

從神學看宗教的世俗化 和世俗主義

楊慶球

一、引言

甚麼是「世俗主義」？世俗主義對宗教來說往往有著負面意義，隨著社會的繁榮進步，人的宗教感似乎日漸減少，最後導致宗教式微。因此不少宗教如回教、基督教都力求反抗社會日趨世俗的潮流，保持宗教的純潔。但我們要問，甚麼是「世俗化」或「世俗主義」？世俗 (Secular) 原意與敬虔 (religious) 相反，它表示人不再需要宗教，宗教被置於國家之下，一切原先由宗教掌管的教育、慈惠甚至政治功能都被收歸國有。所以西方自宗教改革以後的歷史，稱為世俗化 (Secularization) 的歷史。

然而，從另一個角度看世俗化，我們可能有不同的觀點。當一個宗教組織用它的宗教教義控制整個社會，以致人只能在宗教體制下過其所規定的宗教生活，而世俗化的意思就是人要擺脫宗教的牢籠，讓自我得以與上帝直接交往。這種以自我駕馭於宗教制度之上的，正是世俗化的精神。世俗主義 (Secularism) 卻是把這精神再向前推進，自我完全突顯，凌駕於上帝之上，甚至否定上帝，這是世俗文化 (Secular culture) 所不可避免的副產品。若我們以今日的西方社會和回教社會作一個比較，便會很清楚地看出他們的分別。西方社會是典型的世俗化社會，因為社會的一切司法、節日、傳統不再考慮宗教因素，但宗教可享受絕對自由，且不同宗教完全平等。故

世俗化社會邏輯地會發展成多元社會 (Pluralism)。反觀回教社會：是典型的宗教性，宗教的規條束縛著每一個人的生活、思想和風俗習慣，整個社會生活就是宗教生活。除非我們要求宗教教條駕馭一切社會生活，否則「世俗化」便無可避免。其實世俗化代表了人的主體自由，打破制度的箝制，直接超越上帝，肯定今世而否定來世。這種既定的信念大大損害基督教信仰，是我們要認真對付的。宗教信仰如果只靠外在制度的保護才能生存，這種宗教信仰也就失去了真正的力量，惟有從人心底的宗教感出發，無懼於一切外在壓力，宗教的真精神才能呈現。我們試就這一角度看神學上的世俗化意義。這精神表現在耶穌和路德的身上，我們稱為宗教世俗化 (Secularization of Religion)，另一方面，基督教與哲學思想妥協，不惜出賣基督教信仰的精神，這種世俗主義思想，卻大大損害了宗教的精神。我們可以從士來馬赫的神學找到例子，他為了與康德哲學妥協，抽空了神學的客體基礎，使基督教信仰被摒諸知識領域之外，人只有宗教現象的生活，而失去宗教的實質，我們稱為宗教世俗主義 (Religious Secularism)。

二、新約的宗教世俗化

新約的猶太社會是宗教性社會，猶太教定下很多規條，他們的日常生活都是宗教性的。耶穌為了打破這種宗教的牢籠，顯出宗教真義，不惜與猶太人爭辯，其中的兩個例子：第一個是洗手，第二個是安息日。

馬可福音七章1至4節記載猶太人批評耶穌並不遵守猶太人的遺傳，先洗手後進食。洗手並不是為了衛生的必要，而是為了宗教禮儀上的潔淨。所以猶太人稱沒有依照宗教規定而洗的手為「俗手」，而當時外邦人則並不以為然。¹ 一種宗教的禮儀必須有它的

¹ 當時外邦對猶太人所用的「不潔」(Zolvais)，只看作普通 (common) 的意思，

根據，可是當禮儀漸漸發展，而擴及於生活，甚至支配著生活，宗教就成了一種制度，駕馭於生活之上。按摩西律法要求，祭司進聖所供職前必須洗手洗腳（出三十19）。耶穌時代的法利賽人根據口頭傳統，將舊約對祭司的吩咐推廣至百姓生活的細節，例如飯前洗手，以滌除禮儀上的污穢。百姓在日漸繁瑣的宗教規條下只有遵守的份兒，漸漸失去了檢討的能力。耶穌要打破這種宗教制度所帶來的枷鎖，指出真正的宗教在於人心對上帝的敬虔，所以他引用以賽亞書二十九章13節說：「這百姓用嘴唇尊敬我，心卻遠離我。」在猶太教主義者看來，耶穌是世俗主義者，因為他打破既有的宗教傳統，突顯個人與上帝的關係。他對禮儀上的污穢提出了令法利賽人反感的論點。宗教禮儀的本意是叫人敬虔，但宗教制度卻賦予了禮儀的神聖性 (Divine nature)，洗手並不是為著衛生，反具有神聖意味。耶穌卻大膽地把禮儀的神聖性抹除，「豈不曉得凡從外面進入的，不能污穢人，因為不是入他的心，乃是入他的肚腹，又落到茅廁裡。」（可七18）真正污穢人的，不在宗教禮儀，乃是人的主體信心受到衝擊，例如惡念、苟合、貪婪等。耶穌肯定人的主體信心與上帝直接建立關係，相對地輕視從外界而來的制度，從這個角度來看，耶穌是使猶太人宗教社會世俗化的。

另一個例子更明顯，就是有關安息日的爭論，記載在馬可福音二章23至28節。耶穌指出安息日是為人而設，人不是為安息日而設，在三章4節中他又賦予安息日積極的意義；在安息日治病或行善是可以的，總比猶太人在安息日心懷憤恨，要殺害耶穌來得神聖。安息日是舊約所規定的律法（出二十八~11），破壞安息日者便要被判處死刑（出三十五2）。所以對猶太社群來說，守安息日是一神聖的律例。但耶穌竟然容許門徒在安息日掐了麥穗來吃。祂自己更在安息日替人治病，對猶太教來說，祂的確觸犯了律法。但耶穌卻重視人內心的宗教真誠過於外在律法的束縛。他醫病的時候問，

而所謂潔淨，即猶太人自認的個人習俗 (private)，見 R. H. Gundry, *Mark* (Eerdmans: Grand Rapid 1993), 238。

「在安息日行善行惡，救命害命，那樣是可以的呢？」。事實上他也明白把醫治拖延一天，雙方的矛盾便會消失。然而，他們之間的矛盾，並不是在哪一日醫病，而是在安息日。耶穌要救人，被禁止，而猶太人要害祂，卻是可以，安息日成了僵化的教條，桎梏人的心靈，所以耶穌要把人從安息日的教條中釋放出來，不惜冒被殺害的危險，醫治了那病人。這種以人的主體自由高於律法的規條，福音書作者總結為：「所以人子也是安息日的主」² 從上述兩個例子，我們就耶穌重視人的宗教自由反抗宗教制度來說，可以稱祂為將猶太宗教世俗化的推行者，然而耶穌並沒有叫人離開所信的上帝，反之，他確認人的自主性。我們明白世俗化所包涵人的主動因素，便不會恐懼宗教信仰因世俗化而來的衝擊。³ 如果在打破宗教制度之餘，把宗教信仰的本質也倒掉，徹頭徹尾以人為重，否認上帝，這就是世俗主義思想，我們便須抵擋。

三、馬丁路德的宗教世俗化——從宗教制度釋放自我

路德出生於1483年，當時德國的百姓仍保留著中世紀的迷信。對他們來說，山石草木之間，風雲流水之內，都棲息著各類鬼靈。這些鬼靈能引發自然災害及使人病倒。雖然教堂林立，但上帝卻是遠不可親的。中世紀的經院神學把上帝與人之間塞滿了一大堆成聖的繁文縟節：認罪、補贖、求取聖人功德、領聖體、拜馬利亞等。人要經歷一條又長又難的路才可以到基督那裏。結果，人們只有依

² 馬可福音二章 28節顯然是編者總結耶穌的言行所加上去，編者這種按語代表了早期基督教對猶太宗教社會的反抗，可視之為猶太社群中的世俗化（基督教）走向，R. H. Gundry, *Mark*, 142-43; 147-48。

³ 莫特曼 (J. Moltmann) 有近似的理解，他說：「耶穌在登山寶訓中所作的關於履行上帝之義的律法之呼求以及他之不遵守律法，不應被看作一種矛盾。在他看來，『對希伯來律法所作的過激解析』和『違反希伯來律法』大體上是一回事，即上帝在顯示恩典上毫不吝嗇。」莫特曼著，阮煒譯：《被釘十字架的上帝》（香港：道風山基督教叢林，1994），頁180。

靠能觸及的聖人或宗教禮儀，才能消除心中的不安。路德的父親也不例外，他相信要憑藉礦工守護神聖亞拿 (St. Anne) 的庇蔭，才能興家立業。⁴

1505年路德在離家返校途中遇上雷轟，因恐懼死亡而立誓進修道院，他相信這是上帝給他的召命，於是結束了大學生活。在修道院中，為了求取心中平安，他以貧窮、禁食、長時間認罪懺悔來操練自己，但卻沒法解決內心的罪咎感。⁵ 1513年，路德獲神學博士，在威丁堡講授《詩篇》、《羅馬書》和《加拉太書》。這是他靈性低潮的轉捩點。對路德來說，上帝的義本是上帝對罪的懲罰，所以上帝是恐怖的，不可親近的。但當他讀到詩篇二十二篇基督所發出的呼喊：「我的上帝、我的上帝，為甚麼離棄我？」他領悟到原來人不能忍受的孤立無助的痛苦，基督在臨死的那一刻已經身受了。從此他明白上帝的義不單是懲罰惡人，更是藉十字架把祂的公義與慈愛互相銷融，這個義是上帝自己成就的義，上帝的義就在十字架上彰顯出來，憤怒的另一面原來是上帝的慈愛。⁶ 羅馬書一章17節對路德來說十分重要，因為上帝的義是救恩的源頭，上帝的義並非要顯出祂審判的義，乃是要使我們稱義，這就是福音。⁷ 罪人得以稱義，非因上帝的任意妄為，上帝的赦免隱含了祂的受苦，這種受苦無與倫比，也不是人可以想象的。1518年路德總結了這時期的神學思維，提出「十字架的神學」。十字架的神學與榮耀的神學是相互輝映的榮耀的神學（參羅一20），是從上帝的正面，就是祂

⁴ 羅培登：《這是我的立場》（香港：道聲出版社，1987），頁201～221。

⁵ 羅培登：《這是我的立場》，頁45。

⁶ 路德由1514至1579年的屬靈突破，就是對上帝的義的重新認識，參 Alister E. McGrath, *Luther's Theology of Cross* (Oxford: Blackwell, 1990), 95-100。又參 Bernhard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work* (Philadelphia: Fortress Press, 1956), 22。

⁷ *Luther's Work*, E. T. edited by Javoslav Pelikan, (St. Louis, Concordia Pub. House, 1964), vol. 25, 151. (以下簡稱LW)

的永能和神性，創造的智慧和榮耀作起點，上帝的正面是不能看見的，所以要透過哲學推理抽象地認識祂；十字架的神學是看得見，可以親身體驗的，是上帝的背面（參出三十三18~33），上帝的愛和作為在十字架上彰顯，但所表現的上帝卻是屈辱的。路德說：「一個真正的神學家，必須能夠藉著十字架及其上的苦難認識上帝。」⁸

上帝的義既是祂在十字架所成就，這全然是恩典的，因此路德提出因信稱義。他對因信稱義的了解，為宗教改革思想提供了新的典範 (paradigm)，中世紀雖有提及因信稱義，但只是眾教條之一，是恩典眾多功能之一。⁹ 中世紀只有群體信仰，形成一個龐大的宗教制度，這個制度結合了整個中世紀生活，甚至在藝術上也絕少個人自畫像，文學上也很少個人傳記。¹⁰ 亞奎那的上帝觀源自亞里士多德的哲學，是寂然不動的存有 (Being)，相對於路德所體驗的是行動的上帝 (Becoming)，是與個人交往的神迥然不同。¹¹ 由於路德對因信稱義的獨特了解，使他不自覺地從宗教制度中衝脫而出，批判當時整個宗教社會，突顯出人的主體信仰，打破僵化制度的牢籠，開拓了後世世俗主義的先河。

路德的宗教世俗化思想，主要表現在論善功及聖禮，他打破聖俗的分界，指出善功不是從形式主義出發，而是從人的主體信仰出發：「諸般善功以相信基督為第一，最高，最寶。」¹² 人的信心超

⁸ LW 31, 40.

⁹ Staphen Pfürrhner 在他的文章 (The Paradigm of Thomas Aquinas and Martin Luther: Did Luther's Message of Justification Mean a Paradigm Change?) 中，詳細分析了路德因信稱義的意義，並比較了中世紀以亞奎那為代表的神學，肯定了路德因信稱義為新典範的意義。此文收在 Hans Küng and David Tracy eds., *Paradigm Change in Theology*, Tran., Margaret Kohl (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), 130-211。

¹⁰ Hans Küng and David Tracy, *Paradigm Change in Theology*, 147 - 48.

¹¹ Hans Küng and David Tracy, *Paradigm Change in Theology*, 138 - 40.

¹² 馬丁路德：〈論善功〉《路德選集》（上）（香港：基督教文藝出版社，1968），頁20。

出了教堂的範圍，也超出了宗教制度所規劃的一切活動，例如祈禱、禁食、施捨，他引用傳道書九章7至10節說明世俗上的生活都是值得肯定的。世俗化的意思是打破牢籠，讓人得著自由。路德的宗教世俗化思想十分重視主體的自由，他說：

所以信任上帝的基督徒知道萬事，行作萬事，擔任凡所應作的事，並且歡歡喜喜自由自在地去作；他如此行，不是為積許多功德，乃是以討上帝的喜悅為樂。¹³

因為人認清上帝的義是直接由上帝而來，所以人對上帝的義也是直接地回應。宗教改革後的人文思想凡事從個人著眼，與路德的個人主體信仰不無關係。

沒有聖俗之分，個人的成聖便可不靠宗教制度，「教皇和主教都不能在一個人的內心產生信仰。」¹⁴再者，在必要的時候，任何基督徒都可以履行祭司的職務。¹⁵路德並非鼓吹任何信徒都可以隨便施行聖禮，¹⁶而是認為信徒都有聖職的地位，至於如何安排，仍須教會決定。如果信仰主體的地位得到提高，則每個信徒在的日子便有目的性了。1522年以前，路德用召命（Vocation, Calling 或德語：Beruf）來形容他從上帝領受的特殊使命，1522年以後，他把召命的意義擴闊至生活中的職位，身分和責任。¹⁷他提出「每一個基督徒都要看他的職分為上帝所呼召他去從事的。」¹⁸這種把世俗的工作轉化為神聖的召命，從而淡化聖俗的分別，是路德獨有的。他本意是要整個社會生活神聖化，但他又明白信徒在世上只佔

¹³ 馬丁路德：〈論善功〉《路德選集》（上），頁23。

¹⁴ 馬丁路德：〈羅馬教皇權〉《路德選集》（上），頁125。

¹⁵ 馬丁路德：〈致德意志基督教貴族公開信〉《路德選集》（上），頁165。

¹⁶ 馬丁路德：〈基督徒的自由〉《路德選集》（上），頁365。

¹⁷ Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther* (Philadelphia, Fortress Press, 1972), 39.

¹⁸ Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther*, 39.

少數，他們的生活無可避免地與世俗混合。¹⁹ 這種對世俗工作的肯定，韋伯理解為「個人道德活動所能採取的最高形式，應是對其履行世俗事務的義務進行評價。」²⁰ 換句話說，路德堅信上帝應許的生活方式，並不是以苦修生活超越世俗的道德，而是要人完成個人在今生的責任和義務。韋伯這點了解是非常正確的。雖然後來路德愈來愈重視教會的絕對性，「使他不可能在世俗活動和宗教原則之間建立起一種新的，在任何意義上都是根本的聯繫。」²¹ 然而，路德這種宗教生活走向世俗事務的態度，對當時羅馬教廷所經營千多年的西歐宗教文化，無疑是相當世俗化。

至於宗教制度，路德反對教皇、教諭和教會對聖經的解釋權。²² 他肯定俗世權柄，甚至把教會的紛爭置諸俗世權柄審議之下。²³ 對於聖禮，路德在改革的早期，為了要與羅馬教廷分別出來，強調信心多於外在禮儀，他說：

稱義的不是聖禮，乃是對聖禮的信仰……

那使人稱義或有益於人的不是洗禮，而是那對應所發生的信心……

聖禮被人遵行，並未得以完成；但被人相信，就得以完成了……²⁴

可見信心的主動性佔了很重要的地位。以個人信仰取代既定的禮儀，是宗教世俗化的特色。路德晚年為了反對慈運理把聖禮象徵

¹⁹ 馬丁路德：〈論俗世的權力〉《路德選集》（上），頁447。

²⁰ 韋伯：《新教倫理與資本主義精神》（北京：三聯書店，1987年），頁59。

²¹ 韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，頁63。

²² 馬丁路德：〈致德意志基督教貴族公開信〉《路德選集》（上），頁163。

²³ 馬丁路德：《路德文集：信仰與社會》（香港：協同福利及教育協會，1992），頁324，308；又參《路德選集》（上），頁442。

²⁴ 馬丁路德：〈教會被擄巴比倫〉《路德選集》（上），頁292~293。

化，又返回重視聖禮本身價值的羅馬教廷傳統，但他為後來不同的更正教派別提供了個人信心主導的思想。聖禮的神聖性減少了。教會的神祕感被解魅 (disenchantment)，個人從宗教禮儀中掙脫出來，這些都可以視作當時中世紀俗化思潮。路德的世俗化思想並不是叫人離開上帝，只是叫人擺脫宗教制度的牢籠，所強調的是主體信仰的能動性。對今日社會來說，一個能走進社會的信徒，正需要這種主體信仰的能動性。他不要離開上帝，乃要把上帝深化在主體信仰中，能無懼從制度而來的壓力，發揮信仰的潛能。我們在下一段要向另一種宗教世俗化的模式，由上帝走進世界，其結果是背棄了上帝，最後自立為主，沒有宗教制度，也沒有宗教信仰，是徹底的把宗教從世界抽離出來，我們稱之為宗教的世俗主義。

四、士來馬赫的宗教世俗主義——由上帝走到世界

(一) 康德的批判

士來馬赫 (Schleiermacher) 在世之時，歐洲哲學及神學界深受康德影響。康德的純理性批判，主要討論本體知識是否可能。康德指出我們的經驗知識只能到達事物的現象 (phenomena)，事物的本體 (noumena) 卻是不可知的。他懷疑形而上學包括傳統的神學論證是否需要重新檢定，我們能否建立形而上的科學知識？²⁵

康德認為，形而上學的主要課題是上帝的存在，自由意志和靈魂不滅。我們要問：「形而上學能否給予我們有關上述三者的肯定知識？」康德從來沒有否定形而上學課題的重要性，但問題是，形而上學不像數學和自然科學的確定，常常產生論爭。²⁶

²⁵ Kant, "Prolegomena to Every Future Metaphysics," (未來形而上學導論) in *The Philosophy of Kant*, Carl J. Frisdrich ed., (New York: Modern Library, 1977), 41.

²⁶ Kant, "Prolegomena," 4, in *The Philosophy of Kant*, 59.

康德為形而上學尋找確實的知識基礎，發現形而上學的知識來源並非經驗的。²⁷ 它的來源超過經驗並且是先驗的 (a priori)，按他的解釋，形而上學的知識來自純粹理性。然而，「純粹理性從未直接地關聯於對象，但只直接地關聯於『知性就對象所架起』的概念。」²⁸ 換句話說，理性 (reason) 從來不會把自己應用於經驗事物，理性只會直接應用於知性 (understanding) 之上。目的是藉著概念把一種先驗的知識統一。²⁹ 這樣說來，形而上學可以是一大堆概念，由理性整理分析，但這堆概念與經驗事物無關。

康德指出傳統的有神論是由一大堆理性的純粹概念組成。理性的純粹概念稱為超越的理念 (transcendental idea)，其中並無經驗成分在內。³⁰ 理性的概念超越了經驗，而知性 (或理解 [understanding]) 則由經驗而來，所以純粹理性的概念是無條件及超越的。由於純粹理性的概念與經驗事物分割，而經驗事物卻是知性理解的對象，結果做成純粹理性的概念可以脫離知性，退縮為一種主觀的 (Subjectivity) 或個人意識 (consciousness) 的意見，康德稱為超越的幻象 (transcendental illusion)。³¹ 由此可見，康德的純理性批判拒絕了一切形而上學知識的可能性，神學家可以高談闊論上帝的存在，但這些完全不是真實知識範圍內的事，只是一種概念遊戲。

康德以後一百年，似乎沒有神學家能回應他的挑戰。當時歐洲及美洲的教會正興起敬虔運動，大多數教會領袖完全漠視這種從哲

²⁷ Kant, "Prolegomena," 4, 50.

²⁸ 康德著，牟宗三譯：《純粹理性之批判》（台灣：學生書局，1983），下冊，A335: B392，頁56。

²⁹ 康德著：《純粹理性之批判》，A302=B359，頁18。

³⁰ 康德著：《純粹理性之批判》，A327=B384，頁47~48。

³¹ 康德著：《純粹理性之批判》，A293=B350，頁9~10。

學而來的宣判，教會在歐洲和新大陸繼續發展，但作為一個現代化的神學家，又怎能不面對這種挑戰呢？

（二）從理性到感性

士來馬赫一生信服康德思想。³² 他如何回應康德的哲學呢？本體知識如果不可能認知，那麼神學的命題如何處置？士氏在他所寫的《神學研究綱要》³³ 中，指出神學是「設定的科學」(Positive Science)³⁴ 設定的科學與自然科學不同，自然科學是思辯的科學 (Speculative Science)，例如物理學，化學等。設定的科學不是由經驗而來，而是先驗的。所以神學不是用理性開始，而是因著人的興趣 (interest) 或宗教熱情開始探究知識。³⁵

士來馬赫視康德所劃定的理性界限無法逾越。在康德的知識領域下，神學被淘汰出局。為了逃避康德的批判，再用理性建立神學是不可能了。士氏看到，宗教改革之後教會一直努力釐定信條教義，著眼點都在如何去知道宗教的真實 (How to know?)。如今康德一下子把神學知識砸得粉碎，神學命題除了保留在倫理範疇之外，其餘的都失去了科學的確定性。所以神學的價值只在如何去生活 (How to live?)。

宗教若不是人循理性去求真，那麼宗教則屬於人類心智的另一範疇。士氏訴諸康德所論的「判斷力的批判」，即人的美感。他在《論宗教》一書中，討論了宗教的本質與自然科學的本質有根本區別。宗教的進路在人的感情 (feelings)，宗教的對象是無限者，只有

³² 漢斯昆著，包利民譯：《基督教大思想家》（香港：道風山基督教叢林，1995），頁170。

³³ *Brief Outline on the Study of Theology*, Translated by Terrence N. Tice, (Richmond, Va: John Knox Press, 1966).

³⁴ *Brief Outline on the Study of Theology*, 1, 19.

³⁵ *Brief Outline on the Study of Theology*, 8, 9, 21.

無限者才能激起人內在的感情，這種感情是本有的、偉大的，絕非人的情緒，他說：

真宗教（則）是對無限者的感覺與興味……³⁶

斯賓挪沙……在聖潔的清白和深沈的卑屈中，見了他自身反映在永恆界之內，認識了他不是它最有價值的鏡子。他充滿了宗教，充滿了聖靈……他是自己藝術的主人……為什麼我要表明這對藝術也同樣適用呢？……他（斯賓挪沙）太早熟了，他精神觸及的一切都變成藝術，他整個的世界觀是出現為一偉大的詩篇。³⁷

士氏借斯賓挪沙 (Spinoza) 為例，發揮了宗教感情的真義。宗教是來自人的美感，與藝術、詩詞一樣，是激發出來的。所以他鄙視教理的建立，³⁸ 真正的宗教離開了知識的層面。

士氏對宗教的看法，顯然認同了康德，否認神學有認知的對象。然而，康德在理性之外發現人有另一能力，就是感情。理性的對象是知識。感情的對象是美學，美學並不產生知識，只會使人產生快樂。³⁹ 同樣，士氏完全接受了康德對理性的批判，所以神學並非理性的對象。他借用了康德美學的內容，用感情處理宗教問題，於是感情超越純粹理性及實踐理性。由於感情先於思維，宗教可以超越理性，而神學也就在理性之上。他說：

³⁶ 士來馬赫：《論宗教》第二講：〈宗教的本質〉，《士來馬赫：宗教與敬虔》（香港：基督教文藝出版社，1967），頁60。

³⁷ 士來馬赫：《論宗教》第二講：〈宗教的本質〉，《士來馬赫：宗教與敬虔》，頁61～62。

³⁸ 他說：「在宗教界裡，人們所爭吵，而挑起戰爭的是甚麼啊？老是關於理論的定義，也有關於實踐的定義，其實兩者都對於宗教無關。」《士來馬赫：宗教與敬虔》，頁74。

³⁹ I. Kant, *The Critique of Judgement*, trans., James C. Meredith (London: Oxford University Press, 1980) reprinted, Part 2, I, II, (221), 62.

因而「上帝」一名假定著一個觀念，那麼，我們必要直說，這個無非表示出絕對依靠之感的觀念，就是最直接地反映著那個感覺……這樣，我們所謂的上帝，首先只是指那由這種情感所假定的……⁴⁰

這種對上帝的知識並不背乎理性，而是超越理性 (Supra-rational)。

由於這種超越理性，人不能用科學方法辦到真正把握基督教教義的命題；因而這把握遠住在理性領域之外，它只是透過每人自己願意得著經驗，正如凡各別的、獨特的事只能由那心願認識的愛好去領會一樣。⁴¹

神學既不在理性領域以內，表面看來，士氏的確拯救了神學免被康德無情批判，但實際上卻犧牲了神學知識的確定性，使神學淪為不能判斷真假的感情，更被英國語言學家艾亞 (A. J. Ayer) 譏為情緒語言。⁴² 神學系統即使完美，天花亂墜，只不過是文字遊戲，全不涉及真假的玩意。神學一旦離開了所指定的客體，便只有往道德及美學層面去鑽研，教會教義學也毫無意義。我們只有如何去活 (How to live?)，卻再沒有權利如何去知 (How to know?)。士氏把神學帶到世界，而在世界中卻沒有確定性，一切信仰中的啟示，道成肉身，末世論、預言、神蹟便全被拋棄。宣教既也失去宣告上帝之國臨在的能力，而只有在世界倫理學中叨陪末席。士氏這項大膽嘗試，把基督教信仰徹底世俗化成為宗教的世俗主義，不再需要基督的基督教。這樣，基督教很快成了世界文化的一小部分，迎合著今日的多元主義，更謙謙卑卑地在眾多爭議中緘口不言。

⁴⁰ 《基督教信仰論》1, 1, 4, 《士來馬赫：宗教與虔敬》，頁314。

⁴¹ 《基督教信仰論》1, 1, 13, 後記, 《士來馬赫：宗教與虔敬》，頁363~364。

⁴² A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Penguin Book Ltd., 1946/1972), 145.

五、世俗化及世俗主義與聖樂的取向

我們分辨了世俗化和世俗主義。世俗化是一種打破建制，突顯主體自由的歷程；世俗主義則是肯定自我和現今世界，反對上帝的生活取向。

宗教世俗化是讓人擺脫宗教牢籠，得以與上帝自由交往。宗教世俗主義卻是否定上帝的獨一性，把基督教視為世上多種文化的一部分。

對於聖樂和崇拜，我們也應有這一認識：聖樂和崇拜沒有獨家代理，它涉及敬拜的上帝，也涉及敬拜者。「上帝是個靈，要用心靈和誠實拜祂。」（約四24）用心靈敬拜主是個人對上帝的敬拜，是內在的，是真實的，然而用誠實（truth，以下稱真理）則是按各人對崇拜神學的領受不同而有不同的敬拜方式。甚麼是最好的敬拜？禮儀教會由上而下的神學取向決定敬拜方式。參與敬拜的信徒必須遵從傳統的禮儀，例如東正教，他們的敬拜是重演耶穌的救贖行動，一切崇拜禮儀盡善盡美，無懈可擊。然而，對一個初信主的人，要經歷長久忍耐才能明白崇拜意義。這樣，除了對久已習慣的信徒以外，對其他很多人就失去了意義。而且崇拜歷久不變，無論語言、方式都保留古代規定的形式。對今日的信徒來說，也變成一套僵化的儀式。

筆者在英國時參加倫敦路德會崇拜，從神學角度看，崇拜禮儀十分優美。但由於帶領者未能領會崇拜禮儀精神，加以新一代對古老詩歌全無感情，且程序冗長，初信者難以追隨。所以，青年信徒要求簡化崇拜儀式，以提高信眾對崇拜的參與。因為雖有崇拜優良傳統（真理 [truth]），卻不能產生共鳴（心靈 [spirit]），不少人惟有離開，而選擇到禮儀較為活潑的教會。世俗化是要叫教會崇拜重視個人的參與，因為縱然有巴哈的優美音樂，但由於文化及歷史因素，對今日很多信眾已不能產生共鳴。崇拜成了古典音樂的欣賞

會，難以有心靈投入。宗教世俗化是要把人從建制釋放，重視個人與上帝的交往，這樣，崇拜才能生動活潑。

很多禮儀教會為了鞏固崇拜禮儀的神學基礎，不惜犧牲信眾的真誠感受，結果崇拜成了一套僵化的禮儀，有真理 (truth)，而無心靈。為了避免這種情況，有些教會便因應現代人的需要而修訂崇拜禮儀和詩歌，例如倫敦諸靈教會 (All Souls Church)，把繁複的聖公會禮儀簡化，配合現代音樂，使整個崇拜氣氛活潑。筆者和內子在當中唱詩時曾有幾次不禁受感落淚，因為心靈在崇拜中得著釋放，完全投入上帝的懷抱，讓聖靈自由運行。宗教世俗化正是要打破把崇拜和聖樂作為獨家代理，漠視參與者心靈的宗教建制。

然而我們不得不指出，有些崇拜完全以個人為中心，無視崇拜的神學傳統。用世俗的喜好，任意剪裁，以求迎合信眾的要求，甚至忘記敬拜的對象——上帝，妄圖增加崇拜的娛樂性，與世俗娛樂事業競爭。他們忘記真正吸引人來到上帝面前的，不是崇拜的形式，乃是主的話語，及叫人悔罪的救恩。如果一個教會不傳福音，把崇拜看成吸引人參加教會的唯一途徑，就難怪擔子極重，至終失去崇拜意義（失去真理）。筆者曾參加北美華人英語教會，整個崇拜十分非傳統，沒有崇拜程序不在話下，而在開首部分先有兩位人士在台上做相聲 (talk show)，引得哄堂大笑，跟著有興奮的詩歌投射在螢幕上，會眾拍手跳躍唱詩，不知何時有人上台，講了十多分鐘，下台後才知是講道。因為講道中夾雜著短劇，叫人不知道是講道還是演戲，總之絕無冷場，整個「表演」精心設計。對我而言，並沒有感到崇拜意味，只覺得參加了另類「歡樂今宵」。

有些外國教會用搖滾、用「的士高」的形式來代替傳統的崇拜聖樂。我們不禁要問，這是敬拜主還是敬拜人。這種徹頭徹尾以人為主的敬拜可算是宗教世俗主義的敬拜，只有心靈，沒有真理。只有信眾，沒有上帝。

但心靈和真理，兩者如何平衡，這是值得我們深思的。