为深刻地体会到信仰之“质”与“形”的分别,将这一思路推及基督教信仰的伦理意义,仍然意味着“被逼回到理解的原点”。其中最有助于我们从“伦理化”之外寻找价值资源的,当属美国神学家莱茵霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)。

尼布尔是从基督教的立场上总结西方思想的两大传统(唯理主义与自然主义)、进而对人类自身和社会历史作出伦理论说的。他在《人的本性与命运》开篇处写到:“人往往成为他自己的一个最烦恼的问题。他对自己的每一肯定,若加以充分分析,都包含着矛盾。其所冀图肯定的各点,都由分析中露出一些否定的意味。”^② 这种关于人类有限性和片面性的基本态度,决定了基督教对历史乐观主义和“自义说”(self-righteousness)的批判。正如尼布尔所归纳的:“在对人性的解释方面,基督教信仰比其他古典的或现代的学说更重视人的灵性,但对人的道德估价不若其他学说之高”;在对历史的解释方面,“基督教信仰比古典学说更富于‘动’(即:发

^① 同上书,360页。

^② 尼布尔著,谢秉德译:《人的本性与命运》,第1页,香港,香港基督教文艺出版社,1989年。

展,引者注)的观念,但不如现代的史观所解释得那么乐观。”^①以此为基础,尼布尔沿着人与社会的两个维度,极具针对性地阐发了他的神学伦理观。

首先,现代西方基督教的正统主义和自由主义两种倾向都遭到了他的否弃。他相当尖刻地指出:正统主义教派的问题,在于“把基督教的真理与另一个时代的教条混合起来,使得本来早就可以在自然和历史的进程中得到妥善解决的问题又陷入僵化。……其伦理观念的表达方式,是教条的权力主义伦理准则。正统教派徒劳地希望用一些风马牛不相及的箴言来解决复杂的文明体系中的社会困惑;……所关心的只是对安息日禁令或清教教规有无违反,……目的仅仅是维持社会和伦理准则的细枝末节。也许这些细枝末节在过去某一个时期曾具有正统的、或者偶然性的尊严;但是时至今日,无论是正统的尊严还是偶然获得的尊严,都已经丧失了宗教和伦理上的意义。”^②而自由主义教派,则是将基督教的灵光“隐藏在现代文化的各种昙花一现的偏见和自以为是的傲慢之下”;其“最高的欲望”,甚至只是“向同时代人证明自由教派并不赞成落伍于时代的伦理,也不相信正统教派的难以置信的神话”。^③在尼布尔看来,一方面是正统教派和自由教派都无法解决现代人的道德困惑,另一方面则是现代文化中所出现的问题恰恰“为某种更具独立性的宗教……提供了千载难逢的良机”。^④而所谓“更具独立性的宗教”,便是既不依附于“另一个时代的教条”、又不依附于现代世俗化潮流的“真正的基督教”。基督教神学伦理所蕴涵的可能性和现实性,也是由此出发的。它只需要在“宗教神话”的限定

① 尼布尔,《人的本性与命运》,第1页。

② 尼布尔著,关胜渝 徐文博等译:《基督教伦理学诠释》,1~2页,台湾,桂冠图书股份有限公司,1995年。

③ 同上书,2页。

④ 同上书,1页。

内“指出‘存在’的终极依据……，利用象征和历史事件……谈论超历史”，却并不需要“声称其神话工具具有某种神圣的权威，而且这种权威超越了科学观察所得出的结论”，否则，宗教只会“陷入欺诈，而无真理可言”。^①在西方的思想线索中，尼布尔的如上阐述可以说是西美尔、巴特、乃至朋霍菲尔一路的宗教观在伦理问题上的延伸；对于汉语基督教长期以来的“伦理化”方式，尼布尔就世俗宗教之“依附性”所作的批判又启发着一种相似的质疑。

其次，尼布尔也否弃了伦理理想的对象化。这种“对象化”实际上是人类自以为“义”的一种僭妄，即：以为人类有能力凭借自身的力量完成人生与历史的意义。与此相伴随，现代文明中“特别显著的罪恶”就是“想要超出人的有限程度去获取一种安全”、去表达“驾御人……驾御自然的欲望”。^②这种“自义”一旦扩展为集体的行为，所能产生的邪恶更加可怕。即使伦理理想的对象化并没有直接导致上述罪恶，而是采取更平和的方式，它对西方文明所产生过的破坏力也仍然是致命的——这就是“将基督教道德的超验理想变成历史进程的内在可能性，……而且即将变成现实的可能性”。尼布尔所指称的例子，既包括“被当作人类精神之终极理想的……民主、相互合作、国际联盟、国际贸易关系诸类概念”^③，也包括“寄希望于出现某种历史的奇迹而最终建立一种理想的社会秩序”。^④基督教伦理中的“不可能的可能性”经过这种对象化的蜕变，它所带来的“道德满足感”便使“生活的深度被彻底破坏了”；“相对的历史……被当作理想境界，……立即变得毫无生气和虚伪”。^⑤回到汉语基督教的“伦理化”过程，我们显然会感觉到基督

① 同上书，8页。

② 尼布尔：《人的本性与命运》，186~187页。

③ 以上均见尼布尔：《基督教伦理学诠释》，第6页。

④ 同上书，11~12页。

⑤ 同上书，6、13页。

教伦理在现实处境中的同样蜕变。

通过如上所述的两种否弃,尼布尔将“寻求意义”定位为基督教神学伦理的根本。任何一种作为世俗行为规范的伦理,实质性的内容都在于平衡利益和欲望的冲突。由此而来的典型的道德劝诫,即是“节制欲望”、“凡事不可过分”等等。^①按照尼布尔的看法,这根本不应是基督教神学伦理学的论域。基督教思想能够为伦理问题提供的最大贡献,是“在于对生活之深度的理解。……就这一点而言,每一个人的生存都具有宗教意味。”^②基督教对“意义”的追寻和对生活“深度的理解”,造成了一种独特的、根本性的伦理基础,即“现实存在与理想存在之间的张力”。尼布尔甚至认为:“形形色色的宗教,其伦理的充实程度取决于其历史和超验之间的张力的素质”;这种张力的实质,则在于“每一真正的道德举动都希冀理想之实现”,而这种理想之所以成为理想,乃是因为它一方面“在历史上从未实现过”,另一方面又仍然被认为是“在更为本质的……平面上的一种生活秩序”。^③

因此,真正的基督教既不可能全然认同现实,也不可能全然离弃现实。它要在“张力”之中持守一种双重的伦理力量:第一,“肯定非永恒的尘世生活的意义,而不必过分屈从于非永恒进程中的相对性。”第二,“信仰……意味着……意义之源,……同时又不必到令所有历史都失去意义的永恒世界去寻找栖身之所。”^④这,正是基督教文化精神的核心,也是有待汉语基督教重新认识的、最重要的意义资源。

在曾经作用于汉语基督教的三种阐释结构中,“当代人的生存经验”正在越来越多地承担起主要的引导功能;儒家学说则一如西

① 同上书,3页。

② 同上书。

③ 同上书,第5页。

④ 同上书,23页。

方的基督教神学,终于在异质文化的激荡下开始了新一轮的自我更新。^①而最早与基督教相遇的佛老思想,似也从所谓的“生态神学”^②中看到了二者再度契合的焦点。其实至少在伦理的问题上,老子关于“道”与“礼”的命题更加切近基督教伦理学的入思之路;倘若不是唐代释经者过早地落入了“养性之德”,由此“会通”,或可以避免“伦理化”之谬。然而在这样的路向上,汉语基督教又将遭遇同样被尼布尔等西方神学家所否弃的“形而上之思”以及“反求诸身”的思维逻辑。^③这也许是“求同”的意识难以摆脱的宿命。我们所能做的,应当是在异质思想的相互砥砺中,对固有的阐释结构本身进行再阐释。

① 第3页注13所引之书及同页注21所讨论的问题,即是一例。

② 美国神学家科布(John B. Cobb)所使用的概念,请参阅格里芬(David R. Griffin)编、马季方译:《后现代科学——科学魅力的再现》,北京,中央编译出版社,1995年。

③ 请参阅尼布尔:《基督教伦理学诠释》,15~16页。