

宗教

基督宗教

與

現代倫理

王崇堯 / 著

文化

Religion and Culture :
Christianity and Contemporary Social Ethics

版權所有

翻印必究

宗教與文化：基督宗教與現代倫理

著 作 人：王崇堯
聯 絡 電 話：06-2785123-5009
地 址：臺南市裕農路 345 巷 41 號
發 行 人：吳季芬
發 行 者：臺灣復文興業股份有限公司
電 話：06/3121830.3132943
地 址：臺南市林森路二段 63 號
出版登記證：局版台業字第 5134 號
ISBN：957-8402-50-3

中華民國 93 年 10 月 1 日

序 言



上個世紀，基督宗教在對自己所處社會的見解中，起了一個很大的革命變化。不像以前，基督宗教不是被馬克思主義者批為鴉片，社會的麻醉品；就是被弗洛伊德主義者譏為補償作用，心理上的副產品。大體來說，基督宗教這種內部變化現象，一方面要感謝馬克思主義者及弗洛伊德主義者的催化指正；另一方面，也要歸功於二十世紀的一些主要神學運動。

基督宗教這個內變現象，我把它分為二個層次來看：第一個層次是二十世紀初以來的「新正統神學運動」(the neo-orthodoxy)，包括巴特、田立克及雷茵霍·尼布爾等等神學家們的思想啟蒙；第二個層次是二十世紀七十年代後的「處境化神學運動」(contextualization)，它衍生了以拉美情境為關懷的「解放神學」，以性別問題為關懷的「女性神學」及以種族問題為關懷的「黑人神學」等等。這也是本書第一部份所要論述的「基督宗教與現代神學思潮淵源」的主要內容。

隨著二十世紀近代神學思想的啟蒙，促使了基督宗教在自我了解及神學上的解構、建構中，深化其所處政治、社會及經濟各方面議題上的深度觀點。我將基督宗教在二十世紀及進入二十一世紀的社會見解中，分為二個部份來論述，這就是書中第二部份的「基督宗教與現代政治倫理論述」，討論基督宗教傳統上的聖戰理論、及新視野的武力革命的政治神學、宗教與政治、基督宗教與國家、台灣基督長老教會在一九七〇年後的政治運動及政治神學發展等等；以及第三部份的「基督宗教與現代社會倫理議題」，探討基督宗教對各種現代社會議題的看法，如奴隸制度、墮胎、同性戀、經濟公義或末世論等等。

B/978
20/06

目錄

序 言

第一部：基督宗教與現代神學思潮淵源

第一節	文化神學建構：保羅·田立克 (Paul Tillich, 1886-1965)	3
第二節	田立克神學中的「魔性」概念	19
第三節	現實主義神學建構：雷茵霍·尼布爾 (Reinhold Niebuhr, 1892-1971)	35
第四節	自由主義神學建構：理查·尼布爾 (Richard Niebuhr, 1894-1962)	55
第五節	《基督與文化》導讀	71
第六節	解放神學建構：謝根道的「詮釋學循環」 (Juan Luis Segundo)	83
第七節	解放神學建構：古提雷茲 (Gustavo Gutierrez)	101
第八節	黑人神學建構：孔恩 (James H. Cone)	109
第九節	女性神學建構：路以瑟 (Rosemary R. Ruether)	119

第二部：基督宗教與現代政治倫理論述

第一節	聖戰理論	129
第二節	武力（暴力）的政治神學	141
第三節	宗教與政治：羅馬書十三章論述	155

第一部

基督宗教與現代神學思潮淵源

第一節

文化神學建構：保羅·田立克

保羅田立克 (Paul Tillich, 1886-1965) 可說是二十世紀最具有影響力的神學家之一。出生在一路德會牧師家庭，他的前半生在自己的國土德國渡過。第一次世界大戰當過軍中牧師，一九二〇年代他是柏林大學的年輕教師，與同時代相當著名的歷史及神學教授托爾奇 (Troeltsch) 是同事。托爾奇可說是繼十九世紀神學家士萊馬赫 (Schleiermacher) 後，最具影響力融合宗教與文化的神學家。如果一種可以含蓋時代知識的神學是近代神學思想的重大進展的話，托爾奇可說是此近代神學思想的擴建者，特別是神學與社會學及歷史學的關連，由此發展出具有社會及歷史理論基礎的神學思想。顯然的，田立克的思想深受托爾奇的影響，在一九二三年托爾奇逝世後，田立克也曾將其與托爾奇的互動回憶記錄發表。

一九二九年，田立克承繼 Max Scheler 教授的哲學與社會學席位，成為法蘭克福大學教師。當一九三三年希特勒與德國納粹主義掌權時，對於納粹不妥協的態度，使田立克失去法蘭克福大學教職。在美國朋友也是著名神學家雷茵霍、尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 的邀請下，田立克來到美國紐約的協和神學院 (Union Theological Seminary) 及哥倫比亞大學任教。爾後也受邀擔任哈佛大學及芝加哥大學神學教授。在此期間，他不斷地探索宗教與人類文化議題如哲學、政治、歷史、藝術、精神分析等之關聯，由此發展出宗教與人生議題相互關聯的文化神學。

神學的適切性與關聯法

與托爾奇一樣，田立克關心的是如何在基督教信息的絕對有效性 (absolute validity) 與文化歷史相對性 (relative history) 之間，尋求一種神學的適切性 (theological certitude) 表達。他們二人較認同韋伯 (Max Weber) 的想法，認為宗教是人類生命中的獨立要素，而非馬克思或弗洛依德所說的，宗教只是社會或心靈發展過程中的副產品而已。然而，田立克對於托爾奇在宗教與歷史相對論的陳述仍感不足。

田立克認為托爾奇過度強調歷史的個別性與文化的相對性，而忽略在個人形式與所有歷史文化時代所共享的生命動力。在強調人類經驗的特殊與獨特時，托爾奇低估了所有人類以不同方式所分享的重大相同基本事物，歷史文化的相對性漠視了歷史所有時期中一直在重複的偉大主題。在此，田立克比托爾奇更進一步，非但沒有排斥歷史的相對性，反而可在相對中辨別出終極，在歷史中尋找永恒。如果說托爾奇強調的是所有歷史經驗中個別獨特因素的話，那麼田立克則看重在人類無限變化的事物中，所能分享的普遍共同性。¹ 而且也只有在這樣的了解下，一種界於絕對有效性與歷史相對性的神學關聯才有可能。

說來，田立克比托爾奇更重視宗教對人類生活的重要性，同時也看重宗教是個人文化生命的基礎。他認為托爾奇不敢提升到此層次，一種抽象及歷史性的理論，也就是在所有歷史事件相對性中開創象徵性的意義，進而將其導向根植於生命的終極意義。

作為神學家，田立克也了解到其工作是經由創造性的詮釋來呈現基督教福音真理，且在人類實存經驗中提供信仰應答。在這樣的認知中，田立克發展了其信仰與文化關聯的神學方法論 (method of correlation)。系統神學中使用關聯法是常有的事，田立克認為神學的關聯法是在人類實存的



問題中，解釋基督教信仰的內容。這樣的神學關聯法由二個支柱組成：一是信息，另一是情境。信息是指基督教信仰中具有持久性的真理，情境指的是可接牧永恒真理的此時此刻。在〈系統神學〉(Systematic Theology)書中，田立克這樣解釋：

在使用關聯法中，系統神學以下列方式進行：它在人類的情境中作分析並由此衍生存在性的問題，然後再去應證基督教信息中所用的象徵是否可以回答這些問題。²

這種人類情境中的分析是指向所有文化層面，從較少人注意的詩集、文藝表達到流行的小說、電影及人生哲學；或從社區的社會、經濟問題到國家的政治動向等等。分析的目的地不僅是提供一種集体的認知，進而由此集体的認知來瞭解生存的意義，並給予所有可能的創造性詮釋。因此，分析的目的地是去組織與基督教信息相關的資料；然而檢驗這些資料未必能產生存在問題的答案，田立克始終認為答案是由聖經記載的啟示事件所帶來，基本上這個啟示是上帝對人類的情境說話。

由於形而上論(metaphysics)此字眼的真義常遭到誤解，田立克以存在本体論(ontology)此字來取代形而上論。田立克說存在本体論並非一種冥想症，企圖建立一個世界外的世界；它是一種存在結構的分析，也是人類每天生活實存中常遇到的。它也不是與歷史脫節從天而降的領域，存在本体必須與現實相關，屬於歷史上的存有。而神學就是一種信仰的存在本体論的表達，神學必須與現實相關，啟示必須與歷史連結，否則我們無法與上帝對遇，而且上帝也不會關心我們。³

基督教的答案已陳列於歷史上出現的啟示事件，而且與人們結構性所問的難題相結連。由此，人類有限性的難題可從上帝所啟示事件中的象徵意義找到解答。如果上帝的概念在系統神學的建構中，可以與人類非存有

中必然的恐懼關聯的話，那麼上帝一定可被稱作是克服恐懼的存有絕對力量，用來抵抗非存有的威脅。如果焦慮被認知為是存有有限性的必然的話，上帝一定是克服焦慮的勇氣的無限根基。如果上帝概念的呈現是與人類的歷史存在相關，那祂必然可被認定為所有歷史意義的圓滿與合一。田立克說由此來詮釋基督教傳統象徵，即可揭示象徵所代表的力量，並回答現今所分析的存在情境問題。

不管歷史在任何時代是如何以不同的方式來裝飾，對田立克來說，基督教所提供的人生解答，仍然會在不同歷史年代，以象徵的形式出現來回答人類問題。因為此答案是立基於存有本身，而存有本身又回應了絕對者。當人類持有的問題愈大，尋求絕對的幫助就更多在適宜的宗教情境及倫理來呈現。而絕對者在歷史中的呈現不是直接可被認知的，是經由體驗來了解。田立克這樣問道：

問題是：真理的理念是否預設了某些事物是絕對的與無條件的，如果是，這個絕對可從知識的過程中發現嗎？是否人類知識中的每一事物皆有相關性，或是否在人類知識中有一種絕對。⁴

絕對的意涵

對田立克來說，絕對不是定義於一種所謂宗教的絕對真理，或是宗教教義中所陳述的超越性。而是一種與現實對遇的邏輯性象徵表達，可由相對性的認知諸如語言、時間與空間的象徵陳述，或是以抵抗非存有(non-being)威脅的存有本身(being-itself) 認知象徵來表達。而且這種對「絕對」的認知是發生在每一時代，每一個面對現實的人類當中，這是一種超越時空、超越文化的集體認知。

田立克以主体、客体關係為例，來說明如何從相對辨別出絕對。田立克解釋在我們感官印象中，我們說我們看見紅色物品，紅色客体物品馬上進入我的主觀經驗思想，認出它是紅色，這就是主体與客体的物質性合一（the material unity）。一種集体認知的力量，通過語言象徵的陳述（紅色），來表達事物的普遍本質（紅色性質）。另外，由心思的邏輯與語意的結構也可認出事物，當心思結構使理論能完成並付之實踐時，這就是主体與客体的形式上合一（the formal unity）。田立克說：感官印象與邏輯結構有時會指出一種更基本的認知與確定感，此確定感甚至讓自認本身是相對的我們，也可能被某種感官印象及邏輯形式所象徵的絕對所捕捉而衝擊我們的意志。⁵

邏輯上來說，相對的不可能是絕對，而且兩者是相互對立。田立克說一種絕對相對主義（absolute relativism）實際上是不可能，但是當我們整個臣服在相對性中時，我們仍然會說我們是活著，我們知道真實與錯誤的意義，而且我們會作些我們認為是好的事，我們從事我們所認知的終極神聖之事。問題是人如果是相對性的，人如何認知這樣的事情，所以說在人所遭遇的生活各種層面中，一定有一種絕對，使人生活的更有意義。

人類是浮沈於相對性的歷史洪流中來來去去，然而作為一個人的「存有」(being)，也是在與生活現實相互對遇的過程中而成為「存有中」(becoming)。假如我們看看自己，我們會發現我們不只是「存有」(being)而已，也在「存有中」(becoming)的過程瞭解與我們對遇的各種事物。這樣的存有中讓我們可觀看事物，可思想事物，然後喜歡它或害怕它。田立克說這種認知的力量就是一種可想像、捕捉絕對的表達形式，讓相對的我們可以認知、可以想像絕對。⁶

上帝可被視為是人類存有 (being) 的存有 (Being) 基礎，是所有歷史

現實的根基。人類存有的本質一方面連結於一種最基本的存有或是上帝，另一方面人類存有也受到歷史相對性的限制所困擾。田立克這樣說道：

一種絕對的原則必須包涵絕對與相對兩者。假如它不是絕對，它就不能拯救我們從淹沒我們的相對主義的混亂中脫離，假如它不是相對，它就無法進入我們的相對情境。⁷

在此，田立克的立場已相當清楚，絕對指的是基督信仰啟示的答案，可以被相對的歷史所認知，或可應答存在情境所詢問的難題。而集体認知就是人類的本性，顯示出由此我們可認知絕對。

終極關懷

然而什麼是基督教？什麼是宗教？田立克的答案是從什麼不是宗教答起。他不認為傳統的有神論觀點可深度回答此問題，因為西方傳統的一神論總是將上帝搖擺於主、客體之間，難以捉摸。田立克說如果上帝被客體化，那祂便失去作為存在基礎的宗教性意義。然而，若將上帝視為至高無上全能的主体，那麼所有人類的自由與本體特性將被掌控，如同尼采所說的，這位擁有絕對知識控制權的上帝將成為無法征服的暴君。

然而宗教也不只是人類精神中的一個特殊機能而已，宗教當然會被生命中某些方面所規範，如道德、情感或精神生活。當然宗教也會受限於宗教組織的活動。在此，田立克不是要去否定有形的教會組織及其含蓋的崇拜、宣揚、團契、教育等功能，只是認為宗教如果受制於特殊的宗教組織，且被排除在政治、經濟、藝術、哲學與科學等人類所有生活領域之外，宗教本身已被扭曲，因為神聖與世俗生活是不能彼此分割的。⁸

那麼宗教是什麼呢？田立克說宗教是一種終極關懷（ultimate concern）。宗教不僅是指信仰的意義而已，也是與生活各層面的不同事

物相連結，並指出人類精神生活中那些是終極、無限、無條件之事物。日常生活中我們關心諸多事務：如食物、家庭、工作、朋友、健康及安全等等，儘管這些事物是重要的，但都可以事先籌備，其中沒有一件可以成為終極、宗教的目標，最多它們只是生活層面較重要的事物而已。田立克說：

宗教是指被一種終極關懷所捕捉的存有狀態，此關懷是最基本的，且賦予所有其他的關懷意義…所以這種關懷是嚴肅無條件的，且顯示一種願意犧牲任何與之對立的有限關懷。⁹

因此田立克的理想是強調一種同時具有上帝規範 (theonomous) 及存在根基 (ground of being) 的信仰文化。然而，現實中的文化並不具有上帝的規範，神聖之光並沒有透徹地照進我們經驗之中。相反的，宗教與世俗生活層面呈現分裂，文化缺乏宗教的深度，而宗教通常也與真實的文化疏遠。在此，田立克指出起源於文化的宗教組織 (如教會) 應有一項緊急使命，那就是超越自我，指向那存在根基的終極關懷，使之成為生活文化的基礎。但同時也記得自己的功能並不是取代終極關懷 (上帝)，或以一種精神層面的獨裁吞沒文化的自由。

如果宗教是指終極關懷，而且也表達在文化上，那麼一些世俗的運作機能如共產主義難道不也像是宗教嗎？共產主義要求黨員服從，無條件的忠誠，承諾一個無階級的新世界，此象徵意義跟聖經裡上帝的國度不也是很像嗎？而共產主義所提供一種克服資本主義之疏遠、異化的方法，不也如同宗教般的救贖嗎？田立克說共產主義是一種「類似宗教」(quasi-religion)，只不過在此國家被提昇到終極關懷的地位而已，此種將有限的事物當作無限的終極關懷，基本上是偶像崇拜。

有限之事物不管有多重要，其本身仍沒有權利宣稱自己是終極的。何況諸如共產主義的終極卻是犧牲多少人的無辜生命，或是德國國家主義的終極卻是猶太人的夢魘及引發世界戰爭。田立克說這是有限事物企圖促成終極之時所導致的毀滅性結局。相同的例子也可以在較溫和的人道主義、科學主義甚至自由主義中發現。宗教事物也是一樣，也有可能宣稱自己是終極事物。宗教必須絕對不可以使自己成為終極事物，反而應當讓終極事物引導其本身至終極之境，然後再成為有限事物的幫助。田立克說基督教的偉大就在於它看到了自己的渺小。¹⁰

焦慮與生之勇氣

終極關懷的事物是關乎我們存在的生活意義，存在不是抽象名詞，而是涉及生命的過程。活著就是一種存在的方式，當活著的存在本身提出了我們存在之意義與問題時，這就成了宗教問題。宗教本身在此超越其傳統的界限，成了存在本身或存在事物的根基，並滿足我們的終極關懷，也就是說有一種無限的生命之泉持續供養我們及世界眾生的有限存在。

那麼什麼是存在事物的基本問題，且涵蓋在有關我們存在的終極關懷事物中呢？田立克以人存在的有限性此基本認知來回答。田立克說作為一個有限性的人，其基本問題是經歷焦慮（anxiety）。

焦慮是種有限性，經驗自己本身的有限。這是人作為人的一種本性的焦慮，而且從某方面來說所有活著的存有確實如此。它是非存有（nonbeing）的焦慮，清楚知道作為一個有限性的人的有限性。¹¹

田立克說此存有的焦慮非同於恐懼，因為恐懼集中焦點在明確的危險來源：如疾病、挫折或不幸意外等。這些恐懼，人可經由對抗或以工作加以克服來與恐懼取得協調。但是焦慮卻是不同，它不源於任何明確的事

物，它源自於意識，如同存在主義哲學家海德格（Heidegger）及沙特（Sartre）所宣稱的「虛無」。田立克更進一步地說此存有的焦慮表達在對死亡的焦慮（anxiety of death），一種本体自我肯定的威脅；對虛無的焦慮（anxiety of meaninglessness），一種精神自我肯定的威脅，及對良心不安的焦慮（anxiety of condemnation），一種道德自我肯定的威脅。

死亡的瞭解不只是害怕在意外或戰爭中死亡，或面對重大無可醫治的疾病時那種死亡將臨的不安；死亡也源於人們了解到本身的有限性，無法保有永生不死。意識到死亡的來臨是作為有限的人最明顯的一種存在基本性的焦慮。虛無也是焦慮表達的一種形式，對現代人來說是最能體會及經驗的。田立克說：

人的存在包含了他與所有意義之間的關聯，人只是一般的人，根據意義與價值，來瞭解與形塑他的世界現實及其自己本身。¹²

試想：一個長久被認定為有效的社會，當政治價值與法律正義被政府輕忽時會發生什麼事？如果家庭與個人角色不適應於不同的社會舞台，且無法適時提供嶄新的意義時又會如何？當少數族群的文化受到欺壓時又會如何？或傳統宗教的象徵與解釋不再適用於真實生活經驗時又會如何？在所有這些例子中，人開始意識到虛無與無意義的威脅，感受到焦慮與不安。田立克說在一競爭的社會裡，人們更加感受命運的不安，特別是經濟發展過程中害怕被排擠的威脅。整個工業文明及資本經濟体系的主要目的為何？以存在主義的觀點來看，卡謬的《異鄉人》、卡夫卡的《審判》及沙特的《沒有出路》等等，皆在表達對虛無的不安與焦慮。

良心不安是另一種焦慮形式。當小孩子作了父母親認為錯誤的事時，父母會給予責備。孩子長大後內化父母或社會權威的價值成為自身價值

後，作同樣的事即使父母不再責備他(她)，他(她)也會自己責備自己。良心不安當然是社會化的結果，然而在此田立克所強調的，不只是單純基於社會道德規範和內在良心自覺之行為悔悟而已，相對的一種罪惡的意識是源自於更深度的自覺，一種自我堅持道德逐漸毀壞的自覺。罪惡如同一種自我否決的深刻焦慮與不安感受。

那麼這些存有性的焦慮所造成的不安和疏離如何克服呢？田立克提出「生之勇氣」(the courage to be)的觀點來克服此存有性焦慮。存有性的威脅可說是否定生存之威脅，它將人們導向絕望。然而田立克認為人也不會如此就輕易放棄，人們應是會更堅定的去掙扎自己的生存。在絕望中掙扎著希望，在無意義中掙扎著意義，在死亡的威脅中掙扎出生命。¹³

這些生存的掙扎對田立克來說，意謂著一個意義。就是什麼是終極關懷的事物？有沒有可能擁有勇氣去自我肯定？一種不但能祛除永存的不安，且也能在否定的威脅中引出自我肯定的勇氣。田立克說除了否定之外，我們也不斷地在尋找自我肯定的勇氣，而這同時也是人存在本身的線索，因為生之勇氣隱含於宗教根源之中。田立克說：

每一生之勇氣皆有一種開放或隱藏的宗教根源。宗教是被存有本身 (being-itself) 之力量所抓住的一種存在狀態？每件事物皆參與在存有本身中，每個人皆對此參與有某些體認，特別是在人經歷非存有 (nonbeing) 威脅時的那一刹那。¹⁴

這種生之勇氣的宗教根源是以一種象徵的方式來了解。象徵並非只是符號標誌，傳達方向與訊息而已，象徵指出存在的現實。以「我們將會出頭天」(We shall Overcome) 這首正義之歌為例來說，當人們面對可怕境遇或壓迫情境時，吟唱此歌將帶給我們勇氣。這首歌的象徵顯示與現實的關聯，在人們遇到重大挫折時帶來堅持的勇氣。田立克說宗教象徵賦予終

極關懷的事物內容，它們是媒介物，打開了存在根基的終極面向。由此，此終極或上帝可以具體地在人類經驗中的所有層面產生關聯。¹⁵

疏離與新存有

田立克發現在聖經裡亞當的故事象徵中，已開啟了疏離 (estrangement)、不安及焦慮的問題。田立克認為亞當的故事，不在於解釋因沈淪於原罪以致封閉了所有人類的命運。亞當事實上代表著每一個人，我們的象徵。沈淪的象徵其實就是疏離及對無邪美好的失落。沈淪並非一件原始的事件，而是人類景況普遍性的一種象徵，人們真實的存在與本質的美德，在所有對自我實現的努力中是一項不變的真理。疏離是種恆常出現的因素，於人們的實際存在中，扭曲了自我本質的真實。

田立克認為疏離的主要類型是自負 (hubris)、色慾 (concupiscence) 及不信 (unbelief)。自負或驕傲是一種自我疏離的典型形式，所有人類皆想跨越有限性的限制，好讓自己成為真實的中心，藉以提昇自己進入神聖的領域。任何個人或團體組織若企圖將自我絕對化就是自負。如果自負是自我的疏離，那麼色慾即可代表人類與世界的疏離，是另一層面的自負。色慾涵蓋著吸取真實以進入自己的一種無限制慾望的表現，特別是對世界及他(她)人的佔有。而不信就是人類與存在根基(上帝)的疏離，此三種疏離形式涵蓋在人類實現自我了解的過程中，當人類在此自我了解過程中，轉向自己和自己的世界時，就失去了自我本質與存在根基(上帝)間的協調和好。¹⁶

疏離是人類存在的共同逆境，亞當象徵了人類此種存在景況。田立克認為在自我實現的過程裡，終會導向一個存在本質的疏離。也就是人有時會過度抬高自己或文化(也就是 hubris)，或企圖將所有的可能佔為己有