

卷首語

上帝之城的地方性回應及呈現

黃劍波

華東師範大學社會發展學院人類學研究所教授

一個超然性的信仰體系如何落實於一個具體的社會文化之中？無論是在古典時期的羅馬帝國，還是近代的歐洲，或是當下的中國，基督教都必須面對這個問題和挑戰。對此，當然會直接涉及後人所謂的「政教關係」問題。就這一點來說，奧古斯丁「上帝之城」與「世俗之城」的對照大概是古典時期最深入人心的精要表達。不過，就我的體會來說，「塵世之中的上帝之城」這一形象所涵蓋的絕不僅僅是關乎國家與教會的政治維度，還涉及了教會與社會文化處境的關係，以及落實到基督徒個人的生活實踐或倫理行動：上帝之國何以能既超越塵世又切入塵世？如何在塵世之中彰顯上帝之國？換言之，一個具體的「地方」如何回應並呈現上帝之城？

本期《道風》主題為「上帝之城的地方性回應及呈現」，即有兩篇論文從不同層面和角度來討論奧古斯丁及其「上帝之城」的相關議題。湖南大學岳麓書院副教授花威的〈奧古斯丁、羅馬帝國與宗教身份批判〉梳理了在公元四、五世紀期間基督教在羅馬帝國的合法化或羅馬帝國的基督教化過程中，奧古斯丁的關鍵性作用和觀點。花威指出，奧古斯丁從時間與永恆的對比出發，以教會合一批判了多納

圖派（Donatist）所標榜的地方性宗教身份，以信仰優先批判了羅馬帝國所構建的國家性宗教身份，以雙城論批判了從優西比烏（Eusebius）到奧羅修斯（Orosius）所代表的早期基督教的政治神學，試圖劃分開神聖事物與世俗事物，努力論證國家與教會應當適度分離、各司其職，從而既維護了塵世國家的有限價值，又可以抑制教會對世俗權力的衝動。顯然，奧古斯丁的這種政治神學對於如何理解和處理當今世界不同國家國家和社會中的政教問題仍然有着重要的借鑑意義。例如，在中國當下處境下熱議的話題「基督教中國化」，或許就可以從奧古斯丁那裡得到一些啟發和警示。

上海華東師範大學哲學系副教授王寅麗的〈阿倫特「愛世界」的奧古斯丁起源〉的進路比較獨特，乃是從現代猶太裔政治哲學家阿倫特（Hannah Arendt）早期作品中對於愛的討論切入到奧古斯丁。一般認為，在當代政治思想中，阿倫特對古典共和主義的復興，以及受她影響的波考克（J. G. A. Pocock）的「公民人文主義」，都在一定程度上繼承了馬基雅維利的道路，反對基督教價值，並喚起了古代異教價值的重生。王寅麗通過細讀阿倫特早期被忽略的博士論文，指出阿倫特正是從奧古斯丁那裡借用了「聖愛—貪愛」的框架來展開作為其根本政治思想的「愛這個世界」（*amor mundi*）的主張。可以說，這一工作恢復了阿倫特政治哲學曾經被忽視的神學維度，或者說，讓我們注意到阿倫特當然對基督教有所批判，但同時也有一定的吸取，如鮑德溫（James Bernauer）所指出的，包含着她的「隱秘神學」：即「愛這個世界」。王寅麗認為，正如奧古斯丁藉着基督教信仰再生了古典希臘羅馬世界，阿倫特早年對奧古斯丁的解讀，也有助糾正人們對其共和主義的過分希

臘化理解。確實，自上世紀九十年代隨着阿倫特的博士論文受到關注，帶動了一股奧古斯丁重新被當代共和主義者所詮釋和運用的潮流，也為阿倫特所引導的當代共和主義帶來一些新的洞見。

這兩篇論文一道構成了一個比較有趣的對比，花威的論文雖然直接討論奧古斯丁及其關於上帝之城和塵世之城的論述，但其指向更多的是政治哲學，而不是基督教會更為關注的政治神學。或者說，奧古斯丁對他來說，首先並主要是一位政治哲學家，而不是教父或神學家。相反，王寅麗的論文雖然是借着阿倫特早期關於愛的討論而接入到奧古斯丁的相關論述，但卻隱含了對於當下政治哲學的一種批評，即「過於希臘化理解」，因此主張應當恢復對於奧古斯丁，或者奧古斯丁所代表的基督教的神學性維度的關注，這樣方能更深刻和全面地理解當下仍然在蓬勃發展的共和主義的政治哲學。在這個意義上來說，奧古斯丁被她恢復了其作為教會領袖和神學家的位置，更準確的說，奧古斯丁首先是一位教會領袖，然後才是一位政治神學家。

如前所說，「塵世之中的上帝之城」這一形象所涵蓋的絕不僅僅是關乎國家與教會之間關係的政治維度，更廣泛的來說，還會涉及一個具體的基督徒的倫理行動，或者說，如何在其日常生活中如何「活出其信仰」。也就是說，基督教之所以有強大的生命力，正是因為其能夠處理和回應具體的生活挑戰。在這個意義上，米蘭主教安布羅斯（Ambrose）的關於責任倫理的討論的意義更為重要，所涵蓋的不僅僅作為整體的教會如何與政治或國家相處，還是每一個具體的基督徒如何在日常的生活中心行動。

浙江大學哲學系宗教學研究所副教授陳越驊的〈重塑美德的神學基礎——安布羅斯論責任與義利之辨〉通過主

要考察安布羅斯的《論責任》（*De officiis*）一書，指出安布羅斯以聖經權威和尼西亞正統神學為基礎替換了西塞羅的自然法思想，重新賦予了自柏拉圖以來的傳統四美德（智慧、正義、勇敢、節制）以信仰內涵，重申了與責任相關的「利益與道德適當」的兩難取舍中應該以永恆的幸福生活為標準。由此，安布羅斯完成了將古典責任論基督教化的跨文化轉變，為美德和責任概念提供了新的神學詮釋。陳越驊認為，安布羅斯的工作闡明了上帝為人設定的職責和責任，蘊含了普遍的人類共同體思想，為奧古斯丁的上帝之城的思想作了鋪墊，從而深刻影響了西方倫理傳統的轉向。再次需要強調的是，安布羅斯的主張不僅僅是哲學式的思考，而是具體的生活實踐和行動。他是作為一位教會牧者向當時的信徒提出的實際的信仰和生活指導，或者說是為自己的教牧實踐所做的神學性辯護。

在三篇神學／哲學論文之後，香港大學及倫敦國王學院聯合歷史博士候選人梁翠華的〈戰爭與宣教——第一次世界大戰與香港的德國差會〉為我們鉤沉了一個歷史案例，所討論的在很大程度上也是一個教會與國家的政治問題。如果說安布羅斯和奧古斯丁要處理的主要是羅馬帝國範圍以內的教會和信徒生活問題，那麼這個個案所涉及的則是國與國之間的問題。其實就算是在古典時代，帝國之間的教會問題也一直是一個問題，例如，作為與羅馬帝國敵對或至少是競爭關係的波斯帝國及阿拉伯帝國的東方教會，他們的政治忠誠和信仰生活所面臨的挑戰和需要處理的關係就不是我們比較熟悉的羅馬帝國範圍內拉丁教會的問題，而且東方教會與拉丁教會的關係也不完全只是信仰和神學上的差異，還涉及政治、軍事、社會、文化等維度的問題。

必須承認的是，國家是一個強大的現實存在，尤其是現代民族國家的建構過程中對於邊界的劃定、國家認同的強化都進一步使得教會與國家之間的關係更為複雜和曖昧。在中國基督教史上，我們比較熟悉的既有法國保教權之爭帶來的中國天主教宣教分佈上的種種變動，也可以從不同國家的新教差會在中國不同地區的投入上看出一些值得進一步探討的問題。梁翠華的論文討論的則是第一次世界大戰期間，英德作為敵對國，身處英國殖民地的香港的德國差會相應地被界定為「敵人差會」，資產被沒收或凍結，宣教士被驅逐或被囚禁。簡言之，由於英德之間的戰爭關係，在香港的德國差會近百年的宣教事業幾乎一夜之間清零。直到一九二七年，巴色會（The Evangelical Missionary Society of Basel）、禮賢會（Rhenish Mission）及喜迪堪會（Hildesheim Mission for the Blind）等三家德國差會才獲准重返香港。一個小個案，映射了大問題，可以探討的不同維度值得繼續去展開和深入。例如，在戰爭這樣的極端環境下，基督教會的政治中立，或「上帝之城」的某種超越性是否可能。至少，我們在這篇文章中看到的是一個未能實現的案例。

本期專題的最後兩篇論文是關於當代中國基督教的研究，分別用人類學和社會學的進路來介入和回答中國的不同「地方」如何理解基督教信仰，如何將其信仰落實在其政治、社會、文化以及日常生活之中。或者說，上帝之城如何具體地呈現在中國的不同地域和人群之中。我們可以清晰地看到兩篇論文都相當強調「地方」基督教和基督徒的能動性，這一點與傳統上以宣教為中心的中國基督教研究形成了鮮明的對比。本土化或本色化這樣的概念基本上不被提及，或者說，不再被局限於衝擊—回應的簡單模式。

相反，在這兩篇文章中更多提及的是當地人具體如何理解和實踐其信仰，如何創造性地處理其與國家權力、社會制度及文化傳統之間的張力。

浙江財經大學社會工作系教授盧成仁的〈「逃避統治」與適應國家——「贊米亞區域」基督教信仰研究〉所講的是一個中國西南怒江地區位於中緬邊境的傈僳基督徒個案。他承認，對於怒江地區以及當地傈僳人來說，基督教確實是一個較新的、外來的事物。事實上，基督教進入怒江地區以後，透過信仰在人們日常生活中的落實，推動並塑造出理性化個人，從而帶來與傳統有別的現代性社會。有意思的是，教會組織體系的建立及在這一基礎上對信徒日常生活的重新組織和規整，生成了能夠製造甘願與服從的教會政體，而教會政體帶來的科層體系、權威制度、選舉制、組織化過程卻與國家政體同構，一定程度上也存在着對國家的模仿，並具有自我強化的能力。

因此，一方面基督教沿用傈僳人之前的社會結構而具有某種「逃避統治」的面向，但同時教會政體的出現使得怒江及廣義「贊米亞」區域，從逃避統治的區域轉化為進入統治與逃避統治並存的區域，具有某種與現代國家意識形態同構、作為適應國家的主要觀念體系和社會結構的面向。盧成仁進一步提出，事實上可能後一種面向才是「贊米亞區域」更真實、更廣泛的存在。顯然，我們可以看到對於這篇論文來說，主要的理論對話或落腳點在於人類學的議題，具體而言就是斯科特（James C. Scott）的關於東南亞地區的政治人類學研究。當然，由此也就可以進入對近代以來邊疆民族的社會變遷的討論，以及更大範圍的中國之民族國家化和現代化進程。換言之，基督教在這篇文章中的角色主要是一個研究對象，而不是其研究指向；教

會關懷或神學討論並不是這篇文章的目的。

但論文中的一些相關討論卻完全可以勾連或延伸到一些關於教會的思考，教會論層面的，或者說政治神學層面的。盧成仁認為，對於怒江人來說，基督教信仰與教會政體是他們進入統治、適應國家的主要觀念體系和社會結構。四級教會體系就是在政體層面對國家的模仿，是怒江人適應國家的主要社會結構，並在這一結構內與國家互動、協商，嘗試理解國家思維方式的同時，也將自身的思維方式轉化、改變以適應國家。這一觀察是否成立當然可以繼續商榷，但卻指出了一個非常值得探討的問題，即教會作為一種「政體」是否可以以及可能與其所在的國家，特別是現代民族國家的政體同構。如果回答是肯定的，那麼具體如何辨析「凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝」。如果回答是否定的，那麼又當如何處理兩種「政體」之間的張力。簡言之，奧古斯丁在羅馬帝國時期所面臨的問題在二十一世紀中國西南邊疆地區仍然需要面對和回應。

論文中另一個有意思的觀察提到，一九七六年以後，市場體系進入所帶來的對節制和秩序的生活方式的要求，使得國家的目標與基督教信仰對理性化個人和現代社會價值體系的塑造具有某種一致性。當國家在教會體系內成為事務的仲裁者時，怒江人也完整接受和認可了國家所推行的價值觀、文化模式。也就是說，至少在怒江地區，傈僳人的基督教化，也就同時是這一地區的國家化。問題在於我們是否可以反過來理解這一過程？也就是說，儘管我們都知道現代民族國家，特別是中國這樣以無神論為主導意識形態的國家，在整體上來說是反宗教和反基督教的，但是吊詭之處在於，這些現代國家的目標卻在很大程度上是與基督教，至少宗教改革之後的基督教所推崇的理性化個

人和自由、平等這樣的現代社會價值一致和同構的。在這個意義上來說，國家對於怒江地區的國家化進程，同時就是在推廣和實現基督教的價值目標，儘管這一價值體系是被拿掉了「上帝」這個維度的價值體系，但仍然具有某種意涵上的「神聖性」。

前面提到，「塵世之中的上帝之城」遠不限於處理好政教關係的問題，或取得「政治正當性」而已，還應當並且必須納入普通信徒的日常生活這個維度。事實上，「生活中的信仰」這個提法就旨在強調基督教不是，也不應當只是一種教義體系和概念集合，而是具體的基督徒的具體生活實踐。

進一步來說，神學的言說乃是在具體的文化脈絡中對自己信仰實踐的敘述和展開，即「文化中的神學」，是一種在具體社會中實踐出來的神學。就這個意義來說，浙江工業大學浙江省輿情研究中心講師肖雲澤的〈從「耶穌聖誕」到「基督復活」——論地方基督教節慶變遷中的文化親和與神學詩性〉就提供了一個鮮活的案例。論文主要考察了溫州南部鄉民基督徒在過去幾十年中聖誕節和復活節的節慶變遷過程，從對聖誕節的強調轉為以復活節為中心，指出地方基督教的生成是文化親和與神學詩性交織的產物。肖雲澤認為，如果說文化親和使得基督教得以地方化，那麼神學詩性則使得地方基督教可以維持和更新基督教特質。用我的話來說就是，一方面，這群基督徒在地方的層面處理「社會正當性」和「文化正當性」問題，另一方面，他們也必須處理好「神學／教會正當性」問題。

肖雲澤很細緻地描述了溫州南部鄉民基督徒過「耶穌的聖誕」的「熱鬧」，並將之歸納為與中國文化本身具有的神明誕辰的節慶結構具有深度親和性。隨着近些年來神

學教育，特別是改革宗神學在這一地區的推廣，這些基督徒開始越來越多的討論公共神學、榮耀神學乃至基督論等一系列問題，在節慶上的直接體現就是反思聖誕節，並做出一些改良聖誕節的努力，甚至一些基督徒抵制目前這種他們認為已經失去其信仰內涵的聖誕節。轉而，他們更多強調「基督的復活」，試圖將教會構建成為一種「榮耀」共同體。肖雲澤留意到，這一節日中心的轉移並沒有完全擺脫「熱鬧」這一節慶範式，復活節仍然被這群溫州鄉民基督徒熱熱鬧鬧地過，呈現出與歐美教會很不一樣的風格。據此，他提出這種文化結構具有很強的韌性，從而顯示了地方文化傳統在基督教會中仍然得到了延續，而並不像很多人單方面強調的那樣出現了絕對的斷裂，甚至對傳統文化構成了威脅甚至破壞。

確實，一個有活力的基督教一定是能夠充分切入地方社會文化的基督教，一定是讓當地人具有某種熟悉性的基督教。但是，這些基督徒顯然也意識到了，完全失去自己獨特性的基督教也就意味着它可能不再是基督教，或者他們所期待的基督教，這也可以解釋為什麼一些當地基督徒甚至強烈抵制那種「熱鬧的聖誕節」。「神學或教會正當性」的尋求，或至少是想像某種正統就成為一個真實的需要，而不僅僅是個人的衝動。不過，正如肖雲澤所展示的，尋求神學正當性並不意味着就是某種神學正統的簡單傳遞，至少，在這群溫州鄉民基督徒中可以看到他們對於神學傳統的解讀和闡釋是相當靈活和非正規的，在實踐中表現為強烈的「詩性智慧」。

有意思的是，儘管這些解讀和實踐或許都和某種規範性的教會正統並不完全吻合，但他們無疑都能被清晰地識別為「基督教的」。如果說聖人誕降這樣的故事對於中國

文化來說有某種親和，那麼受難和復活毫無疑問是最為陌生的一個觀念。正是在這個意義上，肖雲澤認為，「復活節作為一個異於中國文化的觀念和節慶結構，可能會創造出一個新的文化結構」（頁 196）。會否如此，當然還有待觀察和討論。但在這篇文章，我們可以更明確地看到對於具體地方的教會及其具體的基督徒個體的主體性和能動性的關注。

總體檢視這一組六篇文章，我們大概可以看到，無論是在羅馬帝國的時代，還是一戰前後的香港，或是當下的中國，不同社會和時代的基督徒都在其具體的處境中展開其對基督教信仰的理解，並展開具體的信仰生活，從而在實然的層面上回應了上帝之城如何可能在塵世之中落實的問題。也是在這個意義上，我們再次呼籲有更多人投入對中國基督教「實然」層面的研究和關注，不要因為其仍然是「險學」而輕易地放棄。事實上，就算是被後人作為規範性文本閱讀和應用的奧古斯丁和安布羅斯，在他們寫作的時代也首先是在實然層面上的具體的行動，然後才形成了其神學性的言說，並流傳成為我們的教義性的傳統。

這意味着我們在今天無論是談論中國教會還是漢語神學，如果僅僅在應然層面上討論，很容易落入空洞的構造以及對古人的簡單重複。相反，我們需要充分重視實然層面上的現實，在活生生的基督徒和具體的「地方」教會中去考察。換言之，我們要關注的不僅僅是已經成為過去的傳統或規範，而是已經在發生的現實以及將要來臨的可能性。「創造中的上帝」要求我們也同樣去留意「創造中的世界」以及「創造中的教會」。可能性，而不是規定性，應該是我們接下來的關鍵詞。

在這六篇主題論文之外，本期的「思想與社會」收錄

了五篇各有特色的研究論文。圖賓根大學哲學系博士候選人周小龍的〈梅蘭希頓的教義學對路德思想的繼承與背離〉、信陽師範學院馬克思主義學院副教授黃毅的〈論施萊爾馬赫救贖論中的張力〉，及浙江大學哲學系研究員曾劭愷的〈巴特的實動本體論——實體與進程文法之辯證〉，分別探討基督新教的三個重要歷史人物（梅蘭希頓[Philipp Melancthon]、施萊爾馬赫[F. D. E. Schleiermacher]及巴特[Karl Barth]）的思想，他們的研究均帶有明確的當下問題意識和指向。湖南師範大學道德文化研究中心暨哲學系講師尹哲的〈記號與偶像——從基督教視角看維特根斯坦的邏輯哲學批判〉角度有所不同，試圖從基督教視角去解讀影響卓著的維特根斯坦如何展開其對邏輯哲學的批判，並發展出其後期所主張的現象學哲學。北京師範大學文學院副教授楊俊杰的〈也談高一志《達道紀言》底本問題〉展開細緻的文本閱讀和比對，以《達道紀言》中兩則「世說」故事為例，試圖說明其可能的底本來源，對於理解中國基督教歷史上的文本轉譯，以及明末清初西學東漸過程中的種種移植、誤解、錯位、創造有一定借鑑。

本期另一個重點欄目是「二〇一八年『道風研究生論壇』最佳論文獎」。四篇獲獎的年青學人的論文，分別是中國人民大學哲學院博士生許若容的〈伊拉斯謨在自由意志論戰中的連續性思想與基督教人文主義精神〉、南京大學哲學系博士候選人陳剛的〈超越論視閥中的單義與分離——從鄧斯·司各脫到列維納斯〉，浙江大學人文學院博士研究生馮麗的〈《新約》「外邦婦人」形象在當代亞洲處境的詮釋——從「聖經接受史」理論維度的考察〉，以及中國社會科學院世界宗教研究系博士候選人呂飛躍的〈民國時期燕大基督教團契從宗教信仰到政治革命的演變

及原因探析〉。這四篇獲獎論文較好地展示了青年一代學者的問題意識和學術訓練，可喜地看到漢語學界中基督教研究後繼有人，值得獎掖和重點推介。需要提到的是，在獲獎論文中社會科學進路的研究的缺席，以及在二〇一八年研究生學術論壇上提交的相關論文也屈指可數，說明社會科學的基督教研究無論在數量上，還是質量上都出現了明顯的問題。這一方面可以看到在中國基督教研究領域中，文史哲的進路仍然是主導性的，其對年青學人的學術訓練更為系統和扎實；另一方面大概也可以理解為新時期以來中國基督教研究的一個動向，注重現實問題的經驗性研究進入了一個新的低潮。

最後，本期「學術動態」一欄收入漢語基督教文研究所訪談項目「改革宗神學與公共生活：訪談北美公共知識分子」的一個成果〈塑造世界的基督教——訪談基督教哲學家沃爾特斯托夫〉（由同濟大學哲學系教授暨漢語基督教文化研究所研究員謝志斌進行訪談），該訪談展現了沃爾特斯托夫（Nicholas Wolterstorff）對於基督教信仰、神學與世界之間關係的理解，倡導了基督教的公共責任。訪談中引入中國文化資源和社會處境的視角，認為沃爾特斯托夫關於基督教世界觀參與公共生活的立場對於中國處境中的基督徒和基督教學術有所啟發。