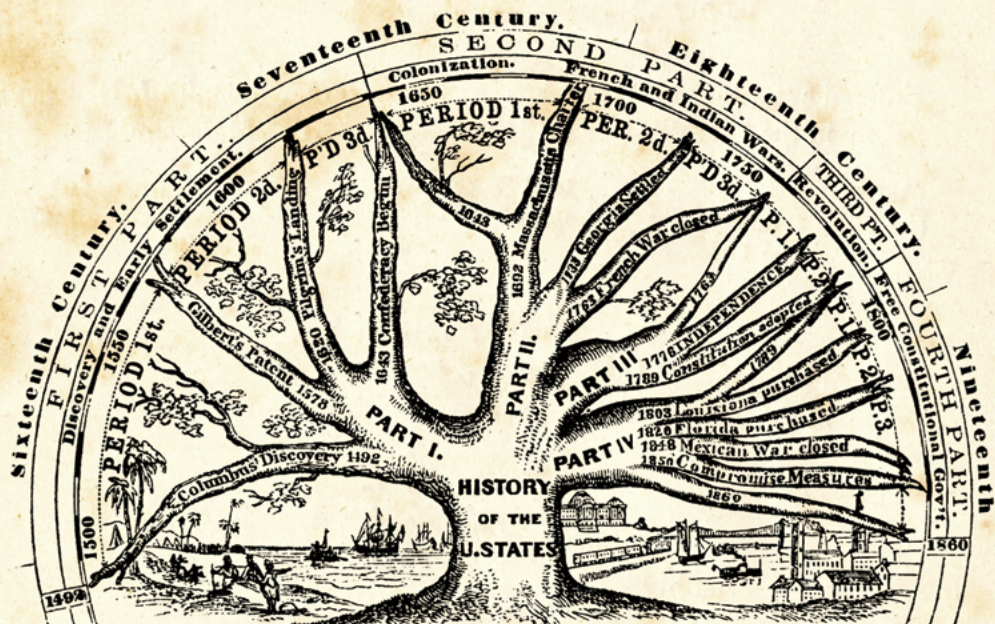


世代

用过去「拯救」国家：基督教美国之争
「山上之城」：自负抑或战兢？
全球化时期教会面临的困境与前景
文化使命和人性的完善



CHRONOGRAPHICAL PLAN OF WILLARD'S HISTORY OF THE UNITED STATES.

民族主義，如稼穡然，要以史籍
所載人物制度、地理風俗之類，
為之灌溉，則蔚然以興矣。

——章太炎

目录

- 4 卷首语 / 丁祖潘
- 11 用过去“拯救”国家：基督教美国之争 / 约翰·菲
- 29 “山上之城”：自负抑或战兢？ / 丁祖潘
- 59 全球化时期教会面临的困境与前景 / 孙毅
- 72 医治列国：本土基督徒对公共救赎的构想 / 孙泽汐
- 85 文化使命和人性的完善 / 戴永富
- 114 海岸钢琴师 / 龚万莹
- 123 附录：美国福音派领袖声明
- 128 寻找基督教美国 / 《世代》
- 封面封底：美国与基督教/陆军
- 封二：《答铁铮》/章太炎；《美国历史之树》/艾玛·威拉德（Emma Willard）绘 陆军美编
- 封三：《寻找基督教美国》/马可·诺尔等
- 封面题字：世代/（明）王宪、（宋）陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：世代Kosmos 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅





世代

用过去「拯救」国家，还是救美国之命
「山王」之「王」：自由主义或战败？
全球化时期教会面临的困境与前景
文化使命和人性的思考

世代

The Epoch Times

年第一期 总第十三期 春季号



卷首语

文 / 丁祖潘

随着 2021 年 1 月 20 日乔·拜登 (Joe Biden) 宣誓就任美国第 46 任总统，最近这场把世界搅得沸沸扬扬的美国大选终于尘埃落定。颇为有趣的是，这次大选不但造成美国社会的撕裂，也将中国的自由主义群体分裂为对立的两派。在回顾前任总统特朗普 (Donald John Trump) 留下的政治遗产时，两派的分歧之一围绕基督教与美国大选的关系展开：自称保守主义的“挺川派”把这次大选看作本质上是顺服神还是悖逆神的左右之争，他们相信右派代表的基督教信仰是美国社会秩序和宪政的根基，与此相对的另一方，则认为这样的信仰叙事并不符合历史实际，所谓的“圣经造就美国”顶多是一种修辞学的表达，不能说没有基督教就没有美国及其宪政，相反，在多元文化的现代社会中，宪法必须具有超越基督教的包容性。^{〈1〉}

无论分歧有多大，自由派两方阵营在观察美国大选时，都注意到了特朗普竞选与基督教福音派之间的密切关系。事实上，当社会学学者回顾特朗普主政四年期间美国福音派与政治的关系时，一个突出的印象是，基督教民族主义 (Christian nationalism) 为特朗普入主白宫赢得了足够多的福音派选票，同时也是驱使福音派参与 1 月 6 日国会大厦骚乱的主要因素。^{〈2〉} 特朗普被指控煽动骚乱，传播仇恨。可谓成也萧何，败也萧何。

经美国主流媒体报道，这次骚乱中掺杂的基督教仪式和用语，给人的印象似乎是，福音派如今已成为一股白人至上论者的暴乱势力，基督教民

族主义是其背后的政治和神学基础。⁽³⁾ 对此，美国福音派领袖们发起了一场签名运动，谴责在这次骚乱中激进的基督教民族主义歪曲了基督教信仰，带来暴力和伤害。加入签名运动的福音派领袖们还允诺，“要用更好的神学来对抗坏的神学，用爱来抵抗恐惧，并说出有关我们国家的历史真相”。⁽⁴⁾

那么，究竟什么是基督教民族主义呢？

一个被广泛引用的定义认为，基督教民族主义指的是一种意识形态，用来描述美国人的身份认同与基督教（最好是新教）、种族（白人）、出生地（在美国）、国籍（美国），以及政治意识形态（保守主义）的融合。⁽⁵⁾ 在这种观点看来，如果你是穆斯林、犹太人、新移民、非白人基督徒甚至是政治自由主义者，那就不可能成为一个真正的美国人。基督教民族主义者认为，联邦政府应该宣告美国是一个基督教国家，将基督教价值观纳入法律，允许在公共场所展示基督教符号、进行基督教祈祷活动。他们还主张一种对美国历史的特殊叙事，即美国建国时是一个基督教国家，美国与上帝存在某种圣约关系，若任由左派和不信教的人试图把美国变为世俗国家，上帝将收回对美国的祝福。⁽⁶⁾

这样看来，虽然基督教民族主义伴随这次美国大选引起世人关注，但它所描述的问题，也即上帝与国家或者基督教与美国人身份认同的关系，其实并非新问题。福音派学者对此早有圣经神学和历史方面的辨析与梳理。⁽⁷⁾ 跳出这次美国大选来看，基督教民族主义不必然是一项指控的罪名，而是指基督徒对民族或国家身份认同及其重要意义的理解。它不是美国独有的现象。⁽⁸⁾ 在这个意义上，美国的基督教民族主义，也可以称作基督教美国主义或基督教美国精神（Christian Americanism），指的是在基督教上帝设计的世界历史目的中，美国扮演中心角色。美国是上帝拣选的新以色列，是被世人瞩目的“山上之城”和自由灯塔。⁽⁹⁾

福音派领袖正确地批评激进的基督教民族主义者，往往混淆地上国家

和上帝国度的区别，误将地上国民的身份取代天上国民的身份，由于将教会从信仰的中心移走，导致宗教上的个人主义盛行，使得信徒容易沦为民族主义的猎物，将美国而不是教会当作上帝的子民。解毒之法在于重申基督信仰和教会的超越性与普世性，是教会而非国家，才是上帝计划和圣约祝福的器皿，特别是，要纠正一种错误的观念，就是把美国看作上帝拣选的国家。^{〔10〕}

确实，正如提姆·凯勒（Timothy Keller）在一篇书评中告诫我们的那样，最纯粹形式的基督教民族主义，也就是视政治权力为拯救、假定美国被拣选为拯救世界的新以色列，这是不符合圣经真理的偶像崇拜。^{〔11〕}但是另一方面，我们也应看到，基督教民族主义乃至民粹势力对传统宗教信仰与身份政治的诉求，其实也是对自由主义多年来提倡开放社会，弱化身份归属的一种反弹。当人们在全球化时代资本、技术和贸易的自由流动中，感受到的不但是被日益边缘化，而且传统价值和信仰受到威胁时，一种对确定性的渴望就被激发出来。而民族或者国家包含的身份认同就提供了某种重要的确定性形式。^{〔12〕}基督教赋予美国人的被拣选的自我意识，正是马克斯·韦伯（Max Weber, 1864—1920）指出的国家或民族追求受人尊重时包含的某种天意使命感（providential mission）。这种使命被认为是一种特殊的文化使命，其实现需要通过培育群体的特殊性。^{〔13〕}无怪乎，基督教民族主义往往借助传统信仰与历史，前者提供使命感，后者说明特殊性，回答美国人感受到的身份焦虑问题。当然，在这个过程中，传统信仰可能会被扭曲，历史也可能被滥用，这需要警惕和分辨，甚至谴责，但不能作为回避信仰参与公共生活，放弃寻求历史真相、拒绝历史复杂性的借口。

百多年前，托克维尔（Alexis de Tocqueville, 1805—1859）在考察美国的政治制度和社会时观察到，“基督教依然对美国人的思想保有巨大的控制力量……基督教不只是作为一门经过论证而被接受的哲学在发生支配

作用，而且是作为一种无需论证就被信仰的宗教在发生支配作用。在美国，基督教的各派林立，并不断改变其组织，但基督教本身却是一个基础巩固和不可抗拒的存在，既没有人想去攻击它，又没有人想去保卫它。”^{〔14〕}可以说，基督教构成了美国精神的底色，在美国建国以来二百多年的历史中，基督信仰成为美国政治生活的重要部分。这是直到今天无论左派还是右派都不能否认的事实。^{〔15〕}

或许当我们跳出左右之争，思想基督教本身既入世又出世、是永恒之道成为暂时肉身的信仰特征时，这种充满张力的图景会让我们看到一个深受基督信仰影响的国家复杂的多面，比如当它自称是被拣选的国家时，自信与战兢并存，当它号称是“山上之城”时，光与暗如影随形。这种在基督教影响下的精神底色，对人性和社会有着更为真实的看法，即人有上帝的形象，既是罪人，又可能是基督里的圣徒；人可以凭借理性和意志进行统治，但上帝的手最终引导社会和历史的走向。这或许正是美国这个国家，即使面对种种社会危机，也能长期保持活力与韧性的的重要原因之一吧。^{〔16〕}

本期杂志虽以美国基督教民族主义为主题，但无意考察美国大选，也不是要介入左右之争，而是希望透过历史的棱镜来观察美国精神的基督教底色，进而思考基督信仰与政治的关系。因此，我们虽然在本期《世代》附录中译介福音派领袖对激进的基督教民族主义的谴责声明，旨在向中文世界介绍美国福音派对美国大选的某种声音，但重点还是希望与现实争论保持适当距离，从历史视角考察基督信仰、圣经与美国国家认同之间存在的张力关系。作为一份偏重历史的思想类刊物，这也是《世代》放眼我们这个世代的一种视角。一种从遗失已久的“异邦”（foreign country）而来的视角^{〔17〕}，或许能看到我们所生活的此邦被忽视的某个侧面。●

-
- 〈1〉 刘军宁、丛日云等,《川普主义:保守传统价值、重塑美利坚荣耀》(第一辑)(kindle版),“序言”;周濂,“华人川普主义者的三个迷思”、贺卫方,“中国语境下的大撕裂”,见《思想:解读川普现象》第42期(台北:联经出版公司,2021年)。
- 〈2〉 Andrew L. Whitehead, Samuel L. Perry, Joseph O. Baker, “Make America Christian Again: Christian Nationalism and Voting for Donald Trump in the 2016 Presidential Election,” in *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 2018, 79:2 147-171; Irina A. Faskianos & Andrew L. Whitehead, “The Rise of Christian Nationalism”, <https://www.cfr.org/event/rise-christian-nationalism>
- 〈3〉 Elizabeth Dias and Ruth Graham, “How White Evangelical Christian Fused With Trump Extremism,” *The New York Times*, Jan. 19, 2021.
- 〈4〉 “Evangelical Leaders Statement Condemning Christian Nationalism’s role in the January 6th Insurrection” <https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLScbvRNRgAcU-o1UfZfxuBZHmv63FI8k2gnxxAaNVICvsiG9xHw/view-form?vc=0&c=0&w=1&flr=0> 该项声明的中译文见本期附录。
- 〈5〉 Andrew L. Whitehead and Samuel L. Perry, *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States* (New York: Oxford University Press, 2020), ix-x.
- 〈6〉 同上,第7—8页。对该书有关“基督教民族主义”定义的总结,参考Timothy Keller, “A Book Review on the Topic of Christian Nationalism”. <https://quarterly.gospelinlife.com/book-review-on-the-topic-of-christian-nationalism/>
- 〈7〉 Mark A. Noll, Nathan O. Hatch, George M. Marsden, *The Search for Christian America* (Colorado: Helmers & Howard Publishing, 1989); John Fea, *Was America Founded as a Christian Nation? A Historical Introduction* (Revised Edition) (Louisville: Westminster John Knox Press, 2016).
- 〈8〉 Stephen Backhouse, *Kierkegaard’s critique of Christian Nationalism* (New York: Oxford University Press, 2011).
- 〈9〉 Matthew McCullough, *The Cross of War: Christian Nationalism and U. S. Expansion in the Spanish- American War* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2014), 4; *God’s New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, “introduction”, Revised and Updated Edition, edited by Conrad Cherry (Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1998), 10.

- 〈10〉 “Evangelical Leaders Statement Condemning Christian Nationalism’s role in the January 6th Insurrection”; Albert Mohler, “What Is Christian Nationalism and What Is the Danger? Understanding the Different Roles of the Church and Nations in God’s Plan,” <https://albertmohler.com/2021/01/13/briefing-1-13-21>; Paul D. Miller, “What is Christian Nationalism,” *Christianity Today*, February 3, 2021. <https://www.christianitytoday.com/ct/2021/february-web-only/what-is-christian-nationalism.html>
- 〈11〉 Timothy Keller, “A Book Review on the Topic of Christian Nationalism”.
- 〈12〉 R. R. Reno, “Return of the strong Gods,” in *The First Things*, 2017.5.
- 〈13〉 *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated, edited, and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 171,176.
- 〈14〉 托克维尔,《论美国的民主》(下卷),董果良译,北京:商务印书馆,2007年,第522页。
- 〈15〉 *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the Present* (second edition), edited by Mark A. Noll and Luke E. Harlow (New York: Oxford University Press, 2007).
- 〈16〉 Ellis Sandoz, “Americanism: The Question of Community in Politics”, in *Republicanism, Religion, and The Soul of America* (Columbia and London: University of Missouri Press, 2006), 105-113.
- 〈17〉 Sam Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts: Charting the Future of Teaching the Past* (Philadelphia: Temple University Press, 2001).



世代

用过去「拯救」国家：基督教美国之梦
「山打根」：自创还是盗版？
全球化时期教会面临的困境与前景
文化使命和人性的完善

世代

2012年
第一期 总第十三期 春季号

用过去“拯救”国家： 基督教美国之争^{*}

文 / 约翰·菲 (John Fea) 译 / 丁祖潘

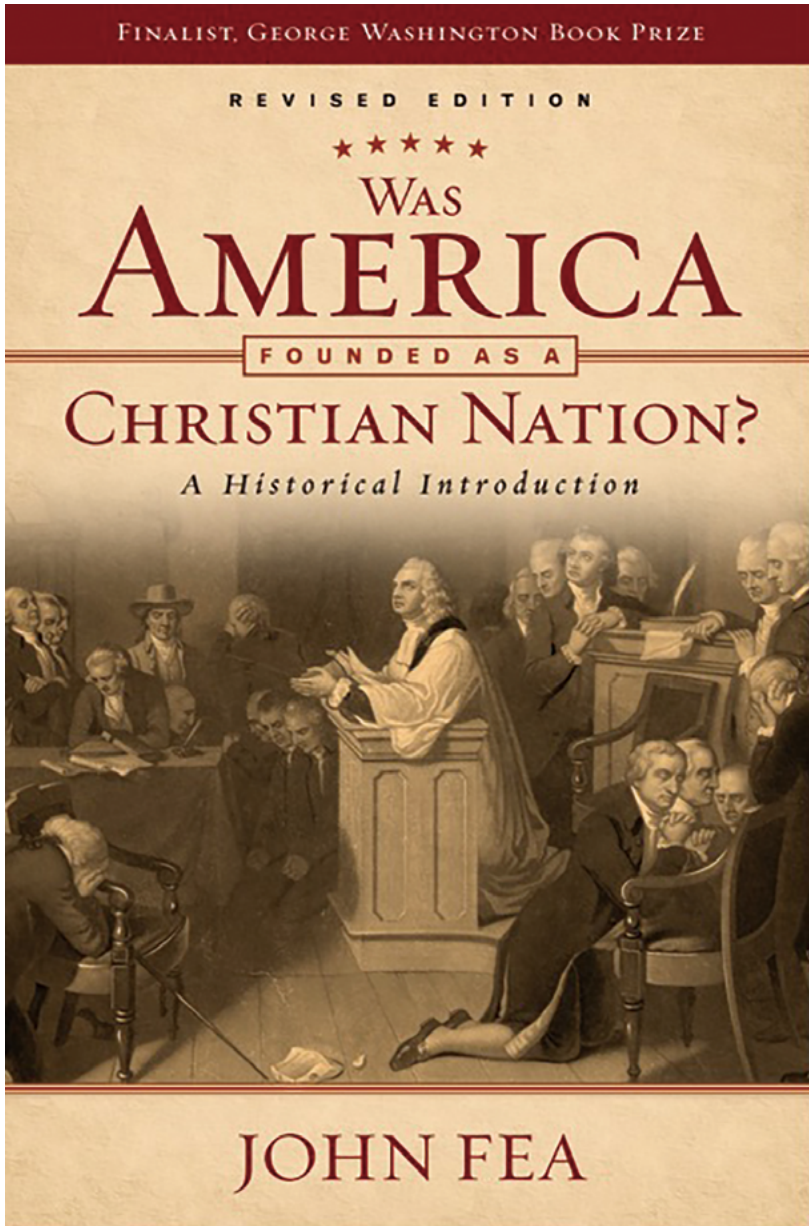
美国是作为一个基督教国家建立的吗？这个问题在美国人的文化生活中至今仍争论不休。象牙塔里的学者可能会拒绝承认这种观念，即美国根源于基督教，我们必须重回这一根基。然而，任何人若花时间参加家长教师协会见面会、福音派教会、或在当地举行的共和党 / 茶党 (Tea Party)⁽¹⁾ 集会，就会发现这种有关美国建国的观点依然盛行。自从我写了《美国是作为一个基督教国家建立的吗？》(Was America Founded as a Christian Nation?) 一书，又向持不同宗教和政治观点的广大听众发表演说后，我学到了两件事。首先，文化战争 (culture wars) 是真实的，历史是主战场之一。第二，我在书名中提出的问题，许多美国人并不知道如何给出深思熟虑的答案。我们生活在讲求简短吸睛、却不注重背景和上下文的“声咬” (sound-bite) 文化中，很难就历史问题进行持久对话。那些认为美国是基督教国家的人 (以及那些不这么认为的人)，很容易在广播或电视节目中引用某位开国元勋的话，来改变人们的立场，将其拉入自身阵营。这类争论

极富争议，无助于我们解开基督教和美国建国之间的关系这一复杂的历史谜团。我希望以下内容可以对这些争论做些初步介绍。⁽²⁾

我先讲两个故事。2011年7月，我受邀到亚利桑那州担任“炎热夏夜”（Hot Summer Nights）的演讲嘉宾，这是一个由吉尔伯特市（Gilbert）福音派大型教会（megachurch）赞助的系列读书会。先是某位教友采访我一个小时，接着听众提问半个小时，讨论的话题是我的新书《美国是作为一个基督教国家建立的吗？》。⁽³⁾“炎热夏夜”是这间教会很受欢迎的读书会活动。去年夏天的演讲嘉宾是约翰·麦凯恩（John McCain）⁽⁴⁾。尽管得到提前通知，但是当看到几百人挤满教堂咖啡厅时，我还是大感意外。晚会的主持人史蒂夫（Steve）是凤凰城（Phoenix）一位出色的律师和商人，也是敬虔的福音派基督徒，毕业于普林斯顿大学伍德罗·威尔逊公共和国际事务学院。访谈一开始，他转向现场观众问道：“你们中间有多少人认为美国是作为一个基督教国家建立的？”会场里几乎所有人举手。我笑了笑坐下来，事实证明这是一个非常有趣的夜晚。

几个月后，我在一家研究型图书馆就我的新书做了一次公开演讲。这间图书馆收藏有关于美国独立战争的文献。就像我在亚利桑那州所做的一样，我阐述了支持和反对美国是作为一个基督教国家而建立的观点。在问答环节，一位女士显然对我试图做到不偏不倚感到失望，径直问道：“请告诉我们，我们如何才能阻止那些基督徒试图用他们错误的美国历史观操控我们的国家？”演讲结束后我正在签名售书，某政治组织的几名成员找我谈话，他们来听我演讲的初衷是，希望收集“弹药”，好与当地一间福音派教会的成员较量，后者试图“破坏美国关于政教分离的历史承诺”。

有充分证据表明，美国人一直以来认为自己生活在一个“基督教国家”，但他们对这个术语含义的理解则莫衷一是。在1800年的美国大选中，支持联邦党人（Federalist）⁽⁵⁾的神职人员认为，由于美国是一个“基督教国



约翰·菲，《美国是作为一个基督教国家建立的吗？历史导论》（修订版）
(John Fea, *Was America Founded as a Christian Nation? A Historical Introduction*, Revised edition[Louisville:
Westminster John Knox Press, 2011, 2016]) 英文版封面。图片来自 [https://www.amazon.com/dp/
B01MDK8HX1/ref=dp-kindle-redirect?_encoding=UTF8&btkr=1](https://www.amazon.com/dp/B01MDK8HX1/ref=dp-kindle-redirect?_encoding=UTF8&btkr=1)

家”，而托马斯·杰斐逊（Thomas Jefferson, 1743—1826）^{〔6〕}怀疑基督教的经典教义，比如三位一体、耶稣基督复活、圣经的默示，所以他不能当总统。根据纽约牧师威廉·林恩（William Linn, 1752—1808）^{〔7〕}的说法，如果这个国家选出这样一位“在基督教国家中公然敌对基督宗教”的人当总统，这将是“这个国家走向堕落的可怕征兆”。^{〔8〕}后来，辉格党（Whig party）^{〔9〕}游说建立一种新教文化，其中不存在奴隶制、控制饮酒、要求主日守安息。^{〔10〕}美国南北战争期间，北方和南方的领袖们都相信上帝站在各自一边。北方认为由宪法缔造的国家统一是与上帝立下的契约，不能打破；南方则在《邦联宪法》（Confederate Constitution）的序言中提到上帝^{〔11〕}，认为上帝已经命定了奴隶制，（因此）向奴隶制开战就是向全能者的命令开战。^{〔12〕}

南北战争后，北方的神职人员向国会请愿，要求修改美国宪法，承认美国是一个基督教国家。其他人则宣传社会福音，认为当美国人解决了工业化带来的诸多社会问题，美国就将变得更为基督教化。基要派采取的办法与此不同，他们带人信基督教的福音，捍卫所谓的信仰基本原则，抵抗达尔文主义和圣经批判的攻击，以此力争恢复 19 世纪的“基督教文明”。^{〔13〕}1892 年，美国最高法院在“圣三一教会诉美国”（Church of the Holy Trinity v. United States）一案^{〔14〕}中，正式宣告美国是一个“基督教国家”。^{〔15〕}

20 世纪大多数时候，美国是一个基督教国家的观念一直存在。葛培理（Billy Graham, 1918—2018）^{〔16〕}试图通过举办大规模的复兴集会来“拯救”美国人，其目的不仅是预备罪人面向永恒，而且也是为社会文化增添具备基督徒品格的人。主流的新教徒继续担任美国公民宗教（civil religion）护卫者的角色。公民宗教是一种对美国人生活的认识，于冷战期间反对“无神论共产主义”中形成，即将爱国主义和基督教的道德教训融合在一起。^{〔17〕}

第一次世界大战后的美国天主教徒，乐观相信他们有机会通过当地的教区、学院、医院、教区学校和各种社会服务机构，在美国建立一种“基



广受欢迎的福音派布道家葛培理（右）与艾森豪威尔（Dwight D. Eisenhower, 1890—1969）总统（左）。1957年5月10日。两人在1950年代都试图把美国从共产主义中拯救出来，尽管他们采取了互不相同的手段。葛培理通过使美国人归信基督教来对抗无神论共产主义，艾森豪威尔则使用军事手段遏制共产主义的蔓延。（图片承蒙艾森豪威尔总统图书馆和博物馆惠允使用）（本文所有图片除图书封面外，均来自刊登原文的美国历史学家协会（OAH）主办的《历史杂志》第27卷第1期，以下不再一一注明。——译者注）

督教文化”。^{〔18〕}就连小马丁·路德·金（Martin Luther King Jr., 1929—1968）^{〔19〕}也相信，通过捍卫非裔美国人的民权，美国公民能维护“我们犹太—基督教遗产中最神圣的价值观”中最好的方面。^{〔20〕}

20世纪中叶，几乎没有人会反对美国是一个“基督教国家”这种说法。但这一切在1960年代都改变了。反主流文化挑战了基督教共和国生存所必需的道德规范。女权运动以某种方式赋予妇女权力，使她们拒绝接受许多基督徒所认为的上帝在社会中给妇女安排的位置。摇滚乐及其伴随而来的文化为毒品、酒精和性自由欢呼。1962年，最高法院在恩格尔诉维塔莱案



20 世纪 70 年代，当联邦政府试图取消基督教私立学校的免税资格时，后者面临重大挑战。像鲍勃·琼斯大学（上图）这样的学府，认为联邦政府正在干涉他们按其能力和权利、不受政府约束地自主管理学校。（图片由 John Foxe 拍摄，感谢 John Foxe 惠允使用）

（Engel v. Vitale）中，取消了公立学校的祈祷活动。一年后，在阿宾顿学区诉施普案（Abington Township School District v. Schempp）中，最高法院虽然承认圣经作为文学作品来研究有其价值，但仍裁定在公立学校读圣经违宪。^{〈21〉}

20 世纪 70 年代初，最高法院审理的两起重大案件，刺激福音派担忧基督教美国的命运。在 1971 年的科伊特诉格林（Coit v. Green）一案中，最高法院裁定，有种族歧视的私立学校或大学将不再享有免税资格。这场争论的核心是鲍勃·琼斯大学（Bob Jones University），该校禁止不同种族的人约会（通婚），拒收未婚的非裔美国人入学。1975 年，美国联邦税

务局 (Internal Revenue Service, IRS) 撤销了该校的免税资格。该案也会对美国各地数百所基督教私立学校产生影响。

这些学校很多都在南方，有歧视性的录取政策。当吉米·卡特 (Jimmy Carter) 总统，这位自称为“重生的基督徒”，支持科伊特诉格林案时，他疏远了许多保守福音派人士，后者认为总统和最高法院正在破坏基督徒不受联邦政府干预管理各自学校的自由。1976 年，也就是《新闻周刊》(Newsweek) 宣布为“福音派之年”的那一年，所谓的基督教右翼已组织成为一场全面的政治运动。⁽²²⁾

最高法院审理的第二个主要案件是罗伊诉韦德案 (Roe v. Wade)。该案由 1973 年使某些类型的堕胎在美国合法化。基督教保守派人士因此联合起来采取行动。在此之前，堕胎从来不是新教徒的一项重要议题。例如，大多数福音派相信堕胎在道德上站不住脚，但又认为反对堕胎是天主教特有的事业。但在 1973 年后，这一切都改变了，许多福音派觉醒了，他们相信堕胎无异于将谋杀合法化，惊呼一个基督教国家怎么会赞成这种做法。⁽²³⁾

基督教右翼的领袖们继续反对联邦税务局和堕胎的同时，也开始涉足历史领域。对基督教右翼来说，美国建国两百周年纪念日是一个绝佳时刻，他们在此期间提出了关于美国建国的修正主义叙事，这种叙事将上帝置于中心。杰瑞·法威尔 (Jerry Falwell, 1933—2007)⁽²⁴⁾ 的《听啊，美国！》(Listen, America!) 一书 (1980) 写于美国建国两百周年纪念之后，他在书中辩称“美国的宗教基础根源于圣经”。⁽²⁵⁾ 正如当今许多诉诸过去的基督教民族主义作家一样，法威尔的方法是，在美国的早期历史中——从“五月花号”清教徒 (Pilgrims) 到美国革命——指出一位早期的定居者或开国者在公开讲话中提到上帝的名号，提及上帝对美国的命定 (providential destiny)，或者捍卫这一信念，即宗教对于共和国 (the Republic) 的存亡至关重要。基督教右翼的领袖认为，历史证明美国是一个基督教国家，但



大卫·巴顿出演 1995 年的电影《美国：召唤伟大》(America: A Call to Greatness)。巴顿著作颇丰，现身于各种视频，并创建了一个致力于展示美国历史、强调美国的道德、宗教和宪法遗产的网站。作为一名畅销作家，巴顿吸引了许多美国人。他们渴望当美国社会达成共识后，能拥有一个简单易懂的过去。(图片承蒙 Paige-Brace 电影惠允使用)

在这个过程中，美国人没有学到这一重要的公民功课。

今天，美国有数百万基督教民族主义者，他们非常愿意利用美国历史来宣传他们的政治观点。经过不懈努力，他们说服许多普通的福音派信徒，相信这种对美国历史的解释是正确的。这些声音中最多产的是大卫·巴顿 (David Barton, 1954—)⁽²⁶⁾，“建墙者”(WallBuilders) 组织的创始人。该组织致力于“介绍美国被遗忘的历史和英雄人物，重点强调我们的道德、宗教和宪法方面的遗产”。⁽²⁷⁾

很难将巴顿的政治工作和他的政治激情区分开。他曾担任得克萨斯州

共和党副主席八年，该政治组织 2004 年的竞选纲领中有这样一句话：“美利坚合众国是一个基督教国家。”巴顿有关美国基督教遗产的书籍和影像资料售出了数千册，他还以现场演讲和广播节目的方式，向广大的福音派会众宣讲这个话题。最近，巴顿还被得州教育委员会中的保守派成员选为州社会研究标准的外部评估员。尽管他的新书《杰斐逊撒谎》（*The Jefferson Lies*）已遭到数十位职业历史学者——其中包括许多福音派历史学者——的质疑，并且出版方因书中出现所谓的历史错误而将该书从书目列表中撤销，但该书还是登上了《纽约时报》畅销书排行榜。^{〔28〕}

像巴顿这样的基督教民族主义作者，他们的论点可以归纳为如下五个中心主题：

1. **上帝对人类历史拥有主权，而美国地位独特（exceptional）。**上帝按其旨意行事，塑造人类事务的进程，并对美国有特殊的命定。

2. **17 世纪美国殖民地的建立，应根据 18 世纪的美国革命来阐释。**基督教民族主义者寻找 1763 年前的殖民地记录——特别强调新英格兰的清教徒和“五月花号”上的清教徒——试图找到基督教国家的前身。他们相信这个基督教国家于 1776 年建立。

3. **大多数《独立宣言》的签署人和美国宪法的制定者，都是笃信基督教的人。**基督教民族主义者认为，美国的开国元勋们（Founders）至少相信，基督教对共和国的生存不可或缺。

4. **美国宪法是一份基督教文献，植根于圣经和神学真理。**一些人认为，宪法旨在美国建立一个基督教的官方宗教，另一些人则指出，许多州的宪法包含基督教用语。

5. **历史修正主义，特别是学校教科书中的历史修正主义，并不可靠而且充满危险。**基督教民族主义者认为，修正主义者已经从公立学校教给孩子们的国家历史故事中，去除了基督教。这种趋势已经对美国造成严重的

道德和社会后果。⁽²⁹⁾

这种修正主义的出现，在美国历史上第一次使得美国是一个“基督教国家”这个观念变得有争议。历史学家、作家和相关领域的专家们向这种美国史观发起挑战。联合基督教会（the United Church of Christ）的牧师巴里·林恩（Barry Lynn, 1948—），也是“美国政教分离联合会”的领头人，一直以来直言不讳反对这种美国史观。2006年，布鲁克·艾伦（Brooke Allen, 1956—）⁽³⁰⁾出版了《道德少数派：我们令人怀疑的开国之父们》（*Moral Minority: Our Skeptical Founding Fathers*）一书，把开国元勋描绘成要建立世俗国家的非基督徒。⁽³¹⁾康奈尔大学两位教授艾萨克·克拉尼克（Isaac Kramnick）和R. 劳伦斯·摩尔（R. Laurence Moore）写了《不信上帝的宪法：反对宗教正确的案例》（*The Godless Constitution: The Case against Religious Correctness*），挑战基督教民族主义者对宪法的看法。⁽³²⁾一些针对基督教美国的捍卫者发起的攻击相当尖刻。例如，前《纽约时报》外派记者克里斯·海奇斯（Chris Hedges）就把拥护这种美国史观的人描述为“法西斯主义者”，米歇尔·戈德堡（Michelle Goldberg）⁽³³⁾则将他们的思想，与美国历史上一些最极端保守的组织联系起来。⁽³⁴⁾

然而，基督教民族主义历史观也遭到福音派学者的抨击。20世纪80年代早期，受人尊敬的历史学家马可·诺尔（Mark Noll, 1946—）、乔治·马斯登（George Marsden, 1939—）、纳丹·哈奇（Nathan Hatch, 1946—）⁽³⁵⁾共同撰写了《寻找基督教美国》（*The Search for Christian America*）一书，向诸如杰瑞·法威尔、彼得·马歇尔（Peter Marshall, 1940—2010）、大卫·曼努埃尔（David Manuel, 1936—2013）——他们是广受欢迎的《光与荣耀》（*The Light and the Glory*）一书的作者——以及基督教护教家薛华（Francis Schaeffer, 1912—1984）提出的基督教历史观和天意史观发起挑战。讽刺的是，大卫·巴顿（WallBuilder的创建者）和马可·诺尔（目前在圣母大

学 [University of Notre Dame] 担任讲座教授，但其大部分学术生涯在福音派的惠顿学院 [Wheaton College] 度过) 均入选《时代》杂志 2005 年美国最有影响力的福音派人士之列。福音派内部成员广泛，彼此间就以何种方式使得过去能够而且应该用于当今生活，存在严重分歧。⁽³⁶⁾

到目前为止，除了诺尔、马斯登、哈奇所做的细致入微的历史研究之外，关于美国是否是作为一个基督教国家而建立的争论，大多是讨论热烈多过给人亮光。争论双方都错误地从过去编排证据，以支持他们当前的政治观点。这种方法忽略了时间长河中人类历史的复杂性，还助长了整个国家的分裂和粗暴 (incivility)，并且没能准确反映出某种程度上的审慎，对于建立过去与现在有益的联系来说，这种审慎必不可少。最终遭受损失的是我们的学生。他们在文化战场中间接受到损害，而不是学到历史思维的美德，以及了解过去对他们将来成为公民的重要性。

当基督教民族主义者避开神学问题，诚实地努力揭示美国开国者一代的思想时，他们提出了一些重要的历史观点。例如，在美国建国之时，大多数州级宪法要么支持担任公职时要进行特定的基督教测试，要么维持基督教机构 (税收用来资助基督教牧师)。克拉尼克和摩尔很大程度上忽视了这一点。他们似乎更感兴趣的是攻击宗教保守派人士，而不是就宗教在美国建国期间扮演的角色，提出全面和平衡的观点。同样真实的是，美国独立战争之后的几十年间，州级宪法中的大部分基督教用语被去除了。1868 年，宪法第十四修正案通过之后，所有州都被要求遵守《权利法案》(Bill of Rights)⁽³⁷⁾。

当基督教民族主义者断言，美国开国之父们相信宗教对于一个强大的共和国至关重要时，他们说得没错。开国者们在这点上几乎意见一致。就此而言，在开国者们看来，基督教或者任何宗教，只要教导民众如何为了更伟大的事业——美利坚共和国，牺牲他们自身的利益，都是有用的。

和有益的。正如签署了《独立宣言》的费城医生本杰明·拉什（Benjamin Rush, 1746—1813）所说，学校应当教授宗教，因为要使民众融入良好的“共和国机器”（republican machines）中，宗教至为重要。^{〔38〕}

然而，人们很难像一些基督教民族主义者那样，认为开国者们的宗教信仰是正统的。他们中的一些人——尤其是本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin, 1706—1790）、托马斯·杰斐逊、约翰·亚当斯（John Adams, 1735—1826）^{〔39〕}——拒绝诸如三位一体、基督的神性、圣经的默示和基督的复活等基督教的核心教义。而其他人士，比如约翰·威瑟斯庞（John Witherspoon, 1723—1794）^{〔40〕}、帕特里克·亨利（Patrick Henry, 1736—1799）^{〔41〕}、塞缪尔·亚当斯（Samuel Adams, 1722—1803）^{〔42〕}、约翰·杰伊（John Jay, 1745—1829）^{〔43〕}等人，他们所主张的宗教信念则与基督教的教导一致。所有的开国元勋都相信18世纪的“护理”（providence）教义或者这样一种观念，即上帝经常管理世界秩序，有时候会以回应祷告或行神迹的形式干预人们的生活。但基督教民族主义者及其批评者的逻辑在这里是站不住脚的：他们通常把开国元勋们的个人宗教信仰，等同于他们对宗教在公共生活中的作用之信念。一些开国元勋是正统的基督徒，但他们也强烈主张在今天可能被称为政教分离的观点。一些开国元勋在宗教方面属于非正统，但正如我前面提到的，他们却相信基督教对于国家而言有益处，因为基督教能够产生有道德和仁慈的公民。^{〔44〕}

任何关于基督教与（美国）建国关系的讨论，都应提醒我们历史是复杂的。如果要在课堂上学习历史，我们的学生就必须接受历史的复杂性。我们不能让学生满足于简单地或者受政治驱动来理解过去。18世纪的宗教世界对于21世纪的宗教世界而言不会总是适用的。我们必须教学生理解随时间推移而变化之重要性。

综上所述，我的结论是，“美国是作为一个基督教国家建立的吗？”

是一个糟糕的**历史** (historical) 问题。提出这样的问题时，我们把 20 世纪末 21 世纪早期的文化战争应用到与我们的时代相当不同的建国时期。任何试图回答这个问题的尝试，都会引起定义方面的问题。比如，当我们说美国是一个“基督教国家”时，我们是在发表关于人口统计的声明吗？如果是这样的话，当然，美国是一个基督教国家。在宗教信仰方面，大多数美国人过去是并将继续是基督徒。或者当我们谈论美国是一个基督教国家时，我们指的是美国政府的行为。那么，这个国家推行的种种政策符合基督教的教导吗？一个“基督教国家”会允许奴隶制存在，或者在民主化进程中会把人群中的某部分排除在外吗？当然，这种解决问题的方法，迫使我们跳出历史领域，进入神学领域，尤其是当我们在后新教宗教改革的世界，试图定义何为“基督教的教导”之时。在这个世界，每个人都用自己的方式来解释圣经。

那么，我们又该何去何从呢？任何向基督教民族主义的美国史观发起的有效挑战，都需要具备一套技能，而这些技能并非所有历史学家都具备。比如，要批判某种“天意”史观，一些神学知识是必须的。诺尔、马斯登和哈奇，他们是公开委身的福音派信徒，能够从宗教亚文化内部提出实质性的批评。许多捍卫美国建国时是一个基督教国家的人，他们关心政治甚于寻求历史真相。因此，真正的历史学家必须努力教育公众如何解释证据，如何在前后语境中思考，理解随着时间流逝产生的变化，避免因将我们的当代文化战争加诸“异邦”（也就是过去）之上而带来的危险。问题的答案就在历史思考中。正如萨姆·韦恩伯格 (Sam Wineburg)⁽⁴⁵⁾ 在其佳作《历史思维与其他非自然行为》(*Historical Thinking and Other Unnatural Acts*) 中提醒的那样，历史教师的责任是引导学生进入遗失已久的世界。⁽⁴⁶⁾ 进入这样的世界，我们不仅可以了解关于这个世界的一些东西，而且作为人我们也会经历成长。我们学会倾听不同的人，学会同情他人、不以自我为中心，

把我们的生活看作更宏大的人类历史的一部分。当我们继续围绕宗教与公共生活之间的关系进行有争议的辩论时，这些技能——历史学家的技能——或许可以成为一种美德的新来源。●

(约翰·菲 (John Fea), 美国宾夕法尼亚州格兰森姆弥赛亚文理学院历史系主任、美国史教授。其博客网页: Philipvickersfithian.com。他的著作《美国是作为一个基督教国家建立的吗? 历史导论》(*Was America Founded as a Christian Nation? A Historical Introduction*) 入围三本角逐 2012 年乔治·华盛顿图书奖的佳作之列。)

-
- * 原题为“Using the Past to ‘save’ Our Nation: The Debate over Christian America”。见 *Organization of American Historians (OAH) Magazine of History*, Vol. 27, No. 1, 2013, pp. 7-11。感谢约翰·菲教授慨允笔者翻译此文。本文的翻译及译文在《世代》首发，已得到牛津大学出版社 (Oxford University Press) 书面授权。特此致谢。囿于水平，译文难免有不足之处，还请读者方家不吝指正。——译者注
- <1> 茶党 (Tea Party), 美国政坛中的右翼保守主义组织, 主张削减支出、减少债务、平衡预算、维护基督教传统价值观, 反对堕胎和同性恋, 反对移民, 带有本土主义和种族主义色彩。——译者注
- <2> John Fea, *Was America Founded as a Christian Nation? A Historical Introduction* (Louisville, 2011).
- <3> 同上。
- <4> 约翰·麦凯恩 (John McCain, 1936—2018), 美国政治家、海军军官, 自 1987 年起担任亚利桑那州参议员, 直到 2018 年离世。他曾在美国众议院担任两届众议员, 并于 2008 年代表共和党参选美国总统。——译者注
- <5> 联邦党人 (Federalist), 美国开国政党联邦党成员。该党由美国第二任总统约翰·亚当斯、首任财政部长亚历山大·汉密尔顿于 1789 年共同组建, 执政期间主张增强联邦政府权力, 反对参与欧洲战争。该党主要支持者来自新英格兰和一些南方富裕农民。在 1812 年的美英战争中, 主张反战的联邦党失势, 其政治地位逐渐被民主共和党取代。——译者注
- <6> 托马斯·杰斐逊 (Thomas Jefferson, 1743—1826), 美国第三任总统, 《独立宣言》主要起草人。——译者注
- <7> 威廉·林恩 (William Linn, 1752—1808), 曾任王后学院 (今

美国新泽西州立罗格斯大学) 第二任校长 (1791—1795)、美国众议院首任牧师。——译者注

- 〈8〉 William Linn, *Serious Considerations on the Election of a President* (Trenton, 1800), 4, 15, 16, 28.
- 〈9〉 辉格党 (Whig Party), 活跃于 19 世纪中期美国政坛中的一个政党, 反对总统专权。其政党名称附和反对英国王室专权的辉格党。——译者注
- 〈10〉 参见 Daniel Walker Howe, *What Hath God Wrought: The Transformation of America, 1815-1848* (New York, 2007), 7.
- 〈11〉 《邦联宪法》(Constitution of the Confederate States), 1861 年 3 月南方州成立的联盟国制定的宪法, 南北战争结束后废除。其序言为: “我们, 邦联各州的人民, 每个州都以其主权和独立性行事, 为了组成一个永久的邦联政府, 确立正义, 确保国内安定, 为我们自己和我们的子孙后代争取自由的祝福, 祈求全能上帝 (Almighty God) 的恩惠和指引, 为美利坚邦联制定本宪法。” 对比 1787 年《美利坚合众国宪法》(Constitution of the United States) 序言: “我们, 美利坚合众国的人民, 为了建立一个更加完善的联盟, 确立正义, 保障国内安宁, 提供共同防务, 促进公共福祉, 为我们自己和我们的子孙后代争取自由的祝福, 制定本宪法。” 可见, 两份文献的序言表述相似, 但《邦联宪法》的序言明确提到“全能上帝”, 带有更多的宗教含义。两份序言的英文版, 参考耶鲁法学院网站: https://avalon.law.yale.edu/19th_century/csa_csa.asp; https://avalon.law.yale.edu/18th_century/preamble.asp。——译者注
- 〈12〉 与此相关的神学和政治方面的争议, 参见 Mark A. Noll, *The Civil War as a Theological Crisis* (Chapel Hill, 2006)。
- 〈13〉 参见 George Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925* (New York, 1981)。
- 〈14〉 “圣三一教会诉美国” (Church of the Holy Trinity v. United States) 一案, 美国最高法院关于纽约圣三一教会与一位英国安立甘宗牧师之间劳动合同案件的判决。该案的背景是, 1880 年的美国法律规定, “禁止根据合同或协议在美国及其领土、哥伦比亚特区从事劳动的外国人输入和迁移”。最高法院于 1892 年在作出裁定时, 认为该法律不适用于居住在美国境外的外国人与一个宗教团体签署的合同。该宗教团体是根据某个州的法律成立。该外国人根据合同移居美国, 并作为该团体的牧师提供服务。时任最高法院法官 (David Josiah Brewer, 1837—1910) 在陈述中宣称美国是一个基督教国家。该案摘要参见 <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/143/457/>。——译者注
- 〈15〉 *Church of the Holy Trinity v. United States*, 143 U. S. 457 (1892).
- 〈16〉 葛培理 (Billy Graham, 1918—2018), 美国新教福音派布道家, 第二次世界大战后福音派教会的代表性人物之一。——译者注

- 〈17〉 Joel Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism* (New York, 1999).
- 〈18〉 Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present* (New York, 1985), 351-52.
- 〈19〉 小马丁·路德·金 (Martin Luther King Jr., 1929—1968), 非裔美国人浸信会牧师、社会活动家, 美国民权运动领袖, 受基督教信仰和甘地 (Mahatma Gandhi, 1869—1948) 非暴力运动的影响, 主张通过非暴力和公民不服从的方式来促进民权, 于1964年获得诺贝尔和平奖。1968年4月, 小马丁·路德·金在田纳西州的孟菲斯遭到暗杀身亡。——译者注
- 〈20〉 Martin Luther King Jr., *Letter from Birmingham Jail* (Chicago, 1963).
- 〈21〉 *Engel v. Vitale*, 370 U. S. 421 (1962); *Abington Township School District v. Schempp*, 374 U. S. 203 (1963).
- 〈22〉 *Coit v. Green*, 404 U. S. 997 (1971). *Newsweek*, Oct. 25, 1976.
- 〈23〉 Daniel Williams, *God's Own Party: The Making of the Christian Right* (New York, 2010). *Roe v. Wade*, 410 U. S. 113 (1973).
- 〈24〉 杰瑞·法威尔 (Jerry Falwell Sr., 1933—2007), 美国南方浸信会牧师、电视布道家、保守派活动人士, 曾于1971年创办自由大学 (Liberty University)。——译者注
- 〈25〉 Jerry Falwell, *Listen, America!* (New York, 1980), 24-50. 特别是第29页。
- 〈26〉 大卫·巴顿 (David Barton, 1954—), 美国福音派政治活动家、作家, 曾任得克萨斯州共和党副主席。——译者注
- 〈27〉 *WallBuilders*, www.Wallbuilders.com.
- 〈28〉 John Fea, "Don't Taint the Teaching of History in Texas," *Houston Chronicle*, July 26, 2009; David Barton, *The Jefferson Lies: Exposing the Myths You've Always Believed about Thomas Jefferson* (Nashville, 2012).
- 〈29〉 Fea, *Was America Founded as a Christian Nation?*, 59.
- 〈30〉 布鲁克·艾伦 (Brooke Allen, 1956—), 美国知名女作家, 文章散见于《纽约时报书评》、《大西洋月刊》、《华尔街日报》等美国主流报刊。——译者注
- 〈31〉 Brooke Allen, *Moral Minority: Our Skeptical Founding Fathers* (New York, 2006).
- 〈32〉 Isaac Kramnick and R. Laurence Moore, *The Godless Constitution: The Case against Religious Correctness* (New York, 1997).
- 〈33〉 米歇尔·戈德堡 (Michelle Goldberg, 1975—), 美国知名女记者、作家。——译者注
- 〈34〉 Chris Hedges, *American Fascists: The Christian Right and the War on America* (New York, 2007); Michelle Goldberg, *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism* (New York, 2007).
- 〈35〉 马可·诺尔 (Mark Noll, 1946—), 美国历史学家, 研究领域主要为美国基督教史, 2005年被《时代》杂志评选为美国

- 25 位最有影响力的福音派人士之一。乔治·马斯登 (George Marsden, 1939—), 美国历史学家, 研究专长为基督教与美国文化、基督教与美国高等教育。纳丹·哈奇 (Nathan O. Hatch, 1946—), 美国历史学家, 研究领域主要为美国宗教史。三人均为美国福音派历史学家的代表人物。有关三人的信仰背景、成长经历和史学思想, 参见 Maxie B. Burch, *The Evangelical Historians: The Historiography of George Marsden, Nathan Hatch, and Mark Noll* (Lanham & New York & London: University Press of America, Inc., 1996)。——译者注
- 〈36〉 Mark Noll, Nathan Hatch, and George Marsden, *The Search for Christian America* (Colorado Springs, 1989); Peter Marshall and David Manuel, *The Light and the Glory* (Grand Rapids, 1980); “The 25 Most Influential Evangelicals in America,” *Times*, Feb. 7, 2005.
- 〈37〉 《美国权利法案》(United States Bill of Rights), 由国会两院提出并于 1791 年正式成为美国宪法一部分的议案。该法案明确提出诸如宗教、言论、新闻、集会等方面的自由权利受宪法保护。——译者注
- 〈38〉 Benjamin Rush, *Thoughts Upon the Mode of Education Proper in a Republic, 1786*, <http://www.schoolchoices.org/roo/rush.htm>
- 〈39〉 约翰·亚当斯 (John Adams, 1735—1826), 美国开国元勋之一, 继华盛顿之后成为美国第二任总统。——译者注
- 〈40〉 约翰·威瑟斯庞 (John Witherspoon, 1723—1794) 美国开国元勋之一, 苏格兰裔美国长老会牧师。——译者注
- 〈41〉 帕特里克·亨利 (Patrick Henry, 1736—1799), 美国开国元勋之一, 弗吉尼亚州第一任州长。——译者注
- 〈42〉 塞缪尔·亚当斯 (Samuel Adams, 1722—1803), 美国开国元勋之一, 约翰·亚当斯的远房表亲, 是美国共和主义政治思想的缔造者之一。——译者注
- 〈43〉 约翰·杰伊 (John Jay, 1745—1829), 美国开国元勋之一, 联邦党人的重要领袖, 在 18 世纪 80 年代主导了美国的外交政策走向。——译者注
- 〈44〉 Fea, *Was America Founded as a Christian Nation?*, 171-242.
- 〈45〉 萨姆·韦恩伯格 (Sam Wineburg), 美国斯坦福大学教育学院教授, 研究领域横跨历史、教育和教学心理学。2002 年, 他的著作《历史思维与其他非自然行为: 绘制历史教学的未来》(*Historical Thinking and Other Unnatural Acts: Charting the Future of Teaching the Past*) 获得美国学院和大学协会颁发的弗雷德里克·W. 尼斯奖 (Frederic W. Ness Award), 以表彰他在“改善自由教育和理解自由技艺 (Liberal Arts)”方面作出的重要贡献。——译者注
- 〈46〉 Sam Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts* (Philadelphia, 2001).



“美国：闪耀的山上之城”。图片来自
https://www.econlib.org/archives/2017/12/the_city_on_a_h.html

“山上之城”：自负抑或战兢？

文 / 丁祖潘

一

“从这一刻起，美国优先……我们将与世界各国和睦相处。但我们在这
样做的时候也认识到，所有国家都有权把自己的利益放在首位。我们不寻
求将自己的生活方式强加给任何人，而是让它发光发亮，成为每个人效仿
的榜样（let it shine as an example for everyone to follow）……我们会
让美国再次强大。我们会让美国再次富有。我们会让美国再次骄傲。我们
会让美国再次安全。是的，我们会让美国再次伟大！……上帝保佑美国。”^{〈1〉}

当特朗普在准备这篇总统就职演讲稿时，他想到的是罗纳德·里根
（Ronald Reagan, 1911—2004）的演讲风格和约翰·F·肯尼迪（John
F. Kennedy, 1917—1963）的雄心壮志。^{〈2〉}“让它发光发亮，成为每个人
效仿的榜样”，几乎是化用了里根的名言：美国是“闪耀的山上之城”（a
shining city on a hill）。^{〈3〉}如果说肯尼迪是第一位将“山上之城”这个比

喻引入全美政治修辞中的美国总统，那么里根则使这个比喻家喻户晓，一度成为共和党的政治标语。⁽⁴⁾ 在 1989 年的总统告别演讲中，里根向人们解释了这个比喻的来源，并且生动地描绘了他心目中“闪耀的山上之城”：

“‘闪耀的山上之城’，这个短语出自约翰·温斯洛普（John Winthrop）。他写下这个短语来描述想象中的美国。他所想象的很重要，因为他是一位早期的朝圣者（Pilgrim），一位早期的自由人士。他乘船来到这里，那条船相当于我们今天的小木船。像其他朝圣者（Pilgrims）一样，他在寻找一个自由的家园。在我的政治生涯中，我一直在谈论这座闪耀的城市。但我不知道我说这话的时候，是否传达出我所看到的東西。那是一座高大、骄傲的城市。它建立在比海洋更坚固的岩石上，海风吹拂，上帝护佑，形形色色的人和睦相处。那是一座拥有自由港，充满商业气息和创造力的城市。如果一定要有城墙的话，城墙上是有门的，门向任何愿意来到这里的人敞开。……两个世纪后，她依旧坚立在花岗岩山脊上，无论经历任何风暴都光芒不减。她仍然是一座灯塔、一块磁石，吸引所有定意获得自由的人，以及所有来自迷失之地的朝圣者，他们穿越黑暗，奔向家园。”⁽⁵⁾

特朗普的演讲虽然没有直接引用“山上之城”，而且所描画的利益优先的美国，不如里根期待的美国那样推崇自由、欢迎开放，但与里根一样，他心目中的美国曾经是、将来是一个值得骄傲、让人效仿跟随的国家。正如特朗普主政时期的“1776 年总统咨询委员会”（The President’s Advisory 1776 Commission）在一份提倡爱国主义教育的历史报告中写的那样，美国的建国者从一开始就志在把美国建成“闪耀的山上之城”，一个模范国家，保护人民的安全、促进民众的福祉，“作为榜样，被世界上那些希望引导他们的政府走向更大自由和公正的国家所羡慕和效仿”。⁽⁶⁾ 尽管这份报

告所呈现的美国历史的真实性，遭到许多职业历史学者的抨击^{〔7〕}，委员会也在拜登上台后即被解散，但类似的自我赞美和榜样定位，仍见于拜登的总统就职演讲：美国人要不单单靠力量的榜样而是榜样的力量引导世界秩序，“再次成为世界的灯塔”。^{〔8〕}

自里根提倡以来，“山上之城”这一政治修辞越是使用广泛，就越是失去原初含义，沦为人们出于不同目的使用的工具符号。^{〔9〕}即便如此，“山上之城”所代表的美国起源于清教徒定居新英格兰的历史叙事，自上个世纪 50 年代冷战以来直到今天，作为一种集体记忆，通过设定道德义务、共同使命和社会存在的理由，仍然塑造着许多美国人的身份认同和国家认同。^{〔10〕}甚至可以说，“山上之城”已成为美国民族主义的标志性元素，以及美国例外论（American exceptionalism）的座右铭，其含义大致为美国是自由的灯塔、民主的榜样，肩负向海外传播自由事业及其他德性的使命。^{〔11〕}虽然美国人通常不总是用例外论（exceptionalism）来形容自己国家的独特或超众，但美国被上帝特别拣选出来，以完成上帝托付的使命这一观念，自殖民时代特别是温斯洛普告诉他的同伴要去新英格兰建立“山上之城”以迄 21 世纪的今天，从未消失于美国人的历史舞台。在某种程度上，例外论成为这个国家公民宗教的一部分，温斯洛普那篇包含“山上之城”这个比喻的著名布道词，也成为美国“政治圣经”（political Bible）中的“创世记”，与《独立宣言》、美国宪法、华盛顿（George Washington, 1732—1799）的总统告别演讲（1796 年）、林肯（Abraham Lincoln, 1809—1865）的葛底斯堡演说（Gettysburg Address）（1863 年）并列，一起定义何为美国人。^{〔12〕}

因此，考察“山上之城”这个比喻在 17 世纪清教徒温斯洛普布道词中的含义，以及此前围绕这个比喻所作的解释，梳理其背后蕴含的精神理念，不但有助于我们在古今观照中理解和检视美国人的“自负”形象及使命意识，

恰当地看待美国例外论,而且对于基督徒而言,也是回到圣经世界观的框架,反思“影子”(意识形态)与“真实”(基督)二者联系与区别的契机。“这些原是后事的影儿,那形体却是基督。”(《歌罗西书》2:17)^{〔13〕}

二

前引里根的总统告别演讲提到,“闪耀的山上之城”出自马塞诸塞湾殖民地(Massachusetts Bay Colony)第一任总督约翰·温斯洛普(John Winthrop, 1588—1649)笔下,具体而言引自他1630年的一篇平信徒布道词《基督徒仁爱之典范》(A Modell of Christian Charity)。但是显然里根接下来的叙述并不准确。这篇布道词接近结尾的部分才提到“山上之城”(a city upon a Hill),“闪耀”(shining)一词应该是里根所加。不但如此,事实上,温斯洛普在布道中使用这个短语时,并没有像先知一样预见到后来的美国,更不用说是里根心目中充满商业气息和现代自由精神的世俗国家。此外,里根似乎把温斯洛普和“五月花号”上的清教徒朝圣者(Pilgrims,也即清教徒分离派)混淆了,^{〔14〕}而且,温斯洛普前往新英格兰追求的自由,也不是如里根所说今天意义上的公民自由或宗教自由,而是“只做善良、公正和诚实的事”之自由,一种“以服从权威的方式来维持和行使的自由”。^{〔15〕}可以说,里根想象的这座世俗之城,与温斯洛普想象中未来的新英格兰种植园几乎没有相似之处。若要恰切审视作为政治修辞的“山上之城”,就必须弄清楚里根引用温斯洛普的“山上之城”这个比喻时,在哪些方面做了改动,而这首先要了解温斯洛普其人及他在什么背景下写作这篇布道词,以及在这篇著名的布道词中,“山上之城”所指为何。

1588年,温斯洛普出生于英国东南部斯托谷(Stour Valley)的萨福克郡(Suffolk),自亨利八世(Henry VIII, 1491—1547)推行宗教改革以来,

该郡就有改革教会的传统。^{〔16〕}其父是当地一名律师和中等地主，与当地信仰虔诚的神职人员和平信徒往来甚密。从小受到敬虔家庭氛围熏染的温斯洛普，曾梦想在教会谋求牧职，因而入读剑桥三一学院以做预备（1603年—1604年），但他在婚后放弃了牧会念头。温斯洛普后来购得叔父的格罗顿庄园（Groton Manor），当上庄园主人，跻身当地士绅行列，随后进入格雷律师学院（Gray's Inn），最终成为一名律师。在此期间，温斯洛普加入了一个追求活出信仰、致力于推进英国宗教改革的清教徒团体。他还是萨福克郡 22 位治安委员会（Commission of the Peace）的成员之一。该委员会相当于当地的行政和司法机构，其成员有权调查、听取和裁定犯罪问题，负责救济穷人和孤儿、维护道路和桥梁，决定酒馆是否可以出售酒等等。这就让温斯洛普有机会利用作为地方官员的权力，在当地推进敬虔事业，维护受到威胁的当地“圣洁文化”。这些经历为日后他管理马塞诸塞湾殖民地，倡导政权与教会联合治理提供了思想基础和行政经验。^{〔17〕}

由于对詹姆士一世（James I, 1566—1625）和查理一世（Charles I, 1600—1649）治下英国宗教改革的前途感到悲观，担忧上帝很快要降灾给英格兰，加上试图以行政手段在萨福克郡推行严格的道德生活受挫，清教徒温斯洛普考虑离开英格兰前往新大陆生活。在启程前往新大陆的前一年（1629年），温斯洛普被选为要去建立的马塞诸塞湾殖民地的总督。在一篇流传至今的文献中，温斯洛普试图说服他的读者相信，欧洲教会已经荒凉，英格兰世风日下，穷人和儿童得不到应有的照顾，上帝的审判即将降临。而新英格兰犹如上帝预备的避难所，是敬虔的余民逃往的旷野之地。他们前往新英格兰，目的是把福音带到新的地方，推进上帝的国度，将新世界改造为抵抗敌基督（天主教）的堡垒，因而是荣耀的和值得的。^{〔18〕}当然，温斯洛普本人选择前往新英格兰，除了宗教方面的原因，还包括希望借此改善日渐拮据的经济状况：维持庄园的运转开销已不菲，还要供应众多子



马塞诸塞湾殖民地总督约翰·温斯洛普 (John Winthrop, 1588—1649) 画像。
图片来自 https://en.wikipedia.org/wiki/John_Winthrop

女教育和生活方面的需要。^{〔19〕}那些被温斯洛普说服，跟随他前往新英格兰的人，怀揣的目的也各不相同，有的期望致富，有的希望逃离上帝即将带给英格兰的审判，有的梦想到新世界建立一个完全遵照上帝律法运行的模范社会，还有的单纯是跟着亲友一起来。不过，经济利益驱动和宗教情感并不必然矛盾。在温斯洛普看来，东英格兰地区因圈地运动带来社会秩序混乱，传统市场受到冲击导致纺织业发展迟缓，以及通货膨胀，正是上帝做工的方式，让他的子民离开故土。^{〔20〕}

总之，17世纪30年代像温斯洛普这样的清教徒，选择离开英格兰前往新世界，与其说是由于英格兰内部出现危机——无论这危机来自政府制定的宗教政策、经济衰退或是教会斗争——不如说是试图对社会和宗教进行改革的清教徒，越来越感到改革目标的实现机会渺茫，因此决定到新英格兰实现建立一个敬虔社会的理想，通过完成英国和欧洲尚未完成的彻底的改革，建立起榜样和模范，从而引导旧世界实现最终的革新。他们前往新英格兰的动力，不是出于简单的经济考量或者宗教原因。^{〔21〕}

三

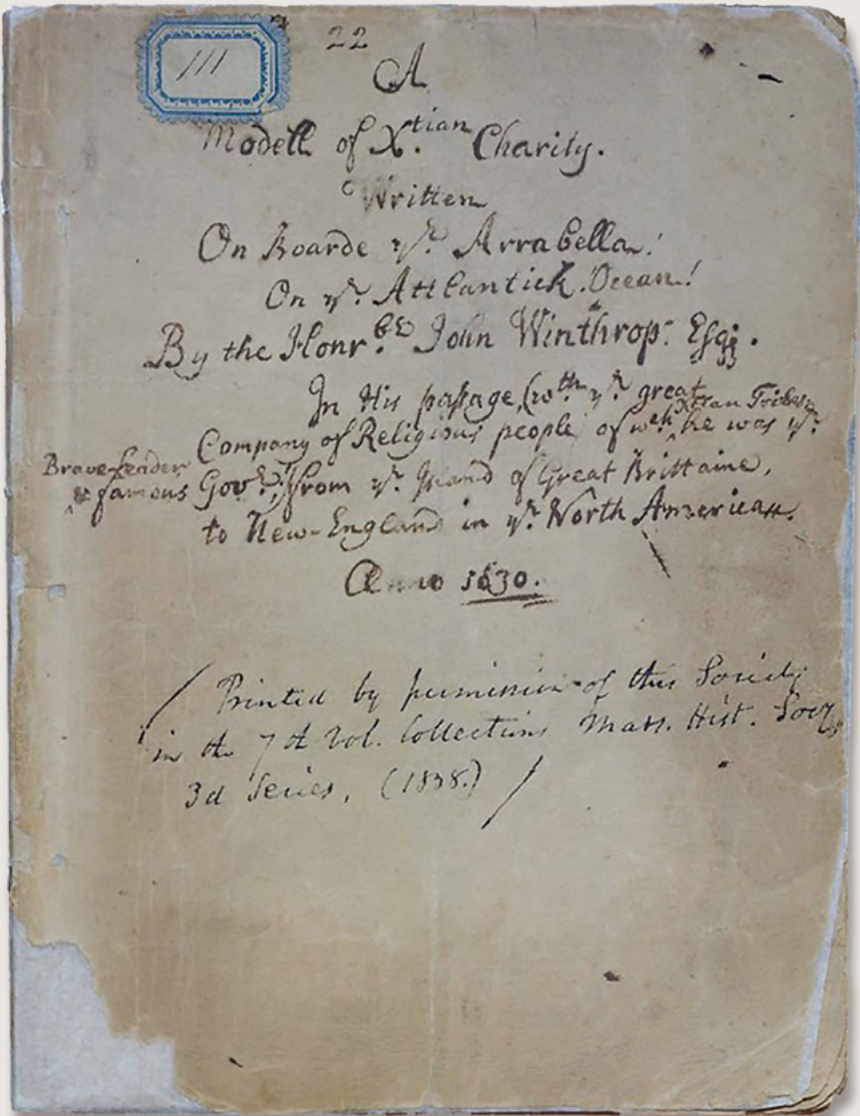
1630年3月底，温斯洛普率领由11艘船组成的船队启程前往新英格兰。船队中7艘载人，另外4艘载货和牲畜，计有700名乘客，240头奶牛和60匹马。温斯洛普所在的旗舰“阿尔贝拉号”（*Arbella*）载重350吨，共有150名乘客，52名海员和15名官员，另外配备28门大炮。^{〔22〕}如此规模和装备，绝非1620年横越大西洋的“五月花号”可比，显然更非前引里根所说的小木船。如果不是因为伴随这次航行的那篇布道词，准确说如果不是这篇布道词中提到的“山上之城”这个比喻并经里根多次引用，或许人们不会记得这篇布道词，这次航行也会像几百年来大西洋两岸无数的



温斯洛普率领船队抵达波士顿港（1630年）。图片来自
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:King%27s_handbook_of_Boston_harbor_\(1882\)_\(14781849351\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:King%27s_handbook_of_Boston_harbor_(1882)_(14781849351).jpg)

航行那样，不被人们注意，最终消失在历史长河中。

这篇布道词就是著名的《基督徒仁爱之典范》。⁽²³⁾ 后世给它的盛誉包括：美国文学的原始文本（Ur-text）、美国文化的关键文本（cultural key text）、“过去一千年来最伟大的讲道”、把美国历史描述为“美国例外论”的神圣文本之一等等。⁽²⁴⁾ 有趣的是，尽管关于马塞诸塞湾殖民地的文献相当丰富，但是无论是当时人们的书信、日记，还是其他文献，几乎没有提及温斯洛普这篇布道词。⁽²⁵⁾ 温斯洛普在航行期间所写的日记，也不见他本人曾在船上布道的记载。⁽²⁶⁾ 甚至这篇布道词现存唯一的手稿刊本——现存于纽约历史学会（New-York Historical Society）——也不是温斯洛普本人的笔迹。尽管该手稿的封面指出这篇布道词出自温斯洛普本人 1630 年在



纽约历史学会所藏《基督徒仁爱之典范》(A Modell of Christian Charity) (1630年)手稿刊本封面。
该封面上的文字应该是在手稿完成后某个时候写的，后来还添加了附加文字。图片来自
<https://cdm16694.contentdm.oclc.org/digital/collection/p16124coll1/id/1907>

“阿尔贝拉号”上的布道，但学者们更倾向于认为布道词是温斯洛普在离开英格兰之前写成，至于具体地点则难有定论。^{〔27〕}

一个令人吃惊的事实是，自 1630 年之后的两百年间，这篇布道词几乎无人问津，即便是 1838 年纽约历史学会刊行其手稿本，直到 20 世纪上半叶，仍然没有多少人注意到这篇布道词。也就是说，在很长一段时间里，后世眼中这篇享有极高声誉的布道词，在大多数人看来并无异常之处。直到 20 世纪 50 年代冷战期间，这篇布道词及其引用的“山上之城”这个比喻，被用来定义美国人的身份认同，才开始越来越多出现在公众的视野中。^{〔28〕}

在即将启程前往新英格兰之前，温斯洛普选择以仁爱（charity）^{〔29〕}为布道主题，或许最直接的用意是预见到一般情况下长期远洋航行对人性的考验，诸如纷争、骚乱，因此利用这次布道的机会表达顺服官长、彼此相爱、避免争竞的要求。^{〔30〕}这就可以理解为什么这篇布道词开篇即指出，所有时代人类社会存在贫富贵贱等阶层分化现象，正是“全能上帝（God Almighty）神圣而智慧之护理”的作为。^{〔31〕}现代读者从中看不到平等、自由、民主等熟悉的现代观念，甚至可能会因找不到任何关于阶层流动的提示而感到失望。但对于当时的英国人来说，不平等既是社会普遍接受的文化观念，也是社会现实。然而，在温斯洛普看来，上帝如此安排，不是要创造一个弱肉强食的丛林社会，而是要在这种丰富多样的社会分化中，让人们意识到每个人都需要彼此，需要以一种兄弟之爱（brotherly affection）将彼此连结起来。这种连结指向造物主的荣耀和受造物共同的善。在此之外，出于自私自利的富有和高位，都是对上帝尊荣的僭越和窃取。^{〔32〕}

在这一人类不平等的事实面前，出现了仁爱这一主题。上帝为了维系人类社会赐下公义和怜悯（mercy），但对于基督徒群体的维系而言，怜悯或者爱（love）不可或缺，甚至是一项命令和责任。遵守这一命令和履行这一责任表现为，乐意施舍给穷人、借贷给没有偿还能力的弟兄（以满足

其基本生活所需), 就不要求对方偿还, 除非在借贷时涉及担保或法律方面的承诺, 否则如果对方没有偿还能力, 就要免除债务。特别是要效法圣经中的榜样, 当基督徒处境艰难时, 其他基督徒更要慷慨解囊, 助其渡过难关。⁽³³⁾ 然而, 行善如果只是出于命令和责任, 就会陷入律法主义的泥潭。温斯洛普小心避免得出这一结论, 指出行善背后的动力是爱, 爱成全了律法。这些从内心生发的爱是出于灵魂的习惯 (a habit in a soul), 然后自然带出怜悯的行为。这种爱或者怜悯也可以理解为一种同情或者感同身受 (sensibleness and Sympathy), 由此激发出为对方牺牲的爱, 其典范有如基督为要除去我们的罪, 医治我们的伤口, 道成肉身, 甘愿顺服以至于死。这种牺牲舍己的爱来自基督, 因为上帝就是爱。总之, 这种爱存在于基督徒之间, 是真实存在的, 是基督的身体 (教会) 不可或缺的。⁽³⁴⁾

以上就是温斯洛普对仁爱的解释。不过现代人更为熟悉的是布道词第二部分, 即关于以上原则的应用。在布道词的这部分, 温斯洛普想到的是他们要去建立的种植园。

温斯洛普告诉我们, 他布道的对象不是今天我们所认为的清教徒 (无论是分离派还是温和派), 更不是美国人, 而是一群“自称为基督徒”的人。⁽³⁵⁾ 在驶向新大陆之前, 他理想中的未来社会是被基督的爱充满、归正的基督徒群体。虽然他们彼此相距遥远 (也就是说, 这 700 名乘客不会住在同一个社区), 从事不同职业, 但要在这种充满不确定甚至艰难的处境中安全度过, 就必须在基督的爱中连接起来, 活出这种爱。为此, 对公众利益的关心必须超过对个人利益的关注。这一点贯穿温斯洛普对未来社会的理解和想象, 即他们前往新大陆, 寻找共同居住的地方, 建立起“合宜的”政体和教会组织形式 (其中对公共事务的关心超过对个人事务的关心), 目的不单是为了改善个人的生活境遇, 也是为了更好侍奉上帝, 好让“我们和我们的子孙后代幸免于这个罪恶世界的普遍败坏”, 从而遵行上帝圣洁、

纯粹的律法。^{〔36〕}这种“合宜的”政教关系，反映了清教徒强烈渴望圣洁统治（godly rule），渴望自由地遵行上帝完全、纯粹的律法。正是这种渴望很大程度上驱动他们离开英格兰来到新世界。

为要实现这一目的，温斯洛普再次强调彼此相爱这个主题。如果在英格兰家乡，彼此相爱也许只是口头说说，那么来到新大陆，彼此相爱的要求则更高，不单要付诸行动，而且要内化为心灵习惯。上帝为什么要对他们有更高的标准呢？温斯洛普认为原因在于，比起留在英格兰的其他基督徒，他们与上帝建立了更为密切的关系，一种“更为亲近的婚约”，自然这位“忌邪”（Jealous）的上帝要求他们的爱与忠诚也就更多，正如上帝从万国中将以色列人分别出来，爱他们，也要求以色列人回应他的爱，忠心顺服他。^{〔37〕}因此，如果说上帝拣选以色列人赋予他们使命以达成上帝的旨意，那么自然可以说，温斯洛普及其听众正如新以色列，他们被从英格兰挑选出来，被授予特别使命（speciall Commission）。^{〔38〕}然而，以色列人未能遵守上帝律法，反而违背圣约的前车之鉴，强化了温斯洛普的恐惧感：如果他们不严格遵守上帝律法，不履行他赋予的使命，那么他们将招致上帝更严厉的审判。

如果上帝乐意，他会带他们平安到达目的地，这就是上帝践约，与此同时，温斯洛普和他的同伴则要严格遵行上帝的命令。如果他们忽视对上帝的承诺，转而爱世界，寻求满足肉体私欲，为自己和子孙后代图谋大事，上帝就会转而向他们发怒审判，“使我们知道背约的代价”，最直接的惩罚就是船难。^{〔39〕}思及此行可能失败从而招致可怕的后果时，温斯洛普转向布道词开头强调的群体间的兄弟之爱。“我们必须以彼此为乐，使其他人的处境成为我们的处境，同喜同悲，同甘共苦，常将我们的使命和共同体置于眼前”，那么以色列的上帝就乐意住在他们中间，在他们所行的一切事上赐下祝福。那时，

receive together, mourne together,
 labour and suffer together, alwayes
 hauing before our eyes our Commission
 Community in y^e worke, our Community
 as members of y^e same body, we
 shall wee beare y^e crueltie of the
 spirit in y^e bond of peace, y^e Lord
 will be our God and Delight to
 dwell among vs, as his owne people
 and will recom mend althoughe
 vs in all our wayes, soe if wee shall
 see more of his wisdom power
 goodnes & truth then formerly we
 haue bene acquainted with, wee
 shall finde it y^e Lord of y^e grace
 is among vs, when tenne of vs shall
 be able to resist a tygour of our
 enemies, when hee shall make vs
 a prayse and glory, it men shall say
 of y^e surounding plantations y^e Lord
 make it like it of New England, for
 wee must consider if wee shall be
 as a City upon a Hill, y^e eyes of all
 people are upon vs; soe if wee
 shall deale falsly with our gods
 in

纽约历史学会所藏《基督徒仁爱之典范》(A Modell of Christian Charity) (1630年)手稿刊本第39页页面。

其中倒数第4—2行为“we shall be as a city upon a hill; the eyes of all people are upon us”。

图片来自 <https://cdm16694.contentdm.oclc.org/digital/collection/p16124coll1/id/1945>

“我们中的十个人能够抵挡一千个仇敌。上帝将使我们成为他的颂赞和荣耀，世人谈论随后的种植园时，会说上帝使他们像马塞诸塞^{〔40〕}的种植园一样。因此，我们必须思想，我们应像山上之城一样，所有人的目光都注视着我们（we shall be as a city upon a hill; the eyes of all people are upon us）。所以，如果我们在这件事上（即彼此相爱。——引者注）错误地对待与上帝的关系，使他不再帮助我们，我们就会成为世人的笑谈，就会让仇敌开口诋毁上帝，毁谤公开认信上帝的人。无论我们去往哪里，我们会令许多上帝看重的仆人蒙羞，使他们的祷告转为施加给我们的咒诅，直到我们从佳美之地被剪除。”^{〔41〕}

这就是里根著名的“闪耀的山上之城”的出处。显然，里根的化用与温斯洛普这里对“山上之城”的使用差别很大。首先，“山上之城”所指的是“我们”这些人，具体而言可以说是温斯洛普率领的这一基督徒群体（以及他们将来要建立的共同体），而不是哪个国家（比如美国）。此时的温斯洛普及其同伴要解决的是航行顺利到达目的地，以及将来如何面对新世界生存挑战等现实问题，还没有到出现身份认同问题的阶段。由英国人变为新英格兰人，还需要漫长的过程。事实上，在1630—1640年间，大约有13,000到21,000人从英格兰横渡大西洋前往新英格兰，在马塞诸塞、康涅狄格、纽黑文等地建立殖民地。但此后二十年间则出现反向移民潮，每年返回英格兰的人比前往新英格兰的人还要多。几乎可以说，四个新英格兰的定居者中就有一个选择返回故土。^{〔42〕}这显然与人们普遍认为的清教徒为建立一个新国家奠定了基石这种说法不同。

第二，马塞诸塞湾殖民地要成为“山上之城”，与其说这意味着成为榜样不如说这是一项未知结果的实验。如果实验成功，温斯洛普及其同伴

在新英格兰建立一个遵守上帝律法的基督教国家（Christendom），那么上帝会因此得荣耀，反之，大西洋两岸的敬虔之人都会蒙受羞辱。^{〔43〕}确保上帝的同在才是实验成功的途径，而这又必须以彼此间相爱互助、先公后私为前提。如果得罪了上帝，就像当时的以色列人一样寻求私欲的满足，违背圣约，那么上帝将收回恩典，让温斯洛普一行成为世人的笑谈，就像当时被掳的以色列人一样。

温斯洛普提醒他的同伴，这项冒险的事业不会提供一个“隐藏之地”，也不会给他们提供一个免受非议的避难所，离开英格兰并不会缓解来自上帝注视的审判，相反，所有人的目光都将注视着他们，就好像“清教徒”（Puritan）这个词本身就是注视他们的人给他们的嘲讽一样。^{〔44〕}所以，成为“山上之城”也就意味着永久且不可避免地生活在一种张力中：作为被拣选的圣约子民而来的自信与使命感 vs 担心行得不正、违背圣约遭致上帝审判、世人羞辱的恐惧战兢。因此，当后来的美国人给“山上之城”这一比喻加入某种自负、光辉的含义时，他们很大程度上忘记了这个比喻的另一面：生活在上帝、他人和自我（良心）不断的审查之下。当耶稣在“登山宝训”说道“城造在山上是不能隐藏的”（太 5:14），其实也含有警告的意味。然而这里的问题是，如果说里根对温斯洛普“山上之城”的引用抽离了基督信仰的背景，犯了忽略上下文的错误，那么温斯洛普对“登山宝训”的引用，同样也犯了类似错误。这个错误可能要放在教会对“山上之城”这个比喻的解经传统中才能看清楚。

四

耶稣在“登山宝训”中，依次将门徒比作盐、光和城。从上下文来看，这几个比喻旨在给即将受到逼迫的门徒以安慰和鼓励，提醒他们行事为人



“登山宝训”。耶稣正在向门徒布道。

作者为丹麦画家卡尔·海因里希·布洛赫 (Carl Heinrich Bloch, 1834—1890)。

图片来自 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B1%B1%E4%B8%8A%E5%AF%B6%E8%A8%93>

当有天父儿女的样式，否则便会遭致严重的后果。其中“山上的城”这个比喻位于“光”这个比喻中间，也就提示我们把城放在光这个更大的比喻中来理解。光要放在明处让人看见，给人带来益处，不是为了自己，而是荣耀天上的父，同样，城也要放在明处，不能隐藏，反要世人看见，甚至成为众城典范。早在古希腊时期，雅典将军伯里克利(Pericles, 约前495年—前429年)就称赞雅典为希腊众城邦的模范，西塞罗(Cicero, 前106年—前43年)似乎也将罗马城看作世界的光、列国的堡垒。⁽⁴⁵⁾但是，耶稣改变了城这个比喻过去的指代：不再指向世界的城，而是教会。

古代教父在解释太5:14(“你们是世上的光。城造在山上是不能隐藏的”)时，大多似乎并未将注意力放在这节经文的后半节，而是更关注前半节：你们是世上的光。比如奥古斯丁(Augustine of Hippo, 354—430)在解释这节经文时，山上之城的比喻只是轻轻带过，重点放在光的比喻。⁽⁴⁶⁾普瓦捷的伊莱尔(Hilary of Poitiers, 310—367)认为城指的是耶稣本人。人们通过与他身体的联合，成为这座城的共同体。因此，耶稣不能被隐藏，而是坐落在上帝的高处，因其善工受世人景仰和思想。一位早期的基督徒作者还写道，城指的是由圣洁之民组成的教会。但他引用《诗篇》87:3(“神的城啊，有荣耀的事乃指着你说的”)和《以弗所书》2:19(“与圣徒一同做国民，是神家里的人了”[新译本])来说明所有信徒都是这座城的居民，又把城这个比喻与锡安城联系起来。⁽⁴⁷⁾

4世纪的君士坦丁堡主教金口约翰(John Chrysostom, 347—407)认为，城指的是门徒，耶稣的比喻教导门徒生活上要严谨，在所行的事上要诚实，就像行在所有人眼前一样(as set before the eyes of all men)，在世界的竞技场中为信仰争战。金口约翰还认为城具体指的是门徒口中传讲的道，其大能足以如同日光一样照耀并胜过世界。⁽⁴⁸⁾一位假托金口约翰之名的基督徒作者主张，城指的是教会，山指的是基督，由那块“非人

手凿出来的石头”（但 2:34）变化而来。直到 14 世纪的托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225—1274），包括哲罗姆（Jerome, 342/347—420）在内的历代解经家，大多认为“山上之城”这个比喻，指的是教会、门徒、使徒，或者耶稣本人的教导。^{〈49〉}

如果说罗马天主教的护教者主张，从基督教王国（Christendom）开始建立以来，圣彼得的教会就是公开可见的、显明于世的上帝之城，那么新教则认为，“山上之城”不代表教皇的教会，而是圣徒的团体（community），特别是指神职人员，真正的教会是无形的甚至可能被隐藏了很长时间（路 12:32 “小群”；启 12:6 “妇人”）。^{〈50〉} 马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）认为“山上之城”主要是指上帝委托给门徒的教导事工。既然蒙召为使徒，他们就应不惧逼迫，不受利诱，勇敢站出来发声传道，而不是在某个地方隐藏起来做工。^{〈51〉} 这种解释与历代解经家并无大不同。加尔文（John Calvin, 1509—1564）显然认为城即门徒或者使徒，耶稣综合城与灯的比喻，为要告诉门徒他们必须比其他人更加小心去过虔诚和圣洁的生活，因为所有人的目光都看着他们（as if every body were looking at them）。“一个人越出名，如果他行为不当，做了坏榜样，那么所造成的伤害就越大。”加尔文暗示门徒们要做众人的好榜样。^{〈52〉} 这一表述与金口约翰的表述类似。与加尔文同时代的马丁·布塞（Martin Bucer, 1491—1551）、海因里希·布林格（Heinrich Bullinger, 1504—1575）将加尔文的解释引申，提醒牧师或者教师要过圣洁生活，像山上之城那样面对这个世界，成为人们效仿和跟随的榜样。^{〈53〉}

温斯洛普同时代的清教徒神学家威廉·珀金斯（William Perkins, 1558—1602）也认为，耶稣的比喻城与灯，主要是让门徒乃至当时的牧师传道忠心传讲上帝的道：你们是世界的光，你们的言行是在世人的眼目中，因此要小心谨慎。你们要荣耀上帝。基督将他们呼召出来，不是要称赞他

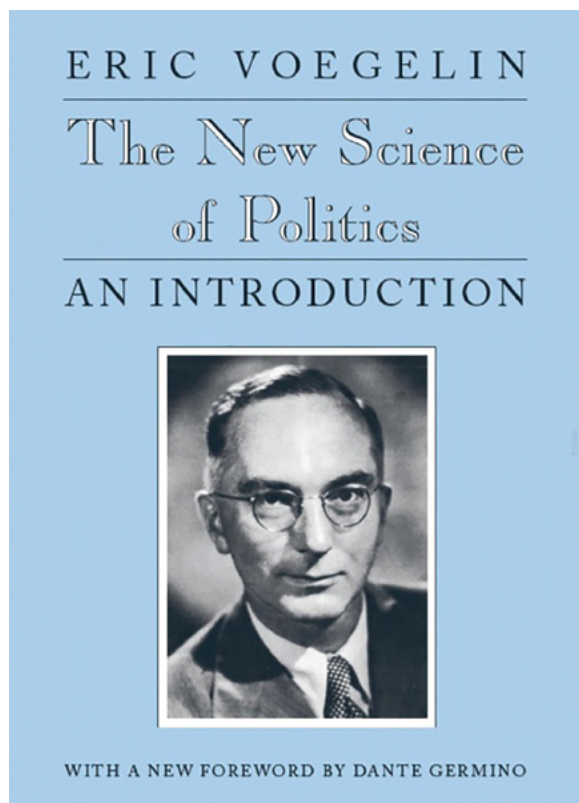
们，而是让他们明白自身艰难的处境，他们将发现自己成为全世界的奇观 (spectacles to all the world)，也因此更要注意言行的圣洁无暇。因为他们若行得好，就会为主赢得人的灵魂，若不好，不但传道的果效受损，自己也要走向败亡。⁽⁵⁴⁾这就含有警告的意味。温斯洛普对山上之城的引用，更为突出了警告的含义。但温斯洛普却将这个比喻用在特定的有限的地上事业上，而不是指向传统上特别是 16 世纪新教改革以来所指的使徒及其普世教导上。在温斯洛普笔下，这里的“山上之城”的主语“我们”不再是使徒、牧师及其传讲的道，而是一个清教徒共同体，一个特定的地上的国度。他们与上帝订立特别之约，被赋予特别使命，要前往某个地方建立忠于上帝的基督教国家。这样，温斯洛普实际上在不经意之间开启了后来人们对“山上之城”的世俗化理解。也就是说，“山上之城”原本指代的教会是上帝的选民、真以色列人，包括各族各国各方的人，因而是超越的和普世的，但温斯洛普所描述的“山上之城”则局限于某群特殊的人和特殊之地，仿佛上帝与他们立下特别之约。这样一来，选民和应许之地很容易变成地上属世的含义，地上的身份认同取代永恒之城，最终产生一个与基督教不同的公民宗教。

五

布道词的最后，温斯洛普引用《申命记》30：15—20 作结。这段经文叙述了摩西警告即将过约旦河进入迦南地的以色列人，在要去之地选择爱神守约得生命和祝福，不要因拜假神背约招致灭亡。有意思的是，温斯洛普的引用并不单纯，而是在经文中加入了处境化的意思，比如对比当时清教徒广泛使用的日内瓦圣经 (Geneva Bible) (1599 年) 和温斯洛普的引文，后者在第 17 节加入了“享乐和利益”，把第 18 节中的“约旦河”替换为大

西洋 (this vast Sea)。⁽⁵⁵⁾ 这样的处理难免让人以为，温斯洛普把自己比作摩西，他带领的同伴好比是以色列人，新英格兰如同上帝的应许之地迦南地，他们要在所到之地建立的马塞诸塞湾种植园，如同被拣选的以色列国，也就是那“山上之城”，世界的光。只是摩西因为犯罪最终没能进入应许之地，温斯洛普倒是顺利抵达马塞诸塞湾。当然，温斯洛普从未将新英格兰称为新耶路撒冷或新迦南，但他过度地援引圣经经文和基督教神学来为自己的事业辩护，强化某个团体和地域被拣选的意识，导致他后来对其他人离开马塞诸塞湾感到愤怒，反对其他成员离开新英格兰转向西印度群岛谋生，这种做法招致当时其他人的批评。他们认为新约时代以来，对于基督徒而言，没有哪个地理意义上的地方相当于古代以色列人的应许之地。基督徒只是世上的客旅，他们的家不在地上，而是天上上帝亲手所造的处所。⁽⁵⁶⁾

其实，将某个国家或者新大陆想象为被拣选的国家，并不是温斯洛普的发明。早在亨利八世主导的英国宗教改革期间，丁道尔 (William Tyndale, 1494—1536) 在将圣经翻译为英文时，就已认为圣经的核心主题是上帝与其子民所立的约，他对《申命记》28 章记载上帝审判悖逆的子民印象深刻。在他的翻译中，他虽然没有直接声称英格兰是上帝的选民，但并没有排除这种可能性。⁽⁵⁷⁾ 爱德华六世 (Edward VI of England, 1537—1553) 上台后 (1547—1553)，新教开始塑造英格兰的宗教思想，人们把爱德华六世比作约西亚 (王下 22—23)，视英格兰为旧约以色列。此后历经血腥玛丽 (Mary Tudor, 1516—1558) 和伊丽莎白 (Elizabeth I, 1533—1603) 统治期间，清教徒不论是温和派还是分离派，都希望以自己的方式将英格兰按照早期教会进行改革，去除天主教的痕迹。特别是詹姆士一世及其子查理一世公然站在天主教一边，这让清教徒越发感到上帝会因此审判毫不悔改的英格兰。当然，这是建立在他们对丁道尔圣约神学的接受和理解上。⁽⁵⁸⁾



埃里克·沃格林，《政治的新科学：导论》英文版封面（1987年）。
图片来自 Google Books

在这样的背景下，不难理解清教徒离开英格兰前往新大陆，寻求建立更为纯正的基督教国家之时，自然就把被拣选的国家或民族这一概念，带到了新世界。因此，当温斯洛普用“山上之城”来称呼他所率领的小团体时，很自然从圣约角度赋予自己被拣选的地位，但这并没有带给他们骄傲和自负，而是生活在上帝与世人恒常注视之下的战兢。然而，像很多渴望在新英格兰建立完全的基督教国家之清教徒一样，由于把自己类比为古代

以色列，并且直接引用旧约律法当作规范新英格兰社会的法律，温斯洛普治理下的马塞诸塞湾对待违反律法的行为极其严厉，甚至以铲除异端和上帝的名义不公正地对待异己力量。^{〔59〕}温斯洛普的做法忽视了属灵与属世之间、教会与公民社会之间，或者说灵魂秩序与社会秩序之间存在的深刻张力，用沃格林（Eric Voegelin, 1901—1985）的话来说，正是这种张力构成了文明的“永久结构”。^{〔60〕}沃格林对清教徒的一个批评是，过分强调“被拣选”，将自己与其他群体圣俗二分，走向某种基要主义，进而不再能接受反对者的意见，反而诉诸政治权力压制，这并不是以圣经为根据的做法。^{〔61〕}

根据圣经，人是按照上帝的形象所造，虽是罪人，但在基督里拥有与上帝相交的能力，借着认识上帝，经历内在转变和被拣选的确据，其在世的生活成为由称义到成圣的过程。人类历史的进程在上帝手中，统治者也许能影响历史的进程，但最终上帝依然在掌权。在这种世界观看来，时间和历史的进程，往往被经历为属世的内在和超越的神圣二者间相互拉扯的张力。因此，被拣选的使命意识，如果恰当理解的话，不一定指向自负和骄傲，而是自知与谦卑，一种战兢中带有的确信，甚至经历到悖逆、悔改、饶恕与和好，而这正体现了基督信仰的活力。（路 15；诗 51）^{〔62〕}当亚伯拉罕·林肯在内战前夕到访新泽西州参议院，声称美国人“几乎是上帝的选民”（his almost chosen people）^{〔63〕}时，他很好地抓住了“拣选”一词存在的张力。

同样，作为政治修辞的“山上之城”及其指代的美国例外论，如果放在公民生活的领域，要表达的是美国作为地上国家的独特，代表自由、平等、法治、公正，从而激发某种爱国主义和团结意识，在合理的范围内（犹如影子衬托纯粹美善的自体）这是值得肯定的。但如果人们混淆属天与地上的领域，将“山上之城”原本属于上帝及其教会的特征赋予某个地上的国度，如同基督教民族主义者所做的那样，从基督教神学那里借用强烈的宗教词汇（比如被上帝选中的国家、神圣使命、无罪、圣地和荣耀）来定义自己，

把自己当成崇拜的对象和救赎历史中不可或缺的要角，这在圣经世界观的立场看来，无异于异端和拜偶像。^{〔64〕} 毕竟，上帝是本体和真实，受造物存在的目的是荣耀上帝，地上的美善不过是天上荣美的些微反映。●

-
- 〔1〕 2017年1月20日，特朗普在华盛顿特区宣誓就任美国第45任总统，演讲词及视频见 <https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/the-inaugural-address/>
- 〔2〕 Robert Costa, “Trump tells visitors he’s drafting his inaugural speech with Reagan and Kennedy in mind,” *The Washington Post*, Dec. 29, 2016. <https://www.washingtonpost.com/news/powerpost/wp/2016/12/28/trump-tells-visitors-hes-drafting-his-inaugural-speech-with-reagan-and-kennedy-in-mind/>
- 〔3〕 Ronald Reagan, “Election Eve Address ‘A Vision for America’,” November 3, 1980. <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/election-eve-address-vision-for-america>
- 〔4〕 Abram C. Van Engen, *City on a Hill: A History of American Exceptionalism* (New Haven and London: Yale University Press, 2020), 271; Richard M. Gamble, *In Search of the City On a Hill: The making and unmaking of an American myth* (London & New York: Continuum International Publishing Group, 2012), 143.
- 〔5〕 里根提到“闪耀的山上之城”时，有时用 *shining city on a hill* 有时用 *shining city upon a hill*。Ronald Reagan, “Farewell Address to the Nation,” <https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/farewell-address-nation>
- 〔6〕 The President’s Advisory 1776 Commission, *The 1776 Report*, January 2021, 1.
- 〔7〕 “AHA(American Historical Association) Condemns Report of the Advisory 1776 Commission,” by AHA Council, January 20, 2021. [https://www.historians.org/news-and-advocacy/aha-advocacy/aha-statement-condemning-report-of-advisory-1776-commission-\(january-2021\)](https://www.historians.org/news-and-advocacy/aha-advocacy/aha-statement-condemning-report-of-advisory-1776-commission-(january-2021))
- 〔8〕 “Inaugural Address by President Joseph R. Biden, Jr.” <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-re>

marks/2021/01/20/inaugural-address-by-president-joseph-r-biden-jr/

- 〈9〉 一个例子是 2016 年的美国大选期间，支持和反对特朗普的人，无论是共和党还是民主党，左派还是右派，都引用“山上之城”这个比喻来论述各自的政治观点。相关统计数据，见圣路易斯华盛顿大学“山上之城档案”网站统计 <https://sites.wustl.edu/americanexceptionalism/2016-election-graphs-statistics/>
- 〈10〉 Denis J Hilton, James H Liu, “History as the narrative of a people: From function to structure and content,” in *Memory Studies*, 2017, Vol. 10 (3), 297-309; Jeremy K Yamashiro, Abram Van Engen, Henry L Roediger III, “American origins: Political and religious divides in US collective memory,” in *Memory Studies*, April 2019, 1-18.
- 〈11〉 Abram C. Van Engen, *City on a Hill: A History of American Exceptionalism*, 11. “exceptionalism”, in *Encyclopedia of American Studies*, edited by George T. Kurian, Miles Orvell, Johnnella E. Butler, Jay Mechling, Vol. 2. (New York & Danbury: Grolier Educational, a division of Scholastic Incorporated, 2001), 104-105.
- 〈12〉 Richard M. Gamble, *In Search of the City On a Hill: The making and unmaking of an American myth*, 6-7.
- 〈13〉 感谢许宏提供这一思路。用影子和真实(本体)的区分看待“山上之城”这一政治修辞乃至基督教国家这个概念，不是完全否定后二者对圣经经文和基督教神学的引用与模仿，而是将其放在适当的位置来审视。毕竟影子虽然不是本体，但如果用来衬托本体，反映部分的真实，而不是试图取代本体，在这个意义上的影子是良性的。此外，认识到影子与真实的区分，其实也是给影子划定了边界。
- 〈14〉 事实上，Pilgrim 用来指代早期移居新英格兰的英国人，此用法于 1800 年代开始流行。该词最初见于《希伯来书》11:13 (confessed that they were strangers and pilgrims on the early, KJV)，经普利茅斯种植园总督、也是“五月花号”乘客威廉·布拉福德 (William Bradford, 1590—1657) 引用来描述 1620 年从荷兰横跨大西洋登陆普利茅斯的定居者。自 19 世纪以来，Pilgrim 一般用于指称新英格兰早期特别是普利茅斯种植园的定居者。见 Susan Hardman Moore, *Pilgrims: New World Settlers & the Call of Home* (New Haven and London: Yale University Press, 2007), Appendix 1, 148-151; “Pilgrims”, in *The Oxford Companion to United States History*, edited by Paul S. Boyer (New York: Oxford University Press, 2001), 598-599。

- 〈15〉 Winthrop, “The Journal of John Winthrop,” May 1645, in *Puritan Political Ideas 1588-1794*, edited by Edmund S. Morgan (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1965, 2003), 139.
- 〈16〉 关于温斯洛普的生平背景，本文主要参考 Francis J. Bremer, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father* (New York: Oxford University Press, 2003)。
- 〈17〉 Francis J. Bremer, “The County of Massachusetts: The Governance of John Winthrop's Suffolk and the Shaping of the Massachusetts Bay Colony,” in *The World of John Winthrop: Essays on England and New England 1588-1649*, edited by Francis J. Bremer and Lynn A. Botelho (Boston: Massachusetts Historical Society, 2005), 187-236.
- 〈18〉 John Winthrop, “Reasons to be Considered for...the Intended Plantation in New England (1629),” in *The Puritans in America: A Narrative Anthology*, edited by Alan Heimert and Andrew Delbanco (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1985), 71-72.
- 〈19〉 Francis J. Bremer, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, 125-136; Michael Parker, *John Winthrop: Founding the City upon a hill* (New York and London: Routledge Taylor & Francis Group, 2014), 24-25.
- 〈20〉 Francis J. Bremer, *The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards*, Revised Edition (Hanover and London: University Press of New England, 1995), 44-45; Francis J. Bremer, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, 164-165.
- 〈21〉 Kevin Sharpe, *The Personal Rule of Charles I* (New Haven and London: Yale University Press, 1992), 731-738, 751-757; Avihu Zakai, “The Gospel of Reformation: the Origins of the Great Puritan Migration,” in *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 37, No. 4. October 1986, 585。T. H. Breen 和 Stephen Foster 根据一份记载 1637 年 273 名英格兰人（其中大部分是倾向清教的城市手工业者）移居马萨诸塞湾的材料，认为他们告别旧世界前往新大陆的原因是多方面的。见 T. H. Breen and Stephen Foster, “Moving to the New World: The Character of Early Massachusetts Immigration,” in *The William and Mary Quarterly*, Vol. 30, No. 2 (Apr., 1973), 189-222。Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000), 11.

- 〈22〉 Michael Parker, *John Winthrop: Founding the City upon a hill*, 38.
- 〈23〉 本文有关这篇布道词的引文, 参见 *Winthrop Papers*, Volume II. , 1623-1630 (The Massachusetts Historical Society, 1931), 第 282—295 页。引文未将当时的英文拼写改作现代英文, 以方便读者查阅检索。该布道词的现代英文版, 笔者参考了 Daniel T. Rodgers 编辑的版本, 收入氏著 *As a City on a Hill: The Story of America's Most Famous Lay Sermon* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018), 第 291—308 页。
- 〈24〉 Andrew Delbanco, *The Puritan Ordeal* (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1989), 72; Sacvan Bercovitch, “Puritan Origins Revisited: The ‘City upon a hill’ as a Model of Tradition and Innovation,” in *Early America Re-Explored: New Readings in Colonial, Early National, and Antebellum Culture*, edited by Klaus H. Schmidt and Fritz Fleischmann (New York etc. : Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2000), 31; Peter J. Gomes, “Best Sermon: A Pilgrim’s Progress”, in *The New York Times Magazine*, April 18, 1999; Francis J. Bremer, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, xv, 174, 181.
- 〈25〉 Francis J. Bremer, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, 174. 唯一提到这篇布道词的是, 1630—1631 年间, 萨福克郡的牧师 Henry Jessey 写信给温斯洛普的儿子, 希望得到有关马塞诸塞湾殖民地的资料, 其中就包括这篇布道词。见 “Rev. Henry Jacie to John Winthrop, Jr.,” in *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, vol. XVIII. (1880-1881) (Boston: Massachusetts Historical Society, 1881), 300.
- 〈26〉 *The Journal of John Winthrop 1630-1649*, edited by Richard S. Dunn, James Savage, and Laetitia Yeandle (Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 1-35.
- 〈27〉 Francis J. Bremer, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, 431-432; Daniel T. Rodgers, *As a City on a Hill: The Story of America's Most Famous Lay Sermon* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018), 23.
- 〈28〉 Abram C. Van Engen, *City on a Hill: A History of American Exceptionalism* , 4,7.
- 〈29〉 需要指出, charity, mercy, love 这三个词在这篇布道词中有的时候可以互换, 有时指仁爱, 有时指怜悯, 本文在论述过程中根据上下文选择使用, 不一一区分。事实上, charity 不仅

仅指捐赠或救济，这是现代用法，温斯洛普所处时代中该词主要是指爱 (love)。Francis J. Bremer, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, 176.

- 〈30〉 Edmund S. Morgan, “John Winthrop’s ‘Modell of Christian Charity’ in a Wider Context,” in *Huntington Library Quarterly*, Vol. 50, No. 2 (Spring, 1987), 145-151.
- 〈31〉 *Winthrop Papers*, Volume II., 282.
- 〈32〉 同上，第 283 页。
- 〈33〉 同上，第 284—287 页。
- 〈34〉 同上，第 292 页。
- 〈35〉 同上。
- 〈36〉 同上，第 293 页。
- 〈37〉 同上。
- 〈38〉 同上，第 294 页。
- 〈39〉 同上。
- 〈40〉 *Winthrop Paper* 此处作 New England，其实比照手稿刊本后读作 Massachusetts 更为合理。Daniel T. Rodgers, *As a City on a Hill: The Story of America's Most Famous Lay Sermon*, 307.
- 〈41〉 *Winthrop Paper*, 294-295.
- 〈42〉 Susan Hardman Moore, *Pilgrims: New World Settlers & the Call of Home* (New Haven and London: Yale University Press, 2007), 1. 相关统计，见 Carla Gardina Pestana, *The English Atlantic in an Age of Revolution, 1640-1661* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2004), 第 229—234 页。据时任哈佛学院 (Harvard College) 校长的清教徒牧师英克里斯·马瑟 (Increase Mather, 1639—1723) 记载，当时人们注意到，自 1640 年起，离开新英格兰的人比移居新英格兰的人要多，但离开的人不一定返回英格兰。见 Increase Mather, *A Brief Relation of the State of New England, From the Beginning of that Plantation to this Present Year, 1689* (London, 1689), 5。
- 〈43〉 Mark A. Noll, “‘Wee Shall Be As a City Upon A Hill’: John Winthrop’s Non-American Exceptionalism,” in *The Review of Faith & International Affairs*, Summer 2012, 9.
- 〈44〉 Michael P. Winship, “Were There Any Puritans in New England?,” *New England Quarterly* 74: 1 (Mar. 2001): 118-38.
- 〈45〉 Richard M. Gamble, *In Search of the City On a Hill: The making and unmaking of an American myth*, 4.
- 〈46〉 *Saint Augustine Commentary on the Lord's Sermon on the Mount with Seventeen Related Sermons*, Translated by Denis J. Kavanagh, O. S. A. (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1951), 34.

- 〈47〉 *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament Ia, Matthew 1-13*, edited by Manlio Simonetti (Downers Grove: InterVarsity, 2001) [kindle]
- 〈48〉 *The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople on the Gospel of St. Matthew, Part I. Hom. L- XXV.* (Oxford: John Henry Parker, 1843), 212-213.
- 〈49〉 *Catena Aurea. Commentary on the Four Gospels, collected out of the Works of the Fathers by S. Thomas Aquinas. St. Matthew.* Vol. I. new edition (Oxford and London: James Parker and Co., 1874), 162-163.
- 〈50〉 Abram C. Van Engen, *City on a Hill: A History of American Exceptionalism*, 49-52.
- 〈51〉 Martin Luther, “The Sermon on the Mount (Sermons) and The Magnificat,” in *Luther’s Works*, Vol. 21., edited by Jaroslav Pelikan (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1956), 61-63.
- 〈52〉 John Calvin, *Commentary on Matthew, Mark, Luke*, vol 1., Christian Classics ethereal Library https://ccl.org/ccl/calvin/calcom31/calcom31.ix.xlii.html#fnf_ix.xlii-p39.1
- 〈53〉 *A Catholike and Ecclesiasticall exposition of the holy Gospel after S. Mathewe...*, translated by Thomas Tymme (London, 1570), 86-87. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A06985.0001.001/1:5.6?rgn=div2;view=fulltext#DLPS596>
- 〈54〉 William Perkins, “Exposition upon Christ’s Sermon in the Mount,” in *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the Universitie of Cambridge*, Vol. 3 (London, 1631), 26-27.
- 〈55〉 *Winthrop Paper*; 295. 日内瓦圣经 (1599 年版) 《申命记》第 30 章 网络版 <https://studybible.info/Geneva/Deuteronomy%2030>
- 〈56〉 Daniel T. Rodgers, *As a City on a Hill: The Story of America’s Most Famous Lay Sermon*, 55; Richard M. Gamble, *In Search of the City On a Hill: The making and unmaking of an American myth*, 63-64.
- 〈57〉 *Tyndale’s old testament, being the Pentateuch of 1530, Joshua to 2 Chronicles of 1537, and Jonah*, translated by William Tyndale (London and New Haven: Yale University Press, 1992), 256, 634-635.
- 〈58〉 Richard T. Hughes, *Myths America lives by: white supremacy and the stories that give us meaning*, second edition (Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press,

- 2018), 36-40.
- <59> Mark A. Noll, Nathan O. Hatch, George M. Marsden, *The Search for Christian America* (Colorado: Helmers & Howard Publishing, 1989), 34-36.
- <60> Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952), 157-158.
- <61> 同上, 第 136—143 页。
- <62> Ellis Sandoz, *Republicanism, Religion, and the Soul of America* (Columbia and London: University of Missouri, 2006), 107-108.
- <63> Abraham Lincoln, “Address to the New Jersey State Senate,” February 21, 1981. <http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/trenton1.htm>
- <64> John D. Wilsey, *American Exceptionalism and Civil Religion: Reassessing the History of an Idea* (Downers Grove, InterVarsity Press, 2015), 16-19.



全球化与新冠疫情。

图片来自 <https://www.wsj.com/articles/will-the-coronavirus-bring-the-end-of-globalization-dont-count-on-it-11584716305>

全球化时期教会面临的 困境与前景

文 / 孙毅

内容摘要：本文依据作者的一次神学讲座整理而成，试图从神学角度对这两年来全球化与去全球化的议题提出某种宏观思考。本文从神学终末论的角度，将当前的世界历史进程，看作是上帝国已然临到，同时在向着其全然实现日益推进的过程。从这个过程看全球化，因为其中日益实现的上帝国与正在形成的全球性帝国之间的冲突不断加剧，而显出全球化进程的不可避免性。生活在这种冲突中的教会所面临的挑战是前所未有的。就教会所处的这种困境，本文尝试给出某种展望性的前景。

在疫情蔓延整个世界的这段时期，全球化与去全球化的争论，成为人们谈论得很多的议题。不少人认同这种全球化的趋势，而另一些人则预计一场去全球化运动正在发生，并且从英国脱欧、美国之前退出 WHO（世界卫生组织），或者从联合国目前所处的瘫痪状态等，看到这个去全球化的趋势。其实正是在这种去全球化的情况发生之际，人们才发现，全球化已经进展到让人感到有点惊讶的程度。二战以后，整个世界就已经进入到一

个全球化的进程之中。特别是前苏联解体以后，这种全球化进程达到高峰，其中 WTO 协议促成的市场全球化是一个很重要的推动。

从教会及其神学思考的角度，如何看待目前我们所处的这种处境？很多基督徒本能地反对这种全球化的进程，将其看作是人类构建的一种巴别塔，从而明确地支持去全球化的运动，并将基督信仰的复兴与某个国家联系起来，似乎这个国家强大了，基督教也会因此复兴与强盛；似乎深入到这个民族的深层文化中了，才会发展出真正有特色与生命力的神学，以致使某种基督教民族主义的声音日渐放大出来。

本文试图在这个背景下来思考教会所处的全球化处境给教会带来的挑战。既然面对的是全球化的处境，所以本文是在一种宽泛的普世教会角度来看其所面临的挑战，而不是直接就进入到某个国家的教会（如中国教会）所面临的问题。这也预示了本文的一个前提：对普世教会构成的挑战，同时也是对中国教会的挑战。中国教会需要与普世教会关联起来，将自己看作是普世教会的一部分，才能看清自己在这个全球化的处境下所面临的问题。当然，既然是就宽泛的普世教会来讨论所面临的挑战，这同时意味着本文在这个议题上只能勾画出一个宏观的线索。

一、全球化时期的特点

如上所述，在过去的一个世纪，特别是前苏联解体之后，整个世界进入到一种全球化的进程中。全球化的结果使得地球日益成为一个“地球村”，形成了一种全球化的体系。我们大致可以从四个层面，来看构成这个全球化体系的核心要素。

首先，技术与全球产业分工体系的形成。现在可以清楚地看到，技术的研发，以及产业链的分布，都是没有国界的，是一个全球化的体系。新

研发的高科技落实到应用中，需要形成普世共同约定的一些标准，就如 5G 通讯体系的建立。全球产业链的构成在这个时期也清楚地显明出来。由于疫情及中美关系紧张而从中国搬出去的那些企业，有些搬到了越南或者东南亚其他一些国家，有些去了印度，这只不过是这种全球产业体系之中的调整。

其次，资本的全球体系的形成。每个国家的股票交易所及银行系统，虽然属于某个国家，但其中绝大多数的资本却是可以自由流动的，并因此形成一个全球的资本体系。

第三，越来越多之世界性组织的形成。二战之后联合国的出现，可以看作是走向全球化的标志性事件。这次疫情让我们更多地了解到的一个世界性组织，就是世界卫生组织。虽然世卫组织发挥的作用让很多人有所质疑，但它无论如何表现了现代全球化时期的一个特征，就是能够把全球各个国家组织起来，一同去面对共同的公共卫生危机。

第四，全球性的世俗化意识形态的形成。前三个层面因为隔着专业，所以本文只是将其罗列出来。这里稍微更多关注一下第四个层面，也就是全球性的世俗化意识形态的特点。这种世俗化意识形态在二战之后七十年的和平时期，逐渐成为流行全球的一个意识形态。它其实包括了很多内容，本文粗略地列出如下几个方面。

1. 自然主义与科学主义的世界观

从教会内的角度来看，这种世界观主要呈现为无神论、进化论、唯物主义或进步式历史观等等形态。所谓自然主义，就是认为世界上存在的所有事物，都是由更基本的事物（物质）自然进化而来；世界上所发生的所有事情，都可以从自然法则中找到其原因。而所谓科学主义，就是认为这

个世界中所发生的所有事情，都可以借助科学方法来认识，并且这个世界中所发生的所有问题，都可以借助科学得到解决。

2. 媒体传播的流行观念作为公共领域的标准。

主流媒体所传播的流行观念，被整个社会当作是政治正确的标准。今天在美国就能够看到这种政治正确的影响力。政治正确的这种影响力其实是非常大的，表现为将公共领域的流行观念作为一种衡量标准。而主导这种流行观念的就是主流大众媒体。原本在理想情况下，主导主流媒体的应该是有社会担当的知识分子，但今天，这种能够在公共领域发出有担当声音的知识分子越来越少。主流媒体逐渐沦为社会有权势之群体操控的工具。

3. 追求力量及国家之强盛。

现代人追求力量的强大，将所有能够占有及使用的，包括“知识”（知识就是力量）等，都用在追求力量的强大上面。人们将这种理想特别地投射到所生活的国家身上，似乎国家力量的强大就是自己人生理想的实现（富国强兵）。这使得国家主义或爱国主义成为这种世俗意识形态的重要维度。中国的社会主义价值观也是把富强放在第一位，其实指的是国家的富强。

4. 追求个人的自由

自启蒙运动以来，启蒙思想家们所传播的重要观念就是：人作为人生存的最重要价值就是自由。其实这种观念最终可以溯源到像路德及加尔文这样的改教家，他们将基督恩典带给人更新生命的最重要特征归为心灵（良心）

的自由。不过进入到世俗化时代，人们所追求的自由含义已经改变，就是个人想干什么就干什么的自由，从而使这种个人自由脱离了人所应当承担的责任。为什么在美国这次疫情一直压不下去，原因之一就是美国人太追求这种含义的自由了。想让他呆在家里是很难的，想让他戴口罩也是很难的。

二、从神学角度来看全球化进程

虽然上面描述的全球化还在进行中，但对其神学性的思考不应将希望放在去全球化上。今天我们不是生活在巴别塔的时代，而是生活在上帝之国已然来临的时代，故此，要从一个上帝之国如何扩展到地极的视域，来看今天的世界历史进程。

说到上帝之国的来临，我们都会回到《使徒行传》2章所记载的五旬节事件。如果把这个事件与《创世记》11章所记载的巴别塔事件对照起来看的话，就会看到很有趣的对应。在巴别塔事件中，上帝通过变乱人的语言而把人们分散开来，而在五旬节事件中，上帝则通过圣灵在人内心中的工作，把说不同语言的人聚合在一起。圣灵在凡信基督者的内心中所做的这一工作，按照彼得在五旬节上的解释，表明末后的时代已经来临了。我们今天就是生活在这个末后的时代，这是我们神学思考的出发点。

那么末后时代的特征是什么？就是上帝之国的已然来临。虽然在神学上还是会有上帝之国已然和未然的张力，但在这张力中来看上帝之国的已然来临意味着，我们要从上帝国的角度来看我们所生活的这个时代。这个末后的上帝国已然临到的时代，带给我们的视域就是，一个上帝之国要扩展到地极的视域，这也是《使徒行传》1章特别传达出来的普世视域。上帝之国是普世的，作为基督徒，我们应该有这样的一个普世视野。这个普世的视野先于将自己归于某个世俗国家的视野，也即某种基督教民族主义的视野。

上帝的国，既是已然又是未然的，我们正在向上帝国的完全实现迈进，那么，我们距离上帝国的完全实现越来越近的表征是什么？这个表征即人们经常引用的《马太福音》24—25章所说的，“民要攻打民，国要攻打国；多处必有饥荒、地震。”其实，从五旬节之后到现今的时代，饥荒、地震、战争等等都一直在发生。我们这个时代，与彼得生活的那个时代不一样的地方在哪里，好让我们知道自己离上帝国的实现越来越近？

这个特征可以是，如有些人提到的，国与国之间的战争规模越打越大；地震的级别越来越强。如果是这样，这些表征同时就意味着，整个人类越来越紧地捆在一起，共同去面对同一个挑战。这个特征在彼得那个时代是没有的。在彼得那个时代，罗马帝国就是面对罗马帝国的困境，中华帝国就是面对中华帝国的困境。但在今天，整个人类要共同去面对同一个挑战。这既是地球村的特点，同时也是上帝的国越来越近的表征。“看哪，他驾云降临！众目要看见他……地上的万族都要因他哀哭。这话是真实的。”（启1:7）耶稣基督的再来是一个全球性的事件，届时，无论人在这个地球村的哪个角落，都会亲眼目睹他的降临。虽然我们今天无法完全了解这种情况发生的细节，但其作为一种全球性事件的性质却是真实无疑的。

当我们从这种终末论的角度，将世界历史的进程，与上帝国（的完全实现）正在迎面向我们而来的进程关联在一起的时候，全球化的进程就显出是一种无法逆转的历史趋势。而从《启示录》提供的亮光来看这个趋势，伴随着这个全球化进程的，则是一个无形的全球性帝国的形成。构成这个全球性帝国的主导要素，就是本文前面提到的形成全球化体系的四个层面，即技术与产业之分工体系、资本的全球体系、世界性组织，以及全球性的世俗化意识形态。在这个帝国中，技术、资本与媒体操控的意识形态都扮演了十分重要的角色。如果我们站在这个角度来看这次美国大选的结果，或许我们就比较容易理解了。

把这个全球性帝国描述成是隐性的或无形的，则是指它还没有一个可见的、传统意义上的帝国组织架构。我们现在看到的联合国，还不能起到这个意义上的作用。不过，尽管我们看不到这样一个全球性国家的组织框架，但一个隐性的全球性帝国的形成，却在全球化进程中显明出来。伴随着历史的进程，这个全球性帝国的逐渐显明，会使其与正在来临的上帝国处在日益明显的冲突之中。正是这两个国的冲突与张力，构成了今天教会所面临的挑战。

三、全球化给教会带来的两个挑战

从神学上终末论的角度所看到的，在全球化进程中，逐渐显出的全球性帝国的形成与正在来临的上帝国（之全然实现）的冲突，对于当今教会构成了怎样的挑战？本文认为有两个重要的挑战是需要在神学上去面对的。

首先，第一个挑战就是对传统所谓“基督教国家”观念的挑战。换言之，今天教会面临的困境之一，就是教会与国家的联合遇到了问题。

自君士坦丁（Constantine I, 272—337）归信之后，教会与国家的联合在教会历史上一直占据着主流地位，形成了主流的教会传统。西罗马帝国于公元 476 年灭亡之后，罗马天主教在欧洲的复兴，很大程度上取决于罗马教廷与法兰克王国之间联盟的建立，即神圣罗马帝国的建立。公元 800 年教宗为查理曼大帝（Charlemagne, 748—814）加冕，就是这种联盟的标志性事件。

宗教改革时期，无论是路德在德国的宗教改革，还是茨温利（Huldrych Zwingli, 1484—1531）及加尔文在瑞士的宗教改革，都是教会与当地政权联合、通过宪政层面的立法来推动宗教改革，因此被称为宪政的或主流的宗教改革运动。这种宪政的改教运动，使得后来在路德宗占主导的地区形成了以路德宗为国教的国家。

简言之，所谓“基督教国家”，就是指在教会历史上，以中世纪的天主教国家（神圣罗马帝国）或者以宗教改革时期的路德宗国家为代表的教会与国家的联合模式。这种联合模式在神学上常被称为君士坦丁式的教会观，该教会观在教会历史上无疑成为主流的教会传统。

但在今天，这种君士坦丁式的教会观遇到了挑战：教会是否还有可能与某个国家（或地方）政权形成传统意义上的联合？如前面所论述的，当一个无形之世界性帝国在全球事务（地球村）的影响越来越大的时候，每个国家都不能不受到这种影响的裹挟，具体体现在每个国家都不能不受到技术、资本、意识形态及世界性组织的影响。而如果从神学角度看，当这种全球性帝国，特别是其世俗意识形态，在终末越来越显出与上帝国冲突的属性时，教会与某个国家的联合就越来越不太可能。

在这次美国大选中，教会所发生的分裂，就特别反映出教会在这方面所面临的挑战。其中的一方总还带着教会主流传统具有的那种基督教国家的理想与期待，将基督信仰与社会文化的基督化关联起来；而另一方在某种意义上则沿袭了自宗教改革以来教会与国家（社会）分离的教会传统，而将基督信仰与个人的品德紧密地关联起来。其实，在宗教改革时期所发生的“主流改革派”与“极端改革派”之间的分裂，已经预示了传统上占主流地位的君士坦丁式的教会观遇到了挑战。随着世俗化进程的推进，这种挑战在今天就变得越来越明显。

如果教会与这个全球性帝国的张力越来越大，特别是与其世俗化的意识形态的冲突与张力越来越大，以至教会不再有传统意义上的与地方政权的联合，那么这对于教会意味着什么？从好的方面来说，就如在很多地区已经呈现出来的，教会越来越处在社会边缘的地位；而从不好的方面来说，随着与世俗国度之张力的加大，教会可能会受到越来越多的逼迫，无论是在身体上、社会生活上还是在思想层面上。

全球性帝国的形成对教会构成的第二个方面的挑战，就是世俗国家对人们社会生活的控制越来越强。在这个大数据时代，这种控制特别表现在国家权力通过高科技手段、国际资本集团背后的支持、互联网在日常生活中的普及，以及照着人们肉体的需要，来引导人们的生活与消费等等，从而将世俗化意识形态无孔不入地浸透到每个人的心灵之中。在这个方面，教会也难以幸免。疫情期间，很多教会都依赖网络来聚会。对很多在网上聚会的教会来说，疫情似乎不仅没有给教会带来影响，反而使很多教会比之前还活跃。不少牧师都说：“哎呀，比原来累多了！”因为现在差不多天天有网上视频聚会。表面上像是教会有了更多的空间，但这里的挑战是：当人们越来越依赖网络、社交媒体及智能技术的时候，人们就会越来越多地受到网络方式传播的世俗化意识形态的影响。

如果说全球性帝国给教会带来的第一个挑战，特别针对着宗教改革时期的主流（宪制）改革派，那么这第二个挑战就主要针对着极端改革派，即想要与政权或社会文化分离的那种教会观。今天很多教会表面上好像是在远离社会，也很想远离社会、政治或文化，但在教会越来越依赖网络与社交媒体的时候，实际上教会是很难远离社会文化的。在美国社会中，门诺会的阿米什人在这方面做得比较彻底，他们在日常生活中基本不用电器，包括冰箱、电视或智能手机。这种生活方式在美国还有一定的生存空间。但在世界的大部分地区，特别是在中国大陆，这种远离社会主流文化的生活是很困难的。这是教会需要面对的第二个方面的挑战。

四、教会面临的困境与出路

上个世纪初，新教教会在神学上分裂为自由派和基要派这两种神学派别，可以将此理解为是面对自启蒙运动以来现代性议题带来之挑战，新教

神学无力处理或把握所导致的结果。其实，如我们上面所讲的，这个分裂可以追溯到宗教改革时期。如果用麦格拉斯（Alister McGrath, 1953—）的用语来描述宗教改革运动，这个运动可以分为宪制改革派与极端改革派。宪制的改革派，如我们知道的路德、加尔文和英国的宗教改革，都是教会跟当地政权联合，通过宪政层面的立法来推动宗教改革。所以这个路线就是教会与国家联合的进路。而极端改革派则比较民间的，选择了与国家政权相分离、自我处于社会边缘化的路径。而上面的分析让我们看到，宗教改革以来的新教教会，其主要的两个传统均受到全球化进程带来的挑战。也就是说，当新教教会想要通过自己的教会（神学）传统来面对目前全球化进程带来的挑战时，可能会发现自己越来越无能为力，既无法借助与国家的联合也无法通过远离这个世俗社会，来应对目前的挑战，这就是教会目前所处的困境。

既然本文从上帝国已然来临且正在来临这个终末论角度，来看待全球化进程，将这个进程归结为日益实现的上帝国与正在形成中的全球性帝国之间的冲突日益加剧的进程，那么本文就从这个神学角度对目前教会所处的困境，提出某种展望性的前景。

走出目前这种困境的关键点在于：回到基督信仰的根源之处，特别是初期教会时期的上帝国信念。我们都知道，《使徒行传》1章一开始就传递出一个直到地极的普世视域，彼得在五旬节上第一篇讲道的主题则涉及到上帝国的来临。因此，教会需要把上帝国的观念放在一个核心地位，从普世的眼光来看上帝国在现世生活中的展开进程。特别要拒绝那种基督教民族主义的狭窄观念，似乎基督教会的复兴以与某国政府或某种文化的联合为基础。教会确实不需要以与某个政府的联合来作为其复兴的基础，同时也不需要借助与某种文化的联合来获得自己的身份认同，或实现其在某种文化中的扎根。这种本土化其实只是某种长时间历史过程的结果，却不是

教会追求的目标。教会定睛的目标，则是自身所基于的使徒传统，以及其作为正在来临之上帝国的代表，如何在现实日常生活中活出来。在这个大前提下，我们可以具体从两个方面来展开这种前景性的展望。

首先，教会乃建立在使徒的根基上，需要回到其信仰宣告的本原之所在，并且相信教会可以将其信仰活在自己的社会群体生活中（即具有公共性），就如当年的门徒一样，或者就如当年的修道院一样。

就此而言，侯活士（Stanley Hauerwas, 1940—）的思想很有启发：让教会成为教会。也就是说，肯定教会群体的生活具有公共性，正是这种群体的公共生活，在显出教会与世界不同的同时，显出世界是世界。在中世纪，这种差别是通过隐修群体与世俗群体的分别显出来的。宗教改革运动之后，这个分别越来越不明显，而更多是借着社会生活中有召命的个人生活显明出来。

从一种“后君士坦丁式”的教会观视角来看，当处于社会生活之边缘的教会，不再将教会与国家的联合、进入社会文化的主流当作重要因素的时候，教会是否还可能道成肉身地扎根于所在之社会生活的深层？答案似乎是：只要教会在自己的群体生活中，将其所认信的信仰落实为其所特有的世界观、价值观及伦理规范，显出其所特有的公共生活，乃与其他社会群体的公共生活是有别的，那么这种借着区别所形成的关联与影响力，就是在这个末后的时代教会进入社会生活的主导方式。

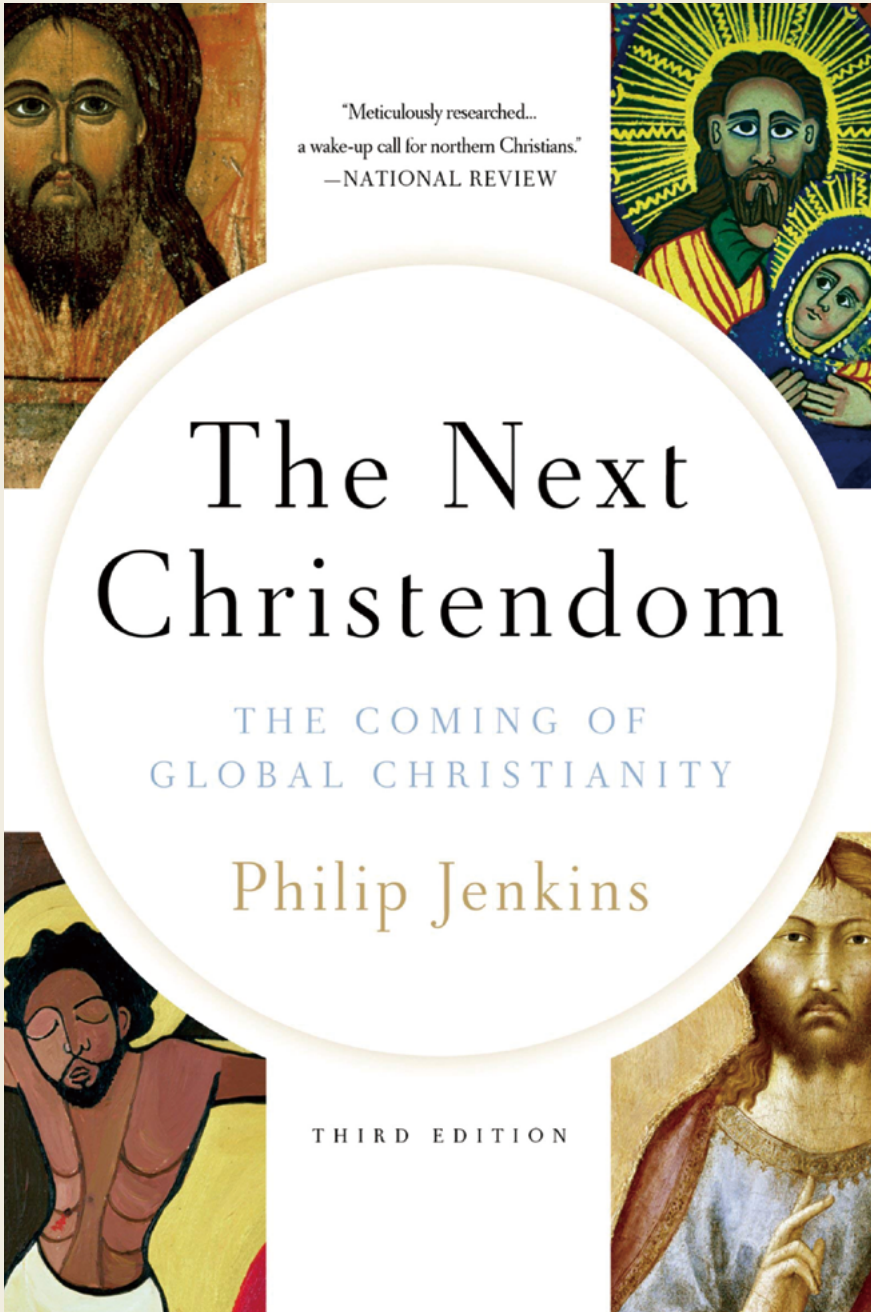
不过其次，在使教会成为教会的过程中，可能教会在建制层面会处在社会边缘，即在技术体系、资本体系及建制体系中日益成为边缘群体，但与侯活士不同的是，显出教会与世界之差别并非就是远离社会，并非就是在强调这两种生活方式或价值观念之间的水火不容，而是透过“意识形态”层面上的抗争要去积极地影响这个世界。我们应当相信，在教会群体中形成的世界观、价值观及伦理规范，其实是适用于整个人类社会生活的，属

于普世价值观。教会既是这种普世价值观的守护者，同时也是传播者。世俗价值观不过是这种普世价值观的扭曲。

我们今天生活在外邦人中间，受到启蒙思想的影响，总以为所谓的公共领域是中性的，有其自身的源头。就算是成为基督徒之后，也还是常以那个领域的标准来衡量何为公共的事务与准则。但重生就意味着，基督徒要转回到那一切的本原之处，相信我们所领受的上帝的国，就是社会公共领域之原本的源头。现行世俗社会(现在所谓公共领域)不同的原则与标准，不过是对这种源头观念的某种扭曲。就如世上的大学最初都是基于基督教的理念建立起来，随后扭曲为世俗的大学一样。

上帝的国是普世的国，其中的法则适用于直到地极的天下。就上面所述的两点展望来说，我们需要克服传统观念中的分裂：人们或者只坚持教会就是教会，只想在教会中活出不一样的人生（世界观与价值观）；或者就只关注延伸于社会的公共层面，而逐渐忘记了本来的源头是什么。

总之，当我们从这种全球化的处境所带给教会的挑战中，去展望教会走出困境的前景时，我们需要走出宗教改革时期以来“主流改革派”与“极端改革派”之间，以及现代以来基要派与自由派之间所产生的那种分裂，需要走出教会传统中占据主流的君士坦丁式的教会观，回到教会所基于的使徒传统的根基，同时又带着上帝赐给我们的普世视域，我们才可能看到这种前景。●



菲利普·詹金斯 (Philip Jenkins), 《下一个基督教王国》英文版封面 (2011年)。
图片来自Google Books

医治列国： 本土基督徒对公共救赎的构想

文 / 孙泽汐

20 世纪也许是基督教发展史上最跌宕起伏的时期。世纪初那非凡的宣教热潮，曾放眼世界，誓要将福音在一代人内传遍全球，其后却经历了两次世界大战和随之而来的民族革命的冲击，逐渐归于沉寂。然而，20 世纪下半叶，当宣教和宣教学在西方反殖民话语的抨击下挣扎图存时，基督教信仰在发展中国家的本土社群中已经扎下根来。在许多地方，基督教传统首次通过回应人们的真切需求，成为无数归信者鲜活的传统。

本文旨在探讨基督教如何回应当地社会在公共层面上对医治和救赎的需要。具体来说，即初来乍到的基督教，如何在不同的程度上启发并满足了不同处境中人们对尊严的愿景。人们之所以加入信仰社群，通常是因为基督教传统帮助他们构建了复兴的盼望，使他们从危机中获得某种救赎。而这些当地人的需要，或者说他们归信的原因，常常被划分为物质与属灵、公共与个人这样相互对立的领域。这样的分类虽然有用，但人们如何以及为何接纳新信仰，其中的复杂性却无法用二分法简单解释。个人危机通常是更大的社会政治事件的产物，而物质和属灵的动机往往相互作用，共同

带来归信和转变。

除了满足个体的需要，我们还可以看到个人的敬虔和操练如何推动社区倡议和公共运动。在发展中国家和欠发达国家，新兴的本土基督教——尤其是灵恩教会——正在为当地社区带来重要的医治和重建。他们也勇于考虑在更大的层面上寻求救赎，即社区乃至社会层面的救赎。尽管基督教并没有使当地民众摆脱宏观的历史潮流，并且各地情况也不尽相同，但基督教信仰无疑给人们带来了更多的社会资本，可以更好地应对当下的危机。

一、贫穷的人有福了

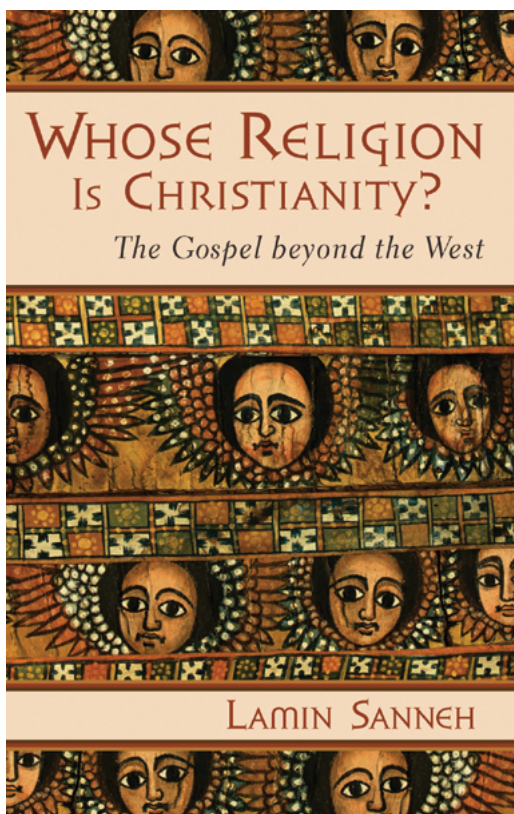
正如菲利普·詹金斯 (Philip Jenkins) 在他的著作《下一个基督教王国》中所说，自宣教事业成立之初，当地人就常常将基督教看作“令人振奋、甚至陶醉”的信息。⁽¹⁾这是因为当地人的属灵干渴在信仰中获得了确实的满足。这种干渴当然与个人因素有关。与此同时，这种对拯救和尊严的渴望也复兴了诸如弥赛亚、千禧年和乌托邦运动这种更大层面的传统。从殖民统治下的拉丁美洲到晚清中国，类似的例子不胜枚举。墨西哥独立运动中的神父和太平天国中的洪秀全（1814—1864），都以基督教上帝的名义寻求社会平等。⁽²⁾

出于其对社会救济方面的出色表现，灵恩运动对当代拉美社会尤其具有吸引力。众多对拉美灵恩主义的研究都支持这一观点，詹金斯也以此来解释南半球教会的飞速发展。⁽³⁾詹金斯认为，第三世界城市中的数十亿人口已经沦为“后工业时代的流浪者”，是现代化和城市化的伴生物。许多人从原本熟悉的农村或部落中被连根拔起，大量涌入大城市打工。而大城市往往没有足够的资源或基础设施，来满足流动人口急剧增长所催生的需求。鉴于民众需求与社会供应之间不断扩大的差距，即使是最保守的教会也难

以忽略社会慈善。而这类事工往往成了政府体系之外的医疗、社保和教育领域的社会服务。这也意味着，当这些人不得不告别过去的农村生活，教会就成了他们新的人际网络，而牧师也就扮演了旧时关系中类似于村长的角色。^{〔4〕}

教会在社会救助上的努力，在有效加深人们委身当地基督徒社区的同时，也超越了经济、种族和性别的隔阂。^{〔5〕} 通过为社会边缘群体（例如印度种姓制度下的贱民和中美洲的玛雅人）带来家庭感和团契感，教会在最穷的人群中发展迅猛。如果不是教会，这些人就无从学习那些必要技能，来帮助他们在瞬息万变的社会中谋得生存。这种社会资本为巴西的黑人、混血族裔 (*mestizo*) 以及妇女提供了重要的上升渠道。詹金斯举了一则质朴而感人的例子：一位被西班牙男权文化 (*machismo culture*) 压伤的灵恩派妇女，在遇到了一个“从不抽烟喝酒、讲礼貌、有稳定工作”的敬虔男子后，在生活中找到了医治。^{〔6〕} 教会之所以吸引人，是因为其非凡的社群性容易给人带来信赖和安慰，以及具体的社会服务，并在此基础上形成施与受的良性循环。这通常与充斥着冷漠与贫富差距的外部世界形成鲜明对比，不论外界是公元 250 年的罗马帝国，18 世纪工业化进程中的英格兰，还是当下的尼日利亚或秘鲁。^{〔7〕}

除了肯定教会在社会职能上的作用，詹金斯也提醒我们不要抛开问题的核心：这种特定的社会参与来自于对超然上帝的信仰，相信祂是“直接掌管每日生活”的神。^{〔8〕} 正是基于这种信念，归信的基督徒得以抓住医治和更新的应许。这其中既包含属灵层面，也包含身体层面。由于公共卫生机构的条件所限，新兴教会无法只顾属灵医治而忽略身体医治。这两种医治的观念原本就相辅相成：剥削和暴力本身并不在邪灵的范畴之外，同属于需要更新之物。^{〔9〕} 总体而言，人的归信会带来人际关系和自我认识的改变，进而影响生活的方方面面。这也使他们对尊严和团契有了更高的期望。



拉明·珊拿 (Lamin Sanneh), 《谁的宗教是基督教?》英文版封面 (2003年)。
图片来自Google Books

二、服侍那卑微的和骄傲的

不久前过世的拉明·珊拿 (Lamin Sanneh, 1942—2019) 在他的《谁的宗教是基督教?》一书中认为, 教会正面临不可避免的挑战, 即“打破宗教私人化的传统, 好对公共伦理产生影响”, 同时留意避免落入教会过度参与政治的陷阱。⁽¹⁰⁾ 他进而提议, 信仰规范辅之以具体行动, 就有能力为

众多不同的社会指明出路。基督徒应该谋求公共福祉，帮助受苦的人找到救助和盼望。^{〈11〉}同样，在全球化的阴影下，当地的价值观和经济、社会错位和边缘化、家庭的重要性和社群的意义，都应是本土基督教运动所应当回应的目标。^{〈12〉}

不过，本土基督教运动的一些侧面，有时会让最支持世界基督教的人也感到惊讶。珊拿大概并不赞成国家或民族救赎的概念，因其与乌托邦主义太过相近。但在殖民地枷锁下生活的许多人，依旧不断地在基督教中发现自由和拯救的信息。例如，魏乔康 (Wi Jo Kang) 在《近代朝鲜的基督与凯撒》一书中提到，以美北长老会派往中国的宣教士倪维思 (John L. Nevius, 1829—1893) 命名的“倪维思法则” (Nevius Method)，对朝鲜人产生了极大的吸引力。他们广泛采纳了建立自养、自传和自治的本土教会这一目标。朝鲜在数百年间一直受制于儒家体系和意识形态，在政治上臣服于中国。宣教运动所提倡的平等思想使一些朝鲜人重拾盼望：他们同样配得摆脱帝制，享有独立。^{〈13〉}

有时，公众领域的宣教事工也会被本地人整合成社会乃至国家层面的救赎设想。语言和字母对于发展民族认同至关重要。还是以朝鲜为例。谚文 (*Hangul*, 也称“音文”、“朝鲜字母”等，是朝鲜语所使用的表音文字) 虽然在数百年前就已被造出并下旨推广，但直到 19 世纪末基督教宣教士到达朝鲜时，才在翻译和印刷圣经这一过程中被实际使用。就这样，谚文的普及，作为最初促进宣教事业的语言工具，帮助唤醒了朝鲜的民族情感和文化精神。在之后日本殖民化的威胁下，谚文具有特别的意义象征。^{〈14〉}尽管力量有限，但在反抗日本强加的国家神道教时，朝鲜基督徒还是反映出宗教尊严鼓舞了人们对抗军事强权。^{〈15〉}

在日本，类似内村鉴三 (1861—1930) 的本土基督徒领袖，也试图从国家救赎的层面来理解初来乍到的基督教。这种解读往往与西方宣教士的



日本基督教作家内村鉴三（1861—1930）肖像（摄于1928年）。
图片来自 <https://ja.wikipedia.org/wiki/%E5%86%85%E6%9D%91%E9%91%91%E4%B8%89>

神学和宗派立场不同。在基督教传统和武士传统的双重影响下，内村认为，虽然武士道无法拯救日本，但若换成儒家化的基督教信仰，或是嫁接到武士道传统上的基督教，就不仅可以拯救日本，还可以拯救世界。^{〔16〕}这其中不乏日本中心主义，但寻找基督教信仰和日本文化之间的接触点，对信仰进入当地文化而言是必要的。只针对当代个人生活的基督化是不够的。如果基督教传统确实是普世和大爱的，它能够并且也需要救赎日本的过去，并回应上帝是如何在日本历史中做工这一问题。一旦认识到这种新兴的价值或尊严，没有哪种文化会因为太落后或太异教而无法接受基督。^{〔17〕}

在当时像内村这样的失意武士，往往能在基督教中找到新的尊严和社群感。但是，正如马克·穆林斯（Mark R. Mullins）在《日本制造的基督教》一书中所指出的，在日本，成为基督徒的代价太高，这似乎是拦阻人们接受基督教的一个巨大障碍。这一新信仰最初所吸引的主要人群，多属于被边缘化的群体（被排除在明治政府之外的武士）或特权阶层（地主或小工厂主）中的少数群体。前者已经失去了先前的社会身份和地位，本就需要自谋出路；而后者则并不容易在传统风俗上（例如祖先崇拜、神道教参拜等）受到社群的制裁。^{〔18〕}然而，这两个群体并不能代表日本社会的大多数。

穆林斯认为，与朝鲜的经历相比，日本从未有过让基督教褪去“反常”或“外来”标签的历史机会。^{〔19〕}

朝鲜人在殖民时期所面对的国际敌对势力（即日本）与基督教信仰的来源（西方国家）不同。因而，基督教不仅脱去了其外来的身份，也与朝鲜民族本身产生了正面的联系：大多数朝鲜人认可基督教在抵抗日本殖民统治、维持朝鲜民族身份上发挥了积极作用。这种认知的转变并没有在日本发生。当日本成为殖民大国，其帝国冉冉上升的优越感以及军国主义的国家意识形态，让追求尊严和社群的基督教缺少发展空间。第二次世界大战后，与长期经历贫困的拉美和非洲不同，日本迅速的工业化只给了基督教相较于在其他发展中国家更短暂的机会窗口。对日本人而言，世俗领域似乎已经兑现了民族救赎这一承诺。

三、民族医治的构想

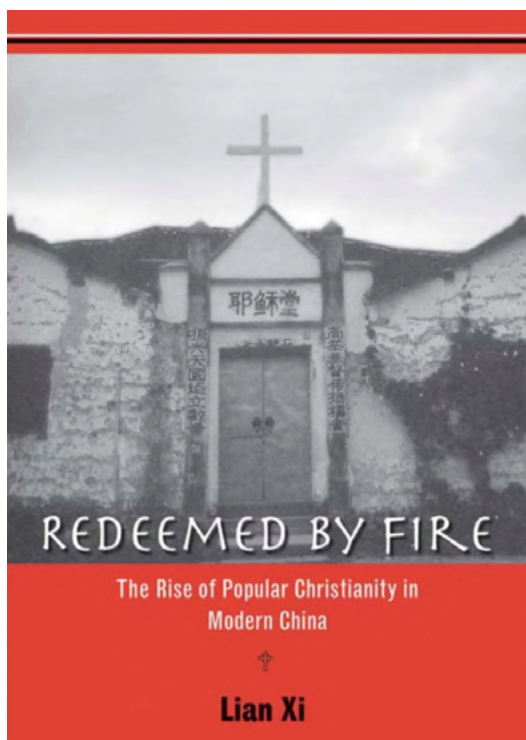
对于那些在二战后没有继承民主制度的国家而言，因为缺乏公共空间和经济稳定，基督教对尊严和社群的强调也吸引了社会光谱中更多的人。例如，在阿尔韦托·藤森（Alberto Fujimori）时期的秘鲁（1990—2000），

福音派社群一直积极参与被称为生存组织的事工，例如“牛奶委员会”，即由成千上万备受经济危机打击的福音派妇女发起，与她们的非基督徒邻居一同解决社会问题。出于爱和尊严的缘故，她们彼此合作，将关怀事工延伸到教堂之外，借此活出自己的信仰。通过在一个排斥她们的社会中通力合作，她们秉持在威权主义环境中人的尊严。正是在这种城市边缘地带，她们找到了新的团结。^{〈20〉}

这种对公共美德和公民身份的道德贡献，特别是在系统性腐败的情况下，超越了经济需求的领域。社会科学的学者们早已在思考社会资本 (social capital) 这一概念。该概念描述了宗教实践（其原意在于使信徒内化信仰价值）赋予信徒以一些必要技能和行为，可以应用于社会生活的诸多方面。本地基督徒在参与教会时往往发展出一些带领的技能，例如演讲、事务协调、有效沟通等，他们也因此能够在教会内外获得更高的地位。这也通常伴随着自尊和名声的提高，以及在社会中活出信仰的新责任感。对于许多人来说，归信基督教和随后的信仰生活为人们提供了难得的机会，来构建、表达个人以及社群的尊严。在一个充斥着经济、种族和性别不平等的世界，弱势群体同样可以为捍卫和传播自己的信仰发声。^{〈21〉}

拉美福音派团体虽然在微观层面有着决定性的影响，但他们通常对政治领域没有直接影响力。其所带来的社会资本往往作用在政治项目之外。大多数福音派在事工上仍然以信徒为导向，而非首先考虑社会政治现实的挑战。^{〈22〉}在某些情况下，由于福音派在国家层面的参与立场不同，他们是否促进了公民社会和民主化进程尚不明确。^{〈23〉}同时，福音派对尊严的追求，有时也会导致意想不到的后果，即追求如天主教那般在媒体、政治及其他社会层面的特权。福音派团体常常无法超越现行的权力规则。^{〈24〉}

对于中国而言，多年的经济高速增长已催生出可观的中产阶级，以及根深蒂固的财富和权力阶层。在这方面，中国同样面临许多新兴工业化和



连曦，《浴火得救：现代中国民间基督教的兴起》英文版封面（2010年）。
图片来自 Google Books

城市化国家所面对的尖锐问题，例如日益加剧的贫富差距、公共资源和基础设施的缺乏、对移民和边缘人群的不平等待遇等等。而许多正遭遇存在危机的中国人，在基督教里看到了救赎。

与非洲和拉美的一些地区类似，1980年代的经济改革使许多人不得不自谋生路。为了替代旧有的社保体系，农村地区的人们往往期待基督教能够填补公众需求与公共卫生水平之间的落差。由于不平等加剧和人口迁徙，城市人群也在宗教市场中发现了基督教。与其他古老的宗教传统相比，

基督教能够坚固那些在威权体制下受到现代性威胁的人。通过紧密相连的信仰群体、切实的互惠互助、在信仰群体中得到的尊重，还有对公义审判的应许，那些饱受折磨和边缘化的人们往往在教会中找到医治。在一切终结之时，世界上的压迫性权力会被根除，而信者可以进天国。^{〔25〕}自明清以来，基督教所应许的尊严和盼望对贫困卑微的人而言振聋发聩。太平天国运动和耶稣家庭虽然在规模和信息上不尽相同，但都致力于在愈发混乱无序的世界建立一个平等的乐园。两个运动都受到基督教价值观的启发和驱动，对中国社会的弱势群体尤其具有吸引力。^{〔26〕}

同时，边缘化人群并不是唯一被基督教所吸引的人。许多受过良好教育的人长期以来一直在思考基督教对国家建设的重要性，尤其在 20 世纪初的中国。那时，被外国支配的阴影和世纪之交的乐观进步主义交织在一起，带动了对救国的热烈追求。那些在基督教青年会工作的基督徒精英就是典型的例子。为了救国，他们强烈关注“人格和技能”这一显著主题。一方面，他们呼吁基督徒更多地参与公共领域以感化社会良知。同时，除了改善人民的道德品格，他们还提供例如扫盲培训这样的实用社会训练。同余日章（1882—1936）一样，那些认同社会福音的活动家和知识分子，在基督教的信息中发现了兼顾内在和外在的医治。在他们看来，基督教信仰可以通过改变基督徒的个人品格来实现民族救赎。对于公众而言，由于基督教也被认为是西方文明进程的源泉，因此中国的基督化和现代化正是一枚硬币的正反两面。在这个意义上，基督教的拯救同时蕴含了个人和国家两大层面。^{〔27〕}

我们现在不难看到，当时这种令人迷醉的筹划，在后几十年的历史漩涡中是如何化作了虔诚的泡影。但不能否认的是，基督教赋予了不同的个人和社群以巨大的价值，回应了他们在不同层次上对医治的需要。其关于痛苦和苦难的核心信息，以及上帝不息的爱与保护的安慰，给那些在身体、

经济、文化、民族上受苦的人们带来了更新的尊严和社群感。诚然，这种对人和社区的重新认知，并不能使他们免疫于神学或历史的误区。然而，当我们看到信仰群体在不同的时代和社会中活出不一样的生命时，我们依旧会感叹福音转变的大能。 ●

-
- 〈1〉 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2011), 59.
- 〈2〉 Jenkins, *The Next Christendom*; Lian Xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven: Yale University Press, 2010), 25.
- 〈3〉 Jenkins, *The Next Christendom*, 92-94.
- 〈4〉 Ibid.
- 〈5〉 Ibid, 95-97.
- 〈6〉 Ibid, 97.
- 〈7〉 Ibid, 95-97.
- 〈8〉 Ibid, 98.
- 〈9〉 Ibid, 98-100.
- 〈10〉 Lamin Sanneh, *Whose Religion is Christianity?* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 29.
- 〈11〉 Ibid, 33.
- 〈12〉 Ibid, 75.
- 〈13〉 Wi Jo Kang, *Christ and Caesar in Modern Korea: A History of Christianity and Politics* (Albany, NY: SUNY Press, 1997), 30.
- 〈14〉 Ibid, 31-32.
- 〈15〉 Ibid, 66-68.
- 〈16〉 Mark R. Mullins, *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), 62.
- 〈17〉 Ibid, 61.
- 〈18〉 Ibid, 169.
- 〈19〉 Ibid, 170-172.
- 〈20〉 Dario Lopez Rodriguez, “Evangelicals and Politics in Fujimori’s Peru,” in *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, ed. Paul Freston (New York: Oxford University Press, 2008), 145-147.

- 〈21〉 Felipe Vazquez Palacios, “Democratic Activity and Religious Practices of Evangelicals in Mexico,” in *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, ed. Paul Freston (New York: Oxford University Press, 2008), 56-57.
- 〈22〉 Ibid., 60.
- 〈23〉 C. Mathews Samson, “From War to Reconciliation,” in *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, ed. Paul Freston, 91-92.
- 〈24〉 Roberto Zub, “The Evolution of Protestant Participation in Nicaraguan Politics and the Rise of Evangelical Parties,” in *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, ed. Paul Freston.
- 〈25〉 Lian, *Redeemed by Fire*, 230-232.
- 〈26〉 Ibid., 24-25, 81.
- 〈27〉 Ibid., 36, 119.



《人间乐园》(The Garden of Earthly Delights) (局部)。

作者为荷兰画家希罗尼穆斯·波希(Hieronymus Bosch, 1450—1516)。原作藏于西班牙马德里普拉多国家博物馆(Museo Nacional del Prado)。此图版本见 https://en.wikipedia.org/wiki/Museo_del_Prado#/media/File:El_jard%C3%ADn_de_las_Delicias,_de_El_Bosco.jpg

文化使命和人性的完善

文 / 戴永富

编者按：本文是戴永富老师最近在“神学人论坛”讲座演讲的文稿。讲座因涉及对文化使命的讨论，以及对新自然法和新加尔文主义的介绍，受到很多欢迎与好评。不少朋友想要读到全文，本刊将全文及时刊出，以满足听众和更多读者朋友的需要。原文题目为“文化使命和人性的完善’：论新加尔文主义对新自然法基本善理论的辩护及吸收的可能性”。感谢戴老师惠赐文稿。

一、导论

本文要讨论的是新自然法与新加尔文主义在繁盛人性（flourishing humanity）与终末论的关系这一主题上的理论互动。这两个思想体系当前扮演着日益重要的角色，因其能拆毁神圣与世俗领域之间的隔墙，进而释放教会造福公共领域的潜能。二者的理论互动将帮助教会构造出坚实的基督教世界观及其社会参与模型，这对教会的宣教和文化使命具有不可低估的战略意义。新自然法与新加尔文主义的互动也是有历史基础的：许多加尔文派神学家都把托马斯（Thomas Aquinas, 1225—1274）的认识论、

伦理学、人性论、创造论都纳入他们的神学体系。的确，两个传统的许多神学家都提倡整全的人性观与实在论形而上学（realist metaphysics），而这更基本的共同点为双方在其他神学信念上的互动提供了前提和条件。

双方的互动主要是一种对话，旨在寻找双方相互充实的可能性。所以，本文不是要提倡新自然法与新加尔文主义的合并，也不认为它们的共同之处必大于彼此的差异。但笔者相信，来自不同传统的思想有互补的可能性，因为有些概念和道理是跨理论的。因此我们不应轻易说，如果一个理论来自不同的前设，那么这个理论的所有部分都要被否定。正如许多加尔文主义神学家最近强调的，自然法与加尔文主义没有根本的神学矛盾，⁽¹⁾而且，加尔文（Jean Calvin, 1509—1564）之后的改革宗经院主义的神学家都积极吸收阿奎那神学和自然法。⁽²⁾所以，这两个传统的积极互动显然并非没有可能。

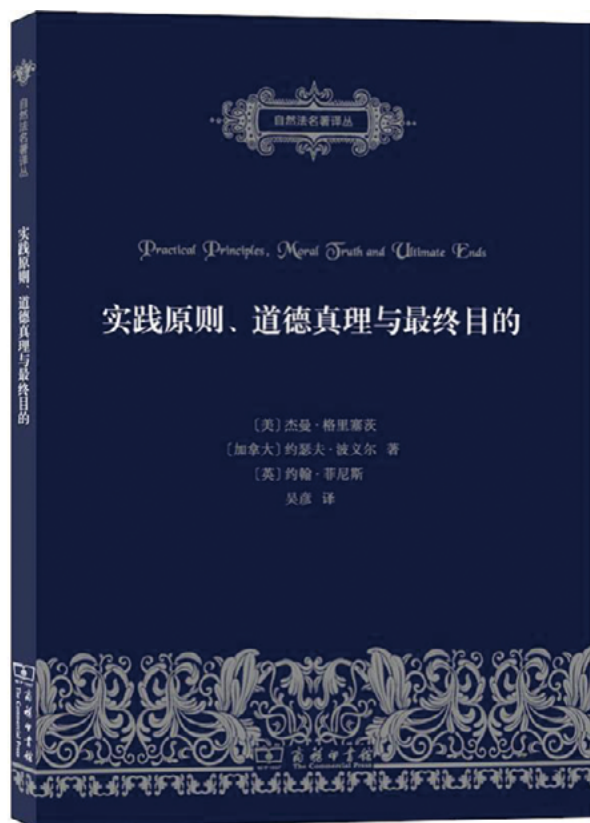
繁盛人性与终末论的关系这一主题，能很好地把握住新自然法与新加尔文主义的核心立场。二者所主张的人的受造本性，使再思世俗 - 神圣的区分成为必要，而人性的终末成全也没有脱离“世俗圣徒”⁽³⁾这一形象。在迅速世俗化的时代中，教会面临着两种危险：宗教领域的过度世俗化和人生的过分属灵化。过度属灵化所招致的反智倾向、狂热主义和信仰与生活的脱节等问题不容小觑，按照新自然法和新加尔文主义，出现这些问题的原因是片面的人性观。此外，信徒所向往的终末会影响其对世俗 - 神圣区分的态度，所以强调整全人性与终末的连续性，会让信徒重视人生的世俗成分对其信仰的积极作用。

本文的讨论顺序大致如此：笔者先介绍新自然法的大体内容，以及新自然法与传统自然法在终末论方面的分歧，随后讨论新加尔文主义如何充实新自然法的人性观并为其终末论提供神学辩护。虽然笔者表面上是以前者的理论资源为后者辩护，但论证的过程实质上是关于双方在这几个方面的互补：文化使命、宗教在繁盛人生中的位置、今生和来世的国度生活。

二、新自然法介绍

基督教自然法源于圣经的创造论及教会对古希腊哲学的部分吸收。自然法视人性为道德规范的基础，并将道德生活与繁盛人性一体化。由于人性及其繁盛都是人普遍的关注点，因此自然法成为教会与社会讨论伦理难题的共同语言，亦是教会向世界介绍其人生观的理论渠道。随着 20 世纪后期西方社会的迅速世俗化和多元化，许多神学家日益重视自然法的战略功能。为了迎接当代伦理的挑战，杰曼·格里塞茨（Germain Grisez, 1929—2018）、约翰·菲尼斯（John Finnis, 1940—）和约瑟夫·波义尔（Joseph Boyle, 1942—2016）等自然法学者对阿奎那的著作进行了新颖的解读，并开创了新自然法理论（the New Natural Law theory）这一学派。他们有力地批评了自由主义、结果主义和法律实证主义等当代西方世俗主义的思想支柱。

新自然法何以谓之“新”？传统自然法主张，人对其本性的理论认知是其道德义务的出发点。新自然法却接受了休谟（David Hume, 1711—1776）所论证的“事实 - 价值”二元论，故其提倡者认为，人无法从（理论理性所产生的）理论认知直接推导出（只能由实践理性产生的）道德规范。两种不同功能的理性有其不可混淆的所谓符合性（adequation）方向。^{〔4〕}理论理性使理性符合世界，因其判断基本上是对已存在的事物之“记录”，而实践理性使世界符合理性，因其判断是关于实现尚未存在的事物的规范。前者的判断原则是“同一个命题不可能既是真又是假”，而后者的判断原则为“要追求亦行出善，要避免恶”。^{〔5〕}因此，照新自然法的解读，事关善恶的道德判断只能出自实践理性。再者，既然“善”蕴含着人的倾向或追求的实现，它就可与“目的”这一概念互换。在用实践理性追求善时，人们会发现，有些善只能是实现其他善的手段（即工具性善），故它们不是真正



格里塞茨、波义尔和菲尼斯，《实践原则、道德真理与最终目的》，吴彦译，北京：商务印书馆，2019年。图片来自 <http://product.dangdang.com/1640305712.html>

的目的或只是外在目的。另一些善则是终极的善（即非工具性善），也即真正的目的或内在目的。

对自然法学者而言，人性才是世上的终极善。实践理性视人性为内在目的，亦即有待实现之善；反之，理论理性仅看人性为已存在的事物。自然法学者认为，被视为目的的人性无异于繁盛的人性，但这种完满的人性并非单一的，而是由各样的善构成的综合性目的。构成人性之众善被称为

基本善 (basic goods), 因身为繁盛人性的内在面向,⁽⁶⁾ 这些善也是终极的, 而善之终极性与行动理由的基本性相应: 只有最终之善的实现才能成为行为的最根本理由。⁽⁷⁾ 基本善大概有七种: 生命、知识、宗教、友谊 (含家庭)、工作与游戏的卓越性、为人处世的卓越性、审美经验。⁽⁸⁾ 根据新自然法, 作为繁盛人性的众面向, 基本善本体上是完善性 (perfective) 活动。人的存在藉着它们变得更实在。按照托马斯主义, 更完全的存在不是那种静止的实体, 而更像一个以丰盛的活动构成的实态 (actuality)。通过基本善, 人的存在不像名词而更像动词; 人因此可以效法身为纯实态 (*actus purus*) 之神。总之, 基本善的实现构成人性的完善, 而这就是幸福的内涵。

在新自然法看来, 道德事关人对基本善的合理性 (即受实践理性规范) 意图。本着实践理性的“求善”原则, 人对基本善应有追求意图, 而根据实践理性的“避恶”原则, 人对基本善不可有破坏意图。照此, 道德生活是这两种合理性意图的一致性展现。一致性在此意味着在资源和机会有限的情况下, 求善不等于不择手段地实现基本善, 而避恶不表示人要实现基本善的最大化。有限的人自然无法实现所有基本善, 但这不表示人要实现其所选择的基本善的最大化, 因为这会使人忽视、贬低或破坏其他基本善。这样, 人对其无法追求之善要保持带有尊重的公开性, 即承认该基本善对繁盛人性的必要性, 并在条件允许时不拒绝追求它。与这种公开性相反的态度不仅是破坏, 也是轻视或贬低。贬低基本善蕴含着预先排除繁盛人性的某个方面, 故它属于拦阻人性的繁盛之“恶”。由此, “求善”包含人对基本善的尊重, 虽尊重不比追求积极, 而“避恶”禁止人对基本善的贬低, 虽贬低不比破坏严重。

由于所有基本善都是终极目的, 人无法以某个基本善取代其他基本善, 也不可为了注重某种基本善而贬低其他基本善。每个基本善对繁盛人性都有其不可或缺的角色与不可替代的价值, 人因此无法把一个基本善等

同于或化约为其他基本善。这是新自然法所着重的基本善之不可通约性 (incommensurability)。若一个基本善能取代其他基本善, 这只能表示前者比后者更基本 (故被取代的基本善并非**基本的善**) 或者两个基本善的取舍是基于人对更基本的善的追求 (故它们两个并非**基本的善**)。基本善的不可通约性也可以用“合理的遗憾”这现象来解释。⁽⁹⁾ 人为了实现一个基本善而无法追求其他基本善时, 他会感到合理的遗憾, 因每个基本善都有其不可替代的价值。

基本善的不可通约性, 是新自然法对结果主义 (consequentialism) 的最大化主张的反驳。按照结果主义, 人要以效益最大化的实现为行为目的。但人不能把众基本善的效益加起来而计算出其效益总量, 因它们都属于不同的繁盛范畴。⁽¹⁰⁾ 因此, 效益最大化只能以基本善或效益标准的**单一性**为前提。由于基本善是繁盛人性无法简化的面向, 个别基本善的最大化只能冲淡或破坏其他基本善, 因而损害人的幸福。结果主义者或许提出, 最大化的对象不是基本善, 而是多数人的最大快乐。但快乐不是繁盛人性的基本善; 把繁盛人性之外的因素当作决定行为的标准会使人性工具化。结果主义者可能会说, 我们可以把快乐看为基本善的成功追求的必要结果, 故人人基本善的实现会把多人的最大快乐实现出来。不过, 由于各样限制, 人只能根据其天赋和计划实现一些基本善, 故没有人能用最大化策略追求其基本善。此外, 人无法计算追求基本善所带来的快乐是否多于其痛苦, 不仅因为快乐因人和基本善而异, 痛苦与快乐本身也是无法通约的。⁽¹¹⁾

三、传统自然法对新自然法的挑战

基本善的不可通约性使基本善之间无等级之分,⁽¹²⁾ 否则, 等级最高的基本善能压倒其他基本善而变成比其他基本善更基本的善。基本善的等级

化会挑战幸福人生的多元性。否定基本善的等级不意味着人对基本善不可做任何排序，但人所做的排序都是相对于人的天赋、处境及其他特殊因素。一个艺术家是以审美经历这基本善为其优先追求，但她只要给其他基本善留有一定的追求空间而不贬低它们，其实也就承认了基本善的平等性。但按照传统自然法，基本善有其内在等级：宗教是众基本善之最，而知识显然比游戏更重要。传统自然法学者认为，新自然法所作的是神和宗教在人生中的去中心化，也没有充分承认人的心灵，尤其是理性的尊贵。的确，新自然法的主张难免令人觉得，周日去教会和去打高尔夫球都一样重要。但这其实不等于说信徒每周日都可以选择不去教会，因这也是对宗教这基本善的贬低。每个基本善都有其适当的位置与角色，所以，用大量时间祷告而轻视工作或荒废学业的人，不能说是过繁盛人生之人，反之亦然。

新自然法有关基本善及其不可通约性的观点，带来了其特殊的终末论。根据阿奎那，荣福直观（即得见神的本质）是人生的终极目的，而它原则上能独立于所有其他福分（比如圣徒相通、身体复活）。^{〔13〕}照此，宗教生活是等级上最高的基本善，因它预备信徒迎接荣福直观，也是荣福直观在今生的预先体验。新自然法学者认为，阿奎那在此明显有误或至少不够清楚。按照新自然法，因为每个基本善对繁盛人性都有其无法取代的价值，人的终极成全还需要所有基本善的实现，故荣福直观并非唯一的福分。故此，阿奎那的终末论“只高举个别基本善而降低了信徒所期盼的繁盛人性之价值”。^{〔14〕}新自然法学者认为，身体的复活实质上是关于人性的全面繁盛的终末性应许，因所有基本善的实现也离不开人身体上的生活。阿奎那自己相信，虽然人的灵能独立于身体而存在，但没有身躯之魂还不是完全的人，因人是灵与体的复合体。由此，说荣福直观原则上不需要身体的享受，意味着人的终极幸福原则上不需要人性的完善。这是阿奎那思想中存在的张力：他本来重视身体及与之相关的幸福，但他最后把人的终极幸福过度理



托马斯·阿奎那 (Thomas Aquinas, 1225—1274) 画像。图片来自
https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Aquinas

智化或属灵化了。^{〔15〕}

新自然法学者认为，根据圣经，天国的最终实现蕴含着荣福直观及受造物（包括人及其物质生活）的全面更新。由此，神的国，而不只是荣福直观，才是人的终极目的。^{〔16〕}在未来的国度里，生活包含着人生的一切活动（文化创作、团契生活、审美经验等等）。这是因为每个基本善实质上是无限的发展机会。信徒未来的复活生命显然“不能被还原为荣福直观的一个方面而已”。^{〔17〕}按照新自然法，如此理解神的国不但符合圣经，也能避免教会内柏拉图主义式终末论与教会外世俗人本主义等极端：前者推崇精神而贬低物质，后者只注重人性幸福而否认其有神论根基。与这些不平衡的观点相反，圣经的终末论体现出基督教人道主义（Christian humanism）的完整性；圣经既重视人的全面救赎，也把新人生建基于人与圣子的人性的联合上，使得繁盛人性的展现是以基督的生命和复活为范式。^{〔18〕}正因为人的幸福离不开与基督合一，所以，虽基本善的实现与荣福直观不尽相同，但也不能与人和三一神的亲密团契分家。^{〔19〕}此外，今世的一切美事，包括人的善工，都会在神的国里得以保存，并能促进天国里的幸福。^{〔20〕}按照新自然法，这种国度观会给道德生活以不少的激励：信徒当前参与着神实现其国度的大工，而且信徒的工作是有永恒价值的。^{〔21〕}

传统自然法学者认为，新自然法的终末论挑战了神对人的幸福的充足性。天主教会历来教导，唯有神，而非神加上受造物，才是人的终极目的。^{〔22〕}终极目的只能是独一的，否则它无法一贯支配人的渴望。^{〔23〕}反之，对新自然法而言，人的终极目的是多元的（神及神的国）。但新自然法学者也主张，基本善都是源于神，因此人所追求的繁盛人生也是神的美善的展现，从这个意义上看，神是人的终极目的。^{〔24〕}持守阿奎那的幸福观的传统自然法学者却不以为然。因为首先，人性的成全不能成为人的终极目的，因人的意志是以全面的善为其自然追求，而人性及其灵魂都是个别的善。^{〔25〕}第二，

终极目的有两个含义：作为目的的事物本身（神）与人对目的的体验或经历，^{〔26〕}故荣福直观虽带来灵魂的完善，但这完善是人对神这终极目的之经历而已。此外，被更新的整体受造物亦非终极目的，因所有受造物都以神为最终目的，^{〔27〕}而神的荣美包含并超越受造现实的美善。这样，人的最终目的只能在所有受造物以外，^{〔28〕}而复活的身体是神在终极目的外所赐予人的附随性恩典。^{〔29〕}再者，荣福直观好像能完全满足一切基本善。譬如，得见神赐人以最丰富的**知识与审美经历**、最亲密的**友谊**、最充实的**生命和宗教生活**。至于为人处事、工作及游戏等卓越性，它们在人心灵上的成果（智慧、正直、敏捷等等）也可以说是荣福直观所能直接产生的德性。所以，若缺乏圣经根据，直接反驳传统自然法是不太容易的。

四、新加尔文主义与新自然法的理论互动（一）：人性和文化使命

为了回应传统自然法的挑战，新自然法可以汲取新加尔文主义的思想资源。新自然法与新加尔文主义有相似的终末论：双方都不把宗教活动看作人的终极幸福的唯一表现，也都主张今世的文化创造与来世的国度生活的连续性。但更重要的理由是，比之新自然法，新加尔文主义对以上共同点提供了更为扎实的圣经基础，而圣经的教导是基督教所有伦理理论和人论的规范。照此，即便新加尔文主义所提供的圣经基础未必完全正确，但它的合理性足以值得相关理论进行认真思考。与此同时，注重普遍启示的新加尔文主义也要认真关注科学和哲学对人性的研究成果，因为这些学科是以神的创造这一普遍启示为研究对象。

新加尔文主义诞生于19世纪的欧洲，其时社会世俗化和神学自由化已开始盛行。亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper, 1837—1920）和赫尔曼·巴文克（Herman Bavinck, 1854—1921）等荷兰改革宗神学家是新加尔文



亚伯拉罕·凯波尔 (Abraham Kuyper, 1837—1920) 肖像。图片来自
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abraham_Kuyper_1905_\(1\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abraham_Kuyper_1905_(1).jpg)

主义的开创者。他们呼吁教会觉悟到，“基督不仅是灵魂的救主，而是灵魂与身体、有形和无形之事、属灵与自然领域之造物主和救主……”^{〔30〕}所以，“星期天要把一周内的其他日子分别为圣”。^{〔31〕}

眼下，福音派有关基督教世界观与文化使命的主流思想，可以说都深受新加尔文主义影响。从其开始，新加尔文主义者积极吸收并批判性地回应所处时代的哲学、科学和文化。他们相信，世上所有美善都来自神，故信徒要肯定非信徒在各领域内的成就，但他们也认为世上所有美善之物都被罪玷污，故信徒要分辨是非而从事更新工作。由于巴文克是新加尔文主义最系统的思想家之一，所以笔者在讨论新加尔文主义时多借用巴氏的神学。

新自然法与新加尔文主义的第一个理论互动关系到双方的人性观。圣经指出，人是照着神的形象和样式受造的。由于这教导事关人的受造目的，所以，对新加尔文主义而言，人的本性不外乎人的受造目的。正如一位新加尔文主义学者指出，圣经并非明确地说，敬拜神是人类的受造目的，但这不是说人不必敬拜神，而表示我们需要重新定义敬拜，使其内涵不被神圣 - 世俗二元论缩小。^{〔32〕} 在《创世记》2:15，神要求人修理 (*‘abad*) 并看守 (*šamar*) 伊甸园，而这两个动词的连接一般是指祭司在会幕里的礼仪任务 (民 3:7-8)。^{〔33〕} 照此，自然本是神的殿，而人是以管理生物为任务的祭司。悠闲的乐园这观念不符合旧约，因工作是人生的必然成分。^{〔34〕} 那么，以上的祭司性任务其实也与君王的职务相符。近现代旧约学者认为，人被称为神的形象，因神要人在世上成为神这位宇宙的主宰的代表，即“在神对世上的活物与资源的统治和管理上有所参与”。^{〔35〕}

根据神的形象的功能性观点，人要执行的君王和祭司职分构成神在人身上的形象。这两个职分含有双重代表的功能：人代表神管理地球，亦代表受造物荣耀神。当代新加尔文主义者很认同功能性观点，虽然他们没有抛弃更传统的结构性观点（据此观点，人之所以是神的形象，因人有理性和意志）。由于神的形象主要是关系到人要完成的任务，所以说神的形象能定义人性，也就是说人性不仅是以特定的属性或官能定义的，而是以那属性或官能所产生的活动定义的。换言之，人的本性与人通过这本性要完成的任务互为蕴含。那么，定义人性的活动不只是农业和畜牧业等原始的生产方式，而是从这些最基本的经济活动发展出来的文明。总之，人的君王职务是要把地球转化成一个丰富的社会 - 文化世界 (*sociocultural world*)。^{〔36〕} 所以，新加尔文主义把神托给人的管理任务称为文化使命。这看似世俗的使命是神圣的，因“神在世上的形象是在人的文化活动上才被反映出来”。^{〔37〕}

人的文化使命代表了神自己的王权与创意。但不同于神的从无创造，人只能用受造物为其文化创作的质料，换言之，“神使他的创造包孕着文化的潜能，而这潜能需要由人这形象载体实现出来”。^{〔38〕}由此，新加尔文主义把文化定义为神的形象载体（人）与神的受造物的一切互动的结果。^{〔39〕}这意味着文化是有其客观与主观条件的：前者是文化所依赖的外在条件或创作质料（如物质、环境、生物需要），后者是人用以管理外在条件的内在条件（如思想、评价、创作等能力）。前者可被称为文化的被动因素，不仅因为它的存在独立于人，而且文化常出于客观条件给人带来挑战；后者可被称为主动因素，因它是人可以自由使用的本性功能。文化即是这两种条件的结合，而所谓文化产品是人在客观条件上留下来的人性烙印。总之，没有人，自然这一客观条件只是一种有待管理的质料而已，但没有客观条件，人性只是一套有待实现的潜能罢了。

然而，客观和主观条件的界限并非泾渭分明，因人的各样能力也需要受到文化和自然的造就性影响方能得以充分使用。人的身体存在（embodiment）可以帮助我们理解这一点。身体可以说是文化的主动与被动因素的交叉：人以身体管理自然，但身体也受自然的影响。身体是内在生命与外在环境、自由和约束、个体和集体等有张力的因素的互动之所。文化在一定程度上是人对这些张力的调和过程（即人的身体存在使人一方面以身体克服客观条件所带来的挑战，另一方面人也努力让身体接受客观条件的促成）。若文化使命定义人性而文化活动离不开身体的作用，那么，就像加尔文主义所强调的，身体，而不只是理性和意志，也体现出神的形象。^{〔40〕}因此，文化使命与身体的完善相随，并且，文化使命的成就在于身体与自然的和谐共存。这样，文化使命没有肯定人的绝对独立性，反而强调人与自然的有机联合。惟其如此，圣经中的土地或生活空间具有重要的神学意义，而人能享受土地这产业可以说是文化使命的一个目标。总之，新加尔文主

义的人性观具有这两个相互关联的框架性特征：使命性活动、主观与客观条件在身体上的互动。

上述两个特征把功能性与结构性观点、人与其他受造物联合起来。新自然法的基本善理论可以从这些框架性特征中得到充实。没有文化作用及其与自然互动这层面的基本善，未必是属人的基本善。像新加尔文主义一样，受亚里士多德（Aristotle，前 384 年—前 322 年）影响的新自然法提倡一个更有动态的人性观。双方都主张，人的本质特征不仅在于理性和意志等官能，更体现于人藉着这些官能所从事的活动。但什么样的活动才是定义人性的呢？从新加尔文主义的角度看，它是广义的文化；从新自然法的视角看，它是人对基本善的追求。两个视角本可互补：文化所注重的是人与自然的互动，基本善所重视的是繁盛人性的要素，而文化和基本善都是繁盛人性的必要条件。那么，我们也可以说文化使命与基本善的追求是相同的。何以见得呢？因为虽然人所能从事的文化活动几乎难以计数，但这一切活动可以被归类为几种最基本、亦即与幸福人生的关系最直接的活动。基本善就是这种活动。所以，基本善的追求与文化使命不仅相容，而且二者在最根本的意义上是一致的。再说，人的所有活动都离不开人通过身体与外在条件的互动，故基本善也是人藉着身体与外界互动的活动之卓越表现。

与此同时，新加尔文主义可以吸收新自然法的一些理念。虽然新加尔文主义者没有抛弃神形象的结构观点，但它还是偏重功能性观点。这使它们更重视天职（vocation）的作用及文化使命所依赖的社会机构。但忽略文化使命的人性层面，会使教会较容易陷入文化使命的政治化。基本善的介绍会裨补此缺漏。教会若在自己的团契和事工上聚焦于促进基本善的整全性事工，就不会太致力于赢得更多机构的认同。此外，基本善比天职更能解释今世与未来国度的连续性。对巴文克来说，信徒在世上的天职是

他们属天呼召的短暂形式，^{〔41〕}但唯有天职所塑造的人性，在未来的国度里才得以保存下来，^{〔42〕}而基本善的实现也可以被理解为被其活动塑造的人性。

五、新加尔文主义与新自然法的理论互动（二）：宗教的位置

创造既然离不开目的，创造论就不能与终末论分家。那么，人及其文化使命是推动创造达到其目的之主要媒介，因此，人性及文化使命也有其终末层面。但创造目的的实现不完全依靠人的自由，因为它要具备两种运作因素，那就是新加尔文主义所提出的“有机联合”和“结构与方向”。

有机联合（organic unity）这概念可以解释受造物实现其目的之方式。巴文克相信，受造现实的多元性所彰显的是三一神的样式。^{〔43〕}正如神的三个位格是在独一的神性里合一，受造现实的多元性是在和谐有序的运作中往独一的方向去，而这就是巴氏所说的有机联合。受造物所体现的有机联合有二。一是本质合一（substantial unity），即每个受造物的本质给其诸多的成分以统一的运作目标。二是目的论合一（teleological unity），即整个宇宙像有机体似的通过每个受造物的本性运作成全神的创造目的，也就是三一神的荣耀。^{〔44〕}要言之，“所有受造物透过各自的本质合一共同实现目的论合一”，是创造蓝图的核心内容。这种宇宙性蓝图与阿奎那的永恒法基本上一致。阿奎那也认为，对每个受造物，实现自身的繁盛这个别之善，与彰显神的荣耀这普遍之善是相合的。但堕落造成了本质合一与目的论合一的破裂。脱离了创造蓝图，每个受造物虽尚能按其本质生存，却无法与其他受造物实现目的论合一。

无论有没有堕落，在有机的受造现实里取消多元性是违反创造规范的。新加尔文主义主张，有机的多元性也是社会从造物主那里得来的特征。社会的有机性是新加尔文主义“领域主权”原则的基础。照此原则，社会的



赫尔曼·巴文克 (Herman Bavinck, 1854—1921) 肖像。图片来自
https://en.wikipedia.org/wiki/Herman_Bavinck

每个领域都有神自己决定的运作规律，故它们所需要的不是忽视多样性的统一性，而是藉着多元性达到同一个目标的有机联合。人要尊重文化、科学、宗教、经济、政治等领域的不同规范；一个领域无法取代或干预其他领域及其运作。新自然法可以采用类似的方法为基本善的不可通约性辩护，其根据有二：一是人，正如巴文克说，是个小宇宙：人的诸多部分有机地联合于其位格，所以说人性有不可通约却可以被有机地联合的基本方面也是合理的；⁽⁴⁵⁾二是社会机构为相关的基本善服务，在一定程度上也是基本善的社会性化身，比如教会为宗教生活服务，而教育机构、体育组织、家庭等机构为知识、游戏、友谊等基本善服务。由此可推，每个基本善都有神

所设计的规律及其不可取代的美善，故知识无法取代友谊、审美经历无法代替宗教生活，如此等等。正如宗教在社会上既不可干预、也不可被其他机构干预或代替一样，作为基本善的宗教在众基本善中也如此。最要紧的是，所有基本善都以体现出神的形象为目的，而这会给多元的基本善带来有机的联合。因此，只专注宗教生活而排斥其他基本善的人，并非全面荣耀神，也与狂热主义无异。

按照新加尔文主义的文化使命观，与有机联合相关的是“结构”（structures）与“方向”（direction）等概念。如上所述，有机的受造现实的可知性是由本质合一与目的论合一组成的，而按照新加尔文主义，这两者可被称为结构和方向。**结构**是指受造性构造（creational constitution），故它可与“本性”和“性质”等概念互换。^{〔46〕}结构是基于造物主所定的创造法则，也构成各样机构（家庭、国家等等）的规范。^{〔47〕}**方向**是指受造物与造物主的基本关系。始祖犯罪后，受造物要么朝向神，要么背离神，而这两个方向蕴含着两种秩序：“以灭亡为结局的反叛秩序，以新创造为结果的救赎秩序。”^{〔48〕}结构与方向是受造现实的要素，^{〔49〕}但堕落后，结构还得以保存，方向却迷失了。新加尔文主义所主张的结构与方向的堕落后产生的张力，是出于其反诺斯底派本体论，即罪恶只是一种属性或质量，而非本质，也不是受造物的内在属性。^{〔50〕}“宗教改革所要求的是一个只敌对罪恶，而不敌对本性的基督教。”^{〔51〕}这就是为何一方面，新加尔文主义者承认教会以外的领域的独立性，也没有视之为彻底污秽或世俗的，^{〔52〕}另一方面，他们要积极把基督教世界观及人生观体现于人生的所有方面。^{〔53〕}

巴文克认为，堕落后之人还是人，他仍有理性、意志和身体；罪所改变的不是本质或物质，乃是方向，^{〔54〕}而世上唯有人能选择方向。但错误的方向会玷污并破坏受造物，所以人藉着其方向能使受造物靠近或远离创造主。惟其如此，方向的更新是始于人转向神及其所启示的福音。人心方向

的转变对文化使命的关键意义，蕴含着福音与文化使命的合一性。新加尔文主义所重视的普遍恩典，是指神维护**结构**的大体完整性的作为，⁽⁵⁵⁾而福音所传扬的特殊恩典，是指神恢复原有的**方向**的救赎工作。神通过福音使创造结构回到正确的终末轨道上。凯波尔深信，福音与创造无冲突，因福音是医治并更新创造的力量。⁽⁵⁶⁾基督的大使命是要预备新的人类，即能更好地接续亚当夏娃的文化使命的新君王、新祭司⁽⁵⁷⁾（“人要有两次‘皈依’：第一是从自然生活皈依到属灵生活，之后是从属灵的皈依到自然的皈依”⁽⁵⁸⁾）。福音所产生的新方向实质上是内心的转变。这样，所谓文化的更新，是指以被更新的心态为其动机源头的文化活动，而这心态包含信心、希望、爱及其他以神为中心的品性。透过新的心态，各样领域和基本善就在统一的方向上（即神的荣耀）联合。对“方向”的这种理解会帮助我们解答新自然法所面临的难题：基本善的无等级化、终末论问题和今生的国度生活。

综上所述，转向神的心态成为文化使命一切活动的出发点。如此一来，基本善的不可通约性没有威胁基本善的合一性，因身为其出发点的心态以“尽心爱神、爱人如己”为追求所有基本善的统一精神。由此可知，基本善的不可通约性与基本善的有机联合都一样重要，缺一不可。新自然法借此亦可解决基本善的无等级特征所造成的宗教生活去中心化这问题。若信仰所产生的心态是一切基本善的出发点，那么，宗教虽不是最高的基本善，却是协调性基本善，⁽⁵⁹⁾亦即宗教使人更好地将基本善的实现奉献给神和人。其实，其他基本善也可以成为协调性基本善，比如：生命这基本善确保人有足够的精力追求其他基本善、为人处事的卓越性帮助人在追求基本善时有良好的时间管理和智慧等等。但比之其他基本善，宗教的协调角色最为重要，然而这不表示人可以用宗教这基本善取代或贬低其他基本善。照此，我们可以说，宗教是同等基本善中之首（*primus inter pares*），⁽⁶⁰⁾亦即它没有价值上的**优越性**，只是协调上或精神上的**优先性**。

实际上，对信徒来说，宗教精神贯穿着所有基本善，使得没有哪个基本善是不能让人荣耀神的。再者，每个基本善的最好表现可以说都是宗教性的，比如对神的认识才是最高的知识、以自己的职业事奉神是最好的工作形式、与神联合是最美的友谊，如此等等。^{〔61〕}这样，我们要把宗教生活这基本善，与渗透所有基本善的宗教心态区分开来：前者是狭义的宗教活动，而后者为广义的敬拜。有了这区分，所有基本善都是出于那超越神圣-世俗区分的信仰。^{〔62〕}再者，信仰对基本善的重要性，不仅在于其所带来的动机或出发点，还包括其所追求的目标。新自然法继承了阿奎那的“分有”（participation）说，认为所有基本善都分有神的美善，亦即每个基本善都是窥视神的荣美的视角。正如更全面的善方能更好彰显神的荣耀，人不能只通过个别基本善认识神。所以，基本善的不可通约性，通过确保基本善的多元性而守护神的荣耀的全面性。鉴于神的创造目的与阿奎那的分有说等理由，惟有神的荣耀才能给众基本善以终极且有机的合一性。由此看来，所谓神的国，若借用爱德华兹（Jonathan Edwards, 1703—1758）的名言，是“神在他以外的显现模式”，好比小宇宙之人也是国度的缩影。^{〔63〕}

六、新加尔文主义与新自然法的理论互动（三）：国度生活与终末论

新加尔文主义和新自然法没有把天国过度属灵化，二者均视最后的国度为繁盛人生的实现与文化使命的成就，虽然该国度目前还是通过人在心灵上的转向进入这世界。既然神所创造的是一个属于神的世界，亦即神通过人这活形象所统治的世界，那么，圣经从创造到新天地的叙述是事关神的国的展现过程。天国也是爱和正义的胜利，而爱和正义不能与繁盛的人生分开。按照新自然法，基本善非事关个人，乃事关集体，^{〔64〕}不仅因为每个基本善的实现都需要集体的参与，而且，“我的基本善”和“你的基本善”

并无绝对的界限，因所有基本善都一样可贵，都可以也应该共享。新加尔文主义也认为，文化使命的成全必然包含着促进他人的幸福的事奉。故基本善的实现和文化使命都包孕着爱和正义。如此，神的国“爱人如己”的要求可以被理解为：“促进他人的基本善，就如你要促进自己的基本善一样”或者“让你的文化使命造福他人和其他受造物”。

对自然法学者，一切能促进人的最终目的之实现（或与之相符）的选择都是道德所要求的。^{〔65〕}因此，天国要成为基督徒的人生目的。^{〔66〕}世上各样苦难所造成的伤痛和怜悯，要推动信徒追求和期望神的国。信徒要成为富有国度意识和国度使命感之人。那么，委身于国度的生活方式至少有两种：一是成为“世俗的圣徒”。被普遍恩典保存的结构（基本善、社会机构）能成为信徒更新人生的“手把”，也使之成为信徒与不信者的接触点。^{〔67〕}因此，文化使命不需从零开始，更不应该拆毁结构，反而要努力保留并成全之。^{〔68〕}抓住并发展现有的结构，意味着信徒要追求基本善而实现不同领域的卓越性，但这一切都要给他人分享，并促成他人的幸福。^{〔69〕}

二是委身于国度价值观。对国度的委身并不表示信徒可以不惜代价追求基本善最大化。在这尚待救赎且资源有限的世界，完美实现基本善非但不可能，也会使其他基本善遭到破坏或贬低。信徒的使命感必须与清醒的头脑相伴。在堕落的世界里，权力、财富和名誉都是人实现抱负的必要工具，但此三者均为工具性之善而非基本善，故依赖它们将导致把手段目的化而牺牲真正的善。基本善的不可通约性，使信徒在实行文化使命时，更注意自己是否为了某种基本善而贬低或损害其他基本善。这种合理的态度会帮助教会脱离胜利主义（triumphalism）和弥赛亚主义的诱惑。凯波尔早已看见这些错误给新加尔文主义带来的危险。新加尔文主义者的强烈使命感，会让他们觉得唯有自己才能挽救教会和社会，也令他们为这崇高的目标竭力争胜。但爱神爱人，而非成功，才是国度的价值。所以，不计成

败保护人的基本善且信靠神的护理，而非甩开膀子建新耶路撒冷，才是委身于国度的生活方式。由此可见，基本善理论不仅使文化使命更注意人性因素，也使文化使命与伦理关心得到“有机的结合”。

本着上述若干互动，视新天地为繁盛人生和文化使命的延续是最自然不过的了。在此，新自然法和新加尔文主义的看法是一致的。新自然法将基本善视为完善本性的无尽机会，尤其当基本善被理解为享受无限美之神的人性渠道。按照巴文克，由于罪恶不是来自神所创造的本性，在神的护理下，没有任何本性会消亡，而在新天地里，整个人生将得到全方面的发展。^{〔70〕}巴氏相信，在圣城里，“世上一切真实、高尚、纯洁、可喜悦的事物都被保存、更新，并提升到最好的程度上”。^{〔71〕}圣经有关新天地的预言，也暗示着文化活动的连续性。“人必将列国的荣耀、尊贵归与那城”（启 21:26）。天国将包含“属天与属地、属灵和物质之善，故地上一切美善之物，只要被基督洁净并分别为圣，都会被神的国容纳”。^{〔72〕}看来，“人在来世还会有新的探索 and 发现，而文化生活会得到最大程度的促进”。^{〔73〕}

圣经显然没有把末后的幸福只描写为荣福直观。但这一点尚不足以驳倒传统自然法的观点，因传统自然法所论证的是，荣福直观原则上足以给人带来至善，但神出于他的慷慨会把其他祝福赐给人。然而，鉴于基本善与文化使命都是主观与客观条件的成功协调，人本性上无法与物质及其他外在条件（包括其身体）分家。人是关系性存在，其繁盛不但不能与神及他人分开，也需要物质环境的支持。巴文克说，人是由灵魂与身体形成的受造物，所以人像自然的缩影或宇宙的镜子，因他构成物质和属灵世界的合一。^{〔74〕}由此，人性只能在这两种世界的有机联合中得以成全是一个更为可取的结论。

因此，人所享受的终极祝福不只是与神沟通，也包括基本善的实现及其所蕴含的文化使命，不是因为神无法成为人唯一的满足，乃是因为人的

本性使人只能通过多元的渠道享受神。鉴于神创造人的特殊设计及使命，在新天新地里，神与人的联合要在人的所有活动中，包括敬拜和文化创造等活动中得以体现。因此可以说，人的终极目的还是神，但对神这目的之享受方式是多样的。

七、小结

总括而言，加尔文主义文化使命观能充实新自然法人性观，使之与人的身体存在及广义的文化活动密切相关，而这也为其终末论提供更符合圣经的辩护。同样，新自然法的基本善理论能充实新加尔文主义的文化使命观，使之有更具体的人性观根基。凯波尔曾说过，对神的创造的忽略，使“特殊恩典变成在空中飘浮的抽象事物，而救恩与信徒在日常生活中的地位和生命分离”。⁽⁷⁵⁾因此，新加尔文主义者所认同的“恩典以本性为前提，也会更新本性”这一原则，需要更具体认识到人性这恩典的“着陆处”。只注重文化使命，还不能让人察觉到恩典在人性的日常运作上的感化作用。

此外，新加尔文主义的有机联合，也能成为人理解基本善的不可通约性及合一性的概念性工具。与“有机联合”相关的“结构与方向”，对基本善理论所引起的宗教去中心化的问题，也能提供一定的解决途径。当然，这些互动不能完全澄清双方面对的问题，更不能使它们合而为一。然而，双方所共享的一些基本信仰（比如信仰对人生的统筹作用、与基督合一、天国等等），使相互充实成为更有可能之事。如此，双方才能在各自的传统上，思考出更符合圣经也更有力的基督教人生观，而这样的成果会激发进一步的互动，也使已得的成果日臻完善。

拙文仅是抛砖引玉式的尝试。希望更多的基督教思想家，没有忽视他们在大公教会传统上的根基，因而觉悟到与其他传统切磋琢磨的需要。●

参考书目：

T. Desmond Alexander. *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

Aquinas. *Summa Theologiae*. Multiple editions.

Ashford Bruce, and Craig Bartholomew. *The Doctrine of Creation*. IVP, 2020.

Bartholomew, Craig. *Contours of the Kuyperian Tradition*. IVP, 2017.

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics, vol. I*. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

— *Reformed Dogmatics, vol. II*. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

— *Reformed Dogmatics, vol. III*. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

— *Reformed Dogmatics, vol. IV*. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

— “The Kingdom of God, the Highest Good” Translated by Nelson Kloosterman, *The Bavinck Review* 2 (2011): 133-170.

— *Philosophy of Revelation*. Ed. by Brock & Sutanto. Peabody: Hendrickson, 2018.

— *Christian Worldview*. Trans. & ed. by N. Sutanto et. al. Wheaton: Crossway, 2019.

di Blasi, Fulvio. “The Role of God in the New Natural Law Theory.” *The National Catholic Bioethics Quarterly*: Spring 2013, 35-45.

Edgar, W. *Created and Creating: A Biblical Theology of Culture*. Downers Grove: IVP, 2016.

Eglinton, James. *Trinity and Organism*. London: Bloomsbury, 2013.

Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Grabill, Stephen. *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

Grisez, Germain and Shaw, Russell. *Beyond New Morality* South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

格里塞茨、波义尔、菲尼斯,《实践原则、道德真理与最终目的》,吴彦译,北京:商务印书馆,2019年。

格里塞茨,《实践理性的第一原则》,吴彦译,北京:商务印书馆,2015年。

Grisez, Germain. *Fulfillment in Christ*. South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1991.

——“Natural Law, Religion, God, and Human Fulfillment.” *The American Journal of Jurisprudence* vol. 46 (2001), pp. 3-36

——“The True Ultimate End of Human Beings: The Kingdom, not God Alone.” *Theological Studies* 69 (2008).

Kuyper, Abraham. *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Middleton, Richard. *A New Heaven and a New Earth*, Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

——*The Liberating Image*, Grand Rapids: Brazos, 2005.

Mouw, Richard. *When the Kings Come Marching In*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Murphy, M. *Natural Law and Practical Rationality*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.

Oderberg, David. “The Structure and Content of the Good.” In Oderberg & Chappell (eds.), *Human Values*, NY: Palgrave, 2004, 127-65.

Sullivan, E. “Seek First the Kingdom.” *Nova et Vetera*. English ed. vol. 8, no. 4 (2010): 959-95.

Svenson, Manfred, and David VanDrunen, eds. *Aquinas Among the Protestants*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2018.

Tollefsen, C. “Natural Law, Basic Goods and Practical Reason”, *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 133-160.

VanDrunen, David. *Divine Covenants and Moral Order*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

Westermann, Claus. *Elements of Old Testament Theology*, translated by Douglas Stott. Atlanta: John Knox, 1982.

Wolters, Albert. *Creation Regained*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

(作者为新加坡神学院系统神学副教授，美国普度大学 [Purdue University] 哲学博士。主要研究领域为哲学、系统神学和护教学。)

-
- 〈1〉 参阅 Stephen J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); David VanDrunen, *Divine Covenants and Moral Order: A Biblical Theology of Natural Law* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014)。
- 〈2〉 Manfred Svensson & David VanDrunen, eds. *Aquinas Among the Protestants* (NJ: Hoboken, 2018); Van Asselt & Dekker, eds. *Reformation and Scholasticism* (Grand Rapids: Baker, 2001); Carl R. Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007)。
- 〈3〉 来自 Leland Ryken 的书名: *Worldly Saints: The Puritans As They Really Were*。
- 〈4〉 格里塞茨、波义尔和菲尼斯,《实践原则、道德真理与最终目的》,吴彦译,北京:商务印书馆,2019年,第55页。
- 〈5〉 Aquinas, *Summa Theologiae (ST) I-II*, q. 94, a. 2. 阿奎那认为这两种原则都是不证自明的。
- 〈6〉 格里塞茨等,《实践原则、道德真理与最终目的》,第30、48页。
- 〈7〉 即不需更多理由的理由(同上,第20页)。
- 〈8〉 这是我对这两种分类的取舍:“生命、知识、审美、游戏、友谊、实践合理性、宗教”(菲尼斯);“生命、知识、审美、工作与游戏的卓越性、为人处事的卓越性、内心平安、友谊、宗教、幸福”(墨菲 [Mark C. Murphy])。
- 〈9〉 Mark C. Murphy, *Natural Law and Practical Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 185.
- 〈10〉 Finnis, *Natural Law & Natural Right* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 113.

- 〈11〉 同上,第 114 页。
- 〈12〉 格里塞茨等,《实践原则、道德真理与最终目的》,第 37 页。
- 〈13〉 *STI-II*, q. 2, a. 5; q. 4, a. 8.
- 〈14〉 Grisez, “Natural Law, Religion, God, and Human Fulfillment,” 34.
- 〈15〉 阿奎那也承认,复活的身体也是属于荣福直观的经历层面,因若无复活,安息于荣福直观的灵魂还是渴望这祝福被扩散到身体那里去;然而,尽管灵魂的认识是靠着身体的运作,但荣福直观所完善的灵魂就是灵魂不靠感官或身体的运作(*STI-II*, q. 4, a. 5)。
- 〈16〉 Grisez, “Natural Law, Religion, God, and Human Fulfillment,” 22.
- 〈17〉 同上,第 53 页。
- 〈18〉 参阅 Grisez & Shaw, *Fulfillment in Christ* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1991), 389-398.
- 〈19〉 Grisez, “The True Ultimate End of Human Beings”, *Theological Studies* 69 (2008), 61.
- 〈20〉 同上,第 58 页。
- 〈21〉 Grisez & Shaw, *Fulfillment in Christ*, 397.
- 〈22〉 Sullivan, “Seek First the Kingdom,” *Nova et Vetera*. vol. 8, no. 4 (2010): 961. 参阅 di Blasi, “The Role of God in the New Natural Law Theory,” *The National Catholic Bioethics Quarterly* (Spring 2013), 35-45。
- 〈23〉 *STI-II*, q. 1, a. 5.
- 〈24〉 格里塞茨等,《实践原则、道德真理与最终目的》,第 102—103 页。
- 〈25〉 *STI-II*, q. 2, a. 7.
- 〈26〉 同上。
- 〈27〉 *STI-II*, q. 2, a. 8.
- 〈28〉 *STI-II*, q. 2, a. 7.
- 〈29〉 参阅 Sullivan. “Seek First the Kingdom”, 929。
- 〈30〉 凯波尔语,引自 Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition* (IVP, 2017), 38。
- 〈31〉 Bavinck, *KG*, 159. 巴文克的英译著作在本文的简称大致如下: Christian Worldview (*CW*), “The Kingdom of God, the Highest Good” (*KG*), Philosophy of Revelation (*PR*), Reformed Dogmatics (*RD*)。
- 〈32〉 Middleton, *A New Heaven and a New Earth* (Grand Rapids: Baker, 2014), 39-40.
- 〈33〉 Alexander, *From Paradise to the Promised Land* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 124.
- 〈34〉 Claus Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, translat-

- ed by D. Stott (Atlanta: John Knox 1982), 98.
- 〈35〉 Middleton, *The Liberating Image* (Grand Rapids: Brazos, 2005), 27.
- 〈36〉 Middleton, *A New Heaven and a New Earth*, 43.
- 〈37〉 Ashford & Bartholomew, *The Doctrine of Creation* (Downers Grove: IVP, 2020), 254.
- 〈38〉 同上, 第 253—254、265 页。
- 〈39〉 同上, 第 252 页。
- 〈40〉 Bavinck, *RD*, II: 555.
- 〈41〉 Bavinck, *KG*, 153.
- 〈42〉 同上, 第 155 页。
- 〈43〉 Eglinton, *Trinity and Organism* (NY: Bloomsbury, 2012), 67.
- 〈44〉 Bavinck, *CW*, 43.
- 〈45〉 同上, 第 39 页。
- 〈46〉 Wolters, *Creation Regained* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 41.
- 〈47〉 同上, 第 41、61 页。
- 〈48〉 同上, 第 41 页。
- 〈49〉 同上, 第 58 页。
- 〈50〉 Bavinck, *PR*, 307; *RD*, II:574. 诺斯底派的错误是把善恶之分视为受造物的内在属性, 这无异于混淆了结构与方向 (Wolters, *Creation Regained*, 42)。
- 〈51〉 *RD*, I:362.
- 〈52〉 Bavinck, *KG*, 158.
- 〈53〉 Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 171.
- 〈54〉 Bavinck, *RD*, III:139.
- 〈55〉 Wolters, *Creation Regained*, 42.
- 〈56〉 Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 69.
- 〈57〉 Edgar, *Created and Creating* (Downers Grove: IVP, 2016), 161-162.
- 〈58〉 Christoph Blumhardt, 引自 Bavinck, *PR*, 242.
- 〈59〉 Oderberg, “The Structure and Content of the Good,” in Oderberg & Chappell (eds.), *Human Values* (NY: Palgrave, 2004), 153.
- 〈60〉 同上, 第 149 页。
- 〈61〉 同上, 第 150 页。
- 〈62〉 凯波尔说, “在神的同在中” 是人在其生活的一切方面的基本心态, 而这是加尔文主义的基本信念 (Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 25)。
- 〈63〉 因此, 神的国其实从创造就已开始, 而堕落拦阻其进展 (Bavinck, *KG*, 146)。

- 〈64〉 Grisez & Shaw, *Fulfillment in Christ*, 56.
- 〈65〉 Tollefsen, “Natural Law, Basic Goods and Practical Reason,” *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence* (NY: Cambridge University Press, 2017), 156.
- 〈66〉 格里塞茨等,《实践原则、道德真理与最终目的》,第131页。
- 〈67〉 Wolters, *Creation Regained*, 61-62.
- 〈68〉 同上,第62页。
- 〈69〉 “在今世,神的国不仅在教堂或修道院墙内存在,也会渗入、激活、影响人生的所有领域”(巴文克, *KG*, 152, 157)。
- 〈70〉 Bavinck, *RD*, IV:720; *KG*, 145.
- 〈71〉 同上; 格里塞茨等,《实践原则、道德真理与最终目的》,第129页。
- 〈72〉 *KG*, 141, 148. 参阅 Richard Mouw, *When the Kings Come Marching In* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002)。
- 〈73〉 Edgar, *Created and Creating*, 230, 231.
- 〈74〉 Bavinck, *RD*, II: 562.
- 〈75〉 Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition*, 39.



孩子们在认真听琴，潮汐昏暗，远处煤灰色的和乳白的云朵交缠，仿佛死者和天使同时降临。
(绘图：曹青)

海岸钢琴师

文 / 龚万莹

海潮翻过来，覆过去。地板，湿漉漉，映出头上的云。潮水涨满了，无主的船浮在海上。啪嗒，啪嗒，雨珠击中木棉花。沉重的花朵跌落，被滑板车碾过去，碾成一滩碎舌，香泽微弱。

花坛边两个男孩，跟骑粉红滑板车的小女孩扯着嗓子讨论：海浪是“哎~呀~唉~呀”的哀哼！才不是！是“爱~哦~爱~哦”的叫声啦！女孩的声音像白糖糕的甜，两个男孩也不是真的在争论。小女孩在中间，桑绿发带扎着马尾，个子矮小。滑板少年，五六年级的样子，一身耐克小钩子。最旁边是平头自行车男孩，穿着黄蓝相间的初中运动服。

“走吧，我们比赛去。”女孩提议，瘦弱的右脚用力地蹬出去。

“欣怡，小心……”男孩们叫起来。

“来比赛嘛……啊，歹势！”女孩才反应过来，自己压过了什么东西，仔细一看是男人的脚。

两个男孩冲过来帮她连连道歉，可男人像一截枯木般没有回应。空气凝结了两秒钟，他才回过头来：“没事。”然后缓缓坐到黑木长椅上，随手甩掉了手上的塑料袋。透明袋子仰面摊开，里面一本《卿卿如晤》，一团黑布和一瓶洗发香波。

这男人不知为何，让孩子们想起那只暴雨中的死狗。

前一晚，他们发现邈煞黄死了，皮毛浸泡在柏油路的水坑里，雨水叮铃地敲击喷溅，鹅掌藤叶子折断，落在它身上。三个人当时突然被摄住了，不知道说什么，脑瓜好像被鹅毛枕压着。此时也是一样。

那男人望着他们，突然咧口笑道：“你们来比赛，我喊开始。”这笑容，让他看起来没那么吓人，三个小人儿的魂才回来。天上厚积的云裂开一些，透露出些微金光。

“好啊，谢谢阿伯。”三人应声道。

小女孩推着滑板车，雀跃地走出去几步，说：“我们看谁快！谁赢了也没关系。”公园的海风用力地搓揉着孩子们的头发，潮湿而猛烈的气浪填满了他们的缝隙。两个男孩磨蹭着跟上，在她背后偷偷商量：“她妈妈快要……我知……要让欣怡高兴……”

于是他们三个人、滑板车、滑板、自行车排成一排，女孩给了男人一个眼神。男人大喊一声：

“预备——开始！”

女孩的粉红滑板车，嗖一声直窜出去。本来应该最占优势的初中男生，在后面骑着自行车，路线和车子都故意扭来扭去的。滑板男孩也是，动作用力，但节奏很慢。

女孩首先到了公园末端，赢了比赛。她小小的个子蹦了起来，一颗弹动的小红豆。滑板和自行车而后才赶到。

“林先（生），你来啊？”蓝制服保安小李夹着烟，向男人挥了挥手，邀请他到亭子这边坐，跟华叔一起泡茶。

“阿宏，你看那些团仔真可爱。”华叔抬起头对男人笑道。他身上红色的背心绣着“蓝天救生队”几个字，紧凑的布料绷住蓬勃的肌肉。华叔右手拿着茶壶，正山小种的蒸汽从那只小小的壶里蔓生出来，如同白色的飘带挂在亭子上空。

男人名叫林漱宏，原来也是蓝天救生队的。他干这一行倒不是因为看中那五百块津贴，反正这两年搬来这里，每周跟华叔这群老家伙一起游游泳，就当锻炼。

“干，全日在下雨。”保安小李呼出一口烟，白雾展起帆向灰色的海扑过去。而后便没有人说话，只是冲茶的声音，茶杯被填满又喝干了几个来回。

“唉……我经常替你狠苦心……”华叔试图说句话，可小李扯了扯他的袖子，不让他继续说下去。

半截话悬浮在空中，没人把它接住，于是一点一点缓慢消散。海风发出叹息。

林漱宏吹了吹茶，簌地喝下去。是真的很烫。

这就像是一个梦魇里的一场追逐，无论追逐的人和被追逐的人都动不得手脚——不知道为什么，荷马的这句话，近来总会从心里蹦出。

华叔和保安又聊起来。不知道是谁，把一架沉重的旧钢琴遗弃在海边公园的阳伞底下，还配着琴凳。林漱宏把茶杯放下，慢悠悠地朝着海边那架琴走去。

这时，有人正款款打开琴盖板，看见烤漆剥落了大半，琴键像黄牙，踏板也裂开了。按下琴键，咚-咚-咚。每一声都闷而长。孩子们在角落里打闹，高声地笑着。

“我也想有自己的孩子，像那样。”按下琴键的是一个短发女人，绷着暗色薄唇，转头对她身边的人喃喃。她铺了个塑料袋，坐在琴凳上，背后浓重的紫红三角梅像一朵云，压在她上头。

“姐，会有的。”戴方框眼镜的弟弟倚着琴，手上还捧着一只滴水的雪糕。她用脚尖拨弄着，地上有只潮湿发光的蜗牛。要是早知道，自己一个人养只猫，在海边过一辈子也挺好。现在却要拖累另一个人。

“他那么好，别人有的，我要他都有……”她说道。说话如同咀嚼，

眼眸红亮淌水，整个人似乎慢慢融化。她弟弟不说话，只是盯着不远处的海。水汽里隐约的孤岛，涨潮时几乎溶解在灰色的海水里。那海浪的声响，跟姐姐说的话，都在不停地循环转动，海潮，哗啦哗啦，哗啦。

那男人走到琴边，短发姐姐连忙站起来：“林老师你要弹吗？你坐你坐别客气，我不会，我瞎弹的。”跟男人寒暄了几句，姐弟俩就走开了，他们还要去公园对面的医院拿份报告。

林漱宏按动琴键，音还是准的，虽然有些含混，几个键也按得勉强。但不影响他把一个个音符敲击出来。琴声在海风中飘零成一座灰色的房子，跟着浪的节拍震颤，倒塌，重建。

此时晦暗的黄昏，让他想起妻子发亮的头发。他记得两人到海边度蜜月，她突然从水里冒出来，海水从头发上蜿蜒流泻。她伸出手指——在夕光里被涂上蜜金色的手指，让他看太阳沉入海里。那一颗白日里滚烫的太阳，最终还是溶解了。

嗯，幸好用了进口药，她一生骄傲的长发没有脱落。到最后，还是那么蓬松浓密，她枕在自己黑云一样的卷发里。他把三簇九里香缀入她的发中，摸她的脸，从冰柜中取出的身体已经不一样了。皮肉发暗，那是一个物体，不再是一个有灵的活人。他不愿意记起那种触感。

发亮的头发啊。在高温的炉里一下子就消化了。

三个小脑袋慢慢凑到他身边。男孩们慢慢放胆，挤着坐到男人身边，女孩嫌椅子湿，倚琴站着，双手紧抓滑板车手把。他们认真听着。潮汐昏暗，白色雀鸟突然在天空上方停滞，远方瓦罐摔裂。煤灰色的和乳白的云朵交缠，仿佛死者和天使同时降临。

即使再过二十年，孩子们忘记彼此以后，在某一个成年人的时刻——也许是在浅木色桌上签下那份一直回避的冷漠文件，在气味复杂酸涩的地

铁里赶路而扭伤脚踝，在听懂了父母的暗示却还是没买车票的某一瞬——他们会突然嗅吸到，与此时一样潮湿沉重的空气。那涌动而出的熟悉感，足够让他们恍惚一会儿，然后继续，在失丧的叹息里向前走。

那男人对小听众们的到来毫无察觉，依然沉浸在回想中。那天，他和那个亮发女人，第一次看电影。他那颗怦动的心，躲藏在影院的黑暗里跳跃，如同海港市场里扑腾的鱼。他偷偷在余光里，看到她白色的袖子，细绣百合，偶尔拂到他手臂，把一整个春日的香气扫进他心里。然后他们路过商场，看到一架无人的黑色钢琴，他就坐了上去，给她弹曲子。他只敢看着琴键，不看她，就不会脸红了。那个春天，他的心每日都踊跃发芽。

曲调循环，弹琴的男人只能想起婚后的每一天，不断循环。

她生气，把他的枕头抽走，睡梦中打他的脸。她快乐，在游乐园里看着玩具笑起来，甚至忘了回头看，孩子一样笑着。她爱做饭，饭菜跟着时令变化，把土地里冒出来的新菜蔬，随时放入锅里。微红的香椿嫩芽，裹土的晶莹新蒜，枝头饱满的水滴樱桃，带着斑纹的花脚蟹，龙眼被晒成了干。

林漱宏～红树林，林漱红～红树林，嘻嘻。她这样叫他，淘气地笑起来，嘻嘻嘻。结婚多年了，她还会这样笑。他没有办法带她去旅游，她就拉着他，盘腿坐在这海边：“我们来玩幻想游戏！如果去欧洲，我们要做什么？”

“六月的伦敦，去我生活过的弗伦区，那里的公园有逐渐沉下去的老墓碑，灰松鼠蹦蹦跳，狐狸安安静静在你面前走，你不会相信这是伦敦。然后往 Hammersmith 走，灰绿色的铁桥架在泰晤士河上。跟旅游景点不同，这段河流很安静，没有游客。然后我们还会去约克古城墙上望云……还有爱丁堡的……”

她那可爱的样子，听她讲起来，两人就好像真的去过了一样。

在公园里仔细聆听琴声的，还有坐在公园废弃舞台上的两个人。一个长卷发红影，带着刺桐的浓色。另一个裹着贴身雪纺，像一团灰雾。

“这音乐蛮美的，你婚礼上也找人来弹琴吧。”灰雾说。

“可以，如果不花钱。”那红影说。

“拜托，你刚做完一场五百万的公关活动，结果自己的婚礼，预算却不超五百块！？”灰雾忍不住笑起来。

“刚结婚，那小子没钱——我也要辞职了，跟他去乡下。”

“你要离开……”灰雾努力压抑自己语气里的吃惊。

这个亲密与她交谈的朋友，此刻是真心的。但就在半年之后，朋友去遥远的异乡探望了她一次，看到她住在垃圾堆成山的小区，以及憋气进入带着尿骚味的闷电梯后，就再也不会联系她。她们最后会在遥远的湖面，摇一只小船，浸在夕光里，没有争吵，但深知彼此的情谊已经到了尽头。

那红影这一刻却对友谊崩裂的开始毫无察觉，只是说她总想起手写的誓词——直到死亡将我们分离，直到死亡将我们分离。原来两个人再相爱，也会有分离的时刻。这是她原来从来没想过的。从欢畅的恋爱，进入互相持守的婚姻，她第一步感觉到的是害怕。从此害怕失去。

“酸死了！”朋友只能翻白眼，跟她打闹起来，红影突然开心起来，跟她在海边放声大笑。

那张扬的笑声渗透过来，让弹琴的男人想起她。

海音躺在病床上，脸色暗淡，却笑着摸他的脸——“林漱宏，我们来想想，如果我病好了，要去哪里玩？”可肿瘤不停地生长。先是肝脏，然后是脊椎，再后来，腹部也有。越来越大，把腹部撑破，裂开。肿瘤长在爱人身上。肿瘤把爱人的身体撑破。

她说她很痛。她努力笑，可是许多时候也忍不住疼到哭，打吗啡都没用。

她结婚后，矮小的身体越发滚圆，而他却总是干瘦。那时候他还笑说她圆滚滚的，已经抱不动了。最后在病床上就是一把骨头，他抱她的时候，好像在捕风。

焚化炉出来以后，人就更轻了。

他昨天按照约定，把妻子的骨灰播撒在海面。以后的日子不知道还会有多久，那都是一个人的日子了。他的生命也已经结束了，有滋味的部分，已经尝完了。那毫无喜乐的年日，终于临近了。

旁边传来一声轻咳。

此时他才发觉，之前碾过他脚面的小女孩欣怡，正静静坐在他身边。她的同伴们都已经离去，只有她留在公园里。她的家人还正守在手术室外，本说好三个小时的，病人到现在都没有推出来，他们都无暇顾及欣怡。女孩的脚步悬空，跟着音乐打着拍子，突然说：“这首歌我妈妈爱听，我会唱！一起嘛。”

对，林漱宏弹的是《秋雨彼一瞬》。于是，他们一起开口唱道：

一瞬雨恹恹地落
月濛濛暗淡的路
雨水的光影闪烁烁
伴阮的稀微……

女孩认真地唱着这首不符合她年纪的歌。

林漱宏的琴声往复，潮水也倒退。退潮后，水中野生的红树林逐渐展露，根系扎入沙土内，在海里生存。红树林与金蕨、瓶花木交杂，边缘还隐约有些银叶树，结出暗褐果子。白鹭用尖嘴啄食，吞咽下去后，发出悲哀的叫声，如同纤细的哀歌。空气逐渐干燥后，水中树林的叶面排出白色的盐。

海音，那些从海里出来的白盐，是不是你。

松枝上的雨滴，明亮如星粒。琴声似乎让天使怜惜他，为他摇动松枝，水珠往他脑门上一点。他想起海音最后，伸出手指往他头上一戳。

他终于想起，她在病床上最后说，再见。

再见。

是啊，如果没有再见，所有爱都是一件悲伤的事。

男人想起血、杯盏、花朵、天国。他的衣服被海风吹鼓，仿佛生命气息重新吹进蔫倒在地上的充气人。海风把琴声带到更远的地方，向更深的陆地前进，向更暗的洋流里沉没。

对，等到天国里再见，你在唱诗，我会偷偷走到你身边。高大的城，珍珠的门，生命河的水，再没有死和离别。

但此时，我只有海浪，一捧浪，扑熄另一捧浪。

我想你，却找不到你说。

沉入黑夜的海边公园，幸好没有人看到，一个男人终于像孩子一样放声哭泣。坐在他旁边的小女孩，惊慌失措，却说不出一句话来。

在他们不远处，是海浪。海浪，那永不止息的海浪，扑打在时间的面庞上。●

（作者龚万莹，厦门鼓浪屿出生长大，血脉里灌注着海水和地瓜腔。硕士毕业于曼彻斯特大学。30岁前是外企品牌经理，辗转于不同国家。而后遵循呼召，钻入内陆的麦浪里，有时候看云，有时候写字。小说作品发表于《西湖》杂志与《文艺风赏》；非虚构作品散见于三明治、澎湃新闻、网易《人间》等平台。）



特朗普的支持者占领美国国会大厦。图片来自
<https://www.nytimes.com/2021/01/11/us/how-white-evangelical-christians-fused-with-trump-extremism.html>

附录：美国福音派领袖声明 ——谴责基督教民族主义在1月6日国会大厦 暴乱中的作用*

译 / 默松

编者按：2020年的美国总统选举，超过1亿5千万美国人参加投票，投票率创下历史新高。拜登以7百万张选票的优势赢得美国大选。特朗普拒绝接受选举结果，在社交媒体上发起选举欺诈指控，抨击对方窃取了原本属于自己的胜利果实。在这样的背景下，特朗普的支持者于2021年1月6日冲击国会大厦。他们中的一些人高举十字架，闯入参议院大厅奉耶稣的名祷告，为自己的行为辩护。在一些持保守神学立场的福音派领袖看来，这是基督教民族主义盛行的结果。他们认为福音派领袖长期以来容纳白人至上论，使得福音派特别是白人福音派很容易受到基督教民族主义“异端”的影响。因此，福音派领袖联合起来，公开发表一项声明，谴责基督教民族主义在这次“暴乱”事件中的作用。截至2月27日，已有超过1400名福音派领袖签名支持该项声明。我们将这份声明翻译成中文，希望能够为中文世界的读者了解和研究这一公共事件、特别是了解这次美国大选中福

音派领袖的参与情形，提供一份参考资料。同时我们也要指出，美国福音派犹如一个大家庭，历来纳入其中的各个宗派和信徒，他们的信仰背景或有差异，政见也多有不同，拒绝将基督教民族主义与这次冲击事件联系起来的福音派领袖大有人在，用“异端”来指称基督教民族主义的做法是否合适也可讨论。最后，正如该声明的标题所暗示的，一件全国性公共事件的发生涉及许多方面的复杂因素，将这次冲击事件完全归于激进的基督教民族主义，只会犯以偏概全的错误。这是我们需要向读者朋友说明的。

身为广泛的福音派团体之领袖，我们认识到并谴责1月6日在美国国会大厦发生的暴力、种族主义和反美暴乱中，基督教民族主义扮演的角色。

我们认识到激进的基督教民族主义对世界、教会、个人及社区的生活造成损害。

我们从研究激进主义的专业人士那里了解到，这种激进主义其中一个关键因素，就是相信你的行动是“上帝保佑的”，是由你的信仰决定的。这就是为什么这么多主张基督教民族主义观点的人会变得激进的原因。

虽然我们来自不同的背景，所持的政治立场各有不同，但我们一致反对我们在2021年1月6日所看到的对基督信仰的歪曲。我们也反对导致这场暴乱的神学和各种状况。

数个世纪以来，基督教会，这个由跨越国界的基督追随者所组成的团体，在某些时刻看到信仰遭到扭曲，因而有必要作出回应。在过去，教会的回应是召开紧急会议，单方面谴责对基督信仰的改变，并确认基督教的核心价值观。正是本着这种精神，我们联合一致，声明存在一种美国民族主义，它正试图把自己伪装成基督教——这是我们信仰的异端版本。

正如许多穆斯林领袖感到有必要谴责扭曲的、暴力的信仰版本一样，我们也迫切感到有必要谴责这种对我们信仰的严重扭曲。我们从2021年1

月6日国会大厦暴乱中所看到的，不但是对我们民主的威胁，而且也是对正统基督教信仰的威胁。“基督徒”（Christian）一词的意思是“像基督的人”（Christ-like）。作为教会领袖，我们并非在所有事情上意见相同，但我们在这一点上可以达成共识：基督徒应该过荣耀耶稣、让世人想起耶稣这样一种生活。

正如耶稣所说：“你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”（《约翰福音》13:35）那些在1月6号实施暴力的人，他们的所作所为不像基督所做的，没有基督徒能够为这种行为辩护。他们所行的不但是反对民主的，也是反对基督教的。

1月6日，我们看到许多旗帜打着特朗普的名号、叫嚣暴力并高举耶稣的名字。我们也看到一名警察被人用美国国旗殴打，另一名警察被压在门口。我们还知道一名军官在暴乱中被谋杀。我们目睹了十字架和绞刑架被立起来，看到并听到暴乱者奉耶稣的名在参议院办公桌上祈祷。我们很多人都认识到，这种祷告的内容、结构和风格，与我们自己的教会和信仰相似。但是，我们拒绝用这种祷告来合理化暴行和企图推翻政府。

过去，我们目睹了激进极端分子利用基督之名发动的暴力行为增多，包括2017年发生在夏洛茨维尔的致命行为。^{（1）}我们联合起来，从神学方面公开加以谴责。

我们认识到，福音派、特别是白人福音派，由于长期以来其领袖们容纳白人至上论，因此很容易受到基督教民族主义异端的影响。我们选择现在就说出来，是因为我们不想在这种持续的犯罪中，成为安静的帮凶。但是，我们也想称赞这个国家先知式的基督徒见证的悠久传统，这种传统挑战了白人至上论和暴力的基督教民族主义。尽管南部的三K党^{（2）}曾宣称带有基督教十字架的符号，然而，先知式的黑人基督徒在阿拉巴马州的伯明翰把孩子们组织起来加以训练，在面对警犬和消防水管时领导了一场非暴力的

见证。尽管有人诉诸所谓的“圣经价值观”来妖魔化移民，今天，美国无证移民的基督徒领导了一场运动，坚持主张所有无证移民的尊严和充分的人道待遇。在我们过去和现在的公共利益方面，都不乏有力的基督徒见证。通过跟随这样一群见证人的脚踪，美国的白人福音派能够在信仰的忠诚上长进，其中包括许多白人自由斗士，他们在暴力和仇恨面前，冒着生命危险为爱挺身而出。

我们敦促所有牧师勇敢表明，对耶稣基督的委身，与叫嚣暴力、支持白人基督教民族主义、阴谋论，以及所有的宗教和种族偏见不相容。

正如 20 世纪的基督徒支持三 K 党和纳粹意识形态，可谓悲剧性地前后不一，对于基督徒来说，支持今天的“骄傲男孩”（Proud Boys）、誓言守护者（Oathkeepers）、匿名者 Q（QAnon）、三百分之三（3Percenters）、美国优先论者（America Firsters）和其他类似团体也是难以想象的。⁽³⁾

我们敦促教会领袖与那些支持或者同情这些团体的人进行教牧方面的接触，并且清楚表明我们的教会在这些事情上不会持中立态度：我们拥护民主和人人平等，反对种族主义，支持所有人的共同利益。

我们没有把美国看作上帝拣选的国家，而是感谢上帝在世界各地的教会中，呼召各族、各方、各国的人来认识上帝、爱上帝。我们不认为任何特定的政治领袖或政党是上帝指定的。我们相信教会对所有政治领袖和政党所做的先知性和教牧性的事工。我们相信并力图效法我们的主和救主耶稣基督所践行的满有大能、仆人式的爱，而不是通过暴力获取权力。

我们的信仰不允许我们在这样的时刻保持沉默。我们也意识到，我们的世界现在需要的不仅仅是一份声明，我们需要采取行动。

该声明的每一位签署者都承诺采取具体步骤，进一步细化和完善我们所主张的。我们要用更好的神学来对抗坏的神学，用爱来抵抗恐惧，并说出有关我们国家的历史真相。

我们将努力修复和治愈过去的创伤。我们将在个人、教会和整个体制层面追求种族公正。我们将支持由有色人种领导的组织。我们将倾听并扩大那些有信仰的人发出的声音，它们被白人至上主义和基督教民族主义的渗透势力边缘化了。

我们将竭尽所能忠于耶稣，真诚且持续支持基督所说的那些“（弟兄中）最小的”。^{〈4〉}●

（签署者名单见 <https://saynotochristiannationalism.org/>）

* 原文题为：“Evangelical Leaders Statement Condemning Christian Nationalism’s role in the January 6th Insurrection”(<https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSc-bvRNRgAcUo1UfZfxuBZHmv63FI8k2gnxxAaNv1-CvsiG9xHw/viewform?vc=0&c=0&w=1&flr=0>)

〈1〉 指的是2017年8月11日，一名白人至上论者在美国弗吉尼亚州夏洛茨维尔（Charlottesville）举行的一次大规模示威集会中，开车随意冲撞反示威人群，造成人员伤亡的暴力事件。随后弗吉尼亚州宣布进入紧急状态。——译者注（以下脚注均为译者注，不再另行说明）

〈2〉 三K党，美国历史上和现今奉行白人至上论和基督教恐怖主义的一个民间团体，也是美国种族主义的代表性组织。这里应该指的是1960年代反对民权法案、鼓吹人种差别待遇的组织。

〈3〉 骄傲男孩（Proud Boys），一个活跃在美国和加拿大，由男性组成的极右翼组织；誓言守护者（Oath Keepers），美国极右翼民兵组织；匿名者Q（QAnon），一种极右翼阴谋论，认为美国政府内部存在一种反对特朗普及其支持者的阴谋集团；三百分之三（3 Percenters），美国和加拿大境内的极右翼反政府组织；美国优先论者（America Firsters），美国政治团体，主张美国利益高于其他国家，反对美国卷入国际事务。

〈4〉 参见《马太福音》25:40：“王要回答说：‘我实在告诉你们，这些事你们既做在我这弟兄中一个最小的身上，就是做在我身上了。’”（中文圣经和合本）

寻找基督教美国

文 / 《世代》

在美国两百多年的历史中，回到所谓的基督教遗产，认为美国建国时是一个基督教国家，这一主题以各种不同的形式常常出现在美国人的政治文化生活中。特别是，每当面临社会危机，基督教民族主义者更是乐于回到基督教美国的根源，以求重建社会正义和道德。^{〈1〉}

然而，他们在这么做的时候，往往会把历史当作屈从目的的工具，以牺牲真实的历史为代价来为现实行动提供理据。比如，基督教民族主义者通常喜欢标榜美国起源于 17 世纪早期清教徒移居新英格兰，认为美国独立战争期间发表的《独立宣言》和 1787 年通过的美国宪法是基督教性质的文献。他们还倾向于把美国比作旧约以色列，与上帝订立特别之约，被选中来完成上帝的救世计划，美国繁荣的物质生活、强大的科技和军事力量、在国际秩序中的主导地位，正是上帝祝福的体现。如果不再看重基督教和上帝，任由世俗化社会中与圣经价值观和世界观抵触的各种言行泛滥，那么等待美国的将是更加严重的社会危机，乃至上帝的审判。

这种对美国历史的解读，其目的主要不在于寻求历史真相，而是指向明确的现实行动，即如果美国过去是基督教国家，那么当前的种种乱象和

危机正是偏离原本传统所致，唯一的出路就是拨乱反正，回到过去的传统价值。在这个意义上，历史拥有为现实行动提供合法性的巨大力量。那么，基督教美国是真实的还是虚构的，其答案就具有特别的现实意义。对这个问题尝试作答，必然涉及对历史真相的追寻、现实的关怀和神学上的判断。《寻找基督教美国》正是这样一部探寻基督教与美国政治的关系，兼顾历史、现实和神学立场的著作。⁽²⁾该书虽然写于上世纪八十年代，所面对的现实处境也与当下不同，但它对早期美国历史的考察、“基督教美国”的神学反思，以及对历史思维本身的省察和洞见，仍然给今人很多启发。

该书三位作者马可·诺尔 (Mark Noll)、纳丹·哈奇 (Nathan Hatch) 和乔治·马斯登 (George Marsden)，既是职业历史学者，也是公开的福音派基督徒。⁽³⁾他们并不反对福音派参与公共生活，而是质疑所谓美国曾经是基督教国家，被时下世俗人文主义（其中包括无神论和非宗教思想）取代或淹没，这一流行说法究竟是事实还是虚构，或者其他？（第 16 页）作者指出，如果基督教美国中的“基督教”所指的是反映圣经所呈现的理想社会，那么美国并不是所谓基督教的，并不存在美国基督徒可以重拾的黄金时代。而且，圣经有关政府和文化的教导，也表明基督教国家这一概念相当含混，且往往对基督徒的现实行动带来伤害。（第 17 页）作者试图在光明美国与黑暗美国这两极叙事中寻求平衡，既承认基督信仰对美国历史和现实的深刻影响，也质疑是否可依据某个社会中基督徒善行的多少或者罪恶的多少，来判定该社会是否为基督教的。

由此，作者提醒我们，在钦佩 17 世纪早期移居新英格兰的清教徒体现的勇气和虔诚时，不应忽略土著印第安人和其他宗派异见者在清教徒手下遭到的不公待遇。（第二章）我们在称赞美国革命诉诸自然法和“不可让渡之权利”，以反抗侵害殖民地自由之英国议会时，是否看到这些爱国人士在某种程度上已忽视保罗在《罗马书》13 章中的有关教导？（第三、四章）类

似的问题还包括：如何评价美国独立战争到南北内战期间，福音与社会改革运动在国内兴起，同时又存在对黑奴和印第安人的不人道待遇？显然，问题的答案指向承认历史上善恶并存，任何结论都需要考虑正反两方面的意见。

对早期美国历史的考察，提醒人们不应将早期清教徒在新世界的信仰实验、开国元勋自身的基督信仰理想化。美国建国及其精神文化传统的形成，既受基督教影响，也是启蒙思想的产物。如果把这种混合的精神遗产简单冠之以“圣经的”、“以宗教改革为基础的”或“基督教的”，则无异于把上帝话语的权威等同于某种掺杂基督教与世俗思想的文化，由此带来的混淆，使得基督徒难以从文化中分别出何为真正的符合圣经的思想与价值观。（第 133 页）

总之，了解真实的历史，可以使基督徒在当前言说福音、在社会公共领域讨论相关问题时有更好的装备，避免简单站队。比如把美国比作旧约以色列，走向某种国家自义。此外，对于基督徒而言，讨论基督教美国这样的政治文化议题时，更需要从圣经立场来看问题。

本书作者认为，我们在考察美国历史与基督教的关系时，有三条圣经原则可以作为指导：第一，自基督道成肉身第一次降临之后，地上没有哪个具体的国家或民族是上帝独特的选民。新约圣经清楚表明，基督拆毁了各国、各族之间隔断的墙，并且选择通过教会来实现其在历史上的计划，而教会是超越民族和国家的界限的。上帝的子民是这个世界的客旅和朝圣者，他们所服膺的天国价值观和最终的身份归属，超越世上的文化、民族和国家。第二，上帝恨恶徒有其表而无敬虔实义的宗教。基督徒当警惕误把美国历史上的基督教读作达成国家自义的工具，并且还要在多元化社会中持守独尊基督为大。第三，上帝评判人不是根据他就信仰说了什么，而是做了什么。信心没有行为就是死的。同样，评价国家和社会不是看其中的基督徒宣称什么，而是有关爱、道德和公义的基督教原则在多大程度上实行出来。（第 24—26 页）

对于参与到公民政治生活中的美国基督徒，本书作者的建议是，美国的政治体系是一套妥协的体制，讲求分权制衡。基督徒个人的政治决定应遵守圣经原则，然而，当他们的要让这些决定对政治辩论或者立法产生影响时，就必须遵守受美国宪法保护的多元性规则。不是简单地诉诸宗教权威，而是根据各种宗教的人都同意的规则，来寻找表达圣经真理的方法。（第133—134页）

我们对过去的认知往往塑造对当下的理解。这大概是支持和反对基督教美国这一提法的人都注重历史叙事的原因。问题在于，把历史当作镜子，从中看到的不过是自己想要看到的影像，或者迷恋寻找与最初历史的延续性而忽视自身的历史传统，又或者把过去某段时期想象成黄金时代，据此批评当前人心不古，并且以简单的因果链条来解释历史进程，没有给历史的复杂性和偶然性留下足够的空间，这些都是回到所谓的基督教遗产、谈论“基督教美国”时对历史的误用。（第七章）

综上，当今天基督教民族主义者主张的基督教美国历史叙事再次兴起时，如何从历史事实、神学立场来看待这一现象，《寻找基督教美国》仍然是一本值得信赖和参考的指引。●

-
- 〈1〉 John Fea, *Was America Founded as a Christian Nation? A Historical Introduction*, Revised Edition (Louisville: Westminster John Knox Press, 2016), 3-53.
 - 〈2〉 Mark A. Noll, Nathan O. Hatch, George M. Marsden, *The Search for Christian America* (Westchester, Ill.: Crossway Books, 1983).
 - 〈3〉 有关三位作者的信仰背景、成长经历和史学思想，参见 Maxie B. Burch, *The Evangelical Historians: The Historiography of George Marsden, Nathan Hatch, and Mark Noll* (Lanham & New York & London: University Press of America, Inc., 1996)。

若有媒体或自媒体考虑转载《世代》内容，请尽可能在对作品进行核实与反思后再通过微信（世代 Kosmos）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 13 期主题是“基督教民族主义”，却也有并非可以简单分门别类的文字。如《世代》文章体例及第 1 期卷首语所写，《世代》涉及生活各方面，鼓励不同领域的研究和创作。《世代》不一定完全认同所分享作品的全部方面。

THE SEARCH FOR CHRISTIAN AMERICA

Expanded
Edition



- How Christian is America's religious past?
- Was early America a distinct source of Christian values?
- What was the mix of Christian principles and baptized ideology in Puritan New England, the legacy of the Great Awakening, the American Revolution?
- How much Christian action is required to make a whole society Christian?
- Is the "Christian nation" concept harmful or helpful to effective Christian action in society?
- What are appropriate—and inappropriate—appeals to the Bible's authority in the arena of public policy?
- How should history inform our response to the challenges of our age?

Mark A. Noll • Nathan O. Hatch
George M. Marsden

George M. Marsden
Mark A. Noll • Nathan O. Hatch

- In the spirit of the American dream...
- The search for Christian America...
- The search for Christian America...
- The search for Christian America...
- The search for Christian America...
- The search for Christian America...
- The search for Christian America...
- The search for Christian America...

马可·诺尔、纳丹·哈奇、乔治·马斯登，《寻找基督教美国》
(*The Search for Christian America*, Expanded Edition [Colorado: Helmers & Howard Publishing, 1989])

