

關係的辯證

基督宗教宗教教育的神學引論

曾慶豹¹

本文作者從基督信仰「位際神觀」的角度，強調基督宗教的神學即是「神—人」關係學，因此基督宗教的宗教教育的特色應著重「人與上帝之互動問題」，而不能局限於太主觀的「神秘主義靈修」幅度，尤其不能落入以感情為主的「審美救贖論」之中，以「美育」來替代「宗教教育」了。

前言

「基督宗教」的宗教教育不是其他一般宗教的宗教教育，基督宗教宗教教育與其他宗教的宗教教育能夠作出區別，即是根據本身의思想和教義形構而成的，再加上有怎樣的神學觀點，就會造就怎樣的宗教教育思想，可見神學與宗教教育的理解和推展息息相關。換言之，神學在此不僅僅是作為區別出基督宗教與其他宗教的宗教教育不同之「自我認同」，而且，基督宗教的宗教教育必定建立在其思想和教義的「自我理解」上，所以，神學之於基督宗教的宗教教育，即在於作出識別和基礎。總之，本文嘗試在這方面作出理解，以神學作為一種引論，以對基督宗教宗教教育的實質和其內容做出思考。

¹ 本文作者：曾慶豹，中原大學通識教育中心助理教授。

一、宗教審美化的批判

蔡元培把宗教限定在於感情作用的範圍，但是有鑑於宗教所造成的時弊，於是主張捨宗教以就美育，因為美育不僅是感情作用之所致，也可以作為純粹之美感之追求，它可以作為宗教之替代，又可超越宗教之累，故有「美育替代宗教」之說²。

當代有許多關於宗教的談論與蔡元培的看法相一致，他們多數認為宗教就是關於精神、彼岸、靈魂、心靈的事物，這無疑的扭曲了宗教，進而可以埋下一個簡單的推論，只要美育可以如宗教一般與精神的、彼岸的、靈魂的、心靈的事物相關，宗教的地位也就隨之動搖。我認為，當代宗教教育面對最大的對手已不再是實證的唯物科學主義，而是來勢洶洶的審美主義，從尼采到後現代主義（包括部分的法蘭克福學派成員），都有「審美救贖論」的主張，力圖通過藝術達到人性的解放。正如班雅明（Walter Benjamin）發揮審美的感受概念對幸福的彌賽亞式的許諾一樣，藝術成了現代知識分子的新宗教。

如果一般的宗教教育學者也誤以為宗教僅僅是精神的事物，那我們何不直接倡導更多的美育思想，以美育陶成心靈或精神；如果認為宗教和美育是有差別的，然其差別又在那裡？我認為宗教不是抽象世界、逃避現實，甚至逃避自己的世界，宗教之永遠不可能被美育所取代，其理由在於宗教是具有社會性（sociality）的行動，而美育則完全寓於主觀（體）的情感作用中。

審美是感性、主觀、本能、去作價值判斷的經驗。這種經驗被尼采（Nietzsche）誇張為某種超人的力量，以作為對宗教道德奴化的克服，這無疑使得它與基督教思想之間產生了一種

² 蔡元培，〈以美育代宗教說〉，收入桂勳編，《蔡元培學術文化隨筆》（北京：中國青年，1996），76~77 頁。

緊張的關係。

近代的資產階級文化在傳統主義世界觀、宗教信條權威相繼退卻以後，剩下了獨立的藝術作為在理性主義化所犧牲掉的東西的補充物、替代品。哈伯瑪斯（Habermas）批判近代「審美救贖論」是一種非儀式化的宗教，把世俗的超現實主義效果解釋成啓示，他們與絕大部分的神秘主義者一樣，對身邊事物的真切性和上帝的直接可感性比對上帝本身的興趣更大³。正如同哈伯瑪斯所提出的警告：「從拯救性的批判中絕不能像從啓發性的批判中那樣，獲得與社會實踐的某種內在聯繫」⁴，宗教的幸福感和藝術的幸福感是不同的，宗教必須在其相應的社會實踐中獲得滿足，我們必須從社會性中將宗教和美育作出區別，即回到現代性的意義下尋找對宗教的理解，進而再反省宗教教育的實質內涵。

宗教可以認同美育或審美主義對現代所做出的批判，但卻不認為審美可以作為現代人的最後歸宿，正如我們一方面欣賞海德格（Heidegger）對科技所做的形上學批判，卻怎麼也不可能走到詩化的語境中「召喚存有」。可惜的是，我們對宗教教育的理解也有變成倡導主觀情感的趨勢，此乃審美主義擴張的後果，最後可能是以「神蝕」為代價，像海德格這種具有「神秘主義經驗的非有神論者」一樣。

心靈、精神、靈魂、彼岸式的宗教教育都是困於「意識」的典範之中，欲擺脫這一方面的困境就必須從「語言」的典範作出發，以便進一步得出互動的關係範疇。宗教教育主要即是

³ Habermas, 'Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique', *Philosophical Political Profiles* (Massachusetts: MIT Press, 1983), p.145.

⁴ Habermas, 'Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique', p.153.

提出對待我們的生活世界的態度和行動的根據，它不是關於宗教知識的累積，也不是僅僅提供某種和主觀精神有關的教化，這意味著只有轉向以「關係」範疇來理解宗教或宗教教育的架構，基督宗教神學所有相關的論域才可能獲得充分的展開，神學即是「神—人」關係學，首先應當把握到這一點，基督宗教的宗教教育才不至於受到扭曲，也只有在這個理論根據下，才可能擺脫「宗教審美化」的危機。

基督宗教要如何一方面迎接「審美救贖論」的攻勢，一方面又要避免落入「宗教審美化」的危機，這是當前基督宗教宗教教育所面對最嚴峻的神學課題。本文嘗試在社會科學的意義下，以「神學作為一種『神—人』關係學」來處理這個問題，並以「作為他者的上帝」展開關係的辯證。本文標題中的「關係」即包括上帝與人、人與他人、人與自我和人與自然四項關係範疇做討論，「辯證」即意指一種動態的關係，以及不同關係範疇之間的互動和關聯。

二、活在關係中的人

由於「人性」總帶有從屬於特定社會的要求，以致我們越來越傾向於不再在所謂社會科學與所謂「人文」科學之間作任何的區分了。對此，我們也只有從社會科學的關係範疇來把握宗教教育的實踐問題，才能真正提供宗教教育的實質意義，並以之展開教育的後果。然而，什麼是關係範疇？

按我們的理解，不存在著所謂孤立的人，人都是被置於某種關係活動中，由與自然、他人、自我的關係中了解人類的發展。由於關係的存在，使我們認識到某種發生的邏輯，又通過此關係的邏輯，我們可以指出何種關係是常態（復和）的、何種關係是扭曲（罪）的，是在什麼情況之下形成這種後果，也

可以指出在什麼情況下可以獲得理想的狀態。關係疇範是我們在「互為主體」或「去中心化」中認識人的活動的方式，也藉此比較、判斷和選擇，使我們可以在動態的活動中，把握到某種可理解的狀態，不至於變成某種獨斷的主觀主義或「主體中心」⁵。

基督宗教的宗教教育不是一種關於宗教知識的教授（相似於「世界諸大宗教介紹」），更不是一般「宗教哲學」的行家論辯（爭辯「證明上帝存在」的修辭學問題）。宗教教育面對業已分化和複雜化的現代社會，必須走出僅僅是關懷所謂「靈魂」或「心靈」的事物，宗教再也不可能脫離它與現代世界的互動關係，所以宗教教育一定是一種關於實踐科學的教育，而不是心靈（人文）教育而已，它代表一種以宗教的世界觀（Weltanschauung）作為指導行動的根據，並以此來理解我們所生活的世界，這個世界卻又是以人文、社會和自然科學所共享的世界⁶。所以，宗教教育不屬於一般我們所理解的人文科學領域，宗教的關懷肯定不是一種審美化的滿足，因此沒有理由將宗教在現代社會的地位和作用，變成某種「去政治意識型態化」以後的「精神（意識型態）教育」。

我們都大致肯定宗教教育的重要，但我們卻也只是把它想作是思考有關人生意義或生命價值這一類陳腔濫調的論域，當

⁵ 曾慶豹，〈陳文團論社會科學中的關係範疇初探〉，收入曾慶豹主編《現代哲學：理論與批判》（台北：師大書苑，1999）。

⁶ 我們從德國的宗教教育課程題材中發現，其教材課程目標與社會科學相關的教學項目約佔百分之二十，比聖經、系統神學、非西方宗教、宗教經驗等項目都高。另可參見德國的宗教教育課程教學內容綱要，基督教的上帝問題、耶穌基督、教會與國家社會、世界責任、倫理等問題的相關性都佔很高的比重，顯示出其整合社會科學的具體成果。參：顧忠華，〈德國的宗教教育〉，收入瞿海源《宗教教育之國際比較及政策研究》（教育部，民84年8月），160~161、383~384頁。

然我們也不反對宗教教育也應該包涵人生哲學的教育在裡頭，但我們也大致會同意應該不僅止於此，除非我們從社會科學觀念中的「關係」來思考我們所謂的宗教，不然我們很難突破目前宗教教育的瓶頸。宗教即是對意義之域的攝取，這個意義之域只存在於關係的狀態中，它不是人主觀觀照的結果，至少「存在主義式的宗教」是有缺憾、不充分的，它缺乏對互動關係的理解，造成某種「獨我論」的迷思。

因而基督宗教的宗教教育要全面展開它們對世界的態度和行動，首要的工作是先改變傳統基督宗教神學的思考典範，將「意識」（精神、靈魂、心靈、彼岸）問題轉為「語言」（互動、關係）問題。基督宗教神學是從「神說（啓示）」作為開端的，充分表現出一種我們可以稱之為語言轉向或語言典範的東西。神學是從「上帝之言」到「上帝一人」的關係中展開它所有的論述的⁷。

長久以來，神學變成了是一門關於「神的邏輯學」（Theo-logical），海德格對此曾提出他嚴厲的批判，指出那是一種有別於真正屬於基督宗教神學的「形上學」，進而追問「上帝如何進入哲學之中？」海德格答之「上帝通過分解進入哲學之中」，這樣的上帝，人不能向祂祈禱，也不需向祂獻祭，人既不會由於畏懼而跪倒在自因（Causa sui）之面前，也不會在哲學家的上帝面前載歌載舞。因此基督宗教神學應該與失去神性的形上學思辯或某種哲學型態的宗教無關⁸。

神學應該是一門通過在信仰的方式之內的「神人關係學」

⁷ 曾慶豹，〈神學論述的「語言轉向」：一個概觀〉，香港《道風：漢語神學學刊》第八期，1998，47-91 頁。

⁸ 〈現象學與神學〉，劉小楓選編《海德格爾與神學》（香港：漢語基督教研究所，1998），15-17 頁。

(intersubjectivity between God and Man)。上帝是一位向人啓示祂自己的神，啓示落在關係之中，人對上帝啓示的回應也在與上帝的關係如何開展有關。要明白神學作為神人關係學，必須先經過「語言的轉向」，即從語言上把握關係，至少我們不會反對，《聖經》作為「上帝之言」，我們是在此語言的啓示中認識上帝，並確立起種種的關係來的。《聖經》作為「上帝之言」，其本身即是「言成肉身」，而且我們還是通過耶穌這一位「上帝之言」的「言成肉身」對《聖經》進行理解的，也在「上帝之言」的宣道之中進入信仰。因此神學是關於語言(上帝之言)的信仰，通過上帝之言以及在上帝之言中，我們得說出與上帝之關係。

基督宗教「三位一體」的上帝是「啓示者—被啓示者—在啓示行動中」的上帝。而且，基督是上帝言說行動(speech act)的「應驗」，上帝是基督宣道中的那一位。啓示者的「言說」是在關係和行動中，神學作為實踐科學據此展開。

聖經神學的「約」(covenant)即是對「關係」範疇的最佳說明。在本體上是一種「秩序」、在溝通行動上即是「和解」，因而對「約」的破壞也就是基督教所說的「罪」；「約」是一種相互對待、相互承認的關係，所以雙方都有約束對方、彼此讓渡權利的作用，甚至上帝也受到約的限制，至少祂必須要遵守約定，並按原有的約定而行動。在「約」的神學意義下，說明了兩面可能性的「關係」，即是常態的或是扭曲的，前者作為理想的狀態，後者即是基督宗教神學所致力批判的。

就此前提，基督宗教神學反對任何「人類學中心」或「主體中心」的思想，包括以「邏各斯(理體)為中心」(logos-centric)的說法也是危險的，因為它很可能是一種以「人為中心」的掩飾；所謂「上帝為中心」，更恰當的是表達對「在關係中向他者的開放」，以及「在關係中的去主體中心化」。

「關係」是落在語言作為存有（Being）和符號互動（symbolic interaction）上來談論的。存有論與一種根源的意義相關，互動論則是行動的構成。人在語言的存有論（ontological）和溝通行動（communicative action）與上帝構成關係；在存有論方面我們要展開對理性形上學的批判，在溝通行動方面我們則展開對工具理性和實踐理性的宰制性關係的社會批判。海德格說得很清楚：

「神學不是關於神的抽象知識，……說神學的對象是神學人的關係也未切中神學概念。……神學也不應該是宗教心理學意義上關於人及其宗教狀況和體驗的科學，即不是關於體驗的科學，並不是要通過對體驗的分析最後在人那裡把神揭示出來。」

要建立基督宗教的宗教教育理念，必須就以神學作為開端，而「神學就其本質而言，具有一門實踐科學的特性」，「神學本身原初地由信仰來論證……，源於信仰並且回歸於信仰中」⁹。

海德格做到的，僅僅是對「神的邏輯學」提出不滿和批判，卻未真正進入神學的論域，這可能是海德格向來對上帝表示沈默的態度有關，也可能是他欲從現象學途徑通往神學之域本身即是一項限制。對基督教神學而言，當然不能裹足不前、自廢武功，海德格的語言轉向轉得太過於徹底，以至於不假思索地推到了神秘的盡頭，跳過了關係範疇，這一點是我們所不能接受的。

海德格的不足在於沒有意識到語言的溝通性質對人類存在的重要意義，更沒有從語言的社會性推進對神學發出新的詮

⁹ 〈形而上學的存在—神—邏輯學機制〉，收入《海德格爾與神學》，57~58頁。

釋。語言原本就有一種交往和溝通的性質，上帝正是以「說」（Deus dixit）的方式與世界交往，通過創造和救贖的歷程，也正因為人離不開以語言的活動來實現自己的生存，人因此在本質上與語言之間存在著存有論的關係（communicating as ontological）。而且，正因為語言實現了交往和溝通，通過它，我們形成了社會的關聯，因此人總是無法離開關係而生活，更顯示出人與其他存在之間的相互依存關係，我們也唯有藉此關係活動建立起相互理解的可能性。

三、繫於「他者」的基督教宗教教育

按一般的社會科學理解，人與他人、人與自我、人與自然的互動是存在的，卻少了一項人與上帝之互動問題，一旦從神學的意義來把握，也就是在一般的社會科學上加諸了一項「垂直式」思考。這項垂直思考涉及到關係的超驗價值層面，或就是指向生活世界一般所謂的烏托邦理想的狀態，以及在關係論所繫於的「他者」的身分和地位。

缺少了神學的向度，宗教教育極易落入以人類為中心的思考，化身為與「審美救贖論」同樣的邏輯。神學的垂直性思考認為：「他者並不是從外面（outside）來接近我的，而是從高處（above）來接近我」。我們只有向「絕對的他者」開放，才真正實現在關係中的承諾。

在基督宗教的宗教教育中，上帝是作為「他者」（The Other）的身分和地位出現的，相較於他人、自我、自然，上帝不在人的表象思維和工具宰制的範圍之內，要徹底擺脫以人為中心的思考，上帝作為他者的身分和地位一定是不可或缺的，單就這一點可以看出，基督宗教神學與哈伯瑪斯的溝動行動論也就不相同，後者缺少了垂直思考的向度，以至於常被懷疑為

另一種「人類學中心」的思考模式，尚未真正走出現代性哲學的偏差，而其最關鍵之處即是沒有給「他者」留下位置¹⁰。

神學意義的「他者」，是以上帝和人的「存有論差異」(ontological difference, 海德格)或「不對稱性」(dissymmetry, 列維納斯)作為起點。上帝作為他者，中止了理性的表象思維和工具思考的宰制，所以不是我們思維賴以把握的對象，因此我們是通過關係的互動來達到這基本的相互理解，進而建立理想的交往關係。列維納斯(Emmanuel Levinas)說：「去認識和去達到他者的要求，是在與他者的關係中被實現」¹¹。

上帝不是另一主體，正如把他者視為「另一個自我」(alter ego)，是抹煞了他者的異在性(otherness)，或把它化約為同一。對人而言，上帝是「絕對的他者」，我們不能、也不可能

¹⁰ 「全人教育理念」存在著一種現代性哲學意義下的「人類學主體中心主義」之危機需要克服。林治平的全人教育理念比較多談論的是「主體碰到主體」，主要是針對所謂「現代化的弊端」做反擊，雖然也顧及到互動的問題，只是缺少了一種「去主體中心」的作用，很容易使人誤認為「天、人、物、我」是基於重新發現主體的「糾正現代性」的理論，其中最主要的原因是他並沒有推進「上帝作為他者」的垂直性批判做起點，所以只能停留在「糾正現代性」之中，這從他提出「人不見了」到「找人」的呼籲就可證之。換言之，他對現代性的批判並沒有走出現代性的困境，「天、人、物、我」四個範疇中，「天(神學)」的思考最為薄弱，所以無法從全人教育理念中提出相應的宗教教育，比較可能的是在人生哲學方面有所貢獻。按我的理解，Holistic具有「整體」、「統一」的意思，旨在糾正任何在關係向度中的「零碎化」、「分離化」、「片面化」，這意味著少了以上帝作為統一的、整全的神學面向，其對現代化的反省就會有不足。總之，缺乏了立基於神學的思考，他對「現代化弊端」的批判是不徹底的；全人教育理念作為推進以人生哲學為主的通識化教育是可行的，然而，要確實以之作為基礎展開宗教教育卻有思想上的困難。參見：林治平，《QQQQ的人生》(台北，宇宙光，1998)。

¹¹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), p.69.

理解祂，更無法談論祂，上帝的異在性否定了「同一的邏輯」關係，人與上帝的關係並不是返回到人自身（費爾巴哈），也不是指向他者的慾望（黑格爾），而是對上帝絕對的開放。對人，上帝是一個陌生人，祂不能化約為在我世界中的一個角色或目的，人與上帝的關係只能在此絕對差異的張力中，「他者的陌生性意味著他的自由。我沒有任何的能力可以克服它」¹²。

上帝本身即非孤立的神，不管「內在一三一論」（ökonomische Trinität）或「經世三一論」（immanente Trinität），上帝自始至終都是互動的、關係的存在，聖父、聖子、聖靈的三位一體上帝不是亞里斯多德「自滿自足」的上帝，也修正了舊約「自有永有」的上帝。上帝在耶穌裡的「道成肉身」，表示上帝的存在與行動都是落在關係中，即落在與世界的創造和救贖的關係中（創一1、約三16），祂的愛即是對這世界的行動，一種愛的關係。

布伯（Martin Buber）言：「太初有關係」¹³。「我—你」關係即使超越了「我—它」關係，也只表示人頂多是不把「你」當作「它」來看，尚未意識到「你」是一個與「我」全然異在的存有者，使得「我」在「你」中看到一種應答、一種責任，這個責任，是「他者的面容」向我開顯，要求我應答「為他者存在」¹⁴，正如基督「為他」（being for others）的出現在這個世界、存在於教會中，與世界發生關聯，教會形成祂行動的表現，故祂的啓示是存在於群體的關係中，我們即是效法祂¹⁵。

¹² *Totality and Infinity*, pp.39.

¹³ 布伯，《我與你》（台北：桂冠，1991），15頁。

¹⁴ Emmanuel Levinas, 'The Paradox of Morality', *The Provocation of Levinas* (London: Routledge, 1988), p.169; *Ethics and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), p.88.

¹⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and*

耶穌基督正是「上帝成為他者」的道成肉身，從伯利恆的馬槽到各各他的十字架受難，甚至是埋葬的墳墓，處處顯示了「他者」的記號和行動，正如巴特（Karl Barth）形容上帝的兒子宛如走進「異鄉之路」一樣，這一點正是上帝的一切奧秘所在，是他者的匪夷所思，也是「為他」的行動和恩典，繫於關係中。「上帝不願意沒有我們而自己為上帝。……祂造我們，便是要與我們分享，就是將祂自己無比的存在、生命與行動，和我們的存在、生命來分享」¹⁶，這樣的他者不是因為他的完全異在性而取消了與世界的關係。總之，他者的異在性是繫於關係中的他者，是「為他」而存在的他者。

「他者神學」即是承認祁克果（Kierkegaard）提到的時間與永恆之間「無限的本質差異」，並考察這種差異的負面和正面意義。「上帝在天上，而你在地上」。如此的上帝與如此的人的關係，以及如此的人和如此的上帝的關係，巴特說這是聖經之題和哲學之題兩者合而為一，哲學是將人類的認識危機提出來，聖經則在十字架中發現了耶穌基督¹⁷。毫無疑問的，十字架即是「他者」的標記。巴特即是以作為他者的上帝的前提下，去展開他的辯證神學，正如「是」與「否」的相互依存，我們是以作為他者的上帝的關係而存在。

教會即基督的身體，所以教會也是作為社會的方式而存在。潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）提出「基督以社群的方式存在」（Christ existing as community），不只是承認這個世界，而且還對這個世界做出犧牲（可十一 45、弗五 25）¹⁸。

Ontology in Systematic Theology (Minneapolis: Fortress, 1996), pp.109~110.

¹⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics IV/1* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), p.7.

¹⁷ 巴特，《羅馬書釋義》（香港：漢語基督教研究所，1998），17頁。

¹⁸ 參見鄧紹光〈論潘霍華《聖徒相通》一個體與社群並建的神學〉，香

正因為基督是上帝內在於他的「言成肉身」，「成了肉身的永恆的道，作為人子的受羞辱的上帝之子，作為進入了他的神性的偉大隱匿化中的那一個人」¹⁹，即是路德十字架上帝的啓示和隱蔽的關係，也是基督的神人二性奧秘之所在。巴特提出「上帝就是上帝」²⁰，即是警告一種發生在人自己身上的危機，這種危機以對上帝的承認作為對人的承認，都是神學人類學化的後果。巴特在此說明了一種「他者的優先性」，以排除任何一種從人類學中心出發的神學，因為上帝是「完全的他者」（wholly other）²¹，不管是從救贖論或是創造論，上帝總是「優先」於一切。神學不是指向無限，而是指向他者，他者的優先性即是倫理學的優先性，也就是責任的優先性²²。

港《道風：漢語神學學刊》第八期（1998），244~251頁。

¹⁹ 巴特，《教會教義學》精選本（香港：三聯，1996），153頁。

²⁰ 同上，14頁。

²¹ Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man* (New York: Harper & Row Pub., 1957), p.206. 另參見曾慶豹，〈形上學的終結與神學的開端——巴特、德希達在後現代的路上〉，收入《當代宗教理論的省思》（佛光出版社，1996），204頁以下。

²² 潘霍華在《倫理學》中是以認同基督的道成肉身、受死、復活升高來理解「倫理即是構成（塑造）」（Ethics as Formation, *Gleichgestaltung*，即新約加四 19、林前三 18「成形」的意思），即體現在對他者的責任上，正如基督的道成肉身、受死和復活一樣，是啓示的具體形式，不斷在真實的生活處境，即具體的社群、教會中得以形成，人的倫理生活也在世界的具體行動中「構成」，參見 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (New York: Macmillan Pub., 1965), pp.80~85。「構成」又有「認同」conformation 的意思，具體的展示為責任的行為，使得對上帝在基督耶穌裡發出 response 成了一種 responsibility，所以潘霍華的神學就以社群的關聯，如基督與世界、教會的關聯一樣，構成了「他者的優先性」，見 *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church* (Minneapolis: Fortress, 1998), p.54。可見巴特、潘霍華與列維納斯都把握到同一個要點，巴特和列維納斯都看到了「語言」對他者的意義，可惜潘霍華並未明確地從這方面有所展獲。

唯有且必須存在一個「他者」，「我」才存在，是他者承載了我的存在。按潘霍華「社會存有論的基本關係」的看法，上帝與人的關係，成了對人與人之間的關係的原始源頭，因此人與上帝的差異也同樣顯示在人與人之間的差異，至此，每個人具有上帝（他者）的形像，每一個都是他者、「神聖的你」，都是不可侵犯和化約的他者²³。

「面容不是一種力量，它是一種權威。權威常常是沒有力量的」（腓二 6~8、路廿三 61），上帝不能作任何的事情，「祂不是一種力量，而是一種權威」²⁴。上帝他者的身分地位一道成肉身——是「成為愚拙」（林前二 25），要說明他者的異在性是不能被取消的，不能在思想它的思想中取消，「無限」代表我們與上帝沒有直接的關係。「無限性觀念是社會關係」²⁵，無限性觀念表明了他者對我的優先性，社會關係、我們和人的關係在那裡，那裡就有關係於上帝的知識，他人是真理之所在，是與我和上帝的關係不可分的，通過他的面容，上帝的至高無上才揭示出來。因此，與他者（窮人、陌生人、寡婦、小孩、病人、敵人）面對面的關係，是我們接近上帝的唯一途徑（太廿六 35~40）。

「關係」旨在打破主體和客體的屈從框架，也在擺脫宰制的工具操縱。人與上帝的關係是神學的論域，也是倫理的論域，這種關係並不追求知識和真理體系中那種借助表象的佔有，而是承認一種對我作出要求的懇求：你不可殺人。與他者的關係制約著我們，他者是如此的虛弱以至於他指望著我們，喚起我

²³ *Sanctorum Communio*, pp.50~55。

²⁴ 'The Paradox of Morality', p.169。

²⁵ Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1987), p.54。

們的責任。

四、基督教宗教教育的四個關係範疇

—以《創世記》前三章為例

「起初上帝創造天地」（創一 1）說明了世界與上帝的垂直關係，這層關係是存有論的關係：世界是上帝「在虛無中創造」（Creatio ex nihilo）。聖經開宗明義地說這個世界在存有論上是虛無的，這世界的價值不來自於它自己，不管是自然的或是理性的，都不足以承載人的存在，因此人生活的這個世界是缺乏存在根基的，聖經一開始就宣佈對所有世俗價值的懷疑，世界的價值標準不在此世界，人失去與上帝的聯繫，人的價值基礎將動搖。這世界有一位創造者上帝，世界本身的存在來自於另一個更高的根據，一方面說明這個世界的可有可無，另一方面又給予了這個世界明確的價值根源。《創世記》作者的神學是以垂直的方式把握到存在的根源和神聖超越的價值與世界之間的關聯：人與上帝的關係，其具體的內容落實到世界的根基、人的價值和人與他人、自我、自然的關係。

世界是上帝以「說」來創造的：「上帝說：有光，就有了光」（創一 3），語言本來就不為認識之用，而為關係建立的溝通方式。語言顯示「關係」，而非「認知」的工具。《創世記》一章到三章都在說明「關係」從理想狀態到扭曲狀態的過程，分別指出：這種關係是如何產生的？這種關係的邏輯是什麼？這樣的關係後果將會是什麼？我們如何可能認識到這種關係？又有什麼方法可以解決這種不合理的關係？而合理的關係又會是如何？。

我們因此可以發現，貫穿整部聖經的內容，都是根據《創世記》的「關係」主題發展下去的。以下，我將以《創世記》一至三章為詮釋的文本，說明基督教神學如何以此四個關係範

疇作為詮釋的起點。

首先是關於「上帝一人」之關係。

上帝說：「我們要照著我們的形像、按我們的樣式造人」（創一 26）。什麼是上帝的「形像」和「樣式」？

為避免落入「本質論」的像神（將人神化）以及「形貌論」的擬人化（將神人化），上帝在創世之時，最清楚的表現即是上帝是一位說話者，祂是一個說話的上帝。人被造與萬物不同，在於他會說話（人的生存本身即是「語言的狀態」，所謂的「思想」也就是人的語言能力）、有語言的能力，可以為萬物命名（naming，人是透過概念符號來把握這個世界，可以被命名的對象即是可以被把握和認識到的對象。上帝是「超乎萬名之上」（出三 14），說明了上帝不在概念把握之範圍內，即作為「他者」而存在），以及與蛇說話、與上帝溝通等等。

這種現象說明了一種「和諧的關係」，正如上帝以「說」的方式創造世界，祂的說是以「第一天」、「第二天」……來表示秩序的存在，世界的被創即是語言所給予的，語言使得「萬物各從其類」，人就生活在這個以秩序安立的世界。而且，上帝與人之間的溝通也顯示了和諧的狀態，可以用上帝與人在伊甸園的那棵樹來象徵，表示上帝與人之間有約定，正如同任何的約定必定是通過言談的方式獲得一樣，這棵分別善惡樹即是代表一種關係的存在。

語言不僅是認識事物的媒介，更重要的是它給這個世界秩序（正如結構主義語言學所說「是桌子就不是手錶」）。在創造之中，語言的關係即是「秩序」（創一 4：「就把光暗分開了，稱光為晝、稱暗為夜。有早晨、有晚上」），上帝以「說」的方式使萬物各從其類，六日的創造代表著「秩序」，與人類一般意義的「時間」沒有太大的關係。語言的關係即是創造的秩序，人在語言的關係上扭曲了秩序（失和），變成「是非顛

倒、晝夜不分」。這均表示關係的狀態。

伊甸園象徵的和諧的關係狀態很快就受到了威脅，於是就看到那代表著關係是否常態的指標——分別善惡樹——顯示出來，說明了世界的秩序受到破壞。「上帝是說有就有、命立就立」，人卻是說話不算話、推卸責任，而且是違反了溝通的成果和約定（「分別善惡樹上的果子不能吃」），扭曲了語言的作用，直接對上帝的創造（你造的女人和蛇）作否定，所以導致一種理想狀態的喪失（逐出伊甸園）。

「罪」被新約的保羅說成是「虧欠了上帝的榮耀」（羅三 23），即虧欠了上帝創世的榮耀，上帝在創世的榮耀就是上帝的「說」，說出「有秩序的關係和和諧的約定」。人的墮落是在語言的關係上顯示出來的，亞當、夏娃是在語言關係上破壞約定，巴別塔事件則是在語言關係上逾越人的分際（創十一 6），都是想等同於上帝，把人設想作與上帝一般，扭曲語言、濫用語言以達到支配，正如上帝以「言說」來創世一般，完全無視於「存有論的差異」存在，也違反了「他者的優先性」。

「罪」是關係的破裂，即是說人與上帝之間的溝通出了問題，扭曲了語言的作用：真實（創造，authentic）和有效（定約，validity），前者是存有論，後者是溝通行動論²⁶。上帝處罰人，是因為要援救語言的真實和有效，如果這兩樣東西被否定，將帶來創造秩序（人與自然）和人類生存關係（人與他人）的可怕災難。所以，罪並不是「實體」，傳統神義論的爭辯（惡從那裡來？上帝是全善的嗎？到底誰該負責任？）都顯得無益和無結果。罪只顯示在關係中，「原罪」的概念與「上帝」的

²⁶ 「真實」在此意指海德格哲學關於存有開顯的「本真性」；「有效」即是根據哈伯瑪斯普遍用語學中關於溝通行動的四項「有效性宣稱」中的規範作用。關於哈伯瑪斯的論點，可參見拙著，《哈伯瑪斯》（台北：生智，1998），164~166 頁。

概念同時存在，不承認有上帝，也就不會承認有原罪，「原罪」只有在人與上帝的「關係」中才可能顯示出來。「罪」的法學效應，雙方都讓渡了一定的權利，上帝必須遵守約定（上帝本身即受到限制），以維持語言的作用，因為人的存在與語言不可分，人與其他事務的關係狀態都顯示在語言之中，毀約則受罰，語言作為約定本身自動生效。毫無疑問的，人是被造於自由意志中，因此人必須面對行動後的結果。

上帝與人之間的和諧，直接表現在人與上帝的「可溝通性」，人犯罪以後，溝通就出現了障礙（上帝在園中呼喚那人，答非所問，人聽不懂上帝在說什麼、人向上帝祈禱均無效），要恢復這個溝通的關係，即是「第二個亞當」耶穌基督以上帝之言（*Word of God*）的姿態出現，十字架是「上帝的真言」，我們通過奉「主耶穌的名」可以與上帝恢復良好的溝通，耶穌基督的救贖即是重建我們與上帝的常態關係，教會是一個「理想的溝通群體」（伊甸園本是一個理想的溝通情境）。

罪即是在溝通的關係狀態中出了問題，以及在於語言失去其真實的作用，某種業已被扭曲的關係完全顯露在語言狀態中。所以「人吃的日子必死」（人在伊甸園犯罪以後並沒有死去，不管是「肉身的死」或任何形式的死）和「罪的工價乃是死」（羅六 23），說明溝通被中斷了，正如《約伯記》說到「死」（伯七 21），是指放棄或不再與上帝溝通的意思，「無話可說意味著斷絕關係」；關於「拉撒路與財主」的對話，「死」說明了絕望，不再有任何溝通的可能性，天堂和地獄的最大差別即在於語言作為一種溝通的可能「永遠」失效。

於是，《創世記》給我們理解到「真誠的溝通」（非說謊、非欺騙、負責的、成熟的）並不是道德的問題，而是一個神學的問題，同樣的，「罪」也不是道德問題而是神學問題。基督允諾將來在「新天新地」我們要唱新歌（歌唱是一種全然放棄

自我中心，以及天真、無邪、無利害的溝通關係），正如耶穌說：「在天國的，正是這樣的人（小孩）」（太十九 14），那是說明了一個沒有語言扭曲的狀態，「天國」即是一個真實溝通的世界，基督建立「教會」即是「一個沒有扭曲的理想溝通社群」。

接著我們理解到，這種「垂直」的關係一旦受到破壞，人與他人、自我、自然的「橫向」關係也隨之變化。從「他者即上帝」、「他者的優先性」把握到人與他人之間的溝通問題是一個神學問題。人的價值顯示在可溝通性中，人的價值來自於一個更高的價值，即與那存有論的語言狀態的關係，同時，人也在與他人的常態溝通中，去實現上帝在創造中所賦予的價值。

人性的價值尊嚴非其他物能詆毀，人性被否定即否定那創造人的形像和樣式的上帝，即扭曲語言在人與人之間所扮演的真實的溝通作用。所以，人與人之間的關係的破壞，就表現在語言的扭曲上（誤用語言欺騙、使用語言進行支配和宰制），結果將失去人的存在的基礎，也是得罪了上帝（若不與弟兄和好也就無法與上帝和好）。

「原罪」的問題已說明了人背離上帝，即是異化、物化、疏離。「蛇」隱喻為語言的模稜兩可：作為有限性的人，是會錯的，同時也意味著人有遵守約定的可能，即語言可能會被扭曲，工具化為欺騙的手段，也可以是人與人之間關係的媒介，因此我們不能說語言就是欺騙，或人被造就是扭曲的或有罪的，將罪的問題推給那造人的神。

人在存在上應自覺作為人，而不是作為神，人想成為神或像神，即是原罪，即像神一樣以語言支配一切，包括萬物和他人。「巴別塔事件」是語言暴力事件，人用語言進行宰制和統治，藉此將人等同於神一般來看待。人與他人之間關係的異化：

語言失去真實溝通的作用，進行支配、利益交換、手段的行使、欺騙、不負責任……正如亞當與夏娃對於誰該為「吃了分別善惡樹的果子」負責問題而引發爭端。

人與自我的關係是人內在的扭曲和不成熟狀態。「女人」（夏娃）象徵著人的「自我」（ego），理由在於夏娃是從亞當身上所取的肋骨所造的（創二 22），夏娃與亞當的衝突即自我的扭曲、言不由衷、言外之意。家庭在語言關係的失和和衝突，直接傷害人的成長，間接造成了第一宗的家庭悲劇：「該隱殺死亞伯」。

人與絕對的他者失和之後，自然界隨之也遭到危害。聖經形容：「天起了涼風」，人犯罪帶來了自然的災變，人與自然關係的扭曲，生態危機說明了人的罪：與自然的溝通造成了扭曲的關係。有趣的現象就在於亞當和夏娃因為要遮掩赤裸的身體，於是用「葉子編裙遮身」（創三 7）。「裙」（衣服）是文化最直接的象徵，未徵求過自然的同意人就任意採取，放棄與自然做溝通，為自我救贖而犧牲自然，人類的文化是以濫用自然的方式建立起來的，文化在《創世記》的作者看來，是一種「準宗教」，一種作為與上帝為人「用皮子做衣」（創三 21）的方法對用的行動。

從「上帝是完全的他者」和「他者的優先性」來看，神學和文化是對立的（巴特），上帝為人「用皮子做衣」，象徵著以人為的方式重建溝通的理想關係是不可能的，重建溝通的關係必須付出嚴重的代價（生物流血犧牲）。文化屬於人的努力，成為一種在「他者缺席」的情況下以「人為中心」的一種宗教或救恩論；文化是人對自我救贖的追尋，信仰卻是上帝主動為人預備、尋找人的恩寵。總之，只有他者才能承載我們的一切，包括與他人、自我、自然的關係的復和，而「他者」是上帝在基督耶穌裡的道成肉身，這是唯一的道路（提前二 5）——「他

者的優先性」。

結 語

現代社會處處表現出「關係的異化」。人失去了意義的根源和行動的支持；人與自我處於對抗和疏離之中；人被物所統治，成為慾望的奴隸；人使用文明的暴力手段宰制自然，搶奪其存在的權利；人與人之間繫於金錢和權力的交換……等等。

基督宗教的宗教教育即是在進行修補關係（reconciliation）的工作。既然《創世記》已經為我們描繪出關係之破壞（失樂園），但是，耶穌基督也為我們說過一個「失而復得」的故事（浪子的比喻）。關係是我們存在的一個真實狀態，他者卻是我們重建理想關係的根源，我們不僅僅要與上帝和好，也要與他人、自我、自然和好，沒有作為他者的上帝，我們很難去愛我們的敵人，甚至為他人作出犧牲，沒有修復與他人、自我和自然的關係，根本不能算與上帝的關係已經修好（太五 24、44、林後五 18）。

新約使用 *katallasso* 的希臘文來說明「修補關係」，值得注意的是，*katallasso* 的字根即是 *allasso*，這個字是指改變、變換的意思，但是 *allasso* 本身即是從 *allos* 而來，而這個字就有「他者」或「別的」的意思²⁷。這裡似乎表示，和好並不是把對方的差異給取消，或同一化了對方，相反的，修補是要我們這邊付出代價，主動要求饒恕的，正如我們面對上帝，唯有我們放棄成見，對祂表示開放，不然，不會產生任何信仰的結果，可是任何的結果仍然是「上帝在天上，而你在地上」。

基督宗教宗教教育的四個關係範疇：人與上帝、人與他

²⁷ 楊牧谷，《復和神學與教會更新》（香港：種籽，1987），204 頁及以下。

人、人與自我、人與自然之間的動態、互動的邏輯，其相應的學科包括了神學、社會（政治經濟）學、心理（治療）學和靈修（深層生態）學。所以，要建立起一套「修補關係」的基督教宗教教育，它需要具備很多相關的學科領域，它要比其他的學科更強調科際整合的作用，宗教教育嚴峻的考驗即在此²⁸。

現代社會的困境，挑戰著基督宗教的宗教教育，是否可以順利迎接種種問題，這就看我們是否可以從「他者神學」（Theology of the Otherness）來調整校正我們的「關係」範疇，達到「修補關係」的作用，通盤的檢討並發展出一套學術體系：

- 與上帝（天）的關係：溝通行動的傾聽神學；
- 與他人（人）的關係：政治、經濟、文化的社會批判神學；
- 與自然（物）的關係：深層生態的靈修神學；
- 與自我（我）的關係：心理分析的內在治療神學。

基督宗教的宗教教育要獲得它在現代社會中最為一般和

²⁸ 隨著各方面知識的進步，人對政權及社會行動有更豐富的經驗，宗教勢必涉及更為廣泛的問題。著名的宗教教育學家 Edwin Cox 提出「居住在一起」（living together，相似於潘霍華的「團契生活」）這個現象揭示了現代人面對更為複雜的問題，諸如居住環境、市場結構、自然資源、社會關係、政制分配等，其背後都涉及到人性、生命、價值、責任等意義問題，這些都算是多元社會需要有的宗教感。參見 Edwin Cox, 'Educational Religious Education', in John Hull ed., *New Directions in Religious Education* (Sussex: The Falmer Press, 1982), pp.53~57。又誠如 John Hull 所言，多元社會中的宗教教育並不意味著必定是所謂的「比教宗教學」，事實上我們應更多為「非宗教的生活形態」（諸如科學主義、虛無主義、生態主義、資本主義、消費主義等）注入關懷，這表示多元化與學科分工的結果恰好是使得宗教教育的地位大大地提高，參見 John Hull, *Studies in Religious and Education* (Sussex: The Falmer Press, 1984), pp.45~55。換言之，多元化和世俗化的社會趨勢，恰好是為宗教教育尋獲得它在現代社會存在的理由，又恰好宗教終究是少數人的意見，反倒因而成為對主流意見的批判作用，提供另一個觀點去詮釋生命的實況。

積極的意義，就必須進行科際間的整合，旨在完成「修補關係」的目標，這種整合的結果是使基督宗教可以實際對現實生活產生指導的作用，以及關於對未來的承諾，而非消極地當作一種邊緣化的學科，提供心靈慰藉的作用而已。