

国学与西学
(国际学刊)

International Journal of
Sino-Western Studies

主编 黄保罗
Editor-in-chief Paulos Huang

A Special Volume on
Law and the 500th Anniversary of Religious Reformation
“宗教改革五百周年与法”专辑

No. 13, 2017

国学与西学：国际学刊(半年刊)

GUOXUE YU XIXUE Guoji Xuekan(Bannian kan)

第十三期：二零一七年 十二月

主编及出版总监

黄保罗(芬兰赫尔辛基大学国学与西学北欧论坛主席/博睿《中国神学年鉴》英文版主编)

网络电子版(www.SinoWesternStudies.com)和微信版(国学与西学国际学刊)

副主编：肖清和(中国：上海大学历史系副教授，网络版)、苏德超(武汉大学哲学学院教授，微信版)

执行编辑：包克强(美国：世华中国研究中心 研究员)，英语

陈永涛(金陵神学院副教授、博士)，汉语

郭瑞珠(澳大利亚，西澳大利亚大学神学系研究员，珀斯)，英语

K-H. Johanna(芬兰 TD 出版公司编辑)，英语

Jørgensen, Knud(挪威神学院兼职教授)，英语

王伟平(武汉大学哲学系)，微信版编辑

学术顾问(以姓氏拼音为序)

陈 来(清华大学国学研究院院长、教授)

戴德理(美国：世华中国研究中心主席)

格勒格森(丹麦：歌本哈根大学系统神学教授)

汉科克(英国：牛津亚洲宗教社会研究院院长)

郭齐勇(武汉大学国学院院长、教授)

江 怡(长江学者教授、北京师范大学哲学及社会学学院院长)

赖品超(香港中文大学文学院副院长、教授)

罗明嘉(芬兰：赫尔辛基大学系统神学系主任、教授)

麦格拉斯(英国伦敦英王学院，神学、宗教与文化中心教授、主任)

南乐山(美国：波士顿大学神学学院前院长、教授)

施福来(挪威：斯塔湾格神学与差传学院教授)

孙向晨(复旦大学哲学学院院长、教授)

田默迪(奥地利维也纳大学哲学博士、澳门圣约瑟大学哲学教授)

王晓朝(浙江大学基督教与跨文化研究中心众人、教授)

魏克利(美国伯克利神学研究院教授 / 香港圣公会大主教之神学及历史研究特别顾问)

杨富雷(瑞典：哥登堡大学教授)

杨熙楠(香港：汉语基督教文化研究所总监)

杨煦生(北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心主任、教授)

张福贵(吉林大学文学院院长、教授)

钟鸣旦(比利时：皇家科学院院士、天主教鲁汶大学汉学系主任、教授)

张志刚(北京大学宗教文化研究院院长、教授)

钟志邦(新加坡三一神学院前院长)

卓新平(中国社会科学院学部委员、世界宗教研究所所长、中国宗教学院会长、教授)

特约评委(以姓氏拼音为序)

爱德华多·丹尼尔·奥维耶多(阿根廷 科技研究委员会研究员、罗萨里奥国立大学教授)

曹剑波(厦门大学哲学系教授)

陈建明(四川大学道教与宗教文化研究所教授、主任)

陈声柏(兰州大学宗教文化研究中心副教授、主任)

樊志辉(黑龙江大学哲学院教授、院长)

高师宁(中国社会科学院世界宗教研究所研究员)

李向平(华东师范大学宗教与社会研究中心教授、主任)

梁 工(河南大学圣经文学研究所教授、所长)

刘家峰(华中师范大学基督教研究中心教授、副主任)

刘建军(东北师范大学教授、社科处处长)

宋 刚(香港大学文学院助理教授)

王志成(浙江大学基督教与跨文化研究基地教授、主任)

游 斌(中央民族大学哲学及宗教学学院教授、副院长)

张先清(厦门大学人类学及民族学系教授、主任)

赵 杰(山东大学哲学及宗教学系教授)

赵 林(武汉大学欧美宗教文化研究所教授、所长)

朱东华(清华大学哲学系副教授)

封面题款：刘大钧(中国周易学会会长，山东大学终身教授)；封面设计：黄安明；本刊 logo 取自汉砖图案，一首两翼四足一尾的飞龙，象征中国精神体系的实然形象。

引用索引：本刊已被收入芬兰艺术 & 人文学索引(芬兰国家图书馆)、美国宗教学 & 神学提要数据库(www.rtabstracts.org)、汤姆森路透新资料引用索引(ESCI, Thomson Reuters)和美国神学图书馆协会数据库(ATLA RDB ©, www: http://www.atla.com), the Bibliography of Asian Studies, EBSCO's Academic research database as a part of a collection of Ultimate databases, SCOPUS, Globethics.net library (a journal collection and the Online Chinese Christianity Collection / OCCO), ELSEVIER and DOAJ (http://bit.ly/1IPWhTD).

International Journal of Sino-Western Studies(IJS)

(Semi-annual)

No. 13; Dec. 2017

Editor-in-chief and Publishing Supervisor:

HUANG, Paulos (Ph. D., Th. D., Adjunct Prof., Univ. of Helsinki, Finland, and Chief editor for Brill Yearbook of Chinese Theology, Leiden & Boston)

Vice-editor-in-chief for Electronic Version (Online: www.sinowesternstudies.com)

XIAO Qinghe (Associate Professor, Ph. D., Dept. of History, Shanghai University, China)

Vice-editor-in-chief for Wechat Version (Guoxue yu xixue guoji xuekan)

SU Dechao (Professor, Ph. D., School of Philosophy, Wuhan University, China)

Executive Editors

BARWICK, John (Researcher, Ph. D., Global China Center, Virginia, USA), English

CHEN, Abraham (Associate Professor, Th. D., Nanjing Union Theological Seminary, China), Chinese

GUOK, Rose (Researcher, University of Western Australia, Perth, Australia) English

JORGENSEN, Knud (Adjunct Professor, Ph. D., Norwegian School of Theology, Oslo, Norway), English

K-H, Johanna (Editor, TD Publishing Company, Helsinki, Finland), English

WANG Weiping (Researcher, School of Philosophy, Wuhan University, China), Wechat version editor

Editorial Advisory Board (in alphabetical order)

CHEN Lai (Prof. & Dean, Institute of National Studies, Tsinghua University, Beijing, China)

CHONG Chee Pang (Previous Principal, Trinity Theological Seminary, Singapore)

CHRISTIAN, Matthias (Prof. of Philosophy, St. Joseph University, Macau/Ph. D, Vienna University, Austria)

DOYLE, G. Wright (Director, Global China Center, Virginia, USA)

FÄLLMAN, Fredrik (Researcher, Dept. of East Asian Studies, Göteborg University, Sweden)

GREGERSEN, Niels Henrik (Prof., Dept. of Systematic Theology, University of Copenhagen, Copenhagen, Denmark)

GUO Qiyong (Prof. & Dean, Institute of National Studies, Wuhan University, Wuhan, China)

HANCOCK, Christopher (Director, Institute for Religion and Society in Asia, Oxford, UK)

JIANG Yi (Prof. & Dean, School of Philosophy and Sociology, Beijing Normal University, Beijing, China)

LAI Pan-chiu (Prof. & Associate Dean, Faculty of Arts, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong)

LAITINEN, Kauko (Previous Director of Confucius Institute in the University of Helsinki / Director & Professor, Finnish Institute, Tokyo, Japan)

McGRATH, Alister (Professor & Head, Centre for Theology, Religion and Culture, King's College, London, UK)

NEVILLE, Robert C. (Prof. & Previous Director, School of Theology, Boston University, Boston, USA)

RUOKANEN, Miikka (Prof. & Head, Dept. of Systematic Theology, University of Helsinki, Helsinki, Finland)

STANDAERT, Nicolas (Member of Belgian Royal Academy of Sciences; Professor & Director, Dept. of Sinology, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)

STRANDENAES, Thor (Professor, School of Mission and Theology, Stavanger, Norway)

SUN Xiangchen (Prof. & Dean, School of Philosophy, Fudan University, Shanghai, China)

WANG Xiaochao (Prof. & Director, Center for Christianity and Cross-Cultural Studies, Zhejiang University, Hangzhou, China)

WICKERI, Phillip L. (Prof. of Interdisciplinary Studies, the Graduate Theological Union, Berkeley, CA, USA / Advisor to the Archbishop on Theological and Historical Studies, Hong Kong Anglican)

YANG Xusheng (Prof. & Director, Institute for Advanced Humanistic Studies, IFAHS, Peking University, China)

ZHANG Fugui (Prof. & Dean, School of Humanities, Jilin University, Changchun, China)

ZHANG Zhigang (Prof. & Director, Academy of Religious Studies, Pekin University, Beijing, China)

ZHUO Xiping (Prof. & Director, Institute for World Religions Studies, China Academy of Social Sciences / CASS Member / Chairman, Chinese Association for Religions Studies, Beijing, China)

Special Reviewers (in alphabetical order)

CAO Jianbo (Prof., Dept. of Philosophy, Xiamen University, Xiamen, China)

CHEN Jianming (Prof. & Director, Institute for Daoism and Religious Studies, Sichuan University, Chengdu, China)

CHEN Shengbai (Prof. & Director, Center for the Study of Religion and Culture, Lanzhou University, Lanzhou, China)

FAN Zhihui (Prof. & Dean, Faculty of Philosophy, Heilongjiang University, Harbin, China)

GAO Shining (Researcher, Institute for World Religions Studies, China Academy of Social Sciences, Beijing, China)

LI Xiangping (Prof. & Dean, Center for Religion and Society, East China Normal University, Shanghai, China)

LIANG Gong (Prof. & Director, Institute of Biblical Literature Studies, Henan University, Kaifeng, China)

LIU Jiafeng (Prof. & Vice-Director, Center for Christian Studies, Central China Normal University, Wuhan, China)

LIU Jianjun (Prof. & Director, Council of Research, Northeastern Normal University, Changchun, China)

Oviedo, Eduardo Daniel (member of the Argentine National Research Council (CONICET) and Professor at University of Rosario, Argentine)

SONG, Gang (Assistant Professor, School of Humanities, Hong Kong University, Hong Kong)

WANG Zhicheng (Prof. & Director, Institute of Christian and Cross-Cultural Studies, Zhejiang University, Hangzhou, China)

YOU Bin (Prof. & Vice-Dean, Faculty of Philosophy and Religious Studies, Minzu University of China, Beijing, China)

ZHANG Xianqing (Prof. & Director, Dept. of Anthropology & Ethnicity, Xiamen University, Xiamen, China)

ZHAO Jie (Prof., Dept. of Philosophy, Shandong University, Ji'nan, China)

ZHAO Lin (Prof. & Director, Institute for European and American Religious & Cultural Studies, Wuhan University, Wuhan, China)

ZHU Donghua (Associate Professor, Dept. of Philosophy, Tsinghua University, Beijing, China)

Calligraphy of journal title by Prof. **LIU Dajun** (Chairman of the Chinese *Yiching* Association, Shandong University). Cover design is by **Joonatan Anning HUANG**. The logo of journal is taken from a Han Dynasty brick carving. It is a flying dragon with one head, two wings, four feet and one tail; and it symbolizes the reality of Chinese thinking system.

Index: This journal has been indexed by Finnish National Library, Religious & Theological Abstracts (R&TA), Thomson Reuters the Emerging Sources Citation Index (ESCI), *the ATLA Religion Database* © (ATLA RDB ©, <http://www.atla.com>), the Bibliography of Asian Studies, EBSCO's Academic research database as a part of a collection of Ultimate databases, SCOPUS, Globethics.net library (a journal collection and the Online Chinese Christianity Collection / OCCS), ELSEVIER and DOAJ (<http://bit.ly/1IPWhTD>).

目 录

Contents

卷首语 From the Editor's Desk*

黄保罗	宗教改革五百周年与法	1
Paulos HUANG	The 500 th Anniversary of Religious Reformation and Law	6

人学、神学与国学 Humanities, Theology and Chinese National Studies

李 晶	从相等到平等: 马克斯·舍勒论基督教民主	3
LI Jing	From Even to Equality: Max Scheler on Christian Democracy	12
成凤梁	再访自然法思想: 以路德和加尔文为中心	13
LIANG Chengfeng	Revisist The Thought of Natural Law—Martin Luther and John Calvin	23

实践神学与中西教会和社会

Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society

刘 澎	困惑与挑战: 中国的宗教立法	27
LIU Peng	Puzzles and Challenges: The Legislation of Religions in China	37
霍克功	中国当代宗教事务管理的历史进程	39
HUO Kegong	The Historical Process of Chinese Contemporary Religious Affairs Management	51
附录	《宗教事务条例》新旧对比	53
Appendix	A Contrast between the New (2017) and Old (2004) Versions of Religious Affairs Regulations	71

中西经典与圣经 Chinese and Western Classics and the Bible

莫铮宜	第二圣殿时期利未人与《诗篇》的编纂	80
MO Zhengyi	The Levites and the Compilation of the Psalter During the Time of the Second Temple	81
IAP Sian-chin	A Comparative Study on the Two Earliest Chinese Pentecostal Periodicals: Popular Gospel Truth and Pentecostal Truth	99
叶先秦	两份早期五旬宗报刊的比较研究: 《通传福音真理报》和《五旬节真理报》	103

教会历史与中西社会 Church History in the West and in China

黄悦波	景教“十诫”和唐律“十恶”之比较——兼与张守东先生商榷	115
Job HUANG	Compare Ten Commandments of Nestorianism with Ten Evils of Tang Code	117
王兆芝	“十诫”与“十恶”——立足于法律文化史的比较观察	129
WANG Zhaozhi	Ten Commandments and Ten Evils; A Comparative Study from History of Legal Culture	133

比较宗教文化研究 Comparative Religious and Cultural Studies

徐 新	论犹太文化与犹太教的同一性	140
XU Xin	On the Identity of Jewish Culture and Judaism	141
乔 飞	“二姓好合”与“二人一体”——儒耶婚姻要件之法文化比较	155
QIAO Fei	Marriage Alliance for Two Clans and Unity for Two Persons; Legal Culture Comparison between Confucianism and Christianity in Marriage Conditions	159

书评与通讯 Reviews and Academic Reports

李锦纶	中国天道观与动态永恒	169
Benedict	Chinese Understanding of Heavenly Dao and Dynamic Eternity	171
Kam-Lun Edwin LEE		
张 铮	论中国的义务教育与宗教教育	181
ZHANG Zheng	On the Compulsory Education and Religious Education in China	183
张仕颖	路德研究的新高潮: 两次国际路德研究会议综述	
ZHANG Shiyang	The New High Tide on Lutheran Research; A Summary on Two Conferences of International Lutheran Research	188

投稿须知 Notes for Contributors 189

注释体例及要求 Footnote Format and Requirements 193

Publication Ethics and Malpractice Statement 196

* Neither English abstracts nor key words are provided for the foreword from the editor's desk, book reviews and academic reports.

卷首语 From the Editor's Desk

宗教改革五百周年与法

黄保罗

(《博睿中国神学年鉴》主编、芬兰赫尔辛基大学兼职教授,地址见文末)

今年是路德所开启的宗教改革(1517)五百周年纪念年,世界各地都举办了各种不同类型的学术纪念活动。以“国学和西学”为研究目标的本刊特别关注西学中的传统和现代性问题,我们非常注重从中西对比和交流的视角探索文艺复兴、宗教改革、科学革命和启蒙运动等影响重大的思潮和运动对西学的影响。

因为宗教改革在汉语学界被严重忽略,所以我们对此加以特别关注,本刊第8期(2015年6月)专门编辑了“马丁·路德研究的芬兰学派与汉语语境的互动”专辑,第10期(2016年6月)特邀北京大学历史系朱孝远教授编辑了“宗教改革研究”专辑,第12期(2017年6月)专门与迦密山论坛合作编辑了“宗教改革五百周年与婚姻”专辑,本期(No 13,2017年12月)则以“宗教改革五百周年与法”为专辑。

西学中“法”的传统可从多个角度进行探索,但罗马法在世俗意义上对以欧美为代表的西学的影响是深远的;启蒙运动以来,这种对法的理解、尊重和利用构成了今日西方民主、人权、法制和政治体制的根基之一;而这个传统的法在本质上是人与人之间契约性的和人文主义式的协定。但是,西学中的法之传统还有另一个重要的来源,那就是与犹太基督教的密切关系,特别是法的神圣性与一神论的上帝信仰之间的关系,构成了西学中的暗线。永恒法、自然法、人法与神法之间的内在关系激动着伟大的心灵。上帝是一切法的终极来源,这就将世俗统治者的权能局限在一定的范围,并为臣民的反抗预留了空间。

在欧美的前基督教时代,法是人文性的,其中也夹杂着原始性宗教的影响,但对于今天的西学和世界来说,这个时代的法的影响是微小的。随后的基督教时代,教会所代表的神权逐渐吞噬了人文性和世俗性的人与人之间的法;随着社会的发展,文艺复兴、宗教改革、科学革命和启蒙运动的条件渐渐具备。

路德所开启的宗教改革,可谓是现代性诞生的真正标志,它从神学和哲学上释放了人的主体性,使人得以独立自由地面对超越的上帝。在伦理道德上,路德强调了自然法和福音之间的关系,指出人只能在伦理道德的层面达到相对有限的善,而无法成为真正的义;在救赎神学上,路德强调只有福音才能救人,行善对人得救是没有意义的。这特别体现在路德所作的确“coram Deo”(在上帝面前)和“coram hominibus/mundo”(在人/世界面前)区分上。在政治神学上,路德通过阐释上帝之左右手、两个国度的理论,对世俗之法和神圣之法、律法与福音的功用等进行了界定和区分,将人的本质划分为内在的和外在的,强调只有上帝才能管辖人的内在心灵、信仰、自由和义,以君王为首的政府只能管辖人的外在身体、财物、行为和对法律的遵循状况。

路德的上述理论对西学中后来出现的“公共领域”和“个人隐私”的二分产生了重大的影响。在路德本人那里,公共领域是上帝左手和世俗君王管辖的领域,使用的是法律、暴力、外在和强制的手段;个人隐私领域则是上帝的右手、教会管辖的领域,使用的是福音、和平、内在和温柔的手段。

但是,经过启蒙运动,特别是受无神论的影响,在西方,个人隐私领域成为了神圣绝对,既“没有上帝在场”,法律也无法触及,由此导致了人生意义缺乏、道德沦丧、过分自私、婚姻破碎、家庭破灭等

困境,这成为了今天西方现代性所面临的重大危机之一。

另一方面,公共领域也遇到挑战。在西方,公共领域的政治体制得以通过法律被保障,在这个领域,人们对法律持有神圣的尊敬,即使选举失败的人,也会接受失败的结果,而不会采取背后插刀使阴谋的方式,在这里,罗马和启蒙运动传统的人文契约与犹太基督教的神圣之法有着相对美好的协作。但是,在民主选举中,一直存在着把符合上帝真理的“公意”操作成为哗众取宠的民粹“众意”的现象。

虽然西方在私人领域和公共领域都遇到了上述的挑战和危机,但是由于基督教的影响和调节作用,这两个领域都没有完全被破坏,西方仍然具有相对美好和令人羡慕的生活环境。

当中国的国学与西学在明末清初相遇的时候,西学已不再是原始的希腊罗马或犹太基督教,而是这两者与文艺复兴、宗教改革、科学革命和启蒙运动的混合之物。鸦片战争以来中国所受到的西方凌辱主要来源于其中的理性主义、科学革命、社会进化论、殖民主义和帝国主义;然而,长期以来,却被误解为是基督教与儒学等中国传统之间的冲突。其中的一个原因是,国学主张者没有充分注意到西学内部基督教与世俗人文主义、理性主义之间的张力。关于基督教在华传教及传教士的研究,越来越证明这一点。

今天,当中国的物质、军事和外在大硬件大力发展的时候,面对着西方的相对“衰落”,国内兴起了以极端民族主义为特征的国学热,国人是否抓住了西方衰败的真正原因和中国崛起的真正理由了呢?

法制/法治的成功与人文主义和神圣传统有密切的关系。

西学传统中法制/法治借助于罗马和启蒙运动的人文传统可以在公共领域产生较好的效果,但会面临“民粹主义”的挑战,此时基督教会起到调节作用。但是,在私人领域,法制/法治的影响是有限的,宗教改革以来所强调的福音是起决定性作用的,西方在这个领域里遇到的危机主要是由于对基督教的抛弃所导致的,所以,今天的欧美又出现了基督教复兴的趋势。

国学传统中法制/法治借助于先秦时期的“天道”,似乎有过三皇五帝的美好黄金时代。自从秦汉之变以来,人格化的“上帝”逐渐变成了人格化模糊的“天”、“天理”和“理”,发生了从神本主义(theism)到人文主义(humanism)的蜕变(degeneration)。从此,政统与道统合而为一,“天子”取代了“天”,“法”失去了神圣之“道”的本性,而沦为“治人手段”的“术”。究其根本,在于“法”失去了神圣性,法不是类似于犹太基督教传统中上帝与人之间所立的法,而是“劳心者”用来“治”“劳力者”的工具。^[1]

就“宗教与法”之间的关系来说,宗教改革以后特别是启蒙运动以来,在欧美所代表的西方,总体上是政教分离的。而在中国的“普天之下莫非王土,率土之滨莫非王臣”传统中,“政主教从”则一直是主流。在纪念宗教改革五百周年之际,在中国政府 2017 年重新颁布了《宗教管理条例》的时候,学者们对“宗教与法”进行多方位的探索,极具积极意义。

本期“国学、西学与神学栏目”收录了香港中文大学文化与宗教研究系博士,中山大学哲学 2016 级博士后研究员李晶的“从相等到平等:马克斯·舍勒论基督教民主”,该文分析了舍勒对于一种基督教式的民主理念的理解,来作为他反思天主教在一战后的欧洲重建中所能发挥的社会凝聚功能的一种构想。这种基督教式的民主强调从创世论的角度去理解民主在其价值根源处的万事万物的平等,并由这种平等感引发对于心性品质的锻造,从而实现宗教价值对于社会秩序的奠基作用。舍勒的基督教民主显示出了民主内涵总是通过现代政党政治文化来表达的缺失,为民主制度提供了一种价值论上的监督和引导,而这本身亦是对基督教在现代社会中的如何有效自我定位的一种反思。台湾国立东华大学社会学系兼任助理教授成凤梁博士的“再访自然法思想:以路德和加尔文为中心”,该文强

[1] 鲍鹏山教授对《商君书》的“术”的本性和害处有很好的论述,比如该书强调“民弱国强,国强民弱,故有道之国,务在弱民”。

调,自然法思想对西方法学,影响极为深远。它对今日西方的实证法体系,有着不可磨灭的贡献。它不但提供了一个对与错的终极标准,以及良善或合于自然生活典范,它也为既存的制度,提供一个潜在激发反省的因素。自然法思想更是西方自然权利的思想的重要来源,深深地影响基本权利的概念,形成了今日民主国家的法治观。而基督教思想又是自然法思想中的最核心的部分,特别是阿奎那的自然法思想。尽管如此,西方自二战后,有鉴于纳粹借法律屠杀六百万犹太人,法学界开始反思法律实证主义,自然法思想遂逐渐复苏。基督新教学者,无论是来自路德派或加尔文派的学者,也开始认真回到圣经,重新检视自然法思想,盼望借此作为基督教与世俗法学者的对话平台。本篇论文即拟从这个角度,重新造访自然法思想。

“实践神学与中西教会和社会”栏目收录了北京普世社会科学研究所所长刘澎教授的“困惑与挑战:中国的宗教立法”,该文包括如下几个部分:是否要立宗教法,讨论了宗教法的立法宗旨;为何要立宗教法,讨论了宗教法的必要性;制定何种宗教法,讨论了宗教法的目标;如何设立宗教法,讨论了立法的方式;“宗教特区”提出了从行政管理到法治的过渡建议;小结部分提出了作者的八点结论,核心是宗教立法势在必行,虽然难度很大,但不搞这个改革,不走宗教法治的道路,中国宗教方面的问题就无从解决。宗教文化出版社编审、西华大学兼职教授霍克功教授的“中国当代宗教事务管理的历史进程”,该文分五个时期探讨了中国共产党和国家对宗教事务的管理。毛泽东时代,李维汉在1958年的第五次全国宗教工作会议上正式提出了“宗教的“五性”,即中国宗教具有群众性、长期性、国际性、复杂性、民族性。具有重要意义。邓小平时代拨乱反正,1982年3月,写成并下发了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》,即中共中央19号文件。这是新中国成立以来中共中央第一个专门性的宗教工作的文件,具有划时代的意义。江泽民时代,开启依法管理宗教事务新时代,依法管理宗教事务的思想被写进1991年2月5日发布的《中共中央、国务院关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》,标志着我国进入宗教事务依法管理的新时代。提出和完善宗教工作三句话:“全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗教事务,积极引导宗教与社会主义社会相适应。”胡锦涛时代,将“全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗教事务,坚持独立自主自办的原则,积极引导宗教与社会主义社会相适应。”四句话作为宗教工作基本方针。2004年11月30日,《宗教事务条例》颁布。这是宗教领域的一件具有划时代意义的大事。标志我国正式走向依法管理宗教事务有法可依的时代。习近平时代提出“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”。此栏目还特别增加了一个附录:“《宗教事务条例》新(2017)旧(2004)对比”,并用红色把差异的文字标示了出来。

“中西经典与圣经”栏目刊录了越秀外国语学院副教授莫铮宜博士的“第二圣殿时期利未人与《诗篇》的编纂”。该文对诗篇的研究表明,曾处于以色列宗教生活边缘地位的利未人对《诗篇》的形成起到了主要的编纂作用。这与第二圣殿时期尼希米等改革之后,利未团体地位的大幅度提升密切相关。这一时期,波斯帝国统治策略使得犹太省权力格局发生了重要改变,兴起的利未团体与祭司阶层分享权力,两者形成一种妥协合作的关系,这也对希伯来圣经的一些晚期经卷的编撰产生了影响。就诗篇而言,其主要用于圣殿礼仪中的颂唱,而利未人借助大卫敬拜传统主导了唱诗,并起到了说预言和教导律法等作用,由此他们对《诗篇》的编撰起到了决定性影响。此外,对这一时期“利未人”身份的探讨表明犹太教在其形成过程中具有一定的开放性。台湾中原大学的叶先秦博士的英文版“两份早期五旬宗报刊的比较研究:《通传福音真理报》和《五旬节真理报》”,该文强调,不同于罗马天主教,新教在海外传教事业上向来重视以报刊为媒介,借此互通宣教禾场上的消息,并促进宣教士之间的联系。在北美的五旬节运动创始初期,亚苏萨街传道会等五旬宗差传机构也发行各种期刊,以期在“使徒信心”运动参与者中建立网络关系。这些在五旬节运动早期发行的报刊可以被视为了解全球五旬节运动诸起源的重要参照点之一,若干早期中国的华洋五旬宗人士也发行中文的五旬宗报刊以传播五旬节信仰。《通传福音真理报》和《五旬节真理报》这两份最早的中文五旬节报刊,分别型塑了中国两道不同

分流的五旬节运动或五旬节型态信仰—真耶稣教会以及香港五旬节会。两者的主编均曾亲自参与亚苏撒街复兴运动并受其差派的宣教士,而两份刊物其实也正反映出北美五旬节运动两种不同的面向—圣洁五旬宗和独一神论五旬宗的信仰。本文将对两份刊物进行比较,并探讨其中关于成圣和灵洗这两项五旬节派核心教义的论述。

“教会历史与中西社会”栏目收录了北京警察学院黄悦波博士的“景教‘十诫’和唐律‘十恶’之比较:兼与张守东先生商榷”,作者认为,基督教文化是现代法治的内核精神,在唐朝时就以景教的面貌与中国传统文化儒家思想相碰撞,彼此既有差异,也有相似,更有共鸣。景教“十诫”与唐律“十恶”在“神道”和“人道”两方面,围绕各自“敬神”和“忠君”的终极主题,提供了异域文化之间相比较的平台。尽管景教最终烟消云散,而唐律如今也被束之高阁,但双“十”的交流表明,中华民族“复兴梦”离不开文化开放的“博采众长”和文化继承的“推陈出新”。中国海洋大学(青岛)年轻学者王兆芝的“‘十诫’与‘十恶’:立足于法律文化史的比较观察”,作者强调,“十诫”是古犹太—基督教世界的基本法,对西方文明影响至深;“十恶”则是传统中国文明的基本法律,其影响至今不绝。本文立足于法律文化史的视野,主要运用类型学方法,对“十诫”与“十恶”进行比较性的观察分析,认为“十诫”本质上是面向一个开放世界的自由立法,并因为其超越性维度而具有重要的宪政意义。“十恶”则是绝对皇权意识主导下的中国文化产物,是一份有待借助自由精神与宪政原则予以清理和超越的复杂文化遗产。

“比较宗教文化研究”栏目,收录了南京大学犹太文化研究所所长徐新教授的“论犹太文化与犹太教的同一性”,作者指出,对于一个民族而言,人们往往把该民族的文化 and 宗教区别对待。宗教仅仅被视为文化的一个组成部分。这样宗教就不是区别民族的最核心因素。然而,犹太文化和犹太教之间并不存在这样的区别。对于犹太民族而言,起码是在现代到来之前,是文化的就是宗教的。正因如此,犹太教被视为是一种民族宗教,是犹太民族的宗教。所有信仰犹太教的人也就自然被视为犹太人了。为什么会出现这样现象?为什么犹太民族与宗教不可分?本文认为是犹太文化与犹太教的同一性所致,是犹太文化与犹太教之间存在一种托体同根的关系所致,更是犹太民族的诞生和犹太教的开端是共时的、同步的、不可分割的特性所致。河南大学法学院乔飞教授的“‘二姓好合’与‘二人一体’:儒耶婚姻要件之法文化比较”,作者认为,儒家与基督教都极其重视婚姻家庭。在婚姻实质要件方面,儒耶均认为婚姻是上天的旨意,都认为婚姻不仅涉及男女当事人,也涉及双方家长意愿。婚姻的成立,均以特定程序和仪式为形式要件;夫妻关系都有一定的秩序。儒耶婚姻也有本质不同:二者体现的“天道”内涵不同,婚姻体现的价值取向不同。前者为“世俗本位”,后者为“灵性本位”;前者为“集团本位”,后者为“个体本位”;前者为“家族本位”,后者为“夫妻共同体本位”。夫妻关系方面,儒家强调男尊女卑,基督教强调平等前提下的秩序。婚姻关系的“应然之道”,应为“敬天”、“爱人”为宗旨的“关系本位主义”。自由主义者绝对的“个人本位主义”有失偏颇。

“书评与通讯”部分收录了三篇文章,一是美国学者李锦纶教授的“中国天道观与动态永恒”,中国天道观呈现一形而上动态原则,支配着万物与人类生活。这与西方教会传统从奥古斯丁以降,所预设柏拉图式的静态永恒观念产生强烈对照,相信动态永恒观得以发展,跟道家对道所隐含的类主体思想有关。故若要再思永恒观,将发现东方教会加帕多家教父神学,以位格主体相融互动为生命基础,提供了适切探讨框架。动态永恒讨论要求对三一上帝作为位格主体相交之认定,其生命的纵向无限深度,保证着在互动的开放中不受偶存性问题所威胁。二是上海学者张铮博士的“论中国的义务教育与宗教教育”,义务教育起源于马丁路德的宗教改革,以传授知识技能和价值观为两个基本内容。根据宗教自由的一般原理以及相关国际人权公约,在学校对子女进行宗教教育是父母的一项基本权利。同时,国家在强制性地传授知识技能、培育公民人格方面对儿童教育拥有正当利益。国家的强制教育权与父母的宗教教育权之间存在张力。在中国语境下,解决这一冲突的最佳方案是:给民办初级宗教学校松绑;在初级民办宗教学校中加入与宗教原则与国家意识形态均可相容的价值观内容。三是南开大学张仕颖教授的“路德研究的新高

潮：两次国际路德研究会议综述”，时值宗教改革运动 500 周年纪念，世界各地基督教会和学界都举办了相关活动，来纪念这一塑造西方现代文明的时代变革。在这些活动中，尤以新教世界特别是路德宗教区为甚。德国联邦政府和新教教会高度重视宗教改革运动 500 周年纪念会，从 2007 年就开始长达十年的筹备活动，并将 2017 年定为宗教改革年。2017 年 7 月 30 日至 8 月 4 日，第十三届世界路德研究大会 (13. International Kongress Für Lutherforschung) 回到了著名宗教改革领袖马丁·路德工作和生活的地方，德国宗教改革运动的策源地——维滕堡路德城 (Lutherstadt Wittenberg)。属于路德宗教区的芬兰也举办了相关活动，赫尔辛基大学神学系教授、《西学与国学》国际学刊和博睿《中国神学年鉴》主编黄保罗教授，于 7 月 26 日至 7 月 29 日在赫尔辛基举办了第五届国学与西学北欧论坛，主题为“马丁·路德与汉语世界 (Martin Luther and Chinese World)”。

本期的编辑除去感谢各位作者以外，特别感谢上海大学历史系副教授肖清和博士，作为本刊的副主编，多年来他负责网络版本，贡献良多，去年开始，他担任主任的“中国基督教研究中心”正式成为本刊的协办单位。从 2017 年开始，武汉大学哲学学院外国哲学教研室主任、苏德超教授担任本刊副主编，负责微信版，武汉大学的年轻学者王伟平担任微信版编辑，他们特别制作了可直接进行学术引用的新媒体版本，同时，由赵林教授担任所长、苏德超教授担任副所长的武汉大学欧美宗教文化研究所也成为了本刊的正式协办单位。

我们邀请了阿根廷国家科技研究委员会研究员、罗萨里奥国立大学教授 (member of the Argentine National Research Council (CONICET) and Professor at University of Rosario, Argentina) 爱德华多·丹尼尔·奥维耶多 (Eduardo Daniel Oviedo) 博士作为本刊的特约评委，增强了本刊的国际性和全球性。

本刊正在被越来越多的国际著名学术数据库收录，特别是 ESCI 和 SCOPUS 等，在许多国家已被列为核心刊物。我们期望可以更好地为国学与西学的研究搭建优秀的平台。

2017 年 11 月

English Title:

The 500th Anniversary of Religious Reformation and Law

Paulos HUANG

Ph. D. & Th. D. , University of Helsinki; Post-doctor, Tokyo University; Adjunct-Professor, University of Helsinki

Editor-in-chief for International Journal of Sino-Western Studies ([www. sinowesternstudies. com](http://www.sinowesternstudies.com)) and Brill Yearbook of Chinese Theology (www. brill. com/yct)

Email: [paulos. huang@qq. com](mailto:paulos.huang@qq.com), [paulos. z. huang@ gmail com](mailto:paulos. z. huang@gmail.com)

人学、神学与国学
**Humanities, Theology
and Chinese National Studies**

从相等到平等：马克斯·舍勒论基督教民主

李 晶

(香港中文大学与文化与宗教研究系博士, 中山大学哲学 2016 级博士后研究员)

摘要:本文分析了舍勒对于一种基督教式的民主理念的理解,来作为他反思天主教在一战战后的欧洲重建中所能发挥的社会凝聚功能的一种构想。这种基督教式的民主强调从创世论的角度去理解民主在其价值根源处的万事万物的平等,并由这种平等感引发对于心性品质的锻造,从而实现宗教价值对于社会秩序的奠基作用。舍勒的基督教民主对比出了民主内涵总是通过现代政党政治文化来表达的缺失,为民主制度提供了一种价值论上的监督和引导,而这本身亦是对基督教在现代社会中的如何有效自我定位的一种反思。

关键词:舍勒;基督教民主;基督教社会教义

作者:李晶,香港中文大学与文化与宗教研究系博士,中山大学哲学 2016 级博士后研究员。地址:广州市中山大学锡昌堂哲学系。电话:+86-147-1601-5529,电邮:youblatterm@gmail.com

民主运动在全世界范围内方兴未艾,不仅越来越变成为普世的价值认同,同时也是许多古老的传统思想在其现代革新的过程中,都不得不处理的问题。自教宗列奥十三世于 1891 年颁布针对天主教社会教义的圣谕《新事物》(*Rerum Novarum*)开始,基督教会就逐渐摆脱十九世纪对于民主的冷漠和敌视态度,转而积极在民主价值和基督教价值之间寻求融合。但从已有的研究成果和具体的实践效果来看,这样的努力却并不能称得上成功。一方面,许多以基督教价值为立党基础的政党,例如德国的基民盟(CDU),虽然长期占据执政党的地位,但在特殊政党政治文化的影响下,它们的宗教色彩已然模糊,面对同志权益、堕胎等尖锐的伦理问题也大多采取现实主义的态度,^[1]因而他们对于民主制度的坚持在何种程度上仍与基督教的价值信仰相关是颇使得疑问的;另一方面,不少学者把研究基督教民主的重点放在基督教会的民主化上,^[2]将教会内部的民主生活,例如主教、执事人员的公开选举、圣事活动的民主改革,以及对于各种世俗社会的民主运动的参与等看成是基督教民主最重要的表现方式,但这就让基督教价值屈从于了民主制度的逻辑话语体系,某种程度上并不与基督教价值自上而下的启示方式及其充满价值自信的贵族主义气质相一致。事实上,民主的理念远非完美,从现实的层面上看,新世纪以来阿拉伯之春后的乱局,新近英国的脱欧,以及叙利亚难民问题所带来的逆全球

[1] Peter PULZER, "Nationalism and Internationalism in European Christian Democracy", in *Christian Democracy in Europe since 1945*, eds., Michael Gehler and Wolfram Kaiser, (London; New York; Routledge, 2004), 3. See also Noel D. Cary, *The Path to Christian Democracy: German Catholics and the Party system from Windthorst to Adenauer*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996)。

[2] 基督教民主比较主流的研究方法是国别研究,即分别分析例如在拉丁美洲、法国、西德、爱尔兰等国家的教会中民主意识的成长对于教会的发展带来的影响,这些研究一般都是以现代政治学意义上的民主观念为出发点,从教会的领导方式、政教关系或者说在民主化运动中的作用等层面去探究将教会民主化的可能性,以建构所谓的现代型教会,但这些都不是从基督教的教义和价值根源出发思考它与民主制度之间的关系。See Eugene C. Bianchi, Rosemary Radford Ruether eds., *A Democratic Catholic Church: the Reconstruction of Roman Catholicism*, (New York; Crossroad 1992)。

化趋势和右翼政党的崛起等, 都说明民主价值非常容易被民粹意识或者意识形态思维影响而成为政治工具, 因而民主制度反而始终都需要有价值论意义上的外在监督和校正, 引导其维系始终与博爱和人道主义紧密相连的“初心”, 以民主更全面的内涵克服其在政治上的独断倾向。正是在这个意义上, 当强调认信与服从、上帝主权至高无上的基督教价值, 与强调平等和公义、人民主权至高无上的民主价值这两种看起来南辕北辙的理念体系进行对话和碰撞的时候, 它们之间的强烈张力反而能让基督教对民主制度发挥出尖锐的批判性力量, 引导它从一种行政工具复归为价值载体, 这个过程实际上也是在探寻民主制度和基督教共同的价值信仰。相较于直接的教会民主化, 这样的监督批判和价值引导作用或许才是基督教民主这个看来自我矛盾的概念得以成立的原因所在。但究竟这种基督教在价值论意义上对于民主制度的引导和监督如何具体地体现出来, 这里的基督教指的哪种派别和立场的基督教, 它又如何让民主的理念突破传统的政治视野的局限而实践出“万物民主”的人类学视野, 本文通过阅读德国哲学家马克斯·舍勒的《基督教民主》(Christliche Demokratie)^[3]、《大民主的精神和理念基础》(Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen)^[4]、《论东西方基督教》(Über östliches und westliches Christentum)^[5]等相关文献, 论述他的基督教民主理念, 正是为了尝试回答这些问题。

一、情绪民主和态度民主

舍勒关于基督教民主的论述出现在他全集的第四卷之中, 这一卷的内容, 包括《战争天才和德意志战争》、《战争作为集体经验》、《论德意志仇恨的起源》等等, 都与反思一战发生的原因和本质以及探讨德国在战后的发展前途相关联, 因而舍勒从基督教的角度去理解民主一定程度上是针对战后德国知识分子和政党对于民主趋之若鹜的、跟风式的称颂的不满。他认为民主运动在当时的处境下已经变成为了新的造神运动, 任何人只要站在民主的对立面就仿佛会堕入深渊, 所有的政党在还没有分析清楚民主的本质、它的价值根源及其背后的世界观之前就盲目地将它写入自己的政党纲要里面, 来作为其标榜现代性精神的护身符, 这既是愚昧, 也是伪善(Heuchelei)^[6]。这些政党以正义的口号来操弄“少数者和多数者”之间的博弈游戏, 却并没有细致地分析民主这个概念的多重含义, 以至出现了民主在工具意义和目的意义上的混淆。对此, 在论述基督教民主之前, 舍勒首先区分了两种不同意涵的民主类型: 情绪民主(Gefühl Demokratismus)和态度民主(Gesinnung Demokratismus)^[7]。就前者而言, 它是用“别人有的, 我也要有”的心态来诉求民主; 就后者而言, 他是用“我有的, 别人也要有”的心态来要求民主。从表面上看, 这两者都是在强调平等和正义, 但实际上却有着天壤之别。

在舍勒看来, 情绪民主的平等要求蕴含着强烈的怨恨因素, 它代表着底层民众对于自身相对贫弱的生活处境的不满而要求更多的政治经济权利, 尤其是要求与上层的菁英份子享有平等的社会地位和选择权, 在这样的动机下, 一些具有民粹色彩的市民伦理就可以不断合理合法地“抢班夺权”以至于造成社会的冲突。虽然托克维尔将民主社会这种在追求平等的过程中所造成的社会动荡解释为一个社会的活力和进步的根源,^[8]但舍勒却远没有如此乐观, 在他看来, 受压迫者的这些民主要求在很大

[3] Max SCHELER, *Politisch-Pädagogische Schriften*, (GW Bd. 4.) (Bern; Francke, 1982), 676-691.

[4] Max SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, (GW Bd. 6.) (Bonn; Bouvier, 1986), 158-187.

[5] SCHELER, GW 6, 99-105.

[6] SCHELER, GW 4, 676.

[7] *Ibid.*, pp. 679.

[8] See Alan S. KAHAN, *The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, (New York; Oxford University Press, 1992).

意义上是对自身长期遭受的压力的抒发，本身并无太多建设性的社会贡献，而纯粹是情绪的发泄。对此，舍勒不无讽刺的说，若一个无产阶级有机会成为资产阶级，他会毫不犹豫地改换角色成为他原来诅咒的那种压迫者并反过来剥削他的同志。所以与其说情绪民主建构出了人与人之间的“平等”(Gleichheit)，倒不如说它只是建构出了在数量意义上的彼此间的“相等”(Eben)，与其说这里的平等是被追求的价值目标，倒不如说它是等待被合理分配的商品。^[9] 舍勒多次提到俄国的社会主义革命是这种情绪民主非常典型的例子，因为俄国革命中的同志情怀建立在平均分配生产资料和社会财富的许诺之上，并非基于对家园故土和家人同胞的真诚挚爱，它只表现为对于革命这种手段的爱，但这种“不是兄弟，即是敌人”(Willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel)的爱是非常消极的，并不能建构出真正意义上的团结，甚至在这个过程中，根本就没有任何有效的价值凝聚的存在。舍勒认为，高价值的精神活动往往并非在集体性的政治活动中出现，他质疑用投票的方式来决定一个国家和一片土地的归属的做法，因为一个群体的归属感全然不能由所谓的多数原则来决定。所以从根本上看，舍勒认为情绪民主的本质就是一种价值的颠覆，以偶然而不稳固的现实利益诉求破坏各种直观而自立的“贵族式”(Aristokratismus)的社会伦理取向，这其中尤以基督教的神圣价值为代表。虽然这番分析看起来非常精英主义化，但却尖锐地指明了许多风起云涌的民主运动实际上都是以人性的性恶论、不可知论以及怀疑论来作为其哲学基础，在这样的基础上，平等的实现要付出社会团结被破坏和优质的文明价值不得不向劣质的文明价值妥协的代价。

与之相比，舍勒眼中的态度民主，即要求自己享有的生活福利、道德标准以至于荣誉感，其他人也都能同样拥有，虽然也是在追求最大限度的平等，但却在精神气质上与情绪民主大为不同。如果说情绪民主表现出来的往往是“王侯将相宁有种乎”那般的抗争与战斗的戾气，那么态度民主表现的却往往是“幼吾幼以人之幼，老吾老以及人之老”这样的充满沉静气质的慈悲关怀。舍勒说，态度民主事实上是开明统治者的美德，总是表现为服务和奉献的精神，以及充满真诚善意的价值赠予。在这个意义上，态度民主认同的信条总是具有古典意义的“民贵论”，而不是现代意义的“人民主权说”。前者通过对苍生苦难的怜悯与同情，表现出“民胞物与”的命运一体感；而后者则强调特权阶层的非法地位，要求弭平阶级差异。客观而言，如果说态度民主是以无法建构共同的优越为耻，那么情绪民主则反而以拥有共同的贫困为荣。在舍勒看来，出现这样的差异的一个很大原因在于情绪民主已然不具有对于任何客体善的价值信仰，将平等只看成是一个目的论手段，而非价值论的结果，所以这两种民主所追求的平等事实上存在着作为目标(Ziel)和目的(Zweck)之间的差别。在舍勒眼中，目标是一个在欲念(gewunsch)下被设定的具体的追求对象，而目的则是与所有经验相关的伴随现象，是经验历史运动潜在但却明确的价值方向，即便没有被察觉，却是所有的行为本身不自觉展现的共同意愿(gewollt)。当平等被当成目标去实现，就很容易被意识形态地工具化或者口号化，而当平等作为目的本身来被对待，那么这样的平等就可以反过来作为奠基性的力量，源源不断地提供价值的引导。从基督教的角度上看，这种价值引导就是由具有启示色彩的创世论所建构出来的平等能够始终作为自然法和人类历史的终极根源。所以，民主的意涵在态度民主那里是作为一种始源的原因而存在，而在情绪民主那里则是作为一种结果等待被获取，在这样的基础上，态度民主意义上的民主，总是让民主的内涵作为一种价值本体自上而下地漫溢，它不会被化约为旨在解决某个实际问题的“多数原则”，而总是试图提升民众的普遍道德和价值信仰，以能够终极地解决问题。

[9] 魏玛民国的保守革命对此也有类似呼声，因此，我们必须用内在价值代替平等，用对领袖的有机选举代替机械选举，用民族共同体的权利代替共和。参见曹卫东 CAO Weidong 主编，《危机时刻：德国保守主义革命》Weijishike: Deguo baoshou zhuyi [Die Konservative Revolution In Deutschland](上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe[Shanghai People Press], 2014), 20。

二、基督教民主

毫无疑问,舍勒的基督教民主是以态度民主而不是情绪民主为基础建构起来的,通过对情绪民主和态度民主的区分,舍勒得以用基督教的价值理念去具体地诠释态度民主所依赖的价值本体究竟为何,又如何在与情绪民主的差异中,论述基督教的价值引导过程。相较于一般意义上的民主化浪潮,尤其是对于将民主的含义局限在建立民主政府或者政党政治的民主运动而言,舍勒的基督教民主理念从某种程度上看是对于这些民主运动本身的一次民主洗礼。具体而言,舍勒的基督教民主是从人格主义、气质塑造以及万物一体感等几方面来说明这种洗礼的。

正如教宗列奥十三世在他的通谕 *Graves de Communi Re*^[10] 中所提到的那样,基督教民主的最终目的并不是为了要建立无差别的绝对平等的社会,而是在尊重私有财产的同时,致力于民众整体生活福利和道德水平的提高。舍勒也认为,与追求法律意义上的权利平等的代议制民主不同,基督教式的民主认为一定程度上阶层等差的存在和对这种差异的顺服的心态,始终是实现个体自由的重要保障;此外,一定规模的上层精英阶层的存在,并没有破坏社会的公义和平等,反而对于一个社会的整体利益,尤其就维护和提升其基本的伦理价值取向而言是有利的。他提到天主教徒对于教皇的崇敬与民众对于独裁者的屈服是全然不同的两件事情,就前者而言,这是将对于更高价值的追求放入到自我实现的意向过程之中,有着一定程度上的必然性。在基督教民主的语境中,并不是自由的抗争带来了真理,相反,是真理的存在本身使人自由。这样的颠覆了的自由观使得民主不再局限于政治视野中被方法论化和工具化,而是从一开始就表现出对人的存在本质的整体性关切。对舍勒而言,他关注的更多的并不是遴选候选人的公平程度或者投票权的分布这样具体的民主程序的执行问题,而是民主精神从根源上看作为以人本主义为价值基础的政治理念,究竟在何种程度上实现了对人的尊严和价值的守护。所以舍勒眼中的基督教民主始终要求从人格主义的精神层面去实践平等,包括行动动机的平等、意志力的平等、反思力的平等等等,换言之,它要求的是人的人格在自我实现过程中的充分平等。而这样的民主理念之所以能够被赋予基督教的色彩,不仅在于人格平等是基督教的创世论最基本的观点,对于万物的尊重也是有着宗教色彩的律令性质,同时,正如经院哲学和卡尔·拉纳的神学人类学所都曾论述过的那样,爱上帝的意志、聆听圣言的能力,乃至被拯救的命运也都是不同人群的潜在共同性,而最重要的一点,是它能够在充分尊重人与人之间的差异的基础上建立起真正意义上的团结和共契,以精神意向和情感的共同需求,在不同的人群中建立以教义为核心的价值凝聚,相较而言,许多以情绪民主为思维原型的民主运动为了建立这样的价值凝聚,往往以抹杀独立个体的个性为手段,因而只能建构出消极意义上的相等。

基督教民主以人格的平等和自我实现作为基本诉求,在从基督教的价值立场上对比出许多民主运动的缺失和盲点的同时,也塑造出了在民主运动的一种沉静而雍容的气质与态度。正如对于自由本身的遗忘要比自由被剥夺更为严重,对待平等本身的态度亦要比实在地实现这种平等更为重要。^[11] 舍勒的基督教民主所试图解决的不是人与人之间具体的社会资源分配不平衡的问题,而是通过价值的奠基和引导的方式来锻造一种精神气质和人性品格,尤其从现实生存目不暇接的利益选择的浮躁回归到那种通过对世界的沉思而获得的不动如初的宁静中去,^[12] 而从创造之美中体会到平等

[10] Leo XIII, "Graves de Communi Re", (January 18, 1901, On Christian Democracy). <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13grcom.htm>.

[11] Richard John NEUHAUS, *Doing Well & Doing Good: the Challenge to the Christian Capitalist*, (New York: Doubleday 1992), 5.

[12] Christian BERMES, Wolfhart Henckmann and Heinz Leonardy, eds., *Solidarität: Person & Soziale Welt*, (Königshausen u. ; Neumann, 2005), 12.

的先验意涵。然而,正如上文所提到的那样,许多在情绪民主影响之下的民主运动却往往以革命抗争的暴力作为基本诉求,这与基督教民主所倡议的在价值的自我涵泳中所获得的平静有着极大区别,同时也彰显出了一种自圣的傲慢。在基督教民主的视野中,现代政党文化下许多政客念兹在兹的人民最大或者人民主权论实际上根本不是民主思想,真正意义上的民贵思想不能只用政治的平等来表现,它需要以超越政治民主的宗教理念作为更深刻的价值根据。正如卡尔·施密特(Carl Schmitt)所批评的那样,许多正义言辞的政客事实上根本无法清楚定义何为人民,何为主权。法国学者沙辛(Emile Perreau-Saussine)也认为,人人平等的概念背后隐藏着泛神论的倾向,使得每个人都变成了神圣的人民。^[13]而当例如福山(Francis Fukuyama)等社会学者认为民主制度已经是人类社会最终极的形态的时候,他事实上是混淆了民主和民主制之间的差别,因为即便人类社会可以用民主制度建立恐怖的平衡来压抑人的各种邪恶的冲动,但人与自然世界的关系,与过去世界的关系乃至与自己的相处,都无法用这样的民主制来处理。如果很多以选举的胜利为最终目标的议会式民主强调是的一种强烈的意志力和有效的行动力,舍勒的基督教民主思想却是试图在基督教价值的信仰的基础上凭借一种价值自信而锻造出相对柔和而雍容的精神气质,尤其是试图培育出对人类共同命运和创世荣美的体认和对平等更为深刻的理解,Amintore Fanfani 在他的 *Catholicism, Protestantism, and Capitalism* 一书中表达的“让所有的行动都变成道德行动甚至宗教行动”的愿望事实上也是与这种精神气质的塑造相关的,^[14]所以如何将民主运动从一种主智文化转变为一种主情文化,也是基督教民主非常重要的一个目标。

舍勒在他的 *Christliche Demokratismus* 一文中多次表达了对于美国诗人惠特曼(Walt Whitman)的推崇,因为惠特曼也同样不是从一般的政治意义上去理解民主,而是在更为广阔的人类学的视野中,将民主文化看成是人的诗性修养。在他的《自我之歌》(*The Song of Myself*)中,惠特曼通过对自己的身体官能的夸张描绘,刻画出万物之间彼此呼应的融合感(responsive connectedness),^[15]但这种融感合并非是要为了凸显“我”的特殊价值,而是表达对这个世界,当其还没有彼此之分而融为一体时的赞美。这种在“一切人中看到我自己,不多也不差毫厘”或者“一片草叶的意义不亚于行星的运转”这样的诗句中所体现出来的万物之间普遍联系而彼此关切的平等和谐,正是惠特曼眼中真正的民主所要实现的。同时,这种民主的要求,从某种角度上看,它亦是自己对自己的具有立法意义的绝对要求,正如惠特曼在他的 *Democratic Vistas*^[16]所描述的那样,民主的目的就在于要求人突破各种传统思维的思想限制,不仅仅去实现对自我的控制,更将对他人和外在世界的责任看成是绝对的义务。所以,这里的民主实际上是理解世界的一种方式,它不仅表达了对世界的友好态度,也代表了时刻准备的奉献状态(Willensbereitschaft),与一般意义上的政治民主总是在消极地维护社会秩序不同,舍勒和惠特曼所理解的民主,却在积极地开拓与实现早被应许前定和谐。舍勒用“亚当子孙共同的形而上学命运”作为民主的终极根据,相比于自然法的法理基础,这种根据以基督教的创世论保证了民主是在积极地展现创造之美,而非消极地防御人性之恶的意义上获得其必要性的。正是这样的基础上,舍勒的基督教民主将民主的内涵从政治的视野拓展到了更为广阔的人类学视野,从而不仅被受压迫的弱者需要有民主的要求,被人类中心主义冷落了几千年的自然界,甚至于“存在即合理”的无机物世界和消逝的时空也都也需要有一个被民主化的过程。这种万世万物都需要民主化的理念,以深情的普世同情感表达了万物存在却遭冷落和践踏的悲悯。

[13] Emile PERREAU-SAUSSIE, *Catholicism and Democracy: An Essay in the History of Political Thought*, (Princeton: Princeton University Press, 2012), 95.

[14] Amintore FANFANI, *Catholicism, Protestantism, and Capitalism*, (Norfolk, VA: IHS Press 2003), 107.

[15] George KATEH, "Walt Whitman and Culture of Democracy", *Political Theory* 18(4) (November, 1990), 547.

[16] Walt WHITMAN, "Democratic Vistas", <http://xroads.virginia.edu/~hyper/Whitman/vistas/vistas.html>.

无论是彰显人格的平等, 还是培育沉静的精神气质, 还是对于万物一体感的特殊理解, 基督教民主都建立在对于其教义充分的价值自信之上, 这事实上也是它区别于其他民主形式的一个重要特征。在舍勒眼中, 许多民主运动已然不具备任何对客体价值或者公共善的信仰, 这导致民主运动的最终结果纷繁多样, 它可能带来宪政主义, 但也有可能带来无政府主义、现代国家主义或拿破仑的军事扩张主义等等; 同样, 民主运动也可以变成各种不同的人文主义运动所依赖的政治基础, 在不同的目的论体系的牵引和控制下孕育出各种不同的文化后果。总之, 舍勒认为, 丧失对于客体善的信仰或者说不承认某种程度上的价值序列的存在, 会使得民主运动无法洞悉历史中的逻各斯的存在, 而最终滥觞于各种主观主义之中。

三、基督教贵族主义

虽然舍勒对于基督教的价值表现出了充分的信任, 但舍勒的基督教民主中的所谓基督教仍然是一个相对模糊的概念, 在他的著述中, 新教、天主教和东正教等不同的派别, 基于它们各自教义的差异, 对于基督教价值和民主价值的融合有着非常不一样的看法, 在这样的基础上, 厘清这些不同派别各自立场和论述, 对于更深入地理解舍勒的基督教民主的理念是非常有必要的。总的来看, 舍勒希望建构的是具有现代品格而积极作为、较少意识形态包袱而相对纯粹的基督教精神。一方面, 他批判东正教会的保守封闭禁锢了人的创造力价值而毫无现代气质和现实作为; 另一方面, 他又试图让基督教避免被外在的政治经济因素过度影响, 而出现如 19 世纪法国耶稣会为世俗的高卢主义和法兰西国家精神服务, 或者如英国的清教徒用预定论理念将人分成不同种类的情况。因而舍勒事实上也展开了对于基督教自身的批判, 尤其是对基督教过度地介入现代世俗生活以及封闭在传统教义和历史中毫无现实作为这两种极端现象的批判。舍勒的这些对不同基督教派的对比比较事实上也是在维系基督教作为一种贵族主义价值的立场而帮助其在现代社会中寻找合适的自我定位, 因为贵族主义绝不是亢奋的入世精神和隐逸的出世情怀那样的极端情感, 而是对这两者的综合超越, 在始终维系对先验价值领域的纯粹直观中, 一方面彰显这个世界的积极的在世责任而不逃避, 另一方面彰显只以它自身的变化为基础的游刃有余的从容态度而不盲从。在舍勒看来, 只有这样的贵族主义气质为基础, 基督教精神才能在现代社会中有效地发挥出对于民主和其他世俗价值的引导作用。

在他的 *Über östliches und westliches Christentum* 一文中, 舍勒多次表达了对于陀思妥耶夫斯基的不满, 认为他的作品对于俄国东正教的描述欺骗了大部分西欧的读者, 因为它描绘的并非东正教的真正面貌。^[17] 在他眼中, 东正教对于人、对于情感和对于世界的理解, 与西欧的基督教有着很大差异, 这些差异使得东正教不能如天主教或新教那样完成现代革新或者展露出现代性品格, 遑论与现代民主或者其他现代文化进行某种价值融合。例如, 舍勒提到东正教始终贬抑人的个体主义价值和自由精神, 在灵肉对立的二元论中否弃人的肉体 and 任何的在世创造。它推崇仿效古代的隐士隐匿沙漠的苦修生活, 而不承认在工作和奉献中所展现出来的禁欲和自我修炼。^[18] 同时, 东正教重视终末性远大于在世性, 因而追求幽暗的神秘主义情感, 一方面强调在圣礼仪式中的入神状态, 而不是圣礼对于罪的洗涤作用; 另一方面表达对上帝的真实的恐惧和颤栗, 一如屈服于陀思妥耶夫斯基所描绘的大法官。最后, 东正教对于这个世界也表现出了极端的不信任, 舍勒引用梅列日科夫斯基的话说, 东正教既不同意任何历史的计划的学说, 也反对宗教的社会化和建制化, 而只要求精神上的彻底洁净。^[19] 总而言之, 舍勒认为在东正教的传统中, 找

[17] SCHELER, GW 6, 100.

[18] *Ibid.*, pp. 103.

[19] *Ibid.*, pp. 106.

不到那种具有方法论意义的替代性和同时性,使得爱邻人的本质能与爱上帝的等同,也找不到历史变化前进的韵律感和某种宇宙论的演绎过程,使得启示可以在历史和现实生活的困境中通过自我开发和自我启示转变为积极的道德力量。这些对于宗教在现代社会中的生存,尤其对各种世俗价值进行有效的批判或者价值融合都是不利的。在这个方面,舍勒推崇拉丁教父奥古斯丁将在世的苦难感进一步转换为创造性的爱的力量的做法,认为奥古斯丁让爱避免成为冥想的结果,而是在具体的行动中体现出来,这不仅为个体主义的自由创造精神,尤其是勤奋和坚毅品格的发挥提供了条件,同时也有利于将苦难感转换为普世的同情感,建筑起同一种命运下的人类共同体,而这种个体创造和集体团结的有效结合和共同呈现,正是舍勒的基督教民主所期许的理想结果。

除了陀思妥耶夫斯基之外,舍勒还批判了同样是正教传统的托尔斯泰,认为他的许多对于基督教的论述有着非常浓厚的无政府主义色彩,这是对当时的政治文化的强烈批判。舍勒认为虽然这些论述深刻而温馨,但从本质上看,仍然有着鄙弃政治文化的特殊政治立场以及俄国特有的农奴文化对基督教精神的外在扭曲。这样的扭曲在19世纪被迫参与到启蒙运动、民族解放运动、殖民活动或者直接参与政治权力争夺的法国天主教那里体现得更为直观,舍勒认为这些在政治活动中体现出来的基督教价值已经非常浑浊,并不能作为基督教民主所依赖的价值基础。^[20]而对于这种相对纯粹的基督教价值究竟是何种内涵,舍勒曾试图通过比较俄国、英国、法国和普鲁士四个国家的民主运动和宗教精神具体的结合情况来探索,但也似乎没有得到非常明确的结论,他一度非常推崇路德在教改初期的所建构的宗教氛围,但在德国一战之后纷繁复杂的政治环境中,舍勒也没有信心认为路德的宗教精神能够被很好地执行出来。^[21]然而,舍勒在他的论述中没有考察当时的新兴大国美国的情况,事实上,作为一片没有历史传统包袱和意识形态遗产的土地,19世纪的美国正是某种纯粹基督教价值理想的实验场所,这在托克维尔的著作中即有体现。所以说若能考虑美国的情况,舍勒对于基督教民主的前途或者会有更大的信心。

托克维尔在他的 *Democracy in America*^[22] 中通过对19世纪美国的民主化和工业化与基督宗教之间的关系的研究,探讨他认为人类最理想的社会形态对于宗教的影响,尤其是在自由、民主、平等的社会环境之中,宗教精神如何能被相对纯粹地理解和表达,这与韦伯的宗教性格如何影响经济行为的研究进路正好相反。清教徒在美国的宗教实践原本就有着很大的理想主义色彩,它挣脱了很多的原来欧洲大陆千丝万缕的社会政治关系和历史包袱,而可以在不毛之地的美洲新大陆上用乌托邦的情怀去彻底地实践新教教义的宗教理想,既避免了加尔文主义的严酷城邦律法,也避免了爱尔兰的天主教徒那样的在宗教权威和自身的民族主义利益之间纠葛。^[23]在这样的环境之中,宗教不再成为斗争工具,而是成为它本身。托克维尔提到美国人的宗教狂热程度远较欧洲大陆为高,^[24]但这种狂热并非源自于教派斗争的政治或者历史的抱负。他提到美国建国初期的一些州以法律的形式规定“守礼拜天”(observe Sunday)的传统,在每一周的第一天停止绝大部分的社会活动,这不仅与当时大西洋彼岸的欧洲革命中如火如荼的反基督教运动截然不同,亦跟后来美国大规模的工业化形成了鲜明对比。这种守礼拜的传统将礼拜天看成是一个圣日,要求信徒在这一天反思工作和艰辛生活背后的意义,以及生活价值最终的源泉,它已经不是经济学上保育环境和体力的休养生息的考虑,更多的是用对于闲暇与从容的尊重来表达对于创造这个启示行

[20] *Ibid.*, pp. 170.

[21] *Ibid.*, pp. 173.

[22] Alexis de, *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la Démocratie en Amérique*, ed., Eduardo Nolla, trans., James T. Schleifer, (Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, Inc. bilingual edition, 2009).

[23] Thomas BOKENKOTTER, "Chapter three: Daniel O'Connell (1775—1847): Liberal Catholic Leader of a Bloodless Revolution" in *Catholicism and Revolution: Catholics in the Struggle for Democracy and Social Justice*, (New York, Image Books, 1998), 82-111.

[24] TOCQUEVILLE: "These sublime instincts do not arise from a caprice of the will; they have their unchanging foundation in his nature; they exist despite his efforts. He can hinder and deform them, but not destroy them." See Tocqueville, *Democracy in America*, 940.

为本身的敬畏。在这个过程中,所有先验的动机和结果的计较都被排除掉了,剩下的就只有用纯粹的顺服的情感来表达对于存在本身的感恩。托克维尔在他的书中又提到,美国社会民主和平等的环境也让天主教这样威权型宗教可以不用外在的强力压迫别的宗教的方式来建立自己的威信,而是用契合信徒内心的对于合一的需求来延续自己的生命力。^[25]他认为这样的方式可能会让信徒人数会减少,却为公教精神赢得了更为深厚的哲学和心理基础,所以在最民主的美国,最保守的天主教反而得到最大的发展。他亦提到在美国各种不同理念的教派基督教教派林立,但彼此却甚少冲突,这不仅是因为美国社会本身对于自由平等理念的崇尚,更是因为实际上这些教派都认同基督性(Christness itself)作为彼此之间共同的价值基础,^[26]以至没有了对教义进行攻击和防卫的需要。所以托克维尔认为,在美国,传统意义上神学已经在很大程度上被基督教哲学所取代。^[27]

托克维尔对于美国天主教的描绘与舍勒所设想的现代社会中天主教会理想的存在非常接近。舍勒虽然自小就对建制化的天主教会颇有好感,但是他却并没有非常强烈的护教意识,也没有从传统的系统神学的论述框架而是从哲学和具体的社会实践的角度,去理解天主教会传统的教义和它在现代社会的展开。^[28]他希望天主教会愿意向世界开放自己,在它与别的宗教和世俗文化的对话中,而不是对于自己的传统的重复演说中去说明自身的价值真理性,这样的用价值理念的凝聚替代历史传统的凝聚的做法从表面上看是放弃了自己的根基,但实际上却充分表达了对于偶然和境遇的尊重,而用偶然之间相遇的必然来论证教义的基础性,而不是用传统意义上教义的必然性来统治这些偶然。^[29]在这样的基础上,许多天主教会所坚守的保守价值,例如天主教会的威权制,才有可能更广大的时空环境所代表的整体性中,令人信服地被理解和认同。^[30]这样的一种对于天主教的理解,正是舍勒眼中挣脱历史和传统的意识形态包袱的某种纯粹的基督教精神,它总是在更为广大的时空视野和真理的运作场域中去证明自己,让教义的必然性不仅仅局限于逻辑意义上的必然,更是内容和价值上的必然,同时,它也从竭力论证为何基督教的真理是有效的转换到了去说明为何它与这个世界的交流是有效的。在这样的基础上,基督教对于民主制度所发挥的价值引导作用就需要彻底摆脱究竟是哪种基督教派或者符合哪一位教父的论述这样的思维方式,而是还原出基督教在创立之初作为一种解放和拯救时的价值力量。

四、总结

总的来看,舍勒的基督教民主也许确实无法演变成具有可操作性的具体政治实践,实际上舍勒也始终并没有否认议会式民主制度的必要性,但他通过对于情绪民主和态度民主的区分和从基督教的视角去理解民主更深层次的内涵,尖锐地指出了现代社会对于民主理念有着一种迷思,尤其是为了民主而民主的做法(Demokratie durch Demokratie)。舍勒的基督教民主思想的核心是体现在哥林多前书十二章中的团结即民主的思想,他甚至不反对在战后德国的保守革命中,用战争的方式来凝聚德意志民族的身份认同,即便这种凝聚在后来演变为具有侵略性的战争机器,因为他论述民主的出发点始

[25] TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, 755.

[26] TOCQUEVILLE: "In the United States, Christian sects vary infinitely and are constantly changing, but Christianity itself is an established and irresistible fact that no one attempts to attack or defend." See Tocqueville, *Democracy in America*, 707.

[27] 在一封 1843 年写给 Arthur de Gobineau 的信中, TOCQUEVILLE 也表达了类似的观点。TOCQUEVILLE: "Our society has moved away much more from theology than from Christian philosophy." See Tocqueville, *Democracy in America*, 961.

[28] Wolfhart HENCHMANN, *Max Scheler*, (Verlag: C. H. Beck), 16.

[29] See Quentin MEILLASSOUX, *An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. , Ray Brassier, (New York: Continuum, 2008).

[30] See Michele DILLON, *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

终着眼的是一个社会，乃至整个人类的凝聚效果，而希望人与人之间可以彼此承担共同的责任，分享共同的命运，这实际上正是基督教非常原始却朴素真诚的对于这个世界的愿望，这与那种强调教会内的民主改革，尤其是在教会的体制和思想传统中去发掘民主的因素、探讨教会内部的民主生活可能性的想法是非常不一样。^[31]在这个意义上，同志平权运动、环境保护议题、乃至修缮文物、保存一处历史遗迹，都可以是民主运动。教会的民主化虽然符合世俗社会对于教会的期待，却在很大程度上折损了基督教特殊的宗教价值，对于参与现代民主运动却时常捉襟见肘、力有未逮的现代教会，尤其是对于保守的天主教会建立自己的社会教义和政治态度而言，^[32]舍勒对于基督教民主内涵的表达方式非常有启示的意义，与其费力思考究竟改用怎样的方式去调和宗教立场和世俗的政治理念，倒不如改换视野，回归到自身的价值中，通过宗教价值和世俗价值的张力将这些世俗理念提升到更深的层次，这或者才是基督教在现代社会中的实际而有效的自我定位。

[31] Thomas SCHIRRMACHER, "Christianity and Democracy", *Evangelical Theological Review* 35, (Jan 2011), 53.

[32] See Ralph GIBSON, *A Social History of French Catholicism, 1789—1914*, (London: Routledge, 1989), 147.

English Title:

From Even to Equality: Max Scheler on Christian Democracy

LI Jing, Ph. D in Religious Studies (CUHK, 2016), postdoc researcher in the department of philosophy (Sun Yat-sen University, 2016-). Mail Address: Guangzhou, Sun Yat-sen University, Xichang Building, department of philosophy; Tel: +86-147-1601-5529, Email: youblatterme@gmail.com

Abstract: This article analyzes Max Scheler's discussion of Christian democracy, he proposes this conception as a Catholic social teaching when reflecting the reunion of the war-ruined Europe after the WWI. This Christian democracy is different from political democracy, as it emphasizes the value of ecumenical equality from the special perspective of Christian Revelation. It is this recognition of equality that helps to cultivate the religious personality and social ethos, from which Christianity could lay its foundation to the construction of an admirable social order. Scheler's Christian democracy helps to overcome the short-comings of political democracy when it is overwhelmingly occupied in electoral culture and lays the foundation of Christian value to it. This process is also a self-reflection of the meaning and status in modern society for the modern Christian church.

Key Words: Max Scheler; Christian democracy; Christian social teaching

再访自然法思想：以路德和加尔文为中心

成凤梁

(国立东华大学社会学系兼任助理教授,台湾)

提要：自然法思想对西方法学，影响极为深远。它对今日西方的实证法体系，有着不可磨灭的贡献。它不但提供了一个对与错的终极标准，以及良善或合于自然生活典范，它也为既存的制度，提供一个潜在激发反省的因素。自然法思想更是西方自然权利的思想的重要来源，深深地影响基本权利的概念，形成了今日民主国家的法治观(rule of law)。而基督教思想又是自然法思想中的最核心的部分，特别是阿奎那(Thomas Aquinas)的自然法思想。因此，这个思想可谓为基督教与世俗法学对话的重要基础。然而，西方自法律实证主义兴起后，便逐渐被法学界打入冷宫，以致乏人问津；基督新教学者亦受加尔文主义的影响，认为人性已完全受到罪的污染，更是不屑于阿奎那的自然法思想。尽管如此，西方自二次大战后，有鉴于纳粹藉法律屠杀六百万犹太人，法学界开始对法律实证主义反思，自然法思想遂逐渐复甦。而基督新教学者，无论是来自路德派或加尔文派的学者，也开始认真回到圣经，重新检视自然法思想，盼望藉此作为基督教与世俗法学者的对话平台。本篇论文即拟从这个角度，重新造访自然法思想。

关键词：自然法；自然权利；两个国度；属灵的国度；俗世的国度

作者：成凤梁，国立台湾大学法学博士，中华福音神学院道学硕士及神学硕士；现任台湾基督教花莲美仑浸信会牧师；国立东华大学社会学系兼任助理教授。电子邮件：cflphilip@gms.ndhu.edu.tw；

一、前言

在今日这个讲求多元，相信一切价值都是相对的文化氛围里，如何讨论真理与正义？又如何在客观的基础上，讨论重大的伦理议题？我们能否找到一个客观且符合公平正义的标准，作为国家法律的制定与修正的基础？在「法律实证主义」(legal positivism)当道的时代里，讨论「自然法思想」(natural law)，似乎不是那么政治正确，尤其在台湾的法学界，几乎是法律实证主义的天下。此外，对于基督新教的学者而言，特别是持加尔文主义论者，他们认为，当人类堕落后，罪已污染了整个人性，因此人的理性、意志和情感，都已全部受到罪的污染^[1]，亦即人性「完全的堕落」(total depravity)。在这种情形之下，自然法思想自无成立的可能，以至于他们对于阿奎那(Thomas Aquinas)的自然法思想，根本不屑一顾。

然而，身处当代政治社会里，若是没有自然法，实证法终将沦为强权者统治的工具，二次大战时期的纳粹德国透过立法屠杀六百万犹太人，就是一个血淋淋的例子；对于基督徒而言，若是没有自然法，

[1] 一般新教学者反对自然法的理由有三项：1. 自然法论者未能认真地看待罪对人性污染的严重性；2. 自然法论者未能注意到，原初的受造界业因亚当(Adam)从恩典中堕落，已经全然败坏；3. 自然法论者假设，人的理性并未因罪而盲瞎，以致无法经由事物受造的方式，察觉上帝的旨意。请参阅卡尔·布拉顿 Carl E. BRAATEN, *A Lutheran Affirmation of Natural Law*, quoted in *Natural Law: A Lutheran Reappraisal*, (MO: Concordia Publishing House, 2011), 7-8。

在基督徒学者与非基督徒学者之间,似乎就无法在公共事务上,创设一个彼此对话的平台,并透过一定的共识,以立法建立公共秩序。例如今日各国面对同性婚、堕胎、死刑、安乐死、代理孕母、复制人类等涉及伦理议题的立法问题。以上这些问题,远超过法实证主义的能耐。基于这些考量,笔者认为,应该正视自然法思想,让它成为基督徒学者与非基督徒学者之间对话与论辩的重要基础。

二、自然法的复兴

自二十世纪以降,法律实证主义跃升为法学界的主流思想,自然法思想却逐渐被法学界打入冷宫,以致乏人问津。然而,经过二次世界大战,希特勒的纳粹政权运用正式的立法,以所谓「合法」的手段屠杀六百多万犹太及其他族群。战后纽伦堡大审中,受审判的纳粹军官均以执行国家法律为由,作为屠杀行为正当性的抗辩〔2〕。如果当时的法官仍囿于法律实证主义的思维模式,绝对无法对这些纳粹军论罪科刑,除非采取自然法的思维模式。最后法官以他们所执行的法令不符人道精神,不因制定成法律而被正当化,因此法官在面对的是国家制定现行有效的法律,仍应拒绝执行,不应毫不加反省地照单全收。德国法实证主义巨擘拉德布鲁赫(Gustav Radbruch)有鉴于纳粹利用国家主权的种种罪行,认为法律的本质就是要为正义效命,像国家社会主义所制定的法律,就不得称为法律,因为如果一部法律恶劣到令人难以忍受时,就不应该再视为法律了〔3〕。他说道:「…实际的执法者负有伦理的责任,在执法时以法律的安定性为优先。为了威权的法令牺牲自己的法律信念,仅仅问什么是合法的,而不是问是否合乎正义,可能为虎作伥,而失去对正义的热情,这就是法律工作者的使命和悲剧。」〔4〕战后,法学者们争论,作为法律实证主义大师的拉德布鲁赫,战后是否已经放弃了原来所持守的法律实证主义,转向自然法的立场。美国法哲学家朗·富勒(Lon L. Fuller)持肯定的态度〔5〕。我个人也采取这种看法。如果照拉德布鲁赫的说法,至少此刻「法安定性」(the idea of legal certainty)应向「正义」(the idea of justice)让步〔6〕。正因为拉德布鲁赫对法律实证主义的反省,促成了德国及其他国家战后自然法思想的复兴。除了这项历史的因素外,事实上,当我们在探讨法律这项公共事务时,无论在立法或执法上,都不能将道德因素排除在外。而法律与道德虽有不同,但却不能分离的看法,正是自然法思想的基本取向,这也成为了自然法与法律实证主义之间的最大分野。

三、基督教与自然法

同样地,二次世界大战后,教会界和神学家们也开始重新思考,自然法与基督教伦理之间的关联,

〔2〕 战后东京大审的情形也类似。

〔3〕 吴尔夫刚·傅立德曼 Wuerfugang FULIDEMAN [Wolfgang Friedmann], *Legal Theory*, (New York: Columbia University Press, 5ed., 1967), 155.

〔4〕 拉德布鲁赫 LADEBULUHE [Gustav RADBRUCH], 《法学导论》*Faxue daolun (Introduction to The Law)*, 王怡莘 WANG Yipin、林宏涛 LIN Hongtao 合译, (台北市 Taipei: 商周出版「Shang Zhou Publisher」, 初版 1st. Ed., 2000), 页 45-46.

〔5〕 马汉宝 MA Hanbao, 《西洋法律思想主流之发展》*Xiyang falu sixiang zhuliu zhi fazhan (The Mainstream Development of Western Legal Thought)*, (台北市 Taipei: 国立台湾大学法学丛书 Guoli Taiwan daxue congshu (Nayional Taiwan University Legal Studies Series), 初版 1st., Ed., 1999), 192-193; 艾德加·博登海默 Aidejia BODENGHAIMO (Edgar BODENHEIMER), *Jurisprudence: The Philosophy and Method of The Law*, (Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1974), 141.

〔6〕 战后自然法思想复兴,依政治及法律学家查理·葛罗海涅斯 Charles Grove Haines 的看法,自然法的复兴对现代社会具有以下六种意义, 1. 自然法将伦理的概念带进了法律…2. 自然法当作是一种理想或哲学标法…3. 自然法作为一种较高法(higher law), 它可以指导法官如何以立法者的角度执法…。4. 自然法作为一种较高法, 可以作限制国家主权的基础…。5. 自然法可以限制国家修改宪法中的基本原则与权利。请参阅查理斯·葛罗·海涅斯 Haines, Charles Grove, *The revival of natural law conceptions*, (Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1930), 309-349.

何以故？布拉顿认为：「教会界体认到，教会对法律在社会和国家的品质和程序，负有责任。若不诉诸自然法作为与不承认圣经权威人士的共同基础，那么在一个多元的世俗社会中，还能找到什么基础，以建立彼此的共识与相互合作呢！」^[7]赛德也认为：「…二十世纪最重要的两项尝试：自然法与罗尔斯的政治哲学，这两项尝试均企图找到中立、客观的出发点，以发掘所有公民都能接受的共同价值观。」^[8]简言之，在今日这个多元的世俗社会中，并不是所有人都是基督徒，自然无法以圣经作为寻求共识的基础。然而，任何社会对基本社会秩序和价值，却不能完全没有共识。为此缘故，自然法思想应该也可以当作是一个较佳的对话与论辩基础。

论到自然法思想，在基督教传统中影响力最大者，莫过于经院哲学家阿奎那(Thomas Aquinas)，他的自然法思想几乎已成为基督教界的主流思想，晚近约翰·菲尼斯(John Finnis)的自然法思想，亦脱胎自阿奎那。过去研究自然法的学者几乎都是天主教的学者，新教传统中似乎比较少学者谈论自然法。较少谈论或许是事实，但这不表示新教传统中没有自然法思想。事实上，改教家马丁路德和加尔文的神学中都包含了自然法思想。换言之，自然法思想与这两位改教家的神学是相容的。

四、路德的自然法思想^[9]

基本上，路德的自然法思想是建立在两个国度观基础之上，也就是说，路德的自然法思想必须放在他两个国度观的架构中，始能被清楚地理解。故在讨论的次序上，让我们先讨论他的两个国度观。

(一)路德的两个国度观^[10]

路德的自然法思想乃是建立在他的两个国度观，而路德的两个国度观又与他的整个神学思想密不可分^[11]。路德认为，上帝使用两种方式治理受造的世界，藉此完成祂对受造世界的计画。

在路德看来，上帝使用两种方式治理世界，其一是「属灵的治理」(spiritual government)，其次是「俗世的治理」(secular government)，又称为「地上、暂时的或属肉体的治理」(earthly, temporal, physical government)。「俗世治理」的功用不但是为维护「外在俗世公义」(external secular righteousness)，也是为维护肉体、地上及暂时的生活，藉此来维护这个世界的和平与安定。而「属灵的治理」的功用则是为帮助人们完成「基督的公义」(Christian righteousness)，使其得到永远的生命，

[7] 卡尔·布拉顿 Carl E. BRAATEN, *A Lutheran Affirmation of Natural Law*, 引自 *Natural Law: A Lutheran Reappraisal*, MO: Concordia Publishing House, 2011), 7。

[8] 罗纳·赛德 SAIDE Luona (J. Ronald SIDER), 《不只是政治》*Buzhi zhengzhi (Just Politics)*, 杨淑智译 YANG Shuzhi trans., (台北市 Taipei: 道声出版社出版 Tao Sheng publisher, 初版 1st., Ed., 2015), 页 58。

[9] 晚近对马丁路德的自然法思想作有系统探讨者，请参阅 Roland Cap EHLKE ed., *Natural Law: A Lutheran reappraisal*, (MO: Concordia Publishing House, 2011)。

[10] 约翰·弗伦 John Frame 认为「只有一个国度，批评路德的两个国度观，将路德的两个国度理解为：一为律法的国度，系属市民秩序，由国家治理；其二为福音的国度系属救恩秩序，由教会治理。前者是世俗的，后者是神圣的；市民秩序由自然法管理，神圣秩序由教会管理。请参阅约翰·弗伦 John M. Frame 2013; *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief*, (N. J.: P&R Publishing Co., 2013), 97-98。基本上，弗伦 Frame 完全误解了路德，而且路德的两个国度均属上帝的主权范围，只是一边是上帝左手的治理，其治理权柄交给教会；一边是上帝右手的治理，治理权柄交给教会。更何况当基督再来之前，俗世的国度事实上是存在的，故神的国度，在今天「已然」介入人间，但却「尚未」完全实现。故俗世的国度不只事实上存在，尽管它与救恩无关，但其存在仍具有某种神学上的意义。

[11] 基于上帝的两种启示：普遍启示与特殊启示，路德的整个神学思想具有以下特色：1. 隐密的上帝与显明的上帝；2. 创造与救赎；3. 上帝左手的治理和右手的治理(两个国度)；4. 旧的创造和新的创造，既是公义的却又是罪的；5. 律法与福音。请参阅 Carl E. BRAATEN, 2011, *A Lutheran Affirmation of Natural Law*, 引自 *Natural Law: A Lutheran Reappraisal*, MO: Concordia Publishing House, 2011), 9。

藉此来完成基督对罪人的救赎^[12]。(Althaus, 2007: 45) 简言之, 前者是上帝的右手治理, 透过教会传扬神的道; 后者乃上帝的左手治理, 藉由人的理性^[13]透过自然法原则, 制定地上政府的法律^[14]。

路德说:「上帝在人间设立了两种治理, 一是属灵的, 它不用刀剑, 乃使用上帝的话语, 人可藉此为善和称义, 所以人可藉这义得着永生。祂透过圣道施行公义, 这圣道是委托给传道人传讲的。另一是俗世的治理, 它藉刀剑来运作, 所以逼使那些不想为善和称义而得永生的人, 顺从俗世的要求而被视为善和义。祂透过刀剑施行公义。虽然上帝不会给这义赐下永生, 但无论如何, 祂仍希望和平在人间得以维持, 所以赏赐他们俗世的祝福。祂赐给掌权者比他人得享更多的财物、名誉和权力, 使他们可以施行俗世公义, 事奉上帝。」^[15]。

上帝为整个世界提供了「俗世的治理」, 甚至在异教徒及不信神的人当中, 亦不例外; 不过祂却单单将「属灵的治理」, 赐给祂的子民。^[16] 路德在诠释诗篇第 101 篇时指出:「…大卫用自己作榜样, 教导敬虔的君王和诸侯, 如何事奉上帝; 透过他们的合作和帮助, 能使上帝的道传开, 抑制错误的灵。…他作为俗世的政府范围内的榜样, 他在人民和臣属当中展示敬虔的诸侯应有的表现。他应保护每一个人, 免受他人的权势与放荡所侵犯; 帮助他, 保守他, 并把他引进正确的市政会堂。」^[17] 路德认为, 上帝透过「属灵的治理」将人带进「神的国度」(the kingdom of God), 而这个国度也是「恩典的国度」(the kingdom of grace), 因为神的恩典就体现在基督里, 而基督在十架上完成了上帝救赎大工, 如今祂已复活升天, 坐在上帝的右边, 天上地下一切的权柄都赐给了祂, 因此这个国度是「基督的国度」(Christ's kingdom), 在这个国度中基督是国度的王, 祂也是全地的主。^[18]

路德说:「上帝在赐下割礼之前, 当时尚未有摩西律法, 祂却早已亲自向亚伯拉罕应许说:『从此以后, 你的名不再叫亚伯兰, 要叫亚伯拉罕, 因为我已立你作多国的父。』(创 17: 5) 在此, 上帝明白地宣告, 亚伯拉罕不只是一个的父, 而是多国的父。…若圣经真的如此说, 那么亚伯拉罕的神必定是许多异教徒的神, 而不单是犹太人的神。」^[19] 路德又说:「在此, 我必须将亚当和他的子孙区分为两类, 一类是属于上帝的国, 另一类是属于世界的国。那些属于上帝国的人是真正的信徒, 他们不但在基督里, 也在基督主权的掌管之下, 因为基督是上帝国的王与主。」^[20] 换言之, 因为上帝既是全地的主, 基督是国度的王, 那么无论属灵的国度或俗世的国度都属于神自己。

路德认为, 基督运用祂「属灵的治理」, 将恩典和福音带给受罪及死亡辖制的人。这恩典就是藉着十字架的救赎使罪人的罪得以赦免, 并使他享受上帝儿女的自由。罪人因着这种自由, 得享免受律法的定罪、免受上帝的忿怒、免受撒但权势及命运辖制等自由^[21]。耶稣对当时信他的犹太人说:「你们若常常遵守我的道, 就真是我的门徒; 你们必晓得真理, 真理必叫你们得以自由。」(约 8: 31-32) 其次, 这种治理是透过赦罪, 并藉由圣道的宣扬、圣礼的施行及弟兄之间彼此的安慰和劝勉, 临及个人。因此, 「基督的国度」是基督行使其治理权柄的地方, 而基督也此种方法行使其治理权柄。再其次, 这种

[12] Pau ALTHAUS, *The Ethics of Martin Luther*, trans. by Robert C. Schultz, Mn: Fortress Press, 2007), 45.

[13] 路德认为, 人在堕落之后, 在某种程度上, 他并没有丧失理解、管理和形塑世界的能力, 因为上帝并没有剥夺人的理性所具备的治理地位。只不过, 堕落的人会误用理性而已。请参阅 Paul ALTHAUS, *The Theological of Martin Luther*, trans. by Robert C. Schultz, (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 65.

[14] 路德说:「所有的法律都是人类的理性和智慧的产物, …人类透过智慧或理性制定法律, 并且决定什么是对的, 正如所有其他我们所拥有的艺术, 也是产自人类的才能和理性。」请参阅 Paul ALTHAUS, 1966, 64.

[15] 马丁路德 Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 46, ed. by Walther I. Brandt, (Philadelphia: Fortress Press, 1962), 99.

[16] Paul ALTHAUS, *The Ethics of Martin Luther*, trans. by Robert C. Schultz, Mn: Fortress Press, 2007), 45.

[17] 马丁路德 Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 13, ed. by Jaroslav Pelikan, (MI: Conoralia Publishing house, 1955), 193.

[18] Paul ALTHAUS, 2007, 45-46.

[19] 马丁路德 Martin Luther, 1955, *Luther's Works*, vol. 14, ed. by Jaroslav Pelikan, (MI: Conoralia Publishing house, 1955), 18-19.

[20] 马丁路德 Martin LUTHER, *Luther's Works*, vol. 45, ed. by Harold J. Grimm, (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 88.

[21] Paul ALTHAUS, 2007, 46.

属灵的治理所要管理的是人的生命，故藉由圣灵透过圣道的宣讲，促使人们产生信仰。如此一来，上帝的国就临在罪人，且在他里面产生力量。因此，基督的治理乃透过圣灵在人心中运行，在人身上执掌王权。在人心中运行的唯一力量就是圣灵的大能，藉此，人的心被翻转，以致产生了信心。^[22]路德也认为，基督主权的构成因素是自由，在这个国度中并不使用武力，而是圣灵经过圣道或福音的宣扬，产生一股自发性的力量。(Althaus, 2007: 46)诚如路德所说：「真正基督的国乃宣扬神的道，它本身并不会逼迫任何人。」^[23]

路德认为，圣灵藉圣道或福音所产生的力量，好像是一把被铸造成的「属灵的刀剑」(spiritual sword)，其所使用的是属灵的能力，而非俗世国度所使用的武力。因为基督的主权(the lordship of Christ)所管辖的完全是属于个人生命，故此决不能用来处理属世的秩序或制度。然而，上帝一方面在基督里掌管「恩典国度」(the kingdom of grace)；他方面也建立了「俗世的国度」(the secular kingdom)，尽管基督则不直接参与世俗国度的治理，但上帝却设立这个国度。^[24]路德说：「上帝亲自设立了俗世的国度，藉着祂的道，上帝不但肯定它并且赞许它。若非藉着俗世的国度，今生的生活就无以维系。」^[25]因此，属世的治理乃属上帝国度的事务，而非基督国度的事务。基督所关心的仅是属灵国度的事务。对此，路德清楚地区别上帝的工作与基督的工作。尽管基督是属灵国度的统治者，但世俗国度的建立却是出于上帝的旨意。如此说来，上帝不但属灵国度的主，也是属世国度的主。^[26]诚如路德所说的：「唯有上帝是两种公义(国度)的创立者、是主、统治者、保护者及奖赏者，二者都不是人的命令或权威，完全是上帝的事。」^[27]对路德而言，世俗治理所包括的范围远较政治权威与治理为广，它包括凡有助于保存地上生命的各种机制，如婚姻、家庭、财产、商业，以及其他神所设立的身分(stations)与职业(vocations)^[28]路德将那些凡与恩典、神的道、信仰有关的属灵事务有所区别者，称之为与我们身体有关的「外在事务」(external matters)，同时也可称之为「俗世的刀剑」(secular sword)。换言之，「世俗统治与基督的职分无关，那是一种外在的事务，正如其他职务与身分一样。」^[29]照路德的观点，这种世俗或暂时的统治与基督的国度都是必要的，若没有世俗的治理，今生的生活秩序就无以维系。路德的立场并非基于人罪性、邪恶和放荡的事实，而是强调，唯有使用刀剑，政治权威才能制压那些破坏社会秩序且造成混乱的邪恶势力。^[30]路德生动地描述：「刀剑的存在显示出，孩子在刀剑下的真实本性，亦即当人们受到挑激时，将可能变成一个铤而走险的坏蛋。」^[31]路德相信，国家不仅在消极上可以使用武力和权力，或其他更多的方法，来制压那邪恶势力；然而在积极上，也可以藉由政治权威养育及照顾人民，履行作为一个父亲或父母应尽的职分。^[32]

「俗世治理」之所以有必要，我们不能将它完全归咎于人类犯罪的事实，也不能将它归因于仅为保护人民免受暴力，而是因为它的功能涵盖了整个人类的生活秩序。诸如此类的「俗世治理」包括，婚姻、家务、财产、以及主仆关系等秩序，在路德眼中这些都不是肇因于人类犯罪，以致才有其必要，而是上帝为要保守祂所创造的人类，特别设计的。为此达此目的，这种世俗的治理机制在人类生活中实不

[22] Paul ALTHAUS, 2007, 45.

[23] 马丁·路德 Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 14, ed. by Jaroslav Pelikan, (MI: Conoralia Publishing house, 1955), 46, 55.

[24] Paul Althaus, 2007, 46.

[25] 马丁·路德 Martin LUTHER, *Luther's Works*, vol. 21, ed. by Jaroslav Pelikan, (MI: Conoralia Publishing house, 1960), 109.

[26] Pau ALTHAUS, 2007, 46-47.

[27] 马丁·路德 Martin LUTHER, *Luther's Works*, vol. 46, ed. by Walther I. Brandt, (Philadelphia: Fortress Press, 1962), 100.

[28] Palu ALTHAUS, 2007, p. 47; *Ibid.*, *Luther's Works*, vol. 21, 29.

[29] 马丁·路德 Martin LUTHER, *Luther's Works*, vol. 30, ed. by Jaroslav Pelikan, (MI: Conoralia Publishing house, 1967), 76.

[30] Paul ALTHAUS, 2007, 47.

[31] 马丁·路德 Martin LUTHER, ., vol. 46, 112.

[32] Paul ALTHAUS, 2007, 99-100.

可或缺。^[33] 换言之, 这种治理是上帝创造秩序的一部分, 与救赎无关。显然路德所理解俗世治理先于罪恶进入世界, 即使没有罪恶, 它乃人类在地上生活所必需。事实上, 这种俗世的治理机制早在伊甸园时期即已存在, 自人类受造之始即为上帝所设置。进一步言之, 俗世治理的机制早在基督降生之前即已存在, 并且在基督尚未降生以先, 上帝早已藉着它行使其治理的权柄了。这显示, 「俗世的治理」与「基督的治理」乃是两种不同的治理机制, 而在俗世的治理中, 上帝乃将权柄交给俗世的政府, 而非透过教会对福音的宣扬。^[34]

(二) 路德的自然法思想

路德的自然法虽与中世纪传统的自然法有一定的关联性^[35], 却是以保罗罗马书 2:14-15^[36]为基础, 认为凡人天生就知道, 何者当为, 何者不当为。路德称此为「自然正义」(natural justice) 或「自然法」(natural law)^[37] 上帝在创造的过程中, 将法律写在所有人的心里。所以, 人类天生就好像有一部法律书存放在心里, 他无需参考其他的书籍, 就能分辨是非善恶。自然法深植在人的里面或理性, 因为理性能够认识自然法, 故又可称之为「理性法」(rational law); 而理性乃上帝所赐, 是祂将自然法铭刻在人的理性之中。路德在其罗马书注释中, 对这段经文作以下的诠释: 「…『律法的功用刻在他们心里』…这证明了, 律法不但是众所皆知, 而且人们都具有对善恶有某种认识, 当他们做坏事时, 他们的良心会感到不安。…因为他们不是用别人的判断, 或别人赞美或批评的话语, 来评价自己, 而是以深植内心的思想为基础。他既无法避开或逃离这些思想, 也无法压制它们…所以, 上帝乃是用人们自己良心来进行审判。」^[38]

其次, 自然法是上帝创造秩序中所赋与人类的基本能力, 人类并非因未堕落而丧失这个能力, 其目的是为了管理受造世界。路德的自然法观念是以神的创造秩序为基础, 神圣创造秩序是属于普遍启示, 它们按照上帝在圣经中所启示的旨意, 用以形塑人类的生活。^[39]

再者, 依阿尔图斯对路德的理解, 自然法不仅在存有在上先于制定法或实定法, 同时在效力上也优于它们。自然法决定了实定法, 它是所有实定法(positive law)的源头, 也成为实定法的评价标准。实定法的效力仅及于特定的时空, 自然法则具有普遍效力; 实定法会因时空不同而需要修改, 自然法则永恒不变^[40]。路德说: 「一个好且公正的判决不必、也不能来自法律条文, 而是一个没有法条的自由心灵(free mind)。然而, 这种自由的判决(free decisions)源自爱, 以及深植理性的自然法。…所

[33] Paul ALTHAUS, 2007, 83-111。

[34] Paul ALTHAUS, 2007, 48。

[35] 此处传统自然法系指阿奎那等人的自然法思想, 事实上, 路德与经院学派的神学家之间的差别主要在神学部分, 而非在于他们在伦理学上的主张。然而, 他们之间仍有以下的差异: 1. 路德, 主要是放在两个国度的脉络中, 讨论自然法和市民法(civil law)的关系; 2. 路德认为人的理性受堕落的影响, 以致容易遭到误用, 与传统的自然法论者, 在程度上是有不同; 3. 路德提出良心一词, 他拒绝使用先天的概念, 与传统自然法论者如阿奎那等, 大异其趣; 4. 路德不像传统自然法论者, 将自然法的奠基在神圣法(divine law)之上; 5. 路将自然法与爱等同, 与中世纪神学家将爱当作较高的超自然德性, 大不相同。请参阅大卫·范杜伦 David VanDrunen, *Natural Law and The Two Kingdoms: A Study in The Development of Reformed Social Thought*, (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 2010), 62-65。

[36] 「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。」(罗 2:14-15)

[37] Paul Althaus, 2007, 25。

[38] 马丁·路德 Martin LUTHER, *Luther's Works*, vol. 25, ed. By Glosses and Scholia, Hilton C. Oswald, MI: Concordia Publishing House, 1972), 187-188。

[39] Armin WENZ, *Natural Law and Orders of Creation*, 引自 *Natural Law: A Lutheran Reappraisal*, (MO: Concordia Publishing House, 2011), 81。

[40] Pau ALTHAUS, 2007, 25-26。

以,我们应该让制定法(written law)^[41]服从理性,因为制定法本来就是来自理性,正如它来自正义的泉源一样。我们不应该让泉源依靠溪水,也不应该让理性成为法律条文的奴隶。」^[42]

五、加尔文的自然法思想^[43]

(一)加尔文的两个国度观^[44]

同样地,加尔文的自然法思想也必须放在他的两个国度观的架构下,始具有正当的地位,因为它是要为着属世的地上政府而存在。关于这一点,与路德其实是一样的。

关于加尔文的思想中具有两个国度观,学者间虽有不同的看法,但我们从加尔文所著基督教要义一书中,很清楚地看到他的两个国度的思想。他在该书中明确地指出:「神对人有双重的治理:其一是属灵的政府,在这种政府治理之下,人的良心应受到敬虔和敬畏神的教导;其二是政治的政府,在这种政府治理之下,人应受教育以善尽其作为人与国民的责任。这两种政府通常称为『属灵的治理』以及『暂时的治理』。前者的治理乃针对人的灵魂,而后者的治理则针对人今生的生活,不单关乎吃什么、穿什么,也同样关乎法律的制定。…前者的治理乃在于人的内心,后者的治理则在于人的外在行为。我们可以称前者是属灵的国度,称后者为政治的国度。」^[45]从上述引文中,我们清楚地看见加尔文两国国度的思想:1. 属灵的国度与政治的国度;2. 属灵的治理与暂时的治理;3. 良心教导;政治管理。前者管理灵魂的事,后者管理世界的事,包括衣食和法律;前者教导人如何敬畏神,后者教导人如何善尽社会及国民的责任等。这种区分与路德两个国度的思想,几乎没有什么不同。

接着,加尔文指出,无论是属天的国度及属世的国度,都有上帝预定的属灵目的,加尔文说:「事实上,属灵的政府在我们还在世上时,就已经在我们的心中开启了属天的国度,为我们在这个会朽坏且短暂的生命,提供了某种程度对将来永恒、不朽坏福气的预尝。然而,人间属世的政府,也有神预定的目的,即珍爱和保护信徒对神外在的敬拜,维护健全的敬虔教义与教会的地位,调适我们的社会生活,使我们的行为能合乎公义,叫我们与他人和睦相处,并增进一般的和平以及安宁。」^[46]属天的国度者是在神建立心里的属灵国度,亦即教会,其目的是让信徒在今生即能预尝天国的福气;而属世的政府不但可以促进和平秩序,而且也可以保护信徒外在敬拜生活。不过,加尔文似乎也希望属世政府也可以维护「健全的教义与教会的地位」。就这一点而言,我想加尔文的意思,从文章的上下文来看,应该不是要属世政府兼具教会的功能,而是保护人民享有坚持正确信仰和建立教会的自由。

当然,地上的属世政府主要的功能就是能维持社会秩序,保护人民财产权,使人民的生活能安居乐业。加尔文说:「人间政府所具有的功能,决不亚于食物、水、太阳和空气。事实上,它比这些东西具有更高贵的地位。因为人间政府与并这些东西所能做的相较,它不仅顾及人的呼吸、吃喝、以及保

[41] 制定法和实定法的意思都是指现行有效的法律。

[42] 马丁·路德 Martin LUTHER, *Luther's Works*, vol. 45, 128-129.

[43] 重新探讨改革宗传统与自然法关系的学者如 Stephen J. Grabill 和 David VanDrunen, 请参见 Stephen J. GRABILL, *Rediscovering the natural law in reformed theological ethics*, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 2006. 以及 David VanDrunen, *Divine covenants and Moral Order: A biblical Theology of natural law*, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 2014.

[44] 关于将加尔文或改革宗传统两个国度观,以及在此架构下探讨自然法的学者有大卫·范杜伦 David VanDrunen, 请参见 David VanDrunen, *Natural law and the two kingdoms: A study in the development of reformed social thought*, (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 2010). 批评这种看法的改革宗学者是约翰·弗伦 John Frame, 请参见约翰·弗伦 John FRAME, *The Escondido theology: A reformed response to two kingdom theology*, (FL: Whitefield Media Productions, 2011).

[45] 约翰·加尔文 John CALVIN, *Institutes of The Christian Religion*, trans. by Ford Lewis Battles, (Philadelphia: The Westminster, 1960), 847.

[46] *Ibid.*, 1487.

持温暖,即使当它涵盖了所有的这些活动…。这政府维护公众和平,以免受到干扰;使各人的财产受到安全且正确的保护,叫人们能够顺利地彼此交往,保守人与人之间的诚实及谦逊有礼。』^[47]

为了达到维持社会秩序、保护人民财产的目的,加尔文认为,属地的政府在管理人类事务时,应制定法律,并维持司法的公正。加尔文说:「在地上所有的权柄,在君王和其他统治者手中,并不是经由人的恣意决定,而是出自上帝的护理和祂圣洁的旨意。因为神喜悦掌管人间所有事务。因为上帝与他们同在,祂决定了人类法律的制定,并在法庭的审判中,施行公平。」^[48]因为「凡掌权的都是神所命的」(罗 13:1)以及「没有权柄不是出于神的」(罗 13:1)

然而,加尔文也认为,属世政府除了管理政治事务外,也要管理家庭以及科技和文学艺术等事务。因此,加尔文说:「我所谓『世俗之事』是指那些不属于上帝或祂的国度、真正的公义,或来世祝福的事,而是只在乎今世,也限于今世。我所谓『天上的事』包括对神纯洁的认识、公义的本质,以及天国的奥秘。前者包括政府、家庭管理、所有的机械技术以及文学艺术;后者包括认识上帝和祂的旨意,以及那个顺服神旨意的法则。」^[49]

对加尔文而言,自然法存在的目的,不是为了规范属灵的事务,而是为了提供属世政府如何制定合乎比较符合公平正义的法律。因此,加尔文的自然法思想,也是必须放在两个国度的架构中,始有其必要。

(二)加尔文的自然法思想

加尔文与路德一样,引用圣经罗马书 2:14-15,作为自然法思想的源头。因此,对加尔文而言,自然法的基础不是纯粹定位人的理性,像亚理士多德的哲学,而是根源自圣经的教导。因为圣经教导,上帝在起初创造人类时,已将律法的功用刻在人的心版上,即使堕落后,仍具有较量是非善恶的功能。而这种能力,是上帝赐给所有人类的。加尔文特别指出,这就是自然法的根据源。加尔文说:「因为使徒表明:『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。』(罗 2:14-15)假如外邦人在他们心中先天就刻着公义的律法,那么我们就不可断然说,他们对于应如何行事为人完全无知。因此,对一个人而言,他因被自然法教导,以致明白正确的行为标准,这将是一件极为普遍的事。」^[50]因为有自然法刻在所有人的心中,故而人类天生才有能力,按照客观的原则,作为行事为人的准则。

接着,加尔文认为,正因为上帝已将律法的功用刻在人的心版上,使得所有人都具有公平交易和秩序的观念,而这些观念早已深植人的内心,根本不需要教师教导就已经会了;也不需要透过立法者制定成法律,人们才会知道;人们直觉地认知道组织管理必须运用法律,以及法律背后的「原则」^[51],此即所谓的「法后之法」(law behind law),或者说这是实定法背后的自然法。对此,加尔文指出:「因为人类是社会的动物,基于自然的本能,他具有一种促进并保存社会的倾向。是故,我们发现所有人的心里,都普遍存在着某种民事的公平交易和秩序的观念。所以,所有人都明白,所有人类的组织必须受到法律的约束,并理解那些法律背后的原则。因此,所有国家和个人都赞同有法律,因为法律的

[47] *Ibid.*, 1488.

[48] *Ibid.*, 1489.

[49] *Ibid.*, 272.

[50] *Ibid.*, 281.

[51] 美国法哲学家罗纳·德沃金 Ronald Dworkin 认为,法律不但包括了规则(rules),也包含了「原则」(principles),后者就与公平、正义和道德等自然法有密切的关联。请参阅罗纳·德沃金 Ronald DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, (Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1978), 22-31.

种子无须教师和立法者就已经深植人心。」^[52]

接着，加尔文继续说道：「虽然人们对法律的细节争议不休，但却都赞同普遍衡平的观念，这证明人心的脆弱性。即使他走在道路上，摇摇晃晃，蹒跚而行。然而事实上，某种政治秩序原则，却深植于人心。这充分证明了，在今生所有人都具有理智之光。」^[53]加尔文也说：「自然法的目的是叫人毫无藉可言。这或许不是一个不好的定义，自然法是良心对公正与否的判断，这判断将阻挡人们以无知为藉口，并且藉着他们自己的见证，来定他们自己的罪。」^[54]

从以上两段经文，我们看到，加尔文将自然法等同于良心或理性之光。而良心或理性之光，早已深植人的内心，即便是人类在正道上，一路走来摇摇晃晃，蹒跚而行，但不可否认，自然法仍是众所周知的。人们不得藉口无知，因而免除不受审判的责任。

加尔文也指出，自然法不只是深植人内心的理性而已，也是表现出上帝护理中的智慧。换言之，人类是在上帝的护理之下，使用智慧，治理国家事务。他说道：「君王的统治，乃是神出于祂在护理中的智慧（箴 8:15），祂特别吩咐我们应当尊崇君王（箴 24:21；彼得：17）。」^[55]

尽管如此，加尔文仍告诉我们，千万不要忽视罪的严重性。他认为：「当你听说人普遍具有分辨善恶的判断力时，不要以为这判断力在各方面都是健全且完整无缺的…假如我们以神的律法，亦即以完美的公义标准，来衡量我们的理性，就会发现它在许多方面都是盲瞎的。」^[56]加尔文在此提醒，人的内心受到罪恶的污染，尽管仍能绽放理性之光，具有一定的公平正义的观念，可以分辨一般性的是非对错。但是它在许多方面却是盲瞎的，特别是对于有关上帝救恩的事情，它是完全无能为力的。诚如路德所言，堕落后的理性是很容易被人所误用，除非有上帝特别的恩典。

结 论

综上所述，笔者认为，即使在这个讲求多元价值、相对主义弥漫、法律实证主义当道的文化氛围里，我们仍然可以在站在一个客观的基础上，探讨富有争议性的种种伦理议题。无论是世俗的法哲学家，经院学派的自然法学家们，以及新教的学者，如改教家马丁路德和约翰加尔文，都肯定自然法思想。更重要的是，圣经经文清楚地支持这种看法，尽管有法学者曾嘲讽说，有多少位自然法学者，就有多少种自然法思想，这种批评或有过激之处，但是这也表示了历史上研究自然法的真实情况。即便如此，我们仍不可轻言放弃它。二次世界大战后，纳粹政权藉法作恶的事，即便是向来站在法实证主义立场的法学者也不得不正视自然法思想。事实上，二战后各种形态的右派或左派极权政权，藉合法手段屠杀自己百姓的，仍不在少数，足见自然法思想确实有其必要。

其次，自然权利的观念都已经具体转化为基本权利清单，呈现在各项国际人权宣言和各国宪法之中如生命权、身体权、自由权、平等权和财产权等，这都是自然法思想的具体成果。因此，今天基督徒若要与非基督徒的学者在公共议题上对话或辩论，对基本权利概念的分析与论证，甚至批判，应该与宪法学者具有相当的水准，否则很难具有说服力。例如同性婚是否是一种基本权利^[57]？若不让同性

[52] 约翰·加尔文 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 272。

[53] *Ibid.*, 273。

[54] *Ibid.*, 282。

[55] *Ibid.*, 1492-1493。

[56] *Ibid.*, 283。

[57] 征诸各项国际人权宣言或公约，婚姻仅由男女所缔结，故同性婚姻决不是基本人权。在国内法的层次，法律固然没有必要禁止同性恋，但同性恋者并没有足够的理由，要求国家应积极以立法保障其享有结婚权。因为同性恋者若认其婚姻必须由法律给予「制度性保障」，不能只主张，同性婚姻消极不妨害他人的自由，而是必须积极实现与人类存在有关的客观价值，例如繁衍子孙及形成人伦秩序等。

婚合法化是否违反宪法所保障的平等权^[58]?

再者, 经过以上的研究, 我们认为, 自然法思想不只是存在于天主教的传统如阿奎那等; 改教家路德和加尔文依其两个国度的神学理论, 认为只要是世俗国家尚存, 自然法仍可为国家的治理, 提供客观的法律及社会秩序原则。所以, 在讨论重大公共议题时, 自然法及其所演译的基本原则, 或已经落实在宪法中的基本权利概念, 都可以作为讨论问题的基本共识。

然而, 作为一个基督徒的学者或牧者, 我们虽然可以从上帝的特殊启示——圣经中找到自然法的根据, 但是我们仅单凭这一点理性之光, 讨论重大且复杂的伦理争议问题, 仍然是不足够的。惟若我们只停留在宪法的层面, 作基本权利的分析, 也大有问题。因为这些基本权利已不再是自然法或自然权利, 而是实定法的一部分, 它们有可能被立法者修改, 或被司法者曲解, 或被执法者误用。因为人性已经受到罪的污染, 以致使得理性无法达到原受造所应有的功能。因此, 我们仍然必须回到圣经中, 以整个圣经的思想作为论证的基础。诚如赛德所言:「无论个人的罪恶多深重, 都无法完全遮蔽写在他心中的道德洞察力... 这意味着我们应该回到圣经, 而不是依靠毫无奥援的人类理性, 以便清楚地了解道德、人的本质、正义和家庭。我们的规范架构及政治基本规范原则, 大半都该出自圣经, 而不只是哲学反思而已。」^[59]

[58] 强调宪法平等权并不表示要消除一切差别待遇, 台湾的大法官曾以释字第 485 号解释, 宪法第 7 条平等原则并非指绝对、机械之形式上平等, 而系保障人民在法律上地位之实质平等, 立法机关... 自得斟酌规范事物性质之差异而为合理之区别对待。台湾的民法中对结婚有以下的限制: 1. 对性别的限制(民 972); 2. 对年龄的限制(民 980); 3. 对近亲结婚之限制(民 983); 对重婚之限制(民 985)。不只台湾如此, 从比较法的角度, 世界各国的民法或婚姻法应该都会作相同或类似的规定。

[59] 赛德·罗纳 Luona SAIDE (J. Ronald SIDER), 《不只是政治》*Bu zhishi zhengzhi (Just Politics)*, (新北市「New Taipei」: 道声出版社 Daosheng chubanshes (Tao Sheng Publisher), 初版 Ist., Ed., 2015) 页 60。

English Title:

Revisit The Thought of Natural Law——Martin Luther and John Calvin

LIANG Chengfeng

PHD in Law from National Taiwan University; M. D. & M. TH. from China Evangelical Seminar; Pastor for Christian Hualien Mei-Lun Baptist Church, Taiwan; Adjunct Assistant Professor at National Don Hwa University Department of Sociology. Email: cflphilip@gms.ndhu.edu.tw. Tel.

Abstract: The concept of Natural Law had enormous impact on the Western Law. Until today it had indelible contribution on the western Positive Law body. It not only provided an ultimate standard between right & wrong, & good or suitable natural life model, it also provided the existing system an ingredient for potential to stimulate reflection. The Natural Law concept is even more the important source of the natural rights' ideas of the West, deeply affecting the fundamental rights' concept, subsequently, becoming the Rule of Law for the democratic countries of Today. And Christianity is again the core of the Natural Law Concept, especially Thomas Aquinas thoughts on natural law. Therefore this concept was described to be the important basis for dialogue between Christianity & the Secular Law. However, after the rise of Legal Positivism in the western world, the circle of Law gradually lost interest in it & threw it into limbo. The Christian protestant scholars being influenced by Calvinism, believed that human nature had been completely polluted by sin, thus, put Thomas Aquinas concept of natural law in disdain. Despite this, in view of the lawful massacre of 6,000,000 Jews by the Nazi, the circle of Law in the western world after WWII, started to reflect on the concept of Legal Positivism. This led to a revival of the concept of Natural Law. The Protestant scholars, whether Lutheran or Calvinist started seriously to return to the Bible, to again review the concept of Natural Law. They hoped to come up with a platform for dialogue between the Christian & secular law scholars. This paper revisits the concept of Natural Law after being condensed from this point of view.

Key Words: Natural law; Natural Rights; two kingdoms; spiritual kingdom; secular kingdom

实践神学与中西教会和社会
**Practical Theology and Sino-Western
Views on Church and Society**

困惑与挑战：中国的宗教立法^{〔1〕}

刘 澎

(北京普世社会科学研究所)

提要:本文包括如下几个部分:是否要立宗教法,讨论了宗教法的立法宗旨。为何要立宗教法,讨论了宗教法的必要性。制定何种宗教法,讨论了宗教法的目标。如何设立宗教法,讨论了立法的方式。“宗教特区”提出了从行政管理到法治的过渡建议。小结部分提出了作者的八点结论,核心是宗教立法势在必行,虽然难度很大,但不搞这个改革,不走宗教法治的道路,中国宗教方面的问题就无从解决。

关键词:中国宗教;立法;挑战;困惑

作者:刘澎,中国社会科学院美国研究所研究员、北京普世社会科学研究所所长、北京大学法学院全国人大与议会研究中心兼职研究员、国务院发展研究中心民族发展研究所客座研究员、中国政法大学宗教与法律研究中心讲座教授、中央民族大学哲学与宗教系客座教授、北京外国语大学英语学院美国研究中心客座教授、美国埃默里大学法学院宗教与法律中心客座研究员、美国杨百翰大学法学院法律与宗教研究中心客座研究员。1989年曾赴英国、德国、瑞士、荷兰等国考察政教关系;1989年底至1990年底,为美国圣母大学神学系访问学者;1994年夏至1995年夏,为美国乔治敦大学访问学者。国内著名的美国宗教、政教关系及宗教与法律问题专家。电子邮件:liupengnew@hotmail.com;电话:86 138 0116 9706。

中国的宗教正在快速增长,但中国至今尚无一部关于宗教的法律目前级别最高的综合性宗教立法是2004年国务院颁布的行政法规《宗教事务条例》,尚无全国人民代表大会或其常委会制定的基本法律。

今日中国的宗教领域,一方面乱象丛生、冲突迭起;另一方面却又“无法可依,无法可治”;政府有多个部门涉及宗教管理,但对宗教方面存在了几十年的若干“热点”、“难点”问题却束手无策,至今拿不出切实可行的解决方案。

对于现行宗教管理体制失灵、宗教领域中的问题无“法”可依的事实,大多数人并不否认,绝大多数政界、学界及宗教团体和宗教信仰者都拥护“加强法治,依法治国”的治国方略,认同宗教法治。但在关于宗教立法的具体问题上,一旦涉及到了“有法可依”的核心是设立宗教基本法这一实质问题,除了某些因自身利益问题反对宗教法治的人之外,相当一部分人感到设立宗教法的许多重大问题还不清楚[这是基于笔者多年来与业内人士的交流以及历年参加宗教与法治类学术会议的经验 and 调查。一些学者在自己的领域是专家,但在法学方面的知识非常薄弱。例如,某知名宗教社会学教授在“世界各国的宗教立法”一文中写道:“可以看出,当今世界在国际法和宪法层次上,保护宗教信仰自由已经成为全人类的共识。但与此同时,占绝对多数的国家,并没有订立专门的宗教法。个中因由,值得深入研讨。”这位教授只知大多数国家无宗教法,却不知为何如此,不知中外法律体系之不同。此类法

〔1〕 提要、关键词和作者部分是本刊编辑部所加。

学盲区,十分普遍。这类学者对宗教立法的评判基本上是靠常识而非基于法学专业研究。这些人承认宗教行政管理体制的无效性与现行宗教法律体系的弊端,但并不认同一定要立宗教法,不清楚宗教立法的宗旨是什么、采用何种方式立法。各方人士在这些问题上存在着不同认识。这些问题不清楚,当然不能立法。因此,要实现宗教领域内的法治,完善宗教法律体系,改革原来的宗教管理体制,实现用法律方式取代行政手段处理宗教问题的转换,就必须实事求是地分析围绕宗教立法的各种分歧观点、厘清关于宗教立法的各种困惑。

一、是否要立宗教法——宗教法的立法宗旨

这个问题并不是对中国是否需要宗教法治的简单肯定或否定,而是不同集团、不同人士对宗教立法所涉及的自身利益与价值取向的高度关注,关注的焦点是宗教法的宗旨,这也是宗教立法的首要问题。围绕这个问题,可以分为“要立宗教法”与“不立宗教法”两个观点;而每个观点内部又可因为动机、利益的不同,分为两个完全不同的派别。这样就形成了两种观点四个派别、颇具戏剧性的意见组合:

1. 要立宗教法——目的在于保护宗教信仰自由

这派观点认为,作为公民的一项基本权利,宗教信仰自由不能仅仅是一种停留在宪法层面上的理念或抽象的表达,而应有法律上、制度上切实有效的保障,这是现代文明国家尊重和保护人权的体现[汪小珍:“宗教信仰自由的法律保护及其意义”,佛教导航,2009年7月1日。]。国家既然承认宗教信仰自由,就应该以国家立法机关制定法律的形式把宪法中规定的宗教信仰自由落到实处。此外,我国的信教人数虽然数以亿计,但在总人口中,仍然是少数。在一个多数人不信仰宗教的国家里,有必要以专门的法律的方式,保护少数人信仰宗教的自由。只有这样,才能落实宪法赋予公民的宗教信仰自由权利。

2. 要立宗教法——目的在于“依法管理”宗教

这派观点认为,宗教不仅是个人的信仰,而且有组织、有活动、涉及到社会秩序与公共利益,具有社会公共性。为了“维护社会公共利益”、“维护社会稳定与国家安全”,国家必须对宗教团体及其活动加强管理,但目前我国的法律体系中缺乏宗教法,因而政府管理部门面对宗教的活动与发展,无法进行有效的管理;强行管理又会被视为缺乏法律依据的“违法行政”、“违宪”。由于没有宗教法,基层官员普遍感到宗教问题“不好管”、思想上存在着“不敢管”、“不愿管”的情绪,最后导致宗教的发展“失控”、“失序”。因此非常需要一部规定详尽而明确的法律,以便能为宗教行政管理部门依靠行政手段“维护社会稳定”、“维护社会公共利益”、“规范宗教事务管理”提供法律依据,使管理部门能够“依法加强对宗教事务的管理”。

3. 不立宗教法——担心宗教信仰自由会被进一步剥夺

这派观点认为,尽管中国公民可以信仰宗教,但国家从来没有改变过对宗教严格控制的政策。宗教在中国的社会生活中仍然被视为是“消极、落后”的因素。宗教信仰者在参军、入党、升学、提干、报考公务员、参加体制内工作等方面,受到明显歧视。宗教信徒如果参加了没有得到国家承认的宗教团体组织的宗教活动,会受到来自各方面的不同形式的压力。但由于现在没有宗教法,政府宗教管理部门能够用来对付信徒或宗教团体的法律依据最多不过是低位阶的行政法规(《宗教事务条例》);宗教团体或宗教信徒如果与政府管理部门发生冲突,还构不成需要由法律处置的“违法”案件,最多是行政

上“违规”。在目前国家没有明显改变对宗教的态度的情况下，如果设立宗教法，把《宗教事务条例》上升为法律，将来政府管理部门动辄就会以“违法”的罪名，“惩罚”某些宗教团体或信徒，政府相关部门对宗教管理的力度就会提高到法律层面，“逮捕、判刑”就会取代目前的“罚款、拘留”，成为政府对待参与“非法”宗教团体与宗教活动的宗教信徒的常规手段。与其如此，宁可维持目前的这种状态，也比立一个宗教法强。

4. 不立宗教法——担心政府宗教管理的权限会被削弱

这派观点认为，宗教问题非常复杂，不好处理。一方面宪法允许公民信仰宗教，另一方面，各级政府又不希望宗教的发展“失控”，尤其不希望让未经认可的宗教团体自由发展、扩大影响。各级领导一再强调“宗教无小事”，宗教方面发生的任何问题，都有可能导导致意想不到的负面后果，甚至造成国际上的影响。因此，基层宗教管理相关部门、特别是公安部门的压力很大，非常希望在处理宗教问题时，能够根据自己的权力，使用自己的方式，“自主”进行处置。这种愿望其实就是希望政府管理部门以行政方式处理宗教问题时，能够获得最大限度的自由裁量权。在没有宗教法的情况下，受到处置的宗教团体或信徒，不可能依据法律对处于强势地位的政府管理部门的行动提出质疑；政府管理部门则因此长期居于宗教管理的主动地位，即使管理方式不妥，也不担心会涉嫌“违法”。但如果有了宗教法，政府管理部门就必须“依法执政”，在处理具体问题时，原来不受限制的自由裁量权就会大打折扣，稍有不慎，就会受到被管理者的质疑，处于被动地位。因此，最好还是不要搞宗教法，不要减少政府管理部门现有的处理宗教问题时的自由裁量权。

以上四种派别的每种意见都有其“道理”，体现了政教两个阵营在宗教法宗旨问题上的原则分歧，分歧的焦点集中在宗教法的宗旨是要维护公民的基本权利，还是要强化国家对宗教的控制；是立足于保护宗教信仰自由，还是着眼于为宗教管理人员的管理提供方便；宗教法应该是《宗教信仰自由保护法》，还是《宗教事务管理法》等一系列要害问题上。分歧的背后是政教双方对自身利益的深层考虑。三十年来，宗教法治的进程之所以进展缓慢，表面上的原因是制定宗教法的条件“很不成熟”、实际上的原因则是政教双方在根本利益上的对立与不妥协，分歧无法消除。其结果必然导致政教双方与社会上的其他各种力量在“是否要立宗教法”，“立什么样的宗教法”、“为谁立法”、“谁来立法”等一系列问题上“缺乏共识”。目前，政教双方都在不动声色地积蓄力量、继续博弈。双方要在宗教法的立法宗旨问题上达成共识，还需要其他因素的加入与催化。

二、为何要立宗教法——宗教法的必要性

如果说，是否要立宗教法的问题反映出来的是政教双方对宗教法宗旨的分歧，背后是不同阵营的利益考虑，那么，其他一些人对制定宗教法必要性的质疑则与利益考虑无关，更多的是出于对宗教法问题相关背景的不了解而造成的困惑，这些困惑长期以来未能得到充分的讨论，影响了人们对宗教法的看法。为此笔者对有关宗教立法的一些最常见、最典型、最普遍的问题，说明如下：

1. 有必要再立宗教法吗？

“我国有一套处理宗教问题的体制，党内有统战部，政府有宗教局、民委，宗教内部有爱国宗教团体及教义教规，即使出了问题，还有政法委、公安局、安全局、维稳办，这么多机构管理宗教，还有必要再立宗教法吗？”

长期以来，我国在宗教领域实行的是以行政方式对宗教事务的管理，并因此形成了庞大的宗教行

政管理体系。众多政府行政机构参与宗教管理, 恰恰证明了现有的宗教行政管理机构成本高、效果差、运作失灵。几十年来靠“人治”维持的宗教管理体制, 已经难以适应宗教方面的新情况、新形势、新问题[李仲华:“宗教执法中的‘困’与‘惑’”, 中国民族宗教网, 2012 年 6 月 14 日。]。要解决好宗教方面的问题, 在宗教领域贯彻“依法治国”的方针, 就要改革现有的宗教行政管理体制, 实现宗教管理体制从“人治”到“法治”、从行政管理为主到法律调节为主的转变, 为此, 首先必须完善宗教法治体系, 做到宗教管理“有法可依”。而现有的宗教立法体系中最大的缺陷是没有宗教基本法, 因此需要由全国人大设立宗教法。

2. “宪法已对宗教信仰自由做了明确规定, 为什么还要再搞宗教法”?

宪法 36 条对宗教信仰自由有明确的规定[关于宪法本身的缺陷分析可参见田飞龙:“中国宗教法律体系的缺陷分析与宗教法治化的路径探讨”, 《领导者》总第 43 期, 2011 年 12 月号。]。但我国宪法没有司法化, 宪法本身具有规范的抽象性和宪法的不能直接适用性。在司法实践中, 普通法院无权直接适用宪法。也就是说, 宪法不等于一般的法律, 不能进入庭审, 不能作为判案的直接依据。把宪法当作普通的法律并以此作为处理宗教问题的依据是不现实的。要让宪法在现有宗教法律体系中发挥作用, 必须要由作为国家立法机关的全国人大制定专门法律, 只有这样才能将宪法的原则具体化, 才能在司法实践中为处理宗教问题提供适用的法律依据。

3. “我国的社会主义法制体系已经形成, 各种问题都有法可依, 涉及宗教的法律、法规、规章也很多, 为什么还要立宗教法”?

在我国的法律体系中, 宗教领域的立法并未完成, 处理宗教问题至今没有一部国家立法机关通过的宗教基本法。虽然国务院出台了《宗教事务条例》, 各省市也有地方性的《宗教事务条例》, 但这些都是行政法规与规章, 不能以此代行法律的功能。要落实宪法规定的公民宗教信仰自由, 规范宗教团体及信教公民与国家、社会的关系, 必须要由国家立法机关设立专门的宗教法。

4. “宗教是信仰问题, 属于精神或思想范畴, 怎能用法律来规范”?

法律不是用来规范人的思想的。宗教法是用来保护公民的宗教信仰自由、维护社会公共利益、调节和规范国家与宗教团体、宗教团体与社会、宗教信仰者与非宗教信仰者之间关系的。没有宗教基本法, 上述关系无法调节, 政府处理宗教问题没有法律依据, 公民宗教信仰自由不能从法律层面上得到落实, 政府对宗教事务的管理不能从“人治”转为“法治”, 因此需要立宗教法。有了宗教法, 可以从法律上保护公民的宗教信仰自由权益、保护个人的信仰选择。但宗教法本身与个人的思想之间无任何关系。

5. “法律越多, 限制越多, 自由越少; 立了宗教法, 就少了宗教自由。因此, 有宗教法, 岂不是不如没有宗教法更自由”?

立法不是万能的, 也不是终极目的。但在现阶段, 不搞法治, 就得搞人治, 没有第三种选择。既然如此, 为什么不要法治要人治呢? 宗教法治实现之后, 如果中国建立了市民社会, 有了发达成熟的 NGO 进入与退出机制, 政府对言论、结社、集会的管理实现了法治化, 不再是现在的管制模式; 信仰问题成了私人问题, 宗教问题实现了非政治化, 宗教人群不再是特殊人体, 宗教团体不再是特殊组织, 宗教活动不再是特殊活动, 全社会改变了对宗教的观念, 宗教法自热而然也就失去了存在的必要。宗教法是中国社会发展特定阶段的产物, 如果执政党在思想观念和政策上从防范控制宗教变为鼓励宗教发挥积极作用, 在管理方式上, 也就需要从行政管理转变为法制管理。等到将来宗教成为“宗教信仰者志同道合的共同体”之后, 关于宗教的立法就会在完成了其历史使命之后就会退出历史舞台。在此之前, 超越历史发展的阶

段,否认法律在保护宗教自由、调节政教关系上的作用,是一种不负责任的态度。

6. “目前关于宗教立法的认识还很不一致,甚至连什么是宗教都没有搞清楚,谁来界定宗教?如何立宗教法”?

学术界、宗教界对宗教有多种定义,对宗教的定义是宗教界或学术界内部的问题,不是法律问题,也不是国家的责任与义务。宗教法调节的是宗教团体与国家、社会的关系,保护的是公民宗教信仰自由,维护的是社会公共利益,因此无需对宗教进行定义。至于什么是宗教,应由宗教信仰者和宗教团体自己定义;定义的标准应当是公开的、包括宗教界在内的社会各界公认的。学术界对宗教的定义只具有学术价值,不具有宗教意义,更不具有法律意义。如果一个自称是宗教团体的组织无法得到宗教界及社会各界的普遍认可,拿不出足以证明自己是宗教团体的证据,国家可以将其视为普通的民间社团组织对待,使其适用有关民间社团组织的法律。无论是否要立宗教法,国家的行政、立法、司法机关都不应介入有关任何宗教的定义问题。

7. “我国已有许多保护公民权利的法律,例如《民法》、《刑法》、等等,此外还有十多部涉及宗教的法律。处理宗教问题,只要落实这些法律就可以了。如果这些法律不完善,可以对这些法律进行修改,有必要再单独立一部宗教法吗”?

除了宪法,中国有 18 部法律涉及宗教,但这些法律没有一部是针对宗教问题的专门立法。这些法律的宗旨、调节对象、出台背景、涉及宗教问题的程度、角度等各不相同,但它们有一个共同的特点,就是都不针对宗教问题,都是为了解决各自领域的问题而制定的法律。例如,《民法通则》、《刑法》、《兵役法》、《教育法》、《劳动法》、《工会法》、《广告法》、《红十字会法》等法律,只是在法条中提到了“宗教信仰”或“宗教”的字样,并不是针对宗教问题的立法。事实上,迄今为止,要处理涉及宗教方面的重大问题,在中华人民共和国的法律中,并无任何一部现成的法律可用。无论已有的法律是否能够落实,效力如何,都不能适应宗教领域法治的需要。

要解决宗教领域无“法”可依的问题,有两种思路:一是不立专门的《宗教法》,但对现行法律体系进行全面的修改,使原有的各种包含“宗教”或“宗教信仰”字样的法律能够满足解决宗教方面问题的需要;并将原来这些法律中没有而又必须通过法律规范的问题,补充到各种现行法律中去,以便做到处理宗教问题有法可依。这样做看起来似乎很科学,可以利用现有的法律体系而不必专门立一部关于宗教问题的新法律。实际上完全是主观主义的一厢情愿、没有可行性。因为这样做,至少需要修改十几或几十部现行法律,立法成本之高、工作周期之长,难以想象。即使不考虑修改法律的成本与程序问题,现有各种法律在立法目标与调节对象的设计上,均与宗教毫无关系,要想通过将有关宗教问题的条款硬塞到现有法律体系中进去,让现有针对其他问题的法律解决宗教问题,也是不可能的,实属荒唐。有鉴于此,另一个思路是通过制定一部专门的《宗教法》来处理涉及宗教方面的问题,将所有涉及宗教问题的规定,放入《宗教法》,以《宗教法》填补现有法律体系中涉及宗教问题的法律空白。至于其他法律中涉及宗教的规定,在制定了《宗教法》之后,基于后法优于前法、新法优于旧法的原则,以往立法与《宗教法》规定不一致的,应当适用宗教法,这就解决了已有之法中涉及宗教的规定有不当之处的问题。

8. “法律不是万能的,中国立了许多法,并不能解决所有的问题。‘有法不依’的问题不解决,立的法再多有意义吗”?

法律不是万能的,没有法律是万万不能的。有法律而不能挥作用,不是法律本身的问题。“依法治国”是宪法的规定,也是全国人民的共识。提高全体公民的法律意识,普及法律教育,是一项长期的

任务。应该说,绝大多数中国人是守法的,“有法不依”不是主流。但没有法律、无法可依,则会造成社会的混乱,导致严重的社会失序。我国的法治建设取得了巨大的成绩,“社会主义法律体系已经形成”,但宗教领域尚无宗教基本法。因此,不能因为社会上存在某些“有法不依”的现象,就否定了宗教立法的积极意义,不能用悲观的态度看待中国的法治建设和中国人法治意识的提高。

9. “世界上大多数国家都没有宗教法,中国为什么要搞宗教法”?

这个问题不仅涉及中外法律体系的差异,而且涉及到中国与其他国家社会—政治制度的不同。首先,这里有一个关于宗教的社会定位问题。世界上有宗教法的国家很少,不是因为大多数国家没有宗教,而是因为大多数国家允许宗教自由,国家不把宗教团体作为特殊群体对待,国家不介入宗教事务,政府中没有宗教管理部门,宗教团体可以像其他各种民间社团、非政府组织一样在社会上开展活动。有无宗教立法完全不影响这些国家内的宗教团体的权益、不影响宗教信仰者的宗教信仰自由选择及其宗教实践。换句话说,在市民社会高度发达、NGO 组织自由活动的国家里,宗教信仰是公民的私人事务,宗教团体则是市民社会中广泛存在的 NGO 的一种。在这样的环境下,对待市民社会与民间社团组织的法律和其他各种涉及民事、刑事的法律,都可适用于宗教团体。“宗教事务”不是特殊事务,宗教团体不是特殊团体,宗教信仰者不是特殊公民,国家无需搞一个专门关于宗教的立法。

而中国现阶段不存在西方国家中的“市民社会”,各种 NGO 的处境与生存方式与西方国家很不一样,情况极为复杂,宗教团体从来没有被视为普通的 NGO。管理“宗教事务”是各级政府的一项专门工作,一个团体是否属于宗教团体,必须要由国家认定;一旦被国家认定为宗教团体,则完全处于政府的控制之下;没有得到国家认定的“宗教团体”,则属于政府打击和取缔的对象。政府长期管理“宗教事务”,但中国的法律中并无任何可供政府设立宗教管理部门对“宗教事务”进行管理的法律依据。宪法中关于保护宗教信仰自由的规定因为缺少相应的法律也无法落实。在这种大背景下,如果没有宗教法,与宗教有关各项“宗教事务”就只能永远置于政府的行政管理之下。

其次是法律体系问题。世界各国的法律体系不同,有大陆法系与英美法系之分。大陆法系实行成文法,其最重要的特点就是以法典为第一法律渊源;英美法系推崇判例法。以美国为例,美国没有专门的宗教法,但美国联邦最高法院有关宗教问题的判例非常多,相关判例可以成为美国各级法院司法实践中处理宗教问题的法律依据。中国是成文法国家,不是判例法国家,法院处理案件的主要依据是成文的法律,不是判例。如果没有关于宗教问题的成文法律,法院要受理涉及宗教的诉讼,于法无据,无法做出司法判决,国家解决宗教问题只能采取政治手段或行政手段,不能采取法律手段,对宗教领域内的各种关系无法规范、无从实施法律调节。从这个意义上说,美国没有《宗教法》,但不缺少处置宗教问题的法律;中国没有《宗教法》,则是法律的缺失。

再次是宪法司法化与违宪审查问题。许多国家的宪法有对于宗教问题的规定,这些国家的宪法可以作为庭审依据。例如美国宪法第一修正案对宗教问题有明确的规定,奠定了美国宗教自由与政教分离的基础,任何公民与团体均可就违宪问题提起诉讼。但中国宪法没有司法化,尽管我国宪法第 36 条有关于宗教问题的规定,但宪法本身不能作为庭审依据。宪法中有关宗教信仰自由的规定只是一种原则,对宗教信仰自由的保障必须要通过具体的专门法才能使其具有司法上的可操作性,才能从法律上将这种权利落实。中美两国的宪法都提到了宗教,但两国宪法在各自国家的法律体系与司法实践中的作用不一样,没有可比性。

最后是法律的完整性问题。许多国家虽然没有专门的宗教法,但在其他各种法律中,对各个领域涉及宗教自由的问题均有详细的规定,为社会各方面处理宗教问题有法可依提供了充分依据。我国没有关于宗教的专门法,在其它法律中虽有涉及宗教问题的规定,但从整体上看,很不完备,缺乏统一考虑,涉及宗教问题的法律规定有许多空白[杨合理:“宗教自由法律保护存在的问题及对策思考”,

《中国民族报》，2012年6月5日。?】。因此，问题不在于有无一部专门的宗教法，而在于我国现行的法律体系能否适应以法律处理我国宗教问题的需要。如果不对已有的各项法律进行修改，使其增添处理宗教问题的规定，那就必须要有一部能够处理宗教问题的专门法。既然现有的各项专门法中并无完备的涉及宗教问题的规定，为节约成本，提高效率，为什么不可以搞一个较为系统的、专门的宗教法？无论如何，有关宗教方面的法律的缺位不应长期存在，如果不能通过其他方式解决宗教领域基本法缺失的问题，就必须通过国家的立法机关设立专门的宗教法。至于外国是否有宗教法，实际上与中国并无关系，不能作为中国是否要立宗教法的参照。

三、制定何种宗教法——宗教法的目标

关于宗教立法的目标问题，也存在着不同的认识。分歧的焦点是要把宗教法变成《宗教事务条例》的升级版，使其继续为现有宗教行政管理体制服务、提供法律依据，还是要立一套既能保护宗教信仰自由、又能对政府与宗教团体、宗教信仰者与非宗教信仰者的关系进行合理调节的、各方认可的法律规范。

由于在宗教立法的宗旨问题上，各方意见分歧缺乏共识，宗教基本法的立法问题被长期“搁置”，鲜有公开的讨论，因而在立法宗旨问题解决之前，关于宗教法的目标问题也就不可能被作为政教双方讨论的话题。但在过去十年里，学术界并未停止对中国宗教立法应确立的目标进行的探讨。通过多次探讨，特别是通过于国外有关学者的交流，学者们逐渐认识到世界各国虽然国情不同，但绝大多数国家关于宗教问题的立法都把规范的焦点集中在了如何保障信教公民的基本权利和如何处理国家与宗教团体的关系这两个方面[在分析现行法律的文章中，“独立自主自办”也常被作为一项原则。但关于该原则，并无更多学术角度的讨论。而本文提到的两个原则则越来越多被专门研究。例如，知网以“政教关系”或“政教分离”为关键词的文章自2000年至2013年4月，共799篇。且2009年后的研究较往年明显增多。而今年微博上关于宗教自由的辩论可以从一个侧面看出人们对保护公民基本权利的关注。杨凤岗编：“激辩宗教自由”，见作者博客，2013年1月21日。]。换句话说，保障公民宗教信仰自由与调节政教关系是宗教立法的两大核心。离开了这两个核心，宗教法就失去了存在的意义。基于这种认识，以宗教基本法为核心的中国宗教立法的目标应该包括以下几点：

- (1)由全国人大审议修改宪法36条，并以此作为宗教立法的基础与指导；
- (2)按照宪法原则制定宗教基本法律，作为保护宗教信仰自由、处理政教关系及各种涉及宗教问题的法律依据；(3)确定符合中国国情的政教关系模式，妥善处理维护社会公共利益与保障宗教信仰自由之间的平衡；
- (4)修改现有法律法规中存在的对宗教的各种形式的歧视性条款，消除一切形式的宗教歧视。

四、如何设立宗教法——立法的方式

许多人认同宗教法治，但对宗教法的立法结果并不乐观，担心可能与人们期望立法的初衷不一样，甚至完全相反。从许多法律的立法过程与结果看，这种担心不是多余的。立不立法是一回事，谁来立法、结果如何又是一回事。如果广大群众特别是宗教界的人士与信教群众不能参与宗教法的制定，不能自由、充分地表达意见，经过各种官僚程序的层层过滤、“把关”之后，最终出台的《宗教法》会是何种模样，的确是个难以预测的问题。

对此，立法者应该认识到，设立宗教法是为了解决宗教方面的问题，完善宗教法治体系，不是为了应付群众、应付舆论，更不是为了给旧的宗教管理体制提供法律依据。要想设立一部得民心、起作用的宗教

法,就必须开门立法、民主立法,制定公开的宗教立法计划,允许大家说话,让包括宗教界、法学界、新闻界、国家立法机关、政府司法、行政管理部门在内的社会各界关注宗教立法、讨论宗教立法、参与宗教立法,广泛征询各方面群众的意见,公开征求立法建议稿,以便使社会各界各方力量最大限度地达成宗教立法共识。否则,立了《宗教法》也解决不了宗教方面的现实问题,保证不了社会的和谐与稳定。

五、“宗教特区”——从行政管理到法治的过渡

宗教法治涉及到建立新型政教关系模式、改革宗教管理体制、完善宗教立法等一系列重大问题,关系到方方面面的利益调整,是一项浩大的系统工程。此外,我国幅员辽阔、人口众多,各地发展不平衡,情况复杂。要改革宗教管理体制,难度极大。但因此而一味拖延、等待,“以不变应万变”,则会形成更多的问题,付出更大的代价。这就意味着不改革不行,一步到位冒进也不行。为此,从操作层面上说,明智的办法是本着科学的态度,分阶段、有计划的慎重小步走,逐步进行。借鉴我国在改革开放初期建立沿海经济特区的经验,在《宗教法》出台之前,国家可以考虑试办“宗教特区”,作为积极探索解决宗教问题方案、改革宗教管理体制的第一步。

所谓“宗教特区”,其实就是宗教管理体制改革试点地区。为了取得经验,减少失误,可在全国范围内分别选择具有代表性的5—6个地、市级地区作为宗教管理体制的改革试点,这些试点应包括传统上宗教影响较大的地区,沿海经济发达地区,中西部地区,边疆民族聚居地区等不同社会经济发展类型的地区,同时又能代表主要宗教的地区。例如温州(沿海城市、基督教、伊斯兰教),厦门(传统基督教、民间信仰),南阳(内地农村基督教、道教)、石家庄(天主教、佛教)、临夏(伊斯兰教、藏传佛教)、昆明(边疆少数民族、各教)等。如果觉得难度大,还可以缩小试验的范围,把试点缩小到二、三个。在具体做法上,试点地区的改革内容主要应包括以下几个方面:

1. 宗教组织登记备案

试行宗教组织备案制的目的是将试点地区所有宗教组织纳入政府管理视野,消除地下宗教组织与活动存在的理由。备案的对象不分是否属于五大宗教、是否过去得到过政府承认。任何自称是某一宗教的组织均可予以备案。备案的内容包括该组织的人事、教务、财务、行政等各种相关信息。

2. 宗教业务归口管理

加强试点地区政府处理宗教事务与相关问题的能力,取消专门的宗教管理机构,将原有的宗教管理干部充实到公安、民政、外事、教育、卫生、城建、土地、旅游、文物、文化、出版、食品监督、司法等部门;对涉及到社会生活各个方面的宗教问题实行具体化对口管理,是什么问题就由政府各相关部门依照相关法律处理。政府不介入试点地区各宗教组织的内部事务,宗教组织内部的认识、财务、教务自理;宗教组织在宗教场所以外的活动按其内容类别分别由特区政府依照相关法律管理。对涉及抽象的不属于任何具体业务部门管理的宗教信仰自由权利的问题,按国家的法律和特区制定的《特区宗教法(试行草案)》处理。

3. 启动特区宗教立法

成立特区宗教法起草小组,制定和修改《特区宗教法(试行草案)》,作为特区的宗教管理依据和未来提交全国人大宗教立法的建议。特区宗教法起草小组应由政府行政管理人员,特区立法、司法机关、宗教团体代表、法学专家、学术界代表、社会知名人士代表、企业家代表、社区居民代表等共同组成。

4. 组建宗教行业协会

在宗教特区内,由各种宗教在地/市、县/市、乡三级分别建立自己的宗教联合会,作为行业协会。宗教联合会应包括本宗教中各种教派、宗派(如基督教中的三自教会、家庭教会、聚会处、真耶稣会、安息日会等各派)。宗教联合会不是宗教组织,是为宗教团体服务的非盈利协调机构,任务是协调本地区本宗教内部、本宗教团体之间、本宗教团体与其他团体、本宗教团体与政府之间的各项事务。宗教联合会的领导由参加该会的各组织代表选举产生,实行任期制,工作人员可从社会上招聘雇用合适的专业人员,所需经费由参加联合会的各宗教组织分担。

5. 建立政教对话机制

在地/市、县/市、乡县成立“宗教问题联席会议”,由当地各宗教联合会代表与政府代表按对等原则共同组成,进行有关宗教问题的沟通、交流、对话。宗教方面的代表由宗教团体自己推选,如果某些宗教内部无法统一意见(如基督教,可由双方派出各自的代表共同担任)。联席会议是政教双方对话、交流、协商、沟通的平台,下设宗教联络办公室,该办公室为联络协调办事机构,仅为落实宗教团体与政府沟通交流做技术性、事务性服务,无任何权限,不具有任何管理能力。

6. 鼓励宗教组织进入社会公共领域开展慈善服务

鼓励宗教组织利用自身资源与优势开展社会服务,发展慈善事业。宗教团体可以自己的名义开办各种公益慈善服务机构(需向政府民政部门注册登记);宗教团体创办的服务行业可享有免税资格,其所建立的慈善公益机构可接受海内外慈善捐赠;宗教慈善机构可享有与其他非宗教慈善机构在社会上开展公益活动的同等权益。

六、小 结

本文的观点可以归纳如下:

1. 宗教问题是重大的公共政策问题。目前中国宗教方面最大的问题是有宗教、无法治。脱胎于上个世纪五十年代的宗教行政管理体制已经失灵,即使强调“依法管理”,只要不抛弃旧的管理体制、不对旧体制进行彻底改革,所谓的“管理”不过是一句空话。中国宗教问题必须从强化管理的维稳思路转到改革上来。宗教领域的关键词不是“管理”,是“改革”,不改革没有出路。只有在改革的基础上,在尊重被管理者的前提下,才谈得上管理,有效的管理必须是得民心的,必须以法治为框架。[张守东:“论宗教立法与公民社会相适应”,普世社会科学研究网,2010年10月18日。]

2. 开放宗教市场,改革宗教管理体制,建立健全宗教法治,把以行政手段为主管理宗教的模式改为以法律手段为主进行的调节与规范,实现宗教领域的全面法治,是解决中国宗教问题的根本办法。

3. 实现宗教法治必须完善宗教立法体系。目前宗教法律体系中的最大问题是没有国家立法机关通过的宗教基本法。没有宗教基本法,宗教领域的其他规范性文件再多,也无济于事。

4. 宗教立法必然要涉及到修改宪法 36 条。修改宪法 36 条的目的是为了去除其中过时的、不科学、不妥当的内容,使其能够与时俱进,为宗教立法提供基础与指导作用。修改后的宪法 36 条应突出两个基本原则,一是保护宗教信仰自由,二是实行政教分离。其他问题可以由宗教法或其他法律予以规范。

5. 宗教立法是为了理顺政教关系、保护公民权利,体现党的宗教信仰自由政策,有效地解决宗教方面的问题,巩固执政党的执政基础;不是为了维护旧的宗教行政管理体制,更不是为了强化政府宗

教管理部门的权力。用法律维护并强化旧的宗教行政管理体制, 不仅不能挽救早已破产失效的旧体制, 而且最终必将危及执政党政权合法性来源中的民意基础、规则基础与法律基础。三大基础动摇, 合法性焉能持久? 对此, 执政者不可不察。

6. 宗教立法涉及国家、社会和宗教信仰者、非宗教信仰者等各方面的利益, 需要协调各方关系, 不能只考虑一方的利益, 要考虑全社会的整体利益, 中国国家发展的长远利益, 以及中国在国际上的形象与地位问题。

7. 宗教立法需要社会各界群众的共同努力。要允许社会各界充分讨论, 贯彻开门立法、科学立法、民主立法的原则, 不能搞关门立法, 更不能搞部门立法。要在各方充分发表意见的基础上, 求得立法共识。立法机关应与包括宗教团体、宗教信仰者代表在内的各界人士进行协商、对话, 充分听取各方面的意见。如果游戏的参加者在制定游戏规则时被排斥在外, 所谓的“规则”对未来的游戏和游戏者都是没有意义的。

8. 建立宗教特区是以改革精神进行的大胆尝试的第一步, 是一个必要的过渡与磨合过程。无论试办宗教特区的结果如何, 对探索贯彻落实党的宗教信仰自由政策, 妥善处理中国的宗教问题, 都具有深远的意义。

中国的宗教领域存在许多问题, 产生这些问题的根本原因是体制。过去三十年经济改革的经验证明, 体制本身产生的问题, 只能靠体制改革来解决。就宗教问题而言, 解决中国宗教方面的问题, 必须改革宗教管理体制, 把对宗教的管理从依靠行政控制转为依靠法治。因此, 宗教立法势在必行。这是一项涉及亿万人切身利益的重大改革, 难度很大。但不搞这个改革, 不走宗教法治的道路, 中国宗教方面的问题就无从解决。

English Title:

Puzzles and Challenges: The Legislation of Religions in China

LIU Peng, Research Fellow in Institute of USA Studies at CASS, Director for Beijing Institute of Universal Social Sciences, Research Fellow and Guest Professor for many organizations such as Peking University, People's Congress of China, State Council, Chinese University of Politics and Law, Minzu University of China, Beijing University for Foreign Languages Studies, Emory University and John Yeung University in USA. Visiting scholars since 1989 in UK, Germany, the Netherlands, Switzerland, University of Notre Dame, Georgetown University, etc. Email: liupengnew@hotmail.com; tel: +86-138-0116-9706.

Abstract: This article includes the following parts: Whether legislation is necessary and the purposes of legislation, why legislation is necessary and the need of legislation, what kind of legislation and the aim, how to legislate and the way of legislation, Special zone of religions as a suggestion of the transition from administration to the rule of law. And the conclusion is that legislation of religions in China is imperative, although there are many difficulties, otherwise the problems of religions cannot be solved.

Key Words: Religions in China; Legislation; Challenges; Puzzles

中国当代宗教事务管理的历史进程

霍克功

(西华大学,成都,中国)

提要:本文分五个时期探讨了中国共产党和国家对宗教事务的管理。毛泽东时代,李维汉在1958年的第五次全国宗教工作会议上正式提出了“宗教的“五性”,即中国宗教具有群众性、长期性、国际性、复杂性、民族性。具有重要意义。邓小平时代拨乱反正,1982年3月,写成并下发了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》,即中共中央19号文件。这是新中国成立以来中共中央第一个专门性的宗教工作的文件,具有划时代的意义。江泽民时代,开启依法管理宗教事务新时代,依法管理宗教事务的思想被写进1991年2月5日发布的《中共中央、国务院关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》,标志着我国进入宗教事务依法管理的新时代。提出和完善宗教工作三句话:“全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗教事务,积极引导宗教与社会主义社会相适应。”胡锦涛时代,将“全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗教事务,坚持独立自主自办的原则,积极引导宗教与社会主义社会相适应。”四句话作为宗教工作基本方针。2004年11月30日,《宗教事务条例》颁布。这是宗教领域的一件具有划时代意义的大事。标志我国正式走向依法管理宗教事务有法可依的时代。习近平时代提出“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”。〔1〕

关键词:宗教政策;宗教事务管理;历史进程;《宗教事务条例》;毛邓江胡习

作者:霍克功,宗教学博士,西华大学客座教授、兼职硕士生导师,石河子大学政法学院客座教授,宗教文化出版社编审,北京市西城区后海北沿44号,100009。手机:+86-158-0162-6138;QQ:1158513634;邮箱:hkgshr@sina.com

一、引言

政策的定义:国家政权机关、政党组织和其他社会政治集团为了实现自己所代表的阶级、阶层的利益与意志,以权威形式标准化地规定在一定的历史时期内,应该达到的奋斗目标、遵循的行动原则、完成的明确任务、实行的工作方式、采取的一般步骤和具体措施。政策具有以下特点:①阶级性。②正误性。任何阶级及其主体的政策都有正确与错误之分。③时效性。政策是在一定时间内的历史条件和国情条件下,推行的现实政策。④表述性。政策是国家或者政党为了实现一定历史时期的路线和任务而制定的国家机关或者政党组织的行动准则。

法律的定义:法律是社会规则的一种,通常指:由国家制定或认可,并由国家强制力(即军队、警察、法庭、监狱等)保证实施的,以规定当事人权利和义务为内容的,具有普遍约束力的一种特殊行为规范(社会规范)。法律是维护人民权利的工具。

国家对宗教事务的管理,主要分人制和法制。现在已进入依法管理宗教事务的时代。管理的依

〔1〕本刊编辑部按:此文之后,本刊收录了2017年9月中国国务院颁发的《宗教事务条例》与2004年版本之间的比较,差异部分用红色标出,但本刊未加评论。霍文写于2017年9月新版颁发之前。

据主要有政策和法律。前期人制成人多些,主要依据党的政策和国家的政策。现已过渡到依法管理宗教事务的新时代。而我国一提起宗教政策多指党的政策。

中国是一个多宗教的国家,主要有佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教五大宗教,还有一些其它宗教和民间信仰。各宗教都有大量信徒,与社会各方面都有或多或少的联系,所以,管理好宗教事务意义重大。我们党和国家对管理宗教事务进行了持续探索。主要分五个阶段。

二、毛泽东时代(1949 年 10 月 1 日至 1976 年)

尊重和保护宗教信仰自由,是中国共产党和中国政府对待宗教问题的一项长期的基本政策。宗教信仰自由作为公民的一项权利,得到了宪法保障。

1949 年 9 月 29 日,中国人民政治协商会议第一届全体会议宣告了中华人民共和国的成立,通过了起临时宪法作用的《中国人民政治协商会议共同纲领》,在第一章总纲第五条中论述了宗教信仰自由:“中华人民共和国人民有思想、言论、集会、结社、通讯、人身、居住、迁徙、宗教信仰及示威游行的自由权。”就是说中国人有宗教信仰自由权。

1954 年 9 月 15 日第一届全国人民代表大会第一次会议通过的《中华人民共和国宪法》,是中国历史上第一部宪法。在第三章公民的基本权利和义务,第八十六条中规定:“中华人民共和国年满十八岁的公民,不分民族、种族、性别、职业、社会出身、宗教信仰、教育程度、财产状况、居住期限,都有选举权和被选举权。”规定了有宗教信仰的人也有选举权和被选举权。以后宪法中,只列示说公民有选举权和被选举权。第三章公民的基本权利和义务,第八十八条规定:“中华人民共和国公民有宗教信仰的自由。”将宗教信仰自由单独列为一条。

1975 年 1 月 17 日第四届全国人民代表大会第一次会议通过了 1975 年宪法(第二部宪法)。在第三章公民的基本权利和义务二十八条中规定:“公民有言论、通信、出版、集会、结社、游行示威、罢工的自由。有信仰宗教的自由和不信仰宗教、宣传无神论的自由。”表述更全面,有信仰宗教的自由,也有不信仰宗教的自由,并且有宣传无神论的自由。

1978 年 3 月 5 日第五届全国人民代表大会第一次会议通过了 1978 年宪法(第三部宪法),在第三章公民的基本权利和义务,第四十六条重申:“公民有信仰宗教的自由和不信仰宗教、宣传无神论的自由。”

在宪法层面主要是强调宗教信仰自由。在毛泽东时代,对宗教问题的认识形成了所谓宗教五性论,即宗教的长期性、群众性、民族性、国际性和复杂性。

关于宗教的民族性,早在 1950 年,中国共产党就认为:“我国少数民族大都信仰宗教……但少数民族的宗教问题,是一个历史性的民族性的群众思想信仰问题,它与少数民族落后的经济文化及社会状况有密切的关联。在少数民族的经济文化未得到相当发展,人民的觉悟未大大提高以前,宗教在少数民族人民的生活中,还会保有深刻的影响,因此,对于少数民族宗教问题的态度应该十分审慎,切忌急躁,必须毫不动摇地坚持信教自由政策”1950 年 6 月 25 日,周恩来总理在全国政协第二次党组会议上作总结时指出:“在我国,宗教有两类,一类是民族宗教,如回教(再称伊斯兰教)、喇嘛教(再称藏传佛教),它们与民族问题连在一起,尊重宗教也就是尊重其民族,任何不尊重都会引起误会……要慎重处理宗教问题。”

李维汉同志从 1948 年到 1962 年任中共中央统战部副部长。1954 年,在李维汉主持下,中央统战部为党中央起草了《关于过去几年党在少数民族中进行工作的主要经验总结》,其中有一段著名的论述:“若干地方的若干同志,就是因为不了解上述的少数民族宗教的长期性、民族性、国际性,因而发生了急躁冒进的错误。他们认为只要经过几次有力的反宗教宣传,宗教就可以大大消除了,甚至有些同

志,认为土地改革是消灭宗教的好机会,因而他们在土改中宣传反对‘胡大’(伊斯兰教的上帝),反对宗教迷信,这样做,不仅没有消灭或削弱宗教,反而使当地少数民族感觉到宗教情感受到压抑,因而更加巩固了宗教信仰。”这段话提出了宗教三性:长期性、民族性、国际性。

1956年2月12日,毛泽东主席在同藏族人士的谈话中特别强调了宗教的群众性和长期性。他说:在中国,信仰宗教的人不少。信耶稣教的有80万人;信天主教的有300万人;信伊斯兰教的有1,000多万人;信佛教的更多,有几千万人;还有信道教的,数目也很大,约有1,000多万人。人们的宗教感情是不能伤害的,稍微伤害一点也不好。除非他自己不信教,别人强迫他不信教是很危险的。这件事不可随便对待。就是到了共产主义也还会有信仰宗教的。这段话虽没有直接提到宗教具有群众性和长期性。但信教者人数众多,说明宗教具有群众性,到了共产主义也还会有信仰宗教的,说明宗教具有长期性。

1957年4月4日,李维汉在第七次全国统战工作会议上发言,指出了宗教的四性:“人们对自然和社会必然性的认识能力随着人类实践历史的发展而逐渐增加。社会剥削的消灭,生产力的彻底解放和高度发展,科学和文化的高度发展和广泛普及,最后要导致广大人民解除有神论和宗教信仰的束缚。但是,这是要经过一个很长时期才能逐步解决的问题。这样宗教就有了它的群众性和长期性。在我国,一部分宗教又带有民族性和国际性。”在此李维汉同志提出了宗教的四性:群众性、长期性、民族性、国际性。

1957年8月,周恩来总理在青岛召开的全国民族工作座谈会上讲话时也指出:信仰宗教的人,不仅现在社会主义的国家里有,就是将来进入共产主义社会,是不是就没有了?现在还不能说得那么死……宗教是会长期存在的,至于将来发展如何,要看将来的情况。但是,只要人们还有一些不能从思想上解释和解决的问题,就难以避免会有宗教这种现象。既然宗教信仰是长期的,又有那么多信教的群众,我们就要做好工作。周恩来揭示了宗教的长期性和群众性。

李维汉在1958年的第五次全国宗教工作会议上正式提出了“宗教的‘五性’”,即中国宗教具有群众性、长期性、国际性、复杂性、民族性。

宗教五性论的形成具有重大意义,加深了我们党和国家对宗教的认识,为制定宗教政策提供了理论基础。

但在“文革”时期,党的宗教信仰自由政策遭到极大破坏,宗教界人士遭受严重迫害,宗教工作陷于停顿。

1966年5月16日,《中国共产党中央委员会通知》(五一六通知)宣告了十年“文化大革命”的开始,全党、全国人民一起饱受其苦,宗教界和广大信教群众则更是经受一场史无前例的大劫难。林彪、“四人帮”两个反党集团肆意歪曲、篡改和践踏马克思主义宗教观,破坏宗教政策,取消宗教工作,使党的事业受到极大的损害。1969年4月,国务院宗教事务局的干部和在京全国性宗教团体的宗教界人士与职工,除少数几个人留守机关外,统统被下放到干校劳动;宗教事务部门被撤销,宗教工作陷于瘫痪。出现了“彻底消灭一切宗教”,“解散一切宗教组织和宗教团体”,“彻底捣毁一切教堂寺庙”,“取缔宗教职业者”等标语。各地红卫兵冲进寺观教堂,捣毁宗教塑像,焚烧宗教经书字画,拆毁寺庙教堂建筑,致使大量具有历史文化价值的著名寺观教堂和宗教文物、文献等稀世珍宝遭到毁灭性的破坏。大批寺观教堂被改作博物馆、仓库、工厂、学校、部队、安全部门及居民用房。宗教界人士被视为“牛鬼蛇神”、“专政对象”,遭到残酷打击与迫害。广大信教群众的正常宗教活动被视为是“阶级斗争新动向”,遭到严厉禁止,少数民族的风俗习惯,被视为“宗教迷信”,强行禁止。他们以为这样就能消灭宗教,宣称我国宗教“已经不存在”,“宗教已经进了历史博物馆”。给宗教工作造成了巨大损失。

总的来说,新中国成立初期,党和国家处理宗教问题包括处理少数民族的宗教问题,虽然也有一些失误,但政治方向是正确的,取得的成就是巨大的。只是,自1957年以后,党和国家对宗教工作中的“左”的错误逐渐滋长,特别是“文化大革命”全盘否定新中国成立以来党对宗教问题的重要方针,彻

底取消了宗教工作,严重伤害了信教群众的宗教感情,阻断了党和群众的血肉联系,损害了民族团结,留下了严重的后遗症。

在毛泽东时代,虽然探索了宗教的五性,在宪法中也明确宗教信仰自由,但实际坚持的是片面的马克思宗教鸦片论,把宗教当作敌对的东西来看待。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中指出:“宗教里的苦难既是现实苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫者生灵的叹息,是无情世界的心境,正像它是无精神活力的精神一样。宗教是人民的鸦片。”列宁在《论工人政党对宗教的态度》中更是指出:“宗教是人民的鸦片——马克思的这一句名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石。”虽然有些学者认为,这是对马克思和列宁宗教观断章取义的结果。但在那个年代,却被当成真理来理解。另一个突出特点是人治,只有宪法,没有法律、法规可依。

二、邓小平时代(1978年12月22日—1989年6月)拨乱反正

邓小平是我们党和国家第二代领导核心,他是中国社会主义改革开放和现代化建设的总设计师,创立和发展了建设有中国特色的社会主义理论。1978年12月22日结束的党的十一届三中全会,是邓小平时代的开始。

邓小平十分重视宗教工作。首先,邓小平充分肯定新中国成立以来,各民族宗教界爱国人士有了很大进步。1979年6月15日,邓小平在全国政协五届二次会议开幕词中指出:“各民族的不同宗教的爱国人士有了很大的进步。”代表党和国家明确否定了“文化大革命”对宗教界人士的不公正待遇。第二,强调不能用行政命令的办法对待宗教。1980年8月26日,邓小平在与班禅谈论宗教和西藏发展的问题时说:“对于宗教,不能用行政命令办法;但宗教方面也不能搞狂热,否则同社会主义、同人民的利益相违背。”第三,指出宗教人士在对外友好往来和文化交流中能作出重要贡献。1980年4月19日,邓小平在《人民日报》上发表了题为《一件具有深远意义的盛事》的文章,指出“在中日人民友好往来和文化交流的历史长河中,鉴真是一位作出了重大贡献,值得永远纪念的人物。”鉴真(688—763)是中国唐朝僧人,曾六度日本弘传佛法。邓小平赞誉鉴真自然是对宗教人士的贡献肯定。

党和政府重视宗教工作,为宗教界解决问题,帮助其克服困难。1980年7月16日,国务院批转宗教事务局、国家建委等单位《关于落实宗教团体房产政策等问题的报告》,指出“落实宗教团体的房产政策,有利于我国天主教、基督教独立自主方针的贯彻,有利于同外国宗教势力的渗透作斗争,也是解决宗教团体自养和宗教职业者经济生活问题的妥善办法。因此,对这项工作,要从政治上着眼,作为特殊问题来处理。”《关于落实宗教团体房产政策等问题的报告》提出对宗教团体房产等问题应采取以下办法解决:1. 将宗教团体房屋的产权全部退给宗教团体,无法退的应折价付款。2. 文化大革命以来停付的包(定)租费,应按国家有关规定,实事求是地结算,所收房租,除去维修费、房产税和管理费外,多退少不补。3. 文化大革命期间被占用的教堂、寺庙、道观及其附属房屋,属于对内以外工作需要继续开放者,应退还各教使用,如宗教团体不需收回自用者,由占用单位或个人自占用之日起付给租金,房屋被改建或拆建者,应折价付款。4. 文化大革命中宗教团体被冻结上交财政的存款由当地财政部门予以退还,被其他单位挪用者应当偿还。

一方面党和政府积极为宗教界办实事,另一方面制定实施新的宗教政策。在1979至1982年的宗教工作拨乱反正期间,按照邓小平关于要重视宗教问题的指示,在当时的中共中央总书记胡耀邦主持下,中共中央书记处在中央统战部、国务院宗教事务局、中国社会科学院等单位调查研究的基础上,对宗教问题进行了专门研究。1982年3月,写成并下发了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》,即中共中央19号文件。这是新中国成立以来中共中央第一个专门性的宗教工作的

文件,具有划时代的意义。

19号文件创新了马克思主义宗教观。首先,对什么是宗教作出了新的界定,认为宗教是与对超自然力量的信仰相适应的社会历史现象,将宗教看成是本质与现象的结合物,明确了宗教不仅仅是一种意识形态,它还是一种拥有亿万信徒及其活动、组织作为其外在表现的社会体系。这不仅从理论上更科学地界定了宗教,而且从现实意义上说,更有助于正确地分析宗教的社会作用。其次,全面阐明了宗教在社会主义时期继续长期存在和发展的根源。第三,明确提出在社会主义时期,我国的宗教状况已发生了根本变化,宗教问题上的矛盾主要是人民内部矛盾,不能再以阶级斗争为纲处理宗教问题。在社会主义时期,宗教仍具有“五性”的社会特征,宗教问题还是长期复杂的。第四、在社会主义时期,正确认识和处理宗教问题是建设有中国特色社会主义事业的一个重要内容,其根本的出发点和落脚点,就是使全体信教和不信教的群众联合起来,把他们的意志和力量集中到建设有中国特色社会主义事业这一共同目标上来。

19号文件创新了宗教政策。首先,中国共产党将对宗教界的工作纳入到了统一战线的范围,特别在社会主义建设的新时期,提出了政治上团结合作,思想信仰上互相尊重作为处理同宗教界爱国人士相互关系的原则。其次,明确提出适应依法治国的要求,在强调要全面正确地贯彻执行宗教信仰自由政策的同时,特别要依法对宗教事务进行管理。第三、在绝大多数群众信教的少数民族地区,要善于体察民族问题与宗教问题的区别和联系,并正确加以处理。第四、在处理涉及宗教方面的矛盾时,要坚持维护人民利益,维护法律尊严,维护民族团结,维护祖国统一的原则。第五、中国的宗教事务必须坚持独立自主、自办教会的原则,反对境外宗教团体和个人干预我国宗教事务,特别是要抵制境外敌对势力利用宗教对我国进行政治渗透。

19号文件提出要善于体察宗教与民族的关系的重要思想,形成了对于宗教与民族关系的规律性认识。19号文件第九部分指出,“全党同志应当深刻认识,我国是一个多民族的社会主义国家。在宗教同民族的关系问题上,各个民族和各种宗教有不同的情况。有些少数民族基本上全民信仰某一种宗教,如伊斯兰教和喇嘛教(藏传佛教),那里的宗教问题和民族问题往往交织在一起。但在汉族中,佛教、道教、天主教和基督教则同民族问题基本上没有联系。因此,我们一定要善于具体地分析各个民族和各种宗教的不同情况,善于体察民族问题与宗教问题的区别和联系,并且正确地加以处理。一定要警惕和反对任何利用宗教狂热来分裂人民、破坏各民族之间团结的言论和行动。在领导中国这样一个多民族大国进行社会主义现代化建设的伟大斗争中,我们党如果不能清醒而坚定地掌握这一方面的问题,我们就不能很好地团结各族人民共同前进”。

19号文件指出,“要坚持打击一切在宗教外衣掩盖下的违法犯罪活动和反革命破坏活动,以及各种不属于宗教范围的、危害国家利益和人民生命财产的迷信活动。对于披着宗教外衣的反革命分子和其他刑事犯罪分子,必须依法给以严厉的制裁。”实际上,打击犯罪活动是对正常宗教活动的维护。

1982年12月4日第五届全国人民代表大会第五次会议通过《中华人民共和国宪法(1982年)》(第四部宪法),一致沿用至今。第二章公民的基本权利和义务,第三十六条中华人民共和国公民有宗教信仰自由。在宪法层面,宗教信仰自由一直没变。

邓小平时代,对宗教事务的管理主要是拨乱反正。为日后依法管理宗教事务打下坚实基础。

三、江泽民时代(1989年6月起),开启依法管理宗教事务新时代

江泽民强调要把宗教界人士和宗教信徒的意志和力量引向社会主义现代化建设。1990年6月

11 日,他在《努力发展最广泛的爱国统一战线》上说:“要切实做好爱国宗教界人士的工作,巩固和扩大党同各民族爱国的宗教信仰的统一战线,使广大信教群众同不信教群众彼此尊重,相互团结,把他们的意志和力量引向社会主义现代化建设。”1991 年 1 月 30 日,江泽民在《保持党的宗教政策的稳定性和连续性》中指出:“正确对待和处理宗教问题,是建设有中国特色的社会主义的一个重要内容。一方面,从我们党和政府来说,要坚定不移地贯彻执行尊重和保护公民宗教信仰自由的权利、保护正常的宗教活动、保护宗教界的合法权益这样一些长期不变的基本政策;另一方面,从宗教界来说,要坚定不移地拥护中国共产党的领导,拥护社会主义,坚持独立自主自办教会的原则,坚持在宪法、法律、法规和政策规定的范围内开展宗教活动。有了这样的政治基础,有了这两个方面的结合,宗教界的爱国统一战线,一定会不断地得到巩固和发展。这是我们党把马克思主义的宗教理论同我国宗教问题的实际相结合而得到的一条重要经验。概括来说,我们处理同宗教界朋友之间的关系的原则是政治上团结合作,思想信仰上互相尊重。这一点是永远不会变的。”在这里称宗教界朋友,与宗教界和信教群众的关系有了实质改变。

江泽民多次谈到宗教工作的重要性,提出依法管理宗教事务的主张。1990 年 12 月 7 日,江泽民同志说:“宗教问题是个大问题。因为它关系到我们整个国家的安定团结,关系到民族的团结、祖国的统一,关系到我们整个社会主义物质文明和精神文明的建设,也关系到渗透与反渗透、和平演变与反和平演变的斗争。就是说,宗教工作如果做得好,可以对促进社会主义建设起好作用;如果做得不好,就会被国内外敌对势力所利用。因此,做好宗教工作具有重大的意义。”又说:“在对待宗教的问题上我们绝不能操之过急,不能重复‘文化大革命’中‘左’的做法,必须有长远的考虑,必须扎扎实实地去做工作。在现阶段,我们必须认真贯彻宗教信仰自由政策,依法对宗教事务进行管理,努力团结广大信教群众,把他们的意志和力量集中到经济建设上来,使宗教工作更好地为四化建设服务,为国家的稳定和民族的团结服务。”江泽民同志首次提到“依法对宗教事务进行管理”,为日后的宗教事务管理定下基调。依法管理宗教事务的思想被写进 1991 年 2 月 5 日发布的《中共中央、国务院关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》(以下简称《通知》),标志着我国进入宗教事务依法管理的新时代。

《通知》指出,党的十一届三中全会以来,党的宗教政策逐步得到贯彻落实,宗教工作取得了显著成绩。正确对待和处理宗教问题,是我国社会主义建设事业中的一个重要课题,是建设有中国特色的社会主义的一个重要内容。做好宗教工作,对于维护社会稳定、增进民族团结、促进祖国统一和四化建设都有着不容忽视的重要意义。《中共中央关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》(中发[1982]19 号)是指导宗教工作的重要文件,要继续认真贯彻执行。要保持宗教政策的连续性和稳定性。要全面正确地贯彻执行宗教信仰自由政策。

《通知》明确提出要依法对宗教事务进行管理。这是时代的进步,是中国宗教事务管理的伟大创举。(国务院宗教事务局名称的来历)这样说,一点也不过分。从人治到法制是历史的进步。

那么,什么是依法管理宗教事务?其基本内容和要旨又是什么?我们认为依法管理宗教事务,是指政府根据国家的宪法和有关法律、法规及规范性文件,对宗教方面涉及国家利益、社会公共利益的关系和行为,以及社会公共活动涉及宗教界权益的关系和行为的行政管理。依法管理宗教事务的基本内容是切实保障宗教信仰自由,依法保护宗教团体和寺观教堂的合法权益,保护宗教教职人员履行正常的教务活动,保证正常宗教活动有序进行;保护信教群众正常的宗教活动,防止和制止不法分子利用宗教和宗教活动制造混乱、违法犯罪,抵制境外敌对势力利用宗教进行渗透。实行政教分离的原则,任何宗教都没有超越宪法和法律的特权,都不能干预国家行政、司法和教育等国家职能的实施;绝不允许利用宗教损害国家和社会利益,妨碍其他公民的合法权利。依法管理宗教事务的要旨是保护合法,制止非法,抵御渗透,打击犯罪。对宗教事务进行管理,是为了使宗教活动纳入法律、法规和政策的范围,不是去干预正常的宗教活动和宗教团体的内部事务。

《通知》要求,一切宗教活动场所都应依法登记。经过登记的宗教活动场所受法律保护,在政府宗教事务部门的行政领导下,由爱国宗教团体和宗教教职人员按照民主管理的原则负责管理。要加快宗教立法工作。国务院宗教事务局应抓紧起草有关宗教事务的行政法规。各省、自治区、直辖市也可根据国家的有关法律和法规,结合当地实际情况,制定地方性的有关宗教事务的行政法规。

《通知》还要求充分发挥爱国宗教团体的作用,坚决打击利用宗教进行的犯罪活动,健全宗教工作机构,加强宗教工作干部队伍建设,加强党对宗教工作的领导。

1993年11月7日,江泽民在《在全国统战工作会议上的讲话》中首次提出了“民族、宗教无小事”的著名论断。提醒我们要时刻认真对待民族宗教问题。提出了著名的宗教工作“三句话”,成为宗教工作的指导性原则。他说:“在宗教问题上我也想强调三句话:一是全面、正确地贯彻执行党的宗教政策,二是依法加强对宗教事务的管理,三是积极引导宗教与社会主义社会相适应。”“尊重和保护宗教信仰自由,是我们党和国家的一项基本政策。它包括保护人们信仰宗教的自由和不信仰宗教的自由两个方面。”“政府有关部门依法对宗教事务进行管理,这项工作必须加强,而绝不能削弱,更不能放弃管理。宗教活动必须在宪法、法律范围内进行。政府依照法律、法规和政策对宗教事务进行管理和监督,这同宗教信仰自由政策不但不矛盾,而且正是为了更好地贯彻这一政策,保护正常的宗教活动和宗教界的合法权益。”“贯彻党的宗教信仰自由政策也好,依法加强对宗教事务的管理也好,目的都是要引导宗教与社会主义社会相适应。宗教是一种历史现象,在社会主义社会中将长期存在,如果宗教与社会主义社会不相适应,就会发生冲突。这种适应,并不要求宗教信徒放弃有神论的思想和宗教信仰,而是要求他们在政治上热爱祖国,拥护社会主义制度,拥护共产党的领导;同时,改革不适应社会主义的宗教制度和宗教教条,利用宗教教义、宗教教规和宗教道德中的某些积极因素为社会主义服务。”这里又有一个理论突破,“宗教教义、宗教教规和宗教道德中的某些积极因素”的提法是前所未有的,肯定了宗教中也有积极的因素。

江泽民同志首次提出信教群众也是建设中国特色社会主义的积极力量。2001年12月,江泽民在全国宗教工作会议上指出:“我国信仰各种宗教的群众有一亿多,他们也是建设有中国特色社会主义的积极力量。”这表明,信教群众是全面建成小康社会、构建社会主义和谐社会的积极力量。

积极引导宗教与社会主义社会相适应是一个非常重要的问题,毛泽东时代宗教是敌人,没有所谓适应问题,而适应就是说宗教不是敌人,是朋友。江泽民指出:“要积极引导宗教与社会主义社会相适应。这是我们党从社会主义初级阶段这一基本国情出发,总结新中国成立以来宗教工作的成功经验作出的科学论断,是我国宗教发展的正确方向。”这个科学论断的作出,经历了一个过程。1982年初,党中央起草《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》文件时,李维汉同志写了书面建议(由中央统战部原研究室主任、中国统一战线理论研究会副会长黄铸执笔起草),提出宗教要与社会主义相适应,但当时未能写进这个文件。1990年中发10号文件《中共中央关于加强统一战线工作的通知》明确写了“要引导爱国宗教团体和人士把爱教与爱国结合起来,把宗教活动纳入宪法和法律的范围内,同社会主义制度相适应。”这是我们党第一次在中央文件中正式提出宗教要同社会主义制度相适应。接着,1992年中办转发的《九十年代统一战线部门工作纲要》也作出了“积极引导宗教与社会主义社会相适应”的规定。由此可以说明,这个论断是经过邓小平、江泽民两代中央领导集体不断总结宗教工作的经验作出的科学论断。江泽民同志指出:“包括信教群众在内的广大人民群众的根本利益的一致性,我国各宗教自身的改革和进步,是宗教与社会主义社会相适应的两个基础。”这里又肯定了信教群众与非信教群众根本利益是一致的,不能不说江泽民同志的政治智慧是多么地高超。

在贯彻“三句话”的实践中,“三句话”的内涵不断丰富,表述也进一步规范,后来就用“全面贯彻党的宗教信仰自由政策”代替了“全面、正确地贯彻执行党的宗教政策”,用“依法管理宗教事务”代替了“依法加强对宗教事务的管理”。即宗教工作三句话:“全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗

教事务,积极引导宗教与社会主义社会相适应。”

江泽民同志在 2001 年 12 月 10 日召开的全国宗教工作会议上的讲话中,又增加了“坚持独立自主自办原则”的内容。

为了依法加强对宗教事务的管理,首先加强立法进程。

1994 年 1 月 31 日国务院令第 144 号发布《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》,共分 13 条。1998 年 11 月 19 日,由国家宗教事务局、国家外国专家局、公安部颁发《宗教院校聘用外籍专业人员办法》。分总则、聘用原则、聘用资格的申请和审批、受聘人员的条件、聘用人员的申报和审批、外籍专业人员教学工作的管理、法律责任、附则等八章。

2000 年 9 月 26 日,叶小文局长签署《国家宗教事务局令》第 1 号,发布《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定实施细则》。

四、胡锦涛时代

2002 年 11 月,党的十六大从“保证人民享有广泛的权利和自由、尊重和保障人权”的高度,对宗教工作进行表述,在“三句话”基础上增加了一句话,即:“全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗教事务,积极引导宗教与社会主义社会相适应,坚持独立自主自办的原则。”这是中央第一次把四句话放在一起,但没有明确这“四句话”就是党的宗教工作基本方针。

2003 年底,中央在有关宗教工作的内部文件中第一次正式把“四句话”称作党的宗教工作基本方针,并把第三句话与第四句在前后次序上做了调整,即“全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗教事务,坚持独立自主自办的原则,积极引导宗教与社会主义社会相适应。”2006 年 7 月 10 日,胡锦涛在全国统战工作会议上的讲话中指出:“做好新形势下的宗教工作,关键是要全面理解和认真贯彻党的宗教工作基本方针,落实宗教事务条例。”可以说这是中央领导第一次谈到宗教工作基本方针。

党对宗教工作重视,政府部门依法管理宗教事务要求加快立法进程。十六大以后,宗教工作最重要的成果就是《宗教事务条例》的公布施行。2004 年 11 月 30 日,温家宝总理签署中华人民共和国国务院令 第 426 号,宣布《宗教事务条例》自 2005 年 3 月 1 日起施行。这是宗教领域的一件具有划时代意义的大事。标志我国正式走向依法管理宗教事务有法可依的时代。

宗教事务条例共分七章分别为:总则、宗教团体、宗教活动场所、宗教教职人员、宗教财产、法律责任、附则。对宗教事务的四大要素宗教团体、活动场所、教职人员、财产等都做了详细的规定。操作性强。

在第一章总则中,明确公民有宗教信仰自由,国家依法保护正常的宗教活动,维护宗教团体、宗教活动场所和信教公民的合法权益。各宗教坚持独立自主自办的原则。在第二章宗教团体中,规定了宗教团体的成立、变更和注销应当依照《社会团体登记管理条例》的规定办理登记等。涉及宗教内容的出版物,应当符合《出版管理条例》的规定。设立宗教院校,应当由全国性宗教团体向国务院宗教事务部门提出申请,或者由省、自治区、直辖市宗教团体向拟设立的宗教院校所在地的省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门提出申请。信仰伊斯兰教的中国公民前往国外朝觐,由伊斯兰教全国性宗教团体负责组织。

在第三章 宗教活动场所中规定:信教公民的集体宗教活动,一般应当在经登记的宗教活动场所(寺院、宫观、清真寺、教堂以及其他固定宗教活动处所)内举行,由宗教活动场所或者宗教团体组织,由宗教教职人员或者符合本宗教规定的其他人员主持,按照教义教规进行。可以申请筹备设立宗教活动场所。规定了设立宗教活动场所应当具备的条件等。规定宗教活动场所应当成立管理组织,实

行民主管理。宗教活动场所应当加强内部管理。宗教活动场所应当接受宗教事务部门的监督检查。内容全面,可以依法操作。

在第四章 宗教教职人员中规定,宗教教职人员经宗教团体认定,报县级以上人民政府宗教事务部门备案,可以从事宗教教务活动等。在第五章 宗教财产中规定,宗教团体、宗教活动场所合法使用的土地,合法所有或者使用的房屋、构筑物、设施,以及其他合法财产、收益,受法律保护。宗教团体、宗教活动场所应当执行国家的财务、会计、税收管理制度,按照国家有关税收的规定享受税收减免优惠,等等。在第六章 法律责任中规定了与宗教事务有关的违法行为,当事人要承担相应的法律责任。

中国的法律基本上可以分为六等:一是国家根本法,即宪法;二是国家基本法,由全国人大或常委会制定颁布,关系国计民生的重大法律,比如民法、刑法、诉讼法、合同法等;三是法律,由全国人大常委会制定的规定某一具体社会生活领域的法律规范;四是行政法规,由国务院制定;五是地方性法规,由省级人大及常委会制定;六是行政规章,由国务院部委或省级人民政府制定。

行政法规的制定主体是国务院,行政法规根据宪法和法律的授权制定、行政法规必须经过法定程序制定、行政法规具有法的效力。行政法规一般以条例、办法、实施细则、规定等形式作成。发布行政法规需要国务院总理签署国务院令。它的效力次于法律、高于部门规章和地方性法规。

可见,宗教事务条例是国务院制定的最高级别的行政法规,表明党和国家对宗教事务非常重视。但还不是法律。

国务院各部委制定的称为部门行政规章,其余的称为地方行政规章。规章的名称一般称“规定”、“办法”,但不得称“条例”。2005年4月21日,叶小文签署国家宗教事务局令第2号,发布《宗教活动场所设立审批和登记办法》。本办法是根据《宗教事务条例》的有关规定制定的。

2006年12月29日,国家宗教事务局局长叶小文签署国家宗教事务令第3号、第4号,分别发布《宗教教职人员备案办法》、《宗教活动场所主要教职任职备案办法》。

到党的十七大,宗教工作基本方针写入报告和党章。2007年12月18日,胡锦涛在中共中央政治局第二次集体学习时指出:“党的十七大强调,要全面贯彻党的宗教工作基本方针,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。这是对做好新形势下宗教工作的根本要求。”党的宗教工作基本方针概括为四句话,是我们党宗教理论创新最重要的成果。在四句话中,除了宗教信仰自由这一句话外,其他三句话都是新的,马克思、恩格斯、列宁都没有讲过,其他社会主义国家没有提出过。经过几十年的探索,在上个世纪90年代初,党提出了积极引导宗教与社会主义社会相适应的思路。

宗教工作基本方针,是一个有机整体。全面贯彻党的宗教信仰自由政策,是对待宗教问题的基本态度和基本政策;依法管理宗教事务,是处理政教关系、规范政府行政行为 and 宗教事务的重要途径;坚持独立自主自办的原则,是处理宗教方面对外关系的重要准则;积极引导宗教与社会主义社会相适应,是宗教工作努力的大方向、大目标。宗教工作基本方针,集保护、管理和引导于一体,是法律、行政、教育等方式方法的综合运用。把四句话提升为党的宗教工作基本方针,进一步增强了指导性和权威性。

宗教工作基本方针虽然只有四句话,内涵却极其丰富,而且有着广阔的发展和空间。如依法管理宗教事务,继续进行宗教立法、制定配套措施、建立完善的宗教立法体系,任务依然繁重;增强法制观念、提高依法管理宗教事务水平、推进宗教工作法治化进程,工作十分艰巨。如何积极引导宗教与社会主义社会相适应,是一篇大文章,需要在实践中积极探索。胡锦涛同志在党的十七大报告中指出,要正确认识和处理好宗教关系,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,为我们进一步理解和贯彻党的宗教工作基本方针,提出了新的要求。

胡锦涛同志又进一步将宗教关系上升为中国社会五大关系之中。2006年7月10日胡锦涛同志在全国统战工作会议上指出:“构建社会主义和谐社会,必须正确认识和处理好我国经济、政治、文化、社

会等领域涉及党和国家工作全局的重大关系,最根本的是要处理好各方面的利益关系。要正确认识和处理好中国共产党和民主党派的关系,巩固和发展中国共产党领导的多党合作的政治格局;正确认识和处理好各民族特别是汉族和少数民族的关系,促进各民族共同团结奋斗、共同繁荣发展;正确认识和处理好信教群众和不信教群众、信仰不同宗教群众之间的关系,积极引导宗教与社会主义社会相适应;正确认识和处理好社会各阶层的关系,推动和实现全社会和谐相处、共同发展;正确认识和处理好大陆同胞和港澳同胞、台湾同胞、海外侨胞的关系,在爱国主义旗帜下加强海内外中华儿女的大团结。正确认识和处理好这五个方面的重大关系,保持和促进这五个方面的重大关系和谐,事关中国特色社会主义事业的全局,事关构建社会主义和谐社会的进程,事关党和国家的兴旺发达和长治久安。”将正确认识和处理好信教群众和不信教群众、信仰不同宗教群众之间的关系,提高到如此重要的地步。

2006 年 10 月,十六届六中全会指出:“加强信教群众同不信教群众、信仰不同宗教群众的团结,发挥宗教在促进社会和谐方面的积极作用”。2007 年 10 月,党的十七大报告指出:“促进政党关系、民族关系、宗教关系、阶层关系、海内外同胞关系的和谐,对于增进团结、凝聚力量具有不可替代的作用”。

2003 年底,中央开始把“四句话”作为党的宗教工作基本方针。2006 年,胡锦涛同志在全国统战工作会议上的讲话中,进一步明确了这一党的宗教工作基本方针。2007 年,十七大报告及修改后的新党章中都明确要求全面贯彻党的宗教工作基本方针。

2006 年 7 月,胡锦涛同志在全国统战工作会议上指出:“努力使广大信教群众在拥护中国共产党的领导和社会主义制度、热爱祖国、维护祖国统一、促进社会和谐等重大问题上取得共识。”这同样是宗教界人士和信教群众发挥积极努力的方向。2007 年,胡锦涛同志在党的十七大报告中提出“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”的重要论断,并第一次将此写入党章,要求“团结信教群众为经济社会发展作贡献”,指出了宗教工作的根本点。

党的十六大以来,我国宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中发挥了积极作用。我国各宗教大都主张仁爱、慈善、和平,蕴含着丰富的和谐理念和传统,有扶危济困、服务社会的优良传统。近年来,各宗教积极参与扶贫、济困、救灾、助残、养老、支教、义诊等社会公益慈善事业,在促进社会和谐与经济发展、维护民族团结与祖国统一等方面发挥了积极作用。2012 年 2 月,国家宗教事务局联合中央统战部、国家发改委、民政部、财政部、税务总局等部门,制定出台了《关于鼓励和规范宗教界从事公益慈善活动的意见》,要求对宗教界从事公益慈善活动,要“积极扶持、平等对待、依法管理、完善机制”,这对于增强宗教界人士从事公益慈善活动的主动性、规范性和可持续性,进一步激发宗教界人士和广大信教群众投身公益慈善事业、积极服务经济社会发展的热情产生深远影响。其中,宗教界可以“依照《医疗机构管理条例》、《医疗机构管理条例实施细则》等规定,申请设立非营利性医疗机构,并进行民办非企业单位登记。”宗教界也可办医院,这是重大的历史进步。

这一时期行政立法工作又向前推进了一步。2010 年 1 月 11 日,王作安局长签署国家宗教事务局令第 7 号,发布《宗教活动场所财务监督管理办法(试行)》。办法共分 9 章,分别是总则、会计制度、预算管理、收入管理、支出管理、资产管理、监督管理、法律责任、附则。明确宗教活动场所财务活动的规范。为提高宗教活动场所管理水平,提供了保障。

为了解决宗教教职人员的后顾之忧,妥善解决好他们的社会保障问题,使他们病有所医、老有所养。2010 年 2 月 10 日,国家宗教事务局、人力资源和社会保障部、财政部、民政部、卫生部等 5 部门,联合下发《关于妥善解决宗教教职人员社会保障问题的意见》,从最低生活保障和农村五保供养、基本医疗保障、基本养老保险等方面对宗教教职人员提供基本保障。这是一个重大举措,是党和政府为宗教界办的实在事。

2010 年 11 月 29 日,国家宗教局以公告形式发布《国家宗教事务局规章目录》、《国家宗教事务局规范性文件目录》。

国家宗教事务局规章目录

序号	规章名称
1	中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定实施细则(局令第9号)
2	宗教活动场所设立审批和登记办法(局令第2号)
3	宗教教职人员备案办法(局令第3号)
4	宗教活动场所主要教职任职备案办法(局令第4号)
5	藏传佛教活佛转世管理办法(局令第5号)
6	宗教院校设立办法(局令第6号)
7	宗教活动场所财务监督管理办法(试行)(局令第7号)
8	藏传佛教寺庙管理办法(局令第8号)
9	宗教院校聘用外籍专业人员办法(国宗发[1998]052号)(国家宗教局、国家外国专家局、公安部制定)

国家宗教事务局规范性文件目录

序号	规范性文件名称
1	国家宗教事务局行政许可实施办法(试行)(国宗函[2004]145号)
2	国家宗教事务局行政处罚程序(试行)(国宗函[2004]145号)
3	国家宗教事务局行政执法过错责任追究制度(试行)(国宗函[2004]145号)
4	国家宗教事务局规章和规范性文件制定程序规定(2010年局公告第1号)
5	国家宗教事务局办理行政复议案件程序规定(2010年局公告第2号)
6	关于承接《圣经》印件的管理规定(1994年11月22日公布)(新闻出版署、国务院宗教事务局、海关总署制定)
7	关于自费朝觐若干规定的通知(国宗发[1995]005号)(国务院宗教事务局、国家外汇管理局、公安部、外交部、中国银行、中国民航总局、海关总署制定)
8	关于规范朝觐人员体检和接种疫苗的通知(国宗函[2009]209号)(国家宗教事务、国家质检总局制定)
9	关于印发《中国穆斯林出国朝觐报名排队办法(试行)》的通知(国宗发[2005]34号)
10	关于组织开展副朝活动若干规定的通知(国宗发[2006]27号)(国家宗教事务局、外交部、公安部制定)
11	关于城市建设中拆迁教堂、寺庙等房屋问题处理意见的通知(国宗发[1993]21号)(国务院宗教事务局、建设部制定)
12	关于印发《宗教事务方面部分行政许可项目实施细则》的通知(国宗发[2006]52号)
13	关于接受境外宗教组织和个人捐赠批准权限问题的通知(国宗发[1993]214号)

五、习近平时代

党的十八大提出了“全面贯彻党的宗教工作基本方针,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”的要求,具有重大的理论和实践意义。党的十八大再一次强调建立和谐的宗教关系是新时期统一战线的重要内容。因此,促进宗教关系和谐已成为党的宗教工作的重大任务。促进宗教关系和谐具有重大现实意义。党的十八大报告明确指出,“统一战线是凝聚各方面力量,促进政党关系、民族关系、宗教关系、阶层关系、海内外同胞关系的和谐,夺取中国特色社会主义新胜利的重要法宝。”因此,正确认识和处理好宗教关系,促进宗教关系和谐,事关中国特色社会主义事业的全局,事关构建社会主义和谐社会的进程,事关党和国家的兴旺发达和长治久安。促进宗教关系和谐,对于开拓宗教工作新境界,为实现对内构建和谐社会、对外共建和谐世界作出应有贡献具有深远的历史意义。

党的宗教工作基本方针是指全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗教事务,坚持独立自主自办的原则,积极引导宗教与社会主义社会相适应。党的十八大再一次强调要“全面贯彻党的宗教工作基本方针”。

信教群众是党执政的重要群众基础, 宗教工作最根本的是做信教群众的工作。发挥宗教界人士和信教群众和积极作用, 宗教工作最根本的是做信教群众的工作。党的十八大提出的“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”的要求, 对于积极引导宗教界人士和信教群众与社会主义社会相适应具有重要意义。我们要坚持“政治上团结合作、信仰上互相尊重”, 鼓励和支持宗教界发扬爱国爱教、团结进步、服务社会的优良传统, 支持他们为民族团结、经济发展、社会进步、社会和谐、祖国统一多作贡献, 支持他们对宗教教义做出符合社会进步要求的阐释, 支持他们增进信教群众对党和政府的理解, 支持他们反对和抵制利用宗教进行危害社会主义祖国和人民利益的非法活动, 使信教群众在全面建成小康社会的宏伟目标下, 最大限度地团结起来。同时, 信教群众在我国数量众多, 也是建设中国特色社会主义的积极力量, 关系党执政的重要群众基础, 关系保持党同人民群众的血肉联系。因此, 宗教工作最根本的是做信教群众的工作, 要团结和教育信教群众为祖国富强、民族振兴积极贡献力量。

习近平同志指导宗教信仰问题提高到关系党和国家生死存亡的高度。2013 年 3 月 1 日, 人民网刊载李海年文章《习近平总结苏共亡党教训敲响啥警钟?》。2 月 27 日, 据中央纪委办公厅副主任刘硕透露, 在中央纪委的这次全会上, 习近平总书记怀着强烈的忧患意识, 阐述分析了封建王朝的兴衰更替, 总结了苏共亡党的历史教训。

习近平同志指出, 列宁曾经说过, 堡垒最容易从内部攻破。那么, 真正导致苏联解体与东欧剧变的内部因素到底是什么呢? 从事态的发生、发展、过程和结果来看, “信仰沦丧”才是苏联解体和东欧剧变的真正的罪魁祸首! 这就是共产党人对“信仰”的沦丧! 它主要表现在两个方面: 一是共产党人对马列主义“信仰”的抛弃, 二是社会主义国家对宗教信仰的抛弃!

对于宗教信仰, 在全球范围内有两种共识: 一种看法是, 只要有人, 宗教就不会消失。另一种看法是, 随着科技的发展, 人们思想变得自由和独立, 总有那么一天, 宗教的历史使命将会结束, 最终会消失在历史长河中。然而, 不管怎么说, 现在的人类, 不管是西方、还是东方, 不管是资本主义国家、还是社会主义国家, 一时半时还离不开宗教信仰, 尤其是现代社会, 大家的思想都很空虚, 没有信仰, 有些人可能会患神经病或者精神病。铁的事实表明, 天主教势力在东欧部分国家有着长期的历史影响和深厚的群众基础, 然而, 就在这些社会主义国家, 由于一些领导人的变质腐化、大搞独裁和个人崇拜, 甚至禁止人民自由信仰宗教, 这种僵化的宗教政策也是引发东欧国家产生尖锐矛盾, 走向“剧变”和“解体”的根源。

习近平在十二届全国人大一次会议闭幕会上发表重要讲话指出: “巩固和发展最广泛的爱国统一战线, 加强中国共产党同民主党派和无党派人士团结合作, 巩固和发展平等团结互助和谐的社会主义民族关系, 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, 最大限度团结一切可以团结的力量。”为实现中华民族伟大复兴的中国梦而努力奋斗。

总之, 中国当代, 几代领导集体都对宗教工作十分关心, 宗教事务管理也从人治走向法制。我们更期待宗教事务法的制定, 为宗教事务管理的全面依法管理做出法律保证。^{〔2〕}

〔2〕 叶小文 YE Xiaowen《当前我国的宗教问题——关于宗教五性的再探讨》Dangqian woguo de zongjiao wenti; Guanyu zongjiao wuxing de zai tantao [The issues of Religions in our country], 国学网 Guoxue wang; 2. 龚学增 GONG Xuezheng, 王冬丽 WANG Dongli: “论李维汉的宗教观” Lun Li Weihān de zongjiao guan [On the opinions of Li Weihān concerning religions], 《世界宗教研究》 Shijie zongjiao yanjiu [Studies on World Religions], 第 3 期; 3. 冯今源 FENG Jinyuan, 敏贤良 MIN Xianliang. “中国共产党宗教政策的历史发展” Zhongguo gongchandang zongjiao zhengce de lishi fazhan [The historical development of CCPs Policies of Religions], 中国宗教学术网 Zhongguo zongjiao xueshu wang, 2013G11G14; 4. 中央党校龚学增 GONG Xuezheng 教授 2010 年 7 月 6 日在《中国民族报》 Zhongguo minzu bao [Chinese Ethnicity Times] 发表文章《1982 年中共中央 19 号文件的内涵和意义》; 5. 国家宗教局政法司副司长吕晋光 LV Jinguang: “依法管理宗教事务再思考” Yifa guanli zongjiao shiwu zai sikao [Rethinking the issues of administrating Religious affairs according to law], 国家宗教局网站; 6. 黄铸 HUANG Zhu: “关于马克思主义宗教观和党的宗教政策的若干问题” Guanyu Makesi zhuyi zongjiao guan he dang de zongjiao zhengce de ruogan wenti [Several issues on Marxist opinion of religions and CCP's policies of religions] 《人民论坛》 Renmin luntan [People's Forum], 2002 年第三期; 7. 何虎生 HE Husheng: “深刻领会十八大报告对宗教工作的要求” Shenke linghui 18 da baogao dui zongjiao gongzuo de yaoqiu [Deeply understanding the requirements to Religious affairs administration in the Report of the 18th CPC Conference], 2012 年 11 月 29 日中国民族报 Zhongguo minzu bao [Chinese Ethnicities Times].

The English Title:

The Historical Process of Chinese Contemporary Religious Affairs Management

HUO Kegong, Ph. D. in Religious Study, Guest Professor and Supervisor of Master Students at Xihua University, Guest Professor in Shihezi University, Editor in Religious & Cultural Publishing House, Houhai Beiyan No. 44, Xicheng District, 100009 Beijing, P. R. China. Tel. +86-158-0162-6138; QQ: 1158513634; Email: hkgshr@sina.com.

Abstract: The author has explored the religious affairs management of CCP and China in five stages. In MAO Zedong's era (1949—1976), LI Zehan pointed out five natures of religions in 1958, which reflect as Mass, long-term, international, complex, and national. In DENG Xiaoping's era (1978—1989), many religious affairs have been restored to order, in March 1982, the so-called No. 10 Document (The Basic Opinions and Policies on Religious Issues in Our Country's Socialist Period), which was the first special document made by CCP on religious affairs. In JIANG Zemin's era (1989—2004), it was a new period when religious affairs had been managed according to law, and such a thinking was written into the official document of the Notice on how to manage religious affairs better furtherly by the Central Committee of CCP and State Council in Feb 5th, 1992. Three things were emphasized: "Implementing fully the Party's Policy of Freedom of Religious Belief, managing religious affairs according to law, and actively guiding the religion to adapt to the socialist society". In HU Jintao's era (2004—2012), four principles (Implementing fully the Party's Policy of Freedom of Religious Belief, managing religious affairs according to law, adhering to the principle of self-reliance, and actively guiding the religion to adapt to the socialist society) were established. The official document "Religious Affairs Ordinance" was issued in Nov. 30th, 2004, and this has epoch-making significance, since it symbolizes that China has entered into an era when religious affairs management has found a law to rely on. In XI Jinping's era (2012—), he called "the people among religious circle and religious believers to play an active role in promoting the development of society and economics".^[3]

Key Words: Religious policy; Religious Affairs Management; historical process; Religious Affairs Ordinance; MAO (Zedon) DENG (Xiaoping) JIANG (Zemin) HU (Jintao) XI (Jinping)

[3] Notice by the Editorial Committee of International Journal of Sino-Western Studies: After this article we will publish also a contrast between the Old Version (Nov. 30th, 2004) and the New Version (September 7th, 2017) of Religious Affairs Ordinance. The new adding parts are marked with red colour. Professor Huo's article was written before Sep. 7th, 2017, when the new version of Religious Affairs Ordinance was not published yet.

附录：《宗教事务条例》新旧对比^{〔1〕}

Appendix: A Contrast between the New (2017) and Old (2004) Versions of Religious Affairs Regulations

(红色部分为新增内容)

宗教事务条例(旧) 2004年11月30日中华人民共和国国务院令 第426号公布	宗教事务条例(新) 中华人民共和国国务院令 第686号发布日期:2017年09月07日
<p data-bbox="228 701 423 730" style="text-align: center;">第一章 总 则</p> <p data-bbox="39 745 614 859">第一条 为了保障公民宗教信仰自由,维护宗教和睦与社会和谐,规范宗教事务管理,根据宪法和有关法律,制定本条例。</p> <p data-bbox="95 917 469 946">第二条 公民有宗教信仰自由。</p> <p data-bbox="39 962 614 1116">任何组织或者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(以下称信教公民)或者不信仰宗教的公民(以下称不信教公民)。</p> <p data-bbox="39 1132 614 1203">信教公民和不信教公民、信仰不同宗教的公民应当相互尊重、和睦相处。</p> <p data-bbox="39 1219 614 1290">第三条 国家依法保护正常的宗教活动,维护宗教团体、宗教活动场所和信教公民的合法权益。</p> <p data-bbox="39 1306 614 1420">宗教团体、宗教活动场所和信教公民应当遵守宪法、法律、法规和规章,维护国家统一、民族团结和社会稳定。</p> <p data-bbox="39 1435 614 1590">任何组织或者个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,以及其他损害国家利益、社会公共利益和公民合法权益的活动。</p> <p data-bbox="39 1605 614 1676">第四条 各宗教坚持独立自主自办的原则,宗教团体、宗教活动场所和宗教事务不受外国势力的支配。</p>	<p data-bbox="829 701 1024 730" style="text-align: center;">第一章 总 则</p> <p data-bbox="643 745 1219 859">第一条 为了保障公民宗教信仰自由,维护宗教和睦与社会和谐,规范宗教事务管理,提高宗教工作法治化水平,根据宪法和有关法律,制定本条例。</p> <p data-bbox="700 875 1074 904">第二条 公民有宗教信仰自由。</p> <p data-bbox="643 919 1219 1074">任何组织或者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(以下称信教公民)或者不信仰宗教的公民(以下称不信教公民)。</p> <p data-bbox="643 1089 1219 1161">信教公民和不信教公民、信仰不同宗教的公民应当相互尊重、和睦相处。</p> <p data-bbox="643 1176 1219 1248">第三条 宗教事务管理坚持保护合法、制止非法、遏制极端、抵御渗透、打击犯罪的原则。</p> <p data-bbox="643 1562 1219 1676">第四条 国家依法保护正常的宗教活动,积极引导宗教与社会主义社会相适应,维护宗教团体、宗教院校、宗教活动场所和信教公民的合法权益。</p>

〔1〕 本刊编辑部按:本刊在此收录了2017年9月中国国务院颁发的《宗教事务条例》与2004年版本之间的比较,差异部分用红色标出,但本刊未加评论。

宗教团体、宗教活动场所、宗教教职人员在友好、平等的基础上开展对外交往;其他组织或者个人在对外经济、文化等合作、交流活动中不得接受附加的宗教条件。

第五条 县级以上人民政府宗教事务部门依法对涉及国家利益和社会公共利益的宗教事务进行行政管理,县级以上人民政府其他有关部门在各自职责范围内依法负责有关的行政管理工作。

各级人民政府应当听取宗教团体、宗教活动场所和信教公民的意见,协调宗教事务管理工作。

第二章 宗教团体

第六条 宗教团体的成立、变更和注销,应当依照《社会团体登记管理条例》的规定办理登记。

宗教团体章程应当符合《社会团体登记管理条例》的有关规定。

宗教团体按照章程开展活动,受法律保护。

第七条 宗教团体按照国家有关规定可以编印宗教内部资料性出版物。出版公开发行的宗教出版物,按照国家出版管理的规定办理。

涉及宗教内容的出版物,应当符合《出版管理条例》的规定,并不得含有下列内容:

- (一)破坏信教公民与不信教公民和睦相处的;
- (二)破坏不同宗教之间和睦以及宗教内部和睦的;
- (三)歧视、侮辱信教公民或者不信教公民的;
- (四)宣扬宗教极端主义的;
- (五)违背宗教的独立自主自办原则的。

宗教团体、宗教院校、宗教活动场所和信教公民应当遵守宪法、法律、法规和规章,践行社会主义核心价值观,维护国家统一、民族团结、宗教和睦与社会稳定。

任何组织或者个人不得利用宗教进行危害国家安全、破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度,以及其他损害国家利益、社会公共利益和公民合法权益等违法活动。

任何组织或者个人不得在不同宗教之间、同一宗教内部以及信教公民与不信教公民之间制造矛盾与冲突,不得宣扬、支持、资助宗教极端主义,不得利用宗教破坏民族团结、分裂国家和进行恐怖活动。

第五条 各宗教坚持独立自主自办的原则,宗教团体、宗教院校、宗教活动场所和宗教事务不受外国势力的支配。

宗教团体、宗教院校、宗教活动场所、宗教教职人员在相互尊重、平等、友好的基础上开展对外交往;其他组织或者个人在对外经济、文化等合作、交流活动中不得接受附加的宗教条件。

第六条 各级人民政府应当加强宗教工作,建立健全宗教工作机制,保障工作力量和必要的工作条件。

县级以上人民政府宗教事务部门依法对涉及国家利益和社会公共利益的宗教事务进行行政管理,县级以上人民政府其他有关部门在各自职责范围内依法负责有关的行政管理工作。

乡级人民政府应当做好本行政区域的宗教事务管理工作。村民委员会、居民委员会应当依法协助人民政府管理宗教事务。

各级人民政府应当听取宗教团体、宗教院校、宗教活动场所和信教公民的意见,协调宗教事务管理工作,为宗教团体、宗教院校和宗教活动场所提供公共服务。

第二章 宗教团体

第七条 宗教团体的成立、变更和注销,应当依照国家社会团体管理的有关规定办理登记。

宗教团体章程应当符合国家社会团体管理的有关规定。

宗教团体按照章程开展活动,受法律保护。

第八条 设立宗教院校,应当由全国性宗教团体向国务院宗教事务部门提出申请,或者由省、自治区、直辖市宗教团体向拟设立的宗教院校所在地的省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门提出申请。省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门应当自收到申请之日起 30 日内提出意见,对拟同意的,报国务院宗教事务部门审批。

国务院宗教事务部门应当自收到全国性宗教团体的申请或者省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门设立宗教院校的报告之日起 60 日内,作出批准或者不予批准的决定。

第九条 设立宗教院校,应当具备下列条件:

(一)有明确的培养目标、办学章程和课程设置计划;

(二)有符合培养条件的生源;

第十条 全国性宗教团体可以根据本宗教的需要按照规定选派和接收宗教留学人员。

第十一条 信仰伊斯兰教的中国公民前往国外朝觐,由伊斯兰教全国性宗教团体负责组织。

第三章 宗教活动场所

第十二条 信教公民的集体宗教活动,一般应当在经登记的宗教活动场所(寺院、宫观、清真寺、教堂以及其他固定宗教活动处所)内举行,由宗教活动场所或者宗教团体组织,由宗教教职人员或者符合本宗教规定的其他人员主持,按照教义教规进行。

第十三条 筹备设立宗教活动场所,由宗教团体向拟设立的宗教活动场所所在地的县级人民政府宗教事务部门提出申请。县级人民政府宗教事务部门应当自收到申请之日起 30 日内,对拟同意的,报设区的市级人民政府宗教事务部门审批。

设区的市级人民政府宗教事务部门应当自收到县级人民政府宗教事务部门的报告之日起 30 日内,对拟同意设立寺院、宫观、清真寺、教堂的,提出审核意见,报省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门审批;对设立其他固定宗教活动处所的,作出批准或者不予批准的决定。

省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门应当自收到设区的市级人民政府宗教事务部门拟同意设立寺院、宫观、清真寺、教堂的报告之日起 30 日内,作出批准或者不予批准的决定。

第八条 宗教团体具有下列职能:

(一)协助人民政府贯彻落实法律、法规、规章和政策,维护信教公民的合法权益;

(二)指导宗教教务,制定规章制度并督促落实;

(三)从事宗教文化研究,阐释宗教教义教规,开展宗教思想建设;

(四)开展宗教教育培训,培养宗教教职人员,认定、管理宗教教职人员;

(五)法律、法规、规章和宗教团体章程规定的其他职能。

第九条 全国性宗教团体和省、自治区、直辖市宗教团体可以根据本宗教的需要按照规定选派和接收宗教留学人员,其他任何组织或者个人不得选派和接收宗教留学人员。

第十条 宗教院校、宗教活动场所和宗教教职人员应当遵守宗教团体制定的规章制度。

第三章 宗教院校

第十一条 宗教院校由全国性宗教团体或者省、自治区、直辖市宗教团体设立。其他任何组织或者个人不得设立宗教院校。

第十二条 设立宗教院校,应当由全国性宗教团体向国务院宗教事务部门提出申请,或者由省、自治区、直辖市宗教团体向拟设立的宗教院校所在地的省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门提出申请。省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门应当自收到申请之日起 30 日内提出意见,报国务院宗教事务部门审批。

国务院宗教事务部门应当自收到全国性宗教团体的申请或者省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门报送的材料之日起 60 日内,作出批准或者不予批准的决定。

第十三条 设立宗教院校,应当具备下列条件:

(一)有明确的培养目标、办学章程和课程设置计划;

(二)有符合培养条件的生源;

(三)有必要的办学资金和稳定的经费来源;

(四)有教学任务和办学规模所必需的教学场所、设施设备;

(五)有专职的院校负责人、合格的专职教师和内部管理组织;

宗教团体在宗教活动场所的设立申请获批准后,方可办理该宗教活动场所的筹建事项。

第十四条 设立宗教活动场所,应当具备下列条件:

(一)设立宗旨不违背本条例第三条、第四条的规定;

(二)当地信教公民有经常进行集体宗教活动的需要;

(三)有拟主持宗教活动的宗教教职人员或者符合本宗教规定的其他人员;

(四)有必要的资金;

(五)布局合理,不妨碍周围单位和居民的正常生产、生活。

第十五条 宗教活动场所经批准筹备并建设完工后,应当向所在地的县级人民政府宗教事务部门申请登记。县级人民政府宗教事务部门应当自收到申请之日起 30 日内对该宗教活动场所的管理组织、规章制度建设等情况进行审核,对符合条件的予以登记,发给《宗教活动场所登记证》。

第十六条 宗教活动场所合并、分立、终止或者变更登记内容的,应当到原登记管理机关办理相应的变更登记手续。

第十七条 宗教活动场所应当成立管理组织,实行民主管理。宗教活动场所管理组织的成员,经民主协商推选,并报该场所的登记管理机关备案。

第十八条 宗教活动场所应当加强内部管理,依照有关法律、法规、规章的规定,建立健全人员、财务、会计、治安、消防、文物保护、卫生防疫等管理制度,接受当地人民政府有关部门的指导、监督、检查。

第十九条 宗教事务部门应当对宗教活动场所遵守法律、法规、规章情况,建立和执行场所管理制度情况,登记项目变更情况,以及宗教活动和涉外活动情况进行监督检查。宗教活动场所应当接受宗教事务部门的监督检查。

第二十条 宗教活动场所可以按照宗教习惯接受公民的捐献,但不得强迫或者摊派。

非宗教团体、非宗教活动场所不得组织、举行宗教活动,不得接受宗教性的捐献。

第二十一条 宗教活动场所内可以经销宗教用品、宗教艺术品和宗教出版物。

(六)布局合理。

第十四条 经批准设立的宗教院校,可以按照有关规定申请法人登记。

第十五条 宗教院校变更校址、校名、隶属关系、培养目标、学制、办学规模等以及合并、分设和终止,应当按照本条例第十二条规定的程序办理。

第十六条 宗教院校实行特定的教师资格认定、职称评审聘任和学生学位授予制度,具体办法由国务院宗教事务部门另行制定。

第十七条 宗教院校聘用外籍专业人员,应当经国务院宗教事务部门同意后,到所在地外国人工作管理部门办理相关手续。

第十八条 宗教团体和寺院、宫观、清真寺、教堂(以下称寺观教堂)开展培养宗教教职人员、学习时间在 3 个月以上的宗教教育培训,应当报设区的市级以上地方人民政府宗教事务部门审批。

第四章 宗教活动场所

第十九条 宗教活动场所包括寺观教堂和其他固定宗教活动处所。

寺观教堂和其他固定宗教活动处所的区分标准由省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门制定,报国务院宗教事务部门备案。

第二十条 设立宗教活动场所,应当具备下列条件:

(一)设立宗旨不违背本条例第四条、第五条的规定;

(二)当地信教公民有经常进行集体宗教活动的需要;

(三)有拟主持宗教活动的宗教教职人员或者符合本宗教规定的其他人员;

(四)有必要的资金,资金来源渠道合法;

(五)布局合理,符合城乡规划要求,不妨碍周围单位和居民的正常生产、生活。

第二十一条 筹备设立宗教活动场所,由宗教团体向拟设立的宗教活动场所所在地的县级人民政府宗教事务部门提出申请。县级人民政府宗教事务部门应当自收到申请之日起 30 日内提出审核意见,报设区的市级人民政府宗教事务部门。

经登记为宗教活动场所的寺院、宫观、清真寺、教堂(以下称寺观教堂)按照国家有关规定可以编印宗教内部资料性出版物。

第二十二条 跨省、自治区、直辖市举行超过宗教活动场所容纳规模的大型宗教活动,或者在宗教活动场所外举行大型宗教活动,应当由主办的宗教团体、寺观教堂在拟举行日的30日前,向大型宗教活动举办地的省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门提出申请。省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门应当自收到申请之日起15日内作出批准或者不予批准的决定。

大型宗教活动应当按照批准通知书载明的要求依宗教仪轨进行,不得违反本条例第三条、第四条的有关规定。主办的宗教团体、寺观教堂应当采取有效措施防止意外事故的发生。大型宗教活动举办地的乡、镇人民政府和县级以上地方人民政府有关部门应当依据各自职责实施必要的管理,保证大型宗教活动安全、有序进行。

第二十三条 宗教活动场所应当防范本场所内发生重大事故或者发生违犯宗教禁忌等伤害信教公民宗教感情、破坏民族团结、影响社会稳定的事件。

发生前款所列事故或者事件时,宗教活动场所应当立即报告所在地的县级人民政府宗教事务部门。

第二十四条 宗教团体、寺观教堂拟在宗教活动场所外修建大型露天宗教造像,应当由省、自治区、直辖市宗教团体向省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门提出申请。省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门应当自收到申请之日起30日内提出意见,拟同意的,报国务院宗教事务部门审批。

国务院宗教事务部门应当自收到在宗教活动场所外修建大型露天宗教造像报告之日起60日内,作出批准或者不予批准的决定。

宗教团体、寺观教堂以外的组织以及个人不得修建大型露天宗教造像。

第二十五条 有关单位和个人在宗教活动场所内改建或者新建建筑物、设立商业服务网点、举办陈列展览、拍摄电影电视片,应当事先征得该宗教活动场所和所在地的县级以上地方人民政府宗教事务部门同意。

第二十六条 以宗教活动场所为主要游览

设区的市级人民政府宗教事务部门应当自收到县级人民政府宗教事务部门报送的材料之日起30日内,对**申请设立其他固定宗教活动处所的,作出批准或者不予批准的决定**;对申请设立寺观教堂的,提出审核意见,报省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门审批。

省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门应当自收到设区的市级人民政府宗教事务部门报送的材料之日起30日内,作出批准或者不予批准的决定。

宗教活动场所的设立申请获批准后,方可办理该宗教活动场所的筹建事项。

第二十二条 宗教活动场所经批准筹备并建设完工后,应当向所在地的县级人民政府宗教事务部门申请登记。县级人民政府宗教事务部门应当自收到申请之日起30日内对该宗教活动场所的管理组织、规章制度建设等情况进行审核,对符合条件的予以登记,发给《宗教活动场所登记证》。

第二十三条 宗教活动场所符合法人条件的,经所在地宗教团体同意,并报县级人民政府宗教事务部门审查同意后,可以到民政部门办理法人登记。

第二十四条 宗教活动场所终止或者变更登记内容的,应当到原登记管理机关办理相应的注销或者变更登记手续。

第二十五条 宗教活动场所应当成立管理组织,实行民主管理。宗教活动场所管理组织的成员,经民主协商推选,并报该场所的登记管理机关备案。

第二十六条 宗教活动场所应当加强内部管理,依照有关法律、法规、规章的规定,建立健全人员、财务、资产、会计、治安、消防、文物保护、卫生防疫等管理制度,接受当地人民政府有关部门的指导、监督、检查。

第二十七条 宗教事务部门应当对宗教活动场所遵守法律、法规、规章情况,建立和执行场所管理制度情况,登记项目变更情况,以及宗教活动和涉外活动情况进行监督检查。宗教活动场所应当接受宗教事务部门的监督检查。

内容的风景名胜区,其所在地的县级以上地方人民政府应当协调、处理宗教活动场所与园林、文物、旅游等方面的利益关系,维护宗教活动场所的合法权益。

以宗教活动场所为主要游览内容的风景名胜区的规划建设,应当与宗教活动场所的风格、环境相协调。

第四章 宗教教职人员

第二十七条 宗教教职人员经宗教团体认定,报县级以上人民政府宗教事务部门备案,可以从事宗教教务活动。

藏传佛教活佛传承继位,在佛教团体的指导下,依照宗教仪轨和历史定制办理,报设区的市级以上人民政府宗教事务部门或者设区的市级以上人民政府批准。天主教的主教由天主教的全国性宗教团体报国务院宗教事务部门备案。

第二十八条 宗教教职人员担任或者离任宗教活动场所主要教职,经本宗教的宗教团体同意后,报县级以上人民政府宗教事务部门备案。

第二十九条 宗教教职人员主持宗教活动、举行宗教仪式、从事宗教典籍整理、进行宗教文化研究等活动,受法律保护。

第五章 宗教财产

第三十条 宗教团体、宗教活动场所合法使用的土地,合法所有或者使用的房屋、构筑物、设施,以及其他合法财产、收益,受法律保护。

任何组织或者个人不得侵占、哄抢、私分、损毁或者非法查封、扣押、冻结、没收、处分宗教团体、宗教活动场所的合法财产,不得损毁宗教团体、宗教活动场所占有、使用的文物。

第三十一条 宗教团体、宗教活动场所所有的房屋和使用的土地,应当依法向县级以上地方人民政府房产、土地管理部门申请登记,领取所有权、使用权证书;产权变更的,应当及时办理变更手续。

土地管理部门在确定和变更宗教团体或者宗教活动场所土地使用权时,应当征求本级人民政府宗教事务部门的意见。

土地管理部门在确定和变更宗教团体或者宗教活动场所土地使用权时,应当征求本级人民政府宗教事务部门的意见。

第二十八条 宗教活动场所内可以经销宗教用品、宗教艺术品和宗教出版物。

第二十九条 宗教活动场所应当防范本场所内发生重大事故或者发生违犯宗教禁忌等伤害信教公民宗教感情、破坏民族团结、影响社会稳定的事件。

发生前款所列事故或者事件时,宗教活动场所应当立即报告所在地的县级人民政府宗教事务部门。

第三十条 宗教团体、寺观教堂拟在寺观教堂内修建大型露天宗教造像,应当由省、自治区、直辖市宗教团体向省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门提出申请。省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门应当自收到申请之日起 30 日内提出意见,报国务院宗教事务部门审批。

国务院宗教事务部门应当自收到修建大型露天宗教造像报告之日起 60 日内,作出批准或者不予批准的决定。

宗教团体、寺观教堂以外的组织以及个人不得修建大型露天宗教造像。

禁止在寺观教堂外修建大型露天宗教造像。

第三十一条 有关单位和个人在宗教活动场所内设立商业服务网点、举办陈列展览、拍摄电影电视片和开展其他活动,应当事先征得该宗教活动场所同意。

第三十二条 地方各级人民政府应当根据实际需要,将宗教活动场所建设纳入土地利用总体规划和城乡规划。

宗教活动场所、大型露天宗教造像的建设应当符合土地利用总体规划、城乡规划和工程建设、文物保护等有关法律、法规。

第三十三条 在宗教活动场所内改建或者新建建筑物,应当经所在地县级以上地方人民政府宗教事务部门批准后,依法办理规划、建设等手续。

宗教活动场所扩建、异地重建的,应当按照本条例第二十一条规定的程序办理。

第三十四条 景区内有关宗教活动场所的,其所在地的县级以上地方人民政府应当协调、处理宗教活动场所与景区管理组织及园林、林业、文

第三十二条 宗教活动场所用于宗教活动的房屋、构筑物及其附属的宗教教职人员生活用房不得转让、抵押或者作为实物投资。

第三十三条 因城市规划或者重点工程建设需要拆迁宗教团体或者宗教活动场所的房屋、构筑物的,拆迁人应当与该宗教团体或者宗教活动场所协商,并征求有关宗教事务部门的意见。经各方协商同意拆迁的,拆迁人应当对被拆迁的房屋、构筑物予以重建,或者根据国家有关规定,按照被拆迁房屋、构筑物的市场评估价格予以补偿。

第三十四条 宗教团体、宗教活动场所可以依法兴办社会公益事业,所获收益以及其他合法收入应当纳入财务、会计管理,用于与该宗教团体或者宗教活动场所宗旨相符的活动以及社会公益事业。

第三十五条 宗教团体、宗教活动场所可以按照国家有关规定接受境内外组织和个人的捐赠,用于与该宗教团体、宗教活动场所宗旨相符的活动。

第三十六条 宗教团体、宗教活动场所应当执行国家的财务、会计、税收管理制度,按照国家有关税收的规定享受税收减免优惠。

宗教团体、宗教活动场所应当向所在地的县级以上人民政府宗教事务部门报告财务收支情况和接受、使用捐赠情况,并以适当方式向信教公民公布。

第三十七条 宗教团体、宗教活动场所注销或者终止的,应当进行财产清算,清算后的剩余财产应当用于与该宗教团体或者宗教活动场所宗旨相符的事业。

第六章 法律责任

第三十八条 国家工作人员在宗教事务管理工作中滥用职权、玩忽职守、徇私舞弊,构成犯罪的,依法追究刑事责任;尚不构成犯罪的,依法给予行政处分。

第三十九条 强制公民信仰宗教或者不信仰宗教,或者干扰宗教团体、宗教活动场所正常的宗教活动的,由宗教事务部门责令改正;有违反治安管理行为的,依法给予治安管理处罚。

物、旅游等方面的利益关系,维护宗教活动场所、宗教教职人员和信教公民的合法权益,保护正常的宗教活动。

以宗教活动场所为主要游览内容的景区的规划建设,应当与宗教活动场所的风格、环境相协调。

第三十五条 信教公民有进行经常性集体宗教活动需要,尚不具备条件申请设立宗教活动场所的,由信教公民代表向县级人民政府宗教事务部门提出申请,县级人民政府宗教事务部门征求所在地宗教团体和乡级人民政府意见后,可以为其指定临时活动地点。

在县级人民政府宗教事务部门指导下,所在地乡级人民政府对临时活动地点的活动进行监管。具备设立宗教活动场所条件后,办理宗教活动场所设立审批和登记手续。

临时活动地点的宗教活动应当符合本条例的相关规定。

第五章 宗教教职人员

第三十六条 宗教教职人员经宗教团体认定,报县级以上人民政府宗教事务部门备案,可以从事宗教教务活动。

藏传佛教活佛传承继位,在佛教团体的指导下,依照宗教仪轨和历史定制办理,报省级以上人民政府宗教事务部门或者省级以上人民政府批准。天主教的主教由天主教的全国性宗教团体报国务院宗教事务部门备案。

未取得或者已丧失宗教教职人员资格的,不得以宗教教职人员的身份从事活动。

第三十七条 宗教教职人员担任或者离任宗教活动场所主要教职,经本宗教的宗教团体同意后,报县级以上人民政府宗教事务部门备案。

第三十八条 宗教教职人员主持宗教活动、举行宗教仪式、从事宗教典籍整理、进行宗教文化研究、开展公益慈善等活动,受法律保护。

第三十九条 宗教教职人员依法参加社会保障并享有相关权利。宗教团体、宗教院校、宗教活动场所应当按照规定为宗教教职人员办理社会保险登记。

侵犯宗教团体、宗教活动场所和信教公民合法权益的,依法承担民事责任;构成犯罪的,依法追究刑事责任。

第四十条 利用宗教进行危害国家安全、公共安全,侵犯公民人身权利、民主权利,妨害社会管理秩序,侵犯公私财产等违法活动,构成犯罪的,依法追究刑事责任;尚不构成犯罪的,由有关主管部门依法给予行政处罚;对公民、法人或者其他组织造成损失的,依法承担民事责任。

大型宗教活动过程中发生危害公共安全或者严重破坏社会秩序情况的,依照有关集会游行示威的法律、行政法规进行现场处置和处罚;主办的宗教团体、寺观教堂负有责任的,由登记管理机关撤销其登记。

擅自举行大型宗教活动的,由宗教事务部门责令停止活动;有违法所得的,没收违法所得,可以并处违法所得 1 倍以上 3 倍以下的罚款;其中,大型宗教活动是宗教团体、宗教活动场所擅自举办的,登记管理机关还可以责令该宗教团体、宗教活动场所撤换直接负责的主管人员。

第四十一条 宗教团体、宗教活动场所有下列行为之一的,由宗教事务部门责令改正;情节严重的,由登记管理机关责令该宗教团体、宗教活动场所撤换直接负责的主管人员;情节严重的,由登记管理机关撤销该宗教团体、宗教活动场所的登记;有非法财物的,予以没收:

- (一)未按规定办理变更登记或者备案手续的;
- (二)宗教活动场所违反本条例第十八条规定,未建立有关管理制度或者管理制度不符合要求的;
- (三)宗教活动场所内发生重大事故、重大事件未及时报告,造成严重后果的;
- (四)违反本条例第四条规定,违背宗教的独立自主自办原则的;
- (五)违反国家有关规定接受境内外捐赠的;
- (六)拒不接受登记管理机关依法实施的监督管理的。

(引用文档:部委规章(3)篇地方法规(17)篇裁判文书(3)篇)

第四十二条 涉及宗教内容的出版物有本条例第七条第二款禁止内容的,对相关责任单位

第六章 宗教活动

第四十条 信教公民的集体宗教活动,一般应当在宗教活动场所内举行,由宗教活动场所、宗教团体或者宗教院校组织,由宗教教职人员或者符合本宗教规定的其他人员主持,按照教义教规进行。

第四十一条 非宗教团体、非宗教院校、非宗教活动场所、非指定的临时活动地点不得组织、举行宗教活动,不得接受宗教性的捐赠。

非宗教团体、非宗教院校、非宗教活动场所不得开展宗教教育培训,不得组织公民出境参加宗教方面的培训、会议、活动等。

第四十二条 跨省、自治区、直辖市举行超过宗教活动场所容纳规模的大型宗教活动,或者在宗教活动场所外举行大型宗教活动,应当由主办的宗教团体、寺观教堂在拟举行日的 30 日前,向大型宗教活动举办地的设区的市级人民政府宗教事务部门提出申请。设区的市级人民政府宗教事务部门应当自受理之日起 15 日内,在征求本级人民政府公安机关意见后,作出批准或者不予批准的决定。作出批准决定的,由批准机关向省级人民政府宗教事务部门备案。

大型宗教活动应当按照批准通知书载明的要求依宗教仪轨进行,不得违反本条例第四条、第五条的有关规定。主办的宗教团体、寺观教堂应当采取有效措施防止意外事故的发生,保证大型宗教活动安全、有序进行。大型宗教活动举办地的乡级人民政府和县级以上地方人民政府有关部门应当依据各自职责实施必要的管理和指导。

第四十三条 信仰伊斯兰教的中国公民前往国外朝觐,由伊斯兰教全国性宗教团体负责组织。

第四十四条 禁止在宗教院校以外的学校及其他教育机构传教、举行宗教活动、成立宗教组织、设立宗教活动场所。

第四十五条 宗教团体、宗教院校和寺观教堂按照国家有关规定可以编印、发送宗教内部资料性出版物。出版公开发行的宗教出版物,按照国家出版管理的规定办理。

涉及宗教内容的出版物,应当符合国家出版

及人员由有关主管部门依法给予行政处罚;构成犯罪的,依法追究刑事责任。

第四十三条 擅自设立宗教活动场所的,宗教活动场所已被撤销登记仍然进行宗教活动的,或者擅自设立宗教院校的,由宗教事务部门予以取缔,没收违法所得;有违法房屋、构筑物的,由建设主管部门依法处理;有违反治安管理行为的,依法给予治安管理处罚。

非宗教团体、非宗教活动场所组织、举行宗教活动,接受宗教性捐献的,由宗教事务部门责令停止活动;有违法所得的,没收违法所得;情节严重的,可以并处违法所得1倍以上3倍以下的罚款。

擅自组织信教公民到国外朝觐的,由宗教事务部门责令停止活动;有违法所得的,没收违法所得,可以并处违法所得1倍以上3倍以下的罚款。

第四十四条 违反本条例规定修建大型露天宗教造像的,由宗教事务部门责令停止施工,限期拆除;有违法所得的,没收违法所得。

第四十五条 宗教教职人员在宗教教务活动中违反法律、法规或者规章的,除依法追究有关的法律责任外,由宗教事务部门建议有关的宗教团体取消其宗教教职人员身份。

假冒宗教教职人员进行宗教活动的,由宗教事务部门责令停止活动;有违法所得的,没收违法所得;有违反治安管理行为的,依法给予治安管理处罚;构成犯罪的,依法追究刑事责任。

第四十六条 对宗教事务部门的具体行政行为不服的,可以依法申请行政复议;对行政复议决定不服的,可以依法提起行政诉讼。

第七章 附 则

第四十七条 内地与香港特别行政区、澳门特别行政区和台湾地区进行宗教交往,按照法律、行政法规和国家有关规定办理。

第四十八条 本条例自2005年3月1日起施行。1994年1月31日国务院发布的《宗教活动场所管理条例》同时废止。

管理的规定,并不得含有下列内容:

- (一)破坏信教公民与不信教公民和睦相处的;
- (二)破坏不同宗教之间和睦以及宗教内部和睦的;
- (三)歧视、侮辱信教公民或者不信教公民的;
- (四)宣扬宗教极端主义的;
- (五)违背宗教的独立自主自办原则的。

第四十六条 超出个人自用、合理数量的宗教类出版物及印刷品进境,或者以其他方式进口宗教类出版物及印刷品,应当按照国家有关规定办理。

第四十七条 从事互联网宗教信息服务,应当经省级以上人民政府宗教事务部门审核同意后,按照国家互联网信息服务管理有关规定办理。

第四十八条 互联网宗教信息服务的内容应当符合有关法律、法规、规章和宗教事务管理的相关规定。

互联网宗教信息服务的内容,不得违反本条例第四十五条第二款的规定。

第七章 宗教财产

第四十九条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所对依法占有的属于国家、集体所有的财产,依照法律和国家有关规定管理和使用;对其他合法财产,依法享有所有权或者其他财产权利。

第五十条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所合法使用的土地,合法所有或者使用的房屋、构筑物、设施,以及其他合法财产、收益,受法律保护。

任何组织或者个人不得侵占、哄抢、私分、损毁或者非法查封、扣押、冻结、没收、处分宗教团体、宗教院校、宗教活动场所的合法财产,不得损毁宗教团体、宗教院校、宗教活动场所占有、使用的文物。

第五十一条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所所有的房屋和使用的土地等不动产,应当依法向县级以上地方人民政府不动产登记机构申请不动产登记,领取不动产权证书;产权变更、转移的,应当及时办理变更、转移登记。

涉及宗教团体、宗教院校、宗教活动场所土地使用权变更或者转移时,不动产登记机构应当征求本级人民政府宗教事务部门的意见。

第五十二条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所是非营利性组织,其财产和收入应当用于与其宗旨相符的活动以及公益慈善事业,不得用于分配。

第五十三条 任何组织或者个人捐资修建宗教活动场所,不享有该宗教活动场所的所有权、使用权,不得从该宗教活动场所获得经济收益。

禁止投资、承包经营宗教活动场所或者大型露天宗教造像,禁止以宗教名义进行商业宣传。

第五十四条 宗教活动场所用于宗教活动的房屋、构筑物及其附属的宗教教职人员生活用房不得转让、抵押或者作为实物投资。

第五十五条 为了公共利益需要,征收宗教团体、宗教院校或者宗教活动场所房屋的,应当按照国家房屋征收的有关规定执行。宗教团体、宗教院校或者宗教活动场所可以选择货币补偿,也可以选择房屋产权调换或者重建。

第五十六条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所、宗教教职人员可以依法兴办公益慈善事业。

任何组织或者个人不得利用公益慈善活动传教。

第五十七条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所可以按照国家有关规定接受境内外组织和个人的捐赠,用于与其宗旨相符的活动。

宗教团体、宗教院校、宗教活动场所不得接受境外组织和个人附带条件的捐赠,接受捐赠金额超过 10 万元的,应当报县级以上人民政府宗教事务部门审批。

宗教团体、宗教院校、宗教活动场所可以按照宗教习惯接受公民的捐赠,但不得强迫或者摊派。

第五十八条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所应当执行国家统一的财务、资产、会计制度,向所在地的县级以上人民政府宗教事务部门报告财务状况、收支情况和接受、使用捐赠情况,接受其监督管理,并以适当方式向信教公民公布。宗教事务部门应当与有关部门共享相关管理信息。

宗教团体、宗教院校、宗教活动场所应当按照国家有关财务、会计制度,建立健全会计核算、财务报告、财务公开等制度,建立健全财务管理机构,配备必要的财务会计人员,加强财务管理。

政府有关部门可以组织对宗教团体、宗教院校、宗教活动场所进行财务、资产检查和审计。

第五十九条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所应当依法办理税务登记。

宗教团体、宗教院校、宗教活动场所和宗教教职人员应当依法办理纳税申报,按照国家有关规定享受税收优惠。

税务部门应当依法对宗教团体、宗教院校、宗教活动场所和宗教教职人员实施税收管理。

第六十条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所注销或者终止的,应当进行财产清算,清算后的剩余财产应当用于与其宗旨相符的事业。

第八章 法律责任

第六十一条 国家工作人员在宗教事务管理工作中滥用职权、玩忽职守、徇私舞弊,应当给予处分的,依法给予处分;构成犯罪的,依法追究刑事责任。

第六十二条 强制公民信仰宗教或者不信仰宗教,或者干扰宗教团体、宗教院校、宗教活动场所正常的宗教活动的,由宗教事务部门责令改正;有违反治安管理行为的,依法给予治安管理处罚。

侵犯宗教团体、宗教院校、宗教活动场所和信教公民合法权益的,依法承担民事责任;构成犯罪的,依法追究刑事责任。

第六十三条 宣扬、支持、资助宗教极端主义,或者利用宗教进行危害国家安全、公共安全,破坏民族团结、分裂国家和恐怖活动,侵犯公民人身权利、民主权利,妨害社会管理秩序,侵犯公私财产等违法活动,构成犯罪的,依法追究刑事责任;尚不构成犯罪的,由有关部门依法给予行政处罚;对公民、法人或者其他组织造成损失的,依法承担民事责任。

宗教团体、宗教院校或者宗教活动场所所有前款行为,情节严重的,有关部门应当采取必要的措施对其进行整顿,拒不接受整顿的,由登记管理机关或者批准设立机关依法吊销其登记证书或者设立许可。

第六十四条 大型宗教活动过程中发生危害国家安全、公共安全或者严重破坏社会秩序情

况的,由有关部门依照法律、法规进行处置和处罚;主办的宗教团体、寺观教堂负有责任的,由登记管理机关责令其撤换主要负责人,情节严重的,由登记管理机关吊销其登记证书。

擅自举行大型宗教活动的,由宗教事务部门会同有关部门责令停止活动,可以并处 10 万元以上 30 万元以下的罚款;有违法所得、非法财物的,没收违法所得和非法财物。其中,大型宗教活动是宗教团体、宗教活动场所擅自举办的,登记管理机关还可以责令该宗教团体、宗教活动场所撤换直接负责的主管人员。

第六十五条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所有下列行为之一的,由宗教事务部门责令改正;情节较重的,由登记管理机关或者批准设立机关责令该宗教团体、宗教院校、宗教活动场所撤换直接负责的主管人员;情节严重的,由登记管理机关或者批准设立机关责令停止日常活动,改组管理组织,限期整改,拒不整改的,依法吊销其登记证书或者设立许可;有违法所得、非法财物的,予以没收:

(一)未按规定办理变更登记或者备案手续的;

(二)宗教院校违反培养目标、办学章程和课程设置要求的;

(三)宗教活动场所违反本条例第二十六条规定,未建立有关管理制度或者管理制度不符合要求的;

(四)宗教活动场所违反本条例第五十四条规定,将用于宗教活动的房屋、构筑物及其附属的宗教教职人员生活用房转让、抵押或者作为实物投资的;

(五)宗教活动场所内发生重大事故、重大事件未及时报告,造成严重后果的;

(六)违反本条例第五条规定,违背宗教的独立自主自办原则的;

(七)违反国家有关规定接受境内外捐赠的;

(八)拒不接受行政管理机关依法实施的监督管理的。

第六十六条 临时活动地点的活动违反本条例相关规定的,由宗教事务部门责令改正;情节严重的,责令停止活动,撤销该临时活动地点;

有违法所得、非法财物的,予以没收。

第六十七条 宗教团体、宗教院校、宗教活动场所违反国家有关财务、会计、资产、税收管理规定的,由财政、税务等部门依据相关规定进行处罚;情节严重的,经财政、税务部门提出,由登记管理机关或者批准设立机关吊销其登记证书或者设立许可。

第六十八条 涉及宗教内容的出版物或者互联网宗教信息服务有本条例第四十五条第二款禁止内容的,由有关部门对相关责任单位及人员依法给予行政处罚;构成犯罪的,依法追究刑事责任。

擅自从事互联网宗教信息服务或者超出批准或备案项目提供服务的,由有关部门根据相关法律、法规处理。

第六十九条 擅自设立宗教活动场所的,宗教活动场所已被撤销登记或者吊销登记证书仍然进行宗教活动的,或者擅自设立宗教院校的,由宗教事务部门会同有关部门予以取缔,有违法所得、非法财物的,没收违法所得和非法财物,违法所得无法确定的,处5万元以下的罚款;有违法房屋、构筑物的,由规划、建设等部门依法处理;有违反治安管理行为的,依法给予治安管理处罚。

非宗教团体、非宗教院校、非宗教活动场所、非指定的临时活动地点组织、举行宗教活动,接受宗教性捐赠的,由宗教事务部门会同公安、民政、建设、教育、文化、旅游、文物等有关部门责令停止活动;有违法所得、非法财物的,没收违法所得和非法财物,可以并处违法所得1倍以上3倍以下的罚款;违法所得无法确定的,处5万元以下的罚款;构成犯罪的,依法追究刑事责任。

第七十条 擅自组织公民出境参加宗教方面的培训、会议、朝觐等活动的,或者擅自开展宗教教育培训的,由宗教事务部门会同有关部门责令停止活动,可以并处2万元以上20万元以下的罚款;有违法所得的,没收违法所得;构成犯罪的,依法追究刑事责任。

在宗教院校以外的学校及其他教育机构传教、举行宗教活动、成立宗教组织、设立宗教活动场所的,由其审批机关或者其他有关部门责令限

期改正并予以警告;有违法所得的,没收违法所得;情节严重的,责令停止招生、吊销办学许可;构成犯罪的,依法追究刑事责任。

第七十一条 为违法宗教活动提供条件的,由宗教事务部门给予警告,有违法所得、非法财物的,没收违法所得和非法财物,情节严重的,并处 2 万元以上 20 万元以下的罚款;有违法房屋、构筑物的,由规划、建设等部门依法处理;有违反治安管理行为的,依法给予治安管理处罚。

第七十二条 违反本条例规定修建大型露天宗教造像的,由宗教事务部门会同国土、规划、建设、旅游等部门责令停止施工,限期拆除,有违法所得的,没收违法所得;情节严重的,并处造像建设工程造价百分之五以上百分之十以下的罚款。

投资、承包经营宗教活动场所或者大型露天宗教造像的,由宗教事务部门会同工商、规划、建设等部门责令改正,并没收违法所得;情节严重的,由登记管理机关吊销该宗教活动场所的登记证书,并依法追究相关人员的责任。

第七十三条 宗教教职人员有下列行为之一的,由宗教事务部门给予警告,没收违法所得和非法财物;情节严重的,由宗教事务部门建议有关宗教团体、宗教院校或者宗教活动场所暂停其主持教务活动或者取消其宗教教职人员身份,并追究有关宗教团体、宗教院校或者宗教活动场所负责人的责任;有违反治安管理行为的,依法给予治安管理处罚;构成犯罪的,依法追究刑事责任:

(一)宣扬、支持、资助宗教极端主义,破坏民族团结、分裂国家和进行恐怖活动或者参与相关活动的;

(二)受境外势力支配,擅自接受境外宗教团体或者机构委任教职,以及其他违背宗教的独立自主自办原则的;

(三)违反国家有关规定接受境内外捐赠的;

(四)组织、主持未经批准的在宗教活动场所外举行的宗教活动的;

(五)其他违反法律、法规、规章的行为。

第七十四条 假冒宗教教职人员进行宗教活动或者骗取钱财等违法活动的,由宗教事务部

门责令停止活动;有违法所得、非法财物的,没收违法所得和非法财物,并处 1 万元以下的罚款;有违反治安管理行为的,依法给予治安管理处罚;构成犯罪的,依法追究刑事责任。

第七十五条 对宗教事务部门的行政行为不服的,可以依法申请行政复议;对行政复议决定不服的,可以依法提起行政诉讼。

第九章 附 则

第七十六条 内地与香港特别行政区、澳门特别行政区和台湾地区进行宗教交往,按照法律、行政法规和国家有关规定办理。

第七十七条 本条例自 2018 年 2 月 1 日起施行。

中西经典与圣经

**Chinese and Western Classics
and the Bible**

第二圣殿时期利未人与《诗篇》的编纂*

莫铮宜

(浙江越秀外国语学院副教授)

提要:对诗篇的研究表明,曾处于以色列宗教生活边缘地位的利未人对《诗篇》的形成起到了主要的编纂作用。这与第二圣殿时期尼希米等改革之后,利未团体地位的大幅度提升密切相关。这一时期,波斯帝国统治策略使得犹大省权力格局发生了重要改变,兴起的利未团体与祭司阶层分享权力,两者形成一种妥协合作的关系,这也对希伯来圣经的一些晚期经卷的编撰产生了影响。就诗篇而言,其主要用于圣殿礼仪中的颂唱,而利未人借助大卫敬拜传统主导了唱诗,并起到了说预言和教导律法等作用,由此他们对《诗篇》的编撰起到了决定性影响。此外,对这一时期“利未人”身份的探讨表明犹太教在其形成过程中具有一定的开放性。

关键词:诗篇;利未人;祭司;尼希米改革;第二圣殿时期

作者:莫铮宜,浙江越秀外国语学院英语学院副教授,从事圣经文学研究与比较文化研究。浙江省绍兴市会稽路428号,312000。Email:mozy11@163.com, tel:13957851492

《诗篇》中许多诗歌的背景可以在《历代志》中被找到,最为明显的当属《历代志上》16章大卫将约柜运进耶路撒冷安置在会幕里的场景(其中23—33节对应诗96:1—13,34;8—22节对应诗105:1—15;34—36节对应诗136:1;诗106:1,47—48)以及《历代志下》6—7章所罗门安置约柜献圣殿时间背景(其中6:41—42对应诗132:8—10;7:3,20—21对应诗118)。^[1]此外,圣殿诗班的来历以及许多诗歌歌唱者如亚萨、以探、希曼、可拉的后裔等也在《历代志》中有明确的交待(代上15:16—19;16:4—5,37;9:33和代下5:12;8:14;20:19)。

目前,学者们对于《历代志》的作者身份还未有一致的观点,但无论如何,从《历代志》中异乎寻常地突出利未人团体的地位来看(见本文第二部分),利未人至少应该是该书编写的重要参与者,或者

[1] * 本文的撰写得益于香港中文大学崇基学院神学院2016年度暑期学术交流课程的启发,特此致谢。伯林(Adele Berlin)将《历代志上》*Lidaizhi shang* [I Chronicles]16章、《历代志下》*Lidaizhi xia* [II Chronicles]6章与相应的诗篇比较后指出,它们分别是对同一场景的两种不同方式的呈现。《历代志》*Lidaizhi* [Chronicles]中大卫和所罗门献约柜时所用的是叙述式的祈祷,而《诗篇》*Shipian* [Psalms]则采用了诗歌式的诵唱,见 Adele Berlin, *Psalms in the Book of Chronicles*, In M. Bar-Asher et al., eds., *Shai-Sara Japhet: Studies in the Bible, Its Exegesis and Its Language*, (Jerusalem: Bialik Institute, 2007), 21-36。

说他们对该书的最后成型起到了非常重要的影响。^{〔2〕}

那么相对于《历代志》，利未人对于《诗篇》的形成起到了什么作用呢？他们是否是诗篇的主要编纂者呢？如果是，这与他们在第二圣殿时期地位的改变有什么内在关联呢？^{〔3〕} 这是本文接下来所要探讨的问题。

一、利未人作为《诗篇》主要编纂者之体现

犹太人传统常上将诗篇与特定的节期联系在一起，如《密西拿》中规定在每日圣殿献祭时要唱诗 24; 82; 94; 81; 93 和 92；在逾越节时要唱诗 113—118；初熟节时要唱诗 30；而在朝圣节期人们经过圣殿前的台阶时要唱诗 120—134，这些诗歌都是由利未人所颂唱，这一点也得到了古犹太历史家约瑟夫（Flavius Josephus）的确认。^{〔4〕} 这表明第二圣殿时期利未人唱诗的传统已经得到了较完整的确立。

通过研究诗篇文本可以发现，利未人对于《诗篇》的编纂发挥了主要作用，这表现在以下几个方面：

首先，诗篇中有许多诗歌，它们的标题注明这些诗歌与利未歌唱者紧密相关，其中以亚萨的诗歌和可拉后裔的诗歌最具有代表性（诗 50; 73—83; 42—43; 45—49; 84—85; 87—88），从中反映出利未人编纂的痕迹。^{〔5〕} 一般认为，亚萨的诗歌和可拉后裔的诗歌起源于北国以色列，它们本来并无标题，在北国灭亡之后，这些诗歌流传至南国犹大，与南国传统的大卫诗歌一起组合编排，用于圣殿敬拜。^{〔6〕} 而这些诗歌的标题应是在犹太流放群体归回的初期才由利未歌唱者添加上去的，以此来突出他们在敬拜仪式中的地位。^{〔7〕} 在诗篇编订过程中，这些诗歌成为基本框架，利未人又将许多大卫的诗歌集

〔2〕 犹太教和基督教传统上都认为《历代志》*Lidaizhi* [Chronicles] 的作者是以斯拉，但当今多数学者认为应是一位利未人，借以斯拉的口吻来表达自己的观点，见 *Jewish Study Bible*, eds., Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, (Oxford University Press, 2004), 1712；如 Gary N. Knoppers 认为《历代志》*Lidaizhi* [Chronicles] 的作者是一个人，他非常注意消除祭司和利未人的分歧，尽量将他们融合起来，Hierodules, “Priests, or Janitors? The Levites in Chronicles and the History of the Israelite Priesthood”, in *JBL* 118 (1999): 49-72。也有学者认为《历代志》*Lidaizhi* [Chronicles] 的成书有两个层面，祭司编撰和利未编撰，分别代表各自群体的利益，如 Hugh G. M. Williamson, *The Origins of the Twenty-four-Priestly Courses*, in J. A. Emerton ed., *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, (Leiden; E. J. Brill, 1979), 251-268; 1 and 2 Chronicles, *NCBC*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982, 28-31; Kyung-Jin Min, *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah*, (London/New York: T&T Clark International, 2004), 66-70。

《历代志》*Lidaizhi* [Chronicles] 很可能成书于公元前五世纪中晚期至公元前四世纪初，略早于《以斯拉记》*Yisilaji* [Ezra] 和《尼希米记》*Niximiji* [Nehemiah]，由于其成书时间较晚，可以推断作者应熟悉律法书、先知书及其它著作。《历代志》*Lidaizhi* [Chronicles] 是在充分利用《撒母耳记》*Samuerji* [Samuel] 和《列王记》*Liewanji* [Kings] 的基础上，对圣经资料进行了重构，作了新的阐释，以回应当时的以色列会众，见 *Jewish Study Bible*, 1667; 1712。

〔3〕 对于旧约时代以色列人自波斯返回巴勒斯坦地区生活的这段时期，学术界有不同的说法，包括波斯时期 (Persian Period)、重建时期 (Restoration Period)、第二圣殿时期 (Second Temple Period) 和后流放时期 (Post-Exilic Period) 等，在本文中，第二圣殿时期也被称作后流放时期。

〔4〕 Flavius Josephus, *The Jewish Antiquite*, XX, 9: 6。

〔5〕 在这些诗歌的标题中，希伯来原文表示所有格的介词前缀⁷最基本的含义为“由……而来”，在英文版犹太圣经 (NJPS) 中译为 *Asaph* and of the *Korahites*，因此既可以认为这些诗歌是由亚萨和可拉后裔所颂唱，也可以理解为亚萨和可拉后裔就这些诗歌的作者，见 *Jewish Study Bible*, 1328-1380。

〔6〕 William L. Holladay, *The Psalms through three thousand years*, Prayerbook of a cloud of witness, (Minneapolis: Fortress Press, 1993), chapter on ‘Psalms from the north’。

〔7〕 Louis C. Jonker, “Revisiting the Psalm Headings: Second Temple Levitical Propaganda?” In D. J. Human and C. J. A. Vos, eds., *Psalms and Liturgy*. *JSOT Sup* 410. (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press), 102—122. ; 109-111. Jon L. Berquist 也认为利未人给这些诗篇加上标题意在扩大宣传，发出自己的声音，见 *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*, (Minneapolis: Fortress Press), 147. 另外，加斯腾博格 (E. S. Gestenberg) 将整部诗篇的形成分为四个阶段，他认为多数是个的标题形成与最后一个阶段即后流放时期，是随着各个诗歌集的出现而形成的，大多数标题是用来取代西亚其他民族敬拜诗歌带有咒语的标题，见 *Psalms. Part I with an introduction to cultic poetry*, *FOTL*, 14; (Grand Rapids, MI; Eerdmans), 29。

引入进行整合编排,从而形成了卷一到卷三的最终结构。^[8]

其次,《诗篇》中有许多地方对律法的强调暗示出利未人是诗篇的重要编纂者。^[9]摩西律法赋予了利未人解释教导律法的职份,根据《申命记》31:9-13和31:25,利未人要定期向百姓宣读律法,教导他们谨守遵行^[10]。甚至连以色列王也必须受教导来学习遵行律法(申17:14-20)。这一职份在约沙法时期(代下17:8-9;19:8-11)、约西亚改革时期(代下35:3)和被掳归回之后(尼8:7-12;9:4-38)得到更明确的表述,它也使得利未人在大卫王室的变故和复兴的关键时刻起到了重要作用。^[11]利未人认为律法的地位始终高于王室权力,这一点在诗篇中也得以体现:三首律法诗1,19和119构成了整部《诗篇》的框架。其中,诗1被安置在王室诗2之前,突出整个诗篇的主题。在卷一中王室诗18,20-21将诗19衬托于中心,使得诗19成为该卷的核心。同样,王室诗118之后被安置了一首律法长诗119,该首长诗也成为了卷五的核心。^[12]此外,将《诗篇》分成五卷是从形式上对摩西五经的模仿,以使其获得一种与律法书相似的权威。

甚至在一些重要的王室诗歌中,遵行律法也一再被强调。如在诗72中,所罗门地位坚固、国家繁盛是以他遵行律法的教导、施行公平正义为前提的。而在诗89中,神圣祝福部分(19-37节)与神圣弃绝部分(38-52节)形成了截然相对的反差,而形成反差的答案就在于以色列君王是否遵行了律法(参见《撒母耳记下》7:8-14)。

第三,《诗篇》中收录最多的是大卫的诗歌,这与利未人的编纂紧密相关。《历代志》中,通过大卫敬拜传统利未歌唱者的身份得以确立(代上15:16-24;4-5;37:41-42)。在诗篇中利未人的这一身份的巩固则是以另一种方式得以呈现,《诗篇》中共收录73首大卫的诗歌,其中约50首诗歌的标题与敬拜相关联,许多诗歌在第二圣殿敬拜时由利未人所颂唱的。作为圣殿唱诗的唯一合法团体,利未人在展现大卫虔诚的形象同时,也自然而然地巩固了自身的地位。

以诗132为例,这首上行之诗的内容对应《历代志上》15-16章,诗中“约柜”词具有象征性,它提醒人们利未人抬耶和華约柜的职份是由神人摩西所赋予的(申10:8-9;31:25-26),而如今除了抬约柜之外,利未人还获得了一个新的角色——颂赞歌唱者,这一角色则是由神人大卫所设立的(代下15:16-24)。于是该诗将锡安敬拜传统与摩西时代的律法传统联系在一起。^[13]由此,利未人的职份不但被扩大,而且其身份被再次也神圣化了。

第四,诗篇中突出敬拜颂赞而非献祭,这也极为有力地证明了利未人是主要的编纂者。诗篇中几乎所有的敬拜颂赞通过唱诗得以实现,比如诗33:3;40:3;96:1;98:1;144:9;149:1不断呼吁会众来“向耶和華唱新歌”。而诗50:23;95:1-2;100:4;146-150则呼吁人们向上帝献上感恩之歌。在许

[8] Louis C. Jonker, 113。

[9] 诗篇中提及律法的地方至少有:1;12:6,15;17:4;18:20-30;19:7-11;24:1-6;25:4-10;32:8;33:4;34:12-14;37:29-31;50:7;56:10;78:5-7;81:4;93:5;94:12;99:7;103:7,18;105:7-10;121:1;119;128:1;132:12;143:10;147:19-20

[10] 根据《民数记》Minshuji [Numbers]4:15记载,抬约柜的应该是歌辖子孙中的利未人,他们是祭司(亚伦和他后代)之外的人。而《申命记》Shenmingji [Deuteronomy]似乎又将这些利未人列入祭司的行列,暗示出在广义上利未人亦被称为祭司,他们是祭司阶层中地位最低的一类人。于是,出现了“抬约柜的祭司的利未人子孙”这样较含糊的表述,类似的表述也出现在《历代志上》Lidaizhi shang [I Chronicles]5:14-15和《历代志下》Lidaizhi xia [II Chronicles]5:4-5中,见 Robert Hayward, “Priesthood, Temple(s), and Sacrifice,” in *he The Oxford Handbook of Biblical Studies*, eds. Judith M. Lieu and J. W. Rogerson, (New York, Oxford University Press), 2006, 327, 337, 339。

[11] 这一点在《历代志》Lidaizhi [Chronicles]中有四个例子可以说明,见代下11:13-17;23:8-11;26:17-18;29:5-19。

[12] J. Cinton Mccann, Jr., “The Shape And Shaping of The Psalter: Psalms in Their Literary Context” in *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. William P. Brown et al., (New York, Oxford University Press, 2014), 354 和 Erich Zenger, *The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-45*, JSOT, (Sheffield Academic Press 1998), 77-102。

[13] Susan F. Gillingham, “The Levites and The Editorial Composition of the Psalms”, *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. William P. Brown et al., (New York, Oxford University Press, 2014,), 205。

多地方, 诗人指出献祭并非为上帝所悦纳, 相反, 赞美与称谢才更被上帝所接受(如诗 40:6-9; 50:7-15, 23; 51:16-18, 69:30-31, 116:17; 141:2-3) 甚至献祭并不能实现上帝赦罪的目的, 而是要通过人心灵的痛悔才能实现^[14]

相比之下, 诗篇中提到与献祭相关的词汇明显少得多。最常见的“献祭”(offering)一词只出现在诗 72:10 和 96:8 中, 而诗 72:10 的献祭一词的主体也并非祭司。“燔祭”(burnt offering)一词仅出现在诗 20:3; 50:8; 51:19 和 66:13, 15, “甘心祭”(freewill offering)一词则只出现在诗 54:8 中。

第五, 诗篇中有大量关于教导和预言方面的内容, 这些都与利未人的职责紧密相关。据代下 17:8; 19:8-10 记载, 利未人除了唱诗, 还需要履行教导会众的职责。事实上, 《诗篇》中有许多关于教导内容的训诲诗歌, 它们的标题特别注明作者为利未人(如诗 44-47; 49; 73; 74; 78; 88; 89 等), 而另外一些智慧诗歌的信息则是在敬拜时通过利未人歌唱的形式来传递的(如诗 127; 128; 139 等)。此外, 在许多诗歌中, 诗人常以第三人称来指代上帝, 诗中充满了教导会众的内容, 如赞美诗歌诗 30:32 等, 又如哀歌诗 4; 7; 9; 12; 25; 27; 28; 31; 55; 102; 130 等。虽然这些哀歌中常出现对上帝公义的疑问, 但总体上它们依然承袭了申命记传统的观念, 即上帝是一位赏善罚恶的神。^[15]

《历代志》中利未人的唱诗与说预言被直接联系在一起(代上 25:1; 5)。通常, 预言是在圣殿敬拜礼仪中由利未人以唱诗的形式说出来。一方面, 敬拜仪式的权威性由此得到了提升, 另一方面, 利未人也成为了传递预言的媒介。^[16]

《诗篇》中有关预言的诗歌可以分为两类。第一类通过引用历史中上帝的启示来向后流放时期没有国王和先知的以色列百姓传递信息, 表明耶和華的话语在当下仍然有效。这类诗歌引用的材料都较为古老, 其中的上帝常以第一人称发言。如亚萨的诗 50:5-6, 7-15, 16-23; 75:2-5, 10; 8:6-14; 82:2-4, 6-7 等。另外, 又如王室诗 2:7-9; 89:19-37; 110:1, 4; 132:14-18 等。第二类诗歌则是对上帝在锡安掌权的展望。其中最典型的当属亚萨诗歌和可拉后裔的诗歌。前者如诗 50; 75; 76; 81 等, 这些诗歌非常古老, 有些则明显带有北国先知创作的痕迹如诗 5:7-23。后者如诗 46-48; 87 等。^[17]

第六, 《诗篇》中收录了不少哀歌, 表达的是“困苦穷乏人”的呼声, 这也暗示出利未人编纂的结果。传统上利未人处于社会弱势地位, 他们没有自己的土地, 也不能象祭司那样依靠圣殿的祭物生活, 只能和寄居者与孤儿寡妇一道依赖低微的福利保障(申 14:27-29; 26:11-13), 所以用“困苦穷乏人”形容他们是合适的。因此, 利未人将这些哀歌收入进来, 借“困苦穷乏者”之口来发出自己的呼声, 并提出相应的诉求, 是十分自然的事。

比如诗 35-41 是大卫在逃避扫罗迫害时所作的一组哀歌, 其历史非常久远, 是后来才被收集起来用于第二圣殿的敬拜。通过这组诗歌, 利未人传递出“困苦穷乏者”对自身处境的不满。在另外一些诗歌(诗 40:6; 69:31; 140:12 等), 利未人通过“困苦穷乏者”对献祭行为的质疑, 表达出对祭司阶层

[14] Susan E. Gillingham 认为, 有些诗歌中的诗歌中的诗节如 50:23; 51:18-19; 69:30-31; 116:17-19; 141:1-2 等出现在诗歌的开头或结尾, 表明它们很可能后来才被添加到这些诗歌中去的, 由此反映出编订的痕迹, *Ibid.*, 211。

[15] Mandoifo C. 在其著作中认为这些哀歌的收录与利未人在《历代志下》*Lidaizhi xia* [II Chronicles] 20:9-19 和《尼希米记》*Niximiji* [Nehemiah] 9:5 的活动密切相关, 见 *God in the Dock: Dialogic Tension in th Psalms of Lament*. JSOTSup, (London: Sheffield Academic Press), 357, 转引自 Susan E. Gillingham, *Ibid.*, 206。

[16] 《历代志上》*Lidaizhi shang* [I Chronicles] 15:22 中提到利未人族长基拿尼亚“教训人歌唱, 因为他精通此事”。这里的“歌唱”一词在原文 קָנַח 中又有“说预言”的意思, 如在《民数记》*Minshuji* [Numbers] 11:26 中翻译为: “……他们就在营中“说预言”。因此, 在武加大译本中, 代上 15:22 被直接译为“基拿尼雅负责说预言, 并伴调唱出来”(he presided over the prophecy, to give out the tune), 见 Raymond Jacques Tournay, trans. by J. E. Crowley, *Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*. (London: Sheffield Academic Press, 1998), 37; *Jewish Study Bible*, 1757。

[17] 在可拉后裔的诗歌(诗 42-49)与亚萨的诗歌(诗 73-83)中插入了大卫的诗歌(诗 51-72), 大卫也是一位受启示的诗人, 这样的编排使得诗篇卷二和卷三以预言诗为特点, 由此也反映出利未人的精心编排, 见 Susan E. Gillingham, 212。

的不满。而诗 37:9,22,34 三次提出对“承受土地”的向往,则反映出利未人的利益诉求。此外,诗 2 和 3,诗 72 和 73,诗 88 和 89 的排序表明,每一首王室诗歌旁都有一首困苦贫乏者的诗歌,这一安排表明上帝不但眷顾高位掌权者,同时也眷顾那些地位低微但信靠他的人,也暗示出利未人想要与祭司阶层获得同等地位的诉求。^[18]《诗篇》中类似的安排还有诗 17 和 18,诗 21 和 22,诗 101 和 102,诗 109 和 110,诗 143 和 144。^[19]

二、第二圣殿时期利未团体的兴起

波斯时期的犹太省实行的是一种由省长和祭司领导的“双头政体”。其中,省长是由波斯宫廷任命的犹大人,但是为了避免激起犹太人的独立愿望,在所罗巴伯之后,省长都是由非大卫世系的人来担任。^[20]另一方面,祭司则是由撒都家族的人来担任,实行父子或兄弟的世袭制。他们在被掳之前即是犹太社会的宗教精英,与圣殿有着天然的关系,在回归者中也占了相当大的比例(拉 2:36-39;尼 7:39-42)甚至大祭司约书亚便是回归者之一(拉 2:2;尼 7:7),无论从哪方面来看,他们都最适合担任波斯在犹太的代理人。此外,第二圣殿发挥着为波斯征税、分配财政、安置社会等政治经济功能。^[21]由此,祭司世袭制而积累起的权威、圣殿的核心作用、省长影响力的衰落等因素,使得祭司团体逐渐取得了“双头政体”中的领导权,并转向了神治政体(theocracy)。

在这一政体下犹太群体形成了一个以圣殿为核心的“社群—宗教”团体,享受着事实上的自治。以大祭司为代表的祭司团体既是宗教领袖,也是事实上的政治领导者,具有最高的地位,并享受着各项特权如免除贡税等。而圣殿既是宗教崇拜中心,也是社会、政治、经济枢纽,犹太省世俗政治机构则处于相当次要的地位。

对于这一神治政体,波斯帝国总体上采取了较宽容的默许政策,这与当时波斯帝国动荡不安的局

[18] 反流放时期,大卫王室已不覆存在,在整个犹太社群中,祭司阶层最高领袖,其地位甚至超越了政治首领如犹太省省长,笔者注。

[19] Susan E. Gillingham, 25-49.

[20] 考古研究表明,所罗巴之后的犹太省省长有伊勒拿单(Elnathan)、耶和亚兹(Yehoezer)和亚哈扎(Ahazai)等人,他们均非大卫世系,见 Mary Leith, Israel among the Nations: The Persian Period. *The Oxford History of the Biblical World* ed. M. D. Coogan, (New York: Oxford University), 296. 转引自游斌 You Bin, 《圣书与圣民》*Shengshu yu shengmin* [The Holy Book and The Holy People], (北京 Beijing: 宗教文化出版社, Zongjiaowenhua chubanshe [Religion and Culture Press], 2011), 395-397. 另参约翰·布莱特(John Bright), 《旧约历史》*Jiuyuelishi* [A History of Israel], 周南翼 Zhou Nanyi、张悦 Zhangyue 等译, (成都 Chengdu: 四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe [Sichuan People's Press], 2014), 393.

[21] 丹达写耶夫(Muhammad A. Dandamayev)研究认为波斯时期各地的神庙承担国家税收机构的职能,而且其任务还相当繁重,不但要征收各种农产品和其它产品,还需要征供徭役,见 Muhammad A. Dandamayev, Achaemenid Babylonia, trans. Inna Levit, in Igor M. Diakonoff eds., *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History, A Collection of Studies by Soviet Scholars*, (Moscow: Nauka Publishing House, 1969), 309-310. 关于圣殿是否是波斯帝国向犹太省征税的唯一途径,学术界有不同的观点,见 Joachim Schaper, The Temple Treasury Committee in the Times of Nehemiah and Ezra, *Vetus Testamentum* 47, (1997): 205-206; S. J. Spiro, "Who was habar? A New Approach to an ancient Institution". *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 11, (1980): 200, note 1; Kyung-Jin Min, 96. 但毫无疑问,回归驿体经过两代的发展,圣殿已成为极为关键的税收机构。另见,孟振华 Men Zhenhua, "第二圣殿的社会职能" "Di er shengdian de shehui zhineng" [Social Function of the Second Temple], 《宗教学研究》*Zongjiaoxue yanjiu* [Religious Studies], No. 2, 2009, 89-90; 游斌 You Bin, 《圣书与圣民》*Shengshu yu shengmin* [The Holy Book and The Holy People], 北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiaowenhua chubanshe [Religion and Culture Press], 2011 年, 388-389.

势密切相关。^[22] 当然, 在默许的同时, 波斯也会对作为犹大统治阶层的祭司团体保持警惕。而当公元前 5 世纪中期耶路撒冷和圣殿地位得到提升, 城墙重修完毕, 祭司的权势进一步上升时, 波斯帝国便需要制约其权力, 防止这一地方势力发展到难以驾驭的局面。另一方面, 祭司权力的过分集中也导致了宗教上的混乱, 如祭司带头与外族人联姻、把圣殿的房间挪作私用、圣殿中无利未人服侍、不守安息日等(《尼希米记》13 章), 这也是尼希米等急待改变的局面。

尼希米除了担任当时的犹大省省长, 还具有波斯国王钦差大臣的地位(尼 2:7-9), 因此, 他的权利是相当大的。他的第二次改革是以整顿宗教上的混乱为途径, 一方面打压祭司, 另一方面提升利未人来制约对方。^[23]

当时的回归群体广泛地与外族通婚, 祭司团体更是通过与外族政治势力联姻来扩大自己的实力。对此, 尼希米采取了果断措施, 比如他将被占用的圣殿库房的屋子收回, 恢复原用,^[24] 将多比雅势力逐出圣殿(尼 13:7), 从而破坏了祭司以利亚实企图联合外族政治势力控制圣殿的图谋。尼希米甚至将与亚扪贵族结亲的大祭司的孙子除名, 有效地打击了大祭司和犹大贵胄等主张宗教包容的势力, 也对犹大群体与外族通婚发出了警戒。

对于百姓不守安息日, 尼希米将之归罪于犹大贵胄, 其中当然包括祭司, 作为律法的教导者和守护者, 他们对安息日遭到破坏负有直接的责任。

自所罗巴伯之后, 在圣殿中任职的利未人由于未得到供奉而纷纷离开, 对此, 尼希米严厉斥责祭司(尼 13:11)^[25]。一方面, 他恢复了利未人的职位, 另一方面也恢复了对他们的十一供奉, 使得利未人的收入得到了制度上的保障(尼 13:11-12)。同时, 利未人还获权参与圣殿库房的管理, 起到对祭司的监督(尼 13:13), 也获得在供奉的分配上更大的发言权。^[26]

此外, 尼希米还授权利未人负责看守耶路撒冷的城门, 守护安息日(尼 13:22), 由此, 利未人获得了宗教执法者的角色。此外, 由于尼希米代表了波斯国王, 因此他的授权还使得利未守门者获得了准军事武装的地位, 专门维护圣殿和整个城市的稳定和安全。借此身份为保障, 守门者还代表波斯帝国和犹大省的统治者征收、管理当地的税贡, 由此, 这一角色至关重要。^[27]

总之, 无论是出于尼希米的建议, 还是波斯帝国的自身主张, 改革达到了目的, 祭司的权力遭到了

[22] 自公元前 6 世纪末开始, 巴基斯坦的犹太回归群体就不断处于波斯与希腊、埃及的动荡关系中。而巴基斯坦位于波斯与希腊、埃及之间的战略要地, 因此每当波斯与希腊或埃及关系紧张时, 巴基斯坦地区的防预建设会得到重视, 由此惠及耶路撒冷的圣殿和城墙修建, 而当关系缓和之时, 圣殿和城墙的修建就会受到影响, 见游斌, 《圣书与圣民》*Shengshu yu shengmin* [The Holy Book and The Holy People], 第 404 页。此外, 从波斯国王大流士一世(公元前 552)登基直到亚大薛西在位时的公元前 445 年尼希米前往耶路撒冷之间的 70 年内, 波斯帝国各地的叛乱和独立运动风起云涌, 这也使得当局乐于接受相对平静的犹大地区, 见 A. T. Olmsrad, *History of the Persian Empire*, (Chicago: University of Chicago, 1948), 107-113。

[23] 在尼希米的第一次改革中, 利未人就被赋予了与祭司一样解释律法、教导百姓的权利(尼 8:7, 9, 13; 9:4-37)。与祭司一样, 利未人拥有特殊的宗教身份, 他们与圣殿也有着天然的联系, 这使得他们成为制约祭司阶层的最理想的团体。此外, 作为回归者中的一个群体, 利未人让波斯帝国颇为放心, 因为对他们而言, 波斯不仅仅是拯救者, 而且实行宽容的民族和宗教措施, 所以他们对帝国自然充满感激与忠诚。这一点不同于一直留居故土的犹大人, 对他们来说, 波斯不过是一个新的宗主国, 和巴比伦并无什么区别, 笔者注。

[24] 这间屋子原本是用来收存祭物和器皿, 也收存供给利未人、歌唱者和守门人的五谷、新酒和油的十分之一, 以及归给祭司的举祭(尼 13:5)。

[25] “官长”可以指犹太民间的领袖, 而和合本此节中的“官长”根据上下文来判断, 应该就是祭司, 笔者注。

[26] 尼希米指派祭司利未雅、文士撒都、利未人毗大雅管理库房, 并派哈难做副手协助他们。哈难的祖父玛他尼是利未歌唱者的首领(尼 11:17), 因此他也是利未人。这样在管理库房的四个人中利未人占了两个, 笔者注。

[27] 由于波斯帝国领土广阔, 因此在和平时期, 帝国精锐的正规军无需也不可能驻扎在所有已征服地区。当时的犹大省处于事实上的自治, 因此, 利未守门者就充当了维持地方稳定的准军事武装, 同时, 他们还扮演了收税者和管理者的角色, 见孟振华 Men Zhenhua, “‘守门人’与后流放时期(圣经)的身份认同观”*Shoumenrenyuhouliufangshiqishengjingdeshenfenrentongguan* [The Gatekeepers and the Ideas of Identity in the Bible in the Post-Exilic Period], 《道风: 基督教文化评论》*Daofeng jidujiao wenghua pinglun* [Logos & Pneuma Chinese Journal of Theology] No. 31(香港 Hong Kong: 道风书社 Daofengshushe[Logos & Pneuma Press], Fall of 2009, 100-101。

削弱,其反叛的风险被降低,同时宗教上的混乱也得到了清理。^[28]

改革之后利未团体的地位显著提升,这在《历代志》中最为明显:

如《历代志》中“利未”(Levi)一词(包括其各种形式)出现了一百次之多,而在与之平行的《撒母耳记》和《列王纪》中(撒下 6:15;撒下 15:24;王上 8:24;12:31)只出现了四次。^[29] 在记载大卫献约柜一事上,《历代志上》15-16 章与《撒母耳记下》6:12-19 形成了鲜明的对比。^[30] 此外,《历代志》中突出利未人的经文比比皆是,如代上 6:31-48 用了大量篇幅陈列出利未歌唱者的家谱,还提到了参与圣殿服侍的其他利未人,并且将这一家谱排列在祭司家谱(6:49-53)之前,这是不同寻常的。而代上 25 章则非常详细地列举了参与歌唱、守门、掌库府及作审判官的利未人团体。最典型的当属《历代志上》23:24-32,这里详细记载了利未人在圣殿中承担的各种职责。其中 28 节“他们(利未人)的职任是服侍亚伦的子孙……”和合本这里翻译成“服侍”,反映出祭司和利未人是一种上下级关系,并不正确。犹太圣经译本(NJPS)将此处翻译为“他们(利未人)的职任 与亚伦的子孙一起(alongside)来服侍耶和华的殿……”则更符合原文中两者“并列”、“平等”的含意。^[31] 事实上,《历代志》中有许多处都反映出祭司与利未人的这种并列合作关系,如(代上 9:10-34;28:12-13;21:2;代下 5:4-14;7:46;11:13-17;13:9-12;23:1-11;29:3-30;31:2-21;34:8-13;35:1-19)。^[32]

另外,代上 23:24-32 中四次提及利未人“办耶和華的事務”(service of the Temple of the LORD)(见 24,28 和 32 节)。而“服侍”service(תָּרַבַּד)这个词在《民数记》4:3-4;8:15,16:9)也出现过,特指利未人支搭、收起、挪移和看守会幕。而在《历代志》中这个词被赋予了更广泛的含义,它包含了圣殿敬拜(cultic service)各种相关事务,而这些事务都是由利未人来执行的。^[33]

比如,代上 23:29 明确提及利未人负责“管理各样的升斗尺度”,而在律法书中相关的地方并未明确提及这一点(利 19:35-36;出 25:13-16)。甚至,《历代志》作者故意模糊了利未人与祭司的职责的界限,许多律法书中明确规定只有祭司才能覆行的职责,利未人也在此执行。如代上 23:29 的“管理陈设饼、素祭和器具等”,按律法陈设饼只能由祭司亚伦和他的子孙来摆设设在圣所桌子上(出 25:30;35:13;39:36;利 24:5-9),而素祭和器具也是由他们看守负责的(民 4:16)。代上 23:32 的“看守圣所”本来也来祭司的职责(民 18:5)。甚至,连“献燔祭”这种只能由祭司才能履行的关键性圣事(出 29:41;利 1:9-12;6:8-13),利未人也在履行(代上 23:30)。

[28] 鉴于尼希米在犹大省担任省长的第一任期长达 12 年,很明显他是非常熟悉犹太事务,很可能是他向波斯帝国提出这一建议的,见 Kyung-Jin Min, p. 137 以及约翰·布莱特(John Bright),《旧约历史》*Jiuyuelishi* [A History of Israel], 周南翼 Zhou Nanyi、张悦 Zhangyue 等译,(成都 Chengdu:四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe [Sichuan People's Press],2014,406。

[29] 孟振华 Men Zhenhua,“利未人团体崛起的原因与影响”*liweiren tuanti jueqi de yuanyin yu yinxiang* [The Reason and The Influence of The Leviticals],《犹太研究》*Youtai yanjiu* [Jewish Studies], No. 9,(济南 Jinan:山东大学出版社 Shandong daxue chubanshe [The Press of Shandong University],2010),129。

[30] Aeled Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969), 183。

[31] 申命记(D)底本强调的利未人和祭司一起服侍耶和華(申 10:8;17:12,21:35),而祭司则服侍耶和華(出 28:35,民 18:1,4-5)。但《历代志上》*Lidaizhi shang* [I Chronicles]23:28 中的原文 **וְלֵוִי** 更强调一种“并列”的关系,或“与……一同”的含意,与申命记底本更接近,NJPS 因此译成:For their appointment was alongside the Aaronites 附合原文含意。而许多英译本都将此误译为一种上下级关系,如 NRSV: But their duty shall be to assist the descendants of Aaron; NIV: The duty of the Levites was to help Aaron's descendants; NAB: Rather, their duty shall be to assist the sons of Aaron. 见 Gary N. Knoppers, 59。

[32] 其中《历代志下》*Lidaizhi xia* [II Chronicles]23:6 利未人与祭司一样被上帝归为圣洁,这是圣殿中少有的明确将两者同时归为圣的地方,笔者注。

[33] 这些事务包括:歌唱、说预言(代上 25:1)、守门(代上 9:19)、办事(代上 26:8)、作监管、督促、书记和司事(代下 34:13)、办供献的事(代下 35:10),见 Gary N. Knoppers, 64。

三、余论

那么, 这些被提升的利未人来自何处? 他们与传统上的利未人有何种关系? 纵观历史, 利未人的处境与身份并非一成不变。自从以色列人出埃及后的旷野时期, 利未人即被上帝归为圣(民 3:40—41:45), 供职于会幕, 协助祭司。到所罗门时期, 以撒都世系为代表的祭司主管了耶路撒冷圣殿的事务, 而利未人则大多散居于以色列全境, 在各地圣所供职作祭司。耶罗波安统治北国时期, 大批受排斥的利未人来到耶路撒冷, 加入了在圣殿中的服侍(代下 11:13—17)。公元前 621 年, 约西亚实行宗教改革, 废除各地的圣所, 推行在耶路撒冷的集中崇拜, 允许各地的利未人来圣殿供职(申 18:6—8), 但他们却遭到了圣殿祭司阶层的排挤(王下 23:9) 只能处于从属的地位, 从事祭司职责之外的次要工作。^[34] 由于利未人地位卑下, 因而亡国之后, 他们遭流放的人数并不多(王下 24:14; 25:11—12)。这些人在巴比伦没有圣殿可以供职, 地位亦不受重视, 因而纷纷另谋生计, 以至于到回归之时利未人的数量十分有限(拉 2:41; 尼 7:44)。而大多数未遭到流放的利未人则散居于犹大各地, 他们因与外族通婚使得其后代失去了纯正的血统, 身份亦逐渐丧失。因此, 作为回归群体的代表, 尼希米在他扩大利未团体制约祭司的改革中, 不太可能将这些未遭流放的利未人后代吸纳进来, 而更多地是从回归群体中来物色。^[35] 事实上, 在回归者当中有不少族谱或身份不能被确定者(拉 2:59—60; 2:64—65; 尼 7:67), 他们很可能是归信犹太教或通过婚姻成为犹太社群成员的外族人。^[36] 回归时期, 随着利未人中歌唱者、守门人、殿役等新兴团体纷纷出现, 这一时期所谓的“利未人”概念未必就有一个明确的、恒定的边界。^[37] 换言之, 在被提升的利未人中只有一部分人生来是“利未人”, 具有纯正的利未血统, 他们的数目是相当有限的, 另外有相当一部分人则并非具有纯正的利未血统, 有些人甚至并非生来是犹太人, 至于这些非生来的“利未人”在利未团体中所占的确切比例已很难确定了。^[38] 由此看来, 掌握话语权的《圣经》作者作为上层主流思想的代言人, 在定义族群身份、构建族群内各团体时, 往往把政治、实际利益等现实因素看作首要标准, 其次才是种族、血缘、地域、语言等传统要素。^[39] 这一点不仅在利未人中是如此, 在其他团体中很可能也是这样。这在客观上也使得犹太教在其形成过程中具有

[34] 见 Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973, p. 121-127, 转引自 Robert Hayward, “Priesthood, Temple(s), and Sacrifice,” in *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, eds. Judith M. Lieu and J. W. Rogerson, (New York, Oxford University Press, 2006), 333.

[35] 《以斯拉记》*Yisilaji* [Ezra] 和《尼希米记》*Niximiji* [Nehemiah] 中也显然未给未遭流放者以色列民的身份。

[36] Benjamin Goodnick, “Ezra Rejects Patrilineal Descent,” in *Jewish Bible Quarterly*, 4, 26 (1998): 254.

[37] 以歌唱者为例, Hartmut Gese 认为利未人的形成经历了三个主要阶段, 在被称为回归时期的第一阶段, 亚萨的子孙还未被称为利未人, 而仅仅是歌唱者(斯 2:41)。直到尼希米时期的第二阶段, 歌唱者们才被称作利未人, 主要包括亚萨的子孙和耶杜顿的子孙(尼 11:3—19; 代上 9:1—8)。到了第三阶段, 歌唱者中包括了亚萨的子孙、希幔的子孙和耶杜顿的子孙(代上 16:31—48; 代下 5:12; 29:13—14; 35:15)。但后来耶杜顿一系被以探一系所取代, 而希幔一系似乎比亚萨一系更为重要(代上 6:31—48; 15:16—21), 见 “Zur Geschichte der Kultsängern am zweiten Temple”一文, 转引自 Louis C. Jonker, 107-108.

[38] 比如《以斯拉记》*Yisilaji* [Ezra] 2:65 和《尼希米记》*Niximiji* [Nehemiah] 7:67 中提到回归者中除了犹太会众之外, 还有二百多名“歌唱的男女”, 这些人并非是圣殿中的歌唱者, 而应该是民间的婚宴或丧葬的歌唱者(撒下 19:35; 代下 35:25; 传 2:), 后来他们极有可能也被纳入了利未歌唱者的行列。除此之外, 尼 7:46—56 提到的殿役原先的身份是大卫赐给利未人的杂役(拉 8:20), 他们原先是外族人, 到第二圣殿时期获得了犹太人的身份(拉 10:29), 在圣殿供职, 并享有免税的权利(拉 7:24), 见邵晨光 Shao Chenguang, 天道圣经注释:《尼希米记》*Tiandao shengjing zhushi Niximiji* [Exegesis of The Book of Nehemiah], 香港天道书楼 Xianggang tiandao shulou [Hong Kong Tiandao Publishing House], 2001, 254; 248.

[39] 以下著作都表达出这一观点: Frank R. VanDevellder, *The Road of the Sojourner: The Biblical Journey of Faith*, (Phladelphia: Fortress Press, 1988); Steven Elliott Grosby, *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2002) 和 Kenton L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel*, (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1988).

一定的开放性。^[40]

对于利未人地位的上升,祭司并不情愿见到。但这一改革毕竟是波斯当局和尼希米的意图,何况祭司的权利虽然受到削弱,但他们仍然拥有很高的地位,而在担当波斯统治代理者方面,祭司和利未人还是有着共同的根本利益。于是两者逐渐形成了一种妥协与合作关系,双方分享权利和待遇,并联合省长管理犹大省的各项事务。^[41]

这一时期编纂成书的《历代志》、《以斯拉记》和《尼希米记》等都留下了祭司和利未人共同编修的痕迹,它们都不同程度地对后流放时期犹太群体的身份、处境和与上帝关系作出了新的解释。而更晚时期形成的《诗篇》也具有这一解释功能,因此有理由认为利未人和祭司对它的形成都起到过的作用。^[42]而另一方面,由于诗篇主要用于圣殿敬拜时的颂唱,因此利未人而非祭司对它的最后成书起到主要的编纂作用,这也是符合常理的,而且利未歌唱者在这一编纂过程中应该扮演了及其重要的角色。^[43]由此,《诗篇》的编纂不仅是犹太主流社群对当时生活处境的解释与回应,也从一个侧面反映出社群体内部利未团体和祭司阶层的实际状况与相互关系。

[40] 关于这一点,希伯来圣经中最典型当属《路得记》*Ludeji*[Ruth],该书也形成于被掳回归时期,记载了摩押女子路得因着信而成为犹太族群的一员,并且成为了大卫的曾祖母。该故事反映了许多回归的犹太族群的观点与诉求,他们与外族人通婚并建立起家庭,因而主张民族融合与开放,认为以色列民族不单单以共同的血缘为基础,更重要的是以恪守上帝的盟约为前提。见莫铮宜 Mo Zhengyi,《路得记家谱的文学特征与神学意义》*Ludejijiapu de wengxue tezhen yu shenxue yiyi* [Symbolic Approach and Theological Significance of The Genealogy in The Book of Ruth],《基督教学术》*Jidujiaoxueshu* [Christian Scholarship]No. 13,(上海 Shanghai:上海三联书店 sanlianshudian[Sanlian Publishing House],2015),84-86。

[41] 在《以斯拉记》*Yisilaji*[Ezra]和《尼希米记》*Niximiji* [Nehemiah]中,我们并没有看到祭司与利未人发生直接冲突的迹象,也找不到对波斯帝国不满或不敬的地方,笔者注。

[42] 学界普遍认同《诗篇》*Shipian*[Psalms]的形成而分为两个阶段,即1-3卷形成较早,而4-5卷形成较晚,而整本《诗篇》*Shipian*[Psalms]的编集则显示出从大卫王朝主题到耶和華為王主题的转变,反映出从被掳之地回归后的犹太社群面对没国家和君王的处境而作出的解释与回应,也表明他们对于自身选民身份新的理解,笔者注。

[43] 从利未歌唱者在圣殿中带领唱诗敬拜来看,他们(至少是其中相当一部分人)应该是识字和熟悉音乐的,并且了解律法和以色列人被掳之前的历史。

English Title:

The Levites and the Compilation of the Psalter During the Time of the Second Temple

MO Zhengyi

Associate Professor in Zhejiang Yuexiu University of Foreign Languages, Major in Biblical Literatures and Comparative Culture Studies. Mail address: No. 428, Kuaiji lqu, Shaoxing City, 312000 Zhejiang, P. R. China. Email: mozy11@163.com, tel: 13957851492

Abstract: This paper suggests that once marginalized Levites played a major role in the compilation of the Psalter. The Levitical compilation was on account of the rise of their status during the Time of the Second Temple. The reform of Nehemiah in Yudea contributed to a priest-Levitical circle, in which a compromising and cooperative relation was established. This influenced the final redaction of certain books of the Hebrew Bible. By inheriting David worship rule, the Levites played a leading role in hymns praise in the Temple worship. Together with their other roles it contributed to the final shaping of the Psalter. In addition, by the investigation on the ambiguous identity of the Levites, it also indicates that the Jewish religion was featured with its openness in its forming process.

Key Words: the compilation of the Psalter; the Levites; the priests; the reform of Nehemiah; the Time of the Second Temple

A Comparative Study on the Two Earliest Chinese Pentecostal Periodicals: Popular Gospel Truth and Pentecostal Truth

Iap Sian-chin

(Chung Yuan Christian University, Taiwan)

Abstract: Periodicals were once a crucial media for Protestant mission societies to share their missionary activities in foreign fields in connection with one another among missionary networks. This was also true of the Pentecostal Movement, the Azusa Street Mission, and other Pentecostal missions which had published various periodicals in order to build a network among “Apostolic Faith” participants. Pentecostal periodicals published in the movement’s earliest days could be considered as one of the central assumptions to observe the origins of global Pentecostalism. Some of the earliest Pentecostals in China—both missionaries and locals also published Pentecostal periodicals in Chinese languages to promote the Pentecostal message. *The Popular Gospel Truth* and *The Pentecostal Truth*, two earliest Chinese Pentecostal periodicals which shaped the two distinctive streams of Pentecostalism/Pentecostal-Style belief in China—the True Jesus Church and the Hong Kong Pentecostal Mission, respectively. In fact, the editors of both periodicals were connected with missionaries sent by the Azusa Street Mission who had direct roots in the Azusa Street Revival. However, these two periodicals reflected two different aspects of North American Pentecostalism—Holiness Pentecostals and Oneness Pentecostals. This essay will compare the two core theological issues of Pentecostalism—sanctification and Spirit-baptism—as discussed in these two periodicals.

Key Words: Chinese Pentecostalism; the True Jesus Church; Oneness Pentecostals; Chinese Christianity

Author: IAP Sian-chin, Postdoctoral Fellow, Graduate School of Religion, Chung Yuan Christian University, Taiwan. Address: 38, Hsin-Hsing Road, Chungli District, Taoyuan City, Taiwan. Email: iapsianchin @ gmail . com, Tel: +886960646323

Publications were once a crucial media for Protestant mission societies to share their missionary activities in foreign fields. This was also true of the Pentecostal Movement, the Azusa Street Mission, and other Pentecostal missions which had published various periodicals in order to build a network among “Apostolic Faith” participants. As Allan Anderson noted, Pentecostal periodicals published in the movement’s earliest days could be considered as one of the central assumptions to observe the origins of global Pentecostalism. Those papers were not only significant in spreading Pentecostal belief internationally, but also were the foundation of the meta-culture that arose in

global Pentecostalism in its earliest forms^[1]. On the other hand, before the establishment of the Assemblies of God, some independent Pentecostals based in the North and the West intended to maintain the rapport between these ministers and churches through the issuance of periodicals because of their tendency to be anti-denominational^[2]. As we can see, periodicals were significant in spreading Pentecostalism, especially in the earliest days of this movement.

As is already known, Classical Pentecostals could be classified into various subtypes with the differences among them fundamentally relating to doctrine. Hence, Pentecostal missionaries to China preached in the name of different types of Pentecostalism. Some were “finished work” advocates, while others were Holiness or Oneness Pentecostals. However, the doctrinal diversity of Pentecostals in China has been entirely neglected by historiographers.

According to Daniel Bays, Pentecostal missionaries to China put down roots in three areas which later strongly influenced the development of Chinese Pentecostalism: Hong Kong, Zhengding in Hebei Province and Shanghai. They published Pentecostal periodicals in Chinese languages to promote the Pentecostal message, and this had impact on believers.^[3] In this essay, the author compares *The Popular Gospel Truth* and *The Pentecostal Truth*, which shaped the two distinctive streams of Pentecostalism in China—the True Jesus Church and the Hong Kong Pentecostal Mission, respectively. In fact, the editors of both periodicals were connected with missionaries sent by the Azusa Street Mission who had direct roots in the Azusa Street Revival. However, these two periodicals reflected two different aspects of North American Pentecostalism—Holiness Pentecostals and Oneness Pentecostals. This essay will compare the two core theological issues of Pentecostalism—sanctification and Spirit-baptism—as discussed in these two periodicals.

1. A Brief History and Background of *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths*

The Pentecostal Truth was published in May 1908^[4] in Hong Kong by a Chinese schoolmaster by the name of Mok Lai Chi (莫礼智)^[5] who was converted by A. G. Garr to Pentecostalism. In 1907, the Pentecostal Holiness Mission sent Thomas James McIntosh to China, who was perhaps the

[1] Allan Anderson, “The Emergence of a Multidimensional Global Missionary Movement: Trends, Patterns, and Experience,” in *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism* edited by Donald E. Miller, Kimon H. Sargeant and Richard Flory (Oxford: Oxford University Press, 2013), 30.

[2] Vinson Synan, *The Holiness Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 153.

[3] Daniel Bays, “Indigenous Protestant Churches in China, 1900—1937: A Pentecostal Case Study,” in *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. Steven Kaplan (New York: New York University Press, 1995), 129.

[4] The official periodical *The Apostolic Faith* also mentioned of *The Pentecostal Truth*, which said: “We hear from South China that about 100 have received the baptism of the Holy Ghost and they now have a paper in the Chinese called “Pentecostal Truths,” which is being scattered in China and Japan. It is a blessed paper and one can feel the power in it even though one is unable to read it.” See *The Apostolic Faith* No. 13 (1908): 1. Also, *The Pentecost* No. 3 (1908): 8 mentioned this new publication: “Pentecostal Truths. -A paper published entirely in the Chinese language” in the part of introducing Pentecostal papers around the world.

[5] Some scholars from The True Jesus church have mis-identified Mok Lai Chi as an American pastor, when in fact he was a Chinese. For example; Xie Shundao, *Shenglinglun* [The Doctrine of the Holy Spirit], (Taichung: The True Jesus Church Taiwan General Assembly, 1966), 172.

first Pentecostal missionary to reach the country. ^[6] At the beginning, he stayed in Macao. Later, on October 9 1907, Garr, another Pentecostal missionary, arrived in Hong Kong. He was invited by several single women missionaries. Soon, Garr started holding meetings at a church sponsored by the American Board of Foreign Missions. He then hired Mok Lai Chi to be his translator and they became close friends. ^[7] In a letter written to A. A. Boddy, Garr said: “God has so blessed us with having Bro. Mok to interpret, and also made him a preacher to the heathen. ^[8]” Mok was born into a Christian family and attended an English school. Being well trained in English, in 1886, he joined the government as an interpreter. He was also a deacon in the American Board church, where he encountered Pentecostalism and Garr. He was also secretary for the YMCA, where he had done evangelical work among dock workers. ^[9] Mok soon received the Spirit-baptism and “spoke in tongues” on November 10th 1907. His testimony declared that the Spirit Spoke to him in the Hakka dialect and an African tongue. He said of the experience: “. . . It gives me power to become a more faithful child of God, to love Him, to understand His Word. . . ^[10]”

After several weeks of pentecostal meetings, the ABCFM church began to split because of the use of tongues. C. R Hager, who had turned over an unused chapel to Garr, decided to take it back. As a result, Pentecostals had to find another facility. As Daniel Bays mentioned, the *Chinese Recorder* portrayed Garr’s group as “attacking the methods of other Christian missionaries. ^[11]” According to Mok, they started a mission at Connaught Road (康乐道), and then they opened a “new mission hall for heathens in one of the busiest streets where the Chinese of the lowest class were found thronging at all times.” He continued to report: “-Cases of beri-beri, fever, sores, consumption, diarrhoea, dysentery and other diseases have been miraculously healed by our Lord Jesus through the prayers of our little apostolic company.” ^[12] In 1910, Mok moved his mission to 69 Caine Road (中环坚道), where he started an English school for women and children. The tuition fees were free of charge, the age of female students was not limited and western women missionaries were involved in teaching as assistants. ^[13] Simultaneously, Mok changed the name of the mission which he had adapted from the Azusa street, namely “Apostolic Faith Mission” (使徒信心会), to “Hong Kong Pentecostal Mission (香港五旬节会)”. ^[14] He subsequently declared that the Hong Kong Pentecostal Mission was an independent church established by the Chinese instead of a branch of any foreign church, ^[15] which demonstrated that Mok also attempted to have his church indigenized. In addition, McIntosh also got

[6] R. G. Tiedemann, *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China* (Armonk, NY and London, England: ME. Sharpe, 2009), 199; Daniel Bays, “Missionary Establishment and Pentecostalism,” in Edith Waldvogel ed. *Pentecostal Currents in American Protestantism* (Champaign, IL: University of Illinois Press, 1999), 52.

[7] Cecil M. Robeck, Jr. *The Azusa Street Mission & Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2006), 256.

[8] *Confidence* No. 11 (1909): 259.

[9] Allan Anderson, *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism* (Maryknoll, New York: Orbis, 2007), 117.

[10] *Confidence* No. 12 (1909): 283.

[11] D. H. Bays and T. M. Johnson, “China” in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, eds. Stanley M. Burgess, Eduard M. Van Der Maas (Grand Rapids: Zondervan, 2002, 2003), 59.

[12] *Confidence* No. 12 (1909): 283.

[13] *Pentecostal Truths* Vol. 3, No. 3-4 (1910): 1.

[14] *Pentecostal Truths* vol. 3, No. 2 (1910): 1.

[15] *Pentecostal Truths* Vol. 3, No. 10 (1910): 1

in touch with Garr and Mok and talked to them about moving to Hong Kong.^[16]

For the longest time, Mok desired to start a newspaper. In 1906, when he had not contacted the Pentecostal movement, he secured the services of a “very good Chinese scholar” as a sub-editor. However, Mok suddenly gave up on the venture for no apparent reason.^[17] The direct impetus for the birth of the *Pentecostal Truths* can be connected with McIntosh. According to Mok’s testimony, one day McIntosh told him that he received the inspiration to start a free paper, to be called the “Pentecostal Truths.”^[18] However, McIntosh eventually did not publish the paper; Mok did. He published the paper’s first issue in January 1908. It was a free paper, with three pages printed in Chinese and one in English.^[19] In Issue No. 13 of the periodical, one could find a picture of a dove holding a paper with the title “Pentecostal Truths”, with a remark noting that the title is derived from a vision that Mr. McIntosh had seen.^[20] Obviously, the publication of the *Pentecostal Truths* was encouraged by McIntosh. According to Allan Anderson, Joseph H. King, the leader of Pentecostal Holiness Church, visited Hong Kong for a month and preached, with Mok serving as the interpreter. During this visit, King spent over a month in Mok’s family home at Caine Road Mission.^[21] Here we can see another association with Holiness Pentecostals besides that with McIntosh; we will talk about the issue of Holiness later.

Secondly, *The Popular Gospel Truths* published by a Norwegian-American missionary, Bernt Berntsen, is also worth noting. Berntsen was born in 1863 in Larvik, Norway. He immigrated to the United States in 1893, settled in Chicago and worked as a store keeper in a local grocery store. He married Nagna Berg and they had two children.^[22] In 1904, he joined a non-denominational Norwegian mission society known as the South Zhili Mission (南直隶福音会), founded by Horace William Holding. Mr. Berntsen came to China at the age of 40 and started his missionary work at Damingfu, Zhili Province (present-day Handan, Hebei Province). In 1906, he came across an issue of Apostolic Faith and obtained the news of the Azusa Revival, which interested him.

In 1907, Berntsen determined to go back to the United States to experience the revival. In the same year, Berntsen traveled to Seattle, where he met Martin L. Ryan, whose team was holding group prayer meetings. Berntsen again sought the Spirit baptism in the meetings but did not receive it. He then traveled to Oakland, California, where he attended prayer meetings held by William F. Manley, again without receiving the Spirit baptism. Finally, he visited the Azusa Street Mission in Los

[16] Robeck, *The Azusa Street Mission & Revival*, 257.

[17] *Confidence* No. 12 (1909): 283.

[18] *Confidence* No. 12 (1909): 283.

[19] *Confidence* No. 12 (1909): 283.

[20] *Pentecostal Truths* Vol. 2 No. 13 (1909): 4.

[21] Anderson, *Spreading the Fires*, 121.

[22] The elder child is a boy, whose name is Henry Bernhard Berntsen. His name can be seen many times in *The Popular Gospel Truth*, and many articles in this periodical were written by him. His name also appeared in Paul Wei’s (the major pioneer of the TJC’s publication) *The True Witness Book of the Holy Spirit* Vol. 1, 3, which says Henry practiced exorcism for Wei’s daughter with him. In *Word and Witness* Vol. 9 (September): 4, his name was also mentioned as: “Our own son, Henry, a mere boy, is having his call renewed to preach.” Those documents show that Henry became an important assistant to Berntsen. However, he later worked for an American-Asiatic Underwriter in Hankou. The other child is a daughter named Ruth, who married a missionary named Matron Redmon, and sustained Berntsen’s mission work in China after his death. She was obviously affiliated with the Oneness camp. See *Pentecostal Herald*, Vol. 21 No. 8 (1946): 8.

Angeles, where he was baptized in the Spirit and finally spoke in tongues.^[23] The September 1907 issue of *Apostolic Faith* reported this event and stated.

“Brother B. Berntsen from South Chih-li, Tai-Ming-Fu, North China came all the way to Los Angeles to receive his Pentecost...he soon fell under the power, and rose drunk on the new wine of the kingdom, magnifying God in a new tongue. As soon as he could speak English, he said, ‘This means much for China.’^[24]”

Then, members of the Azusa Street Mission prayed for him so that he could be anointed to serve in China. At the end of the same year, Berntsen returned to China and set up his mission in Zhengding, Hebei. Being familiar with Mok Lai Chi, he named his church as the “Apostolic Faith Mission” too, but he changed its name several times. His affiliation with mission societies also changed. Consequently, he committed to the emerging Oneness Pentecostal camp which was rising during the second decade of the Pentecostal movement. Interestingly, Berntsen’s work in China influenced the earliest leaders, namely Paul Wei (Wei Enbo)^[25], Zhang Lingshen and Barnabas Zhang. It could be said that the birth of the True Jesus Church was indirectly connected with Berntsen.

In 1912, Berntsen began publishing the *Popular Gospel Truth*, a periodical that served as the voice of Pentecostalism in north China. According to his own witness next year, he felt the need to publish a Pentecostal newspaper in Mandarin in North China for some years, for a country with approximately hundred millions people ought to have a Pentecostal paper, when some other smaller countries can have many^[26]. Mok’s *Pentecostal Truths* might be a paradigm for Berntsen to publish his own periodical in order to spread the Pentecostal message. In 1909, Berntsen wrote to Mok to request papers from November and December as well as tracts from Mok, and said the tracts are quite practical for preaching to the Chinese people. Berntsen probably understood the effectiveness of publishing in missionary work^[27]. In addition, Pentecostals had published several different periodicals during that era. In fact, the reason Berntsen converted to Pentecostalism was because he had come across *Apostolic Faith*. Both elements might have stimulated Berntsen to start a Chinese newspaper. According to Bays, these two periodicals influenced the earliest pioneers of the True Jesus Church,^[28] since in his latest publication he increasingly stressed that the TJC had its roots in *Pentecostal Truths*.^[29]

[23] Robeck, *The Azusa Street Mission and Revival*, 260-1.

[24] *Apostolic Faith* Vol. 1 No. 10 (1907): 1.

[25] Daniel Bays said Wei was influenced by a group of Swedish faith missionaries in Zhengding, and his name was “Peterson.” He laid his hands on Wei to heal his tuberculosis. See Daniel Bays, *A New History of Christianity in China* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012), 129. However, according to *Popular Gospel Truth*, Paul Wei’s diary and the official historiography of the TJC, this missionary should be Berntsen. I affirm that Berntsen was probably misconstrued for “Peterson.” The one who laid his hand on Paul Wei was a Chinese preacher by the name of Xin Shengmin 新圣民. Through him, Wei got to know of Berntsen.

[26] *Bridegroom’s Messengers* vol. 5, no. 139 (1913): 4.

[27] *Pentecostal Truths* vol. 2, No. 4 (1909): 4.

[28] Daniel Bays, “Indigenous Protestant Churches in China, 1900—1937,” 124-43.

[29] Bays, *A New History of Christianity in China*, 129.

2. *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths* as mediums for spreading Pentecostalism

Since the early days of the movement, Pentecostals have published dozens of periodicals, not only in the U. S. but also in other places, such as Confidence in England that served as the voice of British Pentecostal movement. In general, the reasons Protestant and Pentecostal mission societies or groups distribute periodicals may be divided into three. Inwardly, these periodicals play the role of a church bulletin, containing church news, prayer requests, donations and times of meetings. Outwardly, they function as one of the mediums to spread their belief in an attempt to convert readers to their group. Ecumenically, these periodicals functioned as channels for the network of worldwide Pentecostal missionaries at the beginning of this movement. News from mission fields and letters from missionaries helped built the new movement's network. Pentecostals were able to know not only the spread of Pentecostal movement locally, but also internationally. One could say that Pentecostalism underwent a certain kind of deterritorialization.

As mentioned above, the earliest pioneers of the TJC were influenced by *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths*, and they were also motivated to publish their own periodicals to be distributed to the public (especially Christians). Lian Xi has noted that Paul Wei mass mailed *Universal Correction Church Times* (万国更正教报) using the directory in the *China Church Year Book*. Actually, distributing papers was the main medium for the spread of the TJC. They particularly targeted Seventh-Day Adventist churches. Lian raised an interesting example in his book that in Hunan, some members of an Adventist church received the first issue of the *Universal Correction Church Times*. When they started praying in accordance with the prescribed methods therein, glossolalia took hold among them.^[30] This case shows how influential this kind of periodicals can be.

Both *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths* appealed to Pentecostal beliefs, particularly emphasizing the necessity of seeking Spirit-baptism. Besides biblical teachings, these periodicals also included testimonies and news about ongoing, worldwide Pentecostal revivals and were generally not different from contemporary Pentecostal newspapers in the United States. Pre-millennium eschatology to some extent was another main topic contained in these two papers. From the beginning, the top of each issue of the *Popular Gospel Truths* was headlined with "Jesus is coming back soon," 耶稣急速回来; As for the *Pentecostal Truths*, by 1914 the paper seemed to have shifted somewhat to a particular emphasis on the "second coming of Jesus".^[31] In addition, holiness and sanctification were also another focus for both the papers, though they are rooted in different traditions on this issue. It is also worth noting that there are differences in writing styles of these two newspapers. In general, *Pentecostal Truths*' writing style tends to be in a more classical literary form; most of the Bible verses cited in the paper are based on the Delegate's Version, which is a more classical Chinese version of the Bible. Mok was well educated and had been trained as a translator and served as a secretary for the YMCA. The writing style of the paper sufficiently reflects his language

[30] Lian Xi, *Redeemed by Fires: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Heaven & London: Yale University Press, 2010), 48, 52.

[31] Anderson, *Spreading the Fires*, 118-9.

abilities. By contrast, *Popular Gospel Truth* was written in a popular style, which targets readers at the grassroots level.

Barnabas Zhang, one of the TJC's earliest pioneers, also mentioned *Popular Gospel Truths*, though he was critical of this paper.^[32] Copies of *Popular Gospel Truth and Pentecostal Truths* in my possession came from the TJC's collection, and I can see the seal of Huang Chengcong 黄呈聪—a well known Taiwanese cultural elite during the Japanese colonial era—which means that the documents belonged to him. In fact, the source of the TJC for information about Pentecostals may be *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths* as one can see the reference note to introduction to Pentecostal movement in the important text book for the TJC—The Doctrine of the Holy Spirit.^[33] This indicates that the source has been derived from these two periodicals. This text book has been quite popular among the TJC's folks; the teachings about Pentecostal movement in the TJC's religious education system are more often than not cited from this text book. To sum up, these two periodicals to some degree had an impact on TJC's mission strategy and shape their understanding of Pentecostalism.

The effectiveness of *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths* as a medium for spreading the Pentecostal message still remains uncertain and needs to be further researched. In this study, I place more emphasis on the nuance of the doctrines behind these two Pentecostal periodicals, which reflect different theological traditions of Pentecostalism.

3. Theological Issues in *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths*

According to doctrines on Sanctification and Spirit-Baptism, Classical Pentecostals can generally be divided into three categories, namely Holiness Pentecostals, Keswick/Finished work Pentecostals and Oneness Pentecostals. This split was due to a series of conflicts within the movement between 1910 and 1918-^[34]. Most of the earliest Pentecostal leaders came from Wesleyan-Holiness Movement, which can be regarded as a revival movement within Wesleyan churches in the US. It places emphasis in restoring the doctrine of “entirely sanctification” and the thought of the former is a Christian crisis experience. When some parts of it participated in the emerging Pentecostal movement, Spirit-Baptism became the third crisis experience, which added to the existing framework of the Holiness movement. To sum up, their *ordo salutis* contains three steps: “regeneration”, “sanctification” and “Spirit-Baptism”. William Seymour and the official doctrinal statement of the Azusa Street Mission also maintain this position and denominations such as Church of God, Church of God In Christ and Pentecostal Holiness Church belong to this camp too. Though Keswick and Finished work have a somewhat different perspective on sanctification, both of them do not view sanctification as a demonstrative, instant experience.

Keswick in fact refers to another type of Holiness movement. However he argued that

[32] Barnabas Zhang, *Chuandaoji* [Missionary Journal] (Nanjing: The headquarters of the True Jesus Church, 1929), 9.

[33] Xie, *Shenglinglun*, 174.

[34] Douglas Jacobsen, *Thinking in the Spirit—Theologies of the Early Pentecostal Movement* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 134.

sanctification is a process rather than an instant experience. William Durham, one of the earliest Pentecostal leaders, articulated that since Christ's "finished work" on the cross and in the resurrection are sufficient to completely save people, one must be born again and entirely sanctified at the moment of faith in Christ, which can be called "single-work perfectionism."^[35] Assemblies of God, Foursquare Church and Pentecostal Church of God can be classified under this type of Pentecostalism. Oneness Pentecostals emerged subsequent to Holiness and Keswick/Finished work Pentecostals. Most of them used to be Durham's followers. Besides maintaining the Oneness of Godhead, *ordo salutis* is also a distinctive feature of Oneness Pentecostals as compared to Trinitarian Pentecostals. Though they view the three-step model of Holiness Pentecostals or two-step model of Finished work Pentecostals as being progressive for salvation as well, they place more emphasis on the continuity of the "three-stage" and "fullness" of salvation. However, their "three-stage" soteriological formula is different from the Holiness and Keswick/Finished work camps. For them, the paradigmatic text for Christian initiation is Act 2:38: "Repent and be baptized, every one of you, in the name of Jesus Christ for the forgiveness of your sin. And you will receive the gift of the Holy Spirit."^[36] Hence, Oneness Pentecostal's three-stage soteriology consists of repenting, being baptized in Jesus' name and receiving the gift of the Holy Spirit with the evidence of tongues. According to them, these three steps, in complex unity, lead to "full" salvation. Each phase in this formula is essential for salvation. Speaking in tongues is thus considered to be an indispensable condition in experiencing full salvation.

Popular Gospel Truths and *Pentecostal Truths* in fact reflect the diversity of the Pentecostal movement. Only a few scholars are conscious of this point, though the two periodicals represent two different Pentecostal traditions. As mentioned above, the two papers to some extent shape TJC's imagination of Pentecostalism, but in terms of my observation, the TJC's members hardly notice that not all Pentecostals identify Spirit-Baptism with conversion as they do, probably because of their pioneer's connection to Berntsen. In the following sections, I attempt to discuss and analyze the theological issues in these two papers to demonstrate the different Pentecostal traditions they reflect.

3.1 Theological issues in *Popular Gospel Truths*

As mentioned previously, *Popular Gospel Truths* represents the Oneness Pentecostal tradition, which is related to its editor Berntsen. Besides this background, one can also discover the apparent Oneness tendency in this paper that is worthy of further exploration. In July 1916, Berntsen announced "Statements of Zheng dingfu Xinxinhui 正定府信心会" on the front page of Issue 13 of *Popular Gospel Truth*, which intended to explain their fundamental beliefs. The first article, "Baptism by Immersion in the Name of Jesus Christ," was related to the statement of the Godhead. He continued to expound by citing verses from the Bible:

"Isaiah 9:6 says, 'He will be called Wonderful Counselor, Mighty God, Everlasting Father,

[35] Frank D. Macchia, "Baptized in the Spirit: Toward a Global Theology of Spirit Baptism," in *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Context*, ed. Veli-Matti Karkkainen (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2009), 6-7.

[36] David Reed, "Oneness Pentecostalism," in *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Stanley Burgess and Eduard M. Van Der Mass (Grand Rapids: Zondervan, 2002, 2003), 943.

Prince of Peace . . . ' Jesus is the Everlasting Father; then, let's look up John 10:30: 'I and the Father is one', so we can understand Jesus is the Father and the Son at the same time, and Christ means receiving the Holy Spirit, so the name of the Father, Son, and the Spirit is Jesus Christ. "[37]

The traditional Christian doctrine of Trinity advocates that God is one but exists in three divine persons or *hypostases*. The three persons are distinct but are of one "substance, essence or nature". However, in the interpretation above, one can see that Berntsen seems to blur the distinction between the three persons. He highlighted that God is one; the Father and the Holy Spirit is identical with Jesus. This kind of understanding of the Godhead is actually similar to Monarchianism in the history of Christianity. This perspective is not like the Unitarian one which denies the divinity of Jesus. Rather, Oneness Pentecostals reinforce the importance of the Christ, and emphasizes the essential oneness of God's nature while rejecting the term "Trinity" and "person". That is to say, Jesus Christ is the true name of the Holy "Triunity"[38]. Elsewhere in this paper, Berntsen (or any other authors) interpreted the so-called Oneness perspective on Godhead:

"... The glorious riches of this mystery, which is Christ in you, the hope of glory" in Colossians 1:27 means the dwelling of the Spirit; hence, Christ is the Spirit. In Colossians 2:9: "For in Christ all the fullness of the Deity lives in bodily form. "[39]

He demonstrates that everything of the Father, the Son, and the Holy Spirit is fulfilled in Jesus Christ, for Jesus represents the Father, the Son and the Spirit. In another place, *Popular Gospel Truth* quotes an unknown author's words:

"... Jesus speaks in the Book of Revelations in person: I am the Alpha and Omega, the First and the Last. Who is the First? It is the Father of all spirits. Who is the Last? It is the Holy Spirit. Judging from this, Jesus is the Father, and is the Spirit. All of us know that He is the Middle one too, who is the Son . . . "[40]

Apparently, the distinction between the Trinity was blurred again by the writer, who argued that Jesus said he is the First and the Last, and according to the "hierarchy" of the Trinity, the First is the Father, the Last is the Holy Spirit and Jesus is the Middle One. In other words, the Father, the Son and the Holy Spirit are actually equivalent to Jesus Christ. On the basis of Biblical hermeneutics,

[37] *Popular Gospel Truth* No. 13 (1916):1. Other articles were written, such as the following: 2. Holy Communion should be routinely held after sunset on Saturday; 3. Keep the Sabbath; 4. Foot washing; 5. Believe in Jesus' healing for every sort of sickness; 6. Seek the Holy Spirit and be proofed by speaking in tongues; and 7. Preaching must be in accordance with the New Testament and the Old Testament.

[38] Kenneth Archer, *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community* (Cleveland, TN: CPT Press, 2009), 114-5. Frank Ewart, a Well-Known early Oneness Pentecostal leader suggested that Pentecostal use the word "Triunity" instead of "Trinity" and "substance" or "entities" or "manifestations" in place of "person".

[39] *Popular Gospel Truth* No. 8 (1915):1-3.

[40] *Popular Gospel Truth* No. 18 (1918):5.

such an exegesis would be considered extremely problematic^[41], for the verse in the book of Revelation does not talk about Persons or the essence of God. As such, the meaning of the text has been distorted. Besides, Oneness Pentecostals have been challenged to explain reports of simultaneous theophany of the three Persons of God in the New Testament. The paper also tried to defend its position by arguing:

“There are some people who say, if Jesus is the Heavenly Father, how can He sit at the right hand of the Father? It is not an easy question to answer. We don't have to say other things, we can merely say Jesus' body is the Son of men, and the Son of God as well, for God made a body for him. For Jesus is made by God, rather than born of flesh, Jesus' body still exists at the present, because He has not yet accomplished his work. His work will not be accomplished until Jesus makes His enemies his footstool, the Savior ('s body) will be needless then.”^[42]

In brief, God is Spirit; thus, He can not be limited by space. The True God Jesus' flesh merely exists temporarily, and when His work is accomplished, His body will not be necessary anymore. This perspective seems not too different from Sabellianism as it argues that the Father, the Son and the Holy Spirit are in fact one God, but He discloses Himself in three different modes in three different periods^[43]. Obviously, as far as we can see from the archives, the Pentecostal belief that *Popular Gospel Truths* was spreading is the Oneness wing of Pentecostalism. Paul Wei, one of the founding fathers of the TJC, was connected with Berntsen. He recounted that Berntsen used to be his mentor in initiation of Pentecostal faith;^[44] Barnabas Zhang on the other hand also reported in his book that he had read *Popular Gospel Truths*, although he disagreed with part of the content.^[45] These may be the main origins to which the Oneness doctrine of the TJC can be traced.

Another theological issue that should be of concern in this periodical is *ordo salutis*. Oneness Pentecostal not only repudiates the Trinitarian understanding of the Godhead but also combines the three-step model that Holiness Pentecostals advocate into a complex unity. Regeneration, sanctification and Spirit-Baptism are an integrated experience for the achievement of full salvation or Christian initiation. However, *Popular Gospel Truths* frequently argued that only receiving “baptism in water and the Spirit” can be regarded as effective or holistic salvation. By quoting John 3:5 and 1 Corinthians 12:13, Berntsen argued that being baptized by the Spirit into one body, namely the body of Jesus, qualifies one to ascend to heaven with Him. Berntsen explicitly stated:

[41] Actually not only Berntsen, but also other first generation of Pentecostals used to adapt this kind of exegetical methods, which is called “Bible Reading Method”, they attempted to retrieve from the New Testament, a praxis-driven “Jesus-centerism” Christianity. See Archer, *Pentecostal Hermeneutic*, 99-100.

[42] *Popular Gospel Truth* No. 10 (1916):6.

[43] Generally, Oneness does not teach that the three manifestations are sequential. They are simultaneously manifested in salvation history, but Berntsen here interpreted his perspective on the Godhead as one of Sabellianism.

[44] Paul Wei, *True Testimonies of the Holy Spirit*, trans. (Unpublished), 2. Paul recalled that, “I went to Dong Chen Faith Union next day; upon encountering the pastor in this church, he looked very poor. While he looked poor, morally he seemed to be better than other church's Christians. . . from that day on, they became close friends, he helped Paul Wei understand a great deal of Bible truth.”

[45] Barnabas Zhang, *Chuandaoji*, 9.

“Should we understand that the baptism in the Spirit is something connected with being saved? In my opinion, it should be so; if we do not have the Spirit of Christ, we will not belong to Him.”^[46]

In addition, he said:

“Only water baptism, together with Spirit — baptism, could then be regarded as a holistic baptism. If someone has received water baptism but lacks baptism of the Holy Spirit, he has not truly been baptized.”^[47]

The mainstream view of Pentecostals on Spirit-Baptism insists upon the “subsequence” doctrine. On the contrary, Oneness Pentecostals advocate the more reformed position on this point, which by no means maintains two or three stages of *ordo salutis*. Nevertheless, Pentecostals still insist on the Pentecostal “initial evidence” doctrine and connect it with redemption. Therefore, “speaking in tongues” has become an indispensable requisite for salvation to them. *Popular Gospel Truth* refers to the following,

“There will always be evidence that everyone was born, when a baby cries. So, when they are born again, they immediately speak in tongues, as evidence of their rebirth.”^[48]

Besides that, in this periodical the writers argue for the legitimacy of “initial evidence” by quoting key passages in the Book of Acts. In essence, they searched for historical precedents from the text similar to what Pentecostal interpreters have done. Berntsen obtained his own “Pentecostal experience” at the Azusa Street Mission and yet he subsequently affiliated with some other mission societies or denominations. According to documents, Berntsen was affiliated with William Durham’s North Avenue Mission,^[49] which was the base of the Finished work. Like the majority of Durham’s team, he later participated in the Assemblies of God established in 1914—^[50]. However, he soon left the new-born denomination, most likely because of the Oneness issue. According to his passport, he also took part in the Pentecostal Assemblies of the World—a Oneness Pentecostal denomination. On the other hand, one can figure out that the TJC almost shares the same doctrine on Godhead and *ordo salutis* with Oneness Pentecostals and Berntsen. I think there is ample evidence to believe that TJC’s doctrine was partly influenced by Berntsen’s mission enterprise in north China, though Paul Wei proclaimed that he had received supernatural “revelation” from God. *Popular Gospel Truths* played the role of an instrument bearing the Pentecostal wing subscribing to Oneness, but unfortunately we

[46] *Popular Gospel Truth* No. 3 (1911):7.

[47] *Popular Gospel Truth* No. 20 (1919):3.

[48] *Popular Gospel Truth* No. 11(1916):7.

[49] *Pentecostal Testimony* Vol. 1, No. 8 (1911):13, this issue declared that Berntsen and his family were missionaries they supported.

[50] *Combined Minutes of the General Council of the Assemblies of God in the United States of America, Canada and Foreign Lands Held at Hot Springs, Ark. April 2-12, and at the Stone Church, Chicago, Ill. November 12-29, 1914*, 13.

have no way to discover to what extent this periodical influenced Chinese Christians. It might have inspired the TJC to spread their message sufficiently by publishing and sending their own periodicals later.

3.2 Theological Issues in *Pentecostal Truths*

On the other hand, the Pentecostal message that *Pentecostal Truths* was spreading was more similar to the Holiness wing of the Pentecostal movement. As mentioned above, Mok Lai Chi accepted the Pentecostal message from Garr, who had been influenced and sent by the Azusa Street Mission and also connected with J. H. King and McIntosh. Subsequently, both of them were rooted in Holiness Pentecostal traditions. Besides, his *Pentecostal Truths* demonstrates relevant issues as well. Like its counterpart *Popular Gospel Truths*, *Pentecostal Truths* also endeavored to promote the seeking of Spirit-Baptism, although it emphasized that Baptism in the Holy Spirit is a subsequent experience to conversion instead of initiation of Christians. In several issues of this paper, a special column titled “Information for those seeking to be baptized in the Holy Spirit” appeared many times. From this column, one can comprehend their teaching on Spirit-Baptism clearly. This column consisted of a series of lists, but not all of them were directed to Spirit-Baptism, according to which there are some prerequisites required to be met before seeking the Holy Spirit, including repentance, obeying the Word of God, believing and trusting in Jesus Christ, cleansing and sanctification. The paper also highlighted that if one is not cleansed, he will not be able to receive the Holy Spirit, while those apostles had been cleansed before the day of the Pentecost.

Besides the requirements listed above, restitution is also surprisingly a prerequisite for seeking baptism in the Holy Spirit.^[51] In another issue, this topic was described^[52] again by quoting the Book of Ezekiel 33:15: “if they give back what they took in pledge for a loan, return what they have stolen, follow the decrees that give life, and do no evil—that person will surely live; they will not die.” The writer affirmed that if someone owed money to others and extorted or defrauded others of properties, he should return them as soon as possible. Even if one owed too much to reimburse immediately, he should seek providence from God, once he is “supplied” by God someday, he should return sufficiently so that he can enjoy complete salvation. It also states that compensation is a way to reconciliation.^[52] From Volume 3 No. 2 1910 on wards, the mission’s name was changed from the Apostolic Faith Mission to the Hong Kong Pentecostal Mission. From then on, a column titled “Hong Kong Pentecostal Mission” became a regular feature. It announced that its statement of faith, including rituals and practices, and restitution are also a part of this list.^[53] Mok’s practice of reinstatement might originated from the Azusa Street Mission, for it also could be found on the statement of latter in some issues of *Apostolic Faith*, and both Mok and the Azusa Street Mission cited the same Bible verses—Ezekiel 33: 15 and Luke 19: 8 to justified their statements on restitution^[54]. However, compare to the Azusa Street Mission, Mok’s church seemed to emphasized

[51] *Pentecostal Truths* Vol. 1, No. 11 (1908): 2.

[52] *Pentecostal Truths* Vol. 2, No. 8 (1909): 1.

[53] *Pentecostal Truths* Vol. 3, No. 2 (1910): 2.

[54] E. g. *The Apostolic Faith* Vol. 1, No. 1 (1906): 2.

more on this point, besides quoting verses, Mok's church even described further about the clearing of all debts and the return of ill-gotten wealth or gains and also encourages people to ask for the forgiveness of creditors. It seemed that Azusa Street's and Mok's perspective on redemption was relatively holistic, for they not only stressed on reconciliation with God, but also with fellow men. This kind of thinking could be a breakthrough, which jumped off the boundary of "personal salvation" or the individual relationship with God that Fundamentals has been emphasizing. In addition, Mok's insistence upon this might be related to Chinese traditions, for Chinese society has traditionally been more concerned with the community than the individual. Therefore, religion was not seen as an entirely individual matter.

Hong Kong Pentecostal scholar Connie Au describes Mok's teachings as sanctification-centered soteriology. She states that Mok actually did not distinguish sanctification from repentance. To him, sanctification and conversion are synonymous and they are defined by repentance.^[55] In brief, this means that sanctification, followed by cleansing, is integrated with conversion/initiation. However, as mentioned above, Holiness Pentecostals appeal to the three-step model. Mok also declared that his mission could be regarded as Holiness Pentecostalism. The understanding of sanctification-centered soteriology to Mok seems to be conflicted with traditional Holiness Pentecostals' concept. As a matter of fact, Pentecostals more often than not confuse conversion, sanctification and Spirit-Baptism, although there is indeed a distinction between them. Regardless of two or three stages, these experiences are different but correlated. A contemporary example should be the statement of faith of Assemblies of God, a leading Pentecostal denomination in the world. Article 7 of its "Fundamental Truth" revolves around the issue of Baptism in the Holy Spirit. It says: "... With the baptism in the Holy Spirit come such experiences as... and a more active love for Christ, for His Word and for the lost."^[56] Similarly, *The Full Life Study Bible*—a Bible with reference of Pentecostal perspective published by Assemblies of God, the article titled "Baptism in the Holy Spirit" in this Bible says receiving Spirit-Baptism will result in "enhanced sensitivity to sin," "a greater seeking after righteousness which conforms to Christ," and "a deeper awareness of the judgment of God against all ungodliness."^[57] Though most Pentecostal denominations have stated that Spirit-Baptism is a subsequent experience to conversion and sanctification, one can still discover that the distinction between sanctification and Spirit-Baptism is actually not that clear.

Nevertheless, Mok and his paper did not confuse the difference between conversion and Baptism in the Holy Spirit as Oneness Pentecostals and Berntsen did, that is to say the "indwelling in the Holy Spirit" or "rebirth by the Holy Spirit" is not directly connected with empowerment by the Holy Spirit for ministry. At the same time, Mok did not confuse sanctification and Spirit-Baptism either, though sanctification and conversion are almost synonymous in this periodical, which is actually a prerequisite for seeking Spirit-Baptism. The latter is a totally specific crisis experience to them. The paper states that:

[55] Connie Au, "'Now Ye Are Clean': Sanctification as a Formative Doctrine of Early Pentecostalism in Hong Kong," Presented at 41st Annual Meeting of Society for Pentecostal Studies March 2, 2012, 7. Actually K. H. King also supports this perspective. In his language, sanctification means full Salvation. See Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, 179.

[56] http://ag.org/top/Beliefs/Statement_of_Fundamental_Truths/sft_full.cfm#7 (accessed August 25, 2013).

[57] Donald Stamps ed. *The Full Life Study Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 244.

“There are many people who can not distinguish the gift of sanctification and the gift of empowerment; hence, some have confused sanctification with Baptism in the Holy Spirit. However it's wrong, only the gift of enabling can be regarded as Baptism in the Holy Spirit. There are still some others refer the anointing of the Holy Spirit to Baptism in the Holy Spirit, so that they fail to pursuit the real power of Pentecostal glory. ^[58]”

In another issue of this paper, the writer reaffirmed the difference between conversion and empowerment:

Some people question whether anyone can possess the Spirit of God without speaking in tongues? The answer will be yes, those born by God do have Spirit of God, just like those born by parents have spirit and characters of their parents, and thus those being born by God are the same. However, possessing the Spirit of God does not mean having the Baptism of the Holy Spirit. What the Baptism of the Holy Spirit means is obtaining God's indwelling, instead of emerging from God. . . the book of Galatians 3:27 says; 'for all of you who were baptized into Christ have clothed yourself with Christ,' hence Christ will not baptize those who live without the Spirit of God. That is to say, Christ did not baptize us for bestowing the Holy Spirit on us, rather it is because we have his Spirit. . . . Hence, the baptism of the Holy Spirit means someone who has experienced the Holy Spirit's abiding both internally and outwardly. ^[59]

As we can see, Spirit-Baptism in *Pentecostal Truths* reflects the classical Trinitarian perspective which distinguishes Baptism in the Spirit from conversion or regeneration. Furthermore, according to the Hong Kong Pentecostal Mission, Spirit-Baptism is meant for those who have been sanctified. ^[60] Apparently, Mok and his church by no means mixed up sanctification and Spirit-Baptism, though the former somehow is almost synonymous to conversion^[61]. Trinitarian Pentecostals in general strictly affirm the distinction between conversion and Spirit-Baptism and address the latter in conjunction with the phenomenon of speaking in tongues as the initial evidence. In support of this, they quote so-called key passages in the book of Acts. If conversion and Spirit-Baptism are the same thing, then speaking in tongues becomes a requirement for salvation. Infact, Trinitarian Pentecostals were preventing the understanding that speaking in tongues is an essential prerequisite for salvation from Spirit-Baptism or “Fullness of the Holy Spirit.” Trinitarian Pentecostal denominations such as Assemblies of God rejected, as early as 1915, the identification of rebirth and the baptism of the

[58] *Pentecostal Truths* Vol. 1, No. 11 (1908):2.

[59] *Pentecostal Truths* Vol. 2, No. 13 (1909):2.

[60] *Pentecostal Truths* Vol. 2, No. 7 (1909):2.

[61] Au, “‘Now Ye Are Clean’,” 7.

Spirit as a false doctrine. They do not regard the baptism of the Holy Spirit as necessary to salvation,^[62] while Oneness Pentecostals and Berntsen maintain that Spirit-Baptism relates to rebirth, and therefore is an integral element of the “complex unity” for full salvation.

To sum up, *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths* actually reflect two different types of Pentecostal traditions but studies have seldom addressed this nuance. They more often than not consider these two papers as media for spreading Pentecostalism. I argue that for theological insights is important for one to survey a religious group. For example, in the case of Pentecostalism, despite Berntsen and Mok’s congregations’ emphasis on speaking in tongues, they have diverse understandings of it. Berntsen stated that speaking in tongues is necessary for regeneration while Mok followed the Holiness Pentecostal tradition and affirmed that speaking in tongues is not connected with salvation, but the initial sign for empowerment by the Holy Spirit.

3.3 *Popular Gospel Truths and Pentecostal Truths in shaping the True Jesus Church*

The comparison above also triggers an issue which is connected with what Daniel Bays mentioned, that is, the TJC has its roots in these two periodicals, in particular *Pentecostal Truths*. In reality, the text book has been read and cited immensely in the TJC’s education system for believers and clergies—*The doctrine of the Holy Spirit* (圣灵论) written by Xie Shundao cited these two periodicals as materials when this book introduced the Pentecostal movement. In addition, the library of the TJC Taiwan general assembly collected duplicated copies of these two papers and one can see the Church’s pioneer’s—Huang Chengcong—stamp on every issue. To some extent, *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths* are the windows through which the TJC’s folks understand the Pentecostal movement, in spite of some incorrect descriptions. In Xie’s account, he seems to have failed to be conscious of the difference between Berntsen and Mok, as he stated that both advocate speaking in tongues as necessary for receiving the Holy Spirit. Obviously, Xie does not know that most Pentecostals address Spirit-Baptism as being subsequent to regeneration.

According to studies, the founding fathers of the TJC, in particular Paul Wei, had connections with Berntsen’s Apostolic Faith Mission, the editor and founder of *Popular Gospel Truths*. TJC’s oneness Pentecostal doctrine may have been influenced by him and as I argued, it seems that TJC may have deeper roots in *Popular Gospel Truths* because of its more direct relationship with Berntsen. However, Bays states that the TJC had its earliest roots in *Pentecostal Truths*. On this point, I do not have further documents to prove it. In my opinion, *Popular Gospel Truths* might have had more influence on the TJC. Here, the connection of the three founding fathers of the TJC with *Popular Gospel Truths* may provide us with some clues. To start with, Barnabas Zhang reported that in the spring of 1914, Berntsen and Zhao Deli came to visit him in Shandong. Zhang also mentioned this in *Popular Gospel Truths*, although he criticized that this paper is full of false teachings,^[63]

[62] Walter Hollenweger, *The Pentecostals* (Minneapolis: Augsburg, 1972), 332. In her PhD Dissertation at Harvard University, Melissa Inouye, a lecturer of the University of Auckland, New Zealand not only made comparison between *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths*, the TJC’s earliest News Paper *Universal Correction Church Times* was also included. According to her comparative study, all the three connected speaking in tongues with salvation. Obviously, she was not conscious of the differentiations of doctrines among Pentecostalism, to put simply, she does not know that Keswick/ “Finished Work” Pentecostals and Holiness Pentecostals by no means advocate the concept that tongues speaking is connected with one’s salvation. See Melissa Wei-Tsing Inouye, “Miraculous Mundane: The True Jesus Church and Chinese Christianity in Twentieth Century,” (PhD diss., Harvard University, 2010), 88-89.

[63] Zhang, *Chuandaoji*, 9.

which at least demonstrates that Barnabas Zhang used to read this newspaper critically. Secondly, Zhang Lingsheng participated in editorial work and reported for *Popular Gospel Truths*. In issue no. 15, Zhang Lingsheng reported a piece of news about a Pentecostal meeting held in Shangdong, his hometown, and edited at least two articles in the same issue of *Popular Gospel Truths*.^[64] Thirdly, Paul Wei, the officially approved direct founder of TJC^[65] was affiliated with Pentecostal movement through Berntsen. Compared to the Pentecostal Truth, Wei might have come across *Popular Gospel Truths* earlier. In addition, Berntsen insisted on the Oneness Pentecostal doctrine in his periodical, including Godhead and Spirit—Baptism as a necessary prerequisite for salvation. This is similar to what the TJC believes. However, chronologically, TJC's founding fathers especially Barnabas Zhang and Zhang Lingsheng might have first acquired the Pentecostal Truth as Daniel Bays affirmed. Some duplicated copies of Pentecostal Truth I have obtained have a stamp of "The Apostolic Faith Mission, Shanghai", which means that this paper had been collected by the latter. According to the TJC's report, Zhang Lingsheng contacted Apostolic Faith Mission in Shanghai in 1909 through his son Zhang Fuchuan^[66] while the publication of the Pentecostal Truth began from 1908. Thus there is a possibility that Zhang Lingsheng had read this paper while visiting Shanghai.

In response to Bays, I found something worth noting in the *Pentecostal Truths*. Doctrinally, the TJC seems to be close to the *Popular Gospel Truths*. Practically however, there is a possibility the roots of the TJC's religious practices lie in the *Pentecostal Truths*. The TJC has been usually known as a Pentecostal-type group, practicing speaking in tongues at corporate prayers. Besides praying in tongues, worshippers regularly manifest bodily vibrations and shaking of the hands,^[67] which is also unique among worldwide Pentecostals. In fact, their official teachings say that bodily shaking is another evidence of receiving the Holy Spirit. For this, they quote and interpret the Book of Acts 8: 17–19: "Then Peter and John placed their hands on them, and they received the Holy Spirit. When Simon saw that the Spirit was given at the laying on of the apostles' hands, he offered them money and said, 'Give me also this ability so that everyone on whom I lay my hands may receive the Holy Spirit.'" Xie argued the reason Simon wanted to buy the ability for laying on of hands for bestowing the Holy Spirit is he saw the Holy Spirit fall on those believers as the apostles were laying their hands on them. This demonstrated that when the Spirit fall upon people, there must be visible evidence besides speaking in tongues, which Xie affirms to be bodily shaking. In addition, he argued that according to Act 4: "After they prayed, the place where they were meeting was shaken..." indicated that the report of this experience substituted the earthquake for "tongue of fire" and "a

[64] *Popular Gospel Truth* No. 15 (1917):7.

[65] Issue on the direct founder of the TJC is very complicated politically, Barnabas Zhang maintained that he established the church earlier than Paul Wei, this controversy eventually resulted in a separation into north and south camps.

[66] Xie, *Shenglinglun*, 175.

[67] Deng Zhaoming, "Indigenous Chinese Pentecostal Denominations," in *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia* eds. Allan Anderson and Edmond Tang (Oxford: Regnum, 2005), 444. Also see M. A. Rubinstein, "Taiwan," in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* eds. Stanley M. Burgess and Eduard M. Van Der Mass (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 263. According to my experience and survey, their believers' expression in prayer is slightly different from which of other pentecostal groups throughout the world, their corporate prayer starts with a sentence: 'In the name of Lord Jesus we pray, hallelujah praise Lord Jesus', and then those kneel down worshippers begin to shake their body up and down with their hands folded, and speak in tongues simultaneously. I have seen and prayed with TJC's believers in their meetings for several time, as a Pentecostal insider, I found out the diversity in identity.

sound like the blowing of a violent wind,” as reported in the Pentecost event in Act 2. He said that this can be called the second Pentecost and therefore, the Spirit falling upon people and making their bodies shake is not strange.^[68] Besides speaking in tongues, it could be construed as evidence of receiving the Holy Spirit, other than speaking in tongues. This phenomenon is also very usual in the TJC’s corporate prayer. Interestingly, in Volume 3, No. 2 of *Pentecostal Truths*, a column titled “The Reason of Shaking” also discussed this issue. The article compares such shaking, namely the coming of the Holy Spirit, to sudden wind and rain; those who encounter wind and rain will shake or move. Another case the author of this article cites is Ezekiel 37:7, where the bones in the valley also moved when the Spirit came and it was both visible and audible. Furthermore, Mok increasingly regarded the phenomenon of falling to the ground (nowadays known as being “overcome by the Spirit” or “slain in the Spirit”) as seen in Pentecostal meetings^[69] and similar events recorded in the New Testament as shaking or moving. For example, in Mok’s opinion, Paul’s experience in Damascus and John “falling at his feet” in the Book of Revelation can be viewed as shaking as well.^[70]

The description about the shaking of the body seems to be similar but being established on the different basis of Bible verses, thought at least it demonstrated that shaking might be a normal experience in Hong Kong Pentecostal Mission as well. However, I can not assert that the TJC’s practice of shaking bodily during meetings originated from the *Pentecostal Truths*; neither can I affirm whether the phenomenon of shaking between Mok’s church and the TJC are one and the same according to the description in *Pentecostal Truths*. Except for the clue above, I have not discovered any other evidence to prove that the TJC has its earliest roots in the Pentecostal Truths. In brief, if one surveys each issue of this periodical, and compares it to the TJC’s doctrine or statement of faith, he will discover that they proclaim two different types of Pentecostal traditions. In contrast, if one compares *Popular Gospel Truths* with the TJC’s message, the similarity between them will not be difficult to recognize. Once again, I have to point out that the theological diversity between these two periodicals has not been addressed by researchers. Even the TJC’s folks may not be aware of it either as they simply know that both the papers had been published to proclaim the necessity of receiving the Holy Spirit and speaking in tongues.^[71] It is also apparent that the TJC has an imagination that world wide Pentecostal denominations or groups combine conversion/regeneration with Spirit-Baptism accompanied by speaking in tongues as they have done. On the other hand, if the TJC had its earliest roots in *Pentecostal Truths* as Prof. Daniel Bays has suggested, I would say that the TJC’s founding fathers misinterpreted and misunderstood what Pentecostal Truths spread on the issue of baptism in the Holy Spirit. As a result, my conclusion is that *Popular Gospel Truths* had a deep

[68] Xie, *Doctrine of the Holy Spirit*, 197.

[69] Interestingly, the TJC regards falling to the ground as being possessed by a demon. Xie refers to this kind of phenomena as shouting and rolling on the ground, which are very usual in the Pentecostal church, and they are not relevant to the Holy Spirit, but rather the evil spirit. See *ibid*, 372. More interestingly, according to a testimony about a pentecostal meeting held in Taian, Shangdong province, Zhang Lingsheng reported, seven females were baptized in the Holy Spirit and fell to the ground by the Holy Spirit, though this case was previous to the establishment of the TJC and was irrelevant to the TJC’s folks, Zhang admitted that this kind of phenomenon came from the Holy Spirit. However, after the establishment of the denomination, falling to the ground came to be considered as an evil spirit’s work. I think it may be a stereotype of institutionalizing of cults towards denomination.

[70] *Pentecostal Truths* Vol. 3, No. 2 (1910): 3.

[71] Xie, *Doctrine of the Holy Spirit*, 172.

influence on the TJC's theological formation (relatively), for the former reflects the Oneness Pentecostal issue which articulated the Oneness of Godhead. The combination of conversion and Spirit-Baptism being similar to what the TJC has stated, *Pentecostal Truths* might have conveyed the thought to the TJC's pioneer earlier.

Conclusion

Popular Gospel Truths and *Pentecostal Truths* were used to spread Pentecostal message to Chinese Christians. However, they reflect two different categories of Pentecostal traditions. The former had its roots in Oneness Pentecostalism, which combined conversion/regeneration, sanctification and Spirit-Baptism into a single experience. In Oneness Pentecostalism, speaking in tongues is not only a sign of empowerment but is also connected with salvation. The latter represents Holiness Pentecostals which emphasized the three-step model of *ordo salutis*. Hence, conversion/regeneration and sanctification are distinguished from "being baptized in the Holy Spirit". Such theological questions need to be raised and discussed, for the Pentecostal movement had had its diversity since the beginning, and some major schisms among them were, more often than not, resultant from different understandings of doctrines. Sociological and historical research on Chinese Pentecostal movement can not neglect the theological aspect, which need not be considered as subjective or confessional only. Rather, it enables researchers to understand what the religious group they study is thinking.

In the era of the beginning of 20th century when communication media were relatively limited, periodicals like *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths* to some extent played the role of network-building for the new-born Pentecostal movement and for those missionaries scattered over different parts of the world. The readers were able to know the spread of Pentecostal movement in other provinces—even in foreign countries—because of these periodicals. Thus, they had a significant ecumenical effect. Nevertheless, to what extent *Popular Gospel Truths* and *Pentecostal Truths* have impacted Christians in China is something that still requires further research.

汉语题目：

两份早期五旬宗报刊的比较研究：《通传福音真理报》和《五旬节真理报》

叶先秦,台湾中原大学,通讯位址:台湾桃园市中坜区新兴路 38 号. 电子邮件:iapsianchin@gmail.com,电话:+886960646323

提要：不同于罗马天主教，新教在海外传教事业上向来重视以报刊为媒介，藉此互通宣教禾场上的消息，并促进宣教士之间的联系。在北美的五旬节运动创始初期，亚苏萨街传道会等五旬宗差传机构也发行各种期刊，以期在「使徒信心」运动参与者中建立网络关系。这些在五旬节运动早期发行的报刊可以被视为了解全球五旬节运动诸起源的重要参照点之一，若干早期中国的华洋五旬宗人士也发行中文的五旬宗报刊以传播五旬节信仰。《通传福音真理报》和《五旬节真理报》这两份最早的中文五旬节报刊，分别型塑了中国两道不同分流的五旬节运动或五旬节型态信仰—真耶稣教会以及香港五旬节会。两者的主编均亲炙曾参与亚苏撒街复兴运动并受其差派的宣教士，而两份刊物其实也正反映出北美五旬节运动两种不同的面向—圣洁五旬宗和独一神论五旬宗的信仰。本文将对两份刊物进行比较，并探讨其中关于成圣和灵洗这两项五旬节派核心教义的论述。

关键词：中国五旬节运动；真耶稣教会；独一神论五旬宗；中国基督教

教会历史与中西社会
Church History
in the West and in China

景教“十诫”和唐律“十恶”之比较

——兼与张守东先生商榷

黄悦波

(北京警察学院,102202 北京;中国)

提要:基督教文化是现代法治的内核精神,在唐朝时就以景教的面貌与中国传统文化儒家思想相碰撞,彼此既有差异,也有相似,更有共鸣。景教“十诫”与唐律“十恶”均在“神道”和“人道”两方面,围绕各自“敬神”和“忠君”的终极主题,提供了异域文化之间相比较的平台。尽管景教最终烟消云散,而唐律如今也被束之高阁,但双“十”的交流表明,中华民族“复兴梦”离不开文化开放的“博采众长”和文化继承的“推陈出新”。

关键词:景教;唐律;十诫;十恶

作者:黄悦波,哲学博士,北京警察学院法律部讲师。地址:中国北京市昌平区南口镇南涧路11号,102202,北京,中国。电话:+86-10-8976-8362。电子邮件:jobhwong@163.com。

一、研究文本及视角的界定

1. 研究文本的界定:《序经》PK《唐律疏议》

(1)西方基督教“十诫”与我国古代法律中的“十恶”,乍一看就是一个令人兴奋的选题,但为了避免陷入“‘圣经’与‘易经’之比较”的中国式“大题小做”学术研究模式之教训,尽管笔者从做学生时代起就窥视此选题,却也一直不敢下笔,后来即便下笔成文了,也出于对文化的敬重而不敢轻易发表。近日,笔者偶然阅读到《国学与西学》杂志2014年卷刊载中国政法大学张守东副教授的撰文《中西法律传统与普世伦理:十恶、十诫的比较》^[1](以下简称张先生和《十》文),颇有启发,也深受鼓舞,决心在与张先生商榷的基础上推进自己的研究。当然,比较论文通常需要一个可以比较的基点,与张先生的《十》所选择的“东西方法律道德底线”基点不同,为了避免隔空对话或时空错乱,笔者希望围绕一个具体的点位,并在同一个时空维度下的、有直接碰撞机会的实证研究,因此笔者将本文的比价基点置放在中国唐代,即基督教首次来华传教的“景教”之“十诫”,与唐代根本大法《永徽律》中的“十恶”相比较。

本文研究的唐代基督教之景教“十诫”文本是指《序听迷诗所(诃)经》(即《耶稣弥赛亚经》,以下简称《序经》)中的“天尊十愿”。如朱谦之老先生所言:“中国之有基督教,实从异端景教开始”。^[2]公

[1] 张守东 ZHANG Shoudong:“中西法律传统与普世伦理:十恶、十诫的比较” *Zhongxi falv chuangtong yu pushi lunli: shè shijie de bijiao* [Sino-western legal tradition and the universal ethics: a comparison of the ten abomination and the ten commandments], in《国学与西学》*Guoxue yu xixue* [International Journal of China—Western Studies] 2014, pp. 103-111。

[2] 朱谦之 Zhu Qianzhi:《中国景教:中国古代基督教研究》*Zhongguo jingjiao: zhongguo gudai jidujiao yanjiu* [Chinese Nestorianism: the Research of Chinese Ancient Christianity], (北京 Beijing; 东方出版社 Dongfang chubanshe [the East Press], 1993), 15-16。

元 431 年, 基督教东派教会安提阿派的聂斯脱利(Nestorius)因主张基督“二性二位”说, 在“以弗所公会议”上被判为异端, 并开除教籍、逐放埃及。他的门徒因此逃到罗马境外的波斯(今伊朗)。聂斯脱利派在波斯得到较大发展, 并不断东进。唐贞观 9 年(公元 635 年)叙利亚教士阿罗本(Alopen)将该教传来中国西安, 被称为“景教”。根据翁绍军老师的研究, 汉语景教经文是指 20 世纪上叶先后发现与公布的《志玄安乐经》、《一神论》、《序经》、《宣元至本经》。这四篇景教文典是东方基督教在唐代人华所留下的历史文献, 是“汉语基督教思想的原始资料”, 其中《序经》最为古老, 译述于初唐, 是景教代表人物阿罗本等人撰写, 极具代表性。^[3] 本文就以《序经》为对象, 研究其中的“十诫”问题。

《序经》经文“基本上按照福音的记述, 宣讲了耶稣的行传”。翁绍军老师在研究《序经》时就指出学界的研究观点, 即“有学者认为, 十愿出自旧约中的‘十诫’, 有的则认为出自使徒教义中的诫条”。^[4] 田海华老师在其研究中指出, 阅读景教《序经》时, 有一段经文极易让人产生与“十诫”的联想, 那就是“天尊十愿”, 即第一愿涉及“敬奉上帝”; 第二愿或第三愿涉及“孝敬父母”; 第五愿涉及“不可杀人”; 第六愿涉及“不可奸淫”; 第七愿涉及“不可偷盗”, 第八愿涉及“不可贪恋”; 第九愿涉及“不可做假证”。日本学者羽田亨认为, “愿”就是“诫”, 并将它与“十诫”相比较, 指出这“十愿”就是《出埃及记》中的“十诫”。^[5] 对此, 笔者提出圣经文本中的“影子十戒”概念, 认为圣经文本中存在“‘十戒’仿造传统”, 即“十戒”不仅存在于《出埃及记》第 20 章的西奈山、《申命记》第 5 章的何烈山, 还以变体的形式存在于《出埃及记》第 34 章, 尤其是在《利未记》第 17 章中的“圣洁法典”中也有“十诫”的浓重痕迹。^[6] 不过, 笔者在此还有必要补充或强调这种仿造并非是随意的, 需要符合通常取决于有五个标准。(1)新“十诫”们需要保留何烈山和西奈山等经典“十诫”的“敬神爱人”基本精神, 还须有“孝敬父母”、“不可杀人”等“敏感”字眼, 能够一眼就让人联想到经典的“十诫”。就是说合法的仿造传统并非是完全的替代。信众的“十诫”情结, 包括改造者自身的宗教情感也不允许其行驶“公权力”时越俎代庖的“篡改”。(2)仿造“十诫”的原因通常是为了证明自己宗派的合法性, 同时又成为自己宗派的鲜明标志。(3)这种仿造传统或许也是为了适应新环境而变通的处理方法, 比如来到一个文化背景迥然, 语言文字陌生的新地域, 在缺乏“剑与盾”保护情况下求得发展的一种权宜变通。总之, 这种仿造传统的实践导致他们在解释十诫的时候可以因地制宜有所减损或增益, 而借助宗教自身发展历史中的“十诫”的仿造传统为来华的景教产生自己版本的诠释性的新“十诫”, 提供了可行的土壤。这样我们就不难理解, 尽管我们感觉“天尊十愿”没有“十诫”那么“爽口”, 阅读起来非常别扭、拗口, 仿佛不同于刚才田海华老师所列举的类似情况。这里涉及翻译问题, 即阿罗本在制成叙利亚文的《序经》时, 已经意译了圣经“十诫”, 而来华翻译成汉语时, 可能考虑到一些实际情况, 又做了一些变通, 以至于难以一眼认出。有学者猜想, 阿罗本面对唐朝的百般恩宠, “总仗西郊”, “迎宾入内”等, 他甚至想把尊帝事君列入“十愿”中的一愿, 但这有悖于“十诫”的原意。对此, 他在表述第二愿时, 将“事圣上”改为“孝养父母”, 不惜与第三愿重复。“这种前后夺改、重叠含混的表述, 展现了译述者斟酌不定的心态”。^[7] 不过, 笔

[3] 翁绍军 Wen Shaojun. : “论汉语景教经文的传述类型” *Lun hanyu jingjiao jingwen de chuanshu leixing* [On the Chinese Draft Form of Nestorianism Text], in 《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* [Studies in World Religions] NO. 4, (北京 Beijing, 1996), 110.

[4] *Ibid.*, 111.

[5] 田海华 Tian Haihua. : 《希伯来圣经之“十诫”研究》*Xibolai shengjing zhi shijie yanjiu* [The Research of Decalogue in Hebrew Bible], (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [The Renmin Press], 2012), 177.

[6] 黄悦波 HUANG Yuebo. : 《论耶和華信仰与古代以色列律法传统的形成》*Lun Yehehua xinyang yu gudai yiselle lvfa chuandong d xingcheng* [On Yahwism and the Generation of Legal Tradition in Ancient Israel], (北京 Beijing, 中央民族大学博士论文 Zhongyanguo minzu daxue boshi lunwen [Ph. D. dissertation in Minzu University of China], 2012), 148.

[7] 翁绍军 WEN Shaojun. : “论汉语景教经文的传述类型” *Lun hanyu jingjiao jingwen de chuanshu leixing* [On the Chinese Draft Form of Nestorianism Text], 《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* [Studies in World Religions] NO. 4, (北京 Beijing, 1996), 112.

者以为,阿罗本在此恰是巧用了中国传统文化中的“孝道”来“仿造”,意在扎根中国本土。

(2)唐律“十恶”的研究文本选定为《永徽律》及其《永徽律疏》(即《唐律疏议》,后文以此为代表)。中国古代“十恶”制度有一个发展过程,在内容上均有历史性的继承和发展关系。“十恶”的有关规定源远流长,“不孝”之规定,可追溯至中国法制文明开创之初。“犯上”、“大不敬”、“大逆”、“禽兽行”等早在秦时文献中就有记载。汉代已经有明确的“不道”、“不敬”罪。南北朝时代《北齐律》总结历代修法经验,规定了“重罪十条”,已经初具“十恶”名目。到后周时期,十条重罪有所损益,减为六条。隋朝的《开皇律》对北齐律的重罪十条内容进行了调整,从此确定了“十恶”制度,并流传唐宋元明清。由于唐朝是中国古代封建社会发展的巅峰,唐律在中国法制史上具有独一无二的地位,是“中华法系”的象征,并且对后世影响直接,并在东亚具有较大国际性影响力的古代法律文献,因此选用《唐律》研究中国古代“十恶”具有典型意义。不过,一朝天子一朝臣,不同的皇帝会钦定自己制定的根本大法,为此,有唐一代,被称为“律”的国家大法就有好几部,比如《武德律》、《贞观律》、《永徽律》等。为什么唯独选择《永徽律》为代表作品来比较呢?我们现在熟知的《唐律疏议》是至今保存较为完整古代法律典籍,其实是在元朝时最终被定名的,其内核就是《永徽律疏》。《永徽律疏》是唐高宗李治在颁布《永徽律》后鉴于全国适用法律缺乏统一标准而命长孙无忌等人以儒家思想为依据,“网络训诂,研核丘坟”,对律文逐条逐句进行诠释和疏释,以问答的方式辨析异疑,揭示法律要旨。唐律之所以被认为是“礼法合一”,就因《永徽律疏》的释法方式,并且这种律、疏相结合的立法方式为后世所继承。而随着《永徽律》和《永徽律疏》的制定、颁布和实施,唐律基本不再改动。这就是笔者所选的原因。

2. 研究视角的界定:“神道”与“人道”

恰当的研究视角并不容易找到,轻率的比较难免出问题。张先生的《十》文的确有很多亮点,比如比较孟子和保罗,定能大作文章,但它也存在一些值得商榷的地方。(1)比较视角或许时空错乱。如果张先生认定“十诫是西方道德与法律的基础”,然后用斯卡利亚大法官的言论作为佐证,他谈论的语境指向当代美国或当代西方国家,然而他所比较的对象仍然是古代中国的“十恶”。对此,没有哪一个正统的现代美国人原意废除“十诫”的道德基础,而也没有哪一个正常的现代中国人原意恢复“十恶”的道德前提。这种比较有何意义?(2)比较基点不牢靠。张先生的《十》文比较基础是中西方法律的道德基础,由此得出结论是“十恶其实也是中国版的十诫”。笔者以为比较的基点不能停留在“道德”一词的表象,而应当探究其深层的内涵。“十诫”形成的道德内涵是“敬神”,“十恶”形成的道德内涵是“敬祖(孝)”。由此造成的问题是张先生将西方语境的法律、律法与中国的法律搞混淆。尽管后世共享一个 law 字,“十诫”指向的是律法,除了教皇国时代,不是指法律。“十诫”之律法的本意是“拖拉”(Torah),意指“上帝的教导”,它可以指导立法,但它本身通常并不是法律。古代中国的“十恶”却是实实在在的法律,为“驭民之工具”。(3)比较对象不明确。“十诫”和“十恶”都有多个版本,如果不特别指明,容易造成阅读的困惑。尽管张先生《十》文中明确指向《出埃及》31:18 中“两块法板”,但这“两块法板”《圣经》本身并没有明示内容。虽然张先生宣称“两块法板”的内容是《出埃及记》20:1—17,但《出埃及记》34:10—26 也是上帝亲手交给摩西的“两块法板”及其内容。这就是说,虽然日常生活中的对话,普通人会认为“十诫”就指《出埃及记》20:1—17,但学术研究却需要特别的界定。如前文所言,“十诫”不仅存在于《出埃及记》第 20 章的西奈山、《申命记》第 5 章的何烈山,还以变体的形式存在于《出埃及记》第 34 章,尤其是在《利未记》第 17 章中的“圣洁法典”。进而言之,古代中国的“十恶”,也有隋、唐、宋、元、明、清各个朝代的规定及其疏议之侧重点“差异”,也不能模模糊糊的一概而论。(4)对选择基点性质的理解存在错误。前文已指出张先生对国家法律和宗教律法的混淆,忽视了西方语境中“拖拉”的特殊含义。张先生对古代中国十恶的性质认识,笔者也以为欠妥。《十》文在篇首就依据《唐律疏议》所言“以示明诫”来认定“十恶”的性质只是“道德劝勉”,按照这种逻辑,就税法来说,我们通常宣传“纳税光荣”、“取之于民、用之于民”等道德性,我们不能因此断定税法是道德说教,因为这

不能否定偷税漏税要罚款甚至坐牢的法律根本属性,税法本质上的法律,不是道德说教,“十恶”也是如此,是实实在在的法律规定,并且《隋书·刑法志》就明示:“犯十恶者,虽会赦,尤除名”。与此同时,如果要探讨“十戒”与西方法律之间的关系,应当从基督教立为国教之后考察,否则就是“上帝的归上帝,凯撒的归凯撒,”不能“生米和熟米往一个碗里装”的一概而论。(5)断言“十恶”是“三纲五常”载体证据不足。纵观古代中国“十恶”形成的历史可知,早在汉朝董仲舒在《春秋繁露》中附会出“三纲五常”理论之前,“十恶”内容已经大多存在了很多年,并且“不道”之恶也并非针对这封建纲常伦理,而是人类社会秩序的最低要求,与“三纲五常”并无直接和必然的联系。^[8]实际上,只有将同时空的景教与唐律进行比较,在某种程度上反映了基督教文明与儒家文明的早期碰撞,对于现代东西方文化比较研究才有借鉴意义。但是,唐律“十恶”是典型的世俗法律,而景教“十诫”是传统的宗教律法,寻找两者的直接比较点并不容易,将两者在内容上一对一的比较并不现实,宗教律法和王朝法律在此几乎对不上号。不过,在文本结构方面,即圣经“十诫”与唐律“十恶”均有关于“神道”和“人道”的规定,这似乎提供了切实可行的比较点,而这正是笔者秉承《十》文基础上的比较所在。

为了方便本研究的比较,笔者结合景教《序经》的“天尊十愿”和唐律的“十恶”,以及参照《圣经》“十诫”(天主教会、路德教会)的具体规定列举如下:

《序经》“天尊十愿”:1. 叛逆诸恶等,叛逆于天尊亦是不孝;2. 若孝父母并恭给,所有众生,孝养父母,恭承不阙,临命终之时,乃得天道为舍宅;3. 所有众生,为事父母,如众生无父母,何人处生;4. 如有受戒人,向一切众生,皆发善心,莫发罪恶;5. 众生自莫煞生,亦莫谏他煞,所有众生命共人命不殊;6. 莫奸他人妻子,莫自怨;7. 莫做贼;8. 愿者,众生钱财,见他富贵,并有田宅奴婢,无罪垢;9. 有好妻子,并好金屋,作文证莫加谋他人;10. 受他寄物,并将他费用,莫事天尊。

《永徽律》“十恶”:1. 谋反;2. 谋大逆;3. 谋叛;4. 恶逆;5. 不道;6. 大不敬;7. 不孝;8. 不睦;9. 不义;10. 内乱。

《圣经》“十诫”:1. 我是你的上帝、不可信仰别神、不可拜偶像;2. 不可滥用上帝之名;3. 守安息日;4. 尊敬父母;5. 不可杀人;6. 不可奸淫;7. 不可偷盗;8. 不可作假见证;9. 不可贪恋别人的妻子;10. 不可贪恋别人的财产。

比较《圣经》“十诫”与唐《永徽律》“十恶”,可以发现它们在文本结构方面包含着“神道”和“人道”二元结构。圣经“十诫”可以划分为两个部分,即关乎上帝的“神道”和关乎社会秩序的“人道”。秉承《圣经》“十诫”的精神,《序经》“天尊十愿”不论它的“仿造”表现如何(下文对此有分析),也应当包含了关乎上帝的“神道”和关乎社会秩序的“人道”这二元结构。不过,唐律“十恶”就内容而言,包括事关皇帝的和寻常百姓的内容,也可以划分为两部分,但这两部分可否表述为“神道”和“人道”呢?世俗的法律存在“人道”内容无需赘述,但它存在“神道”吗?《唐律疏议》在解释十恶之首的“谋反”时指出皇帝和“神道”之间的密切关系。它指出,谋反,“谓谋危社稷。[疏]议曰:社为五土之神,稷为田正也,所以神地道,主司畜。君为神主,食乃人天,主泰即神安,神宁即时稔。臣下将图逆节,而有无君之心,君位若危,神将安恃。不敢指斥尊号,故托云‘社稷’。周礼云‘左祖右社’,人君所尊也”。“君为神主”这表明事关皇帝的事情就是“神道”。为此,本研究从“神道”和“人道”两方面加以对比,展示蕴含在中华文化传统中“敬神”和“忠君”内涵的关联性。

[8] 萧伯符 XIAO Bofu 主编:《中国法制史》Zhongguo fazhishi [Chinese legal history],(北京 Beijing:中国人民公安大学出版社 Zhongguo renmin gongan daxue chubanshe [The Chinese people's public security university press],2011),143。

二、“十诫”与“十恶”的“神道”比较

《圣经》经典“十诫”的“神道”内容是指前三条诫命，事关上帝的属性，比如自我启示与以色列人的关系、忌邪、爱憎分明等。《唐律》“十恶”的“神道”内容也是前三条，分别是“谋反”、“谋大逆”（谓谋毁宗庙、山陵及宫阙）、“谋叛”（谓谋背国从伪），直指威胁皇帝的生命及安全问题：“主泰即神安，神宁即时稔”。从条款所处的位置来看，均为前三条，都是重中之重。景教“十诫”对此则表述的非常含糊，即第一愿：“叛逆诸恶等，叛逆于天尊亦是不孝”。第二愿和第三愿都涉及“孝道”，而不是传统基督教语境下对待上帝的方式。这有三个特点值得注意，即（1）景教“十诫”以“孝道”来展示神人关系；（2）将唐律“十恶”中“叛逆”言辞引入自己的宗教理论中；（3）“天尊”一词指代含糊，但暗指耶和華。在此，笔者将重点讨论景教“十诫”以“孝道”来展示“神一人”关系的表达方式，以及阿罗本在翻译其经典时在语言上所采用的策略。

1. 景教以唐律“孝道”桥接基督教文化与儒家文化

虽然“天尊十愿”的第一愿“叛逆于天尊亦是不孝”，在田海华老师看来，就是“要敬畏和侍奉上帝”，但阿罗本为什么选择“孝”来展示神人关系呢？实际上，第二愿和第三愿均与“孝道”有关，也就是说，经典“十诫”前三诫所关心的上帝“神道”事项，在此均转化成为“孝道”问题了。如果“天尊十愿”是景教的新版“十诫”，那么阿罗本为什么要用“孝道”来解说基督教的神人关系呢？这难道就是为了迎合中华儒家文化？这是否意味着背叛了基督教的基本精神呢？儒家强调孝道，基督教也重视孝道吗？两者的孝道差异何在，联系何在？两者有融会贯通的可能吗？尽管《圣经》中也有“孝”字眼，如“十诫”的第四戒就强调“孝敬父母”，但此处的“孝”是针对人的，可否用于神呢？或者说，尽管《圣经》中神和人通常是分离的，神人具有不可逾越的鸿沟，但“孝敬父母”与“侍奉上帝”是否具有内在一致性？

就“十诫”的内容及其逻辑性而言，“孝敬父母”与“侍奉上帝”是一致的。首先，这两者是“十诫”的共同组成部分，缺少“孝敬父母”的内容就不是“十诫”了。其次，作为“十诫”内容的“孝敬父母”是上帝自己立下的诫命，违背此就是违背上帝的诫命，将导致违背“侍奉上帝”的严重后果。第三，蕴含在“孝道”中的人伦关系也是上帝“创造”的内在秩序，对长辈的尊重追根溯源回到伊甸园“创造”的先祖，其实就是对神的敬重。第四，圣经中就记载了很多孝道的故事，比如约瑟就课视为是圣经中因孝行而蒙恩的代表人物之一，他因孝而得福。第五，圣经经文明确规定应当遵守孝道，如“打父母的，必要把他治死……咒骂父母的、必要把他治死”（《出埃及记》21:15,17）、“咒骂父母的、他的灯必灭”（《箴言》20:20）、“当孝敬父母，又当爱人如己”（《马太福音》19:19）等。在《利未记》中，上帝说：“你们个人都当孝敬父母，也要守我的安息日”。在此，孝敬父母的重要性甚至放在安息日的敬神之前。另外在《马可福音》、《路加福音》、《以弗所书》、《提摩太前书》等许多章节中屡次提到上帝的“孝敬父母”这一重要诫命，足见孝道在人伦关系中具有极其重要的地位。

这样我们就不难理解阿罗本在此用“孝”字来表达景教的神人关系时，有其对自己宗教的理解，当然，也确有“因地制宜”的特殊用意。（1）孝是一种东方的人情世故，可为景教发展新教徒增强吸引力。纵观基督教发展的早期历史，最初的基督教徒大多数就是从犹太教徒转化过来的，比如耶稣常常到犹太人的教堂辩论，保罗最初也是以犹太人的教堂为据点发展基督徒。后来随着使徒们对外邦人传教，基督教徒的主体逐渐成为外邦人。景教入土中原，初来乍到，用本土文化解说自己的教义可以获得当地居民的认同，从而发展教徒。景教面临的本土文化就是儒家的“孝道”。孝是中华文化的精髓，是东方世界的风土人情，所谓“百行孝为先”，反映了中华民族极为重视孝的观念。《孟子》说：“事孰为大，事亲为大”。孔子的学生曾子在《大戴礼记》中指出：“民之本教曰孝”。他还认为孝是放诸四海而皆准的真理，将孝置于至尊的地位：“夫孝，置之而塞于天地，衡之而衡于四海。推而放诸东海而准，推而放

诸西海而准,推而放诸南海而准,推而放诸北海而准”。与此相对应,如上文所言,基督教也蕴含了丰富的孝道思想,圣经中“摩西十诫”第一次将孝道以律法的形式提出,即第5条“当孝敬父母,使你的日子在耶和华你神所赐你的土地上得以长久”。这条诫命正好位于人与神关系和人与人关系的中间,起着承前启后的作用,或者说这个“孝”字不单纯是人与人之间的关系,这个字还蕴含了深刻的神人关系。《箴言》在开篇中说:“敬畏耶和华是知识的开端,愚妄人藐视智慧和训诲;我儿,要听从父亲的训诲,不可离弃你母亲的指教。”在此,圣经中将敬畏上帝和听从、孝敬父母并列在一起,充分说明了圣经对孝道思想的高度重视。有鉴于强大的孝道文化,在阿罗本看来,景教可以而且必须借助当地语言来理解基督教,故而用东方的“孝”字来表达神人关系。(2)孝是一种东方的祭祖观念,可为景教开展宗教活动增强认同感。阿罗本用东方的“孝”字来表达神人关系,在他看来,如同“十诫”中的孝道,不单纯是人与人之间的关系,还蕴含了深刻的神人关系,那就是中国孝道的祭祖内涵。《易经》说:“先祖者,类之本也,无先祖,恶出?”“孝”作为中国一个伦理观念在西周正式提出,其中一个重要内容就是“尊祖敬宗”,在宗庙通过奉献供品祭祀祖先。《说文解字》解释篆体孝字的基本含义是“善事父母”,它包括“事生”和“事死”两个层面,后者是前者的继续和延伸,它表达了子孙对逝去长辈的敬重和思念。《礼记》说:“孝子之事亲也有三道焉:生则养,没则丧,丧毕则祭”。《中庸》说:“事死如事生,事亡如事存,孝之至也”。《孟子》说:“养生不足以当大事,惟送死可以当大事。”尽孝的对象是“养”“丧”“祭”,并重视“祭”。这种“祭”的观念其实蕴含了儒家的宗教鬼神观念。1)承认鬼神等异己神秘力量的存在,且认为鬼神具有超越性和不可知性。《中庸》说:“子曰:鬼神之为德,其盛矣乎!视之而弗见,听之而弗闻,体物而不可遗。使天下之人齐明盛服,以承祭祀。洋洋乎如在其上,如在其左右。”2)强调人事,但对鬼神的态度极为谨慎。《论语》记载:“子不语怪力乱神”,又指出:“务民之义,敬鬼神而远之”,接着再次指出:“未能事人,焉能事鬼?……未知生,焉知死?”3)将鬼神与祭祀密切相连,并强调虔诚敬仰。《大戴礼记》指出:“是以祭祀,昭有神明”。《论语》说:“祭如在,祭神如神在。子曰:‘吾不与祭,如不祭。’”《孝经》认为:“孝悌之至”就能够“通于神明,光于四海,无所不通”。由此看来,古代儒家的鬼神观念与祭祖的孝道观念密切融合,这为经世之道的儒家抹上了一定的宗教色彩,这也为景教开展宗教活动增强了认同并提供了便利。(3)孝是一种东方政治制度的表达(组织)方式,可为景教发展提供国家权力支持。景教自身的历史深刻表明宗教的发展与世俗政权密切相关,或者说景教本身就是宗教派系斗争中被其他宗派利用世俗政权驱逐的牺牲品。因教义理解不同,亚历山大主教西利尔在以弗所公会议将聂斯脱里教派(景教)定为异教,并通过贿赂一百万卢布黄金给罗马皇帝狄奥多西二世,借助罗马皇帝的武装力量驱逐他。景教后来逃亡到波斯,开始也受到重视,但在当地世俗政权的更迭中也被喜怒无常的对待,也被迫逃亡过。^[9]作为宗教流浪者来说,对于世俗政权有着自己特殊的理解。当阿罗本等人来到东土大唐时,尽管他们受到了政府高规格的接待,备受尊重,但他们绝不会因此而飘飘然,而是格外的谨慎。通常也有一种合乎情理猜测,即阿罗本受到唐太宗等人的礼遇使之对于东方皇权不免心怀好感,但这种好感并不会完全替代内心深处的警惕。他们体会到唐王朝的强大,也无意染指唐朝的政治,但他们也完全明白,如果没有唐王朝政权的认同与支持,他们将无立锥之地。为了获得唐朝统治阶层的认同与支持,他们选择了文化搭建的桥梁,而孝道文化在兼顾祭祖鬼神之道的同时,也顺应了唐朝的君主专制体制。实际上,儒家的“孝道”一直就与君王之道密切相连。《礼记》指出:“凡治人之道,莫急于礼。礼有五经,莫重于祭”。接着,孔子在《论语》中将祭祀、“礼”与社会治理相联系,即“其为人也孝悌,而好犯上者,鲜矣。不好犯上而好作乱者,未之有也”。由此可见,儒家

[9] 高永久 GAO Yongjiu:“景教的产生及其在西域的传播” *Jingjiao de chansheng jiqi zai xiyu d chuanbo* [The Generation of Nestorianism and its Spread in Chinese Western Regions], in 《世界宗教研究》 *Shijie zongjiao yanjiu* [Studies in World Religions] NO. 3, (北京 Beijing, 1996), 93.

提倡的“孝”，其最终目的是强调“忠君”。《孝经》认为：“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”《大戴礼记》指出：“事君不忠，非孝也，莅官不敬，非孝也！”前文已经提到，儒家学说以经世致用为特征，而“孝道”的祭祀文化，也是服务世俗君主制度的。荀子道一言出了儒家祭祀的态度，即“君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也”（《荀子》）。^[10] 尽管基督教有否定世俗王权的传统，尤其是在旧约时代，比如撒母耳就曾警告以色列人“立王”愿望将带来的严重后果：“管辖你们的王必这样行。他必派你们的儿子为他赶车、跟马、奔走在车前……你们也必作他的仆人”（《撒母耳记上》8:11-17），但这也不是绝对的，这尤其是对于新约时代的强大罗马政权而言。耶稣时代对希伯来圣经的理解上就已经使得使神权与王权并立，比如耶稣就曾谈到：“上帝的归上帝，凯撒的归凯撒”（《马太福音》22:18等）。在使徒时代，保罗就将神权与王权加以自圆其说的调和，如“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”（《罗马书》13:1）。2世纪末3世纪初的基督教“教父”德尔图良就曾经对罗马皇帝说：“我们为皇帝、为整个帝国祈祷……因为我们知道，那可怕的天地末日，幸亏仰赖罗马帝国方延期来临”。^[11] 鉴于基督教对于王权的这些态度，景教来中国也正面对拥有强大王权的唐王朝，因此可以想象阿罗本等人采取了灵活策略，通过融合“孝道”文化，借助世俗政权力量来立足，并发展和壮大自己。

2. 借助唐律“十恶”言辞来展示自己“神道”理论

景教“天尊十愿(十恶)”的第一条规定：“叛逆诸恶等，叛逆于天尊亦是不孝”。这个句子有几个关键词需要加深理解，除了上文探讨的“不孝”之外，还包括“叛逆”、“诸恶”、“天尊”这三个词。(1)“天尊”一词的使用非常巧妙，使得中国的儒释道以及君权能够宽容一个异域新教——基督教的存在和发展。1)它是中国的尊称，它既是道教对至高神的尊称，同时也是佛教的佛号，用此尊号，意在表明自己也是一种与道教、佛教相似的宗教。2)在唐代语境里，天尊已经成为公认的至尊神的名号，景教用此词，可以显示自己神的至尊性。3)它还可以让唐王朝统治者明了景教也是颂扬至尊神的，与其他宗教一样，也服务于唐朝君王，阿罗本在《序经》中甚至还阐明了天尊与圣上的关系：“众生若怕天尊，亦合怕惧圣上”。(2)对于“诸恶”一词的理解，从其内容的指向来说，并不明确。笔者觉得这需要结合上下文来理解。其靠近的前文是：“圣上宫殿于诸佛求得，圣上身物是自由。天尊说云：……”。这里将天尊、圣上、诸佛三词并列，表明天尊是基督教的神耶和華，不是代指佛教的至尊神。这就是说，景教初入中原，是借助佛教理念与大唐臣民进行沟通的，并将天尊置于佛号之后，“亦是不孝”，其谦逊姿态跃然纸上。第三个词“叛逆”是笔者将重点讲述的内容，以表明景教“十诫”与唐律“十恶”之间的密切关系。

唐律“十恶”的前三甲分别是指“谋反”、“谋大逆”、“谋叛”，景教“十诫”的第一诫“叛逆”一词由此而来，其分量极为重要。“叛逆”一词均指向危害皇权的罪名，直接动摇或颠覆国家体制，是优先打击的对象。“谋反”谓谋危社稷(君主)，“谋大逆”谓谋毁宗庙、山陵及宫阙，“谋叛”谓谋背国从伪，国家从重严厉打击这些犯罪。按照《唐律疏议》第十七卷记载：“诸谋反及大逆者，皆斩；父子年十六以上皆绞，十五以下及母女、妻妾、子妻妾亦同。祖孙、兄弟、姊妹若部曲、资财、田宅并没官，男夫年八十及笃疾、妇人年六十及废疾者并免；余条妇人应缘坐者，准此。伯叔父、兄弟之子皆流三千里，不限籍之同异。”一人犯罪全族遭殃，由此可见唐朝国家在处置“叛逆”犯罪时是非常残酷的。相似的情况也发生在西方基督教历史上。大约780年左右查理大帝颁布的萨克森地区赦令，对于侵犯教会权益的人也杀气腾腾处以死刑：“首先，兹制定关于较为重要的各章如下：(1)使大家感觉高兴的是基督的教堂在

[10] 《荀子·天论》(Xunzi: On the Heaven)指出：“雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮而后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也”。这表明儒家对祭祀鬼神礼仪的实质态度，也包含了儒家对天地自然的理解。笔者注。

[11] 杨真 YANG Zhen:《基督教史纲(上)》*Jidujiao shigang* (shang) [A Short History of Christianity (volume one)]. (北京 Beijing: 三联书店 Sanlian shudian [The Sanlian Bookstore Press], 1979), 89.

萨克森地区已经一个一个地建立起来,并且奉献给上帝了……;(3)凡用暴力打进教堂,并抢劫或窃取教堂财物者,或纵火焚毁教堂者,处死刑;(4)任何人如因为轻视基督教的原因而不履行神圣的兰敦斋,于斋日吃肉者,处死刑;(5)任何人如杀害主教、教士或教堂职员者处死刑;(8)今后如有任何萨克森人隐藏在众人之中,不受洗礼,轻视洗礼,愿继续信奉异教者,处死刑;(10)任何人如勾结异教徒,制造阴谋,反对基督教,或愿参加反对基督教的阴谋者,处死刑。”^[12]尽管目前没有史料证明阿罗本与查理大帝之间有何直接的联系,但意图极力维护基督教利益的努力是不容置疑和有目共睹的,只不过阿罗本不像查理大帝那样具有生杀予夺的权柄,因此他只能借助唐律“十恶”中极为严肃的“叛逆”一词来警告人们“不可滥用上帝之名”、“当守安息日”,以暗示“不可信仰别神,不可拜偶像”。

三、“十诫”与“十恶”的“人道”比较

《圣经》经典“十诫”的第四项及其以后诸项内容展示的是“人道”,景教秉承该思想,其新“十诫”在脉络上也于第四项始讲述“人道”的内容,包括“(四)向一切众生,皆发善心”、“(五)莫煞生”、“(六)莫奸他人妻子”、“(七)莫做贼”、“(八)见他富贵,无罪垢”、“(九)作文证莫加谋他人”、“(十)受他寄物,并将他费用”。《唐律》“十恶”在前三项特别强调君主安危的严峻性之后,也于第四项开始转述到普通社会治理的“人道”内容,包括“(四)恶逆(谓殴及谋杀祖父母、父母,杀伯叔父母、姑、兄姊、外祖父母、夫、夫之祖父母、父母)”、“(五)不道(谓杀一家非死罪三人,支解人,造畜蛊毒、厌魅)”、“(六)大不敬(谓盗大祀神御之物、乘舆服御物;盗及伪造御宝;合和御药,误不如本方及封题误;若造御膳,误犯食禁;御幸舟船,误不牢固;指斥乘舆,情理切害及对捍制使,而无人臣之礼)”、“(七)不孝(谓告言、诅詈祖父母父母,及祖父母父母在,别籍、异财,若供养有阙;居父母丧,身自嫁娶,若作乐,释服从吉;闻祖父母父母丧,匿不举哀,诈称祖父母父母死)”、“(八)不睦(谓谋杀及卖缌麻以上亲,殴告夫及大功以上尊长、小功尊属)”、“(九)不义(谓杀本属府主、刺史、县令、见受业师,吏、卒杀本部五品以上官长;及闻夫丧匿不举哀,若作乐,释服从吉及改嫁)”、“(十)内乱(谓奸小功以上亲、父祖妾及与和者)”。在此,笔者将结合它们的结构、表象、原因、内核等方面加以比较。

1. 相似的结构蕴含了相似的刑罚的执行,即对于违背“神道”的行为通常处以极刑,并不得赦免;但对于违背“人道”的行为则尚有宽宥的余地

在文本的结构比例上,景教“十诫”和唐律“十恶”极为相似。基督教中对于违背“十诫”前三项规定的处罚非常严厉,比如在维护独一神方面,“祭祀别神,不单单祭祀耶和华的,那人必要灭绝”(《出埃及记》22:20)、“你的同胞弟兄……儿女……妻……朋友,若暗中引诱你,说,我们不如去事奉……别神……总要杀他”(《申命记》13:6);又如褻渎神名的,即“你们却又反悔,褻渎我的”,将“使你们自由于刀剑饥荒瘟疫之下”(《耶利米书》34:16-17)、“那褻渎耶和华的名的,必被治死;全会众总要用石头打死他”(《利未记》24:16);再如违反安息日规定的“凡在安息日作工的,必要把他治死”(《出埃及记》31:15)。而对于“人道”,通常允许“悔改”,比如“你们要结出果子来,与悔改的心相称”(《马太福音》3:8)、“我告诉你们,一个罪人悔改,在神的使者面前,也是这样为他欢喜。”(《路加福音》15:10)。上帝自己甚至对于违背人道的人还特别优待,比如《创世纪》中的该隐,他将自己的弟弟杀害了,虽然受到了上帝的处罚:“你种地,地不再给你效力。你必流离飘荡在地上”,但上帝还是护佑他:“凡杀该隐的,必遭报七倍”,并给该隐立一个记号,“免得人遇见他就杀他”(《创世纪》4:8,12,15)。与此相似,唐律对于十恶前三项内容也是毫无疑问的严厉打击,但对于第四项以后的“人道”规定则在实践中则允许适度

[12] 由嵘 YOU Ron 主编:《外国法制史参考资料汇编》*Waiguo fazhishi ziliao huibian* [The Compilation of Reference Material for Foreign Legal History]. (北京 Beijing: 北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peiking University Press], 2004), 172-173。

弹性。《唐律疏议》第六卷规定：“诸同居，若大功以上亲及外祖父母、外孙，若孙之妇、夫之兄弟及兄弟妻，有罪相为隐”，该法条接着规定“谓谋反、谋大逆、谋叛，此等三事，并不得相隐，故不用相隐之律，各从本条科断。”改立法反映了中国古代法典的儒家“亲亲相隐”的基本礼教原则，除了威胁君权的杀无赦外，其余诸罪均可“相隐”商议。

2. 景教“十诫”与唐律“十恶”的“人道”部分均反映了基本人伦要素，具有一定的“普世”价值表象，但其内部原因各异

“尊老爱幼”、“不可杀人”、“不可奸淫”、“不可偷盗”，这些都是“十诫”和“十恶”的主要内容，但前者反映了公认的基本原则，即“一个有序而健康社会所必需的最低限度的道德命令”，而后者似乎是这最低限度的高度抽象。^[13]以“不可杀人”为例，《唐律》“十恶”在规定处罚弑君和谋杀普通人之外，还将该规定细化成几种具体的情况：(1)第四恶，杀直系亲戚；(2)第五恶，杀一家非死罪三人；(3)第八恶，杀远房亲戚；(4)第九恶，杀授业老师或自己的上级官吏。不过，“十诫”中的杀人禁令也有自己的发展优势，它可以从一个静态社会的凶杀案件发展到动态社会如战争中的不杀人，甚至“不杀俘虏”。结合《创世纪》中关于上帝造人时以神的形象造就人类等描述，表明人的独特性、平等性，并引申出生命健康为核心的人权保护，由此造就“日内瓦公约”，这却是唐律“十恶”精神所无法发展的。现代法治的基本人权具有“普世”价值，但这或许是表象，其内部原因则各有所异。孟德斯鸠曾指出法的精神与人的地理环境密切相关。从《圣经》文本来看，上帝与子民的关系通常被表述为“牧人”和“羊”，如“他必像牧人牧养自己的羊群、用膀臂聚集羊羔抱在怀中、慢慢引导那乳养小羊的”（《以赛亚书》40:11）。这主要是古代以色列群体产生在以游牧业为主的小亚细亚地区，养羊是主要的经济发展模式，“牧人”和“羊”是日常生活中最常见的。中华传统文化表述的社会关系喜欢用“农人”与“作物”加以寓意。《礼记·礼运》写到：“故圣王修义之柄、礼之序以治人情。故人情者圣王之田也，修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。”在此，治国与农耕的“耕、种、耨、聚、播”相连，也深刻反映了环境对于思想的影响。尽管农耕和游牧环境再怎么不同，但人的基本需求是相同的，因此在法律或律法上就会有相似的规定。不过，恰恰是产生问题的环境不同，解决问题的基础不同，导致发展的方向也各部相同。在此，基督教文化从“上帝的子民人人平等”观念出发最终孕育了现代法治文明，而传统儒教文化还在农耕社会里的“等差有序”观念中打转转，从而偏离了人类社会发展的正常轨道。

3. 基督教的相关诫命是以“敬神”为前提，重在维护“神权”，而唐律的这些规定则是以“宗法制”为基础，最终是为了捍卫“君权”

在此，笔者将以“奸淫罪”为例来探讨景教“十诫”和唐律“十恶”的区别。基督教“十诫”中的“不可奸淫”是一个“敬神”的循环，始于上帝，施于凡人，归于上帝。(1)这条诫命是上帝亲自颁布的，即“耶和華把那两块石版交给我，是神用指头写的”（《申命记》9:10）。(2)违背此规定的人通常将受到严厉的处罚。如果新婚女子没有贞洁的凭据，那么“本城的人要用石头将他打死”；如果“遇见人与有丈夫的妇人行淫，就要将奸夫淫妇一并治死。”如果订婚女子与其它男子在城里奸淫（不呼救），则“用石头打死该女子”，如果订婚女子与其它男子在乡野奸淫（呼救无效），则“用石头打死该男子”（《申命记》22:20—27）。(3)该诫命通过强调夫妻之间“忠贞的爱”和“神圣的婚姻”，来表达以色列人与耶和華之间的特殊关系。^[14]何西阿先知就曾宣告：“耶和華说，那日你必称呼我‘夫’，不再称呼我‘我主’。……我必聘你永远归我为妻，以仁义，公平，慈爱，怜悯聘你归我”（《何西阿书》2:16,19）。在此，“不可

[13] 田海华 TIAN Haihua:《希伯来圣经之“十诫”研究》*Xibolai shengjing zhi shijie yanjiu* [The Research of Decalogue in Hebrew Bible]. (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [The Renmin Press], 2012), 55.

[14] 游斌 YOU Bin:《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》*Xibolai shengjing de wenben lishi yu sixiang shijie* [Texts, History and World of Thought in Hebrew Bible]. (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religion and Culture Press], 2007), 270-274.

奸淫”与“不可贪恋别人的妻子”之间有密切的关系,前者为行为犯罪,后者为思想犯罪,均为维护家庭关系或者说是维护“夫权”或者“父权”,比如对于未婚女子的奸淫,“这男子就要拿五十舍客勒银子给女子的父亲;因他玷污了这女子,就要娶他为妻,终身不可休他”(《申命记》22:28)。在基督教世界里,女性具有极为特殊的地位,但笔者以为,她们的形象并不是为了维护“夫权”或者“父权”,而是维护“神权”。比如女性夏娃与亚当一样,都是上帝“创造”的,虽然取材不同,却不否定神圣创造的含义。又如“十诫”的“不可奸淫”的对象主要是女人(虽然也可以是男人,或者是禽兽),与其说是侵害了女性的意志,实则是违背了上帝划定的秩序,因为通奸等行为并不违背妇女意志,甚至是愉悦,却背叛了上帝的秩序。

中国古代君权的基础是宗法制。宗法制度是用父亲血缘关系的亲疏来维系政治等级、巩固国家统治的制度。这种制度确立于夏朝,发展于商朝,完备于周朝,影响于后来的各封建王朝,包括唐朝。宗法制度的内涵是“亲亲、尊尊”,表现在古代律法原则方面就是“亲属相犯,重于凡人”,其典型就是《大明律》首页的“五服图”,^[15]即依据亲属之间的关系,对犯人加重处罚。

表 1 唐律疏议·杂律·诸亲属相奸

亲属关系	凡人犯奸	奸缌麻以上亲或缌麻以上亲之妻	奸从祖祖母姑,从祖伯叔姑母,从父姊妹及兄弟子妻等	奸父亲祖妾、伯叔母、姑、姊妹、子孙之妇、兄弟之妻者
罪名体系	和奸者各徒一年半,强奸者徒二年(无夫)、二年年半(有夫)	徒三年,强者流二千里,折伤者绞。妾减一等	流二千里;强者绞。	绞

唐律虽然没有单独阐述女性的起源,但也重视“不可奸淫”,并且对于奸淫现象区分为和奸(通奸)与强奸,和奸从轻,强奸从重。唐律将强奸对象分为凡人和亲属两类,凡人和奸从轻,亲属强奸亲属的从重处罚;凡人又分为有丈夫的和没丈夫的女子,对于有丈夫的略为从重(多半年刑罚)。当然,基督教也有关于禁止“内乱”的规定,如《申命记》22:30 规定:“人不可娶继母为妻;不可掀开他父亲的衣襟”。不过,唐律被认为是“一准乎礼”,已经与儒家思想合二为一。儒家以礼为核心的性禁忌目的是围绕子、妻、臣群体而设立的“父权”、“夫权”,终极目标是“君权”,它所强调的不是人的平等,而是有等差的爱。孔子曾言:“民之所以生者,礼为大。非礼则无以节事天地之神;非礼则无以辩君臣、上下、长幼之位焉;非礼则无以别男女、父子、兄弟、婚姻、亲族、疏数之交焉”(《礼记》)。在这里,礼是等差的有序,不强调人与人的平等。与此同时,孔子认为“礼”是经世致用的利器:“礼者,天地之序也”(《礼记》),并且孔子进而还将它与君权联系:“凡治人之道,莫急于礼;礼有五经,莫重于祭……(祭)上则顺于鬼神,外则顺于君长,内则以孝于亲”(《礼记》)。这表明,孔子的礼的思想最终是指向君权,而不是指普通人,因此,孔子所提倡的“仁”,虽然可以包含爱的内容,但它实际上是有差别的“爱”。《圣经》规范的落脚点是神,强调“神爱世人”,必然会使人趋于平等,尽管它也经历了“君王在万人之上,但在上帝之下”的历史,然而最终走向自由、民主和现代化的社会治理。《唐律》规范的落脚点是君主,时时刻刻强调人的不平等,虽然注重秩序并且也常常能够在小国寡民时代能够产生秩序,但这仅仅是为了维护统治,却注定无法代表历史的潮流。

[15] “五服”制度是中国礼治中为死去的亲属服丧的制度。它规定,血缘关系亲疏不同的亲属间,服丧的服制不同,据此把亲属分为五等,由亲至疏依次是:斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻。“五服”制罪原则的确立,使得儒家的礼仪制度与法律的适用完全结合在一起。笔者注。

四、余论：“民族复兴”时代“文化自信”中的继承与发展

1. 实现“民族复兴梦”增强“文化自信”需要处理好传承与开放的关系

当代中国力图实践民族复兴的伟大梦想，从“制度自信”、“理论自信”、“道路自信”并进而提出的第四种自信，那就是“文化自信”。从“十诫”和“十恶”的比较来看，文化自信需要处理好传承与开放的关系。基督教妥善处理传统与开放的关系，继承和发扬了犹太教，向外邦人传教（《路加福音》2:30-32），应验上帝对亚伯拉罕后裔的许诺（《出埃及记》32:13），但这却恰恰是景教被消逝的弱点，也是唐律被束之高阁的宿命。基督教进入希腊、罗马世界，汲取新的营养，得以壮大和发展，但是早期基督教展现了“开放”的一面，却不丢失自身的基本教义，景教则迷失在该传统的开放性与自身独特性的矛盾中。^[16] 唐律的宿命与基督教的开放性相反，也与景教迷恋政治、迷失自我不同，它对传统过分依赖，开放性严重不足。有学者指出，唐律“文化精神上的自我中心主义加强了它的排异和保守”、“认为自己的法律是最优秀最完备的，只能沿袭，不能修改”、“这种极其良好的自我感觉和祖宗之法不得有违的约束下，不要说吸纳外来文化，就是依据本国文化对法律进行修改也不是意见容易的事情”，而“化外人相犯”等条款规定，展示了唐律“法律中的中国中心论和蔑外意识”。^[17] 当代中国建设和发展，首先要解决的是开放性问题，只有将国外的理论中国的具体实践相结合，传统文化才具有不断发展的生命力。

2. 实现“民族复兴梦”增强“文化自信”需要发掘其中的现代精神

传统并非一成不变，而是静水深流。传统文化通常崇尚过去的成就和智慧，并把从过去继承下来的行为模式视为有效指南的思想倾向。现代社会它们并没有迅速地消亡，因为它们是人类原始心理倾向的表露，是属于作为社会动物的人类原始心理需要。不过，现在的问题是我们该如何看待传统，如何发掘其中的积极意义，真心的扬弃并发展它。尽管景教在东方已经消逝，但在西方由《圣经》“十诫”精神发展出现代契约观念，引伸出生命、自由、平等、民主等人权观念，为现代法治提供了营养，塑造了西方发达国家的精神支柱和政治实践，并成为现代文明的楷模或标志。对此，当前中国学界在研究法社会学的过程中也展示了法律与宗教的密切关系，一些反映宗教尤其是基督教对法治进程影响的研究译作也在大量涌现中国，^[18]新“景教”似乎在东方涅槃重生了。与此相比，唐律“十恶”如今就像是一个花瓶被陈列在柜子里，除了养眼（或许刺眼），已经不再发生“法”的作用。不过，它里面的内核——儒家思想则再次被挤兑出来，抬上了大厅，被膜拜、被诅咒、被敬仰，被讥讽。实际上，我们如果

[16] 景教在唐朝后期及以后一蹶不振，原因在于“武宗灭佛”受到牵连，但这只是外部原因。景教的宿命在于：（1）依附佛道，没有自身特色，没有文化影响力，没有发展出自己独特的汉语神学语言，以致它在唐朝传播 200 多年后，各种唐代史书都以为佛教的一支；（2）过分依附于政治，这意味着把自己的命运完全委托给它，政兴则教兴，政亡则教亡，另一方面，将主要注意力放在朝廷或上层，宗教的那种超凡脱俗的庄严形象也因此受到损害。笔者注。

[17] 张中秋 ZHANG Zhongqiu:《中西法律文化比较研究》Zhongxi falv wenhua bijiao yanjiu [The comparative study of Chinese and Western legal culture]. (南京 Nanjing: 南京大学出版社 Nanjing daxue chubanshe [Nanjing University press], 1999), 201-203.

[18] 比如《法律与宗教》Faly yu zongjiao [Law and Religion]、《法律与革命：新教改革对西方法律传统的影响》Faly yu geming: Xinjiao gaige dui xifang faly chuandong de yingxiang [Law and Revolution: The Influence of Protestant Reformation to the Western Law Tradition] 等翻译老作品继续发挥抛砖引玉的作用外，新近翻译的这类作品也有很多，比如《美国宪法的基督教背景》Meiguo xianfa de Jidujiao Beijing [The Christian Background of USA's Constitution](2011)、《美国大法官的法理及信仰》Meiguo dafaguan de fali ji xinyang [USA's Super Judge's law of law and faith](2011)、《良心的自由：从清教徒到美国宪法第一修正案》Liangxin de ziyou: Cong Qingjiaotu dao Meiguo xianfa diyi xiuzheng an [Conscience and Freedom: From Puritans to USA's Constitution's 1st Amendment] (2011)、《法律创世记：从圣经故事寻找法律的起源》Faly chuanshi ji: Cong Shengjing gushi xunzhao faly de qiyuan [Law Genesis: To Find the Origin of Law from the Biblical Stories](2011)、《宗教与美国的宪法实验》Zongjiao yu Meiguo de xianfa shiyan [Religion and the Test of USA's Constitution](2012)、《宗教与美国宪法：自由活动与公正》Zongjiao yu Meiguo de xianfa: Ziyou huodong yu gongzheng [Religion and USA's Constitution: Free Activity and Justice](2013)、《信仰与秩序：法律与宗教的复合》Xinyang yu zhixu: Faly yu zongjiao de fuhe [Faith and Order: The Reconciliation between Law and Religion](2013)、《基督教与法律》Jidujiao yu faly [Christianity and Law](2014)等等。笔者注。

回到儒家经典本身,孔子的很多著述都是好的。比如君臣关系:“君使臣以礼,臣事君以忠”;家人的关系是:“父慈子孝、兄友弟恭”,在此,君主的权力是与其尊重臣子为义务前提的,父亲的权威是建立在慈父基础上,做弟弟的之所以顺从哥哥是以为哥哥友爱在先,权力(权利)均以义务为前提,完全符合现代法治的基本思想:“没有无义务的权利,也没有无权利的义务”,符合“权利义务守恒定律”。如果说基督教孕育了感恩的思想,那么儒家的“孝道”又何尝没有培育出仁爱的现代含义呢?孝的本质是“顺从”,却从不缺乏“敬”,《论语》指出:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?”《孟子》指出:“孝之至,莫大于尊亲”。可见“敬”是儒家孝道的精神本质。有敬有爱,何德不成?因此无需一味指责儒家,问题在于视角。的确,孔子被古代帝王绑架了,现在难道不是解放他的时候吗?基督教的耶稣曾言:“莫想我来要废掉律法和先知;我来不是要废掉,乃是要成全”(《马太福音》5:17)。儒家也应该在民族复兴梦想中的依法治国时代发扬光大,并以自己的敬和爱,塑造新时期法律之道,因此也如柳赞在作《唐律疏议》序时所言:“法家之律,犹儒者之经。五经载道以行万世,十二律垂法以正人心。道不可废,法岂能以独废哉!”^[19]

[19] 长孙无忌 ZHANGSUN wuji (a figure in Tang Dynasty, 594-659)撰,刘俊文 LIU Junwen 点校:《唐律疏议》*Tangly shuyi* [The Legislative Interpretation of Tang's Basic Law]. (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company], 1983), 663。

English Title:

Compare Ten Commandments of Nestorianism with Ten Evils of Tang Code

Job HUANG

Beijing Police College; 102202 Beijing; China. Mail address: Nanjian Road No. 11, Nankou zhen, Changping District, Beijing, 102202, P. R. China. Email: jobhwong@163.com, Tel: +86-10-8976-8362.

Abstract: Christian culture is the core of modern legal civilization, while it once met Chinese Confucianism in Tang Dynasty as Nestorianism. They had discrepancy, similarity and resonance. Ten Commandments of Nestorianism and Ten Evils of Tang Code are view of compare with two sides, includes Shen Tao and Ren Tao, namely Sacred Worship God and Secular Monarch Loyalty. Now they had gone with their history, but the compare of double ten it has made a deep enlightenment. National rejuvenation need culture's revival, while the development of culture need openness and innovation.

Key Words: Nestorianism; Tang Code; Ten Commandments (Decalogue); Ten Evils

“十诫”与“十恶”

——立足于法律文化史的比较观察

王兆芝

(中国海洋大学法律史学, 266100, 青岛, 中国)

提要:“十诫”是古犹太—基督教世界的基本法,对西方文明影响至深;“十恶”则是传统中国文明的基本法律,其影响至今不绝。本文立足于法律文化史的视野,主要运用类型学方法,对“十诫”与“十恶”进行比较性的观察分析,认为“十诫”本质上是面向一个开放世界的自由立法,并因为其超越性维度而具有重要的宪政意义。“十恶”则是绝对皇权意识主导下的中国文化产物,是一份有待借助自由精神与宪政原则予以清理和超越的复杂文化遗产。

关键词:十诫;绝对的上帝;自由的法;十恶;绝对的皇帝

作者:王兆芝,中国海洋大学法律史学博士候选人。地址:中国青岛市崂山区松岭路 238 号,266100,青岛,中国。电话: +86-152-6921-9613。电子邮件:zzwang2010@126.com

一、引言

在古代文明的基本立法中,古犹太—基督教法^[1]上的“十诫”,与传统中国法上的“十恶”,都是以“十”为数的基本立法。二者不但塑造了两种文明生活得以展开的基本法律框架,并由此而对彼此之文化样式的最终确立与后世衍传,产生了极为深刻而且广泛的影响。对此二者进行跨文化的比较研究,必能经由不同的意义系统作为参照准据,而增进我们对传统中国法律文化,以及犹太—基督教法律文化的认识与理解,并以此介入并增进我们对中国法律文化当下所处之境遇的认识与理解,进而思考中国法律文化所可能走向的未来。由于这一领域的研究目前还不多见,笔者尝试做一点立足于类型学的粗浅观察和法律文化反思,盼望有抛砖引玉的作用^[2]。下文将首先对二者产生的历史背景略作交代,其次对两种立法的基本内容做简要引述,接下来对二者极为不同的立法特征予以总结,然后对造成这种差异背后的历史文化信息略做探寻,最后的“结语”部分对本文主题进行必要的总结提炼。

[1] 由于“十诫”作为古犹太基本立法伴随着《圣经旧约》*Shengjing Jiuyue* [Old Testament]而被基督教传统所接受,故而本文用“古犹太—基督教法”的表达方式。

[2] 目前所知唯一一篇比较研究论文为张守东 Zhang Shoudong:“中西法律传统与普世伦理:十恶、十诫的比较”*Zhongxi falv chuanguotong yu pushi lunli; shie shijie de bijiao* [Sino-western Legal Tradition and the Universal Ethics: a Comparison of the Ten Evil and the Ten Commandments]《国学与西学》*Guoxue yu xixue* [International Journal of China-Western Studies] 2014, pp. 103-111. 该文从为中西文明设定底限伦理的视角,审视了“十诫”与“十恶”对中西文明的不同影响,本文则从类型学出发对二者予以较为整体性的观察和反思。

二、历史背景

1. 十诫

“十诫”立法的历史背景,是以色列人在领袖摩西带领下的“出埃及”。根据以色列人的古史记载,以色列人的先祖名叫亚伯拉罕^[3],他在上帝的呼召与带领下,离开故乡大河流域的吾珥城,一步步迁徙到了迦南地(今巴勒斯坦地区),并在那里生儿育女。亚伯拉罕有子名叫以撒,以撒有子名叫雅各,雅各生了十二个儿子,由此十二人而生出了以色列人的十二个支派^[4]。因为饥荒,雅各不得不带领着妻儿仆婢和牲畜财物,从所居的迦南地进入埃及避难,因为那里有粮食。此后的四百年间,以色列人在埃及的境遇逐渐变坏,最后沦落成为了埃及人的奴隶,命运甚为悲惨。后来,亚伯拉罕所信仰的上帝向摩西显现,并命他代表以色列人向法老提出申请,要离开埃及,去侍奉这位上帝。法老断然予以拒绝。在摩西与法老的一系列谈判失败后,这位上帝重重地惩罚了埃及王法老和埃及人。法老再也不能拦阻。于是,以色列人最终得以在摩西带领下,满怀盼望地离开埃及,从一个遭受数百年奴役的血泪之地,再次奔赴上帝应许给亚伯拉罕及其子孙的迦南美地,去建立一个属于他们自己的自由家园。在以色列人离开埃及以后,到达迦南地之前的某个时间,他们来到了西奈平原一座高山的山脚下。在那里,他们列祖所信仰的上帝(“亚伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝”)向他们显现,并且通过摩西,向以色列人颁布了以“十诫”为中心的基本法律^[5]。

2. 十恶

虽然以“十恶”为名的基本立法,并未出现在流传至今的先秦典籍中,而且根据现存的传世文献,在秦汉与三国两晋时期的法制系统中,也没有看到系统性的“十恶”立法,但是,自《尚书》以至诸子百家的汉语文献中,却保留了对一些特殊犯罪予以特别刑罚的许多资料,如《康诰》记载“元恶大憝,矧惟不孝不友……刑兹无赦”等,另外在已经基本失传的汉律中,也有“盗宗庙服舆”、“盗园陵地”、“谋反”、“大逆”、“诽谤妖言”、“恶逆”、“不道”、“大不敬”等规定^[6],晋《泰始律》中有严惩不孝而有“不孝弃世”等规定,并得到了此后之南北朝立法的普遍继承^[7],这些规定虽然没有形式上的“十恶”之名,却基本上都或多或少地涉及到“十恶”立法的实质内容。而“十恶”立法以统一的名目见于王朝正式立法,最

[3] 此人的历史文化意义极其重大,他既是以色列人的祖先,也是阿拉伯人的祖先,从他所出的宗教逐渐形成了古犹太教,从古犹太教中又发展出基督教,后来穆罕穆德又承续犹太教和基督教的许多信息创立了伊斯兰教。故而犹太教、基督教和伊斯兰教又被称为“亚伯拉罕宗教”。关于此人的汉语译名,“亚伯拉罕”是较为通行的名字,是基督新教与文化界的一般用法,基督天主教则将其译为“亚巴朗”,伊斯兰教的翻译则为“易卜拉欣”。

[4] 不少人误以为以色列人(犹太人)的十二支派分别对应于雅各的十二个儿子;事实上并非如此。以色列人的十二支派分别为:流便支派、西缅支派、犹大支派、但支派、拿弗他利支派、迦得支派、亚设支派、以萨迦支派、西布伦支派、玛拿西支派、以法莲支派、便雅悯支派。其中从流便到西布伦,分别为雅各长子、次子、第四子、第五子、第六子、第七子、第八子、第九子和第十子,便雅悯是其第十二子,而玛拿西和以法莲则分别是雅各第十一子约瑟之长子 and 次子,亦即雅各之孙。雅各第三子利未没有独立的支派,其子孙亦属于西缅支派,而从约瑟所出的却是两个独立支派:玛拿西支派和以法莲支派。这种对应并不完全依照雅各十二个儿子,而是按照雅各临终前对诸子的祝福而确立的。详细信息请参看《圣经》[the Holy Bible]之《创世记》[Genesis]第 48 章和第 49 章的具体记载。

[5] 这些法律规定主要保存在《圣经》Shengjing [The Holy Bible]《旧约》[The Old Testament]的《出埃及记》Chu Aiji ji [Exodus]、《利未记》[Leviticus]、《民数记》Minshu ji [Numbers]和《申命记》Shenming ji [Deuteronomy]四篇古史文献中。这四篇文献加上《创世记》Chuangshi ji [Genesis],就构成了犹太教与犹太人古史最核心的文献;被称为“妥拉”(即律法)的“摩西五经”。

[6] 参见沈家本 SHEN Jiaben 在《历代刑法考》Lidai xingfa kao [Ancient Criminal Law Exam](北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company]2013)之《汉律摭遗》Hanlv zhiyi [Han Dynasty Brief Notes]卷二与卷三中的详细考论,也可参看刘俊文《唐律疏议笺解》Tanglv shuyi jianzhu [Commentary to the Tang Code](北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company]2015)第 65 至 66 页的简单解释。

[7] 参看刘俊文 Liu Junwen《唐律疏议笺解》Tanglv shuyi jianzhu [Commentary to the Tang Code](北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company]2015)第 66 至 67 页的讨论。

初是在南北朝时期北齐律的“重罪十条”〔8〕。北朝政权大多为文化上比较落后之少数民族,在入主中原以后所建立,故而在其开始的时候,其统治手段与法律规定都往往比较残酷野蛮(如北魏道武帝),后来虽然大都有所缓和调整(最典型的如北魏孝文帝改革),但是其刑法的或急或缓,依赖于当时君主之个人喜好甚大〔9〕,而他们的基本立法,也往往还是保留了最初那些残酷野蛮的内容。这是“重罪十条”在北齐系统出台的主要历史大背景。隋朝统一,在隋文帝杨坚时期制定了《开皇律》,修律者对北齐律的“重罪十条”做了一定修改后,将其写入《开皇律》中,并将其改名为“十恶”〔10〕。此后即历代相传,影响深远,甚至有“十恶不赦”之说〔11〕。

三、主要内容

1. 十诫〔12〕

“十诫”有一个极为简洁的序言,“我是耶和華你的神,曾将你从埃及地为奴之家领出来”,此下即为十条基本的法则。

1) 第一条

“除我以外,你不可有别的神”。这是“十诫”的第一条,也是首要的一条,它向犹太人宣布他们只能信奉耶和華这一位上帝,而不可以信奉其它的所谓“诸神”。在后面的立法中,这条诫命还有一些附随条款,既申明了以色列人应当遵守的及必不可犯的一些规定,也表明了违反以后的惩罚。“祭祀别神,不单单祭祀耶和華的,那人必要被灭绝”〔13〕,“别神的名你不可提,也不可从你口中传说。……你不可跪拜他们的神,不可侍奉他,也不可效法他们的行为,却要把神像进行拆毁,打碎他们的柱像,……你若侍奉他们的神,这必成为你的网罗”〔14〕。

2) 第二条

“不可为自己雕刻偶像,也不可做什么形像,仿佛上天、下地和地底下水中的百物。不可跪拜那些像,也不可侍奉他,因为我耶和華你的神是忌邪的神。恨我的,我必追讨他的罪,自父及子,直到三四代;爱我

〔8〕《北齐律》*Beiqi ly North Qi Law*的“重罪十条”为:反逆,大逆,叛,降,恶逆,不道,不敬,不孝,不义,内乱。隋唐以来的“十恶”,在前面几个加上了“谋”,是对“重罪十条”的加重。

〔9〕只要略观马端临 MA Duanlin《文献通考》*Wenxiantongkao* [General Document]之“刑考”的北朝部分,对此即可一目了然。

〔10〕隋杨崇佛,“十恶”之名的确立,以及对“谋”的处置,即与这种宗教背景有关,参看周东平 ZHOU Dongping,“隋《开皇律》十恶渊源新探”*Sui kaihuanglv shie yuanyuan xintan* [Re-examination of the Origin of the Abominations in the Kaihuang Code of the Sui Dynasty], in《法学研究》*Faxue yanjiu* [Chinese Journal Law] 2005年第4期,张海峰 ZHANG Haifeng《唐律“十恶”一词的佛教渊源》*Tanglv shie yici de fojiao yuanyuan* [The Buddhism Original of the Ten Evils of Tang Code],《现代法学》*Xiandai faxue* [Modern Journal Law] 2012年第3期。另一方面,根据程树德 CHENG Shude:《九朝律考》*Jiuchao lv kao* [Research of Nine Dynasty Code]之《隋律考》*Suilv kao* [Research of Sui Dynasty Code]的记载,隋炀帝在《开皇律》*Kaihuanglv* [Kaihuang Code]的基础上制定《大业律》*Daye lv* [Daye Code]的时候,“不别立十恶之目,以十恶分隶各条,而十恶中又删其二”,算是“十恶”流传史上的一个插曲。参见刘俊文 LIU Junwen《唐律疏议笺解》*Tanglv shuyi jianjie* [Commentary to the Tang Code] (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company] 2015) 第67页的引文。

〔11〕《唐律疏议》*Tanglv shuyi* [The Tang Code]卷一“名例”之“十恶”条。古籍校勘,往往后出者善,岳纯之点校《唐律疏议》*Tanglv shuyi* [The Tang Code],除较好使用前人成果外,还大量参照近年来尤其是日本方面的文献资料。故本文所引“十恶”原文资料,如非注明,均出自岳纯之 YUE chunzhi 点校《唐律疏议》*Tanglv shuyi* [Tang Code],上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai Ancient Books Press] 2015年。

〔12〕虽然对于“十诫”从一到十的编排有所不同,但对于“十诫”的内容,犹太教及基督宗教各派并无分歧。对于犹太教与基督宗教各派对“十诫”内容的不同划分,请参看梁工 LIANG Gong 主编《圣经百科辞典》*Shengjing Baike cidian* [The Dictionary Of The Bible] (沈阳 Shenyang: 辽宁人民出版社 Liaoning renmin chubanshe [Liaoning People Press] 1993年) 第731页至732页的“十诫”词条的简要说明。本文采用的是中文世界最为通行的“合和本”《圣经》[The Holy Bible]的编排。

〔13〕《旧约》*Jiuyue* [The Old Testament]的《出埃及记》*Chu Aiji ji* [Exodus] 第22章。

〔14〕《旧约》*Jiuyue* [The Old Testament]的《出埃及记》*Chu Aiji ji* [Exodus] 第23章。

守我诫命的,我必向他们发慈爱直到千代。”这一条首先禁止偶像崇拜,其次则宣布了一条惩罚与蒙恩的原则。在禁止偶像崇拜方面,也有一些附属性的后续立法,而其中的某些刑罚,简直令人震惊^[15]。

3) 第三条

“不可妄称耶和華你神的名;因为妄称耶和華名的,耶和華必不以为他无罪。”这一条诫命禁止妄用这位上帝的名字,以至于以色列人在后来的历史文化中,凡是遇到这位上帝名字的地方,如果是书写,就不做改变,但是如果读出来,甚至是心中默读,就要将其改为“主”。

4) 第四条

“当照耶和華你神所吩咐的,守安息日为圣日。六日要劳碌作你一切的工,但第七日是向耶和華你的神当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牛、驴、牲畜,并在你城里寄居的客旅,无论何工都不可作,使你的仆婢可以和你一样安息。你也要记念你在埃及地做过奴仆,耶和華你神用大能的手和伸出来的膀臂,将你从那里领出来。因此,耶和華你的神吩咐你守安息日。”与这条诫命相关的后续立法很多,其主旨则在于让人可以享有某种普遍性的自由,而“十诫”立法所保护的这种自由,甚至已经将身为奴仆之人都包括进来了。如“人若打坏了他奴仆或是婢女的一只眼,就要因他的眼放他去得以自由。若打掉了他奴仆或是婢女的一个牙,就要因他的牙放他去得以自由”^[16]。与通行与古代世界各个文明的阶级性立法相比,时代相同甚至更早的“十诫”本条所确立的立法原则,以及由此而衍生的各种具体规定,都是极为罕见的例外。

5) 第五条

“当照耶和華你神所吩咐的孝敬父母,使你得福,并使你的日子,在耶和華你神所赐你的地上得以长久。”这一条被称为是“第一条带着祝福的诫命”,强调人要对父母尽孝道,而对于违反者,则规定了十分严厉的刑罚,其中之一为:“凡咒骂父母的,必将他治死”^[17]。本条对于犹太—基督教影响的文化区域的基本社会秩序而言甚为重要,因为它既强调了人对父母尽孝(亦即对家人尽责)的极端重要性,甚至以规定人伦关系部分的第一条来强调,但又非常明确地把这种对家人尽责的义务,置于人对上帝尽责的更高标准之下和更大框架之内,以使对家庭利益的关注不至于成为更大范围公共秩序建构的障碍^[18]。

6) 第六条

“不可杀人。”这一条诫命禁止谋杀,是以色列人实体刑法的基础。在后续的附属立法中,区分了故意杀人和误杀。其中“逃城”的设置值得注意。对于误杀人的,为了避免血亲复仇带来的社会伤害,杀人者可以逃命进入摩西特别设置的“逃城”中避难;而对于故意杀人的,则无论杀人的逃到哪里,都要抓住并且将他处以死刑^[19]。对于逃亡逃城中避难的人,复仇者可以在他在进入逃城之前追上他而

[15] 请参看《旧约》*Jiuyue* [The Old Testament]的《申命记》*Shenming ji* [Deuteronomy]第 4 章、第 12 章与第 13 章。事实上,《申命记》*Shenming ji* [Deuteronomy]第 13 章的资料既涉及第一诫命,也涉及第二诫命,因为以色列人所敬拜的上帝没有形象,所以侍奉别神,在那时的语境中,一方面意味着背离这位耶和華,另一方面也意味着偶像崇拜,因为在圣经语境中从埃及到罗马,所敬拜的“诸神”都是有具体形象的“偶像”。

[16] 见《旧约》*Jiuyue* [The Old Testament]的《出埃及记》*Chu Aiji ji* [Exodus]第 21 章。这个关于奴仆自由的部分,紧随“十诫”立法之后。

[17] 见《旧约》*Jiuyue* [The Old Testament]的《出埃及记》*Chu Aiji ji* [Exodus]第 21 章。

[18] 先秦诸子中的商鞅最早对这种自然家族对公共秩序的危险做了深刻观察:“……其道亲亲而爱私。亲亲则别,爱私则险,民众而以别险为务,则乱。……民务胜而力征。”就是说,这种情况下,老百姓所遵循的原则是亲爱自己的亲人,且只顾自家的私利。只亲爱自己的亲人,就会对别人予以不同对待;只顾及自己家的私利,就会带来危险。人口多了,而大家都只亲爱自己人、只顾自己的私利,就会乱。引文见《商君书》*Shangjun shu* [Shangjun Shu]的《开塞》*Kaisai* [Kaisai]篇。

[19] 《旧约》*Jiuyue* [The Old Testament]的《出埃及记》[Exodus]第 21 章记载“打人以至打死的,必要把他治死。人若不是埋伏着杀人,乃是神交在他手中,我就设下一个地方,他可以往那里逃跑。人若任意用诡计杀了他的邻舍,就是逃到我的坛那里,也当捉去把他治死。”

把他杀死。但如果逃亡者已经进入逃城,则复仇者即不可进入逃城之内寻仇。在一定的时效期限内,逃亡者不可离开逃城,否则即失去逃城立法的特殊保护。当这个特定的时效期限满足以后(逃城祭司任期届满),那原来误杀人的就可以从逃城出来,回到故土家园。此时,原受害方的亲族即不可再对其进行复仇,否则就会收到法律的严厉追究。

7)第七条

“不可奸淫。”这一条诫命禁止合法婚姻以外的性关系,尤其是禁止有比较近的亲属关系的男女之间的性关系,立法目的在于保护婚姻和家庭。本条也有许多具体的后续立法。在这方面,对于犹太—基督教影响的文化区域而言,有一个极为重要的典型案例^[20]:

8)第八条

“不可偷盗。”这一条诫命禁止偷盗行为,反过来就是对财产权的承认与保护。这一条也有很多具体的后续立法。

9)第九条

“不可作假见证陷害人。”这一条诫命属于程序法,但是适用的范围却不仅仅是“证人”,而是适用于一切参与司法审判活动的人。在另一个地方的相关规定是“你们施行审判,不可行不义,不可偏护穷人,也不可重看有势力的人,只要按着公义审判你的邻舍”^[21]

10)第十条

“不可贪恋人的妻子;也不可贪图人的房屋、田地、仆婢、牛、驴,并他一切所有的。”这条诫命是一个总结性的条款,但也提出了更高的要求,因为前面几条主要都指向对行为的禁止或引导,而这一条明确禁止“贪恋”,从而在某种意义上把内在的意识过程纳入了神圣律法的管辖范围之内。

2. 十恶

唐律疏议的对“十恶”也有一个序言性的疏议:“五刑之中,十恶尤切,亏损名教,毁裂冠冕,特标篇首,以为明诫。其数甚恶者,事类有十,故十恶。然汉制《九章》,虽并湮没,其不道不敬之目见存,原夫厥初,盖起诸汉。案梁陈已往,略有其条。周齐虽具十条之名,而无十恶之目。开皇创制,始备此科,酌於旧章,数存於十。大业有造,复更刊除,十条之内,唯存其八。自武德以来,仍遵开皇,无所损益”。这个序言强调了“十恶”的重要性,并唐律十恶立法的渊源做了简要介绍,接下来是十条规定:

1)第一条

“谋反(谓危社稷)”。根据《唐律疏议》的讲述,“社稷”在这里是对君主的讳称:“王者居宸极之至尊,奉上天之宝命,同二仪之覆载,作兆庶之父母,为子为臣,惟忠惟孝,乃敢包藏凶慝,将起逆心,规反天常,悖逆人理,故曰谋反”^[22]。翻译为:“君王居于天下最崇高的位置,身负上天托付的伟大使命,像天地一样覆盖和承载万物,又是万民的父母。作为子女和臣下,本应尽忠尽孝。有人居然敢心生凶险,起意违逆,谋划违反天地纲常,违背人伦至理,所以叫做谋反”。由此,谋反即谋划采取某些行动以对君主的人身安全构成威胁,以及与此相应的有关行为。谋反是为禁止,则此条的积极一面,就是忠君,即应当采取各种行动,以维护君主之人身安全。

2)第二条

“谋大逆(谓谋毁宗庙、山陵及宫阙)”。即谋划对皇家的祖庙、王陵及帝王宫阙进行毁坏,以及与此相应的有关行为。《唐律疏议》对该条的记载是,“此条之人,干纪犯顺,违道悖德,逆莫大焉”,翻译为:“犯此条罪行的人,干犯纲常伦纪,违反道义悖逆德性,是最大的逆行”,又说“获罪于天,不知纪极,

[20] 详见《旧约》*Jiuyue* [The Old Testament]《撒母耳记下》*Samuer jixia* [Samuel II]第11章、12章的记载。

[21] 《旧约》*Jiuyue* [The Old Testament]的《利未记》*Liwewji* [Leviticus]第19章。

[22] 前及《唐律疏议》*Tanglv shuyi* [The Tang Code]第7页。

潜思释憾,将图不逞,遂起恶心,谋毁宗庙、山陵及宫阙”^[23],翻译为:“有人对天犯罪,不知道纲常伦纪的根本,暗地里想发泄怨恨,想要图谋不可以做的事情,于是产生罪恶的心思,计划毁坏宗庙、山陵及宫殿”。唐律对前罪与本罪所规定的刑罚为:“谋反,及谋大逆者,皆斩;父子年十六以上,皆绞;十五以下,及母女、妻妾(子妻妾亦同)、祖孙、兄弟、姊妹,若部曲、资财、田宅,并没官;男夫年八十及笃疾、妇人年六十及废疾者,并免(余条妇人应缘坐者准此);伯叔父、兄弟之子,皆流三千里”^[24]。

3) 第三条

“谋叛(谓背国从伪)。”即谋划背叛本朝,投靠他邦尤其是敌国,以及与此相应的有关行为。《唐律疏议》对该条的记载是,“谋背本朝,将投蕃国,或欲翻城从伪,或欲以地外奔”^[25],翻译为:“有人谋划背叛本朝,将要投外国,或逃出境加入敌国,或携带土地投靠他主”。唐律对本罪所规定的刑罚为“诸谋叛者,绞。已上道者,皆斩。妻子流二千里。若率部众百人以上,父母妻子流三千里”^[26]。

4) 第四条

“恶逆(谓殴及谋杀祖父母、父母,杀伯叔父母、姑、兄、姊、外祖父母、夫、夫之祖父母、父母)”。《唐律疏议》对本条疏议曰,“父母之恩,昊天罔极,嗣续妣祖,承奉不轻。泉镜其心,爱敬同尽,五服至亲,自相屠戮,穷恶尽逆,绝弃人理”,翻译为:“父母的恩情,高天难比,他们延续着祖先血脉,所以侍奉不可轻慢。但是有人竟然胸怀禽兽之心,爱敬的情感全都泯灭,对五服以内的尊亲,竟然痛下杀手,真是凶恶违逆至极,完全灭绝了人伦至理”。又说“恶逆者,常赦不免,决不待时”^[27],即凡是犯下恶逆这条的,就算遇到普遍的大赦,也不在免罪之列,而且处决这种犯人根本不用考虑的秋冬行刑的时限。唐律对本条规定的刑罚为“诸谋杀亲尊长、外祖父母、夫、夫之祖父母、父母者,皆斩。……谋杀缙麻以上尊长者,流二千里;已伤者,绞;已杀者,皆斩”^[28]。

5) 第五条

“不道(谓杀一家非死罪三人及支解人,造、畜蛊毒,厭魅)”,即“杀一家没有死罪三口人,肢解死者身体,配置培育蛊毒以及施行魇魅”。《唐律疏议》本条疏议曰“安忍残贼,背违正道,故曰不道”^[29],翻译为:“忍心地残酷杀人,违背正道,所以叫做不道”。对本罪所规定的刑罚为“诸杀一家非死罪三人及支解人者,皆斩,妻子流二千里”^[30]，“诸造畜蛊毒及教令者,绞”^[31]。

6) 第六条

“大不敬(谓盗大祀神御之物、乘輿服御物,盗及伪造御宝,合和御药误不如本方及封题误,若造御膳误犯食禁,御幸舟船误不牢固,指斥乘輿情理切害及对捍制使而无人臣之礼)。《唐律疏议》对本条所做疏议曰“礼者,敬之本;敬者,礼之舆。故《礼运》云:礼者,君之柄,所以别嫌明微,考制度,别仁义。责其所犯既大,皆无肃敬之心,故曰大不敬”^[32],翻译为:“礼,是敬的根本;敬,是礼的内涵。所以《礼记》的《礼运》篇说‘礼是君王的手把,用来分辨是非,明了幽微,建立制度,区分尊卑长幼’。因为考虑到罪行严重,犯人完全丧失了肃穆敬重之心,所以叫做大不敬”。唐律对本条所规定的刑罚为“诸盗御

[23] *Ibid.*, 7.

[24] *Ibid.*, 270.

[25] *Ibid.*, 8.

[26] *Ibid.*, 274.

[27] *Ibid.*, 8.

[28] *Ibid.*, 276.

[29] *Ibid.*, 9.

[30] *Ibid.*, 281.

[31] *Ibid.*, 285.

[32] *Ibid.*, 10.

宝者，绞；乘舆服御物者，流二千五百里……”^[33]

7) 第七条

“不孝(谓告言、诅詈祖父母、父母，及祖父母、父母在，别籍异财；若供养有缺；居父母丧，身自嫁娶若作乐、释服从吉；闻祖父母、父母丧，匿不举哀；诈称祖父母、父母死)”，翻译为：“状告、咒骂祖父母、父母，及祖父母、父母在世，而另立门户或分割家产，或对父母祖父母日常生活饮食的供养不足；在为父母服丧期间自己决定嫁娶，或者玩赏音乐歌舞，脱去丧服穿上了吉祥喜庆的服饰；听到祖父母、父母去世的消息，却隐瞒消息并不举哀，诈称祖父母父母去世”。《唐律疏议》对本条所做疏议曰“善事父母曰孝。既有违反，故曰不孝”^[34]，即“好好地伺候父母，叫做孝。既然有了违逆干饭的举动，所以叫做不孝”。

8) 第八条

“不睦(谓谋杀及卖缌麻以上亲，殴、告夫及大功以上尊长、小功尊属)”，即“谋杀及卖缌麻以上的亲属，殴打、告发丈夫及大功以上的尊长、小功以上的尊亲属”。《唐律疏议》对本条所作疏议曰：“《礼》云：讲信修睦。《孝经》云：人用和睦。睦者，亲也。此条之内，皆是亲族相犯，为九族不相叶睦，故曰不睦”^[35]，翻译为：“礼记说‘宣扬诚信，施行和睦’，《孝经》说‘人民百姓，彼此和睦’。睦，说的是亲。本条的内容，都是亲戚族属之间的伤害行为，是九族不和睦的表现，所以叫做‘不睦’。”

9) 第九条

“不义(谓杀本属府主、刺史、县令、见受业师，吏卒杀本部五品以上官长，及闻夫丧，匿不举哀，若作乐、释服从吉及改嫁)”，即“杀归其管辖的府县长官，及现任的授业老师，以及吏卒杀本部五品以上长官；及听到丈夫去世的消息而隐匿不举哀，以及玩赏音乐歌舞，脱去丧服换上吉服以及改嫁等”。《唐律疏议》对本条所作疏议曰“礼之所尊，尊其义也。此条原非血属，本止以义相从。背义乖仁，故曰不义”^[36]，即“礼所崇尚的，乃是崇尚义啊。本条涉及的都不是血缘亲属，都是因为义而联系起来的。犯人违背义的原则，戕害仁的道理，所以叫做不义”。

10) 第十条

“内乱(谓奸小功以上亲、父祖妾，及与和者)”，即“强奸小功服以上的亲属、父亲或祖父的妾，或与其通奸的”。《唐律疏议》对本条所作疏议曰“《左传》云：女有家，男有室，无相渎，易此则乱。若有禽兽其行，朋淫于家，紊乱礼经，故曰内乱”^[37]，翻译为“《左传》说‘女子有归属，男子有妻室，不可以越出范围。改变这个规矩的就是乱’。那些人做出禽兽般的行径，在家族成员之间彼此奸淫，破坏礼义纲常，所以叫做‘内乱’”。

唐律对以上“十恶”，都设定了极重的刑罚，而且普遍以(缘坐)即株连相随。

3. 小 结

不难发现，在“十诫”与“十恶”主要内容里面，有一些高度重合的信息，如鼓励孝道，严惩不孝；保护婚姻，防范淫乱等。而“十恶”中的“不道”一项，实际上也不妨看作与“十诫”中“不可杀人”之禁令所指向的妄杀与复仇等行为，有较高级别的信息重叠。这反映出两个文明在一些基本价值与倾向方面的一致性。但另一方面，两者也存在很大差异，反映出立法条文背后之目的、价值与精神的不同。对于这种差异和不同，将在下一个小节讨论“立法特征”时作出交代。

[33] *Ibid.*, 296.

[34] *Ibid.*, 12.

[35] *Ibid.*, 14.

[36] *Ibid.*, 15.

[37] *Ibid.*, 16.

四、立法特征

通过以上对“十诫”与“十恶”立法主要内容的粗略观察,我们不难发现“十诫”和“十恶”都表现出了极为鲜明而各具特色的立法特征。本节即尝试对这些特征进行一些概括总结,并在下一小节中根据古犹太与古代中国两种不同的历史文化,对这种不同的立法结构与立法内容作出相应的解释。

1. 十诫

对于“十诫”所具有的立法特征,本文尝试提出如下主要的七条:

“十诫”立法第一个引人注目的特征,是它那个极其简明扼要^[38]的“序言”,西方后世许多伟大的立法,对这个序言都有各种程度的模拟,影响极为深远。

“十诫”立法的第二个引人注目的特征,是它明确地分为两个部分。虽然犹太教,以及基督宗教的各分支与主要派别,对“十诫”应该怎样划分为“十”条有不同的看法,但是对于这十条的内容,以及这十条立法应该分为两个部分,则完全一致。“十诫”立法的第一个部分,即上文所列的第一条至第四条所规定的,是人对耶和華上帝所负的义务与责任;第二部分,即上文所列的第五条至第十条,则是人对人所负的义务与责任。神人有别,清晰明白。

“十诫”立法第三个引人注目的特征,是它居然在首要的位置明确地禁止偶像崇拜,而且在附属立法中对偶像崇拜的行为给予了最为严重的惩罚!这真是古代世界一个绝对的异数,而且意义重大。而在那个遥远的时代,偶像崇拜,几乎通行于各个文化;而对于伟大文明的行之久远问题,历史也证明了这一条堪称性命攸关。——后来这四千年的历史已经给出答案,那些盛行偶像崇拜的文化,几乎都在文明体的竞争中死灭了^[39],只有那些破除或限制了偶像崇拜的文化,才一步步走向了拓展和繁荣^[40]。

“十诫”立法第四个引人注目的特征,是在第四条诫命,这是第一条积极的诫命,即关于应当遵守安息日的诫命中,将法律的保护范围设定得不但包括以色列人,甚至还包括了他们的奴仆,牲畜,以及非以色列人而寄居在他们那里的外邦人。相比其它古代立法,这也堪称是一个影响深远的异数。而在那些附属立法中,这一条关于“安息”(即休息)的规定,甚至延伸到了土地。这里显示了“十诫”立法的绝对普遍性指向。(隐含的观念,耶和華是全地的主,立法的绝对普遍性与相对普遍性问题)。

“十诫”立法第五个引人注目的特征是,在遵守神圣自由的安息日的诫命之后,开始设立有关人与人关系的诫命,而这个部分的第一条竟然是:“当孝敬父母”,而且还伴随着一个美好的祝福:“使你的日子在耶和華你神所赐你的地上得以长久”,即向人父母尽孝道,可以在世长寿以享受耶和華所赐的产业。不禁想起《论语》中“孝……其为仁之本与”的话,这里与传统中国文化确实有十分相通的地方。

“十诫”立法第六个引人注目的特征是,前面的九条诫命都指向对行为的禁止或是引导,但第十条诫命却明确禁止“贪恋……”,即指向内在的思想,这本身在摩西律法中就很不寻常。然而还有更加不可思议的,就是这个禁止所指向的,并非任何被冠以“神圣”的事务,而是“不可贪恋人的房屋;也不可贪恋人的妻子、奴婢、牛驴,并他一切所有的”,即指向一般普通生活的人伦日用!

“十诫”立法中第七个引人注目的特征是一种神奇的完全合乎最现代的经济原理的激励机制:“恨我的,我必追讨他的罪,自父及子,直到三四代;爱我守我诫命的,我必向他们发慈爱直到千代。”恨上帝的,就不会真实地遵守他的诫命;而爱上帝的,就一定会以某种方式努力遵守他的诫命。对前者,是讨罪,自父及子,直到三四代;对后者,这是发慈爱,直到千代。这种大落差的激励,对人心的震撼和

[38] “十诫”本身就简明扼要,这一特点几乎是一切伟大宪法的共同特征。

[39] 汤因比 TANG Enbi (Arnold Toynbee)在《历史研究》*Lishi yanjiu* [A Study of History]中考察了二十几个文明体的情况,而那些已经灭亡的古代文明,几乎都有很普遍的偶像崇拜问题。

[40] 中国文化也是一步步从诸神走到了“天”与“道”,从而在其文的层面,极大地摆脱了一般性的偶像崇拜。这里面似乎蕴含着中国文化得以生生不息传衍拓展的极大奥秘。

鼓励是何等大啊!

另外,从“所无”这一方面来看,“十诫”还有一个极其重要的立法特征:即在“十诫”基本立法中,居然没有一条是涉及政治秩序或政治权威的!在某种意义上,这种“所无”比前面“十条”的“所有”更加让人震惊。因为,迄今为止,一般的古代立法都会对当时的政治权威与政治秩序予以某种程度的强调保护,比如十恶,而如果与“十恶”相比的话,“十诫”立法的这种“所无”就不仅仅让人震惊,简直足以让熟悉“十恶不赦”的中国学人哑口无言。然而,这绝非偶然,一方面有历史的原因,另一方面则有立足于犹太文化的更深的理由,而且这一点也实际上大大影响了“十诫”立法在空间上予以拓展的地域普适性和跨越时代的历史时效性。关于这一点,将留待下文的文化解释部分予以讨论。

2. 十恶

对于传统中国“十恶”立法的主要特征,本文认为主要有以下几点:

首先,“十恶”立法也是很明显的两个部分:第一条至第三条,主要是针对在世君王与已死君王及皇权的规定,而第六条则涉及到对君王及皇权的附属与象征物品,虽排在第六,却从属于第一第二与二条。其余的六条,则多为涉及到一般亲属关系及社会关系中的尊卑关系的规定。

其次,“十恶”立法极力强调对君王本人的特殊保护。列于“十恶”之首的“谋反”,完全指向这一点,并由此而进一步指向当时存在的皇权,因为这一立法所根据的,乃是君主为社稷即政权的枢纽这个原则。这里算是对“忠君”这一积极要求的消极表达。

第三,极力强调对现实皇权极其直接附属物品的特殊保护。“谋大逆”、“谋叛”与“大不敬”这三条,主要都指向这一点。“十恶”之中,加上“谋反”,指向保护君主极其附属的人与物的,就占了四条,这种立法以绝对保护现有政治权威与政治秩序为首要目的的立法意图,已经昭然若揭了。这四条都可以看作是“君为臣纲”的消极呈现。

第四,特别突出地强调对以血缘与家庭为基础的家族伦理秩序的保护。“不孝”、“不睦”与“内乱”三条,即是根据亲属关系的远近,而对这一指向从三个不同的层面或角度作出的明确规定。就其积极一面而言,其核心原则实为“长幼有序”的“孝悌”,故而也可以说是“父为子纲”的一种消极呈现。

第五,突出保护以“义”为基础的尊卑秩序。义者宜也,即在血缘逻辑以外,在不具有血亲关系的人之间,根据社会生活的基本需求而形成的基本人际关系所应遵守的基本规则。不义,即是对这些基本规则的违反或颠覆。另外,这一条与前面几条也有一定的内在关系:“本属府主、刺史、县令”以及“本部五品以上官长”,都可以看作是“君”的延伸,因而这里的规定也可以看作是“君为臣纲”的反面体现;对于“见受业师”,根据中国文化关于“教养”的大传统,可以看作是“父祖”的延伸,即“父为子纲”的延展;“闻夫丧,匿不举哀,若作乐、释服从吉及改嫁”一项则完全针对已婚妇女,是“夫为妻纲”的一个消极呈现。

第六,“十恶”在针对君主及皇权附属之人与物的保护时,不仅强调行为,还特别强调对“谋”(即“思想犯”或“预备犯”)的严厉惩罚。“十恶”之中,前三条皆是如此。隋文帝杨坚创“十恶”立法,居然比落后少数民族高齐氏的“重罪十条”更加严酷,初看上去似乎不可思议,其实则大有根由(见下文)。

第七,总结性地看,从“所有”的一面来讲,“十恶”立法都是相当具体的实体性规定,而从其“所无”的一面来讲,“十恶”没有一条是涉及到“程序”问题的。这一点着实让人震惊。另外,依旧根据“所无”的原则看,“十恶”立法中不但没有一条是涉及到法律程序的,而且也没有任何内容是涉及到对财产权予以肯定或明确保护的。对于这个历来重视法制建设的古老而且悠久的巨大文明体而言,这确实是一个需要作出合理解释的问题:他们是怎么理解好的生活的?以至于在其基本立法中,居然对法律程序与财产保护不置一词?

五、文化解释

以上对“十诫”与“十恶”的立法背景与主要内容及立法特征做了简要概述,本小节尝试对它们做一些立足于历史与文化^[41]的法律史解释。

首先,从立法主体上看,“十诫”虽然通过摩西之手传给以色列人,但它最终的立法者,却是他们所信仰的那位绝对的神,是以色列人在出埃及的时候,亲眼在云中火中看到的耶和华上帝。这位绝对的上帝,以亲口讲话的方式,给以色列人立下了“十诫”律法。这位绝对的上帝,除了敬虔以外,并不向以色列人做其它要求,而他之所以向以色列人赐下这神圣的律法,目的就是要引导以色列人过敬虔的生活。而“十恶”的立法者,说到底却是一位绝对的皇帝。中国先秦诸子并不认识任何一位这样的绝对的皇帝。这是秦始皇以后的中国问题。而即便是在秦始皇以后,中国文化系统中最高的实体存在也不是“皇帝”,而是“天”。这事实上又给了中国文化一种超越性的可能与力量,并在许多时候,带给中国人以某种关于更高的正义的盼望。但是孔子在《论语》中已经明说:“天无言”。于是在中国历史与文化世界里的属灵竞争中,最高权力的拥有者不仅仅享有了“天子”的名号,实际上也逐渐掌握了发布“天意”的最终把手。绝对的皇帝权威由此逐渐登上历史舞台,并在“十恶”的核心规定中,全面展现出了他暴虐残酷的本性。这种在立法主体上的差异,影响了“十诫”与“十恶”及其相应法律秩序的方方面面。故而,一位绝对超越的以色列式的耶和华上帝,或类似于周人所信奉的那样的有位格有意志有道德属性的“天”,对于一种良好的人间基本法的奠基而言,似乎至关重要。

其次,从立法产生的历史大背景与基本目标上讲,“十诫”立法的背景是,以色列人离开了做奴隶四百年的埃及,即将进入那个自己可以建立自己国度的地方。他们的目标是建立一个属于自己的自由的国家。于是,围绕这信仰对象建立和保持基本的族群身份认同是第一位的(前四条诫命),然后则是主要从消极的方面确定那些必须禁止的事项(后五条诫命),而让人民可以积极地运用上帝赋予他们的能力去建设一个他们所憧憬的新的家园。“十恶”则全然不同。自从陈胜吴广喊出“王侯将相,宁有种乎”的号子以后,中国的家族式皇权就陷入了一种持续的周期性困境之中。两千年来,任何一个皇权占据者的首要目标,就是排除真实或者潜在的竞争者,极力维护对权力的独占^[42]。而南北朝时期,可以说是中国历史上对皇权发起的竞争最为激烈的时期。高齐氏首列“重罪十条”,以绝对的惩罚来制造绝对的恐惧,试图以此绝对地维护他手中的绝对皇权。其实,历代君主对此皆是“心有戚戚焉”,不过直到北朝的蛮族,才有人敢如此明目张胆地把它说出来,并以根本大法的形式付诸实施而已。至于隋文帝杨坚,本是一个惨刻狭隘的人,加上迷佛,直求诛心,把北齐的“重罪十条”改为了“十恶”,更加加重了刑罚以求达到威慑的效果。因此,如果说“十诫”是为自由国度立法的话,“十恶”则几乎是一条强化奴役的锁链。

再次,从它们所动用的文化资源来看,“十诫”立法几乎没有表现出多少积极性的文化资源,因为它本是反对埃及奴役而发起的面向自由的革命性立法:上帝要以色列人根据他们痛苦的生存体验,坚决地反对他们曾经认识的埃及的奴役文化,于是在神圣的“十诫”立法中,几乎拒绝与奴役有关的一切,而试图让以色列人据此建立“自由人”的生活。“十诫”是自由的大门:敬奉一位最高的神,使一切人世权威都不在具有绝对性,从而使得任何权力都必须受制于更高的规范性要求;孝敬父母,几乎是一切高级文明与良好社会的基本标准;“不可杀人”是一道禁令,而它所指向的,乃是尊重生命,尊重他

[41] 文化的范围包括宗教信仰、思想传统、礼仪风俗与生活观念等等,本文不做细分。

[42] 钱大群 Qian Daqun 教授说十恶“最集中地反应了唐律的主要任务和特点”,见氏著《唐律疏议新注》Tanglv xinzhu [New Annotation to The Tang Code] (南京 Nanjing: 南京师范大学出版社 Nanjing shifan daxue chubanshe [Nanjing Normal University Press] 2007 年)第 19 页。

人；“不可奸淫”又是一道禁令，他所指向的，乃是良好的婚姻家庭生活；……，十条诫命，就是一部坚决拒绝奴役，而向自由与尊严敞开的宪法性法典。但“十恶”则不是。“十恶”立法的背后，确实有一笔丰富的历史文化遗产；然而在机缘巧合的历史性立法中，却几乎变成了中国人与中国文化的历史重担；法家把注意力集中在人性之恶上，于是在与权力的结合中（在某种意义上，正是性恶的权力持有者利用并滥用了法家本来具有相当积极价值的思想学说），发展出了近乎恐怖的各种刑罚。虽然儒家亲亲尊尊的基本思想，本来立足于人性中的普遍自然倾向，并大量吸收中国文化的历史资源，具有充分的人性与文化基础，对于良好生活秩序的建构也具有极为重要的价值。但是，在权力的操控和利用之下，连这些也逐渐变得面目模糊了。杨氏崇佛，居然把佛教的“十善”“十恶”中的“恶”名，引入了中国人群体生活的基本立法，而且直指那意念缘起与思想世界的“谋”。佛家有“以菩萨心肠，施霹雳手段”的方便，但在此世残酷的权力场域里面，问题展开的逻辑似乎已经完全变了：慈惠柔软的菩萨心肠已经依稀难辨，滥权虐民的霹雳手段倒是肆虐横行^[43]。这方面的不同，让“十恶”变得可怕，僵硬，仿佛一具没有肉身与灵魂的丑陋骷髅，像鬼一样游荡在中国这片广漠干渴的土地上，四下寻找可以吸食的血肉之躯，并在所到之处制造毫无盼望的恐惧。而“十诫”，作为面向人群之自由与尊严的立法，则获得了几乎不可思议的生命力与普适性，尤其是其第五条至第十条诫命，几乎成为了后世西方文明所有立法的深层基础，凡其所到之处，皆为当地生民带来精神世界与物质生活的双重视福。

最后，在立法的最终根据上，“十诫”立法的根据是以色列人所信奉的、创造天地万物的耶和华中上帝，以及他向以色列人所显示的永远不变的道德属性，还有他对人性与人类生活之需要与弱点的完全明了：他知道人性有罪，如果不能真切仰望这位独一的真神，人间权力的占有者就会把自己打造成可以任意而行的上帝；他知道人性有罪，即便是勤苦修行，也还是会三心二意，所以禁止以色列人崇拜那些所谓的“诸神”；他知道人性有罪，并因为绝对有限与必然无知而自然有偶像崇拜的倾向，所以提前以严令予以禁止；……他知道人世的良好生活需要人与人的相互尊重与彼此接纳，所以严禁杀人，由此而引人敬畏生命，彼此尊重；他知道人在此世的良好生活需要好的婚姻与家庭，所以严禁淫乱，由此而引人一开始就在家庭中学习好的生活；他知道人在此世的良好生活需要基本的财产，所以严禁盗窃，由此而引人尊重别人的财产，并善用自己的财产，追寻此世的幸福；……。但是，对于中国文化，在一个“天无言”的思想结构中，立法的最终根据是什么呢？——是“天道”么？但是道家所理解的“天道”与儒家所理解的“天道”几乎不是同一个“天道”！孔子教导他最为亲爱的弟子颜回要“克己复礼”，并且说“一日克己复礼，天下归仁”，而老子则说“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。故夫礼，忠信之薄而乱之首也”。其“道”何其相悖啊！——是“人性”么？儒家的开创者孔夫子只是模模糊糊地说“性相近也，习相远也”，后来继承曾子与子思学术的孟子，则大张旗鼓地宣扬“性善”！而商鞅李斯韩非子等法家人物则判定“性恶”！不独法家如此，还有一个集百家之大成而归宗于儒家的大儒思想家荀子，也毫不犹疑地宣扬“性恶”，甚至还对孟子发出了非常激烈的口诛笔伐！——是历史上的先王典范么？老子期望一位无名无为的圣人，儒家则崇奉尧舜文武，墨家却崇奉大禹，……如此种种，千年纷争！也就是说，在传统中国法文化这里，人世立法的根基始终存在争议。以至于秦汉以下两千多年中国文化最后的结局，竟然是无论那一家思想学说的推展，都必须以承认暴虐惨酷的秦政为基本前提，然后再想尽办法既分享它的威势与利益，又尽可能地对他进行防范与约制。这是何其难能之事啊！然而，这又何其悲哀！

[43] 参看《隋书》*Suishu* [Sui Shu]与《文献通考》*Wenxian tongkao* [General Document] 中对隋文帝惨刻狭隘及滥施戒刑的记载。

六、结 语

“十诫”立法借着超自然之道德主体对人世之平面生活的介入,把更高的价值、更高的准则,注入了平面的人间生活秩序,并使它从此具有一个不可或缺的纵向纬度。这种超自然道德因素的介入,虽然并未否定现世的政治权威与法律秩序,但是却使它们不再具有终极性的权威,并决定性地使人世间一切的政治权威与法律秩序都要向更高的法与更高的正义负责,在实现了对现世生活的整体性巨大提升的同时^[44],还为人事生活的基本宪政秩序确立了超验根据^[45]。后世自然法思想在西方文化中的稳步成长,及其在法政领域的硕果累累,如果脱离了以“十诫”约法为代表的超自然纵向纬度,那么,如果不是变的完全没有可能的话,其在实践场域中的具体效果也必定会大打折扣。几千年来,随着犹太基督教的传播,“十诫”以其所确立及其所指向的更高的正义与更高的法则,已经成为了普世人类的极大祝福。另一面,隋唐律文所确定下来的“十恶”立法,虽然也不乏历史合理性的因素(如关于不孝、不义、内乱的规定),但是却由于它的基本倾向,乃是用一位绝对的皇帝取代那位绝对的上帝,最终使得担负人事治理之合理责任并享有正当治理权柄的君王,从上天之仆人(“立君为民”为华夏古义,《尚书》《左传》多有记载)的地位,一步僭越,取代了无言之“天”而变为万民的主人,也由此从鼻孔里只不过有些气息的活人,变成了接受万民膜拜的偶像。由此,通往更高价值与正义的精神通道,竟被现世王权的实体立法拦腰斩断,此后,在传统中国法律文化的世界里,更高的正义不再能够通过正当司法程序展现自身,而只能以“窦娥冤”式的“六月飞雪”来发出微弱的声音。最终,经由千余年卑微生活养成的制度习性,“十恶”立法已经成为中国文化生活的一个沉重锁枷。思绪至此,只觉无限悲哀,然而更加悲哀的是,我们眼下的基本刑事立法,至今尚未走出“十恶”的基本结构与立法逻辑,也因此还不能把商周以来丰富的历史文化遗产予以释放,从而让这个古老文明充满渴望的灵魂,向着自由、仁爱的精神与更高的生活可能性充分敞开。

这是华夏基督徒学人责无旁贷的重任。因为耶稣基督的父神上帝,乃是众光之源头,乃是诸善之根本。两千年来,产生于希腊罗马的西方文明,已经在十诫立法与十架福音的引领和光照中,从其最初的释放开始,获得了一次又一次新生重塑^[46]。可以想见,中国文化与传统中的点点星光与散碎诸善,也只有在这众光之源头、诸善之根本的照耀与提升下,才能得到它们真正的自由释放与成就完全。由此,我等从业法律史学的基督徒学人,更应该成为当仁不让的担纲者,在对中外法律文化进行深入研究的基础上,以实实在在的信仰生活,见证十字架上无限流淌的慈爱与公义,推进当代中国生活世界的价值重塑,并预备未来中国法律文化以认识永恒真理为根基、以获享神恩自由为目标的新的综合。

[44] 耶稣基督在福音书中的教导,尤其是马太福音第五章至第七章,更是对十诫立法超乎寻常的解释,更加体现出了这种超自然的介入与提升。

[45] 参看美国学者卡尔·弗里德里希 Kaer . Fudelixi (Karl J. Frederick) 在其《超验正义:宪政的宗教之维》*Chaoyan zhengyi: xianzheng de zongjiao zhi wei* [Transcendent justice: the religious dimension of Constitutionalism] (北京 Beijing: 三联书店 Sanlian shudian [Joint Publishing] 1997 年) 的出色研究。

[46] 参见施密特 Shimite (Alvin J. Schmidt) 在《基督教对西方文明的影响》*Jidujiao dui xi fang wenming de yingxiang* [The influence of Christianity on Western civilization] (北京 Beijing: 北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peking University Press] 2006 年) 中内容丰富的研究。

English Title:

Ten Commandments and Ten Evils: A Comparative Study from History of Legal Culture

WANG Zhaozhi

Ph. D. Candidates of Ocean University of China, Mail address: No. 238 Songling Road, Laoshan District, Qingdao City, 266100, Shandong Province, P. R. China. Email: zzwang2010@126.com, Tel: +8615269219613.

Abstract: “Ten Commandments” is the basic legal structure of the ancient Jewish—Christian world, and has deeply shaped Western civilization. “Ten evils” is the basic legal structure of traditional Chinese civilization, and its influence still can be seen even today. Based on the field of legal cultural history, this paper mainly uses the typological method to make a comparative analysis of “Ten Commandments” and “Ten evils”, and gets the following conclusion: the “Ten Commandments” is essentially a liberal legal structure for an open world and has important constitutional significance because of its transcendence dimension, while “Ten Evils” is a kind of cultural products shaped by the absolute imperial power, and is a complex heritage that needs to be cleaned and surpassed by the spirit of freedom and constitutionalism.

Key Words: Ten Commandments; Absolute God; Liberal Law; Ten Evils; Absolute Emperor

比较宗教文化研究
Comparative Religious and Cultural Studies

论犹太文化与犹太教的同一性

徐 新

(南京大学哲学系犹太文化研究所,仙林校区,南京,江苏)

提要:对于一个民族而言,人们往往把该民族的文化和宗教区别对待。宗教仅仅被视为文化的一个组成部分。这样宗教就不是区别民族的最核心因素。然而,犹太文化和犹太教之间并不存在这样的区别。对于犹太民族而言,起码是在现代到来之前,是文化的就是宗教的。正因如此,犹太教被视为是一种民族宗教,是犹太民族的宗教。所有信仰犹太教的人也就自然被视为犹太人了。为什么会出现这样现象?为什么犹太民族与宗教不可分?本文认为是犹太文化与犹太教的同一性所致,是犹太文化与犹太教之间存在一种托体同根的关系所致,更是犹太民族的诞生和犹太教的开端是共时的、同步的、不可分割的特性所致。

关键词:犹太文化;犹太教;同一性;犹太成功;美国犹太史

作者:徐新,南京大学哲学宗教学系教授、博士生导师,南京大学犹太文化研究所所长。通讯地址:南京大学仙林校区,江苏,中国。电子邮件:xxinlian@nju.edu.cn,电话:+86-138-5144-5576。

在世界宗教史上,犹太人的宗教(Jewish religion)无疑是一种独特而有影响的宗教。作为当今世界最古老的宗教之一,犹太人的宗教起源于人类文明的古典发源地之一的西亚地区(或者今日学术界所说的中东/近东地区)。尽管在上古时期的西亚地区,犹太人的宗教的出现已属晚期,比其“历史”悠久的宗教比比皆是,无论是迄今依然矗立在尼罗河畔的埃及古老神殿,还是在两河流域留存的众多神庙遗址和不断出土的各种神像,都在诉说着它们曾经有过的辉煌存在和悠久历史。然而,犹太人的宗教却是那一地区出现在上古时期诸多宗教中唯一历经沧桑巨变延续至今、并依然保持着旺盛生命力“活着的”(living)宗教。

无庸讳言,犹太人的宗教的出现与两河流域传统宗教思想有着直接的联系,是在两河流域传统宗教思想直接影响下出现的。宗教作为当时两河流域人们生活核心的事实直接影响到犹太人的宗教日后在犹太人生活中的地位。不过话说回来,犹太人的宗教更值得关注的特征是它的创新之处。换言之,如其说犹太教^[1]的出现是对两河流域传统宗教思想的继承,不如说是在宗教思想上的创新。伴随犹太教出现的“独一神”思想在两河流域传统宗教思想中是未曾有过的新思想,是独一无二的,被后来的宗教学家看成是人类宗教史上迈出的“革命性”一步。

在盛行多神崇拜的上古社会,独一神论的提出实在是一种创新,可以说标志着人认识上的一种跃进。从犹太教演绎出的“伦理一神教”思想则藉助基督教和伊斯兰教的传播在世界范围内产生了极其重要的影响,成为规范人们行为道德的一种普遍准则。在这里我们不妨可以借用以色列驻华大使馆

[1] 为了叙述上的方便,从现在起采用“犹太教”的表达,指称犹太人的宗教信仰。

在向中国人解释何为犹太教时印制的小册子中对犹太教的简明作为犹太教的定义作为说明。该小册子是出自以色列犹太教专家之手,他们试图用简洁、最直截了当词语对何为犹太教作一解释。小册子中是这样说的:“犹太教是犹太民族的宗教信仰和生活方式。”〔2〕从中,我们不难看出,从本质上说,犹太教的独特之处不仅仅在于其提出的“独一神”思想,而更在于它对犹太人生活方方面面的规范和犹太人生活之道(即犹太律法)的确定。正因如此,当犹太教的独一神思想为基督教和伊斯兰教接受和继承后,犹太教仍保持着与基督教和伊斯兰教不同的自身特色。可是,由于犹太教自产生以来主要是在犹太人中流传,再加上长期以来非犹太人社会对犹太人的偏见和对犹太教的歧视,使得人们对于犹太教的真正含义缺少应有的把握。而国际学术界囿于基督教神学观的长期影响,将通常将“宗教”只定义为一种信仰体系,把“信”当成是界定宗教的信仰标准,对不以“信”为主体的犹太教的论述自然很难得“要领”。

尽管,今天世界范围的人们将犹太人的宗教,或信仰体系系统称之为“犹太教”,可是在犹太人的母语——希伯来语中却没有“宗教”一词。在犹太人看来,我们称之为“犹太教”的东西只不过是一种生活之道——由一系列专门规范犹太人生活方式和行为准则的律法构成的道而已。英语中最常用的、表达犹太人宗教信仰的词是“Judaism”,其在希伯来语中的基本含义拟为“犹太人的一切”,既指代信仰和教义,更指代犹太人生活的方方面面。不仅如此,对于犹太教信徒来说,做一名真正意义上的信徒,最重要的不是他们“信”什么,而是他们“做”什么(如何行),特别是日常生活中以什么准则规范自身和每日的生活。由此可见,犹太信仰的内涵远不止是宗教的含义,反映的是一种民族意识,也就是由历史、语言、文学、国家、文化及共同命运所维系的民族感,也就是人们所说的文化和文明。犹太教代表着一个拥有共同身份、共同归属感、共同根源与血统、共同使命民族的文化和文明的全部。正因如此,很多犹太人都认为,犹太教中的种种具体的律法、制度、组织、礼拜、礼仪、祷告、研习、捐赠、饮食法、习俗等远比抽象的宗教信仰和神学思辨更为重要,也更接近犹太教的本质。

犹太教的这一特征使得非犹太人对犹太宗教产生过一系列误解,难怪连 18 世纪欧洲最伟大的哲学家康德也认为“犹太教其实不是真正的宗教”,因为根据他的理解,“真正的宗教是建立在纯粹的道德信仰之上的。”〔3〕

对于这样一种宗教的评介如果仍停留在对信仰体系的抽象论述上,一定会使读者不得要领,甚至产生不必要的误解,因此,最佳领会犹太教本质和避免误解的方法是按犹太人对犹太教的观念去理解。

至此,读者的头脑里很可能已经有了这样一种疑惑:如此看来,这里讨论的“犹太教”不就等同“犹太文化”吗?不就是一种一般意义上的“犹太文明”吗?

的确如此。这是犹太教独特性之使然。例如,现代犹太思想家、犹太教重建主义的创始人开普兰在撰写论述犹太教的专著时干脆就使用“犹太教:一种文明”作为书名。〔4〕而犹太教改革派的学者撒母耳·科亨把自己论述犹太教的书名也直截了当地使用了“犹太教——一种生活之道”〔5〕。

任何对犹太教和犹太文化有深入一点了解的人都会察觉到犹太教和犹太文化是托体同根,是一体的和不可分的。而这种一体和不可分性使得犹太人的一切均具有了宗教性,与宗教结合在一起。如果以犹太人的节日为例,对于犹太人而言,所有的节日不仅是文化意义上的节日,更是宗教意义上

〔2〕《犹太教》Youtai jiao [Judaism],以色列驻华大使馆印制的小册子,第 2 页。

〔3〕 Alfred D. LOW, *Jews in the Eyes of the Germans*, 93.

〔4〕 摩迪凯·开普兰 Modikai KAIPULAN [Mordecai M. Kaplan]:《犹太教:一种文明》Youtai jiao: Yizhong wenming [Judaism: A Kind of Civilization], 济南 Ji'nan: 山东大学出版社 Shandong daxue chubanshe [Shandong University Press], 2002 年。

〔5〕 撒母耳·科亨 Samuer KEHENG [Samuel Cohen]:《犹太教——一种生活之道》Youtai jiao: Yizhong shenghuo zhi dao [Judaism: A Kind of Life Ways], 成都 Chengdu: 四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe [Sichuan People's Press], 2009 年。

的节日。在犹太人眼里,宗教与文化同根同源,是宗教的也就是文化的。

事实上,不仅犹太教与犹太文化同一来源,而且犹太文明的其他方面,无论是犹太历史、犹太社会、犹太哲学……都可以归于同一个来源。把握犹太教的这一独特性对于我们理解犹太人和了解犹太文化均十分重要。

而造成犹太教这一独特性的根本原因是犹太民族的独特起源,或者说是犹太人对自身起源的独特认知所致。因此,这里有必要首先简略交待一下犹太民族的起源。

从民族起源一般意义上来说,犹太民族显然是两河流域古代诸民族中的一员,被犹太人称之为族长的亚伯拉罕就出生在两河流域古代文明中心地带的—一个名为吾珥(Ur)的苏美尔城市。“……他们出了迦勒底人的吾珥”(《创世记》第11章31节)记录着犹太民族早期历史的《圣经》对犹太人的出处如是说。从种族起源上看,犹太民族是与建立起古巴比伦王国的阿摩利人同一来源,是闪族(亦称闪米特人)的一个组成部分,属于闪族语系人群的一支。

史料表明,与其他曾经在这一地区生活过的许多民族相比,犹太民族的出现显然相对较晚(约在两河流域文明出现后的1500年)。在他们进入历史之前,由诸如苏美尔人、阿卡德人和阿摩利人(亦称古巴比伦人)创造的文明早已发展到了辉煌。根据有关史料推算,犹太人进入历史的年代当在汉谟拉比时代,正值古巴比伦王国的“黄金时期”。出现在这样一个高度发展的文明地区和氛围中,犹太民族显然受益非浅。犹太文明一开始就具有的高度文化性的特征很可能与此有着直接的联系。

不过,由于史料的匮乏,犹太人与世界上许多其他古老民族—样,其早期的历史是朦胧不清的,传说便成了构建这一时期历史的主要来源。读者完全不用因此而感到颓丧,用传说来构建一个具有悠久传统民族的早期历史十分平常。譬如,我们中国人自己的早期历史,无论是涉及三皇五帝,还是涉及尧舜均属于传说部分。

然而,与其他民族不同的是,犹太人对本民族在历史上出现的认知十分独特。据犹太人的传说,犹太民族的开端被追溯到—一个名叫亚伯拉罕^[6]的人身上,并把他作为犹太民族的“始祖”看待。因此,我们可以说犹太人的历史正是通过—这个名叫亚伯拉罕的人的介入才正式步入人类历史的舞台。

亚伯拉罕是何人?何以能够成为—个民族的始祖?根据《圣经》记载的“族谱”,亚伯拉罕是从大洪水事件幸存下来的挪亚三个儿子之一“闪”的后代,祖籍所在地是两河流域中心地带的—一个名为“吾珥”的城邦。显然他是生于斯长于斯。尽管《圣经》没有提供更多有关亚伯拉罕在吾珥时的具体生活信息,但犹太传说却有一些详细的交待。^[7]了解这一传说无疑可以帮助我们了解犹太人与犹太教之间不可分的关系。

传说是这样叙述的:亚伯拉罕在成长过程中受到两河流域无处不在无时不在宗教的熏陶,承认神的存在,但他不能认同当地流行的多神信仰和偶像崇拜,因为他在观察和思考过程中察觉到无论是天上的太阳、月亮,还是地上的其他自然物体都不可能是神,因为它们作用十分有限。人们崇拜用石头或者陶土做成的神像在他看来更是无稽之谈,因为这些神像是“有口不会说话,有眼却什么看不见,有耳什么也听不见,有脚不会走路”。在他的想象中,真正的神必须是无所不在、无处不在、无所不知、无所不能,一定不受任何物质形式、存在形式、和表现形式的约束,是造物主,创造并主宰世界上的一切。因此,“神”只能是无形的、不可见、不可摸、无法描述的。而且这样的神只能是一个,并非多个。亚伯拉罕对当时人们习以为常的神的这一不同寻常思考使他成为第一个意识到独—神——上帝存在的人。这使得亚伯拉罕不同于常人。

[6] 最初叫“亚伯兰 Abram”,后更名为“亚伯拉罕 Abraham”[在希伯来语中有“多国之父”的含义]。

[7] 犹太传说有众多来源和不同版本,较有影响的是 Louis GINSBERG 撰写的《圣经传说》Shengjing chuanshuo [Legends of the Bible], The Jewish Publication Society of America, 1956 年出版。

亚伯拉罕不仅是这样思考的,而且还表现在行动上。相传,一日,亚伯拉罕的父亲外出有事,让亚伯拉罕在自己开设的神像店站店,照看生意。就在亚伯拉罕站店的当儿,一位老妇人进来买神像。她一边挑选,一边嘴里嘟嘟囔囔,说什么上次请的神像不管用,这回要挑个管用的。亚伯拉罕一问才明白:原来这位老妇人先前曾经来买过一尊神像,可是日前在她洗澡时,一个小偷进屋偷东西,离开时顺便将老妇人家里供奉的神像也给偷了。听到这里,亚伯拉罕十分气愤,进而想到,如果神像连自己都保不住,被一个小偷轻而易举地就偷走,如何能够保佑人?这样的神像还有何用?他开始感到父亲卖神像的行为实际上是一种骗人的勾当,认为再也不能继续下去了。于是,他抄起一根棍棒,将店里的神像统统砸烂。随后,亚伯拉罕还用一根绳索将一尊腿被打断的神像拖上街,用“游街示众”的方式告诉人们神像不过是一个废物,偶像不值得崇拜。亚伯拉罕的这一举动表明:这时的亚伯拉罕已经不再是原先的亚伯拉罕了,而是一个决心与两河流域传统,特别是信仰多神、进行偶像崇拜的传统,决裂的新人。亚伯拉罕在宗教问题上的这一系列思考和做法使得他最终成为了只信仰“独一神”(monotheism)的犹太民族的始祖。^[8]

在亚伯拉罕意识到作为独一神的上帝存在后,上帝开始向亚伯拉罕显现,对他晓谕:

你要离开本地、本族、父家,往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国。我必赐福给你,叫你的名为大;你也要叫别人得福。为你祝福的,我必赐福与他;那诅咒你的,我必诅咒他。地上的万物都要因你得福。(《创世记》第 12 章 1-3 节)

这几行出现在《圣经》文本中简短的文字被认为开启了犹太人的历史。

因此,严格地说,亚伯拉罕是在遵循上帝的旨意,离开了原居住地后,是在离开了信仰多神的族群后,才有了“犹太人”的身份。虽然人们也了解亚伯拉罕的先人以及所属的群体,然而,在犹太人看来,那些人却并不属于犹太民族之列。很显然,亚伯拉罕之所以成为(或者说被后人认定是)一个民族的始祖,完全是由于他思想的变化和他所采取的颇为奇特的迁徙行动。以这一方法叙史,特别是把一个民族的开端与一个人的思想变化联系在一起,在我们所了解的上古人类历史上不仅是第一次,而且很可能是仅有的一次。在某种意义上,这一开端之说有可能是在预示犹太教和犹太文化对人和人的价值的独特认知作用的同时,还表明犹太民族从一开始就有一点“与众不同”。

有论者云:通过对一神信仰的全盘接受,一个民族被安排走上了一条将他们与周边其他民族分离的道路,演绎了一个将永远地对众多的人和民族产生影响的历史。^[9]

据犹太人自己保存下来的传说记载,亚伯拉罕是在在公元前 1800 年前后,带着自己的家人和财产,离开祖辈生活的两河流域,前往被视为“应许之地”(The Promised Land)^[10]的古迦南地,即犹太人所说的“以色列地”,或今日人们所通称的巴勒斯坦地区^[11]。迁徙到迦南地的犹太人从当地人那里获得了一个新的称谓——“希伯来人”。这是最早用来称呼犹太人的一个专门称谓。该称谓中的“希伯来”(它的英文拼写为 Hebrew,一般认为该词汇来源于“Habiru”^[12])一词的含义为“自河(指幼发拉底河和底格里斯河)那边过来的人”,形象地说明了他们的籍贯来历。不管怎么说,在这块新的土地上,

[8] 可参见 Louis GINSBERG 《圣经传说》Shengjing chuanshuo The Legends in the Bible 的第 5 章,第 88-99 页。

[9] 杰克·罗森 Jieke LUOSEN [Jack·Rosen]:《犹太成功的秘密》Youtai chengong de mimi [The Secret of Jewish Success], 徐新 XU Xin 等译,南京出版社 Nanjing chubanshe [Nanjing Press], 2008 年,第 10 页。

[10] “应许之地”最早是一神学用语,特指上帝允诺给予犹太民族作为家园的土地,即现在人们习惯称为“巴勒斯坦”的地区。现亦含“希望之邦”之意。

[11] 巴勒斯坦 Balesitan 称谓最早由希腊罗马人使用,犹太民族传统上称之为“以色列地”(Eretz Yisrael)。

[12] 有“渡河者”含义,亦译哈卑路人。

伴随着这一新的称谓,一个新的、独特的民族也就出现在了人类历史的舞台上。

如果仔细研究一下该地区的民族迁徙史,人们便会不难发现,在上古时代,迁徙是生活在这一地区(特别是对于其中的游牧民族而言)十分常见的生活方式。“逐水草而居”是对游牧民族生活方式的形象描述,尽管这类迁徙的半径通常有限,人们通常是在一个有限的范围内来回流动。不过,由于人口的增长,这里的居民每隔千年左右都要周期性地向外迁移一次。史学家希提对这一迁徙作过一个十分形象的比喻:“就像一个大蓄水池一样,池里的水太满的时候,难免要溢出池外的。”^[13]犹太人很可能就是两河流域这一大蓄水池中溢出的水的一部分。

不过,亚伯拉罕及其家人的这一迁徙之举唯一令人稍感费解的是,与绝大多数通常是从贫困地向富庶地迁徙不同,他做出的迁徙举动是从一次被认为是富庶之地向贫困地的迁徙行动。因此,一些犹太学者对于亚伯拉罕率领家人离开祖辈生活的家园、从相对富庶发达地区的吾珥迁徙到相对贫瘠的迦南地一事作出了不同的解释。在他们看来,亚伯拉罕及其家人的迁徙举动绝非是一次普通的迁徙,他们离开原先家园之举一定有着不同寻常的意义。离开有着“背离”、“决裂”的意味,迁徙包含着“追求”的含义。因此,传统的犹太教认为,做出这一举动的之所以是亚伯拉罕,“不是因为上帝在寻找他,而是因为他在寻找上帝。他那受到启示的思想在异教信仰中看到的只是黑暗。在他那个时代,偶像崇拜流行,然而他的理性思考引导他找到了一个给人以启迪的永恒上帝。”^[14]亚伯拉罕是遵循上帝的旨意、在上帝的直接指引下进行这一迁徙的,是为了一种精神上的追求。^[15]犹太史学家埃班据此认为:[犹太人的这一迁徙]是为了与两河流域盛行的偶像崇拜决裂,追求一种全新的信仰。^[16]犹太学者罗斯的解释更为理想化。他认为亚伯拉罕“是因为看到了某种更崇高的事物,并希望能够达到一种更为完美的精神境界才离开他自己的家园的。”^[17]尽管这类解释不是建立在史料的基础之上,却倒是在某种程度上更加真实地反映了犹太人历来把信仰作为生活最高目标的特征,甚至完全可以说,是属于另一(更高)层次上的“历史真实”。

一般认为民族和宗教是两个不同的概念,分属不同的范畴。虽然这二者间有时存在着某种内在的联系,但是人们在讨论这两个问题的时候往往会对二者进行了严格的区分,如信仰基督教、佛教等宗教的人就分属不同的民族。然而,对于犹太人来说,犹太教和犹太人是统一的,犹太人是犹太教教物的外形,犹太教是犹太人的精神内核。^[18]在现代社会到来之前,信仰犹太教是成为犹太人的必然条件。

从上述传说和《圣经》相关表述我们不难看出犹太教与犹太民族之间不同寻常的关系,两者显然是无比紧密地联系在一起。当代犹太教学者哥尔登伯格说过这样一席话:“犹太教是一种民族宗教,一种与特别族群或民族认同联系在一起的宗教传统,因此,我们不可能在追寻该宗教历史时不同

[13] 希提 Xiti [P. K. HITT]:《阿拉伯通史》*Alabo tongshi* [History of the Arabs](上册),商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1979年,第 11-12 页。

[14] 杰克·罗森 Jieke LUOSEN [Jack · Rosen]:《犹太成功的秘密》*Youtai chenggong de mimi* [The Secret of Jewish Success], 徐新 XU Xin 等译,南京出版社 Nanjing chubanshe [Nanjing Press], 2008年,第 10 页。

[15] 正统犹太教阐述教义的书几乎无一例外这样认为。

[16] 阿巴·埃班 Aba Aiban [Abba EBAN]:《犹太史》*Youtaishi* [Dies ist mein Volk; Die Geschichte der Juden], 北京 Beijing: 中国社会科学院出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Science Press], 1986年,第 8 页。

[17] 罗斯 Luosi [Ross]:《简明犹太民族史》*Jianming Youtai minzu shi* [A Short History of the Jewish People], 济南 Jinan: 山东大学出版社 Shandong daxue chubanshe [Shandong University Press], 1997年,第 5 页。

[18] 徐向群 XU Xiangqun:《沙漠中的仙人掌——犹太素描》*Shamo zhong de xianrenzhang——Youtai sumiao* [The Cactus in the Sesert——A Sketch of Jewish], 北京 Beijing: 新华出版社 Xinhua chubanshe [Xinhua Press], 1998年,第 14 页。

时追寻该民族的历史。”^[19]我们甚至完全可以做出这样的断言:犹太民族的诞生和犹太教的开端是共时的、同步的、不可分割的。犹太教是在亚伯拉罕意识到“独一神”存在时开始形成,而犹太民族也是在亚伯拉罕意识到“独一神”后走进历史。尽管在最初,犹太教展示的还仅仅是一个胚芽,集中在“一神信仰”的核心概念——“独一神”上;犹太民族也仅仅是有了一个具体的“始祖”、一个被后来的犹太人称为“族长”的人,但它们均可以被视为犹太教和犹太民族的“种子”。是种子就会发芽、就会生长。确实,随后的岁月见证了,这两粒种子同生共长。

犹太教(最初以“独一神”思想为标志)经过千年的演进,从亚伯拉罕的应许,到其后代在西奈山授约,到在耶路撒冷为上帝建造圣殿,再到《托拉》的编撰、《圣经》的正典,以及《塔木德》的编撰,伴随着犹太民族的形成,终于发展成为一个有自身体系的成熟宗教,在规范犹太人及其社会、文化、生活的同时,影响着世界;

犹太人经过千年的整合和发展,从亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟,到摩西、约书亚、大卫、所罗门,再到以斯拉、希勒尔,从迁徙迦南、逃离埃及、征服迦南、建立王国,到巴比伦回归、玛喀比起义、再到哈斯蒙尼王朝的建立,伴随着犹太教的发展,犹太人终于成为一个极具特色的民族。^[20]他们在保留和弘扬上古中东地区光辉灿烂文明的同时,以不朽之势固守自己的信仰、发展自身的文化,为世界的进步和发展做出了巨大贡献。

说到这里,我们不难看出,起码在犹太传统看来,在讨论犹太教与犹太民族关系问题时,不存在“先有蛋还是先有鸡”的争论。犹太教与犹太民族完全可以说是同生共长,相互依存,互为因果,谁也离不开谁。犹太教与犹太人这种独特的关系不仅在古代如此,而且一直延续至今。人们因此作出过这样看上去有循环往复悖论之嫌的宣称:是犹太教保存了犹太人,是犹太人守住了犹太教。这是犹太人对自身和信仰的传统看法,也是犹太教解释自身和传承人的传统观点。正如当代著名犹太教研究学者萨纳(Johnathan Sarna)所说:“犹太人作为一个民族不能不与作为一种信仰的犹太教缠绕在一起。传统上看,犹太教为人所知是作为一个民族教会而存在的……”^[21]

正因如此,今天所有信仰犹太教的人(包括皈依者)均被视为是犹太人,不论他们看上去是什么肤色(“白人”、“有色人”、还是“黑人”),不论他们原先来自哪个人群或民族,也不论他们是生活在哪个国家和地区。所有犹太人的生活方式和模式均由犹太教规范。

如果稍稍比较一下基督教与其信仰者的关系,或者伊斯兰教与其信仰者的关系,犹太教与其信仰者的关系就显得格外独特了。

众所周知,在基督教社会,基督教并不是界定信仰者的关键,更不是决定信仰者文化的关键。例如,法兰西民族和德意志民族的分野显然不在宗教信仰方面。尽管他们的信仰都是基督教,法兰西民族之所以成为法兰西民族是他们拥有的法兰西文化,而德意志民族之所以是德意志民族是他们拥有的德意志文化。而无论是法兰西文化还是德意志文化均不等同基督教和基督教文化。

在伊斯兰教世界行情也大体如此。伊斯兰教也不是界定民族和信仰者文化的唯一标志,譬如,尽管伊朗民族今日的信仰是伊斯兰教,伊朗社会仍然有在伊斯兰教兴起前古波斯文化发挥作用和产生影响,使伊朗人有别于其他信仰伊斯兰教的信仰者。土耳其也是如此,尽管土耳其人的信仰是伊斯兰

[19] Judaism is an ethnic religion, a religious heritage tied to a specific ethnic or national identity, so it will be impossible to trace the history of the religion without also keeping track of the history of the nation. (Robert GOLDENBERG, *The Origins of Judaism*, Cambridge University Press, 2007, 3.)

[20] 当代犹太教学者戈尔登伯格 GERDENGBOGE (Robert Goldenberg) 在其著作《犹太教渊源》*Youtaijiao yuanyuan* [*The Origins of Judaism*], Cambridge University Press, 2007) 表达了近似的观点, 认为犹太人成为一个民族经历了近千年的发展, 犹太教作为一种宗教也经历了千年的发展。详见导言说明, 第 1-4 页。

[21] 乔纳森·萨纳 Qiaonasen SANA [Jonathan D. SARNA]: 《美国犹太教史》*Meiguo Youtaijiao shi* [*American Judaism: A History*], 胡浩 HU Hao 译, 郑州 ZHengshou: 大象出版社 Daxiang chubanshe [The Elephant Press], 2009 年, 导言, 第 V 页。

教,而且在 400 多年的时间里还是以伊斯兰教为主体信仰奥斯曼帝国的大本营和帝国首都所在地,但他们并不认为自己是阿拉伯人,仍然保留若干突厥人的特有习俗和传统。在印度尼西亚,尽管印度尼西亚已经是一个信仰伊斯兰教的国家,但印尼人不同于阿拉伯人,除了信仰与阿拉伯民族相同外,他们还有着与阿拉伯人完全不同的自身文化。

之所以会出现这样的差别,主要因为无论是基督教还是伊斯兰教对于信仰国家和民族而言都是外来的,是作为一种信仰在随后的年代被这些民族接受的(不管是通过传教士传教的方式,还是武力征服胁迫的方式),也就是说,是日后“外加”在这些民族的身上。“外加”在已有的文化之中,尽管有时也呈现“取代”之势。

而犹太教与犹太民族的关系就不同了,是同生共长的关系。即便是日后的皈依者,皈依犹太教的人通常被要求按照犹太教的生活方式生活,而基督教、伊斯兰教,或其他宗教并无这样的要求。许多皈依者通常只需接受信仰,完全可以保持原先的文化和生活方式,例如,中国的基督徒在宗教信仰方面是基督教,在文化生活方面却主要是中国的,尽管变化总是不可避免的。

如果说犹太人与犹太教的关系是同生共长,那么,犹太文化与犹太教的关系就是托体同根,甚至可以说是在犹太教培育下形成的。鉴此,了解犹太教和犹太文化需要从一个完全不同的角度入手,把握犹太教和犹太文化也需要一种独特的思维。亨廷顿曾睿智地指出:“犹太文明的价值不在于它是普遍的,而在于它是独特的。”^[22]

我们理解犹太文化和宗教也应该遵循这样的认识。

[22] 塞缪尔·亨廷顿 Saimiuer HENGTINGDUN[Samuel P. HUNTINGTON]:《文明的冲突与世界秩序的重建》*Wenming de chongtu yu shijie zhixu de chongjian*[The clash of civilizations and the remaking of world order], 新华出版社 Xinhua chubanshe [Xinhua Press], 第 369 页。

English Title:

On the Identity of Jewish Culture and Judaism

XU Xin

Professor and Director Institute of Jewish Culture, Department of Philosophy, Nanjing University. Mail address: Xianlin Campus of Nanjing University, Nanjing, Jiangsu Province, P. R. China. Email: xxinlian@nju.edu.cn, Tel: +86 138 5144 5576.

Abstract: For a nation, the people usually treat their nation's culture and religion separately. Religion is considered only as part of the culture. Thus, religion is not the most essential element, upon which a nation is to be distinguished from another. But, there is no such a distinction between Jewish culture and Judaism. For Jewish people, at least before the coming of modernity, cultural is religious. Just because of this, Judaism has been considered as a national religion. All believers of Judaism have thus been considered as Jews. Why has occurred such a phenomenon? Why can Jewish nation not be separated from Judaism religion? According to the present author, this is because of the identity between Jewish culture and Judaism, since the bodies of Jewish culture and Judaism are same, and the birth of Jewish nation and the beginning of Judaism were synchronic, synchronous and cannot be separated from each other.

Key Words: Jewish culture; Judaism; identity; Jewish success; American Jewish history

“二姓好合”与“二人一体”

——儒耶婚姻要件之法文化比较^{〔1〕}

乔 飞

(河南大学法学院, 475001 河南省开封市)

提要:儒家与基督教都极其重视婚姻家庭。在婚姻实质要件方面,儒耶均认为婚姻是上天的旨意,都认为婚姻不仅涉及男女当事人,也涉及双方家长意愿。婚姻的成立,均以特定程序和仪式为形式要件;夫妻关系都有一定的秩序。儒耶婚姻也有本质不同:二者体现的“天道”内涵不同,婚姻体现的价值取向不同。前者为“世俗本位”,后者为“灵性本位”;前者为“集团本位”,后者为“个体本位”;前者为“家族本位”,后者为“夫妻共同体本位”。夫妻关系方面,儒家强调男尊女卑,基督教强调平等前提下的秩序。婚姻关系的“应然之道”,应为“敬天”、“爱人”为宗旨的“关系本位主义”。自由主义者绝对的“个人本位主义”有失偏颇。

关键词:儒家;基督教;婚姻;法文化

作者:乔飞,河南大学法学院教授,法学博士。研究领域:宗教与法律,侧重于基督教与中国传统法律文化之比较研究。
通讯地址:河南省开封市明伦街 85 号,475001。电子邮件:qiaofei660326@sina.com,电话:+86-139-3852-6122。

婚姻是是人类自身得以繁衍、绵延的方式,是人类产生以来就有的重要生活内容。以法学理论视之,婚姻的成立及存续,皆由一定要件构成。婚姻要件可以分为实质要件与形式要件。实质要件是指法律所规定的关于婚姻缔结当事人本身及双方关系本质的条件。形式要件是法律所规定的结婚程序及方式。在两千年余年的人类历史中,儒家文化与基督教文明分别对中西社会的法律心理、法律观念及制度产生了深远影响,对婚姻成立、存续也注入了特定的文化内涵。本文立足于法文化比较的视角,初步尝试对比分析传统儒家与基督教婚姻要件所体现的法文化内涵之异同,以期从这两大悠久文明中探寻婚姻的“应然之道”。

一、儒家婚姻要件之法文化解读

(一)婚姻是天道的体现

人类婚姻与动物的寻偶交配有天壤之别;动物的寻偶交配是出于本能的感官驱动,而人类的婚姻远不止于这一层面。婚姻既是人类繁衍延续的需要,更是天道在人间的体现。“人伦睦,则天道顺”,^{〔2〕}婚姻人伦始终是儒家文化的重要组成部分。

1. 婚姻是一切社会关系之起点。“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有

〔1〕 本文是作者在美国 Westminster Theological Seminary 访学期间的研究成果。

〔2〕 (宋)周密 ZHOU Mi:《齐东野语·巴陵本末》Qidongyeyü · Balingbenmo。

夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼仪有所错。夫妇之道不可以不久也,固受之以《恒》。恒者,久也。”〔3〕天道的顺序是:天地化生万物,有万物后才有男女,有了男女然后才有夫妇,父子、君臣、上下、礼仪等社会关系及其制度才相继产生。婚姻承载着奠定一切社会关系的基础功能,因此必须守之以恒,长久稳定。“天地,万物之本;夫妇,人伦之始”,〔4〕《中庸》云:“君子之道,造端乎夫妇。”也就是说,婚姻是一切社会关系的开端;世间的道理,以婚姻关系为起点。“夫妇正则父子亲”,而“父子亲则君臣敬,君臣敬则朝廷正,朝廷正则王化成。”〔5〕当汉平帝认识到夫妻关系的重要性时,下诏书:“盖夫妇正则父子亲,人伦定矣。”〔6〕人际间的“人伦”人道,在儒家文化中也是“天道”在世间的体现。“人道所以有嫁娶何?以为情性之大,莫若男女。男女之交,人情之始,莫若夫妇。《易》曰:‘天地氤氲,万物化淳。男女称精,万物化生。’人承天地施阴阳,故设嫁娶之礼者,重人伦、广继嗣也。”〔7〕阴阳相合生成万物是天道;缔结婚姻就是一种阴阳相合,因此是顺应天道之举。

2. 婚姻是“天作之合”,姻缘天定。在具体的婚姻缔结中,儒家文化中的“天”还对男女双方作巧妙安排;婚姻的成立,就是这位“天”的工作成果。这方面的例证非常之多。周文王娶太姒之婚姻,就被认为是“天作之合”;“天监在下,有命既集。文王初载,天作之合。在洽之阳,在渭之涘。文王嘉止,大邦有子。大邦有子,倪天之妹。文定厥祥,亲迎于渭。造舟为梁,不显其光。有命自天,命此文王。”〔8〕这种由一位看不见的“天”,将男女双方结合在一起“姻缘天定”思想,在后来的历史中持续存在。尽管有时参入一些佛道因素,但先秦儒家的“天作之合”依然是其核心信念。如唐代人认为,有位“月下老人”以赤绳定姻缘。此赤绳“以系夫妻之足;及其生,则潜用相系,虽仇敌之家,贵贱悬隔,天涯从宦,吴楚异乡。此绳一系,终不可道。”〔9〕上天命定的婚姻,无论遇到多少坎坷,最终也一定实现,甚至动物也为天意实现而助力。唐代皇甫氏《原化记》“中朝子”条记载,某中朝子弟因舅女才色欲娶为妻。舅父提出“汝且励志求名,名成,吾不违汝”的成婚条件。该子弟承诺“请三年以女见待,如违此期,任别适人”,双方就此达成婚约。四年后,舅家欲将女另嫁他人,而此子功成名就前来舅家履约。途中夜宿,忽然有老虎负一物掷于门外,持火视之,竟为许婚之舅妹。舅父得知后,悲喜惊叹,遂以女嫁此生。为使预定的婚约得以成就,“天”甚至用老虎帮人回到预定的姻缘。唐五代至明清流传甚广的“红叶题诗”,是“姻缘天定”的典型故事。唐代宫女韩翠苹深宫寂寞,渴望良缘,于是在一枚红叶上题诗。这片红叶放入河水之后,被下游的于佑捡到并收起珍藏。有感于红叶之诗,于佑跑到河水上游,同样取一枚红叶题诗,投入河水,而这片红叶恰巧又被韩翠苹捡到并珍藏起来。十年后,众多宫女被放出宫,各自婚嫁。韩翠苹恰巧嫁于佑。成婚之后,二人谈及往事,拿出当初彼此题诗的红叶,惊喜交加,认定二人结合是上天的巧妙安排。〔10〕明代《初刻拍案惊奇》中“崔俊臣巧会芙蓉屏”记载,恩爱夫妻因遇强盗而离散,后妻子王氏遁入空门而丈夫崔生成为知府。一次“偶然”机会,崔生看到王氏题字的芙蓉画,于是夫妻奇迹般得以团圆。而不合天意的婚姻,即使人为促使条件齐备,仍不能结成。宋人记载:弘农令女将嫁于卢生;成婚当日,有女巫曰:“卢终非夫人之子婿也”,女家大怒,共唾而逐之。等到卢生乘车前来,展亲迎之礼,忽然卢生惊而奔出,乘马逃遁,众宾迫之不返。主家愤怒异常,恃女之容,当众择婿。卢之傒相郑某当场与其女登车成礼。数年后,郑逢卢生问之。卢曰:“当日见女若鬼也。”郑

〔3〕《周易·序卦》Zhouyi · xūgua。

〔4〕《程氏易传》Chengshi yizhuan。

〔5〕《毛诗故训传·关雎》Maoshiguzunzhuan · Guanju。

〔6〕《汉书》Hanshu 卷十二“平帝纪”Pingdiji。

〔7〕《白虎通义·嫁娶》Buhutongyi · jiaqu。

〔8〕《诗经·大雅·文王之什·大明》Shijing · daya · wenwangzhishi · daming。

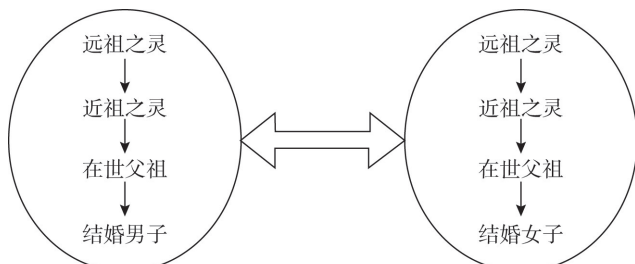
〔9〕(唐)李复言 LI Fuyan:《续玄怪录·定婚店》Xuxuanguailu · dinghundiān。

〔10〕(宋)刘斧 LIU Fu:《青琐高议·流红记》Qingsuogaoyi · liuhongji。

出妻以示之，卢生惭愧而退，认识到“结缡之亲，命固前定，不可苟而求之也。”^{〔11〕}如此，姻缘天定，婚姻出于上天的安排，人力难以改变。明代小说“乔太守乱点鸳鸯谱”更清晰地表达了婚姻天定的思想：“自古姻缘天定，不由人力谋求。有缘千里也相投，对面无缘不偶”。冥冥之中，有一看不见的神奇力量，悄然引领男女相聚、夫妻团圆，掌握着人的婚姻。这一看不见的神奇力量，中国人往往称之为“天”。婚姻体现着上天的旨意，人只能顺其安排而行之。

（二）婚姻是“合二姓之好”

儒家历来主张，婚姻“合二姓之好，上以事宗庙而下以继后世也，故君子重之。”^{〔12〕}“婚姻”二字之含义，表明婚姻为两大家族之联结。“婿之父为姻，妻之父为婚；父之党为宗族，母与妻之党为兄弟。妇之父母、婿之父母，相谓为婚姻。”^{〔13〕}这种“妇党称婚，婿党称姻”的解释，表示婚姻是两族两姓之关系，而不仅仅为男女二人之私事。如下图所示，婚姻是男女两大家族合意的结果。在男女各自家族内部，婚姻并不仅是直接当事人新郎或新娘的意志体现，也不仅是其父母意志的体现，更重要的是已经去世的先祖神灵意志的体现。一般来说，辈分越高，对子女后代婚姻的决定权越大；



辈分越低，决定权越小。彼岸灵界的先祖权力，高于人间的父祖权力。嫁女之家祭告祖先，不仅是在世父母嫁其女，更是一姓之祖先嫁其嗣。娶妻之家祭告祖庙，以祭祀所用之冕亲迎，并于晚间施席于正寝，表示祖先同此婚礼。家族娶妇为重，个人娶妻为轻。不过，对新郎或新娘各自家族而言，其内部最终决定权名义上是取决于先祖之灵，但占卜祷告的结果具有很大的随意性，实际的决定权是远祖之灵、近祖之灵、在世父祖乃至结婚当事人集体意志的体现，是一种家族意志“神秘合意”的结果。这种自己家族的“神秘合意”，必须与对方家族的“神秘合意”再次“合意”，婚姻才能结成。同样，离婚也不仅是夫妻二人之私事，而是断绝二姓之好、分离二姓之关系。离异后，女方无论何种情形，不得与丈夫亲属通婚。

（三）夫妻之关系

首先，男女一体。儒家认为：“夫妻一体也……夫妻胖合也”；^{〔14〕}唐代贾公彦注疏解释，“夫妇胖合，…是半合为一体也”，认为夫妻二人为一个整体。《说文解字》认为：“夫，丈夫也；妻，妇与夫齐者也”。《礼记·内则》“聘则为妻”郑注云：“妻之言齐也，以礼见问，得与夫敌体也”；妻子是与丈夫比齐的人，与丈夫同荣同辱，同进同退。而且，“一与之齐，终生不改”。^{〔15〕}

其次，男尊女卑。儒家主张“乾道成男，坤道成女”，“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣”。^{〔16〕} 乾尊坤卑、天尊地卑，决定了男尊而女卑。“夫妇之义，皆取诸阴阳之道”，^{〔17〕}“丈夫虽贱皆为

〔11〕（宋）李昉 LI Fang:《太平广记》Taipingguangji 卷一五九“卢生”条。

〔12〕《礼记·昏义》Liji·hunyi。

〔13〕《尔雅·亲释》Erya·shiqin。

〔14〕《礼记·丧服》Liji·shangfu。

〔15〕《礼记·郊特牲》Liji·jiaotesheng。

〔16〕《周易·系辞上》Zhouyi·xici。

〔17〕《春秋繁露·基义》Chunqiu fanlu·jiyi。

阳, 妇人虽贵皆为阴”,^[18]阳尊阴卑的天道秩序, 也决定了人间的男尊女卑, 因此夫妻关系是男主女从。《大戴礼记·本命》说: “女子者, 言如男子之教, 而长其义理者也, 故谓之妇人。妇人, 伏于人也”, 因此, 妻子要侍奉丈夫。《礼记·仪礼》也说: “妇人以顺从为务, 贞慤为首, 故事夫有五: 一是平日纡笄而相, 则有君臣之严; 二是沃盥馈食, 则有父子之敬; 三是报反而行, 则有兄弟之道; 四是规过成德, 则有朋友之义; 五是惟寝席之交, 而后有夫妇之情”, 要求妻子对待丈夫要像对待朋友、兄弟, 甚至要像子对父、臣对君那样, 对丈夫顺从、忠贞, 并提供各项服务。一句话, “妇之言服也, 服事于夫也”。^[19]

再次, 男主外女主内。儒家倡导“男不言内, 女不言外”;^[20]《易经·家人卦》“家人, 女正位乎内, 男正位乎外; 男女正, 天地之大义也。家人有严君焉, 父母之谓也。父父子子, 兄兄弟弟, 夫夫妇妇, 而家道正, 正家而天下定。”男人负责家外事务, 女人负责家内事务, 不仅牵涉到家庭关系正确与否, 还牵涉到天下能否安定的大事。一般来说, 妻子的家内事“指育婴、烹饪、干洗、缝纫及指挥仆妇丫鬟洒扫清洁一类的工作, 其中包括妻对夫的服事”。^[21]

二、基督教婚姻要件之法文化解读

(一) 婚姻是上帝的设计

《圣经》在基督教两千年历史中具有最高法律地位, 其中关于婚姻的经文是基督教最具权威的婚姻规范。“耶和華神说, 那人独居不好, 我要为他造一个配偶帮助他。”^[22]上帝对亚当、夏娃的精心创造与配合, 是人类婚姻制度的起源。

1. 婚姻是上帝为人类设立的首要关系。《圣经》显明, 先有婚姻, 后有家庭、家族、宗族、社会、国家。在基督教的“创世”论中, 上帝给人所做的第一件事, 就是设立婚姻。上帝要人繁衍后代、生养众多。“虽然神有灵的余力能造多人, 他不是单造一人吗? 为何只造一人呢? 乃是他愿人得虔诚的后裔。”^[23]缔结婚姻, 养育儿女, 就是敬畏上帝的一种重要方式。道成肉身的上帝耶稣基督, 在人间的第一个神迹, 就是在婚礼上所行; 其对婚礼的亲自参与成全, 证明婚姻在人类生活中的根基性地位。奥古斯丁认为: “人类社会的第一种自然纽带就是夫妻”;^[24]婚姻是人类组织的第一步, 也是教导公义、美德和秩序的第一所学校, 是地地道道的“共和国温床”。^[25]宗教改革后的基督教路德宗认为, 婚姻是人间一种建基性的社会层级, 在受造世界中是首要的秩序, 上帝在其中启示了他的律法和权威、他的爱和仁慈。路德及其追随者都认为, 上帝出于人类治理之需要, 分别命定了家庭、教会、国家三个社会层级; 尽管三者在上帝面前地位平等, 但婚姻家庭是三者中“最古老”、“最原始”、“最根本的”; 婚姻

[18] 《春秋繁露·阳尊阴卑》Chunqiu fanlu · yangzunyinbei。

[19] 《尔雅·释亲》Erya · shiqin。

[20] 《礼记·内则》Liji · neize。

[21] 瞿同祖 Qū Tongzu: 《瞿同祖法学论著集》Qū Tongzu faxue lunzhuji [Qūtongzu collected works of law], (北京 Beijing: 中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfadaxue chubanshe [China University of Political Science and Law Press]), 2004, 121-122。

[22] 《圣经·创世记》Shengjing · Chuangshiji [Genesis of Bible] 2 章 18 节。

[23] 《圣经·玛拉基书》Shengjing · Malajishu [Malachi of Bible] 2 章 15 节。

[24] [古罗马] 奥古斯丁 AURELIUS Augustinus: 《道德论集》Daode lunji [Moral Treatises], 石敏敏 SHI Minmin 译, (北京 Beijing: 三联书店 Shanlian shudian [Sanlian Bookstore]), 2009, 43。

[25] 约翰·威特 John WITTE Jr.: 《从圣礼到契约: 西方传统中的婚姻、宗教和法律》Cong shengli dao qiyue: Xifang chuanguotong zhongde huoyin zongjiao he falü [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 Zhong ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 90。

是“世上的万法之母”，是教会、国家等其他制度产生的根源。^[26]

2. 婚姻是“神所配合的”。人类第一对夫妇的结合，是上帝精心促成的。“耶和华神就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人，领她到那人跟前”，于是有了二人的热恋。亚当动情地说夏娃“这是我骨中的骨，肉中的肉”，^[27]婚姻关系于是产生。“信心之父”亚伯拉罕为儿子以撒寻找妻子的叙事，也证明男女结成婚姻是上帝的作为。当时迦南地偶像崇拜盛行，上帝对此不喜欢。亚伯拉罕出于对上帝的敬畏，不愿为儿子娶迦南女子为妻，于是打发一位忠心的老仆人回自己的故乡为儿子寻找婚配之女，并且相信上帝必定会带领此事：“耶和华天上的主……必差遣使者在面前，你就可以从那里为我儿子娶一个妻子”。老仆人到达美索不达米亚后，面对茫茫人海，如何得知何人是要选择的目标？于是祈求上帝指引：“耶和华我主人亚伯拉罕的神阿，求你施恩给我主人亚伯拉罕，使我今日遇见好机会。我现今站在井旁，城内居民的女子们正出来打水。我向哪一个女子说：‘请你拿下水瓶来，给我水喝。’她若说：‘请喝，我也给你的骆驼喝。’愿那女子就作你所预定给你仆人以撒的妻。这样，我便知道你施恩给我主人了。”戏剧性的一幕随即展现：“话还没有说完，不料，利百加肩头上扛着水瓶出来”。少女利百加是彼土利的女儿，而彼土利和亚伯拉罕又有族亲关系。老仆人仔细察验上帝的带领，“定睛看她（利百加），一句话也不说，要晓得耶和华赐他通达的道路没有”。接着，利百加的言行恰好验证了老仆人向上帝所做的祈祷：“她下到井旁，打满了瓶，又上来。老仆人跑上前去迎着她说：‘求你将瓶里的水给我一点喝。’女子说：‘我主请喝。’就急忙拿下瓶来，托在手上给他喝。女子给他喝了，就说：‘我再为你的骆驼打水，叫骆驼也喝足。’她就急忙把瓶里的水倒在槽里，又跑到井旁打水，就为所有的骆驼打上水来。”当老仆人看到这一切，终于确信，上帝为以撒预备的妻子就是这位俊美的少女，于是向上帝下拜，称颂上帝：“因为他引导我走合式的道路，使我得着我主人兄弟的孙女，给我主人的儿子为妻。”利百加的父兄得知详情后，也认为“这事乃出于耶和华”，随即同意这桩婚姻：“看哪，利百加在你面前，可以将她带去，照着耶和华所说的，给你主人的儿子为妻。”^[28]《圣经·箴言》将婚姻视为“神的盟约”；也就是说，是上帝亲自将男女二人带领并结合在一起。结婚之前，上帝是双方的“媒妁”，带领双方相见、相识、相爱；缔结婚姻时，上帝是婚姻主持者，亲自见证二人的婚姻之成立，男女二人向对方发出的誓言，既是向对方的承诺，也是对上帝的庄严应允；婚后的生活，二人向对方所做的一切，都受丈夫或妻子各自与上帝的“盟约”之约束。如果夫妻一方亏负另一方，上帝会对此谴责并进行干预。作为上帝的子民，古代以色列人出现丈夫暴力对待妻子或离弃妻子现象时，上帝就通过先知发出警告。^[29]“所以神配合的，人不可分开。”^[30]

（二）婚姻是“二人成为一体”

基督教的婚姻实质要件，强调男女两个独立个体之结合。因此，“人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。”^[31]男女双方，均自愿放弃自己天然的自由，而受与对方缔结婚姻而有的关系之约束，你中有我，我中有你，“既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了”，^[32]二人形成一个称为“家庭”的共同体单元。这一单元既是肉身的共同体，也是精神的共同体，夫妻二人相互理解，彼此帮助，相互满

[26] 约翰·威特 John WITTE Jr.：《从圣礼到契约：西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiye: Xifang chuanguotong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 Zhong ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 190。

[27] 《圣经·创世记》*Shengjing · Chuangshiji* [Genesis of Bible] 2章 22、23节。

[28] 《圣经·创世记》*Shengjing · Chuangshiji* [Genesis of Bible] 24章。

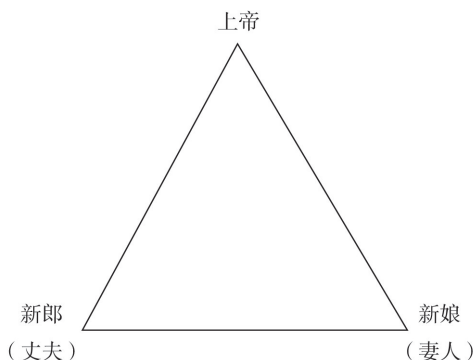
[29] 参见《圣经·玛拉基书》*Shengjing · Malajishu* [Malachi of Bible] 2章。

[30] 《圣经·马可福音》*Shengjing · Make fuyinyin* [Mark of Bible] 10章 9节。

[31] 《圣经·创世记》*Shengjing · Chuangshiji* [Genesis of Bible] 2章 24节。

[32] 《圣经·马太福音》*Shengjing · Matai fuyin* [Matthew of Bible] 19章 6节。

足。^[33] 奥古斯丁认为夫妻二人的婚姻是上帝所赐予的一种“自然社团”，是亲密而真诚的人类友谊形式，夫妻双方应该在身体、心灵和财产方面“维持永久的结合”。^[34] 一方面，未婚之人还不是一个完整的人，丈夫只有在妻子那里才会发现并知道自己为人之属性。在夏娃被造之前，亚当找不到任何一个可以与之相配或结合之人，上帝造了夏娃后，亚当就有了一面照见自己的镜子，同时也有一个结合的同伴。正是为了使人性发展完全，亚当和夏娃就彼此需要。另一方面，男女“二人成为一体”后，才能在他们身上看到上帝的形象。^[35] 教父德尔图良认为，夫妻二人“分享一个盼望、一个愿望、一种教导和同样的服事。”在上帝面前二人如同兄弟姐妹，都是上帝的仆人，“在上帝的盛宴面前，他们肩并肩手拉手；在艰难困苦中，在遭遇迫害的时候，在受安慰的时候，他们肩并肩手拉手。任何一方都不会向对方隐瞒任何事情，任何一方都不会躲避另一方，任何一方都不是另一方的负担。”^[36] 无论是精神或肉体层面，二人均为一体。



(三) 夫妻之关系

首先，夫妻彼此委身。结婚时，双方必须分别向对方发出“无论是年轻或年老，健康或疾病，富裕或贫穷，都将不离不弃，终生相守”之类的誓言。婚姻关系一旦形成，丈夫或妻子就不再属于自己，他（她）必须在夫妻关系中委身，既向上帝委身，又向对方（配偶）委身。“因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头。……教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事顺服丈夫。……丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子。”^[37] 夫妻关系如同“头与身子”，彼此相互依存。改教家布林格认为，夫妻之间要相互给予“最优秀、最无私的服事、勤勉和热情劳作……一方为另一方所做，一方热爱、依赖、帮助并耐心地对待另一方，永远与对方同甘共苦。”^[38]

其次，夫妻上帝面前平等。基督教认为，夫妻均为上帝所造，“神就照着自己的形像造人，乃是照着他

[33] Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, trans. J. J. Scullion, SJ (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 232.

[34] 约翰·威特 John Witte Jr. :《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiyue: Xifang chuangtong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 ZHONG Ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 90.

[35] 约翰·威特 John Witte Jr. :《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiyue: Xifang chuangtong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 ZHONG Ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 42, 43.

[36] TERTULLIAN, *To His Wife*, 1. 1. 8, in Hunter, *Marriage and the Early Church*, 38-39, 转引自约翰·威特 John WITTE Jr. :《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiyue: Xifang chuangtong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 ZHONG Ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 87.

[37] 《圣经·以弗所书》*Shengjing · Yifusyoshu* [Ephesians of Bible] 5 章 22-28 节。

[38] 约翰·威特 John WITTE Jr. :《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiyue: Xifang chuangtong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 ZHONG Ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 175.

的形像造男造女”^[39]，男女均有上帝的形象，都拥有思想、感情、意志、理性、公义、圣洁等上帝所赋予的高贵本质。作为亚当的后代，在上帝眼中他们都有原罪与本罪，彼此没有本质差异；同时，作为上帝爱怜的对象，他们都承受上帝的生命救恩。在生活中，夫妻各自拥有向对方的平等请求权，“丈夫当用合宜之分待妻子，妻子待丈夫也要如此。妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子。夫妻不可彼此亏。”^[40]对配偶的忠诚义务，平等地适用于丈夫与妻子。夫妻之间的恩爱、“友谊在于平等”，多妻、多夫以及任何一方的通奸，都是对夫妻相互性、平等性的破坏。^[41]

再次，夫妻角色有别。基督教也强调夫妻在婚姻关系中角色差异：“我愿意你们知道，基督是各人的头。男人是女人的头，神是基督的头”；“起初，男人不是由女人而出。女人乃是由男人而出。并且男人不是为女人造的。女人乃是为男人造的。因此，女人为天使的缘故，应当在头上有服权柄的记号。”^[42]尽管要求丈夫在婚姻关系中爱妻子，但妻子的义务是顺服丈夫。^[43]新教神学家加尔文一方面承认妻子与丈夫地位平等，一方面也强调妻子对丈夫的从属位份。人类堕落之前，妻子是自由地臣服于丈夫，而堕落之后则受丈夫辖制。女人的家庭角色主要是生育和操持家务，其物质、精神福利由丈夫主导。^[44]

三、儒耶婚姻要件之相似之处

(一) 婚姻成立的实质要件方面，都以合乎彼岸神灵意志为成立前提

儒家婚姻观中，此岸的婚姻效力取决于上天的安排，或彼岸神灵尤其是祖先亡灵的意志。“凡有婚事，必告宗庙”是儒家关于婚姻缔结的基本要求。“六礼”中，“祖先之灵”是男女双方婚姻的的最终批准人。在男子“纳吉”礼仪中，“祖先之灵”终极权威得到突出体现。“娶妻卜之何？卜女之德，知相宜否”；^[45]男方在获取女方的名字与生辰后，必须来到自家祖庙进行占卜祷祝，只有在获得祖宗神秘赐给的吉兆后，才能作出与女方结成婚姻的决定。^[46]结婚男子在“亲迎”前，要再次祭告祖先；将女子带到家中后，仍要到祖庙祭告，以获得祖先的同意与庇佑，使自家宗氏因自己的婚姻得以延续发达。^[47]对女子来说，出嫁前三个月必须在其祖庙接受婚前教育“培训”，学习的内容就是“妇德、妇言、妇容、妇功”。^[48]“培训”结束后，要向祖先之灵报告。出嫁前，女子必须行祭祖之礼，表示出嫁并非出于自己的私意，而是遵循祖先的意愿。^[49]结婚礼仪过程中，女子父母先要祭告祖庙，表示嫁女儿不敢自作主张，是事先获得祖先的许可才让女儿出嫁。履行完此仪式后，方能出门迎接男方家人。出嫁女子也必须向祖先之灵行

[39] 《圣经·创世记》Shengjing·Chuangshiji [Genesis of Bible]1章27节。

[40] 《圣经·哥林多前书》Shengjing·Gelinduoqianshu [1 Corinthians of Bible]7章3—5节。

[41] 约翰·威特 John WITTE Jr. :《从圣礼到契约：西方传统中的婚姻、宗教和法律》Cong shengli dao qi yue : Xi fang chuangtong zhongde hunyin zongjiao he falü [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 Zhong ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House], 2014, 119.

[42] 《圣经·哥林多前书》Shengjing·Gelinduoqianshu [1 Corinthians of Bible]11章3, 8—10。

[43] 《圣经·歌罗西书》Shengjing·Geluo xishu [Colossians of Bible]3章18—19节。

[44] 约翰·威特 John WITTE Jr. :《从圣礼到契约：西方传统中的婚姻、宗教和法律》Cong shengli dao qi yue : Xi fang chuangtong zhongde hunyin zongjiao he falü [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 ZHONG Ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House], 2014, 268.

[45] (清)陈立 CHEN Li:《白虎通疏证·嫁娶》Baihutong shuzheng · jiaqu, (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Press]), 2011, 472.

[46] 《礼记·文王世子》Liji · Wenwangshizi.

[47] 参见《国语·鲁语上》Guoyü · luyü.

[48] 《礼记·昏义》Liji · hunyi.

[49] 陈子展 CHEN Zizhan:《诗经直解》Shijingzhijie [Shijing Explanation], (上海 Shanghai: 复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [Fudan University Press]), 1983, 42.

祭告礼,表示她即将离开本族本家进入夫家,恳请获得祖先在天之灵允准,并保佑其在夫家的新的生活。^[50] 在“亲迎”礼仪中,新郎到女子家中迎接新娘时,必须要先到新娘的祖庙中进行祭告,请求女方祖先之灵同意他将女子娶走。^[51] 彼岸神灵的意志,是婚姻得以成立的终极效力来源。

基督教理论中,婚姻当事人的结合是出于上帝的旨意。如前文所述,婚姻是上帝所配合的;尽管当事人自己的意愿是婚姻成立的必要条件,但终极而言,上帝的旨意才是男女双方缔结婚姻的最高依据。教父德尔图良认为,夫妻结合是“由教会结合,以献祭强化,用祝福保证,被天使宣告,并被天父上帝宣布为有效”。^[52] 缔结婚姻,必须遵守上帝的婚姻规范。首先,基督徒不能嫁娶非基督徒,“信与不信的原不相配,不要同负一轭”。^[53] 婚礼进行前,“堂域司祭应向当事人双方要求提出圣洗之证据”,^[54] 即正常情况下婚姻应该在已经受洗皈依上帝的当事人之间缔结。如果情况特殊,“区域正权力人应尽力严禁信友结混教婚姻;不能禁止时,应尽力设法使其结婚不违背天主及圣教会之法律”,^[55] 而且“严厉禁止信友与一般人所明知之背教人结婚”。^[56] 其次,婚礼中新郎新娘在神父或牧师面前的句句誓言与宣告,证实二人的婚姻是在上帝旨意中的结合;彼此就权利义务作出的庄严承诺,也是以上帝作为无时不在的见证人而具有终生约束力。鉴于此,加尔文认为,夫妻二人的结合是出于“天上的呼召”,^[57] 夫妻结合是上帝带领的结果。

(二)都认为婚姻不仅是两个当事人之间的合意,双方家长(家族)的意愿也很重要

儒家文化中,婚姻并不是直接当事人即新郎或新娘合意的结果。如前所述,婚姻是当事人所在家族整体合意的结果。从双方成立婚姻的“六礼”来说,婚姻一直是在男女所在两大家族之间进行。“是以昏礼纳采,问名,纳吉,纳征,请期,皆主人筮几于庙,而拜迎于门外。入,揖让而升,听命于庙,所以敬慎重正昏礼也。”^[58] 所谓“纳采”,就是男方家长请媒人向女家送礼物提亲;“鸿渐于干,小子厉,有言无咎”,^[59] 在远古时代就有男方以大雁为礼向女方提婚的习俗。所谓“问名”,就是在女家答应议婚后,男方家长请媒人问明女子生辰、身份并于宗庙占卜问吉凶;只有卜得“纳妇吉,子克家”^[60] 之类的结果,婚姻程序才能往下进行。所谓“纳吉”,就是在占卜得到吉兆后,男方家长派人带礼物到女家定亲。所谓“纳征”,就是男方家长送财礼到女家正式缔结婚姻;“贲于丘园,束帛戔戔,吝,终吉”^[61] 描述的就是这一过程。所谓“请期”,就是男家派人带着礼物到女家确定结婚日期。不难发现,从“纳采”到“请期”,主要是基于双方尊长意志而发生的行为。所谓“亲迎”,就是婚礼之日,新郎至女方家迎娶。

[50] (清)陈立 CHEN Li:《白虎通疏证》*Baihutong shuzheng* [Baihutong shuzheng], (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghuashuju [Zhonghua Press]) 2011, 461。

[51] 参见《左传·昭公元年》*Zuozhuan · Zhaogong yuannian*。

[52] 约翰·威特 John WITTE Jr.:《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiyue: Xifang chuanguotong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 ZHONG Ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 86。

[53] 《圣经·哥林多后书》*Shengjing · Gelinduohoushu* [2 Corinthians of Bible] 6 章 14 节。

[54] 《天主教会法典》*Tianzhu jiaohui fadian* [Canon Law] 1021 条, 杨恩贲、李启人 Yang enlai, Li qiren 译, (山东济南 Shangdong Jinan 天主堂华洋印书局 Tianzhutang Huayang yinshuju [Huayang Publishing House of Catholic Church]), 1943。

[55] 《天主教会法典》*Tianzhu jiaohui fadian* [Canon Law] 1064 条, 杨恩贲、李启人 YANG Enlai, LI Qiren 译, (山东济南 Shangdong Jinan 天主堂华洋印书局 Tianzhutang Huayang yinshuju [Huayang Publishing House of Catholic Church]), 1943。

[56] 《天主教会法典》*Tianzhu jiaohui fadian* [Canon Law] 1065 条, 杨恩贲、李启人 YANG Enlai, LI Qiren 译, (山东济南 Shangdong Jinan 天主堂华洋印书局 Tianzhutang Huayang yinshuju [Huayang Publishing House of Catholic Church]), 1943。

[57] 约翰·威特 John WITTE Jr.:《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiyue: Xifang chuanguotong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 ZHONG Ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 296。

[58] 《礼记·昏义》*Liji · hunyi*。

[59] 《周易·渐卦·初六》*Zhouyi · jiangua · chuliu*。

[60] 《周易·蒙卦·九二》*Zhouyi · menggua · jiuer*。

[61] 《周易·贲卦·六五》*Zhouyi · bengua · liuwu*。

新婚男女是这一仪式的中心人物,但亲迎仪式依然是遵循尊长意志前提下才会产生。

在婚姻的有效性方面,基督教会强调男女当事人意愿,但并不排除家长和亲属的权力。亚当娶夏娃,出于他们的父上帝。以撒娶利百加,家长意志是儿女的婚姻得以形成的重要因素。除了以撒、利百加二人的意愿外,以撒之父亚伯拉罕的意愿、利百加之父彼土利和哥哥拉班的意愿,都是婚姻得以成立的因素。而以扫自娶赫人女子为妻,令其父母心里愁烦,^[62]成为婚姻的反面例证。新约时代使徒保罗也赞同家长对子女婚姻的同意权。^[63]早期教会尽管没有明确提出家长同意对子女的婚姻成立是必须的,但事实上教会默许这种权力的存在和发挥的作用。^[64]中世纪教会法学家认为,父母同意是婚姻成立“正直且可能的条件”。1215年第4次拉特兰大会议,大力鼓励结婚取得父母的同意。1563年,教会以教令形式,规定“双方合意、双方父母的同意”都是婚姻缔结的要素,违者将受惩罚。^[65]新教日内瓦的订婚指南,也规定“有效的婚姻必须父母同意”;1546年,加尔文在《婚姻条令》中规定,婚姻的有效性取决于男女二人的自由同意,但“双方父母或监护人的同意,对婚姻的有效性也至关重要”。^[66]教会反对的,仅仅是父母丝毫不顾子女的意愿,强迫子女按照家长的意图结婚。^[67]

(三) 婚姻的成立,均以特定程序及仪式为形式要件

在婚姻法文化领域,形式要件指法律所规定的结婚程序及方式。现代各国所确认的形式要件主要有登记制、仪式制以及登记与仪式结合制。形式要件缺乏,婚姻仍不能生效。儒家法文化中,婚姻必须有“父母之命,媒妁之言”,并通过“六礼”程序进行嫁娶。“男女非有行媒,不相知名;非受币,不交不亲”;^[68]男女不能自己决定婚姻,必须通过媒妁居间撮合。经过媒妁之言与“六礼”仪式的婚姻,才是“明媒正娶”;这种“明媒正娶”的聘娶婚是儒家法文化中婚姻的主要形式。“聘则为妻,奔则为妾”,^[69]“不待父母之命,媒妁之言,钻穴隙相窥,逾墙相从,则父母国人皆贱之”。^[70]战国时期齐国民女君王后与流落民间的齐襄王私定终身,没有经过媒妁并举行“六礼”仪式,即使成为王后,其父太史敫“终生不睹”,^[71]不承认这桩婚姻的有效性。白居易《井底引银瓶》中的女主人公,未经过媒妁与“六礼”仪式而与丈夫结合,即使与丈夫情深爱真也不能得到社会的认可,最终落得无家可归的悲惨结局。两千年来,“六礼”始终是中国官方与民间婚姻仪式的框架,直到清代都一直沿用。虽因品官士庶社会等级不同,婚礼的铺陈有所区别,但程序几乎相同。^[72]程序、仪式一直是婚姻成立的必要条件。

婚姻是基督教中“圣事”^[73],婚礼对婚姻的成立非常重要。上帝是男女双方的媒妁,双方也要通

[62] 《圣经·创世记》Shengjing·Chuangshiji [Genesis of Bible]26章34节。

[63] 参见《圣经·哥林多前书》Shengjing·Gelinduoqianshu[1 Corinthians of Bible]7章36—37节。

[64] 薄洁萍 BO Jieping:《上帝作证:中世纪基督教文化中的婚姻》Shangdi zuozheng; Zhongshiji Jidujiao wenhuazhongde hunyin [God as witness, Christian Marriage Culture in Middle Ages], (上海 Shanghai: 学林出版社 Xuelin chubanshe [Xue Lin Publishing House])2005,73。

[65] 约翰·威特 John WITTE Jr.:《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教和法律》Cong shengli dao qiyue; Xifang chuanguotong zhongde hunyin zongjiao he falü [From Sacrament to Contract; Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 Zhong ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 124, 127, 155。

[66] Ibid., 241, 243。

[67] 薄洁萍 BO Jieping:《上帝作证:中世纪基督教文化中的婚姻》Shangdi zuozheng; Zhongshiji Jidujiao wenhuazhongde hunyin [God as witness, Christian Marriage Culture in Middle Ages], (上海 Shanghai: 学林出版社 Xuelin chubanshe [Xue Lin Publishing House]), 2005, 80。

[68] 《礼记·曲礼上》Liji·quli。

[69] 《礼记·内则》Liji·neize。

[70] 《孟子·滕文公下》Mengzi·Tengwengong。

[71] 《战国策·齐策》Zhanguocē·Qice 卷十三, 齐六。

[72] 参见《清史稿·礼志》Qingshigao·lizhi。

[73] 基督教天主教认为,“圣事”或“圣礼”共有七件,其中包括“婚配”礼仪;而新教派别普遍认为,“圣礼”仅为“洗礼”与“圣餐”两项而已。但新教同样认为基督徒的婚礼是极为重要、神圣的,只是这种神圣性在程度上不能与两大圣礼相比。本文是在广义上使用“圣事”一词,即任何基督教派都承认婚姻礼仪的非凡神圣性。

过仪式将关系公开。圣子基督在世上亲自参加人的婚礼,并行了第一件神迹使婚礼更加完美。^[74] 公元 2 世纪,基督徒结婚需要“在教会面前”举行公开的仪式。中世纪坎特伯雷宗教会议作出规定:婚姻必须有同意的交换,必须公开,婚姻缔结的场所必须在教堂前,必须有神职人员出席婚礼。^[75] 1563 年,特兰托大公会议明确要求由神父见证二人的结合,^[76]教会实行《虽然》教令的婚姻缔结规则:双方自愿、父母同意、两位证人以及神父在会众面前的祝福;私自结婚有时要受惩处。^[77] 路德及其信众则坚持,有效的婚姻应满足“父母同意、证人在场、教会的登记和庄严的仪式”等要件;结婚双方在以性行为完成结婚过程之前,应在教会公开重复自己的誓言,并请求牧师的指导与祝福,并要在教堂婚姻公共登记簿上登记。新教《1545 年婚姻礼仪法》明确规定:一桩婚姻若要“真实、合法”,“公开、严肃”的婚姻庆典是“必不可少的”。所有婚礼都必须通过结婚公告提前宣布,由神职人员在婚礼前连续三个主日向会众宣读。没有结婚公告不能举行婚礼,未经婚礼祝福的婚姻是不合法的。^[78] 对受洗皈依基督教的人,这些程序性仪式是必须的。1917 年的《教会法典》继续要求结婚当事人须有神职人员证婚才有法律效力:“仅在堂域司祭或区域正权力人,或由该二人中之一人所委托之司祭及二人以上之证人前,依下列条文(具体程序)之规定而结之婚姻,始为有效。”^[79]即如果结婚仪式欠缺、没有举行仪式的婚姻,为无效婚姻;程序、仪式是也基督教婚姻有效的必要条件。

(四)二者都主张男主女从,夫妻关系存在一定秩序

“男尊女卑”是儒家婚姻关系的核心内容。结婚之前,女子在娘家宗法上是没有地位的;出嫁之后,从夫之姓与宗法,丈夫的辈分就是她的辈分。“嫁”字从止从妇,即女子“归”于其家,止其当止,婚前在娘家不过是暂居而已。史书记载女子出嫁,如《春秋》“伯姬归于宋”,表明女子嫁到宋国。“女子既嫁曰归,妇之言服也,服事于夫也”,^[80]婚后的夫妻关系中,妻子服从丈夫、服务丈夫。因此,“父者子之天也,夫者妻之天也”;^[81]丈夫在夫妻关系中居于主导或核心地位,妻子处于从属或次要地位,儒家认为是天经地义、理所当然的。

基督教也有“男主女从”的教义。从创造的顺序来说,男人在先,女人居后。从创造的材料而言,男人是上帝用泥土造成,而女人是上帝用男人的肋骨造成,即女人是从男人而出,本身就是男人的一部分。从创造的目的而言,男人得到上帝管理受造世界的委托授权,而女人被造是为陪伴、帮助男人,是男人的助手与伙伴。《圣经》中撒拉称呼亚伯拉罕为“我主”,表明妻子相对丈夫而言处从属地位。父亲以撒为两个儿子的不同祝福,具有绝对的法律效力,直接决定了两个儿子及其后代的不同命运;利百加作为妻子,则没有为儿子直接祝福的权力。同样,父亲雅各为众儿子的祝福,对众子及后嗣的人生命运,具有绝对权威,妻子在家庭重大事件中则没有此类最终决定权。新约时代,基督教主张丈夫是头,妻子是身子,身子要服从于头,夫妻关系的实质与旧约时期一脉相承。

[74] 参见《圣经·约翰福音》Shengjing · Yuehanfuyin [John of Bible] 2 章。

[75] FARGE, J. K. ed. : *Marriage, Family, and Law in Medieval Europe*, Toronto, 1996, 154-155.

[76] 约翰·威特 John WITTE Jr. : 《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiye: Xifang chuanguotong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 ZHONG Ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 128.

[77] *Ibid.*, 155.

[78] *Ibid.*, 201, 249.

[79] 《天主教会法典》*Tianzhu jiaohui fadian* [Canon Law] 1094 条, 杨恩贲、李启人 YANG Enlai, LI Qiren 译, (山东济南 Shangdong Jinan 天主堂华洋印书局 Tianzhutang Huayang yinshuju [Huayang Publishing House of Catholic Church]), 1943.

[80] 《尔雅·亲释》*Erya · shiqin*.

[81] 《仪礼·丧服传》*Yili · sangfu*.

四、儒耶婚姻要件之相异之处

(一) 婚姻所体现的天道内涵不同

儒家婚姻中的“天”，主要是彼岸世界的“先祖之灵”或某种看不见的神秘力量；而基督教婚姻中的“神”特指“圣父、圣子、圣灵”三位一体的上帝，二者内涵有本质差异。相应地，儒家婚姻观体现的天道为“阴阳之道”，基督教婚姻观体现的天道为“上帝奥秘”。

儒家追求“天人合一”，认为人应当主动遵循天道法则，作为“人伦之始”的婚姻自然不能例外。天道的具体内容是阴阳之道；阴阳平衡，是儒家天道的核心内容。“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。”^[82]西汉董仲舒循“阴阳五行”说，确立了“纲常”理论，“君臣父子夫妇之义皆取诸阴阳之道，……夫为阳，妇为阴”，^[83]赋予婚姻以“夫为妻纲”为核心的天道内涵。东汉才女班昭曾作《女诫》：“夫妇之道，参配阴阳，通达神明，诚天地之弘义，人伦之大节也。”阴阳之间，相互渗透，相互包容，相互孕育；夫妻关系是最直接、最常见的阴阳关系，其不仅是人伦之始，而且与天地同德，具有一定神圣性。夫妇之道取法阴阳，阴阳相和则生，阴阳相离则灭，阴阳相错则变。因此，婚姻不仅关乎两姓家族和睦、本宗血脉延承以及社会关系的开始，还涉及天道在人间的实现。

基督教视婚姻为“极大的奥秘”，婚姻预表着基督和教会的结合。上帝有其圆满计划，即要在人间建立永恒、圣洁、完美的“天国”，其中以基督为君王，以信仰上帝者为国民，以上帝的律法为规范，国中充满上帝之爱。通过婚姻，上帝要人生养众多，遍满全地，并管理地上的一切事物。这种管理是基于上帝的授权，要遵守上帝的法则，实际是为天国来临作预备。天国的实际降临，是通过基督迎娶教会而实现，而每桩上帝儿女婚姻的缔结，都是基督与教会结合的逐步落实。婚姻以双方合意、彼此尊重为前提；二人彼此相爱，为对方牺牲自己，是让人体会上帝对人、基督对教会的圣洁之爱，预先品尝天国的甜美。不仅如此，夫妻“二人一体”，还参与了基督“道成肉身”这一永恒奥秘，并获得了这个奥秘的本质特征。婚姻而有的生育，既是人类自我延续，又是一种“神圣生产”，是上帝与人合作、在人体内进行的一种神圣创造行为，其不仅为国家产生公民，还为教会和天国创造下一代圣徒。^[84]因此，婚姻是上帝计划奥秘得以实现的一种途径。

(二) 婚姻所体现的价值取向不同

1. “世俗本位”与“灵性本位”。儒家婚姻观，侧重家族的延续、兴旺，以“此岸”世俗生活为目的。《唐律·户婚律》“妻者传家事，承祭祀，既具六礼，取则二仪”，夫妻共同祭祀祖先才是“敬宗”，因此是家族的大事。新郎在迎娶新娘之前，父亲告诫，“往迎尔相，承我宗事；勗帅以敬，先妣之嗣；若则有常”，儿子要庄重地回答：“诺；唯恐弗堪，不敢忘命。”^[85]不过，“事宗庙”作为婚姻的首要目的，不是敬拜彼岸的神灵，而是让神灵为家族现实利益服务，祖先神灵只不过是后人为达到自己目的的一种工具和渠道而已。尽管也有缅怀先人的亲情因素，但总体而言，祭祀祖先的根本落脚点是现实中的人。从神灵祈求的，也无非是生意兴隆、财源茂盛、子嗣昌盛之类的现实考量。祭祀者并不太关心祖先在彼岸世界的生活状况，也不关心超验的神灵世界到底为何。同样，“继后世”作为婚姻的第二目的，是繁衍子嗣，以免家族宗系在世间断绝。“故设嫁娶之礼者，重人伦、广继嗣也”；^[86]通过婚姻生育子嗣，尤

[82] 《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》 *Huangdineijing · suwen · yinyang yingxiang dalun*。

[83] 《春秋繁露·基义》 *Chunqiu fanlu · jiyi*。

[84] 约翰·威特 John WITTE Jr.：《从圣礼到契约：西方传统中的婚姻、宗教和法律》 *Cong shengli dao qiye: Xifang chuanguotong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 Zhong ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014。

[85] 《仪礼·士昏礼》 *Yili · shihunli*。

[86] 《白虎通义·嫁娶》 *Baihutongyi · jiaqu*。

其是男性子孙, 儒家婚姻的关注点, 在于家族的世代延续以及家族在世俗世界的兴旺发达。

基督教婚姻观, 强调超验的属灵维度。教会是天国在人间的彰显, 而夫妻“二人一体”形成的小家庭, 就是一个神圣的“家庭教会”。在这一小型教会中, 丈夫爱妻子, 妻子敬丈夫, 夫妻共同养育儿女, 培养儿女的信仰和品德。奥古斯丁认为, 婚姻是基督与教会无形婚姻的微小表现形式。^[87] 中世纪的“圣礼神学”认为, 婚姻仪式具有属灵的转化功能。婚姻可以圣化基督徒夫妻, 不仅洗涤夫妻性行为的罪性, 还使他们进入生儿育女的新创造活动中; 婚姻也能圣化夫妻的子女和基督徒共同体, 藉此上帝将恩典与祝福倾倒给人类。改教家路德主张婚姻的“社会模式”, 反对天主教唯灵主义的婚姻观, 不承认婚姻是一项圣礼, 主张婚姻由世俗法律和世俗法庭管辖, 但世俗的法律仍要遵守上帝的律法, 世俗权威也应尊重上帝创造的命令和制度。婚姻的最终目的不是性或子女, 而是承担对上帝和人的所有责任。加尔文的“盟约模式”, 虽然承认婚姻是所有人的世俗权利和义务, 但依然强调, 婚姻的属灵渊源是关键性的; 婚姻象征着天国生活的爱与牺牲, 具有实现圣化和教化的神圣目的。^[88]

2. “集团本位”与“个体本位”。如前图所示, 儒家文化中婚姻缔结, 是男女二方家族集团之间的契约合意结果。从地位上来说, 死去的祖先高于在世的祖先, 祖先们的综合意志, 代表着家族整体的意志。男女当事人的个人意志与情感, 绝对要服从于家族整体的意志。去世的祖先意志通过祖庙祭告与占卜中的“吉”与“凶”显明出来, 以这种具有随机色彩的“神明裁判”, 决定当事人婚姻的成立与否。而在世父祖的意志就是家族长的意志, 他们在谨慎探寻彼岸祖先意愿并反复斟酌家族的现实利益后, 最终对子女的婚姻作出决定。如此, 当事人自己的情感与意愿, 极易埋没于父祖长上的意志之中。在此文化背景下, 父祖“神权”极易侵害当事人婚姻之“人权”, 家族“集体意志”极易吞噬婚姻当事人的“个人意志”, 体现出儒家法文化的“集团本位”倾向。

基督教历史中, 男女双方当事人的同意与意思表示一致, 是婚姻成立的核心要件。除上帝意志之外, 男女双方的个人意志起到了决定性作用。公元 9 世纪, 教皇就发布谕令: 当事人双方的同意是婚姻得以建立的必需条件; 没有男女双方当事人的同意, 就不能产生婚姻。^[89] 在英格兰, 1175 年威斯敏斯特宗教会议规定: 没有男女双方当事人的同意, 就没有婚姻。该宗教会议还对家长作出申明: 那些在孩子还在摇篮中时就把女孩许给男孩的人将什么也得不到, 除非两个孩子在达到成熟年龄时给出同意。^[90] 教会法学家格兰西的《历代教律提要》阐明这样的婚姻法思想: 妇女不能被迫与某一男人结婚, 身体结合之处应有灵魂之结合, 违背灵魂中意志的婚姻常导致不良后果。^[91] 如此。当事人个人的意志在基督教婚姻中得到了较好尊重。在此法文化背景下, 上帝之“神权”体现为当事人之“人权”; 婚姻当事人的“个体”意志, 位居父祖或家族的“集体”意志之上, 呈现出“个体本位”法文化特征。

3. “家族本位”与“夫妻共同体本位”。“媳妇”之字解, 显明儒家婚姻观以家族为本位。“媳”的对称为“子”, “妇”的对称为“夫”, “媳”在“妇”前, 表明婚后女子首先是男性家族中的“子媳”, 其次才是丈夫的“人妇”; 家族身份居前, 妻子身份在后。“上以事宗庙”, 夫妻共同承担夫家宗庙祭祀之重要职责,

[87] 约翰·威特 John WITTE Jr.: 《从圣礼到契约: 西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiyue: Xifang chuangtong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 ZHONG Ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 95.

[88] 约翰·威特 John WITTE Jr.: 《从圣礼到契约: 西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiyue: Xifang chuangtong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 ZHONG Ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 100, 128-129, 176, 188, 299.

[89] FARGE, J. K. ed.: *Marriage, Family, and Law in Medieval Europe*, Toronto, 1996, 289.

[90] 薄洁萍 BO Jieping: 《上帝作证: 中世纪基督教文化中的婚姻》*Shangdi zuozheng: Zhongshiji Jidujiao wenhuazhongde hunyin* [God as witness, Christian Marriage Culture in Middle Ages], (上海 Shanghai: 学林出版社 Xuelin chubanshe [Xue Lin Publishing House]) 2005, 73.

[91] FARGE, J. K. ed.: *Marriage, Family, and Law in Medieval Europe*, Toronto, 1996, 96.

以求祖先在天之灵保佑家族在世子孙避祸蒙福,后世子孙兴旺发达。“下以继后世”,目的是繁衍子嗣,以确保家族的香火延续。婚姻的宗旨,是家族利益而非婚姻当事人的男女相爱。诚如学者所言,儒家文化中“婚姻的目的,只在于宗族的延续及祖先的祭祀,完全是以家族为中心的”。^[92]

基督教婚姻观,主张“夫妻共同体本位”。一旦婚姻缔结,“二人成为一体”,意味着二人同时要“离开父母”,从原先各自的家庭中独立出来。作为“一体”的夫妻共同体,既独立于双方父母,更独立于双方家族。从此,夫妻之间的关系,优于与各自父母的关系。夫妻之爱高于对所有人的爱,“夫妻双方不仅在身体上结合,也要在心灵上结合;相互爱慕,彼此珍视,感情炽烈超过任何人际关系”,^[93]包括与自己父母的关系、兄弟姐妹的关系,更包括与祖父母等其他家族成员的关系。正是在这一点上,基督教与儒家的婚姻价值取向截然不同。

(三) 夫妻关系,儒家强调男尊女卑,基督教强调基于平等的秩序

民法“民事主体”理论中,“权利能力”是自然人享有权利和承担义务的资格,始于出生,终于死亡,具有普遍性、平等性及与主体的不可分离性,其以自然人之人格独立为前提。“行为能力”是自然人以自己的行为从事民事活动、参加法律关系,享有权利和承担义务的资格,分为完全民事行为能力、限制行为能力以及无民事行为能力。其划分,以自然人的“意思能力”即基于自己的年龄、智力而认识和判断自己行为性质和后果的能力之高低为标准。行为能力以权利能力的享有为前提,但具有权利能力不一定享有完全的行为能力。“责任能力”,则是民事主体对自己的过错行为或不法行为给他人造成侵害时承担责任的能力。

1. 儒家的婚姻关系中,妻子的权利能力不完全。“夫妻一体”,是将妻之人格为夫之人格所吸收,造成妻的独立人格丧失或者不完全。“夫妻匹敌之义”,并不是敬妻其人,而是主要尊敬其家族身份。孔子对鲁哀公讲述的敬妻之道,后来的“相敬如宾”均如此。妻子的权利能力不完全,其行为能力自然就不完整。儒家主张妻子“一切对夫而服从之,以夫为纲云云,又所以示其行为能力之不备也”。^[94]无论是主妇地位还是母亲地位,行为能力都要受丈夫节制,是有限制的。^[95]明清法律规定,妇人犯罪,除犯奸及死罪收禁外,均交由本夫收管,“隐然视其能力有缺,遂予以优遇耳”。^[96]然而在家族内部成员相犯时,儒家法律要求妻子的责任能力却又重于丈夫;如唐律第 325、326 条,“夫殴伤妻者既减凡人二等,死者仅以凡人论;”然而“诸妻殴夫,徒一年;若殴伤重者,加凡斗伤三等;须夫告,乃坐。死者,斩。”只要是妻子殴打丈夫,丈夫报告官府,就要对妻子处以徒一年的刑罚;而丈夫殴打妻子,只有在致妻子受伤的情况下才处以刑罚,还减凡人二等,表现出“夫为妻纲”、“夫尊妻卑”的男性权力主义婚姻观。

2. 基督教首先强调夫妻之间的平等,其次才主张夫妻之间的秩序。男女均为上帝所造,均有高贵的上帝形象,共同承受来自上帝的救赎与祝福。妻子与丈夫一样,可以自由而独立地享有敬拜上帝的权利。妻子拥有从上帝而来的人格独立、人格自由、人格平等、人格尊严等一般人格利益,享有与丈夫平等的一般人格权。妻子也与丈夫一样,拥有独立的生命权、身体权、健康权、人身自由权、名誉权等具体人格权。

[92] 瞿同祖 QU Tongzu:《瞿同祖法学论著集》*Qu Tongzu faxue lunzhuji* [Qu Tongzu collected works of law],(北京 Beijing:中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfadaxue chubanshe [China University of Political Science and Law Press]),2004,106。

[93] 约翰·威特 John WITTE Jr.:《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiyue: Xifang chuanguotong zhongde hunyin zongjiao he falü*[From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition],钟瑞华 Zhong ruihua 译,(北京 Beijing:中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]),2014,74。

[94] 陈顾远 Chengyuan:《中国婚姻史》*Zhongguo hunyinshi* [Chinese marriage history],(北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshuguan [Commercial Press of China]),2014,141-142。

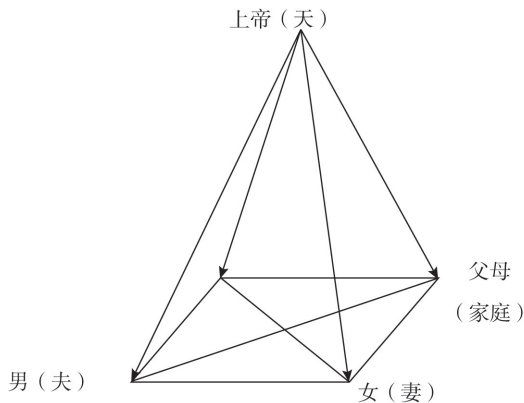
[95] 瞿同祖 Qūtongzu:《瞿同祖法学论著集》*Qūtongzu faxue lunzhuji* [Qūtongzu collected works of law],(北京 Beijing:中国政法大学出版社 Zhongguo zhengfadaxue chubanshe [China University of Political Science and Law Press]),2004,122。

[96] 陈顾远 CHEN Guyuan:《中国婚姻史》*Zhongguo hunyinshi* [Chinese marriage history],(北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshuguan [Commercial Press]),2014,142。

在婚姻关系合法有效的存续期间,妻子与丈夫基于配偶身份平等享有以身份利益为内容的身份权,如同居权、忠诚请求权、生活互助权、人身自由权、子女教育权、社会活动权等。因此,与丈夫一样,妻子具有完全的权利能力。在此前提下,基督教主张夫妻在婚姻中的角色不同;夫妻分工有异、功能有别。丈夫是一家之主;丈夫有领导妻子的权利,妻子有顺服丈夫的义务。妻子要依靠圣灵的能力,心甘情愿地顺服丈夫的领导。除非丈夫的要求违背圣经原则,妻子要“凡事顺服”;无论丈夫爱她多少、是否尽到做丈夫的责任,也不管丈夫是否要求妻子顺服,丈夫是否有知识、智慧、名望,妻子对丈夫都应顺服。对此,路德反对现代的婚姻平等理论,也不主张父权制或家父主义,^[97]而是在平等与秩序间寻求平衡。加尔文也重视夫妻关系中的秩序,认为妻子在养育子女、婚内性生活以及离婚等方面享有与丈夫平等的权利,但在其他事情上都隶属于丈夫。^[98]这样,妻子的行为能力存在一定限制,但责任能力也随之减小。权利和义务、权力与责任相平衡,夫妻关系成为上帝“公义”属性的彰显之地。

五、结 语

何为婚姻的“应然之道”?通过儒家与基督教婚姻要件的对比分析,不难发现:婚姻绝不仅仅是个人之事,也不仅仅是男女(夫妻)二人之事,其涉及两个家庭(家族),至少涉及双方父母等尊亲属、兄弟姐妹等。婚姻涉及多重人际关系与社会关系;因此,无论是婚姻的缔结,还是婚姻的维系,男女双方在众多关系中均存在权利与义务问题,婚姻关系应为众多关系和谐、平衡的结果。因此,现代自由主义者倡导的绝对“个人本位主义”有失偏颇。儒耶均主张婚姻要遵循超验的“天道”,均肯定婚姻是男女异性之间的关系(排除同性婚姻的可能),均强调婚姻中的人际关系之和谐与秩序。鉴于此,本文提倡以“敬天”、“爱人”为内涵的婚姻“关系本位”。如下图所示,与男女双方婚姻有关的当事人,从纵向而言,均需要“敬天”,均有遵循天道的权利和义务。在此前提下,横向的人际之间,除了夫妻之间的特殊“一体”关系外,二人与父母等近亲属均存在密切关联。婚姻中的丈夫与妻子,在维系“二人一体”关系的前提下,也需兼顾与双方近亲属的关系,对其行使相应权利,承担适当义务,践行“爱人”之天则。如此,不仅婚姻幸福、家庭稳定,社会也因之和谐。



[97] 约翰·威特 John WITTE Jr. :《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教和法律》*Cong shengli dao qiye: Xi fang chuangtong zhongde hunyin zongjiao he falü* [From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition], 钟瑞华 Zhong ruihua 译, (北京 Beijing: 中国法制出版社 Zhongguo fazhi chubanshe [China Legal Publishing House]), 2014, 174。

[98] *Ibid.*, 295。

English Title:

Marriage Alliance for Two Clans and Unity for Two Persons:

Legal Culture Comparison between Confucianism and Christianity in Marriage Conditions^[99]

QIAO Fei

Law Professor of Henan University, Doctor Juris, Research area: Christianity and Law. Mail address: Law School, Henan University, Kaifeng City, Henan Province, P. R. China, Email: qiaofei660326@sina.com, Tel. +86-139-3852-6122.

Abstract: Both Confucianism and Christianity know the great importance of marriage in social life. In terms of essential elements of marriage, both Confucianism and Christianity agree that marriage shall meet the heavenly will, marriage involves not only bride and groom, but also the will of both parents. For the establishment of marriage, both of them require the specific procedures and formal conditions. Both of them agree, a certain order should be between husband and wife. There are also essential differences between these two kinds of marriage. The connotations of the Heavenly Will embodied in the two are different. Confucianism is secular standard, Christianity however, spiritual standard. Confucianism is group standard, Christianity, however, individual. Confucianism has the clan as standard, and Christianity, the unity standard of husband and wife. Marital relationship, Confucianism thinks husband should be superior to wife, Christianity emphasizes that the order should be under the equality. The ought to be way of marriage, should be relational standard for the purpose of Heaven Respecting and Person Loving. Absolute individualism from Liberalism is biased.

Key Words: Confucianism; Christianity; Marriage; Legal Culture

[99] This paper was prepared by the author as a visiting scholar in Westminster Theological Seminary.

书评与通讯

Reviews and Academic Reports

中国天道观与动态永恒

李锦纶

(美国创欣神学院系统神学教授, Covina, CA 91723-2743, USA)

提要:中国天道观呈现一形而上动态原则,支配着万物与人类生活。这与西方教会传统从奥古斯丁以降,所预设柏拉图式的静态永恒观念产生强烈对照,相信动态永恒观得以发展,跟道家对道所隐含的类主体思想有关。故若要再思永恒观,将发现东方教会加帕多家教父神学,以位格主体相融互动为生命基础,提供了適切探讨框架。动态永恒讨论要求对三一上帝作为位格主体相交之认定,其生命的纵向无限深度,保证着在互动的开放中不受偶存性问题所威胁。

关键词:动态永恒;天道;三位一体

作者:李锦纶,美国创欣神学院系统神学教授,412 East Rowland Street, Covina, CA 91723-2743, USA. 电话: +1-626-339-4288. 电邮: hqhqqc@gmail.com

一、绪论^{〔1〕}

永恒是属于天上的事情,因为在人类的有限存在中似乎无法经验无限的实际。然而,在人类的有限中仍然基于其超越的领悟能力,不断探索不可知的事物,有着知其不能为而为之的气魄。在中国的天道观中,尤其是于道家的论述里,为我们提供了从道的动态特质中看永恒的视角。从西方教会传统,我们承受着奥古斯丁对于永恒的看法,透过古希腊柏拉图静态存有观的影响,永恒基本上被视为静态的「永远都是现在」的观念。本文尝试寻问到底道家的动态永恒观提供了甚么洞见,又为何会有动态观念发展的可能?其中会否牵涉主体性的议题,因为在主体中已经预设了生命动态的实际?我们必须进而追问这样的洞见能否提示我们,让我们对西方教会传统的永恒观有再思的空间?就是从三位一体作为主体共融相交的事实,思考动态永恒的可能。对此题目的探讨,东方加帕多家教父们的贡献功不可没。

二、动态深邃的天道

中国天道思想泛指一形而上的动态原则,支配着宇宙世界,从大自然至社会并个人道德生活。《论语》首先把本来富有位格意义的意志「天」,与天所赋予之法则的「道」作为合并语词使用(公冶长12)。虽然儒家重视道在人类伦理生活所发挥的指导与规范性意义,但道家的《老子》却将重点更多放在探讨道本身的内容特质上,认为道是深邃而动态的,凭着人类有限智慧难以测透,然而却是支援着各样生命的本源。故此,在讨论永恒的动态问题,我们将从道家的道说起。

〔1〕 作者保留本文版权。2015年发表于台北第二届迦密山国际学术论坛。

1. 无限深度与动态恒常的道

《老子》卷首语以「道可道, 非常道。名可名, 非常名」(一章)^[2]把有关道的本质问题定调, 否定在人类的有限中, 可以将永恒的道说清楚或定形。道本身并非真正虚无, 乃因人类有限的认知中未能掌握, 所以「无」只是认知层次而言, 而不是本体层次的无。反过来看, 从人类有限的无知中可以推论, 道的本体却有无限深度, 并且单纯虚宁如「一」(卅九章), 就在其单纯的无限深度中隐含着丰满的内涵, 使之能于自然界里展现出无限的多样性, 故此说:「道冲而用之, 或不盈。渊兮似万物之宗。」(四章)虚而作用无穷说明了内中的无限「潜量」等待发动, 含有吸纳能耐的中和力量(参五十六章), 隐藏内敛而游刃有余。这中和的道「绵绵若存」(六章), 是延绵不断的恒常一致, 又是寂寥独立, 周行不殆的(廿五章), 可以说是自有而永有, 自有因为不必依靠别的事物作为存在的根据, 于「恒常状态」中特定的永有, 确保了永恒的动态性, 在生命作用与互动中直到永远。所谓「常」就是归回道的自然根本, 所以说「复命曰常」(十六章), 因而人类无法言说的「常道」才是真道。

2. 道之存在形态与生命动力

生命之道既不是静态的, 以「有物混成」(廿五章)形容道的存在一方面承认其为真实, 另一方面又跟一般存在物加以区分, 「绵绵若存」的「若存」指道作为使生命发生的渊源, 其特别之处就在于「未发」之存在状态, 在「无」所提供的空间中却让其蕴含的活力得以具体作用(十一章), 在虚宁中发挥新生力量, 隐含了无限的生机, 「无状之状, 无物之象」(十四章)一句暗示着无限丰满的形态, 在《老子》廿一章将道作为恍惚之物讲得更透彻:「道之为物惟恍惟惚。惚兮恍兮其中有像。恍兮惚兮其中有物。窈兮冥兮其中有精。其精甚真。其中有信。」在暗昧不明中才是隐藏着最为真实的「精」, 虽然微不足道, 但却是等待发轫的生命根本元素。

恒常不断而含蓄待发是生命特质, 道作为一切生命的根源难以说个清楚, 而人却能体验大道流行于天下结果的德, 道与德关系密切(五十一章)。从宇宙起源看, 天地万物都是从道所生:「道生一。一生二。二生三。三生万物。万物负阴而抱阳, 冲气以为和。」(四十二章)生成是发用过程, 道从隐藏的潜在力量外显而成各从其类的万物。道的作用逻辑是阴阳的辩证, 在动态中最终达至和谐。^[3]

3. 道之类主体涵义

为何《老子》能够自由讨论道的动态本质, 而没有西方柏拉图式哲学对动态所可能引伸出来关于偶存性威胁的疑虑? 相信这是跟讨论的前设有关, 就是以「道」为非抽象观念对待, 甚至隐含着一种「类主体」的理解。「道」若是能够有意义自由运行, 而不是盲动或者只是律动, 都将会无法回避道之能够「有效发挥」其意义的意志问题。当然, 这里并非排除道也有所谓「道纪」的规律性内容(十四章), 然而, 如果道不只于此, 则必须面对更高的价值问题: 如「无为」为何是最美善? 因为道的类主体涵义, 使道成了预设中的「实际」, 其存在的稳定性问题便已经不容置疑, 从这道的实际为基础, 《老子》才有可能探讨这实际的本性, 而道那具有(类)主体性的无限深度、但又是含蓄待发的本性特质, 便能以「动态恒常」展现出来。

也许有人会认为道家的道只不过是从小人类对于自然世界经过详细考察后所领悟的理, 不必被赋予主体意义。诚然, 对于生生不息的自然世界的观察与领悟的归纳, 在道家思想不难看见, 但假若从中国天道观的发展历程, 我们也发现古人把本来有主体位格的至高天, 从作为被敬拜的对象「往下」演

[2] 《老子》Laozi 引文及篇章采用陈鼓应, 《老子今注今译及评介》Laozi jinzhu jinyi pingjie [Modern annotation and translation of Laozi and review on it], 修订十版(台北 Taipei: 商务 Shangwu, 1985)。

[3] 上文节录拙著《世纪中国文化茎——中国历史的神学诠释》Shiji zhongguo wenhua jing——Zhongguo lishi de shenxue quanshi [Cultural Stem of Century China: A theological hermeneutics of Chinese history](台北 Taipei: 中福出版社 Zhongfu chubanshe, 2010), 页 107-110。

变为后来的形而上原则。似乎在《老子》中流行天下的大道，仍然保存着天做为「造生者」与「载行者」的某些残留下来的主体涵义；〔4〕或者说，是把对于自然界的观察领悟再次投射到「道」作为背后隐含的主体身上。

二、动态永恒的神学探讨

我们跟着要问的是：到底西方教会传统所认定的永恒观，是否又能从柏拉图的静态与动态的二元对立框架释放出来，并以三位一体的位格主体互环内进的交融(perichoresis)实际中进行再思？

1. 西方经典永恒观看时间

关于永恒的讨论，西方经典哲学也有过深入探究。从柏拉图开始，都是倾向看永恒是静态的，跟动态的时间产生一定张力。柏拉图认定时间是永恒的影儿，承认时间动态的同时，又接受其可数点或量度的规律性，规律既然反映着永恒不变本质，因此，柏拉图是把时间的根基定位在形而上的永恒。亚里斯多德则以物理宇宙切入问题，认为时间是那「可量度之底蕴」，认定物理世界的任何运动(包括静止状态)都不是时间本身，只是可以用来量度时间的指标，时间的实际却独立于物理运动，超越了物理范畴，只可惜亚氏并未提出更深刻的论述。普罗提纳斯尝试以柏拉图所设立的永恒与时间的对应框架来解决亚里斯多德遗留下来的问题，同意时间不可能从物理世界找到终极定义，故仍回到非物理的「灵魂」寻找其发生的根源。时间的动因就在于「永恒的精神」把不变的「原则理性」的内涵向着物理世界发挥出来，在此过程中将逻辑纵向的高低层级秩序的议题转换为时间横向先后顺序的解释。所以物理运动发生在时间内，但是时间却是灵魂的「生命」本身，通过理性的方式呈现于宇宙中。普氏所指的「灵魂」涵盖极广，从最高的「永恒精神」，到促成宇宙运动的「宇宙之魂」，并所有人类灵魂都包括在内；因此，人的灵魂也不在时间内，但却是判断身体物理性行动的基础。

奥古斯丁继续探讨普罗提纳斯已提出时间与灵魂的关系，但专注于人作为灵魂主体如何经验时间。奥氏时间观超越前人之处是指出时间本体意义并非在于量度的时段，而是「现今一刻」，他把主体对于时间的经历就以「现今一刻」为基准，界定过去的实际在于「记忆中的现今」，将来的实际在于「期盼中的现今」，而现在的实际则是「直观中的现今」，而只有现今是专注于永恒的唯一门径。当然，奥古斯丁预设了永恒的基础是永活的上帝，没有完全跟随普罗提纳斯「流出说」的路线，他非常在意区分创造主与被造世界之本体性差异，因此也没有把人类灵魂和上帝的圣灵混为一谈。虽然他没有多谈时间与物理世界的关联，但从其他著作可以肯定他对宇宙秩序的重视，最早的著作之一的《论秩序》便呈现了普罗提纳斯以和谐为美的观念，以某种方式肯定了宇宙的理性秩序。〔5〕

2. 动态永恒的可能发展逻辑

普罗提纳斯的时间论述中，对永恒有深刻讨论，一方面忠于柏拉图对永恒「不变」的要求，但同时肯定永恒与灵魂「生命」的密切关联。不过要问的是所指的生命是怎么样的生命，动态还是静态的？

〔4〕 参傅佩荣 FU Peirong,《傅佩荣解读老子》FU Peirong jiedu laozi [FU Peirong's interpretation of Laozi](台北 Taibei: 立绪文化 Lixu wenhua, 2003), 页 20-21; 傅佩荣 FU Peirong,《儒道天论发微》Rudao tianlun fawei [An explanation of Confucianist and Daoist understanding of Heavenly Dao], 中国哲学丛刊 Zhongguo zhexue congkan 9(台北 Taibei: 学生书局 Xueseng shuju, 1985), 页 27-28。

〔5〕 上述讨论见拙著《永活上帝生命主——献给中国的教会神学》Yonghuo Shangdi shengming zhu; Xiangei zhongguo de jiaohui shenxue [The Lord of Life the Eternal Living God; A Ecclesiological Theology for China](台北 Taibei: 中福出版社 Zhongfu chubanshe, 2004), 241-245。

普氏认为「安稳」(repose)是关键,「不必动」的安稳,^[6]因但凡「活动」都会生变,与永恒的不变背道而驰;然而,在不变的观念中又似乎认定生命丰满的统一,并在意追求进入狂喜的经历,认为这是得享永恒福乐的途径。

追求「不变」是因假设了某种「单一状态的」最高完美,故此任何变动都将促使从最高完美中失落,静止是唯一的选择。但这是一种抽象观念,在生命的实际中其实可以允许「多样状态的」最高完美,在生命的统一中达成。前者关注那一个「状态」最完美,而当从该状态转离便同时失去完美;后者肯定的是那一个「生命本身」最完美,虽经历不同状态而仍能「持定」其生命本质。换言之,当正视生命作为生命时,生命的统一其实要求一种本质的「恒常性」(constancy as cum-stare),而并非抽象的不动性。这样,我们可以一方面肯定本质不变,但却又有开放互动的可能,显出生命本质不是封闭孤立的,而是在开放互动中相融合一的「和谐」。用哲学语言表达,生命主体的纵向「存有本质」的 Being 不变,而其横向「关系成化」的 Becoming 可以开放互动。因此,普罗提纳斯对 Being 的认定虽已有生命丰满的期待,不过在逻辑上仍受制于柏拉图图形世界观念的「静(高等)与动(低等)」之二元对立框架,无法合理展现生命的「统一动态」,而将生命归属为较低层次的事情。

这样,以上帝生命主体为基础来给予永恒定位,同时也解决了一个相关的对「偶存性」(contingency)问题的疑虑:即上帝虽动,但并不能限制祂于偶存之中。因为上帝的永活生命保证了所经历的所有(包括未来)的任何一刻都是实在的,祂生命的统一所赋予的内聚力「保证着」生命的必然延绵持续。因此,那无限深度生命的上帝跟被造界有限的万物的偶存本质截然不同,上帝其恒常生命的必然性不容置疑。

3. 永恒无终始

虽然西方教会代表性人物奥古斯丁清楚区分了上帝与被造的宇宙,但是在论述上帝的永恒的问题上却与普罗提纳斯的观点一致,认定永恒与时间是纵向的逻辑优先次序转化为横向的发展先后顺序,静与动的张力显而易见,在《论真信仰》中他说:「在永恒里没有过去,也没有将来;因为过去的已经不再存在,将来的还没来到;然而永恒只是现今,没有不复存在的过去,也没有未有的将来。」^[7]相比之下,倒是东方的加帕多家教父中的拿先斯的贵格利更能把三位一体上帝的动态永恒说明,他在《演讲集》里说:

上帝永远曾是,也永远是,和永远将是;或者说,上帝永远「是」。因为「曾是」和「将是」都是我们的时间片段,是善变的,但祂是「永恒者」。这就是祂在山上向摩西所传达的,祂自己的名字,因为在祂里面,祂是统合又包涵一切的,既没有过去的开始,也没有将来的结束。祂好比汪洋,无边无际,超乎所有可以想像的时间与本质……。^[8]

奥古斯丁的重点表达了在永恒没有过去与未来,只有现今为真实;拿先斯的贵格利则表示在人的观念中的过去与未来是会改变的,而上帝作为永恒者不会改变,所以包括祂的「过去」与「未来」都与现在一样是「是」的,这就是永恒的实际,贵格利所指的就是从上帝生命的统合性给予必要的稳定,保证

[6] Plotinus, *Enneads* II. ix. 1, III. ii. 1; 分别见 Plotinus, *The Six Enneads*, trans. Stephen MacKenna & B. S. Page (Chicago, etc., Encyclopaedia Britannica, 1952), pp. 66, 83.

[7] Augustine, *De vera religione* 49, 见 Augustine: *Early Writings*, ed. J. H. S. Burleigh (Philadelphia: Westminster, 1953), p. 275. Gregory of Nazianzen, *Orations* 38. viii; 45. iii, 见 *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd series, eds. Philip Schaff & Henry Wace, vol. 7, reprint ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 346, 423.

了基于祂之永恒的「恒常性」。他以汪洋的「没有边际」来比喻上帝，就是凸显了相对于时间而言，永恒之恒常并非静态不动的「定点」，而是基于上帝本身的无限而超越。

若然可以假设奥古斯丁也愿意肯定生命是必然动态的话，那么他与拿先斯的贵格利之间就不是对上帝在认知上的差异，而可能只是呈现角度不同而已。这个假设并非完全没有根据，因为在他谈论三一上帝的本质为 *Essenita* (不用具实体涵义的 *Substantia*) 时，很可能是认同了普罗提纳斯的看法把本质等同于「生命」。^[9] 如果推论正确，则表示奥氏在使用的静态语词中隐藏着动态涵义，只可惜缺乏更合理的理论架构以阐明内容，仍摆脱不了柏拉图二元观的巨大影响。另外，奥古斯丁也许倾向从「外指性」(external reference) 角度看上帝的永恒，旨在排除把上帝与被造界放在同等的本体层次，然而并不会否定上帝对被造界的开放性；而贵格利则尝试以「内指性」(internal reference) 观点看内在于三一上帝的动态生命，此生命在启示与救赎上都向被造界开放。以两个不同视角看上帝的生命，奥古斯丁是在「固定于现今」的框架看生命活动的发生；而贵格利却不受限于此固定框架，所以从宏观的整体性而论，任何生命活动所发生之「现今」都有之前与之后的分别，但又都能确定为真。如果用拍摄赛跑活动做一个比喻，前者像摄影镜头跟着赛跑员「同步移动」拍摄的结果，拍摄到的赛跑员没有移动，但却在跑动；后者则像不移动的定点摄影镜头拍摄赛跑员的「活动全程」，看见他在不同时刻在赛跑径上的不同位置。假若所专注的是该主体本身，那便是同样的真实，只是由不同观点看事情而已。

其实没有终始的超越不难理解，虽然中世纪阿奎那曾表示「无限」不可能为真实，因为无论从实际数点行动，或万物存在的目审视，一切真实事物都必然有限，不过问题是他采纳了亚里斯多德以「时段」为时间本体的假设，无法恰当处理(无限短或零维度的)「时刻」议题。若从奥古斯丁以时刻为时间之实际，则能利用康陀(Georg Cantor)发展的超限数学给予合理解释，基本上如果我们可以接受时段(比如一秒钟、一分钟、一小时等)为真，就能合理接受永恒的没有开始与结束为可能，因为作为有边际「连续体」(continuum)的时段和无边际「连续体」所代表的永恒「神性时序」(divine temporality)，两者之无限的基数值皆为 \aleph_1 (暂时接受康陀的 CH 连续体假设)。

4. 永恒的纵深与超越

当然，这并不是说动态永恒就只是无边际的时间，没有开始和结束而已，永恒最终牵涉永恒者「生命本质」的议题。上帝的生命有无尽的深度与超越，让永恒的丰满远超过被造界所经历的时间。拿先斯的贵格利继续说：

当从开始与结束两个角度看「无限」时(因超越了这些界限就是「无限」)，当理性探入在上之深处，虽找不着立足点，但凭藉所仅能观看的来思想上帝，这「无限」又「无法接近」的，其名字叫「非受生者」。又当探入在下之深处，并未来，祂的名字叫「不死者」和「不朽者」。当以总体作结，祂的名字叫「永恒者」，因为「永恒」并非时间或时间的一部分，理由是无可量度的；然而，正如对我们而言，时间可以用太阳的运动量度，永恒照样对应于永恒者，换言之，一种像时间的运动和段落与其共存。^[10]

这里的无限不再单只是横向的没有终始，更有纵向的超越与深度。然而纵横两个向度彼此相关

[9] 对比拙著《永活上帝生命主》*Yonghuo shangdi shengming zhu* [The Lord of Life the Eternal Living God], 页 126 与 Plotinus, *Enneads* III. vii. 6; 见 Plotinus, *The Six Enneads*, p. 122.

[10] Gregory of Nazianzen, *Orationes* 38. viii; 45. iv, 见 *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd series, 页 347; 424.

对应,上帝永恒的「无始」指向祂就是「自有」的位格者,而「无终」则指向其永存永活的事实;这样上帝的永恒跟被造界的时间便有了质差,因为在被造万物中既不可能自有,也不会自立而永存。深度与位格者之「位格内涵」(hypostasis)有关,超越与其「位格延展」(ekstasis)相联。永活的上帝是「三位一体」(或言「三位合一」)的上帝,本于圣父,及于圣子,彼此相交于圣灵之内的「位格生命共同体」,以圣父为本源的位格主体,圣灵延伸了圣父的位格内涵,而圣子则延伸了圣父的位格延展,在生命相交融中圣灵的无尽深度直接对应于圣父和圣子的无尽深度,永恒圣灵的无尽深度从其无尽的生命内涵得以确立,横向无边际的永恒「神性时序」与纵向无尽深度的永恒生命内涵在圣灵里产生关联,位格者之生命不断累积经历而形成其位格之内涵,永恒的圣灵从亘古以来促成的圣父与圣子在其内合一的生命相交中,这称之为「互环内进」(perichoresis)的团契活动,就是引文所提那比喻为太阳量度时间之「永恒运动」,此团契生命活动对应于永恒并与其共存。若以 S_0 代表圣灵(Holy Spirit)于当下的丰满内涵,可以用「嵌套子集」的方式表达为:^[11]

$$S_0 = S_0 \cup \{S_{-1} \cup \{S_{-2} \cup \{S_{-3} \cup \{\dots\{S_{-\omega}\}\dots\}\}\}$$

S_0 : 圣灵现在的丰满内涵;

$\{S_{-\omega}\}$: 圣灵在亘古的丰满内涵的「累积」;

$-1, -2, \dots, -\omega$: 指现在以前可被数点构成内涵累积的事件, ω 为可数点的无限;

\cup : 融合

层层「嵌套」揭示了圣灵在促成圣父与圣子的相交中,不断经历生命相交带来的新事,成为其做为位格者的个别历史的内容,此无尽深度的位格内涵反映着以圣父为存有基础的内在三一团契的稳固与丰满;其深度的「无尽」($\{S_{-\omega}\}$)对应着亘古的「永恒」,以至永恒在圣灵里得着确据,统合无边际的时序与无穷的生命内涵。由于这是无尽的深度,所以没有任何新经历的累积足以改变既有的无限本质(Being),这恒常稳固的本质也是其「超越之所在」,可以有不断更新的可能(Becoming);换言之,生命常新的经历并不能威胁上帝神性本质,事实上,更新反而应该是生命活泼的必然表现。这样,在三位合一的生命相交中,在圣灵里体现的深度与超越,同样体现于所本之圣父,并从父藉圣灵永恒生出的圣子,而圣灵也因此通过圣子而落实圣父的生命,这便是「互环内进」。诚然,三一生命的不断更新活动,也必成了一切活动的绝对参照。

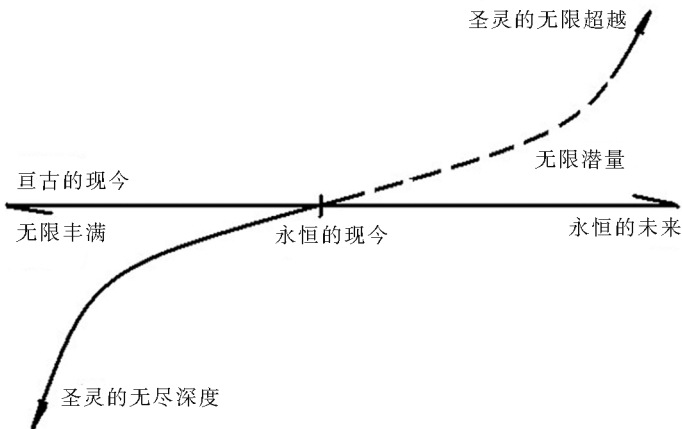


图 1 从圣灵看永恒的深度与超越

[11] 见拙著《道成肉身救贖源——献给中国的教会神学》*Daocheng roushen jiushu yuan: Xiaohei zhongguo de jiaohui shenxue* [The Salvation Source or Incarnation: A eccleciological Theology for China] (台北 Taipei: 中福出版社 Zhongfu chubanshe, 2006), 200-201。

5. 永恒之「现今」实义

奥古斯丁提出时间与永恒的连接点在于现今。到底什么是现今,尤其是永恒的「现今」?从维度的角度看,现今一刻是零维度的,以数学方式表达就是线上的「一点」。然而,这个没有维度的「一点」却隐含着一切「新事件」含蓄待发的潜在可能(potentialities),也是「开向未来」的窗口。

在此,关键是事件之「发生」,到底所指为何?是什么构成发生的实际?从逻辑的角度看,有活动就有事件的发生,但所发生的可不一定有意义,所以从价值的角度看,事件的发生对于不同的对象可以产生不同意义与价值。如上所述,在永恒中的基础活动是三一上帝的内在生命相交的团契,这既是真的活动,所以就有事件的发生,也就在本体层次有了「现今」的实际,因为这生命的团契是不间断的,所以永恒的现今也是「延绵不断」的,就是永恒现今的每一刻都(因上帝生命的统一内聚而保证了)不断的紧接着另一刻而延绵,数学观念中的「连续」(continuity)在此成为实际。

然而,永恒不单只延绵不断,更有从三一生命相交所带来的深厚意义内容,那就是包涵真理与恩典的彼此相爱,这排除了永恒变为机械性运动或偶然事件的不断发生(此两者反而是没有意志的物理世界所见的特质),而是确定了永恒的位格性,有特定主体(圣父)与特定对象(圣子),从意志恒久抉择中委身于对方,是有真理内容与恩典空间的怀抱,简称为「爱」。「爱」有目的,是建立生命的目的,而且经历常新的意义,因为意志的投入并非机械性的,也不是偶然性的,乃是有真理价值方向委身的行动。如此看来,永恒的现今从向度而言也并不是「中」性的,以致随时逆转而回到过去,永恒是「非对称」地开向未来,这都是由于永恒的位格本质,若然三一上帝在永恒相交中以其累积经历的位格内涵为参照,而其位格延展却按既定的真理价值目标投向落实爱的新可能,这便解释了永恒开向未来的非对称原因,也将能解释时间基于永恒而来的非对称性(time asymmetry)。单从物理层次寻找时间的非对称「根源」的尝试并无结论,物理学的传统看法是,物理学运用的数学公式并没有牵涉时间向度的差异性;换言之,若真有时间倒流的世界,这些公式同样适用。^[12] 本人判断物理顶多只能「确认」时间非对称的事实,从亚里斯多德时间观已有结论可知,物理并非终极,物理运动只能成为真实时间的指标,这原则应同时适用于时间非对称的问题上。一直以来,物理的「非还原性程序」(irreversible process),常被认定为可用来定义时间的非对称性,然而二者并不等同,顶多只是一个对于非对称性事实的指标。^[13]

「非对称」实在是位格性的,基于位格主体的生命是「活」的,所以不断面向新的开放而有「现今意识」,又于开放中经历从开放而来的位格者与位格者之间的位际互动而有所积累,经历的积累成为「过去意识」的参照(与位格内涵有关),生命的开放则是「未来意识」的实际(与位格延展有关)。若以「集合」的方式表达这样的位格意识的动态性,则:

$$P_{n+\epsilon} = P_n \cup \{P_{n-\epsilon}\}$$

P_n : 位格者于现今一刻(现今意识所在);

$\{P_{n-\epsilon}\}$: 位格者于现今之前,所有经历累积的总和(过去意识由此产生);

$P_{n+\epsilon}$: 向现今今后开放的位格者(未来意识的实际);

[12] Roger Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics* (London: Vintage, 1990), p. 392.

[13] 讨论见 Peter Kroes, *Time: Its Structure and Role in Physical Theories*, Synthese library 179 (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1985), pp. 103-194.

U: 融合

n: 代表现今

$\pm\epsilon$: 表达跟现今只有无限小的差距, 基本意义在乎呈现向度的实际。

或以图解表示:

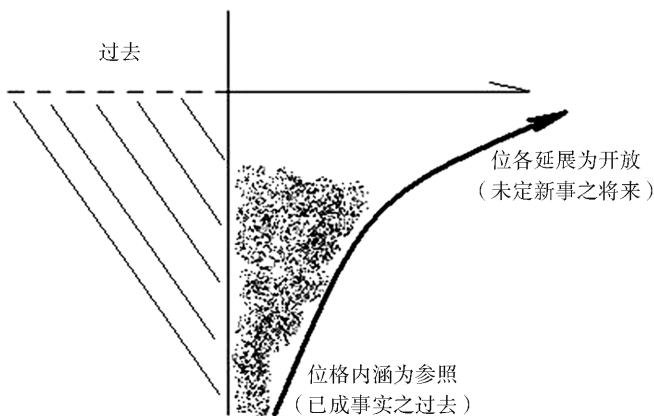


图 2 基于位格主体的永恒之非对称性

若要问永恒是什么? 我们可以说永恒与上帝的生命共存 (concomitant), 从优先顺序看, 不是永恒允许了上帝永存永活; 刚好相反, 从永活上帝的生命散发出称之为永恒的「潜在架构」, 在三一上帝的内在相交中产生意义, 但其意义却不止于此, 永恒同样在上帝创造的被造界中成为可以产生关联的「基础架构环境」, 这又必然涉及永恒与时间的关系, 并在上帝的「永恒意识」中, 如何成为一切活动得以落实的「那能够提供可能性之基础」(foundation of possibilities), 又在人之意识中得以感应此基础的真际。

6. 永恒与时间的可能关联

永恒本身并无涉及物理空间, 而时间则牵涉与物理空间的关系。如果宇宙时间有同步性,^[14] 那么在宇宙任何角落都能分享共同的一刻; 换言之, 宇宙时间与空间成为 (垂直) 「正交关系」(orthogonal), 时间与空间清楚分割, 并无相互纠缠。在此前提下, 时间的同步必然预设了物理宇宙空间的连通 (connectivity), 就是「发生」在一处的事件必然与别处的事件有产生实质意义的可能。起码从量子物理的层次看, 贝尔定理就是指向宇宙有这样的立时连通关系, 连通应该是宇宙深层统一的现象, 暗示在物理世界背后的真实实属同一系统。从宇宙膨胀呈现的拓璞关系, 也指向同样的情况, 膨胀并没有改变空间位置的纵向相互关系, 只是拉开横向的彼此距离, 这纵向的稳定关系就是一个空间架构系统。这系统之能成为系统也预设了一定的理性秩序, 故此数学可以用来分解物理现象, 并且是建构物理理论的精确工具, 甚至能够依循物理的规律计算尚未来临如日蚀等之物理现象的发生。宇宙时间的同步直指时间的「普及效应」, 普及性乃是圣灵位格的「媒介」特质 (medium character), 贯通一切得以在其中相容合连通; 然而, 时间也是规律性的可以精确量度, 故必然有「理性规范」, 而理性却是称为「道」的圣子之独特位格内涵。上述特质的「类比对应」(analogical correspondence) 虽无法「证明」什么, 但显然不是一种比喻的论述而已, 从宇宙实际层级关系 (hierarchy) 判断, 却指向三一上帝的「作为」与宇宙背后的理性秩序并活动环境的密切关联, 得见上帝「托住万有」的印记 (imprint); 事实上, 若否认上帝的作为, 宇宙的奇妙实在难以合理解释。

[14] 宇宙同步性的讨论见 William Lane Craig, *Time and the Metaphysics of Relativity*, Philosophical Studies series 84 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), pp. 213-241。

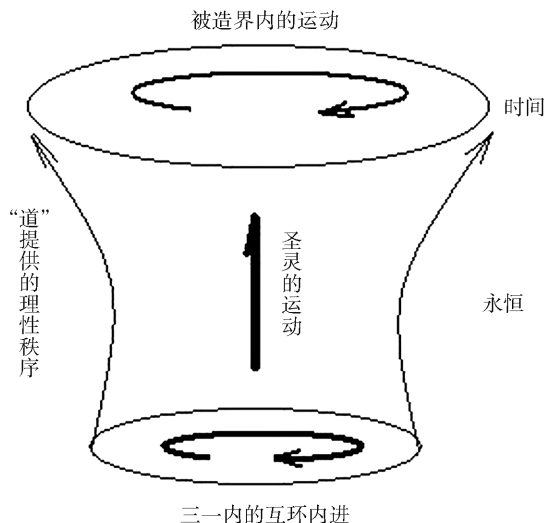


图3 三一的永恒与时间的对应

然而，时间也不光是物理的，也是人作为位格者的心灵经历，但与物理时间所呈现不太一样的经历是，虽有先后顺序，在心灵经历中却难以精确量度所度过时光的长短，因为缺乏像计时器一样的参照。不过这不是说心灵经历没有参照，乃是以上帝为终极参照，因此除了自我有时间意识，也能有位格者与位格者之间的心灵互动，并最终能通过圣子打开的救赎管「道」，在圣灵的「媒介」环境与永恒的圣父相交（即投入三一互环内进的相交生命中）；这就是人在时间之内经历永恒「现今」之实际的不同层次。这样看来，上帝的永恒作为「基础架构环境」是通过「道体」（hypostatic Logos）的圣子，并在「媒体」（hypostatic Medium）的圣灵之内，落实了一种以三一的内在生命活动为终极参照，跟宇宙万物的运行和生命、并人类心灵活动的「对应关系」，在此被造界中所经历的对应便是「时间」；因此，永恒提供给宇宙中一切活动的同步时间为终极参照之外，同时也透过圣灵让人在心灵世界内经历灵里的相交，心灵世界的时间与物理世界的时间在同一永恒基础上一致，两者同步而关联；如此，在宇宙的拓璞关系和心灵意向的内指性向度的一致中，时间于是扮演了连接的角色，表面互不往来的物质与属灵世界其实只有「一纸之隔」。

如此看来，圣灵在基督之内的运动一方面是三一之内在相交，另一方面也包括了对外承托宇宙的一切，从最基层物理世界的量子活动，到动植物界的生命存留，乃至人类心灵之间的交流，都牵涉着不同层次的承托性参与。东方教会所言上帝的「元生动能」（ $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ）应与圣灵的活动有密切关系，事实上圣灵于被造宇宙各层次的活动都留下了踪迹。在量子物理层次，圣灵的参与是「非生命形式的产出性维护」（inanimate product-ive sustenance），意谓位格主体的圣灵与其（成品性的）工作之间有所「分离」的关系，目的是保存着基础物理界的普遍性（generality）与理想性（ideality）特质，以作为能提供建构更高层次生命体所需之物质环境或载体的可用材料；于生物层次，圣灵则给予「生命形式的类比性支援」（animate analogical support），意指生物之生命反映着圣灵的生命特质（characteristic parallel），尤其是生命主体的统一与自由，有统合的中心能回应外在的事情，所以动植物虽有各自生长的原则，却没有像物理层次那样的机械性规范；就人类心灵层次，圣灵更能主动地促进「有意识的互通性契合」（conscious communal fellowship），可以建立位格生命的关联（possibility of life communion）。这些分属不同层次的实际都以时间共同贯通，时间的实际也许就可理解为一种终极的动态参照，这参照乃是基于圣灵那不间断的行动而有，时间的规律性则因圣灵活动是从圣道给予定形的规则化结果（regularity due to the shaping of the

Logos), 也是圣道落实为那宇宙的「超理性基础」的基本方式。这样宇宙的时间与上帝的永恒便有了必然的对应, 时间的每一刻都是真实的, 正如所对应着的永恒是真实的。

正如奥古斯丁所透视, 现今一刻是透入永恒的窗户, 突显的现今才是时间的真际, 这与当代的「时态性时间观」^[15]一致, 而时间的非对称性则源于永恒之开向未来。人作为位格者跟万物有别, 虽然同样经历时间, 但却是有意识地经历时间非对称的实际, 在所意识当下的现今之同时, 又能涵盖于其「位格内涵」中所「回忆」的过去、并其「位格延展」中所「期盼」的未来之视域(horizon), 因此所能经历之「突显意识」并非偶然, 都由于与永恒之对应而产生, 首先是对应于现今一刻而构成当下「开放性的感应」(sensitivity to openness), 又在回忆与期盼的视域中显明了作为生命主体, 其生命之开放同样朝向未来。

三、结论

动态永恒思维的可能性看来是基于对生命主体的认定, 不单是生命本质是动态的事实, 更是从生命得以发生的根据而言, 则要求一纵向维度; 故此, 道家思想中也预设了作为万物生命本源的大道, 必定是深邃而无限的。纵向维度给予生命的稳定性, 但同时允许横向的开放性可能, 因着生命这统一的内聚力, 便不必惧怕偶存性的威胁。这些认知是动态永恒观得以建立的关键。相对于静态柏拉图式理形世界的完美, 生命不是抽象的概念, 而是活生生的互动互存。然而, 在互动中只有爱的相融才是最高层次的真实生命, 就哲学思想而论, 《老子》对于道的认知诚然是深刻而超越的, 但是始终受限于其自然观的预设, 认定「道法自然」的自然的终极性(廿五章); 故此, 仍然留于对自然界考察的领悟, 所作出的理论归纳, 未能进一步探究在自然背后大道之动态本质的最终根源问题。关于相交共融的生命关联, 这些内容实属三一神学讨论范围。

[15] 「时态性时间观」(Tensed theory of time) 又称「A-序列」, 认为现今一刻的突出经历正反映此乃时间之实在性所在, 相对于「非时态性时间观」(Tenseless theory of time) 或「B-序列」, 后者以为时间只是一种先后的顺序关系, 所谓突显的现今经历纯属意识作用, 没有本体性意义。两个论点皆由英国哲学家 McTaggart 提出, 见 J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, 2 vols., ed. C. D. Board (Cambridge: Cambridge University Press, 1927; reprint 1968)。评论见李锦纶 LI Jinlun, 《永活上帝生命主》*Yonghuo shengdi shengming zhu* [The Lord of Life the Eternal Living God], 页 248-251。本文的参考文献: 李锦纶 LI Jinlun 2004《永活上帝生命主——献给中国的教会神学》*Yonghuo Shangdi shengming zhu* [The Eternal living Lord of Life]. 台北 Taibei: 中福出版社 ZHongfu chubanshe [Chinese Gospel Press]。李锦纶 LI Jinlun 2006: 《道成肉身救赎源——献给中国的教会神学》*Daocheng roushen jiushu yuan* [Incarnation as the source of Salvation]. 台北: 中福出版社。李锦纶 LI Jinlun 2010: 《世纪中国文化茎——中国历史的神学诠释》*Shiji zhongguo wenhua jing The Century Chinas as the Stem of CULTure*。台北: 中福出版社。陈鼓应 CHEN Guying 1985: 《老子今注今译及评介》*Laozi jinzhu jinyi ji pingjie* [The contemporary notes and introduction of Laozi], 修订十版。台北: 商务。傅佩荣 FU Peirong 1985《儒道天论发微》*Rudao tianlun fawei* [On the Heaven of Confucianism and Daoism]. 中国哲学丛刊。台北: 学生书局。9. 傅佩荣 FU Peirong 2003: 《傅佩荣解读老子》*FU Peirong jiedu Laozi* [Fu Peirong's explanation on the Laozi]. 台北 Taibei: 立绪文化 Lixu wenhua [Lixu Culture]。Augustine 1953: In *Augustine; Early Writings*. (J. H. S. Burleigh, Ed.) Philadelphia; Westminster. Craig, William Lane 2001: *Time and the Metaphysics of Relativity*. Philosophical Studies series 84. Dordrecht; Kluwer Academic Publishers. McTaggart, J. M. E. 1968: *The Nature of Existence*, 2 vols. (C. D. Board, Ed.) Cambridge: Cambridge University Press. (Originally published 1927). Nazianzen, Gregory of 1983: In *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd series. (Philip Schaff & Henry Wace, Eds.) vol. 7. Grand Rapids; Eerdmans. Penrose, Roger 1990: *The Emperor's New Mind; Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*. London; Vintage. Plotinus 1952: *The Six Enneads*. (Stephen MacKenna & B. S. Page, Trans.) Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica. Kroes, Peter 1985: *Time; Its Structure and Role in Physical Theories*. Synthese library 179. Dordrecht; D. Reidel Publishing Co.

English Title:

Chinese Understanding of Heavenly Dao and Dynamic Eternity

Kam-Lun Edwin LEE, PhD, Professor of Theology

GETS Theological Seminary, 412 East Rowland Street, Covina, CA 91723-2743, USA

Email: hqchqc@gmail.com, Tel: +1-626-339-4288.

Abstract: The Chinese understanding of Heavenly Dao reveals a dynamic metaphysical principle that supports all things and human lives. This differs sharply from the Western Church tradition since St. Augustine that presupposes a static Platonic idea of eternity. It appears that the development of a dynamic view of eternity in Daoism is made possible by Dao's implied quasi-personhood. Thus, if we are to rethink the idea of eternity, we shall find that the Cappadocian Fathers of the Eastern Church, who consider the communion of persons as the foundation of life, have provided a suitable framework for exploration. The discussion of dynamic eternity requires the affirmation of the communion of persons within the Trinity. It is the unfathomable depth of this communion in its vertical dimension that guarantees openness in intra-Trinitarian interpersonal relating not be threatened by contingency.

Key Words: Dynamic Eternity; Heavenly Dao; Trinity

论中国的义务教育与宗教教育

张 铮

(上海交通大学法学院法理学博士,200000 上海)

提要:义务教育起源于马丁路德的宗教改革,以传授知识技能和价值观为两个基本内容。根据宗教自由的一般原理以及相关国际人权公约,在学校对子女进行宗教教育是父母的一项基本权利。同时,国家在强制性地传授知识技能、培育公民人格方面对儿童教育拥有正当利益。国家的强制教育权与父母的宗教教育权之间存在张力。在中国语境下,解决这一冲突的最佳方案是:给民办初级宗教学校松绑;在初级民办宗教学校中加入与宗教原则与国家意识形态均可相容的价值观内容。

关键词:义务教育;宗教教育;宗教自由

作者:张铮,上海交通大学法学院法理学博士(2015),美国哥伦比亚大学法学院 LL. M. (2004)和访问学者(2012),美国杨百翰大学法学院宪法学者(2013)。研究兴趣是法律与宗教、法哲学、政治哲学。现为上海一名执业律师。地址:中国上海市普陀区白玉路669弄3号202室;邮编:200000;电话:+86-15-9217-8959;电子邮件:zheng.zhang22@gmail.com.

宗教自由是现代多数国家宪法所保障的基本权利。宗教教育自由是宗教自由的不可分割的一部分。设立宗教学校、传承宗教价值和教义是宗教活动的极为重要的方面。一定形态的义务教育、也就是国家强制教育(compulsory education),是现代世界各国教育制度共享的基础性安排。这两种并行的制度看上去是彼此冲突的。本文通过对我国义务教育制度、宗教自由制度和宗教教育制度的分析,试图寻找一条在我国解决义务教育与宗教自由之间张力的可行的途径。

一、义务教育起源于宗教教育

义务教育的最早形态是古希腊城邦斯巴达。在斯巴达原始军事共产主义体制中,没有家庭制度,所有儿童都由城邦统一抚养和教育。斯巴达体制并非西方历史的常态;在漫长的中世纪,以军事强制为特征的国家不是特别发达的体制,家庭、宗教等始终是构成社会的主要制度。相应的,教育也始终是大体由教会兴办的宗教事业,到后来出现为世俗职业目的进行的培训。^[1]

近现代的国家义务教育体制,学者们公认起源于马丁·路德的宗教改革。马丁·路德的伟大目标是反对天主教会;为达到这一目标,他选择依靠世俗权力。马丁·路德认为,君主必须通过强制性教育来清除错误的宗教信条如天主教、犹太教和其他新教教派的影响,使人们接受正确的、即路德自

[1] Charles Glenn, *Constrasting Models of State and School—A Comparative Historical Study of Parental Choice and State Control*, (New York: Continuum, 2010), 4.

己的宗教观点。在写给当时的德国统治者的一封著名信件中, 马丁·路德说:

“亲爱的统治者: 我坚持认为世俗权威有义务强迫人们把他们的子女送往学校…如果政府能强迫适龄公民拿起刀枪去服兵役, 走上战场, 并履行战争期间的其它军事义务, 那它当然就更有权利强迫公民把孩子送进学校, 因为此时我们是在与魔鬼征战, 而魔鬼的目标是偷偷地使我们的城市及其中强壮人的首领逐渐枯竭。”〔2〕

当然, 正如许多论者所指出的, 宗教改革时期的新教徒、尤其是清教徒强制性普及教育的另外一个重要目的, 是使人们能够有自己阅读圣经的能力。〔3〕 马丁·路德宗教改革中的“唯独圣经”、“人人皆祭司”等信条, 必须在人们有基本阅读能力的前提下才有可能实现。这样, 在现代义务教育发端的宗教改革时期, 义务教育的两个根本理由或目的就已经非常清楚地得以确立: 第一, 传授基本的文化和知识能力; 第二, 传授正确的信仰和价值观念。

现代世界上第一个国家强制教育系统于 1559 年由符腾堡选帝侯克里斯托弗公爵建立。随着新教思想的传播, 加尔文的日内瓦、胡格诺派的法国、诺克斯的苏格兰, 包括受到清教徒影响的美国, 都逐渐或多或少接受了借助世俗权力强制性对公民实施教育这一理念。但直到大革命之后的法国、威廉一世时期的普鲁士以及 19 世纪后半叶的英国, 义务教育才真正在制度上得以在欧洲主要国家确立。〔4〕

各国义务教育包含的内容不尽相同。就价值观培育而言, 奉行路德宗的德国各邦的义务教育都有宗教内容; 事实上政教合一正是路德宗国家的特征。即使在今天的德国等北欧国家, 义务教育中仍然有宗教内容, 但学生可以选择其它宗教或一般伦理课程。与此相对照, 奉行世俗化(Laïcité)的法国则严格把宗教内容排除到义务教育之外, 而用另外一种据称是正确的价值观——启蒙理性和科学——来代替宗教。随着民族国家向多元文化国家的历史发展, 在今天西方各国的义务教育中, 更多地强调宽容、和平、多样性等价值内容。在强制性的文化技能传授方面, 马丁·路德时代主要强调识字和阅读圣经的能力, 以便信徒能够摆脱天主教会的垄断。随着科学和理性的发展, 除阅读以外的写作、数学也都得到强调。这些基本技能已经成为一个人参与正常现代生活的必不可少的前提。从结构—功能角度看, 在传授基本技能和传授正确价值观这两个方面, 今天各国的义务教育制度实际上都没有跳出马丁·路德几百年前的窠臼。

正如世界多数国家一样, 我国当前也实行义务教育制度。从结构—功能的角度, 我国的义务教育与马丁·路德以来的传统也并无二致。以下通过对我国义务教育制度的法律梳理来说明这一点。

二、我国目前的义务教育制度

《中华人民共和国宪法》规定: “中华人民共和国公民有受教育的权利和义务。”可见, 受教育不但是公民的权利, 也是公民的义务。这一义务的客体是国家。在国家与公民彼此享有权利承担义务这

〔2〕 Quoted from Murry Rothbard, *Education: Free and Compulsory*, (Auburn: Ludwig von Mises Institute, 1999), 20.

〔3〕 Dennis Lawton and Peter Gordon, *A History of Western Educational Ideas*, (London & Portland: Woburn Press, 2002), 84-85.

〔4〕 关于欧洲各国义务教育建立的历史, 同前注 2, Ch. 2.

一思想的指引下,我国制订了《义务教育法》。该法的基本思想与马丁·路德以来的义务教育思想在结构上没有本质差别:通过强制性教育,培养正确的价值观和道德,概括说来就是“马列主义、毛泽东思想和有中国特色社会主义理论”,以及“爱国主义、集体主义和社会主义”,并传授基本的文化技能。^[5] 义务教育适用于具有中华人民共和国国籍的所有适龄儿童,宗教信徒也不例外。^[6]

义务教育既是适龄儿童的义务,也是、甚至主要是其父母及其他监护人的义务。^[7] 父母等监护人未能履行其义务的,承担一定的法律责任。尽管惩罚限于“批评教育”、“限期改正”等轻微措施,^[8] 但法律义务和法律责任的归属非常清晰,不容辩驳。

《义务教育法》将“德育”也就是价值观教育作为义务教育的最主要目标,其重要性排序在智育、体育、美育等之上,^[9] 但这种德育显然不包含宗教价值的内容。一方面,义务教育的指导思想是“马列主义、毛泽东思想和中国特色社会主义理论”,是“爱国主义、集体主义、社会主义”,^[10] 目的是“培养社会主义建设者和接班人”,而马列主义和社会主义意识形态的一个重要组成部分据说就是宣称“存在决定意识”的辩证唯物主义与历史唯物主义。另一方面,中国是一个实行“宗教与教育相分离”的国家。^[11] 1995年《中华人民共和国教育法》第八条规定:“教育活动必须符合国家和社会公共利益。国家实行教育与宗教相分离。任何组织和个人不得利用宗教进行妨碍国家教育制度的活动。”该条应包含三个基本内容。第一,如该条已经言明的,宗教不得妨碍国家教育制度。这也是宪法的规定。第二,虽未明言,但教育与宗教相分离原则还应要求:国家不得开办或支持(包括物质上和精神上的支持)宗教教育;第三,国家教育不得压制或反对宗教。后面两点虽然没有写明,但这应当是“教育与宗教相分离”的题中应有之义。

中国的义务教育主要在公立学校中进行,但民办学校也可以进行义务教育,前提是达到一定标准,且教材经审批通过。^[12] 无论在哪种学校中受教育,适龄儿童——即六到十四岁的儿童——必须在人生的求知欲旺盛和价值观形成的时期,接受长达九年的义务教育,父母和儿童对此没有选择的权利,这一点是非常明确的。由于我国的义务教育把重要的价值观内容放在首位,而宗教又在本质上与价值问题具有密切关系,因此义务教育制度与宗教自由就存在着潜在的冲突。下面试对这一冲突

[5] 见《教育法》*Jiaoyu Fa* [The Law of Education] 第三条和第六条。《义务教育法》*Yiwu Jiaoyu Fa* [The Law of Compulsory Education] 第二条也规定:“义务教育必须贯彻国家的教育方针…为培养有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义建设者和接班人奠定基础。”

[6] 《义务教育法》*Yiwu Jiaoyu Fa* [The Law of Compulsory Education] 第三条:“凡具有中华人民共和国国籍的适龄儿童、少年,不分性别、民族、种族、家庭财产状况、宗教信仰等,依法享有平等接受义务教育的权利,并履行接受义务教育的义务。”

[7] 《义务教育法》*Yiwu Jiaoyu Fa* [The Law of Compulsory Education] 第五条第二款:“适龄儿童、少年的父母或者其他法定监护人应当依法保证其按时入学接受并完成义务教育。”

[8] 《义务教育法》*Yiwu Jiaoyu Fa* [The Law of Compulsory Education] 第五十八条:“适龄儿童、少年的父母或者其他法定监护人无正当理由未依照本法规定送适龄儿童、少年入学接受义务教育的,由当地乡镇人民政府或者县级人民政府教育行政部门给予批评教育,责令限期改正。”

[9] 《义务教育法》*Yiwu Jiaoyu Fa* [The Law of Compulsory Education] 第三十六条:“学校应当把德育放在首位,寓德育于教育教学之中,开展与学生年龄相适应的社会实践活动,形成学校、家庭、社会相互配合的思想道德教育体系,促进学生养成良好的思想品德和行为习惯。”

[10] 《教育法》*Jiaoyu Fa* [The Law of Education] 第三、第六条。

[11] 《宪法》*Xian Fa* [The Constitution] 第三十六条第三款:“任何人不得利用宗教进行…妨碍国家教育制度的活动。”

[12] 《民办教育促进法实施条例》*Minban Jiaoyu Cujin Fa Shishi Tiaoli* [The Implementing Regulation on the Law of Promotion of Private Education] 第二十二条第二款:“实施高级中等教育、义务教育的民办学校,可以自主开展教育教学活动。但是,该民办学校的教育教学活动应当达到国务院教育行政部门制定的课程标准,其所选用的教材应当依法审定。”

进行分析。

三、义务教育与宗教自由

宗教教育的自由是宗教自由的题中应有之义。宗教教育的权利是公民的宗教自由这一基本权利中的一个重要组成部分。通过对未成年人进行教育,可以传播宗教观念、意义和价值,养成下一代的属灵品格和使命,建立宗教历史传统并使宗教在代际进行传递。这些对于任何一个宗教的发展和存续都是至关重要的。如果没有对下一代进行宗教教育的自由,宗教自由即使存在也是暂时的,而且在很大程度上是不完整的。

宗教教育既是儿童的权利,也是父母的权利。儿童在人生的初期阶段没有自立的能力,欠缺成熟的判断力,在物质上、精神上都需要他者的供养;由于父母和子女的天然肉体关系、父母与子女的爱和依赖的心理与情感条件、以及与这些关系和条件相适应的牵涉到财产、物质安排的家庭制度,父母应当对子女的教育享有较大的权利和自由。^[13] 但另一方面,由于儿童是人,有自己独立于父母的利益,父母不能不受任何限制地、象对待工具那样对待子女;对子女的教育应当在很大程度上以子女的利益而非父母的利益为依归。任何一种教育学说,都应在这两者之间达到某种平衡,而不应完全倒向一方,忽略另一方。过分强调父母的权利,无视子女所具有的独立于父母的利益,会导致父母把孩子视为财产任意对待、甚至虐待的倾向;过分强调子女的权利,则忽视了在教育问题上,儿童(至少在早期)并没有进行选择的能力与意志这一事实,也低估了儿童在某种意义上是父母的物质、情感、精神的延续这一事实。无论被视为父母的权利、子女的权利、还是两者之间的平衡,有一点是共同的:宗教教育反对国家的无理干涉。

正是由于宗教教育对于宗教自由的极端重要性,1966 年联合国《公民和政治权利国际公约》第十八条“宗教自由条款”特别用第四款来强调宗教教育权:“本公约缔约国承诺尊重父母以及适用的法律监护人享有按照他们自己的信念确保他们的子女的宗教和道德教育的自由。”^[14] 这一条款毫不犹豫地确定了父母享有对子女进行宗教教育的权利。联合国《经济、社会、文化权利国际公约》第十三条第三款也规定:“本公约缔约各国承诺,尊重父母和(如适用时)法定监护人的下列自由:为他们的孩子选择非公立的但系符合于国家所可能规定或批准的最低教育标准的学校,并保证他们的孩子能按照他们自己的信仰接受宗教和道德教育。”^[15] 另外,联合国《儿童权利公约》第十四条规定:“缔约国应尊重儿童享有思想、信仰和宗教自由的权利。缔约国应当尊重父母并在适用时尊重法定监护人的如下权利义务:以符合儿童不同阶段接受能力的方式指导儿童行使其权利。”^[16]

[13] 例如,美国最高法院在 *Pierce v. Society of the Sisters* 这一判例中指出:“…父母和监护人有对其控制下的子女的抚养和教育进行指导的自由。合众国的所有政府所建基于其上的关于自由的根本性理论排除了国家强制儿童只能接受公立学校教师的教授,从而使其标准化的任何一般性权利。儿童不只是国家的产物,养育他并指导其命运的人有权、也有高度义务为进一步的义务对儿童予以承认并使其做好准备。”*Pierce v. Society of the Sisters*, 268 U. S. 510 (1925)。

[14] 中国政府签署了《公民权利和政治权利国际公约》*Gongmin Quanli He Zhengzhi Quanli Guoji Gongyue* [International Covenant on Civil and Political Rights]。虽然全国人大还没有批准该公约,但该公约理所当然应作为中国宪法和其它法律有关宗教自由的条款解释的重要参考。

[15] 中国政府已经签署、且全国人大已经于 2001 年批准了《经济、社会与文化权利国际公约》*Jingji Shehui Yu Wenhua Quanli Guoji Gongyue* [International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights]。中国所做的保留是关于工会权利的,与宗教教育无关。

[16] 同样,中国已经批准了《儿童权利公约》*Ertong Quanli Gongyue* [Convention on the Rights of the Child], 且所做的保留与儿童的宗教信仰自由条款无关。

值得注意的是,《公民权利和政治权利国际公约》以及《经济、社会和文化权利国际公约》中的宗教教育权是父母的权利,而《儿童权利公约》把向儿童提供“符合其接受能力的指导”视为儿童的权利。如前所述,宗教教育既是父母的权利,也是儿童的权利。相比之下,《公民权利和政治权利国际公约》以及《经济、社会和文化权利国际公约》更强调父母的权利,《儿童权利公约》更侧重儿童的权利,但两者针对的主要对象都是政府,政府一般情况下不得干涉父母对子女的教育,也必须维护儿童的思想、信仰和宗教自由权(尽管父母也有这种义务)。

我国《宪法》第三十六条明确规定了中华人民共和国公民有宗教信仰自由。考虑到中国已经批准了《经济、社会、文化权利国际公约》和《儿童权利公约》,并因此在宗教教育问题上承担国际法上的义务,对《宪法》的“宗教信仰自由”的正确理解,必然包含父母“照他们自己的信仰”对孩子进行宗教教育(包括择校)的自由;且父母的这种自由的行使“必须符合儿童不同阶段的接受能力”。

我国的法律制度并不禁止宗教教育。根据宗教与教育相分离原则,宗教教育只能由民间社会团体进行,且其主管部门并非国家教育主管部门,而是宗教主管部门。当前我国的宗教院校分高级和中级两种,主要是学历教育,以培养神职人员为主要目的。^[17]显然,这一宗教教育体制考虑到了与义务教育相衔接的问题,将正式宗教教育置于九年义务教育之后。国家不允许设立在时间上与义务教育相冲突的初等宗教学校。^[18]这种做法侵犯了国际公约所保护的父母对子女进行宗教教育的权利以及儿童的宗教自由权利。

一种反驳认为,既然国家允许开办中级和高级宗教学校,就不能收国家侵犯了父母和未成年人对宗教学校的权责权。然而,价值与人格养成在人的一生中是具有鲜明的时间性的。一般来说,儿童到少年时期是人一生价值观和基本人格形成和定型的时期。在这一时间段内由国家进行强制性的价值观灌输,而不允许在学校进行类似的宗教价值观的灌输,这对于宗教传承是一种精神绝育术,是釜底抽薪的做法。不能不说,这一做法严重侵犯了父母和儿童的宗教自由。

还有人会反驳说,儿童和少年在家里仍然可以由父母进行宗教教育,因此宗教教育自由仍然在一定程度上存在。这一说法并非全无道理。但这样一种家庭进行的宗教教育无法取代学校正规宗教教育。首先,如果父母可以在家庭中进行宗教教育就满足了宗教教育自由的条件,那么除非象古代斯巴达那样彻底取消家庭制度,否则没有任何社会制度侵害了宗教教育自由。连文革中也有不少宗教信仰徒在家里偷偷进行宗教教育。其次,扣除在校时间,家庭教育的时间无法保证。第三,家庭宗教教育与学校宗教教育性质上截然不同。家长在知识、宗教造诣上未必有能力进行宗教教育;许多宗教教义、礼仪和精神的培育只能在学校这样的较大规模的正式场所或宗教团契中才能有效进行。最后也是最为重要的,就算时间、能力、形式等都没有问题,家庭宗教教育与义务教育的并存也不利于塑造完整的人格和坚实的价值观,不利儿童的道德发育,甚至——非常吊诡——不利于儿童的批判精神和自主人格的培养。

教育学的研究表明,即使从培育多元社会中个体的自主性这一自由主义的教育目标出发,也必须

[17] 《宗教院校设立办法》Zongjiao Yuanxiao Sheli Banfa [Methods for the Establishment of Religious Schools]第二条。

[18] 需要指出的是,目前宗教管理部门允许的民间中级与高级宗教学校并非可以自由设立,而是要满足种种近乎苛刻的条件。具体的规定详见《宗教院校设立办法》Zongjiao Yuanxiao Sheli Banfa [Methods for the Establishment of Religious Schools]。但是毕竟存在着设立这种宗教学校的可能性。这与初等宗教学校因与义务教育相冲突而完全禁止还是有很大不同。

在教育的初级阶段注重价值内容的完整性和一致性。个人只有在已经初步形成较为完整的信念、人格和认同的基础上,才能够有效地对这一基础进行反思和批判思维,才能够对多元社会中互相竞争的价值进行有效地区分、判断和思考,并负责地做出自主的选择。因此,在儿童阶段的早期,逻辑一致的、整全的价值观教育极其重要。笃信宗教的父母在家庭中对儿童进行宗教教育,而学校中进行的却是另外一套价值观教育,这种并存会造成孩子的困惑、无所适从、甚至说谎和人格分裂。儿童将没有机会培育一个相对健全和完善的自我,也就不存在未来进行自主教育的前提基础。^[19]因此,必须允许儿童至少在早年按照自己和父母的意愿参加正式的宗教学校,把家庭教育与学校教育、非正式教育与正式教育统一起来,促进完整和谐人格的养成。^[20]

第三种反驳是,初等宗教学校难以与其它学校制度相衔接,从初等宗教学校毕业的儿童没有社会出路。这一反驳也不成立。首先,现行法律法规都允许中等和高等宗教院校的存在,可以与初级宗教学校无缝对接;宗教教育放开后,各类中等和高等宗教院校只会更多,不会更少。第二,初等宗教学校毕业的儿童并非不学习文化知识;恰恰相反,国家必须要求这些学校普及文化知识技能。只是在价值观部分把义务教育的一部分内容让渡给宗教教育。就此问题下文还有详述。第三,就算这些儿童确实面临着难以衔接、就业困难等问题,这也是市场而非国家应当解决的问题。如果初等宗教学校的儿童毕业后无法顺利接受进一步教育或就业,这些儿童的父母当然就面临着一个抉择:让孩子冒着这种风险接受初等宗教教育,或将孩子送进义务教育的学校?这一抉择应当是父母与孩子的权利;而义务教育制度则抹杀了这一权利。

第四种反驳是更为根本性的:为什么孩子的教育选择一定是或完全是父母和孩子的权利呢?国家在儿童的教育中没有任何利益吗?当父母权利和国家权利冲突时如何解决呢?下文重点回答这些问题。

四、国家利益与宗教教育自由之冲突及其解决

很少有人主张父母对子女的完全的、不受限制的权利。^[21]首先,子女毕竟是拥有独立利益的人;父母对孩子来说是他者,其为子女做决定,在很大程度上必须从子女的利益出发。子女的利益构成对父母权利的重大限制。鉴于儿童往往没有能力认识与保护其利益,国家需要介入,扮演监护人(custodian)的角色。^[22]其次,不止儿童本身在其教育上具有利益,国家在其未成年公民的教育上也存在一定的利益。

[19] Eammon CALLAN, *Creating Citizens-Political Education and Liberal Democracy*, (New York: Oxford University Press, 1997), 158, 181.

[20] 据此,有论者认为宗教初级学校是非常必要的,在中学以后的阶段可以更多进行自主性和批判思维的教育。见 Ian MacMullen, *Faith in Schools? -Autonomy, Citizenship and Religious Education in Liberal State*, (Princeton: Princeton University Press, 2007), Ch. 8. 有意思的是,按照这种观点,中国当前的宗教教育体制是完全倒置的:在最需要整全的宗教教育的时期,不允许宗教学校存在;在需要统一培育反思精神的中学及以上阶段,反倒允许进行学校宗教教育。

[21] 有些自由至上主义者(libertarian)持有一种颇为极端的观点:子女应当被视为父母的一部分,是父母的“自我的延伸”。见 Charles FRIED, *Right and Wrong*, (Cambridge & London: Harvard University Press, 1978), 152.

[22] 比如,酗酒、吸毒的父母难以保护孩子的利益,国家往往剥夺这类父母养育子女的权利。然而,从制度设计的角度,这些事例不是那么重要;一般而言,儿童利益的最佳监护人就是父母,因为父母对子女的爱远超过国家对其未成年公民的利益的关注。见 Stephen GILLES, “Parentalist Manifesto”, 63 *U. Chi. L. Rev.* Vol. 63, (1996), 937. 抛开父母信奉极端教派损害子女利益的极端情况不论,可以大体认为,在宗教教育问题上,子女与父母的利益是一致的。

国家需要受过良好教育的现代公民。未成年人只有获得读、写、运算等方面的基本技能能够在现代社会中生存并作出贡献；未成年人也只有形成宽容、理解、平等、尊重等核心价值观，才有可能成为负责任的好公民。在现有的国际法体系下，一定程度的爱国主义教育，可以培育国家凝聚力和民族自豪感，在保证国防安全、塑造国家认同、建构现代国家等方面具有重要的、难以替代的作用。因此国家有权对未成年的教育进行一定程度的干预。^[23]

上述原则为联合国的国际公约所承认。例如，《经济、社会与文化权利国际公约》第十三条第四款规定：“本条的任何部分不得解释为干涉个人或团体设立及管理教育机构的自由，但以遵守本条第一款所述各项原则及此等机构实施的教育必须符合于国家所可能规定的最低标准为限。”第十三条第一款所提及的“各项原则”包括：“教育应鼓励人的个性和尊严的充分发展，加强对人权和基本自由的尊重，并使所有的人能有效地参加自由社会，促进各民族之间和各种族、人种或宗教团体之间的了解、容忍和友谊，和促进联合国维护和平的各项活动”。“国家可能规定的最低标准”则没有明确的定义，从而认可了各国按照自己的制度、历史与文化对未成年教育进行干预的权利。

如此一来，在儿童的宗教教育问题上，父母的和国家的权利似乎不可避免地会产生冲突。目前的义务教育方案是对这一冲突的不令人满意的、甚至有些粗暴的解决方式。它直接诉诸国家对公民的强制，从而直接而明显地违反了父母享有的宗教自由。但如果给予父母完全按照宗教来教育子女的自由的话，国家的合理利益似乎又没法得到保障。有没有能够两全其美的做法呢？

本文认为，根据我国的现状，两者兼顾的做法还是有的，而且至少有两个。第一种解决方案是，在学校义务教育的内容之上，加入一定的宗教教育的内容。比如德国就是这一做法的代表。德国虽然也在宪法中规定了政教分离，但这是一种“柔性分离”(limping separation)；德国学理认为彻底的政教分离与宗教自由原则是彼此排斥的。^[24] 传统上，德国一直是一个强调政教合作多于强调政教分离的国家。德国法对宗教自由的观念是“积极的宗教自由”，即国家有义务为宗教自由的行使创造积极的条件。表现在教育上，世俗公立学校适用《基本法》第七条的明确规定：“公立学校课程必须包括宗教内容。”宗教课程不局限于天主教、路德宗等大教派；穆斯林、犹太教等小宗教的信徒子女在一个学校中如果数量达到一定规模，也有权要求开设关于自己宗教的课程。当然，家长或学生也可以选择不参加宗教课程，而以一般性的伦理课程来替代。反对宗教进入公立学校的主要理由是这样损害国家的中立，对不信宗教的父母和家庭不利。对此观点，1975年德国联邦宪法法院关于巴登-符腾堡州的一个判例指出，从公立学校中剔除宗教教育并不使学校变得中立；因为世俗学校对世俗父母比对信仰宗教的父母更为有利，所以它并不比宗教学校更满足中立原则。^[25]

应当指出，这一做法并不局限于德国，是许多北欧国家的共同做法。中国是否应当借鉴这一方法呢？将这一做法适用于中国有一定的便利性，因为中国已经有了比较完整的公立义务教育系统，需要的只是在已有体系的基础上加入宗教教育即可。但本文认为，总体来说，这一做法并不适合当下中

[23] 以美国为例。美国所有五十个州都有关于未成年人教育内容的强制性法律。强制教育的内容并不完全一致，但大体相似。应当注意的是，强制教育只是关乎教育内容而非形式；未成年人不一定非要在公立学校中接受教育；家长可以选择特许教育、学券教育、私立教育甚至家庭教育等形式，但无论采取何种形式，强制性教育内容都是必须遵守的。

[24] Stephen MONSUMA and J. Christopher SOPER, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, 2nd, Ed., (Lanham & Plymouth: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2009), 183.

[25] *Ibid.*, p. 191.

国。第一,这一做法更适用于宗教传统浓厚、国民的多数都信仰一两种宗教的国家,如德国、俄罗斯等。中国传统上基本是一个世俗国家,^[26]1949 年建国后又长期公开进行无神论宣传,因此公民中信教比例还不是很,社会上要求在公立义务教育中加入宗教内容的呼声并不特别高涨。如果贸然在公立学校中加入宗教课程,会引起许多无神论者的不习惯甚至反感。第二,中国长期以来实行政教分离,宗教与教育分离,^[27]这些原则是符合中国的历史和现状的成熟做法。在公立教育中加入宗教内容,会导致国家财政直接资助宗教教育,这是对政教分离原则和教育与宗教相分离原则的侵犯。第三,在公立学校加入宗教课程面临着中立性难题。安排所有宗教的相关课程是不现实的;国家将不可避免地不同宗教之间进行取舍,而无论何种选择方案都有违国家在各宗教间中立的地位。

第二种解决方案是把第一种方案倒过来:不是在公立学校的义务教育中加入宗教内容,而是允许自由设立各种私立的宗教学校(包括初级、中级和高级),但在这些宗教教育中、尤其是初级宗教学校中加入国家要求的义务教育内容。如前所述,允许设立各种各样的私立学校包括初级宗教学校,这是世界上绝大多数国家的做法。因为,不许这样做明显地侵犯了公民的自由。尤其在美国和法国这样恪守政教分离原则的国家,宗教直接进入公立义务教育因为政教分离原则的限制而不太容易,为保证宗教自由,相应地当然允许宗教设立自己的私立学校。当前的发展趋势是,国家对私立宗教学校甚至可以进行一定的间接资助;美国的学券(voucher)制度就是典型代表。^[28] 本文认为,比起第一种做法,这一做法在我国是更为可行的。

首先,这样做符合中国教育的基本宗旨,也完全符合共产党和政府一贯坚持的“为人民服务”的方针。正如有些学者所指出的,现代教育的基本原则是“以人为本”;^[29]对于宗教信徒来说,能够自己兴办宗教初级学校是利益攸关的大事;满足他们的这种要求,就是“为人民服务”。第二,这样做打破了原来国家对初等教育的垄断,符合市场经济的自由原则,为人们的子女教育提供了更丰富的选项。愿

[26] 关于中国传统上是世俗国家这一命题,学者们基本能达成共识。例如,张践认为:“宗教信仰的核心是对超自然力量的相信或尊敬,孔子不语怪力乱神,不谈死后鬼神,很难等同于宗教。尽管儒教在中国的君主专制社会里发挥了与欧洲中世纪基督教一样的社会作用,对于儒生而言,儒教的确是基于孔子教诲而形成的一套信仰、价值观和行为,可是在中国的帝制时代,却没有独立于国家机构以外的儒教组织。把儒教等同于信仰超验世界,并具有教主、教皇、教团组织的宗教,这是长期受儒教理性主义精神教育的当代知识分子很难接受的。”张践进而把中国的政教制度称为“政教主从型的神辅国家”:“为什么宗教在中国一直没有欧洲中东那样的巨大影响,不能与政治权力相抗衡?一个根本的原因就是中国政府的政治意识形态是儒家政治学,可以为政治权力提供充分的合法性说明。…作为政权合法性标志的神学符号,也是由儒家改造过的古代国家宗教的祭祀仪式垄断,其他宗教绝对不可涉足。这样也就决定了其他宗教的地位,只能在辅助王化的轨道上生存发展。”见张践 ZHANG Jian,《中国政教关系史(上)》*Zhongguo Zhengjiao Guanxi Shi* (Shang) [Church-State Relationship in Chian Vol. 1], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe [China Social Science Press], 2012), 18-19, 42-43。秋风也认为儒家不是宗教,中国传统上是“一个文教,多种宗教”。见秋风 QIU Feng,“儒家非宗教论 Rujia Fei Zongjiao Lun” [On Confucianism's Not Being A Religion],《同济大学学报(社会科学版)》*Tongji Daxue Xuebao* (Shehui Kexue Ban) [Journal of Tongji University (Social Science)], Vol. 24 No. 4, 2013; 秋风 Qiu Feng,“一个文教,多种宗教 Yige Wenjiao, Duozhong Zongjiao”,《天府新论》*Tianfu Xinlun* [Tianfu New Comments], No. 1, 2014。当然,也有少数学者认为中国传统上是政教合一的国家。例如 Anthony Yu 认为儒家宗法制度本质上就是一种神权政治。Anthony Yu, *State and Religion in China, Historical and Textual Perspectives*, (Chicago & La Salle: Open Court, 2005)。

[27] 宗教与教育相分离原则并非起源于 1949 年,从 1922 年起国民政府开始实施,一直延续至今。

[28] 学券的基本理念是,国家向适龄儿童发放类似食物券的学券,用于购买教育的支出;家长可以使用学券购买他们所喜欢的学校教育,包括宗教学校教育。这一做法使得教育的提供者即公立学校、私立学校、宗教学校等不同种类与理念的教育机构可以在一个水平上竞争;教育的消费者家长可以根据自己和子女的需要选择适合的教育机构;国家作为公共福利的提供者,为所有这些教育不加区别地买单。由于国家对宗教学校的支持是“间接”的,即真正的决定人是父母而非国家,所以学券制被认为不违反宪法第一修正案的政教分离条款。见 Zelman v. Simmons-Harris, 536 U. S. 639 (2002)。

[29] 关于以人为本的教育理念,见杨东平 YANG Dongping,“试论以人为本的教育价值观 Shilun Yirenweiben De Jiaoyu Jiazhiguan”, [Tentative Comments on the View of Educational Value Based on Humanity],《清华大学教育研究》*Qinghua Daxue Jiaoyu Yanjiu* [Tsinghua University Education Studies], Vol. 31 No. 2, 2010。

意去宗教学校的当然可以,同时也不妨碍那些愿意接受公立学校教育的家长继续把孩子送往无宗教的公立学校,双方各得其所。第三,在维护了宗教信徒的信仰自由的同时,国家培养现代公民的利益没有被实质性地侵害。在初等宗教学校的教育中加设相当比例的文化技能课程、公民教育课程,培养宗教儿童和少年的宽容、尊重、和平、开放、爱国等价值观,在制度上、技术上并不存在障碍。第四,中国现有的教育制度体系本来就鼓励民间办学;现实中也确实存在各种各样形形色色的民办学校。《民办教育促进法实施条例》只规定不准民间开设“军队、警察和政治”类的学校,^[30]并不禁止宗教类学校;国家宗教事务局的《宗教院校设立办法》明确准许民间开办宗教的高级和中级学校。^[31]中国共产党十八届三中全会决定也再次明确了“鼓励社会办学”的方针。因此,现有民办教育制度对于宗教初级中学的开办没有实质性障碍,民办初级宗教学校只是现有做法的一个小小的延伸。第五,现实情况是,尽管有国家义务教育的规定,但是要求父母将子女送交义务教育的强制性规定在实践中难以执行;在现实生活中存在大量的民间私立的初等学校包括宗教学校,国家对此基本处于放任的状态。这充分说明了现行义务教育制度的不合理。将私立初级宗教学校合法化只是用法律来承认一个已经广泛存在的事实而已。最后,这样做并不违反政教分离、教育与宗教相分离的原则。“教育与宗教分离”指的是国家公立教育与宗教的分离,而由民间设立私立的初级宗教学校,宗教内容并未进入公立学校,因此并无政教不分的问题。

五、义务教育应当具有的价值内容

当然,允许设立初级宗教学校,并在其中加入义务教育内容的做法虽然可以大体上解决义务教育与宗教自由的冲突,但各宗教的价值观与义务教育具体的价值观的可能冲突仍未得到最终解决。这一问题在任何国家都是一个难题,其最终的完美的原则上的解决几乎是不可能的,只能寻找一种适合某国家情况的、具有最大包容度的次优方案。该问题涉及到两方面的内容。第一,社会究竟能够容忍什么样的宗教、什么样的宗教教育?宗教信徒有进行鼓吹恐怖主义、反社会行为的宗教教育的自由吗?没有明显的攻击性行为,但却宣扬消极、避世、顺服,缺乏反思的宗教又是否应当为国家和社会所容忍?第二,国家义务教育所应当包含的内容究竟是什么?回到马丁·路德所设立的基本框架,它至少应包括基本的文化技能教育。最被广泛接受的文化技能教育是所谓“3R”,即阅读、写作和数学(reading, writing, and arithmetic);然而在这些基本智力训练外还有哪些价值内容就言人人殊了。一定需要有价值内容吗?^[32]如果答案是“是”,其所灌输的价值观究竟内容应当为何?是所谓“最低限度的公民教育”(civic minimalism),^[33]还是培养反思精神的“自由主义教育”(liberal education),抑或是培育民主精神的所谓“民主教育”(democratic education)?^[34]除此之外的其它内容呢?比如说爱国主义?甚至比如说社会主义和马克思主义教育?

[30] 《民办教育促进法实施条例》第二条。

[31] 同前注 17。

[32] 例如,美国教育哲学专家 Stephen Gilles 就认为公立教育不应有任何价值内容。他援引罗尔斯的观点,认为国家所提倡的任何价值内容都不可能是中立的,而必然是对不持有这一观点的父母对子女的教育权(其实质是一种言论自由权)的侵犯。见 Stephen Gilles, "Parentalist Manifesto", *U. Chi. L. Rev.* Vol. 63, (1996), 937。

[33] 关于公民教育的内容也存在不同观点。例如在美国,从自主性(autonomy)的培养,到性别和族群平等与尊重以及宽容的多元主义文化观等等,不一而足。

[34] 持这种观点最力的是美国教育哲学家 Amy GUTMANN;她的教育的概念是“民主教育”,即义务教育应促进有利于民主制度的价值观。民主教育比最低限度公民教育有更多的价值内容。参见 Amy GUTMANN, *Democratic Education*, (Princeton: Princeton University Press, 1999), 292。

本文认为,义务教育中包含一定的价值内容,这无可避免。在这一点上,马丁·路德等改教家直接阐明自己所主张的义务教育的价值内容,这一立场比后来中立自由主义者的立场更为真实。自由主义国家所号称的完全的价值中立只是一个幻象。价值内容不是一个有或无的问题,而是一个是与非和多与少的问题。因此,必须对国家义务教育的价值内容进行认真的思考和取舍。义务教育的价值内容与国家所容忍的宗教教育的内容互为边界,此消彼长。在一个极端上,具有攻击性、鼓吹恐怖主义、宗教仇恨和反社会的宗教教育必须禁止,因为这超出了任何一个正常社会所能够容忍的底线:即使信奉攻击性行为和恐怖主义的宗教或社会本身也不会允许这些行为发生在社会内部。在另一个极端上,消灭宗教或宣扬宗教是鸦片的无神论宣传,也不应出现在义务教育的内容之中,否则就会明确地与宗教自由原则相冲突。在这两个极端之间存在着广阔的领域,可以根据一国的现状和历史,考虑多种价值组合,也可以考虑对许多价值体系进行诠释,使它们能够彼此相容,以便达到可接受的后果。例如,在当下的中国,在政治意识形态难以遽然改变的情况下,可以尝试对社会主义和马克思主义从宗教角度进行诠释;^[35]对一些宗教信条也可以做出与社会主义和马克思主义相适应的理解。^[36]通过对马克思主义的去教条化的解读,发现马克思主义思想与宗教之间的“重叠共识”,就可以在可观的程度上缓解宗教价值观与义务教育所弘扬的价值观之间的冲突,使得中国的宗教教育与义务教育能够彼此协调。

[35] 例如,社会主义思想的起源似乎与犹太教—基督教有密切的联系。

[36] 比如,上世纪后半叶兴起的拉美解放神学就是对天主教神学与马克思主义社会学说的融合。

English Title:

On the Compulsory Education and Religious Education in China

ZHANG Zheng, Born in 1973, male, got his Doctor of Jurisprudence Degree from Shanghai Jiao Tong University School of Law (2015) and his L. L. M. degree from Columbia University School of Law (2004). He worked as a visiting scholar in Columbia University (2012) and as a Fellow of Constitutional Law in Brigham Young University (2013). Currently Mr. Zhang is a practicing attorney in Shanghai. Address: Room 202, No. 3, 669 Nong, Baiyu Road, Putuo District, Shanghai, 200000. Mobile: +86-159-2177-8959. Email: zheng. zhang22@gmail. com

Abstract: Compulsory education originated from the reformation of Martin Luther. From the beginning to the present, it contains two aspects as its content: teaching knowledge / technique, and inculcating correct values. Religious education to children is a fundamental aspect of religious freedom of the parents according to the general principle of religious freedom and to the relevant international conventions / covenants as well. Meanwhile, the state has a legitimate interest in compulsorily imparting knowledge / technique, indoctrinating basic values, and cultivating civic virtues to children. There is a tension between the right of the state's compulsory education and the right of parents' religious education. The optimal solution to this conflict, in China's context, seems to be this: on the one hand lifting the state's prohibition of primary religious schools, and on the other hand, incorporating the state-approved values which are nevertheless compatible with religious principles into the curriculum of the primary religious schools.

Key Words: compulsory education, religious education, freedom of religion

路德研究的新高潮：两次国际路德研究会议综述

张仕颖

(南开大学哲学学院,天津)

作者:张仕颖,南开大学哲学学院副教授,路德研究专家。电子邮件:zhangsy73@163.com,电话:+86 133 2333 6852。

时值宗教改革运动 500 周年纪念,世界各地基督教会和学界都举办了相关活动,来纪念这一塑造西方现代文明的时代变革。在这些活动中,尤以新教世界特别是路德宗教区为甚。德国联邦政府和新教教会高度重视宗教改革运动 500 周年纪念会,从 2007 年就开始长达十年的筹备活动,并将 2017 年定为宗教改革年。2017 年 7 月 30 日至 8 月 4 日,第十三届世界路德研究大会(13. International Kongress Für Lutherforschung)回到了著名宗教改革领袖马丁·路德工作和生活的地方,德国宗教改革运动的策源地——维滕堡路德城(Lutherstadt Wittenberg)。属于路德宗教区的芬兰也举办了相关活动,赫尔辛基大学神学系教授、《西学与国学》国际学刊和博睿《中国神学年鉴》主编黄保罗教授,于 7 月 26 日至 7 月 29 日在赫尔辛基举办了第五届国学与西学北欧论坛,主题为“马丁·路德与汉语世界(Martin Luther and Chinese World)”。

一、国学与西学北欧论坛:路德与中国

随着中国国际化进程的加快,路德与汉语世界的关系也得到了深入的发展。教会方面,港台、新加坡和马来西亚的信义会,欧美路德会与中国基督教协会之间的交流互动日益频繁。路德著作的翻译日益增多,^[1]国内宗教学、哲学、世界史、外国文学、政治、法律学、音乐学和教育学界对路德的研究也日益深入。^[2]近几年来,黄保罗教授在中国各著名大学做了路德研究芬兰学派、路德婚姻观、路德与西方现代性、路德理性观和自由观等一系列报告,增进了国内学界对路德思想研究的关注度。借此契机,来自中韩芬三国的 10 位学者齐聚赫尔辛基,探讨路德、基督教与中国文化之间的关联。与会人员围绕“路德与中国”这一主题做了两场报告,从学科性质上分为哲学、文学和民族学。

黄保罗教授根据路德“两种义”的理论来探讨汉语语境中的“义”(righteousness)这一概念的流变,及其与谦卑的关系。面对二十一世纪初中国神学建设运动中淡化“因信称义”所造成的一些误解,他认为应该将“淡化”改为“深化”,便可避免这些问题。南开大学哲学院副教授就路德的称义论和慧

[1] 标志性的翻译著作作为:上海三联版 15 卷《路德文集》,迄今已经出版 4 卷。黄保罗 HUANG Baoluo [Paulos HUANG] 编译的六卷本路德专题论著,即将由山东省基督教两会 Shandong sheng jidujiao lianghui 出版。

[2] 标志性的著作:《马丁·路德称义哲学研究》*Mading Lude chengyi zhexue yanjiu* [A Study on Martin Luther's Philosophy of Justification](张仕颖 ZHANG Shiyong 著,人民出版社 Renmin chubanshe [Shandong Provincial Christian Council and CCTPS], 2012 年版);《马丁·路德及新教伦理研究》*Mading Lude ji Xinjiao lunli yanjiu* [A Study on the Ethics of Martin Luther and Protestants](王艾明 WANG Aiming 著,译林出版社 Yilin chubanshe [Yilin Press], 2010 年版);《马丁·路德天职观研究》*Mading Lude tianzhiguan yanjiu* [A Study on the Vocation of Martin Luther](林纯洁 LIN Chunjie 著,人民出版社 Renmin chubanshe, 2013 年版)。

能的解脱论做了比较分析,对“因信称义”和“明心见性”这两个核心概念做了比较哲学的研究,分析了二者对善功和修道主义等宗教实践的批判性反思观念,认为二者在宗教的实践性倾向和转化人性方面分享着共同的观点。山东大学哲学与社会发展学院讲师蒲荣建从亚伯拉罕的上帝概念来看“因信称义”,分析了保罗、托马斯和路德对亚伯拉罕信仰观的继承性,认为亚伯拉罕的上帝观念指向中国文化中的“神”或“天主”观念。中山大学(珠海)哲学系博士高源从路德宗与东正教关于称义的对话,探讨了东正教的“神化(theosis)”概念,分析了东正教批评路德宗未能提出正确的神化理论的原因,高度评价了路德研究芬兰学派的神化解释及其贡献,介绍了其新的理论发展——情感的神化理论。

路德思想对文学的影响非常深远。来自复旦大学外语学院的姜林静博士阐述了路德对德国文学和音乐的重大影响,不仅表现在其赞美诗不同时期所产生的象征性意义,也体现在后人对其圣诗形形色色的改编中,也体现在后人对其圣诗形形色色的改编中。由路德所燃起的“赞美诗革命”,使圣诗更趋于大众化和民间化,对汉语圣诗发展产生了影响,这一切都造就了超越国界的“路德神话”。来自韩国延世大学的金善淑(Sung Sook Kim)详尽考察了诞生于中国的朝鲜族诗人尹东柱(Yoon Dong Ju)诗文中的路德形象,认为路德和尹东柱在德韩两国现代化进程中具有相似的历史地位,如“阴阳”和“十字架”都具有相似的辩证性,尹东柱在二十一世纪初知识分子中普遍增长的利他主义伦理良知的影响,完全可以和路德相比拟。来自韩国淑明女子大学的黄荣美(Youngmee Huang),通过对严歌苓小说《金陵十三钗》和张艺谋执导的同名电影的叙事分析,揭示出其中蕴含的基督教伦理,反映出路德关于做邻人基督的教导;妓女自我牺牲的行为被诸多评论家视为超越爱国主义的神圣救赎行为,其实也反映出路德关于牺牲是由爱而来的义之果实的观点。遗憾的是,同名影片将原著的这种意涵削减了,以适应广大观众的需要。

路德对德意志民族性格的塑造,加之对德语发展的伟大贡献,使其赋予了德意志民族一种身份认同感。中央民族大学祁进玉教授详细阐述了路德的宗教改革与德意志民族意识形成之间的关系,认为路德 1520 年后用德文撰写小册子,开启了德意志意识的萌芽,从而影响到伏尔泰、费希特、康德和赫尔德等人对德意志“民族精神”(Volks-geist)的深入讨论。中央民族大学苏发详教授对 19 世纪前在西藏生活时间最长的西方人——意大利耶稣会传教士意波利托·德西德里(Ippolito Desideri)在西藏的见闻生平事迹做了详尽的研究,根据德西德里写给教皇、耶稣会总会和其他一些神父的信函,结合相关藏、汉文史料,探讨 18 世纪前半叶西藏的社会、政治和文化等状况及其特点。中央民族大学学生罗静平对康定市这一汉藏经济、文化,以及社会生活的交界地天主教的传播情况做了系统的研究,力图阐明其传播途径,展现出天主教和本地藏传佛教之间文化的冲突以及交流,而这两种完全不同类型的宗教的共存和发展,正好说明康定这座高原小城的包容性和独特魅力。

会议现场虽然人声鼎沸,但并未妨碍大家的热烈讨论,与会人员“维京号”邮轮上度过了一次愉快难忘的学术之旅,其中四位学者立即赶赴维滕堡参加第十三届世界路德研究大会。

二、世界路德研究大会:路德与中国

此次会议格外隆重,来自世界不同地区的 200 余位学者齐聚维滕堡,展示和交流近些年来路德学术研究的最新成果。7 月 30 日下午 5 点,大会开幕式在曾经张贴有九十五条论纲的城堡教堂(schlosskirche)举行。大会开幕式在管风琴乐声中开启,萨克森——安哈尔特州和路德城维滕堡地方政府和教会负责人致欢迎辞。之后,本届路德研究大会主席,基尔大学神学教授约翰内斯·席林(Johannes Schilling)做主题发言,“马丁·路德——福音的导师”。他高度评价了马丁·路德 1517 年万圣节(10 月 31 日)在城堡教堂大门张贴 95 条这一事件的动机,申明路德本是出于爱和追寻真理的目的而为此事,以

供大学同事争辩,体现了基督徒学者“以爱和研究的工作阐明真理(Amore et studio elucidandae veritatis)”的精神。500年前的学术事件成为西方文明转变的分水岭,此事件的重要性催生了大会的主题:1517年,传统和革新之间的路德(1517. Luther Zwischen Tradition und Erneuerung)。来自世界各地的学者聚集在宗教改革运动的发源地,重新思考路德的生活处境、宗教经验和洞见的先决条件、以及神学工作,带来新的问题和答案。

根据大会议程,大会学术报告始于7月31日早晨,8月4日下午结束,早晨为全体会议(Plenarvorträge),下午为研讨会(seminare),共有21个会场,8月2日早晨为简短发言(Kruzberichte),共分10个会场。大会主题报告内容涉及九十五条论纲的争论和对话,路德的圣经解释学和方法论意义,路德神学思想的灵性来源和心理学要素,路德布道词中的神学思想和宣道中的教理训练,路德的教牧工作和祈祷思想,历史和当代处境中的路德神学思想。当今路德研究的领军人物,图宾根大学新教系历史神学教授佛尔克·勒平(Volker Lepping)做了报告《奥古斯丁主义和神秘主义》;来自明斯特大学的阿尔布莱希特·博易特(Albrecht Beutel)教授做了报告《唯独圣经?论青年路德的圣经解释学和神学理论化之间的关系》;来自美国圣保罗路德宗神学院的斯蒂芬·保尔森(Steven Paulson)教授做了报告《路德早期布道词中的自隐的上帝》;马堡大学神学教授迪特里希·柯熙(Dietrich Kosch)呈现了精彩报告《信仰的主观性和道德的客观性:透过康德来阅读路德》;来自苏黎世大学的克里斯提那·帖茨(Christiane Tietz)教授做了报告《历史和现代的可怕鸿沟:今日对路德神学负责任的系统神学思考》。大会报告者均为当前路德研究各领域出类拔萃的学者,不仅为听众们呈现了路德研究的最新成果,也揭示出了当前路德研究的前沿问题和视域。

大会除去8月2日下午参观托尔高(Torgau)之外,每天下午都举办研讨会专场,共有21个会场,与会学者根据自己的学术兴趣固定参加某一研讨会,做报告或发言。研讨会议题广泛,既有近三十年来路德研究的综述介绍,也有路德和基督教神学传统思想渊源的探讨;既有路德早期神学思想的溯源式考察,也有路德与现代性的前瞻考察;既有对路德思想发展在特定时段的考察,也有对特定时刻路德某个思想的探讨;既有对路德某个特定思想或概念的研究,也有对路德阐释学的再研究。内容丰富,展现了当前路德学的各种向度。

路德研究涉及诸多学科,近30年来,基础神学、宗教理论和文化革新中对青年路德多有开拓性研究,主要的主题有位格的存在论和辩证法,包含位格基督论和存在论特征,自由与束缚;修辞学、形而上学和十架圣像学;喀巴拉、秘学、神秘主义,包含否定的特征,如悔改和谦卑;从解释学到后解释学,早期圣经讲义和讲道词的研究;受难、礼物和恩典,包含过度和被动的特征;反基督和基督教政府,教会的独特概念。路德发起的宗教改革运动使得欧洲历史在政治、社会、神学和哲学方面发生了深刻变化,路德思想的现代性意义自然也是热门关注话题。路德作为一个解构性思想家引入了一种新的视角,用于人的自我性、文本(唯独圣经)、政治交往、公共生活和对传统经院哲学亚里士多德主义的批判。路德对从帕斯卡、康德、黑格尔、尼采到海德格尔的现代哲学有重要影响,他奠定了现代性思想的霸权并建立了批判哲学的基本原理。路德的神秘主义思想中含有大量否定神学的灵性资源,特别是在十字架神学中,路德与否定神学之间的关系受到了高度重视,根据文本探究其与狄奥尼修斯的关联,根据否定神学来理解自隐与自启的上帝观,与伯纳文图拉、库萨的尼古拉、克尔凯戈尔等思想家相比,路德有自己通达否定神学的路径。

路德的神学思想虽不系统,但相当丰富,涵盖了基督教神学的所有论域。研讨会集中探讨了其创造神学、知识论、美和欲望的神学和教会论。北欧国家对路德的创造神学尤其重视,创生了“斯堪的纳维亚创世神学”,对丹麦、瑞典和挪威以外的国家产生了深远的影响,过去数十年来,强调救赎论的芬兰学派也转向路德的创造神学,特别是自然法及其与哲学心理学的关系。路德的知识概念涉及到对

上帝的认识,理性和信仰的区分,他称信仰为神学理智。路德的知识论有两个来源,一是奥古斯丁和伯纳文图拉的光照认识论,二是唯名论的吉尔松和比尔的认识论。路德的上帝知识与伪狄奥尼修斯和基路伯之翼之间的关系,需要摒弃中世纪框架,从位格及其存在论关系来理解路德的知识论概念。从路德的知识论,可以核查其人类学、哲学及神学心理学和存在论思想。路德在其注释、灵修作品和布道词中使用了古代和中世纪关于美和欲望的观点,他对待美的超验特征的方式,欲望、感知、亚当属性、基督、图像和音乐在路德思想中的位置及其影响,路德宗在艺术和音乐方面的成就,这些问题得到了详尽的探讨。路德对教会的理解对于他成长为改革家具有重要意义,他获得的教会论洞见催生了其改革神学,在其批驳罗马教会和教皇制的作品中扮演了重要角色。青年路德教会论产生的思想背景,不可见教会概念的出处,教会的目的与归属问题都是值得探讨的学术问题。

路德将圣经翻译为德语,对德语的发展功不可没。路德视圣经翻译为其最伟大成就,而且认为圣经翻译不仅仅是语言学工作,而是一项神学工作。他死之后,路德宗的圣经出现了一些变化,只是在 1581 年的萨克森“通用圣经(Normbibel)”中保留了路德 1545 年的版本。因此,有必要对 16 世纪路德宗圣经版本进行稽查,追寻其指导原则和个别阶段的历史效果。在路德的公开出版物中,圣经批注、讲道词和其他解经作品遵循中世纪著名的注解原则,对 16、17 世纪路德宗、天主教和其他基督教传统中的讲道产生了很大的影响,需要仔细加以辨识。

赎罪券作为宗教改革运动的导火索,赎罪券的神学争论在路德思想发展过程中占据重要位置。路德、台彻尔、卡尔斯塔特和埃克对于赎罪券的理解和批判的反应各不相同,需要利用更多史料加以判读,比如路德和卡尔斯塔特在改教事业上就存在合作与冲突的两个方面。路德论犹太人和犹太教的观点,一直在社会上存在某种误解。过去五十年来许多学者都接收了威廉·莫勒(Wilhelm Maurer)的观点,认为路德自始至终都保持一致。路德在其早期牧职生涯中,自传性的、解经性的和亲犹作品中,观点并不那么协调一致,在早期神学中以中世纪的观点修辞性地使用“犹太人”和“会堂”,需要综合地考虑这些因素。在女性主义神学研究盛行的今天,路德女性观自然成为一个研究热点。聚焦女性主义和性别视角,旨在平衡路德神学和人类学研究的不同路径,因此女性主义神学为路德研究提供了一个新的范式。

当前宗教改革史研究出现了对改教宣传品中的图像学研究,从微观媒介的传播来透视宗教改革思想的普及过程和程度。老克拉纳赫是著名的宗教改革运动画家,路德的好朋友,他制作木版画宣传路德思想,为路德的手册、讲道词和其他作品绘制改教人物肖像画,他的维滕堡工作坊为诸多教堂提供祭坛装饰。因此,克拉纳赫作坊的印刷品和绘画在宗教改革运动中发挥了什么样的作用,非常值得史学界研究。

在宗教对话和普世教会主义盛行的今天,路德神学思想为福音路德会与天主教等、东正教和其他福音教派之间的双边对话贡献良多。从特兰托会议到梵二会议,天主教内对路德的接受发生了很大的变化,从二十世纪早期天主教学者约瑟夫·洛茨、埃文·以瑟罗、奥托·赫尔曼·佩熙和文岑茨·普弗吕的强烈批评,到今天承认路德的公教思想和贡献。二十世纪初路德宗神学家卡尔·霍尔(Karl Holl)的路德阐释是德语路德研究的一个里程碑,自然受到了关注,需要展开详细地研究。今天的路德不再属于西方世界,21 世纪路德思想已经进入了诸多文化,并被翻译为诸多民族语言。路德思想的遗产显示出巨大生命力,不同文化背景的人认为它与自己生活相关,并帮助自己面对二十一世纪的挑战。

8 月 2 日早晨为简短发言,共有十个会场,同时进行,向所有与会学者开放。有对路德资料来源研究做了陈述,如 1513—1532 年萨克森的弗里德里希和约翰的教会政策,2011 年德国德语路德作品研究版,牛津路德研究百科全书,路德参考书目,新编路德的陶勒笔记,路德的拉丁文圣经等。青年路德的思想与早期宗教改革运动关系密切,一直是当今路德学研究的热点领域,关于斯陶皮茨式的路德与唯独信仰的关系,早期维滕堡宗教改革运动中的论纲,及路德所施加的内部重建和身份认同的策略和

解释,西塞罗与路德的关系,1513—1521年奥古斯丁柏拉图主义对路德理解信仰与实在的影响,赎罪券争辩中的路德与教会法,青年路德作为一位启迪作家,保罗与路德的信仰转变等议题,相关学者做了精辟的发言。有关学者对早期路德在欧洲的接收史做了精彩的发言,关于早期路德在德国本土的接受状况,如安哈尔特的玛格丽特虔敬作品中的路德神学思想分析,历史日历中殉道者的描述和奇迹反映出的神学思想,符腾堡公爵克里斯托夫对路德宗宗教改革的贡献,16世纪北德教会条例等;关于早期路德在欧罗巴的接受状况,如路德与安特卫普改革奥古斯丁会修士间关系,路德、梅兰希顿与英格兰的宗教改革意识,路德宗宗教改革运动与法国改革宗传统的历史关联,丹麦圣咏史中的路德宗基督教等。

路德的神学思想自然是会议的重点议题,学者们就路德神学思想中的属性相通、圣礼和社会性间关系、信仰与受难,称义与承认、主仆关系、无体之性别体系、基督教的合一性等核心问题做了发言探讨。也有学者发表了关于路德宗教虔敬实践的讲演,涉及路德论祈祷、形象譬喻、圣像和安然离世画像等观点。十九世纪以来路德思想的接受问题,路德与现时代的关联问题,受到了许多学者的关注,路德阐释之再思考,路德与龚迦尔,路德与克尔凯戈尔,路德神学缺乏传教学视野,路德论朝圣,从女性主义、后殖民和过程神学审视路德宗神学等发言,引发了学者们的热烈讨论。路德圣经解释学中的诸多问题引发了学者们的浓厚兴趣,就路德圣经注释中的某些篇章、解释原则和方法做了专题发言,展开互动交流。

本届大会的一大亮点是首次设立了“路德与中国”专场。在赫尔辛基大学神学系华裔教授黄保罗的努力下,来自中国大陆的四位学者做了简短发言,下届世界路德研究大会主席、美国圣路易斯协和神学院系统神学教授罗伯特·科尔伯(Robert Kolb)主持了会议。黄保罗教授就路德两重义的划分在中国语境下的理论与实践做了发言,从学理上梳理了“义”这一概念在汉语思想中的语义演进,分析了当前中国基督徒理解中的一些问题,阐明了基督徒谦卑美德与义德之间的关系。南开大学张仕颖副教授做了路德与慧能宗教思想之比较研究的发言,以比较神学的方法,对二者宗教核心思想(“因信称义”与“明心见性”)和宗教实践(善功和修道主义)的反思性批判做了实验性的对话研究,在承认佛耶本质差异(智慧解脱和因信神恩获救)的前提下,对二者宗教思想间的融通做了细致的探讨。华中科技大学林纯洁副教授做了路德天职观作为社会关系基础的发言,阐述了两个王国理论中三重天职观及其功能,他还对路德天职观和汉儒董仲舒的“天人三策”做了比较,发现二者在前现代社会中社会规范确立方面的相似性。山东神学院齐鲁神学中心的姜晓文做了唯独圣经及其与基督教中国化的意义的发言,强调圣经权威、基督受难与复活对于汉语神学言说的重要意义。山东大学濮荣健博士作了亚伯拉罕的上帝概念与因信称义的发言,简要提及路德对信仰的理解。中国专场发言人虽少,但听众不少,讨论热烈,耗时亦长,表明国外路德学者对中国路德研究已经表现出强烈的兴趣。

三、结语

8月4日的晚宴上,本届大会主席席林教授致闭幕辞,盛赞大会取得圆满成功,五年后再聚洛杉矶。他对当前路德研究的喜人形势感到欣慰,特别强调了中国分论坛的意义,对三十年后路德研究中心在中国的愿景做了展望。当然,通过这两次国际路德研究会议,可以看到当前路德研究主要集中在德语、北欧和英美等国家,近三百年来路德研究成果汗牛充栋,应充分吸收消化。当前路德研究的重点是早期路德思想和圣经解释,路德思想与中世纪晚期的关联涉及到对宗教改革运动的意义评价。中国路德翻译和研究尚处于起步阶段,宗教学、世界史和教界学者应努力钻研,从传统儒释道文化资源中,为路德研究提供一种独特的视角,对路德思想的中国阐释做出独特的贡献。

English Title:

The New High Tide on Lutheran Research: A Summary on Two Conferences of International Lutheran Research

ZHANG Shiyong, Associate Professor, School of Philosophy, Nankai University. An expert on Lutheran research in Chinese academia. Email: zhangsy73@163.com, tel.: +86-133-2333-6852.

《国学与西学：国际学刊》

(中英文双语半年刊)

投稿须知

《国学与西学国际学刊》(GUOXUE YU XIXUE Guoji Xuekan)创刊于 2011 年 12 月,由国学与西学北欧论坛(Nordic Forum of Sino-Western Studies)主办、赫尔辛基大学世界文化系宗教学中心、北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心、与吉林大学文学院国学与西学比较研究中心协办之中英文双语学术期刊,整合北欧四国(芬兰、瑞典、挪威、丹麦)学者之力,每年于芬兰出版两期(六月及十二月出版)。栏目有:

“人学、神学与国学”(人学乃启蒙运动以来强调理性的学术,神学乃关于上帝及研究基督教的学术,而国学则指中国精神体系之研究);

“实践神学与中西教会和社会”(实践神学乃现实中基督教实践之研究,中西教会/社会乃指中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的基督教会与社会);

“中西经典与圣经”(中西经典乃中国及西方的宗教、人文经典,而圣经则指基督教的圣经);

“教会历史与中西文明变迁”(教会历史乃基督教会之历史,中西乃中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的社会);

“比较宗教文化研究”(比较宗教文化研究乃中国、欧美等西方国家的宗教与文化之比较研究);

“书评与通讯”(书评乃对主题为国学与西学的新书之述评,而通讯则指同样主题的学术动态与新闻)。

1. 本刊欢迎下列类型的稿件:(1)研究性论文(Research Articles):国学、西学研究、及国学和西学比较的原创性学术论文。(2)书评(Book Reviews):对近来出版的相关学术专著的评介。(3)会议综述和报道(Conference Reports):对相关学术会议的深入报道。

2. 本刊全年公开征稿,凡与本刊内容相关的学术论文均欢迎各界人士投稿,但内容必须是首次(特例另加说明)发表的原创性学术研究成果。

3. 中英文文稿均被接受。以中文投稿的研究论文需附英文摘要和关键词;以英文投稿的稿件需附中文的摘要和关键词。原则上,论文含注释中文稿件为 8000 至 12000 字为宜,论文含注释英文稿件以不超过 12000 字为宜,书评及会议报道每篇一般以 3000 字为限,特殊情况另论。

4. 研究论文的撰写格式及顺序如下:

(1)首页:中英文题目、作者联系方式(中英文姓名、职务及职称、通讯地址、电话、电子邮件等联系方式)。

(2)中英文摘要(各以 200—700 字为宜)、关键词(以 5 个词为限)。

(3)正文含注释(正文及注释撰写请勿透露作者的相关信息,引用作者本人的文献时请不要使用第一人称,中文稿件的注释请遵照《国学与西学：国际学刊》的《注释体例及要求》撰写)。

5. 来稿请寄打印清晰的稿件两份,并以电子邮件或其他方式寄交原稿件的 Word 文档的电子版一份。

6. 本刊在收到寄交的论文后,本刊编辑委员会先进行匿名初审,初审后再请两位同领域的学

者专家复审,复审者意见不同时将邀请第三位学者评审;并于稿件收到后三个月内回复作者。逾期未接到通知者,可自行处理稿件。本刊概不退稿,作者请自留底稿。稿件随收随审,一经审稿通过即寄发同意刊出函告知作者。经决定采用的文稿,须依本刊体例修改论文格式,编辑部有权对稿件酌情删改(不愿者请投稿时说明),且需作者亲校最后文稿,修改过后始由本刊编辑委员会另行决定与何期刊出。

7. 著作人投稿本刊,经收录刊登后,同意授权本刊再授权其他本刊接受之资料库进行重制,通过网络提供服务,授权用户下载、打印等行为,并可酌情修改格式。

8. 本刊所刊登的文稿,作者文责自负,一切立论不代表本刊观点,版权则归本刊所有。

9. 稿件已经刊登,本刊将于出版后赠送电子版作为酬谢,不另付稿酬。

10. 本刊的征稿、评审、编辑与发行等事宜,皆依照《国学与西学:国际学刊》的“刊行及编审办法”办理。

11. 来稿或意见,请寄:

《国学与西学:国际学刊》编辑部 收

Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland.

电子文档请寄至: ijofsws@gmail.fi

Tel. +358-40-836-0793

www.SinoWesternStudies.com

International Journal of Sino-Western Studies

Notes for Contributors

1. International Journal of Sino-Western Studies(IJS)is published semi-annually every June and December by the Nordic Forum of Sino-Western Studies (members from Finland, Sweden, Norway, and Denmark) and sponsored by the University of Helsinki, Peking University, and Jilin University. It covers areas in Humanities, Theology, and Chinese guoxue (National Studies), Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society, Chinese and Western Classics and the Bible, History of the Church and State in the West and in China, Comparative Religious and Cultural Studies, Reviews and Reports on Academic Conferences.

2. The types of work we prefer to publish:

- a. Research Articles: Original articles related to the topics mentioned above.
- b. Book Reviews: Reviews on books or articles that are related to our themes.
- c. Academic News: In-depth reports on conferences or other academic news related to our themes.

3. IJS welcomes the submission of texts throughout the year; it is required that the text is original and has not been previously published.

4. The text can be written in Chinese or in English. An English article should have a Chinese abstract, and vice versa. The length of a Chinese article should be between 8,000 and 12,000 Chinese characters, including footnotes. An English article should have no more than 12,000 words, including footnotes. A book review or a report on academic news is usually limited to 3,000 words. Exceptions will be decided separately.

5. Articles should follow the following format:

- a. Both a Chinese and an English title, the author's occupation, position, and contact information; see the Article Submission Cover Page.
- b. A 200-700-word abstract and the maximum of 5 keywords in English and Chinese should be included.
- c. Full information on publications should be included in the footnotes.

Footnotes must follow the style stated in our Footnote Format and Requirements. For the purpose of an anonymous review, please refrain from revealing the author's identity in the article; when citing the author's own work, please refrain from using the first person pronoun.

6. Please submit two paper copies of the article by mail and one in an electronic form through email. The electronic file should take the Microsoft Word format.

7. Article submitted to IJS will be peer-reviewed first by the editorial committee, then by two scholars of a relevant field, and if necessary a third scholar will be invited to review. The author will receive the decision within three months after submitting the article. The editorial committee has the right to ask for a

revision of an article and will thereafter decide whether the article will be published.

8. The author shall agree to authorize IJS the right to the reproduction of the article either electronically or in print.

9. The author is solely responsible for the content of the article, and any viewpoint expressed therein does not necessarily reflect the opinion of IJS. After publication, IJS reserves the copyright of the article.

10. The author will receive electronic version of the IJS in which the article is published, no fees or royalties are paid to the author.

Please send your article or suggestion to:

Editorial Committee
International Journal of Sino-Western Studies,
Vellikellontie3 A 4, 00410 Helsinki, Finland
Email with attachment to: ijofsws@gmail.fi
Tel. + 358-40-836-0793
[www. SinoWesternStudies. com](http://www.SinoWesternStudies.com)

注释体例及要求

Footnote Format and Requirements

一、总则 General Principles

1、采用页下注(脚注),从文首至尾依次加注。

Use continuous footnotes from the start to the end of your article.

2、一般情况下,引用外文文献的注释仍从原文,无须另行译出。

Use original literature when the reference is in a language other than the article, a translation of the citation is not required.

3、文章正文后不另开列“参考文献”。

Independent bibliography is not required.

4、所引资料及其注释务求真实、准确、规范。

Please use authentic, accurate, and standard literature references.

5、非汉语语言以英文为例。

We use English as an example of all the non-Chinese languages.

二、分则 Detailed Rules

1、专著 Monograph:

黄保罗 Huang Baoluo,《汉语学术神学》Hanyu xueshu shenxue [Sino-Christian Academic Theology],(北京 Beijing:宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religion and Culture Press],2008),155-159。

Paulos Huang, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation: A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), 88-89.

2、编著 Compiled works:

罗明嘉 Luo Mingjia、黄保罗 Huang Baoluo 主编,《基督宗教与中国文化》Jiduzongjiao yu zhongguo wenhua [Christianity and Chinese Culture],(北京 Beijing:中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [Chinese Social Sciences Press],2004),155。

Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 3.

3、译著 Translated literature:

麦克·阿盖尔 Maiké Agaier,《宗教心理学》Zongjiao xinlixue [Religious Psychology],陈彪 Chen Biao 译,(北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin chubanshe [The Press of Renmin University of China]),2005,30。

Fung Yulan, *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Derk Bodde, (Princeton: Princeton University Press, 1952), 150.

4、外文稿件引用中文资料 Chinese literature in non-Chinese articles:

Liang Qichao, *Gushu zhenwei jiqi niandai* [The Genuinity of Chinese Ancient Books and their Dates], (Shanghai: Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1923), 20.

5、文集集中的文章 Articles in collections:

张敏 Zhang Min,《基督徒身份认同——浙江温州案例》*Jidutu shenfen renting——Zhejiang Wenzhou anli* [The Personal Identity of Christians], 张静 Zhang Jing 主编:《身份认同研究:观念、态度、理据》*Shenfen renting yanjiu: guannian, taidu, liju* [A Study on Personal Identity], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 2006), 101-105.

Zhuo Xinping, "Comprehensive Theology: An Attempt to Combine Christianity with Chinese Culture," in Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 185-192.

6、报纸中的文章 Articles in newspapers:

曹曙红 Cao Shuhong,《信仰之旅 慈善之行——上海玉佛禅寺觉群慈爱功德会参访团西藏行纪实》*Xinyang zhi lu, Cishan zhi xing——Shanghai Fochansi Juequn ciai gongdehui canfangtuan Xizang xing jishi* [The Trip of Faith and the Travel of Charity],《中国民族报》*Zhongguo minzubao* [The Newspaper of Chinese Ethnic Minorities](2011年8月23日),第5版。

David E. Sanger, "U. S. and Seoul Try to Ease Rift on Talks with the North," *New York Times*, (11 June, 2005).

7、期刊中的文章 Articles in journals:

李炽昌 Li Chichang,《跨文本阅读策略:明末中国基督徒著作研究》*Kuawenben yuedu celue: Mingmo Zhongguo jidutu zhuzuo yanjiu* [The Strategy of Readings in Chinese Christian Writings],《基督教文化学刊》*Jidujiao wenhua xuekan* [Journal of Christian Culture], No. 10, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [The Press of Renmin University of China], 2003), 168.

J. R. Carrette, "Religion and Mestrovic's Postemotional Society: The Manufacturing of Religious Emotion," *Religion*, vol. 34, (2004), 271.

8、会议论文 Conference papers:

田海华 Tian Haihua,《汉语语境中的“十诫”:以十九世纪基督新教的诠释为例》*Hanyu yujing zhong de 'Shijie': Yi shijiu shiji jiduxinjiao de quanshi wei li* [The Ten Commandments in the Chinese Context],“第四届‘基督教与中国社会文化’国际年青学者研讨会”*Disijie 'Jidujiao yu Zhongguo shehui wenhua' guoji qingnian xuezhe yantaohui* [The Fourth International Young Scholar Conference on Christianity and Chinese Social Culture], (香港 Xianggang, 香港中文大学 Xianggang zhongwen daxue [Chinese University of Hong Kong], 2008年12月5-9日), 3.

John Barwick, "Liu Tingfang, Chinese Protestant Elites, and the Quest for Modernity in Republican China", presented in "The 4th International Young Scholars' Symposium on 'Christianity and Chinese Society and Culture'," (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 5-9 December, 2008).

9、学位论文 Dissertations:

刘家峰 Liu Jiafeng,《中国基督教乡村建设运动研究(1907—1950)》Zhongguo jidujiao xiangcun jianshe yundong yanjiu [A Study on the Movement of Chinese Christian Countryside Construction], (武汉 Wuhan: 华中师范大学博士论文 Huazhong shifan daxue boshi lunwen [Ph. D. dissertation in Central China Normal University],2001),55。

Nathan C. Faries, The Narratives of Contemporary Chinese Christianity, (The Pennsylvania State University, PhD dissertation,2005),22.

10、互联网资料 Internet source:

<http://www.leeds.ac.uk/polis/englishschool/wilson03.doc>,2005-03-27.

11、重复引用 Consecutively repeated citations:

同上书,第19页。

Ibid. ,pp. 73-75.

12、转引 Quotation from a secondary source:

新疆档案馆档案政 Xinjiang dang'anguan dang'an zheng 2 —5 —140 [Xinjiang Archives . Politics], 转引自木拉提·黑尼亚提 Mulati Heiniyati:《喀什噶尔瑞典传教团建堂历史考》Kashigeer Ruidian chuanjiaotuan jiantang lishikao [A Study on the History of Church Establishment in Kashgar by Sweden Missionaries],《新疆社会科学》Xinjiang shehui kexue [Social Sciences in Xinjiang],(乌鲁木齐 Wumumuqi:2002 年第3期),64-65。

Stanley A. Erickson, "Economic and Technological Trend Affecting Nuclear Nonproliferation," The Nonproliferation Review, vol. 8, no. 2, 2001, p. 43, quoted from Michael Wesley, "It's Time to Scrap the NPT," Australian Journal of International Affairs, vol. 59, no. 3, (September 2005), 292.

13、华人姓名写法 Writing of Chinese personal names:

如果华人拥有外文名字,则按西文方式名前姓后,如:Paulos Huang;若只有中文名字,则按中国方式姓前名后,如:Zhuo Xinp ing 等。If a Chinese person uses the Westernized first name, his name can be written in this way: Paulos Huang; but if he ONLY uses the Chinese name, it must be written in the Chinese way, for instance: Zhuo Xinp ing, etc.

14、其他 Others:

河北省地方志编纂委员会 Hebei sheng difangzhi bianzhu an wei yuanhui [The Editorial Committee of Hebei Provincial Chorography] 编:《河北省志·宗教志》Hebei sheng zhi . Zongjiaozhi [Hebei Provincial Chorography . Religions], (北京 Beijing: 中国书籍出版社 Zhongguo shuji chubanshe [Chinese Books Publishing House],1995),224。

U. S. Agency for International Development, Foreign Aid in the National Interest, (Washington, D. C. ,2002),1.

International Journal of Sino-Western Studies 国学与西学 国际学刊

Sanovan Press, Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland.
Email: ijofsws@gmail.com. www. SinoWesternStudies.com/

Order Form 订购单 (From Issue No. ____ to No. ____, 由第 ____ 期至第 ____ 期)
(Please tick your choice 请勾选)(Tax and postage included 含税及邮费)

Printed Version 纸质版

Region 地区	Asia (euro or RMB ¥) 亚洲 (欧元 € 或人民币 ¥)		Europe 欧洲		Other Area 其他地区	
	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空
Price for individuals (per year/2 issues) 个人(每年 2 期)	35 € (350 €)	40 € (400 €)	50 €	60 €	40 €	50 €
Price for individuals (2 year/4 issues) 个人(两年四期)	60 € (600 ¥)	70 € (700 ¥)	90 €	100 €	90 €	100 €
Price for institutions (per year/2 issues) 团体/机构(每年 2 期)	80 € (800 ¥)	90 € (900 ¥)	90 €	100 €	80 €	90 €
Price for institutions (2 year/4 issues) 团体/机构(两年四期)	150 € (1500 ¥)	170 € (1700 ¥)	150 €	170 €	110 €	130 €

PDF electronic version 电子版订购单

Please pay the fee (in US dollars) to the Account below. Then please fill in this form and the webmaster will send you the full texts soon.

One Paper: 1 US \$

Five Papers: 3 US \$

All Papers of One Issue: 8 US \$

Method of Payment 付款方法

网上付款 [www. SinoWesternStudies.com/](http://www.SinoWesternStudies.com/) 全文购买 full-texts/

人民币账户: 中国建设银行长春市分行吉新支行 6227 0009 4256 0079 382 (账户名: Huang Paulos Zhan Zhu). International payment outside China: Bank Account: Nordea Bank, Helsinki, Finland, Account number FI44 1378 5000 1315 41. Paulos Huang, Sanovan Press Company.

Please send my journal to 期刊请寄至

Name 姓名 _____

Tel. 电话 _____ Fax. 传真 _____

Email 电子邮件: _____

Address 地址: _____