

文化書評

邢福增。《中國基要主義者的實踐與困境——陳崇桂的神學思想與時代》。香港：建道神學院，2001。392頁。

Ying Fuk-tsang. *The Praxis and Predicament of a Chinese Fundamentalist: Chen Chong-gui (Marcus Cheng)'s Theological Thought and His Time*. Alliance Bible Seminary, 2001. 392pp.

歷史家的眼光，或在能以新視角分析舊材料，以發人之所不能發；或在能以新視角掃視一般人似曾熟悉的領域，從別人視野的死角處發現重要的材料或線索。某種程度上，後者具有更重要的意義，因為它告訴我們一個完整的歷史，找回被人遺忘的，或失落了的傳統，並探尋這傳統參與解決當代處境下的問題的可能性。邢福增博士的《中國基要主義者的實踐與困境——陳崇桂的神學思想與時代》（以下簡稱《陳》）一書，大概可歸於後者吧。

置身於中國歷史上最動蕩的二十世紀，中國基督教的神學光譜呈現出迷人卻又雜亂的圖景。但是，我們大致仍可在三個不同層次上釐定這一時期中國神學的基本問題。首先，肇始於五十年代的「三自愛國運動」，無疑是上個世紀中國基督教史最為重大的事件之一，如何處理與它的關係，是決定中國神學家思想走向的第一層次；其次，這問題乃受制於一個更高的層次，即基督教與民族主義之間的關係，後來又加進了共產主義的要素，這可說是決定神學走向的第二層次；最後，它們都從屬於一個更大的背景，也就是基督教與中國現代性的關係問題，它是所有中國神學家思考的最根本的問題，從而構成了決定他們神學走向的最高層次。這三個層次像三個同心圓一樣，時間跨度不同，處理的具體對象不同，但實際上都圍繞著同一個核心問題來運轉。隨著時代的變遷，前二個層次的問題或者成為既定的事實，或者變得不那麼突出，但是，基督教與中國現代性的關係卻是中國神學的永恆問題，我們尋找或者重思中國基督教的神學傳統，正是希望它們能夠有助於思考這問題。

中國近代基督教發展雖已百年，神學思想卻並未獲得真正的自我性，更多時候，成了舶來的西方神學派別和傳統的試驗場，因此，在極端的政治背景下，神學迅速地呈現兩極分化的路向。幾乎在上述三個層面的所有問題上，都

出現了對立的觀點，甚至今天的中國神學言說裡仍延續著。我們是否可以找到一個超越基要主義與現代主義的簡單對立的出口呢？在中國神學史上，是否存在過試圖超越兩者簡單對立的神學例子呢？邢福增博士在《陳》一書裡，描繪出一個中間溫和的基要主義者，在二十世紀的神學思考與實踐之路，也許能夠幫助我們思考這問題。以陳氏的個案來說，他個人稟持基要主義的信仰，但實際上又不時游蕩在現代主義的陣營之內。他對中國的現代性有所感覺，但又能站在基督教信仰的角度對其做出一定的批判。當然，作者研究陳崇桂的本意，似乎是為「重建中國教會的基要屬靈傳統」的考量，¹然而，我們似乎更可以從歷史上的不同神學傳統汲取思想資源，並在它們之間形成相互批判的機制，從而使未來的中國神學，不止是歷史上曾有的任何一個神學傳統的復活，而成為超越它們之間簡單對立的新神學。因此，從陳崇桂的思想和實踐中，汲取可以批判或補正現代主義神學的思想資源，並進而幫助思考基督教與中國現代性的關係，是筆者閱讀《陳》書的興趣所在。

一、全書的結構與立場

1954年初，陳崇桂在《協進》上連載他改寫了的《加深對基督教本質的識認》，回應當時中國基督教內部正在展開的「神學再思」運動；這也是他對基督教如何在新社會裡保持自己本色的理論總結，以找出基督教在新社會裡從「自傳」轉向「傳好」所應堅持的基本原則。這是《陳》書第七章的基本內容。它與第六章，即陳參與三自愛國運動的實踐起，構成對陳氏與三自愛國運動關係的描述，即本文所謂的第一層次的問題。進一步說，陳氏這一次再思所關注的中心問題，即信與不信的關係、信徒與世界的關係時，亦是他早在解放前，在處理基督教與民族主義、共產主義關係時的問題的延續。《陳》書第四、五章處理了這兩大問題，即本文所謂的第二層次的問題，構成了理解第六、七章的大背景。再進一步說，陳氏在1950年代重拾的關於基督教本質問題的思考，是跨越了近三十年（1926-1954）的思考，從1920年代他開始傳道以來，就貫穿在他的整個神學言說之中，因此，第七章恰恰呼應了第三章，即陳氏1920年代的神學思想，首尾連接在一起。從思想史的角度說，在中國現代性的處境下，如何言說耶穌基督，即基督教與中國現代性的關係問題，是陳崇桂整體神學思想的統率。這正是本文所謂的最高層次的問題。可見，《陳》書的結構完整有序，體現作者「探討陳氏的神學思想時，便得將之置於二十世紀中國教會的脈

¹ 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境——陳崇桂的神學思想與時代》（香港：建道神學院，2001），封底頁。

絡之中」的意圖，²顯示作者同時把握微觀歷史與宏觀歷史的能力。打個比喻，就如技巧高超的攝影師，將一個景物固住之後，鏡頭又不斷地擴大，取得全景式的觀察。這樣的結構和理路，可以說，適用於中國基督教近代史的所有人物研究。

《陳》另一可取之處，在於作者對陳氏始終持有的平和、歷史、客觀的評價。以陳崇桂最具爭議性的晚年活動為例，他晚年的曲折經歷，可以說完全在他的控制能力之外，是知識分子（尤其是基督徒知識分子）這種「尷尬人」在新時代必然遭遇的「尷尬事」。但是，外在的政治命運不應成為內在信仰生命的評價尺度。《陳》對置身於複雜、異己的政治風雲中的陳崇桂有一種「同情的了解」，認為「他只是在政治洪流逆轉下的悲劇人物而已」，³反對把陳氏視為一個所謂「棄共投耶」的殉道英雄，這種將政治與信仰分開的態度，值得讚賞。其實，「棄共投耶」本來就是一個荒謬的詞彙。陳氏從未接受共產主義的信仰，何來「棄」一說；至於「投耶」一說，則更是對陳崇桂的曲解，即使在政治上積極地加入三自愛國運動，在信仰上陳崇桂始終是一個基要主義者，談不上拋棄耶穌基督，也就談不上所謂的「重投」了。

教會史是一個特殊的歷史寫作領域。今天教會的身分，往往來自對歷史的敘述，言說哪一類的基督教歷史、怎樣言說歷史上的神學傳統等問題，無疑將影響當今的神學構建。因此，在教會史的寫作上，我們常常看到，為了構建某一類神學在歷史上的合法性，就將今天的神學立場加於對教會的歷史敘述之內，使教會史變成神學言說，成為鼓舞某個特定神學立場的傳言。《陳》書似乎避免了這樣的傾向，其中不乏主人公心路歷程的細微描述，又能掌握二十世紀教會史的整體宏觀結構，在對人物的評價方面，就信仰而論信仰，不以政治遭遇來決定一個人的信仰純潔與否，恪守史家難能可貴的「持平而客觀的」精神。

正如克羅齊所言，一切歷史都應該是當代史。陳崇桂曾經面臨的難題，即基督教與中國現代性的關係，仍然是今天構建漢語神學的核心問題。那麼，陳氏一生的神學歷程，是否有助於我們認清中國現代性的實質？對今天同樣面對現代性的漢語神學，能否有所啟發？下文將嘗試闡述，希望能有益於中國漢語神學的建設。

² 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁35。

³ 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁335。

二、諸神之爭：中國現代性的實質

陳崇桂可稱為中國基要主義的代表人物之一，堅持聖經至上的原則和啟示真理的絕對性，堅信上帝的旨意與啟示，要高於歷史上的一切意識形態。但是，他這個一貫信仰在五十年代後卻發生了變化。⁴這一轉變構成了陳氏一生的斷裂點。但正因這斷裂點，其中深藏的基督教與中國現代性的內在矛盾顯現出來，陳氏的神學稀泥再也抹不住基督教與中國現代性之間的深層衝突。這一「坎陷」處，是我們得以窺見陳氏整個神學歷程的窗戶。

這一轉變，簡單地說，就是經過思想改造運動之後，陳氏全面清算了過去的「基督教改良主義」和「基督教救國主義」，將「共產主義從政治的真理提升成社會科學的真理，並且高舉及歌頌毛澤東思想的重要性」，「基督教於此，已不復成為真理，反倒淪為被批判及改造的對象，甚至需要通過與共產主義建立親和性來確立自己的地位。」⁵按陳氏原來的的神學理路，基督教與共產主義本來是可以搞通的，因為前者是永恆的真理，而後者只是政治的真理，甚至在救國的路線上，前者比後者還要優勝，因為只有前者才能造出新人，並從終極的意義上改變每一個人。在基督教與民族主義關係的問題上，更是如此，因為「天國人」與「中國人」並無矛盾，只有做好了天國人，才能真正愛國。⁶也就是說，在五十年代之前，陳氏始終把民族主義，甚至以共產黨為代表的共產主義，視作次一等的真理，其實質也就是用基督教真理的終極價值體系，在基督教與它們之間，只能選擇一個作為終極真理。換句話說，在中國現代性的處境之下，這些主義乃是與基督教同質的信仰體系。

所以，陳氏在五十年代的思想斷裂，揭示了中國現代性的基本主題：價值選擇上的「諸神之爭」。這些意識形態並非不同層次的合法宣稱，而是共同宣稱擁有世界的終極真理，要求人們的無限獻身，人們只能選擇其中一個，任何試圖將它們協調起來的努力，都將是徒勞的和事之舉。從這個方面來說，陳崇桂是直到五十年代，才真正地體會了中國現代「諸神之爭」的殘酷性。只有降低自己對於基督教的終極真理的宣稱，才能滿足其他「神祇」——共產主義與民族主義的精神要求。⁷

⁴ 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁229。並請參看第六、七、八章。

⁵ 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁265。

⁶ 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，第四、五章。

⁷ 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁265。

在陳崇桂五十年代之前的神學思考中，他感覺到共產主義對終極真理的宣稱，所以，他只好「相信中國共產黨的民族主義關懷大於意識形態訴求」，⁸ 並一廂情願地「將共產黨與共產主義本身，作了一分為二的區別對待，相信民族主義在中共身上，比正統的馬列主義更為重要，後者只不過是前者的手段而已。」⁹ 但退一步講，即使僅把共產黨視為民族主義訴求的產物，這種置身於中國現代性裡的民族主義的實質內涵，也值得認真考察。

中國近代的民族意識，乃起源於西方各個民族國家所施加的生存壓力，但這民族性的政治意識和文化意識，最初只是自然性的，還不是價值性的民族主義。這兩者之間有著質的區別，民族性的政治意識，是為所屬的民族國家利益著想的政治責任意識，民族性的文化意識，是為所屬民族的文化傳承著想的文化承當意識，兩者皆還沒有實質的政治理念和倫理。而價值性的民族主義，則是一種所謂政治意識形態的大理論，本身就是一種實質的政治倫理，有其形而上學支撐物。¹⁰ 隨著主權意識的不斷增強，中國晚清的民族性政治與文化意識，自然而然地向民族主義發展，而陳崇桂遇到的，已經是成為了「主義」的民族主義了。它是諸神中的一神，民族共同體作為一個實體，構成了它的終極合法性。基督教作為普世性的價值體系，其終極價值恰恰可能消解民族主義的合法性。因此，陳崇桂試圖用基督教為民族主義提供一個更高的價值基礎，即所謂「做基督徒人先於做中國人」，¹¹ 「做好天國人的本分……始能真正愛國」，¹² 本來就是「床上疊床，屋上加屋」，更何況如此一來，不僅無益，反而有害於民族主義。

由此可見，陳氏理解的還只是低層次意義的民族意識，沒有將其理解為「主義」的一神，即尚未領悟到中國現代性的「諸神相爭」的基本特質。這也使得他前面所做的搞通「基督教與愛國主義、基督教與共產主義」，充其量只是用稀泥將它們的分歧抹上，還沒有觸及這事情的實質。反而在五十年代之後，民族主義與共產主義走向合隴，民族共同體的生存、競爭能力的至上性，又被納入一個人類朝著最高和最後階段發展的世界歷史的宏觀框架之中，它具有的「終極實在性」顯露無遺。陳氏才似乎在自己的基督教上帝之外，發現了一個更

⁸ 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁 227。

⁹ 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁 230。

¹⁰ 劉小楓：《漢語神學與歷史哲學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 29。

¹¹ 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁 168。

¹² 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁 185。

大的上帝，即不斷地走向歷史的最高階段的民族國家，一個具有實體性的終極價值的上帝。

所以，恰恰就是在五十年代陳氏思想的斷裂處，我們得以窺見基督教在中國現代性之中的真正處境。朝著人類歷史的「上帝之國」——共產主義進發的民族共同體，在價值上具有終極合法性，對基督教信仰具有當然的優先性。在這裡，應該被化解的不再是民族主義或共產主義，恰恰相反，是基督教要被消解在民族國家向人類大同世界進發的歷史演化之內。

三、基督論、世界歷史與救贖歷史

在面對中國現代性的真實處境之後，陳崇桂不得不再一次面對基督教的本質是甚麼這問題，所以，在五十年代激烈的政治運動裡，陳崇桂再版了他三十年前的著作，將其易名為《加深基督教本質的認識》。在這幾篇文章裡，與政治上的激烈轉變相反，他的神學「完全承繼了他在解放前的主張」，¹³認為基督教的本質就是耶穌基督的受難、復活及升天。從中，我們可以發現陳崇桂的兩面特質，政治上的激進派，神學上的保守派。對於陳氏這種雙重定位，只有將其放在當時背景之下，才能有透徹的理解。

在中國當代神學史上，五十年代是一個奠基時期。在基督教界，出現了「一個由成千上萬基督徒重讀《聖經》、進行口頭和筆頭探討，以求尋到神學方位的群眾運動」，¹⁴這場運動的核心問題是信與不信的關係、信徒與世界的關係問題。事實上，信與不信的關係、信徒與世界的關係，一直都是近代以來中國基督教的中心問題，因此，這一次神學群眾運動的新鮮之處，不在於人們討論的議題本身，而在於議題後面的時代意識。簡單地說，人們意識到民族主義的共產主義這個現代運動，不僅呈現出形而上的「神性」，而且也是在歷史中已實現了的「現代神祇」，任何試圖降低它神性的約化主義方法，是不可能行得通的。信與不信的關係、信徒與世界的關係等老問題，以前所未有的尖銳形式呈現出來。這驅使當時的中國神學家思考最深層的神學問題：基督教的本質是甚麼？或者說，甚麼是基督教信仰？

這不只是中國神學家要面對的問題，可以說，所有在現代處境下的思想家，都被這個問題籠罩。在「理性精神的絕對主權訴求和世俗國家的絕對主權

¹³ 邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁 287。

¹⁴ 丁光訓：《丁光訓文集》（南京：譯林出版社，1998），頁 22。

訴求聯手解除了基督教的精神法權」之後，¹⁵ 透過不斷抬高民族文化的形而上學品質，浪漫主義在歐洲同樣導致了多元的民族主義格局。在現代性籠罩下的歐洲，如何處理基督教的普遍訴求，與形形色色的民族主義的「諸神」之間的張力，同樣是現代的歐洲神學家要解決的根本問題。以黑格爾為例，在他構想的世界歷史的框架內，一方面以精神演化史來化解多元民族主義的張力，另一方面，基督教精神被約化為「自由」精神，與民族精神一起，消解於絕對精神的自我演化之中。這樣，基督教與民族主義間的「諸神之爭」，它們之間的張力，以基督教與民族主義共同消彌在另一個更為高級的「上帝」——絕對精神之中為代價，而取得了永遠的和平。

黑格爾是神學家，但他更是啟蒙時代的哲學家，所以，他可以拋棄基督教神學傳統的言說方式來構建新神學。但是，基督教並不只是單純地信仰一個無名無言的上帝，而是信仰基督的上帝。要真正地處理基督教與中國現代性的關係，必須處理基督的上帝，而不是上帝與中國現代性的關係，以及由此轉化出來的基督與上帝關係。所以，基督教的永恆難題——基督論，就需要在中國的現代處境得到新的處理。中國神學家的基督論，往往隱藏著他們對於基督教與中國現代性的關係的深層態度。如何理解基督，實際上是基督教如何面對中國現代性，及如何面對現代「諸神」的真理宣稱的挑戰的問題。

在五十年代神學群眾運動中，陳氏也深感基督教的核心問題即是基督論，但在這裡，或是感覺到神學可能向現代性完全投降的危險，或是出於一個基要主義者的本能，在重新思考基督教本質的過程裡，他走向了一種與自由主義完全不同的基督論，即歷史的耶穌。¹⁶ 在基督論中強調肉身的耶穌，是陳氏一生鮮明的神學主線。¹⁷

在陳氏的身上，政治上的激進並未衝垮他保守的神學信念。在對基督教的歷史做出一番考察之後，他認為只有「新約的基督教」和「基督耶穌本身」才是基督教的本質。¹⁸ 那麼，甚麼是「新約的基督教」？甚麼又是所謂的「基督耶穌本身」呢？陳氏的理解，福音書記載了耶穌基督的七件大事：降生、教育、服務、釘死、復活、升天、再來，自由主義神學家則只注意前面的三件事，忽略後面的四件事。前面三件事強調的是耶穌的精神、人格和模範；後面

¹⁵ 劉小楓：《漢語神學與歷史哲學》，頁 22。

¹⁶ 見邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁 286。

¹⁷ 見邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁 98。

¹⁸ 見邢福增：《中國基要主義者的實踐與困境》，頁 287。

四件事強調的是耶穌的救主和贖罪主的身分。因此，所謂「基督耶穌本身」也就是從整體的角度來把握耶穌的意義，即耶穌事件在上帝所設計的人類史中的地位。

強調耶穌事件，不是把世界歷史設定為基督的內容，從而使基督的歷史實質消解在世界歷史之內，而是真正地把耶穌事件看作歷史事件，並以之為出發點，重構基督教對於歷史的看法。耶穌事件的基督教理解時間和歷史的真正起點，對於基督教來說，耶穌事件標誌著人類史的高潮和中心已經發生了，而不是等待發生的。歷史既是不斷向前發展，又是不斷往後望的。耶穌之前和耶穌之後的歷史全部和唯一的意義，以耶穌在歷史上的肉身降臨為基礎。自此之後，在世界歷史之外，出現了另一個時間序列，即救贖歷史。這一救贖歷史不再是無位格的進步發展，而是以耶穌的身位為起點的位格延展。耶穌的位格先是歷史地實現在他的門徒和第一代基督徒之中，後來又不斷地擴展為全世界的信徒共同體，肉身的耶穌是這一共同體的實在性的根本源泉。歷史的意義，不在於人不斷地朝著未來的人類共同體進發，而在於信徒共同體不斷向著過去的耶穌事件的復臨。

肉身耶穌為核心的基督論，在歷史觀上將引出並列的兩個歷史序列，即救贖歷史和世界歷史。正是於上帝之子——耶穌在歷史中的某一時刻的出現，使得未來的救贖，也只會以耶穌的二次來臨作為歷史的終結點。因此，耶穌之後的歷史，也就只是耶穌拯救世人的舞台。這是一段以耶穌為始，以耶穌為終的中間時間，它「既不是一段空洞的時間，在它裡面沒有發生任何事情，也不是一段繁忙的時間，在它裡面一切都可能發生，而是從秕糠考驗和甄別麥粒的關鍵性時間。」¹⁹ 這段時間的「中間狀態」不僅是歷時性的，而是屬於共時性的價值選擇，也就是說，「把歷史體驗為『中間狀態』，意味著生活於兩種相互爭鬥的意志之間的極度緊張之中。」²⁰ 這兩個意志指：是服從於世界歷史的發展，還是加入到救贖歷史中來。耶穌以肉身突入歷史之後，救贖歷史就成了時間的主線，是人類史的意義所在，而由世俗事務組成的世界歷史，並不能構成有意義事件的連續序列，而僅僅構成了救贖歷史延展自身的外在架構。²¹ 救贖和啟示的特殊歷史，與世俗和普遍的文明歷史剝離開來，構成了兩個並立的時

¹⁹ 洛維特著，李秋零、田薇譯：《世界歷史與救贖歷史》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁229。

²⁰ 洛維特：《世界歷史與救贖歷史》，頁230。

²¹ 洛維特：《世界歷史與救贖歷史》，頁231。

間序列。世界歷史的主人是亞歷山大、凱撒、拿破崙、列寧和希特勒，而耶穌基督是上帝的王國的主人，只有就世界歷史與審判和拯救而言，他才是世界歷史的主人。²²

因此，陳氏所謂的基督教的本質乃在「基督耶穌本身」，強調歷史上的耶穌，並藉此彰顯由肉身耶穌開啟的救贖歷史，點明基督徒的信仰共同體在上帝歷史中的特殊地位，從而突出耶穌福音的獨特性和不可取代性。作為溫和的基要主義者，陳氏本能地在任何激烈的政治風浪中，都沒有放棄對於肉身耶穌的堅持，從而在神學上抗拒了將救贖歷史化解於世界歷史之中的危險。在中國現代性的處境之下，他對肉身耶穌的堅持，反對用無位格的進步發展來取代耶穌在歷史中的位格延展，使得基督教的福音具有無法約化的性質，避免了基督福音被約化為任何一種現代神祇的命運。

所以，陳氏堅持肉身的耶穌，視此為基督教的本質，使他的神學表現出強烈地反擊現代性的傾向，代表了當代中國神學光譜中的一縷特殊光線。神學上的保守性與政治上的激進性同時在他身上重疊，益發顯出了基督教與中國現代性之間深刻而又複雜的矛盾。一方面，在現實政治操作上並不存在著別種選擇的可能；另一方面，在神學上，他又始終要保住基督福音的獨特信息，並在最深層次的基督論上，確定了反擊現代性的基本原則，即基督教的本質是「基督耶穌本身」。他就像一塊在洪流中的石頭，不得不隨波逐流，但石頭終歸還是石頭。

陳氏及當代眾多中國神學家的神學歷程告訴我們，在處理基督教與現代諸神的關係中，最現代的問題其實也是最古老的問題，即如何從三位一體的角度來言說基督論。在這一論題的後面，隱藏著人們對於現代諸神的態度。歸根結柢，漢語神學的關鍵問題，仍在於如何面對中國的現代性。無可置疑的是，現代性仍然是基督教在當代中國面臨的最大挑戰，漢語神學不可能通過無視它們存在的方式，取消它們的威脅。經過現代性洗禮之後的神學才是真正的漢語神學。但是，單純地與現代性妥協，放棄自己的完整性與實體性，把自己的特性綜合進現代性之內的做法，對於自己以及現代性都不是誠實的態度。現代性產生了眾多的現代神祇，編織起眾多美麗的現代神話，但是，歷史經驗卻一次又一次無情地擊碎了這些現代神話。因此，漢語神學有必要與現代性同行，以明白現代性的力量所在，且更需要了解其力量的局限。問題的關鍵在於跳出現代

²² 洛維特：《世界歷史與救贖歷史》，頁 233。

性來重思、批判現代性，畢竟，只有對現代性具有批判意識的神學，才是真正的現代神學。堅持基督福音的完整性與實體性，與堅持對現代性的批判，乃是一件事物的兩個方面。單純地回歸到某一個正統或者基要主義，與完全地接受現代性的裁定和綜合，都不可能實現真正的現代漢語神學。

游斌

中央民族大學