



世
九

κ ό σ μ ο ς
二零一七年第一期总第一期
春季号



后一日因展省
归途口占其二

（宋）陈文蔚

春光休道属谁家，
造化平铺无等差。
不问世间凡草木，
得春随意总皆花。

创刊词

文 / 孙毅

2007年,《杏花》诞生了,虽然还是春寒料峭,却向人们报告着春天的到来,给人生机盎然之生命的盼望。十年过去了,《杏花》作为一间教会刊物的使命已经告一段落,一本崭新的《世代》应运而生。

确实,我们所盼望的那个末后的世代已经来临,复活的基督已经将末后那个神的国度带到了我们中间,我们每个“有圣灵初结果子的”人(罗8:23),多少有些“觉悟来世权能的人”(来6:5),都知晓这末后世代的真实与能力,也都在引颈渴望基督的再临,让已经来临的末后世代得以圆满实现。

这意味着我们生活在末后世代与现今世代的交汇时期。在末后世代圆满实现之前,我们还得生活在现今世代。虽然现今世代还有不公不义、弯曲悖谬,但正因如此,我们这些已经被收纳为神儿女的人,“显在这世代中,好像明光照耀”(腓2:15)。不是靠着我们自己发出明光,而是因为映照出耶稣基督脸上神的荣光而发出明光。(林后4:6)

虽然这个世代可能还会延续到下一代,我们心里也难免会有叹息,但也正因如此,我们能够更加经历到神每天所赐恩典的真实。因此我们这代人的一个重要使命就是,“要将他极丰富的恩典,就是他在基督耶稣里向我们所施的恩慈,显明给后来的世代看”(弗2:7)。

《世代》不是一间教会的刊物,而是一本由独立编辑部运作、服务于众教会的杂志。它关注教会与社会的关系,力求将基督信仰落实到日常生活所涉及的社会-文化各领域,在生活、思想及文化等领域中展现基督信仰所内含于其中的世界观与价值观。因此它主要面向关心日常生活及社会文化领域的牧者、受教育的基督徒及关心基督信仰与社会文化关系的一般读者。

我们盼望着能够以这本刊物来服侍我们这个世代的人,就如当年的大卫王一样,遵照神的旨意,服侍了自己的世代,就可以安然睡去了。(徒13:36) ◆

卷首语

文 / 许宏

《世代》第一期主题是教育。这并非完全有意为之。教育只是朋友们近来讨论的话题之一。不过，在任何时候，教育恐怕都是人难以回避的基础问题。有了基础，才可能谈下一步。

根据中国现存最早的字典，许慎（约 58—约 147 年）著《说文解字》，“教”的意思是，“上所施，下所效也”；“育”的意思是，“养子使作善也”。

若按如此解释，这个基础问题的基础就在于“上所施”，然后才有“下所效”，才有“养子使作善”。而如果“上所施”仅仅局限于父母、老师的作为，这还不是根本的基础。

看看“教”这个字的原形，会发现左边的“子”之上是“攴”（音同“尧”）。“攴”是中国古人象征天地万物变化的符号，含交错、变动之意，喻义行迹、真相。在《周易》中，有“攴也者，效天下之动者也”的说法。

在这个意义上，“教”可以用“效”来解释。两个字的右边都源于“攴”（音同“扑”），意为轻轻击打，大约是“上”对“下”的某种训诫、提醒。

这样看来，比父母、老师的作为更根本的“上所施”是天地的作为，以此才有，人效法天地，然后才有，孩子效法父母，学生效法老师。

而在英语中，“education”（教育）源于拉丁语“ēducātiō”（养育），后者又源于“ēducere”，有带领、将人从某地带出的意思。

这里挖掘教育在汉语、拉丁语中的渊源，意在帮助理解《世代》为何以及如何尝试从根本上探究教育这个基础问题。

我们认为，透过创造并护理天地万物的上帝在《圣经》中的启示以及在天地万物中的作为，中国人可以在教育的基础——也就是人如何效法天地上——获得更新、纠正和深化。

这种更新、纠正和深化正是从永恒进入暂时世界的上帝的作为，体现着上帝及天地万物的真相，其中就有——按照上帝形象所造的——人之真相。这种作为正在帮助包括中国人在内的“人”走出仅仅以人自身为目的的狭隘教育。

这里既有西方人透过上帝在《圣经》中的启示以及在天地万物中的作为而对教育问题的梳理，对教育历史的反思，也有中国人在这些方面的学习探索。

在这个意义上，本期文章就不限于讨论家庭和学校内的教育，也不限于教育理念，而是涉及教育可能涵盖的不同领域，如神学、历史、艺术、自然科学。

分享这些文章，并不意味着我们完全认同其中的所有观点。分享的原因在于，这些文章传递的某些信息，即使是在对《圣经》和教育都有所关注的中国人那里，也仍然可能是陌生的，且有益处的。

本期的主题虽是教育，却也有并非可以简单分门别类的文字。有的还在寻求当中，有的是创作的尝试，有的或许会引发争议。

我们恳请读者在教育以及接下来探讨的诸多问题上帮助我们成长。期待通过这个邮箱收到您的指教，kosmoseditor@gmail.com。◆

目录

创刊词 / 孙毅

卷首语 / 许宏

- 1 上帝启示之下的教育 / 查士丁·泰勒
- 4 三一论与教育 / 颜新恩
- 21 牧养下一个世代的领袖 / 安溪
- 24 基督教古典教育的五个试探 / 布莱恩·道格拉斯
- 31 美国大学之魂 / 乔治·马斯登
- 66 从纽曼的“大学理念”谈中国大学精神 / 何光沪
- 81 基督教物理学? / 孙毅
- 92 福音派思想的根基 / 大卫·乃福、马可·诺尔
- 100 沉默的上帝? / 常青
- 109 谁不是叛教者?! / 冉云飞
- 121 陌陌 / 书拉密
- 138 把自己做成空心 / 南方
- 140 多余之人? / 许宏
- 151 《世代》文章体例 / 《世代》编辑部
- 封面、封四：杏花 / 凡高
- 封二：后一日因展省归途口占 / (宋) 陈文蔚
- 封三：当世代遇上世俗时代 / 橡树文字工作室、《世代》编辑部
- 封面题字：世代 / (明) 王宠、(宋) 陆游

内部刊物 免费赠阅

上帝启示之下的教育

文 / 查士丁·泰勒 译 / 许宏

听到“基督教教育”这个说法,我们通常会首先想到那些寻求按照《圣经》原则进行教学的做法。也许我们会想到基督教私立学校或在家教育,或主日学。我们会想到书桌、家庭作业、学校作业和老师。

这些是基督教教育的重要形式,不过这些制度上的形式仅仅是冰山一角。你是否想到过,比如,耶稣的大使命(太 28:18-20)是基督教教育的宪章?

恰恰因为耶稣被授予“天上地下所有的权柄”,他才能够吩咐他的追随者“去使万民作我的门徒”。耶稣告诉我们,这一使命是透过做如下两件事来实现的:(1)在他们悔改自己的罪并信靠他之后,我们奉三一上帝的名给他们施洗,接着(2)我们教训他们遵守凡他吩咐我们的。

我们得以有信心这么做,是因为基督自己会常常跟我们在一起,直到这世界的末了。

基督教教育关乎的与上帝和他的启示一样大。这不限于父母养育儿女以及老师和课堂教导,而是注入到基督徒生活的每个方面。这不仅仅包含我们考察“属灵”问题时戴上以福音为中心的眼镜,而是我们被全能上帝的同在本身充满,寻求依靠他的灵,在耶稣基督的面前透过上帝的荣光解释真实存在的一切。

如果我们要践行真正的基督教教育——既在言又在行——至少有十个根本的前提和原则来塑造我们的做法。

1, 真正的基督教教育包含爱和心智的教导,这教导基于上帝慈爱的启示,透过基督中保的工作,在圣灵的引导下得以应用,竭力尊崇和荣耀

基督教教育……不限于父母养育儿女以及老师和课堂教导,而是注入到基督徒生活的每个方面。

三一上帝。

2, 基督教教育始于上帝的真实存在。上帝一父, 上帝一子, 及上帝一圣灵——三位一体的上帝——创造并托住万有 (创 1:1-2; 西 1:16; 来 1:3)。万物都因来自、透过并归于这独一无二真神而得以存在并有各自生命 (徒 17:28)。在基督里荣耀上帝的名是宇宙的目的 (西 3:17; 林前 10:31; 赛 43:7; 48:11)。

3, 基督教教育寻求真实地解释并无误地传达上帝启示的各个方面, 既包括他透过被造世界的自我显现 (被称为“普遍启示”), 也包括他透过口头和书面话语的自我显现 (“特殊启示”; 罗 1:20; 来 1:1-2)。

4, 基督教教育, 建立于创造者 - 被造物的区分之上, 认识到上帝关于他自己完全的知识 (被称为“原型神学”) 与我们透过上帝启示形成的对他有限然而足够的知识 (“复制神学”; 罗 11:34; 林前 2:16) 之间的根本区别。

5, 基督教教育认识到, 我们教导的接受者——无论认信者还是未信者——都是按照上帝的形象所造, 跟他们的创造者相像, 反映并表现创造者的形象 (透过对被造物的治理和彼此的关系; 创 1:26-27)。

6, 基督教教育正视让人深省的堕落事实——鉴于作为我们始祖的亚当反叛, 我们都继承了反叛的罪性, 从律法上被认为是有罪的 (罗 3:10, 23; 罗 5:12, 15, 17-19), 被造物本身是堕落的, 需要被解救 (罗 8:19-22)。我们失序的欲望和我们周围破碎的世界影响我们思想、感受、行动的每个方面, 以至于甚至在重生之后, 我们仍然必须跟住在我们里面的罪作战 (加 5:17)。

7, 基督教教育建立于作为历史中枢 (加 4:4-5; 林前 2:2; 15:1-5) 的基督工作之上——包括, 但不限于, 他的代赎及胜过罪和死的复活。我们所有的教导都立基于这个大事件之上, 这事件使得罪人凭着信, 透过与我们的先知、祭司、君王联合, 可能在圣洁公义的上帝面前站立。

基督教教育建立于作为历史中枢的基督工作之上——包括, 但不限于, 他的代赎及胜过罪和死的复活。

8, 基督教教育认识到, 要体现基督的心意, 让人的每个心思都顺服他 (林后 10:5), 我们必须重生 (约 3:3), 脱去我们的旧人 (在亚当里), 穿上那新人 (在基督里), 按照上帝的形象得到知识的更新 (西 3:10)。

9, 基督教教育强调圣灵不可缺少的工作,

圣灵自己就是教师(约 14:26;林前 2:13),他参透万事(包括上帝的深奥),唯他自己明白上帝的心意(林前 2:10-11)。他在我们的软弱中帮助我们,为我们代禱(罗 8:26-27),让我们结出好的果子(加 5:22-23)。

我们的知识必须是关系和圣约上的,以至于我们的学习带来喜爱、践行、信服,以及进一步带领其他人作基督的门徒并教导他们。

10, 最后,基督教教育认识到,仅仅接受、记住及传递观念上的知识是不够的(林前 8:1;太 7:21-23),而是强调,我们的知识必须是关系和圣约上的(林前 13:12),以至于我们的学习带来喜爱(诗 37:4;111:2)、践行(拉 7:10)、信服(罗 1:5),以及进一步带领其他人作基督的门徒并教导他们(太 9:19-20;提后 2:2)。

基督教教育不再包含在身体的意义上坐在耶稣的脚前且跟着他行走在加利利的土路上。但是,耶稣自己告诉我们,他离去是为我们的益处,好让保惠师——圣灵——能来跟我们在一起(约 16:7)。

至此,作为在基督里的终生学习者,我们可以真实地说,“虽然[我们]没有见过他,[我们]却是爱他。虽然[我们]如今见不到他,[我们]却信他,有难以言表满有荣光的大喜乐”^{<1>}(彼前 1:8)。这是真正的基督教教育。◆

查士丁·泰勒(Justin Taylor)是十架路图书(Crossway)高级副总裁及发行人,《英语标准版研读本圣经》(ESV Study Bible)执行主编,美国伊利诺伊州圣查尔斯市新圣约圣经教会(New Covenant Bible Church)长老。他的博客是《两个世界之间》(Between Two Worlds)。他与妻子有四个孩子。

原文发表于2015年8月18日《渴慕神》(Desiring God):<http://www.desiringgod.org/articles/the-great-vision-of-christian-education>,后转载于2015年10月《基督教古典学校协会季刊》(The Quarterly Journal of the Association of Classical & Christian Schools):<http://1042.web11.elexioamp.com/filerequest/4511>。译文题目为本刊所加。

<1> 此句根据文章所用英文《圣经》引文译出,同时参考了中文白话和合译本——译者注

三一论与教育

文 / 颜新恩

引论：犹太 - 基督教之教育传统

教育可能是除了救赎之外对人类影响最大的工作。教育的重要性，从某种角度而言，以“得教育者得天下”形容也不为过。孔子对于中国的影响是很好的例子。这是为什么古往今来统治者都喜欢垄断教育的重要原因之一。不过对于犹太 - 基督教信仰而言，教育最重要的功能在于正统教义的传承、敬虔生活以及对人言说自己信仰之能力的培养，同时包括对下一代的福音宣讲。

犹太 - 基督教的教育传统源远流长。如果我们把“示玛”(shema, “听啊”，申 6:4) ——独一神论信仰——视为犹太教教育的总纲，那么基督教教育的总纲毫无疑问就是三一信仰⁽¹⁾。从故事的角度，旧约是创造，新约是“新创造”；旧约出埃及，新约是“新出埃及”(Neo-Exodus, 基督的救赎)。

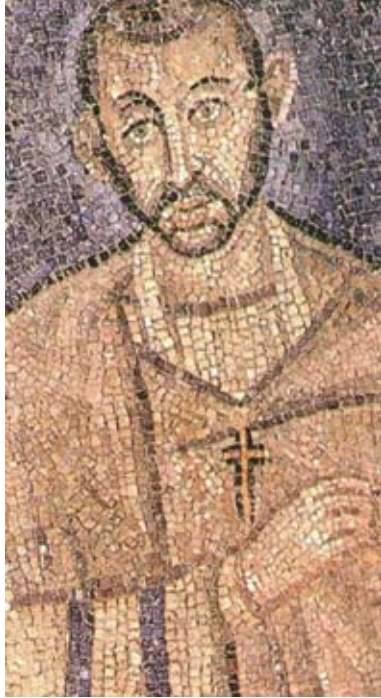
早在先祖时代，以色列人就以口传(“故事”)的方式将上帝的作为以及应许代代相传。出埃及后，教育更成为一种命令。上帝除了专门分别利未支派作为全民的教师(祭司的主要工作是教导)，也告诫父母必须殷勤教导儿女。“出埃及”事件就是教导的核心内容(申 6:20-25)。

士师时期是以色列人灵性的“黑暗时期”。其中最重要的原因之一是不尊重祭司导致教育全面沦落，这从《士师记》18 章的记载可见一斑：甚至摩西的孙子也沦落到需要供职于私人祭司（祭拜偶像）谋生。撒母耳作为以色列转型时期举足轻重的人物（类似国父）影响最为深远的角色恐怕不是士师，而是先知学校的创办者（拉玛⁽²⁾）。此后，即使被掳外邦，公共教育也没有中断，而是以会堂的形式继续。

自斯拉之后，有了正式的拉比学校。在两约中间时期，出现了许多伟大的拉比教育家，创立了不同学派。影响深远的如公元前 2 世纪形成的沙迈（Shamai）与希列（Hillel）学派（保罗曾经拜师该派著名拉比伽玛列⁽³⁾门下，不过保罗的某些立场似乎“偷师”沙迈学派）。拉比犹太教的教育，对过去以色列人的宗教生活有一个显著肃清，即杜绝了偶像崇拜。

新约中，耶稣不仅自己做了最好拉比的榜样，他也差遣门徒去做教导的工作，也就是我们所熟知的大使命（太 28:18-20）。不过，这段经文经常被误解，以为传福音（布道）就等同于大使命。在这个从句里，主要动词是“μαθητεύσατε”（第二人称复数命令语气），耶稣命令门徒去“使人做门徒”。如何使人做门徒？作者以三个分词说明。首先是“去”；第二步是以三一之名为信者施洗；最后是教导耶稣全部的吩咐。这三个动作才是“使人做门徒”的完整工作。

而教导（育）事工即是其中之一。使人信主固然是基础，但基督徒生命的转化（transformation）与公共的福音见证，却主要与教会的教育质量密切相关。事实表明，对主日学教育倾心倾力的教会，成长会稳健许多。保罗深谙此道，在《哥林多前书》12:28，他明确列出教师职分居于第三，在使徒、先知之后。在《以弗所书》4:11，他列出教会几种举足轻重的职分，其中包括牧师与教师。尤其值得注意的是，牧师⁽⁴⁾与教师共用一个冠词（前面三种职分，使徒、先知和传福音的则不同），意思是所有的牧师都应该是



安波罗修镶嵌砖画像，米兰圣安波罗修教堂。

教师，或者说牧师主要的工作是教导，长老也是一样。

在圣灵论方面，与今天灵恩运动强调神迹奇事不同，使徒约翰强调圣灵是“真理的圣灵”（约 14:16；约一 5:7），他是“真理的教导者”（约 16:13）。因此，我们辨认圣灵的原则不是说方言与否（五旬节派的极端强调），而是教义：是否承认道成肉身（约一 4:2）！长久以来，圣灵的降临也被视为“末世教师”应许的实现（赛 30:20）。

纵观整本新约的教导，其核心中的核心就是“耶稣是上帝的儿子，是主”。这对传统的拉比犹太教产生了极大的冲击，上帝何以还有另外“与他同等”的一位？因此，这构成了新约神学（包括教父）必然的诉求：三位一体。对一个基督徒而言，不仅学习去教导是使命，穷尽智力去理解信仰

更是一道命令：要尽意爱上帝。智力的培育离不开教育。人欲深入研究上帝的道，良好的教育不可或缺。

诚如东正教神学家兹兹乌拉斯（John Zizioulas）所言，教会不应该只是一个学派^{〔5〕}，但也如历史学家帕利坎（Jaroslav Pelikan）正确指出的，教会应该至少不弱于一个学派^{〔6〕}。如果我们看到早期教会天才辈出（教父们在神学和一般学问上都具有惊人的造诣），我们需要留意查看早期教会的教育（师徒）传统。

举例来说，22岁的亚他那修（Athanasius，亚历山大主教门生）写出不朽神学经典论文《论道成肉身》（*On Incarnation*），很好地反映出亚历山大圣道学园师徒之道统（更早之前的克莱门和奥利金也是经典例子）。

从更广阔的角度而论，我们也可透过这些例子，一瞥当时的教会文化。即使做过总督、没有念过神学的安波罗修（Ambrose），在米兰牧养教会过程中也练就一身学术功夫并成为一代神学名家。更不可思议的是，他栽培出一位终结了一个时代的神学大师——奥古斯丁。顺便一提，他不是因为奥古斯丁才闻名，在奥氏遇到他之前，他就已经是一位备受敬仰的属灵领袖。需要注意的是，早期教会不是只有一两个这种现象，而是比比皆是。

如果我们看到早期教会天才辈出……我们需要留意查看早期教会的教育传统……这些不可能只是教育方法的“秘诀”，更多的是神学理念使然。而当时教会最大的关切就是三一论。

这些不可能只是教育方法的“秘诀”，更多的是神学理念使然。而当时

（2-5世纪）教会最大的关切就是三一论。故本文拟就从奥古斯丁三一论的角度，再思当前的教会教育理念，包括神学教育。

经验表明，使人信主也许只是瞬间的事情（特别是奋兴布道会中），但教导基督徒成熟却是个相当漫长且艰苦的事情。在教育的事业上，丰收的喜悦之前往往是长年累月的泪水浇灌（诗126:5-6）。但是，对教育者而言，

艰苦是其次的，因为有他日收获佳美果子的奖赏。因此，为了真正意义上的基督教教育不致落空，最重要的就是先回到“基督教”本身，再论“教育”问题。

一、“新示玛”：认识独一真神与耶稣基督^{〔7〕}

对犹太人而言，“示玛”是举足轻重的信条。就《圣经》神学而言，视为全部旧约的根基也无不妥。因为，全部希伯来信仰都是基于独一神论这一“磐石”。“申命记”的字面意思是“重申（律法）”，也就是摩西对在旷野里出生的新一代的嘱咐，但不是简单的重复律法，还包括对律法要点进行总结与解释。比起《出埃及记》、《利未记》、《民数记》的具体条文细目，《申命记》显然更具神学性（归纳）。《申命记》6:4的“示玛”训导，可视为最早的信经形式。^{〔8〕}值得注意的是，其背景是作为教育下一代的纲要。摩西命令以色列人，这希伯来信仰的首要“信条”必须家喻户晓，父母要殷勤教导儿女。神人摩西如此强调，历史也可以证明其苦心及“示玛”的重大意义。以色列人从进入迦南至被掳期间，信仰中最大的问题就是拜偶像。这从另一个侧面表明，以色列家并没有看重“示玛”信条，将之训导下一代。

作为源自犹太教却又与之有别的基督教，其首要的教义是什么？毫无疑问是三位一体！从早期教会的三大信条，可见清晰的内在结构。《使徒信经》分别以第一人称动词“Credo”（I believe in，我信）宣告对上帝、基督^{〔9〕}和圣灵的信仰。《尼西亚信经》也类似，《亚他那修信经》更是一首优美绝伦的三一颂歌^{〔10〕}。完全可以这么说，这信条是基督教生存的根基、核心与终结。荷兰神学家巴文克（Herman Bavinck）指出，三一教义是基督教信仰的心脏（《我们合理的信仰》）。奥古斯丁则说，“没有什么发现比这题目（三一论）

更有益”。三一教义界定了基督教信仰的身份，人若要理解基督教信仰的独特内涵，就必须探究上帝本体之中的内在关系：三与一。

不过，三一教义的产生，不是为了建构一套玄奥的神学体系，而是早期教会所面对的内外因素使然^{〔11〕}。首先，基督教要存在与持续，必须回答一个难题：如果像基督徒声称的，基督是上帝的儿子，那么，如何与旧约独一神论调和？换句话说，如果三一教义不成立，基督教信仰（耶稣是上帝儿子）就是违背示玛信条。唯有基于三一论的奠定，基督教才能被称为《圣经》（独一神论）的信仰。虽然直到特土良（Tertullian）才新创一个拉丁词“三一”（Trinitas），但绝不意味着三一教义不是《圣经》的信仰而只是教父们的哲学创意^{〔12〕}。

事实上，正是特土良首先发现了《约翰福音》10:30（“我与父原为一”，ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν）的系动词（be）是复数（ἐσμεν, unum, are），这显然不适合运用在一个人身上（persona, 位格）^{〔13〕}，而“一”（ἓν, sumus）是中性（neuter）^{〔14〕}，是指本质同一而不只是指数字上的和。因此，上帝之“位格有别，本质相同”的信条得以建立。^{〔15〕}

旧约同样有上帝不同位格的启示，只是犹太人囿于严格一神论的思想而“无法”理解。两约之间的著名拉比菲洛（Philo）对逻各斯的描述几乎触及了具有神性位格的边沿，但他仍然不敢相信^{〔16〕}。

《马太福音》记载的一段耶稣与文士的对话（22:41-46），非常生动地表现了犹太教师的神学困境。《诗篇》110:1 早已记载，“大卫的后裔”同时也是大卫的主。除非上帝自己被生在大卫家，不然预言就不会实现。这是法利赛人所“不敢”明白的《圣经》。在犹太人最为重视的五经中也有关于上帝不同位格的记载。《创世记》19:24 非常明确地启示了耶和华位格的不同，“耶和华将硫磺与火，从天上耶和华那里，降与索多玛与蛾摩拉”。《以赛亚书》的相关经文里，“神子弥赛亚”的观念更加明显：以马内利的应许，

以及“一婴孩为我们而生”，但他的名却是“全能的神”、“永在的父”（赛7:14；9:6）。

神子基督论的信仰要求合理解释“除了上帝再没有别神”的诫命（上帝不同位格之内在合一关系），这成为神学逻辑的必然诉求。对这问题，早期使徒们并没有进行哲学化处理，而是见证他们所见所闻的基督如何显明自己是上帝的儿子。对他们而言，这是不可抗拒的生命经验。尤其是基督复活。保罗大马色路上的经验，是他对新信仰的皈依，同时也是神学的根本转向。与主耶稣的对话中（“用脚踢刺”指与上帝作对），“主啊，你是谁？”显示他在神学上的困惑：自己既为祖宗所信的上帝发热心，怎么会成了逼迫上帝的？这究竟又是“哪一位上帝”？主耶稣的回答，使他认识到那“也是上帝”的一位。随后领受圣灵的经验，使得保罗的三一信仰根基得以立定。《以弗所书》1:3-14 有非常明显的三一结构，4:1-6 明确论到上帝一位，主（基督）一位，圣灵一位；而《哥林多后书》13:14 则是新约中最清楚的三一论经文之一。他往普天下去所宣扬的“新道理”，即三一上帝所成就的福音（《罗马书》1: 1-4 对“福音”的定义，三一结构呼之欲出^{〔17〕}）。

三一教义不仅只是关乎基督教在《圣经》意义上的合法存在，也是真正的福音故事。如上文提过，如果说旧约中上帝命令以色列要教导下一代的是“出埃及”（拯救事件），新约则是“新出埃及”的救赎故事，那么，教义史上所说的“救赎三一”（Economic Trinity）^{〔18〕}，就是基督教言说中的主要内容。

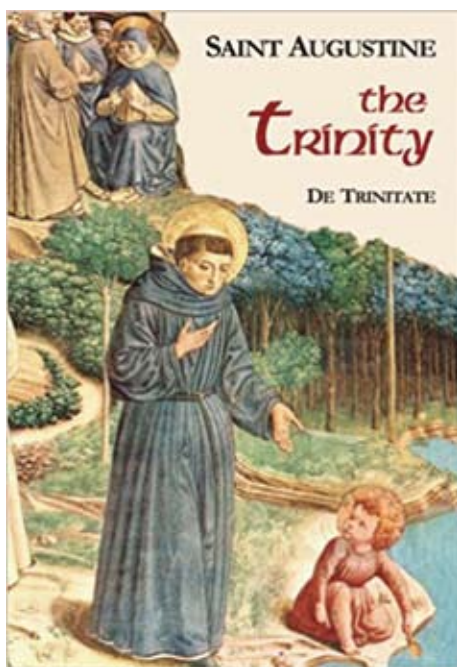
换言之，基督教教育就是讲述基督的故事。当然，以基督为中心的福音，不可能忽略“三一”的同工，如贾玉铭经典的归纳：“圣父计划、圣子实现、圣灵施行”（《完全救法》）。建立三一信仰而不是以“得救”或是“幸福（感）”作为基督教信仰的核心，对于今天的时代是一个极为迫切的任务

(第三部分详述)。完全可以这么说，三一论是基督教的第一基石，确立了教会作为上帝子民的身份。在这层意义上，任何能被冠以“基督教的”言说与实践都不能离开三一论。基督教教育如果名副其实地具有“基督教的”内涵，就必然会是“三一式”的教育。

基于三一信条的教育，不仅回归基督信仰的根本，也提供一种完整生命图景。根据创造与护理的教义，我们学会去欣赏并爱护“天父的世界”；即使我们是生活在堕落世界中，也不绝望，因着基督的救赎而“盼望犹存”；做基督徒（在盼望过程中）并不意味着没有艰难与试探，但可以因着圣灵的临在胜过人性的软弱。

二、人是谁：做基督徒就是为成为真正的人^{〔19〕}

教书是为了育“人”。对人的认识会在很大程度上决定教育方式。中国儒家性善论（孟子）与性恶论（荀子）所持立场与教育方式即是最好的例子。现代教育强调以学生为中心，激发其潜质而非灌输一套既有的知识。如果从古代文明角度看，这是一种希腊学院“论辩式”教育传统，和犹太、中国要求背诵大量经典截然不同。不过，我们在肯定希腊式教育传统的同时，需要留意一个事实：犹太、中国的文明是源远流长而没有中断的。犹太和中国传统的共同点之一都是以经典诠释作为生活规范。对于经典，我们既不能全盘授受，也不能认为任何人都具有超越经典的创造力。在20世纪西方“最具有独创性和代表性”的哲学家之一怀特海（Alfred North Whitehead）看来，西方哲学虽然极力强调创造性，但其两千多年来也不过是“柏拉图脚注”。如果从雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）所言之“轴心时代”（Axial Age）的角度看就更是如此。基督教信仰则更进一步：人自身绝对无法发明与《圣经》启示平等的思想。更何况，人已不是原初的完人而是堕落了罪人。



奥古斯丁《论三位一体》(爱德蒙·希尔)
英译本封面。

《圣经》的人观是独特而完整的。教育的对象既是人，基督教教育自然需要对“人”有合乎《圣经》的认知。《创世记》1:26-27 说到，人是按照上帝的形象造的。传统神学认为，基督教独特人观的关键正在于“人是按上帝的形象造的”，因此有别于一切被造生灵。而对“上帝的形象”的解释，多以人能分享上帝的道德属性为核心。在进一步理解“上帝的形象”的意涵之前，我们先要留意，在上述经文中，上帝自身以复数的形式出现：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”^{〔20〕}。奥古斯丁充分注意到了这一点。他在《论三位一体》第八章“从镜子返照”中，特别阐释了人是按照三一形象造的，理解人自身之内的“上帝的形象”，也几乎是理解上帝存在奥秘最重要的进路。如标题所示，人是一面镜子，反映着上帝本体的影像。在随后的篇幅里，奥氏以灵魂中真理、善、公义与爱的渴望说明，透过灵魂受造所

赋予的特质，可“瞥见”造物主自身的崇高本性。

从上帝三一团契的角度理解人身上的上帝形象，对于培育一个“像上帝”的人格具有重大启发。因此，基督教教育绝不能只是知识的灌输，而是生命关系的重建。如果人被赋予了与生俱来的“群体”生活渴望，健全的人就必须活在亲密的关系中。就如《圣经》所记，上帝觉得“那人独居不好”（创2:18），亚当自己也期待“配偶”（创2:20）。但人是按着上帝（内在关系的群体）形象造的，他/她对关系具有双向的渴求：和同类的生命以及自己所出的源头——上帝——联合。

对这一点，我们需要更进一步探讨。认为独身优于建立家室，人需要以离群索居作为一般的灵修原则，是有悖《圣经》和人性的。我们不能忘记，即使亚当在没有堕落前和上帝亲密同行，仍然渴望与人有亲密的关系。这是为什么有家庭、社会、教会存在的重要原因。当然，我们并不否认使徒保罗所说，有特殊个体蒙召过独身生活。但也正如保罗自己一样，他尽管独身却不离群，将自己深深系于教会与社会。真正属灵情谊的发展，是每一个基督徒的需要。早期教会即使有普遍的独身传统，也是群体修道而不是独居。

根据三位一体每一位格既独立而又彼此互寓的奥秘，彰显上帝荣耀形象的人，应该是既有独立的人格又融于群体之中。

今天，西方泛滥的个人主义与人际疏离，使得彼此委身的真正团契生活（koinonia）严重缺失。同时，这并不是因为人太注重“独自面对上帝”[祁克果（Søren Kierkegaard）]，而是流于一种形式化的社交生活（无意识也无交感的集体）。按爱德华兹（Jonathan Edwards）的话说，就是宗教情操的失落。在新教传统中，这种危机更加严峻。大部分神学院和教会大学专注于知识灌输、专业训练和事工实践（当然这些是应该的），忘记了与上帝的亲密（而这是必不可少的）。所以，多数院校几乎没有留给学生可以“悠闲”独处的时间以及相关的训练与教导。

让我们回到“三一”形象的题目。根据三位一体每一位格既独立而又彼此互寓（perichoresis）的奥秘（父在我里面，我在父里面），彰显上帝荣耀形象的人，应该是既有独立的人格又融于群体之中。《圣经》对于我们生命与上帝合一的描述，甚为奥妙。虽然绝大多数新教徒不接受东正教的“神化”成圣观^{〔21〕}，但也不能否认我们有份于上帝自身的团契之中。因为，“与主联合的，便是与主成为一灵”（林前 6: 17）。基础神学告诉我们，上帝与人之间有绝对的区分，不过这并不妨碍我们分享上帝爱的团契。

今天所谓以《圣经》为基础的教育，知识严重碎片化或简化信条，以“得救”作为《圣经》神学首要主题了事……人没有可能从浅薄和分崩离析的教导中建立健全丰盛的生命。

〔22〕首先，神圣三一在创造与救赎中向人敞开（想起巴西耶稣像），就如父母拥抱儿女入怀，也如情人间爱的相拥。我们固然不会成为无限的神，但我们因为与上帝的合一而“与神的性情有份”（彼后 1:4），不仅是个人与上帝合一，所有圣徒也从一位圣灵受洗而成为“一个身体”（林前 12:13），连于元首基督。我们进入教会团契（作为属灵的整体），在基督里被接纳进入上帝的圣爱社群。这种双向的团契，正契合一切“先知和律法的道理”：爱上帝并爱人如己。这是人作为上帝形象应有的荣耀见证。

总之，基督教教育就是培育与神亲密的神人/圣徒，同时是面向他人的教会人/社会人。

三、访古道：再思教育的内容与方法

虽然这一部分是关于实践方面，但依然需要解决一个神学预设的问题。对新教徒而言，以《圣经》作为根基的教育，是不容置疑的。但“唯独《圣经》”（sola scriptura）的意思不是“只有《圣经》”（Bible only），改教口号“回

到根源”（ad fontes, back to fountains）中的“根源”是复数，意即回到《圣经》和教父们。但也不是指“教父”与《圣经》具有同等地位，而是指对他们关于使徒所传福音信仰的传承，包括对信仰要义的澄清所形成的信条，是具有权威的。所以我们非但不可丢弃这些传统，更有责任去继承和弘扬。教父们解释《圣经》也许不合现代学术潮流（精细的技术活），但是他们所奠立的信经信条没有可能被超越。

自近现代《圣经》神学研究成为显学以降，对经文的分析之精微前所未有，但也有一个相伴而来的副作用，那就是缺乏整体性的神学视野。例如，我接触到一些新约学者（包括美国人和华人），他们都知道亚他那修，但对他的认识基本上止于他是新约书卷目录编辑者。至于他反复斟酌一生，为什么最终选定这些书卷^{〔23〕}，以及他在《尼西亚信经》以及《亚他那修信经》中举足轻重的神学贡献，他们则不感兴趣。这一点为什么重要？因为，今天所谓以《圣经》为基础的教育，知识严重碎片化或简化信条，以“得救”作为《圣经》神学首要主题了事。我们相信，人没有可能从浅薄和分崩离析的教导中建立健全丰盛的生命。真正的《圣经》信仰教导事工，就如文章的第一部分，必然以“新示玛”（三一信仰）为根基。

在基督教教育里，无论是大学、神学院或教会，背诵信条应该成为优先的考虑。容许我大胆说，只有熟记“金句”是远远不够的。就《圣经》理解层面，离开了上下文的经文，很容易歧义丛生。虽然对经文的解释不可能提供简单的“标准答案”，但断章取义的祸害有目共睹。而且，分散的零星记忆，很难让学习者掌握信仰要义。如果我们学习早期教会从三一信条出发^{〔24〕}，将立定永久的信仰根基：一次交付给圣徒的真道。“立定根基”的意思不是指人听了就一定会信，而是指信了的人（基督教教育的最主要目标人群是信徒及其子女）可以立下一个永固不易的神学框架，而不需要经常在次要的问题上改弦易辙作所谓的神学模式转换。因为无论学习

者未来有什么样的理解，都是对原有信念的丰富，也就是对三一上帝认识的不断深化。在早期教会的洗礼传统中，预备受洗的人必须学习信经，直到熟记于心，否则将不被允许接受洗礼。奥古斯丁决定受洗时，其过程也是如此（参《忏悔录》第八卷）。奥古斯丁后来的神学发展，也是深深根植于信经之中，尤其是381年的《尼西亚-君士坦丁堡信经》。他在牧会时也多次在讲道和要理问答（通常是儿童宗教教育）中讲解《圣经》，或者为预备受洗的人讲解信经^{〔25〕}。加尔文(John Calvin)也深受信经的影响，其代表作《基督教要义》就是按照使徒信经的结构写成。

上帝的存有奥秘是难懂的，熟记三一信条，将在很大程度上激发基督徒的智性潜质，帮助我们活出“尽意爱上帝”的命令。对华人基督徒而言，尤其需要智性传统的建造与深化。以极端理性（主义）穷究信仰，并不是我们的信念，因为人心智有限，而我们信仰的上帝是无限的。试图以有限格知无限，必然会在“逻辑”上跌倒。诚如奥古斯丁所言，上帝（本体）是人所不能认识的。但是，这里有一个非常美妙的反合性（paradox）：认识上帝的不能认识性。“认识了其不可认识性”，就在某种程度上认识了那位“不能被认识的上帝”。因此，神学研究从某种意义上，就是认识上帝的不能认识以及认识自己没有能力认识上帝。但这认识“不（能）认识”的过程，与简单否定理性探索的口号截然不同，因为前者理解并感受了为什么不能认识：上帝与人的绝对鸿沟。我们尤其需要指出的是，《圣经》的认识并不是一种纯粹的理智活动，而是亲密会遇（《创世纪》中的“同房”原文是“认识了”，英译“knew his wife”）。在理性的尽头，唤醒我们对崇高上帝的诚心敬拜。

今天无论是美国、韩国还是华人教会，在崇拜上普遍失落了诗章、礼仪等传统（谭静芝博士甚至形容华人教会崇拜现象是“礼仪的荒场”），其中最主要的原因之一，是苍白的的神学观念使然。托伦斯（James B.

Torrance) 深刻地指出, 今天福音派崇拜混乱与浅薄的重要原因之一是遗忘了三一教义。⁽²⁶⁾

人对上帝奥秘性的默想, 不止提升敬虔情怀, 也开启了迈向超越语言的经历: 默观 (contemplate)⁽²⁷⁾。福音派灵修神学泰斗侯士庭 (James Houston) 先生, 因为受兹兹乌拉斯的影响, 从内在一 (immanent Trinity, 即研究上帝三位格之间关系) 神学传统汲取亮光, 从而开创了新教灵修新境地。另外值得一提的是, 人一旦进入与上帝深交, 无论什么样的经验, 都会使人充满创造力, 不觉间, 诗词已从灵里涌出。我们可从《诗篇》和伟大艺术家的生命印证这一点。

有人以为学习信条非常枯燥且无用, 两段最具生命力和深度的教会历史却展现出不一样的看法。教父时期和清教徒时期都特别注重学习信条, 无论是儿童还是成人。而这两个时期对其后教会的奠基性作用, 非某个宗派所能比。这两个时期对社会文化也具有很强的影响力。如前者对罗马, 后者对英语世界中的苏格兰, 尤其是美国。美国教会在清教徒之后, 再无像哈佛、耶鲁、普林斯顿这样的大学出现。这些大学如今面目全非, 很大一部分原因是后来泛福音派丢弃了 (以爱德华兹为代表的) 清教徒精神。今天美国已经很少教会全年根据信条讲道就是个鲜明的例子。笔者在两间教会担任主日学校长的经验让我非常明显地看到这一点: 系统学习信条 (例如海德堡要理问答) 的孩子, 比听零星故事的孩子成长得更快也更稳健。十几年前的那些小学生初中生, 现在已大多是教会各层同工, 且专职服侍的也不少。值得注意的是, 他们几乎都是那几个学习信条的班级的同学 (我任职不到三年)。这不是偶然的。有必要指出一点, 我不只是强调仅仅解释三一信条。事实上, 三一信条只是框架, 还有整本《圣经》的“三一福音”故事。

根据上帝形象的“三一”特征, 培育不应该只是强调知识, 甚至仅仅指引学生亲近上帝, 同时也必须鼓励学生“面向他人”。因此, 基督教学校

不应该只是学习知识技能，取得文凭证书的地方，更应该是充满属灵情谊的家园。如果教师与学生只有授业关系，学生与学生只是“课堂”同窗，绝无法培育《圣经》要求的“社会性”人格。在这种“育人”理念下，游戏、体育、小组、聚餐等其他项目，就不是“课外活动”，而是人格塑造的一个重要组成部分，甚至可以和“念书”等量齐观。为师者应当尝试，尽可能地去培养学生在任何时候、任何事情中，都有反思的习惯。所谓“从无字处读书”。这样，才不会生产“百无一用”的书生。

至于方法，需要针对不同人群变通。限于篇幅，这里也不作个案分析。俗话说“巧妇难为无米之炊”。如果内容空洞，再多巧计也是事倍功半。只有在具备厚实内容的基础上，思考方法的创新才有意义。无论如何，言之有物比什么都重要。就基督教教育而言，我们首先需要确保我们的教育是真正基督教的，不像许多有基督教渊源或保留名号的“教会学校”那样名不副实，甚至欺世盗名。其次，学校或教会务必基于《圣经》的人格理想，制定相应的课程与活动，帮助学习者认识人性之亏缺，在与三一上帝和社群的互动中迈向完全。◆

2015 冬写于斯坦福旁寓所，病中。

〈1〉 本文受罗伯特·帕兹米涅 (Robert W. Pazmiño) 所著《上帝，我们的老师：基督教教育的神学基础》(*God Our Teacher: Theological Basics in Christian Education*) 启发。不过，该书以彼得·图恩 (Peter Toon) 的观点为依据，笔者则以奥古斯丁的《论三位一体》为基础反思今天的基督教教育。奥氏的三一论思想，以《论三位一体》为主要参考，虽然其早期、中期、晚期其他著作也有一些重要的资料，必要时也会参考。

而在《论三位一体》中，又以爱德蒙·希尔（Edmund Hill）所概括的“双重本体论”（dual ontological，即神性与人性）思路为主导。因此，第八卷具有核心意义。该书的版本主要根据 Edmund Hill, Saint Augustine, *The Trinity*（周伟驰中译本）以及 Philip Schaff, *The Early Church Fathers - Nicene & Post Nicene Fathers Vol.3*（Kindle version，汤清中文节译本）。也参照司提反·麦基纳（Stephen McKenna）英译本（Catholic University of America, 1963）。

- 〈2〉 今天很多犹太人的教育基地都以拉玛（Ramah）命名。
- 〈3〉 据传是希列孙子。
- 〈4〉 新约唯一一处提到“牧师”。
- 〈5〉 John D. Zizioulas, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today* (Sebastian Press, 2010).
- 〈6〉 帕利坎，教义史系列卷一《大公传统的形成》前言。
- 〈7〉 《约翰福音》17:3，“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”这经文实际暗含了三一结构，因为唯有圣灵使人认识耶稣基督，因此得以亲近天父。
- 〈8〉 麦格拉思，《今日基督教教义》。
- 〈9〉 第二次用连接词“and in Jesus Christ”（et in Iesum Christum）。
- 〈10〉 希尔（Edmund Hill）指出，《亚他那修信经》称为“奥古斯丁信经”更恰当。
- 〈11〉 早期三大异端分别针对圣父、圣子与圣灵。
- 〈12〉 史瑞纳（Thomas R. Schreiner）在其《新约神学》中如此概括：“NT theology is God-focused, Christ-centered, and Spirit-saturated”（新约神学是以上帝为焦点，以基督为中心，被圣灵充满的）。
- 〈13〉 奥古斯丁也显然受他的影响。见《论三位一体》p168。
- 〈14〉 希腊文中性通常指抽象事物，若说明只是一位应该用阳性（masculine）。
- 〈15〉 颜新恩，《约翰福音三一论》（未刊）。
- 〈16〉 他解释《创世记》时，发现经文似乎暗示有两个上帝。但由于他的严格一神论信仰，迫使他必须努力自圆其说，强调有和没有冠词的“上帝”（θεος）是不一样的。但他也承认，这里是把“上帝”的称谓给了上帝的逻各斯。参《菲洛原著选读》p112-113。另参颜新恩《第四福音 Logos 背景研究》（未刊）。
- 〈17〉 参见 Douglas Moo, *The Epistle to the Romans* (Eerdmans, 1996)。
- 〈18〉 另译“经世三一”或“福音三一”。

- 〈19〉 汉·斯昆《论基督徒》(Hans Küng, *On Being a Christian*)一书中对基督徒内涵的界定。笔者非同意其全书立场,只援引这一颇有深意的提法。相对而言,加尔文《基督教要义》开篇把对上帝的认识作为“首要知识”,更加完整和深刻。
- 〈20〉 《创世记》1:1中的“Elohim”也是复数,有人认为是“三一论”伏笔。但希伯来文中的复数不只是有表示数量的功能,通常也用来增强描述对象,加尔文认为这里就是强调创造者上帝的威荣。但《创世记》1:26、27则有些不同,传统认为这是“三一上帝自身之内的对话”(an intra-Trinity dialogue),参看马修斯(K. A. Matthews)针对此节经文讨论, *Genesis, Vol. 1A (The New American Commentary)*。
- 〈21〉 用亚他那修的话就是,“神成为人,就是为了使人成为神”。
- 〈22〉 参见 Fr. Dumitru Staniloae, *The Holy Trinity: In the Beginning There Was Love* (Holy Cross Orthodox Press, 2012)。
- 〈23〉 其中两个原因备受忽略:一是符合古代教会传统(代代相传,在不同教区中的崇拜诵读),二是著作内容符合使徒教导(《使徒信经》雏形可视为摘要,2世纪爱任纽论源自使徒的信仰原则,已有清晰的信经结构)。
- 〈24〉 使徒时期的教导以“神子基督”为核心,才激发出此后几百年蓬勃的神学景象,三一教义也以信条形式确定下来。
- 〈25〉 *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, “Creed”, General Editor Allan D. Fitzgerald, O.S.A (Eerdmans, 2009), pp254-5.
- 〈26〉 James B. Torrance, *Worship, Community and the Triune God of Grace* (IVP, 1997).
- 〈27〉 关于默观,参看傅士德(Richard Foster)介绍灵修传统的书《属灵传统礼赞》(*Streams of Living Water: Celebrating the Great Traditions of Christian Faith*),第二章专门介绍默观传统(书中他将历史人物分别归为六类,有些部分似乎太牵强)。

牧养下一个世代的领袖

文 / 安溪

全日制的教会学校是上帝近十年来在中国家庭教会兴起的事工。我曾经在教会学校短暂服侍过一段时间。作为一个牧师，当时面对的一个挣扎就是，是否要放下一些教会的牧养工作而投入到教会学校？在思考这个问题时，有一个看见触动了我，就是教会学校的侍奉不是为了现在的教会，而是为了三十年后的中国教会，为了五十年后的那个世代。

今天不少教会和基督徒父母对下一代的教育都只是在维持一个信仰教育的最底线——孩子能够信主。而孩子的大部分世界观、价值观，灵魂深处的塑造还是被这个世界决定。我在实际的成人牧养中常常有一种挫败感，就是信仰对一些成年信徒而言似乎只是表皮，只是碰触到这个人的外壳，里面的那个世界的堡垒极其坚固。对他们来说，有信仰就很不错了，谈不上用信仰来震动这个世界，基督徒作为一个群体的信仰力量在当今的世代中似乎根本看不到。

教会学校是回应这一问题的必经之路。教会学校的核心目标是让儿女认识上帝，而且是在拿撒勒人耶稣里向我们显明的上帝，认识上帝的创造和他在历史中的护理，也认识自己在这个时代中的使命和呼召。这意味着，我们必须以道为中心，全方位地从年幼的时候塑造孩子的全人。我在学校

里向孩子们讲道的时候发现，孩子对道的回应是远远超过成人的。当我讲到饶恕和悔改的时候，一年级的孩子们就彼此流泪悔改，互相拥抱。当我讲到奉献的时候，他们就把自己仅有的两个小钱奉献给学校。我的确见证了圣灵在他们身上明显的工作。我们必须在他们还没有被这个世界塑造之前，努力让道在他们生命中扎根。

很明显，这一使命绝不是单靠敬虔的父母就能完成的，也不是在家教育可以完成的。单单通过主日或在家教育，这种使命感都难以建立。今天许多的基督徒父母对儿女的教育是精英式的，以个人的成就为主要驱动。上帝是把道托付给了他的教会，上帝也把呼召和使命托付给了他的教会。教会学校的一个重要性在于，作为一个信仰群体把使命传递给下一代信仰

圣约子民的信仰通过道被建立，也通过群体实际的生活被建立……

群体。这就意味着，群体性对于信仰的塑造是必不可少的。上帝赐给他选民的信仰是群体性的，无论在旧约时代还是新约时代都是如此。圣约子民的信仰通过道被建

立，也通过群体实际的生活被建立，而在公立学校长大的基督徒孩子很难在生活中体验到信仰社群的力量。

这是一种非常奇妙的力量。通过基督教学校，孩子们的生命有一个很深的归属和传承感，因为道在这个群体中，而且道不是抽象的，是在他们每天实在的生活被感知到的。在老师有意的引导下，他们体验到什么是罪，什么是赦免，什么是接纳，什么是忍耐，什么是爱，什么是责任。而这些在公立学校中，是假大空，是无本之木，无源之水。我的女儿在上二年级，我总是和她说，你不知道爸爸妈妈多羡慕你，你有那么好的同学，那么好的老师。我说“好”，是因为那是一个不断被上帝恩惠的道所滋养归正的群体。

教会学校不单单是为着孩子自己，更是为了将来的世代。今天的中国

混乱和黑暗如同士师时代，是一个彼此残害、各人任意而行的世代。上帝的心意是什么？上帝渴望把孩子们放在自己的翅膀下接受牧养。上帝要为下一个世代兴起能牧养他们的人。在教会学校看到孩子们的时候，我头脑中常常浮现出一个场景，我似乎看到了未来中国教会的领袖，我似乎看到，他们将会成为那个世代的牧人。“那个世代的人有福了！”每每想到这一切，我就心潮澎湃。面对黑暗的士师时代，上帝要扭转和更新，他为此预备了撒母耳，在此之前，他预备了愿意奉献孩子的哈拿。今天的撒母耳在哪里？今天的哈拿在哪里？求上帝为我们的世代兴起！

“但我在以色列人中为自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的，未曾与巴力亲嘴的。”（王上 19:18）◆

基督教古典教育的五个试探

文 / 布莱恩·道格拉斯 译 / 祖潘

我在一所基督教古典学校任教已有五年，此前追随基督教古典教育运动有些年日，逐渐相信基督教古典教育是当今可用于开展中小学教育的最佳方式。

由于把教育理解为重塑孩童的灵魂（比如与主张“发现”的教育模式形成反差），这种教育方式倾向于培养思考者而不是劳动者。思考者的身份由他们是谁来界定，而劳动者的身份由他们做什么来定义。此教育专注于“伟大会话”^{〈1〉}，使学生尊重历史，帮助他们视自己为这场会话的贡献者。与面向内部的基要派对待教育的方式不同，基督教古典教育运动不回避这个世界，而是教导学生有思想地与当代文化展开互动。

基督教古典教育的学校在诸如此类的许多事情上表现不错，使得学校数量、受接受程度和影响力都在上升。然而，随着这种教育形式日趋成熟，有必要警惕某些试探。笔者想到五个方面的提醒。

第一个试探是过分强调错误的成功观念。我们的学校越是壮大，越是吸引受人尊敬的教员，越是更好地推行以三学科^{〈2〉}为基础的课程，并且我们的毕业生越是学有所成，我们就越会被引诱，落入某种大学预

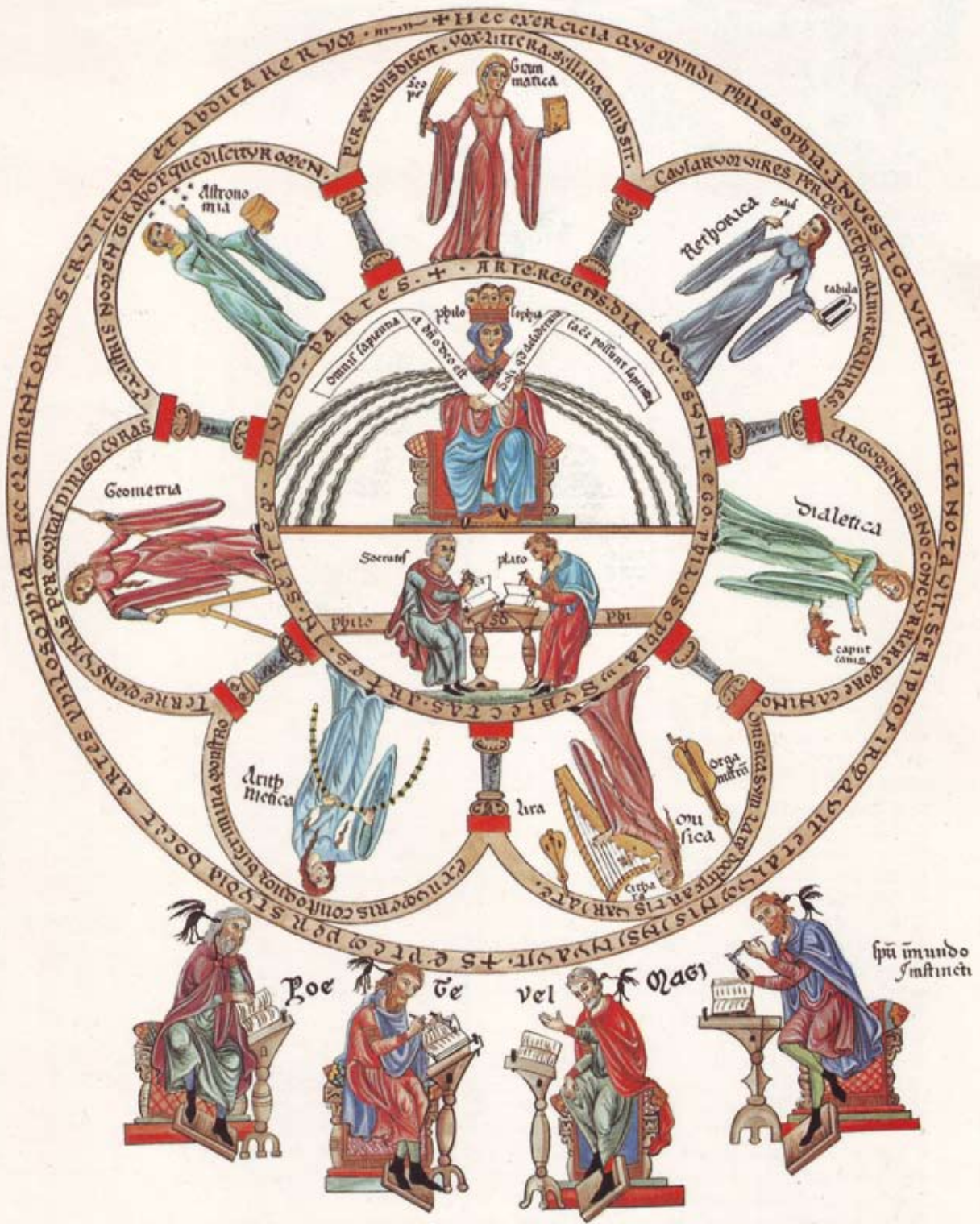
科私立学校的心态。教员及学生所在家庭开始自以为他们所在的学校是精英学术机构，在同领域生产比其他学校都好的“产品”（无论从什么方面衡量）。

与较“成功”的基督教古典学校对照，不那么知名的学校可能自惭形秽，因为它们缺乏其他学校的外表或声望。这些学校或许渴望得到进入精英学校圈的门票，而门票就是某些设施和课程：“要是我们有……”。一个教育工作者很容易把教育的外在装饰误认为是教育本身。

这场运动的历史表明，即便有缺乏，依然可以取得了不起的成绩。然而，当我们的学校越来越有钱时，试探也潜滋暗长，就是认为这些东西对成功至关重要。大楼、实验室、体育竞技，最好的材料以及其它有形物，这些都是有益的（很可能甚至是必要的），但它们可能变成某种让人贪心的偶像，就像以色列人求上帝给他们立王时所表现的那样。有一点是我们必须一直关注的，它才真正决定我们能否取得成功，那就是上帝的权能和应许。

错误的成功观念最突出地表现在我们对待毕业生的态度上。毕业生表现突出，取得成绩，我们就拿他们当例子，证明我们的学校实力突出，成绩斐然。于是我们自认必定做对了什么。然而，当毕业生达不到我们的期望时，我们就觉得需要为他们开脱，比如，认为学生失败要归咎于家庭影响、此前有好几年入读公立学校、教会背景薄弱等等。

事情的真相是，我们的学生就像我们自己的孩子。父母们知道，就算他们尽其所能在主的养育和警戒中带领下一代，最终孩子们是否拥有真实的基督信仰，仍旧不是他们所能控制的。同样，教师能把学生引向上帝，然而唯有圣灵在人的灵魂中工作，才能把学生变成荣耀基督的那一类毕业



象征西方古典教育诸学科的图画，
12世纪绘本《乐园》(Hortus deliciarum)。

生，而这类毕业生正是我们想要培养出来的。

我们当做的不是把最优秀的学生抬出来证明我们教育“有方”，而是因学生取得的成功向上帝感恩。尽管我们在

尽管学生对自己的学习和行为的确需要有高要求，但是专注于遵守秩序超过了经历上帝恩典的喜乐，就变得相当危险……

许多方面有亏欠，但我们要为上帝在这些学生生命中的工作而赞美上帝。我们不要为没有那么成功的学生感到惭愧，而应为他们祷告，但愿靠着上帝的恩典，那栽种在他们心田里的种子能生长起来。认为他们是我们教学失败的例子，这种观念显示了一种对成功错误和有害的理解。

第二个试探是，相信在学业上严格要求，加上严格执行纪律，就等于好的教育。一所基督教古典学校很容易以其整齐划一、作业要求、严格管理而非其充满感恩和友爱的环境而知名。然而，我们不应把教育当作简单的投入—产出，以为有良好的学习环境就能按计划把学生培养成基督徒。尽管学生对自己的学习和行为的确需要有高要求，但是专注于遵守秩序超过了经历上帝恩典的喜乐，就变得相当危险。在这种情况下，学生可能学会一味顺从，规规矩矩，做正确的事，但却没有学会去爱上帝和邻人。这就是真基督教最可恶的仇敌——道德主义。

比起营造一个秩序井然的班级，建立一个真正充满感恩的班级要困难得多。因为后者面临的挑战所要求的灵性预备，远超过课堂管理技巧。然而，唯一的基督教教育是彻底的感恩教育。话虽浅显，却仍真切：没有上帝的恩典，我们只能培养出一群自恋者，他们更多关注自身的成败得失，而不是上帝爱他子民这一永恒真实。

第三个试探是，依靠我们自己而不是上帝在学生心灵中的工作。基督

教古典学校很容易认为，在一个堕落的文化中，我们位居道德高地。毕竟，任何一个寻求此类学校的人，都会相信比起其他教育体系，特别是世俗学校，基督教古典学校更为优越。然而，以色列人被警告不要信靠他们自己的好行为；他们能征服迦南地，并不是因为他们自己的美德。

对我们的学校而言同样如此。我们不会仅仅因为掌握了正确的教学法，就能成功改革整个教育体系。教育不能简化为一套公式，即便这是一个好公式。教育最终是上帝在孩子灵魂里的工作。教育工作者忘记这一事实，就会感到力不能胜。我们屡屡犯错，做事动机不正，在学业和灵性方面误判学生，亏缺了上帝的荣耀。

过多关注教育方法将会令我们失望。自我测评很容易让我们自我感觉要么很强要么很弱。我们赞美所取得的成绩，同时因所缺乏的资历而感到信心不足。无论我们过分自信还是陷入失望，除了信靠上帝的权能和应许，其他依靠都是拜偶像。我们的力量不是出于己身，而是来自上帝；不论我们刚强或软弱，上帝都会达成他的目标。我们必须提醒自己，如果上帝没有在祝福我们作为教育者的工作，那么，任何的培训、技能或财政措施都不能奏效。但如果上帝借着改变学生的生命来祝福我们的付出，那么同样没有任何事情能拦阻上帝的工作。

第四个试探是忽视上帝的话语。这听起来可能违反常理，然而基督教古典学校却仍需要把《圣经》整合进整个课程设置。教育圈内有人批评其他基督教学校，认为这些学校只是外加了《圣经》课，实际等于制定了一份世俗意义的课程表。他们抱怨这种方法在功能上教导了圣俗二分，削弱了真正的基督教信仰和实践。

这一抱怨在许多方面有其可取之处，我们需要小心提防，以免我们的

学校仍掉进同样的陷阱。除非我们真正把《圣经》教育融会贯通进整个课程设置，包括每个学科和年级，否则我们的毕业生很容易知道阿基里斯和但丁，多过亚伯拉罕和大卫。上帝的话语是我们寻求上帝智慧的根源；此外我们仅有人的智慧。

最后一个试探，是以为一所基督教古典学校会自动比主流文化给学生的影响更多。

最后一个试探，是以为一所基督教古典学校会自动比主流文化给学生的影响更多。我们应当仔细留心学生自设的长期目标，因为这些目标最能清楚显示文化的影响有多深。学生们倾向追求物质主义的目标，因为这正是他们从周遭文化习得的。基督徒教育工作者面对的最大挑战可能就是克服物质主义侵入我们的校园。

学生是人，而人总是制造偶像的工厂。每个学生都会把各种各样的偶像带进课堂。最常见、也最具颠覆性质的偶像，就是恩赐原本出于上帝，却变得比上帝更为重要：比如才智、金钱、技能、道德高尚，甚至是受过良好的基督教教育。

虽然对于每一种基督教教育而言，这种文化冲突都是个难题，但在基督教古典学校，情况可能更为突出。因为人们期许，我们的毕业生会特别接受装备，去抵挡世俗，改变文化。尽管这么说，也许基督教古典教育最有可能解决这一冲突，因为它用学生灵魂的健康，而非技能的擅长，来定义何为教育。

对基督徒教育工作者来说，不分年级或学科，最主要的工作就是塑造学生的心灵。我们应该从此处着手，就是警醒学生提防骄傲具有两种形式，即傲慢与失望。这是骄傲的微妙之处。我们必须教导他们少想自己的能力，

多想上帝的权能。做起来不容易，但比起三学科或“伟大著作”而言，这对基督教古典教育的教学目标更重要。作为教育工作者，不辱使命完成任务的唯一途径，就是用我们自己的生命来表明，真正成功的人生，就是不论我们的个人表现如何，上帝以其信实和爱在我们的一生中得着荣耀。◆

布莱恩·道格拉斯（Brian Douglas）写此文时，居美国爱达荷州博伊西，和妻子育有一子两女。道格拉斯任教于安波罗修学院（The Ambrose School，一所基督教古典学校），也是博伊西州立大学的兼职教授，目前以长老身份在诸圣长老教会（All Saints Presbyterian Church，美国长老会）服侍。

原文发表于2012年11月8日《首要之事》（First Things）：<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2012/11/five-temptations-for-classical-christian-education>，后转载于2015年10月《基督教古典学校协会季刊》（*The Quarterly Journal of the Association of Classical & Christian Schools*）：<http://1042.web11.elexioamp.com/filerequest/4511>。

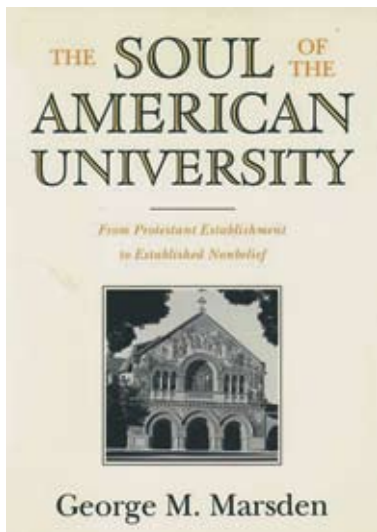
- 〈1〉 Great Conversation，该词组源于美国教育家、社会活动家哈钦斯（Robert Maynard Hutchins，1899—1977）主编的大型丛书《西方世界伟大著作》（*Great Books of the Western World*，1952）。哈钦斯在该丛书第一卷中撰文认为，西方社会两千多年来的文化传统，实质是一场持续至今的伟大对话。而阅读该丛书收录的代表西方文化传统的伟大著作，就能受到伟大思想的启发感染，就是在深入专研西方文化传统，也就是在接受良好教育。在此方面，哈钦斯的重要合作者是阿德勒（Mortimer Jerome Adler，1902—2001）。——译者注
- 〈2〉 Trivium，原义是三条路相遇的地方，通常指西方古典教育（liberal arts education，直译为自由艺术教育，意思是值得自由人学习的技艺）七门学科中的前三门：语法、修辞和逻辑。也译为三艺。——译者注

美国大学之魂

文 / 乔治·马斯登 译 / 许宏

我们考察的主题是当今世人习以为常的特色现象之一，从历史的角度看，这却是不正常的。这个现象就是，美国众多抗议宗⁽¹⁾基督徒对高等教育中在神学院以外有明显基督信仰色彩的研究项目几乎都不给予支持。尽管超过 60% 的美国人教会成员，他们当中一半以上的人是抗议宗基督徒，大约超过 55% 的美国人说信仰在他们的生活中“很重要”，但似乎只有很少一部分人认为信仰对高等教育来说“很重要”。

美国的抗议宗基督徒大致平分为福音派和持中间立场的自由派。然而两派都不支持任何有抗议宗基督教信仰且有规模的大学。他们确有相当数量的小型自由文理学院。这些学校跟主要的宗派有关，通常只是隐约受基督教影响。一百多所福音派学院有更显著的抗议宗基督教信仰。其中一些是相当好的学院。但是这些学校学生的总数大概



乔治·马斯登所作同名书
《美国大学之魂》封面。

神学院之外，美国几乎没有抗议宗基督教大学的研究生院……考虑到抗议宗基督教高等教育的悠久历史，这种状况尤其触目惊心。

等于两所州立大学的规模。神学院之外，美国几乎没有抗议宗基督教大学的研究生院。

抗议宗基督教会领导层和会众都

已经对基督教高等教育鲜有兴趣，从

不同宗派教会的角度看，这尤其让人困惑。当传道人哀叹平信徒缺乏教育，他们为何不鼓励基督教的学院教育呢？当平信徒抱怨很多传道人自身的教育水平差，他们为何不支持学院和大学好让毕业生中的佼佼者进入神学研究生院？当教会领袖谴责异教哲学泛滥，他们为何对研究生教育没有任何严肃的兴趣呢？

考虑到抗议宗基督教高等教育的悠久历史，这种状况尤其触目惊心。归正运动始于一所大学中一名学者的洞见，教育机构在抗议宗的成功中早就扮演一个主要角色。受过教育的传道人在挑战罗马公教⁽²⁾权威方面至关重要，在受抗议宗基督教影响的国家，包括美洲的抗议宗殖民地，传道人在几个世纪当中通常是一个城镇或村庄里受教育程度最高的人。在这个国家，直到19世纪，高等教育还主要是教会的一个职责，一如西方文明中一贯的情形。大多从事教育的人是传道人，教授的职业跟传道人的职业没有清晰的区分。美国高等教育的历史当然不完全是抗议宗的。尤其是罗马公教提供了显著的不同选择。然而，直到近来，抗议宗基督徒及他们的后继者在制定美国大学的标准方面却起到了压倒性的重要作用。如果这些学校曾经有灵魂的话，在主导的愿景或精神的意义上，这个灵魂曾经所在的就是抗议宗基督教的谱系。

直到美国内战时期，绝大多数美国学院都由教会建立，不少有国家或社区税收的支持。由于高等教育通常被认为既是公共服务也是宗教事业，教会与国家看起来就很自然地携手工作，甚至在教会不再享有官方地位之

后也如此。抗议宗学院当时不仅是教会学院，也是公共机构。即便是在美国革命之后出现的州立学院和大学，有时带有杰斐逊式的去除教会官方地位的意图，仍不得不向它们所在选区的居民保证，这些学校会照顾学生们的灵性健康问题。

几乎所有学校当时就是或后来变成了广义的抗议宗机构，都有必要的教堂，不少都要求师生周日去教会。晚至1890年，一份关于二十四所州立学校的调查报告显示，二十二所仍然有必要的学校教堂敬拜或者在大学建筑中有自愿的教会敬拜，四所仍要求学生去教会。这些只是州立学校。跟教会相关的学院和大学，就更是严格的抗议宗机构，这些学校在1890年时仍然由传道人担任校长。

那么，上述当今抗议宗与大学关系状况的特色就更加显得触目惊心，不仅因为抗议宗基督徒已经抛弃了在基督教高等教育中具有领导位置的长久传统，也在于，他们其实是在如此晚近才抛弃的，而且抛弃得如此彻底。即便在整个20世纪上半叶，美国学院和大学一般仍然表现出这样的看重，就是支持宗教活动，这在今天大部分大学人士看来会是难以想象的。我们可以再次通过察看州立学校的情况让这一点充分表现出来。一份1939年关于州立大学和学院的调查报告显示，24%的学校仍然有学校教堂敬拜，8%仍然要求这是必须的。超过一半（57%）的州立学校负责学校教堂敬拜的特别讲员或宗教聚会的财务开支。40%的学校对自愿宗教团体有补贴。尽管州立学校在那时不再要求必须有教堂，有些州禁止州立学校教授神学，支持自愿宗教活动的补偿措施在别处得到发展。在两次世界大战之间，发生了在州立大学增设宗教课、宗教系或学院的显著运动。其中最知名的是艾奥瓦大学宗教学院，创立于1920年代，作为平衡，其中除了有抗议宗，也有罗马公教和犹太教的代表。这所学校创立的初衷是为了促进宗教活动和培养宗教领袖，不仅仅是为了发展没有个人感受的宗教

学术研究。1920年代，伊利诺伊大学开始允许合格的校园宗教组织提供有大学学分的课程。值得注意的是，罗马公教纽曼基金会仍然在继续这种做法，尽管抗议宗基督徒在1960年代因教职人员广泛抗议放弃了这种做法。

需要重申的是，我们刚才一直在讨论的是有关州立学校的状况。私立学校大多曾经有抗议宗的传统，相比州立学校，那里的宗教传统要更显著而且更悠久。耶鲁直到1926年才取消学生必须参加学校教堂敬拜的要求，普林斯顿彻底抛弃这个做法是在1964年。1890年代，芝加哥大学是作为一所浸信会学校创建起来的，其首任校长威廉·雷尼·哈珀（William Rainey Harper）希望这所学校支持以《圣经》原则为基础的文明。循道会基督徒也创立了一系列让人印象深刻的大学，包括杜克大学、埃莫里大学、波士顿大学、叙拉古大学、西北大学、南方循道会大学，以及南加州大学，其中大多有神学研究院。杜克在1924年创立的时候，其创始文件声明，“杜克大学的目标在于宣称一种信心，就是相信知识与信仰的永恒联合，这在上帝儿子耶稣基督的教导和品性中得到了阐明……”直至1960年代，杜克仍继续要求其本科生上《圣经》课。卫斯理学院也是如此，这所学校由德怀特·穆迪（Dwight L. Moody）的朋友们创办于1870年代，当初是福音派学院。

20世纪上半叶，诸如普林斯顿、杜克、芝加哥这些学校建造的大教堂或者耶鲁的哈克尼斯塔，也许是名牌大学致力于保留宗教之地位的最好象征。然而，从另一个角度看，这些以建筑形式表达的声明也许可以被看成面对势如破竹的世俗化而出现的最后的补偿姿态，世俗化在那时实际上正在接管这些学校。

人们已经如此彻底地忘记了美国高等教育在20世纪上半叶还有宗教维度，部分原因在于就在那时，这些宗教维度对于大学的主业来说已经边缘化了——如果不是完全不重要的话。还有，在1960年代及以后的新文

化压力热潮下，这些宗教维度中最重要的部分大多很快蒸发了，很多情况下几乎毫无踪影，也罕有多少抗议。

那么，让人困惑的问题就是，在一个世纪前还相当可观的抗议宗教育事业——这事业到那时一直是抗议宗传统的一个主要组成部分——为何不

仅在很大程度上遭到了抛弃，而且是人们自愿抛弃的。或者，从更广的意义上说，为何一个世纪前还在西方教育中扮演领导角色的基督教，如今却变得不仅对高等教育来说完全边缘化了，而且事实上在很多情况下对教育事业而言也是全然陌生的？

为何一个世纪前还在西方教育中扮演领导角色的基督教，如今却变得不仅对高等教育来说完全边缘化了，而且事实上在很多情况下对教育事业而言也是全然陌生的？

我们提出这些问题并不意味着存在一个我们该回去的、失落的黄金时代。从我自己持有的多少是传统的抗议宗观点看，大多数抗议宗基督徒抛弃了对基督教高等教育的兴趣，这的确是一个损失。今日学术界呈现的各种观点，没有任何表达明确基督教观点的实质性位置，这也是损失。我确信，基督教观点在思想上是成立的，能够也应该塑造基督教机构。另一方面，很多基督徒会认同，我们这里描述的世俗化并非都是坏事。世俗化的相当一部分是拆除残留的宗教主流地位，在那种状况下，按照宗教身份形成的社会精英将官方的宗教活动强加于所有将会进入社会主流的人身上。另外，19世纪抗议宗主流学院通常只提供少数人的教育，学生只有几百名，几乎不能与这种学校发展而来的成规模的大学相比。若要在20世纪的环境下继续存活并提供服务，无论这些学校有哪些优点（它们曾有很多优点），它们都需要在相当程度上加以改变。这些有较长历史的机构失去了很多基督教维度，这是此消彼长的一部分，似乎是应对现代性的需要所必有的。

因此，这里涉及的历史，不是简单说一些坏人、幼稚或愚蠢的人决定抛弃抗议宗传统中最宝贵的方面。而是关于一些人，当他们的传统跟现代世界产生接触时，他们意识到了一些严重问题。结果是否为改进甚或合理，这是另一个问题。无论如何，教育的领导者们对一些异常困难的境况做出了回应，他们并非完全能够为他们决策所产生的一些意想不到的后果负责。

我在这里分析中所提，是想强调三股主要的力量，这些力量是当初那些新兴大学及所在地区的领导者们回应的：第一，跟技术社会需要相关的力量；第二，跟意识形态冲突相关的力量；第三，跟多元主义及相关文化变迁有关的力量。我们对这些力量如何塑造美国大学当今灵魂的理解，就可能为基督徒及其他宗教信仰人群在面对美国高等教育主流问题方面提供如何前行的基本参考。

—

那些直到美国内战之后还主导美国教育界的老式学院，保留了曾经盛行西方世界七个世纪的高等教育体系的大概模样。那时的高等教育就是指古典学的技艺。学生需要深谙拉丁和希腊语才能被录取，他们花费大量时间背诵古典作品。有些学生可能只有十五岁左右，学校严格按照替代父母身份的原则行事。学生们的很多事情和日常活动都由一些导师监管，新近的毕业生通常为加入教会工作做准备。教授们很可能同时是传道人，讲授各种科目，当然他们也可能发展专长。课程当中有些自然科学加入，就像加入少量现代科目那样，比如政治经济学。整个学习的顶点是道德哲学高级课程，由担任校长的传道人讲授。此课程将基督教原则应用到广泛的具体科目中，也是对基督教的辩护，通常以苏格兰常识哲学为基础。这也是



博洛尼亚大学（Università di Bologna）徽章，该学校建于1088年，一般认为是西方大学的起始。

为培养公民——这些学院的一个主要目标——做准备。这些学校要求学生每天参加两次学校教堂敬拜，参加《圣经》学习，定期去教会。在这些学院，学术没有真正位置。在19世纪，神学院对于美国还是新兴现象，提供了最接近研究生教育的样式。《神学评论》是19世纪中叶美国最重要的学术期刊。

到19世纪末，两种主要的压力加在一起终结了这种教会传道人控制的古典教育。一种力量是对课程中更多具体和科学科目的需求。这种美国教育的理念在1862年莫里尔土地拨赠法案中被制度化，此举鼓励州立学校向发展农业和技术教育倾斜，作为自由文理学院之外的另一种选择。

使得老式古典学院终结的更大力量是另一种需求，这导致美国内战之后的几十年综合大学和研究生教育的建立。改革者们正确地指出，美国文明要参与现代世界中的竞争，就需要产生学者，他们明白，教会传道人控制的古典教育缺乏专业素养，几乎无法给学者的专业化提供什么空间。

从现代标准看，传道人控制学院的现象就跟古典教育和缺乏专业素养联系起来。不可避免的是，不愿意改变的传道人捍卫原有的体系，正是该体系使得他们享有高等教育守护者的地位。这样的捍卫也不可避免地跟捍

那时的高等教育就是指古典学的技艺……整个学习的顶点是道德哲学高级课程……

卫原有课程以及严格学院生活所表现的基督教特质交织在一起。

不愿改变者所表现的传统基督教

通常被视为教育开放、行业进步、专

业科学考察的对手。传统基督教的某些对手充分利用了传统主流派突然面临的尴尬处境。比如，康奈尔大学首任校长安德烈·迪克森·怀特（Andrew Dickson White）在1896年出版了《基督教世界的科学与神学论战史》，他在书中展现了他所谓教条式的基督教在过去对科学进步的阻碍。对怀特而言，问题不是基督教本身，而是神学，或者与传道人权威相关的基督教教条主义。

对改革者们来说，情况似乎是这样的，学院需要脱离传道人的控制，通常就是脱离传统基督教的控制，以实现我们如今习以为常的——作为区别于传道人阶层，而成为独立行业的高等教育。到那时为止，尽管很多教育工作者不是传道人，两者的地位还没有清晰分开。学院教育已经成为具有自己特点的行业。正如其它行业那时正在发生的一样，控制行业成员的标准建立起来。美国内战之后的几十年，研究生教育出现了广泛的体系化，最终哲学博士成了这个行业全职成员的必备条件。

改革者们想让研究生教育及相伴的研究成为大学的真正主业，这些方面不再受制于原有学院的组织结构和相关的基督教。研究生比本科生年龄大，可以不受必须参加学校教堂和教会敬拜的纪律限制。不仅如此，我们会看到，主导新学术行业的自然科学研究模式宣称宗教信仰跟研究没有直接关系。

随行业化而来的是专业化。到1890年代末期，教育工作者已经在许多基本领域建立了行业协会，比如历史学、经济学、社会学、心理学、自然科学。行业中的声誉开始依赖于产出细致专门的研究成果。

值得一提的是，这种行业化并非本身或必然就是反对基督教的。这肯定标示了美国学校朝向世俗化的重要一步，然而这不必然源于在意识形态

到 19 世纪末，两种主要的压力加在一起终结了这种教会传道人控制的古典教育。

方面针对基督教的敌意。也就是说，尽管这恰巧与针对比较传统的抗议宗基督教的某些敌意有关，比较传统的抗议宗基督教也恰巧常与老秩序有关，行业化却既不必然也不通常就与针对基督教本身的敌意有关。实际上，那时的行业化常以一种比较开阔、比较开放的基督教名义推进，那样的基督教在当时比较严肃地承担文化上的责任。

这说明了有关美国世俗化的重要一点。这其中很多是以对基督教善意的形式出现。现代世界的世俗化可能以两种主要方式推进——方法论的和意识形态的。（我所说的世俗化，就是指去除传统或有组织宗教对某些生活活动的实质影响。）我们将会在后面考察意识形态的世俗主义；为了获得更大的科学客观性，或从事一项技术工作，人认为搁置宗教信仰会更好，方法论的世俗化在这样的情况下产生了。法院如今通常遵从这个方法论。大多数科技活动也是。我们中的大部分，无论是否坚定的基督徒，在很多情况下认同这样的世俗化。我们不会期待我们虔诚的汽车修理师告诉我们，化油器中可能有魔鬼。在我们生活中越来越多由技术活动界定的方面，我们期待宗教信仰至多起到间接的作用。

基督徒因此可能愿意支持许多种方法论上的世俗化。实际上，在 19 世纪晚期，那些公开支持美国高等教育行业化和专业化的人自己多数是基督徒——通常是有些自由化的基督徒，不过同时也是严肃积极的基督徒。例如，但以理·考伊特·戈尔曼（Daniel Coit Gilman）在 1876 年成为美国第一所研究型大学约翰斯·霍普金斯大学的创建者，他有时被认为是对基督教有敌意的人，但事实并非如此。他其实是一位严肃的自由派基督徒，

后来曾担任美国《圣经》协会副主席。

通常来说，这个时期的美国学术界人士对他们的宗教信仰和学术工作在思想上采取了或多或少分治的做法，他们视两者为互补而非冲突。这方面有很多例子，其中之一是，雅各·伯瑞尔·安吉尔（James Burrill Angell）在1871-1909年担任密歇根大学校长，他是美国大学历史上最早的平信徒校长之一，他是使得密歇根大学一度成为美国西部学术重镇的关键人物。安吉尔坚持认为，信仰与科学会和谐共存。比如，他说，“透过……科学和……启示学习那一个圆满真理的人……必被祝福。”1903年，他提出，在信仰与理性的和谐组合中，信仰占据更高位置。“毕竟，我们主要不是学者，”他坚持认为，“我们最高的地位在于，我们是同一位父的孩子，是上帝的后嗣，和基督同作后嗣。”

科学与宗教的和谐分工，这个长期存在的抗议宗基督教观点有一个后果，就是鼓励将精细技术的考察作为每个领域的榜样。既然宗教的真理可能位于科学的真理之上，也可能弥补科学真理不足，人就不需要过度担心由于精细考察而造成更大视野的丧失。人就总是可以离开实验室或自己的社会科学方法论，专注于面向上帝和人类的更高服务。

雅各·特纳（James Turner）考察过密歇根大学哲学博士制度的早期发展。他总结道，在美国，学者被界定为专家，因此没有面向大众的责任。需要补充的是，如此狭窄的定义在最初是可以接受的，因为当时处在过渡阶段，持续到大约第一次世界大战，那时学者们通常有宗教组织上的联系和归属感，或者至少有鲜明的宗教背景，这为大多是人文主义的公共表达提供了动力。由于有更高的服务理念，学者专业化就可能获得被接受的正当理由。

这种科学技术与宗教之间的双层分工，或者至少高尚的道德理念，有助于促进巨大学术领域的发展，自由的科学探索将成为主要的操作标

准。对美国的抗议宗基督徒群体而言，这样的发展是比较容易的，只要学者们多数认同这一点，即科学和科学方法，无论在行业内有多神圣，并非是一切。

在新兴学术行业内，学术自由在这时成为所有原则中最神圣的理念，这是独立领域的建立产生广泛影响的一个明证。正如历史学家理查德·霍夫斯塔特（Richard Hofstadter）记载的，学术自由在这个世纪之前的美国高等教育中几乎没有什么位置。实际上，过去的美国学院一直向董事会负责，董事会成员通常代表了学院以外的利益，包括宗教利益。

然而，这个世纪初，来自学校以外的对学者的如此控制面临尖锐的挑战。建立于1915年的美国大学教授协会有力阐明了对此问题的看法。在创始的原则声明中，该协会宣称，那些作为教会或企业的部门来管理的学校宣传某种哲学是这些组织的自由，但是它们不应该装作公立机构。不仅如此，在面对“学术呼召的本质”（值得注意的是，如今仍是这么写的）问题时，此协会认为，“如果教育是社会结构的房角石，如果科学知识的进步对文明来说是必不可少的，那么几乎没什么比提高学者行业的尊严更重要的事情了……”科学知识和自由探究因此就得到了近乎神圣的地位。

这种关于科技知识角色的观点，通常被认为包括社会科学和大多其它学科，实际上为学术研究清理出巨大的区域，人们也就不会期待这里出现宗教上的考虑。

在大学占主导的自由派抗议宗基督徒，一般都支持这些发展。因为自由派的核心是支持现代文化中最好的那部分，以科学为基础的自由探究与技术上的收益，会自动地推进基督教文明。建设更好的文明基本是大学的基督教使命。伍德罗·威尔逊（Woodrow Wilson）在1896年发表的演说《国家服务中的普林斯顿》曾受到很多关注，他在其中总结了自由派的主张，尽管他个人的神学观点属于中间派。这为威尔逊在1902年成为普林斯顿

首任非传道人校长奠定了基调。威尔逊是一个有意思的案例，因为在同一次演讲中，他质疑了将科学理念过度延伸到所有学科。尽管威尔逊作为普林斯顿校长避免涉及可能产生宗派纷争的基督教神学言论，他却热烈地宣讲道德和服侍。

基督徒以基督教服侍的精神推动行业化和技术方法论，最突出的例子也许是理查德·以利（Richard T. Ely）。以利是 1886 年创建美国经济学会主要的组织者之一，也是首任秘书长。在该学会的首次报告中，以利宣称，“我们的工作往实用基督教的方向观看。”他将教会视为社会科学的天然盟友。

在新兴学术行业内，学术自由在这时成为所有原则中最神圣的理念，这是独立领域的建立产生广泛影响的一个明证……

1894 年，以利在其任教的威斯康辛大学遭到批评，因为他的社会基督教立场，尤其是支持劳工，冒犯了这所大学的一些商业支持者，这是学术自由早期的案例之一。

所以，以利是美国大学教授协会创始原则总宣言的作者之一，这不足为奇。在宣言中，我们也发现了相信独立科学研究理念和服侍理念的结合。该组织描述了大学的三个主要功能，其中之一是“为公共服务的各分支领域培养专家”。即使明确的基督教理念在许多抗议宗基督徒那里开始淡出了，科学行业主义仍然因为有能力提供“公共服务的专家”而可能获得存在的正当理由。在这种观点看来，在推进独立科学知识的问题上，没有什么需要担心的。这仍旧会促进品德。

将所有上述发展联系起来的主题，是一个新兴工业化技术社会始终得不到满足的需要。1870 年代的小学院成为 1920 年代的研究型大学，又在 20 世纪晚期成为多校区大学，导致这一系列改变的最主要因素是从企业和政府而来用以技术研究发展的金钱。大学在美国人生活中变得重要，这是较早时学院不曾有的，原因在于它们服务于技术经济，培养这种经济的专

家及其相关职业人员，并进行大量研究。至少早在 1862 年莫里尔土地拨赠法案时，对实用的需求业已在重塑美国的高等教育。学校继续提供某种版本的传统自由文理教育；但是这样的业务及其师资在驱动机构发展的金融势力当中扮演的角色越来越不重要了。有讽刺意味的是，尽管 20 世纪的大学以脱离了校外的宗教控制为自豪，它们却置换了来自商业和政府的校外金融控制，这些势力从大学购买技术收益，因此印上了它们的标记。当然，任何这种技术和实用的压力通常都可能获得正当理由，或者因为这是服务社会的更高事业，或者至少因为这有利可图。所以，有实用头脑的基督徒，特别是那些不加分辨就将美国政府和商业视为多少就是基督教事业的人，一直乐意支持这些潮流。比如，他们通常想让他们子女从这样的教育中获得经济和社会收益。无论如何，这些技术力量主导扩展了高等教育的范围，基督教在此不会有实质的影响，许多美国人认为基督教在这当中几乎没有什么相关性。

二

虽然技术专业化的压力在将传统基督教教育业务推向大学边缘方面起到了助力作用，但对这种方法论世俗化的支持，正如我们看到的，却常常既来自基督徒也来自非基督徒。不过，这种方法论的世俗化，不可避免地证明是意识形态世俗主义的重要盟友。

出于我们直接的目的，将过去一百二十五年致力于夺取美国大学灵魂的意识形态竞争者简化为三个宽泛的类别也许是有帮助的。首先，传统派的抗议宗在这一时期的开始占据了主导位置，却很轻易地被自由派的抗议宗打败了，有时后者得到世俗主义意识形态的帮助。从大约 1870 年代到 1960 年代，我们看到主要是自由派的抗议宗联合正在生长的意识形态世俗

从大约 1870 年代到 1960 年代，我们看到主要是自由派的抗议宗联合正在生长的意识形态世俗主义占据主导，形成了盛行的文化共识。

主义占据主导，形成了盛行的文化共识。1960 年代以降，我们看到更加有进攻性的多元世俗主义在生长，这没有对大学碎片化为技术专业的倾向提供任何制衡。

在早期，即从 1870 年代到第一次世界大战时，美国学院和大学的教师中纯粹的世俗主义者或宗教怀疑论者相对还很少。不过，有些教师基本是孔德实证主义的公开倡导者。孔德实证主义提出人类社会发展三个阶段的进化论观点。第一，是迷信或宗教主导时期。接下来是形而上学理念时期（有些像自由派抗议宗时期）。最后，是关于启蒙科学胜利时期到来的承诺，这将人类从迷信和形而上学中解放出来，使得人类遵循一个源于科学的更高道德。

到 1920 年代，学者们更加公开广泛地表达这样的观点，就像约翰·杜威（John Dewey）在这时期的影响所表现的，杜威表达的几乎就是孔德的观点。这些观点可能与自由派的抗议宗观念混合，因为后者也承诺要通过科学解放美国社会。阿瑟·维迪奇（Arthur J. Vidich）和斯坦福·莱曼（Stanford M. Lyman）在最近出版的《美国社会学》研究中对该领域的这个观点进行了总结：

“到 20 世纪 20 年代，反对形而上学的孔德主义与统计学技能结合起来，形成了美国式的实证主义，作为科技专家控制的社会体系启动，承诺将美国从老旧的社会福音曾经试图解决的问题中解放出来……”

这时期，自由派抗议宗基督徒和这些不再是抗议宗基督徒的人在总体上联合起来。两者一致认同，传统的抗议宗基督教在思想上是反动的，在短短五十年左右的时间内，他们发起了一场引人注目的革命，将大多数传统基督教观点从主流学术界清除出去。自由派抗议宗基督徒和世俗主义者

们利用进化论生物学的知名度让人们怀疑按照字面意思解释《圣经》的方式，并宣传科学主导世界观的好处。不仅如此，自由派抗议宗基督徒和世俗主义者还认同，科学时代带来了更高水准的道德原则，这些原则可能为让全人类受益的价值共识提供基础。

他们通常希望为这些西方文化进化中的价值观找到基础。这种冲动在教学大纲上的表现就是出现在 19 世纪末 20 世纪初的英语文学课，以及西方文明课和人文学科。西方文明课始于第一次世界大战期间，最终在全国广泛采用。人们可能会好奇，为何世俗主义的实证主义者会跻身于那些推动人文学科的人当中。我们需要记住的是，实证主义总是包括了一个更高道德的承诺。因为在其历史主义的世界观中，文明本身是价值观的唯一来源，研究西方人文学科的进化就是朝向实证主义目标的一条重要通道。自由派的抗议宗推行类似的观念，视上帝在文明的最好部分中以渐进的方式显现。

这样的课程设计也可以被看作遏制高等教育所受技术和行业压力的主要努力。随着古典学的需要迅速坍塌，正式的宗教已经被推向边缘，人文学科的理念和成果依然可能给教学大纲提供粘合剂。

第二次世界大战显示出教育的重要性，教育会将西方最好的价值观传递下去。右翼的纳粹主义和法西斯主义跟左翼的马克思主义攻击基督教和自由占主导的文化，这给西方文明带来了严重的道德危机。传统的基督教不再是提供粘合的来源，还有别的可以提供吗？学术界精英们大多在西方人道传统中找到了答案。这种观点在有影响的《1945 年哈佛关于自由社会的通识教育报告》中得到明确陈述。该报告清楚认识到，“美国教育的一个至高需要就是要有有一个有统率性的目标和观念”。报告进一步直白地建议，“经典著作的教育可以被看作是抗议宗基督教精神的一种世俗化延续”。如同《圣经》之于抗议宗基督教，那些经典著作就是教育应该传承

的西方传统的范本。报告补充说（以重申辉格派传统的微妙方式），这样的传统就是为了民治的教育，因为这教导“人的尊严”和“认识到他对同胞的职责”。科学教育是那个传统的一部分，通过教导质疑专断权威的习惯培养“人文主义的精神价值观”。这些理念可以被看成是辉格—抗议宗基督教理念的最后一次繁荣，正如在报告中说的，这种理念赞颂以抗议宗基督教为基础的民治文化的和谐。

当这样的精英教育理念可能希望成为标准的时候，这些理念存活的日子却已经不长了。一个名叫“为了民治的美国总统高等教育委员会”在1947年发表的报告间接显示了这种状况。这份报告比哈佛报告更有影响，传递了非常不同的音调。该报告是大众教育时代的某种宣言。此时代始于二战军人的转业。报告透露出高等教育一旦大体成为消费品而要走的方向，这个消费品大概是由政府控制的。接下来的几十年，高等教育的大幅扩张将会主要在州立或市立学校中发生。这股潮流不仅加速了世俗化，也加强了美国教育对实用的强调。所以，虽然上面的那个总统委员会像哈佛报告那样寻求西方共识的黏合剂，该委员会并非在经典传统中找到黏合剂，而是在实用主义的立场中，此立场视当下的民治价值观为一种常态。该报告有一种十足的杜威式的口气。“更好意识到自身目的的教学”就可能在教育中找到“共同目标”。将会出现的这种共识对实用和通识教育都拥抱，后者的目标被描述为给予学生“价值观、态度、技巧，培养学生在自由社会中生活得当”。这些方式将会“通向一个更加丰盛的个人生活以及一个更加强盛、自由的社会秩序”。

无论这些理念有何益处，大众教育在第二次世界大战后的兴起使得这种局面几乎不可避免地到来了：在建立世俗共识上，实用的做法将会胜过对精英传统的坚持。当然，到了肯尼迪任总统那几年，两种做法可以并行生长，有时在共同的教育机构内。尽管人道的自由文理教育与实用教育可

能彼此竞争，当然后者占据优势，大多数美国教育工作者都认同，应该有一个关于民治价值观的整体共识。到肯尼迪时期，这个共识大致是世俗的，大多由本身就是世俗主义者的人们来界定。不过，这也是主流宗教复兴的时期，校园中的基督徒在人数比例上还是占多数，但很少对寻找民治价值观持严重的异议。既然共识就是理念，基督徒认为最好还是低调，完全以非宗教的民事角度来表达意见，对个人信仰大多采取包容态度。虽然公开认信的基督徒可能在社会中扮演了辅助甚或轻微异议的角色 [想到雷因霍尔德·尼布尔 (Reinhold Niebuhr)]，高等教育宣扬的基本社会理念还是大体由世俗主义者以世俗方式定义。

作为意识形态的世俗主义也从这样的人那里得到支持，就是并非高贵原因所致而抛弃基督教标准的人。在性伦理方面爆发的革命，对削弱宗教意识形态和控制产生了不可估量但肯定是巨大的影响。主流的建制宗教大多与性的约束相关。男女生同校带来的国家伦理和机会的变化为大学期间忽视宗教问题提供了直接而有力的理由。当然，较有灵性头脑的人时常用某种方法论的世俗化来规避这些问题。无论如何，高等教育变迁的历史无疑仅从性问题的角度就可以写了。

三

阻碍基督教对上述挑战作出回应的主要因素，是那些挑战恰巧跟现代社会多样特质的进一步问题交织在一起。

对于思考文化多样化社会中宗教与公共政策关系的基督徒来说，困境在于，如果基督教要在塑造公共哲学方面有声音，似乎按照公平的方式，需要不让基督徒享有特殊的声音才行。公共的正义似乎要求基督徒不应接受特殊的待遇，而是为各种观点提供同等的机会。在美国，基督徒一直在

到 19 世纪末……在一个越发多样的社会中，专属于抗议宗观念的各方面正在陷入某种困境。

文化上占有主导，至今也是多数，实现这样的公共平衡看起来几乎是对基督教的不公。自由派的基督徒大体以公共的方面界定他们的事工，他们视公平为一种优先的考虑，他们尤其可

能在那些让他们无法继续做事的立场上陷入困境。

正如我们已经看到的，这种困境在抗议宗基督教高等教育机构那里得到很好的体现。这些学校通常想要成为在性质上既是教会机构也是公共机构，致力于既服侍信徒也服务公众的高尚目标。当然，只要抗议宗基督教在文化上被认为是占据主导地位，这种困境就不显著。只要人们还将这种看法视为当然：抗议宗基督教处于文化上的主导地位或应该处于主导地位，与教会相关机构的目标就还是要根据抗议宗基督教的标准塑造整个社会。这不仅意味着，罗马公教徒按照理想状况应该转为抗议宗基督徒，也意味着所有美国人都应该采纳抗议宗基督徒支持的文化理念。这些理念曾经通常以 19 世纪中叶辉格派传统的方式得到表达。抗议宗基督徒继续着某种美国革命修辞的语调，这语调根植于英格兰清教徒革命。他们将持异议的抗议宗基督教与政治和思想自由联系在一起，将罗马公教与君主制、暴政、迷信联系起来。抗议宗—辉格派理念包括支持科学上的自由探究、政治自由，以及个人主义的道德标准，比如努力工作。19 世纪学院的道德哲学课程就是为全国建立如此非宗派抗议宗标准的努力之一。

然而，到 19 世纪末，非宗派主义开始不仅仅要包括抗议宗的各种不同。在一个越发多样的社会中，专属于抗议宗观念的各方面正在陷入某种困境。州立学校首先感受到压力，但是很快任何学校都感受到了，尤其是那些希望服务整个社会的名校。从 1880 年代到第一次世界大战的几十年间，这些学校在最实质的关系方面很快就开始与它们的教会或宗教传统保持距

离，取消那些有明确神学或《圣经》内容的课程，董事会成员、教师、行政人员也不再都是传道人担任。

在这个时期的开始，一所学校是面向全国“非宗派”机构，表明这方面特征的一个重要方式是避免要求教师做任何信仰上的正式测验。当然，那些有较长历史的主流学校仍然时常雇佣他们自己的校友，校友们可能以非正式的途径对宗教传统保有某些认同。在雇佣教师方面，老式院长也拥有实质上的裁量权，可以选择那些有“良好品格”的人。不过，到了19世纪末，这种对于教师宗教观念的非正式考察机制坍塌了，尽管对于罗马公教徒的某种歧视以及对于犹太人的严重歧视还存在。但是，任何有抗议宗传统背景的人都可能赢得某个职位，无论他的宗教观念为何或是否缺乏宗教观念。一旦以上的样式发展了，取消宗教上的联系就是时间问题了。

这种与原有主流建制宗教的分离，其发生有多迅速和彻底，正如我一直在说的，取决于机构本身视自己有多公共。罗马公教的学校和较小的宗派学院可能不费力地保留它们独有的传统。未来的学生知道，如果他们报考类似圣母大学或协和学院，他们就在选择一所有教会标准的教会学校。有些主流教会的学院，比如威斯敏斯特、巴克奈尔、大卫逊，仍然可能在20世纪上半叶保持明显的教会身份，只要它们愿意继续作为一所小型和有些朴素的学校而存在。但是像芝加哥、耶鲁、普林斯顿那样想成为塑造文化的主流学校呢？对它们来说，是否可能有办法继续保留基督教学校的实质？

在这时期主导大多数美国主流学院和大学的自由派抗议宗提供了解决办法。这种办法在事实上等于是老辉格派传统的扩大。如果这个宗教传统的界定范围非常宽广，以至于向所有观点开放，至少向所有的自由派观点开放，白人抗议宗文化建制派仍可能保留其控制和影响力。正如我们已经

看到的，自由派抗议宗对待真理的双重方式让各种科学和行业来界定大学教学内容的实际情况，在此之外，可能加上某种选择：作为更高真理的宗教和道德。

既要面对多元主义，又想保持控制和影响力，抗议宗具体的宗教维度不得不重新界定。到 20 世纪前几十年，抗议宗传统的独有元素遭到抛弃，基督教或多或少被定义为一种道德观。这促进良好品格和民治原则，两者是全体美国人都接受的部分老辉格派理念。因此那些领导者几乎都有抗议宗传统的名校，就可能继续在广阔道德和政治共识中促进吸收全体美国人的大熔炉理念。

即使这样的解决办法也带来某些问题，例如对待可能加入学校的犹太

到 20 世纪前几十年，抗议宗传统的独有元素遭到抛弃，基督教或多或少被定义为一种道德观。

人学生和教师的态度问题。19 世纪末 20 世纪初的几十年，犹太移民显著增加，犹太人的大学申请增长更快。到 1920 年代，尽管有些抗议，大多数美国名校建立了配额制，通常在 15%

左右，防止过多犹太学生入校。有时，这些学校仍然引述“基督教”伦理，这些伦理是它们在表面上保留的，诸如此类的基督教教导已经在这些学校消失了。直至第二次世界大战后，在许多著名的美国学校，犹太裔教师受到歧视或被排除在外，特别在人文学科当中。

这个例子指出更大的问题。那些指挥在文化上影响最大机构的抗议宗基督徒是否能够合法地歧视来自其它传统的人群？尤其在第二次世界大战和纳粹大屠杀后，这些问题在有抗议宗传统的美国教育工作者那里变得尖锐。毕竟，他们长期宣称的辉格 - 民治理念包括公平以及各人群的融合，这些正是文化外来者们声称的原则。

我们在这篇文章开始时提出了一个困惑。到这里，答案应该明显了。

为何抗议宗基督徒自愿放弃了他们原本的教育帝国，为何他们连承认曾经营过这样的事业都感到尴尬？答案在于，他们首先面对的是巨大的文化潮流，诸如技术进展、行业化，以及他们难以轻易控制的世俗化；文化多元主义和基督教伦理原则带来的压力让他们的问题更为严重，这些压力使得他们难以——如果不是不能的话——采取任何面对世俗化潮流的果断立场。

虽然对公平原则的认识起到了作用，我却不应该让相关决定听起来完全是跟道德的高标准有关的。另一种对发生之事的描述是这样的，最终，学校的相关人——无论教师、学生、校友，还是金融上的支持者——都不再支持抗议宗的排他主义。在将相关人群扩大范围的过程中，这些群体将宽容原则与那些不是严格的抗议宗基督徒的自利结合在一起。20世纪早期，最强大的外来压力来自，比如卡内基基金会，当时该组织建立了学院人员退休基金，最终变成“教师保险和年金协会-学院退休基金”。最初，该基金会设定了参加此项目的学院的条件，即必须是非宗派的学校。其它商业上的支持者，还有州立法机构，也做出相似要求。据说，学校的管理者们能够抵挡除金钱之外的任何诱惑，他们显然在认识到多元主义和去除教会官方地位的价值方面获得了大量自利。

当然，即使自利在澄清原则方面起到了重要作用，从几乎任何一方面的基督教视角来看，去除教会官方地位似乎都是正确的事情。

对去除教会官方地位这个做法的一个重要支持，在于这样的正当理由，就是自愿的宗教信仰在任何情况下都比强制的宗教信仰更健康。这是反对要求学生必须参加学校教堂敬拜的一个强有力论点。那些废除此要求的学校几乎无一例外都经历了自愿参加敬拜的过渡时期，在这个阶段，很多学校的自愿敬拜在一段时间中有兴旺发展。不仅如此，19世纪末20世纪初的几十年，是正式去除教会官方地位做法进行最快的时候，校园

中自愿参加的基督教也可能是发展最有活力的时期。学院管理者们常常鼓励基督教男青年会和女青年会，两者当时的角色很像今日的校际基督徒团契。那个时期的学生们帮助组织了学生志愿者运动，最初由德怀特·穆迪支持，率先推动了大量美国人去往海外作传教士的努力，这个现象在第一次世界大战左右达到顶点。学校管理者们也常常鼓励抗议宗不同宗派以及罗马公教和犹太教在校园中的活动群体。无论这些活动对大学主业来说是多么边缘，只要这些活动在那些可能感兴趣的少数学生中是存在的，只要这些宗教活动组织至少是低调地繁荣（正如它们直到 1950 年代所经历的），教会官方地位的去留可以被视为教会面对压力而做出的某种合理调整。

这个做法也符合通行的观点，即科学与宗教可以在各自但互补的领域中运转，前者提供思想探究的根本准则。大学与神学院的分工使得这个原则制度化，后者提供专业的宗教培训。在一些私立大学，这种分别的例子就是神学研究院的继续，这使得去除基督教官方地位的其它方面在这些机构中看起来不那么有威胁性。

如果从基督教的视角或抗议宗教会及其相关人员的利益看，对去除教会官方地位做法采取不抵制的立场，无论有多少让人信服的好理由，结果都似乎是有问题的。当今的基督教在那些对文化有重要影响的庞大机构中处于边缘位置，拥有的声音仅仅是原来的某种遗迹，这样的结果从基督教的视角看是令人惊奇和不幸的。

那么，有必要问的是，如果高等教育界当中的抗议宗领袖们大概做出了正确——或至少是几乎别无选择——的决定，但这些决定的结果却显然跟抗议宗基督教的利益非常相悖，问题究竟出在哪里？

我认为，答案在于美国主流国民文化深处的一些假设，就是认为抗议宗基督教与塑造文化密切相关。这样的想法——之前已提及——不过是假

设，就是认为应该有全国统一的国民文化，抗议宗基督教应该扮演主要支持者的角色。在 17 世纪最早英国移民的时期，基督教被认为在文化统一上提供了主要基础。在 18 世纪，各殖民地形成为国家，启蒙运动理念为共同文化提供了一个不那么引起争议的科学基础，而抗议宗基督教扮演了重要支持者的角色，尤其在非宗派的外衣下。

考虑到统一的国民文化是一个有吸引力的目标，主流的美国抗议宗基督徒在面对文化多样化时就会自然地试图将其吸收进来。在某种意义上，这就是美国内战涉及的方面——美国内战是一个让人伤痛的历史片段，将寻求全民统一道德标准的优点和困境

都表现出来了。在接下来的 20 世纪，美国人越发难以忽视不同族群和宗教的多样化，共同的文化理念变为更模糊的基督教或犹太—基督教，只能被

基督教无论如何都不等同于美国文化，所以也就不可能跟后者的公共机构有一样的边界。

称为“民治的”文化。不过，到了肯尼迪任总统时期，共同的文化理念仍然是达成全民共识和反对种族隔离。民权运动以及将黑人融入社会主流的努力似乎突出了这种做法在道德上的正确性。

这种做法在思想上的对应是那种由启蒙运动的假设支持的信念，认为科学为所有正确思想的人做出相似的思考提供了基础。这种观点在当时的美国尤其重要，因为启蒙运动思想跟界定国民身份密切相关。虽然那时的人们对于基督教是一体的还是分裂的存在分歧，人们却认为科学方法为整个人类找到了可以共同接受的道德原则。主流的基督徒群体加入到与科学合作、致力于支持这个一体化的文化观念中。到 20 世纪，传统基督教看起来太分裂，难以成为一个可以被接受的公共宗教，自由派基督教开始不知不觉陷入对道德主义老爷爷式的溺爱中，科学方法作为建立国民文化一体化工程的高级合作伙伴出现了。

对美国人的教育而言，这意味着如下观点的继续，某种合宜的教育体制应该建基于某种一体化的哲学。当然，关于该哲学应该是什么或应该怎样形成，存在着某些内部的争论，但是，只要支持者们能够声称获得了某种科学传统的授权，他们就可能拿出他们的观念，不是作为众多意识形态的一种，而是对每个人都公平的那些意识形态，因为他们即便不是完全客观的，也至少是相对客观的。

尽管这些一体化的理念似乎很吸引人，对培养某种共同文化也可能很有必要，这些理念所依靠的全体主义设想却在几个方面都出了问题。首先，从社会的方面看，这些设想是虚幻的，因为美国并非只是一种文化，而是众多文化的联邦。第二，全体主义的观念在思想上是有问题的。并非所有正确思想的人都跟白人抗议宗基督徒的思考方式一样，也不存在所有人都认同的普遍客观的科学。实际上，科学本身是在理论形成之前的设想框架内产生的，包括以宗教信仰为基础的设想。最后，无论这种一体化的文化事业可能是多么有吸引力及合理的追求，它都不是基督徒们可能永远完全认同的事业——如果他们想要保留自己的基督徒身份的话。基督教无论如何都不等同于美国文化，所以也就不可能跟后者的公共机构有一样的边界。正如我们看到的，20世纪上半叶的自由派抗议宗基督徒面对这个问题的方式并非通过将自己的身份与美国文化明显区别开来，就像基要派及罗马公教知识分子们那样，而是模糊他们的身份，因此很少跟其他遵守社会共识的美国人有什么不一样。因此，到了1960年代，他们仍然能够控制美国大多数知名的学术机构。只有明显感受到基督教与一体化的美国文化之间存在张力——这个张力曾被新正统派初步提及，却从没有在实质上被应用于向文化一体化科学的观念进行挑战——才可能有对截然不同选择的追求。然而，对这些张力的明显意识并非自由派抗议宗基督教的一部分。

四

正如上文所说，一些关于美国主流文化和宗教的设想是有问题的，对这些观念的分析应该有助于我们理解和评估 1960 年代以来美国大学所出的事情，包括原有自由派抗议宗基督教主流建制的衰亡。尤其耐人寻味的，是致力于填补这个主流建制空位的那些主要竞争者们所具有的悖论式特质。

到 1960 年代中期，两股势力一起通过某种夹击行动摧毁了已经世俗化的自由派抗议宗（或者如今已世俗化的犹太—基督教）式的启蒙运动共识。

首先是大众教育及其实用理念的胜利。对此无需赘述；不过，需要指出的是，这股势力显然就是要摧毁大学任何真实存在的共识，取而代之的是诸多彼此竞争的实用目标。来自政府和商业的研究捐赠在大学预算中的比例越发增多，这些资金使得大学的重心离开人文学科，

到 1960 年代中期，两股势力一起通过某种夹击行动摧毁了已经世俗化的自由派抗议宗（或者如今已世俗化的犹太—基督教）式的启蒙运动共识。

这一切对实用的大众教育潮流起到了推波助澜的作用。大学越是推动技术上的能力，就越是碎片化为各样分支学科。这种潮流由于正在持续的专业主义趋势而得到了加强。对于教师来说，忠于自己的专业远比忠于自己所在的机构重要。从事研究对于获得专业上提升的必要性常常让教师对教学不感兴趣。很多观察者都对这些潮流做出了评论。

与此同时，另外一侧的进攻来自对主流文化的反对，这股势力质疑与此相关的整个理念本身：民治共识及如今已世俗化的美国生活方式。这一进攻当中一个基本要素，是省察“关于客观意识的神话”，指出了如下

几个彼此相关的问题：主流建制派对自己合法性的声称，主流建制派倾向于服从非人格化的技术力量，以及主流建制派在科学权威方面的启蒙运动传统。

至此，原有的主流建制派已经没有什么应对以上这些挑战的根基了。其成员早就放弃了任何支撑他们观点的神学根据，他们对科学权威正当性的声称已经由于诸多对客观性神话的内部省察而被削弱。不仅如此，在实用的方面，科学权威因为指向太多彼此排斥的方向而没有了多少用处。原有主流建制派最合理的防御似乎是诉诸那些整个文化都认同的不证自明的道德原则。然而，到此时，关乎自由、公义、开放的道德高地已经被这样一些人占据了——他们在解释这些词语上远比原有主流建制派曾经所想的更激进。

结果是，原有的自由派（以及作为残余的自由派抗议宗）共识理念坍塌了。尽管它还在老一代人中延续，其权威已经被向其挑战的多样力量大大削弱了。一方面是实用学科和分支学科的增长，这些学科不关心那些大问题，而是致力于技术研究或传授技艺。商科专业的大规模增长是这股潮流的一部分，这很可能取代人文学科成为自然科学之外的主要选择。这可以被视为方法论世俗化的胜利，该势力早就威胁要接管大学以及美国文化，到此时基本没有任何参与竞争的人文学科意识形态对其有过遏制。

与此同时，原有自由派抗议宗共识的衰落所留下的意识形态真空，正在由富于进攻性的多元世俗主义填补，后者在 1960 年代生长，随着 1960 年代的学生在 1980、1990 年代成为获得大学终生教职的学者而进入繁荣期。在平等、女权以及少数群体权利的名义下，这个群体质疑所有的信仰，认为这些不过是社会的建构，对原有共识的意识形态遗留下来的东西进行抨击，攻击以西方为导向的准则，否定许多常规的伦理设想。

五

在以上所有这些力量的背景中，我们可以理解宗教信仰在美国大学中剩下来的正式角色。显然，尽管还有诸多宗教系和一些大学的神学研究院，宗教信仰从大约一个世纪前的靠近中心位置转移到远在有可无的边缘。除了自愿的学生宗教群体，宗教信仰在大多数大学中的重要性大概跟棒球队差不多。

不仅宗教信仰成为边缘，大学教室里，任何有机会获得公开而可以辨识出的受到宗教信仰影响的维度都面临不公的待遇。尽管当代大学声称优先支持开放、容忍、学术自由和平等权利，那些显然以宗教信仰观念为基础的观点（比如，存在一个被造的道德秩序或者神的真理也许在《圣经》中得到彰显）时常以非正式或直白的方式被排除在教室以外。尤其让人感到冒犯的，似乎是关于这些教导的传统基督教版本，而非那些基督教伦理教导，例如对穷人的特别关注……

尤其让人感到冒犯的，似乎是关于这些教导的传统基督教版本，而非那些基督教伦理教导，例如对穷人的特别关注……

保守派基督徒常常将这种状态归咎于世俗人本主义者的阴谋，然而上述分析显示，这样的解释把事实简化了。虽然过于关注自身的世俗主义在学术群体中是一支显著的势力，却是我们之前指出的所有其它势力的汇合将其力量极度扩大了。自由派抗议宗反对传统基督教的独有特质，就将后者排除在外。方法论的世俗化为这样的举动提供了不具争议的理论基础，这基础又因那些关涉科学普遍原则的信条而得到加强。对多元主义和公义的关注提供了道德上的基础。在所有这些势力以外还可以加上一个我没有

单独讨论的（虽然值得以专门的一个部分详述），这是一种广为接受的流行观点，有时在法院裁决中体现出来却还没有一贯执行，这就是，来自政府的资金支持将任何宗教信仰上的教导排除在外。考虑到当今大约 80% 的美国学生就读政府出资的学校，这股势力是巨大的。

如果简要回顾宗教信仰教导在 20 世纪美国大学课程中的真实发展，我们就可以更细致地看到那些受宗教信仰影响的视角在美国大学中的遭遇。在自由派抗议宗占主导的时期，很明显，世俗化力量已经留下了一个空缺，宗教信仰在教学大纲中完全体现不出来。作为回击，一种有影响的运动在两次世界大战之间发展起来，该运动致力于甚至在州立大学中增加宗教信仰课、讲授《圣经》的教职、宗教系，还有宗教学院。推动此项运动的人原本不仅想通过这些措施教导关于宗教信仰的知识，也想培养宗教领袖，至少含有促进宗教信仰发展的意思。至少在州立大学，该运动不仅包括抗议宗基督教，还有罗马公教和犹太教。

这方面的努力并非在学术上总是过硬的，对大学教育没有产生主要影响。不过，这足够梅里蒙·库宁根（Merrimon Cuningim）在第二次世界大战前夕做出以下研究结论，“宗教信仰正再次移向高等教育的中心地位”。不仅如此，战争带来了宗教信仰的复兴，以及对西方文明道德和宗教信仰根基的广泛关注，因此提升了宗教信仰在大学本科教学大纲中的地位。有些大体可以被称为新正统派学者的重新兴起以及他们所拥有的知名度，也提高了大学神学研究院的声望，这些神学院以前长期培养传道人，在这一时期开始被视为宗教学研究生教育的重镇。人们大致认为，这时期的宗教信仰包括伦理关注，因此是人文学科的一部分。宗教信仰在大学中的地位由于其在帮助界定大学对现代文明的道德使命上有贡献而获得正当理由。

然而，到 1960 年代末，大学宗教学的特质开始产生显著变化。宗

教系的数量增长明显，到了1970年代，几乎每一所大学都有宗教系。但是，支撑这些宗教系的理论基础发生转移，大概从作为人文学科的一个元素——其存在目的基本是道德意义上的——变成作为社会科学的一部分。相应的，宗教系比原来雇佣更少受过传道人训练的人员，越来越增加具有科学资质的人。在这时期，那些大批涌入美国宗教学会各次会议的宗教学从业者常常使用他们自己的术语，好让该学科确立合法的科学地位。对于各种宗教历史的新研究跟大学中不断增长的对多元主义的热情相吻合。宗教系通过将注意力集中于非西方、非常规以及（说明性的）非基督教逐步获得合法性。

在宗教学从业者中，这些发展也为非基督教的规范立场日益受到欢迎提供了动力。这里，我只好依靠印象式的证据，也不想将更大的潮流简单归于世俗主义者的阴谋。我的印象是，许多宗教学院系的人员曾经是有宗教信仰的，但后来丧失了信仰。跟大多数教师相似，他们希望自己的学生将会像他们那样思考，这是他们教学的一个目标，而这在实际上帮助削弱了他们学生的宗教信仰。在此追求当中，他们获得了方法论世俗化的帮助，后者要求从业者跟所有信仰分离开来，除了对于科学方法本身合理性的信仰。按照这种状况下的宗教史研究方法理解，看待宗教信仰唯一合理的方式就是将其视为社会的建构，这种方式有意或无意削弱了对任何声称有神圣来源的宗教信仰的认信。当然，这种宗教学对宗教信仰的负面影响由于许多其他人加入此学科得到了缓解，那些人从事宗教学研究是他们在信仰上呼召的延伸，他们面对不要显露信奉任何明确宗教信仰的压力，却还是表现了对宗教信仰比较正面的视角。

不过，那些对任何明显表达信奉宗教信仰持反对态度的人在如今占据上风，或者因为人们继续相信科学客观性，关注多元主义，或者因为人们声称的法律上的限制。我甚至听到这样的说法，任何有宗教信仰的人都不

应该被允许从事关于这种宗教信仰的教学。虽然我认为这个建议还不是任何人真正的原则，但是对于女性研究或黑人研究，无法想象这样的建议会被提出来。这就像在说，在音乐学院，任何音乐学家都不应该执教。不知是否会针对印度教徒或佛教徒提出这样的规定。当然，比较普遍的规定是，在教室中，一切有关信仰的论证都是要被禁止的，这在实际上意味着，宗教信仰者表现出的有实践性和说明性的信仰视角都要在学生中被隐藏起来。这样的规定仍然是在针对传统抗议宗或传统罗马公教信仰的情况下得到最一贯执行。如果自由派抗议宗基督徒的宗教信仰表达大约局限于政治进步主义的伦理范围内，他们也就仍然是这种规定的支持者。无神论者可以公开表达他们对于有神论的观点。

当然，问题的一部分是，在宗教的领域中，我们还在面对某种文化主流建制的残余。因此这在某种程度上是可以理解的：任何含有独有和排他特质的基督教都会遭受特别的攻击，因为基督教长期以来被用作对特权的支持。

无论如何，总体来说，大学宗教学院系的存在并非跟我们已经描绘的大学世俗化对等的遏制力量。尤其具讽刺意味的是，它们的存在有时被用来向那些有虔诚宗教信仰的议员或董事会成员保证，跟他们有关的大学并没有忽视宗教信仰。宗教信仰也许没有被忽视，但是其独特视角，特别是传统基督教的独特视角，常常被排除在外甚至遭受嘲弄。

六

那么，我们这些在不流行的学术方式上持严肃基督信仰的人该如何对待当今大学教育呢？我们应该试图表现我们独特的思想视角，还是必须在大势面前放弃，也许靠着原有主流建制剩下的资本过活或是在大学神学研

究生院找到避难所？（也许我需要补充的是，尤其那种以某种方式努力成为具有鲜明基督教色彩的大学神学研究生院在总体上看起来越来越不常见了。）

在我看来，我们回到一个有基督教共识——无论自由还是保守——的时代显然是不可能了，即使我们有这样的想法。从现实考虑，不可能在公立和著名的私立大学重新建立任何类似哪怕有广泛犹太—基督教道德共识的东西。至少，我们不可能再这么命名了。反对西方文化身份的力量太强大了。不仅如此，在任何这种共识可能具有的形态方面，宗教上的保守派跟自由派之间有不可逾越的分歧。

除了继续做我们的工作，让过去已经积累了一个世纪的潮流继续发展，还有什么其它的选择吗？具有明确基督教色彩的视角会在多久之后从美国著名大学中完全消失（除了大学中学生自愿组织提供的）？

显然，要提出充分的选择，需要另外一篇专文讨论。不过，还是值得指出，存在两个主要的应对措施。

第一是，有严肃宗教信仰的人们需要积极向大学表达，劝说它们更加一贯地践行它们宣称的多元主义。

如果我们首先注意到1960年代后大学多元主义中一个有深意的特点，我们可能把这个建议说得更清楚。一方面，校园多元主义者们一个最常规的观念是，所有道德判断都是相对于某个群体的；同时，他们中的许多人坚持认为，在大学里，他们自己的道德判断应该是所有群体的规范。某种意义上，当今正在发生的是，在当代学术界如此有影响的1960年代之后的后现代主义者们，正在陷入原来白人男性抗议宗主流建制派基督徒扮演的角色。尽管他们言辞表达的是多元主义和解构主义的意识形态，他们中的许多人在行为上表现的却仿佛是认同类似启蒙运动式的、不证自明的普世道德原则。跟原来支持自由派共识的人相似，他们想从学术界清除那

些不基本认同他们观点的人。实际上，他们的根本预设——认为所有关于真理的声称都是社会建构出来的——与那些老式的自由派实用主义者的并没有什么不同。类似于实用主义者——也自认为在抨击启蒙运动，他们为了行动方便其实需要预设一个更为普世的道德标准。对于老式实用主义的自由派而言，诸如这样常常没有承认的标准正是现代西方民治的原则。对于后现代主义者来说，这替代了一种有更为包容主义世界倾向的道德绝对主义。

我的提议会是努力消除这种畸形状况。我认为，就公共政策来说，某种实用的多元主义的确是唯一现实存在的学术选择。这是深植于美国传统当中的，很难想出一个可行的不同选择。我唯一的必要条件是，这个选择应该受到挑战，以便更一贯地执行实用和多元主义。如果在诸如我们这些著名大学的公共场所，我们要以这样的观点为行动的前提——就是道德判断是相对于某些社区的，那么我们就应该尽可能一贯地遵循此前提包含的意思，不能将哪一种或哪一些观点绝对化而排除其它观念。换言之，我们的多元主义应该更加一贯地有包容性，甚至包括传统的基督教观点。

对于更广泛的多元主义来说，这个建议并不意味着，那些管理过我们这些大学的人——无论是基督徒、启蒙运动的支持者、老式的自由派还是1960年代后的多元主义者——寻求某种可行的价值共识是错误的。在我看来，没有这样的共识，甚至解构主义者也无法做事。实际上，没有这样的幻觉——所有其他人都会认同我们的世界观，我们却可能在那些我们可能认同的传统中寻找共同之处。事实上，共同之处比我们可能想象的要多，因为生活在同一时代的人共享很多相同的经历。例如，一个从大多数美国社区发展出来的普遍共识是，女性和少数族裔不应该在高等教育中受到歧视。以这样广泛认同的原则为基础，建立大学政策是可行的。

不过，一旦我们讲到这里了，问题在于，如果有的话，我们将什么排

除在外？显然，并非所有观点都是被允许的，而有些行为比如性骚扰或种族骚扰肯定是应当被排除在外的。然而，如果我们对此认识是严肃的，就

支持如此更广泛的多元主义，不意味着基督徒就应该是道德相对主义者……

是我们不应该指望所有社区都认同我们自己的道德判断，我们就不会将多数人的观点绝对化。我们允许各样以负责任方式表达的少数派观点呈现出来，包括一些非常不受欢迎的观点。

支持如此更广泛的多元主义，不意味着基督徒就应该是道德相对主义者。事实上，我们可以认定，正如犹太和基督教传统一直认为的，真正道德的法律根本上是上帝的创造，无论人类社会可能如何建构与之类似的法律或拒斥这些法律。尽管如此，我们也可以认为，就公共政策而言，在一个多元化的社会，麦迪逊式的做法最可能帮助实现公义，这个做法就是阻止多数暴政。

尤其在大学——所有社会机构中应该是向最大范围的自由探究持开放态度的组织，这种更广阔的多元主义将允许各样的基督教以及其它宗教信仰影响之下的思想传统回到讨论中来。如果我对上述历史的解读是正确的，如此这样的观点被排除在外的理论基础（这些跟取消教会官方地位的做法和相信普世科学有关）几乎就不存在了。唯一继续存在的主要因素是对多元化社会当中公义的关注，不过这种关注似乎在如今对接纳宗教信仰视角有利。

让受宗教信仰影响的视角重新获得地位，将需要提升某种意识，将其与来自其他那些经受社会排斥的群体意识相比较。尽管如此，我想，提出如下询问是公正的，就是，这种意识是否跟当代大学的这个图景相一致：当代大学歧视受宗教信仰影响的观点，却容忍所有其它做法和思想探究。

当然，不得不有一些游戏规则，这些规则要求人担负思想上的责任，

礼貌、合理地对待自己不认同的传统。然而，我认为，如果在大学教学中不采取压制宗教信仰观点的做法，而是鼓励教授们表达他们的视角，让他们的观念得到考虑，这些规则就会跟我们时代的多元化思想音调更加一致，也更加公平。例如，如果一位摩门教徒、一位统一教教徒、一位法维尔式的基要派或哈维·考克斯（Harvey Cox）式的自由派给我的孩子们上课，我认为，营销领域的真理要求他们公开表达他们的观点。该规则应该适用于所有世俗主义者们。

我最直接想到的是在多样基督徒亚文化里那些最优质机构的关键领域中建立研究所和研究生阶段的研究中心……

后启蒙运动时期的大学应该认识到，不存在将会统一人类的普世科学或道德观念，也许它们最需要做的是将自己视为不同的联盟，其中有参与竞争的思想社区，这些社区有各自的信仰和信条。这对美国大学来说也许比英国大学或有些加拿大大学更难，后者一直将自己视为多样学院的联盟，多元化是常见的现象。相比之下，美国学校首先受到不同宗派的基督教影响，后来是启蒙运动和自由派抗议宗理念的影响，每个人都被认为是应该一样的。无论如何，如果美国学校愿意认可多元主义，也许甚至将有多样信条的学院包括在内，无论宗教上的，女性主义的，同性恋的，政治上自由派或保守派的，人本主义的，解放主义的还是任何别的，多元主义就可能有真正多元生长的机会。另一种选择，似乎就是继续以一种强加于每个人的新共识取代一套正确观点的做法——这其实根本就不是多元主义。

第二个应对措施，可能更现实，就是严肃的基督徒应该集中精力建立有明确基督教信仰的机构，这些机构在世俗学院和大学之外提供不同选择。也许大学和学术行业的状况不可逆转，让人绝望。如果是这样，基督

徒和其他宗教信仰者应该现实一些地看待这个状况，放弃文化上的幻想，就是严肃的宗教信仰会跟社会的共同文化契合。

这里，我最直接想到的是在多样基督徒亚文化里那些最优质机构的关键领域中建立研究所和研究生阶段的研究中心。这样的努力需要学术声望的某种牺牲，至少是暂时的，也因此是在更广阔文化中可能带来影响力的某种牺牲。无论如何，如果教会在高等教育方面做得好，它们就很可能产生在思想、灵性、道德上让人尊敬的群体。它们可能得不到在更广阔文化中的广泛喜爱，但是受到社会文化的喜爱从来不是福音的应许。也许，考虑到我们已经考察的历史发展状况，如今生活在后现代的基督徒们是时候认识到他们是一群不受欢迎之人了。

若有在主流教育机构中任教且有严肃宗教信仰的人不喜欢这种宗派式的解决方式，他们有责任建议一个更好的方式。◆

乔治·马斯登（George Marsden）发表这篇文章时，在杜克大学神学研究生院任教。原文发表于1991年1月《首要之事》（First Things）：<https://www.firstthings.com/article/1991/01/005-the-soul-of-the-american-university>，后在1994年扩充为同名书出版。马斯登曾在加尔文学院长期任教，现在是圣母大学历史学荣休讲座教授。

-
- 〈1〉 即宗教改革或归正运动中兴起的基督新教，相对于罗马公教或天主教。——译者注
- 〈2〉 即天主教。——译者注

从纽曼的“大学理念”谈 中国大学精神

文 / 何光沪

在半个世纪以来的中国大陆，大学的经历呈现出两种截然相反的特征。一方面，它们经历过世界大学史上前所未有的震荡：从20世纪50年代初期“院系调整”时的拆散或肢解、合并或拼接，到20世纪90年代后期“系科变学院、学院变大学”大潮中的膨胀或扩张、联姻或吞并；从“土地改革”时创办革命干部大学，到“文化革命”初期的全面停课、中期的下乡务农和后期的“工农兵上大学、管大学、改造大学”，全国的高等院校都大起大落，在劫难逃。另一方面，它们又维持着也许只有前苏联的大学才可以相比的长期不变：从教育理念到管理体制，从教学方法到教材体系，一代又一代的教师都相沿成习，一代又一代的学生也习以为常。

当然，这两个彼此相反的特征，其实有一个共同的根源，即全国统一的教育体制和领导人的即时意愿。

然而，在世纪交替的这几年，由于相当多的学生、家长、教师尤其是一些官员的思想转变或曰“思想解放”，中国大学的渐进的良性转变已初露端倪。除了经济发展导致的大学地位提高和教师收入改善之外，各大学在

管理、教学和教材等方面的自主性均有不同程度的提高，在这些方面的所谓“国际接轨”进程也有了加速的迹象。^{〔1〕}

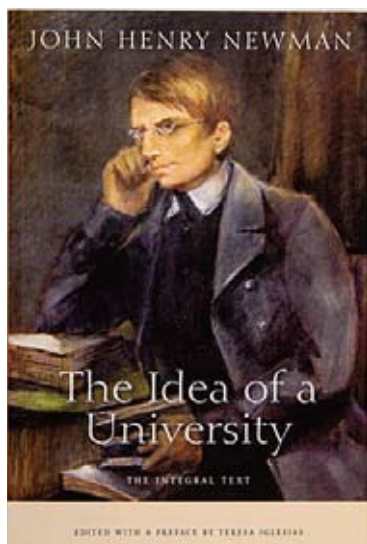
在本文所注重的教育理念方面，虽然较之前述几个方面而言转变不甚明显，但是也有了实际的进步，这特别表现为“素质教育”这一口号的提出，这个口号相比于前三十年“教育为无产阶级政治服务，教育与生产劳动相结合”的口号，相比于实为政治灌输的“德育”和分数挂帅的“智育”，无疑是一个巨大的进步，尽管其全面彻底的实施，还需要人们——首先是教师们——付出巨大的努力。

这种努力，理应包括对于国外重要的教育理念的思考、评价和吸纳。在这方面，约翰·亨利·纽曼（John Henry Newman，1801—1890）的“大学理念”，无疑是很值得思考的。

一、纽曼的“大学理念”之再思

1

作为一位活跃多产的著作家，纽曼不但以“牛津运动”的核心人物著称，而且以一种大学理念的倡导者闻名，不但以其在“时代书册”中发表的文章和改宗行为引起了一时的轰动，而且以其在《大学理念》一书中发表的演辞和办学主张产生了长久的影响。他在应邀主持筹办爱尔兰第一所天主教大学期间，发表了五次系列演讲，后来又写作了另外五篇演讲稿。1852年，他把这十篇演辞结集出版，题为《论大学教育的范围和性质》。在担任该大学的校长期间，他还为哲学与文学院、医学院和理学院等院系专门写过十篇演辞或文章，1859年以《论大学课程》为题发表。1873年，他把这两本书修订并合集为《大学理念之界说与阐明》一书出版，从此，



《大学理念》2009年版封面。

这部在他死前已再版九次的著作，便以“大学理念”之名传世。

这部名著在1996年作为西方传统“关键性著作”系列之一再版时，丛书编者之一、耶鲁大学历史学教授弗兰克·特纳（Frank M. Turner）在“前言”中写道：“纽曼的《大学理念》在其出版以来的近一个半世纪之中，对于高等教育的相关探讨和概念形成，一直发挥着非同寻常的影响。现在，高等院校及其课程设置、使命天职、资金筹措等等，已经成为人们关注和争议的焦点，在这样一个时代，耶鲁大学出版社在其‘再思西方传统’丛书中再版这一经典著作，诚为适时之举。纽曼的著作深深植根于这一传统，反过来又对理解这一传统并向一代又一代学生传授这一传统的方式，做出了巨大贡献。”^{〔2〕}所谓理解和传授一种传统的方式，也就是教育的方式。在中国大学的教育方式真正要“面向世界”的今天，如果中国真正要走进世界，也让世界走进中国，那么，再思一下纽曼的“大学理念”，看其对当代中国大学的教育理念有何参考价值，可以说也是一种“适时之举”罢。

2

在这部对西方高等教育的形成和目标都产生了巨大影响的著作中，纽曼讨论的重要问题非常之多，以至于要在此一一探讨，几乎是不可想像的。在这里，我们只能就其主要观点与我们的论题之间的关系，作一点粗浅的“再思”。

纽曼的一个观点，是认为大学应被界定为“传授全面知识的地方”。^{〔3〕}他解释这个观点说：“这意味着其宗旨一方面是智力性的而非道德性的；另一方面是对知识的普及和扩展而非提高。假如大学的宗旨在于科学发现和哲学探索，我就看不出它为什么要有学生；假如意在宗教训练，我也看不出它何以能成为文学和科学的中心。”^{〔4〕}

在此应该澄清的是，这里的“道德”一词毋宁说是“宗教”一词的误用。因为，纽曼在后面多次通过说明教皇建议设立这所大学的的方式和其他方式，表达了对道德或品性培养的重视，例如他说：教皇的“主要和直接的目的，不是科学、艺术、文学、职业技能和知识发现本身，而是要借助文学和科学，使他的子民受益；……使其在某些道德或智力习惯方面得以践行和成长。”^{〔5〕}他还在提到“英国绅士”这一概念的狭隘性之后，肯定了大学培养“绅士”的目标。^{〔6〕}同时，他还多次区分大学的教育职能与教会的宗教职能。他认为大学是一种人间的机构，应该造就具有广博的知识、批判性的思维、高尚的道德和社会敏感性的人。大学不是能从根本上转变人的堕落性和罪性的机构，但是能够通过开明的或文科的学问来塑造纽曼所谓的绅士。

纽曼认为，大学教育从定义上说就有别于职业教育或专业教育。大学教育要达到的目标，是视野的开拓，心智的转变、思维的习惯，以及社会交往和人际互动的能力。

但在另一方面，纽曼又认为，所谓全面的知识当然应该包括神学，因

纽曼认为……所谓全面的知识当然应该包括神学，因为神学也是一门学科（他称之为“一门科学或科学中的科学”）……

为神学也是一门学科（他称之为“一门科学或科学中的科学”）。他论证说，一个机构若不教授全面的知识（universal knowledge），也就不能称为“全面的学校”（university）即大学。^{〔7〕}

纽曼还强调了大学与科学院（academies）或学会（societies）的区别。他认为后者“主要关注的是科学本身而不是学生。”^{〔8〕}他指出：“发现与传授是不同的功能；二者也是不同的禀赋，而且很少并存于同一个人身上。一个人耗费时光向所有的来者传播其现有的知识，就不大可能还有余暇或精力来获取新的知识。人类的常识已将对真理的探索与宁静隔绝的状态联系起来。那些最伟大的思想家都专心致志于他们的主题而容不得打扰；他们往往神不守舍，性格独特，而且或多或少地避开教室或公共学校。”^{〔9〕}

总的来看，纽曼的主要观点有三个方面。一是大学有别于职业性或专科性的学校，主要任务不是进行职业培训或专业教育，而是通过开明的或自由的或文科的学问，^{〔10〕}扩展学生的眼界，培养学生的思维，转变学生的习性，“使他们成为更聪慧、更能干、更活跃的社会成员。”一句话，^{〔11〕}大学的目标是培养他所说的“绅士”。

二是大学有别于科学院或各种学会，其主要功能不是进行科学的探索或发现，而是向学生传授已有的知识。而这些知识的传授也并非为了科学发展本身，而是为了学生的培养。

三是大学不同于教会或宗教机构，其任务不是转变“堕落的人”或罪人，而是通过哲学、文学、科学等的教育，使学生能在“堕落的人类社会中”生活，并具有“权宜性的、世俗的美德。”^{〔12〕}但是，大学传授的知识应该是“全面的”，所以理应包含基督教神学。

3

在“再思”这些观点，考虑其中每一个部分之适宜与不适宜，可取与不可取的时候，我想，以当代中国大学的状况作为立足点，是十分重要的。

首先，我们应该立足于当代中国大学中“素质教育”的状况，来思考纽曼关于“绅士教育”的观点。

正如纽曼假设的他的听众对“英国绅士”的批评一样，他的绅士概念在今天的中国显然也是不适宜的、不可取的。一方面，半个世纪以来的中国教育曾经彻底地、有时甚至是非理性地（如在“文革”之中）批判了与普通民众对立的贵族思想或贵族作风，从广大人民的观念层面扫荡了“绅士”理念；另一方面，中国几千年社会生活的等级性阴影在民众下意识层面中的负面影响，依然不可低估，这种影响在最近十来年中已经浮现于社会的表层，助长了生活中的诸多不公平现象。^{〔13〕}考虑到这种社会现实，关于“绅士教育”的提法，即便有某种高尚的因素内在于其中，仍然是不可取、不适宜，同时也是行不通的。

然而，从前面的叙述已经可以看出，纽曼的观念中有不少东西十分接近于当代中国大学中关于素质教育的观念。这种教育很重要，因为我们的学校长期以来一直以片面的政治灌输取代全面的人格培养，以技术性的智慧（尤其是记忆能力）培养取代精神性的人性熏陶。这种教育也是迫切需要的，因为教育中的这种缺失，现在已经将恶果撒向了今日中国的社会生活，使得追求真理的精神日益淡漠，同情仁爱的品质日益少见，自我中心盛行，犬儒主义成风。凡有鼻子可嗅的人，都可以嗅到这些恶果腐臭的气味！

然而，素质教育的口号已经提出好些年了，其效果距离中国社会的需要之遥远，是不可否认的。原因固然很多（首先是学校作为社会教育体系的一部分，远远不及其他方面的制度、传媒及其造成的行为表率的影响力

大),但我想,未能认真地思考和吸取国外行之有效的某些教育理念,也许可算为重要原因之一。

其次,我们应该立足于当代中国大学中教学与科研关系的状况及其得失,来思考纽曼关于“传授”与“发现”的观点。

一方面,纽曼以后一百多年的大学发展,包括苏联大学与科学院分离的模式和美国以大学为科研基地的模式,从整体上说似乎反驳了纽曼的论点,因为美国模式已经赢得了更多的科学、技术和教育成效。另一方面,不论是在美国、苏联,还是在中国,甚至在任何别的地方,大学和科学院里的实际状况也告诉我们,许多人确实在“教学”与“科研”所需的两类才能中只具备一类,或者一类远胜于另一类,这使得他们在某一类机构中不能够人尽其才。一种失败的制度,也就是不能让尽可能多的科研人才搞科研,教学人才搞教学,让两种才能皆有者人尽其才,让两种才能皆无者改换职业的制度,即相对不合理的制度。

就当代中国大学的状况而言,一方面已有越来越多的科研职能在从科学院转向大学,从而在一定程度上改变了过于僵硬的苏联模式;另一方面在大学内部仍然有上述相对不合理的制度存在。^{〔14〕}

无论如何,我们不得不承认,仅就教学工作,或者仅就学生培养尤其是素质培养的工作而言,纽曼的观点自有其道理。换言之,教学固然有助于科研,但仍然会占用科研所需的时间和精力,因而对科研能力较强或两种能力均强的教师来说,仍然会减少科研成效。当然,我们也不能忘记,纽曼的关切,主要是在教学或“传授知识”或培养学生方面。

纽曼的论述还提醒我们,应当注意科研工作或他所谓“发现”工作的精神层面。当代中国大学中众多学者的状况表明,长时间从事某一方面的研究,有时候会使研究者专注于或有志于或献身于某一领域,这会对学者本人的精神状态产生巨大的影响,使之更有可能做出较大的贡献。而在另

一个极端，对其研究物件完全冷漠的学者，因为对其领域没有精神上的投入，其研究成效一般也较小。而这在当代中国的大学里并非罕见的现象。

最后，我们应立足于当代中国大学内学科设置的状况，来思考纽曼关于“全面知识”的观点。

当代中国大学可以分为两类，一类本来就是专科性的，或者是从专业学院扩大而成的，例如林业大学或医科大学之类；另一类则是所谓“综合性大学”。前一类大学的学科设置，当然与“全面知识”相去甚远。^{〔15〕}后一类大学在全校范围内有较全面的课程设置，但是由于院系之间的壁垒，不但不像西方一些大学那样要求学生必须学习跨系科课程，反而对学生的跨系科学习有所限制。^{〔16〕}再加上学生必须归属某一系科，所以对于学生来说，综合大学的实际状况不那么“综合”，学生所学知识也不那么“全面”（universal）。

同本文的论题关系更密切的是，中国的两类大学之中不论哪一类，自1950年代以来的几十年中都没有神学课程的设置。当然，纽曼所说的基督教神学是从基督教信仰出发的教义阐释，因而不但当代中国大学没有设置，像美国这样实行政教分离的国家也没有设置，尽管欧洲国家多有设置，一些国家如德国还在同一学校内设置基督公教和基督新教两个神学系。不过在美国，由于在公立大学之外还有许多基督教团体开办的私立大学、宗教学校和神学院，所以学生要学习基督教和其他宗教的宗教知识，都仍然有很多途径。

相比之下，当代中国大学在这方面仅可说是刚刚起步。在中国，政教分离的原则当然应该维护，甚至还应该进一步阐明真义并真正持守。而这意味着在保障宗教徒与非教徒权利平等（包括政治权利和教育权利平等）的前提下，政治和教育不受宗教干预，也不干预宗教。因此，纽曼所说的那种从信仰出发的基督教神学教育，在当代中国大学中也是不适宜、不可取的。

但是，就从理性出发的基督教研究而言，把它作为人文学科和社会科学的一个门类，纳入大学课程设置，显然是促使大学知识更加全面的努力

中必要的一步。现在，已有少数综合性大学在宗教学系课程设置中走出了这必要的一步，这是必须肯定并予以推进的。

二、中国的基督教研究之特点

1

基督教研究与基督教神学既有联系，又有区别。说二者有联系，是因为基督教研究必然包含对基督教神学的研究，否则就不但是“残缺不全”的，甚至是“缺乏头脑”的。因为，如果说基督教的历史、礼仪、教会等等的研究是着眼于其“四肢”，那么基督教神学的研究就是着眼于其“头脑”。说二者有区别，是因为基督教研究是从理性出发，从外部向内部的探索，而基督教神学是从信仰出发，从内部向外部的阐发，前者是纯粹学术性的，后者是学术性与信仰性兼具的。

中国的基督教研究，不但从逻辑或本质上说属于学术研究，从历史或事实上说，也具有学术研究的性质。

从历史上看，中国真正的基督教研究，大概可以从明末与耶稣会士交往的士大夫说起。且不说许多士大夫只是对传教士们带来的西方科学感兴趣，并不真正信奉基督教，即所谓“宗其学而不奉其教”或者“阳奉其教而阴尽其学”，^{〈17〉}即使是真正信教的徐光启、李之藻、杨廷筠等人，至少在起初也是在相当的距离之外，抱着儒家式的实用理性态度来对待基督教的。这种理性的、因而是接近学术研究的态度，从明末清初到清末民初，直至今日，一直是绝大部分研究基督教的中国学者的重要特点。

这里的原因十分明显，即基督教与中国文化的关系，是一种传统进入另一种传统后的互动关系，而一种传统中的人群要吸纳另一种传统中的某

些因素，首先就需要解释或广义的翻译，解释或广义的翻译又需要理性的研究。对一个传统悠久和学者主导型的社会而言，更是如此。中国传统社会正是这样一个社会，所以，承担解释另一传统的职能或工作的中国学者，不可避免地会把其知识分子的“知识性”或“理智性”（intellectual）特征，带到这项工作中来。

2

中国的基督教研究的理智性和学术性特点，在 20 世纪前期现代社会科学研究方法传入以后，表现得尤其明显。

当时社会科学研究方法的主流是理性的实证主义。这种方法同中国传统的理性考据方法是可以契合的。^{〔18〕}因而，民国初年的基督教研究，一方面是以中国传统尤其是儒家传统同基督教的比较角度为主，另一方面是以历史考证角度为主。前者显示出某些比较宗教学的理性特征，而后者则显示出宗教史学的实证特征，两者当然都具有理性的学术研究的性质。

3

在 20 世纪 50 年代到 70 年代中断之后重新兴起的基督教研究，总的来说是由教会外的学者发起和主导的。这些学者主要来自各级社会科学院和各地大学，而且原来的研究多在哲学、史学、文学、伦理学、艺术学等学术领域。他们全都生长在无神论的环境之中，自幼受到唯物主义和科学主义的强烈熏陶，所以，他们的世界观和方法论，至少是倾向于理性主义的。这就决定了当代中国大学中的基督教研究，总体上不能不具有理性的学术研究的性质。

我们还应该看到，当代中国社会正在逐步融入现代国际社会，因此也必然会更多地具备现代化社会的两大特征，即政教分离和宗教多元。在这种形势下，中国大学的基督教研究，在可以预见的将来，也依然会是一种理性的、学术的研究。即令在思想观念多元的大潮之中，从研究得出的结论可能会千差万别，但是，从理性出发、以理性为工具，坚持研究的学术性质，也依然会是中国大学中基督教研究的首要特征。

三、基督教研究对当代中国大学的意义

1

在前述的两类当代中国大学中，第一类即专科类大学，显然极需走出专科、专业或职业的狭窄范围，争取用本学科以外的广阔得多的知识去丰富学生的头脑。这不但是教给学生更“全面”知识的需要，甚至是使学生在本专业之内得到提高的需要。因为在这个科际融合的时代，专注于本专业的思想方法本身，更是十分过时的。

第二类即综合性大学，如前所述，也面临着时代挑战——走向真正的“全面”、“综合”的“大”学（university），也就是使自身名符其实，使自己“大”起来。这里所谓“全面”、“综合”和“大”起来，不是对校长而言的，因为一个大学对一个校长来说，总是够大的，甚至太大了——头绪万千，日理万机。这里所谓“全面”、“综合”和“大”起来，乃是对学生而言的，因为一个大学对一个学生来说，总是有那么多陌生的地方，那么多陌生而威严的老师，那么多令人神往又令人生畏的学科——在系里是条“龙”，在校内是条“虫”。这里所谓“时代挑战”，是说在这个普及教育的时代（我不大愿意说是“素质竞争的时代”），至少本科生教育必须更多地趋于“通才”教育

而非“专才”教育。否则，我们也许会比纽曼的19世纪还要落伍。顺便说一句，相对而言不太重视专业教育的英国，竟然产生了那么多的诺贝尔奖获得者，这至少是值得思考的。

当代中国大学这种走向真正的‘全面’、‘综合’的需要，向学生传授‘全面知识’的需要，意味着基督教研究对其具有重要的意义……

当代中国大学这种走向真正的“全面”、“综合”的需要，向学生传授“全面知识”的需要，意味着基督教研究对其具有重要的意义。很明显，所谓“全面知识”的“全面”(universal)，理应包含对于普遍(universally)影响了文明进程的基督教的认识；所谓“综合大学”的“综合”(comprehensive)，理应包括探求理解(to comprehend)作为西方文明核心的基督教的这种研究。否则便谈不上“全面”、“综合”的大学，对学生而言尤其如此。

即使只看所谓“专科大学”也是如此，我们且以林业大学和医科大学为例。在今天，前者必须讲授自然环境的保护问题，后者也应该讲授身心医学的谘询问题。如果分别增加一些西方环保中的基督教观念影响的知识，^{〈19〉}增加一些西方社会中的教牧人员心理谘询工作的知识，^{〈20〉}无疑会提高学生在相关课题上的专业造诣。

现在，鉴于少数综合性大学已经开始设置了基督教研究学科，从而使其学科配置更加全面，更加同国外著名大学接近，并由此而增加了国内外大学的学术交流，我们还可以说，基督教研究已经对当代中国大学的良性发展，做出了明显可见的贡献。

2

就当代中国大学内的科研工作而言，不论是直接还是间接，它都应该立足于社会的现实状况，应该为总体的社会发展服务。

当前中国社会的一个重要现象，是基督宗教在“假死”至少 20 年之后的急剧增长。这个事实具有多方面的实际影响，也具有深远的理论意义。放眼也应该纳入科研视野的世界局势，则基督教不但在过去两千年中深深地影响了西方社会，而且在过去五百年间也深深地影响了国际社会，至今也依然对社会生活的诸多领域发挥着深远的影响。因此，无论是考虑到我们科研工作的立足点，还是考虑到其目标，它都理应包含对基督教的研究，其中包括对基督教历史的、现实的、未来的趋势，及其在思想、文化、社会各个方面的影响和作用的研究。

还可以一提的是，基督教研究是一种典型的跨文化和多学科的研究，它不但需要进入人类历史中各大文化圈和各民族文化的核心，而且需要采用哲学的、神学的、思想史的、文化学的、社会学的、心理学的、人类学的、现象学的、语言学的等等诸多不同的学科方法。因此，它对于当代中国大学中尚待发展的对同一主题的跨文化研究和多学科研究，预期可以发挥某种示范或促进作用。

当然，这种研究，作为这一学科教学工作的基础，也是同当代中国大学在这一领域的教学发展相辅相成的。

3

最后，我们可以看看基督教研究同当代中国大学素质教育的关系。

素质教育无疑应侧重于精神层面。因为它所要矫正的，首先应是那些自私自利的自我中心倾向和玩世不恭的犬儒主义潮流；它所要培养的，首先应是正直、诚实、勤奋、仁爱的精神品格。一个受教育者，只要摆脱了那些倾向潮流，具备了这些精神品格，无论具有其他什么观点和兴趣爱好，无论在某些方面的才能是高是低是强是弱，都已经具备了成为一个自己能

够健康生活、又有益于社会健康发展的公民的基本素质。一句话，这应该成为素质教育的起码要求。

然而，每一个教育者都知道，要达到这个“起码要求”，真是谈何容易！它不但需要社会各界多方面和长时间的协同努力，而且需要教育者自身多方面和长时间的精神修养。

精神层面的教育，需要对人类文明之精神核心的领悟。因此，通过客观理性的或学术性的（即非主观盲信的或灌输式的）研究和教学，将人类文明之精神核心揭示给学生，使之从中受到启发，汲取精神营养，对于素质教育可以说是必不可少。

在此，我们不难看到，以基督教研究为基础的这一领域的教学工作，对于当代中国大学中的素质教育所具有的意义。因为，作为西方文明的精神核心，历史悠久而又能适应不同时代精神需求的基督教，在人类文明中无疑具有重大的意义。

毕竟，如果纽曼可以说：“当教会建立一所大学时，它之所以珍视才能、天赋或学识，并非为了这些东西本身，而是为了它的子民，所着眼者，乃是他们的精神幸福”^{〔21〕}，那么，我们建立这么多的大学，难道不也应该以此为目标吗？◆

原文发表于罗秉祥、江丕盛编，《大学与基督宗教研究》（香港：香港浸会大学中华基督宗教研究中心，2002），145—158页：http://cscsnet.hkbu.edu.hk/articles/he1_f.html。经作者允许在此转载，此处略有改动。

〔1〕 至少就“重点大学”而言，学校人事制度增加了灵活性和自主性，教学方式逐步多样化，教学成果评估逐步规范化和民主化，开始注意教材国际化或采用国外先进教材，学生和教师的国际交流日益增加等等，都是这些方面的明显迹象。

- 〈2〉 J. H. Newman, *The Idea of a University*, ed. F. M. Turner (New Haven: Yale University Press, 1996), p. ix.
- 〈3〉 同上, p. 3。
- 〈4〉 同上。
- 〈5〉 同上, p. 4。
- 〈6〉 同上, p. 6。
- 〈7〉 同上, p. xiv。
- 〈8〉 同上。
- 〈9〉 同上, p. 5-6。
- 〈10〉 这三个中文词在英文里是一个词, 即 liberal。
- 〈11〉 同上, p. 5。
- 〈12〉 同上, p. xv。
- 〈13〉 当然, 这些现象中很大一部分同对“贵族”或“绅士”概念的完全无知或荒唐歪曲有关联, 即完全不懂得其中的温文有礼、遵守规则、宽宏大量甚至见义勇为等精神因素。于是, 从“包二奶”、“包三奶”的暴发户可以自命为某种乡绅, 到庸俗低级的高消费行为也竟然自命为“贵族气派”, 这类怪现象也就比比皆是了。
- 〈14〉 近闻清华大学将为教学和科研人员设立三种不同的职位, 让前述四种类型中的前三类能够人尽其才。但笔者尚未获得权威来源的证实。
- 〈15〉 但其中有一些学校领导意识到了这个问题, 并采取了补救措施, 例如开设一些“素质教育”课程, 或举办一些讲座, 以增加学生对专业以外知识的了解。
- 〈16〉 限制的程度当然是因校而异的, 有些学校较多, 有些则较少。
- 〈17〉 参见朱维铮, 〈序〉, 李天纲, 《中国礼仪之争》(上海: 上海古籍, 1998)。
- 〈18〉 前者主要由吴雷川、赵紫宸、谢扶雅等教会内的学者进行, 后者主要由陈垣等历史学者进行。
- 〈19〉 从《创世记》中的“利用”到“看守”即“管理”自然的观念, 这种影响甚大。
- 〈20〉 这种工作不但在实践中对公共卫生事业有很大的贡献, 甚至对精神病学和心理谘询理论也有很大贡献。
- 〈21〉 J. H. Newman, *The Idea of a University*, ed. F. M. Turner (New Haven: Yale University Press, 1996), p. 5.

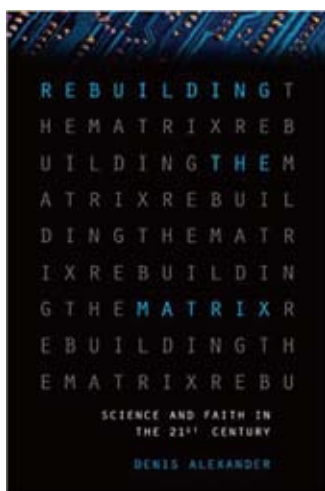
基督教物理学？

文 / 孙毅

记得之前读过一篇题为“基督教牛肉面”的文章，这让我想到“基督教物理学”这个题目。确实如那篇文章的作者所说，不存在所谓“基督教牛肉面”，牛肉面就是牛肉面；不过我们也同样可以说，不存在我们所想象的那种与宗教或信仰无关的“中性”物理学；物理学总是与某种宗教的或类宗教的世界观念联系在一起。当然，宗教信仰与以物理学为代表的自然科学的关系究竟如何，也不是几句话就可以说清楚的。亚历山大的《重建范型：21 世纪科学与信仰》为我们提供了一个很好的思考进路。作为一名职业科学家，作者“试图从一个职业科学家的角度来解决这个问题，他厌倦极端主义者的言辞，并希望展现沉默的大多数科学家的观点”。^{〈1〉}

一

就近代自然科学产生的历史过程来看，以物理学为代表的自然科学的产生无疑是在基督教有神论的信仰背景之下产生的；更进一步说，乃是 16 世纪宗教改革运动所结出的果实。宗教改革带来了人们对于整个世界的根本信念及景观的变化；而这个世界景观的变化又进一步带来哲学观念的改



《重建范型：21世纪科学与信仰》英文版封面。

变，并进而带来了近代自然科学的产生。无论是自然科学还是新哲学观念的产生，都与改教家的神学有着某种依存关系。

在中世纪的奥古斯丁传统中，整个宇宙是这样一个神圣圣礼化的宏观世界，其中可见的受造领域被看作是那不可见的永恒和天国领域在时空中的对应体。在这种圣礼化的世界观中，“自然世界只是从神圣的角度得到审视，即通过自然世界而放眼上帝及永恒实在。”^{〔2〕}自然世界被紧紧地与神圣事物关联在一起，它本身并没有什么意义，只是因为分享了那神圣与永恒的国度而有其意义。

第一代改教家，特别是路德，因为受到中世纪晚期唯名论的影响，突破了阿奎那所说的“存在的类比”——似乎在上帝的本质与受造世界事物的本质之间存在着某种相似关系的观念，而转向“恩典的类比”或“隐秘的护佑”。与对创造者和受造之物所做的区别相平行，出现了对神恩和自然所做的相应区分，突出了自然世界（包括人生活的世界）的偶在性。这种区分一方面捍卫了上帝的神性，另一方面捍卫了自然的自然性：“创造者上帝在恩典中转

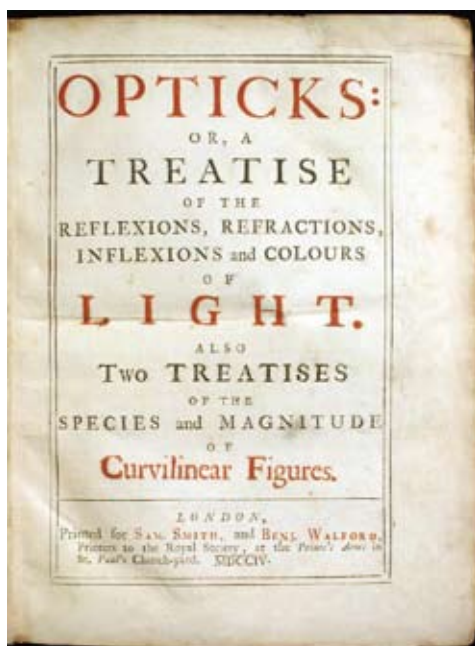
而创造并维系一个完全区别于他自己的世界，可是由于它完全区别于他，尽管它全然依赖于他的自由意志和智慧，它也只有在其全然的区别性中，即在其不直接关涉上帝的自然或物质过程中，才能得到正确的解释。”^{〈3〉}在此前提下，自然世界中的所有事物是上帝掩藏自己活动的面具：“它们是上帝之面具，他要隐藏在后面做一切事情。”^{〈4〉}因而，改教家们认为，无论理性对自然造物这一侧有多么深刻的认识，都无法让人们认识到创造者那一侧的终极因。这使得后来科学认识不再将第一因作为必要的知识。

改教家所带来的这种世界观，为近代自然科学的产生打开的大门。上帝相对自然世界的各种丰富现象并非是终极因的关系；自然世界有其自身的法则与规律，而这规律的完美与和谐性只是上帝之荣美的某种反映。这个方面，加尔文有一个让人印象深刻的比喻：整个宇宙是彰显上帝的舞台，而生活在地上的人们，不过是这个宏大剧院中坐着的观众而已。^{〈5〉}因此，认识上帝及其作为需要借助两本书：上帝借《圣经》直接启示他自己，同时上帝借自然世界间接启示他自己。

认识上帝及其作为需要借助两本书：上帝借《圣经》直接启示他自己，同时上帝借自然世界间接启示他自己。

从牛顿建立古典物理学的基本范式及其世界图景的过程中，可以看到他所持有的基督教信念对他产生的影响。虽然牛顿对数学方法的使用是其新范式的重要特点，但单纯地从这种数学方法并不能够给后人提供一种世界图景。在长达 20 年的探索过程中，困扰他最大的是对引力这种神秘相互作用力的性质的理解。直到 1687 年他完成了那本著名的《自然哲学的数学原理》之后，随着万有引力的概念被正式提出，新的世界图景才算是完整地呈现在人们的面前。

引力概念的提出，其中有着极为重要的有神论层面的内涵，这是牛顿当时提出这个概念时的基本前提。当时及后来的人都将引力理解为是物



《光学》首版

体固有的一种属性。其实在牛顿看来，物体间的这种引力作用并非物体的固有属性，即与诸如广延、不可入性和硬度等这类物体的第一属性完全不同。物体本身的固有属性是惰性，是抗拒变化，除非有某种源自于非物质性的外来之力克服了这种阻抗，物体的运动状态才可能发生变化。

牛顿在其 1704 年出版的《光学》(*Opticks*) 中列出的疑问 28 中，提出这种非物质作用力的来源乃是上帝本身，这一结论是通过考察宇宙中所有明显的秩序和设计而得出的：“太阳和行星之间既无稠密物质，它们何以会相互吸引？何以自然不做徒劳之事，而我们在宇宙中看到的一切秩序和美又从何而来？……这些事情是这样井井有条，所以从现象来看，似乎有一位无形的、活生生的、智慧的、无所不在的上帝，他在无限空间中，就像在他的感官中一样，仿佛亲切地看到形形色色的事物本身，彻底地感

知它们，完全地领会它们，因为事物直接地呈现于他。”^{〔6〕}这里我们看到，牛顿通过上帝达到了原来想通过以太这个物质性的介质要达到却没有达到的作用，即上帝是宇宙中物体间相互吸引和排斥力的非物质来源。这让我们看到牛顿对引力这个概念之特殊内涵的理解，即它是一种非力学或非机械性地起作用的力量；这种力不是源于物体接触性的，而是通过空间传递来的，是一种真正的“超距离作用力”。它源自于上帝，体现的是上帝对这个宇宙的隐秘护佑。像地球这样的星体悬浮在空间中，正是其引力与自身阻抗力平衡的结果：“引力也许可以使行星运动，但若没有上帝的力量就绝不能使它们像现在这样绕着太阳作圆周运动。”^{〔7〕}

在本书中，作者没有太多地讨论牛顿的案例，或许是因为在牛顿身上，物理学或其延伸出来的世界图景与基督教的关系并没有产生之前如在伽利略身上所产生的那种冲突。就基督信仰相对物理学的关系，本书特别提到英国不从国教的物理学家对物理学的突出贡献：“17、18世纪技术或科学活动与不从国教之间的相互关系常常受到历史学家的注意。”^{〔8〕}接着书中列出了两位人们熟知的物理学家，普里斯特利与

这让我们看到牛顿对引力这个概念之特殊内涵的理解……这种力……源自于上帝，体现的是上帝对这个宇宙的隐秘护佑。

法拉弟。普里斯特利（Joseph Priestley，1733—1804）是氧气的发现者，在本书作者看来：“在很多方面，约瑟夫·普里斯特利的一生代表了18世纪科学与不从国教之间的联系。”^{〔9〕}他从神学院毕业后，成为一家不从国教教会的牧师，除了主持这间教会，还开办了一所学校。他利用业余时间从事科学研究，建立了他自己的实验室。不过到后期他的神学与牛顿一样，逐渐转向了“神体一位论”（Unitarianism）。

从上面的描述中，我们似乎可以看到如下的分层现象：改教家们在神学层面上开启了一种新的看世界的可能性，这在如牛顿或普里斯特利这类

改教家们在神学层面上开启了一种新的看世界的可能性……

有信仰的科学家那里，转变成某种与自然世界有关的神哲学，就如被归在牛顿身上的自然神论及普里斯特利的“神体一位论”，在有关这个自然世界的神哲

学观念的基础上，物理学或自然科学得以被构建起来。这三个层级的衍生有层面上的区别，即只存在着无形的类比（或偶在或隐藏）关系，没有显在的或逻辑体系或直线因果性的关系，因此这种区别的存在，使后两个衍生之层面有“独立”的可能性。

二

如果说实际的历史进程中，物理学是在一种有神论的背景下产生的，那么为什么今天为自然科学提供理论前设的哲学或意识形态说明却是科学主义或自然主义的世界观？如果这种意识形态或哲学前提是事后重建的，那么为什么人们需要事后给自然科学提供一个可以自洽的理论前提，即以逻辑体系的方式来重建一种可以作为前设的神哲学的意识形态体系？其实，不是自然科学本身与宗教或有神论神学有什么冲突，两者根本就不在同一个层面上，而是这种事后重建的神哲学说明体系或某种非有神论的世界观与最初的有神论世界观产生冲突与竞争。针对进入现代后，人们需要为自然科学寻求一种事后的意识形态的解释体系这个问题，本书作者为我们做了一些有意义的探索，揭示出科学主义在为自然科学重建其世界观的背后，原来有其他因素渗透到自然科学的领域。

1800年英国的科学活动大体上是由业余学者来进行的，其资金来源主要来自于信徒私人赞助，政府的投资比例很小，科学刊物也很少；同时大学和高中被教士所主导，其重点被置于古典学科，科学研究与教学还处在边缘地位。只有上述所说的不从国教学院（the Dissenting Academies），

尝试进行系统的科学教育。总之，当时的科学的专业化与职业化还没有形成。但到1900年的时候，这一百年间，形成了人们今天所看到的科学的专业化与职业化结构。这中间发生了什么？发生了科学家群体与宗教人士的冲突：“从19世纪50年代以来，新的科学家团体出现了，这个团体后来被L.赫胥黎称为‘科学的年轻卫士’，他们开始争取为科学家的职业权利和地位得到更大承认进行活动。”^{〔10〕}这构成了科学与宗教冲突的历史背景。换言之，两者冲突的背景是新兴的科学家团体要争取自己的职业权利。因此这种冲突更像是科学家群体与当时主导科学教育的宗教人士之间的冲突。不过，这种冲突表现在双方都在诉诸自身团体所坚持的意识形态理论，也就是说，在一批如赫胥黎这样的人物的努力之下，科学被上升到科学主义的意识形态，来为这个新兴的团体争取社会权利。

不是自然科学本身与宗教或有神论神学有什么冲突，两者根本就不在同一个层面上……

这一批如赫胥黎这样的“科学的年轻卫士”组成了X俱乐部：“X俱乐部成员全部都是‘科学自然主义者’，即他们认为他们的科学提供了一个包括‘理性事实’的特别世界观，而不是涉及形而上学理论和观念的宗教世界观。因此，重要的是，科学家作为一种职业发挥自己对科学的支配作用，不让科学像过去一样被‘业余的’教士所支配。这种职业上的支配在教士通过阐述‘教条’代替‘科学事实’似乎威胁到科学探询的自由时尤其重要。”^{〔11〕}就是在这种为自己争取社会权利的过程中，宗教日益被视为一种敌对的势力，如赫胥黎所说，他要“不懈地反对教会精神，反对教权主义，这些不论在英国还是在其他地方，不论属于何种教派，都是科学不共戴天的敌人……我可能看见科学之脚踩在其敌人的颈项上”^{〔12〕}。这颇有点像中国大陆比较熟悉的文革时期听到的那种语言。

争取职业权利及对科学和教育的主导权，一方面需要改变私有资金资

助的方式，由此推动了公有基金及后来政府资助的发展；另一方面，关系到在科学协会与大学或学校中争取更多的职位，特别是领导职位。在后一个方面，X 俱乐部的三位成员从 1873 年到 1885 年一起占据着皇家学会主席的职位。“随着科学群体的日益职业化，科学协会中教士的比例稳步下降（1849 年圣公会牧师占皇家学会成员的 10%，1899 年为 3%）。英国协会历史上最初的 35 年中（1831-1865），有 9 名牧师任主席；在后来的 35 年中，没有牧师担任主席。”^{〔13〕}在教育领域发生的情况类似，1870 年以前，英国的教育大体上被圣公会和天主教会所控制，但那一年的《教育法案》打破了这个局面。“新的职业科学家想要完全控制科学教职和学校课程，他们的目的与这些教会产生直接对立。”^{〔14〕}就如 20 世纪的科学哲学家库恩所说，科学并不主要表现为是一种理论，而更重要代表了一个科学家共同体。虽然在这个共同体中很多科学家是有神论者，可一旦涉及这个群体中更多人的社会利益与权力，特别是一些社会活动家或哲学家进来之后，所形成的意识形态或哲学理论就不单是为了理解自然世界，更是为了不同群体之间的意识形态竞争。

三

上述 19 世纪宗教与科学冲突的发展容易让人产生误解，以为现代化就是世俗化，而世俗化就意味着宗教的衰落。其实，如果说宗教有衰落，那也主要是西方传统建制性的教会团体对公共社会的影响力在衰落。在彼得·贝格尔看来：“当今世界一如既往地充满宗教性，在某些地方比以往更甚。”^{〔15〕}因此，传统建制化基督教团体的衰落，就同时意味着其他宗教性的力量，特别是以非有神论表现出来的类宗教正在取而代之，试图与自然科学结盟，成为自然科学的哲学基础。人们往往将今天现代化进程带来的很多问题，特别是环境与生态的问题归咎于自然科学与技术，从而将科学技术本身看作负面因素，孰不知这正可能是那些事后重建的非有神论意识

形态带来的问题：“目前非有神论框架使科学朝着与其根源疏离的方向前进，助长了目前公众对科学的广泛误解，产生了对于科学事业的不良感情。”^{〔16〕}

在本书作者看来，造成问题的并非具体科学本身，而是那些试图与科学联盟的非有神论意识形态或世界观，特别是后现代的认识论：“在过去的一个世纪中发生的对科学的最大冲击是动摇了科学事业得以建立的认识论假设。……如果按照后现代观点，科学只是一种建构的知识形式，仅仅对特定的语言群体有效，并不提出被普遍认同的主张。”^{〔17〕}也就是说，在这种后现代的认识论看来，科学家所声称

的他们提出的理论是对现实世界的认识就是不真实的。但近代以来自然科学发现的结果已经充分说明，有神论范式赋予科学坚实的认识论基础。在今天这个后现代时期，建立在这种有神论背景基础上的批判

今天就宗教与科学之间冲突的问题，真正需要反省的是科学家群体和教会群体都想要建立起一种哲学或意识形态理论……而非历史地反映出实际的真实。

实在论依然是科学的最为重要的认识论基础：“批判实在论主张，我们对于自然世界的知识永远不会枯竭，而总是通过人类理论和工具的筛查，然而，我们产生的科学知识以及我们表达知识使用的语言代表了对于上帝行动的描绘，这种立场戏剧性地增加了科学知识的价值，并且提供了匡正科学的有力动机。”^{〔18〕}

按照本书作者的看法，今天就宗教与科学之间冲突的问题，真正需要反省的是科学家群体和教会群体都想要建立起一种哲学或意识形态理论，使之与自然科学直接相关联，以使科学为自己这个群体服务，而非历史地反映出实际的真实。对于两个群体都可能有的这种思路，作者是明确反对的：“我们已经表现出相当敌视那些试图佯装科学可能回答我们所有问题的科学家，一种被称为自然主义（或者通常称为科学主义）的哲学，并且厌恶所有赋予科学理论（如进化论）以其不能承受的形而上学重负的企图。

基督信仰与其他类宗教的区别正在于：它将神学、哲学与科学这三个不同层面的区别与关联同时体现出来……

另一方面，我们同样敌视宗教信徒试图对自然神学有过多主张，或者声称《圣经》文本是科学理论的源泉。科学已经如此成功，以至于人们常常受到的诱惑是，利用其知性

上的名望来支持并不内在于科学本身的意识形态立场。”^{〔19〕}从后面这层意义上说，确实不存在基督教物理学。

不过，从另一个角度来说，物理学又与基督信仰脱不了干系。启蒙运动之后，人们尝试从物理学中发展出某些非有神论的意识形态当作科学的前提，正如我们上面说的，这样做的结果可能会是：或者在这个领域的研究更多导向一些技术上的更新；或者将物理学变成一种服务于其意识形态的工具，乃至为了某些利益集团谋利的工具。这就是物理学被与一种意识形态化的类宗教捆绑在一起所要付出的代价。基督信仰与其他类宗教的区别正在于：它将神学、哲学与科学这三个不同层面的区别与关联同时体现出来，从而使人们有可能比较单纯地从事科学层面的事情，而无须将这个层面与其他层面相混合。真正使物理学成为“纯粹的”或“中性的”物理学，正是要使物理学从这种捆绑中脱离出来，重新与当初使其得以诞生的那种无形恩典的（基督信仰的）类比相关联，就是回到某种有神论的理论前提。发现者所拥有的有神论预设越明确，就越有可能进入物理学宏大的框架或情境之中，而不仅仅是对其中某些技术手段的进一步完善。物理学理论从本质上来说，仍然是发现而不是发明。除了这个途径，物理学都会有其他因素混合在其中，多数情况下不过是人们为某些人或群体谋利的职业而已。

这就是本书作者认为重建一种有神论背景下的具有人类面貌之科学范型的必要性：“本书主张，有神论提供的统一世界观非常有效地为科学提供一个范型，使得科学知识的有效性能够得到证明，科学发现的成果能够得

以通过确认人类价值、正义和爱护环境的方式加以引导。”^{〈20〉}当然，要想更多地了解作者在这里所说的有神论背景下又具人类面貌的科学范型，还需要直接阅读这本书。◆

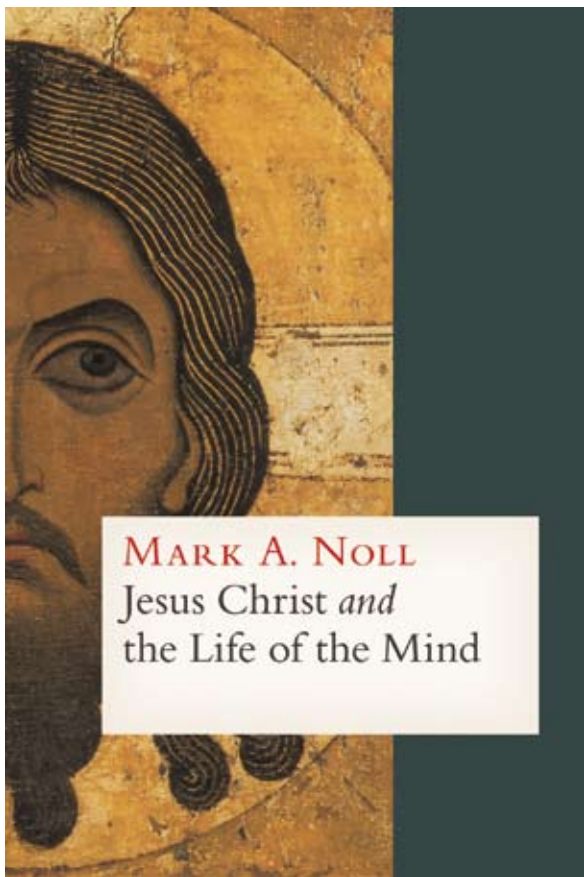
-
- 〈1〉 丹尼斯·亚历山大，《重建范型：21世纪科学与信仰》，钱宁译，上海人民出版社，2014年，2页。
- 〈2〉 托伦斯，《神学的科学》，阮炜译，中国人民大学出版社，2003年，84—85页。
- 〈3〉 托伦斯，《神学的科学》，85页。
- 〈4〉 WA 311, 436 ; LW 14, 114. 转引自保罗·阿尔托依兹，《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译，译林出版社，1998年，101页。
- 〈5〉 加尔文，《基督教要义》，I, 6, 2。中译本见，钱曜诚等译，孙毅、游冠辉修订，三联书店，2010年。
- 〈6〉 Isaac Newton, *Opticks: or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, repr. from the 4th ed. (1970), with a foreword by Albert Einstein, introduction by Sir Edmund Whittaker, and preface by I. Bernard Cohen (New York: Dover, 1952), pp.369-370.
- 〈7〉 Isaac Newton, *Opticks*, pp. 436-437.
- 〈8〉 丹尼斯·亚历山大，《重建范型：21世纪科学与信仰》，129页。
- 〈9〉 同上，130页。
- 〈10〉 同上，182页。
- 〈11〉 同上，183页。
- 〈12〉 同上，183-5页。
- 〈13〉 同上，186页。
- 〈14〉 同上，187页。
- 〈15〉 转引自：丹尼斯·亚历山大，《重建范型：21世纪科学与信仰》，36页。
- 〈16〉 同上，417页。
- 〈17〉 同上，407页。
- 〈18〉 同上，407-08页。
- 〈19〉 同上，405页。
- 〈20〉 同上，417页。

福音派思想的根基

采访 / 大卫·乃福 译 / 许宏

1994年，惠顿学院历史学家马可·诺尔（Mark Noll）出版《福音派思想的困窘》（*The Scandal of the Evangelical Mind*）。这本书是“一封信，来自一个喜爱思想却因此受伤的基督徒”，此书批评福音派信仰文化中的反智主义。诺尔的新书，《耶稣基督与思想的生活》[*Jesus Christ and the Life of the Mind*, 俄尔德曼出版公司（Eerdmans）2011年8月出版]，更多不是批评，而是提供了一个关乎根基的视野：基督信仰的基本真理是基督教学术的关键。

关于此书，时任《今日基



《耶稣基督与思想的生活》封面

督教》(Christianity Today)杂志主编大卫·乃福(David Neff)跟诺尔(当时执教于圣母大学)做了访谈。

乃福：尽管这不是《耶稣基督与思想的生活》主题，大多数人还是想知道：与17年前比起来，你如今对福音派思想的状况是相对乐观了吗？

诺尔：我是相对乐观了，当然不完全如此。现代西方文化普遍存在的各样问题削弱基督教思想，也同样削弱其它每一种认真的思想生活。福音派当中削弱认真思考的各样倾向也仍然相当强大——比如，民粹主义和即时主义，后者是这样的观念——如果存在问题，我们得立即把问题解决了。

乃福：在其它背景下，这些是优点。

诺尔：正是。这么说，很重要。实际上，绝大多数削弱认真和清醒思考的因素在福音派生活的其它一些方面都扮演了产生良好效果的角色。我从来都不想做出这样断然的声明：思想是最重要的事情。然而，思想是重要的。

许多因素显示了值得让人称赞的很重要进展。趋势在朝着正面方向。基督徒哲学家做了很显著的工作。那些做出认真努力的基督教学院的数目在继续增长。一些福音派神学院，尽管目标比较广泛，却也对许多有益扎实的思想予以鼓励。在更广阔的学术界，肯定有更多人比之前愿意公开基督徒的身份，或者作为福音派，或者作为古典意义上的基督徒。基督教出版社推出了更多更好的书。独立于具体一间教会的基督教组织，像大学校际研究生和教师事工(InternVarsity Graduate and Faculty Ministries)，在做很多有益的工作。

我自己的感受是——也许这就是历史学者根深蒂固的悲观态度——在各领域的基督徒做出认真的思想贡献之前，我们还有很长、很长的路要走。不过，事情在往对的方向走。

乃福：你写道，“来看”是基督对我们做科学研究的邀请。

诺尔：这本书依据的前提是，那些在个人得救以及教会未来盼望上信靠耶稣基督的人们，应该依靠基督所给的基本立足点，看待各样思想问题。这是什么意思？意思是，首先，认识到万物的存在是因为由耶稣所造。《约翰福音》第一章、《歌罗西书》第一章、《希伯来书》第一章，都有同样的表述：不仅是某种大概意义上所说的上帝创造了万物，是基督创造了万物。我们在《歌罗西书》第一章中也看到这样让人吃惊的表述：万物靠耶稣而立。

在福音书中，我们也看到多次出现这样的规定，当有事情需要考察时，就应该如实考察。在《约翰福音》中，拿但业问，拿撒勒能出“什么好的”，腓力回答，“你来看。”或者，以监狱中的施洗约翰为例。他的门徒来问耶稣，

对自然世界进行负责任的考察时，考察者发现的不仅是自然界，而且是因上帝之子创造并护理才得以存续的自然界。

“你就是我们在等待的那位吗？”耶稣说，“把你们所见所听的告诉约翰。”《约翰一书》开篇有力地，这本书关乎我们亲眼所见，亲耳所听，亲手所摸，关乎生命之道。

我不是呼吁简单的培根式经验主义，它把观察和经验当作通往有效知识的唯一途径。我的呼吁是，跟随基督意味着心智开放，可以从我们在世界中的经验获取丰富知识。科学家通过实验方法这么做。对自然世界进行负责任的考察时，考察者发现的不仅是自然界，而且是因上帝之子创造并护理才得以存续的自然界。

从以基督为中心的基本点看，研究自然界的态度需要心智大开并愿意学习。基督对于科学的相关性，让人意识到，在自然界中存在的万物来自基督，而且，基督的生命给予我们探索自然界的方式，包括对我们所经验的开放。所以，就是，“来看。”

乃福：尤其关于福音派当中的科学争议，你似乎建议，放慢脚步也许是往前走的最好方式。

诺尔：很多在所谓宗教与科学冲突中发生的问题是因仓促下结论所致。回溯到中世纪，我们看到有一长串据说是对自然界的新发现。教会领袖的回应常常是，“这不可能。”仅仅过了一小段时间，基督徒们可能就会说，“如何可能，是这样的。”

马丁·路德和约翰·加尔文都不会愿意相信，地球可能是绕着太阳转的。但是，仅仅两代之后，所有路德宗、加尔文宗、罗马公教（天主教）的人都认同，地球实际上的确是绕着太阳转的。人们对哥白尼和伽利略观念的合宜回应也许该是这样的，“嗯，让我们花时间，尽可能仔细地评估这个看起来跟《圣经》矛盾的地方。”实际发生的却是并非必要地自以为是的反应。

作为历史学家，我能胜任而说的是，少一些谴责，更多地致力于耐心研究，是往前走最好的方式。

对于目前各样问题的详细回应，我不能胜任。作为历史学家，我能胜任而说的是，少一些谴责，更多地致力于耐心研究，是往前走最好的方式。

乃福：你写道，“关乎基督教学术所需的基本要素，跟家庭生活、政治、社区服务、经济活动、医疗保障，或任何其它可能跟基督教相关的活动所需的基本要素是一样的”——意思是，诸如祷告、服侍、读《圣经》、讲道、要理问答、团契这些基本要素。

诺尔：基督教学术肯定是始于基督教，就如基督教家庭教育、基督教出版、基督教政治都肯定始于基督教。

我们在学术界的困难很多在于，没有把问题带回以基督为中心的根基那里。我在这本书前面几章花费相对多一点的时间阐明基督教信经中对

基督论的确认。信经重要，不在于它们自身有任何特殊地位，而是因为它们是经过认真讨论打磨出来的，多少世纪以来得到富于成效的使用。

对于基督徒而言，向前走就是把家庭生活、政治、各种伦理领域中的各样挑战带回以基督为中心的根基那里。如果这是生活其它方面向前走的道路，这也是思想生活中向前走的道路。

乃福：你说，“两重性”（doubleness）——并非每个问题的解答都可能简化为一个的观念——是塑造基督教学术的关键途径之一。你的意思是？

诺尔：这本书的整体观点是，信仰基督的人应该认真看待基督是谁以及基督做了什么的问题。作为历史学家，我一直被基督教信经所吸引，这些重要的信经是关于基督是谁以及基督做了什么最简洁有力的表述。尼西亚和卡尔西顿信经的重要相关性，在于确认耶稣基督是在一个整体位格中

……导致尼西亚和卡尔西顿信经的漫长辩论是围绕这个问题：如何表述这不可能在一起的人性和神性实际上是在一起的……

完全的人和完全的神。然而，我们从道德和伦理的推理中看，神与人是不同的。神是创造者，人是被造者。人性与神性之间存在巨大的鸿沟。但是基督信仰告诉我们，在基督里，不存在那个鸿沟。导致尼西亚和卡尔西顿信经的漫长辩论是围绕这个问题：如何表述这不可能在一起的人性和神性实际上是在一起的。

我们当然可以清晰看见和认识这个世界的情况，但是如果我们认为我们可以完全认识这些情况，如上帝知晓万物那样，我们就是自欺了。上帝不仅比我们大；上帝在性质上跟我们是不一样的。不过，我们从基督的工作知道，我们可以与神相交。我们可以在基督里认识上帝。从基督教的基本叙事看，我们看待生活的所有方面，可以带有这样的意识：在一件事当中，实际上是两个情况可能在进行。在路德宗，一种常见的重要说法是，

信仰基督的人同时是被称义的人和罪人。加尔文宗的传统使用“同时性”（concursum），意思是，两个情况在同时发生。基督教始于同时发生的两重情况。作为人的耶稣和作

……如果这个两重性界定了所有存在中最重要的事情……那么为何不期待次要的事情……也反映这同种样式呢？

为神的上帝带来生命之道。不是两位带来生命之道，是一个位格。如果这个两重性界定了所有存在中最重要的事情，就是上帝如何将他自己最充分地显现给人类，那么为何不期待次要的事情，如学术、科学、历史、心理学也反映这同种样式呢？

乃福：这个思想如何应用于理解历史？

诺尔：将基督论的视角用于历史研究，的确增强这种信心，就是历史学者可以，至少潜在地，发现真实发生的某些方面。然而，无论何种原因——堕落，肯定是一个原因，但是更重要的，道成肉身将显然彼此矛盾的情况放在一起——历史学者应该谨防自以为知道太多。

基督徒历史学者绝不当认为自己像神那样了解过去。如《哥林多前书》所说，我们看见真实，是“透过镜子，模糊不清”。我们的知识是真的，却也是被遮蔽的——这就是同时存在的两种情况。遮蔽和信心都来自同一地方，这是道成肉身含义的反映。

乃福：这如何跟你关于上帝护理（Providence）的见解配合？

诺尔：基督徒肯定相信上帝的护理，但是，基督徒历史学者不应该认为自己在大多数具体事件上知晓上帝的思想。实际上，历史中有各样糟糕的例子，人们错误地认为自己知道上帝是怎么想的。在现代世界，基督徒历史学者使用上帝的护理解释具体事件的好例子不是太多。

……在总体上相信上帝的护理，但不自以为可以知道上帝对于过去发生具体情况的心意是什么。

对大多数历史学者来说，我认为这样比较明智：在总体上相信上帝的护理，但不自以为可以知道上帝对于过去发生具体情况的心意是什么。

乃福：或者说，不是用上帝的护理作为不考察社会背景和经济力量的捷径。

诺尔：是的。在我看来，上帝的护理，来自这个关于拯救的信息，即上帝在基督里让万事相互效力。这是关于上帝护理的主要信息。然而，对历史、科学、其它领域而言，“来看”的原则意味着，要发掘过去之事的意义，你真地需要做研究。

乃福：另一方面，你提出，完全否认上帝护理的社会科学，也容易导致简化主义。

诺尔：社会科学当中的有些问题跟具体学科所在的状况相关。在19世纪后半叶，发生了逃离上帝护理的显著现象——从关于上帝护理的观念中逃离，既包括关于上帝护理的确切观念，也包括在理解上帝护理方面让人误导的观念。

替代的做法是，人对此有信心：可以像研究自然界那样研究人。这个信心仅仅是部分有道理。社会科学家过度自信的问题在于，在现代世俗世界，上帝被完全排除在外了。不仅上帝，救赎的工作也被排除在外了。所以，我试图说明的是，意识到根基在耶稣基督中的基督徒社会科学家不该成为简化主义者。由于讲述道成肉身需要多重解释，对于单一现象的解释也可能是多重的。我愿意让社会学家、心理学家、经济学家自己去考察这些

情况对他们可能意味着什么。不过，在对待社会科学上，基督信仰的独特思路一次又一次回到基督信仰根基的做法，而非模糊的有神论或模糊的现代论。

在对待社会科学上，基督信仰的独特思路一次又一次回到基督信仰根基的做法，而非模糊的有神论或模糊的现代论。

乃福：你在书中讲述关于非西方世界的历史学家如何将超自然的分析纳入他们的研究中。这如何跟你对于西方历史学家如何讨论上帝护理的见解配合起来？

诺尔：大概 40 年后再看，我们会有好的回答。不过，我的确已经从一些非洲历史学家的视角那里获得帮助。已故的欧吉布·克鲁（Ogbu Kalu）是该群体的领导者。欧吉布是位训练有素的历史学家，曾在多伦多大学研究并撰写关于亨利八世的历史，他在尼日利亚也是长老会长老，灵恩派在尼日利亚更常见。在麦考密克神学院就职演讲中，他挑战基督徒历史学家们穿上与信仰相关的衣装去看待克里欧——希腊神话中启发历史研究的女神。换言之，就是不要太把上帝的护理看成仅仅是总体上的背景。不幸的是，欧吉布去世太早，没能展示他表达这个意思更多的事例，不过他的呼吁是有益的。来自非西方世界的声音已经成为认真思考基督徒历史学家应该如何履行他们使命的重要推动力。◆

原文发表于 2011 年 8 月 26 日《今日基督教》(Christianity Today)：
<http://www.christianitytoday.com/ct/2011/august/nollfoundationmind.html?ctlredirect=true&start=1>。译文题目为本刊所加。

沉默的上帝？

文 / 常青

电影《沉默》用它那深刻的思考、内心的挣扎与给人冲击的场景紧紧地抓住我们的心，让我们看完之后依然沉浸于其中，难以从作者所提出的问题中出来。确实，如果从人文思想的角度可以有很多值得讨论的问题，这些问题都不一定会有确定的答案。特别是在如此深重的苦难面前，任何道理的阐述都是无力的。不过反过来说，面对可能让人弃教的逼迫或苦难，能够将道理活到什么程度是一回事，要是对道理还不太明白那就比较悲剧了。

—

或许只有遇到如在《沉默》中所展现出来的那些挑战人信仰的极端场景之下，人们才会问这样的问题：主基督啊，这些年来我所信的真的是你吗，还是我不过是自己构造出来的某个偶像当作是你呢？你真的存在吗？在这些让人不忍目睹的场景之中，你真的会看到我们将要有的惨状，听到我们撕心裂肺的祷告吗？你为什么沉默不语呢？

从观众的角度来想，电影中的主人公希望从他所信的主那里得到一个



电影《沉默》海报

怎样的回应，才算是他的主没有沉默呢？他期待的是什么？当他准备用脚踩上圣像的时候，那是他所期待的回应吗？如果就是这一点的话，他已经知道了他的主的回应。

如果更宽一点看他在祷告中所提到的问题，大概涉及两个方面：第一，为什么主会让这些贫苦的村民，本来已经生活在如此艰苦的环境下，还要为信仰遭受如此大的逼迫，这些有什么意义呢？要到什么时候呢？信仰难道就是要经历这些没完没了的考验吗？第二，看着这些毫无反抗能力的村民仅仅是为了自己的信仰遭受着如此不人道的生不如死的痛苦，为什么主就没有一点作为呢？无论是解救甚至惩罚那些行不义的官员什么的，总应该有点什么反应吧？

如果是这两个问题的话，电影中确实没有让人们看到他的主做出了什么样的回应。作为没有为了信仰而直接经历到这种考验的观众来说，

……当上帝的子民这样呼求的时候，上帝确实给了他们一个确定的答案，这个答案就是他的独生子……只是人们需要在经历中才能知道这答案意味着什么。

也没有谁有资格对这些问题给出一个什么样的回答。这样的问题既是在那种艰难处境下的人向他们所信的主所提出来的，当事者只有从他们的主那里才能够得到问题的答案。

不过对于了解基督教历史的人来说，这些问题在基督教信仰的历史上难道不是一直不断被人提到吗？古往今来多少代人发出这样的呼唤：“耶和华啊，你为什么站在远处？在患难的时候，为什么隐藏？”（诗 10:1）当上帝的子民这样呼求的时候，上帝确实给了他们一个确定的答案，这个答案就是他的独生子，耶稣基督本人就是这个问题的答案，他被钉十字架及随后的复活就是答案，只是人们需要在经历中才能知道这答案意味着什么。

耶稣基督预先告诉那些要跟随他的人，他们会因为跟随他的原因而受到迫害。因此跟随他的人都背着自己的十字架来跟随他。他并没有那么多地去解释原因，其实那也不是重点，他倒是十分强调由此而带来的祝福：“为义受逼迫的人有福了，因为天国是他们的。人若因我辱骂你们，逼迫你们，捏造各样坏话毁谤你们，你们就有福了。应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的。”（太 5:10-12）

虽然受逼迫是人们不愿意面对的，但如果这是人们经历天国祝福的途径，那么这天上的赏赐算不算是对经历患难之人的安慰呢？其实，当耶稣在十字架上最后说“成了”的时候，他已经完成了上帝借他对其子民呼求的回应。他不仅担当他百姓的苦难，同时也为他们预备了那天上的赏赐与永远的家。如果真要追问他们的主还要有什么回应的话，也就是在这个前提下看人们能够多深地领受这已经完成的回应。

二

电影中两位神父进到两个信奉天主教的村落所做的事情，主要就是两件：听告解，以及举行圣礼，包括洗礼与圣餐。电影基本上没有让我们看到他们对村民有上帝话语方面的教导。一个给人印象深刻的场景就是：神父看到手中的小十字架分给村民远远不够时，不得不拆开念珠一颗一颗地发给村民。好像他们付出生命代价进入日本，带给这些饥渴村民的只有这些看似圣物的东西。电影快要结束时，表现两位主人公可能还保留着信仰的唯一标志，就是他们身上携带的小十字架。

如果这是电影艺术的象征表现方式，倒也可以理解。如果在现实信仰生活中也是如此，那就有点让人感到悲哀了。当然人们可能会说，在那种艰难的处境下，哪有条件教村民学习语言来记住上帝的话语呢？如果连小十字架都藏不住，更不用说圣书了。还是之前所说的，是否有条件、做到什么程度是一回事，有没有这样的意识就是另一回事了。我们能够想象受迫害的信徒，因为在他们身上搜出写着圣言的纸片而被处决吗？历史上确实是有的。公元303年罗马皇帝戴克里先迫害基督徒的时候，很多信徒就是因为不愿意交出他们所藏的圣书而被处死。

从明朝耶稣会士利玛窦在中国传教（多数时间他受到朝廷优待）算起，之后有两百多年的时间里，天主教的传教士并没有将《圣经》完整翻译成中文。这方面基督新教传教士做得更好。他们带着生命危险进入中国大陆，不是给这里需要信仰的人们带来一些圣物，而是带来宝贵的圣言。马礼逊入华之后所做的第一重要事情，就是将《圣经》翻译成中文。这用了他和同工十二年左右的时间，而如果考查这些年来他所行的圣礼则屈指可数。这里不是说行圣礼有什么不好，而是说，圣礼的意义是通过可以听得懂的圣言表达出来的，否则，圣礼就剩下只能够被天使们理解的奥秘了。

……就算是基督自己，当他被带到旷野被试探的时候，他也只能够用神的话语来回应……

在没有圣言存留在内心的那些生命中，人们期待他们所信的那位主有怎么样的回应才算是没有沉默呢？如果耶稣基督就是答案的话，他作为上帝之道，他回应人的

基本方式就是圣言。“你们被交的时候，不要思虑怎样说话，或说什么话。到那时候，必赐给你们当说的话，因为不是你们自己说的，乃是你们父的灵在你们里头说的。”（太 10:19—20）人里头的圣灵在当时的处境下让人想起《圣经》中的话语，就是今天基督回应那些求告他之人的基本方式。其实，就算是基督自己，当他被带到旷野被试探的时候，他也只能够用神的话语来回应。他实在是追随他的人所效法的榜样。

三

在电影中，当一位信徒在众人面前被斩首，斩掉的头颅在庭院中滚动，没有头的尸体被拉走，留下一道长长血迹的时候，其他的信徒大声哀哭，主人公也在惊愕中陷入极度的痛苦、甚至身体的剧烈反应中。

确实，看到电影中所出现的每一种极刑的场景，特别是对于我们今天的人来说，都是难以想象与面对的。我们不知道若是我们处在当时的场景中会是怎样的反应。但不管在那种场景中人凭着信心会做到什么程度，至少那结局是什么应该是明确的。胜过死亡带来的恐惧与焦虑是每个基督徒都要面临的功课。

加尔文说：“显然，我们与生俱来的情感在思想到身体的死亡时感到惧怕是自然的。然而，不能接受的是，在基督徒的心里没有任何敬虔的光能以比这惧怕更大的安慰克服以及压抑这恐惧。因我们若相信这不稳固、

有瑕疵、必朽坏的、转瞬即逝的、衰残的、腐烂的身体之帐篷即将被拆毁，并立刻要受更新成为稳固、完全、不朽坏的身体，及披上天上的荣耀，难道这信心不会驱使我们迫切地寻求肉体所惧怕的吗？我们若相信死亡呼召我们从掳掠中归回本国，就是天国，难道这事实不会成为我们极大的慰藉吗？”^{〔1〕}

确实，胜过死亡之恐惧的唯一出路就是对将来国度生活的盼望。在电影中，面临死刑的一位女信徒问主人公，死后在天上的生活是否会更好，不再有痛苦，以及不再需要交税的时候，主人公虽然回答是的，不过他说的语气好像显出他也不大相信这些是否会给人带来什么安慰。天主教将弥撒主要理解为是基督十字架上的献祭，这在宗教改革时期就受到改教家们的激烈批评。他们圣礼中更多地是强调基督所受的苦难，而不是强调基督的复活。

天主教将弥撒主要理解为是基督十字架上的献祭……他们圣礼中更多地是强调基督所受的苦难，而不是强调基督的复活。

对死后生活的盼望，这是人文思想所不能够理解的。死亡在他们看来是最大的事情，而不是借着这种死亡的转换，所带出来那个更丰盛的生命。其实，耶稣当年遭受十字架酷刑的时候，面对门徒痛苦的寻求，神的回应似乎也是沉默。神对他独生子之死的回应方式是三天后耶稣的复活。那三天确实是完全的黑暗。但基督的复活能够让我们看到新时代的开始，给人们带来前所未有的对将来的盼望。

虽然我们不知道在那种极端处境下自己会是怎样的状况，但至少我们在读历史的时候，确实看到有人渴望为他们的信仰殉道，他们已经胜过死亡带来的恐惧；死亡不是人生最大的事情，最大的是跨过死亡的门槛而显出来门后的那个景色。

公元2世纪，安提阿主教伊格纳修被十个罗马士兵千里迢迢地押解到罗马去处死的时候，他提前给罗马教会写信，要求他们不要解救他：“请让我成为野兽的食物，通过他们，我可以到达上帝那里。我是上帝的麦子，要被‘野兽’的牙齿压碎，好证明我是纯正的粮。”^{〔2〕}

他渴慕死亡，好让他通过为信仰而死能够到达天上父的家中。那里没有眼泪、悲伤与痛苦。这不是逃避，也不是一种自我安慰，而是一种实实在在的盼望。有这种盼望的信徒，才有可能在死亡面前通过他的行为，显明他确实是一个跟随基督的信徒。“请你们祷告祈求我内外都有力量，让我不只是能说，而是愿意行出来，让我不仅被称为‘基督徒’，而是实在证明自己是基督徒。”^{〔3〕}信仰不能完全收缩到人的内心，似乎不需要通过行为或者不得不用相反的行为表现出来。但是，要有用行为表现出来的力量，里面有终末的盼望来胜过死亡是基本的前提。

四

在电影中那个黑暗的晚上，导致主人公最终弃教的影响了他后来生命的决定，就是费神父不断地在强调，那几个被吊穴（一种酷刑）的人都是为了他，会因他而死。为了加强这个事实，费神父解释说，他们几个人都是弃过教的，仅仅是为了他而被吊穴在这里。

从伦理学的角度来说，他一个人后半生的受苦，若是能够挽救这五个人的生命，也是值得的。反之，为了他一个人信仰的荣耀，使五个人为他付出代价，则是十分自私的行为。不过，这其实是人文主义的思考方式与价值观念。

单就主人公的这个决定来说，没有经历到这种考验的人似乎没有资格做出什么评论。其他处在这种景况的人很有可能会做出同样的决定。但

在道理上应该明确的是：这些人是为他死其实是一个很大的谎言。不管这些人是否已经做出过弃教的行为，他们都是因为基督之名的缘故在那里受苦。每一个人面临的挑战都是一个：是否要明确地否认基督是他们的主，否认自己是基督徒。

从作者这种人文主义的视角，就会看到这样的现象：作者以为通过主人公的作为，哪怕是弃教的作为，就能够挽救这些人的生命，能够改变这些人受逼迫的处境。确实，当时这些人（包括主人公）就可以不死了，但他们不过将一种生不如死的状况换成了另一种生不如死的状况。其实从事后来看，在当时的景况中，他唯一能够做的，就是用自己将这些人换下来，或者让自己与这些人吊在一起。如果这是不可能的，那他就实在没有其他的选项。

影片没有让那些被他解救下来的人说话。我们只能假定这些人可能会感谢他。在历史上，伊格纳修曾经严厉地警告罗马教会中那些试图解救他的人：“今世的掌权者想要掳掠我，且败坏我对上帝的心意。因此，你们在场的人千万不可帮助他。相反，你们要站在我这一边，也就是站在上帝一边。你们不可一面谈论耶稣基督，一面贪爱世界。不可让嫉妒居住在你们中间。”^{〔4〕}解救的行为表现的更像是嫉妒或骄傲，以为只有自己可以决定另一个人的生命，或者只有自己配受那样的处决。

或许从天主教角度看，信徒生命的根基与成长，因为不是直接建立在圣言的基础上，就与神父有着更多的关系。从基督新教来说，虽然牧者对信徒生命的成长也有很多的责任，但每个人生命的根基都是借着圣言建立在基督的根基上，每个人在经历死亡的关口时都需要直接面对基督来奔向那永恒的国度。在这个意义上，他自己在生死关口需要独自面对基督来作出选择。其他的人只是帮助者，只有他的主能够让他站立得住：“他或站住，或跌倒，自有他的主人在；而且他也必要站住，因为主能使他站

住。”（罗 14:4）

总之，对于每个因为基督信仰而可能遇到逼迫的人来说，基督也唯有基督的受死与复活是他的答案。我们也唯有借着他的圣言、靠着那终末的盼望所扶持的信，才能够在死亡的面前站立得住。◆

-
- 〈 1 〉 加尔文，《基督教要义》三卷 9 章 5 节，三联书店，2010 年。
 - 〈 2 〉 伊格纳修，“致罗马人书” 4 章，《使徒教父著作》，三联书店，2013 年。
 - 〈 3 〉 伊格纳修，“致罗马人书” 3 章。
 - 〈 4 〉 伊格纳修，“致罗马人书” 7 章。

谁不是叛教者?!

文 / 冉云飞



一

如果《叛教者》这部小说有其独特价值，我觉得在于其点出了除神以外，人很难回答的问题。那就是——谁不是那叛教者呢？亚当夏娃偷吃禁果，违背了上帝旨意，使得人类自此在堕落之中不能自拔。他们是人类第一对叛教者，自此以后所有人都是如假包换、不可推诿的叛教者。

当然你会说，那时还没有基督教呢，哪有什么叛教的事情发生呢？但如果我们承认基督教的核心神学原则之一，是相信上帝按他自己的旨意创造天地万物，包括按照他的形象创造人，那么对他的背叛，就是背叛以上

帝主宰为核心信仰的基督教。换言之，基督教的诞生是神在万事之先早已预备好的，它是神救赎计划的一部分，神彰显了他令人明明可知的救赎大能。信仰称为“教”自然是该信仰建制化的结果，但其核心原则乃至用《圣经》自我启示，以及教会之设立，神早已预定。人类历史既是人类堕落的历史更是上帝救赎的历史，亚当之后人类天然的堕落与罪性，使得人人都天然处于叛教者的位置，不管基督教是否诞生，都应该作如是观。

著名作家陀斯妥耶夫斯基曾说人是“两条腿的忘恩负义的动物”，我则说“人是二十四小时全天候不信主的动物”。我的解释是，人得意时会自比上帝，人失意时会抱怨上帝你在哪里？人在不痛不痒的时候，会麻木且随波逐流，离上帝也是远远的。这样二十四小时全天候不信主的三种显性状态，就是人受罪性深深捆绑的必然结果。即使信了主的人，也不是全天候二十四小时都相信主在掌管一切，那种不信的念头与行为，时不时就会来袭扰人的内心，各种试探与引诱，都使得他成为一枚不折不扣的叛教者。直言之，罪性导致没有任何人是能够在上帝面前站立得稳的非叛教者。

二

我这样说的目的，不是为了让你泄气，也不是让我们破罐破摔，也不是要为那些更为明显的背叛来背书及和稀泥。因为上帝的恩典已然临到我们这些信了的人，这是宇宙间最大的好消息。这正好说明，我们作为天然的“叛教者”要时刻警醒。

什么是更为明显的背叛呢？就是除了心思意念上的背叛之外，那些一望便知的恶行。《叛教者》里吴一丹这样的人，他们进入青年会的动机是否就是为了日后在政治上控制教会，我们当然无法完全确定。但从他日后的一系列作为来看，可以基本判断他是用青年会作为掩护，来达成与信仰完全不相干的目的。青年会受自由神学影响，把益人放在荣神之上，必然产

生与信仰完全背道而驰的事情，所以发生吴一丹那样的事并不奇怪。那么，把益人放在荣神之上的机构对真道的背叛，是否比那些本来就不信上帝之人对机构的利用罪更大？这绝对是个值得思考的问题。这就是为什么上帝有更严厉的审判来鉴察传道人是否真的传讲其真道的原因。

无论是在传道，还是在处理与同工的关系上，《叛教者》的主人公李夜声似乎都天然具有克里斯玛型领袖的能力，这种恩赐使他在得人如鱼方面大有能力——当然也有人批评他只不过是抢别的教会的羊，而不是真正像保罗一样去得着那未听过福音的人，使他们归向主。这种批评有不好具体区别的困难，故此处不予论列。偏重于现实果效的中国教会及其会众难免会夸大他的能力与作用。制度的缺陷，使得一个人哪怕是传道人都会受到严重试探，却毫无叫他不受试探的机制。这使得李夜声开生化工厂及与同工发生不正当关系，成为一个教会不可言说的禁忌。以至于虽然教会在1948年大的社会局面难以收拾的情况下，在对自己的核心同工没有任何忏悔的情形下东山再起，却至终在五十年代发生诸种背教与分裂。

非基运动与新文化运动的内在联系，就像启蒙运动与自由神学在实上的联袂一样，是不必否认的事实。李夜声所领导的教会，从教义上来看，强调属灵，甚或基要，却在教会管理上成为自由神学及个人威权主义的具体实验品，这种冲突与张力，恐怕是很多研究与思考李夜声及其教会的人容易忽略的。任何教会都是由一群罪人组成的机构，如果我们不在建制化、公开化上努力，不尊重两千年教会在管理上优良的传统，那么这本身就是把一个有魅力的克里斯玛型教会领袖，置于毫无保护的撒旦试探与攻击之下。难以想像，一个初信教友都常常会背诵“主祷文”的教导——“不叫我们遇见试探”，一个成天讲道的人却会对此置若罔闻。当然，我们必须承认，作为一个罪人，会背教义与能活出主喜悦的生命之间，并不存在天然的无缝对接，这就是罪人有限性的根本实质。

任何一个想为自己谋求做大事的基督徒，包括牧师，本身就很危险。

如果我们不是寻求上帝的旨意，我们不是让他的旨意来成全，那么我们在做那些“大事”时，就会有一种僭越到自拟上帝的危险。对上帝及其相应权柄的服从，是人作为一个罪人、一种有限存在，必须要有的态度，哪怕你是一个名满天下的传道人。事实上，顺服上帝及自己所服侍教会的决定，对传讲主的真道的人，恐怕具有更强的象征性、教义性意义与现实价值。我们可以不照搬西方教会的一些做法，但教会两千年来积累而成的超越文化的建制性传统，我认为会众包括牧者都应该顺服。教会这些具有超越性的美善传统，之所以能历经千年仍被人们使用，说明其间有神的美意在。在这个意义上，尊重传统，就是对上帝旨意的顺服。

中国一些传道人管理教会的方式，与西方差会到中国办教会的方式不同，也不隶属任何宗派。从教会建制来看，在受到严重逼迫时，本土教会和西方差会所影响的教会都会出现危机，甚至完全解散。但在承平岁月，因为没有公开透明的教会建制，本土教会更容易出现克里斯玛型领袖宰制教会的危险，加之中国文化尚威权崇拜，教会领袖受撒旦试探的机率大大提高。但这样的本土教会，却在教会毫无建制能力的时代，保留了家庭教会的火种与传统，为1979年后中国教会的大复兴打下了基础。神看千年如一日，一日如千年，而我们罪人没有这样的能力。故我们要求神的智慧引领我们来看教会的兴衰。退而求其次，也要像法国年鉴学派大师布罗代尔所主张的那样——看历史不仅要看中心点，而且要看围绕中心而成的展开性事件，更要有长时段的参照，才能有相对完整的观照。

三

1969年，李夜声在狱中归了天家，但围绕他的话题看来却不会因此而停止。且不说他的“灵魂体”三元人观至今令人争论不休，就是他各方面事工的遗产——海量的讲道集（有的甚至译成外文）以及对同工与教会的

持续影响等——所带来的果效，也毁誉不一。

传道人的跌倒在两千年教会史上并不鲜见，因为罪人才是我们的本相与实底。不管是谁，只要他是人，就逃脱不了试探与引诱，除非神施展他的大能保守我们，没有任何人能够在世上完全站立得住，李夜声也不例外。不信上帝的中国人会特别充斥着道德义愤，因为自以为义的泛道德主义已深入中国人的血脉与文化之中，到了习焉不察的地步。自己分明做不到却要自以为义，清醒的人难免有时觉得滑稽，于是就在人间去找那看上去站得住的偶像来膜拜，包括一些基督徒也没能在此完全祛魅，这在中国教会和社会里表现得都特别明显。

关于这一点，《叛教者》中最为“正面”的人物于华恩特别值得一提，他在受逼迫时对真道的持守，大概只有黄愚志能够与之相比。于华恩对自己的罪很敏感，但对教会的建制不够上心，自然在李如是、黄愚志要求开除李夜声的时候不无和稀泥的嫌疑。

有些基督徒困惑的是，像李夜声这样的人，神为何兴起他呢？基督徒都相信“世上没有义人，一个也没有”，但当一个人的事工大到令小信的他惊讶之时，他就忘记了这一切是神的奇妙大作为，却定睛于人身上，把那个具体做事的人偶像化。做大事的罪人，与定睛于做大事之人的罪人，都忘记了将一切荣耀归给神，尽管嘴上在说把荣耀归给神，但在心里早把那荣耀占为己有了。

我们常说神是鉴察一切的，连我们的心思意念都无法逃匿，那么当他看到人们定睛于做大事的偶像，就让偶像坍塌，这有什么可奇怪的呢？不是神要兴起罪人，而是因为是人都是罪人，但救赎历史却分明彰显罪人在神大能庇护下能回应其恩典。神知道人都会犯罪，但人却常常在某个做出突出事工的领袖犯罪被揭露后才知道他会犯罪，所以感觉好像神乐意兴起有能力的罪人似的。我们必须明白，李夜声犯罪只有人吃惊，而神却不会吃惊。人吃惊是因为偶像化了李夜声，神的大能时刻鉴察李夜声的心思意

念，哪会吃惊？看上去大有能力的人之所以崩塌倒掉，是要让小信和乐于将人当作偶像的我们真正明白《圣经》中的这句话：没有义人，一个也没有。如果不明白此点，我们怎能一切荣耀都归给神呢？

从世俗的眼光来看，有人或许会说，既然李夜声为神得着那么多失散的羊，那么神为什么不放他一马呢？这个问题有无读神之嫌，我不知道。但我相信神的爱与饶恕丰富到我们用不完。李夜声在 1949 年后的遭遇，当然不是神定要施展这样的手段，来让他遭受这样的苦难。相反人包括李夜声所遭受的诸种苦难，无不证明着神的美善。因为罪的工价乃是死，神却让我们活着——哪怕活得不如人意，但人的贪婪还想要万事如意，这就是自拟上帝——这本来就是恩典。不过这样的事发生，总难免让人想，发生在李夜声身上的灾难，是不是主的意思？邢福增在《基督教在中国的失败？——中国共产运动与基督教史论》（汉语基督教文化研究所 2008 年版）一书里罗列出一些宣教士对被迫离开中国的思考，其中就有人说这是否代表主对西方教会在中国事工的抛弃与惩处？有这样的警醒本来是对的，可以使我们这样罪性满身的人更加敬虔，但像我们这样患得患失，那就未免对主在掌管一切这点太没信心了。神可以立刻成就他要成就的任何事，但他为何还要让罪性缠身的人来做，不仅是因为要人记得荣耀他，更重要的是让人真正领会他数算不尽的恩典。

四

且不说《叛教者》作为小说的谋篇布局、人物塑造等创作特点，让我们先来感知一下这里面的神学思考。作者施玮姊妹不仅是诗人、小说家，也是一位《圣经》文学博士，她把小说人物为主奔跑的经历及她自身的神学思考融在了一起。因此很多时候，我们很难分辨出哪些是符合人物自身身份与能力的思考，哪些是作者自身思考的外显。

作者把小说分为“揭发者”、“献身者”、“跟随者”、“擘饼者”四部分。从标题上看，她似乎有相当的道德倾向。如果只是如此，那就流于道德谴责小说的老套，好在作者有效地避免了这点。看完小说，你不会轻松地区分出谁是好人，谁是坏人，谁有道德制高点，进而将自己内化成那个作者表彰的人物，跟着去占便宜。因为我们都是罪人，连作者也不例外，故没有那份置身事外的、自义的、与己无关的闲适。

即便是被列入“揭发者”里写的徐闻音，作者也没有世俗作家那样鞭笞起来毫无顾忌的痛快。毋宁说，作者的倾向是相当淡的，一个罪人若是深知自己的罪，其怜悯能力的展现亦是相当有自知之明的，但这并不是教我们冷漠无视。可我们惯常的文学写作却不这么认为，按世俗的文学理论与欣赏标准来看，批判现实的小说总是被人们高看。因为人们很容易在里面找到廉价的安慰，在“坏人”身上找到自义，在“好人”身上找到作为一种同伙的攀附，从而就盛赞这样的小说真是将现实批判得血淋淋，谓之深刻无比。绝大部分的小说，从不把自己放在其中，他们描写的好像不是同类，而是另一种可以审判的对象，这说明很多写作者不仅把自己当成道德化身，更加隐蔽的高明做法就是把自己装扮成隐身上帝，因为我们在他作品里面看不到对包括自己在内的有罪人类的深切悲悯，只看到无度的批判发泄。高妙的文学表现，只有在陀斯妥耶夫斯基等少数小说家的作品中才能看到。

一些人看完《叛教者》，对小说表现出上个世纪五六十年代中国社会的情况相当惊讶，甚至以为是作者故意搏眼球。这当然不能说明什么深奥的问题，也不是《叛教者》写得特别深刻独到，而是有效的信息控制对中国人的思想及思考能力带来了很大伤害。而一些对中国社会有些了解的非基督徒，却觉得作者批判得不过瘾，没有鲜明的指向。对中国社会有所了解的基督徒呢，则对人性的幽暗没有条贯透彻的理解，对长年同工、情同师友的姊妹李如是、王慕真在监狱里互相揭发、邀宠表功感到不可思议。那是因为有些人没有身临其境的置换感，而且最重要的是对罪以及自己作为一个罪人，在逼

迫中难以站立得稳欠缺感同身受的体认。陀斯妥耶夫斯基曾说：“受苦乃是我们身为蒙福之人的证据，尤其当这苦难来自君王的时候。”同时也说明我们缺乏饶恕与怜悯，尽管我们由于信主得到了上帝的饶恕与怜悯，可是我们却常常给不出这样的感情，更给不出这样的爱，包括我自己亦是如此。

五

我不认为《叛教者》在小说技法上有什么特别之处，在人物之塑造状描上，也没有什么特别值得提及处，只能算是中规中矩。但我认为作者的一些写法，置诸当代华文文学中——因为作者是美籍华裔作家，所以直接说当代中国文学似不符定义上的地域概念——算得上别具一格的成就。

20 世纪上半叶以李夜声为核心的聚会处，其人数之众多，影响之广，都应该算是中国本土教会之最。由于四九鼎革，使得这个教会不同寻常的带领人李夜声处在风口浪尖上。在这个过程中，就出现了小说中所写的“揭发者”、“献身者”、“跟随者”、“擘饼者”。毋庸置疑，这样的事件，作为小说题材，涉及政治、宗教、社会、生活诸方面，其富矿性质不言而喻。

但是要公平地说，这样的富矿在 20 世纪中国有很多，但愿意写且有能力驾驭的人并不多。一来很多人不敢写，写了没地儿出版。即便没有前述困难，非基督徒的最高境界就是写成一部批判官方迫害的谴责小说或者人道主义小说，不认识主的伟大，就是把人的重要高举过天，再多的谴责也是枉然，是另一种意义上之敞开的坟墓。而基督徒写这类题材，一不小心也会写成谴责，因为道德自义是人特别是中国人的一种本能，中国文化火烧火燎的道德自义在这方面助长声威。读完了一部谴责小说，留下了一地发泄，却把爱与恩典遗失了。

换言之，《叛教者》虽然是一部基督教题材的小说，但在里面却没有明显的倾向与谴责，有悲悯有感同身受，同时由于作者的神学修养，使得

我们读完这部小说，并不是立刻去谴责谁，或是赞谁，没有抢滩霸位的便宜可占，而是将自己引到神面前，看到自己的污秽败坏。这样的小说，不仅在中国基督教文学中是少见的，就是放在整个中国文学写作中也是独特的，在我的阅读体验中也是少见的。

给《叛教者》写序的学者刘丽霞说：“中国基督教文学有山无峰的局面，大概要因为这部作品而改变了。”这话刘丽霞是有资格说的，因为她所著《中国基督教文学的历史存在》在中国基督教文学研究中有一定开创性及填补空白作用，这一点她在给《叛教者》写的序里也有清晰的论述。单从她对《女铎》杂志的重视，就能知道其基督教文学视野的广阔，不是以前有的研究者可比。

不过刘丽霞对施玮《叛教者》这么高的评价，也得分两说。她的说法有一定的道理，因为施玮这本书，在中国基督教文学中的确是难得一见的，说是中国基督教文学创作的山峰，的确不为过。但我们也必须有相当清醒的认识，因为中国基督教文学总体的创作水平不高，所以在低矮的山上，其峰也不会太高，这一点我们也不必讳言。

六

《叛教者》的题材既给作者带来了天然的关注度，同时也带来驾驭的难度。从小说的角度看，第一部“揭发者”顺着人物在小说中自身发展的逻辑进程而动，显得更为自然。而“献身者”、“跟随者”则是被历史事件推着走，人物成了事件的被动者，对知道历史事件的人，特别是知晓基督教教义的人来说，不乏读下去的理由与动力。但对于一般读者来说，就有不小的考验。至于最后一部分“擘饼者”，就更是用回忆来阐述神学教义，这对不熟悉基督教教义的人来说，是个很大的考验。这部分是最短的，但对非信徒读者来说，或许是最乏味的部分。

不知监狱退休老看守老童是否实有其人，但即便没有其人，这样串联

人物也还是体现了作者写“擘饼者”一章的巧思。这位信主的老看守，或许像《窃听风暴》中的那个有良知的警察一样，最后被证明是杜撰的，但这不影响这种人存在的或然性，对于小说家来讲，只要符合小说内在推进逻辑就行了，不管世上有无这样的人。但是老童这样的人物之出现，其内在背景酝酿是否足够，那应该是个问题。也就是说，李夜声在外传道是大有能力，但人是处境化的动物，他在监狱是否如此大能，那是得打个问号的。

凡是四九年后坐过中国监狱的人，都知道不会那么宽松，我们只要看看坐过国民党、共产党监牢的人对比回忆——如现代文学研究贾植芳先生的回忆，施玮读复旦作家班时或许还听过他的演讲——就知道在监狱内让人信主，不是随便可以臆想的，因为我们不要忘记了这是在“新”中国。保罗这样大有能力的人，在哥林多时都需要主在异象中坚固他：“不要怕，只管讲，不要闭口！有我与你同在，必定没有人会攻击和伤害你，因为在这里有许多属我的人。”（徒 18:9—10）我的意思是说，李夜声在里面的灵命与讲道能力恐怕需要铺垫，同时对童之信主，也需要有令人信服的写作交待，这样才会使小说发展推进在逻辑上自洽。

还有从小说写作中人称叙事的角度看，也不无可商榷之处。整部小说采用的都是全知全能的视角，这对处理跨度达七十年（20世纪20至90年代），空间转换（美国、中国各地等）当然都有相当大的益处。但全知全能的上帝叙述视角——作者使用人物的名字来叙事来说话，只是没有用“他”的第三人称叙述——使得这部小说的时序推进过于线性，除了第一部有点倒叙味道外，后三部分都给人线性呆板之感，人物的厚度与复杂亦不够，留给读者的想像空间不太大。这与陀斯妥耶夫斯基这样的小说家有很大区别，不然我们就不会理解巴赫金为何盛赞陀氏的“复调小说”——简单地说，陀氏的人物有血有肉，不是作者掌控出来的，而是破碎的整体，有人物自身发展的逻辑——而对那些完全掌握人物命运的上帝式叙述表达不满。对于后者，著名文学评论家韦勒克、沃伦在《文学原理》一书里说：“他可以

用第三人称写作，作一个‘全知全能’的作家。这无疑是传统的和‘自然的’叙述模式。作者出现在他的作品旁边，就像一个演讲者伴随着幻灯片或纪录片进行讲解一样。”早年读到此段如受电击，至今不能忘怀。

七

提到中国四大古典名著之一的《三国演义》，不说这小说的价值观，单从塑造人物的角度来看，还是深入人心的。栩栩如生虽成了一个熟烂之词，但罗贯中的技法实在能担此誉。但你如果是个更高级的欣赏者，你就不能不对其人物塑造时有违其时代的语言感到惊讶。刘备“三顾茅庐”之第三次拜访诸葛亮，孔明口吟五绝：“大梦谁先觉，平生我自知。草堂春睡足，窗外日迟迟”。因为诸葛亮时代不可能有绝句，何况诸葛亮时代根本就不会用这句诗里“睡”字的意思，因为那时睡字没有躺在床上睡的意思。

我说这个的意思是，我们描写小说人物，其语言一定要符合人物的身份、时代及那个时代的用语习惯。《叛教者》在塑造人物的语言上不存在这样的问题，但每个人物语言没有多少差异性，这也是不必为此讳言的。这也是使得小说人物面目较为模糊、不够鲜活的原因。换言之，读完这部小说，要让我来总结每个人物的个性及相关特点，我会难以措辞。进而言之，小说在社会性语言背景方面有整体把握，这是因为作者烂熟这段历史，但人物的对话与语言却需要作者自己去设计他们的关系与张力，在这方面可以圈点的地方并不多。

同时我还要不无遗憾地说，作者在叙述那个历史时期所用的语言，诸如“解放前”、“解放后”、“新中国”、“三年困难时期”等都是如假包换的官方语言。如果作者为了传达那个时代的人物只有这样的认知，这是完全没有问题的，因为他们一般说来不能脱离这样的语言环境，而获得一种超然的独立性。即人物要活在彼时的语言土壤里，才能让人感到那个人物鲜

活，才能对塑造他们一系列行为有帮助。可是当作者跳出来叙述那个时代的时候，用官方给定的“奥威尔新话”，这对人们认知真相是一种遮蔽，客观上配合了官方对历史的毁容。

我们应该知道，我们用什么样的语言思考，就表明我们的思维是如何被呈现的。反过来，我们用什么样的语言呈现，也证明我们在怎样思考。表面上看，我们在说汉语，其实我们在被汉语说。意思是说，语言对人的思维以及行动的控制力，无论怎么估量都不为过。如果我们不能理解运用语言时的审慎，特别是对官方包装过的语言于历史及现实的阉割没有很深的认识，往往就会被给定的语言内涵牵着鼻子走。同理，如果我们不把语言的作用放到一个很高的角度来看，我们就无法真正理解上帝用他默示的《圣经》来向我们启示的深刻因由。即便只从世俗来看，作者跳出人物自身要求做文本叙述时采用被官方遮蔽的语言，所带来的意义与美学上的双重损失，都是相当巨大的，岂能以小道视之？写作任何体裁和题材的作品时，都应该有一种语言自觉，这是对写作者的起码要求。

让我举一个作者利用历史谎言来塑造人物比较成功的例子——作者是否知道这属谎言，从《叛教者》里是看不出来的，但对“外公”的回应比较巧妙——“外公说这里和上海别的许多地方真的都挂过‘华人与狗不得入内’。我觉得不可思议，问他愤怒吗？是不是常有人去砸那块牌子？他想了想脸上有点尴尬，说，好像也没有。”（P297）日本学者石川祯浩在其所著《中国近代历史的表与里》（北京大学出版社，2015年）的“‘华人与狗不得入内’告示牌问题考”一章中，对“华人与狗不得入内”这样的谎言做了详细的考订。在这个需要且只需要国家主义、民族主义的国家，一个有受迫害狂心态的族群，加上一个喜欢树内外之敌以巩固其统治的政权，这样的谎言存在得比较多并不令人惊讶。◆

2016年12月初起笔，31日写毕。

陌陌

文 / 书拉密

一 笼中

他盯着书房门口那只鱼缸，撒了一小把鱼食进去。原本宁静的水面瞬间颤动。几条斑斓的热带小鱼从水草丛中踊跃而起，簇拥着一小团一小团红色的食料。只有一条鱼，翻着白肚皮，停靠在下方的碎石中间，无声无息。没有鱼在意它。对生死的关注，原本超过了鱼的智商。它们此刻只看见了绚丽的食物。

他等着它们吃完，准备拿网捞出那条翻白的鱼。主卧的暗锁传来“咔嚓”一声，他陡然撂下椭圆的网，轻轻坐回桌边。

他合拢双手，指节对靠着按了两下，稳稳神，在电脑前坐定，打开网聊界面。有一种隐约的兴奋在他里面跳动，仿佛一群鱼嗅到食腥味。他尝试着一呼一吸，努力平静下来，就像面对湖水，扫见钓竿有触电一样的微动，扶在钓竿上的手指，反倒要着意地压抑一下。

这是鱼儿试探钓饵的时刻，有经验的钓者都会欲擒故纵。

她当然是在线的。不过，今天，她没主动向他打招呼。这非常态。

他等了一会儿，问：“今天好吗？”

隔了好几分钟，她才慢吞吞地回应：“不好。”

“怎么了？有人欺负你？”

“没有，就是心情很差。”

“为什么？”

“想离婚。”

“过得好好的，何必走这步？”他假装镇定。

“什么时候跟你说我过得好了？”

“也没说过得不好啊。”他假装委屈。

她再次不说话。

他数着分秒，隔了3分30秒，发现她仍然没回话，知道是生气了，需要补上一道小甜点。但他戛然而技穷。

他打开网页，输入“安慰人的诗句”，瞬间扑面而来近百条。他逐条看下去，准备摘两句应对她。比如，“伤心的时候就尽情发泄吧，用文字，用声音，用所有能发泄的方式。发泄完了，就要振作。你失去的，其实微不足道，还有那么多人关心着你，以不同的方式。所以，你并不孤独。正是这样的失去，让你看清现在所拥有的幸福”，看着还算不错，就是有点■嗦，安慰的话，太长，就透着虚伪，他果断越过了这句。继续看，“快乐不是因为拥有的多而是计较的少”，这绝对是真理，她其实最缺的就是感恩，她太爱计较了，在这一点上，她和所有的女人是一样的……但现在不能发给她这句，她会认为这明显是在指责她。继续，“没有爬不过的山，没有过不去的坎，只要勇敢面对，所有的一切都会随风过去”，这种鸡皮疙瘩汤太像废话。继续，“我不想说太多安慰的话，太多的鼓励要靠自己，我只想就这样陪在你身旁，让你知道不管怎么样，都还有我在你身旁，分担你的忧伤与彷徨”，这句不错，他按紧鼠标左键，把它从网页COPY到对话框里，又读了一遍，看看时间，已经过去10分钟了，没有回应。

洗手间猛然传出轰隆隆冲水的声音。

他这才发现，两个耳朵和双肩始终紧耸着，急忙换个姿势。又等了几秒，周围再次沉寂下来。

他把那段 COPY 的文字慢慢删除掉，写上一句：“不管怎样，我会在。”他得意地正要弹动 ENTER 键，看见她发出一句：“这样的生活我受不了了。我们共住在一个屋檐下，每天说话不超过五句，这样的日子太可怕了，我像被关在笼子里一样……”

他一个字一个字地读着，把刚刚写好的那句得意之语一个字一个字地删除了，腹部陡然升起一股阴寒之气，在千转万绕的肠子里盘旋、发酵。要镇定，他对自己说。他伸开手指，抚摸着光滑的键盘，仿佛在抚摸某种心爱的东西，用两根手指迅速敲出几个字：“是鸟儿还是野兽？”他有意转移话题，想说得轻松点儿。女人真是种奇怪的生物，他一边打字一边想，她们容易冲动，想一出是一出，更喜欢夸大其词。

“再这样下去，马上就会变成怪兽。”她没打算转移话题。

“你说我该怎么办？”她稍停几秒，继续写。她显然很希望能给自己出个主意，除了梅姐，她不想告诉别人自己的事。但他除外，尽管她不知道他是谁。当然，如果网聊的个人信息都够真实，那么他也在这座城市，是建筑师，在设计院做总工，已婚，女儿去加拿大读中学，妻子陪读。但她并不想深究这些信息的真伪。毕竟，他在网上的表现赢得了她的芳心——他始终愿意“倾听”她，无论是长篇大论，还是短语低吟。三个月来，他对她所有的细碎与矫情，从没表现过不耐烦。这让她深感安慰，尤其欣赏他的坦荡——他竟然从来没提出过要和她见面，或者打个语音电话什么的。她喜欢这样的网聊，简单、直接，为交流而交流。这也成为她晚上独自关上卧室门，唯一想上网的理由。

“得小心，有些笼子是自己设计出来的。”他不准备顺着她的话题前进，

这是出于本能。他本能地警惕来自任何人的控制，包括话题的设计和进展。何况，他得承认，他的确对她的兴趣并没大到想介入她的生活。或者换一种说法，他认为自己已经是她的生活的一部分了，因此，微妙地维持现有的平衡和分寸，是最合理也是最明智的。现在不是摊牌的时候，他需要时间，需要欲擒故纵，需要镇定自若。

“你不在笼子里，怎么知道我的笼子是自己设计出来的?!?!?!”她对着屏幕，嘲笑他的自以为是。这是和他网聊快一百天以来，她第一次连用“?! ”来回应对方。

“因为你是女人。”他迅速打下这几个字，思忖片刻，又一个字一个字地删除了。她会认为这是性别歧视。他想了想，没回。他没回，这个状态持续了足足有5分钟。在场，却不回应，常常最让希望得到答案的人抓狂。他沉着地燃起一支烟，继续保持不回应状态，然后看见屏幕下方一行疯狂闪动的字“对方正在输入……”，他嘴角含笑。

她受不了沉默，受不了没有回应。她不怕争执，但受不了冷战。她认为，冷战、故意不回应，是最懦弱的交流方式，甚至是最可耻的。她不断地书写，不断地输入文字，她想告诉他，关于笼子的问题，作为一个男人，应该如何来理解，才算是正确的理解方式；他面对的是一个身在笼中深受其害的女人，虽然这个笼子，当初是她自己选择的，但她有后悔的权利，也有放弃的权利；不是所有的笼子都值得用一生的时间待下去，打碎笼子，离开笼子，需要舍弃的勇气，更需要面对真相的勇气……

“如今，还有多少人敢面对真相？你敢吗？你若不敢，凭-什-么-认-为-我-的-笼-子-是-自-己-设-计-出-来-的?!?!?!”她愤怒地书写，越写越长，直到手机铃响。

是梅姐。

梅姐问：“你发烧怎么样了？”

她眼睛看着屏幕，检视着方框里的那篇长论，同时对着耳机说：“好多了。请假回来躺了一下午，刚起来。”

梅姐问：“他知道吗？”

她扫视着屏幕，语气平淡：“懒得告诉他。”她把那段长文字弹了出去。

梅姐重重地叹口气。

她突然压低声音，有些兴奋，冲着耳机，说：“不用担心，我好着呢，有人陪我聊天。”

梅姐沉吟片刻：“……男的？”

她笑：“嗯，必须是个男的。”

梅姐说：“当心点儿，别让人给骗了。”

她笑：“指不定谁骗谁呢。”

梅姐说：“就你？小心陷进去。”

她说：“放心了，有你，我不会乱来的。”

梅姐那边放了电话。

她看见他的回复：“因为我也活在笼子里。”

二 檐下

他不得不承认，他心藏怨恨。

怨恨这种情绪，可以非常激烈，也可以非常隐秘。他记得，在那本他始终无法从头到尾看完一遍的大书里，这种情绪被替换成另外一个词——“苦毒”。那是他从母亲嘴里听到的。他先前以为，这个词指的是恶毒，表明一种道德性的缺欠，比如，奶奶。

他亲眼看见奶奶把他穿小的鞋都剪坏了扔掉，她宁肯扔掉，也不送人——凭什么让别人白捡了去？这是奶奶的生活理念。

他亲眼看见奶奶把邻居家的大白鹅用药毒死，因为大白鹅追他，把他吓病，发烧了两三天。

奶奶对外是睚眦必报的女人。

奶奶对内是说一不二的女人。

父亲的前妻生的是女孩，奶奶就不断地挑剔，认为儿媳妇趁着儿子有事外出，每天都换一身衣服，肯定是存了勾引男人的心。奶奶的挑拨最终生效，父亲只好离婚，最后娶了母亲。

母亲生下他，幸好他是男孩。奶奶虽然专横小气，但对他很好，会把好吃的留一口两口给他。没有父亲的份，更没有母亲的份。

父亲不喜欢母亲。

父亲始终惦记前妻，他们是青梅竹马的玩伴儿，他们从早到晚有说不完的话。这是最让奶奶生气的地方。凭什么他们有那么多的话说？爷爷一辈子极少说话，和女人有什么好说的？奶奶认为，有大志向的男人从来不和女人多话。父亲一辈子没什么本事，就是因为和家里的女人话太多。

父亲娶了母亲，确实不再多说话。甚至和前妻也不再多说话了。

父亲带他去看她们——父亲的前妻和那个同父异母的小姐姐。父亲和前妻，在土房前的檐下坐着，看他和姐姐在院子里游戏。父亲抽烟，前妻剥豆子。面前放着两只盆，一盆装豆子，一盆装豆荚。满了小半盆，前妻就起身，要把豆子倒进袋子，父亲也起身，用裸露青筋的大手把袋子的口撑开，半盆亮晶晶的青色豆子欢欢喜喜地汇入袋子里。前妻一转身，把一大盆豆荚倒到门板上，父亲也转身，用裸露青筋的大手把豆荚一层层散开，一大片绿茸茸的豆荚，不时有乳白色的内壳在其中闪动。

父亲回家来，很少和母亲坐一处。父亲好像一直走来走去。不是在家里走，就是在外边走。

母亲问他：“你跟着去了？”

他点点头。

母亲问他：“他们都说什么了？”

他摇摇头。

母亲不满：“让你保密？”

他说：“大娘剥豆子，爹帮着晒豆壳。”

母亲听了，就开始哭。母亲说：“你爹从没帮我晒过豆壳。”

母亲就去厢房一个小角落里跪着，和她的神说话。母亲说：“主啊，我犯罪了，求你把苦毒从我心里头拿走。”他在外面听见，吃惊，不明白母亲为什么这么说自己。

母亲哭着进去，哭着出来。

有一次被奶奶撞见，奶奶质问母亲：“你有什么好哭的？！”

母亲擦擦眼睛，低着头，听奶奶用最恶毒的话责骂她，不解释。

但母亲的面色还是有变化，似乎进去的时候脸是皱紧抽巴的，出来的时候脸是舒展明朗的。

多年以后，奶奶和父亲陆续离世，他回故乡看望母亲，也变成一个说话少的男人。偶尔一次，他想起“苦毒”这个词，问母亲，那是什么意思。

母亲被问住，有些羞涩，不知道怎么解释，能让研究生毕业的儿子不笑话自己。母亲最后说：“就是……心里觉得自己苦，时间一长，苦就变成了毒。”

他瞬间明白，那就是怨恨。

怨恨如毒雾，一时升起，便弥天漫地，直入人心，被毒雾绕住的人冷着心苦着脸，仿佛日子每一时每一寸，都被这冷雾锁住，找不到半分缝隙能解脱。心有苦毒生了根的，整个人都裹在冷雾里，哪怕坐在阳光地，都对阳光没感觉，甚至听不得别人夸说阳光好。

他早知道这东西的威力，还是陷了进去。那股说不出的阴冷苦寒，

侵入骨子里，就不肯散出来了。

对她，他自忖是有情的，虽谈不上有多么热烈澎湃。他似乎从来就没澎湃过。她有一次说他：“你太像个老人了。”那天夜里，他和她刚刚经历一次不够成功的夫妻生活。这样的评价，让他身心的挫败值都陡然升高。大概就是从那天起，他开始与她分居。

但他依然对她有情，不是吗？

他点起一支烟，打开电脑。那条苦毒的根，似乎早在他们谈恋爱的时候就埋下了。那时，她还不是他的女朋友。他打算结婚的女友突然宣布分手，跟他的哥儿们好上了，他似乎很有理由因此憎恨天下女人。不过，他没恨，至少没让女友和哥儿们感觉到他恨，他只是再也不相信女人和朋友了。

那时，她刚来应聘。

他坚持让前女友留下来，继续管理公司，领那份不低的薪水，保有那份每年都在稳定上涨的股份。那绝不是因为他大度，当然别人都认为他很大度，甚至过于大度，但他知道不是。他只是想让另一个男人天天活在纠结中，看着女友从早到晚一天12个小时和他在一起。

他一如既往地待前女友，包括订早餐订午餐订晚餐，下午亲自削一个苹果送过去，仿佛什么都不曾发生过。有变化的是，他绝不再碰前女友，也不多说一句暗示情意的话。只有工作，没完没了的工作，该表扬的时候表扬，该批评的时候批评。一年之后，女友决定放弃一切——高工资、高职位、高股权，离开。

女友走前告诉她说：“他对我太好了，在他面前，我总有负罪感。”

然后轮到她。

她问他为什么娶自己，他当时可选的对象并不少。他说她是唯一一个拒绝和他在婚前上床的女人，这样的女人才真能靠得住。

这让她不敢讲自己的历史。只好继续假装纯情少女。

结婚之后，她发现，他如此不爱说话。他讨厌任何声音，哪怕是敲击键盘的声音，在他的耳朵里都是噪音，不可容忍。他把家装修得仿佛KTV包房那么隔音，但他却从来不在家里放音乐，更不会放声唱歌。

有一天，她在网上，和一个名叫“TA”的人聊天。他问她住在哪儿，她说：“我住在死屋。这里没有任何声音。”

“为什么？”

“声音都被空气吸走，就像眼泪被狂风吸走，鲜血被流沙吸走，灵魂被死亡吸走……”

TA说：“你来，我让你有声有色地活一回！”

她一笑置之。

她不是不想出去，但她找不到离婚的理由。她守贞，不是为他，她没爱他到愿意为他守贞的地步。女人不给丈夫戴绿帽，要么是爱丈夫爱到心疼，不忍另一个男人欺负他；要么是爱自己爱到身贵，不甘另外的男人轻慢她。她都不是，她是为梅姐。

大她三岁的梅姐，是她的老乡。她是梅姐接到的第一个前来报到的大学新生。她读大学三年级的时候，先后有过两任男友，有过不只一次开房经历。这些，梅姐并不知道。直到有一天，她发现自己怀孕了，是宫外孕，要做手术。她找不到知近的人帮她垫付手术费，想了一圈儿，只好去求正在读研究生的梅姐。

那场手术不算成功，接连折腾了两个来回。她元气大伤，医生说，日后有可能无法生育。最后一次离开医院，梅姐顺路把她带到一个公园的角落。丁香花开得正浓，满园散发着清涩的苦香，震得她耳朵直响。梅姐拉着她，跪到丁香树下，说要为她向上帝祷告。

她不敢违抗，听梅姐向上帝哭诉。

她看梅姐流泪，自己也开始流泪。她一向厌恶哭泣，认为那是虚弱和

矫情。久无眼泪，偶然哭泣，更觉刺痛。但她愿意发誓从此节制游荡的邪思，实在是因为从来没有人像梅姐这样，愿意为她的放浪和自作自受哭泣。

后来，每到感觉快守不住的时候，她就给梅姐打电话。梅姐无论当时身在何处，都会找各种交通工具赶过来陪她一起聊天，或者陪她一起周旋。唯一一次无法赶过来，也是拿着电话，硬生生地把那个她想乱来的寂寞之夜给聊了过去。任凭她引来的男人在外面敲门大喊。

年龄慢慢大一些，她对男人的依赖慢慢松下来。然后，遇到了他。

他提供给她一切，从物质到精神到性生活，也许与更强更高更快的规格相比，都差着那么一点，但他都努力去做了，而且是为她做。他甚至愿意忍耐着，每年陪她去听一场新年音乐会。但他不想多说一句话，无论是在早餐的桌上，还是在夜间的床上。

他是偶然发现她与人网聊的，纯属意外。

单元楼的门禁出问题，她下楼去接快递，电梯恰巧也停电，她只好步行下去。18层，一下一上，时间耽搁比较长。她当时挂在线上，那个TA不断地发信息。他坐在书房，耳朵早就捕捉到那一声一声令他愤怒的叮咚叮咚，他厌烦她去得太久，径直走到电脑边，想关掉喇叭，却看见一行一行又一行情意绵绵的情话情诗和情歌。他在惊诧和愤怒中记住了她的网名和那句幽怨的签名：“亚细亚的孤儿，在风中哭泣……”。

“你有什么好哭的？！”他质问那句签名。

然后听见她的敲门声。

她没带钥匙。

他把鼠标放回原处，把聊天的页面调整到最后，把椅子旋转到原位，踌躇着，从卧室出来，记得她下楼匆忙，没关卧室门，他依然让门开在那个角度。

从那个时刻起，他决定，他要亲自动手，抓住她。

三 密廊

他让宾馆的服务员用扳手把洗手间的水龙头紧了俩下，总算控制住了水滴声。

他看看表，又到了和她见面的时间。

他打开随身的笔记本电脑，进入网聊界面，看见她在线。

他知道自己有点儿着急，但已经拖了三个月，该到摊牌的时候了。事件，需要设计和推动。他想借此让她面对真相，认识自己。

他说：“我在密廊，你来吗？”

她说：“NO！”

他弹出一个哭泣符号。停了停，又说：“想见你。”

她回了一个露着一排白色大牙的表情。

他说：“我只是想见见你，没别的目的。”

她说：“我不想见你。”

他说：“为什么？既然我们都活在笼子里，为什么不出逃一次呢？反正除了我们两个，谁也不知道。”

她说：“我只想对聊，不想相逃。”又是一排傻笑的大牙。

他有种被戏弄的愤怒：“耍我？”

她说：“我从没说想见你。”

他说：“那你每天这个时间等我，就为了聊天？”

她说：“是啊，我就想找个男人说话。”

他说：“这么说，我只是一个替代品，一个会说话的他？”

她说：“当然不那么简单，你是你，他是他。你们不同。你长心了，他没长。你看不见我，却认定我存在，需要倾听和倾诉；他能看见我，却认定我不存在，不需要倾听和倾诉。你们不一样。”

他说：“我想看看你。”

她沉默。

过了2分钟。

仿佛2小时。

他开始不耐烦：“我想看看你。就看一眼。就算是这么长时间我陪聊的回报。”

她终于回应：“算了，恐怕彼此会失望……断了吧。”

她匆匆下线。

他后悔不已。他怪自己太着急。好像回到少年初恋之时，他追求，他渴慕，他过于急切，把对方吓跑，他怪自己太着急。他后悔不已。

也许需要一次补救？

他给她留言，少有的长留言，基本是从网上COPY下来的歌词大串联，每篇歌词结束后，都跟着一张可爱的萌猫图片，她说她喜欢猫，但家里的他不喜欢，她只好看猫咪图片聊以安慰。他足足找了20首情歌，都是老歌。

那些年听过的老歌，用得恰当，就是催情剂。

20分钟后，她重新连线，回复说：“我出来了。”

他明显感觉肾上腺在升高，他捻捻手指，仿佛在收拢鱼线，稳稳地说：“401。等你。”

她回复一张傻笑的大牙：“只是出来散步。”

他不肯放手。重新紧一紧鱼线。他希望今天收竿。

他说：“你怕什么？他又不在。”

她说：“你怎么知道他不在？”

大脑瞬间死机。

他笨拙地回应：“是你自己说的。”

她说：“他在不在，我从没告诉你。”

鱼在跳。鱼线勒进了手掌。

他仓促回应：“那他在吗？”

她说：“他在不在，和你没关系。”

他说：“他在不在，我都想见你。你敢来吗？”

她说：“我为什么要去？”

他说：“你不是感觉孤独吗？我可以陪你！”

她说：“孤独和见不见面没关系。”

他说：“见了面，就不孤独了。”

她说：“见了面，可能更孤独。”

他说：“至于吗？”

她说：“两个陌生人，即使住在同一个屋檐下，也仍然是陌生人。”

四 海底

她已经有几天不在线了。

他所有的留言，她一概不回。

她早晨很早出去，把主卧的房门关紧，上锁。

她晚上很晚回来，把主卧的房门关紧，上锁。

她始终不和他主动说话。

他猜想，她可能已经知道网上的他是谁了。这让他不免惭愧，仿佛一个被人当场抓住的贼。

清晨，他对着镜子，一边往下巴上涂皂沫，一边暗暗责备自己。这事做得不够光明正大。

他少有地在早餐桌边等她，一同进餐。他主动递给她一片奶酪，说是

加了孜然的，味道很特别，有点儿像……烤串儿！

她听了，勉强笑笑，接了那块奶酪，放在盘子里，没吃。

洗碗的时候，他发现她把那片奶酪扔到了垃圾桶。

他想，估计他们是要完了。但他没做好完了的准备。

他把那周的工作提前安排好，决定离家安静几天。

他写了一张字条：“我出去，下周回来。”

他把纸条放到餐桌，想了想，又转移到冰箱门上。冰箱门横七竖八附着好几只颜色明亮、形状可爱的冰箱贴，据说都是梅姐送的。有衔着橄榄枝的白鸽子，有简笔画的蓝色鱼，有一株结满九颗红色果子的绿树，每只冰箱贴上面都写着几行字。其中一只比较显眼，两道交叉的纯白十字，下面一行鲜明的红色字：“Where are you going, man?”他读完，微微吃一惊。想了想，把纸条撕碎，扔进垃圾箱。

他飞到海边，住到最高处。落地窗开着，海风轻吹。

连续三天，他没开电脑和手机，赤条条一个人，在海里游着，累了就回海滩的长椅上躺着。有那么一刻，从水里跃上来时，那句“Where are you going, man?”在他的心里陡然闪过。他到这个年纪，不再年轻，也不够太老，这个凭空出现的问题，让他有点儿不知道怎么从容应对。

他要去哪儿呢？这一生，他究竟想达到什么目标？和她的关系，究竟要走向哪里，又究竟会走向哪里？……

下午，他游向海深处，舒展开四肢，在水上水下随意翻滚，自由来去，仿佛一条生动鲜活的大鱼，乘风破浪，所向披靡。他热爱海洋，在水里，他有无穷的精力和热情可以释放，他深尝其中的欢喜。

突然，一阵冰冷的水流袭来，他感觉腹部嗖地缩紧，左小腿开始尖锐地抽搐。

他克制住惊慌，想凭着意志力游回去，却根本无力施展，疼痛让他的

呼吸和身体都开始失衡。他看一眼海岸，那里离他并不太远，他敢游出控制区，也是因为他自恃水性好，有余力。但他轻视了海深处的寒流，他没料到，有些东西确实在他的掌控之外。

不只是寒流，还有死亡。

他可以切断与所有人的联系，但切不掉死神对他的关注。

他努力地让身体随波浪浮动，减少体能消耗。但疼痛依然持续，有股力量从水底上升，铺出旋转的网线，缠绕他，要将他拉向深处。他挣扎着，海水一次又一次地把他淹没，又把他吐出来，他感觉自己像一堆腐败的垃圾，即将被撕裂，葬身在茫茫的海底。

不可以！他拼命地喘息，不可以！我还没做好准备，我还没正常地活过，我不能死！我不要死！我不想死！别让我死别让我死……

他想起母亲曾教过他的那句祈求，他终于向天空伸出软弱的手臂，发出低沉的呼叫。

一直在海滩了望台上监察的人发现了他。

他被救了上来。他扭曲着，像一条丑陋的半死的鱼，喘息着，瘫软在沙滩上。

救援的小哥一边帮他扭拉抽筋的小腿，一边教导他：“这么大地方不够你游的，非跑那么远，你说说，你要去哪儿？！”

他忍着疼痛，咧嘴干笑，眼角噙了一滴泪。他以为要死了，竟然又能继续活下去。

“谢谢！”他努力眨眼睛，对那位身材矫健的救援者说。

他回来，冲洗干净，穿戴齐整，像个人一样，端杯水，站在窗边，仿佛第一次看见夕阳下的海。

辉煌的紫金色，漾满水面。一海的温柔与壮丽，漫天漫地，喧然而起，

欢然而退，日夜吞吐，无休无息。他为自己的渺小脆弱心生羞愧，不是所有的恢宏都配被观看被欣赏，而今，他竟可以像个人一样，悬空而立，俯看创造的大美。

这美，正在转瞬消逝，黑夜即刻笼罩。

他们其实没有那么多时间可以挥霍。

他庆幸终于活了下来。这一刻，他很想对她说句：“对不起，我们真是不配……”

他打开电脑，看见她在线，留言一直在闪。

她说：“我要见你！！！”

他犹豫片刻：“现在？”

她说：“现在！”

他说：“我在外地……”

她说：“帮帮我！”

他说：“出了什么事？”

她说：“她快死了，我不知道怎么办……”

他惊愕片刻：“谁？”

她说：“朋友，我最好的朋友。为了救我……”

他仔细读那一行字，不明白。

她继续写：“我想去见你，我告诉了她，她赶来陪我。路上出车祸，送进了医院，都是因为我，是我的错……他走了，什么都没说就走了，手机关机，我找不到他，没有人帮我……我要见你，我要听见人的声音！”

他随即听见刺耳的铃声，来电标志疯狂地闪动。

他犹豫着，不敢接听。

铃声在空中尖锐地呼啸翻滚，仿佛要搅起一海的波澜。

他咬紧牙关，手指颤抖，艰难地打下一行字：“她在，我不能说话。”

空气凝固。天地安静。

她的头像变成了灰色。

他看着那个灰色的头像，说：“对不起！”

在沙滩上没流出来的眼泪，终于流了出来，一滴一滴，砸在地毯上，毫无声息。

他盯着自己的脚尖说：“你 TM 就是个混蛋！”

夜里，他梦见了海，海底，肮脏的海底。无数灰色、没有眼睛的浮游物，彼此拥挤，彼此沉默。他是其中之一。◆

2017 年 2-3 月。

把自己做成空心

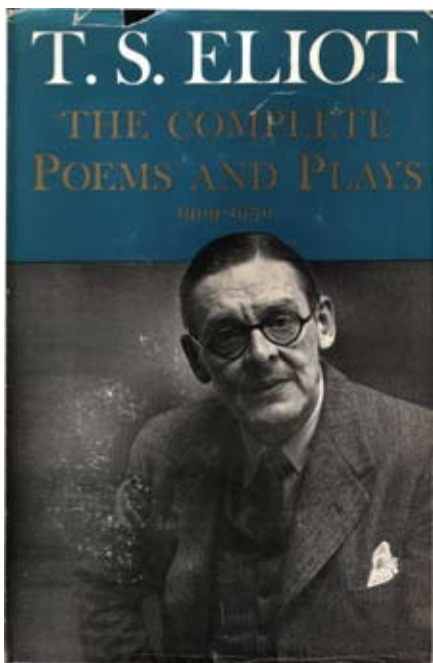
文 / 南方

编者按：《空心人》(The Hollow Men)是多马·斯特恩斯·艾略特(Thomas Stearns Eliot, 1888—1965)在1925年发表的一首诗。这被一些评论者视为艾略特诗歌创作发生变化的代表作，当然仍不乏各样典故。在那之前的1922年，他出版了《荒原》(The Waste Land)。在那之后的1927年，这位在美国出生的诗人不仅从他家族所在的“一位论”派转到认同“三位一体论”的圣公会，也转为英国国籍。那些年，艾略特经历了婚姻、精神危机和信仰的追寻。这里一位年轻人的解读，也许在某个侧面跟艾略特那时的状态有些类似。这首诗比较常见的中译，包括赵萝蕤(1912—1998)的译文，似乎都有需要商榷之处。比如诗中“Between the conception / And the creation”一句中的“conception”，多被译为“概念”或“形成概念”，但似乎应该按照该词的本意译作“受孕”，与“创造”(creation)相对。鉴于版权，这里就不刊登公开出版过的译本。如果可能，期待以后尝试重译。

重读艾略特先生的《空心人》，从中发现的是对于新生命的喜悦。生孩子也是可以只用思想单性繁殖的吗。读完真想对艾略特先生三鞠躬，您说的就我领悟的程度都是同意的。

也许，诗歌是一种失去的技艺，是一种谦卑的技艺。成人喜欢把好东西给小孩，因为小孩更不计较得失。当一个人成年之后，他怎么把得到的一切奉还回去，我觉得这也是《空心人》这首诗试图解决的问题。如何失去得到的东西，而去得到一种更永恒的东西，把失去的那颗心找回来呢？

生命总是渴望不断前行。这就需要不断地从刻意回复到自然，从有回归于无。在佛教，这是一个永生涅槃的过程，在基督教，这是一个回归伊



《艾略特诗剧全集：1909—1950》

甸园的过程。而如何才能从多回复到一，再从一回归于零呢？

我觉得人生在世，不得不吃。但是只有把吃的消化掉，才能得到一个个解，才能继续前行。正如一次次地相遇，一次次地分手，一次次地再见。说到底，我希望我的人际关系也可以是一个个解得开的结。而爱就在一次又一次的解当中。

所以说，人生的至高修为就是不吃，或者说，吃了也彻底消弭至无。我找死地 yy 一下，艾略特大师写空心人，是不是有个意思就是要

把自己做成空心，这样才能做成一个个解，而新的生命不就是一个个新解，一次次道成肉身，一次次新的平衡吗？

一个人在自我的路上走到尽头，不得不做空自己，好让新的生命涌入。这是一个孵化的过程，头顶着繁星，脚踩着丰饶的大海。他好像孵化着一整个世界，他好像是世界之王。当这个过程结束，他偿还了欠债，剪断了脐带。

这时，新的生命就诞生了，他那个顶天立地的世界也结束了。基督被从十字架上放了下来，回到了普通的生活。不再需要有对抗的东西，因为他达到了一个新的和。他固然孵化出一个新的生命，他也孵化出了他自己，他达到了一个新的衡。

这，就是我对空心人的解读。我想艾略特大师在写完的一刻，也重获新生了吧。这也许就是写诗的意义，是创造的意义。◆

多余之人？

文 / 许宏

一

1987年3月30日，一位日本商人在伦敦的一场拍卖会上以将近四千万美元的价格购买了一幅画，创造了艺术品拍卖的世界纪录。

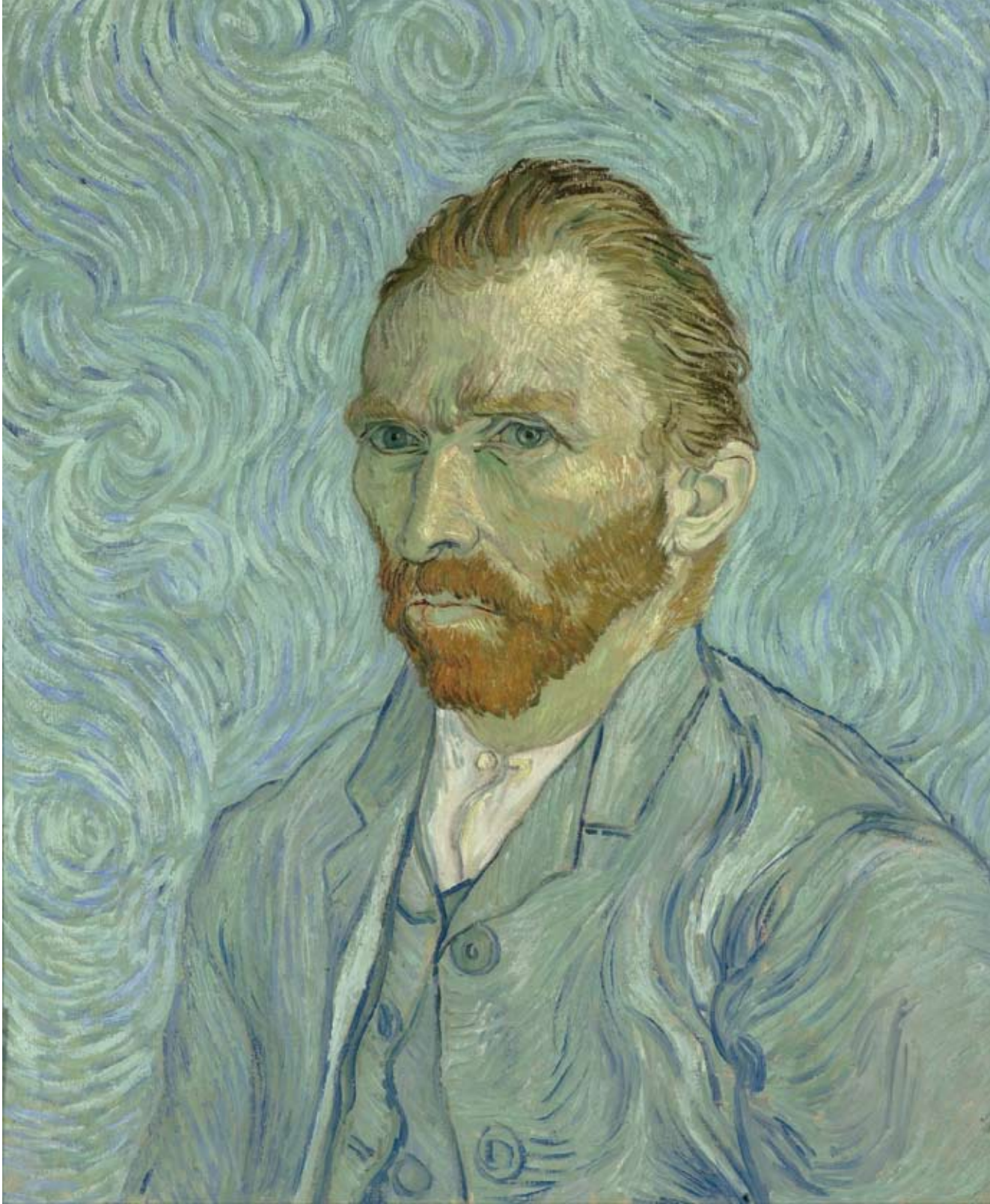
从那以后，那幅画及其作者的名字就在世界各地传开。甚至在一个小地方上小学的我，也听说了这条新闻。

通过电视，我看到那幅《向日葵》。之所以记得，是因为我所在的那个小学有重视儿童画的传统，而这幅画给我的最初印象，就是看起来像儿童画。

没想到，将近三十年后，我会跟着研究艺术史的妻子在世界另一边的几处博物馆站在他的多幅原作前。

更没想到，2017年的春天，我会因这位作者的另外一幅画《杏花》再次关注他。而且，我再看他的画，竟然差不多还是最初的那个印象。

但是，如今印象中的“儿童画”所蕴含的已经远超过我当初所见。



凡高自画像，1889年，藏于巴黎奥赛博物馆（Musée d'Orsay）

二

在中文世界，这位画家通常被叫作凡高、梵高，或梵谷（1853—1890）。如果按照尼德兰语，Vincent van Gogh 可以音译为“文森特·凡·浩赫”，意思是“来自浩赫的文森特”。Gogh 是现今德国西部的一个小城，与尼德兰（就是通常说的荷兰，但实际上，荷兰只是尼德兰一部分）接壤，德语拼作 Goch，音译为高赫。

1853 年 3 月 30 日，凡高降生在尼德兰南方小城宗达特（Zundert）。一年前的同一天，跟他同叫文森特的哥哥一出生就夭折了。

宗达特所在地区的尼德兰大城市是埃因霍温（Eindhoven），距离比利时第二大城市安特卫普（Antwerp）只有几十公里。1886 年，凡高曾在安特卫普的皇家美术学院短期学习。

那一带，是罗马公教（或译天主教）历史悠久的地方。不过，凡高的父亲提奥多罗斯（Theodorus van Gogh，1822—1885）却是尼德兰归正教会的传道人，年轻时在乌德勒支大学（Universiteit Utrecht，建于 1636 年）读过神学。

他的祖父文森特（Vincent van Gogh，1789—1874）与他同名，也是传道人，曾在尼德兰最古老的莱顿大学（Universiteit Leiden，建于 1575 年）读神学。

在这样的家族环境下长大，读神学并成为传道人对于凡高来说是顺理成章的人生轨迹。事实上，凡高在成为画家之前一度就是传道人。

但是，他所在家族也有显著的艺术传承。他的其中一位祖上，同样名叫文森特的凡高（Vincent van Gogh，1729—1802），是一位雕塑家。这位画家凡高的三位伯父都是艺术品商人，其中一位也名叫文森特。凡高的弟弟提奥（Theodorus “Theo” van Gogh，1857—1891），也是艺术品商人。

不仅如此，凡高的母亲安娜·科尼利亚·卡本特斯（Anna Cornelia Carpentus，1819—1907）也喜爱绘画，尤其是画花草。小时候，她跟亨

德里克·凡·德·颂德·巴卡热 (Hendrik van de Sande Bakhuyzen, 1795—1860) 学画。

巴卡热是 19 世纪尼德兰重要画家，他的后人和学生参与建立了海牙画派。此画派常常通过描绘灰暗天气，传递出阴郁色调。巴卡热家族不仅与卡本特斯家族关系密切，跟凡高家族还有姻亲关系。

这种双重的家学氛围，产生一位传道人或艺术家，或者一位传道人兼艺术家，都是自然而然的。

然而，凡高跟他家族先辈或其他成员的不同在于，无论是作为传道人或艺术家，或者传道人兼艺术家，他都不是常规之下的那种人。

无论是传道人还是艺术家，或同时兼为两者，这些在他那里都不是常规的工作。这不意味着他已经在常规意义上做得太好，以至于游刃有余。而是，他似乎总是不能像人们常规期待的那样胜任常规的工作，而不得不游离在外。

无论是传道人还是艺术家，
或同时兼为两者，这些在他
那里都不是常规的工作……

三

凡高似乎从小就如此。他所在的是比较典型的 19 世纪尼德兰归正教会传道人家家庭。他父母重视家庭秩序和子女教育。但是，凡高好像生来就要跟这些常规发生冲突，尽管他其实从中受益很多。

在家里，凡高和他的六个弟妹从父母和家庭教师那里接受了当时只有少数尼德兰人才有的教育。这包括读《圣经》，祷告，读各种书籍，学习绘画，听父母讲家族史，在家中园子学习种植和欣赏花草，全家外出散步和访问。

在家人的记忆中，凡高是最难带的一个孩子。他母亲说，只有文森特在的时候，她是最忙的。他父亲说，文森特好像是有意选择那种导致麻烦

的方式去做，这让家人们很烦恼。有人说，他倔强，脾气不好，是孩子中最让人不愉快的。

在凡高自己的回忆中，家庭不是和谐的，而是彼此相反想法之人的致命组合。不过，去世前一年，在写给他弟弟也是对他绘画生涯支持最大的亲人提奥的信中，凡高说，无论如何，他父母一直是对模范夫妻。

在学校里，凡高遇到相似的问题。1864年，父母送他去外地一所专门面向归正教会基督徒子女的寄宿学校读书。那是一所规模很小的学校，除了凡高，只有19名学生。在那里，凡高有种被抛弃的感觉。

两年后，他离校，回到家中。父母把他送到另一个城市的新学校。那里的课程很广泛，包括尼德兰语、法语、德语、英语、历史、地理、几何、绘画、植物学、动物学、书写、体育。凡高在那里的学习成绩不错，但还是在不到两年后就再次返回父母家。

1869年，在伯父文森特的帮助下，凡高开始了他在艺术品商业世界的学习和工作。那几年，可能是他与自己、家人、朋友相处最平静的时候。

到1873年初，凡高在信中告诉弟弟提奥说他涨工资了。而根据他父亲给提奥的信，他把当月奖金的一半（也等于工资的一半）寄给父母，资助他们给他两个小妹妹买新衣服。他父母很高兴，夸奖他树立了好榜样。

然而，到了1874年，21岁的凡高在伦敦工作时，向房东的女儿求婚，却遭到拒绝。这对凡高打击很大。

1876年，他被公司解雇。原因部分在于，他对艺术品商业世界越来越不喜欢。那年初，在给他弟弟提奥的信中，凡高说到他将在稍后的4月1日离职。他说自己在某些方面做了错事，就没什么可抱怨的。他不知道接下来该做什么，但还是抱有希望。

之后，凡高在学校短期教过书，在教会作过传道人，也在书店短暂工作过。那几年，他的热情和注意力集中在《圣经》和教会。当然，这在以前就有表现，他之前的信中就不乏直接或间接引用《圣经》。

这在他去世前最后几年的艺术创作中也有体现。1888年6月，在给法国画家埃米尔·百合那（Émile Bernard，1868—1941）的信里，凡高谈论基督与《圣经》以及与艺术的关系。

在他看来，基督是《圣经》叙事的顶点，在让他悲伤、绝望、愤怒的《圣经》叙事中，包含其中的安慰就是基督。他认为，基督比所有艺术家都伟大，因为基督以活的肉身在上安静工作，虽没有创作雕塑、绘画和著述，却明确宣称是他创造了活人，他的话语就是纯粹的创造力，这是麻木的现代头脑难以理解的。

1876年下半年，凡高在英国一间循道会教会作助理传道人。那年10月29日，凡高在伦敦的里士满镇（Richmond）卫斯理循道会教堂平生第一次讲道。

他认为，基督比所有艺术家都伟大，因为基督以活的肉身在上安静工作……他的话语就是纯粹的创造力，这是麻木的现代头脑难以理解的。

几天后，凡高写信给提奥，说他“上周日首次在神的殿讲话”。他说，“当我站在讲台上，我感到就像有人从黑暗的地下跃进和藹的日光”。他期待，“从如今，无论我去哪里，我都要传讲那福音——要做得好，就得心中有福音，愿他成就”。

凡高在信中附上了他的讲道文，题目是《诗篇》119篇19节的经文，“我是在地上作寄居的，求你不要向我隐瞒你的命令”。

文中几次使用“天路历程”（pilgrim's progress）这个表达，来自凡高喜欢的英国作家约翰·班扬（John Bunyan，1628—1688）同名小说。他也提及英裔美国画家乔治·波顿（George Boughton，1833—1905）描绘天路客的画。

1877年，凡高去阿姆斯特丹，跟他姨夫、神学家尤汉纳斯·斯锥克（Johannes Stricker，1816—1886）学习神学。

凡高想进入阿姆斯特丹大学（Universiteit van Amsterdam，建于1632

年)读神学。1877年3月下旬,他在给弟弟提奥的信中表达了这个愿望。他说,他想“让自己更加熟知《圣经》的宝藏”,“尤其学习我们对基督的所知”。

他说起自己所在的是“完全意义的基督徒家庭”。他说,根据可见的家族历史,每一代都有传道人,他先辈的上帝就是他的上帝,他祷告,他也可以跟随他父亲和祖父的脚步。

然而,也就在1877年3月下旬,凡高父亲在给提奥的信中却对凡高的决定表示担心,他认为凡高可能不具备连续七年学习神学的能力。

经过一段时间准备,凡高发现自己很难通过入学考试——考试科目包括拉丁语、希腊语、尼德兰语、代数、几何、历史、地理。

后来,凡高虽然获得了传教士的试用期资格,住在矿区传福音,也因此诸如帮助病人和伤者而富于牺牲精神上获得教会认可,却因为没有达到在口头表达上的要求而被解聘。

在这一点上,凡高跟他父亲年轻时的经历有些近似。根据2011年出版的《凡高传》(*Van Gogh: The Life*)记载,凡高父亲在公开场合的口头表达能力也不突出。在经历连续三年被教会拒绝后,凡高父亲是到了27岁的时候才在比较偏远的尼德兰南方小城宗达特获得教会传道人的职位。

凡高没能像他父亲那样最终获得教会传道人的职位。他此前又离开艺术品商业世界。这让他很难像他家族其他人那样过上在人看来体面的生活。

在凡高及其父亲所处的时代,教会在尼德兰的社会影响已经衰落,但是对年轻人来说,在教会任职仍然是走向上层社会的重要途径。这从凡高所受的家庭和学校教育可以看出。

而就跟社会地位相关的日常生活而言,教会虽然支付给凡高父亲的工资不高,却为他配备了住房、侍女、厨师、园艺师、马车。这在那时是当地少数人才有的生活待遇。

四

在1880年6月下旬的一封信中，27岁的凡高向他弟弟提奥倾诉了自己的窘境。他说，虽然这并非他自己希望的，他在家中已经或多或少成了某种让人难以接受的人，他对任何人来说都成了无用之人。

他解释自己几年来没有稳定工作的原因，主要在于，他的想法与那些提供工作职位的人不同。他认为，传道人的世界跟艺术家的圈子一样，就是都被固步自封的专制者把持着，他们挑选与自己类似的人，而将自然诚实的人排除在外。

他说自己的处境比几年前糟糕，未来也不光明，但是他的内心却没有变，如果说有变化的话，他比以往更认真地相信和热爱他曾经相信和热爱的。

他紧接着说到他热爱的画家和作家——伦勃朗（Rembrandt Harmenszoon van Rijn, 1606—1669）、米勒（Jean-François Millet, 1814—1875）、德拉克罗瓦（Eugène Delacroix, 1798—1863）、莎士比亚（William Shakespeare, 1564—1616）。

他用一连串跨越绘画和写作两界的看见向弟弟阐明他的所信与所爱。他说，他在英国作家莎士比亚那里看见尼德兰画家伦勃朗的影子，在法国历史学家米什莱（Jules Michelet, 1798—1874）那里看见意大利画家科雷吉欧（Antonio Allegri da Correggio, 1489—1534）或萨托（Andrea del Sarto, 1486—1530）的影子，在法国作家雨果（Victor Hugo, 1802—1885）那里看见法国画家德拉克罗瓦的影子，在美国作家斯托夫人（Harriet Beecher Stowe, 1811—1896）那里看见法国尼德兰裔画家谢福（Ary Scheffer, 1795—1858）的影子，在英国作家班杨那里看见尼德兰画家马瑞斯（Matthias Marris, 1839—1917）或法国画家米勒的影子，在《圣经》福音书中看见伦勃朗作品的影子，在伦勃朗的作品中看见福音书的影子。

当凡高写到，“在班杨的作品中，有某种马蒂斯或米勒的东西”，他做了这样的补充，“可以这么说，（这是）比真实更真的真实……他知道如何说出难以言表的东西”。

这封长信的原文主要是法文，也夹杂英文。这是迄今发现凡高所写的第一封法文信，之后他越来越多用法文写信。

凡高的这些表白，大概可以帮助他的弟弟和其他人了解他，了解他为何不能像人们常规期待的那样胜任常规的工作而不得不游离在外。

显然，在写这封信的时候，绘画是他的最大爱好。他对绘画历史有相当广泛的了解，也积累了深入的个人偏好。不过，跟一般意义上的绘画爱好者不同，在凡高那里，绘画并非孤立的爱好，是与文学、历史、信仰交织在一起的。

其实，这些在他早期的信件中就有体现。他的信中早就记录着他在读书和读画经历中的各样收获。他在文字的叙述中看到了图像，在图像中又看到文字。而无论图像还是文字，对他来说最重要的都不是仅仅表现肉眼惯常所见的世界。

……跟一般意义上的绘画爱好者不同，在凡高那里，绘画并非孤立的爱好，是与文学、历史、信仰交织在一起的。

同时可以看出，凡高从小到大获得的营养是多方面的，这些营养帮助塑造了凡高既特别又尴尬的状态，他理解的自己与外人印象中的他形成了让他既失落却又仍有盼望的落差。

盼望的落差。

在同一封长信中，凡高以多种方式解释他所处的状态。他说：“某人的灵魂中有一大团火，却从来没有人来取暖，路过的人只看见烟囱上的轻烟，就继续赶路了。那我们如今要做什么呢，就是让这里面的火继续燃烧，我们自己的里面要有盐，耐心等待……愿任何相信上帝的人都等待那个将要来的时刻，或早或晚。”

凡高的这些话，也是他对自己未来的展望。就在27岁这年，他真正开始了他动荡的绘画生涯。也是在这封长信中，凡高第一次提及并感谢弟弟提奥给他经济上的帮助。

某人的灵魂中有一大团火，却从来没有人来取暖，路过的人只看见烟囱上的轻烟，就继续赶路了……

提奥的帮助远不止于钱财。他是少有很早就欣赏凡高艺术才华的人。1885年10月，他写信给妹妹伊丽莎白（Elisabeth “Lies” Huberta, 1859—1936），说很少人读懂凡高，这是因为凡高是从这世界的旁边看这世界的人，他相信凡高有绘画天赋。

这不意味着他们之间没有矛盾。1887年，他们发生了冲突。那年3月，提奥在给小妹薇尔（Willemina “Wil” Jacoba, 1862—1941）的信中说，凡高给了他很大的伤害。

提奥感叹，凡高里面有两个彼此不同的人，“一个极具天赋，美好而细致，另一个自私而无心”，他不仅让别人为难，也让他自己为难，因为“他是他自己的敌人”。

也许只要是人，这种矛盾的共生都是存在的。只不过在凡高这样的人那里这一点更加集中表现了出来。

实际上，就在1887年4月，提奥在给妹妹伊丽莎白的信里，就提到他自己面临的困境。他说，并非都是别人的错，主要在于他自己也是有病的，他在与自己争战。

在这样的情况下，提奥继续接纳了凡高。提奥对哥哥的理解、支持与鼓励，一直持续到凡高在37岁那年身亡（因精神病痛自杀，

提奥感叹，凡高里面有两个彼此不同的人，“一个极具天赋，美好而细致，另一个自私而无心”……

也有说是被杀）。凡高去世几个月后，提奥就病逝了。提奥和小妹薇尔也都有精神疾病。

五

就在凡高离世前的那个初春，他给提奥刚刚降生的儿子创作了一幅画，就是《杏花》，庆祝一个新生命的开始。

在 1890 年 3 月 17 日左右的一封信中，他告诉提奥，这幅画正在收尾阶段，“你会看到，这也许是我最有耐心、最好的作品，我画的时候心中平静，笔触更安稳”。

凡高这幅画借鉴了日本浮世绘的风格。那几年，凡高在艺术上的眼界已不限于西方。

提奥给儿子起了一个随孩子伯父——也是其教父——的名字，文森特。提奥希望，这个小生命可以像凡高那样“坚毅和勇敢”。

……你会看到，这也许是我最有耐心、最好的作品，我画的时候心中平静，笔触更安稳……

这位文森特·凡·高（1890—1978）长大后成为工程师，是荷兰历史上第一家管理咨询公司的创立者。他在母亲尤安娜·凡·高-波尔（Johanna “Jo” van Gogh-

Bonger, 1862—1925）整理凡高书信和画作的基础上，建立了收藏《杏花》的凡高博物馆（Van Gogh Museum）。根据博物馆的介绍，“这幅画一直是最靠近凡高家族人心的”。

除此之外，那里有凡高大约六百件画作和七百封书信。这些，加上世界其它地方的收藏，都可以帮助我们了解凡高这个不乏问题及争议的人，以及他曾经所在的那个不乏问题及争议的世界。◆

此文所引凡高文字，是根据 2009 年六卷《凡高书信全集》配图注释版（*Vincent van Gogh: The Letters, The Complete Illustrated and Annotated Edition*, www.vangoghletters.org）英译本译出。

《世代》文章体例

文 / 《世代》编辑部

《世代》以思想类的文章为主，当然也有诗歌、小说、戏剧、绘画。

为了便于写作和编辑，这里初步列出思想类文章的基本体例，请作者、编者、读者参考。

若有改进意见，请写信至：kosmoseditor@gmail.com。

一、《世代》文章介于散文与论文之间，兼有两者特点，既在意可读性，又看重有根有据；

二、文章一般不设副标题，请尽量通过题目直接表达文章主旨。当然同时鼓励题目的不拘一格；

三、署名格式为：文 / 作者名字。如果是译文，请在“文 / 作者名字”后空格，加上：译 / 译者名字；

四、文章每段起始，请空两格（两个汉字的空间）；

五、如果是长文，比如超过三千字，可以将文章分成几个部分，用小标题或“一”、“二”、“三”这样的汉字数字隔开；

六、无论以散文还是论文的方式，如果有引用文字（不是作者在文章中自己写出的文字），都需要用“引号”标明，并注出来源，这也许应该是对所引文字作者的基本尊重，也是对自己所写文字负责；

七、可以直接在文中简要提及引用文字的出处，比如来自哪位作者的哪一本书或哪一篇文章；

八、也可以通过尾注详细标明，包括作者、书名（外文书名、杂志名请用斜体）、译者、出版社、出版时间、引用文字所在页码，比如：

1, 丹尼斯·亚历山大,《重建范型：21世纪科学与信仰》，钱宁译，上海人民出版社，2014年，2页。

2, 转引自保罗·阿尔托依兹,《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译，译林出版社，1998年，101页。

3, Saint Augustine, *The Trinity*, translation, introduction, and notes by Edmund Hill (New City Press, 2012), p. 25.

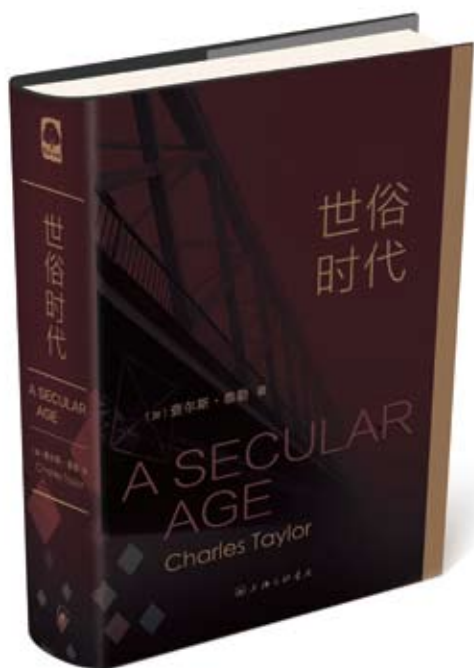
4, Isaac Newton, *Opticks: or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, repr. from the 4th ed. (1970), with a foreword by Albert Einstein, introduction by Sir Edmund Whittaker, and preface by I. Bernard Cohen (New York: Dover, 1952), pp.369-370.

九、《世代》选择尾注而非脚注，主要考虑这样更便于读者阅读正文。当然，各人的阅读习惯并非一样，这里主要顾及一种习惯。作者在写作时可以先做脚注，在发给《世代》编辑前，请将脚注改为尾注；

十、如果是译文，请在文章正文之后注明原文出处。如果原文来自自己出版的书，格式同尾注。如果来自网站，可以按照如下格式：

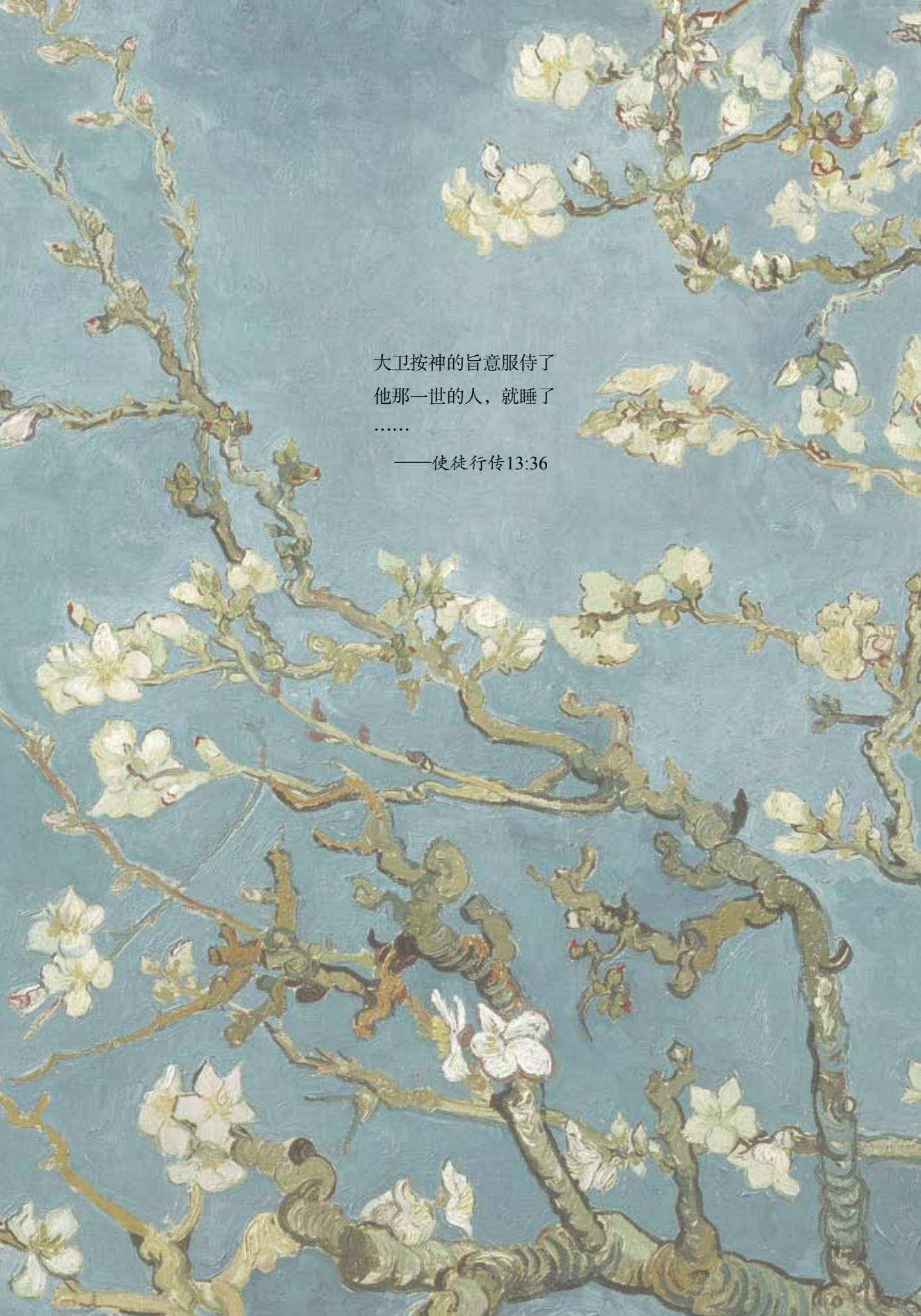
原文发表于2012年11月8日《首要之事》(*First Things*): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2012/11/five-temptations-for-classical-christian-education>，后转载于2015年10月《基督教古典学校协会季刊》(*The Quarterly Journal of the Association of Classical & Christian Schools*): <http://1042.web11.elexioamp.com/filerequest/4511>。◆

当代 遇上世俗时代
when Kosmos meets Universe



“从前我们生活在‘宇宙’(cosmos)，
如今我们被包含于‘世界’(universe)。”

查尔斯·泰勒，《世俗时代》
英译 / 张容南、盛韵、刘擎、张双利、王新生、徐志跃；法译 / 崇明
策划：徐志跃
责任编辑：邱红
特约编辑：游冠辉
出版社：上海三联书店
合作出版：橡树文字工作室
出版日期：2016年12月

The background of the entire page is a painting of a gnarled, brown branch with several white, five-petaled flowers. The branch winds across the frame from the bottom left towards the top right. The background is a textured, light blue color. The painting style is visible with brushstrokes and some darker shading on the branch and flowers.

大卫按神的旨意服侍了
他那一世的人，就睡了

.....

——使徒行传13:36