

博愛、自省、自由的超越精神：

評電影《若望·保祿二世前傳》

◎ 張超

不要去想恨和報仇，而要愛，因為最終魔鬼會被自己吞噬。但若失去愛，魔鬼就會以其他形式捲土重來。

—— 若望·保祿二世

一 面對專制極權的和平反抗

獨立電影《若望·保祿二世前傳》（《Karol A Man Who Became Pope》）展示了二十世紀人們親歷的兩次極權專制的漫長歷史的一部分。電影以三十年代末期波蘭的瓦多維采（教宗出生地）為背景，以教宗若望·保祿二世¹的前半生——幾乎長達半個世紀的人生歷程為藍本而創作。在政治社會的宏大敘事上，電影從第二次世界大戰初期納粹德國轟炸、佔領波蘭開始，直到蘇聯紅軍佔領波蘭並在波蘭複製共產主義制度，卡羅爾在58歲時通過選舉成為羅馬天主教的教宗為止。

正如經驗所證實的，極權主義的公開承諾更像是一句句甜言蜜語，其實則充滿了暴力和血腥味。在影片中，納粹德國的戰鬥機轟炸波蘭人的民用設施，造成大量的傷亡，侵略者隨時隨地殘殺猶太人和其他波蘭人。這些死難者中，既有為了自由反抗暴政而浴血奮戰的波蘭青年，也有其心向善的納粹同僚和為其臨終禱告的牧師湯瑪斯。在共產制度下，政府依然視人民的結社自由、言論自由與信仰自由為大敵，不服從共產統治的宗教領袖庫魯瓦斯基被關入了監獄，高呼「自由波蘭」的13歲兒童，則死在政府軍隊鎮壓工人和平抗議運動的槍林彈雨之中。

身陷於這樣的殘酷與血腥事實，人們對上帝仁慈的信心不禁發生了動搖：「為甚麼這些恐怖事件一次又一次重複而變得更糟？是甚麼讓眼睛、信念和意志不能容忍與尊重……這些殘害和被殘害的生命是按照神的形象造出來的嗎？」面對牧師湯瑪斯，後來成為教宗的卡羅爾也如此問道，「這個世界上到底有多少萬惡魔？為甚麼要無辜者付出代價？還有多少無辜的人將要出生並被處死？」

於是，那些在戀愛中的波蘭青年揭竿而起，他們要用自己的鮮血和生命為祖國和她苦難的人

民爭得牛奶、麵包和自由；為了粉碎納粹佔領軍的意識形態控制，年輕的卡羅爾則試圖成為一個演員，以詩歌的吟唱維繫人們對波蘭文化的記憶和對未來生活的嚮往。可是，浴血奮鬥的年輕戰士犧牲了，卡羅爾和他朋友的劇院計畫也被摧毀。他的演員之夢破滅了，在納粹的淫威之下，波蘭人的道德水準也在一天一天地下降。

針對各種近乎絕望的質疑，湯瑪斯牧師這樣回答，「我曾凝視過這些納粹，我看到的魔鬼的確如此，不能理解和靠近。我真想要殺了他們。可我是個牧師，我對此感到愧疚，我不能像他們那麼充滿仇恨。愛，愛，只有愛才能阻止他們繼續掉入那個深淵」。「你絕對不能失去生命與愛的絕妙意義」，在一間黑暗的小房間內，在燃燒的火柴所發出的昏灰的光亮之中，老者簡太倫諾維斯基這樣對卡羅爾說，「我們將用愛取勝，而不是用槍……納粹會消失，惡魔終將自己吞噬自己」。聽著智慧者的點撥，卡羅爾很快就明白了，「但如果愛不能勝出，納粹會以其他的名義回來的」。隨後，老者從屋裏取出了一本《聖經》，送給了他：「保持你的儆醒，就像十字架上的聖彼得。它可以成為你的枕邊書。」

在納粹舉辦的一次宴席上，湯瑪斯牧師壓抑住自己的憤怒，平靜地指出：「德國孩子會走正步，猶太小孩不會，就算你用槍逼著，他們也不會走。因為他們沒有腿，他們身上長出的是翅膀！」在這種神聖之愛的精神感召下，一位納粹軍官在教堂裏懺悔了自己的罪孽，他冒著生命危險將被汽車撞倒的卡羅爾送到了醫院。並在無聲的憤怒中摘去自己軍裝上的軍章，與納粹體制做了徹底的決裂。湯瑪斯為這位軍官做了臨終彌撒，納粹的波蘭總督決定處死這位牧師。面對即將到來的死亡，湯瑪斯就像那位被釘在十字架上的基督，和被亂石打死的基督的門徒司提反一樣，平靜地回答：「願主寬恕你。」

二戰結束後，作為克拉克夫城的主教，年輕的卡羅爾打破了從不與共產當局談判的歷史，通過協商爭取到了半個神學院。在為新社區新湖塔建造十字架的聖誕之夜，被基督徒們溫和有序的非暴力集會所震撼，來鎮壓的防暴警員，反成了維持秩序的人。無神論者間諜亞當最終面對卡羅爾深深懺悔，痛哭流涕。1978年，卡羅爾被選舉為羅馬天主教的教宗。他站在陽台，面對廣場上向他致意的無數人群，說了一句異常謙卑的話，「我不知道我能否用你們的語言恰當的表達我的思想，我的義大利語……如果我出了錯，你們糾正我吧」。一個曾經說過「我討厭你樂觀的笑臉……討厭你的確定、平靜與自信」的政治對手，此時也不得不從牙縫裏擠出了「Congratulation」（祝賀）的字眼。

繼任的教宗本篤十六，對《若望·保祿二世前傳》這部電影有高度的評價。其中揭示出人類和平與文明生活的一個必要條件，並充滿對後來者的殷切期待。在筆者看來，這個評價再也真確不過了：影片中展示的殘酷鏡頭和事件，在觀看的人的心中激起恐怖感，因而對人心靈深處可能隱藏的黑暗深淵進行反思。而對這種背棄真道的行徑的重現，也必會令每個人心中燃起熱火，竭力使這種不人道的野蠻事件永遠不再重複。記憶不應該隨著時間的流逝而淡化，而應該成為我們和將來人類的教訓。我們有義務提醒人們，尤其是年輕人，人蔑視人和侵犯人權的行徑，甚至能到達如此空前未有的殘酷。用前教宗若望·保祿二世的話說，如果記憶是歷史的律法，那麼，寬恕便是在人身上作工的天父的大能，基督的大能。

二 革命烏托邦主義塑造的現代性

《聖經》說，上帝依照自己的形象創造了人類的祖先亞當和夏娃。夏娃受撒旦的誘惑，和亞當偷吃了分別善惡樹上的禁果。頃刻之間，人類開始自大和自義，夢想成為「與至高者同在」的判斷善惡是非的源頭。這樣的虛榮心意味著欲望的貪婪，人想控制一切，結果卻是被

罪的權勢所控制。人的爭鬥開始了，人一旦失去了神與人之間的聖愛，人與人之間的愛也就成為了無源之水。於是人類失去了上帝的蔭庇，陷入與神為敵的關係，也就陷入了人世間無邊的災難。亞當、夏娃被趕出伊甸園後，他們的第二代就開始了自相殘殺。但上帝仍愛世人，並將他的獨生子耶穌基督賜給世人，上帝在基督裏受難，流自己的血來為罪人贖罪。上帝的聖愛只有一個要求，人若是悔改，承認自己的罪，憑著信心相信神的愛，人就被歸在基督裏面，上帝的恩典就白白的賜給人。在末日的審判中，在基督裏的人將得到永生，在亞當裏的人將罰入地獄。上帝通過白白的恩典和末日的審判告訴我們，自由意味著放棄自我的崇拜，幸福意味著對真理的順服。如果一個人為所欲為，將自己冒充為自己的上帝。如果一個人不愛那個高於他的造物主，他也不可能去愛那個低於他的其他人。他不知道也沒有力量去節制自己的欲望，就會失去自由，一直沉淪在被罪奴役、被肉身奴役、被仇恨奴役的狀態。

英國思想家伯克曾說，宗教是人類歷史上最古老的習俗之一，這古老的習俗凝聚著人類世世代代的經驗與智慧。伯克將他自己對這種歷史經驗與智慧的熱愛稱為「偏見」²。與伯克對古老習俗的虔誠熱愛相對的是，17世紀的西歐興起了一股啟蒙運動的風潮。接續歷史上的文藝復興和宗教改革運動，這股風潮將最初有神論的人文主義發展為無神論的自由主義，竭力宣稱個人自由在社會發展中的極端重要性，甚至鼓吹理性在人類發展和文明進程中的核心作用，鼓吹進行整體性社會改造的各種烏托邦工程。換言之，就是繼續將那顆分別善惡樹上的果子當作上帝，自己為自己立法，自己為自己審判，自己為自己掘墓。

以盧梭為例，他在《社會契約論》明確宣佈，「人是生而自由的，卻無往不在枷鎖之中」³，體現了他對一種不受制約的形而上的自由觀念的迷戀。可是，盧梭「愛人類」卻仇親族，他把自己的六個私生子都送到了孤兒院之中，從他相繼與其他學者諸如笛卡爾、休謨之間所發生的個人恩怨中，也可看見他的「愛」是如此抽象，因而如此虛假。結果，這樣一種偏狹的、缺乏自我反思和自我限制的自由思想與實踐，只能以對自由的狂熱追求為開始，以道德理想國的覆滅為終結。

後人將文藝復興和啟蒙運動所開創的這股思想風潮稱做「現代性」。據美國政治學者阿爾蒙德的介紹，現代性的一個重大特徵就是「去魅」，即人類開始了一個世俗化、理性化的過程。一切神聖的因素，都開始從社群、文化、家庭、政治等各個領域撤離。對上帝的信仰，伯克所愛惜的那些「偏見」，都成了歷史的殘留記憶，起而代之的是個人主體性的覺醒和人文主義思潮的興起。種種個人主義思潮最終發展成為主流的自由主義思想。所謂自由主義，用施特勞斯最簡明的話說，乃是這麼一種政治學說，「它視與義務判然有別的權利為基本的政治事實，並認為國家的職能在於保衛和維護那些權利」⁴。正如我們知道的，自由主義思想在國家政制上的根本體現——以致在今天被我們認為是唯一正當的政治制度——乃是憲政民主制度，或者說是自由民主制度。

二十世紀更是一個去魅的時代。很詭譎的是，凡是「去魅」去得最徹底的社會，如一戰後的德國，人們卻紛紛將自己仰慕的目光投向了世俗的國家崇拜和對政治領袖的個人崇拜。而這樣的社會幾乎都在這個世紀淪為了專制主義和極權主義的社會。專制主義將一個社會劃分為統治者與被統治者，在專制制度下所有人都平等地接受奴役。而在很多國家，尤其是在那些第一代領導人已去世、後一代領導人缺乏其前任魅力的後極權主義國家，伴隨著市場經濟的發展，大規模的政治迫害雖然時而有之，但政治統治的高壓度畢竟比以前少了許多。於是，知識份子也很顯著地被分為了「異議知識份子」、「御用知識份子」和所謂的「學院派知識

份子」這三類。專制極權社會的罪錯，僅以《若望·保祿二世前傳》一片所展示的為例，就有對猶太人的大屠殺、對大學和圖書館的關閉、對波蘭文化的毀滅、對基督教牧師的迫害等等，用中國話說，可謂罄竹難書。

專制政權既有如此多的罪行，詩人何為，良善的人們又該何為？反抗專制、尋求新生是人類最自然的衝動，因而也是最原始的觀念，更是普羅大眾的基本訴求。人們很容易從西方國家的經驗中得出：應當結束極權專制，發展憲政民主，而結束極權專制，首先被理解為推翻當局的暴政，乃至更為簡單地被歸納為：革命、武力、復仇，或以暴制暴。於是，每一次人的自由解放，都淪為了另一個回合的奴役。「哪裏有壓迫，哪裏就有反抗」，毛澤東的這句話，在一種緊張和暴戾的社會關係中，很容易被奉為金科玉律。自由和解放，被簡單地論斷為「武力推翻」和「暴力革命」。更何況，幾千年來人們普遍夢想一個烏托邦，憑藉暴力推翻舊的統治者，是一個由「有德者居之」的取而代之的進步歷程，最終必能實現人類的大同社會。

在東歐，在中國，對那些經歷了極權主義、後極權主義統治的，對保留著一些正義感的知識份子來說，對專制政治的決絕反抗，對憲政民主的熱烈追求，幾乎成了衡量一個社會成員道德勇氣之高下的唯一標準，也成了衡量自身生命價值的唯一天秤。在《若望·保祿二世前傳》中，那些隨時可能被剝奪生命權利和基本人權的人們，無論在納粹佔領軍的統治下，還是在共產政權的高壓下，在巨大的義憤下，都很容易產生暴力對抗的社會信念。這個信念真是太自然不過了，甚至連卡羅爾這樣在基督的聖愛中愛世人，並恨惡一切罪的基督徒，也不太願意對瀰漫在民眾中的暴戾之氣，對反叛者貌似公義的背後所隱藏的「滿心的兇殺」作出嚴厲的批評。然而暴力革命的結果，只可能是另一個不願被愛和真理制約、也不可能被制約的最高權力，以暴制暴的結果必然是新一輪的暴政。從秦末的陳勝、吳廣起義開始，一直到幾十年前的共產革命都是如此。沒有一個自由而開放的國家能夠在暴力運動的廢墟上穩固地存在下去。階級鬥爭、民族戰爭、宗教戰爭的結果必然是造成人心的背離、社會的分裂和道德的持續墮落。暴政和對暴政的暴力反抗，同樣都是具有巨大破壞作用的罪惡。可是人們似乎很難覺察和承認這一點。

以今天的中國為例，對外，纏繞著歷史問題、中日兩個民族之間的怨恨，已經發展到了某種「前種族主義」的地步。對內，經過19世紀和20世紀革命者的幾次始亂終棄，尤其是二十世紀下半葉的文化大革命及隨後的八九民運之挫敗，整個中國社會事實上已經分裂為思想信念完全敵對的兩大政治陣營，這兩個陣營儘管一個代表專制，一個代表民主，但仍然是彼此仇恨，咬牙切齒，隨時都準備清算對方。曾有一位近年頗有影響的維權律師，在一次私人聚會上，義憤填膺地對在座十幾位知識界的朋友說：「共產黨殺我一人，我就殺他十萬，共產黨員到處都是。不是真的要殺，但就是要敢於這樣揚言。」

我當時在場親耳聽見這句話，不禁毛骨悚然。因為我有那麼多親人朋友都是共產黨員，這不是以恐嚇我家破人亡為追求民主的代價嗎？還沒推翻政權呢，一些所謂的自由派知識份子就在心裏開始了一場大屠殺。

20世紀的中國，乃是20世紀的世界的一個縮影。美籍日裔學者福山在《歷史的終結與最後之人》一書中豪邁地指出，蘇聯共產政權的垮台預示著自由民主制度將成為人類政治體制的頂峰和結束。這一說法和當初共產主義興起的理由幾乎如出一轍，那就是歷史都是人書寫的。由於自由民主思想之傳播在當下的環境仍然異常艱難，因此我一直不太情願對此類觀點進行過多的批判。可是，既然人類曾經在20世紀遭遇了納粹主義、史達林主義兩輪極權主義的深

重苦難，我們究竟又憑甚麼能夠代上帝立言，確信未來的世紀就不會是一個更苦難的世紀，乃至確信未來的人類社會一定會「從一個勝利走向另一個勝利」，最終浩浩蕩蕩奔向現世的烏托邦呢？僅僅憑自由民主的觀念，憑人類的理性，就能帶來民主制度一定勝過人心罪孽的確據嗎？人們內心深處的怨恨與仇恨，要如何才能不繼續加深，如何才能不要再經歷「一切人對一切人」的大規模的國際戰爭和種族滅絕？

三 神的愛和人的自省：自由的真實基礎

自由主義理論的奠基者之一霍布斯指出，所謂自由，「指的是沒有阻礙的狀況」和「在其力量和智慧所能辦到的事物中，可以不受阻礙地做他所願意做的事情」⁵，美國的羅斯福總統則將兩項古典自由主義的個人自由，加上兩項現代自由主義的個人自由，歸納出人類的「四大自由」⁶。英國哲學家哈耶克和波普爾等保守主義的政治哲學家則堅持古典自由主義的立場，異口同聲地指出，自由僅僅指的是免於被奴役或免於被強制的社會狀態⁷。提出「兩個自由」觀念的柏林對「自由」的定義雖然較之上述人物有所進步，但還是難逃霍布斯所開創的自由主義傳統學說的窠臼。他認為：如果別人阻止我本來能夠做的事情，那麼我就是不自由的；如果我的不被干涉的行動領域被別人擠壓到某種最小的程度，我便可以說是被強制的，或者說是處於奴役狀態的⁸。

除了生活於17世紀的霍布斯，上述政治哲學家所生活的時代幾乎與教宗若望·保祿二世完全重疊，他們生命歷程的一段重要時期，都是在某種極權主義的威脅和陰影中度過的。可以說，對專制極權主義的警惕和對自由民主價值觀的捍衛，幾乎是那一代知識份子和負責任的政治家的共同特點。對此，我們這些至少還有希望生活於自由社會中的人們，應該肅然起敬。

但很少有研究者注意到，同樣是極權專制的受害者，以若望·保祿二世為代表的一部分東歐知識份子和基督教人士，他們遭遇的個人苦難和民族悲情遠遠甚於生活在英國、美國及其他自由民主國家的知識份子們。但他們對個人自由的感悟與體驗，為甚麼卻與那些自由主義大師們迥然不同呢？他們對人的自由不但有深刻的思考，更有生命本身的珍貴體驗。這些都超越了自由主義政治理論對個人自由的特定理解。但「自由」已經被自由主義理論狹窄化到了這樣一個地步，於是面對同一個世紀，同一個時代的人類經驗，我們這些自詡為「自由民主價值的捍衛者」的人士，卻長期以來對人類尋求自由的另一個精神世界視而不見⁹。

美國芝加哥大學的塔科夫（Nathan Tarcov）教授曾經指出，「一套完整的政治哲學，不可能只教人權利義務的憲制基礎而不包含教導治人的藝術……治人的藝術，當建立在對人性的瞭解上；洛克的《教育漫話》（*Some Thoughts Concerning Education*）正是分析人性成長的教誨……洛克政治哲學的基點，是人的天賦自由；學說的目的，在於教人得享有這份自由¹⁰」。塔科夫的意涵是，沒有一套政治制度可以脫離人性的基礎而得到充分深刻的討論和辯護，無論它是自由的還是專制的，也無論它是民主的還是獨裁的。一種具有普適性的自由民主社會，它決不應該被簡單地化約為一套只關心公民權利與政府職能的憲政體制，還應該對人的孤獨、痛苦、虛無、暴虐、狹隘與好勝等罪性與愁苦，進行謙卑的探討和深切的關懷。

一個人無論出生於甚麼樣的家庭環境和社會背景，也無論他曾接受過甚麼樣的宗教信仰和教

育經歷，都有一個天生的特點：喜歡控制他人，喜歡表達自我，喜歡根據自己的欲望從事一切自己樂意的事情。人的欲望就是他的君王，我們總希望能實現自主、自立地決定自己的一切，如得到很高的薪金、謀得很有地位的職位、追求一個美貌年輕的異性；一直擴展到政治社會中的意志表達和公共參與。這些想法在自由主義理論下被賦予了過於完整的正當性。但這種正當性本身就已經包含了對專制的辯護。正當的「控制」很容易從「自主」的理想過渡到「專制」的現實。對個人選擇的自我控制，使我們產生了自由主義；而對他人選擇的意圖控制，則讓我們走向了專制主義。

今天，人們普遍認為自由主義是一種以界定社會關係的邊界為核心的政治理論。這個定義其實同樣適用於馬克思主義。其實在自由主義內部，也有洛克這樣的帶有強烈基督教倫理色彩的自由主義大師，和蘇格蘭啟蒙運動中強烈的道德哲學。上述霍布斯、柏林、波普、哈耶克和羅斯福總統的觀點，其對於「自由」的定義與之相比，實在是過於狹隘¹¹。洛克曾經指出，只有培育人性中的優點，壓抑人性的弱點，讓理性滋生繁長，才可塑造出捍衛憲制、履行義務、享有自由的現代公民。這一觀點，我們不難從他的《教育漫話》中閱讀到。

今天的中國人和那些對專制極權充滿憤怒的人們，在閱讀和解說洛克的時候，常常只記得他的《政府二論》，知道他是個反抗專制的自由主義者，卻忘記了他的《論宗教寬容》，忽視了他也是個堅定的基督徒。即使這兩者都被注意到了，人們還是忘記了他的《教育漫話》。忽視了這位偉大的自由主義者還是一個對人性觀察入微的教育家。香港教育學院公民教育中心主任梁恩榮博士，既是一個自由主義者，又是一個天主教徒，也有過相當長的中學教師經歷。有一次，梁博士告訴我，在香港，很多從事公民教育的人物和組織都有基督教背景。筆者對香港社會並不熟悉，不過梁博士的指教，讓我看見香港社會中很多人物和組織在做的，正是當年洛克在做的事業。而這正是大陸很多自由派知識份子不願做、也不屑做的事情。對那些自詡為「自由民主價值的捍衛者」的自由派人士來說，這是一個多麼尷尬的諷刺。

何謂「人性的弱點」？在我看來人性最大的弱點乃是不能控制自己的欲望和情緒。生病的時候，我們上下乏力、氣喘吁吁，我們知道自己不自由了，但我們很少說自己「被奴役」了。我們生病，常常因為不良的嗜好，如抽煙、酗酒、吸毒、乃至不良的性習慣、性嗜好等。我們愛吸煙，每天要抽幾十支，一天不抽就難受得不得了，以至感到自己很難控制自己的行為，此時，我們覺得自己不自由了，但我們還是不覺得自己「被專制」了。沒有人會在自己生病時，也沒有人會在自己養成一種不良嗜好時，站起來高呼「推翻專制」、「捍衛自由」，可是這樣一種真實的生存狀態，儘管自由主義對此漠不關心，我們還是會感到這就是真正的不自由。

此中深刻的哲學意蘊乃是，自由從來就不是指的一個公民有權利從事自己想從事的一切行為，有時候——也許是更多的時候，自由更意味著人們決定不從事某一項行為時，能夠成功駕禦自己欲望和情緒的那種自由。用使徒保羅的話說，「我們有犯罪的自由，沒有不犯罪的自由」。自由不是想犯罪的時候就可以犯罪，而是想不犯罪的時候就可以不犯罪。由此來看，自由主義政治學說所定義的個人自由，雖不能被論斷為淺薄無知，但的確並不夠全面。在人類的自由追求上，基督教政治學說和其他宗教信仰都有過卓越的努力和成就。一個真正的自由社會，意味著人們既要擺脫叔本華意義上的「痛苦」與「虛無」的極端選擇，還要擺脫缺乏價值理想的享樂主義和其他世俗主義對靈魂的羈絆，獲得一個被真理光照的超越性精神，才能將一切專制從人的靈魂裏抹去。

今天中國的自由派朋友不難發現，如果不將個體所遭遇的苦難與這個罪惡的專制制度聯繫起

來，就是非常淺薄的。可是，我們常常忽視了另一面，如果我們將自己遭遇的苦難僅僅與這個罪惡的專制制度聯繫起來，似乎一切專制都在自身之外，那同樣是非常淺薄的。很多基督徒和我談到他們對《聖經》的理解。他們告訴我，上帝愛世人：創造了牲畜、飛鳥和野獸，基於對人類的信任與慈愛，將大自然交給人類託管；由於擔心亞當太孤獨，神又創造了夏娃，與亞當合為一體，成為亞當的幫助。換言之，上帝在造男造女的那一刻，就希望自己的子民能夠彼此相愛、「赤裸敞開」。但人類犯罪之後，從此充滿著欺詐、搶劫、屠殺與戰爭。人與神的美好關係斷絕了，人與人的美好關係也就不再。

耶穌說，「十誡」的總綱加起來只有兩條，第一是愛你的神，第二是愛人如己¹²。「十誡」的前四條講的是愛神，後六條講的是愛人。由此來看，人只有恢復了與神的關係，才能恢復與人的關係。因為上帝是愛的本源，愛是創世的動力和目的。有從天上而來的聖愛，才有大地之上的博愛。有基督在十字架上為罪人代贖的聖愛，才有湯瑪斯牧師和若望·保祿二世對世人的博愛。沒有這樣的愛，就沒有真正的自由，也沒有人們在集體生活中的自我實現和內心的愉悅。這種自由，我們平時常常稱為「精神自由」，實質乃是基督徒的「內在自由」，而「十誡」之下基督徒豐盛的信仰生活，在無神論者看來似乎是被奴役，其實正是這種「外在奴役下的內在自由¹³」，社會關係意義下的自由主義式的個人自由才能在上帝的應許之地如願以償地實現。

光有聖愛之下的人與人的博愛還不夠，人們還需要積極的自我反省，以真理來洗滌心靈中的罪惡欲念。人類偷吃了分別善惡樹的禁果，遭到了神的懲罰。懲罰的目的則是希望人們能夠成為一個真正自由的人，不僅能夠成功的從事自己意願的事，還要成為一個能夠成功駕禦自己的欲望與意志，能夠自主決定順從真理，而不順從肉體的人。也就是一個有能力遵守道德誠命，行出善行的人。這一切都有賴於我們的反思，我們的反思則取決於我們的謙卑，和對真理的仰望。反思的一個前提就是破除對自我的迷信，知道「我不是真理」。若望·保祿二世說，「我不知道我能否用你們的語言恰當的表達我的思想，……如果我出了錯，你們糾正我吧」。他的深刻就在於他的謙卑，正如影片中所云：「牧師是深刻認識到世界不可知的人。」

為甚麼人類會有那麼多的專制與不義？為甚麼我們的眼中常常充滿怨恨的怒火？為甚麼我們一談起當局，哪怕自己的道德並不高尚，也習慣於理直氣壯的咬牙切齒？因為我們缺乏博愛之心，因為我們缺乏自省的精神，因為我們以為仇恨著追求自由便能實現自由，殊不知，仇恨本身乃是「情欲」這一心魔對於人類的最大的專制。在这一切背後，我們認為神並不存在，認為我們自己就是愛的源泉，我們自己就是公義的天秤。我們自以為在道德和正當性上比他人更高一等。基督耶穌說，要愛自己的敵人，之所以如此，因為敵人的身上常常有我們的影子，而我們身上也常常有敵人的影子。《創世記》中那場著名的大洪水所敲響的喪鐘，不僅僅是為祖先的墮落而鳴的，也不僅僅是為20世紀的希特勒、史達林和毛澤東等獨裁者而鳴的。那是全人類的喪鐘，是為全人類共同的罪惡而鳴，其中也包括我們，包括道貌岸然的中國的自由主義者們。而反過來，挪亞方舟的存在，也不僅是被壓迫者的希望，也是一切執政者的希望。被壓迫並不意味著被壓迫者就是公義的。人以為最好的那個人，上帝的懲誅本來要一樣落在他的頭上；而人以為最壞的那個人，耶穌基督卻一樣愛他，一樣為他上十字架，甘願用自己的血將他贖回。

《聖經》的教誨值得我們永遠銘記。保羅教導徒眾說：「你們蒙召，是要得自由。只是不可將你們的自由當作放縱情欲的機會。」¹⁴彼得說：「你們雖是自由的，但不可借著自由遮蓋

惡毒，總要作神的僕人。要尊敬眾人，親愛教中的兄弟，敬畏神，尊敬君主。」¹⁵依此，我甚至要斷言，沒有從神而來的聖愛與博愛，沒有人的自省與悔改，就沒有真正的自由和完整的自由。而以這種不完整的自由精神為內核的自由主義政治理論，永遠不足以直面人類社會永恆的困境，永遠不足以為個人的自由和社會的正義提供救贖的答案。

四 是超越精神，而不是論證工具

幾千年來，中國的基本政治制度一直都充滿著專制主義的色彩。至少從1898年康有為、梁啟超發動戊戌變法算起，中國人開始深刻意識到專制主義再也不能延續下去了。由此發動了一場又一場的社會改造運動。然後是不斷的革命，和不斷的「反革命」。民主牆，89民運，維權運動，據說都是圍繞著反專制、求自由民主的目標展開的。不過，正如前述，一切振臂高呼、以暴制暴的激進運動從來都不能達致其理想目標，反而加深了中國社會的黑暗與民眾的苦難。

在「新文化運動」時期，胡適與陳獨秀都認為中國要尋求解放，非經歷大規模的思想性改造不可，他們認為改造的方向乃是「民主」與「科學」。從科學主義的角度來說，科學打倒了任何神聖的權威，而人民主權則提供了世俗化之後的國家制度設計。二者的目的正是實現個人自由，希望個人的創造力得到解放和迸發，中國民族的自決和國家強盛的理想便屈指可待。但這一運動只是啟蒙政治與街頭政治的產物，並未重構當時社會精英的生活方式，更沒有影響到普羅大眾的社會習俗。以巴黎和會的外交失敗為轉捩點，人們對憲政民主制度的期待一下子轉變成了對憲政民主的失望，乃至怨恨。後來少數幾個還在呼籲國民性改造的人物，如被稱為「五四之闖將」的魯迅，其《論『費厄潑賴』應該緩行》一文，整體上是充滿以暴制暴的仇恨與苦毒的，這種文風幾乎與當時毛澤東的《中國社會各階級分析》如出一轍。

上世紀八十年代，在對文革的反思基礎上興起所謂的「新啟蒙主義」運動。不過，這個以怨天尤人、討伐專制罪惡、鼓吹自由民主觀念為特徵的思想文化運動，很快就在1989年的坦克聲中被強行終結。在八十年代留學美國的學者中，有一位著名的經濟學家楊小凱。楊小凱在文化大革命期間，曾寫過著名的《中國向何處去》，因而遭到牢獄之災。旅居澳大利亞的最後幾年，他不幸得了不治之症。在這種大災大難之中，楊小凱信奉了基督教。聲名在外的楊小凱寫下了《憲政與基督教》等文，對中國的國民性改造進行了更為深刻的探討，並將其與未來中國的憲政民主建設聯繫起來¹⁶。恰逢在九十年代的中國，以劉小楓為代表的一大批「文化基督徒」不斷闡述國人隔膜已久的基督教思想，深刻影響了中國思想文化界對基督信仰的觀感和認識。

接下來在21世紀初期，也即最近的這幾年間，中國的自由派知識份子突然出現了一個認同基督教思想的趨勢。我之所以僅僅說是思想認同，因為我尚且很難判斷這些知識份子是否真的信仰基督教，很難判斷他們是否與「文化基督徒」現象有了明顯的區別，也很難評價他們的個人差異。只能暫時說他們對基督教的價值，有一種籠統的理解式的接納，就算一些人本身不是基督徒，內心也很樂意看到基督教信仰在中國的傳播¹⁷。

基督教文明在西方發展出憲政民主的制度成就，但憲政民主並非基督教信仰本身的一個訴求。但中國的自由派知識份子，則是先以自身的自由主義觀念為基督教在中國知識份子中的傳播開闢了道路。要知道，這是一個有著百年憲政失敗史的國家，在這樣一個國家堅持憲政

民主的觀念啟蒙和行動方向，對一個微不足道的生命個體來說，會面臨各種各樣外在的暴力恐懼，和內在的虛無念頭的侵襲，沒有強大的價值信念是很難想像的。更何況，人類社會自發形成憲政民主制度的國家，幾乎都是基督教國家。這似乎成了中國人進一步「向西方學習」的必然結果。國家政治的訴求和個體信仰的追求，在這一代自由主義知識份子身上，似乎很自然地結合起來了。

在政治思想史上，那些著名的憲政主義者如人們熟悉的洛克、托克維爾等都是虔誠的基督徒。托克維爾在《論美國的民主》裏說，美國之所以比他的祖國法國更能成功建設公民社會，是因為他們有更為良好的民情基礎，其中之一就是基督教精神¹⁸。我每次讀《論美國的民主》，甚至有和閱讀《聖經》一樣的親和感，這是很奇特的一種感覺。德國社會學家韋伯在其《新教倫理與資本主義精神》一書中，則乾脆宣稱新教的種種精神，如加爾文主義注重敬虔生活的精神，對資本主義商業發展有著至為關鍵的正相關作用¹⁹。

在中國知識份子的基督教信仰與自由主義思想之間，有著如此的親和力，與其內在的思維方式有著非常的關係。這方面，中文世界的張灝與叢日雲兩位學者有過很好的論證。我在《中國傳統民本思想及其現代性轉變》一文中曾對他們的觀點進行了概括性的論述²⁰：

台灣學者張灝在他的代表作《幽暗意識與民主傳統》中利用了「幽暗意識」對中國的儒家傳統進行了中肯的分析。張先生解釋道：所謂幽暗意識是發自對人性中與宇宙中與生俱來的種種黑暗勢力的正視和省悟：因為這些黑暗勢力根深蒂固，這個世界才有缺陷，才不能圓滿，而人的生命才有種種的醜惡，種種的遺憾。²¹

以強烈的道德感為出發點的，惟其從道德感出發，才能反映出黑暗勢力之為「黑暗」，之為「缺陷」，因此這種對人生和宇宙中陰暗面的正視，自然並不代表價值上的認可。與持高度現實主義色彩的法家思想相反，中國的儒家思想和西方的自由主義思想都是具備了理想主義色彩的。

但是緊接著張先生批評了儒家思想缺乏西方自由主義那樣的「對權力的警覺」，這種對於權力警覺的缺乏乃是「中國傳統之所以開不出民主憲政的一個重要癥結」²²。此外，在對人性的「幽暗意識」的清醒認識基礎上，西方自由主義與基督教哲學形成了一種非常正面相關的聯繫。這種聯繫不妨直接引用叢日雲先生的話語指出：

在基督教二元政治觀消逝的盡頭，人們看到一種新的二元政治觀浮出水面，這就是近代自由主義的二元政治觀……在政治領域，自由主義堅持在人的內在世界與外在世界、私人生活與公共生活、私域與公域、公民社會與國家、個人與社會、自由與權威、個人權利與國家（或政府）權力之間的二元分離和對立……這種二元分裂與張力，是近代自由主義的精髓。²³

應該說，二位先生的思考分析出了基督教與憲政主義思想的一個巨大契合點：對普遍人性的懷疑與制約，尤其是對建立在人性之上的世俗權力的懷疑和制約。於是，以基督教信仰為憲政民主的人性制約機制，同時又以基督信仰提供給世人的聖愛和自省精神為自由的基礎，展開對於人性不足的反思，便構成了西方政治哲學最為深邃、最為智慧之處，並為憲政民主的良性運行、開放社會的理性發展提供了超越意識。這種政治哲學的深意，如果用更為直白的話語表達乃是：人性需要救贖，權力需要制約。這裏的人性與權力，並非特指某個人的人性與權力，而是普遍的人性與權力。

可是，一部分自詡為基督徒或親近基督教的知識份子，在確信自己的宗教信仰、或將自己的宗教信仰確認為實現自己政治抱負的工具之時，是否忘記了現代社會一個重要的政治原則是政教分離，是否忘記了耶穌的教誨「凱撒的物當歸給凱撒，上帝的物當歸給上帝」²⁴？「教會是自由的堡壘」²⁵這樣的經典之語早已成為人類經驗的見證，如這部電影向我們形象地展示出教會在專制政權下，是如何堅定地推進個人自由和社會自治的。不過，我無論如何讀《聖經》，都不能從中讀出基督教信仰本身導致憲政主義的結論，我也未能讀出耶穌和上帝，就是我們的民選救主。這正是當初基督想要避開的奮銳黨人對於彌賽亞的訴求。

基督信仰是以對上帝的信靠為核心的，與《聖經》中的真理相比，憲政民主終究是人類社會實現良性治理的一種小智慧而已。基督本不是為憲政民主而來，憲政民主只是基督教文明的一個副產品。人們常常說「政府是必不可少的惡」，可是莫非一個由基督徒統治的憲政國家，就是一種至高無上的善了嗎？由此來看，類似已故憲政學者楊小凱和青年憲政學者王怡談論的「基督教與憲政」的話題，已經潛伏著巨大的理性主義的危險。至於另一位青年憲政學者陳永苗近來鼓吹的「基督教憲政主義」，與《聖經》教義比起來，更是帶有深深的病急亂投醫的味道。

同樣由此，立足這個角度，我們便不難理解中國百年憲政運動失敗之深層原因：對於種種權力的崇拜幻想、對於理性主義與科學主義全能的幻想、理想主義在地上建立天國的幻想、對於人類能力迷信的幻想、對於建立完美世界的幻想、認為人類總是有希望的幻想；正是這些幻想的存在，才使人類從一種主義走向另一種主義，從一種失敗走向另一種更大的失敗。惟其如此，我們才能深刻理解當初胡適先生所說的「多研究些問題，少談些『主義』」這一「問題與主義」之爭慘敗的重大惡果。

換而言之，如果以對自由民主價值的認可為起點，轉向對基督教信仰的認可和鼓吹，如果被理解成中國人的一個水到渠成的思想演變，尚可被理解。甚至值得我們歡欣鼓舞。或許這是中國擺脫幾千年「以暴制暴」之專制迴圈的一個契機。可這是一種過於世俗化的信仰之路，如果這些以救國救民為己任的仁人志士們，並不能深刻清理普遍人性深處所蘊藏著的、在中國肆虐了幾千年的怨恨與專制的「心魔」，他們中走向專制、為撒旦所用的機會也不是沒有的。正如托克維爾所強調的，必須以基督信仰為我們的超越意識，而不是對世俗政治的論證工具：

我本人認為，無限權威是一個壞而危險的東西。在我看來，不管任何人，都無力行使無限權威。我只承認上帝可以擁有無限權威而不致造成危險，因為上帝的智慧和公正始終是與它的權力相等的。人世間沒有一個權威因其本身值得尊重或因其擁有的權利不可侵犯，而使我願意承認它可以任意行動而不受監督，和隨便發號施令而無人抵制。當我看到任何一個權威被授以決定一切的權利和能力時，不管人們把這個權威稱做人民還是國王，或者稱做民主政府還是貴族政府，或者這個權威是在君主國行使還是在共和國行使，我都要說：這是給暴政播下了種子，而且我將設法離開那裏，到別的法制下生活。²⁶

在這樣一種儆醒與反省中，我們更能理解與生俱來的人性弱點，以及聖愛之下的「博愛」、「自省」和「自由」這些偉大的超越價值之所在。已故天主教教宗若望·保祿二世在信仰光照下的人格意義，以及這部《若望·保祿二世前傳》之永恆的思想魅力，在我看來就在這裏。

註釋

- 1 1978年，這位名為卡羅爾·沃伊蒂瓦（Karol Wojtyła）的波蘭主教被選舉為羅馬天主教的教宗 Pope John Paul II，於2004年去世。
- 2 （英）伯克，《法國大革命反思》，何兆武等譯，牛津大學出版社，1996年，第105頁。
- 3 （法）盧梭，《社會契約論》，何兆武譯，北京商務印書館，1980年修訂2版，第8頁。
- 4 Strauss, L., *Natural Right and History*, The University of Press, 1953. 中文版《自然權利與歷史》由生活·讀書·新知三聯書店出版於2003年1月，彭剛譯，頁185。
- 5 Hobbes, T., *Leviathan*, Edited by Richard Tuck, Cambridge University Press, 1998, P.145. 其影印版由中國政法大學出版社2003年7月出版。
- 6 這「四大自由」是在全世界任何地方，人人有發表言論和表達意見的自由、有宗教信仰的自由、免於匱乏的自由、免於恐懼的自由。見美國總統佛蘭克林·羅斯福於1941年1月6日在國會發表的國情咨文。
- 7 哈耶克的類似論述請參考《自由秩序原理》（鄧正來翻譯，生活·讀書·新知三聯書店，1997年12月）第4頁。菲特烈·華特金斯則認將自由主義理解為法治和民主或憲政主義（見《西方政治傳統——近代自由主義之發展》，李豐斌譯，臺灣聯經出版事業公司，1999年，導論，II），在我看來，這個非常普遍的說法與哈耶克幾乎如出一轍。
- 8 伯林，《自由論》，胡傳勝譯，譯林出版社2003年版，第189頁。
- 9 在西方社會，捷克思想家哈威爾曾經將他心目中的理想政治稱為「有道德的政治」。其實，哈威爾向人們展示了一種新的政治哲學——即「博愛政治學」——的可能性。這種基於博愛精神和自省精神的自由政治理論一度為我們所忽視，卻是文明社會、尤其是馬基亞維利所開創的權力政治學時代應該全力發展的一種新型政治學觀念。
- 10 見（美）納坦·塔科夫，《為了自由：洛克的教育思想》，鄧文正譯，生活·讀書·新知三聯書店，2001年5月第1版，第2頁。
- 11 談及此，我要糾正一個容易引起的誤會。在本文中，筆者所批判的是那種將自由僅僅定義為社會關係的個人自由。另一種自由用哈耶克的話來說，乃是「內在自由」。但從《自由秩序原理》等書籍來看，顯然哈耶克對「內在自由」並不是很感興趣，其他一些自由主義哲學家也幾乎如此。哈耶克的論述見《自由秩序原理》（鄧正來翻譯，生活·讀書·新知三聯書店，1997年12月，第9頁）。針對這個現象，中國學者叢日雲認為，這是哈耶克「知識結構的缺陷」所致。請參見《在上帝與愷撒之間——基督教二元政治觀與近代自由主義》（叢日雲，生活·讀書·新知三聯書店，2003年第1版）第8頁。
- 12 《聖經·出埃及記》，第20章第1-17節。
- 13 叢日雲，《在上帝與愷撒之間——基督教二元政治觀與近代自由主義》，第62頁。
- 14 《聖經·加拉太書》，第5章第13節。
- 15 《聖經·彼得前書》，第2章第13-17節。
- 16 楊小凱的《基督教與憲政》一文中論述了他自己走向基督教的心路歷程。第一階段，他是從經濟學、社會科學的角度觀察，發現基督教在經濟發展史的巨大作用；同時，也發現西方的自由憲政與基督教間存在某種關聯。他說，「基督教為甚麼要比其他文明成功得多，其中就有一個所有宗教都有的功能，叫做第三者功能」。他從社會心理學和知識論上論證何以基督教有益於自由憲政、有益於西方資本主義的成功。基督教信仰使社會實現了「愛」與「秩序」，這是文明得以建立和維繫的前提。第二階段，他逐步擺脫了上述功利主義，注意到了科學與信仰分屬各自不同的領域，懂得了科學並非萬能，它對價值、對道德是緘默的，於是開始克服對科學理性的迷信，但尚未進入信仰上帝的精神狀態；第三階段因生命狀態體驗到某種危機感，產生精神飛躍，昇華到了基督教的根本——信。本注釋內容引自網路博客「中文個體戶」

(<http://sumartin.bokee.com/5241304.html>)。

- 17 近代諸多學者如林語堂曾經指出中國人信教理路與西方的不同。中國是一個非常世俗化了的國家，今天的佛教、以致很多宗教最終都在這個世俗化的國家與個人情欲交織在一起而失去了其宗教的本義。基督教是最後一個還沒被玷污的宗教，不過，即使是這個宗教，誠如中國問題分析專家何清漣女士2006年7月給我的一封私人來信中所說的：「……建議你有機會瞭解海外華人教會。我認為，樹有根，水有源，人是文化的沉澱。中國人的基督教會我見多了，與西方相比，有個最大的不同，他們是祈福意識，連最有名的華人精英（名字我不提了，以示對死者尊重）也是出於這種意識。而這恰好不是西方基督教徒的精神，因為出於祈福，那是與上帝做交易。中國近代謂之吃教，而信教有三種境界，一種是將信仰作為自己的精神生活，並不宣示於人，美國教徒大抵如此；一種是將此作為生存手段；更有一種，是借此介入政治，這恰好是基督教之大忌，有洪秀全在前，不用多說。」既然如此，無論是博愛精神，還是自省精神，在這些人物身上是否會存在都值得我們商榷。其實，作為一個有心信仰基督耶穌的人士，如何確立自己所理解的教義的純正性，而不是出於其他目的鼓吹基督教，甚至完全能夠與其是否真誠這一個人品質相聯繫。眾所周知的是，政治家的道德在現代政治中具有至關重要的作用。
- 18 在《論美國的民主》諸多章節中，相當部分是直接談到宗教的，如第五章的「在美國宗教是怎樣得以利用民主的本能的」、第六章的「關於天主教在美國的發展」、第九章的「美國人怎樣在宗教上應用『正確理解的利益』的原則」。請參考《論美國的民主》（托克維爾著，董果良譯，北京商務印書館，1988年12月出版）。
- 19 （德）馬克斯·韋伯，《新教倫理與資本主義精神》，彭強、黃曉京譯，陝西師範大學出版社，2002年2月。
- 20 這篇文章首發於網路版的《真話文論週刊》（澳大利亞），網址：<http://www.zhenhuanet.com>。
- 21 張灝，《張灝自選集》，上海教育出版社，2002年第一版，第2頁。
- 22 《張灝自選集》，第20頁。
- 23 叢日雲，《在上帝與愷撒之間——基督教二元政治觀與近代自由主義》，第6頁。
- 24 《聖經·馬太福音》，第22章。
- 25 阿克頓勳爵也說過：「良知是自由的一個基石，因此，宗教也是自由的一個基石」，「正是通過良知的作用才使得宗教服務於自由的事業」。請參考《自由與權力》（阿克頓著，侯健等譯，北京商務印書館，2001年）的第327頁。宗教之於自由社會的堡壘價值，無論是洛克、還是伯克，或是托克維爾、阿克頓，以至其他自由主義大師那裏，都是一個為經驗所見證了的常識。
- 26 《論美國的民主》，第289頁。

張超 民工、不自由撰稿人，現居蘇州，從事自由主義與中國憲政轉型研究

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第六十三期 2007年6月30日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第六十三期（2007年6月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。