

# 論文化基督徒的自我辯護・策略與功能

孫尚揚

由於文化基督徒在神學旨趣上既對各種人本意識形態話語與信仰保持高度的警覺，又對歷史與現實中各種形態的非理想的基督教及其神學持一種批判的態度，（二）此種自覺的雙刃劍式的鋒芒再加上其自身的身份問題，便使其常常處於不得不爲自己存在的正當性進行辯護的境地。據筆者的觀察和了解，迄今爲止，就教會方面而言，除了國家化的大陸三自教會領袖對文化基督徒現象明確地表示寬容和理解，甚至引文化基督徒爲「重要同路人」外，（三）北美和港台的華人教會較之於人本意識形

態話語與信仰的代言人對文化基督徒似乎更爲敏感和嚴苛，儘管其立場可能完全不同。這是一種饒有趣味的現象，箇中原因，筆者無意贅述。本文關注的主要是在以下幾個問題：文化基督徒是以甚麼樣理路爲其在中國現代境遇中的生存和發展進行自我辯護的？這些辯護若從宗教哲學或神學的角度來看，其得失何在？

## 一・正名

誠如論者指出的那樣，文化基督徒這一概念

早已有之，各人用法不同。<sup>(三)</sup> 而用法的不同往往又決定了人們的看法與態度，故不可不先作一點概念方面的釐清工作。

在就與文化的關係對基督教進行分類時，理查德·尼布爾認為有一種所謂「文化派基督教」，這派人士「認定基督與文化在根本上是一致的。」<sup>(四)</sup>

尼布爾所說的實際上可能是基督教神學中的自由派，與本文要討論的對象不能完全等同。不過，這一說法對文化基督徒的命名是否有概念上的示範性，我們目前尚不得而知。因為文化基督徒之說原是國內一熟知尼布爾思想的教會領袖於八十年代末提出的一個概念，九十年代初劉小楓從社會學和神學的角度予以申述，隨即引起一些爭議。<sup>(五)</sup>

較早以文字形式關注文化基督徒現象並向其「發難」的香港浸會大學教授羅秉祥博士依據聖經及他本人在北京等地的學術交流經歷，將大陸研究基督教的衆多學者，以及自稱其言述之語境在大陸、但已在香港工作的劉小楓統稱為中國亞波羅。

他憂心忡忡地擔心這些亞波羅們「對基督教信仰的認識雖然也正確，但不充份。他們埋首於神學鉅著，卻很少看聖經；他們常與其他學者來往，但沒有教會生活；他們講基督教神學，但卻抽離於基督教信仰群體；他們熱愛神學，但不一定熱愛神；上帝是他們研究思維的對象，而未必是禱告敬拜的對象。」

<sup>(六)</sup> 在羅博士看來，這些亞波羅的研究與傳述之可信性與系統性堪稱可疑。不過，他的界定本身未必精當，因為如果說亞波羅是位信道者的話，羅氏所說的中國亞波羅則並非都是或自稱是基督徒，他提到的代表人物中相當一部分只是人文學者。

由羅秉祥上述這篇題為《中國亞波羅與香港神學界之九七危機》的文章在香港神學界引發了一場熱烈的討論，而討論的對象後來實際上擴展到漢語基督教教學術，但論者卻習慣於稱之為「中國亞波羅之爭」。在此次討論中，姑且不論各人的具體觀點，「控辯雙方」（這樣說也許過於簡單化）在對其研討的對象的描述與界定上分歧頗大。香港建道神

學院的梁家麟針對羅秉祥的亞波羅之說，提出了異議。他認為，「在那些積極參與基督教研究的學者

中，他們究竟僅僅研究上帝抑或也敬拜上帝，兩者的分界在現實上未必是很明顯的。」建道神學院的另一位教授楊慶球則明確指出：「一般研究基督教學術的中國學人，他們並不以自己為基督徒，所以他們不應稱為中國阿波羅，也不應稱為文化基督徒……他們的委身是學術，並不是基督教。」<sup>(七)</sup>

由於想得到一種「更具涵括性和中性的描述」，杭州大學（現已併入浙江大學）基督教研究中心主任陳村富教授在《「文化基督徒」現象的綜覽與反思》一文中又提出了 SMSC（Scholars in mainland China studying Christianity）這一概念。<sup>(八)</sup>大陸的另一位學者、中國人民大學哲學系的李秋零教授則將大陸研究基督教的學者群體（實即 SMSC）分為三類：客觀的、中立的研究者，人數最多；對基督教有好感者，人數相對較少；認信基督教的學人，人數最少。<sup>(九)</sup>本文要討論的乃是上

述三類學者中的最後一類。

在锚定對象之後，我們還應對文化基督徒作一本質界定。目前神學界似乎傾向於接受文化基督徒的代言人劉小楓的定義：「文化基督徒指的並不是中國大陸的大學和學術建制中從事基督教歷史及文化研究的人士，而是指有個體信仰轉變的知識文化人。認信基督徒方可稱是基督徒，而非從事基督教文化研究者即是基督徒，這是不言而喻的。」<sup>(十)</sup>但這還只是限定了文化基督徒的外延，那麼，是甚麼樣的特性使得文化基督徒有別於一般基督徒呢？劉小楓的回答很明確：「從教會歸屬上看，文化基督徒的特定含義則指無教會歸屬的基督徒，即或未受洗，或不歸屬於某一基督教會的教派或宗派。在具體的信理題上，文化基督徒也與教會式的教派信理有相當的距離。」<sup>(十一)</sup>這樣，我們便可以得出一個更簡明的定義：文化基督徒乃是指那些對耶穌基督有個體認信，並且標榜教會中立，因而或未受洗、或不歸屬於某一基督教之教派或宗

派，並且有其較爲特殊之神學旨趣或信理的知識——文化人。

## 二・功能論對本質論——策略對敬虔？

迄今爲止，華人神學界對文化基督徒的責難似乎有一種共同的傾向，即在對文化基督徒的功能有不同程度之肯定的同時，主要從本質論的角度展開對文化基督徒之信仰、行爲及其信理的懷疑性詰問，並在此基礎上給予論斷。其中有代表性者可以列述如下：文化基督徒雖然認信基督，對十字架和受苦的上帝深表認同，卻極少提及基督的復活和救贖，故其信仰雖正確卻不充份（許志偉、羅秉祥）；雖然接受新、舊約聖經，卻不是以聖經的一切（全部）爲依據（許志偉），專注於神學思想，但抽離了聖經研究來孤立地處理神學家的思想，既割斷了神學研究的學統，也不顧及神學家本人隸屬的信仰群體與神學傳統（梁家麟）；採取的是一種拿來主義的實用態度，在教會觀方面沒能完全遵守聖經的

教導（許志偉），沒有教會生活，不參加聖禮（許志偉、羅秉祥），其宗教敬虔或認信程度殊屬可疑。<sup>(1)</sup>

針對這些詰難，文化基督徒並沒有作本質論層面的自我辯護。劉小楓聲稱：文化基督徒與一般基督徒並沒有本質上的不同。差異僅在於：文化基督徒的社會身份、文化教養和倫理承擔決定了他們的宗教認信的旨趣和取向，此即現代語境中的個體性信仰。<sup>(2)</sup>這種文化－知識人的個體性認信及其建構的人文神學還可因一些卓越的歷史先例而獲得其存在的權力與正當性，例如，第一批基督徒的身份就不是以教會歸屬爲尺度來驗明的；<sup>(3)</sup>各種基督教傳統中實際存在的優秀的文化基督徒如索洛維約夫、薇依、基爾克果及其神學無疑也是文化基督徒可以用來進行自我辯護的最佳歷史資源之一。<sup>(4)</sup>

另一值得注意的事實是，早在八十年代末，當劉小楓以筆名默默在《讀書》上發表一系列介紹現代西方神學的文章時，就已經在內心爲文化基督徒

的宗教生活形式進行「預答辯」了。在闡述朋霍費爾的「非宗教的基督教」構想時，劉小楓寫道：「做基督徒並非必須宗教化，必須披上宗教的外衣，信仰乃是整個生命的行為，基督發出的號召不是要人加入一種宗教，而是要進入新的生命，因此，一個做人成爲基督徒不在於他恪守宗教形式，而是切實地〔<sup>15</sup>〕很顯然，這是在爲文化基督徒那種沒有教會歸屬、不參加聖禮、不注重外在形式的宗教生活樣態進行「預答辯」。當然，這種教會觀顯然不是出自神學正統，但也並非言之無理、或毫無根據。

類似的本質論層面的辯護在劉小楓的論著中並不少見，不過，他專爲文化基督徒問題而撰寫的相關文字仍然大多集中於討論文化基督徒置身於其中的現代境遇，且樂於將其正在建構的漢語基督教神學稱爲處境神學、文化神學或人文神學，因此，他爲文化基督徒辯護的另一理路便較爲自然地表現爲功能論和文化策略論。儘管部分教會人士對此表

示一定程度的理解，但作爲一名與文化基督徒有一些思想上親和性的人文學者，筆者仍然對他們的理解的充分與深刻程度持相當保留的態度。實際上，這些語境不同的華人神學界人士也許並不知道，在他們那一句輕飄飄的喜憂參半的表示理解的承諾背後，隱含的也許是一種自以爲「比羅馬還羅馬」的智性上的傲慢和對特定的生存處境漠然無視的情感上的冷漠。因此，這裏仍有必要對文化基督徒功能論和策略論的自我辯護理路作些整理、綜合乃至增益。

處境並不是沒有重量的，全看掂量者是否感同身受。舉重若輕的壯士、烈士乃至殉道者心態或精神固然可貴，舉輕若重、如履薄冰的現實主義實踐也無可厚非。不是也有人將中國亞波羅的所作所爲視爲神的奇妙工作嗎？〔<sup>17</sup>〕

文化基督徒置身於一種儘管具有歷史具體性、但並非與歐美絕然不同的現代性境遇。〔<sup>18</sup>〕這種境遇使基督教既要面對著各種民族主義（尤其是

傳統的文化民族主義和以現代民族國家之建構為訴求的政治民族主義」的話語壓力，又必須面對「五四」以來從西方引進的各種啓蒙話語所建構的無神論的非宗教思潮對基督教的拒斥。雖然在現代史上的各種非基運動（這裏主要指「五四」至一九四九年之間）之後，基督教作為一種制度性的宗教在中國獲得了相當程度的組織化發展，教會大學的建立也為漢語基督教神學的啓動和發展提供了建制性基礎，但五十年代後教會的國有化卻使得基督教的宗教和社會功能全面萎縮，也使得中國基督教在思想學術領域裏全面萎縮。七十年代末以來，隨著社會生態的復甦，出現了所謂宗教熱。社會對基督教的功能需求呈上升趨勢，這主要表現為精英階層試圖從儒學、佛學和基督教神哲學中尋求資源，以填補主流意識形態話語式微後留下的倫理空白。但元氣大傷的建制教會卻自顧不暇，在忙於自身的恢復和維持的同時，根本沒有足夠的知識人階層來回應教外精英階層的需求。文化基督徒正是在這種境遇中

應運而生的。在總結文化基督徒賴以產生的社會機制時，劉小楓頗有洞察力寫道：「中國大陸的社會主義的現代日常生活結構與西方古代思想資料（基督教文典和西方古典著作的翻譯），共同構成了中國大陸文化基督徒現象的社會思想基礎。它可以解釋：為甚麼文化基督徒主要是通過西方古典文學、哲學著作接觸基督教思想，為甚麼文化基督徒有教會中立趨向和人文主義趨向，為甚麼是文化的基督教現象得到發展。獨特的生活經驗……與西方基督教人文主義思想資源融構出了文化基督徒現象。」<sup>〔十九〕</sup> 其中有一項還需要略加申述，即文化基督徒標榜教會中立的原因。關於這一點，劉小楓曾經指出：「中國基督教（主要為新教）內部不同宗派之間的神學理念、教會理念乃至政治－文化理念的衝突……構成了教會性的內部衝突。」<sup>〔廿〕</sup> 雖然教會人士可能會有各種理由來為宗派存在的正當性進行論証，但宗派衝突導致的教會人士對某一傳統的僵化性執著及其心態與神學視域的陝隘，無不

令人對基督教的普世性產生懷疑。例如，在天主教及新教內部發生的禮儀之爭中，由修會、差會背景及神學旨趣的差異所導致的衝突，既使平信徒無所適從，也讓教外的觀望者感到失望。超越宗派之爭便因此成為一種不無其合理性的理想。

只有在對上述現代語境有了充分而且切身的了解之後，才可能對文化基督徒現象有一種同情性的理解，才可能理解文化基督徒為達致其預設的功能目標所採取的文化策略。

由於對置身於其中的語境之現代性有切身的清醒意識，文化基督徒一方面自覺地承受了向精英階層提供思想資源的倫理擔當，另一方面，又雄心勃勃地預設了教會中立地（但決不是信仰中立）建構作為現代學科的漢語基督教學術與作為現代思想的漢語基督教神學這一目標。關於前一種功能，其具體含義及策略是「把公共生活的倫理秩序的切實依靠重新奠定在社會而不是國家之中。」<sup>(廿二)</sup>由於這是一種針對主義話語或政黨倫理所作的正當性辯

護，筆者不擬在此多作申述。以下將集中討論文化基督徒設定的後一項功能目標。

功能目標的達致似乎難以離開策略的考量。

文化基督徒為甚麼竭力倡導建立作為現代學科的漢語基督教學術呢？此乃因為文化基督徒充分意識到：「在現代社會中，思想表達的個體性行為在相當程度上有賴於學術建制的養育……作為思想的漢語神學仍須依賴作為學科的漢語神學的支撐。」<sup>(廿三)</sup>其意蘊在於必須在世俗社會中獲得結構性位置，才能使個體性的認信言述獲得實在的基礎。宗教社會學的研究表明：一種制度性的宗教也許其獨立存在是顯而易見的，但它在社會組織中的功能卻可能不是非常重要的。<sup>(廿四)</sup>借用楊慶坤先生的概念，基督教本是一種作為社會中間層的有其獨立存在的制度性或組織性宗教(*institutional religion*)，但它在現代中國卻不得像彌散性宗教(*diffused religion*)一樣融入世俗社會結構之中（這裏指的是基督教的國有化），成為其中無足輕重的

一個附屬性部分乃至點綴，而且在功能上全面萎縮。處身於這樣的境遇中，文化基督徒凸顯基督教的學術性或人文性，無疑是試圖使基督教在現代學術建制中獲得一席之地，從而使其在實際已呈現多元化的學術與思想氛圍中成爲一種有競爭性的思想資源，並通過擔當這樣的功能角色而使基督教思想本身獲得傳承與發展的實在性基礎。在此如這般的策略考量中，除了西方社會大學建制中的基督教學術的發展經驗之外，中國佛教與儒學的傳承經驗始終是文化基督徒的重要參照。在現代中國，儒學雖然因制度性的中斷而失了傳承的建制性基礎，但它畢竟作爲一個哲學門類存在於大學建制之中，從而能得到學術制度化的薪火相傳。佛教也只是在進入中國的文化主義傳統之中後，才成爲中國社會的精英倫理的精神資源。<sup>(廿四)</sup> 看來，文化基督徒採取的是一種融入文化的路線。爲了說明這種策略以及文化基督徒本身存在的正當性，劉小楓不無痛切地指出：「任何一種思想傳統勢力，都要求有自己的精

英知識群體擔當其思想的傳承人……倘若一種思想傳統不致力於維繫其賴以存活的知識群體，它的消亡就指日可待了。」<sup>(廿五)</sup> 也許，會有一部分教會人士對文化基督徒的這種過於自負的精英意識嗤之以鼻，而僅滿足於使基督教融入大衆的小傳統之中，但可以斷言的是，由此而引起的神學問題決不會比文化基督徒所帶來的問題少一點兒。

### 三・反思與疑問

雖然文化基督徒的正當性論証兼具本質論與功能論，但以上的辯護給人的印象仍是功能論的辯護多於本質論的辯護，濃厚的文化策略色彩遮蔽了其宗教敬虔。這當然是教會神學不太樂於接受的，因此，在一次由台灣神學院舉辦的座談會上，對中國基督教史頗有造詣的台灣學者葉仁昌頗爲尖銳地對劉小楓提出了以下建議：「『漢語』可以討論教會的事工及牧養，且必須是本質性意義的討論，而非策略的運用，這樣或許可以縮短文化神學與教會神

學之間不必要的距離。」<sup>(廿六)</sup> 對此種建議，筆者部分地表示同意。但筆者曾在別處通過考察五四時期知識分子將宗教情感化、功能化所導致的正反兩方面的後果，說明功能主義的化約式做法既不足以論證某一宗教存在的正當性，也不足以論證其可缺性，即不足以論證無神論的正當性。誠如約翰·希克所言，當宗教人士從功能的角度，而不是從宗教真理的角度來論證宗教的正當性時，那實際上是一種思想上的倒退。<sup>(廿七)</sup>

筆者對葉仁昌先生的建議也有所保留。實際上，如果我們不全面研讀文化基督徒對個體認信的表述，我們便會忽視他們以人文神學的言述方式對基督教之真理性的體認和闡述，從而會得出文化基督徒的宗教功能論、文化策略遮蔽了宗教本質論和宗教敬虔的片面印象。此外，人文神學與教會神學之間的張力難道不是必要張力嗎？二者非得合一不可嗎？文化基督徒深感華人基督教界有的是富有宗派性的實踐神學，卻極其缺乏純學術層面的理論神

學。<sup>(廿八)</sup> 如果文化基督徒與那些極富宗派性的教會實踐神學保持一定的距離，不正可以為華人神學界提供一種反省改進的機制嗎？也許，有些教會人士會辯駁道：神學不單代表歷史性的教會的存活的聲音，也扮演了批評角色，成為教會的對抗性聲音（*countrivece*）<sup>(廿九)</sup>，但文化基督徒所處身於其中的境遇卻不盡然。而且，退一步來說，既然教會內部宗派林立的現實本身就是對宗教認信的自願性與多樣性原則的認可，它何以就不能認可教會外的一種教派中立的文化基督徒群體及其神學的存在呢？在談到當今基督徒的靈性生活樣態的多樣性時，哈維·寇克斯寫道：「有些人似乎僅靠思想就能作爲基督徒而長盛不衰。他們興之所至地閱讀聖奧古斯丁、朋霍費爾或者劉易斯（C.S.L.）的著作，甚至閱讀聖經，但他們似乎對基督徒的團契或個人祈禱僅僅有那麼一點點的需要。他們的禮拜僅限於聖誕前夜和復活節，再加上若干固定的節日和爲進入人生的某一重要階段而舉行的儀式（*rites of*

*passage*）。他們的基督性是個體性的、思想性的，

不是團契性的和禮儀性的。這種人在基督宗教內部也許只是少數派，但是，如果因為他們的氣質與其

他基督徒的表達方式難以協調，便想將他們開除出去，那將是錯誤的。畢竟，耶穌是位教師，而且，基督宗教的思想在其整個歷史上一直吸引著好學深思的人們。<sup>(卅)</sup> 西方教會人士的這種心態也許可以為華人神學界提供些許的啓示。

當然，在對文化基督徒的自我辯護抱持一種同情性的理解的同時，筆者對其正在建構的漢語基督教神學本身並非毫無疑問。例如，在像巴特一樣強調人言與神言之間的鴻溝的同時，文化基督徒為何如此偏愛人文神學，而較少提及啓示的意義？此外，作為其生存論神學之原點的個體「原初性生存經驗」是否只是個人預設性的概念？它是否必然導向對基督的認信？注重神學之境遇或處境的人文神學為何如此獨斷地將本色化神學是作理論誤區？等等。由於這些問題已超出筆者能力和本文的題

域，此處不擬再議。唯存疑於此，供方家參考而已。

### 註釋：

- (一) 見劉小楓《這一代人的怕和愛》，頁 226，北京，三聯書店，1996 年。
- (二) 見《丁光訓文集》，頁 148-149，譯林出版社，1998 年。

- (三) 許志偉「文化基督徒的近因與神學反思」，《文化基督徒：現象與論爭》，頁 24，香港漢語基督教文化研究所，1997 年。

- (四) 見賴英澤、龔書森譯，《文化與基督》，頁 81，東南亞神學院協會，1979 年。

- (五) 見《文化基督徒·現象與論爭》的「編者弁言」，頁 1。

- (六) 《文化基督徒·現象與論爭》，頁 98。

- (七) 同上，頁 220。
- (八) 同上，頁 6。

- (九) 同上，頁 132-134。
- (十) 見劉小楓《現代語境中的漢語基督神學》，《道風漢語神學學刊》，1995 年第一期，頁 25；北美華人神學家許志偉先生接受劉小楓的界定，見《文化基督徒現象與論爭》，頁 30。
- (十一) 《現代語境中的漢語基督神學》，頁 26。
- (十二) 以上見《文化基督徒：現象與論爭》中各位作者的文章。
- (十三) 同注(十)
- (十四) 同上書，頁 26。
- (十五) 《現代語境中的漢語基督神學》，頁 40，註 75。
- (十六) 《走向十字架上的真》，頁 146，上海三聯書店，1995 年。該書是由《讀書》上的系列論文增補而成的，還另收了幾篇新作。
- (十七) 見《文化基督徒：現象與論爭》，頁 97。
- (十八) 參劉小楓《現代性社會理論緒論》前言，頁 3，上海三聯書店，1998 年。
- (十九) 《現代語境中的漢語基督神學》，頁 30。
- (廿) 同上，頁 20。
- (廿一) 劉小楓《現代性社會理論緒論》，頁 526。
- (廿二) 《現代語境中的漢語基督神學》，頁 33。
- (廿三) 參 C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, p.295, University of California Press, 1961.
- (廿四) 《現代語境中的漢語基督神學》，頁 34, 25。
- (廿五) 同上，頁 35。
- (廿六) 見《文化基督徒：現象與論爭》，頁 79。
- (廿七) 參約翰·希克《宗教哲學》，頁 175-176，三聯書店，1988 年。
- (廿八) 見《文化基督徒：現象與論爭》，頁 83-84。
- (廿九) 參賴品超「從士來馬赫看基督教神學與宗教學」，《建道學刊》10(1998)，頁 102。
- (卅) Harvey Cox, *Christianity, in Our Religion*, ed. Arvind Sharma, Harper Collins Publishers, 1995, pp. 393-394.