

基督教與人的生存—— 約翰·麥奎利的人觀

關啟文

香港浸會大學宗教及哲學系
Hong Kong Baptist University
224 Waterloo Road
Hong Kong

一、前言

存在主義是在十九世紀開始的哲學運動，並在二十世紀繼續發展，第二次世界大戰後特別盛行，這主要是兩位哲學家沙特 (Jean-Paul Sartre) 和卡繆 (Albert Camus) 的作品流傳甚廣所致。雖然存在主義的影響主要是在西方，但其對港、台華人也有一些影響。在六、七十年代，很多尼采 (Nietzsche)、沙特和卡繆的作品被翻譯成中文，一位年輕的台灣作家王尚義深受存在主義的思想影響，感到人生荒謬，最終走上自盡的路。在中國大陸，存在主義的思想亦在改革開放後被引入，並且深受知識分子歡迎。雖然存在主義在現今的學術圈子不是最流行的學派，但若要了解現代哲學（特別是歐陸哲學），對存在主義的了解是不可少的。存在主義是具有內在分歧的運動，要為其定義並不容易。沙特認為存在主義的原則是「存在先於本質」，他的意思是說，人是首先存在並出現於世界，然後才定義自己，所以人最終是甚麼，完全視乎他如

何塑造自己 (Sartre, 1957)。這原則對沙特的存在主義當然是必要的，而其他的存在主義者也大多重視人的自由和塑造自己的責任。然而某些存在主義者，如祈克果 (Kierkegaard) 和馬塞爾 (Marcel)，未必接受沙特如此極端的主張。在本文中，筆者對存在主義的理解較寬鬆，它大約是指一個背叛現代哲學的理性主義和客觀主義的哲學運動，其強調的課題包括人的焦慮、命運和自由等，而它處理這些問題的進路，並非透過對人性和自由意志等概念，作抽離和技術性的分析，而是一種熱切的、自我投入的反省。

基督教和存在主義有千絲萬縷的關係，很多基督教思想家，如奧古斯丁 (Augustine) 和巴斯卡 (Pascal)，都曾處理很多存在主義的課題，或許他們可以被視為現代存在主義的先驅。一些主要的存在主義者是基督徒 (如祈克果和馬塞爾)，他們的信仰對他們的思想產生極大影響。另一些存在主義者是無神論者，但他們對信仰的否定，同樣塑造了他們的思想；以尼采和沙特為例，如果我們忽略了他們對上帝之死的熱切擁抱，就不能正確地理解他們。存在主義的無神論學派較為大眾所認識，很多保守的神學家便認為存在主義是基督教的敵人。然而亦有很多神學家，雖然不是存在主義者，但同樣深受存在主義影響。例如早期的巴特 (Karl Barth) 很愛強調神與人在本質上的無限差距，這很明顯是受了祁克果的影響。布仁爾 (Emil Brunner) 亦很喜愛祁克果對人生的分析，他還就這問題與巴特展開激烈的爭辯；他對相遇 (encounter) 和我你關係 (I-Thou relationship) 的重視，也是在很大程度上依傍布伯 (Martin Buber) 的思想。至於田立克 (Paul Tillich) 和尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 的神學則與存在主義更接近，但不在此贅述了。

有些神學家甚至認為存在主義是基督教不可缺少的朋友，相信只有它能使基督教的信息免於不能被現代人理解的危險，例如布特曼 (Rudolf Bultmann)、巴理 (Fritz Buri)、約翰·麥奎利 (John Macquarrie)。布特曼是最著名的存在主義神學家，他本身也是第一流的新約學者。他認為聖經中的神話式世界觀，根本是現代人不能理解的 (如耶穌升天的故事便假設了過時的三層宇宙觀)，又相信天天使用電燈的現代人實在不可能接受聖經的神蹟 (如耶穌的身體復活)。所以他認為基督教今天宣講的信息 (kerygma)，一定要摒棄此等神話元素，並要用當代的語言表

達，讓現代人能明白，布特曼認為海德格的存在主義語言最適合擔此任務。這就是他極富爭議性的非神話化 (demythologization) 建議 (Bultmann, 1972)。麥奎利亦是國際知名的蘇格蘭神學家和哲學家，他把海德格的《存有與時間》譯成英文，為存在主義引進英語世界作出很大的貢獻。他 (特別是在早期) 基本上追隨布特曼的進路 (參 Macquarrie, 1960; 1973)，並嘗試結合基督教與存在主義。然而他不像布特曼那麼激進，筆者認為他逐步建立的存在主義神學，比布特曼的更加豐富、有系統和平衡。他也是華人學者較熟悉的神學家，他的一些主要著作也被翻譯成中文，例如何光滬教授譯的《基督教神學原理》。

麥奎利承認啟示的重要性，但他決不是唯信論者。他同意基督教信仰是難以證實的，並對傳統的自然神學 (如神存在的論證) 提出不少的批評。然而他認為我們至少要顯出信仰是合理的，所以他提倡一種新形式的自然神學：透過存在主義現象學，嘗試顯示信仰能幫助我們把握人類生存的意義。他的基督教存在主義人觀是很值得我們研究的，它從存在主義中得出不少的洞見，能適切地回應我們對意義的需求，而當中還原主義 (reductionism) 的問題也不算嚴重。¹ 本文的主要目的就是要闡釋和評價麥奎利的基督教存在主義人觀。

二、麥奎利的人觀的主要特徵

麥奎利寫過一篇題為〈有位格的存有的神學〉的短文 (Macquarrie, 1987)，這為他的人觀提供很好的總結，筆者以下的闡釋亦主要依據這篇文章。

(一) 在旅途中的存有 (being-on-the-way)

人是在旅途中的存有，人性則是不斷改變的東西。這種人觀可以在亞伯拉罕的故事中找到——這位信心之父的人生轉捩點，不就是在他回應神的呼召，離鄉踏上旅途的一刻麼？麥奎利認為這思想亦潛藏於聖經的創世故事中。他追隨愛任紐，主張亞當被造時只如一個小孩，必須

¹ 麥奎利亦嘗試採納存在主義的進路，用存有 (being) 的概念詮釋「上帝」(Macquarrie, 1966, chs.V, IX)，這並非沒有洞見，只是對神的超越性似乎不夠重視。

長大。我們在人生的旅途開始時，都是不成熟和不完美的，只有經過不同的階段，才能更多地彰顯神的形象，最終方能完滿地擁有神的樣式。所以我們都是自由的行動者 (free agents)，有一個莊嚴的責任，就是在這世界中創造一些嶄新的東西。人在某程度上分享了上帝的創造力，這是一種超越性，分內在和外在的彰顯：前者是指我們能創造「甚麼是人」的新形象，後者是指我們能塑造環境。當然，這些可能性或會產生一個難題：「怎樣的改變才是好的呢？」

(二) 在世界中的存有 (being-in-the-world)

麥奎利認為人是需要身體的，人同時有物質性和精神性，兩者缺一不可，因為人是一個心理和身體的整體 (pyschosomatic unity)。麥奎利認為創世的故事和身體復活的教義為這種思想提供了基礎，道成肉身的教義和聖禮主義 (sacramentalism) 的興起亦加強了身體和人類物質性的尊嚴。過分關懷物質固然對真實的生存有害，但物質的過分匱乏也會使真正人格的完成變為不可能。我們須從中取得平衡。

(三) 與他人同在的存有 (being-with-others)

人是與他人同在的存有，而非孤立的。神的形象不能在孤立的個體中形成，上帝的存在這奧秘中，也含有一種社會性 (sociality)，上帝不是孤單的個體，祂裡面也是一種社會性的存有。人要在他人中找到他自己的成全；真正的個體，就是團結在一起的人類整體，它也是那唯一完整和不可分割的實在。在我們生存的網中，我們都連在一起；「單純個體的救恩」是荒謬的概念。

麥奎利的人觀很明顯是受海德格的影響，他亦嘗試指出那些概念也能與基督教融貫。在他的討論中，哲學和神學的考慮緊密地編織在一起，難以分割。這種討論已能部分地達成他結合信仰和哲學的目的。另外在《基督教神學原理》(Macquarrie, 1966) 和《人性的探索》(Macquarrie, 1983) 中，他更明顯地用存在主義支持信仰。下面將主要評介前者。

三、人類生存之謎和信仰的可理解性

麥奎利在其《基督教神學原理》的第三章中，嘗試用現象學方法分析人類的生存，從而顯示信仰是深深地植根於人類生存的結構，所以不是全無基礎的。使用現象學方法時，麥奎利認為我們要把一些前設放在一旁，而讓人生的現象自行呈現出來；只有誠實面對和小心描述這些現象之後，我們才可加以解釋。麥奎利經常指出，生存 (existence) 的希臘文 (ek-stasis) 的意思就是「站出來」。在眾多的存有中，只有人對他自己的存有是開放的，即是說他覺察到自己的存在和怎樣存在。人和自己是有關聯的。麥奎利認為現象學分析和主觀的內省不同，前者揭示人生如何牽涉在一個有很多事物和他人的世界之內，而後者則分析笛卡兒式自我意識的內容。

麥奎利開始分析時，強調人有自我指引的能力。然而正因自我身分 (selfhood) 常常是未完整的（人仍是在路途上），人既可能最終獲得真實的存在 (authentic being or existence)，亦可能失去它。事實上，麥奎利認為真實的存在是難以實現的，因為人類生存中有四種兩極性 (polarities)，幾乎撕裂我們的人生。

(一) 可能性與事實性的張力 (possibility vs. facticity)

這是指人的自由與他多重有限性的張力，雖然麥奎利很強調可能性的一極（即是指人能自由地創造自己），但他同時指出這種自由受很多不能改變的事實所限制，這就是人類生存的事實性。「環境、遺傳，我們在歷史和社會中的地位，這些東西對於把我們造成現在這模樣所起的作用是如此之大，以致於可能性的範圍被縮減了，有時幾近於消失。每一種自由都被一種限制所平衡，這種限制，也許是一種阻礙我們實行某種方針的力量限制，也許是一種妨礙我們的意圖實現的認識限制。」（麥奎利，頁 54）

(二) 理性與非理性的張力 (rationality vs. irrationality)

從潛能的角度來看，亞理士多德對人的定義——理性的動物——可能是正確的，但若我們考慮到人的實際行為，或許將人定義為非理性的動物也不是錯的。「我們從來不會完全理解我們自己的動機，而且我

們做某些事，有時根本不知道我們為甚麼要這樣做，有時則在我們為甚麼做的問題上欺騙自己。我們的頭腦在真理光照下活動，然而同時也在謬誤、錯誤和欺騙中活動。於是，我們又發現有一個對立出現在生存之中。一方面，人的理性似乎為生活的正確秩序、為改善生活條件、提高生活質量的幾乎無限的進步提供了基礎；另一方面，正如我們非常清楚地知道的，人的非理性則不斷地破門而入，威脅著要瓦解整個秩序。」（麥奎利，頁 55）

（三）社群性與個體性的張力 (community vs. individuality)

社群對人類的生存是必要的，例如現代人對性的渴求、父母的養育對人類生存的必要性、人類經濟生活的互相倚賴性、透過社群傳遞語言的必需性等，在在顯出社群的重要性。然而個體性同時也是基本的，每個人必有他自己的角度，他對事物的看法必然受其人生歷史所影響。雖然人不是笛卡兒式的自我，但人的自我確有某種私有性 (privacy)，甚或孤立性。人似乎無可避免地要在集體主義與個人主義的兩極間徘徊，前者有摧毀個體性的危機，後者則有可能顛覆社群。

（四）責任與無能的張力 (responsibility vs. impotence)

麥奎利認為良知是一種整合的自我了解：自我能叫人覺知他在自己的尺度下的表現如何，即他能否發揮自己的潛能。良知經常呼喚我們去為自己的生存承擔責任，但意志的無能亦經常阻礙我們履行責任，挑戰我們希冀的價值。

人的生存似乎真的蘊含巨大的張力。麥奎利認為他的分析與沙特的主張是吻合的，沙特認為人是一種無用的激情 (useless passion)，人的生存好像有熱切的希冀和無限的潛能，然而他的限制似乎叫這些都變得荒謬。死亡亦威脅著生存的意義，它似乎在宣告有限性和否定性的最終勝利。這一切都令我們感到人生的荒謬。沙特的觀點可以解釋為甚麼人類普遍存在對生存意義的追尋，這現象也正是宗教的根。麥奎利比較喜歡談及生存的混亂 (disorder of existence)，這種混亂也可視作不平衡。一方面，人拒絕接納生存的事實性、有限性和限制，渴望能像上帝一樣，免於一切限制（卻不明白這些限制是不能與真正的人生分離的），

結果極易導致驕傲、暴政、烏托邦主義和個人主義。另一方面，人亦會逃避可能性、抉擇、責任和理性，而沈溺於次人類的生存方式。與動物一樣，他只活在此時此刻，也只為此時此刻而活。這會帶來感官的放縱、對別人的麻木、絕望，和不負責任的集體主義。似乎無論如何，人總難避免某一方面的錯失或不平衡。

麥奎利承認，生存的混亂也可用其他的形象描述。例如「墮落」的形象，顯示我們偏離了真實生存的可能性。「疏離」的形象則指向人與自己及他人的關係割裂，感到與整個世界的秩序疏離，似乎在世界中沒有一席位，這感覺可能會引致最深刻的絕望。麥奎利指出這些形象其實與宗教符號吻合，例如「罪」的一個含義「不中的」，就與「墮落」相近；而宇宙性的疏離則指向人類的「失落」。麥奎利認為以上的存在主義分析，能幫助我們明白加爾文主義的「全然敗壞」思想，其重點是說明生存的混亂是深刻的，這種混亂既是如此普遍，人類要在其處境內部尋找出路，幾乎是不可能的。

麥奎利認為人類面對一個選擇：「要麼我們得承認，我們發現自己要對一個無力掌握的生存負責，我們不得不只是把一份壞差事竭力弄好一些，這種狀況是荒謬的；要麼，我們就要在這種狀態中去探尋一個更深遠的方面，探尋既超越於人類又超越於自然的一種深度，這個深遠的方面以這樣一種方式向我們開放，於是，由於它支持了我們有限的生存，給了我們的生存以秩序，充實了我們的生存，就可以使我們的生存變得有意義。」（麥奎利，頁 67）後者的選擇揭示了信仰的可能性。

受生存的混亂所帶來的痛楚驅使，人便尋找真正的自我，即一個統一、穩定和持久的人格結構。生存的兩極性藉此就可得到平衡，潛能也得以完滿發揮。麥奎利相信，要達成真正的自我需要兩個條件。第一是委身 (commitment)，在委身的人生中，人有主導的可能性，而且只要依循這可能性，就能一致地指引人生。因為其他的可能性都隸屬於它，將它們統一起來，便能幫助我們獲得統一的自我。若缺乏委身，人就會不斷從一種可能性跳躍到另一種，完全被機遇和短暫的慾望所擺佈。這樣，生命又如何能夠統一呢？第二個條件是接納 (acceptance)，人需要一個回顧自己的角度，令他感到自己的全部事實性都已被接納。若我們離開接納事實性的基礎而胡亂地委身，結果很可能是破壞性的。

以上的分析幫助我們明白宗教信仰如何能修補生命的混亂：信仰給我們一種確信，就是我們被賦予的存有，與我們理想的存有是可以聯在一起的，兩者並不用永遠地衝突，因為兩者都植根於更廣闊的存有，而且這廣闊的存有會支持和補充我們有限存有的貧乏。信仰幫助我們明白人生的意義，叫我們能接納自己的有限性，同時也叫我們的視野超越自我的限制。所以真實的存在是可能的：「喪失生命的，必得著生命。」

麥奎利料到會有人批評他，指他主張信仰需要放下自己的獨立性，是不成熟的表現。他的回應是信仰其實是人類生存不可少的一部分：「對存在的信仰，作為獻身和接受，或者作為人類生存者對存在的恩典和審判的順從來理解時，有它自身的成熟性，而且我們已經說過，某種這一類的信仰，是任何古代或現代人類的有限生存的結構，及其對立、紊亂、疏遠以及對自我、完整和意義的追求所要求的。」（麥奎利，頁78）再者，堅持一己的自主性豈不是青少年期（而不是成熟期）的特徵嗎？另外，也有神學家擔心這種存在主義信仰會成為另一種靠行為得救的方法，但麥奎利強調信仰是需要由人以外而來的主動幫助，信仰的根雖然也在自我之內，但惟有當我們被所尋找的那一位抓緊，它才得以堅固。麥奎利認為這種啟示的經歷也是必要的。

四、麥奎利的人觀的評價

麥奎利對人類生存的現象學分析是否足夠呢？他認為他所描述的兩極性都是生存的結構成分，這主張又是否正確呢？筆者認為他的分析大體上都有說服力，也令筆者想起巴斯卡的名言：「人不過是蘆葦，是自然界最為薄弱的東西；然則他是會思想的蘆葦。一切自然力若想壓碎他，易如反掌。一吹之煙，一滴之水就足以殺害他。但是，設若自然殺害他，他仍然比那將他殺害之物更為高貴，因為他知道他的死，知道自然力之越過他；但自然力並不知道這些。」（巴斯卡，頁130）人似乎既可憐又偉大，又似乎是一種矛盾、奧秘和自我折磨：「人是怎樣的虛幻啊！是怎樣的奇特、怎樣的怪異、怎樣的混亂、怎樣的一個矛盾主體、怎樣的奇觀啊！既是一切事物的審判官；既是真理的貯藏所，又是不確定與錯誤的淵藪；是宇宙的光榮而兼垃圾。」（帕斯卡爾，頁434）巴斯卡幾個世紀前所寫的這段話，在今天仍然顯得真實。證諸近代社會和

歷史的種種現象，麥奎利所論到的兩種不平衡亦俯拾皆是。有些領導人無限誇大人的「主觀能動性」，深信人定勝天，妄想用一己之力扭轉乾坤；更可怕的是他們對自己的有限性和陷溺性全無反省，於是以偉大理想之名掩飾一己的權力慾和控制慾，到最後只是把人民和國家拖下深淵！這不就是因為人拒絕接納生存的事實性、有限性和限制嗎？然而時而勢易，當人推翻以前信奉的種種理想，剎那間似乎就只有金錢、物質和享受是真實的，於是全民「下海」，甚麼理想、信念和道德標準都拋諸腦後，結果是人的物化和社會的失範。這不就是因為人逃避可能性、抉擇、責任和理性嗎？集體的歷史經驗好像放大鏡，把生存的紊亂纖毫畢現地暴露出來。然而類似的不平衡現象，其實也正以較小的規模，在人際關係、家庭和公司的舞台不斷上演。

然而，我們可以懷疑麥奎利的分析是否真的具普遍性。似乎他的整個進路都是中產階級導向的，要能反省自己的潛能等問題，似乎也需要先具備若干的教育程度和閒暇。當低下階層市民被失業、壓迫和不公平等問題所困擾時，我們可以期望他們停下來，默想其可能性與事實性的張力嗎？存在主義會否成為一種隱藏某些階級利益的意識形態呢？²所以筆者同意除了對人類的抽象分析以外，著眼於實踐 (Praxis) 而對具體的歷史處境作出社會及政治分析也是必要的——這是解放神學家較為強調的。然而，我們並沒有理由相信存在主義神學和解放神學是互不相容的，故我們並非只能在二者中擇其一。再者，雖然實存的問題未必是低下階層市民的首要關注，但他們是有潛能反省那些問題的。縱然因為缺乏時間或技巧，他們未必會談論人生的兩極性，但那些兩極性依然是存在的。例如當低下階層人士努力謀生時，通常不也是受供養家庭的責任感所驅使嗎？無能感不也是經常困擾他們嗎？（當然，我們不能忽略這些無能感是外在環境所引發的，而不是單純源於內在的反省。）麥奎利認為那些兩極性是結構性的，似乎也不是錯。

² 八十年代的香港神學界，便發生了一場這樣的爭辯。當時余達心寫了《荒漠行》一書，甚受年輕信徒歡迎，書中用了不少存在主義的分析。基督徒工運領袖馮煒文則批評此書太中產階級化。

第二，我們也可對存在主義分析與基督教信仰之間的關係提問，麥奎利是用前者支持後者的，但這究竟是怎樣達成，他卻沒有詳細交待。設若麥奎利的存在主義分析全然正確，這是否就表示基督教信仰是真的嗎？批評者會說這推論是錯謬的，縱使基督教信仰能解決生存的混亂，這也不能推論出基督教信仰就是真的。然而我們要指出，麥奎利在其早期作品中，並沒有說他的存在主義分析是論證的基礎。事實上，他已經承認信仰只是其中的一個選擇，所以麥奎利可以回應說，他主要的目的是顯明信仰的範疇對生存的適切性，從而證明它們的可理解性。又或者麥奎利可以說，他的分析是用來激發生存的反省，促使人注意到生存的混亂和對信仰的需要。作為存在主義者，麥奎利會抗議他的批評者將客觀主義的框框強加在他身上，理性的論證並不是唯一能導致信仰的東西，他的分析也不一定要被詮釋為理性的論證。³事實上，他強調其新形式的自然神學是描述性多於演繹性的：「這種描述性的哲學或自然神學不是用來證明甚麼，但它讓我們看見，因為它把信仰所植根的基本情況顯露出來……我們在呼喚其他人與我們一同細察那些現象，這是需要某程度的參與的」。(Macquarrie, 1966, p.50)

其實巴斯卡對人的矛盾的討論也可能有相似的目的，他對哲學家的上帝的批評是眾所周知的。他相信理性是受想象力、習俗和意志牽引，信仰的主要絆腳石可能是自欺而不是缺乏理性證明；人不希望面對自己，因為他們懼怕發現自己的空虛。人若不覺察他最深刻的需要，便不能把握那些能滿足他心底需要的東西。巴斯卡的沈思錄可以達到兩個目的：一、喚醒人面對生存的矛盾；二、顯示耶穌基督的福音能讓我們認識人既是可憐的（因為他是罪人），但同時也是偉大的（因他是蒙救贖的上帝兒女）。因此，我們能夠承認人類的軟弱而不致絕望，也能承認人類的偉大而不致驕傲。以上的討論顯示，縱然基督教存在主義不能為信仰提供證據或證明，它的進路仍是有用的。它將信仰與人生處境關連起來，這樣，兩者就可互相說明、互相照亮。事實上，筆者認為存在主

³ 一些分析哲學家對馬塞爾的批評也犯了同樣毛病，參關啟文：〈基督教與西方哲學——基督教與分析哲學和存在主義的對話〉，未刊稿，將收於《基督教與近代文化》（北京：北京大學出版社）。

義的進路，除了能刺激生存反省外，也能為宗教信仰提供理性的支持。後來麥奎利也朝這方向發展，筆者將在另文探討這問題。

五、基督教需要存在主義嗎？

基督教存在主義嘗試結合哲學與神學，因此批評者除了哲學家以外，自然也有神學家。筆者相信不少神學家會質疑麥奎利的方法在神學上是不足的，他們或許會指麥奎利的神學是建基於布特曼式的假設，即是說上帝、罪、恩典、神蹟等概念是現代人不能理解的，因而才有翻譯的需要。對麥奎利來說，存在主義（特別是海德格的）就是理想的翻譯語言（參 Macquarrie, 1965, part III）。當然，麥奎利在很多方面比布特曼溫和，他的立場也隨著年日逐步變得更傳統。他承認大概在六十年代末，開始感到「信仰已經過分被還原和人性化，所以他需要持守傳統基督教的中心信念。」(Macquarrie, 1986, p.xvi) 然而布特曼對他的影響仍是不可磨滅的，並在很多問題上塑造他的思想。例如他口頭上承認福音的歷史性非常重要，但他對歷史的肯定則是空洞的，在他的系統中實在顯不出甚麼功能。所以，真健士 (Jenkins) 仍然指控麥奎利「墮進了一種布特曼式的錯謬，就是將基督教思想的事實宣稱還原為生存的詮釋」，並且將任何尋求生存意義之外的事實的嘗試，都視作「毫無根據的揣測」。(Jenkins, 1987, pp.9-10)

任何認為信仰必然需要存在主義的詮釋的主張，都要面對兩種批判。第一種是經驗的批判：真實具體地存在的現代人（而不是學術菁英投射出來的「現代人」的抽象範疇）是否真的不能了解傳統、超自然色彩的宗教語言呢？事實上，全球增長最快速的基督教群體是靈恩運動，她的語言（如神蹟醫治和趕鬼）正是充滿超自然色彩的。從她的增長來看，這種語言似乎很能被一般人理解！覺士 (Harvey Cox) 是著名的世俗神學家，他的轉變很有意思。他曾經堅持傳統的宗教語言一定要被翻譯成政治語言，不然現代人是難以理解的。今天，他卻非常喜歡研究基要主義和靈恩運動，他並不完全認同這些發展，但至少正視一個事實：不認為傳統宗教語言需要翻譯的教派仍大有生存的空間。布特曼認為每天使用電燈的現代人不可能接受神蹟，筆者一開始便對這看法大惑不

解。筆者和很多筆者認識的信徒每天都使用電燈、電腦和很多先進科技，不能說不是現代人，但我們都不感到接受神蹟有甚麼困難，而且亦有很多同樣活在現代的非基督徒相信靈異和鬼怪的事件。布特曼當然是聰明人，那為何他會提倡這明顯違反事實的主張呢？後來筆者領會到「現代人」這概念可能不是純描述性的，而是蘊含價值判斷的。布特曼或許是在說，能趕得上歷史大潮流的現代人應該不會接受神蹟，而在背後支持這說法的可能是某種世俗化理論。當然，一旦這樣釐清布特曼的說法，它的說服力便會大減。世俗化理論真的是普遍真理嗎？為何我們應該順應歷史大潮流呢？這些問題都不易回答。⁴

對很多傾向自然主義、而又想保留某種宗教信仰的學者來說，布特曼的進路在今天仍甚具吸引力。哈德域 (Hardwick, 1966) 就是一個新例，他嘗試用存在主義作橋樑，結合基督教與自然主義。他清楚表明他的起點就是自然主義，他並沒有為這種起點提供有說服力的論據，只是重複地說：「今天無論我們願意或不願意，我們都是在自然主義的假設中思考……當我們注意到這些自然主義的假設是如何遍佈於現代生活中，我們很難想像神學的共識所假設的觀點如何能夠進入我們對世界的理解。」(pp.17-18) 但這裡的「我們」究竟是誰呢？是否包括數目龐大的基要派和靈恩派信徒？

第二種是神學的批判：麥奎利的新形式自然神學仍然堅持人觀是神學的起點 (Macquarrie, 1986, p.xvii)。這似乎否認上帝的啟示可以有內在的可理解性和合理性，或否認恩典的有效性。⁵毫無疑問，上帝能照顧祂自己，又何需人替祂翻譯呢？以上的批評顯示存在主義的詮釋的必要性是可疑的，並指出還原主義的危險。如果我們認為，一些神學語言不能翻譯成存在主義的語言，便是無意義或對現代人可有可無的，那我們就是在將聖經的概念還原為存在主義的範疇，任意肢解其意義。例

⁴ 筆者曾對世俗化理論作出批評，參閱啟文：〈宗教在現代社會必然衰退嗎？——世俗化理論的再思〉，《道風漢語神學學刊》第9期 (1998)，頁236～268。

⁵ 對自然神學應有的角色，筆者亦有詳細討論，參閱啟文：〈巴特論自然神學：洞見與限制〉，未刊稿，將收於《巴特神學的再思》（香港：漢語基督教文化研究所）。

如，若我們將罪單單等同生存結構的不平衡，那麼「罪」作為「人的主動背逆」這層意義就會失掉（參Brunner, 1939）。又如「真我」這概念，對麥奎利來說，是指統一、穩定和持久的人格結構，此既可平衡生存的兩極性，亦能完滿發揮潛能。或許信仰的委身可以幫助我們塑做真我，但若單從他的進路看，信仰的委身和與神的關係似乎只是塑做真我的工具，然而真正的委身是無條件的，與神的關係也不應只是一種工具。此外，麥奎利的存在主義人觀也限制了他的基督論 (Macquarrie, 1966, ch. XII)。他為基督的人性提供精采的詮釋：人性不是靜態的東西，而是自我超越的運動，所以基督有完全的人性，即是說他的生命能完全發揮這種超越性。可是在他的框架內，又如何解釋基督的神性呢？真健士認為，因為麥奎利只集中用人的潛能理解神性，所以不能給有異於人性和與人性不連續的神性甚麼實質的位置。(Jenkins, p.147) 麥奎利後來擺脫了存在主義的框框，較肯定形而上學的討論，他受進程神學的影響，亦用上帝在愛中的自我超越詮釋神性。基督的神人二性被理解為人的自我超越與神的自我超越兩種運動的完全融合 (Macquarrie, 1990, part 3)，但這一來，基督事件好像是兩個不同的主體合力作成的效果，這便有墮入涅斯多流主義 (Nestorianism) 的危機 (McIntyre, 1998, p.273)。

雖然如此，我們仍不能說存在主義方法是全無用處的。對存在主義方法的開放並不一定是基於信心的軟弱，其實也可以是基於堅定的信仰。正因我們相信在基督裡充充滿滿的有恩典、有真理，我們也就相信基督的真理會在人生每一個向度中反映出來，而任何對這種向度的認真探索都會有助發掘這真理（參Scola, 1995，pp.4-5）。既然如此，我們可以預期基督教的福音對生存是有適切性的，而存在主義的詮釋應有助我們發掘這適切性。明白這種適切性，有助我們探索信仰的意義，但我們不應將信仰的意義還原為對人生的適切性。最後，雖然上帝不是必然需要詮釋者，但在祂的恩典和自由中，豈不也可以選召軟弱的人，在每個世代中用他們的時代語言詮釋福音嗎？祂並非不能以超自然的方法改變我們的認知結構，但事實上祂選擇了以進入歷史的方式揭示祂自己，這也表明祂對人的歷史性和有限性的尊重。所以我們一方面要持守福音的超越性，另一方面也要本著道成肉身的精神，在每個歷史時代重新詮

釋福音的意義。⁶ 只要存在主義的進路不擴張成還原主義，也不是建基於布特曼式的假設，筆者相信它仍是很有價值的工具，有助神學家建構合情合理的基督教世界觀。特別是在中國的處境中，由下而上的進路較易為人接受，麥奎利從生存的體驗角度詮釋信仰，是很有意思的。

六、結論

麥奎利把存在主義與基督教很巧妙地結合起來，他的基督教存在主義相當豐富，特別在人觀的部分很有洞見。他實在為我們作出了不少貢獻。我們只要避免將存在主義擴張成為還原主義，便能藉著這種基督教存在主義人觀，更明白信仰的豐富。他後期更以多種人類經驗作為資料，為神的存在建構人類論證，筆者會另著專文評介這論證。我們可以用巴斯卡的說話作本文的結束：「只有當我們認定人是為了與神相交而被造時，人的偉大的真正本色才會顯現。只有當這就是人的命運時，我們才能理解他內在的含糊性，和明白為何在他尋找到回歸無限與永恆之路上，他的不安都不能止息。無限與永恆就是他唯一而真實的美善。」

⁶ 這平衡是不易維持的，筆者在他處有更詳細的討論。參閱啟文：〈本土神學家是珠寶商還是尋寶者？本色神學、處境神學和漢語神學的探討〉，收《漢語神學初論》（香港：漢語基督教文化研究所，2000）。

參考書目

- 麥奎利。〈人的生存〉。收劉小楓主編。《二十世紀西方宗教哲學文選》上卷。上海：上海三聯書店。頁 50～80。
- 帕斯卡爾。《思想錄：論宗教和其他主題的思想》。北京：商務印書館，1995。
- 巴斯卡著。孟祥森譯。《沈思錄》。台北：水牛出版社，1985。
- Brunner, Emil. *Man in Revolt: A Christian Anthropology*. London: Lutterworth, 1939.
- Bultmann, Rudolf. "New Testament and Mythology." In *Kerygma and Myth: A Theological Debate*. Ed. Hans-Werner Bartsch, pp.1-44. London: SPCK, 1972.
- Buri, Fritz. *Theology of Existence*. Greenwood, S. C.: The Attic Press, 1965.
- Hardwick, Charley D. *Events of Grace: Naturalism, Existentialism, and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Jenkins, David. *The Scope and Limits of John Macquarrie's Existential Theology*. Uppsala, 1987.
- McIntyre, John. *The Shape of Christology: Studies in the Doctrine of the Person of Christ*. 2nd ed. Edinburgh: T. and T. Clark, 1998.
- Macquarrie, John. *The Scope of Demythologizing*. London: SCM, 1960.
- . *Twentieth-Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960*. London: SCM, 1963.
- . *Studies in Christian Existentialism*. London: SCM, 1965.
- . *Principles of Christian Theology*. London: SCM, 1966.
- . *Existentialism*. Harmondsworth: Penguin, 1972.
- . *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. Harmondsworth: Penguin, 1973. (Originally published by SCM in 1955.)
- . *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach*. New York: Crossroad, 1983.
- . *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*. London: SCM, 1984.
- . "Pilgrimage in Theology." In *Being and Truth: Essays in Honour of John Macquarrie*. Eds. Alistair Kee and Eugene Thomas Long, pp.xi-xviii. London: SCM, 1986.

——. "A Theology of Personal Being." In *Persons and Personality: A Contemporary Inquiry*. Eds. Arthur Peacocke and Grant Gillett, pp.172-79. Oxford: Blackwell, 1987.

——. *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM, 1990.

Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Humanism*. London: Methuen, 1957.

Scola, Angelo. *Hans Urs von Balthasar: A Theological Style*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995.

ABSTRACT

The relationship between Christianity and existentialism is complicated. In the twentieth century, there are several existentialist theologians who try to combine Christianity with existentialism, such as Bultmann, Buri. The author believes John Macquarrie's existentialist theology is the most balanced, and his anthropology is especially worth studying.

This paper begins with an explanation of Macquarrie's three major emphases: man as being-on-the-way, being-in-the-world, and being-with-others. A summary of Macquarrie's discussions in his *Principles of Christian Theology* is introduced, in which Macquarrie dwells on four kinds of polarity inherent in human existence: possibility vs. facticity, rationality vs. irrationality, community vs. individuality, and responsibility vs. impotence. Macquarrie argues that a widespread disorder of existence is rooted in this structure of human existence. Religious faith can repair this disorder by providing commitment and acceptance.

The author discusses several lines of criticism of Macquarrie's anthropology, conceding that his analysis may be too middle-class oriented, and existentialist theology should be complemented by liberation theology. However, the outline of Macquarrie's anthropology is still fairly convincing. Having examined the rationalist criticism that Macquarrie has committed a logical fallacy, inferring from a need to a reality, the author replies that this reflects a misunderstanding, and the strait-jacket of objectivism.

In the final section of this paper, whether Christianity really needs existentialism as an ally is discussed. The author criticizes the excessive claim for the *necessity* of an existentialist interpretation of the Christian kerygma. This claim is unfounded, empirically and theologically speaking. However, the author concludes that using it as *one* approach to theology and eschewing the traps of reductionism, existentialist theology can enrich the understanding of Christian faith, and help in the task of constructing a Christian worldview.

撮 要

基督教與存在主義有著千絲萬縷的關係。在二十世紀，布特曼 (Bultmann) 和巴理 (Buri) 等數位存在主義神學家，嘗試結合基督教與存在主義，其中以約翰·麥奎利 (John Macquarrie) 的存在主義神學最為平衡，並且特別值得研究。

本文起首闡釋了麥奎利最為強調的三項要點：人在旅途中的存有、在世界中的存有、及與他人同在的存有。接著，作者撮錄了麥奎利在《基督教神學原理》中的討論。麥奎利在書中詳述人類生存的四種兩極性：可能性與事實性、理性與非理性、社群與個體、責任與無能。他直言生存的混亂已植根於人類生存結構中，而且這現象十分普遍，但信仰卻能藉委身和接納處理這些混亂。

文中論及幾個對麥奎利人觀的評價，就是指麥奎利的人觀太過中產階級導向，並指出存在主義神學需要和解放神學結合。雖然如此，麥奎利人觀的要點仍甚具說服力。評論說麥奎利提出的，由需要推斷到現實，全是謬論；作者卻以為這些評論乃屬誤解，有礙客觀。

本文末部討論基督教是否真的需要與存在主義連結。作者批評那些認為基督教信仰需要存在主義詮釋之廣泛說法；這些說法在實際上和神學上也是毫無基礎的。可是，作者總結時指出我們可以在神學上用上存在主義的詮釋，只要我們避免落入還原主義的陷阱，存在主義神學誠然可豐富基督教信仰的理解，並有助建構基督教的世界觀。