

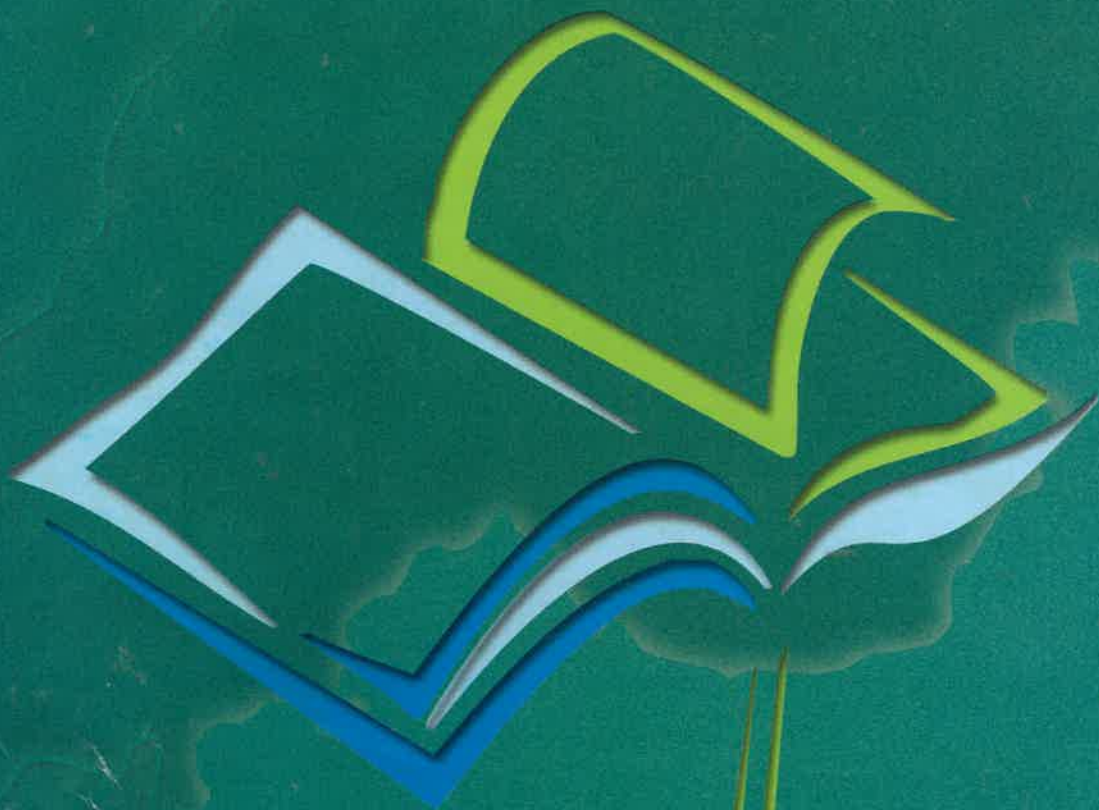
香港浸會大學 文學院



中華基督宗教研究中心

通訊

電郵地址 E-mail address : cscs@hkbu.edu.hk 網址 Website : <http://www.hkbu.edu.hk/~cscs> 2003 年 4 月 第四期



“基督宗教與人文主義”研究計劃
人本主義的倫理意涵——一個簡要的研究介紹
作為“上帝形象”的人——基督教人觀的初探
雅典與耶路撒冷的相遇——基督人文主義是否可能？

基督宗教與人文主義：從誤解走向對話

怎樣理解西方古典時代的人文思想？

宗教與人文主義

好書推介：阿倫·布洛克，《西方人文主義傳統》

記王曉朝教授的講座：“拉丁教父思想家與羅馬帝國文化的轉型”

我的近期研究方向

中國 香港特別行政區
九龍 九龍塘
聯福道 34 號
思齊樓 7 樓 731 室

香港浸會大學 逸夫校園
中華基督宗教研究中心
電話：(852) 3411-5370
傳真：(852) 3411-5151

Centre for Sino-Christian Studies
Hong Kong Baptist University
DLB 731, 7/F., David C. Lam Building
Shaw Campus, 34 Renfrew Road

Kowloon Tong, Kowloon
Hong Kong SAR, China
Tel : (852) 3411-5370
Fax: (852) 3411-5151



“基督宗教與人文主義”研究計劃

關啟文

香港浸會大學 宗教及哲學系 暨

本中心企劃統籌員

中華基督宗教研究中心的工作主要是致力於在中國處境推動基督宗教研究，為了達成這目的，我們認為促進基督宗教與各種重要思潮的對話，是很重要的一環。最近我們就著基督宗教與人文主義或人文精神的對話，正在進行一個研究計劃，我們選擇這個課題，因為無論是由西方傳到中國的人文主義或中國文化本身的人文精神，都在現今的中國處境中發揮相當大的影響力，而兩者與基督宗教的關係亦是錯綜複雜，極需要釐清。我們亦希望透過我們的研究，激發更多人對中國文化的前景和基督宗教內蘊的人文精神，有更深切的關注和更深入的探討。

我們的研究隊伍共有六個人，除了中心的核心成員羅秉祥、江丕盛和關啟文之外，還有人民大學的何光滬(中心的特邀研究員)、清華大學的王曉朝(2002-2003年度在香港浸會大學的亞聯董訪問學人)和中國社會科學院的卓新平。他們就著不同的角度(如歷史、哲學、神學、倫理和宗教學)，探討中西文化的人文精神與基督教的對話。計劃正在進行，期望研究成果將會以專著的形式發表，為了讓更多人思考這課題，在今期中心的通訊，我們邀請這六位研究員分別就著他們的一些想法或研究方向，簡略談一下。基督宗教與人文主義的對話是一個非常豐富和引人入勝的研究課題，我們的努力只是拋磚引玉，希望各界高明指正，並參與我們的討論。

參考書目

唐君毅：《人文精神之重建》。臺北：台灣學生書局，1998。

阿倫·布洛克著，董樂山譯：《西方人文主義傳統》。北京：三聯，1997。

大衛·戈伊科奇、約翰·盧克和蒂姆·馬迪根編，杜麗燕等譯：《人道主義問題》。北京：東方出版社，1997。

沈恆炎、燕宏遠主編：《國外學者論人和人道主義：第一輯：西方國家》。北京：社會科學文獻出版社，1991。

Blackham, H. J., ed. *Objections to Humanism*. Penguin: Harmondsworth, 1965.

Bookchin, Murray. *Re-enchanting Humanity: A Defense of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism, & Primitivism*. London: Cassell, 1995.

Bullock, Alan. *The Humanist Tradition in the West*. London: W. W. Norton, 1985.

D'Arcy, Martin C. *Humanism and Christianity*. London: Constable, 1971.

Ehrenfeld, David. *The Arrogance of Humanism*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Fowler, Jeaneane. *Humanism: Beliefs and Practices*. Brighton: Sussex Academic Press, 1999.

Huxley, Julian, ed. *The Humanist Frame*. London: George Allen and Unwin, 1961.

Soper, Kate. *Humanism and Anti-Humanism: Problems of Modern European Thought*. London: Hutchinson, 1986.

Urquhart, W. S. *Humanism and Christianity*. Edinburgh: T and T Clark, 1945.

Walter, Nicolas. *Humanism: Finding Meaning in the Word*. Amherst, New York: Prometheus, 1998.

Van Praag, J. P. *Foundations of Humanism*. Buffalo: Prometheus, 1982.



雅典與耶路撒冷的相遇—— 基督人文主義是否可能？

關啟文

香港浸會大學 宗教及哲學系 暨
本中心企劃統籌員

“基督人文主義 (Christian Humanism)”¹ 的說法對不少人來說是荒謬的，因為他們認為基督宗教是以神為本，而人文主義則是以人為本，所以兩者是必然對立、勢成水火的，“基督人文主義”的說法就像“結了婚的王老五”一樣自相矛盾。不單是一些世俗人文主義者這樣看，教父特土良不是也質疑：“耶路撒冷與雅典有甚麼相干呢？”一些教會人士更把人文主義視為基督宗教的大敵，口誅筆伐，百般打擊。我不大同意把人文主義與基督宗教對立的做法，因為人文主義其實有多重涵義，人文主義傳統也存在多樣性，我們不應讓世俗人文主義 (Secular Humanism) 獨佔“人文精神”，因為這只會給人一個印象，就是基督宗教沒有人文關懷，容不下人文精神，然而基督人文主義其實已存在於西方文化的傳統 (由亞奎那到伊拉斯謨到馬里坦)，我也深信這種傳統對哲學和倫理都可作出貢獻，至少不會比世俗人文主義遜色。當然，這種看法需要詳細的論證，在這裡我只能概略地談我的研究方向。

在維護基督人文主義的可能性和可信性之前，首先要指出世俗人文主義的不足之處，因為很多人相信，歷史經驗告訴我們，正是因為基督宗教排斥人文精神，現代的人文主義才會興起，這也標誌著，只有擺脫宗教的包袱，單單倚賴人性和理性，我們方可確保人文精神受到尊重。我會嘗試質疑這種看法，歷史的發展往往是出人意表的，擺脫了宗教的世俗思潮，的確曾見證過人文主義的黃金時代，但自19世紀到21世紀初，卻出現了由人文主義到反人文

主義的弔詭性轉向。

人文主義在19世紀有長足的發展，在西方文化愈來愈佔主導的地位，“有尊嚴和權利的普遍人性”這概念在社會文化和政治制度裡也開始生根。在19世紀末，很多人期望著人文主義天堂的出現；然而就在這時候，一些先知的聲音已感受到“非人性化”的危機，“反人文主義”的思想的種子也開始播下。在20世紀，我們進一步見到人文主義的多元化發展，但隨著兩次大戰接連爆發，技術的加速發展對文明的威脅愈來愈明顯，反人文主義的聲音也甚囂塵上。特別在我們身所處的時代裡，人道主義信念正受到嚴重的衝擊，甚至就連人 (man) 這個詞也變得難以應用了——女權主義者指控這個詞只有虛假的包容性。結構主義和後結構主義則質疑“人的主體／自我”等概念只不過是神話，這種後現代思潮對人文主義的批判最後導致“人的消失”、“主體已死”等呼喊。

正如戴維斯 (Tony Davies) 所言：“一方面，人文主義極受讚賞……另一方面，人文主義備受譴責：它被視為現代社會和文化的種種壓逼的意識形態煙幕；它假裝為‘普羅大眾’說話，但它卻導致他們的邊緣化和壓逼；甚至經過一種不可逃避的‘啟蒙運動辯證法’，它導致法西斯主義和全面戰爭的暴行的夢魘。”我認為很多反人文主義的種子已潛藏在世俗化了的人文主義之中，當人們將“上帝”從窗口拋出後，夢想人性就能挺拔於天地之間，再沒有東西可在他之上壓逼他，然而卻發現取代“上帝”



的是一隻又一隻的妖魔：集體主義烏托邦、科學決定論、科技主義、消費主義等等，把人還原為歷史進程的棋子、自然定律的傀儡、科層社會的螺絲釘和物慾的奴隸，對人性的壓逼只是變本加厲。而抗拒這些發展的人文主義（如存在主義）卻往往演變為非理性主義或懷鄉病，排斥科技，貶抑理性，難以承托現代文明。透過整個發展的回顧，當可幫助我們思考世俗人文主義的內在張力。再者，認識到今天的人文精神其實面對深重的危機，基督人文主義所可能作出的貢獻就不應武斷地抹殺。

然而要解釋為何基督宗教與人文精神是相容，我們不得不面對過往基督教會的不光彩行為，如支持奴隸制度、逼害異教徒、猶太人和異端，與及貶抑女性等。這些歷史事實都是“基督教思想有違人文精神”的指控的證據。面對指控，或許基督宗教所應彰顯的第一種人文精神，就是自我反省的精神。事實上很多基督教的神學家致力於自我批判（如 Hans Küng），這一方面是對真理的尊重，另一方面是因為基督徒相信唯有基督是真理本身，我們要不斷超越、去除偏執，才能對主有更全面的了解。自我批判最後也應帶來誠實的懺悔，如教宗約望保祿二世為伽里略平反和為基督教徒的惡行認罪，這與亞洲政府極力掩飾罪行的態度構成一種對比。

然而我們也要指出對基督教會的批判也很易犯以偏概全的毛病，面對過往歷史所出的錯，我們應問一些問題：究竟錯誤是源自聖經信仰本身還是一些扭曲聖經的傳統（如對性抱著太過負面的態度）？有沒有其他更可取的信仰傳統？錯的是信仰的標準本身還是信徒的行為？作錯事的是否真正的信徒，還是已被權力腐蝕的“神棍”？例如海涅認為伏爾泰（及他所代表的啟蒙運動人文主義）對教會和聖經的攻擊“只不過損傷了基督教遲早要死的肉體，並沒有觸傷基督教的內在本質，沒有觸傷它那深邃的精神，沒有觸傷它那永恆的靈魂。……正

因為經伏爾泰和他的同道們損毀基督教那早該損毀的外殼，才解放出它的深邃精神和永恆靈魂。在這方面，他們的功績是巨大的。”今天，“經過猛烈衝擊才洗刷掉血腥和暗跡的基督教，已經回到……適合它自己的位置，真正成為一個靈魂的家園，它的教會也真正充當起世界和平的使者。”我們也要注意，不應隨意把西方基督宗教的賬算在亞洲和中國基督宗教上，因為由始至終，亞洲的基督宗教只佔據邊緣的位置，就如早期的基督宗教一樣，只有被人壓逼和排斥的份兒，卻沒有壓逼人的資格。

再者，我們也不可忘記基督教會的故事的光明面：基督教的慈愛及公義精神是西方社會關懷和政治改革的泉源，例子多不勝數：初期基督教對嬰兒、胎兒、奴隸和戰俘的關懷，是西方對生命的尊重的根源；教會開設醫院、麻瘋病院、避難所，照顧孤兒寡婦和貧病無依者，是西方慈善事業的始創者；還有大量受基督精神感召而獻身服侍大眾的信徒和組織，如聖法蘭西斯、南丁格爾、史懷哲醫生、德蘭修女、救世軍、青年會、女青年會、紅十字會等等。秉承基督教的公義精神，與不公義制度抗爭的英雄則有：解放黑奴的威伯福斯（William Wilberforce）與林肯、潘霍華、馬丁路德金、波蘭神父龐比烏斯高（Father Jerzy Popieluszko）（1947-1984）和南非的杜圖主教。菲律賓的“人民力量”運動能打倒馬可斯，Benigno and Cory Aquino的信仰和天主教會的重要角色，也不能忽略。拉丁美洲的解放神學，則在Archbishop Romero的身上發揚光大。

以上例子顯示，基督教的人文精神不是空洞的概念，而是一種具體的實踐，而且與基督宗教的信仰有內在關連。要表明這一點，我會嘗試去為基督人文主義勾劃一個輪廓，指出為何基督宗教能為人文精神提供很重要的文化資源。很多人對基督教有誤解，認為她只強調人的罪性，否定人性的美善和潛能；只關心來生和個人靈魂，否定今生的幸福和社會改革。然



而真實的基督宗教信仰是肯定人的尊嚴的，因為人不單有神的形象，更是神的愛和救贖的對象。基督宗教的中心思想——道成肉身——是對人類最終極的肯定，也是一個應許：人性的完成是可能的。

要開展基督人文主義，還有很多課題要處理，如批判世俗主義的自由主義，卻重視自由、民主、人權和寬容的價值；反對科學主義，但重視理性與科學精神；一方面將科學與人文和與信仰精神調和，另一方面鼓勵自我批判、不斷反省的信仰。與中國文化展開批判性的對話，與中國人生存經驗結連，例如可吸收儒家的覺健精神，但亦要在中國處境中引入罪觀和深刻的懺悔意識。正視權力、貧窮、公義等問題，聆聽中國人的聲音，特別是這百多年的苦難，去建構對中國人適切的神學。這裡不能一一討論，但相信已充分顯示，基督人文主義的建構和發展，是既令人興奮又艱鉅非常的任務。

註釋：

- ¹ 我在這裡把“Christian Humanism”翻譯為基督人文主義，而不是基督宗教人文主義，因為我相信基督人文主義的根源是耶穌基督的福音，而不是歷史上有組織的基督教會，後者有時很美好地見證基督的福音，但有時又會與基督的福音背道而馳。

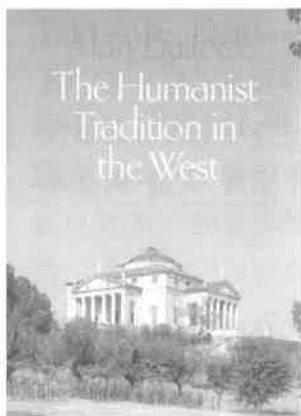
參考書目

- 保羅·庫爾茨著，余靈靈等譯：《保衛世俗人道主義》。北京：東方，1996。
- 保羅·庫爾茨編，肖峰等譯：《21世紀的人道主義》。北京：東方，1998。
- 甘雅各、傑利紐康著，甘耀嘉譯：《如果沒有聖經？》。台北：橄欖基金會，2000。
- 甘雅各、傑利紐康著，林怡俐、王小玲譯：《如果沒有耶穌？》。台北：橄欖基金會，2000。
- 莫特曼著，曾念粵譯：《俗世中的上帝》。台北：雅歌，1999。
- Adams, E. M. *A Society Fit For Human Beings*. New York: State University of New York Press, 1997.
- Forrester, Duncan B. *On Human Worth: A Christian Vindication of Equality*. London: SCM, 2001.
- Francis, Richard P. and Jane E. Francis, eds. *Christian Humanism: International Perspectives*. New York: P. Lang, 1995.
- Franklin, R. William and Joseph M. Shaw. *The Case for Christian Humanism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991.
- Kurtz, Paul. *Living without Religion: Eupraxophy*. Buffalo: Prometheus, 1989.
- Lewy, Guenter. *Why America Needs Religion: Secular Modernity and its Discontents*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996.
- Maritain, Jacques. *Integral Humanism: Temporal & Spiritual Problems of a New Christendom*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1973.
- Oppenheimer, Helen. *The Hope of Happiness: A Sketch for a Christian Humanism*. London: SCM, 1983.
- Packer, J. I. and Thomas Howard. *Christianity: The True Humanism*. Waco, Tex: Word, 1985.
- Shaw, Joseph M, R. W. Franklin, Harris Kaasa & Charles W. Buzicky, eds. *Readings in Christian Humanism*. Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1982.
- Sikorska, Grazyna. *Jerzy Popieluszko: A Martyr for the Truth*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1985.

好書推介：阿倫·布洛克， 《西方人文主義傳統》

關啟文

香港浸會大學 宗教及哲學系 暨
本中心企劃統籌員



布洛克的《西方人文主義傳統》(北京：三聯，1997)翻譯自英文的Alan Bullock, *The Humanist Tradition in the West* (London: W. W. Norton, 1985)，作者曾任牛津大學的副校長，是很受敬重的歷史學家。在介紹人文主義的源流和發展的書籍中，這本書可以說是不可多得的參考書，內容全面，文字精練，視野廣闊，所以我們在這裡介紹書中的一些重點，特別是關於人文主義與基督宗教的關係的討論。例如文藝復興往往被視為有規模的人文主義的起點，而且是一種對宗教的否定，但布洛克卻指出情況遠比這複雜。

第一，文藝復興作為歐洲現代史初期階段，涵蓋從1350年到1600年這麼一個廣闊而又多樣化的歷史時期，因此無法賦予它一個單一的特徵。在這250年之間，歐洲發生了許多事情，例如“中世紀經院哲學傳統和對亞里斯多德的研究，不僅維持了下來，遠遠沒有被人文

主義的研究所取代，而且還在大學裡得了繁榮和發展，並對從哥白尼和伽利略開始的科學思想的革命性變化作出了不少的貢獻。”(頁9)

第二，“在中世紀與文藝復興時期之間，並沒有遽然的斷裂或容易劃分的界限。除了經院哲學以外，中世紀的其他思想習慣也在歐洲的許多地方流傳到了十六世紀，反過來，在中世紀也有用文藝復興時期那樣的方式看待人類和人類世界的先例。”(頁9) 第三，文藝復興的人文主義不一定是反宗教的，甚至有結合二者的基督教人文主義，它“不僅出現在低地國家和法國，而且也出現在德國，啟發了馬丁·路德的主要助手腓烈普·梅蘭克東。”(頁30-31) 不錯，文藝復興的思想比較世俗化，不像中世紀把焦點放在“彼世”，而且他們相信人靠自己的力量能夠達到最高的境界，這與奧古斯丁筆下人的充滿罪惡的存在狀況是有點衝突。然而“對人文主義者自己來說，這種衝突卻很少成



為問題；他們大多數人繼續把基督教信仰視為理所當然的事。”(頁36)

至於少數感到困惑的人，也可以採取聖經人文主義的出路：把人文主義的治學方法應用到《聖經》的本文和教父的著作上。如伊拉斯謨就努力協調基督教研究和人文主義研究，這種結合使他成了他的時代最著名的人文主義學者。這種人文主義甚至為宗教改革鋪路，如路德認為精通古典研究和把它用於《聖經》是恢復基督教導的本來面目的鑰匙，而且路德反對牧師的中間角色以及他堅持個人與上帝的直接溝通，很可以被看作是人文主義的自然發展，正如他堅持把《聖經》譯為各國當地語言一樣。

布洛克這樣總結：“聖經人文主義吸引了法國、德國、英國和低地國家的一部分最優秀和最虔誠的思想家，由此鮮明地昭示了，像他們這樣的人都沒有感到非教條的、虔誠的基督教教義與人文主義對新學的熱情之間存在著甚麼障礙。……文藝復興時期的思想雖然比中世紀更加以人為中心，更加世俗化，但它的宗教性不一定不如後者。”(頁40)“文藝復興時期的人文主義者……發現有可能用多種辦法，把古典思想和哲學同基督教信念、對人的信任和對上帝的信任結合起來……在文藝復興時期的文人中間，完全世俗的……世界觀，相對來說是很少見的。”(頁78)

雖然如此，文藝復興的中心主題是人的潛在能力和創造能力，“它所代表的思想，它對……人的尊嚴——的堅持，力量是太大了，它們一旦被恢復和重新提出，就無法加以永遠的壓制。儘管在十六世紀末要認識到這一點是困難的，但是未來站在它們一邊。”(頁67)“文藝復興之後緊跟著而來的十七世紀是歐洲歷史上偉大的宗教時期之一”(頁73)，“到了十八世紀開始的時候，十七世紀的宗教復興已經失去

了勢頭，但在英國以外的地方，特別在天主教國家裡，宗教復興所建立的權力結構仍舊在那裡。”在啟蒙運動的“哲學家們看來，這是必須摧毀的敵人。……他們認為進攻正統教會堡壘的時機已經成熟。對教會擁有巨額財富、腐化墮落和追名逐利的批評，如今可以得到自然主義的宇宙觀，成功的科學方法，和由此而產生的持批判態度的、懷疑的、經驗主義的思想習慣的支持。”(頁78-79)

所以啟蒙運動的人文主義的確與基督宗教有甚大的衝突，然而這幅圖畫也有複雜性。例如伏爾泰本人不是無神論者，他“一生保持了他對……創造主的信仰。他認為，這樣一種信仰並沒有因為牛頓的發現而聲譽掃地，反而因此而有了必要。這種看法就是牛頓本人也會熱烈贊同的，因為他追求宗教真理之心切甚至超過追求科學真理。”(頁82)他們很多是自然神論者，反對天啟的宗教，卻提倡一個沒有奇蹟、教士、原罪論的自然宗教，並且相信共同的道德律——但就是在這點上啟蒙運動面對一重大問題。

如布洛克指出，“啟蒙運動的了不起的發現，是把批判理性應用於權威、傳統和習俗時的有效性，不管這權威、傳統、習俗是宗教方面的，法律方面的，政府方面的，還是社會習慣方面的。”(頁84)但若把批判理性應用於所謂“共同的道德律”，會有甚麼結果呢？他們都同意天啟宗教所提供的權威乃是一種幻覺，但“一旦在這幻覺被丟棄後，善與惡之間，公正與不公之間的區別……還有甚麼基礎呢？難道結論就必須是，既然人是自然的一部份，他做的不論甚麼事情都是‘自然的’，善與惡之間，美與醜之間的區別，純粹是主觀的判斷……？狄德羅寫道，他渴望能夠相信，‘自然的意志是善比惡好，普遍的善比個人的善好。’但是他在別處又說：‘自然不會做錯事。一切形

態，美或醜，都有其原因。所有的生物沒有一個不是它應該是的那個樣子。’有人準備完全接受這個觀點：無神論者霍爾巴赫和寫《人即機器》(1748)的醫生拉米特里。其他的人則像狄德羅一樣，既不能否定又不能解決這一難題。”(頁92-93)

啟蒙運動的人文主義的出現通常被視作歷史和文明的進步，例如哲學家們所宣傳的批判思想，和他們的口號：“公民”、“社會契約”、“普遍意願”、“人權”，和最有力的，“自由、平等、博愛”等，是法國大革命的重要成因之一。然而，“在兩年不到的時間內，造成了革命法庭判罪和處決了大約兩萬名男女，在獄中殺死的又有兩萬人。在1793—1794年的山窮水盡的情況下，戰爭和階級戰爭成為雙方的意識形態戰，公共安全委員會主要委員羅伯斯庇爾和聖茹斯特以盧梭主義原則的名義宣布法國的道德復興和對一個最高存在的禮拜，以代替基督教。那些不接受新秩序的人，或者甚至被懷疑對此缺乏熱情的人，很容易被任意投入監獄和處死，這個懲罰是盧梭在《社會契約論》中建議的，也是羅伯斯庇爾和聖茹斯特為此而送命的。”(頁125)

啟蒙運動深信為了解放人們的潛力，普及教育是很重要的，且是實現民主和開明社會的先決條件。“到了1900年開始的頭十年中，選舉權和基本教育的擴大，使得馬修·阿諾德的‘大眾當權’的前景有了實際內容。”然而，這種大眾當權“很容易受到政客的控制和第一批出現的大眾媒介的控制，這種大眾化報紙就是為了利用大眾的口味和偏見創辦的。在這種偏見中，有侵略性的民族主義和種族主義，有越來越醉心於暴力的傾向……這種種傾向在普遍支持反猶主義、帝國主義擴張和海軍擴張、殖民戰爭方面有許多表現的機會，而這種大眾文化就是年輕的自學成才的阿道夫·希特勒1914

年以前在維也納和慕尼黑所吸收的東西。”(頁173-174)

弔詭的是，納粹主義和集中營這些二十世紀悲劇，正是發生於人文主義傳統深厚的德國，而且德國人是所有國家中受教育程度最高的，這個事實就促使很多人否定人文主義，如“喬治·斯坦納在他的講座稿《在藍胡子的城堡中》……表示了他對人文主義傳統的反感，而他本人也是這一傳統的產物：‘有很大一部份知識界人士和歐洲文明機構以不同程度的歡迎態度來對待這種不人道的行為。附近達豪(集中營)發生的事情絲毫也不影響慕尼黑冬季音樂節演奏貝多芬的室內樂。屠夫們手中拿著導遊書崇敬地走過去時，博物館牆上的油畫仍掛在那裡。’”(頁269)

啟蒙運動的另一個問題，就是“對科學的實證主義信仰，以及這信仰所支持的對進步的信念……理性主義打破了宗教和教會對人思想的壟斷以後，自己也變成了一種教條式的意識形態，同樣不允許對它的假定進行檢查，也同樣不容異見。就是這種偏狹不容的態度，促使穆勒轉而反對它，認為它是一種暴政體系。”

布洛克總結全書時，比較三種看事物的主要觀點，“神學觀點把人看成是神的秩序的一部份，科學觀點把人看成是自然秩序的一部份，兩者都不是以人為中心的，而與此相反，人文主義集中焦點在人的身上，從人的經驗開始。……但是這並不排除對神的秩序的宗教信仰，也不排除把人作為自然秩序的一部份而作科學研究。”(頁233)

此外，“人文主義信念的第二個特點是……人的尊嚴。”(頁234)而“第三個特點是它始終對思想十分重視。”(頁235)其實這些重點與基督宗教是沒有矛盾的。當然，“人文主



義傳統從十八世紀和十九世紀承襲了一股反基督教情緒……但……世俗主義代表人文主義的說法，實在牽強附會，就像把原教旨主義說成是代表宗教一樣。事實上，人文主義對宗教有各種不同的態度。”(頁241)

“有許多不同的方式使人文主義可以自然地同宗教信仰——基督教、自然神論、猶太教——……結合。不僅可以結合，而且在歷史上已經結合了。”(頁243) 在布洛克看來，“人文主義的價值觀不僅同尼布爾的基督教現實主義、施維策爾的‘尊重生命’和布伯爾的‘我與你’這三種非常不同的宗教哲學是完全相容的，而且是它們的必要成分。”他甚至認為“任何形式的人文主義若與相信宇宙中存在一個比我們自己偉大的力量並可以指望它給我們幫助這一信仰相結合，我們的處境就會比……聽任人類依靠自己的力量在一個冷漠或敵意的宇宙中保持這些價值觀這樣的處境要強得多。”(頁248) 到最後，布洛克提倡的是一種比較現實的人文主義——它“承認人的局限性和軟弱性，因此把希望寄托在人的潛在創造性上，……而不是寄托在人的天性善良上，也不寄托在人的天性邪惡上。”(頁270)





我的近期研究方向

關啟文

香港浸會大學 宗教及哲學系 暨

本中心企劃統籌員

我的專業是基督教研究(特別是宗教哲學方面)，但我一直深信要帶出基督教思想的時代意義，應促進她與各種當代思潮對話，我主要的研究都環繞著這範圍而作。近年我探索的方向有幾方面，第一，基督教與後現代思想的對話。較早期我寫了幾篇關於福柯(或作傅柯)(Foucault)的文章，後現代思想另一個口號是“自我之死”，就這問題我也嘗試從哲學和神學角度作出回應，先對後現代主義的自我觀作出批判，然後闡釋基督教自我觀在後現代的意義：〈基督教與後現代自我觀的對話(一)：自我之死？〉和〈基督教與後現代自我觀的對話(二)：「我被愛故我在」〉，分別刊於《中國神學研究院期刊》2001年7月號和2002年7月號。由於系統地和全面地探討後現代思潮和基督教的關係的中文書籍很缺乏，近期我和張國棟合編了《後現代文化與基督教》(香港：學生福音團契出版社，2002年10月)，填補了這空缺，裡面收集了十多篇論文，提供多角度的探討。我的論文佔六篇，有四篇我已發表，另外兩篇論文卻是新寫的：〈從自由派到福音派：多馬斯·奧頓(Thomas Oden)的後現代神學〉，和〈後現代的護教學〉。

第二個主要研究方向是基督教與自由主義的對話，首先我透過兩篇文章探討自由主義與社群主義之間的辯論，從而帶出自由主義的一些問題和不足之處：〈桑德爾的公民共和主義與羅爾斯的政治自由主義〉，載《社會理論學報》，第四卷第二期，2001年秋季號，頁373-411；〈評自由主義與社群主義之論爭〉，載《社會理論學報》，第五卷第二期，

2002年秋季號，頁311-348。一些自由主義者認為應限制宗教於自由社會中扮演的角色(如羅爾斯的公共理性的概念)，就著以上的研究成果，我對這看法作出回應：〈公共空間中的宗教：自由主義對基督宗教的挑戰〉，載羅秉祥、江丕盛主編，《基督宗教思想與21世紀》，北京：中國社會科學出版社，2001年10月，頁293-330。

我的第三個研究方向是宗教哲學，在這範圍內我這一年多關注的問題主要有兩個：宗教與道德之關係，和宗教多元論。一些宗教哲學家認為可由道德現象論證神的存在，我認為這種道德論證不一定能構成一種演繹論證，但若詮釋為一種“最佳說明推論”(inference to the best explanation)，是有一定說服力的。最佳說明推論是一種累積論證(cumulative argument)，需要仔細的論點鋪陳和詳盡的理性辯護，所以我需要以一系列文章維護道德論證，已經完成的有六篇：

- 1) 〈現代道德的巴別塔——世俗主義能為道德提供基礎嗎？〉，載《宗教與道德》，北京：清華大學出版社，將會出版。這文嘗試指出世俗主義和理性主義甚難為道德提供穩固的根基。
- 2) 〈善與上帝：道德論證的建構〉，載《建道學刊》，第17期，2002年1月，頁145-171。這文初步鋪陳道德論證的內容。
- 3) 〈道德論證：批判與辯護〉，載《建道學刊》，第18期，2002年7月，頁67-96。這文進一步為道德論證提出支持的論點，並列出反對者經常提出的批評，逐一回應。



- 4) 〈德福一致與宗教倫理〉，載《基督教文化學刊》，第六輯，2001年12月，頁123-146。這文指出宗教倫理能為德福不一致的難題提供較圓滿的解決方案。
- 5) 〈基督教倫理與世俗主義倫理：一個批判性的比較〉，載《基督教文化學刊》，第7輯，2002年7月，頁139-172。這文指出基督教倫理比世俗主義倫理更能為人的尊嚴、道德實踐提供根基和資源。
- 6) 〈世俗社會的道德／素質教育：基督教倫理可以有貢獻嗎？〉，「世俗化處境中的基督教」學術研討會，中國社會科學院基督教研究中心主辦，2002年12月16-19日，北京艾維克酒店。這文批評世俗主義的德育理論，並指出基督教倫理如何為道德教育提供支持。

我另一個關注的宗教哲學課題是宗教多元論，特別是希克(John Hick)的思想，他認為不接受多元論的立場(稱為特殊論[particularism])是站不住腳的，我以〈約翰·希克對宗教排他論／特殊論的批判〉(《道風：基督教文化評論》，第17期，2002年秋，頁181-212)一文，反駁希克對特殊論的批評。希克和很多當代宗教哲學家都認為應對宗教經驗採取“先信任，後批判”的知識論進路，他對特殊論的其中一個批評就是，特殊論與前面的進路是矛盾的。我深入探討這批評，指出這是誤解，這文將會刊登於國際性的宗教哲學期刊：“Is the Critical Trust

Approach to Religious Experience Incompatible with Religious Particularism? A Reply to Michael Martin and John Hick,” *Faith and Philosophy*, forthcoming. 此外，我還寫了一篇介紹當代分析宗教哲學的文章：〈當代哲學神學〉，收郭鴻標、堵建偉合編，《新世紀的神學議程》上冊，香港：香港基督徒學會，2002年3月，頁129-162。

最後，我近年也探討了基督教研究作為一種學術，應在大學佔甚麼地位：〈基督教與學術研究是否水火不容？〉，收羅秉祥、江丕盛主編，《大學與基督宗教研究》，香港：香港浸會大學中華基督宗教研究中心，2002年12月，頁315-333；“Christian Theology as an Academic Subject in the University,” in *Quest: A Journal for Asian Christian Scholars*, Vol. 1, No. 1 (November 2002), pp. 63-87. 前者論證從基督教角度出發的學術研究是合法的，後者指出神學其實是大學需要的學科。