

灵魂深处闹自由：《与神亲嘴》之二

王怡

第一辑 快乐王子的眼泪	3
爸爸不是那座凉亭.....	3
一个完美孩子的定义.....	4
快乐王子的眼泪.....	6
第二辑 我在为基督写作吗？	7
一：生养与治理.....	8
二、启示与见证.....	9
三、敬拜与偶像.....	10
四、哀歌与赞美诗.....	11
五、在中国文化中表达如下主题：	12
第三辑 我们的无知如此重要	13
我们的无知如此重要：再读《哈耶克文集》	13
你当为哑巴开口：《力阻狂轮——册霍费尔传》	15
我们不是上帝的一个梦：《科学的灵魂》	17
个人主义的印记：评于哥《现代化的本质》	20
自由的传染性——2007 年的阅读片断.....	22
火焰肯定是存在的：读冉云飞诗歌《教堂风琴手》	25
第四辑 在巴黎遇见摩西	28
帕斯卡的芦苇.....	28
诺克斯的塑像.....	29
在巴黎遇见摩西.....	30
所多玛的圣母院.....	32
阿灵顿的天家.....	33
海边的十二使徒.....	35
阿尔玛和莉拉的头巾.....	36
俗称白鹿书院.....	38
我们都是吹牛大王.....	39
第五辑 我们的娃娃	40
在华西坝回望南京：《拉贝日记》	41
苦难来得正是时候：《好雨时节》	43
非洲菊和白玫瑰：纪录片《我们的娃娃》	45
我辈正是蓬蒿人：新编川剧《马前泼水》	47
劳动是其中最黑的部分：电影《二十四城记》	49

第六辑 这是天父世界.....	51
少一个奴隶，多一个弟兄——《兄弟相爱撼山河》后记.....	51
圣约和国度下的自由：《自由的崛起》译后记.....	65
这是天父世界：为基甸序.....	70
像那个孩子，以上帝的事为念：《讲给孩子的圣经故事》序.....	72
赞美是天上的能力：李思琳专辑《奇异恩典》.....	78
作为救赎的诗歌史：自印诗集《秋天的乌托邦》后记.....	79
第七辑 复兴是一个信仰事件.....	83
复兴是自由的成年礼.....	84
复兴就是“回到未来”.....	84
制度是信仰的外观设计.....	85
第八辑 你见过死亡的颜色吗.....	86
残酷的永久标志？.....	87
宗教和人权的信仰.....	88
死刑与民意.....	91
收回死刑复核权.....	92
死刑与人体器官移植.....	93
奥运与赦免.....	94
第九辑 我们一生都在模仿幸福.....	95
我们一生都在模仿幸福：电影《芳香之旅》.....	95
现在正是拯救的日子 电影《东京审判》和《日本沉没》.....	98
劳动是最黑的部分：电影《二十四城记》.....	103
灵魂的钉子户：《阿凡达》.....	105
闭上眼睛就是中国的明天：《十月围城》.....	107
灵魂深处闹自由：《金刚狼前传》.....	111
第十辑 我为什么信仰基督教.....	113
我们不是作家，是人质——在 71 届国际笔会年会上的演讲.....	113
语言、政治和信仰——“如故沙龙”的在线演讲.....	117
我为甚么信仰基督教？——《开放》杂志访谈.....	123
我的跌倒、割礼和神的启示.....	128
我生命中的五个一工程.....	129
第十一辑 《罗马书》13 章与政教分立.....	132
一、政教分立与政教分离.....	132
二、两个国度和良心自由.....	135
三、国家主义与偶像崇拜.....	139
第十二辑 看得见的山上之城.....	142
一、基督徒是一个群体性事件.....	142
二、“会堂”是城市福音运动的焦点.....	144

三、“会堂”对城市福音运动的意义.....	146
四、小结.....	151
第十三辑 改革宗教信仰的公共意义.....	151
一、改革宗的世界观场景.....	152
二、历史和肉身中的平衡.....	153
三、对当代中国社会与家庭教会之场景的认识.....	154
四、改革宗信仰对当代中国五个层面的影响.....	156
第十四辑 宗教自由与中国社会转型.....	157
基督教对政体与公共社会的影响.....	157
当前的政教冲突及其趋势.....	163
家庭教会的登记问题及其他.....	169
白宫会面预备的祷告词（2006年5月10日）.....	178
为陈光诚和被强制计生扼杀的生命代祷（2006-7-17）.....	179
为侍奉中的悔改的祷告（2010年5月26日）.....	180
为国家祷告文（2010年6月4日）.....	181
致杨茂东先生的道歉信：附《我对大陆维权运动的立场》.....	183
第十五辑 为结束 60 年宗教逼迫发出声音.....	189
一、家庭教会是守法的代表.....	189
二、不是政治化，而是政治逼迫.....	191
三、为结束宗教逼迫发出声音.....	192

第一辑 快乐王子的眼泪

爸爸不是那座凉亭

本来不想送孩子上幼儿园。狠了心，要 Home schooling（在家教育）。但育儿周刊的老总说，去年大地震，表现最好的老师，就是幼儿园阿姨。她们一个接一个，把孩子抱出去。是啊，一上小学，说话都像处级干部了，哪还有母爱之光、妇人之仁啊。幼儿园你不来；大学你都敢去？

一时气短，就送孩子去了。张晓风曾问，这个社会，要把一个什么样的孩子还给我呢。诗人鲁西西是基督徒，她儿子一直跟她 Homeschooling，和作家郑渊洁一样，到今天相当成功。许多媒体感兴趣，当做新的天才儿童教育法。其实，这恰恰是一种不准备出天才的教养。就是不把孩子当天才，也不拿他当傻瓜；只是把人当人，把孩子当孩子，把童年当童年。

儿子快三岁了，我这个新丁爸爸有两个最大的感触，第一，他从来就不是我

们养大的，也不靠爷爷婆婆。要创造小书亚的幸福，不靠人类自己。因为他基本上是见风就长，虽然发点烧感个冒，仍然比我的 Windows Vista 系统稳定多了。我们也累，但光靠这点苦劳，小书亚都死一百回了。你看夏天一到，阳台上的植物，就莫名其妙的生长。秋天来了，你说是你浇水浇出来的，有什么比这还骄傲呢。

所以父母的名分太尊贵了，一个活生生的人，居然交给我们照顾。把小书亚的身体灵魂，姑且托付在我的名下。就像评书头一句台词，说暂且把你脑袋留在脖子上，替我保管保管。所以父母的名分也很卑微，夫妻不可能创造生命，夫妻只能传递生命。小书亚来到我们家，我们就是他的管家。他原本是从天上掉下来的，当爸爸是捡便宜，不是苦大仇深。只是人的记性差，生出来的时候叫“天赐”，一满月就是“我的儿啊”。

第二个体会，是当父母就跟当官一样，很容易上瘾。所以天下最容易上瘾的，肯定是当父母官。一上瘾，就太把自己当回事，把自己当成上帝。儿女的旦夕祸福，当爸的都想垄断市场，一切尽在掌握。这和压根不爱儿女一样，都是烂爸爸（小书亚的语录）。不是两种烂爸爸，是一种烂爸爸。掌控一切，不肯放手，骨子头的动机就是不爱。因我爱的，还是自己，包括不可救药地，爱上了“爸爸”这个飘飘然的头衔。

多少冤枉罪，都是做父母的，不当自己是管家，反拿自己当主宰了。我既要尽心，我也要交托。因为这世界不是我的，连小书亚本质上都不是我的。他什么时候生病，你管得着吗；他什么时候好，你也管不着。你尽心尽力去爱，就是本分了。

上周孩子高烧，哭了。我说男孩子不哭，他转头说，对，我没见过爸爸哭。我一听，反而难过了。我儿子没见我哭过，我还算什么父亲。我不就冉冉上升，成了他心头一座挥手的石膏像。我赶紧说，爸爸也哭过。爸爸不是这个家的上帝，其实爸爸常和你一样软弱。

晚上讲故事，我说，就像暴风雨来了，爸爸抱着你，快快跑进一座凉亭。你是小孩子，所以躲在爸爸怀里。但遮盖你的，并不是爸爸，而是这座凉亭。它遮盖了你，也遮盖了爸爸。快三年了，我们和妈妈一起，坐在它的荫下。爸爸不是施恩者，爸爸和你一样，都是感恩者。

写于 2009-9-21

一个完美孩子的定义

有一次婚姻辅导，讲员说，不要寻找完美的妻子或丈夫。要么根本没有，要么你一配上去，就不完美了。其实，一个完美妻子的定义，就是她有一个完美的丈夫。一个完美丈夫的定义，就是他有一个完美的妻子。换个说法，就是你的妻子，配得一个更完美的你。所以完美不是挂在橱窗里的消费品，完美的意思，就

是彼此成全。

我听了，心头咯噔一下，想起我的孩子。当初在产房外面，我的要求很低，只要和其他孩子一样，不多一样，也不少一样，就满足了。随着他摸爬滚打，越长越大，我的欲望就越来越强。我的孩子要比人乖，要比人帅，要比人家早一个月说话，早一个月拉屎，早一个月背唐诗，才让我踏实。难道我对他的要求越来越高，就意味着我越来越爱他？

如果夫妻的意思，就是彼此成全，父子的关系，难道不也是如此吗。我若越来越爱我的孩子，就应当对自己的要求越来越高，而不是对他的要求越来越高。指不定谁成全谁呢。

两年多了，有时和孩子四目相对，就像是一个新手，望着另一个新手。面对层出不穷的新状况，大家都有些尴尬。他能说上三五句话，已经很溜了，但还不会区分人称代词。当我说，爸爸给你讲故事，他也说，“爸爸给你讲故事”。我忽然发现，原来和孩子一同经历这个分不清“你我他”的阶段，是有特别涵义的。到底是他在学我，还是我在学他呢？是他的主体意识，尚不能与外在的世界分离；还是我的自我意识已过分强大，过于和这个世界分得太开，所以需要他的天真，来提醒我的老油条？

结果有一天，当我听到小书亚把“你”和“我”分开时，心头反而有些痛。就像妻子生产一样，终于有个家伙，从“我”里面分出去了。我对妻子说，我才体会了你怀孕生子之苦。我和孩子在“你我不分”中怀胎九月，今天终于落地了。我这一辈子，再也不会重新经历，和他在主体意识里如胶如漆的这一段了。

所以我感恩，不但是他长大了，其实也是我长大了。他过的每一天，我也在过。每一个段落里，他都在成为我的儿子，我都在成为他的父亲。唯一的区别是，他努力的时候，他并不知道。而我知道的时候，往往并不努力。

我对他的要求太多，对自己的要求太少。就像考公务员一样，他要成为我儿子，必须要过五关斩六将。而我成为他父亲，却是开后门进来的。具体来说，就是靠他妈的关系混进来的。

所以这个儿童节，我要忏悔。他做儿子两岁半了，我做父亲也两岁半了。他去上幼儿园，我去上哪里呢。我对书亚说，爸爸要送你一份最好的礼物。他说，“车车”。我说，不是，我要把自己送给你。因为你配得一个更好的父亲。我多么渴望你是一个完美的孩子。为此，我要把一个更好的自己送给你。

可能他听不懂，可能他听得太懂了。所以略带羞涩地，嘿嘿的笑。就算我说要送月球给他，按他的智力，也会屁颠屁颠的高兴。但我说要把一个完美的父亲送给他，他好像一眼就看穿了，这是一件不可能的事。

是啊，我也承认不可能，但我愿意尝试。祈求上帝帮助我，叫我在今年儿童节许下的这个愿望，超过我这一生对孩子的任何期许。

2009-5-27

快乐王子的眼泪

又读了一遍王尔德的《快乐王子》。王子有蓝宝石的眼睛，黄金的面颊。王子的塑像，甚至高过了教堂的尖顶。他俯瞰城中的不义与贫穷，流出眼泪。一只燕子帮助他，将蓝宝石和身上的黄金，衔去，给了困苦的人。

巴金在抗战时的陪都，译了这篇童话。他说，“在英文中找不到能够与此相比的童话了”。就像路易斯在二战伦敦的废墟中，写出《纳尼亚传奇》。

每个时代，都有写一篇童话的权利。每对父母，都有讲一个童话的责任。将那永恒的故事，说了再说。

我心底，也一直喜欢童话，又害怕真正的童话。所以给孩子讲童话，很容易脸红。怕自己配不上那个童话，怕在那个童话面前，父母的理想显得无地自容。

真正的爱，是有血有泪的爱。因为爱最终与审判有关。爱的实质，就是赦免；赦免一个不能与爱相称的世界。当一份工作辜负你，当一个伙伴欺负你，你付出的，多过对方应得的那一部分，就是爱。爱就是不公平。一个公平的世界，不需要爱，只需要交换。恰恰是不公平的世界，才渴望被爱充满。

孩子的成长，一定是先看见不平，再看见爱。譬如先看见两个不平等的苹果，再看见自己心中的念头。一个被创造的世界，也一定是不公平的。当施救者伸出手去的时候，被救的人已一无所有。又如婴儿，需要父母随时的给予和照顾。如果孩子一生下来，就像父母那样有力，爱就是奢侈品，而不是必需品。

换言之，爱就是投入与产出之间的鸿沟，爱就是对回报的不确定性的冒险。爱首先要处理的，是对不公平的现实的谅解。

这是为什么西方文学中最好的童话，都关于爱。而关于爱的童话，都不可避免地关于灾难、饥饿和死亡。元旦，陪孩子去看了《白雪公主》，有阴谋、有死亡、有背叛。孩子若不知道这些，孩子就不真正知道爱。

我们的童话肤浅，因为我们不敢让孩子接近那有血有泪的爱。

我们不敢，因为我们自己不信。

一个不信的世界，怎么可能有童话。一个不信的父亲，怎么可能不脸红地给孩子讲童话？

爱是真正的童话，爱是没有惧怕的舍弃。朋友说，他给5岁的女儿讲《快乐王子》，她激动得无与伦比。我们的世界，因罪而堕落，又因爱而存留。不然，我们怎么鼓掌欢迎，我们的孩子正一步步踏进这个世界。童话里，快乐王子舍弃了最后一块黄金，燕子也死在他旁边。上帝对一个天使说，“你去，把这座城里最珍贵的两样东西带来”。

天使带回了那只死鸟，和快乐王子无法被熔化的铅心。

王尔德写到，“上帝说，你的选择对极了。因为在我天堂的花园里，小鸟可以永远放声歌唱，在我黄金的城里，快乐王子可以尽情的赞美”。

去年，书亚的外公去世。我们特意带他，经历了安葬与追思的整个过程。妈妈抱着他，和唱诗班两个姐妹，缓缓地唱，“野地的花，穿着美丽的衣裳；天空的鸟儿，从来不为生活忙”。书亚看着妈妈流泪，他也忍不住了。我说，外公已经离开了。他问，那他还回来吗？

我说，不是他回来。是我们将来要去看他。

孩子就哭了。我说，亚亚，今天对你来说，是一个特别的纪念日。你一生下来，就哭泣。你一生下来，就为自己哭，为你的自我中心，为你想要的玩具。但今天，你开始为爱而哭。

在爸爸讲的童话里，你知道吗，唯一能改变世界的，只有快乐王子的眼泪。

2010-1-8

第二辑 我在为基督写作吗？

2008年12月13日 创世纪文苑 洛杉矶台福神学院
感谢洪晓寒姊妹根据演讲录音整理

我是成都人，有人说成都人很难信主，因为成都的天是那么灰暗，那么低沉，所以有句话叫“蜀犬吠日”，狗看见太阳出来就叫唤。我第一次唱那首赞美诗：“天离地有多高”。我就嘀咕，说天离地没有多高啊！

信主之前我一直写作，我是一个公共知识分子和法律学者，关注最多的是公义、自由和民主，好像一直在忧国忧民。所以，以前的写作主题都是公义与自由。当你相信你所说的，自己就好像是公义的代言人。这里有一幅画，是希腊的正义女神：一手拿着剑，一手拿著天平，但却蒙着眼睛。蒙眼表示谦卑，表示自己本来不配站在那个位置。一个非基督徒的理想主义者，很难不以为自己是公义的代言人，不以为自己在行公义，好怜悯。所以，以前的文字都很硬，很尖刻。自己的自义和骄傲难以被打破。后来我在瑞士洛桑的高等法院，看到一幅标题为“公义使列邦高举”的油画：这是希腊的正义女神在经过基督教洗礼之后的面貌。她一手拿着天平，一手也拿剑，但是剑尖下面指着一本书，就是圣经。2005年，我和妻子去瑞士，在日内瓦的圣三一教堂里，我们跪在那里祷告，这幅照片象征着我生命的顺服，从此在基督里重新寻找写作在我生命中的意义。这是一个很大的破碎。今天，我很感谢神，能跟大家分享信主前后，在写作里的更新、破碎和挣扎。也多少有些反思。

先介绍一下我的作品。第一本书《载满鹅的火车》，是一本电影随笔。第二本书《不服从的江湖》，一本思想随笔集。第三本叫《美得惊动了中央》，从书名可以看出，这几本书有多么桀骜不驯。第三本是自己印刷的，邮寄时新闻出版

署查封了 800 多本，当真惊动了中央。信主后，我的第一本书是法学专著，《宪政主义：观念与制度的转捩》。这是从圣约的观点来试图重新理解宪政主义，思考为什么有法律？这是我信主后在专业上的一种表达，希望在信仰中来更新对国家、法律和政治的理解。《与神亲嘴》也是自己印刷的，是我信主三年来，面向自由知识分子谈论基督信仰的文字。因为我是从自由主义者过来的，对国内的自由知识分子有深厚的负担。《天堂沉默了半个小时》，这本书的副标题是电影中的信仰。我在国内一家主流周刊上的专栏，通过电影这一文化产品来传递信仰之光。开始写时，妻子有些担心，说每一篇都涉及信仰，会不会被接受。但奇妙的是，这些非基督徒的编辑们，却评这个专栏是他们的年度最佳专栏，很多读者说他们买这份刊物就冲着这个专栏。我很感谢神，神在松动人心，预备万事。通过我卑微的写作，让更多读者读到基督徒对信仰的公共表达，和对文化的介入。《自由的崛起》，这是我去年翻译的一本学术著作，关于 16 世纪到 18 世纪，加尔文主义对瑞士、苏格兰、英格兰、法国和美国五个国家的立宪政体的影响。

接着我从五个方面来分享：

一：生养与治理

信主前，我是坚决不要小孩的人。理由是我的爱太少，我里面的爱是有配额的，给妻子一部分，给自己一部分，再留给父母，所剩无几了。其实我看不出生养、就是生命的生生不息到底有何意义。孔子所谓：子在川上曰，逝者如斯夫，到底有什么意义。我在本质上对此绝望。但这里便有了一个公共生活与个人生活的深刻断裂。一方面，你作为知识分子，忧国忧民，高谈自由民主，一方面你却不想、不敢、不愿要孩子。那么这个国家的未来，到底和你有什么关系？你到底是为国家还是为自己呢。不想生一个孩子来爱的人，却说爱我的同胞，你不脸红吗。许多年来，我就活在这样一个深刻的断裂中。这一断裂，使我所写、所做的一切，在本质上都是假冒伪善。

直到信主后，我也一度断章取义，看到一处经文讲：你这不生养的，要高声欢呼。所以我高声欢呼，说上帝批准我不生孩子。但在 2007 年父亲节前夕，神奇地改变了我。那一周我准备父亲节的讲章，我没做过父亲，我也觉得我的父亲不怎么样。我以前不知道怎样做父亲，因为我在地上没看见过父的典范；我也不知怎样做孩子，因为我在地上也没有看见过子的典范。当我预备到某一部分时，圣灵的大能改变了我。周六晚上十点，我转过头来，心血澎湃地对妻子说：我已没有阻拦了，我们可以要一个孩子吗。我妻子就流泪了。第二天我在教会证道，告诉大家。他们都说：是真的吗。因为他们都知道我是顽固的丁克一族。如今，我们的孩子一岁零八个月了。我们给他取名王书亚，也是我现在的笔名。

有句话讲：男人写东西跟女人生孩子一样难。因为写作跟“生养众多、治理这地”的使命有关。一个不想生孩子却要写东西的人，实在是很奇怪的人。当我有孩子之后，我才真正看见写作的意义。我的写作与我的个人生命、也与公共

理想才在基督里，被他的宝血连接起来了。我看见，写作对我来讲就是生养和治理。就是透过写作，神借着这些卑微的器皿，赋予我们以信仰更新文化、以福音牧养大地的使命。这一个领受，对我来讲是非常美好和深刻的属灵历程。我也才真正体会到为什么写作跟生孩子一样艰难而尊贵。

中国传统讲求的是立功、立言、立德，走“三不朽”的道路。对书生来说，“立功”不太有机会；“立德”又很难，只有“立言”的成本最低。所以国内手机短信很发达，因为发表的欲望对每个人来说都是一种诱惑。信主之后，我慢慢自省，看见写作是知识分子拜偶像的主要方式之一。写作，是一种最接近于创世的模仿行为。我们写作时，感觉就如神一样。因此，我常常问自己，我真的在为基督写作吗？我真的已经与偶像式的写作割袍断义了吗？

捷克作家昆德拉讲过一个故事。有个人在海边，当他看到神创造的世界是那么美好，看见落日那样辉煌，他感动地流下了第一滴泪。然后，他被自己流出的第一滴泪感动了，流出了第二滴眼泪。也就是说，他被自己的感动所感动了。你看，别人都在打麻将，我却在看落日。其实，人的写作就这样被分为了第一滴眼泪的写作，和第二滴眼泪的写作。拜偶像的写作是第二滴眼泪的写作。这是很大的试探。对越有恩赐，从属世的眼光看越有成就的人来讲，越容易落入这种试探。

二、启示与见证

基督之前，有两类的人类写作。一是领受特殊启示之后的表达，就是旧约的文学。二是没有听到特殊启示，但在普遍启示里面仰望、呼唤，在那里向上揣摩。这里面良莠不齐，龙蛇混杂。柏拉图和老子都在这一写作的高峰上。他们没有听到上帝关于救恩的启示，但他们的呼唤与揣摩，都惊心动魄，都有对被人的罪所遮挡的上帝隐约光芒的敬畏。

基督之后对人类写作构成了挑战。因为基督来了，死而复活了。因此一切写作都不能不面对这一事件。人类的写作也分为了两类。一类是相信基督的写作，是为“我们也见过，也信”的真理作见证。基督之后，人类所能写出的最伟大的作品，就是见证，也只能是见证。

第二类就是对此无知的写作。对不信基督的人来讲，他的一切文字，仍然停留在揣摩与呼唤的洞穴里。当基督以道成肉身的方式，在人间宣告了救赎之道。从此一切不相信基督的写作，在本质上都是假见证、假先知，也不可避免地是落入偶像崇拜之中的写作。基督之外的写作，唯一的价值，是罪人对绝望、黑暗和罪性的刻骨铭心的描写。但当一个非基督徒作家，无论他多么优秀，当他试图对人的命运、结局、出路与梦想，多说一个字的时候，他都是在另传一个福音。因为罪人的最高智慧就是老子所说的，道可道，非常道，然后闭嘴。所以除非你不开口，一开口就只有两种，要么指向基督，要么崇拜偶像。

基督到来之前，人类的作者中间，有许多思考与呼唤，都值得我们尊敬并吸

收。但基督来过之后，所有非基督教的哲学家、作家和教授们，他们试图描述的那些体系、思想和图画，尽管在人看来不乏洞见，但他们的一切写作加起来，都是假先知的写作。因为凡是不曾以信心回应基督十字架的写作，都不过是在人类的历史上作伪证。

今日世界的文化，就充满了这些东西，包括各个艺术层面，也包括世俗心理学。这些假先知的写作，宰制着这个世界大多数人的价值观。甚至包括基督徒。比如有位独身的姊妹，她去看医生。医生说，我给你开的药方都没有用，你只要结婚，什么忧郁症都好了。你看我们的世界充满了假先知，连医生都在砸牧师的饭碗。我们为什么写作，我们的写作要从中脱颖而出。我一位朋友对我说：你的文章固然好，但太保守，处处都要谈耶稣。我说，我希望大陆有更多保守的基督徒都加入写作的事奉，并靠着恩典，在生命和真理上日日更新。有一次，我跟一位慕道友说：什么是我的信仰呢，我并不是相信一位我的神。我相信的是“我的神就是你的神，那怕你不信神”。我的一切写作，都是要彰显这个信仰。并在这个信仰中去描述世上的一切。

换句话说，在基督恩典里的写作，是第一滴泪的写作；在基督恩典之外的写作，是第二滴泪的写作。在基督复活之前，人类写作的最高范式是启示。没有一种写作，可以超过旧约先知的写作。而在基督复活之后，人类写作的最高范式是见证。但没有看见，怎么作见证呢。所以一切不相信基督的作家，都误以为自己仍然在“启示”的范式下写作。就如犹太人仍然在等候弥赛亚，结果现代写作在本质上都是在“等待戈多”。这就是我说非基督徒的写作都是假先知的意思。

我说的见证，是以非常丰富的表现形式呈现的。包括虚构文学。但最打动我的是仍然是非虚构的见证式写作。东正教徒索尔仁尼琴能在俄国写出《古拉格群岛》那样的好作品，我们中国的新教徒也应当如此。我不是贬低虚构文学，基督之后的虚构文学，在本质上也是对十字架事件的真实见证。

三. 敬拜与偶像

首先，写作是一种敬拜方式。《诗篇》33.3 说，“应当向他唱新歌，弹得巧妙，声音洪亮”。有一次，我在发烧中作梦，梦见自己写了很美的句子。在梦里，我祷告，说神啊，你可别让我早晨起来忘了这些句子。结果醒来后，我还是忘得干干净净。我想主的心意，是让我深刻体会到，我写过的最好的东西都不是我自己的，而是从圣灵来的。有位朋友曾问我：可不可以引用我的文字。我开玩笑说，当然可以。因为凡是造就人的部分，都是从神而来的，我没有版权。凡是错误的和不造就人，那可是有版权的，是我自己的。

信主前，写作对我来说，是一种很骄傲的资本。甚至就是一种自我敬拜。现在，写作慢慢变成一种谦卑的领受，结果写作变得更美好了。写作对我来说，是灵修，是敬拜，也是一个破碎和攻克己身的过程。过去两年中，还有几次，我已写好的文章因为电脑故障，完全找不回来了。我几次经历最深刻的沮丧，然后甘心乐意地承认，凡是好东西都不是我的。我完全不可能再写出一模一样的文字。

因为写作是一种敬拜，除非你再次来到主的宝座前，再次为你的写作低头祷告，再次在写作中举起手来。

其次，写作是一种传道的方式。清教徒时代，荷兰的改革宗教会曾有一个会规，所有会员要翻译或写文章，都要跟教牧团汇报。写完之后，要由牧长团审阅。这就是说，写作是神圣的，写作就如同牧师站讲台一样，是圣言的执事。我们现在不这样了，牧师的讲台不能随便站，写作却是完全自由的，一个基督徒想怎么写就怎么写，不需要谁来批准。我不是建议要回到这个教会法规去，而是希望每个基督徒写作者，都自己审查，认识到写作即传道。没有呼召，怎能传道呢。不知道，怎能传道呢。但今天我们对写作的态度过于自由主义和个人主义，换言之，就是压根不打算对我的文字会对别人灵魂造成的影响负责任。

我说写作是拜偶像的方式。我的体会，自我、道德、名利、审美、民族、国家，都是容易陷入的偶像。譬如华人的敬拜诗歌中，总有太多过于看重民族、国家的情结。这是个很大的偶像，与教会的国度化相左。《诗篇》137: 6 说，“若不看耶路撒冷过于我所最喜乐的，情愿我的舌头贴于上膛”。有首歌却这样写道：“中国啊，中国，若我忘记你，宁愿右手忘记技巧；中国啊，中国，若我忘记你，情愿舌头贴于上膛”。这首歌曾使我很感动，后来却意识到，这正是一首第二滴眼泪的诗歌。民族国家的意识形态，取代天上的耶路撒冷和基督的国度，成为了最大的偶像。就如丁光训著名的“椭圆论”，说我的信仰有两个圆点，一是基督，一是中国。近年梁燕城博士有个流传的“父母论”，说上帝是父，中国是母。这和丁光训的三自神学如出一辙。但是对不起，我只知道从初代教会以来，不以教会为母的，就不能以上帝为父。很多知识分子都很难超越民族、国家的观念。包括审美。蔡元培说，用美育来替代宗教，提升民族的素质。许多艺术家也这样讲，艺术就是他的神。这种种观念，潜移默化地融在我们基督徒的思想中，我们必须以整全的信仰，去不断归正和梳理我们自身的文化和教会的意识形态。

512 大地震后，北京三自教会的牧师带着会众，在教会门口举行国旗降半旗仪式。三自会是把爱国放在爱神之上，扰乱政教关系的。但实际上，可怜我们家庭教会，甚至一些海外教会，在教会的意识形态上也没有太多差别。每个基督徒作为公民，当然可以参加升国旗仪式，表达自己的爱国情感。但这绝对不是牧师、不是教会要做的事情。但这种民族国家的偶像，却对“属中国的基督徒”有着深入骨髓的影响，也支配着华人基督徒的写作。

四. 哀歌与赞美诗

写作是一种悔改的方式。信主后最打动我的，是大卫诗篇里所经历的痛苦。如《诗篇》42.3，“我昼夜以眼泪当饮食。人不住地对我说，你的神在哪里呢”。我信主前写的诗，就充满了寻找真理的一个挣扎过程。信主后，读到诗篇 84: 6，“他们经过流泪谷，叫这谷变为泉源之地。并有秋雨之福盖满了全谷”。这也是我们教会名称的来源。我觉得这是人类史上最美的诗歌。我写了篇文章《从哀歌

到赞美诗》。其实赞美诗在中国诗歌里是一个空白，但中国诗歌里其实也没有过真正的哀歌。真正的哀歌是在对己罪的悔恨中写出来的，所以，写作是一种悔改的方式。不需要悔改，就不需要写作。

信主后我在写作上一个最深的领受，是对写作者这一身份的悔改。《诗篇》5:9 说，“因为他们的口中没有诚实。他们的心里满有邪恶。他们的喉咙，是敞开的坟墓”。这节经文深深地抓住了我。有一次整理文稿时，我发现自己已经写下超过 200 万字。这让我很害怕。这就是知识分子白纸黑字的罪啊。你干吗要写呢？如果卖了 200 万斤猪肉，我想罪还不够大，因为就算肉里掺假，也不会影响人的灵魂得救。但你写下每一个字，却都是在作见证，或者作假见证，都是在造就，或者是拆毁。绝对没有第三种既不造就、也不拆毁的文字。我就跪下来请求主帮助我，先对写作悔改，再对写作恐惧战兢，然后让我在写作中经历到神恩惠福音的同在。

但基督徒写作者很容易跳过哀歌，直接传福音，每当希望分享神的爱时，就想写赞美诗。就像传福音时，我们总想分享信主的喜乐，却难以将自己的软弱、挣扎和黑暗，都委身给我们传福音的对象。基督徒是古往今来的中国人里面，生命经历最深刻、内心挣扎最惊心动魄的人群。但我们写出来的文字，却仍然缺乏这一生命体验的深广。在汉语中，最缺乏的是刻骨铭心的哀歌和忏悔。我们不忏悔，谁在汉语中忏悔呢。我们不发哀歌，谁在汉语中发哀歌呢。基督徒应当与这个世界分享我们从哀歌到赞美诗的经历。基督徒可以写出最好的哀歌，让世人看见天与地有多远，我们的罪孽忧伤和天父的圣洁慈爱就有多远。当这个辽阔的空间被描绘出来时，基督的道成肉身，才那么夺目。

我们要写什么——

为汉语文字，写出最彻底的哀歌，哀到让人扎心。

为汉语文字，写出最伟大的忏悔录。

为汉语文字，描述出最完整的圣经世界观。

为汉语文字，写出最敬虔的赞美诗。

五. 在中国文化中表达如下主题:

我们的写作，当以信仰进入文化，刺入中国人心灵世界和价值观的深处，去撕开那些潜在的偶像，打通那些灵魂苦旅上的穷途末路。

我个人的体会，试着提出以下几个契合中国知识分子心灵世界的主题。

1、从苏武到摩西。这是流浪的主题。包括 64 一代民运人士的流浪，都仍然是苏武式的。还没有走到摩西，真正的旷野在前面，流浪者还不知道自己在哪里流浪，为什么流浪。

2、从逍遥到拯救。这是刘小枫早年提出来的。怎样从逍遥走到拯救，从佛道走向基督，从泛神的自义走向一神下的顺服，这是自由的主题。基督教将全面挑战中国当代知识分子的自由观。

3、从普罗米修斯到十字架的基督。这是救赎的主题。普罗米修斯代表着知

识分子的悲壮观，和英雄主义的自我期许。以及传统的澄清天下、解民于倒悬的士大夫情结。五四之后，普罗米修斯的形象，成为有责任的中国知识分子的 LOGO。唯有十字架的基督，能够破碎这一 LOGO，又能医治这一破碎。

4、从死亡到复活。这是生命的主题。复活从来不是中国文化的母题之一，甚至连死亡都不是。但一定要经过死阴的幽谷，才能带进来复活的盼望。只有从中国文化中的哀怨、哀伤、哀恸，走向真正的哀歌，死亡的意义才能真正被凸显出来。

最后，我想补充分享一点，是基督徒写作中的急迫和焦虑。我自己常常很急迫，希望在公共领域里表达信仰，但时时受制于语境，以及政治、社会的冲突，更加受制于文字表达与个人灵性生命之间的落差。这种焦虑据我观察，在大陆的基督徒知识分子中是普遍存在的。我信主时间不长，反思不够，生命需要成长，老我也在不断破碎。虽然信主后写了几本书，但真正为基督的写作还没有开始。我希望，十年，二十年后，有真正蒙神喜悦的作品。因此基督徒的写作过程，也是一个成圣的过程，唯有在写作中经历恩典，才能医治急迫和焦虑。这一过程将持续到见主面的时候。我祈祷在那时候，可以确定有一些合神心意的文字。

第一次读到 C.S.Lewis 的作品时，特别感动。我向神祷告：求主赐下中国的 C.S.Lewis。杨腓力在《克里姆林宫的钟声》一书中讲到，苏联解体之后，他看见俄国人成群结队地到教堂受洗。就问其中一位排队的人：“我以为基督教早就在俄罗斯消失了”。那人这样回答：“只要我们的书店里还在卖托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的书，基督教就永远不会从这个民族的记忆中消失”。

我们需要属基督的中国人，需要中国的 C.S.Lewis、托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基，也许不是我们，而是下一代。但神给我们的异象和呼召就从今天开始了。盼望我们大家彼此激励，走在这个属天的异象中。

谢谢。

第三辑 我们的无知如此重要

我们的无知如此重要：再读《哈耶克文集》

这样的书值得一版再版，因为一转眼孩子们又戴上了红领巾。有些书的再版速度如果低于教科书，社会的根基就开始摇晃。哈耶克的珍贵，不是他提供了一些被割裂在经济学、政治学乃至心理学中的智慧。而是说，他在一个二元论或多元化的哲学传统中，描绘出了一个整全的宇宙与社会的图画。在一种理性崇拜和国家崇拜的时代精神中，他的一切洞见，都建立在一个亘古而常青的反思上，就是我们的无知如此重要。

在哈耶克之前，欧洲大概有两种整全的世界观，一种以笛卡尔的唯理主义的

和机械论的世界观为典范。一个最形象的对宇宙社会的譬喻，就是一台精密无比的钟表。笛卡尔说，连上帝的一切作为也必须符合人所认识的理性。听起来有些过河拆桥的意思。于是，自从有天地以来，一切的自由与秩序，都是人的理性设计与行动的产物。用斯宾诺莎的话说，“所谓自由人，就是完全遵循理性来生活的人”。依此类推，一个自由的国家，就是一种完全遵循理性去筹划的统治。

另一种世界观以加尔文的预定论为典范，相信宇宙与历史的背后，必有一种超越的、高于人的智慧的设计和护理。上帝预知并预定一切，然后透过人的理性、意志与情感，使一波三折的历史得以展开。

在哈耶克的时代，加尔文主义在西方几乎被抛弃，笛卡尔主义不可一世地笼罩着世界。从绝对的科学主义到绝对的法律实证主义，从绝对的个人主义到绝对的国家主义。从绝对的民主到绝对的极权。从砸烂旧世界的暴力革命，到筹划一切的计划经济。这些观念与实践，使 20 世纪成为一条激进的“通往奴役之路”。哈耶克并不相信一个至高全能的上帝，但他终其一生都反对一个至高的国家，一个全能的政府，和一个理性主义的人。哈耶克认为，“实际上还有第三种可能性”，人类大多数值得我们珍惜的秩序，都是“人之行动而非人之设计”的，一种“非意图的结果”。

举例说，我们知道汽车、电灯是谁发明的，但一些更重要的事物，如市场秩序、有限责任、保险制度、互联网和道德秩序，甚至国家的起源，民主的渊源，都不是人“发明”的。因为“发明”是一种理性的和预先的设计。这一切当然是人努力的结果，却不是人刻意筹划的成就。因此哈耶克坚决反对希腊和东方哲学中的二元论传统，即认为自然与社会、身体与灵魂是两个分裂的世界。按哈耶克的立场，如果我们找不出一个“互联网之父”或有限公司的发明人，我们就可以说这两样东西既是“人为”的，也是“自然”的。一旦否定了人的理性可以设计和预定一切，整个宇宙就成为了同一个世界。

如果把哈耶克的“非意图结果”，与亚当·斯密的“看不见的手”联系起来，就能看见哈耶克从上个世纪三十年代起，一直在阐述和捍卫的那个世界，以及他到底在反对什么。正是这一“自发演进秩序”，把哈耶克关于经济学、历史学、政治学、哲学及心理学的种种思考，组成了一幅完整的图画。也使这本文集是一本具有整全性视野的文集，而不是一个零散的选本。哈耶克的单本文集，大概有冯克利先生译的这本，及邓正来先生译的一本。对一般读者而言，冯本的篇章与篇幅也许是更为精当的。

在哈耶克看来，由于我们对人类社会的“非意图结果”的无知，因此经济学的意思不是为每个人安排幸福的生活，而是在一个非均衡的、边际的、动态的甚至心理的市场秩序中，去确保个人自由选择的边界。法律的意思也不是去设计一种完美的国家秩序，而是去发现、尊重和保守自由生长的规则。法律在某种程度上是否定性的，是对人性骄傲的抵抗。正如自由主义也是否定性的，自由的全部含义就是反对强奸，而不是定义一种自由生活的真实内涵。所以自由主义不是欧陆式的对世界的全面激情，而是英国式的受法治约束的，“一种更为明确的政治学说”。同样，政治学的意思是“对最高权力进行限制”，而不是为最高权力加冕，把任何个人、政党和国家送上一个至高全能的宝座。

在世界对他几乎充耳不闻的几十年中，哈耶克仍顽固地解构着那些受到理性主义支配的、充满“理性的僭妄”的历史神话，直到晚年声名远播。如“计划经

济”的神话，“早期资本主义罪恶”的神话，“社会契约论”和“人民主权”的神话，“民主至上”的神话，“生育控制”的神话，及“社会正义”的神话等。

面对无知，人类可抓住的坐标大概有三个，一是因无知而谦卑，回到一个演进式的而非建构式的人的本分上。二是因无知而尊重传统，因为所谓传统，就是一切非意图结果的总和。三是因无知而信靠，即相信造物主的善和主权，对人类一切非意图结果的涵盖。哈耶克选择了前两个，尽管他说我不是你们理解的那种保守主义者，但他正是保守的自由主义的典范，我们可以质疑传统中的某一部分，但“我们决不能在同一时刻质疑和颠覆所有的传统”。

尤其是道德秩序的传统。哈耶克说，人们用“社会的”这一模糊不清的价值观，日益取代了“道德的”的价值观。这导致了最近一百年来人类在政治观念上极大的堕落。然而，不但建构的理性靠不住，演绎的智慧同样靠不住。当哈耶克年老的时候，有一位不知趣的记者问他，为什么当年狠下心来抛弃妻子，转而与初恋情人结婚。以致你最好的朋友都因此与你绝交。他沉默了很久，然后承认说，“我知道这样做不对，但我心里有一种强烈的冲动，一定要如此”。

这就是为什么我们的无知如此重要。人不能靠着理性生活，也无法按自己所说的那样去生活。哈耶克推崇的英国的普通法宪政主义，其实最了不起的，不是他们发现了自由的规则，而是他们竟然顺服于那些规则。哈耶克的立场只能解释前一个问题，不能解释后一个问题。就像他解释世界的时候令我们高山仰止，解释自己婚姻的时候却和我们一样忧伤。

哈耶克的“非意图的结果”，其实与加尔文的预定论只有一墙之隔。缺乏的只是克尔凯郭尔说的“信心的一跃”。但他的观念却是笛卡尔世界的最锋利的敌人，甚至仍然是我们大多数人的敌人。我想这是最好的理由，为什么这本书应该一版再版。

2007-5-22

你当为哑巴开口：《力阻狂轮——朋霍费尔传》

对中国读书界来说，朋霍费尔的《狱中书简》和《作门徒的代价》早已脍炙人口。但他的形象多少被简化为了另一种类型的斗士。作为20世纪著名的新教神学家，一个非基督徒很难把他的信仰，放回他所在的那个世界的恰当位置去理解。但作为一位身体力行，反抗希特勒的思想家，一位在旷野中吹响角声的先知，每个曾在20世纪活过的知识分子，也很难不由衷敬重他。不管怎样，这个人以生命见证了那个最黑暗的世代。无论你是否基督徒、是否知识分子，是否犹太人或雅利安人，读完这本传记你都会说，感谢朋霍费尔，在那个时刻没有让人类交白卷。

我一直想了解，朋霍费尔牧师决意参与抵抗运动的那些细节和脉络。在1934

年，有人问他，如果德国发生战争，你会怎样？他回答，“我将祈求上帝给我力量不拿起武器”。他主张教会用“文明的不服从”的和平主义方式，去阻挡独裁者的脚步。因为“任何战争准备都是基督徒不允许的，爱不允许拿起剑来面对一个基督徒，这样做同时等于谋杀基督”。他希望像祖母那样，穿过冲锋队的警戒线，去一家犹太商店。说“我爱在哪里买东西，就在哪里买东西”。这一年他也希望去印度拜访甘地。甘地回信说“您可以住在我这儿，因为我已经不在监狱里了”。但这两位 20 世纪的伟人最终还是缘慳一面。如果朋霍费尔去了印度，他会最终放弃基督的和平主义，拿起剑来参与叛乱计划吗？

也许这本传记不能完全给你提供答案。尽管对他童年时代的描述，帮助我触摸到这一颗谨慎和坚决的灵魂。朋霍费尔的父亲是一位谨严的精神科医生。像多数德国市民阶层一样，家庭中充满了节制、权威和对国家的热爱。“苦涩的父子关系”使他的童年不像我们那样草长莺飞，而具有一丝不苟的方向性。一战的爆发，亲族中的阵亡者，使少年朋霍费尔每个夜晚清醒的躺在床上，尝试着想象死亡和永恒的意义。当时的德国在民族国家的理想下，充满对死亡的浪漫化。这个 10 岁的男孩一面梦想着“美好而敬虔的死亡”，一面又在每个夜晚闭上眼睛时，对死亡满怀恐惧和退缩。仿佛他的一生都在为最后的殉难作准备。

朋霍费尔是一位活出来的神学家。他以坚决的态度面向法西斯，也面向教会的问题。问题之一是信仰与政治的关系。德国属于新教的路德宗，凡是路德宗教会，都有程度不一的政教合一传统。不像加尔文宗和清教徒那样强调政教分离。希特勒上台后，德国变成了“一个民族，一个帝国，一个元首，一个教会”。当帝国主教穆勒向希特勒致敬时，朋霍费尔提出了抗议。希特勒干预教会选举，把反犹政策强加给教会时，他和上千名牧师一道签名，宣称“顺从神不顺从人”。他辞去了牧师职位，发表演讲说，“教会没有权利将国家的资源占为己有。但当国家将基本人权置于法律之外时，教会也不能置身于政治之外”。这就是他对教会与国家关系的新的立场，也是一个更倾向于加尔文宗的、符合《圣经》的立场。

问题之二是信仰和世界的关系。朋霍费尔猛烈的批评“廉价的恩典”，一方面教会热衷于向世界推销打折的福音，以至当世界陷入绝境时，教会也变得一文不值。另一面是在苦难面前关起门来的敬虔生活。朋霍费尔相信真正的跟随基督，就是进入世界，与哀哭的人同哭。他说，“‘你当为哑巴开口’，今天的教会到底还有谁知道，在这个时代，这已是圣经最低的要求”？他甚至如此宣称，“只有为犹太人发出呼喊的，才能够高唱圣歌”。因为“追随基督在今天只剩下了两样，就是祷告和在人群中行公义”。

朋霍费尔的生，见证了与钉十字架的上帝一道受苦。他的死则充满了对复活的基督的信心。尽管他在《狱中书简》中更多强调了前者，对上帝的主权不像改革宗那么坚信，因此和他深受其影响的卡尔·巴特一样，显得颇有存在主义的色彩，和新教改革宗在“文化使命”下谈论的基督徒的社会担当，就有许多差异。我想这是他最终拿起剑来的原因之一，也是他能被二战之后的主流知识界广泛接受的原因之一。不管怎样，如台湾学者曾庆豹所说，中国思想史的列传中，你找不到与朋霍费尔的精神品质相似的人。我们敬佩他的生与死，但他对自己的生与死的看法，只能在另一个遥远的世界中被理解。

《力阻狂轮——朋霍费尔传》，(德)温德(Wind, R.)著，陈惠雅译，四川人民出版社 2006 年 12 月。

我们不是上帝的一个梦：《科学的灵魂》

最近的《时代》周刊，一篇纪念文章说，对爱因斯坦而言，不是神迹，而是“神迹的缺乏”，是上帝掌管这个世界的证据。读完这本被牛津大学生物学教授戴维夏敦称为“我们这个所谓科学时代最重要的书之一”的科学史著作，我才大致理解了这句对爱因斯坦的评论，放在“500 年来科学与信仰、哲学的互动史”中，到底是什么意思。

第一作者兰西·佩尔斯，不但是科学史专家，也是一位对神学颇有造诣的基督徒。她以三种基督教化的世界观，即被阿奎那所吸纳的亚里士多德的世界观，被经院哲学化的新柏拉图主义的世界观，以及笛卡尔式的机械世界观，来诠释科学与信仰的互动。她的重点不是说科学家们发现了什么，而是以科学家的日记、手稿，来讨论他们的动机和精神世界。为什么伽利略要拿着十磅重和一磅重的两个球，爬上比萨斜塔，然后把它们扔下去。对我而言就是另一个问题，为什么从夏商周到元明清，从来没有一个中国人冒出过这种念头呢？

其实著名的李约瑟难题，已回答过这个问题。为什么中国人的聪明没有导致现代科学，李约瑟说，“他们没有信心接受自然定律的密码可以被解开，因为他们不能确定一位比人类更智慧的上帝是否设立了这些密码”。

原来在科学与宗教水火不容的历史神话下，一个被遮蔽的事实，就是 500 年来的科学史，同样是一个“以信求知”的历史。用怀特海的话说，“对科学可能发展的信心”，一定先于科学理论的发展。对上帝的信仰及其宇宙观，正是近代以来“科学的灵魂”。但就如本书开篇描述的，一个拥有硕士学位的美国女基督徒惊呼道，“牛顿是一个基督徒？学校从来没有这样教过我”。更何况我们这些中国的人文知识分子呢？

圣经的世界观为早期的欧洲科学家们，带来了先于一切科学假设的五重信心。第一是物质世界的真实性。在一个唯物主义泛滥的时代，这一点好像很平淡。然而至少在佛教、印度教和道家的世界观中，一个亦真亦幻的世界，是对万物及其价值的一种低估，大自然无法成为一个可被阐释的真实领域。而在各种民间宗教中，万物又被高估了。大自然被泛神化，这正是圣经极力反对的偶像崇拜。一个形象的例子是，在西罗马帝国灭亡后的蛮族时期，传教士曾提着一柄斧头，走进日耳曼人的森林，砍倒了他们膜拜的树神。很显然，只有当一棵树不再是膜拜对象时，它才可能是研究的对象。

从人类文明史看，科学的敌人恰恰不是一神论，而是各种偶像崇拜。而在基督教的创造论中，上帝，就是为一切受造物的真实性背书的那一位。造物主的真实性，给了受造物一个真实而恰当的位置。我们是上帝的创造，而不是上帝的一

个梦，用中国文化的意象说，我们不是庄子梦中的蝴蝶，也不是蝴蝶梦中的庄子。这是除了有哲学之外，这世上还可能有科学的第一个预设。

第二是物质世界的价值。上帝的创造不但保障了真实性，也带来了目的和意义。《创世记》中对上帝创造万物的记载，不断重复一句话，“神看着是好的”。而古希腊哲学，以及东方的印度和中国哲学，都是一种非创造论的哲学，这种古典哲学的特点是二元主义的世界观。但除非有一位造物主，否则主体与客体一定是分离的，短暂的和永恒的也一定分离。精神被视为高贵和有价值的，肉体 and 物质的世界则被藐视。对物质世界的热爱至少是愚昧的。在这种二元主义的世界中，就算来了一个科学家，也差不多等于厨娘和泥水匠的同义词。除了哲学思考，一切都没有意义。

第三个随之而来的，是探求科学的动机与使命。作者引用一位英国科学哲学家的说，“在希伯来和基督信仰传统中，从来没有物质邪恶或看破红尘的思想。物质的意义是被用来荣神益人”。尤其是新教改革，将“上帝的呼召”扩展到一切正当的职业，加尔文说，“我们需要技能和劳动，去认识天体的运作，它们在天空中的本位，和衡量它们的间距，在意它们的特性”。这使科学研究被视为敬拜和事奉上帝的神圣职业，成为基督徒“文化使命”的一部分。同时，如培根所说，人们透过对自然规律的认识在历史中的积累，可以缓解人因堕落而受到的痛苦，部分恢复“治理万物”的使命。如此信心，也不可能在任何轮回的或宿命论的世界观中被建立起来。

1654年，当一位清教徒牧师移居北美时，他写道，“研究大自然和一切神的工作，乃是上帝所厘定的责任”。天文学家开普勒，则在一百多年前的科学记录中写下他的祷告，“创造主和上帝，我以你手所造的为乐，看啊，我已完成你托付我的使命，我在这使命中已用尽了您借给我灵魂的才干”。

第四是对上帝设计的信心。即世界有完美的规律，并能被精确地表达。这是亚里士多德世界观的一个核心。从开普勒到笛卡尔，从牛顿到爱因斯坦，他们的一切研究都出于对此的深信不疑。有人说，开普勒的一生，“是对数学的精确性的委身”。因为在他之前人们都相信天体运行的圆形轨道。但开普勒的观察数据却与圆形轨道的计算结果有八分钟的差异。他花了多少年时间去研究这一差异，最终以椭圆轨道的假设颠覆了二千年之久的圆形轨道理论。这种对大自然精确性的信心，是古希腊和古罗马世界没有的。开普勒在他的笔记中以感恩的心写下，这八分钟的差异是“上帝的礼物”。

历史学家 Collingwood 指出，“数学在自然科学上的表达，乃是出于对基督教全能创造主的信念”。就如笛卡儿说，一个国王颁布法令管理它的国度，上帝也设立定律管理这个宇宙。后者就是数学家要寻找的东西。有一种误解，以为科学精神就是实证主义精神，甚至科学就是理性对神秘主义的克服。这极大地忽略了科学与信仰及形而上学的关系。哥白尼提出日心说时，几乎与当时人们一切的观感和实验证据都相反。他唯一的底气，就是数学上的精确和精简原则。对当时的人们来说，一个以太阳为中心的天体理论，与日常经验背道而驰，但在数学上却是更完美和更简洁的。哥白尼的革命性挑战，就是宇宙的基本结构究竟是不是数学化的？人们是否可以数学的推演和精简原则，来取舍我们对世界的解释？人们是否必须离开不可靠的观感，“而转向数学作为不可动摇的知识”？

在基督教文明以外，很难想象这种“以信求知”的传统。对此伽利略有一句

名言，说上帝以数学的语言写下大自然这本书。一个有趣的悖论是，我们今天称之为“科学的”，对当时的人们而言却往往是“神秘的”。哥白尼的理论在当时就被视为一种神秘主义的解释，并得到宗教神秘派的支持。甚至牛顿的万有引力理论在当时引起的一种主要批评，来自笛卡尔的信徒们。他们说，这根本就是反理性的，是向着古老的神秘吸力的倒退。

爱因斯坦也曾说过，科学最不可思议的地方，就是逻辑世界与现实世界的一致性。如果一切都出于偶然，世界为什么必须是逻辑的。宇宙的运用，凭什么要与人以内在理性所推导的结果一致？科学是这种一致性的结果，科学家是揭示这种一致性的人。但科学本身无法解释这种一致性，科学反而建立在对这种一致性的信心与委身之上。如开普勒说，“上帝以他启示的几何来创造世界”，对他和几乎所有近代科学的巨人而言，全能的创造主，是数学知识的可靠性的唯一保障。宇宙是可理解的，这是因为“大自然的秩序和人的理性，都来自同一位道（Logos）”。

最后一重的信心所及，是上帝的主权和旨意。如果说亚里士多德世界中的上帝，是一位完美的逻辑学家。新柏拉图主义的上帝，就是一位完美的炼金术家。笛卡尔世界中的上帝呢，则是一位完美的钟表匠。佩尔斯以这三种神观的演变和互动，分别对生物学、数学、物理学及量子力学、基因工程的发展历程，作出了世界观层面上令人不忍释卷的描述。

1277年，巴黎主教将几种根据亚里士多德的系统得出的结论判为异端。这可被视为基督教世界观范式转变的一次事件。包括上帝不能容许圆形轨道以外的天体运作，上帝不能创造一个真空，上帝不能违背人的理性所发现的宇宙定律，以及上帝不能造出一块自己举不起来的石头等。阿奎那之后的基督教神学，有些过分地希腊化，亚里士多德的地位实在高过了保罗。于是上帝在万物中的临在被强调过头，就排斥了上帝的超越性。似乎人的理性可以发现上帝心中最终极的心意。既然亚里士多德已发现了上帝的逻辑和密码，“所以宇宙不能、也不准在人所发现的理性系统之外运作，连上帝本人也不能”。

很显然，在这种理念下，伽利略也不可能拿着那两个球跑上比萨斜塔。1277年之后，上帝的自由意志被更多地敬畏，人们认为自然规律不是“内在”于万物，而是上帝“外加”于万物的。另一个圣经真理被高举起来，就是上帝随己意创造万有。到了新教改革，上帝至高的主权和他白白的恩典，就成为改革宗信仰的两大根基。人不能单单凭逻辑就知道上帝的心意。人还要去观察上帝的作为。如牛顿所说，“这世界并非一定是必然的，因此它必定来自一个更高意志的自由决定”。一切被造物中“没有一丝逻辑必然性的影子”，所以“我们只能从观察和实验中去寻求真理”。

牛顿的世界是这三种世界观的一种平衡，尽管启蒙时代的作家和哲学家如伏尔泰、康德和霍布斯等人，非要把牛顿打扮成一个机械的和唯物的世界观的劳模。但作者指出，牛顿的物理学其实受到新柏拉图主义很大的影响，强调万物中的主动原则，但他却反对柏拉图主义的泛神论倾向。他也反对亚里士多德的那个逻辑自洽的世界，和笛卡尔式的机械世界。因为后两个世界都是向着它们的造物主封闭的。他以那个著名的光谱实验，来反对笛卡尔的机械论。又以万有引力作为护教的工具。对牛顿来说，宇宙是一个生物，绝不是一部机器。他解释万有引力对物体的意义，“就像生物依靠内在的生命力呼吸一样，万物依靠上帝的临在

而运作”。

到此可以说，科学史上一种最重要的张力形成了。一是形而上的确定性，一是形而下的实验精神。永恒的超越和永恒的临在，以一种整全的方式被连接起来。经验世界的规律和意义，也在信心的光照之下被肯定和发掘。于是科学既是理性主义的，也是经验主义的。什么时候科学偏向某一侧，就变成了以科学替代宗教、以自然反对启示的科学主义。

我这才了解，为什么对爱因斯坦来说，“神迹的缺乏”是上帝掌管这个世界的证据。他以光速的绝对性，取代了牛顿的时空的绝对性，但他同样以一个永恒不变的理念，构建出一个物理世界。这个世界是更接近于亚里士多德和笛卡尔的，而受柏拉图主义的影响很小。爱因斯坦也认为，“上帝不能采用任何一种与现存的科学定律不一样的机制来整理世界”。因此爱因斯坦其实是牛顿世界的最后一位科学伟人。直到量子力学出现，人们发现在原子的层面上，无法得到一个完美和确定的结构。科学主义的信条就面临崩溃了，于是新柏拉图主义和正统基督信仰的世界观，就是在一位智慧的设计者手中，一种“万事相互效力”的非永恒和非封闭的世界观，在许多当代科学家那里开始复兴。

这本书的最后几章，生动地描述了这种崩溃与复兴的场景。不相信基督教的哲学家罗素，沮丧地宣称，“如果个别的原子是没有规律的，为何在大量的原子堆里就会有规律呢？或然率的理论无论在逻辑上和数学上都不能说服我。我不相信任何炼金术，可以从大量和个别的混乱中产生出整体的规律”。换言之，一旦不相信一位造物主的“炼金术”，就连科学本身也不值得信赖。

作家萧伯纳也曾如此叹息，“牛顿的世界是一个理性决定的世界，每一事物都可被计算出来，每件事的发生都基于它的必然性（其实这不是牛顿本人的，而是被启蒙作家们歪曲了的牛顿世界）。这曾经是我的信条。我因此藐视和讥笑一切天主教徒和新教徒。——现在这信念还剩下什么，电子的轨道不跟随任何规律，它任意而行，看起来随意选择一个途径而抛弃其他的。一个可被计算的世界成了不可预算的了”。

到此为止，《审判达尔文》一书的作者詹腓力评论说，这本书终于告诉读者，在科学史上“无神论与科学的结盟并非一种常态，而基督信仰曾经是，也继续是科学研究的重要资源”。为中文版作序的科学史家刘孝廷先生也认为，尽管你不一定同意本书的结论。但“过去的一边倒至少也是不恰当的”。他说，书中对二十世纪科学与信仰关系的分析，“不免使国内的许多科学史工作者汗颜”。倘真如此的话，我们这些还活在中学教科书里面的人，能不拿起来读么。

2007-6-8

《科学的灵魂——500年科学与信仰、哲学的互动史(插图珍藏本)》，(美)兰西·佩尔
斯 著，潘柏滔 译。江西人民出版社 2006年12月。

个人主义的印记：评于哥《现代化的本质》

王怡

和《美国的本质》一样，于哥的第二本书，有思想的穿透力，有对时代的切

肤之痒。他以韦伯社会学的进路，用“普遍主义”和“个人主义”两个概念，把近代以来的现代化历程，与其背后的宗教精神勾连起来。赵晓说，这是一本中国版的《新教伦理与资本主义精神》。现代化的本质是什么呢，我对此书的解读，就是制度层面上的普遍主义，和灵魂层面上的个人主义。

于哥的基本结论是，主要受加尔文主义影响的英语国家，在对上帝主权的信靠中，脱离各种传统主义、特殊主义对世界的割据，建立了一个普遍主义的世界观及制度范式。并在“因信称义”的圣经教导中，唤醒了每一个个体位格的真实、尊贵和责任。从而激发出源源不断的个人主义的创造力。从瑞士到荷兰，从英格兰到美利坚，民族国家的崛起，不过是这一世界观的平面设计。

而主要受启蒙运动影响的欧陆国家，则以反基督（新）教的精神，在对人类理性的信靠中，建立了另一种普遍主义的世界观。这一替代性的世界观的谱系中，既衍生出了共产主义，也衍生出了法西斯主义和各种极权主义。作者的这一立场，虽不尽全面，却振聋发聩。在某个意义上，超越了中国思想界迄今为止对英美与欧陆两条现代化道路的全部理解。

思想界对两条现代化道理的理解，有一明显的脉络。60年代的顾准，在牛棚笔记中，以锋利的思想火花，反思了两条道路的迥异，也点出了新教背景之于我们是一个盲区。80年代的启蒙运动，再次混同了两条道路的激情。90年代中期，刘小枫和朱学勤先生，分别从神学和思想史进路，面向德语思想和法国传统，推进了对这一关乎中国现代化进程最核心命题的理解。之后大致十年，当亨廷顿说，欧洲和美国的最大差异在宗教信仰。但汉语世界中，未曾看到推进这一命题的、启蒙式的和“旗帜鲜明”的作品。

直至于哥这本非学院派的、雄心勃勃的书。作为一本通俗性的启蒙读物，学理上不够严谨，但掩不住视野上的生机勃勃。这不是学者写来评职称的书，是给学者们评职称的书。书中几乎每一章节，都可捻出几个前沿性的博士选题。

对两条现代化道路的混同与误读，我能想到最有意思的例子，就是毛泽东夸奖马丁·路德·金，和恩格斯夸奖加尔文。

1968年4月4日，马丁·路德·金遇刺。这位黑人浸信会牧师，一生以基督精神和非暴力方式，在一个普遍主义的宪政平台上，寻求公义与慈爱。结果中国各大城市，都在上级安排下组织了游行。毛泽东发表了对金牧师热情洋溢的赞美。天安门前，几十万群众高呼“血债血还”。一时间，连中国农民都知道有个苦大仇很的马丁弟兄。

今年是约翰·加尔文诞生500周年，这本书也算是汉语世界对他的一个致敬。尽管这样的致敬，对中国知识界而言，还显得有些莫名其妙。不过思想史上，对加尔文夸得最厉害的，并不是英美派，反而是卢梭和恩格斯。就像马克思的《资本论》写于伦敦，卢梭也住在瑞士。他享受着新教共和国的普遍主义成就，不由自主地说，“不管我们的宗教如何发生巨变，只要爱国和自由精神仍在，加尔文就会仍然活在我们中间，纪念这位伟人都必蒙祝福”。

恩格斯也说，“加尔文的信条使教会共和化和民主化，成为日内瓦、荷兰和苏格兰共和党人的旗帜”。并“为英国资产阶级革命的第二幕提供了意识形态的外衣”。他赞叹加尔文的信条“适合了当时资产阶级中最勇敢的人的要求。加尔文的教会组织是完全民主的共和的；而在上帝的国度已经共和化了的地方，人间的王国还能够仍然从属于君主、主教和领主吗”？

从卢梭到恩格斯，都看见了新教的制度成就。但从法国启蒙运动对人性的高举，到德国哲学中从康德到黑格尔，以理性与道德取代了一个有位格的上帝，就是加尔文主义的上帝时；一种反宗教的、第二条现代化道路就在“九三年”之后开始了。

此书也有欠缺，是忽略了“普遍主义”与“个人主义”之间的张力。新教的个人主义，好比天上的君王派了一个使者，到世上来。他就是个人主义的，谁敢对他不敬呢。一切地上的团体和成就，都不再是目的，而是器皿。新教的意义是把这个使者的头衔和地位，赋予给了每一位信徒。以至于个体的价值、尊严和权利，在世俗国家面前获得了神圣性。换言之，加尔文主义认为世界在本质上是普遍主义而不是个人主义的。因为一切出于上帝的主权，也归于上帝的主权。但这样的信念一着陆，恰恰就成了个人主义。就像耶稣警告门徒们，说不要瞧不起小子中的任何一个，因为他的使者常在天上见我父的面。

所以个人主义的意思，就是当每个人都是钦差大臣。羞辱任何人，都是羞辱上帝。这就是现代化的本质。所以美国律师的名言说，捍卫我当事人的正当利益，直到天下大乱也不停止。所以林肯说，为了黑人弟兄不被奴役，让联邦毁灭一千次也在所不惜。所以共和国的意思，就是时刻准备着，为了一个人的尊严而甘愿被颠覆。所以大国崛起不是从卫星开始，是从邓玉娇开始。

2009-7-3

自由的传染性——2007年的阅读片断

奥古斯丁，《上帝之城》（上、下），王晓朝译，人民出版社2006年12月第1版，2007年5月第2次印刷；另有吴飞译本，《上帝之城：驳异教徒》（上），上海三联2007年1月。

赖默尔·格罗尼迈尔，《21世纪的十诫：新时代的道德与伦理》，社会科学文献出版社2007年7月。

谢文郁，《自由与生存：西方思想史上的自由观追踪》，沪人版“思想与社会”丛书，2007年11月。

思想史的意思，就是思想的传染性。人间的法律，在任何意义上都不是一支空降部队。历史如何展开，法律就如何展开。我们的自由就如何形成，或如何丢失。

所以人间最可怕的事，就是遇见一个或一群自以为是的立法者。就连上帝的十诫，也在历史中由天使传与摩西。如果世上有真理，真理一定又是超越的，又是经验的。又是普遍的，又是历史的。最好的例子就是《出埃及记》，在那里，“耶

和华的律法”，又被称为“摩西十诫”。那么到底是上帝的？还是摩西的？是神定的，还是人为的？

在过去的一年，有三本书构成了我阅读的一个片断，也构成对上述设问的回答。1840年后的西学东渐，就翻译而言，第一流的西学典籍差不多都已有了中译本。但是羞死人了，在2007年之前的中国大陆，至少还有两种最重要、也最厚实的西学典籍没有中译本，一是奥古斯丁的22卷《上帝之城》，二是加尔文的4卷本《基督教要义》。无论是考察神学的，还是哲学、法学、政治学、伦理学的传染性，都不可能绕过这两种巨著。结果这160年来，我们偏偏就是绕过了。

于是2007年成了举足轻重的一年，因为我们一口气有了两个译本的《上帝之城》。吴飞的译本只出了上卷，王晓朝的全译本捧在手上，叫人不禁胡思乱想，是鸦片战争早打了160年，还是这本书的翻译晚了160年？若讨论中国的近代化和现代化，这是一个有趣的情节，因为这不该是一本到2007年才有中译本的书。为什么中国的学者和译家能够忽略这本在二千年欧洲史上承上启下的巨著，眼睛一闭就是160年？

蒙恩的自由

《上帝之城》写作之前，罗马已经基督教化，而一个基督教的欧洲却一夜之间灰飞烟灭，灭于北方蛮族之手。一个伟大文明的轰然坍塌，叫所有人都不敢相信。既不敢相信这个事实，更不敢相信历史是否还在上帝的手中；公义、良善、仁爱与秩序，是否还有永恒的价值？一句话，这个世界还值不值得混下去？奥古斯丁以这部巨著，来回应这一历史中最大的凹陷。在某种意义上，《上帝之城》象征着欧洲在废墟上的复兴，把这之后的欧洲史领入一个历史的伟大愿景之中。在这个意义上，《上帝之城》既闪耀着哲人的理性光芒，更充满了旧约先知般的智慧。

在我看来，这本书的最佳翻译时机，应在鸦片战争之后到戊戌变法之间。但既然是2007年出版的，这一年的历史意义，可怜我尚不能看见。

1000年的罗马城灭亡了，活在那个时代的人，不可能不对人生与信仰、政治与法律，国家与历史的全部意义产生动摇。就如杰罗姆所说，“如果罗马能够毁灭的话，世上还有哪里是安全的呢”。换一个主题，如果罗马也会毁灭，那么世上哪里还有真正的“自由”呢？当你说自由时，你到底什么意思？

奥古斯丁以基督教的信仰，来理解历史中的秩序与自由。在他看来，上帝之城也就是永恒之城，灵魂之城，而地上之城、也就是浮光掠影的肉体之城。在历史的终点之前，这两城始终是相互对峙、而又相互重叠的。罗马毁灭了，但上帝之城却正在开始，一个高于历史、高于地上政权的灵魂国度，神圣国度，即使在罗马城毁灭的时代，也仍然在人心中扩展，这是中国人不太熟悉的另一个版本的“国破山河在”。比较接近的例子，是顾炎武说“有亡国，有亡天下”之分，亡国与否，肉食者谋之；亡天下与否，匹夫有责。所以书生王国维投水，不是因为满清的政权灭了，而是文化道统倾覆了。

但奥古斯丁的世界观，却超乎顾炎武、王国维之上。文化或许比政权更久远，但文化也依托于地上之城。文化或许高于政权，但文化与政权一样，是一座骄傲

的巴别塔。而奥氏说，两座城的根本分别，在于它们“是被两种爱创造的”。一种是爱自己，从自爱到爱国、从爱国到爱文化，一直延伸到轻视、藐视和否定上帝。这是属地的爱，另一种却是属天的爱，从爱上帝，一直延伸到轻视自我，看见自己的贫乏、罪孽和无根的流浪。“地上的城在它自身中得荣耀”，它因自己的荣耀抬起头来；另一座城却在基督里面得荣耀，它抬起头来，是为了仰望那圣洁公义者的荣耀。

地上之城，因自我的奋斗而存在，而坍塌。上帝之城却因着恩典而存在，而被保全。前者的自由是一种自我寻求和自我肯定的自由，后者的自由是一种谦卑领受的自由。奥古斯丁的出现，颠覆了柏拉图式的古希腊的自由观，在奥古斯丁那里，自由的核心就是恩典。就如小孩子接受礼物，新娘子领受祝福，人类的自由不是一场比赛，而是一曲欢乐颂。自由一定是欢乐的，也唯有自由带来真正的喜乐，就如新娘子领受祝福后的笑容。

接受的自由

谢文郁教授的《自由与生存》，在中文世界中如空谷回音。这是国内学界第一次以“恩典”为自由的内核，来梳理人类的思想史。这本书是英文著作的翻译扩写本，谢先生提出“自主性的自由”与“接受性的自由”这一对概念，来区别从柏拉图到黑格尔的希腊化的自由观，与从新约圣经到奥古斯丁再到克尔凯郭尔的希伯来式的自由观。正如他指出的，中国知识分子对自由及自由主义的理解，迄今为止，仍多停留在“自主性的自由”这一脉络之中，甚至将“自主”看为自由的同义词，将“接受”看作自由的反义词。似乎每一个收到情人节玫瑰的少女，都是不自由的。

自由是否可以领受的，却同时是“自由”的？美国宪法的序言中，有一处对自由的描述，即“blessing of liberty”，通常译为“追求幸福的权利”。这是典型的以“自主性的自由观”，来处理清教徒的“接受性的自由观”。它使我们误以为美国宪法充满了一种积极的、自主性的自由追求。事实上，若回到清教徒的观念和传统中，应译为“蒙福的自由”。

有祝福才有幸福，有恩典才有自由。是“自由的幸福”还是“蒙福的自由”，是自主性的自由，还是接受性的自由？这一差别，我认为比伯林的“消极自由”与“积极自由”的划分更为根本。美国宪法是最好的例子，在“蒙福的自由”这一信念之下，恰恰充满了最积极的立宪的行动力。并寻求积极的成就，而非只是消极的避免。

就如“天赋人权”的观念，自由是被赋予的，而不是自我设立的。自由就是回到人类起初被赋予的尊严和地位，自由就是自由地选择一种“不自由”，即不再“自由地”犯罪，并从此被爱与正义所约束。

自由，就是仅仅只被真理所约束。当路德站在德意志选侯面前，说“这是我的立场，不能后退一步。因为我的良心唯独是上帝话语的囚徒”。在那一刻，他的确无比自由，以至于他是一个无比忠心的真理的仆人。显然，这样的自由观也是中国的知识界所陌生的。

律法下的自由

这点我们倒不陌生，休谟和洛克以后，自由被权利化。“法律下的自由”（freedom under the law）成为近代自由主义的一个经典表达。关键是谁的律法，哪一种法律？其实律法下的自由这一观念，背后正是恩典的自由和接受的自由。否则法律如何能够被强加在一个自由的人身上，而那个人仍然是自由的？

一切西方法律的核心和原型，都要追溯到“十诫”。可惜法学界迄今为止，没有见到对圣经十诫的任何较深入的研究。去年，又是一口气出了三本关于十诫的书，一是斐洛的《论律法》（中国社会科学出版社“两希文明哲学经典译丛”，2007年8月），他是古罗马时代，第一个将犹太传统希腊化的犹太人学者。一本是应用性的《十诫人生》（斯图亚特·布里斯柯著，中国电影出版社2007年2月），另一本就是德国学者赖默尔的这本《21世纪的十诫》。

赖默尔引用作家托马斯·曼的话，“十诫是人类礼仪的精髓”。他试图在一个后现代的、和远离十诫的历史处境下，重新阐释每一条诫命的哲学及社会学的启示，重新在一个充斥着立法者的世界中，呼唤真正的和永恒的法则。书中妙论迭出，充满德国人的睿智，及和他们的体格极不相称的尖刻。一个接受法治观念的人，需要在哲学和信仰的层面回应这个挑战，到底十诫是帮助我们走向自由呢，还是使我们不自由？

以前两本书的立场说，离开恩典，十诫就是对自由的咒诅；回到恩典之下，十诫就是对自由的成全。一个纯粹的经验主义者，更愿意接受一份经过历史沉淀的公民权利的列表，而不接受一份关于正义的清单。但在一个道德法则的清单不能成立的世界中，自由在本质上也无法成立。

十诫是上帝的，还是摩西的？我的阅读使我如此回答，因为十诫是永恒的道德律，所以它必然道成肉身，在历史中落实。因为十诫是预定的和普遍的，所以上帝必开辟一个空间，让公义、仁爱和秩序，透过人为而成为真实的历史。

其实自由就是生生不息，是一种传染性的观念和生活方式。自由从灵魂传染给肉体，从耶路撒冷传染给罗马，从天上传染到地上，从西方传染到东方，从奥古斯丁传染给谢文郁，从我传染给你；从被统治者传染给统治者，从2007年，传染给2008年。

其实传染的意思，就是领受。

2008-1-9

火焰肯定是存在的：读冉云飞诗歌《教堂风琴手》

冉云飞是个孤儿，至少他长久以来，以为如此。活了半辈子，他不知道父亲是谁。他胸中有一种莫名的，或许连自己都难以去面对的悲凉。他以为父亲遗弃

了自己。在多年前的诗歌里，他写道：

我在寻找你，我的父亲
 你的根子直抵我的家庭
 我歌唱的就是你的事业
 你脚下败坏的叶子
 使你游离家庭，甚至来不及教导儿子

然而，云飞身世的悲凉，是一种不乏傲慢的悲凉，一种对生命意义的、存在主义式的抵抗。同时，令人心动的，也是一种温柔的悲凉，一种“每日一博”的、以爱的方式来纾缓的悲凉。朋友们都知道，云飞是个大孝子。在他那里，很多年来，爱是一种补偿。爱是他替父亲付给母亲的保险金。爱就是日拱一卒的坚持。所以他的诗歌，是一副莽汉的面孔，却有一付孝子的心肠：

母亲啊，我是你眼中的泪水
 我曾经活过、诉说和争夺

以至于，有许多年，他也一直忽略自己的妻子。就像政府挪用了社保基金，他也挪用了妻子的爱。直到母亲去世，那一个替父负债、却又偿还不尽的心，才重新回到妻子和女儿身上。朋友们都说，这几年，云飞爱自己的妻女，就像爱另一个自己。他话还是那么多，酒却喝得少了。他下笔越来越狠，目光却越发温柔。

被拘押之前，他和朋友们吃饭，每人说一件 2010 年最感动的事。最后轮到他。他缓慢而沉稳，石破天惊地说，去年，我找到了我的父亲。

当时，我的泪水，如我此刻打字，就浸满了双眼。如果我知道他两周后，就会被政府拘捕，我后悔，我为什么没有哭出声来。

父亲，对任何人来说，都是一个沉重的话题。那首寻找父亲的诗，很长，云飞把它命名为《帝国》。父亲消失，帝国出现；犹如上帝已死，偶像林立。人的灵魂的悲剧，无非有两种，一是孤儿寡母，二是伪父临朝。所以，云飞为他的诗集，取名为“在血泊中奔跑的诗歌”。在 89 年的屠杀后，他开始了一段诗歌写作的高峰。父亲和国家，血缘和信仰，私人情感，与终极关怀，如血流到地里，再也分不开了：

母亲啊，如此贫困而瘦弱的孩子
 怎样面对汤汤扑来的血泊

再云飞的一生，就像一出老谋深算的剧本。一夜之间，他就沦陷在一个“无父无君”的世界。

如同“麦地”之于海子，是乌托邦的象征。“风琴”也在云飞的诗中频频出现。相比于“麦地”，风琴指向一个离地三尺的世界。云飞用了个更灵动的隐喻，在琴键上寻找，那看不见的，跳动的火焰。

于是，我读到了这首《教堂手风琴》，写于 1990 年 11 月 19 日。

他像一株植物，在风中施展与摇曳
 练习曲已经成熟、明亮和坚定
 不远处，乡村牧师，寺院喇嘛
 在劳动和背诵著作
 他正在路途中，鸽子已飞过教堂
 火焰一定会遇到他

据云飞说，1992年后，他停止了写诗。这个国家也在那时，停止了对一场屠杀的追悼。邓小平的南巡讲话，就像漫长的葬礼上，有人干咳了一声，然后一部分人就先笑起来。越笑，越理直气壮。越笑，越讨厌那些为什么还不笑的人。此后，云飞就从一个言辞稀少的哀歌诗人，变成四川盆地内分贝最高的作家，和一个推崇胡适式的渐进改良的、自由主义知识分子。用阴笑、嘲笑、冷笑和皮笑肉不笑，来抗议一个傻笑的时代。

直到2011年2月，作为一个“危言危行”的公共知识分子，他在博客和推特上的笑声，经过分析，被认为足以颠覆一个唱红打黑的政权。

因为统治者担心，既然长城会被哭倒，专制也可能被笑翻。

怎能不为云飞感恩呢，在此之前，他找到了失散一生的父亲。这是人生的幸事，也是关乎灵魂的点睛之笔。这个“帝国”之所以在冉云飞找到“父亲”之后，逮捕了他。只因为这些不要脸的人，还想继续冒充别人的父亲。

怎能不为云飞流泪呢，在此之后，他的女儿又被迫远离了父亲。苦难一代代在延续。然而，令人动心的是，十五岁的小苒，却为着地上的父亲，开始呼求另一位天上的父亲：

天上的父亲。这段时间里来，我的生活发生了一些变化。……第二件事也是很重要的一件事，关于我的爸爸。我一直都知道他是一位非常善良的人，在我看来，他一直致力于用自己的力量来使这个国家的未来更自由。主求你保守我的爸爸以及我的妈妈，特别是我的妈妈。当她面临这些事的时候她很焦虑，做事的时候很极端，她心中没有显现出平和，求主在她心中播种上平和，并让它长大。我知道喜乐、平和一直都在我的周围，所以无论发生了什么我都不会害怕，因为那一切都是你做的决定，我是你的孩子，我的爸爸妈妈也是你的孩子，我很爱他们，但我知道你给他们的爱远远大于我的爱，所以我知道你不会伤害你的孩子。我知道他们现在都在你的手上，你是如此的爱他们。求你保守我的爸爸，也让我们这个国家变得更好。

云飞啊，我的朋友，我的兄长，除非这宇宙，在本质上就不是良善的。不然，人岂能读到小苒的祷告，而无动于衷。更何况那创造宇宙的父亲，和那甘愿死在十字架上的、人类的兄长。如你曾写下的诗句，“火焰肯定是存在的”。因为那火焰必如舌头散开，也将如你说，“如同琴声，没有言辞，却会去拜访流浪汉和乞丐的心脏”。

云飞啊，我的朋友，我的兄长，你花了几十年，寻找地上的父亲。你也必要找到天上的父亲。那些因为怕死而作罪恶之奴隶的人，能把你怎么样呢。他们是何等可怜悯的，因为你所受的苦，他们没有受过。你要蒙的福，他们连听也没有听过。

明天，是教会传统上的“圣灰星期三”。许多信徒在复活节前，会以各种刻苦的方式，纪念主耶稣的受苦。此刻，让我再读你的诗歌，再为你祈祷。

*他像一株植物，不用呼喊
人们会发现他的生长、快乐和忧伤
他通过顽石、匕首和子弹
在一间木屋重放光芒
他的姐妹和弟兄们在等他
自由一些，举起你的手*

火焰肯定是存在的

主的仆人王怡，写于 2011 年 3 月 8 日晚

第四辑 在巴黎遇见摩西

帕斯卡的芦苇

凡尔赛宫总是游人如织，我不去。一到巴黎我就给翻译说，有一处一定要去，就是帕斯卡尔写《思想录》的那家修道院。

翻译说，那叫波·罗雅尔修道院，就在凡尔赛宫附近，通常渺无人影。

这座被废弃的修道院，结果是巴黎最美的地界。多少年了，帕斯卡尔有两句一剑封喉的名言，动摇了我的生活。一句，“没有上帝，人的堕落就没有意义”。另一句，“人是一根会思想的芦苇。不用整个宇宙拿起武器来毁灭他；一口气、一滴水就足以致他死命。但纵使这世界毁灭了他，人却比致他于死命的东西更高贵；因为他认识死亡，认识世界对他具有的优势，世界却对此一无所知”。

如果动摇过我生活的话，是在地球的某一点，或在历史的某一刻完成的，我也不能对此一无所知。对我来说，这是故居为什么值得游历的理由。因为我不要做一根不了解状况的芦苇。

在青草地上，我见到了美丽的芦苇池。心想牛顿家有苹果树，帕斯卡尔有芦苇池，咱们家有什么呢，不免有些沮丧。但一想，帕斯卡尔就蹲在离我只有零点一公尺的地方，手执鹅毛笔。我站在这里，又是怎样奇异的恩典呢。

路易十六时期，一支国王卫队从凡尔赛宫赶来，将这座修道院捣毁了。幽静柔顺的山坡下，至今保存着完整的废墟。坡上另有一座冉森派的神学院。里面珍藏的油画，有一幅耶稣受审后，穿上紫袍，戴上荆棘冠，低首等候，那将在苦难里成就的荣耀。冉森派是新教改革在天主教内部引发的一种回响，与新教教义很接近。就是回到奥古斯丁，回到上帝白白的恩典。帕斯卡尔一度成为冉森派的主要发言人。有人说，如果在一场大火中，只能抢出一本法国人的书，他说，请宽恕我吧，但我只能选《思想录》。

笛卡尔和帕斯卡尔，号称启蒙时代的两位巨人。他们都高举人的理性。但笛卡尔的信心强大到一个地步，以至于他都不知道自己信什么了。结果他说，“因为我思想，所以我的存在是肯定的”。但帕斯卡尔和我们一样纤弱，他的伟大，在于他胆敢在一个奏响凯旋曲的时代，说出略显忧伤的话。人是一根会思想的芦苇。他的伟大不在于他能征服世界，而在于世界轻易征服了他，但与真理在一起的，却是那根芦苇，不是那个世界。

帕斯卡尔的芦苇，来自《旧约·以赛亚书》中一个著名的比喻。耶稣曾将一个病人的枯手复原，随后引用了这句经文，“压伤的芦苇，他不折断。将残的灯火，他不吹灭”。

1654年11月23日，是帕斯卡尔永恒生命的转折点，也是令启蒙运动羞愧难当的、一个恩典的记号。那一天，他马车遇险，两匹马都坠死于赛纳河中。人却奇迹般地幸免于难。夜里，帕斯卡尔在卧室反复诵读《约翰福音》第17章，那是耶稣被捕之前的长篇祷告。他的生命逐渐陷入一种彻底的、心醉神迷的燃烧状态。生命的空白里，突然写满了恩典。他与那一位身穿紫袍、头戴荆冠的上帝相遇了。他就近抓起一张纸，飞快地、热烈地写下涌入他脑海的句子。

这件事，帕斯卡尔终其一生没有告诉人，包括他最亲密的妹妹。他死后八年，这张纸和一个羊皮纸抄本，在废弃的修道院里，被发现缝在他上衣的衬里中。从此，人们称那个夜晚为帕斯卡尔的“火之夜”。

在那张纸上，他写下第三句动摇了我生活的名言：

“亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，不是哲学家和学者的上帝。欢乐、欢乐、欢乐、欢乐的眼泪，耶稣基督，我不可能永远与他分离”。

2008-1-9

诺克斯的塑像

王怡

日内瓦的主教堂外，有一座站立的塑像。脸瘦，胡子长，我以为是约翰·加尔文，于是斜靠着拍照留念。加尔文的清瘦，在历史伟人中是罕见的。他一天睡眠四、五个小时，精力像春天的雨水一般丰沛。29岁写出不朽的巨著《基督教要义》，54岁离世。在日内瓦教会服务了半辈子，使那里成为新教改革的中心，和全欧洲逃避宗教迫害的避难城。无数人来到这里，成为自由的日内瓦公民。但这位常被后世误解为独裁者的敬虔圣徒，竟直到临死前不久，市议会才授予他日内瓦公民的身份。

我和妻子在夜晚，沿着日内瓦湖岸，一路西行。一只天鹅奇妙地跟着我们，浮游了半个小时。经过联合国、红十字会、威尔逊大酒店，到了日内瓦大学。这是加尔文创办的新教世界的第一所大学，看见著名的宗教改革纪念墙，发现当年这些改教家真是四海之内皆弟兄，竟都清一色的瘦脸、高个、长胡子。这才发现大教堂外的塑像，比加尔文胖出不少，原来是另一个约翰，被称为苏格兰之父的约翰·诺克斯。

从性情上说，我更喜欢诺克斯，而不是加尔文。因为加尔文太敬虔、太刻苦。你若有这样一个朋友，会叫你寝食难安，一旦言行放肆些，就会脸红，心想可别让加尔文知道了。倒不是说诺克斯随和，其实诺克斯的怒气，也许是耶稣之后二

千年人类史上，最接近旧约中的先知如摩西或阿摩司的。有一个词，用在他身上，比用在任何人身上都更贴切，那就是嫉恶如仇。

诺克斯的伟大，在于他接近了“嫉恶如仇”这四个字的原初涵义。就是以上帝看为恶的为恶，并看这恶为生命中最大的仇敌。一位英国大使曾这样形容他的讲道，“超过 500 支号角在你耳边狂吹的力量”。若你熟悉英美的自由史，会同意近代以来公民反抗暴政的自由之路，在某个意义上是从苏格兰开始的。也几乎就是从诺克斯的怒气开始的。

诺克斯是加尔文的学生，一度被卖为奴隶，后来成为苏格兰的改教领袖，开创了新教的长老会传统。当“血腥玛丽”掌权后，他被迫流亡日内瓦。在维护良心自由方面，诺克斯的反抗精神，甚至令保守的加尔文敬而远之。如果在人类最近三千年历史上，找出三个在君王面前不卑不亢的个人典范。我一定会排出摩西、耶稣和诺克斯。耶稣之前大约 1500 年，牧羊人摩西来见埃及法老，说出一句惊世骇俗的话，“让我的百姓走”。一言既出，他的卑微，就因着信心成为自由。直到三千多年后，当马丁·路德·金引用这句话为黑人争取平等权利时，这依然是最动人的宣告。

刚好也在耶稣之后大约 1500 年，诺克斯在玛丽女王面前，也说出了一席与我们今天的自由休戚相关的话。玛丽女王问，你以为你是谁，胆敢如此对君王说话。他这般回答：

尊贵的女士，我和你一样，是这个国家的公民。尽管我既不是伯爵，也不是子爵或男爵，但上帝使我成为一个对国家负有责任的人（无论在你眼里我是多么卑微）。是的，女士，如果我预见到一些会损害国家的事，我会像那些贵族一样，尽全力阻止这样的事发生。

在洛克斯的观念里，上帝与每个人立约，无论这人在他人看来多么卑贱，他都在这约中领受了一种天赋的权利、地位和职责，去反对一切对良心自由的侵犯，和对世俗国家的偶像崇拜。尽管卡莱尔在他的名著《历史中的英雄》里，将诺克斯列为人类信心英雄的典范。但在历史伟人的队列中，诺克斯仍是至今被严重低估的一个。他和加尔文的最后一点相似之处，是死后找不到墓地。一位著名史学家在给他侄子的信中说，“苏格兰没有为约翰·诺克斯树碑，因为苏格兰就是他的纪念碑”。

能在日内瓦触摸到他几乎仅有的塑像，是我此行中一个奢侈的恩典。

2008 年 2 月 15 日

在巴黎遇见摩西

王怡

去法国宪法委员会拜访时，我怀里刚好揣一个 iPod。苹果的音乐格式，其他 MP3 都播放不了。法国议会在 2006 年通过法案，要求苹果销售的下载音乐必须与其他 MP3 兼容。这个法案到宪法委员会那里作违宪审查，我对面那位雍容华贵的宪法学女教授，是当时宪法委员会里唯一的女士。她说我不同意，这侵犯了苹果的私有财产。

我说，刚好我也不同意。

他们 12 页的判决书里，超过五次，提到 1789 年的《人权宣言》对“私有财产神圣不可侵犯”的告白。尽管我极不喜欢这个年份，但我喜欢他们的裁决。财产和信仰一样，在法律里都有一个神圣的边界，是不能随便去摸的。

旧约里，耶和华颁下十诫，是在出埃及后的第 50 天。之前特别要以色列的百姓自洁，洗净自己的衣服。并在西奈山的周围立下界限。等候神圣律法颁下的日子，谁都不可摸山的界限。

就如基督复活的清晨，玛利亚见到他，伸出手去。基督却说，别摸我，我还没有升上去见我的父。这世上若有公义，我们不能见公义的面。若有圣洁，我们就是圣洁的反面。对世上一切立法者来说，这是一个最好的隐喻。脚踏大地，手能摸天，是古往今来立法者的梦想。但孔子说，非礼勿视，非礼勿摸。人间的秩序，最重要的不是知道自己能做什么，是知道什么碰不得。

但在巴黎，似乎没有什么摸不得的。界限，是一个贬义词。贫富、男女、性爱、婚姻，色情、艺术、种族，反而法国越来越像个大熔炉了。今天的塞纳河两岸，超过二分之一的新生婴儿，都是非婚生子女。财产权，原本是捍卫那个摸不得的界限的途径之一。但财产权，越来越成了人类取缔那个界限的卖身契。

宪法委员会就在原王宫的附近。当我握手告别，怀着一种惆怅下楼，却不料想，在大厅的一角，意外遇见了摩西。

这是 16 世纪米开朗基罗著名的摩西像。当然是复制品，真的在梵蒂冈。摩西坐在那里，手执两块法版，上面刻着十诫。我就哈利路亚，说怎么可能，在大革命之后二百年的法国宪法委员会里，居然也能看见摩西。

就在美国，摩西也快被赶跑了。早在 1980 年，肯塔基州的几位学生家长，反对在公立学校张贴十诫。美国最高法院同意了他们的看法。2001 年，阿拉巴马州最高法院的首席大法官罗伊·穆尔，在法院大厅立了一座 2 吨重的大理石十诫碑，联邦法院认定他违背了政教分离原则，勒令搬走。穆尔死活不依，直到被解除职务。接着，德克萨斯州议会在草坪上也竖起一座十诫碑，肯塔基州两个郡的法庭也如法炮制。2005 年，我所敬仰的美国最高法院首席大法官奎伦斯特，在一项裁决中，宣布德州议会的十诫碑没有违背政教分离的第一修正案。

这是奎伦斯特一生中最后一项判决，也是最接近摩西的一次，因为这位保守派法官，临死也不敢去摸那个界限。但他一死，最高法院随即宣布肯塔基州郡法院的十诫碑因为宣扬宗教，所以是违宪的。

米开朗基罗的摩西像很怪，头上居然有两个角。原来摩西领受十诫，从西奈山下来，因为见了那不可见的圣洁公义者，脸上存留有神的面光。百姓们不但不敢摸山的界限，连这反射的荣光也不敢看的。摩西诵读律法时，不得不用帕子蒙

头，直到这神圣不可侵犯的光逐渐褪去。但在拉丁文里，“角”同时也有光芒和力量的意思。结果天主教的拉丁译本，把一个蒙受上帝律法之光的摩西，变成了一个头上有包的希腊异教文化的英雄。

原来欧洲文明从来不是基督教文明，而是一位长着希腊牛角尖的摩西。原来《人权宣言》也不是天上掉下来的，也是一位长着希腊牛角尖的摩西。

原来我在巴黎遇见的，也不是摩西，是摩西的亲戚。

2008-04-15

所多玛的圣母院

王怡

800年前的塞纳河畔，巴黎圣母院，一群工人小心翼翼地石垛之间安放那扇著名的玫瑰花形的玻璃窗。光照在黑暗里，被分解为天国的色彩；其中一缕，按着一个亘古之前的意志，奔向左岸的绣针桥。一位法学院学生，在那里与人争辩十字军东征的事。他抬头看见被分解的光，感到昏眩。多少年后，他穿上了比玻璃窗更加斑斓的袍子，成为那个把教宗职位推向至高的英诺森三世。哥特式建筑不用再追求向上仰望的高度了。从此，教宗们用头上桂冠的高度，代替了教堂的高度。

215年前，几千名无知的巴黎民众，涌过绣针桥，砸烂了圣母院正门上28位以色列王的塑像。他们以为那是以往的法国国王。另外一群有知识的暴徒，在国民大会聚集。他们决定将巴黎圣母院更名为“理性之殿”。一个叫嘉德的巴黎女优，打扮成希腊女神。人们装扮成古罗马人，把她扛在肩上，赶在断头台之前，经过绣针桥，扛进了圣母院。从那时开始，巴黎不要耶路撒冷了，它一心回到雅典，不惜通过罗马的铁蹄。

204年前，拿破仑，那个科西嘉恶棍的铁蹄，果然经过这桥，进了这殿。有一个瞬间，他骑马经过当年英诺森三世走过的位置，也被那一缕透过玫瑰花窗的光刺了眼。几小时后，他在祭坛前抢过教皇手上的皇冠，自己戴上。

拿破仑曾说，有两样事，是只能用、不能看的。一是法律，二是香肠。其实还应加上一样，就是《箴言书》说，“仆人作王，愚顽人吃饱，丑恶的女子出嫁，婢女接续主母”。这些都使大地震动。理性压过信仰，婢女接续主母，接着仆人就坐在了王的宝座上。

177年前的塞纳河畔，一样的日光，照好人，也照歹人。人们向议会呼吁，拆了这座破落的哥特式教堂，可以周济穷人。这年，圣母院北钟楼的一个暗角里，几百年前的同一缕光照进来，使雨果看见了墙上刻着的希腊单词：“命运”。他的灵魂摇摇晃晃地回家，写出了伟大的《巴黎圣母院》。

在里面，游吟诗人这样唱到，“人类企图攀及星星的高度，镂刻下自己的事迹。在彩色玻璃和石块上面，信仰的时代已成云烟”。

70年前，希特勒向波兰宣战。另一个法学院学生、21岁的伯尔曼正在德国停留。他和无数人和无数马铃薯、牲畜和货物一样，对世界充满了绝望。伯尔曼连夜逃难去法国。在火车上，一缕微弱但确定的光，透过月亮的辗转，和平淡无奇的玻璃，照在黑暗里。伯尔曼在异象中看见一幅充满悲痛、哀愁和伤痕的耶稣像。他猛然醒觉，说“我没有资格陷入这种绝望中，因为那背负人类命运重担的不是我，而是神自己”。

凌晨的塞纳河畔，一个将来成为著名法学家的年轻人，从巴黎火车站出来，一路步行，走过绣针桥，跪在圣母院内，作了他一生中的第一次祷告。

19年前，一群滞留在巴黎的中国学人，相约去参观圣母院。多年后，他们中的一位对我说，当看见玛利亚抱着的圣婴，他想起故国家园，不能不跪下去，不能不痛哭莫名。

1年前，我终于经过绣针桥，在圣母院观摩了巴黎大主教主持的一场弥撒。长达两个小时，几乎背对着9000名信徒和旅游者（当初清教徒对英国国教提出的六点改革之一，就是牧师的脸色应转过来对着会众），几乎没有讲道（天主教教堂的中心是祭坛，以栅栏围着，与会众隔绝。加尔文所作的就是拆去栅栏，在祭坛的位置设立讲台）。

最后，教士们领了杯（天主教的弥撒，只有教士才能领杯，信徒只能领饼），人们一一过去，跪下，由主教将饼喂给每一位张嘴的信徒。在这座800年的古教堂，我低头为巴黎祈祷，然后起身，离去。沿着塞纳河畔的书画市场，走了一遍，想买一幅耶稣钉十字架的油画。结果，除了裸体的女人，我连一幅都找不到。

2008-03-10

阿灵顿的天家

王怡

所谓家乡，就是有一个以上亲人埋葬的地方。所谓社会，就是在国家之外，一个对死亡拥有共同记忆的族群。

死亡最可怕的，不是拿走身体，是拿走人在身体之上，所累积的一切意义。

那天，汶川大地震的下午，我和人们站在高楼下，单单仰望属于我的那一扇窗户。转头说，你看不动产是多么荒谬的词，就像日光之下，你说有一个伟大的主义。就像大地悬在虚空，你却说，春暖花开，我要崛起。

人们成群结队地死去，不分贫富、男女、老幼、族群或贤愚。在没有选票之前，这是最直观的一种平等。甚至不是死亡本身，是死亡的普遍性吓坏了我们。就像贫穷的家庭女教师简·爱，向主人罗切斯特求爱，说，经过坟墓，我们将平

等地站在上帝的面前。

当我们在大地上埋头积攒人生的不动产，大地日益成为我们赚取意义、建立王国的唯一场域；大地震却以一种尖锐而哀伤的方式，撕裂了我们掩耳盗铃的人生。当国旗终于为普通公民的性命折腰，国家开始低于灵魂，降落到一个恰当的位置。

死亡原来是普遍性的事实，不是按部就班的程序。死亡是每个活人的债。死亡说，到期债务不能清偿的人类，破产的宣告突如其来。

这些我都知道，这些我都忘了。但这一天，你想忘也忘不了。

在华盛顿，一个最震撼我的地点，是阿灵顿国家公墓。我恨不能把所有墓碑都拍下来。遍山的十字架，为无数躺下的灵魂，留作纪念。我小时候从凤凰山坟场哭着逃走经历，直到那次才彻底复原了。特别是一个断臂天使扶着墓碑，垂首、静默；几乎是我见过最美的建筑。我们常愿死者安息，也愿自己将来安息。但如何是安息呢。200年前，第一位来华的新教传教士马礼逊，在日记中这样写道，“这是一个多么可怜的民族，在他们中间，没有安息日”。

在阿灵顿，一个国家展览着它两百多年的死亡之旅，凡活过的人都死了。但我也看见一个灵魂的国度，在游人面前一字排开；好像阿里巴巴面对一个神秘宝藏，口诀不再是“芝麻开门”。这样的历史在大地上展开，却不是为着大地，是为着天上的不动产。

大地若永不动摇，每个人也注定一死；就像青蛙死于慢火。大地摇动之后，我们从哀歌发声，一直唱到赞美诗。直到苦难成为化妆的祝福。昨天，大地的上空，第一次有汽笛为公民的灵魂一起鸣起。当数千座城市有史以来，第一次单单为着生命本身，在行进中顿住身形，全体默哀时，我们才配称为一个社会。

30年前，站起来的诗人说，“中国，我的钥匙丢了”。接着人们含辛茹苦，找回了一个国家。30年后，跪下去的罪人说，上帝啊，我的命丢了。我们信心全无。

结果，被死亡拿走的意义，会被一位好心人送回来吗。

地震当晚，约23点，几个基督徒家庭，在公园躺卧的人群中聚齐了。我们开始祷告、唱诗，说上帝啊，在这个摇动的时刻，我们的赞美不摇动。求你使用我们的敬拜，成为对这个地方的祝福；将灵魂的安息与稳妥，带给周围饱受惊吓的人群吧。

我们就唱，“摇啊摇回家，摇啊摇回家，有主在我船上，我就不怕风浪，直到安抵天家”。

所谓天家，就是有一个以上亲人睡着等候的地方。

古希腊诗人说，我们生活、动作、存留，都在乎他。若有一人死亡，全世界都是幸存者。若每一秒宇宙持续，都是不合逻辑的恩典。所以保罗说，我是蒙恩的人，欠了全世界的债；但惟独不欠死亡的债——因有十字架上的救主已替我还了。他若不替，也没有人自己还得了。

之前，我对籍贯和身份总有认同的焦虑，我先是四川人？成都人？还是三台人？绵阳人？或是中国人？亚洲人？谁料这场地震，竟把我从小到大的家乡全都笼罩了，当我为地上撕开的伤口哀恸，大地上的意义反倒落实下来。就像使徒多马，伸手摸到复活基督肋旁的伤口，就认信说，“我的主，我的神啊”。

我的身份证，从此写上：天父的孩子，死者的亲人，需要帮助者的邻人，以及，幸存者中的一位。我本是冷漠的人，妄想大地稳如泰山，就把起初的爱心轻

易丢失了。

但过了这宿，叫我心里有交账的负担，灵里有神圣的安息吧，这样存活，直到安抵天家。

2008-5-20 于文化公园。

海边的十二使徒

王怡

站在澳大利亚南端海岸，左右眺望十二使徒的石灰巨柱。我知道他们没有人到过澳洲，但忍不住问自己，我到这里来干什么？

“使徒”的意思，就是差派出去的人。今天在图书馆讲座，说到六种人生。一是无常的人生，河东河西，姓社姓资，贫富贵贱，一生的定意飘忽不定。无常中寻找有常，如海边寻找狮子。简爱对罗切斯特说，如果上帝赐予我财富和美貌，我也会让你难以离开我，就像我现在难以离开你。这是无常的人生里，多么矜持自重的求爱啊。但这矜持中，却埋伏着第二种偶像的人生。

当年罗琦那首摇滚，还是最棒的。“天上、地上、路上、身上，飞来飞去，到处都是偶像；你的、我的、他们的头上，冉冉升起相同的一个脸庞”。赤裸裸的，一个最大的图腾，依然莫过于刻印着已故领袖的大额钞票。国家主义与拜金主义的公开行淫，没有人舍得闭上眼睛。

第三种，我说，是如梦的人生。虚实肥瘦，如梦幻泡影。如果一切皆有定数，是宿命还是预定？如果庄生迷蝴蝶，桃源有盛世，老天到底爱不爱笨小孩？这问题摔成两半，就是二元论的人生。阴阳不定，生死相随。天人交战，儒道互补。无论是古希腊在物质与精神的断裂中，老聃在阴阳的混沌中，摩西教在善恶的对抗中，还是一边围攻家乐福，一边喝可口可乐。这个世界，是一个没脑子的世界；要不，就是一个只有脑子的世界。我们有两套操作系统，就像晚上睡下和早晨起来，在妻子面前有两副面孔。

路过香港，朋友说，这里没有一家高科技公司，不请风水先生耍罗盘的。我说也是，不相信的人，永远都准备着相信点什么。人生就是一个二元论，如读这篇文章。读是读，想是想；说是说，做是做；就如爱情归爱情，背叛归背叛；生意归生意，友谊归友谊。

朋友又说，怎么可能，一个那么好的丈夫，瞬息之间，就面目狰狞，郎心似铁。我又说，因为一方水土养一方人，而连大地也受了诅咒。其实唯物主义的意思，就是对物质的来源和力量的，一种神秘主义的解释。所以科学主义与神秘主义的媾和，也是每一个想起青藏高原，想起星座、手相、瑜伽、气功和巫术的人，眉目中闪烁的乌托邦。

耶稣的 12 使徒，却站在这几种人生之外。使徒的人生，是第五种领受使命的人生，和第六种有恩典的人生。拿一枚令牌，说一声得令，从此一生开始奔跑。真正的惊叹是，怎么可能，这一群无知的小民，加利利海边的渔夫们，在五旬节那天过后，就脱胎换骨，一个一个地，走在传道、证道和殉道的路上。

看到 12 使徒景观时，海边其实只剩下 8 座石灰柱。有 3 座已经垮掉了。我忽然知道，我万里迢迢，到底过来看什么。当 12 个使徒顺服一生的呼召，去传福音给万民。短短三十年，雅各和马提亚在耶路撒冷被杀死，彼得在罗马被倒钉在十字架上；安德烈被斜钉在十字架上，腓力在小亚细亚被钉十字架；拿但业在亚美尼亚被乱刀砍死，多马在印度被长茅刺死；而雅各的儿子犹大、另一位雅各、马太和西门，大约都在波斯殉道。

只剩一个约翰，活到认识的人都死了，才留下一句“小子们啊，你们要彼此相爱”，死在了讲台上。

原来我来，不是来看他们永垂不朽的。专家说，这剩下 8 座叹为奇观的石灰柱，在数千年内，早晚也要坍塌。当年桓温泫然流涕，说“木犹如此，人何以堪”。但我在海边，看见几座坍塌委顿的遗址，并没有一丝的伤感。因为《启示录》说，在那根基上，“写着羔羊十二使徒的名字”。

我就站在浩瀚的海边，心想，我的文字若像我的生命，可以有根有基。你就算焚书坑儒，又有什么关系。

2008-05-07，五旬节前。

阿尔玛和莉拉的头巾

巴黎北郊有两位穆斯林女孩，16 岁的阿尔玛，和 18 岁的莉拉。去年 9 月开学后，她们天天戴着伊斯兰的头巾去上课。直到 10 月 10 日被学校开除了。

美国国务院在 2003 年度《国际宗教自由报告》的法国部分，着重评述了由这一事件引发的“头巾风波”，对法国限制宗教信仰自由的倾向表示关注。然而今年 2 月 10 日，法国国民议会变本加厉，以 494 票赞成、36 票反对、31 票弃权，通过了一部“面纱头巾法”。该法禁止学生在公立中学佩戴穆斯林头巾或犹太人小帽等具有明显宗教标志的服饰。教育部长吕克·费雷更牛皮，他说，“如果胡须被赋予了宗教意义，那就应该剪去胡须”。我就想，按这种积极自由的逻辑，这家伙为什么不提“如果不吃猪肉被赋予了宗教意义，穆斯林们就必须吃猪肉”。

更令人哭笑不得的是，法国议会决定这么做的宪法理由居然是维护“政教分离”和“教育世俗化”。这让我想起几十年前有两个和阿尔玛一样虔诚和勇敢的美国小孩。在 1935 年宾夕法尼亚州的一个小镇，7 年級的莉莲和她 5 年級的弟弟威廉，决定拒绝参加学校的向国旗致敬仪式。因为他们改信了“耶和华见证人”教派，这个教派反对一切形式的偶像崇拜。莉莲和威廉的父亲去学校解释这一宗教理由，但两个孩子还是被开除了。于是他们的母亲回到家中亲自教他们读书，

并在民权组织的帮助下开始了长达 8 年的诉讼。

直到 1943 年 6 月 14 日（美国的国旗日），杰克逊大法官撰写的一起裁决，宣布了认定要求学生向国旗致敬的法律违反宪法。法院认为，“强迫性的舆论一统只有在墓地坟场才能取得成功”。杰克逊法官举极权主义的例子说明，言论与信仰自由，包括政府在思想上的价值中立是现代民主制度的根基。他在结尾部分写下：“如果在我们宪法的星座中有任何不变的恒星，那就是任何官员，不管他身居高位还是卑微低下，都没有资格决定在政治、民族主义、宗教或其他观念上什么才是正统，也无权强迫公民用语言或行动来承认上述方面的信仰。”

把这两件事放在一起，就是区分“消极自由”和“积极自由”的一个现成例子。阿尔玛和莉莲都想在学校坚持自己的信仰，而她们的国家也都宣称奉行“政教分离”原则。但结果却是如此吊诡。在美国，学校不能强迫莉莲参加升国旗仪式；在法国，学校（国家）却以丧失教育权利为威胁强迫阿尔玛摘下自己的头巾。我把两件事并列起来还有一个暗示：头巾之于阿尔玛的意义，其实正如国旗之于法兰西。

在国旗案中，“政教分离”原则是拿来限制国家和具有国家背景的公立学校的。在头巾法中，相同原则却成了国家限制公民信仰自由的借口。在美国，“教育世俗化”是教育者的世俗化，是对国家充当教化者的一种角色限制。在法国，“教育世俗化”却颠倒成了受教育者的世俗化。而怎样才能保障受教育者的世俗化呢？自然要靠国家的强制力。因此“教育世俗化”就变质了，变成了依靠公共权力去推行教化。这恰恰走向政教分离的反面。因为在头巾法中，我们显然看见了一个“政教合一”的体制，这个体制把世俗化（或无神论）奉为国教，而对表达个人宗教信仰的人进行打击。

只有承认个人信仰的平等和自由，才需要国家在精神领域保持中立。政教分离是针对国家权力及其合法性依据的限制，以保障公民免于强制的思想和信仰自由。而法国人却把“政教分离”视为一个针对公民的、要靠国家权力的干涉才能维护的积极目标。法国的议员们大概不但忘了他们祖先写下的《人权宣言》，也忘了他们亲手签署的《公民权利和政治权利公约》。公约中规定宗教和信仰自由包括“**单独或与他人集体，公开或私下以礼拜、戒律、践行和教授表明其宗教和信仰的自由**”。针对未成年人，更规定各缔约国必须“**尊重父母和法定监护人确保他们的子女接受符合本人信仰之宗教和道德教育的自由**”。后面这条是防止国家和父母们抢着做未成年人的监护人。仅从这个角度看，头巾法的意思就是认为阿尔玛和莉拉的父母太笨，笨得不配做她们的监护人，所以要换教育部长吕克·费雷先生出场。

最近有一份国内部分学者参予的《完善我国宪法人权保护条款的建议》，其中就提出以类似表达来替换现行宪法“国家保护正常宗教活动”这一含混的、并将信仰自由置于政府审查之下的表述方式。而法国这部头巾法，却连我们现行宪法的水准都没有达到。而且这个法规是歧视性的，针对的是穆斯林等少数民族群的信仰自由，尽管法国目前已有 500 万穆斯林，是天主教徒之外的第二大宗教群体。法国传统上是一个天主教国家，公共生活中随处可见天主教的宗教痕迹。如法定 10 天假期，就有一半是基督教宗教节日。该法名义上把标准尺寸的头巾、小帽和“明显过大的十字架”并列为禁止的宗教标识，也是在掩耳盗铃。仿佛法律禁止

任何人“过于明显的表明自己的体形”，这不是摆明了专门歧视胖子和高个吗？

我并不是要贬低法国人，尤其是他们的议员。联想 2002 年美国轰动一时的“忠诚宣誓”风波。一名坚定的无神论者迈克尔·纽道医生状告美国国会，要求从国会 1954 年通过的公立学校的宣誓辞中删去“在上帝之下”的句子。因为这话对他女儿的教育已构成不良影响。联邦第九巡回上诉法院支持原告，认定“忠诚宣誓”违反宪法第一修正案。而美国参议院竟然当天就通过了一项 99 票对 0 票（一位议员因病缺席）的决议，激情澎湃的反对这项“伤害民族情感”的判决。美国绝大多数民众也站在他们一边，就像法国头巾法风波中，绝大多数法国人都支持国民议会的立法一样。我想说的是美、法两国的最大差异并不在议会、甚至不在公众的态度。尽管英美和欧陆在自由的观念上的确存在较大迥异。关键在美国人还多了一样东西，就是他们的大法官、最高法院和违宪审查制度。这是比 494 票或 99 票还要牛皮的东西。

在法国，一部分穆斯林继续上街游行。今年 4 月下旬，美国最高法院也将举行纽道案的第一次听证会。美国法庭开庭时，要念一句“愿上帝保佑这个法庭”。无神论者纽道医生声称，他还在考虑，到时是否向九名大法官要求删去这句听上去不太公平的话。

2004-3-22

俗称白鹿书院

王怡

网上流传一个幻灯片，“白鹿教堂的最后一天”。是大地震时，成都一位婚纱摄影在白鹿修院垮塌时，抢拍的镜头。一百年的砖头，一块块地向下落。尘雾之中，新妇奔跑着，呼喊，我的良人，你在哪里。

多年前，我和一些朋友，驱车前往彭州白鹿镇，这座深山中的“领报修院”。不过老百姓都俗称它白鹿书院，其实是天主教的修院。这是四川最大的天主教建筑群，有教堂、钟楼、修院。也叫西南神学院。可怜 1949 年后荒废了。

过修院去，有一座索桥。远远望见，对面山谷的苞谷地里，耸立起一座与这块土地和土地上人们的表情，都格格不入的哥特式教堂。当时我诧异，没觉得亲切，反倒是一种强烈的疏离感，强到不知道自己是谁。

就像误入桃花源，外头拨乱反正，天地翻了十番。这椒盐味的天主教堂，原来一直冷眼旁观，不知有秦，无论魏晋。一道山门，路是窄的，找到的人也少。福音藏于深山，到处杂草丛生，遍地碎石。但钟楼被暗淡的楼房过厅映衬着，像一座小号的巴黎圣母院，却依稀还流露着往日基督的道在其中活着时，无比的荣耀与壮美。

我们去时，还渺无人烟。门上写着未经有关部门批准，不得入内。老威和亚东，非要一边站一个，低头作认罪状，在白墙黑字前拍照。正门的恢宏，在国内

是罕见的，扶廊高高，向着两侧垂落，仿佛看见天开了，有梯子从上面下来。门枕上刻着法语，直译是“苗圃”，意思是流泪撒种、建造有时的地方。

我当时说，信仰是美好的，只是那扇门，或许永远不会为我打开。我们就像一群精神上的刘姥姥，去游大观园。走进一间从来没有进过的教室，渴望遇见那位从来没有遇过的教师。不然，我们活着，如在洞穴，只看见墙上的影子。如在囚牢，一生怕死而甘为奴仆。

人是很怪的，明明心中揣着盼望，若有人抢就跟谁拼命。但嘴边就是嘻嘻哈哈，有人庄严就跟谁急。我们东张西望，一边感叹，一边唏嘘；一边哎呀，一边嗯哼；就是不懂赞美。

因为赞美是阿司匹林。而我们活在这片阿司匹林可以换一座房子的沦陷区。多年以前，我和朋友们在那里逛了逛，摇了摇头，就回家洗脚睡了。接下来几年，不料白鹿书院忽然热火起来，变成一处恋人的天堂。

婚纱要最新的，教堂要最破的。不变的盟誓，废弃的教堂，到底拆毁，还是建造，非常的后现代。比去丽江发呆，更加的小资。恋人们在这里捕捉永恒的影子，衬托婚姻的结局。在离开上帝话语的建筑里，我们吃不到葡萄说葡萄酸的信仰，只是摄影师的修辞，爱情的蕾丝花边。

后来我到巴黎，行程中特别安排了巴黎外方传教士中心。17世纪末，当第一个殉道士的遗体从越南运回这里，去的人就更多了。近200年间，这个中心差派了2000多名传教士到亚洲，其中1200多人到中国，其中300多人到四川。其中一个叫洪广化的，修建了白鹿修院。

在那里，我拜访了《中国基督徒史》的作者沙百里神父，他特别为我查阅了领报修院的资料。从1895到1908，13年时间，大理石、木料和彩色玻璃都从远方运来。到了拆毁的这一天，位于龙门山断裂带上的修院，只用了8秒，就轰然坍塌在山盟海誓的情人面前。

如果教堂都垮了，没有一块石头留在另一块石头上。爱情的盟约又立在哪里呢，也要连一点思念都不留在另一点思念上吗。那扇门为每个人打开的时机，就如鹰在空中飞行的航道。建造是祝福，拆毁也是。我在今年，目睹了最大的一次拆毁，但我感恩，因为历史不是任人打扮的小姑娘，历史是一个高过我们的意志。我不是拿捏分寸的那一位，我是一个读者，翻开圣经，刚好读到这一句，“拆毁有时，建造有时”。

2008-8-7

我们都是吹牛大王

巴伦男爵赶了整天的路，入夜，他见到一块白雪覆没的空地，中间立着一个十字架。男爵将马匹拴在铁十架上，自己躺在旁边睡了。

老汪一聊起童年看过的《吹牛大王历险记》，小眼睛就发光。这也是我最爱的故事，所以我们把茫茫然的李亚东撇在一边，仿佛他这辈子算是白活了。

故事是这样的，等到巴伦男爵清早起来，积雪已经融化。男爵发现，原来他睡在一座大教堂的门口，马却不见了。人总是这样，先东张西望，前看后看，实在没办法了，才想起举目仰望。结果，他的马正在大教堂顶端的十字架上踢腿挣扎呢。

以前看张爱玲的《色戒》，关于上海沦陷后的租界，发生在那块飞地上的爱恨情仇，总叫我想起吹牛大王。1943年的上海，巴掌大的地界，成为几个族群、几个政权、几股军队和无数欲望之间的一座孤岛。当王佳芝与她要刺杀的汉奸易先生，在密室颠鸾倒凤时；在遥远的柏林，纳粹的宣传部长戈培尔特意拨出100万马克，第一次将吹牛大王的民间故事搬上了银幕。

这真是耐人寻味，杀人的，做爱的，从军的，亡国的，白茫茫的大地，到底谁是吹牛大王？谁在等待，谁又在恐惧，那积雪融化的微风的早晨？

两年前我在瑞典，听朋友说，康有为流亡这里时，曾在斯德哥尔摩附近买下一座小岛，原以为要终老一生，转为桃花源的户口。朋友指着我的座位说，老康当年常来这里喝咖啡，也许就是这把椅子。当时，康有为流亡瑞典期间的日记，也刚好在台湾出版。几天后我们出海前往芬兰，游船驶过千岛之侧。老陈兴奋地说，快看，这就是康有为的岛。

我第一眼看，真美啊；第二眼看，就快哭了。巴掌大的一块飞地，竟然不足一百平米。一座精致的小屋，前门是码头，拴着一条船。背靠大海，没有后路。遥想康有为立在大海之中，一切的怀抱都消化如蜡；海洋的背后，有一块更大的飞地叫做祖国。

那一眼，我明白了康南海为什么要回去，从一百平米回到960万平方公里。大地和天空相比，尽管都不能当饭吃，却可以叫我们栓好马匹，然后躺着睡觉。我似乎也明白了，在那块历史的飞地上，王佳芝和易先生的肉体为什么缠在一起，他们的灵魂为什么相互撕咬。只是我不明白，戈培尔为什么要用《吹牛大王历险记》，来为纳粹摇旗助威？

在某种意义上，巴伦男爵的历险，和奥赛罗一样伟大，和两万五千里逃亡一样显赫。或者说，巴伦男爵告诉我们，其实他们也是吹牛大王。

其实《色戒》也不是关于色与戒，是关于真实与虚谎。你要怎样说服一个少女，将身体献上，在情欲的深渊与革命的深渊之间支付自己的一生呢。你要怎样说服自己，你拴在那里的是财富，你躺在那里的是土地。

如果大地会摇动，积雪会融化；如果光照在黑暗里，我们都是吹牛大王。

2007-11-14 于长富花园。

第五辑 我们的娃娃

在华西坝回望南京：《拉贝日记》

王怡

妈妈4岁时，在教堂里，给新娘子牵过婚纱。轮到自己结婚，父亲送她的聘物，是毛选四卷。我一直以为，自己被生养在后一种遗传里。大学时，写过一首叙事诗，是我断续了解到的家族史。

“衙狱清静。贞妇涌现/祖父经营上南街的药铺/在押往西域的头晚/戴袖章的母亲被白衣人拉走”。

“当父亲衣衫褴褛。从青海扶棺回来/青石板路满插彩旗/城关万人空巷。士卒朝天放枪/我悄悄走离合唱的队列/到南门外的河边/起意为死难的人保持沉默”。

要到2007年，我才知道，和妻子青梅竹马的幼儿园，是贵格会的传教士办的。我们读的小学，连出生时在那里昏迷了三天的县医院，也是贵格会兴办的。

英国的贵格会，也叫公谊会，我不完全认同他们的教义，但我的一生，却无缘无故地，和他们有着密契。1894年，贵格会的传教士陶维义，揣着四川历史上的第一只足球，来到我家乡三台。几个月后被乡亲们赶跑。去了重庆。不过，几经反复，三台至今仍被称为四川的足球之乡。贵格会在四川的传教士，大多中文姓陶。我问母亲，她还记得小时候有个蓝眼睛姓陶的黛丝姐。不过当年在中学球场上，我快乐奔跑，铲球过人。对这些渊源，全然无知。

后来，一位宣教士在我家乡被殴打，得到二千两银子赔偿。教会用这笔钱买地修医院，立了一块碑：

因彼财、为彼用，故修医院

怜尔病、爱尔氏，敢谓名医

1910年，贵格会和其他几家差会，联合创办了华西协和大学。贵格会的建筑师荣杜易，设计了当时被誉为中西合璧建筑典范的华西坝。1937年，南京沦陷。金陵女子大学迁来成都，只留下美国传教士、教务主任魏特琳女士，参加了拉贝的国际委员会，在她那被誉为东方最美的校园里，保护了上万的妇女免受日军凌辱。那时的华西坝，余民聚集，恩典存留，如南京城里的安全区一样，成为一座看得见的逃城。中国最好的6所教会大学，华西、燕京、齐鲁、东吴、金陵和金陵女子，在我此刻从书房望出去的一箭之地，组建了基督教联合大学。成都的华西坝，和重庆的沙坪坝，成为抗战后学生福音复兴运动的中心。恩惠所及，至今影响着全球的华人教会。

那时的陈寅恪，也在这里回望废都，伤怀文化：

渺渺钟声出远方，依依林影万鸦藏， 一生负气成今日， 四海无人对夕阳。

其实贵格会对抗战的贡献，也和拉贝一样，少为人知。他们持守一种绝对的和平主义，在历次战争中都以医疗救助为使命。在被称为中国战区生命线的滇缅公路上，奔跑着贵格会的救助车队，承担了抗战期间几乎所有医疗物资和60%的其他救援物资的运输。1947年，英美两国的贵格会救护队，获得了诺贝尔和平奖。可惜受惠最多的中国人，连我这个经他们之手来到这世上的人，几乎都已忘了或根本不知道他们。

陆川在影片和一些访谈中，最令人遗憾的，是对拉贝等人的冷漠。他对感恩一词，似乎条件式的反感，或商业性的回避。对一个感恩太少、而非太多的民族来说，如一位网友感叹，中国人的不知感恩，和日本人的不知悔改，其实一样可耻。我寻思，陆川的心理，是把对于施爱之弟兄的感恩，和对于市恩的皇上党国的戴德，混在一起了。换言之，人类是一个整体，弟兄相爱撼山河，这样的情感认知，对陆川和我们来说，依然是陌生和值得怀疑的。所以他的框架，还是以民族国家为灵魂边界。

所以期待《拉贝日记》，导演的情感方式，对于苦难和德行的陈述，能有一种怜悯，超越在我们灵魂被捆绑的边界之外。尤其是电影在德国拿到了最佳影片和影帝等奖项。但看过之后，还是稍微失望。

我怕的是，反过来将拉贝拔高了。在普遍的灾难与罪恶中，是没有英雄或义人的。伦理的冲突，如对伤兵和女性的保护或舍弃，及人性在信念驱动下的挣扎，最刺痛人，也祝福人。高于这个，是赞美诗。低于这个，是宣传品。在这条线上，就是文学。

电影前半部，好过后半部。因为拉贝的歧义性，一度得到有力的呈现。差点使我预测，要好过辛德勒了。他是基督徒，是西门子公司商人，是纳粹党员，也是国民政府的友人。这些复杂性超过辛德勒，逻辑上说，他的故事，也具有超过辛德勒的张力和压力。但在书写这种张力上，导演开了好头，却无力为继。拉贝用一面巨大的纳粹党旗（译制误作德国国旗），覆盖了600个中国难民，免于日机轰炸。这一幕极具震撼力，也是拉贝日记中的真实故事。

老实说，读拉贝的日记，他对上帝的感恩和仰望，和对希特勒的敬仰与盼望，有点难分高下。仅从日记看，我很难认为他是一个敬虔的基督徒。逃城的盼望，在拉贝那里，被放在混合的平台上。基督、纳粹和西门子公司，共同影响了拉贝的人道主义救援。安全区的基督教背景，在魏特琳女士，和其他几位长老会和圣公会牧师那里，比在拉贝身上更凸出。魏特琳在日记中写下，“今天，在这座城市里充满了各种罪恶。噢，上帝，请控制这些凶残的野兽般的士兵……”。张纯如说，读到这一段，她泪如雨下。而在拉贝日记中，几乎没有这样的仰望、祷告和祈求。

另一面，对难民来说，卍字和卍字，也很难被区分。所以称拉贝是“几十万人的活菩萨”，也折射出这种歧义性。连他晚年的凄凉，也是这种重叠性的延伸。但这部电影似乎过于瞩目拉贝的纳粹身份。基督教的背景，只剩下魏特琳办公室墙上的十字架。可惜她的形象在影片中也过于单面，结果连后半部的拉贝，也逐渐失去了挣扎中的丰富性。

在感恩与审视之间，是很难平衡。因为我们里面的情意结，尚未解开。拉贝的妻子朵拉，不认为丈夫在南京所为，有多么了不起。她说过一段有穿透力的话，若非她亲口所说，我们来说，就显得刻薄无良了：

“托尔斯泰有一段日记大概是这样写的：孩子们有时把面包、砂糖和钱送给别人，以为这是在行善，因而自鸣得意。孩子们不知道这些东西是怎么来的，可是大人们应当知道，拿别人的东西送人，这并不算真正的善行”。

我相信拉贝也同意这话。当人怀着这样的心，向弟兄伸出援手时，更值得感恩，也把我的目光从他那里移开，在华西坝回望南京的苦难，也回望面包和恩典的来源。

2009-5-4 成都华西坝

苦难来得正是时候：《好雨时节》

王怡

清明又至。上坟、扫墓的，并不都是无神论者。道场法事，追思礼拜，人们向死而生，也是一个灵魂，各自表述。小时候，戴红领巾，扫烈士陵园。才知道少先队也有祭拜仪式。我悄悄问亲爱的伙伴，为什么团委书记也搞迷信？他是大队辅导员的身边红人。很得意地说，这是文件规定的。从此，我心头有了羞耻感，在烈士墓前，暗暗将袖子上中队长的一道杠，解下来放到兜里。

有个传道人，讲他上山下乡，怎么回了成都。毛泽东去世，乡里开追悼会。事后，问巨幅画像怎么处理？他就说，周总理都是火化，撒到海里。哥几个就怂着乡长，迈开行军步，把主席像烧了。第二天看报纸，他又去恐吓乡长，说这下完了，毛主席是不能烧的，要在水晶棺里躺一万年。几个人嚷着去告发。乡长吓得半死。没多久，他们几个就优先回城了。

这都是老成都的事。几十年来，一些人从过去剥离出来，活成另一群人。一些人还在记忆里斗争，一些人删除了记忆。就像有人是身体移民，精神还在档案里。有人是灵魂移民，身体还在现场。从这个角度说，任何一个真实的信仰者，本质上都是“外国宣教士”。因为信仰者的意思，就是在彼岸有花名册，在此岸是寄居者。

人的身份认知，也和信仰有关。在广州，我问一些买房的朋友，你们是不是广州人？他们摇头，说打心眼里，没当自己是广州人。我说是，在成都住了18年，一直就不认为我是成都人。全国3亿城市居民，到底有多少人，愿把自己的命和一座城挂起钩来。到底有多少人，在一座城市信誓旦旦，说“不求同年同月同日生，但求同年同月同日死”？

这样看，钉子户是多么珍贵的财富。没有钉子户，就没有城市文明。因为我们是随时可以撤退的。随时可以换座城市，就像换座监狱。只有钉子户是真正的爱国主义者，他们是一个社区真正的委身者，他们热爱和忠诚于政府发放的产权证。他们的品牌忠诚度，叫那些有任期的空降部队望尘莫及。

但财产或能立身，不能安命。尽管在司法上，不动产决定管辖权，是从民法到宪法，一以贯之的准则。许多导演到一座城市拍戏，也爱说，这是我来了就不想走的“第二故乡”。只是这种轻浮的言语，对钉子户们的伤害，更甚于拆迁。就像老夫老妻通奸，对每一对新婚夫妻的盟约，都是不要脸的拆台。

我是后来才明白，当初结婚，妈妈特别找了骆阿姨，给我们铺床单。因为她婚姻美满，一面贤惠、忍耐，一面还有欢喜。就像画家凡·高，一生反复引用的那句《圣经》经文，“似乎忧愁，却是常常快乐的”。

所以偷情的人，若不悔改，就不要出现在别人的婚礼上。掌权的人，若不委身给一座城市，就不要去拆这座城市的房子。

对我来说，是那一天，2008年5月12日。18年的成都户口，这之后，我才真当自己是成都人。我对我的神，重申了人生的“五个一工程”，就是一位上帝、一位妻子、一间教会、一个呼召，和一座城市。我在那个夜晚许愿，从此一生住在这座城市，服侍这座城市。

集锦片《成都，我爱你》，是陈果、崔健和韩国的许秦豪，为纪念汶川大地震一周年，杜撰的昔在、今在、永在的三个成都故事。崔健那段过于离谱，陈果拍1976年那段，很有四川的鬼气。许秦豪拍了一段倾城之恋。他单独拿出来发行，取名《好雨时节》。

大地震一周年的前两天，韩国人东河在杜甫草堂，遇见留学美国时暗恋过的女同学吴月（May）。这名字显然是受灾者群体的隐喻。他们若即若离的恋爱，开头像一场偷情。因为双方的婚姻状况，故意留白，不作交待。台词往来，也充满一种韩式爱情片的挑逗意味。直到机场宾馆，吴月在激情中忧伤，止住了两人的亲密。剧情这才层层扭转。原来吴月的丈夫死于地震，她在周年祭前夕，遇见曾经的恋人。行走在伤痛、怀念、迷乱与负罪感中。

大地震的场景很少。电影风格也过于小资化、广告化。但许秦豪的风格，是一贯专注于孤零零的二人世界，在这部命题作文中却有突破。他说，如春雨一般，爱情来得正是时候。因为爱情在他作品中，第一次扮演了医治与安慰的功用。爱情在这里，即是个体性的，又是社会性的。既是情感的，又是灵魂的。

像“自行车”是个细致的设计。大地震当日吴月骑着车。作为一种创伤转移，她的大脑删除了自己骑车的记忆和能力。东河找到和她以前一起骑车露营的照片，这是吴月第一次被医治，她赶到机场，开始对爱情有了期待。片末，东河从韩国寄回一辆折叠单车。吴月在同事帮助下，骑上车，在杜甫草堂在阳光下微笑。这是全片最动人的画面。我想，凡在那天以后，真知道自己是成都人和四川人的，会为此画面落泪。

最后，东河站在草堂门口，等着吴月推车，迈过古老的门槛。就像两年了，数百万志愿者站在我们身边，一起迈过门槛。如果好雨知时节，那么地震呢？如果爱情来得正是时候，那么苦难呢。丧父、丧子，丧妻，每个人都要经历。如果一生参加别人婚礼的次数，多过参加别人葬礼的次数，我们的生命就过于委琐。因为不能分享死亡，分享生命就是假的。不能分享亲人的追思，分享他人的喜事就是装的。不能分享灵魂，分享身体就是脏的。

公车上写着，“因为有你，成都更美丽”。我认为，说这话应当沉重而庄严。是的，因为有埋在废墟的孩子，有自焚的阿姨；有天伦之乐，也有孤儿寡母；有妇产医院，也有殡馆墓地；有地震，也有春雨；有警察，也有教堂——

所以电影拍得一般，但我不看不行，不写也不行。感谢朋友阿信，终于完成了他的灾区志愿者访谈录。王兰和吕康银，都是地震中截肢瘫痪的伤员。有个姐妹，一年炖了52只鸡给他们。春节前他们接受了洗礼。还有仁增姊妹，我为她祷告，她流泪点头，却说不出话来。

他们就是吴月。没有韩国来的情人，但有天上来的彩虹。我知道他们对这世界仍有话可说，因为他们失去腿脚，却相信恩典。

2010-3-23 写于复活节暨清明节前。

非洲菊和白玫瑰：纪录片《我们的娃娃》

王怡

我选了这两种鲜花，追思告别后，跟家人一起，和岳父的骨灰一道，撒在一段江面。

恰好是我和妻子初恋常去的那一段。筑坝之后，江面拓宽，原先我们坐在那里的草地，已不见了。吻时花溅泪，恨别鸟惊心。我在那时写下诗句，“吻你时我发现人类的无力/梦想上帝把你还原为我的肋骨/当初亚当和夏娃是如何离开的/那个晚上。我们像领取圣餐一样开始接吻/并在内心坚信，我们的子孙/终将回到赤身露体的园子”。

那样的年龄，怎能想到，生有时，死有时；怀抱有时，不怀抱有时。岳父的骨灰，十几年后，也将从不远的水面漂走。人类筑坝的动机，也不过是想挽留更多的东西。在宽阔的水岸，我们像富足得不肯松手的人，却终将有限的身体，投入流动的江河。江河能去哪里？《传道书》说，“江河都往海里流，海却不满；江河从何处流，仍归还何处”。这是一个关于死亡的譬喻，人归了他永远的家；尘土仍归于尘土，就像江河仍归于江河。但灵魂，却归于赐灵魂的上帝。

所以，撒去骨灰，不是对生命归宿的一种确信，是对循环往复的一种文学性的处理手法。同一天，我收到廖弟兄娃儿降生的短信。早上醒来，端过儿子的脸，在晨光之下，有一种生命的气息，仿佛仅仅是属于这一天的。我以往未曾见过，我对小书亚说，送走了外公，你就长大了。

一周前，收到艾晓明制作完成的这部纪录片。关于地震中失去的娃娃，看过不少民间流传的影像。但这份记录，沉甸甸的，又将我带回 512 后的那半年，渐渐听见上帝对我传道的呼召。

教师，是一份在死亡面前无法自持的职业，就像儿子是一个在父亲死亡时无法自持的名分。13 年前，我在大学任班主任的第一个学期，有个女生，班上的学生委员，怪不好意思的，提着一盒月饼来我宿舍。是我这辈子第一次有人送月饼。多年之后，我遇见一个学生，告诉我，那个女孩因为恋爱，遭家里反对，就悬梁自杀了。

那个晚上，我哭了很久，因为忽然意识到，她之所以送我月饼，和她自杀一样，都是不情愿的。只是其中绝望的程度不同罢了。倘若我所言所行，都要影响人的灵魂，那么教师就像法官、祭司或君王，根本就不是人可以干的。谁能穿上那身衣服，谁能登上那个宝座，谁能站在那个讲台呢。

如果人有灵魂，我怎敢做人家的教师，我也不敢做人家的儿子。如果没有上

帝，我就无法将那个女孩的死，和我作为她老师的身份在因果律上彻底撇清，也无法将我与亲人的死做个了结。许多人都有自怨，说自己倘若如何，他（她）就不会死了。心理学在这一层面都是自欺欺人的。逻辑上说，只有两种情形，可以撇清你与他人死亡的干系。其一，世上万事都是一个绝对的偶然，因为秩序的缺乏，就取消了人的道德责任。其二，有一位上帝，在他绝对的旨意中成就万事，各按其时。

意思是，第一种情形下，你的悔恨全无用处；第二种情形下，你在悔恨之上能够选择信靠。两种之间呢，是我明明看见了某种因果，却无法相信更高的原因。这等于把我的作为，摆在了一个至高的、被问责的地位。我的良心，如何可以承受煎熬，卸下重负？

一个教师不相信上帝，他一开口，就一定在某种意义上把自己当做真理的代言人。一个政府不相信上帝，他一动粗，就一定在某种意义上把自己当作了权力的图腾。我看了这片子，忍不住将离世的岳父，和垮塌校舍下的娃娃做个对比。尽管亲疏有别，我的伤痛，仍难分轩轻。不过地震若非在四川，对台湾风灾的罹难者，我就淡漠得多。一周前为灾区的祷告会，我心口子痛，想起一年前的委身，惟愿大地的余震，永远在我灵魂深处不断绝。如今的安逸，仿佛8万人都白白死了。孩子们的死，若没有迟到的公义，怨恨的力量，就大过地震波，仍在灾区蔓延，直至人心深处。从社会学的角度说，最好的心理辅导，就是公共责任的追究，与真相之上的忏悔。不然，每天做三次深呼吸，躺在治疗床上倾诉一小时，于人的灵魂又有什么益处。

上帝的恩典与怜悯，永远伴随着对人的追问，而非对遗忘与虚谎的宽待。还有差别，岳父经过一生，死于癌症，他的死是家事。娃娃们殁于天灾，又纠结于人祸，他们的死是天下事。

但奇怪的一点，尽管死于校舍垮塌的孩子和他们的家长，给了人们最大的道义感染力。独生子女在这个时代的价值观中，也有着极昂贵的地位。但一年来，这仍未能成为一个极具重要性及延伸空间的公共事件。就像毒奶粉事件那样，慢慢就从天下事退回了家事。

说到底，中国人的灵魂观是建立在惧怕之上的。鬼神也放在一起说。许多出租司机不愿到殡仪馆；尽管机会都一样，人们通常也是参加婚礼的多，参加葬礼的少。一个小妹妹说，这里好恐怖，害得小书亚把这新词汇念叨了几天。我在想，这种观念导致了一种私人情感与公共领域的错位。譬如从人情世故说，父母失去未成年儿女，哀伤程度通常都大于成年儿女失去父母。但儒家传统的“五服”，却不根据私人情感来论定，它非要把失去父母的哀伤拔高，把失去子女的哀伤降低。

这是在背后，把对灵魂之结局的畏惧，当作了治理的起点。王充在《论衡》中，倒很尖锐的指责孔子。他说孔子其实不真信死后有鬼。但祭祀礼仪的目的，是为了威胁臣子。假如不祭祖，说人死如灯灭，乱臣贼子就多起来了。人们公开流露的哀伤，区分为不同规格，这种风气于今仍盛。所以校舍垮塌事件的实质，是家长们的集体哀伤打破了这种潜规则，危害了和谐社会的政治秩序。王充说，所以“圣人惧开不孝之源”。向上的维度，装神弄鬼是必须的。向下的维度，就难免冰冷了。

我们的娃娃，在家长那里等于一切，在公共政治上等于零。如同孔子一样，

掌权者并不真信人有灵魂。他们的手法和民间宗教的祭祀差不多。就像一个长辈特别嘱咐孩子们，送骨灰的时候，千万不要回头望。

我们对吓得半死的小侄女说，爷爷以前是无神论，现在相信上帝，不相信鬼。你若知道人的灵魂要去哪里，你就不怕人家装神弄鬼。

2009-10-20，完稿后一分钟，凌晨 0: 44，
北川和平武交界处（北纬 32 度，东经 104.5 度）再发生 4.9 级地震，震源
深度为 20 千米，在成都写字台摇动，震感强烈。

我辈正是蓬蒿人：新编川剧《马前泼水》

王怡

古儒圣贤，很少谈家庭。我以前也差不多，独与天地精神往来，一谈家常，几句话就卡壳了。马小平是我大学同寝室的好友，他说，王某人看见扫帚倒地，一日之内，跨三次过去，也不会伸手扶起来。因为和鸿鹄之志、家国之恨相比，他怎会在乎扫帚是倒在地上，还是竖在门口？

四川人的口头禅，叫做“不存在”。按基督教的观念，上帝不存在，我就不存在。按佛家的机锋，我不存在，扫帚就不存在。一个真心的、活在信仰寻求中的人，是没有勇气去扶扫帚的。他连痛苦都来不及，怎么来得及扶扫帚。为这个缘故，我以前常瞧不起扶扫帚的马小平。我花了近 20 年时间，才肯承认自己的傲慢。

汉代的会稽太守朱买臣，他的心路，应该和我有相似之处。他早年贫乏，烂柯山下，砍柴为生。一心只读圣贤书，锅里不剩一颗米。发妻崔氏讨要休书，弃他而去。朱买臣悬锥发愤，晚年得志，汉武帝钦点他回原籍当市委书记。崔氏路上拦轿，恳求饶恕与接纳。朱买臣愤意难平，想出个“覆水难收”的招。一盆水泼在地上，说，“你若能将覆水收回，我就能与你再结姻缘”。

这是中国士大夫史上，一个最八卦的婚姻典故。历代先失意后得意的文人，几乎无不曾以买臣自况，自我标榜为值得长线投资的潜力股。只可恶黄脸婆，竟不知天下英雄，就是枕边衰人。

最有名的，是李白的名句，“会稽愚妇轻买臣，余亦辞家西入秦。仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人”。

元代杂剧，《朱太守风雪渔樵记杂剧》，结局改成破镜重圆，皆大欢喜。明代的《烂柯山》，复原了崔氏的含羞投水。到清代的《马前泼水》，细致描述了一个

因贫贱休夫的薄情妇人。尤其“痴梦”一出，崔氏又梦想凤冠霞帔的期货，又含恨婚姻的拆毁。两难之间，进退失据。相反，朱买臣的红筹股形象，就在道德上日益升值，成为天下多少穷酸男人的信望爱。

这回，77岁的徐棻老师写剧本。梅花奖得主、名角陈巧茹，以个人名义成立“实验工作室”。两位女艺术家，拿出手的的第一个剧目，挑中了“覆水难收”的故事新编。在一个离婚率已超过40%的城市，议题本身，已令我尊敬两位的勇气。脱离官家买单的豪华作派，恢复了“一桌二椅”、简洁抽象的川戏味，重新唱给百姓听。尽管名角荟萃，但用徐老师的话说，“给我一辆面包车，就可以到处去演”，这种凤凰涅槃的气度，也令我感佩不已。

剧情上，徐棻没有淡化悲剧色彩，却把悲的方向，转了个弯。她去掉崔氏休夫后的改嫁，说她借酒耍泼、讨要休书，朱买臣心中悲凉，“仰天大笑出门去”。她又略有悔意，想来想去，放弃改嫁的念头。天天打扫柴门，等夫回家。有了这个铺垫，“马前泼水”的一出，就突显了朱买臣的胸中恶气。一个传统价值观中的“报应”的故事，就变成了救赎价值观中的“饶恕”的故事。善恶报应的准确性，换成了无法饶恕的悲剧性。

其实真正的悲剧，是一个覆水难收，一个恶气难出。

当买臣回到烂柯山下，跪拜神明，想当初月下跪求，崔氏冒险私奔而来。想当初妻子与自己日日茹苦，夜夜含辛。虽然她后来能耐苦贫，又岂能抹煞数年恩情。朱买臣也略有悔意，自觉马前泼水的举动有些过分。急忙招人打探消息，送米送钱过去。结果，只见崔氏未寒的尸骨。

真正的议题，不是人间充满伤害与背叛。而是这些伤害与背叛，如何才能被赎回。有个父亲，告诉脾气暴躁的孩子，每次恼怒生气时，就到后院的墙上钉一根铁钉。第一天，孩子钉了37颗。慢慢地，他学会控制情绪，抑制愤怒，钉子越钉越少了。父亲又说，每次克服坏脾气，就去拔掉墙上的一颗铁钉。半年后，孩子把全部钉子拔了出来。最后，父亲带着他，去看那满墙的钉痕。他问孩子，“谁能使这面墙完好如初呢”？

如果倒地的扫帚未被扶起，我未来的一部分，就不存在。如果我无法饶恕那些伤害我的人，我原先的一部分，就从此不复存在。那么我到底是谁？我的悲剧，就是我被一切伤害决定。谁能伤害我，谁就能决定我。那么我到底是谁呢，谁来爱我，谁就能决定我。那么我到底是谁呢，我是泼出去的水，还是无法回家的人？

信仰的起点，是站在那面墙下，发现自己无法消除钉痕。无论是道德修养、心理康复，或让时间淡化记忆，或说对不起，都不能带我们回到从前。正在这个意义上，被钉十字架的基督，被称为在灵魂中恢复和平、在宇宙中赦免罪恶的唯一“中保”。

凡美好的婚姻，都有一位伟大的第三者，而且一定要比心理医生或“凤冠霞帔”更伟大。这个第三者是见证人，守护者，也是审判者。圣经中说，“耶和华神恨恶离婚的事”。如果父母不喜欢我离婚，我还是可以离婚。但如果宇宙的君王、全能的上帝说他恨恶离婚，我为什么还敢离婚呢？只因为我不认识上帝，不相信上帝罢了。

我的婚姻若没有伟大的第三者，就一定有拆毁的第三者。凡离婚的，都有第三者。只是一种是在场的，一种是不在场的。

因为第三者出现了，所以离婚，固然是背叛。但第三者还没出现，就下决心

离婚了。在某种意义上，这样的背叛是一种更深的淫乱。许多男人，可能是为了“章子怡”而离婚的。尽管他们这辈子都可能不认识章女士。但他们看多了那些明星，那些图片，那些品牌，那些小说，那些邻人的妻子；所以羡慕她们，就在心里也为自己量身定做了一个。没有人离婚，是为了找一个更差的，必然是怀着野心，想找一个更好的。人就因着这虚拟的第三者，离弃了幼年的妻子。

曾经，我不懂得扶起扫帚的意义，我心里充满了虚拟的第三者。感谢上帝，如今这些第三者，都和我起初的心一起死了。仰天大笑出门去的男人，都是坏男人。不把家庭看作生命中最重要场域的女人，都是坏女人。这世界最可悲的两件事，无非是男人不負責任，和女人自力更生。

我最感动的一幕，是谢幕。台上，崔氏死了。台下，无数的家庭在灭亡。这出戏，没有能力给出死而复活的盼望，但给出了真实的悲哀。演员依次缓缓上台，表情肃穆，庄严。他们的谢幕方式，仿佛一场追思礼拜，或一桩行为艺术。他们不是为自己谢幕，是站在无数观众面前，向一个半身不遂的时代致哀。

2010-5-17

劳动是其中最黑的部分：电影《二十四城记》

当年的“三八红旗手”吕丽萍举着输液瓶，走过停放飞机的坝子，找厂里的干部。一种巨大的乡愁开始占据我。想起张楚那首《造飞机的工厂》，“工厂在加班工作，赶制一架飞机，准备在夜里飞往月亮”。心里就忧伤起来了。

原本说，贾樟柯要和大家分享“我在工厂长大”。但年轻人一多，这话题就罩不住了。我母亲是针织厂的，厂里人嗓门都大。小时候，我整天整天被带到厂里。妈妈建议厂长弄了个图书室，结果大部分的书，可能只有我看过。我一遍遍去每个车间串门，看每一道印染工序，听军队一样的纺织机开始轰鸣。觉得机器的力量是迷人的力量。但满眼望去，尽是女工。对我来说，这是一种仅次于婚姻的结合。直到今天，每当我看见女司机开公交车，就立刻被拖回了小时候。

一个50年代从沈阳迁到成都的军工企业，420厂，和隔城相望的132厂，两个庞大的城外之城，几乎改变了成都的气质。但这不是贾樟柯的重心。尽管陈建斌的讲述，提到420与“地方”的冲突。几乎每个人的故事里，都经历了南下成都的优越感，如何在时代变迁中丧失。那掌控机器的阳刚力量，如今在练歌时软绵绵唱起的《国际歌》，又如何市场的往来中，退回了劳力者治于人的困境。

420厂与成都是貌合神离的。前者代表了革命叙事的远大前程，它的荣耀、优越与衰落，与这座自古以来远离庙堂和一切宏伟叙事的，充满着世俗气息、市井味道和文学品质的城市，就如纺织女工与织布机的结合，甚至武大郎与潘金莲的情仇。因为电影是站在420厂的本位上去记录，因此贾樟柯来成都，就如当年420厂来成都一样，“成都”仍然沦为一个暧昧的概念。就像席间，三五人高谈阔

论，末了，有人才问，那个谁，你叫什么名字。

只当吕丽萍讲到，1960年大饥荒时，420厂的工人干部，仍然每月三斤猪肉。成都的苦难，才从420厂缅怀辉煌的一个缝隙中，露了出来。两年前，四川出版了原政协主席廖伯康的回忆录，证实在大饥荒中，四川的非正常死亡人数是800万-1000万。观影时，我也为那些鲜活的工厂移民，在时代变迁中所承受的代价，几次流泪。但单单听到这一段讲述时，我心里的忧伤、痛苦，像被世上最锋利的针刺过，无以复加，难以表述。

在我心里，忽然生出一种莫名的怨恨，和对420厂的冷漠。一个在大饥荒中每月吃三斤猪肉的人，怎么能够面对这座他们曾经瞧不起的城市，一味叙述而今的辗转与难处呢。难道不是咒诅临到了这群被卷入宏伟叙事的人吗。难道不是天道循环吗，使徒保罗说，你们做主人的，不要欺负仆人，因为你们和他们有一个主同在天上，因为“神不偏待人”。人一辈子，岂能两头都真，两头都占呢。

连带对贾樟柯，也生出一种偏见。这电影尽管在真实与虚构之间，延伸着纪录片风格。但和《三峡好人》相比，最大变化是以一种精致的方式，恢复了《站台》中的那种抒情性。默片风格的黑屏，无数定格的人物特写，加上女诗人翟永明的加入，将成都这座城市的阴柔气质，以诗歌体的形式，带入了420厂拆迁的机器声中。

而我不满的也是这点。从思想史的角度看，贾樟柯是当前唯一一位导演，能同时得到自由知识分子和新左派知识分子认可和赞许的。他对时代的关切，何去何从，影响着他的艺术品质。但恰恰是倾向于左翼知识分子的那一面，使贾樟柯的叙事，开始少了许多明亮的思想，和流畅的叙事。如果未来难以描述，乡愁越来越浓，也不是坏事。但电影较弱的部分不在怀念，而在当代。

影片有三层断裂，一是420厂与成都之间的，一是虚构与真实之间的，一是上一代工人与80后子弟之间的。前两层都增添了某种张力，第三层是一个真正的缺陷。上一代的故事多么抒情、真实和细腻，新一代的故事就有多么单薄和概念化。无论导演或演员，都没能抓住这一代的情怀。如果贾樟柯开始丧失描述当代的能力，就没有贾樟柯了。这或者是某种左翼知识分子的思路使然。许多欧洲电影大师，一生的死结，就是陷在左翼情结里不能自拔。

就像我，陷在一种地方主义的怨恨中不能自拔一样。甚至后来的故事，都很难更深的打动我了。我低头祷告，为自己的怨恨，和突然刚硬起来的心，感到震惊。在一种很私人的意义上，我感谢这部电影。因为导演没有顾及一个成都右翼知识分子的情结，只是饱含深情地记录了“劳动”及“劳动者”，之于这个时代的痕迹和意义。却意想不到地，刺中我心中一个最深的营垒。几年来，当我慢慢成为一个传道人，我以为上帝在十字架上的恩惠慈爱，使我不再会对他人充满恨意。但某一个时刻，就是黑暗的时刻；正如某一个时刻，也是恩典的时刻。

最终，当银幕上打出欧阳江河的诗句，“整个玻璃工厂是一个巨大的眼珠，劳动是其中最黑的部分”。我开始尊敬贾樟柯的叙事。当两个420的工人搭肩坐着，面对镜头，一个用手指头去戳另一个，那面庞生动不已，胜过一切表演。无论革命的叙事还是市场的往来，无论往日的420厂还是今天的成都，“劳动”的最生动的意义，其实都被遮蔽了。劳动成为苦难的源泉，权利的载体；劳动成为对性别的消磨，对财富的屈服。惟独，劳动没有成为彼此相爱的方式。劳动的美好，在这两个劳动者脸上，转瞬即逝。

贾樟柯说，我的梦想，就是让劳动者的脸庞，每一个毛孔，都在黑暗的电影院，投射在巨大的银幕上。其实，这片子不是乡愁，而是礼赞。对我来说，也终于不是论断，而是医治。

只是万夏的诗歌被改编，用在片末，说“成都，仅你消逝的一面，足以让我荣耀一生”。还是轻浮和文艺得令人羞愧。我坚持认为，柏桦的末世气质，更接近贾樟柯和他镜头中的当代。我也更喜欢万夏原诗中的颓废与尖刻，“仅我腐朽的一面，就够你享用一生”。

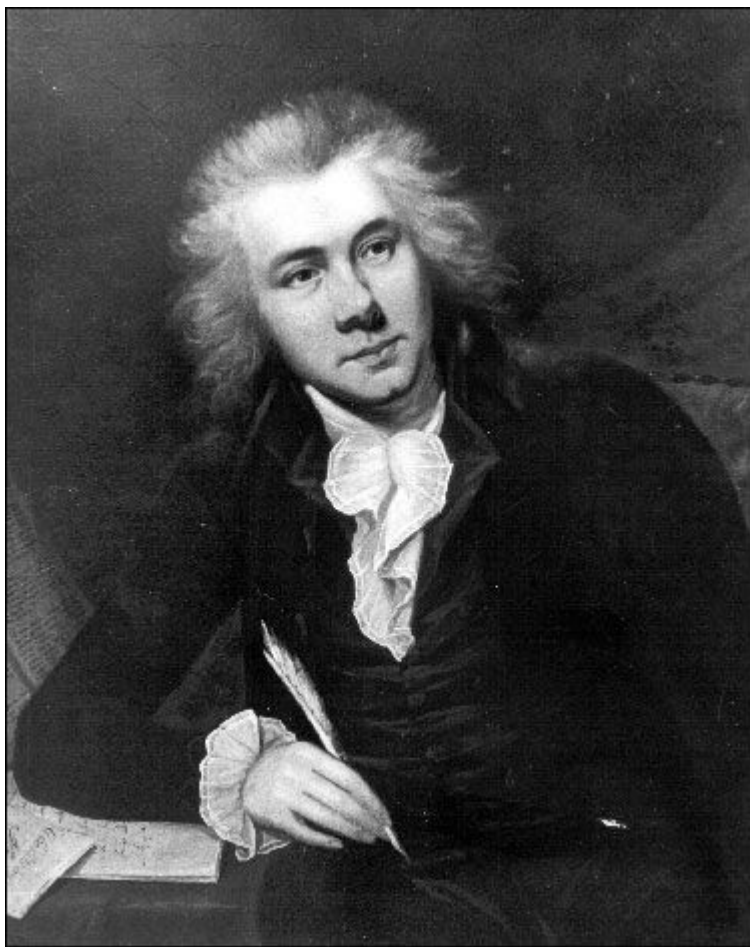
因为在一个不断劳动的时代，劳动已经腐朽，劳动者失去了生动的脸庞。

2009-3-9

第六辑 这是天父世界

少一个奴隶，多一个弟兄——《兄弟相爱撼山河》后记

不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的弟兄。
——《新约·腓利门书》16节



威伯福斯 William Wilberforce (1759 – 1833)

废奴与道歉

近年来，英国和美国在教会推动下，掀起一场白人为祖先贩奴行为认罪、悔改和向黑人道歉、赔偿的运动。一些教会为信众的祖先参与贩奴公开道歉，有的开始考虑如何向教会的黑人成员进行赔偿。

1562年，约翰·霍金斯成为第一个将非洲人贩卖到大西洋的英国人。他因为帮助英国海军打败西班牙无敌舰队，被伊丽莎白女王册封为爵士。2006年6月，他的直系后代，37岁的基督徒安德鲁·霍金斯来到冈比亚，这是他祖先掳掠黑人最多的国家，也是著名黑人小说《根》中的黑奴昆达的故乡。安德鲁出现在当地一个国际盛会上。他身绑铁链，和另外20名白人志愿者一起跪在25000名非洲人面前，为祖先的罪行道歉，请求非洲居民的原谅。他们下跪后，全场沉默良久。最后，参加庆典的冈比亚副总统决定走上前去，将安德鲁扶了起来。

这一场面，使人不能不追想200多年前普世废奴运动的两种道路，一是以威伯福斯为代表的、福音奋兴运动影响下的英美废奴运动，一是以罗伯斯庇尔为代表的、启蒙运动影响下的法国废奴运动。也追想到两种道歉的理由。笔者曾在美国经历一件尴尬的事。当我和别人擦肩而过，发生肢体碰撞或接触时，首先说“对不起”的，一定是美国人，而不是我。不是我傲慢，而是一贯缺乏道歉的操练，

实在没有人家说得快。我们常会遇见一个振振有词的说法，“没有错为什么要道歉呢”？一种道歉是为行为，这行为一定是在法律或道德上可被归责的。换言之是为一种看得见的因果关系道歉。一个人要为、且只为自己的行为承担责任，这是理性主义或律法主义的道歉观。这种观念下，一旦奴隶制度被废止，每个没有亲手沾满血腥的人都是无辜的，不需要道歉，更说不上忏悔、认罪。否则不成了某种“血统论”吗？这种观点无法理解一个基督徒为什么要飞越大半个地球，为了一个几百年前的祖宗而在一群陌生人面前自取其辱？

但安德鲁的道歉不是为行为，是为结果。不是出于责任，而是出于爱。当我一不小心撞上一个美国行人，他主动向我道歉，是因为这个结果和他有关系，他与我共担了一种处境。他对自己参与这种处境而感到歉意，他不是为因果关系，而是为一种共享的关系道歉。或者说，他对于追究和认定因果关系持一种谦卑的态度。他的歉意不出于看得见的对人的亏欠，而出于看不见的对上帝的亏欠。对此类歉意的最好描述，是英国牧师和诗人约翰·邓恩那一段著名的布道辞：

“谁都不是一座岛屿，自成一体... 每个人都身为大陆的一小块，若海洋冲去了一片土，欧洲大陆就少了一块，不管那一块是海岬所缺的一角，或是你朋友的庄园，或者你自己园子所流失的土地。每一个人的死，都是‘我’的削减，因为我是人类的一员。所以不要问丧钟为谁而鸣，它就是为你而鸣”。

第一种歉意是对陌生人的歉意，而安德鲁的歉意，是将非洲人当作弟兄的歉意。他的忏悔和歉意，使他从一个被罪所捆绑的为奴之地，迁到一个四海之内皆弟兄的应许之地。不理解这一点，就无法理解英、法两种废奴运动的差异，更无法理解威伯福斯，这位宪政史上也许是最伟大的基督教政治家，也是普世废奴运动中最杰出的典范。他和“克拉朋联盟”的7名基督徒一道，以毕生精力和道德的表率，不费别人一枪一卒，只费自己45年的生命，终于在1807年推动英国通过了《废奴贸易法案》。威伯福斯随后致信他的好朋友门罗及美国总统杰斐逊，请求两国共同搜捕海上奴隶船只。1809年，美国在英美双边会议中宣布，在星条旗下禁止奴隶贸易。1815年，“克拉朋联盟”推动英国在维也纳和会上，促使欧洲各国同意禁止奴隶贸易。1833年，威伯福斯去世后的第三天，英国议会通过了最后废奴法案，宣布奴隶制为非法，并以每人27英镑，共付2000万英镑的赎金，解放大英帝国全境内的75万奴隶。

废奴与革命

剑桥学者申克认为，废奴运动中“法国的革命原则所起的作用，正如英国的强烈宗教情感所起的作用一样巨大”¹。但法国从来没有发生过一场真实的废奴运动。法国的废奴在观念上是启蒙运动和理性主义的产物，在政治上则是大革命和断头台的要求。它的废奴进程，主要受制于英美两国废奴运动的压力和影响。对

¹ 《新编剑桥世界近代史》第9卷“动乱年代的战争与和平：1793—1830”，C·W·克劳利等编。中国社会科学出版社1999年1月第一版，第131页。

革命者来说，废奴是一个象征性事件，而不是日常生活。奴隶也几乎不是一个名词，而是一个形容词。

就像“起来，不愿做奴隶的人民”这句歌词，“奴隶”不仅指向一种“一个人是另一个人的财产”²的制度，更是一个具有浓厚政治意义的比喻，象征着各种专制制度下的被统治者。所以卢梭在《社会契约论》中反对奴隶制，但他并没有几句话关怀奴隶，通篇只是借奴隶的譬喻批评君主制而已³。罗伯斯庇尔曾是废奴团体“黑人友”的成员，在雅各宾派掌权后，这个废奴主义者摇身变为专制暴君。1784年2月，雅各宾党人经过千万颗人头落地，宣布在一切法属殖民地废除奴隶贸易。法国成为全世界第一个口头上的废奴国家，因为这时一切法属殖民地几乎都被英国接管了。从这时起，法国在半个世纪内几乎每爆发一次革命，就会宣布一次废奴。1802年，英国将它占据的殖民地归还法国，法国立即恢复了奴隶贸易。1815年维也纳和平会议上，法国愿出一个殖民地的代价，劝说英国放弃要求欧洲各国禁止奴隶贸易的提案，遭到威灵顿公爵的拒绝。维也纳公约签署之后，法国与英国达成补充协议，延长5年奴隶贸易。随后一直拖到1831年，在英国压力下，法国再次签约禁止本国国民直接或间接从事奴隶贸易。但短短两年之后，法国政府又一次撕毁条约，以“劳工自由输入”的名义公开恢复黑奴贩卖。1848年革命后，法国再次宣布废除奴隶制，但直到1861年美国内战爆发，在林肯为解放奴隶而战的影响和压力下，法国的奴隶贸易才最后终止。

在革命家和世俗的自由主义者看来，奴隶不应该存在，是因为“人”的价值在宗教的束缚下被重新发现，成为了宇宙的中心。康德，孔多塞，潘恩、黑格尔，无数的人为这一梦想而激动。1894年，康德断言，“每经过一次革命，启蒙的种子都发出更茁壮的幼芽”。直到1830年，黑格尔在他的《历史哲学讲义》中仍如此讴歌大革命的理想⁴：

顷刻之间，理性、正义的观念树立了权威。从此一切都建立在这一基础之上，自从太阳悬在天空、行星围绕太阳转动以来，从来也没有想象到人的存在以他的头脑，亦即以他的思想为中心，而他在理性的鼓舞下建立起一个现实的世界。……一切有思想的人都为这个时代雀跃欢呼。

当人的理性被如此高举，每个奴隶的存在就意味着对人文主义的一记耳光。奴隶是理性主义和人文主义的伤疤，使一个高歌猛进的意识形态面临崩溃和羞辱。奴隶的存在，使这个以人为中心的时代恼羞成怒，从而构成一个断头台的理由。

“天赋人权”的自然法观念，在基督信仰被质疑和削弱的自由主义时代，支持了古老的平等理想。直到今天，多数人仍将这样的理念看为几百年来人类的主流思潮，并接受其为自己的世界观。一般民众也误以为奴隶制在近代的废除，正是理性主义和启蒙运动的一个结果。其实，在人的理性第一次被高举的古希腊，哲人们普遍认为奴隶制是正当的。亚里士多德在他的巨著《政治学》中，把奴隶制视为“天然的、有利的和公正的”。柏拉图的《理想国》，同样把奴隶视为“理

² 参见“奴隶制”辞条，《布莱克维尔政治学百科全书》（修订版），P752，中国政法大学出版社2002年。

³ 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆1980年版，第14—20页。

⁴ 康德和黑格尔的两段引言，均见注1，第124页。

想社会的必要成分”⁵。近代启蒙思想家批判奴隶制，但仍基于理性的权衡，或从社会层面和功利主义的探讨出发。如孟德斯鸠认为奴隶制违反自然法和民法，是一种“少数懒惰、富裕和骄奢淫逸的人为一己私利而推行的无益的制度”。和希腊哲人一样，有益还是无益始终是理性主义的评判根据。他们关心的是处境，而非心灵，其立场就必然因处境的变化而变化。如诺贝尔经济学奖得主福格尔在1974年的研究表明，美国19世纪的南方奴隶制对奴隶和奴隶主而言都是较好的制度。“南方奴隶的福利和营养状况普遍比北方的工人阶级更好”。按孟德斯鸠的逻辑，他要反对的就应该是工厂制，而不是奴隶制。

再以卢梭为例，他反对奴隶制的立足点，充分显出理性主义的傲慢与狭隘，他说“一个人无偿的奉送自己，这是荒谬的和不可思议的”。一个人若这样做，就说明他已丧失了健全的理智，而“疯狂是不能形成一种权利的”⁶。

理性主义能够爆发出追求平等的革命激情，这样的激情，如柏克或法国流亡者里瓦罗尔伯爵所预言的那样，总有一天会“由军刀”来结束。但理性主义却不能萌发出对黑人“恒久忍耐、又有恩慈”的弟兄般的爱。在奴隶问题上，启蒙运动有过卓越贡献，但也始终被三个困境和悖论所缠绕。

第一是“自愿为奴”的古典悖论。根据自由主义的价值预设，一个人有没有自愿为奴的权利呢？这是最早由近代国际法的始祖格劳秀斯提出来的难题，横亘在数百年的人文主义世代之中。卢梭的回答是自愿为奴的人都是疯子，所以坚决不准，他必须被强迫成为一个自由人。到了20世纪，自由主义右翼的代表人物诺齐克，重提这一悖论，他说“一个自由体系是否将允许这个人把自己卖为奴隶？我相信它将允许”⁷。因为“自然权利”或天赋人权观，强调人是他自身的所有者（self-ownership），而不是为他的造物主所有。既然人拥有自身，他就有权自愿转让属于自己的东西。显然这两种回答都将颠覆启蒙运动和天赋人权的价值正当性。自愿为奴，自愿卖淫，自愿乱伦，等等，自由主义本身无法阻止这个世界毁灭它赖以存在的道德根基。如果我们关心的对象不是一个“有灵的活人”（A living soul），我们的眼光就无法从理性主义自我设计的那个世界中脱颖而出。

第二，人文主义一面使它所信奉的价值摆脱信仰的底座，一面不可避免的导致了种族主义或“前种族主义”的兴起。塔吉耶夫是研究种族主义的著名学者，他在《种族主义渊源》一书中敏锐的观察到这一点。他说，早期基督教的反犹倾向是基于信仰的。这种倾向排斥的只是犹太人的“异教”。假若犹太人改宗基督，他就不会再受到差别对待。塔吉耶夫借用使徒保罗的论述，说明这种“在基督里”的普世平等原则——“并不分犹太人或希腊人，自主的或为奴的，……因为你们在基督里，都成为一了”⁸。但15世纪以来的世俗化，一面淡化了信仰至上，一面却并未淡化、而且首先在西班牙等地还强化了反犹行为。“如果说过去的反犹主要是反对犹太教，表现为促使犹太人改宗基督，那么现代的反犹则成为反对犹太血统”，由于“血统肮脏”或不纯，犹太人的命运不再与信仰和真理有关。于是反犹运动便由信仰上的“同化”，发展为肉体上的隔离、驱逐乃至消灭。塔吉

⁵ 《基督教对文明的影响》，（美）施密特著，北京大学出版社2004年9月，第253页。

⁶ 同注3。

⁷ 《无政府，国家与乌托邦》，诺齐克，中译本，中国社会科学出版社1991年版，第328页。上世纪90年代末的国内自由主义与新左派论战，这一难题也曾提出引发讨论。新左派意图以此否定自由人权的价值共识，在这一点上受到自由主义的有力回击。但自由主义者对“自愿为奴”的悖论也无法给出更正当的论证。

⁸ 《圣经·加拉太书》3：28，中文合和本。

耶夫指出这恰恰与基督教的普救论思想背道而驰，正是世俗化的人文主义，催生出了“前种族主义”⁹。

第三，启蒙运动的反宗教倾向，也在普世奴隶制被废止后，强化了对有色人种的种族主义。这也是塔吉耶夫的观察。他和申克一样，承认启蒙运动所推崇的自由人权观念帮助了废奴运动和黑人解放，但他尖锐的指出，启蒙运动具有“反奴隶制和反黑人”两种倾向共存的悖论。伏尔泰等启蒙思想家认为亚当、夏娃为人类共祖的说法不过是神话，他们反对基督教正统神学的人类同源论，主张“人类多源论”，反宗教不可避免的导致价值的多元和相对主义，将黑人看作异类的倾向就在人心中难以抑制。一旦你认为人类缺乏一个共同根源，那么黑人与白人之别，就与人与猿之别无异。

废奴与福音

几百年来，影响这个世界的另一场针锋相对的运动，即基督教的福音主义运动，却在很大程度上被人文主义的历史学家和思想家有意忽略了。事实上，18—19世纪的欧美出现了两种反对奴隶制的运动。启蒙运动基于人的“生而平等”反对奴隶制；英美的福音派基督徒和政治家则基于人的“被造平等”反对奴隶制。前者为一个“理性的王国”而战；后者则为“上帝的国度”而战。革命家以暴力反对制度，以制度改造人性，为了使一个大写的“人的旨意行在地上”。而威伯福斯和他的弟兄们在废奴运动中的全部努力，只为了遵循和见证《圣经》的教导。如布道家约翰·卫斯理为他们代祷的那样，“因着你们的兴起，愿这整体的见证使上帝的旨意行在议院，如同行在天上”。他们效法耶稣基督的道路，以信仰改变心灵，以心灵改变处境。这是一条与启蒙运动的理性崇拜和制度崇拜相反的道路。

于是近代史上开出了两条废奴之路，共同推动六千年的奴隶制，在近代最鼎盛的时候嘎然而止。它们也带来了19世纪的两个结果，“一个人是另一个人的奴隶”的时代结束了，“一个人是一切人的奴隶”的时代却从此拉开了黑幕。威伯福斯和“克拉朋联盟”最了不起的地方，不在于他们废奴的结果，而在于他们废奴的理由。革命家的道路是“从奴隶到将军”，威伯福斯和福音派基督徒的道路却是“从奴隶到弟兄”。他们不相信暴力，只相信“柔和的舌头，能折断骨头”（《箴言书》25：15）。

这一道路跨越了两个时代，也超越了狭义上的奴隶制。因为启蒙运动追求的平等，是打碎了人类的整体性的、原子式的平等，人与人平等得就像两颗遥远的星球。而威伯福斯等英国废奴主义者追求的平等，却根植于人类在上帝面前的整体性，平等的目的是平等得像弟兄。废奴已成为历史，但这一根植于基督教信仰的理想却从未成为历史。奴隶制只是一种处境，离开了福音主义的理想，人类在任何处境下都可能是奴隶。福音的确改变了制度，却福音又高于制度。它的追求不是平等，而是高于平等，是人与人的相爱。

⁹ 《种族主义源流》，皮埃尔—安德烈·塔吉耶夫，三联书店2005年1月。参见秦晖《“差异权”，还是文化选择权？——评塔吉耶夫〈种族主义源流〉》。

有人曾批评《圣经》中没有废奴主张。使徒保罗曾在《腓利门书》中面对奴隶制度，坚持以心灵改变处境的道路，这也是耶稣基督在十字架上的道路。腓利门是当时一位富有的基督徒主人，阿尼西母是从他家中逃跑的奴隶，曾与保罗一同坐监，在狱中成为基督徒。保罗一面要求阿尼西母回去，一面写了一封致腓利门的信，要求腓利门接纳“在基督里”的阿尼西母。既然基督同时为奴隶和奴隶主而死，以上帝独生子的血赎他们的罪，并为他们而复活。奉耶稣基督为主的人，就被称为神的儿女。“从此以后，你不是奴仆，乃是儿子了。既是儿子，就靠着神为后嗣”¹⁰。这就是基督教所传扬的福音。当阿尼西母与腓利门同为神的后嗣时，他就“不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的弟兄”。一个基督徒奴隶，揣着这封信，因着信心，冒着逃亡奴隶将被处死的危险，走在返乡重为奴隶的路上，活象一个卢梭眼里的“疯子”。阿尼西母知道等待他的那个人，在处境中是他的主人，但在灵魂中是他的弟兄。这就是人类废奴史的开端，也是人类史上真正充满指望的画面之一。

回顾两千年的人类废奴史，无数基督徒走在这一视奴隶为弟兄的路上。《腓利门书》指出了——“福音化就是自由化”，基督教的目的不是打倒奴隶制，而是将奴隶从人心中废去，在一切处境之下拯救人的灵魂。而灵魂的改变，最终将导致处境的改变，传福音也因此成为废奴的一部分。基督徒遵循这个原则，使原则一点点成为历史。

以古代奴隶制的废止为例，1827年，德国史家克鲁泽尔在《古代罗马奴隶制概述》中，将近代奴隶制的消失归因于基督教的传播，他说“奴隶制是世界历史的巨大分界线，它把异教同基督教永久性地分离开来”¹¹。亚里斯多德曾在《尼各马可伦理学》中认为，在一个奴隶和自由人之间“不可能有友谊可言”。但从公元一世纪起，基督徒却和奴隶成为弟兄，一起在上帝面前领受圣餐。公元2、3世纪以来，基督徒开始大量释放和赎回奴隶。一些修会在长达五世纪的时间里不断将基督徒奴隶从摩尔人中赎回。3世纪时，一位叫卡里斯图斯的奴隶成为牧师，再成为主教，罗马天主教甚至将他列为早期的一位教皇。6世纪时，罗马皇帝查士丁尼修筑了当时最雄伟的圣维他尔大教堂，就是以4世纪时一位殉道的基督徒奴隶而命名的。事实上，欧洲的奴隶制随着福音的遍传而消失。1102年，伦敦宗教会议确认奴隶制和奴隶贸易为非法。在启蒙运动远未到来的14世纪，奴隶制已在欧洲大陆和英国绝迹¹²。

17世纪对非洲的殖民带来了奴隶制的死灰复燃。但也带来新一轮的福音化。英美废奴运动有两股力量和两类象征人物，一是一生为废奴打那“美好的仗”的威伯福斯和他领导的“克拉朋联盟”，二是推动了黑奴福音大复兴的传教士们。如著名的莫拉维弟兄会，他们打破传统教会的等次，均以弟兄相称。为要向黑人奴隶传福音，甚至故意成为奴隶，在非洲各处忍受患难，自称“隐藏的种子”。18世纪后期，“克拉朋联盟”成功推动了允许宣教士到殖民地传福音的立法，新教各大教会如浸信会、卫理公会、长老会等，均向各殖民地传播福音，引领大批黑奴归主。英美的普世废奴运动正是“自由化”和“福音化”两种努力汇合的结果，一种为了“少一个奴隶”，一种为了“多一个弟兄”。

¹⁰ 《圣经·加拉太书》4: 7，中文合和本。

¹¹ 《古代的奴隶制和近代的思想意识》，芬利，第27页。参见郭小凌《古代世界的奴隶制和近现代人的诠释》，《世界历史》1999年第6期。

¹² 《基督教对文明的影响》，（美）施密特著，北京大学出版社2004年9月，第255—257页。

1815年，欧洲各国在维也纳和会上迫于英国压力同意废除奴隶贸易。消息传来，当晚英国各处的教堂挤满了进来祷告的黑奴。一位历史学家说，他们的歌声彻夜不绝。当时一首著名的黑人歌曲唱道，“喔，威伯福斯先生，你是我们的弟兄朋友，努力使我们得自由。愿上帝的大能祝福你，虽然很多白人不让我们自由，黑人怎么办，黑人怎么办，上帝给我们力上加力”。

1815年后，在英属殖民地迎来了黑人福音大复兴。1824年，伦敦传道会的史密斯牧师，在殖民地的一场黑奴与白人冲突中，以煽动叛乱罪被判死刑，为黑人弟兄而死。史密斯牧师在法庭上一言不发，只在宣判前大声诵读《哥林多后书》第4章8—9节，“我们四面受敌却不困住，心里作难却不至失望；遭逼迫却不被丢弃，打倒了却不至死亡”。这一事件震动了英伦三岛。威伯福斯因自己没有参与对史密斯牧师的营救而忏悔，公开向伦敦传道会道歉。其实这个传道会最初也是在“克拉朋联盟”的努力下成立的。后来去中国传福音的戴得生，就是这个传道会差派的。这一年，威伯福斯最后一次向议会提交了彻底废除奴隶制的请愿书，第三代“克拉朋联盟”的领袖巴克斯顿称这份请愿书为“一项革命性的、宣告奴隶制度为基督教和宪法所不齿的提案”。但威伯福斯认为自己犯下大错，选择退出政坛。

威伯福斯的废奴生涯，与福音派领袖的属灵支持也有着紧密关联。他刚信主时一度想放弃政治，这时他遇见60岁的福音派牧师约翰·牛顿。牛顿与当时著名的福音派领袖沉美恩（Charles Simeon）一样，都曾是奴隶贩子。牛顿的母亲数十年为他的悔改不断祈祷。牛顿在母亲去世后悔改信主，写下大量诗歌，其中《奇异恩典》堪称几百年来全世界流传最广的一首圣诗。一天夜晚，威伯福斯来到牛顿住处，向他倾诉，与他一起祷告。牛顿看见上帝要带领这个年轻人走一条别人没有走过的路。他建议威伯福斯不要退出议会，并为他代祷，“我盼望并相信主耶稣高举了你，是为了他的教会和我们国家的益处”。这个代祷奠定了威伯福斯一生的方向。十八年后，牛顿在弥留之际，听到了国会通过《废奴贸易法案》的消息。

卫斯理在威伯福斯一生中也曾恒切的为他祷告。离世之前还特别写信鼓励威伯福斯。信上说：

“除非上帝在这件事情上将你举起，你会在人和撒旦的反对之下身心疲惫而崩溃。但如果上帝站在你这一边，谁能抵挡你呢？依靠主的力量征战吧！直到英国的奴隶制度在上帝面前溃散，直到最卑微的人可以见到阳光。阁下，那位在你年轻时带领你的，愿他此刻也在万事上继续赐你力量”。

美国的废奴进程，同样受到福音奋兴运动的影响。1835年全美废止奴隶制协会的成员，有三分之二是福音派牧师。那些建立所谓“地下铁道”帮助黑奴逃到北方的组织者，几乎全是贵格派的信徒。长老会和卫理公会都曾给予废奴运动属灵上的支持。东部和中西部的福音派人士，也时常卷入对抗奴隶制的奋斗。福音派女作家哈拿·摩尔受到威伯福斯的鼓励，在英国各地成立主日学，并写出大量的福音小册子¹³，其中著名的《乡野政谈》，公开反对潘恩建立在人文主义之上的人权论。她后来成为“克拉朋联盟”的外围成员。摩尔的作品，带动了一大批英

¹³ 《灵修神学发展史》，侯士庭著，中译本，中国与福音出版社1995年10月初版，第110页。

美基督徒女性，在家中以文字事工投身热烈的废奴浪潮，成为普世废奴运动中一个美好的见证。其中最为人知的，莫过于写出《汤姆叔叔的小屋》（黑奴吁天录）的斯托夫人，这部小说对美国废奴运动有着深远的震撼力。

福音与政治

仅仅局限于废奴运动，无法真正理解威伯福斯，理解他在下议院年复一年的议案、演讲、哭泣和彻夜的祷告。许多历史学家对“克拉朋联盟”的评价都不高，认为他们太迂腐，太看重道德立场，缺乏妥协的政治智能。他们不理解政治只是威伯福斯的修道院，而不是他的目的地。威伯福斯认为，废奴的目的只是“把人的价值重新带回到上帝面前”。他在日记中写道，“我的政治生涯只有一个目标，就是废除奴隶制度，并为此尽心竭力。我若有什么成就，那是上帝的高举。喔，主啊，愿我成为你手中的器皿，来拦阻邪恶的事”。威伯福斯是一个“属基督的政治家”，而不是一个“属政治的基督徒”。两者都怀着政治的负担，却有着天壤之别。

威伯福斯所代表的英国废奴运动，和接踵而至的美国废奴运动，是奴隶制在近代被废止的主要力量。恰恰不是启蒙思想家和革命者，而是被他们轻蔑的福音派基督徒，在坚忍的信仰和呼召下，完成了结束奴隶制的使命。尽管丹麦在英国废奴运动的影响和本国路德宗教会的推动下，1803年先于英国废止了奴隶贸易。但普世废奴运动的转折点，仍然要等到1807年英国通过《废奴贸易法案》。

福音奋兴运动，诞生于18世纪的英国清教徒传统。怀特腓和约翰·卫斯理是福音运动早期的领袖。1738年，卫斯理参加莫拉维弟兄会的一次聚会，有人宣读马丁·路德的《罗马书序言》时，他如遭雷击，经历了因上帝的话语而得赦免、重生和释放的体验。从此卫斯理走出教堂，到底层民众中宣讲福音，无数工人、农民和黑奴听他讲道之后泪流满面，向着正被大时代所抛弃的信仰归正。在高歌猛进的时代的前夜，基督教信仰迎来了它在理性主义时代的第一次复兴。接下来的一个多世纪，人类将进入有史以来保守主义与激进主义、信仰与理性、心灵与处境全面对峙的大时代。福音奋兴运动是基督教信仰面向这一挑战的回应，从那时起，福音主义与理性主义或自由主义的对峙就一直持续到今天。

英美的废奴运动是福音主义的产物，而非理性主义的产物。1797年卫理公宗（循道会）脱离国教，国教内受福音派的影响形成“低教派”（Low Church），成为18世纪末到19世纪前三十年“全英格兰最深沉、最热烈的信仰者¹⁴”，威伯福斯正是这一时期福音派的杰出人物，他21岁成为下议院最年轻的议员，他的好朋友皮特担任首相，希望他成为自己的接班人。威伯福斯22岁时受福音奋兴运动的影响，成为虔诚的福音派基督徒。他在信仰上一面注重“持守加尔文主义（改革宗神学）”，一面也看重“卫斯理福音复兴的重生经历”，主张纯正教义和属灵体验的平衡。既反对陷入教条主义，也反对落入神秘主义。他终其一生为废奴而战，替聋子听见，为哑巴开口，与哀哭的人同哭，被英国人视为议会中的道德楷模。他以自己的见证，将福音运动带入英国的政治界和贵族圈。威伯福斯踏入政

¹⁴ 《从托利主义到自由主义——格拉斯顿宗教、政治观的演进》，李义中著，中国社会科学出版社2005年7月第一版，第3页。

坛时，曾联合 40 名议员，誓言不收受政府的任何财物，最后唯有他一人言出必行，一生信守了自己的誓言。他晚年退出政治时清贫如洗，一位贵族希望为他提供一笔救济金，但威伯福斯拒绝了，他说，“我想至死保持良心判断的独立”。

威伯福斯写下废奴的第一篇文章时，整个国会几乎只有他一个相信“三位一体”的基督徒。当他 1789 年第一次提出废奴法案，所有人都把他当作一个不懂政治的唐·吉珂德。妄图以一项基督教教义，对抗大英帝国肥厚的国家利益。威伯福斯在议会内首先向艾略特传福音，后来与他成为彼此天天代祷的属灵伙伴。每当议会中争吵不休，他们就退出去，一起祷告。1797 年，威伯福斯出版《真实的基督教》一书，许多议员和贵族因读这本书而相信耶稣。威伯福斯坚信“英国的前途维系在一个最基本的点上，就是到底有多少人当他们遇见政治性的抉择，或在关键时刻，愿意顺服基督”。在他努力下，几位基督徒议员组成了一个祷告会，发展为历史上著名的“克拉朋联盟”。女作家摩尔记载说，威伯福斯与他的弟兄们立志，“奉献我们的口在议院中，奉献我们的脚在家里的祷告垫上，为每一件国家法案，为国家看不见的缺口向上帝祷告（《诗篇》106：23）”。第一代联盟共有 8 名基督徒，被后世称为“克拉朋圣徒”。他们数十年间持之以恒的提出废奴议案，有一次禁止奴隶运输的法案投票，全体议员拂袖而去，空荡荡的议会大厅只剩下威伯福斯和艾略特两个人。威伯福斯的坚忍，来源于对一个绝对的善恶标准的信心。他对弟兄们说，“是否上帝的旨意，不在乎议案是否通过，而在乎提这个议案的动机和本质是否符合圣经。如果符合，即使没有结果的应验，也是上帝的旨意”。

1814 年英国打败法国，拿破仑逊位。威伯福斯写下《废除奴隶请愿书》，说服英国议会在维也纳会议上，向欧洲各国要求废除奴隶贸易。在英使斡旋下，各国答应 5 年内禁止奴隶贸易。整个议会欢呼雀跃，庆祝这一伟大的外交胜利。威伯福斯一人却伏案痛哭，令全场尴尬。他站起来说，非洲还在流血，5 年内谁知道法国又会发生什么革命。难道我们的胜利，战争中牺牲的无数生命，就是为了纵容法国和各国维持一个罪恶的制度吗？他说，“我绝对不会在同意书上签名，我愿以我的余生亲尝黑奴的痛苦，而非在这样的欧洲和平书上永远留名”。威伯福斯的信仰力量不但感动了议员，也感动了英国民众。消息传出后，议会在十天内收到了 25 万封请愿信，一个月内收到 150 万封请愿信。当时英国的总人口不过才 1200 万。英国的全部 806 个乡镇，包括最偏远的乡镇都有人来信，要求英国向各国提出立即禁止奴隶贸易。

“克拉朋联盟”并不是一群书斋中的理想主义者。他们的努力也不局限于议会。成员之一的克拉克森是一位著名作家，他的《论奴隶与人口贩卖》及 1807 年的巨著《废除贩卖奴隶的历史》，对普世废奴运动影响巨大。沙皇亚历山大一世就是读了他的书后，决心加入废奴运动。他们当中除了政治家和作家，还有商人和总督，在废奴策略上看重贸易和教育的重要性。以贸易发展削弱对黑奴的市场需求，以教育提升黑人的价值。他们不但有基督徒的信仰，也有英国人的智能。先用 20 年的时间消灭视奴隶为动物的贩卖，再用 20 年的时间以赎买方式废除以奴隶为财产的制度。1890 年，“克拉朋联盟”在西非买下“狮子山国”，将他们从欧洲和美洲解救的 1980 名黑奴送回那里，建立了一个没有奴隶的自由之城，帮助黑人自由劳动，与英国进行平等贸易。后来成为塞拉利昂共和国，它的首都就叫自由城（Freetown，音译“弗里敦”）。

美国历史学家戴维斯，在 1984 年的《奴隶制度与人类文明的进步》一书中，克服数百年来人文主义的宗教偏见，给了“克拉朋联盟”公允的评价：

克拉朋的这一小群基督徒坚信，人的基本自由和价值，高于任何政治、经济和社会阶级所能剥夺的。这一个信念，是来自上帝在人良知中所刻下的律法，是道德中的至上法条。任何法律违背这一基本点，带来的必将是败坏的连锁反应。这种坚信，凝聚了这批基督徒，为扭转整个时代的伤害，全心全力的投入政治改革，以整整 58 年（1780—1838）持续的努力，慢慢的挪除一切人为制度与法律上的拦阻。这一群基督徒，个个坚守圣洁的生活，以执行这项圣洁的律法改革。并似乎是在永无止尽的反对中屹立不摇。

威伯福斯在向伦敦传道会道歉的公开声明中说，“福音和政治自由是上帝帮助黑人的两条平行轨道。基督徒政治家仍需推动废奴的立法，宣教士仍需忠于他们的禾场，黑奴信主后仍需守法”。他一生谨慎的看待福音与政治的关系。一生坚持宗教宽容和政教分离的精神。但与自由主义者的理解不同，分离的意思不是政治与宗教无关。在威伯福斯看来，与信仰无关的政治只可能是专制。分离的意思是任何人的信仰不被强制。而宽容的基础也不是价值的多元，恰恰是对真理的确信。上帝的旨意不需要人的搀扶，得胜与否在乎神，不在乎人的奔跑。1789 年英格兰与天主教国家爱尔兰合并，引发政教冲突。威伯福斯为捍卫天主教徒的参政权，公开反对乔治三世，直到 10 年后天主教徒取得议会的席位。他说，一个基督徒政治家永远不需要担心结果，他只应该担心“有没有用不公平的方法去胜过对手”。真信心是宽容精神的来源。假如你所信的离了你的帮助，就无法在历史上获胜。那你所信的就一定不是真理。不宽容的根源在于恐惧，而恐惧来自于不确信。

这也是威伯福斯终其一生，反对英国出兵海外保护宣教士和基督徒的原因。他说国力的强盛是对信心的试探，以为大英帝国的武力，比上帝的护理和预定更令人放心。1813 年，印度问题引发了英国的争论。克拉朋联盟提出“印度法案”，反对基于宗教理由干预异教文化下的犯罪行为（活人殉葬和献祭等）。6 月 23 日议会投票之前，威伯福斯站起来发表了三个小时的演讲。他认为基督教不能借助政府而带有强制性，主张以普通法的道路去化解宗教冲突，积极在海外殖民地推行英式公共政策，建立不同信仰者都能接受的法治标准。《印度法案》的通过，使英国从此承担起在殖民地建立公共管理和法治标准的责任，也成为殖民主义统治模式的一个转折点。

40 年后，威伯福斯宣布退出政治圈。此时英国上下两院的基督徒超过了两百名。

福音与保守主义

“克拉朋联盟”为废奴奋斗的半个世纪（1780—1838），恰好是英国保守主义和议会政治的形成时期（1770—1832）。除了短暂的中断外，托利党人在这一时期几乎一直执掌大权。同时这半个世纪，也是社会主义、理性主义和自然神论等

思潮对基督教正统信仰构成最大挑战的时代。以赛亚·伯林曾列举启蒙时代的“六个自由的敌人”——爱尔维修、卢梭、费希特、黑格尔、圣西门和迈斯特。这六位先生恰好也都死在这半个世纪内（1771—1831）¹⁵。

这就是威伯福斯身处的三个大致重迭的时代。在法国大革命的冲击下，欧洲进入法国流亡者夏多勃里昂子爵在《墓中回忆录》中所称的“一个失去神圣权威的世界”，人类的价值剧烈摇晃，但最终在英国重新站稳了脚跟。在威伯福斯的一生中，英国为世界积累起三笔影响至今的精神财富。一是奴隶制的废除，一是福音奋兴运动，三是保守主义。而威伯福斯本人面向新旧两个世界，身跨这三大主题。他和他朋友们的信仰，深刻的影响了英国的保守主义品质。

有人认为英国保守主义的源头有两个，“宗教的和世俗的”¹⁶，并将爱德蒙·柏克列为宗教保守主义的代表。这一说法未免大而化之，准确的说，保守主义政治在英国三个源头，一是基督教信仰，尤其是清教徒和福音派传统。这一源头可以追溯到1594年，改教家理查德·胡克发表《论教会体制的法则》，其中突出而明确的表达了保守主义的信念。二是普通法的传统，代表人物是柯克和布莱克斯通，后者在1769年发表《英国法释义》，对英国法治传统作了最杰出的阐释和守望。三是经验主义的哲学传统，代表人物当然是大卫·休谟。他也是英国自然神论的代表，即那些“只承认一位上帝，不接受任何宗教启示的人们的观念”¹⁷，保守主义的意思，就是对这三大源头的保守——信仰、宪法及其在时间中的经过。在英国这几乎是一个不可分割的混合体，如狄斯累利说，“英格兰的宪法并不只是关于国家的宪法，而是一部关于教会与国家的宪法”¹⁸。直到20世纪初，英国保守主义理论家塞西尔仍然认为，“政治必须符合某种是非标准”，而必须选择的明确的道德标准，只能是《新约》所揭示出的基督教观念。塞西尔认为，保守主义最重要的职能就是在政治范围内监护人民的信仰。“这向来是并且目前仍然是各种现代保守主义的一致立场，也的确是大多数人民的立场，无论他们隶属于哪个政党”¹⁹。英国保守主义认为捍卫信仰传统，就是捍卫“全部建筑物所依赖的拱门的拱顶石”。捍卫这三大源头，就是捍卫自由本身。

18世纪末到19世纪初这半个世纪，英国同时涌现出三位塑造了保守主义政治品格的政治家。一是被称为第一位保守党首相的皮特。他是英国保守主义的政治之父。二是《法国革命随想录》的作者柏克，这本书被一位德国政论家称为“在所有语言中出现的对革命思想的最有力的驳斥”²⁰。柏克虽号称辉格党人，却因此成为保守主义思想的集大成者，可谓保守主义的政治学之父。第三个则是威伯福斯，他堪称英国保守主义的信仰之父。从来没有一个基督徒，在世俗政治中如此高举基督信仰，并获得如此成功的制度成就，同时又行出令人敬佩的道德典范。威伯福斯站在基督教信仰之中，对德国哲学和人文主义的批判发人深省。他与欧文辩论时，认为社会主义和世俗哲学“来自个人自信的过度膨胀”。他对欧文说，问题在于“任何人如果相信你的话，那他什么话都可以相信了”。这像是对未来

¹⁵ 《自由及其背叛》（英文名直译为“人类自由的六个敌人”），以赛亚·伯林，赵国新译，译林出版社2005年9月版，第1页。

¹⁶ 《保守主义的含义》，罗杰·斯克拉顿，中译本，中央编译出版社2005年1月版，中译者序，王皖强，第5页。

¹⁷ 《基督教与西方思想》（卷一），科林·布朗，查常平译，北京大学出版社2005年6月，第172页。

¹⁸ 同注13，第10页。

¹⁹ 《保守主义》，休·塞西尔，中译本，商务印书馆1986年5月版，第46—47页，第73页。

²⁰ 同注1，第138页。

世代的一句预言，甚至也是对欧文本人的预言。欧文一生反对基督教，热衷于社会主义试验。认为人受制于处境，而不是受制于心灵。直到晚年欧文终于陷入“什么都可以相信”的价值虚无，对超验真理的渴望长期被压抑，最后落到泛灵的崇拜之中²¹。

在私人影响上，威伯福斯也堪称前两位政治家的教父。皮特与他是终身好友，支持他废奴。1792年，皮特在国会发表演说，将近代非洲黑奴的命运，同古代不列颠人在罗马奴隶市场上的命运进行对照，打动了多数议员的心肠。尽管皮特一直不是基督徒，威伯福斯与他的政见也不总是一致。但丘吉尔认为，威伯福斯还是足以称为皮特的“精神导师”²²。而柏克早年尽管重视宗教的价值，他自称对宗教的信赖“比所有法律条文加起来的效力和影响，更胜出无数”²³。但他对传统和习惯的保守，其哲学基础更多的还是来自经验主义。直到1797年，柏克受到威伯福斯《真实的基督教》一书的影响，才转变为一个相信“三位一体”的基督徒。不过柏克出于对大革命的极度反对，难以区分两种废奴运动的差异，对福音主义所推动的废奴运动与保守主义的微妙关系也缺乏耐心。因此大革命后，他开始反对废奴运动。认为一切废奴主张都难免“充满了雅各宾党人的气味”。

反过来，威伯福斯和克拉朋联盟，也推动了英国保守主义政治的形成。1794年，英国在法国大革命的冲击下爆发激进浪潮，人民团体如雨后春笋，人们热烈的宣称攻占巴士底狱是“世界上最伟大的事件”。皮特政府先后两度暂停“人身保护令状”的实施，甚至促使议会通过了限制集会法令，凡50人以上集会，必须经3名治安官批准²⁴。在这一保守主义立法时期，威伯福斯坚决的站在皮特一边。他认为每个人都应是自己理性的管理者，当个人理性被公众的激情所煽动时，有必要限制这样的集会，“使愤怒和仇恨在群众中慢慢的沉淀下来”。威伯福斯一直对广场政治充满戒心，终其一生不参加任何竞选活动，一到选举他就躲进书斋，但却总是高票当选。在所得税法案上，威伯福斯也支持皮特。他效法基督对纳税问题的回答，说，拿出你们的钱币看看上面印的是谁的家？钱的真正权柄是国家的，你只拥有使用权。“所得税就是提醒这一点，并且每年提醒一次”。

福音奋兴运动，也有力支持了保守主义政治。牧师们教导成为基督徒的黑人仍要遵守法治传统。英国历史学家汤普森评价卫理公会的历史作用时认为，福音派信仰一面赋予工人以尊严，启发了他们的觉悟。另一方面教导工人遵守纪律，顺服权柄。从而为即将到来的工厂时代培养出第一批敬业的劳动者²⁵，并使英美两国避开了社会主义。剑桥经济学家德里在《十九世纪英格兰史》中，评论福音运动对保守主义的贡献，他说：

“这批卫理公会的政治家对于整个人类文明的影响，远超过了马克思。因着个人的信仰重生，改变一个人，进而改变周围的环境，最终改变整个国家。我们可以说，正是这个福音的大复兴，拯救了英国免于大革命”。

²¹ 同注1，第151页。

²² 《英语国家史略》，第三卷，温斯顿·丘吉尔著，中译本，南方出版社2004年2月版，第187页。

²³ 《从托利主义到自由主义——格拉斯顿宗教、政治观的演进》，李义中著，中国社会科学出版社2005年7月版，第29页。

²⁴ 《英国史》，阎照祥著，人民出版社2003年8月，第268页。

²⁵ 《英国通史》，钱承旦、许洁明著，上海社会科学出版社2002年10月第一版，第210页。

结语

威伯福斯是人类史上一位罕见的政治家。一个在成熟政客的眼里可能比陀思妥耶夫斯基笔下的“白痴”还要白痴的政治家。一个在最肮脏的领域凭着信仰胜过试探的政治家。威伯福斯之后，英国持续地走在普世废奴运动的路上。1815年，英国付出75万英镑，迫使葡萄牙禁止赤道以北的黑奴贸易。1842年，英国迫使葡萄牙禁止了赤道以南的黑奴贸易。1817年，英国补偿西班牙40万英镑，换取它在1820年后放弃赤道以北的黑奴贸易。1835年，英国再次施压，迫使西班牙同意禁止赤道以南的黑奴贸易。此后另一位英国传教士李文斯顿深入非洲传教和行医，长达30年，呼吁在威伯福斯法案的基础上，将对奴隶贸易的禁止从海上贸易扩展到非洲内陆。1870年，英国迫使苏丹国废除奴隶买卖；1873年李文斯顿去世后一个月，英国迫使苏丹关闭了非洲东海岸最大的奴隶市场。1879年，在奴隶市场的废墟上建成了大教堂。

2007年是英国《废奴贸易法案》两百周年。从1832年英国议会改革和1833年废奴法案之后，世界进入了自由主义时代。基督教信仰在“政治正确”的偏见下，就像为印第安人划定保留区一样，被逐渐赶往一个脱离社会政治领域的个人空间，对社会的影响力也日益衰落。到20世纪初期，伦敦有一个著名社交圈子，名叫布隆贝里圈（Bloomsbery circle），聚集了一批反宗教的人文主义作家和艺术家。其中大部分成员都是“克拉朋联盟”的后代。一个在属世和属灵两方面影响如此巨大的团体，在一个世纪内就完全消失了。人文主义和相对主义上升为最显赫的意识形态。但与此同时，基督教的福音主义和保守主义，面对自由派神学和人文主义的挑战，也经历了再一次的复兴，一直持续到今天。

两百年来，威伯福斯的精神感动了无数不同信仰的人，更激励着那些致力于社会政治改革的基督徒。如林肯、马丁·路德·金等，都曾表达对他的敬意。1807年2月23日，《废奴贸易法案》通过的那一天，威伯福斯跪在议院的角落里，流泪祷告的那一幕，将永远留在人类政治史上，闪耀信仰之光。

笔者访问华盛顿时，在数位国会议员的办公室内看到威伯福斯的画像。2005年，美国参众两院的15名基督徒议员，效法“克拉朋联盟”，根据圣经中说，“这称为我名下的子民，若是自卑，祷告，寻求我的面，转离他们的恶行，我必从天上垂听，赦免他们的罪，医治他们的地”²⁶，他们成立了国会山祷告小组。一年多来，并推动丹麦、英国、德国等国的一些基督徒议员，成立祷告小组，为各自的国家认罪祷告。

威伯福斯的墓在伦敦的威斯敏斯特宫（西敏寺），这是人类史上最优秀的宪政体制（威斯敏斯特模式）的诞生地，也是基督教史上最伟大的信仰告白（威斯敏斯特信条）的诞生地。以刻在这里的墓志铭来结束这篇纪念文章，是最合适不过的了：

温暖的仁慈，及昔世的公义
为地上添了一个基督徒生命，永恒不变的辩才。
在每一个公共事务上，他如此卓越，

²⁶ 《圣经·历代记下》7：14，中文合和本。

在每一个公益运动里，他是马首，
不论在当时或是在属灵上，
他解脱了彼时人们的需求，
凭着永不气馁的努力，
借着神的祝福，这份努力除去了英国
贩奴的罪孽，
并预备了一条奴隶解放之路
铺满大英帝国的每一个属地

2006-9-10 于成都大学

圣约和国度下的自由：《自由的崛起》译后记

一、

在加尔文主义神学与英美自由主义宪政之间，站着的一个伟大的国家，就是苏格兰。新教改革宗（加尔文宗）的自由观，是一种基于《圣经》启示的、国度和圣约之下的自由。凯利（Douglas F. Kelly）的这本书，论述从16世纪到18世纪，这一新教改革的加尔文主义遗产，如何塑造、演变和更新了英美的宪政观，尤其是对政教关系等政治哲学议题的巨大影响。但在观念与制度史的梳理之外，最生动贴切的例子，还是两个苏格兰人站在国王面前的故事。一切政法理论，若不能导向类似的故事，就只是知识分子们的智力游戏。

1560年后，被称为苏格兰长老会（加尔文宗）之父的诺克斯牧师，与镇压新教徒的玛丽女王有过四次会晤。最后一次，玛丽女王傲慢地斥责对这个曾做过奴隶的人，“在这个国家，你以为你是谁”，敢如此对君王说话。诺克斯这样回答她：

尊贵的女士，我和你一样是这个国家的公民。尽管我既不是伯爵，也不是子爵或男爵，但上帝使我成为一个对国家负有责任的人（无论在你眼里我是多么卑微）。是的，女士，如果我预见到一些会损害国家的事，我会像那些贵族一样，全力阻止这样的事发生。

如果说，这时诺克斯与天主教女王的对峙，更多还是凸显信仰层面的冲突。那么36年后，当玛丽的弟弟詹姆士六世，与诺克斯的继承人梅尔维尔再次会晤时；冲突的层面，就已从新教信仰与天主教体制的差异，演化到了政教分离的自由宪政与国家全能主义之别的政体层面。当时，绝对君主制思想已在欧洲出现，詹姆斯六世也接受一种被称为“伊拉斯图派（Erastian）”的国家主义学说，这是近代国家主义的一个早期理论，否定教会代表着一个灵魂的或思想的国度，主张国家享有绝对主权，国王的权柄不但及于身体，也及于灵魂。因此国王拥有对

教会的最高控制权。当时，詹姆斯六世在会谈中拂袖而去，梅尔维尔追上去，拉着国王的衣袖，呼喊他为“上帝的子民”，他说：

在苏格兰，有两个国度和两个国王。耶稣基督是苏格兰教会的头，苏格兰教会是耶稣基督的国度。地上的国王詹姆斯六世，是耶稣基督的臣民。在耶稣基督的国度里，詹姆斯六世不是国王，而是上帝的子民。

二、

这两段话在人类自由史上承前启后，非同凡响。从中也可窥见加尔文主义自由观和政治观的两个关键词。诺克斯在君王面前所彰显的，是“圣约”(Covenant)之下的自由。国王和平民的灵魂之所以是平等的。因为他们一样处在上帝的至高主权之下。一方面，他们一样被圈在罪性里面，人人都败坏到一个无法自救的地步，所以世上没有道德和人格意义上的贵族可言，“精神贵族”和“道德楷模”，都是对一部分人的偶像化。另一方面，他们一样被赋予了人的尊贵(上帝的形像)和治理看守这个世界的权柄。他们一样都活在上帝与人的圣约当中。在加尔文那里，上帝的公义被视为一切世俗法律的源头。对世俗权柄的反抗就被包含在这一信念当中了。但加尔文是保守的，他谨慎地认为，当“高级别官员”违背上帝的公义和律法时，人民有权根据圣约所赋予他们上帝子民的地位，在“低级别官员”的带领下反抗暴政。法国的加尔文主义者胡格诺派，在遭到法兰西斯一世的残酷镇压后，出色地发挥了这一人民反抗的信念。1572年后，胡格诺派信徒写作的一系列小册子如《反对君主专制》，堪称人类近代史上以个人的灵魂平等反抗国家权力的宣言。同时，为了赢取天主教温和派的支持，他们的论证开始了一个“更多的宪政主义和更少的新教神学”的趋势，对之后苏格兰“盟约派”和英格兰清教徒的政治观影响极大。

而诺克斯比加尔文和胡格诺派的立场更加尖锐。他的自由观，几乎完全建立在对《旧约》的释经之上。诺克斯以“圣约”的概念看待整个国家。甚至在整个人类政治史和宗教史上，大概找不出第二人，对政治国家当中的偶像崇拜，像诺克斯那样有着刀子一样敏锐而痛苦的眼光，和狮子一般的怒吼。当他在讲道中指控对世俗国家或君王的偶像化，就是对圣约的背叛、和灵魂的淫乱时，英格兰大使寄往伦敦的信中这样写到，“有超过 500 支号角在我的耳边吹响”。

在人民的反抗上，诺克斯也比加尔文更为激进。他认为，一个人最本质的身份，是他在圣约中“上帝子民”的身份。基督通过十字架的道路拯救罪人，一个人透过基督的血，被重新带到上帝面前，带到圣约当中。这是出自上帝白白的恩典，而不是人的任何值得奖赏的行为。因此，每个基督徒，都有权利、也有责任站出来反抗一切偶像崇拜，尤其是政治国家当中的偶像崇拜，而无论是否有“低级别官员”领头出面。每一个渔夫、税吏和木匠，都不能对自己身上那个持守圣洁、反抗偶像的神圣呼召视而不见。这是一种基督教圣约观之下的、超越性的“天下兴亡、匹夫有责”。诺克斯对什么是偶像崇拜，也下了一个深得圣经真意的定义，不但对基督信仰而言，对近代以来的国家主义政治学而言，都是极富启发性的。他说，“一切不彰显上帝的道的敬拜”(all honouring of god not contained in his holy word)，都是偶像崇拜。

这是加尔文主义神学，在近代国家主义、民族主义和各种极权主义兴起之初，对其最透彻的一种批判和否定。改革宗神学及其政治伦理，为人类自由修筑起一道最坚固和最保守的马其顿防线。这道防线，从德国和瑞士发轫，在法国和荷兰短暂停留，随后在苏格兰和英格兰形成伟大的传统，直到西渡北美，在那里发芽结实，建立起一种渗透了加尔文主义精神的自由宪政体制。对加尔文主义的传人诺克斯来说，所谓自由，就是一个卑微的罪人，站在圣约当中领受恩典，并以此抵抗对自我中心、对世俗国家和对公共权力的各种偶像崇拜。

从苏格兰到北美清教徒的这一传承，也有两个在政治思想史上长期被忽略的、承上启下的人物。一个是参与起草《威斯敏斯特信条》的苏格兰籍委员撒母耳·卢塞福。就如福音派思想家薛华说过的一句俏皮话，“英格兰的好东西都是从苏格兰来的”。无论是长老会、道德哲学、经验主义还是经济学，似乎都是如此。1644年，卢塞福在威斯敏斯特会议期间出版了《法律为王》，主张国王永远在上帝的律法和人民的契约之下。这本书成为从加尔文主义神学向近代自由主义政治学过渡的一个桥梁，尤其是从“圣约”到“宪约”的过渡。此时，约翰·洛克正在威斯敏斯特上主日学。卢塞福以圣约的观念写到：

人民在上帝之下，显然保留着政体的权力来源。因为他们同意授予国王的权力是有限的，人民被允许保留的权力相对于国王则是无限的。并且约束和限制着国王。因此，与人民的权力相比，国王的权力更小。

洛克成年之后，以经验主义式的论证，和“主权在民”的理性主义假设，替换了卢塞福的圣经基础，使自由主义的契约论和“天赋人权”观获得了一种世俗的范式。换言之，洛克以后的清教徒背景的自由主义，就是一种世俗化的加尔文主义。在北美独立战争期间，胡格诺派的小册子和卢塞福的著作，对杰斐逊和亚当斯等人也有持续的影响。亚当斯在晚年回忆说，在他们那一代，《反对君王专制》和《法律为王》，仍是美国之父们主要的床头读本。

第二个人物又是苏格兰人，诺克斯的后代约翰·威瑟斯彭。他是普林斯顿大学的第6任校长，也是独立宣言签署者中唯一一位牧师。他直接依据《法律为王》中的圣约政治观，参与美国宪法的制定。他的学生中出过一位总统，一位副总统，十几位部长，二十几位参议员，三十几位众议员。他最著名的学生，则是被称为“美国宪法之父”的麦迪逊。

三

梅尔维尔的那段话，则凸显出另一个加尔文主义自由观的核心词，即“国度”（kingdom）。耶稣回答罗马总督问“你是王吗”，他说，“我的国不在这地上”。这种灵魂国度与世俗国度的分别和重叠，是基督教信仰理解政教关系的一个本质。在新教改革中，路德和加尔文都回到了奥古斯丁对“上帝之城”和“地上之城”的国度观中。这是他们政教观的一个前提。但改教家们，尤其是加尔文，因为高举上帝在历史中的主权，所以在对人类“双城记”的描述中，弥补了奥古斯丁的一个缺陷，就是对上帝之城和“永恒”观念的过于抽象化或希腊化。当路德说，世界是我们的修道院。意味着尽管天国不在地上，但天国永远是从今日、从

一个灵魂的悔改和仰望中已然降临的。这样，政教关系的问题就尖锐起来了。从国家的角度说，就是国家能否接受它的权力是不完整的，它的疆域之中，还有另一个它不能控制的、信仰和思想的国度。换言之，就是承认地上的任何一个 kingdom 都不是千年王国，都不是乌托邦。承认国家的主权永远是残缺的；承认“国家不是偶像”；承认国家的权力及其在政治哲学中的地位，都是有限的，都在本质上需要被监督、审查和克制。

加尔文主义的政教观，被作者凯利称为“二元主权论”。凯利梳理的一个重心，是这种二元主权观如何从加尔文到诺克斯和清教徒，尤其是在苏格兰盟约派的反抗中，和在英格兰革命和威斯敏斯特会议期间的争论中得以演进的。在加尔文那里，“政教分离”的根本意思，是对两个国度的关系的一种描述。政教分离的意思不是国家不能与宗教有关系，而是不承认一种单一的主权观，即“国家”是宇宙历史中唯一的关乎人的自由的场域，或“国家”是人的自由的唯一的寄存点。换言之，无论在加尔文、诺克斯还是美国宪法之父们那里，“政教分离”的意思就是宪政主义，就是对任何一种国家主义的反对。

一个最好的例子，是《弗吉尼亚权利法案》，这是美国宪法的权利法案之源头。在 1776 年的第一稿中，两位起草人这样写道：

宗教……只能由个人的理性和确信提供指导，而不能通过强迫和暴力。因此所有人都拥有平等的权利，自由地从事宗教行为，仅仅听从个人良心的指示。这就是所有人都应接受的彼此宽容的责任，和彼此的爱与仁慈。

这是中国的自由主义者很熟悉的、一种启蒙作家式的宗教宽容观。它的核心不是世俗与灵魂两个“国度”之间的关系和张力，而是在“国家世俗化”与“信仰私人化”之下，对宗教的一种相对主义和分离主义的立论。其实仍然暗含着一种国家主义倾向。“宽容”在这里，依然“暗示着世俗政府拥有能够评价和干预宗教事务的主权”（托马斯·C·约翰逊）。这是一种与加尔文主义相去甚远的政教观。威瑟斯彭的学生麦迪逊，竭力反对这一论述。他认为“宗教自由”的意思，并不是国家的自我克制；而是提醒国家，它的权柄根本就在灵魂的国度之外。在他的坚持下，第一稿中“宽容”的启蒙运动式的含义在最后法案被大大削弱了。同时，麦迪逊将“良心的自由”，清楚地定义为“如同从威斯敏斯特会议中获得自由那样”。

1788 年，美国的《宪法第一修正案》规定，“国会不得制定涉及宗教的建立及其自由的法律”。这与弗吉尼亚权利法案第一稿的意味有巨大而微妙的差异。这一表述，是对麦迪逊的观念的表达，也符合加尔文宗的《威斯敏斯特信条》对政教观的表述。它意味着，国家和教会是两种不同的治理权柄，它们共同顺服在上帝的律法之下，彼此分离，彼此协作，彼此都不是对方的合法性来源，彼此不能控制和裁判。从宪政主义的角度说，这是对世俗国家的第一重制约。国家不能独立完成对其合法性的论证，这是国家主权残缺性的第一个意思。国家既无权宣告自己的神圣性，也无权宣告自己的世俗性。个人的信仰、思想和良心的自由，就建立在这一加尔文主义式的、圣约和国度之下的政教观中。它意味着人类自由的整体性，自由不是一个碎片，而是一个国度。因此作者在书中，特别区分了“信仰自由”（religious liberty）与“个人自由”（civil liberty）。信仰自由并

非民事权利的选项之一，而是公民在国家之内的自由的、一个政体意义上必不可少的前提。

四、

好东西都是从苏格兰来的，凯利也是苏格兰人，爱丁堡大学博士，近年出过几本书，是颇有名的福音派学者，加尔文《撒母耳记》讲道集的翻译者和研究者。这本书，起因于一个神学家与法学家的联合研讨小组。在宗教与法律的混合视野下，作者论述了加尔文主义在16-18世纪对五个政体（日内瓦、法国、苏格兰、英格兰和美国）的影响，并如何持守和参与演化出这一人类政治自由的传统。凯利也分析了加尔文主义影响的一个世俗化过程。及自由主义和启蒙运动在这一过程中越来越大的影响。在此书一前一后，凯利还提出两点引人注目的论述，一是加尔文与中世纪晚期天主教传统及与当时人文主义的关系。在被称为“以经解经”的历史-文法的释经法上，加尔文受到人文主义和文艺复兴的影响和熏陶，凯利让我们看到这种影响的正面价值。而在政教观和民主观上，加尔文的老师、中世纪晚期著名的经院神学家约翰·梅杰对他的政治学说有着重要影响。梅杰是天主教内部主张主教会议的权柄高于教皇的“公会议至上运动”的坚定支持者。从政体史的角度看，近代从欧陆到英美、从教会到国家，有一条明显的代议制民主的演变线索，即从中世纪天主教的“公会议至上运动”，到加尔文主义的长老会传统，再到北美殖民地的立宪政府。

在本书末尾，凯利评论说，加尔文主义的历史影响，有一个逐步从圣经的根基，到世俗化自由主义的历程。当圣约与国度的观念逐步被社会契约和天赋人权等观念所取代时，加尔文主义对历史和当代政治观，尤其是对政教观的影响和更新的力量，就慢慢衰微了。当人类的自由，试图从孕育它的根源中脱颖而出；就如米开朗基罗在加尔文写作《基督教要义》的时代，雕刻的那组从石头中挣扎而出的人像一样。从16世纪到21世纪，人一直渴望着独立完成对自我的论证，国家也渴望着成为宇宙间的唯一国度。那么近代以来古典自由的遗产，在今天何去何从？凯利留下这个超出了学术史范畴的问题，就掩卷停笔了。

作为思想史的译介与描述，我也只能在这里停笔，等待新的起头。

2008-03-20 于红照壁。

《自由的崛起：加尔文主义对16-18世纪5个政府的影响》，凯利（Douglas F. Kelly）著，王怡、李玉臻译，江西人民出版社2008年7月出版。

这是天父世界：为基甸序

有人说，互联网时代，福音以光速传到了地极。但看基甸的网络辩道文集，你可能有恰好相反的看见。正是互联网使人发觉，原来福音尚未传到地极。因为地极不单是一个空间概念。福音是向着灵魂去的，所以“地极”不是身体居住的地方，而是灵魂居住的地方。

越来越多的人，把身体安放在椅子上，把灵魂寄存在赛博空间。这一幕就好像《骇客帝国》里的画面。古老的诺斯替主义，不但在这套电影里还魂，也在互联网时代盛开在每一个受制于科学与玄学的头脑中。各种关于“文化”的定义，我最欣赏唐崇荣牧师的看法，文化就是社会的灵魂。福音不但要向着每一个单独的靈魂去，更要向着这群体的灵魂去。换言之，文化就是每一个“living soul”在公共空间位格相交的重叠部分。基甸的写作和呼召，就是向着这个重叠部分而去的。

没有网络，地上的人是那么多；有了网络，地上的人还是那么多。那么这个世界因为有了网络而多出来的一部分，到底是什么呢。我的理解，每一种传媒技术的发明，就是对灵魂世界的一次扩容。互联网是什么呢，就是人类心思意念的一个层面。中国人常用“方寸之间”来形容人的心思。上帝透过互联网，按立了另一个方寸之间。就如起初神的灵运行在水面上。读基甸的文章，如透过他的键盘，看到一部中文网络宣教史，不由得人高唱哈利路亚，说，“起初，神的灵运行在网络上”。

尽管天父的世界是固定的，从亘古到永远，既不因人力而缩小，也不因人力而增添。但人类的技术进步，却扩展了我们发现天父世界的眼光。一块全新的福音未得之地，撒旦走进来，说，这是我争夺人心开辟的第二战场。基督徒也走进来，每到一网站，都如亚伯拉罕和以撒一样，支搭一座帐篷，然后为耶和华筑一座坛。

基甸，就是一个在网络世界支搭帐篷，并为神筑坛的人之一。

信仰生活最可怕的，不是软弱与缓慢；而是信仰归信仰，生活归生活。当人们断章取义地说，上帝的归上帝，凯撒的归凯撒，然后亚里士多德的归亚里士多德，爱因斯坦的也归爱因斯坦；亚当·斯密的归亚当·斯密，卡尔·马克思的也归卡尔·马克思；然后哲学的归哲学，艺术的归艺术；考古的归考古，爱情的也归爱情。结果这世上最大的贪污，就是贪污了天父的世界。结果最后归上帝的，只剩下了主日崇拜。

在某种意义上，互联网展开了人的灵魂在这时代落入的前所未有的试探。有人面对面说不出话来，换成网络聊天，键盘却敲得飞快。因为我们的灵魂前所未有的孤独。有人在教会中温良恭谦，论坛上却飞扬跋扈，肆意论断弟兄姊妹。因为我们的虚伪找到了一个前所未有的容器。有人一辈子正襟危坐，电脑硬盘上却到处藏着色情图片。因为我们的情欲受到了前所未有的挑逗。互联网最大的特征就是低成本的超时空传递，从前我们未曾犯下更大的罪，仅仅因为罪的成本极其

高昂。譬如在现实中去寻找、购买和保存一张色情图片，甚或陷入一场婚外恋，所耗费的时间精力、所冒的东窗事发的风险，足以使大多数人不是因为喜爱神的律法，而是因为爱惜自己的羽毛，而打消了一瞬间蠢蠢欲动的念头。但互联网却意味着，人心中的罪能以人类史上最低的成本循环扩展。人心中的每一个瞬间，撒旦的试探，都以接近于零的成本诱惑着上帝的儿女。

所以不但福音未曾到达地极，连福音化的那一部分，也在网络时代的每一台电脑终端和每一根宽带插线那里，经受着试炼。互联网以一种高科技的方式，模仿了灵魂世界的“心游八方，魂游象外”。从而向基督徒的信仰提出了一个全息的挑战。除非我们的信仰是整全的；除非从信仰与生活、信仰与文化、信仰与世界的割裂中，开始把一个完整的天父世界还给天父；除非我们相信教会和信徒作为圣言的托付者，有勇气以属灵的权柄治理这地，有信心让认识耶和華的知识遍满赛博空间，好像水遍满洋海一样。不然我们就实在以福音为耻了。

当我信主的时候，基甸兄在我家里的团契上，曾带领大家唱了一首《主是我力量》。至今，这都是我所在的成都秋雨之福教会的弟兄姊妹们，常唱的诗歌之一。每当我唱起，不但仰望颂赞恩主耶稣的救赎大能，心头也总要浮现基甸兄吉他弹唱时温柔谦逊的脸庞。因为信仰最美的，不是独自站在上帝面前的喜悦，而是在他面前与圣徒同国的光荣。独自面对上帝，是信仰的开端；与圣徒同国，才是伟大的航程。信仰最美的，也不是基督成为我个人的救主，而是基督成为万王之王，他的国和他的义，在地如同在天。互联网的试探之一，是每台电脑前如深渊一般孤绝的个体；但互联网的伟大，却是借着数字化的圣徒相通，使地上的有形教会在这一灵魂空间，彰显出一个更加清晰的异象，就是当年赵天恩牧师所看见的“教会国度化”。

今生最不能忘记的，是在锦江边的茶馆，基甸兄曾娓娓说道，自从网络写作有些声名鹊起，每到各地，总有不少弟兄姊妹联络希望见面。但他说，在天父跟前我立下一个界限，任何情形下，绝不在外单独与姊妹见面。对当时尚未认信的我来说，这话的柔和、庄严、谨守和降服，令我灵魂震动。因他的一张娃娃脸，叫我看见了另一种“自由”。当一个基督徒说我不如此这般时，他原来如此这般的自由。和我阅读他的文章和“基甸连线”网站所蒙的祝福相比，基甸弟兄在网络的写作中不但为神筑坛、也为自己立界限的心志，实在是恩主借着祂牧养我，并使我归正、教导我学义的纯全可喜悦的旨意。

惟愿每个基督徒，都在完整生命中，完整地呼唤一个天父的世界。文化属他，科学属他；中南海属他，互联网也属他。信他的人属他，不信的人也属他。用我博客上的一句话说，我的神就是你的神，哪怕你不信神。请非基督徒的朋友了解，这不是霸道，这是一种谦卑，因为我们的罪是一样的罪，我们的人是一样的。我们的神又怎可能不是一样的神？基甸之所以持之以恒地论战辩道，因为他和我一样，无法把自己当作与你们生而不同的人。

惟愿上帝按他的心意宝贝基甸，宝贝把这本书捧在手里的每一位读者。

惟愿兄弟相爱撼山河，也撼网络。

2008-02-19, 为《穿越网络的信仰交锋——基甸网文集》序。

像那个孩子，以上帝的事为念：《讲给孩子的圣经故事》序

挑选一本最敬虔的圣经故事，犹如挑选一座最昂贵的私立学校。

一直以来，各种中文版的圣经故事在坊间层出不穷。越来越多的非基督徒父母，也打算把圣经作为童话、神话或历史故事一种，放在家庭教育中。所以给孩子们看的圣经故事，也渐成庞大市场。我收藏的读本，已超过了三十种。但即使是基督徒父母，也感到难以选择，甚至失去了识别的准尺。在一个追忆儒家文化的人士，大力倡导儿童读经的世代，儿童圣经之于基督徒父母和家庭的意义，也面临挑战，是熏陶呢，还是教导？闲暇还是必修？文化抑或福音？预备还是浇灌？陪伴还是替代，防守或者抵抗？

离开房龙，走向圣经

不能不先提一个影响中国读书界几代人的、最著名的版本，美国通俗作家房龙的《圣经的故事》。和本书作者一样，他也是荷兰人。所以这种对比不但严肃，也很有趣。荷兰曾是清教徒的中转站，如今也是毒品和雏妓的中转站。荷兰是近代人文主义的摇篮，也是近代新教世界的门户。在神学上，荷兰是改革宗神学的传人，也是自由派神学的温床。神圣与世俗、敬虔与放浪，两种截然相反的性格，从来没有在一个国家，好像在荷兰那样，经历过如此戏剧化的对峙。400年前，荷兰在改教运动的伟大传承下，写出第一份独立誓约，成为近代第一个共和国，第一个联邦制的立宪政体。400年后，荷兰也是第一个色情行业合法化和同性恋合法化的国家。

所以荷兰人写的东西要小心，就像摆在眼前，不同版本的圣经故事。如果说，起初，一个荷兰裔美国人的圣经故事，影响了我作为人文主义者，对基督教世界揽镜自照式的认识。那么，现在我如此迫切地，需要为我的孩子，寻找另一个荷兰人笔下的圣经故事。

房龙的书，我见到已不下7种译本。必须承认，这是迄今为止，对中国人影响最大的一本关于圣经的书。也是最糟糕的一本。糟糕的意思，就是远离圣经。尤其看见基督徒也为自己孩子购买房龙时，我就忍不住哀求，上帝啊，难道伟大的尼德兰，只剩下一个房龙；难道一切又要在这个孩子身上重新开始？

房龙的作品文笔优美，体裁悦目，故事裁减也颇有镜头感。通常也有精美插图。对那些不打算真正了解圣经、不预备以开放心灵面向这本神圣之书，或已下定决心不愿被圣经影响、只愿被房龙影响的读者来说，或许这是最好的圣经读物。上世纪20年代，自由派神学一面屈从于世世代代的思想潮流，一面建立了在神学界

的霸权。人们普遍认为一切神迹总是虚构或象征的，耶稣只是一个伟大的教师，他的教导只是道德性的。一种消泯了上帝位格的“爱”，一种经过了人们构思、想象、修订和创作的“爱”，成为一种貌似基督教的人文主义价值观。房龙当时受这样一种圣经观和宗教观影响，写出《圣经的故事》。引用与他同时代的美国神学家尼布尔的话说，任何圣经故事，若是作者不承认、尊重、理解和进入圣经是上帝之完备启示的信心中，结果都不过是关于“一个没有愤怒的上帝，透过一个没有上十字架的耶稣，将一切没有犯罪的人，带入一个没有审判的天堂”的故事。一个关于信仰的故事，一旦失去了“万有都本于他、归于他，愿荣耀归给他”（罗马书 11: 36）的超越性，或改称为社会主义，或改称为自由民主，或改称为大同世界，都无可无不可了。

坊间出版的圣经故事，几乎不可避免地都受过房龙影响。因为这一人文主义的叙事体，成了国内编写圣经故事的一种范式。使我不能不在评介本书之前，为读者阐释房龙式圣经故事的残缺性。因为文本的残缺，必带来生命的残缺。

首先，房龙似乎不接受《旧约》与《新约》在神学和历史中的联系。他把一个错误观念——即旧约中的耶和华仅有公义而缺乏慈爱，新约中的耶稣才将爱带入人间，新约是对旧约彻底的否定和颠覆——极其强烈地带入到叙述中。如讲述耶稣“清洁圣殿”的故事，房龙以一种文化基督徒的视野，批评以色列献祭制度的野蛮。因为他说，这些动物也是上帝创造的。因此耶稣后来改革了这个制度。这是以环保主义的现代观念来定义文明，以此曲解圣经。

同时，房龙也几乎淡化或去掉了所有神迹奇事。有的地方，他叙述圣经记载，然后给出人文主义的阐释。如“拉撒路复活”，陀思妥耶夫斯基的名著《罪与罚》和狄更斯的名著《双城记》中，都曾大幅引用过这一复活的神迹。房龙先强调耶稣和某些气功师一样，有以意念治病的特别能力。然后说，这一复活的传说“在那些轻信的犹太人”中经过渲染，造成很大影响。这些文字听起来，很有些“关于若干历史遗留问题的决议”的官方文件的气息。有些地方，他甚至直接改写事实。譬如玛丽亚由圣灵感孕，房龙只字不提圣经记载，直接修正说，玛丽亚去见以利沙白之前没有怀孕，回来后和约瑟结婚，然后怀了孕。保罗在大马色路上奇妙的归正，也被浓缩成一句“保罗走在路上，忽然就醒悟了”。这已不是改写，也不是孔子式的春秋笔法，而是因着被污染的理性之偏见，在心志上欠缺了最基本的诚实。房龙写的是一部大话《圣经》，是一个被囚禁在文化潮流中的“关于《圣经》的故事”。不客气地说，这本书因而充满了人类能够撒的最大的谎言。因为最大的谎，莫过于在关于上帝的事上说谎，也就是中国人说的“弥天大谎”。

房龙的圣经故事，空有优美文笔，却不能不使圣经失去启示的整全性，裂为碎片，仿佛是拼凑的短篇故事集。而圣灵在读者心中和圣经文本中的整体性见证，正是信徒能够在阅读中被感动、被引领，最后认信圣经是上帝启示的关键。正如清教徒的《威斯敏斯特信条》论到圣经时所说的，“圣经主题属天的性质，教导的果效，文体的庄严，各部的吻合，全体的目的（将一切荣耀归给神），人类唯一得救之道充分的显示，和其他许多无比的优点，以及全体的完整性，都足以证明圣经本身为上帝之言的证据”。

如果无法认信《圣经》是一部具有整全性的启示之书。失去了上帝在整个救恩历史上“道成肉身”的见证，“爱”就成了空洞的说教。“爱”若没有在那些伟

大的神迹奇事中流淌，没有摩西律法的背后闪亮，没有在上帝的圣洁公义中为我们忧伤，“爱”就只是一个人间的理想。就算有一个人曾为此而死，也只是虚幻的理念和替代而已。读房龙式的圣经故事，不但很难有助于理解圣经和基督信仰，就连有助于理解陀思妥耶夫斯基或狄更斯的文学，也是难以触及。

房龙也以倡导宽容著称。他的宽容观与伏尔泰一样，是以人文主义为本位的、弥漫着一种官方文件气息的“政治正确”的宽容观。其实恰恰并不宽容。因为在他看来，若人类要有宽容，神迹就不能也不准成立，耶稣就不能是上帝的独生子。人文主义的信徒往往倾向于天真地（其实也是残忍地）以为，如果这世上根本没有宗教信仰，或者不同宗教都不要把他们的上帝看作独一的至高者，只看作一个伟大人物，那人类就会彼此宽容了。因此他们在一个自我说服的起点上，主动消灭了灵魂深处的感动；或者说，是对一切真信仰的叙事，养成了一种条件反射式的自我新闻审查机制。

换言之，他们以为宽容只能是“信无能”的结果。他们不惜以一种冷漠的态度，将对“绝对”的一种绝对的否定，视之为宽容的起点。对灵魂来说，这是一个被流放的起点。在我看来，这恰恰也是一切不宽容的起点。譬如说，当一个人深受房龙《圣经的故事》影响，并误以为自己已真正了解了圣经或基督教，这会是一个宽容的开始呢，还是无知、傲慢与偏见的渊藪呢？

儿童圣经的意义

即使是基督徒写作的儿童圣经故事，最令人担忧的也在这里，就是以经过人文式裁剪与叙述的小故事，割裂了整全性，在孩子心中阻碍了圣灵的内在见证，结果只是一套“关于圣经的故事”，而不再是整本《圣经》。

孔子尚且说，朝闻道，夕死可矣。基督既爱我们，爱到舍命来救的地步。连孔子都说自己渴慕真理，渴慕到拿命来换的程度。有信心的人，又怎能在关乎救赎之道的事上，不极力争辩，至死忠心呢。父母若没有这样的心，挑选一本最敬虔的圣经故事，犹如挑选一座最昂贵的私立学校；就算给孩子讲圣经故事，就算一生汗流满面，也生怕是徒劳。

给儿童一本圣经故事，就是给父母一个在真理上教养孩童的使命。所以儿童圣经首先不是给儿童看的，是给父母看的。不能打动父母的，必不能打动孩子。因为上帝的道无论以何种方式、何种腔调说出，都不可能显得幼稚或肤浅。这是儿童圣经与其他一切儿童故事的区别。儿童圣经的意义，是道成肉身的上帝，在人类后裔中的延续；是一代人向着另一代人传福音；是信仰在一个家庭中站稳脚跟的闯关。我的信仰，是一次抢滩；我孩子的信仰，是一次闯关；我和我的子孙，才能在世界的尽头会师，共享上帝在圣经中应许的荣耀冠冕。

在信徒的群体中，没有儿童圣经，就等于没有第二代基督徒。而从某种意义上说，没有第二代基督徒，也就没有第一代基督徒。就如以色列人在旷野漂流40年，是在上帝永恒的国度中服侍自己的后代。若永远没有约书亚，摩西在地上的一生就毫无意义。换言之，若没有儿童圣经，就连我们手中的那本圣经，在我们这一代人中的流传，都是徒然。有些文化无法跨代传承，有些可以。有些文化不能跨越种族，有些可以。有些文化不能横跨性别，有些可以。有些文化不能跨越

阶层，有些可以。但一切世俗的文化，都不能跨越普遍的时空，惟独真正的信仰可以。不然，信仰无论多么火热，都只是一代人的热情。一代人的热情，就是画地为牢的信仰。这也是为什么所有宗教中，只有基督教才有儿童主日学的缘故。因为上帝的道，不是到了某个年龄、智力、学识的关隘，才能进入人的生命。上帝创造的人，倾听上帝的道，虽然需要却并不依赖于人的智力、理性的操练程度。

圣经对耶稣童年的记载，是关于儿童圣经最美好的榜样。他 12 岁时，父母带他上耶路撒冷，失散了，过了三天才找到。耶稣坐在教师中间，一面听，一面问。众人都很希奇他的聪明和应对。母亲责备他，说为什么不来找父母，呆在这里不走。耶稣回答说，“为什么找我呢？岂不知我应当以我父的事为念吗（或作“岂不知我应当在我父的家里吗？”

不是父母的话，耶稣不明白。而是耶稣的话，父母不明白。路加福音记载说，“于是，耶稣的智慧和身量，并上帝和人喜爱他的心，都一齐增长”。

这段经文，在我们与孩子的关系上，可以有三个应用，

第一，真正的教养，不是让孩子学会以父母为念（或以人为念），而是让孩子像耶稣一样，以上帝的事为念。上帝把孩子带到我们面前，是要我们有一天把孩子带回上帝面前。真正的教养，不是让孩子“找父母”，而是让孩子找灵魂，让孩子找上帝。真正的教养，不是让孩子知道父母能解决问题，而是让孩子从小就知道，他的父母靠着上帝的恩典解决问题。我们唯一能给孩子这个世界不能给的东西，就是让他的童年充满依靠上帝、而不是依靠父母的经历。所谓见证，就是言传身教。为此，我甘心祈求上帝，为着我孩子的永恒益处，让我的家庭在上帝的恩典中，经历困难、疾病、缺乏、软弱和危机，以至于他能在父母的生命里，获得敬虔而自由的经验。

第二，人类历史上，只有过一对父母，就是耶稣在地上和法律上的父母，被免去了用“儿童圣经”教养孩子的使命。因为耶稣是基督，基督是永生神的儿子，基督就是上帝。最迟在 12 岁时，耶稣在灵魂上就不再被他地上的父母牧养。他自己以天父的事为念，自己去听，去问。换言之，圣灵接过了约瑟和玛利亚一部分的教养责任（在上帝之道上的教导），没有让他们负那负不了的轭。

第三，人类历史上，也再没有人是约瑟和玛利亚。因为天上地下，只有一位救主耶稣基督。我们的孩子再优秀，都不是耶稣。所以“以上帝的事为念”，只能是从父母到孩子的生命传承。我们的关系反过来，当孩子起初呆在自己的世界不肯离开，后来呆在父母的世界不肯离开时，我们的千言万语，要讲的一切故事，其实都是这一句，“为什么找我呢？岂不知人应当以上帝的事为念吗”。

儿童圣经，不是另外一本圣经，而是同一本圣经。也不是圣经的儿童化，而是圣经在儿童世界中的传扬与应用。某种意义上，儿童圣经的意思，就是向着儿童讲道。

一本敬虔而活泼的儿童圣经，在本质上是证道。因此儿童圣经，不是让儿童自己去看的故事，是一定要父母讲给孩子听的圣经。所以这本书是对有信心的父母的寻找，也是对有信心的父母的恳求、劝勉和呼召，它不只是要求你买下它，它要求并帮助每一位父亲、每一位母亲，向着自己的儿女讲道。

因此好的儿童圣经，和讲章一样，也应当包涵三个主要品质：

第一是有根基的释经。儿童圣经尤其需要释经。目前很多翻译或编写的圣经故事，也有很多基督徒作者，但水准仍参差不齐，缺乏“以经解经”的释经学根

基，也缺乏大公教会及改教以来的信经传承，及一套整全的神学立场的支持。所以坊间最好的圣经故事，也不过是那些不敢过多解释、因此决定最大限度忠实于圣经原文的作品。但是，一本没有释经的、仅仅是翻译为了白话文或儿童语的圣经故事，对孩子们来说是远远不够的。孩子们将过红海的故事听上一千遍，也与他的灵魂无益。

第二是有切实的应用。圣经之道在儿童世界的传讲，是古老的启示在鲜活的生命中的应用。我们的世界可能显得一成不变，儿童的世界却日日新奇。我们的生存经验可能 20 年颠覆一次，儿童的生存经验可能 20 天就颠覆一次。在孩子进入每一种新的生活经验时，圣经之道若不能道成肉身，住在他们的耳目口鼻中间，耶稣就不过是与史努比、维尼熊分享孩子灵魂份额的众多故事之一而已。正是在这个意义上，父母向孩子的讲道，是任何人都不可替代的。唯有父母，能够将圣经之道，应用在自己孩子天天更新的生命中。这就像外请讲员和驻堂牧师的差别。儿童圣经的意义，反过来定义了父母的意义。所谓父母，就是你们家的驻堂牧师。既然没有其他人和你孩子同吃同住，也就没有其他人能替你向你孩子讲圣经故事。

第三是对话性。约翰·斯托得牧师曾说，好的证道应具有对话性。意思不是停下来向会众提问，而是在心思意念中，察验听众的回应，体会听众的处境，预先进入信息在听众心灵中可能的响应、困惑和感动，在预备的过程中，就以上帝之道与不在场的听众进行数个回合的教牧协谈。对话性是应用的延续，使圣经之道的应用，不是一次性和单方向的。而是一个在讲者与听者之间激发与省察的螺旋，就像光在钨丝之间奔跑，叫整个灯泡亮起来。

台湾长老会的刘清虔牧师，在《儿童神学》一书中，也提到这种对话性。他尤其强调，在主日学用圣经信息来操练、挑战和激发孩子的神学思维的重要性。讲述圣经故事的意义之一，是挑战孩子们理解这个世界的方式。刘牧师以自己的经验作见证，说孩子的神学思维的能力远超过成人的想象。所谓神学思维，不过是在他一切的抽象思维、形象思维，一切的童言无忌和天马行空的想象力中，插上对上帝敬虔和爱慕的翅膀，也剪去那些影响飞翔平衡性的羽毛。所谓神学思维，就是一个认识上帝的人的全部的思维，而不是与孩子的整个智力、理性和思维训练和发展无关的，或者被分离出来的一部分。换言之，孩子所接受的最挑战、最有深度、最丰富而最温暖的智力栽培，就是圣经故事对他们大脑一切理性与悟性的冲击。

如果你不同意我对儿童圣经之意义的描述，你只想有一本书，替代和打发你作为父母的责任，占据你儿女生命中一部分空白，好让你在敬拜上帝时，心有所安，领受圣餐时不至于满面羞愧。那么有下面几种儿童圣经故事也就够了。

1、美国作家肯泰勒的《我的第一本圣经小故事》。他是著名的《当代圣经》的译者，有十个子女，这是他专门为自己孩子编写的家庭圣经读本。最简单的方式，就是把做父母的责任交给肯泰勒。

2、英国作家狄更斯写给他孩子的福音故事，在家族中流传了 80 年。因为狄更斯生前要求，在孩子全部离世前不能公开这个家庭版本。这个故事表明了家庭中的传讲是如此美好而不可替代。如果没有狄更斯的口音和壁炉前的沙发，只拿着他写的小册子，是功用有限的。除非决志定意，也要在你家的床前，眉飞色舞

80年。

3、英国作者玛丽·巴特勒的《圣经故事》，著名翻译家文洁若女士在1949年前译了此书。作者有很好的释经学基础，针对儿童也有一些应用性阐释。只是惜乎简短，缺乏整全性。

4、美国作家阿瑟·马克斯威尔，是一位圣经学者。他的《圣经故事》，在上世纪90年代出版后，一直畅销欧美。仅从文学性的角度评论，除了弥尔顿的《失乐园》，我从未读过描写伊甸有那么动人的文字。这是目前我所见最优美、完整而准确的、适合成人阅读的圣经读本。但基本上不是儿童圣经，而是供父母使用的教师版。

5、此外有几个图画本，德国作家克里斯蒂安·埃克尔编写的《50个经典圣经故事》；奥地利作家福森奈格编写、波兰画家格拉宾斯基绘图的《圣经故事》；以及德国版画家卡洛尔斯费尔德的《版画圣经故事》。在孩子低龄、父母尚未决心做一个家庭讲员之前，是很好的实习教材。

最后，如果你看到这里，还未放手。你要的就是这本我爱不释手的儿童圣经。本书作者Joh. Vreugdenhil，是荷兰改革宗教会的牧师。这是我目前所见，最符合我对儿童圣经之定义的作品。读这本书，即使对传道人预备讲章，都会极有收获。但它却是为儿童的灵魂预备的。这就是我说，儿童圣经必须首先是圣经。换个说法，这是一个牧师俯下身来，向着儿童讲解整本圣经的、叙事式的证道集。就像基督俯下身来，言成肉身，进入我们的世界。

像当年的《威斯敏斯特小要理问答》，本是给儿童主日学用，但对今天的成人信徒而言，都颇有挑战。这本儿童圣经也一样，直接拿着就讲是过于骄傲了，你要先读，先被感动，使它帮助你成为自己家里的儿童牧师。它也适合有圣经基础的少年读者，自行阅读，或与父母在对话式的阅读中分享提升。

篇幅的完整和信息的丰盛。也是这套书的最大优点，Vreugdenhil有清晰的释经学基础，即归正信仰在一个“纯正话语规模”下的释经传统。作者随时穿插历史背景。应用性的阐释也很贴切（遗憾的是，再好的翻译作品都无法在中文语境下具有同等贴切的应用）。以《新约》中亚拿尼亚夫妇倒毙在使徒跟前的故事为例。作者最后说，“上帝在此强而有力的表明他是审判罪恶的神。小朋友，我们要从这个悲惨的故事学一个功课，欺骗对我们来说见怪不怪了，不诚实也在我们的社会居上风。可是你认为这是上帝改变了吗。那是不可能的。上帝永不改变。当日他憎恶亚拿尼亚夫妇的假冒为善，今天他也一样。小朋友，要诚实，千万要说实话。但愿你能靠着恩典对上帝诚实，对自己诚实，对别人也诚实”。寥寥几句，在律法与恩典、审判与救赎、个人与社会等议题上的平衡触及，颇见功力。

虽然是叙事体的讲述，但Vreugdenhil仍按着“解经式讲道”的原则，非常重视在上下文语境中的线条勾勒和描述，这样就把每个故事都放在整本圣经的启示中，不至于论为短篇故事集。同时，在清晰的神学立场的审视下，作者的详略裁剪也十分得当。尤其是讲述《启示录》部分，是我所见儿童圣经中，对这一主题既有解释、又根植于圣经、同时也恰如其分的叙述。

我的孩子三岁了。我若不像那个坐在圣殿中的孩子，学习以上帝的事为念。我和他的生命关系，不是拥抱、唱歌、礼物和陪伴可以建立的。唯有我们都一天天像那个孩子的时候，我们才是真正的一家人。

2009-12-9 写于彩虹桥头。

赞美是天上的能力：李思琳专辑《奇异恩典》

一个被上帝得着的声音，能得着多少双耳朵？

我们听过的歌太多，走过的路太窄。我们一生的耳朵，就如一截电线，几亿个声音在里面拥挤、呼召和找寻。最美的声音，透过布满尘埃的耳膜，如何被我们识别出来，我们掏钱、付款，让这声音成为灵魂洗耳恭听的一部分。

有两种声音是最美的，一是天上的声音俯伏降卑，一是地上的声音抬起头来。前一种是华人音乐里稀有的恩典，后一种是华人音乐里罕见的赞美。

绝妙的音乐，绝不是天籁。绝妙的音乐是从天父而来的爱和恩典，与人间的赞美回应，按着一个美好的意思，在云端相遇了。听李思琳，你能听见一个古老的传说。就是谦卑的人升高，有一天被提到半空，颂赞荣耀，接应一位宇宙的君王。那声音就在空中绽放，缓缓降临，落地，随着最后一个分贝的停止，从天上来的奇异恩典，就住在地上一张黑胶 CD 里，以一个少女纯真的赞美，为他的行宫和宝座。

我们的音乐缺乏赞美，因为赞美是天上的能力，是一个少女嘴唇的果子。

没有恩典的爱，是哀愁。没有赞美的爱，是自恋。惟独那滋润人的，也必得滋润。当李思琳开口的时候，音乐在汉语中的意义，发生了些微的改变。我们有太多的偶像，太多排着队的声音，等着被我们遗忘。因为碌碌无为的生命，抓不住的意义，MP3 和耳塞，把我们隔离在一种音乐、一张 CD、一个爱人和一个世界之间。一个歌手，仿佛是我们与真实世界之间的一个屏障，是我们与信仰之间的一座金牛。

这是一张关乎爱与恩典的专辑。但这里的爱，异乎情人的眼泪，也异乎远山的呼唤。当这首两百年来感动人类的圣诗《奇异恩典》被重新填词、编曲，从李思琳的嗓子里流出，我们的耳朵终于等来一次洗礼。某个意义上，这是一个前所未有的歌者，她本是嘴唇不洁的人，又住在耳朵不洁的民中。但她的声音，却出人意外地，被每一个音符洗得比雪更白。这首李思琳版的《奇异恩典》，以现代汉语的方式，得着了天上赞美的能力；以黄皮肤的呼吸、声道和音色，叫我们听见了一个道成肉身的声音。

人间一切次佳的歌声，都是偶像。但最美的歌声不是偶像，最美的歌声叫人听见她的背后，有一个我们原来听不见的和声。最美的歌声叫人恍然大悟，原来这是一个与上帝同工的合唱。

当你听见如溪水边、青草地一样稳妥的“爱是恒久忍耐、又有恩慈”，当你听见《爱把恨打败》这样一个赐人力量、擦去眼泪的真实故事；这张专辑真正你听见的，已不是李思琳；直到你听见有一个大声音，从宝座上出来说：

“这是我所喜悦的”。

因为赞美是天上的能力，赞美能打开门。

门是窄的，门是我们梦寐以求的。

那一位开门就无人能关、关门就无人能开的，为着我们，赐下了李思琳的声音；为着李思琳，赐下了我们的耳朵。

2008-04-26

作为救赎的诗歌史：自印诗集《秋天的乌托邦》后记

1996年9月10日。我在当月出版的臧棣编《里尔克诗选》的扉页上，题下一句话：

写诗，就是与一切神秘的和无限的事物做爱。

这样随意轻佻的语感，和早期里尔克谈论上帝的口吻如出一辙。剔掉修辞的不恭，我的大部分诗歌和我所理解的里尔克是一样的。诗歌是个人主义的救赎之道。

2005年3—6月，外在政治因素使我的公共写作陷入半停顿。我转身整理、打印1994年至2001年的诗作。在2000年，我曾敲出8年间全部5万余字的诗稿。但在一次令人沮丧的电脑事故中，文档全部灭失。随后我的写作转向散文。我以一种经验主义的态度，信奉自由主义诸价值的普世性。将超验的背景泛化，对自由的实践，超过了对内省的迫切。一个转身，就逐渐失去写诗的激情，也将诗稿堆置一边。

同一年，好像一种总结陈辞。我这样写道：

诗歌与上帝为敌。

诗歌，是无神论者唯一的救赎。

2005年3月。基督教华南教会的两位姊妹，其中一位是2002年一审被判死刑、二审改为无期的华南教会创始人龚圣亮牧师的妹妹。在我家里做了一次聚会。无限的事物第一次被我看见，呈现在她们虔敬的脸上。但我不能以任何轻佻的、文学的语言去描绘。我以诗歌的方式内省，以诗歌的方式挣扎。但多年之后，我身在现场。看见肉身的苦难与属灵的喜乐同在。

随后在我家中的礼拜天查经聚会开始了。我从几年来疲惫的公共写作热情中歇下来，重新回到一种内审的生活，渴望得到真理。使我有更大的勇气走在目前的路上不致跌倒。后来，林鹿带领我们诵读《诗篇》23章：

耶和华是我的牧者

我必不致缺乏
他使我躺卧在青草地上
领我在可安歇的水边
他使我的灵魂苏醒
为自己的名引导我走义路

从中。我终于读到诗的极致。只有两种诗歌，一种是哀歌，一种是赞美诗。后者是我不曾了解的。也是大多数汉语诗人不曾了解的。哀歌是无神论者的救赎，是挣扎在审美与信仰之间的救赎。哀歌在本质上是渎神的。掌管诗歌的天使长也最容易滑向撒旦，企图通过语言的命名，“与至高者同在”，完成新的创世纪。

但伟大的哀歌也流露了对无限之物的景仰，铺叙了寻找属灵之家的艰辛。诗人在这一历程中的全部骄傲，和内心的脆弱。之间的张力就是哀歌最迷人的气质。

哀歌的极致，就是赞美诗的开始。赞美诗是信仰者的救赎之路。赞美诗的极致是

《旧约·诗篇》。一切伟大的诗作其实都是对诗篇的模仿。我愿意举出的两个例子是里尔克和海子。

海子晚期的诗歌大踏步朝着赞美诗挺进，但这种挺进大半出于诗人在语言上的敏感，而非对神的顺服。海子最后死在哀歌与赞美诗之间。死在救赎的路上。“面朝大海，春暖花开”，始终是一种无根的喜悦，飘摇的家园。这种喜悦无法说服海子。也无法持续的说服读者。

里尔克在 1901 年彻底脱离（天主教）教会，翌年开始了长达十年的《杜伊诺哀歌》的创作。里尔克是教会的异端，就像凡高是教会的异端。他相信上帝或者说愿意相信上帝，他寻找上帝或者说愿意用诗歌为自己构建一个上帝。但他反对教会，他以一种近似于新教的个人主义立场，反对天主教对教义的把持。甚至抗拒对基督的信仰。他说：

我有如此纯洁的早晨，我可以跟上帝交谈，我不需要任何人帮我起草致他的信件。

但里尔克并非改革宗。他反对十字架的道路，反对由基督的血带来救恩。这部分因为里尔克对尘世充满迷恋。他对基督教导致的对“此间”的轻蔑倾向不满。尤其是对于肉体 and 性爱的鄙视、亵渎、贬斥和诋毁。

如在《旧约·传道书》中，我们确能够读到和般若空观非常接近的、对此岸的看法：

传道者说：虚空的虚空。
虚空的虚空。凡事都是虚空。

但在基督教历史上，对“此间”和肉身的一种特别的贬低态度，主要发生在古希伯来信仰传统与古希腊的理性主义传统结合之后。新柏拉图主义的影响使禁欲精神和唯理主义的形而上学渗入教会当中。尤其在中世纪通过奥古斯丁，也通过阿奎那。

尽管新教对天主教会的禁欲和弃世倾向也有较大的修正。韦伯甚至还将新教伦理视为资本主义精神诞生的脐带。但里尔克走得更远，至少走得和尼采一样远。他愤怒的指责说，尘世和“此间的愉悦”被教会出卖给了天堂。在这个意义上他拒绝“三位一体”这一基督教核心教义。拒绝基督作为一个中介。于是在他笔下，“黑暗”，“大地”、“乳房”、“肉体”，等等。成了最显赫的意象，比神更加显赫。他甚至这样称呼神，“那位比黑暗更黑暗的”。

于是里尔克的个人主义救赎，终其一生也走在哀歌与赞美诗之间。一面，在他的哀歌中，反复出现对造物的“赞美”。

赞美。只有赞美！一个受命赞美者

祂像矿砂一样诞生于

岩石的沉默。

另一面，在他对“此间”的礼赞中，又随处透出虚无与回首。

倘若渴望爱情，你就歌唱恋人吧

她们闻名的情感远未达到不朽

那些被遗忘的恋人，你几乎妒忌她们

似乎她们比被满足者爱得更深

始终重新开始不可企及的赞美吧

和海子的春暖花开一样。对“此间”的任何辩护，都不能更深的触及无限之物。触及爱的本源。无论是恋人的肉身，还是面朝大海的景观。一个无神论诗人的原罪，就是用诗歌去替代信仰，用审美去置换救赎。用哀歌去顶替赞美诗。于是诗人们只能死在渴望“不致缺乏”的路上。

里尔克的《杜伊诺哀歌》是罪人的一种极致。所谓罪人，就是任何试图将此岸“彼岸化”的人。所谓罪，就是对彼岸和救恩的偏离。但如果世上连一个义人也没有。里尔克的诗仍然是使徒时代之后，尘世的诗人迄今为止最高的成就。“挺住，意味着一切”。这就是哀歌的极致，是罪人在哀歌中所能模仿的，最接近于基督的话。可惜里尔克虽对汉语诗人影响剧烈，但他的信仰之路和灵里的挣扎，多年来却被一群无神论者轻易地省略了。

里尔克作为救赎的诗歌状态，几乎也是我8年的诗歌史状态。对我而言，诗歌的路是救赎的路。从哀歌开始，到赞美诗结束。可是谁不想开始，谁又能够结束呢。谁有这样的勇气、智慧、虔敬和顺服去结束这个骄傲的历程？因此我的诗都是哀歌。我的罪在我眼里是罪，在上帝眼里并没有意义。因为耶稣说，“我已胜过了世界”。但哀歌的迷人之处，在于它是罪人写给罪人的的诗。哀歌是我作为罪人的史记，作为忏悔者的口供。哀歌之所以哀，因为里面充满了跌倒和不服。因为里面的每一条路都半途而废，每一首歌都嘎然而止。因为生命在哀歌中没有前途。

语言的有限性，也不在语言哲学的意义上，而是在信仰的意义上：

“你所念的，你明白吗？”（《使徒行传 8：30》）

其实我不明白我的诗在说什么。也不真明白里尔克在说什么。但我在语言中看到饥渴慕义的自我的灵魂。看到肉体的惊慌和内心的深渊。在我的诗歌史上，在我 20 岁到 28 岁之间，我与世俗生活的距离，几乎是依靠诗歌去调整的。再近一些，再远一点。诗歌是我在卑微的私生活中赢取尊严的唯一方式。

“黑暗”、“大地”、“乳房”、“肉体”和“死亡”，这些词和“神”、“上帝”、“造物”一道，也反复出没在我的笔下。但我对爱情与肉身的信仰却无时不伴着怀疑。我对神的仰慕无时不伴着轻浮。对救赎的信心也无时不被逍遥所打消。在大约两百首诗中，我用各种异教的意象去挨近神。用异端的诗句去试探。

哀歌，在本质上就是一种试探。

我在哀歌之中，中断了我的诗歌史。我的诗比尘埃更低，但作为救赎的诗歌史，有没有机会从赞美诗重新开始？如里尔克的叫喊，“始终重新开始不可企及的赞美”？

我的诗集“秋天的乌托邦”，这个题目也在哀歌和赞美诗之间。一个此岸与彼岸、春天与秋天之间的新的乌托邦，我们是被收割的果实。在肉身的苦难史中，我们经过了此岸的各式乌托邦，还有没有乌托邦？我们经过了无数妄称“羊的门”的狼，还能否承认自己是羊？

神有大美而不言。但罪人的话最多。我们的救赎，在天上是基督，在地上是诗歌。荣耀无限之物，但不迁怒于肉体。我眼里《诗篇 84：6》这样的赞美诗才是诗歌的极致，因为神就是爱，爱就是诗：

他们经过流泪谷。
叫这谷变为泉源之地
并有秋雨之福盖满了全谷

将我的灵留给上帝，将我一路的跌倒和哭泣，献给我的妻子。

2005 年 6 月 1 日，32 岁生日，写于文庙后街。

第七辑 复兴是一个信仰事件

复兴是自由的成年礼

一年来，崛起和复兴成了两个最火热的词语。使我想起在澳大利亚国会，一位议员曾这样介绍他的同事，“胡锦涛主席访问我们时，他是国会里唯一把腰杆挺得笔直的人”。

或许这一幕，会让来自“长期落后挨打”民族的人士，滋长某种难以抑制的自豪感。“复兴”成为话题是一件好事，也有另外一层微妙的意思。中国历史已经终于走到这样一个关口，卿本佳人，它要在道德上开始考虑对这个世界负起应负的责任。一个人、一个家庭、一间公司、一个民族的“复兴”，其中必然包含了对人类社会最起码的道德责任，就是它的治理模式，要接受一个个人自由与生命尊严的成年礼。这个成年礼在私人是一个市场的文明，在公家是一个宪政的文明。

关于“复兴”，也叫我想起美国德州一个叫“红河”的地方。它广为人知，主要因为一部电影和一个信仰复兴的故事。1948年，约翰·韦恩主演的《红河》应该算得上前十位的西部片经典。一场南部经济萧条中，牧场主赶着千万牛群渡过红河，那旷野中惊心动魄的一幕，是对美国崛起及其西部形象的最佳象征。

那是个什么地方呢，到处是冒险家、亡命之徒和盗马贼，一个被称为“无赖的港湾”的、热气腾腾的开发区。在清教徒那里，金钱的背后是敬虔；但在这里，金钱背后只有一样东西，就是枪声。但美国西部的复兴，并不是中国最近这30年可以比拟的。它要继续上溯到另一个发生在红河的故事。1800年，一位苏格兰牧师来到旷野之中，给人们宣讲罪的可怕，燃烧着硫磺火湖的上帝的审判，以及灵魂的复兴和天堂的荣耀。令人惊讶的是，这些枪口还冒着烟的暴发户们，从四面八方赶来，听他布道。很多家庭还带来了帐篷、玉米和冷猪肉。红河地区，从此成为了美国福音大复兴和西部大复兴的源头。这位麦克格里迪牧师，也开创了后来广为流传的、被称为营会（camp meeting）的基督教户外布道模式。

复兴就是“回到未来”

以圣经的观念看，“复兴”首先与生养和治理有关。《创世记》记载，神创造人类之后，“就赐福给他们，又对他们说，要生养众多，遍满地面，治理这地。也要管理海里的鱼，空中的鸟，和地上各样行动的活物。”这就是说，复兴尽管不等于GDP，但复兴一定和“业绩”有关。这就是为什么清教徒的信仰可以滋生出强盛的市场文明。因为圣经并不否定财富积累的意义。世上有丁克家庭，没有丁克公司或丁克民族。公司一丁克就死了，民族也是如此。不生养一定不复兴，光生养不治理也不会复兴。

“复兴”的第二个意思是重生。《新约》里有少数几处提到“复兴（restore）”或“重生（born again）”，其实是同一个希腊词。《新约》所预言的“万物复兴”，

是指整个宇宙在恩典下的重生，先是个人生命的重生，人的灵魂复苏了，个人的自由和尊严找回来了，然后万物也因着人的救赎，而在历史的结局中，从无意义的虚无里一起被赎回，这就是复兴，也是基督教版本的“鸡犬升天”。所以在圣经的世界观中，养鸡也可以有永恒的意义，开养鸡场和结婚生子一样，都是“生养众多”；养鸡和当国家主席一样，都是“治理这地”。

很多人一说“复兴”，就以为要回到传统。要从佛、道、儒里面去找市场文明和宪政文明的双歧因子。但至少以圣经的观念看，“复兴”的意思不是复古，而是重生。或者也可以用佛家的词汇来诠释，叫凤凰涅槃。“复兴”不是回到过去，而是“回到未来”——back to the future。换句话说，复兴一定和末世论有关。也就是和一个家庭、一个国家对世界的一幅终极图画的确信有关。没有一幅终极意义的图画，就画不出今天的K线图；而没有K线图，还谈什么复兴呢。

“共产主义”或“社会主义”，其实也是对一种特定的末世论的描述，从思想起源上看，它以唯物主义的方式模仿了基督教的末世论，一度爆发过罕见的历史驱动力。今天中国的市民社会期待复兴，这意味着民间的财富积累，需要一个比政府更大的、比国家更高的理想和定义，就是回到人类普世价值的背景下，去看见一个新的、充满公民的自由和自治的历史图画。市场给中国人提供的不止是财富，也提供了“治理这地”的新模式。今天，各种私人机构在治理上的积累，将在本质上决定未来中国社会的治理模式。

简单地说，圣经中的“复兴”观，就是生命与秩序的恢复与重建。繁荣或富裕可以是一种现象，但“复兴”在本质上是一种信仰。

制度是信仰的外观设计

论到经商，犹太人和清教徒之后，似乎就该排中国人了。《旧约》中记载，以色列人亡国被掳之后，重新回到耶路撒冷，曾经迎来了一次大复兴。这次复兴有三个要点，第一是“律法”，人们在废墟中重新发现摩西律法，恢复了生命的秩序。第二是“立约”，省长尼希米和文士以斯拉宣读和讲解律法，重申上帝与以色列人的圣约。第三是“悔改”，人们听见律法就哭了，跪在圣殿重立的根基之上，流泪、祷告、认罪、归正。

我们的法律够多，合同也签了不少。我们牢里的经济罪犯也是全世界最多的。但真正的律法什么时候被发现，真正的盟约什么时候被确立，良心的回转和道德的重建什么时候如光落在这个族群，我们什么时候就复兴了。

从美国的独立宣言和《宪法》中，可以清楚看到，宪法不只是一个制度产品，而是一个民族的信仰和价值理想的工业品外观设计。一个政体产品的背后是一个有信仰的社会，无数有信仰的、灵魂复苏的个人，导致了一个自由和自治的政治国家。英国的清教徒运动，结果是君主立宪。美国建国之前半个世纪，被称为“大觉醒”的信仰复兴运动，塑造了后来的美国立宪。纵观人类近400年的历史，凡是经历信仰复兴的民族崛起，最后都出了大问题。而那些经历了信仰复兴的民族崛起，就构成了当今世界的主流文明。

任何复兴，在本质上是一个“求诸于野”的历程。“民族—国家”是一个抽象概念，国家没有信仰，它有信仰反倒很可怕。但一个复兴的国家，一定是由有信仰的人组成的。有信仰、有敬畏的人组成的国家，它的外观设计就是立宪政体。换句话说，什么是制度？制度就是信仰的外观设计。

这30年一个最大的社会成就，就是私人机构的崛起。这首先意味着民间的财富自治，其次意味着民间对“治理这地”的参与。个人尊严的最终确立，不可能继续满足于以财产权为核心，而是守住这个根本，进一步寻求公民的自治和信仰的自治。家庭、公司、社团、教会、NGO，一切私人机构的治理，势必在制度转型中扮演一个微妙的角色。在西方，近代的国家治理和私人机构治理在很大程度上是对教会治理的一种模仿。法国模仿了天主教会，美国模仿了长老会。在我们这里，则是公司，后是教会，民间机构的治理先行，将为一切公共机构的未来复兴提供最主要的参照。

这30年中国只做了一件尚未完成的事，就是找回真正的个人尊严。尽管利益驱动仍是最主要的方式，所以我们有了市场经济和民间社会，慢慢把私有财产权团团围住。但在未来，信仰必将取代利益，成为一个新文明最核心的驱动力。真正的复兴，就是“人人有财产，人人有信仰、人人有尊严”。第一步，是利益的崛起，第二步是灵魂的复苏，第三步才可能有族群的复兴。每一个灵魂要复苏，每一条街道、每一家公司、每一个家庭都要“生养众多”，一个国家才可能如千万牛群，齐渡红河。不然火箭上天，嫦娥奔月，对后羿来说又有什么益处。

2008年1月

第八辑 你见过死亡的颜色吗

深秋的巴黎，今年意外地尚存暖意。在塞纳河边一栋19世纪的楼宇，我应邀来到巴丹戴尔先生的家中，作为法国外交部邀请的访问学者，与这位78岁的老人，谈论他一生为之燃烧的事业——废除死刑。

参议员罗伯特·巴丹戴尔，是法国废除死刑的道义象征。在世的法国政治家中，他无疑是最得民众敬重的一位。如一位法国朋友介绍的，巴丹戴尔是一位已进入历史浮雕群的人物，是法兰西的自由、平等与博爱理想的“一个活着的传统”。30多年前，巴丹戴尔是一位极力反对死刑的著名律师。1976年，被告亨利绑架并杀死一位8岁男童，激起媒体和政界的巨大义愤，“99%的法国人支持死刑”的呼声几乎响彻整个法兰西。已很少判处死刑的法国，因此案的社会影响，连续出现7例死刑判决。这时巴丹戴尔以他集律师、政治家、学者和人权斗士于一身的辩才，作出了也许是人类史上最杰出的反对死刑的辩护，挽回了亨利的生命。他在最后陈词中说，“当一位母亲的泪水汇合进另一位母亲的泪水时，正义到底在哪里？”让法官和陪审员紧握的拳头终于松开。

此后，巴丹戴尔接连奋战，前后将6名公众认定必死的被告，从死亡的刑罚中拯救回来。1981年，密特朗总统任命他为司法部长，推动法国通过了废除死刑法令。1986年—1995年，巴丹戴尔担任宪法委员会主席，成为政坛的第5号人

物。2003年后，他任参议员和巴黎大学法学教授，开始关注在全世界推动废除死刑的事业。2004年他曾访问中国，并与最高法院院长肖扬会面。他的回忆录《为废除死刑而战》，中文版已在国内出版。会谈结束时，巴丹戴尔先生将他刚出版的一本文集《反对死刑（1971—2006）》送给我，其中收录了30多年来他反对死刑的辩护词、议会演讲、对话和论文。

在他的书房我们开始了谈话，这位年迈的斗士脸上，已隐去几分英气与激情，但谈吐间的睿智和刚毅，却有增无减。他坐在我对面，手无箭矢，前倾的身体却仿佛一张强弓。背后是巴丹戴尔先生祖母的一幅油画，以一种温情俯瞰着这场围绕死刑的交谈。

残酷的永久标志？

王：巴丹戴尔先生，请允许我以一个哲学化的、而不是法律化的问题，来开始我们的谈话。对你而言，死亡意味着什么？或者说什么是人的死亡？

巴：死亡就是生命的终止。如果要加一个形容词的话，那就是在陆地上的生命的终止。

王：您的意思是否意味着，你相信人的生命具有永恒的性质或部分？

巴：我不知道。我唯一能肯定的是，死亡是我们在大地上的终止。大地之外的，我想我很快就会知道了。

王：我知道福柯和德里达和你都是朋友，他们也是反对死刑的。尤其是福柯对酷刑和监狱的论述，对中国知识分子的影响很大。德里达提出一个看法，他说死刑判决是一种“宗教性的”仪式，就像对国家的一种献祭。我的理解，其实死刑的本质是一种国家主义的崇拜。你在亨利案的辩护中也曾将死刑的执行称为“一种司法献祭”。你认为一个不再相信上帝的现代国家，需要死刑作为一种日常的献祭吗？死刑与政治合法性之间的关系如何？法国是西欧最后一个废除死刑的国家，法国自大革命以来，在西欧也是国家崇拜和中央集权特征最突出的国家，这之间是不是有关系呢？是不是中央集权的国家，总是很难废除死刑？

巴：我认识德里达很久了，他这个观点在哪篇文章？我很奇怪为什么要把死刑视为一种原始献祭？除非只是一种比喻。

王：他2001年访问中国，在香港中文大学的演讲中这样说的。他将死刑与一种神学政治联系起来。我想他也只是一种类比。但他在那场演讲中也提到了你。说你在1972年为本坦斯辩护时，曾在广播里听到美国最高法院认为死刑违宪的判例，受到鼓舞。当时美国最高法院以宪法修正案第八条“禁止特别残酷的刑罚”为依据，判定当时的死刑执行是“特别残酷的刑罚”。但后来死刑执行方式改变后，多数州又恢复了死刑。

巴：我尊重宗教和神学的看法。不过我更喜欢从法律的角度来思考。我引用一句雨果的话，“死刑是残酷和专制的一种永久性的标志”。这个看法对我来讲更简单一些。毫无疑问，死刑是专制国家的一个永远的记号，因为死刑肯定了国家对于公民的绝对权力，反复地肯定。法律通过各种具体的标准和细节，为国家争

取这种判处死刑的权力。当代的民主制度，是根据一种道德的准则来定义人权的。人权的第一个权利与此密不可分，那就是对生命本身的尊敬。每个人都享有这个权利，犯罪的人，他自己不尊重这种权利。但一种民主的法律，必须要尊重这个权利，不管罪犯尊不尊重。是否杀人，这是国家和罪犯的区别。最绝对的权利，就是国家要尊重人的生命，敬畏人的生命。这不是一个人类学的或宗教学的视角，这是与近代形成以来的人权价值体系分不开的。反对死刑的哲学的根本立场就在于此。如果你信仰上帝，你可以把这个起点改为，生命是上帝给予的，也只有上帝才能收回。我是一个法学家，我从人权的角度，来判断死刑的反人权的性质。

宗教和人权的信仰

王：反对死刑的理由是“不可杀人”。但有意思的是，这正是上帝在《圣经》中颁下的十诫之第六诫。如果“不可杀人”是一个绝对的人权标准。那么死刑（正义的、谨慎的和合法的）显然也就构成了“不可杀人”的诫命的一部分。因为如果“杀人者永远不会被杀”也成了一条绝对标准的话，那么“不可杀人”是不是就等于被废除了呢？

巴：我想我不同意你的说法。因为我不相信宗教意义上的上帝，或者，这不是我思考的方向。

王：请让我引用一位基督徒作家的话。我注意到你也喜欢引用雨果。德里达曾说，欧洲的作家通常都反对死刑，但欧洲的哲学家通常都不反对死刑。因为他们来说，死刑的正当性，就等于国家的正当性。不能杀人的国家还能叫国家吗？除非你相信，在国家之上还有更高的价值正当性？对基督徒来说是上帝，对法学家来说，你认为是人权。但对雨果来说，他有句名言，“绝对正确的革命之上，还有一个绝对正确的人道主义”（《九三年》）。所以废除死刑，就等于取消了“人民主权”的绝对性。法国的国会在很长时间，和英国的国会一样，“除了不能把男人变成女人以外，什么都可以做”。而你的主张，等于是再给人民主权加一个限制，“议会除了不能把男人变成女人以外，也不能把活人变成死人”。从世俗政府的有限性的角度，我很认同这个想法。但你的这个逻辑继续下去，就是对议会立法的违宪审查。所以你在担任宪法委员会主席时，要求改革宪法委员会只能对法案进行“事前审查”的做法，而由普通公民来启动对国会立法的违宪审查。可惜你的提案失败了。迄今为止，法国的国会和人民都不太愿意接受对一个世俗国家的议会主权的进一步限制。

雨果诉诸于基督教的信仰来反对死刑。作为一位基督徒，我并不同意他的看法。另一位作家是俄国的托尔斯泰，他在小说《复活》的扉页上，题下《圣经》里的话，“伸冤在我，我必报应”。他强调罪人在这大地上没有生杀予夺的权力。这个权力不是一份世俗的社会契约可以创造出来，或者私相授受的。但存在主义的作家加缪，他却站在反宗教的立场来反对死刑。他相信只有去掉了关于天堂、永生与灵魂的观念，死刑的合法性才会彻底消失。所以他说“死刑的终结就是宗教的终结”。我认为他作为一位反对者，倒比雨果和托尔斯泰，跟了解基督信仰

与死刑之间的关系。他之所以积极的反对死刑，其实是为了积极的反对一位“伸冤在我，我必报应”的上帝。我知道在法国废除死刑的过程中，天主教会也发挥了相当大的道义力量，也给过你极大的支持。你和一位主教是朋友，在亨利案中，你甚至引人注目的传唤了一位狱中神父出庭作证。也许我的问题很冒昧，也没有礼貌，你反对死刑，是否也是反对宗教的一部分呢？

巴：为什么你会这么想呢。在1972年，法国的天主教首次明确了他们反对死刑的态度。他们（法国主教团社会委员会——笔者注）发布了一份主教声明，其中说，“将一个人处死，就是否定他有重新做人的可能；对基督徒来说，就是怀疑‘宽恕’的强大力量，就是否认‘救恩的普遍性’与‘重生的可能性’”。所以主教们说，“社会，即使是经过正规的审判，也不能以一个人有罪为借口而处分他的生命。生命权是绝对的，死刑是无视人的血肉生命的一种极端形式”。我很尊敬这样的立场。

王：从当代欧美各国的经验看，宗教和人权，的确是废除死刑的主要观念力量。目前在中国台湾的相关讨论中，人权团体和宗教团体也是重要的发言者。不过情况也很复杂，新教中的保守的福音派教会，也同样以《圣经》和诫命为依据反对废除死刑，这也是我的立场。还有，人们对佛教的一般印象是慈悲为怀，反对杀生的。但佛教界的一些著名人士，如台湾的星云大师，也坚决反对废除死刑。我知道你和达赖喇嘛也很熟悉？

巴：我和他是好朋友。达赖喇嘛是一位悲天悯人的佛教徒，我了解他的看法，他认为死刑是有违佛教教义的。

王：我是否可以这样描述，你一生反对死刑的价值信念：你是一位宗教上的不可知论者，但你相信天赋人权是高于世俗国家和司法权力的一种信条，人权的价值受到几百年来法治文明的论证、呵护和坚固，正如美国法学家伯尔曼所说，“法律除非被信仰，否则形同虚设”。所以你一再强调废除死刑是一个道义范畴的问题，而不只是一个司法的技术性问题。废除死刑所代表的那种不可置疑的、不可被削减的人权价值，对你而言，是作为法律人的一种信仰。或者说，是替代了传统的基督教信仰的、一种现代信仰。据我的观察，这基本上也是当代欧洲知识分子的信仰。

不公正的人类经验

巴：你说的不错。我不是根据宗教，而是根据政治哲学和人类的理性，来解释人权的绝对性。不过我还可以增加一个经验主义的论据。“非公正的司法”，这个结论不是从理论上说的，而是从现实中说的。在现实中，永远都是“人在审判另一个人”，而不是上帝在审判犯罪的人。人审判人，一定不公正。因此人的司法不具有绝对性，也不应该具有绝对性。人的审判是有限的，是一定会犯错的。

王：我这样理解，法律设置了一种程序，把一个人放在审判者的位置上，但他仍然不过是人，而且是有限的，甚至在内心可能是和被告一样脆弱和卑微的人。法律只能设置一个物理上的位置，不可能设置一个道德上的宝座。

巴：是的，所以一切判决都是相对的，也只可能是程序意义上的。如果人间的司法能够判决死刑，就等于否定了司法的模糊性，也就否定了审判权本身的正

当性。没有死刑，司法是可以依据正当程序而成立的，一旦有了死刑，人的司法就不能成立。

王：你的看法对多数中国学者来说，显得很尖锐。康德说，死刑的唯一正当性就是它的公正。这是支持死刑的理由，同时也是反对死刑的理由；换言之，人类到底怎么理解“不可杀人”的诫命？在基督徒看来，“罪的代价就是死”。这个命题在观念上是正确的，不过在人类的司法经验中，对这个命题的应用常常是错的。中国人曾崇拜过各种独裁者或国家的至高无上，现在又出现了一种对“法治”和“民主”的崇拜。因为我们始终不愿意承认，人类不可能建立起绝对的公正，即使是通过司法的正当程序。所以你认为，废除死刑是废除“一切人对一个人的死刑”，我记得这是罗伯斯庇尔在大革命之前说的话。但很讽刺的是，他曾经也反对死刑。废除死刑并不是在形而上的哲学意义上废除，更不是在宗教和宇宙论的意义上废除。在康德的命题里，也可以这么说，人对人的死刑，其实都是一种“私刑”，因为上帝的审判属于上帝，但人间的法庭无法满足公义的绝对要求。所以我同意，死刑只能应用在杀人罪上，而且死刑的应用和实施应该降到最低，但我不认为，人类有权利废除“不可杀人”这一绝对的道德诫命（同时也是真正的和绝对的人权标准）。

巴：废除死刑，是因为事实上各国的司法经验，都充满了错误的死刑判决。如美国 1970 年到 2000 年，共有 642 人被处决。同一时期却有 87 位死囚在处决前被推翻判决。（《经济学家》曾对此评论说，如果每出 7 架飞机就要掉 1 架下来，早就应该停飞了——笔者注）。有学者说，最大的问题是辩护律师的懒惰和无能。在对抗制的诉讼下，检察官和辩护律师的水平是相对的，而决定他们水平差距的，就是当事人的财政能力。这也是相对的。所以美国监狱中的死囚，以穷人和黑人居多。美国判决死刑的案子多集中在南部，如德州、密州。那里的黑人被判死刑的，远远超过了他们的人口比例。在死刑制度下，对经济水准越低的社会群体就越是不利（如台湾 1955—1992 年共处决 482 人，基本特征是“初犯，18 至 30 岁，初中毕（肄）业以下文化，工人或无业者——笔者注）。

另外法官的判决也充满了各种相对性。如法国的经验，一个案子在死刑判决前两天，发生了一起广受关注的冤案，于是法官改变态度，本来要判死刑的人就不判死刑了。又比如穷人，国家虽然会给他指派律师，但在财政能力和法律水准的悬殊下，人的一些激情和情绪就会被过强的表达出来，影响整个诉讼。比如种族歧视的、排外的、仇富的观念被渲染出来。但一个人的生命如此尊贵，是不应该被这种或那种的偶然性所决定的。偶然性的存在，显出了死刑判决的荒谬。死刑把人类的偏见最大化的带入了到审判之中。通过死刑，人类社会的一切不公正因素都被放大了。

王：是的。死刑对政府权力来说，是极大的诱惑和试探。要么拒绝承认这些相对性的存在。要么明知这些相对性存在，还要坚持用杀人来达到某些社会目标。比如威慑犯罪，维持社会稳定等。这等于不把一个人当作人，而是把人当作其他人的手段。事实上，如果一个法庭对死刑判决的公正与真实没有绝对的确据，却仍然判处被告死刑。这时候，死刑和谋杀就会失去区别。但又有哪个世俗法庭的法官敢确信自己的判决绝对公义呢？所以我坚持认为，死刑首先是一个信仰问题。一个法官、或一个国家，如果他们不能信赖上帝的公义和基督的恩典，他们的确很难在每个案件中，公平的，良心无亏的判决死刑。

巴：所以理解死刑的实质，是人在审判人、人在杀死人，就能回到一个经验

主义的常识。人不能杀人，即使是通过法庭。另外，即使是考虑到社会目标，死刑与犯罪率并没有直接关系，这也是各国司法经验的常识。全世界 129 个废除死刑或停止执行死刑的国家，并没有因为废除死刑而引发更多的人犯罪。他们的社会治安不比有死刑的国家差。有一些国家出于这种顾虑，曾经临时性的废除死刑，像英国、加拿大和土耳其，他们决定 5 年内暂时不判决死刑，看看情况如何。结果 5 年后发现不必担心，就把死刑永久性地废除了。在美国，废除死刑的 12 个州，谋杀案的发生率甚至比有死刑的州要低得多。如果法律比以前更尊重生命，社会也会比以前更尊重生命。

王：我看到美国几年前的报道，在过去 20 年，有死刑的州的谋杀案，比已废除死刑的州平均多出 48-101%。

死刑与民意

王：1921 年发生了两件大事，在中国成立了共产党，在瑞典废止了死刑。一位死刑专家曾说过，“迄今为止，全世界没有一个国家是因为过半民意赞成才废止死刑的”。你提出废除死刑法令时，法国的民众也有 62% 在调查中持反对意见。基于你的信念，人权的价值是否超越在一时一地的民意之上？一个世俗化的民主国家，并不意味着民意决定一切，而是一个以人权价值为基石的国家？你当时曾经反对将死刑问题诉诸全民公决？

巴：人权当然高于民意。但我们没有强迫民意，而是按民主程序去影响民意。以前蓬皮杜和德斯坦两位总统都不赞同死刑，但他们顾虑民意，不敢公开反对死刑。到了 1981 年总统竞选时，密特朗明知多数民众仍然主张死刑，还是以强硬的姿态表示，如果我当选，我一定要废除死刑。这是我的信仰。结果法国人还是选择了他当总统。因为当时整个社会是渴望左派上台的。他上台后任命了我做司法部长。这就是以民主的方式对待民意。如果政治家是机会主义的，一件事他竞选时不说，上台后开始做。或者说了却不做，那就是非民主的，是对民意的欺哄。

王：可惜多数政治家都是机会主义的。

巴：也许是的。至于全民公决，根据法国宪法，只有涉及国家体制变更的重大事项才应交付全民公决，死刑废除只是一个刑事法律的问题，在议会的权力范围内。把议会应有的权力交还给全民，看起来是一种更民主的诉求，其实是反民主的，是违宪的。

王：然而有意思的是，当代两个最主要没有废除死刑的大国，一个是美国，一个是中国。美国不废除死刑，因为他们有清教徒的传统，还有很多人相信上帝和《圣经》的权威。中国不废除死刑，恰恰相反，因为他们有共产党的传统，还有很多人是不相信上帝的唯物主义者。如果你希望这两个国家也废除死刑的话，我认为从宗教的角度去讨论死刑，就是一个无法回避的课题。

巴：谢谢你的建议。我会思考这个问题。

收回死刑复核权

王：近年中国也发生了几起著名的谋杀冤案，如聂树斌先生在执行死刑十年之后，警方抓到了真凶。而余祥林被控谋杀妻子，十年之后他的妻子回到了家中。这些案件被广泛报道，使死刑问题也开始被公众讨论，一些学者也明确提出废除死刑的主张。新华社的“人民网”上开辟了专题讨论和民意投票，反对废除死刑的比例是 50.4%，比当初的法国更低，不过这只是部分网民的倾向，只是互联网上少数受教育程度较高、接受信息较广并对这个话题有热情的那部分人。中国的最高法院，将从 2007 年 1 月 1 日起，收回曾长期下放给各省的死刑复核权。院长肖扬最近发表讲话，表示收回死刑复核权后，要“控制和慎重适用死刑”，尤其是对“因婚姻家庭、邻里纠纷等民间矛盾激化引发的案件，或因被害方的过错行为引起的案件”，更要“慎用死刑立即执行”。你如何看这一变化？你曾经与肖扬会面，你们一定谈到了死刑问题。

巴：我很高兴听到这样的消息。我两年前访问中国，与肖扬先生见面。他是一位很优秀的法学家，我对他的印象很好。我向他阐述了我对死刑的看法。他承认从哲学上说，废除死刑是应该的，是早晚的事。但他向我介绍了中国的一些情况，表示你们还没有到这个阶段。当然，我并不同意他的看法。对中国来说，这是一个更艰难的问题，我想问，你们有从哪些方面入手呢？

王：社会观念的转变和支撑，的确是很难的。除了媒体和知识分子在观念上的启蒙、宣传和辩论以外。在技术上，废除死刑与很多制度问题紧密相联，所以有许多逐步限制死刑的主张。譬如目前有 68 个可判死刑的罪名，减少死刑罪名，尤其是杜绝新增死刑罪名，对中国来说是一个首先的努力方向。在中国还有大量财产性犯罪适用死刑，废除财产性犯罪的死刑，停止用杀人来维持财产秩序。也是学者们建议的一个方向。但这个问题又跟中国当前的反腐败连在一起。很多老百姓认为废除死刑就是便宜了贪官，甚至和“刑不上大夫”的特权传统有关联。这也是渐进论的一个困难，如果不能一视同仁的看待生命，废除死刑的主张可能会缺少道义上的力量，甚至演变成另一种社会不平等。

另一种主张，是只能以杀止杀，必须把死刑局限于谋杀罪，废除其他全部的死刑。罪犯都没有杀人，政府怎么能杀人呢？这想，这至少是我和您的一个共同立场，“不可杀人”是一个绝对标准，无论是宗教的，还是人权的。先把死刑局限于谋杀罪，杀人的严重性才不会被其他的罪名掩盖，杀人才会成为人类最不可容忍的犯罪。

另外，中国刑事案件的辩护率很低，基于各种原因，律师不愿代理刑事案件，也很难较深的介入实质性的审理。很多案件开庭只花 2、3 个小时，就判被告死刑了。所以减少死刑判决，与整个诉讼与司法制度的改革又连在一起。肖扬先生最近两年开始呼吁减少死刑，今年 7 月 1 日开始，各省法院对所有死刑案件的二审进行开庭审理，这也是一个好的变化。

死刑与人体器官移植

王：中国还有一个与死刑相关的人权问题。目前全世界的人体器官移植，大量来自中国死刑犯的器官。福柯曾说，“犯人的肉体变成国王的财产”。这只是哲学意义上的象征，但在中国，却成了一个事实描述。我们的问题是国家不但剥夺罪犯的生命，而且征用死刑犯的身体，把他们死去的肉体“国有化”。

丹麦、英国等媒体有过许多批评。中国卫生部的副部长黄洁夫，在今年11月的人体器官移植大会上公开表示，除少部分器官来自交通事故的死者外，中国的器官移植大部分来自死刑犯。他说“中国政府会尽力说服死刑犯及其家属，同意犯人被处决之后捐出器官”。据卫生部的统计，每年有8000—9000多例器官移植，其中肾脏移植大致有5000多例，肝脏移植在2004年有2600例。中国每年的死刑执行人数一直是个谜，一位法学家刘仁文的研究测算是“一年8000人”，他曾在北京见过你。大赦国际的估算，2004年执行死刑的数字是3400人。占全世界执行死刑人数3797人的90%。2005年判处死刑的至少有1770人。但以卫生部披露的人体器官移植的规模来推算，我个人倾向于刘先生的数字。有记者在北京的医院调查，在120多间厕所里都发现了器官买卖的广告。中国卫生部颁布了一个《人体器官移植技术临床应用管理暂行规定》，禁止人体器官买卖，医院临床用的器官，必须“经捐赠者书面同意”。这个规定从今年7月1日开始执行。这当然是一个进步。我的问题是，即使所有死刑犯都有书面同意，死刑犯成为一个社会器官移植的主要来源，你会如何在道德和人权的角度上评价它的影响？

巴：谢谢你告诉我这些详细的信息。一个被关在监狱中即将被处死的人，怎么可能享有平等的契约权利呢。如果一个人没被判死刑，你可以与他协商，比如今后将遗体捐献给医院做医学研究。被判死刑了，就不能再去问他，他已经丧失了自由的同意权。我可以用一句话，很直接的回答这个问题，这是纳粹的做法。如果导致了一个局面，为了取得一个人的器官，而倾向于判决死刑和执行死刑，那这是人类最野蛮、最残忍的制度，我甚至不能相信。

王：我也不相信中国的法院会滋生这种倾向。但大量的死刑犯器官移植，是否已经影响到了司法和狱政体系的运作，甚至因腐败而影响了死刑判决的增加？我没看过任何有关的研究。我想目前也不太可能有这样的调研。只是设想这种可能性，已是一种令人扎心的念头。但据法国的中国人权问题专家玛丽女士1997年以来的观察，2003年以后，全世界开始陆续出现去中国进行人体器官移植的广告，如在东南亚、以色列等地。而这在2000年之前是从未有过的。以色列的报纸上称每年有30个以色列人去中国做器官移植手术，这是公开告诉大家，要做手术到中国去，那里有大量的死刑犯。《丹麦基督教日报》最近报道说，互联网上出现了大量器官移植的网页，并不讳言它们的器官来自中国的死刑犯。其中一个网站公开报价，“一个肾脏是77150到82300美金，一个肝可开价到123,500-138,900美金”，网站上还特别刊登了两位到中国做器官移植手术的日本病人的感谢信，作为宣传。

巴：谢谢你，我不会对这个问题保持沉默。

奥运与赦免

巴：人类史上即使有死刑，也通常是和赦免制度相联系的。在 1936 年柏林奥运会的时候，希特勒曾经同意这一年之内不执行死刑。他虽然没有明确地承诺，但德国在这一年的确停止了死刑的执行。在以前的法国，总统拥有赦免权，要对每一个死刑犯作出个别的决定，是否一定要执行死刑。特赦制度对国家领袖的良心是一种反复的试验。所以蓬皮杜总统在 1970 年 3 月的电视讲话中说，“每一次我面对死刑犯，每一次当我一个人独自作出决定时，都是对我的内心争战的一次公开展示”。我有一个想法，如果我向中国政府提出倡议，在 2008 年奥运会这一年停判处死刑，或者停止执行死刑。只是暂时性的，让这一年成为无死刑年，你觉得如何？

王：这是一个极有价值的倡议。我作为一个中国人，很感谢你愿意将更多的目光和你个人的声望，投往这个死刑最多的国家。你的想法使我想到了《圣经》中的“禧年”，旧约的律法中记载，每隔 50 年要将一年作为禧年，在遍地给一切居民宣告自由。一切被仇恨、劳役或契约所约束的人与物，都要得到自由。犹太人从来没有实行过禧年，因为他们信心不足。天主教的历史上曾经有两次宣告禧年，罗马的教宗宣布赦免一切人的罪孽。按照圣经的观念，人不可能有公义，所以完美的公义一定伴随着赦免，基督的赦免就是律法的一部分，用圣经的话说，“律法的总结就是基督”。换句话说，没有赦免的死刑制度，一定是不公义的。因为上帝藉着他的儿子耶稣，赦免了那些相信耶稣的人。但反过来说，没有死刑的赦免制度，也是不公义的。因为就连上帝要赦免人类，也为此付出了他的儿子，成为人类的替罪羊。

其实，中国古代社会也有不定期的“大赦”制度。皇帝遇到国家大事比如登基、建储、大婚或天灾的时候，就会对颁布普遍性的减免刑罚的命令。中国史上社会最和谐的唐朝，“大赦天下”的次数也最多。一个著名的皇帝唐太宗在贞观年间颁布赦令，罪不分轻重，包括死罪在内，全部赦免。但这半个多世纪以来，中国从未对一般刑事犯实行过大赦和特赦，中国的刑事法律只保留了最残酷的死刑，却不再保留最仁慈的赦免制度。因为中国人连上帝的赦免都不相信，又如何能够相信人的赦免呢。所以我非常赞同和尊敬你的建议。从现在开始，这也成为我对于奥运会的一个梦想。

巴：我会发表这样的建议，并愿意在中文媒体上这样倡导。如果中国不行，可以在香港。

王：巴丹戴尔先生，非常感谢你的时间。我曾看到报道，说法国的最后一个刽子手，费尔南·梅索尼埃，今年 74 岁了。他创办了一个“正义与惩罚博物馆”，并写过一本书《刽子手谈话录》。他说如果可以重活一次，他希望成为一位研究刑罚史的学者，或是一位神父。在给每个读者的签名中，他这样写道，“我希望自己作为一个正直的人被人们记住”。他的故事让我想到雨果的《悲惨世界》，我最后想对你说的，你的努力，不但将一种罪人——死刑犯的身体从断头台上救了回来；也将另一种罪人——刽子手的良心，从断头台旁救了回来。在中国，有无数的死刑执行人，和无数的不应该被杀的死刑犯，都在等待这样的“禧年”。但耶

稣也说过这样一句话，“杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们；惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他”。你救了罪人的身体，但耶稣救了罪人的灵魂。

巴：谢谢你。我要送我的第二本书给你，是关于欧盟宪法的。希望中国的律师、法学家和作家，有更多人来思考废除死刑的问题。我相信人类对生命的敬畏，最终将会战胜对罪恶的恐惧。

王：我也相信。但我不是相信人类，我是相信上帝。在我的信仰中，只有末日审判之后，才会彻底的、永远的废除死刑。

2006-11-28 于巴黎返国途中。

删节版发表于《南方人物周刊》，这是原稿全文。

第九辑 我们一生都在模仿幸福

我们一生都在模仿幸福：电影《芳香之旅》

在青春期，我瞭解文革的主要方式，是发生某些事时偷看父母的反应。因为文革一直都写在他们的脸上。直到最近，母亲读一组反右的纪念文章，她腑内忧伤，心脏跳得太快，痛了好几天。父亲说，你要进得出，还要出得来。记得小时候门前都挂着一句“出入平安”。可进去了不安，出去了一样不安。意义一定是整全的，包括幸福与磨难，此岸与彼岸。意义不是残疾人，幸福也不等于“向后转，齐步走”。

幸福不是毛毛雨，更不是一场假想中的芳香之旅。幸福是我父母一辈子都在模仿的东西。我们一代一代地模仿，当你失去更高的盼望，在时代的捆绑中，在一场突如其来或事先张扬的生活里，你认定自己已不可能赢得更好的奖品。你就如同这部电影末尾的晚年李春芬，一个人坐在公共汽车的最后一排，露出油菜地一样随风荡漾的微笑。风怎么吹，你就怎么笑。

领袖的石膏像，是这部爱情电影里一个游荡的幽灵。我一生最初几个记忆之一，就是3岁时指着墙上的毛泽东像，大喊“婆婆”，惹起满屋哄笑。如果我当时就懂得察看父辈的脸，会发现有人回头张望，露出一闪而过的惊慌。没有人觉察到我对领袖性别的误认，无意中说出对政治隐喻的破译。尽管领袖曾是生活里最大的偶像，但领袖并不等于那曾经主宰了我们父辈生命的权威本身。那种迫使劳模司机老崔和售票员李春芬的婚姻向着了一幅画像折腰的权威，既是阳性的，也是阴性的。专制主义是一种传统的父权式统治，民族主义是一种现代的母亲式譬喻。当它们结合之后，你们才可能结合。

舞蹈家叶维丽是当年北师大女中的学生，她回忆毛泽东第一次接见红卫兵的

场景。一些学生和主席握手后，欢呼雀跃，几天都不洗手。所有人又来和他们握手，让幸福像化妆品一样传销。叶女士说，我常在想，如果当时我也经历了那一幕戏剧性的场面，我对那场运动会不会更加投入，更加无力自拔？

电影中的老崔，用一生给了观众一个反面的回答。他是一个“被毛主席亲自接见过”的司机，带着天大的荣誉去支援三线建设。他把和主席的合影挂在“向阳号”标兵车上，无数乘客都抢着和他握手，仿佛想从他肥厚的肉里挤点什么出来。因为幸福就像海绵，要挤总会再挤一点出来。若从市场的逻辑说，这对其它司机实在是一种不正当竞争。和领袖握手，就是以一种肉体的方式被统治，而不像其他人仅仅以一种抽象的方式被统治。人们的仰望，将那被仰望的，活活仰望成生命的偶像。老崔的悲剧在于，他的幸福从此被另一个男人死死握住了，再也不能抽出来给他心爱的女人。直到他死，他手上留下的味道，还没被别人磨蹭干净。

这部电影的一个动机，是要解释老崔在新婚之夜的阳痿。如果几个小时之前，新娘新娘才向着领袖的画像鞠躬，怎么可以当晚就打碎他的石膏像呢？政治恐惧只是一种表面上的解释，他们连夜把打碎的石膏像悄悄掩埋，也从此把自己的幸福掩埋了。更深一点想，向领袖画像鞠躬是结婚仪式的一部分，论证了革命婚姻的合法性。因此打碎领袖塑像，其实也是对婚姻合法性的否定。老崔为什么变成了性无能，我的解释是他的婚姻因为一个领袖塑像的破碎，而沦为了一场野合。这正是后来油菜地里那一场“野合”戏的味道。李春芬以为席天幕地会激起老崔的情欲，事实恰恰相反。对野合的恐惧，正是老崔婚姻悲剧的实质。

在《创世记》里，亚当看见夏娃，口占了人类的第一首情诗，“你是我骨中的骨，肉中的肉，可以称你为女人”。接着上帝设立婚姻，说“因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体”。圣经把婚姻称为一个在上帝面前的盟约。夫妻的爱，根源于对上帝的爱和信实的仰望。在这样的仰望里，一个“二人成为一体”的山盟海誓就被成全了。在中国古代，婚姻则是媒妁之言，父母之命。人们所仰望的，乃是家族的荫蔽。无论人们是否相信上帝，自古以来，我的祖先就从没向着国家去仰望过一场婚姻的神圣性。没有国家之前，人就有了婚姻。一对相爱的人在婚姻里的那个“约”，一定在国家以先，也在国家以外。即使古代的皇帝赐婚，也只是对家长权威的一种替代，而不是婚姻合法性的另一个来源。不然历史上也不会有那么多公主嫁不出去。

但在老崔和李春芬的时代，国家成为婚姻的命名者。当主席的画像成为婚姻的监护人，打碎石膏像的意外就使他们的婚姻失去了一个应许，而沦为野合。一辈子都“向阳”的人，反而“阳”不起来了。因为有祝福才有幸福。对一个与领袖握过手的被统治者来说，一场不被领袖祝福的婚姻，怎么硬得起来呢。更何况这场婚姻本来就是借助组织力量安排的，石膏像事件对婚姻合法性的否定就显得更加强了。不依靠这个像所代表的权威，你老崔能和年轻漂亮的李春芬结婚吗？所以新婚之夜打翻塑像，就露出了这场婚姻比野合更不堪的实质，没有国家保驾护航的同房，其实跟强奸也没有区别。

对李春芬来说，领袖以另一种方式存在。她一生中两次爱情的催化剂，都是电影前面加映的纪录片。春芬和刘医生在大雨磅礴的露天电影场，一起高呼毛主席万岁。这使他们的初恋得到相互的肯定。他们的激情暴露后，刘医生在政治压

力下背叛了爱情。春芬去看组织上安排的另一场电影《卖花姑娘》，加映语录的间隙，发现隔壁老崔脸上的泪水。她在那一瞬间决定嫁给这个实诚的人。所以春芬的幸福也需要领袖的祝福。尤其当老崔出车祸瘫痪后，她一边照顾他二十多年，一边搜集领袖的画像，用余生去补充对合法性的论证，用一种值得尊敬的方式，持之以恒地模仿着幸福。

直到2006年的情人节，女主角张静初在放映会上，还应邀演唱了电影中那首《毛主席来到咱农庄》。这部电影有诚意，但对那些过往的岁月却暧昧不清。我不清楚这种暧昧到底出自导演章家瑞对过去时代的体贴，还是对当今时代的体贴？如果说时代曾经绑架了爱情，导演也绑架了我们的记忆，也许不太公平。至少《芳香之旅》借着一场不被祝福的无性的婚姻，把一个“激情燃烧的岁月”的谎言，还原成了一个“斯德哥尔摩综合症”。有时女囚爱上衙役，有时人质爱上绑匪。对幸福的模仿就花样翻新。

最荒诞的剧情，是这部电影竟然放在情人节上映。生活至此，情人不是情人，偶像不是偶像。人在卑微的生活中，已不知道该向着什么方向去仰望。就像我们的祖先向着东南西北，分别磕上三个头。导演打捞了一个属于我们父辈的故事，只是打捞而不是拯救，因为拯救需要有人跳下去，把自己当作那沉沦的罪人。而打捞只需要站在水边，维护着一个“人性的、太人性的”乌托邦。人们常引用一句话，“爱是恒久忍耐”。反过来，春芬的恒久忍耐就被误认为今天所缺乏的一种爱。但人们总不太记得下半句，爱是恒久忍耐“又有恩慈”。不在爱中的忍耐不如不忍耐；不在恩慈中的爱，也不是爱，而是对爱的偏离。就像箭偏离了靶心，就像小孩子过家家，他们用一生去扮演一个爱人。爱得不好，但演得很好，演得几乎和张静初和范伟一样好。

1792年，这个年代再次显出它的与众不同。法国大革命关闭了教堂，从此新婚夫妇必须到政府进行强制性登记，婚约才能有效。只有当政府开具了婚姻证明，神父才能装模作样地在上帝和众人的面前问，某某你愿意娶某某为妻吗。新郎就在心里嘀咕，结婚证都揣在兜里了，还有什么愿不愿意的。从此，一个行政国家夺走了上帝对婚姻的命名，连爱情和婚床也垄断了。汉学家凯瑟琳·卡利兹在她的《欲望、危险、身体——中国明末女德故事》中，描述明朝廷如何参与对女性贞德的塑造与命名，得出结论说，“由有权的社会成员向无权的社会成员授予价值，只不过是使后者物化的又一具体例子”。朱晓东也在《通过婚姻的治理》一文，考察过婚姻制度与革命政权的关联。1930年，毛泽东在瑞金成立“中华苏维埃共和国”，之后出台的第一部法令竟然就是婚姻法。革命者通过对婚姻的主宰，来攫取对国家和个人生活的命名。并以一种绝对的离婚自由，实现了革命对女性身体的再分配。性与婚姻被当作革命的胜利果实献给了人民，也成全了当初那个“到地主的象牙床上打滚”的誓言。

就如对土地的霸占一样，国家在“土地”和“婚姻”这两样大地上最重要的产业中褫夺上帝的主权，完成了它的“创世记”。从此也将人们对幸福的仰望扭转了方向。人们活在这种被扭转的命运里难以察觉。直到如今，当一切偶像被打碎之后，谁来祝福我们的婚姻？叫一男一女委身其间，无论贫穷还是富足，健康或者疾病，一道仰望爱情的上空，经过世上的苦难，赦免彼此的伤害？婚姻的合法性，已在当代社会摇晃不已。对基督徒来说，婚姻登记是对政府权柄的一种顺

服。但只有在上帝和众人面前的宣告，才是对一个婚约的命名、应许和祝福。另一些年轻人则披上风冠霞帔，回到一种形式主义的“父母之命、媒妁之言”，去讨一个蒙福的口采。但更多的夫妻依然在婚宴上任人摆布，有人宣读盖着大红印章的结婚证书，以国家的名义说，“我宣布他们的结合是合法的，是有效的”。

这句模仿幸福的话，叫埋在地里的石膏像也泛起了红晕。如果被老崔听见，可怜他的毛病又要犯了。

现在正是拯救的日子 电影《东京审判》和《日本沉没》

《东京审判》的视野，狭窄得令人失望。甚至使我产生一个痛苦的念头，假如没有梅汝璈法官，东京审判或许也像纽伦堡审判一样，更加符合人类的自然正义。梅先生是法学界前辈，这部电影根据他 60 年代的书稿和回忆录改编。彼时的境况，就连回忆录也写不下去，只完成了半部。梅先生笔下，带着一种不能不爱国、不得不爱国的时代笔调。无论在征服者的东京，还是文革前夜的北京，这都几乎是他唯一可抓住的稻草。电影一开始，梅汝璈不服合议庭庭长的决议，三番五次以拆台的方式，要挟其他 10 位法官，争取中国法官的座次。人或以梅先生为民族英雄，我却为他丧尽法官的尊严而悲哀。在我看来，他自始便决意以民族立场牺牲法律立场。

梅汝璈骨子里不是法律人，而是一个士大夫。他在芝加哥大学法学院拿到法学博士，对英美法有较深了解。但以一介书生去“审判”日本人，肩负的民族大义实在难以承载。中国自古没有这样的事，放着许多将相高官和各级法官，却不得不派遣一个教书的草民，去参与一场史无前例的、对敌国领袖的全球性审判。“审判”两个字，忽然显得那么陌生。到底什么叫审判？梅汝璈以教授身份，出任唯一的中国法官，举国上下极少有人意识到，一场两千年未有之政法传统的大变局，正在发生。也许梅先生是少数有能力理解这一伟大转捩的人。但两千年的重负啊，四亿人的眼光，他选择失明是值得同情的。

东京审判的意义，迄今也难以理解。朝野内外，当时都以为审判不过是过场。自古以来，战败国就是战胜国的砧上鱼肉。自古以来，败军之将总要折节受辱，以至斩首断头的。人们以为，“审判”不过是以一种摩登的方式，去为这种族群复仇凭添一层光环罢了。所以开庭后头几个月，中方检控工作一塌糊涂，只控诉不举证。一位副部长上去慷慨激昂，宣称日本人“烧杀抢掠，无恶不作”。结果被轰下了证人席。到最后，梅汝璈甚至对合议庭以死相逼，萌生出若不判首要战犯死刑，就自杀以谢国人的念头。这或许在个人担当上令人敬仰，但梅汝璈的形象，显然蜕变为一个古典式的使节，而不是现代法官。他对“审判”的理解，就是持节出使。他甚至不是来审判日本人的，而是来与其他 10 位法官为敌的。

梅先生是令人尊敬的使节，却是耻辱的法官。在我看来，正是梅汝璈先生，在某个层面上否定了东京审判的意义。梅先生给了同胞们想要的东西，就是一个轻车熟路的“民族英雄”，而不是一场难以理解的“东京审判”。

当时“纽伦堡审判”已经结束，开创了人类史上依据普世人权价值、审判国家罪行的判例。苏联人曾建议无需审判，凡穿过纳粹军装的，直接枪毙就行了。人类一直是这么干的，因循惯例，似乎也说不上更堕落。但二战的伟大，不是军事胜利，而是以千万人的性命，换来了普世价值的被承认。二战留给人类两大道德遗产，一是沉淀了普世价值的《世界人权宣言》；二是以此为凭，在国家与国家之间施行审判。胜利者和受害者甘愿刀枪入库，放弃了自古以来处置俘虏的“国家主义”特权，而给加害者和战败者一个公正的受审机会。

这两场世纪审判，德国和日本战犯的辩护人都以两个理由来质疑法庭的正当性。一个说，那个古老的战胜国对战败国的复仇传统，不可能是公义的。因为普通法的基本精神，是“任何人不得在自己的案子里担任法官”。二是以“法无溯及力”的原则来抗辩，即一项事后的法律，不能约束之前的行为。但检察官们却以国际法中一贯包含着的自然法精神，来论证审判的正当性。40年前的美国电影《纽伦堡审判》，有一个镜头，美国法官杰克逊在纽伦堡预备用作法庭的正义宫中，看见德国人在法官椅的背后，也镌刻着摩西十诫。他心中顿时踏实了，知道这场审判的确不是战胜国的舞台，也不是依据某个世俗国家的制定法，而是依据那个高于一切人间法律的道德法则来进行的。正是对自然法的敬畏和顺从，使这一场战胜国对战败国破天荒的审判，带来了二战后的第一次全球化，即法治与普世人权的全球化。

如果“审判”发生在“国家”之内，人们可能以为，“国家”本身就是审判权的来源。但若发生于国家之间，“审判”就需要一个超国家主义的正当性。这个正当性若不存在，纽伦堡审判和东京审判就不成立，就非常的不要脸。“法官们”杀人，与法西斯杀人也没有本质区别。这个正当性若存在，它就一定是“反国家主义”的。一旦承认东京审判是正义的，“民族国家”就不再是历史中的偶像。当东条英机和土肥原坐在被告席上时，那是一个何等荣耀的法庭啊。当这个法庭对一种国家行为和一个忠诚的军人提出指控时，它所指控和审判的、以及它决心要从被告和听众的心中摧毁的，除了“国家崇拜”，还会是什么呢。

来自11个国家的法官，组成一个合议庭。其中只有梅汝璈一人被他的同胞赞誉为民族英雄。悲哉啊，当一个法官被称为民族英雄时，他还有什么资格，坐上这个人类有史以来最尊贵的审判席？在日本的“靖国神社”里，有一座印度籍法官帕尔博士的铜像。这位梅汝璈的同事，在东京审判中撰写了60万字的审判意见，就“何谓侵略”、“何谓战犯”等命题提出异议。帕尔认为，东京审判是一场胜利者对失败者的报复，缺乏足够的正义性。

我极不愿意说，却又不愿意你们不知道，60年前的梅汝璈法官，和60年后的这部电影，恰恰使帕尔法官的意见，看上去有部分的说服力。日本的右翼和中国的左派，其实就是同一枚硬币的两面，他们都诉诸民族主义和国家崇拜，共同拆毁了东京审判之于远东世界的正义基础。

回到那个座次问题。在《远东国际军事法庭》书稿中，梅先生仍情绪激昂地回顾了当年的一幕，他说中国受害最深，法官座次理应排在更前。可怜“弱国无外交”，才需要他如此抗争。若我是梅先生，我也可能提出这一商榷理由。但问题是，如果合议庭成立之后的第一个裁定，即对法官座次的安排，首先就遭到其中一名法官基于民族主义理由的、近乎耍赖的反对。那这个合议庭对日本战犯作

出的死刑判决，被日本人基于他们的民族主义理由反对时，岂不是顺理成章吗？梅汝璈屡次不服从合议庭的裁定，他的姿态，其实就是日本右翼人士的源头和效法的典范。因为他甚至比日本人更热衷于颠覆这个法庭的正当性。假如我是帕尔法官，我的同事中有这样一位法律人。我会比帕尔更进一步，声明退出这个令正义蒙羞的法庭。

东京审判中的“座次”，的确是大有意味的。但却不是为战胜国争面子的问題，而是“审判”一个国家的合法性，到底被建立在哪儿。比较关于座次的两个文本依据。澳大利亚法官、庭长韦伯依据的是《波茨坦公告》的签署顺序，即美、英、中、苏。梅汝璈的依据是《日本投降书》的签署顺序，中国在第一位。1945年7月26日的《波茨坦公告》，美、英、中三国（苏联后来加入）诉诸人类的普遍正义，公开敦促日本无条件投降，并永久地消除军国主义，将战犯交付审判。随后日本天皇接受这一公告，宣布无条件投降。盟军司令麦克阿瑟根据《波茨坦公告》宣布成立远东国际军事法庭，并发布《远东国际军事法庭宪章》。根据宪章，该法庭有权审判犯有三种罪行的日本甲级战犯，“破坏和平罪、普通战争罪和违反人道罪”。

这就是东京审判的直接法理依据。承认这一依据，法官座次就是美、英、中、苏。但美英为了进一步增添审判的程序正义，主动舍弃了他们的座次，改由四国以外的澳大利亚法官出任庭长。但梅汝璈要求以投降书为座次的依据，却从根本上颠覆了这一场审判的崭新意义，而坚持将审判的合法性建立在成王败寇的战争逻辑之上。也就是古往今来那个自我伸冤的原则——谁是最大的受害者，谁就是最高的大法官。

梅汝璈的看法，也是多数中国人的看法。如果世上没有另一种对于“审判”的理解，这看法也不能算错。但世上的确还有另一种看法，正是这一看法，才构成了纽伦堡审判和东京审判的正当性。

《圣经》中，上帝对人间的权柄，不但在创造、护理和拯救上，更加在最终的审判上。“审判”也是一个位格的议题。“审判”成为可能，至少要有三个假设，即位格的主体性、律法的客观性和见证的公开性。

审判的意思，是一个有位格的审判者，向着另一个有位格的被审判者，按着一个清楚的律法，在一个公开的场合下，来赏善罚恶。这一幅审判的场景，就是有位格的上帝与中国“天道”思想、及与希腊“逻各斯”理念的差别。也是基督教的自然法与理性主义的自然法的鸿沟。任何一种形而上的道德观念，即使我们同意，它可以成为判断善恶的标准，也不可能产生符合正义的“审判”。因为罪与罚，只能在一个有情感、有意志的审判者面前才能成立。

如C·S·路易斯说，一个小朋友的算术题做错了，他不会向着乘法口诀表忏悔，祈求它的赦免。虽然在某种意义上，九九乘法表也是颠扑不破的真理。但没有位格神，就没有“审判”的场景。就算有，也是“黑箱操作”，也是人文主义的“替天行道”而已。没有位格神，也就没有程序正义。律法是不透明的，无论人怎样归纳自然法，无论孟子怎样说，“人皆有是非之心”，但你的是非却不是我的是非，你的自然法，却不是我的自然法。“天赋人权”的意思，就好比一个乘法口诀表。它可以提供一个公义的准则，却不能提供一个公义的审判者，和一个宇宙性的见证。因此自然法的理念，仍然不足以构成一个清晰的审判场景。

一个有位格的上帝，是宇宙中一切审判权的源泉。没有位格神就没有超验正

义，也就没有罪（sin）的概念。而没有超验正义，国家之间的审判怎么成为可能呢。以色列人在没有王的时代，耶和华神在他们中间亲自为王，在他们中间兴起三种领袖，一种是先知，这是上帝话语的出口，把圣言带到人的面前去。一种是祭司，把有罪的人带到上帝面前去，透过献祭寻求赦免。第三种，中文的“合和本圣经”，则以《周礼》中的一个职官名来翻译，称为“士师”，意思就是审判官。更早的时候，摩西在以色列人中选立长老，也是为着裁判民事纠纷。但基督教所说的“民事”，是包括刑事在内的，意思是一切人与人之间的纠纷。而“道德律”涉及的是人与上帝的关系及其绝对的责任。上帝在以色列人中颁下“十诫”，作为道德律的一个永恒的表达，也是他在人间施行审判的依据。

《罗马书》说：

神的事情，人所能知道的，原显明在人心里。因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。

又说：

没有律法的外邦人，若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互比较量，或以为是，或以为非。

这是一种上帝之下的自然法观念，而不是哲学理念之下的自然法。如果这是真的，日本战犯就应该被送到被告席上。若不是真的，印度法官帕尔就是对的。东京审判只是战胜国对战败国不公正的复仇罢了。若没有上帝，东京审判就是一种霸权主义。受害人自己做法官，以一种被告从未承认过的法律为依据。这还能叫做审判吗。当年的11位法官中，只有帕尔和梅汝璈二人，不相信宇宙间有一位“三一上帝”。因此也只有他们二人否定审判的正当性。梅先生表面承认，却使劲的颠覆。帕尔比他有勇气，干脆不承认。

在《旧约·利未记》第19章中，曾给出上帝设立人间裁判权的一个准则：

你们施行审判，不可行不义，不可偏护穷人，也不可看重有势力的人。只要按着公义审判你的邻舍。

这表明审判必须基于公义，而上帝的律法既是实体公义的源泉，同时也蕴含了“程序正义”的一面。如从旧约到新约，一直反复强调二人以上的证据原则和“直接言辞”原则。《申命记》说，“人无论犯什么罪，作什么恶，不可凭一个人的口作见证，总要凭两三个人的口作见证才可定案”。这和基督在福音书中反对的“你们不要论断人”的原则也相一致。意味着非经一个正当的程序，个人对个人的裁断乃是不公正的。统治（治理）必然包含了审判（论断），因此一个程序正义的审判，就和个人的论断一样，都是对超验正义的僭越。

“程序正义”是上帝赐给人间的一种裁判权，上帝“伸冤在我，我必报应”的最高主权，使一个信徒能够接受程序正义，并得到实体上的安慰。在洛克的社会契约论中，这也是人间裁判权能够被接纳的最终前提。即人们对自己的判决结果“在最后的审判日，向万民的最高审判者承担责任”。换言之，假如绝对公义是不存在的，“程序正义”就是一个必将不断遭到质疑的谎言。一个无神论的政法制度，通常会趋向两种极端，一是挣脱上帝所设定的程序枷锁，以人的良心为最高法庭，自我伸冤。二是以存在主义的立场，接受一种有可能牺牲实体公义的

审判方式，由此不断削弱审判的正义根基，沦陷在麻木不仁的法律实证主义之中。

此外，审判也是邻居之间的审判，这正是英国陪审团制度的起源。邻居之间的审判，意味着国家不是审判权的唯一来源。这就使国家与国家之间的审判成为了可能。当日本被审判的时候，其他国家所组成的与其说是一个合议庭，不如说是一个陪审团。

60年后的导演高群书，及许多观众，几乎仍然不能接受，为什么不但允许战犯辩护，还怕律师不懂英美法，专门给每个被告配一至二名美国律师。甚至对院线和观众来说，在银幕上重温这段历史，仍然是一个快意恩仇的节日。舆论说，“每一个爱国的中国人，都应该去看这部电影”。宣传海报也以一种公判大会的口气写道，“9月1日，绞杀日本战犯以谢天下”。成都的一家影院，甚至推出了一款“模拟绞杀日本战犯”的有奖游戏。60年前，梅先生身受的的压力可想而知。他的选择是悲剧性的，假设他是中国的帕尔呢，我想回国后，他根本没有机会活到文革前夕。

梅先生得到一个千载难逢的良机，代表遭受侵略的中国人，置身于人类史上最伟大的法庭，尝试在国家之间“接着公义审判你的邻居”。但他最终选择了从人类回到中国，从正义回到苦难，顺服在由怨恨、苦毒、惩罚和复仇所组成的国家主义的法律观下。他决意要作最后一名士大夫，而不是第一位法官。他对合议庭及庭长的每一次不顺从，都将审判的正当性从自然法的立场，下降为民族主义立场。更可悲的是，经过漫长的60年，他的选择仍被渲染成一种民族气节。

几乎同时的一部电影《日本沉没》，导演站在战败者和被审判者的地位，反而显出了更宏大些的视野。这是部翻拍片，最初曾在1973年轰动日本，2006年又斥巨资翻拍，加上了阪神大地震、东南亚海啸等背景，在日本和东南亚成为最卖座影片。“日本沉没”的预言，一直是和大民族的噩梦。也是当初军国主义兴起、以武力扩展生存空间的一个民族文化心理。这个充满地震和火山的国家，就像一座搁浅的巨船。电影描写整个日本在地壳变动下沉入太平洋。几千万日本难民散落全世界，成为获救的余数，像犹太人一样，“在万国中被抛来抛去”。

一如南斯拉夫断裂的大地，地上没有不摇动的国。日本列岛不是挪亚方舟，活在上面的人心里焦虑，没有安息。所以他们梦想着登陆扩张，就如《诗篇》说，“有人靠车，有人靠马”。当枪炮与杀戮靠不住的时候，他们就拍了这部电影，来缅怀民族的罪孽与悲情。70年代的版本中，对当初的战争选择及人类命运，已有着令我惊讶的反思。片子里的首相说，苦难中的死亡，是为了爱中的复活。他率领全体日本政治家们，跪在全世界面前，恳求接纳失去祖国的日本人。各国海军也在最后一刻全力投入了营救。电影中的中国也抛开仇怨，开始全线出动，搜救日本难民。

这是一种隐晦的、对世界的歉意，和对蒙赦免的渴望。只是战后的一代容易忘却悔恨与伤痛，而只对羞辱耿耿于怀。据说，当年许多的日本右翼青年看这部电影后，嚎啕大哭，意欲一死。但《传道书》说，“杀戮有时，医治有时。拆毁有时，建造有时”。中国人与日本人，受害者与侵略者，谁可以审判谁，谁又可以赦免谁呢。如果真有天国，我只知道天国的原则，不是谁受的苦最多，谁就站在最前面。

上帝审判人一切隐秘事的日子终会来到，但福音书说，“神差他的儿子降世，不是要审判世人，乃是要叫世人因他得救”。幸运的是，现在正是拯救的日子，现在正是悦纳的日子。那一场东京审判，无论令人愤怒，还是令人击节，人间的惩戒都已过去了60年。无论他们的靖国神社，还是我们的心头恨意，谁先抬头，看见真正的挪亚方舟，谁的悲情就先得医治。

劳动是最黑的部分：电影《二十四城记》

当年的“三八红旗手”吕丽萍举着输液瓶，走过停放飞机的坝子，找厂里的干部。一种巨大的乡愁开始占据我。想起张楚那首《造飞机的工厂》，“工厂在加班工作，赶制一架飞机，准备在夜里飞往月亮”。心里就忧伤起来了。

原本说，贾樟柯要和大家分享“我在工厂长大”。但年轻人一多，这话题就罩不住了。我母亲是针织厂的，厂里人嗓门都大。小时候，我整天整天被带到厂里。妈妈建议厂长弄了个图书室，结果大部分的书，可能只有我看过。我一遍遍去每个车间串门，看每一道印染工序，听军队一样的纺织机开始轰鸣。觉得机器的力量是迷人的力量。但满眼望去，尽是女工。对我来说，这是一种仅次于婚姻的结合。直到今天，每当我看见女司机开公交车，就立刻被拖回了小时候。

一个50年代从沈阳迁到成都的军工企业，420厂，和隔城相望的132厂，两个庞大的城外之城，几乎改变了成都的气质。但这不是贾樟柯的重心。尽管陈建斌的讲述，提到420与“地方”的冲突。几乎每个人的故事里，都经历了南下成都的优越感，如何在时代变迁中丧失。那掌控机器的阳刚力量，如今在练歌时软绵绵唱起的《国际歌》，又如何市场的往来中，退回了劳力者治于人的困境。

420厂与成都是貌合神离的。前者代表了革命叙事的远大前程，它的荣耀、优越与衰落，与这座自古以来远离庙堂和一切宏伟叙事的，充满着世俗气息、市井味道和文学品质的城市，就如纺织女工与织布机的结合，甚至武大郎与潘金莲的情仇。因为电影是站在420厂的本位上去记录，因此贾樟柯来成都，就如当年420厂来成都一样，“成都”仍然沦为一个暧昧的概念。就像席间，三五人高谈阔论，末了，有人才问，那个谁，你叫什么名字。

只当吕丽萍讲到，1960年大饥荒时，420厂的工人干部，仍然每月三斤猪肉。成都的苦难，才从420厂缅怀辉煌的一个缝隙中，露了出来。两年前，四川出版了原政协主席廖伯康的回忆录，证实在大饥荒中，四川的非正常死亡人数是800万-1000万。观影时，我也为那些鲜活的工厂移民，在时代变迁中所承受的代价，几次流泪。但单单听到这一段讲述时，我心里的忧伤、痛苦，像被世上最锋利的针刺过，无以复加，难以表述。

在我心里，忽然生出一种莫名的怨恨，和对420厂的冷漠。一个在大饥荒中

每月吃三斤猪肉的人，怎么能够面对这座他们曾经瞧不起的城市，一味叙述而今的辗转与难处呢。难道不是咒诅临到了这群被卷入宏伟叙事的人吗。难道不是天道循环吗，使徒保罗说，你们做主人的，不要欺负仆人，因为你们和他们有一个主同在天上，因为“神不偏待人”。人一辈子，岂能两头都真，两头都占呢。

连带对贾樟柯，也生出一种偏见。这电影尽管在真实与虚构之间，延伸着纪录片风格。但和《三峡好人》相比，最大变化是以一种精致的方式，恢复了《站台》中的那种抒情性。默片风格的黑屏，无数定格的人物特写，加上女诗人翟永明的加入，将成都这座城市的阴柔气质，以诗歌体的形式，带入了420厂拆迁的机器声中。

而我不满的也是这点。从思想史的角度看，贾樟柯是当前唯一一位导演，能同时得到自由知识分子和新左派知识分子认可和赞许的。他对时代的关切，何去何从，影响着他的艺术品质。但恰恰是倾向于左翼知识分子的那一面，使贾樟柯的叙事，开始少了许多明亮的思想，和流畅的叙事。如果未来难以描述，乡愁越来越浓，也不是坏事。但电影较弱的部分不在怀念，而在当代。

影片有三层断裂，一是420厂与成都之间的，一是虚构与真实之间的，一是上一代工人与80后子弟之间的。前两层都增添了某种张力，第三层是一个真正的缺陷。上一代的故事多么抒情、真实和细腻，新一代的故事就有多么单薄和概念化。无论导演或演员，都没能抓住这一代的情怀。如果贾樟柯开始丧失描述当代的能力，就没有贾樟柯了。这或者是某种左翼知识分子的思路使然。许多欧洲电影大师，一生的死结，就是陷在左翼情结里不能自拔。

就像我，陷在一种地方主义的怨恨中不能自拔一样。甚至后来的故事，都很难更深的打动我了。我低头祷告，为自己的怨恨，和突然刚硬起来的心，感到震惊。在一种很私人的意义上，我感谢这部电影。因为导演没有顾及一个成都右翼知识分子的情结，只是饱含深情地记录了“劳动”及“劳动者”，之于这个时代的痕迹和意义。却意想不到地，刺中我心中一个最深的营垒。几年来，当我慢慢成为一个传道人，我以为上帝在十字架上的恩惠慈爱，使我不再会对他人充满恨意。但某一个时刻，就是黑暗的时刻；正如某一个时刻，也是恩典的时刻。

最终，当银幕上打出欧阳江河的诗句，“整个玻璃工厂是一个巨大的眼珠，劳动是其中最黑的部分”。我开始尊敬贾樟柯的叙事。当两个420的工人搭肩坐着，面对镜头，一个用手指头去惹另一个，那面庞生动不已，胜过一切表演。无论革命的叙事还是市场的往来，无论往日的420厂还是今天的成都，“劳动”的最生动的意义，其实都被遮蔽了。劳动成为苦难的源泉，权利的载体；劳动成为对性别的消磨，对财富的屈服。惟独，劳动没有成为彼此相爱的方式。劳动的美好，在这两个劳动者脸上，转瞬即逝。

贾樟柯说，我的梦想，就是让劳动者的脸庞，每一个毛孔，都在黑暗的电影院，投射在巨大的银幕上。其实，这片子不是乡愁，而是礼赞。对我来说，也终于不是论断，而是医治。

只是万夏的诗歌被改编，用在片末，说“成都，仅你消逝的一面，足以让我荣耀一生”。还是轻浮和文艺得令人羞愧。我坚持认为，柏桦的末世气质，更接近贾樟柯和他镜头中的当代。我也更喜欢万夏原诗中的颓废与尖刻，“仅我腐朽的一面，就够你享用一生”。

因为在一个不断劳动的时代，劳动已经腐朽，劳动者失去了生动的脸庞。

2009-3-9

灵魂的钉子户：《阿凡达》

在政治哲学上，学界对沃格林的推崇越来越高。元旦刚过，就看到译林版的《秩序与历史》的第二部《城邦的世界》。在 20 世纪 50 年代，这位德裔政治哲学家，在《新政治科学》中提出一个陌生而突兀的命题，“现代性的本质就是诺斯替主义”。

我说过，好莱坞电影的属灵地图，大而化之，是清教徒传统与诺斯替主义的划江而治。在沃格林眼里，整个世界，应作如是观。所有活着的人，都对活着不满意。于是带出对自我的两类评价。“我”，或者是肇事者，或者是受害者。政治观念，则由自我认知决定；所以也有两种基本模式。要不，世界原本美善，是我拖累了这个世界。要不，卿本佳人，但世界在本质上太拙劣了。我的肉体，配不上我的灵魂。宇宙对人类来说，就像一个装修简陋的小户型。

现代性的本质，是我们能够想象一个配得上我们的世界。

清教徒的本质，则是我们必须被拯救，才能配得上这个世界。

我不想仔细区分电影的思想史成分，但总的来看，卡梅隆给我们的，是一个发生在外太空的、左翼的、诺斯替主义的和泛灵论的群体性事件。诺斯替主义，是希腊哲学晚期的一种思想。他们将一种隐秘的、关乎拯救的智慧，称之为“诺斯”。“逻各斯”是可说的，诺斯是不可说的。诺斯替主义相信人透过自身的努力，可以拯救自己。把我们高超的灵魂，拆迁安置到一个更美的世界。

柏拉图的《会饮篇》中，有一段极富诺斯替色彩的对话。有个女巫，叫狄俄提玛，她教导苏格拉底什么是哲学的智慧。她说，只有极少数人，有一种属灵的情欲，就如大多数男人对女性的情欲一样。所谓哲学家，就是属灵的情种，他们对真理的奥秘动情，成为上帝与世人之间的精灵。

这段话，可称为“文曲星下凡”的一个泛灵论版本。

在新约教会初期，诺斯替主义者曾借用基督信仰，来表达这种隐秘智慧的求道方式。被教会的大公会议判为异端，从此在思想史上隐忍了一千年。沃格林认为，当近代启蒙运动的世界观，开始抗衡清教徒世界观后，诺斯替主义在思想史上重新展开，形成了人类对现代性的追求。

诺斯替主义并非一种完整的思想或宗教；而是思想史上的幽灵，一种灵魂的寄生物，必须附在寄主身上。希腊哲学、基督教都曾是它的寄主。近代以降，科学主义和社会主义，成为了诺斯替主义新的寄主。

最近，发现带孩子，也有这两种模式。一种是我妈妈的。孩子磕碰在桌子边，就狠狠打桌子；摔跌了，就顿足跺地。然后告诉书亚，不要哭。这里，既有一种理性主义的因果论，显明肇事者已受到惩罚；也有一种神秘主义的感应观，在人与自然的泛灵秩序中，已破除咒诅，获得补偿。

按我说，这是儿童教育中的一种巫术。按沃格林的观点，我妈妈也应该算是现代主义者。因为现代性的本质，就是一种经过了合理化的巫术。

好莱坞的科幻电影，是比我妈妈更好的例子。《超人》和《星球大战》后，美国几乎就没拍过单纯的、基于“科学幻想”的电影。“科幻片”卖座的重要前提，就是还原科学的巫术气质。

如原始巫术认为，万物之间有一种神秘的吸引力。当牛顿宣称地心引力时，曾被同行视为向巫术观念的妥协。人们批评他，找不到真正原因，就用神秘的引力来搪塞。后来，当可观测和重复的数据得到肯定，“万物间的引力”，才正式从巫术观念升级为科学理论。

换言之，所谓巫术，是尚未得到理性验证的科学；所谓科学，是尚未被证伪的巫术。就像一个用眼睛瞄准，一个用红外线。但与基督教的宇宙观相比，两者依然共享着一个认信的框架。第一，万物之间有确定的因果；第二，若能把握运用这个因果，人就可以呼风唤雨；第三，人可以把握这确定的因果（通过神秘主义的诺斯或理性主义的逻辑）；第四，最重要的是，以上三点能够成立的前提，是在因果律之上，不存在一个有真实位格、有自由意志、并介入万物之运作的上帝。巫师的信仰，是只要咒语可靠，仪式恰当，连神也不能拒绝作法者的要求。这差不多也是大多数非基督徒科学家的信念。

卢卡斯的《星球大战》中，真正的高科技，不是数理逻辑能涵盖的太空舰船，而是成为宇宙间隐秘智慧之终端的“绝地武士”。《阿凡达》也一样，卡梅隆为潘多拉星球上的隐秘智慧，提供了两种解释系统。一是科技版的，生命树和哈利路亚山（和当初的诺斯替派一样，借用圣经的叙事框架），乃至整个星球，说到底，是一台远超过人类智慧的自然之脑。纳维人的辫子，就是他们的 USB 插槽。这是“天人合一”的数码版。纳维人不要十字架，只要 USB，就能与自然之脑链接，上传、下载，共享生命信息与能力。这是精致透顶的诺斯替主义，人与上帝的生命关系，以一种科学巫术的方式，被剔除了伦理性。最终，这种自然主义的智慧，在电影中胜过了人类的高科技。

另一个解释体系，是纳维人对圣母的信仰和敬拜。地球人不是来拆房子，是

来拆庙子。因此，这个宇宙性的强制拆迁事件，焦点不再是财产权，而是宗教自由。或者说，财产权原则，本身就内涵着信仰、思想和良心的自由。这也是英美的财产权观念，与德法的差异。表面上看，财产权在美国宪法中的地位，低于宗教、思想和言论自由，至少不如德国基本法的表达那么显赫。但这恰恰体现了一种洛克式的财产权观念。即财产权从来不只关乎经济利益，而且关乎人的尊严、记忆、信仰、关系及整个生活方式的承载。也就是说，拆迁首先不是一个补偿问题，而是一个自由意志问题。

纳维人是另一个版本的绝地武士。我相信在续集中，他们能从圣母树上下载安装更大的能力。他们是洛克式的钉子户，是灵魂的钉子户。从这个角度说，我们与此类似的故事，不是唐福珍们的房子，而是家庭教会的敬拜。

最后，抄一段雨果。他在《悲惨世界》中谈论修道院的话，献给灵魂的钉子户们：

“一些人聚集拢来，住在一起。凭什么权利？凭结社的权利。
他们闭门幽居。凭什么权利？凭每人都有那种开门或关门的权利。
他们不出门。凭什么权利？凭每人都有来的和去的权利。”

2010-1-11

闭上眼睛就是中国的明天：《十月围城》

张学友饰杨衢云，梁家辉饰陈少白。眉目间都颇为神似。

陈可辛用荡气回肠的故事，提醒我们香港的另一个角色。自晚清革命以来，港九之地，“不但有金银气，且有革命气”（见《辛亥文献》之马小进《香江之革命楼台》）。但两岸三地，对1905年之前的革命史，都有意无意地裁剪了两样主导性力量。即孙中山和几乎所有早期革命领袖兼而有之的两个身份，基督徒和洪门弟子。

晚清革命，一言以蔽之，是基督徒与三合会的革命。不过投资过大的电影，不敢拂逆主流意识形态。不然就对过亿票房构成妨碍。用钱投票的观众，和拿命投票的公民，都需要简单而脍炙人口的理由。所以最不可饶恕的电影，都是关于历史的。通常一部大片，就是对民族记忆的一次强制拆迁。

陈可辛坦言，也拍过洪门段落，但为稻米计，还是尽数删了。三合会背景，只隐含在少林僧“王复明”的名字中。基督教因素，也只有孙母家里一闪而过的十字架。

商人李玉堂与众义士慷慨赴死，之前饮血酒，戴附身符。若是围在一起祷告，票房可能就砸了。其实这个角色，大概有三位原型人物，都是基督徒。论地位相似，革命的第一赞助商，非香港的“太平绅士”、立法议员何启爵士莫属。他父

亲何福堂，是梁发之后、中国第二位被按立的传道人，著有《马太福音注释》。何启承继万贯家产，攻读法律，作大律师。妻子雅丽去世后，他于1887年创办香港第一间西式教会医院，附设香港西医书院，李鸿章亦是赞助人之一。孙中山、陈少白都是何的学生。

何启多方支持孙的革命，一向只出钱、不出面。1895年香港兴中会成立，他代理法律事务，并推荐自己的亲戚、另一位大商人黄咏商，任兴中会会长。黄也出身于基督徒世家，其父黄胜曾与容闳一道赴美留学，是香港道济会的平信徒领袖。黄先生为革命倾囊而出，卖掉香港银楼，充作第一次广州起义的军费。另一半军费，则多由孙的未来岳父、“革命牧师”宋耀如代为筹集。宋牧师一家，对百年中国影响至深。他也同时是洪门弟子。

论姓名相似，第三位原型应该是商人李纪堂。他也是基督徒，与陈少白交往甚密，对革命捐输甚丰。庚子起义失败后，他以赞助革命的剩资，在屯门开设农场，作为孙中山在港的接待站，内设军火库和射击场。1901年，李纪堂和太平天国后裔洪全福结识。洪也有两种身份，既是领洗之信徒，又是三合会头目。李纪堂散尽家产，与他筹划“大明顺天国”的广州起义。这个国号形象地说明了末代皇权体制下，洪门和基督教在华侨社会中的怪异组合。事实上，迄今为止的海外唐人街，仍隐约可见这两种华人移民社会的底色。

电影刻画一群贩夫走卒在革命叙事下的群像，如几十把刀，在日光下哗哗作响。某种氛围上，也还原了晚清革命的某种真实场景，即埋伏在民主和信仰之下的、绿林、会党与游民的底色。“大明顺天国”被学界称为“第二次天平天国”。这是头一回，具体提出了共和政制和总统直选方案的革命。何启参与了策划，他与李、洪等人共同推举容闳为临时大总统。可惜举事前三天，泄密失败。

香港学者梁寿华，在《基督徒与晚清中国革命的起源》一书中，称1905年前的晚清革命为“基督徒革命”。因为无论领袖还是资源、动力、赞助，均由基督徒群体主导。片首被刺杀的杨衢云，是当时香港基督徒知识分子的领军人物。他组建的“辅仁文社”，也是香港第一个革命团体。后来的香港兴中会，有一文一武两员大将，拿笔的陈少白是会长，创办《中国日报》，和孙中山在同一间教会受洗，后也加入洪门，被封为“白扇”（军师）。拿枪的邓士良，本是三合会头目，后在礼贤会受洗。他是第一个劝说孙中山与洪门结盟的人，对革命之暴力走向影响至大。

1894年，檀香山兴中会成立时，基督徒占到一半以上（苏德用《国父革命运动在檀岛》）。会议在信徒何宽家举行，随后转到一个牧师家里举行入会仪式。孙中山带领众人，各以左手按《圣经》，右手举起宣誓。从此，晚清各革命团体的宣誓仪式，均“由基督教的受洗之礼脱胎而来”（冯自由《革命逸史》第二集）。孙中山的孙女也说，“祖父建立革命组织，是受到基督教会组织方式的启发”（孙穗芳《我的祖父孙中山》），兴中会由此成为中国第一个近代意义的社团。

随后第一次广州起义，设计出青天白日旗的陆皓东，也是基督徒。他被称为“为共和国殉难之第一健将”。受刑后写下“我肉痛心不痛，汝其奈我何”的绝笔。第二次广州之役中被处死的刺客史坚如，被誉为“为共和国殉难之第二健将”。他亦为信徒，曾撰文表述其革命信念，“我是耶稣信徒，一向相信唯一主宰之上帝，知道四海之民都是上帝的儿女，所以对弱肉强食的现状极表厌恶，想要阐明自由平等的大义”（宫琦滔天《三十三年之梦》）。

直至惠州起义，基督徒仍占三成。1906后，革命浪潮蔓延，华侨信徒不再是唯一的领袖群体。但直至1924年的广州军政府，尽管基督徒的人口比例不足千分之一，他们却占到了公务员的40%。在内地，他们也是举足轻重的革命士卒。两湖的第一个革命团体“日知会”，就由美国圣公会的华人牧师黄吉亭创办。随后，陈天华、宋教仁、刘睽一等人相继加入。黄牧师每逢主日讲道，人满为患，深受学生和军人欢迎。黄兴回国后，上海圣公会的吴国光牧师特意致函黄牧师，介绍转会，请求将尚未领洗的黄兴列在会友之中。

1904年，长沙起义败露的那一日，黄吉亭牧师挺身而出，护送宋教仁出城，野外相赠旅费。随后，他连夜赶往黄兴家，以“美国圣公会”的轿子掩护，将他藏匿于圣公会教堂阁楼十余日。黄牧师又将黄家妻儿接来教会，向外界宣示黄兴一家乃本会教友。最后，武昌圣公会的胡兰亭牧师赶来长沙，带着黄兴乔装出城。

这一幕逸事，倒和电影中那一个小时的护送，颇为相似。

对我而言，知道电影中倡言革命之名士，其实多为信徒；是一件很难过的事。基督徒与晚清革命之关系，是尚未被清理的历史题目。准确的说，晚清以降，现代革命的渊藪，的确来自“具有三合会背景的基督徒”。换成新约圣经的背景说，这是一群相信上帝的“奋锐党人”。当时的信徒，多为受西学浸染的文化精英，他们将基督信仰与西方民主观念一并领受，尚未分清地上之自由与基督之救恩的殊别。

宋庆龄曾接受斯诺访问，说，先夫革命的实质，是“将基督教付诸实践”。孙中山本人，也确有过真切的信仰体验。在《伦敦蒙难记》中，他陈述自己在狱中“一连六七日，日夜不绝祈祷，愈祈愈切，至第七日，心中忽然安慰，全无忧色，不期然而然，自云此祈祷有应，蒙神施恩矣”。出狱后，他致函自己的属灵导师、广州的传道人区凤犀，请他“常赐教言，俾从神道而入治道，则弟幸甚，苍生幸甚”。民国建立后，他公开作见证说，“我革命之所以能够成功，乃完全仰赖上帝的恩助”。

然而，地上的民族主义立场，始终制衡着这群“属中国的基督徒”对普世信仰的领受。如孙中山要求兴中会成员悉数加入洪门，由此造就了一大批“三合会的基督徒”。之后，他的暴力革命之途，越发偏离圣经教导。越到晚期，个人独裁，一党专制，对暴力手段的沉迷等，均使一个“从神道而入治道”的断裂，贻害至今。电影中杨衢云被清廷暗杀一案，被称为“香港第一起政治谋杀”。但另一个事实，是兴中会一旦成立，就率先图谋暗杀清廷督抚。中国近代史上，以政治暗杀的手段颠覆政权，恰恰是由相信上帝的孙文一党开创的。

遗憾的是，直到今日，一方面，公共学界对基督信仰之于中国当代史的影响长存偏见，形成无知之空白；但另一方面，教会界的学者如梁寿华先生等，亦对革命情怀之谬种流传，缺乏基本认知。对晚清这一批民族主义基督徒的革命作为，亦缺乏起码反思。

晚清的基督徒革命，及上述孙的公开见证，在我看来，不过是另一版本的口含天宪、“替天行道”罢了。从普世性说，他们这一代“奋锐党人”，多半是启蒙运动及“天赋人权”观的后代，而非“惟独圣经”的宗教改革的后代。从地方性说，他们真正的信仰对象，除了今天的中国，就是未来的中国。最典型的例子，就是陈少白的叔叔陈梦南。他是教会史上一位著名传道人，对侄儿影响至深。陈

梦南说，“堂堂中国绅士，怎好在外国人手里受浸”？所以直等到遇见被按立的中国传道人后，才肯受洗。

对皇权专制下的第一批现代革命者来说，上帝是必须的。不过革命需要的，并不是新旧约圣经中的那位耶和華神，而是经过了人文主义的浪漫化想象的、另一尊“自由女神”。革命者心中的上帝，只是某种普遍真理的化身。在晚清革命的早期，只有这一化身才能为革命提供合法性和灵魂的范式转移。所以，革命的先行者们，需要一个能够为革命背书的上帝。这个上帝，一定要大过皇帝，不然他们就算是叛逆。

但在另一群基督徒，也是当时中国教会之主流的眼中，孙大炮们仍旧还是叛逆。基督教在晚清，不但为中国催生出了激进的革命派，同时也为中国养成了保守的维新派。传教士主办的《万国公报》，成为康梁一党的精神温床。维新派的信徒也认同并竭力追求自由、民主价值；但和革命党相反，他们是“属基督的中国人”，而非“属中国的基督徒”。因此他们的刊物用了比清廷更严厉、更有说服力的笔杆子，猛烈抨击孙文的街头暴动。

主持《万国公报》的美国传教士李提摩太，梁启超曾作过他的秘书。他和孙有过两次会晤。一次在伦敦，孙被英政府释放后不久。第二次在1900年的横滨。两次都不欢而散，分道扬镳。主张维新立宪的李提摩太，仍然持守两条最基本的圣经教导，“不可杀人”和对基本政治秩序的顺服。他的报纸继续宣称孙文一党不但是清廷的叛逆，更是背叛上帝、自立为王的撒旦。

陈可辛的聪明，是在意识形态的边疆打擦边球。陈德森的精彩，是描写了一群不明真相的群众，绿林、会党与游民，在陈少白对孙中山“救世主”般的烘托下，如何割舍了自家的性命和梦想。最后，孙在船上那一滴眼泪，令我在开着空调的影院中，竟一连打了两个寒战。

这一幕的讽刺意味，使我羞愧莫名。不久前，一位我所敬重的台湾传道人，在一个研讨会上，抨击这个拥有“基督徒总统”之传统的偏安政权。大意说，“有人问我，蒋介石也是基督徒，我无言以对。如果他是基督徒，为什么几十年来，这个国家处处挂着他的画像，人人要向他鞠躬；为什么大搞一党专制，言禁党禁，白色恐怖，他身边却没有一个牧师、一个基督徒去告诉他，这是不对的，是上帝恨恶的；若不悔改，是要被咒诅的”？

回到1906年的香港中环，电影中，车夫阿四拉着少年重光，走在赴死的路上。这一票人，只有重光是真的崇拜孙中山。他无限憧憬地说，阿四啊，你一闭上眼睛就是阿纯；我一闭上眼睛，就是中国的明天。

为这句话，我买票、写字，认罪、悔改，忧伤、流泪。我除了祈祷，已别无力量。

2009-12-25 写于圣诞夜

梁寿华，《革命先驱：基督徒与晚清中国革命的起源》，香港宣道出版社2007年初版。

灵魂深处闹自由：《金刚狼前传》

王怡

我不愿称任何一部片子是垃圾电影。好的商人，会在社区的垃圾桶中翻看一个月。好牧师也会如此，好心理医生就更是了。商业电影的伟大，就是对时代文化与心灵中的垃圾，有着特别的效仿与临摹的激情。所以垃圾不是电影，垃圾永远是我们。

1953年，一位法国学者说，法国所有伟大的浪漫主义诗歌，都弥漫着一种摩尼教的精神。我也学着说，好莱坞一半以上的商业电影，都散发着一股诺斯替主义的气息。

电影开幕的两分钟，是近年来好莱坞最令人震撼的蒙太奇片段。两个不死的变种人，穿着各式军装，出现在150年来美国和人类的每一场大战中。两兄弟操着不同时代的兵器，在一个半世纪中杀红了眼。镜头的感染力，再次胜过键盘。原来150年来，参战的、杀人的，都是同一个人。

毋宁说，是同一个幽灵。

诺瓦利斯说，“哪里没有上帝的存在，哪里就有幽灵的统治”。这部电影能留存青史的，就是这两分钟天才的段落。从文学上说，它使金刚狼系列，接续了斯蒂文森《化身博士》以来一个幽黯而高贵的叙事传统。从观念上说，它回到了清教徒弥尔顿《失乐园》之后，在雪莱、拜伦那里的人文主义变种；以及改教之后在霍布斯那里的政治学的变种。

如果要我选两段镜头，来描述美利坚的国家史。我就选林肯的总统就职演说，和这段沙场上的变种人镜头。关于美国建国的精神，目前最有说服力的诠释，是清教徒传统与诺斯替主义的一种混合。在剑桥的《美国对外关系史》中，则将美国与世界的关系，描述为清教徒理想主义与世俗政治家的现实主义的混合。换言之，美国的历史，就是一个在宣教与牟利之间挣扎的历史。

所以美国是一个基督教国家，因为非基督教国家没有这样的挣扎，它们的信条是“没有永远的朋友，也没有永远的敌人”。所以美国也不是一个基督教国家，因为它就算再过两百年，也无法在地上摆脱这种挣扎。

所以希拉里访华回去，在国会受到共和党的严厉质问。她申辩说，其实我把一个信封交给了胡主席。一个议员问，你有没有当面说出信封里的名字？希拉里说，没有。议员讥讽说，那你还不如回家发email。

当年，弥尔顿在《失乐园》中，描述那一位意图废黜上帝主权、在人间登基为王的撒旦。他说，“心灵全凭自己，在他那里，可以使天堂变地狱，也可以使地狱变天堂”。

金刚狼的故事，打动我，叫我想起雪莱的诗句与建国60周年的关系。因为雪莱是弥尔顿之后的第一个变种人。他在《解放了的普罗米修斯》中，发出了现代虚无主义的第一声嚎叫：

留下的人

没有王权。自由，无拘无束，人类
从此平等，再没有阶级、部落、国家，
无须敬畏、崇拜、区别高低
人人是主宰自己的君王。

2008年的纪录片《毛泽东的激情》，收录了周恩来1967年在天安门城楼上向着百万群众的演讲。他挥舞拳头，声嘶力竭的喊叫，是对雪莱诗句的伟大回音。“我们要自己解放自己，自己教育自己，自己做自己的主人”。

从化身博士和吸血鬼开始，变种人的故事，永远都是关于人性和国家的隐喻。序幕的两分钟片段，为后来的剧情奠定了一个气势磅礴的暗示。尽管这些剧情，在好莱坞都老掉牙了。好莱坞的政治正确，就是如果银幕上有个人比魔鬼还坏，那他不是将军，就一定是总统。如果世界上有一种东西比变种人还邪恶，那一定是国家。

所以美国军方开始搜罗这些不死的、有异能的变种人，为国家从事秘密任务。所谓国家，就是一个对特殊才能有着收藏癖的机构。国家在理论上是由公民组成的，事实上却是由一群特殊材料组成的。你也可以说，国家是由一群怪物组成的，或者国家本身就是一个怪物，用霍布斯的话说，就是一个“利维坦”。上帝造人，人造国家，所以霍布斯的国家学说，曾在历史上释放出变种人的能量。他说，从此，国家就是“活着的上帝”。

换成这部电影的语言，国家就是不死的变种人。我很奇怪的一点，是为什么面对那些能上天入地的变种人，一个血肉之躯的上校，竟敢摆弄他们，如我的儿子摆弄一堆积木？想来想去，这是最令人寒心的一点，就因为他身上有军装，背后有国家。就如当年的《教父》三部曲，教父在晚年颓废叹息说，我用了一生，从黑社会崛起，爬向上流社会。结果越往上爬，越发现那里的黑，不是我们这些小混混可以想象的。

雪莱之后，拜伦写下了长诗《该隐之谜》，以更热烈的气息，歌颂路西弗（撒旦）的自立为王。在该隐杀兄之前，路西弗对他说，另有一位上帝，就是撒旦自己。在诗中，路西弗说，其实该隐做什么都是可以的，他并不会像上帝警告的那样，死于罪的咒诅。他诱惑说，一个说你终有一死的上帝，一个设定了最后审判的上帝，不可能是善的。我才是善的，因为我应许给你一个永生。你的灵魂就是你自己，也是周围世界的中心。

这段诗句，是对金刚狼的故事最好的注脚。一个不死的变种人，活在我们每个人的灵魂中。与其说这是撒旦的应许，不如说这是魔鬼的咒诅。所有的战争中，我们都是变种人。在每一个国家，我们的变种人特征，都被权力一一识别、收藏和驱使。这就是路西弗向着该隐承诺的，虚假的自由。

最近一期焦点访谈，采访新疆青河县的维族大妈阿尼帕，她收养了10个孤儿，还有9个亲生的，一共19个子女。记者可能文件看多了，也可能变种人电影看多了，反来复去问，哪个孩子是汉族，哪个是维族，哪个是哈萨克族。这位69岁的大妈躲闪着老不回答。后来她最小的儿子说，在妈妈心里，收养了，就是一家人。一家人只有一个民族。“分那么清楚干嘛？一区分民族，关系就疏远了”。

初代教会流传一个故事，一个罗马士兵马丁，在公元一世纪的亚细亚，将半件军装披在一个异族乞丐的身上。他晚上做梦，梦见基督和众天使降临，基督身上披着那半件军装。天使问，主啊，你为什么有一件罗马士兵的军装呢。基督说，

这是我的仆人马丁亲手给我披上的。

自由不在街头，也不在浪漫主义的叙事诗中。共和国的自由，在每个人灵魂的深处。只是我们心头垃圾太多。马丁好像一个 18 岁以上不宜的童话，我们这些喝狼奶长大的啊，一生只配看金刚狼的故事吗。

2009-9-14

第十辑 我为什么信仰基督教

我们不是作家，是人质——在 71 届国际笔会年会上的演讲

尊敬的主席、女士、先生们：

下午好。

感谢大会给我这个机会，让我用我和我同胞的语言——中文，作这个特别发言。这是 1989 年“六四屠杀”16 年后，也是 1949 年以后，来自中国大陆的独立作家，第一次来到国际笔会。第一次在来自全世界的写作者跟前，试图表达一个独立或争取独立的、一个自由或渴望自由的中国非官方作家群体，在政治高压下坚持自由写作的声音。

但我来到这里，不是因为鲜血已经淡去，不是因为政府已经在个人的语言、自由和尊严前面顺服。不是像法国总统希拉克先生声称的那样，“六四”已经成为历史。不是。我来到这里，没有橄榄枝。更不表示一个自由作家、一个独立知识分子与他政府之间的和解。

我来到布勒格，代表独立中文作家笔会会长刘晓波先生，向大会表达敬意。尤其对国际笔会“狱中作家委员会”长期关注、救援我们被羁押的会员，及其他被羁押的中国大陆作家、记者和知识分子表达诚挚的敬意和感谢。

我是为他们而来。为一部分被当局打入另册的、在政治压迫和特务统治的恐惧中坚持写作与表达自由的中国知识分子而来。为至今不被允许发表任何一篇文章、也不被允许出国的刘晓波先生而来。我也为自己而来。在屠杀之后漫长的 16 年，在一个强迫沉默、遗忘真相的，一个受苦不许记录，杀子不准母亲哭的年代。我们之所以提起笔，不是记录福音，而是写下哀歌。

我们并没有足够的勇气和信念，为启蒙写作。我们甚至也没有足够的左拉式的愤怒，完成对政治专制和思想撒旦的控诉。但我们至少拒绝了犬儒。至少一直抵抗着知识分子的虚无感。我们为什么而写作？我们首先为各自的尊严写作。在一个全球化的当代，请诸位看，这是一群多么卑微的写作者。他们在接近人类最低的那个起点上开始写作。这个起点就是一个被损害者的尊严。就是活得像一个人，一个自由人。在我的国家，所谓作家，不过就是有能力通过文字、通过写作

而使自己活得不像狗的人。

我的一位朋友，从1979年开始主编一份民间文学刊物《野草》，直到2004年因某期杂志被抄家。他在接受国外文学研究者采访时，拒绝透露刊物同仁们的真实姓名。他谈到一个“以笔名行世”的概念。数十年来，他以笔名与朋友和世人相交。他的真名在肉身的世界中反而不显。他的真名，几乎只留在政府颁发的各种证件、各种隐密的档案中，只留在那些被专制权力辖制的领域。换句话说，当他以真名出现的时候，他不是作家，他只是一个人质。他的笔也不是笔，而是一副镣铐。

笔名是什么，笔名就是自我的命名。除了躲避政治危险之外，笔名是卑微者抵抗肉身世界中的屈辱，使自己活在另一个国度的护照。在一个不允许自由写作的制度下，笔名是他唯一与灵魂同在的名字。对我来说，写作使我的真实姓名成为另一个名字，一个符号相同但价值迥异的笔名，一个不被我的政府压迫的、属灵的名字。对我这位朋友来说，他选择以另一个名字行在世上，意味着他至少有一部分是高贵的，是未曾屈服在政治权力的压制下的。是不由这个世界统治的。

就这一部分而言，我和他同在。我们也和你们同在。我们与你们的相似，胜过了我们与我们的统治者的相似。这也是我来到布勒格的原因。我来到这里，为了那些和我一样的写作者寻求理解、帮助和见证。我来到这里，为了捍卫、表达和赞美我们生命中相似的那一部分。那一部分使我们成为作家。使我们在精神上归属于另一个共同体。在我眼里，这个共同体的价值，高于我身处的那个政治共同体。就像上帝之城，高于任何人间的政权。

不错。写作。对我和我的朋友们来说，就是一个人质拯救计划。写作，就等于尊严，等于自由。甚至，几乎就等于信仰本身。但我们不能自己拯救自己。即使在专制者面前，我们拥有如此骄傲的道义上的勇敢和正义。16年了，56年了，两千年了，我们自己也不能拯救自己。我们的拯救，最终依靠那个更高的共同体，依靠我们和你们之间称为作家、称为知识分子、称为自由个体的，那个共同的部分。在我看来，这一部分意味着一种普世的价值。意味着自由和想象力的根源。我个人把这一根源称之为上帝。

但我来到欧洲，来到布勒格，发现我来到的似乎是另一个世界。我来到的的确是另一个世界。一个普遍价值被消解、世俗国家却被抬高，学院鼎盛但知识分子却开始消亡、疲软和失语的世界。在我有限的阅读中，我看到自由世界似乎充满了各种零乱的、婴儿式的、撒娇的写作立场。知识分子失去了抵御政治的力量，写作就在本质上沦为一种消费。写作中的尊严似乎只是精神世界的一种日用品。所谓批判性也变成了一种灵魂上的维他命。

当年曾参与声援“雷德福斯案件”的法国哲学家朱利安·班达，在他的《知识分子的背叛》中，描述了20世纪以来知识分子的各种“现实主义激情”。这些激情使知识分子们依附在民族国家的话语下，从而背叛了知识分子的理想。在我看来，这样的背叛似乎一直在持续。一些貌似后现代的、声称拒绝政治的、所谓纯粹的、当下的、睿智的、或非普遍的写作姿态，可能只是一种对无力感的辩解。这些辩解，对那些身在专制国家的、活在中世纪的写作者来说，是一种残忍和遗忘。

对普遍价值的拒绝，混淆了骄傲和撒娇，造成貌似独立的姿态。但其实，仍然使作家们更深的依附在民族国家的话语权力之下。因为非普遍的立场必造成普遍的疲软。百分之百的放弃普世价值的判断，就等于百分之百的拥抱民族国家的政治话语，百分之百的迎合政客的短见。以及——这一点最令我心痛和不可接受，就等于百分之百的否定全世界作家们拥有的那一共同部分。

我们因而看到这样的局面。一些民主国家的政府、甚至包括一些非政府组织，正在逐渐放弃基于自由价值而对专制政权的批判。它们为世俗的利益放弃了那些被专制政府关押在牢里的作家、记者、异议分子和演说家。在 2005 年，中国的诗人、作家师涛先生，竟还因为披露中共禁止纪念六四的消息，而被判刑 10 年。但一些政治家们为了恢复向中国销售武器，却认为“六四”不过是已经终结的历史。在 2005 年，北京一位虔诚的基督徒蔡卓华先生，竟还因为印刷《圣经》而遭审判。但一些西方政治家却不吝称赞中国的人权进步，甚至把联合国的人权奖颁给独裁者的儿子。与此同时，一些西方世界的知识分子，面对这样庸俗的政治立场却显得无力。甚至比那些愿意在恐惧中追求自由的中国大陆作家们更加无力。

写作，写作。写作还是斯洛文尼亚作家齐泽克先生笔下的“崇高的客体”吗？写作还与我们的灵魂有关吗？还与我们的肉身政治共同体下遭遇的生存境况有关吗？基督教大公教会的信条里曾说，我们相信“圣徒相通”。因为圣徒们拥有相同的价值的来源、属灵的来源。我们不是圣徒，我们是远比圣徒更卑微的。因为中国的先哲说，得道的人不说话，没得道的人才喋喋不休。可我们今天之所以同坐在这间大厅，因为我们依据一个共同的命名——作家，我们拥有共同的见证自由的方式——我们的笔。

但我怀疑，今天自由世界的作家和知识分子们，是否还相信我们共同的命名中，有一个与我们每个人休戚相关的部分，一个比任何共和国都更高尚的部分。是否相信在某种意义上，你们与一位狱中的中国独立作家属于同一国度。与最近被判 10 年监禁的师涛先生，从去年 10 月被关押至今的赵岩先生，最近被逮捕的程翔、陆建华先生，以及张林先生，黄金秋先生，以及据独立中文笔会的不完全统计、目前仍被羁押的约 45 名因言获罪的中国作家和记者，属于同一国度。而不是和你们的政府、我们的政府，和这地上的任何一个政府属于同一国度？

你们的态度，决定着我对某种普遍的、信仰的立场的不合时尚的呼求，在这个大会上到底有没有意义。来自中国大陆的写作者，那些为着中世纪一般的自由所受的磨难，包括他们的屈辱和尊严，在诸位眼里有没有除了磨难之外的意义？

我也在这样的意义上，来看待中国大陆作家的状况和西方知识分子的关系，以及看待国际笔会的宗旨和作为。我们信奉那些在人类的写作中得以彰显和保守的基本价值，我们也面对一个全球化的现实语境。这两点使我将中国独立作家的受迫害，不是看作一个仅仅中国的或亚洲的景观。也不是看作共产党国家与自由世界、或东方与西方之间的景观。我把它看作一个全球化的、一个与欧洲、与世界上每一个作家都有牵连的景观。

我常在想，对一个知识分子来说，全球化的标志是什么？100 多年前，法国

作家左拉在“雷德福斯案件”中写下《我控诉》一文，几乎标志着一个当代知识分子传统的诞生。今天，一个中国作家在屠杀之后16年来到这里。不是为了宣讲苦难，宣讲自己的苦难。当我提及师涛先生的案件，我最想说的，不是渴望国际笔会和诸位的救援。我最渴望的，是什么时候才能出现一个全球化时代的“雷德福斯案件”？

我想，这才是全球化时代之于作家的意义。我最想说的，是譬如中国、朝鲜或其他一些非洲国家的写作者们，同样身在这个世界。当他们受迫害的景观被嵌入到一个全球化的景观，其实世界并没有发生想象中那么大的变化。在这一被嵌入的景观中，野蛮和专制的罪恶、国家权力的猖狂所占的份量，远远超过了当初班达和左拉们身处的法国社会。

我想，在这样一种景观中，每一个中国作家所受到的迫害，都将使繆斯蒙羞，使这世上的每一支笔蒙羞，甚至使一个地球遥远角落的知识分子丧失写作的尊严。也使巴比伦塔的重建彻底成为不可能。但这样一种景观也有助于让我们回到价值分歧的起点。为作家们赢得唯一的机会，呼唤知识分子丧失的力量，将某种普遍和高贵的价值重新擦亮。

基于这样一种信心，独立中文笔会呼吁国际笔会在各国世俗政权面前，表现出更大的批判勇气，在帮助专制国家的写作者获得自由和尊严方面发挥更大的影响。我们呼吁国际笔会有更积极、更多元的捍卫写作自由的考虑。这种捍卫并不限于“狱中作家委员会”的工作，而早在一个作家踏入监狱之前便开始。这种捍卫也不限于单纯的写作，而且指向与写作相关的思想与信仰的自由，表达和出版的自由。因为在那些国家，监狱是缺乏上述自由导致的一种常态，而不是一种意外。监狱只是写作不自由的一部分。并容我以一种傲慢的口气说，那甚至不是最令人绝望的部分。

我们也呼吁一种左拉式的知识分子传统在全球化时代的复兴，呼吁全世界一切有良知的作家，热爱你们同行的自由，就像热爱自由本身。

几年来，中国对写作自由的压迫，在某些方面甚至超过了纳粹时代。中国政府在互联网上设置了数千的关键词，对公民的写作及表达自由进行瓦解和过滤。中国的新闻出版部门对出版物实行最严厉的事先审查，和最严格的配额限制。今年甚至史无前例的在一些出版社实行“出版实名制”试点。要求作者提供身份证复印件，禁止使用任何笔名和化名。这是对“以笔名行世”这一捍卫尊严的最后方式的摧毁。共产党的宣传部门甚至在每天清晨给媒体下达禁止报道的新闻清单。他们在历史教科书中篡改历史，隐瞒真相，欺骗孩子。却用可怕的出版审查制度、意识形态化的学术体制和赤裸裸的政治威胁，来对付那些敢于挑战谎言、伸张真相的作者。越来越多的作家、记者、异议人士，也在“煽动颠覆国家政权”、“泄露国家机密”等罪名下被频频构陷。

几年来，独立中文笔会在中国大陆艰难的存在。我们并不反对中国政府，我们只是坚持用自己的嘴和笔，去捍卫写作和言论自由。并相信这种捍卫最终有助于改变这个政府。在今天，中国的改革模式带来了长期的经济繁荣，但政府的专权和思想的压迫也使这种模式就快走到尽头。

几年来，我们尽力声援那些被羁押的作家，也得到了各笔会和国际社会的一

些声援，但作用仍然微乎其微。最近一年以来，几乎每个月都有我们的会员遭到拘留、逮捕、传讯或监控。其中包括了会长刘晓波先生和理事余杰先生。在这样的写作命运下，你怎能把自己当成作家，你只能把自己当作一个人质。

我在这里，缺乏时间，也缺乏力量，去一一讲述发生在中国独立作家身上的案例。但容我用不卑不亢的语气说，在中国，每天都有一个雷德福斯，在呼唤着全球化时代的左拉，呼唤全球化时代的索尔仁尼琴、哈维尔和七七宪章。

他们呼唤的，不但是自己的任何一个同胞，也是全世界任何一个被称之为作家的自由人。

我来到布勒格，希望作为一个作家，其实还是一个人质。但我没有来到另一个世界。我来到这里的原因之一，是我相信我们身在同一个世界。那是一个什么样的世界，国度、荣耀和权柄，都属于那个更高贵的、使我们在写作中不枉此生的精神。

谢谢诸位。

2005-6-20

语言、政治和信仰——“如故沙龙”的在线演讲

[注]2006年11月5日晚19:30至22:30,王怡先生来到“如故论坛”(RGForum),和网友们就互联网、知识分子、自由主义、基督教、写作等多个方面进行了在线交流。以下是本次沙龙嘉宾王怡先生在线发言的文字整理版。如故沙龙。

我先谈谈whisper提到的语言问题。或者语言和政治的关系。这是我对whisper提问的理解。我始终相信，言辞的力量是一种真正的力量。我作为一个写作者，最初对文字的迷恋也是从审美的迷恋开始。除开言论在今日中国的社会政治意义，我对汉语写作本身，对文字本身依旧保持着这种迷恋，和对一种文字水准与品质的挑剔。

我下面再讲这种挑剔。最近余世存在参加独立中文笔会理事选举时，也提到了对汉语写作本身的关注。但是独立笔会的宗旨，是捍卫写作自由。能不能把前者理解成一种抽象的审美的要求，而把后者理解为一个政治和公共维度的目标呢？在我眼里，在很大程度上把这两者看作一回事。或者说，我更喜欢强调它们不可分割的那一面。我反对把它们割裂开来。

如果以语言为中心，知识分子面对两个问题。一是我们和语言之间的距离，一是语言和世界之间的距离。前面主要是前现代的困境，后面主要是后现代的虚无。

西方的知识分子和写作者更多关注后面的。但对我们来说，第一个问题是在我们和言语之间，站着什么？

在我们和言语之间，公共权力和对这种权力的畏惧，对我们的文字造成了什么样的伤害？我个人认为这种伤害还远远没有被揭露出来，更没有被写作者自觉和诚实的反省过。这就涉及到洛之秋提出的胡平对犬儒化的评判，以及网络对知识分子而言，是有助于抗拒还是加剧了犬儒化。

譬如很多人瞧不大起杜导斌甚至焦国标所代表的那种网络知识分子的语言。这种看不起里面有一种极其虚伪的傲慢。和自诩理性而端起来的矜持。其实回头去看民国报纸上的政论。类似焦国标的其实更多。但我们对尖锐产生了晕眩感，和策略上的排斥。晕眩感正是对审美观的自我审查。

我喜欢焦国标。尽管他的很多观点我不以为然。国内或海外，宪政或民主，妥协或偏激，公共或私下，我们都有太多所谓策略所谓定位所谓效果的考虑，其实我们惟独缺的就是本色。精神的自由不是一个遥远的前途，而是当下的状态，有话就说，有屁就放。才不枉此生，才可能安身立命。这就是书生意气。我最喜欢人家评论我，就是书生意气。不然要是那个遥远的前途一辈子来不了。这辈子不就活得太郁闷了。

要论文字轻薄，事实上知识分子们的写作，包括小说家和诗人，甚至包括新闻周刊的记者们，他们的语言大多都是轻薄的。作家学者们的轻薄为文，比焦国标们其实更甚。焦国标是轻薄共产党，多数的写作者是轻薄自己而不自知。我甚至读王安忆的《长恨歌》，读余华的《活着》，往往偶尔一两句话跳出来，那种在自己叙述对象面前人格的轻薄和卑微，也会一下子升到涨停，达到令人作呕的地步。我们大多数人在面对自己的叙述对象时都是轻薄的，是自我矮化、自己出卖的；只要这叙述对象触及到了现实，只要这现实足以将自己捆绑。妥协和策略固然重要，但很容易使自己陷在其中了，失去本真的判断力和同情心。这样一个卑微的人，遑论审美观呢。

我曾评论杜导斌先生，说他的文章一开始的特征就是言词锋利，像古龙笔下的人物，出手就走两点之间最短的距离。他的语言原则是英美诉讼中的言辞原则，是一种直接证据。我们的文字也许是更优美的，因为我们是金庸世界中老奸巨猾的写作者，我们说的话都是传来证据。因此我们擅长迂回曲折的表达。审美和学术，是知识分子沉醉于犬儒化或为这种犬儒化辩护的两个堡垒。本来是怯懦，经过这两幅盔甲，反而变成了骄傲。

施特劳斯有一个关于“隐晦表达”和“直白表达”的区分，其实隐晦是政治给予的一种限制，或者说命运。换个说法，审美是怎样形成的？我们要诚实的认识到，专制主义的限制，是汉语写作实践及其审美观的一个重要来源。中国的学者和作家是全世界最擅长隐晦表达的一种动物。隐晦表达的传统带来一种高度发达的、间接的语言成就，和审美上的一波三折。人家的文字是经历的，我们的文字都是

听说的。

在今天的中国，语言的就是政治的。我也欣赏美文，但是美文里面，有一半的份额，不过是专制社会的一个副产品。当我们和言语之间，站着独裁者时。写作不可能是超政治的。超政治是可耻的，是轻薄的。

当年的朦胧诗是一个恰当的例子。朦胧仅仅是审美觉醒的产品吗，朦胧也是专制的产品。朦胧诗在文学史上的推出，是以审美上不够朦胧的、在我们和言语之间用更大力气把专制者推开了的那些作品的被扼杀、被排斥相一致的。“不够朦胧”是什么意思？白痴才会认为是不够审美。政治参与了诗歌的筛选，审美也参与了政治的筛选。他们共同把黄翔这样的诗人，把我的朋友陈墨先生写于 1976 年的《天安门垮了》这样的诗，在审美史上都省略掉了。今天，他们继续省略杨争光这样的诗人。我们今天面对言语和知识分子的写作问题，不能对这种共谋没有了解，或者继续以审美的名义傲慢下去，拒不承认自己的怯懦。

关键不是你非要描写政治、描写现实，关键是站在我们和语言之间的那个阴影。有没有各人心里最清楚。贾平凹最近在小说《秦腔》的后记中谈到这个问题，谈得比较诚实。因此我有另一个评价标准，即便当汉语写作作为一个单独目标时，什么样的写作有助于缩短我们和语言之间的距离，使我们和我们笔下的文字更加亲密和自由。那种写作就是我所认同的。我们需要审美，需要优雅而有穿透力的文字。这方面中国知识分子的语言的确是如此匮乏。但另一方面，你要承认，当统治者是一个魔鬼的时候，审美也是一个魔鬼。

滕彪归纳的第一点说得很对。权力是政治的，但权力对语言的伤害，其结果不一定是政治的，同时也是审美的。所以专制社会里面，纯文学是不存在的，因为权力参与了我们的审美观，造就了我们对于文字的“审美正确”（借用政治正确一语）。我们看到什么文字会摇头晃脑，一个荒诞的事实是，专制者在这个问题上其实是有股份的。所以关注政治还是关注语言，在我眼里就是一回事。不同在于关注点，是要拯救语言，就要拯救政治。或者是要拯救政治，就要拯救语言？这个问题的回答就到此为止了。我想回答洛之秋的问题，“自我设限”还是“甘冒风险”，究竟我们如何选择？

“自我设限”还是“甘冒风险”，从策略上讲，这是个分寸问题。我这一年来的确被封得很死，也许是我的分寸没有掌握好。但分寸问题在某种程度上是不可讨论的，而且这就像 K 线图一样。对风险的评估和担当，就会直接影响风险本身。所以我没有兴趣分享如何拿捏分寸的问题。策略和分寸也是导致知识分子犬儒化的魔鬼之一。对我来说，有时候觉得，分寸就是地狱。我们需要策略，就像我们需要审美。但策略绝不能成为一个坐标。因为不管是拯救语言，还是拯救政治。对知识分子来说，或者说对我来说，首先是一个拯救自己的问题。因此到底如何选择呢？

这又涉及 *whisper* 和洛之秋都问到的基督教的议题。刚才很多朋友问我这一年为什么沉寂了，一是打压使我发出的声音本来就少，二是发出来的部分，大多数人

也看不到。三是这种打压使我重新返回了内心，返回多年来我的灵魂在渴望信仰的途中那些挣扎。因此也无意减少了外在的写作。在这一年，我认信成为基督徒。这个话题或许现在不能细谈。先只谈一点，信仰有两个反面。一个是堕入相对主义，一个是自我神化，是智性的骄傲（也包括审美的骄傲）。用圣经的语言说，就是“自以为义”。我说策略不是坐标，就是这个意思。我们讨论“卖身救母”可不可以？如果这不是灵魂的问题，而是身体的问题（包括伦理困境的问题），那就根本无所谓可不可以。

这半年，我一直在思考罪、爱、惩戒这几个观念及其关系。自由主义在中国，最近的趋势有两种。一种是经验论的自由主义，大多数人如此。以契约论为例，把宪法解释为社会契约，而社会契约不过就是商业契约的延伸。这是卢梭的无神论契约论，或者无神论的自由主义。在这种理解模式中，没有罪的概念，连审美意义上的罪感都没有。爱的本源就出不来，正义的本源出不来，甚至惩戒的本源也出不来。于是宪政本质上就是策略，就是分寸。人间的审判是什么，也是策略。在相对主义中，拯救不了政治，也拯救不了语言。

李敖在北大演讲中的自由观，就是典型的世俗化的和无神论的自由主义。核心就是返求诸己。返求诸己的实质就是“自以为义”，对知识分子来说，这是最大的难以克服的诱惑。我是义人，我自我修行。他的说法，在制度层面上，从权利化的法治下的自由，向着黑格尔式的精神性的自由大后退（尽管他也提到宪法的权利清单，这是张佛泉 1954 年在台湾提出的观点，也是《自由中国》群体的现实诉求）。也就是从英美宪政观向着欧陆思想大踏步后退。在灵魂层面上，则舍弃求诸神的拯救，向着求诸己的逍遥和自我拯救后退。也就是从基督教背景下的残缺的自由，向中国儒道传统为支撑的圣人人格后退。李敖式的自我拯救，千百年来是中国文人最常见的自以为义的道路。端庄起来，就是立言、立功、立德以求不朽。放肆起来，就是狂狷之道。看上去后者是对前者的一种叛逆。其实只是“体贴肉体”的两个方面。而圣经却说，“体贴肉体的，就是与神为仇”。

那么洛之秋说，公共知识分子不能光想着自我拯救，否则公共二字的意义在哪里？那么我要问的是，公共知识分子的公共性，与“立言、立功、立德”传统下的公共性有什么区分呢？

这说到另一种自由主义，是超验的和有神论的自由主义。这是我一直秉承的自由主义，即英国古典的自由主义，或清教徒的自由主义。也是和保守主义非常相近的一种自由主义。这种超验的自由，不是康德的哲学式的最高精神，而是信仰和生命意义上的。因为没有最高价值则罢，如果有，对个体来说，这种最高价值与个人生命的关系才是最重要的。最高价值带来对“幽黯意识”的觉察，带来人的顺服或者说认罪。否定了任何自以为义的道路。而个体的认罪有两种意义。一是在神面前，领受了恩典，领受个人的就赎。一是在众人面前，也就是在“公共”或政治的意义上，开出了一种卑谦、残缺和幽黯意识下的政治哲学。

只有这种政治哲学才有能力带来宪政的实质，也赋予我们对于一个政治共同体的

理想的正义性。一是残缺的、不完整的国家主权观，二是道裂为三的国家权力，为什么要三权分立，权力制衡只是一种效果，权力的分立本质上是承认国家权力的残缺。承认真道不在地上。三是法官和人间的审判权，必须从舍弃对神的全知全能的模仿和对实体正义的僭妄为出发点。这一切都为神和源自神的超验价值的临在留出了余地。所谓虚君立宪，虚人民而立宪。宪政主义的政治哲学，说到底就是一种虚位以待的政治神学。虚就是缺口，人不承认自己有缺口，就没有灵魂的救赎。政治共同体不承认自己的缺口，就是专制。反过来看个人，什么是无神论呢，无神论就是对自己的专制。我理解法治社会的实质是什么，是罪人对于源自神的爱与公义的秩序的效仿。只能是效仿，而不是创造。宪政的实质是什么呢。举头三尺有神明，地上的国家就必须有缺口。天上没有神，地上的国家在本质上就不需要限制，需要的只是圣人以神道设教。三权分立、言论自由，司法独立，一切宪政制度只能被理解为一种策略。宪政和限政的区别在哪里？后者是策略，前者是本体性的。宪政其实是一种最弱意义上的政治神学。追求宪政，对我来说，是爱和公义的要求。也是我在大地上寻求拯救的道路，这个道路敦促我不能不成为一个独立的写作者，一个关注公共政治的知识分子。

但一年以前，我的出发点还仅仅是个人主义的，我以前常说，我之所以在言行上做了一些别人认为是有风险的、在世俗眼光中看来也是有所谓担当的事。只是因为我受不了被限制，我天生是个不愿意被强权约束的人。我不说这些话，我心里不舒服。所以要说要写。但是一年以来，当我所承受的某些压力越来越大，公共知识分子的身份给予我的责任愈来愈重。譬如说很多人找你，你其实很懒，就想睡个懒觉，不想做那么多事情。前段时间我在滕彪家里，也看到他那种状态，介入一件维权案子就会跟着许多责任。累得不行。那么公共的问题首先还是一个个人的问题。我的力量从哪里来？凭血气的力量，能走多远，不要说公共，就是爱你的老婆爱你的父母，你若看待自己是一个源头，你又能走多远呢？我逐步感到了自己的疲惫和无能为力。然后感觉到纯个人主义立场的虚无，它不能支撑对公共政治的担当。更不能支撑一个人在这种担当中的谦卑、诚实和公义。要知道，历史上凡是优秀的知识分子，都是在担当中堕落的。

《诗篇》说，“那看顾以色列的耶和华是永不打盹的”，但我们要打盹，要疲软，也天生就想要放弃。

我的问题是，当我成为一个公共知识分子，世俗化的自由主义，或人道主义，或传统意义上的良知，都不能源源不断的给我力量，给我一种可以超越时间、超越肉身灭绝之上的正义感。如果我只是感觉不自由就不舒服，万一我以后觉得很舒服怎么办。我受过压力，也付过个人代价。但在什么意义上能够给我自己这样一种自信心，这种生活方式是出于一种对真道的顺服，而不是出于骄傲？出于对人生的偏见和误会？虽然人也都有虚荣，但虚荣和骄傲，能支撑我走多远的能量，显然比自由主义、人道主义的观念力量更小。对我来说，这是一个根本问题，比我的受限制是不是导致了我对公共空间的责任更关键。责任如果是人加上去的，人就可以卸下。意义如果是人所赋予的，意义就可以修改。我对自己迄今为止的行为选择和价值认同，需要对一个不能卸下、不能修改的源泉的认同和顺服。唯

有顺服能使我跑完我当跑的路。我对这样的源泉充满饥渴的心，也对自己的放弃的可能，始终满怀了恐惧。

我不是对有神论的知识分子和无神论的知识分子，在公共效果上进行比较。就像我认为，无法在世俗道德的意义上去衡量信徒和非信徒。对我来说，个人主义的力量无法避免身心的疲惫。这种肉身的疲惫，导致对个人价值世界的反复冲击。这是我个人一年来的真切感受和认信的路径。所以有一次我对朋友说，感谢中宣部，让我有了一个机会从繁多的公共写作中脱身，重新面对我属灵的困境。

回应 *whisper* 的质疑，信仰本身不会自然带来宪政主义的制度成就。事实上，宪政在西方的确立过程，同时是一个以基督教为背景的超验价值，受到人文主义挑战而不断世俗化、不断弱化的过程。生命本身就是一个乌托邦，但幸运的是在这个围绕基督信仰的传播和挑战过程中，人类最终得到了一套制度成就。如果现在一切重新起头，那就真是地上的乌托邦了。从传统的意义上和普通法的意义上说，也的确是反文化的。但今天中国的幸运，是在主后的两千年传统之上转型，我们要的是制度的沿袭，精神的重建。罪人如何构建政治共同体？西方的宪政传统给了我们可以依赖的路径，把自由问题分成了两半。而中国过去一百年的灾难就在于反过来，是精神的沿袭，制度的重建。那才是现实的、不可救药的乌托邦。

另外，宪政主义的形成，主要在英美。的确基本上是由清教徒在福音主义的旗帜下开创的。英美的特点就是超验价值传统与经验主义的法治理想的完美结合。基督教的遗产在苏格兰启蒙运动中，被人文主义和自然法传统被继承，而不是像在法国那样，被观念和身体的双重暴力彻底替换。德国和法国在政治制度上都是失败的例子。假如没有英美的清教徒传统，欧陆的失败甚至将完全没有修正的机会。

回到公共知识分子的话题上。刚才有人说，爱和正义的要求，听起来太稀松。的确，这两个最令人惊讶的词，因为过于完美，在我们口中却显得太平凡。那是因为这两个词本来就不是描绘人的，人没有这样的属性。所以在人那里，如果找不到这两个词的源头，那就多半是借口，或者是策略，或者凭肉体的力量，走到哪里算哪里。我们的爱，只是爱的赝品，我们的公义，只是公义的倒影。所以假如不摆脱人文主义的框架，就无法在爱和正义这两个词中欣喜若狂。我在信仰之下，对上帝属性的理解就是爱、公义和信实。并且是醍醐灌顶的经历。我对整个政治、社会和法律观念的看法，也都在重新聚合中。这个话题也就暂时谈到这里。谢谢诺之秋对我作为一个信仰者的同情的理解。

问题回答不完了。因为很多问题有关联性，所以都在这里说，更清晰一些。给不能专门回答的提问的朋友道歉。

再从最初语言和政治的关系，回答洛之秋的问题。网络有没有造成知识分子进一步的犬儒化？这个诱惑是有的，也是大的。但我想，迄今为止，网络对中国知识界有几个重大意义，第一是彻底终结了自由主义和新左派之争。我的看法，自由主义和新左派之争才是虚拟的，就因为“学术化”为双方提供了表达的策略和空

间，也提供了语言的障碍，在我们、我们的语言和真实世界之间，造成了断裂，也最终造成了失语。老百姓的话说，说到最后脸都憋红了，说不出来话来了。网络空间的出现，将自由主义和新左派之争的那些实质，以“言论”的方式重新呈现出来。拉近了我们和问题之间的距离，也拉近了我们和危险和官方底线之间的距离。结果是什么呢，一是自由主义知识分子通过网络获得了道义辩护。二是刺激了自由知识分子的行动热情。到今天，维权派，几乎成了自由派的同义词。甚至公共知识分子，也几乎成了自由派的同义词。

三是一个民间的意义场和评判标准的形成。在中国的政治转型中，知识分子们将无法避免一一的被这一个评价系统过滤。我坚持认为言论是真实的力量，不是虚拟的。这五年来网络的发展已经表明，中国真正的政治空间的形成，将从虚拟的公共空间开始。尽管目前从网络到现实的转变还远远不够。这不是“圣人以神道设教”，拿虚拟的宪法去争取真实的权利。就像无中生有，弄假成真。这其实是信仰的结果。就像我前段时间在一份呼吁中指责地方政府时说的，“你们天真的以为这种诅咒没有力量吗”。祝福和咒诅都是真实的，审判和赦免都是真实的，这是信仰，这也是现实。

最后对朋友们表示感谢。我打字不是很快，回答很不充分。表示歉意。今晚就到这里，希望其他问题我可以下来后慢慢给予回答。我在制度的转型上是乐观的，在精神的重建上则是几乎悲观的。我说的重建，不是离开人类共同传统重建，而是中国传统向着基督精神的顺服。这上面我的信心是小的。大概神也没有给予我那么大的职分和才能。我的道路和职分，还是在关注宪政制度的转型上。人靠着信心，做人能做的事。既然是人能做的，就没理由悲观。但人要知道什么是人不能做的。

谢谢大家。谢谢洛之秋。

我为甚么信仰基督教？——《开放》杂志访谈

● 《开放》编者按：2006年3月，四川青年学者、著名作家王怡路经香港，对本刊介绍他皈依上帝的信仰历程，也谈到中国大陆基督教信仰的趋势，认为基督信仰是中国社会未来实现和平转型的真正盼望。

知识分子觉醒的三种情况

问：听说你是个基督徒。我们看到现在一大批中国自由主义知识分子，包括一些维权律师也加入教会，为甚么会有这个现象？

王怡：中国四九年后的几代人，包括我们这一代都是在无神论的教育下长大，知

识分子们的觉醒有几种情况。人文知识分子可能一开始是从审美的角度觉醒，发觉共产党统治下的语言及其形式，都丑陋到不可接受。七十年代的地下文学，地下诗歌就是从审美的觉醒开始转向对自由和尊严的恢复的，这个趋势的一个顶点就是高尔泰提出那个著名的命题，“美是自由的象征”。或者像作家廖亦武说的，我不是持不同政见者，我只是和他们的审美观不同。另一种是价值上的觉醒，即追求自由民主的世俗价值，回到五四以后一直比较弱势的那个传统，从政治上去反思、反抗共产党的一党专制，以及中国人在这种统治下的、失去生命尊严的群体命运。在整个八十年代所谓的新启蒙时代，就是价值的启蒙，当然也包括不断的审美的启蒙在内。

问：还有呢？

王怡：还有第三种，就是信仰的觉醒和对人文主义本身的反思。对中国知识分子来说，八九年是一个标志性事件。八九年之前知识分子们追求自由民主的价值，这种追求跟中国传统知识分子修身、齐家、治国、平天下，这种儒家式的、自觉担当社会重任的士大夫使命感，仍是一脉相承的。但把民主梦当作生命的价值本身，其实是很危险的事情。第一，很容易破灭，一旦发现这个梦无法实现，如八九年后大多数知识分子精神幻灭后，就向着共产党和社会现实妥协，在荒宴醉酒的个人生命中无力自拔，躲避崇高，走向虚无，大多走向某种相对主义，没有精神力量去支撑自己的理想。这是当代大多数知识分子最终选择犬儒、向着一切罪恶投降的原因。第二，就算少数坚持一生都将民主自由奉为公共信念的人，也许不管怎样艰难，他也坚持下来了，但对苦难的崇拜，和对政治罪恶的仇恨，却把他捆绑了。在这种艰难中，越来越难以看到自己的罪，自己的有限性，反而可能在道义上把作为弱者的我们自己崇高化、偶像化。一个人追求有价值的理想，并不意味着他的生命就是一个有价值的生命，也不能保证民主之后他就不会腐败变质。

问：听说焦国标也信仰基督教？

王怡：最近这几年大陆的知识分子，包括追求自由民主的知识分子，的确出现了一个走向基督信仰的趋势。有很多知识分子成为基督徒，如小说家北村、余杰，维权律师群体里面的李柏光、张星水等人，更多的人也接近或开始了解基督教，包括高智晟、焦国标最近都决志信主。“决志”是说我心里确定了这样一个信靠，承认自己是有罪的，是无力从罪中自救出来的，要让耶稣基督成为我生命中的救主。决志是一个开口的祷告，即《圣经》说的嘴里承认、心里相信。然后将来会有一个洗礼的公开见证。

从个人主义走向更高的源泉

问：你是怎样走上基督徒的路？

王怡：我读大学接触过《圣经》，但只是一般地去研究了解。倒是很早对无神论有过反思，所以一直不是无神论者，但也不是一个有信仰的人。我以前很羡慕，也很尊敬有信仰的人，但始终认为自己终其一生都不可能进到那种“境界”去。

很多人误以为信仰是一种“境界”，我以前也是这样想的。这几年，作为一个追求自由民主的知识分子，作过一些个人的努力，也得到许多人的尊敬和赞扬，但我自己开始警惕那种士大夫的、自以为义的、自我圣化的情结。所以我一直强调自己的个人主义立场。反复的说，我不是有勇气，我只是有脾气。因为脾气没有道德含义。当我坚持比较大胆的政治批评和言论，开始受到一些压力的时候，比如学校停我的课，秘密警察干预我的聘任调动，中宣部禁止媒体发表我的文章，甚至我的家庭也受到骚扰，收到恐吓的匿名信等等。我虽然没有对政治的恐惧，但却出现了一种非常强烈的疲惫感和虚无感。我以前坚持个人主义立场，其实是一道在信仰面前的防线。就是说我为甚么要写文章批评共产党呢，是因为我心里不舒服，我是一个不能接受不自由的人。我的言行不是出于对他人的担当，只是我的个人主义选择。网上曾有人评价我，说我和另一位朋友是那种“闻见不自由的味道就会扑上去的人”。但其实这句话让我很害怕，当我疲惫和无力时，我有时就会担心，这种个人主义的选择是不稳定的。哪一天我的尺度变了，选择忍受了，妥协了，仅仅因为我的选择是个人主义的，就可以免于被质疑吗？这就是信仰的开始，即对自我的怀疑，也看到了世俗的价值理想的有限性。读《圣经》，使我谦卑下来，认识到自己不过是罪人，是不义的人。虽然有人认为我作了一些“义”的事，连我有时也这样看自己。但我开始领受到我内心的力量，来自一个更高的、在我之外的源泉。我相信民主自由是一种普世价值，值得中国人在这个世代去追求，也是善的和公义的。但这个公义和善不是人的，而是上帝的。如果没有上帝，我们在独裁者面前就并没有自信心，说我相信的东西一定是好的，你们坚持的东西一定是错的。哪怕是对亲人的爱，其实也不是从我里面流露出来的，我不可能是那个源头，我只能去迎接那个源头，把我的心腾空了，去领受上帝的爱。这样我就慢慢接受基督的信仰，接受在十字架上的爱和公义。然后发现我的生活有了以前做梦也没有的改变。

两个迫害教会案产生心灵震撼

问：在你走进基督信仰这个过程中是否有人给你传教，给你的启示？

王怡：之前我开始读《圣经》，圣经就是上帝的启示。有一些朋友像余杰等，向我传福音，我也开始参加一些教会的聚会。若我到北京，就会参加余杰所在的方舟教会的聚会。我成为基督徒的过程，也与两个教会受到政治迫害的案子有很大关系。一个是华南教会案，这是近几年中共打压基督家庭教会最严重的一个案子，二零零一年，这个教会的龚圣亮牧师和其它两人一审被中共以邪教罪、强奸罪和故意伤害罪判死刑，整个华南教会有六十余人被判刑或劳改。去年四月华南教会两位姊妹到成都来，其中一个为龚圣亮牧师的妹妹，我请她们和成都一些知识分子朋友到我家来聚会，请她们向我们讲这个教案和她们的信仰。她们讲了如何被严刑逼供的情形。一位姊妹如何在看守所被打死。那次聚会给我很大冲击，我在她们脸上看到一种圣洁的光，她们是只读过小学的普通农村妇女，对我这样的知识分子造成很大震撼，我感到一种从未接触到的亮光，使我不相信她们只是一个普通的农村妇女。就像我不相信使徒彼得这样的人物，只是一个打渔的。在此之前，我也看过「十字架在中国」这套纪录片，这个片子对包括我在内的很多大陆

自由主义知识分子都有很大冲击，这两个华南教会的姊妹走后，就在我家里开始了查经的聚会。去年十月份，我和几个维权律师一齐前往华南教会调查他们的案子，我们与很多指控被龚圣亮牧师强奸的姊妹，以及教会的同工、信众作了完整的笔录和录像，我们看到龚圣亮和他的教会，的确存在严重的错误，看到家庭教会在地下状态下出现的偏差和败坏，但也看到了大多数信徒的虔诚和纯正。同时也看到华南教会被政府以一种非法的和粗暴的方式进行政治压迫的惨烈。介入这个极其复杂的教案的法律调查，不断地震惊和挑战了我之前的全部知识和信念。这是我逐步走向基督信仰、领受上帝给我的呼召的重要历程。

问：第二个案子呢？

王怡：第二个是去年在北京的蔡卓华牧师印刷圣经，被判4年有期徒刑的案子，我是辩护团的成员之一。和滕彪一起为其中一名被告作无罪辩护。我在去年参与了这两个基督徒受迫害的案子的调查或辩护，也参加了一年的聚会和读经，最后因着神的恩典，能叫我来到他的面前，确信了对上帝的信仰。

信主之后的自由言论更坚定

问：在这个过程中有无很戏剧性的细节？

王怡：的确有一个让我领受信仰的、很重要很戏剧性的事。去年六月的一天，我在家里爬梯子，到屋顶的书架最高一层翻书，不小心从上面摔了下来。那次我缝了九针，在床上躺了一个月。当摔下来躺在地上不能动那刻，我开始唱赞美诗，并开始祷告，这是我第一次开口祷告。这是一个对我非常有象征意义的经历。我那个庞大的书架，代表着知识分子的理性和对这种理性的自负，我半辈子就是靠着知识和理性去寻求真理，你感到自己几乎已经掌握了真理。在与一个专制政权作斗争时，你是站在公义的一边，站在道义的高峰。结果呢，我从最高处一下子就跌下来了。那一刻我感到自己走到了理性的尽头，感到人凭着自己的力量是无法达到真理的。我爬上去之前满腹经纶，摔下来之后两手空空，开始接受在我之上的《圣经》启示。我躺在地上的时候，反而离上帝最近。怀着平安和喜乐的心情，这次摔跤对我的信仰有很美好的意义。

问：有了信仰后，追求自由民主事业是否会更加坚定？

王怡：接受基督信仰后，我对自由民主的思考比以前更深入了一层。对一个基督徒来说，一个政治共同体应该是民主的和自由的，因为人都是神照着他的形象所造的，所以人生而平等，有他的位格、尊严和自由。如果这一点不成立，我们就没有资格要求其它人待我们如同兄弟，也没有理由反对强者可以凌驾在弱者之上。我们常说共产党的统治没有合法性，你没有人民的同意凭甚么统治我？但强权者也可以说，凭甚么要你同意呢，我有枪有炮为甚么还要你同意？人与人之间组成的政治共同体，应该在人格、尊严和权利上是民主的、自由的和平等的。对一个基督徒来说，这是一个无法否认的起点。但是，终点是什么呢？对我来说，终点不再是政治了。对一个有信仰的中国人来说，他不同意共产党的专制，但他对生命本身的盼望，不再和共产党有关系了。哪怕是自由和民主，也不能给一个

人幸福感，不能把你从你的罪中拯救出来，甚至不能让你更有耐心的去爱你的妻子。在我看来，中国人应当有一个自由民主的体制，中国人在政治的罪恶中挣扎了一百年，挣扎了五千年。作为一个基督徒，我不能容忍一个不公义的、不自由的社会在我眼前，而我却袖手旁观。不能容忍上帝的恩典和律法在这个世代被人类公开的羞辱。信主后，我对自己这一生要做什么，比以前更加清楚和坚定。我也观察到当代一些知识分子接纳基督教后，有了这样的勇气和使命感，他们大多数人并未成为牧师，但都在自己所领受的呼召中，决定把一生的事奉献给上帝，而不是献给自己的理想，哪怕是自由民主的理想。而且最重要的，如果我们有勇气，我们不能再因为这种勇气而骄傲，而是应该因此而卑谦，看自己不过于所当看的。

教友礼拜聚会通常五六小时

问：目前基督教在中国的发展非常强势，是这样的吗？

王怡：不错，趋势很明显。在八九年之前基督教的复兴主要在乡村教会，城市和知识分子中的教会很少。城市中有两类，一是海外教会差派的，集中在城市比较多，韩国和海外华人的传道人很多，台湾教会也在做大陆福音传道工作。第二类是中国乡村教会中比较成熟的，在九十年代中期开始向城市传福音增多了，最重要的就是温州教会，也有河南教会。最近几年城市知识分子团契，包括学生团契也出现明显上升趋势。去年我到成都另一个学生团契中去，意外发现我有三个学生在那个团契中，这件小事可以看到福音传播在城市和大学生中面还是很广泛的。现在大学生中，共产党的党员越来越多。但是感谢上帝，学生中的基督徒也越来越多，即使是学生党员，也有成为基督徒后悄悄退党的。这些重新找到了信仰而退党的年轻人，就是中国未来的希望。

问：基督教的复兴是否与中国当前价值虚空有关？

王怡：那当然了。八九以后中国社会一直在讨论价值的虚无，信仰的真空问题，其实几千年来，我们的内心不是一直都处于饥渴状态吗。上帝在我们心里最深处留了一个空位，这个位置除了上帝自己，你拿任何其他东西去填，一辈子都填不满。一辈子都是空的。但是今天的中国的确空得可怕，共产党把中国人内心一切的美好价值几乎都拆毁了，我常常相信，上帝要让中国人得到的恩惠越多，共产党就拆毁得越多。哪个地方拆得最干净，那个地方福音就最兴旺。共产党是几千年来撒旦最卖力的仆人。这个世界除了中国，还有哪里把世俗的价值、普遍的启示拆得更干净呢？所以海外很多人回到大陆乡村教会都非常惊讶，发现大陆信徒的饥渴慕义的状态，与海外教会真是不一样。我在海外也常参加礼拜天的聚会，通常是一个半小时。但在大陆，包括以前在我家的聚会，经常能到五六个小时。我在华南教会，看到弟兄姊妹们五点钟起床，读经、祷告直到八点钟，天天如此。如四川遂宁的天主教传统很深，我到遂宁步云乡调查中国第一个乡长直选，意外发现十个村就有十三个寺庙和一座教堂。佛教近年来在城市乡村的发展，包括在共产党干部中都很鼎盛。很多人讨论法轮功时也提到中国大陆的信仰真空问题。宗教的复兴在中国的确非常强势。但是价值虚无带来的，一面是信仰的复兴，一

面也是偶像崇拜的温床。即使是在基督教家庭教会中，也存在各种异端和极端的信仰派别。在缺乏宗教自由的非法状态下，教会很难有健康的发展。

（采访记录经访谈人修订）

我的跌倒、割礼和神的启示

上个月我从梯子上摔下来，养了近一个月的伤。当时我躺在地上，血流不止。一时间突破心理的骄傲，第一次开始不住的祷告和唱赞美诗。我反复说，没有神的允许，连一片树叶也不会落下。没有神的允许，我也不会跌倒。这跌倒其实是一个启示，是伏罪的开始。后来团契中讨论创世纪割礼一章时，林鹿的说法是撒旦的攻击，因为撒旦不愿意看到我一步步归向主。而林和生先生则说，这是属灵意义上的割礼。现在回顾，那是一次奇妙的体会。尽管是身体的跌倒，但我宁愿看作是一项恩典。为我敞开了信仰的门。

亚伯拉罕的故事是很有意味的。人以为自己能的时候，不会当真归向无限之物。人以为自己不能，神的大能才会运行。亚伯兰和他的妻子还能生育的时候，神没有实现他的应许，给他一个儿子。因为那时就算实现了，人也会说那是我自己性功能强大。和神没有关系。神不慌不忙，等到亚伯兰的身体衰败，99岁如同将死，他的妻子早已绝经。这一位神才为他更名为亚伯拉罕，定下割礼的约。拣选他为神的救赎计划的开始。让他知道他生艾萨克，不是凭自己生的，不是从血气生的。他生艾萨克是从灵生的，是神的救恩的开始。亚当的罪要从他结束，万国和第二位亚当耶稣基督要从他而出。

身体的跌倒，确是我的一次割礼。割去血气和骄傲。我们说我们怎么才能相信神呢。我们怎么可能接近那唯一的真理呢。我们靠自己的时候，靠血气和自以为是的理性，的确是不能的。这次跌倒之前，我就一直挣扎在这种不能里。不靠自己，事情反而成了。就像基督在十字架上咽气之前，最后一句话说“父啊，成了”。

成与不成，不在我们自己。在于神的俯就。人与神的距离，不可能因我们的仰望而消除，只可能因为神的迁就。这种迁就是神对罪人的爱。

神毁灭所多玛仅是一个象征。神本可以轻易毁灭整个亚当的谱系，在大地上创造第二个亚当。就像我们轻易删去我们写下的句子和故事。但神却选择了一种难路。就是重新呼召亚伯兰，开始神对罪人的拯救。换句话说，就是开始为罪人受难。神要献上自己的独子，让新的亚当从罪人的族系中出来。而不是涂抹一切，在白纸上好画最美最好的画。

亚伯拉罕故事的实质，就是神不愿意放弃我们。从一开始，神的计划就是放弃自己，不放弃我们。涂抹罪，不涂抹罪人。罪人的肉体在荣耀的神眼里，竟还有被保守的价值。这就是割礼的意义，象征性的割去肉体，赐下顺服的心。有两层的意味。两层都是神的爱和用心。一是今后从灵而生，不再从血气生。二是罪人的肉体被允许继续存在。

2005年7月1日

我生命中的五个一工程

这段视频是王怡在加州“彼岸：一代人的见证”特会上的十分钟见证，每句都敲打在我心上，为了让更多的人感受这些话语的力量，我一个字一个字的把它们敲打了出来（网友陈虎）。

各位牧长，弟兄姊妹平安：

谢谢主，带我这个不配的罪人，也是你们当中最小的弟兄，到这里来为他做见证。在我信主的历程里面，有三句神的话语，给我很大的力量，我为神让我悔改信主，包括寻求他的呼召而感谢他。

第一句话是在2005年的时候，在我家开始一个聚会，参加聚会一两个月之后，我还是没有信，我没有一个人开口祷告过，也没有一个人唱过赞美诗。但是有一天，我在家里的书架，因为我家里的书柜一直到房顶，我站在高梯子上，去拿最上面一层书的时候，然后从上面摔下来。我躺在地上，血流不止，我就一个人开始祷告，我就想到那一句经文：“一只麻雀，若没有神的许可，一只都不会掉下来”。

（众笑）我就在想，我一两百斤啊，好几百只麻雀啊，所以如果一只麻雀掉下来，都有神的主权的掌管，那我掉下来到底是什么意思？（众笑）这是我悔改信主的一个开始。那是我第一次开口祷告，第一次独自唱赞美诗。

我是一个很骄傲的知识分子。之前，我作为学者，关注中国的宪政转型，我写大量这样的文章，或者作为一个公共知识分子，来参与一系列的维权的事务，所以那个时候，“公义”这个词会让你特别骄傲，因为你觉得你好像是行公义的人。但是曾经有一次，我遇到了一件至今让我感到羞辱的事情，有一次我在四川省高级人民法院门口，有一个上访者拿一个材料给我，我去拿完材料就准备走了，可是她一招呼，就上来了一大群人。她说：“这个人可以帮你们。”所以，那一大群人就围到我身边来，我一下子吓坏了。我说我帮不了，你们找别人。我基本上是落荒而逃的。那一个场景让我特别的羞愧。

我整个信主的历程，是对知识分子这个身份的很深的悔改。尤其是当这个悔改达到最高峰的时候，就是读到《诗篇》第五篇的这一句经文：“你们的喉咙是敞

开的坟墓。”这句话让我在那里停了很久，因为有一次我打开电脑，发现，自己写的字已经超过了 200 万，我当时就想，神啊，如果我这辈子卖了两百万斤猪肉，我的罪没有这么大。（众笑）但是如果是写两百万字的话，它是要影响人的灵魂的。一个不知道真理的人在那里唧唧呱呱，我想我要死两百万次的。那句经文让我对知识分子的这个身份产生最后的完全的破碎，我是靠说话和写字吃饭的，我发现，知识分子给我所带来的，只是一个罪人当中的罪魁。我的最深的悔改，是对我作为知识分子所做的所有事情，包括以前别人赞扬我所作的那些事情，开始悔改，原因就是这一句：“你的喉咙是敞开的坟墓。”它使神完完全全得着我了。

在信主之后，从那一次掉下来开始，我看见是上帝的主权掌管着我，所以基督教信仰对我来讲，是一个很完整的世界观，在基督里，我要怎么去生活。所以后来我慢慢在教会参与服侍，我也知道中国政府有“五个一工程”，每年有一本好书，一部电影，后来我就想，我人生中的“五个一”是什么呢？

我想我的五个一就是：一位上帝，一位妻子，一间教会——就是我委身的教会，一座城市——就是我要服侍、我要委身的城市，然后就是一份呼召。我信主之后一直就在寻求上帝对我的呼召。我到底要做什么？但是之前呢，我一直还是觉得神对我的带领是要继续做知识分子，我要在公共领域用写作，不论我作为教师，作为学者，还是作为作家，去表达基督信仰，这些都是我驾轻就熟的事情，神之前也就是这样为我预备的。

所以我原以为神并不希望我在教会里面做全职的服侍，我只是在那里带职，写作对我来说才是最重要的。但是这个想法后来慢慢破碎了。去年底以来，我在寻求神对我的呼召。我问自己，到底有没有把传道当成天上地下最荣耀的一个职份？就是连天使都会羡慕的职份？然后在这样一个认知之下，我才发觉，神原来让我做的都是不太重要的事情，而不是更重要的事情。（鼓掌）

在这样一个寻求的过程当中，特别要提及的是今年 512 的地震，教会在 5 月 2 号，我们刚受到宗教局的一个冲击。我们拿到他们书面的行政决定的时候，决定提起行政复议，和行政诉讼，因为……教会一般很难拿到书面的东西，我们要用合法的方式跟政府温和谦卑的表明：我们的聚会不是一个非法的聚会。5 月 11 日是主日，我们决定开始一个 20 天的禁食祷告。正准备的时候，第二天汶川大地震就发生了。我们就改为为地震祷告了。在那天下午，因为我家的层高是 17 层，那个下午，我的房子真的象船一样在摇。我就走进房间，我的一岁多的孩子躺在床上，我就按着我的孩子祷告，我说：父神啊，如果今天你要带我们去见你，是好得无比的，但是求你怜悯这座城市，当时我并不知道什么地方地震了。那是我这

一生最接近死亡的时候，但是我从来没有那样的平安。所以我很感谢神。

基督徒的谦卑，是因为他们面对上帝，有末日观和末世感。没有末世感的基督徒是不健康的基督徒。感谢神藉着那一次地震给了我强烈的末世感。我之前说神对我的呼召不清楚，其实不是不清楚，是我自己有障碍。我对经济的压力，对前面的道路，我对作为公共知识分子，作为作家和教师，我有知名度，我一切驾轻就熟，我也可以在这些领域为主做工，其实是因为我心里有不安全感。因为我对未来没有确据。所以我才能很轻易地说服自己。但是地震来临的时候，我就很感恩，当你发现你的房子在你面前摇动的时候，你就说，“不动产”是一个多么荒谬的词语。因为大地摇动的时候，30万的房子就只值3万了，你的衣服本来是200块，摇一摇就根本不值钱了。所以那一刻，真正的末世感进入了你的内心，让你看见你在这个地上真的是寄居的。

所以，我从楼上下来之后，看见所有的人都到了大街上，我就发现整个城市就是一座难民营，整个城市所有的人都在恐惧当中，所以我下楼之后，想起的第一句话就是：主啊，我们要怎么交帐？你在四川的儿女，你在成都的教会，要怎么交帐？当时电话打不出去，但可以发短信。我就发短信给所有人。因为宗教局来过我们教会好几次，所以我手机里有好几个宗教局干部的电话，我也给他们发短信，安慰祝福他们。我并不是趁这个机会给他们做福音统战的工作（笑），那是因为我在那个时候所有的人都在恐惧之中，我要去安慰他们，是因为我是上帝的儿女，我有这个职份。我要去安慰他们，因为这是天父的世界。

基督徒就是这个职份，我们就是治理这地的。我们不是有实际的权柄，但我们是用神的话语来治理这地。所以我当然应该去安慰他们。所以，地震之后，就是神一步一步地带领我。所以，几个月前，这个呼召在心里面越来越清晰之后，神又给了我第三句话，提摩太后书二章第四节说，你们在军中当兵的，不要被世务缠身，好叫召你当兵的喜悦。我省察自己的情形时，看到自己虽然在军中当兵，但还是偷偷跑出去做点小生意。所以我感谢主，我在过来参加大会的前几周，已向工作的大学提交了辞职报告（鼓掌）。求神带领我走全时间侍奉的道路。

我是一个知识分子，我看到了中国教会要进入新的时代，神正在中国社会的各个阶层里面得着他的儿女，现在福音在中国的发展有史无前例的美好前景——神让我看到基督信仰可能会成为未来中国文化的主流（热烈鼓掌）。我以前是关注中国社会的民主转型的，转型当然很好，而且一定会转过来的。但是我更觉得，中国有没有一个腐败的政府并不重要，中国有没有贪婪的公司也不重要，中国的未来，在于中国有没有健康的教会（热烈鼓掌）。

我以前也想做一个基督徒学者、基督徒作家，这些都需要，中国需要好的基督徒商人，基督徒作家，基督徒职员，但是今天中国最缺少的，是为主摆上的，为教会摆上的，中国最缺的是传道人（大声阿门）。所以，我渴望看见在未来中国这一代人的转型当中，在这个有十字架的变革当中，从教会的讲坛所发出来的声音，成为这个时代的最强音（大声阿门）。这是神给我的呼召和看见，带我走前面的道路，我也为此而特别的感恩。

我也特别感谢在我信仰的道路当中给过我帮助的弟兄姐妹。（略）

最后，容我把最后的感恩给我的妻子。我相信，每一位蒙神呼召、做他仆人的弟兄，他的背后都有一位神所赐他的这世上最美的姊妹（大声阿门）。在 06 年，我作为一位公共知识分子和一位基督徒作家，在美国白宫和美国总统布什见面的时候，他跟我讲过一句话，“我更加尊敬的是你们的妻子”。我更感谢我的妻子，我刚学到了一个词，叫 high school sweetheart。而我和她从幼儿园开始就是同学。（大笑）。我为她特别感谢神！谢谢你们。

第十一辑 《罗马书》 13 章与政教分立

王怡 成都秋雨之福归正教会

凯撒的物当归给凯撒，上帝的物当归给上帝。
——《马太福音》第 22 章 21 节

国会不得制定关于下列事项的法律：确立国教或禁止宗教活动自由；
——《美国宪法修正案第一条》

一、政教分立与政教分离

世俗权威与精神权威在政治上的分立，这一观念几乎仅仅源自基督教传统。

在耶稣被质问犹太人是否应当向罗马政府纳税时，基督说了这句著名的话，“凯撒的物当归给凯撒，上帝的物当归给上帝”。这是基督教政教分立思想的源头，在奥古斯丁的《上帝之城》中，及改教时期路德的“两国论”²⁷中，逐渐清晰了相关《圣经》教导及历史性的应用。并在加尔文和改革宗神学中，在圣约历史与基督国度的世界观下，高屋建瓴地奠定了“政教分立”的神学依据。之后随着清教徒运动，在英、美等国逐步形成了消极的和世俗的政教分立的国家理论²⁸。

有学者评论道，“在中世纪有两个特独的政治原则的遗产，第一是政教分立，第二是政府权力的神圣性”²⁹。这句经文的前半段，承认了“凯撒”所指代的世俗权力的正当性。初代教父们据此认为王权是神圣的，因为它来自于上帝的托付和设立。对这一世俗权柄之神圣源泉的强调，影响了中世纪神权政治的扩展及偏差。而上帝藉着使徒保罗在《罗马书》13章1-7节的启示，是对基督这句教训最好的注释。在理解《圣经》对属灵、属世两个国度、两种权柄之关系上，在整本《圣经》中具有提纲挈领的地位。其中要求信徒顺服世俗君主之权力的段落，在教会和世俗政府的历史上，也常被扭曲和误解。有学者评论说，“对各国政府而言，这大概是《圣经》中最中听的经文之一”³⁰。

在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于神的，凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞，因为他是神的用人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕，因为他不是空空地佩剑。他是神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮也为这个缘故，因他们是神的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他；当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。——《新约·罗马书》第13章1-7节

主耶稣所言“上帝的物当归给上帝”，导向了在近代被称为“政教分立”的国家观，其中包含了精神权力高于世俗权力、属灵国度高于世俗国度的宇宙场域。而《罗马书》的上述经文，则为世俗权柄设立了“应当如此”的公义准则，可以视为托付、代理及审问之条件。

统治权是神圣的，因为“地，和其中所充满的；世界，和住在其间的，都属耶和華”³¹。换言之，承认统治权的神圣性，其实质是承认上帝主权的圆满和普遍。即上帝之荣耀，投射和覆盖了包括世俗权柄在内的宇宙场域。就像一滴水彰显太阳的光芒，当任何一个人，有权吩咐、命令、请求另一个人作某事或不作某事时，我们从中看到的都是上帝对世界事务的精确干预，即上帝藉着万事对这个世界的“吩咐”。我们若听从另一个人（君王、官员、父母、牧师、上司、兄长

²⁷ 对改教运动之圣约和国度观念的描述，可参见笔者《圣约和国度下的自由》，道格拉斯·F·凯利《自由的崛起：16-18世纪加尔文主义和五个政府的形成》译后记，王怡、李玉臻译，江西人民出版社2008年7月。

²⁸ 参见前注《自由的崛起：16-18世纪加尔文主义和五个政府的形成》。另可参考约翰·维特《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教与人权》，中国法制出版社2011年。

²⁹ 丛日云《在上帝与凯撒之间：基督教二元政治观与近代自由主义》，P131，三联书店2003年。

³⁰ 卡尔·巴特《罗马书释义》，中译本导言，张贤勇，华东师范大学出版社2005年。

³¹ 《旧约·诗篇》第24篇第1节，和合本。

等)而来的吩咐、命令和请求,我们听从的都是那位发号施令的上帝。在救赎的历史中,具体来说,就是听从那位从死里复活、坐在超越时间、空间之荣耀宝座上的大君王³²。

《罗马书》13章所承认的统治权之神圣性,并不在上帝创造、护理和审问的权柄之外。这意味着,其一,一旦承认统治权的神圣性,也就承认了统治权在本质上是被约束的。其二,一旦承认统治权的神圣性,就等于承认上帝是合法性的源头,而强权不是合法性的源头³³。这是对任何意义的“枪杆子底下出政权”或“这个世界要靠实力说话”的国家观的彻底否定。换言之,这不是对专制的合法性论证,恰恰是对宪政的合法性论证。

一旦承认了统治权在本质上的被约束,就意味着统治权同时也是世俗的。世俗权柄的神圣是一种渊源上的神圣,一种从代理人指向被代理人的神圣。或一种因顺从而来的神圣。因为“神圣”的意思,就是“归耶和華為圣”³⁴,万物归耶和華為圣,万物就是神圣的。对上帝的子民而言,则是因着信心而“成为圣洁”³⁵(在这里指分别为圣,相当于称义)。就如摩西所举起的牧羊人的“杖”的神圣性质。最后,当这根杖被放入约柜,这种被赋予的神圣性亦被封存,成为预表性的、约的纪念。换言之,统治权的神圣,是一种因被上帝使用而带来的顺从的或消极的意义上的神圣,而不是自身属性上的、实际权力之范围和行动之自由的神圣。

承认统治权的神圣性,反倒带来对统治权的限制的开始,意味着死而复活的基督在国家事务上收复了失地。由此,《罗马书》第13章在承认世俗权柄之“神圣性”的同时,也剥夺了世俗权柄自身的、任何意义上的“神性”。在国家观上,保罗的神学与旧约众先知的的神学是一致的,即《圣经》从来没有将普世的政权视为上帝国之外的另一个领地,或将君王的权柄视为与救恩无关的、另一种自足的权柄。故此,在受到基督教影响的欧洲,教会在历史上有效地阻挡了君主(或政府)在政治哲学上登上更高的位置,即对国家主义的偶像膜拜³⁶。

但从法国大革命以降,随着教会在欧洲的衰落,全权主义的、古罗马式的国家主义观念,开始脱离《罗马书》13章的托付和限制而兴起。用哲学家康德的话说,在一种整全性的国家主义观念中,必有一个最高的位置。任何政体都必须解决“最高权威的个人归属问题”。他称为“Herr”,泛指上帝、天子或皇帝。近代思想史和国家史的一个明显脉络是,在改革宗神学影响下的世俗政权中,从未形成过整全性的国家主义观念及其政治实践。而在天主教、东主教和路德宗影响下的世俗政权中,却不断涌现出全权主义的国家主义蓝图及其政治实践。或者说,在改革宗神学影响下的国家,最终形成了“政教分立”的国家模式,并将“宗教自由”视为宪法意义上的第一自由。而在改革宗神学未占主流地位的国家,却未

³² 《新约·启示录》第5章13节,“我又听见在天上、地上、地底下、沧海里,和天地间一切所有被造之物,都说:“但愿颂赞、尊贵、荣耀、权势,都归给坐宝座的和羔羊,直到永永远远”。和合本。

³³ 刘同苏《罗马书13章1-7节释义:圣经中反合性的宪政理论》, <http://www.liutongsu.net/?p=85>。刘牧师认为这段经文表明“是法统而不是强力构成了政治权力的权威性。人民对政治权力的服从,不是因为政治权力握有强力,而是因为政治权力的法统渊源(神所授予)”。

³⁴ 见《旧约·出埃及记》第28章36节,第32章29节;《旧约利未记》第27章21节,和合本。

³⁵ 《新约·帖撒罗尼迦后书》第2章13节,“主所爱的弟兄们哪,我们本该常为你们感谢神;因为他从起初拣选了你们,叫你们因信真道,又被圣灵感动,成为圣洁,能以得救”,和合本。

³⁶ 《旧约·以赛亚书》第14章14节,“我要升到高云之上,我要与至上者同等”。和合本。

形成、迄今也未完全接受“政教分立”的国家观，也未将“宗教自由”上升为一个关乎国家之蓝图的根本性原则。

因为加尔文主义对荣耀上帝之圆满主权的崇拜，破碎了任何一种整全性的国家观念，否定了世俗政体及其政治哲学中的、任何意义上的“天子”。英国和美国的立宪史表明，只有在这种破碎中才会产生出近代立宪的概念。

因此，笔者将美国宪法第一修正案之“separation of church and state”这一受到加尔文主义影响的宪政理念，译为“政教分立”。而将以法国为代表的、以无神论的或反宗教为倾向的、力图将信仰逐出狭义之政治乃至广义之公共领域的国家主义观念，称为“政教分离”³⁷。

二、两个国度和良心自由

加尔文在对《罗马书》13章的注释中说，“我们顺服不是因为他们有权柄可以刑罚我们，我们顺服是因为神的话与良心而来的自愿的顺服”。他强调说，保罗在“这里的论点完全是关于民治政府的，因此若有人利用人的良心或本节经文来建立他们独裁的统治，是没有根据的”³⁸。

加尔文的这一国家-教会观，得到之后的圣约神学家们的认同和发展。并在参加了威斯敏斯特会议的神学家、苏格兰的卢瑟福（1600-1661）那里，获得了实践的应用。卢瑟福在他的名著《法律为王》³⁹中，引用《罗马书》第13章1-7节，认为统治者的权柄来自上帝的托付和设立，但这一设立乃是通过人民之同意予以印证；同时，统治者亦有责任按着上帝的诫命和要求行事。如同加尔文一样，卢瑟福引用了许多旧约经文来证明这一国家-教会关系的模式⁴⁰。他的这本书，成为对加尔文主义“政教分立”观的经典阐释，对清教徒革命影响巨大。

20世纪初叶，卡尔·巴特对《罗马书》13章的注释曾引起极大争议。鉴于几个原因，笔者将他的注释引用对这个议题的讨论。其一，巴特继承了德国的改革宗神学，因此就教会传统而言，他站在欧陆与英美之间。其二，巴特在纳粹兴起的关口，出于近代国家主义灾难的最高峰，因此就历史而言，他站在路德的国家论与希特勒的国家论之间⁴¹。其三，巴特反对19世纪后期以来的自由派神学，但他仍深受德语思想资源的影响，未曾向着宗教改革“惟独圣经”的立场完全归正，因此就神学传统而言，他站在自由派神学和改革宗神学之间。但他的神学观念对20世纪的欧洲教会和国家都具有极大影响。就历史的观察而言，具有特别

³⁷ 笔者曾于2006年10-11月应法国外交部邀请，赴法考察法国之政教关系，对这一欧陆式的“政教分离”观的思考，见笔者未刊文稿。亦可参见笔者对法国“头巾法案”的评论，《阿尔玛的头巾和莉莲的国旗》，载《中国新闻周刊》2004年10月1日，<http://news.sina.com.cn/w/2004-10-01/15024477823.shtml>。

³⁸ 马丁·路德、约翰·加尔文《论政府》，吴玲玲编译，贵州人民出版社“公法译丛”2004年5月，P131。

³⁹ 《基督教历代名著集成》，第二卷《不列颠宗教改革思潮》，第六部《反抗的原则》，此书将卢瑟福的书名译为《法律至上论》，笔者在《自由的崛起》一书中将之译为《法律为王》。

⁴⁰ 如《撒母耳记上》12章1节，《撒母耳记下》第16章18节，《士师记》第8章22节，9章6节，《列王记下》第14章21节，《历代记下》第23章3节等。

⁴¹ 路德的“两国论”因为缺乏圣约神学的整全框架，加之众多历史性的因素，形成了路德宗教会对国家的顺从和依附的传统，因此直到二战之前的德国，并没有确立完整的“政教分立”的原则。有学者指出，路德的国家-教会观，至少为现代国家主义在德国的兴起，留下了世界观的余地。

的意义。

巴特将现存的人类秩序，包括国家、教会、社会、家庭的总体设为：

(a. b. c. d)。

而将上帝的主权秩序对这一总体的扬弃（不效法这世界）设为括号前的负号：

- (+a+b+c+d)。

他认为，人间的革命或反抗再彻底，也不能视为括号前对人间秩序之总体的全面扬弃，也就是不能被视为那个“神性的负号”。最大的成功，可能只是扬弃了括号内的现存秩序，也就是把现存秩序的正号变成了负号，于是他得出下列公式：

- (-a-b-c-d)。

显然，括号前那个神性的负号，就是基督的十字架的象征，会辩证的、出乎意料地，将人们擅自以革命方式改革的负号重新翻转为正号。这意味着任何革命都只是一种不考虑神-人关系的、建造巴别塔的面子工程。换言之，革国家的命，在本质上依然是国家主义的。如席勒的诗句，“他信心十足的将手伸向苍穹去取下他永恒的权利——这权利本来宛如星辰，不可转让，坚不可摧的挂在天上”。巴特说，君王的权柄是有界限的，“但他们信心十足伸向天际的手却不为自己设立界限”。如果将神与人的关系考虑进来，巴特认为，旧事物必定会在革命的算法之后卷土重来，而且往往有过之而无不及。

巴特的这一公式，可谓对 20 世纪人类历史的精当而概况的描述。无论是暴力革命还是文化革命，乃至女权主义、同性恋权利运动的结果，都是“反叛者通过反叛站在了现存事物的一边”。因此，巴特认为，政教分立对教会而言，意味着一种消极的和防守型的政治哲学⁴²。“意味着不发怒，不推翻”，而将美善的希望放在传扬和顺服基督的爱上，放在更高的权柄和国度上，而不是放在政治国家的场景之内。这看似一种后撤和放弃，其实是对政治国家之“神性”的最大程度的否定。在某种意义上，这也是一种令任何国家主义者勃然大怒的、真正的“激进”立场。但唯有当教会坚守了这种立场时，教会对社会挑战、影响和祝福，才是福音的，而不是革命的；是十字架的，而不是奋锐党人的。

当信徒对基督的忠诚和对君王（国家）的忠诚发生冲突时，就像古希腊的安提戈涅一样，需要基督徒的良心作出抉择。这也是为什么清教徒运动在《罗马书》第 13 章之上，发展出对“良心自由”的强调⁴³。如果夸大了对在上掌权者的服从，就会取消信徒“心中的天国”⁴⁴对世俗权力的、来自上帝主权和诫命的审视。换言之，仅仅“因为刑罚”，而不是“因为良心”的服从，将夺走基督徒对独一上帝的崇拜，而将这种崇拜归给人间的掌权者。这也是中国家庭教会为什么在历史处境中反对和远离“三自”路线的主要原因⁴⁵。

因此，教父奥古斯丁承认，“当一个统治者下令行上帝禁止之事时，一个基督徒有义务采取消极不服从的态度⁴⁶”。他藉着对罗马帝国之覆没的解释，完善了

⁴² 卡尔·巴特《罗马书释义》，中译本，P432—434。

⁴³ 参见罗宾逊·亨利 (Henry Robinson, 1605—1664) 的《良心自由论》(Liberty of Conscience)，《基督教历代名著集成》，第二卷《不列颠宗教改革思潮》。

⁴⁴ 《新约·路加福音》第 17 章 21 节，“人也不得说：‘看哪！在这里；’‘看哪！在那里；’因为神的国就在你们心里（‘心里’或作‘中间’）”，和合本。

⁴⁵ 王怡、金天明等《我们的家庭教会立场》，秋雨之福教会印制，2010 年。

⁴⁶ 弗里德里希《超验正义：宪政的宗教之维》，P19，三联书店 1997 年。

教会对《罗马书》第13章的认识，凸显了上帝之城与世界之城在末世中的对立和重叠。1075年，教皇格里高利七世发布27条《教皇敕令》，宣示教皇有废黜主教和国王、任命圣职和制定法律等权利，并随之废黜了罗马帝国皇帝亨利四世。法学家伯尔曼将围绕这一敕令的冲突称为“教皇革命”，视之为西方法律传统形成的六次革命之首⁴⁷。因为这一“革命”导致了宗教管辖权和世俗管辖权的分立，使基督教的“政教分立”模式成为欧洲的制度遗产。从此，某种程度的、这种或那种的“政教分立”观成为欧美国家观念的主要渊源，也成为近代立宪政体兴起的一个历史地基。

在中世纪，托马斯·阿奎那亦是这一思想最重要的辩护者。他对《罗马书》第13章的注释，更看重《圣经》对世俗权柄所提出的公义准则，进一步将消极的不服从立场推至对暴政的抗拒。他说，“一位国王如果不忠于其职守，他便放弃了要求服从的权力。废黜他便不是叛乱，因为他本人才是叛乱分子，人民有权予以镇压”⁴⁸。到1302年，教皇在《一圣通谕》中再次确立了属灵权柄高于世俗权柄的主张⁴⁹，标志着二元论的国家模式的获胜。

这种“两国论”的、政教分立的原则，是防止极权主义和国家主义偶像的解毒剂。它将人类对整个宇宙和历史的理解，搭建在同一位创造之神和救赎之神对时间和空间的全权掌管之上。但是，阿奎那以降的思路，也包含着中世纪教会积极改造、乃至控制世俗政治的政教合一的趋势，将教会属灵权柄在性质上对国家的审视和涵盖，落实为历史实践中对国家权柄的介入和干预。二千年的教会史显明，基督教一旦偏离了对上帝主权式的恩典的信仰和崇拜，就会对《罗马书》13章的解释失去平衡，背弃“政教分立”的原则。对属灵权柄的高举，也可能成为与极权主义最彻底的混同。在改教时期，马丁·路德反对罗马教皇对属灵权威的扩大和把持。他限制了阿奎那的思路，重新回到奥古斯丁对《罗马书》13章关于顺服及其限度的基本立场。在《关于世俗权力：对它的顺服应到什么程度》一文中，路德重申了“政教分立”的立场：

亚当的后裔被分为两部分，就如上文所讨论过的。一是在基督治理下的神的国度，一是在政府治理下的地上的国度，两者都有自己的法律。若没有法律，没有一个政权可以存活。政府的法律无非是涉及人的身体、物品和地上外表的事。至于灵魂，上帝不能也不允许任何人去治理，除了他自己以外。所以当政府把治理灵魂揽为己任时，它就越权，侵犯了神的治理⁵⁰。

这一基本立场，就是福音（或人类的永恒福祉）与国家无关。教会传扬福音的使命，来自基督天上地上至高的权柄。第一，这一权柄不能被理解为置于国家的治理之下，否则就应如使徒彼得所说，“**顺从神，不顺从人，是应当的**”⁵¹。路德强调说“如果世上有权的人吩咐我们做什么，我们就应该做什么的话，就没有必要这样说了”。这也是《使徒行传》在其开放性的结尾所强调的，三十年的初代教会史的实践证明，“放胆传讲神国的道，将主耶稣基督的事教导人，并

⁴⁷ 哈罗德·J·伯尔曼《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社1993年版，P114—116。

⁴⁸ 阿克顿《自由与权力》，商务印书馆2001年，P61，侯健、范亚峰译，冯克利校。

⁴⁹ 马斯泰罗内《欧洲政治思想史》，P45，社科文献出版社1998年。

⁵⁰ 马丁路德、加尔文《论政府》，中译本，P22。

⁵¹ 《新约·使徒行传》第5章29节，和合本。

没有人禁止”⁵²。第二，教会的福音使命和文化使命都不需要、也不应该主动借助国家的强制力（这并不否定上帝有主权和自由随己意使用国家作为扩展福音和国度的工具⁵³）。一方面如奥古斯丁所说，“信是白白的，没有人可以被强迫违反自己的意志去相信什么，也不应该被强迫”⁵⁴。另一方面，“使用武力永远也不能禁止异端，异端是属灵的事，它不能被铁器击垮，不能被火焚烧，也不能被水淹没。惟靠神的话可以征服⁵⁵”。在为信仰争辩和传扬人类的永恒福祉上，使用任何行政的强制都是对“耶稣基督并他钉十字架⁵⁶”的否定。如果强制力是被托付给教会的，又何必等到今日，何必轮到我们来逞血气。《罗马书》第13章对统治权的描述，是对人类思想史上各种国家理论的、最不留情面的否认。从未有过某种价值的正当性，如《圣经》的启示如此强大和自足，却又完全自外于国家，并把国家拆迁安置在一个整全的宇宙场景中。在路德和加尔文那里，国家仅仅被视为一种寻求基本和平的政治合作方式。在基督徒中，原本不需要法律和政府。只是这世界是基督徒和非基督徒共存的世界，世上有一人不是基督徒，人类就被授权活在“政教分立”的模式下，需要顺服世间的法律，不能依福音进行肉身的统治，而把肉身的审判留给对基督再来的、永世的盼望。否则，“就像把狼、狮子、鸽子和羊放牧在一个圈栏里”⁵⁷。

在《劝基督徒毋从事叛乱书》⁵⁸中，路德指称教皇制度是邪恶的、魔鬼撒旦的代理人。但他同样反对再洗礼派的“政教分离”的国家观，及针对国家的叛乱。他认为这些叛乱同样是“出于魔鬼的建议”，是把石头变成面包的诱惑。路德引用“伸冤在我，我必报应⁵⁹”的经文，为“任何人不得做自己的法官”这一法治原则提供了神学上的解释。他认为“叛乱无非就是给自己做审判官，作伸冤的”⁶⁰。如果依循人间的法治，人与人可以互做法官，人间的审判权是在程序正义之下的“换手抠背”。但是，一旦否定了法治，即否定了上帝对国家的授权，就等于拒绝任何人来作自己一案的法官。因此革命的实质就是自我伸冤，废除一切来自他人的吩咐、命名和请求。因为革命不相信在这些“他人的吩咐、命名和请求”之上，上帝仍有主权、荣耀和恩典。换言之，革命的实质就是公然宣布上帝国的沦陷，公然声称基督在十字架上的失败，或矢口否认五旬节圣灵降临、建立了教会。

因此，在路德看来，革命革掉的不是他人的命，革掉的是上帝“伸冤在我”的至高的和最后的主权。换言之，任何叛乱都是对上帝的叛乱。面对不公义的现实，路德认为教会只有三件事可以做，应当做。一是承认并除去自己的罪，否则“你们向天上所投的石头，要落在自己头上”。二是卑谦的祷告，“为那城求平安⁶¹”。三是宣讲和写作，“以你们的口为基督的口”，使谎言被揭露，使真理被传扬，

⁵² 《新约·使徒行传》第28章31节，和合本。

⁵³ 如旧约时代，耶和華对古列王、亚哈随鲁王等外邦君王及对波斯、巴比伦等外邦国家的主权性的使用。《旧约·箴言书》第21章1节，“王的心在耶和華手中，好象陇沟的水，随意流转”。《新约·罗马书》第8章28节，“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处”。和合本。

⁵⁴ 马丁路德、加尔文《论政府》，中译本，P25。

⁵⁵ 马丁路德、加尔文《论政府》，中译本，P30。

⁵⁶ 《新约·哥林多前书》第2章2节，和合本。

⁵⁷ 马丁路德、加尔文《论政府》，中译本，P10。

⁵⁸ 马丁路德、加尔文《论政府》，中译本，P54。

⁵⁹ 《旧约·申命记》32:35，《罗马书》12:9，和合本。

⁶⁰ 马丁路德、加尔文《论政府》，中译本P58。

⁶¹ 《旧约·耶利米书》第29章29节，和合本。

使教皇制度“在全世界面前蒙羞”。路德相信，一切灵魂的罪都“非因人手而灭亡”，而是如保罗所说，“他要被基督的口灭绝”⁶²。

路德坚信神的话语的力量是一种信实的力量，因为“诸世界是籍着神话造成的”⁶³，因此他将对人的传讲和对神的祷告，视为基督徒承受苦难、改变社会的最重要的、甚至也是唯一的方式⁶⁴。这和英国古典立宪主义一直将“宗教自由和言论自由”视为经典的自由概念是一致的。暴力是世上最简单有效的威权，也是肉眼可见的、对人与人的一切关系的最大诱惑。没有一种与暴力彻底相反的好消息，很难想象这种对强权的驯服在人类历史上的展开⁶⁵。

但对加尔文、尤其是对后来的约翰·诺克斯等改革宗神学家来说，路德还是过于强调了对国家的顺从。加尔文对《罗马书》13章的立场，为教会奠定了一种立宪主义的实践道路。如果掌权者违背或滥用世间的法律，“顺服在上掌权的人”将意味着什么呢？是顺服那些违背法律的行为，还是顺服那些被违背了的法律？从这里，可以看到由《罗马书》13章1-7节对世俗权柄的敬重与顺服，与伯尔曼那句著名的法律谚语是一致的，“法律必须被信仰，否则形同虚设”。基督徒基于一种来自更高权柄和更完整之宇宙场景的启示，而不是基于对世俗法律及国家主义的偶像崇拜，而养成了对统治权的顺服。这是现代立宪主义和“政教分立”的国家观形成的一个关键。离开了这种顺服，世俗法律就真是形同虚设了。这一新教的政治伦理，为立宪主义的扩展和英美普通法传统下的制度变迁，提供了世界观的蓝图和路径依赖。在教会对世俗权柄的不服从上，由阿奎那式的以牙还牙的政教争夺模式，转向了从加尔文到马丁·路德·金的，从诺克斯到王明道的，以“宣讲、写作、辩论、诉讼”为手段的、“非暴力不服从”的法治模式。

三、国家主义与偶像崇拜

只有一种“绝对的和彻底的有神论”（伯特纳论加尔文主义），才能破除对任何世俗权威的偶像崇拜。如“十诫”的第一诫和第二诫所言：

除我之外，你不可有别的神，

不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可侍奉它⁶⁶。

反对偶像崇拜，与政教分立的精神是一致的。换言之，一个缺乏“政教分立”的国家，无法在政治上免于拜偶像的罪。即使福音书没有记载基督那句醒目的话（凯撒的物当归给凯撒，上帝的物当归给上帝），“一个神圣的国家”，这个命题本身也是极端褻渎和自相矛盾的。从历史上看，教会抑制了国家主义的膨胀，为制衡国家权力的立宪道路开辟了可能性。而这种可能性在东方专制主义的“神权”

⁶² 《旧约·但以理书》，和合本。

⁶³ 《新约·希伯来书》第11章3节，和合本。

⁶⁴ 如路德引用的《旧约·以赛亚书》11:4，“他以口中的杖击打世界，以嘴里的气杀戮恶人”。

⁶⁵ 如路德喜欢引用的《哥林多后书》10:4，“我们征战的兵器，并不是属血气的，乃是在神面前有能力，可以攻破坚固的营垒，将各样的计谋，各样阻拦人认识神的那些自高之事一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督”。

⁶⁶ 《旧约·出埃及记》第20章3-4节，和合本。

统治下是缺乏的。凡多神教、泛神论或辩证唯物论盛行的地域，几乎都是极权主义政治的温床。

政教分立的原则，已暗含了对国家的、在先的（或预定的）价值约束，也暗含了对唯意志论的民主（或大多数人）崇拜的反对。一个“政教分立”的政体，不可能同时是民主至上的政体。因为政教分立和民主至上也是反义词。承认政教分立，就意味着一个人的意志，或多数人的意志都只是一种世俗的、被授予的和第二位的权威，不可能因其质量或数量而上升为一种全权。

17世纪中期的清教徒运动中，克伦威尔手下的激进派废除王权、处死国王后，保守派的代表人物罗伯特·菲尔默，发表了《父权制，或国王的自然权利》，坚持国家的统治权柄都来源于上帝对亚当的授权。在对《罗马书》第13章的解释上，持一种近似于路德的立场。约翰·洛克幼年时，正值威斯敏斯特会议期间。他的《政府论》深受清教徒神学的影响，他以契约论这一世俗化的论证，取代了圣约神学观，尽管契约论仍受到圣约神学的影响和启发⁶⁷。洛克的反驳，使菲尔默几乎成为人类政治思想史上坚持“君权神授”立场的最后一个著名人物。在近代以后的自由主义者那里，也几乎是最臭名昭著的一个。

菲尔默坚持基督徒的“生而顺服”，他反对当时盛行的“生而自由”的政治理论，认为如果要终结近代以来的叛乱，必须要否定这样的理论。他如此描述这种自由主义理论⁶⁸：

人类生而就被赋予了免除一切服从的自由，人类自由的选择的他所喜欢的政府形式，任何人凌驾于他人之上的权力最初都是由根据人类多数的自由选择所给予的人类权利来决定的；因此，国王们要服从其臣民的责难和剥夺。

在反对唯意志论的立法权和创制权，质疑国家主义和民意的崇拜上，菲尔默的保守主义立场，其实更接近改革宗神学对《罗马书》第13章的理解。不过，菲尔默对民治政府的某种深刻的敌视，却是路德和加尔文也不能赞同的。菲尔默挖苦心思的论证英王是亚当的直系后裔，因而对他的臣民具有神圣的统治权柄。这是对圣约观念的一种犹太式的、或律法主义的辩护。从这个意义上说，菲尔默的立场的确落后于改教运动和清教徒的观念，不可能扭转“政教分立”之立宪国家的转型。

洛克与菲尔默之间的这场辩论，是圣约世界观的清教徒思想，向着自由主义的立宪主义政治实践的一次重大转折。洛克比霍布斯退得更远，他不再承认《圣经》或上帝的主权托付，是现实的世俗权力的神圣来源。他将政治的基础“革命性”地建立在了自然权利和世俗化的社会契约论上，即将对基督国度的信仰排除在了对政治和国家模式的论证之外。这极大的影响了后世自由主义的“政教分离”模式，日益将信仰视为私人生活而已。在洛克这里，上帝的超验正义变成了人类的意志论的“自然权利”。国家在起源上因为割断了来自上帝的代表权柄而更加世俗化了。洛克的契约论从人性的恶与不可靠出发推演，用休谟的话说，“政治必须把每一个人都假设成无赖”⁶⁹。国家权力的确因此成为一种工具性的权力，

⁶⁷ 参见笔者基于圣约神学对霍布斯、洛克和卢梭的社会契约论的分析，王怡《宪政主义：观念与制度的转捩》，第四章，“宪政与约”，山东人民出版社2006年。

⁶⁸ 詹姆斯·塔利《语境中的洛克》，P11，华东师范大学出版社2005年12月。

⁶⁹ 休谟从经验主义的角度，而非超验的上帝圣约的角度，反对契约论，对契约论的唯意志论进行了最深刻的批判。如果不以圣约神学为出发点，人间的契约论的确就如休谟所说，是“虚构的”。参见笔者《宪政主

它甚至不能单独支撑起法律的正当性，与任何意义上的精神权威更是相去甚远了。但是，这种仅仅承认和提防人性之恶的自由主义政治学，仍然是一种律法主义。因为它否认了教会在国家场景中的地位，驱逐了公民的宗教自由在政治生活中的优先性，也就拒绝了上帝的恩典。换句话说，人在哪里拒绝了上帝的主权，就在哪里拒绝了上帝的恩典。

在美国建国初期，加尔文和清教徒的“政教分立”观，与洛克式的自由主义的“政教分离”观融合在一起，形成了《宪法第一修正案》⁷⁰。在法国，从洛克到卢梭的“政教分离”观，形成了反宗教的、国家主义的偶像崇拜。法国式的“政教分离”原则所构建的国家模式，不是一个“恩典之约”下的国家，而仅仅是一个“行为之约”下的国家。换言之，是一个落在咒诅之下的、偶像的国家，而不是《威斯敏斯特信条》所认信的、一个政教分立的、敬畏上帝的国家⁷¹。

最后，笔者以美国长老会总会于1788年修订、1789年通过的《威斯敏斯特信条》第23章第3条，作为本文的结束⁷²。长老会在这一修订版中表达了加尔文主义应用于当代社会的“政教分立”观，及对《罗马书》第13章1-7的神学立场。一方面，教会与国家、属灵权柄与世俗权柄的实践运作、福音的能力与民事的强制力，被区分了开来。另一方面，国家之于教会、统治权之于福音信仰，仍被认为被上帝托付和追问了“如保育之父”的责任⁷³。这一改革宗立场的“政教分立”教义的出台与实践，比美国宪法第一至第十修正案（俗称权利法案）早了两年（后者于1789年9月25日提案，1791年12月15日批准）。事实上，美国长老会总会对《威斯敏斯特信条》第23章3条的修订版，成为《美国宪法第一修正案》的神学蓝本，在第一修正案中，教会与国家，两个不同的国度跃然纸上⁷⁴。

国家官员不可僭取讲道与施行圣礼（代下26：18），或执掌天国钥匙之权（太16：19；林前4：1，2），亦不可丝毫干涉关乎信仰之事（约18：36；玛2：7；徒5：29）。然而国家官员如同保育之父一般，有责任保护我们同一个主的教会，不偏待任何一个宗派，以使众教会人员均可享受那完全的、无限制的、无条件的宗教自由，去履行他们神圣本份的各方面，不受威胁或暴力侵扰（赛49：23）。并且，耶稣基督在祂的教会中既已规定了通常的治理和惩治，它们在按照自己的信念而自愿作某一宗派的教友权利的行使，任何国家的法律都不可加以干涉或阻碍（诗105：15；徒18：14—16）。国家官员当保护所有人的身体和名誉，使人不致因宗教不同或不信宗教，而遭受别人侮辱、暴力、诅骂和伤害；又当制定法规，使宗教和教会的集会得以举行，不被骚扰（撒下23：3；提前2：1；罗13：

义：观念与制度的转捩》，第四章，“宪政与约”，山东人民出版社2006年。

⁷⁰ 因此在美国的宪法史和当代社会中，加尔文主义的“政教分立”观，与洛克式的“政教分立”观的冲突和争夺，一直在继续。在共和党与民主党之间，在福音派基督徒与自由派知识分子之间，在总统的信仰表达、校园内祷告、法院的十诫碑等宪法案件和公共议题上的争议，都体现了这一基本的世界观的张力。

⁷¹ 一些福音派学者过于强调洛克的社会契约论与改革宗的圣约神学之间的渊源，但对洛克的契约论的世界观与改革宗神学的圣约世界观之间的巨大和本质上的差异，以及这种差异与美国当代政教关系的诸多议题之间的关系，缺乏深入的思考。包括笔者译的《自由的崛起》一书，及约翰·艾兹默尔《美国宪法的基督教背景》，李婉玲等译，中央编译出版社2011年。

⁷² 林集章牧师《威斯敏斯特信条简释》第二十三章《论国家官员》，张敏颖译，王志勇编校，改革宗出版社。

⁷³ 《旧约·以赛亚书》第49章23节，和合本。

⁷⁴ 约翰·埃兹默尔《基督教法律顾问》，大急流城，贝克出版社，1984年。埃兹默尔用了三百页的篇幅，详细讨论了第一修正案的背景、形成和意义，揭示其正是上帝圆满主权之下的“两个国度”观的体现，是“政教分立”，而不是“政教分离”。

4))。

在当代中国，洛克式的契约论和法国式的“政教分离”的国家模式，对未来的国家-教会关系，对当代知识分子的国家观和宗教观，乃至对中国教会、牧师和基督徒知识分子的国家观的影响，就目前而言，都远甚于圣约神学下的“政教分立”的国家模式。中国家庭教会对《罗马书》第13章的解释，也更接近于法国式“政教分立”的观念（以及再洗礼派的分离主义传统），“三自会”更是极深地沦陷于对国家主义的膜拜。为此，这一议题始终萦绕在笔者心中。也是笔者撰写此文，以有限的阅读、思考和梳理对当代中国这一重大神学及公共议题作初步探究的原因。

主后2006年2月初稿、2011年10月修订

第十二辑 看得见的山上之城

原刊《杏花》杂志2010年秋季号

一、基督徒是一个群体性事件

《使徒行传》11章26节说，“门徒称为基督徒是从安提阿起首”。原因是巴拿巴带着保罗到了那里，“他们足有一年的工夫和教会一同聚集，教训了許多人”。

从这里看到，

第一，从一开始，“基督徒”就是一个社会学的称谓，而不是神学性的概念。是外邦人基于教会成员区别于其他社群的信念、生活、言行的外在观察的评语，而非主的教会对其个别成员“重生得救”的内在判断。因此，一个虽在内心认信基督、甚至曾经受洗的人，如果他不是教会成员，不活在有形教会这一圣约群体中成为其中一分子；他当然也可能是“重生的信徒”，却不是社会学意义上的“基督徒”。他无法、甚至即使在外邦人眼里也不配与其他“和教会一同聚集”的肢体们，分享“基督徒”这一社会学意义上的“品牌”。

第二，从一开始，“基督徒”就是一个指向有形教会的社群概念，而不只是指向信徒个人的道德名片。这节经文，并不是对主的教会及其成员在上帝主权之拣选与救恩之落实中的神学性叙述（不同于《以弗所书》第1章的启示）。而是对五旬节之后有形教会如何落地开花，形成人类历史上的一个新社群，并如何在

信的社群中首次获得公共见证的历史性叙述。确定了这一叙述的角度，就可以得出结论说，在地方教会的形成及其与所在社会的关系上，不是先有“基督徒”再有“教会”。而是反过来，先有“教会”（足有一年时间，一同聚集，公共教导）才有“基督徒”。

要言之，从一开始，“基督徒”就是一个与地方堂会有关的概念，是外邦人对属于“教会”这个前所未有的新社群的个别成员的称呼，而不是对一个人在其内心、家庭或密室中与基督之生命关系的描述。安提阿教会是五旬节后教会从耶路撒冷开始的第一次植堂，“基督徒”这一称谓是地方堂会浮现于异教文化与社会中的产物。尽管当时也有信徒去到其他各地，但首先是在安提阿，形成了地方堂会这一完整和外显的信仰生活的社群样式。因此在其他地方，并不是没有信耶稣的人，却暂时没有出现世人眼里的“基督徒”。

笔者曾问家里的钟点工，你们家乡有没有“基督徒”？她这样回答，我们那里没有“基督徒”，只有“信耶稣的”。意思是，在她家乡可能有许多信徒，也可能有许多家里的聚会，但还没出现“安提阿教会”。

“基督徒”是一个地方教会（堂会）的概念。在使徒时代，所谓“基督徒”，就是与众圣徒一起领受主爱长阔高深的、某间地方堂会的会友或成员。用今天的话说，基督徒没有所谓“信徒”和“门徒”之分，基督徒就是主的“门徒”。顾名思义，所谓门徒就是经常出入教会大“门”的信徒。“进门”崇拜上帝、“出门”传扬福音；“进门”接受牧养，“出门”作光作盐；“进门”圣徒相通，“出门”殷勤做工。这是笔者在试图论述“会堂”之于家庭教会和主的国度的意义之前，需要在圣经关于初代教会的植堂中领受的一个讨论支点。成为基督徒，不但是蒙召走入一个属灵的、比喻意义上的“恩典之门”，即基督用他死而复活的永恒生命为选民所敞开的“羊的门”；也要在血肉的、日常的信仰生活中，经过地方堂会那道真实的、由榉木或铁皮制作的大门。

当笔者说“基督徒”是一个社会学概念，并非淡化了这一称谓的属灵含义。在旧约中，以色列人被掳归回时，几乎失去了作为一个圣约群体的、可识别和被分别的界限。因为律法失落，城墙被毁，圣殿坍塌。因此圣言、圣殿和圣城的依次复兴，就成为余民重新被建造为一个“社会”的起点。当尼希米重建耶路撒冷的城墙时，“城墙”具有充满张力的双重意义，一是“分别”，二是“彰显”。城墙意味着可见的安全、保护和界限。这是从内心信仰到外在生活方式的“分别为圣”（如在安息日关闭城门）。同时城墙显然又是一种在万族面前的、无可遮掩的彰显。彰显就意味着另一种意义上的进入。当主耶稣说，你们要成为山上之城，“你们是世上的光。城造在山上，是不能隐藏的”（太 5:14）。主在这个比喻中，凸显的就是有形教会进入世界、“彰显”国度的这一重含义。主耶稣称我们为一座“城”，而不仅仅是一个“团契”。所以他接着说，“你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父”（太 5:16）。

地方教会就是城中之城，是在旧社会中蒙恩活出新社会。在圣经中，“基督徒”不是对无形教会之成员的称呼，而是对作为城中之城的有形教会之成员的称呼。对笔者来说，“中国有多少基督徒”的意思，就是中国有多少人是主的教会的成员。在 1949 年前的中国教会史上，基督徒数量的统计口径，都是指在地方教会领餐的信徒人数。但当家庭教会经历了会堂被掳、从地方教会完整的信仰生活样

式被迫退回团契、小组和家庭聚会之后半个世纪，加上普世性的“信仰私有化”的后现代思潮及受其影响的布道决志运动、灵恩运动和中国教会传统的分离主义倾向在这半个世纪以来的巨大影响；今天当我们问，中国有多少基督徒或这间教会会有多少信徒时，连许多教会也竟然不以领餐的信徒数、登记的会友数或出席主日崇拜的信徒人数，反而以所谓决志信主者的数量，或曾经受洗的总人数，或不参加崇拜、不领受圣餐的小组聚会数，在世人面前作浮夸的见证，更在主基督台前领属灵的空饷。

以今日教会流行的见证模式来看，我们能读到的信仰见证，也几乎都是信徒或牧者的个人见证集。但《使徒行传》及使徒书信却与这一模式大相径庭。圣灵并没有默示新约作者编写一部个人见证集（按今日观念，写一部十二使徒的个人见证集是相当合理的作法）。新约中所充满的，几乎都是以一处又一处的地方教会为中心的、以圣约群体的信仰生活样式为中心的见证。

同样的，教会成员在安提阿被称为基督徒，这是一个“群体性事件”，而不是个人见证的简单汇合。“基督徒”是一个分沾了主基督身体之无上荣耀的团体身份的称谓，这一称谓不但显明主的身体即无形教会是整个救恩历史的焦点；更加显明了看得见的、被联络得合式的地方教会，是五旬节后基督的国度在地上的彰显与扩展的焦点。尽管救恩的领受是个人性的，悔改与信心的回应在个人历史上也总是独特的。但《使徒行传》11章26节的宝贵经文却向我们宣告说，进入世界并被世人识别出来的“基督徒”，并不是一群隐秘的和分裂的个人，而是一同聚集、掰饼、一同遵守使徒的教训、一同以各样方式在基督里联合，并因此在多元社群中凸显出来的一个有机的共同体。

二、“会堂”是城市福音运动的焦点

加尔文阐释《使徒行传》第2章和4章时，提到信徒受洗的重要意义，是进入和形成一个圣民社会的起点。从宗教社会学的角度看，任何一个群体被识别为一个有组织的宗教，需要三大要素，即教义、教职和教产。《使徒行传》2章41到47节所描述的，就是圣灵降临、罪人经历超自然的重生与悔改之后，一个崭新的“宗教组织”的形成过程。五旬节后，信徒彼此交接、掰饼，赞美。卖了田产，凡物公用（教产），恒心遵守使徒（教职）的教训（教义）。这些记载包含了组织化宗教的三要素，更显明了“圣徒相通”乃是指向一个从灵性到身体、从教义到教产的社群共同体，即地方教会。因此加尔文说，“在哪里信徒同心合意地合一，就在那里出现了真正的社会”（《基督教要义》4卷1章3节）。⁷⁵

初代教会的植堂进路，是从分散的家庭聚会，逐步形成城市中的固定会堂，慢慢为福音赢得一座又一座中心城市。从这一植堂的角度看家庭教会的历史，家庭教会的实质是在特定政治、社会际遇下因着持守主基督是教会的唯一元首，从而承受了一个“会堂被掳、退回私宅”的过程。据笔者观察，2000年之后城市家

⁷⁵参见拙文《把神的话语写在城门上：家庭教会的传统和公开化异象》（2009年）。

庭教会走向公开化的历程，经历了四次焦点的转移。

1、2000-2004年，焦点仍然是“**家庭**”。直到年底的《宗教事务条例》出台，其中“宗教活动一般应在经登记的宗教活动场所进行”的规定，为家庭教会及其聚会的合法性留下了法律上的余地，各地行政部门对家庭聚会的执法也开始不同程度的缓和。

2、2005-2007年：焦点是“**登记**”。私宅聚会的合法性逐渐得到私有产权制度的支持和政府不确定的退步后，加上“三自会”开始推行家庭聚会点，在各地吸引和要求家庭教会参加，借此淡化家庭教会的概念。因此家庭教会能否透过“登记”取得合法性，一度成为讨论与尝试的焦点；

3、2007-2009年：焦点是“**写字楼**”，随着部分城市教会的堂会转型，聚会场所开始从封闭和不稳定的私人空间，向着稳定和开放的非住宅空间转移，会众由半公开的“亲友为主”向着非特定的公众转移，成为一个越来越凸显教会生活之公共性本质的焦点。因着这一焦点转移，城市中隐匿的基督徒才开始形成一个看得见的“社群”。1949年后，主的教会第一次在中心城市出现了“非三自”的事实上的会堂。

4、2009年-2010：焦点是“**建堂**”。一些在中心城市形成的临时会堂，受到政府对租赁方非法治手段的打压和限制。在城市私有房屋产权的间接保护下，选择购房建堂，使作为不动产的“教产”，及属乎主耶稣基督的会堂在中国社会的重新出现，成为了城市福音运动的又一个焦点。

这一迅速来到、同时也处于不稳定状态和极大争战中的焦点转移，对中国教会和中国社会具有难以评估的巨大的属灵含义和影响，虽然更多的教会和牧者开始看到这一点，但和以往的各次焦点转移一样，也难免有许多争议、困惑甚至反对的意见。尤其是从敬虔主义的传统和圣俗两分的传统出发，来质疑外在之“会堂”之于国度扩展的必要性。

美国柳溪教会的海波斯牧师，有一句名言，是笔者赞同的，他读到《以弗所书》3章10节，“为要藉着教会使天上执政的、掌权的，现在得知神百般的智慧”，从而提出，“地方堂会是世界的希望”。在前两节经文中，保罗说，主藉着使徒，“要把基督那测不透的丰富传给外邦人。又使众人都明白，这历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘，是如何安排的”。因此第10节所说藉着“教会”，是指地上的和历史中的有形教会。

笔者认为，只有更清楚地看到一间、一间地方堂会在主的旨意中的中心地位，在基督国度扩展与福音使命上的优先性；今天的家庭教会才能于所处社会的特质中，看见从住宅到会堂、从团契到堂会、从隐秘社会到看得见的山上之城的时代异象。信仰的公开、会堂的建立，社群的形成，这一教会公开化异象的实质，是真正的“福音复兴运动”的开始。如果“建堂”这一焦点转移能顺利地突破当前行政环境的压制，那么这一即将来到的福音复兴运动的具体形式，就将是一场前所未有、而家庭教会已为此预备了几十年的“城市植堂运动”。

家庭教会曾在会堂被掳的时代，见证了真信仰可以超越一切现实环境的制约，而继续存在于选民的属灵团契中。今天却需要反过来，继续见证这一圣徒的团契，也可以进入世界，在成为一座无法被遮掩的地上之城、并被外邦人识别为“基督徒”的同时，同样能够靠着主的恩典和使徒传承的教训，像安提阿教会一样，在“分别”和“彰显”之间持守中道，如光照在人前，叫这个时代将荣耀归给我们

在天上的父。

“堂会”是称呼地方教会之整全信仰生活形态的实质，“会堂”是称呼承载堂会转型的、圣徒群体生活的外在空间与样式。从今日家庭教会的处境看，没有“会堂”对住宅聚会的突破，就无法带来 50-100 人这一规模瓶颈的突破，由此带来较完整的信仰生活形态和教会事工，尤其是儿童事工和宣教事工的成形。也不可能出现“堂会”及其牧养方式的转型，更不可能在未来出现以堂会为中心的“城市植堂运动”。

福音来华两百年来，如果问福音到底在哪些方面，已对中国社会构成了最大的挑战、祝福和真实的社会影响？笔者认为在三个方面，福音对中国社会的肌理而言，已道成肉身作为一种异质性最强的文化，即一种反文化的文化。一是独一的位格神论，冲击了中国文化中所有理性主义的世俗智慧；二是惟独基督的救赎论，冲击了中国文化中一切道德主义的进路；三是有形教会的生活形态，冲击了中国文化中一切血缘主义（包括个人主义、家族主义和国家主义）的社会结构。但在上述三点中，福音藉着地方教会的信仰生活形态，对中国社会、文化和政治的巨大影响与挑战，家庭教会对此还缺乏足够的认识。在这一百多年的社会转型中，中国已经历了包括政治、经济、文化各方面在制度、观念和器物上的转变与积累。但目前最缺乏的一种有形资源，就是一种真正的共同体生活的内在价值与外在样式。换言之，教会本身还没有意识到，除了家庭教会，今天的中国人并没有真正意义上的公共生活；除了家庭教会，今天的中国人也没有真正的结社自由，真正的良心和信仰的自由；甚至除了家庭教会的讲台，今天的中国人也几乎没有其他任何不受政治约束的公共空间。事实上，我们已经活出了一个对中国社会而言弥足珍贵的、甚至几乎是唯一的一个不受制于世俗权势的社会共同体的雏形。这不是因为家庭教会做得好，是因为基督的福音能够新造出一个与周遭环境截然不同的人类团体。

堂会的转型和会堂的建立，是对藉着地方堂会而成形的基督徒社群的更整全、丰富和公开的信仰生活的塑造和彰显。如果我们不能在国度的眼光中，看到教会生活形态作为一种群体性见证，其意义实在超过了全体信徒个人见证的简单相加；那我们就看不到建造一种更完整的地方教会形态的巨大的福音性功用。

三、“会堂”对城市福音运动的意义

在旧约中，可以看到以色列人作为一个圣约群体，有过三种在地上的群体生活样式。第一，从族长时期到为奴时期，他们主要的群体形态是血缘意义上的**家庭（家族）**。第二，从摩西开始，他们作为**民族国家**存在，有了国法、国王和国土。圣约群体的成员身份，也因此转变为国民（如同先有教会，信徒才被称为基督徒；先有国家，族人才被称为国民）。第三是被掳时期，他们成为国际性的、分散的团契。于是在家庭和国家这两种群体形态之间，开始出现了各城市中的犹太“**会堂**”⁷⁶。

⁷⁶ 提摩太·凯勒牧师，《城市异象》，纽约救赎主长老教会植堂手册《福音 DNA》，2010 年。

在新约中，上帝启示了新约教会的群体形态和长老的选立（徒 14:23），显然这一形态包含了但并不是血缘家庭，同时也不是民族国家，而是如同流放时期的以色列人一样，是在万族、各城被呼召的、分散的地方堂会。初代教会的宣教经历了三个阶段，一是走入各城的“会堂”，按人的想法，犹太会堂应是上帝为新约教会预备的最好的落脚点。但犹太人跌倒在基督十字架的绊脚石上，保罗便从会堂转入家庭。经过百年的宣教，教会再重新走出家庭，建立新的基督教会的会堂。直到千年之后，教堂成为欧洲每座城市地平线上海拔最高的建筑。

即便我们认为，因着这个世界终将湮没，除了狭义上的传福音，挽救灵魂，其余的一切都不重要。那么会堂的建立，如同一个堡垒和据点，或主的国度的领事馆，也显然有利于福音在更广大人群中的传扬。这也是教会史上最普遍而合理的经验。并且，如果我们认同地方教会在大地上的存在，圣约群体在历史舞台上荣耀上帝、侍奉上帝的生活样式，其永恒的意义，并不会随着旧世界在未来万物复兴、新天新地降临的审判与复和中彻底消失。就如复活之基督手上的钉痕和肋旁的伤痕，显明今生之经历与来世之永恒生命之间依然存在一些看得见的联系。如果我们也认同金钱奉献之于永恒生命的建造是有意义的，我们就不能简单地说，水泥和教产，对于上帝国度的降临和扩展全无价值。会堂是大地之上，一切人类建筑和人类聚集场所中最独特和唯一的一种，一切人类用水泥、砖瓦、木头或石头修筑起来的工程，只有两种，一种叫教会，一种不是教会。只是这一层的福音性的意义，就已令人怦然心动。事实上，固定和公开的会堂，构成了在地上建造地方堂会和圣约群体之属灵生命的一部分。当主耶稣说，“你们拜父也不在这山上，也不在耶路撒冷”（约 4:21），主的确在他十字架的救恩中废除了对特定敬拜场地的拣选和偶像化。但这不是对“特定敬拜场合”本身的否定，而是意味着从此因着“被信心所洗净了”的心灵和圣经所启示的真理（威斯敏斯特信条 16 章 7 节），这世上的任何地方都可以、也能够成为对上帝的特定敬拜场合。这不是对建立有形会堂的敬虔主义式的反对，而是对一场在天父世界中的植堂运动的授权。

笔者下面以 7 个方面的简要论述，来试图理解会堂之于当前家庭教会的意义。

1、理解会堂的意义，需要更新对城市的理解。

一位河南教会的老传道人告诉笔者，他在 90 年代进入城市宣教的起因，是因为逼迫，在乡村呆不下去了，被赶到城里的。他的故事让笔者反思对城市的理解。在旧约中，“城门口”被视为寻求公平和怜悯的场合，是长老们聚集判断的地方。古语说，“小乱避乡，大乱避城”。城市的实质，是当人类的聚集和群体生活样式达到一定规模后，成为了文化的承载者，即人类的位格内涵相交的舞台，以及人们寻求财富、安全、公义的场域。这不是说堕落之人组成的城市能够达成这些目标，就像政府往往不能赏善罚恶，但这一事实并不能否定上帝设立政府的目的和要求正是如此。当上帝要求我们顺服一切在上的权柄时，如果我们真相信上帝在罪人的城市、国家和历史中的至高主权，我们就会同意“最坏政府也胜过无政府”，以及“最坏的城市也胜过田野”。只能在城市中，人类的秩序、法律、公义、审判、慈惠以及科技、艺术和文化才能得以形成。没有人受到迫害，不是朝人多的地方跑，却往人少的地方跑。没有人上访，不是去更大的城市，去人更多的地方。传道人受逼迫，只能躲在城里，而不是躲在山里。连乞丐也不能在一

个村子中生存下来，乞丐只能去城里才能生存。

换言之，城市是罪恶的中心，城市也是恩典的中心。在中国文化的潜在理念中，“乌托邦”或人类的理想社会总是一副乡村或田园场景。这在很大程度上也影响了教会对城市和天国的看法。但在整本圣经中，耶路撒冷和巴比伦一直被视为人类历史的双城记。《启示录》所描绘的永恒的上帝国度，并不是从罪恶之城回到伊甸园，而是以上帝之城取代巴比伦。纽约救赎主长老教会的提摩太·凯勒牧师，曾引用一位朋友的话说，既然唯有神是神的形象，那么聚集了最多人的城市，就一定是上帝心意和教会使命的中心。

社会学的研究表明，当一个社群达到城市人口的 10% 时，将对城市的文化和生活方式产生实质性影响。但前提是这 10% 的人口，在城市中有公开的、能够被识别的生活方式、能够被找到的聚集场合。这就是为什么在世俗社会的管理中，一切营利或非营利机构的注册不但要求有适当的人和足够的钱，而且必须要求有固定的场所。因为没有固定场所的社群，是不能被看见、也无法被管理的社群。反过来说，没有固定场所的社群，对一座城市而言是不在场的社群，他们无法建立与一座城市恰当而广泛的连接、认同、接触和挑战，从而成为一个集合性的城市公民。并因此将基督的教义，转化在与现代城市的社会结构和生活方式的错综复杂的关系和应用中。仅就技术手段而言，没有会堂的教会只能使用前现代的和亚社会的接触方式，去与一座后现代的城市对话。福音对社会的影响力因此被大大削弱了，教会成员的个人见证的可信度、持久性和相互印证，也将因着教会群体身份的缺席，而被削弱、忽略、扭曲或在某些情形下难以被矫正。很显然，有固定会堂的 10% 的基督徒群体之于一座城市的意义，很可能高过没有固定会堂的 15% 的基督徒群体的见证。

2、理解会堂的意义，需要更新对公共敬拜的理解。

笔者侍奉的教会，在 4 年前的团契时期，曾有信徒主张偶尔外出聚会或去河边施洗。但我们坚持了主日崇拜必须按时开放。因为我们不能接受哪怕有一个人，曾有一个主日来到聚会地点却找不到我们。在某个意义上，堂会就像公司，一旦开张，除了老板就无人有权关上大门。这就是为什么法律规定，公司更改营业场所必须公告并更改注册事项。这并不是营利性的要求，而是公共性的要求。如果一间地方教会是蒙召建立的，她也一样必须持守敬拜的开放性。不具有开放性的崇拜，本质上不是地方堂会的崇拜，而只是一次内部的团契。

在《以赛亚书》第 2 章，上帝吩咐以色列人邀请各国一道来述说他的荣耀。《诗篇》102 篇 21 节和 22 节说，“使人在锡安传扬耶和华的名，在耶路撒冷传扬赞美他的话，就是在万民和列国聚会侍奉耶和华的时候”。《诗篇》105 篇更呼召圣民要唱诗颂赞，“在万民中传扬他的作为”。这些经文显明教会的主日敬拜，是一种宇宙性的、福音性的和公共性的敬拜。如果我们作为一间“教会”，只能躲在一起敬拜神。而散会之后，弟兄姊妹才作为“信徒”出去传扬福音。换言之，当“教会”消失的时候，“信徒”就出场了。如果这是被迫的，我们当为此祷告，求主早日结束这种局面。因为每一间会堂，都应该是主基督的国度在一座城市中固定的、公开的敬拜中心。如果主在这时代已预备了走向公共敬拜的空间，教会就不当因着自己的胆怯或对隐匿状态的自义，继续满足于在一座城市中的非公共的敬拜。

3、理解会堂的意义，需要更新对主日的理解。

基督徒最容易被识别出来的一种群体生活特质，莫过于主日敬拜，七日中以主日为安息。在十诫之中，这是惟独只有地方教会才可能持守并活出来的，可被识别的内心信仰的外在集体生活样式。主的教会能否在中国社会中活出一种六日为圣约家庭为中心，主日以会堂敬拜为中心的福音性文化，信徒能否守主日为安息日，作为主的恩典在时间洪流中的记号和对我们的生命管理的更新。这是福音在未来挑战和影响全社会的、最重要的一个“群体性事件”。但如果没有会堂的形成，无论有多少信徒静悄悄的守安息，也无法在社会中塑造这一群体性的和福音性的、反文化的文化事件。

主日是重要的福音的管道之一。如果家庭教会不能首先从中心城市开始，突破会堂建立的障碍，主日就无法在中国成为一个彰显上帝荣耀、传言恩惠福音，并因着教会在基督里的安息而祝福所在城市的、大能的日子。

4、理解会堂的意义，需要更新对文化使命的理解。

以色列人被掳巴比伦时，圣民们犹豫着是否应该进入罪恶的敌国生活。先知耶利米从耶路撒冷寄信给“被掳的祭司、先知和众民，并生存的长老”（耶 29: 1），劝他们入城。这和他当初劝以色列投降一样，都十分出人意外。上帝说，“你们要盖造房屋，住在其中，栽种田园，吃其中所产的，娶妻生儿女，为你们的儿子娶妻，使你们的女儿嫁人，生儿养女，在那里生养众多，不至减少。我所使你们被掳到的那城，你们要为那城求平安，为那城祷告耶和华，因为那城得平安，你们也随着得平安”（耶 29: 5-7）。

这段经文论到教会作为城中之城与罪恶之城的关系。一是肉身的进入，而非外在的分离；二是“你们”和“那城”又始终在叙述中被视为分离的主体，这意味着进入的意义在本质上是寄居；三是进入后的责任，一方面他们因着市民的身份，当殷勤作工，并为寄居的城市求平安。另一方面当他们到上帝面前为那城求平安时，则是凭着圣民的身份。这令我们想起亚伯拉罕在耶和华上帝面前，为罗得寄居之城求平安。在这里，圣民的文化使命，一面体现为在寄居之地殷勤的盖造、栽种和生养，好像那就是自己的家一样。另一方面体现为对世人和城市的普遍福利的怜悯、关怀和代求。于是以色列人听从先知，进入罪恶之城，以犹太会堂为中心，一面持守信仰生活，一面为那城求平安。今天的城市家庭教会尝试建立会堂，也有福音性和文化性的两重意义。会堂作为公共崇拜和教会事工的固定载体，指向福音使命；会堂作为基督徒群体生活样式的外在彰显，和一个关怀怜悯、为万人代求的社区的中心，也指向文化使命。

5、理解会堂的意义，需要更新对社区的理解。

在 2009 年，当笔者侍奉的教会被辖区民政部门宣布取缔时，教会才意识到自己虽然已建立了会堂，却与会堂所在的街道、社区，一直缺乏真实的社会性的连接。教会若不委身于社区，就难以真正有效的以福音侍奉城市的灵魂，以怜悯关怀城市的身体。虽然会堂的建立，也促成了教会会众在社会阶层的多元性。因为越是非公开的团契，会众的同质化程度通常就越高；越是公开化的会堂，会众社会特质的多元化就随着人数增长而越发明显。聚会场所的固定性越高，社区化的程度就越高。而敬拜的公共性越高，人群的多样性就越高。2009 年 8 月我们

教会购房建堂以后，因着会堂的产权稳定，一些会友在买房、租房或找工作的选择上，开始出现了一个以会堂为轴心的半径。就一个覆盖了 600 万人口、会友却不足两百的教会而言，教会的社区化程度一年之前可以说几乎为零。目前开始增长到 10%。接下来城市植堂的过程，必然是一个教会社区化的过程。如我们预备两年内的植堂计划，将以新址为轴心呼召半径距离内的信徒分堂聚会。那么未来第二间堂会的社区化程度，预计可以提高到 30%。

藉着会堂的建立和城市植堂运动，社区化的程度将逐步提高，最终使社区成为教区或牧区。主若许可，家庭教会藉着植堂运动，在结社自由的践行上领先于其他民间组织，则可能在未来中国公民社会的成形中，扮演重要的社区角色。从而为福音在未来一百年对城市生活的深入影响，奠定良好的开端。

6、理解会堂的意义，需要更新对时代的理解。

无论从哪个方面看，目前的中国社会都处于全面转型、中国文化也在整体上处于重新定型的最后预备时期。单就城市建设而言，从前没有一个时代，将来也很难再有一个时代，能像现在的政府这样，以低成本的、快速的和粗暴的方式，完成对整座城市的翻转改造。目前正在修建、筹建城市地铁系统的中心城市就有几十座。以纽约的经验看，一旦地下交通系统完成，至少在百年之内，世上最富裕的城市也无法承受整座城市的改造成本。甚至可能直到基督再来，若非出现极其重大的灾祸，中国各大城市的格局，都将于未来十几年高速增长和威权政治尚存的时期内成形后，就很难再有根本性变化。

就城市化进程而言，30 年来最大的社会结构改变是 4 亿人进入城市。城市人口预计将在十二五期间（2015 年）达到 7 亿，首次超过农村人口。但另一方面，因为计生政策和城市格局的影响，2010 年，专家预测许多大城市将首次出现居住人口的负增长。即使目前立即废止计划生育，城市的老龄化也将在 15 年后达到远超过国际老龄化城市标准的 20%。换言之，我们的城市在交通格局和人口构成上的定型，即将完成。笔者在这里仅以交通和人口这两个简单的技术因素为例，提醒教会注意对时代的观察和看见，知道上帝将家庭教会的堂会转型，放在民族国家变迁的何等关键的时刻。一间一间的堂会，若不能在城市中离开住宅，脱颖而出，彰显于街道、社区之中。我们就很可能在未来失去更深广的以福音侍奉时代、影响族群的机会。焉知我们今日所得的位份，不正是为此吗。

7、理解会堂的意义，需要更新对城市福音运动的理解。

纽约的救赎主长老教会，是一间致力于在全球最重要的 50 座城市中推动植堂运动的教会。他们的异象是“得着城市，得着世界；失去城市，失去世界”。凯勒牧师将一座城市中的福音运动，称为福音在一座城市中的生态系统。他强调两点，一是教会作为一个有组织的机构，和教会作为一场有机的运动之间的平衡。组织性较高时，容易让教会失去有机的福音运动的活力和更有牺牲精神的委身。但当福音运动不能落实为组织时，就容易陷入混乱和失去持续性。

“运动”比“组织”至少在表面上对个人更有吸引力。家庭教会在过去 30 年间的基本特征，就是一场所布道的福音运动，而不是生根建造的植堂运动。巡回的传道人多，驻堂的传道人少。甚至有很多信徒和传道人，宁愿离开地方教会而委身于缺乏教会约束、差派和问责的“运动式的宣教”。主若许可，这些大量的

脱离教会背景的传道，也会为未来堂会转型和基督徒社群的建造预备材料和砖瓦。但如果堂会不能在城市兴去，这一在“组织”和“运动”之间失衡的福音浪潮，就像一场灵魂的抢滩，难以在一代人的火热之后，留下堡垒般星罗棋布的地方堂会。

凯勒牧师强调的第二点，是不同堂会的模式、资源、领袖和福音运动的要素在一座城市中的连接。但在缺乏会堂的情形下，这种连接通常都只局限于牧者个人之间。不同的基督徒群体、不同的堂会和机构之间，很难在缺乏固定而公开的会堂的情形下，联络构成一座城市的福音生态系统。救赎主教会坚持认为植堂是最好的宣教，也是最好的构建城市福音生态系统的方式。因为堂会是最完整的圣约群体的信仰生活形态。只有当这种信仰生活形态围绕有形的堂会而形成成熟、稳定的样式时，教会作为一个社群，才不可逆地构成了城市生活形态中的、有机的一部分。

四、小结

会堂不只是一栋建筑，会堂是圣徒相交的地方。会堂意味着圣徒群体的公共性的记忆和形象，就是那些委身其中的会友的位格内涵的产物。当会堂作为圣徒位格相交的外在彰显时，会堂开始彰显出地方堂会的大公性，从而摆脱了私宅的临时性、个人性和偶然性对于圣约群体生活方式的影响。因此在会堂的转型中，家长制、夫妻店、世俗化团契或俱乐部的模式，都难以维持。会堂的形成不只是传福音的结果，会堂本身就是对福音的宣告和表达。会堂是看得见的山上之城，即使会堂并不会真像世俗政权的使馆一样，被政府视为另一个国家的领土。但圣徒作为圣灵的殿，使用会堂作为他们内心信仰的一种外在的福音性彰显时，就向世界彰显出了什么才叫真正的“风能进、雨能进、国王不能进”。因为另一个看不见的国度的主权，在这看得见的居所内被承认和顺服。

愿父的国在每一间堂会降临，愿父的旨意行在中国每一间地方堂会，如同行在天上。

2010-9-8

第十三辑 改革宗信仰的公共意义

根据 2009 年 5 月在福州“改革宗教牧研讨会”上的发言整理。

“地和其中所充满的，世界和住在其间的，都属耶和華。”（诗篇 24：1）

一、改革宗的世界观场景

从我们的本分、或人蒙福的响应的角度讲，改革宗神学最强调的是圣徒的敬虔。从三一上帝的角度讲，改革宗神学最强调的乃是上帝的主权并对万物的恩典性的护理；其中最重要的护理，则是上帝拣选祂的子民，为他们成就十字架上的救恩。

《诗篇》24 篇描绘出神，就是那一位宇宙的王和全地的神，并祂的全能与荣美。《箴言书》8 章 22 节，说到创立世界以先，“就有了我”。直到 30 节，说“我在祂那里为工师，日日在祂面前踊跃”。则谈到创造时那一位宇宙性的基督。那永恒的智慧，即神的道。也就是在日期满足的时候，将在人类历史中成就救恩的那一位道成肉身的基督。新约的《以弗所书》1 章 4-10 节，同样讲到那位宇宙性的基督。在未有世界以前，并万世以先，神在基督里拣选我们，再到“日期满足的时候”，天上地下的一切，都要在基督里成为一。这是从一位宇宙性的基督，论到救赎的宇宙性的果效。换言之，固然只有神所拣选的子民蒙恩得救，但救赎的果效与目的，却及于整个宇宙。从这个角度说，我们的得救，就指向整个人类的得救；而人类的被救赎，也意味着整个世界的被救赎。这并非普救论或死后二次得救的可能，因为在上帝的主权而非人的视野里，世界一部分的被遗弃与整个世界的被救赎并不冲突。但改革宗的世界观，的确与普救论共享着一个基本的宇宙性框架，即我们只是“万物中初熟的果子”。个人得救，和狭义上的广传福音（即狭义上以十字架为内涵的福音，而非以整本圣经的整全真理为福音），在欠缺宇宙性框架的神学中，被视为圣徒事奉的终点。这是一切圣俗两分的起源，却并非圣徒所领受的全备使命。

在路德高举以十字架为中心的因信称义的真理时，他其实与大公教会（天特会议之前的罗马教会），依然共享着一个稳定的基督教的宇宙性场景。他是在一个未曾被撼动的世界观场景中凸显救恩论。而加尔文主义的神学，则面对基督教世界观即将迎接的前所未有的冲击（现代主义、启蒙主义与科学主义、民主主义的兴起），重新描述了整个宇宙性场景。

神在万事万物上的掌管，眷顾，显出祂永恒的旨意。这预旨和预定，不仅指着我们的得救而言，其实圣经经文所指向的那幅图画，超过圣约群体本身的得救。圣经不仅是论到谁得救、谁没有得救，都在永恒中有一个美善的预旨。对我们而言，这可能是最在乎的问题。但对神而言，对整个宇宙而言，谁得救、谁不得救，并非最关键的议题，显然也不是神在圣经中要我们以全部思虑都去挂念的那个核心。从这个角度说，预定论并非改革宗神学的中心。加尔文主义的五要点，是针对阿民念主义的错误教导针锋相对归纳出来的。单从五要点出发，其实尚不足以在整体上描述一个基本的宇宙场景。改革宗神学的根本之处，是以一种彻底的有神论，即 100% 的有神论，来理解这个世界。如司布真所说，“在加尔文主义与无神论之间，没有安全的立足之地”。

我以三点，来描述这一圣经世界观的基本宇宙场景：

第一，这世界是神的，不是我们的。神要在被造的世界中建立他的国度，彰显祂的圣洁荣耀。这才是整个宇宙的主题和历史的主题。宇宙的主题是什么，我们一辈子的主题就是什么。不然我就成了这宇宙的造反者。

第二，这世界也是我们的。因为神主动施恩与我们立约，并透过所立的圣约，使我们被造、堕落和救赎中进入神的国度。因此这个世界也在一种被托付和被肯定的意义上成为我们的。即我们要去治理的，要去爱惜的，要去宣教的，要去更新的，也要在肉身中去存在和经历的。一个方面，这肉身中的世界并不等于神的国度；另一方面，这肉身中的世界与神的国度也并非完全断裂。因此，也可以说神的国度透过成就在地上的救恩（主耶稣的十字架）和活在地上的圣约群体（新约教会），也真实的存在于这个世界中。

第三，神透过基督十字架的救恩，把我们这全然败坏的人洗净、挽回，带入恩约之中，并赐下在这个国度中敬虔生活的法则。这些法则出于神自己一切美善属性的要求。而这一切皆出自神恩独作的主权性的恩典。

这一幅基本的图画，是我们一切神学与实践、敬拜与事奉的出发点和归宿点。也是我们理解当代中国社会和中国家庭教会的基本框架。

二、历史和肉身中的平衡

我们因神的话语而信，因信而理解，知道这个宇宙从永恒到永恒，万事万物都有一个非常确定、非常肯定的目标与走向。我们的任何选择，这世界发生的任何事情，都不可能叫神惊奇，都不可能落在祂预旨以外。这是一个在我眼里变幻无穷、但在宇宙论上确凿无比的天父世界。能将这变幻偶然与确定稳妥之间连接起来的、神赐给我们的唯一纽带，就是对基督的信靠。如果这纽带是一种隐秘的智慧，我们就是禅宗或诺斯替主义者。如果这纽带不存在，我们就是怀疑论者。

我们因祂的话语，靠着圣灵光照而知道这是真理，并确信和投奔这样一位神。改革宗的神学传统，带出我们面对世界的时候，当比其他神学与属灵传统中的信徒，更有蒙福的确信和直面的勇气。在罪人的本位上，我们理当更加恐惧战兢；从永蒙保守的地位上讲，我们的生命光景，当在基督里有无与伦比的安全感。但人的事奉若不够，人被神恩激动的程度若不够，这种预定论下的安全感就可能转化为属灵的骄傲。平衡就在处境的艰难与内在的确信之间。换言之，预定论是上帝说给那些事奉得很艰苦、在处境里挣扎得很艰难的圣徒说的。对那些不事奉的信徒，或事奉得很舒服、很得意的圣徒，上帝则宣讲祂的浩大与难测的主权和恩典。神的恩典与主权，是比预定论更基要的真理，神对子民的预定与拣选，不过是这一宇宙性场景的理所当然的结论之一。

改革宗教会应该有一个对普世教会更加包容的牧者之心。不是牺牲立场，恰恰是因着立场的确定。唯有改革宗神学能为基督徒提供一个完整的知识论。就是在“我相信”和“我知道”之间，因信而有一个确信，我不但相信，而且“我知道我相信”；我不但知道，而且“我相信我知道”。而唯有这一完整的知识论，才

能为教会提供一个全面理解和进入当代中国社会，更新文化土壤的信仰根基。

当然基督徒父亲知道要有恩慈进来，基督徒母亲知道要有真理进来。但教养的路，就是我们自己成圣的路。我想这也是神要我们离开父母、和妻子联合的原因之一。一个男人或一个女人，若非神特别的恩典，是不能单独生养教导敬虔后代的。

我学习教养孩子和学习牧会的过程中，发现自己的生命里难有平衡。一个改革宗的父亲跟一个改革宗的父亲，还是真理大过恩典；一个改革宗的母亲，还是恩典大过真理。惟独在基督那里，真理跟恩典完全合一。在他身上，既有为父的心，又有为母的心。纯正教义与敬虔生命完全合一。我初学习改革宗神学、初在讲台服侍时，更多把自己当作教导者。后来慢慢心里生出牧养的负担，神的呼召叫我进入全职的牧养，我才看到自己生命和服侍中的五个失衡：

- 1、真理与恩典之间的失衡；
- 2、公义与怜悯之间的失衡；
- 3、教导与牧养之间的失衡；
- 4、劝勉与等待之间的失衡；
- 5、悔改与安慰之间的失衡。

改革宗传统对敬虔的认识，对敬虔主义最大的差别，在于圣洁与公义的关联。敬虔主义的圣洁观，可能跟个人有太直接、太内在、甚至太神秘和难以捉摸的关联。但改革宗所持守的圣洁，一定和公义有十分紧密的联系，没有公义就谈不上圣洁，而公义则与社群有关。在我的领受中，改革宗神学最宝贵的有四点，这四点本身是平衡的，但在我个人的生命与事奉中却不总是平衡的：

- 1、上帝的至高主权，透过永恒中的预定和历史中的护理，成就祂自己的荣耀国度；
- 2、全然败坏的个人透过悔改与信心的回应，白白领受恩典的救恩论；
- 3、蒙恩之人传扬全备福音的使徒性事奉；
- 4、蒙恩之人持守圣洁公义的先知性事奉；

三、对当代中国社会与家庭教会之场景的认识

讨论家庭教会的公开化，即教会之于社会的公共意义的彰显。基于改革宗的世界观，首先需要认识中国社会到底发生了什么，C.S.路易斯曾说，“我们要有两重的倾听，一重的倾听是永远倾听神的声音，即圣经的真理；另一重的倾听就是倾听这个世界。要知道这世界发生了什么，知道这个世界今天的潮流在哪里。它最大的问题在哪里，它的偶像在哪里”。如果不认识世界，基督徒就很难让那个在肉身中显现的道，去挑战、回应和施恩于具体的处境，文化和人心里的偶像。

简单的说，中国处在李鸿章所说“两千年未有之变局”中。今天，这一两千年未有之转型，150年来的民族道路，乃至1949年之后60来的转型，及1978年后30年的转型。都将在最后的几十年中完成，包括制度的转型、社会的转型、文化的转型、道德的转型，以及最核心的、整个中国文明的内在价值观的转型。

改革宗神学在当代中国的传播，是为这个时代所用的。

最近 500 年的世界历史也很清楚，奠定了今日全球之信仰、文化、社会与政治面貌的那个一千年未有之转型，发生在十五、十六世纪，与改教运动同时。在那个时代，罗马教会已无法面对这个世界核心价值观的巨大转型。教会悖逆了福音真理，已无法继续为未来的世界场景，提供从圣经真理而来的支持与祝福。恰恰在那时候，神兴起了改教运动和归正神学。直到加尔文主义这一重新被描述的圣经世界观的成形，祝福和影响了近 500 年人类文明的基本价值框架。

上帝为什么在今天的中国兴起改革宗神学，人只能在他的位置上倒因为果地看，是因为今天的中国的两千年未有之转型，即将在这一代及下一代人当中，完成核心价值观及文明范式的定型。如果我们相信改革宗神学，是最接近圣经真理、一个对圣经整全真理的历史性的表述。我们在中国教会中，就当以最大的信心带出牧养的心，即对中国教会的牧养性的使命。今天的改革宗教会跟改革宗同工应有一个更大的眼光，即我们对中国教会在今天这个时代里，有一个牧养性的使命。要以整全的真理和圣经世界观的看见，去牧养神在中国的教会，服侍这个核心价值观转型的时代。

第一、面向中国教会，承担牧养性的使命；

第二、面对中国社会，承担先知性的使命。

当许多教会缺乏整全的信仰，将福音狭窄化或廉价化的时候，改革宗的传道人，应像施洗约翰一样在旷野中发出认罪悔改、蒙恩得救的呼召。在今天的中国社会中，谁是站出来指责罪恶的人，如果不是改革宗传道人，还会是谁呢？向君王发出悔改呼召的人，如果不是改革宗传道人，还会是谁呢。以圣经真理向着主流文化和知识分子发出悔改呼召的人，如果不是改革宗传道人，还会是谁呢。

2008 年在加州，华人教会联合起来反对八号提案，基督徒们上街反对同性恋婚姻合法。但是整个海外华人教会，从来没有听到一个声音，公开反对中国的计划生育政策。为什么呢？我不知道。中国今天最大的群体性、制度性罪恶之一，是流人血的罪，最严重的有三个方面，就是泛滥的死刑，非法的劳教和强制的计划生育与堕胎。中国社会今天最大的群体性的、制度性谎言之一，就是被禁止了 20 年不准说的六四屠杀。如果改革宗的传道人站出来指责罪恶，宣讲那公义的、讨神喜欢的准则，还会是谁呢。

就像当年诺克斯在苏格兰所扮演的先知性角色，不是因着自己受逼迫而自义，而是跟整个民族一起担当苦难，发出城中的角声。今天中国的改革宗教会和传道人若不为主缘故如此去行，我们的一切神学领受与装备，都难免讨人厌，也讨其他宗派中的弟兄姊妹厌。

中国教会的公开化、合法化的过程，同时也有极大危险成为一个世俗化过程。这一公开化的速度和世俗化的速度，也都可能会比我们想象中来得快。如果说，只有改革宗神学能为中国教会即将来临的这一公开化时代，提供一幅整全信仰下的图画与时代性的看见。那么改革宗教会和传道人，就有责任背起十字架，去担负一个以整全真理牧养众教会的祭司性使命，和在中国社会行公义、好怜悯的先知性使命。

唐崇荣牧师对文化有一个定义，即“文化是社会的灵魂”。换言之，整个群体的价值观、世界观，他们看待人生的所有观念的总和，及这些观念所影响下的

生活方式，就是文化。换言之，所谓文化，就是一个社会中的群体位格内涵的相交。正是在位格内涵相交这一意义上，文化即一个社会看得见的灵魂。先知性的使命，就是上帝需要我们去瞻顾、提醒和呼召中国这颗转型中的灵魂。

四、改革宗信仰对当代中国五个层面的影响

第一，是在道的层面，即改革宗神学或归正神学运动。今天很明显地看到在中国，尤其在城市教会中，现在也慢慢影响到乡村教会，出现一个跨宗派的归正神学运动。程度不一受归正信仰影响的教会在中国今天的城市新兴教会里面越来越多，甚至可能成为主流之一。这是一批海外改革宗华人牧师几十年的传讲、祷告和等待，希望看到的一幕。这一幕在中国已开始和扩大。因为改革宗神学并不是一种宗派神学，改革宗神学就是新教神学。它本身是跨宗派的，在清教徒时代已经跨宗派了。它也只影响长老会，它在各宗派里面都有影响，包括圣公会和从英国分出来的各种宗派。实际上，在新教各主流宗派中，唯有改革宗神学构成了一种普世性的神学，并对整个世界的文明格局造成了数百年不止息的影响。今天在中国，也正在出现一个主要受海外归正神学运动影响的跨宗派的改革宗神学。

第二，是在宗派层面，即改革宗教会的建立。国内公开接受威斯敏斯特信条、采用长老制（或会众制的改革宗浸信会，目前仅昆明一间）的改革宗教会，据我所知已有数十间之多。更多的可能数百间的教会正在公开认信与教会建造的历程中。未来5年中，可能出现区会（长老会）甚至中会的连接。即出现改革宗宗派的形成。

第三，是在教会层面，即众多接受改革宗影响、但并不公开认信威斯敏斯特信条或海德堡要理问答的加尔文主义教会。如北京守望教会，自称为“改革宗的福音派教会”。这一“加尔文主义教会”的概念，是借用改革宗浸信会的表达。公开接受改革宗信条（对改革宗浸信会来说就是伦敦第一信条）的教会，被称为“改革宗浸信会”；接受改革宗神学，但并不以改革宗信条为认信信条的教会，称为“加尔文主义浸信会”。这些教会在中国城市教会中有更大、更公开的影响，称为福音派教会中的重要组成部分。

第四，是在治理的层面，即长老制对中国家庭教会转型的巨大影响。在西方教会和海外华人教会的宗派格局中，长老制不会、也没有单独成为一种跨宗派的、带有普世性的教会治理模式。但整个家庭教会面临教会治理的根本性转型，并长期在带领人（一种不成熟和不确定的主教制）模式下，经历了专制主义传统对教会治理的伤害。因为名义上的会众制和形式上的主教式的某种结合，是目前中国家庭教会治理的主流。但数量更多的非改革宗的家庭教会，在教会治理与建造的转型中，开始对长老制有浓厚兴趣。改革宗教会的众长老治理模式，应当也能够在当前中国教会的治理转型中发挥积极的典范作用，使长老制成为未来中国教会一种跨宗派的治理模式。

第五，是在文化的层面。即改革宗神学对整全的基督教世界观的阐释。一种完整的看待宇宙人生的态度，以及藉着文化使命的担当，对主流社会、主流价值之重大转型所发生的文化影响。

以上 5 个层面，构成改革宗在中国之公共意义的一个同心圆。改革宗神学在中国今天，可能有一个在以往华人世界中前所未有之前景。即成为影响未来中国教会的正统信仰之主流。但这个主流不是从人数或规模来说的，就像新教改革晚期，加尔文主义实际上已成为新教世界之主流，是因为那个时代所有的宗派，包括世俗世界之文明，都程度不一地受其影响。并且没有另一种神学能具有类似的影响。改革宗神学之于未来中国教会，也可能如此。

未来的中国教会，必然重新形成正统信仰中的几大宗派。但若只是简单地接回来原来的宗派，则几十年的隔绝和拆毁没有呈现上帝特别的旨意。今天，改革宗在海外华人教会中处于边缘地位，一个很大因素是海外社会没有经历宗派被打碎的过程。而在中国今天，改革宗能够成为一个跨宗派的神学运动。而长老制也可能成为一个跨宗派的教会治理运动。因此，中国的改革宗神学与改革宗教会的发展，怎样往前走？是我不能够回答的。但我的领受和思考认定我们应当拓展视野，以这五个层面，来看待和回应改革宗在当代中国之公共意义，不要将改革宗对中国教会和中国社会之巨大影响的前景，狭窄为一个简单的神学运动和宗派主义运动。但作为主流宗派的改革宗教会的建造，仍是关键性的层面，因为跨宗派的意思是要跨，而跨的前提是先要有。

2009-12-14 修订

第十四辑 宗教自由与中国社会转型

基督教对政体与公共社会的影响

近年来，知识界开始关注宗教在中国的复兴，尤其是基督教的传播对于中国社会转型的意义。

因为各种本土宗教与当代中国的政治、文化与社会形态具有较强的同构性，而基督教无论在其独一神论和救赎论的教义层面，还是教会生活的形态层面，对中国社会的肌理而言，都是一种异质性的文化。并与西方尤其是英美法系国家的法律、政治与社会、文化形态具有较强的同构性。这也是基督教在中国社会文化中的扎根与扩散，长期被当政者诠释为一种“渗透”的原因。如果对“渗透”一语不作简单的意识形态化解读，“渗透”的确是一个很准确的描述。鸦片战争以来，西方文明的各要素，大多是以冲击、颠覆、对抗、争战的方式影响中国的。无论赛先生还是德先生，都以上街游行的方式登台亮相。几乎只有基督教，是以“渗透”的方式，在中国社会文化的肌理中一路沉淀下来。一个默默无闻的传教士，可能在一个极其偏僻的村庄里，以他数十年的传道与服务，改变了当地民众的话语方式、思维习惯、交往方式、灵魂信念，乃至寒暄问安的用语或写春联的

造句。从而构成了一种新的社会共同体的范式。这种范式对于后极权时代的中国而言，几乎是全新、异质而充满想象力的。相当于在一个旧的社会中，渗透扩展出了一个新的亚社会。以哈耶克的自发扩展秩序而论，普世的人类自由在近现代中国的落实，几乎只有基督教，是一个典型的自发演进秩序的例子。

虽然早期的传教士们，也曾借助不平等条约中传教条款的保护。以至于在政治和文化层面，都酿成过剧烈的教案冲突。但在1951年，中共赶走全部外国传教士后，基督教以一种民间的、草根的、边缘的承受苦难的方式，在恶劣的政治压迫下，形成了一个蔚为大观的、中国得不能再中国的信仰共同体。新教徒从1949年的约80万人，竟然在历次政治迫害下增长到80年代初的800万人，30年后更增加到可能有7、8千万人之多。增长近一百倍。在中国160年的西方化历史上，这是第一个经受了历史动荡之考验的、彻头彻尾来自西方的、生生不息的自发演进秩序。1978年后市场经济的逐步成形，则是中国社会的第二个西方化的自发演进秩序。第三个自发演进秩序，即政治层面的自由民主体制，则还没有形成。

很有意思的是，在迄今为止知识分子对西方文明的饥渴慕义中，这个顺序刚好是反的。甲午海战后，维新派、立宪派、革命派，第一位关注的都是民主与政体，第二位是经济，宗教甚至排不上第三位。但这三个自发演进秩序在中国社会层面的落实，却出人意外地颠倒了过来。第一个成形的，是信仰共同体；第二个成形的，是经济共同体；第三个才是前面的政治共同体。

前两个共同体的成形，都与强大政治力量的介入相关。但介入的方式刚好相反。一个是打压，一个是推动。唯有当基督教这一信仰共同体的内在生命力，超过了它所遭遇的政治高压的残酷性时，基督教自发演进秩序的形成，才是可能的。从这个角度看，数千万基督教信仰群体在1949年后的形成，是一个社会学上很难解释的奇迹。尤其是考虑到几乎任何一种本土的自发秩序，每一个根基厚实的信仰或知识共同体，都无一例外地在1949年后的中共独裁政治中遭受了毁灭性的瓦解，至今没有真正恢复元气。而基督教这一异质文化在相同的政治磨难中，反倒在中国社会培育出了元气。几乎没有一种实证理论，可以逻辑周延地同时解释这一相反的社会演进。

这三种自发演进秩序的顺序，和1949年后中共镇压和瓦解民间社会的顺序，也是一致的。第一场“文革”从1951年开始，残酷镇压一贯道等“会道门”，驱赶外国传教士；1953年到1956年，以软硬两手镇压基督教、天主教信仰群体。第二场“文革”以1956年为中心，镇压的是资本家群体。第三场文革从1957年拉开序幕，到1966年进入高潮，镇压党内当权派和同情自由民主的党外启蒙知识群体。

为什么中共的镇压逻辑，比当时乃至今天的多数自由知识分子，都更准确地吻合这一顺序，把看起来在政治上最重要“敌人”排到最后去对付呢。或者反过来说，自由派知识分子一贯自视甚高，认为自己要么是一字并肩王，要么是中共的头号敌人。结果中共第一个对付的，却是基督宗教（在本文中泛指基督教和天主教）。显然在中共看来，它与基督徒这一共同体的异质性，要远远大于它与右派们的异质性。

这一命题，正是理解中共政权之宪政转型的一个关键，也是重新理解宗教自由之于未来宪政中国之核心价值的关键。否则，今天自由派知识分子对宪政民主带着某种制度崇拜之嫌的理解方式，和潜意识里的排序（政治第一、经济第二、

信仰第三)，仍将在未来可能留下重蹈历史覆辙的危险。

这一系列评论，希望从宗教自由的角度，重新理解中共之意识形态统治，并以“政教关系”为核心，论述宪政转型的实质和当代中国政教关系的事实与趋势。从顾准开始，自由知识分子开始隐约认识到共产主义的宗教性。“意识形态政治”，或“极权主义”，是一种过于启蒙式的话语方式。有学者提出“人民宗教”的概念，倒是中共意识形态之宗教性的准确描述。

所谓宗教，是一整套具有宇宙论、世界观、以及对关乎人的根本问题与终极出路的信念系统。当这一系统的解答方式标榜某种终极性，其信念不建立在实证之上，并在人群中形成一种以此为指导的群体生活方式——包括“教义”的形成、“祭司”的群体、程度不一的团体生活、因此形成的经济联结等，我就称之为宗教。

以此，我将中国社会之宗教共同体，区分为四种：

- 1、启示宗教，相信启示的和独一的上帝，建立在旧约或新旧约圣经之上的信仰群体（基督教、天主教、东正教、伊斯兰教、犹太教）；
- 2、民间宗教，在本质上的不可知和神秘主义的认知中，持守源远流长的泛神或多神信念，（佛教、道教，马祖、关公崇拜等）；
- 3、新兴宗教，这是多与民间宗教有关，又受到某些现代、后现代哲学思想影响的，晚近历史中出现的信念系统（新纪元运动、气功运动、瑜伽等）；
- 4、人民宗教，即以共产主义意识形态为内核，借助国家权力建立的一整套涉及教育、就业、参政、立法、司法、宣传、出版、仪式，在各方面影响和塑造社会群体生活方式的类宗教模式。

儒家（尽管有学者标榜为儒教）在当代中国仍不构成一种宗教，这不但是从“教义”上审视，其对人的根本问题与出路的回答，不具有较明确的终极性。更重要的是，儒家对群体生活方式的宗教性影响，已基本上被瓦解。在今天的中国社会，不存在一个信仰共同体，或信仰影响下的群体生活范式，可以称之为儒教。因此新儒家只是当今的一种思潮而已。但随着祭孔等仪式在国家扶助下的建立，和儒家学堂的发展，也不排除儒家在未来与民间宗教的因素结合，形成介于人民宗教与民间宗教之间的另一种雏形的可能性。

中国经历 160 年来的积累、嬗变与反复，其最终的转型与立序，从种种迹象观察，极可能发生在未来二三十年内。这一转型包含三个层面，一是政体即制度层面上的民主转型。二是宪法权利尤其是集会、结社、新闻、出版等政治自由的复苏，及宗教信仰自由的落实，而带来民间社会结构、伦理道德、生活范式之转型。三是文化的转型，新的政统，其正当性、持续性及其生命力，都呼唤和依靠新的“道统”的形成。当代的自由主义等思潮主要是一种政治学说，宪政中国的文化新道统中，不能想象没有宗教信仰在超验的终极关怀与经验的群体生活样式这两方面的塑造力。

以四种宗教信仰的范式，来看未来的中国转型之政体与文化层面。均可解读为人民宗教与公民宗教之争。中国的民间宗教与新兴宗教，基本上是在人民宗教的范式之下被统摄（法轮功除外）。很多同情、亲近甚至认信基督教的知识分子中，对于基督教群体在第一个制度转型层面上的现实政治影响，抱有某种想象和

期待。就如耶稣的时代，以色列的追随者对耶稣会带来政治性复兴的期待一样。这些期待有些被夸大了，有些因为不了解基督信仰，因而与中共一样，基本上以唯物主义者的方式，将宗教处理为一个“政治”议题。

基督徒社会作为当代的一种自发演进秩序，其对社会转型的影响主要将在两个方面，一是基督信仰的超越性，对国家主义和一党独裁这一本质上的偶像崇拜的政治体制，在政治哲学和国家学说层面的冲击力。二是基督徒群体的生活方式，将深刻影响一个正在衰败中的、缺乏信任与活力的公共文化、道德生活、家庭价值与人际交往模式。因此基督教对中国宪政转型的影响，主要将不是政治性的，而是社会性的，和文化性的。

但那种认为宗教全然与政治无关的、看似小心翼翼的论调，也对圣经和社会两方面都显得无知。不必讳言基督教对未来宪政中国之政治性的影响。就如耶稣来，不是为着颠覆（以武力方式）一个殖民的政治体制；但耶稣的信念和全部教导加起来，却对人心与国家，都必然构成一种真实的颠覆力（以非暴力的、怜悯大于指责的、及以个体灵魂为关注中心的方式）。若以中共操控下的司法标准为参照系，并考察当代既往政治犯的案例，那位以前所未有的锋利言辞，指责以色列的公会、祭司、法利塞人和一切假冒伪善的权势人物的耶稣，他的“煽动颠覆国家政权罪”，放在2008年的共产中国，依然是成立无疑的。这一点，正是渴望忠实于全部圣经教导的家庭教会，在人民宗教与一党独裁的中国，依然难以获得宗教自由的原因之一。

但基督教的政治性影响，基于正统的基督信仰要义，却不是“解放神学”或“社会福音”式的。而必然是以“灵魂渗透”的方式，或说自发演进的方式，而不是抗争的方式和顶替的方式。不过，越是在缺乏宗教自由的地方，越是在宗教群体的社会空间趋向地下化的局面下，教会对纯正信仰的持守，越是可能陷入试探、误区和偏差。换言之，缺乏宗教自由的政治环境，正是培育邪教、和引诱宗教群体走上弯路的温床。相反，唯有当宗教信仰自由在政体上得以确立时，才能防止宗教以错误的方式影响政治。

换言之，一个独裁政权如果打定主意一百年不变的话，基督教的确就是它最大的敌人。但如果它不排斥变化，只希望这变化是一个温和的、谅解的、渐进的、甚至是自身有安全保障并得到谅解的过程，那么基督教就是它最好的朋友。

在当代中国，基督宗教的传播对中国的政体转型，可能具有三方面的较大影响：

- 1、重构政教关系的压力。中国的其他宗教与知识群体，从未真正对国家不能干预人的灵魂、不能审判和强制人的精神世界这一点，也就是对国家权力最根本上的一种限制，构成过最严肃、尖锐和持久的挑战。几乎只有当基督宗教这一自发演进秩序在中国社会形成后，这个议题才在中国成为一个优先性的冲突。新教的教会和天主教的地下教会，在数十年的政治迫害中，甘愿付出生命代价去坚持的，是在中国以往的文化和历史中，从来不曾排在比较靠前的一个议题。那就是政教分立，国家权力不能及于一个人的内心。换言之，因为对上帝的信仰，基督徒在世俗政治的层面，必然成为极权体制的天生反对者。因为他们拒绝国家的主权是至高的，拒绝国家权力可以掌管灵魂的事务。尽管他们在行为上强调顺服，但在内心，他们比中国社会的任何其他人群，都更加是不妥协的“不从国教”。

者”。如果看到中共政体的本质是一种现代的“政教合一”。那么基督教在中国 50 年来的存在，实在构成了政治意义上的自由秩序在中国生长的一个极其重要的部分。在以后，随着教会与政府这一长达半世纪的地下化的尖锐冲突，开始呈现开明、温和的趋势以及进入对主流社会有更公开影响力的阶段。这一“不从国教者”的自由秩序，将对国家学说构成更明显的压力与挑战。

2、数千万基督徒社区的形成，表明基督教在中国，不是一个所谓个人性的信仰问题，而是一个丰富的、类型化的和新的群体生活方式。这一庞大人群以及群体生活，事实上构成了民间社会中最大的结社，最大的 NGO，和最大的亚社会。在这一群体从“非法化”走向合法化的过程中，将涉及的也不只是单纯的宗教信仰自由的议题。而对诸多宪法权利的落实，和公民社会的形成，都具有议题拉动与先行的影响力：

A、结社自由。教会的合法登记不可能单独获得，必然与整个社会的结社自由密不可分；

B、出版自由。教会系统的庞大印刷需求，必然与整个社会的出版自由密不可分；

C、集会自由。教会的传教与布道的聚会，必然与整个社会的集会自由密不可分；

D、言论自由。福音的传播与宣讲，必然与整个社会的言论自由密不可分；

E、教育自由。教会学校与家庭宗教教育的发展，必然与整个社会在教育上的去国有化和去意识形态化密不可分；

3、在良心自由与外在顺服之间，在内心信仰与教会生活之间，基督徒的生活方式具有一种在保守、顺服与独立、自主之间的张力，在政治上显然会更多地倾向保守，和倾向对法治的尊重。因此成熟的教会对未来中国民主化的最大贡献，就是提供一大批经过了教会生活操练的、具有成熟品格的选民。反之，不成熟的教会则提供不成熟的选民。

这三类影响无疑都是政治性的，但与一个狭义和具体的政治概念，即关乎公共权力的分配运作过程，并没有太直接的关联。

基督教对未来社会与文化转型的影响，则可能是更加丰富的，更加具有道德性，以及在变革与保守之间保持张力。事实上，无论在政治上，还是在道德层面，和文化层面，基督徒都可能构成未来中国最重要的保守主义力量。

从法治的层面说，当代中国最严重的对生命权利的体制性侵犯，集中在三个方面：

1、计划生育制度；

2、劳动教养制度；

3、死刑制度；

基督徒的信仰，在上述议题的变革上，显然具有比其他维权人群更尖锐、更内在的驱动力。那就是重新带回人的尊严，和生命的价值。尤其是计生问题，触及到基督徒对人的生命观念，与无神论群体最大的迥异之处。基督徒群体必将成为在未来推动废除计划生育的主力。就像基督徒曾经在英国和美国，成为废奴运动的主力一样。

基督徒与世俗社会的诸多文化冲突，也将随着教会的公开化，而日益成为影

响社会议题与文化品格的场域，仅以婚姻家庭的层面为例：

- 1、对婚前同居、婚外恋和一切婚外性行为的反对态度；
- 2、以横向的夫妻关系为核心、而非以垂直的父母关系为核心的家庭观念的冲击力；
- 3、对同性恋等议题的保守立场；
- 4、教会婚礼、婚前与婚姻辅导、心理辅导、对离婚的劝诫等仪式与观念系统，几乎是当代中国唯一可能影响衰败中的家庭婚姻价值的、有生命力的生活范式；

在更广泛的社会领域，基督教的群体生活范式，亦将对诸多议题形成道德性和制度性的影响与冲击：

1、基督徒的什一奉献和慈善捐助，以及全时间奉献的牧师、传道人群体，对社会慈善、与公益事业的复兴，如对济贫、救灾、对孤儿、乞丐、艾滋病人及各种弱势群体的关怀的影响；

2、基督徒、牧师和传道人群体及各种志愿者的“自愿性贫穷”，即普遍地主动选择一种略低于自身有能力获得的物质生活水准的生活方式，及这种选择所蕴含的道德性活力，对当代中国社会的财富观与价值观的冲击。

3、教会在圣经原则下的治理，包括圣职人员的选立，其对仆人式领袖和服侍精神的强调。对彼此服侍与顺服的操练，中国教会若在这方面日益成熟，将对“民主”不是作为一种狭义的政治制度，而是作为一种公民社会的彼此相爱、彼此尊重的品格的养成，及对民间机构、公司乃至政府机构的治理，都可能构成巨大而独特的影响。

4、对妇女和儿童权益，及更广泛的宪法平等权议题的认同和推动；

5、对普遍的腐败、偷漏税等具有道德性的法律议题的影响；

6、教会的社区化、及牧区和教区的逐步出现，对民间社会的自治及社区共同体的模式具有的影响力；

总的来说，基督教在某种意义上的尖锐性，以及基督徒所言“光和盐”的作用，效法“好撒玛利亚人”的道德实践，以及饶恕、感恩和尊重平等品格，在中国的政体、社会与文化转型过程中，将促使基督徒群体构成一种既有变革性，又有保守性的温和的社会力量。考虑到变革与保守、冲突与宽恕的平衡，可能正是影响中国未来转型之效果的、最稀缺的品质。基督教群体在中国的实践，其以宗教信仰自由为直接诉求的，对社会、文化和政治议题的全方位影响，并不像一些知识分子所期待的、或如政府所顾虑的那样，会对狭义上的政治变革构成直接的推动。但却有可能在一个更广泛的意义上，发挥出人意外的、更重要甚至更关键的作用。

2008-11-15 写于红照壁。

当前的政教冲突及其趋势

前言

1989年之后，在流亡知识分子群体，和国内中心城市的知识群体中，都出现了第一波的福音化浪潮。当年，不单是民主运动本身遭遇挫败，更重要的是人在面对这一社会性挫败时，也遭遇到了更大的人性挫败。盼望的丧失，使民族的精英阶层，自1979年以来的一个心灵释放、思想启蒙、情感医治和信仰寻求的过程被打断，整个民族重新在文化心理上积累苦毒的力量。软弱、恐惧与愤怒、怨恨的混杂；逃亡、抗争，或者出卖、妥协；无论是最终的放弃、麻木、转身，还是在苦难中的自义、骄傲和持守，都深刻影响着20年来中国知识分子的精神处境。

于是在1990年代初，发生了三个重要的转折，塑造着今日之政教关系的走向。

第一，1989年-1992年，出现了1949年后的第一波向着城市和知识分子宣教的福音运动。这一波从乡村和海外向着城市两厢包围的福音运动，成为90年代末和21世纪初中国城市教会复兴的基础。并直接影响了90年代的基督教文化热。当民主运动在城里败北之后，福音运动开始进城。基督教在当代中国的语境中，从一个几乎只与乡村有关的词语，逐步变成了一个有“文化含量”的词语。

第二，在政治、社会和信仰的三重危机之下，1992年政府开始推行市场体制，以经济自由化政策，弥补政治自由和信仰自由缺失所产生的心灵空虚和社会失序。但市场化和城市化的进程，事实上促成了社会秩序的开放性，和民间社会的重新培育。家庭教会遭遇的打压尽管仍在持续，但其生存与宣教空间的生长趋势，已不可逆转。

第三，出于对上述两种趋势的回应，及市场化带来的技术层面上的法治化压力，政府的宗教管理体系也从1991年开始，出现了整体性的转变。即1979年以来的中共宗教政策，从彻底的非法化状态开始向技术层面上的宗教立法转型。尽管在内容上，仍只是对违背宪法和公民信仰自由的政策以法律形式予以“合理化”。但其实质上的不正义，也在这一形式法治的框架下被放大和标注出来，以至诸般法律冲突在这一框架下，走向一个不可逆的积累。法治给了非正常的政教关系以“形式合理性”，但同时也使“实质合理性”的压力，与日俱增。

一、90年代后的两轮宗教立法调整

这一宗教政策的“形式合理化”过程，经历了两轮宗教立法。

第一轮从1991年到1994年。主要立法有：

- 1、《宗教活动场所管理条例》（1994年）
- 2、《宗教社会团体登记管理实施办法》1991年
- 3、《外国人宗教活动管理规定》（1994年）

第二轮从2004年到2007年，主要立法：

- 1、《宗教事务条例》（2004年）
- 2、《宗教活动场所设立审批和登记办法》2005年
- 3、《宗教教职人员备案办法》（2006年）
- 4、《宗教活动场所主要教职任职备案办法》（2006年）

在第二轮宗教立法调整中，基于这三份国务院的行政法规或规章，地方政府也经历了新一轮的宗教立法修订。以四川为例，有两份主要的地方法规或规章：

- 1、《成都市宗教活动场所管理规定》（2006年12月）
- 2、《四川省宗教事务条例》（2007年3月）

经过两轮立法调整后，目前涉及政教关系与宗教信仰的主要法律法规有：

- 1、**宪法条款**：（34条、35条、36条、24条）
- 2、**行政法规**：《宗教事务条例》（2004年）和《外国人宗教活动管理规定》（1994年）及《社会团体登记条例》（1998年）
- 3、**行政规章**：宗教局的《宗教活动场所设立审批和登记办法》（2005年）
- 4、**地方法规**：以四川为例，《成都市宗教活动场所管理规定》（2006年）和《四川省宗教事务条例》（2007年）

二、第二轮宗教立法调整的结束及解读

在一系列宗教法规出台之后，2007年有两个事件，标志着这轮立法调整的结束。

第一是2007年10月15—21日，中共17大修改《党章》，在中共历史上，第一次将“全面贯彻党的宗教工作基本方针，团结信教群众为经济社会发展作贡献”，列入党章总纲。

第二是2007年12月18日，中共政治局1949年后第一次召集宗教问题的专门学习，胡锦涛发表宗教问题讲话，为新一轮宗教政策调整划上句号。

胡锦涛的讲话，是对2004—2007新一轮宗教政策调整的总结，开始对各地2004年以来摸不清中央宗教政策调整趋势的混乱情况，开始统一认识。他的讲话主要提出了三大要求：

一是“坚持党的宗教工作基本方针：即要全面贯彻党的宗教信仰自由政策，坚持依法管理宗教事务，坚持独立自主自办，坚持积极引导宗教与社会主义社会相适应”；

二是“坚持以人为本，团结信教群众，解决其生活困难”；

三是“加强宗教教职人员队伍建设，帮助和指导爱国宗教团体增强自养能力，依法依章搞好自我管理，维护宗教界合法权益”。

这一轮立法调整，虽无政教关系及宗教自由的重大突破，却足以显出未来一段时间内软硬不定、暗昧不清的走势。

其一，显明中共对宗教的重视程度，达到了1949年以来的最高点。

17大将“宗教关系”列为构建“和谐社会”的五大关系之一。认为“宗教工作”关系到全党全国的和谐稳定，需要从“战略高度”来对待宗教问题。胡锦涛在17大政治报告中，也首次提出要发挥“宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用”。

其二，中共对宗教工作的支配权，通过党章的修订，第一次从幕后走到前台。

这为在未来一段时间控制教会的强烈立场和有可能的妥协，都留下了余地。

其三，这同时显露了两个趋势：一是必将走向对家庭教会和所谓“正常宗教活动”的适度温和与容忍，二是必将强化三自会系统的政教合一特征。部分三自会堂点最近 20 年来的福音派倾向，在政教关系的冲突上，可能在未来再次面临自 50 年代“三自爱国运动”以来的新一轮试炼。

2007 年底的胡锦涛宗教问题讲话，原本是要为新一轮立法调整奠定一个较长时期的基调。但这一轮调整的稳定性和前瞻性都显然不够。因为政府对家庭教会在中国社会政治格局中的意义，仍缺乏合适的认知和了解。2008 年，围绕奥运的政治压力，驱使政府对教会采取了阶段性的增强打压。但大地震后家庭教会浮出水面，广泛参与救灾赈灾。再一次打破了政教态势的微妙局面。可能促使政府重新认识、调查和试水家庭教会的问题。因此，第二轮宗教立法的调整，注定是一个过渡性的调整。

三、宗教法规的违宪性

但在目前，中国仍然缺失关乎宗教信仰的全国人大层面的立法。换言之，只有宗教法规，尚无宗教法律。这也是“形式合理性”的法治化，与“实质合理性”的压力之间的冲突所致。目前政教关系在法律上的表达困境在于，第一，政府无法颁布一部既能维持现有的宗教管制、又能在宪法价值和技术层面上说得过去的《宗教法》或《宗教自由法》。从动机上说，中共尚不愿意；但从技术上说，亦越发不可能。第二，2004 年的国务院《宗教事务条例》，因此成为目前最高级别的宗教立法。但这和《立法法》直接相悖，因为国务院无权直接根据宪法条文来制定法规，政府更无权直接对公民的宪法权利进行约束和减损。换言之，在《宪法》36 条和《宗教事务条例》之间，必须要有入大的法律，才能满足法治的“形式合理性”。否则，整个宗教管理体制，就仍然处在“违宪”的形式不合法状态。

从形式法治的要求说，法律应当具有“合宪性”，宪法第 36 条应高于一切政府立法：

第三十六条 中华人民共和国公民有宗教信仰自由。

任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。

国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。

宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。

从实质法治的要求说，宪法第 36 条本身也有重大缺陷，如“正常的宗教活动”或“不受外国势力干预”，都是意识形态化的、非法治化的表达方式。以此逻辑类推，每一家三资企业，都是“受外国势力干预”的。如果说经济事务可

以受外国势力干预，宗教事务却不能“受外国势力干预”；营利性团体可以受外国势力干预，宗教团体却不能“受外国势力干预”；人们的钱包可以受外国势力干预，人们的脑袋却不能“受外国势力干预”。这就已经违背了同一宪法条款对“不得歧视信仰宗教的公民”的权利保留。

不过即便如此，对“正常”或“外国势力干预”与否的解释与界定，也是一个宪法问题，而不是一个行政法问题。以现有的宗教立法水平而论，宪法 36 条的实质缺陷，并不影响整个宗教管理体制尚处于“违宪”的非法治状态这一评价。

这就为家庭教会看待政教关系及其法律冲突，提供了一个基本的界限。圣经教导信徒要“顺服在上掌权者”，这是基督徒作为公民的法律责任。在一个完全缺乏“形式合理性”的前法治社会，这一教导可能包含了要求信徒在行为上接受君王或专制者滥用权柄的大多数作为，并甘愿为此受苦。但在一个以“法律为王”的、建立起了“形式合理性”的当代社会。这一教导的应用，就是顺服法律本身，而不是一味顺服违法的行政行为；顺服宪法，而不是一味顺服违背宪法的政府立法。换言之，当一个社会在政体逻辑上，将“宪法”视为全体公民的“在上掌权者”时，基督徒不但要顺服这一在上掌权者，并且要顺服到一个地步，就是哪怕所有人（包括政府）都违背和不尊重宪法时，仍要顺服和尊重宪法。因此这一教导进一步要求基督徒承担社会责任，作为一个公民，当以合法、温和和渐进的方式，对一切违背宪法的恶法表示不接受。

四、宪法中的两种冲突

但从实质正义的法律观看，中国的政教关系冲突，不是技术性的，而是根植于宪法内在冲突当中的。由于当前的宪法文本，全面认同共产党的意识形态和唯物主义世界观，将之无条件地接受为宪法体系的价值基础。因此当前宪法在本质上是“政教合一”的。支持信仰自由的宪法条款，和压制信仰自由的宪法条款，同时并存。在形式合理性上存在着不可调和的矛盾；在政教关系上，埋藏着必然的宪法危机。

□ 支持信仰自由的宪法条款

主要有三条：宪法 36 条（宗教信仰自由条款）及 34 条（不同宗教信仰者的平等政治权利）和 35 条（涉及宗教实践的言论、集会、结社等自由）

□ 体现宪法的无神论基础、唯物主义及教育世俗化的宪法条款：

集中反映在宪法的长篇序言中（略），和宪法的 24 条：

第二十四条 国家提倡爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义的公德，在人民中进行爱国主义、集体主义和国际主义、共产主义的教育，进行辩证唯物主义和历史唯物主义的教育，反对资本主义的、封建主义的和其他的腐朽思想。

及宪法第 47 条：

第四十七条 中华人民共和国公民有进行科学研究、文学艺术创作和其他文化活动的自由。国家对于从事教育、科学、技术、文学、艺术和其他文化事业的公民的有益于人民的创造性工作，给以鼓励和帮助。

及宪法第 36 条中的短语：

不得利用宗教进行……妨碍国家教育制度的活动；

可见，当前的宪法文本，不但保持着意识形态上的“政教合一”，并因此在信仰与文化的关系上，也持一种典型的二元论立场。宪法在宗教自由上的内在冲突，就体现在两个层面上：

- 1、宗教信仰自由与政教合一体制的显性冲突；
- 2、宗教信仰自由与教育国家化的隐性冲突；

在前者，宪法不承认国家在宗教信仰上的中立性。换言之，是还不打算进入一个世俗国家。即承认国家在灵魂的事务上不享有任何判断权。在后者，宪法不承认宗教信仰是一种完整的价值观，公民的行为选择、生活方式及其文化创造，必受其信仰的约束与支配。因此宗教信仰自由，必然包含了在文化、教育和公共领域表达、践行和传播其信仰的宗教实践的自由。

就前者而论，中国当前的政教关系模式，接近于伊斯兰国家。就后者而论，则接近于法国。当前政教关系的宪法冲突，日益呈现出以下的趋势：

- 1、福音与政治的冲突将日趋缓解；
福音与文化的冲突将日趋激化。
- 2、福音与无神论国家的显性宪法冲突开始转型；
福音与世俗化国家的隐性宪法冲突开始上升。
- 3、在当前的宗教管制中，已很难清楚地区分开显性的政治性冲突和隐性的文化性冲突；

以未成年人的宗教信仰、和对在校学生和校园内传教为例来讨论。政府的传统政策，不允许向 18 岁以下的未成年人传福音，不允许宗教教育和活动进入学校。官方的“三自会”也积极配合，不为 18 岁以下的人开办主日学，不为他们施洗。这一管制立场，很明显地，既有着与政教合一体制及中共思想专制相关的政治性冲突的部分，也有着教育世俗化（国家化）的文化性冲突的部分（这一部分的重要性并日益增加）。

就前者而论，《国际人权公约》对宗教自由的界定中，清楚地包含了家庭宗教教育的自由，及家长对未成年人子女的宗教选择及教育所保留的权利。这一人权界限的落实，是解决宗教信仰与一党专制的政治性冲突问题。但就后者而论，文化性冲突并不是中共专制所独有的。举两个例子，一是法国式的政教分离观，即宗教与政治、信仰与文化无关，也不允许有关。实际上是将人的身份分割开，不允许一个公民在他生活的每个领域都持守和表达完整的宗教信仰。因此法国的政体在政治哲学上仍然是一种“政教合一”。当宪法宣称“国家及其教育的世俗化”时，即意味着国家在公共政治中和公共教育中，强制性地摒弃一切宗教信仰及其表达，以维持国家的教育者身份。2004 年法国的《头巾法》风波，禁止师生在公立学校以服饰表明自己的信仰。就是这一法国式政教分离观的集中体现。

第二个例子，是在中国 20 世纪 20 年代的“非基督教运动”中，以汪精卫等国民党左派为首，提出取缔教会学校、收回教育权的运动。在这场运动中，中国的教会大学全部被迫脱离差会，登记为民办大学。这是 1949 年前教育国家化的重要一步。这场运动影响至深，教会不能办教育，与教育的国家化，成为政教关系在文化层面上的一种跨越国共两党的意识形态。对中共政府及知识分子群体对

政教关系的态度，依然有着巨大影响。

实际上，所谓福音与政治的冲突，指向一种显性的政教合一。福音与文化的冲突，则指向一种隐性的政教合一。就前者而言，当代的自由知识分子和主流舆论，日益站在家庭教会的一边，成为宗教信仰自由的同情者和支持者。就后者而论，多数知识分子对宗教自由的态度，仍然与中共的管制立场更加接近，而不是和教会更加接近。

四、“三自会”的政教关系趋势

随着城市家庭教会的复兴，教会与政府的冲突进入一个复杂、拉锯和相对温和的时期。在宗教事务上

受官方制约的“三自爱国会”，也开始在各地出现不同的统战策略上的开明性，和基要信仰上的归正。加上受30年来家庭教会福音运动和海外宣教运动的影响，许多“三自会”下的教堂，也逐渐接近福音派（坚持圣经的权威性和强调福音使命）的立场。同时，宗教管理部门对“三自会”及其堂点的具体干预和制约，也的确在逐步放松。

但就政教关系的实质而言，三自会与政府在1950年代定型的政教模式，并没有发生任何明显的向着政教分离方向的变化。反而，有以下值得注意的趋势：

1、在政府对官方教会具体干预减少、空间增加的同时；强化政教合一，加强党对宗教组织的控制，恰恰成为2004-2007年新一轮宗教立法与政策调整的目标之一。

2、“三自会”受制并被驱使于政治和社会控制目标（和谐社会和统战工作）的程度，近年来不但没有削弱，反而逐步加强。

3、“宗教与社会主义相适应”，成为90年代后“三自爱国会”迎合中共前总书记江泽民的提法，而形成的三自运动新的核心口号。这一口号既保持了“三自会”在显性的福音与政治冲突中的传统姿态，又为在隐性的福音与文化冲突中的自由派立场定下了基调。

4、2006年9月，三自会在《宗教事务条例》的影响下，制订了新版的《中国基督教教职人员认定办法》。其中关于教牧人员的任职条件，增加了第一款：“拥护中国共产党的领导，拥护社会主义制度，遵纪守法”。这是三自会1996年版《办法》中没有的，甚至也是50年代三自爱国运动以来，三自会第一次明目张胆地将对圣职人员的政治要求，置于圣经教义的要求之前。

5、2008年三自会新通过的《中国基督教教会规章》，依然将“三自爱国委员会”，置于教会的主权之上，要求教会和圣职人员都要“在教务组织和三自爱国组织的指导下和支持下”开展工作。而三自爱国委员会，仍是参与全国政协的19个不在民政部门登记的人民团体之一。

6、2006年宗教事务局颁布《宗教教职人员备案办法》和《宗教活动场所主要教职任职备案办法》，显示出政府加强了对三自会系统教牧人员的控制目标。

7、新一轮宗教立法调整，是政府面对家庭教会所作的回应。而不是对三自会的回应。但对于三自会和政府关系的影响，则出现了一个明显的趋势，就是当政府对家庭教会的容忍度升高时，其对“三自会”系统的控制度就越高，“三自会”被中共统战工作利用的程度也越高。而当三自会被统战利用的程度越高时，

当前政教关系模式的固定化的效果也越明显。意思是，既很难显著地走向宗教自由化，但也基本上不再可能有明显的倒退。

换言之，三自会被统战利用的程度，标示着政府对家庭教会发展的重视程度。事实上，决定中国未来政教关系走向、推动宗教信仰自由保障的关键，乃在于家庭教会与政府的互动，而不是三自会与政府的互动，或家庭教会与三自会的互动。凡欲帮助三自者，必先建造家庭教会。

结语

凡是宪法以内的冲突（宪法不违背圣经的教导时），对家庭教会来说，都是一个顺服掌权者的问题（罗 13：1-7），具体而言就是尊重和维护宪法。宪法以外的冲突（宪法在实质正义上违背了圣经的教导时），对家庭教会来说，则是一个持守教义的问题（徒 5：29），具体而言就是等待、主张或争取修宪。实际生活中教会与政府的大多数冲突，都在宪法以内。目前主要是政府违法、违宪，不愿放手的问题。对基督徒的教义而言，宪法本身就无法被接受的，大致只有以下三点：

- 1、无神论的序言，导致对国家的偶像崇拜；
- 2、宪法第 36 条及其他相关人权条款不足以保障宗教信仰自由；
- 3、宪法第 25 条推行的计划生育和第 49 条规定的夫妻的计划生育义务对于生命的剥夺；

当这三个层面上发生冲突，如有必要、又不可避免时，基督徒的选择只能是违反宪法。但除此之外，基督徒的信仰，都要求他比其他公民更加顺服和尊重宪法。这是教会与政府在政教关系上能够互动的一个基础。这也意味着家庭教会在中国社会及政治转型的意义上，是一种中间力量，而不是反对力量。也只有当政府认识到教会作为一种中间力量的社会价值时，政教关系的缓和，才能成为对未来国家和社会转型的祝福和支援。

2009-2-24 成都彩虹桥

家庭教会的登记问题及其他

2008 年 12 月 11 日，洛杉矶千橡城华人教会，感谢段淞耀弟兄根据录音整理

以下是问答时间。

Q1. 我想问一个问题：你刚刚说的有看到中国政府对于基督教的态度上或者面对上有一些变化，那么这个是指针对基督教而言，还是说比较广泛的指整个宗教政策，特别是对于佛教还有一些其他宗教，或者还有海外的参与，比如说在台湾方面的参与的话，政府可能会有一个什么样的态度，可不可以请你说明一下？

答：我讲的是特别指的政府与基督教的关系。因为对佛教来讲呢，他们自古以来，就没有清晰的政教立场……政府其实是蛮支持的。今天包括很多党员干部，他公开说自己是基督徒，那可能不行，但他公开说要去拜佛，去烧香，十万块买一根头柱香，都非常非常普遍了。当然佛、道等民间宗教也有他们要争取的一些权利，因为都受着中共统战部跟宗教局的管理。但总的来讲，唯有基督教对政府来讲是个最头疼、最特别、最需要调整的问题。伊斯兰教和藏传佛教也有极大的冲突，但那些问题更复杂，因为是跟民族和边疆问题联系在一起，甚至跟地缘政治也联系在一起的。所以我就是特别说政府跟基督教的关系。

Q.2 我有一个问题就问一下，刚才你说到在美国，至少在西方国家来说，刚才你说的教会去注册，但是受命于政府，称之为第三条路线，我想大概每个人都不会太陌生这个。有两个问题，第一个是政府会不会最后妥协到这种程度，答应这条底线，他不来干涉你们的信仰内涵，第二个是我们中国的基督徒有没有准备好，若我们政府做到这一条说“我们不干涉你们，你们来注册”，那中国的基督徒有没有准备好来迎接这个挑战，当正式的将这种自由给我们的时候，那往往看到的并不是灵命的复兴，而是灵命开始走向衰退的时候。

答：是的，刚才我也说到，公开化跟合法化的一个过程，也同时可能就是世俗化的过程。就像初代教会一样，当在罗马合法化以后，教会的福音、灵命就开始衰微，所以家庭教会当中有一种看法，就是觉得逼迫还好一点（听众笑）。但我想这种看法只是一种消极的，是说不愿接受更大的挑战，因为这个改变一定会来的。关键是你怎么去预备自己，献上自己。你又怎样去预备。我不认为中国的家庭教会已经预备好了。先回答你第二个问题，回过头来回答登记的问题。登记问题最近一年多在家庭教会，包括在海内外都是讨论非常热烈的。它成为一个争议性的议题，也显示出这个时代性的变化已经开始了，不然谁会在那里热烈讨论这个问题呢。但在家庭教会内部确实有完全不同的看法，比如像河南传统的一些团队型教会，他们的态度基本上是“不关心、不参与、不登记”。反正跟我没关系，我是无论得时不得时，都传我的福音。这是家庭教会中很“基要”的一种看法，带着分离主义、小群主义的属灵观，和一种过于圣俗两分的神学立场。就是“我根本不考虑登记的问题，因为我们是天上的，我们的权柄是上帝所建立的，我们是属灵的团契，我们根本就不跟你谈接受世俗政府管理的问题。你逼迫我们，我们也这样传；你不逼迫我们，我们还是那样传，时代的变化与我们的使命无关”。这是一种态度。

另一种态度呢，就是所谓的“第三条道路”，或者国内有些叫“第三势力”，或者叫“独立教会”，有些地方叫“公众教会”，其实很多并不是教会，只是三自会下的一个团契。他们走在光谱的另外一端，就是说我们可以到宗教局和三自系统下去尝试，我们透过“基督教两会”取得一个名义上的合法性，但实际上我们并不受“两会”的管辖，我们在耶洗别的家里去持守真道。这种在温州教会里是蛮多的。温州教会是传统的家庭教会、“三自会”跟所谓两者之间的“三势”教

会，三足鼎立的局面。呃，这是一种。

无论是在真理的领受上还是基于世俗法律对登记问题的考察上，我个人的领受，都是不接受这两种立场的。

首先，基督徒的聚会，从宪法上说是公民结社的一种。公民的结社可以分为两种情形。

一种叫法人的结社，就是满足资金、人数或地点的要求，去拿一个法人牌照。我们是一个非营利的法人。比如在美国，教会注册为非营利法人，就取得免税的资格。第二种是非法人的结社，我们可以经常聚在一起，但我们不去政府那里注册，比如我们家里二十个人，我们经常都有活动，甚至也有名号，如同学会啊，读书会啊，茶话会啊。我们也可能凑份子，有财务管理。但我们不去取得法人地位。在任何国家，无论是美国还是中国，法律都没有强迫一个非法人的公民团体必须去注册。只不过你不注册，你在民法上就没有法人地位，没有户头，没有免税资格。但你自己不想要的话，没人可以强迫你非要不可。但是对基督的教会来说，她只要稍稍成熟，她只要往前发展，她就一定要法人的地位。如果我们只是一个俱乐部，我们可以永远不注册。但教会是基督国度在地上的彰显，世俗的法律地位，会帮助教会拓展她的社会化的存在，去和各个方面发生法律关系。因此对中国的家庭教会来说，我的第一个看法，是目前的家庭教会不需要去注册。首先，政府不能强迫家庭教会去注册，她暂时选择不注册，你就不能强迫。但我的第二个看法呢，依照宪法的宗教自由条款，家庭教会的长远目标是要争取注册。第一，当政府改变宗教政策，不再干预信仰内涵时，接受注册是我们作为公民的义务。第二，向政府争取一种不能干预信仰内涵的法人注册，是我们作为公民的宪法权利。当基督徒为自己的信仰争取宪法权利时，就向整个社会表达了一个意见，就是原来人的信仰、人的精神和灵魂的自由和尊严，是这么重要，这么值得去努力。原来在基督徒这个群体中，价值优先性的排列，是与众不同的。所以，如果我们在持守信仰独立的前提下，而去争取宗教自由，这是我们最大的社会参与，也是最大的一次传福音的行动，是教会世俗社会转型的一个祝福。

而如果谈到注册，从法律上来说，可以分成三种。

一种是在民政部门的**社团注册**。在美国都是社团注册，就是免税的 NGO。但这个社团注册在今天的中国，基本上是不可能的。为什么呢？这不只是针对教会的，因为中国对整个民间社团的注册，基本上都是封闭起来的。中国没有公民的结社自由。你几乎很难从民政部拿得到一个 NGO 的牌照。通常你必须挂靠在某一个官方机构或部委的下面，才可能拿到一个社会团体的资格。或者干脆中国有很多 NGO，比如环保的，救助艾滋病患的，中国绝大部分的 NGO，其实是按着公司来注册的，走的是工商注册的路，也就是要交税的。所以中国的局面，是民间社会用高成本的慈善，来帮助政府垄断的慈善。因此，家庭教会目前根本不可能以独立的身份，在民政部门那里注册为一个社团法人。这不是单纯的宗教自由问题，而是结社自由问题。

第二种是在宗教局的**宗教活动场所注册**。“场所”不是一个团体，它是先有一个团体，然后去注册一个可以进行宗教活动的地点。所有民主国家都没有这个制度，因为这是莫名其妙的。法律只能去区分社团，不用按照用途去对地点进行区分。不然就是歧视。宗教活动场所需要特别的登记，这本身就违反了宪法不得歧视宗教、不得对信仰或不信仰宗教的人群进行区别性对待的要求。

而这一种注册对家庭教会来讲，目前也不可能。也曾有家庭教会做过公开要求登记的尝试，但政府没有批准。为什么呢？很简单，宗教场所的注册，首先要有申请注册的主体，是主体是谁呢？就是一个已经登记的宗教社团。你必须先有社团登记，才可能去注册宗教场所（这是一种双重登记制度）。而社团登记又是封闭的，全国只有一家“三自爱国委员会”是唯一被政府承认的基督教社团法人。所以，除非你只有一种的注册，就是所谓在“三自”的登记，因为全国只有一个合法的基督教团体，因此，登记问题实际上就演变为了第三种情形——

第三种是**加入“三自”的登记**。只有“三自会”是独此一家、别无分店的，只有它能够申请注册宗教场所。所以你必须先加入“三自”，至少要接受“三自”的名义，才可能获得政府对一个宗教活动场所的认可。

面对第三种登记，家庭教会从50年代开始就是断然拒绝的。我们不承认这个“独此一家、别无分店”，更不可能承认这个“独此一家”是由政府钦点的。自古以来，中国社会的所有宗教都接受这种钦点，所有著名的寺庙都挂着皇帝的题词，连活佛都是由中央政府来册封的。惟独到了基督教，就在这个名分上，圣徒们宁可用自己的生命去较真。因为这就是我们独一真神的信仰。“除我以外，你不可有别的神”。

不然，就根本没有“中国家庭教会”这回事。所以我所说的中国家庭教会未来的注册，只有一种，就是指的**第一种情形**。每间教会依照宪法，独立登记为社团法人。

我们不要在“三自会”下的合一，也不要**在宗教局的场所登记**。因为很简单，政府没有丝毫可以干涉信仰内涵的权柄。这个权柄上帝没有给他们。教会只能到民政部那里，就像其他的NGO那样去注册。换言之，政府可以对非宗教社团进行什么管理，教会就应当接受什么样的管理。但“宗教”不能成为一个特别的管理理由和权限。

这是我们的权利，也是我们的义务。虽然在家庭教会内，我们真的没有一致的看法。但另外两种登记，在我看来都是取消或否定家庭教会道路的，谁走这样的道路，我就为谁祷告，为谁在上帝面前认罪。但我的领受是至死不接受。

至于你说在民政部的独立注册，共产党会不会给呢？我不知道，今天它不会给，但一年之后、三年之后、十年之后，我不知道上帝会怎么作工，但我只知道唯有这种注册才是合乎我们信仰的，所以我只要守住这一条路去争取就好了。也许两年就有了，也许十年才有，也许更久。中国家庭教会不是为此承受五十年了吗？也不差这几年。只要知道自己的立场在哪里就好了，结果不在你手上，结果在上帝手上。

Q. 3 两个问题，就是你觉得将来政府会对城市家庭教会和农村家庭教会采取不同的政策吗？如果对城市家庭教会采取比较宽容的政策，这样会对基督教在中国的发展（有什么影响）？第二个问题是，既然在你看来城市教会的牧养是一个非常重要的问题，那你认为教会的传道人怎么样才能接受系统的神学装备。

答：您的第一个问题非常好，跟刚才讲的其实有一个延伸。如果政府希望分而治之，希望对城市教会宽松一点——“我在城市更怀柔一些，但我在乡村更厉害一点”。那么这时候，城市教会坚守自己的立场，而且跟你在乡村教会的弟兄姊妹坚持一样的立场，就显得非常重要。如果你接受在“三自”或者在宗教局的

登记，接受一种牺牲家庭教会立场的登记的话，你就没有帮助你在乡村的弟兄姊妹，甚至你就促使政府可能对他们更加严厉。因为它就在分化你们——“你看我们对愿意登记的就很好，你们不来的更显得落后了，我就更要打击你”。所以你的问题很好，这也是我的立场。

为什么在今天，城市教会和海外华人教会，对“三自”和“家庭”的问题出现很多暧昧，所谓时代不同了，不要再提三自和家庭之分了。时代的确不同了，正因为不同了。家庭教会的立场才更需要坚持，因为家庭教会的立场，就是未来中国教会的立场。但可惜，在海外我接触到很多教会，很多机构，他们都已不大愿意去家庭教会，或不愿意强调家庭教会的立场。他们希望可以同时去三自会宣教、培训。他们希望笼而统之地来看，跟国内的“三自”保持关系，或者进出比较方便。所以很多人在抹杀家庭教会的立场。同时就同时吧，但如果你的立场，因此带来对持守家庭教会立场的顾忌，你其实就是掩耳盗铃。

我可能说得比较直接，你抹杀这个差别，就是对乡村教会的弟兄姊妹不义。尤其是那一部分持基要立场的。我不一定认同刚才说到河南一些教会的看法——他们说公开化或登记问题完全和我没关系，但他们仍然是我的弟兄姊妹，他们的领受，是要保持这样一种状态。这并不违反基要真理。所以，我的选择不能够反过来使他们更容易受到迫害。这就是我的基本立场。

我在海外接触到一些教会和机构时，尤其是（那些）跟“三自”保持联系的。你知道，这些年间，政府在海外的宗教统战工作上真的是“大有果效”。虽然我们不能建立起一个数字上的联系，但我仍然可以这样说，你跟“三自”的每一次联系、每一次合作，都意味着乡村教会的弟兄姊妹多一个人罚款，多一个人被抓。这个联系是的的确确存在的，你不要找借口，也不要想自我开脱。

因为政府和“三自”，为什么那么迫切地要和你统战呢，就是因为有家庭教会的复兴。所以它的统战效果好一分，愿意来和“三自”合作的多一分，乡村教会的情形就会糟糕一分。城市家庭教会的成熟就慢一分。我尊重在这个问题上有不同看法，但我必须要说，这是一个你不能掩面不看的事实，海内外华人教会的牧长们，为此都必须要在基督台前交账的。政府的策略就是对“你们”采取不同的做法，如果“你们”的回应也真的是因此不同的话，那么结果是什么？结果就是在拆毁中国教会。尤其是对我们在乡村的弟兄姊妹不利。

关于第二个问题，我自己没办法回答。我也在寻求进一步神学装备的适当道路。城市的家庭教会，可能有几种情况。一种是极少数的传道人，可能到北美或海外去读神学院，然后回国服侍。但这种量非常小，第一，有这种条件、这种机会出来的非常少；第二，出来读了神学院又回国的，就更加的少。对不起，我只是讲到一个事实，不代表我对此缺乏同情的理解。第二种情形，就是在城市里地下的神学院、神学班开始增多，从短期的培训，到建立相对比较固定的和长期、系统的神学教育。我相信对中国城市家庭教会的未来的教牧建造而言，这是主流的道路。这一道路也是和教会的公开化，跟她的社会化的成长连在一起的。那就是最终要建立本地的、也就是中国家庭教会自己的神学院。哪怕一开始不正规的，一开始是不能跟这边（北美）比，但最终要在本地教会的背景下，建立各种层次跟方式的、或固定或灵活的工人神学装备的问题。

Q. 4 就是在成都有两个教会，一个是顺城街，还有一个石室街的地方（四圣

祠)有教会,像那个教会和家庭教会有什么联系啊?(她就是我们讲的“三自”的教会)但是我觉得好像也有很多家庭教会的人到那去聚会。

答:是的,有一些在家庭教会或在海外受洗的信徒,也在那里聚会。还有一些没有固定委身的信徒,可能跑不同的教会,有时候也到“三自”的教堂去听道。还有一些家庭教会的同工,怀着某种改变三自、帮助那里的信徒的想法,也进入三自去事奉。这些情况都有。

问:那像这个家庭教会和“三自”教会是有密切联系的吗?

答:在大多数地方都没有。

问:还有四川也有一个神学院,就是在那个四圣祠。

答:那个也是“三自”所办的一间神学院。

问:他们培养的对象也就是对于“三自”教会的?不是给家庭教会的?

答:是的。不过这些年很感恩的是,有许多“三自”神学院毕业的神学生,尤其是其中优秀的一部分,都纷纷到家庭教会去服侍。

Q.5 三自教会、家庭教会或者都是说弟兄姐妹的话,为什么没有这种合作上的可能性呢?一直是对抗的,我就一直没有摸清楚。

答:我想这个问题分成两个层面,一个是信徒的层面。当你说弟兄姊妹的时候,你是在基督徒个人层面上谈的。第二个是教会的层面,当以色列分裂之后,北国的或南国的不都是弟兄姊妹吗?当然都是弟兄姊妹。这是从信徒个人角度来讲。但从教会的角度讲,就不一样了。因为那边在拜金牛啊。

为什么会从50年代的“三自”运动中,产生家庭教会的传统?最根本的一点,当我们今天谈到家庭教会,会说“到底什么是家庭教会的传统”?你可能会从教会与政府的关系来讲,家庭教会没有行政上的登记。不过从教义的角度来讲,家庭教会的传统,就是在一个特定的无神论政权下的政治社会处境中,坚持耶稣基督是教会的唯一元首。她不接受政府对信仰内容的任何干预和管理。举例说,“三自”有一个《中国基督教神职人员认定办法》。教牧人员如何产生,符合那些条件,教牧书信里讲得很清楚,长老、监督应该是怎样的。但这个《中国基督教神职人员认定办法》里面,提到的第一个条件是什么呢?你要成为牧师、长老的话,第一条是你要“热爱中国共产党、热爱社会主义”。我不是说,在每间“三自”堂会认定圣职人员时,都一定会很严格地,照着这个办。因为连现在共产党员入党,都没有照着自己的“教义”来办。但教会最重视的,就是我们的名分。我们是上帝的儿女,我们不能把名分归在耶稣基督以外。

好比什么叫淫妇呢,并不是每天晚上都作淫妇的才叫淫妇。如果你答应一个人,作他的情妇。那个人说有空就来找你,结果十年了,都没来找过你一回。那你是不是淫妇呢?“你是他的情妇”,这个判断是无法摆脱的,因为这个名分你一同意就定下来了。所以今天很多人说,其实“三自”也不是每天都控制得那么严。是的,现在很多地方的“三自”都控制得不严,给你留下很多空间。但这并不重要,因为到底什么是“自由”呢,自由是在基督里的关系,自由就是惟独把主权交给主。你的情人没有来找你的那些夜晚,不等于是自由的夜晚。重要的是,你到底是谁的新妇。名分的意思,就是圣洁的关系,远比一切智谋都重要。

我是一个家庭教会的传道人,我怎么可能接受一个教会将“热爱共产党,热爱共产主义”作为教牧人员的第一个条件呢?我怎么可能接受牧师候选人的名单

要报宗教局呢，我怎么可能接受教堂及圣职人员的费用来自不信神的政府的资助呢？我怎么可能接受“爱国”的国家主义偶像，被放在爱主之上呢？我怎么可能接受我的大主教宣称“因爱称义”的异端思想呢？我若不能接受，我又怎么可能呆在里面呢？岂不知祭司和君王犯罪，使全族都陷在罪里吗。这些都不可接受。当名分没有改变、没有归正的时候，“三自”就是那个出卖基督主权的淫妇。虽然在不断发生变化，我也为这些变化感谢神。但当那个名分的扭转还未到来时，一切的变化，都不能带来我的立场的变化。因为这就是我的信仰。

中国家庭教会的信仰传承，我的理解是三个，第一，在政教关系上，相信教会代表着神的国度，唯有基督耶稣是她的元首。凡不涉及治安行为的信仰内涵及其表达，都是神所赐给教会、而没有赐给政府的属灵权柄。政府无权管理一个人的信仰。在“三自”下面的堂会聚会的基督徒，有很多是忠心爱主的，也有在某些方面软弱的。但不客气地说，他们在这一点上对自己所信之道的领受，都是糊涂的。我也在很多方面软弱，可能比他们更软弱。他们是我的弟兄姊妹，但他们的确是捆绑的，因为在“三自”中，永远没有基督所应许的靈魂的自由。

“三自”的主席和高层领袖，我不知道里面有没有党员。但据我所知，许多都是不信主的人。你怎么可能接受你教会的牧师是不信主的？如果你再看看，“三自”的主席、牧师每年在政协会上，都是政协副主席，政协常委。他们是国家领导人啊。他们有政治身份，你怎么可能接受政教之间有这种混合呢？如果你再去看看，每年“三自会”的主席在政协上的工作报告，或者读读他跟政府领导人见面的谈话，我相信任何一个重生得救的、有在基督里的良心的基督徒，都是不能接受的。如果上帝呼召你在其中有重要的职分，可能你的使命是去领着他们出埃及。如果你没有这样明确的呼召，你的选择就只有一个，那就是赶紧出来，必须与他的罪没有份！

我说你与那个罪有份的意思，不是说你就不是我的弟兄姊妹。所以在信徒个人的层面说，是的，你们是家庭教会的弟兄姊妹，我们要彼此相爱。就是要凭着彼此相爱的心说诚实话，说符合真道的话。帮助“三自”中的基督徒早日脱离那一个国家主义偶像的捆绑，结束被掳的时期，进入迦南。所以我不承认“三自会”本身是基督的教会，它不是教会，它从法律的角度说，是组成全国政协、参政议政、并且不需要在民政部登记的 19 个人民团队之一。换言之，就是一个无神论政府扶持的 19 个特权的、伪民间的组织之一。或者叫做“事业单位”。它从来就不是教会，但它却控制着上千万的基督徒在那一个体系当中。我们要为他们祷告，要帮助他们去改变。怎么帮助呢，就是让家庭教会一天比一天在真理和恩典中成熟、健康起来。除了这个，没有其他方法可以帮他们。

Q.6 能不能谈一谈关于“08 宪章”的事情？

答：我其实不是很了解，因为这是我出国后发生的事。当然我也同意，也在上面签了名。老实说，签名时我还没看过全文，但主要内容我知道，也都认同。我不知道您的问题是侧重在哪一个方面？

对我来讲，“08 宪章”是中国的一群知识分子，这里面包括一些基督徒，比如我就是个签署了 08 宪章的基督徒，而且是一个蒙召的传道人。对中国这 100 多年的磨难和近 30 年的进步，这份宪章企图提出一个全面的、包括对人权、自由的一个价值立场。就是我们认为社会的体制应该是这个样子的。它应该尊重每

一个人的平等,它应该有自由的选举,它应该有宗教自由,它应该是司法独立,……等等。我想这样一个诉求,是在知识分子和公民的言论表达自由里面的。也是签名者所表达的对这个族群的爱。这种爱当然不是在基督里的。但他们比这个政府,更爱自己的国家。

我为什么签字呢。因为这些诉求虽然不能真正的改变中国,意思就是改变中国人的灵魂。但这些诉求所依据的价值观,都符合我的信仰。甚至,这些基本的人权价值,在人类历史上成为信与不信者的一个残缺良知中的共识,本来就与基督教信仰密切相关。作为地上的公民,我们要爱邻人,就是说有人饿了,你要给他一个面包;如果他本来就有面包,可是有人把他面包抢了,那么爱邻人的意思,就是你要帮助他,用和平、温柔和忍耐的心,去建设一个不要抢他面包的社会。对基督徒来讲,我们跟非基督徒知识分子可能有一个最大的差别,他们往往会把建立一个自由民主的社会,当成历史中的最高理想。但我们不是,我们知道地上没有乌托邦,并且看到了有一个更高的天国的理想。但我们也知道,天国是在人心当中,是在一个具体的历史中,以道成肉身的方式,慢慢彰显出来的。

所以基督徒活在世上,就是光和盐,基督徒有责任去祝福这个社会。基于我们的信仰,我们绝对同意人与人是平等的;我们绝对同意尊重人权的制度,一定比一个不尊重人权的制度更好,虽然它还是不够好。要更好的,就要到教会来。

民主自由不是一个梦想,更不是一个偶像。没有上帝的恩典,没有罪人的破碎,就没有真正的改变。而救恩与悔改,都在教会这里,不在国家那里。但是,它还是一种比专制和极权都更反射了神的公义、慈爱的体制。这是上帝对罪人的怜悯。我甚至常常思想,慈爱的上帝实在太怜恤这个不信的世界了,所以他说,信我的人有永生,不信我的人有民主。就如撒母耳记第8章一样。注定要失去永生的人,神给他们最后的一点看顾,就如日头和雨露一样,就是让普遍的人权,成为对这个肉身世界的一种恰当的约束。

所以呼唤和表达一个普遍人权的价值观,这是基督徒作为一个地上的公民,可以并且应该去担当和参与的。我的意思不是说每个基督徒都要参与某个特定议题,可能你的负担在另外的社会议题上,比如说你特别反对同性恋,你对于是不是有司法独立从来就不关心。你关心的可能是堕胎的问题,或者就是你们小镇的公共卫生。但只要你活在这个世上,你一辈子总会涉及某些公共议题,你的信仰带出你的立场,并使你产生关怀和参与的负担。基督徒公民们,他们带着自己的信仰和价值观,去关怀社会的每一个层面时,就一起构成那样一个努力,以福音祝福了社会,并为了福音预备了下一代的人心。

就像当年的黑人牧师马丁·路德·金,其实整个民权运动跟黑人的教会、黑人的福音大复兴,都有很大关系。你也看见,最初在英国和美国废除奴隶制度的过程里,也是和基督信仰,跟基督徒群体的参与,跟一个想把在上帝面前人的生命和价值的尊严带入一个社会制度里去的梦想,是分不开的。这些社会参与,都不是教会的事工。而是教会的一切事工,最终应当鼓励和帮助基督徒个人在自己的职业和生活范围中如此去行。

我们把梦想带进来的方式,永远是和平的,舍己的,是法治,和温和的。如果广大的基督徒在中国社会政治的全面转型过程里,能够以这样一种生命的方式来参与的话,就能够帮助这个社会的转型,是一个更加充满爱、怜悯、饶恕的转型,而不是被仇恨、怨恨、被一种对抗心理所支配的转型。我想这是一部分基督

徒签名认同这个宪章的动机，至少是我个人的动机。对我来讲，这也是我个人领受的负担。

Q.7 我能不能问一个问题，比较个人一点，就是你这样子说话，就是在美国可以这样子，可能在大陆也许你也可以这样讲，可是不可避免有一些反对的，甚至你随时有某一种危险，不管怎么样你对这样子的危险、这样子的处境，有没有什么感想？有没有什么可以和我们分享的？就是走这条道路不是容易走的，那么你自己是什么想法？谢谢！

答：其实现在已经习惯了。现在在教会分享，教会里讲什么，其实外面也听不见。教会还没有那么公共性。我以前出国时，常常在更公开的场合，在非基督徒和媒体面前，我也就我所关注的层面，会批评政府，讲国内法治的情况、言论自由和宗教自由的情况、入狱的作家等等。我都是放开讲的；我在国内也是放开的。在课堂上，我对学生也是放开讲的。我第一堂课，就会给他们看六四的图片。因为你不知道这个，你怎么理解当代的中国呢？我若不告诉他们，我就是个伪君子，和“假教师”啊。

有没有危险呢，当然也有。起初的时候，心里常常有些惧怕。其实我信主的过程，也是一个克服心里恐惧的过程。因为在04年，国内有个周刊做了一个专题，叫《影响中国的50位公共知识分子》，把我作为最年轻的一个列在里面。为什么没列余杰，会列我呢？因为余杰比我更“反动”，所以列我的意思，就是比我划线，凡是比我反动的就不能列了。那个名单出来后呢，在知识界影响很大。中共的宣传部就有了一个传说中的六人封杀令，我的名字不能出现在国内所有媒体上，不管是报纸，还是刊物，更不要说电视了。然后我在学校停课了一年半，每个月只有两百块的下岗工资。看把你拖死。那段时间呢，我父母是常常担心，总觉得我有一天要被抓。我妻子呢，也非常非常担心。她也不完全理解和认同我所做的。所以我们夫妇信主的历程，都跟这个背景有关系。

我妻子蒋蓉是在那样的过程里面，在主里得到真正的释放，和真正的自由，同时她在基督的真理中的时候，反过来更加与我同心，也更理解和支持我的选择。所以我们信主后，在婚姻里所发生的奇妙的更新，重生，是以前完完全全不可想象的。曾有段时间，我们非常紧张。我们内心的恐惧达到一个什么程度呢。当时有一个小事件，就是那年元旦，晚上半夜两点过了，睡觉了。忽然我们家门铃响，这么晚了谁来按门铃呢？我们就自己紧张，不敢直接开门，就在里面问，“谁啊！”，没有人答应。可是过了很久，我们打开门看看，外面没有人，就觉得很奇怪，这么晚难道谁作恶作剧吗？然后又上床睡觉，过了十几分钟后，门铃又响了，我们就比较顾虑了，蒋蓉就说，是不是他们找人，要用流氓手段对付你啊。要半夜抓人啊。我们就赶紧给小区保安打电话，叫他们上来把整个楼道从头到尾搜了一遍，然后他们过来敲门说，没有发现有人。那我们又不知道怎么办，又睡了。过了一会儿，又响了一声，第三次门铃响起来。我觉得有问题了，说必须出去看一看。蒋蓉把我拉住，说你不能出去，因为不知道外面有什么。于是我们就半夜跟几个朋友打电话，告诉他这个事，我们说，就是告诉你有这个事，如果明天早上我们家发生意外的话，你知道有这么一个事。然后我们睡下。一个晚上，感谢主，门铃没有响第四次。早上起来，我们就研究那个门，但我到现在也搞不懂为什么半夜会响三次。但那个夜晚，叫我们看见内心的恐惧是如此之大。因为在那之前，

已有过无数的匿名电话，和恐吓信，还有警察的跟踪。一次回老家，整个路程都有公安的车跟着，吓得我们的亲戚，不敢和我们交往。有人写恐吓信和骚扰信给我，给我妻子，甚至给我妻子公司的老板。有人冒充她的追求者要来抢她，有人打电话给蒋蓉，说是我的女朋友。

你们有人可能以为这是几十年前呢。但这就是今天中国的光景。批评政府的人心里有恐惧，被批评的政府心里更恐惧。但如今活着的不再是我，是基督在我里面活着。我不再恐惧了，但我的政府还活在恐惧中。我以前为它愤怒，现在为它忧伤。

所以我信主的过程，就是上帝拿走我的安全感，然后来安慰我。拿走我的骄傲，然后来征服我。上帝让我看见，那一个公共知识分子的身份走到低谷的时候，你以为自己好像是在行公义，其实你没有公义。你软弱，无力，你内心黑暗，没有光亮。感谢主，到了今天，对您讲的这种恐惧，从我里面来讲，我真的一点都没有了。我唯一担心的是，我所说的话，所做的事，是不是合神的心意，是不是行在真道上的，我唯一恐惧战兢的，就是我到底是不是在服侍上帝的话语和上帝的教会。也很感谢神，最近两三年来，无论我是在国内发言，还是有机会在国外，也无论是在教会内还是在教会外，我都没有再怎么受过政府很明显的骚扰和压制了。包括我在大学的同事、我的领导，他们都非常尊敬我，私底下都很认同我。所以上帝真的在预备人心，我不知道将来会如何，我当然不知道，但是感谢上帝，他使我有机会，活在一个“爱里没有惧怕”的生命当中。

白宫会面预备的祷告词（2006年5月10日）：

天父我们感谢你。你在高天之上坐着为王，掌管我们这一刻的聚集。你的圣洁、公义、良善，慈爱、信实和大能，在这一刻与我们同在，如同昨日，也如同时间的末了。求你保守中国众教会你的儿女，不被撒旦的权柄掳去，也不因信心的软弱而跌倒。求你亲自来建造你的教会，给他们力量和温柔敬畏的心。凭着信心在各自的职业上，不以福音为耻。求你的大能使中国掌权者的心不再刚硬，而如陇沟之水随意流转。求你为那些在中国追求自由民主的人们预备道路，使他们举目仰望你，使他们在尘世的努力不再是巴别塔和草木禾秸的工程。哈里路亚，孩子感谢你，求你与你的孩子布什总统同在，将他的负担放在他心里，使他在耶稣基督里面不断被建立，在他的职位上以服事上帝的心服事他的人民。主啊，求你就带领这两个国家，终有一天怀着相同的敬畏，在大地上和睦而居，将是何其的美，何其的善。将荣耀颂赞归于耶和华我们的神，我们的阿爸父。如此祷告，奉我的救主和生命的主耶稣基督得胜的名。

阿们！

为陈光诚和被强制计生扼杀的生命代祷（2006-7-17）

亲爱的天父，创造万有的主，感谢你赐给我今天的饮食、阳光、时间和我所需的一切。感谢你对这个世代的恒久忍耐。我为山东临沂的盲人陈光诚向你祷告，他因为帮助当地村民反对强制性计划生育措施，而被政府逮捕。他的案子将在本月 20 日开庭。主啊，你说万事相互效力，让爱神的人得益处，就是让那你所预定、拣选，要从撒旦的权势下迁到你爱子、我们的救主耶稣基督的国度里的人，得着生命，并得着更丰盛。主啊，我不向你求陈光诚的开释，不为他求在这世间权柄下得着释放。因为他所经历的一切，你都知道。主啊，求你借着这样的事为他开道路，将你永远的福音临到他身上，让他的眼可以看见主的恩典，看到这黑暗的世代中唯一的亮光，是来自基督的十架宝血。

主啊，我要为他代求的，乃是在基督里面的永生。在基督里面真正的盼望。主啊，你的预备必要成全。你在他母腹中已经庇佑他，你在他刚出生不久，就容许了他的终生失明。你使他活在肉身的黑暗中，却有勇气站在法老的面前，为捍卫你所赐予的生命，以尊敬世间法律的方式坚持争战。天父，他的努力只有一个理由，就是来自于你的生命，没有人有权力剥夺。因为赏赐在于你，收取也在于你。你将儿女赐给每一对夫妻为产业，无论他们贫穷还是富足，都没有人有权柄将这产业拿走。主啊，求你看这地，求你医治这地，医治这个合法杀人的国度，我的无数的弟兄姊妹，他们被强制堕胎，被强制结扎，被强制流产。无数婴儿甚至在出生之后就被政府和医务人员杀害。主啊，这个国家犯下最不可饶恕的罪，这个国家对生命失去了起码的尊重。他们把按着你形象和样式所造的生命，称之为人口。可以被政府规划，也可以被政府和父母残杀的人口。主啊，这样的罪行夺走了你对这个国家的祝福。主啊，我为我的国家犯下如此的罪孽向你忏悔，向你认罪。因为我生来也在其中有份。我的灵在自己的罪恶和世间的罪恶中沉睡。主啊，求你的灵让我在每一天醒起。祷告、赞美，将荣耀和盼望单单定睛于你。

主啊，你把基督的门徒放在这样的制度与群体性的罪孽中，是要我们开口指出罪孽，让我们以爱行出公义，以谦卑温柔的心活出基督来。也让我们为这个国度和我们一切的邻居代求。主啊，我对你的亏欠你也知道，求你的灵与我同在，不因我的软弱而离弃我。天父啊，求你祝福陈光诚，你的拣选和预备临到他，主啊，你将这劳苦担重担的人领到基督的恩典中来吧，让这在黑暗中寻求光明的孩子在法庭上、在监狱中看见亮光。你将神的话语赐给他为光明的兵器。将你的爱子赐给他为他的杖、他的竿。哈利路亚，感谢主。圣灵啊，你曾经怎样的感动我，使我从罪人的忧患中得到平安，求你也怎样的感动他。你曾怎样通过母腹生他，如勇士射出的箭。求你今日用福音生他。无论在法庭上和在上掌权者那里遭遇到什么，你都使他从此能在基督里得胜，在基督里夸口。从此刚强壮胆，将他的忧愁卸给你，因为你是天天为他背重担的主。主啊，也求你将这福音临到他在家里守望的妻子和儿女，让基督在这一家中作王，有天使天军围绕他们，如众山围绕耶路撒冷。因为基督在哪里，你的灵就在哪里。你的灵在哪里，哪里就让撒旦退去。

哈利路亚，我也为在上掌权者向你祷告，为他们灵魂的沉沦在你跟前哭泣。你使谁刚硬，就使谁刚硬，你要恩待谁，就恩待谁。求我舌头上的每一句话，我的心怀意念，你都察看。你来成全，只凭你的意思，不凭我的意思。一切荣耀颂赞归于天上的父，听我祷告，奉主耶稣基督的圣名。阿们！

为侍奉中的悔改的祷告（2010年5月26日）

慈悲怜悯的上帝，以马内利的主基督，惟独在你的光中，我得以见光（诗 36:9）。惟独你是我的荣耀，是唯一中保，是遍察全地的君王（亚 4:10）。

惟独公义的耶和华，察验人的心肠肺腑（诗 7:9），知道我立志不足，意念不正，勇气不够，良知有亏。如何在言语、心思和行为上，天天夺走神的荣耀。使我的祷告被拦阻；我独处的密室，好像波涛汹涌的峡谷；我所传的圣言，成为穿过我胸膛的矛。我夜晚躺下的身体，发出死亡的气息。需要多少次高声呼唤，才有第二日复活的脉搏。

每个清晨，我如墓中走出来的拉撒路。我如瘫痪了二十八年的人，忘了右手的技巧（诗 137:5）。我如少小离家老大回的浪子，找不着回家的路。

然而主啊，为何我却在许多事上，还能厚颜无耻的活着，无耻到一个地步，似乎没有你的恩典也可以活着。每个清晨，我并不愿意让别人知道，我是从坟里走出来的活死人。我怀着一个贪婪的念头，想让别人以为，我一直就这么光鲜。让别人以为我活着是天经地义的；我碰巧拥有的一切，都属乎我自己。我也怀着一个卑鄙的意念，想让别人只看见我，却看不见我的救主。以为我双手所作的，没有外援，没有依靠。就像有人买了一件名贵服装，仍不满足，还要偷偷把标志去掉。因为他希望当人称赞他时，不把荣耀归给生产厂家。

主啊，惟独你是烈火（申 4:24），当我靠自己发光、又让别人以为我自带光源，自带音响，自带功放，自带 GPS 时，我就如撒旦一般，嫉妒、毁谤你中保的地位，而决心夺走你的荣耀。

主啊，靠着你的恩典，使我在凡事上有先见之明。却因着我的罪孽，在凡事上没有自知之明。我在何事上没有自知之明，就在何事上夺走了你的荣耀。

主啊，当我在何事上贪念，不以你的话语为我最深的满足，不以你所赐的为我丰盛的产业，不以你所定规的世代、你所许可的处境、你为我所划定的地界（申 19:14）为我佳美的居所时，我就在何时、何地、何事上，夺走了你的荣耀。

主啊，我在哪一天不读经、不祷告，缺乏灵修中与你的密契，却仍然生活如常，举止自如，仍然风度不减，假冒为善时，我就在那一天密谋篡夺你中保的地位，抢夺你的荣耀。

主啊，我在何人面前引用你智慧的话语，却叫人以为这智慧是出于我自己；并因着我对你话语的不敬不虔，叫人看重我的恩赐、才华和言语，胜过了看重我传言的圣道。我就在何人面前，反客为主，公然夺走了你的荣耀。

主啊，我在何时听见别人为你作见证，却在内心深望听见自己的名字和行为被提及，我就在何时起身谋反，抢夺你的荣耀。

主啊，我何时在弟兄姊妹的难处上，使他们没有更依靠你，而是更依靠人；叫他们在我面前倾吐的愿望，大过了在你面前倾吐的愿望；并使他们在人前倾诉的时间，超过了向你倾诉的时间。我就不安其位，夺去了你在他们生命中的荣耀。

主啊，你的日子快到了，求你明如中午的光线（玛 4:2），有医治之能，乐意赦免我；求你十字架的光芒无所不在，如炭灼伤我；求你胜过七倍日光的荣耀（赛 30:26），全然裹缠我。主啊，求你在我的脸上刻上印记，就像奴隶脸上的烙印一样。好让每个看见我的人都说，原来这人是个奴隶。原来他所做的一切，都是他主人要他做的，都是靠他主人作的，都是为他主人做的。

王怡俯伏祷告，奉靠宝座羊羔、荣耀主基督的名。

为国家祷告文（2010年6月4日）

耶和华我们的神，就是在责备我们时显为公义、判断我们时显为清正（诗 51:4）的上帝，因你儿子受的刑罚赐我们平安、因他受的鞭伤给我们医治（赛 53:5）的独一无二的主啊，孩子哀声叹息，为我们生在其中的民族、活在其中的国家求告你荣耀、圣洁、慈爱的名。

若可由自己的意愿选择，我宁愿离开这片震动不停的盆地，迁移到另一片阳光明丽的大地；若可以自主决定，我宁愿不曾生在自己的父家和本族，而尽一切努力移民去另一个国家；若可以在你创造的世界任意往来，我宁愿穿梭前往另一个时代；若可以立时离世与基督同在（腓 1:13），我宁愿今生的日子短少，肉身的衰残快快到来。

因我的国家大大得罪了你，我的时代充满恶贯满盈，我的家乡偶像遍地。我虽然蒙恩，得知你的福音，却如保罗一样，想起骨肉至亲的刚硬、冷漠和无知，我的日子还是荒凉，我走在路上还是忧伤。若没有你赦罪的恩典忽然临到，若没有你向你百姓守约施慈爱的应许（尼 1:5）；我活着就没有安息，只有窒息；我凡事也没有喜乐，只有苦乐。

恩主啊，我们传道有谁能听，何时能听，如何能行呢。你若不天天搭救我的国家，快快在这土地上复兴你的教会，速速在这世代显明你在这生养众多的族群中的心意；你不如早早带我离去，不如咒诅我手上所作的一切工吧；因我只有自己的奢望，却没有你赐下的指望。

慈悲怜悯的父神啊，像我这一个卑微、渺小和败坏的小子，你也恩待，你不如也恩待我的国家。像我这一个从母亲怀里就有罪的人，竟然也蒙你用慈爱的话救活了（诗 119:25），你不如也救活我父家和本族一切属乎你的人吧。既然这城里你有许多的百姓（徒 18:10），恩主啊，你凡事都有定时，我却不知道；我如今跪下求你，愿主体恤仆人软弱的良心和芦苇般的信心，就在你量给我们的这个时代，让罪人的归正、灵性的复兴、教会的建立、社会的扭转，都因着主基督里丰盛的恩典，充满这个国家吧。

为这个缘故，我奉你的名咒诅这个国家三十年来的经济繁荣；因这繁荣建立强制计生和野蛮堕胎所杀死的数亿婴孩的鲜血之上；而不是建立在你儿子的宝血之上。但这国家是何等的邪恶，他们杀人，只为了把未来建立在后裔的鲜血之上；因他们不信你的儿子、就是你所应许的亚伯拉罕的后裔已为我们被杀。

为这个缘故，我奉你的名咒诅这片大地，因为你说，“血是污秽地的。若有在地上流入血的，非流那杀人者的血，那地就不得洁净”（民 35:33）。

为这个缘故，我奉你的名咒诅每座城市的高楼大厦，因他们的楼盘建立在数千万拆迁户被粗暴抹煞的家园、记忆、友谊乃至性命之上。因为你说，“祸哉！那些以房接房、以地连地，以致不留余地的，只顾自己独居境内”。救主啊，若

这国中有许多你要领出来的百姓，愿先知以赛亚的预言也应验在今日，叫“许多又大又美的房屋成为荒凉，无人居住”（赛 5:8-9）；

为这个缘故，我也奉你的名咒诅一切拖欠、克扣工人薪水的雇主，因他们把工价“过夜留到清晨”（利 19:13），满足自己的贪婪。

为这个缘故，我奉你的名咒诅那些躲藏在酒店、旅馆、卡拉 OK 厅、按摩房乃至家庭中的色情行业，和充满暴力与色情的游戏、电影和网站。因为你说，“不可辱没你的女儿，使她为娼妓。恐怕地上的人专向淫乱，地就满了大恶”（利：19:29）。

为这个缘故，我奉你的名咒诅这个在谋杀罪以外滥用死刑的国家，因中国每年“合法”杀死的国民，占到全世界被处死人数的 90%。

为这个缘故，我奉你的名咒诅这个从事肮脏的人体器官买卖的国家，应中国已成为全世界最大的人体器官出口国；我也咒诅那些吃婴儿脐带的可怕的恶鬼。

为这个缘故，我奉你的名咒诅这个国家的父母，他们为着今生的利益，冷漠地杀害和遗弃自己的孩子，使中国成为全世界孤儿被外国人领养最多的国家；我也咒诅那些买卖、拐卖妇女和儿童的，那些在学校建筑中造假的，和那些在奶粉和食品中掺假的凶徒。

为这个缘故，我奉你的名咒诅这个国家政治上的偶像崇拜和一切民间迷信，因为他们“和石头木头行淫，地就被玷污了”（耶 3:9）。

为这个缘故，我也奉你的名咒诅国中一切不判义人为义、不判恶人为罪的审判官（利 25:1）；咒诅那些把自己贪婪的权势，侵入人的灵魂、思想和信仰的掌权者。因他们把许多国民关押在狱中，把无数的信息、思想，乃至你的话语，拦阻在网站、报刊、电视、教材和书籍之外。因他们“仍不知道，也不明白，在黑暗中走来走去”，不“为贫寒的人和孤儿伸冤”，不“为困苦和穷乏的人施行公义”，也不“保护贫寒和穷乏的人，救他们脱离恶人的手”。恩主啊，我深愿你至高的神“站在有权力者的会中，在诸神中行审判”。因你必要责备他们说，“你们审判不秉公义，徇恶人的情面，要到几时呢？”（诗 82:2-5）。

耶和華獨一的上帝啊，你若是聖潔、公義的，我的國家就不能不被咒詛，因這地上實在滿了你所恨惡的七樣罪，就是“高傲的眼，撒謊的舌，流無辜人血的手，圖謀惡計的心，飛跑行惡的腳，吐謊言的假見證，并弟兄中布散紛爭的人”（箴 6:15-19）。我的同胞至親，又何能脫離魔鬼的追趕，而在你的面光中站立片刻呢。

但慈愛的天父啊，我又俯伏讚美你，因你是有恩典、有憐憫的神，你既不爱惜自己的兒子，為我們眾人舍了，誰能控告你所揀選的人呢（羅 8:33）。有慈悲忠信的主基督，我們唯一的大祭司的寶血為他們流了（來 2:17），誰還能定他們的罪呢。

主啊，如今求你睜眼看、側耳聽，你在中國的子民，這間教會的信徒，若有人願意自卑、恆切禱告，為我們的父家作認同性的悔改，就求你止住災害，醫治這地；纏裹傷者，憐憫貧窮；凡你親口應允的，都要親手成就（代下 7:13-15）。

主啊，這通國之內，若有人心里厭棄罪惡，尋求赦免之恩，就求你在他們心中所動的工，必持久到底，求你在他們四圍預備福音的使者、聖道的牧人和屬靈的伙伴；使他們的心不再貪念世俗，反在福音的大能中，向你回轉心意，以至得救。

主啊，这城中若有不忍杀害腹中婴孩的父母，若有蒙恩多过一个孩子的家庭，就求你为他们预备通达的道路，叫一切追赶的人都盲目，拿刀的人都迷失。叫敬畏生命的人所受的难处，不超过他们所能忍受的；并赐他们生命的喜乐与满足，要胜过世上一切的损失。

主啊，教会中若有你的儿女立志献上自己，为你的福音刻苦己心，为主的救恩轻看世人的羞辱，为丧失的灵魂甘付代价，为你在中国的大复兴定意奔跑；就求你使他们的心意经过磨砺，使他们的个人、家庭都蒙你恩典，叫他们能如撒母耳三次听见你的呼召（撒上 3:8），在这时代侍奉你的话语，成为你乐意使用、归正人心的器皿。

愿主基督的国降临在这个国家，藉着信靠你名的儿女，就在这地上之城倾倒你的怜悯。愿向你悔改的儿女在这国家多到数不过来，稳妥到不可动摇。我们举手为这城求平安（耶 29:7），求父的荣耀、怜悯、眷顾和慈爱，因你儿子流血所立的新约，也福杯满溢。为这可怜的、将要过去的世代带来普遍的祝福，是这个国家的历史上未曾想过，今日也未曾经历的。愿你赐给这个国家前所未有的认罪，和前所未有的蒙福，好叫你荣耀的恩典因主耶稣的名而得着称赞。

蒙召在秋雨之福教会作长老的王怡，奉救主耶稣基督的名祷告。

致杨茂东先生的道歉信：附《我对大陆维权运动的立场》

（注：2006年5月，三位基督徒知识分子在白宫与布什总统见面，其中因杨茂东（郭飞雄）先生对我和余杰弟兄的指控，而被称为“白宫事件”。当时我在小范围内发表了这份道歉信。后来杨茂东兄被官方逮捕，我停止了一切关于此事的发言，不再为此事辩解。然而这一事件不但标志着我个人、也标识着当代中国的基督徒知识分子在信仰中对国家社会的关怀，与非基督徒知识分子的自由民主理想的差异和冲突。因此，在杨茂东出狱之后，我将此文收录在此书中。几年来，我为此恒切祷告，祈求主基督的十字架，能在这块土地上，替代和释放一切被缚的普罗米修斯。）

尊敬的杨茂东先生：

您好。5月8日中午，我与傅牧师一道，在对华援助协会的办公室告诉你，我和余杰的决定。我们二人不愿与你一起前往白宫参加与布什总统的会面。作出这个决定对我来说是困难的，但也是坚决的。我完全理解这件事对于你个人的伤害。也愿意在此公开的向你诚恳地表示歉意。我也愿意为此决定负担可想而知的舆论和道义上的一切指责。

我们交往已数年。2002年你请我去四川遂宁作布云乡长直选的田野调查，后因为我们对直选的看法迥异，我拒绝了对该次选举进行宣传推广的出版计划。这件事得到了你的谅解。在这件事上你对我的学术与政治立场的尊敬，使我一直对

你保持敬意，也由此将你视为同道的朋友。在你的小说《李世民》中，你的一些想法和政治理想，开始使我产生距离。2005年你组织了反日游行，撰文抨击焦国标等。你的民主理想中所蕴含的某种民族主义与孙文主义的情结，开始使我忧虑。你在因此被羁押时期的绝食行动令人尊敬，但这一事件本身我仍是坚决反对的。我和余杰也的确私下劝说，与你合作的主内弟兄，与你的道路保持距离。但在太石村事件中，你的勇敢和担当，却重新赢得了我极高的敬意。你在出狱后所说的“不流血、非暴力和无敌人”，这三个合符《圣经》教导的原则，几乎令我彻底改变了对你的看法。

我来美国是参加“中国的宗教自由与法治”研讨会，这是傅牧师的邀请函上所载明的主题。傅牧师领导的对华援助协会，长期以来关注中国家庭教会的维权和中国的宗教自由。尽管因为所谓“政治化”而被一些教会疏离和排斥，但海内外大多数基督徒和广泛的维权人士，都很尊敬和感谢他的工作。如我曾参与辩护和调查的蔡卓华案和华南教会案，都对对华援助协会的长期关注和支持有莫大关系。

但我和余杰来到华盛顿后，才知道你也与会。尽管略有诧异，因为你并未信徒，也未关注和参与宗教自由的维权。但我们理解，负责安排的主内弟兄希望你出来走走。我在第一天也向你表示了个人意见，希望你能在美国多呆一段，多看多听，少表态。不过在后来几天的行程中，我们对你的一些言行产生了负面的评价。对你和我们的主内弟兄对局势的盲目判断，对某些想法的固执和膨胀，以及在与美国国会及其他部门交流中的措词和态度，产生了极度反感。在此过程中，作为你的朋友，我没有主动与你进行推心置腹的交流，尽到我对你的负担。这是这段时间来我对你感到亏欠的地方。也对我们最后的决裂负有极大的责任。

5月7日下午在德州米德兰的教会，我们约傅牧师谈话，交流了对你的看法。提出既然会议已经结束，希望他不再以对华援助协会的名义，为你安排任何的见面或其他寻求资源的机会。我们认为，因你在维权运动的作为而受到的广泛尊敬，你将会得到各种机会进行交流。但我们认为，教会不宜再继续介入其中。这样的建议，出于我们作为基督徒对教会的一种责任感。就是教会的维权，要谨守《圣经》的教导，既不怕被“政治化”，又要反对“政治化”，不应介入任何非和平的政治反抗运动。傅牧师也同意我们的看法，告诉我们你已决定将于8日下午离开米德兰去纽约。我们认为此事已经结束。我们的追求不尽相同，但我们彼此的关系得以保全。

但5月8日在米德兰，傅牧师忽然宣布，布什总统将会见我们四人的消息，我们才知道傅牧师和米德兰的牧师联盟一直在努力，促成美国总统公开会见中国家庭教会的基督徒，表达对宗教自由的支持。这是我们事先完全不知情的。当你在午餐酒会上讲话，宣布说，这将是美国总统近十年来第一次决定接见“中国民运人士”。我和余杰交流意见后，作出了这个决定。如果你去，这个会面的性质就是异议人士与美国总统的见面。我们二人将选择退出。我们不能接受这样一个捆绑的见面，我们必须对这一会面之于国内家庭教会及傅牧师所在机构的影响负责。我们也感到，必须下决心结束这一次会议安排的错误了。这件事的严重性远远超过了我们个人的荣誉和得失，这也是我们和三位牧师需要在一起祷告的原因，我们必须求问上帝，仰望和寻求彼此信仰立场的合一。后来我下楼找到李柏

光，告诉他我们的意见。请他自己决定或与你一道去白宫，或认同我们的意见。柏光表示他向主祷告，并一切听从傅牧师的安排。如你所知，傅牧师的决定是向白宫说明你的情况，请你退出并请求你的谅解。他的这一决定的确是在我和余杰坚持退出的情形下作出的，理应由我们来负担这一决定对你的伤害。

这些情况，我本来打算在当日一一向你说明并请你谅解。但当你得知这一情形后，当场翻脸，拒绝与我交谈，并请我出去。我感到没有办法与你交流。因此只是借与国内弟兄通电话的机会，间接向你表达了我的上述想法。并表示希望通过其他的渠道，而不是透过教会的渠道去为你寻求类似的机会。然而，随后你在震怒中所透露的一些信息令我更加震惊，也感谢上帝，让我们作出了拒绝与你一道去白宫会见布什总统的决定。作为基督徒，家庭教会的维权，既有寻求公义的一面，也有顺服掌权者的一面。同时，教会的维权，乃是为着福音的缘故，而非为了自身的权益。因此，我们绝不能把这样的寻求，与你所指称的“中国民运”并列起来。而且作为维权人士，我们的良心也不能为我们所不能认同的维权运动的某种危险的趋势背书。

从你所透露的部分细节，我才发现直到获知白宫见面的消息之前，我和余杰、柏光才是一直被蒙在鼓里的人。在我看来这真是上帝的奇妙旨意，最后进入白宫的三位基督徒，是事先什么都不知道的三位；凡知道和筹划的人，倒一个都没去成。你可能认为这是阴谋，或是偶然。但在我看来，这却出自上帝的手腕。谁能够谋国呢，谁能够谋命呢，谁又能够救世呢。谋略，谋略，中国的自由民主难道靠的只是人的谋略吗？信仰的自由，难道靠的只是谋略吗？在我们，依靠的是对上帝的爱与公义的仰望。在非基督徒的秋风兄看来，依靠的是道德力量的积累。那么杨兄，在你那里，到底靠的是什么呢？很抱歉

我在此请求你的原谅，也期望你能在这件事上看见人的作为的有限与落空。你的机会和依靠，事实上的确被我们断送了。但我们却希望将我们所依靠的，送给你。我也希望我在国内的弟兄，也能在这件事上看见自己凡事陷在谋略之中的危险，回到对上帝主权的单纯的信靠上。

我们也都知道，在你的努力下，美国的国安会，在这次会面前，特别对此事作了调查和评估，阅读了你以前的文章，重新评估了你的努力，也最终作出了他们自己的决定。没有人能替白宫决定他们的总统要见什么人，所以，我也必须说，决定你不能会见美国总统的，是美国政府，而不是我和余杰。但是，我和余杰有权决定自己是否退出。我们的个人良心的决定，不受任何人的所谓投票和所谓民主程序的制约。我们的退出，被理解为伤害了你的利益，并在事实上导致了你失去这一机会。我坚持认为，这一次会议安排一开始就存在某种不讨上帝喜悦的错误，最后，以我们扭转这一错误并因此对你造成伤害的方式结束。我为此向你表示我的歉意。并且我也必须承认，我对你的某些评价和观察也有可能是片面和苛刻的。如果今后证明我错了，我当再次向你致歉。但当我和余杰一致认为与你一道见布什的后果可能更严重时，我们很高兴选择了目前的结果。

我想，假如各种分歧和安排能够在事先被讨论，就不会导致最后这尖锐的分裂。所以我的一贯看法，在寻求正义的事上，谋略就是地狱，无论对基督徒还是非基督徒来说，大丈夫有所为有所不为，是非的界限都是简单明了的。出自道德，不出自权谋；出自敬畏，不出自血勇。希望你能接受这句话的劝告。我们三人作为参与信仰维权的基督徒知识分子，与布什总统的这次见面，本可有着双重的理

解、意义和推动。但你的公开信，将教会的信仰自由，与维权运动的民运化的分歧，以公开决裂的形式表达了出来。也将保守主义的维权运动，与激进主义的维权运动的分歧显了出来。这几天来，我一直在想，我也感谢你这封信，这也是上帝在此事上一直掌权的证明。分歧的公开不一定是坏事，我们今天决裂了，一个简单的原因，是因为我相信基督的十字架，而你不相信。中国的未来需要的不是无原则的统一战线，而是彼此客气的“市场细分”。之前我在此事上的态度是默然不语，不愿对你和其他人有所批评。但几天来我考虑再三，决定写这封信，既在此事的后果上向你道歉，也同时叙述事实和我个人对你的看法，向天下的知识分子公开表明我的信仰立场和对你的反对立场。

道不同，不相为谋。我在心里仍将你视为朋友，如我这次对你说的，我对狭义上的政治事务不感兴趣。但我和无数人一样，也期望看到真正的民主政治家的出现。当某种现实的、自由的政治制度来到时，我甚至乐意作为一个知识分子，将我的名誉和努力为那些值得尊敬的民主政治家背书。但在今天，我们要走的路是如此不同。我真诚的希望，这一次分裂能以我的道歉结束，然后各自努力，彼此尊重，彼此祝福。因为不相为谋，不等于相互怨恨。在纽约，曾有朋友出面邀请你与我一起聚餐，化解冲突。那天，我去了，期望能有一个向你当面道歉的机会，但我能理解你不愿来的心情。5月8日后，我们曾多次在一起为你祷告，求上帝平息你的愤怒，并借着这件事，使你认识到主耶稣比美国总统更大，十字架比自由民主更好。如果这一事件使你远离了上帝，求上帝将这罪归在我和我的子孙身上。我作出了这个不后悔的决定，也背上了这个十字架。在你未成为我的主内弟兄之前，我的祷告将无法止息。

与你持不同政见的基督徒朋友：王怡

2006-5-22

附：《我对大陆维权运动的立场》

2003年以来维权运动的兴起，使大陆在1989年之后再次出现了各种政治异议活动在主流社会的公开化。我所理解的维权运动有三个立场，一是法治立场，围绕受侵害的公民个体和诉讼程序，动用一切法治技术和言论空间进行权利的抗争。二是公民立场，尤其借助互联网所提供的低成本的信息沟通与公民结盟的平台，积极构筑非官方的公共政治空间。三是政治立场，任何一桩案件都是当事人的维权，但只有那些对政体变迁具有启蒙、动员和施压效果的案例和事件，才构成一种民主化的维权运动。因此这些案件的意义的确是政治性的，而不是司法性的。维权运动日益受到海内外关注中国人权与政治状态的人们的重视。我对这一运动的现状迄今有如下的观察和立场：

1、在今天的中国，异议活动趋向公开化，镇压手段趋向黑箱化。表明追求自由与公义的社会理想正在民间赢得更多的尊重和道义支持，也使专制势力在意

意识形态和统治技术上被迫以粗暴的方式后撤。这一趋势的发展必将促使中共在未来数年中，进行最艰难的权衡。或者以理性的方式，逐步宽容那些捍卫公民宪法权利的民间温和力量，开始考虑政体改革的契机和时间表。或者对维权活动和异议人士的打压走向全面的非理性和政治癫狂。维权运动是中国这一百多年来对政府怀有最大善意的一次民间运动，很可能帮助中国政府放弃专制主义的捆绑，通过自由民主的政体改革，使老百姓在法治之下得自由，也使党政机器在法治之下得自由。使治理者和被治理者都免于恐惧。

2、大陆 27 年来的民主化追求出现了三种动员模式。第一种是“幕僚模式”，知识分子期望走到离政治领袖最近的地方去推动民主。在 1979 年“民主墙”运动被镇压，到 1989 年六四屠杀前夜，这是一种主流模式。直到今天，仍有部分知识分子寄望于这种模式。第二种是“民运模式”。希望提出一个全面的政治民主化的纲领，形成一个政党化的领导中心，以直接的政治抗争、街头或地下运动的方式，包括组建反对党的尝试，去改变共产党的一党专制。这一模式起源于民主墙时代，1989 年之后这一模式在主流社会和自由派知识分子中长期处于边缘化地带。我不相信民运模式能为中国带来一种有效保障个人自由与尊严的政体改造，构建一个爱与公义的政治共同体。我个人对这一模式保持距离、戒心和批判，并坚决反对以秘密会社的方式和暴力的鼓动，去推动中国的民主化。但另一方面，即使有人组建反对党，这也是宪法所列举的公民权利。我将以更坚决的立场，反对政府对那些非暴力的异议人士的镇压和审判。

3、近年来形成的维权运动则是第三种模式。这一模式把个人自由的积累看得比民主化的指标更重要，把个人的地位看得比国家主义、民族主义等族群利益的梦想更重要。以个人诉求优先于群体诉求的自由主义立场，最大可能的避免而不是煽动社会骚乱。以对法治秩序的尊重来缓释对政治秩序的冲击。以对宪法人权条款的尊重去表达对恶法的反抗。以法治的程序和途径，把法律背后的专制者一步步逼到阳光下去。以直接行使宪法权利的“公民不服从”或“自力救济”的行为，累积未来政体变迁的压力和技术。以爱与非暴力的原则，化解治理者与被治理者之间一百年来仇恨和戾气。这是我唯一推崇的方式，在任何情况下我都坚守这样的原则。作为一个基督徒，我认为民主制度若不能以这样的方式得到，民主制度就不值得我们去争取。

4、目前维权运动的基础是权益受到侵害的广泛的民众群体。维权运动的基本结构，是通过捍卫工人、农民、市民等各阶层民众受到侵害的信仰自由、言论自由、财产权等各项人权，实现知识分子对社会的新启蒙，和与社会的新结盟。当前，维权运动主要的表达者和行动者有 9 类群体。一是以丁子霖和“天安门母亲”为代表的政治维权群体。他们在维权运动尚未兴起之前，便以法治方式坚持有韧性的抗争，并将 64 屠杀的民族记忆以维权的方式不间断地延续到了今天。二是以“独立中文笔会”为代表的异议知识分子群体及一部分公共知识分子。所谓公共知识分子，就是尚不愿被标签为异议人士的异议人士。笔会这一异议群体的汇聚，在近年来事实上打破了知识分子的结社限制，其光谱跨越了体制内外和不同时代的知识分子。第三是以南方报业集团和中国新闻周刊等媒体为代表的自

由派媒体。自由派的记者、编辑日益成为新闻人的中坚，推动了一批自由派媒体的形成，为维权运动在公共领域赢得了令人惊异的空间。上述三个群体的存在，使维权运动在 27 年的大陆民主化的背景中，获得了一种连续性。也获得了一种温和、理性而又坚决的保守主义品质。第四是以张思之、高智晟等为代表的人权律师和“政法系”群体。这是最近的维权运动中最引人注目的一个群体，最集中的反映出与前两种民主动员模式的迥异之处。第五是以陈光诚、姚立法、刘正友为代表的乡村维权领袖，他们的本土与平民色彩，在维权运动中具有一种在道义上最令人尊敬的品质。第六是以李健、黄琦等人为代表的网络维权派。第七是以环保、艾滋病等民间 NGO 为代表的社会维权派。第八是基督教家庭教会等宗教群体在宗教自由、结社自由和出版自由等方面的维权。第九是以郭飞雄、赵昕等为代表的职业化的维权活动家，这是维权运动中走得最远、最接近传统民运模式、但相互之间差异也最大的部分。

5、维权运动作为一种新的社会动员模式，更接近于美国二十世纪 60 年代的民权运动，而不同于前苏东国家的政治反抗运动。这一运动因它所受的打压和空间的急促，在目前就像一场花样跳伞，具有非组织、无领袖和扁平化的特征。不同人群在降落的过程中寻找彼此的手，在平面结网。等降落至合适的距离后，便彼此分开，在纵向结网，实现多中心的社会政治结构的软着陆。上述群体在目前构成了一个复杂和笼统的维权运动的图景。在诉求、道路、策略和目标上不尽相同。有倾向于保守主义的维权派，在公共知识分子中甚至仍有在幕僚模式与维权模式之间游离的部分；同时也存在维权运动中的民运派，对维权运动作为一种新的动员模式缺乏信心，而视其为新的政治反抗的阶段性的征兆。在目前这一维权运动面临角色和道路的细分，也存在两种民主动员模式浮出水面的争论。一种是民运的维权化，一种是维权的民运化。一种是将马丁·路德·金和甘地视为一个新的榜样序列，另一种则仍将孙文、列宁或李世民视为一个偶像的序列。

6、在尊重宪法人权条款及非暴力原则之下，我尊重多元化的民主启蒙与动员模式。也尊敬每一位坚持抗争和遭受迫害的民运人士。去年在瑞典我见到魏京生先生，今年在纽约也见到了徐文立先生。我也见过王丹、王军涛、封从德等 89 一代的领袖。从我知道他们名字的那一天，直到如今，我对他们孤绝的努力都充满了敬意和内心的哀伤。我期望大陆在不久的将来也出现新的公民运动和街头的民主运动。我甚至也期望看到民间再次出现真正值得尊敬的政治家。但我仍然反对在今天将维权运动民运化、街头化，甚至反对一切秘密的和地下的谋划。正如秋风兄所说，维权运动同时是一场民间道德运动。我相信中国的自由民主需要一个在爱中恒久忍耐的过程。法治化的维权运动羽翼初生，不应成为反抗运动酝酿的掩体。致力于反抗运动的人士，应该以更大的勇气和信心离开维权运动，彼此尊重，各自阐述。我将捍卫我所参与、理解和珍惜的阳光下的维权运动，反对任何挟维权运动而推动政治反抗运动的谋划。

7、在作为基督徒争取信仰自由和更广泛的宪法权利的维权中，我认为世界就是福音的工场。基督徒的信仰是全人的信仰，不是 PART-TIME 的兼差。作为一个基督徒参与中国争取言论自由和其他政治权利的宪政转型，参与基督徒依法

争取信仰自由的事业，乃是为着在其中彰显基督徒的价值观和基督的荣耀。因为离开了信仰，中国仍然没有未来。在政教关系上，我不认同退缩在政治社会领域之外的信仰立场，但我也反对教会与政治的结盟，反对基督徒与违背《圣经》教导的推动方式同负一轭。我不怕因为有人把家庭教会视为维权运动的一部分，而背上政治的风险或骂名，但我也必须要在教会为着福音的缘故对宗教自由的捍卫，与维权运动的现实政治诉求之间，明确的划开一道界限。埃及是埃及，迦南是迦南，中间是一道红海。不相信上帝的人，可以推翻埃及的政权，但却不可能过红海。我认为，作为普世人权的宗教自由和基督徒的文化使命，与“政治”的确密切相关，谈政治色变的基督徒，是怯懦的基督徒，和并不真正认识福音的基督徒。但教会的福音使命却与政治无关。政治的意思，是在基督再来之前，基督徒与其他信仰或无信仰人群共享的一种社会共同体的关系。因此，在今天，基督徒争取宗教自由的努力，你可以说属于维权运动中倾向于保守主义的一部分，但不能、不会、也不应该属于反抗运动的一部分。

2006-5-13 于纽约，2006-5-21 修订。

第十五辑 为结束60年宗教逼迫发出声音

一、家庭教会是守法的代表

1955年，王明道先生写下《我们是为了信仰》一文，成为中国教会在君王和社会面前的辩护词。几十年来，家庭教会为福音的缘故，在中国始终持守和践行着宗教和良心的自由。尽管一直受到政府打压，教会一直努力传讲基督的福音，不停止礼拜和聚会。尽管缺乏合法的法律地位，但教会仍然在当代中国形成了几千万公民的团体生活。

有人问，家庭教会违法了吗。我要坦然回答，是的。60年来，家庭教会一直在违法，无论在礼拜、结社、教义、教产、圣礼、布道、宣教、神学培训、牧职按立、文字印刷、儿童主日学和慈惠事工上，家庭教会都以“非暴力不合作”的方式，全面违背中国的宗教行政管理及相关行政执法，已长达60年。否定这一点，就等于否定了家庭教会的道路，也否定了半个世纪以来中国政教冲突的历史事实。

但是，比这更重要的是，中国政府违法了吗？我们当诚实并勇敢的回答，是的。60年来，这个国家一直在宗教自由方面践踏自己的宪法和法律，无论在教会的礼拜、结社、教义、教产、圣礼、宣教、神学培训、牧职按立、文字印刷、儿童主日学、慈惠等事工上，都以非法的、专制的和野蛮的方式，逼迫主基督在中国的儿女和教会，已长达60年。

因此，我们再问，家庭教会违法了吗？如果《圣经》是基督徒和教会的“宪法”，那么家庭教会60年来对上帝的敬拜和传讲，正是在中国社会中遵循上帝律法和良心自由的典范。我必须说，我们没有违背那更高的、至尊的法律（雅2:8）。并且，正因为我们必须遵守那刻在良心中的法律，我们才不敢不违背上个世纪50年代以来的宗教管理体系——因为这个体系剥夺和控制了基督徒敬拜上帝和传讲福音的使命。

因此，我们再问，家庭教会违法了吗？如果《宪法》被称为现代国家的“君王”，如果中国政府宣称它的权力来自宪法的赋予并应当遵守宪法。那么，我也要诚实的回答，60年来，家庭教会恰恰是在中国社会顺服君王和宪法的典范。教会顺服宪法到了一个地步，即使所有政府官员都选择了藐视宪法，甚至将那些不和他们一起违法的人送往监牢；但教会仍然一如既往的践行着“依法”敬拜上帝和传讲福音的宪法权利。并且，正因为我们必须遵守那在上掌权的《宪法》，我们才不敢不违背那些违反宪法的宗教行政管理体系及相关的执法行为。

家庭教会的一切诉求，在本质上都是福音的诉求。这一诉求与国家的直接冲突，聚焦在《宪法》第35条所保障的“宗教信仰自由”。换言之，社会转型、政治进步，自由、民主、法治、人权；这些在基督徒看来也都是好的，但这些永远都不是教会的诉求。无论是奴隶制还是民主制，无论是君主还是法治，《圣经》教导教会都要顺服政府的权柄。总而言之，基督的教会对任何政治和法律制度都并不感兴趣；但教会在任何政治和法律制度下，都对敬拜上帝和传扬福音的自由感兴趣。

因此，在60年的宗教逼迫中，家庭教会一直以和平、忍耐的方式，成为中国社会守法的代表。主若许可，教会也甘愿在任何制度下吃亏，遵守一切不公不义的法律。事实上，60年来家庭教会就是这样行的。然而，教会唯一不能遵守的法律，就是那些试图剥夺和控制我们敬拜上帝和传扬福音的法律。教会在公共层面，不能不视这些法律是“违宪”的；教会在信仰上，也必须视这些法律是邪恶的，和敌基督的。

无论面对罗马皇帝还是中国共产党，无论是古代社会还是现代社会，真教会的这一立场从来没有改变过。并且，也几乎正是基于基督教会这一立场的近两千年的坚持和付出，才形成了现代国家和宪法制度中的“宗教自由”观念。

家庭教会的诉求，一直以来，就白纸黑字的写在《中华人民共和国宪法》上。除了结束宗教逼迫，保障宗教自由；教会的福音使命与国家的权力无关，教会对

国家一无所求。

二、不是政治化，而是政治逼迫

人民日报主办的《环球时报》（4月25日）撰文，指北京守望教会的户外崇拜，及家庭教会寻求其敬拜、传道和地方教会群体的公开化、合法化的努力，是教会的“政治化”。

即使在信徒中，我们也常常疑惑于这个问题。我认为，要理解1950年以来教会与国家关系的历史和现实，必须澄清以下几点事实：

1、60年来的宗教逼迫，从来就不是法律逼迫，而是政治逼迫。就如主耶稣当初所受的审判，不是法律意义上的审判（彼拉多说按罗马法律耶稣是无罪的），而是宗教和政治审判。耶稣说，“仆人不能大过主人，他们若逼迫了我，也要逼迫你们”（约15:20）。我要对弟兄姊妹们说，如果我们所信的这位基督，是以煽动颠覆国家的罪名被钉上十字架的。我们在受逼迫中被称为“搞政治”的，这岂不是我们作为门徒、本不配得的荣耀吗？我们的主在十字架上，顶着“犹太人的王”的牌子，因他本是荣耀的君王。同样，中国家庭教会顶着“政治化”的牌子，因我们本是有君尊的祭司。

2、国家与家庭教会的冲突，从来不是一个法律问题，而是一个政治问题。无论政府还是教会，都要面对这个事实。家庭教会的问题从来就不是在技术层面和行政层面的执法或违法问题。“家庭教会问题”，是因着数千万基督徒公民、长达60年来对宗教和良心自由的持守，从而形成的、当代中国最严重的公共政治问题之一。

3、是政府对教会60年的政治逼迫，而不是教会60年来在行政管理层面的不合作，才导致了家庭教会问题成为一个政治问题。

4、是教会的信仰成为了政治的一部分，而不是政治成为了教会信仰的一部分。对教会来说，无论礼拜、结社、教义、教产、圣礼、布道、宣教、神学培训、牧职按立、文字印刷、儿童主日学和慈惠事工，都永远是信仰问题，而不是政治问题。但对国家来说，只要政府一天不承认教会有敬拜上帝、传扬福音之主权，这些问题就永远都是政治问题，而不是信仰问题。

5、家庭教会的立场和诉求，恰恰是请求掌权者，不要再把我们当作政治问题了。这正是家庭教会坚持不加入“三自爱国运动”的原因。家庭教会因此承受的政治逼迫、隔离和歧视，已长达60年。我们已厌烦了偷偷摸摸的聚会，厌烦了和秘密警察打交道，厌烦了这个国家对福音的恐惧。谁的心里有恐惧，谁就继续在将信仰问题“政治化”。

6、“家庭教会问题”的政治化，和“教会的政治化”是截然不同的两件事。教会除了以非暴力不合作方式践行宗教自由以外，是否介入和借助狭义上的“政治的”权力和手段，而导致了教会本身的“政治化”？据我对当代家庭教会的了解，我必须断然作答：我不认为任何家庭教会及其传道人有“政治化”的倾向和危险；正如我不认为任何“三自”堂会及其传道人没有“政治化”的倾向和危险一样。因为将教会政治化的，恰恰是跟从三自运动的官方教会，而不是拒绝“三自”运动的家庭教会。

7、只有结束宗教逼迫，保障宗教自由，才是家庭教会问题“非政治化”的唯一出路。今天的家庭教会，尤其是城市教会的牧者、传道人，有责任为此发出声音。上一代的传道人，因宗教逼迫本身而为主受苦。这一代的传道人，要因着结束宗教逼迫而预备为主受苦。

三、为结束宗教逼迫发出声音

从教父游斯丁的《护教辞》和初代教父们大量的护教文字；到路德和加尔文等改教家为着护教而呈给君王和诸侯们的文章、书籍；到中国家庭教会的前辈王明道先生所写的《我们是为了信仰》；主基督为他的教会，在“被政治化”的历史中，引导和开辟了一条公开护教和传扬福音的道路。

今天，上帝为家庭教会的领袖和信徒们，预备了远比过去时代更广阔的新闻传播、公共舆论、互联网、市民社会及现代法治体系的保护、允许和技术条件，我们若不能更加公开的、坦然的，在中国的掌权者和中国人民面前，为基督信仰辩护，为结束60年的宗教逼迫而发声，并提出我们对福音传扬之自由和教会对教义、教产、教职之主权的主张——我们这些传道人就有祸了。

我呼吁更多的传道人一起发出声音，并请求主在中国的全体教会成员，及政府和更多的公民，来诚实面对以下的事实：

- 1、1950年开始的，中华人民共和国对基督教会的宗教逼迫，至今没有结束；
- 2、基督教会的聚会、结社、布道和宣教自由，仍不被中国政府承认；
- 3、中国《宪法》中的宗教信仰自由条款，至今形同虚设；
- 4、基督徒在任公职、受教育、学术、出版上，至今受到公开或严重的歧视；

我也请求中国的掌权者，和每一个或参与或没有参与过宗教逼迫的公务人员，凭着上帝刻在你们灵魂中之良心（罗2:15），来承认和面对以下事实：

1、1950年9月26日，中共中央作出《关于在基督教、天主教中展开响应“基督教宣言”运动的指示》，将教会视为“帝国主义的工具”，随后在历次政治运动

和迫害中，将无数牧师、传道人以“反革命分子”等名义关押、枪决，迫害不参加官方“三自爱国会”的广大信徒，其中包括我们尊敬的王明道、倪柝声、袁相忱等传道人。这些政治迫害迄今为止，一直未曾得到改正、重审与和解。

2、1950年12月29日，政务院作出《关于处理接受美国津贴的文化教育救济机构及宗教团体的方针的报告》，随后全国19所基督教高校、200多所教会中学、1700多所教会小学及基督教的医院、孤儿院等机构，全部被政府接收。这一剥夺和侵犯宗教自由和教会财产的行为，60年来未曾得到积极和全面的改正。

3、1982年3月31日，中共中央的“19号文件”对当时的极左宗教政策有所纠正，但仍然保持了对基督徒聚会、结社和宣教的限制和打压，从此主导了各级政府30年来对基督徒和教会的错误执法，包括罚款、拘留、劳教、关押、取缔、酷刑及其他非法措施。这一错误政策的影响迄今未曾消除。

4、2004年，国务院违背《立法法》关于“对公民政治权利的限制必须制定法律”的规定，非法制定《宗教事务条例》。其中对基督徒的聚会、结社和宣教的宪法权利，作出诸多限制和取消，并继续将处在中共统战部和官方“三自爱国会”控制以外的广大基督徒的聚会、结社和宣教的行为，视为非法。

作为家庭教会的传道人，我为教会所受的这一切逼迫和限制，感谢和赞美全能的上帝。因为上帝许可并在他美善纯全的旨意中使用这一切，造就、炼净了上帝在中国的教会和儿女。并赐给我们不配得的，为义受苦的莫大福分（彼前3:14）。在更高的意义、甚至个人的意义上，我宁愿这样的逼迫继续存在，也甘心顺服上帝的心意，预备承受更长久的政教冲突。因为这对基督徒的属灵生命和那末后的指望而言，都是好得无比的。

但我们发出声音的缘故，是为着对那一切逼迫者的怜悯。他们不信基督的福音，也就不信上帝公义的愤怒和咒诅——难道我们也不信吗。

我们发出声音的缘故，是为着对那一切因宗教逼迫的阻隔而不能更自由、更有机会听到福音、参加教会的同胞的怜悯。他们不信基督的福音，也就不在乎他们失去了什么——难道我们也不在乎吗。

我们发出声音的缘故，更是为着我们在受逼迫中常常的软弱。“倘若可行，求你叫这杯离开我；然而，不要照我的意思，只要照你的意思”（太26:39）。我们承认，在这常年累月的逼迫和限制中，基督徒也常有胆怯、惧怕，常带血气，苦毒，甚至在受苦中也难免自义、骄傲。因此，我们不是追求宗教自由的英雄，我们乃是求告主基督，早日使我们在这一时代远离试探，脱离凶恶。免得我们“被压太重，力不能胜”（林后1:8），而羞辱了主的名。

60年前的中国政府，曾威胁每一个基督徒，把自己的名字和身份交给凯撒。从1950年到1954年，有41万基督徒（约占当时基督徒50%）自愿或被迫在“三

自爱国宣言”签名，公开背叛主基督和他的教会，也被迫退出了公共社会。

60年后的主的教会，也需要呼召每一个基督徒，再一次，是为福音的缘故把自己的名字和身份交出来。我们有责任以某种相似的方式（另一场呼吁、发声、请愿、护教和签名运动），在掌权者面前公开自己的认信，为福音和教会辩护，靠着基督的宝血，洗刷中国教会背主的耻辱。

我们需要的并不是一场宗教的“维权运动”，我们需要的只是一场真正的福音运动。我们的声援、请愿和发声，是与家庭教会在当前城市化和社会转型中的一场前所未有的福音义工运动及城市植堂、堂会转型、宣教运动及福音的文化使命密切相关的。藉着这一过程，让家庭教会更加确定地方教会的成员，建造每一间地方堂会，在世人面前形成一个看得见的基督徒共同体。并以宗教自由的议题挑战其他公民的良心，坚固教会成员的勇气，呼唤游离的信徒的委身。

教会并不是要激昂的，向国家争取我们没有的权利。教会乃是谦卑的，为着这个国家能蒙福音的益处，而请求国家承认和尊重我们已经拥有的自由。

教会也并不需要和依靠外在的“宗教自由”，才能维持并活出基督信仰。相反，60年来，教会已经因着基督信仰，而活出了真正的“自由”。因此，教会为结束宗教逼迫的请愿、呼吁、护教、签名和发声，不是为着有形教会的外在益处，而是为着主基督国度的扩展，和对其他社会群体的祝福。不但是因为刑罚，也是因为良心（罗 13:5）。

愿恩惠、平安，从神我们的父，并主耶稣基督，归给一切在基督耶稣里成圣，蒙召作圣徒的，以及在中国各处求告我主耶稣基督之名的人。因为基督是他们的
主，也是我们的主（林前 1:2-3）。

写于主后 2011/4/29