

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 當代公共神學的軌跡與類型

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	BAO, Limin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-02 14:17:44
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/165071">http://hdl.handle.net/20.500.12424/165071</a>

## 當代公共神學的軌跡與類型

包利民

浙江大學人文學院哲學系教授

美國印第安納大學哲學博士

在基督教神學的歷史上，如何處理與公共世界的關係，一直是一個重要的爭議議題。基督教的複雜性在於它在自身當中具有各種傾向，比如祭司的、先知的和神秘主義的，而不像佛教那麼出世，也不像猶太教那麼入世。這些傾向造成了靈性與公共世界之間的張力關係，在歷史上被冠以各種術語。靈性的一方通常被稱作「宗教」、「基督」、「神學」或「教會」等，世界的一方則被冠以「文化」、「社會」、「政治」、「國度」、「市民社會」或「公共領域」等名字。於是，我們看到理查德·尼布爾（H. Richard Niebuhr）\*關於「基督與文化」的五大模式的經典分析，也看到「基督教的社會教導」或「政治神學」的專著與文獻集。「國家—宗教」則由於「君士坦丁國教策略」被普遍懷疑而日益成為少見的詞語，取而代之的是「公民宗教」（civil religion）。然而「公民宗教」的考慮與「國教」並非截然有別，因為它源於西塞羅（Cicero）的信念：一個共和國必須有自己的宗教信仰。人們對宗教的期盼是變化的。著名宗教社會學家馬蒂爾（Martin Marty）曾經觀

---

\* 下文將論及理查德·尼布爾（H. Richard Niebuhr）的兄長萊恩霍爾德·尼布爾（Reinhold Niebuhr）。整篇文章討論的尼布爾大多為後者。為行文簡潔之故，本文中 Reinhold Niebuhr 的譯名是「尼布爾」，而 H. Richard Niebuhr 則是「理查德·尼布爾」。——編注

察到：當人們過於追求靈性之後，往往會朝現實問題的關注擺動，希望宗教能夠在其中發揮作用。但是當宗教過分與現實世界的議題交融時，人們可能又會產生新的不滿，轉而強調宗教的超越性一面。<sup>1</sup>「公共神學」是這一張力關係在我們時代的最新一次表現。當然，不同的時代有不同的特點，有不同的問題意識，所以這次的「公共神學」思潮並非在簡單重複歷史上的類似現象。二十世紀驚心動魄的大事是兩次世界大戰，更為深刻但不是那麼聳人聽聞的事件則是現代性的深化以及「後現代性」的出現。可想而知，面對奧斯威辛（Auschwitz）和啟蒙、多元化、世俗化的大舉進逼，「公共神學」必然首先呈現為一種辯護性（apologia）態勢。“Apologia”的古意標識着神學中的一門專門學科，它指的是神學對外部世界的解釋、闡述和對話。可想而知，信仰者一方會有人認為這沒有必要。對上帝的信仰不需要“apologia”。信者自信，不信者隨便。

“Apologia”的更為狹義的含義是辯護。「公共神學」必須首先論證神學觀念或廣義的宗教與公共世界具有關聯性，因為這已並非自明，而受到深刻質疑，有待辯護。一般人認為質疑來自公共領域；這固然不錯，但是並不完全。質疑也可以來自宗教—神學本身。如果面對內外兩個方向的激烈質疑，公共神學家依然相信自己的正當性，相信一個健康的公共領域離不開神學的直接和間接的支持資源，那麼人們就應當認真傾聽一下公共神學家的聲音了。尤其是，這聲音未必是一種，而公共領域不是最需要「不同的聲音」嗎？

---

1. 參看 Martin Marty, 〈前言〉 (Foreword), 載 Robin W. Lovin 編, 《宗教與美國公眾生活》 (*Religion and American Public Life*; New York: Paulist, 1986), 頁 1。

## 一、公共理性——阻擋之牆

從公共世界方面阻擋宗教進入公共領域的努力早在啟蒙之後就不鮮見。最近這次的典型代表是羅爾斯（John Rawls）和哈貝馬斯（Jürgen Habermas）。他們也許不如其他公共哲學家（如奧迪[Robert Audi]和格林納特[Kent Greenawalt]等）發展出更為複雜細緻的論證，但是因為他們是當代公共哲學中的領軍人物，所以他們對宗教的態度必然引起廣泛的注意、引證和爭議。羅爾斯的「公共理性」的學說明確規定涉及基本政治結構的討論時不得使用宗教和哲學語言（所謂「整全性學說」）。宗教被允許在純粹世俗的公共理性得出結論之後，對其「交叉共識」支持或是反對。哈貝馬斯以提倡「公共領域」見稱。他也反對宗教介入公共領域，因為他認為交往溝通理性所代表的主體間的相互尊重會遭到宗教的獨斷不寬容的姿態破壞。<sup>2</sup>

這一切可以追溯到近代早期。近代宗教改革之後爆發的宗教戰爭帶來了「寬容」被接受為一項基本政策，以便保護信仰自由。「政教分離」於是逐漸成為自由主義的憲政基本原則。到了十八世紀，西方又發生了啟蒙運動。啟蒙本身就是對宗教的質疑。知識論上的質疑即使採取最為中性客觀的表達式，也是不可知論的：宗教信念的真理性本質上不能由理性裁決；不同的宗教信念之間相互難以溝通；宗教真理對「外人」沒有說服力。這樣的啟蒙路綫貫穿了現代性，韋伯（Max Weber）的價值理性和工具理性的分離的說法就是這一路綫的深化。羅爾斯和哈貝馬斯的主張則是其最新典型代表。

對於這種來自公共領域的阻擋，當代主張公共神學的

2. 參看包利民，〈公共理性、信仰和信念〉，載《哲學研究》5（2003）；Jürgen Habermas，〈宗教與理性：理性、上帝及現代性文集〉（*Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*；Cambridge, MA: The MIT Press, 2002）。

學者提出了種種反駁。他們認為在公共領域中禁止宗教的聲音表明了自由主義政治哲學過度企圖達到「共識」。但是社會可能是多元的，而且這並不一定是壞事。當世俗政治哲學家宣稱現代人對政治患上了冷淡病時，大多指責基督教是「私人化」的根源。但是當神學表達了願意介入公共領域的願望時，那些自由主義哲學家們又葉公好龍，過分緊張，竭力阻撓。芝加哥大學（University of Chicago）著名神學家特雷西（David Tracy）通過其解釋學研究論證說，宗教觀念和符號未必就是無法公共享有的特殊事物。一切經典之所以是經典，就是在起源（origin）上是特殊的，而效果（effect）上是公共的。<sup>3</sup>事實上，一個完全世俗化的「公共領域」未必就是普世的、公共的。羅爾斯和羅蒂（Richard Rorty）等人後來承認他的「公共理性」學說無非代表了一種特殊的傳統——現代北美自由民主制政治——而已。耶魯大學（Yale University）著名哲學家 and 神學家沃爾特斯多夫（Nicholas Wolterstorff）認為，一個真正有活力的公共領域應當允許各種價值觀體系都貢獻自己的深度視角。當然，為了避免宗教可能帶有的獨斷色彩，各種宗教在參加公共討論時，要注意公共禮貌（civility）。<sup>4</sup>

## 二、兩個國度——神學方面的反對

以上爭論可能會給人以「宗教很想介入公共領域而遭到阻擋」的印象。這並不完全準確。其實，基督教本身當中擁護君士坦丁國教政策的並非一定是主流。大多數人毋寧說反

---

3. 參看 David Tracy, 〈獨特的經典，公共宗教及美國傳統〉（Particular Classics, Public Religion and the American Tradition），載 Lovin 編，《宗教與美國公眾生活》，頁 119 及以下。

4. 參看沃爾特斯多夫與自由主義哲學家奧迪的爭論文集：Robert Audi & Nicholas Wolterstorff, 《公共廣場內的宗教：政治辯論中的宗教理據》（*Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*; New York: Rowman & Littlefield, 1997）。

對熱切肯定和介入公共領域。

這個傳統由來已久。基督教並不認為「正義」的本質是水平的、人與人之間的，最重要的正義是人與上帝之間的，垂直方向的。正義的人、稱義的人得到的恩典未必是世間的牛奶與蜜糖的迦南地，而是新天新地的末世論。如此，「介入公共領域」就要小心了。愛是有方向的。如果愛 $x$ 過分，那就會忘記甚至仇恨 $y$ 。所以，人間的事情大致維繫就可以了，如果人對於「維繫工作」投入了太多的熱情，那就可能離開源頭過遠——而這就是罪。這樣的思想也許有普羅提諾（Plotinus）的色彩。最早闡明「兩個國度」學說的奧古斯丁（Augustine of Hippo）曾經深受普羅提諾所代表的新柏拉圖主義的影響。柏拉圖的政治哲學建立了分立價值大序，並把「至善—幸福」（the Good）從政治榮譽生活上移到超越的神聖追求中。人一旦走出過洞穴就不想再回到洞穴。日常公共世界中的人自以為是光明的、公共的、豪邁的，而哲學家與神秘宗教的信徒則是躲在陰暗的私人角落中低聲說話的奴性十足的人。<sup>5</sup>但是在哲學家和神學家的價值重估的大序中，光明的、接近太陽的、普世共享的天地是超越性的真理世界。政治世界反而是幽暗混濁的「洞穴」。知道了天國榮耀的人還會對那些爭權奪利、打打殺殺感興趣？靈魂的得救才是最為重要的。靈魂的得救不僅限於完全的個體內心，它也具有「政治的」或「公共的」形式，那就是教會。教會雖然在歷史上出現過許多腐敗，就像一切人性的組織一樣，但是它的本意卻是活出基督的愛與正義的教導，提示上帝之國的遠象的精神。事實上，這樣的共同體越是離開公共世界及其邏輯，越是能展示自己的本質。公共世界的邏輯永遠是現實主義的，屈服於強制性暴力；上帝之國卻是愛與和平的

5. 參看 Plato, 《柏拉圖的高爾吉亞》(*The Gorgias of Plato*; New York: Arno, 1973), 484D。

象徵。在當代，美國著名神學家豪爾瓦斯 (Stanley Hauerwas) 是這樣的立場的典型代表，他反對宗教獲得公共領域中的地位 and 權力，他甚至歡迎政治權威不再支持宗教，因為這樣才使宗教可能恢復自己的本質，並以自己的純粹的、獨特的面貌警示和啟發公共領域。<sup>6</sup>

針對來自宗教內部的反對，公共神學家們也展開了許多論證工作，指出基督教信仰並非私人化的；恩典除了特別的恩典，還有普遍的恩典。如果像某些保守福音派那樣把上帝局限在教會中，就是自我邊緣化，使得上帝成為一個「太小的」上帝。事實上，參與公共領域的討論還可以迫使神學和教會走向民主化，反思自己的神學預設，更好地改進自己。

### 三、公共神學的正理據

這些外部與內部的辯駁告訴了我們一些關於「公共神學」的信息。近現代公共神學與君士坦丁大帝的基督國教和中世紀大公教會都不一樣，面對的時代是啟蒙以來公共領域的重要性的上升。古典價值大序在近代失效，人們日益看重物質世界的價值。當代福利—全面干預式國家沿着這個方向不斷擴展，公共領域具有前所未有的廣泛權能，令人無法輕易放棄。<sup>7</sup>

在公共領域的價值提升的同時，人們卻日益焦慮地發現，這個領域其實問題重重。現代西方政治哲學家如麥金

- 
6. 參看 Stanley Hauerwas & W. H. Willimon, 《異國居民：基督教殖民地中的生活：一個刺激的、讓人知道某些東西是錯的基督教文化及事工評估》 (*Resident Aliens: Life in the Christian Colony: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know that Something is Wrong*; Nashville: Abingdon, 1989)。有意思的是這樣的態度也得到了部分重要自由主義政治家的間接支持。自由主義認為政治的任務就是維繫外在秩序，它無權干涉其他重要事務，尤其是信仰，無權對其粗暴簡單地加以「統一解決」。
  7. 當代宗教保守派圍繞家庭、性、生命倫理等問題積極介入公共領域，似乎就是因為不少人認為這些本來屬於宗教的私人領域受到了「公共世界」的橫暴干預。

泰爾 (Alasdair C. MacIntyre)、施特勞斯 (Leo Strauss) 等人一再對於相對主義、歷史主義和虛無主義所帶來的「西方文明的危機」感到憂心忡忡。政治合法性無法僅僅靠世俗語言論證，必須擁有超越性的「基礎」。否認了獨立於流變的是非善惡標準，公共領域就會墮落為各種利益集團之間的黨爭、內戰和臨時妥協。面對這樣的時代問題，可以理解的是，公共神學的一個表達形式是「公民宗教」。儘管貝拉 (Robert N. Bella) 等人提出這一思想時是上個世紀中期，它所把握的問題和解法在今天依然具有重大意義，甚至有更大的意義，因為當代美國面對不願融入新教文化的拉丁、中東移民、面對世俗化和多元化的深化，「自我認同」成了一個嚴肅的問題。亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 的《我們是誰？》(Who are We?) 表達了這種焦慮。他在這本書又重提美國的“civil religion”的觀念，並且把它明確規定為是新教精神。「美國信念」是新教的世俗表現，是「有着教會靈魂的國民」的世俗信條。<sup>8</sup>

狹義的當代「公共神學」並不完全同意「公民宗教」的策略路線。公共神學更關心的是基督教觀念而不是宗教符號儀式對公共世界的影響。公共神學的使命不是某一個國家的意義體系和認同感的建立，而是整個現代性的合法性的基礎考察。所以公共神學對國家政治在適當肯定的同時總是保持着批評的距離。公共神學的批評力度又因為國家和時代的不同而不同。十九世紀末的社會福音派與二十世紀的尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 顯然受到馬克思主義的重大影響，對早期資本主義積累時期的血與汗的局面喊出了神學家應當有的批評聲音。二十世紀中期，尼布爾已經

---

8. 亨廷頓著，程克雄譯，《我們是誰？美國國家特性面臨的挑戰》(北京：新華出版社，2005)，頁 59。

轉向相當自由主義的立場，儘管他清醒地指出民主政治也有資產階級立場的一面，更不要說市場經濟的貧富不均遭到他一貫的批評。歐洲的「政治神學」、「上帝受難神學」、拉美的解放神學依然沿着激進的方向繼續前行。英美的公共神學則日益向自由主義轉向，更多地肯定民主、市場、科技和教育等現代體制來源於基督教理念。尼布爾的《光明之子與黑暗之子》（*The Children of Light and The Children of Darkness*）\*是從基督教神學出發對民主制度的一個系統的重新辯護。尼布爾思想的繼承人、當代著名公共神學家斯塔克豪斯（Max Stackhouse）更是論證現代政治、經濟、科技、醫療和教育等等重要領域的背後都有神學理念的支持。當然，對現代性的肯定絕不意味着對狹義的美國國家政治的無條件支持。相反，自由主義的核心理念是警惕和限制政治權力對市民社會的侵襲。所以斯塔克豪斯對神學和教會傳統在這方面的貢獻特別注重發掘。荷蘭神學家克伊波（Abraham Kuyper）的領域分權的觀念，市民社會的自願結社傳統，全球化對於民族國家力量的限制等等，都得到了他的強調和張揚。

在美國公共神學中「向右轉」更為極端化的是著名神學家諾瓦克（Michael Novak）。他堅定地主張市場經濟的價值至上。韋伯論述新教與資本主義起源的關係的名著在公共神學界一直是一部重要文獻，而諾瓦克則模仿其標題寫了一本《天主教倫理與資本主義精神》（*The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*），全面證明天主教可以支持資本主義體制。<sup>9</sup>諾瓦克不使用「市場經濟」或「企業家精神

---

\* 中譯本：尼布爾著，孫仲譯，包利民審校，《光明之子與黑暗之子》（香港：道風書社，2007）。——編注

9. 參看 Michael Novak，《天主教倫理與資本主義精神》（*The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*; New York: The Free Press, 1993）。當然，從日本文化、猶太教和儒家中尋

經濟」之類中性的名稱，而公開宣布接受「資本主義」一詞，表明了他的思想的極端性和挑戰性。諾瓦克認為資本主義的正當性主要是道德上的，它可以發揮人的自由創造性，從而給予人們以尊嚴而非等靠要，這在拉美的「草根人民資本主義」中表現得最為明顯。考慮到他是一位天主教徒，而天主教對包括資本主義在內的現代性長期遲遲不願肯定，諾瓦克主張這樣的立場是很不容易的。事實上許多美國天主教神學家更同情解放神學而不是諾瓦克。<sup>10</sup>

#### 四、一個基於「強者／弱者政治學」模式的反思

上面的討論初步呈現出當代公共神學的四種類型。不過，「激進」和「保守」也許不能幫助我們深入地對其進行分析，因為它們只是一般政治傾向評價詞語。我們希望啟用一個更有深度的分析模式，即「強者政治學／弱者政治學」。這裏的「政治」是廣義的，它指的是公共的權力領域。這個領域其實由兩個相當不同的維度構成，它們在領域、本體論和目標等幾個方面都具有明顯的差異。了解了這一點，將有助於我們更好地領會「公共神學」的不同旨趣與進路。

第一個劃分標準是領域上的。「政治」的一般定義是「公共權力」。在這一定義中，已經可以識別出兩個相對獨立的領域：壟斷暴力與公共事務。如果說前一個領域是「權力」（主權），那麼後一個領域就是「權力的功能」（主權的任務）。這兩個領域儘管密切關聯，但是也有相

---

找與現代商業社會接軌的精神資源的學者也不少；但是韋伯的意思似乎是天主教不適合市場經濟，而這是拉丁美洲和東歐、南歐的天主教世界必須正視和思考的。

10. 天主教神學家中持不同看法的人很多。他們甚至對基督教是否一定支持「民主」也表示懷疑。基督教畢竟不能把某個時代的體制當作上帝的正義永久固定下來。參看 R. P. Kraynak, 《基督教信仰與現代民主》（*Christian Faith and Modern Democracy*; Indiana: University of Notre Dame Press, 2001），頁 91。

當大的差異，它們各自面對一批問題。政治哲學史上不同的思想家的興奮點經常只及其一，而不及其他。比如同樣都是「社會契約論者」，洛克（John Locke）和盧梭（Jean-Jacques Rousseau）等所熱切關心的主題乃是「權力」，是諸如主權的來源、創制和制約等等；而羅爾斯卻幾乎完全不關心這一主題，只是成篇累牘地討論按照何種原則分配「權利」才是公平正義的。這並非像羅爾斯自己所想象的僅僅是社會契約論「在運用層次上的不同」，而是體現了政治思考的完全不同的領域。

本來，權力政治學屬於強者政治學，而權力任務政治學屬於弱者政治學，這幾乎是一個自明的事實。從領域上講，「權力（power）擁有者」顧名思義就是「強者」（the powerful），而不擁有權力的平民當然是「弱者」（power-less）。正因為大眾的虛弱，政治才成為必要。弱者期待於政治的，是主權者運用強大力量為他們伸張正義，抵禦傷害，提供安全保障。這從國家起源的國防說（比如修昔底德[Thukydides]）和司法說（比如赫西阿德[Hesiodos]）中，都可以得到比較具象的驗證。但是因為現代民主政治的「政治正確」，西方政治哲學家儘量避免這類語詞。

第二，從本體論上講，更能清楚看出「強者」和「弱者」的概念並非一定要屬雜世俗褒貶在其中。「強」意味着自足存在，而「弱」意味着關係性存在。所有的凡人（mortal）、包括自以為是強者的人，其實都是弱者；沒有一個人能夠達到完全「自足」的獨立存在。儘管人類一次次企圖征服自己的弱者性，謀求「完全自足」，但是人之「在」甚至在其自在存在中就已經被他者擊穿，從而根本無法免除命運的擺佈。

第三，從目標上說，強者政治學的核心概念是終極「幸福」，這屬於個體追求型的生活價值；弱者政治學的核心概念是「正義」，這屬於人際邊界型的道德價值。現代政治哲學由於「民主」、「平等」、「去政治化」等等啟蒙觀念的深刻影響和壓力，感到討論「強者的幸福」有違「政治正確」，所以大多迴避此種問題，大多把政治看作為私人領域服務的一個「機構」，而不視其為擁有一種特別的「幸福」目標的生活形式；同時底氣十足地討論權力任務領域中的種種目標——「正義」或者「福利」。然而，權力擁有者怎麼可能沒有自己獨立的人生目標？甚至對現代性相當悲觀的韋伯都認真討論「政治作為一種志業」。

第四，從品性上看，強者與弱者也不一樣。倫理學史家阿德金（Arthur W. H. Adkin）就曾把希臘的道德系統地分為「競爭的倫理」與「合作的倫理」。麥金泰爾也在著名的吉福德講座（Gifford Lecture）中提出把希臘道德劃分為「效率的德性」與「正義的德性」兩大類。<sup>11</sup>所謂「強者品性」與「弱者品性」並不一定意味着價值上的高低。社會的進步靠生命力，社會的平衡靠公平。強者可以高貴，也可以狂妄；<sup>12</sup>弱者可以卑鄙，也可以忍耐堅毅，甚至奮起反抗。基督教道德被稱為「奴隸的道德」（弱者的倫理），這在尼采筆下與在薇依（Simone Weil）筆下，所指的意義就完全不同。

希臘羅馬為代表的世界是強者政治學的世界。君主制

---

11. 參看 Arthur W. H. Adkin, 《品德與責任：希臘價值觀研究》（*Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*; Chicago: The University of Chicago Press, 1960）；Alasdair MacIntyre, 《誰的公義？哪種理性？》（*Whose Justice? Which Rationality?*; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988），頁 37。

12. 阿倫特（Hannah Arendt）提示人們，從霍布斯（Thomas Hobbes）到尼采或譴責或頌揚的權力欲望並不是強者的特徵；相反，它就像妒忌與貪婪一樣，是弱者的品行，甚至可能是弱者惡習中最具有危險性的一種。參看漢娜·阿倫特著，竺乾威等譯，《人的條件》（上海：上海人民出版社，1999），頁 203。

政治當然圍繞着阿伽門農 (Agamemnon)、凱撒之類的「王者」(和帝王師)展開，後來發展出來的希臘羅馬民主共和制(及其理論捍衛者如亞里士多德和西塞羅等)指向的也是一種「集體強者」，而柏拉圖和斯多亞派為了抵制政治強者侵逼而提出的哲學，倡導的也是「內心的絕對自足強大」。

基督教通常被認為屬於典型的弱者政治學。從體制一領域上說，耶穌基督公開明確地站在無權力者、社會失敗者、邊緣人的一方，這在登山寶訓中表現得很清楚。希臘羅馬人所追求的榮譽和自足在基督教價值觀中成了「罪」的典型代表；相反，謙卑地承認自己的虛弱、不足和受難卻是成義的標誌。這樣的價值重估扭轉了西方的大傳統，最終幫助現代性成為一種以弱者政治學為中心的政治學。著名學者努斯鮑默 (Martha Nussbaum) 在其《善的脆弱性》(*The Fragility of Goodness*) 中列出了「人類實踐合理性」的兩類規範觀念，其中A表是「作為狩獵者、男性和主動行動的行動者」的，他們具有堅強和不可滲透的靈魂，信任不變穩定的事物，孤獨自足；B表是「作為植物、兒童和女性的被動的行動者」的，她們的靈魂是柔軟洞穿的，她們認為美好生活在於和朋友、愛人和社區在一起。<sup>13</sup>作為現代民主派，努斯鮑默站在弱者一方，論證B系列至少具有與A系列同等的價值，如果不是說更多的話。像努斯鮑默這樣的思想家在現代比比皆是，列維納斯 (Emmanuel Lévinas) 的「他者倫理學」就是另外一個典型的代表。在神學中，解放神學是旗幟鮮明地站在弱者政治學一方的公共神學。這一傾向發展到極端，就不僅要改變到對「人」的本性的

13. 參看瑪莎·納斯鮑默著，徐向東、陸萌譯，《善的脆弱性：古希臘悲劇和哲學中的運氣和倫理》(南京：譯林出版社，2007)，頁26。

理解，而且涉及到對上帝的本性的新理解。這不僅是純粹理論的邏輯結果，而且源於現實事件對理論家的逼問。奧斯威辛之後，歐洲的，尤其是德國的神學家必須回答「大屠殺中上帝在哪裏」的問題。對此有過多種解答嘗試。其中，莫爾特曼（Jürgen Moltmann）等人的「受難的上帝」指向着典型的弱者政治學的方向。在這樣的神學中，「弱」與受難具有了神聖性，或者說上帝具有了弱者性。在莫爾特曼和默茨（Johann B. Metz）看來，主張「全能」意義上的強者意味着主宰一切而不會遭害，絕對強者對弱者所受的傷害冷漠而缺乏敏感性。上帝不應當是這樣的全能強者（all powerful）。上帝會受苦。上帝也在奧斯威辛中，但是不是作為「歷史的主」的身份，而是以百萬犧牲者中的犧牲者的身份，與我們共同受難。不會受苦者也不會愛；願意同我們一道受難的上帝才是愛的上帝。我們與這樣的上帝一道，就有充分的信心拒絕不義，為無聲者抗議和吶喊。<sup>14</sup>

默茨對傳統強者神學觀的批評進一步涉及到本體論：傳統思想把人片面地設想為自然的主體，把人的歷史寫成了進步和成功者的歷史，在其中刪除了人類的受難。弱者被逐出中心。<sup>15</sup>然而，「福音的上帝最終並非成功者的上帝，毋寧說更是奴隸的上帝」。基督教真正應當做的是使一切人成為自己歷史的主體。「生者和死者的上帝是普遍正義的上帝，他粉碎我們交換社會的準則，拯救在死亡中蒙怨的受難者。他因此而呼喚我們成為主體，或者面對敵視人

14. 參看莫爾特曼著，曾念粵譯，《俗世中的上帝》（北京：中國人民大學出版社，2003），頁182及以下。也許因為莫爾特曼的思想在弱者政治學方向上走得過於前衛，保守的神學家比如拉納（Karl Rahner）就拒絕這種「十字架神學」。當然，歐洲的政治神學除了左派和右派，還有保守派，比如最近受到普遍關注的施密特（H. H. W. Schmidt）的政治神學。

15. 參看默茨著，朱雁冰譯，《歷史與社會中的信仰》（北京：三聯書店，1996），頁64。

的壓迫而無條件地幫助他人成為主體……」。<sup>16</sup>默茨自覺站在弱者一方，強調神學的任務是努力幫助弱者強者化（empowering）。默茨和莫爾特曼等歐洲公共神學家直到二十世紀後期依然支持拉美的解放神學。經歷了納粹執政和大屠殺，歐洲和德國背負了沉重的罪感，神學家自覺站在弱者政治學一方而避開強者政治學，是自然而然的。

美國是第二次世界大戰（以及冷戰？）的「勝利者」，它顯然缺乏這樣的負罪感的壓力。它的公共神學就更多地是強者政治學的。尼布爾的基本聽眾是公共領域中的「強者」，這從他的忙碌交往對象大多是美國政治界和思想界的領導人物就可以形象地看出。他的神學討論的也大多是有關強者和強國的問題。尼布爾的當代思想傳人斯塔克豪斯的「強者政治學」取向也十分明顯。當然，斯塔克豪斯更清楚地看到現代公共世界中的「強一權者」已經不限於政治，而是更為多元地（highly differentiated）呈現在經濟、科技、家庭、藝術等諸相對獨立之領域當中，這些領域分別服從自己的權威邏輯。斯塔克豪斯把注意力牢牢地放在對這些權威、權能、權力、專業人士、領導者等等的靈性指導（spiritual guidance）之上。他認為公共神學的使命就是論證聖靈曾經如何產生了這些「強一權者」，今天又應當如何再度激活那些在世俗化中逐漸獨立於其宗教根源的重大領域的內在靈性。這些權能大多是人們「創造」出來的，而不是「自然」的。它們的巨大力量可以服務於人類，但是沒有聖靈的倫理指導的話也可能對人類造成巨大的傷害。<sup>17</sup>如果說莫爾特曼等人新近倡導「生態神學」的宗旨明

---

16. 同上，頁 78。

17. 參看 Max Stackhouse, 《上帝與全球化（卷二）：聖靈及現代權威》（*God and Globalization, Vol. 2: The Spirit and the Modern Authorities*; ed. D. S. Browing; Harrisburg, PA: Trinity, 2001），頁 12 及以下。

顯是反對強勢的人類主體對自然尊嚴的傷害，質疑世界貿易組織（World Trade Organization）和全球化，那麼斯塔克豪斯就對「自然」的規範意義不以為然，並以相當歡迎的（儘管保持一定批評距離的）態度看待世界貿易組織和世界銀行，他熱心而正面地論證現代性的重要要素——科技——來自基督教理念，即來自《聖經》中對人類主體性的充分肯定。<sup>18</sup>

可想而知，即使在美國，這樣的強者政治學取向也是會遇到懷疑的。基督教畢竟被視為是弱者政治學的旗幟，美國也有黑人神學和女權主義神學等廣義的「解放神學」運動，一個肯定現代性基本價值觀的公共神學當然不是毫無爭議的。一個簡單的例子就是：自由主義政治哲學其實站在市場競爭的勝利者立場上（路德和加爾文的「公共神學」的基調是：「世間成功」標誌着恩典），而窮人和弱者大多是市場競爭的失敗者（傳統基督教信念：貧窮是恩典的標誌）。那位更為擁抱「資本主義」的天主教神學家諾瓦克尖銳地指出：弱者並非道德完人。實際上弱者具有許多破壞性的品性比如妒忌（envy），這使得美國許多黑人一直不能像多數民族和其他少數民族那樣真正地崛起。所以，社會正義的實施不能靠政府持續不斷送錢扶貧，而是要靠在市民社會中建設支持創業的體制和風習。<sup>19</sup>

由此可見，基督宗教是否可以建立一個系統的「強者政治學」的公共神學，是一個更為具有挑戰性和更有意思的艱難問題（至於基督教倡導「弱者政治學」並終於幫助它成為現代的主流，這沒有甚麼爭議）。

對於這樣的問題的回答既依靠理論辯護，更依靠是否

18. 同上，頁 24、27-28。

19. 參看 Novak，《天主教倫理與資本主義精神》，頁 184-185。

有成功的強者維度的「公共神學」個例的出現。應當說，二十世紀尼布爾的公共神學是一個成功的典範。尼布爾不掩蓋自己的關注點始終在強者維度上，但是這並不意味着他無條件地認同強者的所作所為。他的神學以「自由」為核心，自由代表的是人的積極主動性，是人的強者性、創造性。但是尼布爾的辯證神學的洞察昭示了公共世界：恰恰就在人的這一高貴而強勢的品性中——而不是在所謂「低下」的、弱者的特徵如肉慾中——蘊藏着人的罪性。所以，最為需要警惕自己的罪性的，不是弱者、壞人、罪人，而是強大的人、道德上高尚的人（和「先進制度國家」）、自我修養達到相當高度的人，包括宗教領袖。當然，絕對消滅罪性是不可能的，它將意味着人的超越動物性的高級本性被消滅。所以強者生活在悲劇中。<sup>20</sup>靠人（國家）自己的力量無法擺脫悲劇。從某種意義上說，巨大的政治共同體和政治權力可以被視為增強力量、超越私人、彌補缺陷存在的一種努力。但是，這種努力終究有其限度。人就是人，人的成神欲望必然失敗。無論是不懂強者政治學的自由主義的溫情主義（sentimentalism）還是不知道政治的悲劇性的西方霸權的道德驕傲，都是幼稚的。但是，聖靈可以完成人所不能完成的一切，上帝會把一切碎片連綴起來，提供終極性的意義。所以，一個謙卑地祈禱恩典和寬恕的強者（霸權強國）可以少犯些自以為是的錯誤。<sup>21</sup>

從尼布爾這裏，人們可以看到基督教神學（公共神學）除了可以在弱者政治學方面做出巨大貢獻，也可以在建設一個健康的強者政治學方面提出獨特的洞見。

斯塔克豪斯、豪爾瓦斯、諾瓦克、莫爾特曼等等眾多

20. 一個希臘信念：悲劇標誌着強者。喜劇大多是弱者的事情。

21. 參看 Reinhold Niebuhr,《美國歷史的反諷》(The Irony of American History; London: Nisbet, 1952)。

當代公共神學從尼布爾出發分道揚鑣，繼續向前發展，與時代的脈搏共振，發出了各種不斷創新的聲音，他們之間有時合作或是討論，但是經常論戰，相互甚至激烈對立。然而，正因為存在着這樣的創造性的張力，才會不斷產生出更為豐富的成果。這本身已經參與了一個成熟的公共領域的建設。

**關鍵詞：**公共神學 強者政治學 弱者政治學 尼布爾  
莫爾特曼

作者電郵地址：[bbbao@hotmail.com](mailto:bbbao@hotmail.com)

# The Trajectory and Types of Modern Public Theology

BAO Limin

Ph.D., Indiana University

Professor, Zhejiang University

## *Abstract*

After proving the feasibility of religious discourse in public matters, the more essential disagreements will catch our attention, which could be attacked by a model of two-type politics. The two types are: politics of the strong and politics of the weak. Christianity is usually deemed to have a dramatic change of focus from the strong to the weak. The public theologians along this line make more presence in modern Europe. They even believe that God suffers with the weak. By contrast, English speaking theologians focus more on the positive working of Spirit in various social powers.

**Keywords:** Public Theology; Politics of the Strong;  
Politics of the Weak; Reinhold Niebuhr;  
Jürgen Moltmann