

Globethics Repository



從中國的現代性反思宗教改革

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	He, Guanghu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-13 00:09:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166905

從中國的現代性反思宗教改革

何光滬

中國人民大學宗教學教授

中國社會科學院哲學博士

一、從中國去看阿爾卑斯山

1.

我曾經把中國學術界對現代天主教的研究，比喻為「派出幾隻螞蟻去啃一隻大象的骨頭，而且，那是一隻活着的大象。」¹

中國學術界對與之相關的「宗教改革」的研究，則很像最近歐洲旅遊對國人開放之後，一個小小的旅行團坐車到阿爾卑斯山兜了一圈，就算對這條複雜的山脈的某種考察了。

宗教改革對歐洲歷史和世界歷史的意義，真的很像阿爾卑斯山對歐洲地理的意義。因為，正如宗教改革史家狄更斯（A. G. Dickens）所言：「當我們哀悼完了十六世紀的貪婪、愚蠢和狂想之後，橫跨在西方基督教原野之上的，還有那座巍峨的大山，即宗教改革。它所關係到的種種重大問題，至今依然糾纏着我們，撕裂着我們。」²正像喜馬拉雅山的巨大運動曾經、正在和必將影響世界地理的面貌一樣，宗教改革運動及其種種後果也曾經、正在並還會影

1. 參見即將出版的《第三屆漢語基督教文化研究圓桌會議論文集》。

2. A. G. Dickens, 《英國宗教改革》（*The English Reformation*; 2nd ed.; University Park: University of Pennsylvania Press, 1991），頁 394-395。

響世界歷史的面貌，而它「所關係到的種種重大問題」，涵蓋了宗教、社會和文化的方方面面，從神學思想到文明共處，從經濟發展到政治法律，從社會福利到道德風尚，從家庭、婦女到科學、教育，林林總總，不一而足。

西方學術界對宗教改革的研究，其方法之多，猶如其周邊居民熟悉的進入阿爾卑斯山脈的大小路徑，而其角度之新，也正如每一個登山者都要從自己與人不同的出發點出發。於是，我們看到瑞典神學家奧倫（Gustaf Aulén）在梵蒂岡第二屆大公會議之前，就寫出《改教運動與大公教會》（*Reformation and Catholicity*），³從普世運動時代的處境出發，研究了天主教、東正教、聖公會和其他教派對宗教改革的批評和反思；美國神學家保克（Wilhelm Pauck）在自由派、福音派和普世神學的爭論之中，就寫出《宗教改革的遺產》（*The Heritage of the Reformation*），⁴從當時基督新教神學的種種難題出發，探討了美國新教對基督教遺產的「歷史責任」等等；而當代美國神學家林德伯格（Carter Lindberg）在其《歐洲宗教改革》（*The European Reformation*）⁵一書中，也從二十世紀末葉的世界處境出發，專門論述了宗教改革與婦女地位、與對相異者（「他者」）的態度、與現代性的關係等等。這些都顯然是當代處境中的重要話題，也可以歸結為宗教改革與現代性的關係這一新時代所要求的新課題。

2.

我雖然連那個「小小的旅行團」都未曾參加，自己也

3. 鄧肇明譯，《改教運動與大公教會》（香港：道聲出版社，1964）。

4. W. Pauck，《宗教改革的遺產》（*The Heritage of the Reformation*; revised and enlarged edition; New York: Oxford Press, 1961）。

5. C. Lindberg，《歐洲宗教改革》（*The European Reformation*; Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2000）。

只到過阿爾卑斯山的一處山麓，⁶但是一來對那座巍峨的大山心嚮往之，二來也曾關注它的崇山峻嶺給遊人帶來的歡樂和傷害，⁷所以本期《道風》邀請我參加這個「旅行小組」，也就勉力出行。即使因行色匆匆、體力不濟，只能遠眺數峰，也只好以我的出發地遠在中國，來安慰自己、安慰讀者罷。畢竟，作為漢語學者，我的出發點確實是中國，漢語神學界又只有不多的人正生活在當代中國與「現代性」正在進行的搏鬥之中。無論如何，從中國的現代性出發，去反思影響了世界現代性的宗教改革，應該首先是漢語神學界的任務。

在觀察西方社會或「西方的現代性」與宗教改革的關係時，我所看到的「數峰」或重大問題有三個，即「個人與團體的關係」、「政治與宗教的關係」以及「多元主義與普世主義的關係」。我想，這三個問題，既是西方社會和中國社會所面對、因而必須思考的問題，又鮮明地突出了西方社會與中國社會在現代性方面的巨大差異，因而中國學者必然會對其與宗教改革的關係，作出相當不同的思考，得出相當不同的結論。

3.

然而，在中國正在進行的現代性與在西方已成現實的現代性之間，差異是如此之大，以至於在探討它與宗教改革的關係之前，我們必須先對它的特徵有所描述，正如任何人在向人描述自己對阿爾卑斯山的印象之前，應該至少簡介一下自己眺望時所處位置的特點。

6. 作為遊客，只到過山北的紐什凡斯泰恩城堡（Neuschwanstein，又譯新天鵝城堡），作為讀者，唯讀過很少量的路德著作以及歷史和研究著作。

7. 參見拙文〈精神如何影響歷史〉和〈《馬丁·路德文選》代序〉，載何光滬，《天人之際》（北京：中國社會科學出版社，2003）。

二、中國現代性的特點

1.

中國現代性的第一個特點，就是現代化尚未完全實現。

這首先與它的歷程少有的艱難特徵有關。這個歷程從起始就與西方完全不同。眾所周知，由於在長時期的絕對專制制度下，中國人的財產權利和人身權利都缺乏保障，⁸即在馬克思所謂「普遍奴隸制」（人人為奴的奴隸制）或「國家奴隸制」的環境下，明清之際（16至17世紀）的所謂「資本主義關係萌芽」不可能長大成材，只能「胎死腹中」，從李卓吾（1527-1602）到黃宗羲（1610-1695）等有現代思想萌芽的思想家也不可能發展為「啟蒙思想家」，現代思想只能被「消滅在萌芽狀態」。但是這不等於說，中國社會絕對沒有現代化的因素或要求，中國文化永遠不能向着現代性轉變或轉化。實際上，從「洋務運動」到「維新運動」，從「辛亥革命」到「共產革命」，從「三面紅旗」到「改革開放」，全都強烈地顯示出中國社會和中國文化追求現代性的趨勢。只不過，這個趨勢從潛能變為現實，是由一種劇烈的外部刺激引發的，那就是十九世紀中葉以鴉片戰爭為標誌的西方入侵和由之突現的中西差距。這種刺激在精英階層中激起的「師夷制夷」意向，直接啟動了使國家現代化的政策和舉措。

這段歷史造成了中國現代性的第二個特點，即民族主義情結佔壓倒優勢。由此又造成了第三個特點，即民主主義或民主化的停滯。在再次談到這兩點之前，我們應該對

8. 被當代中國教科書統稱為兩千年中國社會統治階級的地主，按馬克思的說法，作為「佔有土地的農民」，只是統治者的「實際上的財產，也就是奴隸而已」。馬克思解釋說：「在這裏，國家就是最高的地主。在這裏，主權就是在全國範圍內集中的土地所有權。但因此那時也就沒有私有土地的所有權，雖然存在著對土地的私有的和共同的佔有權和使用權」（《資本論》第三卷，第二部分，載《馬克思恩格斯全集》[人民出版社，第二十五卷]，頁896）。

第一個特點再說幾句。

同樣眾所周知的是，一八九八年維新運動着眼於制度轉變，因而比洋務運動更接近現代化的目標，但卻由於守舊集團的鎮壓而失敗。一九一一年辛亥革命的目標更加全面更加徹底，制度設計也更加現代，但其成果即中華民國卻由於軍閥混戰、日本入侵和國共內戰，而從中國大陸消失。一九四九年共產主義革命側重於重工業的現代化目標，由於對內對外政策左傾激進而嚴重受挫。最後，一九七〇年代末期開始的「改革開放」政策和「四個現代化」建設，使國家朝着現代化方向發生了巨大的變化，但卻由於舊體制同新經濟的糾纏，舊體制巨大的腐蝕作用，政治、法律和社會領域的改革滯後而不能同經濟領域的變化協調，所以產生了一系列嚴重的問題，而且是同真正的現代性不同質又不相容的問題。解決這些問題的任務極其艱巨，如果能夠解決的話，所需的時間會相當漫長。

總而言之，中國普通人所說的現代化，這裏所說的「現代性」，既是中國社會正在追求的目標，又是一個尚未實現的目標，也許還是一個正在偏離的目標。由此我們可以說，中國現在所有的，是一種不完全的或局部的和畸形的現代性。例如，在一條擠滿了新式汽車但因不守交通法規而亂成一團的路上，不能說存在完全的或正常的現代交通，而這正是當今中國社會的縮影。現在，愈來愈多的人已經看到，在這個未成熟而被扭曲的「現代」社會中，已有了不少「後現代」的因素摻入，同時還留存着大量「前現代」的因素，⁹使中國的現代性成了一種混雜的現代性。

9. 連美國神學家施賴特（Robert Schreier）也提到了「在城市中，前現代化、現代化和後現代化」同時共存（〈全球化對教會的挑戰〉，載余虹、楊恆達、楊慧林編，《問題》2 [2003]）。其實，不僅是城市地區，不僅是部分人群，而是整個社會在總體上都如此。例如在被公認為中國各領域中最現代化的經濟領域，從血緣意識、短期行為，到期貨市

前面已經提到，中國現代性的第二個顯著特點，就是民族主義情結在其中佔壓倒優勢。這是前述中國現代化的獨特起始和艱難歷程的必然結果之一。在西方，民族主義確實同現代性的起始有明顯的關聯，但一來並不像表面看來那麼密切——在宗教改革也是現代性萌芽的中古後期，歐洲的王族聯姻和後來的宗教分野，都使得民族分野的重要性有所降低；二來也並不是必然的關聯——意大利現代性的頭羊威尼斯、德意志工商業的聯盟漢薩同盟，都是在同一個民族內部與其他「同胞」的對立中發展起來的。這就難怪，從韋伯（Max Weber）等人對現代性特徵的老的描述（世俗主義、個人主義和民主主義）到坎奇利尼（N. G. Canclini）對現代性特徵的新的描述（解放、擴張、革新和民主化），¹⁰都沒有提到民族主義。

如果我們可以把全球化或全球性看成現代化或現代性的一種延伸，那麼甚至可以說，民族主義不但不是現代性的本質特徵，而且是與之相對抗的。¹¹

中國現代性的第三個特點，是民主主義相對停滯。¹²這不僅僅指政治制度方面政治權力和政治權利「下行」運動的停滯，而且也指社會和文化領域的力量、資源和權利均衡分配的阻滯。在政治制度方面，直接選舉迄今只局限於區、縣一級以下，而且真正的權力制衡還有待實行。在社會和文化方面，如醫療保障、社會救濟、退休養老、失業保險、教育保障、新聞出版、集會結社等方面的制度法律

場、控股制度，再到創新意識、個性化服務意識，都同時共存。而最明顯的前現代因素，就是市場的法治化尚未實現。

10. N. G. Canclini, 《混合文化：現代性之進出戰略》（*Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995），頁 12-13，轉引自施賴特，〈全球化對教會的挑戰〉。

11. 這在中國近現代史中有最明顯的例證，即許多排外的勢力同時也是反現代化的勢力。

12. 中國共產黨曾把自己的事業稱為「新民主主義革命」，卻歸結於「人民民主專政」或「無產階級專政」。

或者缺失，或者不完善，或者不起作用，因而，「給全體社會成員以公平的分配權和公平的發展權，消除中國在長期發展過程中積澱形成的二元經濟結構，消除貧富懸殊，縮小地區間、城鄉間的差距」，¹³仍然是擺在中國社會面前的重大問題。

中國現代性的第四個，也許可稱為總括性的一個特點，是理性化程度極低。我曾經把現代性的特徵歸結為理性化，換言之，現代化是一個「使各種組織和制度系統地理智化，以便最有效地控制自然世界、便利人類生活」的過程。¹⁴因為說到底，市場化旨在使各種資源的配置和利用更有效即更合理，分工化旨在使勞動生產率更高即勞動程式安排更合理，民主化旨在使權力的分配和運作更合理，等等。至少，現在多數學者都把理智化，或我所謂狹義的理性化，作為現代性的一個基本特徵或本質特徵。但是，中國社會的現代化，從過程來說，充滿了人為的荒謬以及由之而來的浪費、挫折和苦難；從現狀來看，在各大領域均存在着諸多重大的、明顯的不合理安排和結構性矛盾，¹⁵換言之，即現代性中的理性程度極低。

2.

現在我們倒轉思維方向，來思考正面因素，即看看中國社會的哪些方面已經達到現代化的一般標準，或已經符合現代性的一般特徵。當然，這裏所謂「正面」、「負面」，不帶有任何價值褒貶之意，因為我認為，現代化的結果並不都有價值，而現代性本身也是需要矯正的。

13. 參閱李金華，〈關注民生：啟動內需之策〉，載《文匯報》「時評點擊」欄（2006年2月13日）。

14. 何光瀾，〈協作、開放與非形式主義化：世界現代化中的宗教改革〉，載《何光瀾自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1999）。

15. 上自「黨的領導」與「法治原則」之間，下至「居民」與「農民」權利之間，比比皆是。

我們還是從前面所謂老的三個和新的四個特徵描述來看，即把「世俗主義」、「個人主義」和「民主主義」作為一套特徵，把「解放運動」（使社會擺脫獨裁主義霸權，導致尤其是城市裏的更大的個人主義和自我表現）、「擴張運動」（生產更多的商品，促進科學發現和普遍經濟增長）、「革新運動」（把發展和創新看作社會的不斷進步，用不斷變化的風尚指引社會的品味）和「民主化」（政治以及社會、文化、教育等方面的民主化），¹⁶作為又一套特徵。去掉兩套之中重疊的專案，再去掉已經列入前述「負面」的或缺失的專案即「弱項」，我們還剩下「世俗主義」、「個人主義」（即「解放運動」）、「擴張運動」和「革新運動」這四項可說。

在「世俗主義」（或宗教影響衰減）方面，中國社會至少從二十世紀初直到最近，一直很符合這一現代化趨勢，或者說完全具備這一項現代性特徵。自二十世紀初葉的新派思想和「新文化運動」批判宗教，中經知識界的「非宗教運動」和「非基督教運動」，再到二十世紀五十、六十和七十年代，對一切宗教從全國規模的思想批判轉為自上而下的行政禁止和全民性的強力掃蕩，中國社會的世俗化或非宗教化程度，也許堪稱世界之最。¹⁷但是，由於社會文化的領袖崇拜即偽神聖化造成了過度世俗化，最後引起反彈，所以，值得關注的最新發展是：儘管黨和政府重新允許宗教活動後並未放任自流，而是強調加強管理和要求「宗教與社會主義相適應」，二十世紀八十年代至今，宗教的恢復和發展卻仍然相當迅猛。儘管在社會上仍處於非主流地位，而且其影響多有限制，但各種宗教，尤其是

16. 參見施賴特，〈全球化對教會的挑戰〉。譯文略有改動。

17. 在作為中國共產黨統一戰線組成部分的那些宗教機構都被關閉的時期，蘇聯及其衛星國還至少保留了作為門面裝璜的一些宗教機構。

佛教、基督教和某些民間宗教對社會成員個體的影響一直在增加。¹⁸這至少同中國社會的世俗主義形成了很大的張力。

在「個人主義」（或「解放運動」）方面，中國社會經歷了兩次狂飆突進——一次是二十世紀初期以知識分子為首、衝破兩千年專制政治和宗法社會的個人解放運動，包括口誅筆伐和社會生活方式的巨變；另一次是二十世紀中期以來的全權主義、集體主義、「高度統一」在二十世紀末期引起的反彈，這種反彈由於既往壓力的強大而全面，因此表現得迅速又猛烈，大有「矯枉過正」之勢。正如在世俗主義方面，以往社會文化的偽神聖化（偶像崇拜化）反而造成了過度世俗化（消解神聖、物質主義等等），同樣地，在個人主義方面，以往社會文化的偽秩序化（高度齊一化）也反而造成了無序化（消解規則、犬儒主義等等）。再加上政治領域的規禁僵硬嚴厲而社會領域的規禁形同虛設（最鮮明的表現是：廣大中國民眾接觸的經過「網警」過濾的網路資訊中，社會政治的批評被清除殆盡而違法色情的引誘卻大量充斥），以至於本來具有相當合理性的個人主義反彈動力，就被引向了感官享樂、謀求實利、損公肥私甚至損人利己方面，以至於不但「個人主義氾濫」，¹⁹而且自我中心成災，不但法治難行，而且道德滑坡。這種個人主義或個性解放，儘管屬於現代性範疇，但顯然處於一種畸形發展狀態。

18. 基督徒人數同二十世紀中葉相比增加了幾十倍（官方統計為三十倍，海外估計有的高達一百倍）；佛教雖無信徒數位，但前幾天的農曆新年這一景象十分說明問題：「文革」時曾被關閉的北京名寺「雍和宮」門口，在年初一聚集的「燒頭香」人群多達數萬人，以致需要等待數小時才能進門，需要上千名警察維持秩序（參見《法制晚報》[2006年1月30日]）。

19. 這是以往黨內左派常用的一個貶義短語。但具有諷刺意味的是，恰恰是他們堅持主張的對個人主義的壓制和對個人權利的忽略，最終會導致這一結果，這也許正是他們也常說的「歷史的辯證法」。

在「擴張運動」方面，中國社會的狀況也符合這一現代性特徵，但也顯然有某種不正常或病態存在。一方面，「更多的商品生產」和「普遍的經濟增長」似乎是鐵一般的事實，這從巨大的外貿順差和豐富的商場貨架上都能看到。另一方面，大量社會成員能享有的產品份額變得「更少」，經濟在品質方面的增長並不「普遍」，同樣是鐵一般的事實，這從驚人的基尼係數和滯銷的多種商品上也能看到。就這一項現代性特徵包涵的「促進科學發現」而言，同樣存在矛盾的現象：一方面，航太飛行之類的高科技獲得巨大進步，另一方面，大量日用技術完全依賴進口，侵犯西方知識產權的現象十分嚴重，以至於中央政府必須三番五次發動打擊侵權的運動，黨中央最近要發出建立「創新國家」的號召。

最後，在「革新運動」方面，中國社會就主流而言的確具備這一現代性特徵。大多數中國人的確「把發展和創新看作社會的不斷進步，用不斷變化的風尚指引社會的品味」。如果說這句話的後半句，主要表現在民眾生活或工商活動中，那麼，前半句則在民間活動和官方意識中都很明顯。不過在這方面，情況也不那麼單純，也存在某些反向的潮流，比如在「弘揚傳統文化」的口號下，恢復並推廣某些廢棄已久的習俗如家族祭祖之類，甚至發展到黨政官員帶頭「祭祀黃帝陵」，某些學者主張把古老的儒教定為「國教」的地步。²⁰然而值得注意的是，這裏也有一種民族主義情結的干擾：許多文化保守主義者看到了一味「革新」的現代性弊病，卻忘掉了或者不了解西方的「傳統文

20. 參見陳明、朱漢民主編，《原道》第10輯（北京：北京大學出版社，2005），頁12；出自編委陳壁生訪問杜維明的記錄：〈《原道》、儒學與文化保守主義〉。陳壁生說的「走得更遠」的學者，據我所知有蔣慶和湯恩佳。又見蔣慶，〈關於重建中國儒教的構想〉，載中國社會科學院世界宗教研究所儒教研究中心，《中國儒教研究通訊》1（2005）。

化」(基督教文化)代表人物也正在分析、批判和糾正這種現代性弊病，而僅僅因為現代性和基督教都來自西方，²¹就對二者都採取排斥抗拒態度，²²把矯正現代性弊病方面的同盟軍當成了敵人。

3.

讀者可以看出，在中國社會最具有現代性特徵的四大方面，都有着明顯的內在衝突，即宗教復興與「世俗主義」的衝突、全權專制與「個人主義」的衝突、²³發展失衡與「擴張運動」的衝突、保守復古與「革新運動」的衝突。這些衝突造成的現代性畸形狀態，以及前述中國現代性的四大特點，即現代化尚未完成、²⁴民族情結佔據優勢、民主主義嚴重滯後和理性程度非常低下，一起構成了中國學者反思任何現代性問題，包括現代性與宗教改革關係問題的時候，不應該也不能夠逃避的出發點。

三、從中國現代性的特點反思宗教改革

1.

中國學者不但應該從以上出發點進發，而且還應該回到這個出發點，以求利用這趟「旅行」所開闊的眼界和見識、所給予的經驗和教訓，服務於這個世界上最大的「出

21. 他們往往忽略了基督教本來是從東方向西方傳播，現在則是以「南方」為主的普世而非地域性質的宗教。

22. 參見《湯恩佳尊孔之旅環球演講集(第七卷)》(香港：香港孔教學院，2004)。

23. 最近《中國青年報·冰點週刊》被迫停刊以及《新京報》領導被撤事件，引起了前所未有的抗議，包括有關編輯部成員向黨的紀律檢查委員會控告黨中央宣傳部，以及十餘位老幹部發表聲明要求言論自由，可視為這種衝突的最新一例。

24. 由中共中央、國務院、中國科學院、北京大學、清華大學等部門專家組成的研究小組每年發佈《中國現代化報告》，其負責人最近答記者問時宣稱：「從經濟發展指標來看，中國與五大發達國家的差距為一百年，從社會發展指標來看，差距為八十年」(資料來源：<http://www.china.com>，2006年2月14日新聞稿)。

發點」內最大的人類群體。因此，我們的反思首先將圍繞中國現代性中的上述四個衝突來進行。

第一，綜觀宗教改革，我們發現，它的一大初衷和直接結果，就是反對世俗主義和促成宗教復興。當年馬丁路德（Martin Luther）從自己的羅馬之行和贖罪券的推銷之中看到的，無疑有當時教會的腐敗，而那種腐敗的深層原因，就有同文藝復興的某些特徵相關聯的「世俗主義」。當然，在更深的層次上，基督教同人文主義精神是可以相容的，²⁵但是如果基督教的領導像某些「人文主義教宗」那樣地擁抱世俗價值而對之毫無批判，宗教性對世俗性的批判和矯正作用也就喪失了。其實，反對世俗主義和促成宗教復興，一直是包括天主教在內的整個基督宗教的歷史傳統。從十六世紀歐洲宗教改革（即本文簡稱的「宗教改革」）之前的克呂尼（Cluny）改革、多明我會（Ordo Dominicanorum，又譯道明會）和方濟各會（Order of Friars Minor）等修會的成立，到之後的敬虔派運動、浸禮宗和循道宗等宗派的興起，都是這一傳統的體現，只不過，宗教改革也許是其歷史上最波瀾壯闊最影響深遠的體現罷了。所以，儘管後來由這場改革所肇始的現代化進程在某些方面大大背離了改革家們的初衷，²⁶他們的事業確實啟動了以後幾百年間前仆後繼的宗教復興運動，開創了無數獨立自主的教會，甚至對作為其對立面的天主教的改革也有促動作用。

面對當代中國世俗主義正發展為普遍腐敗的趨勢，中國教會以至中國社會都應該從宗教改革的上述初衷和結果吸取教益。從歷史和現實來看，突破「科層化」或官僚化

25. 參閱拙文〈基督宗教與人文主義〉，載何光滙，《月映萬川》（北京：中國社會科學出版社，2003）。

26. 這種背離並不奇怪，甚至連改革家們在世時就已發生的教會分裂本身，也背離了他們的初衷。

的體制，正是宗教改革的精神，也是宗教復興的需要。一方面，中國教會在當代中國社會世俗化與宗教復興的張力中，至少應當突破建制內外之分的心理屏障，善待與己不同的獨立自主的眾多教會，支持全社會的宗教復興對社會世俗化的矯正作用；²⁷另一方面，更應當正視和思索宗教本身世俗化的現狀和原因，盡力矯正教會自身的世俗化傾向。

第二，宗教改革至少從實際效果上削弱了全權主義，促進了個人主義（包含權利和責任兩個方面）的傳揚。²⁸儘管路德對教宗和皇帝的態度有某種變化過程，從瑞士到荷蘭，從法國到英國，以至北歐各國的改革者們對世俗政權的態度和關係，更是千變萬化，但是總體而論，「上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒」這一原則在改革中表達得十分鮮明，並在改革後逐步成為西歐各國的現實。按路德本人的說法：「人的制度，絕不能把它的權力擴張到天國和靈魂方面，它僅僅屬於這個世界，屬於人與人之間的外在關係。」

「靈魂既不在凱撒的權力之下，凱撒對於靈魂，既不能教訓，也不能領導；既不能毀滅，也不能養活；既不能捆綁，也不能釋放；既不能審判，也不能定罪。」²⁹這些說法所表達的原則，至少否定了世俗政權對個人信仰的控制。至於對社會生活其他領域的控制，至少部分是由於天主教體制對世俗政治體制的制約，當時的西歐君主同中國君主相比本來就有很大的局限，以致應該稱為有限君主制，而說不

27. 我們應該記住諾克斯（John Knox）的話：「你若剝奪了我們聚會的自由，也就剝奪了我們的福音」（L. Spitz, 《文藝復興與宗教改革》[*The Renaissance and Reformation Movements*; Chicago: Rand McNally, 1971], 頁 552)。

28. 路德說過：「如果一位君王陷於罪過之中，該怎麼辦？那時他的人民也該服從他麼？回答是：不該！因為任何人都沒有責任去做壞事。我們應該服從上帝而不是服從人，而上帝要的是好事或義人」（《路德選集》LW 45:125, 引自 Lindberg, 《歐洲宗教改革》，頁 361）。

29. 路德著，〈論俗世的權力〉，載徐慶譽、湯清譯，《路德選集》（香港：基督教文藝出版社，1991）。

上是全權主義。但是，路德關於教會只是信徒團契，加爾文（John Calvin）關於教會乃是聖約團體的觀念，還是大大促進了社會政治上的等級觀念瓦解和契約觀念形成。經過宗教改革之後長期、複雜、尖銳的鬥爭，從一五九八年的《南特敕令》（*Edict of Nantes*）開始的反復折騰，到一六八九年的《寬容法案》（*Act of Toleration*）確立的大勢所趨，宗教信仰擺脫世俗政權控制而由個人自主確定，終於成為以後幾百年直到今天的文明主流。這一與政治直接相關的宗教領域的重大變革，對於一般的全權主義之下降和一般的個人主義之上升，產生了普遍而又深遠的進步性的影響。

當然，對這個問題的深入研究會涉及許多高度複雜甚至看似悖謬的現象，例如由當時德國的歷史條件造成的「教隨國定」（*cuius regio eius religio*）現象，以及同世俗主義的情況類似、即違背改革家初衷而成為現實的極端個人主義現象。第一個現象如上所述，現在已被視為荒謬，成為昨日黃花。第二個現象是指這一普遍存在的現代性現象：在各種社會條件（例如高度城市化）和技術條件（例如傳媒大眾化）的幫助下，現代世界的個人主義已發展到了這樣一個地步，進入了一個無權威、無英雄、平均化、齊一化的時代。前面提到在中國現代社會中，這種「個人主義氾濫」已在近十餘年來轉化為「自我中心成災」，而「法治難行」和「道德滑坡」造成的社會無序，已達到了可稱為無法無天（*anomie*）的程度。³⁰

30. 在充斥每日報刊和日常生活的數不勝數的事例中，圍觀強姦和圍觀自殺之類已夠觸目驚心，而下述例子中的資料則更具有社會學上的意義：由三個調查組從二〇〇五年十一月初至十二月底踏訪全國三十一個省區，行程五萬多公里，走訪 10,401 個六十歲以上老人得出的資料是：80% 以上的老人因兒女嫌棄和拒絕而被迫獨居，「缺衣少食，貧病交加」、「一年吃不上兩次肉，平日兜裏沒有一分錢，小病挺著，大病等死」、「生活境況反倒不如無兒無女的老人」，「93% 的老人一年添不上一件新衣；69% 無替換衣服；

我們必須注意，個人主義的發展是與世俗主義相關聯的，就是說，是同宗教改革導致的統一的宗教權威之下降相關聯的。正如保克所言，使世俗生活和文化生活脫離「起統一作用的」基督教會的控制，從來不是改革家們的意願，「但是實際上，他們對宗教權威的拒斥」卻導致了這一結果。³¹儘管路德強調的並非個人主觀的宗教經驗的權威，而是《聖經》的權威，但由於對《聖經》的解釋也已脫離了中古教會權威的訓導，又由於他堅持依靠「良知的聲音」，這就容易「鼓勵多種形式的個人主義，而個人主義已成了現代文明進步的標誌」。³²然而在今日中國，在個人主義同世俗主義緊密相連，又被從上到下太多的人歪曲為自我中心，並正在腐蝕社會之際，中國學者和中國教會對與之相關的宗教改革經驗的反思，就不能再過於簡單化或者照搬宗派色彩的結論了。在這裏，天主教傳統中反主觀主義或反個人主義的因素是值得思索的。

換言之，我們應該接納改革家們反對全權主義的主張，接納改革後形成的政教分離、宗教寬容和保障個人權利的制度；同時正視改革家們反對天主教權威的歷史原因，正視「梵二會議」後十分貼近時代的天主教會現狀；³³努力闡明正當的個人主義的本意，闡明極端個人主義或自我中心主義是對個人主義的歪曲。

小病吃不起藥的佔 67%，大病住不起醫院的高達 86%；人均年收入（含糧、菜）650 元，「與之形成鮮明對比的是，很多老人的兒女生活水平高於父母幾倍乃至更多」（最高人民檢察院主辦，《檢察日報》，2006 年 2 月 13 日第 5 版）。

31. Pauck, 《宗教改革的遺產》，頁 290。

32. 同上，頁 291。

33. 例如，在宗教神學方面，天主教與路德宗關於「因信稱義」問題的「聯合聲明」以及諸多現代天主教神學家的理論，在社會政治方面，《教會社會教義綱要》（*Compendium of the Social Doctrine of the Church*）以及不少天主教學者的活動，都沒有得到中國基督教會足夠的重視。

如果我們看到，自我中心主義瀰漫於社會層面而全權主義集中於政治層面，由此形成的斷裂構成了通向改良道路上的深淵，³⁴我們就更能體會到，努力讓教會成為一個起橋樑作用的模範公民社會，將會是對社會進步何等重要的貢獻！

第三，宗教改革的確同生產力和經濟的巨大發展，即前面所說的現代性中的「擴張運動」有密切的關係，這在韋伯的名著《新教倫理與資本主義精神》（*Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*）中已得到經典的雄辯的說明。新教倫理中的勤儉、敬業、誠信等重要因素，的確是當今中國社會必須重視吸納的，因為這些因素既是市場經濟所必須，又為當代社會所缺失。

就勤儉和敬業等因素而言，中國傳統文化尤其是儒家文化也將其列為應予提倡的美德，但是，宗教改革家們將其與超越的主宰即上帝的要求（所謂「天職」）聯結起來，為這類道德提供了更強大的保障。就誠信所需的制度環境而言，制度的設計必須符合自由競爭、抑制壟斷、透明交易、公平合法等法治經濟原則，而宗教改革所張揚的「上帝面前人人平等」觀念，也為之提供了深厚的思想基礎。這些都是治療經濟領域的中國現代性的病態所必須的。

另一方面，現在有些學者指出，資本主義的早期形式要早於宗教改革，而加爾文也並未把物質上的成功同個人在上帝面前的地位聯繫起來。³⁵加爾文對預定和天命的解釋，並不是個人主義的，而是社團主義的。他把財富理解為一種神恩，不是說那是個人在上帝面前地位的證明，而

34. 一位重要知識分子的這句話相當集中地表達了這一點：「天下興亡，與我無關！」（張世英，《天人之際——中西哲學的困惑與選擇》[北京：人民出版社，1995]，頁3）。

35. H. Schilling, 《宗教、政治文化與早期現代社會的出現》（*Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*; Leiden: E. J. Brill, 1992）。

是說那是應該同全社會分享的上帝恩賜。反過來說，貧窮作為上帝天譴的一種表達，也不是針對個人，而是針對整個社會之罪，因此應由整個社會來承受，這同時也就幫助了窮人。那種「責怪受害者而讚美獲得者」的現代意識形態，是把他的聖約神學世俗化和個人主義化了。³⁶而路德本人早在一五一八年海德堡辯論時，就斷言信仰與世俗的成功不能等同。他同加爾文都指出，既然上帝自身都遭受苦難，基督徒也不應該指望信仰會帶來一個玫瑰花園。³⁷另外，他們也主張政府對資本主義有所控制。路德、茨溫利（Ulrich Zwingli）和加爾文還倡導或實施國家福利計劃，以解決失業或就業不足，履行職業培訓、防貧扶貧等方面的政府責任，為現代社會福利的發展作了貢獻。這些思想和實踐，同樣對治療當前中國經濟和社會領域的失衡或現代性病態，大有助益。

第四，儘管宗教改革同文藝復興和航海運動等因素合在一起，促成了文明史上前所未有而且五百年來日益加速的「革新運動」，但是宗教改革家們의思想和旨趣，總體上卻是要「返回本源」，即返回《新約》的教導，或早期教會的形式，或教父時期的思想。他們的「開新」是始於「返本」，他們都是十五世紀末十六世紀初世俗潮流的反潮流者。另一方面，他們又吸收了當時最先進的人文學者的學術成果，並用這些成果（例如修辭學、歷史學和《聖經》學的新發現）來為自己的宗教理念和改革運動服務。而且，在宗教改革影響下長成的無數文化新星——從莎士比亞（William Shakespeare）到巴赫（Johann Sebastian Bach）等等數不清的文學藝術巨匠——又為西方傳統文化增添了

36. Lindberg, 《歐洲宗教改革》, 頁 371。

37. 同上, 頁 372。

價值無窮的寶藏。

這裏有很多值得中國社會和中國教會借鑒的東西。一方面，我們應該以一種崇高的精神理念為標準，以提高中國人的精神水準為目標，盡力吸收現代文化的優秀成果——因為正如前一節所言中國現代性的特點所表明的，在現代性方面我們還有諸多嚴重的缺失，或曰尚未實現現代化，還需要學習。另一方面，我們又應該鑒別、保守和發揚傳統文化的優秀遺產，包括世界上所有傳統文化的精華在內——因為正如周圍的現實清楚表明的，我們面臨着比西方世界嚴重得多的一味求新和破壞傳統的局面，即使在「弘揚傳統文化」方面，我們也可以從宗教改革以來的西方世界獲得很多教益。例如，在政教分離的制度下，形形色色各種各樣的宗教傳統的傳揚，全都成為非政府的、自由開展的民間事務，才能保證對各個民族文化各個不同傳統的公平公正，造成多元文化並存的繁榮局面。

2.

至此，關於本文第一節提到的三個「重大問題」，即「個人與團體的關係」、「宗教與政治的關係」和「多元主義與普世主義的關係」，中國學者從中國現代性的特點出發作出的思考、得出的結論，及其與西方當代學者（特別是與西方「後現代」學者）的不同，應該也已經清楚了。畢竟，西方學者思考這些問題的出發點，常常是或主要是他們所面對的西方已經實現的現代性以及所謂後現代性。簡化地說，所有這些問題，在他們那裏主要是「過猶不及」的問題——個人主義過盛，政教分離過頭，多元主義過強；而在我們這裏則是「過與不及」兼有的問題——自我中心主義過盛而責任權利意識過弱，政治過硬而宗教過虛，多

元主義過偏而普世主義過空。而且正如前面已經說到的，問題其實還更複雜得多。

3.

最後，我們可以簡略地回顧一下中國現代性的四個「缺失」或負面特點對於反思宗教改革的意義。之所以可以「簡略」，是因為這四個特點同宗教改革並無直接的關係。然而我們在回顧這些特點時，還是應該盡力引出一些簡短的結論，力求對我們受其困擾的社會有益。

第一，中國社會尚未實現現代化，中國的現代性滲雜了許多前現代因素和某些後現代因素。這是諸多歷史和思想因素共同造成的。面對這種亦好亦壞亦利亦弊的高度複雜的局面，我們應該更多地反思歷史教益，包括前述宗教改革的一些重大的思想教益。「如果歷史研究蘊含着這樣一個目的，即讓我們擺脫『歷史的死手』控制，那麼，我們對過去的研究就應該遠遠超越對古代的愛好。」³⁸

第二，中國的現代化進程由中外對抗所啟動又為中外對抗所干擾，所以中國現代化中的民族情結佔壓倒優勢。這也可以歸因於諸多的歷史原因和思想原因，此處不是分析這些原因的地方。但是，對於宗教改革時以至歐洲中世紀的民族關係、宗教改革後民族主義的發展和衰落、現代化與全球化的關係以及多元主義與普世主義的關係進行認真的反思，肯定會有助於我們擺脫這一危險的困擾。

第三，中國現代化中民主主義的停滯同以上干擾大有關係。所以上述的反思也對彌補這一缺失肯定有益。另外，對宗教改革與民主主義和憲政主義的關係進行深入研究，可以幫助我們更深刻地認識民主和憲政的本質，更中肯地

38. 同上，頁 379。

總結出中國的相關理論之長短得失。

第四，中國現代性中的理性程度低下，是一個更深刻、更複雜的難題。³⁹其中的因素，除了利益主導思維、⁴⁰民族主義情緒、非理性的老習慣、新老傳統制度的羈絆⁴¹等等，近來還得加上一條：愈來愈多的中國人文知識分子已開始意識到並開始批判現代性中的理智主義（或狹義理性主義，或工具理性，或技術理性），而且不少人把這一批判對象等同於或簡單化為理性主義。⁴²在這種情況下，反思宗教改革及其後諸多思想家（包括新教思想家和天主教思想家，哲學家和神學家、社會學家和政治學家）關於理性的意義與限度、關於理性與信仰的關係、關於社會政治的制度設計及其合理性等方面的論述，無疑對我們解決這一難題，使中國社會的各種關係更加合理，具有巨大的教益和深遠的意義。

四、值得反思的反思

1.

我深感值得反思的第一點反思，出自哈貝馬斯（Jürgen Habermas）：「對於現代性規範的自我理解而言，基督教不僅僅是一種先導形態，也不僅僅是一種催化劑。強調平等的普遍主義，是自由、團結、自主的生活方式以及解放、個體道德良知、人權和民主等觀念的源頭。而強調平等的普遍主義本身，卻是猶太教正義倫理和基督教博愛倫理的

39. 當然，例如，就政治制度而言，從「大狗可以叫，小狗也可以叫」、「三個笨皮匠，勝過諸葛亮」、「眾人拾柴火焰高」等古老諺語來看，從「為人民服務」、「人民公僕」、「立黨為公」、「執政為民」等新的口號來看，從「天視自我民視，天聽自我民聽」等傳統觀念來看，民主主義至少比專制主義更合乎理性，這對中國人來說應該不難理解。

40. 即老百姓對有地位者的思維方式的描述——「屁股決定腦袋」。

41. 即日常生活中很多官員常說的「理順關係很難」。

42. 其中以倡言「後現代主義」和傳統宗教觀點的知識分子居多。

遺產。這份遺產在歷史上不斷地被批判繼承，又不斷地被重新闡釋，但其本質一直沒有改變。直到今天，我們還沒有找到任何可以替代它的東西。即便是在面對後民族結構挑戰的時候，我們依然還在依靠這份遺產。捨此之外，一切都是後現代的胡言亂語。」⁴³

這段話所蘊含的意義，可以使我們的反思超越宗教改革，也可以使我們的展望超越民族界限。我相信，平等普遍主義的價值，乃是隱現於包含現代在內的時代浪潮之中的珍珠。

2.

第二點反思出自林德伯格對宗教改革家們的觀察：「路得發現，在上帝面前的義，不是努力達到的，而是上帝給予的，這一宗教性的發現掃清了直到那時仍在阻擋現代世界破土而出的種種障礙。……這意味着某種無用之大用。他的同時代人關心的是對其社會的引擎進行微調，使之可以運轉得好些。路德與之不同，他和他的改革家同伴的結論是：問題不在於要運轉得好些，而在於要向正確的方向運轉。這個結論得自他們對那個社會的根源，而不是對那個社會的目標和成就的研究。」⁴⁴

我相信，是時候了，中國人應該從這樣的角度去考慮他們的「引擎」的問題，去研究他們的社會的根源了。

3.

最後，我想用前面提到過的席林（Heinz Schilling）的一點反思來結束本文：「對於所有那些把終極性歸之於次

43. 哈貝馬斯與門迪塔（Eduardo Mendieta）的談話錄，見曹衛東譯，〈關於上帝與世界的對話〉，載《問題》第2期。

44. Lindberg，《歐洲宗教改革》，頁379。

終極者的做法，〔宗教改革〕那種先知式的批判，不是一種屬於往昔的力量，而是使心智的、社會的和政治的現代化衝力得到了解放，帶來了新形式的思想和政治—社會生活。」⁴⁵

我相信，人類的生活要有未來，就必須持續地進行這種批判。

45. Schilling, 《宗教、政治文化與早期現代社會的出現》，第七章。

A Reflection upon the Reformation from Chinese Modernity

HE Guanghu

Ph. D., Chinese Academy of Social Sciences

Professor of Religious Studies, Renmin University of China

Abstract

Reflecting upon the Reformation from the four features of Chinese modernity, the author seeks to come to some conclusions helpful to the Chinese society: (1) facing the “conflict of secularism with religious revival,” and reflecting upon the Reformation’s theme in favor of religious revival against secularism, the Chinese church should break through her bureaucratic institution, correct her own secularization and be kind to the emerging numerous free churches (so-called Christian meeting points), in order to help resist the spreading corruption; (2) facing the “conflict of individualism with totalitarianism,” and reflecting upon the Reformation’s complicated results enhancing the former and weakening the latter, we should adopt the institutions of toleration of religions and respect of human rights, and correct the ego-centric distortion of individualism as well keeping in mind the negative influence of the decline of the Church’s authority; (3) facing the “expansion movement with

imbalance of development," and reflection upon the solidarist elements in the Reformers' economic and social thought and protestant ethics, we should stress their necessity to market economy and champion the rule by law, in order to heal the anomie in economic and social life; (4) facing the "innovation disposition with conservatism even antiquarianism," and reflecting upon the Reformers' tracing back to the origin on the one hand and absorbing their contemporaries' academic results on the other hand, we should develop the essences of traditional cultures, Chinese and West, and absorb the good results of contemporary culture, in order to bring about the co-existence and prosperity of plural cultures. Moreover, facing the four shortcomings of Chinese modernity, namely "not yet realization," "nationalist complex domination," "democratism dragging back" and "low rationalization," a reflection upon the history of the Reformation and the thoughts of the Reformers will be helpful to the Chinese society today.