







# 夢與詩（節選）

胡適

醉過才知酒濃，  
愛過才知情重。  
你不能做我的詩，  
正如我不能做你的夢。

世  
代

# 目录

卷首语/丁祖潘

- 11 “枉道而媚人”——贾玉铭论“中国化”教会/丁祖潘
- 34 适应还是救赎？——赵紫宸谈基督教与中国文化/孙泽汐
- 48 非基运动所催生的华人语境神学/罗秉祥
- 78 最终与陈独秀分道扬镳的周作人——以1922年非基督教运动中的冲突为中心/尾崎文昭
- 101 加尔文《要义》在中国处境下的意义/孙毅
- 112 “不要效法世界”：辨别与更新基督教组织的灵性/戴永富
- 150 在世俗时代中的呼召与责任：一次基于韦伯《科学即天职》的分享/李多默
- 179 蘑菇人/武陵驿

封面：建立教会；封底：建定圣体

美术编辑：陆军

封二：《梦与诗》/胡适；《夜航船》（Boating at night）/陶冷月绘 陆军美编

封三：《基督教历史中的宣教运动：信仰传播的研究》/安德鲁·沃尔斯

封面题字：世代/（明）王宠、（宋）陆游

网站：[www.kosmoschina.org](http://www.kosmoschina.org) 微信：kosmos II 邮箱：[kosmoseditor@gmail.com](mailto:kosmoseditor@gmail.com)

内部刊物 免费赠阅

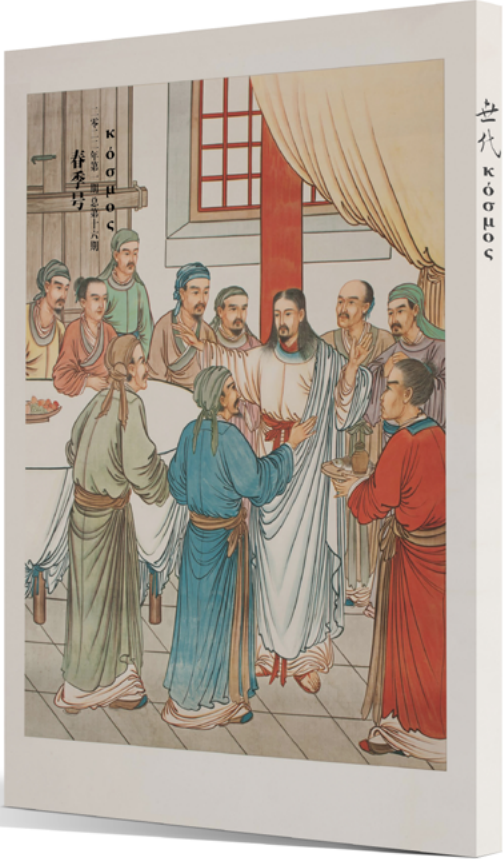


世代  
κόσμος



世代





# 卷首语

文 / 丁祖潘

19 世纪现代宣教运动明确了宣教事业的目标是建立本色化的教会 (indigenous church)。<sup>(1)</sup> 中文“本色化”一词何时出现已不可考<sup>(2)</sup>, 其内容一般包括两个层面: 行政组织上如何达到自治 (self-governing)、自养 (self-supporting) 和自传 (self-propagating) 的原则, 文化和思想上如何处理基督教与非基督文化的关系, 使基督信仰植根于当地文化。从这个角度来说, 本色化的关怀主要是宣教性的。<sup>(3)</sup> 放在 20 世纪上半叶的中国语境中, 宣教士来华建立的教会及其机构, 其本色化要面对的问题, 主要包括与西方差会和中国思想文化的关系。

早期基督新教来华宣教士曾致力于本色化教会的工作, 但成绩并不理想, 有关方面大规模的讨论和实践, 仍在 1920 年代的非基督教运动之后。尽管百年前的本色化教会运动不能简单套用挑战与回应模式来理解, 其产生的背景和发展动力亦包含多种因素, 绝非民族主义一词可以囊括, 但非基运动的刺激无疑是其最重要的历史背景。<sup>(4)</sup>

五四新文化运动揭橥的启蒙与救亡的双重变奏, 对中国基督教带来重大考验, 并在很大程度上塑造了后者的思想意识和信仰表达。<sup>(5)</sup> 1922 年爆发



的非基督教运动，从最初的理性讨论非宗教时期，蜕变为走向政治行动的专非基督教，进而步入彻底组织化的排外和国家主义时期，最后随着国内统一政权的初步奠立而归于平静。<sup>〔6〕</sup>在这六年的风云变幻中，中国基督教面临的局势越发严峻。基督教会内部因时发起教会革新运动，呼吁建立本色化教会或者“中国化教会”，这一呼吁在1922年5月上海召开的全国基督教大会上，成为基督新教主流教会的共识。<sup>〔7〕</sup>从内容上看，这场教会本色化运动主要围绕教会自立运动、探讨基督教与中国文化、基督教与中国社会的改造三方面的课题。<sup>〔8〕</sup>

积极参与这场运动的中国基督徒领袖，其神学背景主要属于自由派。在当时急剧变迁的社会环境中，他们面对的或者说关心的主要问题是，基督教能对社会提供何种具体贡献和有效的改革方案，才能得到国人接纳。<sup>〔9〕</sup>随着全国政治形势的发展，救亡压倒了启蒙，这些积极回应时代处境的自由派基督徒领袖做出了不同选择，产生了分流。他们所提供的改造社会的基督教方案，最终没能被中国人所接受，他们也未能说服国人相信基督教对于中国是必须的。<sup>〔10〕</sup>尽管如此，他们所推动的教会本色化运动，某些概念或理念还是延续到了1949年之后，甚至是今天的“基督教中国化”运动中。<sup>〔11〕</sup>比如1920年代的教会本色化口号，其别称是“基督教中国化”或者“中国化教会”，其中所谓的“中国化”主要是相对于“欧美化”或者“西化”的提法<sup>〔12〕</sup>，这与今人建立在“非中国”的他者意义上理解的“基督教中国化”并无不同。<sup>〔13〕</sup>

一百年后的今天，当我们回顾和检讨中国教会的本色化运动，也许较为合适的切入点就是将其重新置于普世宣教事业的框架中。<sup>〔14〕</sup>事实上，1920年代不只有中国发起了建立本色教会的运动，从非洲到亚洲，当地教会领袖大多积极争取教会自立，摆脱西方差会的监督。<sup>〔15〕</sup>亚非地区提出教会本色化的要求，是现代宣教运动的结果。一方面，现代的西方宣教士越来越意识到，无论是作为个人还是福音传播的载体，他们不可避免都受到

母国文化的影响，所开展的事工带有外国色彩。为此，他们尽力调适自己以适应当地的生活方式，以宣教禾场能理解的方式来传播福音。这种本色化的努力，可追溯至耶稣会的适应（accommodation）策略，使徒保罗的福音策略（林前 9:19—23），甚至神子的道成肉身。另一方面，从 19 世纪开始，一种源自德国的宣教理念流行开来。该思想理念认为，宣教的目标是建立民族意义上的独立本色教会，此种教会应与当地民众所承袭的文化价值有紧密关系，故而强调整个宣教禾场群体的而非个人的归信。第三就是亚非基督徒反西方的民族主义。其代表就是 1922 年上海的全国基督教大会，严厉批判差会教会的组织和敬拜形式西方色彩浓厚，要求建立统一的全国性教会机构。<sup>〔16〕</sup>

这种本色化教会的要求，致力于将教会的福音宣讲从传统的西方形式中脱离出来，其呈现要穿上亚洲或非洲形式的外衣，以便对于信徒和非信徒来说都是可以理解和相关的。此种教会本色化并无不当，其实恰恰源于福音本身。在基督里，上帝接纳我们，连同我们的群体关系和文化调适机制（cultural conditioning）。用已故著名宣教学家和教会史家安德鲁·沃尔斯（Andrew Finlay Walls, 1928—2021）的话来说，试图“本色化”（indigenize），就是作为一个基督徒、同时也作为他所属社会的一员而生活，让教会成为一个有家的感觉的地方。<sup>〔17〕</sup>不过，沃尔斯也提醒我们，上帝不只是在基督里按照我们的本相接纳我们，他接纳我们是为了让我们转变成他想要我们成为的样式。因此，本色化原则（The “Indigenizing” Principle）固然让我们找到了一个有家感觉的地方，然而同样源自福音本身的朝圣者原则（The “Pilgrim” Principle）却告诉我们，世上没有永恒之城，忠心跟随基督不会让我们对所生活于其中的社会亦步亦趋。基督信仰与它周围的社会环境始终会保持张力乃至冲突，这一冲突不是因为接受了某种新文化，不是文化冲突，而是源于要将人的心思意念转变归向基督（林



后 10:5), 本质上是属灵冲突。<sup>(18)</sup>

淡化乃至取消这一冲突, 不加批判地要求教会本色化, 可能会使教会除去外来性 (foreignness) 的同时, 失去其基督信仰的实质 (substance), 掉进信仰和文化融合论 (syncretism) 的陷阱。此外, 过于强调教会的“国性”或民族性, 不但会将自己隔离于普世教会之外, 也会在教会群体中带来分裂。不仅如此, 教会与传统文化过于紧密联系在一起, 也会让教会面对历史变迁和意识形态挑战时变得僵硬, 缺乏灵活性。<sup>(19)</sup>

二十世纪二十年代的中国教会本色化运动, 呼声最高的自由派神学基督徒领袖, 他们在追求信仰本色化的过程中, 或多或少都忽略了福音的朝圣原则, 甚至将本色化的任务由主要是宣教关怀转变为文化关怀。于是, 探索基督信仰的有效性与適切性, 而非维护信仰的纯正与完整, 成了自由派神学领袖的首要关怀。<sup>(20)</sup> 相比之下, 那些呼声不那么高, 却在主流建制教会之外相当程度上实现了本色化的自立教会, 所走的又是一条偏重福音朝圣原则的路。他们对探讨基督教与中国文化、基督教与中国社会的改造等议题兴趣不大, 往往被归入基要派阵营, 其中某些团体的信仰或多或少带有民间信仰的色彩。<sup>(21)</sup> 这让我们有时不得不停下来思想, 教会的本色化最终毕竟是圣灵的工作, 没有人能预先确定其形式和进程, 无论是宣教士还是当地教会领袖, 他们所能做的, 也许不是要刻意做些什么促进它, 而是不要在其由圣灵主导的自然进程中拦阻它。<sup>(22)</sup>

《世代》本期以“非基运动·本色化教会”为主题, 所刊登的两篇主题文章, 一篇梳理当时的基要派神学代表人物贾玉铭对“中国化”教会的批判, 另一篇追溯当时的自由派神学代表赵紫宸将基督教“中国化”的尝试与后来所做的调整。盼望借此能引起读者朋友有兴趣了解一百年前非基运动背景下的教会本色化运动, 并对思考当前中国教会的处境提供一些借鉴和启发。●

- 
- 〈1〉 Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (Second Edition) (Penguin Books, 1986), 219-221; Wilbert R. Shenk, “The Origins and Evolution of the Three-Selfs in Relation to China,” in *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 14, January 1990: 28.
- 〈2〉 英文 indigenous 由印欧语与拉丁语组合而成 in+de+gena, 意即“从里面而生”,引申为天生的 (innate)、本土的 (native), 与外国的、异域的 (exotic) 相对。就其与土地的关系来看, indigenous 可分为属于某地 (belonging naturally to the soil, region) 和植根某地生长 (growing on the soil)。显然, 基督信仰和教会的普世性表明其不可能属于某地, 不是某地土产; 教会的本色化指的是教会植根某地本土文化之中。就广义而言, 植根本土文化涉及的不只是福音与文化的关系, 也必然面对福音与社会时代处境的关系问题, 在这个意义上, 广义的本色化可以包括处境化 (Contextualization)。这一点尤其体现在 1920 年代中国的本色化运动议题中。本期《世代》卷首语选择用“本色化”来翻译 indigenous, 既考虑到其历史上的中文译法, 也取其广义内涵。参 Has Kasdorf, “Indigenous Church Principles: A Survey of Origin and Development,” in *Readings in Dynamic Indigeneity*, edited by Charles H. Kraft, Tom N. Wisley (Pasadena: William Carey Library, 1979), 72; “indigenous”, in *English Dictionary On Historical Principles*, Vol. V. H to K., edited by James A. H. Murray (Oxford: The Clarendon Press, 1901), 213。
- 〈3〉 邢福增, “本色化与民国基督教教会史研究”, 收入氏著《冲突与融合: 近代中国基督教史研究论集》, 台北: 宇宙光全人关怀, 2007 年, 第 264 页; 梁家麟, 《徘徊于耶儒之间》, 台北: 财团法人基督教宇宙光传播中心出版社, 1997 年, 第 35 页。
- 〈4〉 赵天恩, 《中国教会本色化运动 (1919—1927): 基督教会现代中国反基督教运动的回应》, 新北: 橄欖出版有限公司, 2019 年, 第 176—241 页; 邢福增, “本色化与民国基督教教会史研究”, 第 270—274 页; Chloe Starr, *Chinese Theology: Text and Context* (New Haven & London: Yale University Press, 2016), 41-70, especially 59-60。
- 〈5〉 邢福增, “启蒙与救亡——五四运动对中国基督教的洗礼”, 收入吕妙芬、康豹编, 《五四运动与中国宗教的调适与发展》, 台北: 中央研究院近代史研究所, 2020 年, 第 339—380 页。
- 〈6〉 叶仁昌, 《近代中国的宗教批判——非基运动的再思》, 台北: 雅歌出版社, 1993 年, 第 55 页。
- 〈7〉 全绍武编, 《基督教全国大会报告书》, 上海: 协和书局, 1923 年, 第 177 页。



- 〈8〉 邢福增,“本色化与民国基督教教会史研究”,第273页。
- 〈9〉 吴利明,《基督教与中国社会变迁》(第四版),香港:基督教文艺出版社,2012年,第276页。
- 〈10〉 同上,第278—279页;邢福增,“启蒙与救亡——五四运动对中国基督教的洗礼”,第377—380页。
- 〈11〉 Wilbert R. Shenk,“The Origins and Evolution of the Three-Selfs in Relation to China”;关于2015年以来官方“宗教中国化”和“基督教中国化”的含义及其政策执行,见Richard Madsen,“Religious policy in China,” in *Handbook on Religion in China*, edited by Stephan Feuchtwang (Cheltenham & Northampton: Edward Elgar Publishing, 2020), 17-33. Richard Madsen进一步区分了来自上层的“中国化”(官方的中国化)和来自下层的“中国化”(由不同的宗教知识分子、领袖和平信徒所推行,相当于本色化[indigenization]、本土化[localization]、文化适应[enculturation])。二者的界限通常是模糊的。见 *The Sinicization of Chinese Religions: From Above and Below*, edited by Richard Madsen (Leiden: Koninklijke Brill, 2021), 2. 杨凤岗追溯了中华人民共和国近几十年来“中国化”词源意义上的演变,主张用Chinafication而不是Sinification来翻译官方的宗教“中国化”概念,以显示其从上至下的政治本质,见Fenggang Yang,“Sinicization or Chinafication? Cultural Assimilation vs. Political Domestication of Christianity in China and Beyond,” in *The Sinicization of Chinese Religions: From Above and Below*, 16-43。
- 〈12〉 参见“发刊‘生命月刊’宣言”,《生命月刊》第1册第1期,1920年6月,第1—3页;“生命月刊—证道团—本期特号”,《生命月刊》第2卷第7册,1922年3月,第10—11页;萧暄,“中国化的基督教”(1922年12月9日),《生命》第3卷第5期,1923年;崔爱光,“论中国化教会”,《真光》第23卷第11号,1924年;沈亚伦,“四十年来的中国基督教会”,《金陵神学志》“金陵神学院四十周年纪念特刊”,1950年,收入张西平、卓新平编,《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,北京:中国广播电视出版社,2000年,第539页;王治心,《中国基督教史纲》,上海世纪出版集团,2007年,第212—215页;史静寰、王立新,《基督教教育与中国知识分子》,福州:福建教育出版社,1998年,第291页。
- 〈13〉 张志刚,“‘基督教中国化’三思”,收入张志刚、唐晓峰主编,《基督教中国化研究》(第一辑),北京:宗教文化出版社,2013年,第18—28页。
- 〈14〉 即便是1922年正式提出建立“中国本色的教会”之口号的全国基督教大会,在某些方面也延续了1910年爱丁堡宣教大会的精神(比如教会联合协作推广福音)。是次大会成立的全国基督教协进会,也以接续委员会促进中华归主运动为己任。

- 〈15〉 Dana L. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), 63.
- 〈16〉 Peter Beyerhaus, “indigenous church,” in *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, edited by Stephen Neill, Gerald H. Anderson, John Goodwin (Nashville and New York: Abingdon Press, 1971), 276-277.
- 〈17〉 Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll: Orbis Books & Edinburgh: T&T Clark, 1996), 7-8.
- 〈18〉 *Ibid.*, 8-9.
- 〈19〉 Peter Beyerhaus, “indigenous church,” 277-278.
- 〈20〉 梁家麟, 《徘徊于耶儒之间》, 第 35、70 页。
- 〈21〉 Daniel H. Bays, “Indigenous Protestant Churches in China, 1900-1937: A Pentecostal Case Study,” in *Indigenous Responses to Western Christianity*, edited by Steven Kaplan (New York and London: New York University Press, 1995), 124-143; Lian Xi, “The Search for Chinese Christianity in the Republican Period (1912-1949),” in *Modern Asian Studies*, Vol. 38, No. 4 (Oct., 2004), 851-898.
- 〈22〉 Roland Allen, “The Use of the Term ‘Indigenous’,” in *The International Review of Missions*, Vol. 16, 1927: 262-270.



# “枉道而媚人” ——贾玉铭论“中国化”教会

文 / 丁祖潘

一

已故著名中国基督教史家裴士丹（Daniel H. Bays, 1942—2019）曾在 一篇论述近现代中国基督教史分期的文章中指出，20 世纪早期的中国，宣教运动还未意识到将教会转交中国基督徒领袖的时间到了。19 世纪曾经是差会的世纪，20 世纪理应是 中国会众自养、选择他们自己的牧师的世纪。<sup>〈1〉</sup> 无论是被动还是主动意识到这一点，20 世纪初的在华宣教士不难发现，1922 年 5 月在上海召开的全国基督教大会不再以他们为主角，新一代在西方接受过良好教育的中国基督徒领袖，登上了中国教会的历史舞台。他们构成了裴士丹所说的“中外新教建制”（Sino-Foreign Protestant Establishment）的一部分，正在努力将其西方经验整合进中国处境，强调其中国基督徒的身份。<sup>〈2〉</sup> 与前三次来华宣教士大会（1877 年、1890 年、1907 年）相比，这次全国大会显示了基督新教在中国的一些新变化：参会者中中国人人数首次过半，大会主席是中国人，所有重要报告和演讲均用中英文发表，最重要的是成立了带有咨询和协调性质、旨在“培养与发扬中华境内基督教会之交通与合一精

神”的全国性机构——全国基督教协进会。<sup>(3)</sup>这本身就说明，尽管20世纪初欧美基督新教内部的基要派和现代派之争<sup>(4)</sup>，对同时期中国的宣教禾场不无影响，但来华基督新教的宣教士之间的某些共识并未完全丧失，彼此间的合作仍然继续进行。<sup>(5)</sup>大会以“中国的教会”为主题，主要讲员有中国基督徒领袖的身影。他们在西教士面前慨叹现今中国教会的一大弱点，即是在组织、思想方面没有从西差会独立出来，迄今未能摆脱“洋教”形象。<sup>(6)</sup>不仅如此，教会的弱点还在于不能适应社会进步和新思潮的环境。年轻的东吴大学教授、范德堡大学（Vanderbilt University）毕业生赵紫宸（1888—1979）在大会第一天的演讲中抱怨道：

“教固以信，信亦以理，理若有差，教安所持？中国学界日在要求科学。科学经验，两不相鬻，而须相成，当这时候，教会似未深知知识界的要求，反视其要求为宗教的大患；以朋友为寇仇，以腹心为草芥，因此，教会的思想，益形固滞，主张愈见专断；处二十世纪的世界，兴十六世纪的思潮；不以生命为重心，而以玄理为指归。因此经验的解释，误认为生命的真相；生命的真际，又为所强纳于预定的理论中间。兔颈短，则续之；鹤颈长，则断之。有识的信徒，乃常以此为忧，若教会不尊基督而尊古学，不奉上帝而奉成见，不拜救主而拜《圣经》，不重生命而重遗传，不传福音而传正宗，不发爱心而发争端，不尚精神而尚形式，不要统一而要离立，那么教会虽要不弱，又岂能幸免于弱吗？”<sup>(7)</sup>

循此思路，教会若要转弱为强，以期实现“中华归主”宏愿，不独要谋求自立自主，而且要与时俱迁。事实上，早在这次大会召开的两年前，这一代在中外新教合作机构（如教会大学、基督教青年会、中华续行委办会等）占据要职的新兴教会领袖，就已开始联合起来，鼓吹所谓的教会革新。





贾玉铭（1880—1964）。图片来自  
谢龙邑，《基督人——贾玉铭的灵修神学》，台北：中华福音神学院出版社，  
2008年，第42页。

他们坚信基督教是改良中国社会唯一的需要，只是要按照现今流行的科学和哲学标准，来重新审视“不合于现代生活”的传统神学观念，向外解除时人对基督教的疑惑，证明“基督教如何与时代精神相适应，并如何足以当时代进化的先驱”，对内则要“坦白地讨论教会内部的各种问题，作革新教会的准备”，帮助中国的教会“成为真正的‘中国化’的教会”。<sup>〔8〕</sup>问题是，如此“中国化”的教会，是否走得太远？在新文化运动和非基督教思潮的冲击下，如此护教和内部改良才是教会的自存之道吗？大会灵修讲员贾玉铭（1880—1964）对此不以为然。

他并未否认当前的教会存在弱点，但教会由弱转强，担负实现“中华归主”责任的根本途径不是护教，也不是所谓的内部革新，而是从基督徒

个人的灵命生活着力，住在基督里面，追求成为一个“基督式的人”，一个“活基督”，活出当有的见证，<sup>〔9〕</sup>“待我中华全国信主，万姓归诚，亿兆同胞，皆为基督化之‘基督人’之时日，我中华归主之目的即完全达到，亦中国化教会之真相完全实现矣。”<sup>〔10〕</sup>赵紫宸和贾玉铭，一位是公开的神学自由派（新神学）领袖，一位是灵命深湛的长老会牧师和南京金陵神学院教授，二人被大会安排在同一天发言，在“中华归主”的共同目标下对于教会“中国化”或“本色化”提出不同进路，反映出深受同时期欧美差会中基要派和现代派之争影响的中国基督徒领袖之间，表面合一之下暗含深刻的分歧。而在日益倾向社会福音的中外合作建制机构中，以贾玉铭为代表的基要派针对当前教会的处境公开发声，重申福音基要立场，尤显可贵。

## 二

贾玉铭，字德新，号惺吾，1880年（光绪六年）生于山东昌乐小岭村一个基督徒家庭，家里兄弟七人，排行老大，自幼受洗。<sup>〔11〕</sup>早年被送到美国南长老会在山东开办的教会小学就读，中学毕业后进入美国长老会来华宣教士狄考文（Calvin Wilson Mateer, 1836—1908）在登州（今蓬莱）创办的教会大学文会馆（齐鲁大学前身）。该校期望所培养的毕业生日后成为中国社会有影响的人物和本地教会的领袖。学校开设的课程包括中国古代经典，物理、化学、天文学、地质学等西方自然科学和宗教学，“每一个学生，除非他的才能证明他成了一名真正的学者，是不能毕业的”。<sup>〔12〕</sup>这些课程训练为后来贾玉铭从事护教，探讨基督教与哲学、科学和新神学的关系打下了基础。然而，即便大学生生活功课繁忙，贾玉铭依然坚持每天读经祷告，结果提前一年半毕业。他在大学期间花了很多时间祷告，有丰富的属灵操练经历：

“我在大学时费很多时间祈祷，祈祷时觉得很有兴趣，有时祈祷一小时，有时二小时，祈祷时有时不出一言，如同藏在主内，默默思念主。祈祷时觉着快乐，就出声赞美主，也有时眼泪流下，而心中倒很快乐……有一次我病了，就进入一个房间，闭了门，切心祈祷，我定意病若不愈，决不出那房间，我祈祷了二小时，病就愈了，从此我的信心就坚固了。”<sup>〈13〉</sup>

临近大学毕业，贾玉铭放弃了到国立学校教书领取优渥薪酬的机会，立志作一名传道人，随后入读文会馆教士馆（神学院），在当时长老会著名宣教士赫士（Watson McMillan Hayes, 1857—1944）、郭显德（Hunter Corbett, D.D., LL.D., 1835—1920）门下接受系统的神学训练，使其信仰“不仅具有改革宗思想良好的理性基础和特色，更具有灵性生活活泼的一面”。<sup>〈14〉</sup>

1904年，24岁的贾玉铭从神学院毕业后回本乡传福音建教会，成为“小岭教会”的年轻牧师。据说他每天清晨天未亮就在田间唱诗祷告，给人留下深刻印象<sup>〈15〉</sup>，后来离开本乡本族到鲁南沂水一带牧会，先后任长老会安邱逢旺支会牧师、济宁州讲道、沂州府教会牧师。<sup>〈16〉</sup>贾玉铭在牧会期间常常与会众一起祷告，过信心生活，拒绝差会津贴。这段靠信心仰望上帝供应的牧会时期，是贾的“黄金时代，在主里面有丰富的恩典”。他极为看重祷告与传道的关系，“要学作传道人，先须学祈祷，能祈祷的，才可作传道，信祈祷的，传道才有好的效果。”<sup>〈17〉</sup>当然，在全身心牧养教会的同时，贾玉铭也参与到国内教会的自立与合一运动中。

庚子教难后，教会痛定思痛，力谋改弦更张，先后发起教会自立自传运动，成立国内布道会，谋划全国教会联合，开展跨宗派合作事工，成效显著。<sup>〈18〉</sup>这也得益于整个普世宣教运动发生的变化。1910年爱丁堡宣

教会议提出，所有宣教工作最终和最高的目的，就是在非基督教地区建立基督的合一教会。大会报告将推动宣教禾场的合作与合一运动置于优先地位。<sup>〔19〕</sup>来自中国的伦敦会在华代表、29岁的诚静怡（1881—1939）在会上以流利的英文发表演讲，一举成名。他在演讲中表达了希望不久的将来，中国会出现一个合一的基督教会，“中国人从来对宗派主义不感兴趣，不喜欢它，反而有时受其害”。<sup>〔20〕</sup>这次大会还象征了19世纪以来西方宣教运动的高潮，与会代表们欢欣期待大使命很快就会完成，相信上主会使用他们“征服世界”。<sup>〔21〕</sup>1913年，世界基督教青年会总干事穆德（John R. Mott, 1865—1955）将爱丁堡会议的合一精神和乐观情绪带到中国，在上海召集了一次全国性的教会会议，成立执行会议决议的临时性机构中华续行委办会（诚静怡当选为两位干事中的一位），以推动全国教会的合作与合一运动。大会建议以“中华基督教会”为全国新教教会的名称，并强烈建议联合同一宗派内的众教会。<sup>〔22〕</sup>1919年12月，中华续行委办会执行部发起“中华归主运动”，旨在振兴教会，联合全国教会力量推进福音在国内各地传布。<sup>〔23〕</sup>

就国内教会的自立与合作进展来看，贾玉铭所属的宗派长老会走在了前面。早在1857年，厦门的美国归正教会就与英国长老会组成联合长老会，5年后更名为中华自立长老会。1905年，全国长老联合会成立，在各联合基础上于1915年成立中华全国长老会联合总会。在长老会的倡导和推动下，1918年长老会联合伦敦会和美部会成立了中华基督教联合会。<sup>〔24〕</sup>贾玉铭在回顾长老会总会的成立经过时，不无自豪地指出其成立为建立中华基督教会指出了一条渐进的可行之路：各宗派公会内部的合一是中华基督教会成立的先导。<sup>〔25〕</sup>这也意味着，他对宗派的看法并不像其他中国信徒认为的那么负面和激进，后者往往以为具有不同宗派背景的差会在国内建立的教会，其分门别宗带有浓厚的“洋教”色彩，必立刻除之才有望以自立教会的身份加入中华基督教会的大家庭。这段实际牧会的亲身经历，有助于贾玉铭

日后在探讨中国教会的自立问题时，不作泛泛之论，而是提出一系列具体和可操作的建议。<sup>〔26〕</sup>

1916年，贾玉铭离开牧会一线，开始了长达21年之久的神学教育事业，先后任教于南京金陵神学院、华北神学院和金陵女子神学院。期间教学之余笔耕不辍，从1921年开始出版一系列神学释经著作，赢得“中国教会的神学泰斗和解经权威”之美誉。<sup>〔27〕</sup>他曾自述到金陵神学院开始教书生涯后，因为“薪水很优，从此信心失了，没有灵力作工了”，即便热心教学，“而信心至冰度了”<sup>〔28〕</sup>。但这番陈述主要是给他离开神学院后立志走信心之路创办灵修学院来做注脚，不必完全当真。事实上，这一时期他的教会团契生活转到以灵光报社为中心。该社于1920年在南京贵格会牧师高师竹（1861—1929）的发起下成立<sup>〔29〕</sup>，贾玉铭被选为报社委员会主席。灵光报以“保全真理，增高灵德，联络灵界同志，促进灵工能力为宗旨”，主要刊登贾、高等人的解经文章，是一份脱离差会体制和神学院体制的自办刊物。<sup>〔30〕</sup>其创办原因除了希望能够发表独立的神学见解，回应非基督教运动的冲击，更是为了反对教会内新神学的泛滥，坚固信徒的灵命：

“非基督教同盟的波涛，虽推不倒急待的自身，然有名无实，仍活在罪恶中的教牧、信徒，不给予人以话柄。更毒的是新神道学的健将，谬解真理，不传救恩，不知败坏了多少人的信仰，损伤了多少软弱弟兄姊妹的心灵。凡此种种，都堪痛心疾首，挽救又岂可迟。因此灵光的将来，责任又是何等的重大。”<sup>〔31〕</sup>

对新神学如此明确表达不加掩饰的厌恶，并没有发生在贾玉铭金陵神学院任内，尽管从1921年开始，该院校董会就因为聘用新派神学人士、使用自由派神学教材而饱受基要派和自由派斗争之苦。<sup>〔32〕</sup>贾玉铭似乎没有发



表公开言论卷入这场争论。事实上，在1922年参加在上海召开的全国基督教大会之前，贾玉铭在一篇公开发表的文章中，虽然注意到自由派对教会传统教义的挑战，不过仍然对教会当前的境遇表示乐观：

“自民国成立以还，非但为中国历史上罕有之际遇，亦且为教会异常之机会。有如布道之丰收、上流之归主、信教之自由、教会之联合、捐输之踊跃、中华基督教会之产生、学生布道团之成立，皆足表显我中国教会今日之现象，实已得基督真理之光华朗照，俾全国人心之大梦顿醒。非唯信徒互为联合，公同担负教会之责，即非基督徒，亦多表示其对于基督教之倾向。是以我国教会之现状，其蓬蓬勃勃之发达进行，大非数千年来所可比拟，直令吾人欣颂上主于不置焉。”<sup>〔33〕</sup>

比起教外人士打着科学和哲学的旗号攻击教会，贾玉铭更担心新神学过于强调基督教要适应现代社会的需要，而牺牲掉信仰的基本要道。贾玉铭对此极为警惕，他看待基督教与社会之关系的基本原则是：宗教的制度可以随社会而改变，但宗教的信仰不能以社会为转移。那些言必称现代科学和哲学，谬解乃至否认耶稣的神性、圣灵的位格、撒但的存在、来生复活等根本要道的教会人士，“不知吾人之信仰，乃根本于圣经纯粹之真理。真理既万古不磨，吾人之信仰，自不得以社会为转移也”。<sup>〔34〕</sup>另一方面，他也提醒教会领袖要了解中国人的国性与国情，把握时代环境和心理习惯，对中国人特点和专长中“能发明光大基督教者”加以利用，以更有效建造教会和扩展福音。

在承认教会如何改良社会这一点上，贾玉铭与赵紫宸的看法相去不远，都强调基督教对人心灵的改变是家庭改良、社会进步的起点。<sup>〔35〕</sup>但撇开信仰的功能转而谈到基督教本身独有的精神特点时，贾玉铭尤为看重基督教

乃有新生命的宗教、心灵之宗教，真基督徒必定是与上帝相交、具有“灵命灵智灵权灵力”的属灵之人。他理想中的“中华归主（基督）”，正是那时每个中国人都有基督的新生命。<sup>〈36〉</sup>也就是说，若要实现“中华归主”的宏愿，切入点不是从基督教的社会功能入手，思想其如何调适以适应现代社会，而是要发挥信仰本身独有的精神，回到新生命的源头，建造个人的属灵生命。然而，贾玉铭在1922年的全国基督教大会上提出的这个进路，似乎并未引起许多人重视。

### 三

大会的主要精力放在更为实际的议题：既有教会本身的问题，也包括乡村和城市服务、公共卫生、工业经济等社会议题。一份花了四年之久完成的中国基督教事业调查报告（《中华归主》）提交给大会，但它的英文译名“基督教占领中国”（The Christian Occupation of China）简直就是一场“公关灾难”，刺痛国人敏感神经，尤令北京的非宗教大同盟极为不满。<sup>〈37〉</sup>这份报告提及当前基督教遭到新思潮的挑战，但认为这些反对论调不足为虑。<sup>〈38〉</sup>然而事实上，早在新文化运动以科学和理性向基督教发起挑战时，中国的基督徒领袖们就已开始思想如何革新教会加以回应了。尤其是到了1922年非基督教运动兴起之后，如何改变基督教给非基督徒留下的“洋教”印象，基督教如何适应中国社会，拉近教会与一般民众、社会和国家的认同，从而让中国人愿意接受基督教，成为中国教会领袖回应时代处境、思以构建本色教会时经常要面对的问题。<sup>〈39〉</sup>

他们对建立本色教会的呼吁，在全国基督教大会通过的《教会宣言》中得到体现。建立本色教会在很大程度上已经成为当时中国教会多数信徒的共识。该宣言严厉批评不加批判照搬西方教会组织和仪式的做法，在中

国教会史上首次明确提出建立中国本色的教会 (the indigenous church), 其基本内容包括两个方面: 文化上“适合中华民族本有的文化和精神上的经验”, 组织上实现“自养”“自治”“自传”的目标。<sup>〔40〕</sup>用大会主席诚静怡后来的话总结来说, 本色教会就是“一方面求使中国信徒担负责任, 一方面发扬东方固有的文明, 使基督教消除洋教的丑号”。<sup>〔41〕</sup>推动本色教会的建立, 也成为大会设立全国基督教协进会的目标之一。贾玉铭和赵紫宸均当选为协进会特约会员。<sup>〔42〕</sup>

1924年, 协进会第二届年会设立“本色教会常备委员会”, 该委员会提出研究调查中国文化、宗教团体、非基运动、差会和教会关系、教会仪式等若干建议。<sup>〔43〕</sup>这些调研建议对于认识中国教会当时的处境来说, 其重要性毋庸置疑, 但要召集和组织动员协进会内全体中西差会和教会的力量合作共事, 则非易事。尽管全国大会和协进会极力保持超越宗派和神学分歧的姿态, 自由派的影响在神学指导思想和事工方向的制定方面还是占明显优势, 以内地会和宣道会为代表的基要派差会最终于1926年退出协进会, 离开了当时中国基督新教界合一运动的主流。<sup>〔44〕</sup>另一方面, 协进会为了团结基要派, 通过了一份承认包括信仰三位一体、圣经为信仰生活最高指导原则等传统教义的信仰宣言(“教义标准”)。<sup>〔45〕</sup>这令以赵紫宸为代表的自由派领袖感到失望。在赵紫宸看来, 协进会发表教义声明, 说明宣教士和他们的中国追随者顽固地持守宗派主义。他认为历史经验证明属灵的合一不是教义合一的产物, 这份信仰声明不过是“另一个西方教义罢了”。本色教会的理想除了在口头上说一说, 似乎被忽视了。<sup>〔46〕</sup>

此时赵紫宸心目中的本色教会, 关键之处在于主张基督信仰与中国传统文化“所孕涵的一切真理化合为一”, 好使中国基督徒的宗教经验和生活符合国土民风, 使得基督教能为国人所了解和接纳。<sup>〔47〕</sup>他认为基督教有一种“永不磨灭的宗教本真”, 被西方教会的仪式教义、组织、建筑等

层层包裹，不见其真面目；中国文化有其精神传统和价值。二者有融会贯通打成一片的必要。<sup>〔48〕</sup>这种融会贯通背后的理由是，福音与中国文化有共通之处，耶稣也临在于中国文化中，只是这位在文化脉络中的基督并非显而易见，要从耶稣身上活出的全部启示中把他认出和凸显出来。<sup>〔49〕</sup>按照德国学者古爱华（Winfried Giber）的理解，赵紫宸的本色教会或者基督教本色化，消极意义在于用批判态度审视被西方传统严重影响的神学，撇除基督教身上的西方习俗、形式和传统，其积极意义就是要重建一个真正的基督教，一个“新”的基督教神学，就是“结合基督教的信仰和中国人的性灵，使之从中国基督徒的经验中生长出来”。两种文化的融合，在赵紫宸这里结果不是调和折衷，而是“创新”。基督早已临在于各个别的文化中，所以，按一国的国性来诠释基督教的遗传，并非是对基督教的信仰作不正当的另类解释。相反，这正是要使基督成为该国国性，实现基督的真正形象。<sup>〔50〕</sup>

这种“新”的基督教神学，显然否定了圣经的最高权威和特殊启示的唯一源头。由此提出的本色教会或“中国化”基督教（二者在当时大多数的公开言论中基本通用），要求基督教的形式和精神都要符合中国人的“胃口”，使教会与中国文化“结婚”，洗掉西洋色彩。持此论调者中有人见社会上盛行佛教，就主张在教会内仿效佛教仪式，甚至试验“佛化基督教”；有人创作许多中国歌调的赞美诗，乃至修改固有的赞美诗，“使诗歌中国化起来”；有人甚至赞成用福音书把全部圣经“重新甄别”，分正副两本，将孔子的仁、老子的道、墨子的爱等与耶稣的话不相违背的，列为一个副本，共三本圣经。探讨基督教思想如何与中国文化调和的文章，一度在基督教刊物上“层见叠出”。<sup>〔51〕</sup>新神学如此把基督教会“中国化”的种种言行，在一系列教会革新改良之举中，可谓“声浪最高，趋势最汹”<sup>〔52〕</sup>。贾玉铭决定公开反驳。

## 四

1922 年秋，贾玉铭离开深陷基要派和自由派之争的金陵神学院，追随他在文会馆就读期间的老师赫士，担任于山东滕县新成立的华北神学院副院长。<sup>〔53〕</sup>该神学院无条件赞同中华圣经联会的基要神学立场，其成立本身就是 20 世纪初来华宣教士之间基要派和自由派分裂的产物。<sup>〔54〕</sup>置身“基要主义的大本营”<sup>〔55〕</sup>，贾玉铭开始在授课中直言不讳批评中国基督徒新神学（自由派神学）领袖推动的“中国化”教会。

他首先认同福音要处境化，正如使徒保罗所说：“向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何总要救些人”（林前 9:22）。如果“中国化”教会的含义指的是这个层面的处境化，具体来说就是本地教会当以华人为主体，适应华人诸如民情、文化、性格心理等等客观环境，贾对此并无异议。在他看来，这种急于摆脱“洋教”二字，力求教会适应中国国性民风的动机，无可厚非，问题是实际上做过头了，牺牲了基督教的教义特性。而正是这些教义和特性保证了基督教“既入世又出世”、“救正社会而不为社会濡染”、“改化国族人心而不反为其所化”。就像他此前将宗教区分为可适应社会而改变的制度，和不以社会为转移的信仰那样<sup>〔56〕</sup>，贾玉铭坚定认为教会的制度形式可以及时而变，随地而改，以求适应各地国情环境，但基督信仰的根本要道，则不应随社会而改变。“其与社会共沉浮，以时尚为转移之教会，何得谓为基督之真教会乎？”<sup>〔57〕</sup>制度形式由西洋式改为中国式，不过是西洋本色一变而为中国本色，无论中西本色，“亦非基督教之真相”，只要根本要道不变，就无须担心教会的特性改变。所可虑者在于当前提倡“中国化”教会的人，最大的问题就是“枉道而媚人”，将基督教的真理特性湮没殆尽。

所谓“枉道”，主要是主张圣经中国化，即将圣经真理与中国文化道



德共治一炉，“有补于社会者增益之，不合人心理者删除之”。<sup>〔58〕</sup>持此论调者或许期望圣经产自中国社会，方合“中国化”的含义。但这样的经典已经不能称之为基督教的圣经了。贾玉铭深信所有圣经 66 卷书享有独一、最高的启示权威，据此批评赵紫宸这样的新神学家，以为全本圣经之外还有圣经，甚至可能的话也可“扩充至六万六千卷”，这种对待圣经真理的态度，“仅以个人私智，蠡测管窥，未免矫枉过正，致失神道之真谛耳”。<sup>〔59〕</sup>

所谓“媚人”，主要是指在礼拜诗歌、音乐、教堂建筑、教会仪式和人事安排等方面，为了“中国化”而中国化，对于所引入的本国文化中的糟粕不加区分，只求为国人容易接纳。例如在敬拜赞美中只求迎合华人口味心理，哪怕诗歌旋律失之鄙俗褻渎。甚至为了不与教会其他仪式隔阂，竟然对于教会最重要的仪式洗礼和圣餐随意通融，或行或否，听人自便。又如只是一昧追求华人从西人手中取得教权，负责教会一切设施规划，但却不知华人在教会“当家作主”，前提是中国教会果能自立、自养和自传。<sup>〔60〕</sup>

总之，贾玉铭极为反感“中国化之教会”或者“中国化之基督教”这样的表述。在他看来，真基督教自有活泼能力，足以改化中国，而决不为中国所改化。“今兹基督真理，已遍布中华，甚望中华终必有被基督真理所化之一日。如果基督之真理，终不能化中国，而反为中国所化，吾不知乃中国之福遇耶？抑中国之不幸耶？”<sup>〔61〕</sup>如果说勉强要使用“中国化之教会”这样的表述，以便和倡此调者对话的话，那么贾玉铭心目中的“中国化教会”，首先具有文化保守的特征，对于中国所谓的旧文化、旧道德，承认其并非如社会上某些拥抱新文化的青年士女谩骂的那样一无是处，而是其中“与基督真理暗合之处不少”，二者可相资并进。这样的教会还可利用中国人保守、调和、神秘主义等等国民性格来扩展教会，使之成为带有中国本色的教会。就教会治理和建设言之，这样的教会也是实行自立、自养自传的教会。

最后也是最重要的是，“中国化教会”之真义，不是以中国为中心，而是以基督为中心，“非中国化之基督教会，乃中国被基督化之教会”<sup>〔62〕</sup>。而被基督所化之中国，并非有名无实的基督教国家，而是指中华归基督，也即全体国人受基督之新生命，为基督所救所属，成为基督化之“基督人”。<sup>〔63〕</sup>显然，贾玉铭理解的“中国化教会”或本色化教会，是以宣教关怀而非文化关怀为导向的。他不需要像自由派神学人士那样，去假设基督教与中国文化有融会贯通打成一片的必要，不需要在圣经和基本教义之外去寻求新的启示，重建一个真正的、符合现代社会的基督教。他对圣经已经启示的福音真理有信心，“基督之真理乃万古不磨、历世常新，愈受击评，必愈显光明也。”<sup>〔64〕</sup>奉此“足以烛照世界之阴翳，拯济万人之罪苦”<sup>〔65〕</sup>之真理而建立的教会，又怎能为“中国所化”而不“改化中国”呢？而改化中国的目标，绝非建立一个有名无实的基督教中国，而是每一个中国人都归向基督，得着新生命，成为一个个“基督人”。

“基督人”是贾玉铭灵命神学的核心概念：既是基督救人之终极目标，也是信徒灵命追求的至高境界。<sup>〔66〕</sup>对他而言，教会软弱的原因在于基督徒没能在灵命历程中进步成长，不明白基督救赎的终极目标（“完全教法”）。<sup>〔67〕</sup>教会若要发达增长，要首先注意“灵育问题”。在教牧人员方面必须有“高尚灵性，活泼道心”，且必须是一个“以身成道的基督人”，才能有传道的果效，在教会中孕育出更多的“基督人”；在一般教友方面也当追求灵性长进，从而建立一群灵命丰盛的属灵团体（教会），以供应中国社会的需要。<sup>〔68〕</sup>会众的灵性，而非人才和经济，在贾玉铭看来才是教会能否自立最紧要的因素：

“不欲我中国教会自立则已，如欲自立，对于教友之灵性方面，尤当特别注意，以所谓之真教会，乃属天者，属灵者，不可见者；欲建设扩张

此无形之教会，所恃者灵恩，所操者灵权，所奉者灵命，所作者灵工，故必须充溢灵能灵力，始克有济。如果会众俱各受有丰盛之灵命生活，即已各于基督内卓然而立，任遇何等艰苦迫害，决不至有倾覆之虞，此等属灵之团体，欲使之不自立，亦不可得矣。”<sup>(69)</sup>

当然，这不意味着在外部环境允许的情况下，教会可以忽略人才储备和经济捐输等现实问题。贾玉铭甚至提倡教会广设实业学堂，以期为教会造就适用人才，推广福音，提高教友生活水平，从而减轻教会财力负担，实现教会自立。<sup>(70)</sup>然而，他始终把信徒个人灵命的建造当作建立健康、合一、自立的教会之根基。无论是在烽火连天的抗战时期，还是生灵涂炭的国共内战中，贾玉铭的诗歌创作和神学教育（主要是创办灵修学院）事业，都带有明显的强调灵命建造的特点。<sup>(71)</sup>

然而 1949 年后，他的灵修神学教育事业，连同其灵性生命，在全能政治的烈焰中遭受考验，其结果并不理想。1951 年，贾玉铭以中国基督教长老总会主席的身份，加入推进“基督教三自革新运动”、控诉帝国主义的合唱队列，与很多教会领袖一样，他对新政权尊重信仰自由的承诺深信不疑。<sup>(72)</sup>五年后，贾玉铭被选为“三自爱国运动委员会”副主席，他一手创办的灵修学院被迫停止活动，两年后被并入金陵神学院。<sup>(73)</sup>历史的吊诡之处在于，当年批判新神学领袖“枉道媚人”的贾玉铭，三十年后与他所批判的对象一同推动教会革新运动。他在“三自爱国会”的会议发言，谈及“教会在新中国光明的前途”时，仍不忘勉励与会者要有道化的丰盛生命，“活着就是基督”，才能在群众中为神作见证。<sup>(74)</sup>不过此时已无当年志在“中华归主”的豪气与风采。此后直到 1964 年去世，贾玉铭的晚年灵命状况和生活境遇，与他早年丰沛的灵性生活形成鲜明反差，令人唏嘘。<sup>(75)</sup>全能政治允诺的教会自立和本色化，对于当时那些无论出于何种理由相信之的教

会领袖而言，最终证明不过是玫瑰色的想象。信仰与政治之间，并非如贾玉铭认为的那样“确实毫无冲突”。<sup>〔76〕</sup>

## 五

总之，贾玉铭站在基要派的立场上，批判新神学基督徒领袖提倡的“中国化”教会，为了迎合新思潮和民族主义情绪，牺牲了基督信仰本身的超越性和独特性。“枉道而媚人”是对他们革新教会种种言行的恰切写照。贾氏心目中的“中国化”教会或者本色化的教会，尽管可能也带有某些华洋教会情结和民族主义情绪<sup>〔77〕</sup>，但不完全是欧美化或西方化教会的对立面。他将新神学教会领袖主张的“中国化”赋予了基督化的含义，也就赋予了本色化的教会运动以福音导向的意义。按照他对基督福音的理解，住在基督里、活出基督的“基督人”是上帝救赎的最终目标，也是信徒灵性生命的最高境界。因此，灵性生命的建造和操练成为他思想教会改良、福音扩展和社会进步的重点。这种进路不同于狭隘的基要主义，后者只关心个人得救而放弃社会责任。

一百年后的今天，回顾非基运动时期这场“中国化”教会或教会本色化的运动，贾玉铭当年对新神学的批判，依然提醒今天接受大公信仰传统的信徒，无论遭遇以何种名义要让基督信仰和教会“本国化”的做法，仍要持守和捍卫信仰的基本要道。今天的教会不再处于上世纪初的“黄金时代”，似乎也无需以“中华归主”为教会扩展的目标。然而即便身处主流文化的边缘，教会和她的属灵儿女仍要在地上为基督作见证。而见证能力的大小则在乎信徒个人灵命生活的景况。向下扎根，才能向上结果。至于信仰和教会的本色化或者处境化，其实无需某个教内或教外运动来提倡，本是时间到了自然形成的过程，总归是圣灵自身的工作。

事实上, 基督新教入华百年后的 20 世纪初, 中国本土独立于西方宗派、在某种程度上已经相当“本色”的自立教会就已出现。比如派出三位代表参加 1922 年是次全国基督教大会的“真耶稣教会”, 他们声称自己才是“纯真本色的, 代表中国教会唯一的代表”, 而主席团的成员都是“西洋妈妈生的, 开口闭口夸奖他们的洋妈”。这些带有蔑视和排外的言论引起在座一些代表的不满, 后者甚至为此“大打出手”。这三位代表因其所言所行, 几乎就要被大会主席团逐出大会。<sup>〈78〉</sup> 这段大会插曲(闹剧?) 虽不见于大会报告书的正式记载, 却在一定程度上反映了当时中国教会草根阶层与城市精英在本色化问题方面, 对待西方差会的不同态度。<sup>〈79〉</sup> 按照裴士丹先生的观察, 直到 1937 年, 在与差会有关的机构中, 中国教会向真正的自立和本色方向只有轻微的移动。甚至在 1949 年前, 在大多数基督教机构中, 外国差会的财政资助依然举足轻重。<sup>〈80〉</sup> 那些主流建制教会之外的自立教会, 曾经活跃在中国教会奋兴历史的舞台上。今人在回顾和检讨上个世纪中国教会的本色化运动时, 它们的属灵经验和本色化历程不应被忽视。♥

- 
- 〈1〉 Daniel H. Bays, “Reflections on Protestantism and Modern China: Problems of Periodization,” in *The Chinese Historical Review*, Vol. 20, 2013: 11-12.
- 〈2〉 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), 99-103; Chloe Starr, *Chinese Theology: Text and Context* (New Haven & London: Yale University Press, 2016), 51-53.
- 〈3〉 全绍武编, 《基督教全国大会报告书》, 上海: 协和书局, 1923 年, 第 249 页; *The Chinese Church as Revealed in the National Christian Conference* (Shanghai: The Oriental Press, 1922), 636; Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: The Macmillan Company, 1929), 796-797; *The China Mission Year Book 1923* (Shanghai: Christian Literature Society, 1923), 329.



- 〈4〉 北美学术界对基要派和现代派之争的研究，重要的著作有 George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (second edition) (New York: Oxford University Press, 2006); *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991) (此书有中译本:《认识美国基要派与福音派》，北京:中央编译出版社,2004年); Joel A. Carpenter, *Revive Us Again, The Reawakening of American Fundamentalism* (New York: Oxford University Press, 1997)。对美国新教中现代主义思想及其与海外宣教关系之研究，见 William R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism* (Cambridge: Harvard University Press, 1976); *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987)。
- 〈5〉 这些新教共识植根于 19 世纪的福音派。包括 1) 赞同外国差会的首要目的是让所有人知道耶稣基督是他们的教主和主，并劝众人成为耶稣的门徒；将归信者集合为自治、自养、自传的教会；2) 教义方面持守耶稣基督的神性；3) 承认福音宣教事业的社会维度，拒绝福音与社会参与二元对立；4) 支持宣教事工层面合作的普世合一。这些共识在 1920 年代和 1930 年代间，由于受到基要派和现代派之争的影响而逐渐解体。见 James Alan Patterson, “The Loss of a Protestant Missionary Consensus: Foreign Missions and the Fundamentalist-Modernist Conflict,” in *Earthen Vessels: American Evangelicals, and Foreign Missions, 1880-1980*, ed. Joel A. Carpenter and Wilbert R. Shenk (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1990), 74-77。
- 〈6〉 “大会会长诚静怡博士开会演词”，《基督教全国大会报告书》第 24 页；赵紫宸，“中国教会的强点与弱点”，收入《赵紫宸文集》第三卷，北京：商务印书馆，2007 年，第 130 页。
- 〈7〉 《赵紫宸文集》第三卷，第 131 页。
- 〈8〉 “生命月刊—证道团—本期特号”，《生命月刊》第 2 卷第 7 册，1922 年 3 月，第 10—11 页；“发刊‘生命月刊’宣言”，《生命月刊》第 1 册第 1 期，1920 年 6 月，第 1—3 页；“证道团宣言书”，《生命月刊》第 1 册第 1 期，1920 年 6 月；徐宝谦，“北京证道团的宗旨及计画”，《中华基督教会年鉴》第 6 期，1921 年，第 133—134 页；查时杰，“民初基督教‘生命社’初探（1919—1937）”，《台大历史学报》第 16 期，1991 年 8 月，第 181—203 页。
- 〈9〉 贾玉铭，“基督徒的个人生活”，《基督教全国大会报告书》，第 314 页。
- 〈10〉 贾玉铭，《新辨惑》，南京：灵光报社，1930 年，第 262 页。
- 〈11〉 于力工，《西方宣教运动与中国教会之兴起》，台北：橄欖出版社，2006 年，第 378 页。

- 〈12〉 郭大松、杜学霞编译,《登州文会馆——中国第一所现代大学》,济南:山东人民出版社,2012年,第9、16页。
- 〈13〉 贾玉铭,“一位牧师的见证”,《灵声》第2期,1937年,第45—46页。
- 〈14〉 谢龙邑,《基督人——贾玉铭的灵修神学》,台北:中华福音神学院出版社,2008年,第47页。
- 〈15〉 于力工,《西方宣教运动与中国教会之兴起》,第379页。
- 〈16〉 郭大松、杜学霞编译,《登州文会馆——中国第一所现代大学》,第149页;《中华基督教会年鉴》第2册,1915年,第336页。
- 〈17〉 贾玉铭,“一位牧师的见证”,第45—50页。
- 〈18〉 王治心,《中国基督教史纲》,上海世纪出版集团,2007年,第192—194页。
- 〈19〉 “Report of Commission VIII”, in *World Missionary Conference, 1910* (Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910), 1, 5.
- 〈20〉 Ibid., 195-197; 赵天恩,《诚静怡与中国教会自立》,新北:橄欖出版有限公司,2017年,第166—167页。
- 〈21〉 乐马可(Mark A. Noll),《转捩点——基督教会历史里程碑》,邱清萍译,加州:美国中信出版社,2002年,第308—310页。
- 〈22〉 Wallace C. Merwin, *Adventure in Unity: The Church of Christ in China* (Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, 1974), 26-27.
- 〈23〉 全绍武,“中华归主运动”,《中华基督教会年鉴》第6期,1921年,第45—47页。
- 〈24〉 Wallace C. Merwin, *Adventure in Unity: The Church of Christ in China*, 21; 贾玉铭,“中华全国长老会联合总会之成立”,《中华基督教会年鉴》第1期,1914年,第24页;林荣洪,《中华神学五十年(1900—1949)》,香港:中国神学研究院,1998年,第314页。
- 〈25〉 贾玉铭,“中华全国长老会联合总会之成立”,第25页。
- 〈26〉 贾玉铭,“中国教会之自立问题”,收入张西平、卓新平编,《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,第348—361页。
- 〈27〉 郑递蓝,“我所认识的贾玉铭博士”,见刘翼凌编,《你应该知道的亚洲圣徒——短篇传记集》,香港:证道出版社,1967年。网络版见 [https://mp.weixin.qq.com/s/3Rx3LK3oxRjC73UQK9LJ\\_g](https://mp.weixin.qq.com/s/3Rx3LK3oxRjC73UQK9LJ_g) (2022年3月30日访问)
- 〈28〉 贾玉铭,“一位牧师的见证”,第48页。
- 〈29〉 李既岸、贾玉铭、焦维真,“悼高师竹老牧师”,《灵光报》1929年第8卷第3期,第52—55页。
- 〈30〉 贾玉铭,“回忆与希望”,《灵光报》1925年第1期,转引自王德龙,《以“信”废“用”——贾玉铭生平及思想研究》,北京:中国社会科学出版社,2017年,第56—57页。

- 〈31〉 同上，第 58 页。
- 〈32〉 James Edwin Bear, *The Mission Work of the Presbyterian Church in the United States in China, 1867-1952*, vol. V. 1973: 373, 380.
- 〈33〉 惺吾（贾玉铭），“今日之中华基督教会”，《神学志》第 8 卷第 1 号，1922 年，第 26—27 页。
- 〈34〉 同上，第 23 页。
- 〈35〉 同上，第 27 页；T.C. Chao, “Can Christianity be the Basis of Social Reconstruction in China?”, *The Chinese Recorder (CR)*, Vol. 53(1922): 315.
- 〈36〉 惺吾，“今日之中华基督教会”，第 32 页。
- 〈37〉 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China*, 109; “分省中国教毒图”，萧子升等，《非宗教论》（1923 年），第 38 页。<https://taiwanebook.ncl.edu.tw/zh-tw/book/NTUL-9900013406/reader>（2022 年 5 月 1 日访问）
- 〈38〉 《基督教全国大会报告书》，第 67—68 页。
- 〈39〉 赵天恩，《中国教会本色化运动（1919—1927）：基督教会对于现代中国反基督教运动的回应》，新北：橄欖出版有限公司，2019 年，第 207—212 页。
- 〈40〉 《基督教全国大会报告书》，第 177 页。英文版的表述是在文化方面要“考虑中华民族的精神经验”（takes cognizance of the spiritual inheritance of the Chinese race），与中文版的“适合”（适应）表述有异。
- 〈41〉 诚静怡，“协进会对于教会之贡献”，《真光》第 26 卷第 6 期，1927 年，第 6 页。
- 〈42〉 《基督教全国大会报告书》，第 253 页。
- 〈43〉 诚静怡，“本色教会之商榷”，第 262—263 页。
- 〈44〉 “内地会差会退出协进会组织团体之经过”，见《真光》第 25 卷，第 4/5/6 期，1926 年，第 182—183 页；*The China Christian Year Book 1926* (Shanghai: Christian Literature Society, 1926), xxv-xxv；姚西伊，“中国内地会与中华全国基督教协进会”，见赵林、杨熙楠主编，《比较神学与对话理论》，桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 209—233 页。
- 〈45〉 《基督教全国大会报告书》，第 249 页；*The Chinese Church as Revealed in the National Christian Conference*, 693.
- 〈46〉 “My Impression of the National Christian Conference,” in *CR* 53, 1922, 416.
- 〈47〉 T.C. Chao, “The Indigenous Church,” *CR* 56, 1925, 497; 赵紫宸，“本色教会的商榷”，收入赵晓阳编，中国近代思想家文库之《赵紫宸卷》，北京：中国人民大学出版社，2015 年，第 96 页。
- 〈48〉 赵紫宸，“基督教与中国文化”，收入张西平、卓新平编，《本色之探——20 世纪中国基督教文化学术论集》，第 1 页。

- 〈49〉 古爱华,《赵紫宸的神学思想》,邓肇明译,上海:中国基督教协会出版,1999年,第98—99页。
- 〈50〉 同上,第101—103页。
- 〈51〉 崔爱光,“论中国化教会”,《真光》第23卷第11号,1924年;萧暄,“中国化的基督教”(1922年12月9日),《生命》第3卷第5期,1923年。另见《华西大学校学生立志布道团季刊》第3期,1923年;王治心,《中国基督教史纲》,第213页。
- 〈52〉 贾玉铭,《新辨惑》,第252页。
- 〈53〉 赵曰北编著,《历史光影中的华北神学院》(第三版),爱丁堡:汉塞尔出版社,2017年,第56页。
- 〈54〉 Samuel H. Leger, *Education of Christian Ministers in China: An Historical and Critical Study* (Shanghai: 1925), 39-40; G. Thompson Brown, *Earthen Vessels and Transcendent Power: American Presbyterians in China, 1837-1952* (Maryknoll: Orbis Books, 1997), 209-210.
- 〈55〉 姚西伊,《为真道争辩——在华基督新教传教士基要主义运动(1920—1937)》,香港:宣道出版社,2008年,第135页。
- 〈56〉 惺吾(贾玉铭),“今日之中华基督教会”,第23页。
- 〈57〉 贾玉铭,《新辨惑》,第253页。
- 〈58〉 同上,第255页。
- 〈59〉 同上,第166、264页;参赵紫宸,“对于《信经》的我见”,《赵紫宸文集》第三卷,第32页。
- 〈60〉 贾玉铭,《新辨惑》,第256—259页。
- 〈61〉 同上,第260页。
- 〈62〉 同上,第261页。
- 〈63〉 同上,第262页。
- 〈64〉 同上,“自序”。
- 〈65〉 贾玉铭,《神道学》第三册卷十,南京:灵光报社,1925年,第817页。
- 〈66〉 同上,第659页;谢龙邑,《基督人——贾玉铭的灵修神学》,第67页。
- 〈67〉 谢龙邑,《基督人——贾玉铭的灵修神学》,第71页。
- 〈68〉 同上,第84—86、92—93页。
- 〈69〉 贾玉铭,“中国教会之自立问题”,第352页。
- 〈70〉 同上,第358—361页。
- 〈71〉 谢龙邑,《基督人——贾玉铭的灵修神学》,第55—60页。
- 〈72〉 贾玉铭,“推进基督教三自革新运动切断与美帝国主义的一切关系”,《天风》1951年第11卷第25期,第8页;“按圣经眼光看基督徒是超政治的么?”,《天风》1951年第12卷第5期,第5页。
- 〈73〉 郭伟联,《反对合一!——贾玉铭、基要主义与合一运动的纠结》,香港:天道书楼,2002年,第58—60页。
- 〈74〉 贾玉铭,“教会在新中国光明的前途”,《中国基督教三自爱国

运动文选(1950—1992)》,上海:中国基督教三自爱国运动委员会出版,1993年,第84页。

- 〈75〉 拙口,“贾玉铭牧师的惨痛教训”,<https://blog.xuite.net/lord.love777/ilovelord/21154992> (2022年4月30日访问)
- 〈76〉 贾玉铭,“教会在新中国光明的前途”,第85页。
- 〈77〉 郭伟联,《反对合一! ? ——贾玉铭、基要主义与合一运动的纠结》,第97—98页。
- 〈78〉 《真耶稣教会卅周年纪念专刊》,1947年, C22.
- 〈79〉 Lian xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven & London: Yale University Press, 2010), 57-63.
- 〈80〉 Daniel H. Bays, “The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937”, in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel H. Bays (Stanford: Stanford University Press, 1996), 309.



赵紫宸（1888—1979）肖像。  
拍摄于1926年。图片来自燕京研究院编，《赵紫宸文集》第一卷，  
北京：商务印书馆，2003年，第179页。

# 适应还是救赎？——赵紫宸谈 基督教与中国文化

文 / 孙泽汐

**摘要：**本文追溯了赵紫宸关于民族救赎的神学思想，其演变与中国文化息息相关。尽管他从未怀疑过基督教在国家重建中的意义，但他曾就中国文化和基督教之间的关系作出重大的神学调整。在他早期的作品中，赵紫宸试图将基督教“中国化”，通过造就文化相关性来强调信仰的内在性 (immanence)。后来经历了在日本监狱中“被真理逮住”，赵紫宸转而将基督教的超越性 (transcendence) 作为对中国文化和社会的必要矫正。

安德鲁·沃尔斯 (Andrew Walls, 1928—2021) 明确地指出了所有世界基督教先驱者们都面临的一个问题：忽视或放弃本土文化绝不是一个可取的选择。<sup>(1)</sup> 在中国，关于这个问题的一个有力声音来自赵紫宸。除了在燕京大学和普世教会的长期服务外，赵紫宸还因其其在神学和艺术方面的著作而闻名，这些著作从始至终包含了对中国经验的阐述。据赵紫宸的传记作者古爱华 (Winfried Glüer) 说，赵紫宸在努力接受基督教的过程中，深受中国思想的影响：“为了中国和中国的革命，他大半生都努力使在华的基督教会成为中国的教会……不单单在知识的层面，而是以中国社会中教会的实际生活为基

础。”<sup>(2)</sup>的确，赵紫宸在他的各种基督教作品和实践中体现了对处境化基督教的毕生追求。

起初，赵紫宸从自由主义范式出发，深受社会福音传统和五四运动人文主义的影响。<sup>(3)</sup>这一时期，他试图在基督教和中国文化之间寻找一致性，以便通过结合儒家和基督教来凸显基督教的内在性。然而，在1930年代，他对新正统神学愈发欣赏，最终在1941年日本宪兵队的牢狱中，经历了信仰上的重大转变。在那次经历之后，赵紫宸开始强调基督教所特有的超越性，并与中国文化中缺乏类似的品质作对比，以求在二战后改变一个破碎的中国。1949年，共产党在中国大陆取得胜利，赵紫宸的神学探索也戛然而止。然而，他长达数十年的探索仍然是在国家重建的背景下，调和基督教的内在性和超越性的重要尝试。<sup>(4)</sup>

## 一、作为人文主义改革者的赵紫宸（1900—1920年代）

虽然赵紫宸在裴士丹 (Daniel Bays, 1942—2019) 所称中外新教建制 (Sino-Foreign Protestant Establishment) 的一众领袖中表现突出，但从早期在教会学校的经历来看，他与西方传教士的关系并不明朗。<sup>(5)</sup>被录取到卫理公会东吴大学的预备学校并未阻止赵紫宸发表反基督教的先锋言论。这是在他1907年受洗之前，比五四或后来的反基督教运动所带来的民族主义浪潮早了十多年。当时，赵紫宸已经在全校师生面前——包括西人校长——如此言道，不允许西洋迷信“染我中华干净土”，以及“等我们力足的时候，定当把洋人一齐杀了”。<sup>(6)</sup>对年轻的赵紫宸来说，爱国情怀正意味着排外主义与反基督教的狂热。

然而，对于一个有志报国的青年来说，基督教不仅仅代表所谓的帝国主义。正是在他的家乡浙江德清附近的一个教堂里，赵紫宸第一次听闻“变



法”和“洋文”这样的新词。也正是教会里的一个基督徒友人，推荐赵紫宸到苏州的长老会萃英书院学习，标志着他基督教研究之旅的开始。<sup>〔7〕</sup>那是在1900年义和团运动之后的三年，当时国家需要改革自强已经获得了空前的共识。他也把国家服务的愿景带到了苏州的教会学校。

相比之下，赵紫宸的归信并非出自西方教育或文化，而是与传教士的个人友谊。<sup>〔8〕</sup>1907年，约翰·穆德（John R. Mott, 1865—1955）在苏州主领了一场令人难忘的奋兴会，令他颇为感动。但赵紫宸归信的直接原因更符合中国珍视友谊的传统。卫理公会传教士孙乐文（David L. Anderson, 1850—1911），也是苏州大学的校长，并没有因赵紫宸的对立言论而心生反感。相反，他在一次私人谈话中赞扬了赵紫宸：“我看你乃一深思的青年。你当自思。”赵紫宸对校长的认可大为感动，因而领洗入教——“士为知者死可矣。”<sup>〔9〕</sup>

从他归信的原因中可以看出，基督教的思想体系与赵紫宸自己对世界的理解不谋而合。这样的模式在他公开参与五四运动之前，即1914年至1917年在美国范德堡大学（Vanderbilt University）的神学研究中得到了进一步的加强。在美期间，赵紫宸修习了社会学、哲学和神学，吸纳了美国社会福音众先知们的思想。这也可以理解，毕竟赵紫宸自从来苏州学习西学后，就一直渴望为国家重建做出贡献。一回到北京，赵紫宸就与燕京的其他教员和一些基督教学者，如刘廷芳（1892—1947）、吴雷川（1870—1944）、吴耀宗（1893—1979）等一起，组织了“北京证道团”。<sup>〔10〕</sup>这个名字反映了当时基督徒参与五四这一“中国文艺复兴”事件的紧要性。<sup>〔11〕</sup>

陈独秀对“德先生”和“赛先生”众所周知的拥护，正是一种人文主义改革态度的集中体现。这一点也体现在陈独秀对耶稣人格的推崇，以及他对基督徒超自然信仰的完全拒绝（他视之为迷信）。<sup>〔12〕</sup>相应地，在这一

早期阶段，赵紫宸寻求将基督教教义的阐述与哲理思辨相贯通。陈独秀积极评价基督教后仅一年（1921年），对基督教的态度就迅速转向负面。而赵紫宸也发现自己面临更大的压力，要使基督教与中国社会相关联。对当时的他来说，要回应基督教是“帝国主义文化侵略”这一指控，就意味着要给基督教穿上中国文化的衣裳。

在他1924年的一篇题为《风节》的文章中，赵紫宸呼吁他的读者实践中国圣贤的教诲，活出耶稣基督的精神。这相当于将两者未加过多的限定而等同起来。<sup>〈13〉</sup>即使是改革中的教会，也需要关注其当下的做法与“中华古道”的冲突。<sup>〈14〉</sup>三年后，赵紫宸就中国文化的本质又写了一篇文章。<sup>〈15〉</sup>他在这篇文章中认为，中国的宗教经验只关注今生的自然世界，外加对天和祖宗的崇拜，这实际上体现了“中庸”的美德。<sup>〈16〉</sup>因此，基督教领袖在向中国人民发出呼吁时，应通过中国的精神遗产来解释基督教。他总结说，这意味着西方的“神人的基督”必须成为“人神的耶稣”，才好符合中国圣贤崇拜的宗教。<sup>〈17〉</sup>

赵紫宸于1927年6月10日完成了上述这篇文章。三个月前，在国民党和共产党的统一战线下，北伐军占领了南京。基督教在这场对“帝国主义和军阀”的胜利中并非安然无恙。自1925年五卅运动在中国各大城市爆发后，反教攻击变得越来越普遍。<sup>〈18〉</sup>在北伐期间，这种敌意在金陵大学副校长文怀恩（J. E. Williams, 1871—1927）的被杀中达到顶峰。<sup>〈19〉</sup>外国领事下令撤离，新教机构颇受挫折。当时的情形类似近三十年前义和团事件的后续。而赵紫宸倾向于通过中国祖先认可的真理来认识基督也就不难理解了。<sup>〈20〉</sup>

也是在这个时候，赵紫宸写下了他第一篇关于基督教和中国文化的主题文章（1927年）。<sup>〈21〉</sup>在论文的开头，赵紫宸就明确提出了他的论点：基督教中永恒的宗教本质在西方的层层建构下很难被发现。其需要穿上中国



1925年赵紫宸于苏州。  
图片来自《赵紫宸文集》第一卷，第8页。

文化的精神遗产，才能被中国人理解和接受。<sup>〔22〕</sup>他认为，真正的本土化意味着基督教与所在地文化的伦理学、美学和哲学进行对话。<sup>〔23〕</sup>

赵紫宸的工作，就是要从四个主要关注领域中寻找共同点：（1）中国的自然主义及其相应的道德含义；（2）作为公民宗教的伦理；（3）超越理性阐述的艺术和美学，以及（4）某种文化神秘主义，尽管中国人在日常中偏重实用主义。<sup>〔24〕</sup>这些都是赵氏所确定的引导基督教融入中国文化的重要

领域。在这个过程中，他确实提到了某些基督教独有的教义。然而，这些教义在很大程度上被淹没在赵氏的本土化理论和他对中国文化精髓的详细阐释中。这一情况的改变，要等到十六年之后。

赵紫宸通过综合理想化的儒家思想和基督教来构建中国神学的使命感，一直持续到 1940 年代初。然而，在 1930 年代，这种自由主义神学就遇到了麻烦。为此，我们应留意赵紫宸在 1936 年写的一篇重要书评。在对吴雷川的《基督教与中国文化》的坚定批判中，赵紫宸对基督教的超越性表达了前所未有的关注：不是将之视作一种改革方案，而是一种宗教信仰。<sup>〔25〕</sup> 赵紫宸否定了吴雷川对耶稣的描绘，后者认定耶稣是一个革命家，为了犹太民族的幸福，消除了国内的腐败，建立了公正的制度。<sup>〔26〕</sup> 对赵氏来说，这种把基督教仅仅当作社会经济改革动力的人文哲学，根本不是宗教。宗教信仰，尤其是基督教教义中的宗教信仰，有其客观存在，不应该被现代主义的框架所收编。<sup>〔27〕</sup> 以耶稣的普世和永恒的信息为代价，将其降低到世俗和政治领域，就不再是“适应和成全”，而是对文化处境的“屈从和妥协”。<sup>〔28〕</sup> 赵紫宸认为，基督教永远不会与“集体主义和独裁主义”相容，尽管它们在社会上越来越畅销。<sup>〔29〕</sup> 在回应他早期的社会福音立场时，赵紫宸无论自觉与否都开始接受基督教的超越性。

## 二、赵紫宸：成形中的神学家（1930—1940 年代）

1941 年 12 月 7 日，日本突袭珍珠港。这不仅导致了太平洋战争爆发，也使得燕京大学十几名教员被日军逮捕。意想不到的，这一监禁（以及随后的几年）成了赵紫宸作为一名神学家的高产时期，也是其调整自身神学方向，重新表述基督教在中国社会和文化中的作用的时期。<sup>〔30〕</sup> 总的来说，从 1930 年代到 1940 年代，我们看到赵紫宸的重点逐渐转向基督教

的超越性：上帝的启示是真正知识的来源，以及基督教与中国文化的差异对后者是有益的。

尽管赵紫宸在 1932 年的英国接触到了新正统神学，他对吴雷川的书也持批评态度，但自由主义神学的痕迹在赵紫宸的作品中依然明显。<sup>〔31〕</sup> 这种张力贯穿了赵紫宸 1930 年代的作品中，而超越的主题在很大程度上只是作为背景。1935 年，赵紫宸出版了《耶稣传》，他在这本书中摒弃了神迹（随从 19 世纪的高等批判），并突出地加入了中国文化元素。<sup>〔32〕</sup> 他以传统章回小说的方式撰写了这部神学作品，章节标题来自从唐诗到佛经的一系列经典。例如，关于耶稣教导的一章标题为“循循然善诱人”。这句话出自《论语·子罕》，赞美圣贤对其弟子的步步引导。<sup>〔33〕</sup>

第二年，赵氏出版了《学仁》，这是一部将儒家的道德伦理与基督教的社会伦理相联系的灵修作品。<sup>〔34〕</sup> 赵紫宸认为，传统中国对“仁”的追求，实际上等同于耶稣对道德的强调。这里，赵氏将中国经典与《圣经》中的例子相提并论，如《大学》中“格物致知”的概念与耶稣关于清心者必得见上帝的教导（太 5:8）；文天祥抗击蒙古族大军的牺牲精神与基督教“将身体献上，当作活祭”的呼吁（罗 12:1）；以及陶渊明诗中的田园美学与天国的超然之美。<sup>〔35〕</sup> 虽然赵紫宸在比较中并非只强调共同点，但他的信息是明确的。他甚至引用《圣经》中尼希米重建耶路撒冷城墙的例子，来鼓励人们抵抗当时的日本侵略。<sup>〔36〕</sup>

1930 年代对赵紫宸来说还有一个挑战：如何调和基督教超越性这一新兴主题与中国文化？在他委身教会之后不久，改变就在日本监狱中临到了赵紫宸。<sup>〔37〕</sup> 正是在狱中决定性的苦难经历，使他经历了宗教意识上的大幅提升。<sup>〔38〕</sup> 简言之，赵紫宸做了一个梦。他梦见掌权的上帝在他被单独监禁的痛苦中寻见了。他被“真理逮住了”。<sup>〔39〕</sup>

1942 年 6 月 1 日，赵紫宸被日本人释放后，新的作品和思想喷涌而出，

汇成一个更为一致的神学立场。他只用 19 天就完成了狱后的第一部重要作品《基督教进解》。成书之速，除了他早期的《耶稣传》外，再无比拟。在他对基督教再诠释的这篇十万字论文中，赵紫宸宣称基督教通过文化上的交汇，能以新的血液和新的思想来振兴中国文化。<sup>〔40〕</sup>

在这里，赵紫宸将“中国世界观”重新解释为一种以人为本的哲学。其规定了适当的关系，而这种关系又是以内定的宇宙观为模式的。<sup>〔41〕</sup>在和平时期，这种约束人的道德和责任体系在中国艺术的调和下，可以与自然的神秘性达成和谐，以表达其内在的美和情感。<sup>〔42〕</sup>然而，在混乱和战争期间，本土文化中的元素，无论是艺术还是道教，常常不足以慰藉人心。<sup>〔43〕</sup>反而是基督教的上帝——一个个人的和主权的上帝，与中国的宇宙论恰好相反——能够建立一个超然的权威和可靠的理想。<sup>〔44〕</sup>在这第一篇论文中，赵紫宸仍然认为基督教是对中式那横向的、人与人层面的关系的补充。<sup>〔45〕</sup>

同时，赵紫宸似乎对辩论基督教和中国文化是否相容失去了兴趣。赵氏问道，佛教的禁欲主义和超世界的教义与现有的中国文化明显不同，但依旧可以赢得中国人的接受，为什么基督教不能呢？<sup>〔46〕</sup>与其说这两种体系之间有着内在的不相容性（就像赵紫宸和其他人在 1920 年代担心的那样），还不如说是人们不愿意接受基督教真正的信息。<sup>〔47〕</sup>在三年后发表的一篇类似主题的论文中，这个略显迟疑的说法变成了对悔改的呼吁。<sup>〔48〕</sup>赵紫宸在这篇论文中说，阻碍国人接受基督教的不是文化不相容，也不是哲学科学，而是“罪恶，是士大夫的傲慢自足，是民众们的愚鲁自私……是对着科学哲学进步马首是瞻而畏缩不前，而改头换面的所谓基督教。”<sup>〔49〕</sup>

如果说赵紫宸在这两部作品中仍然从互补的角度来处理基督教与中国文化的问题——即使用词愈发严厉——那么他发表在《天风》上的第三篇

也是最权威的论文，则明确强调超越性基督教的自主性及其必要的社会影响。<sup>〔50〕</sup>与他早期的作品不同，赵紫宸这次不是从中国文化，而是从阐述基督教的本质开始论述。他认为，基督教本质上是一种“救法”，使永恒的“超世界”进入到当下的“现世界”中。由于现世无法摆脱因权力和欲望而产生的冲突，只有基督才能够恢复生命的意义、历史的目的和文化的价值——因为他是连接这两个世界的桥梁。<sup>〔51〕</sup>

在这里，赵紫宸不再坚持中国人已经有自己的宗教，即孝道，也不再像他第一篇论文那样对中国的艺术和伦理大加赞扬。<sup>〔52〕</sup>他现在对中国文化中缺乏超越性这点有了更为一致的批评。<sup>〔53〕</sup>赵紫宸认为，中国人单单了解现象世界。为了满足对社会哲学的需求，他们向自然界寻求道德规范。然而，这一思想并不能很好地解释人类为什么会偏离他们的宇宙观和社会规范。佛教的进入在历史上也没有提供对现世界的任何替代办法。<sup>〔54〕</sup>

此外，赵紫宸认为，自 19 世纪末以来接连不断的变化和改革，从复制西方文明的有形形式，到直接采用西方文化和价值观的某些元素，使中国人的现世层面变得愈发无常。现在，包括过去承担着准宗教角色的宇宙论信仰都变得可有可无，进一步加剧了只拥有现世界这一问题。<sup>〔55〕</sup>现在的中国，赵紫宸哀叹道，“只有无体之用”。<sup>〔56〕</sup>

在这一背景下，赵紫宸呼吁基督教来帮助促成一种新的文化：“上帝的圣命应可作伦理永久的基础；成全上帝的圣命，应可作人生究极的意义；爱上帝，爱人群，由得救的新人成自新的精神团结，在地的天国，应可作社会共同的信仰；超世入世，以牺牲的大爱，造从天下降的新耶路撒冷，以纳人类于上帝之怀的理想，应可作集合残阙以至于伟大的归宿的历史哲学。”<sup>〔57〕</sup>在他之前的两篇论文中，类似的主张更加雄心勃勃，从将整个社会纳入教会、拯救民族灵魂、通过各级教育构建新的风气，到更新国内和国际领域的政治，不一而足。<sup>〔58〕</sup>当二战终于在废墟上得以平息，赵紫宸

渴望把具有热忱信仰和高超人格的基督徒送入中国社会，在每一个领域做盐做光。<sup>〔59〕</sup>

### 三、结语

从始至终，赵紫宸在神学探索中都坚持将基督教视为民族拯救的必要条件。然而，他早期通过对基督教在中国环境中的内在性的探索，强调基督教信仰的合法性和有效性取决于其成功的“中国化”。如同当时众多知识分子，赵紫宸需要证实基督教的本质在中国最好的传统业已存在。似乎缺少了这种直接的关联，他就无法在基督教中看到个人或国家的得救。然而，当他接受苦难的洗礼时，赵紫宸恍然大悟：被拯救可能恰恰意味着超越现有的文化或哲学框架。因此，对赵紫宸来说，上帝和基督教的超越性不再是问题，而是处理人类和社会问题的永恒基础和医治方法。因此，赵紫宸把他最大的希望投入到重建教会上。他认为这是进一步发挥基督教社会影响的基础。只是他却没有想到，时间已经所剩无几。

1947年，卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）——赵紫宸介绍过这位与他同时代的神学家——在被战争破坏的德国发表了一系列的演讲，这些演讲后来集结成为《教义学概要》（*Dogmatics in Outline*）。一年后，赵氏以系统神学的进路写成了《神学四讲》。<sup>〔60〕</sup>它的四个部分涉及创世论、成身论（即基督论）、救赎论和道德论，其中他试图调和基督教对超越性和内在性的双重强调及其各种应用。在序言中，赵紫宸表示“上帝若赐予岁月，赐予安恬的心情，则较为有系统的神学书，应可于将来写成”。<sup>〔61〕</sup>这种愿望终成镜花水月。在中共意识形态的烈焰中，该作品成了他最后一部重要的神学论著。<sup>〔62〕</sup>赵紫宸于1979年去世，只留下了一些零散的诗歌和身后出版的戏剧《璇玑图》。而那已经是在巴特去世十多年后了。<sup>〔63〕</sup>●



- 
- 〈1〉 Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 34.
- 〈2〉 Winfried Glüer, “The Legacy of T. C. Chao,” *International Bulletin of Missionary Research* 6, no.4 (1982): 165.
- 〈3〉 五四运动是一场思想革命和社会政治运动。当时北京的数千名大学生公开抗议第一次世界大战凡尔赛和会的决定。该运动总体上以关注国家主权、倡导科学和民主以及抨击中国传统为特点。
- 〈4〉 林荣洪的研究将赵紫宸的神学分为三个时期：早期自由主义时期、新正统主义时期和共产主义时期。见林荣洪,《曲高和寡:赵紫宸的生平及神学》(香港:中国神学研究院,1999年),第12章。
- 〈5〉 关于中外新教建制,见 Daniel Bays, *A New History of Christianity in China* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), chap.5.
- 〈6〉 赵紫宸,“我的宗教经验”,《生命》第4卷第3期,1923年,第6页。此文用词可能受到当时非基运动的影响。
- 〈7〉 同上,第4页。
- 〈8〉 Glüer, *The Legacy of T. C. Chao*, 165.
- 〈9〉 赵紫宸,“我的宗教经验”,第7页。
- 〈10〉 该团体后来改名为“生命社”。见 Peter Chen-main Wang, “Were Christian Members of the Yenching Faculty Unique? An Examination of the Life Fellowship Movement, 1919–1931,” *Journal of American–East Asian Relations* 14, no. 1/2 (2007): 103–30.
- 〈11〉 同上,第103–104页。
- 〈12〉 Bays, *A New History of Christianity in China*, 93.
- 〈13〉 赵紫宸,“风节:自从西方文化传入我华以来”,《兴华》第21卷第39期,1924年,第2页。
- 〈14〉 同上,第3页。
- 〈15〉 赵紫宸,“我们文化的遗传”,《文社月刊》第2卷第7期,1927年,第91–100页。
- 〈16〉 同上,第98页。
- 〈17〉 同上,第100页。
- 〈18〉 五卅运动是一系列全国性的群众示威活动,源于英国警察在一次抗议活动中杀害13人,而这次抗议活动是在上海一家日本棉纺厂的罢工被暴力镇压后发生的。几乎所有的中国大城市都受到了民族主义和反帝国主义的冲击。
- 〈19〉 Bays, *A New History of Christianity in China*, 112.

- 〈20〉 赵紫宸，“我们文化的遗传”，第 100 页。
- 〈21〉 赵紫宸，“基督教与中国文化”，《真理与生命》第 2 卷第 9—10 期，1927 年，第 247—260 页。
- 〈22〉 同上，第 248 页。
- 〈23〉 同上，第 249 页。
- 〈24〉 同上，第 252—259 页。
- 〈25〉 赵紫宸，“耶稣为基督：评吴雷川先生之基督教与中国文化”，《真理与生命》第 10 卷第 7 期，1936 年，第 412—428 页。
- 〈26〉 同上，第 413 页。
- 〈27〉 同上，第 415 页。
- 〈28〉 同上，第 417 页。
- 〈29〉 同上，第 425—426 页。
- 〈30〉 关于赵紫宸的作品，见《赵紫宸文集》五卷，北京：商务印书馆，2003—2010 年。（以下简称《文集》）。这一时期的著作包括《系狱记》（《文集》第二卷，第 411—492 页）、《基督教进解》（《文集》第二卷，第 37—177 页）、《从中国文化说到基督教》（《文集》第二卷，第 393—410 页）。另见赵紫宸，“基督教与中国文化”，《天风》，1946 年，第 49 期第 1—5 页、第 50 期第 1—6 页、第 51 期第 1—3 页。
- 〈31〉 邢福增，《寻索基督教的独特性：赵紫宸神学论集》，香港：宣道神学院，2003 年，第 18—23 页。1940 年，赵紫宸发表了一篇关于巴特的短文，暗示了他的神学转向。见赵紫宸，《巴德的宗教思想》（《文集》第二卷，第 1—35 页）。
- 〈32〉 赵紫宸，《耶稣传》（《文集》第一卷），第 449—636 页。
- 〈33〉 同上，第 534—543 页。
- 〈34〉 赵紫宸，《学仁》，（《文集》第一卷），第 357—447 页。
- 〈35〉 同上，第 369—370、390—391、445 页。
- 〈36〉 同上，第 414—415 页。
- 〈37〉 1941 年 7 月，即入狱前五个月，赵紫宸被按立为中华圣公会牧师。
- 〈38〉 赵紫宸，《系狱记》，第 43 页。
- 〈39〉 赵紫宸，“我被逮住了”（《文集》第四卷），第 121—130 页。
- 〈40〉 赵紫宸，《基督教进解》，第 76 页。
- 〈41〉 同上，第 78—80 页。
- 〈42〉 同上，第 82—87 页。
- 〈43〉 同上，第 90—91 页。
- 〈44〉 同上，第 93 页。
- 〈45〉 同上，第 95 页。
- 〈46〉 同上，第 92、97 页。
- 〈47〉 同上，第 98 页。
- 〈48〉 赵紫宸，《从中国文化说到基督教》，第 404 页。
- 〈49〉 同上。
- 〈50〉 这篇论文在《天风》上连续发表了三期。

- 〈51〉 赵紫宸，“基督教与中国文化”，《天风》第49期，1946年，第1页。
- 〈52〉 赵紫宸，《基督教进解》，第89、92页。
- 〈53〉 赵紫宸，“基督教与中国文化”，《天风》第50期，1946年，第1—2页。
- 〈54〉 同上，第5页。
- 〈55〉 同上，第6页。
- 〈56〉 同上。对十九世纪末的洋务运动来说，体和用的区别和综合十分重要。
- 〈57〉 赵紫宸，“基督教与中国文化”，《天风》第51期，1946年，第1页。
- 〈58〉 赵紫宸，《基督教进解》，第160—162、172—173、174—177页。
- 〈59〉 赵紫宸，《从中国文化说到基督教》，第405页。
- 〈60〉 赵紫宸，《神学四讲》（《文集》第二卷），第513—572页。
- 〈61〉 同上，第515页。
- 〈62〉 1952年2月，赵紫宸不得不经历反复的检讨和公开控诉。不久之后，燕京大学被拆分成了八个部分，并入不同大学。
- 〈63〉 见《文集》第四卷，第693—728页。璇玑图是相传前秦苏蕙所做的回文诗章，通过不同的阅读方式可以得到数百首诗。

# 先驅

一九二二年三月十五日出版

The pioneer

刊 月 半

號 四 第

枚二元銅售份每

## 非基督教學生同盟號

### 宣言

#### ◎非基督教學生同盟宣言

言

我們反對「世界基督教學生同盟」  
 我們為擁護人們幸福而反對「世界基督教學生同盟」。我們現在把我們底真態度宣布給人們看。

我們知道：基督教及基督教會在歷史上曾製造了許多罪惡。這且不要管彼。但是彼現在正在那兒製造或將製造的罪惡，凡我有血性、有良心、不甘墮落的人，決不能容忍彼寬恕彼。

我們知道：現代的社會組織，是資本主義的社會組織。這資本主義的社會組織，一方面有不勞而食的有產階級，他方面有勞而不得食的無產階級。換句話說，就是：一方面有掠奪階級、壓迫階級，他方面有被掠奪階

級、被壓迫階級。而現代的基督教及基督教會，就是「幫助前者掠奪後者，扶持前者壓迫後者」的惡魔。

我們認定：這種殘酷的、壓迫的、悲慘的資本主義社會，是不合理的、非人道的、非另圖建造不可。所以我們認定這個「助桀為虐」的惡魔。

現代的基督教及基督教會，是我們底仇敵，非與彼決一死戰不可。

世界的資本主義，已由發生、成熟而將崩壞了。各國資本家——不論是英、是美、是日、是法——，因而大起恐慌，用盡手段，冀延殘喘於萬一。於是，就先後擁入中國，實行經濟的侵略主義了。而現代的基督教及基督教會，就是這經濟侵略底先鋒隊。

各國資本家在中國設立教會，無非要誘惑中國人民歡迎資本主義；在中國設立基督教青年會，無非要養成資本家底良善走狗。簡單一句，目的即在於吮吸中國人民底膏血。因此，

我們反對資本主義，擁護資本主義欺騙一

「世界基督教學生

基督教及基督教會的

於本年四月四日，集

徒，在北京清華學校

，無非是些怎樣維持

怎樣在中國發展資本

們認彼為污辱我國青

民、掠奪我國經濟的

公

#### ◎非基督教學

電

北京清華學校學  
 中校學生諸君公鑒：  
 人智日開，宗教日  
 離及教育與宗教分離  
 於歐洲。彼昏不悟，  
 域外，以延長其寄生  
 ，以利其為殖民之先  
 書塗挾金鐵之威，以

“非基督教學生同盟宣言”，《先驅》第四号，1922年3月15日。

# 非基运动所催生的华人语境神学

文 / 罗秉祥

**摘要：**中国教会于 1920 年代发起的本色化运动，乃是对当时非基运动攻击教会的回应。本色化运动的核心是神学本色化，然而林荣洪及赵天恩（1938—2004）这两位分别为这课题写过博士论文的前辈，对该神学本色化运动的评价有很大差异；在差异评价背后，彼此有更深的分歧。本文透过加尔文的《基督教要义》写作进路及晚近英语神学界的共识，解释为何语境神学的确是神学的正途。神学论述的语境有三：教会、文化、社会；当年的中华神学乃是对这三个语境的回应，是华人语境神学的重要范例；笔者同意林荣洪对这段神学历史的整体正面评价。今天我们需要再接再厉，继续在语境神学这片田地上耕耘。

## 一、非基运动的展开

“学生诸君！青年诸君！劳动者诸君！我们谁不知道资本主义底罪恶？我们谁不知道资本家底残酷无情？现在眼见这些资本家走狗在那里开会讨论

支配我们，我们怎能不起而反对！起！起！！起！！！大家一同起！！！”<sup>〈1〉</sup>

以上这段宣言结论，大家是否觉得耳熟能详？但是，这段话是一百年前3月上海《非基督教学生同盟宣言》的最后一段。这里讲的“资本家走狗”，指的是“现代的基督教及基督教会”，因为宣言中指责他们是“经济侵略底先锋队”，是“‘助桀为虐’的恶魔”，“各国资本家在中国设立教会，无非要诱惑中国人民欢迎资本主义”。这总结提到的“在那里开会讨论支配我们”，指的是“世界基督教学生同盟”将于4月4—9日在清华学校召开的第十一次全球大会。

一百年前的3月9日开始，一场充满敌意的反基督教运动（简称“非基运动”）席卷全国。海内外学者都同意，社会主义青年团上海支部是这场运动的发起者，这个3·9宣言全文刊载于该年3月15日该支部办的《先驱》杂志。四川大学的历史学者杨天宏经研究后指出，“上海非基督教学生同盟的成员差不多同时也是社会主义青年团上海支部的成员，一身二任，难分彼此”；全文“几乎完全用马克思主义词句写成”。<sup>〈2〉</sup>

一个星期之后，北京也出现了《北京非宗教大同盟宣言》（3.21），指出“中国在世界比较起来是一片干净土，算无宗教之国。无奈近数十年来基督教等一天一天的向中国注射传染。最近数月气焰更涨。又有甚么基督教学生同盟，于光天化日之下，公然要到中国的首都北京来举行。回想我们人类所受过基督教的毒害，比其他诸教都重大些。他们传教的方法，比起他教，尤算无微不入。他们最可痛恨的毒针，就是倾全力煽惑青年学生。”<sup>〈3〉</sup>与上海的宣言相比，这个北京宣言表面上反对所有宗教，因为“宗教与人类不能两立……好笑的宗教，科学真理，既不相容。可恶的宗教，与人道主义，完全违背。”<sup>〈4〉</sup>实际上，批判的矛头，仍然对准基督教。签署这个宣言的人，不只是学生，而是以北京学界名流79人名义发表（包括蔡元培、王星拱、吴虞、汪精卫、胡汉民、张浦泉、陈独秀等）。<sup>〈5〉</sup>这样一个反基督教运动，到了4月份就已经席卷全国各大城市。<sup>〈6〉</sup>

研究非基运动及教会如何回应的华人著述很多，以笔者所见，首先以两位旅美华人学者邵玉铭、叶嘉炽开始（1979，1980）。<sup>〔7〕</sup>台湾方面反应最积极，但大多偏重于教会的回应，如叶仁昌、林治平、查时杰、吴国安等。<sup>〔8〕</sup>香港则有林荣洪、赵天恩非常关心这一课题，他们身处神学院中，仍然以教会的回应为关注焦点（下文会申述）。中国大陆学界关心这课题起步较晚，但颇多元化。杨天宏以历史学者身份，1994年出版第一本完整交代整个非基运动历史的专著，受到教会内外的重视；该专著于2005年出版了修订版。<sup>〔9〕</sup>儒学学者颜炳罡非常关注基督教与儒学的竞争，因此也很关注非基运动。<sup>〔10〕</sup>为了配合“基督教中国化”这个大方向，唐晓峰与王帅编辑出版了《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第一次把不少原始文献付印。

唐晓峰在这个文献集的序言中，提出对非基运动的六个宏观认识，似乎颇为中肯（可惜没有承认这些观察大部分都是学界共识，及引述他们的研究成果），现简述如下：（1）非基运动并非一个偶发的运动。新文化运动时期（1919年开始），已经有人开始批评基督教，而教会也已经开始出版一系列的护教著作；因此，非基运动可以被视为五四时期对基督教尖锐批评的延续。（2）非基运动不是单一的运动。非基运动不是一个独立运动，而是与当时中国社会思潮（新文化运动、反帝国主义运动、社会主义运动）有密切的关系。（3）非基运动是多阶段的运动。这个运动有三个阶段，针对世界基督教学生同盟在清华学校召开会议只是第一阶段，接下来还有收回教育权运动，反帝国主义运动；整个运动大概到1927年才告一段落。（4）非基运动各方观点立场多样。“非基督教”人士、“非非基督教”人士，及教会的回应者都有多重角度及立场，立论观点不一。（5）非基运动促进了基督教的“中国化”。该运动除了促进了中国“本色教会”的紧迫意识，也导致大量西方传教士离华，由华人牧师及平信徒接棒带领教会各种事工。（6）非基运动既是历史的运动也是现实的运动。百年前的反教言论，有一

些读起来感觉像是今天的言论。<sup>〈11〉</sup>

唐晓峰最后一个观察很重要,百年前的反教论调,今天依然存在。再者,笔者感到反基督教运动随时有可能因某一事件触发而再次发生。2010年曲阜圣三一堂重建引起儒家学者高调反对,近年关于“宗教生态失衡”的讨论,都可以成为催化剂。杨天宏指出周作人(1885—1967)对非宗教运动有一个特别的看法:“若是非一切宗教,那也还有风趣,还说得过去”,但“若是只非一派的宗教,而且以中外新旧为界,那么这只是复古潮流的一支之表现于宗教方面者罢了”;“中国的非宗教运动即为孔教复兴之前兆”。<sup>〈12〉</sup>

## 二、中国教会的回应:本色化运动

对于这个反教运动,当时中国教会有两种反应。有些教会领袖跳进这个漩涡中,写护教文章激烈反击。另有一些教会领袖则采取自我反思的态度,明白国人对西方传教士受不平等条约保护的愤怒,检讨中国教会与西方社会紧密的关系,于是加速进行中国教会去西方化或本色化运动。

1922年5月2日至11日于上海举行基督教全国大会,会后发表了一份《教会的宣言》,共有7个大段落,而第2段落标题是“中国本色的教会”,共提出了9条意见:

“1. ……此种灵性的抚育,不当与吾国民族的遗传,与心灵的经验,相违反。

3. 我们对于西来的古传,仪式,组织,倘若不事评判,专做大体的抄袭,卑鄙的摹仿,实在是不利于中华基督教永久实在的建设。……

5. 中国的历史,国人的特性,教务的性质,经验的指示,以及国内种种迅速的变迁,莫不要求一个中国本色的基督教会。……



6. 所以我们请求国内耶稣基督的门徒，通力合作。……达到自养的目的。……达到自治的正鹄。……达到自传的目标。

7. 我们宣告，时期已到。吾中华信徒，应用谨慎的研究，放胆的试验，自己删定教会的礼节和仪式，教会的组织和统系，以及教会布道及推广的方法。……

9. ……吾们深望我们的教会，成为中华本色的教会，……可以贡献西方母会，以表示我们感激他们的盛意；并且一切中华本色的贡献，能使全球基督教会的生活，都因此而得丰盛。”<sup>〔13〕</sup>

当时教会分三方面落实这个“中国本色”，减少洋教色彩：(1) 形式方面：如教会建筑、圣诗、装饰布置、礼仪都尝试减少西方色彩，改为带有中国传统文化的形式。<sup>〔14〕</sup>(2) 行政方面：由西方宣教士建立的各种宗派都与西方母会有从属关系，于是中国各宗派教会都纷纷独立，自行建立“中华 XX 会联会”，切断与西方母会的从属关系。<sup>〔15〕</sup>(3) 精神思想方面：西方神学思想中有大量西方哲学元素，并不适合成为华人教会的神学，于是教会需要透过吸取中国传统思想中的养分，建立中华神学。

与前两个本色化努力相比，神学本色化至为艰巨。正如赵紫宸（1888—1979）在“我对于创造中国基督教会的几个意见”（1927 年）中所言，“宗教是文化的重要因素，所以必须与中国文化中永久的因素如美、艺、音乐、文章、哲学、宗教观与经验打成一片。这不是一朝一夕的事”。<sup>〔16〕</sup>到了他的思想成熟期，赵紫宸在 1946 年的小书《从中国文化说到基督教》中指出：

“基督教在中国，自然不免要与中国文化作丽泽交流的理解，第一要创造宗教的术语，而借重中国的言词，第二要对向中国的哲理伦理作一个去取对照的整理；第三要批评中国一阴一阳一治一乱的历史而挥写一个基

督教的历史哲学。在文字上要取雅达的成词，拨开儒家道家佛家的典籍，而吸取其精英。在哲理上要在天人一贯宇宙自然的道统上加上超世入世，超自然超历史的理论。在伦理上，要执着天下为公四海兄弟，定名分，行孝道的三纲五常，而加入人神的关系，上帝的命令，耶稣的新诫，以建立一个有宗教基础的伦理学。在历史上要指出自然主义不能保存价值，成全意义，而陈述一个以超历史成全历史意义的历史哲学。基督教是历史的宗教，耶稣基督道成肉身，是历史上的事实，所以是成全历史意义的实际。”<sup>〔17〕</sup>

在此思想成熟期，赵紫宸对圣经与中国传统思想“丽泽交流”这一目标并不止于求同、适应或融合，而是包括了“去取对照”、“批评”、“加上”、“成全”等关系。<sup>〔18〕</sup>另外，在文字上，书写中华神学不应貌似一大堆翻译名词，而是要“借重中国的言词”，用语雅达；这一流畅优美的修辞元素在赵紫宸自己的著作中得到充分体现。

连神学非常保守的贾玉铭（1880—1964）在“中国教会之自立问题”（1926年）中也指出，“吾人果欲真光普照，圣道普及，数千年之老大古国，受有基督之新性生命，将旧有之特性与道德，及我基督之真理与救恩，销镕化合，以缔造我国新生命之基础与精神，俾我腐败黑暗之旧中华，变而为光耀灿烂之新天国。”<sup>〔19〕</sup>好一个“销镕化合”及“新天国”，这些用语非常像当时非基要派的教会领袖术语。其实，贾玉铭对传统中国思想的钟爱，在其1921年出版的《神道学》（也许是华人教会第一本系统神学）就反映出来。贾玉铭于此书序言中承认，此书是按照斯特朗（A. H. Strong, 1836—1921）《系统神学》一书，“译著参半”。<sup>〔20〕</sup>贾玉铭个人的思考，笔者认为最主要呈现在书名：《神道学》（而不是原著的《系统神学》）。本书开篇劈头就说“从‘太初原有的生命之道’，本是原于天，行乎地，‘为万物所本，为万物所归。’‘超乎万有之上，贯乎万有之中。’‘弥纶六合，体

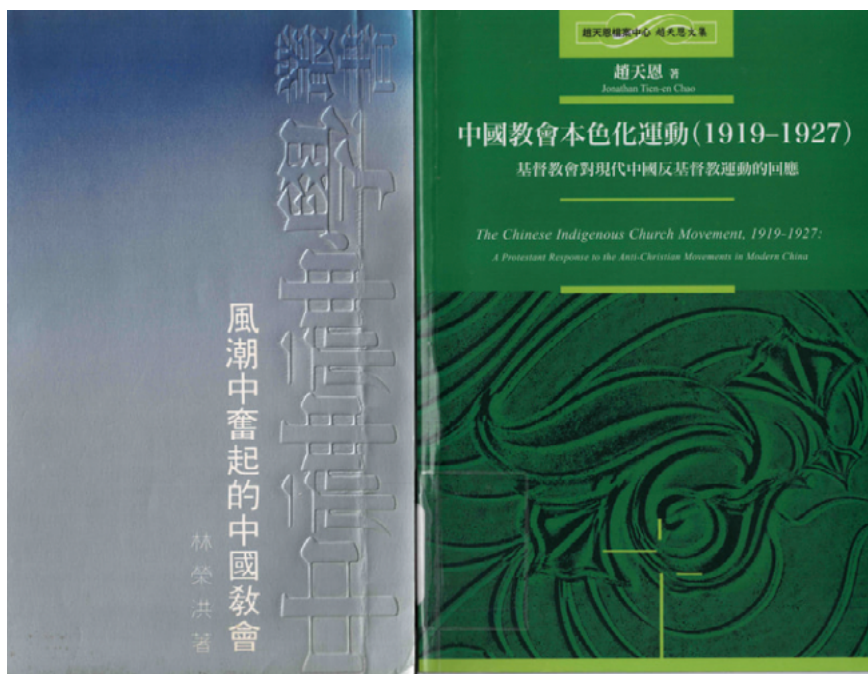
物不遗。’包罗万象，众理毕具。至奥妙，至奇迹，千经万纬意义深宏，诚然是不可思议的。然而吾人于俯仰动息之际，日用伦常之间，亦未尝须臾或离”。<sup>〔21〕</sup>因此，我们在神学中所学习的“神道”，同时是我们当行的“人道”。《神道学》内容反映这个“日用伦常之间”关怀的是“灵命生活”（卷八）；既有儒家修身之学的影子，又与之分庭抗礼。全卷以“基督人”三字结束，以取代儒家的圣人理想人格。<sup>〔22〕</sup>

王明道（1900—1991）在他的《五十年来》（1950年）第五章“作全群的监督”中忆述，他在1920年代于北京建立教会也不跟从西方教会的形式，只跟从圣经。因此他放弃到神学院学习，自创“基督徒会堂”这个教会名称，聚会建筑物没有十字架，不庆祝圣诞节，拒绝“牧师”头衔，不受薪，崇拜不传奉献袋，传道人不穿礼服，信徒衣着不可佩戴小十字架装饰，教会没有唱诗班等等。王明道表面不关心基督教与传统中国文化这个话题，但他自称喜欢“许多青年圣徒呼我‘伯父’或‘叔父’……使我和他们都觉得已经成为一家中的人了”。<sup>〔23〕</sup>这个偏好正显示他受儒家家族主义文化所影响（上下有序），显示王明道建立中国本色教会的工作是不自觉地与儒家文化作有限度的结盟。

以上简单介绍这三位教会领袖对建立本色教会及本色神学的尝试。由于无先例可援，大家都是在反复试验中摸索，笔者认为我们对他们当时犯的一些错误无需太苛刻。

### 三、林荣洪和赵天恩对本色神学的不同评价

华人教会有两位前辈，以教会如何回应非基运动为博士论文主题。首先是香港的林荣洪，于1978年在普林斯顿神学院毕业；赵天恩比林荣洪年长八岁，于1986年在宾夕法尼亚大学毕业。林荣洪很勤奋，毕业后两年就



林著《风潮中奋起的中国教会》与赵著《中国教会本色化运动（1919—1927）》封面。  
 图片来自 <https://classroomofpelo.weebly.com/35506312433603926009>

用中文把博士论文再写一次并出版，书名为《风潮中奋起的中国教会》（这题目原是赵紫宸在1927年一篇文章的题目）。<sup>(24)</sup> 赵天恩牧师因为事奉忙碌，他的博士论文要等到他回天家后15年才有中译本问世（2019年）。有趣的是，两人曾经一度共同在香港的中国神学研究院任教，但二人的思想很不一样；以下按照时间顺序整理这两位前辈对神学本色化运动的不同评价。

林荣洪在《风潮中奋起的中国教会》（1980年）的序言中，指出“二十

年代的中国教会是本色运动极其辉煌的时期”<sup>〔25〕</sup>，而在书中专门有一节讨论“本色神学的模式”：

1. 古典文化中的基督教信仰（代表：吴雷川）
2. 文化的融合（代表：王治心）
3. 成全而非废弃（代表：韦卓民、赵紫宸）
4. 文化二元观（代表：王明道）
5. 基督教审判文化（代表：张亦镜）<sup>〔26〕</sup>

在这五种模式中，林荣洪没有急于褒贬任何一种模式。正如他在书中序言所说：“笔者是以历史学者的使命为己任，并以不偏不袒的态度研究二十年代中国教会本色神学的动态，希望能对当时的情况，作一个准确的描述。”<sup>〔27〕</sup>林荣洪承认建立本色神学“是一件牵涉两种效忠的任务。既是中国人，他不能忘记本国的文化传统；既是基督徒，他的宗教信仰不能离经背道”。<sup>〔28〕</sup>因此，林荣洪承认这是一个艰巨、复杂及长远的工作。<sup>〔29〕</sup>

赵天恩在他的博士论文（1986年）引言部分表示他知道林荣洪的博士论文内容，但没有承认任何值得他继承的贡献。<sup>〔30〕</sup>在正文第四章，谈到本色神学的建设，赵天恩批评说：“他们要脱去西方的信条和教会传统，以重见耶稣教训的真貌。然而，在这阶段，这些教会领袖其实并未能按着圣经根据，提出任何‘正宗基督教’的重建，他们只是一再强调有必要更进一步除去外来基督教的西化因素，以创建一个适合中国人与时代潮流的新信仰”。<sup>〔31〕</sup>就在这个地方，于脚注58中，赵天恩对林荣洪博士论文中的一个诠释提出批评：“‘正宗基督教’这个概念确实指出了福音本色化的方向，但是它却完全缺乏圣经的支持。林荣洪指它是‘当时统合性的神学’，这说法我们很难同意。”<sup>〔32〕</sup>我们暂时无需为此争端纠缠，因为他们二人之

间的分歧还有很多，我们留待讨论完他们后期的作品再作评价。<sup>〔33〕</sup>

林荣洪之后继续在民国时期中国神学这片领域耕耘，先后出版了三部专著，整理了对中国教会影响深远的三位人物：王明道、倪柝声、赵紫宸（1982年、1985年、1994年）。然后，林荣洪把累积了二十多年的研究心得撰述成文，于1998年出版了《中华神学五十年（1900—1949）》这部经典之作。此书一方面全面及详尽地按照时间顺序，梳理了这五十年中华神学发展的方向及内容；另一方面，此书将一些重要人物的思想置于当时的历史脉络来分析（如王明道、王治心、吴雷川、吴耀宗、倪柝声、徐宝谦、张亦镜、诚静怡、赵紫宸、刘廷芳等）。林荣洪之所以愿意付出几十年时间做这个研究，正如他在书中自序所言：“一九四九年以后各类形式的神学发展，都是植根于前半世纪中国教会所孕育的神学思想，故此对这时期中华神学的认识，可扶助今日华人信徒了解自己信仰的渊源，以及为明日华人教会的前景探路”。<sup>〔34〕</sup>

在本书导论中，林荣洪更指出这五十年来神学发展的定位及主题：

“本书所探讨的五十年中华神学，可说是一个整体，就是在中国教会建立了自我的身份和对外的形象之后所营造出来的。它是本色神学，因为教会需要考虑过往传统文化的各种因素；也是处境神学，因为教会需要正视当前来自政治、社会、民生的多项挑战。然而，五十年的中华神学却环绕着一个鲜明的主题：挽救国运、重建国家。这个主题涵盖了半世纪以来中国信徒宗教的经验、理性的思维、道德的挣扎及意志的抉择。这是中国信徒为要寻求福音对国家命运的意义而作出的集体见证。他们的见证为今日普世华人教会奠定了信仰的根基。”<sup>〔35〕</sup>

简言之，这五十年来神学任务是“本色神学”（回应文化）及“处

境神学”（回应社会），主题是“挽救国运、重建国家”。对于这五十年的中华神学，林荣洪没有抹杀其贡献。这本书的第十四章题目是“福音与文化”，林荣洪解释“本色化”是及不是什么：

“什么是本色化呢？在二十年代众多的基督教著作中，我们看到一个普遍的观念，可以代表中国教会本色运动的立场。本色不是复古，效法传统的风俗习惯；亦不是拒绝与西方合作的仇外主义，盲目地扬弃西方基督教悠久的属灵传统，勉强将基督教和中国文化拼合，以建立一种非驴非马的新宗教信仰。基督教必须在一定的文化环境中来表达出来，而不能脱离文化而独立，因为……文化就是人民生活的共业，而福音需要进入文化中才能发挥它的意义。但当传教士到中国传教，他们的信息带着西方文化的色彩，往往忽略了本地的文化传统。本色化的工作，乃是一个移植福音的过程，使它能在本土扎根，并吸收中国文化的气质，以致适合本国人的心理。”<sup>〔36〕</sup>

本色化不是复兴中国古文化及风俗，不是盲目彻底去西方化，也不是为融合而融合的大熔炉。本色化乃是让福音移植到另一个文化，深刻进入文化并与其互动，使宣讲福音时发挥更大的作用，产生更深的共鸣。<sup>〔37〕</sup>

在之前的博士论文中，林荣洪把当时的本色神学分成五个模式（大概当时大家都模仿尼布尔 [H.Richard Niebuhr, 1894—1962] 在《基督与文化》中的五个模式）；二十年后，他的讨论更深入，把当时教会领袖的本色神学思想归纳为三个模式，并检讨各自得失：

1. “基督教认同文化”（代表：吴雷川、王治心）
2. “基督教与文化对立”（代表：王明道、倪柝声）

### 3. “基督教改造文化”（代表：赵紫宸、张亦镜）。<sup>〔38〕</sup>

对于这六位教会领袖的见解，林荣洪对他们分别都有微言，<sup>〔39〕</sup>但他们代表了华人教会第一代对本色神学进行思考的人，因此林荣洪仍整体地欣赏他们的贡献。“从上述的讨论我们看见本色神学的建设，是一个漫长且复杂的过程，牵涉双重任务，就是对基督教信仰的效忠和对传统文化的承袭，前面三种模式乃是承担这任务的不同方法。……上述几种神学本色化的模式，可代表二十年代一般教会领袖的立场，对中国神学的研究，有肯定的贡献。”<sup>〔40〕</sup>

林荣洪并且解释说，“在这些本色化模式中，呈现几项文化神学的共通课题：一、没有一个文化体系是在上帝工作的范围以外。……二、福音必须进入文化中才产生意义，……三、神学本色化是一个释经过程，而当时中国教会还未建立一套成熟的释经学。……四、基督教对文化肯定，同时也对文化否定。福音不但成全文化，同时对文化亦有所废弃。”<sup>〔41〕</sup>因此，这笔由华人自己耕耘出来的神学遗产是值得我们珍惜的。

换言之，博士论文完成 20 年后，林荣洪对这场本色神学运动继续深入研究，思想细化，把五个模式化为三个模式，整体评价仍然相当正面。然而，对赵天恩而言，博士论文完成后接近二十年，他在该领域的研究似乎就停顿了，而且对同样一个运动评价比以前更加负面。

在一篇数度发表的文章“中国文化基督化”<sup>〔42〕</sup>中，赵天恩重提他在博士论文的五种模式。之前他称之为“基督教与中国文化融合”的五种模式，在这篇文章中则把“融合”改为“整合”，并且在用字上稍有修改：

1. 外表本色化模式（代表：艾香德、王治心）
2. 基督化 / 注入模式（代表：范潞海、赵紫宸、韦卓民）



3. 中国化模式（代表：王治心、谢扶雅）
4. 共同伦理基础模式（代表：范丽海、谢扶雅）
5. 混合 / 融合主义模式（代表：诚静怡、赵紫宸、杨程）

分析完后，赵天恩总结说：“我之所以重新检视以上五种模式，是为了使大家了解中国基督徒在整合基督信仰与中国文化时，会努力达到的层面与多样性。但它们都未能符合《圣经》的要求（即忠于基督及神的话），因为它们的方向窄化了基督信仰，也就是改变基督教以配合中国文化。因此我的结论是，若未依照《圣经》真理而行，任何一种整合基督教与中国文化的意图都是死路一条”。<sup>〔43〕</sup>换言之，在这篇文章中，赵天恩对这五个模式都是全面否定。然而，在1986年的博士论文中，赵天恩的评价没有那么极端。虽然上述第3种模式以中国为中心是不妥，但他承认上述第2种模式“虽然重视中国文化的架构，但目的却在于改造中国文化，所以在考量上还是以基督教为优先”，没有全面否定。<sup>〔44〕</sup>

林荣洪与赵天恩对同一个教会运动评价有重大差异，背后有更深的分歧：

1. 关注焦点不同：林荣洪关注的是神学思想，赵天恩则关注基督教。在其博士论文中，赵天恩对“中国本色基督教”及“中国本色教会”有所区分；前者是“本色化的意识形态”（基督教与中国文化融合），后者乃“本色化的实际表征”。<sup>〔45〕</sup>他把“教堂建筑、内部装饰、礼拜仪式和教堂音乐”这些教会的运作方式归为“中国本色基督教”（而不是“中国本色教会”），因此有上述第一个模式。<sup>〔46〕</sup>对林荣洪而言，这些外表的转变与本色化神学思想无关。

2. 研究动机有差异：赵天恩写的博士论文，似乎带着一个实存关怀。这篇论文的关键词是“融合”，<sup>〔47〕</sup>以上五个模式全都是融合的不同模式。在论文的结论部分，赵天恩表达了他的最终关注：中国基督教因为要融入

中国文化及社会而最终被同化。<sup>〔48〕</sup>赵天恩的最终结论是：“1950年代中国政府对基督教施加的压力，本质上与1924至1927年反帝运动时，对基督教施加的压力相同，……故此‘三自’领袖作出的回应，很大程度与1920年代教会领袖作出的回应相似，亦即是与帝国主义分离、独立自主、与中国人民认同，并使基督教与社会主义相融合。”<sup>〔49〕</sup>这些话似乎有一个弦外之音：1920年代教会领袖犯了错误，祸及1949年后的教会。然而，在林荣洪的分析中，首先他绝少用“融合”这个词；其次，他最终提出的三个模式，除了对文化认同，也有与文化对立及改造文化的立场。换言之，林荣洪并没有认为当时的教会领袖都以融入中国文化为本色化的唯一目标，更没有暗示他们要为1949年后发生的事负历史责任。相反，林荣洪强调自己“是以历史学者的使命为己任，并以不偏不袒的态度研究二十年代中国教会本色神学的动态，希望能对当时的情况，作一个准确的描述”。<sup>〔50〕</sup>

3. 史识不同：林荣洪最终提出的六位教会领袖中，有三位（张亦镜、王明道与倪柝声）完全没有进入赵天恩的讨论名单中。林荣洪对张亦镜特别有好评，一方面因为他的神学立场并非自由派；另一方面，张亦镜有明确的以基督来成全及转化中国文化的意识。张亦镜一直主张“耶稣像日头，它的光是内在的，强烈的；孔子像月亮，它的光是从反射而来，本是并没有光芒。……借着耶稣来改造中国文化，仿同以日头的光取代月亮的光，使之更辉煌灿烂。”<sup>〔51〕</sup>林荣洪对他的评价是，“他致力以同情和批判的眼光检讨中国传统文化的得失，在同侪当中可说是最有成就的一位本色神学家”。<sup>〔52〕</sup>赵天恩在博士论文中于零星细节时有提及过张亦镜，但后者从未进入核心讨论中。<sup>〔53〕</sup>赵天恩对本色化有一个四阶段的框架：移植、独立、本色化、文化转化。<sup>〔54〕</sup>他指出倪柝声的贡献只属于第二个阶段（教会独立于西方教会），赵天恩对王明道的评价大概也如此。<sup>〔55〕</sup>换言之，在赵天恩的史识中，张亦镜在这个本色化运动中是一个无关宏旨的人物。（也

许赵天恩因为把本色化等同与文化融合，所以张亦镜的主张从未进入他的雷达。)

4. 前无古人？在否定了这五十年来中华神学的贡献后，赵天恩在上述文章中提出自己的主张：“中国文化基督化”。<sup>〔56〕</sup>赵天恩承认灵感来源于尼布尔的“基督与文化”五种模式中的最后一种模式，“基督转化/改造文化”。赵天恩并且认为，“在中国教会历史中，较少人持此观点”。<sup>〔57〕</sup>林荣洪也很喜欢这个模式，但认为在当时中国教会中已有这个意识。在他上述的三个模式中，最后一个就是“基督教改造文化”，代表人物是赵紫宸和张亦镜。正如前述，林荣洪对赵张二人的个别观点虽有不认同之处，但承认他们的正面先驱角色，可成为我们的楷模。可是在赵天恩眼中，他们二人大概根本就缺乏这个真知灼见的高度。

总言之，在赵天恩笔下，自由派就骂，基要派就不值一谈，五十年来中国神学界对本色神学的努力似乎一无是处。赵天恩这篇文章（初稿1999年），写于林荣洪上述两本著作（1980年、1998年）之后，但他完全不理睬林荣洪对这一神学发展的分析及评价。林荣洪认为整体而言，这个本色化运动“牵涉双重任务，就是对基督教信仰的效忠和对传统文化承袭”<sup>〔58〕</sup>，但在赵天恩笔下，这个运动只有一个任务，就是“改变基督教以配合中国文化”。<sup>〔59〕</sup>与林荣洪不同，赵天恩全盘否定这五十年中华神学的贡献，截断众流，绕过中国教会思想史，重新为中国教会另谋一个脱离历史的“中国文化基督化”出路，其气魄及态度与韩愈（768—824）《原道》相似：“周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。”道统中断了！林荣洪鼓励今天华人教会向这五十年神学取经，赵天恩则宣判这些神学思想是“死路一条”，指示我们直接回到圣经。愚见认为转化必首先立足于认同，不认同中国文化而谋求其改造其实是征服；当年中国教会花不少精

力谋求与中国文化建立接触点是转化的第一步，其价值不应全然抹杀。

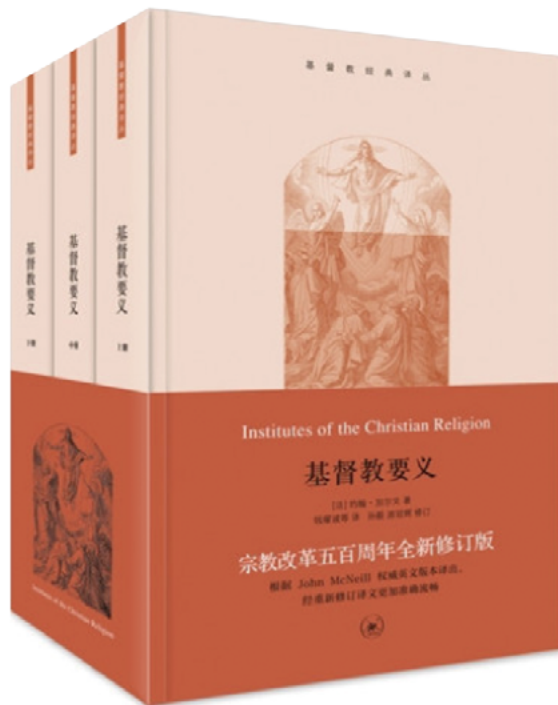
林荣洪与赵天恩对这一页中国教会史的两端差异评价，今天仍存在于华人教会当中。如何裁定这两种评价的得失，还牵涉到我们对神学方法论的理解。下文讨论只是一个起点。

#### 四、加尔文《基督教要义》中为何引用希腊罗马哲学？

今时今日华人教会依然有一种天真的想法，西方的正统神学（如加尔文）就是纯净神学，只有圣经思维，没有加添任何文化思想。亚洲、非洲、拉丁美洲等地要建立的本色神学，都是后天加添了些原来没有的元素。因此，不少教会长辈对任何本色神学都加以批判眼光（例如章力生）。<sup>(60)</sup>要破除这个迷思，首先我们可以加尔文的《基督教要义》来审查，然后我们再看看当代北美的福音派神学家的立场。

在《基督教要义》中，加尔文除了引用圣经、早期教父（尤其是奥古斯丁）之外，引用最多的就是古希腊及罗马哲学家，包括柏拉图、亚里士多德、塞涅卡、西塞罗等。和早期教父一样，加尔文特别欣赏柏拉图，因为柏拉图的超越理型世界可以看作是神的世界；加尔文视柏拉图为古代最敬虔的哲学家（1.5.11）。当然，柏拉图的神并不等同圣经中的神，加尔文固然知道，但柏拉图的宗教情怀促使加尔文喜欢引用他的观点。

在《基督教要义》中，不少地方加尔文会指出古代哲学家怎样看这议题，有时甚至会点名；西塞罗被点名讨论 8 次，柏拉图 18 次。以柏拉图为例，首先，有时会因为他的观点与圣经吻合而被引用作说明例子（如 1.3.3, 1.8.9, 2.3.4, 2.3.20, 3.20.34, 3.23.2, 4.20.14）；尤其是在讨论灵魂的时候，加尔文三次指出柏拉图的看法正确（1.15.6, 2.2.3）。由于柏拉图认为“人的最高善是与神合一”，加尔文认为在古代哲学家对最高善的讨论中，唯独柏



加尔文，《基督教要义》（北京三联书店，2017年重印版）。图片来自  
<https://baojiayin.com/product/5469/>

拉图的看法正确（3.25.2）。当加尔文在讨论天主教对弥撒的看法可笑的时候，整个段落都在引用柏拉图的思想来反驳（4.18.15）。其次，在某些讨论中，加尔文会指出柏拉图看法的不足或错误，以对比圣经的教导（1.5.11，1.8.1，1.14.12，2.2.14，2.2.22，2.2.25）。

加尔文不单只引用柏拉图著作，有时候他的语气是希望读者能阅读这个异教徒的哲学作品，有所学习。他在《基督教要义》中说：“但是，关于这些（灵魂的）功能的精微论述，让给哲学家们去做吧。……的确，我承认，他们的教导既真实又表达巧妙，不但饶有趣味，而且知之有益；我也不禁

止那些愿意研究此题目的人去研读” (1.15.6)。<sup>(61)</sup>按当代学者研究, 连在新约圣经注释中, 加尔文有时也忍不住要把柏拉图点出来。在《〈约翰一书〉注释》(2:3) 及《〈彼得前书〉注释》(2:3) 中, 加尔文都点名引用柏拉图的思想来加强他的解释。在《〈以弗所书〉注释》(1:5) 中, 加尔文甚至用亚里士多德的四因说来解释救恩。<sup>(62)</sup>

加尔文如此频密引用柏拉图及其他希腊罗马哲学, 有两个原因: 第一, 当时读者都有这个希罗文化博雅教育的背景。但更重要的是, 按学者扎克曼 (Randall C.Zachman) 的研究, 整本《基督教要义》有一个书写的秩序, 以发挥最大的说服力; 整个论述的开头是一个教会内外都没有争议的起点。加尔文这个进路, 是跟随保罗在《使徒行传》中对两个外邦人讲道的榜样 (在路司得及雅典的讲章: 徒 14:8—20, 17:16—34)。保罗一方面使用了有创意的福音语境化策略 (对希腊文化“求同”), 另一方面不忘福音的本质就是耶稣基督的救恩, 并在其布道内容中提出对希腊文化的挑战与呼召 (“立异”)。同样地, 《基督教要义》的开头是一个教会内外的最大共识: 人与生俱来皆有对神的一定认识, “这是无可争辩的。”<sup>(63)</sup>正因为这个从教会内外最大共识开始的书写策略, 加尔文要大量讨论到当时读者都熟悉的希腊罗马哲学。<sup>(64)</sup>用今天的话来解释就是, 与异教文化对话, 指出圣经思想的优越性, 是引领更多人归向基督的更好策略。换言之, 我们可以说这是加尔文以神学转化希腊罗马思想的一次示范。

华人教会中有些人对于神学中引用中国哲学很紧张, 因为他们认为中国古文明始终是异教文明, 受到罪所污染。然而, 加尔文清楚强调, 堕落后人类社会及文明不是一无是处, 古罗马的法学、哲学、医学、数学都很优秀。人类对于“地上的事”有认识, 但这些都是出自“神的普遍恩典” (2.2.12-17)。加尔文说:

“古时的立法官因受真理的光照，而公正地设立社会的法律和秩序，难道我们要否认这事实吗？哲学家们对大自然细腻地观察和描述，难道我们要说他们是全然盲目的吗？拥有并教导我们辩论艺术和技巧的雄辩家，难道我们要说他们全然是愚昧的吗？那些研究药物之人，致力于我们的益处，难道我们要说他们癫狂吗？对于一切数学上的知识我们要怎么说呢？难道我们要称它们为癫狂疯人的杰作吗？绝不是。当我们读到前人关于这一切的著作时，我们不禁对它们崇敬不已。又因我们对它们赞赏不已，所以不得不承认它们的杰出。但同时我们不能不承认任何值得赞美的或高贵的事物都是来自神（2.2.15）。”<sup>〔65〕</sup>

加尔文这个文化神学，非常值得华人教会借鉴。五百年前的加尔文若到了中国，是否会如利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）一样真诚欣赏中国古文明？今天以加尔文为楷模的华人神学工作者，在书写神学时，是继续只引用柏拉图、亚里士多德、塞涅卡、西塞罗等，还是也引用《四书》、《道德经》、《庄子》、《六祖坛经》？加尔文的案例告诉我们，问题并不是应否使用这些中华典籍，而是如何使用。书写《从中国文化说到基督教》（1946年）的赵紫宸与加尔文并非陌路人，双方对异教古文明既求同，也立异。赵天恩大概忙于事工而没有深入理解《基督教要义》的写作进路，以致对带有国学味道的神学都非常抗拒。

## 五、从本色神学、处境神学到语境神学

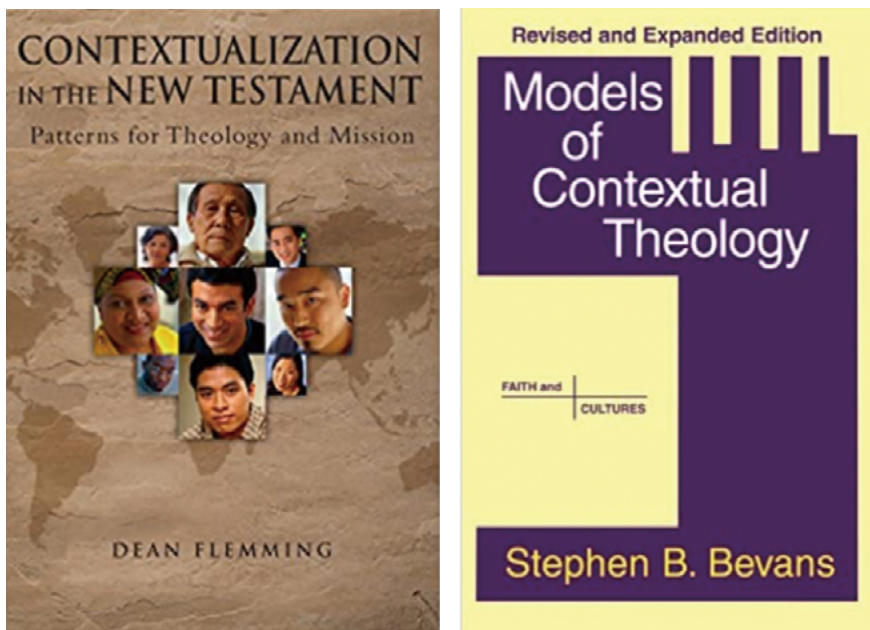
以前我们以为只有亚洲、非洲、拉丁美洲等地才需要建立本色 / 本土神学（indigenous theology）或处境化神学（contextualized theology），以有别于西方神学。然而晚近英语神学界已有共识：任何神学其实都是语

境神学 (contextual theology)，因为信仰寻求理解历来都不是在真空中进行，而是植根于特定时空。

正如语言学家所指出，任何语言的使用及理解必定有其语言环境（语境）；语境既有语言性的，也有非语言性的。神学的论述也是如此，其非语言性的语境有三：教会、文化、社会。（1）就教会语境而言，不同的基督教宗派都产生自己的神学：信义宗神学、改革宗神学、圣公宗神学、循道宗神学、五旬宗神学、重洗派神学、天主教神学等。（2）就文化语境而言，西方的神学都吸纳希腊罗马思想。以加尔文为例，他书写《基督教要义》，选择用拉丁文而不是法文（日内瓦教会的语言），就是要衔接这个希罗文化传统；书内大量引用希腊罗马作者，因为他设定读者都熟悉希罗文化。同样地，德语神学就大量引用德国哲学。（3）就社会语境而言，美国境内，主导的是白人教会中产阶层的神学，但非洲裔及拉丁美洲裔教会都有发展出自己的神学。同样是福音派的布鲁斯·菲尔茨（Bruce L. Fields）及胡斯托·冈萨雷斯（Justo L. González），就分别书写过黑人神学及拉美裔神学的专著，特色是喊出美国社会中边缘群体的声音。<sup>〔66〕</sup>

北美福音派先知先觉的神学学者，都承认他们书写的不是纯净无加添的神学。美国著名福音派神学家米拉德·J·艾利克森（Millard J. Erickson）承认他的《基督教神学》是以北美读者为语境，北美外的教会要使用这本书，需要先“去语境化”（decontextualize），随后按照自己社会文化“再语境化”（recontextualize）。<sup>〔67〕</sup>加拿大的史丹利·葛伦斯（Stanley J. Grenz）在其《上帝群体的神学》中也宣称，神学书写出来的，不只是超文化、超时空的信条，而同时是某一个信徒群体于某一个特定历史、社会、文化语境对信仰及其意涵的理解。<sup>〔68〕</sup>古巴裔美国福音派学者胡斯托·冈萨雷斯在其编撰的《重要神学词汇》中，特别设有“语境神学”（contextual theologies）一条，解释为何任何神学都是语境神学；他甚至说，一





《新约中的语境化》与《语境神学模式》封面。图片来自 Amazon 网上书店

个声称自己乃普世适用，毫无语境偏袒的神学，只是显示自己的语境盲点而已。<sup>〔69〕</sup>

长期在亚洲、欧洲、非洲从事神学教育的美国新约学者迪恩·弗莱明 (Dean Flemming)，更写出一部专书，指出无论是《使徒行传》、四福音书，还是保罗书信、《启示录》，使徒及作者都在努力把福音信息道成肉身于特定的社会及文化语境中，让福音信息在一个当地的语境既得到生动传神的忠实表达，同时也先知式地转化这个语境。<sup>〔70〕</sup> 他们的各种努力，成为我们今天把福音信息道成肉身于我们特定语境的楷模。以保罗的福音策略为例，他对犹太及希罗文化都有一个四重态度：肯定、相对化、对抗、转化。

转化更新文化不是透过夺取政治权力来从上推行；相反，是透过教会群体在民间默默耕耘。教会首先要甘心做一个少数派，像基督一样虚己，透过十字架塑造的生活方式，自己首先要成为一个受转化的群体，让教会的群体生活在社会内形成一个先知式的次文化。<sup>〈71〉</sup>因此，福音信息语境化的努力在西方世界同样必要，弗莱明也认同所有神学都是语境神学。<sup>〈72〉</sup>

另一本非常值得我们注意的著作是天主教学者斯蒂芬·贝文斯（Stephen B. Bevans）的《语境神学模式》（*Models of Contextual Theology*）。此书初版于1992年，提出了五个模式来整理各种亚、非、拉及西方少数族裔的语境神学。此书在2002年有一个增订版，增加了第六个模式（抗衡文化模式），以显示在西方主流社会文化中，白人教会同样需要建立其语境神学。<sup>〈73〉</sup>因此，神学与语境的关系并非只是融合、适应、协调，也可以是颠覆。此书在学界受到高度重视，似乎是处理这个题目最好的专著。<sup>〈74〉</sup>欧洲有两位福音派神学工作者读过此书后，承认福音派对语境神学的抗拒完全没有必要，而且也承认我们需要不同的神学模式来回应不同语境的挑战，可见此书的影响力。<sup>〈75〉</sup>贝文斯之后与另一位学者再出版一本宣教学重要著作，把发展至1991年为止的教会宣教及使命历史分成六大阶段，详细解释在每一个阶段中，随着教会宣教使命的不同发展，教会的神学也有不同变化。因此，历代教会神学的变化，乃回应教会本身的使命语境。<sup>〈76〉</sup>

回到上文笔者提出的教会、文化、社会三重语境，我们就更能清楚掌握二十世纪上半叶的华人语境神学的精神面貌，明白为何这一神学运动没有在其他华人地区延续。（1）教会语境：当时教会面对来势汹汹的反基督教运动，大家都有共识要加速建设“中国本色基督教会”。与之相比，海外华人教会没有经历这个反教运动，也就没有这个共识，所以“本色神学”在香港、台湾（长老教会除外）、海外都没有市场。（2）文化语

境：当时教会因为需要与西方帝国主义保持距离，于是也需要与西方文化保持距离；因而当时教会领袖都纷纷尝试在传统中国文化中吸取养分，建立中华神学。与之相比，香港历来是一个以西方文化为荣的社会，所以香港神学界经常引介各种西方神学，对建立中华神学兴趣不大。在香港，对赵紫宸的研究兴趣只限于教会史研究者（如梁家麟、邢福增、林荣洪）。<sup>(3)</sup> 社会语境：面对半个世纪的内忧外患、动荡不安，林荣洪指出这五十年的中华神学有一个清晰的主题：“挽救国运、重建国家”。这个社会语境也是其他时空的华人教会所没有的，以致这些华人教会以为神学就天经地义地无需关心社会。<sup>(77)</sup>

承认了神学必然有教会、文化、社会三重语境，但如何建构语境神学仍然是一个需要深入探讨的神学方法论问题。英语世界在这方面讨论得相当多，我们可以从贝文斯的《语境神学模式》开始。作者不单建构了六个模式，而且指出这六个模式各有优缺点，我们需要在不同场合使用不同模式。限于篇幅，笔者在此无法介绍，读者可以在笔者的一个教学网站中略窥一二。<sup>(78)</sup>

总而言之，民国时期的中华神学是语境神学的一个重要范例，对当时的教会语境、文化语境、社会语境皆有所回应。笔者同意林荣洪对这个神学运动的整体正面评价。<sup>(79)</sup> 当时的语境神学并非只是盲目对中华文化语境求同、适应、协调、融合，还包括更进一步寻求转化这个语境。林荣洪指出当时本色神学有三个模式，第三个乃是改造文化。以赵紫宸于 1946 年《从中国文化说到基督教》为例，赵紫宸对圣经与中国传统思想“丽泽交流”的目标并不止于求同、适应或结合，而是包括了“去取对照”、“批评”、“加上”、“成全”等关系。在中国教会历史中“我们既有这许多的见证人，如同云彩围着我们”（来 12:1），今天的华人教会需要在语境神学上继续耕耘。神学是对应特定语境提出的特定问题而提供的特定答案，而不是不理睬其

具体问题而提供的笼统答案。自己田地，自己耕耘；“你不能做我的诗，正如我不能做你的梦”（胡适，《梦与诗》）；每一个时代的教会，都要对其特定语境做出回应。<sup>〔80〕</sup>●

- 
- 〔1〕 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，北京：社会科学文献出版社，2015年，第534页。
- 〔2〕 杨天宏，《基督教与民国知识分子：1922年—1927年中国非基督教运动研究》，北京：人民出版社，2005年，第113、115页。
- 〔3〕 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第536页。
- 〔4〕 同上，第535—536页。
- 〔5〕 杨天宏，《基督教与民国知识分子》，第110页。
- 〔6〕 同上，第118—137页。
- 〔7〕 邵玉铭著，周如欢译，“廿世纪初期中国知识分子对宗教和基督教的反应”；叶嘉炽著，李云汉译，“宗教与中国民族主义——民初知识分子反教思想的学理基础”，两文均收入林治平主编，《近代中国与基督教论文集》，台北：宇宙光出版社，1981年，第145—168页，第103—144页。
- 〔8〕 叶仁昌，《五四以后的反对基督教运动》，台北：久大文化，1992年；叶仁昌，《近代中国的宗教批判——非基运动的再思》，台北：雅歌出版社，1987年；林治平，《基督教与中国论集：从理念与符号谈起》，台北：宇宙光全人关怀，2018年；查时杰，《民国基督教史论文集》第七章之“民国十年代反基督教运动产生的时代背景（1922-1927）”；第八章之“早期非基运动下基督教之回应问题（1922-1923）”，台北：宇宙光出版社，1993年，第395—441页，第443—483页；吴国安，《中国基督徒对时代的回应（1919—1926）：以〈生命月刊〉和〈真理周刊〉为中心的探讨》，香港：建道神学院，2000年。
- 〔9〕 第一版的书名是《基督教与近代中国》，修订版书名就指出重点：《基督教与民国知识分子：1922年—1927年中国非基督教运动研究》。
- 〔10〕 颜炳罡特别引用中国共产党早期青年运动领导人恽代英的话，来指责基督教在中国的罪恶：“多一个基督徒，便是多一个洋奴”、“他们无忌惮的各处办他们的甚么‘归主运动’”。颜炳罡，《心归何处：儒家与基督教在近代中国》，济南：山东人民出版社，2005年，第172页。
- 〔11〕 唐晓峰、王帅编，《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第1—11页。

- 〈12〉 杨天宏,《基督教与民国知识分子》,第151页。
- 〈13〉 邵玉铭编,《二十世纪中国基督教问题》,台北:正中书局,1980年,第560—561页。
- 〈14〉 杨天宏,《基督教与民国知识分子》,第387页。
- 〈15〉 同上,第389页。
- 〈16〉 赵紫宸,“我对于创造中国基督教会的几个意见”,载林荣洪编,《近代华人神学文献》,香港:中国神学研究院,1986年,第654页。
- 〈17〉 赵紫宸,《从中国文化说到基督教》,见《赵紫宸文集》第二卷,北京:商务印书馆,2004年,第407—408页。
- 〈18〉 学界的共识是赵紫宸于1940年代摆脱了以往的自由神学倾向,回归上帝的启示及耶稣的救赎。笔者的发现是,赵紫宸在这个时期写的关于基督教与中国文化的著述也非常精彩。这本1946年的小书较少受到注意,但《赵紫宸文集》的“编者按语”特别指出:“与作者早期有关基督教与中国文化关系的著述不同:本书之论不在主张基督教与中国文化间的‘通’与‘同’,却转而强调基督教之能为中国文化注入新生命之处,正在于中国文化内质中缺乏的元素却正是基督教这一超越于一切文化之上的文化独具的内涵。”见《赵紫宸文集》第二卷,第394页。
- 〈19〉 贾玉铭,“中国教会之自立问题”,载林荣洪编,《近代华人神学文献》,第662页。
- 〈20〉 贾玉铭,《神道学》(上),台北:橄欖事业基金会,1996年,第3页。
- 〈21〉 同上,第1页。贾玉铭在这里引用的是《中庸》第一章:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道者也,不可须臾离也,可离非道也”。
- 〈22〉 贾玉铭,《神道学》(下),台北:橄欖事业基金会,1997年,第340页。
- 〈23〉 王明道,“作全群的监督”,载林荣洪编,《近代华人神学文献》,第680页。
- 〈24〉 林荣洪的英文博士论文也于数年后在美国出版:Wing-hung Lam, *Chinese Theology in Construction* (Pasadena: William Carey Library, 1983)。
- 〈25〉 林荣洪,《风潮中奋起的中国教会》,香港:天道书楼,1980年,第5页。
- 〈26〉 同上,第99—125页。
- 〈27〉 同上,第6页。
- 〈28〉 同上,第99页。
- 〈29〉 同上,第123页。
- 〈30〉 赵天恩,《中国教会本色化运动(1919—1927): 基督教会对现代中国反基督教运动的回应》,新北:橄欖出版社,2019年,第53—54页。
- 〈31〉 同上,第197页。
- 〈32〉 同上,脚注58。

- 〈33〉有趣的是，他们两人在1980年代一起在香港的中国神学研究院共事，难怪林荣洪在香港出版其博士论文中文版时候，在序言中有这句话：“笔者坚守福音派的神学立场，与香港中国神学研究院的信仰宣言相同”。当时赵天恩的博士论文还没有写完，林荣洪大概已经感受到受赵天恩批评的压力。见林荣洪，《风潮中奋起的中国教会》，第6页。
- 〈34〉林荣洪，《中华神学五十年（1900—1949）》，“自序”，香港：中国神学研究院，1998年，第ix-x页。
- 〈35〉林荣洪，《中华神学五十年（1900—1949）》，第2页。
- 〈36〉同上，第215页。
- 〈37〉在之前的书中，林荣洪已经敏锐地指出我们该反思，本色神学的努力“是为着更有效传扬基督教，或借着基督教去保存传统文化的价值呢？”见林荣洪，《风潮中奋起的中国教会》，第100页。
- 〈38〉林荣洪，《中华神学五十年（1900—1949）》，第216—230页。
- 〈39〉吴雷川：“错误”、“强解”；王治心：“须……反思”；王明道：对圣经理解只限于“字面意义及依靠圣灵光照”；倪柝声：“灵意解经”；赵紫宸：“自由神学……大大削减了福音的内容”；张亦镜：“失却平衡”。同上，第232页。
- 〈40〉同上，第230—231页。
- 〈41〉同上，第231—233页。
- 〈42〉赵天恩，“中国文化基督化”，收入《薪尽火传——赵天恩牧师纪念文集》，台北：中福出版公司，2005年，第17—40页。按编者所讲，此文首先是一篇研讨会的中文讲稿（1999年），后用英文发表（2000年），再用中文出版（2001年），然后再经修订为这个版本（2005年）。然而，这本赵天恩的文集已经绝版多年，很难找到，可幸全文收录在何光沪、杨熙楠编，《汉语神学读本》，香港：道风书社，2009年，第722—734页。为方便读者，下文在引用此文章时会先标出《薪尽火传》页码，然后再标出《汉语神学读本》页码。
- 〈43〉赵天恩，“中国文化基督化”，第26/727页。
- 〈44〉赵天恩，《中国教会本色化运动》，第291页。
- 〈45〉同上，第296—297页。
- 〈46〉同上，第275页。
- 〈47〉同上，索引，第445页。
- 〈48〉同上，第348页。
- 〈49〉同上，第351、355页。
- 〈50〉林荣洪，《风潮中奋起的中国教会》，第6页。
- 〈51〉林荣洪，《中华神学五十年（1900—1949）》，第228—230页。
- 〈52〉同上，第232页。
- 〈53〉赵天恩，《中国教会本色化运动》，第44、203—204、315页。
- 〈54〉同上，第343—349页。
- 〈55〉同上，第346页。在另一篇文章中，赵天恩指出当时的基要派领袖（如王、倪二人）一方面“促进了中国教会的‘本色

- 化”，但同时也“滞缓了中国文化基督化的进程”。见赵天恩，“基督教在当代中国的本色化过程”，收入《薪尽火传——赵天恩牧师纪念文集》，第48—49页。
- 〈56〉赵天恩，“中国文化基督化”，第27、29/727、728页。该主张在其博士论文中已有提出，见赵天恩，《中国教会本色化运动》，第349页。
- 〈57〉赵天恩，“中国文化基督化”，第22—23/724—725页。
- 〈58〉林荣洪，《中华神学五十年（1900—1949）》，第230页。
- 〈59〉赵天恩，“中国文化基督化”，第26/727页。
- 〈60〉章力生，《本土神学批判》，香港，基道书楼，1984年。
- 〈61〉约翰·加尔文，《基督教要义》（麦种），任传龙译，美国麦种传道会，2017年，第151页。
- 〈62〉Randall C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian: The Shape of His Writings and Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 151, 211-212. 加尔文在其他方面如何受柏拉图影响，参本书第96—97、150—151页。
- 〈63〉“人心因他的本能多少意识到神的存在，这是无可争辩的。神亲自将某种对他威严的认识安置在所有人的心里，免得人以他的无知为借口。”（1.3.1）约翰·加尔文，《基督教要义》，钱曜诚等译，北京：三联书店，2011年，第11页。
- 〈64〉Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian*, 88-91.
- 〈65〉加尔文，《基督教要义》，第252页。
- 〈66〉Bruce L. Fields, *Introducing Black Theology: Three Crucial Questions for the Evangelical Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001); Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon, 1990).
- 〈67〉艾利克森在修订版序言中承认，“在这十年间，正如知识、政治、经济、社会等方面的快速变化，神学领域里也同样地有了许多改变；因此，《基督教神学》第一版有其修订再版的必要，以顺应这些时代的转变。……过去十年的现象之一是，……越来越多的外籍学生登记入学的现象，已经与第三世界国家基督徒的神学著作日益增加的情况并驾齐驱。”上述的“去语境化”及“再语境化”提议是因应这些变化而发出的。见艾利克森，《基督教神学》（增订本），郭俊豪、李清义译，台北：中华福音神学院，第v-vi、91-92页。
- 〈68〉“Theology is a contextual discipline. Theologians do not merely amplify, refine, defend, and deliver to the next generation a timeless, fixed orthodoxy. Rather, by speaking from within the community of faith, they seek to describe the act of faith, the God toward whom faith is directed, and the implications of our faith commitment in, for, and to a specific historical cultural context.” Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 15.

- 〈69〉 “every theology is of necessity contextual, and that a theology that claims to be universal and free of every contextual bias is simply blind to its own contextuality.” Justo L. González, *Essential Theological Terms* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 38.
- 〈70〉 Dean Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Missions* (Downers Grove: IVP Academic, 2005), 19-20.
- 〈71〉 Ibid., 125-150.
- 〈72〉 Ibid., 298.
- 〈73〉 Stephen Bevans, *Models of Contextual Theology* (Revised and Expanded Edition) (New York: Orbis, 2002).
- 〈74〉 作者认为神学的语境有四：切身经历、文化、社会位置、社会文化变迁。见 Stephen Bevans, *Models of Contextual Theology*, 5-7。
- 〈75〉 Benno van den Toren & Liz Hoare, “Evangelicals and Contextual Theology Lessons from Missiology for Theological Reflection,” in *Practical Theology* 8:2 (June 2015): 77-98.
- 〈76〉 Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2004). 贝万斯、施罗德,《演变中的永恒：当代宣教神学》,孙怀亮、柯博识、雷立柏译,香港：道风书社,2011年。
- 〈77〉 在讨论民国时期的神学时,赵天恩至少没有否认神学的语境性,所以他说:“神学探讨的角度发生了转变,从传统的、以教会为单一处境的神学(或称为‘教会教义学’)转变为以更广泛的社会为处境的神学探究……以处境化模式来看待基督教”(见赵天恩,《中国教会本色化运动》,第209页)。他之所以承认神学必然有教会语境,因为他一直宣扬的是改革宗神学;没有改革宗教会,哪里会有改革宗神学?
- 〈78〉 <https://classroomofpclo.weebly.com/35506312433603926009>
- 〈79〉 “回顾五十年来中国教会的神学发展,我们看见一个贯串不同时期的主题:挽救国运、重建国家。教会领袖在这半世纪中经历各种挑战和冲击,他们要正视的问题是:当如何做神学工夫以致福音能救国建国?……中国教会持守这神圣的天国使命,同时承担救国重建的任务,经历了五十年的艰苦奋斗。教会如何把天国的使命和中国的使命结合在一起?从本书的讨论,我们看见中国教会从上帝的话里获得信息,对时代发出宣告;同时面对时代问题的挑战,教会作出信仰上的回应。”(林荣洪,《中华神学五十年(1900—1949)》,第463、468页。)
- 〈80〉 在当今美国,福音派教会领袖也明白教会需要对语境回应,才能得人如得鱼。提姆·凯勒(Tim Keller)对福音信息语境化的见解与笔者一致:“Tim Keller explains that to con-



textualize the gospel means ‘to resonate with yet defy the culture around you.’ Both of those things—resonate and defy—matter. He adds, ‘It means to antagonize a society’s idols while showing respect for its peoples and many of its hopes and aspirations. It means expressing the gospel in a way that is not only comprehensible but also convincing.’”  
见 Ed Stetzer, “Insights From Keller on Contextualizing,” ChurchLeaders, February 22, 2022. <https://churchleaders.com/voices/417490-insights-from-keller-on-contextualizing.html> 2022 年 3 月 1 日浏览。

（作者为香港浸会大学荣休教授，现任美国洛杉矶正道福音神学院驻院学者暨伦理学资深教授）



周作人（1885—1967）（上）与陈独秀（1879—1942）（下）。  
图片分别来自钱理群，《周作人传》（修订版），北京：华文出版社，2013年，第295页；  
<https://zh.m.wikipedia.org/zh/%E9%99%88%E7%8B%AC%E7%A7%80>



# 最终与陈独秀分道扬镳的周作人

## ——以 1922 年非基督教运动中的冲突为中心

文 / 尾崎文昭 译 / 林枫

周作人（1885—1967）在晚年的回忆中，引用旧文，讲述了自己与宗教产生联系的历史，随后，他如此总结道：

“本来我是不信宗教的，也知道宗教乃是鸦片，但不知怎的总还有点迷恋鸦片的香气，以为它有时可以医病，以无信仰的人替宗教作辩护，事实上是有点矛盾也很是可笑的，那时对于非宗教运动的抗议，便是一例。但是这个矛盾，到了一九二七年也就取消。”（《知堂回想录》：“一三三 文学与宗教”）<sup>〈1〉</sup>

这是到了后来，而且是在中国革命的背景下过度简化了的说法，实际上并非如此简单。这段引文最后提到的“对于非宗教运动的抗议”，即是在 1922 年 3 月底，由周作人等五人联名发表的《主张信教自由者的宣言》。<sup>〈2〉</sup>直到后来，周作人还抱怨道，由于发表了这篇文字，“结果是犯了众怒，被乱骂一通，还被共产派首领称为资本主义的走狗”，“直到现在还被……等

辈拿来作影射的材料”。<sup>(3)</sup>文中所说的这个“共产派首领”，实际上即是其昔日的盟友陈独秀（1879—1942）。周作人在《新青年》同人分裂后，仍然与陈独秀保持着相当良好的关系。这一点我们可以从以下事例中看出。周作人向马克思主义宣传色彩浓厚的《新青年》杂志第八、九卷寄去了包括诗歌在内的二十篇文章。其数量在居住于北京的同人中，也是多得引人注目。此外，在分裂成为确定性的事实后，陈独秀在寄给周氏兄弟的信中写道：“北京同人料无人肯做文章了，惟有求助于你两位，如何，乞赐复。”<sup>(4)</sup>

作为新思想界的领袖之一，而且也是社会主义信奉者的周作人，此时首次与陈独秀发生正面冲突，同时也可以说是首次与共产党领导下的运动相对立。这对周作人的思想发展而言，其意义不容忽视。本文试图追踪围绕这篇《宣言》所产生的论战，从而阐明周作人对非宗教非基督教运动的不满所在及其原委，以及其对后来的周作人所具有的意义。

## 一

周作人对基督教有着相当深入的思考。在他的一些主要活动中，如在“人的文学”等文学革命时期的文章中展现出的人道主义文学观，以及竭力宣传并在北京支部发起的“新村”运动，都强烈反映出托尔斯泰（1828—1910）的人道思想。但也正如他自己所言，该人道思想以基督教的平等博爱精神为基础。这样的人道主义是《新青年》同仁中共通的东西，而且包括周作人在内，他们都将耶稣视为“人子”、精神界的先觉者和革命者。例如，陈独秀就在“基督教与中国人”（《新青年》7卷3期）中写道：“要把耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的情感，培育在我们的血里”，并提出耶稣崇高的牺牲精神、伟大的宽恕精神、平等的博爱精神这三点是应该学习的东西。他批评现在的基督教及其信徒违背了耶稣的精神。最后这一

点大概也是他们共通的观点。

即便是在他们之中，周作人不也是在谈论耶稣、谈论《圣经》这一点上最为热心的吗？在1920—1921年两年间，这一倾向十分明显，他大约有十篇文章及诗歌论及或涉及于此。多数讨论围绕着与文学的关联，他评介道：基督教是西欧文学、人道主义文学一半的源头；由于文学本来与宗教同源，因此即便随着科学的发达而使宗教趋于消亡，宗教的情感也会留存在文学中；《圣经》研究的方法也可以为中国的国故整理提供参考等等。<sup>〔5〕</sup>然而，在“山中杂信 六”（收录于《雨天的书》）中所展现出的基督教论，应该说又显示出非常特别的色调。

“……觉得要一新中国的人心，基督教实在是很适宜的。极少数的人能够以科学艺术或社会的运动去替代他宗教的要求，但在大多数是不可能的。我想最好能以能容受科学的一神教把中国现在的野蛮残忍的多神——其实是拜物——教打倒，民智的发达才有点希望。”<sup>〔6〕</sup>

通过基督教来变革民众精神的观点，虽然也见于大约一年前发表的文章“乡村道德与道教思想”（原文如此。应为“乡村与道教思想”。——编者注）（收录于《谈虎集》），但那时他仍期待基于科学思想启蒙的解决方向。在这一年中，他的思考方向发生逆转的原因在于对民众不信任的加深。在1921年大病后的思想混乱中，周认为自己终究不能完全像耶稣的教诲那样爱仇敌、爱苍蝇；他为与新思想的启蒙完全没关系、没交涉的中国民众感到悲哀；他想到了受到民众攻击的先觉者，以及犹太人的愚昧。这样的一番思考过程加深了周作人对民众的不信任。<sup>〔7〕</sup>

他的民智救济案，如其自身所说，“仔细想来，我的理想或者也只是空想”（《山中杂信 六》），但其实也是相当认真的想法。根据《知堂回想录》，

该想法在 1924 被放弃了（“文学与宗教”）。总之，在与陈独秀发生冲突的 1922 年，这个想法还没有被抛弃。所以，接到在北京发行的基督教杂志《生命》的约稿后，<sup>(8)</sup> 他寄去了《我对于基督教的感想》（2 卷 7 期，1922 年 3 月）一文。在文中，他引用《山中杂信 六》中的内容，说自己现在的观点仍没有改变。但是，从这个时期前后的其他文章来看，我们可以注意到，他论及耶稣、基督教的内容锐减，对尼采、波德莱尔的评价提升，并开始出现对托尔斯泰的不满。热情逐渐冷却下来了吧。

## 二

山本澄子的《中国基督教史研究》（1972 年，东大出版会）一书之“反基督教运动”部分（前篇第二章附录），详细论述了非基督教非宗教运动。<sup>(9)</sup> 简单概括一下，即：1922—1927 年的非基督教运动以学生为主体，对知识界造成了强烈影响，有时也波及工人。这场运动与共产主义运动有着密切关联，但跟之前以迷信色彩浓厚的农村为中心的运动不同，此次运动性质完全不一样。运动开始于针对世界基督教学生同盟第十一届大会（1922 年 4 月 4—9 日，北京清华学校）而起的反对运动。首先在上海发表“非基督教学生同盟宣言”（3 月 9 日），与此相呼应，“非宗教大同盟公电及宣言”（北京《晨报》3 月 20—22 日）一文在北京发表。此后，从北京各校及各地发表了为数众多的宣言与公电，这些文章在非基督教和非宗教的名称使用上存在混乱。从《晨报》的报道来看，在北京的《宣言》发表之后，运动的中心似乎就转移到了北京。这可能是由于北京《宣言》的宣扬科学、反对迷信的论调，容易被学生知识分子接受，众多著名的教育家知识分子也表明了赞同的立场。至此，先前对基督教学生同盟大会展示出善意的《晨报》，<sup>(10)</sup> 立刻转变态度，大力报道反对运动。至四月中旬为止，《晨报》连

日登载报道，制作了两次论战特辑。首先是 24 日的《晨报》发表了北京大学非基督教学生同盟及少年中国学会等五个团体的公电。28 日，《晨报》又报道了非宗教大同盟接到数百封申请加入的书信、电报，其中包括学界名流蔡元培、王星拱、吴虞、汪精卫、胡汉民、张继、陈独秀等人。至 4 月 4 日，《晨报》刊登了来自北京各校及太原、芜湖、天津、上海、山西、武汉的共计二十通电报，该报声称一天要接收数通至数十通电报（2 日）。之后《晨报》又登载了来自上海、广东、保定、杭州、湖南、唐山、厦门等地共计十余通电报。如此广泛见于全国的运动，其高潮是 9 日由非宗教大同盟在北京大学主办召开的演讲会。演讲者有蔡元培（代读）、李石曾、张耀翔、吴虞、李大钊等人，据说参会者达千余人。<sup>(11)</sup> 那之后不久（6 月），论文集《非宗教论》（非宗教大同盟发行）刊行，收录了这场演讲会上的演讲稿，运动归于平息，只剩言论界还在热烈讨论宗教和基督教。运动再次盛行起来是在 1924 年 8 月以后，与收回教育权运动交织在一起。此次反对的理由是强调基督教为帝国主义的爪牙，运动规模大，远超 1922 年。“五卅”惨案以后，非基运动愈加激烈，直到 1927 年的起义之后归于平息。

山本澄子推测，这些运动背后有着共产主义给予的不断推动的力量。这大概不会有错。（编者按：这一点已为后来的研究所证实。参见陶飞亚，“共产国际代表与中国非基督教运动”，载于《近代史研究》2003 年第 5 期。）就 1924 年之后的运动而言，只要看看《中国青年》杂志就能清楚地明白这一点。关于 1922 年的运动，山本澄子指出，3 月 9 日的上海《宣言》出现“现代的基督教及基督教会是帮助有产阶级的恶魔，是资本主义经济侵略的先锋队”<sup>(12)</sup>这样的文字，从中明显可以看出共产主义的思想。与此同时，在 21 日的北京《宣言》中则完全看不出共产主义思想。后者确实是在字面上不明显，而且 4 月 1 日发出的“非宗教同盟之东电”（《晨报》2 日），极力否认这是过激派的运动，并表示社会问题与本同盟没有关系。避开非基督

教这个名称而使用非宗教，应该也是出于类似的顾虑吧。但实际上，后者正是由社会主义青年团和共产党所组织的。3月9日的《宣言》与其公电及章程，共同刊载在社青团机关报《先驱》半月刊4号（3月15日）“非基督教学生同盟号”上，还附带着陈独秀等五人的非基督教论文章。该报在北京被查禁而刚转移至上海。而关于非宗教大同盟，当时任中共北京大学支部书记的罗章龙（1896—1995）写有回忆文章。他在文章中谈到，“我党在北京发起非宗教运动是当时中共北方区领导下的革命思想战线上的伟大斗争”，<sup>〔13〕</sup>4月4日演讲会的组织及《非宗教论》一书的出版也是他负责的。<sup>〔14〕</sup>另外，在“北京大学非基督教学生同盟宣言”中，出现“帝国主义”一词<sup>〔15〕</sup>，该词据说是这年年初中共代表团去往伊尔库茨克之际刚学会的新词。<sup>〔16〕</sup>从这一点也可以看出共产主义的影响。此外，还有“广东非宗教学生同盟东电”（《晨报》4月6日）、“湖南非宗教大同盟东电”（同上，10日）也使用了这个词。<sup>〔17〕</sup>

尽管如此，运动之所以能远远超出共产党的影响力所及范围，引起广泛的反响，还是由于举起了非宗教的大名，主张科学与进步，呼吁反对迷信。或许也是由于激起了民族排外主义，<sup>〔18〕</sup>从而反过来又使民众抗议当初由帝国主义对中国发起的侵略，这样的论点常常暗含其中。张闻天与陈独秀都表达了对此倾向的不满。<sup>〔19〕</sup>

针对此一运动，与基督教有关系的及外国系的报纸自然都表达了反对意见，各地似乎也发出了怀疑的声音。但其中引起最大反响的还是周作人等五人署名的《主张信教自由者的宣言》（3月31日）。

“我们不是任何宗教的信徒，我们不拥护任何宗教，也不赞成挑战的反对任何宗教。我们认为人们的信仰，应当有绝对的自由，不受任何人的干涉，除去法律的制裁以外，信教自由，载在约法，知识阶级的人应首先



遵守，至少也不应首先破坏。我们因此对于现在非基督教非宗教同盟的运动表示反对，特此宣言。周作人、钱玄同、沈兼士、沈士远、马裕藻。”<sup>(20)</sup>

在这之前，钱玄同（1887—1939）在给周作人的信中谈到，<sup>(21)</sup>看到《晨报》的电报不由得想起1900年的故事，令人不寒而栗，宁可蒙“卫耶道”之名，也不愿蒙“改良拳匪”之名。周作人则在这前后写了两篇杂文谈到这个问题。首先，在“报应”（《晨报副刊》，3月29日）一文中，他使用了“二三十年来的事业”这一表述，暗示他认为运动是对“拳匪”的延续，并认为单单攻击基督教是不合理的，相较而言，还是非宗教的名目通顺一点。他还怀疑这些同人是不是当真没有信仰。而且，他还谈到，“铲除恶魔，务期净尽”这样的声讨口气太陈旧、太威严，让他感到恐怖与压迫。在“古今中外派”（《晨报副刊》4月2日）一文中，他说到，如果失去对思想自由的保障，即使这次自己侥幸没有成为被除灭的对象，将来也不知道什么时候会轮到自己。

可能是由于周作人、钱玄同等人是与陈独秀、胡适齐名的新思想界知名先驱，这使得他们的宣言反而招致了激烈的反驳。而周作人也成了众矢之的，不得不加入论战。

责难、反驳开始于非宗教大同盟的第二封电报，以及张耀翔（1893—1964）的驳论（均载于《晨报》4月2日），然后《晨报》的“是非之林”栏专门报道了这场辩论，两次制作特辑（5、11日）。其他反驳文章也散见于《少年中国》杂志、上海的《觉悟》、《先驱》等报刊。反驳文章的论调，一方面责备非宗教运动方，另一方面也表示不能同意周作人等人的看法；也有认为“信教自由”仍不能成为反对运动的理由；也有认为反对宣言自身也是对自由的干涉，并反击如果不反对基督教，就有拥护宗教的嫌疑。针对最后这一批评，周作人发表了“拥护宗教的嫌疑”（5日）一文加

以驳斥。他反驳道：如果从不反对基督教，即有拥护宗教之嫌疑这个逻辑出发的话，那么没有反对过激派的人就有拥护过激派的嫌疑吗？反对宣言的主旨是为了维持约法上的信教自由，守卫个人的思想自由。他害怕这次令人心寒的气势汹汹的论调，会成为日后取缔思想的第一步。凡事都在实做，信仰科学的人应该努力往民间宣传，信仰社会主义的人应该努力改革社会，资本主义消亡了的话其走狗也将被消灭。他只害怕大家光是写写快意的文章，就此了事，反而只留下恶种子。

这篇文章似乎再次使运动方的青年大受刺激。有文章批评道：基督教欺骗、引诱未成熟的青年和儿童入教，对这样的基督教视而不见本身就是违反思想自由；灰色的“信教自由”的主张，反而成为了这些人的护身符；周作人将袁世凯遗留下来的约法视作万能且神圣的了，然而我们不应该将压服民众的法律视为神圣。最后，文章骂道：“先生乎，信仰自由啊！我更希望你勿成为了有力的政客军阀（的走狗？——引用者）。”同样的口气也见于《先驱》报。<sup>〔22〕</sup>反驳文章举出周作人、钱玄同以前的主张，骂道：我们曾经都还站在反抗战争的前线，然而现在周作人等却与自己的主张相矛盾，还想要给青年们灌迷魂汤：“绝对的自由”这类说法荒唐无稽，法律不过是资产阶级掠夺的工具，将约法作为立论的根据，无异于表明自己是资产阶级盗贼的奴才。针对这样的指责，周作人又发表了一篇文章加以反驳：倘若最初的宣言、来自各地的响应是理性的发言的话，自己也没有反对的必要。他反对依靠强有力者的势力压迫信仰某一种宗教的人。由于宣言的发出，而受到“想把全国之舆论去制裁他”之类言论的压迫，反而证明了自己并非“杞忧”。他预言将来，不是存在力量不足、没有余力的政府，而是人民自己会凭借了社会势力而取缔思想（“思想压迫的黎明”，《晨报》11日）。在这之后，周作人遇到机会就会发表反驳。例如，在“小杂感”（《晨报副刊》4月19日，署名槐）中，他谈到，有说科学与宗教

不能并立的，那为什么在德国宗教没有消失，在中国科学也没有发达起来呢？以此攻击运动方见识的浅薄。就以上所见而言，运动方声势浩大，但由于轻率及对现实问题认识浅薄，未能理解周作人等人的意旨。我们也能看出周作人对此感到前景暗淡，同时也有几分被这年轻的势力所压迫之感。周作人敏锐的感觉来自他比别人更早地察觉到了共产主义运动的勃兴与扩大。他在文艺层面将之放在了个人主义的对立面，我们将要在下节讨论这一点。

周作人与陈独秀的冲突发生在上述过程中。首先，陈独秀向发出反对宣言的五位教授寄去了诘问的信件（2日）。周作人将这封信及自己的回信给其他四人看，似乎还询问他们是否应该发表。钱玄同等人的意见是，同意给陈独秀回信，但陈独秀的来信作为私信，私下回复就足够了，将其公开则没有意义，也会招人口舌。<sup>〔23〕</sup>从这里可以看出，周作人有意想要公开发表这些往来书信，以及他在五人之中发挥着中心作用。然而不久之后，本来并不打算发表，但陈独秀自己在附言中提出希望公开发表，所以这些往来书信就被发表了（《晨报》11日，回信发表在6日）。陈独秀这样说道：诸公在尊重信教者自由的同时，为何又不能容许宗教反对者的自由呢；青年稍稍轻狂的争论或是宗教排斥论之类的，又不是稀奇的东西，不必特地发起反对运动；私人的反对言论与政府的法律、制裁不同，似乎都说不上是“干涉”、“破坏”，诸公又为何惊慌；当地非基督教学生想要开个会都被禁止了，我们言论、集会的自由又在哪里呢？基督教有许多强有力的后盾，诸公没有必要反而为他们要求自由；尊重弱者的自由，不要将自由、人道主义作为礼物向强者献媚。周作人回信中的逻辑与他的其他文章没有变化：我们自身的“私人言论”也没有得到容许，竟至连像先生那样的明达之士都痛骂我们为“献媚”的地步；我们发表宣言的动机就是担忧开始出现对个人思想的压迫，近日来这个担忧就被证实了，我预感到这个不幸

的事情已经来了；对思想自由的压迫不必一定要用政府的力量，人民依靠多数的力量来干涉少数的异己者也即是压迫，我们少数的少数者当然是弱者，“请尊重弱者的自由”这样的话，反倒应该是我们要向先生及诸公说的。这个“多数”一词，是共产主义理论上的多数，或是左派言论界内的多数呢，从后面将要详细论述的周作人的思想理路来看，这是指现在大众心中潜藏着的封建或原始的思想，时而会在表面上换一种形态出现，以多数之力降临在人身上。

针对周作人的回复，陈独秀又写了一封回信（《独秀再致周作人先生信》（21日、《觉悟》23日））。在这封信中，他只是质问周作人等人所拥护的基督教及其后盾难道不是多数的强者，此外就没有提出新的论点，只是摆弄辞藻。陈独秀将问题拟定为基督教是帝国主义的爪牙，这一做法恐怕将使他完全不能理解为什么本应是同伴的周作人等人，会感到被自己方压迫，从而产生恐惧，不能理解为什么对方不能坦率地赞同自己方的看法。我们从信中可以看出陈独秀急不可耐的心态。虽然陈独秀在这场运动中的发言与其他人狂热的言辞不同，但如果两人之间的立场远隔至此，以至于只能用“我平生最敬爱的朋友”这样的称呼来向周作人喊话，就陈独秀过去一直展现出来比较冷静的姿态的延续性来看，<sup>〔24〕</sup>他与周作人之间的间隙已经不能填补了。虽说这个隔阂有着北京与上海租界之间外在情况差别的诱因，但果然还是由于二人各自思想发展的不同而产生的。

### 三

从一月到十月，夹含着三、四月的非宗教运动，周作人发表了名为《自己的园地》的一系列文学评论文章。第二年（1923年），这一系列文章与其他文章合在一起作为单行本出版，书名也起为《自己的园地》。“我自己

的园地”，总之，可以体会到他要在文艺这个自己专业的范围内，在自己所相信的地方努力的决心。反过来说，在文艺的范围内，还有着他自己所相信的东西。这也表明他还有应该向别人言说的东西，因此就如他后来所说的，这个时期是他对文学最为迷信的时候（“一三三 文学与宗教”）。但他这种对文学的自信不久就消散了，他宣称停止谈论文学，这也是先前谈到过的。客观来看，《自己的园地》被评价为奠定了中国新文艺批评的基础。<sup>〔25〕</sup>周作人作为文艺批评领袖的地位，由此更具权威而成为定论。

尽管如此，我们不能忽视这一系列的文章，与曾经作为指导性的文艺理论而发挥作用的“人的文学”、“平民文学”等文章的主张，在内容上有些许差异。当然在方向性上没有变化，而且粗略一看内容似乎也没有大的变化。但若加以具体研究，可以发现实际上，以前的主张陆陆续续被翻转。这个思想修正的迹象可以上溯到1920年，从那以后逐渐开始进行，明确被意识到的时候是1921年夏天，周作人在西山碧云寺疗养期间。这个时期创作的一系列的诗歌中，以及名为“山中杂信”的杂文中，我们看出其当时思想上的混乱与苦闷。在那时，他深切感受到过于理想主义的主张在现实中的无效并因此陷入困惑，同时为了找寻新的道路，做了各种各样的尝试。他尝试写小说、用日语写作诗文、立志做文艺批评家等等。他在现代文学史上值得大书特书的一个贡献——对“美文”的提倡，也是这个时期的工作。该工作得以可能进行，也是由于先前狭隘的思想框架被打破。<sup>〔26〕</sup>前述通过基督教来改革民众精神的主张也出自这个尝试过程。但在另一方面，这也表明他失去了对通过科学而获得启蒙的无限信赖。他认识到眼前存在的大众并不那么容易对付。

思想上的混乱在如下方面持续着：他意识到大人类主义、世界主义的宏大，但也正因其宏大显得空泛；另一方面，他对中国未来的怀疑、对民众的不信任都在加深，更对自己应该赖以立身的原理、主义之类的一切东

西产生了困惑。他斟酌着至今为止构成其理论的一个个材料，寻找最终能够依赖、能够信任的东西，但最后浮现出来的是对孩子的爱、对自己的爱、对他人的慈悲心。<sup>(27)</sup> 然后由此开始，他再次去重建与他人的关系及自己的思想。将要成形的东西，当然不可能与以前的样子完全不同。简言之，他以前主张的大框架人类主义、世界主义被去除，个人主义作为思想的基础被推到表面上来。紧随其后的是，之前倾向于人的共通性、规范性的主张，转向了强调人的个体性、对自由的尊重方向上。在文学上，从重视社会层面的有用性，转向言说无用之用，价值取向放在了个性的表现和美的表现上。总之，他脱离了托尔斯泰主义的东西，按照欧洲近代文学思想，开启了个人主义的文学观。

这个整理修正的过程，不仅是其本人认真、痛苦的成果，以现在的眼光来看，还可以发现这似乎也是他对社会情况变化相当敏锐的应对，企图舍弃无用的部分而缩小重建的尝试。从他后面应对现实情况的表现来看，相似的路线修正过程又出现了好几次。

话虽如此，当时五四运动与文学革命的风暴暂告一段落，新文学界的时代形势是：开始通过作品创造自己的文学世界，而在此指导理论就成为必要；此外，新文化界的时代形势是：围绕在前进方向上的混乱或者说分化一直持续着。周作人这样的思想崩溃及重建的过程，实际上与此时代发展相适应，具备了回应时代要求的条件。这个时期的鲁迅（1881—1936），在继续尝试小说风格的同时，再次逐渐沉入自己内心的黑暗中，与绝望纠缠在一起。在周作人忙于回应非宗教非基督教运动的时候，鲁迅写出了杂文“为‘俄国歌舞团’”、“无题”，只要读一读这些文章，我们就能想象出鲁迅当时的心境吧。鲁迅在这场论战中并没有表现出任何反应也是自然的。继周作人停止谈论文学之后，鲁迅开始谈论文学了，并且展现出与周作人在立意上有极大不同的思考。我们不得不认为其中一半的原因似乎就在于，

鲁迅对这份绝望的忍受方式不同于周作人在修正过程中的处理方式。

那么，随着个人主义文学观的展开，其主张的各个方面都被一一修正。他否定过去的“为人生的艺术”派，认为该派将人生与艺术分离，将艺术视为人生的仆役；提倡将个人作为主人，只要表现出思想感情就是艺术，就是生活的一部分；主张独立的形式美与无用之用是文艺的要点，消解了“人生派”“艺术派”之间无意义的对立。他通过改变国粹这一术语的定义，解决与欧化之间的对立，为古文、旧式文学形式的利用开辟了道路。在“平民文学”中，他否定了将文学划分为贵族的与平民的这一做法，认为社会阶级上的这两个术语并不适用于文学，他将之修正为只有将平民的精神与贵族的精神结合在一起，才有真正的人的文学。他评价了《阿丽思漫游奇境记》的汉译本，作为与实用主义一边倒的对比，强调“没有意思”、空想的意义等等。<sup>〔28〕</sup>如此这般通过对旧理论的修正，使他能够做以下的事：例如评价波德莱尔的“幻景是黑而可怖的”、“绝望的沉痛”、“现代的忧郁”；批判以道德之名非难文艺，拥护郁达夫的《沉沦》。<sup>〔29〕</sup>另一方面，他也展现出对文学的规范化、统一化倾向的激烈反抗。这个反抗的对象从低俗的社会心理到公社派，而后自然也有劳农专政，甚至于也有包括托尔斯泰的嫌疑。<sup>〔30〕</sup>尽管托尔斯泰曾经几乎是他立论的所有支柱。

他如此说道：

“……倘若把社会上一时的阶级斗争硬移到艺术上来，要实行劳农专政，他的结果一定与经济政治上的相反，是一种退化的现象。”（“贵族的与平民的”）<sup>〔31〕</sup>

“……大多数的人是否真能艺术的了解鉴赏，不免是个疑问。……即使更进一层，多数的人真能了解意义，也不能以多数决的方法来下文艺的判决。君师的统一思想，定于一尊，固然应该反对；民众的统一思想，定

于一尊，也是应该反对的。……现在倘若舍己从人，去求大多数的了解，结果最好也只是‘通俗文学’的标本，不是他真的自己的表现了。”（“五诗的效用”）<sup>〔32〕</sup>

从这些文字中，我们可以看到周作人对大众不信任的一部分，以及对民众思想统一倾向的拒斥。由于这个“民众”与“劳农专政”重合在一起，因此这一观点当然就从文艺界扩大至思想的领域内（即使政治经济上又另当别论）。

以这样步调走来的周作人，与陈独秀等共产主义者团体之间，至少在关于文艺和思想的事情上，已经没有共通的基盘了。双方之间的距离使他们在言语上难以沟通。

在与非宗教运动的论战中，周作人将对思想取缔的担忧作为主要问题。在写于论战高潮时期的文章“思想界的倾向”（4月10日，收录于《谈虎集》）中，他预感到复古与排外倾向的增强，并谈到以下内容：从《学衡》的出版、章太炎的国学讲习等来看，现在思想界的趋势是一个国粹主义勃兴的局面，其必然会导致复古与排外的倾向。这里指出的排外倾向，会让人想到非基督教运动的一方面吧。然而没想到的是，就像是效仿陈独秀一样，在这方面胡适提出了反驳。数日后的《晨报副刊》上刊载了“读仲密君的‘思想界的倾向’”一文，笔者署名为 Q.V.，周作人后来解开了这个字谜，Q.V. 即是 Quo Vadis，意为何之，即是胡适（“问星处的豫言”）。胡适认为国粹主义并没有勃兴，不过是退潮的一点回波，已过去的事不可能成为将来的倾向，以此否定周作人的预感。胡适的这个逻辑，多么浅显，与陈独秀的逻辑多么相似啊。

然而，周作人眼中看到的现实情况却并没有那么简单。在“自己的园地 八 文艺上的异物”（《晨报副刊》4月16日）中才开始讨论的“僵尸”（复



活的死者、恶灵)问题,后来作为比喻深化了其内涵。这个词用于指祖先的坏思想、坏行为在子孙身上再现的现象。“重来”、“死鬼”也大致在同样意义上被使用。周作人将这个词当作手术刀,用来分析现实中的种种怪现象,去寻找各处封建思想或原始思想变化形态后的复活。

“……所可怕的便是那青年的‘重来’。

……我知道有许多青年‘代表旧礼教说话’。”

(“重来”,收录于《谈虎集》)

“……我是要用新式的镜子从人群中辨别出这些的异物而驱除之。”

(“我们的敌人”,收录于《雨天的书》)

总之,胡适所谓的退潮,按照周作人后来的用语,即是“原古”(原本会变成古的),然而问题在于青年之中无意识生出来的复古。胡适的目光还没有触及到这里。周作人在这之后数年间的的主要斗争,除批判原古外,就是对复古倾向的批判。然后这个探索,与文化人类学进路的国民性探究结合在一起不断深化。其自然而然的结果,就是在共产主义运动中看到“重来”的身影。非宗教运动的宣言、电报文章的声讨话语太过陈腐、太过气势汹汹,使周作人感到恐怖并加以反抗,归根结底也是在于这一点,即便在当时他还没有明确认识到。后来,他批判“载道文学”、“八股文”,也是基于此种思考。他在谈到反对凭借民众来达到思想统一的时候,可能也是想到了民众血脉中的“重来”(实际上是换了一种形态的君师思想)。在之后5月写的“真的疯人日记”(收录于《谈虎集》)中,我们可以看到“平民”、“国家”口号不离嘴的“便衣的皇帝”形象。此外,在之后的文章“黑背心”(1925年6月,收录于《雨天的书》)中,他写道:“此刻现在决不是文明世界,实在还是二百年前黑暗时代。……以前是皇帝而现今则群众

为主，其武断专制却无所异”。这些文字也不禁让人想到以上观点。

话说回来，来自政府方面的思想取缔，早已在那年（1922年）的冬天就开始了。胡适倡导“好人政府”，并对北京政府展现出一定亲近，但他还是震惊于自己也被当作过激派的同党，便落个称病逃出北京的结局。这个时候尚未正式实行的取缔行为，在1924年夏天被付诸执行，《胡适文存》《独秀文存》遭到禁止。此外周作人翻译的《爱的成年》也被禁止。<sup>〔33〕</sup>周作人在《问星处的豫言》（1924年7月，收录于《谈虎集》）中这样说道：

“……壬戌年夏间我曾豫言中国将实行取缔思想，以后又宣言思想界的趋势是倾向于复古的反动。虽然当时有‘何之’先生……表示反对，然而事实胜于雄辩，‘何之’先生与鄙人都已将被列入‘黑表’。”

尽管在逻辑中还有些许武断的地方，反正是在一边感叹自己的预感成真，一边指出胡适和陈独秀过于乐观，两人在对现实认识上的天真。但是，他对这二人的感情似乎依然不一般，例如，他将“陈独秀办《向导》、胡适之办《努力》”并称，送去了鼓励的声音。<sup>〔34〕</sup>

## 四

1922年的非宗教非基督教运动草草地平息了下来。一年后，被认为与周作人大致持相同看法的章廷谦（1901—1981）说道：“当时狂啸怒号的‘非’声几乎布满了国内所有的报张……不过后来非宗教诸公所给我们的也只有意料之外的沉寂……我只希望不要由沉寂而消灭”（“去年今日”，《晨报副刊》1923年4月1日）。大约在两年后，周作人记下了这样的文字：“我们看了非宗教大同盟，知道青年思想之褊隘……那个大同盟已经与清

华园的世界基督教学生会同时散会了”（“卑劣的男子”，《晨报副刊》1924年2月15日）。确实，对于运动的组织方来讲，由于这是针对世界基督教学生同盟大会的一种大众运动，他们不一定对宗教问题有特别的兴趣，当然也不是在深思熟虑之后才发起运动的，所以周作人的话也不无道理。在1922年4月末，他们大概专心于为即将到来的社青团第一届全国大会（5月）做准备。

周作人在1922年下半年以后，写了大量文章，将反复古斗争推行下去。到1924年夏天为止的2年间，大约有40篇文章触及到了这个问题。但这也只相当于这个时期全部文章的百分之二十。同时期的鲁迅大约只写了六、七篇反复古主题的文章。与之相比，可见周作人果真还是在这个主题上付出了一番努力。这方面应该可以另写一篇文章来详细论述。总之，周作人深感每次在碰到复古现象时自己方的势力弱小，他焦急而悲哀地想着，为什么非宗教运动不同这些迷信、孔教作斗争呢。

“……然而从迷信里总不会生出好事情来，说到这里：令人不能不记起今年春天的非宗教大同盟了。要是他们切实的做法，做到现在，这种迷信总可以少蔓延一点罢。——倘若这是属于别一范围，那么我希望国内另有非迷信大同盟的兴起。”（“印度的迷信”，《晨报副刊》1922年10月18日）

“……孔教的气势日盛一日了。反对的方面怎样？《新青年》里的老英雄那里去了？非宗教大同盟里的小英雄那里去了？”（“予欲无言”，同上，1924年3月8日）

我们不是可以从这些文章的字里行间听到他的叹息吗？

就如前面所介绍的，非基督教运动在1924年夏天再次兴起，这回明确是作为反帝国主义斗争的一环。较之上回，此次运动开展得更加激烈、

广泛。但是，这个时候的周作人，内心已经相当冷淡。他甚至说道：

“……他们若是只非一派的宗教，而且又以中外新旧为界，那么这只是复古潮流的一支之表现于宗教方面者罢了。……中国的所谓非宗教实即复古潮流之一支，然则其运动之（非意识的）目的原不过执爨前驱为圣教清道。”（“非宗教运动” 1925 年 4 月，收录于《谈虎集》）

在那之后，到了 1927 年 1 月，对非基督教运动一连的关注终于能够有了大致的结论。

“……现在来反对基督教，只当作反帝国主义的手段之一，正如不买英货等的手段一样，那可是另一问题了。……现在反基督教的运动如重在当作反帝国主义的手段，并不因为是宗教的缘故而反对他，那么非宗教的意见虽仍存在，但在这里却文不对题，一点都用不着了。”（“关于非宗教”，收录于《谈虎集》）

虽还有些许不舍，但也因看透而死心了。这点不舍，显示出他一直以来相当认真地回应运动，并对运动抱有期待。说到底，相对于运动一方始终将此作为政治问题来处理的做法，周作人则始终将之作为思想问题来应对，由此双方就出现了没有建设性成果的分歧。但即便如此，周作人经过五年才终于意识到这点，虽说不熟悉共产主义的运动论，但也未免有些粗心大意了。当然，必须要考虑文章中有着修饰的成分，但我认为，将周作人对根源的追溯志向与对“名”的强烈执着，结合在一起考虑更好。

另一方面，基督教界的一部分人受到非基督教运动的很大冲击，据说有一批人在苦恼的最后完成了思想的飞跃。就如在《生命》杂志中看到的

那样，那些人正面接受批判，将之视为自我认识、自我革新的镜子，该情形较之单纯的政治论、运动论要更加动人。<sup>〔35〕</sup>

周作人自身思想发展的结果，与共产主义者们的思想不同，以至于在某些方面二者处于对立的立场，即那些在围绕非宗教运动所展开的论战中显现出来的情形。他所处的立场是西欧近代主义。他站在这个立场上，即使说与原初的情形相比有着不少的改变，也仍是严肃地继承并推进了五四时期的精神。从这一立场出发，周作人对封建思想或显露或潜在的复活大加批判。直到最后他开始批判渗透在共产主义运动中的复古阴影，但这个问题的重要性在当时几乎被无视了。然而，经过五六十年时间到了现在，在历经“文化大革命”的混乱后，这个问题的重要性终于被重新认识到了。尽管周作人独自做着反复古的斗争，然而现实却越来越朝着强化复古反动的倾向发展下去。在这个过程中，他不仅放弃了基督教利用论，也认清非宗教非基督教运动在本质上与宗教论没有关系，而对运动不抱期望。周作人仍然信奉着作为理想的社会主义，并对运动主体国民党左派、共产党持有同情，<sup>〔36〕</sup>但同时，他也继续抱有着不信任感。这个不信任感生根于1922年与非宗教非基督教运动的论战，以及那之后的经历。这样说应该也并无不当吧。●

（原文见尾崎文昭，“陳獨秀と別れるに至つた周作人——一九二二年非基督教運動の中での衝突を中心に”，《日本中國學會報》，第35集，1983年，第232—244页。作者曾任东京大学东洋文化研究所教授，主要研究领域为：鲁迅与周作人思想、20世纪中国文学史论等。译者为中国人民大学哲学院在读博士生。）

- 
- 〈1〉 参见周作人,《知堂回想录》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第452页。——译者注(译文注释为译者所添加的部分均用“译者注”标出,其余为原注。以下不另说明。)
- 〈2〉 《晨报》,1922年3月31日。
- 〈3〉 “怎么说才好”及“关于宗教”,1927年,收录于《谈虎集》。(参见周作人,《谈虎集》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第190、247页。第二句引文出自“关于非宗教”,原注有误。以下《谈虎集》引文均引自该版本,不再一一说明。——译者注)
- 〈4〉 1921年2月15日,收录于《中国现代文艺资料丛刊》(1980年)。(参见《中国现代文艺资料丛刊》第五辑,上海文艺出版社,1980年,第311页。——译者注)
- 〈5〉 “文学上的俄国与中国”、“圣书与中国文学”、“欧洲古代文学上的妇女观”(均收录于《艺术与生活》),以及《宗教问题》(《少年中国》2卷11期)。
- 〈6〉 参考周作人,《雨天的书》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第143—144页。(以下《雨天的书》引文均引自该版本,不再另外说明。——译者注)
- 〈7〉 “病中的诗”、“四歧路”、“五一苍蝇”、“三中国人的悲哀”(1921年4—5月),收录于《过去的生命》;“宣传”(1921年7月),收录于《谈虎集》。
- 〈8〉 由基督教团契证道团(即北京证道团。——编者注)在北京发行。关于近期将召开的世界基督教学生同盟第十一届大会,他们为了了解中国知识界对基督教的意见,向数十人发去了约稿委托,回应的有周作人、张东荪、高一涵、胡适、钱玄同。《生命》杂志将这些文章分别登载于2卷7期与8期上。此外,杂志还抄录了陈独秀的“基督教与中国人”一文。钱玄同的文章以书信形式寄给了刘廷芳。刘廷芳是北京大学心理学教授、燕京大学神学科科长,在3月4日最终决定聘请周作人进入燕大的聚会上,他与司徒雷登同席。(“发刊〈生命月刊〉宣言”、“证道团宣言书”均载于《生命》1卷1期,1920年4月;“中国知识界对于基督教的态度”,见《生命》2卷7期)。见山本澄子,《中国基督教史研究》,第78页。《知堂回想录》之“一三七琐屑的因缘”。另见《周作人日记》,1922年3月4日,“上午至适之处同燕京大学司徒尔(即司徒雷登。——译者注)刘廷芳二君相会说定下学年任国文系主任事”。(原注将“刘廷芳”写作“刘廷芳”、“司徒尔”写作“司徒样”、“说定”写作“说完”,译文据《周作人日记(影印本)》中册(大象出版社,1996年,第230页)订正。——译者注)
- 〈9〉 此外参考顾长声,《传教士与近代中国》(上海人民出版社,1981年),以及简又文,“非宗教运动与新教育”(《青年进步》第54期,1922年6月),梁寿华,“周作人与非基督教运动”(《明

报月刊》第 171 期，1980 年 3 月）等。

- 〈10〉《晨报》，2 月 27 日，《基督教学生同盟大会定期开会》：“……届时当有一番盛况也。”3 月 12 日，《世界学生同盟会近讯》：“……盖此（次）大会，佳宾远临，观瞻所係，不尽（仅）有关清华一校名誉，实与国家体面攸关也。”（原文注释引文有脱字、错字，括号内为译者补充。——译者注）
- 〈11〉《晨报》，4 月 8 日，“非宗教大同盟临时书记处启事”；4 月 10 日，“昨日非宗教同盟第一次大会”。但“大会”一词有误。另见《传教士与近代中国》，第 355 页。此外，哲学社也在 4 月 15 日、16 日于北京教育部会场召开了宗教问题演讲会。演讲者有梁启超、屠孝实、傅铜（佩青）等人（“启事 哲学社宗教问题演讲会”，见《晨报》，4 月 13 日、15 日）。
- 〈12〉参见“非基督教学生同盟宣言”，《晨报》1922 年 3 月 9 日。——译者注
- 〈13〉罗章龙，“忆北京大学新闻学研究会与邵振青”，载于《新闻研究资料》第 4 辑，北京：中国社会科学出版社，1980 年，第 122 页。——译者注
- 〈14〉罗章龙，“忆北京大学新闻学研究会与邵振青”（《新闻研究资料》第 4 辑，1980 年 8 月）。总之，文章等于说是罗自己参与了领导，带有自夸情绪。在对《非宗教论》的介绍上，该文单单除去了汪精卫的名字，且还有若干不准确之处。
- 〈15〉见“非宗教大同盟之应声”之“北京大学非基督教学生同盟”，《晨报》1922 年 3 月 24 日。——译者注
- 〈16〉张国焘，《我的回忆》（第一册），香港：明报月刊出版社，1971 年，第 207—209 页。
- 〈17〉两文分别见“反对宗教运动之再接再厉”之“广东非宗教学生同盟东电”（《晨报》1922 年 4 月 6 日）；“各地非宗教同盟之应声”之“湖南非宗教大同盟东电”（《晨报》1922 年 4 月 10 日）。——译者注
- 〈18〉比如陈启天、余家菊等国家主义者加入争论中（《少年中国》3 卷 9 期等），以及似乎在南昌、武汉、长沙流动着不安稳的气氛（《晨报》，4 月 16 日）等等。
- 〈19〉张闻天，“非宗教运动杂谈”（《觉悟》，4 月 16 日）；陈独秀，“对于非宗教同盟的怀疑及非基督教学生同盟的警告”（《先驱》9 期，6 月 20 日）。
- 〈20〉引文参考《晨报》，1922 年 3 月 31 日。——译者注
- 〈21〉3 月 24 日。收录于《中国现代文艺资料丛刊》第 5 辑（1980 年）。
- 〈22〉程朋，“‘平心静气’来论‘拥护宗教’的嫌疑”；念祖，“评‘拥护宗教的嫌疑’”（均载于《晨报》，11 日，“是非之林”栏）；赤光，“莫名其妙的滑稽宣言”（《先驱》6 号，4 月 15 日）。
- 〈23〉“钱玄同致周作人信”（4 月 8 日，附有“沈兼士、马幼渔致周作人信”），见《鲁迅研究资料》9 辑，1982 年 1 月。《鲁迅研究资料》上补充的日期为 1932 年，实际是 1922 年之误。
- 〈24〉在“基督教与基督教会”（《先驱》4 号，3 月 15 日）及“宗教问题”

- (《觉悟》4月21日)中,他将教义与教会区别来看,主张在前者之中存在一定宝贵的成分。当然,即使称得上是宝贵的成分,还是要加上一些限制条件,如应该要明确对象,或这些成分已经脱离宗教而成为某种伦理内容。另外,在“对于非宗教同盟的怀疑及非基督教学生同盟的警告”中,他提到教会学校的社会服务、纪律的优点及卫生的训练是应该学习的。
- 〈25〉例如阿英的“周作人的小品文”(收录于《现代十六家小品文》,上海光明书局,1935年修订再版)。又见《周作人论》(陶明志编,北新书局,1934年)。韩侍桁在“关于《自己的园地》”(收录于《周作人论》)记述到,《自己的园地》销量颇佳,成为中学生的教科书或参考书。以及汤钟瑤的《读了〈自己的园地〉》。
- 〈26〉分别见“山中杂信 四”(收录于《雨天的书》)、“对于小孩的祈祷”、“西山小品”(同载于《生长的星之群》,收录于《周作人随笔抄》[松枝茂夫译,富山房出版社,1940年])、“新文学的非难”、“美文”(同收录于《谈虎集》)。
- 〈27〉“对于小孩的祈祷”及“病中的诗”之“六小孩”、“七小孩”、“小孩”(均收录于《知堂文集》)。
- 〈28〉见《自己的园地》所收文章:“一 自己的园地”、“三 国粹与欧化”、“六 古文学”、“四 贵族的与平民的”、“十四 阿丽思漫游奇境记”。
- 〈29〉“散文小诗”(《晨报副刊》,1921年11月20日)、“散文小诗二首 附记”(同上,1922年4月9日)、“十五‘沉沦’”、“二十三情诗”(《自己的园地》)。
- 〈30〉除下面的引文外,也见“二 文艺上的宽容”、“七 文艺上的统一”(均收入《自己的园地》)等文章。“通讯”(3月27日,《诗》1卷4期)中说道:“我以前很佩服托翁之议论(至今也仍有大部分之佩服),但现在觉得似乎稍狭一点了。”
- 〈31〉参考周作人,《自己的园地》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第16页。——译者注
- 〈32〉同上,第19—20页。——译者注
- 〈33〉“一六四 北大感旧录(十)之上”(《知堂回想录》)、“特别答事”(《努力》32期,12月10日),胡适《杂感》36期,1923年1月7日。又见《晨报副刊》夏“零碎事情”,1924年6月17日,夏“胡适文存究被禁否?”,23日。
- 〈34〉“不讨好的思想革命”,1923年6月,收录于《谈虎集》。
- 〈35〉山本澄子,《中国基督教史研究》,第109页以下;“社论 非基督教学生同盟”(《生命》2卷7期)、“社论 反对宗教的运动”(同上,9、10号合刊)。
- 〈36〉“外行的按语”(1926年2月)、“整顿学风文件按语”(3月)、“女子学院的火”、“拜发狂”(11月)、“革命党之妻”(1927年1月)、“偶感”(5、7、9月)、“人力车与斩决”(7月)、“怎么说才好”(9月)(以上全部收录于《谈虎集》)等等。





2022.3.31

时间

孙毅

讲者



20:00--21:30【讲座题目】

# 《要义》在中国处境下的意义

橡树 15 周年庆特约讲座海报。已获橡树文字工作室授权使用，特此致谢。

# 加尔文《要义》在中国处境下的意义

文 / 孙毅

**【编者按】** 本文是作者应橡树文字工作室十五周年庆典之邀请，所做同一题目之讲座的整理稿。文字稿经作者修订并授权本刊发表。

大家好，欢迎大家来参加我们今天的讲座。我们今天的讲座是为了纪念橡树文字工作室成立十五周年。在橡树成长十五周年之际，我首先要感谢大家在这些年来对橡树的积极参与与支持，让我们结出了很多的橡果。当然我们也特别感谢神，让我们在这十五年来丰富地经历到他的恩典，使用橡树出版了不少书，我相信都是对教会及社会文化领域有特别意义的书。在这些书中，非常重要的一个系列就是基督教经典译丛；而在这个经典译丛中，非常突出的是加尔文的《基督教要义》。

今天我们来讲一下加尔文的《基督教要义》这本书。这本书是橡树出版的基督教经典译丛中最重要经典书目之一。这本书之所以被看作是基督教思想或神学历史中的经典，主要在于它在基督教历史中所产生的巨大影响力。英国学者麦格拉思在他所写的《加尔文传——现代西方文化的塑

造者》一书中，引用了德国宗教社会学家特洛尔奇的话来说，基督教在西方历史的两个转折点上转变或塑造了西方文化：一次是在中世纪，托马斯·阿奎那的经院哲学所占据的那种支配性地位；一次就是在进入现代的初期，加尔文主义所产生的巨大影响。

对于今天我们生活在中国社会文化处境中的人来说，要想了解无论是加尔文主义、还是改革宗神学传统、还是后来的清教运动，最终都要追溯到加尔文这位神学家思想这个源头。而要了解加尔文这位神学家的神学思想，最直接的进入途径就是读他的《基督教要义》。这本书先在教会领域产生影响，形成了所谓改革宗的神学传统；然后这种影响超出了教会，影响到当时的思想及社会公共领域，就是我们所知道的后来的清教运动。

## 一、方法论

近年来改革宗神学传统影响到中国不少的教会。与教会的切入点基本上是对接到教会建制的发展方面。确实，教会在发展自己的建制时需要借鉴历史上已有宗派的成果，但如果我们不消化其神学传统的实质，只是简单地引进，就可能导致处境化的问题，即与所在教会已有小传统的冲突或张力。为要适应本土的处境，我们需要追溯到改革宗这个宗派的源头，具体说，就是从加尔文主义回到加尔文。从方法论上讲，只有回到一种神学思想传统的源头，我们才可能把握这种传统的思想本质。而回到这种神学传统的源头，通常就是回到最初对其产生具有特别贡献的那个神学家。

我们今天这个时期的教会，与一百年前（即上世纪二十年代）本土教会最初产生的时候，真是有一个很大的不同。那个年代的本土教会是要避免进入宗派，认为宗派是一种恶，因此对宗教改革之后的传统也有负面的看法。就是说，在那一代不少的本土牧者看来，无论是天主教时期，还是

宗教改革之后的基督新教时期，都是走偏的。本土教会在一百年前的流行口号就是：回到使徒时期。意思就是放弃教会传统，直接效法新约圣经中使徒行传中所描述的教会形态。当然今天我们已经意识到轻视或放弃教会传统是不太可能的。对圣经的理解，其实是要借助于教会的神学传统。对这点的认识，特别发生在中国八九十年代的开放时期，城市教会在走向公开化、进行教会建制的过程中，发现自己想要完全避开教会传统、特别是宗教改革之后的宗派路线是不太可能的。也就是在这个时期，我们可能又会走向另一个极端，就是直接搬用某个宗派的建制或神学传统，而不去了解这种传统的神学思想根源，以便能够更好地去消化它，并因此能够更好地处境化在当下的中国社会。

我们确实需要回到使徒时期，把握基督信仰的核心与真义。不过，回到使徒时期更完整的途径是：透过路德、加尔文这代改教家，帮助我们回到早期教父，如奥古斯丁等，再透过这些早期教父，帮助我们回到使徒时期。这就如两个巨大的桥墩所架起来的桥梁，将我们这个时代与圣经记载的那个使徒时期连接起来。回到我们今天的主题，更具体地说，就是从加尔文主义或改革宗传统我们先回到加尔文，然后借着加尔文这代的改教家再回到奥古斯丁等早期教父，再然后透过这些早期教父更好地回到使徒时期。

加尔文的《基督教要义》在这个方面为我们做出了榜样。加尔文写作《基督教要义》的基本目的是，“让准神学生用来预备自己研读圣经。”（作者前言）就是说，他的这本书是一本预备“研读圣经”的导论。我们知道，加尔文的主要著作是几十卷的圣经注释。但他在开始这个庞大的终生性的计划之前，他打算用一本导论性的书来专门讨论圣经中与救恩有关的一些重要主题，使得信徒在研读圣经时，不至为了不能够充分了解这些神学的主题所苦恼，从而影响到对圣经的理解。同时从方法上，他也可以避开他之前墨兰顿进行圣经注释时所存在的、在他看来也可以避免的一些问题：即

时常会离开正在注释的经文，而就某个神学主题进行大段的讨论。在这个意义上，加尔文的《要义》是一本系列圣经注释著作的导论，目的是为了让他读者能够因此更为深入地进入到圣经的主题及其真理之中，用我们上面的话来说，就是帮助信徒或教会回到使徒时期，回到基督信仰的起初文本。而他在这本书中，引用的最多的早期教父就奥古斯丁。就是说，在解经方法、或者圣经神学主题的讨论上，他也不是直接解经，不是凭着自己的感动想怎样解就怎样解，而是照着教会传统来解经，即参照着教父的传统来解经。这种方法是应当效法的。

## 二、教会论

以上我先讲了一下方法论，下面我们来看一下教会论。上面提到中国本土教会，如果追溯到一百年前的话，最初产生的时候，尽管追求走出宗派，但可以说还是在教会传统的影响之下。大致来说，神学上在救恩论方面主要是受到敬虔派传统的影响，而在教会论方面则受到重洗派传统的影响。当时处于社会、甚至差会教会之边缘的本土教会，试图在回到使徒时期的口号下达到超宗派的目标，教会论上其实更多地受到宗教改革时期重洗派的影响。把神学上的这两种影响加在一起，在经历了五十到八十年代的环境之后，更加强了中国本土教会自觉处在社会边缘的那种意识。这种边缘化的意识与二十世纪初兴起的基要派传统充分地吻合。

如果我们在教会论层面来看宗教改革，那么按照麦格拉思的划分，我们可以把宗教改革分为主流改革派，以及极端改革派（有点负面含义）。前者有以路德为代表的路德宗、加尔文为代表的改革宗、以及英国国教；后者则以当时的重洗派及后来的门诺会为代表。如果我们接受这个划分，同时把家庭教会看作是中国本土教会的延续，那么严格意义上直到我们这代

人，所在的教会基本上都没有经历过主流改教家的教会观。虽然我们热切地读路德与加尔文的书，以为他们的教会观与我们的都一样，但我们可能没有太多地意识到，他们所处的教会与社会环境其实与我们有很大的不同：他们那时都是教会与政权联合的，是在一种类似基督教国家的背景下，通过教会与政权联合所制订出来的宪政或法律，来推动教会及社会的改革。麦格拉思正是在种意义上称他们为主流的或宪制的改教家。在我们所生活的社会处境下，我们这代人的教会经历真的能让我们理解这些主流改教家们的教会观吗？

加尔文的教会观是一种主流改教家的教会观，是教会居于社会文化的主流处境下所产生的一种教会观。这种教会观更接近于我们今天所熟悉的北美福音派立场，而不是我们在中国处境下更熟悉的基要派立场。前者更加注重进入到社会文化生活之中，去影响社会及其主流的文化，而不是要与之相分离。其实，只有前者那种进入与影响社会文化主流的前提下，在可能与社会及政权有某种联合的背景下，才会有我们今天常说的“政教分立”的立场。有联合才有分立，否则就变成了两者的分离。分立与分离含义确实有很大的差别。分立 in 加尔文那里就体现在他的双重治理观念，即信徒同时生活在两种治理之下：首先是基督属灵的国度，涉及到人的心灵或良心的自由。这种自由只受神话语的约束。神透过教会使用劝导的方式，让人在心灵中自愿地接受。同时人也在属世的治理之下，这涉及到人外在的行为，乃受到世俗法律的约束。政府可以采用强制的手段来执行，人如果违犯法律，就要付出代价。从这种双重治理的观念，发展出后来的领域主权理论，即神在人类社会生活的几大重要领域都会呼召他的仆人，将权柄赐给他们；并且让这个权柄只限于这个领域。

这里想说的是，因着我们之前本土教会的小传统，即本土教会这一百年来的经历，我们自己的神学建构中其实最为缺乏的一块就是教会与政府、

社会、及文化的关系理论。既是我们最为缺乏的，所以也是我们需要从这种主流教会观学习的。我相信，今天改革宗神学思想对中国教会有如此的影响，除了教会建制上是一个切入点之外，对这种社会理论的关切也是一个切入点。

### 三、护理观

下面我们再谈一下加尔文的护理观对我们今天处境的意义。刚才我们也提到，自中国本土教会产生，其所关心的主要神学领域就是救赎论。我们今天提到改革宗的时候，首先想到的也是预定论方面，特别是围绕着加尔文主义五要点方面的争论（是否一次得救就永远得救的问题）。然而，当我们这代人开始读加尔文《要义》的时候，特别是我，其创造论方面也对我也有重要影响。当然，以往涉及到创造论的时候，我们都习惯性地将其归作是一种护教论的范围，似乎只是一种理论或知识，只涉及到与未信人士的知识交流。然而加尔文在《要义》第一卷中所讲的创造论明确是对信徒来讲的，并且他的创造论最终是落在护理层面。就是说，创造论对于基督徒来说，更重要的是能在护理层面认识到圣经启示出来的这位三一神是一位创造者。在基督徒生活中实际地经历和信靠神的护理，才算是我们对神作为创造者有真正的认识，真正地相信创造论。

在《要义》第一卷，加尔文明确地表达，真信徒与非信徒在创造论层面对神认识的最大区别就是：神不仅创造这个世界，同时也每时每刻以护理来保守他所创造的世界。仔细想一想，自由派与基要派在下面这一点上似乎都是一样的：即不太看重神对这个被造世界的护理。自由派以自然的原因来解释这个世界中所发生的事情；而基要派则有意无意地将这些事情都归在撒旦的权势下，好像上帝已经放弃了对这个世界的护理一样。如果

是这样，这些神学立场都等于是削弱了对上帝作为创造者的认识。

加尔文解释了把神认识为创造者的这种认识对于信徒过敬虔生活的意义：在每天的生活中，从迷信的惧怕中释放出来，活在神父亲般慈爱的自由中。其实，在我们还没有重生得救之前，我们都生活在被这种惧怕束缚的生活中。我们今天把这种惧怕称之为焦虑。加尔文之所以将这种惧怕称为迷信的惧怕，乃是因为我们还下意识地相信：是被造物决定了我们的生活，具有决定我们“命运”的力量。

在人还没有蒙恩得救之前，照我们在中学所接受的那种唯物主义世界观的灌输，表面上人好像是蛮不在乎的，就想干啥就干啥这个意义上讲是自由的。但人内心深处其实都被一种宿命论所支配。就是说，如果人不是照着我生来就有的秉性所决定，也是被一种神秘的力量所决定。这种表面的自由与深层的宿命，就是我们人生无法摆脱的一种冲突与张力。让人在平顺时似乎可以为所欲为，落入危机中便被一种宿命带来的绝望所淹没。

对于信徒来说，如果我们真对神作为创造者有所认识，那么就会在神对我们每个人都有特别护理的信念中走出这种宿命论的困境。在加尔文看来，神的特别护理是指，神通过其行动主动地介入或干预到世界万事万物的运行之中。这种主动地介入可以通过某种特别之神迹的方式呈现出来；也可以通过某种自然（法则）的方式呈现出来。每一个事件或事物，都受到神特别的护理，反映神对这个个别事情或事物的特别旨意与计划。这种特别护理特别是针对着他所爱的信徒们的，无论信徒生活在怎样的环境下，神都会让万事互相效力，好让爱他的人得着益处。

这种特别护理观常让我们产生一种误解，以为这不就是一种宿命论的翻版吗？从何谈起能够让人走出宿命论的沼泽？当然这个问题要解释起来确实需要一点时间，我这里只能简单解释一下。从认识论角度来理解特别护理观对我们日常生活的意义，要有这样一个基本前提：神的特别护理是



一种隐秘的护理，就是说，人们所经历的所有事件或事物的首要与终极因对人们来说都是隐秘的。我们不可能借助理性的认识对其有所了解，只能通过人在信心中抓住神在自己内心中的启示而得到，因此这种认识只对信徒有意义。而这种在信心中的认识，其核心就是：在神的手中万事皆有可能。人就是带着这种万事皆有可能的信念、在这个前提下做出自己的选择。

上面所讲的还只是这种护理观对我们生命与生活产生影响的一个点。真要从这种护理观出发，在日常生活中去实际地认识与经历神作为创造者，涉及到一种基督教世界观的建立，并且在日常生活中将其践行出来。就是说，从神在人所生活于其中的自然界、社会历史中每个事件都有参与及介入这个角度来看我们所生活的世界，特别是社会历史，会改变我们过去的那种无神论世界观，会给我们带来一种新的、基督教的世界观。当然，这个主题也比较大，因着时间的关系，我们今天也只能先讲到这里。

#### 四、终末论

最后，我讲一点这本书中所涉及到的终末论与日常生活的关系。在《要义》三卷 6—10 章论及到基督徒生活的金书中，加尔文列出基督徒生活的三个重要的要素，即否定自己、背负十架以及默想永生。不知道是否与中国文化有关系，在我之前所看到的论及基督徒生活的书中，很少直接论及到对死亡以及将来的思想，我还是从加尔文的《要义》中才那么直接地看到将默想永世作为基督徒生活的要素之一。

其实我们并不是等到死后才与神的国有份，而是在当下的日常生活中就与神的国有所关系。基督徒现世生活的重要特点就是：我们既在神的国中（就是天父世界），又在现世的世界中；既要与这个世界分别出来，同时又受差进入到这个世界中。问题就是：如何活出这种生活？这是不容易的。

加尔文的《要义》给我们提供了很好的回答。

从加尔文之后直到清教徒的生活，我们已经看到这种有影响力的属灵传统：即我们今生的生活都是在为着将来承受神国的荣耀而做预备，这让日常生活成为一种走向将来终局的朝圣旅程，既不迷恋于这个旅程中的每一个已经过去的站点，同时又珍惜这个生活旅程中所临到的每一天。这种观念特别地体现在大家所熟悉的《天路历程》中。提到这本书，联想到今天很多人所关切的灵修方法，我想说的是，基督新教的灵修传统一点不输于天主教传统。当然我们也不需要割开这两种传统，其实是一个大传统。我只是针对有些人以为一谈灵修就只有天主教传统为讲的。基督新教灵修传统的重点之一就是，改教家提倡（日常）生活 / 工作即是灵修。在这个背景下，相比于路德来说，加尔文似乎把新教的灵修理念又向前推进了一步，就是把一种终末的维度融入到灵修生活之中，就如我们在《天路历程》中所看到的。两位改教家的区别可以对照敬虔运动与清教运动。今天因为时间的关系，我这里就不对比了。总之，这两个运动对新教的灵修传统都有贡献，但将具有终末维度的日常生活融入到灵修中正是加尔文带来的特别贡献，对我们今天更有意义。

让日常生活成为一种走向终末的朝圣旅程，要做到这一点，基督徒就一定要对将来（即死后）有盼望，并且对将来的盼望一定要胜过对今生的指望。只有时常思念天上（神国）的事，并且真正经历（预尝）到将来的美好，我们才可能对将来有真实的盼望。可以这样说，如果没有这种对将来的盼望，我们在今世的生活就不会有真正的喜乐，甚至活的比那些非信徒更加地焦虑。那问题就是：人们怎样才能有这种对将来的美好盼望？在加尔文看来，首先一关就是要胜过对死亡的惧怕或焦虑。惧怕死亡是一种自然情感，而基督徒对已有的新生命的认识与期待应该能够让自己胜过这种自然情感。当然，这取决于人对新生命的经历，以及从基督的复活中

应有的信心。加尔文说：“那不欢喜等候死亡和复活之日的人，对基督教的了解非常有限。”如果胜过了对死亡的恐惧，那时我们的心就可以自由地思想：当死亡来临时（我们）会是什么样子？将来进入神国的情景会是怎样的？

当然，思想或经历死亡以及将来的美好并不是让我们远离这个现世的世界，单单与这个世界分别出来；而是让我们能够出死入生，重新进入到这个世界中；就如经历了与耶稣基督同死，就一定会经历与他同活一样。这种生命的反转让这时的生活与之前的生活有一个重要的不同就是：现在是带着对将来的盼望来度过每一天。用哲学家的话来表达就是：向死而生的生活。

有这种终末维度的日常生活具体地体现在：如保罗所说的，用世物的要像不用世物，置买的要像无有所得。这些世物有了更好，没有了也能生活，并没有将自己的生活完全地依赖在这些世物上。这是一种极高的境界，特别适用我们今天生活在末后世代的人。让我们在贫穷中学习知足，在富裕中学习节制。特别是在后者，作为神所托付的管家，善用他所交托我们的一切，以便将来能够向他交帐。

然而，与此相比，更重要的是第二个方面，即在认识到自己还有不多时间的前提下，更加清楚地知道神给我们个人的呼召与托付。用中国人的话就是，知道我们个人的天命；而这不需要等到五十岁。用改教家的话来说就是，我们每个人都知道自己的天职。按加尔文的说法：“每个人都有神吩咐他的生活方式。这生活方式是某种哨岗，免得人一生盲无目的地度日。。你若接受神对你的呼召，你的生命就最有秩序。”呼召给人带来生活的目标与秩序，这让人们知道，怎样照着神的心意来使用生活中的资源，照着他的心意来度过这还余下的不多的日子。

好的，今天就先与大家分享到这里。再次感谢大家的积极参与。就把时间交给主持人。♥



与基督同背十字架。图片来自  
<https://www.crosswalk.com/faith/bible-study/who-helped-jesus-carry-the-cross.html>

# “不要效法世界”： 辨别与更新基督教组织的灵性

文 / 戴永富

**编者按：**在这篇长文中，戴永富老师分析了世俗的权力观和成功观渗透进教会和其他基督教机构中所带来的问题，并针对性地提出了辨别和更新基督教组织灵性的七种指导性方法。这些分析和建议为我们反思何为健康的团契生活提供了重要参照和借鉴。需要指出的是，这篇综论性的文章并不针对某间具体的组织机构，读者请勿对号入座。本文仅代表作者观点。

## 目录

- 一、绪论：基督教组织的属灵性质与问题
- 二、认出并更新组织的灵性之指导性方法
  - (一) 组织是否以基督及效法耶稣为核心灵性？
  - (二) 组织的纵向层面（组织与神的关系）有何表现？
  - (三) 组织的横向层面（人与人之间的关系）有何表现？
  - (四) 组织的传统观是什么？
  - (五) 组织的成功观是什么？
  - (六) 组织有没有体制的受害者或弱势群体？
  - (七) 组织有没有良好的自我批判或更新管道？
- 三、结语：理想与现实之间

## 一、绪论：基督教组织的属灵性质与问题

神是反肉体的，最反肉体也最能战胜属灵执政者的是神自己，因为神的思想与堕落现实的精神南辕北辙。神思想和旨意的化身，即神的道，成为了肉身，因此只有基督才能吞没死亡。所以反肉体的价值体系并不抽象，因耶稣是它最完善的载体。基督在世上成为属天价值的载体，开始逆转了肉体精神的蔓延。基督复活后，他的生命和思想通过圣灵充满人。耶稣的灵所充满的人，成了不被肉体 and 属灵执政者奴役的新人类，而这是耶稣在世上的身体或教会。教会可以说是属天价值观在世上的“繁殖”管道。换言之，教会从主那里接受神的话与圣灵：神的话语是基督自己的思想和精神，而圣灵是神把信徒与基督联结起来的同在。有圣灵和神的话的教会因此是新创造的体现。就像耶稣自己的生活一样，新现实通过教会进入并开始更新旧现实，所以教会有新天新地的种子，也是新天新地的预告与缩影。因此，教会有义务成为光与盐，拒绝被这反创造的世界同化。

然而，由于在世上的教会还不纯洁，教会不但会犯错误，有时甚至扮演着被属灵执政者渗透与利用的角色（参 Dawn 2001）。有的教会堕落得尤为严重，甚至沦为那需要被救赎的世界的一部分。在教会之外，当世人开始意识到自己的脆弱性和世界的奴役性结构时，他们努力使用各种途径（比如教育、道德、宗教、社会改革等等），力图冲破肉体世界返回伊甸。但肉体、属灵执政者、世界在人生中的彻底统治可见于此：连人对付或改变世界的奴役之方式也受操纵。人想改变奴役，反被奴役改变；想利用命运，反被命运嘲弄。在世上，属灵执政者借用表面上能解决问题的良方还击人，更厉害地奴役人。教会内的情况也相似：由于罪性还在信徒里面存在而信徒不愿舍己背起十字架，他们常忘却神所赐的救恩与十字架的道路，想回到伊甸之外，

用肉体的方式解决肉体产生的惧怕和需要。在没有高举十字架的前提下，教会用抵挡真理的方式持守真理，用荣耀自己的手段荣耀神。

教会的堕落比起社会的堕落更为可怕，因为信徒善于利用各样听起来美好或合理的属灵概念或言语，遮盖自己与属灵执政者的沆瀣一气，从而陷入更严重也更难察觉的欺骗中。再说，社会和教会里面那些被用以解决软弱和其他各样问题的途径（比如培训、管理、宗教活动等等），反倒被更大的黑暗势力所利用。可悲的是，无论教内还是教外，那些社会或教会变革的倡导者反而为虎作伥，有意或无意中充当属灵掌权者的马前卒。但教会若不能正其身，如何正世界？身为十字架信息的管家之教会，有义务拆穿属灵执政者在教会内外的骗局，虽教会自己也经常受骗。教会要始终警惕和不时做诚实谦虚的自我省察：自己有没有把自身及自我肯定的需要（而非基督）放在心中最重要的位置。毋忘，“审判从神的家开始”（彼前 4:17）。<sup>〔1〕</sup>

教会所面临的以上危机，务必叫信徒珍惜并勤于使用神所赐给教会的辨别诸灵和自我更新的恩赐。虽然教会有时难免堕落，但教会有神的话和圣灵，所以每个信徒都拥有自我省察、自我批判与自我更新的条件和义务。靠着圣灵，信徒务要“察验什么是主所喜悦的。不要参与暗昧无益的事，倒要把它揭露出来。”（弗 5:10—11）。这是神委托给信徒的先知功能：虽当下特殊启示或圣经已写完了也已无先知职分了，但就是因为信徒手中有比先知时代更完备的启示与被耶稣基督的灵充满等条件，所以每个信徒理应更有勇气地履行先知义务，而这也包括：教训、责备、矫正，以公义训练人（提后 3:16），成为在教会内外的良心，使教会努力成为圣经的载体。但因为审判要从神的家开始，信徒要先清楚属灵执政者在教会内部的搅扰和伏击的种种方式，并呼召教会靠神的力量悔改而更新。信徒让教会自我省察与更新的最主要渠道之一是，通过省察所谓的组织灵性或“软件”，即支配一个组织的传统精神或灵性是什么。我在这里所讨论的“组织”，既指

教会本身，也包括身为教会的事奉延伸的多样组织，如慈善机构、宣教机构、学校、大学、神学院和多样事奉组织或团契。

信徒有义务揭露组织或制度的偶像崇拜灵性（Wink 1992, 166），也就是使信徒重新陷入肉体精神或自我中心主义及其多样后果（比如英雄主义、凯旋主义、面子主义等等）的灵性。所谓组织或机构的灵性，至少包含三个组成部分：支持组织的自我认同的理论基础（或者组织的自我认识）、组织的工作精神或氛围，以及与组织的自我认同相应的一套实践。三者是相互加强的，例如：组织的行为或实践不但受制于组织的思想，也会改造思想及逐渐形成组织的工作精神。再者，通过其灵性，一个组织好像拥有了自己的思想、意志和行为而像一个位格或人似的，所以我们可以用评价人的一些道德概念（例如好、坏、圣洁、邪恶等等）来评价一个组织。这不是说一个组织会变活，而是肯定组织的相互性动态：组织一方面反映出组织领导与成员的精神与生活方式，另一方面，属灵力量也利用组织来支配组织里面的人。

现在我们要讨论的是辨别并更新基督教组织的灵性的几种指导性方法。我们在辨别诸灵时可能发现，有很多本属肉体或来自属灵执政者的灵性寄生于基督教机构中，使后者难免在事奉神时也帮世界的忙，在造就人的同时也绊倒人。因此，信徒不仅要辨别，也要更新基督教组织的灵性，使之更符合新现实的样式。下文将表明，这种辨别和更新的过程，其实离不开信徒“穿起神所赐的全副军装”（弗 6:13）。我们也会发现，只要教会还在这堕落的世上，基督徒的生命本质上是一种属灵争战。

以下是辨别诸灵并更新组织灵性的几种基本条件。但我们首先要注意：第一，不能说以下的条件是完整的，这里只列举一些根本条件而已；第二，以下条件也可用于评估和更新每个信徒的灵性；最后，以下条件最适合用于福音使命比较明显的组织（如教会、神学院、基督教学校、宣教机构等等），



其他的组织（诸如基督徒所拥有的商店、公司等等）还需要考虑其他因素，虽然它们对神的福音使命也有责任。

## 二、认出并更新组织的灵性之指导性方法

### （一）组织是否以基督及效法耶稣为核心灵性？

任何声称自己是个基督教组织的机构，理应要高举基督及他的生活方式，否则它要么名存实亡，要么表里不一。“基督教的”或“属基督的”只能用于解释以耶稣为主的组织，而承认基督是主，等于说唯有基督及其死与复活，而非这世界及其生活方式，才是人得救的源头与生活的规范。所谓基督教组织的灵性，就是那把这信仰宣告体现于组织里面的日常运作之精神和哲学，使得组织的生活变成基督徒成圣效法基督的一个操练或实践领域。以基督为中心的灵性，包含以下三方面的表现：

**认知或理性方面。**因为基督是道成肉身，所以，以基督为中心的组织是热爱和重视学习神的话的组织。照此，基督教组织理应要成为重视学习的团契。在这场属灵争战中，神的话是信徒手上的一把宝剑（弗 6:17），而神的宝剑对信徒在面对罪恶与属灵执政者时的攻守之势发挥绝对作用（Arnold 2011, 462）。属灵争战的攻势是指信徒用神的话传讲福音、批判时弊、光照黑暗，使自己和他人悔改而成圣，而守势是指信徒根据神的话抵挡属灵执政者的公开攻击与渗透。总之，以基督为中心的灵性也是以神的话为中心的，而这意味着信徒热爱学习对神的话的有系统总结（即神学）。照此，反知识倾向的各样表现（比如对经验和感情的极端注重、实用主义精神、对学术性事物或新思想的排斥与恐惧等等）是属灵执政者削弱基督教组织的“凶兆”。反知识会减弱教会的免疫力和辨别能力，因没有客观真理为依

据，教会很难认出仇敌的明枪暗箭。信徒既要学好圣经与神学，也要持守并传讲纯正的教义（多 2:7）。

此外，学习不只积累知识，也重塑思维；不单充实头脑，也会改变视角。什么样的学习才能重塑思维而不仅是积累信息呢？

首先，正确学习圣经离不开掌握圣经整个故事的基本情节（创造—堕落—救赎或再创造—得荣耀）及其神学意义，然后可以真诚用这情节当做重新解释世界及自己人生的叙述性框架。其次，学习圣经也是要更清楚理解耶稣在圣经中的中心地位，亦即通过耶稣及其死而复活，信徒不单可以明白圣经的内容，也深刻认识神和认识自己与他人。再者，学习的目标是令信徒拥有并使用颠覆性思维。连基督徒的理性也需要被钉在十字架上，信徒以十字架的颠覆性逻辑检验一切。如此，信徒能更敏锐辨别诸灵：觉悟到那些表面上被多人肯定的事未必讨主喜悦，而那些表面上被多人唾弃的事，可能是让自己能过合神心意的生活。

拥有良好的基督教思维的特征是严谨的神学思考和判断，但严谨在此不是教条主义，而是在真理的认识上和判断事物的过程中认真且不马虎。严谨的思考离不开舍己，因人的倾向是走捷径、主观、不爱动脑筋、只想听道却不愿多思考。

最后，学习也是改变信徒或组织的自我认同。为了抵挡属灵执政者的诡计，信徒“要戴上救恩的头盔”（弗 6:17），意即信徒要以基督拯救自己的工作解释自己的人生，也提醒自己在基督里的新自我认同（Arnold 2011, 461）。信徒及其组织不是被世界定义，乃是被基督及他的十字架定义。总之，转化性学习把学习者钉在十字架上，在自己根深蒂固的信念不断被推翻的同时，信徒或组织能以圣经当作解释自己人生的标准（而非反之），也能不断适应基督的颠覆性思维。

**精神方面。**组织的总体氛围或灵魂是否体现基督自己的精神，使人在

组织上事奉时可以更爱慕、信靠、效法基督吗？就这一点，信徒要反思这些问题：组织的工作氛围是什么？所体会的精神主要是基督还是其他非圣经的精神？组织的生活是否以非基督（虽未必是坏事物）为指导性精神？组织里面的领导和同事是像基督自己的精神的载体，还是其他角色（比如管理者、英雄等等）的精神之载体？

其他精神，即使看起来很好（比如效率、自由、严格纪律、批判精神等等），若不以基督的精神为基础，就会给掌权者提供一定的属灵空间。组成基督教组织的信徒们还是很软弱的罪人，所以他们一旦不关注基督，他们的自我中心主义与堕落的环境很容易借着那些看起来是无害的事物兴妖作怪。但基督徒不必总是怀疑或老是攻击圣经里面没有明显说明的新东西（比如先进的行政管理方法等等）。只要信徒高举基督和十字架，信徒可以自由使用各样美好之物，因各样美好的赏赐都是从神来的（雅 1:17）。警惕不等于满腹狐疑或缩手缩脚，警惕可以和自由并存。

**实践方面。**无论组织事奉和活动或决策过程和内部运作，都要与基督的样式相称，也积极体现耶稣的精神。这意味着为了能在属灵的枪林弹雨中站立得稳，组织里的信徒要“用真理当带子束腰”（弗 6:14）。这意味着信徒爱说真话（Fowl 2012, 205; 弗 4:25），因属灵执政者的诡计离不开谎言。但真理在此也可以指福音（Arnold 2011, 452），因此，以真理束腰也是指根据福音的内容和精神说真话。这不但关系到信徒的宣教，也是指信徒在基督之灵的同在中敢于揭露时弊和罪恶，不怕指出一切不符合基督的精神之言行，拒绝曲意逢迎和明哲保身。但这并非出于好斗，乃是不愿违背良心或不想看他人被属灵执政者坑骗的决心。

组织也需要培养出效法基督的颠覆性实践，虚心做到那些遭世人忽视或轻看的事（比如传福音、好善乐施、解衣推食、为了让人听福音或学习神的话而牺牲个人的安逸、服务被社会所抛弃或白眼的罪人和弱势群体等

等)。这是等于在抵挡属灵掌权者的诡计时，基督教的组织“披上公义的胸甲”（弗 6:14）。公义在此是指正直而真诚的生活方式（integrity），即拒绝过一个表里不一或所信与所行不符的生活。所以，披上公义的胸甲等于真诚活出福音，言传身教基督的人生哲学。胸甲是保护心脏的；身体其他部分的创伤未必致命，但胸部若没被保护，后果会要命的。由此可推，仇敌最致命的诡计是使信徒及其组织忽视其良心，或没有保护自己的心的纯洁性（箴 4:23）。心之正直性和纯洁性，取决于人是否只委身于一个终极目标还是心怀二意地事奉两个主（如基督和名誉、财富等等）。委身于独一真神，不容许信徒为了自己的安全或幸福而脚踏两只船。许多信徒一方面告诉自己和他人他的基督徒身份，另一方面根据敌对基督教的价值观而生活。

当基督教组织及其成员对明显不符合基督的样式的言行睁只眼闭只眼，他们已开始出卖自己的心而引狼入室。如此，负责讲道和教导事工的信徒要战战兢兢，因为讲话很容易，行出来难；批评人容易，谦卑省察自己不易；揭露他人的欺骗容易，揭穿自欺难。不谨守自己的心的纯洁性，等于在信仰生活上首鼠两端或吃里爬外，也是搞属灵“婚外情”。信徒被神的话约束的良心，高于任何违背神的话的组织之权威，这就是宗教改革遗留下来的宝贵遗产。信徒虽有服从教会权威的义务，但教会一旦出卖自己的心，信徒要听被神约束的良心，而不愿为了一点点安全感或个人安逸而把长子的名分出卖了。基督徒都是祭司，故他们有义务奉献毫无瑕疵的祭品；信徒所能奉献的最大祭物是自己，而最好的自己就是良心无愧，内心纯洁的自己。

## （二）组织的纵向层面（组织与神的关系）有何表现？

组织里的信徒的健康灵命与为主作见证的能力，取决于他们是否得到

来自神自己的恩典供应。这体现为以下方面：

**组织的自我认知和精神上。**组织的事奉目标是否荣耀神或以神为主？几乎所有的基督教组织可能认为自己的事奉是为了神的荣耀，但问题是：随着时间的推移，由于内心的自我中心主义与外面潜移默化的诱惑，事奉的目标会逐渐失去其原来的核心价值，而把其他事物（比如数量、效率、财物等等）当作新的焦点，这些事物表面上看起来积极正面，却借着人的罪暗中把神推到组织生活的边缘。再说，从福音的角度看，只要信徒还在世上，荣耀神就不能不通过失败和苦难的经历；在受苦和失败中学习顺服和荣耀神，会使信徒更关注那不能被剥夺的恩典，就是神和他的救恩，而用更清醒的态度看待那些虽好但不是最重要也不会长久的事物。

**实践方面。**组织或信徒需要拥有良好的灵命操练（结合读经与祷告、门训小组事工、集体祷告等等），而灵命操练最主要的目的之一，就是信徒给圣灵的充满提供更大的心灵空间，让圣灵可以把神的话镂刻于信徒心上。照此来看，灵命操练是圣灵用以帮助信徒吸收和消化神的话的方式（这就是为何灵命操练不能与读经分家；所有操练方法最好是以读经为出发点）。灵命操练是信徒在抵挡属灵执政者时“拿起圣灵的宝剑，就是神的道”（弗 6:17）的表现。神的道被称为圣灵的宝剑，因没有圣灵的光照、加强和把神的话刻在信徒心版上等工作，神的话不会在信徒的生命中起作用。只知如何在理论上理解或熟背圣经是不够的：首先，撒旦也明白圣经的内容，并能利用圣经的话误导信徒。其次，基督教组织的信徒们，其自我中心主义还没完全消失，所以他们很多时候倾向于利用圣经及神学信仰来支持自己的错误与偏见。不但如此，信徒也会利用正确的圣经信仰当作自命清高或自作聪明（实质上是等于把自己当偶像）的资本。这种肉体的习性需要被灵命操练洁净和根除。

在抵挡属灵执政者的诡计时，**非常重要的实践是多祷告**（弗 6:18）。

祷告在属灵争战中是一个综合全面性的实践，也就是说信徒对其他属灵武器的有效使用，取决于信徒有没有多祷告（Arnold 2011, 463；Fowl 2012, 208）。何以言之？因祷告提醒信徒神与自己同在，自己也在神面前活着，而这种提醒是信徒保持属灵警惕的基础（太 26:41）。再者，祷告的我们通过谦卑和信靠的心态会领受神的大能与智慧，所以祷告所培养出来的心态与英雄主义和自我中心主义格格不入。此外，通过代祷，信徒学习不被自己组织和自身的需要所缠绕，也学习更多关注其他组织和信徒的需要。如此虚心而无私的祷告，也与属灵执政者诡计背后的自我中心主义冰炭不同，它好比那能立即浇灭火箭的水。那么，虽说祷告是属灵争战中最基本的实践，更确切的说法还是：读经加祷告（即被圣经光照的祷告，消化圣经的祷告）是最关键最基本的实践，是武器中的武器。因此，最好的祷告法是把所读所默想的经文，当作信徒的祷告内容的根据，如信徒通过赞美、感恩、祈求和认罪回应圣经的话。为了能培养这种习性，也为了能让我们的祷告被主使用（让主通过我们的祷告为受苦的弟兄姊妹代求），信徒可以学习用《诗篇》祷告。

总之，基督徒在世上所从事的是一场超越他们力量的属灵争战，信徒凭自己的能力绝对没办法打胜仗。读经祷告就是信徒领受神自己和他的能力的管道，因而，打仗的其实不只是信徒，而是神自己通过他在世上的儿女。

### （三）组织的横向层面（人与人之间的关系）有何表现？

也就是说，组织里面弟兄姊妹们的关系（包括领导与成员的关系、同工之间的关系等等）以及组织和组织外的团队的关系，是否反映出耶稣自己的心态以及耶稣所实现的新约团契的样式？以下是相应的几点观察：

## 1. 组织的等级是否太明显？

符合基督教的领导体制是仆人式领导体制。在任何组织中，等级和权威是免不了的现象，但凶多吉少的是当组织信奉家长制，同工们就没有参与决策。其他的危险是当等级的不同意味着尊严上的不同，对等级更高者百依百顺，对等级更低者目中无人。这样做等于在基督教的组织里面，引进了与福音的仆人式领导南辕北辙的封建主义作风。其他要防备的是，等级高与等级更低者没有亲密关系或缺乏互动，譬如：教会领袖对同工会友缺乏教牧关怀与开诚布公的交流，因而关系逐渐疏远，对他们的生活和挣扎不清楚，也很少听取他们的意见。这样下去就让家长作风在教会里面滋长了：教会领导团体成为“会友的父母官”，单方面或不考虑实际情况和需要地给会友做决定。家长作风的逻辑是：“我比你更明白你的需要，你听我就可以了”。神学院和其他组织也容易出现这种现象。

当然，出于教会领袖接受了更多装备、也更有时间研究神的话语这条件，领导班子有时难免为会友做那些会友们不能完全明白或接受的决定，故而教会不完全民主在一定程度上可以理解。然而，圣经呼召信徒步基督这位大祭司的后尘而施行祭司职分。扮演着祭司角色的教会领袖，不但要在会友面前代表神，也在神面前代表信徒，而为了更好代表信徒，同工们要像基督一样深入群众，与信徒休戚与共，这样才能更好地在信徒面前代表神。基督是大祭司，因为他愿意进入这世界经历软弱和各样试探，所以他能同情我们（来 4:15）。基督教组织的领袖也应学习耶稣的这一精神：甘愿与人承受苦难、和罪人在一起（来 2:11）。我们在耶稣身上见不到任何家长作风。

再说，即使教会里面有很多信徒能力不足，教会领袖有时需要为他们做主，但这不等于说他们要永久如此（若是这样，那领袖就真的失败了）。

由此，教会领导班子务必通过良好的培训事工，带领更多会友参与各样事工的筹备和决策过程，以培养出合适同工为教会最关键的工作目标之一。若会友还没成熟，领袖不能总以会友父母这身份自居，但要靠圣灵尽力而为帮助信徒成长，而这一过程也离不开冒险让信徒参与决策或其他重要事工。当然，在做到这些时，教会领袖要学习三不怕（不怕麻烦、不怕失败、不怕慢），因为基督教组织最要紧的使命之一就是信徒的灵命塑造，而非表面的成功。此外，教会要有领导班子的健全的更新机制，旨在可以让更多或大部分会友参与领导工作。通过同工培训和其他实践，牧师传道人可以预备会友轮流接替教会的管理工作，也预备让新一代会友献身当全职事奉的仆人。鉴于耶稣与其门徒所建立的亲密关系这一榜样，基督教组织的权威也要奠基于健全而良好的关系上。只知道搞事奉项目而不重视团契生活的教会，是没有紧跟基督的道路的教会。权威没有健康的关系或团契生活也无法确立。

家长制和太绝对的等级，会给属灵执政者打开方便之门，因为它们是最反对也最不需要基督徒领袖舍己背起十字架，而黑暗势力最怕的就是舍己背起十字架的生活方式。虽然等级和权威都是难免的，然而基督教的组织是建基于十字架的逻辑，也就是神颠覆性的思维。在充满基督精神的团契内，拉近距离和减弱等级才是健康的，虽这不意味着组织里不可有任何权威，也不意味着信徒根本不必尊敬或顺服他人的领导（帖前 5:12）。但考虑到耶稣和使徒给信徒留下的榜样，以及人人还有罪性这事实，过大的权威或森严的等级既不合圣经，又很危险。保罗即使是堂堂使徒，但他对腓利门不愿放胆吩咐，而是凭爱心请求他，把他看作同伴（门 8-9、17）。耶稣和保罗并没有抛弃他们的属灵权威，但他们的权威是建立在那种谦卑而愿意拉近和信徒们的距离这虚己的做法上。



## 2. 组织里有没有圣经中耶稣和使徒们所实行的仆人式领导 (servant leadership) 的榜样?

仆人式领导是建基于耶稣自己的事奉哲学和态度。以下是仆人式领导法的若干体现：“以理服人胜于迫使人就范”。当然，有时候，我们不得不用纪律手段叫人改过，这没有什么错误，但最要紧的还是先不厌其烦地以神的话感动人，说服人。这原则是以温柔为先（虽没忽略批评的重要性）。保罗一贯遵守这原则：“你们愿意怎么样呢？要我带着刑杖到你们那里去，还是以温柔的灵，带着爱心去呢？”（林前 4:21；加 6:1）。当温柔的方法不管用，我们才考虑用纪律或更严格的措施，但先后不可倒置，而一切也要出于爱心，动机总是为了挽救人。

“以身作则胜于以规章管人”。从初期教会到现在，基督教是注重榜样的，虽然这没有取消规章的重要性（腓 3:17；来 13:7；多 1:7；提后 2:25）。榜样意味着你在大家面前公开，大家可以与你平起平坐，你的权威就建基于你对基督的效法和大家从你身上可以体验基督这经历。不过，重视榜样不等于在组织里提倡人治，因为不管信徒的灵命有多好，他们还是罪人，所以还需要良好的体制和规章的约束。

“以耶稣为中心胜于依仗自己的权威”。权威有其重要性，但权威还是要服从基督，给基督在信徒心里的成形过程提供空间。不管信徒怎样实行其领袖任务，主要的目标不是肯定自己，而是体现基督的样式。在基督教团契或组织里面，领袖同工的权威主要不是来自他们个人的长处和成就，而是基督在他们身上的形象和工作。领袖和同工效法基督，旨在带领弟兄姊妹效法主，而不是受他们的崇拜。雕琢灵魂是个很难的艺术，所以仆人式领导不能只追逐效率。在基督教组织里，领导工作与牧养工作分不开，所以领袖需要时时舍己背起十字架。这工作很艰巨而常令人失望，故不敢

付出代价就做不了工。领袖就像母亲一样，温柔却经历生产之苦，直至羔羊们可以更像基督（加 4:19）。如此，看了其牧人或领袖，信徒们能看到被钉在十字架上的基督的样式。

### 3. 组织对持不同意见的弟兄姊妹（无论是组织以内或以外）的处理方式是怎么样的？

有些分歧若威胁组织的基督教信仰（即涉及到原则性问题），有时难免导致分裂或合作上的终结。即或如此，信徒还是不可恨人，也要爱人如己。但有些分歧若是非原则性的，我们可能要学习求同存异。17 世纪一位德国路德宗神学家梅尔德纽斯（Rupertus Meldenius, 1582—1651）说得很好：“在根本的事情上有团结；在非根本的事情上有自由；在所有的事情上有爱心。”<sup>(2)</sup> 不管怎样，在任何时候，我们要避免以下两种极端：

**第一个极端**是激进主义或教条主义。激进主义者对那些在宗派神学上、敬拜方式上持不同意见的弟兄姊妹喊打喊杀，在维护自己立场上热血沸腾或来势汹汹。有些教会出了不少“神学愤青”或激进主义者，他们激情高涨地矫正他人的神学过错，以横眉冷对千夫指的信仰豪杰自居。这实际上是英雄主义的表现。英雄主义模仿的是神的主权，所以教会的英雄主义者是通过激进的态度来肯定自己的个性和权威，通过划分那太狭隘而苛刻的界限来分清敌我，而借着战胜敌人来肯定自己的英雄本色。所以，这种激进主义的精神与其说是对真理的热爱，倒不如说是自爱。真正的爱离不开十字架，你在改正或批评人时也替他难过，要他改变，而非享受批评人给自己带来的优越感。十字架精神绝非十字军精神。批判性思维和改正错误固然不可或缺，但一旦我们为了批判而批判，感到若不批斗人就不过瘾或觉得与人斗其乐无穷，那么“罪就伏在门口了”（参创 4:7；雅 3:13—18）。

我们有时要缓和与检验自己的宗教热心，也要注意温和和体贴（彼前 3:15—16），不要让人觉得我们凛若冰霜或像严酷的神学警察似的。一位神学教授观察到，一些基督徒把他们宗派的世界观看作是排除其他观点的意识形态，在神学分歧中失去了自我纠正和让他人纠正自己的能力，因为他们自以为已经比别人提前明白了“正确”的答案（Bolt 2015, 125）。这位教授把这种充满傲慢与偏见的做法，称为“世界观的罪恶”（worldview sins）。狭隘的排他精神会使信徒容易染上神学上的清洁癖（或者过分担心自己及组织的神学或灵性健康的毛病 [spiritual hypochondriac]）：对其他宗派或神学传统疑心重、火药味十足，趾高气昂，不健康地依赖自己所谓的正统性。如此而为，人主要不是爱耶稣和他的教会，而是爱上了自己的宗派或神学，其实就是过分爱自己，忽视了圣灵在所有宗派中，也在不信主的人身上工作这一事实。一位牧师很谦卑地说，“我们都是伪君子，都是异端”。在神面前，没有任何信徒能表里如一地遵守他们所信的真理，也没有一个信徒有完全正确的神学。这当然不是信徒不认真学习或不过度诚实生活的借口，而是说：若目前我们的神学或信仰是正统的，这不是靠我们自己的聪明和努力，而是神的恩典，所以不可骄傲；但神的恩典也是一种呼召：我们要很有爱心和耐心地帮助其他信徒拥有更好的神学。

**另一个极端**是过于松弛或缺乏批判性思维与勇气的态度。有人容易误解，以为凡像耶稣者都是温柔得不能说一个“不”的程度。在圣经中，耶稣绝非这种人：他以毫无妥协的勇气和坚定的信仰替受欺压者说话，也敢于揭穿宗教领袖的罪行，最后为此付出生命的代价。为了弟兄姐妹的灵命，保罗也敢于批评那被普遍接受为教会柱石的彼得（加 2:9、11—14）。这种圣洁的勇气与以上的激进主义有根本上的不同：前者出于人对神和他人的委身，也不寻求人的尊重，而后者则以自己为中心，寻求自己的荣耀。许多信徒在面对组织上的种种问题时极缺属灵骨气，让自己的良心睡觉了。

不敢指出或改正他人的错误，其实也是对弟兄姊妹缺乏爱心的表现，因为这种态度往往是出于那种不愿把自己奉献给神和他人的自我中心主义。也有基督教组织歪曲了饶恕和忍耐的真意：为了所谓的“主的名”与团结，组织里的人常要求受害者“饶恕”加害者，不追究其过错。但这种做法往往等于让受害者付出保护加害者的名声的代价（尤其是当加害者是领袖或同工）。饶恕人和持守正义是可以且应该并存的：圣经清楚告诉我们，神不喜欢不公，也要求人（甚至信徒）向他交代清楚其罪过。

照此，批评有时，包容也有时，但无论批评或包容，信徒毋忘，“我们的争战，对抗的不是有血有肉的人，而是执政的、掌权的、管辖这黑暗世界的和天上的邪灵”，而抗拒撒旦的最佳战略之一乃“把和平的福音预备好了，当作鞋子，穿在脚上”（弗 6:12、15[新译本]）。这不只要求信徒爱传福音，也要求信徒活出福音所带来的末世性果子，即和平与教会的合一（弗 4:2；Fowl 2012, 207）。

#### （四）组织的传统观是什么？

一个组织或团体难免发明并发展自己的一套传统，因为组织所积累的工作经验、所处的文化环境，以及组织领导的个人因素，都会一起形成一套能定义组织的个性的组织文化。这一套文化由组织精神（包括组织的工作哲学）与实践组成，而我们可称之为组织传统。传统的形成过程是自然的，本身也不是坏事，但问题是传统的形成与维持往往受到这些因素的决定：一是堕落世界对组织文化的影响；二是组织领导成员对圣经的理解的种种问题<sup>(3)</sup>所带来的各样偏差；三是人的安于现状或保守倾向（比如先入为主、对自己组织或宗派的偏爱、排斥来自异传统或异文化的他者、对变化和新东西的恐惧和厌恶等等）使得那些实质上不健全也本该舍弃的陈腐传统继

续存在，这种僵尸般的存在反常且有害。这种倾向出于肉体，也反映出人缺乏安全感。有鉴于此，很多传统虽然未必不好，却很可能被当作属灵执政者散布其价值的有效媒介。传统会使基督教组织沦为世界的一部分，甚至是起一定程度的奴役作用之世界的一部分，这也是不足为奇的。基督教组织的传统之所以有这种风险，是因为它们善于利用圣经或信仰的言语为传统和现状提供辩护。那么，察验组织的传统的健全性离不开以下几点观察：

### 1. 一个组织有没有把传统绝对化或视之为享有与神的话同等的权威？

以惟独圣经 (*sola scriptura*) 为口号的宗教改革，给当代信徒留下了一个宝贵原则：不可把非圣经的传统，无论多好或看似多么神圣，放在圣经之上或与圣经相等的位置上。这样做会给属灵执政者打开方便之门，一来，基督教组织对其传统会逐渐失去健康的距离和批判能力，但世上除了神的话以外，人生没有任何事物可以免去神的话的批判；二来，属灵掌权者通过表面上良好或起码是正常的做法遮人耳目，使信徒忘记了，离开了圣经或没有十字架，再好的东西也会变成迷惑人的工具。比如，组织把圣经（尤其新约）没有规定的做法（如饮食要求、穿戴守则、非原则性宗教礼仪或灵命操练法、各样非原则性习俗等等）当成捆绑信徒良心的新律法。

显然，在圣经以外添加其他没必要的束缚会让信徒觉得，他必须依靠自己的力量才能赢得神和他人的认同。缺乏合理性或繁文缛节的框框，一般会使人更关心自己的表现，也更注意他人的评价，对神的爱慢慢失去核心地位。所以，这些实践看起来有智慧或有属灵价值，“其实只能叫人放纵肉体”（西 2:23）。这等于是让信徒再受自我中心主义和律法主义综合症的支配。当然，信徒有时要像保罗一样，为了不绊倒他人或给他们传福音，愿意适应或顺从他们自己不习惯的习俗。但这种意愿是出于爱，非出于证

明自己的灵命或肯定自己的能力的需要。失衡的敬虔主义加上东方文化的面子主义，常常把人为的清规戒律与神的要求混淆起来，叫人很难明白真正而自由的灵命是何物。

## 2. 一个组织的成员有没有把当地文化或风俗绝对化了，视之为决定或衡量信徒的灵命程度甚至是否得教的标准？

虽然文化里有很多东西是值得肯定的，但只要文化的礼节或习俗没有与圣经的要求完全重叠或不是一种普遍的道德要求，它们的约束力和权威就不能与圣经同等。每个基督徒要珍惜自己的文化而在教会里彰显出多元性，但把某种文化看作解释教会生活的唯一且绝对的原则则是另一回事。此外，教会是神话语的管家，所以在珍爱文化的同时，信徒也要完成纠正文化的错误之先知任务。虽然处境化有其价值，但最要紧的是在把福音本土化之前要力求把本土福音化。这样，在委身于天国的价值观的前提下，信徒可以避免盲目搞本土化和敌视本土文化等极端做法。

与此相关的问题是，基督徒把基督教和某个社会的生活方式、经济制度和政治立场联结在一起，使得许多没必要甚至是会迷惑信徒的东西掺入纯正的福音信仰中。此举有双重危险：一是信徒不能向那些持不同政治立场或拥有不一样的生活方式的人作见证；二是信徒把世界那些本来就不纯正的思想和价值观引进教会，使之腐蚀基督徒的信仰。由于圣经是来自高于一切的上帝，人不能把圣经等同于世上的任何体制和文化。圣经呼召信徒肯定人生或文化中的诸多美好事物，但这不意味着圣经要满足这些事物的标准或与它们等同。把圣经与世上的这些事物等同起来，会扼杀圣经和教会的批判与监督能力，也无异于让圣经被一种文化或生活方式驯化而充当它们的喉舌。教会要持守圣经的超越性，这不是出于基督徒的自高，乃

是因为基督徒也爱他们的社会和国家，而这爱的表现是愿意用神的话去监督和更新人生的方方面面。

### 3. 一个组织是否把组织的创立人或领袖所决定的一套方法和传统，看作是**不可更改的“祖宗家法”，把他们的言论和教导奉为金科玉律或不刊之论？**

这种做法常与个人崇拜紧密相连。基督徒固然要学习顺服领袖或属灵指导者，但信徒也要成为自由人。这里的“自由”不是指随心所欲或不受任何权威的支配，乃是指基督徒为了持守神的话的纯正性，而拒绝盲目接受世上的传统这一自由。神和神的话，而不是人或人的话，才是信徒忠心和顺服的终极对象。基督徒不能搞以强人为中心的体制。

### 4. 一个组织有没有“打倒一切”这反组织生活的激进精神？

“打倒一切传统”毫不现实，因人必然离不开传统。其实，反传统或反权威本身也是一种激进主义的**传统**，或者说迟早会产生新的传统。有些信徒以为，组织的行政和传统会妨碍圣灵的工作和扼杀人的主动性和创意。毋庸置疑，很多组织的刻板行政和死传统熄灭了源于圣灵的热心而使信徒错失了许多事奉良机。然而，过度强调组织的灵活性而牺牲传统则等于搞“无政府主义”，但这与圣灵的工作方法不合，因为神的话明确指出，在受圣灵引导的教会里，“凡事都要规规矩矩地按着次序行”（林前 14:40）。所以，我们要学习如何平衡那追求稳定的组织规则和重视灵活的运动精神（Keller 2012, 337-354）。圣灵既能通过传统讲话，也能借着打破或超越传统的做法来说话。不拦阻圣灵的工作，也即保持平衡的态度：基督徒不让组织传统变成死气沉沉的按章办事，也不让自由或灵活性沦为混乱无序。更有甚者，

打倒一切传统或反组织的极端，很多时候也是那拒绝约束的自我中心主义之表现。不服从任何权威，等于只把自己当权威，无异于让肉体精神说了算。

鉴于基督徒离不开传统，且组织及其传统很容易被世界的价值观熏染，信徒要保持健康的警醒（即不总是紧张或惧怕，但不丧失辨别力）；极端的警惕性会容易沦为怀疑主义或教条主义，而这也是中了属灵执政者的诡计。信徒警醒的方式，是通过与自己组织及其传统保持健康的距离，对它们没有盲目或逾分的忠诚。只要基督还没再来，世上没有任何传统可以免除受神话语的检验。路德让我们看到，基督徒对神的话的委身和服从，高于对世上任何组织（包括教会）的忠心。顺服神和听从教会是两码事，信徒的良心不能被人 and 任何组织（无论它多么神圣）所捆绑。再者，某种传统经得起考验或卓有成效，不能保证它真的已经满足神的要求。当时杀害耶稣的是令世人叹服的罗马帝国与犹太教：前者拥有古代最完备的法律体系之一，后者拥有最完善的信仰体系之一。世界的价值观灵活地适应并渗入人的传统里面，使得那本是健康甚至是圣洁的传统，逐渐沦为世界价值观的画皮。例如，有时“顺服长者”是搞一言堂的画皮，“饶恕人”系维护加害者而向受害者施压的手段，“忠心到底”变成安于现状的借口，等等。

## 5. 小结

由于传统的根深蒂固，在很多基督教组织内，错误的思想难以甄别。长此以往，传统会逐渐扮演堕落的世界的角色。路德与加尔文所发动的宗教改革显示，再神圣的基督教组织也会犯错，而错误的严重性在于教会领袖用圣经和属灵语言当作传递错误的迷魂汤。信徒用的语言或概念都出自圣经，但所依赖的逻辑和动机则是属灵执政者的。属灵语言甚至是神学教义，会被罪恶和错误的思维滥用（比如那些听起来很正统的神学可以被属灵执



政者用作叫人自义的工具)。之所以如此，因人拒绝接受与他们完全不同的神，要用他们自己的文化标准来衡量圣经启示的神 (Trueman 2015, 63)。因此，基督徒不但要从整体的神学框架出发 (因对神学语言的很多“利用”并没有基于更全面更平衡的神学)，也要用敏锐的批判性思维来察验宗教语言和神学的健全性。信徒也要学习如何正确使用那些源自圣经的颠覆性言语和逻辑，而不是驯化圣经或使之适应世界的价值观。综上所述，我们当反省的是：我们所委身的基督教组织是神拯救和造就世人的体现，还是世界同化信徒的管道？

传统理应是信徒在他们的处境中用以荣耀神或遵守神的话的一套原则和实践，而非与圣经等同之物。信徒之所以离不开传统，是因为信徒还要在他们特殊的生活和环境中活出神的话，所以，一个教师和一个商人虽都是基督徒，但他们的信仰生活肯定有不同的实践，也就是说他们在自己特殊的生活方式中效法基督。不同的职业使信徒在效法基督的过程中有不同的挣扎和需要。因此，本末不可倒置：传统要促进信徒效法基督，但无法与之抗衡，遑论取而代之。由此，基督教组织既离不开传统，又要不断让传统被神的话更新。

实际上，我们生活的各样传统并非最主要的，因保罗提醒歌罗西教会，他们已经接受基督为自己的传统 (O'Brien 1982, 105)。“我们的文化会不断陶冶我们，但基督要成为我们主要的文化” (Snodgrass 1996, 117)。也就是说，通过死而复活效法基督或爱基督，就是基督徒的人生哲学，而舍己背起十字架这最核心的生存方式，要决定并监督人生中的各样传统。教会要成为十字架性教会或团契 (*ecclesia crucis* ; Rasmussen 1994, 313)。十字架团契的核心道德观是效法基督 (同上, 312)，即不受肉体精神支配的道德观 (即不惜代价地追求自己的利益)。这种团契的传统是带来耶稣自己的生活方式：尽心爱神而爱人如己。因此，教会成员所创建和管理的各

样组织，也要学习成为十字架的团契，旨在形成一个在堕落社会里与堕落的世界截然不同的团契。这团契能打开人的视野，通过其颠覆性的生活方式，见证那位住在信徒心里的主。

## （五）组织的成功观是什么？

组织的成败事关组织的存亡。因此，在主里努力实现组织的异象使命再正常不过了。然而，一旦某个组织把成功和存亡奉若上帝或视之为比神的道德要求还要紧之时，该组织便以肉体或世界的价值观为其生存哲学，也就难免成为英雄主义的化身。借着炫耀其辉煌成就，该组织想在众组织中出风头或证明自己的英雄本色。其实，过于强调表面的成就，会威胁灵命的健康。路德和加尔文都强调，神的工作很多时候是我们看不见或不能测透的，为要让信徒可以更加信靠他，学习十字架的逻辑（死能带来复活，黑暗中会产生荣耀）。那么，过分追求成功的组织会有以下四种表现：

### 1. 缺乏自我批评的勇气和意愿。

组织经常标榜自身的成就而美其名曰为主作见证。见证上帝的祝福固然很好，但在列举成绩时也要敢于检讨错误或谦卑注意弱点。以争取人的认同而大肆宣传组织的成功，是属灵不健康的表现。耶稣批评当时的人说：“你们彼此接受称赞，却不寻求从独一的神而来的称赞”（约 5:44）。一位注释家如此解释耶稣的这句话：“人要寻求他人的认同，但所谓他人实际上是自己的延伸而已；我们要他们的认同，因为他们像我们，我们也要求他们用我们的自我判断的标准来判断我们；可以说，争取人的荣耀等于自私，是与寻求神的荣耀完全相反的态度”（Michaels 2010, 335）。耶稣和罪人

的标准不同：前者彰显出不朽现实的价值观，而后者属于这正在过去的旧现实的肉体法则或哲学。

## 2. 依靠自己或表面上信靠神，实际上是利用神来成全自己。

以成功为导向的组织很难避免骄傲。对成功的过分重视会导致优越感，使信徒容易以组织的优点和成就为傲。成功神学<sup>(4)</sup>和骄傲形影不离。骄傲之所以不能讨神喜悦，是因为骄傲反对信靠，从而拦阻神与人的相爱。圣经说，在属灵争战中，基督徒要“拿起信心的盾牌，用来扑灭那恶者所有的火箭”（弗 6:16）。正如神学家们指出，邪恶力量通过我们的不信而不断壮大，不仅如此，不信靠本身表明信徒已中了属灵执政者的暗箭。不信有时出于悲观或忧虑，有时出于自高，但两者的逻辑都是人只靠自己而不信靠神。有的信徒或组织看似常祷告且信靠神，但若信徒的态度是奉成功若神明，而迫切祷告的目的是要叫神这位“高级助手”来成全自己的梦想，那么他们还是难以避免成功神学的陷阱。当然，这不是说基督教组织不可为自己的事奉成就迫切祷告，但在祷告中需要有开放的心态（“非按照我的意思，乃根据你的旨意”）。最后，为了避免成功神学的感染，信徒要与必胜精神保持健康的距离。对成功的把握或信心并无不当，但过分的必胜心态不只给英雄主义式的野心打开方便之门，也没有给神通过失败祝福信徒这可能性留出空间，而这本身也限制并挑战神的自由与主权。

## 3. 基督只成为口号或可利用的资本，但基督及其十字架实际上已经被边缘化了。

很多组织虽说为神的国奋斗，但所使用的手段不合乎天国的价值观；

虽表面上是传扬耶稣的福音，所强调的精神却不让基督喜悦，因为他们事奉天国则如同建立帝国一样。很多人要的是胜利者或成功者的模范，而非耶稣的样式；讲的是取得成功的诀窍，而非效法基督之道。效法基督离不开健康的现实主义：只要我们还在世上，长久或完美的成功是无法实现的，这样我们可以坦然接受不理想状态的发生，也愿意把失败看作成长的机会。这不意味着信徒如受虐狂般偏爱失败，乃是信徒以清醒而持守信心的头脑觉察到：只要新天新地还没实现，外在的不顺与人的软弱总会影响或破坏成功，但信徒与其不惜任何代价避免或否定世上各样不可避免的失败，**岂若接受并利用它鞭策自己注目基督而顺服神，不把成功当成驾驭自己的假神。**换言之，组织里的信徒是否愿意让神使外在的逆境和内在的软弱互相效力，叫信徒得益处，而这益处是信徒越像基督，组织也更像基督的身体？也就是说，世上的所有不如意，都成了舍己背起十字架的机会，使信徒的任何工作，不管其成败程度如何，都有“死而复活”的痕迹。

#### 4. 鼓励内外竞争，用错误的奋斗精神。

过度关注成功的组织，一般会视其他组织为竞争对手，而这也带来组织内部的竞争。当一个组织感受到残酷竞争所带来的威胁，它会向内施压，间接或直接鼓励内部竞争和精英主义的形成。竞争是制造英雄的机制，其目的是给组织及组织里面的有贡献者带来荣耀。一定程度的竞争有时难免且不无益处，但若基督徒组织之间的竞争已变为优胜劣汰的筛选过程，或置他者于失败而后快的手段，则该组织已深陷肉体价值观的泥潭。事实上，人对竞争和成功的极端重视，也反映出人已接受了这世界的赏罚制度：一心追求成功会赢得世上的荣耀，野心不够大则将遭淘汰。然而，这种赏罚制度是“吃人的”制度，而接受它的人被自我中心主义与世代之神弄瞎了眼，没有看到

这赏罚是邪恶力量捕获人的灵魂的诱饵。耶稣来到世上，就是要战胜这看似很正常的赏罚逻辑的诱惑。耶稣一心追求父的旨意而不追求人的称赞，故而他没有中属灵执政者的诡计，反倒是后者上钩了，被十字架完全打败。

其实，中了世界的诡计的基督教组织，其工作方式更像世界很多文化所重视的以冲突和征服（conflict and conquest）为主的奋斗，而这种制造英雄的奋斗哲学与基督教的十字架精神截然不同。<sup>〔5〕</sup> 信徒虽有宣教和文化更新的义务，也处于属灵争战中，但他们的精神及做法并不像骁勇善战打天下的乱世枭雄。有些信徒缺乏自知之明和分辨能力，在以挽救天下为己任时变得骁悍雄杰而目空一切。以天下归向神为己任当然无过，但当信徒存如下观念时就会出问题：一是这使命主要是他根据自己的意思为神做的，而不是神根据自己的旨意通过人做的；二是他的任务是以他为主角，是属于自己的事业，而不是他人与他的共同任务；三是他觉得自己在世上必得辉煌成就，也不能容忍失败的发生；四是对手或抵挡教会的人是自己所傲睨的也是要征服的对象。耶稣、耶利米和保罗的事奉告诉我们：为神的国效劳的人是与罪人同甘共苦、充满怜悯，也是遭世人唾弃的仆人。每个基督教组织都要时常扪心自问：它所成全的是什么，是十字架的荣耀还是符合世界的标准的荣耀？

**对错误的成功观的“消毒法”。**基督徒蒙召不是要做教会巨人，而是基督谦卑的仆人。面对英雄主义的诱惑，信徒要觉悟到：虽然为神的国操劳离不开奋斗精神，但圣洁的奋斗要建基于对神的旨意的完全顺服、不被成功欲捆绑，也要受到温柔与谦卑的制约。信徒不能说，只有热心或奋斗精神才是他们灵命上最重要的感情；健康的灵命离不开各样的感情或精神（比如温柔、怜悯、喜乐、敬畏、圣洁的悲伤等等），因为神的丰富同在和作为无法被一两种感情完全抓到或代表。健康灵命的各种感情，也需要被神的话及智慧引导，所以信徒有时发现，有些看似属灵的感情其实不太属

灵，有些程度很深的感情需要被减弱一些等等。由此也可以想见，主动进取的热心有时，被动等待之耐心亦有时；信徒不能说，我们总要处于攻势或奋进状态。但不管主动还是被动，信徒要与自己的使命保持一定的距离，与神却应亲密无间。

最后，一个基督教组织或团契，不能把自己的生存看作是终极目标，要随时准备为了福音和他人的缘故而被摧毁。基督的荣耀和他人的好处，而非自己的生存，才是组织的存在目的。过分注重成功实质上关系到如何靠自己的意思维持生存而避免死亡，这是出于属肉体的价值观。但从属天的角度看，真正的胜利则是通过死而复活（太 16:25）。对天国的公民来说，真正唯一的成功离不开十字架，因从上帝颠覆性的逻辑来看，“减”才等于“加”。虽然以十字架为其事奉哲学的组织，未必要让自己被牺牲掉或摧毁，但它起码要学习不总是关心自己的需要和发展，多关心如何成全其他组织，如何在这你死我活的世界中成为十字架精神的活见证。

## （六）组织有没有体制的受害者或弱势群体？

世界的“吃人”哲学需要且确实也产生了弱势群体，因为罪人的“高价值”要以他人的“低价值”当垫子。天国价值观的核心是自我牺牲之爱，世界的价值观却是依赖牺牲他者而成全自己的私欲。虽说许多基督教组织并非有意产生弱势群体或歧视他人，但很多时候，组织的一些不健康做法（比如对传统和领袖的愚忠、不公平的体制、精英主义等等）使一些人被边缘化，叫他们处于弱势中。不管有意或者无意，信徒该警惕：世上所有人及其组织，都有为了保护 and 荣耀自己而牺牲他人的倾向。人生最可悲的现象之一，就是人或者组织的成功和伟大往往都需要拿别人当祭品。

由于缺乏安全感，人们很容易就把他们的组织当作自己的寄托或肯定

自己的工具。有人或多或少已经奉组织若神明，把组织的利益、原则、成功和存在看作比他人的灵魂更要紧的事。人们想通过自己对组织的委身证明自身的价值，从而有意无意地忽视和牺牲他者（如受管理群体）的权益。以下是一个基督教组织开始产生弱势群体的几种表现：

当组织轻看女性，没有给她们更多的发言权和机会发挥神的恩赐；

当人为了保护组织的利益，用属灵的语言劝受害者闭嘴或不叫加害者为其罪行负责；

当领袖或同工处理问题时单靠规矩或原则，而不靠关怀，也不顾人的真实处境或需要；

当为了组织的利益，有意忽视组织成员的合法权益（经济上、灵性上、知情权等等）；

当组织有意无意排斥或忽略组织里面的少数人群；

当组织有意无意排斥或忽略组织里面的个别群体（如性别上、民族上、文化上或经济境况上不同的群体）。

当组织里施行家长制或精英主义，从而剥夺了信徒参与管理和发挥恩赐的积极性；

当组织为了自己的利益，培养出保密文化，损害了弟兄姊妹的知情权等等。

许多时候，等级或隶属关系难免在组织上产生出一定意义上的“弱势者”。比如，在基督教的神学院和大学里面，由于教学和管理权威都在老师身上，学生受管制是很自然的事。因此，权威上的绝对平等是不现实也是不可能的。况且，在组织的运作和管理中，为了组织和事奉的益处，一些人有时也需要牺牲自己的权益。然而，当权威更高者缺乏事奉精神而不愿

付出代价，或只愿他者替自己及组织付代价，那么弱势者就出现了。一旦组织同工把成员只看作受管理的群众，或达到个人及组织目标的工具，也不想设身处地从成员的视角考虑问题，弱势群体也被迫形成了。由此可见，问题不全出自等级或区分因素本身，而是组织的精英把组织的成员只看成手段而非目的。我们实际上难免把他人看作手段：在合作网络中，一人的角色或工作自然而然成为他人实现其目的的手段（比如学生用老师当作他们达到学习目的的手段，老师用学生实现其职业目的的手段）。但错误的是，当人把他人仅仅看作手段而非目的，这就与贬低人的尊严无异。贬低人的尊严实则不尊重神，因人的尊严来自神以他自己的样式造人。

“要把人看作是目的，不仅仅是手段”。这一道德要求意味着人要以他人的目的为自己的目的，而这本来是“爱人如己”的涵义。基督教组织是以组织成员为目的（不只是手段）的组织，所以组织的运作目标，务必成全并尊重其成员的事奉目的和个人权益，因一切基督教组织的终极目的是荣耀神，而神的荣耀包含人的事奉目的及权益得到成全和尊重。这也包含组织帮助成员拥有健康的灵命、发挥其恩赐、过一个有尊严的人生等三个核心权益。当然，一个组织只能在其特殊而有限的运作范围内保护这三种权益，而每个人也有成全组织的事奉目标与尊重自身的权益的义务。根据这种理解，诸如此类的做法就是不以为人目的，亦是产生弱势群体的做法：实行政治制（因为这种制度严重拦阻同工们发挥自己的恩赐）、在没有财务困难的情况下轻易降低工作人员的薪资或故意不给他们提供基本的经济保护（比如健康保险等等）、没有给成员们在思维上逐渐成熟的机会（总视他们为儿童或无足轻重的小卒），而用各样不合情理的规矩束缚他们的言行、搞个人崇拜。

把他人看作目的，等于设身处地看人。遵守主的“黄金规则”（编者按：即“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”[太 7:12，中文和合本]。）自然会淡化组织里的等级和区分，有助于实现仆人式领导。不



过，彻底取消等级或任何区分也是不现实的，但关键的是：管理者愿意与受管理者在一起吗？领导者愿意与被领导者同甘共苦吗？如此，虽然组织上的等级和区分难免，但以基督的心为心的人，会强调他和弟兄姊妹们的共同点。肉体的精神可见于那为了自身的荣耀和利益只注重自己和他人的差别（即自己的优越性）。教会的弟兄姊妹们都是圣殿，皆为君尊的祭司，故彼此尊重和服务是理所当然之美事。本着这种同甘共苦的态度，组织的领导班子也以成全组织的成员为乐，甚至为了他们的利益而牺牲自己（约 10:11、13）。

保罗在《以弗所书》6 章中说，传福音是属灵争战中的一个武器，而传扬福音包含基督（透过信徒的事奉）释放囚徒而攻击黑暗地带（Arnold 2011, 455），所以这也离不开信徒帮助那些被撒旦和世界攻击或搅扰的弟兄姐妹。照此，信徒在事奉上要像耶稣一样充满怜悯之心，尤其对那些受忽视或不公对待的人群，更要有怜恤心肠。我们要祷告，但愿我们对自我中心主义愈加不敏感，对他人的需要和苦楚越发敏感。一面宣扬圣经一面忽视弱势群体的基督教组织，是自相抵牾的，因圣经告诉我们，所有人都软弱，但神怜悯人，愿意为了解救人而成为软弱（却无罪）之人，所以人可以靠神那透过软弱战胜软弱的十字架去关爱和释放他人。

一位学者说，正因为属灵之人已信靠神的能力而不再靠自己的力量，他就不再觉得软弱是可耻或使人焦虑的事；她甚至是以软弱夸耀（Leithart 2016, 90），因为通过软弱，她可以与神联合。惟有如此，郁积于人心中的忧惧便可焕然冰释，而人更愿意把软弱交托给神，也借此更情愿与人休戚与共（Williams 1995, loc 650）。过去我们不愿与他者联合，因怕别人知道自己的污点，担心委身于他人会给自己带来很多麻烦。但以基督之心为心后，人们发现，通过怜悯成全他人，人可以享受到他与神、与他人的健康关系，即成全自我和人性的关系。为了更好效法基督，基督教组织的领袖和同工们有时要挑战自己，多做一些与自己的身份好像是“不相称”的事，

譬如打扫卫生、服事员工或组织等级更低者。这其实也是耶稣留给我们的榜样：他愿意洗他的门徒们的脚、为他们准备早餐、不计他们的软弱和失败把教会的重任委托给他们。

### （七）组织有没有良好的自我批判或更新管道？

按常理，一个组织若要不断发展，所必需的条件是组织里要有自我批判和自我更新的渠道，否则组织会被自己的缺点埋没，被时代淘汰。对基督教组织而言，健全的组织也是不断改革的组织，但所谓改革主要指组织根据圣经的教导而不断更新自己。所以，不断改革意味着不断悔改。我们都是罪人，故我们总要更靠近圣经，更远离自我中心主义。除了要悔改而不断遵守圣经外，基督教组织在日常运作中也要诚实面对自身的缺点而不断改善自己，因世上没有不犯错的人。此外，基督教组织也要有定期的自我评估活动和明确的领袖更新机制，以免组织的传统变得僵化，抗拒改革。

无论是为了更忠实于圣经或更好的运作，基督教组织的自我批判和更新不可被少数人垄断，否则会容易闹出精英主义。这不是说组织里的决策过程要由全体成员直接参与，而是至少意味着，决策过程和管理的透明度要很高，而组织带领同工要尊重和聆听成员的意见；不以人废言，不以言废人。真理是很丰富的，不能被一个或一部分人掌握。圣经说，基督广阔高深的爱也只能被众圣徒（不只是教会的牧师长老或神学家）一同领悟。若所有信徒都是祭司而可以代表神，那么每个信徒透过圣灵都可以明白神的真理，神也可以通过他们造就人。神使用信徒是出于恩典，不取决于信徒的身份、经济状况或文化水平。神可以用驴子传达他的旨意，更别再说他在世上的儿女！综上，健康的组织传统能够给自我改革提供最大空间，而这意味着组织的带领同工要积极广开言路、“不耻下问”。

照此说，教会要鼓励弟兄姊妹热爱学习圣经，有更多的机会以神的话思考问题，让信徒拥有圣洁且独立的批判性思维。<sup>〔6〕</sup>这种被圣经引导的批判性思维会释放信徒，不受世界或不健全的组织的各样消极影响。成熟的自由能让信徒出淤泥而不染，扮演社会和自己组织的良心的角色。有人以为批判性思维会破坏团契的和睦。但和睦不等于扼杀理性，而缺乏批判性思维，组织便丧失了自我革新的潜能和机会。但我们该如何平衡和睦与健康的批判性思维呢？如何在高举神的话语的权威时不落入狂热主义的圈套呢？

至少有三个方法：其一，在纠正或批评他人时也把我们自己算进去，意即若他人有错，这不表示我们比他们强或我们也不会犯同样的错误（“那自以为站得稳的，应当谨慎，免得跌倒”。[林前 10:12]），并且我们也效法基督这位属天的大祭司：他愿意与软弱的人在一起，体贴他们的弱点和怜悯他们。其二，舍己背起十字架；在基督徒的灵命和组织生活上，平衡很重要，但平衡除了靠智慧，也是出自舍己：这样我们在纠正他人时不至于骄傲，在温柔待人时不至于懦弱。其三，充满温和与爱心、不粗暴，也不攻击人（林前 13:4-5）。

除此之外，信徒要有圣洁而智慧的勇气。有许多信徒对组织内外的强者的过错装糊涂或三缄其口，坐等基督教组织和社会的腐败日积月累。显然，懦弱和麻木会使人及其组织轻易受属灵执政者的攻击。基督徒不可轻易发怒也不该骂人，但属灵骨气还是要有的。毋庸置疑，勇于揭发组织的黑暗面或力图除旧布新，这样的人会被孤立，被反常化和边缘化。对于在脆弱的人生中挣扎图存的人而言，得到世界的认同等于肯定了自我中心主义。但这其实不是赏赐，而是惩治，因为它叫肉体变本加厉。而对于那已经脱离世界的赏罚机制的基督徒来说，被孤立和边缘化原本是祝福，因为它挫败了人的成功欲或英雄主义，更自己更加靠近神。

### 三、结语：理想与现实之间

虽然基督徒已脱离旧现实而进入了神的国，但只要他们还在世上，旧现实的力量还在努力渗透各种基督教团体，企图重夺信徒的灵魂。故基督徒要“靠主的大能大力，在他里面刚强。要穿戴神所赐的全副军装，使你们能抵挡魔鬼的诡计”（弗 6:10—11）。其实，以上有关识别并更新组织灵性的七方面实践，都是信徒穿戴神所赐的全副军装的表现，基督也透过信徒与属灵执政者争战。保罗有关“穿戴神所赐的全副军装”原本出自旧约《以赛亚书》11:5。从这节经文的旧约背景中我们不难发现，保罗所说的全副军装，本是耶和华或基督自己的军装，故此，穿戴全副军装也即穿上主耶稣自己（Arnold 2011, 443）。换言之，通过穿戴属灵军装去更新基督教的组织，也即使该组织越来越像基督的身体。对教会来说更是如此，因教会存在的唯一理由是要成为基督在世上的存在（Grenz 1994, 467）。“教会就是世界的一部分，而在那里，基督以团契的形式显现”（Rasmussen 1994, 311）。由此，我们可以提出这些问题来检验或评估一个基督教组织的灵性：若把组织想象成一个人，它是怎样的人？它更像英雄或明星，还是更像耶稣？什么样的叙述才能抓到组织的精神：是一个创业的英雄的故事还是死而复活的基督的叙述？

然而，在带来变革精神的同时，基督徒务必清醒意识到：不管信徒付出多大努力，组织的体制和实践有多完备成功，只要信徒还在世上，一定程度的罪恶和污染就无法避免。这种现实感既出于基督教末世论的特殊结构，也会带领信徒时时依靠神的恩典而谦卑。在上活着信徒还软弱也有罪，难免违背良心。基督徒要承认，在神面前没有一个人完全做到根据自己所信和所传而生活。因此，信徒需要耶稣的宝血洗净他的罪（即信徒要倚靠神透过耶稣的牺牲称他们为义的恩典），也需要圣灵给他们注入耶稣

的生命（包含着新的渴望和力量）。换言之，信徒所需要的是来自基督十字架的称义与成圣这双重恩典。身为与基督合一的祭司之信徒，所能奉献的最大最好的祭物，并非毫无瑕疵的自己（因自己不是如此），乃是被基督的义遮盖也是被基督的灵充满的自己。

上述的现实态度至少会带来两种结果。其一，信徒在世上的所谓“完美”，在乎对完美的不断追求中。只要信徒还在世上，对神的认识总存在着挣扎，因为信徒也要不断揭开那些用于支持偶像崇拜的伪装。这些伪装不只是在组织里面，也在信徒的心里。总之，这场属灵争战需要信徒以谦卑的警醒和坚持不懈的信靠来面对。其二，信徒不应以“帮神的忙”的心态，力图毕其功于一役，来纠正组织里的所有错误或解决一切问题。因为有很多改变只能循序渐进，需要信徒冷静思考及认真准备，更有甚者，基督徒要学习等候和信靠主的工作。惟有基督才是掌管万有之主，信徒只是成全神的旨意的器皿。我们不该高估自身，以为离了自己问题就会更糟糕。基督也是掌管历史之主，他再来时会彻底更新一切，而在神充满智慧的计划里面，目前恶还没有被消灭，故人要谦卑等候神的时间。

照此看来，信徒务必避免两种极端：一是由于气馁或麻木而变得无所作为，另一种是“替天行道”的精神。这两种极端都是出于不信：前者的不信表现在人要根据自己的意思拒绝关心他人，也不愿意有盼望，后者的不信体现在人要按照自己的意思代替神行事。由于当今特殊的末世论结构，信徒根本没有建立基督教国家或最完美的组织的义务，而基督再来之前，实现完美的团契是不可能的。因此，汲汲于实现神没有叫我们去或不愿我们做的事，会使我们落到属灵执政者的陷阱中。只要基督还没再来，信徒的忠心和努力不仅体现于积极的事奉，也彰显于耐心的等候与有盼望的祷告。如其不然，信徒会得救世主综合症，使得基督教组织的故事是以产生英雄和创业为基调的叙述，而缺乏了舍己、在软弱中夸耀和死而复活等十字架故事的成分。

对属灵争战的理解和实践，教会一般会容易犯“右”和“左”的错误。部分信徒缺乏警惕和危机感，只想维持现状而拒绝改革，也不太愿意对社会、组织和自己做诚实的省察。另一部分信徒则有过分的危机感，总觉得自己的信仰面临着可怕的威胁和逼迫，非得与仇敌决一雌雄。一旦信徒的辨别和更新是出于惧怕或反击心理，自己所从事的属灵争战会轻易变成属肉体的做法。其后果可想而知：信徒急于用手上的权力或其他手段来保护自己的组织或社会的“纯洁性”。在此，信徒的中心点不是神的旨意或基督的爱，而是自己的努力、野心、忧惧和自我保护心理。很多时候，信徒通过属灵奋斗要挣来的是安全感，而未必是神的荣耀。照此可见，对属灵争战的理解若有偏差，信徒所从事的属灵争战会沦为属灵掌权者用以发动侵袭的跳板。如此，信徒还没有上战场就已经败北了。在这种已变质的属灵争战中，信实变为狂热、警醒沦为猜忌、智慧变成狡黠、对真理的遵守变为神学清洁癖、诚实的对话变成宗教裁判所，而基督徒的组织逐渐堕落为世界的一部分。但在这个过程中，信徒及其组织还是用一套属灵的语言来包装那已蜕化的东西，故他们指狂热为信实、猜忌为警醒、个人野心为对主的爱心，如此等等。

实际上，太绝对的敌我之分是属灵争战之所以变质的一个主要原因。肉体生活的逻辑使人为了保护或肯定自己而牺牲他人，故属灵争战似乎是给人提供实现这种吃人的肉体精神之良机。争战一般意味着我们对，别人错；自己要赢，他人必输。这样的理解会淡化福音叫信徒爱仇敌的要求。在历史上，许多起义领袖或革命家比他们所推翻的政权更残暴，因为他们总受到这敌我之分的主观威胁。然而，正如赖特所言，区分善恶的一条线并不是在于“我们”与“他们”之间，而是经过每个人的心里（Wright 2014, ch. 6）。现实比我们想象得更复杂：敌对我们之人还拥有神的普遍恩典，故他们所讲所行的有些是我们应该肯定的，而基督徒还是有罪性，所以信徒的言行有些是我们必须否定的。

毋庸置疑，人世是光明与黑暗、美善与邪恶这两种力量的战场，而基督徒已经进入了神的国度里，但是，只要基督尚未完全实现他的国度，信徒多多少少也在世上的罪恶中有分，而我们还要关心和成全教会以外之人的幸福，邀请他们进入新的现实中。如此看来，不仅敌我之分被淡化了，在今世，属灵争战的胜利不但不靠消灭敌人，也表现为敌对我们之人的得救。总之，基督教属灵争战的特点在于：一是属灵争战以战胜怨恨的爱表现出来，信徒不但要祝福他们的仇敌，甚至为他们的幸福而牺牲自己；二是属灵争战不取决于取胜的野心，而是对天父的旨意的全然顺服。

如此，十字架才是属灵争战的内在逻辑和真正表现，而基督徒在世上的属灵争战，都是这颠覆世界的暴力哲学之十字架的重演。当然，这不是说属灵争战容易做到，但邪恶力量的策略都离不开反十字架的逻辑，也就是自我荣耀和偶像崇拜的思维。因此，唯有使信徒效法基督的献祭生活的十字架，方能直戳邪恶势力的要害。所以，在辨别和更新组织的灵性时，信徒要牢牢抓住十字架的逻辑。根据加尔文，信徒更敢于也更有准备去斗争，但不太愿意背起十字架，所以我们务必总要智慧地思考主对自己的要求究竟是什么，否则我们的热心会变得非理性也会失控，因为人是倾向于混乱的（Calvin 1956, 243-44）。因此，信徒要通过各种灵命操练攻克己身，使自己更愿意谦卑背起十字架，而不让各样的野心（无论它多属灵）拦阻自己凝视主耶稣的目光。♥

- 
- 〈1〉 本文所引圣经经文，若无特别说明，均引自中文圣经新译本。以下不再注明。——编者注
- 〈2〉 *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (in essentials, unity; in non-essentials/doubtful matters, liberty; in all things, charity) .
- 〈3〉 比如其理解要么正确却失衡，要么正确平衡却没有扎根，或者不正确也失衡等等。

- 〈4〉 指利用神追求世上的成功，包括金钱财富和其他领域的成功。
- 〈5〉 参见 Hauerwas & Pinches 1998, 298, 303 中的解释。这两位基督教伦理学家指出，冲突和征服是希腊人所理解的德性内涵，而这与基督教的爱大相径庭。
- 〈6〉 “你们为什么自己不能判断什么是对的呢？”（路 12:57）。符合圣经的批判性思维，显然不是那种被不信支配、令人怀疑一切或只知攻击他人而保护自己的批判性思维。

### 参考书目：

- Arnold, Clinton. 2011. *ZECNT: Ephesians*. Grand Rapids: Zondervan.
- Bolt, John. 2015. *Bavinck on the Christian Life*. Wheaton: Crossway.
- Calvin, John. 1956. *Commentary on the Harmony of the Evangelists, volume 3*. John Pringle, trans. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dawn, Marva. 2001. *Powers, Weakness, and the Tabernaciling of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fowl, Stephen E. 2012. *Ephesians: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox.
- Grenz, Stanley. 1994. *Theology for the Community of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hauerwas, S. & Pinches, C. 1998. “Virtue Christianly Considered”, in M. Beaty, et al. eds. *Christian Theism and Moral Philosophy*. Macon: Mercer Univ. Press, pp. 287-305.
- Leithart, Peter. 2016. *Delivered from the Elements of the World*. Downers Grove: IVP Academic. Kindle.
- Michaels, J. Ramsey. 2010. *NICNT: The Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans.
- O’Brien, Peter. 1982. *WBC vol. 44: Colossians-Philemon*. Waco: Word Books.
- Rasmussen, Larry. 1994. “The Meaning of the Cross for Social Ethics in the World Today”, in W. Boulton, et. al., eds., *From Christ to the World*, Grand Rapids: Eerdmans.



Stackhouse, Max. 1994. “Spirituality and the Corporation”, in Boulton, Kennedy, and Verhey, eds., *From Christ to the World*, Grand Rapids: Eerdmans.

Trueman, Carl. 2015. *Luther on the Christian Life*. Wheaton: Crossway.

Williams, Rowan. 1995. *A Ray of Darkness*. Lanham: Cowley Publications. Kindle.

Wink, Walter. 1992. *Engaging the Powers*. Philadelphia: Fortress Press.

Wright, N. T. 2014. *Surprised by Scripture*. London: SPCK.

（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。）



马克斯·韦伯 (Max Weber, 1864—1920) 和他的《科学即天职》德文初版 (1919 年)。图片来自 [https://en.wikipedia.org/wiki/Max\\_Weber](https://en.wikipedia.org/wiki/Max_Weber); 马克斯·韦伯等著, 李猛编, 《科学作为天职: 韦伯与我们时代的命运》, 北京三联书店, 2019 年。

# 在世俗时代中的呼召与责任： 一次基于韦伯《科学即天职》的分享

文 / 李多默

## 写在前面的话

本文源自 2016 年 8 月 27 日一次关于“世俗时代的信仰与学术”的报告。在这次报告中，笔者以韦伯（Max Weber, 1864—1920）相关名篇《科学即天职》为文本基础，借助他对我们当今世俗时代处境的描述，并结合朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945）的责任伦理学主张，向听众分享应当如何在世俗时代中响应上帝呼召，承担具体责任，做一名在时代处境中信仰、思考和行动的基督徒学者。根据录音，徐同学将报告内容整理成文，特此鸣谢。2022 年初夏，时隔近六年后，借《世代》编辑部约稿之契机，我趁五一假期将录音整理稿略作修订，不揣浅陋（无论是“学术”上的，还是思想上的），献丑于列位方家，以期能对一些在以新冠疫情为关键节点的世俗时代中进行相似思考的基督徒学者有所助益，并期待也能借此得到有意诸君的赐教和指正。吾道不孤，何其幸也！特此感谢韩、胡、黄、龙和谢等多位同学的宝贵修订建议。

## 关于文章标题的汉译

韦伯此篇文章标题 (Wissenschaft als Beruf) 至少有如下中译：“以学术为业”<sup>(1)</sup>、“学术作为一种志业”<sup>(2)</sup>、“科学作为天职”<sup>(3)</sup>，以及“以学术为天职”<sup>(4)</sup>。在我看来，“学术作为一种志业”这一源自英译本 (science as a vocation) 的翻译<sup>(5)</sup> 特别值得商榷。“志”的确有回应天命的意涵，但更为强调“我”的志向和意愿（比如，“吾十有五而志于学”，《论语·为政》）。而德文中的名词“Beruf”可译为强调静态、持续性和体制性的 (institutional) “职业”，具有鲜明的社会学意涵，而其对应的动名词“Berufung”一般译为强调动态、偶发性和属灵性的 (inspirational) “呼召”，具有明确的神学意涵，指向基督教文明传统和现代性社会中“职业”的神圣来源，即上帝随己心意向具体个人发出的、事件性的恩典行动。<sup>(6)</sup> 因此，若以“天”对应于“上帝”，那么，“天职”的翻译是非常可取的。“天职”意味着，不是我自己要以这个或那个为我的职业、我自己发愿要成为学者来从事科学研究，而是上帝随意呼召我来从事这项职业，而我感受到且回应了这来自上帝的呼召，愿意承担起从事这项职业、进行科学研究的具体责任。而且，特别值得一提的是，在宗教改革后的现代性处境中，“天职”一词也明确显示出对世俗生活的肯定<sup>(7)</sup>：对上帝的服侍不再仅限于神父或修士这样的神圣职业，而且也可以在具体的世俗职业活动中进行。也就是说，在世俗大学里做一名基督徒学者，从事科学研究，同样也可以像在教会中的牧师一样服侍和荣耀上帝。

至于“Wissenschaft”是否应译成“科学”还是“学术”，我们认为，“科学”一词比“学术”更好。原因至少有二：其一，“学术”一词的确常见于现代汉语。不过，论到其中的“术”字，我们往往联想到的是技术、手段和方法。照此

解读，“学术”往往成了以学为术，学不是目的本身，而只是达到其他目的的手段和方法，比如，“学而优则仕”（《论语·子张》），或者说，“学好文武艺，卖与帝王家”。若是回到我们现在的汉语处境，我们可以看到，谈到“科学技术”时，其重点往往落在“技术”上，而不在“科学”上。因为我们当下处境的要求是：科学为技术服务，技术为市场服务；要有社会效益和经济效益。故而，有“科学技术是第一生产力”的说法。其二，“学术”并不能标识出“科学”作为现代性社会体制的应有内涵，即，科学自身是一个相对独立的价值体系和高度自主的功能领域，有着自身的体制性存在、组织和运作机制。<sup>〔8〕</sup>但我们也要注意，相比于“学术”，“科学”在现代汉语中是一个被滥用的好词。滥用到什么地步？比如，不少人认为，只有自然科学才是科学，<sup>〔9〕</sup>而社会科学、人文科学并不是科学。“科学”的本义是分科之学、分门别类的学问。而在我们的现代汉语中，“科学”变得相当狭隘，其含义往往局限于近现代以来唯科学主义视角下的自然科学。这样的狭隘与滥用，在很大程度上是因为我们对科学的理解仍然深受五四新文化运动的影响。这场运动强调经由俄国十月革命而来的法国式启蒙，大力批判传统和宗教，其中特别包括对基督教的批判。论及这些，我想特别提醒大家，作为基督徒学者，我们在使用“学术”这样的流行语汇时，要好好考量其背后隐藏的思想设定和价值理念。

至于基督徒为什么可以从事科学研究，并且将之当作自己的天职，做一名以此服侍和荣耀上帝的学者，我们认为，其前提在于相信上帝；这同时也意味着，相信上帝是真理，而且是在耶稣基督里启示祂自己的位格性真理。这样的真理并非普遍漠然的（universal gleichgültig）形式性真理，而是可能在不同时空和处境中关切每一个人和每一个共同体的、普遍有效的（universal gültig）具体性真理。也就是说，上帝既是爱，也是真理，祂是在爱中的真理，也是在真理中的爱。上帝既然是真理，那么，基督徒学者就有理由相信，无论是在何种具体的科学活动和求真过程中，上帝都能

经得起真理问题和各门具体科学的考验和批判，与此同时也可能给各门具体科学带来从实在整体而来的、与真理问题息息相关的考验和批判。实在整体是各门具体科学以不同的具体进路进行研究的对象，它是由上帝创造的、且属于上帝的，并且是多维度和多层次的。由此，正是因为实在整体是多维度和多层次的，我们才有可能用分门别类的不同科学去研究、理解和解释这一由上帝所创造的实在，追问、明白和见证上帝的真理。这是我们在进行科学研究时的信仰前提和方法论预设。这样的前提和预设与我们对近现代以来狭义科学观的反对密切相关。笛卡尔 - 康德传统的近现代“哥白尼式革命”强调认识主体的理性认识能力及其采用的具体认识方法。与此相应，持有狭义科学观的人往往都是从研究者的理性认识能力和认识手段来定义什么是科学，讲的不是科学要以实在本身为导向和标准，而是说实在是否符合既定的操作程序和研究方法。这样的说法在方法论上是值得怀疑的。针对这样的说法，我们想要指出的是，并非人自身的能力与方法决定了什么是科学的操作和研究，而是丰富多样的实在本身容许人可以如此这般地对它进行研究和认识。而且，上帝所创造的丰富实在不可能被科学的研究和认识穷尽和看穿，不可能被人本己的可能性（理性、悟性、佛性、德性等）完全洞悉和彻底支配。为了认识和理解这实在，为了以此追问、明白和见证上帝的真理、甚至上帝的爱，基督徒学者的呼召和责任不在于“以学术为业”，而在于“科学即天职”。以上即是我们关于韦伯文章标题的解题。现在，让我们谈谈韦伯这个人。

## 关于韦伯

对理解我们当今的世俗时代以及与此密切相关的现代性处境，韦伯是一位非常重要的学者和思想人物。关于韦伯其人其事，我主要想与大家分享如

下两点。其一，韦伯的博士学位论文成绩并不是非常突出的。德国大学博士学位论文成绩分一、二、三、四等，韦伯最后拿到的是第二等。就此，我想说的是，一时的学习成绩好与不好，其实不太重要。重要的是有没有打下好的基础，有没有真正投入和聚焦地进入具体专业和具体问题，有没有强大和持续的自我学习能力和时间管理能力。此外，还有一点非常重要，那就是勤奋，而韦伯正是一位非常勤奋的学者。其二，韦伯得过严重的精神疾病，在德国海德堡大学当过几年教席教授后，长期不能正常工作。而且，韦伯的记忆力也不太好。就此，我想说的是，如同韦伯一般，这样或那样的身体疾病或精神障碍，并不一定会妨碍你我成为一位优秀的学者、一位优秀的基督徒学者、一位以科学研究服侍和荣耀上帝的人。

这是我在阅读韦伯传记时感触最深的两点。不要怪自己成绩不好，而是要看自己是否足够努力，是否足够坚持，是否足够专注。每个人都有着这样或那样的疾病或缺陷，韦伯的疾病比你我能想象的严重得多得多，但是，他依然能够成为一位伟大的学者和思想家。这是值得我们深思的。

## 文章的产生背景与主要问题

从我们这次的主题（“传统信仰与世俗时代”）出发，我们试图分析、梳理和解读韦伯这篇文章的主要内容，并由此分享我们应当如何在当今的世俗时代中响应上帝呼召，承担具体责任，做一名在时代处境中信仰、思考和行动的基督徒学者。

现在，让我们来看文章的产生背景和主要问题。首先，文章标题并不是出自韦伯本人，而是出自当时慕尼黑大学一个名为“自由学生联盟巴伐利亚分会”的学生社团。这一学生社团组织了题为“精神工作即天职”（Geistige Arbeit als Beruf）的系列讲座。1917年11月7日，韦伯应

邀主讲“科学即天职”。此后，他还在1919年1月28日应邀主讲“政治即天职”（Politik als Beruf）。前者并非韦伯在深思熟虑后系统撰写和仔细推敲的科学研究论文。他只是提前拟出简要提纲，然后照着提纲讲演。以讲座速记稿为基础，韦伯将上述两篇讲演稿修订成文，在1919年10月结集并单行出版。

就主要问题而言，按照韦伯自己的总结，这篇文章主要想处理如下两个问题：其一，在德国的外在环境或制度条件中，科学作为天职，对一个想要从事科学研究的个人来说究竟有什么意义？其二，就人类的整体生命过程而言，科学的使命是什么，它的价值又在哪里？（参第172页）以这两个主要问题为关照，我们可以将文章大体分为如下三个部分：第一部分谈到在德国从事科学研究的具体外在条件（第158—164页）。第二部分主要论及科学对个人而言的意义问题（第164—172页），其中涉及科学的专业化问题、激情、灵感与直觉在科学中的重要位置、纯粹献身给科学实事的人格、科学工作与无限持续的进步、科学和进步带来的“合理化”和“世界的祛魅化”及其与死亡意义的关系。<sup>〔10〕</sup>第三部分主要阐发从事科学研究对人类整体而言的意义和价值问题（第172—194页），其中涉及对价值多元的现代性处境的描述和判断。

在我们看来，好的学问或思想，首先要对所在处境做出准确和清晰的描述。第二，要做出明确的判断和诊断。第三，更重要的是，要给出合宜的治疗方案，也就是说，面对所描述的现状和所判断与诊断的症状，如何才能合宜地面临和应对问题，甚至提出一整套合宜的解决方案。就此而言，这篇文章大体上反映了韦伯对世俗时代和现代性问题的描述、判断和诊断，以及治疗方案。总体而言，韦伯对世俗时代和现代性问题的描述非常到位，值得学习和借鉴；他的判断和诊断存在值得商榷之处；至于治疗方案，他近乎放弃，以至于乏善可陈。



## 为什么要谈论“科学即天职”？

接下来，我们继续以文本为基础，进行梳理、分析和解读。由于与分享主题的相关度，我们没有具体到每一段文本，也无法穷尽文章涉及的全部精彩内容 and 可能相关的专业探讨。

开篇起首，韦伯提到，“各位希望我谈一谈‘科学即天职’这个题目”（第 158 页）。这是大家的希望，韦伯也的确认为这一题目值得一谈。要不然，他不会应邀做相关讲演。可是，为什么韦伯会觉得这一题目值得一谈？当时正值 1917 年底，第一次世界大战仍在进行之中，而魏玛共和国将要慢慢掀开帷幕，德国思想界正处于急剧动荡的时期。很多思想家都想要发言，公开表达立场，比如，我们国家的未来应该怎么样？而国家的未来如何，尤其要看教育和争取青年人。所以，被青年学生团体邀请去做讲演，韦伯自然乐意赴约。值得注意的是，讲演地点是在慕尼黑。正是在慕尼黑，数年后的 1923 年 11 月，希特勒等纳粹党人发动啤酒馆政变，试图推翻魏玛共和国。1933 年 1 月，纳粹党人获得议会多数席位，希特勒获任共和国总理。就截止至当时的历史进程而言，韦伯与他的思想同仁并没有争取到青年人，至少在接下来三十年左右的时间内，他们被思想偏激且有鼓动力的纳粹党人抢走了。<sup>〔11〕</sup>

## 问题的外在条件

接下来，作为国民经济学家的韦伯首先从问题的外在环境或制度层面谈起。借着与美国的助理教授制度相比较，<sup>〔12〕</sup> 韦伯想要谈谈“科学作为一种物质意义上的天职，具有怎样的面貌”（第 158 页），也就是说，若有一

位大学毕业生，想要从事科学研究工作，他的具体外在处境是怎样的。在德国的大学体系里，凡已硕士毕业者，不再是学生（Studierend），而是研究人员。博士生（Doktorand）在德国不再是学生，不仅能够独立做研究，而且有资格做高校教师，开设基础性的研讨班和练习课等课程。韦伯在此追问的是，一位年轻人在硕士毕业后如果想要攻读博士学位、继续从事科学研究，将会面临哪些具体问题。然后，韦伯举了几个关于教师晋升的例子。可能与当时的具体处境相关，他举的例子不太全，有些跳跃。因为从一名硕士毕业生到候补教授（Privatdozent）之间，还要经过一些具体的阶段。在德国的大学体系里，若想成为一名教席教授，首先要读博士，然后在博士毕业后必须通过一系列考核（主要包括教授资格论文和若干个大论文报告）获取教授资格，成为候补教授，从而有资格在可能的条件下成为一名教席教授。候补教授没有固定职位，也没有可观薪水，往往受雇于教席或其他机构（比如在中学任教），赚取微薄的讲课费。韦伯这里也特别提到，作为候补教授，如果家境不富裕，“身无恒产”，就必须想尽办法维持生计。与此同时，候补教授对在将来是否能够顺利受聘某一教席毫无把握，因而无论是在经济上还是在心理上，都“非同一般地冒了险”（第 159 页）。接下来，韦伯谈到科学研究机构的“国家资本主义化”或“美国化”（第 160—161 页），以及“一个对大学生涯来说的本己环节”，即“机运”（第 161 页）。<sup>〔13〕</sup>

## 科学生涯是一场赌博

韦伯提到，他本人由于“一些绝对的偶然因素”（第 161 页），<sup>〔14〕</sup>年纪轻轻就被聘为教席教授。1894 年，早在三十岁时，韦伯就已拿到弗莱堡大学国民经济学的教席。在当今的德国大学里，文科老师若能在四十岁前拿

到教席，已是非常幸运。一般情况下，都是要等到四十多岁或五十岁左右。如上所述，在博士毕业后，一般还要花五六年才能拿到教授资格，成为候补教授。在此期间，他不仅要从事科学研究、发表有创见的系统性研究专著，而且还要辅助教席教授开设相应课程；如果结婚成家的话，还要养家糊口，维持生计。就此而言，韦伯的确非常幸运。他自己也承认这一点。关于“机遇”，他专门写了一个脚注，大意为：要想成为一名教席教授、甚至成为一名研究所所长，犹如一场充满风险的赌博。以现在德国的情况为例，能读到博士候选人的大学生，基本上不到10%，真正博士毕业的可能还不到5%。德国的博士研究项目是有淘汰的、可以不读的，有方便的退出机制。而且，如上所述，即使有博士学位，也没有满足成为教席教授的充分条件。一般情况下，除博士学位之外，还必须做教授资格论文。等到做教授资格论文时，比例可能已降到1%到3%。这还只是处于科学生涯的开始阶段。在此情况下，我们不难理解韦伯在脚注中特别提到的例子，科学生涯是一场疯狂的轮盘赌（Roulette）。而赌博，特别是轮盘赌，靠的是什么？靠的首先是机遇。

在我们中国的语境下，真正的决定性因素，第一是要有至少那么一点真才实学。第二则是要有机运。第三在中国还要什么？在中国，最重要的不是能力，不是机运，而是关系。当然，也有这样的情况，有关系的人没有同时搞好两边的关系，两边各有关系户，彼此相争不下，其他竞争者反而得利，这就是机运了。总而言之，一般而言，在中国第一位是关系，第二位是机运，第三位才是真才实学。在德国，情况则略有不同。第一位是机运，第二位是真才实学。因为教席教授的位置，一个萝卜一个坑，即使有真才实学，没有机运，也拿不到。当然，在德国也会讲关系，特别是注重应聘者的师承、学派或其他因素；不过，即便如此，让人信服的真才实学仍是最基本的考察标准。

以上可以说是对现实情况的实际描述。大家可能会对大学老师有如此

这般的想象，但现实毕竟不同于想象。对我们来说，要想成为一名真正的大学老师，首先，的确要有真才实学，这不仅应该是我们的才能，而且更应该得蒙上帝喜悦的恩赐。其次，我们讲上帝的特别眷顾。《箴言》21：1说，“王的心在耶和华手中，好像陇沟的水随意流转”，世人归结为机运的，我们或许可以归结为上帝特别的恩典。第三则是关系。如果没关系，几乎难以进到好的大学，拥有好的位置和平台；而且，就目前的内卷程度而言，以后可能会变得越来越难。但是，对基督徒来说，最重要的关系，不是与什么人的关系，而是与上帝的关系。若是与上帝有足够好的关系，又何愁没有合适的地方去？

此外，关于大学的科学生涯，韦伯特别提到，大学里往往充斥着平庸之辈。就此，我们或许可以分享两点。其一，我们赞同韦伯的说法，“造成凡才当道的原因，要到人类协作的法则中去找，尤其是好几组人的协作的法则”（第161页）。任何人类共同组织的运作，也包括大学的运作，都需要上述三种人（编按：指有真才实学、机运和关系的三种人。），以便维持组织运作，协调各方关系。而且，在专业化程度较高、运作良好的组织中（比如大学），专业能力和专业贡献突出的人往往占组织所属人群中的百分之二十左右，而在专业能力和专业贡献上显得相对平庸的人往往占比在百分之八十左右，这符合一般而言的“二八定律”。其二，与此相关，我们想特别提醒大家的是，在具体的科学研究机构中，无论在专业能力和专业贡献上有多么重要，学者不必太把自己当回事，因为组织的系统运作缺了谁其实都可以继续维持；但也不必太把自己不当回事，因为我们之所以在具体的组织系统中从事具体的科学研究，乃是出于上帝的呼召和我们自己心甘情愿的回应。由此，我们才能真正回应韦伯对每一位真心想要从事科学研究者的灵魂之问：“你真的相信，你能够年复一年看着平庸之辈一个接一个爬到你的前面，而既不怨怼亦无创痛吗？”，并且不把由此而

来的对“内在生命”可能造成的“伤害”当作伤害（第164页）。

## 志业还是呼召？

接下来，韦伯谈到一件比较重要、也非常麻烦的事。自洪堡（Wilhelm von Humboldt, 1767—1835）等人倡导的大学制度改革以来，德国的大学与我们现在的大学类似，往往“要求”教学和科研并重（第163页）。<sup>〔15〕</sup>韦伯在此想讲的是，学者在进行科学研究的同时，往往被期待也去做一名好老师。这其实是非常难的，甚至也可以归结于机运，因为两者“并不一定全然吻合”（第162页），甚至可能发生冲突。比如，若是在学生身上花多了时间，教师自己就少了从事科学研究的时间。此外，有的老师还要承担额外的行政工作，很难兼顾不同事情，遑论专心从事科学研究。

为什么我们刚刚讲不应翻成“志业”，而是“天职”？这与大学老师面对的充满张力、甚至冲突的具体处境直接相关。在具体岗位上从事具体科学研究时，我们还是要尽可能觉察和明白自己究竟把什么看得更重：学问、理想、事业、家庭、名望、利益，或者别的什么？或许你会感受到自己的呼召在学问上，并且以此认为自己应该成为世界上某一方面最好的专家。实际上，要想成为某方面的专家、甚至最好的专家，每一位接受足够大学教育的人都是有可能做到的，关键是要有足够的智商和训练、足够的专注和努力。也就是说，要想成为一名足够好的专家学者，仅仅满足于自己的狭小研究领域，由此生产出不少供高校管理方和教育评估机构用来数数、计算和统计的所谓“学术成果”，<sup>〔16〕</sup>其实并不难。正如爱因斯坦打过的比方，找一块薄木板，多凿穿几个洞，你就是专家了。但是，如果你不满足于狭小的研究领域，想要走出它、成为一名跨学科的学者，甚至想要凿块厚木板、成为跨越不同领域的引领者，那么，其中的难度就会增大很多。

如果你除此之外还想要培养出优秀的学者，那么，为此花的时间和精力又大不一样。总而言之，鱼和熊掌难以兼得，在明确投入重点、确定专业方向和研究主题、分配时间和精力时，上述很多东西都要加以斟酌和考量。这也是我们为什么强调科学即天职的原因。如果没有明确自己受到的呼召，就无法合宜地在充满张力、甚至冲突的大学处境中承担起自己想要去回应上帝呼召的具体责任。

## 听众还是参与者？

关于如何做一名好老师，韦伯讲了一个很有意思的东西。一般而言，在大学里面，说某位老师的课听众很多，评教分数很高，这就是一位好老师。<sup>〈17〉</sup>韦伯却这样说，“事实上，学生是否涌向某位老师，多半——比一般人认为的程度更大地——取决于一些纯粹外在的因素”（第 163 页）。就我们当下的具体处境而言，这样的外在因素比如有：授课老师上课前和学生的交流与互动，课间是否传达比较正能量的鸡汤，PPT 是否制作精良和有吸引力，讲课时是否喜欢说段子、讲故事，声音是否受过专门训练，是否说起来能像话剧演员一样抑扬顿挫、让学生不打瞌睡，是否分数给得比较高，作业和考试是否好糊弄，老师发表作品的数量是否多，在朋友圈的讲座海报上是否经常出现，等等。

在这一点上，我非常赞同韦伯，也对“那些能够吸引众多学生的课程，有很深的怀疑”（第 163 页）。学生多，往往只是观众多而已。喜欢热闹的观众并非热情投入的参与者。好老师并不应在意自己表演的成功与否和观众的数量多寡。好老师所要吸引的，不应当是一群喜好热闹的观众，而是一位位有志向和有激情一同探究问题、一同追求真理、一同从事科学研究的参与者。这样的老师有激情，也有感染力。他自己首先受到科学研究

的激发和感染，然后也能感染、激发学生，与他一同进行科学研究。而且，老师并不应致力于创建自己的学派或门派，而是要去建立追求真理的科学共同体。

另外，韦伯说，一位好老师要能“以适当的方式呈现科学问题”，使未学而能学的头脑能够理解这些问题。并且，在他看来，帮助学生“对这些问题作独立的思考，或许是教育最为艰巨的一项任务”（第 163 页）。为什么我现在与大家一同围坐成一圈，而不是站在讲台上向着大家宣讲？因为我想教给你们的不是信息和知识（网上的搜索引擎已能够很好地做到这一点），而是试图激发和感染你们。老师应该授之以“渔”（而不单单是“鱼”），也就是说，老师不应只是提供给学生一套既定的现成答案，而是应该教会学生如何处理信息与创造知识，引导学生逐渐形成自己的独立思考与审慎判断、并且具备初步的科学研究能力。因此，不是我站着宣讲和灌输一套东西，一对多地讲一套我的东西、甚至我不知从哪里照搬照抄的东西，你必须接受，——不是这样的。我说韦伯这里讲得好，朋霍费尔这里讲得好；你要有你的思考和判断，兼而听之，自己去寻求自己的描述、判断和诊断、应对方式、甚至思想方案。这样的教育理念在目前中国大学教育里可能是比较缺乏的。你们看看，韦伯把它上升到什么高度？正如他所说，“但是，科学训练（如同我们根据德国大学传统应该进行的），是一项精神贵族的事务”（第 163 页），是属于少数人的。不在乎多寡，不在乎多少观众，而是真正有多少参与者，真正有多少个体在进行独立的思考和判断。

#### [ 插入语 ]：对末世的理解、价值的重新评估与重新排序

在进一步解读前，我想补充和强调三点。第一，我之所以这么讲，前提是要有对上帝国的末世论理解。这个世界不是终将完全毁灭，而是将在

耶稣基督的荣耀再临中变成新天新地。也就是说，这个世界不是要被完全替代，而是要被改造和更新。首先，从创造论来讲，这个世界是上帝创造的。《创世记》一开始就说，这个世界是好的，然后堕落了。但是，这个世界即使堕落了，依然还是上帝创造的好世界。而且，这个上帝所创造的、原本是好的、但已堕落的世界，要在耶稣基督的再临中变成新天新地，变成崭新的世界，但并非一个完全不同的世界。这很关键。也就是说，我们当然也要强调断裂性。但是，对作为科学研究者的我们来说，或许更要强调延续性。以后的世界是与这个世界相延续的。就像复活一样，肉体虽然朽灭，但身体将要持续，成为充满上帝之灵、满得荣耀的身体。

第二，建立关系。我刚才引用了一句圣经经文：“王的心在耶和华手中，好像陇沟的水随意流转”（《箴言》21：1）。在此，我想特别强调，我们基督徒其实很幸运，因为我们有一个最重要的关系，即我们与耶稣基督的关系。有人可能会问：真才实学和机运哪一个更重要？我们身为基督徒，其实已经把要建立与耶稣基督的关系放在第一位。上帝爱我们，我们也爱上帝，在基督里，我们不断更新我们的各种关系。我们也有恩典，而且这不单单是偶然的机遇和运气，这之后才是真才实学。这或许是我们基督徒应该有的排序：与耶稣基督的关系、恩典、真才实学。耶稣基督的福音给我们带来最大的挑战，就是我们是否真的愿意进行价值的重新排序。耶稣说，“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒”（《马太福音》10：37），耶稣在此并不是说，不要中国人特别看重的亲情，不能爱自己的父母，不能爱自己的儿女。他在质疑和挑战的是，你所推崇的最高价值是什么？什么是你价值排序的根基？只有建立在爱耶稣基督的这一关系和基础上，其他价值才能得到重新的排序和恰当的位置，这是我们信仰的根本特征。借用尼采的话“重估一切价值”，我们基督徒凭什么重估一切价值？凭与耶稣基督的关系。



第三，针对具体生活，圣经有一重要原则：“灵巧像蛇，驯良像鸽子”（《马太福音》10：16）。你得搞好关系，但是，我觉得，在搞好关系时有一些很重要的东西。比如，不伤害别人，特别是不损害别人的利益；再如，要尽量避免撒谎和欺骗。如同《马太福音》5:8所说，“清心的人有福了！”，如果能保持一颗纯粹的心，清心志于一事，很多事情其实相对简单多了。但是，在清心的同时，我们也并不是傻子。就此而言，韦伯的这篇文章对我们帮助很大，我们要对这个现实世界和科学生涯有清晰的看见和审慎的判断，不要进行粉红色的想象、甚至粉饰。现实世界和科学生涯其实有着非常残酷的一面，但是，我们要相信，上帝的恩典已胜过这个世界的残酷，也必会帮助我们面对科学生涯中可能出现的种种残酷。

## 科学本身没有意义

在文章第二部分，韦伯总结说道，“我们应该如何来面对这个问题？在技术层面以外，即使‘进步’本身尚有什么可认识的意义，以至于对它的服务，遂可成为一项有意义的天职？然而，这不仅仅是为了科学的天职问题，即以科学为天职对于献身其中者的意义问题，而是变成另外一个问题：在人类的整体生命中，什么是科学的天职，它的价值又是什么？”（第172页）在此发问后，韦伯引述了柏拉图《理想国》第七卷中著名的洞穴比喻。这比喻主要讲什么？我们人其实是活在洞穴之中。在洞穴之中，我们的手脚是被束缚的，眼前有一石墙，石墙上有许多影像在走来走去。其实，在我们的背后有真的人走来走去，然后我们只是对着石墙看着。有某个人的锁链打开，他发现之前所看到的都是影像，但他还是在洞穴里。然后，他走出洞穴，进入真正的阳光之中，看到真正的万事万物。韦伯在这里想说的是，科学的真理在于：“不单单追求幻觉和影像，而是追求真的

存在”（第 173 页）。我建议大家看看科幻电影《黑客帝国》，这部电影相当于我们技术时代的洞穴比喻。如同这部电影，有些人也会主张，我们这个世界只是一个虚拟世界，我们只是活在虚拟世界里面，以为自己在优雅地进食牛排，其实吞吃的无非是被制造出来的电子信号。我们以为摸到的是有血有肉的自己或他人，其实摸到的只是母体传输的电子信号。

接下来，韦伯问了一句，“但是，时至今日，谁还对科学抱着这样的态度？”（第 173 页）。然后，他讲述了前人对科学的看法，在思想史上，科学之所以成为科学，有两个很重要的标志性阶段。第一个阶段是苏格拉底和柏拉图的时代，苏格拉底主张，要追求普遍性的知识。韦伯在此的表达是：苏格拉底发现了“概念的重要性”（第 173 页）。苏格拉底特别喜欢追问“这是什么”，比如，什么是美。你可以说这本书很美，你也可以说这个人很美、这座山很美，但是，请问到底什么是美。这在韦伯看来是科学发展的一个重要标志。在韦伯看来，第二个比较重要的标志，这也是现代科学得以产生的标志，即“文艺复兴时代的产物”：“理性实验”被提升为科学研究本身的原则（第 174 页）。一切都要通过实验来获得检验，然后才能获得可以控制的经验。所以，现代科学的得以产生，关系到对人的经验的处理和把握。

在科学发展史上，很多人认为，科学是通往真实艺术和自然的道路，比如达·芬奇。对受清教徒和新教影响的科学家来说，他们要通过科学，寻找“通往上帝的道路”（第 175 页）。有些人认为，近代科学之所以产生，或者说为什么到现在仍有很多自然科学家是基督徒，其中很重要的一点，就是他们相信上帝的启示有两本：一本是圣经，一本是上帝所创造的世界，或者说是我们近代意义上的自然。也就是说，他们试图通过研究上帝所创造的自然，追寻这个世界的终极存在，理解上帝的启示。此外，这与宗教改革以来的天职观也有关系，也就是说，呼应于对世俗生活本身的肯定，

科学家可以通过自己的科学研究服侍和荣耀上帝，因为这可能是上帝给他们的呼召。

但是，今天的情况则有所不同。韦伯这句话说得很重，“除了几个在自然科学界还依然固执的老儿童，……谁还相信，关于世界的意义，天文学、生物学、物理学或化学的知识，能给我们带来什么教导，谁还相信自然科学能够指点迷津，告诉我们要选哪一条路才能找到它的踪迹？……（谁还相信）科学（是）‘通往上帝’的道路？”（第175页）现在，科学已经成了“一种对上帝陌生的（gottfremde）力量”（第176页）。<sup>〔18〕</sup>在今天的种种心态之下，科学不再是通往真实存在的道路，不再是通往真实艺术的道路，不再是通往真实自然的道路，不再是通往真实上帝的道路，不再是通往真实幸福的道路（参第176页）。在现代人看来，在世俗时代的人看来，这都是一些古老的幻想。“科学即天职，其意义是什么？”（第176页）在此，韦伯引用托尔斯泰的话：“科学没有意义。因为对我们来说唯一重要的问题是：‘我们应该做什么，我们应该如何生活？’，科学没有给出答案”（第177页）。而且，“科学对这些问题没有给出答案，已是绝对不可辩驳的”（第177页）。

## 价值多神论：韦伯对世俗时代的描述、判断和诊断与我们的关系

也就是说，在韦伯看来，科学本身并不涉及意义的问题，但任何科学工作都有其预设的前提和规范。这样的预设只能根据其终极意义来理解和诠释。而对这样的终极意义，“个人只能根据自己对生命所抱持的终极立场加以接受和拒斥”（第177页）。这是一个非常现代、甚至后现代的思想立场。也就是说，你从事科学研究的意义，是由你自己对生命所抱持的终极立场来决定和诠释的。这是韦伯价值多元论的一个前提。也就是说，没有一个

唯一的终极价值是我们人类、或所有个体、或所有科学工作者都应该遵循的。这是一种所谓的“价值多神论”。

“千年以来，我们曾据说地或所谓地单单以基督教伦理的伟大激情（pathos）为导向”，也就是说，我们一千年来的价值和立场是由基督教给出的。“这种导向已经遮蔽了我们的眼睛”，不过，“我们的文化命运”让我们再度更加清楚地认识到：“多神才是现代生活的现实”（第 184 页）。<sup>〔19〕</sup>这就是世俗时代，韦伯的这一描述非常清楚。他在描述一个价值多元的具体处境，在他看来，具体科学工作者的基本预设和终极意义，在具体的处境中都是由他自己对生命所抱持的终极立场来决定的。

我们认为，这样的描述并非坏事，为什么？起码来说，在这样的处境中，我们可以凭着我们基督徒的立场开口说话。韦伯讲的其实是一种思想竞争与价值观竞争的处境。你想想，如果只有一种思想表达、一种意识形态，只有这种思想表达或意识形态才是唯一的和科学的，只有与之相应的（唯）科学主义的科学观才是正确的，才是真正的预设、真正的价值以及对生命终极意义的立场，那就麻烦了，那其他思想和立场连存活的空间和余地都没有。韦伯讲的这种世俗时代，对基督徒来说反而可能是包容的。在这样的多元处境和世俗时代中，基督徒对信仰、对科学或对生命的终极立场也是一种声音。关键的问题是，我们基督徒要如何发出自己的声音，呈现出自己的立场、价值和世界观。

基督教所持有的立场和价值是不是值得接受和拥抱，这是对外而讲的。这里所谓的“对外”指的不是传统意义上的护教学，比如，说基督教的信仰和学说有多么符合晚近主张宇宙大爆炸的物理学。从我们的立场来说，护教学就其前提而言，有很大缺憾，因为它试图符合外在的标准，按照外在的游戏规则来玩。比如，有的早期教父说，耶稣基督跟苏格拉底一样伟大。或者，按照现在的说法来讲，基督教符合物理学或数学的新发现。若

是按照韦伯关于价值多元论的说法，我们基督徒并不一定要遵照这样的游戏规则，我们也可以提出一套自己强有力的说法、参与思想的竞争。此外，我们也不太可能回到基督教一统天下制定游戏规则的时代。这是值得提倡基督教凯旋主义的学者和思想家警惕与反省的。

接下来，韦伯谈到对基督教的批判，或者说，他想对基督徒提出的要求，即不带预设的科学要求基督徒起码承认：“如果基督教的兴起过程，不需要借助什么超自然力量的介入，即能得到说明，同时从经验性说明的角度来看，这种超自然的力量介入，作为因果性的因素，又是必须排除的。……信徒可以这样做，又没有不忠于他的信仰”（第 181 页）。韦伯这里所讲的，跟他所说的“世界祛魅化”（第 171 页）有关系。<sup>〔20〕</sup>对这个世界的解释，或者对基督教兴起这一事实的解释，本身不需要借助超自然的因素，也可以得到说明。在我们看来，韦伯这样关于“世界祛魅化”的说法，在神学上或许可以溯源至宗教改革时期关于圣餐的争论，特别是路德宗传统的基督临在说和改革宗传统的象征纪念说。也就是说，作为自然事物的饼和杯，在圣餐中依然保持为自然事物，而不再是像在天主教的变质说中变成了神圣事物。就此而言，自然事物自身的自然性由此得到肯定，世界本身的价值和意义也由此得到肯定，世界不再是充满神圣奥秘的，而是有待于上帝恩典临到的。

然后，韦伯谈到我们刚已涉及的“价值多神论”：“世界的不同价值秩序（Wertordnungen）处在无可消解的斗争之中”。韦伯认为，这是我们的日常生活现实。我们也许暂时不顾及他的前提，一起来阅读和思想他讲演的最后几句话。韦伯在此引用论到犹太人命运的《以赛亚书》21 章说：从犹太人两千年令人战栗的命运中，“我们想要吸取教训：只凭期盼和等待，什么也没有做。我们应该不一样地去做：走向我们的工作，合宜地对待‘当天的要求’（〔歌德语〕），无论是在人间的事务方面，抑或是在成全上帝呼

召的天职方面。当每一个人找到那掌握他生命之弦的魔神、并且顺服之时，这其实是平实而简单的”（第 194 页）。借着这几句话，韦伯他想讲什么呢？其一，每个人都要去承担自己的责任，去合宜地对待当下的要求。其二，这与他的价值多神论密切相关。“每一个人都要找到那掌握他生命之弦的魔神”，这里的“魔神”译得似乎不好，或许可以换成“神明”。每个人都有各自的神明，但是，你要找到掌握你生命之弦的那位神明，要去努力工作，要去回应这一神明给你的呼召。

上面韦伯所谈的前提是我们不能认同的。我们承认，这个世界的确有多个价值和价值秩序，而且有多个掌握生命之弦的神明互相冲突。大家可能听过一首名为《天父世界歌》的赞美诗。诗中提到，“罪恶虽然好像得胜，天父却仍掌管”。对基督徒来说，这世界上的确有很多神明，这个我们必须承认，因为大家的确都在信不同的神。从基督徒的立场来说，虽然我们不能给出游戏规则，虽然现在不是（也不可能是）基督教的一统天下，但我们要坚信的一点是，这个世界还是天父上帝的世界，尽管有很多今世的神明在引导着不同的价值、主宰着不同的生命。尤其在现在这个消费社会，最大的问题之一在于，人们可能会把宗教理解为商品，就像进了超市，比如有各种各样不同口味的方便面，我就选择一种我喜欢的方便面，一种我所认同的价值和我所相信的事情。然后，据此来决定我自己该从事什么样的职业，该怎么努力地工作。韦伯的描述与此类似，若按照他的说法，我们基督徒的立场就应该是：进入一个宗教的超级市场，进入一个方便面的多元选择处境。

但是，归根结底，如前所说，这个世界是上帝所创造的实在，这个世界本身是非常多维度和多层面的，它本身的问题是非常复杂和丰富的。在进行具体的科学研究时，我们是在认识世界，追求真理，认识上帝。在这个过程中，我们可以获得很多的看见和知识，得到很好的训练，同时会产

生一些实践性的果效。我们可以赞同韦伯对世俗时代和现代性处境的描述，但是不必赞同他的判断，而且他甚至连诊断都没有提出来。他只是在说，现在是多神时代，你们各从其神吧！其实，这个态度在我们看来至少不应该是一个从信仰立场出发的态度。

## 教师能够为学生提供的帮助

此外，韦伯还讲到：教师不是“生命场上的足球教练”，也不是如何操持生命问题上的“领袖”（第185页）。那么，作为教师，他对学生生命所能提供的帮助在哪里？也就是说，科学作为天职，对实际的个人生命究竟有什么积极的贡献（第186—187页）。对此，韦伯讲了三点：第一，科学让我们得到关于如下技术的知识，即通过计算支配我们的生活，支配外在的事物和人的行动。对此，有人问韦伯，你和美国青年所想的卖菜妇人又有什么两样。韦伯说，我讲的就是卖菜的妇人，我卖菜给你们，你们用这个菜可以去好好地生活，吃我的菜得以饱足。第二，科学能够给我们一些卖菜妇人绝对没法给的东西。这里的第一层，是我把一些信息卖给你，你靠着信息生活。第二层是思想的方法、思想的工具和思想的训练，即如何去获得信息这些技术性 or 手段性的东西。第三，这涉及韦伯讲的价值问题，面对不同的价值立场，如何能够根据获得的知识与经验，采取什么立场，并且在实践中确定立场，然后贯彻自己的信仰。教师要帮助学生获得清晰的看见，清楚地明白自己行为的终极意义，做出相对一贯的判断，进行实践的生活。这说法挺好，类似于圣经所说的“辨别诸灵”（《哥林多前书》12：10）。但是，我们要注意，韦伯根据的还是价值多元论的框架，这是我们所不能赞同的。

不少科学工作者，为什么我们宁愿把他们称为技术工人，因为他们

根本不（想）知道自己在干什么，也给不出一整套融贯的说法来解释为什么要这样或那样做。他们没有明确的价值取向和清晰的信仰立场，不知道自己在做什么，往往都是小老板在做大老板交代的事，打工仔在做小老板交代的事，做的事常常都是细节性和环节性的。这与在工地上搬砖的工人，其实在本质上没有区别。我们不少在实验室工作的人，其实在很大程度上就是搬砖的工人，当然高级一点，因为会有自己一些专门的手段，比如，怎么去做基本的研究，进行基本的实践，记录实验数据。但是，如果没有清晰的看见，不知道整体的格局，缺乏基本的视野，没有自己清楚的价值取向和信仰立场，他其实还是个搬砖的，最多是在混口饭吃。这是我们要警惕的。不少学者有可能只是搬砖的工人，甚至只是混口饭吃的。当然，他不会觉得自己在搬砖，他觉得自己挺好，有名有利，甚至还有显赫的头衔。

## 朋霍费尔论责任和天职

最后，关于基督徒学者在世俗时代的责任，我们或许可以看看朋霍费尔的《伦理学》。<sup>(21)</sup> 与我们今天主要阅读的韦伯文本相关，里面有几点值得特别提及。第一，什么是责任 (Verantwortung/responsibility): “作为（对作为对我们生命肯定和否定的）耶稣基督生命之回答的生命，我们称之为‘责任’。责任这个概念，意指对耶稣基督给予我们实在所做的回答的被概括的完整性与统一性，有别于部分回答，例如他从对他是否有用的权衡出发，从特定的诸原则出发，可能给予的答复。面对我们在耶稣基督里面所遇到的生命，靠这样的部分回答是不够的，更确切地说，只能靠完整的回答、我们的生命的回答。因此，责任意味着投入生命整体的行为，事关生死”（第201页）。朋霍费尔在讲什么？他首先在讲，这个世界的实在是耶稣基督的



实在，没有属世界的实在和属基督的实在之分，没有属世俗的国度和属耶稣的国度之分。第二，对这个实在所具有的问题，即所谓的终极问题，耶稣基督已经向我们给出了回答（Antwort/answering response），由此，我们人所做的事就是要回应耶稣基督对我们的呼召，而且不是部分地、而是以投入整全生命的回应（Antwort/response）。第三，关于责任应该如何落实，朋霍费尔明确指出，他讲的是责任，即对上帝呼召的回应，而非划定了业务范围的“职业”这个世俗概念。也就是说，每个人根据自己感受到的上帝呼召，根据相应的价值观，选定自己具体的工作，然后纯粹地全身心地投入到工作里面去，这就是“天职”。

朋霍费尔强调说，不是人到上帝恩典的地方去寻找上帝，而是上帝道成肉身在他恩典的地方寻找、并找到人（参第 231 页）。他在此批判了两种说法。一种是中世纪隐修院的说法，即我的呼召不在这个世界之中，而在修道院里面。我们可能也会有类似的误解，即把呼召仅仅理解为是教会的呼召，这其实只是中世纪修道院的扩展版。以前只在修道院里，现在只在教会里，而且往往只是在本地的教会里，而不是在普世的教会中，甚至不是在上帝的国度里（参第 231、232 页）。第二种说法来自朋霍费尔讲的“伪路德宗”，即相信天职的义务和尘世的秩序神圣性，相信这个世界到处都是好的，是恩典之地（参第 232 页）。总而言之，朋霍费尔讲的是耶稣基督的呼召，既包括对在世界之中生活的肯定，也包括对在世界之中生活的否定（参第 233 页）。肯定的意思是说，不能单单拘泥于修道院，或者拘泥于修道院的扩展版（教会）里。否定的意思是说，也不能单单肯定这世界的一切都是美好的，这世界本身也是有问题的。

朋霍费尔说：“只有天职<sup>(22)</sup>同时从它的各个维度被理解时，才是正确的。天职是耶稣基督的召唤，整个地从属于耶稣基督，天职是耶稣基督的呼唤及于我的那个地点、具体的处境下耶稣基督对我的要求”（第 233 页）。他

想讲的是耶稣基督此时此地在具体处境中的具体要求。天职，包括对物的工作和对人的关系，朋霍费尔当然要求像韦伯那样讲，划定一个业务范围，比如物理学、文学等等（参第 233—234 页）。但是，这样的划定绝不是出于一种基于自身的价值，而是来自对耶稣基督所负的责任。通过与耶稣基督的这种回应和责任关系所划定的业务范围，摆脱了任何一种孤立状态（参第 233 页）。任何一门科学，并不是凭着自身成为科学，也并不是自身的目的，它是在基督的实在里面。研究对象本身就是多维度且多层次的，任何一门科学都不应宣称：“我这门科学是最科学的、唯一的”。比如，如果我是名医生，那么，我不仅在具体情况下为我的病人服务，我服务具体的病人或病例，服务具体的问题，而且同时也为医学、进而为科学和真理服务。虽然我在我的具体地点，例如在患者的病床旁，实际地从事这种服务，然而，当我意识到对整体的责任，并且唯独如此，我才能履行我的天职（参第 234 页）。这是非常重要的，讲的实际是这样的整体格局和基本视野：整个世界都来自上帝的创造，在祂的救赎里已经与祂和好，并且将要在基督的再临中重得更新与荣耀。

“进而，会发生这样的情况，我，作为医生，认识到我必须履行我的具体责任，但不再是在病床旁边，而是譬如公开出面，反对一项危及医学、人的生命或者科学本身的措施”（第 234 页）。比如说，我们中国的具体问题：医药不分或医患冲突。作为科学工作者，你从你的具体处境去回应这些问题。“正因为天职即责任，正因为责任是完整的人对实在整体的一次完整的回答，所以不应该庸俗地把自己限制在最狭窄的天职义务上”（第 234 页）。然后，这里有一句很重要的话：“能使我获得解放而去承担真正责任的，不是注视着我自己的目光，而只是注视着基督之召唤<sup>(23)</sup>的目光”（第 235 页）。所以，在朋霍费尔看来，人始终要回到基督的呼召、基督的回答，而“天职”其实是对耶稣基督呼召的回应。就像亚伯拉罕回答上帝时所说的“我在这

里”（《创世记》22：1、11），所谓天职，是人此时此地对上帝的呼召和要求做出的具体回应。你要做最好的抉择，比如，你要治病，但这病你治不了，你都搞不清楚怎么回事，这是不行的。回到刚才讲的，你要做最好的专家，同时你不能拘泥于你的专业。因为上帝的创造和实在，不仅涉及具体的对象，而且涉及整个世界、整个人类共同体、整个上帝的国度。我们应该在这样的格局和视野下做一名基督徒学者。

## 几个关键词

最后，我简要分享一下作为一名中国基督徒学者应该牢记和实践的几个关键词。

国度的格局：基督徒应该有自己的使命感，凭着自身的科学研究参与和见证上帝国度的来临，这样才能够有明确的呼召和异象。即使罪恶好像在这个世界中已然得胜，但这个世界依然还是上帝的世界，上帝依然是这个世界的主宰。

全球的视野：这个世界到底在发生什么事情？我们所处的到底是一个什么样的处境？不应仅仅停留于自身的特殊性与地方性之中，而是要有全球的视野，关注与思考涉及全球的大问题。

中国的情怀：尤其是考虑三年以来的新冠疫情和动荡的国际格局，我们中国现在正处于一个变动不居的转型时期。在这一变局中，中国的思想和文化、中国的科学还处于继续发展和更新的关键时期。作为基督徒学者，在“价值多神”的世俗时代和现代性处境中，应当从基督信仰出发“辨别诸灵”，体会上帝的旨意，倡行中西之辨和古今之辨，参与中国思想文化和中国科学的未来走向与发展。

教会的关联：在普世大公教会的视野下，重视中国教会的统绪问题，

特别是中国教会的神学教育问题。往前看，重建历史叙事；往后看，培养下一代基督徒。此外，还要考虑如何将自身的科学研究与教会的发展和国度的来临结合起来。

本地的行动：此时此地，在具体的处境下，你如何去做科学研究？如何去回应你的科学研究所面临的问题？如何考虑到具体个人与人群的需要？如何在自己的此时此地回应呼召，活出上帝在具体处境中给我们各自的具体异象？ ♥

- 
- 〈1〉 韦伯，《学术与政治：韦伯的两篇演说》，冯克利译，北京：三联书店，2005年。
  - 〈2〉 韦伯，“学术作为一种志业”，罗久蓉译，黄进兴、钱永祥校，载于《学术与政治》，钱永祥等译，桂林：广西师范大学出版社，2016年，第157—194页。引文若出自此处，仅在文中列出相关页码。不过，具体翻译根据德文原版会有所不同，仅在特别不同之处作注说明。
  - 〈3〉 韦伯，“科学作为天职”，李康译，载于韦伯等著，李猛编，《科学作为天职：韦伯与我们时代的命运》，北京三联书店，2019年，第1—46页。
  - 〈4〉 韦伯，《学术与政治》，阎克文译，上海人民出版社，2021年。
  - 〈5〉 韦伯，“学术作为一种志业”，第157页。
  - 〈6〉 同上，第158页脚注。“inspirational”和“institutional”也是理解教会何以是教会的一对关键词。
  - 〈7〉 故而，洛维特（《韦伯与马克思》，刘心舟译，南京大学出版社，2019年，第116页）可以说，“韦伯在这里是在平庸的、日常的意义上使用‘职业’这个词的”。转引自洪涛，“科学何为？——韦伯《科学作为天职》义疏（之一）”，载于《复旦政治哲学评论》第12辑（韦伯与现代文明危机），2020年，第62页。
  - 〈8〉 顾忠华从科学社会学角度阐发了科学在如下三个层级的含义：社会系统、社会组织和个人志业，参氏著，《韦伯学说的当代诠释》，北京：商务印书馆，2016年，第199—232页。
  - 〈9〉 有研究者认为，“韦伯采用的‘科学’概念，显然仅仅指向近三百年的机械论式的自然科学以及今天对精确理想的追求”，库尔提乌斯，“韦伯论科学作为天职”，载于韦伯等著，李猛编，《科学作为天职：韦伯与我们时代的命运》，第81页。另参洪涛，“科学何为？——韦伯《科学作为天职》义疏（之一）”，第61页。

- 〈10〉因为主题限制的缘故，我们在下文中不会专门谈到这些内容。
- 〈11〉施路赫特（Wolfgang Schluchter）将韦伯的演讲解释为“政治性的演讲”。在演讲中，韦伯采取“一种防御性的策略”，“没有说该做的是什，但是很清楚地，他想指出什么不该做”。参施路赫特，“价值中立与责任伦理——韦伯论学术与政治的关系”，钱永祥、顾忠华译，收入《学术与政治》，钱永祥等译，第112—113页。
- 〈12〉韦伯的美国经验是理解他思想的重要环节之一。
- 〈13〉根据德文版，译文不同于罗久蓉中译本的“机运在大学学术生涯中所扮演的角色”（第161页）。“机运”一词的翻译值得称赞，因为其至少包含“机遇”和“运气”两重意涵。
- 〈14〉根据德文版，译文不同于罗久蓉中译本的“纯粹靠着一些意外的机运”（第161页）。
- 〈15〉罗久蓉中译本将“Anforderungen”误译为“责任”，这可能就是对韦伯“责任伦理”的误解。韦伯责任伦理强调的不是某个权威或机构赋予我的义务，而是我在面对某个权威或机构时想要主动承担的责任。
- 〈16〉“在原则上，通过计算，我们可以支配万物”（第171页）。
- 〈17〉现在的另一个趋势则是重视所谓“学术成果”的数量和所谓“发表期刊”的影响因子。
- 〈18〉罗久蓉译本译为“非宗教性的力量”，不准确。因为科学本身也有可能某些人那里、而且事实上也在某些人那里成了一种“宗教性的力量”。
- 〈19〉此句出于中译本的精彩概括，原文并无此句。
- 〈20〉韦伯理解的“世界祛魅化”主要有两方面的意涵：否定方面，不再相信世界是由上帝或神灵所支配的；肯定方面，相信世界可以借着技术手段和计算被认识和支配。这与他对他合理化的理解密切相关。
- 〈21〉朋霍费尔，《伦理学》，胡其鼎译，魏育青、徐卫翔校，北京：商务印书馆，2017年。以下出自该书的引文均用括号夹注方式标明页码，不再另外说明。
- 〈22〉中译本译为“志业”，下同。不再作注说明。
- 〈23〉中译本作“呼唤”。

## 参考文献

顾忠华，《韦伯学说的当代诠释》，北京：商务印书馆，2016年。

朋霍费尔，《伦理学》，胡其鼎译，魏育青、徐卫翔校，北京：商务印书馆，2017年。

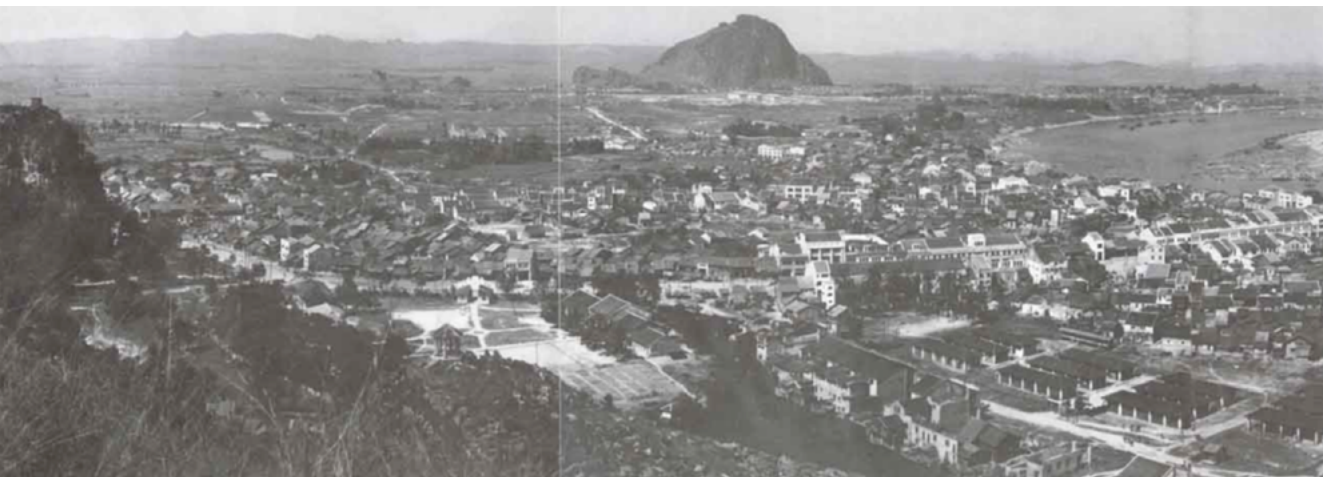
Max Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf 1919*, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter (Tübingen: Mohr, 1992).

韦伯, “学术作为一种志业”, 罗久蓉译, 黄进兴、钱永祥校, 载于韦伯, 《学术与政治》, 钱永祥等译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2016年, 第157—194页。韦伯等, 《科学作为天职: 韦伯与我们时代的命运》, 李猛编, 北京三联书店, 2019年。

(作者为中国大陆某高校教师。)

# 蘑菇人

文 / 武陵驿



1948 年柳州全景。

图片来自 <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1948%E5%B9%B4%E6%9F%B3%E5%B7%9E.jpg>

**故事梗概：**抗战尾声期，国军收复柳州。94 师的美军军械官卢·德克斯特写给在纽约的新婚妻子的一束家书，信中讲述了一个洋溢着蘑菇鸡汤鲜味的另类战争传说。韩副官爱上了一个偷军粮的卖蘑菇女孩，部队因此吃上了鲜美的蘑菇鸡汤。但有人指控女孩是从矿井里爬出来的蘑菇人，吃了地下活死人的蘑菇定会遭遇不测。不久，日本战俘石黑有吾与韩副官下完最后一盘棋，自杀了……

1945年7月28日，柳州，中国

亲爱的罗蒂：

在昆明修整如此之久，差不多生锈了。你还记得我笑话过那个加尔各答的锡克教算命先生吗？正如他所预言，中国战区司令部的命令突至，我们反攻到柳州，一路上错过了邮差。晚饭后，骗邮政官打开邮局，找呀找呀，终于找到你的三封信。我满怀感恩之情，暴雨过后，你在纽约地铁中写的那些短诗驱走了我身边散也散不尽的阴郁。

不知为何，我对死亡产生了特大的好奇心。路边倒卧许多饿殍，妇孺老人，国军士兵，偶尔也有日本士兵，画也画不过来，想借一台相机，苦于没有胶片。在乡下，到处可见征兵官荷枪提杖抓壮丁，不论老幼，用草绳系脖颈，像鸡鸭串成一串，壮丁受够虐待，即使能逃跑，多半也会死于道中。

韩副官好几次跟他们发生争吵。有一次，韩直接拔出手枪，上了膛，脖子上青筋突突跳。我用开玩笑的口气责备他：枪不是笔，不能随便拔出来。仗越打，你脾气越大，以后回朱师长身边很难伺候呀。韩却说打完仗，他回乡做个小学教员，有一碗蘑菇汤喝就成。

是的，真不愿向你承认，这些日子以来我们吃的是什么。铁钉一样粗硬的水牛肉和红皮小土豆，我们无处诉苦。不过，相对百姓来说，军队供应也算是好得没话说。何况不久前，还有口福大餐一顿。那次晚饭吃的是新鲜猪肉和鸽肉，还有西瓜盅，用西瓜掏空蒸熟，盛放连神仙也不敢想象的鸡肉蘑菇汤，鲜到老和尚要跳墙，这是老吴的说法。他是临时雇请的当地厨役，喜欢拍我们美国人马屁，他偷偷报告我说那个是蘑菇人的蘑菇，吃不得。住在地底下不见天日的蘑菇人，他们白送的蘑菇千万吃不得。可是，



我们不管不顾，硬是吃了喝了又怎样。上帝啊，我们是快乐的美国兵。

对于吴老头的话，我总是将信将疑。他不太用陈述句，多的是感叹夸张，添油加醋，也许是习惯于被洗脑，很像国民政府的宣传口径。罗蒂，你想知道一个秘密？关于蘑菇的，准确地说，关于蘑菇人。我们在柳州吃到了一生中最为鲜美的蘑菇，韩副官喜欢得不得了，他相信那些都是地底下的蘑菇人送来的。

这事不简单。让我还是从伙房频频失窃一事说起吧。那一阵子，司务长一做饭，就开骂，偷猪肉的贼生儿子没屁眼，附近村民来偷我们美军补给不是什么新闻，可他骂娘一般有指向，他不好直说，他怀疑是老吴监守自盗。

那天却是老吴自个儿抓住了小偷。我们闻声赶到伙房，一个瘦得异常的黑衣女孩被老吴按翻在地，她背着斗笠，估摸不出她年龄，但那双红褐色的眼眸亮晶晶的，看不出任何惧意，剪得短而参差的黑发在斑驳树影里，如同野火烧过的杂草洒着金光。她伏在地上，勉强撑起身子，捡拾滚了一地的白蘑菇塞入篮子。

老吴像水牛那样喘着粗气，起身夺过篮子。一大把大小蘑菇像冰雹似的砸向她面门。她惨叫一声，声音沙哑暴躁。我的眼前飞过白藕似的细胳膊。蘑菇在地上翻滚，光溜溜的，不长绒毛，菇柄白而细长，菇盖边缘削薄，布满褶皱。

老吴抹了一下大脸盘，大手油腻腻的，从篮子里掏出美国造午餐肉罐头，一个又一个，埋在蘑菇下面的罐头。老吴洋洋得意地笑着。

这下我认出来了，她是我的模特，一个卖蘑菇的山里小姑娘，如同上次见到的那样，她的脸色异常苍白，嘴唇不见血色。第一次见她，记得是部队开进柳州的前一天，半道上天气热，人更疲惫。我们撞见一辆老旧的雪佛兰篷布卡车抛锚，车后轴直挺挺翘在大石头上，司机和几个人手忙脚



“斗笠的深蓝色阴影抹不去那红褐透亮的眼珠子。”绘图：曹青

乱地检查引擎；当地人穿黑衣扛锄头，七嘴八舌，围着车指指点点；黑外衣似透非透，不穿内衣，那酷酷的黑色更适合身材窈窕的当地女子，比如，卖蘑菇的中国姑娘。

那辆卡车烧炭，车大灯歪头耷脑的，走夜路也许要有人打灯笼，走前面照着，像古希腊的第欧根尼那样，也许能找到些什么；车肚腰因超载而塌陷，好像当地那些大肚贴地的肥猪；车厢照例加装了板凳，改为载客，乘客们犹如沙丁鱼般拥挤着推搡着。漫天扬尘落下之后，我看见那个戴斗笠的黑衣小姑娘靠石头坐着，脚搭在一只大轮胎上，胸前抱着一只大竹篮，身边搁着一盏红灯笼。稚气的脸庞上有一条明暗界线，上半部郁然死寂，下半部生气勃发，这是不容错过的绝佳写生机会。但当地一发现洋人，马上招来不少看热闹的。我的女模特也起身挤过来。我叹口气，收起纸笔，只好作罢，只在心里记住了，斗笠的深蓝色阴影抹不去那红褐透亮的眼珠子。

抱歉，叫你看得没头没尾的这些唠叨话，回头我好好写一写韩副官，他是一个很有意思的中国军人。爱你。

卢·德克斯特 (Lou Dexter)

1945年7月29日，柳州，中国

亲爱的罗蒂：

风尘仆仆开进柳州的日子是7月20日。在一处华侨建造的酒店的废墟上扎营。我终于搬入柳江岸边的“豪华套房”——卧房仅仅是个废弃阳台，搭上一架梯子，供攀爬进出。逢到天气晴好，我们就动手修房，从瓦砾堆里清理出无名尸骸，将一个个新油毛毡屋顶支起来，结束了餐风露宿的行军日子。韩副官和我同屋。他是国军94师师长朱怀冰师部内最勤快的人，他破例没有在钢盔里洗脸，拍拍手上的尘灰，吹了一段口哨，像是中国西北民歌的曲风。我们没有镜子，但他的黑脸就是我们上后山洗澡的最正当理由。

走在上山的石阶，有个堪萨斯来的军械师大声说，这个酒店真晦气，你们说，该不会是一个咒诅之地吧？

类似的话，听过好多遍了。不是每个人都能享受留驻此间，但说实话，这是日军摧毁柳州后全城能找到的最好驻地。

堪萨斯小伙子又说，听说酒店最初是被日军征用改作军官俱乐部。

另一人笑着说，不是不是，是改成了监狱。

大家大笑起来，真像一座大监狱呀。

韩副官一本正经地说，我们脚下的这座山是被炮火炸成寸草不生的，在风水上说，是损丁格……

风水学我们美国人永远搞不懂，但94师上上下下都亲眼目睹了日军如何彻底摧毁柳州的一草一木。我们在江对岸俘虏了不少日军，然而在酒店却一无所获，这里，除了鸟雀藤萝残垣断壁，就是墓园一样的死寂，围墙上耸立铁丝网碎玻璃，被炸毁的房间依稀可见原来都精心加装过的窗栅

栏和大铁门。我们找到了和服、木屐、木桶之类，像是日本澡堂的用具，然而，谁也不愿用现成的木桶木盆，宁愿爬上山洗澡。也许是风水学的缘故吧，谁知道呢。

池塘里水流很缓，水也不深；山上布满碉堡战壕，草长茂密；这里听不到轰炸机的呼啸声。那些烧酒精或烧炭卡车受伤似地蹒跚，牛车笨重的哀叹，苦力的劳动号子，调门长而高的面包叫卖声，都留在了闪闪亮的柳江岸畔。天空正在魔幻渐变，从浅蓝到橘红的层次感，远远超过了我所能描摹的笔头功夫。

韩既没游泳，也不洗澡，仅仅洗脸洗手，坐在鱼骨般的条石上，让温热的水反复拍打脚面，湿透的背在阳光下冒着白气，招来了善意的嘲笑。大家都脱得精光，他既不愿袒露身体，也不愿离群独处，谁知道他在想什么。罗蒂，司令部魏德迈将军派我进驻国军94师，率领十来人：参谋、10名军械师，韩副官作为94师派员兼做翻译。他是这支美军军械分队里唯一的华人，看得出他竭力隐藏着在一群白人战友包围下的拘谨。

我游累了，来韩副官旁边坐着，我说中国西瓜有黄瓤红瓤，味道一样甜，但个头比美国西瓜小一半。

当我梦想着中国西瓜的时候，韩出神地盯着自己的手，他的手背上被蚊子叮得肿起老高。

有人嬉笑咒骂，晚饭少不了又是沙丁鱼罐头青豆罐头嘉宝奶酪，至于新鲜牛排和鸡肉，你只有指望连大炮也无法震塌的人类想象力了。

韩咕哝着什么，我没听清。他站起身再说一遍，他说的似乎是狐狸。当地人说要是遇上狐狸，你停下注视它，饥肠辘辘的狐狸也会跟着停下，回首呼应。人狐会深情对视。不过，我可能是听错了，也看错了。此时，我看见一个戴斗笠的当地女孩，倚着岸边的树，白鱼似的光脚踢出一小片水花。等到大家上岸，我随着韩的眼光，搜索塘边树丛，那边却什么也没

有了。

我大笑说，当地人爱偷看洋鬼子洗澡。

韩说，卢中尉，你有没有注意到刚才？

我说看见了一个当地女孩。他却说刚才，时间停顿了，大概有十秒钟之久。

我愣住了。他说，时间好像在池水中间被冲断了。水这边，闪闪放光的，是世间无论什么都不能改变的宁静；而水那边，静默的黑暗，是我们最害怕的东西，不知道是什么样子，但它毫无疑问地在那里。就在那里。

我顺着他的手指，水里面什么也没有，我说韩，恐惧会让你手里的枪变成笔。

参谋上岸后揶揄说，战争出诗人，全是因为缺少女人的缘故。

我不以为然。韩不是战士。从军前，他是西南联大的大学生，所经历的生离死别，对一个读莎士比亚的大学生来说太过分了。有时候，他给我看他写的诗，记在一个日记本上，关于火焰和玫瑰之类的，仗打得越多，他写得越少，风格也消沉了。

爬上光秃秃的山丘，韩副官紧跑几步，身后披着的那蓝丝绒般的夜幕，却是懒洋洋的，迟迟不肯覆盖半山，仿佛一直等着水塘边迟迟不归的山雀。山下到处散落着零式战斗机和军用卡车的残骸，提醒我战争不是诗歌，从不分行，使我疲惫不堪，只能由着自己的身体去反应。

柳州，日军占领时间并不长，但“三光”政策早把这里变成了一座死亡之城。山道上，那些侥幸躲过了轰炸的杂树遮住了些什么。我走上前，看见韩同一个戴斗笠的黑衣女孩说着什么。他给了她一些钱，却没要她篮子里的蘑菇，她的红褐色眼珠突然叫我想起韩的诗歌：火焰和玫瑰。这样，韩与我们进城路上遇见的那个卖蘑菇的瘦瘦的黑衣女孩做了朋友。信内附上我给她补画的一张速写。其实，她的面色比画纸还浅，嘴唇也如苍鹭似

的白，不知怎么在明暗上准确表达。等有机会搞到颜料，我想作一幅大尺寸的画。

韩对我说，现在老是觉着饿，哪怕吃到撑死，还是饿。体内好像附着一个吃不饱的灵魂，但不知道是谁的。似乎一直在寻找着什么吃得饱的东西，但又害怕真的找到，那东西既不在水这边，也不在水那边……

我很担心韩的心理状态。战争不需要诗人，被摧毁的不光是都市田园好山好水，还有诗人。你看，我这个人是不是不够聪明，做不了诗人，我竟然看不出战争和饥饿的必然关联，制造恐惧的不光是战争，也有饥饿。军粮供应总是时断时续，我们常常有一顿没一顿，韩是饿怕了。饿死鬼打不了胜仗。

暂且搁笔，容我想一想到底怎么落笔写蘑菇人的秘密。爱你。

卢·德克斯特（Lou Dexter）

1945年8月3日，柳州，中国

亲爱的罗蒂：

对不起，心情乱到几天没给你写信。必须让自己先平静一段时间，再提笔写蘑菇人的故事。

在我们做新屋顶时，卖蘑菇的小姑娘也来默默观看，开饭时会分给她一些吃的，她总是羞怯地拒绝。但我们看得出她的饥饿。我们在废墟中陆续挖出一些小木牌，散落在粉饼眉笔之类资生堂牌号的日本化妆品当中，上面用毛笔书写，诸如“明美”、“夏树”、“静香”和“麻衣”等日本名字。我们研究半天也没搞懂。她却激动起来，瞪大眼睛，指着木牌啊啊乱叫，身子颤巍巍的，分不清是害怕还是激动。她是哑巴，也不识字，始终不知道她叫什么名字，但看得出她真心想帮我们，我们真心喜欢她，都叫她哑妹。这事让小心眼的人（比如吴老头）很嫉妒。

回来说那次哑妹行窃罐头被吴老头活捉的事。一阵惊奇过后，我马上释然。我说过战争的副产品是饥饿。饿得两眼冒金星的村民常在附近转悠，都以为在美军驻地能找到好吃的。我们都不责怪哑妹，吃饱饭是人最低的需要，所以，挨骂的人变成了老吴。韩副官尤其态度凶恶，手指头戳到老吴面门上，他大包大揽说肉罐头是他送给哑妹的。你想怎么着。

老吴浑浊的老眼里泛着泪花，眼巴巴望着我和司务长。司务长是朱师长的远房亲戚，被调来炊事班管灶头。他克扣伙食是常事，就算轮到我们美军头上，他也不放过。他和我对视一眼，我微微一笑，摊开手耸了耸肩。他懂了，我对他手脚不干净了然于胸，但我已决意包庇同样手脚不干净的哑妹。他摘下帽子卷在手里，将耳朵上夹着的香烟递给老吴说，去把蘑菇收了，抓几只鸡来，算了算了，今晚改善改善伙食。



老吴接过皱巴巴的烟，用脏衣袖抹着眼睛，舔了舔脏兮兮的上唇，什么也没说，抓来一只母鸡，三把两把，硬生生给鸡拔了毛，把浑身血淋淋的鸡扔到女孩面前；鸡疼得上蹿下跳，咕咕尖叫；老吴咧开瘪嘴，对她凶巴巴地说，你要蘑菇钱，就给老子去拔鸡毛。

说着他点上烟，嘿嘿笑着，从袋里摸一把谷子撒出去，鸡踉踉跄跄跟在谷子后面跑，鸡血洒了一路。哑妹纤细的身体如同狂风席卷下的风筝，颤抖不已。但没等老吴笑完，他的肚子就挨了女孩一蹬腿，重重地仰面倒地。一声暗哑的怒喝像一道光，从厚黑事物的缺口射出来。他的下巴上马上又收到了第二脚。难以置信，哑妹那么瘦弱的体格居然瞬间爆发出旋风般的力量。我们都听见了下巴骨撞击地面的难受钝响。

哑妹朝地上啐了一口，把半篮子蘑菇朝韩怀里一塞，转身跑了。

为了息事宁人，我让韩副官送给老吴一双美军新皮鞋作了结。

吴老头杀完鸡，手上血淋淋的，不忘气喘吁吁地骂娘。

司务长瞪起眼训斥老吴：累么，累就对了，舒服是留给死人的。

老吴憨憨笑着，接过韩副官吸了一半的骆驼烟，揉着青紫的半边脸，吸了一大口，对我们说，长官，你们不晓得，这蘑菇真不能吃。这是死人蘑菇！

我们叫他说明白原委。他捡起地上的两个烟蒂放入口袋，卖足了关子，挠着自己的肚皮说，早就想给长官们说说咱们合县蘑菇的秘密。离这200里地，就是咱们最大的合县煤矿，桂系军阀早年开公司大肆开采，厉害呢，赚了不晓得多少钱。遇上打仗，经理跑了，煤矿欠薪还缺粮，矿工活不下去。两年前，日本鬼子占领矿区，刺刀逼着工人下井，不知有多少矿工死在井下。有一些死人就发生了尸变，变成了冤气最重的蘑菇人。不懂？唉，合县从大清年间开始采煤，不断有人死于井下塌方，活埋地底，冤气长年累月不散。五行相生相克，五行之气加上主火的黑煤，还有冤气，一块儿

滋养，冤死者不得超生，聚在黑暗的深处，最后变成了蘑菇人，靠吃地下蘑菇为生，肉体不腐烂，神智就像他们生前，可他们人早就死了，就是活死人。矿工下井，往深处挖，不留神就会撞见，吓一跳，蘑菇人可怜巴巴的，说自己身上好冷，向矿工讨烟抽，抽完烟，跪下，求矿工带他们上去，他们想回地上，想回家去。话说鬼子兵来了，鬼得很，让矿工下去找蘑菇人探矿，蘑菇人找到的都是富矿。但蘑菇人缠着要出去，矿工不肯，蘑菇人会献上长在地底深处的极品白蘑菇，那是他们的食物。矿工得了极其鲜美的地下蘑菇，告诉他们自己先上去，再放篮子拉他们上去。可这是骗人的。蘑菇人永远上不去。矿工拉到一半，剪断绳子，蘑菇人呼啦啦呼啦啦，掉下井，摔成一片片碎蘑菇……

韩副官皱着眉给我翻译完，我不禁感到脊梁骨凉飕飕的。蘑菇人是什么玩意儿？鬼故事？活死人？还是妖怪？

老吴瞅着自己的新鞋鞋尖，冷冷地说，卖蘑菇的小姑娘就是地下来的蘑菇人。

韩皱起眉头，对我说，这儿的老百姓特别迷信。长官别见怪。

我捡起地上被踩烂的一片蘑菇，看了看说，咱们要吃的就是蘑菇人的蘑菇。

罗蒂，你绝想不到，我们是在老吴臭婊子似的咒骂声里吃上蘑菇人送来的蘑菇。蘑菇上了砧板，我们信科学的，就不会放过了。我们不信他那一套迷信邪说。晚饭仍然没有新鲜牛肉，但司务长下了狠心讨洋人欢心，有鱼有虾、红烧肉、糖醋里脊、鸽肉、春卷、炒面、宫保鸡丁……浩浩荡荡，摆满了桌，但真正征服我们的胃的是装鸡肉蘑菇汤的西瓜盅。

天黑得很慢。十来个美军官兵互相搂抱，转圈跳舞，我站上桌面，唱起了百老汇歌曲。我说原以为我会阵亡在大陆反攻之前，我还很可能讲了许多不该说的事，不该煽情的话，甚至还说了很快是你的 21 岁生日。哦，

说漏了，对那么多人说漏嘴了，可我喝醉了。毕竟作为你6个月时长的新婚老公，这点权利我还有的，我对着柳州的晚风，大声呼喊罗蒂生日快乐！听，战友们都在祝你生日快乐。后来，我还是没管住舌头，提前告诉大家一个好消息：部队不久要开拔，收复广东。

战争快要结束了！

胜利！胜利！大家搞来一坛琥珀色的绍兴酒，最后，半锅蘑菇鸡汤也被端了上来。每个人的脸上布满了晚霞的色彩，战争进入最后反攻阶段，和平近在眼前，人人兴奋异常，我们嘴角滴着油腻的汤汁，憧憬着战后的正常生活。唉，那个老吴，也鬼鬼祟祟喝了汤。每个人都喝下了一生中最多最鲜的蘑菇汤，见到天堂似的，一个个眼神恍惚，浑身零件散了架。

那时候，我完全没料到，吴老头讲的蘑菇人故事居然是真的。那是7月26日晚上发生的事。

写到这里，我困了，早点睡，做个好梦。

爱你，永远。

卢·德克斯特（Lou Dexter）

1945年8月4日，柳州，中国

亲爱的罗蒂：

我对韩说：老头的故事很有趣，哈哈，他居然说我们吃的是僵尸蘑菇。

韩收起笑容，左眼眨了眨，样子一点儿也不俏皮。我疑惑地盯着他，他问我还记得那个眉毛上长痣的日本鬼子吗，我说记得。我给他画过像。

韩说，那日本人也讲过合县煤矿蘑菇人的事。他亲眼见过蘑菇人。

我吃了一惊，我说，假如哑妹是蘑菇人的话……

韩笑了：为什么不是？

哑妹就是蘑菇人。我不但吃惊，我的头快炸了。要是没记错，大概是在7月27日的下午，韩提及的那个日本军官关在江对岸的战俘所。在中国，我遇上了一些非画下来不可的人，韩、哑妹、还有那个日本军官。韩副官常去跟日本军官下围棋。他们成了朋友。跟敌人做朋友，在中国是很危险的事。

记得一到柳州，韩带我去战俘所画肖像，隔着铁栅栏，选不到好角度，韩说等一下，有一个人有意思，值得画，他上厕所去了。

那个人出了厕所，臭烘烘的，乱蓬蓬山羊胡子，军装破破烂烂，被看守叫住，马上立正，没有敬礼，惹得看守踹了他一脚，但被韩副官制止了。那日本人向我们鞠躬，盘腿坐下。我破例没有坐板凳，而是像对方那样盘腿坐下。我叫他注视窗外，接着，盯着他眉毛里那颗黄豆粒大的黑痣，开始埋头作画。他的眼神老是游离，落在天花板上石灰脱落的某个位置。画到一半，我的腿麻得失去了知觉。看守们围上来，对纸面比划，夸我画得像。

被画的日本军官听了，微微点头。他看上去是那样有百利而无一害，

在我笔下，他全然是一个敦厚谦逊的东亚平民。他在画上签上大名：石黑有吾，以及他家在日本江津的住址。他拜托我将这幅肖像寄给他父母。在翻阅我的速写本时，他忽然屏住呼吸，全身动作停在一页，仿佛石化了似的，那一页是卖蘑菇的哑妹的速写。他的手指神经质地抚摸着铅笔线条，直到指肚黑了。我问他是不是认识，石黑抬头凝视被窗栅栏切割成方格子的破碎天空，良久，他长痣的浓眉抖动了一下，摇头否认。他像智者习惯的那样，以沉默捍卫着自尊心。不过，在平静淡漠的下面，你依旧可以触摸到俘虏特有的病态痛苦和羞耻。

韩和石黑都是棋迷。一来二去成了棋友，韩为了下棋方便，有时候擅自将石黑调出监室，他不合时宜地将日本战俘当作了朋友。我忍不住提醒他，不要被画上那家伙的宽厚模样蒙骗，石黑可是手上沾满中国人鲜血效忠天皇的日本军人。韩沉默半晌，他说石黑君不一样。石黑是日军派驻合县煤矿的中队长，本人十分抵触日本军国主义，偷偷做过一些义举，诸如在日军撤退前，他没有枪毙四个被俘的游击队员，而是派他们去井下采煤，等于变相释放了他们。

我认为这说明不了什么，韩问我信前世吗，我反问：上战场的人生命都不确定，前世有意义吗？

他说听我给你讲一讲前世。柳州的前世，是一口巨大的井。人都住在井下面，看不见日头，每一天都生活在井底，无边无尽，没有光明，连影子也没有。过日子全是在寻找，不是燃料，就是食物。他们吃的是蘑菇，照明取暖靠煤块，统统来自地下，来自蘑菇人探知的大煤矿和黑暗蘑菇森林。蘑菇人不是死人，也不是鬼，他们活着，只是他们完全忘了自己是谁，来自哪里，但他们还有唯一的盼望，回地上去，回到太阳底下。找到煤矿或者蘑菇就能上去，离开地下。寻找，其实是逃离。逃离也是寻找。每个人都是如此，无论你是中国人还是日本人，回到太阳底下的生活。这些全

是石黑告诉他的，石黑同情中国百姓，厌恶毫无意义的国攻打国民攻打民，战争把活人都变成了死人，又把死人重新变成了活人。有时候，韩感觉石黑不是军人，而是一个出家人。

日本人讲述柳州的前世故事让我迷惑不解。我大力摇晃着脑袋，绍兴酒的后劲叫后脑袋疼，感觉迟钝了不少，我听不懂韩是什么意思。

韩又说石黑治理合县煤矿时，非但听说过蘑菇人，还亲眼见过。石黑曾经良心发现，命令矿工们把一个蘑菇人救上来，他亲自盘问验证，蘑菇人根本不是什么活死人或者僵尸，他们只是些走狗屎运的矿难幸存者。等那个蘑菇人康复后，发给盘缠就给打发走了。但矿工们特别迷信，并不买账，他们坚持认为那个人是地下来的僵尸，吃了僵尸蘑菇的人也会变成蘑菇人，永远回不到太阳底下。

罗蒂，别担心，别以为我是喝多了中国酒胡诌，我所写的都经过反复斟酌。放心吧，喝过蘑菇汤的人全都安然无恙。得去工作了。爱你。

卢·德克斯特 (Lou Dexter)

1945年8月5日，柳州，中国

亲爱的罗蒂：

现在得回头交代一下，那个众人皆醉的蘑菇汤夏夜，也就是8月3日的夜里，到底发生了什么。我所能记得的是，当时，听了吴老头一番蘑菇奇谈，我撑不住，倒在食堂睡了。醒来是在半夜。强烈的恶心呕吐腹痛，却拉不出，我在茅厕和食堂之间来来回回，折腾了老半天，像是大病初愈那样。经过肠道排泄，眼前所有的事物都在摇晃碎裂，失去了所谓的真实感。

我披衣而起，穿过鬼影憧憧的废墟和院子，从竹梯爬回豪华套间，突然间，我的动作凝固了，我看见韩德吊床上有两个人抱在一起，自然而然的，姑娘的裸臂停留在韩裸露的胸膛上，韩酣睡的面容十分安详，几乎听不到他打鼾。好半天也看不清哑妹的面容，她似乎睁着眼睛，凝视着夜空，天上一团团的黑影，像是村庄的倒影。天光就是这样，在她脸上慢慢亮堂起来。

她转过脸来。我的酒劲和怒气全消散了，开始惊惧起来。她像是猛然间长大了，成熟了，变了一个人似的。当地人关于柳州的讲述使我确信，这是一个真正的广西少女，大山里头来的，高额头、细腰身、嘴角的弧线很弯，脸色苍鹭似的白。

我退回院子里。一夜的狂欢散去后，黑暗里的生物弄出许多忧伤的声音。月光滴滴答答的，像我的怀表急促地踮着脚尖行走。她提着一盏红灯笼，从梯子上跟下来，放下灯笼，是她主动拉起我的双手，还是我拉起她的双手，我完全记不清了。她热切地望着我，眼神燃烧着什么烧不完的东西，

像是地底下最深处的煤块，最好的地下深处的火焰，火焰其实是一种燃烧氧气的语言。我讲个不停。说什么呢，我说我是太平洋岛屿争夺战的幸存者，前年圣诞节前坐船来的，我爱中国，也爱中国人。包括韩。他是我最好的翻译和朋友……她能听懂，我太激动了。不知道该做什么，老毛病一犯再犯。胡说一气，语无伦次，根本不在意她是哑巴。我说的不是英语，也不是中文，是一种来自地底下的有几十亿年历史的语言。

那是我最后一次见到她惨白的面容。从她的双眸中，毫毛似的无数细雨，无声无息，飘落在眼前一层又一层无穷无尽的喀斯特山形上。我听见了来自她喉咙深处的呜咽，以及来自自己身体内依次崩塌的声响。当我醒来的时候，我的手放在双膝之间，头朝下侧卧在帆布床上，尽量收拢着双脚，像子宫里安睡的婴儿。

隔天，去日军战俘所画像。这次，我是一个人去的。

石黑罕见地打破沉默，他说他也能画。我把笔和速写本交给他。他的画技太差，把富士山画得很丑，在山下，他画了一口不知通向何方的井。

借助懂英语的其他战俘，我问他是不是管过合县煤矿，他歪头盯着天花板上渗水的地方。我又问他是不是听说过矿井底下发现蘑菇人的事，他迟疑地看了我一会儿，又盯着天花板装傻。我要求他开口，他像块长满苔藓和裂纹的石头，固执地拒绝。他留给我唯一的说法是他没空，因为韩君约了他下棋。我一把揪住他的衣领，韩不是他的借口。但他无所谓，将眼光锁定在天花板上。彼此凑近了，真受不了，他全身臭得像具腐尸。我吩咐看守快快给他洗个澡。

走出战俘所，我跳上吉普车，才感觉到有什么地方不对头。但却一时间想不明白。我反应十分迟钝，觉得这事跟韩有关，但我搞不懂他与石黑之间到底发生了什么。

傍晚时分，暴雨倾盆，目力所及的地方，出现了一个个小湖泊，看来



受灾面积不小，我得出去找人帮忙，加固一下新屋顶。祈祷雨快点停。

祝你一切安好，爱你。

卢·德克斯特 (Lou Dexter)

1945年8月7日，柳州，中国

亲爱的罗蒂：

石黑有吾死了。

他死了，他的死使我醒悟过来，那天石黑当我面说过的那句话是“我们的最后一局棋”。石黑一定是预感到了他的死期，他在我逼问他蘑菇人的事的那一刻，为什么表现得那么无所谓，因为他就没打算活下去。那是他和韩的最后一局棋。

他的死亡经过是这样的：上午，三架日军轰炸机飞过云天，在飞机和云朵之间的空隙当中，可以看见微弱燃烧的橙色光焰，日头像一只追逐光明的飞蛾，很快被盘旋回来的日机覆盖，日军轰炸机的发动机呼啸声彻底降服了地上人们的本能。谁也没发现防空洞里少了一个人。等待之所以漫长，因为日军飞机在他们头上去而复返，奇怪地转了好多圈，没有扫射，也没有投弹，像是履行什么葬礼仪式，终于，拧身飞走了。

日本战俘们起先尚能保持那种什么都能忍受的平静，喉咙里压抑着汨汨声响，犹如耳朵眼里塞着棉花，伏在地上，静听地洞深处狐狸的悲鸣。

终于，不知是谁在小声念叨：石黑君在哪里？

没人接茬。石黑没死。但所有人显然都遗忘了他。他没有趁空袭越狱逃跑，而是用床架上取下的一枚锈蚀的大铁钉，划开了自己的肚腹，亲手把肠子扯出来。他跪倒在地，大声喘着气，一直苦苦熬到天黑，才断气。他死得正是时候，没有留下遗书。彼时消息传来，广岛被核弹轰炸，蘑菇云高高升起在废墟上空，苏联向日本火速宣战，日本完了。

看守所的气氛十分诡异，中国士兵没有欢呼雀跃，日本战俘也没有捶胸顿足，周围的人都像石头人那样，垂手对着奄奄一息的石黑，每个人的

“广岛被核弹轰炸，蘑菇云  
高高升起在废墟上空。”  
绘图：曹青



表情肃穆冷淡，似乎都在默哀，也似乎都无动于衷。人人都接受了一个日本军人死得其所。这名天皇的武士到了只欠一死的地步。石黑自裁后，身子特别轻，像是极度疲劳之后虚脱的那种轻，身上散发着浓烈的腐败味，身下积着一汪紫黑色血水，叮满了苍蝇，被我画笔描摹过的深邃眼睛大睁着，依然死盯着天花板上的某点。

看守长见惯了死亡，但没见过这种残忍的死法，他松开自己的武装带，以手背不断擦汗，站得离死尸尽量远，在死亡原因一栏中填写了“霍乱”。他没布置尸检，战争死个把日本鬼子不算什么，只是吩咐士兵，把石黑拖出去火化了。

大量平民丧生在广岛核爆炸，这是震惊人类历史的大事件。日本人为他们的侵略行径得到了报应，但我们并不是那么高兴。抱歉，死亡剥夺了幽默感，今天就写这些，保证今后写一点让你高兴的东西。

吻你。

卢·德克斯特 (Lou Dexter)

1945年8月9日，柳州，中国

亲爱的罗蒂：

在石黑死后，僧人去战俘所做法事驱邪，韩则邀我一起爬山。

酒店的后山，越往上攀爬，越会明了，这座山彻底被炮火毁了。树林尽焚，取而代之的是，裸露的山石和长势卑微的灌木。

我扶住一块山岩，停下喘气，问他石黑死时他去哪里了，韩说哪儿也没去，在山上看风景。

看什么风景？看日机丢炸弹？山中的光线不好，看不清他的脸，我控制不住自己的脾气，把他拉近身边，他的眼白露出较多，那眼神和死前的石黑非常像。我意识到他们两人长得也有几分像，是中国人长得像日本人，还是日本人长得像中国人，真不好说。但两人的气质截然相反，石黑坚强而阴郁，韩则浪漫而狡黠。此刻，韩副官同我一样爬得汗流浹背，但像敢死队发起最后一次冲锋那样兴奋异常。

你们不是棋友吗，他死了，你连面也不露。我说。

韩大笑，笑得太急太神经质，猛烈地咳嗽起来。他肯定向我瞒着什么。我说韩，你必须对我说实话。石黑告诉我你约他下最后一局棋，为什么说最后的棋呢？难道他的死和你有什么关系吗？

山上除了碉堡工事，还藏有许多阴暗潮湿的洞穴。我们沿滑溜溜的石阶，钻进一个山洞，手电筒光打在水迹斑斑的洞壁，不是发现地层结构，就是照亮一些岩壁文字。韩尽量岔开我的话题，他告诉我那些并非是兴致所至的涂鸦，而是古代中国人对山川风物的崇奉祭祀。你在寺庙里的善男信女身上找不到的，但在山洞的幽暗里到处都是，中国人的真实信仰在洞穴的幽暗里。

我们跌跌撞撞，钻入一个更阴暗的岩洞，数尊损毁的佛像歪倒在地，我说主啊，我敢打赌，在下是第一个到此一游的美国人。

韩大笑，笑声戛然而止，扑啦啦，惊飞了无数蝙蝠，蚊虫为吸到了新鲜血液，嗡嗡歌唱起来。手电筒光圈里照着一些奇怪的小对象，我凑近一瞧，竟是几只用过的保险套。

韩挠着脖子上蚊虫咬的肿块，转脸忽然对我说，石黑很守信用。我和他约定，最后一局棋定生死，谁赢谁活，谁输谁死。他的棋输了，他必须死。他做到了，保住了日本武士的荣誉。

出洞花费了较少时间，我恢复了一些体力，我说天哪，这是谋杀，即便他是日本战俘，即便他十恶不赦，即便你没有亲自扣动扳机。但你是军人，这里有军纪，你有没有一刻想过军法？

他嘿嘿一笑，不回答。这一刻，我想到他毕竟还是个诗人，中国诗人。

出洞后坡度大了，仿佛快到山顶，但转过山路，发现只是翻过了一块巨岩而已。继续往上爬，山势险峻起来，日头开始西沉，陡路两侧均是斜探下峭壁、侥幸躲过炮火的杂树藤蔓。我们略微恐高，不再交谈，好节省体力，彼此分担着缄默的重量。

当爬上陡坡，柳州全景在我们脚下。西天的火烧云似乎并不悬在天上，而是来自于城市内部。柳江像一条青蛇，企图咬自己的尾巴。机场抛弃在远处，像是被咬下来的一节蛇尾。尘土一路上虽尽显其恶，但彼时，晚霞为尘土所过滤，在山峦间，形成一团蓝幽幽的薄雾。看不到山脚的池塘，但我知道它就在那里，那个天天洗净我们的地方。

一回身，看见一小片树林，居然逃过了战火的屠戮；遥遥的传来了犬吠，似乎越来越接近；主啊，我的胸口充满了突然袭来的波涛般汹涌的温暖。我瞬息感觉到了来自天地间造物主的巨大悲悯。我口里喃喃，不住向上帝祈祷和平。可你知道的，我素来不是那么敬虔的。有时候，我还认为上帝

不在现场。请饶恕我，上帝。

韩不再兴奋，他终于可以冷静下来，向天空舒展开双臂说，看哪，这里就是山顶。

眼前只是一小片矮矮的树林，一条蜿蜒无尽的山路，伸向山的另一边，前方不知是何处，不是我们期望的会当凌绝顶的样子。这里什么也不是，这里通向未知的某处，这里是结束，也是开端，这可能就是生命的真相。

在山顶上，韩到底说了些什么，我有些晕眩，反应又迟钝起来。我们都避开了轰炸广岛不谈。记得他说的全是关于合县煤矿的逸闻。蘑菇人啊蘑菇人，煤矿上至今流传着日军诓骗蘑菇人的许多传说。比如，矿工们向日军报告说多次在井下遇见蘑菇人，送来许多鲜美的地底蘑菇。石黑中队长吃过，很喜欢，他下令矿工拉一个蘑菇人上井，矿工不愿意，但他们更害怕日军，他们拉上来的那个是女的，不会说话，只会呀呀叫。矿场传说讲过饥荒岁月，下井采煤的人中混入过女扮男装的村女，遇上矿井坍塌，被活埋在井下。矿工们都说石黑留下了蘑菇，却把蘑菇人送进了监狱。

我说，女扮男装？石黑救上来的蘑菇人是哑妹子吗？

韩调转头看我一会儿，用奇怪的口吻说，别当真，卢中尉。这里的老百姓特别迷信。

我说迷信不好吗，他摇摇头说不好，我们都笑了，但笑得比哭还难看。

我说，好吧，不管迷不迷信，不管我信不信，你得放个假，好好睡一大觉。

韩又摇头说，过去那么多年，以为打败日本就是我们每个中国人持之以恒寻求的好日子，现在真的离目标这么近了，忽然发现实际上好日子还是那么遥远。打败日本后真的是我们的好日子吗？这些年以来，浴血奋战得到的那些东西，也许只不过是运气好罢了。

韩卸下配枪递给我。我收回手掌，掌心里除了沉甸甸冷冰冰的枪支，

还多了一颗温柔轻忽的小小白蘑菇。

他说，开饭时间到了。我饿了。

他转身，大步朝山的另一边走下去，身影迅速，像下矿井似的沉降下去，下面除了黑岩以外，无非是泥土和灌木，灌木和泥土。在天全黑之前，他变成了一个浓黑色坐标，和山色混为一体。

他没有回我们的豪华套房，我想他不会回来了。

他真的没有回头。失去一个像韩那样的朋友真难受，但这就是人生，永远在失去一些什么。幸好我还拥有你、你的爱和灵魂。爱你在每一时刻。

卢·德克斯特 (Lou Dexter)



1945年8月10日，柳州，中国

亲爱的罗蒂：

今天我一直在祷告。好消息，也是坏消息。今天最重要的消息是长崎又遭到核弹轰炸，我不了解其中细节，也不想了解，人死得太多了，但战争真的快结束了。这里的部队和百姓并没有得到什么改善，仍然活在深重苦难之中。我提笔画了两个典型的国军士兵：一个瘦骨嶙峋到极致，简直是个走路的骷髅架子；另一个还没步枪高，只是个孩子。十来天前，他俩还是逃难的普通平民。

我向师部报告了韩的失踪，关于蘑菇人，我半个字也没提。我们也没再见过哑妹，驻地里没人在意，毕竟打仗的日子，每天都有许多来来往往的人从此再不出现。朱师长忿忿地认定韩当了逃兵，我不这么看，我告诉他韩是一个令人肃然起敬的爱国军人，他对敌人有独特的看法，他对仇恨也有他自己的消解。朱师长不懂，他不可能懂。在师长眼里，只有汉奸或者非汉奸，朋友或者敌人。

我将石黑有吾的画像放进了他的骨灰盒，希望他在日本务农的父母收到能有所安慰。无意中我们得悉，这酒店以前不是什么军官俱乐部，而是日军的慰安所，曾经有许许多多无辜的女人（朝鲜人、中国人、包括日本人）在这里忍受饥饿和蹂躏。现在不妨略略评估石黑的说法，我估计他一直在对韩副官撒谎。他是不是没有释放那个女扮男装的矿工，没有将她送进监狱，而是直接送来这里充当慰安妇。是不是她命硬，没有死在慰安所，而是逃了出去，变成了卖蘑菇的小姑娘。或许，她的日本艺名就是“夏树”之类。或者，她真的是来自地下的蘑菇人，不会死的蘑菇人。我们在半道遇见的黑衣女孩是一个不会死的蘑菇人，但我们

喝了她的蘑菇汤安然无恙。韩说那是因为我们都是好人的缘故。我们都在战场上杀过人。我真希望韩说的不是恭维话。我的这些想法目前统统无从考证。但不管怎么说，韩副官是相信的，他相信石黑害了卖蘑菇的小姑娘，而韩以他自己的方式报了仇。中国式复仇，看上去就是一局大棋。不过，我更愿意相信是石黑以他自己的方式赎了罪。石黑不是一般的日本军国主义分子，他比大多数日本人更明白战争的残酷和荒谬。韩也是。

亲爱的，要是你不相信我所讲的蘑菇人故事，请仔细察看信中所附的这只小蘑菇（希望漫长的邮路中不被压碎），我不是小说家。韩相信，我也相信，当地穿黑衣的矿工们都信蘑菇人的故事。在搁笔之前，要特别提一下每夜都来造访的小客人。熄灯钻进蚊帐，他们就来了。萤火虫打着红灯笼，要跟地平线闪烁的星辰媲美。红灯笼的舞姿是我每晚的催眠方法。此刻，眼皮开始打架了，今晚一定会梦见蘑菇人，黑亮的煤块，以及在暗处刷刷生长的白蘑菇，我想问问他们打着灯笼在寻找什么。不晓得他们会怎么回答，也许会说饥饿死亡算不了什么，生命得到的那些东西只是侥幸罢了，每天失去一点点，才算是活着。

梦里，绳子断了，蘑菇人呼啦啦呼啦啦，掉下井，摔成一片片碎蘑菇……在战争落幕后，我想去合县煤矿。你看，在黑暗的未知面前，我们如此弱小无力，但它确凿无疑地存在着。我现在对死亡没有恐惧，而是充满了莫大的好奇心。也许，我早已变成了一个一直在寻找光明出路的蘑菇人。

你说过要和我一起经历所有未知的未来，现在，仅仅是断断续续写下

个开篇。这些信集中起来邮寄，发现过于冗长深奥，但不是故意如此，实是生命从不简单，生命即是冒险。渴盼收到你的复信，也许，将来你也会梦见地底下的蘑菇人。等部队到贵阳再聊。

爱你每一分钟。♥

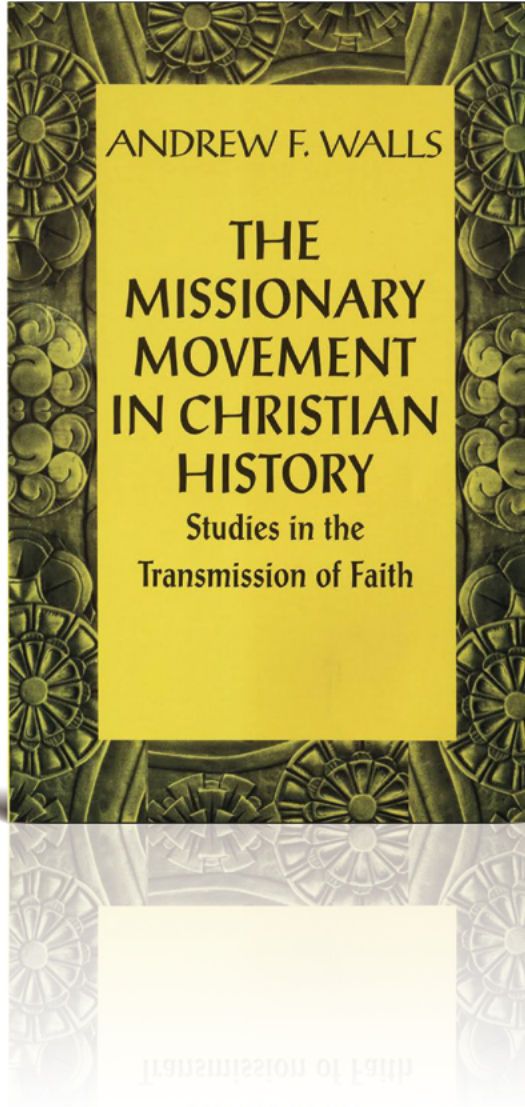
卢·德克斯特 (Lou Dexter)

### 作者小传

武陵驿，生于上海，居墨尔本。世交会、维州华文作协和澳洲华人作协会员。小说学会理事。圣公会牧师。《世界诗歌》副社长。ACT 硕士。小说刊于《芙蓉》、《江南》、《文学港》、《安徽文学》、《莽原》和《四川文学》等。诗歌见于《创世纪诗杂志》等，入选花城版《2020 中国诗歌年选》等选本。已出版《水蜘蛛的最后一个夏天》和《骑在鱼背离去》。

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（kosmos II）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 16 期主题是“非基运动·本色化教会”，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。



安德鲁·沃尔斯，《基督教历史中的宣教运动：信仰传播的研究》  
(*The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*  
[Maryknoll: Orbis Books & Edinburgh: T & T Clark, 1996])

Κ Ο Σ Μ Ο Σ

二零二二年第一期总第十六期

春季号

