

## 塑造世界的基督教<sup>1</sup>

——訪談基督教哲學家沃爾特斯托夫

謝志斌

同濟大學哲學系教授

漢語基督教文化研究所研究員

漢語基督教文化研究所於二〇一一至二〇一八年間出版「公共神學」系列，<sup>2</sup>向漢語學界推介歐美公共神學思想的歷史、基本觀念及發展現狀，其中已涉及公共神學的一大神學資源：改革宗神學（如斯克倫[James W. Skillen]、麥卡錫[Rockne M. McCarthy]編著《政治秩序與多元的社會結構》（*Political Order and the Plural Structure of Society*）一書中的第三部分「領域主權、創造秩序和公共正義」）。在當今北美學界，活躍着一批在不同學科領域（如神學、哲學、歷史、政治哲學、法學等）頗具影響的基督教公共

- 
1. 本訪談的英文原稿已經沃爾特斯托夫本人確認。訪談部分的中文翻譯由李錦程完成。
  2. 包括：威廉·席威克（William Schweiker）著，孫尚揚譯，《追尋生命的整全——多元世界時代的神學倫理學與全球化動力》（上海：華東師範大學出版社，2011）；斯克倫（James W. Skillen）、麥卡錫（Rockne M. McCarthy）編著，方永譯，《政治秩序與多元的社會結構》（香港：道風書社，2013）；霍倫巴赫（David Hollenbach）著，方永譯，《公共信仰的全球面相——政治、人權與基督教倫理》（香港：道風書社，2013）；米歇爾·海姆斯（Michael J. Himes）、肯尼思·海姆斯（Kenneth R. Himes），李智譯，《信仰的完滿——神學的公共意義》（香港：道風書社，2013）；韋爾克（Michael Welker）、林子淳編，盧冠霖、楊杏文譯，《政治與公共——中西神學對談》（香港：道風書社，2014）；洛溫（Robin W. Lovin）著，林曼紅譯，《基督教信仰與公共選擇——巴特、布倫納與朋霍費爾的社會倫理》（香港：道風書社，2014）；斯塔克豪思（Max L. Stackhouse）著，李錦程、方永譯，《公共神學與政治經濟——現代社會中的基督徒管家職分》（香港：道風書社，2016）；萊因霍爾德·尼布爾（Reinhold Niebuhr）著，方永譯，《自我與歷史的戲劇》（上海：上海三聯書店，2018）。全系列尚有兩本即將出版。

知識分子，這些學者的學術研究在不同程度上受到改革宗神學（特別是荷蘭公共神學家凱珀[Abraham Kuiper, 1837-1920]）的影響，或直接以其為研究對象，或以其為思想資源發展相關學科的問題思考。

為了讓漢語基督教界和學界深入了解改革宗公共神學思想及其在公共生活的影響，豐富和拓展關於公共神學及相關議題的研究，研究所於二〇一九年開展以「改革宗神學與公共生活：訪談北美公共知識分子」的研究項目。<sup>3</sup>本研究計劃以北美有着改革宗思想背景的公共知識分子（如沃爾特斯托夫[Nicholas Wolterstorff]、毛瑞琪[Richard Mouw]、斯克倫[James Skillen]、布拉特[James Bratt]、小維特[John Witte, Jr.]、史密斯[James K. Smith]）為訪談對象，結合漢語基督教的問題意識，通過深入的專題交談和對話，展示他們如何在各自的學科和研究領域運用和發展改革宗公共神學，並試圖去發現北美基督教和學術界運用改革宗神學（其中特別關注凱珀的神學）的基本形式、譜系以及其中的共識與爭議，從而為漢語基督教提供改革宗神學在北美學術界以及公共生活的基本圖景，探索其在當今全球（包括漢語語境）基督教界、學術界和社會的影響、挑戰與意義，並為漢語基督教研究提供神學與不同學科之間互動的一種範式。二〇二〇年是凱珀去世一百周年，該訪談項目旨在從一個側面探討其公共神學思想及其與漢語語境的關聯，藉此表達漢語學界對他的紀念。

筆者於二〇一九年七至八月間到訪美國，開展該訪談計劃。訪問期間，筆者分別到了密歇根州大激流域（Grand Rapids, Michigan）、阿拉巴馬州伯明翰（Birmingham, Alabama）和佐治亞州亞特蘭大（Atlanta, Georgia）三個城

---

3. 此訪談項目得到美國西雅圖大學陳佐人教授及其友人的部分資助，謹此致謝。

市與研究計劃中的三位學者——沃爾特斯托夫（大激流城）、斯克倫（伯明翰）和小維特（亞特蘭大）——進行了深入的訪談，訪談的議題涉及凱珀、改革宗公共神學、基督教與法律、基督教與社會政治思想、中國思想傳統與基督教、中國基督教與社會政治問題、基督教公共神學的中西對話等。

以下是筆者與沃爾特斯托夫教授的訪談記錄。訪談在二〇一九年八月十四日進行。

### 沃爾特斯托夫教授簡介

耶魯大學神學院哲理神學榮休教授，曾任加爾文學院（Calvin College）<sup>4</sup>哲學系教授、美國哲學協會主席（中部）、基督教哲學家學會主席，擔任著名的吉福德講座（Gifford Lectures）講員、荷蘭阿姆斯特丹自由大學（Free University of Amsterdam）凱珀講座（Kuyper Lectures）講員、普林斯頓神學院斯通講座（Stone Lectures）講員，獲普林斯頓神學院頒發的「改革宗神學與公共生活凱珀卓越獎」（Abraham Kuyper Prize for Excellence in Reformed Theology and Public Life），研究領域涉及形而上學、認識論、美學、教育哲學、宗教哲學、政治哲學、政治神學等，其研究深受改革宗神學影響，出版專著《宗教限度內的理性》（*Reason within the Bounds of Religion*）、《行動中的藝術：邁向一種基督教美學》（*Art in Action: Toward a Christian Aesthetic*）、《直至正義與平安擁抱》（*Until Justice and Peace Embrace*）、《為兒子哀傷》（*Lament for a Son*）、《教育為了繁榮：論基督教高等教育》（*Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education*）、《正義：

---

4. 該校於二〇一九年改名為「加爾文大學」（Calvin University）。

權利與不義》（*Justice: Rights and Wrongs*）、《愛中的正義》（*Justice in Love*）、《偉大與全能的：論政治神學》（*The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology*）、《理解自由民主：論政治哲學》（*Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*）、《大學裏的宗教》（*Religion in the University*）、《身處這個令人讚歎的世界：學識生涯的回憶錄》（*In this World of Wonders: Memoir of a Life of Learning*）等等。

### 訪談內容

謝志斌（謝）：作為基督教哲學家和神學家，您獲得了普林斯頓神學院頒發的「改革宗神學與公共生活凱珀卓越獎」。您畢業於有着荷蘭改革宗背景的加爾文學院。您與阿姆斯特丹自由大學（凱珀是其創辦者）有着長久的關係：一九八一年您在大學做了凱珀講座，一九八五年您被聘為那裏的兼職教授，二〇〇七年您被授予大學的榮譽博士學位。在很多地方，您提及凱珀對您的影響，比如在您二〇一九年出版的新書《身處這個令人讚歎的世界》，您寫到「這一改革宗傳統的凱珀模式，我在大學所吸收的，一直在我的生涯中持續影響着」。您如何評價凱珀、凱珀傳統在您學術生涯尤其在學科領域的影響？

沃爾特斯托夫（沃）：我在明尼蘇達州（Minnesota）西南部一個很小的村莊成長。我的父母和祖父母從荷蘭移民過來，祖父是農場主，但他並不是真正喜歡農活。他更喜歡閱讀神學，一有空就讀荷蘭神學。他談過凱珀。但我長大後，就不記得他關於凱珀說過甚麼，只記得他談及了凱珀。在一九四九年成為加爾文學院的學生時，我開始了解凱珀的思

想。凱珀有甚麼啟發了我？我想包括幾個方面。最根本的是，在凱珀那裏，我獲取了一種基督徒應該介入世界的信念，以及他們如何介入這個世界的願景。他們不應只是試圖逃離世界，僅僅談論天堂、來世之類的東西。

凱珀的看法是，基督徒應與其他人合作，與美國社會、中國社會、荷蘭社會中的機構和實踐中的其他公民合作，在政治、經濟、大學教育中與他們並肩工作。而且，凱珀認為我們都有不同的世界觀，不存在中立的世界觀。基督徒有其獨特的世界觀，世俗主義者和自然主義者也有，猶太人同樣如此。在凱珀看來，當參與政治、經濟或藝術時，我們應該表達我們的世界觀：我們的正義觀、我們對善惡對錯的看法等等。

這樣的圖景不是試圖逃避這個世界，不是試圖迴避政治、藝術等等之類的東西——那是許多美國基要主義者的態度，而是介入藝術、哲學、政治和經濟，並且以基督徒的方式參與。我想對於我來說，我從凱珀那裏學到的最基本的東西是，在社會的實踐中，我們與我們的公民同伴攜手，不是以某種中立的方式，而是以某種獨特的基督教的方式。

這是在大學裏得到的啟發。我們學習哲學，與其他哲學家談論，參與哲學會議，必須是以基督教哲學家的方式。不要試圖成為某種中立的哲學家，我想這就是凱珀特別啟發我的東西。當然還有其他東西，比如他關於領域主權（*sphere sovereignty*）的觀念。凱珀的看法是，在良性運轉的社會中，人們聚集在一起形成各類機構——學校、工會、教會等等，每個機構有其自身的權威結構，它們並不是由國家賦予的，而是由自身生成的。

對於凱珀來說，這意味着，我們不應要求國家無所不

做，而是國家應該規整這些機構的活動，在教育、政治、經濟等領域，這些機構有着自身獨特的權威。這是我從凱珀那裏學到的另一方面。

謝：如此看來，在您的學術生涯中，凱珀啟發了您在不同學科領域的研究，如神學、哲學、藝術、教育與政治，其中涉及從「美」到「正義」的議題。在這些領域，您取得令人矚目的成就。您說過「這是由“shalom”緊密聯結起來的」。在這一點上，凱珀的「基督教世界觀」思想是否與之相關？

沃：“shalom”的觀念不是來自凱珀。據我所知，在改革宗的傳統中，實際上並沒有太多關於“shalom”的討論。凱珀沒有談論它，巴文克（Herman Bavinck）沒有，加爾文也沒有。因此，它只是有一天我在讀《舊約》時突然跳出來的。

是的，在我看來，把我諸多的興趣——哲學、禮儀、藝術和政治等等——統一起來，正是“shalom”。它是一個希伯來聖經的概念，在英文聖經中通常被翻譯為「平安」（peace）。

但我認為這是一個不適切的翻譯。我認為“shalom”在英文中最好的涵義是「繁榮」／「豐盛」（flourishing）。我在凱珀那裏找不到這個觀念。我不知道他是否談論過它。但對我來說，它就是把這些活動聚合在一起的東西。在所有這些領域的諸多不同活動中，我們為了城市的繁榮而工作和奮鬥。藝術推動繁榮，經濟活動推動繁榮——雖然不總是如此，政治、醫學和法律等等也同樣可以。對我來說，你的確說對了，繁榮是一個統一的觀念。

因此，我的興趣遍佈在教育、政治、藝術和禮儀等領域。這些興趣是聯結在一起的。它們不是我的生命中各自分離的部分。

謝：這樣看來，您以「繁榮」／「豐盛」之義來解讀“shalom”，並以此統貫了您所研究的諸多學科領域，即尋求這些領域的整體繁榮，我想這與您在其他地方提到的改革宗傳統注重「整體性」(totality)和「整全性」(integrity)密切相關。您曾倡導了「塑造世界的基督教」(world-formative Christianity)和「社會進步的改革宗傳統模式」(a socially progressive version of the Reformed tradition)的理念。這種願景在您關於我們這個世界的思考中扮演着怎樣的角色，尤其是在這個充滿着不公和悲傷的世界？再則，這種願景又如何面對不同的社會機構？

沃：在我早期的一本書《直至正義與平安擁抱》中，我對比了兩種對基督教的理解。其中一種我稱之為「迴避世界的基督教」(world avertive Christianity)。有許多基要主義的基督徒，他們基本上認為，一個人應該過一種純粹的道德生活，沒有必要就不要參與政治、藝術等等。我們僅僅是去往天堂之路上的朝聖者。因此，你不從事藝術，也不希望你的孩子從事哲學等等。

對基督教的另一種理解，我稱之為「塑造世界的基督教」，人們被召喚以他或她自己的方式來塑造這個世界，塑造藝術、哲學、經濟等等。在很大程度上，加爾文主義的傳統屬於這種塑造世界的基督教。當然，這也是凱珀的觀點。作為基督徒，我們尋求對世界、對它的藝術、哲學和政治等等的塑造作出貢獻。

存在兩種截然不同的基督教描述。在迴避世界的基督教中，你儘可能迴避世界，遠離哲學，遠離藝術等等。不過你還得謀生，所以你找一份能給你報酬的工作。在塑造世界的基督教中，你為塑造社會及其機構作出貢獻。在我看來顯而易見的是，聖經教導第二種，教導我們不要逃避，而應對我們的世界、上帝的世界的塑造作出貢獻。

對我來說，這是各種經歷促成的，就是我在一些書中談到的與南非有色人種和巴勒斯坦人接觸的經歷。對我來說，塑造世界的基督教的一個核心部分是為正義而工作。在我關於正義的思考中，我深受與南非有色人種和巴勒斯坦人的接觸影響，這些在我的不少書中談過。

世界充滿了不公正。作為基督徒，我們被召喚以我們各自的方式為正義而鬥爭，參與到聖經所清楚表明的上帝的正義之愛和上帝的正義呼喚中。塑造世界的基督教的一個核心部分，就是人們參與到在南非、美國一些城市、中東和中國等地為正義而鬥爭的事業中。

為繁榮而工作的另一面是應對悲傷，應對充滿了世界的悲傷。在我看來，我們基督徒要尋求擁有悲傷，而不是否認悲傷是屬己的。許多美國人，當孩子或父母去世時，他們試圖忘記這件事，把它拋在腦後，讓生活繼續。在我看來這一切都錯了。為孩子之死而悲傷是尊崇（honor）孩子，尊崇他對孩子的愛。拒絕悲傷或無法悲傷則是一件並不尊崇的事。

因此，我們擁有自己的悲傷，而不是否認它，我們使之成為我們自身的一部分。至此我可以說，我是一個兒子在登山事故中喪生的父親。不過，我漸漸想明白，我們被召喚去做比擁有悲傷更多的事。如果有可能的話，我們還要從這一惡中帶來某種善：對其他人的悲傷更加敏感，寫



下悲傷以及如何面對它等等。這麼說吧，我們被召喚救贖性地擁有自己的悲傷。

對我來說，它們是塑造世界的基督教的兩個基本成分，即為反對非正義而鬥爭，以及尋求救贖性地擁有自己的悲傷，而不是否認它。

塑造世界的基督教的目標是促進自身和人類同胞的繁榮。這些當然是繁榮的構成要素。我也把政治帶入這一圖景中。政治在促進或抑制繁榮中的作用是決定性的，所以如果我們尋求繁榮，我們就必須以各種方式參與政治。政治行為是塑造世界的基督教的重要組成部分。

這似乎顯而易見，但也可能是我從凱珀身上學到的東西。凱珀的思考方式強烈反對個人主義。比如，想想他的領域主權學說，這一學說強調社會機構的權威：經濟機構、政治機構和教育機構等等。凱珀的社會圖景在很大程度上是機構的圖景。個人的繁榮取決於機構的繁榮。我喜歡《耶利米書》二十九章 7 節。耶利米和在被擄到巴比倫的猶太人說話，他對他們說：「你們要為那城求繁榮（shalom），因為那城得繁榮，你們也隨着得豐盛。」他們的豐盛取決於共同體的繁榮：它的機構、它的實踐等等。

謝：我們已經談到您的經歷促發了您追問正義。我接着的問題是關於您研究正義問題的動力，您在這方面已出版了多部著作。在《基督教世紀》（*Christian Century*）的訪談中，您說到：「正是聽到了那些被錯誤對待的人們的聲音和看到他們的面容激發了我對正義的熱忱。」<sup>5</sup>您由此提出了「愛中的正義」的觀念，強化了「愛人如己」的意

---

5. "An Interview with Nicholas Wolterstorff: Rights and Wrongs," *Christian Century* (25 March 1998), p. 28.

義，由此區別於尼布爾(Reinhold Niebuhr)和虞格仁(Anders Nygren)的思想。在《正義：權利與不義》一書中，您主張「上帝對每個人平等和永遠的愛」奠定了自然權利。<sup>6</sup>我的問題是：您對不義的經歷與您對於基督教之愛的意識，如何一起引向您對人權與正義的尋求？

沃：一九七五年我參加在南非召開的一個會議，聽到有色人種表達他們對種族隔離所感到的痛苦，以及聽到他們對正義的呼籲，這一經歷喚醒了我對正義的尋求。同樣的事發生在一九七八年，當時我參加一個巴勒斯坦人的會議。他們談到遭以色列佔領的痛苦，也發出了伸張正義的呼籲。正是這兩次活生生、強烈的經歷提醒了我正義的重要性。在此之前，如果有人問我你認為正義重要嗎？當然，我可能會說是的。但我沒有給自己注入活力。這兩次經歷給我注入活力，讓我開始思考和書寫正義，讓我變得活躍。

這兩次經歷也提醒我正義在聖經中的重要性。我確信，在此之前，如果我被問及聖經有否談論正義，我會答有的。但現在這些段落以一種前所未有的方式跳出來了。那麼，接下來我面臨的問題是，正義是如何與愛相聯的？因為聖經也教導愛。正義與愛的關聯問題是不能迴避的。而我在閱讀西方傳統文本時所看到的，往往是正義與愛相對立。在兩次世界大戰之間寫下了《聖愛與欲愛》(Agape and Eros)的瑞典路德宗主教的虞格仁說，正義在《舊約》中，而愛在《新約》中。美國神學家尼布爾不同意這一點。尼布爾說，愛適用於那些沒有衝突的情況，正義則適用於其他所有情況。在大多數情況下都存在衝突，所以在大多

---

6. 參考謝志斌，〈尊嚴與權利的改革宗神學進路—「上帝的形象」與「上帝之愛」〉，載《道風：基督教文化評論》49A (2018)，頁 97-99。

數情況下，我們必須靠正義而不是愛來生活。愛可以在小家庭和教室裏很突出，但一旦涉及政治，就忘記愛，去追求正義吧。

我覺得，像這樣把愛和正義置於互相反對的位置是不對的。所以我說，我必須仔細閱讀聖經，看看我們的正義和愛是否被描述為彼此對立。耶穌說律法（妥拉）的本質是愛上帝超過一切，並且愛鄰如己。可以看到，為說明上述兩者，耶穌不是僅僅總結律法，而是引用《舊約》。當我們去看包含第二個愛的誡命的《利未記》，我們會在其中找到一長串愛的例子，包括公正地對待你的鄰居。

因此，我得出這樣的結論：聖經理解的愛包含了正義，做正義之事就是愛的一個例證。愛有時候超越正義，做正義不要求的事情。但愛從不缺乏正義。正義是融入在愛中的。所以當我稱我的書為《愛中的正義》時，我指的是正義就在愛中，而不是正義反對愛。不是愛取代正義，而是愛包含了公正地對待你的鄰居。

謝：看來您對於正義的闡釋，源自對政治議題的觀察和經歷以及您對於「仁愛的正義」（loving justice）的解讀。如果我的理解沒錯的話，您也試圖以此區別於其他一般哲學家如羅爾斯（John Rawls）對於正義的界定。我的問題是，您基於聖經和基督教神學的正義觀如何與其他政治哲學家的正義觀區別開來？

沃：讓我談談西方的傳統，因我不了解中國的傳統。回到古代，在西方傳統中存在兩種關於正義的思考方式。一個來自亞里士多德，正義是對善惡、利益和負擔的公平或平等的分配。羅爾斯處在這個亞里士多德傳統中。他的

正義原則就是關於利益和負擔的公平分配原則。另一個來自古代的關於正義的傳統思考方式來自四世紀的羅馬律師烏爾比安（Ulpian）。烏爾比安說，正義包括給予每個人應得的或每個人有權利獲得的。這是甚麼意思？他使用的拉丁語單詞是“ius”，我翻譯為「應得」或「有權利」。

我覺得烏爾比安關於正義的思考方式更好些。存在各種各樣的不正義，它們無法被包括在利益和負擔的分配不公中。如果我監視某人，看他的日記，讀他的信，但決不告訴他或任何人這些事。我所做的唯一一件事，就是坐在家裏，翻閱這些偷來的信和非法侵入的電子郵件，這裏並不涉及利益或負擔的分配不公問題。然而，不管怎麼說，我還是對你做錯了，不公正地對待你。

所以我被烏爾比安傳統的正義觀念所吸引，即正義包括給予每個人他所應得的或有權利得到的。我認為正義是以權利為基礎的。然後，我提出了一個權利理論，並試着去解釋，為甚麼即使是那些患了癡呆症的人，那些再也不能像普通人一樣發揮作用的人，他們也有權利被以某些方式對待。

我認為，要解釋為何像這樣的人仍具有權利，我們必須求助於上帝，求助於上帝對每個人、每個具有上帝形象的人的愛。我認為世俗主義者對於功能健全的人的權利可以給出一個看似合理的說法，大多數的世俗主義者將權利奠基於理性能動性的能力上。然而，對於精神嚴重失常的那些人的權利，他們無法給出令人信服的解釋。這樣的人不再具有理性的能動性。這是我的主張。我認為只有有神論的敘述才可以解釋，為甚麼即使像癡呆症患者這樣的人仍然有權利被其他人以某些方式對待，比如不被射殺然後屍體扔進垃圾箱的權利。

在此，我補充一點關於歷史的東西。一般認為，自然權利的概念起源於歐洲十八世紀的世俗啟蒙運動。我們現在知道這個觀念是錯的，十二世紀的教會法學家就已經使用權利的概念。自然權利的觀念是從基督教的溫床中生長起來的。加爾文主義和路德宗的改革者經常使用它。

因此，我被這樣問道：如果在十七世紀路德宗和加爾文宗的神學家和政治哲學家廣泛使用自然權利的概念，那麼基督徒如何忘記這段歷史？世俗啟蒙哲學家發明了這個觀念，這個想法是怎麼產生的？對於這個問題，我一直未能從我的歷史學家朋友那裏得到滿意的答覆。他們說，不知道為甚麼會發生這種健忘的事。

謝：回到愛與正義的話題。我想這是在不同處境中普遍的議題。中國文化也擁有豐富的資源來闡發關於愛與正義的思想。一位中國哲學家（黃玉順）提出了一種中國正義觀：由對仁的解讀開始，發展出正義原則以進行制度規範的建構，從而達到差異和諧，其基本思想架構是：仁→利→智→義→知→禮→樂。他認為，「中國正義論的論域是利的問題，即由仁愛中的差等之愛所導源的利益衝突問題。然而同是仁愛中的由推擴而溥博的一體之仁卻正是解決利益衝突問題的保證，即保證對他者私利、群體公利的尊重。」<sup>7</sup>他相信這一基於仁愛的中國正義論有着普遍的意義。對他來說，西方的正義理論經常把仁愛的情感因素排除在正義的議題之外。在這一問題上，我不確定他是否讀過您的著作《愛中的正義》。但我似乎在他的中國正義論以及您的「仁愛的正義」觀念之間找到某種「回應」：您

---

7. 參考黃玉順，〈中國正義論綱要〉，載《四川大學學報（哲學社會科學學報）》2009年第5期，頁32-42，引文見頁42。

與他都指向了這一事實：在不同的宗教與文化傳統中愛對於理解正義問題的道德意義，儘管這些傳統對於「愛」的理解存在着差異。請問您對此如何評價？

沃：我是這麼看的。根據你所說，他認為我們需要公正的制度和原則來處理衝突。當聽到這句話的時候，我立刻想到了尼布爾，這正是他所說的：當衝突發生，正義成為必要。在我看來，這位中國哲學家排除了我在這裏所說的正義，也就是尋求他人之好處的仁慈。在某些情況下，如果我不去追求別人的某些好處，我就是不公正地對待他們，對他們做了錯事。但在其他情況下，如果我不給他們一些好處，比如我不給你掛在我家牆上的藝術品，也就是說我剝奪了你的某種好處，但我沒有錯，我沒有不公正地對待你。我沒有剝奪你。所以我認為正義理論必須面對的最基本的問題是：有時候當我們不讓某些好處惠及別人時，我們是不公正地對待他們，而另一些時候，當我們不這樣做時，我們卻是公正地對待他們，為甚麼是這樣？

為甚麼要公正地對待你，某些好處是被要求的，其他好處是可選擇的？我有時會舉一個有點古怪的例子。在阿姆斯特丹的國立博物館裏有一幅倫勃朗（Rembrandt）的絕妙畫作《猶太新娘》（*The Jewish Bride*）。我想，如果博物館能說「沃爾特斯托夫，我們願意把這幅畫掛在你的牆上」，那就太好了。如果他們這麼做了，在我的生命中，這是一件精彩至極的事。但他們沒有，我也沒有被不公正地對待。

所以在我看來，你提到的這位中國哲學家並沒有面對我認為最根本的問題：對於正義來說，為甚麼某些好處是被要求的，其他好處是可選擇的？我的觀點是，我認為權

利是以尊嚴和價值為基礎的。在某些情況下，你有權利要求我將某些好處惠及你，如果我不這樣做，我會對你的價值和尊嚴缺乏應有的尊重。權利是尊重價值和尊嚴所要求的東西。

舉個例子。在美國的教育體系中，如果一個學生在我的哲學課上寫了很好的論文，他有權在美國系統中獲得 A 等，因為他已經具備了做出色工作的價值。如果我不給他 A，就是錯誤地對待他，不是以他有權被對待的方式來對待他，以寫了一篇頂級論文的價值來對待他。

公正地對待一個人總是意味着給他一些好處。但是，正義理論必須面對這個問題：為甚麼我們需要用一些好的方式來對待人們以獲得正義，而其他一些東西很好，卻不是必需的？

在十九世紀，南方的奴隸主常說他們的奴隸是快樂的。我想他們通常並不快樂，但有時可能是快樂的。有時奴隸會把奴隸主對他們的看法內化，認為自己是低等的人，沒有與白人同樣的價值等等。因此，他們可能是快樂的。但是，他們快樂的事實並不會使奴隸制變成正義的。它還是不正義。也許南非的一些有色人種在種族隔離制度下是幸福的。我認為很少，也許在某些地方存在。但這並不會使種族隔離變得正義。幸福對正義來說是不充分的。即使是快樂的人也可能受到不公正的對待。也許他們沒有意識到他們正在遭受不公正的對待；也許他們學會了忍受，但這沒有使之變得正義。十九世紀美國南部的非裔美國人有尊嚴，這可能是因為他們中的一些人相信了奴隸主說的話，認為他們沒有多少尊嚴。但不管他們是否相信自己有尊嚴，他們確實有尊嚴。

謝：我想在這個問題上再加上一點。在今天的中國社會，也有着對愛與正義的普遍訴求，這兩種價值都在官方宣傳的社會主義核心價值觀裏面。在現實中，我們在各種社會、政治和法律實踐中不時看到對正義的尋求。中國的基督徒也在為各類正義的議題而努力，比如政教關係和人權議題等。就如您所說的「為正義的熱忱」，在中國，儒家、基督教、其他相關資源與社會實踐如何走到一起，促進一個公正而仁愛的社會，您對此有何評論？

沃：我對中國和中國傳統的了解還不足以回答你，得由你和你的中國基督徒同伴們來回答這個問題。但同為基督徒，我想對在中國的基督徒同伴說兩件事。首先，中國的基督徒社群應該意識到基督教聖經中的正義資源，以及基督教聖經中的愛與正義是和諧而不是對立的事實。同時，你們也應意識到在中國傳統中具有理解正義的豐富資源。

其次，你們和不是基督徒的人一起生活，和他們談論正義、尊嚴和權利：在儒家、道家或中國傳統的其他資源中，有支持承認人的尊嚴和權利的資源嗎？如果其中有疑問，你就盡最大努力去說服你的同伴，人人皆有尊嚴，一個需要被承認的尊嚴。你會成功說服某些人，你也會失敗。當然，事情就是這樣。

在西方，我們也存在同樣的問題。就像我之前說的，當涉及精神嚴重受損的人、老年癡呆的人以及出生時就有嚴重精神障礙的孩子，我認為在西方世俗的觀點沒有資源來承認這些人的尊嚴。在中國，也是如此嗎？我們要在各自的社會中盡最大努力去說服人們，所有人都有尊嚴，因而具有被以一種與他們的尊嚴相符的方式對待的權利。



謝：在正義的主題上，關於儒家與西方思想的關係，除了以上討論的基督教傳統之外，還有與一般政治思想的關係。二〇一二年，西方學者克萊因（Erin Cline）出版了一本書《孔子、羅爾斯與正義感》（*Confucius, Rawls, and the Sense of Justice*）。這本書主張儒家的《論語》和羅爾斯的著作在各自強調發展一種正義感的重要時得以交集，儘管在《論語》中未出現「正義」一詞，也儘管兩者在解讀正義感上存在着深刻的不同。根據該書作者的說法，這種正義感「有助於一種更寬泛的關於社會的論述：在羅爾斯那裏是良好秩序與穩定的社會，在《論語》那裏是和諧和人道的社會」。<sup>8</sup>作為正義的長期倡導者，您如何評估在不同文化和社會發展出來的關於正義的意識、概念和理論（他們以其各自的方式貢獻於我們共同的世界）？換言之，從您的角度看，跨文化的正義觀念有何意義？

沃：我無法談論是否存在跨文化的正義感這個問題。要弄清楚，你得仔細研究中國和非洲等地。我不了解。回到羅爾斯。我提到，在西方我們有兩個可以追溯到古代世界的談論正義的方式。一個始於亞里士多德：正義與公平地分配利益和負擔、好處和損害有關。另一個始於烏爾比安：正義給予每個人他有權得到的或應得的。

所以顯而易見，你提到的這位學者發現了，《論語》中有一些關於利益和負擔的公平分配的指示。這就是羅爾斯的想法。但是按照我的正義理解，對我來說有趣的問題不是：「你能在《論語》中找到公平分配的概念嗎？」那是羅爾斯的問題。對我來說，有趣的問題是：「你能在《論

---

8. Erin Cline, *Confucius, Rawls, and the Sense of Justice* (New York: Fordham University Press, 2012), p. 266.

語》或其他中國的傳統中找到給予每個人應得的（due）或有權得到（right）的，以及人的尊嚴的觀念嗎？」

因此，如果我做跨文化研究，我就會問，通常來說，社會在多大程度上具有公平分配的觀念？這是一個問題。這是亞里士多德的問題。但是，我也會問，通常來說，社會在多大程度上具有根據一個人的應得和權利來對待他的觀念？這是烏爾比安的問題。我想要問：通常來說，社會在多大程度上具有人類尊嚴的觀念？這是猶太－基督教的問題。

如你所知，一個鮮明的特徵是，聯合國關於權利的文件都是關於尊嚴的文件。它們都是基於人的尊嚴的權利。

謝：以上我們探討了從中國視角理解愛與正義及其如何與西方政治觀念、基督教思想相關的兩個問題。接着我想提出關於大學教育和基督教學術的問題，這也是您長期以來探究的議題，也有助我們更廣泛理解您提出的「塑造世界的基督教」願景。您之前出版過《教育為了繁榮》，教育成了您的“shalom”核心理念的重要一環。在您二〇一九年出版的新書《大學裏的宗教》裏，您主張在言論表達自由和智識多元的背景下，宗教的取向和聲音在現代大學應有其「家園」。您也提醒我們一種學術的倫理應保守我們避免成為「沒有靈性的專家和沒有心靈的感官主義者」（韋伯[Max Weber]語）。在我看來，凱珀有着類似的關注。在其《學術：關於大學生活的兩篇講演》（*Scholarship: Two Convocation Addresses on University Life*）中，<sup>9</sup>凱珀提出了關於學術與人類文化的神聖目的的觀點，他採用「主權的」

---

9. Abraham Kuyper, *Scholarship: Two Convocation Addresses on University Life* (trans. Harry Van Dyke; Grand Rapids, MI: Christian's Library Press, 2014).

(sovereign) 和「有機的」(organic) 來描述不同生活領域，我想這也適用於學術生活和大學。

自從二十世紀八〇年代以來，在中國學術界（尤其在大學），對基督教研究的興趣逐漸增長，從聖經、神學、哲學、文化、社會學、人類學、政治學等角度研究基督教出現了豐富的研究成果，其中一些研究者並非基督徒。另一方面，有一些人（無論是官方人士還是學者）也懷疑和擔心基督教研究與傳教工作之間的某些關聯。在中國的大學和學術條件下，基督教研究以至一般的宗教研究還在尋求其相對獨立的位置，我自己也時常對基督教學術的角色和精神感到憂慮。在這一點上，請您就大學裏的基督教學術談點體會。

沃：關於宗教和學術的關係，凱珀主要想說的是，學術不是由一些中立的事實報告組成的，一個人的世界觀以各種方式塑造了他的學術，不管他的世界觀是宗教的，還是世俗的，而不同的學者具有不同的世界觀。雖然在我的新書《大學裏的宗教》中，我沒有提到凱珀的名字，我在書中所發展的立場的核心，就是凱珀關於宗教與學術的觀點。

現在回到你提的問題。如你所述，關於基督教學術，中國的情況在某些方面與美國的情況是相似的，在某些方面又有所不同。如果我沒理解錯的話，在中國，某些方面對基督教學術是開放的，某些方面則對之質疑。美國的情況與此並無不同。我所在的耶魯大學對基督教學術非常開放，但據我所知，有些大學，特別是州立大學，對基督教學術頗質疑。

然而，對基督教學術的質疑的根源在美國和中國是相當不同的。你指出，在中國，質疑的根源通常是，基督教

學者被懷疑與傳教相關。在美國和西方國家，質疑的根源則通常不是如此，而是宗教是非理性的，因此在大學裏沒有位置。這種非理性指責背後的觀念幾乎總是這樣，為了令一個人的宗教變得理性，他必須根據論證來持有自己的宗教信念，而大多數宗教人士並不是根據論證來持有宗教信念的，而是基於信仰。

在我的書《大學裏的宗教》的第三章中，我直截了當地處理了宗教是非理性的這一指責。我是通過追溯宗教哲學在過去四五十年中在宗教信念的認識論方面的一些非凡發展來做的。宗教哲學家已經指出，我們所有人的許多普通信念並不是建立在論證的基礎上的，例如，當我認為我牙痛時，我就不會基於論證這樣做。接着，他們又詳細地論證說，在論證的基礎上持有宗教信念，以使之變得理性，這對於一般的宗教信念是完全沒有必要的。我的印象是，幾乎所有關注這一討論的哲學家——無論是宗教的還是世俗的——都同意這一結論。宗教信念通常是非理性的，這種說法毫無依據。

你表示希望我談談大學裏的基督教學術問題。我想很難總體而論。我們每個人都必須應對我們在自己的國家發現的情況。你在中國必須應對基督教學者與傳教關聯的指責；我們在西方必須應對宗教是非理性的指責。

謝：這種理性的精神對中國學術界的基督教研究也很重要，這可能免於一些指責。我們談論了凱珀、塑造世界的基督教、中西方的愛與正義觀念、大學教育、基督教研究等等，現在來到了訪談的最後一個問題，有點總結性的問題。您曾這樣描述：「帶着讚歎和悲傷的生命」、「是悲傷引導我以不同的視角凝視上帝和這個世界」。如您所

知，在中國的歷史上以至今天，有着令人矚目的文化、經濟和社會上的成就，但同時，我們也看到不少為了爭取正義而產生的掙扎與苦痛。請您再與中國讀者分享下這些關鍵詞——讚歎、悲傷、正義、世界與上帝，他們在中西方之間是否存在某些差異？

沃：總結起來並不容易。我深深感謝上帝賜予我的生命。我不必經歷嚴重的社會動盪。我從未親身經歷過戰爭，從未在軍隊服役。我經歷了美國歷史上的黃金時代——白人男性的黃金時代，而不是非裔美國人或女性的黃金時代。

有兩件事戲劇性地改變了我的人生軌跡。其一是目睹一九七五年和一九七八年南非有色人種和中東巴勒斯坦人受到不公正的待遇。正是因為這些經歷，正義的事業才以前所未有的方式對我變得重要。

另一件改變了我人生軌跡的事情，你知道，是一九八三年我的兒子埃里克（Eric）在一次登山事故中喪生。很早以前我就決定不做許多美國人和其他西方人做的事，也就是說，試着把它拋在腦後，表現得好像從來沒有發生過一樣，從而羞辱了我的兒子和對兒子的愛。我會讓它成為我自己的一部分：我是一個兒子在登山事故中喪生的父親。我擁有我的悲傷，以救贖的方式擁有它。

尤其是我的悲傷經歷，它讓我對上帝有了不同的理解。對我來說，用語言將這種不同表達出來並不容易。我從沒試着解釋上帝為甚麼讓埃里克死去。許多哲學家試圖解釋自然的惡。我沒有。我不想力圖解釋埃里克早逝的惡。我不想解釋。我與這一事實共存。上帝對我來說變得更加神秘了。也更令人敬畏，但神秘多一點。回首往事，我想我或多或少理解了上帝，或多或少，明白了上帝的旨意。

我的悲傷使我認識到上帝超乎我的理解，是一個奧秘。要將其中的變化用語言表達出來，這是我所能做的最好的方式了。

哀傷已成為我生命的一部分，尤其是哀歌。我想我以前不太注意哀歌。現在它們是我生命中重要的一部分。讚美與哀傷並存。

### 訪談者總結

作為一位基督教思想家，沃爾特斯托夫受到凱珀和改革宗神學思想的啟發，發展了對於基督教信仰、神學與世界之間關係的理解。在訪談中，他向我們展現的是基督教研究學者以及基督徒的公共責任：關注、參與並力圖塑造這個世界，貢獻於社會上不同機構的繁榮豐盛，這一意識要求基督教在觸及諸多社會文化領域的議題時需要貫穿着某種統一聯結的觀念，這一願景激發基督教思想資源對於理解正義、權利、尊嚴問題上的獨特意義，這種追求也伴隨着對周遭世界的不公正和悲痛的敏感。與此同時，沃爾特斯托夫特別提醒在學術研究中世界觀和理性論證精神的重要性。

對於在漢語語境從事基督教研究的學者以及廣泛的基督徒來說，沃爾特斯托夫所提出的「塑造世界」的願景以及以基督教的世界觀介入公共生活這兩點，具有很強的相關性和參考價值。當一些華人基督教徒和教會在掙扎着為何和如何關注和參與生活不同領域（包括政治生活）時，當他們在社會實踐中有着積極的參與卻對背後的神學和信仰不太清晰時——他們的行為或許難以堅固和一致。沃爾特斯托夫提醒我們這種介入的基督教神學理由和方式。另一方面，我們看到，漢語基督教研究在基督教文學、基督

教藝術、基督教哲學等人文學科領域取得了顯著的成果，同時也應注意到，在與社會相關的政治、法律、經濟等學科領域基督教還有豐富的思想資源可以挖掘和闡發，這種與其他不同學科之間的互動展現了基督教對廣泛公共生活議題的介入，也拓展了對基督教思想的完整圖景的解讀：在理解和尊重其他學科在相關議題的觀念時，表達基督教思想的特有價值，進而與之對話與整合，從而提升對這些議題的理解。二十世紀八〇年代以來，在中國大陸，以學界和大學為主要依託的漢語基督教研究一直體現出大公性、非教會性與學術性的特質，其中對於理性精神的強調也尤其明顯，這與沃爾特斯托夫提出的宗教信念的合理性主張不謀而合；同時，這種精神強化了基督教哲學研究以及基督教思想價值與其他學科的理性對話與合作的重要性，這也是基督教研究在學界立足並回應某些質疑的理據。

**關鍵詞：**沃爾特斯托夫 塑造世界的基督教 愛與正義  
讚歎 悲傷

作者電郵地址：xiezhibin@hotmail.com

## 中文書目

- 米歇爾·海姆斯、肯尼思·海姆斯。《信仰的完滿——神學的公共意義》。李智譯。香港：道風書社，2013。[Himes, Michael J., & Kenneth R. Himes, O.F.M. *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*. Translated by LI Zhi. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2013.]
- 洛溫。《基督教信仰與公共選擇——巴特、布倫納與朋霍費爾的社會倫理》。林曼紅譯。香港：道風書社，2014。[Lovin, Robin W. Translated by LIN Manhong. *Christian Faith and Public Choices: The Social Ethics of Barth, Brunner and Bonhoeffer*. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2014.]
- 威廉·席崑克。《追尋生命的整全——多元世界時代的神學倫理學與全球化動力》。孫尚揚譯。上海：華東師範大學出版社，2011。[Schweiker, William. *Theological Ethics and Global Dynamics: In the Time of Many Worlds*. Translated by SUN Shangyang. Shanghai: East China Normal University Press, 2011.]
- 韋爾克、林子淳編。《政治與公共——中西神學對談》，盧冠霖、楊杏文譯。香港：道風書社，2014。[Welker, Michael, & Jason T. S. LAM, eds. *Political & Public: Western and Chinese Theological Discourse*. Translated by LO Kwun-lam and YEUNG Hang-man. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2014.]
- 黃玉順，〈中國正義論綱要〉，載《四川大學學報（哲學社會科學學報）》2009年第5期，頁32-42。[Huang, Yushun. "An Outline of Chinese Theory of Justice". *Journal of Sichuan University (Philosophy & Social Sciences Edition)* 2009 issue 5. pp. 32-42.]
- 萊因霍爾德·尼布爾。《自我與歷史的戲劇》。方永譯。上海：上海三聯書店，2018。[Niebuhr, Reinhold. *The Self and the Drama of History*. Translated by FANG Yong. Shanghai: Shanghai Joint Press, 2018.]



謝志斌

- 斯克倫、麥卡錫編。《政治秩序與多元的社會結構》。方永譯。香港：道風書社，2013。[Skillen, James W., & Rockne M. McCarthy, eds. *Political Order and the Plural Structure of Society*. Translated by FANG Yong. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2013.]
- 斯塔克豪思。《公共神學與政治經濟——現代社會中的基督徒管家職分》。李錦程、方永譯。香港：道風書社，2016。[Stackhouse, Max L. *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society*. Translated by LI Jincheng. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2016.]
- 霍倫巴赫。《公共信仰的全球面相——政治、人權與基督教倫理》。方永譯。香港：道風書社，2013。[Hollenbach, David, S.J. *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics*. Translated by FANG Yong. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2013.]
- 謝志斌。〈尊嚴與權利的改革宗神學進路——「上帝的形象」與「上帝之愛」〉。《道風：基督教文化評論》49A (2018)。頁 81-114。[XIE Zhibin. “An Approach to Dignity and Rights from a Reformed Theological Perspective: The ‘Image of God’ and the ‘Love of God’ ”. *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology* 49A (2018). pp. 81-114.]

## 外文書目

- “An Interview with Nicholas Wolterstorff: Rights and Wrongs”. *Christian Century*, 25 March 1998. pp. 25-30.
- Cline, Erin. *Confucius, Rawls, and the Sense of Justice*. New York: Fordham University Press, 2012.
- Kuyper, Abraham. *Scholarship: Two Convocation Addresses on University Life*. Translated by Harry Van Dyke. Grand Rapids, MI: Christian’s Library Press, 2014.

**World-formative Christianity:  
An Interview with Christian Philosopher  
Nicholas Wolterstorff**

XIE Zhibin  
Professor  
Department of Philosophy  
Tongji University  
Research Fellow  
Institute of Sino-Christian Studies

*Abstract*

This interview presents Christian thinker Nicholas Wolterstorff's vision of "World-formative Christianity" with focus on the concepts of love and justice, wonder and grief. It highlights the responsibility of Christians to engage and shape the world, particularly contributing to the flourishing of social institutions. It demonstrates the significance of the Christian understanding of justice, rights and dignity, which is interwoven with the sensitivity of injustice and grief in the world. The interview brings these issues into dialogue with Chinese cultural resources and social conditions, suggesting that his vision with the engagement of a Christian worldview in public life is relevant for Christian scholarship and

Christians in the Chinese context. In particular, both the rational spirit of religious belief advanced by Christian philosophy and the Christian engagement with other disciplines with regard to some public issues is prominent for Christian scholarship in Chinese academia.

**Keywords:** Nicholas Wolterstorff;  
World-formative Christianity;  
Love and Justice; Wonder; Grief