

貞德

從世俗神學到解放神學： 從現代到後現代神學

前言

這篇文章旨在介紹一九六〇年代的世俗神學，並在文末略提及它在八〇年代以後的發展，作為本專輯中〈從神學的革命到革命的神學〉一文有關「世俗神學」部份的補充。相關的中文資料尚可參考何春蕤〈談政治就是談神：柯克斯的世俗神學〉，《當代》(台北)1988年11月，31期，頁43-51。以及，《當代美洲神學》(D. W. Ferm原著，趙月瑟譯)，四川人民出版社，第2章。

神的革命與人的責任

基督教信仰有一大特色，即聖經中所顯示的神是個介入歷史，在歷史中彰顯自己的神，是時時刻刻在世界上做工作的神，是要在世界上實現公義及和平的神；因此信徒必須緊跟神的腳步，在神做工的地方做工。

柯克斯在《神的革命與人的責任》一書中說明本世紀重要的事情都在教會以外發生，按基督教信仰，顯然神的工場已移至「世俗世界」。他呼籲教會投入工場，不要故步自封地自命神聖；他指出所謂「神聖」或「虔敬」並非一定善，「世俗」也並非一定惡。創世紀的神話說全世界都是神的創造，都是善的，因此信徒不可以躲在教會中追求靈性的純淨而忽略神在教會以外的招手。在世俗神學的觀點中，只追求個人虔敬的出世觀是違反基督的，世俗化才是基督教應走的方向。教會的首要工作是要看神在哪裡工作，然後跟隨祂的腳踪行，去實現公義及和平，而不是龜縮不前，逃避人對世界、對歷史的責任。神的工作，不管人追不追隨，都會繼續進行，有時人不肯應答時，祂會用各種意外的事件來撞擊人的封閉。柯克斯並且明指現代的一些革命都是神的突破行動，像科學革命、反殖民主義革命、黑人追求種族自由平等、世俗化革命等等。

世俗化使人自由

前面已經說過世俗化並不就是惡，宗教化並不就是善，柯克斯給世俗化下的定義是「人的理性與語言脫離先是宗教，後是形上學的控制」，也就

是在粉碎封閉的世界觀，除去超自然的神話故事和傳統後，人發現他不能再把歷史歸罪於命運或天意，而必須擔起責任來做改造或補救的工作；當人不再專注他世的事，而掉轉注意力看今世的事時，世俗化便發生了。由這個定義來看，宗教化把人束縛在宗教的封閉世界觀、神話式的迷信圖象、及對神的依賴之下；世俗化則是由這些束縛中脫離，得到解放，做個真正負責任的人，再沒有迷信、傳統、規矩、律法可以縛住人的手脚，人可以徹底的投入現世，為神及託給他的這個世界努力了。

此外，即使今世最虔敬、最宗教化的信徒也不得不承認他的生活中有不少仍是「屬世俗的」成份，為這些「世俗之事」，他不斷地求神赦免，全然忘了神的事必定是有關人的事，有關人的事全都是神的事，「世俗」與「神聖」本來就不該有分野，教會或信徒的自命聖潔往往只造成他們與現實脫節，或妥協做兩面人，進教堂便「神聖」，出教堂便「世俗」，對整個歷史的運作毫無功用，這豈是神的旨意呢？

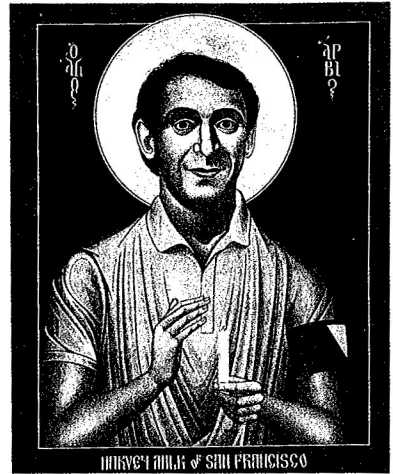
世俗化的聖經根據

我們既已了解世俗化能使人自由的力量，現在再來看看世俗化有無聖經根據。

柯克斯在《世俗之城》一書中指出聖經是首開世俗化的先鋒。他舉出三個例子來證明：

一、創世的故事：原始民族相信大自然是神奇而充滿魔力的，神與人都是大自然的一部分，人的命運由星宿而定，大自然就是人的神。但是創世紀的故事粉碎了此一信念，指出神與人與大自然都是截然不同的個體，大自然既不是神，也不是任人類糟踏的物，人的責任是生養衆多，照管地面，人對自然不再恐懼，因此才有後來科學發現上的突破。創世的故事使大自然世俗化，不再神聖不可侵犯了。

二、出埃及的故事：原始民族相信統治者與神意不可分，政教是合一的，統治者便是崇拜的對象之一。但是出埃及的故事粉碎了此一看法，顯示出政治體系和社會體系並非神聖不可侵犯的境界，雖然法老王在一般民衆的信念中是太陽王的後代，卻也不能壓制以色列人尋求自由的心志，而



從激進神學的觀點來看，當代的社會運動者就是聖徒，社運就是教會。美國著名的同性戀平權鬥士哈維·米爾克，也因此被激進神學視為聖徒，這張圖片就說明了這一點。圖中左臂的標誌是納粹黨人給同性戀的識別標誌，以便迫害之用。（有關此人生平，可參看《同性戀平權鬥士》一書，月旦出版社）。

必須讓路給「有能便做領袖」的摩西，由他帶領以色列人出埃及。這個故事在以色列民族的文化中佔了無與倫比的地位，因此後來基督教文明所到之處，在中世紀晚期也出現政教對立的局面。政治被世俗化，不再神聖了。

三、西乃山頒十誡的故事：古代民族認為各式各樣的價值系統與各式各樣的神是同一回事，有其絕對的權威。但是亞畏（即過去誤稱的「耶和華」）在西乃山上頒下十誡，嚴厲告誡百姓不可製造偶像，更不可拜人手所造的任何物，只有亞畏是唯一的神，只有祂才是絕對的；聖經並不否認其他神（即價值觀）的存在，但是聖經認為它們都是相對的，所有文化產物和價值系統都是暫時的，都會成為過去，所有的偶像（即價值觀）都只是人本身的投射而已——人創造了這些神。因此價值系統被世俗化，不再是神聖的了。

由以上三個層面來看，神早就親自開始了世俗化的過程，祂不要人受束縛壓迫而不能發展自我，現在我們需要做的是繼續推進這個世俗化的趨勢。

世俗之城——今日的世界

這個世代就是世俗之城的世代，我們面對的是一個已經世俗化了的現實世界，要能夠在這個世界中活得像神要求的那樣，不出世，首先便要以積極建設性的態度來看我們周圍的情況，了解世俗之城的社會結構。

柯克斯以兩個現代科技產物來描繪世俗之城，一個是電話交換機，另一個是高速公路的交流道。前者象徵了「匿名性」，後者象徵了「流動性」。所謂「匿名性」，就是人可以處於人群之中，而不必讓別人知道他，過著隱私與自在的生活，好像人坐在大通訊網中央，他和城中任何人都可以透過電話交換機連絡，但不必讓人干涉他或知道他。這裡先讓我詳談「匿名性」，然後再談「流動性」。

過去在小鎮文化時代，由於生活簡單，工作、休閒、社交等都在同一小範圍進行，街坊鄰里之間的關係十分親密，張家生子，李家得媳，王家走失小雞，都是人盡皆知的消息，人與人之間有十分親近的關係，你家的事就像是我家的事一樣，個人沒有私密性；在這種情形下，一方面有安全感，一方面也有壓迫感；尤其是人為了符合別人期望不得不扮演某種角色或過某種生活，因為所謂的別人，都是自己親戚、族長或熟人，所以一旦生活不符常軌，很快就會給人發現並招來非議，因為大家都認得彼此，沒有匿名性。

現代人由於生活複雜，接觸面廣，為維持他的人性正常發展，而不致

被過多的人際關係壓死，他必須選擇性地建立友情，要是和他一切所接觸到的人，都建立起小鎮文化式的人際關係，他必然失去一切私密性及自我獨處的時間，無法對付那麼多「鄰舍」了。故唯一保持理智清明的辦法便是和大多數的人維持所謂「功能上的接觸」（如和接線生、百貨公司店員、報童、車掌、郵差之間的接觸）；而只和少數的人有深交。現代社會可能因此看來比過去要冷漠而缺乏人情味，可是這正是現代生活的一個必然結果，那些痛罵現代社會缺乏人情味的人，都是沒有面對這個現實。

在小鎮文化中，一個女孩可能必須穿著樸實並準備做賢妻良母，但在現代社會中，她可以自由地隨己意塑造自己的形象，過自己想過的生活，她可以穿著大膽或者像個豪爽女人走在人潮洶湧的街頭，卻沒有人知道她是誰，她不再受傳統或他人期望的束縛，她的生活因此充滿可能性（可以做一個淑女或者同性戀性少數或者抱獨身主義等等），她的潛力可以有發揮的機會。這就是為什麼匿名性表現了現代化所帶給人們的自由。

「流動性」是另一個現代化生活的特色，人在高速公路上來去自如，一夜之間，就離開原居地數百哩外，便可以建立一個全新生活，面對一個全然陌生的世界，這樣高度流動性，不但使人和他的鄰居和朋友之間的關係，經常變動，更使家庭關係均產生變化。

常常有人不願接受變動，並希望人人各守其分，各有其歸，免得在變動中危及他所賴以生存的安全感。這類人從柯克斯的眼光來看，是放棄了他自我實現的可能性，以及由現代化所帶來的自由。在道德上，這類人並沒有任何可責備的地方。不過柯克斯以為，這樣的人是違反了上帝的誡命，因上帝的旨意是要人去不斷的成長。柯克斯的意思是：這種墨守成規不但是心理分析上的所謂不成熟性格，同時在神眼中也是罪的一種表現；神在歷史的洪流中招呼人前進，要人們享受更大的開闊視野，要人們更加了解祂創造的美好而複雜多變的世界，可是這些人卻抱著個人的護身符，吮著手指說：「不！這裡才好，因為這裡才安全。」全然沒有想到神的旨意是要人接觸廣闊的世界，有接受新知新識的機會，才不致受傳統的轄制，反而有更多成長的可能；祂要人開明地看周遭的變化和一切新事，不要人一成不變，死守舊觀念；總而言之，祂要人不斷的成長。

當然柯克斯不是說匿名性和流動性是全善的，沒有缺憾，他所重視的是這兩者都是現代社會的現實情況所造成的必然結果，我們不能掩住眼睛，沈醉在緬懷過去小鎮生活的甜蜜中，小鎮生活已經不存在了，小鎮生活中的心態也必須調整，以配合新的現實；我們應該正視匿名性和流動

性，謀求如何發揮它們帶來的自由和方便，減少它們可能帶來的問題。科技文明也是神的恩賜，有了它，我們才有今日的舒適和悠閒，有更多的空間發展自我；隨著科技文明而來的匿名性和流動性是必然的副產品，教會不能一方面享用科技發展而來的擴音和傳播系統，一方面卻透過它們大罵現代工業化的弊病。教會的工作乃是改變自身的形象和結構，以充分享用神的恩賜——現代科技文明。

神的超越與人的自由

世俗之城中之人應如何來看基督教聖經中的神呢？所謂世俗神學的內容是什麼呢？

世俗神學的根源應是巴特(Karl Barth)無疑。十九世紀的樂觀主義在第一次世界大戰中完全粉碎，巴特建議教會在碎片中重新拾回正統主義的一些根本教義，他主張神與人是完全隔絕的；由於神的全然超越性，我們不能用形上學的體系把神描繪成所謂一切存有的根基(Ground of Being)，或是最高存有(Highest Being)等等抽象名詞，神既是超越的，便不能被收在這些分類系統中，巴特以此一觀念結束了形上學的世界觀。

巴特認為人不能由探索自身靈魂深處而得以升入天上神的國度，人應該活在地上，接受自身是有限的被造物此一事實，以此身份來看和神的關係，人永遠無法升上去與神相遇，而只能由神謙卑降下來和人相會，神與人之間的深淵只有神可以飛越；巴特口中的神要打碎神與人之間，束縛並欺騙人的一切宗教偶像和人的自我投射，使人回復「被造物」的原有真實存在。

此一觀念在三〇年代由戈高登加以發揮，系統性地提出福音中隱含的世俗化原則，研討神既遠在高天之上，人應如何活在此一世俗世界中。他認為在創世的故事中可以看見神造的世界並非完全了，固定了，而是開放的，有無窮可能性的；救贖的故事則打碎一切所謂神聖不可侵犯的秩序系統，恢復人的未決性和開放性。正因為神的全然超越，人才有全然的自由。人對世界來說是自由的，且受託掌管世界，但是自由包含了責任，因此人要為世界負責，為歷史負責。戈高登認為做一個真正的人便是不再逃避責任，不再把一切諉之於定論、命運或其他迷信，而脫離封閉性世界觀的挾制與奴役，勇敢的面對不可知的未來；任何意識型態如果預先決定而且以固定的一套預測來限制人對未來的看法，都必須被人摒棄；人恢復被造時的自由和未決性就是世俗化的表現。神並不隱藏在一切事情的背後做秘密

操縱者，而是在我們的前方迎面而來，未來是充滿了無窮的可能性的。

神與歷史事件

巴特以後的神學以未來為主，以末世論為中心思想。在現代神學家看來，所謂「末世」並不是經過長遠過程而來的某一遙遠國度，也不是宇宙終了時的大審判，而是在歷史中遭遇神。在這種看法中，神是一個「事件」，救恩是一個「末世事件」，是一件出乎我們意料以外的歷史事件，它打碎我們固定不變的自我形象，使我們重新評估自己的觀念及看法。在傳統基督教的說法裡，「與神相遇」就是同時接受審判和恩典；神既是一個歷史事件，當它粉碎了我們現有的觀念系統時，我們可以把它看做是一種「審判」，但是此一事件也同時教我們評估自己，得到新的觀點，新的自由，所以也可以看成一種「恩典」。這種同時接受審判和恩典的歷史經驗就是與神在歷史中相遇了。

戈高登常說「神用越戰來粉碎美國人的世界觀」，或「反殖民主義的革命是神的歷史作為」，這並不是說神是那些歷史事件的物理、生理、社會、經濟等科學原因——簡稱「物理原因」。而是說神是那些事件的「最後原因」——即「目的」。這兩種原因的區別可以用下例說明：若有人問「為什麼警報響了？」他可能是探詢警報之所以響的物理原因，我們告訴他是因為電流和喇叭等的機械作用。他也可能是詢問警報之所以響的最後原因，即目的，我們則回答它是在警告人們有敵機臨空。

明白了這個基本觀念，我們就可以明白為什麼戈高登說人可以自由的塑造世界，但必須為他們的行動負責。也就是說，人的行為是產生越戰或其他歷史事件的物理原因，而神卻是這些事件的最後原因——神就是歷史的目的。如果神是歷史的物理原因，那麼人可以把一切事件和現象歸罪於神，自己不必負責任了。

戈高登以美國參加越戰為例說明「神是一個歷史事件」。

美國一向有一個固定的自我形象，認為自己是民主鬥士、世界警察、神的選民，因此要反對無神論的共產主義，扼止它的蔓延。隨著這個自我形象而來的還有一些期望與目標，美國在外交上固然以本身利益為前提，但是追根究柢，這本身利益仍是建立在那個自我形象上，他們相信，只要原則對、目標對，「有力便有理」。

越戰的經驗使美國的「力」與「理」都開始動搖，美國有最現代化的武器和軍隊，有世界上最強大的「力」，但是卻無法撲滅裝備落伍、烏合之眾的

越共游擊隊；美國自認「理」直氣壯，是正義之師，但是在越南堅強的民族主義面前，卻顯得無「理」可據。結果美國的「力」造成一場可怕的殺戮，老的、少的、士兵、平民，全都遭殃，造成全面混亂，使越南土地荒蕪，這一切成果與美國預期的目標正好背道而馳。

面對越共及北越視死如歸的決心及美國所支持的越南政權的腐敗，美國不得不省察自己的「理」。越戰經驗對美國來說，成了一件粉碎偶像事件，自我形象和「力即是理」原則都需要重新評估，美國人是否能接受此一挑戰便可決定他們是否能由此一「與神相遇」的經驗，脫離固有觀念的挾制，找到未來的新自由恢復人原有的未決性及無限的可能性。

神與人際關係

除了歷史事件以外，神也可能以人際關係來和我們正面相逢。在個人的自我中心建立起來的世界中，只有我才是真正的「人」，這世界中其他的人都由「我」的自我中心扭曲成「物」，填在「我」的世界架構中，人與人之間雖有接觸，卻沒有真正的交流。戈高登以美國的「黑權運動」為例，說明人際關係如何成為神與人相遇（黑權運動的說法當然也可以適用於同性戀、性少數女權等運動）。

在美國，黑人長久以來是低一等的人，即使在金恩領導的民權運動展開而且收到成效以後，黑白之間的關係仍然沒有改善。黑人一向被看為沒有身份、沒有自尊、沒有自我，他的存在要靠白人賦予意義及地位，黑人從未被當成一個完整的、真正的人來看，換句話說，美國黑人的形象建立在白人的自我投射和白人對黑人的看法上，而不是建立在黑人對自身的看法上。民權運動開展後，許多白人熱烈支持，因為這個運動只是在追求黑人政治權利的平等，黑白之間的主客關係並沒有改變，白人仍控制著黑人的自我觀念。

六〇年代開始風行的「黑權運動」(Black Power)就不同了。它肯定了黑人的自主獨立，反對黑人繼續活在白人刻劃的黑人形象中，鼓勵黑人建立「黑意識」，超越白人加諸於身的黑人形象，以自主自立的人格面對白人，附帶地也推展了所謂的「黑人神學」，不再接受白人宣傳的白上帝、白耶穌形象，謀求黑人的全面解放和自主。

這個運動對很多白人來說就不能接受，因為自主獨立的黑人形象和白人傳統觀念中的黑人形象大不相同，如果承認黑人也是完整自主的人，白人的世界架構便必須重新調整。因此，「黑意識」對白人來說是一次審判

——要他們重新檢討自己的世界觀和對黑人的看法。它同時也是一種恩典——可能會產生新的彼此了解，新的謙卑，從而有真正的黑白交流。

戈高登用以上兩個例子說明了越戰和黑權運動為美國人帶來的契機，這種未料，或者與預料相反的事件之發生便是與神相逢、與末世相遇，事使我們重新評估自我。戈高登認為所謂的「信心」，便是接受此一未料之事



及建立新自由的基本力量。有了面對現實的力量，看清自己過去由於自我形象、種族、性別、階級和地域、性偏好而產生的閉塞觀念，我們不再受舊期望和舊觀念的限制，開始新生命的此一過程就是傳統基督教所謂的「因信

耶穌會教士在稱義」了。

尼加拉瓜八〇年代的革命中，支持左派的桑地政權（Sandinista）、其中一位 Fernando Cardenal 尚出任教育部長（見圖）。當時耶穌會士的這種立場和教皇保祿二世指令不合。桑地政權後來在美國中情局及政府的全力逼壓下，轉移政權給現在的親美政權。

在戈高登的說法中，神以「歷史事件」和「人際關係」與人相逢，結束人舊有的封閉世界觀，開始新生命的自由。他的世俗神學對教會的結構影響最大，因為這個神學觀點努力地要把教會從束縛她的「制度」中拯救出來；教會原有的制度源自一個已經逝去的世代，一個截然不同的社會，現代社會既已有了極端的改變，教會也必須更新，以配合當代的實況和需要；我們不再透過羅馬時代封建制度下小農的眼光來看教會在今日社會中應扮演何種角色，教會是神的「新創造」，我們應該透過技術文明、都市發展、冷戰熱戰、軍備競賽、先進國家、第三世界、都市中的暴動來看這整個世界當如何成為神的新創造，這個世界便是我們克服疏離（異化）的戰場。戈氏說教會基本上是個世俗的現實，哪裡有聖靈作工、有人在克服異化及虛假的生活方式、有人在建立真正的民胞物與人際關係時，哪裡便是教會，一反過去所謂神聖殿堂，儀式崇拜一大堆的教堂形象，打碎隔開教會與現實世界的藩籬。信仰不再是內心深處的倚靠，而是一個獨立完整的人的行動；信徒的集結不再是形式上神聖、散會後世俗的場合，而是一股熱烈討論，不斷學習，真正與人交流，攜手改變世界的洪流。

邁向作為解放神學の後現代神學

在對世俗神學的批評中，特別是針對它的美國版本，即柯克斯的神學，有人以為柯克斯只是給資本主義的現代化一個宗教上的認可或辯護，使得生活在資本主義社會裏的基督徒更心安理得一點。

針對這種批評，以及晚近的新學術潮流，柯克斯在1984又出版了《宗教與世俗之城：邁向一個後現代神學》。

柯克斯認為「現代性」基本上是資產階級的世界觀及世界，而現代宗教則被用來正當化這樣的世界觀及現代世界；這是因為現代宗教鼓吹宗教與政治的分離，並且把宗教限於個人內心生活的範圍。而現代宗教的這種面貌則是在回應中智階級挑戰宗教無法適應「現代」後所形成的，換言之，現代宗教認為自己的最大問題是世俗化的中智階級對宗教的過時性的鄙夷和懷疑——鄙夷或懷疑宗教不符合「現代」需要。但是現代宗教卻不把下層階級所面對的社會問題當作自己的主要問題，這些下層階級鄙夷與懷疑的則恰恰是這個「現代世界」，因為他們是現代化的受害者。

不過柯克斯以為，後現代將是窮人或群眾的年代；政治與宗教將重新結合。神學不再將是學院的，而是解放運動者的，神學將是政治性的。作為解放神學的後現代神學明白：社會整體不是透過觀念的同意來達成，而是透過社會衝突來達成；神學不再以「信徒／非信徒」的區分來思考，而是以「剝削者／被剝削者」的區分來思考。神學將不再把通俗宗教修改成「科學可信」，使宗教可以被精英階層接受，而是強化宗教使它成為被壓迫者的武器或反抗資源。這也就是說，後現代神學不會太關心本身觀念及論證是否為「真理」，而會關心如何使神學觀念為政治所用。至於後現代神學的資源將不會來自上層或中心，而是來自底層及邊緣，它甚至會被那些完全沒有經歷充份現代化的第三世界所發展出來，當然它也會有混雜、摻雜許多現代及前現代宗教的因子。

從以上簡單的敘述可以看出柯克斯的「後現代轉向」其實還是延續了他在六〇年代的世俗神學的基本論旨，而且也仍然秉持著他一貫的實用主義態度。易言之，世俗神學的揚棄形上學，走向實用的、社會學的精神正是他後現代神學的基調；和世俗神學比較突出的不同則是柯克斯對上帝是窮人的上帝的強調，和對社會平等正義的解放旨趣之高度關懷。

柯克斯的觀點捕捉到八〇年代全世界各地的宗教——政治運動及現象，頗值得參考與重視。但是有些地方，柯克斯卻又似乎認為後現代神學必須經歷現代，必須先居住世俗之城後，才能超越世俗之城，進入後現代。這種想法和他對第三世界在後現代神學中所扮演的角色之看法有點不合，也許尚待進一步的澄清吧。 ■