

Globethics Repository

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

漢語神學與新左派的隱匿對話

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	CHIN, Ken Pa
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 13:51:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164383

漢語神學與新左派的隱匿對話

曾慶豹

輔仁大學哲學系教授

左與右不再有存在的理由，這不是因為在某個特定階段其中一方排除了另一方，而是因為不再有值得用不同名詞加以區分的差異。因此，這些名稱最終產生了現實中不再存在的錯誤的區分信念，引起了人為的和誤導人的論爭。

——博比奧（Norberto Bobbio）

《左與右：政治區分的意義》（*Destra e sinistra.*

Ragioni e significati di una distinzione politica）

一、

回顧歷史，基督宗教到達中國，主要都是以西方的「科學」來進行傳教的。無疑的，這是以一種現代性之姿的方式與中國相遇，這樣的相遇雖然仍以「天學」（The Science of God）為旨，但他們所做的，無異於是將西方的現代性帶到中國，儘管這種現代性主要是以科技作為其號召。天主教耶穌會士於晚明帶着科學（以天文學、算術、地理學為主）來到中國，與中國士大夫建立友誼，並影響他們入教；晚清基督新教傳教士亦帶着科技（以機械和各種科學知識為主，尤重醫療與教育）來到中國，與中國知識階層取得良好的互動，推動着中國走向現代化的道路。雖然天主教來華之際時的西方還不能算作是已全面的發展出現代

性，但對中國而言，不管是天主教或是新教，他們都是以一種「現代性」的姿態與中國互動，以其器物優勢之姿企圖說服中國。

不同於西方基督宗教在遭逢現代性的問題表現為「古今之爭」；在中國，基督宗教與中華現代性的言說特性即在於「中國／西方」、「傳統／現代」、「精神／物質」的二元思想框架下來解讀，基督宗教與中華現代性錯綜複雜的歷史際遇和互動模式被簡化作「中華性」而非「現代性」問題，結果關注的是「會通」而非「改造」之議題。¹正是上述的基本框架，使得梁啟超對於晚清至民國初年的基督教與中華現代性的關係所做的評論不太公允。連帶的，因為他的論述而影響了爾後中國現代思想史的書寫，基督教與近代中國的關係無法進入主流的論述，最終竟成了「空白」，這也就是為何汪暉在論述現代中國思想的「興起」時，也就根本不考慮到基督教在中國現代思想史上的意義和作用，竟也同樣是「無咎無譽」，最終在新左派的論述中「歸於淘汰」。

我們已注意到，由於「泰西」代表着一種現代性，但不是完全在中國意義下的現代性，所以隨着民國歷史進程中所延伸出來日愈複雜的全球資本主義問題以及相伴隨的帝國主義問題，於是也就存在着的一種以中國為問題意識的現代性，正如毛澤東在《新民主主義論》開頭就提出了一個中華現代性的問題：「中國向何處去？」可以說是總結了自晚清以降所有問題的核心。如果說中國現代思想史的

1. 汪暉，〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，載《台灣社會研究季刊》37（2000），頁5；該文於一九九七年發表在《天涯》第五期，本文採用刊於《台灣社會研究季刊》之版本。中國近代知識分子在說明中西文化差異的時候，基本上都根據這種架構來進行，梁漱溟的《東西文化及其哲學》尤是一個最為代表性的例子。朱維錚在這方面則說得較為中肯，見氏著《走出中世紀二集》（上海：復旦大學出版社，2007），頁215-217。

核心問題即是民族主義問題，但是這個民族主義肯定不是內在於自身的問題，現代中國的民族主義問題必須同時放置於與帝國主義的問題相關上共同論述之，因此我們可以理解，由於這種特殊的中華現代性，基督教一方面促進了中國現代性的歷程，但同時它又遭遇到前所未有的反對，所以它又是一個「去基督教的現代性」，這可以從一波又一波的非基督教運動中看出端倪。²

許多研究民國時期「反教言論」的學者都指證說，知識分子反教的原因主要源於民族主義的思想，但他們並沒有認真面對這樣的民族主義與反帝國主義存在着內在辯證的邏輯關係，民族主義是帝國主義不斷激化或強化的產物，因此反帝國主義就更明顯地植根於民族主義的情感和理解，這是一個不能迴避並作為全面理解中華現代性的核心問題。³換言之，基督教在一九四九年前後仍然受制於此一問題上，基督教如何回應並接受民族主義，但仍受到懷疑，理由即在於對帝國主義的問題與態度上並未有一個更為明確批判的態度有關，尤其帝國主義又與資本主義的擴張有關直接的關係，中國當時的現實處境即是交錯在通過資本主義與帝國主義擴張所刺激起來的民族主義浪頭上。⁴

二、

嚴格說來，漢語基督教思想界尚未準備好與新左派對話，理由是我們尚未具有與新左派在同一個語境下去進行

2. 參見馬健標，《衝破舊秩序——中國對帝國主義國際體系的反應（1912-1922）》（北京：社會科學文獻出版社，2013）。

3. 把反教與民族主義聯繫起來並淡化帝國主義的問題，相關之代表作可參見葉嘉熾的〈宗教與中國民族主義：民初知識分子反教思想的學理基礎〉，收入張玉法主編的《中國近現代史論文集》（台北：聯經），以及呂實強，《近代中國知識分子反基督教問題論文選集》（台北：宇宙光，2006）。

4. 參見趙承信，〈中國目前政治經濟問題的社會文化背景〉，載《真理與生命》21（1948）；葉青，〈資本主義與中國〉，載《文化建設》，卷一，第9期。

思考的漢語神學家，當然，更不要說我們是否已如新左派那樣，通過了西方的思想理論進入對中國現代性的思考或批判，甚至，連疏理出近代漢語基督教的思想史這樣的工作都未真正展開，這又如何可能與新左派對話？至少我們要明白，汪暉的《現代中國思想的興起》正是為新左派奠基起以新左派的問題意識為背景的思想史論述，問題是，截至目前為止漢語基督教思想界尚未為「現代漢語基督教思想」給出一個「史綱」式的論述，面對據說是目前中國當紅或最具影響力的派別，要真正展開對話實屬不易。⁵

再者，作為新左派奠基起以新左派的問題意識為背景的思想史論述，《現代中國思想的興起》的寫作沒有太多的關注到「西學東漸」中基督教的要素，好像現代中國思想的形成是從自身的傳統和反思為開始的。事實上，近代中國的東西方文化交流是一個不容忽視的課題，中國現代性的形成，不可能沒有基督教的元素，基督教對中國現代性的形成，就以「孔教」的提出為例，其意甚明，可以說是完全在基督教的背景之下產生的。因此，如何理解中西文化交流的過程中，基督教的思想原素與近代中國問題意識的關係，在新左派的書寫中，似乎可以說是存在的。這是第二個方面對話的困難。

提出漢語神學之說的劉小楓，可能算得上是對上述的問題比較敏感的思想家，他曾在《現代性社會理論緒論》嘗言：

5. 對當代中國思潮的基本了解，以及特別是新左派的部份，可參見馬立誠，《當代中國八種社會思潮》（北京：社會科學文獻出版社，2012）；蕭三匝，《左右為難：中國當代思潮訪談錄》（福州：福建教育出版社，2012）。要理解新左派的思想和其代表性人物的觀點，以及反對他們的論點，無疑的，公羊編，《思潮：中國「新左派」及其影響》（北京：中國社會科學出版社，2003）一書算是一本比較完整的選輯。一般認為，新左派的學者代表有汪暉、崔之元、甘陽等人，本文無力面面俱到地論及所有人物的論點，只能在此有限的篇幅下只選擇針對汪暉一人的論點進行對話。

從現代中國的語境來看，無論社會層面的還是思想層面的現代性類型研究，都是頗富刺激性的。如前文所述，民族比較是現代中國思想的基本處境，亦是中國現代性類型的基本問題的核心所在；中國的現代化過程的開端和現代性問題的起點都是從民族比較開始的。⁶

相較於劉小楓其他著作，這本書算是比較被冷落的一本，學界也甚少關注他在這本書的問題和思考。當然，一部分原因是劉小楓好像之後也很少談起這本書，然而真正的原因恐怕是，這是一本完全不同於韋伯（Max Weber）或馬克思作為對現代性問題反思起點之作，劉氏依然是緊扣着他的「神學視域」，以特洛爾奇（Ernst Troeltsch）作為他論述現代性社會理論的框架，所以之後跟得上談論的人少（吳伯凡喻作「語塞」），主要的原因仍然是國內漢語學界主要還是以韋伯和馬克思作為社會理論反思的背景。可見，由於劉小楓所開啟的思想語境與主流論述格格不入，自然就難引來學界的重視，加上此書相對比較缺乏思想史的論述，各篇章過於獨立，不容易看出其對現代性論述的力度和深度。

然而，不管從韋伯的問題或是依特洛爾奇，對中華現代性的反省無例外的必然與民族性的問題聯繫起來，這也就是中國現代性何以是「中國的」原由。劉小楓認為，現代性的三個持久性問題分別是：社會的公義、自由的秩序、慾望的個體；馬克思關注的是社會的公義、托克維爾（Alexis de Tocqueville）所關注的是自由的秩序、尼采的思想則是關於慾望的個體。不管是西方或是中國，我們都捲入了這

6. 劉小楓，《現代性社會理論緒論：現代性與現代中國》（香港：牛津大學出版社，1996），頁 179。

場持久衝突的現代性問題之中，這三個問題，在中華現代性的問題意識之中則總結為民族主義問題。⁷劉氏的描述還是很準確的，以當代中國思想語境為例，新左派關注社會的公義，自由主義則思考自由的秩序，而兩者之前的持久性對立，恐怕也是可以理解的，但在中國，這個問題顯得比西方複雜些，理由是它與中華現代性是由西方現代性所挑起的歷史背景有關，過去這一百年來，中華現代性的問題意識，基本上還沒有離開過民族主義的問題。⁸

所以，儘管對現代性的理論思考框架源於特洛爾奇，但劉氏的問題意識與汪暉並沒有太大的不同，正如劉氏所注意到的，中華現代性問題是指：

何謂「中國問題」？簡扼地說，它指晚清士大夫看到的中國所謂「三千年未有之大變局」；中國的社會制度和人心秩序的正當性均需要重新論證。這種論證需求是由西方逼出來的。可以從三個不同的層次來看「中國問題」的具體定位：在歷史功層面，中國作為一個民族國家單位如何富強，在國際（國族）間的不平等競爭中取得強勢地位；在生活秩序的價值理念層面，中國傳統的價值理念與西方理念的衝突如何協調，民族性的價值意義理念和相應的知識形態如何辯護；在個體安身立命的意義層面，如何維護中國的傳統中極信念的有效性，設想其解放性力量不僅對中國有效也對西方有效我這樣看來，「中國問題」可謂現代意義上的「道」崩，士大夫能不臨危擔「道」？⁹

7. 同上，頁 53-56。

8. 令人驚訝的是，汪暉在〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉一文中所指稱的中國現代的三種思想馬克思主義、啟蒙主義和後現代主義，不正是與劉小楓所述的完全吻合嗎？他們即是分別就馬克思、托克維爾、尼采為出發的，可是汪暉對於劉小楓的論點不僅沒有提及，也未見他對劉氏有過評論。

9. 劉小楓，《現代性社會理論緒論》，頁 179-180。

汪暉以新左派的姿態出發，基本上即是站在韋伯的思想問題上，這與歐洲形形色色的「新馬克思主義」一樣，他們即是在韋伯對「理性化」的反思上將現代性的問題重新置於馬克思主義的批判之中。換言之，汪暉的新左派實際上即是一方面同意一種以理性化為現代性的理解模式，但卻想將之注入於批判的傳統中，當然，對中國的新左派而言，這種批判不僅僅是在西方內部把握和思考資本主義的問題，而是通過華勒斯坦（Immanuel Wallerstein）、詹明信（Fredric Jameson）等人的理論，將之放在以中國現代化的歷程中遭遇西方或全球化的新型處境時，究竟如何免於民族宰制，也就是「後殖民」的問題。

正如汪暉所言：

現代性問題的提出意味着對於現代化理論的一種批判，對於現代化模式的一種較為複雜的思考，對於晚清以降中國社會和中國知識分子的各種努力的一種反思態度。……對於現代性的反思非常自然地與一種全球主義的視野存在內在的關係，而絕不會圈限在民族國定的總體論框架中。在這一廣泛的視野內，對民族主義及民族自決權、民主化、市場關係、發展、個人權利，以及文化多元性的思考必須被置於一種廣泛的關係網絡和歷史脈絡中才能充分地呈現出來，對任何一方面的思考都將連帶着對於另一方面的思考。¹⁰

因此，在中國現代性的語境下，新左派清楚地將自己刻劃為一種「後殖民批判」，他們對發展主義的資本主義之批判，更多是在其民族語境中進行，即對於帝國主義發出最

10. 汪暉，〈「新自由主義」的歷史根源及其批判——再論當代中國的思想狀況與現代性問題〉，本文採用載《台灣社會研究季刊》42（2001），頁60。

高的警戒。汪暉關注的是自晚清以降就與中華現代性的形成息息相關的關於帝國的論述，不管是舊式或是新型的宰制，正是對帝國主義的批判，從這個意義而言，新左派與中國自詡作「正統左派」的中國共產黨意識形態、甚至中國的兩次「革命」傳統也就聯繫起來了。

汪暉的問題意識和基本觀點反映在以下這段描述中：

為甚麼在康有為、梁啟超、嚴復、章太炎、魯迅（以及兩場現代革命的領導者孫文和毛澤東）等人的身上能夠看到一種悖論式的思想方式，即在追求現代性的過程中程度不等地保持了對資本主義及其政治形式的批判性思考？如何理解宋代以降的思想傳統與現代思想之間的複雜關係？如果沒有一種內在的尺度和經驗，我們無法理解他們對於歷史變化的既擁抱又反抗的方式，無法理解他們既追求公理又對各種假借名義的普遍主義宣稱做出的堅定拒絕。¹¹

這即是新左派的思想特性：反現代性的現代化理論。汪暉自認為自己追隨這些思想家，以一種悖論的方式來反思中國的現代性的問題，他把這種悖論合理化作一種批判，接受現代化並不等於接受西方現代性，對資本主義保持高度警戒，既接受又反抗。而且，這樣一種思想張力更為重要的在於拒絕虛假的普遍主義（何種意義的「公理」），但又沒有放棄對公理的追求。按汪暉的理解，這即是晚清以降的中國知識分子所論述的中華現代性的內在理路，他神秘地稱之作「一種內在的尺度和經驗」，甚至是一種「形而上學的預設（信仰）」，其通過實踐的方式對於普遍主

11. 汪暉，《現代中國思想的興起》（上卷）（北京：三聯書店，2004），頁67。

義的概念了以歷史化的方式來處理和解構。¹²

這種思維方式使得汪暉的新左派成了一種新歷史主義論述，所有的認識和實踐本質上即是跟着歷史的衝突和矛盾來達到向主權的適應。以現階段的國族主義現實而言，一種「中國的現代性」，無疑的，即是以「中華人民共和國」為旨的論述結構。因此，與所有「後學」在中國的命運一樣，一種在中國以外被視為激進的思想，到了中國，全變成了保守的擁護者，就像「美學」或「審美主義」在中國的流行一樣，它成了一種「自認為具批判性」卻又同時又成為主流輕易收編的一種「流行」。

雖然汪暉辯稱他的中華現代性是「反現代性的現代化理論」，即是在推動中國現代化之際，又必須避免西方資本主義現代化的種種弊端，而代表着這樣一種包含着反現代性的現代化實踐的歷史和其內容，中國社會主義即是其代表。所以汪暉毫不違言地稱頌中國社會主義：

當代中國社會的改革所創造的驚人成就並不僅僅是經濟性的，而且也蘊含了深刻的政治內涵。中國社會主義改革通過經濟的發展進一步完成了中國近代民族主義所要完成的歷史任務，同時深信科學技術的發展、經濟形態和資本主義市場的過渡是歷史的巨大進步。¹³

汪暉以新左派之姿來展開其對現代性的反思，很快就引起了注意，明顯與漢語學術思想語境和長期已有的思想

12. 汪暉巧妙地應用他所說的「悖論」，與所有當權者為了維護自己統治的正當性所做的修辭性是同樣的，這也就使得中國的「新左派」成了名副其實的「中國製造」。相關的批評見王思睿，〈今日中國的左派光譜〉，載公羊編，《思潮：中國「新左派」及其影響》，頁 288-311；王思睿、何家棟，〈新權威主義與新左派的歷史根源〉，載《台灣社會研究季刊》45（2002），頁 209-245。

13. 汪暉，〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，頁 10-12。

習性有關。換言之，對現代性進行反思，以目前中國學界的情況而言，仍然是繞不開韋伯和馬克思的，正是這兩個思想家的共同視野，汪暉成了「近左派」的發言人，這與西方的學術史是一致的。二十世紀所謂的「新馬克思主義」的思想建構都是以韋伯來「補助」馬克思的不足的，汪暉的思想並沒有甚麼新穎之處，其基本框架是「仿效」西方馬克思主義的理路而來的，正如盧卡奇（Georg Lukács）、馬爾庫塞（Herbert Marcuse）、哈貝馬斯（Jürgen Habermas）等人所為，當然，汪暉的思想更多是聚焦於「中國現代性」的問題上，這使得他更多的是與中國馬克思主義思想的傳統問題做了聯繫，關於這一點亦正是理解汪暉最為重要的一個面向，這樣的「新左派」更多是「國族」意義的，與西方的新左派不能同日而語，中國的近左派，更多像是一種「後殖民理論」。

雖然汪暉的現代性問題主要是受韋伯的思想問題挑起的，儘管這些源於西方的現代性反思成為他思考中國問題的知識背景和分析工具，但是，正如與西方新左派一樣，宗教的問題始終沒有被納入他們的思想視野中。當然，汪暉與所以從中國思想本位為出發的學者一樣，民族的問題即是宗教的問題，這也可以理解為何民族問題幾乎全面決定着中華現代性的核心問題，只是這個民族主義更嚴格被理解作「國族主義」，同樣是「想象的共同體」，傳統的儒教社會倫理被以現代意識形態為主的政黨倫理所取代，即劉小楓所言的：禮法倫理轉變成政黨倫理，國民黨和共產黨皆然。¹⁴新左派在論述中華現代性之時忽略基督教，與自由主義者沒有不同，只是前者更多是關注於「國族性」，後者則關注的「個體性」，它們都不認為宗教可以為中華

14. 劉小楓，《現代性社會理論緒論：現代性與現代中國》，頁 157。

現代性提供甚麼樣的思想資源。換言之，在後殖民理論之下，國族問題成了準宗教問題，它決定着人的生存地位和價值，它與民族的命運有關，它即是中國之以為中國的「本質」。這種情況更是通過了世俗國家的主權概念再一次予以強化，民族即是現代國家的「上帝」，「中華性」不僅是孫文革命的正當性族魂，也是毛澤東馬克思主義中國化的內在邏輯，「中華性」當然是民族國家的至上神，認同施米特（Carl Schmitt）的國家學說可以理解上述的原委。

要了解中國的民族至上神—中華性，就不得不留意到中國近代「民主論述」的思想形態，為何不管是國民黨或是共產黨，他們都以民族國家的建構作為抑制政治自由的理由，「人民」與「民族」是等同的，主權是概念即是作為一種捍衛民族獨立的法理基礎，國家的合法性與民族國家的建立同時發生，這樣的思想框架成了當代中國思想幾乎無法迴避的問題，劉小楓對此做了清楚的解釋：

從「變法」到「革命」的轉變，中國的國家正當性選擇被置入孟德斯鳩（Montesquieu）和盧梭（Jean-Jacques Rousseau）肇興的現代國家的兩種不同構思之中。國共兩黨重新整合中國的政治行動，在現代國家的建構理念引導下展開「平等的民主」和建立民族國家（反帝）的共同政治訴求。……對君主立憲的「革命」化否定，建立民族國家性的「民國」或「人民共和國」，使中國的民主國家的建構採納了盧梭的方案。¹⁵

汪暉清楚地指出，國家的主權概念是與民族的認同關係緊密的，所有的政治或社會思想資源，即是為此提供歷

15. 同上，頁91-92。

史和理論的前提。他認為，

無論對於使用何種政治語彙表述當代世界的統治形式有着多麼不同的看法，人們普遍地相信由現代革命所創造的主權形式、認同模式和世界關係正在面臨深刻而廣泛的危機。¹⁶

所以，認同形式、主權形態、政治社會結構正面對重大的挑戰，汪暉即是在此問題意識上提出了他的「中華現代性」，從晚清以降，中國的「天理」觀的演變即是着眼於處理國家／社會制度的合法性和權威性問題，這個問題基本上並沒有改變過，在中華現代性的意義之下，同樣是與帝國的問題發生關係。關於這一點，新左派與老左派沒有不同，都是通過帝國的概念來思考國家／民族的問題，這即是新左派討論現代性的問題核心，汪暉想超越近代以來帝國與國家的二元思考並未成功，新左派想根據一種矛盾或辯證來說明這個問題，恐怕還是再次證明這個問題的尖銳性，還是關於「認同」，只是這個問題在現代性的語彙中被表述作「主權」的概念，所以《現代中國思想的興起》可以被解讀為一本「中國的現代主權學說」的形成過程。

汪暉論述中華現代性，主要即是通過把自由主義作為其思想之對手而展開的，所以我們可以看見他總是牢牢地捉着自由主義作為其批判的對象。也許，正是學界普遍認為自由主義與基督教有着一種親緣性的關係，所以基督教嚴然成了自由主義的同路人。因此對自由主義的否定，連帶地，就與基督教劃清界線。這也使我們明白，汪暉對自由主義的批判，可以解讀作是對基督教的批判，正是源於以個體主義作為政治意識形態的起源，對個體的否定，即

16. 汪暉，《現代中國思想的興起》（上卷），頁101。

是對基督教的思想起源或根據的否定，而基督教在西方現代性的形成中，恰恰是源於這樣的個體性而造就了一種以資產階級為主的政治意識形態形成，關於這一點，任何熟悉韋伯學說的人都不會否認的。正是基於上述的原因，不管做出何種辯解，新左派不可能脫離它與當今統治着中國政治意識形態的主流話語脫勾。因為國族國家的主權仍然是存在着宗教性，以「主義」代替了「禮教」，從三民主義到共產主義，中國政治從來沒有中斷過由儒家傳統所創造的宗教。自由主義所反對的，始終都是從這個問題意識出發。所以為何可以理解自由主義反對新左派的理據，與反對新傳統主義的理據，基本上是一樣的。¹⁷

我們可以理解，何以汪暉在反思韋伯的命題時，要如此緊緊地捉着《中國宗教：儒教與道教》（*The Religion of China: Confucianism and Taoism*）一書的結論不放。汪暉所關注的當然不是如港台學者所提問「中國為何沒有產生資本主義」的問題，因為以左派作為出發點或立場的他而言，他所疑問的是「誰的現代性」，意思是說，我們無需以韋伯的框架來理解中國，現代性的問題不是只有西方的那種意義的現代性。自晚清以降，中國知識分子從「天理」到「公理」的轉變和分化已為自身的現代性提供了一種不同於西方的理路，這種中華現代性，就不是韋伯以資本主義作為出發所思考的現代性。相反的，資本主義正是之後形成帝國主義的原兇，新左派的中華現代性是批判的現代性，是對現代化的資本主義形式所做的批判，毛澤東的「反現代性的現代化理論」正是汪暉要繼承的。或者，汪暉想根據的是哈貝馬斯對韋伯的一種與「新教倫理」無關的現代性問題之繼承。這個現代性理論不會落入韋伯的悲觀主

17. 劉小楓，《現代性社會理論緒論：現代性與現代中國》，頁 453-456。

義，而且，中國社會的現代變革又與基督教無關，這說明了一種可能存在着的一種不在韋伯的命題中的中華現代性的批判理論。或者，他的問題意識本質上就不是韋伯的，而是近代中國佔主流話語的「國族認同」問題。《汪暉自選集》的編輯基本上即透露出這一點，《現代中國思想的興起》即是對上述問題的完成。¹⁸

基於此，汪暉的新左派論述總是以自由主義（新權威主義、新啟蒙主義）作為他批判或暗自較勁的對手，在他的理解中，贊同自由主義形同失去對資本主義批判的條件，所以他把自己放到像哈貝馬斯的位置上，想藉此形成一種中國的批判理論，問題即在於哈貝馬斯等於對西方現代性的繼承，基本上仍是一種啟蒙主義的，甚至他更多是背離了西方新左派或早期法蘭克福學派的立場，更多的是繼承了以西方資產階級為主的理性化的概念，哈貝馬斯對現代性的推進，即在於他認為現今社會上種種的扭曲和矛盾，主要是源於理性化的釋放未盡全功，他同意韋伯的反思，拒絕了馬克思主義的悲觀主義，西方的現代性恰恰好是在資產階級的市民社會漸於成熟而不斷地推動了理性批判的作用。汪暉的新左派以隨哈貝馬斯的思想前進，只捉着他帶有馬克思主義色彩的批判，卻對他對啟蒙主義的繼承和對（資產階級意識形態）市民社會的推崇未見有評論，不免令人懷疑其到底在何種意義下說明他的「中國批判理論」有在何種歷史的根據，而且在中國的語境中，很難使自己與佔統治的「中國共產黨的主流意識形態」話語系統

18. 「韋伯對理性化過程的悲觀主義態度預示了批判理論的基本主題，但這種悲觀主義完全不存在於他的中國研究之中。」（見《汪暉自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997），頁 23）我不太明白汪暉這句話的真正意思是甚麼，但我猜想他是否藉此暗示：一種不在西方意義之下的現代性理論是可能超越韋伯的悲觀主義的。亦見氏著《現代中國思想的興起》導論部份的第四節「中國的現代認同與帝國的轉化」，基本上，一切導因於現代中國思想的「興趣」，其原因和結果是一樣的，即是關於「民族認同」的問題。

劃清界限，這也正是許多中國自由主義者對他批判的原因，許紀霖所指的「中國國家主義」，其意亦同。¹⁹

韋伯命題之於汪暉，構成了他在理論上的挪用，也是理論上的超越。汪暉要超越的當然即是韋伯的悲觀主義，說得清楚些，就是面對當代社會種種的宰制，中國知識分子如何能夠展開批判並進一步超越種種根源於資本主義的扭曲和衝突，正是他所思考的問題。所謂「中華現代性」，即是立基於自身民族在現代化的歷程中所造就的問題意識和反省，以期釋放出一種從今天的新全球化型態中形塑的中國批判理論。

當然，成功與否也許真的是見仁見智，但「新左派」作為一種論述的形式在當代中國的思想語境中已是既存的事實，儘管自由主義對新左派的批評是相當有力的，除了仍然以西方的思想理論反擊汪暉的論點外，漢語神學有何自身的思想資源可以與之進行對話？

三、

中國共產黨創黨人陳獨秀對於「基督教與中國」的關係所做的評論：

我們今後對於基督教問題，不但要有覺悟，使他不再發生紛擾問題，而且要有甚深的覺悟，要把耶穌崇高的、偉大

19. 在西方，像哈貝馬斯等這些出身於馬克思主義陣營的思想家，並沒有全盤否認自由民主政體的價值和貢獻，事實上，一種真正意義的左派恐怕是必須在具備了以基本自由民主為前提的社會才可能真正釋放出其「批判的知識分子」的本真性，見王思睿、何家棟，〈新權威主義與新左派的歷史根源〉。台灣學界留意並重視汪暉的思想立場，恐怕正是因為他代表了某種程度「準官方」或「類共產黨」言論或觀點有密切的關係，所以選擇了以他作為對話的對象。見《台灣社會研究季刊》37（2000），該期同時有三篇文章作回應，之後他又被邀請於清華大學文化社會研究所授課。這些現象都透露出上述的信息。中國學者對新左派的批判完全是準確的，進一步的將之近期興起的「施米特熱」，可以再次證實新左派的「政治土壤」如何地親緣性，參見馬立誠，《當代中國八種社會思潮》，頁 79-81。

的人格和熱烈的、深厚的情感，培養在我們的血裏，將我們從墜落在冷酷、黑暗、污濁坑中救起。²⁰

陳獨秀認為基督教的根本教義就是「信與愛」，並總結地認為，耶穌的偉大人格和情感表現為三方面：犧牲、寬恕與博愛。對於當時的「基督教救國論」，陳獨秀也指責他們「忘記了耶穌不曾為救國而來，是為救全人類底永遠生命而來，……忘記了耶穌教我們愛我們的敵人，……忘記了基督教是窮人底福音，耶穌是窮人底朋友」。²¹

在當時的五四新文化運動背景之下，像陳獨秀這樣對基督教持正面態度的言論可以說是非常少見的，他在〈「新青年」宣言〉所刻劃的「理想新社會」，相當程度都是他所詮釋的耶穌的人格和情感的體現。從〈基督教與中國人〉一文中的《聖經》引述看來，陳獨秀的「耶穌傳」主要根據來源於「馬太福音版」的耶穌形象，是柏索里尼(Pier Paolo Pasolini)式的「耶穌傳」，也是革命式的「耶穌傳」，這種比「人格救國」更深刻的「革命救國」精神，正是中國「新青年」的象徵，無疑的，當時有不少知識分子成為基督徒，與這樣的基本精神和期待是一致的。

另外一位被喻為中國共產黨「革命青年楷模」的惲代英，對基督教也有過非常中肯的評價，他認為耶穌是同情受壓迫者的，關於這一點他甚至認為耶穌優於孔子，所以基督教與革命相距不遠。只是基督教在其傳播的過程中，卻不幸地與帝國主義取得了聯繫，甚至成了帝國主義進行文化侵略的工具，所以惲代英說：

20. 陳獨秀，〈基督教與中國人〉，原刊《新青年》第七卷，第三期，現收入林文光選編，《陳獨秀文選》（成都：四川文藝，2009），頁70。

21. 同上，頁76。

要對付這些壓迫的人，孔子的「勸」的法子是不中用的，耶穌的「罵」的法子亦是不中用的，對於這種人只有用我們革命黨「打」的法子。我們革命黨天天喊打倒帝國主義、打倒軍閥。²²

渾代英思想的核心即在於認為到中國的現實處境即在於它受到帝國主義層層的剝削與包圍，基督教沒有辦法幫助中國人從此桎梏中解放出來。所以，渾代英重申他之所以反對基督教即在於反對帝國主義的前提，如果基督教無法加入反對帝國主義的行列、無法站到受壓者的一方面來反抗帝國的殖民和統治，即他們也就成了帝國主義統治的一種工具。不幸的是，基督教在中國的傳播與發展，一直都與帝國主義侵略中國處於極為微妙的關係上。基督教種種教義和內容並不是指導人們反對統治和殖民，相反的，他變成了帝國主義統治中國的一種工具。不管是自覺或是不自覺，只要他們沒有站到反抗帝國主義或與帝國主義明確地劃清界線，它都很難與種種壓迫的關係劃清界線。

渾代英同樣對於基督教於「人格」方面的塑造是極感興趣的，他認為革命者必須具備「好的人格」。渾代英之所以被基督教深深地吸引，一方面是基督教有着極為嚴密的組織和經營，另一方面則是在人格的修養功夫方面對於現代人格塑造即為有幫助。關於後者，渾代英嘗試做了一些東西，即仿效當時一本非常有名的基督教靈修日課的作品《完人之範》，²³以查經講義式之方式編寫一本以革命青

22. 渾代英，〈耶穌、孔子與革命青年〉，載《渾代英文集》（北京：人民，1984），頁817。

23. 富司迪著，謝乃壬譯，《完人之範》（上海：青年協會，1917初版，1925八版）。譯者謝乃壬即謝扶雅先生，此書可能是民國時期基督教中最具影響力的一本著作，據說「基督將軍」馮玉祥隨身帶着一本，許多非基督教的人士也對此書多所讚譽。截至目前為止，《淑身日覽》一書尚未見到。

年為對象的《淑身日覽》，他認為基督教的精神莫過於對耶穌基督人格的崇拜和敬仰，《完人之範》一書的內容形成即是以耶穌為學習的對象，現代人格的塑造即是以耶穌的人格主，每一天都「三省吾身」，以充沛的精神和人格來應付各種的挑戰和考驗，《淑身日覽》正是借助於基督教對耶穌的人格效法的方式來形成革命者的精神人格的一種修煉，這即是惲代英希望共產黨青年具備有相似於耶穌那般的「完人」。

我們從惲代英的一九一七年五月四日的日記中發現：

此一星期仁社之報告：成人方面一與余景陶同做《淑身日覽》，為警覺一般少年之用。作法：（1）排列有力的格言。（2）利用讀者願信從之賢哲理論。（3）自附短而刺激人使之起行的理論。（4）附引人反省的問題，皆以動人為主。此書仿耶教查經用書體裁，為非宗教徒用。²⁴

余景陶即是余家菊，我們同樣在余家菊的日記中了解了惲代英對《完人之範》的評價：

四月二十八日 晚飯後至惲代英處，相商仿《完人之範》的形式，作「修身日覽法」。《完人之範》是美國富司迪的著作，全書共十章，分別為耶穌之樂、耶穌之寬大、耶穌之忠、耶穌之怒、耶穌之忍耐、耶穌之誠、耶穌之克己、耶穌之勇、耶穌之愛、耶穌之標準。兩人在商談後，即一同開始編寫《淑身日覽》，為警覺一般少年之用。其做法為：（1）排列有力的格言；（2）利用讀者願信從之賢哲理論；（3）

24. 中央檔案館、中國革命博物館、中共中央黨校出版社合編，《惲代英日記》（北京：中央黨校出版社，1981）。

自附短而刺激人使之起行的理論；(4) 附引人反省的問題，皆以動人為重。該文集中了許多人生格言和賢哲的言論。其目的，是為了激勵廣大青年的自覺意識，鼓勵人們樹立奮發向上的人格精神。²⁵

可見，恽代英對於耶穌的人格基本上是無異議的，只是對於基督教的批判則是嚴厲的，關於這一點即是基督教與帝國主義的關係一直都沒有因為耶穌的崇高人格說服他接受，因此終其一身，恽代英對基督教的批判是不遺餘力的，問題即在於中國飽受帝國主義侵害之深，在知識分子當中早已達到忍無可忍之地步。

兩位中國左派的「祖師爺」都對基督教在回應中華現代性的巨大挑戰，都意識到應在人格問題上有重大的覺悟，所有的革命都不能不考慮人性的弱點。恽代英作《淑身日覽》的意義甚明，一位革命黨人，尤其面對困難的環境以及權力的巨大的誘惑，都應該仿效耶穌的人格：愛與犧牲。可見，基督教之於中華現代性，不是甚麼憲政以宗教作基礎的問題，而是人格基本的條件和特質，應以宗教作為現代人不可或缺的部分，因此基督教是無法迴避的。

中華現代性可以說即是汪暉所說的「中國認同」問題，這種認同不能簡單地理解為一種民族主義，因為近代中國以降的民族主義問題加雜着許多複雜的歷史元素，尤其與帝國擴張和國際與地域經濟關係的發展有關。「現代」中國意義的「革命」之所以不同於之前歷代的革命，其差異即在此。²⁶現代中國的革命是面向西方的革命，是與西方現代性發生碰撞所激起的革命，因為所有這一切問題都無可

25. 〈余家菊年譜簡編〉，載章開沅、余子俠主編，《余家菊與近代中國》（武漢：華中師範大學出版社，2007），頁 385-386。

26. 汪暉，《現代中國思想的興起》（上卷），頁 100-101。

避免地必須與傳統中國的帝國範疇以及文化論述相提並論，所以中華現代性完全是在中國在面對西方時從中國主體的形塑中應運而生的。以現代國家學的語彙來說，即是關於「主權」的問題；以文化心理學而言，則是「認同」的問題；對於神學而言，則是「改造」的問題：總的說來，也就是關於「革命」的問題。換言之，民國以來所發生的「非基督教運動」絕非義和團式的仇教運動，中國基督教內部所推行並主張的「本色化運動」也不是簡單地去除基督教的洋教色彩。真正說來，不管是「非基督教運動」或「本色化運動」，它們都與帝國主義的課題有關。中國的民族主義應從這一方面來準確地被理解。這樣，也就明白何以激進神學在回應上述問題時會走上革命一途，似乎帝國主義的問題如此巨大，若非革命一途無法根本地解決。中華現代性在晚清經民國形成到共產黨的論述，都與帝國主義的問題息息相關。

像所有主張社會福音或激進神學的中國基督徒一樣，當他們致力與其他的思想對話或反映更多的現實時，都不免與教會組織造成意見上的衝突。正如他們大都認為基督教本身必須接受檢討或批判，這是信仰的部分，因此他們認真思考所有與基督教敵對的主張或立場，甚至借助他們的觀點使基督教免於墮落或腐敗，基督教在他們那裏同時是可以、也必須容納得了「自我批判」的。誠如吳耀宗所說的：

我們十分同情於社會革命的運動和這種運動所反對的虛偽的宗教，一方面因為這本來是宗教自身的一種使命，另一方面，因為社會革命的目的在解放物質條件對於人生的束

縛，而這一種解放同時也就幫助宗教從它現在的迷信和反動解放出來。²⁷

任何對時局稍有感受以及仍有一絲道德良知的青年都會有同樣的感受：現代帝國主義與殖民主義的根本特徵不僅在於軍事佔領、武力征服和種族等級制，而且還在徹底地改變殖民地社會的原有結構，並使之從屬於工業化的宗主國的經濟體系，進而形成一種世界範圍的、不平等的國際勞動分工。對基督教與馬克思主義進行過深入反省和對話的吳耀宗也有這樣的感受，他認為基督徒的任務是：必須對付現在摧殘着人類的兩大罪惡：國際間的不平等和社會間的不平等，中國與世界同樣處在於這樣的歷史情境中。從「社會福音」到「唯物主義的基督教」，橫在吳耀宗眼前的問題，就是如何同時面對基督教的未來與中國的現實。²⁸

四、

「中國性」一直是晚清以降中國思想的主流，其特性一方面是建構中國的國民性（想象的共同體），一方面則是推動革命的實踐力（正當性／合法性），然而，儘管我們在某種程度上已經「告別了革命」，當代中國的「後學」卻又將上述的國族認同與合法性辯護推向另一個階段，形成了一種保守的意識形態，一種為現存的統治權力正當性背書的言說。汪暉的思想儘管冠以「新」的字樣，但實際上仍也是一種「後學」的產物（中國式的批判理論），因

27. 〈吳序〉，見 Julius F. Hecker 著，楊績譯，《蘇聯的宗教與無神論之研究》（上海：青年協會書局，1935），頁 5-6。

28. 拙作〈吳耀宗的「唯物主義基督教」與中國現代性批判〉，載《道風：基督教文化評論》36（2012），頁 37-64。

為所謂的新左派在中國語境中本質上即是槍口一致對外的「後殖民論述」（全球化時代的帝國），一種「新保守主義」（套句哈貝馬斯對法國後尼采哲學的評語）。

中國共產黨的意識形態史，即是一種後殖民論述史（中國特色的社會主義、反帝國主義侵略、抗美援朝、文化大革命等）。馬克思思想經過了列寧的修正，到了斯大林就並稱為「馬列主義」，再經毛澤東的修正，又成了「馬列毛」並列的「主義」。不管怎麼發展，「具中國特色的」號召仍然是必須堅持的。一九二六年之間，毛澤東發表了《中國社會各階級的分析》、《國民革命與農民運動》等論著，概括的提出所謂「中國新民主主義」的革命理論，從中國實際的農民問題倡導中國的革命形式，開始朝向馬克思主義中國化的處理。究竟甚麼是「馬克思列寧主義理論和中國革命的實踐相結合」？「毛澤東主義」在很多方面是「中國話語」發展的極致，「馬克思主義在中國的具體化」，這個「中國」的正當性在那裏？毛澤東在發展其革命理論時，很少質疑「中國化」的正當性，更暴露出民族主義的意識形態是如何的在毛澤東主義中取著了決定性的作用。

中國共產黨自建黨以來，就以毛澤東思想作為領導的合法性機制，其合法性的增強即是通過對毛澤東主義的教條化和神話化，事實上，即是排除種種阻礙政權穩固的力量，使其更為有效的行使權力。文化大革命以後，共產黨的意識形態已面臨崩潰的邊緣，首當其衝的，毛澤東主義成為一個重新評價的對象。於是鄧小平在「四個堅持」的抽象原則下，做了重大的改革，把毛澤東的意識形態語言變成一套鄧小平的意識形態語言：批判階級鬥爭，反對把階級鬥爭擴大解釋，從政治掛帥變成經濟導向，發展生產

力，實現「社會主義四個現代化」為目標。對毛澤東的思想已從全面的肯定轉變成部分的否定，恰如其份的——重覆了毛澤東所慣用的技倆——婉轉的否定，即「純粹化」。可見對中國大陸的政治而言，意識形態的作用始終都扮演着極重要的角色，其話語特性即是「中國性」。汪暉不可能不知道上述的情形。

為甚麼所有到中國的東西都會被「顛倒過來」：「後學」變得「保守」、「左派」變成「當權派」、「新的」變成「傳統的」……？究竟是「分不清左右還向前看」、「左右逢緣」，或是在中國的政治現實下「左右為難」？事實上，一切的東西碰上「中國」，就都變成了「實用」的東西，重點即在於解釋權，誰擁有解釋權，誰就決定一切。所以在中國，一切都以現實為着眼，「中國，太中國了」。

不管是後現代、後殖民、新左派、革命，一旦置於中國的語境中，都被強加上一種屬於中國的「民族主義形象」，它不是「姓社、姓資」而是「姓『中』」，它叫着「中國特色」。就如對新左派而言，現代性在中國就是「中國現代性」，一切都有其脈絡化的因素與期待。從近代以來，中國就存在着一種相對而非普遍的思想傾向（中國思想傳統從未存在過真正具「超越」意義的普遍主義，「天下主義」是一種相對主義），儘管中國也與國際往來，但是整體的思維仍是保守的，甚至成了一種為中國現有的統治機制作辯護，正如趙毅衡所言：

每當我們與全世界比「激進」時，我們文化的保守基因
就正在發作。²⁹

29. 趙毅衡，〈「後學」與中國新保守主義〉，載汪暉、余國良編，《90年代的「後學」論爭》（香港：中文大學出版社，1998），頁155。

在一個仍然是以中國共產黨的政治話語權為依準的中國，「新左派」是當代中國「政治正確」的代表性思潮，以公開的方式批判全球化的帝國，卻以極為隱蔽的方式迴避了中國也是一個帝國，其施行的「內在殖民」從未間斷過。

關鍵詞：劉小楓 汪暉 後殖民 中國現代性

作者電郵地址：chinkenpa@yahoo.com.tw

The Hidden Dialogue of Sino-Christian Theology with Chinese New Left

CHIN Ken Pa

Professor, Department of Philosophy

Fu Jen Catholic University

Abstract

This article argues that the intellectuals of Sino-Christian Theology is not ready to establish a dialogue with the New Leftist, as theologians are not working in the same context. Neither are they able to ponder nor criticize Chinese modernity through the theories of Western thoughts as the New Leftist. Even worse, there has not been a systematic discourse of the history of Sino-Christian thought yet.

Wang Hui's *The Rise of Modern China's Thought* established the New Leftist's discourse, and set their own agenda. This article points out how the New Leftist has become the representative of the "politically correct" trend in contemporary China, when the Chinese Communist Party is still controlling the political discourse. It examines how the New Leftist criticizes the empire of globalization but at the same time implements secretly an "inner-colonization".

Keywords: LIU Xiaofeng; WANG Hui; Post-Colonization;
Chinese Modernity