

Globethics Repository

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

基督教社會實踐與基督徒身份 [Christian Social Practice and Christian Identity]

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	TANNER, Kathryn
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 20:23:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165229

基督教社會實踐與基督徒身份*

Christian Social Practice and Christian Identity

[美]凱瑟琳·坦納著 王斌、張靖譯

Kathryn TANNER

作者簡介

凱瑟琳·坦納，耶魯大學神學院教授。

Introduction to the author

Kathryn TANNER, Professor of Systematic Theology, Yale University
Divinity School.

Email: kathryn.tanner@yale.edu

Abstract

Contemporary Christian theology often addresses the issue of Christian identity in ways that reflect a modern understanding of culture. Christian social practices are taken to be a group-specific, unified whole, sharply bounded to form, some sort of self-contained unit. These presumptions are contested by postmodern developments in cultural studies, and sit uneasily with a number of common claims in Christian theology; they also entail a judgment in favour of a particular position on substantive theological matters. Typically, theologians have offered one sort of answer for the many-sided question of Christian identity – defining identity in social terms, or with reference to cultural boundaries, or by looking at intrinsic continuities in Christian belief and action. This article proposes a variant of the last type, Christian identity in virtue of a distinctive cultural style. It considers how tradition and rules have been used to determine identity, and outlines a theory of style as an alternative, but reiterates that Christian identity is ultimately a task, one which necessarily eschews definitive formulae.

Keywords: Christian identity, social practices, cultural style

我們在何種意義上可以將基督教看作是一種特定的文化？在何種意義上存在著一種具體的基督教的生活方式呢？*

這個問題實際上包括了很多話題，涉及諸多關於基督徒身份認同的議題。首先，我們是否可以認為基督教社會實踐構成一種文化？將那些實踐冠之於文化這一稱謂似乎要麼太籠統，要麼就不夠格。一方面，基督教在歷史和地域方面快速擴展，即使是一時一地的基督徒也在言行上呈現出多樣性，這些都讓基督教社會實踐成為一獨立整體變得可疑。即使這些實踐構成了某種完整而獨立的整體，也看不出到底是甚麼將他們統一起來。除了一個名字以外，有甚麼共通性事物讓形形色色的基督教信仰和實踐避免了分離和分裂的局面？另一方面，基督教社會實踐是否足以構成人類學意義上的、具體全面的生活方式呢？美國人或原住民的社會實踐可以被看作一種生活方式，因為其包含了生殖、經濟、政治方面等等完整的人類生活功能。但是基督教社會實踐也能涵蓋所有這些範疇嗎？

第二，何種意義上基督教是眾多文化中**特定**的一種呢？甚麼屬性讓某物可以被稱為是基督教的？這個問題一方面涉及到界限問題。我們如何區分基督徒社會實踐和其他社會實踐？甚麼樣的基督徒言行是其他人不會說或做的？何種標準可以確認基督徒的身份並使之與其他人的生活方式區分開來？我們可以用正面的語彙來描述基督教社會實踐本身的特質，從另一個角度回答此問題。我們能否指出一些基督教社會實踐的內在關聯？這些關聯將基督教社

* 本文節選自作者專著《文化理論》(*Theories of Culture*)，經作者及出版社同意在此摘譯部分與本輯主題相關章節。[From *Theories of Culture* by Kathryn Tanner, copyright © 1997 Fortress Press. Reproduced by permission of Augsburg Fortress Publishers. All rights reserved. No further reproduction allowed without the written permission of Augsburg Fortress Publishers.]

會實踐元素結合起來，使之具有某種獨特的形態，即一種特別的基督教身份。如此，基督教社會實踐的所有元素彼此間是何種關係？

這些探討基督教生活方式的議題(很少以典型的人類學術語來表達)，在基督教神學領域內十分常見，特別是在現代社會。出現這些議題有一系列原因。首先，評判甚麼屬於、甚麼不屬於基督教，似乎是神學規範性研究和批判性研究的題中之意。神學家們關心的最基本問題總會是：這件事基督徒可以說或做嗎？第二，基督教內部出現矛盾和紛爭後，身份問題會凸顯出來。有時候談論身份問題可以遏制紛爭導致的分裂。例如，由於社會實踐不同，猶太人與外邦人、上層與底層人士之間在吃不吃祭拜偶像的肉食方面產生分歧，保羅為了避免此類分歧導致教會分裂，開始討論基督徒生活的性質和形態。因此，早期基督教信條除了確定行為實踐的界限以外，也讓立場相左的各方能夠求同存異。當然，有時候確立身份認同會導致一方認定另一方偏離甚至歪曲了信仰，這樣一來，非但沒能彌合衝突，反而加劇了教會分裂。何種行為是屬於基督教的、甚麼共同性能包容所有分歧以及如何區分信與不信等等，諸如此類的身份認同的問題伴隨著天主教和新教的分裂而出現。第三，在具體歷史階段，特別是近代以來，基督教社會實踐行為差異似乎讓基督教不能再宣傳其統一性和整全性。當基督徒從社會主體變成少數群體，或者相反地由少數變成多數，在這個過程中要釐清基督教與非基督教的差異就顯得十分重要。在一個社會中，幾乎每個人都是基督徒的時候，信奉基督意味著甚麼？又或，曾經的“基督教國家社會”一去不復返，此時我們當如何認識基督教行為實踐的改變？在這樣的社會轉型過程中，個人的基督教認信和屬於社會一分子這兩種身份是怎樣的關係？現代性的歷史意識促使人們認識到，基督教實踐受歷史時代限制而產生差異。因此，基督教行為實踐隨時間不斷變遷、基督教在非西方世界擴張、基督教行為實踐與社會經濟地

位緊密相關等等，這些現代知識都使得探求基督教的內在屬性這一課題面臨巨大壓力。

當代基督教神學在討論基督教身份認同這一問題時常反映出一種現代性文化觀。一如現代人類學所描述的文化，基督教社會實踐常被認為是一種群體特有的、整全的、自成一體的和有著非常具體形式的（至少在最初之時）組合體。後現代文化研究挑戰了這樣的觀念預設。正如我們要看到的，這些預設與基督教神學的一些常見命題不相容，也經常會在沒有足夠神學論證的情況下、在一些具體神學問題上，比如罪論和恩典論，傾向於某一立場。

神學家如何探討基督徒身份認同這一課題牽涉面很廣，但我們沒必要將子課題一個一個分開解決。神學家一般也只提供一種答案。他們認為共有的信念和價值觀構成了基督教整全的生活方式。這種答案也解釋了基督徒和非基督徒生活方式實踐的差異。基督徒持守這些信念和價值理念，而其他人則不會如此。同樣的答案也用來解釋不同時代和地域的基督徒的統一性，即儘管相互之間有不同，這些根本的信念和價值理念保持不變。

這一系列應付不同問題的答案大致可以分為三類。^①在界定基督徒身份的時候，第一類試圖用社會學範疇，第二類透過確立文化界限，第三類則尋找基督教信仰和行動的內在連續性。前兩種答案認定基督教有自成一體、屬於他們自己的、與他人能夠區分開的社會和文化。第三種答案則認為基督徒身份體現了文化共性。筆者認為，基督教乃是一種獨特的文化風格。在這個意義上，筆者贊同第三種答案。

這種解釋基督徒身份認同的方案傾向於從內部著手。基督教行為實踐本身有一些內在的、能將之整合統一之處，這些元素可以幫助人們識別他們的基督徒身份，而不是其他別的身份。建立基督教

^① 筆者想說明的是，此處歸類僅僅是為了實用的目的而進行的簡單歸類。這種歸類並無法抓住單個神學家作品的複雜性，也無法為當下神學景象做一個普遍概括。

社會實踐行為的身份意味著找到他們所擁有的共同之處，那些讓他們緊緊聯繫在一起的特質以及那些讓他們彼此贊同的因素。他們需要確認一些品格中能夠保持一致或者延續的品質，那是一種將他們團結統一在一起的生活方式。

接下來我們將首先評判這個方案的三種模式。在試圖確立基督教行為實踐的統一性和連續性的時候，第一種模式認定是一組共有信念和價值理念，第二種模式認為是傳統，第三種模式認為是規則在起作用。在此之後，我們將考察後現代不一樣的文化理念對文化在風格模式方面的連續性和統一性有何影響。在此過程中，我將逐步分析基督徒的身份認同問題。

在具體考察各種模式之前，必須指出很重要的一點，即這種解釋方案並不排他，可以和文化邊界理論（cultural boundaries）結合使用。這樣一種假定就是，將基督徒和非基督徒區分開來的也是那些基督徒做了會被認為是基督徒的所有事情。與其他生活方式形成一種邊界的文化性事物就是基督教實踐所共有之物，是那些讓他們成為基督教信徒而不是其他人的事物。比如說，基督徒行為實踐由他們共同的文化性宣稱（如“耶穌基督是我的主和救主”）統一起來，而這一點非基督徒無法接受。

基督徒也會用某個宣稱來象徵性地拒斥所處的社會。然而這並不意味著他們自身內部高度統一。實際上，某一宣稱若要成為區分基督徒和其他文化的標識，就會在基督徒內部成為意見爭論的焦點，因為這個宣稱涉及了他們各自不同且相互競爭的對基督徒生活方式的理解。

這樣的理解性衝突並不一定威脅到基督徒生活方式的穩定和團結。按照後現代對文化的理解，信仰的整齊劃一對於社會穩定來說並非完全必要。^①社會的協調並不必然要求各方有著完全相同的

^① 參閱 Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, and Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis* (London: Allen and Unwin, 1980).

人生觀，而至多要求各方能夠明白大家觀點各有不同。沒有形成一致意見但能夠相互理解，這一點就足以使各方都能為了達到各自企望的目標而做出一系列可預測的行動和反應。再者，合作也能讓人隱藏對某些不值得付諸心血的社會實踐的意見。許多參與者也許因為沒有其他比較現實的選擇，或者考慮到拒絕的代價會太大，於是默認了某一社會實踐活動，採取了隨波逐流的策略。^①

如果基督教不是我們剛才所敘述的那種自然而然的、極端多元化的生活方式（當代基督徒一般來說沒有受到任何強制規定的限制，所以可假定持有相同的人生觀，雖然這一點也需要再確認），不同理解也不會威脅到基督徒生活方式的內在穩定性。這是因為基督徒可以同意某事物的形式而非實質。比如說他們都同意耶穌施行拯救或者聖餐應在教會舉行，即便他們對這種宣稱或者舉動的意義有不同理解。這是一種形式的一致性。他們之間的團結體現在每個人都知道對方會欣然承認，比如說，耶穌施行拯救。這樣的團結並不妨礙大家對於某個宣稱的確切含義有不同理解或對這宣稱與基督徒行為實踐的關係持不同意見。在這個基礎上，社會團結的獲得不需要去深究分歧到底有多深、多大。總之，這種團結的基礎非常脆弱，在很大程度上，他們對共同關心的話題所達成的是一種只可意會不可言傳的共識。

我們甚至可以進一步說，基督徒不僅可以由此保持團結統一，而且只要基督教確實想成為它自己所希望的那種全人類共同體，那就必須如此行。言外之意，這樣的策略非但不損害基督教內部的穩定，反倒使之越加團結。這樣的弱性共識產生的凝聚力保證了基督教能包容任何時代、任何地域的人群，不論他們的種族、性別、國籍和世界觀是如何不同。這種情況下的團結統一只有通過非常寬泛

^① Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 137-155.

和簡要的、象徵性的形式和舉動才能得以保證。^①所以，只有當他們非常模糊，便於進行多種詮釋理解，才能使基督教容納多元的成員構成，確保他們之間相對而言不衝突，維持一種切實可行的生活方式。這樣一來，每個基督徒都能有序地參加教會的洗禮儀式而不必去考慮這一舉動是否要求每個人都有相同的理解。^②

但是當這種解釋的多元性浮出水面的時候，即持不同理解的各方都意識到問題所在之時，就可能出現爭執和分裂。事實上這也很容易發現。只要面對進一步的拷問，基督徒就必須清楚地說明他們採取的宣稱和行動的含義（比如說，“基督徒宣稱耶穌是他們的主，這是否合適？”），或者這種宣稱對他們的實際行為有何影響？

“耶穌是主”是否意味著對君主制的肯定？特別是對那些聲稱事奉上帝，並且志在剷除異教宗教行為的人的肯定呢？解答這些問題勢必要求我們澄清何為“耶穌是主”、“耶穌是主”這句宣稱與世俗權力的關係、與宗教事業巨大成功之間的關係。回答後面這個問題意味著要解釋“基督戰勝死亡”這一宣稱的含義中包含著基督自己的失敗，即在他生前，他無法說服眾人相信他的使命，諸如此類。

像這些問題上如果出現不同理解就會讓人頭疼。這些問題需要嚴肅看待，因為他們關係重大。我們首先看到，這些問題和理解對實踐有巨大影響。比如說，“基督是主”是要基督徒與有權勢者聯合還是與無權無勢者聯合？這至關重要。其次，就最基本而言，做耶穌基督的門徒到底意味著甚麼呢？^③這裏要討論的是基督徒身份

^① 參閱 A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (London and New York: Tavistock Publications, 1985).

^② 參閱 James Fernandez, “Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult,” *American Anthropologist* 67, no. 4 (1965): 902-929.

^③ 參閱 Stephen Sykes, *The Identity of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 23-26.

的關鍵問題：作為基督徒該信甚麼？該如何行事為人？怎樣才是對上帝誠實、忠誠以及有一顆純潔的心？正因為太多的宗教和實踐建立在這樣的解釋基礎上，所以多元的解釋勢必導向分裂，勢必影響基督徒生活方式的整全和統一。

說得再明白點，如施萊爾馬赫所言，基督教在其內部就非常好辯，因為這種信仰的特點就是不懈追求，試圖毫無保留、徹徹底底地將全部生命統攝在某一宗教觀點之下。觀點的不同總會讓一些追求完美和聖潔的基督徒相互爭辯，最終造成衝突乃至分裂，因為他們希冀更加接近上帝，讓自己的生活、行動、存在都在上帝之中。^①

基督教歷史上常見的回應這種分裂的方法之一是建立一個專門負責解釋的權威機構，讓擁有權威的專家來統一思想、達成一致。我們無需深入探究那些贊成或反對這種做法的複雜的宗教和倫理原因，後現代的文化理論學說以及歷史的演進都證明這種試圖無濟於事。如果要想一個社會工程成功，資訊的接收者從來都不會如人們以為的那樣被動、消極。另一種阻止分裂的方法，也是早期教會提倡的，則並不限制多元化的解釋。相反，基督徒被鼓勵成為一個“真正辯論的團體”，一個相互傾聽、彼此批評、共同進步、懷抱共同希望的團體，一起努力追求充滿見證和信實的基督徒生活。這是保羅書信所宣導的、基於彼此勉勵的合一。^②這也像奧古斯丁所談論的基督徒的新社會倫理：基於愛和共同盼望的團結，在一個謙卑所主導的社群裏，各種意見自由展示，沒有強力壓制。^③

^① Friedrich Schleiermacher, *On Religion*, trans. John Oman (New York: Harper & Row, 1958), 242-245.

^② Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven: Yale University Press, 1983), 113, 123, 191.

^③ R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 78-82.

共有觀念還是共同關注

現在我們可以做出結論：基督徒身份認同並不意味著所有基督徒擁有完全相同的信念和價值理念。與樂林的文森（Vincent of Lerins）著名的宣言相反，各時各地的基督徒所持守的信條並不相同。這一點經得起實證分析。甚至在涉及信仰的基本信條上，我們也看到這樣的情形。基督徒確實因為做出某個宣告（比如上帝是天地萬物的創造主）、擁抱某些價值理念（比如愛神愛鄰舍）、遵守某種崇拜儀文、共用某種宗教情感（比如對上帝恩典的感激之情）而彼此認同，但對這些行為意義的理解卻不盡相同。需要再次明確的一點是，這是一種形式而非實質的認同。縱觀千年教會歷史，我們可以看到，對這些事物的理解只有在最基本的層面才有交點。基督徒都認可這些事物對基督徒生活有著核心性的意義。但他們並不能夠就其影響、正當性和確切含義達成共識，而只是尋求某些宣稱和儀文方面的一般性認可。基督徒因著對某些口號和儀文（比如崇拜儀文和早期信經）、某些言辭說教和儀式行動以及特定辭彙（比如耶穌基督）賦予重要性而彼此認同。他們因其生活圍繞著這些事物，並且這些事物隨後決定了他們的生命進程而產生身份認同。比如說只有基督徒會非常關注耶穌是否是神的兒子以及這意味著甚麼。

因著對基督徒生活的重要性，這些事物促使基督徒進一步確定基督徒身份的特性，特別是對基督徒言行的影響。這些事物構成了基督徒生活的確切含義。如何解釋和組織這些事物便對基督徒生活方式形成決定性影響。

但還是要注意，作基督徒並不意味著擁抱其中的一種解釋。畢竟，正如我們已經闡明的，基督徒在那些問題上並無共識。真正對基督徒身份認同起決定作用的是這一事實，即此類考察被認為是至關重要的，是否意見一致並不重要。

作為一種有別於其他生活方式的社會行為實踐的記號，這種基督徒身份觀認為只要當某社群有著共同關注的題旨，他們的社會行為就可被看作是屬基督教的。基督徒行為實踐指的就是，人們一起參與討論，如何詳細說明基督徒生活所圍繞的宣稱、情感和行為方式。

基督徒的行為實踐也並不是一個純學理的活動。它是一種討論，關乎如何努力以基督徒的方式去生活，是貫穿整個基督教社會實踐的討論，而不是局限在知識範疇內的討論。隨著討論遞進，會得出不同的結論並產生衝突，而基督徒的行為實踐也因此改變或成長、分流或合流。

綜上所述，有一種對基督徒身份認同的解釋是，基督徒的身份認同是形式上的認同而非實質性認同。這種解釋是秉承了後現代主義精神，對意義共用（shared meanings）心存懷疑，除此此外它還有著很好的神學依據。換言之，這類基督徒的身份並不以某些具體概念為中心，而是以所討論的宣稱或行動的對象或者主旨為中心。讓那些宣稱或行為方式本身成為一個人生命的中心，這可以在神學上被解釋為一種努力，即讓上帝而不是某一種人類對上帝的解釋成為一個人生命的中心。否則就是將基督徒身份等同於對某些意義的效忠，將人對上帝有限的認識抬高到上帝本身的位置。絕大多數神學家都堅持這兩者不可混為一談。混淆神人界限會使基督徒生活墮入偶像崇拜。即使在基督本人，人性與神性也不混淆、不等同，沒有其他別的事物能通過提升自己的資質來達到神性。“道”只能認同一個人——耶穌基督。耶穌的門徒永遠只能遠遠跟隨。成了肉身的“道”也只是間接地與《聖經》中的人類語言產生認同，儘管基督徒相信這些人類語言有效地見證了基督。

基督徒生活實踐所涉及的形式多與耶穌或者耶穌的核心資訊有關，比如神人關係、神的國的性質或者耶穌對人類生活的意義。基督徒社會實踐的獨特性在於耶穌基督。許多形式也在《聖經》、

信經或者宗派性的告白中得以固定成文。但這些形式並不是包羅萬象的。基督教社會實踐活動的任何一種元素都有能力成為關注的焦點。用神學語言來表達那就是：上帝的道或聖靈在每個地方都能被聽到或感知。

這種關注對象和基督徒對關注對象的認知之間的差異從神學角度來說不能被等同起來，而這恰好構成了意見分歧之間持續對話辯論的前提。因為個人的觀點始終是有限的，與結論不同的人保持切磋因而顯得更加合理，這樣我們就可能改正錯誤。每一個人在這個過程中都首先專注的是中心題旨，而非在討論開始前就頑固地持守某一特定的見解。如果在討論進程中出現不同意見，只要想到一方意見的低姿態是為了讓見證更純正，就可以相安無事。與他人一起參與討論的目的不是要對某一種解釋達成一致意見，因此，他人不改變反對這個解釋的立場不能成為拒絕他人參與一個共同事業的理由。^①

傳 統

當神學家們清楚地看到歷世歷代的基督徒的信仰並非一成不變的事實後，他們往往從傳統的角度來探討基督徒身份。這對我們先前論述到的不斷變化的基督徒宣稱和行動形式也十分重要。神學家談論傳統有助於揭示，為何基督徒的表現千差萬別卻依然能被視為一個整體。他們還能指出在何種條件下這些差異能夠破壞那種統一。在某一度來說，他們是同一個傳統的一部分。基督徒社會實踐儘管五花八門卻基本上保持一致。儘管不是所有的基督教社會實踐都會如此，那些屬於同一個傳統的基督教社會實踐儘管可能存在分歧，卻不會威脅他們內部的身份認同。

^① Rescher, *Pluralism*, 138-147.

在構成一種全方位持續性的生活方式的意義上，基督教本身也可以被視為一種傳統。但那樣的話，討論傳統就成了我們在此所提出的基督徒身份認同的問題的一種方法而非解決之道。如果基督教是一宗教傳統，我們也還必須回答它的身份是如何建立起來的，而對此答案我們在前文已經分析和批評過，即訴諸獨特的社會群體和不可滲透的文化界限，或者用共用的信念和價值理念來標示一個傳統的身份。這樣一來，基督教作為一傳統便完全進入了現代人類學文化觀的研究範圍。

然而，如果我們在此所關注的，是如何用探討傳統來回答基督徒身份認同這一問題，那麼也就是說，在基督教文化物質從一時一地傳播到另一時一地的過程中保留了基督徒的身份，使得基督徒身份跨越了不同的時間和地域得以存留下來。傳統在這裏既指被傳播的物質，即文化物質，又指這些物質的傳播進程。如果共用這些文化素材或參與這一傳播過程的社會行為實踐要保持原有的身份，那麼文化物質或傳播過程中的任何一方一定要在很大程度上保持原狀。^①

為了滿足這樣的條件，傳承的事物應在任何一時一地都出現。就像自然性物質一樣，傳統也應當能夠跨越各個時空。儘管很清楚意識到歷史和情境差異會帶來一些問題，這種自我認同的傳統還是會跌入這樣一種觀點，即基督徒們從古至今一直而且在任何地方都是相信並且珍視同樣的事物和理念。至多時間和地域的差異會將特殊情境下的表述方式添加到此類不斷迴圈的文化物質之中。不同的文字向新的聽眾傳遞著同樣的思想。^②不管人在何時何地，這些不

^① J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 220-271.

^② 此類傳統觀可以參考波斯維特 (J. B. Bossuet) 的觀點，請參閱 Owen Chadwick, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 19-20.

變的信仰和價值理念構成真正的基督徒生活方式的主線。^①但就我們前面所作的分析而言，這種看法經不起歷史推敲，因為基督教信仰或實踐不可避免地因著所處時代和地域的改變而發生巨大改變。

另外一種認定同一傳統的方法就是找出傳遞過程中雖出現變化但仍保持原有特性的事物。這樣，傳遞過程本身被給予更多的關注，並被希望看作是一個邏輯解釋的過程，過程中出現的改變讓處於不明狀態下的事物顯得明確清晰。^②這也被看作是一個有機的發展過程。^③後來的成長雖然與原初的種子大有不同，但實際上已經在一開始就有徵兆，一旦有了合適的環境刺激便逐步展開。

這樣，後續的形態被認為是漸進性的增長。變化從來都不會太過迅速或者激進，以免威脅所傳承的事物的本性。基督徒的行為、信條和價值理念雖有變化，但這個連續的傳播過程中始終存在著漸進的軌跡。因此，雖然一組信念在其演變之前可能並不為基督徒所持守，但由於原有思想信念的循序漸進的發展，他們仍表現出明確的連續性。或者，種子雖然與長成了的樹木大不同，但兩者的同一性因為生長的漸進過程得以確立。

不過，歷史研究再次讓我們看到這種理解無法成立。後來的事物並不一定在先前的時候孕育。基督教事物的傳播史也並不存在一個有序穩步的增長性變化。這樣，對傳統的確認不再著眼於傳承結果之間的連續性，而是傳承過程本身，因為基督教在傳承中產生的差異沒有顯而易見的連續性，根本無法根據他們的內容來找出循序漸進的軌跡。但因為傳遞過程本身就一個，便確定所有階段屬於同一傳統。

^① 哈納克 (Adolf von Harnack) 使用了一個術語“紅線”來討論基督教信仰和實踐中的那個部分，在不同時間和地域基督教都保持不變的東西。參閱 Sykes, *Identity of Christianity*, 133-135.

^② Chadwick, *From Bossuet to Newman*. 請參閱該書第二章中 17 世紀西班牙耶穌會士的討論。

^③ 比如 Alfred Loisy, *The Gospel and the Church*, trans. Christopher Home (Philadelphia: Fortress Press, 1976).

所以，我們可以說，雖然結果大不相同，但《聖經》、基督教這一概念以及耶穌的影響這幾樣文化材料在不同處境下被運用發揮。變化的處境而不是被傳播事物本身才是傳承結果的主導因素。傳承物本身具有豐富的內涵也有利於在不同處境中的生存，在本身不變的情況下，接受多種視角的詮釋，並應對新問題，滿足新需要。

這種傳承被視為一種應對新處境的解釋，使不變的形式不斷更新。結果雖有不同，但《聖經》在不同的境遇中向人說話。這一傳播過程因為被傳播的基督教事物有能力向每個時代每個地方說合適的話而保持統一性。我們可以在托爾斯泰的作品中找到這樣的觀點。^①

與此類似，有人認為不同的結果同屬一個傳統是因為基督教事物的傳播從來都與先前的狀態相關，雖然具體結果取決於當下處境，卻始終受事物先前歷史作用的影響。在不同的處境中，用不同的方法來處理基督教物質的過程可以連續下來，因為一個人通過在歷史環境中產生的解釋和運用來瞭解該物質，不可避免已經受那個物質在先前歷史中的效果之影響。所有的結果因此而被合併到同樣的傳統物質影響下的同一個包羅萬象的歷史之中。這種傳統觀可見於受哲學家伽達默爾影響的神學家著作裏。^②

最後的這兩種傳統觀——片段式（episodic）和伽達默爾式從傳播來解釋傳統——在當代神學中被當作是常識。但如同反對其他研究和理論一樣，後現代文化理論也對之提出批評，並指出他們一些潛藏著的、有問題的理念。^③

^① Troeltsch, “Logos and Mythos in Theology and the Philosophy of Religion,” and “The Dogmatics of the History-of-Religions School,” in *Religion in History*, Fortress Texts in Modern Theology, trans. James Luther Adams and Walter F. Bense (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 46-72, 87-108; idem, “What Does ‘Essence of Christianity’ Mean?” in *Ernst Troeltsch: Writing on Theology and Religion*, trans. and ed. Michael Pye (Louisville: Westminster/John Knox, 1990), 124-181.

^② Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2d rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989).

^③ 有關後現代批評，特別是伽達默爾的觀點，請參閱 John D. Caputo, *Radical Hermeneutics* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 111-15, 148-50; idem,

首先，後現代文化理論認為文化連續性只是歷史變遷的偶然結果，這些傳統觀在確立被傳承物或傳播過程的連續性時候故意將其與歷史變遷分離開來。傳統被看作是由構成基督教文化的那些恆定不變的真命題確立的。或者像伽達默爾認為的，被傳承物的普世性訴求像經典文獻或藝術作品一樣產生持續的歷史影響，並且其主要性不需要歷史去證實或證偽。究其本質而言，這些傳統觀採取的是“雅文化”文化觀。後現代文化論者則要摒棄這種觀念，即文化是取用了人造產物的形式（思想、文本、藝術品），卻有著不受時間影響的普遍性。這些傳統觀也以非歷史性的方式看待傳承過程中的連續性。

其次，這些傳統觀認為，傳承的結果雖不同，但因為非常接近原先事物而保持原有身份。當傳統被視作一個有機體，一座寶藏或者一個演繹系統，那麼這種見解就非常自然了。被傳承物可以有改變，但幅度不至於太大，從而保持原有個性。抑或長時間裏改變劇烈，但每一小步則變化不大。這一點也同樣見於稍微細緻些的片段式和伽達默爾式的傳統觀。在這裏，基督教或者經典文本（這裏指《聖經》）的豐富內涵的傳承結果就是人們在不同處境中對其本身蘊含的教訓加以解釋發揮。將要產生的任何更新都決定於原有事物。這樣，基督教一開始就已包含了後來發展出的多重視角和樣式的元素。^①或者說，《聖經》的寶藏早已存在，直等到合適時機出現，人們便可加以利用。所以只要傳統保持其同一身份，傳承的結果便能與原初事物匹配。

“Gadamer’s Closet Essentialism,” in *Dialogue and Deconstruction*, ed. Diane Michelfelder and Richard Palmer (Albany: SUNY Press, 1989), 258-64; Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 137-42; and Sheila Briggs, “The Politics of Identity and the Politics of Interpretation,” *Union Seminary Quarterly Review* 43, no. 1-4(1998): 163-180.

^① 參閱 John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Baltimore: Penguin, 1974), 95: “概念猶如……身體物質，可以四處行走並且可從對立面或者不同角度來考察之。”

問題是這種情況並沒有發生或者無法進行重建。後現代文化理論一個非常重要的宣稱就是傳統是編造的 (invented)，不僅所謂傳統的事物經常是新的而非舊的、借用的而非原生的，很大程度上它們是人主觀意志的產物。^①傳承下來並且從一時一地傳播到其他時空的事物總是比那些被打上“傳統”標籤的事物要多得多。“傳統”是人從眾多事物中選取出來，能夠在本質上被指認出其被傳播的時間和地域。更通俗地說，傳統總是被人所賦予的。被傳承事物本身並沒有任何關於傳統的指稱。即使是一直在延續的習慣性行動和信條也不構成傳統，除非它們被人冠以名稱，並因此具有了規範性的狀態。

與此相反，根據後現代對傳統的解釋，在人類做出判斷之前並無可接近之物。哪些材料被指稱為“傳統”是一種人類判斷，這種判斷取決於對這些材料在基督徒生活的中心地位或者重要性的宣稱。為了跨越時空維持這一傳統的身份，詮釋者並非是接近那些材料已經存在的形態，而是要找到材料中的某些內在聯繫來組織它們。傳統的材料首先要被詮釋者排列出來，按序擺放，如何走好下一步才有可能變得清晰。因此，一個有爭議的實踐——比如女性的按立問題——是保留還是打破了基督教傳統的身份？這取決於如何安排、處理傳統材料。再如，《聖經》構成了那種材料，那麼一切都取決於解釋者會如何將《新約聖經》中的男性門徒與耶穌打破社會常規的故事聯繫起來。

第三個有關傳統的觀念下潛藏的有問題的地方，與傳承結果從彼此競爭的狀態中被提取出來的方式有關。傳承的不同結果根據不同的時間和地域被很整齊地排列出來，這樣彼此間的重大分歧就不

^① 參閱 Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Richard Handler and Jocelyn Linnekin, "Tradition, Genuine and Spurious," *Journal of American Folklore* 97, no. 385 (1984): 273-290; Jocelyn Linnekin, "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity," *American Ethnologist* 10, no. 2 (May 1983): 241-252.

會形成挑戰。因為每一個結果都有著不同時間和地域的特徵，在一個完全相同的傳統中包容所有這些不同的結果可以很輕易地假設：每一個結果的宣稱都是合理的，在面對一個明顯矛盾的宣稱之時也不需要去證明它。因此，根據片段式或伽達默爾式的傳統觀，耶穌可以在某一個時空中被看為一個模範公民，在另外的時空被視為煽動者。只要一個人能夠論證，在兩種情況下傳統材料能夠被用一種適合那個處境的方式來解釋和運用，結果上的明顯矛盾無需深究。被傳承的材料之表像的歷史就這樣分解為不連續的時刻，以自己的方式被評估。對傳統身份的要求僅僅與特殊情境相關：只要能公平對待要被傳承下來的材料和環境，就萬事大吉，因為那才是最重要的。

從後現代的角度來看，此處的問題與困擾現代人類學文化觀的問題一樣：即認為文化外觀與環境之間是一一對應的關係。與現代人對文化的理解類似，所有這些對傳統的解釋隱藏了一個事實——文化在同一個歷史情境中也會彼此衝突。政治衝突總是會滲入解釋的過程，在這種意義上，應該如何生活常常是爭論的焦點。^①

前文介紹了一些批評的聲音，反對將傳統當作基督教身份認同問題的答案。我們可以找到一些神學根據來支持這些批評。首先，論及神學根據，一個人不應當假設，在不同的時間和地域中基督教社會實踐的內容有著延續性，或者這類延續性似乎遺失在某處了，又或在歷史進程中存在一個更高的秩序或者更深層次的延續性。將所有這些不同的實踐統一在一起的不是任何內在於實踐本身之物，如巴特所言，將這些所有都聚在一起的中心應該一直保持空白。^②上帝向我們索取的不是基督徒社會實踐的某個方面或某個部

^① 針對環境與文化的一一對應關係的批評參見 Stuart Hall, "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity," *Journal of Communication Inquiry* 10, no. 2 (Winter 1985): 5-27.

^② Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, trans. G. W. Bromiley, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1961), 864-871.

分；不是任何基督教社會實踐對自身的關注並且希望以某種方式傳承給歷史中其他人的東西。上帝不會通過基督教社會實踐的某些特徵來指導不同時間和地點的基督徒們的工作。上帝自己掌控著基督教歷史的發展進程。上帝自己對基督教歷史的掌控不是通過一些基督徒的言行或逃離了歷史的風風雨雨的歷史性材料就可辨認出來的。如果不是這樣，有關基督教歷史本身的材料就要取代上帝自己對人類的指引；人類自己的物品就會被提高到上帝的位置並取代上帝的位置，成為人類歸順的對象。上帝以新的方式運作的自由就會被這些非法權威禁錮。

相反，將這些不同基督徒社會實踐連接在一起的是他們共同指認的上帝。他們都希望能有效地見證上帝。基督徒們都努力宣揚並實踐上帝的話語，他們因此而團結統一。這是一種任務的團結，不一定要有成就。儘管基督徒們所希冀順服的上帝是唯一的而且是同一個上帝，這一共同努力的結果卻在任何方面都無法是相同的，因為人類努力總會出差錯而且總有罪性，因為上帝有自由在新的時空邀請意料之外的人來參與實踐。上帝是獨一的，而且上帝對人類的意圖是一致和信實不變的，但是這種統一、一致和信實比任何基督教社會實踐憑藉共用的傳統材料而做出的對一致性的宣稱更與眾不同。如果說人類應該正確地順服上帝，順服一位通過逆轉人類期望來工作的上帝——一位在耶穌身上死去而不是得勝的上帝，那麼，我們可以同樣期待，這是一位從死中復活的上帝——一位沒有違背與以色列的盟約的上帝，一位不需要外邦人追隨猶太律法就接受他們成為其子民的上帝。在這裏有一種一致性——上帝會無償給予人類恩典的一致性，但是它之所以是一致的，是因為它無法提前被預測或規定，只有回顧之時才能發現其一致性。它總是在人類的意料之外，此外，它不會驅逐標新立異的思想，這種新奇的思想會打破人類先前對事情聯繫在一起方式的認識。這不是那種在一種延續不斷、不被打斷的有效歷史中所展示的一致性。

然而，這並不意味著一個人關於基督徒身份的判斷可以孤立於基督徒們在過去和其他地方的行為和言語。在此，我們前文考察過的對傳統的解釋要接受神學的批評。如果謬誤性和罪性並不能去除一個人的基督徒身份，那麼就無法假設人們可以在其他地方將這種身份去除。一個犯了錯的基督徒因此有愧於其他在之前和其他地方為基督徒身份贏得聲譽的人。儘管一個人可以最終做出判斷，認為需要糾正他們的失敗，但是他們已經——由於上帝的無償恩典、人類的罪無法阻斷的恩典——在個人自我努力建立基督徒身份含義的過程中做出了一種宣稱。一個人自我的判斷於是對其他人做出了類似的宣稱，那些宣稱都以同樣的方式要交給其他人考察和判斷，而那些對建立基督徒身份的含義也很關注。

在建立身份方面的這些不同而且正在進行的努力有著明顯矛盾對立的結果，這種矛盾是一個嚴肅的問題，總是會被某些具體爭論提出來。這些爭論事實上想表明對宣稱潛在的一致意見或展示宣稱的不矛盾互補性，因為這種不同結論是不同環境或某些派系在判斷上的失誤造成的。儘管有明顯的矛盾，延續性不能憑藉某些特徵而得到保證，這些特徵是每一種身份認同的努力都有可能展示的特徵，即便是單獨存在的特徵。延續性是無法保證的，比如，你無法通過說這句話來保證這種延續性：“這就是《聖經》或者耶穌在我們聽到這個故事的環境中對我們說的話。”在評價一個人自己的判斷的恰當性時，此類情景特殊的宣稱不能給人充分的理由去忽略其他人對基督徒身份所做的宣稱。

我們要聆聽其他人如何努力讓基督徒身份有一種期待，即期待上帝之道能夠很恰當地在那裏被見證。但是我們是在傾聽那些人所見證的東西。我們希望順服的上帝是我們在那兒聆聽到的上帝，而不是那些人的回應所塑造的上帝。我們有義務去聆聽其他人的努力，但是這些努力必須是見證他們所不能企及之物的見證，因此，這些記號或者見證的權威在任何意義上都不會擴展到那些人自己

身上。一個人只會通過聆聽這些慢慢瞭解自己的身份的特徵，但是是一個人並不因此而成為這些人的門徒，不會成為他們的文本、言語和行為的門徒。簡而言之，一個人無法避免其他人的評判，但是也不需要接近他們。^①

規 則

另外一個有關“是甚麼團結了形形色色基督教社會實踐”的討論指向了規則。這種回答基督徒身份問題的方式是當代後自由派神學的標誌。基督徒可以有不同的言行，但是這些實踐的一致性在於它們都是遵循同樣的原則來組建基督教的表述與行動。基督徒的實踐各不相同，因為受這些規則統管的材料隨環境的不同而不同。然而，規則卻不會變。因此，此類規則構建話語的規則可能是：

“任何說明三位一體中的第一位格的，一定也說明了第二位格，除非第一位格與第二位格不一致。”運用此類規則的結果很顯然會與規則所要表述的內容截然不同。最終的表述結果有可能彼此矛盾，且在意義上沒有任何明顯的延續性。他們的基督徒身份因為指導他們的不變的規則而得以確認。

從後現代文化理論和後現代神學的角度來看，這似乎是最後一種對基督徒身份認同問題的解釋策略。這樣一個確認基督徒身份的策略僅僅在一種情況下可行，即規則可以不受歷史變遷的影響。也就是說，歷史變遷一定會影響所有事物，除了規則本身。如果如後現代自由派所言，規則是歷史主宰者的產物，如此將歷史性變遷的材料與不變的規則區分開來則太不可思議。在他們看來，規則就是遵循基督徒在不同時間和地域對有關正確的基督教社會實踐做出的歷史性判斷。他們並沒有任何非歷史的、獨立的生活，不過是將做出判斷的原則封裝起來。後自由主義者一旦通過基督教社會實踐

^① Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, 828.

將身份如此建立起來了，他們就傾向於迷戀那種身份，而他們的獨立的印象就來自這種傾向。為了支持基督徒身份很穩定這一宣稱，後自由主義者似乎將規則從形成這些規則的、持續前進的歷史進程中提取出來，似乎這些規則一旦被生成出來，就無法被未來同樣的進程所改變。^①

風 格

我自己對基督徒身份認同本質的理解傾向於基督徒身份是因為規則而確立的。秉承後現代的觀點，我認為，在討論基督徒如何在邊界建立身份認同之時，重要的是如何使用從其他地方獲得的材料。我們可以假設也許有某種特別的基督教方式可以這麼做。這些材料本身大相徑庭，而材料被使用的方式卻相差無幾。

如果規則太靈活而無法掌握那些使用方法上的相似性，也許風格（style）是一個更好的談論方式。確實，風格是從後現代角度討論文化身份時比較受歡迎的術語。風格通常指的是在還有其他選擇方式時進行實踐的特殊方式。^②在這一意義上，風格指音樂和繪畫的組成風格。同一歷史時期的不同藝術實踐常常被說成有著同一個風格，比如希臘羅馬風格的繪畫、雕塑和建築，與巴洛克風格的截然不同。擴展出去的話，我們可以用共用的風格來談論某一特殊文化的所有實踐——不僅僅是其高雅的文化實踐。一個獨特的行動方式或方法有可能將基督教社會實踐統一起來，不論這些實踐是如何五花八門，花樣繁多。

^① 這是對後自由主義的普遍批評。參閱 David Bryant, "Christian Identity and Historical Change: Postliberals and Historicity," *The Journal of Religion* 73, no. 1 (January 1993): 31-41; Fulkerson, *Changing the Subject*, 158-164. 以為同情後自由主義的更加溫和的批評請參閱 James Buckley, "Doctrine in the Diaspora," *The Thomist* 49 (July 1985): 443-459.

^② Alfred L. Kroeber, *Style and Civilizations* (Berkeley: University of California Press, 1963).

前文提及，基督徒處理借來的材料時的方法各不相同，如果這種說法正確，我們就能夠概括出在最普遍意義上認同基督教社會實踐的風格。我們在前文已經論述，基督教社會實踐並不會以同樣的方式轉用（trope）所有借來的材料。這些材料中有一些幾乎是要丟棄的，還有一些是要直接反對的，而在廣大的灰色中間地帶，是對這些材料的不同程度的抵制、抗議和妥協。在任何一個時空，關於如何轉用同一個材料都會有不同意見——比如，有寫基督徒認為可以在某種情況下採取軍事行動，但另外一群基督徒卻會抵制軍事行動。縱觀歷史，關於如何處理相似類型的材料，出現了同樣多的類型——在某個處境中社會的經濟關係不被贊同；在另一種處境中，經濟關係似乎毫不費力就被納入基督教社會實踐中去了。

考慮到多樣性的程度，似乎不宜通過查找所有材料的任何共性來概括基督徒使用借來的材料的普遍風格。一個基督教風格的不同情況並無法“同源或一致”（homologous），也就是說，它無法像朋克風格一樣，根據某個轉變其他文化的普遍模式來將這些材料整齊地組裝起來。

有人希望能像整理家族淵源一樣，找出一套重複出現的特點和四處出現的不同的亞特點（儘管沒有一個特點會如此），以此來概括出基督教風格的特徵，這種企圖也沒有任何意義。如果這樣，瓊斯一家（The Joneses，美國電影《模範家庭》）就可以用小鼻子、齙牙、黑髮、大眼等特徵來概括，儘管這些特徵中沒有一個是所有人普遍分享的：辛西婭有齙牙、黑髮和小鼻子；道格有小鼻子和黑髮；艾德有齙牙和小眼睛。在基督教方面，考慮到無以計數的案例以及要考察的案例還在不斷增加這一事實，將相關特點具體化是一個不可能完成的任務。這與描述瓊斯一家的相似性不太一樣，反而更像試圖整理出整個人類的普遍特徵。此外，只有在一個人已經因為其他原因比較確信誰是家庭中的真正一員時，找出一套特性來說明一個家庭的相似性才看起來可行。因此，只有在我們知道了這個

家庭的淵源之時，才能清楚地解釋說，家族相似性只能包括辛西婭、道格和艾德，而要排除其他人如米西和特羅伊。因為誰是圈內人、誰是圈外人是基督教最為關心的問題，所以情況更為麻煩複雜。為了能夠劃清界限，首先要整理出一套標識性的特點。

如果我們不去在眾多案例中尋找相似性，而是形成一些普遍要點，看看基督教在實踐中如何努力包裝借來的材料，這樣我們也許能捕獲基督教風格的本質。即便在不同的個案中那些借用的材料被處理後的結果完全不一樣，但是其特點也許會相同。確實，在某種程度上，借來的材料本身就是各不相同的，從中找出相同點也許需要對他們有不同的處理方式。最普遍的一點是，基督徒認為一切事物都起源於上帝，並且以此來將這些借來的材料相對化。^①“相對化”（relativize）在此有兩個意義：此材料是包含在與上帝的正確關係內；為材料建立一個與上帝的正確關係。^②將一切指向上帝，就必須打破借來的材料中對這種關係的抵抗，以便讓這些材料能夠被放入世界與上帝關係的背景中。因此，在基督徒借用世俗世界中可找到的有關世界的說法時，正是基督教關於事物與上帝關係的理解說明瞭一個基督徒對世界的理解和其他人對世界理解之間的差異。^③

當然，基督徒對上帝與世界的關係的理解也不一致，因此他們對“將一切都歸於上帝”的具體含義也有不同理解。本文旨在展示，如此將一切指向上帝對那些借來的材料會有相當不可預測的影響。我們可以用下面的方式來總結一些有必要寬泛的有關上帝與世

^① 這基本上是托馬斯·阿奎那的思想，根據“形式對象”（formal object）來定義神學。參閱 Clodovis Boff, *Theology and Praxis* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987), 67, 75, 88-89. 筆者在此將阿奎納的形式對象觀與卡爾巴特有關基督教如何處理借來的宣稱的普遍理放在一起。參閱 Barth, *Church Dogmatics* IV/3, 1, trans. G. W. Bromiley, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1961).

^② Barth, *Church Dogmatics* IV/3, 1, 163-165.

^③ 更多相關討論參閱 Kathryn Tanner, “The Difference Theological Anthropology Makes,” *Theology Today* 50, no. 4 (January 1994): 567-579.

界關係的觀點，這些觀點是所有基督徒可能都認同的：上帝對世界的關注是普遍的；因為上帝與人類之間的特別關係，上帝創造了人類，一如上帝之道成肉身所證明的；人類不能因為這個特殊地位就在上帝面前榮耀自己，因為這個地位是上帝無償的恩典。我們不需要擔心這些普遍觀點的準確性，也並不意味著這些觀點會被窮盡。我們可以看到，這樣的觀點可以有一個相對化的功能。比如，如果基督徒要去借用我們文化中的一個普遍認識——人類有自由決定他們認為適合他們的生活方式，那麼這類思想必須早已被包含在上帝與世界的關係之中，這樣，這句話才不會意味著人類有自由離開神聖關注和影響的範疇。人類的自由要被放入一個與上帝的積極關係範疇，通過從人類與上帝及上帝的創造物同工這個角度來思考。我們可以說，這樣的同工關係才是自由的目的。有些人採用類似的方法，試圖相對化一些有爭議的思想，這會產生相當不同的結果，可能造成更為劇烈的改變。

這樣去思考一下基督教風格，如果借來的材料屬於相似的種類，我們還有可能在基督教實踐的諸多個案之間建構一些非常普遍的相似性。因此，我們可以提出，基督徒在任何時候從世俗文化中借用倫理標準時，他們傾向於將它們的範疇普世化。在基督徒發現道德上比較蔽塞狹隘的社群時，他們會打破並開放那些邊界。（基督教認信一位關懷世界的上帝，在此背景下確立一些規範，因此會產生這個效果。）或者，基督徒在任何時候接管世俗文化中的等級思維模式時，他們會反轉這種等級，將低層的人拔高到高層，而將高層的人降低到低層。這是遵循了一種這樣的觀念：在上帝與世界關係中，要榮耀的不是個人的特權，而是要榮耀給予人類特權的上帝。^①

^① Kathryn Tanner, "The Difference Theological Anthropology Makes," *Theology Today* 50, no. 4 (January 1994): 567-579.

在紛繁複雜的個案中如此運用普遍化的方法很有效，能幫助我們決定作為基督徒應該有何種言行。但是，前文中我們對一種做法有所保留，即努力去總結出一些基督徒社會實踐的統一特質，這一保留依然有效。也許這樣做更有意義，即放棄任何普遍努力，不去在基督徒如何使用借來的材料的不同個案中尋找相似性，不去尋找一個能夠確認他們都是基督徒的總體特徵。風格這個術語確實揭示了這些相似性的不確定性，因為只有在一個人無法確定何為相似性的時候才會去尋找風格上的相似性。風格很明且是存在於事物安排、排列的方式之中，普通術語並無法充分表述風格。

那麼，我們可以考察一下，在基督徒使用借來的材料的方法中，維持一種相似性的先決條件是甚麼——不論那個相似性是甚麼。因此，和後自由主義者們一樣，一個人也許會說，只能以下情況有可能保持基督徒使用借來的材料的獨特性：只有在基督教對這些材料保持優勢的時候；只有在用基督教術語徹底處理了這些材料之後。這樣，這些材料才能完全能滿足基督教的需要，才能被吸納進基督教世界，而不是相反。在此我們無需具體指出基督教對這些材料做了甚麼，比如，這些材料是被肯定了還是否定了還是以某種特別方式改變了，而是要堅持看到，基督教總是在導演著一切，全權掌控著整個過程。這一過程本身變成了基督教實踐的一個標誌。如果借來的材料不是這樣處理過，幾乎不太有可能會做他用。

基督教的身份依賴於一種開放性方向，即保持相信上帝在基督裏面的無償的恩典。這是基督教處理借來的材料的組織性原則，並以此神學宣稱為中心。然而後自由主義者對這種開放性的狀態感到困惑。如果要檢測是否正確使用了借來的材料，我們不是要看這些材料是否會威脅到基督教已經確立的特質，而是要看那種運用材料的方法是否會扭曲基督徒試圖努力去見證的對象，而且對此的檢測並不輕鬆。

在上帝之道落入詮釋者的手中之後，忠實於這些話語的努力成為一個藉口，讓人類得以用彼此矛盾的言辭來角逐權力，並以此為理論基礎，要求一種神學立場要聽命於另外一種立場。某些神學家以為，只有通過順服於某一特殊神學立場才能保障基督徒順服於上帝之道，只有通過反對其他的神學宣稱和非基督教觀點才能確保基督教的優勢。保衛上帝之道需要證據——或者在後自由派那裏至少是不容置疑的宣稱——證明某一特別神學立場有更優秀的內在品質，或者基督教比其他宗教及世俗人生觀擁有更優秀之處。因為保護上帝之道不被歪曲這種努力被錯誤使用，基督教不再簡單地以他們確實有效地見證了的上帝為榮耀，而是以基督教特徵的重要性為榮耀，以為擁有某些特徵就能保證那種對上帝的見證。由於屈服於持續不斷的外在挑戰，為上帝之道辯護慢慢墮落為固執保守基督徒的自我辯護。

在順服於上帝之道和順服於人類語言之間有著同樣的困惑。這種困惑似乎掩藏在一種恐懼之後，害怕基督教與其他文化世界之間的公平競爭環境。除非一個人混淆兩者，沒有理由假設，非基督教影響一旦優於基督教就已經奪取了上帝之道。如果說上帝之道與人類任何語言從來都不是平等關係，或者說上帝之道總是擁有對語言的控制權，而上帝之道又曾經通過人類語言來宣揚，那麼在很多情況下基督教與非基督教之間的影響很有可能是相互的。如果基督徒身份所關注的是對上帝之道的開放心態，基督教與非基督教材料之間簡單的平等關係並不會終結基督教身份：對基督徒來說將兩者聯繫起來的可能是對“道”的信心。

與後自由主義的良好意圖相反，試圖通過人類手段來保證對上帝之道的開放，結果總是發現，那種手段最後變成阻礙開放之物。人們越是努力通過一些策略或技術防止阻礙或者歪曲上帝之道，就越可能將對上帝的順服轉為對人類規則的順服。很有諷刺意味的是，正確地行動，真誠地向上帝之道敞開，總是需要一個人能敞開

自我，有勇氣面對可能的失敗。如果上帝之“道”本身已死在十字架上，認為單純地見證那個“道”、通過這些見證的自我努力就能推動“道”在人間的勝利，這種想法是愚蠢的。希望對“道”保持開放的神學家必須認識到，沒有任何人能夠保證對“道”的信實和忠誠。人類無法通過遵循某一規則來確保此種忠誠。

作為任務的基督徒身份

我們在本文已經重新思考了基督徒身份。如後現代文化理論所指，那種身份不能由集團特異性、鮮明的文化邊界或實踐的同源性來決定。基督教在一個世界成為一個亞文化，在那個世界文化普遍更像亞文化而不是現代人類學意義上的文化，在那個世界身份在本質上取決於與其他人的關係。筆者將後現代文化理論和基督的普世恩典聯繫在一起，這種恩典輻射範圍廣，能夠觸及到任何環境中的人們，不論這些人是如何明顯地敵視或者親近這恩典。筆者因此首先指出，基督教群體既不是獨立門戶的（self-contained），也不是自給自足的。確實，基督徒社會關係的特質通過一些相當孤立的社會活動維持下來，這些活動主要是基督徒參與的活動，如教會服務。但是基督徒總是在這類場合攜帶他們的其他社會角色和責任。通過將一些基督徒的活動滲透到其他基督徒的活動中，通過將外在的東西帶入基督教內部，基督徒的其他角色和責任在此類活動中得以重新修訂。此外，基督徒在社會交際活動中與非基督徒保持互動。他們參與到任何可以發現的非基督教社會實踐活動場所。他們的基督徒承諾與這些範圍保持相關性，因此能夠改變這些場所的社會關係的特徵。通過這種方式，對其他社會的先知式地批評方式也維持下來，這種延續不是孤立的行為，而是無限地延伸拓展，努力去改變其他文化。只要有必要，也不論遇到甚麼，這些基督徒通過延續教內和教外關係來改變其他文化。

第二，筆者提出，儘管基督徒與非基督徒生活方式之間有諸多邊界，那些邊界是移動而且有滲透性的。在邊界轉換的過程中，教會外的宣稱和價值觀被帶入教會內部（或者，同樣地，教會內部的宣稱與價值觀也被帶到教會之外）。基督徒身份因此不再是一個未被混合的純淨身份，而是一個混雜的身份，是通過一些獨特的方式處理在其他地方得到的材料而建立的身份。基督徒身份也不能單從基督教社會實踐自身的角度來理解，而是需要仔細將基督教實踐放入一個更大的文化生活範圍內考察，基督教實踐是這一更大文化生活世界的注解（commentary）。

第三，筆者認為，基督徒所共同擁有的、團結統一他們的不是任何內在於基督教社會實踐本身之物。團結他們的是對真正的門徒身份的關注，對如何正確地用人類語言和行為反映出他們的崇拜對象的關注，這一崇拜對象之偉大是人類的努力所不能企及的。所有基督徒都要試圖真實地面對的，並不是內在的一些元素或基督教社會實踐本身的特徵。總之，基督徒身份不是通過急切的自私自利的努力來保護那些元素或特徵不被腐蝕，基督徒身份也不取決於對基督教社會實踐一致性的要求是否有效。

基督徒確實相信基督教理念與行動見證了上帝，他們要做這位上帝的門徒。那些理念與行動的內容以及指導門徒實踐的方法對於正在進行的評估和重新評估很關鍵。將基督教社會實踐統一起來不是對構成真正門徒身份的信念和行動的一致意見，而是他們對弄明白這些的重要性有著共同的理解。

《聖經》、信條、聖餐和洗禮是基督徒相信能夠聽到上帝之道的場所，是上帝之道能夠臨在的場所。基督徒的生活圍繞著這些事情，在他們自己去努力建構門徒身份之時，他們總是會回溯到這些事情。然而，這些被持續關注的材料不是嚴格劃定的，比如可能會添加其他的材料。“道”之臨在或者“道”在人類言行中的正確反映不能被限制在它們之上。一個人做真正的“道”之門徒的努力並

不只是簡單地重複。基督徒們對於如何去行動並無一致意見，因為這些基督徒們前後參照的材料太過模糊、太多而且太鬆散，似乎永遠也理不清。

簡單地說，基督教社會實踐的多樣性是被統一在任務之中。基督教社會實踐參與的是同一個任務。首先，他們試圖以一個類似的宣稱和禮儀行為（比如在大部分基督教教會中可發現的聖經宣稱、基本禮儀形式）為中心，但是因為他們缺少對這個宣稱和禮儀行為的明確說明，在實踐中出現一系列類似的問題，為了能忠實於上帝他們必須回答這些問題。比如，耶穌是誰？他對人類生活所帶來的變化是甚麼？隨著他而來到這個世界的實踐和信念是甚麼？這些被認為是對一個人如何生活有著至關重要的意義。有些宣稱能回答這些問題，比如，相信基督之重要性以及他的門徒進入社群的重要性。但是這些宣稱如此模糊，這樣在實踐中慢慢變成一個需要解決的工程。最迫切的問題是為這些宣稱指認一個意義，而且意義要極其明確，可以用來指導一個人的整體生活方式。缺乏讓這些宣稱和禮儀實踐變得清晰明確的定義，讓大量處於不同環境的人們對如何在受這些宣稱和實踐影響的生命過程中解釋它們爭論不休。

這類爭論通常會導致某些個別解釋存在重大差異並彼此矛盾。在此，並沒有規則來產生正確的解釋。考察的方法無法一致，亦無法保證結果上的一致。即便基督徒對真正的基督徒身份的本質達成共識——比如一致同意持有奴隸不合適時，這並不是因為當時的大部分基督徒為了解釋和運用基督教宣稱最終很好地適應了不變的標準。大部分基督徒並不遵循解決有關基督教含義爭端的規則，卻最後都做出了一個更特別的判斷，此類實踐不容易適應其他的基督教信條和實踐；基督徒慢慢相信並認為適合基督徒行動形式的思想最終使得奴隸制顯得有悖常理。

在基督徒對最初模糊的基本基督教宣稱和禮儀行為的含義獲得了一致意見之時，那種一致意見試圖比較寬泛，允許多樣化的解

釋。某些事件被排除出去——比如被某一信條或信仰規則驅除，這些信條和規則保護著四處散播的宣稱——沒有積極地指定與之合適的立場。這種時候會有很多爭論，如是否某個立場真的如大家一致同意的那樣能夠被合法地驅除；是否某些特殊立場如獲得一致同意的立場所排除的立場一樣被充分地驅逐。

除了持續的多樣性和矛盾，對真正門徒的含義有爭議的群體無論如何可以確定，有關真正門徒含義彼此矛盾的判斷都聲稱是建立在對一些材料的可信解釋上，而爭議各方都有些相信這些材料。各方的爭論構成了爭論標準的參考，甚至他們的解釋也部分需要討論。對真正門徒身份的判斷的評判是有一些普遍標準的，這些標準的建立是因為各方願意為某些事情而進入辯論，因為他們的生活取決於此，這樣那些事情發展為論述的標準，即便那些標準是模糊的並且隨著爭論的繼續要經受考察審閱。在某種程度上，從中會出現一個可信的解釋，我們有義務認真思考這些爭議。

允許有爭議的社群持續下來了，各方將他們的解釋提供給其他參與者來考慮和判斷。儘管意見不統一，基督徒還是在爭論中統一起來，他們相信解釋的意義，這是以基督徒的方式生活需要的解釋。基督徒還將解釋的工程延伸出去，和其他參與解釋的人辯論，以便能夠獲得正確的解釋。如果人類的罪性並不會排除某人對這個工程做出自己的貢獻，罪也永遠無法完全排除其他人的貢獻。那些被曲解的基督教實踐至少是一個有益的提醒，提醒我們可以避免重複的錯誤。此外，罪在各方面的嚴重影響讓人們意識到共同糾正錯誤的必要性。這樣，一個人自己的貢獻永遠不會是一成不變的。也許基督教社會實踐在結果上無法一致，基督教團體卻能將基督徒身份的統一性延續下來。在不同的時間和地域可以看到，他們心甘情願認同這一身份並將之延續下來。他們勸告、學習，與所有同樣關注基督徒身份真正含義的人辯論和糾正自己的認識。所有基督徒都一起參與這個工程。此類共同解釋和回應的關係因此以一種持續方

式保持下來，這樣就將每一個歷史和地域的所有基督徒都包含進來。理論上說，這樣的實踐沒有斷裂之處，據此，有些爭論不可挽回地從基督徒進一步考慮的範疇內消失了。與其他過去和現在的基督徒達成協議，將自己的判斷交給身邊的其他人考察，或者交給後來的人評判，每一個都在努力思考何為基督徒的基督徒就在歷史上相似的基督徒思考中佔有一席之地。

最後，該如何總結基督徒身份是一個無法回答的問題，在這個問題中基督教將其身份視為一個任務，一個要去尋找的任務。上帝之道在一個特定的時間和地域需要的是甚麼？神學家不應該怯於對這個問題做出判斷。但是，神學的一個功能是要提醒人們向無償的、不受約束的“道”（free Word）保持開放。神學在這方面是提醒者，不論那些判斷是如何真實和正確，一個人不能在一種自我滿足中失去與這些判斷所指向的對象的聯繫，要保持對新的、對一個不受約束的“道”之信實保持開放性。在對一個人此時此地該做甚麼做出判斷的過程中，也許可以總結出基督教代表著甚麼。但是，因為上帝之道是一個不受約束的、無償的“道”，基督徒身份的意義——即做基督徒的真正含義是甚麼——不能用任何一個整齊的公式總結出來，也無法保證讓一個人知道在時間的長流中基督徒身份會包含或者排除甚麼。

譯者簡介

王斌，普林斯頓大學神學院碩士研究生

張靖，中國人民大學文學院講師

Introduction to the translator

WANG Bin, MA Student, Princeton Theological Seminary

ZHANG Jing, Lecturer, School of Liberal Arts, Renmin University of China

Email: allforlord@gamil.com

Jing.Cathy Zhang@ruc.edu.cn

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, and Bryan S. Turner. *The Dominant Ideology Thesis*. London: Allen and Unwin, 1980.
- Bath, Karl. *Church Dogmatics*. Translated by G. W. Bromiley. Edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1961.
- Boff, Clodovis. *Theology and Praxis*. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987.
- Briggs, Sheila. "The Politics of Identity and the Politics of Interpretation." *Union Seminary Quarterly Review* 43, no. 1-4(1998): 163-180.
- Bryant, David. "Christian Identity and Historical Change: Postliberals and Historicity." *The Journal of Religion* 73, no. 1 (January 1993): 31-41.
- Buckley, James. "Doctrine in the Diaspora." *The Thomist* 49 (July 1985): 443-459.
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- _____. "Gadamer's Closet Essentialism." In *Dialogue and Deconstruction*. Edited by Diane Michelfelder and Richard Palmer, 258-264. Albany: SUNY Press, 1989.
- Chadwick, Owen. *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- Cohen, A. P. *The Symbolic Construction of Community*. London and New York: Tavistock Publications, 1985.
- Fernandez, James. "Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult." *American Anthropologist* 67, no. 4 (1965): 902-929.
- Fulkerson, Mary McClintock. *Changing the Subject*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2d rev. ed. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.

- Hall, Stuart. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity." *Journal of Communication Inquiry* 10, no. 2 (Winter 1985): 5-27.
- Handler, Richard and Jocelyn Linnekin. "Tradition, Genuine and Spurious." *Journal of American Folklore* 97, no. 385 (1984): 273-290.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kroeber, Alfred L. *Style and Civilizations*. Berkeley: University of California Press, 1963.
- Linnekin, Jocelyn. "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity." *American Ethnologist* 10, no. 2 (May 1983): 241-252.
- Loisy, Alfred. *The Gospel and the Church*. Translated by Christopher Home. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Markus, R. A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Newman, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Baltimore: Penguin, 1974.
- Pocock, J. G. A. *Politics, Language, and Time*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Rescher, Nicholas. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion*. Translated by John Oman. New York: Harper & Row, 1958.
- Sykes, Stephen. *The Identity of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Tanner, Kathryn. "The Difference Theological Anthropology Makes." *Theology Today* 50, no. 4 (January 1994): 567-579.
- _____. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Troeltsch, Ernst. "Logos and Mythos in Theology and the Philosophy of

Religion.” In *Religion in History*. Fortress Texts in Modern Theology. Translated by James Luther Adams and Walter F. Bense, 46-72. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

_____. “The Dogmatics of the History-of-Religions School.” In *Religion in History*. Fortress Texts in Modern Theology. Translated by James Luther Adams and Walter F. Bense, 87-108. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

_____. “What Does ‘Essence of Christianity’ Mean?” In *Ernst Troeltsch: Writing on Theology and Religion*. Translated and edited by Michael Pye, 124-181. Louisville: Westminster/John Knox, 1990.