

(美)卡森(D.A.Carson)/著
李晋马丽/译

宽容的不宽容

THE
INTOLERANCE
OF TOLERANCE

团结出版社

宽容的不宽容

THE
INTOLERANCE
OF TOLERANCE

(美)卡森(D.A.Carson)/著
李晋马丽/译

团结出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

宽容的不宽容 / (美) 卡森著; 李晋、马丽译. —北京: 团结出版社, 2013. 1

ISBN 978-7-5126-1427-7

I. ①宽… II. ①卡…②李… III. ①人生哲学 - 通俗读物 IV. ①B821 - 49

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 275057 号

Copyright©2012 *The Intolerance of Tolerance* by D. A. Carson. Published by Wm. B. Eerdmans publishing Co. 2140 Oak Industrial Drive N. E., Grand Rapids, Michigan 49505/P. O. Box 163, Cambridge CB3 9PU U. K.

Chinese Language (both traditional and simplified script) Translation Copyright ©2012 By Enoch Communications Inc.

出 版: 团结出版社

(北京市东城区东皇城根南街 84 号 邮编: 100006)

电 话: (010) 65228880 65244790 (传真)

网 址: www.tjpress.com

E-mail: 65244790@163.com

经 销: 全国新华书店

印 刷: 四川五洲彩印有限责任公司

开 本: 880 毫米 × 1230 毫米 1/32

印 张: 6.25

字 数: 152 千字

版 次: 2012 年 12 月第 1 版

印 次: 2012 年 12 月第 1 次印刷

书 号: 978 - 7 - 5126 - 1427 - 7/B. 176

定 价: 28.00 元

(版权所属, 盗版必究)

译者前言

马 丽

D. A. 卡森是一位新约教授和神学家，他也是一位敏锐的社会观察家、历史学家和思想家。他写作本书是为了回应这个时代一个普遍病症（即建立在相对主义体系上的宽容观），这个主题和内容不但适合对宗教现象有兴趣的人，也适合对思想史、社会学、神学、宗教与法律和政教关系感兴趣的读者。

卡森在本书中明确区分了对“宽容”的两种不同理解：虽然人们都用“宽容”这个词来表述，但一种宽容是建立在相信存在绝对真理的基础上的，另一种宽容是建立在相对主义基础上的。他指出，现代人把这两种宽容混为一谈，或者在讨论时频繁偷换概念，他们的这种缺乏反思，使相对主义的宽容观的危害越来越明显体现出来。

建立在相对主义之上的宽容观已成为一种“政治正确”的观念，这不仅是美国社会价值观日渐分化的体现，也是其他现代社会的普遍困境。这也是研究世俗化的学者们普遍谈到的。所谓世俗化，指的是有关宗教、上帝、神圣的思想、价值观、制度在人类群体中，与宗教或神圣秩序为主导的年代相比，逐渐丧失影响力的过程。社会学家彼得·伯格（Peter Berger）认为，一个社会的现代性具备一些制度特征，包括现代民族-国家的形成，科学和技术成就，资本主义或社会主义，大众传媒，现代高等教育等。查尔斯·

泰勒（Charles Taylor）也指出，“对上帝信仰的衰退，尤其是宗教实践的衰落，已经触及整个西方社会公共和私人生活的中心，已然成为一种亚文化，成为一些人私下涉入其中的众多形式之一。”但大多数学者也认为，这并不意味着宗教的消亡，只是宗教信仰不再在公共领域活跃。既然公共传播领域不能只为一种宗教信仰提供平台，不能只为上帝提供舞台，人们就需要在公共领域中宽容这种多元化，而只把道德判断留在私下进行。这种公共与私人领域的分离，是很重要的。

卡森指出上述这种宽容观的演变，是始于一种前提预设上的转变。也就是说，关于宽容和不宽容的问题，是“在人们对上帝的认识之内展开的”。这还是延续了彼得·伯格的论点，伯格认为，世俗化和文化多元主义的发展，使得曾经为整个社会秩序提供“拱形”解释的体系，也就是宗教信仰提供的“神圣的帷幕”，也随之变成许多解释体系中的一种。此时现代人都很善于提出个人的解释，他们也普遍不再坚持有绝对真理，因为这种曾经在人类社会中占主导的“绝对性”宣称，如果在现代社会死灰复燃，似乎是不符合人们普遍持有的“进步观”的。但是，持进步观的现代人应该思想一下切斯特顿的话：“我们这个进步的时代是一个对何谓进步最没有把握的时代。”

卡森认为，对宽容和不宽容的思考，要回到一个更大的思想体系中展开。但首先要思考的一个历史问题是，人类社会秩序究竟是否有规律可寻？现代人究竟是已经远离了文明，还是在走向文明呢？社会学家涂尔干、马克斯·韦伯和帕森斯（Talcott Parsons）都曾指出，现代化是一个逐渐祛魅、理性化和分化的过程。这种分化，不仅仅包括日渐复杂的劳动分工，也包括公共与私人、宗教与政治、事实与价值、手段与目的分离。这似乎是不可阻挡的一种历史趋势，连由清教徒缔造的美国也难逃此律。

托克维尔曾论述过，美国的民主制度是从植根于基督教信仰的

美国人的“心灵秩序”中生发出来的，它给这个国家带来了许多物质上的祝福，也塑造了美国人极具创造力的品格。但是，它也暗藏着一种危机：美国人在实践领域（不论是经济、政治或文化）取得的成功，会使他们倾向于更依赖技术理性和追求物质舒适，这样的话，他们就会越来越厌恶超然的事物。

全球化、城市化过程会强化相对主义的宽容观。因为，人口流动和复杂的城市环境会增强人群之间的“匿名化”，使族群之间彼此贴上非人格化的“标签”。切斯特顿曾在《异教徒》的开篇写了一个场景，来说明现代人如何竭力与“正统”的标签保持距离：

“从前，异教徒以自己不是异教徒而自豪。……可是如今，几个现代的术语就已经使他为自己是异教徒而自吹自擂了。他故意笑了笑，说：‘我想我的思想非常异端。’然后环顾四周，寻求掌声。‘异端’这个词现在非不再意味着错误，实际上还意味着头脑清醒、勇气十足。‘正统’这个词现在非不再意味着不正确，实际上还意味着错误。所以这些只能说明一点，那就是：人们现在不太在意自己的人生哲学是否正确了。……有一件事比因一个人的哲学观而将他烧死不知要荒谬、不切实际多少倍，那就是习惯于说一个人的哲学观无关紧要。”

他随后说，人们这种观念上的改变在20世纪、大革命尾声时非常普遍，以至于原来占主导地位的“普遍理论”处处遭到轻视：“有关人权的教义，与有关人的堕落的教义一起被摒弃了；无神论本身如今对我们来说太具有神学性了；革命本身太制度化了；自由本身太约束了，我们将不作任何概括归纳。”他生动地刻画了现代人这种默然的道德观：

“现代人说：‘让你那些古老的道德准则见鬼去吧！我追求的是进步。’按照逻辑陈述出来，这句话的意思是：‘让我们不要确定何为善，让我们确定我们现在是否在获得更多的善吧。’现代人说：‘朋友，人类的希望既不在宗教也不在道德，而在教育。’清楚地表

达出来，这句话的意思是：‘我们不能确定何为善，但是让我们给与孩子们善。’”

相对主义在讨论何为善上是无能的，因为它认为，所有世界观都同样有价值，所有立场都同样成立，所有观点都没有对错、善恶之分。如果你对它的这种姿态皱一下眉头；它会纵身跳到最高道德的审判席上，宣布你是不宽容的。更让人不解的是，很多人会在这一罪名面前低头认罪，觉得宽容的确是一种需要持守的美德、和平气质，可以免去很多争论和硝烟战火。人们没有思考的事，这时候的“宽容”概念，已经被偷换掉了。他引用哈奇（Nathan Hatch）的话，“这一只宽容的小羊，往往在返回的时候，就以一头相对主义之狼的面目出现了。”

“宽容”的历史也是一部社会秩序史。卡森在本书中还讨论了宗教自由和宽容的定义和演变。他也用思想家的眼光透视了美国社会近些年来很多公共事件（如基督教机构受到排斥、有信仰的医学专业人士拒绝施行堕胎和协助自杀、跨信仰对话、种族歧视、校园宣教等）及其影响，深度分析了这种相对主义宽容观的蔓延，和其问题根源。

此书献给格雷厄姆·科尔 (Graham Cole),
感谢彼此之间的多次激动人心的交谈。

前 言

大约十年前，我有几次被邀请去某所大学作“公共演讲”。这类活动一般都是由大学认可的某个学生社团所组织，邀请一个讲员就某个公众感兴趣的话题发表演讲。讲员的旅行费用和酬谢金是由大学专门拨出一笔钱来资助的。例如，当地的物理学社团可能会请来一位著名的理论物理学家，来作一次关于夸克理论的最新发现的公共讲座。向我发出邀请的，是一所大学认可的基督徒大学生社团，他们的资助申请获得了批准。可以讲的话题范围很广。通常这些公共讲座都不会太明显带有宗教内涵。参加的人数可能从几人到几百人不等，人数完全看人们对于话题的感兴趣程度或讲员的名气（或者两者皆有）而异。

轮到我去演讲的时候，我用这本书的题目作为演讲的主题：“宽容的不宽容”，而且作了三次之多的讲演。每次演讲，来参加的人数都多得惊人。并且在参与者中，大学教授的比例更多。请相信我，参与人数和我这个讲员的名气并没有关系：单单是因为这个题目吸引了他们。每次演讲之后，作为结语，我都会说出自己是一名基督徒，而且尽力展现给听众，认信《圣经》的基督教信仰和这个话题之间的关系是怎样的。每次我都会留出一些提问时间，而每次的问答交流都会异常热烈、谦恭，有时还饶有乐趣，当然（对我而言）也很愉悦。

以上这些，会带出我写这本书的思路之一。这些偶尔为之的演讲，让我持续阅读、并思考这个题目，也恰好是我述之于笔头的时候了。人们只要对文化略微敏感一点，就会发现，谈论这个题目存在诸多困难，而且已经渐渐侵蚀进了西方基督教和西方文化的纹理中。

激发我论述的第二个缘由是我那本《重访基督与文化》(*Christ and Culture Revisited*，也由 Eerdmans 出版)。那本书提出了一些基于圣经的反思和神学观点，但我试图面面俱到：用一些宽泛的概念来思考文化。相比之下，现在的这本书的中心主题更集中一些。当我在写前一本书的时候，我总是不断留意到，一些子话题需要更为细致地展开，而其中最重要的，就要算是关于“宽容不宽容”的问题。现在你拿在手中的这本书，就是此项工作的成果。可能我需要读者谅解的一点是，我在一些论述中，会时常引用《重访基督和文化》一书中的基本论点。

卡森

目

录

前 言 / 1

第一章 引言：不断改变中的“宽容” / 1

第二章 到底发生了什么？ / 20

第三章 宽容历史略览 / 51

第四章 比不一致还糟糕 / 83

第五章 教会和基督教的真理宣称 / 103

第六章 还是有罪恶 / 135

第七章 宽容、民主和多数主义 / 149

第八章 前方的路：十言 / 172

第一章

引言：不断变化中的“宽容”

当谈及到“宽容还是不宽容”，也许有些人会觉得这不过就是一句废话，可能不过只是一句含糊的矛盾修辞罢了，就像有人说到“冷的热”或“白的黑”一样，没有任何意义。现在，“宽容”在西方文化中占据了很高的地位，就像美国 50 年代早期，“母性”和“苹果派”在文化中的地位一样：如果有人挑战它，简直就是一种无礼之举。如果有人暗示，这种宽容本身可能会不时地变成“不宽容”（正如我这章的题目所指出的），这样的言论是不太会被接受的。用一种更复杂的语言来描述这种情况就是，“宽容”已经变成西方的“似有道理性结构”（plausibility structure）的一部分。就我所知，“似有道理性结构”这个词是由社会学家彼得·伯格（Peter L. Berger）造的。^①借此，他所指的是某种已被一个特定文化广泛地、甚至不加疑惑地全盘接受的思想结构（structures of thought）。由此，他引出的推论之一就是：在紧密、统一性强的文化中（如日本文化），其贯行的“似有道理性结构”也许是异常的复杂；也就是说，可能有很多立场交互联锁成一体，都是被广泛接受、几乎从未被挑战质疑过的。相比之下，在一种高度多元的文化中（像主导西方很多社会的文化），似有道理性结构必然是更为受限的，这是因为，在这样的社会中，很少有人们都共同接受的立场存在。^②

^① 参考伯格的《神圣的帷幕：宗教社会学理论之要素》（New York: Doubleday, 1967）。

^② 彼得·伯格，《异教的义务：宗教断言的当代可能性》（Garden City: Doubleday, 1979）。

然而，一些的确存在于此类社会中的似有道理性结构，却会以更加坚韧的形式延续，仿佛如果一旦这样的结构也不复存在了，文化就会面临粉碎一样。我认为，在大多数西方社会中，“宽容”正是这种受限、但坚韧持续下去的似有道理性结构。一旦有人把它拉进公共广场，来用某种方式对其进行盘查，不仅会让人觉得你在向风车开战，对西方文化而言，也是很敏感的一个举动，好似你这人缺乏品味、粗野无比。

尽管如此，我还是要继续讨论这个话题，因为觉得就像看清楚国王的确没有穿衣服一样（或者看见他大不了只穿了一套紧身衣）。“宽容”的概念正在发生变化，而随着新赋予的定义，“宽容”自身的形态已经发生变化了。对于这种新定义，虽然我可以讲一些肯定之词，但一个令人悲哀的现实却是，这种新的、当代版的“宽容”，就其本质而言，已经变成了“不宽容”。它看不到自身的缺陷，因为它还错误地认为自己仍站立在道德高地之上；它不能被挑战，因为它已经变成了西方的似有道理性结构的一部分；更糟糕的是，这种新宽容，对社会而言是危险的，对知识界而言是使之衰弱的；就连它期望达到的“善”，也是可以用其他方式更好地促成。这一章余下的部分中，我会展开并支持这一论点。

旧“宽容”和新“宽容”

让我们从辞典的定义开始。在《牛津英语词典》中，动词“宽容”（to tolerate）的意思是“容忍、持续忍受（痛苦或艰难）”。这种用法已经渐渐不被使用了，但当今天我们说一位病人有极大的力量来忍耐痛苦时，它的这层含义还会浮现出来。动词“宽容”的第二层意思是：“允许在无权威干预或骚扰之下的存在、做事、实施；同义：允许、准许。”它的第三层意思是：“无反感地承受；在知识上、品味上、情感上或原则上允许；忍受。”韦伯斯特《缩略版词典》对“宽容”的定义也相似：“第一，指允许、准许；不干

涉。第二，指认可、尊重（他人的信仰、做法等等），而不必同意或同情。第三，指忍受、承受；如他忍受自己的内弟。第四，在医学上，指（对某种特定的药品等）有耐受性。”就连《电子百科词典》（*Encarta*）中，动词“宽容”的意思是，“接纳不同观点的存在，认可其他人可持有不同信仰或做法的权利而无意尝试压制之。”这样看起来都挺好的：所有这些定义都很一致。但是，当我们翻到《电子百科词典》中对名词“宽容”（*tolerance*）的词条解释时，一层微妙的变化就呈现在眼前：“第一，接纳不同观点，意思是接纳他人有差异的观点，例如，在宗教或政治事务中，对持不同观点的人的公平对待。”

从“接纳不同观点的存在”到“接纳不同观点”，从“认可他人有持不同信仰和做法的权利”，到“接纳他人的有差异的观点”，这样的变化，在形式上虽然微妙，但在实质上却是天壤之别。^① 接纳一种不同（或反对）立场的存在，也接纳它有权利存在，这是一回事；而接纳这个立场本身，则意味着你不再反对它了。按新宽容

^① 我需要补充的是，从早期词典到后来的词典中，并没有一条直线关系。最开始，一些词典将动词“宽容”（*to tolerate*）和名词“宽容”（*tolerance*），以及其他同源词之间进行很显著的区别。换而言之，以上提出的差异，是基于现今通俗用法中发生的显著变化上的，这样的变化往往不会反映在词典中，因为词典收录一般都是滞后于通俗用法的。但人们可以找出一百多年前的文章，其中已经预设了宽容的新定义：例如，拉扎尔（Bernard Lazare）在1891年写过一篇题为“论不宽容的需要”（*On the Need for Intolerance*），*Entretiens politiques et littéraires* 3（1891）；英文版本可在网上找到 <http://www.marxists.org/reference/archive/lazare-bernard/1891/intolerance.htm>（accessed 28 Dec. 2009）。既然“宽容”是“没有信仰的年代的特征”（这种观点渐渐和新宽容黏贴在一起），在这一假设下，拉扎尔认为需要更强的宗教和政治立场：如果你持有坚定、有见识的观点的话，表达出“不宽容”实是一种美德。这种美德，在他看来，不是去封住辩论对手的口，而是为你的观点热烈辩护，也驳斥对方观点的谬误。虽然拉扎尔将这种美德称为“不宽容”，但倘若有人坚持让对手有权利也声明他们的观点的话，有人会说这种做法实质上就是“旧宽容”的含义。

的定义，你确实接纳另一个人的立场，意味着你相信那个人的立场是对的，或者至少和你一样是对的。这样一来，我们就从“允许自由表达相反意见”，滑向了“接纳所有意见是对的”；我们从“准许人们表达我们并不认同的信仰和立场，跳到了宣称“所有信仰和立场都一律是成立的”。这样一来，我们就从旧“宽容”，滑向了新“宽容”。

实际上，“宽容”究竟意味着什么，这个问题之难，远比对几个词典词条的评论所带出的讨论更加复杂。因为，在现代人的用词习惯中，“宽容”的两种意义都继续被人们惯用，经常讲的人或写的人也不清楚他用的究竟是哪一种定义。例如，“她是一个非常宽容的人”：其意思是，她会欣然包容很多她自己不同意的观点吗，还是她认为所有观点都一律成立呢？当一位穆斯林神职人员说，“我们不宽容其他宗教”，那么，根据这位神职人员，他的意思是，穆斯林都不认为其他宗教应该被允许存在呢，还是穆斯林都不认为其他宗教像伊斯兰教一样，是确实正确的呢？当一位基督教牧师宣讲说，“基督徒欣然宽容其他宗教”，那么，根据这位牧师，他的意思是指，基督徒欣然坚持其他宗教都拥有像基督教一样存在的权利呢，还是基督徒欣然认为所有宗教都一样，是确实正确的？有人会说，“你们基督徒很不宽容”。这时他的意思是，基督徒希望所有反对他们自己的立场都灭绝呢，还是基督徒坚持耶稣是唯一通往上帝的道路？前者显然是不对的，而后者却是确实的（至少如果基督徒忠于圣经的话）：基督徒的确认为耶稣是通往上帝的唯一道路。但这就意味着他们不宽容吗？就原来对宽容的定义而言，完全不是。尽管如此，但事实上，任何一种排他性真理的宣告（exclusive truth claim），都会被普遍认为是粗野的“不宽容”的标志。但是，后面这种情况是完全基于对“宽容”的第二种定义。

我还要引入一些差别，是有益于我们的理解。回到这句“基督徒欣然宽容其他宗教”上，让我们暂且假设人们是用第一种“宽

容”的定义，即基督徒欣然坚持其他宗教与基督教一样有存在的权利，尽管这些基督徒也可能认为其他宗教在一些方面是非常错误的。就连这种对动词“宽容”（tolerate）和名词“宽容”（tolerance）的古典理解，也留下很多模糊的空间。这句话设想的，是一种法律上的宽容（legal tolerance）吗？那样的话，它的意思就是说，基督徒欣然为其他所有宗教少数团体在法律面前可以有同等地位而争取权利。^①当然，从一个基督徒的眼光来看，这只是基督再来之前的一种暂时安排。也就是说，在这个堕落破碎的世界秩序中，在这个充满偶像崇拜的时代，在这个神学和宗教混乱的年代，上帝也令一些如混乱、拜偶像、冲突和极端背离的思想体系（甚至是关于上帝自身的思想体系）延续下去。等到了新天新地中，就不会再有对上帝意愿的背离，而是上帝成为欢欣敬拜的中心。但是，就当下而言，凯撒（即政府）还是有责任维护这个混乱世界中的社会秩序。虽然凯撒一直也是处于上帝的神圣护理之下，但上帝和凯撒之间还是有无可避免的差异，而耶稣也教导我们要把凯撒的归给凯撒，把上帝的归给上帝。^②在新天新地中就不会这样了。所以就连这种法律意义上的“宽容”（即基督徒应该维护的），也是属于现今的，属于上帝之国临近却未臻于圆满的世代，或者按神学家的说法，是属于这个揭了幕、但未完成的末世之世代。

当然，同样是这句“基督徒欣然宽容其他宗教”，在特定情境下，也许指的不是法律上的宽容，而是“社会宽容”（social tolerance）：即在一个多元文化的社会中，不同宗教信仰的人们应该混

① 我从我父亲那里学到这一点，他是福音派中支持耶和華见证人也有敬拜和传教自由的极少数人之一，当时魁北克的杜普莱西斯（Duplessis）政府正在逼迫这个团体；参考我的《一位普通牧师的回忆录：汤姆·卡森的一生和反思》（Wheaton: Crossway, 2008）。

② 对此论点的更丰富论述，参考 D. A. 卡森的《重访基督与文化》（Grand Rapids: Eerdmans, 2008）。

居，不应彼此轻蔑或傲慢，因为所有人都是按着上帝的形象造的，所有人也要在末日向上帝交账。在所有人中，基督徒应该知道，他们并不比其他人在社会中高贵一些。他们谈及一位伟大的救主，然而他们却不应该把自己看作是一个伟大的族类。所以社会宽容是应该被鼓励的。

但还有另外一个差别，是需要简要提及的。有人可能会说，《圣经》中的上帝，就算只看《新约》的内容，也并没有将宽容当作一种美德：如果当男人女人不悔改、顺服于基督的主权时，他们就都要灭亡。当然《圣经》中的上帝没有将第二种定义下的宽容作为一种美德。然而，难道上帝延迟基督的再来，这其中的忍耐和克制，不是一种宽容，要引导人们悔改吗（罗马书2:4）？所以差别在于：恶的思想和行动可以被宽容（第一种定义下的），这种宽容是不情愿的，而且要大胆直言，指出这些思想行为是恶的。对于持有这样恶的思想和行为的人，要施以宽容（也是第一种定义下的），而不怀有任何勉强的不情愿，但却希望他们可以悔改、认信基督。在这种意义上，对于人的宽容，是一种需被培育、发展的极大美德。

这些差异以及其他方面需要多一些思考，我在接下来的论述中还会回到这些论点上来。当下最要紧的，是要更全面地来探索旧宽容和新宽容的概念之间，究竟存在多大差异。

新旧宽容之对比的突显

在旧宽容观念之下，如果一个人持有某种明确观点，他或她仍坚持认为其他人有权利持异议，并陈述其观点，可能这个人才会被认为是宽容的。这种对宽容的定义，是和一句常被认为出于伏尔泰（也可能并不出于他）的名言一致的：“我不认同你所说的，但我坚

决捍卫你说话的权利。”^① 这种旧宽容思想有三个假设：（1）存在客观真理，而且我们有责任追求这个真理；（2）这场争论中，各方都认为他们知道这件事务的真实性，因此他们会激烈地不认同对方，并且每方都认为对方是错误的；（3）尽管这样，他们都认为，发现事务真实性的最佳际遇（或以理性而非强迫力来说服大多数人），是通过不受干涉的思想交流（不管在这些思想中，有些可能看似错得十分离谱）。按第三个假设的要求，谈论各方都应坚持维护对方的言论不被消音或压制。自由探讨可能最终将真理带出来，它也可能说服最多数量的听众。在这样的辩论中，燃素说（一种化学家们想象为促发燃烧的物质）的谬误被暴露出来了，氧气胜出；牛顿力学被打败了，而爱因斯坦的相对论和量子力学则盛行起来。

讲到这种旧宽容观（可以称之为世俗自由派之观点），还要提及另一层含义。约翰·密尔（John Stuart Mill, 1806-1873）在他对自由的著名论述中，选择世俗化作为宽容的基础。他说，宗教领域缺乏足够的理性立场可以被使用来佐证每个宗教的真理宣称。所以，对宗教的唯一合理立场，就是一种公共的不可知论（public agnosticism），以及私下善意的宽容（private benign tolerance）。对于密尔来说，人们需要在宗教领域中表现出宽容，不是因为宽容是发现真理的最佳途径。他认为，不论真理是什么，恰恰是因为没有足够的方法可以发现真理，人们才需要宽容。^②

一位更早期的思想家莱辛（Gotthold Ephraim Lessing, 1729-

^① 这句话没有出现在伏尔泰的作品中，它第一次出现是 Evelyn Beatrice Hall 用假名 Stephen G. Tallentyre 出版的书 *The friends of Voltaire* (London: Smith Elder & Co., 1906)。尽管如此，伏尔泰还是留下了少量有关宽容的论述。例如，“何为宽容？宽容是人性的结果。我们都由脆弱和错误组成，让我们原谅彼此的愚蠢——那是自然界的第一律。”（伏尔泰《论宽容》一文的第一行，1755）

^② 约翰·密尔，《论自由》（*On Liberty*, London: Longman, Roberts & Green, 1869）。这本书已经被多次重印。

1781) 曾举过一个著名的比喻, 可以很好地表明这一观点。^① 莱辛的比喻发生在 12 世纪的第三次十字军东征时。这个背景对于理解他要用这一比喻来说明什么, 是至关重要的。当时有三个人, 他们之间发生了一次谈话。每个人都代表世上三大一神论宗教之一: 萨拉丁 (Saladin), 是一个信仰穆斯林的苏丹; 智者拿单 (Nathan the Wise), 是一个犹太人; 还有圣殿骑士 (Knight Templar), 是一位基督徒。萨拉丁对拿单说, “你如此有智慧, 那我恳请你告诉我, 在你看来, 哪一种人类的信仰, 或哪一种神学律法, 是最真、最好的呢?”^② 拿单没有直接回答他, 而是讲了一个比喻。有一个人, 他拥有一枚猫眼石戒指, 不但非常绚丽, 而且还具有超凡的能力 (即使算不上魔力的话)。他是从父亲那里获得的这枚戒指, 而他父亲又是从祖辈那里继承的。这枚戒指就是如此这样代代传递下来, 要说它最早可以追溯到哪个年代, 就太久远了。这个戒指的主人有三个儿子, 都是他所疼爱的。而他都在某个时间对每一个儿子许诺过, 要把这枚戒指传给他。当这个人就要过世的时候, 他当然意识到, 他是不能完全持守对每个儿子的承诺的。于是他私下找了一位手艺好的珠宝匠, 造了两个与宝戒完全一样的翻版戒指。这个工匠的手艺非常精湛, 以至于两个复制品从外形上看起来, 和原来那个真的, 完全不能分辨出来, 尽管只有唯一的那个真宝戒才拥有魔力。等老人临死之前, 他把三个儿子分别叫到床边, 给了每个儿子

① 这个比喻出现在莱辛写的话剧的最后一幕“智者拿单”中。德文版本 (即最早被翻译成英文的) 发表于 1868 年 (Leipzig: Tauchnitz)。这部剧重新演绎了最初 14 世纪薄伽丘的《十日谈》中关于三个戒指的比喻。关于比喻的背景, 可参考 Alan Mittleman 的《宽容、自由和真理: 一个比喻》 (“Toleration, Liberty and Truth: A Parable,” *Harvard Theological Review* 95 [2002]: 353-72.) 我在这里使用的英文翻译版本, 出于莱辛的“智者拿单”, 译者是 Patrick Maxwell, 编者 George Alexander Kohut (New York: Bloch, 1939)。

② 莱辛, 《智者拿单》, 243 页。

一个戒指。然后他死了，在那时，三个儿子才发现他们每个人都有
一枚戒指。他们就开始争论究竟哪一个是那枚真正的魔戒。在剧本
里，智者拿单描述了他们的争论和评估：

（三弟兄）调查、反唇相讥、互相争吵，但都枉费气力
哪一个才是真正的那枚原来的戒指呢？
实在是难以显明
几乎就像今天的我们无法辨别
哪一个才是真正的信仰。^①

为了解决他们的争论，弟兄们请来一位有智慧的法官来判
定，但他在裁定时却拒绝做一个判断：

如果你们每一个人都的确收到这一枚戒指
都是直接从我父亲的手中接过来的，那就让每个人
都相信
他自己的那一枚就是那真正无伪的戒指吧。^②

这位法官要求三兄弟放弃要弄清楚哪个戒指才是真正的魔戒
的诉求。每一位都应该接受自己手里的那一枚为真的，要怀着这
样的信念度过道德良善的一生。这会荣耀他们的父亲，也荣耀上
帝。

在他那些受 18 世纪启蒙运动影响的读者中，莱辛的比喻引
起了强烈的共鸣。这三个伟大的一神论宗教是如此相似，以至于
它们中间的每一个，都应该高高兴兴地把自己当成是那个真的，

① 莱辛，《智者拿单》，249 页。

② 莱辛，《智者拿单》，252-53 页。

专心活出美德和良善的生活，远离令人生厌的教条主义。人们把过去一个世纪的血腥战争，都归于是教条主义所犯下的过错。换言之，人们呼吁的是宗教宽容。相信你的那个一神论宗教是对的，这并没有错，只要你活出一种良善的生活，也让其他人认为他们的宗教也是最好的。

怪不得，直到如今，这个比喻依旧吸引着 21 世纪的读者们。和莱辛的读者相比，今天的人们也同样对排他性宗教的立场宣称保持一种怀疑态度。如果一种宗教培养出一群道德上值得尊重、宗教上有宽容精神的信徒，人们会倾向于认为：这个宗教挺好的。当然，这个比喻在今天需要修改一下：戒指的数目不是三，而是很多个，我们可能需要几十个，甚至成百上千个戒指，作为很多宗教选择之间可以彼此接纳的象征，不管是一神论宗教，多神论的，或无神论的。而且，今天的我们当然不能像莱辛当年一样还勉强承认只有一枚戒指是真的。

在某些方面，莱辛的比喻当然并不令人满意。要让这个比喻“讲得通”，整个故事要具备三种非常荒唐的立场。第一，在比喻中象征上帝的这个人物，也就是那个拥有魔戒的父亲，他很愚蠢地对每个儿子承诺要传给他宝戒，尽管他完全知道自己并不能实现这项重要的承诺。他对儿子们的爱，远不能称为平等的爱。这个人被刻画为一个懦弱的傻瓜，才会做出一些不可能实现的承诺。在整个故事中，这并不是一个偶然的细节，而是一个重要部分，它搭建了整个故事的框架，即这个父亲为什么会花这么多心思经历来造出两个假戒指，以欺骗自己的两个儿子呢？那么上帝呢？上帝是否也曾经对他不同的子女做出过不可能实现、也互相矛盾的应许呢？他是否曾要刻意表现出爱所有的儿女，以至于最终要向他们撒谎呢？第二，整个比喻，假设读者（也就是我们）知道上帝已经做了什么。它并不能让我们只是因为不知道哪一个戒指是真的，就产生一种善意的宽容。反而，这样的宽容实际上

是基于一种教条性的确信，即认为上帝因为不愿让任何儿女失望，他自己就造了假的戒指。换言之，整个故事，只有在读者拥有一种局外人才有的知识（就是知道上帝做了什么），才讲得通。它不是宣称一种有节制的认识论基础，即对于上帝是怎样的上帝，人是很无知的。相反，它却在假设，人们完全知道上帝是怎样的上帝：他就是这样一位父亲，他会欣然造出假戒指，好让儿子们开心，并活在无知的黑暗里。第三，这个故事还有一个不可能的情节，那就是，造出的假戒指居然在外形上和真戒指完全一样，但唯独缺少魔力。如果随着时间的流逝，真戒指并没有带出其魔力属性的特征，那可以说，它的魔力已经如此衰弱，甚至相当于没有魔力了。换言之，另外两枚假戒指，不仅仅在外形上是极佳的赝品，它们用起来好像也和另外那枚真的一样，所以才让两个儿子都把赝品当真的。也就是说，我们已经从一种有力量的宗教那里拿走了那种真正可以改变人的东西，放到一大堆不管是否真有能力的宗教中：真正重要的是这个宗教的护教者们认为它是有力量的，那就就可以了。同样的问题也发生在另外两个人的交谈中，在公元800多年，发生在提摩太和巴格达的一位穆斯林哈里发（Muslim caliph of Baghdad）之间，这段谈话由菲利普·詹金斯（Philip Jenkins）记录并传给世人：

有一个故事是由提摩太转述的，他是一位聂斯脱利派教会（Nestorian church）的元老。在公元800年左右，他与巴格达的穆斯林哈里发发生过一次著名的辩论，双方在这次讨论中都显示出理性和礼貌。提摩太说，想象一下：我们正在一个黑屋子里，有人把一颗宝贵的珍珠扔在一堆普通石头中间。每个人都趴下来找这颗珍珠，有些人以为自己找到了，但在天亮之前，没有任何人敢确定地说他找到的就是那颗。

他说，同样的，真正信仰的智慧的珍珠也掉进了这个暂时世界的黑暗中，而每一种信仰的信奉者都相信只有他们找到了这颗珍珠。但人能宣称的（也是所有教主可以回应的），只是这样：一些信仰认为，他们有足够的证据可以证明自己手中的就是那颗真的珍珠，但最终的真相是无法在这个世界显明的。

这样的故事情节又来了：有一颗宝贵的珍珠，但只有一颗。在这样的叙述之中，黎明的光会显明那些石头的原貌。^①

不过，尽管莱辛的比喻充满了概念上的毛病，可以理解它对当时的读者产生了怎样一种强大的吸引力，也在今日我们这个后现代的世界继续引起读者的共鸣。

但是，莱辛的比喻在某一个方面却并不像现代的。密尔和莱辛都认同存在客观真理（不管怎样，还是至少有一个魔戒存在的！），但他们理性化兼世俗化的假设，使得他们推及一点：至少在一些领域中，真理是不能被找到的。你可以认为某样事物是真的，然后为之辩护；但如果一个人不能顺应符合公共科学的验证标准，来证明这件事物的确是真的，那最智慧的立场就莫过于善意的宽容了。

换言之，根据旧的宽容观，要么真理既是客观的、可以被认知的，那发现真理的最佳方法就是大胆地宽容那些持不同意见者，因为真理迟早会胜出；要么，既然真理可以在一些领域里被认知，也可能不在另外一些领域里，那么，最智慧、最少恶意的的方法，就是在对我们自身局限的优先性认识上，建立一种善意的宽容。相比之下，新的宽容观认为，没有一种观点是排他性地正

^① “当耶稣遇见佛陀”，*Boston Globe* (14 December, 2008), http://www.boston.com/bostonglobe/ideas/articles/2008/12/14/when_jesus_met_buddha/, last accessed 31 December 2009.

确的。有些强烈的观点，只是对某种特定现实的版本的强烈偏好而已，而每种版本的现实都是同样正确的。莱辛希望人们可以宽容，因为在他看来，我们不能确定哪一枚戒指才是真正的魔戒（但他也没有否认的确存在一枚魔戒）。对宽容的一种新路径认为，所有的戒指都具有同样的魔力。这意味着，要做到宽容，不是指我们不能搞清楚哪一枚戒指是有魔力的，也不是指宽容是找出哪一枚戒指才是有魔力的最佳方法。相反地，这种宽容的意思是，既然所有戒指都同样具有魔力（或没有魔力），那如果要指出其中任何一枚只是一个没有魔力的赝品，这样做是不负责任的。我们必须宽容，并不是因为我们无法辨别几条道路中孰对孰错，而是因为所有的路径都是同等正确的。

如果你是以这种新宽容观开始，然后将之抬高到道德美德阶梯的最高位置时，你就犯了最大的罪，就是不宽容。如此一来，麻烦的是，这样的不宽容，就如同新宽容观一样，也会采取一种新的定义。不宽容所指的是，人们再也不是拒绝让相反观点在公共场合有发表的机会，而必须要理解成——只要任何人不同意以下这一种观点（即），或提出与之矛盾的说法，都是不宽容：所有观点在价值上都是一律平等的，所有世界观都同样有价值，所有立场都同样成立。你若要挑战这些后现代的至理名言，你就会被定义为“不宽容”。^① 针对这样的挑战姿态，无论如何都不可宽

^① 关于后现代主义，参考 D. A. 卡森的《上帝的失语：基督教遇到多元主义》（*The Gaggling of God: Christianity Confronts Pluralism*, Grand Rapids: Zondervan, 1996）；idem, “The SBJT Forum: What Positive Things Can Be Said about Postmodernism?” *Southern Baptist Journal of Theology* 5, no. 2 (2001): 94-96；idem, “The Dangers and Delights of Postmodernism,” *Modern Reformation* 12, no. 4 (July-August 2003): 11-17；idem, “Maintaining Scientific and Christian Truths in a Postmodern World,” in *Can We Be Sure about Anything? Science, Faith and Postmodernism* (Leicester: InterVarsity, 2005), 102-25.

容之，因为这个姿态就被定义为不宽容，所以必须受到谴责。不宽容已经变成了至高的恶（the supreme vice）。

旧的宽容观和这种新的宽容观之间存在差别，这种差别究竟有多重要，是不能轻易被夸大的。我不认为我上述对新宽容观的总结是一种夸大的表述。渥太华大学宗教系荣休教授阿默（Leslie Armour）曾写过一句常被人引用的话：“我们的观念中有一个认识，那就是，要做一位有美德的公民，就是要能宽容所有事物，除了‘不宽容’之外。”^① 联合国《宽容原则宣言》（1995年，*Declaration of Principles on Tolerance*）中说到，“宽容……包括对教条主义和绝对主义的拒绝。”但是，为什么这样定义呢？难道一个人不能坚持某种教义，认为它是完全正确的，但同时也坚持让其他人也拥有权利，来表达他们所持守的相反事物的教义正确性吗？事实上，难道这句“宽容……包括对教条主义和绝对主义的拒绝”的宣言，不会让人听起来也有一点教条主义、也有一点绝对吗？全美拉姆凯阿尔法弟兄会（Lambda Chi Alpha Fraternity）的执行主席托马斯·海姆波克（Thomas A. Helmbock）写过，“对新的宽容的定义是，每一个人的信仰、价值观、生活方式和对真理宣称的认识，都是一律平等的……并不存在真理的等级之分。你的信仰和我的信仰都是同等的，而且所有的真理都是相对的。”^② 尽管如此，如果这种新宽容观将所有价值观、信仰都高举为值得尊敬的地位时，人们就可以追问一个合理的问题，即，这种价值上的平等，是否也包括了纳粹主义、斯大林主义和儿童献

① 当我说“常被引用”，我指的是曾经在广播节目中听到这样的说法（如，Bob Harvey），也在书中读到过（如，Josh McDowell 和 Bob Hostetler，《新宽容：一场文化运动如何威胁要毁灭你》*The New Tolerance: How a Cultural Movement Threatens to Destroy You*, [Carol Stream: Tyndale House, 1998], 43）。

② “Insights on Tolerance,” *Cross and Crescent* [publication of the Lambda Chi Alpha International Fraternity] (Summer 1996): 3.

祭呢？或者，在这一点上，人是否可以把三 K 党和其他各样超级种族歧视团体的立场也当做是值得尊敬的立场呢？

在下一章中，我收集了一些沿着这些思路发展出的现代例证。在此我们只需看到，在这种新宽容观之下，是不允许有任何绝对主义的；然而，只有一个例外，那就是对绝对主义的绝对禁止。宽容掌管一切，唯一的例外是，不能有人对这种特殊的宽容定义持不宽容态度。正如盖得（S. D. Gaede）所说的：

在过去，“政治正确性”（political correctness）一般是围绕一些非常实质性的问题而产生的。维多利亚时代的人在性的问题上很正经，因为他们对持守中产阶级的道德饶有兴趣。在 50 年代，很多美国人对任何稍微带点“粉色”（社会主义）的观念，都会不太宽容，因为他们假设共产主义会是对他们的经济和政治自由的一个主要威胁。但是，到了今天，政治正确性不再是对某事物实质的不宽容而言的，乃是对不宽容本身而言的。所以，虽然在秉持政治正确性的世界中，人们很难在究竟什么是善、什么是恶的问题上达成一致，而他们却在另外一点上完全一拍即合：即认为不宽容本身就是错误的。这是为什么呢？因为没有任何人该被别人冒犯。^①

盖得的精妙洞见中，他提出三点澄清的看法，为下几章中的讨论铺路。

第一，旧的宽容观和新的宽容观都有明显的局限性。例如，

^① S. D. Gaede, *When Tolerance Is No Virtue: Political Correctness, Multiculturalism and the Future of Truth and Justice* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), 23.

旧宽容观会欣然允许伊斯兰教信徒在一个极少信奉伊斯兰的西方国家传教。它还可能发展到一个地步，允许激进的伊斯兰来别国传教，虽然它本身厌恶这样的信仰信息。但是，旧宽容显然不会允许激进的穆斯林信徒来轰炸人民和建筑：传教过程中会有互相冲突的反应，但暴力是不能被容忍的。在适当的时候，那些倡导这些暴力行动的人，可能后来会失去言论自由。再比如说，旧的宽容观允许有人倡导安乐死，尽管为旧宽容观辩护的这些人，他们自己并不认为安乐死在道德上是正确的。但是，一旦对安乐死通过书面立法化，他们会起诉那些实施安乐死的人；他们甚至还会起诉那些在特殊情况下实施安乐死的人（而不只是在一般意义上反对倡导安乐死）。同样的，新宽容观可能对所有宗教都很宽容，但却为那种认为自己有某种排他性救赎道路的宗教而担忧，理所当然也会反对那些主张用爆炸袭击其反对派的宗教。

旧的宽容观和新的宽容观可能有一些共同的局限性：例如，它们都可能宽容为同性恋的辩护（但可能第一种立场会对其维护的行为表达出厌恶，而第二种立场会更多认为同性恋并无害，还可能是件好事），甚至它们可能都容忍一个恋童癖的倡导（而非行为上的实践，因为它认为此行为是错误的）。换言之，在两种宽容观的阵营中，人们都会将恋童癖的确实行为与散发恋童癖淫秽图片资料这样的行动，进行区别对待，至少因其危害程度而定。所以，旧宽容观和新宽容观都会以一个人作为例子：在一个拥挤的剧场里，这个人假喊了一声“着火了！”这个例子说明，在什么情况下，言论自由是需要设限的；在什么情况下，是不能一概讲宽容的。但是，大体上说来，两种对宽容的理解都是很不一样的（正如我们这里讨论的）；而且，不管对宽容的理解是怎样的不同，他们常常也不在同样的场合对宽容设限。

更重要的是，如上所言，如果盖得的洞见是正确的话，旧宽容观是在对真理、良善、伤害和保护社会及其受害者的实质性论

证基础上设定界限；而新宽容观则是在它认定何为不宽容的基础上设限的——后者已经成为最大的一种恶。新宽容观的倡导者们最乐于给他们不认同的人，贴上“不宽容”的标签，或一些类似的绰号：如，“偏执的”、“头脑狭隘的”、“无知的”等等。旧宽容观的倡导者们极少用不宽容的态度指责对手（虽然我这本书所要做的就是指责不宽容！），相反的，他们的措辞是由他们对不可宽容的恶之认识塑造的（所以他们说安乐死的倡导者是在杀人，自杀式炸弹者是恐怖主义，等等）。

持有新宽容观的人最倾向于给对手贴上不宽容的标签，这一事实给我第二点反思。在西方文化中，“不宽容”的指责已经被赋予了极大的力量，至少和麦卡锡年代人们对“共产主义”的指责一样。它起到一种“胜出信仰”（defeater belief）的功能。^①所谓“胜出信仰”，指的是一种打败其他信仰的信仰。例如，如果你认为一种信仰是正确的（至于它正确与否是不相关的），你是不可能也认为其他信仰也是正确的：这种胜出信仰打倒了其他信仰，所以胜过了它们。例如，如果你相信，救赎之路不止一条，那些认为只有唯一的救赎的人，就会被看作是愚昧、不宽容的；那么坚持认为伊斯兰是唯一的救法，或耶稣是唯一的道路的声音，对你来说，都是不可信的：你会觉得他们的信仰无知又不宽容，那个信仰一下子就被你自己的信仰打败了；你的信仰就是——可能存在多种通往救赎的路。你的信仰打败了其他信仰。

所以，如果一个基督徒清楚地解释了耶稣是谁、他做过什么事，包括他的十字架和复活成了唯一人类可以与上帝和好的路径，我在上面描述的那个有胜出信仰的人，他可能会在智力上有兴趣听这个基督徒的话，但他会立刻不假思索地排除基督徒所说

^① 提姆·凯勒（Tim Keller）让这个术语流行起来。特别参考他的书 *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism* (New York: Dutton, 2008)。

的一切。如果把几种胜出信仰放在一起，将它们广为传播开来，你就造出了一个“不可能结构”（an implausibility structure）：与你的信仰相反的信仰，被认为是如此不可能，以至于不值得听，更谈不上觉得它有启发或有说服力了。

把最后两点反思放在一起，我们所面临的挑战之疆界，就变得十分令人怯步、担忧了。新宽容观倾向于避开对复杂道德问题的严肃思考，而把每件事都放在“宽容或不宽容”的坐标轴上进行分析，把所有不符合这个宽容尺度的，都从美德人士的先贤祠中赶除出去了。可能在这个立场中，最令人悲哀的是：它不能认识到，这种胜出信仰在很大程度上其实是受文化塑造的。例如在中东，几乎没有谁敢坚定地说，他认为所有信仰都同样具有价值。在那里，几乎没有人会反对说只有一种救赎之路。当然，至于这条路具体是什么，人们仍然会争论。倡导新宽容观的人，更倾向于俯视中东的各种文化，他们会认为，如果这个地区的人都可以像持守新宽容观的人一样“宽容”的话，和平就会在那里得胜了。与此同时，中东的很多公民这样看待新宽容观：失去活力的人才相信这种立场，这样的人只把物质财富看为宝贵，并不思考什么是善恶、真理和谬误，更不用说关于上帝的事了。辩论的两方阵营中，都极少有人思考如何去建立一种文化，让人们可以在基要问题上激烈地否定彼此，而仍又可以宽容对方，因为他们都是以上帝的形象而造的。

第三，旧宽容观和新宽容观诚然都为“宽容”设定了界限，不过，我的意思从来不是说，旧的宽容总是正确，而新的宽容总是错误的。我的年龄让我还可以记起，在这个国家，曾经有过一段时间，非裔美国人不能坐在公共汽车的前排：坐前排是不能被容忍的。如果说，我们今天如此在意政治正确性，以至于我们的担心已经超越了理智，例如：担心冒犯别人，而发明出不尽其数的委婉说法（如“听力上受损的”）来代替一些完全合理的表达

（如“聋的”）的；另一方面呢，人们看到一些简化俚语（如中国佬、西班牙佬、意大利佬、亚洲佬出现的时候，还是松了一口气。当然，歧视是永远不会完全消失的，而我们要持续不断地警惕、抵制之，才是智慧。^① 尽管如此，现代人对这种刻板歧视印象的警告，被传达出来的时候，会带着极大的贬低之意，在很多领域都是如此，以至于新形态的歧视像蒲公英一样在野地里蔓延开来。这就是詹姆斯·卡尔布（James Kalb）巧妙称之为“严厉询问的宽容”（inquisitorial tolerance）。^② 伯纳德·高德伯格（Bernard Goldberg）将这个问题直白地表述出来：

问题是这样的，至少在我看来：多年来，我们变得头脑越来越狭隘、越来越宽容所有正确的事，如公民权利。但是我们的宽容，多多少少变得不分青红皂白了。“你这么爱下判断啊（You are so judgmental）！”这几乎成了美剧中的一句最贬损人的总括之语，就好像对文化中的糟粕进行批评，是一件不好的事一样。^③

在深入讨论这些事物之前，我认为值得提醒的是：这个问题目前究竟有多普遍（第二章）；以及我们需要对宽容的曲折历史进行一点反思（第三章）。

①。 Cf. Sandra L. Barnes, *Subverting the Power of Prejudice: Resources for Individual and Social Change* (Downers Grove: InterVarsity, 2006).

② James Kalb, *The Tyranny of Liberalism: Understanding and Overcoming Administered Freedom, Inquisitorial Tolerance, and Equality by Command* (Wilmington: ISI Books, 2008).

③ Bernard Goldberg, *100 People Who Are Screwing Up America* (New York: HarperCollins, 2005), viii.

第二章

到底发生了什么？

只要在网上稍微浏览一下，你就会发现很多出自宗教右翼人士之口的恶劣言辞：

你说人应该对圣公会的、长老会的、循道会的等等这些人和善一些。胡说八道！我才不用友善对待敌基督的灵呢。我可以爱那些有错误观念的人，但我不会友善对待他们。^①

我希望你可以允许不宽容的浪潮洗刷你一下。我希望你可以让仇恨的浪潮冲一下。是的，仇恨是好的……我们的目标是建立一个基督教的国家。我们都符合圣经的责任，我们被上帝呼召出来，来征服这个国家。我们不希望有平等的机会。我们不接受多元主义。^②

如果一个人只通过这些言语了解到基督教，他可能更容易对左翼人士有好感。左翼人士认为基督教不宽容。

如果基督教的内部人士力图从上面这两段话中读出任何可能的善意，他们可能会指出：有一类基督徒的学问中认为，基督教

^① Pat Robertson, *The 700 Club*, accessed 2 January 2010 at <http://www.imdb.com/title/tt0149408/quotes>.

^② Randall Terry, as reported in the *News Sentinel* of Fort Wayne, Indiana, for 16 August 1993.

的“爱”是以某种果断的方式去看一个人里面的某种善，而不赋予其任何必要的情感内容。这意思是：他们说，你可以爱一个恶心的变态狂，而在感情上可以恨恶他们的怪癖。那一句“仇恨是好的”也有一定道理可陈：有一条符合圣经的诫命，就是要去恨恶罪恶的事物。然而，基督徒已经基本上知道如何将两种对立面结合起来，即对不圣洁的厌恶，与对敌人的那种坦诚的爱。这不仅仅只是因为他们跟随的那位主，曾经在十字架上痛苦并大声呼喊，“父啊，赦免他们。因为他们所作的，他们不晓得”（路加福音 23:34）。如果基督徒谈到用很积极的传教行为来“征服”一个国家，这是一回事；但如果他们给人留下一种印象，即他们要用武力来将自己的意志强加于一个国家，或者靠着人数众多，他们就等于忘记了圣经自身对基督和凯撒、对教会和世界的区分，还有圣经对基督徒怀有怎样的期盼是合法的（是他们认为现在应该发生的）与他们盼望会在未来发生的事之间的区别。更糟糕的是，他们也会耳朵蒙住，以至于听不到他们在局外人中的名声如何。

但是，持这种立场的基督徒，不会花一丁点时间来审视自己的修辞，因为他们认为这些事物的重要性，是值得为之争论的。大多数会与他们辩论的人，都不会在这些基督徒提出的问题上讨论，而是用一种同样的、或更大的不宽容，来斥责这些基督徒的不宽容。

早在1991年，当时很著名的新闻记者兰斯·莫罗（Lance Morrow）为《时代》杂志写了一篇封面文章“一国指指点点的人”，开篇是这样说的：

多管闲事的人（Busybody）和爱哭鬼（Crybaby）正在成为美国操场上最引人注目的两个小朋友。

多管闲事的人是那个爱欺负人的、眼里闪耀着阿亚

图拉的光芒、执行正确性的小长官。他到处喊叫，告诉其他孩子说，他们不能抽烟、不能太肥、不能喝酒、不能穿皮草、不能吃肉等等，否则就无法适应正在形成的新的族群规则。

而爱哭鬼呢，则是一个卑鄙的、控制欲强的小鬼头，带着律师和尿布疹。他是华盛顿的市长，在旅馆房间因吸食毒品被捕（被录像摄下了）。房间里还有一个女人，但不是他太太。他称自己是一名受害者，是那个女人的受害者，是白人非正义的受害者，是全宇宙的受害者。如此等等。

这两类人，一类过于活跃的，和一类过于消极的，都正在塑造美国人性格中的新畸形。多管闲事的人们刚开始让美国社会都感染上一种恶心的“不宽容”，这种激情是用来检视人们的私生活的感情，试图把私生活套进某种标准化的模子里去。用弗洛伊德的词汇来说，他们可能就是美国人性格的“超我”（superego），成了一群傲慢跋扈的监狱长。而爱哭鬼们则是混乱的本能冲动（id），又哭又闹地表达着他们的需求，以及像婴儿般的不负责任。^①

在这段富有洞察力而且幽默的分析之外，还要补充一个事实，即这两类人（多管闲事的人和爱哭鬼们）都用不宽容来讨伐对手。莫罗的这篇文章深刻揭示了现今蹂躏美国公共话语的几种两极分化现象。但是，当多管闲事的人们的不宽容，在他们看来，是基于他们的宽容，这场辩论中就带进了一种讽刺意味。他

^① Lance Morrow, "A Nation of Finger Pointers," *Time*, 12 August 1991, 14. Cf. also <http://www.time.com/time/printout/0,8816,973578,00.html>.

们的宽容，就是赫伯特·马尔库塞（Herbert Marcuse）所说的“压迫性宽容”（repressive tolerance）。^①

我在这一章要做的，就是列举过去十年里的一些例证。我会从一些混杂的例子开始，然后集中讨论在教育、媒体、性身份等领域的例子，最后考察在多大程度上，这种不宽容的宽容（intolerant tolerance）是用来反对基督教的。

各类例子

在2005年，总部在英国曼彻斯特的合作银行（Co-operative Bank）让一个基督教组织“基督徒之声”（Christian Voice）注销其银行账户，因为这个组织的观点与银行的立场“不兼容”。^② 银行的公示这样说：“本行发现，‘基督徒之声’机构在性取向上发布了一个歧视性的声明……这种公共立场与银行不合。本行致力于公开支持多元化和员工、顾客和股东中各种形式的尊严感。”所以，该银行凭借支持多元化之名，注销了它多元顾客中的一位！即使在这一过程中，银行也不是前后一致的：银行肯定也有很多穆斯林客户，他们和“基督徒之声”一样，都是谴责同性恋行为的。当这个新闻在BBC中播放后，银行还声明说：“我们认同每个人都有关于宗教的思想自由，但是，我们不认为，这种自由就可以让人们积极地鼓励或从事歧视活动。”显然，这个银行认为私下的宗教思想是可以接纳的，只要你不顺着宗教采取任何行动就好。而这样的说法，其意思肯定立刻将宗教缩小到了狭小的私人领域中。同时，“歧视”这个词被赋予了“不宽容”的修辞力量，在使用它的时候，并没有对歧视进行任何理性反思。大

^① 此注感谢 James Bowman 书中的洞见, *Honor: A History* (New York: Encounter, 2006), 237.

^② 此事引起了公众的很多关注。BBC 的报道见 http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4617849.stm (last accessed 2 January 2010).

多数人每天都有很多歧视行为，而整个文化也都弥漫着某种歧视：我们不会雇佣恋童癖的人做学校校长，我们不会任命一个文盲做美国航空航天局（NASA）的总指挥，等等。如此一来，银行的确对“基督徒之声”施行了某种歧视。问题的重点应该在于：某种歧视的行为是不是好的、合理的、正当的呢？因为歧视可以表现为善的形式和恶的形式。但是，合作银行并没有在问题的这个方面进行讨论（这里涉及的是同性恋问题；“基督徒之声”之所以会引起银行的注意，是因为这个机构公开谴责一部被他们描述为有亵渎内容的剧目：《杰瑞·斯普林格：歌剧》（*Jerry Springer: The Opera*），就是因为“基督徒之声”歧视同性恋，所以就歧视地对待了这个机构。

在2007年秋季，一位布兰代斯大学（Brandeis University）的社会学教授唐纳德·欣德利（Donald Hindley）在课上讲到拉美政治时，告诉他的学生说，到美国的墨西哥移民过去曾被称为“湿背人”（注：表示非法入境的劳务工人）（wetbacks）。这是一件不容争议的史实。实际上，当艾森豪威尔内阁在1954年试图遣返100万非法墨西哥劳工时，这项工作的官方名称也是“湿背计划”（Operation Wetback）。但是，在今天的语境下，课堂上出现了一个不满此语的学生。在接下来产生的课堂混乱中，两个学生说，欣德利此评不只是对历史事实的陈述，还加了其他内容。当时，欣德利教授已经教课48年了，从未有过学生的投诉。经过漫长的行政程序，学校认定欣德利教授有罪，罪名是“种族骚扰”，还给他安装了一台教室监视器，以便一直监测他的言语。而所有这些加在这位教授身上的，都没有经过一次正式的听证会，或是在判决之前有任何书面认定。到了2010年初，这个案子还没有解决，但对此事件的热烈讨论已经将布兰代斯大学的师生关系推向了极度紧张的状态，以至于教育个人权利基金会（FIRE, Foundation for Individual Rights in Education）将布兰代斯

大学列入“校园自由被滥用最严重的学校之一”。^①

在医学领域，人们好像很难再记起，几十年前，医生们都会许下一个“希波克拉底誓言”（Hippocratic Oath），其中包括明确的条款，是为了禁止堕胎和协助自杀，要医生不杀人的。后来，几乎所有医学院都放弃了“希波克拉底誓言”，或者至少放弃了那些冒犯人的条款。但是，故事并没有就此结束。那些希望自己的职业可以受“希波克拉底誓言”约束的医生、护士和其他医学职业人士，他们是出于信仰，才不会去实施一些已经在立法上通过、但仍有伦理争议的工作，这些人的处境却反而变得岌岌可危。他们面临越来越多的压力，要么违背自己的良心，要么放弃医学工作。直到最近，“良心条款”（conscience clauses）保护了这些医学专业人士，允许他们退出一些与良心相悖的医学程序。但是，现在还是有很多立法提案出来，试图要取消这些良心条款。这些把堕胎和协助自杀判断成或说成是违反道德的医学专业人士，他们面临的选择就是或违背良心，或离开这个职业。一些最刺耳的批评声说：医生、药剂师、护士和其他人必须要先考虑病人的权利；如果他们预见到这样做对他们来说是很困难的话，那他们就早该选择从事其他行业。于是，名义上是为了宽容、为了病人的权利，这些医生和其他医学职业人士的权利就该被限制；就算这些病人总可以换一个医生来做手术，就算四十多年前所有医生都曾遵守这样的伦理，但到了今天，新的宽容观要判这些做法为非法。

如果当今的趋势继续发展下去，这场辩论的核心话题也将扩展到堕胎和协助自杀之外的领域。医学会促使人们进行优生学的弑婴行为（在荷兰已经公开实施了），或收集遭遇灾难性认知损坏的病人的器官（不少医学杂志早就在倡导了）——这些做法都

^① <http://www.thefire.org/case/755.html>.

不是难以想象的。至于这些事情在法庭里会怎样展开，还不好确定。^①我要说的重点在于，这种试图扩大对不同病人及其权利的宽容的力量，显然已经促使人们对医学专业人士不宽容。

或者你可以访问一下哈佛牧师（Harvard Chaplains）的网站。^②并非所有的宗教团体都加入了哈佛牧师组织的联合事工（United Ministry），所以联合的牧师觉得有必要警告不属于联合事工的“一些毁灭性的宗教团体”。牧师“愿承诺遵守互相尊重和不传教的原则。我们坚守在健康灵性成长中，个人自由、疑惑、公开批判反思起到的作用……我们是为了帮助你在哈佛的时间里，可以发展健康、快乐的个人灵性旅途。”我不知道他们是不是也那样看待耶稣的降临：为了帮助我们建立一个健康、快乐的个人灵性旅途。同时，这些牧师特别提出来的一点是，要警告那些宣传‘与上帝有某种特殊关系’的人，特别是有通过“对自我的毁灭、思想控制、对会员亲友关系的控制’这些方式的人。”

在《纽约时报》2004年11月24日的社论版上，尼古拉斯·克里斯托弗（Nicholas D. Kristof）写了一篇对“末世迷踪”系列的犀利批判。这套书的作者是提姆·拉哈耶（Tim LaHaye）和杰瑞·詹金斯（Jerry Jenkins），他们写作的初衷是用小说来“热烈描述耶稣再来，那时他会杀死任何一个不是重生得救的基督徒的人。”克里斯托弗承认“詹金斯和拉哈耶先生很真诚”，但他也说，基地组织的人也是如此真诚。他进一步补充到，“现在，我已经写过，说支持民主党的州不应对基要派基督徒太过傲慢，而我意识到，这次专栏也会听起来比较傲慢。但如果我曾赞扬过福音派的善工（例如他们在苏丹的达尔富尔所作的赈灾工作），我

① 这些良心条款是怎样的，最好的简短版本可以参考 Wesley J. Smith, <http://www.cbc-network.org/2009/05/protectingthe-careers-of-medical-professionals-who-believe-in-the-hippocratic-oath/>, posted 27 May 2009.

② http://chaplains.harvard.edu/about_us.php.

也还是要谴责那些在我看起来是偏执的东西。”接下来他谈到这套书挣了多少钱，指责两个作者的动机，同时也嘲笑（没有丝毫加以说明）他们之前预设的耶稣再来的日子。

我认为，要求克里斯托弗了解基督徒的末世观包括了什么，了解基督徒中对此存在的很多分歧的观点，这未免太强人所难。但是，那些不认同拉哈耶和詹金斯所表述的末日情形的基督徒，也不能只躲在这些分歧的背后。因为圣经不仅仅要求基督徒减少世上的苦难（就是克里斯托弗所指的在达尔富尔的事工），圣经也确实有一种排他主义的痕迹，即上帝的审判最终会倾倒在不信的人身上。但是，克里斯托弗并不会思考圣经中这样的教导，以及它是怎样与圣经中其他的经文相关联的，或者这样的说法是否正确，或每个立场（包括他自己的）对于其他关于真理的立场，都是排他的。他只是将自己不喜欢的立场谴责为偏执。

米歇尔·维勒贝克（Michel Houellebecq）是法国最受尊敬的（如果不是最让人不舒服的）当代作家之一，曾经获得了一大堆文学奖项。他的口气就像年轻的加缪。在2002年的法国，他被四位穆斯林领袖告上法庭。他受到的指控是“施加种族羞辱”和“挑起宗教仇恨”。这件事发生，是因为他曾在杂志的访谈中，对伊斯兰做了一些贬义评价。他负面评价伊斯兰为“最蠢的宗教”，还说可兰经比不上圣经：对于可兰经，他说写得很差，圣经“至少写得还比较漂亮，因为犹太人有一点文学天赋。”紧接着在法庭上，几位著名法国知识分子为维勒贝克辩护，但也有几位站在原告那边。一个很有影响力的人权组织控告他是“伊斯兰恐惧症”（Islamophobia），很多左翼作家说他非常粗俗，不值得为其辩护。但可能最精明的评语来自拉什迪（Salman Rushdie）（他知道怎样可以引起伊斯兰信徒的愤怒），他在《英国卫报》中写道：

但是，在一个自由社会中，如果一个人不再有权利公开地说，他喜欢一本书胜过另一本，那这个社会就不能被称为自由的了。假设任何说可兰经比圣经好的穆斯林，也都因此获罪，那真是荒唐掌权了。

那么，关于“最蠢的宗教”一说，这只是一种观点。维勒贝克在法庭上说过简单却必要的一点：攻击一个民族的意识形态或信仰系统，并不等于是对这个民族的攻击。这一点当然是一个开放社会的基本原则。公民有权投诉对他们的歧视，但不能针对异见，因为哪怕是强烈措辞的、没有礼貌的异见，也是从人们的思想中出来的。不能对思想、哲学、态度或信仰筑起围墙。^①

法国法庭满有怜悯地宣判被告无罪。

2006年，在华盛顿磨坊溪的杰克逊高中有一场管风琴合奏。这个学校毕业季的传统节目，就是选择一篇乐章来演奏。大家通过投票一致选了比布尔的《圣母颂》(Ave Maria)。乐团曾在冬季演奏会演过，也想在毕业典礼的时候演出。但区监督怀特海德却否定了这个提议：冬季演奏会是一回事，但要在毕业典礼上演奏这样的乐章，可能会被认为宣扬某种宗教。一位学生努瑞提起上诉，坚持说她的宪法权利受到了侵害。如果读一下《西雅图时报》(Seattle Times)的社论，你就可以学到一点：宽容是怎样很轻易地就变成不宽容的。一位作者赞扬了怀特海德的决定，说她“坚持要管风琴乐团在毕业典礼上演奏一曲世俗乐章，是正确的做法。”不管怎样，“音乐的旋律对我们所有人都很熟悉(有人怀疑这个作者想到的是同名的另一首曲子，但我们不谈这个)，而

^① <http://www.guardian.co.uk/books/2002/sep/28/fiction.michel-houellebecq>.

当我们听见乐器奏响的时候，那些词就立刻浮现在头脑里了。”^①诺丁格尔（Jay Nordlinger）评论说，“今天我们处在思想犯罪的边缘：我们可能唱的不是关于上帝的歌，我们可能听不到上帝的话，但这些音符让我们想到上帝，而这是在毕业典礼上被禁止的。”^②在努瑞起诉怀特海德这个法庭案例中，西雅图的联邦区域法庭裁定驳回这个学生的指控。案子又被上诉到第九巡回上诉法庭，学生仍败诉。在2010年3月22日，最高法院不予受理再一次的上诉，就让第九法庭的裁决成立，学生败诉。

在哥伦拜恩高中，曾发生过一起12人被枪杀的惨剧。四年之后，这所学校才打赢一场官司，禁止在怀念展中加入宗教信息。一位受害人偌何布的父亲，曾在悲剧发生后，希望添加一些可以反映出他信仰的话语，但遭到学校禁止。这个案子被一直上诉到各级法院，最高法院拒绝受理，所以低一级法院的判定就成立了：学校胜诉，不宽容也胜诉了。纪念展中不能有任何对这个家庭而言最有意义、最有帮助的物品。

这些例子足够了。我还可以加很多很多例子，但你应该已经了解我的意思。我们正在以不冒犯他人之名，把自己放置在一种危险中：人们为了迎合宽容的美德而变得不宽容了。这一点在各个领域中都很有见，接下来我要一一论述，可能会比较有帮助。

教育领域

在这里，我可能需要先做一个区分。谈到教育，一类是广义学术界发生的事，另一类是基督教学院、神学院和大学里正在发生的变化。

^① <http://community.seattletimes.nwsources.com/archive/?date=20060705&slug=wedlets05>.

^② “An Unpretty Pass: What a Song without Words Says about American Life,” *National Review* 61, no. 20 (2 November 2009): 33.

在前一领域中，很容易测出一种逐渐升高的压力，让人们服从新的宽容观。以麦克康乃尔（Scott McConnell）为例，他是莫林（Le Moyne）学院教育系的一名研究生。在2005年，他写了一篇学期论文，文章谈到，一个理想的教室环境应该“建立在纪律和苦读的基础上”，应该包括“体罚”。他这篇论文得了个A减，GPA是3.78。但是几个月之后，他被学院教育系主任开除了。系主任提到“（他）对于教学和学习的个人信仰与莫林学院的课程目标不符。”在个人教育权利基金会和个人权利中心（CIR, Center for Individual Rights）的帮助下，麦克康乃尔将学院告上法庭，并且胜诉：他又被课程接纳回去。他认为学院的行为是一种不讲信用的做法：他们承诺言论自由，却在学生表达自己之后开除他。

也是在2005，达特茅斯学生议会（Dartmouth Student Assembly）的主席诺亚·瑞纳（Noah Riner）在一次校园迎新集会上发言。这一般是学生社团主席的一项传统责任。他说，学生应该努力的不只是获取知识，品格的发展才是更重要的目标。然后他还说，“品格与牺牲很相关，就是将你自己的益处放下，为了某个更伟大的东西。最好的例子就是耶稣……他知道做正确的事。他知道代价就是痛苦的折磨和死亡。他还是做了。这就是品格。”^①瑞纳接下来简单讲了一下耶稣在十字架上成就了什么。

一场争论无可避免地爆发了。一方面，一位学生社团的副主席写给瑞纳说，“我觉得你在集会上的演讲题目很容易懂，但却是一种权力的滥用。你让我们社团蒙羞，你也让自己蒙羞了。”另一方面，一个犹太学生写给他，说，“我们很多达特茅斯的学生都极不赞同瑞纳表达的宗教信仰的很多方面，但是我们的不认同

^① <http://www.dartmouth.edu/news/releases/2005/09/20c.html>.

并不给我们权利可以限制他的言论。”^①对这场骚动最富有洞见的反思是从瑞纳自己而来的：“问题不是达特茅斯已经有了一种正式的言论规范。那种规范很容易建立起来，学生也很容易就会改变它。但是问题却在于，达特茅斯有一种言论文化：有些话题被认为是超越界限的，有些观点是不能讲的。”换言之，在这个宽容的世界里，有些事是不被宽容的，尤其是那些被判定为不宽容的事物。当然，达特茅斯学院正是那一个禁止学园传道会（Campus Crusade）在校园散发一千本 C. S. 路易斯的《返璞归真——纯粹的基督教》（*Mere Christianity*）（编者注：该书中译本由华东师范大学出版社出版）的学校。禁止的理由是，这样做会冒犯那些非基督徒学生。要留意：被禁止的这本书，并不是淫秽书，也不是关于怎样制作炸药的，不是关于恋童癖的，也不是关于无政府的课程。难道就是因为一些学生会被冒犯，达特茅斯学院就要禁止发放这些书吗？这只是一本温和的基督教护教书籍，最开始是在二战时期的英国电台中播放过的。热烈的抗议者最终还是迫使达特茅斯改变了这个决定。

的确，在过去十年里，一些学校试图“解散”基督徒校园团契（IVCF, InterVarsity Christian Fellowship）在各校园的分部，包括塔夫茨大学、哈佛大学、罗格斯大学、北卡大学以及其他几所大学。每次这样的尝试出现时，都是因为学校指控团契的校园部有歧视行为，或是因为团契要求员工（虽然不是要求所有会员）都必须认可它的信仰告白，或是因为团契拒绝接受一些宣扬或实践同性恋行为的员工。所以，本科生议会或其他任何相关部门，就歧视地对待基督徒，因为这些基督徒正在歧视其他人。通常来说，权威人士几乎丝毫没有觉得，他们倾向于反歧视的热情，和他们的立场并不一致，而且这种热情正将他们引入某种具体形式

^① http://dartreview.blogspot.com/2005_09_01_archive.html.

的歧视，这种歧视正是宪法第一修正案所禁止的。这都是很具有讽刺意味的。至今为止，当这些案子被法院审理时，最后的裁决都是那个基督徒机构胜诉。

但在加州大学的黑斯廷（Hasting）法学院，事情的进展却相反。那里有一个基督徒法律协会（CLS, Christian Legal Society）的本地支部，被这所大学以歧视的指控解散了：协会只允许那些认同 CLS 信仰告白的人担任领袖位置。尤其是，法学院认为 CLS 不能以信仰告白来要求其领袖承诺退出“参与或提倡不道德的同性恋生活方式，而不悔改”。这个案子随后被一路提交上去，甚至到了最高法院，以 5 比 4 裁决为法学院胜诉。因为裁决来自国内的最高法庭，有些人把这个判决看作一个新趋势的预兆：所有在美国大学校园表明其道德立场的福音派组织，可能都将被禁。当然，这些团体还是会在校园外继续活动，就像基督徒曾经在坟墓中展开事工一样。但是，坦白说，很多法律专家没有预料到这些噩梦般的情况会发生：法庭的判决是很狭隘的，而如果另外一个案子也显示出某个组织的策略是进行颠覆渗透活动，它可能也会被提交到最高法庭。或者也会有案子不会收到类似的判决，比如一个校园穆斯林组织，它也可能对其领袖成员有类似的要求。我们只能让时间来显明这些进展了。

这些发生在大学与基督徒团体之间的冲突，并不仅限于美国。^①比如，在英国，同样是在过去十年里，有很多学校如伯明翰大学、赫尔大学、爱丁堡大学以及其他两到三所大学，都禁止他们当地的基督徒联盟（CU, Christian Union, 一个大学和学园基督徒团契机构 UCCF 的本地支部）在校园中开展活动，也都是出于同样的原因。虽然这些冲突有的会持续两到三年之久，至今为

^① 我在《重访基督和文化》一书中，讨论过多样性的理由。Christ and Culture Revisited (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 186-90.

止，所有的案子最后都有了一个令人愉快的结果。但是，最有趣的是，大学在历史上原本是言论自由和自由思想的堡垒，却一而再、再而三地，以宽容之名，作出极度不宽容之举。以爱丁堡大学为例，权威人士禁止基督徒联盟在校园中聚会的时候谈到性方面的伦理。对此，他们给出的原因是：正统基督教的观点会冒犯到同性恋者。有一次情况变得非常滑稽，甚至连《卫报》这份自由报纸也表达了对基督徒联盟的同情，用学园基督徒团契机构 UCCF 的主席理查德·坎宁安（Richard Cunningham）的一篇文章，作为它社论版的开篇。坎宁安写道，“切斯特顿曾说过，‘一个开放的思想之目的，和一张开着的嘴巴一样：它在合上的时候要咬住某种扎扎实实的东西。’如果‘思想开放’被定义为拒绝对宗教真理和性伦理做任何判断的话，那我们就很容易染上某种知性的病症，像下巴脱臼一样。”^①

当然，学术界对新宽容观的热情，也不都是指向基督徒的。在 2006 年，有一位在俄勒冈波特兰艺术学院就读的学生艾夫里尔，他是一个坚定的无神论者（他甚至写了一个博客，名为“波特兰无神论者” *Portland Atheist*）。有一次，他在课后加入了一个松散的学生团体，是讨论灵性的。当时，艾夫里尔挑战了一个学生的宗教信仰。他并没有挑战她信仰的权利，而是问她有何证据可以支持她的信仰，这些信仰的本质是什么。那个学生相信星体投射，相信在另外一个能量层级里生活着一些小精灵。被挑战的学生向学校提出投诉，接下来的几轮讨论中，艾夫里尔和这个学生的交流被描述为一场“口角”，艾夫里尔曾带另外一位学生来旁观，但他这个行为也被认为是“粗鲁、好战的”。在离毕业不

^① <http://www.guardian.co.uk/education/2006/nov/28/highereducation.students>.

到一年的时候，艾夫里尔就被学院开除了。^①学院这边解释说为什么开除艾夫里尔的时候，说是因为他的行为是“咄咄逼人、有损他人人格、威胁人的”。^②

这样的压力也不光临到大学生。在2004年9月15日，在德保罗大学，一位长期兼职教授托马斯·卡洛克（Thomas Klocek）留意到一些学生中的活跃分子画的几张图表。这些学生代表两类人，一类是“巴勒斯坦正义学生会”（SJP, Students for Justice in Palestine），另一类是“穆斯林联合前进组织”（UMMA, United Muslims Moving Ahead）。他询问学生们的诉求是什么，并指出，从历史上来看，“巴勒斯坦人”这个词是有问题的，因为这个词曾一度被用来指一概生活在某个地理区域的穆斯林、犹太人、基督徒，而不是只指某一个民族。其中一个学生说，她被教授的话严重伤害到了。紧接着，这场讨论就升级了。甚至有些学生说以色列人对待巴勒斯坦人，就像希特勒对待犹太人一样。卡洛克说这两者之间是有很重要的区别的。接下来发生的事，引起了极大争议。卡洛克说，他意识到这样的讨论是无用的，就放下这张活动公告，然后用拇指拨了拨下巴，意思是“我要走了！”但那些学生们说，教授当时把活动公告扔在桌子上，然后对他们比了一个粗鲁的手势。这整个事件的发生，前后不过15分钟。虽然卡洛克教书的履历很好，他还是很快被停职了。他将这个案子提交法庭，告德保罗大学“毁谤名誉”。这场诉讼长达四年！库克郡巡回法院的法官查尔斯·温克乐（Charles Winkler）驳回了这一诉讼（2009年3月）。卡洛克再次提起诉讼，直到我写这本书的

① <http://www.portlandmercury.com/portland/Content?oid=84436&category=22101>.

② <http://chronicle.com/article/For-Profit-College-Says-It/37892>.

时候,这个案子还没有了结。^①不论那次争论中孰对孰错,有一点结论是不容置疑的,那就是德保罗大学一手摧毁了卡洛克的学术生涯,仅仅是为了安抚一群不能宽容一次意见冲突的学生们。这些学生听到与自己不同意见的时候,很难不去投诉,说他们受到侮辱和贬损。而新宽容观的文化假设,也倾向于在裁定过程中迎合这些学生。约翰·米勒(John J. Miller)在一篇2005年的文章中,细致描述了美国很多教授都经历过的类似的挑战。^②

当然,在某种意义上,学院和大学校园中的宽容精神是一件有益的东西:今天,有时一个基督徒要在餐桌找到一个空位,比三、四十年前容易多了;但代价却高了很多——如果这个基督徒坚持认为基督教信仰告白中的确存在一种排他性的成分,而这暗示其他人的信仰都在某种程度上是错的,他的位置就马上被从桌上撤离了。人们之所以远离他,事实上并不是因为这个基督徒是一个基督徒,而是因为基督徒是不宽容的,而这一点是不能被容忍的。所以,学术界对基督徒施加了一种不算微妙的压力,让基督徒发展出一种(公开的)表达形式,是不能提及那些基于圣经本身的、排他性的宣称,或至少对此默然不语的。正如内森·哈奇(Nathan Hatch)所言:

现代知识界处于一种游离状态,它无力或不情愿允许有任何确定性的宣称,来设定一对坐标轴,以判定思想和坚信。当然,这种情形存在其积极的一面,就是宽

^① <http://illinoisreview.typepad.com/illinoisreview/2009/04/judge-throws-outthomas-klocek-case-against-depaulappeal-planned-.html>.

^② “Pariahs, Martyrs — and Fighters Back: Conservative Professors in America,” *National Review* 57, no. 19 (2005): 40-45. 需要指出的是, Miller 调查的教授们,都不是特别保守主义倾向的。例如 Klocek 就投票给了民主党。

容和主观性 (subjectivity) 成了我们这个时代的主要美德。这意味着, 边缘团体 (连福音派在内) 被赋予更多尊敬, 甚至高过本世纪早期。危险…… 却在于, 这一只宽容的小羊, 往往在返回的时候, 就以一头相对主义之狼的面目出现了。所以, 基督徒的日子, 可以说更好过一些, 也可以说更坏一些: 更好, 是因为他们得到如同其他人得到的宽容; 更坏, 是因为没有任何真理被认为是有分量的了。^①

如果上述这些是发生在更广义的学术界的事态, 那么在三类基督教院校呢?

福音派学者, 就像长期遭受拒绝的孩子一样, 表现得太急于被同辈接纳, 太容易往那些让他们更“相关”的方向发展了。(结果就是,) 当我们的基督徒信念与当代学术生活的预设一致的时候, 他们更倾向于发出声音, 但在两者发生冲突之时, 就没那么多声音了。例如, 基督徒更容易把自己放在社会进步的先锋位置, 而当要维护一些被今天知识界名流视为反启蒙主义的、不现实的基督信仰预设的时候, 就变得困难了。但是, 我们不必逃避的, 正是这第二种艰难的头脑角力。^②

① Nathan O. Hatch, “Evangelical Colleges and the Challenge of Christian Thinking,” in *Making Higher Education Christian: The History and Mission of Evangelical Colleges in America*, ed. Joel A. Carpenter and Kenneth W. Shipps (Grand Rapids: Christian University Press, 1987), 163.

② Hatch, “Evangelical Colleges and the Challenge of Christian Thinking,” 166-67.

要面临这些压力的，不光是那些在比如州立大学等任教的基督徒学人，甚至连那些在基督教学院安顿下来的人也一样。基督的独特性、三一神论、只有耶稣的死和复活才能成就的、坚信圣经中的上帝是创造和审判所有人的，“这些宣称都是不宽容的，而基督徒常常承受一些直接或间接的压力，要弱化它们。如果我们不这么做，就会付出代价，至少是声誉上或名气上的代价。不论我们怎样熟练地将自己摆脱这些困境，如果我们这些在基督教高等教育界的人，定意要活出我们对基督的忠心的话，我们就会经历他的责备，正如耶稣自己教导我们的。”^①

当广义的文化中存在一个坚定的、对《圣经》忠心的基督徒声音，也存在一些坚定的穆斯林的、怀疑论者的、佛教徒的、无神论的声音等等，此时，一种真正的多元主义（genuine pluralism）才会出现。如果都以宽容之名，没有声音可以说其他人是错误的，而且当这种宽容立场被认为是唯一的终极美德时，是不可能在广义文化中产生真正的多元主义的。

媒体领域

包习（Louis Bolce）和德马约（Gerald De Maio）建立了一个 Lexis-Nexis 数据库，可以用来搜索《纽约时报》、《洛杉矶时报》和《华盛顿邮报》，看这三大报纸中对 1990 年到 2000 年的文化是怎样报道的。在这个时间段内，这三份报纸只发表过 18 篇文章“讲到文化战争与民主党和共和党之间的分野之关系，以及两党之间这种分野是由‘世俗 - 宗教’之差别引起的。”^②也正是在同一时间段内，他们发表了 59 篇报道，是关于世俗主义者在这

^① Duane Litfin, *Conceiving the Christian College* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 81-82.

^② “The Politics of Partisan Neutrality,” *National Review* 143 (May 2004): 9.

些争论中起到的作用，另有 929 篇是关于福音派和基要派基督徒的政治阴谋的。换言之，在媒体看来，这个国家中发生的分歧是由一群人引起的。但是，这群人的声音在媒体中却没有广泛代表。

因为新的宽容观，一种表面看似“价值中立”的宽容（value-free tolerance）已经成为了媒体领袖中间的支配“宗教”，而这种观点又是经常被强化的。比如说，媒体可能会正面报道教皇（如保罗二世或本笃十六世），只要这些教皇只在参与一些仪式或世界扶贫；但如果他们在一些社会问题（如婚前和婚外性行为、堕胎、同性恋、安乐死等）上表达出他们的信仰的话，那么他们就会被报道为偏执的、老套的、有点怪怪的、甚至是危险的，而且一定是不宽容的。

在 2001 年，前哥伦比亚广播公司 CBS 的新闻记者高德伯格发表了一本书，书名为《偏见：一位哥伦比亚广播公司内部人对媒体如何扭曲新闻的揭露》（*Bias: A CBS Insider Exposes How the Media Distort the News*）。^①他的观点并不是说媒体已经被一种自由派（而非保守派）的偏见掌控了，也不是说媒体有了民主党（而非共和党）的偏见。他所说的偏见，是一种由社会的、文化的、知识界的，以及职业人士的内部繁殖所造成的偏见。这些人认为自己是非常多元的、广泛代表这个国家的，因为他们雇佣的人是按性别和种族的广泛代表来选取的。但是，媒体人所缺乏的，却是一群广泛代表不同知识和文化立场的人。也就是说，媒体中几乎没有多少思想多样性。媒体会展示出一种保持多样性的深刻、深思的承诺，他们确保自己的理事会中有女性（也有男性），但这些人对堕胎、枪支管制、同性恋、宗教在一个人生命中的重要性等问题上的观点，却不是多样性的。所以说，尽管他们觉得自

^① Washington: Regnery, 2001.

己都在某种深刻的宽容之风头浪尖上，媒体界很多领域其实都是极不宽容的。不可避免的是，就算记者们再努力、尽力做到负责、客观，这种普遍的视野狭隘，本身就滋生了对新闻的扭曲，这一现实已经变得很让人不安了。^①

几十年来，媒体的运作都是如此。在1972年，《纽约客》的影评家葆琳·凯尔（Pauline Kael）因为一些言论给自己蒙上了一点不道德的印象。当时尼克松在总统竞选之后重新获选，她说：“我不相信！在我认识的人中间，没有一个人投过票给他的。”但她只要看看尼克松在50个州里赢得了49个州的选票，就会知道，其实是她自己过着一种过度隔离于全国人的生活，却不自知，这是很令人悲哀的。

同性行为的领域

在过去20年中，美国男童子军（Boy Scouts of America）多次受到指责，是因为他们（1）不接收女性，（2）不接收无神论者，（3）不允许公开承认是同性恋的人担任任何领袖职位。几次耗资巨大的法律诉讼之后，在2000年，最高法院的戴尔（Dale）决议认为，男童子军作为一个私立机构，是可以自己选择其成员的，至此男童子军总算获得了一些安宁。但是，虽然美国公民自由联盟（ACLU, American Civil Liberties Union）败诉，它却没有放弃，而是换了一种方式，与各种同性恋权利团体联手，以破坏男童子军和一些公立机构的关系。这样的例子非常多，而且过程很复杂。比如说，男童子军经常在公立学校做征兵活动，也有一些州立或国家公园会在他们举办团体活动时，给他们一些特殊优惠。但话又说回来，他们也是付了一些费用，再接受这些优惠的。比

^① Cf. L. Brent Bozell III and Brent H. Baker, ed., *And That's the Way It Isn't: A Reference Guide to Media Bias* (Alexandria: Media Research Center, 1990).

如在2008年夏天，“箭序”（Order of the Arrow）组织了一次活动，名为“五地五周五千弓箭手”。这次活动中，五千个志愿者花五周时间，帮助修理全国各地的国家森林、保留地中的公共设施。从2004年以来，男童子军一直贡献了大概一千万小时义工时间，为改善公共设施而加入到公共项目中去。男童子军另外一个活动，叫“轮到美国好样的”（Good Turn for America），是去清理上千个城市公园和学校的公共场地。谁想要成为一名鹰级童子军队员，就必须带领一个社区服务项目的工作。亚利桑那州的童子军贡献了上万小时义工时间，做大峡谷附近的防火和环境保护区的工作。

后来美国公民自由联盟和其他组织多次打击童子军的活动，虽然都和同性恋问题没有直接关系，但都是与童子军和其他公立机构的关系有关。在2003年，美国公民自由联盟代表一对女同性恋夫妇和一对无神论夫妇抨击童子军，说他们是一个宗教组织，所以他们和圣地亚哥市的租约就违反了设施条款。这些租约是童子军在过去五十多年里，租下节岛（Fista Island）上的半英亩土地，以开展他们的“巴波亚营会”（Camp Balboa）。在过去五十多年中，童子军已经花费上千万自己的资金，来购置设备，并开放给观众使用。目前却还在法律诉讼中。

在1928年，费城租了一块半英亩的地给童子军，他们就自己花钱修了一个7500平方公尺的布扎艺术（Beaux Arts）总部大楼。在2000年，费城市议会试图驱赶童子军，而当这样的要求没有成功时，议会向童子军索要每年20万美元的租金。童子军要么必须付钱，要么必须停止歧视同性恋者和无神论者。就算先不谈公平的问题（既然市议会从未花过一分钱在本部大楼上，那么，到底谁具有那所大楼的产权呢？），如果同性恋者和无神论者也想修建一个类似的建筑，市议会如果像过去帮助童子军一样帮助这些人修建的话，那不是更显得市政府很宽容，而且尊重多元性吗？

不是的，那样不行：新的宽容意思指的是，政府必须毫不宽容地对待那些不接受新宽容观的人。这两个沿海的城市，圣地亚哥和费城，是童子军在过去 10 年里吃尽了苦头的地方。这些手段都是以宽容之名执行的。

这些案例以及一些类似的事件会怎样收尾，是很难预测的。两年前，在马萨诸塞州，天主教慈善（Catholic Charities）被告知必须停止其收养服务，或者改变其政策，即愿意把孩子介绍给同性恋夫妇。天主教慈善就停止了这项事工。但这个变化究竟会这样影响到那个州的有需要的孩子，还不太明了。有人也许说，天主教慈善本可以、也本应当更强势地争取一下的。宣明会（World Vision）是一个福音派的慈善机构，它禁止员工的婚外性行为，当然也包括同性恋活动。在 2005 年，公正工程办公室（Office of Justice Programs）因宣明会在弗吉尼亚州对日益严重的青少年和黑帮暴力问题做出的贡献，奖励了这个机构 150 万美元。一些律师被派来考察宣明会是否从事过任何歧视性的活动。司法部最终（2007）判定宣明会无责，这项裁定是基于 1993 年的宗教自由修复法案（Religious Freedom Restoration Act）。一位密苏里大学的法学教授艾斯贝克（Carl Esbeck）在观察此事件之后说，不管怎样，“接受联邦政府资助的非宗教性机构可以根据他们的核心使命来自由选择员工，就像计划家长（Planned Parenthood）这个机构是根据选择优先（pro-choice）的价值观来录用员工，山峦协会（Sierra Club）是根据人对全球变暖的看法来淘汰人。宗教团体如果不能让员工都符合他们的核心使命的话，就不可能忠于这个机构建立时的原则性宗旨了。”^①艾斯贝克还说，的确是这样的，“一个人如果从未在宗教问题上与其他人不同过，那这个人不会被赞扬为宽容的，他只是把宗教的事看为小事，就

① <http://library.findlaw.com/2008/Jun/1/247208.html>.

好像宗教一点也不重要。这只是一种温和的宗教偏执。”^①

有时，常识还是会在人们中间胜出的。

但是还有一些案例，却不是这样了。“在2004年的6月29日，格林（Ake Green）牧师因为在讲道时显示出对同性恋的‘不敬’而被判了一个月牢狱之刑。他是在2003年7月20日瑞典的博格霍姆小镇（Borgholm）上讲的这篇道。”^②在2008年，一个女同性恋要做人工受精，遭到两位医师的拒绝，加州的最高法庭裁定这两位医师必须进行他们的工作。两个医生不是因为不认同这个女人，才拒绝为她服务：他们说会很乐意为各种人提供医疗服务，包括那些他们不认同的人。比如，他们不会因为一个人是个强奸犯，就不给他做癌症治疗。但他们觉得需要划一条界限，就是当他们觉得参与的某项工作有了不道德的成分之时，就不能继续下去了。并不是那个病人贝尼特斯（Guadalupe Benitez）无法在其他地方获得这项她希望的服务，这个案子并不是为她争取这项服务，而是为了讨个说法。法院在其裁决中说，“联邦政府和加州政府的宪法中有保护公民的宗教自由和言论自由条款，是不是这些条款就可以免除一位医院医生不用遵守加州公民权利法案（California Unruh Civil Rights Act，根据此法案，不能根据人的性取向来施行歧视）呢？我们的答案是不可以。”^③

措辞是很重要的。如果同性恋被作为一项纯粹的公民权利时，通常法庭就会倾向于限制第一宪法修正案中的权利。这个问题变得越来越复杂。有一个夫妻档的商业摄影店“艾琳摄影”，店主夫妻都是福音派基督徒。他们拒绝给一对女同性恋的同性拍摄她们的委身仪式。在2006年，顾客维考克向新墨西哥人权委员

① <http://library.findlaw.com/2008/Jun/1/247208.html>.

② <http://www.akegreen.org>.

③ 这个案子被多处报道过。如参看 <http://www.spectrummagazine.org/node/1200>.

会提出投诉,最终判“艾琳摄影”犯了歧视之罪,要求这个摄影机构赔偿维考克法律费用 6637 美元。这个案子又被上诉到区法庭,但“艾琳摄影”又败诉(2009 年 12 月)。摄影店又提出上诉:如果商业雇主被强行执行一项违背他们自己良心的工作,如一个由很委身的素食主义者开的摄影公司,要被强迫去一个屠宰场拍摄一些杀害动物、制作肉食的场景区,那宽容和公平又何在呢?①除了美国之外,表面上尊重人权的国家已经越来越有局限性了。在英国,一所天主教学校最近被禁止公开开除它的同性恋校长。教区(圣公会)学校被禁止教导同性恋是罪。在加拿大,阿伯塔人权委员会(Alberta Human Rights Commission)禁止基督教牧师发表对同性恋行为的藐视言语,甚至不能重复圣经中对同性恋有谴责之词的经文。

在过去,保守派中一直有对同性恋的谴责,用的都是很残忍、鄙视的语言。但是今天在我们看来,好像不受约束的口水毒液都流向了与过去相反的方向。当凯莉·普雷让(Carrie Prejean)还是加州小姐的时候,有人问到她怎么看待同性恋婚姻。她回答说,“婚姻应该是一个男人和一个女人之间的。我无意冒犯任何人,但这就是我成长过程中接受的理念。”她并不是这种传统观念的最佳辩护者,但她的言语比起那些反过来攻击她的言辞要温和多了。一位同性恋专栏作家佩雷茨·希尔顿(Perez Hilton)说她是“一个只有半个脑子的蠢货”。另一位娱乐报道(E! News)节目主播朱丽安娜·兰奇克(Giuliana Rancic)说她是“无知的羞辱”,简直“让我恶心到要吐了”。难道这就是人们赞扬的宽容吗?

① <http://speakupmovement.wordpress.com/2009/12/16/elane-photography-plans-appeal-of-negative-ruling-by-new-mexico-court/>. For some of the complexities of the issue, see <http://volokh.com/tag/elane-photography-v-willock/>.

靶子：基督教

虽然有些话会听起来神经质或小气，我还是必须要冒险说出来：那种把自己伪装在（新）宽容背后的不宽容，很大一部分是直接针对基督徒或基督教的。

一些公立图书馆曾禁过一本书，是约翰·麦克阿瑟（John MacArthur）的《安稳在上帝臂膀中》（*Safe in the Arms of God*）。^① 在一些国家（澳大利亚、加拿大、英国）通过了一些立法，导致一些基督徒牧师会被法庭传唤，有时还被指控为犯了“仇恨罪”（hate crime），因为他们曾公开演讲，把基督教和伊斯兰教进行对比，丑化了伊斯兰教。在这些国家里，我没有听说过其他类似的案子，是判哪个阿訇（注：伊斯兰教的牧者）在进行宗教比较的时候有罪的。

2004年，在俄罗斯的别斯兰城，有伊斯兰恐怖主义者从一所公立学校抓了1200个人质。他们最后杀害了344人，其中186名是学生。另一个屠杀案件的范围更小一些，但还是很可怕，就是哥伦布安高中曾有两名心理失常的学生屠杀了13人。在事件发生之后，很多学校都进行了一些演练，教老师学生在类似暴力困境下该如何反应，像锁上教室的门、趴在窗口高度之下的位置，等等，也要同时与警察和其他公共安全官员里应外合。在2007年4月的新泽西州，柏林顿警察局做过这样一次演习。而谁来扮演假的恐怖主义分子呢？是一些在家教育的基要派基督徒。在三年前，密西根的马斯基根县也做过一次类似的演习，让一些在家教育的人扮演恐怖怪人，要引爆一个校车上的炸弹。

这些演习引起了一些当地人的愤怒。但是，你能想象如果扮

^① <http://rabbiphilosopher.blogspot.com/2006/10/banned-books-john-macarthur.html>.

演恐怖分子的这些人被装扮成一些戴头巾的伊斯兰圣战分子，会怎样呢？你能想象一群在家教育的基督徒学生可以组织起来，（先不谈恐怖暴力活动了）去威胁什么人吗？

我已经举了很多在大学和学院里发生的不宽容案例了。当然，一些轶事型的证据并不能证明这是一种趋势。然而，除了更多例子之外，有一到两篇最近的文章记录了一个又一个让人惊讶的不宽容事件，而所有事件中，都有唯一的共同点，就是涉及的学生或教授都是基督徒。^①斯科特·萨维奇（Scott Savage）自愿参加了一个选书委员会，要推荐一些给大学新生的书目。委员会的其他人开了一个书单，都是从左翼观点出发的书。萨维奇是一位安静的和平主义者，他提议加几本保守派的书，包括大卫·库佩兰（David Kupelian）的《推销邪恶》（*The Marketing of Evil*）。这本书提到同性恋行为是有罪的或邪恶的。一些同性恋教授抱怨对这本书的推荐让他们感觉在校园里“不安全”。于是所有教授一致举手通过，要告这位学生性骚扰。另一例子是，布鲁克（Emily Brooker）觉得在课堂里讨论关于性和家庭事务的不同观点是没有问题的，但她拒绝签署一封为支持同性家庭收养的联名信。因为这个立场，她受到社会工作部门的调查，而且被指控违反伦理。一位在索诺玛州立大学（Sonoma State University）教英语文学的教授，在讲詹姆斯·乔伊斯（注：19世纪末爱尔兰作家 James Joyce）的时候，在全班学生面前，画了一幅有两座山的图。她说从乔伊斯的末世论出发，一座山代表的是上帝，另一座代表的是人类，连接这两者的唯一道路（他又在山谷里画了一个十字架，架在两山峰之间）是十字架上的基督，他将上帝和人连接起来。讲完他就大笑一阵，试图让全班人进入他的幽默。

^① 见 David French 的一篇重要论文，“把上帝赶出大学”（“Expelling God from the University”），*Academic Questions* 19（2006）：75-84。接下来的例子也出自这篇文章。

先不说他这样是不是教英国文学的最佳方法了,^①你可以想象一下,如果他是用这种嘲笑的口气谈论佛教或伊斯兰教,会发生什么呢?如果他嘲笑的是穆罕默德呢?还记得那些丹麦卡通吗?在很多圈子里,好像唯一被允许的嘲讽,就是反基督教语气的嘲讽之词了。这个嘲讽的案例,在本质上却被用来印证人们的一种普遍看法,那就是,社会已经变得更宽容了。

并不是这种嘲讽让基督徒困惑。如果他们明白圣经的话,他们就不会觉得太奇怪(例如,约翰福音 15:18-25)。真正让基督徒觉得惊奇或困惑的是,当他们面对这类羞辱时,它是为维护一种宽宏大量的“宽容”之名而做的。在任何社会中,各部门都会批评其他部门。右翼批判左翼,而左翼也批判右翼。^②这些都不会让人忧心。在一个自由民主的社会中,所有这些都是健康的。不健康的是一种不参与任何观点交锋的姿态,带着嘲讽批判,来了只是试图把别人从对话中赶走,而理由是指责别人不宽容。^③

当我正在写这本书的时候,人们对布里特·休穆(Brit Hume)的一些惊人回应刚被报纸登出来。福克斯新闻(Fox News)让他在老虎伍兹遭遇性丑闻之际,给他一些建议。他温柔

① Contrast Daniel E. Ritchie, *Reconstructing Literature in an Ideological Age: A Biblical Poetics and Literary Studies from Milton to Burke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

② E. g., compare Randall Balmer, *Thy Kingdom Come: How the Religious Right Distorts the Faith and Threatens America: An Evangelical's Lament* (New York: Basic, 2006), and Newt Gingrich, *Rediscovering God in America: Reflections on the Role of Faith in Our Nation's History and Future* (Nashville: Integrity, 2006).

③ One thinks of the spate of remarkably inaccurate books: Chris Hedges, *American Fascists: The Christian Right and War on America* (New York: Free Press, 2007); Michelle Goldberg, *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism* (New York: Norton, 2006); James Rudin, *The Baptizing of America: The Religious Right's Plans for the Rest of Us* (New York: Thunder's Mouth, 2006). Cf. discussion in Carson, *Christ and Culture Revisited*, 183-85.

缓慢地说了以下这段话：

人们说他是一个佛教徒。我不认为那个信仰给了他像基督教信仰所给的饶恕和救赎……我给伍兹的建议可能是，“老虎，回到基督教信仰吧，你可以完全好起来，为世人活出一个榜样。”^①

可以猜得出人们的反应是爆炸性的。《华盛顿邮报》的电视评论家汤姆·赛奥斯（Tom Shales）嘲笑地讽刺说，基督徒“到处跑着要做一些新生意”。休穆“没有权威这样做，对吧？除非有人相信每个基督徒都应该传教？……他的这些话可能会成为今年最荒唐的语言了”。他“侮辱了地球上五千万佛教徒”。前微软全国有线广播公司（MSNBC）的基思·欧伯曼（Keith Olbermann）说，休穆想要“威胁老虎伍兹成为一名基督徒”。她的同事大卫·舒斯特尔（David Shuster）说，休穆在脱口秀上这样说是诋毁了他的信仰，而且他觉得休穆的话“真让人尴尬”。博客作家安德鲁·苏利文（Andrew Sullivan）把休穆的话说成“完全是宗派主义”，是一种不恰当的做法，想要取消掉“世俗和宗教话语之间的差别”。

对于休穆的批评值得作大量反思。（1）事实上，休穆对佛教的评价，在根本上是正确的。每个宗教都会包括对“人类哪里出了问题”提供一定的解释，也提供一种“解决方法”。就基督教信仰而言，根本问题是“罪”，即对唯一创造主上帝的反叛，在他之外有偶像崇拜。解决问题的方法就是“罪得赦免”，是以基督的受死和复活为确据的。就佛教而言，问题的根本，是人们对真正现实的本质的无知，尤其是因为所有事物的暂时性。这种无

① 这段和后面的文字都是引用自网站，很容易找得到。

知造成了贪欲和依赖感。所以解决问题的方法是“启蒙”。^①人可以来一场辩论，看看这两种观点中，哪一个是真的。但是休穆的观点是这样的：他了解到伍兹已经犯了罪，伍兹最需要的是赦免，至少是被上帝赦免，才是他得医治、被改变的一部分，这也是伍兹希望去经历的。当然我这里做的是一个基督徒的分析。但是，既然这种赦免是伍兹需要的，他不可能在佛教中找到，因为佛教的思考结构是完全不同的。佛教中不讲“罪”，而很多宗教都认为有“罪”的存在。有些爱思考的佛教徒也用他们的思考结构给出回复——这才是一个自由民主社会中的正当对话模式。而这也正是很多媒体权威人士多欠缺的。(2) 当评论家们嘲讽休穆在遵行“传教”的“诫命”时，基督徒们会安静地微笑着想到大使命。如果“传教”指的是“用谦卑的表述，不带有任何外界强迫力，把福音讲给人听，为了赢得用心接受耶稣的人”，这的确就是基督徒们要遵循的诫命。(3) 长远看来，除非不同信仰的、无信仰的人们可以自由传教、自由说服他人，否则就没有宗教信仰自由。(4) 在任何情况下，这不正是欧伯曼、舒斯特尔和苏利文还有诸多其他人试图要做的吗？就是说服别人认同他们对现实的观点才是正确的。有反思的基督徒才不会想让这些人都闭口不言，或让他们从思想的市场退出。那样的做法只是默默地指出了事态的反讽意味：最不恰当的语言，正从那些呼吁“宽容”的人口中说出来。仅仅因为休穆不认同佛教，就说他是在“羞辱”佛教，这正是给休穆的话加上一层修辞的回转，但头脑清醒的读者可能会看到是休穆被更严重地“羞辱”了。(5) 苏利文指控说休穆已经越过了世俗和宗教话语的界限，她这样说有一套假设：(a) 世俗话语本身就是具有优越性的，(b) 宗教话语只

^① See, most recently, the careful book by Keith Yandell and Harold Netland, *Buddhism: A Christian Exploration and Appraisal* (Downers Grove: InterVarsity, 2009).

有在私人领域被表达出来的时候，才是对的。但是成千上万的人都不能同意（a）第一个假设，而苏利文也没有给她的这个立场提供更多论证：他只是提出一种假设，要把这个假设强加于所有人。至于（b）第二个假设，即宗教（一般意义上的宗教，和特指的基督教）一定需要被私人化，这是我稍后会继续讨论的一点。

无论如何，我们需要提醒自己，一个自由民主的社会应该如何去运作的。在这样一个社会中，公民权的代价就是，公民不能将他们自己的确信强加于别人。他们不能用国家权力来迫使人们接受某种信仰。每一个人都可以自由实践他自己的信仰或不信仰。但是，正如罗斯·杜冉德（Ross Douthat）指出的，“理论上是这样的。但实际上，‘没有人会因为他们的信仰遭到迫害’这一令人羡慕的原则，常常会化身成为一种模糊的‘非自由观念’，那就是没有人可以公开批评其他信仰，或没有人可以公开推广自己的信仰，或说任何关于宗教的话，都不能在教会、会堂或家庭之外的领域进行。”^①当然，这些非自由的观念，也和休穆的基督教信仰一样，有权利被听证。但是如果这样的观念被大加推广，而休穆的基督教信仰却不能被推广，那此观念就变成毁灭多元主义之咎了。

这里我还需要多解释一下。在世贸大厦被毁之后，苏利文给《纽约时报杂志》（*New York Times Magazine*）写过一篇文章，将基要派的基督徒与穆斯林恐怖主义分子相比较，因为他们都持有排他性的信仰立场。^②但是，这样的分析既曲解了民主的本质，也曲解了真正危险之所在。危险不在于这些人持守的排他性信仰：

① <http://www.nytimes.com/2010/01/11/opinion/11douthat.html>.

② “This Is a Religious War,” *New York Times Magazine* (7 October 2001); available online at <http://faculty.plts.edu/gpence/html/This%20is%20a%20Religious%20War.htm>.

把里根和奥巴马写的经济分析文章拿来比一比就知道了，它们是完全不兼容的。互相排斥性的信仰，不管是宗教信仰还是其他，并不危险，只要存在一种不断对话的相互承诺，就是旧的宽容观。正如杜安·里特芬（Duane Litfin）所说的，“不论是在宗教性制度下（如宗教裁判所，塔利班）还是世俗的制度下（如纳粹主义、斯大林主义），危险来自于极权主义要依赖强制力的倾向。这样看来，苏利文把杰瑞·福尔韦尔（Jerry Falwell）的基要主义和拉登视为同等，既不公平，也很错误。”^①

^① Litfin, *Conceiving the Christian College*, 265n. 13.

第三章

宽容历史略览

讨论导言

每个文化和每个时代都必然展现出一些“宽容”和一些“不宽容”。没有一个文化是可以宽容一切事物的，也没有一个文化是对所有事物都不宽容的：这基本上是不可能的。例如，一个宽容种族屠杀的文化（像纳粹）是不会宽容它要消灭的（比如说犹太人或同性恋行为的）。一个宽容所有性关系的文化，可能不会惊愕于例如强奸或恋童癖这样的行为，或重婚罪、一夫多妻制等等。如果我们要仔细思考“宽容”和“不宽容”，一点历史背景是会很有帮助的。^①正如这一章的题目所示，这些仅仅只是粗略的整理，是对某些运动的观察，包括几个世纪以来一些影响到对宽容的讨论的作家，也有一些当代的思想脉络。

因为我们会回顾几个世纪以来的历史，所以我现在谈到的“宽容”，我称为“旧的宽容观”。爱德华·兰格科（Edward

^① 这正是 Alexandra Walsham 的书中的最大的贡献，书名为 *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700* (Manchester: Manchester University Press, 2006)。很多(缺乏智慧的)历史学家只将宽容和不宽容当作两种相反对立的事物来看：如果一方胜出，另一个就输了，而今天我们可以安心地说，宽容正在胜出。而历史的现实，不论从 Walsham 生活的时期来看，还是任何时期，都是非常复杂的，不仅仅因为宽容和不宽容(以某种方式)总是在任何文化中同时存在，还因为宽容和不宽容，在某种道德尺度上，都可扮演美德或恶的角色，我们之后会讨论到。

Langerak) 给了它一个很好的定义:

宽容 (Toleration) 就是忍受一种让你不悦的事物。所以它不是指你对一些不重要的事物的漠然, 也不是头脑粗枝大叶地去赞美事物之间的差异。它牵涉到一个决定, 就是放弃使用强制力, 所以它不只是在不悦的事物不得不出现在时选择放弃。当人觉得强制力的代价很高时, 他还会忍受, 这是一种不情愿的忍耐 (begrudging toleration)。忍受他人的行为, 与试图改变他人的思想, 这两者之间是很兼容的, 只要人依靠理性的说服方式 (或者, 情感上的感染力也是可以的), 而非唐突的威胁或不易察觉的洗脑。

宗教宽容 (religious toleration) 一般指的是表达或实践出一些神学上相关的信仰, 虽然仅仅坚持信仰, 或者持守信仰的人也成为宽容或不宽容的目标……虽然宽容和多元的泛基督教主义在行为上有一些相似之处, 后者的差别在于, 它在核心宗教问题上寻求一种共识 (consensus), 认为其他宗教信仰只是通往相似目标的一些不同路径。而宽容的意思是, 我们可以认为宗教信仰是非常严肃重要的事, 在这样一件重大又有神圣意义的事上, 我们相信自己所信的是绝对正确, 其他人信的则是极其错误, 但仍然决定要宽容他们宣传这样的错误。^①

我要简单指出本章的历史略览的思路, 应该对读者有益。这些概略的总结不只是对历史的随意考察, 恰恰相反, 它们显示出

^① Edward Langerak, "Theism and Toleration," in *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (Oxford: Blackwell, 1997), 514.

不同时代中，对这个问题的最佳思考虽然来自不同思路，也有一种显然的联系：一个人对于“宽容”的理解，和他对“自然法”（natural law）或“公共道德法”（public moral law）的理解是相关的。（关于自然法，不同语境下有不同的定义。）一种历史性的考察，如果忽略了这一关联性，即使再有趣，也已经有意或无意地将“宽容”抬高成为一种至高的美德，所以“宽容”与其他美德的关系就被模糊化了。^①造成的结果就是，“宽容”自己则被扭曲了。

查尔斯（J. Daryl Charles）曾经说过一句很正确的话：在基督教的希腊-罗马世界，从赫拉克利特（公元前535年到475年）、亚里士多德（公元前384年到322年），一直到斯多亚派，都接受了一种后来被称之为“自然法”的理论。这是一种对道德秩序的观点，以对人性及人性通过理性带出的行为的考察为基础。^②在基督教传统里，托马斯·阿奎那的深刻影响（不论是在罗马天主教传统里、自然法的表述里，还是当谈到“上帝的形象”、以及“普遍恩典”的局限，是被偶尔修改过的，尤其是在改革宗

^① 比如，Graham N. Stanton 和 Guy G. Stroumsa 的书《早期犹太教和基督教中的宽容和不宽容》，*Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*（Cambridge: Cambridge University Press, 1998）包括了一些有益的论文，都是探讨犹太人和基督徒团体中的宽容和不宽容之模式，但几乎没有放到在一个大的道德视野中，这样的宽容观是处于哪个位置。有一个例外，一篇论文作者质疑是否宽容一定是好事，而其他作者都认为当宽容成为一种启示性宗教的观点时，很可惜它会变得狭隘。同样的，另一本当代著作是由 H. Knox Thames 所著，*International Religious Freedom Advocacy: A Guide to Organizations, Law, and NGOs*（Waco: Baylor University Press, 2009），对于那些想熟悉怎样保护宗教自由、以及联合国等机构（如欧盟、美洲机构 Organization of American States, 非洲工会 African Union）有哪些资源的活动者、代理机构，是很好的资源库。

^② J. Daryl Charles, “Truth, Tolerance, and Christian Conviction: Reflections on a Perennial Question—a Review Essay,” *Christian Scholar's Review* 36 (2007): esp. 201-11.

信仰传统里)，通过不同的伦理结构（ethical structures）被延续下来，这些伦理结构是在任何文化中都追寻“共同的善”（the common good）。在这些伦理推理的大框架中，因为“宽容”是对“共同的善”的诉求，才被视为一种美德。但是，一旦“宽容”被剥离开这种大的伦理视野，而被锁进个人自由的观念中，让个人随己意而不顾及“共同的善”，“宽容”就变成完全不同的一头怪兽。查尔斯也可能注意到耶稣的教导中关于基督与凯撒之分别，还有耶稣的教导在西方宽容观的发展中起到的作用。（我们会对此主题有所反思。）但是，查尔斯指出的在“宽容”和道德观之间的强关联，不仅是历史上很重要的一点，也对我们如何评价今天所发生的事起到最重要的作用。

康耶丝（A. J. Conyers）也作过类似的论述。^①他也追溯历史上的宽容观及其应用，尤其关注一些人如洛克（我会多讲一些关于他的）。他要展示的是，在历史上，宽容观是与一些有共同道德观和良心观的社会紧密相连的，而在今天，宽容观更多是与个人自由联系在一起。这种被强化的、准许的个人自由所生出的公共政策并不会为了共同的善而保护少数群体；讽刺的是，它竟然会鼓励权力的集中，也培育出一种对价值的淡漠；而人们唯一追求的价值，却只是“宽容”本身。

蔡美儿（Amy Chua）对宽容的历史的分析却很迥异。在她的著作《帝国之日：超级大国是如何崛起主导全球的，以及它们是如何衰落的》（*Day of Empire: How Hyperpowers Rise to Global Dominance—and Why They Fall*），^②她论证说，世界上的帝国（如中国唐朝、阿切曼尼波斯、罗马帝国、大英帝国、美国）都在它们扩大疆域的时期，显示出对多元性和多样性的一种极大的宽容，其

① A. J. Conyers, *The Long Truce: How Toleration Made the World Safe for Power and Profit* (Waco: Baylor University Press, 2009).

② New York: Anchor Books, 2007.

效果是把各种不同声音所作出的贡献利用起来，以强化帝国自身的力量。她称之为“策略性的宽容”（strategic tolerance）。一个帝国衰落的标志，就是它要控制每样事物的欲望越来越强，导致“宽容”的缩减。当有足够多的人起来反抗这些限制中明显的不宽容时，一个质变的点就来到了，会导致冲突、不合、仇恨和暴力，简言之，就会埋下这些帝国衰落和毁灭的种子。

这类论点是那种在广场上演讲时足以带来一片反响的观点。虽然，要停下来指出它其中存在的历史性漏洞，还是可以找出很多的。当蔡论述每一个帝国的早期时，她倾向于过度赞美“宽容”而忽视了“不宽容”的存在。她在论述帝国后期时又将这种观点反过来用。罗马人在他们那时无疑是很“先进的”。在耶稣的时代，帝国的政策是允许不同宗教公平自由地开展的。的确，当时如果有人玷污某个神殿，任何一个宗教的殿，都是一种极大的罪，一项死罪。当然这样的政策是为了避免各大宗教之间产生冲突。我觉得这是一种对多样性宗教的宽容。当然，罗马人也坚持要人改换敬拜不同的神（god-swap）：被征服的本地居民需要接受罗马的一些神，将这些神的像放进自己的神庙中去，而罗马人也欢喜地将一些本地的神放进自己的庙中。这种换神可能看似很宽容、很普遍，但其目的当然是为了扼杀反叛：如果本地人想要脱离罗马人的统治，至少他们不能再指望那些本地的神只站在他们那边了。而且，一旦元老院建立起制度，便开始神化已过世的皇帝，要求其臣民为神化的凯撒献一点香，而且慢慢也开始要求向活着的凯撒献香，于是帝国内的这些多神论的居民就不能不顺从这些政策了。但是，这算是策略性的宽容，还是马基雅维利式的控制呢？当然，犹太人是罗马帝国政策的例外，因为他们没有神可以换，也没有神像。更糟糕的是，他们固执地认为自己的神是万神之神，而且他们不能向凯撒献香，不论过世的还是活着的凯撒。罗马人看见这些犹太人就咬牙，把他们视为可悲的不让步

者，但也并非一股太大的威胁力量，直到公元前 66 年到 70 年的时候，还有在第二世纪（公元 132 年到 135 年）时，发生了一些例外的情况。只要罗马当局将基督徒视为犹太人的一派，基督徒就可以多少藏在一种“犹太特殊论”（Jewish exceptionalism）的背后。当犹太人和基督徒之间的分歧越来越大时，基督徒就遭受了几轮罗马人的逼迫，一直到公元 300 多年，君士坦丁归信了基督。的确，像图拉真（Trajan）那样的罗马皇帝，要让帝国回归异教，所以对基督徒更加残忍，也更缺乏宽容；但这却常被一些人认为，在那个历史转折点，他那样做是对帝国“更好”的，仅仅是因为这个皇帝施加了更多限制（即他更不宽容）。人生也好，罗马的历史也好，都比蔡的书谈到的更加复杂得多。

在蔡对美国的分析中，她赞扬美国政府对犹太人和其他欧洲人的宽容。这些人中很多都是科学家，在希特勒当权时期，他们流亡进入美国，所以也让美国强大了，使美国最终得以战胜轴心国。但她一点也没有提及美国在二战期间扣留的日本人，大致也是同一时期的事情。从美国的做法来看，一点也看不出它的“策略性宽容”来。当然，在扣留日本人期间，这被视为一种智慧的“策略性不宽容”。她赞扬美国可以允许、甚至邀请前一个世纪中很多不被宽容的人进入她的国土，将之称为早期的“策略性宽容”，但她却对印第安人遭遇的对待一览而过。她写作的时候是布什时代末期，她的兴趣点只是在于体现美国是多么接近“策略性宽容”的丧失；美国一旦开始接受不宽容，就会让国家衰败。但从中看不出她认识到旧宽容观和新宽容观之间的日益分化。她更难以了解一个具有讽刺意味的事实，即一种强化的“宽容”正被一些不认同宽容的人用法律的手段（毫不宽容地）实施下来了！和查尔斯以及康耶丝不同的是，蔡的书完全忽略了把宽容置于一个更广阔的道德观框架里去。

早期基督教思想

在所有这些分析中，最明显的一点是，每个社会都把“宽容”和“不宽容”混淆起来，变得很复杂。这种混合体是被嵌入某一特定的道德观中的，也被嵌入从这样的道德观中生长出来的所有实用的（甚至腐败的）决策中的。在异教世界如此，在基督教世界也如此，以及其他任何世界。在教会最早的三百年中，基督徒受到的最主要批评，是来自罗马帝国的各种异教的批评，说基督教信仰太具排他性。诸如克里索（Celsus），波菲拉（Porphyry）和西马库斯（Symmachus）等这些异教学者们，都很乐于为某种异教思想辩护，批判其他思想，但没有一个人会说他所认识的那个教就是唯一通往神圣的。后来他们所有人都对基督徒的宣传感到愤怒，因为基督徒说基督是通往永生的唯一道路。

古代所有批判基督教的人都认同一点，即通往神圣的道路不是只有一条。……在古代罗马，人们谈论宗教多样性，并非是出于对各种五花八门的宗教活动和感情的考察，而是因为基督教的成功，以及这个信仰对基督和以色列的宣传。……基督徒思想家们把对上帝的认识，追溯到一个特定的民族历史，他们这样做就已经违反了古代文明中对神学话语的讨论规范。^①

这种以宽容不同（异教）宗教而产生的对基督徒的反感，必定成为几轮罗马政府逼迫基督徒（以一种最不宽容的暴力方式）之背景的一部分；它还成了一种道德上被接纳的文化模式，直到

^① Robert Louis Wilken, *Remembering the Christian Past* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 42-43.

后来基督徒的数量、生活品质和苦难发生了改变，也重塑了人们的公共认知。在这种认知发生转变之前，对基督徒的不宽容曾一味被广泛地当做是一种美德。

在教会最早几个世纪中，基督徒可以热烈地维护宽容，这是不奇怪的。到了第二世纪末，迦太基的德尔图良（Tertullian of Carthage）写道，“一个人可以选择敬拜他愿意敬拜的，这是一条人的法律，以及一种自然权利。一个人的宗教活动，既不会伤害也不会帮助其他人。宗教不应该用强制力要求宗教活动，因为我们进入宗教不是出于强制力，而是出于自由选择”（*To Scapula* 2. 1-2）。他还论述说，“不要用夺取人们的宗教自由和禁止人们在神圣的事物上作出选择，来为不敬虔的宗教活动赋予一个理由。如果这样做，人们就不能敬拜他们希望敬拜的，而被迫去敬拜他们不希望敬拜的”（*Apology* 24. 6-10）。一百年后，坦提乌斯（Lactantius）写道，“要维护宗教，不能靠处人以死刑，而是靠死亡；不能靠残暴，而是靠耐心；不能靠一种不敬虔的行动，而是靠信心。……因为没有什么像宗教一样，是关乎人的自由意志的，因为如果敬拜者的思想转离他所敬拜的，就飘离开了，没有什么剩下的”（*Divine Institutes* 5. 19）。他还写说，“宗教是不能使用强制力的”，它是关于意志的事。

随着君士坦丁归信基督，基督徒突然发现他们与帝国力量成为同盟了。他们不像过去一样在帝国内是最弱勢的宗教团体，现在，他们因为与皇帝的关系，反而成了最被优待的一群。这使得人们重新思考教会与国家的关系，也要重新思考宽容与不宽容之间的动态张力。当基督教信仰成为官方宗教时，信徒再也不会成为官方逼迫的目标。但是他们必然面临另外两种新的威胁：第一是从国家而来、要控制他们的压力；以及，第二是一种要为了自己的宗教来使用权力，或用国家权力来建立基督教的试探，这在君士坦丁认信之前是不可能的。

就我们所知的，第一位要求对异教施以压制的基督教领袖是马特努斯（Firmicus Maternus），他引用圣经，写了《论褻渎神的宗教的错误》（*On the Error of Profane Religions*，公元346年）。至今最有影响力的是奥古斯丁的权威。在四世纪末和五世纪初，他把精力都花在与多纳提斯派（Donatists）的论战上了，这些论述记载了他的观点是怎样变化的。他在公元395年成为希波主教（Bishop of Hippo），定意要尽快结束大公教会和多纳提斯派之间越来越恶劣的分歧。最早的时候，他只使用和平方式，^①但到了五世纪初，他的态度转变了。这其中一部分原因，是他要向那种针对大公教会教徒的暴力作出回应；另一部分原因是，他发现强制性的措施更加有效。奥古斯丁一直是反对那种折磨和身体上的强制的。但是，他对多纳提斯派的立场和措施，重新塑造了基督徒该怎样对待其他人的观念。他用到了《路加福音》中“勉强人进来”（路加福音14:23）这个命令，认为“赴大宴”的比喻是一种许可，即基督徒可以要求不信者和异端的服从（他这样解经，是把原文抽离它的上下文来用的一个可怕例子）。更重要的是，他向民事当局提出请求。他问道，“对于灵魂而言，有什么死，是比拥有犯错的自由更甚呢？”（《至多纳提斯派》*To the Donatists*）。奥古斯丁这样做，就“为中世纪教会实行压制提供了一个鼓励性的先例”。^②这并不是说每个人都按着奥古斯丁的方法去做了。例如，在公元591年，教皇大格列高利（Gregory the Great）写信给阿尔的主教威吉流（Virgilius）和马赛的主教西奥多（Theodore），赞扬他们向犹太人传福音的热情，但也批判他们使用强迫力而非用“甜美的传讲”。尽管如此，奥古斯丁的强硬立场为后来几个世纪的教会领袖指出了一种做法。

① 例如，参见他的 *Tractates on John* 26. 2.

② H. Kamen, *The Rise of Toleration* (New York: McGraw-Hill, 1967), 14.

现代通往宽容的不宽容之路

几个世纪之后，随着教皇权力的逐渐增加、民事当局权力的衰落，有时很难确定最大的威胁是来自罗马试图要控制国王和当权者，还是当权者们想要控制罗马。^①比较明确的一点是，到了11世纪，“欧洲成了一个逼迫的社会”。^②这并不是隔夜之间就发生的：在奥古斯丁之后的六个世纪里，并没有任何记录显示出对于宗教信仰的处决。但是，这位伟大神学家的话，为11世纪之后的发展提供了依据。其他人的建议则相对而言比较温和。例如，托马斯·阿奎那（1225年到1274年）在被人问到是否应该强迫不信者归信时写道：

在不信的人中间，有一些从未得到过信心，像异教徒和犹太人。对于这些人，不能为了他们可以信而强迫他们去信，因为人的信仰，是出于意志力：不过他们应该被忠信之人感动，如果可能的话，这样他们就不会用自己的衰败、恶意的劝服或甚至他们的逼迫来绊倒那些信的人。^③

当然，这并不是今天西方人所理解的宗教自由。

中世纪的历史显露出很多暴力不宽容的例子。教廷审判所

① 关于这个问题最有趣的著作，是最近由 Tom Holland 写的（《*The Forge of Christendom: The End of Days and the Epic Rise of the West* [New York: Doubleday, 2009]），他不认同一个广为接受的观点，而认为是格里高利七世（Gregory VII, A. D. 1015-1073）的影响所致，以及他对皇家权力的考究的反驳，最有力地推动了教会和国家的分离。

② R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 5.

③ *Summa Theologica* I-II, 1. 91, a. 4.

(Papal Inquisition) 在欧洲各处设立了很多法庭。例如，在 12 世纪末，教皇卢修斯三世 (Pope Lucius III) 试图毁掉法国南部的阿比尔异端 (Albigensian heresy)。这个异端教派已经活动了几十年了。在 1232 年，阿拉贡国 (Kingdom of Aragon) 设立一个宗教法庭。在附近的卡斯提尔 (Castile)，从未有过教廷审判所设立的法庭。在 1478 年，阿拉贡的菲尔迪南二世国王 (King Ferdinand II of Aragon) 和卡斯提尔的伊莎贝拉皇后一世 (Queen Isabella I of Castile) 建立了西班牙裁判所，或正式命名为“裁判所之圣法庭” (Tribunal of the Holy Office of the Inquisition)。其设立的目的是为了通过把法庭置于教皇统治之下，以维护罗马天主教的正统性。西班牙裁判所是由西班牙君主国直接控制的，直到 1833 年才被正式废除。

理论上，裁判所只考察基督徒。犹太人、穆斯林和其他群体并不会直接受到它的管制。这些群体通常都面临其他高度歧视性的法律，但他们中偶尔也会有人升迁到国家权力的高位。裁判所最有兴趣考察的是那些改教者，他们中大多是犹太人，后来也有很多穆斯林。这些人，他们口称归信天主教，但他们的改信是被怀疑的。当时犹太人中显然有很多改教，也是因为新发生的一些反犹主义浪潮的爆发。一些穆斯林的摩尔人 (Muslim Moors) 也改教了，因为他们的军队被击败赶出了西班牙半岛，留下很多摩尔人，被西班牙管辖。在 1481 年，裁判所审理的人中，有六个人成为第一批受火刑而死的。从 1480 年到 1530 年，是裁判所的活跃期。估测数字虽然有出入，但可能至少两千人以同样的方式被处死。法庭判决一些人有罪之后，就把他们交给世俗权力当局执行处罚。而且，虽然裁判所只考察那些改教的，而对没有归信天主教的犹太人和西班牙的穆斯林没有直接权力，但它还是最终做了一个决定，认为归信天主教的犹太人，他们面临一个诱惑，让他们成为信仰的两面人、并保持他们犹太人仪式和风俗，那就

是：他们社区里那些未归信的犹太人。这样一来，他们出台了一些措施，把所有犹太人都驱赶出西班牙的大城市。

当然，这些都没有以“不宽容”之名被执行。其中无疑有很多丑恶、腐败的动机：对皇权代表的权力的欲望、容易怪罪于少数群体并激起仇恨的民粹主义，甚至没收那些有钱人的财物也是动机之一。其中一种动机就是为了维护当局认为是真正的宗教。但是，我们必须看到，这种要维护人们认为是真宗教的手段，并非基于对思想市场（marketplace of ideas）的讨论，也不是基于对强制力（coercion）的讨论，这种强制力是特别强大的，是在教会与国家如此密切地纠缠在一起，以至于教会可以使用国家权力来强加于人们最严酷的刑罚。换言之，这些痛苦的后果并非由人们对某种真理的解释之委身而带来，而是由用国家权力支持下的身体强制力来维护真理而造成的。

宗教改革的结果之一，就是欧洲分裂成天主教国家和新教国家。总的来说，天主教徒并不宽容新教徒，而新教徒也不宽容天主教徒：就是说，两边都存在一种联结神学认信和世俗权柄之间的纽带，因为两边都继承了中世纪的一个立场，即为了维护真理，带着强制力味道的某种程度上的不宽容是必要的。三十年战争（1618-1648）是屠杀的最高潮，带来了无尽的恐惧。和高涨的民族主义、强大的诸侯政权和政治独立的欲望相比，这种流血冲突，从一开始，在多大程度上只是一些神学家们关于真理的意见之争，这仍然是一个饱受争议的问题。“在历史学家中间，宗教在战争中起到的作用，仍然是备受争议。到1648年为止，战争都是为了建立对土地的占有权而引起的。宗教已经转化到道德的领域了。”^①但只要战争是因宗教冲突引起的，就会让很多人认为，

^① Graham Ward, *True Religion* (Oxford: Blackwell, 2003), 60.

本应该有一个更好的解决方法。^①而且正如我们看到的，最终由少数宗教群体提出的宽容诉求，并非出于怀疑主义或对宗教的冷漠，而是出于这些少数派不愿意被禁言、打压的原因。^②

关于 17、18 世纪的笔记

不宽容的高涨浪潮（其中很大一部分是宗教性的）不可避免地催生了对宽容之正当和合理位置的重新反思。不宽容所针对的靶子很多：罗拉德派（Lollards）、阿尔比派（Albigensians）、重洗派（Anabaptists）、加尔文派、犹太人、路德宗、穆斯林，以及各种新教分裂主义者，和很多其他人。除了国与国之间（由于互相不信任和不宽容而致）的战争之外，不宽容还在一些国家内部表现出来：有些地方强制要求不信国教者参加教会崇拜，或者禁止他们的神职人员，还用牢狱、罚款、誓言效忠、限制活动和社会禁令（让这些人很难就业、面对各种公共羞辱，甚至最恶劣的还有酷刑折磨和刑罚等）等方式。亚历山德拉·沃尔沙姆（Alexandra Walsham）所做研究的优点之一，就是显示出在英国，在公元 1700 年以前，没有任何一个宗教团体拒绝过宗教一体化（religious uniformity）这个理想。^③也就是说，一些对宽容的诉求，和保障宽容的温和立法举动，都被广泛视为暂时性的，其目的只是

① 这是 Diarmaid MacCulloch 书中的主题之一，见 *The Reformation: A History* (New York: Penguin, 2005)。

② 这是一本由 Richard Boney 和 D. J. B. Trim 编著的书中的一个重要主题，*Persecution and Pluralism: Calvinists and Religious Minorities in Early Modern Europe, 1550-1700* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006)。

③ Alexandra Walsham, *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700* (Manchester: Manchester University Press, 2006)。这个论点与一些更直白、“直线条”的学者的重构正相反。这类学者中有 Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West* (Princeton: Princeton University Press, 2003)。

为了限制暴力。直到宗教一体化实现的时候，就不需要这些措施了。但是，这个模式也并没有被各处采用。在联邦省份（后来成为荷兰的地方），门诺会（Mennonites）和其他重洗派，以及其他一位论派（Unitarians）、非正统思想家们，都享有比较多的发展空间，至于从西班牙来的犹太人，他们的活动空间就更大了。

呼吁更多宽容的诉求来自宗教界，也来自一些长期被认为更世俗化的领域。在宗教界中，约翰·欧文的一些著作是最出色的，^①另外还有威廉姆斯（Roger Williams）的书《为良心的原因而颁布的关于逼迫的布劳迪决议》（*The Bloudy Tenet, of Persecution, for Cause of Conscience*, 1644）。书中他说，所有人都可以按他或她自己的良心来敬拜。这对一位生活在17世纪的新教徒而言是不寻常的论点，威廉姆斯愿意将这样的宽容给予犹太人、穆斯林、天主教徒和其他任何宗教团体。在17世纪最具影响力的是弥尔顿（John Milton）的《论出版自由》（*Areopagetica*，发表于1644年11月，在英国内战最激烈的时候）。这本著作热烈地为言论和表达自由的权利原则进行辩护。弥尔顿至少提出三个限定条件：（1）公共善（the public good）的条件，即任何社会中，如果个人的自治性（individual autonomy）可以被保护，人们可以做、表达、出版任何他们希望表达的东西，这个社会才会变成一个更好的社会，其福利是大大增加的；（2）促进某些美德的条件，（例如，宽容可以让人们更愿意聆听他人，还有自我批评的美德，等等）；（3）认识论的条件，如宽容适合人们找到并确认有根基的信仰。

这当然不是说所有基督徒都认同弥尔顿所说的。在弥尔顿的《论出版自由》发表后五年，一位苏格兰圣约神学家，曾任圣安

^① See especially his “Indulgence and Toleration Considered” (1667), reprinted in his *Works* (London: Macmillan, 1850-53), 13. 517-40, and other contributions in the same volume.

德鲁大学校长的卢瑟福 (Samuel Rutherford) (1600-1661) 发表了一本《反驳伪良心自由的论辩》 (*A Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience*)，作为对弥尔顿的反驳。卢瑟福一生都持守而且培养着一种对多元主义的恐惧。这可能是他在伦敦生活的年间 (1643-1647) 被强化的，当时他是威斯敏斯特议会的一位苏格兰专员。卢瑟福提倡说，民事法官 (我们可以将此视为国家权力之所在) 的任命，应该可以让人们更加遵循真正的基督教教义，这也是由正统宗教教师们 (当然，也是符合卢瑟福他自己的观点) 作出的最佳判断。他坚持认为，这样行使权力应该可以用来促使人们在行为上一致，因为他也认为只有上帝才知道人的心和动机。而且，他也有足够的自省，可以认识到这样的立场可能会促成假冒伪善 (即与实际信仰脱离的虚伪的宗教行为)，而他自己实际上是最敬虔的一位信仰者，也一直坚持护卫要以真正的心灵来过宗教生活。他对心灵宗教 (heart religion) 之重要性的强调，和他坚持认为国家应该强迫人们达成某种宗教上的一致性，这两者之间是存在不一致的，但对他而言，这种不一致可以用公共的善之重要性来调和：法官的强迫可能对那个被迫服从的人而言没有益处，但这种做法可以减少坏榜样，以及谬误教师在社区中的数量，就可以保护社区。

保罗·海姆 (Paul Helm) 有益地指出，卢瑟福不一定全错。^①卢瑟福很正确地看到一点，即人们争论的宽容并不是关于一些方便事项的 (如怎么忍耐一个吵闹的邻居)，而是存在一个认识论的层面：至关重要的这些问题是关于真理的宣称的，人们可以争论其合理性、真理性。卢瑟福判断说，在这种情况下，不宽

^① Paul Helm, "Rutherford and the Limits of Toleration," in *Tolerance and Truth: The Spirit of the Age or the Spirit of God?* ed. Angus Morrison, Edinburgh Dogmatics Conference Papers (Edinburgh: Rutherford House, 2007), 57-74.

容是好的，因为他对手的信仰不仅错误而且危险。海姆认为，虽然卢瑟福不应该提倡不宽容，但他对问题的性质的判断是正确的：宗教事务不仅仅涉及的是主观感情，而且涉及到真理和谬误的重大议题。这些问题不是微不足道的，对社会而言也不是无关紧要的。问题在于，卢瑟福是从《圣经》的无误性出发来论证的，他也暗示了他对《圣经》的理解之（自认的）无误性，他是从这个基础一直谈到不宽容的。但是，一个人不能因为提出无误性，就可以合法地为不宽容辩护，因为正是这种无误性的宣传才是被挑战的核心。而如果一个人仍以这样的论证策略进行的话，他就只能勉强让对手显示出他们的不宽容之合法性了。因为当他们掌握权力、也认为他们自己的立场是无误的时候，他们就可以基于不同的权威来实施不宽容了。

从这些辩论（一方是威廉姆斯，欧文和弥尔顿，另一方是卢瑟福）中可以看出的一点是，宽容和不宽容是被放进一些大问题的框架内进行辩论的：共同善、真理的性质和权威、教会与政府的关系。这是为什么很多国家的政治步伐都很缓慢的原因之一，因为权力当局总想要先达到一种事物之间的平衡。从现今的标准来看，英国的1689年宽容法案虽然差强人意，但在当时却是开创性的。它赋予不从国教者以敬拜的权利，只要他们宣誓向皇帝效忠，而且拒绝圣餐化质论（在这一点上，天主教和非信奉圣三一神的人不被包括在法案之内）。他们可以在一些被认可的私人场所聚会敬拜，但他们被排除在公共职位和大学职位之外。四十年前，马里兰殖民地的宽容法案赋予所有三一神论者宗教自由，但宣布对那些否定耶稣神性的人处以死刑。十年前，现在的罗德岛州的前身通过了更广泛的法律，甚至赋予非信奉圣三一神的人以宽容政策，这开启了第一个政治模式，即今天被称为“政教分离”的模式。所有这些发展，在我们看来，可能看似非常缓慢、不一致。但当你把法国大革命时发生的事情（英国宽容法案之后

一百年)，和后来的事情进行对比，想想大革命怎样扫除所有的宗教束缚，一直达到用断头台来处决异己的高潮时，你才可能认同：谨慎的、渐进的变革是更为可取的。^①

长期看来，另一群思想家比以上描述的基督徒思想家起了更大的作用，他们是倾向于一些更世俗化的思想的。洛克（1632-1704）在1689年发表了他的《论宽容》（*Letter Concerning Toleration*）。三十年前，在他的《为往昔美好事业的辩护》（*Essay in Defence of the Good Old Cause*）中，洛克论证说，宗教宽容是不实际的、危险的，因为这会培育民间骚乱。但是，当他写这封信的时候，英国还正受到光荣革命和复辟王朝的影响，更不必说英国国教和不信国教者之间的冲突了，还有在英国蔓延的恐惧（怕一位天主教的皇位继承人会上台）。当时洛克论证说，历史和人性都显明，“宽容”实际上是民生平安的必要条件：

问题不在于意见的不同（这是不可能避免的），而在于拒绝宽容那些持不同意见的人（这种宽容是可以被赋予他们的），正是这种不宽容导致了所有的混乱和战争。在基督教世界中，这种不宽容是以宗教之名进行的。教会的领袖们，出于贪婪和对权力的无法满足的欲望，竟使用法官们那无节制的野心，以及民众中轻易相信的迷信之心，他们引爆、激活了这些力量来反对那些与自己持不同观点的人：违背了福音的律法和慈善之根本，去向他们布道，剥夺了异教者的财物并毁坏之。^②

^① 要比较美国和法国革命，以及它们各自对宗教的观点，可以参考 Carson, *Christ and Culture Revisited* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), esp. 186-90.

^② John Locke, *Letter Concerning Toleration*, ed. J. H. Tully (Indianapolis: Hackett, 1983 [orig. 1689]), 55.

当然，洛克和他同时代的其他思想家一样，正在致力于发展笛卡尔的形而上的二元论。这个话题（头脑或灵魂）的领域是私人化的、不可见的、不可接触的；但这个考察对象的领域“就在那里”，也是可以用理性的、客观的原则来观察的。在洛克的版本中，我们必须认识到，每个个体是这些领域的独特结合体，这让我们不得不接受一种二元论，就是人外在的、权力的政治领域，和他内在的属乎信心的宗教领域，是分开来的，在后者中，没有任何强制力是合法的。这种二元论，这种将客观的公共领域，和主观的私人领域之基本差异相分别开来的方法，已经成为很多当代宗教宽容和宗教自由理念的根基之一。

稍后在这本书中，我们会有理由来质疑这种公共 - 私人的二元论（public/private dualism）。但现在我们可能不禁会想起，洛克曾为了公共秩序的原因，支持人们不宽容天主教徒和无神论者（这是洛克一个臭名昭著的论点）。他认为，不能信任天主教徒，因为他们效忠于一个外国的君王（教皇）；也不能信任无神论者，因为他们若不相信上帝会赏罚人的话，就没有足够的机制让他们守信。但是，在原则上，洛克还是提倡政教分离的，尽管他在政策建议上会有不一致，而且他的形而上学的根基也颇令人质疑。

在我们思考这段简史如何帮助我们评估当今的宽容观之前，我们必须考察一些更近期的资料。

更近期的发展

英国哲学家和公职官员约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill, 1806-1873），认同类似于洛克所接受的一种二元论，但他却是功利主义的支持者。在他著名的《论自由》（1859）中，密尔认为，不宽容对于人类来说是很自然的，所以宗教自由更得益于

对宗教的冷漠，而非来自某种原则。^①但是，如果要建立一种原则，一个“非常简单的原则”就足够了，那就是，“对于人类而言，不论个体还是群体，去干涉任何人的自由，其目的都是出于自我保护”。^②意思是，当一个人有权力强制别人去行动时，他选择采取不宽容的立场、使用强制力，是对他自己最好的一种保护，是为了在他失去权力时不受其他人的强制。当然，这是非常功利主义的一种观点，而且有一些幼稚。毕竟就连宗教裁判所的人，当时也觉得自己是在保护社会。这也是为什么密尔做了一个颇有争议的区分：把关系到他人的行为，和只关系到自己的行为进行区分。这是在公共、客观领域和私人、主观领域之区分的基础上发展出来的。^③这样的话，他必然把更宗教性的、道德性的事物（甚至一夫一妻制！）降格到私人的、主观的领域。^④把这些立场和19世纪兴起的对权利、个人良心自主性的尊重结合起来，你就可以开始了解现今人们对宽容观之委身的本质了。

密尔引进了一个更加创新性的观念：他提出了一种对于多样性的积极赞赏。正如爱德华·朗格拉克（Edward Langerak）观察到的，“并非洛克提出对多样性的赞词：他只是论证了不能忍受多样性的非理性。……但是从穆勒开始，我们开始读到一些论证，不只是说要忍耐多样性，它是促进和平或进步的，而是说要赞美、认可、肯定多样性是好的。所以他提出，公众观点，而不只法律强制力，是对人类繁荣的一种不需要的束缚。”^⑤“的确，他认为社会若对多样性作出评判，这会使人们变成残废，就好像

① J. S. Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Hackett, 1978 [orig. 1859]), 8.

② Mill, *On Liberty*, 9.

③ Mill, *On Liberty*, 73.

④ Mill, *On Liberty*, 89.

⑤ Edward Langerak, “Theism and Toleration,” in Quinn and Taliaferro, eds., *A Companion to Philosophy of Religion*, 518-19; referring to Mill, *On Liberty*, 9.

中国人缠脚的做法一样。”^①这导致他越来越认为：

宽容有时暗示的是，人们可以心胸宽阔地接纳一些重大的差异，而不仅仅是可以忍受……密尔和其他自由主义学者可能低估了一点，即对个人尊严和群体身份的分析，要求分析者作出一种判断，就是很多重要的差异，就算可以忍受，都还是错得离谱的。一个人可能乐于接纳任何数量的种族、文化、生活方式的多样性，这些对于他就如同往一道多元主义的菜加上香料一般；但同样是这个人，他却可能会将道德和宗教上的差异视为可悲的、不悦的谬误，就算在宽容这些差异的时候，也应该对其发出挑战。^②

我对在密尔之后的观念发展有四点观察，这不仅引导我们转向现今对宽容的讨论，也到了对这一章进行总结的时候了。

第一，我们在一开始辩论时一些复杂又微妙的层面包括：（1）为了促进公共的善，宽容和不宽容应该怎样同时发展；（2）该怎样坚定地承认真理、并保护人们不趋向非真理（尤其是当各方都对真理有不同的认识时）；（3）教会在多大程度上应该或不应该向民事法官提出请求，以强化基督教会的立场，这一问题越来越成为关系到政教关系的讨论议题。

需要认识到的重要一点是，基督教信仰本身具备丰富的神学资源，来帮助人们用符合《圣经》的方式思考这些事物。这些资源包括耶稣的名言，“凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神”（马可福音 12:17；约翰福音 18:36），以及一些有原则的张力：在

^① Langerak, “Theism and Toleration,” 519; referring to Mill, *On Liberty*, 66.

^② Langerak, “Theism and Toleration,” 519.

相信基督徒需因上帝设立政府而顺服之（罗马书 13:1-7）和相信有时政府是一个逼迫人的怪兽（如启示录 13:19）之间；在相信《圣经》教导人要为这城求平安、富足（耶利米书 29:7），和相信《圣经》说信徒会遇到逼迫（约翰福音 15:18—16:4；启示录 13:7）之间。而且，基督徒常基于人是照着上帝的形象造的，就要求人可以被公平对待。还有，基督徒坚持认为唯有圣灵能让人重生的真理，唯有圣灵有能力照亮人心、让人归信，而对于国家强制的禁令，最多只能塑造外在行为的统一，而非重生。我在其他著作中详细阐述过这些，^①所以就不在这里重复了。这些问题很复杂，但对于政教分离，我还有三点思考，作为对第一层面的结语。

（1）某种程度上，基督教信仰一直在和政教关系角力，这不仅仅是因为来自《圣经》的一些教导。当然，在教会历史的前三个世纪中，基督徒是罗马帝国中的少数群体，也常常是一个被逼迫的群体。但是，就连在君士坦丁归信之后，主教们也有时会抨击皇帝（如第四世纪时，安波罗修 [Ambrose] 曾斥责过狄奥多西 [Theodosius] 皇帝）。中世纪期间，教皇和君主之间相互负责的关系提醒我们，权力并非只在某一个领域中。所有人都承认，在第七世纪之后，基督徒对政教关系的反思，远远多于早期几个世纪。但尽管如此，教会历史提醒我们，圣经中本已经提出教会和政府之间的差异，不仅在欧洲，在各地都存在，而基督徒会一直处于这种张力之下。在最基本的层面，我们想到上帝子民在旧约中所处的位置是一个民族，即以色列民族；而到了新约时期，上帝子民的位置，并非一个民族，而是教会，一个信徒组成的国际性群体，并非被任何一个国家所限。

（2）这并不是说政府和教会之间的均衡是一直显明或协商好

^① Carson, *Christ and Culture Revisited*, esp. chap. 5.

的。很多美国人觉得，政教关系这个俗语是嵌入美国宪法中的，但这当然不对。宪法第一修正案说，“国会不得指定下列法律：确立国教或禁止自由宗教活动，或限制言论自由、媒体出版自由，或干涉人们和平集会的自由、人民向政府和平请愿的自由。”可以讨论的是，修正案提到国会不得“建立国教”，在当时是鉴于很多州已经建立了“国教”：例如，康涅狄格州是和公理会密切联系在一起的，而国会不能干涉这些事物。“在教会和政府之间筑起一道墙”这样的修辞第一次出现，是在杰佛逊写给丹伯里的浸信会的一封信中（1802年）。这个说法在1878年（雷诺兹 [Reynolds] 诉美国政府）被收入最高法院决议的词库中，但直到1947年著名的艾沃森（Everson）诉教育委员会一案之前，都没怎么发挥出影响力。^①

但是，很多西方国家中仍设立了官方宗教（如英国、丹麦），这些国家的人们所享受的宗教自由和美国人一样（虽然略有差异），他们也认为自己的文化是宽容的。认识到这一点是很重要的。同时，如一些爱说笑的人所言，法国因为在1789年革命，并没有保障宗教自由（*freedom of religion*），而是限制了宗教影响自由（*freedom from religion*），这为教会和政府之间造成了很多障碍。^②

政教关系的不同发展之后果之一（不论好坏），就是宗教不断面临压力，被限制到私人领域，这几乎是难以避免的。我们从一开始就坚持认为政府不能建立官方宗教，也不能限制宗教发展；反过来也如此，我们也承认，宗教无权控制政府。那么，一些人更进一步推论说，宗教无权影响任何政府的决策，所以他们

① 更详细的论述见 *Christ and Culture Revisited*, 173-84.

② See *Christ and Culture Revisited*, 185-90. Cf. Thomas Albert Howard, "The Dialectic and the Double Helix," *First Things* 211 (March 2011): 21-25.

得出结论说，宗教应该被限制在一个小的、私人化的世界里，否则教会和政府之间的巨大障碍就被破坏了。这样说是跳过了一大步。^①如果将这一结论贯彻到底的话，我们认为，上千万的民众会在千千万万个方面丧失他们的权利。看起来好似很简单、有益的理想（即教会和政府的分离），会突然被一些广泛被接受的文化假设所充满，对于爱思考的基督徒而言是很难接受的。

（3）如果我们放弃基督徒的假设，进入伊斯兰世界时，关于政教关系的讨论就变得更困难多了。很多人发现，伊斯兰教缺乏神学资源可以帮助人们用新的眼光看待政教关系。例如，那里并没有和“凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神”（马可福音 12:17）相似的话。^②这并不是说伊斯兰世界并未展示过它的宽容。在历史上，一些伊斯兰王权比另一些王权更宽容些。在过去一百五十年左右，少数穆斯林学者认为，重要的圣战（*jihad*）并非对外在敌人的战斗，而是一场内在的属灵争战。因为一些穆斯林迁徙到了西方国家，在那里，关于宽容的问题在公共讨论中占据了一些空间，所以可以读到一些像伊斯梅尔·阿贾尔（Ismail Acar）写的重要文章《伊斯兰的宗教宽容之神学基础：可兰经的观点》（*Theological Foundations of Religious Tolerance in Islam: A Qur'anic Perspective*），也就不足以为怪了。^③在我看来，这些讨论的奇特之处（正像它们很受欢迎一样）在于，它们从不探讨政教关系。他

① D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 347-48, 404.

② Carson, *Christ and Culture Revisited*, 191-203.

③ In *Religious Tolerance in World Religions*, ed. Jacob Neusner and Bruce Chilton (West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2008), 297-313. Cf. also M. A. Muqtedar Khan, "American Muslims and the Rediscovery of America's Sacred Ground," in *Taking Religious Pluralism Seriously: Spiritual Politics on America's Sacred Ground*, ed. Barbara A. McGraw and Jo Renee Formicola (Waco: Baylor University Press, 2005), 127-47.

们会想象敬虔的穆斯林可能怎样在西方生活，他们想起穆斯林国家（可能或应该）怎样以恩慈的安拉之名对待少数宗教团体。但是他们没有想象过一个教会和一个政府怎样在不同的领域中运作。“在未受到西方对政教分离（对伊斯兰而言，这个问题也许很难讲清楚）的讨论的影响之情况下，伊斯兰基要主义认为，可兰经中的宗教法（*Sharia*）不将律法的神学基础，和它的道德、政治基础加以区分。这样，它就成了一个国家立法的正常范式。”^①的确，政教分离这个概念，可能对于伊斯兰信徒而言是亵渎性的：18世纪从欧洲发展出来的对民族国家的认识，是穆斯林思想完全陌生的，就连“教会”的概念，或不同宗派“教会”的概念，对他们也是完全陌生的。真主安拉的子民（*ummah*）和那些构成穆斯林国家的人民之间，是不容易区分出来的。伊斯兰的律法被应用于生活的各个方面（包括政府），而真主安拉是容不下竞争对手的。如果这样的话，怎么可能在教会和政府之间凿出一条界限呢？对于那些从未在西方生活过的穆斯林而言，所谓的“私人化的”宗教，是不太好理解、也不太一致的。在他们看来，那些过着私人化宗教生活的人们也是不吸引人的。在弗吉尼亚州老自治州大学任教的阿赫塔尔（Shabbir Akhtar）曾写过一本非常棒的、很有影响力的著作。他在书中说到，伊斯兰教最终会（也应该）赢得世界性的主导地位，因为只有伊斯兰教（而非基督教）才是自身具备成为一种帝国性宗教的一支。^②

当我们了解到如“信仰自由”这样的表述，在世界的不同地方具备非常不同的意思时，这里的一点观察的重要性才会更明显。在西方和世界其他地方，信仰自由不仅仅假设人们可以在没有阻碍或鼓动之下自由地实践自己的宗教信仰，也假设人们基于

① Langerak, “Theism and Toleration,” 520.

② Shabbir Akhtar, *Islam as Political Religion: The Future of an Imperial Faith* (London: Routledge, 2011).

在法律面前平等的地位，可以自由改信另一种宗教或无宗教；也在公开辩论、信息传播和争论的范围内，可以自由传播他自己的宗教信仰。^①

简单做一个总结：从约翰·密尔以来，我们对宽容观之发展的第一点观察是，对宽容和非宽容之本质的各种争论，是围绕着政教分离这个问题展开的，而这个观念是由基督徒从对圣经的研读中提出并为之辩护的。尽管政教分离的观念非常宝贵，却在西方的不同地区逐渐被赋予了不同的含义，其中常常指向宗教信仰的私人化；而在世界其他地方，人们对这个观念的认识是不一致的。

第二，世俗化（secularization）的过程已经推动了一轮文化回潮。这个论点还有待深入展开。

世俗化是一个被人们热烈辩论的话题。^②至于世俗化背后的推动力，以及世俗化究竟是什么意思，人们对这些都还没有达成一致。最近由查尔斯·泰勒（Charles Taylor）所写的一部著作将这些问题的种种答案极精妙地描绘出来。^③大多数人认为，19世纪的欧洲为这场运动带来了最关键的动力。^④在世俗主义的核心，有一种政治伦理观……是能够、也的确可以被持不同基本世界观的人们所接受（被查尔斯称为“对于善的综合性观点”）。要让一位

① 联合国《人权宣言》的第18条：“每个人享有思想、良心和宗教信仰自由的权利；这种权利包括可以改变他的宗教或信仰的自由，以及自己或在社区中公开地或私下以教导、实践、敬拜、观察等方式向他人表明自己的宗教或信仰之自由。”

② 最近的一篇论文是 Slavica Jakelic, “Secularism: A Bibliographical Essay,” *Hedgehog Review* 12, no. 3 (2010): 49-55.

③ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap, 2007). 另有一篇综述文章 “The Meaning of Secularism,” *Hedgehog Review* 12, no. 3 (2010): 23-34.

④ Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

康德主义者来为生存权、自由权利辩护的话，他会指向理性个人的尊严；而一位功利主义者则会谈到，对待这种可以经历喜悦和痛苦的个体，就要将其喜悦最大化，而将痛苦最小化；一位基督徒会说，人类是按着上帝的形象被造的。他们在原则上一致，但在支持这种伦理的深层原因上却持不同立场。而政府必须维护这个伦理，但要避免偏好于任何一种深层原因。^①

今天的大多数学者也认为，这些力量的存在，都不意味着宗教信仰的消亡。相反地，世俗化可能会把宗教信仰挤出政治、媒体、学术界的公共领域，只被局限于纯粹的私人领域。如果要做评估的话，一个国家可能在变得更加世俗化的同时，也变得更有宗教性。这只是因为，宗教信仰不再在公共广场上扮演重要角色，所以对于国家的方向而言，也淡出公共脉搏之外了。

这些对于文化方面的发展，带来一种在假设上的转变。到19世纪早期为止，欧洲人和欧裔人大多都假设上帝存在。这意味着，关于宽容和不宽容的问题需要在这样一个假设框架下展开，在人们对上帝的认识之内展开。但是到了19世纪末，一个文化转变发生了：人们不再假设上帝存在，或者，如果他们持此假设的话，他们也不再假定上帝与这些发生在公共领域中的所有问题直接相关了。如此一来就意味着，关于宽容和不宽容的问题需要在一套不同的框架中展开，这个认识框架要不就是无神论的，要不它的神论是已经因世俗化兴起的力量衰弱到一个地步，已经对这种世俗化无计可施了。

这一点认识引导我们进入下一层观察。

第三，人类历史上最血腥的20世纪，展现出人类极大的不宽容，而最暴力的不宽容例子和宗教并无关系。当然，在巴尔干半岛的冲突中，以及发生在图西族人（Tutsis）和胡图族人（Hu-

^① Taylor, "The Meaning of Secularism," 25.

tus) 之间的血腥暴力中, 宗教仍是一部分原因。但大多数观察者都认为, 就连这些冲突中, 最重要的因素也是部落主义、种族主义、主观上看到的经济不公正、对历史的不同解释以及“荣誉”和复仇屠杀, 最终升级到了种族屠杀的程度。

在 20 世纪的几次最大规模的屠杀中, 宗教因素并没有起什么重要角色。^①例如两千万乌克兰人死于斯大林时期, 还有就是二战和纳粹屠杀。在德国和意大利, 法西斯主义声称是基督教信仰的, 但只是为了达成自己的社会和政治企图, 才表现出要取悦上帝和宗教, 而非忠于历史上的教义传统。尽管约拿单·以色列 (Jonathan I. Israel) 试图不仅要將启蒙运动扎根于斯宾诺莎的思想, 而且要显示出只有无神论才能成为产生宽容的合理资源 (在他的分析中, 各种形式的有神论和宗教信仰都是在本质上不宽容的^②), 但 20 世纪带来的后果却并不证实这一观点。无神论, 不管是理论上的, 还是实践性的 (如法西斯主义), 都远不是宽容的, 甚至戕害了无数人的性命。

为什么会这样呢? 原因很显然。两种制度之下, 其辩护者和

① Meic Pearse, *The Gods of War: Is Religion the Primary Cause of Violent Conflict* (Downers Grove: InterVarsity, 2007).

② Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (New York: Oxford University Press, 2002); idem, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752* (New York: Oxford University Press, 2009); idem, *A Revolution of Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2009). Jonathan I. Israel 对此论点的委身, 使得他得出一个结论, 即 Pierre Bayle (1647-1706) 一定是一个怀疑论者或无神论者, 因为他在关于《路加福音》14 章 23 节的论文中, 推翻了奥古斯丁式的共识 (这句经文被错误地使用来支持强制力的合法性)。由 John D. Woodbridge 所写的一篇细致的论文, “Pierre Bayle: Protestant Contributor to Religious Toleration?” (forthcoming in *First Things*), 有力地显示出 Bayle 在写这篇关于《路加福音》14 章 23 节的论文时, 仍是一位改革宗传统的新教信徒。

统治者都坚定地相信他们在维护一个大的思想体系之真理，这个体系是支持更大的一种善的。一方面，不管马克思主义的辩证法在本质上是否构成一种对人类困境的经济分析，是否证明存在一种要让“革命人”为“新人”预备道路的急迫性；还是在另一方面，纳粹思想中存在一种对纪律性、纯粹的民族理想的需求，以及把人类最大的罪恶归咎于可恶的犹太人和其他可憎的事物，在两种情况下，都没有更高一层的权威可以来质疑政府的权威。甚至在欧洲发生的最血腥的宗教战争中，也存在类似的竞争型权威中心。相比之下，法西斯主义制度中，政府的权威是极权主义的。

从这一章的一个大论点出发，我们再一次看到，宽容和不宽容是在一种更大的思想体系中展开的。比如说，就算承认马克思主义—列宁主义的真实性和真实性，政府又能向人们施行多少宽容呢？换言之，宽容和不宽容都不被视为一种独立的美德或恶行，而是嵌入一种主导思想体系框架中的安排。

第四，虽然人们未能对后现代主义的定义达成一致，它还是对世界起到了不可低估的影响。几乎所有人都认同，作为一种运动的后现代主义已经死了。除了在一些美国大学本科课程中，后现代主义的杰出人物们还未死去，在欧洲也是这样，那里是大多数后现代主义名家活跃的地方。尽管如此，后现代主义的废弃物（不管你怎样定义它）还在我们中间活着，继续塑造着我们的思想和文化价值观。有一点不能否认的是，在后现代主义刚出现的时候，无数人都很难用真实和错谬来思考（至少在一些话题上），他们更趋向于用观点上的不同来思考问题。后现代主义从开始（至少在一部分上），就遇上了世界各大城市的人口分化趋势。这种实证的多元主义之影响，又被随之而来的数字化革命扩大了无数倍：我们不花力气就进入了一种惊人的博大差异性之中，包括在文化、观点、对历史的解释、语言等方面的差异。更甚者，我们还可以在虚拟世界中创造出我们自己的现实。所有这些都

关于真理的问题边缘化，而将宽容的重要性不断放大。

这并不是说每个人都从现代主义的范式中，移入了后现代主义的废弃物中。例如，在我们的大学中，仍存在很大的多样性。在英语、社会学、人类学、宗教学和历史系等系所，比在物理系、化学系、工程系和计算机系里，更有可能找到一些持后现代性认识论的思想家。在后面这些系所中的大学教师中，更多是顽固守旧的现代主义者；或者更普遍的是，他们在自己各自的领域中是现代主义者，但一涉及意识形态、宗教和道德观的时候，他们就成了后现代主义者。很显然，因为在过去十年中（欧洲大陆25年来），后现代主义的一些极端形式的脆弱和荒诞已经变得很明显，在某种程度上，它的影响力已经弱化了些。先不管术语怎么讲，“实用主义”现在普遍代替了自然和宗教在文化中的权威地位。^①但是，如果说后现代主义的最激烈形式已经衰落了，它还是留下了一种主观的折中主义（subjective eclecticism），正是这种主观的折中主义将宽容提升到了最高美德之冠的地位。

这并不是说单单因为后现代主义，宽容被抬高到这样的地位，它并非唯一因素。如果这一章的历史性纵览有任何效果的话，应该展示出这些历史、文化性的运动是多么复杂交织在一起的事实，它们一起带来了文化认知上的一种地质性的变迁。早在通俗的后现代主义兴起之前，这些相关的力量都已经交织发生了，也不只是发生在美国。当朋霍费尔在20世纪30年代访问美国，并想要理解美国的教会场景时，“他很惊奇地发现，宽容胜过了真理”。^②要知道他所来自的欧洲大陆背景是怎样，就会知道，

^① 这正是 Roger Lundin 的观点之一，见 *From Nature to Experience: The American Search for Cultural Authority* (New York: Rowman & Littlefield, 2007)。

^② Eric Metaxas, *Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy* (Nashville: Nelson, 2010), 338.

他会这样解读美国的情景，也是可以理解的。不管这样的理解在当时是否完全正确，有一点是毋庸置疑的，即后现代主义在 20 世纪 30 年代的影响力，加上世界大多数地区、包括很多世界大都市的全球化进程（有好的和不好的后果），已经强化了一种认识，即宽容已经胜过了真理，至少在这个意义上：在今天，也是历史上头一次，宽容很少被认为是一种为了社会的善而施行的美德，是嵌入在一套被广泛接受的真理和道德观系统中的；相反地，宽容现在被认为是一种独立的美德，可能是最高的美德。

结语的反思

对这个问题的论述最清楚的思想家之一是查尔斯（J. Daryl Charles）：

宽容，从这个观念产生的一开始，就扮演了美德的角色，因为它关心公共的善，也尊重人们为个体的人。我们可以为了维护一种大局的合一，而愿意忍受一些特别的习俗、行为或习惯（有时甚至是比较坏的习惯）。在洛克的语境中，宽容被用来维护宗教上的不服从者。但是，宽容从未被建构来暗示（更谈不上禁止）道德上有问题的行为。不过，你可以思考一下这个概念的退化。从前曾经是一种公共性的美德的事物，当它一旦不再关心真理，并且忽略共同的善、鄙视维持社区合一的价值观，它成了一种恶。今天我们身处的这种“宽容”文化，是一种这样的文化：人们不再相信任何事物、不再持有一种清楚的是非观，而且对这种危险情况非常默然。这种嬗变的一个后果就是，究竟什么是“宽容”，什么是不宽容的相对主义，两者之间变得越来越难以区分。有信仰的人们要面对的一个挑战就是，如何将宽容净化，使之继续作为一种美德存在，而不会屈服

于相对主义和时代精神的强大吸附力。^①

新宽容观已经变成大多西方社会和更广范围的一种最高美德，如果不是那个唯一的至高美德的话。宽容不再担当起一种更广义的民族性和道德文化性的共识之功能。有了这种广义共识之内的“既定内容”，人们不再以“什么可能是（在法律上、知性上和社会性上）被允许的”来讨论宽容，而是把宽容变成一种绝对的善，这种善被赋予权力来侵蚀其他文化独特性，包括道德和宗教的独特性。所以，在很多观察者的心中，这种新的宽容观一出现就立刻拥抱了道德的相对主义。讽刺地是，因为它所具备的独立地位，这种宽容观变成了一种对道德相对主义的道德性支持。这一章的论述目的之一，就是要展示给读者，从人们过去对宽容的理解和宽容之功能（即未被当作一种知识上的立场，而是一种社会回应），这是一种多么大的转变。

除了认识到我们对宽容的理解之变化是怎样改变了西方文化之外，我们也需要警惕其他文化中的人怎样解读这些变化。在皮尔斯（Meic Pearse）的书《为什么人们都恨恶西方：认识全球愤怒的根源》，^②他细致论述了对于其他文化中的人们而言，西方人这种对宽容的新理解，是怎样构成了一种威胁：

“宽容”这个词的普遍使用，最近已经变得极受鄙视了。过去宽容被用来指的是人们对真实、困难的差异之尊重，现在它的意思已经近乎一种对真理宣称的教条性的否定，以及一种对道德相对主义的道德主义的维

① J. Daryl Charles, “Truth, Tolerance, and Christian Conviction: Reflections on a Perennial Question — a Review Essay,” *Christian Scholar's Review* 36 (2007): 212-11.

② Downers Grove: InterVarsity, 2004.

护，而对这任何一种的反对，就被污名化为“不宽容”。……过去的宽容观允许人们在宗教和道德问题上存在确实的差异，持不同观点的人都可以在公共场合切磋、自由竞争观点；而这种新的宽容观试图将所有差异都锁进内室，认为那些都是私下的判断，认为公共场合应该适合让给更多不太具有特殊性的观点。如果旧的宽容观至少可以算是一种真实的价值，那么新的不宽容的“宽容观”可能被描述为一种反价值观（antivalue）更合适。要是有任何人提议某种事物比另外一种“更好”的话，或者某种生活方式需要一个受保护的空間而不与其他方式竞争的话，就会招来敌意。^①

结果就是，这种新宽容观倾向于扼杀和削弱其他文化中的差异性立场。这种新宽容观的反价值性会稀释并且毁灭文化身份中所有那些硬性的、不妥协的部分，因为这些被判定为不宽容的记号。很多人认为西方社会是“文化毁灭型”的，而且是肤浅的、自义的、有可炫耀的优越性的，不仅仅是因为西方的财政和数字化力量强大，也是因为西方文化的“宽容”，因为正是这种宽容毁灭了所有与之不同的事物。这种指控也许不完全公正，但却是非常广泛存在的质疑。

如果这一章中简述的历史让我们更清楚地看出新宽容观的创新性、危险性的本质，下一章会论述这种新宽容观经常带出一种不一致性，而这种不一致性，会非常危险。

^① Pearse, *Why the Rest Hates the West*, 12.

第四章

比不一致还糟糕

人们把对宽容的两种截然不同的理解混淆在一起。旧宽容观指的是，在一个更广泛的伦理视野范围内，一个人可以不认同另一个人的立场，但还是坚持让他有权利发表其观点。宽容的新定义则指的是，一个人不应该对别人的观点表现出不认同或贬低，而这种“宽容”经常被假设作为一种最高的善。把这两种定义混淆起来，会带出很多令人混乱的讨论。我们讨论的时候会在两种宽容定义之间频繁切换，却都没有意识到我们已经换掉概念了。更糟糕的是，这两种宽容的定义并非是绝对独立的：两者有一块混乱的重叠部分，这种重叠更让人们的讨论混沌不堪。

例如，你可以思考一个由很多左翼人士对右翼人士（尤其是宗教右翼人士）提出的指控，即右翼人士在最根本的主张上是非常不宽容的。就这个观点而言，右翼人士被描述为（或被漫画画成？）一群“热衷于文化战争的比特犬，长着小脑袋、大牙齿、有力的下巴，而且没有丝毫兴趣妥协立场”（正如泰勒描述的）。^①将这样的指责不当回事，觉得它们只是左翼人士不耐烦、伪善、不宽容的咆哮之词，这样也挺好。但如果可以认真承认说这些话的确反映了第二种宽容的意义，如此反驳就更好了。

但是我们必须直面现实。首先，在一些问题上，右翼人士的

^① “Deconstructing the Gospel of Tolerance,” *Christianity Today* 43, no. 1 (11 January 1999):48.

确想要推动立法禁令，来禁止一些他们认为对整个社会非常有害的做法。例如，大多数右翼人士（左翼并不多）认为需要有法律来禁止晚期妊娠的堕胎行为，让触犯此法律的人承受刑罚。同样的，尽管他们可能认为，一些自愿结合的同性成年人在卧室中做什么，是法律不能干涉的，但很多人也认为要给同性恋伴侣以“婚姻”地位，对于整个社会而言，是愚蠢、短视而且有害的。可能，他们会说，屡次提出的“婚姻修正案”是唯一的答案。当左翼在这些事上把右翼贴上“不宽容”的标签时，可能是因为他们把宽容（或不宽容）的事物，看作一种绝对的善。那样的话，右翼人士必须要挑战他们。但是严格地讲，在这些问题上，右翼人士的不宽容是第一种意义上的，即对宽容的旧定义：他们认为这些讨论的问题是道德性的，是需要政府来加以区别对待的，包括用一种合适的惩罚性规条来达成。而右翼人士在这些问题上本应该这样说：“我们当然在这些问题上不宽容，就像我们不会宽容恋童癖、强奸和其他恶一样。而在我们看来，这些问题是值得政府歧视对待的。”

但其次，右翼人士有时充分而且直率地发表意见说，几乎没有人（即使有的话也很少）愿意被通过修改刑法来分为几类，例如，关于人们在有限政府理念，或某些经济政策上的观点。这种说法在右翼中如此强势，以至于若有人不同意的话，他就会被贴上各种标签，如傻子、白痴，甚至叛徒（如果算不上宪法的叛徒，也是美国理想的叛徒）。左翼人士就会回应说，右翼太不宽容。（我要急着补充一点就是，如果换一个案例的话，会很容易逆转“左”、“右”之分，而不失去相关性！）要重复的一点是，当左翼人士指责别人不宽容的时候，他们可能想到的是第二种意义上的不宽容，即基于新宽容观的定义。但是，在同样情况下，右翼人士的不宽容是第一种意义上的：毕竟右翼不会试图把那些在同样问题上持不同观点的人丑化为犯罪者。在第一种意义的宽

容和不宽容定义下，一个人在宽容别人之前，要不认同大众的看法，甚至要激烈地反驳，说“但是呢，但是呢……”有时他的确要问，是否这种措辞已经超过了激烈的、有原则的辩论范围，而成了一种带着讥笑的藐视言语。那样的话，即使没有将对方丑化为罪人，也起到了贬低、羞辱人的效果。这时，人们对右翼人士那种刚硬下巴的比特犬形象描述，也并非完全不合适。当我们激烈反驳那些我们不认同的人时（就算我们不要求对他们或他们那种被强制的沉默施行法律禁令），这种辩论过程中是否存在一个界限，一旦超过了，我们的宽容（第一种意义的）就渐渐滑向不宽容了？

与这些问题紧密相关的，也是人们在民主制度、多数主义（majoritarianism）侵害个人权利，以及其他复杂问题中最被激烈辩论的一些方面。我们会在本书的最后两章中更多谈到这些思路。但是，这一章的目的比较简单。我只是想要记录下一点：尽管新宽容观一直声称它是不受任何伦理、道德或宗教的思想系统限制的，事实上，它其实是非常不一致的。我认为，其问题之严重性，甚至比辩论中的不一致更糟糕：它实际上是在一边坚持说别人不宽容的同时，一边又把一些庞大的思想结构倒卖进一个文化中，将这些思想结构强加于那些不认同它的人。如果我们认识到这样的情况，会看到这其中的反讽如此好笑，甚至可以拍成一部有趣的情景喜剧了。

争夺“宽容”之道德高地

在那些支持新宽容观的人当中，存在一种普遍的观点，即谁持有对事物的强硬立场，谁就等于成了宽容的敌人。这样的人宣称自己认识“真理”，而这就是为什么他们更会变成不宽容的原因。相比之下，新宽容观的维护者更偏好人们归给苏格拉底的那种智慧：“我所有知道的，就是我什么都不知道”（尽管苏格拉底

其实根本没有说过这样的话)。^①有人声称他认识真理，这人就被当成是不宽容的，这种指控是有争议的，但这却还不是我所关心的。我想要做的是指出一点，即那些宣称自己占据了宽容（新宽容观）之道德高地的人，其实在观点上和那些他们批评的人一样强硬，只是这样的观点是针对其他问题时才表述出来的。

可能没有谁会比一位最著名的左翼作家更显示出这种倾向了，他就是斯坦利·费斯（Stanley Fish）。在他1999年出版的《原则的难题》（*The Trouble with Principle*）中，^②费斯提出几个例子。比如说，关于同性恋问题，一些原住民或第二、三世界的人（他们的权利受到很多人的关注）出来反对，而左翼人士会纠结于如何谴责这样的立场，同时又不显得有种族主义、或殖民主义倾向。拉什迪因为他写的小说被判定是对伊斯兰的批判，被阿亚图拉·哈梅内伊（Ayatollah Khomeini）在法特瓦（fatwa 注：阿拉伯语，教法判例）法下判定死刑，而一些左翼人士就啧啧地说，拉什迪是自找的，因为他的言论太激烈、不宽容。很明显，一旦言论自由的原则和宽容原则发生冲突时，而涉及的又是少数族裔，言论自由就输了。费斯认为，这种自由主义的真正危险之处在于，它使用中立的措辞，抬高宽容，而它在这样做的时候确实很不中立，也常常是不宽容的。这就是费斯所称的“专卖店多元文化主义”。但是，就连要求以宽容为第一原则的“强多元文化主义”，在遇到基于另一种信仰系统核心而产生的不宽容之时，也会出现问题。一个人应该怎样回应拉什迪案例中的这种穆斯林

① Priscilla Sakezles 在一篇文章中（“Socratic Skepticism,” www.skeptic.com/eskeptic/08-06-25.html#feature）已经证明，每当苏格拉底说诸如“我不认为我知道那些我不知道的事”的话时，他并不是在说他什么都不知道，更不是说人类知识是不可能的。相反地，他是说，当他的确没有某种知识时，他不会说自己有了（而不像他的一些对手，会声称自己知道一些他们并不了解的事）。

② Cambridge: Harvard University Press, 1999.

不宽容呢？如果你宽容待之，你就已经放弃了宽容作为第一原则。如果你谴责之，你就变成又一个专卖店多元文化主义者。用另一位左翼学者的话说：

尽管后现代主义表现出对于其他反常规事物的完全接纳，它还是像它所反对的正统体系一样地具有排他性和审查性。一个后现代主义者可以谈人类文化，而避谈人性；谈到性别，而避谈阶级；谈到身体，而避谈生物学；谈到快感，而非正义；谈到后殖民主义，而避谈小资本主义。后现代主义是一种彻头彻尾的“正统的异端邪说”（orthodox heterodoxy），就像任何一种可想到的身份需求，都需借助它的稻草人和草靶才能运作一样。^①

这样的例子很多。我们会以“包容”之名（因为毕竟我们是宽容的嘛），而以排除异己收场（证明我们是不宽容的）。当纽约的中央公园允许纽约人搭台上演一部基督徒纪念耶稣出生的剧、一部犹太人的圣灯台剧，和一部穆斯林的星月剧。虽然都是在公共场所演出的，每部剧都会收取入场费，这就是一种包容。相比之下，在几年前，俄勒冈州的尤金市曾经禁止在公共场所摆放圣诞树，因为觉得这样是不包容的标志，其实他们的这种禁令才是

^① Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwell, 1997), 26. 对这一思路感兴趣的人，要读一篇很重要的论文：Peter Berkowitz, “John Rawls and the Liberal Faith,” *Wilson Quarterly* 26 (22 March 2002): 60-69. Berkowitz 讨论到罗尔斯理论中关于“信心”的假设，即关于人类尊严、平等、关怀最弱势的人等等价值观。但是，罗尔斯在论述这些自由主义的基础时，他好像一边说这些理念是不证自明的，一边又在说这些需要建立在信心的基础上。但是，如果前者是对的，那么信心就没有必要了。如果需要信心来建立自由主义的基础，那么到底什么才是批评他人信心的基础呢？

不宽容。在压力之下，市政府作了些妥协，允许消防员在圣诞夜和圣诞节当天摆放一棵圣诞树，但甚至在那时还郑重宣告，只要有一个市民再提出抗议，这棵树就会被撤掉。所以市政府以包容和宽容之名，却允许某个最敏感的灵魂（或最大的哀诉者）来制定公共政策，甚至让他来自一知半解的排他行为，去推动一种不宽容很多犹金市民的政策。在过去十五年里，全国各大校园中的学生会组织都开始了一个政策，即任何学生组织都无权禁止任命实践同性恋行为的人作为他们的领袖。这当然是为了实施一种包容政策，都是以宽容之名。其结果就是“否决”了一些因良心而不能服从这项政策的福音派团体，将这些组织排除在校园这个多样体之外。但是如果校园团体都不能以他们的规则来任命自己的领袖，那就好比把一个科学俱乐部除名，仅仅因为它不愿任命一个相信地球是平的的人来做领袖；也就像禁止一个犹太人校园组织，因为他们只接受犹太人和不否认大屠杀的人做领袖；就像禁止一个穆斯林组织，只因为它禁止多神论的做领袖；这些又有什么不一样吗？在每种情况下，禁令政策都可以是为了包容而实施的，而在每种情况下，这个团体可能都会被排除在校园之外。当然，在现实中，没有哪个学生会敢走到这样的极端：学生会制定“包容政策”时，是非常有选择性的。学生中间支持同性恋的人很多，但认为地球是平的人却几乎不存在。但这只是表明，学生会并非有原则性地支持宽容、包容性和言论自由。相反地，他们只是有选择地包容，为的是推广他们自己的选择性价值观。这并不是一种偶然的非一致性，这是一种有规划的非一致性。即使至今法庭大多都让少数学生团体胜诉，这并不能否定这些学生会自身政策的丑恶性。

根据很多网络报告，过去十年中有一位最强烈反对吸烟的电影制片人，就是城堡石娱乐公司（Castle Rock Entertainment）的创办人之一罗布·赖纳（Rob Reiner）。他的反对如此强烈，以至

于任何人想要在一部城堡石电影中出现吸烟的场景，就必须先要和罗布·赖纳见面，并向他提出有说服力的论证。在多次报道中，赖纳都曾经说过：“电影基本上就是在向小孩子宣传吸烟。”换言之，他拒绝容忍吸烟场景在自己电影公司的产品中出现，这是极罕见的一个情况。干得好，罗布！但是，他为什么不对其他行为作出同样的抵制态度呢，比如滥交、无端的暴力和亵渎性的语言？辩护之词当然是这样的：好莱坞对于这些行为的描述，并不会导致类似的行为真的发生；更何况，如果删除对其他生活方式的描述，会是很不宽容的。但是，那为什么赖纳却认为仅仅是演吸烟的场景，就是在宣传这样一种习惯，以至会引导年轻人吸烟呢？为什么吸烟场景是可以被删除的呢？有人不宽容演吸烟，而有人则对于演出轮奸的场景就可以宽容，两者都可以占据某种道德高地，这又是为什么呢？

日常生活的每个领域中都会出现类似的不一致性。十年前，《首要事务》（*First Things*）曾报道过评论员丹尼斯·普拉格（Dennis Prager）在一个犹太人的脱口秀节目中所说的话，是针对杜克大学的（此学府与联合循道会 United Methodist Church 关联密切）。^①自从 1853 年以来，杜克大学的学士毕业生礼拜中，都会向所有参加的毕业生免费赠送一本圣经。在 20 世纪 90 年代末，杜克大学的犹太人教师和学生发起抗议，说这样的赠阅冒犯了犹太学生，因为赠书中包括新约书卷。作为回应，杜克大学决定不再赠送圣经，而是把赠品放在另外的一个房间里，让愿意拿的学生自己去拿。《首要事务》引用了普拉格的一些话：

我用一些更简单的话来总结一下情况：杜克的犹太教师和学生，以及杜克的犹太教研究机构，都反对对犹

^① *First Things* 111 (January 1999): 77.

大学生参加杜克大学的一个赠送免费《圣经》的聚会，这些圣经中包括他们自己的犹太《圣经》，还有新约《圣经》，而任何人都可以不拿那本赠书，这个聚会也是完全自愿参加的，而这个大学也是私立的，并且与联合循道会密切相关。要描述这种态度，最好的一个词，其实是希伯来文（或意第绪语）：厚颜无耻（chutzpah）。另一个词可能是“不知感恩”。我们美国的犹太人可能是犹太人历史上最幸运的犹太人了。在犹太人历史上，我们活在一个最自由、经济上最安全的国家，这个国家不仅宽容我们的信仰，甚至一直以这个信仰为尊荣。那么，是谁缔造了这样一个国家呢？这些男人女人，他们几乎所有人都是基督徒，他们接受犹太—基督教价值观为这个社会的基础。不是犹太人创造了杜克大学，而是基督徒们，确实是一个具体的基督教教会创办的。一些杜克大学的犹太人教师和学生不仅不为此传统而感恩，却决定认为他们被这些冒犯了。……杜克的犹太人已经破坏了美国文化中的犹太—基督教和西方文化基础，以及这个大学的文化基础。他们是为了什么这样做呢？他们这样做，是为了犹太学生不会拿到一本包括基督教经文的《圣经》。这是多么忧伤的事。很明显，多元文化主义和宽容并不能用在基督徒身上。^①

很多当代讨论中对宽容的诉求，其不一致性，哪怕经常被忽略，也是异常明显的。

在2006年，根据BBC，^②有一位75岁名叫阿特金森（Edward

① *First Things* 111 (January 1999):77.

② Reported in *First Things* 165 (August/September 2006):79.

Atkinson) 的老人，居住在诺维奇市 (Norwich) 的林恩 (King's Lynn)，正在伊丽莎白女王医院等待臀部手术。因为他是反对堕胎的，他就开始往医院邮寄一些被打胎的婴儿照片。医院的主任经理梅 (Ruth May) 将他此行为视为对医院员工的一种虐待性的、不可接受的行为，就取消了这个病人的手术。此外，斯沃弗汉法官法院还起诉了这位瘸腿的 75 岁老人，他因向医院员工“发送冒犯性的文字”而被判坐 28 天监狱。很明显的是，因为打掉一个婴儿是合法的，所以人们就应该对主张堕胎的人宽容，也就是说，不可以冒犯那些执行堕胎手术的人。但是，拍摄堕胎的图像，却是一种犯罪，而那些发放这种图片作品来反对堕胎的，则必须坐牢，甚至遭到医院拒绝提供健康服务（这些服务却是可以提供给谋杀犯和强奸犯的）。所以这里我们再一次看到一种由政府支持的不宽容，是以新宽容之名施行的。

有人需要我指出一股惊人的、丑恶的反犹主义正在欧洲回潮吗？受到袭击的犹太人（尤其当他们戴圆顶小帽或穿戴得容易认出时），和被损毁的、有时甚至被拆毁的犹太会堂的数目正在上升。世界犹太人大会 (the World Jewish Congress) 声称，欧洲的反犹主义正处于 1945 年以来的最恶劣境地。几年前，欧盟的一次多国调查结果显示，欧洲人中大约 60% 认为以色列是对世界和平的最大威胁，而非朝鲜、苏丹或伊朗。这种论调是由几种高度多样的源头构成的：极右翼的纳粹式种族主义的抬头，极左翼在政治和经济上的反犹主义（他们视以色列和美国为共同敌人），以及欧洲乃至全球日益增加的穆斯林人口中对犹太人的宗教仇视。这只是一个特别突出的例子，让我们看见一种文化，它认为自己非常宽容（第二种意义上的），但却倒退回到 20 世纪最大的不宽容（第一种意义上的）中去。

关于世俗化的影响

在前一章里，我讨论过世俗化过程对于很多人来说是在很多默认的假设上“转换了轨道”。现在我要说，很多支持新宽容观的人，已经接受了一种或另一种形式的世俗主义，仿佛它是一种中立的立场。所以，对于这些人而言，他们就把接受其他立场的人，看作是狭隘、不宽容的。

当然，学者们已经制造出了很多各种世俗化过程的论述。马克斯·韦伯（1864-1920）的古典理论说，世俗化几乎是一个不可抗拒的过程，在这个过程中，随着现代性的发展，宗教会退出。这个理论在1970年之前一直受到广泛接纳，而且在欧洲的大众媒体及许多领域仍很有影响力。但是，在社会学领域的学者们观察到，美国在很多方面同时表现出世俗性和宗教性，他们开始提出的“美国特殊论”，讲的就是这个观点。他们认为，世俗化并不一定意味着宗教的减退或废止，而是宗教被挤到社会生活的边缘：宗教变成私人化的（正如我们在上一章讨论过的）。今天人们更多谈到的不是美国特殊论，而是欧洲特殊论：在美国，宗教好像并没有衰退，而美国则轻而易举地融入进世界；但在欧洲，怀疑论者或无神论者有很高比例，有组织的宗教只有很少比例的信徒，这使这片土地显得很独特。^①世俗化的欧洲人中，有越来越多人认同韦伯的观点基本上是正确的。

但是，尽管存在这些微妙的差异，不管在欧洲还是美国，那些把自己当作世俗主义者的人，一般都视自己的立场为道德上中

^① 关于这些趋势的调查，见 Richard John Neuhaus, “Secularizations,” *First Things* 190 (February 2009): 23-28. 我要立刻补充的是，这段对美国或欧洲在宗教领域的特殊论，和关于“美国特殊论”的大讨论并无必要联系。例如，参见 Ted Bromund, “The Exceptional Battleground: A Controversy,” *Civ-ity* 4, no. 1 (2011): 46-52.

立的，所以也是比其他立场优越的，以至于你认为这样的立场应该被立法化，尽管它可能意味着要用法律来压制那些不认同此观点的人。有时这种观点会包装成复杂、精妙的论证。例如，一篇曾由苏利文发表在《芝加哥法律评论》（*University of Chicago Law Review*）中的文章说，宪法对公民可以自由实践其宗教信仰的条文“暗示公民也可以自由实践无宗教”。

这就是建立起一种公民公共秩序，这种秩序结束了所有教派反对所有教派的战争。这条休战协定条文的代价，就是将宗教从公共广场上驱逐出去了。但其奖赏是，只要为了和平共处的原因，应该允许宗教性的亚文化从管制中撤离。^①

苏利文也直言不讳地指出这项将宗教私人化的条文之含义：“（宗教自由）的正确底线，并不是不受限的宗教自由，相反却是在符合世俗、道德秩序下的宗教自由。”^②我看不出这样归给“世俗、道德秩序”的权威会比纳粹政权或其他极权主义政权下的权威更少一些装腔作势。

当然，那种把世俗参考体系作为唯一的道德中立的、具备优越性的假定，体现在很多领域。例如，在圣经研究领域，罗纳德·亨德尔（Ronald Hendel）最近辞去了“圣经文学协会”（*Society of Biblical Literature*）的职务，原因是他觉得越来越接受不了这一点，即协会愿意宽容福音派，所以（在他看来）就不再那么追求

^① Kathleen M. Sullivan, “Religion and Liberal Democracy,” *University of Chicago Law Review* 59 (1992): 222.

^② Sullivan, “Religion and Liberal Democracy,” 198. 我要感谢 Michael Thate 让我留意到 Sullivan 的论文。

基于理性的批判性学术。^①从他的论文中看出，对于他而言，“理性”就是和对事物的“自然主义”解释完全相关的。除这一路径之外，他把其他所有“创造论者、弄蛇者和信心医治者”都笼统地归为一类。

还有一个发生在英国的更好笑的例子。在2007年年初，英国前议会和内阁议员迈克尔·波尔蒂略（Michael Portillo）写到：

上周卡梅伦（David Cameron 当时的保守党领袖，07年做首相）透露说，他希望自己的女儿可以上一所英国教会学校。当他话一出口，就有想帮忙的人急着发言说他每周都参加肯辛顿的主日崇拜，但他这样做不是为了帮助女儿进入好的教会学校，而是出于真诚的宗教认信。我是更愿意听到保守党的领袖上教堂聚会是因为那样可以帮助一个孩子进入最好的国内学校，不是因为他是信徒，听到这样的话，我会更安心一些。^②

对于这一事件，南方浸信会神学院的校长艾伯特·莫勒尔（R. Albert Mohler）回应说：“你分析得对。波尔蒂略先生明显更愿意卡梅伦先生是一个假冒为善的人，而不是一个相信上帝的人。”^③莫勒尔说，波尔蒂略继续批评当时的布莱尔首相，也是因为在对上帝的信仰上出现的谬误：“他明显对宗教很认真。据报道说，他会在游泳池边读一些12世纪的神学作品。一年前，他告诉我们，他为参与美国入侵伊拉克的事向上帝祷告过，因为

① Ronald S. Hendel, “Farewell to SBL: Faith and Reason in Biblical Studies,” *Biblical Archaeology Review* 36, no. 4 (July/August 2010): 28, 74.

② http://www.michaelportillo.co.uk/articles/art_nipress/god.htm.

③ <http://digital.library.sbts.edu/bitstream/handle/10392/1452/2007-02-26.pdf?sequence=1>.

他是基督徒，所以就要看上帝怎样判决他这些行为了。”这引发了莫勒尔的回击：“所以波尔蒂略先生害怕会出现一位畏惧上帝审判的国家领袖。有人可能认为我们应该担心出现一个完全不畏惧审判的人。”当然，这个事情中最惊人的一点，是波尔蒂略先生纯粹狂妄自大的一个假设：一种世俗主义或自然主义的立场，在其本质上，是比其他立场更优越、更安全的。把这一假设讲给那些斯大林或波尔布特统治下的受害者听听，就该知道那是怎样的一种情形了。

政治领域也充斥着同样的现象。当小布什在2004年赢回总统之位时，他对手阵营中最世俗化的那些人，极尽挖苦之能，言辞中充满愤怒的贬低，以及让人激怒的优越性。^①《美国前景》（*American Prospect*）的主编之一罗伯特·库特纳（Robert Kuttner）批评民主党，因为他们“既没有警告主流投票者警惕一位神权总统（这位总统用粗鄙的言语否定现代性）可能带来的危险，也没有用自己的道德语言给出任何有说服力的反驳”。^②很明显，“现代性”和上帝毫无关联，其反面就是神权政治。难道库特纳先生没有读过建国先辈们的著作吗？以下是由罗伯特·赖克（Robert Reich）写于2004年竞选前的一篇表达相反论点的文章，他在论述中用了很多韦伯的假设：

21世纪的最大冲突不会是发生在西方和恐怖主义之间的。然而恐怖主义是一种战术，而非一种信仰。真正的战争发生在现代文明和反文明者之间；发生在那些相信人是万物之首的人，和那些相信人类需将忠诚和身份

① 详细记录参考：Ramesh Ponnuru, “Secularism and Its Discontents,” *National Review* 56, no. 24 (27 December 2004): 32-35.

② http://prospect.org/cs/articles?article=an_uncertain_trumpet_120104.

认同归于某种更高的权威的人之间；在那些优先看待此世生命的人，和那些相信人类生命只是为超越此世生命做预备的人之间；在那些相信科学、理性和逻辑的人，和那些相信真理是通过《圣经》和宗教教义启示出来的人之间。恐怖主义仅仅是破坏、毁灭生命。但恐怖主义还不是我们面对的最大危险。^①

当然，赖克这段讨论中有一点是对的，即恐怖主义并非一种信仰，而是一种战术。它可能、曾经、也将会被一些不同政治和宗教观点的人拿来使用。但是，这段讨论中最令人不安的是一种教义性的归类，即将所有宗教信仰者，也就是“反现代性人士”，都笼统地放在一个阵营，说他们是反对“现代文明”的。还有一篇更惊人的，是加里·威尔士（Garry Wills）在2004年11月4日的《纽约时报》上描绘的一幅平面图：

现代欧洲的那些世俗化国家，是不可能理解美国选举政体下的基要主义的。……（我们）现在更像我们那些假定的敌人，甚过像那些国家。还有其他哪些地方，可以找得到基要主义的热情、对世俗化的愤怒、宗教不宽容和对现代性的惧怕和恨的呢？不是在法国、英国、德国、意大利或西班牙。我们可以在穆斯林世界、基地组织和萨达姆侯赛因的苏尼派支持者中找到。美国人觉得奇怪，为什么世界上其他人都觉得我们很危险、狭隘，以及对国际声援无动于衷呢。他们害怕圣战，不管表达的是哪一方的热情。^②

① <http://prospect.org/cs/articles?articleId=7858>.

② http://www.nytimes.com/2004/11/04/opinion/04wills.html?_r=1&ex=1100577901&ei=1&en=d52c693351bb5a97.

但是，不应该把所有宗教人士都归为笼统的一类，就像不应该把所有无神论者、所有世俗主义者都归为一大类一样。难道这样写的人希望看到自己被归为和普林斯顿大学的彼得·辛格（Peter Singer）一个阵营吗？（彼得·辛格的无神论让他得出一个结论，即应设立一个好政策，将初生儿享有生命权的期限定为出生 28 天之后。）

问题在于，虽然世俗主义者宣称自己占领了道德高地，他们毫不含糊地试图推行自己的主张，他们当然有权利这样做，但他们无权假定自己的立场是“中立的”，是自身具备优越性的了。在过去出现过很多次的情况就是，世俗主义者（或无神论者、自由思想家）常常会滋生出对那些不太被启蒙的同辈们的一种高姿态的、故作谦卑的宽容。相比之下，过去一、二十年中发生的是对那些不认同他们的人的一种愈演愈烈的仇恨。简言之，随着他们越来越确信自己的优越性和中立性时，他们就变得愈加不宽容了。约翰·科菲（John Coffey）把这个问题称为“世俗宽容之迷思”。他写道：

迷思不在于世俗人们可以很宽容，他们常常是宽容的。而是在于，世俗宽容的迷思是一个世俗人自然就拥有的一种宽容，而对于一个有宗教信仰的人而言，不宽容是他自然就有的。这个迷思意味着，只要一个人是世俗化的，他在一定程度上就已经免疫于毁谤和逼迫“他人”。用俗语表达出来，这个迷思是一种人常持有的、没有坚固根基的信念；用技术语言表达出来，这个迷思也是一种道德寓言，是一种支撑并滋养某种文化和那些

人持有的信念的。^①

关于其他计划

你也许不需要太多加什么内容就可以把这一部分写成另外一本书。但是我在这里只提供几个有代表性的例子，来说明一些组织或运动给新宽容观赋予了很高的价值，也有证据显示，这其中还有其他正在展开的计划。

(1) 几年前，我翻到一本 32 页的小册子，是用来调查一些主流教会的人权倡导工作的。这本《主流新教教会中的人权倡导》（*Human Rights Advocacy in the Mainline Protestant Churches, 2000-2003*）是由宗教和民主研究中心（IRD, Institute on Religion and Democracy）编制的，调查了联合循道会、圣公会、美国长老会，ELCA 路德会、全国教会议会和世界教会议会的观点。很明显，这些教会都希望鼓励更多自由和宽容。但是，这份 IRD 报告显示，在调查年间，从这些教会中出过 197 份抗议人权侵害的官方声明。69% 的指控是针对美国（37%）或以色列（32%）的。没有任何是针对利比亚、叙利亚或朝鲜的，尽管这几个国家时不时会残暴地剥夺其公民的宗教自由。没有一份是针对以色列周边国家的。我这里绝不是说美国或以色列可以免于批评。但是，当朝鲜很明显被略过不提时（尽管上万人累死在那里的集中营劳动中），我不得不注意到这当中存在某种让人窒息的企图。

(2) 在 2004 年，天主教联盟一则报道仔细统计了几大贺卡公司在年末发行的贺岁卡片。他们统计出 443 种不同的圣诞卡片，但只有 9 种（2%）印了这个节日的宗教意义。相比之下，在 33 种犹太人献殿节（hanukkah）卡片中，有 26 种（79%）印

^① John Coffey, "The Myth of Secular Intolerance," *Cambridge Papers* 12, no. 3 (September 2003): 2.

了大卫之星或金灯台。所有宽扎节 (kwanzaa) 卡片都没有宗教意义, 而是民族性的。只有圣诞节贺卡中存在一种“危险的”界限和一种“粗鲁的”界限, 特写出一些施虐和受虐的意味, 画着一个裸体的小天使, 问道: “你有在雪地里堆出一个天使吗?” 而献殿节或宽扎节的卡片上却丝毫没有这些或危险或粗鲁的意味的界限。该怎么解释这样的统计数据呢 (尤其是在一个文化上 90% 都是基督徒, 而且接近 90% 的人都相信耶稣是由童女所生的国家)? 你不需要想出一种罪恶的阴谋理论, 因为阴谋理论都假设有秘密会议和恶意的同谋, 但没有证据证明这些是存在的。但是, 证据却显示存在一种更具腐蚀性的东西。以宽容多样性和媒体自由之名, 隐秘动机的企图浮出水面: 那是一种有目标性的、对基督和基督徒的鄙视和仇恨, 一种不针对其他宗教的鄙视和仇恨。^① 当下的这种独特的反基督教的论战, 比坏品味更甚: 它透露出一种目光短浅, 更不要说对历史的刻意忽略了。坦白讲这是非常惊人的。^②

(3) 在此书的第二章中, 我举了一些例子, 揭露新宽容观在很多学术界的奇怪面孔。现在越来越多文章记录了大学中的这种以传统宗教信仰徒 (特别是基督徒和犹太人) 为替罪羊的行径。^③ 在这方面其中一篇最深刻 (坦白说也是最感人) 的见证, 是埃里克·米勒 (Eric Miller) 的“独行学术界” (Alone in the Academy)。^④ 在几位伟大的思想家 (如克里斯托弗·拉什 [Christopher

① 其他类似例子可参看 D. A. Carson, *Christ and Culture Revisited* (Grand Rapids; Eerdmans, 2008), 184-85.

② Vincent Carroll and David Shiflett, *Christianity on Trial: Arguments against Anti-Religious Bigotry* (San Francisco; Encounter, 2002).

③ 例如, Candace de Russy, *The Chronicle Review: The Chronicle of Higher Education* 48, no. 24 (22 February 2002), sect. 2, B11-B13.

④ *First Things* 140 (February 2004): 30-34.

Lasch] 和香农 [Christopher Shannon]^①) 的影响塑造之下, 米勒得出一个结论: 学术界存在一种对文学和历史的主导性解读方法, 是必须符合“对‘压迫’和‘自由’之旁征博引的叙述”的。^②除此之外, 没有其他故事主线。其他的可能性(意识形态的、哲学的、传统的、神学上的)都被加以“压迫者”、不宽容者之名, 被排除在外了。宽容的炙热之钢烧掉了其他那些叙述方式。以宽容和自由之名, 全世界变成一个小圈子, 而且稍显孤单。米勒描述他自己在 20 世纪 90 年代做研究生的经历时, 他写到:

我们的孤单, 一个肯定的标识是, 大学里已经完全没了任何真诚的政治讨论或辩论, 不管是在研究生讨论会上、公共演讲中、或更非正式的场合里。举一个最明显也最说明问题的例子, 所有的研究生都“知道”, “保守主义”(极少被定义或实际讨论过)是病态的, 所以它也是可怕的、危险的。这种假设定下了一个基调, 即任何对保守主义的讨论, 要不只是把它当成一个历史话题。反之, 如果把它作为一个当前的观点来讨论, 我们对作者、政治和人生的讨论就会受到压制。

我做一个大胆的判断, 那就是, 大学的这种文化, 已经使之无力兼容任何挑战自由主义的主导立场的声音了。在这一方面, 吉恩·贝思克 (Jean Bethke Elshtain) 最近所说的一句话很贴切: 伴随着“治疗文化之胜利”

① Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: Warner, 1979); Christopher Shannon, *Conspicuous Criticism: Tradition, the Individual, and Culture in American Social Thought, from Veblen to Mills* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006).

② Miller, “Alone in the Academy,” 31.

而产生的这种自我的，她说，是一种“颤颤巍巍的、多愁善感的自我，他很容易变得不舒服，因为这个自我必须在所有时间都对自己感觉良好。这样的自我不会产生好的辩论，而是互相佐证彼此。”90年代的大学好像是这种自我之胜利的一个案例：真诚的、有原则的辩论，在那里几乎找不到了。我们这些学术界的人，至此已经变成了一群主要是为自己而战斗的人。而这种姿态会很快滋生出一种防范性、情绪化的心理状态，不是以思想开放、理性为中心的，也不是以各样知识分子应该拥有的那些品质为中心的。^①

米勒现在任教于一个基督教文理学院，他也很快承认，虽然基督教学院和那些世俗化学府之间存在实质性的信仰和行为的差异，这些学院也还是经常陷入同样的狭隘；虽然学院会坚持说任何抉择都不是负责任的，只能继续锤炼出更强健的思想，但它还是受到这个“全球化、同质化的时代”所限制（人们会思考“是否我们与现代性的半路协约，到头来还是魔鬼的生意”）。^②

(4) 在奇特的政治世界中，有人会以宽容之名倒卖进一些其他的企图，这样的例子举不胜举。2006年，在美国最以宽容闻名的城市旧金山，两万五千位基督徒青少年聚集抗议流行文化中“袭击美德的恐怖主义”。城市管理者们下达了决议，警告他们带来的恶性影响，还有一些议员表现得非常易怒。他们中的一位的发言，被广为引用，是他对这些青少年的一句描述，说他们“太大声，他们很令人生厌、恶心，他们必须滚出旧金山。”^③庆幸的

① Miller, "Alone in the Academy," 31-32.

② Miller, "Alone in the Academy," 34.

③ 例如, *SFGate*, as reported in http://articles.sfgate.com/2006-03-25/news/17286242_1_culture-war-battle-cry-popular-culture.

是，《旧金山年鉴》（*San Francisco Chronicle*）对这件讽刺的事作出评论说：“这些管理者的反应如此粗鲁，简直到了极致，只能用一个词来形容了：不宽容。”^①

不过讨论到这里就够了。这一章的主旨是考察新宽容观如何将自己视为一种自身就带有中立性的、不受任何民族的、道德的或宗教思想系统的影响，但这是站不住脚的。这种观点的问题，比其不一致性更糟糕，因为新宽容观常常暗渡陈仓，把一些文化中庞大的思想结构引入，将其强加在那些不认同他们的人身上，同时还说那些人是不宽容的人。

^① http://articles.sfgate.com/2006-03-28/opinion/17286464_1_supervisorschristian-battle-cry.

第五章

教会和基督教的真理宣称

挑战

不宽容之责

罗伯特·贝拉 (Robert Bellah) 在他 1991 年的书《好的社会》(The Good Society) 中, 引用一位最近刚从哈佛毕业的学生在他的毕业典礼上所说的话: “但是, 我相信, 在哈佛的某一段时间里, 全班同学都一定曾经历过同一个念头, 也是同一种情绪; 那就是, 女士们先生们, 一言以蔽之: 混乱。” 同样也在那次毕业典礼上, 另一个毕业生宣告说:

他们告诉我们说, 要是你认为某种价值观是具有优越性的, 这就是异端邪说; 要是你相信某种道德论述, 那就是幻想; 要是你服从于某种比你自己的判断更稳固的判断, 那就是奴役。我们今天的自由, 就是可以自由将你自己献身于你喜欢的任何价值观, 只要满足一个条件, 那就是我们不相信那些价值观是真的。^①

^① Robert Bellah, *The Good Society* (New York: Knopf, 1991), 43-44; 引用的这段话, 也可参看 Steven Garber, *The Fabric of Faithfulness* (Downers Grove: InterVarsity, 2007), 222. 我很感激 Tom Frakes 让我注意到这段引用的文字。

问题就出在我所称的新宽容观。人们会拒绝说某些立场是错误，以此之名，这种宽容称为民族或宗教中立性的代名词。在多个竞争性真理和道德宣称中间，它拒绝作出判定，说哪一个是真的。它如此做，所基于的理由是，那样做是不宽容的。相比之下，旧宽容观（即布兹韦斯基 [J. Budziszewski] 称之为“真正的宽容”的^①）实际上却要求你必须要在这些真理和道德宣称中确立一个立场，因为若不这样的话，你就不配忍受任何一种你不认同的立场。我们面对的在各个领域的危机（如教育、政治、法律，更不要说在宗教领域），都是源自旧宽容观的衰落和新宽容观的胜利。因为，现实的悲哀就在于，民族的中立性（这种新宽容观）最终是不可能的，但是，只要人们追求这种中立性，就会让公共政策失衡，而且取消那些有原则的选项。这是因为新宽容观取消了真理和道德的框架，离了这个框架，真实的宽容是不可能建立起来的。在这一章中，我主要反思的是真理，在下一章我会讨论道德。

不论旧宽容观还是新宽容观，都不是一个知识上的立场：其实，每一个都是一种社会性的回应。旧宽容观是我们愿意忍受、允许或忍耐一些我们不认同的人和观念。而就拿最纯粹形式的新宽容观来说，它是一种社会性的承诺，要把所有观念和人都视为平等、而且都是对的，除了那些不认同这种新宽容观的人之外。新宽容观的提倡者牺牲了智慧和原则，为的就是支持一种最高的善：高举他们对宽容的看法。所以那些认同并实践旧宽容观的人，必然是一些已经浸入某种价值观系统的人，这些人被视为是不宽容的。既然已经被排除在外了，他们就无权享受在同一张餐桌前共饮了。

^① J. Budziszewski, *True Tolerance: Liberalism and the Necessity of Judgment* (New Brunswick: Transaction, 2000).

这种冲突最明显体现在人们对（广义上的）宗教和（特定的）基督教的看法上。在这场辩论中，双方最好的头脑都认识到，问题的核心是真理。斯坦利·费斯曾多年任杜克大学英语系的主任，并在伊利诺伊大学教课，后来成为佛罗里达国际学校的人文和法学的（Davidson-Kahn）特殊荣誉大学教授。他并不是一位公开认信基督教的基督徒，但他对这个问题的看法，比那些自称为是基督徒的人更加清楚。他是为某种强烈形式的后现代主义的最佳辩护者之一。不过，连他也认识到一点：那些想要在公立学校把圣经当文学来教的人，虽然把真理的问题闲置起来，保守了他们的后现代资历，但他们这样做却是牺牲了《圣经》自身的宣称，牺牲了基督徒宣称的《圣经》的真理性。

一个宗教的真理宣称（至少像基督教、犹太教和伊斯兰教这样的宗教），对于其身份而言，这样的宣称并非偶然；宣称本身就是其身份。

在论述这一点上，神学家们常用的比喻是果壳和核心：仪式、比喻、传统、节日、朝圣之旅，这些都只是一些外显的标记，要显明一些被人们相信是给予他们知识和意义的东西。这个东西，就是宗教的真理宣称。把它们拿走的话，你所剩的就只是一个空壳、一个古老的电子游戏节目，上演的是一个穿袍子的超级英雄，他怎样分开红海，接下来又是一个可以让死人复活的英雄出场。我现在就可以看见这个节目的广告了：比《加勒比海盗》和《黑客帝国》更令人兴奋！你可以这样教，但你教不了宗教。

宗教的真理宣称和其他学术题目的真理宣称之间的区别，在于搞错了之后得到的刑罚不同。在一门社会学或化学课上，若是一个学生或老师回答问题答错了的

话，最糟糕的结果大不了是一个烂分数，或者得不到晋升。这些是真实的风险，但比起搞错了独一真神上帝的身份，以及如何敬拜他（或她）的方法，就不值一提了。如果在宗教的真理宣称上弄错的话，你不会丢分或失业，而是失去你的救恩，并受惩罚堕入永世的地狱中。

当然，这种“独一真神上帝”的讨论是世俗化课题总要避开的，或忽略过去的。世俗主义者给出的建议是，我们应该同等尊重所有宗教，应该来庆祝这些宗教的多样性。但是宗教的真理宣称不需要你的尊重。它们要求你去信仰，最终，它们要你的灵魂。它们是嫉妒的宣称。除我以外，你不可有别的神。^①

拉辛格枢机（Joseph Cardinal Ratzinger）（现今的本笃十六世）曾说过一个类似的观点：如果真理的问题在宗教和信仰领域被裁定为不合宜的，那么宗教和信仰的地位，就会自动变成一种没有信徒可以认出的东西。^②

现今很多人否认宗教和真理相关，也否认这真理是可由人们在公共广场上辩论的。这种对真理在宗教中的位置之怀疑，和我们这个时代的一些最关键的迷思有关。菲尔·迈尔斯（Phil Mi-

① 原来的一篇论文《没有真理的宗教》（“Religion without Truth”）发表在《纽约时报》2007年3月31日的社论版上 was published as an op-ed piece in the *New York Times* for 31 March 2007 (now available at <http://www.nytimes.com/2007/03/31/opinion/31fishs.html>). A follow-up piece appeared on 15 April 2007 (see <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2007/04/15/religion-without-truth-part-two/>).

② Joseph Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* (San Francisco: Ignatius, 2004).

les) 在他的一篇论文中给我们精妙地描述出来了。^①根据这个迷思, 一个社会如果坚持一些灵活的、非教义性的, 甚至多重真理的观念, 这个社会就可能变得最宽容。相反地, 一个社会如果坚持一些绝对的、不灵活的真理, 这个社会就可能变得最不宽容。换言之, 暴政和宽容总是处在一场持续不断的战争中, 至于胜利会滑向哪一方, 就在于我们坚持的真理是怎样的。

但是, 这个迷思与现实相符吗? 这个迷思是真的吗? 迈尔斯提出他的论点: “现实正与我们被教导去相信的相反。简而言之, 暴政并非一种绝对真理观的必然后果, 相反, 暴政却是相对主义的直接产物。同样的, 相对主义中不能产生宽容, 宽容恰恰是从我们社会强烈谴责的一个事物中产生出来的: 对绝对事物的信仰。”^②

迈尔斯的论述, 要全展开的话就太长了。这里只需要提的是, 他认为我们思考这些事物的很多类别都是不恰当的。他用了案例分析作为支持。他从日本谈起, 那是一个他生活过多年的国家。在大多数西方文明中, 我们生活在启蒙运动的阴影中, 它教会我们怎样将经历归入两类: 一类全是非绝对的, 就是带有情感、美学、艺术色彩的; 另一类是带有绝对的、主观的、科学的、逻辑思辨和真理色彩的。这两个类别是彼此独立的。第二个类别是暴政和主观真理的领域。相比之下, 日本文化将这两个类别带到一起, 以一种大多西方世界觉得不可能兼容的方式: 一方面, 有日本俳句诗歌和精致的樱花绘画, 另一方面, 有无情的企业集团和政治机器。事实上, 在日本, 这两类的共生、甚至互相渗透的关系, 是使得日本在西方人眼中看似“神秘”的部分原因。现实中, 迈尔斯认为, 通常被称为“铁三角”(“选举政府、

^① Phil Miles, “Of Truth, Tolerance and Tyranny,” *kategoria* 22 (2001):7-27.

^② Miles, “Of Truth, Tolerance and Tyranny,” 8.

大企业 and 官僚体制”^①) 以一种显然很压迫性的方式，对社会带来了极大的影响力。“没有必要再用图画来描述独裁者和穿长筒靴的人。在日本，事情很微妙地就成了，但一个明显的事实是，那些掌握权力的人，会用权力去控制他们的下级。”^②日本不存在什么民选公务员是“人民的公仆”的传统；事实上，人们的存在是要服务于国家和文化的，更谈不上公司要来服务其职员了。在日本文化中，几乎没有提及绝对的“正确的”和“错误的”概念。众所周知，日语中没有“罪”这个词。在这个意义上，日本社会是一个相对主义的社会，例如，什么是“正确的”，要看你自己当下的处境，由你在权力结构中的位置带来的社会期望而定。迈尔斯写到，

日本人很熟练于揣测一种处境中需要怎么做，而且会按着期望的行动。西方人经常把这理解为奸诈，但这只是在一个所有都是相对的社会中的生活方式。真理自身变成了只是一种社会建构。如果每个人都相信一种事物是真的，或者如果一些有权的人说某个事物是真的，那么，为了每日生活的实际目的，它就是真的。正如日本人所说的，如果要在红灯时过马路，那就要在所有人都这样做的时候过，就安全了。^③

换言之，日本提供了一个案例，说明一种相对主义会敞开大门迎来一种“社会的僭主”（social tyranny），极大地损害了个人的意义，所以压制了个人主义。迈尔斯认为，在这种文化中，如果存在一些毫不含糊的、客观的道德法律，是个人可以诉诸的，

① Miles, "Of Truth, Tolerance and Tyranny," 11.

② Miles, "Of Truth, Tolerance and Tyranny," 11.

③ Miles, "Of Truth, Tolerance and Tyranny," 11-12.

就可能出现一种对社会和政治权力泛滥情况的批判。正是因为缺乏这种客观标准，才使得文化的压制性成为可能。

人们可以考察 20 世纪而发现，政治上对个人主义的最大的压制，发生在斯大林主义和法西斯主义统治之下。（这并不是迈尔斯的论述。）这两种政权都不仅使用了残暴的武力，而且还用了庞大的宣传机器来让人们的思想安全停留在他们的政党教义范围内。例如，戈培尔所说的就是真理。

研究过这些案例之后，你会警惕地认识到，个人主义会变成社会毁灭性的（每个人都按着他们自己认为是对的去做），在这个破碎的世界，个人主义就可能变成一个抵挡强大的社会和政治暴政的保护壁垒，它大声呼喊说：“够了！”但是，如果我们系统性地失去了客观真理的类别，就很难预见这种立场的道德堡垒何时才能建成。殉道者不是用海绵做成的。^①

我们时代的一个中心迷思是，上帝是无限扩容的，耶稣是无限宽容的。这样的宣称中当然有一定道理。虽然上帝有无限的权能和完全的圣洁，上帝的宽容表现在他对罪人的忍耐上（罗马书 3:25；使徒行传 17:30）。他本可以立刻行公义，但却用极长久的受苦（long-suffering，使用一个长久失用的词），渴望等候我们的悔改（罗马书 2:1-4）。圣经不断地说，他“不轻易发怒”（如出埃及记 34:6）。他比他的子民更有忍耐力，以至于人们常常要来质疑上帝的公义（哈巴谷书 1:2-4、13）。但是，上帝的忍耐不是无限的。圣经也宣告说“他万不以有罪的为无罪”（出埃及记 34:7）。圣经盼望上帝愤怒之日的来临，那时“上帝要借耶稣基督审判人隐秘事”（罗马书 2:16；使徒行传 17:31；启示录 14:18；19:1-3；

① 前面几段最早出现于 D. A. Carson, “Editorial: Contrarian Reflections on Individualism,” *Themelios* 35 (2010): 378-83, <http://www.thegospelcoalition.org/publications/35-3/editorial-contrarian-reflections-on-individualism>.

21:8)。更重要的是：上帝比宽容更好。他不只是忍耐我们的罪和无政府状态，更甚者，他还是人无法想象的良善和慈爱，最强烈地显明在他差遣儿子来为我们付上罪的代价，并将我们买回给他自己。如果我们离开圣经对上帝的丰富描述，来谈论上帝的宽容，这是对上帝的极大不公。他的慈爱比宽容更好，他的忿怒就保证会有公义，是单单宽容无法想象的公义。

耶稣的宽容也是如此。一方面，耶稣的确说过，“你们不要论断人，免得你们被论断”（马太福音 7:1），尽管有完全不通圣经的人说，这是对道德判断的否定（但这句经文出现在登山宝训中，是充满道德意味的），禁止人对他人做任何道德评判（但同一章圣经说耶稣是最高的法官 [马太福音 7:21-23]，也要求耶稣的门徒要对人进行分辨 [马太福音 7:6]），这样的说法要不是没有注意到当时耶稣教导的处境，要不就是忽略了耶稣一生教导中所强调的重点。在上下文中，这句经文谴责的是论断主义（judgmentalism），是一种自义的、对他人的谴责，而不是一种符合上帝恩典的、启示的、谦卑的、道德的判断。而且，耶稣也以公开与罪人交往而闻名，他也为了耶路撒冷的瞎眼而哭泣，为那些钉死他的人蒙赦免而祷告，也要求他的门徒爱他们的敌人。另一方面，这还不是圣经中描述的耶稣的全貌。他比圣经中任何其他人都更多提到地狱，而且他坚持说自己是通往父的唯一道路（约翰福音 14:6）。在一章《圣经》中，就出现过他的六次宣告说，“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了！”（马太福音 23章），称这些人为“瞎眼的”和“毒蛇的种类”（马太福音 23:19、33）。怪不得哥顿（Colin Gunton）曾写过，“这些经文的价值……在于显示出他并不是一个宽容的人。但是，他教导的表达方式，从始至终，却不是压迫性的，甚至在十字架上的时候也不是。这可能是教会在一个压迫性的、后现代社会中跟随耶稣需要

付的代价。”^①

在教会内部

有人可能认为，新宽容观在文化中的广泛胜利，其影响力可能是有限的：它可能指导广义上的文化何为能够接受的，却不会塑造文化中的每个私人化领地。毕竟说来，如果这种新宽容观可以被强加于广义的文化中，就没有什么必要再在私人机构或教会、宗派内部寻求类似的控制了。这些私人化的团体可以按着他们愚昧无知的方式进行，而不会对广义的文化构成威胁。

但是，社会逐渐呈现的趋势是，以上假设是不成立的。尤其当教会都采取一种与媒体的主导立场相反的道德立场时，媒体就毫不审慎地开始攻击教会的不宽容。例如，我们在最近几年里目睹了一些著名的罗马天主教政治家宣称，虽然他们个人是反对堕胎的，但他们觉得应该投票支持“选择权优先”（pro-choice），而非“生命权优先”（pro-life）。他们说，不管怎样，他们只是在观察政教分离的过程。当一些天主教的主教们宣布这样的人会被停领圣餐，媒体将会变得极易怒。不仅这些教会在破坏政教分离，他们还是极不宽容的，而这是媒体对罪恶分类中的头号大罪。

大量事实需要反思。难道媒体在判断教会不宽容的时候，不是犯了不宽容的罪吗？难道任何一间教会，作为一个私人机构，没有权利以其宣称的信仰和政策来约束它自己的人吗？如果有人说，应该禁止那些持有基于宗教信仰的道德价值观的公民表达他

^① Colin Gunton, “Revelation: Do Christians Know Something No One Else Knows?” in *Tolerance and Truth: The Spirit of the Age or the Spirit of Christ?* ed. Angus Morrison, Edinburgh Dogmatics Conference Papers (Edinburgh: Rutherford House, 2007), 19. At a more popular level, see John MacArthur, *The Jesus You Can't Ignore: What You Must Learn from the Bold Confrontations of Christ* (Nashville: Thomas Nelson, 2010).

们这些信仰，并为这些价值观投票的话，他就是最严重、最狭隘地无视了历史。还记得林肯总统在一篇著名演讲中，激烈地批判说：那些说自己在个人层面反对奴隶制，但却坚持不愿废除奴隶制的人，是错误的：

但是，那些说自己恨恶奴隶制，要反对它的人，在哪里呢？让我们做几个测试。你说你认为奴隶制是错误的，但你反对所有限制奴隶制的尝试。有没有其他什么事情，是你认为错，但却不愿意处理它的呢？为什么你对这个错误如此仔细、轻柔，而对其他的错误不是呢？你不愿意让我们做什么，就好像这样做是错的一样。你甚至都不愿意称之为“错误的”！我们不能像在自由州（Free States）一样，称此为错误，因为这里不是那里；我们不能在奴隶州（Slave States）称此为错误，因为这里就是奴隶州；我们不能在政界说它是错误的，因为这样就是把道德问题卷入政治中；我们不能在讲道台上称之为错误，因为这样就是把政治带进宗教里……所以，根据你的说法，就没有一个地方是可以把一件错误的事情称为错误的了！^①

那些执行教会纪律的教会领袖们，他们所做的不仅是职分内的事，也是遵循新约《圣经》的教导和榜样。得荣耀的基督责备推雅推喇教会，说他们容忍假先知耶洗别，特别是容忍她的教导和不道德（启示录 2:20）。在另一处，保罗要一间教会开除一位堕入性犯罪而不悔改的会员（哥林多前书 5 章）。他希望另一间

^① Abraham Lincoln, "Speech at New Haven, Connecticut [1860]," in *Lincoln: Speeches and Writings, 1859-1865* (New York: Library of America, 1989), 140-41.

教会能约束其教师，不要传讲“另一位耶稣”（哥林多后书 10-13 章）。如果要讲对圣经标准和教导的委身服从（不单是对耶稣的教导），这些都显得比《时代》杂志的一篇文章更智慧，这篇评论回应这次教会事件说：“天哪！已经两千年过去了，天主教教会还是不明白耶稣。主教们应该记得耶稣教导过对所有人的宽容。每个人都被邀请赴他的宴席。”^①“对所有人的宽容？”当然每个人都被邀请赴弥赛亚的宴席，但他们都被期待要穿上悔改和信心的袍子，是借着顺服才能得着的。对此耶稣说，“凡称呼我主啊，主啊的人，不能都进天国。惟独遵行我父旨意的人，才能进去。当那日必有许多人对我说，主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？我就明明地告诉他们说，我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧。”（马太福音 7:21-23）。不仅如此，在一些事情上，新约区分了在教会内部的宽容和对广义文化的宽容，是有不同层次的：

我先前写信给你们说，不可与淫乱的人相交。此话不是指这世上大概行淫乱的，或贪婪的、勒索的、或拜偶像的，若是这样，你们除非离开世界方可。但如今我写信给你们说，若有称为弟兄是行淫乱的、或贪婪的、或拜偶像的、或辱骂的、或醉酒的、或勒索的。这样的人不可与他相交，就是与他吃饭都不可。因为审判教外的人与我何干？教内的人岂不是你们审判的吗？至于外人有神审判他们。你们应当把那恶人从你们中间赶出去。（哥林多前书 5:9-13）

更令人吃惊的一个事实是，媒体更趋向于谴责教会的不宽

① *Time* 163, no. 25 (21 June 2004).

容，甚至当问题不是关乎与公共计划相冲突的道德立场时，而只是一个单纯的教义问题，只是对教会才有直接的相关性的时候。想一想圣公会主教约翰·斯潘（John Spong）访问澳大利亚之旅。在他的故土美国，斯潘因否认基督教信仰所有核心教义而建立了他的事业。他拼命否认耶稣由童女所生、基督的神性、约瑟是一个真实的人、上帝成为人形、耶稣（或任何人）施行过神迹、耶稣为我们的罪而死，以及他从死里复活，等等。他坚信，耶稣代死的教义近似于上帝虐待儿童。

他还说使徒保罗是一个压抑型的同性恋者。澳大利亚的圣公会阿斯皮诺尔（John Aspinall）大主教，属于澳大利亚圣公会中对斯潘否认那些基督教信仰教义持认同立场的，所以他2007年邀请斯潘到布里班斯的圣约翰大教堂讲了两次道，这就不奇怪了。相比之下，另一位悉尼的彼得·延森（Peter Jensen）大主教（一位公开认信的福音派基督徒）却拒绝让斯潘在悉尼任何郊区的圣公会场所讲道。当媒体提到这场辩论时，你猜猜哪位大主教被他们贴上宽容或不宽容的标签？尽管延森所做的是在保护他的会众的认信立场不受到系统性的侵害（而这个立场已经两千多年了，也是主教宣誓要持守的）。

三年前，弗吉尼亚的圣公会主教彼得·李（Peter J. Lee）受到广泛报道，说他在总会中为自己自由派的投票而辩护（这次投票为的是否决一项圣经中明确教导、也被各处基督徒长久维护的道德立场）时说，“如果你必须要在异端和分裂之间做一个选择的话，总要选择异端。因为作为一名异端，你只会因一种错误的观点获罪。作为一名分裂者，你已经分裂了基督的身体。每次都要选择异端。”^①显然会议中的大多数人都拍手称赞他。我们只能

^① 这件事受到了广泛报道：如 <http://www.layman.org/News.aspx?article=14149>；Richard John Neuhaus in *First Things* 142 (April 2004):60.

得出一个结论说，李主教并没有将他的优先次序建立在圣经的光照之中。我们已经看到基督自己怎样责备一间过于宽容错误教导的教会（启示录 2:20；如上所述）。当一些人自称是基督徒，却不愿顺服于耶稣的主权之下，我们也必须问一个问题：我们面对的是否真的是“基督的身体”。上述例子听起来更像一种尴尬的结合，把一些真诚的信徒和一些只对一种叫做教会的制度怀有某种审美的、情感的依附之人，勉强凑在一起而已；这种结合是没有对启示性的和诫命性的真理的信仰、宣告和顺服。圣经中从未将没有这种合一作为一种该羡慕或追求的东西。

当然，教会的一些分裂是不能避免的，是由一些小的争执和强势性格（有些人的自我和星球一样大）造成的。但是，这绝不等于说存在一种异端和分裂之间只选一方的竞赛，而人必须总是选择前者。

要模糊、稀释、缩小福音的微妙压力

在巴尔干半岛冲突和随之发生的种族屠杀的黑暗日子里，《纽约时报》发表了一篇评论员文章，反思三大独一神宗教在大约同一时间怎样各自庆祝宗教节日：犹太教庆祝逾越节，基督教庆祝复活节，伊斯兰教庆祝宰牲节（Id al-Adha）。这篇文章值得引用一大段：

但是如果这些祷告日的重叠中可以得出一点安慰的话，那就是，在这几大宗教的信徒们正处于冲突时期，可以学到的一个功课是，它们之间有如此多的共同点。

逾越节庆祝的是犹太民族的出现，但它的普遍剧情是逃离压迫，是一个自由和自强的宣言，在初次宣布的三千五百多年之后，还仍具活力。古代希伯来人从埃及出来，为他们可以领受独一上帝颁布的行为规范铺平了道路，这一套规范给予他们永远成为犹太人意义。但在

这一周，当犹太人吃逾越节的无酵饼时，这不仅标志着他们逃离埃及，也警告他们不要把自己土地上的其他人视为异乡人。难怪在近些年里，逾越节的家宴（*seder*）吸引了很多其他宗教和背景的有信仰的人。毕竟，隔离和被排斥是人类最古老、苦难最惊人的事了。现在发生在巴尔干半岛的悲剧就在于，没有任何迹象表明有返回或救赎的应许，但对这应许最深刻的向往一定会带来行动。

正统信仰的基督徒在4月11日庆祝复活节，它的普遍象征意义是在挫败后的救恩应许之成就，是对基督徒个人有深刻意义的，而非关乎一个民族的出现。对于基督徒或非基督徒，复活节所庆祝的情节都是有意义的，讲的是一个人如何在一个强大的压迫性政府和众人的讥笑面前，持守他的信实，教导人们关于尊严、意志力的功课，正是这些塑造了我们所知道的人类文明。当然，关于牺牲和救赎的故事丝毫不能缓解科索沃的痛苦。但它在暂时的权力之上看见的公义异象提醒人们，人类的精神可以最终得胜。

有人把发生在巴尔干半岛的战争描述为几大宗教自古以来不可妥协的冲突之结果。但是实际上，这场冲突见证了无情的领袖怎样以宗教之名互相迫害，他们忽略了犹太教、基督教和伊斯兰教中真诚的宽容传统，是由每种信仰的先知、圣徒和先见之口说出来的。^①

噢，天哪。这几个节日被演绎成了一场多愁善感的连篇废

① “A Season of Sacrifice,” the *New York Times*, 4 April 1999 (can be accessed now at <http://www.nytimes.com/1999/04/04/opinion/a-season-of-sacrifice.html>).

话。超自然的内容完全被删除，任何特征都被重新以个人化、心理学化的词汇解释出来。出埃及的原意是记录上帝所爱的圣约之子民如何被永活上帝亲自解救出来的，现在却成了一部“普世剧目”，是关于“逃离压迫，以及对自由和自强的宣言”。摩西要是知道有人说他带领以色列民进入自强，他一定会异常吃惊。逾越节被解释成异地隔离和遭遇排斥的意义，丝毫没有提及逾越节的羔羊之血如何洒在门框上门楣上，好让灭命的天使可以按着上帝的应许，越过那些信靠羔羊之血的家庭。所谓复活节是“在挫败后的救恩应许之成就，是对基督徒个人有深刻意义的，而非关乎一个民族的出现”的：他认为复活节的基督也就是为了这个才为教会流血的。这个节日的意义就是讲一个人如何抵挡激烈的压迫，“提醒人们人类的精神可以最终得胜”的。我不禁问，他到底怎么从空坟墓和《圣经》所讲的复活，一下子跳到了对人类精神之胜利的一种普遍性描述的呢？

当然，这篇《纽约时报》的社论文章是想把严格遵守律法的犹太人、基督徒和穆斯林都变成和气的、温顺的、神学上的自由派。如果文章里这一段是拿出来讨论的，它一定会陷入一阵严肃的讨论。但作者就这样表述几个宗教节日的意义，真是令人发笑的。

或者，另一个例子是对一位基督教宣教士和他两个儿子的殉道的媒体报道。1999年，他们在印度北部被烧死。这个事件在报纸上获得比其他事件更多的关注，是因为这位宣教士格拉曼·斯坦斯（Graham Staines）和他太太建立了一个麻风病人村。我不清楚他的宣教使命是什么，但并没有几家媒体在他的死亡事件上表达出，因为他当时正在服务麻风病人（而不是在“传教”），所以道德愤慨是可接受的。如果他也在传讲上帝通过耶稣基督爱人的福音，却连同儿子都被烧死，那对他们的死表达出道德上的愤慨，还是可接受的吗？

但是，更让人悲哀的是，很多基督徒可能被这些描述吓到了，因此也受到试探要把自己的信仰用世俗化的词句表达出来。圣经所传达的意义之本质，已经变成“驯化”后的意思了。这样的写作，不但不见证福音（这福音欢喜地宣告上帝的救赎计划，而且这个计划是与耶稣基督这个人和他的作为紧密相连的），而且我们觉得更重要的是要表现出我们是和善的、有热心的。那么失去了什么呢？当然是简单的真理。所有这些都是因为文化中充满一种对新宽容观的迷恋而造成的。

基督教真理宣告的几个方面

在这一部分里，我并不希望勾勒出基督教真理的结构。想要忠于圣经的基督徒，一定会高举一些真理，是那些不论别人相信与否都仍存在的真理，是和福音密切相关的真理，是不会被献祭在相对主义祭坛上的真理。我的目的只是显明他们是如何做的。接下来，我在本章结尾会讨论，这些真理的宣称都不会让基督徒变得不宽容（在宽容的旧意义而言）。如果他们是被用新宽容观判定为不宽容的，要逃离这样的指控，其代价之昂贵，是他们不可能支付的：那意味着弃掉基督。

建立在启示上的真理

启示通过多重媒介向我们展开：自然界、见证人经历的神迹性力量的伟大事件、上帝之灵的人格化工作、圣经各卷的丰富，以及在耶稣基督身上的最高体现。这些管道都不是互相独立的。例如，我们对耶稣的了解，大多是在圣经中找到的，包括那些保留了见证人口述的部分。这样，我们就有了耶稣自己、见证人对他的口述，以及保留和表述这些见证的圣经经文。

对此内容，我有三点必须要说的。

首先，内容可以（也已经）被写进信经、信条、要理问答和信仰告白中。它是有其本质的。当然，在我们所有的认信中，都

存在一种解释性的成分，因为如果没有解释，有限的人不能明白任何事。只有一位全知者才能不受这种观点主义的局限（perspectivalism 的意思是，只从一种有限的视角来看待事物）。但这并不意味着所有视角都同时是成立的，或者任何一种特定的解释中都没有真理。它更多说的是，特别当圣经将一些主题一而再、再而三反复地进行论述时，我们就知道这些主题是真理性的。当基督徒聚在一起学习圣经时，他们就认信《圣经》说的是什么，这带领他们进入一些共同的教义（对于这些教义的微调，只能是从圣经自身而来的）。我们对于这些真理的认信不能达到全知者的那种完全，但还是真的，是和我们的有限、败坏相符的。更重要的是，基督徒可以做到，是因为一位满有恩典的上帝愿意俯就我们，用人类语言将自己启示出来，用圣灵来责备人出于罪的反叛，并光照人原本昏暗的意念。这种信仰的本质可以用几句话来总结，或用很长的文章来展开，或者任何中等长度的文字。无论形式如何，它多会包括一些关于上帝的奥妙的真理，包括上帝的完全、圣洁，他的位格、全知、全在、全能，他的三位一体，他承诺的信实，他用恩典让有他形象的悖逆受造物回转；还有创造和堕落的教义，亚伯拉罕、以色列以及亚伯拉罕和弥赛亚的圣约、大卫王朝的兴起及其应许、耶稣从童女降生、他是完全的神也是完全的人；他完全的一生以及他无与伦比的教导，他所受的极痛苦羞辱的死亡，他以得胜的复活显示出在父神面前胜过撒但及其魔界，圣灵的恩赐浇灌上帝选民，上帝用印记表明了他子民以及得将来基业的凭据，基督多样性的国度已经有力地进入这个黑暗的世界，但要在新天新地时达到高潮，那里是义人的家乡，用耶稣宝血买赎的百姓在那里，就是从各族各国带出来的教会，他们都要享受复活之后的生命以及永远的爱和永远的圣洁。唯一不同于那里的地方，就是地狱。我们也不能忽略圣经多处对耶稣的排他性的宣告，这排他性在于，他是我们与独一上帝和好的唯

一道路，是这位独一的上帝创造、救赎了我们，并要在末日做我们的审判者。

这就是基督教坚持信仰认信主义（confessionalism）的本质。

其次，这本质不仅仅只是社会语言学的惯例表述，也不只是和一些和外界事物没有任何关系的泛泛流行信仰。这个信仰的本质就是这样的。意思就是，它不是真的，就是假的。我在这一章引用过斯坦利·费斯的一大段文字，他说的完全正确。我们不是得救于这些对上帝、基督、十字架等等的信仰（不管这些信仰是否被证实是真理）。这个意思就是说，我们是被基督救赎，而非被关于基督的信仰救赎（不管基督是否真的存在过）。

第三，这信仰的本质，并不是为了满足某种功利主义的自恋情结而设计的。在25年前，尼尔·博斯特曼（Neil Postman）就提醒我们说，“基督教信仰是一种要求很高、很严肃的宗教信仰，我相信我并没有说错。当这个信仰听起来很容易、很有趣的时候，它就完全变成了另外一种宗教信仰了。”^①最近一项由吉恩·特温格（Jean M. Twenge）和基思·坎贝尔（W. Keith Campbell）完成的研究《自恋流行病》（*The Narcissism Epidemic*），^②提供了很多证据说明这种对宗教的“驯化”（domestication）是多么广泛的现象，即服务于自我（self）的宗教，这不光是发生在基督教的形式变化上。更确切地说，这是指宗教信仰变成服务于个人自我最自恋的本能的一种趋势。你可以看到，书店里推广的一些畅销书，题目多是这些：《成为一个更好的你》，《把当下最大化：上帝对你人生的行动计划》，《你当下最好的生活》，还有《轮到你了》。这并不奇怪，虽然给人带来一些失望，你会发现连一些传道人和评论人都都对这种自恋营销趋之若鹜。谢恩·罗森塔尔

① *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (New York: Penguin, 1985), 121.

② New York: Free Press, 2009.

(Shane Rosenthal) 在他的一篇文章中提到一段对圣经中《以斯拉记》的介绍：

你是谁？我是一个体育迷。我父亲是一位政治家。我是一个吉他手。我是一个青少年。我是一位注册会计师。我是一个亚裔。我是一个循道会会友。我是交税最高的那类人。有时我们的自我认同来自我们的兴趣。还有些时候，我们的自我认同来自我们的年龄、族裔背景或收入。有时还是职业或信仰认信。那么，你到底是誰呢？这就是《以斯拉记》这本书的核心问题。^①

对于任何爱思考的读者来说，难道你会觉得以斯拉著书，他最想要做的是帮助他的读者建立自我身份认同吗？自我认同是这本书的“核心问题”吗？就连这本书中一些允许说教的内容，在以斯拉而言，顶多也只是边缘性的问题。

有两位社会学家给我们一个词条——“道德治疗性有神论” (Moralistic Therapeutic Deism)，说从属于各种宗教教派的美国年轻人中，大都都持这种观点。^②我怀疑这种所谓 MTD 的状态，指的不只是年轻人，还包括更广年龄层的。MTD 的五大要点是：

(1) 有一位上帝，他创造、命定这个世界，而且看顾世上的人类。

(2) 上帝希望人是良善的、和善的，彼此公平相待，正如

① Shane Rosenthal, “Reflecting upon Scripture: ‘You’ re So Vain, You Probably Think This Text Is about You,’” *Modern Reformation* 19, no. 5 (2010): 24, citing *TNIV Audio Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 2005).

② Christian Smith and Melinda Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (New York: Oxford University Press, 2005).

《圣经》中教导的，以及大多世界性宗教所教导的。

(3) 人生的核心目的就是追求幸福，以及对自我感觉良好。

(4) 上帝没有必要涉入一个人的生活太深，除非人需要上帝来解决某个问题。

(5) 好人死后上天堂。

换言之，功利主义的自恋主义占了上风：上帝存在，但只是为了让我们幸福、和善，这就是人生的目的。除此之外，上帝就该管他自己的事。这就是我读的圣经，你要说出什么不一样的内容，你是谁啊？

相比之下，正如我们知道的，圣经中的真理关注的是我们在上帝眼中的悖逆和需要，上帝是主宰、主权者、审判者，他也是施恩的救主，只有他可以救我们脱离罪，让我们与他自己和好。这些都可以经得起圣经系统研究的查验。那些持有 MTD 这类信仰的人，或持有所有宗教信仰中类似这样立场的人，是不可能从整全的圣经中找到确证的。他们只是按照最不正常、最主观的字面意思去解读的。

与早期基督教历史相关的真理

我在这里考察的并非新约文本中的早期基督教史（尽管这个主题也是非常重要的），而是近代之后的时期。在过去 15 年里，一些有新闻直觉的作家写了很多书和文章，来证明最早的基督教在内容上是多元主义的，而且在态度上是宽容的（按新宽容观）。他们说，当时不存在人们共同认同的正统信仰，而是高度多样化的神学杂糅。当我们详细考察很多伪经福音书和其他从未纳入新

约正典的文本（如《多马福音》、《彼得福音》等等^①）时，我们只抓到这些复杂性中的一点点。不幸地是，他们说，后来形成的“正统信仰”胜出，并排斥其他正统之外的所有观点。这些人还认为，我们的新约正典是非常晚才形成的，而在最早的几百年里，是存在很大多样性的。如果四世纪和五世纪的教会会议建立了信徒今天还在背诵的信条，他们当时那样做，是以排除其他所有人为代价的。所以伊莱恩·帕格尔斯（Elaine Pagels）推行《诺斯替福音书》（*The Gnostic Gospels*），^②她认为这些文本倡导的是宽容和平等主义，还有巴特·恩赫曼（Bart Ehrman）也出了一本书《失落的基督教》（*Lost Christianities*）来为之感到惋惜。^③

这些文本以及其他类似著作的潜台词就是，最早的基督教是多样性的、宽容的。可悲的是，相对晚一些的正统信仰把基督教变成狭隘的、偏执的、充满恨意的、不宽容的。所以不要相信那些到处讲正统信仰的人。恩赫曼说，当然我们今天处于更好的一种环境中，因为西方文化已经和罗马帝国的异教时期的“著名的宽容”更相似了。当然，罗马人对那些正统的人，态度是不太宽容的，有时会逼迫他们，也杀了很多人。但主要是因为基督徒自己的错，他们太不宽容了。^④

——虽然这种观点变得很流行，但从历史来看实际是废话。你就算粗略读一下新约圣经，就会发现其中很多作者都关心怎样维护

① 这些可以很方便地从 Wilhelm Schneemelcher 的英文著作中读到，参看 Wilhelm Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha*, 2nd ed., 2 vols. (Cambridge: James Clarke, 1991-92). To this one should add James A. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English*, 3rd ed. (San Francisco: Harper, 1990).

② New York: Random House, 1979.

③ *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford University Press, 2003).

④ Ehrman, *Lost Christianities*, 255.

福音的真理（如加拉太书 1:8-9；哥林多后书 10-13 章；犹大书）。丹尼尔·霍夫曼（Daniel L. Hoffman）花了很多努力反驳帕格尔斯的主要论点。^①西门·加斯科尔（Simon Gathercole）的研究表明，最早的基督教并不是从一个很丰富的多样性中提取了一支狭隘的正统信仰，恰恰相反，其发展是沿着反方向的：最早建立的是很强的信仰认信主义（confessionalism）；接下来随着时间流逝，周围的文化压力带来越来越多错误的神学，基督徒不得不花费更多思考，来建立起可以排除这些错谬的教义，排除它们的原因只是因为他们从来就不是基督教的传承。^②最近查尔斯·希尔（Charles Hill）在他的一本书中说，我们在新约圣经中看到的四福音书，其结构并不是在第四世纪才确立的，而是在第二世纪就被一些思想家广泛承认了，包括希波吕托斯（Hippolytus），特土良（Tertullian），俄利根（Origen），狄俄尼索斯（Dionysius），塞浦路斯（Cyprian），维多利纳斯（Victorinus），马里努斯（Marinus），犹普拉斯（Euplus），当然还有，爱任纽（Irenaeus）。^③所以，当今文化中的这种对多样性的维护，也支配着这种历史学修正主义，还不只是一点点影响而已。我这样推论是合理的。^④

关于罪和救赎的真理

在大众看来，像伊斯兰教和基督教这样的宗教比较不宽容，

① *The Status of Women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian*, Studies in Women and Religion 36 (Lewiston: Mellen, 1995).

② Simon J. Gathercole, “*E pluribus unum? Apostolic Unity and Early Christian Literature*,” in “*But My Words Will Never Pass Away*”: *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, ed. D. A. Carson, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, forthcoming).

③ *Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy* (New York: Oxford University Press, 2010).

④ Andreas J. Köstenberger and Michael J. Kruger, *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity* (Wheaton: Crossway, 2010).

因为它们说其他宗教都是错误的。而像佛教那样的宗教更能让人接受，因为它不会说别的宗教是错误的。无疑西方有一些对佛教的“自由派”解释，是对佛教的歪曲，认为佛教对其他宗教的立场是无限开放的。这就像自由派基督教的扭曲一样，他们也是用类似的方式来谈论基督教的“本质”。但是，佛教并非像很多人想的那样对其他宗教都开放。当某位僧人被问到是否佛才是“终极的皈依所”，他回答说：

你要知道，在这里有必要考察“解放”或“救赎”是什么意思。当解放指的是“一种心意中的理解，认为现实领域会淹没其中所有的污秽”，那这就是一种只有佛教才能达到的状态。这种从轮回的解脱（*moksha*）或涅槃（*nirvana*）只有在佛教经典中才有解释，也只有通过佛教的行为才能达成。^①

换言之，一种宗教可以作出一些排他性的宣称，同时又承认其他宗教所说的也很重要。^②

我们从这段观察中可以学到两点。第一，将各种宗教区分开来的基本问题，不仅仅是一些分散的预设（虽然这些也很关键）。例如，在预设的层面，基督徒相信耶稣是唯一可以被当做上帝来

① His Holiness the XIVth Dalai Lama, “‘Religious Harmony’ and The Bodhgaya Interviews,” in *Christianity through Non-Christian Eyes*, ed. Paul J. Griffiths (Maryknoll: Orbis, 1990), 169. I am indebted for the reference to Keith Yandell and Harold Netland, *Buddhism: A Christian Exploration and Appraisal* (Downers Grove: InterVarsity, 2009), 109.

② 关于佛教对其他宗教的看法，参看 K. N. Jayatilleke, *The Buddhist Attitude to Other Religions* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1975); Kristin Beise Kiblinger, *Buddhist Inclusivism: Attitudes towards Religious Others* (Burlington: Ashgate, 2005).

敬拜的人，而穆斯林认为，任何把人当做上帝来敬拜的行为都是亵渎。而佛教的不同支派对神圣的观念也各不相同，连基督教信仰的分类也不适用在佛教中。这三大世界宗教（当然我们在讨论中还可以加上其他的，比如印度教）在很多基督论预设上存在差异。这些预设是与我们对上帝的认识交织在一起的，也是和我们怎么看待救赎（救赎包括什么，怎样达成，怎样不能达成）、怎样看待世界、怎样分析人类最深层的问题、人与上帝的关系（或与神圣的关系）交织在一起。简言之，这三大宗教在救赎包括什么、神圣是什么、怎样“得救”这些问题上的观点，是非常不同的。用基督教的术语来说，关于罪和救赎，人类发展出了很多庞大的、一致的认知系统，甚至我们可以说，这是为了凸显、确认出一套基督徒该怎样看待世界的价值观。这些认知是不可能在任何其他宗教中被统一起来的，正如其他宗教有它们各自对世界和宗教现实的认知。要说任何一种宗教在假装大家说的都是同样的东西，这根本就是不公平的。

沃尔夫（Miroslav Volf）想要说服我们，基督徒和穆斯林敬拜的是同一位上帝，他这样做有实际考虑，^①但要让人相信他说得对，的确很难。从历史上来看，伊斯兰教是基督教国度的一个旁支，所以在那个意义上，两种宗教之间存在一种原生性的联系。不过穆斯林信徒也对这种穆斯林历史的叙述有异议，他们把伊斯兰教视为一种新的预言，是矫正犹太教和基督教的，不只是涉及后者（基督教）的三一神论。在这两种独一神宗教中，任何两者之间都可以找出一些共同性，因为这些共同性几乎是很难避免的。但我们必须继续追问。例如，沃尔夫曾论证说，当穆斯林爱他们的邻居时，他们就是在敬拜独一的真神，他引用《约翰一书》4章7到8节来佐证：“亲爱的弟兄阿，我们应当彼此相爱。

① *Allah: A Christian Response* (New York: HarperOne, 2011).

因为爱是从神来的。凡有爱心的，都是由神而生，并且认识神。没有爱心的，就不认识神。因为神就是爱。”^①这样的爱可能并不表明任何人的永恒状态，但这爱将所有真诚的爱维系在上帝那里，作为爱的源头。但沃尔夫在引用的时候忽略了一点：“神差他独生子到世间来，使我们借着他得生，神爱我们的心，在此就显明了。不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。亲爱的弟兄阿，神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱。”（约翰一书 4:9-11）换言之，基督徒对爱的理解，是与耶稣在十字架上的死紧密联系在一起、不可分割的，在十字架上，耶稣补偿了罪价、承担了父神的忿怒（他是“我们罪的代替牺牲”）。但正是这一点最多被穆斯林视为一种迷信，而在基督徒看来，这是启示上帝是怎样的、他的作为，以及我们应该怎样理解爱的核心内容。基督教神学的整个织里是与上帝的恩典紧密联系在一起，他的恩典通过十字架和他儿子的复活救赎子民。穆斯林思想的整个织里（大多穆斯林不愿称之为“神学”）是和努力赢得恩慈阿拉的接纳相关的。^②这些并不是细微的差异。

再者，当门徒问耶稣说，“将父显给我们看”（约翰福音 14:8）时，耶稣回答说，“腓力，我与你们同在这样长久，你还不认识我吗？人看见了我，就是看见了父。你怎么说，将父显给我们看呢？”（14:9）这样看来，在救赎历史的这一刻，如果不认识耶稣是谁，也就不认识上帝了。

沃尔夫想要缩小基督徒和穆斯林之间的差异，不仅仅是因为巴尔干的暴力冲突刚过，他希望这样做可以减少不同族群之间的敌意，以减少暴力威胁。他的目的是为人钦佩的，但并不是一个

① Volf, *Allah: A Christian Response*, 120.

② 一位穆斯林学者 Shabbir Akhtar 不仅认同这几点，而更是坚持倡导这几点。

知识分子减少冲突所用的方法。至于究竟巴尔干发生的流血事件在多大程度上是因为宗教，人们是完全没有定论的，乃至多大程度上政治的、族群主义、土地冲突、基于竞争性历史的仇恨、复仇文化等等是出于宗教的缘故，也一样不清楚。同时，只要这种或那种基督徒/穆斯林冲突是和宗教有关的，那么这个问题就从来不只是宗教上的或神学上的，也是和每一方如何看待强制力占怎样的地位密切相关的。

这些反思的重点只是表明，几大主要宗教之间争论的，不只是关于一些独立的假设问题的。这些宗教是完全不同的信仰体系，产生出几大竞争性的世界观，是关于“罪和救赎”的主题。

第二件学到的事，是新宽容观所基于的世俗参照体系，从一方面看来，比它要代替的宗教更具备宗教性。如果世俗主义者反驳说，这说法很荒谬，因为他或她根本不相信上帝（至少不是那种对我们的生活或他人的生活提出巨大要求的上帝），我们会回应说，“很多佛教徒也不相信有上帝。”如果世俗主义者反驳说，“但我的方式真是更优越的，因为它最基于现实真理之中。”那就让他回忆一下之前那位佛教僧人曾说过的类似的话。主要的差异在于，虽然世俗主义者要所有其他宗教都退进私人领域，他或她坚持认为世俗主义者有权掌控公共领域，因为他们是正确的。他们这样认为，却完全没有意识到他们正试图要把自己的世界观强加在那些不认同的人身上。他们说其他人不宽容，因为那些人把不认同他们的人说成是错误的。但是，世俗主义者也一样坚持说那些不认同他们的人是错的，但他们从未有一刻想过，可能是他们自己不宽容。

简言之，这个真理的问题难倒了我们所有人。而且它影响到我们对世界的最广视野（即这个世界出了什么问题，以及如何解决）。我们所有人想的问题都是关于罪和救赎的（或是我们自己形成的对罪和救赎的同等观念）。

真理和爱

新宽容观常常把真理和爱放进一个零和博弈中：认为这两者中的一方一定会被消灭。如果你的教会有信仰告白，你可能是在高举真理，但对于教外人的爱就减少了。如果你认为基督教信仰一定是和表达、宣传和维持真理相关的，你的爱就会减少，因为真理会划定一些边界，把那些不认同你的人定义为“其他人”，这样一来不可避免的后果就是：没爱心和不宽容。你不可能真实地爱，又激情地追求真理。

就圣经而言，不论这种观点在今天多么普遍，都是一种奇怪的立场。例如，在使徒约翰的第一封书信中，他确立了真基督教信仰告白的三个测试：一个真理的测试（信徒必须相信一些事物是真的），一个爱的测试（信徒必须真诚地彼此相爱），以及一个顺服的测试（信徒必须按耶稣说的去做）。很明显，我们所有人都过不了这些测试，而且是常常失败；接下来，约翰提出唯一的（也是完全充足的）安慰，就是上帝之子耶稣的血，洗去我们所有的罪。要注意的一点是，这三个测试必须同时实行：不能三项中符合两项就行，也不能只在一项上优秀，其他两项上平平。尤其是，约翰不觉得同时实践真理和爱有什么不妥。所以，必须得出的一个结论是，如果我们觉得要把这两者中的一个与另一个对立起来，那我们对真理、爱或两者的观念就是明显少了些最基本的东西。

用常被人引用的 C. S. 路易斯的话来说：

爱是比较仁慈更严肃、奇妙的事物：……甚至连两性之间的爱，用但丁的话来说，是“一位可畏的主人”。爱里有仁慈：但爱与仁慈并不是完全相容的，而且当仁慈（以上意义中的）被从爱的其他成分中分离出来时，它就是对其目标的一种根本性的冷漠，甚至像一种轻

视。和善非常愿意它的对象不存在——我们都遇到过那些对动物很和善的人，却会为了这些动物不受痛苦而杀掉它们。只是这样的仁慈，所关注的并不是其对象的好坏，仅仅只是为其提供一种免除痛苦的方法。正如圣经所指出的，管教原是众子所共受的，你们若不受管教，就是私子，不是儿子了（希伯来书 12:8）。对于我们不在乎的人，我们只期待他们快乐，却不会考虑其他；而对我们的朋友、爱人、孩子，我们才会对他严格，宁愿他受些苦，也不愿意他们在卑劣无度、背亲离友的生活里寻欢作乐。尽管上帝常常指责我们，但他却从不轻视我们。他以人无法忍受的尊重来爱我们，他的爱最为深刻，最富悲剧性，也最不可动摇。（参考了中文版译著《痛苦的奥秘》，华东师范大学出版社）^①

真理和福音主义

一旦我们认识到，对于任何严肃的宗教信仰而言，“真理”这个类别有一种不可协商的成分，基督徒所说的“福音主义”（evangelism）和我们文化中很多人谴责的“劝诱改信”（proselytism），两者之间就非常不同了。劝诱是被广泛鄙视的，一部分原因是，后现代主义的残留之一，表现在人们不愿告诉别人说他们是错误的（至少在某些方面）；另一部分原因是，宗教本身被视为一种私人的、高度主观的观点，所以不是那种可以强加给别人的东西。但是如果基督教坚持认为关于上帝借着耶稣基督的作为的福音是这个信仰的核心（以及关于上帝是真实的、上帝借着耶稣基督的作为是真实的、只有一种救法可以让人脱离将来的忿怒），那么基督徒就应该谈论这个好消息，也应该让别人相信这

^① C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (New York: Harper One, 2001, 《痛苦的奥秘》), 32-33.

个好消息。如果不这样做就是没有听从良心的声音，不仅因为这是真理，而且因为这个真理是非常重要的。

把这些宣教行为标示为不宽容，就像铁锅说茶壶是黑的一样。那些如此批评别人的，正是要说服其他人来接受他们的观点，他们觉得自己的观点就是真理，尽管不被多数人接受为真理。那么最好就是让这些竞争性观点的各方都来说服其他人，论证他们自己的观点是正确的，而不要把别人贴上“不宽容”的标签，并用一些控制性的手段来赢得辩论。

真理和宽容：一些结语的反思

(1) 没有真理的宗教 最近出了一本很棒的书，是关于三个女人的：一个穆斯林，一个基督徒，还有一个犹太人。^①阮雅·爱迪利比（Ranya Idliby）是一个穆斯林，苏珊娜·奥利弗（Suzanne Oliver）曾经是一个天主教徒，现在是一个圣公会信徒，普里西拉·华纳（Priscilla Warner）是一个犹太人。最初她们从2002年开始聚会，要写一本儿童读物，内容包括一些犹太人、基督徒和穆斯林共同的联系和故事，所有这些人的故事都追溯到亚伯拉罕这个共同人物。她们觉得最开始的几次聚会的谈话都充满了警惕和怀疑，但她们很快成了朋友。她们不仅一起写完了这本儿童书籍，还写了一本《信仰俱乐部》，讲述了她们这段友谊。今天当她们在欧利佛的住处碰面时，她们一起分享笑话，帮助彼此完全一些段落，一起分享零食，这段时间里，她们的诚实、坦诚和忍耐显然已经转化成了值得付出的真诚友谊。

很有趣的一点是，这些女人自己都说，那些按字面意思读《可兰经》或《圣经》，而非按文化情境作出大度的变通的女性，

^① Ranya Idliby, Suzanne Oliver, and Priscilla Warner, *The Faith Club: A Muslim, a Christian, a Jew* (New York: Free Press, 2007).

会觉得这三个女人太自由化。换句话说，如果有人严肃看待她们各自信仰中权威经典的教导，并认为只有一种方式通往上帝和天堂，也认识到存在不同竞争性真理宣称，而这是不可能用杯温暖的咖啡就可以轻易放到一边的，那么，她们这个“信仰俱乐部”的模式就不太令人满意了。^①

换言之，跨信仰对话，不管是正式场合的还是咖啡聊天聚会，只要没有参与者太相信自己的信仰传统，就有可能建立起这样开心的友谊关系。一个不太相信犹太教的犹太人，和一个不太相信基督教的基督徒，还有一个不太相信穆斯林的穆斯林信徒，会发现彼此有很多相似之处：不太相信宗教。怪不得他们可以互相认同呢。他们不会在很多事物上有分歧，所以就能开心地彼此认同。但是，如果一些信徒会开心地讲出他们宗教中那些排他性的宣称，一场真正有意思的对话才会开始。那时你才能发现，彼此之间是否有真正的宽容（第一种定义的）：那是一场真诚的辩论，每一方都敢于自由地说对方是错误的，这样的辩论是有真价

① “信仰俱乐部”当然不是跨宗教和谐共处的唯一案例。同样在2007年，Ann Homes Redding 牧师，西雅图一位圣公教会的教士，宣称自己既是一个基督徒，也是一个穆斯林。当问到关于她的信仰时，她回答说，“我相信耶稣是神圣的，就像所有人类都是上帝的子女一样。耶稣在神圣程度上与人不同，但不是质的区别。这意味着他告诉我，完全顺服上帝，与上帝认同的完全意义是怎样的。他钉十字架的意义是，那是最终的一种顺服，而复活（他的复活和他门徒生命的复活）告诉我们，上帝可以从死中产生生命。这对我而言是好消息，是救恩。我不认为上帝说过，‘让我派遣这一个特别的人去，那样我就可以为了全人类的好处而杀了他。’我觉得这不是上帝所希望的牺牲。”换言之，她基本上拒绝接受基督教认信的基本教导。但她却也认为耶稣死后复活，这样的教义也是对可兰经教导的否定。她的主教，Vincent Warner 牧师，宣布说，Redding 教士的宣称（即说她既是一个基督徒，也是一个穆斯林）是令人振奋的，因为这是一种跨宗教的认识。事实上，这是不一致的。或者，用 Albert Mohler 牧师所说的，“如果教会的主教认为异端是令人振奋的，这种教会还有希望吗？”参看 www.albertmohler.com/blog_read.php?id=964。

值的，而“信仰俱乐部”中的友谊，充其量是自恋性的。

(2) 没有认信的“宽容” 切斯特顿曾说过一句名言：“宽容是一个没有认信的人的美德”。在对宽容的第二种定义中，这样说是对的。在宽容的第一种定义中，不管这句话多有名，它是不太对的。在第一种定义中，宽容是一个有认信的人的美德，他认为不该用强制力让别人认同他的认信。华菲尔德（B. B. Warfield）在一百多年之前就明白这其中的区别了。在1887年，波士顿三一教会的布鲁克斯（Rector Phillips Brooks）曾作过两次演讲，是关于宽容的。华菲尔德认同布鲁克斯在这个问题上的论述，但他也评论说：

布鲁克斯博士最羡慕的那种宽容，是“对于任何一个觉得真理比他对真理的认识还要大得多的人，生长于他里面的宽容，以及看似他人的谬误，必须成为真理的一些部分，而他自己也只是掌握了真理的一部分”，这样的宽容对于我们而言根本不是宽容，而是“灵的大公性”（catholicity of spirit）。我们并非“宽容”一些已知的或被人质疑的真理；真宽容只有我们面对那些我们认出是错误的时候才出现。这就是为什么，正如布鲁克斯博士论证的，如果一个人的头脑中没有强烈的认信，也没有对真理稳固的把握，就不存在什么真宽容。^①

(3) 没有宗教自由的宽容 与宗教自由权利相比，宽容（不论旧宽容观或新宽容观）是一个不同的观念，也是一个不那么深的观念。政府不能既支持宗教自由，又出于策略或其他原因

^① B. B. Warfield, “Reviews of Recent Theological Literature,” *Presbyterian Review* 9, no. 33 (1888): 160. 我很感激 Fred Zaspel 让我留意到这一段。

选择容忍某些宗教信仰和实践。相比之下，宗教自由权利是以一种对人类、对上帝、对自由的特定理解为前提假设的。一个人不能忘记，20世纪中最残酷的压迫性政权并不是由基督徒或穆斯林基要主义者领导的，而是由斯大林主义和纳粹理论家领导的，他们这些人完全接纳了世俗化的教义。他们对人类有一些特定的假设，所以就会为了特定的目的（基督徒称之为“偶像崇拜”），可以否定人的存在或剥夺人权。他们对自由的认识也持一些特定的假设，所以就压制了自由。

（4）没有十字架的真理 对支持新宽容观的人而言，他们有一个惧怕就是，真理的宣称很容易会变成极权主义。但是，基督教的突出特点之一，也就是基督教信仰的核心，是耶稣基督，他声称自己是真理（约翰福音 14:6），而且也是他为了拯救别人而上了十字架。他这一声称的排他性从未减退，而就是这个真理的肉身，他自己为了别人的缘故上了十字架。虽然我们坚持维护真理的力量和不可妥协性，我们也在这样一位上帝面前谦卑虚己，他在圣子的位格中启示出钉十字架的真理。

第六章

还是有罪恶

在这一章比较短的内容中，我关注的是比较窄的问题。我的目的很清楚，要对一系列道德问题作出反思，这有助于讨论宽容和不宽容。

道德和真理

我已经反复论述过，新宽容观已经被嵌入某种对真理的视野中，这种视野至少是在文化界或文化精英中占主导地位的。那么宽容的问题就转化为了另外的问题，即对这个视野的破坏在多大程度上是可以被宽容的；以及在它被破坏时，是否应该使用社会或国家强制力；如果可以使用强制力，那么应该在怎样的情况下用？对于人的道德行为，我们也可以做类似的论述：在过去的时候，人们看待事物的道德观中，一些行为是被认可的，另一些行为是遭到人们质疑的（当然这些都是基于对于传统、启示、国家维护统治的本能、文化一致性等等的杂糅而定）。宽容和不宽容的问题，和人们在多大程度上偏离这些文化规范是被接纳的密切相关。例如，两个男人睡在一起，或一对男女通奸，都是道德上错误的，因为上帝已经赐下真理，让具备上帝形象的人应该按着真理去行。相比之下，新宽容观已经从真理的视野下脱缰而出了，也已经脱离了文化中约束性的道德标准的评判，所以在宗教和文化两个领域中，新宽容观也就伪装成了一个终极的仲裁者。

我已经努力论述过，这样的伪装是多么可悲、多么空洞。但是，因为在前一章中，我较为关注的是有关真理的问题，而对于道德问题，我只是匆匆简述了一下。正如我们所看到的，新宽容观的支持者们一般都觉得他们支持的是一种更高的道德观。我们必须清楚地认识到并非如此。

有不同形式的证据表明他们是错误的。例如，你可以考虑一下，受到新宽容观影响的人都越来越不愿意认真对待“邪恶”这个词。有人可能会想到发生在丹尼斯·米勒（Dennis Miller）和他的喜剧演员同事卡斯琳·麦迪甘（Kathleen Madigan）之间的讨论。这次讨论发生在2004年9月7号米勒的CNBC电视节目上。他们谈论到不久之前恐怖分子在一个俄罗斯学校杀害了200多人。米勒坚持认为应该称此为“邪恶”。但麦迪甘不认同。这就引发了一段讨论，部分摘抄如下：

米勒：卡斯琳，是不是自由派的人，当他们说“邪恶”一词时就会流露出某种感情？因为他们倾向于把这个词进行知识化处理……他们不想抨击圣经，就不用说“邪恶”了。但当你对一个孩子射击45次……难道地球上还有一个地方不比这所学校的开学第一日更圣洁些吗？我们必须和这些人来一次辩论。

麦迪甘：邪恶。这只是一个词。比如对我而言，这个词会让我想起天主教小学，我脑子里不会想到什么好东西。我愿意说“wacked”（意思是“怪异的”），为什么不用“wacked”？

米勒：不，就是邪恶这个词。这一次我是绝不能加入这样的笑话的。我们必须认同这些人……（被打断）

麦迪甘：我是认真的！我就是觉得“邪恶”这个词的暗示意义会让我脑子里想到太多宗教的东西。是啊，

这些是坏人，太可怕了，但当（布什总统）赶到那里说“他们是邪恶的，我们是好人”……我觉得这个词确实把宗教带出来了，那就是他脑子里想的东西。

嘉宾：那又怎么样呢？

麦迪甘：我就是不想让宗教的东西进到我脑子里，所以我不同意。

负责这次讨论的报道的编辑评论说，“几十年前，‘罪’这个词已经在除宗教界之外的领域（还有除了菜单上会用到）变得稀少了。可能‘邪恶’这个词也走向这个趋势。”^①

三十多年前，媒体可以毫不惭愧地使用“邪恶”这个词。《时代》杂志的一篇感人文章曾反思发生在柬埔寨的可怕屠杀，是由波尔布特和他的同盟发动的。文章中，大卫·艾克曼（David Aikman）写到：

今日的西方，人们普遍认同道德相对主义，即不愿意承认绝对邪恶可能存在或的确存在。这使得很多人难以接受发生在柬埔寨的事，比一场革命性的越轨事件更糟糕。这样的道德相对主义是从一套无神论的、以人为中心的价值观体系中演绎出来的致命的逻辑后果，被一些败坏的、掌握绝对权力的人用来统治。今天的欧洲大多数比较讲人道主义的马克思主义社会，例如波兰或匈牙利，都是一些允许这些教义衍生于被基督教传统的价值观（索尔仁尼琴所称为“仁慈和牺牲的伟大资源库”）

^① 参看报告 *Modern Reformation* 13, no. 6 (2004).

所稀释的地方。^①

当然，如果我们自己不能把最可怕的种族屠杀归类为邪恶的，我们就不可能认识到所有人类都是邪恶的，道德黑暗的种子深植在所有人里面。詹姆斯·沃勒（James Waller）发表了一本书论证说，有证据表明，纳粹的种族屠杀是由一些普通人而非一国反社会的人执行的。^②此书的一些评论员费尽心思要证明他的这个论点一定是错误的。^③因为如果这个论点是正确的，很显然，就说明普通人可能很容易就变成反社会的人。坦白讲，沃勒的思想比他的那些批评者更体现出圣经对于人性的洞见。虽然圣经欣然教导我们有“普遍恩典”（上帝赐予普世人类的恩典），圣经中的现实主义却也是无情的，它指出人心深处存留的是什么（如罗马书3:9-20）。

一旦“邪恶”这个词消失，我们的道德认知就失去了任何结构。就像强力的纤维只剩下稀泥一样，一旦道德推理的主干被抽空，剩下的就只有一堆软乎乎的细胞质。我们到最后不仅仅只剩下伦理相对主义泛滥，而且大家都普遍感受到对于不道德的泛滥表达出道德愤怒的一种无能为力。^④我们之所以不能在自己心中看到邪恶，正是因为很多人相信我们的观点和动机是无可指摘的，

① *Time*, 31 July 1978; now available at <http://www.time.com/time/magazine/article/0,2171,946921-3,00.html>. Much of the same passage is also cited in Don Cormack, *Killing Fields, Living Fields* (London: Monarch, 1997), 176.

② James Waller, *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

③ 如 Alan Wolfe, “Desperately Wicked: Reckoning with Evil,” *Books & Culture* 9, no. 2 (March/April 2003): 26-27.

④ 参看 Harry Blamires, *The Post-Christian Mind: Exposing Its Destructive Agenda* (Ann Arbor: Servant, 1999).

那些反驳我们的人是愚蠢或恶意的。正如马克·艾玲森（Mark Ellingsen）所说的，人要是能吸收一点奥古斯丁关于罪的现实主义思想，就能让美国变成一个更好的地方：的确，美国开国父辈们也是因为对罪的认识才如此在乎要建立起各种制衡机制、宪政的有限性，以及分权化。他们不相信任何人，正是因为这些开国先辈都对罪有一种强烈的认识。^①如果在我们的环境中，新宽容的美德变成一种绝对的东西，那么很显然，关于道德的讨论都必须带到宽容面前加以审视。例如，根据最近由澳大利亚研究所发布的报告，题为“澳大利亚恐惧同性恋地图”，我们得知福音派基督徒中有62%的人都恐惧同性恋。那么证据是什么呢？研究者询问人们是否认同以下这句话：“我相信同性恋是不道德的。”如果他们认同，就被划分为恐惧同性恋者。^②换言之，研究设计并没有充分考虑到关乎人类性行为的复杂性那些相关的道德困境，而是仅仅用一个标签就把一整个群体都划分为一类，这个标签代表着一种很大的羞耻：不宽容。还有另一个例子：上千万的人说自己在堕胎问题是持“选择权优先”立场的。但他们自己觉得这个问题是中立的，因为堕胎本身在道德上是中立的问题，所以这样的选择是没有道德意义的，除了涉及个人意愿的自由之主权问题之外。^③这就怪不得我们的社会已经到了一个地步，连医学专家都可以在子宫里制造生命，也可以把子宫里出现的婴儿杀死，他们这样做的时候可以完全无需做任何道德辨析，只成了关乎个人选择的事。

① Mark Ellingsen, *Blessed Are the Cynical: How Original Sin Can Make America a Better Place* (Grand Rapids: Brazos, 2002).

② *The Briefing* 328 (January 2006).

③ 这个例子在一本书中讨论过，参看 David Bentley Hart, *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies* (New Haven: Yale University Press, 2009).

很显然，我们必须在接下来的这个问题上再多锤炼一阵子。

道德和相对主义

我所知道的对相对主义的最佳讨论之一，是约翰·派博（John Piper）在2007年于莱格奈尔会议（Ligonier Conference）上的题为“相对主义的挑战”的演讲。这次演讲后来又扩展成了一本书。^①在他的许可下，我重述或修改了他的一些观点，之后再讨论我们自己关心的一些主题。

派博一开始就问道，“称为相对主义的这个坏东西，和相对地思考问题的方式，两者有何不同呢？”一个人的身高是高还是矮，要在和另外一个人比较之下，才能得出一个结论：在很多领域，这样的思考不仅是一种有益的思考方式，而且是一种不可或缺的思考方式。当我们做出这样的比较时，各方的人们头脑中都有某种衡量标准，所以两个人的相对高度估测，是基于某一个共同的标准才达成的。

但是，相对主义却不同。如果以下一个或多个成立的话，就构成一种道德相对主义：

- （1）不存在一种外在的，或客观的真理标准。
- （2）可能存在这样一种标准，但我们却不知道。
- （3）的确存在这样一种标准，但我们不知道那个标准是什么意思。
- （4）存在一个标准，而且我们知道它的意思，但我们就是不在乎。

请思考这句话：“两个男人之间的性行为是错误的。”两个人可以不认同这句话的正确性，但仍不算是相对主义者。例如，他们可能都认同圣经是上帝的权威性话语，它在这个问题上建立了一个外在的、客观的标准；但他们还可能在圣经说了什么上面出

^① John Piper, *Think: The Life of the Mind and the Love of God* (Wheaton: Crossway, 2010), chaps. 7-8 (pp. 89-112).

现分歧。当没有一个标准的时候，会出现相对主义；或者当有人说存在一个标准，但我们不知道这个标准是什么意思时（或符合以上四点中的任何一点时），也会出现相对主义。可能最可悲的（当然也是最丑陋的）相对主义出现在第四点上。这是一种“实用主义的相对主义”（pragmatic relativism）：我们认同这些标准，但我们坚持要按自己的方式做事；这就好像我们可以持一种实用主义的无神论一样（我们知道上帝存在，但我们可以就当他不存在一样行事为人）。

相对主义是这样一种观点：要衡量什么是真实或虚假、正确或错误、好或坏、美或丑，不存在一个适合所有人的唯一标准。相对主义者可能很开心地谈到我的真理和你的真理，但极少谈到真理。他们的认信和行为不是出于某种客观的标准，而是出于个人化或社群化的标准。派博说，每个文化中都有实用主义的相对主义者：想一想《马太福音》21章21-27节，当反驳耶稣的人不愿意面对真理，而且想法躲避真理，甚至为了维护自己而说一些虚假的话。我们西方这一代人（虽然不是全球范围的）的悲剧现实在于，我们已经把相对主义符号化、权威化到了如此一个程度，以至于人们对真理和道德的兴趣，（在任何持续性、客观性的意味上）都大大减退了。

从圣经的角度来看，相对主义是对上帝和他话语的背叛。圣经中的上帝是存在的，这建立起真理的可能性。他是一位启示性的上帝，这就建立起认识这一真理的可能性。相对主义经常玩起语言游戏，鼓励人们在教义上反常规，培养欺骗行为，而且在假装谦卑的同时却给傲慢授权。相对主义承诺的是自由，但却奴役了人们：它拒绝承认有罪和邪恶，不像《圣经》所宣告的，所以它永远不能有力地与罪和邪恶抗争，就这样将人们陷入罪和邪恶的奴役之中。甚至在社会层面，相对主义是一个走向毁灭的邀请，因为如果每个人都按着他们看为好的去行，结局不是引向一

种无政府式的混乱，就是导致人们呼吁要更多立法来维持稳定，最终甚至呼出一个独裁者。

当我们看着这种新宽容观缓缓营造出这一瘴气时，我们再一次认识到，因为这样一种新视野，人们对宽容和不宽容的讨论会变得多么具有压迫感，正是因为他们不认为存在其他一致认同的衡量对错的标准。而且也是出于这个原因，就算有一些广义的道德思考的体系（其实并没有，或很少有），这样的讨论也不可能有什么进展。^①

道德和宽容

这个社会变迁的后果是惊人的。在过去，道德问题曾在公共话语中占据核心地位，而且其中很大一部分是讨论到如何宽容那些偏离道德标准的行为的。但是，慢慢的，一些老的道德问题之孰对孰错，已经不再受到很多关注了，而在公共话语中所讨论

^① 这个问题出现在很多领域中，但这些领域中大多数人都只迎合一种不合格的开放性，导致这个问题的严肃性极少被挑战过。例如，你可能想到一本书 Susan E. Gillingham, *One Bible, Many Voices* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998)。她花了很大篇幅论证说，圣经中内容的多样性和解释方法的多样性，让我们得出一个结论，即《圣经》有“很多声音”，而不只是一种声音。简言之，我们必须对圣经持一种多元主义的方法。但是在她的结论部分(245-247页)，她提到一个人的警告，即 Anthony Thiselton (*New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Bible Study* [New York: HarperCollins, 1992], 612)，这个人谨慎地警告人们防范威权主义的多元主义，它是会化妆成自由派的多元主义出现的。一旦我们坚持认为，读圣经的唯一负责任的方法是一种完全的多元主义方式，那样的话，我们就已经把我们的理论狭隘化，最后只剩下一个教义选择了。而这正是 Gillingham 所做的。她认同一个问题：“喜欢用多元主义的方式来读圣经，这本身就是需要进行自我批判的”(245页)。但她从这一观察中最多可以得出的结论就是，虽然我们为多元主义辩护，“我们也必须要对多元主义表示批判，正如我们对任何排他性的方式都要保持批判一样”(247页)。但是，如果我们对多元主义的方式持非常批判的态度，难道我们不可能想到，是否真的存在一些基于圣经的确定性呢？

的，多是如何限制那些不“宽容”（绝对是第二种定义！）以取消旧道德标准的。换言之，西方文化中的首要“道德”界限说明，谁要是“宽容”，就得宽容所有好的事物；谁要是不“宽容”，就不是好的行为，所以就不应该被宽容。

最惊人的测试案例就是同性恋问题。没有人可以否认一点，即同性恋之所以“成为”一个问题，是极复杂的。就对同性恋问题的关怀和研究之客观性而言，极少人比得上斯坦顿·琼斯（Stanton L. Jones）和马克·雅好司（Mark A. Yarhouse）。^①但是，在大众话语中，几乎没有任何涉及这些复杂性的讨论，是出现在公共平台上的。各处的人都假设同性恋是生来如此，仅此而已。就算只是这样的话（证据并不支持这样肤浅的化约主义做法），它本身也并不能支持“同性恋是好事”的说法，而不提出一些假设。

我此刻的意图不是要记录一些人是怎样高度操作性地去摆证据的（如，媒体找到一对同性恋夫妇，他们深深相爱了40年，将之与一对糟糕的异性恋夫妻做对比，后一对是第三次结婚的，而且充满了身体上的虐待；他们用这样的案例做比较，却没有呈现同性恋中的不忠比例有多高）。我是想观察一下，对于那些考虑到同性恋行为可能是不好的事的人，媒体是怎样常常抹黑他们品格的。例如，你可能记得，当小布什总统邀请豪辛格（James Holsinger）任卫生署总长的时候，有人发现，豪辛格20年前曾与美国循道会司法委员会（United Methodist Judicial Council）的大多数人一样，投票要求禁止按立有同性恋行为的牧者。《波士顿

^① Stanton L. Jones and Mark A. Yarhouse, *Homosexuality: The Use of Scientific Research in the Church's Moral Debate* (Downers Grove: InterVarsity, 2000). Cf. also Peter Sprigg and Timothy Dailey, eds., *Getting It Straight: What the Research Shows about Homosexuality* (Washington: Family Research Council, 2004).

环球报》(Boston Globe)要求布什撤销对豪辛格的提名,因为“不应该让一个有歧视别人性取向科的人上任”。^①《华盛顿邮报》的态度也是讽刺意味的。^②媒体从来没有一次对同性恋行为本身进行过严肃的讨论。恰恰相反,所有焦点都放在豪辛格的“不宽容”上,在很多评论员观点中都建议把他撤下高级官员的位置。以宽容之名,他的任职已经不被宽容了。^③

类似的不宽容也在欧洲经常出现。在2004年秋季,意大利驻欧盟的代表罗科·布廷莱恩(Rocco Buttiglione)被取消执法官员的任命,只因为他是一个天主教徒,而且他认同教会在同性恋问题上的立场。在他的听证会上,他仔细区别了什么是不道德的和什么是犯罪性的,但欧盟官员并不允许任何偏离他们世俗日程的议题,因为那些讨论会导致不宽容。

另一个例子。在2010年,肯尼思·豪威尔(Kenneth Howell)发现自己和伊利诺伊大学之间产生了纠纷。当时,豪威尔既是纽曼天主教思想研究中心的主任,又是这所大学的代课教授。他当时教了一门课“天主教和现代天主教思想简介”。在课堂里讨论到和同性恋问题相关的内容,他为了回应,在5月4号写了一封三页长的电子邮件给学生们,以澄清一些天主教思想在这个问题

① 19 June 2007. 要读这篇文章,参看 http://www.boston.com/news/globe/editorial_opinion/editorials/articles/2007/06/19/intolerance_makes_bad_medicine/.

② 14 June 2007, available now at <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/06/13/AR2007061302012.html>.

③ 还有很多这一类的例子。例如,在2003年,当阿肯色州的总律师 William H. Pryor Jr. 被任命为美国法庭成员(U. S. Court of Appeals for the Eleventh Circuit)时,一位议员 Charles Schumer, 纽约州的民主党人士,提出反对意见,原因是 Pryor 是一位信仰很敬虔的人,因此很难相信他的信仰不会影响到他的裁决。换言之,我们可能不会因为种族或教义而撤销一个人的高级职位,只要他的教义是松散的,不至于影响到他的行为就好。也就是说,一个必须的标准就是,他是一个默认的世俗主义者。

上的讨论，是与自然法理论相关的，邮件主题是“功利主义和性取向”。一个月之后，一位不修这门课的学生，看到他的一个修课朋友的这封电邮，就向豪威尔所在系的系主任投诉，主要说的是，“教导学生关于宗教教义是一回事。宣告同性恋行为违背人类的自然法，这就是另外一回事了。”^①这个论证本身就很有启发性：宗教无权干涉道德问题，而且同时，真正的冒犯之处在于，当很多人认为一件事是正确的时候，你还说那是错误的。

系主任罗伯特·迈克姆（Robert McKim）回应这个学生说，大学没有兴趣让学生们都感到舒服，这当然将“宽容”的意义置于一种更有弹性的理解范围内。在这场闹剧结束之前，被逼到角落里的豪威尔教授，用宪法第一修正案中对言论自由的保护为自己辩护。然而大学还是解雇了他，于是这样引起了极大的不满，结果是大学又重新把他聘用回去。当然，豪威尔最终获胜不是因为他的道德论证说服了大学的管理者，而是因为那些觉得豪威尔的电邮有道理的人，以及那些觉得这样做很可耻的人，都一起用抗议的方式来反驳大学对学术自由的忽视：简言之，大学在维护宽容之时，变得不宽容了。宽容成了唯一的“道德”问题。

简而言之，不管是那些寻求政府高级职位的人，还是在学术环境中要维持一个普通位置的人，（更不要说那些想要赢得选美的人，正如凯瑞·普瑞金 [Carrie Prejean] 的经历）他们都面临巨大的压力，不能说同性恋行为是错误的，不论你说得多客气。而这些压力都是以宽容之名施与的。

以上是一些温和案例，是反对那些质疑同性恋关系之无可否认的本质之人的。还有一些激烈的例子（存在很多），也是很常

^① 这是一次被广泛讨论的事件。最全面的报告之一是“Fired, in a Crowded Theater,” *First Things* 2006 (October 2010):24-29.

见、很残酷的。^①讽刺的是，这些都被用来为新宽容观辩护，除此之外，还有更可悲的讽刺：真正的仇视同性恋心理，是非常随意、残暴的，当这种心理和认为同性恋行为是错误的观点归为一类时，前者就会轻易混过审查，因为指控都落在后者身上，但人们迟早发现，对后者的谴责是空泛的、言语粗鄙、充满恨意的。可能没有谁比社会评论家卡米尔·帕格里亚（Camille Paglia）在这一点上作出过更犀利的评论：

同性恋要求真诚的基督徒停止就政府政策滑向自由派去游说华盛顿，这显示出一种严重的历史失忆症。可怜的人啊，要记得在19世纪，是那些福音派新教牧师们的激烈言辞和激进抗议，才推动了整个废奴运动，一直到美国废除奴隶制。（当然，这些被丰富记录下来的史实，被斯蒂芬·斯皮尔伯格的自由派好莱坞电影《勇者无惧》[Amistad]给掩盖住了。）……

还有类似的例子，如口才卓越的新教牧师马丁·路德·金、杰西·杰克逊（Jesse Jackson）等，都是现代民权运动的核心人物，为非洲裔美国人赢得了投票权，也开通了更多黑人政治家在地方、州和联邦层面的参选。所以同性恋需要停止扰乱美南浸信会的人使用他们

① 例如，在一些西方国家，街头传道人因引用圣经说同性恋是错误的而被捕（有时还被判刑）。在英国，一对夫妇因教育自己领养的孩子说同性恋行为是错误的，而被判禁止领养孩子。在一些国家，神职人员会因拒绝主持民事婚礼仪式而被告上法庭，这已经不是很难想象的事了。更广泛地看，媒体坚持要把那些虐待男孩的神父们称为“虐童癖”，尽管这些行为根本不是如此：虐童癖是对年幼男孩的性骚扰，而虐待涉及的是更年长的男孩，通常是青少年。但媒体曾经提到过同性恋神父性骚扰青少年男孩吗？此类讨论参看 Bernard Goldberg, *Arrogance: Rescuing America from the Media Elite* (New York: Warner Books, 2003), especially 165-84.

言论自由这一宪法所赋予的权利来讨论同性恋问题，而这个问题确实是圣经所谴责的，尽管受到很多关注自己利益的政党（包括神职人员）的曲解。我在几年来一直不断地提出警告，如果哪位同性恋活动家显示出对宗教的羞辱和不尊重（过去 20 年里，电视节目中基本上都在播这样的内容，都是由自由派主持人的偏见主导的），这样的行为会最终带来一场社会的后退。

作为一个自由主义者（libertarian），我相信政府不必干预人民的私人生活。作为一个无神论者，我相信政府无权圣化任何人的联盟（异性恋者），高于其他一类人（同性恋者），特别当一些利益（如雇主支付的配偶健康保险）只流向一个群体时。

但是，作为一个学者，当我把男同性恋世界和正统信仰提供的广阔哲学视角（甚至和尊崇人之本性的古代异教文化）相比较时，前者的小圈子主义和不道德让我深感困扰。而作为一位女同性恋者，我厌倦了看到同性恋权利运动毁于很多男同性恋的懦弱、无力自审。^①

这些并不是抽象的问题。一种仅仅是为了取悦他人、讲实话和客气，而不惜将荣誉、尊严、英勇和自我牺牲都最小化的文化，从长期看来是注定要付出可怕的巨大代价的。在这种社会里，虽然人们都强烈追求性自由的最大化，以至于人们对性问题本身都不能展开讨论，因为一切事物都已经被决定了，是被新宽容观这个掌控性的结构决定的。^②

^① 摘自她的专栏, *Salon*, http://www.salon.com/col/pagl/1998/06/nc_23pagl.html (2000).

^② 参看 R. Albert Mohler, *Desire and Deceit: The Real Cost of the New Sexual Tolerance* (Colorado Springs: Multnomah, 2008).

新宽容观的支持者好像认为，如果每个人都像他们一样宽容，这个世界就会变成一个更好的地方。我们甚至可能结束战争呢。

在现实中，新宽容观所带来的真益处，和它带来的损失相比，是很少的。新宽容观在减少一些粗鄙之词（像外国佬，中国佬，诸如此类的表达）方面还比较成功。甚至在这方面也付出了某种极权主义政治正确性的代价。但是，更严肃的是，新宽容观熄灭了人们对真理和道德的深刻讨论：宽容被广泛认为是更重要、更持久的。带来的结果就是一种更愿意相信谎言、在道德上更随波逐流的趋势。甚至在政治领域，正如很多爱说笑打趣的人指出的，美国货币上印出的座右铭需要被改成：*E Pluribus Unum*（意思是“合众而一”）已经实际上变成了*E Pluribus Plurus*（“合众而众”）了。很多基督教教会和基督教机构都更关注促进其组织的多样性，甚于促进敬虔的合一，尽管圣经中的多样性并不是人们假设的一种命令，但合一却是一个可羡慕的目标。同时，世界其他地区的文化也常看到西方的这种新宽容观，并不是一种成熟的、文明化的、值得提倡的文化，而是一种幼稚的、操控性的文化，是不愿谈论道德问题的。随着数字化生产的广度，这种西方文化被其他国家视为一种危险。

新宽容观所带来的绝对不是和平，它正变得更加不宽容；它催生出一种道德近视症，是无力对真理进行严肃的、有能力的讨论的，更谈不上讨论个人的和社会的疾病了；对于我们这个宽容文化给政治和国际社会带来的印象如何，它是继续视而不见的。

第七章

宽容、民主和多数主义

虽然当代公共话语中对宽容和不宽容的讨论都围绕着个人权利，而个人权利也是从某处衍生来的：来自国家？自然法？造物主？如果来自国家，假设政府是民主制的，个人权利真的是来自人民吗？如果宽容有其局限（我们知道是经常有的），是否要用社会强制令来执行呢？要使用法律限制和法庭观点吗？换言之，如果不对国家（特别是写这本书所处的场景——民主国家）进行思考，我们就不能更深入讨论由宽容（特别是新宽容观）带来的挑战。

了解问题所在

普林斯顿大学的法理学教授罗伯特·乔治（Robert P. George）谈到他参加“美国宪法协会”的法律与政策分会场的场景。他刚一坐下，就发现前方桌子上有一本蓝色的小册子，印的是《独立宣言》、《林肯在葛底斯堡的演说》，以及《美国宪法》。一个国家的奠基性文件都收录在这个便携版本里了。他想起自己在读六年级时必须背诵的《葛底斯堡演说》（Gettysburg Address），他就再读了一遍小册子里重印的最后一段：

相反地，我们活着的人，应该献身于勇士们未竟的工作，那些曾在此战斗过的人们已经把这项工作英勇地向前推进了。我们应该献身于留在我们面前的伟大任务

——由于他们的光荣牺牲，我们会更加献身于他们为之奉献了最后一切的事业——我们要下定决心使那些死去的人不致白白牺牲——我们要使这个国家获得自由的重生——我们要使这个民有、民治、民享的政府不致从地球上消失。^①

正如任何一个曾经背读过《葛底斯堡演说》的人都会发现，这本由美国宪法协会法律和政策分会重印的小册子中，删去了几个林肯曾经用过的词：“这个国家，在上帝的庇佑之下（under God），获得自由的重生。”

当然学术界对于哪个版本才是最初的有很多争论，对于这些说法，乔治都以他一贯的学术能力考察过了。他不能不得出一个结论：有权势的人和机构正在篡改我们的历史，甚至连建国文件都要改，只是为了达成他们所向往的一种世俗化秩序。

人们很容易复制这类故事。有一个例子显示出法庭权力被滥用，即在2006年，美国政教分离联盟起诉监狱团契事工。这个案件和一个交换自由计划（IFI, InnerChange Freedom Initiative）有关，这是监狱团契事工为减少犯人在释放后成为累犯而设立的项目。IFI和很多州的监狱系统都建立了联系，帮助一些即将释放的囚犯，用属灵辅导、圣经学习和祷告的方法。在爱荷华州，AUSCS起诉IFI，原因是他们与州政府签署了一个合同（40%的资助来自州政府），这构成了一种官方宗教。的确，这在他们看来是一种特别阴险的、名为“福音派”的宗教。数据显示IFI在减少累犯、提高公共安全、减少矫正开销上效果显著，没有人否认这些证据。但是，因为国教条款已经是今天人们普遍理解的法

^① Robert P. George, “God and Gettysburg,” *First Things* 205 (August/September 2010): 15-17, esp. 16.

律（稍后我会更多谈到这一点），联邦法院普拉特（Pratt）法官判定监狱团契事工败诉，并让这个机构退给州政府一千五百万美元，这并不足为怪。然而，让人吃惊的是，这份40页的报告中，有35页竟都是普拉特法官在用神学立场来维护他的裁定。福音派是“和其他自我表达的基督教信仰非常不同的一派，不同于罗马天主教、摩门教和希腊东正教。……（它）也不同于一些新教基督教教派的信仰，像路德宗、循道会、圣公会和长老会。”虽然监狱团契的信仰告白“包括各种基督教团体的共同信仰内容……它在很多方面还是有显著区别的。”例如，普拉特法官抱怨说，“福音派的基督教立场，是质疑宗教机构的。”比如说，他们“鄙视罗马天主教对教皇权威、马利亚无罪说和封圣的认可。”还有一段更让人吃惊的话：“监狱团契事工和IFI居然相信耶稣的代替性和救赎性的死亡，这反映出一种对耶稣牺牲的律法主义的理解，这也不是很多基督徒相信的。”事实上，“寇尔森（Chuck Colson）的文字中有一个关键概念，就是人们必须重生。”

这样的评价如此可笑，甚至让人觉得应该让时空倒流，好有人来批判他。我在这里有几点观察。（1）除了摩门教信徒之外，没有谁会认为摩门教和基督教传统可以并列在一起。（2）福音派并不是独立于一些宗派之外的，像循道会或长老会，因为很多这些宗派的人都支持福音派。（3）如果福音派真像普拉特法官所说的那样是与其他信仰相反的话，那么它就不能和各宗派以及其他基督徒团体合作了。那样的话，为什么福音派在一些宗派中产生如此大的影响力呢，像美南浸信会总会，或美国长老会，以及像爱家那样的机构？福音派不认同天主教中的马利亚无罪或教皇权威，正如后者在这些问题上也不认同福音派一样。那么这是不是说他们中的各方都应该鄙视另外一方呢？这听起来难道不像是普拉特法官在以福音派不够宽容，来裁定他们败诉吗？（4）与此同时，普拉特法官所列举的几样明显是福音派的教义，如耶稣代赎

的死或他身体的复活，对于每一个认信的基督教宗派来说，都是基础性的。福音派因为这些遭到反对，正是因为这些自由派的理想是要铲除一切超自然的内容。(5) 寇尔森坚持认为人们必须要重生。但就这一点上，耶稣也说过（约翰福音3章）。难道普拉特法官想要通过指责那些认真对待耶稣教导的人是宗派性强的人，就把耶稣的一些教导也记入黑名单吗？(6) 最重要的是，一位联邦法院的法官，竟然在污名化一些神学信仰（他认为这些是“宗派性强的人”）而不是另外一些教义呢？他究竟以为自己在做什么呢？让人吃惊的不是他对神学的无知，而是他竟然以政教分离之名来裁定这些事物。他禁止 IFI 的裁定，并不是基于这个机构是宗教性的，是因为它支持某种他个人不喜欢的宗教形式。他还认为自己有一定的神学洞见来决定哪种宗教形式是可接受的。究竟宪法第一修正案的哪一段给了他这种洞见和歧视权力呢？

值得庆幸的是，普拉特法官的大部分裁定在一年半之后就被第八法院驳回了，后者的判定更清楚地说，有信仰背景的机构可以合法与政府机构合作。

虽然我们可以很容易就举出很多很多类似的案例，但我们的目的是指出那个被忽略的真正的问题。约瑟夫·波特姆（Joseph Bottum）把这些问题巧妙地总结出来：

这类案件就像这里插一下、那里撬一下。从一边推一点，再从另一头踢一脚。大多都是很小的事，但让人吃惊的是，每当作案者被正面挑战时，他就退缩了；但他退回去后，只是看着出现其他人来代替他做同样的事……

所以，加州法庭会判那些把病人引到另外一家医院的医生们有罪，因为这些医生们不愿给一对未婚男女做体外人工受精手术。一个康乃提卡州政府代表会提出一

个议案，要强迫罗马天主教放弃教区治理权。一个蒙大拿的法官决定让所有提供健康服务的机构都配置安乐死的设备，以便病人要求的时候可以这样处理。平等就业机会协会判定一个北卡罗拉那州的学院有错，因为学院不肯给员工买覆盖避孕的健康保险。一个马萨诸塞州的慈善机构被迫退出领养服务。第九循环法院想要迫使一个公园挪去一个十字架纪念碑，也不愿把这片有十字架的土地转卖给私人所有。在新罕布什尔州的一个离婚案中，法庭要求一位基督徒母亲停止给自己的孩子在家教育（home schooling），因为她的女儿“显然已经反映出她母亲在信仰问题上的固执”。总统允许减少对有信仰背景的机构的资助，除非这些宗教机构会停止以宗教为要求来雇佣人。在伊利诺伊州，一位药剂师被要求发放堕胎药品，要不就不能再经营下去了。无数件法律诉讼案漫天飞舞，都是要禁止圣诞节的装饰的，圣诞节成了这个国家最奇怪的一个传统节日。

这些事件中，没有一个对美国的宗教活动造成了致命伤。它们全加起来，甚至也不会成为致命的一击。^①

还有呢，还有呢……正如波特姆所指出的，问题并不是哪一个事件，也不是它们加总起来的势力，而是它们所指出的方向。

怪不得有宗教信仰的人会越来越迫切感受到威胁，感到处于争战之中。这些小的危机都说明，纯粹私人化的宗教并不是一种出路。立法者、法庭和行政部门都通过把这些事情联系在一起，越来越延展他们的势力范围。你要是在某一些司法管辖区的药剂

^① Joseph Bottum, "A Demand for Freedom," *First Things* 198 (December 2009): 63.

师，就必须出售堕胎药品。你若是在某些司法管辖区的妇产科医生，就必须做堕胎手术，就算你们愿意推荐其他医生也不行。你不能因为某件事情冒犯了某人，而这个人是在某个掌权者耳边递话的，你就转而说这件事是错的。由政府支持的强制力（旧宽容观定义中唯一的指标），都微妙地以宽容之名出现。

和所有政府一样，民主制是建立在肯定、支持某些价值观和对现实的看法上的，同时它也剥夺了其他体制的实践。但是，当支撑民主制的这些价值观和现实视野消逝之时，在一些领域中，唯一的当之无愧的价值观就是新宽容观，是由政府强制力做支撑的。例如，当人们讨论死刑或安乐死时，各种立场的支持者至少会因这些行为的道德品质来表明自己的观点。但是，在一些像堕胎这样的问题上，甚至在命名上表现出的不一致说法，也可以反映出一种混乱。用“扩张”（dilation）和“抽离”（extraction）的方法来做晚期妊娠的堕胎手术，这究竟是拿掉“一个有部分生命的胚胎”，还是“谋杀一个有生命的婴儿”？堕胎行为本身是“结束一个胚胎的生命”，还是“谋杀一个婴孩”？正如斯科特·摩尔（Scott Moore）所说的，

我相信这种重新描述、细微化的倾向，是我们这个“方便文化”（culture of convenience）带来的结果。甚至在人怀孕之前，性别本身已经被重新描述了、被细微化了。这不是一种“升华”，而是一种“勾搭”。想要把性行为的生育性，和它统一的维度分离开来，等于是激烈地转换了这个行为的本质，以及性行为发生所涉及的关系之性质。^①

^① Scott H. Moore, *The Limits of Liberal Democracy: Politics and Religion at the End of Modernity* (Downers Grove: InterVarsity, 2009), 135.

所以首要问题就变成了这个女人的权利，或这个未出生婴儿的权利，这些都是与政府应该在多大程度上容忍这样那样的行为。

在经典的自由民主制社会中，这样的讨论标志着在立法者选举中出现了一种疯狂的混乱。因为法律是由立法者制定的，而只有立法者才是由选举箱产生的结果所决定的。在现实中，一些国家和联邦机构具有攫取权力的倾向和长远的影响力，加上又是民主政体，而且法院和国际机构都是具有入侵性的。这样的讨论标志着一种混乱，政府所有不同的部门都受到了影响。而且，正如我们看到的，在任何文化中，当人们对于什么是“好的”发生巨大分歧，到了已经不可能再出现一致性时，问题就再也不是谁在任何具体问题上或“赢”或“输”，而是关乎人们在多大程度上可以容忍与他们相反的观点。

基督教和一些其他宗教信仰是不可能完全私人化的

要知道，最初那些天路客（注：指最初到北美大陆的清教徒）横渡大西洋来到一个未知的文化中，至少在很大程度上是出于他们对宗教自由的热情。因此，那些说要把宗教私人化的人，就是背叛了这个传承。正如我们所知的，私人化的宗教只是唯一的一种可以被新宽容观宽容的宗教形式。

宗教的私人化和宗教自由并不是相反的两种价值观（就好像它们属于一个邪恶不法的宗教零和博弈似的），但的确存在某种

程度上的反向关系。^①你可以思考一下几种社会：

选择一：在这样一个高度私人化的世界中，允许公民思考他们想要思考的任何宗教事务。但是，至于他们会怎样对他人实践自己的信仰，是可能被监视和高度控制的。这个社会可能存在一些肯定宗教自由的溢美之词（毕竟人们想要相信什么就可以相信什么），但当宗教超越了私人化范围（如，人们把信仰传递给他们的孩子，以及其他人在不被承认的场所中敬拜，试图让其他人归信他们的信仰），就几乎不存在什么真正的自由。

选择二：这个世界的公民不仅有权利持任何他们喜欢的宗教信仰，而且也有权利和那些有同样信仰的人聚集在一起。他们很愿意成为一个宗教社区和传统的一部分。从他们看来，这赋予了他们一种在这个传统中去发现世界的自由。从其他公民和政府的角度来看，他们是无害的，虽然可能会有些古怪。但是，他们一定不能做的，是积极地传教（尽管信徒自己会更愿意称之为传福音，而不是劝诱）。他们自己当然可以改信主流文化的观点，但是，那些持守主流价值观的人，却不能在任何情况下改信主流价值观之外的任何信仰。

选择三：在这个世界中，公民不仅可以有信仰，和其他信徒聚会，他们还可以积极地宣传自己的信仰而不用担心遭到逼迫。这样的宗教自由可能是和宪法所保护的言论自由条款或宗教自由条款融为一体的。信徒还可能享受一些优待，让他们可以免于一些适用于部分人群的法律（如，信仰和平主义宗教的人可以免服兵

^① 一些有益的讨论可以参看 Stephen L. Carter, *The Dissent of the Governed: A Meditation on Law, Religion, and Loyalty* (Cambridge: Harvard University Press, 1998); and David Novak, *In Defense of Religious Liberty* (Wilmington: ISI Books, 2009); Barbara A. McGraw and Jo Renee Formicola, eds., *Taking Religious Pluralism Seriously: Spiritual Politics on America's Sacred Ground* (Waco: Baylor University Press, 2005).

役，但也必须以其他形式服务国家)。但是，信徒不可以用宗教原因，作为他们怎样投票的一个理由，也不可能以宗教原因去鼓励其他人用某种方式投票。例如，如果一位基督徒出于良心要投票给一些禁止堕胎（除非母亲性命出于危险中时才可堕胎）的政策，而且他要说服其他人也采取同一立场，那么这个基督徒就不得列出他的宗教理由来支持这样一个立场，因为那样做就等于是漠视宪法中关于政教分离的规范。这种行为所带来的制裁可能是社会性的，或法律性的。换言之，在选择三这个世界中的信徒，会比选择一中的信徒享受更多宗教自由，也肯定比要求宗教私人化的世界中受到更少的约束，但还是存在某种程度上的私人化。尤其是，这些有宗教信仰的公民（不论基督徒、穆斯林或摩门教徒），他们在反对堕胎时，不太有自由表达他们为什么选择这个立场的理由；相比之下，那些自然主义世俗主义的公民，当想要给出理由说他们为什么支持或反对堕胎时，却拥有更多的自由。

选择四：在这个世界里，每个公民，不论有没有宗教信仰的，都享有权利（实际上也是义务）来把他们所拥有的道德智慧带到公共讨论的桌面上，不管每个人是继承了哪种传统。在这里有更多宗教自由，也就没有那么多私人化的宗教。这并不会伤害到政教分离原则，也不会有威胁性地建立一个“国家宗教”（就是当国教这个词被造出来时所赋予的意思，参见第三章中的讨论）。不管怎样，如果穆斯林和基督徒都帮助来影响一个堕胎议案的结果，那么要把哪个宗教变成国教呢？如果有人会因为宗教动机被带进了公共立法的领域而提出反对，那么这当然就暗示着，只有一种自然主义的世界观才是唯一可接纳的、被认可的价值观，而这就意味着，在某种意义上，国家已经成了反宗教的。对于如何衡量宗教的私人化，有人提出反对；但对于一些消减宗教自由的做法，却被采用了。如果基督徒和其他宗教信仰不能自由参与到公共话语中，也不能在每个讨论中贡献他们持有的洞见

或智慧，他们就被降格成了二等公民。当然，他们需要使用可以被这个社会文化中广泛接受的语言来讨论，这点也是对他们有利的：这是另外一个问题了，就是关于审慎的问题。但是，如果其他人每次都想要让他们在那些有最重大意义的问题上闭嘴，而他们会把这种讨论视为对救赎他们的上帝的一种极小的、基本的忠心的话，宗教信仰自由就已经受到严重的压制。^①

但是，难道不是那些世俗主义者在保护人们的宗教权利吗？这当然是西方社会思想中，人们常有的一种观点。但是，人们也完全可以（而且常常这样）得出一个相反的结论。例如，大卫·诺瓦克（David Novak）极有说服力地论证说，有一些人，他们对人权的看法是基于某种比政府规定更大的根基之上的，只有这种人才有资格在政府变成具有压迫性时批评之。否则，政府很容易就变成我们的主人，而不是服务我们的。他这样写到：

如果没有之前的这些义务和保护条款，我们作为人的权利就不可能胜过政府，因为这些权利若没有“真正的圣约”之权力，就会很容易被夺去。所以，那些按字面意思理解格劳秀斯的名言的人，即说什么我们可以“在没有上帝的时候”还拥有法律，说那种假设的无神论是民主政体的唯一有说服力的基础。说这种话的人是无法对国家权力的不公正施行发出理性的挑战，因为那就是宪政民主制度的对立面。具有讽刺意味的是，那些人并不认为自己的上帝是宇宙性秩序（即“自然法”），也不是制定宇宙的那位（即“上帝”），他们用一些民主承

^① 要明确的一点是，一个人能自由地在公共场合说出他心里所想的東西，这本身并不会减轻教会的责任（教会的责任就是总要做一个反文化的社区 counter-cultural community）。也不是只有学阿米绪人（Amish）的方式才能成为一种反文化社区。

诺来保护自己的人权，而这些民主承诺是由一些相信道德宗教或宗教性的道德观制定出来的。但是我们这些空谈理论的世俗主义者，怎能将他们的保护者排除在谈话（这谈话是任何民主制都需要用来为其生活和文化正名的）之外呢？^①

更有甚者，过去五十多年的历史表明，民权运动中那些非洲裔美国基督徒领袖所发出的呼吁，是怎样最终让种族隔离制度羞惭落幕的。很多作家已经细致地记录了这场运动的驱动力并非一些世俗主义的白人青年（他们是后来加入的），而是一些非洲裔美国传道人，出于他们对上帝、人性和《圣经》的理解而作出的行动。^②他们处于权力结构之外却仍在发出呐喊，因为只有那样才能重新改革权力结构。我们难道真的想实现一种高度的宗教私人化、最小的宗教自由吗？这就是为什么绍尔（J. V. Schall）如此清楚明确地警告人们要反对“民主式的暴政”（democratic tyranny）。^③他说，这是一种新的暴政，可以与希特勒或斯大林带来的版本并列在一起。在西方，这种暴政取了一种独特的形式：

^① David Novak, "Law: Religious or Secular?" first published in *Virginia Law Review* (2000), and now conveniently found in Martin Kavka, ed., *Tradition in the Public Square: A David Novak Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 186.

^② David L. Chappell, *A Stone of Hope: Prophetic Religion and the Death of Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007), well reviewed by Elizabeth Fox-Genovese, "Hopeful Pessimism," *Books & Culture* 10, no. 4 (July/August 2004): 8-9; Stephen L. Carter, "Liberalism's Religion Problem," *First Things* 121 (March 2002): 21-32 (an account sometimes truly moving). Cf. also Jean Bethke Elshtain, "The Know-It-All State," *Books & Culture* 6, no. 1 (January/February 2000): 22-23.

^③ "A Reflection on the Classical Tractate on Tyranny: The Problem of Democratic Tyranny," *American Journal of Jurisprudence* 41 (1996): 1-19.

“民主式的暴政之危险恰恰在于它不能分辨什么是善，什么是恶。”^①

一种历史久远的反思认为，如果宗教自由被逐渐侵蚀，那么更广泛范围内的自由也被逐渐侵蚀，就只是迟早的事了。宗教自由被称为“第一自由”（不仅是在历史顺序上，也是在其根基性力量的意义上），并不是没有意义的。^②

多数主义和民主制

但是“民主的暴政”？这是不是太过了点？

基督徒对政府和民主的理解，这方面的文献已经汗牛充栋。

① Schall, “A Reflection on the Classical Tractate on Tyranny,” Sect. XI.

② 一些世俗主义者已经看到全国需要一个统一的宗教视角，如果我们避免一个倾向于控制的政府之危险，但他们却要制止这种宗教。可能最有趣的例子就是理查德·罗蒂(Richard Rorty)，他曾经有一次称自己是一个激烈的世俗主义者，但是从1999年他发表《筑就我们的国家：20世纪美国的左翼思想》一书后，他就开始宣称“浪漫主义的多神论”或“民主宗教”。“圣徒的团契”由一个民主社区替代，人们不再被真理或上帝激励，那些实用主义的宗教多神论者都被社会行动所激励。罗蒂说，我们现在都是多神论者，因为我们都被很多种“善”吸引，而不是一个终极的善。他认为这种视野可以把密尔、尼采和威廉·詹姆斯(William James)都联系在一起。这些“实用主义的有神论者”必须摒弃一个人格化的上帝、神圣的超自然干预、个人不道德、复活的基督、可兰经的权威，等等。他那种模糊的有神论是有标志的：如果一个宗教性群体支持同性恋婚姻、斥责资本主义，它就算得上一个可接受的宗教。与此同时，全国各大学的老师们，有宗教责任去教导那些偏执的、恐惧同性恋的基要主义信仰的学生们，教育他们毕业的时候继承罗蒂的那些启蒙后的观点：大学讲师们应该尽力颠覆学生家长们的观点，说他们的观点是愚蠢的。所以这个人已经看到，为了制衡政府的权力，有一个超越性视野的重要性。他也知道必须有一个超越政府的上帝，但除了他自己的观点之外，就没有其他可以提出了：他自己的观点必须是上帝。毫无顾忌的狂傲是让人吃惊的，也证实他并没有掌握一个民主社会中之真宗教自由的一丁点内容。

我几年前已经在这些问题上写过一些自己的见解了，^①就不再重复这些神学论述和基督教文献了。要为民主政府铺路，我们必须思考关于宽容的事，但是，我必须列举出七点，是我在之前的论文中已经论述过的，或者在此书前几章提到过的，因为这些内容构成了对宽容的论述之基础。

(1) 在今天这个即时投票和无原则的时代，很容易想到的是，议会的每张投票都应该符合大多数人意见的原则。当然人民的代表应该敏感于公共观点，不只是大多数人的观点。但是，公共观点可能是很多变的，并且容易受到一些突发事件或民主游说者的舌头所摇动。更甚者，大多投票的控制性是臭名昭著的：一个人可以通过修改选举问题来控制投票的结果。“你认同妇女有权利决定她们自己是否可以堕胎吗？”这个问题如果修改后，会带来一个完全不同的比例：“你认为杀死子宫中晚期妊娠的正常发育的婴儿是对的吗？”可能更重要的是，当我们理解了代议制政府的本质时，民主才能最好地运作。没有谁比埃德蒙·伯克(Edmund Burke)在他那篇“给布里斯托议员的演讲”一文中说得更好了(1744)：

当然，先生们，一个代表的幸福和荣耀在于他可以有一个最严格的社团、最亲密的互动，以及和议会同仁之间毫无保留的交流。他们的愿望应该在他心里占很重分量，他们的观点应该受到他很高的尊敬，他们的事务应该受到他不断地关注。他的责任是要牺牲自己的稳妥、喜悦和满足，而去关注别人的福利。最重要的，他可以在一切情况下都看重他们的利益，胜过自己的。但

^① D. A. Carson, *Christ and Culture Revisited* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), esp. chaps. 4-5.

他这种无偏见的观点、他的成熟的评判、他被启蒙后的良心，他不应该向你、向任何人、或向任何活着的人做出牺牲。这些，他都不是从你的喜悦中得什么，不是的，也不是为了从法律和宪法中获得什么。他们是受托于那位神圣者，而对权力的滥用，是他需要向那一位交账的。你的代表是欠你的，不光是他的勤奋，也包括他的判断力。如果他牺牲自己的判断力，仅仅为了满足你的意见时，他就不是在服事你，而是背叛了你。^①

简言之，如果人们不那么轻率地投票，可以更多审慎一些的话，我们可能鼓励对一些严肃问题进行更多更认真的讨论。

(2) “民主”是一个模糊的词条。“自由社” (Freedom House) 每年发布的报告提醒我们有多少国家是民主制的 (公民可以选举他们的领袖的，即选举民主制)，但可能不包括其他含义。一旦处于这些社会之中才知道，领袖可以掌控媒体和法庭，使得社会中几乎没有自由。自由民主制包括对政府的宪政限制、独立的媒体、独立的司法系统、一个受相当教育水平的公民群体、权力交接的稳定系统、法制下的平等、忠实的反对党、相当份额的私有经济、宗教和言论自由，以及最低程度的腐败。民主国家经常要求非民主国家变成民主制的，但如果这种变化指的只是早晚的票选，后者在自由上就不存在任何进步。国家在很大程度上仍是强制型的。

实际上，当一些国家中腐败泛滥，或充斥着无政府的暴力，民主制可能不是解决之道。经济稳定和某种程度上的自由之不可或缺的条件是秩序。有了秩序之后，某种程度上的自由是需要

^① *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, 6 vols. (London: Henry G. Bohn, 1856-56), 1:446-47.

的，以激励公民个人使用资源，并将自由制度化（有了制度化的民主，政府层面对宽容和不宽容的理解才稳定）。

两种对民主的深入反思，会限制我们对宽容和不宽容的理解。第一，有些人认为民主是文化的一个好仆人，它很愿意忠于一些外在的绝对原则（是否源于自然法、圣经或教会传统）；而还有些人认为民主是一种中性的政治手段，可以帮助公民们和那些不认同他们的人开展诚实、理性的讨论。杰弗里·斯托特（Jeffrey Stout）是第二类人的典范，尽管他一直很谨慎内敛，还有格特鲁德·希梅尔法布（Gertrude Himmelfarb），也属于第二类人。^①但是·梅兰德（Gilbert Meilaender）和乔治·威格尔（George Weigel）确是第一类人的典范。^②最基础的区别在于：第一种对民主的观点认为，当人们普遍认为，要对真理和道德观负责，而这真理和道德观又是超越政府之决策的；此时民主制才能最好地运作。第二种对民主的观点认为，民主制之天才在于，它本质上是独立于更高的义务和责任之上的。一言以蔽之，它是一种功能性的无神论。

这并不是说所有持这种观点的人都是无神论者。这一点需要多展开。在接近第二次世界大战结束时，吕巴克（Henri de Lubac）的说法很有说服力：问题的根源在于摇动了欧洲和世界其他各国的文明危机，即他称之为“无神论的人文主义”（atheistic humanism）。这不只是一种无神论，而是更复杂的一种。无

① Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2005); Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Cultures* (New York: Knopf, 1999).

② Gilbert Meilaender, "Talking Democracy," *First Things* 142 (April 2004): 25-30; George Weigel, "Europe's Problem — and Ours," *First Things* 140 (February 2004): 18-25. For a helpful treatment of some aspects of the debate, see Scott H. Moore, *The Limits of Liberal Democracy: Politics and Religion at the End of Modernity* (Downers Grove: InterVarsity, 2009).

神论者早已经用非常复杂的方式表达过他们的不信，有时对那些不认同无神论的人表达出一种贬低。但是，这就是无神论的人文主义，那就是，无神论加上看到“什么是对人类最好”的一种全面观点体系。吕巴克说过，把无神论的人文主义和现代科技结合起来，就很容易产生一些致命的后果，而且会波及极大的范围。他写到，“说人不可能离开上帝而组织好这个世界，这是不对的，正如一些人曾这样说过。正确的说法是，没有了上帝，人只能组织全世界来反对人本身。”^①当然，吕巴克脑子里想的主要是斯大林主义和纳粹。但是很多思想家，包括索尔仁尼琴，将同样的推力应用于西方思潮更广泛的运动中，包括民主制（失去任何问责机制的话）怎样很容易会变成暴政。欧洲可能在这个方向比美国走得更远一些，但趋势还是一样的。在美国也是这样，很多有信仰的人在某种意义上把民主制多多少少当成是一种中立的政治结构，为了组织政府以向人民负责任。我们不需要一个“在上帝之下”的国家；我们所需要的就是肯定民主制，让它继续运作下去。这就是一种在民主制中，相当于功能性的无神论人文主义的观点。我要很悲哀说，很多基督徒都用这种功能性的无神论人文主义视角来看待民主。

简言之，“民主”在不同人头脑里有相当不同的一些意义。

第二，苏利文让我们留意到一个越来越凸显的矛盾体：

当前政治的主要矛盾在于，我们不加批判地在中东推崇民主制，而没有明显留意到，我们本国的民主制正逐渐受到权力交接（从议会这样的选举机构，到一些不

^① Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism* (London: Sheed & Ward, 1949 [orig. 1944]), 14.

被问责的机构，如法院、联邦机构和国际机构)的限制。^①

在这些权力交接中，有一个共同的部分，即权力逐渐从精英往下转移，而不是从人民往上。从历史上看，自由民主制对国际主义的理解是，权力从民主制的民族国家，向上交接到国际性的协议和条约上。在最近几十年里，欧洲模式，还有美国的经验，都想象出一种“跨国主义”(trans-nationalism)，“其中权力是从‘国际社会’(不管是欧盟、国际法庭或联合国)^②往下交接的”。^③合法权力并不源自实践中民族国家的民主群体中，而是源自一种定义不清的、最终不被问责的国际群体中，这个观念必然引来精英们对权力的滥用，他们觉得自己掌握的洞见和理解是有优越性的：他们是用自己的意识形态和个人喜好来解读国际社会的想法。

或者你可以想想法庭在法律人士手下的角色，相比更早需要立法许可的时候，现在发挥越来越多的重要性。^④

问题主要不是在于联邦政府是否通过法庭拥有权利、义务来

① Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism* (London: Sheed & Ward, 1949 [orig. 1944]), 14.

② John O'Sullivan, "Debating Democracy: Can Everyone Go Athenian?" *National Review* 55, no. 24 (22 December 2003): 36.

③ O'Sullivan, "Debating Democracy," 37.

④ 参看两本重要的书，由 Terry Eastland 编著：*Religious Liberty in the Supreme Court: The Cases That Define the Debate over Church and State* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995)；*Benchmarks: Great Constitutional Controversies in the Supreme Court* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995)。More broadly, see the trenchant critique by Thomas Sowell, *Intellectuals and Society* (New York: Basic Books, 2009), esp. chap. 6.

制裁那些违反法律的宗教人士^①（它当然没有），问题也不在于是否联邦政府可以使用这些先例来通过一些法律，将过去可以被接受的宗教行为（如公开宣称同性恋行为，即使是合法的行为，还是不道德的）进行犯罪化的判定，继而削弱了宗教自由。问题也不主要在于最高法院是怎样在宪法中“找出”一些权利，是对这些文本的任何历史性阅读都不可能证实的权利。问题也不主要在于法庭如何（以其可笑的方式采用一种中介的位置，因为冲突的几方带来某种程度上的缓和）使用一些实际上引发几个特定群体之间的敌意的语言。^②另外，问题也不主要在于法庭如何（自1947年的埃弗森案）解读宪法第一修正案，将其宗教条款视为是彼此冲突的。美国宪法第一修正案内容说：“国会不得制定关于下列事项的法律：确立国教或禁止信教自由；剥夺言论自由或出版自由；或剥夺人民和平集会和向政府请愿伸冤的权利。”这两条相关的条款——“国会不得确立国教”和“国会不得禁止信仰自由”——常被法庭用来彼此矛盾，所以，这样一来，法庭的工作就是要找到两者之间的一个“中立”领域。但是，几个学者（特别是艾斯贝克）已经论证过，这两个条款在语法上和原文意思上都并不是矛盾性的，而是一句有两个条件的条款，两者都是

^① 特别参看 Marci A. Hamilton, *God vs. the Gavel: Religion and the Rule of Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

^② 例证和讨论请参看 Steven D. Smith, “Conciliating Hatred,” *First Things* 144 (June/July 2004): 17-22.

服务于宗教自由的。^①最开始，“无国教条款”的目的，是要让各州确信，国会不会干涉各州内已经建立的团体机构。这一条款就和自由实践信仰以保证宗教自由的条款一致了。宪法第一修正案两部分内容之间的所谓“矛盾”，只是想象出来的。这个问题是法庭自己发明出来的，然而很多人也热切地盼望，法庭有一天可以从这场混乱中抽身出来。

但是，为了我们的目的，首要问题并不是这些各类法庭裁决，而是法庭已经越来越承担起很多本应该由立法者（即那些选举出来的代表）来承担的角色和决定。当越来越多权力围绕着一些非选举出来的、也无任期的精英的话，民主自身（即由人民来治理的意思）就被削弱了。

简言之，“民主”意味着什么，可以有很多种解读，这其中的原因纷扰复杂。

（3）但是，无论如何，不管人们对民主的认识是怎样的，它既保证不了真理，也保证不了道德。人们的投票是出于他们各自非常不同的参照体系。甚至当人们是智慧地进行选举投票时，他们的代表也会常常改变他们的想法。或者换一种情况，如果国家的权力越来越集中于有权力的机构或法庭，那么公民们到底要的是什么，就不足重要了。也就是说，这些机构可能有些时候会做出一些正确的选择，是公民们不希望发生的。所有这些含义都表明了，一个有思考的基督徒，不可能把民主抬高到一个至高价值

^① Carl E. Esbeck, “The Establishment Clause as a Structural Restraint on Governmental Power,” *Iowa Law Review* 84 (1998): 1-113; idem, “‘Play with the Joints between the Religion Clauses’ and Other Supreme Court Catachresis,” *Hofstra Law Review* 34 (2006): 1331-36. 后一个题目引用 Ruth Bader Ginsburg 法官的观点，即法庭必须探讨“两个条款中是否存在一种回旋的空间”，来决定是否存在“被 Free Exercise Clause 激励的立法行动，或被 Establishment Clause 禁止的空间”。参看 James Hitchcock, “The Enemies of Religious Liberty,” *First Things* 140 (February 2011): 26-29.

的地步。要让政府变得多多少少可以被问责，在这方面，民主仍然是最好的方法。尽管如此，就算一个民主选举出来的政府是按着多数投票者的愿望来治理时，也并不是说，这些愿望就是为了好的或智慧的事物。民主制下，人们仍可能相信错谬，仍可能做出残忍、邪恶的事来。基督徒不应该服从一种拜偶像式的观念，即有一个正确的政党可以带来乌托邦。这不是我们信心的最终依托。

(4) 整体而言，如果一国公民的大部分人都相信存在善恶之分，不用政府来规定何善何恶；如果他们认为自己在末日要向上帝交账；而且最为重要的是，如果他们持守一种对邪恶和拜偶像的稳固的认识，这个国家的民主制度就会运作得好一点。这些就会带来更多谦卑，也带出更多努力，要限制权力集中在任何人或组织的手中。

(5) 当公民变得越来越分化时，民主制就会变得越来越困难。当然，每一个民主社会中的每一代人都会出现某种程度上的分化，不仅仅因为出于不同产业的人们，会对不同事物持有不同的看法，也是因为这些竞争性的团体会争夺权力。然而，如果一个社会中再多一些分化，一种民主制会滑向几个方向：(a) 一场选票箱中的反叛，会让改革派的一群人掌握权力；(b) 为了维持那些不再有一种统一格局的领域中的秩序，政府越来越进入公民生活的每一个领域；(c) 最差的后果，是一场内战。

(6) 在新天新地来临之前，基督徒生活在一种持续不断的张力之中，一边是上帝的命令，和他们作为上帝国度子民的责任，另一边是他们作为某个具体国家公民的责任。^①但是，他们永远也不能忘记，同样也是新约圣经，教导他们要顺服国家，在某些情况下，也要视国家为一种怪兽似的事物。从《罗马书》13章1-7

^① 圣经经文对这一张力的最直接讨论，可参看 Carson, *Christ and Culture Revised*, 145-203.

节，到《启示录》13章和14章，这之间的距离并不太远。

(7) 基于以上所有的讨论，基督徒组成了一个群体，是永远不能和国家的价值观（包括民主国家的价值观）一致的。但是，如果我们记得救主的命令是让我们爱人如己，那么在民主社会中，我们并不用时时都要做出判断，看这个国家是永生上帝的仆人，在促进公义和福利，还是更像一个怪兽，要把基督徒们毁灭。不是的，民主制给我们提供了另外一个任务：参与社会，并且努力塑造公共事务，使之显明真理，并且持守善恶之间的基本差别，基督徒做这些正是因为爱邻舍的缘故。当然，如果价值观分化到一个很严重的程度，我们可能就被人看作是一群不宽容的人（按新宽容观），而法律和法庭裁决也会和我们针锋相对了。民主制也可能变成具有强制力的。“民主的暴政”也是可能发生的。那就任凭它吧。我们做这些是为了得到荣耀基督的认可，而不是得投票者的认可。

那么这些反思怎样教我们看待宽容和不宽容呢？

虽然最近很多基督徒已经讨论过，民主是政府的最佳形式，也是由圣经本身的原则所认可的，这个观念还是一个现代的发明：16世纪之前，没有人会这样认为。无疑，民主制（特别是经典的自由民主制度）是有利于政府建立最底线的原则，来让治理者向民众负责，也使权力交接平稳（即，非暴力的），但这也并不是说，民主制就是最好的政体。和任何其他政体一样，民主制也有潜力变成暴政，如果它开始认为民主的体系和结构是中立的，不用忠于任何更高一层的权威的话。最近一本由政治理论家福山（Francis Fukuyama）所写的书中的主要论点很对，但并不充分。他说，“成功的自由民主制既要求一个强大、统一、有能力的政府，来在自己的领土上执行法律，也要求一个强大的、有凝

聚力、有能力的社会，可以对政府问责。”^①这个论点并没有提出充分论证，说公民（在政府任职的和不在政府的人）之责任究竟应该向哪一个高于政治体系的事物或人来交账。当公民和政府官员都更加将自己与其他人疏远开来时，至少在一些问题上，从有关真理和道德的问题开始，政府可以宽容的，和政府不能宽容的事，就很容易被当下要达成的计划所挟持，很容易变成具有强制力的。同样，如果宽容这个概念本身与真理、道德这些更大的概念分离开来，那么在很多不同领域中，新宽容就成了头号恶者，接下来发生的一定是政府的强制力。^②

简言之，罗伯特·克雷纳克（Robert Kraynak）的论点更可取：“所以，我们必须面对一个让人不安的困境，即现代的自由民主是需要上帝的，但上帝并不像我们希望他所是的所谓自由或民主。”^③他还说：

基督教并不一定就是一种自由的或民主的宗教，它也不会让一种政治秩序做它的最高优先。这个困境的含

^① *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).

^② 关于从讨论真理滑入感觉，从讨论原则落到治疗法，从讨论尊荣降至自尊，我所读到的近期讨论中，最深入的一篇是 James Bowman, *Honor: A History* (New York: Encounter Books, 2006)。特别是第十章，“The Aristocracy of Feeling” (pp. 263-91)。Bowman 在这一章最开始就引用了 W. H. Auden 的名言：“公义会被可怜代替，成为最主要的人类美德，而所有对“报应”的惧怕都会消失。……新贵族只包括隐士、游荡者，还有无能者。粗糙的钻石、供消费的妓女、对自己母亲很好的强盗……将会成为新时代的英雄或女英雄，而将军、政治家和哲学家成为滑稽剧、讽刺剧里的笑柄 (from the Christmas oratorio, *For the Time Being* [London: Faber & Faber, 1945], 115-16)。”

^③ Robert Kraynak, *Christianity and Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001), xiii (emphasis his).

义是，世俗主义者如果认为宗教需要远离“公共领域”，他们就是搞错了；但是，宗教信徒如果认为很容易把信仰与现代自由民主制的原则和实践和谐统一起来的话，他们也搞错了。^①

简言之，那些生活在民主社会中的爱思考的基督徒，不论他们多努力地做有责任感的公民，他们也不可能想象出一点，即他们生活的民主社会，会保护他们免受动荡。当下的这种动荡是关于一些界限的，其最本质的内容，是对宽容和不宽容的思考。

那么，我们从这里出发，要何去何从呢？

^① Kraynak, *Christianity and Modern Democracy*, xii (emphasis added).

第八章

前方的路：十言

“十诫”通常被称为“十言”。十诫和我这里给出的“十言”之间，唯一共同点就只有“十”。这十个建议中，有一些是最直接适用于基督徒的，关于怎样走前面的路。但是还有一些建议可能适合其他多少被本书论点说服的那些有善意的人。读者可以自己对症下药。此外我要说的是，我的“十言”包括实用性的，也包括基础性的建议。

1. 揭示出新宽容观在道德上和认识论上的破产

虽然我认同新宽容观只在很微弱的程度上做出了好的贡献，我要必须立刻揭示的是，它在道德上和认识论上是破产的。我认为我们反而要回归一种对于宽容古老的认知。只有这样的转变才可以在对真理和竞争性的道德视野的一些彼此排斥的断言之间培养出激烈的辩论。离开了这样的转变，就等于是把一些观点的讨论打上不宽容的印记，这样就封闭了人们彼此之间热烈的讨论。

只有把旧宽容与新宽容之间的区别铭记于心（虽然，如我们所看到的，它们有时会交叉），我们才拥有政治勇气而不惧怕。耶鲁大学出版社在这个方向做了“很好”的榜样。如果我们不愿采纳旧宽容观以保护自由的话，我们就不必走这个方向。耶鲁大学出版社委托了一本书，题目是和丹麦出版的关于穆罕默德的卡通有关的。书的作者是一位著名的布兰代斯大学学者克劳森

(Jytte Klausen)，书名是《摇动世界的卡通》(*The Cartoons That Shook the World*^①)。她细致展示出这场危机怎样被人为地利用来实现某种政治目的。但是，真正的戏剧性事实却是，耶鲁大学出版社自己突然删除了这些卡通，拒绝把这些卡通放进书中，也删除了其他对穆罕默德的描绘，如多雷(Gustave Doré)所画的在地狱中被剖腹的先知(但丁之《神曲》中的一幕)。到底为了什么，一本分析卡通的书，居然不能印上它要讨论的这些画呢？要是针对基督徒的这种敏感，耶鲁大学出版社会做出同样的限制吗？但是还要说的是，生活在西方传统的旧宽容观之光中，如果耶稣被描绘成衣衫褴褛而且还吸毒，或类似的一种令人气愤的形象，基督徒是不太可能去威胁出版社的。至于出版社这边，宪法第一修正案中，言论和出版自由明显是处于一种限制之下的，这种限制是自我设定的。后来渐渐弄清的原因是，出版社之所以不出丹尼斯(Danes)或都瑞的作品，显然不是出于惧怕暴力(虽然这是官方说法)，而是因为大学害怕冒犯一些富有的捐赠者，而对出版社施加了压力。马克·斯坦(Mark Steyn)说的很对：“一些欧洲穆斯林信徒，以及无限量的沙特资金，都可以对美国出版商、机构和媒体施压，这最终使第一修正案失效。在丹麦以及其他国家，懦弱的妥协派可以至少呼求说，他们的郊区集中住了一些穆斯林，在那里，青年人失业率高达百分之五十。在纽黑文却不是这样，那里管理者好像正利用人们对暴力的恐惧，掩盖住他们对资金的贪欲。”^②不论他们动机如何，是惧怕暴力还是怕失去资金，耶鲁大学出版社都是用不宽容之名，来牺牲了旧的宽容观。在惧怕的祭坛上，他们牺牲了勇气和原则，所以最终破坏了第一修正案中的多项自由。

① New Haven: Yale University Press, 2009.

② Mark Steyn, "Sharia in New Haven," *National Review* 61, no. 16 (7 September 2009): 52.

我们必须继续讲明旧宽容观包括什么，尽可能消解新宽容观。

2. 为真理保留一席之地

还有一个方法也可以达成类似的目的（即我们必须持守旧宽容观的优越性），就是我们要为真理保留一席之地，不仅在我们心中和头脑中，也在更为广阔的文化的互动中。我们可以通过很多方式达成这一点。20年前，哈罗德·奈特兰德（Harold A. Netland）做过一个有益的区别，将宽容概念使用的情况分为三类：法律上的，社会上的，和知识上的。^①奈特兰德强调说，基督徒应该怎样带头推动前两项：所有人需要在法律面前被平等对待，因为所有人都是照着上帝的形象受造的，要以尊严和尊敬来对待每一个人，包括那些和我们有深层分歧的人。至于在知识领域，基督徒当然希望在基要信仰的竞技场上可以有宽容的存在。奈特兰德所说的当然有道理，只要他假设的是一种旧的宽容观：要宽容那些我们认为他基要信仰是错误的人。当然，新宽容观会认为，要说某人的基要信仰是错误的，这是不对的做法。

让我们回到20年前。在约翰·斯托德（John R. W. Stott）的一本不错的书《基督，一位保守主义者》（*Christ the Controversialist*）中，他告诉我们，首先，当基督徒互相不认同时，他们应该做的是：“认信的基督徒如果彼此不认同时，恰当的做法不应该是忽视、隐藏，或甚至缩小他们的分歧，而是就这些分歧进行辩

^① *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991). More recently, Angus Morrison, "Christian Freedom, Tolerance, and the Claims of Truth," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 17 (1999): 166-69, has expanded the three to four, adding the ecclesiastical.

论。”^①这种说法当然是建立在一种真理观的假设上的，在他这本书的其他地方显现出来：

我们这一代人，好像已经离那种为真理争辩的热心很远了，而这种热心是基督和他的门徒曾经表现出来的。但是如果更多爱上帝的荣耀，如果我们更多在乎人类灵魂的永恒益处的话，我们就不会拒绝进入一些必要的、关乎福音真理的争论中。使徒性的命令是明确的。我们“要用爱心说诚实话”，这不是要以爱抹杀真理，也不是传讲没有爱的真理，而是将两者保持平衡。^②

接下来，为了强调真理的重要性，他谈到不同的宽容观，将一个“宽容的头脑”和一个“宽容的灵”区分开来：

我们需要区分什么是一个宽容的头脑，什么是一个宽容的灵。宽容的灵，指的是基督徒永远要行出来的样式，有爱心，通情达理，乐意饶恕人，忍耐他人的，体谅他人，让人可以经历疑惑的益处，因为真的爱“凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐”（哥林多前书13:7）。但是，对于那些上帝明显指出是邪恶或错谬的事物，我们怎么能宽容呢？^③

他这样讲，是用一种略微不同的方式来表述我所称之为旧宽容观和新宽容观的区分，但有一点是相同的，即坚持真理的不可

① *Christ the Controversialist* (Downers Grove: InterVarsity, 1970), 22.

② Stott, *Christ the Controversialist*, 19.

③ Stott, *Christ the Controversialist*, 8.

妥协性，把真理作为一种应当被持守、珍惜和维护的范畴。^①切斯特顿最常被人引用的名言中有一句话是，“开放思想的目的，就像把嘴巴张开的目的一样，是要吃进某些扎扎实实的东西。”^②

复述一遍，虽然问题的一部分是理论上的，对真理的坚持仍有很多实践性的应用方面。对于基督徒而言，不仅仅是持守福音真理的问题，而是坚持说诚实的话、诚实的分析，以及对其他宗教的诚实表达（所以说所有宗教都讲的是一样的东西，这就是不诚实，所以从一开始就该把这样的说法当做不诚实的言论，而拒绝之），甚至诚实表达宪法的内容（所以如果艾斯贝克在前一章的讨论如果是正确的话，宪法第一修正案的意思就不同于通常情况下人们假设的了：事情的真相到底是什么？）。在所有这些之上，如果有人可信服地指出我们没有讲真理的话，基督徒需要有一种愿意的心，甚至是急切的心，去纠正我们所说的事。

3. 揭示新宽容观之高高在上的傲慢

我们必须用吸引人的方式，以及迷人的语言，指出新宽容观的支持者所表现出的那种高高在上的优越性姿态。我们要否定他们所说的，即存在一种掌控性的宏大叙事，这种论点本就是排他性的，就像有人认为的确存在这种历史主线一样。当基督徒讲出一些排他性的宣称（说基督是唯一通往救赎的道路）时，他们被斥责为一群“不宽容”的人。这些谴责别人的人当然是把基督徒边缘化了，说基督徒属于没有启蒙的人。所以这些人也表现出自

① 另一位作者 Stephen McQuoid 用不同的术语指出一些共同点：我称之为“旧宽容”的，他命名为“真宽容”。参看 *The Quest for True Tolerance: Searching for a Tolerance That Does Not Make Society Sick* (Leominster: DayOne, 2008)。

② *The Autobiography*, vol. 16 of *The Collected Works of G. K. Chesterton* (San Francisco: Ignatius, 1998), 212.

己的不宽容。^① 同样的，当西方以国际宽容之名说所有文化都具备同等的价值（也就等于谴责西方文化的侵略性，为的是显出一种谦卑的态度）时，人们都没有留意到这种立场所导致的效果。因为大多数文化都认为自己即使不比别的文化优越的话，也是有同等价值的。当西方社会说所有文化都具有同等价值的时候，其他文化通常把这种说法解读为西方一种更具侵略性的宣称，为的是把所有文化都拉平到同等水平，所以所有其他社会都被这话冒犯了，这被视为一种高高在上的傲慢之证据。

这个问题如此深刻地和新宽容观纠缠在一起，我们不能很轻易地就解开了。

4. 新宽容观不是一种“进步”

我们必须坚持说，进步观比人们通常理解的要更复杂得多，而这些人认为新宽容观标志着文明之进步中的一个分水岭。例如，到了上世纪末，自由主义智囊机构卡托（Cato）研究所发表了一本小书，是由摩尔（Stephen Moore）和西门（Julian Simon）合著的，书名很有趣《最伟大的一个世纪：过去100年中的25个神迹性趋势》（*The Greatest Century That Ever Was: 25 Miraculous Trends of the Past 100 Years*）。^②此书提醒我们，19世纪末与一系列事物相关：伤寒症、斑疹伤寒、童工、马匹和它们的草料，蜡烛、12小时的工作日、种族隔离法、公寓房间、屠杀场、疗养院和厕所。到了20世纪末，人的寿命增加了30年，致命疾病（肺结核、小儿麻痹症、伤寒、百日咳、肺炎）的发病数量降到少于

① 相信教条主义（甚至“基要主义”）的人，确信在这些事物上并没有确定性的结论。对他们的有趣描述，可参看 Stephen Prickett, *Narrative, Religion and Science: Fundamentalism versus Irony, 1700-1999* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

② Washington: Cato Institute, 1999.

每十万人中五十人。空气质量改善了，农业生产翻了五到十倍，人均产出翻了七倍，实际工资几乎翻了四倍。进步是真实可见的，不容否定。这本卡托研究所的书没有提到美德或文化，也没有提到20世纪也是历史上最血腥的时期，充满了战争、种族屠杀，和有科技辅助的残暴。在这些领域中，很难看到人类的进步。

我们可能需要回去重读赫伯特·巴特菲尔德（Herbert Butterfield）（1900-1979），特别是他的书《辉格党史诠释》（*The Whig Interpretation of History*）。^①他在书中试图避免成功主义（triumphalism）和进步主义（progressivism）在解读圣经时的偏见，虽然这项工作很难。他以最细致、最平衡的方法，让证据自己说话。人若对历史持一种不断进步的观点，有一个最大的危险是，他把傲慢和自我幻觉混合在一起，成为一种有毒物。我们到最后总是认为，没有人像我们一样了解一些事物的本质；我们说服自己，认为我们的立场是最成熟、最平衡、最有知识的。我们失去对罪之教义，以及罪在我们里面的影响的深刻把握。

所以，我们的一部分任务，不论是在学术的努力上，还是日常说话中，是要质疑这种幻觉式的假设，这种假设认为我们的社会因为正在变成最宽容的社会，所以是最好的社会。我们在最近几十年中，所谓开放思想所收获的小小益处，比不上在清楚思考宽容是什么这个问题上的巨大损失，也在理解真理的不可妥协性上，在笼罩我们世界的道德盲目（这是一种我们很难察觉的盲目）上，都损失惨重。

5. 区分实证多样性和所有多样性内中的善

对于现实（通常是令人愉悦的现实）和实证的多样性，以及

^① New York: W. W. Norton, 1965 (orig. 1931).

每类事物的多样性是好的，我们必须区分这三者之间的差异。

罗伯特·普特南（Robert D. Putnam）和大卫·坎贝尔近期写了一本分析美国宗教状况的书，^①里诺（R. R. Reno）在读过这本书之后写到：

啊，美国。在后现代的西方，你还能从哪一个国家找到这些人和事呢：手里拿蛇的传道人，统一教会中热心谈论天文学的中年妇女，摆满关于被提的小说的书店，整个都被时代论学术派占据的神学院，留长胡子、带毛帽、戴小圆帽子的男人，穿教士袍的神父，营会聚会，有白菜和青柠檬果冻沙拉的教会晚餐，信仰扎实的长老会信徒，亲和的循道会信徒，喷火的浸信会信徒，在家教育的天主教徒，自由派的耶稣会人，信佛教的犹太人，黑肤色的穆斯林，还有更多。他们都混杂生活在城市中心，或在城郊区域，以及我们这个辽阔国土的无尽乡间空旷之地。^②

把这种宗教多样性，乘以各种民族的、种族的、语言的、经济和政治上的多样性，这种特色不仅仅属于美国，而且属于今天世界的很多大都市，更不用说饮食禁忌上、个人气味和卫生上、幽默感和对性取向和性别事物的认识上的多重多样性了。这种实证多样性的总和，在每一处都表现出来，也是因此才促使人们发展出“仇外”（xenophobia）这种基于惧怕的心理，以及种种其他对新宽容观（基于感伤妄说）的复杂心理。

我们必须认识到，从无可争议的多样性，到每个多样性的单

① *Amazing Grace: How Religion Divides and Unites Us* (New York: Simon & Schuster, 2010).

② *First Things* 210 (February 2011): 58.

轴都是同等的善这一非常可争议的教义，这两种观察之间并不存在某种逻辑联系。纳粹难道和阿米绪人一样都是好的吗？

认识论上的多元主义也是如此。保罗·海姆曾给出过一段很好的讨论：

对自己的观点，我们有好的但非无错的理由。其他特别的信仰的人，也觉得自己的观点是有好的但非无错理由的。就算我们中间一些人的观点的确是无误的、正确的，我们也不能说服别人接受这一事实。但是，这个事实，就是认识论上的多元主义的事实，并不会，也不应该引导我们认为怀疑主义是对的，或认为相对主义（这个怀疑主义的亲表兄）是正确的。

……有人说，正因为我们自己认识论上的可错性，宽容才是非常让人羡慕的。我也赞同这个观点。因为我可能在自己的信仰上有差错，而你也可能在你的信仰上有差错，那么我们就需要建立一个框架，我们的观点可以在这个框架下传播、彼此辩论，这当然是对我们双方都有益处的。这些辩论的结果就是，我们每一方都可以审视自己的观点，以及持有这些观点的原因和强度。……也可以这么说，正是为了避免滑入怀疑主义，宽容才是必须的。如果一种信仰只能通过不宽容其他竞争性的信仰才能维持，那才是更糟的一种情况。反对者对它会报以怀疑的态度，支持者也会显得愤世嫉俗。我们需要对多样化观点的宽容，这样才能显明，的确存在一条从合理到不合理的光谱。^①

^① Paul Helm, "Rutherford and the Limits of Toleration," in *Tolerance and Truth: The Spirit of the Age or the Spirit of God?* ed. Angus Morrison, Edinburgh Dogmatics Conference Papers (Edinburgh: Rutherford House, 2007), 71.

6. 挑战世俗主义自大的中立性和优越性

我用另一种方法来论述后面的两个观点：对于当代的这种世俗主义之自大的中立性和优越性，我们除了挑战它别无选择。

当然，不论是认信无神论的世俗主义者，还是接受“世俗主义本质上是中立的”这种观点的有神论者，都应该继续表达出他们的观点。但是在这本书中，我已经论述过，世俗主义作为一种看待世界的方法，并不比其他主义更中立。的确，世俗主义的运作，常常像各种宗教一样。在媒体和很多学术领域中，假设世俗主义的中立性和本质上的优越性，更多是一种理所当然的立场，也常常在有关政教分离的问题上促成一些口号式的话语，而这些话语是不能仔细琢磨的。我现在要说的重点是，要挑战当代世俗主义的这种自大的中立性和优越性，我们在合理范围内不论怎样做，从长期看来都会造福整个国家。

这对于宽容和不宽容的讨论是很重要的，原因在于，很多人头脑中，正是世俗主义的这种优越性，如我们所看到的，支撑着、甚至保证了新宽容观。几个月前，我当时在威斯康星州的阿普尔顿（Appleton），留意到一个美国南部风格的餐厅，名叫“和谐咖啡馆”。这家店贴了下面这个告示：

店门上的告示

我相信：

所有人都应该被珍视、受到感恩；

每一个人都是一件珍宝，配得尊严和尊敬；

人类的多样性是一种优势；

如果对人有了先入为主的判断和偏见，

我会看不见每个人里面的美丽。

我认识到：

和那些与他们不同的人相处，人们会感到不舒服，

这是很自然的事，

但是我会努力克服这些感觉；

人们有不同的能力、外貌、信仰、民族、经验，

以及身份，而我认识到，世界会因为这些差别，

成为一个更好的地方。

我请求你：

警惕我的偏见，以及我会如何先入为主地判断别人；

先认识那个在外貌、服饰、想法或生活方式上与我不同的人；

一进门就审视我的偏见，和我那种想要先入为主判断别人的欲望。

有很多类似这样的事物，是需要我们用极大的同情心去面对的。的确，在三一福音神学院，我经常告诉我那些要毕业的学生们，我会特别警醒那些要牧会、也可以和任何人讲话的学生们。我希望很多这样的学生可以选择在大多数多元文化的城市中服事。这样的委身有一种假设，即你需要是一个外向的、有好奇心的、对他人有爱心的人。如果我们相信每一个人都是按着上帝的形象受造的、基督为像我这样一个罪人（也像他们）而死，以及上帝自己经常拣选世上那些被厌弃的人，这一立场还会更加被强化。

但是呢，但是呢。……当有人告诉我们，人们都是有不同“信仰”和“身份”的，以及“这个世界会因为这些差异而成为

一个更好的地方”，我们真的还会接受这些广为人认可的宣称吗？那么想一想有些人相信，如果把所有犹太人都扔进炉子里烧掉，这个世界就会变成一个更好的地方，这种信仰听起来怎样呢？如果有人说，打碎婴孩的头颅，而且吸掉脑髓，这也并不是什么道德上有争议的事，因为它只有三周的生命而已，这样的信仰怎么样？如果有人强硬地相信，所有宗教真的都说的是同样的事，而这样说对几乎所有几大世界宗教而言都是一种强烈的羞辱，这样的信仰有什么意义呢？

宣称所有“经验和身份”就可以让世界成为“一个更好的地方”，这真的正确吗？想一想发生的那些轮奸事件，能说明什么呢？还有那些性侵犯的惯犯呢？这些经验会让世界成为一个更好的地方吗？当然，我还是希望基督徒可以和任何人谈话，包括那些持有以上那些信仰的人，或有那些经历的人。但这当然和请求别人不要“先入为主地判断”所有信仰和经历大不相同。有一些信仰和经历，是必须经过“先入为主的判断”的。

更为重要的是，一旦我们为一些诸如正确和错误、真理和谬误的范畴开了大门，那么我们就无从逃避一些基本问题，即究竟什么是正确或错误，什么才是真理或谬误。这之后，我们才能开始讨论一些更大的、关于人类生存的问题，这些问题在本质上也是宗教性的（神学性的）问题。当宽容和不宽容是属于某个信仰、价值观体系的一种功能时，所有这些才会重新提醒我们，要更新对宽容和不宽容的讨论，是件很有价值的事。否则，当宽容和不宽容被从对真理和道德的问题中切割开来时，讨论就没什么价值了。

这又提醒我们，作为基督徒，我们有最强大的理由活出一个

自我审视的人生。^①当我们是出于对世俗主义者的顾虑而强做谦卑，却不是出于我们自身活出谦卑时，我们的见证就失去可信性。^②

7. 实践宽容，鼓励礼貌

基督徒应该鼓励和实践一种礼貌。这种公民性不能和一种基督徒觉醒的认信相混淆，也不能和那种因缺乏勇气就回避所有困难问题的做法混淆。相反，它意味着礼貌、尊重和魅力，至少是当我们确认对方的立场是无可辩驳的时候。它意味着人可以既不妥协自己的观点，仍参与对话。正如我们之前认识到的，很多幼稚的跨信仰（inter-faith）对话，实际上都是在贩卖通行证：我们可以称之为“跨不信”（inter-non-faith）对话。但是，也发生过一些很棒的真跨信仰对话的例子，^③我们需要有更多这样的对话。

道德勇气需要合适的时间和地点来展示，但是一些人终其一生都把展示道德勇气作为他们的专长，他们除了自己的门徒，谁也不能说服。这些人当然也不会赞赏主耶稣，虽然耶稣有时斥责那些上帝国度的假冒为善的反对者，但很多人也知道他曾为那个城市哭泣。^④

① Os Guinness, *Unspeakable: Facing Up to the Challenge of Evil* (New York: HarperOne, 2006).

② 参看 C. J. Mahaney, *Humility: True Greatness* (Sisters: Multnomah, 2005).

③ 参看 Timothy C. Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable: Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism, and Islam* (Grand Rapids: Baker, 2002).

④ 你不需要认同这本书上每一个判断，参看另一本感人而且深刻的书：Richard J. Mouw, *Uncommon Decency: Christian Civility in an Uncivil World*, 2nd ed. (Downers Grove: InterVarsity, 2010)。

8. 传福音

传福音。传福音，也要植堂。传福音，也要祷告。传福音，也要活在我们等候的那个即将降临之国度的光中。传福音。

有人也许要问，在一本想要厘清围绕着宽容和不宽容概念之复杂旋流的书，为什么提到这一点呢？至少有四个理由。

第一，公开向别人宣告福音，要把人带到耶稣基督里，这提醒我们，也提醒其他人，福音是至关重要的。类似这本书的著作，其危险之一在于，作者和读者可能都认为，要给旧宽容观（或经典宽容观）提出一种更负责任的解释，即使不是最重要的，也是最重要的工作之一，我们是需要参与进去的。但它却不是。如果我们把它当做是最最重要的，我们自己就变成好像功能性的无神论者一样了。

第二，如果我们自己在传福音，我们会很多机会解释，什么是我们所认为的“传福音”，或者“传福音”应该是怎样的。总的来说，媒体会尽全力用“劝诱”来标签化传福音的活动，正如我们已经看到的。但是，这为我们提供了一个机会，可以坚持讲出“劝诱”和“传福音”这两个词的含义对基督徒而言有何不同。前一个词的意思是“不相称的见证”，即试图用不相称的、甚至腐败的动机来赢得人归向我们的立场。相比之下，传福音给某人，（在马尼拉宣言中）意思是“公开、真诚地讲述福音，使听者完全自由地回应福音”。如果有人要故意把两者混为一谈，我们也没办法。但是，我们不仅要勇敢地传福音，而且要讲清楚福音是什么，以及福音不是什么。

第三，当我们传福音的时候，我们有机会解释为什么真正的信仰自由必须包括传福音的自由（对信仰的见证人而言），以及改信另外一种宗教或无宗教（或离开无宗教）的自由。前几章中，我已经简要指出，有很多声音希望取消宗教信仰自由中的这

个元素；他们说，所有形式的传福音（或劝诱）都必须涉及告诉别人，对方的信仰是错误的，而这种说法是一种不宽容的做法。我们坚持认为，人们有权利（的确也是一种责任）告诉别人对方是错误的，为的是要让他们回转，只有此时，真正的宽容才可能得到维护。

第四，如果男人女人都真归信了（而不是只做了一个无伤大雅的决定，但观念和人生优先次序都毫无改变，而根据圣经，这样的变化并非归信基督），他们就会成为一个败坏的世界里的盐，一个黑暗世界中的光。然后，在上帝的怜悯之下，他们的影响力就会改变公共认知的潮流。但我要强调的是，这并不是意味着说，我们要赢得人归信基督，因为这样可以使美国（或加拿大、英国、法国、巴西或其他国家）成为一个更好的地方。那样一种对耶稣基督的信仰，听起来太像一种纯粹功利主义的、物质主义的信仰。但是，当福音真正在一个文化中扎根时，那个文化中必然会发生改变。这就是为什么今天在很多地方，虽然很多声音强烈地决意要减少基督教的影响力，仍有一些声音迫切要求基督徒在社会中占据一些地位，因为基督徒往往是最好的工人、最诚实不腐败的雇员，等等。今天还兴起一些要更深入研究基督教的趋势，虽然是带着经济和功利主义的目的进行的。当然，这些某种程度上反映出，人们对基督教最重要的是什么，存在一种深刻的理解。但是，很多人归信基督所带来的积极影响力，至少还是得到肯定的。

9. 预备好受苦

要做好受苦的准备。我在这里必须说三件事。

第一，新约圣经花了很多篇幅告诉跟随耶稣的人，要把为耶稣受苦看作是一种正常的事，而非什么特别的事。我们归于耶稣的身份，在这个世界，会为我们赢得耶稣所遭遇的回应（约翰福

音 15:18-25)。这无疑就是为什么使徒保罗坚持说，上帝给了基督徒两件恩典的礼物：信心，以及为耶稣受苦（腓立比书 1:29）。我们很喜悦领受信心，我们也应该同样喜悦领受与耶稣的苦难有份（腓立比书 3:10）。所以使徒们会因着信心在受苦的时候欢喜，看自己算是为主名的缘故蒙受羞辱（使徒行传 5:41）。当我们被看作是不宽容的笑柄时，或至少当这种不宽容以宽容之名展示出来时，我们的态度应该是一种静默的喜悦。这不是因为我们是受虐狂，而是因为，与耶稣的名联系在一起，实在是一种荣誉。

第二，在我们当如何看待民主这个问题上，如果本书的论点是正确的，那么当民主变成一种暴政式的制度时，我们就不应该感到惊讶。正如基督徒最终不能同时侍奉上帝又侍奉金钱一样，他们也同样不能同时效忠于上帝的国度，又效忠于一个地上的民主制度。上帝并不是在建立一个民主的共和国，而是新天新地中的永恒国度。

第三，如果西方国家中的基督徒会经历到来自世人的不只是讥笑式的贬低之词，这并不会突然大范围地发生：“必须逮捕所有基督徒，立刻把他们作为国家的敌人而清除掉。”更可能发生的是一种缓慢的变化，是以维护宽容之名进行的。例如，在美国，已经有两个州通过了立法，规定基督徒机构的雇员，如果他们自己并没有在教导圣经或神学，就不能因为一些原因被解雇，例如实践同性恋的生活方式。教导圣经和神学的人可以被解聘，因为机构的管理者可以合法按照第一修正案的条款来做，但是如果雇员只是负责剪草或图书室的工作，机构就不能受到宪法第一修正案的条款保护。至今，这还没有经过最高法院的审查。但是如果最高法院允许这种立法通过，一些主要的神学院可能会受到罚款，或者那里的管理者就会被判刑。同样这一条立法还可能被延伸到，例如，教会的音乐服事人员那里，而不会涉及神职人员，以及等等类似的场合。这种执法（以及逼迫）背后的理由当

然是，州府不能容忍这些基督徒的不宽容。如果这些情况真会发生的话，我们可以做的就是欢喜忍受了，而且要学会怎样更好地在监狱里传福音了。

10. 以神为乐，信靠神

以上帝为乐，并要信靠他。上帝仍然是掌权的那位，他是智慧的、良善的上帝。我们最终的信心，并不是放在任何政府或政党那里，更不是放在我们自己可以塑造我们所生活的文化上。上帝可能带来变化，使人们对宽容的理解超过之前时代中人们所认识到的，那样会很有帮助。或者，他也可能“给他们一个生发错误的心，让他们信从虚谎”（帖撒罗尼迦后书 2:11），结果就是，我们可能会为耶稣经历更多苦难，是超过西方社会过去所经历过的逼迫。那会让我们与世界其他国家在基督里的弟兄姐妹们更多联结在一起，让我们能够分享使徒们的喜悦（使徒行传 5:41）。

没有什么比一种让所有确信都消失的“宽容”更加不宽容的了。卡森深刻地阐明了曾经被定义为尊重他人持不同观点之权利的“宽容”，是怎样变体为一种认为没有人该持确信的普遍观点。这一转变的后果是对圣经真理的侵蚀。卡森在回应之，而这也正是卡森所做的。在这个过程中，他重新奠定了圣经基础，也阐明了那种模糊宽容观所不可避免带来的影响。如果一个人，就会进入一个噩梦式的世界，在那里，人要去发现真理。这是一种不让任何人宣称任何事是真实的狂热。

——布莱恩·查普尔 (Brian Chapell)，芝加哥三一圣经神学院院长

可悲的是，人们关于基督教的辩论已经从“这是不是真的”转到“这会不会冒犯人”上了。圣经确定地告诉我们，福音的信息一定是会冒犯人的，尽管传福音的人应该是满有爱心的。卡森在这本书中熟练地完成了一项重要事工，可以帮助基督教界的领袖们理解，如何在一个日益宽容基督教信仰之外的任何事物的文化中把持正确的方向。

——马克·德里斯克 (Mark Driscoll)，西雅图，马尔斯希尔 (Mars Hill) 教会

真宽容的意思是认真对待我们所深信的，因为理解我们之间存在差异，这实际上就是一大进步了。宽容并非不能与确信兼容，也并非不能与想要说服他人的愿望同时存在。卡森在回应当下问题时指出，真宽容在今天已经不太能被人们容忍了。他热切恳求人们回到一种更古老的宽容观，他坚持认为，人们之间存在完全不同的观点，与人们接受所有观点都是同样合理的，这两者之间是截然不同的。

——米歇尔·克洛马提 (Micheal Cromartie)，华盛顿，伦理与公共政策研究中心

上架建议：基督教/当代思想

ISBN 978-7-5126-1427-7



9 787512 614277 >

定价：28.00元