

处境探讨

\*\*\*\*\*

免费电子书籍: <http://www.hleung.com/CS110/index.htm>  
《架构与重建 — 中国文化更新的神学思考》



陈荣毅、王忠欣

CS110 - 《架构与重建 — 中国文化更新的神学思考》 - 陈荣毅、王忠欣

目录 [作者](#) [代序](#) [序](#) [第一章](#) [第二章](#) [第三章](#) [第四章](#) [第五章](#) [第六章](#) [第七章](#)  
[第八章](#) [后记](#)



目录

["基督教与中国文化丛书" 序言](#)

[作者](#)

[代序 - 王忠欣](#)

[序 - 对中国文化与基督教的一点反思 - 温伟耀](#)

[第一章 - 现代性、民族主义和传统文化:  
基督教在中国所面对的重大挑战 - 杨凤岗](#)

[第二章 - 科学、理性与信仰 - 陈约翰](#)

[第三章 - 基督教与中国文化的建设 - 王忠欣](#)

[第四章 - 传教士与中国宗教 - 姚西伊](#)

[第五章 - 当代海峡两岸中国知识分子对基督教态度  
之异同 - 庄祖鲲](#)

第六章 - 王明阳之「良知」哲学与基督教之  
「良知」观的比较 - 池耀兴

第七章 - 走向无偶像化的中国文化 - 谢文郁

第八章 - 关于基督教与中国文化研究的几个问题 -  
陈荣毅

主编后记 - 陈荣毅

---

《环球华人宣教学期刊》第三期，2006。

# 《架构与重建—中国文化更新的神学思考》

陈荣毅、王忠欣

目录

基督教与中国文化丛书序言

作者

代序-王忠欣

序-对中国文化与基督教的一点反思-温伟耀

第一章-现代性、民族主义和传统文化 基督教在中国所面对的重大挑战-杨凤岗

第二章-科学、理性与信仰-陈约翰

第三章-基督教与中国文化的建设-王忠欣

第四章-传教士与中国宗教-姚西伊

第五章-当代海峡两岸中国知识分子对基督教态度之异同-庄祖鲲

第六章-王明阳之「良知」哲学与基督教之「良知」观的比较-池耀兴

第七章-走向无偶像化的中国文化-谢文郁

第八章-关于基督教与中国文化研究的几个问题-陈荣毅

主编后记-陈荣毅

作者-陈荣毅

一九八零年研究生毕业后任教高等院校十余年。一九九零年开始在加拿大卑诗大学维真学院进修中西哲学与基督教神学,稍后留校创办《维真学刊》并任执行编辑。一九九四年起筹划与主编《基督教与中国文化丛书》(1-10),兼任加拿大安河神学院高级研究员。现任《基督教与中国文化丛书》主编,通宁出版集团《走遍中国》文化系列(1-50)主编,加拿大优雅出版集团总编辑等职。

作者-王忠欣

王忠欣-男,1962年生。1980年至1986年在北京大学学习,获学士和硕士学位。1986年至1992年任教于北京大学哲学系,任宗教学教室负责人。现为美国波士顿大学博士候选人。

主要著作有《世界宗教史略》、《波士顿地区华人基督教会史》，参加编写《宗教知识宝典》、《基督教辞典》、《中国宗教导读》等书、并发表有关基督教神学、中国基督教、海外华人宗教的论文多篇。

#### 代序-王忠欣

随着中国的对外开放，国外的各种思潮也被介绍到了中国，作为西方文化重要组成部分的基督教自然引起了中国人的兴趣。信仰基督教的人数以及学习、研究基督教的人数都在不断增加。近年来，基督教与中国人文化对话、中国文化的更新等话题更是不断被人们提起。面对现代化，如何运用基督教的营养来重建中国文化，是许多关心中国文化的知识分子所关切的问题。

对于封闭了几十年的中国人来说，基督教毕竟是一个新鲜的事物，要了解它、学习研究它，就不能不到基督教盛行的欧美国家去体验、观察和学习。近十年来，陆陆续续有一批中国的学者到北美学习、研究基督教。他们人数不多，且分散在不同的地区和学校。为了把这些学者联系起来，促进彼此间的交流，在波士顿地区的一些神学学者于1995年3月成立了北美中国学者基督教读书会，参加者包括神学生、神学教授、牧师、访问学者等，大家定期聚在一起讨论和交流学习研究的体会和成果。1996年6月和1997年6月，中国学者基督教读书会在美国麻省举行了两届北美基督教学者“基督教与中国”学术研玄会，收到了许多学术论文，这些文章涵盖中国教会史、中国神学建设、基督教与中国文化、宗教对话等许多方面。为了使更多的人受益于北美华人基督教学者的研究成果，中国学者基督教读书会与加拿大恩福协会决定出版研讨会的一部分论文，作为《基督教与中国文化丛书》的最后一册。

《基督教与中国文化丛书》是加拿大恩福协会策划、出版的一套大型丛书，该丛书本着福音信仰及其神学的基本立场，从一个新的角度响应中国文化所面临的种种问题，这是一项非常有意义、有远见的神学建设工作。随着丛书的陆续出版，它在华语世界中的影响已逐渐显现出来。作为这套丛书的最后一册，我们也希望该书能为整套丛书划上一个圆满的句号。

本书论文的作者所受的专业训练包括历史学、神学、哲学、文学、社会学、宣教学等诸多方面，他们从这些角度讨论了基督教与中国的关系，他们的研究开阔了我们的眼界，也为我们进一步了解基督教提供了丰富的数据和新颖的角度。本书是北美华人基督教学者的第一本学术论文集，我们也希望以此为开端，进一步促进北美华人基督教学者的研讨工

作，并与世界其它地区的华人基督教学者展开切磋交流活动，为中国的神学建设做出贡献。

在该书的编辑、创作和出版过程中，加拿大恩福协会的徐武豪弟兄和陈荣毅弟兄提出了许多有益的建议，并给予密切的合作与支持，在此也向他们的辛勤工作表示感谢。

王忠欣

《解构与重建》执行编辑

一九九八年四月

#### 序-对中国文化与基督教的一点反思-温伟耀

我自从一九八四年在牛津大学完成了当代德国哲学和神学的博士研究之后，就开始每年在学院讲授「基督教与中国文化」课程，至今竟也有十四年了。在期间，我尝试过不同的内容和进路，也不断参考新出版的数据和较偏罕的传统素材。后来，为了让自己对中国文化有更深入和正统的训练，我再师从中文大学的劳思光教授，进修我第二个哲学博士学位，论题是宋代儒学的道德修养工夫。主考我博士论文的，有大儒牟宗三教授和刘述先教授。获得他们对我的研究和论点的肯首，我对自己对中国传统思想和文化的认识，才有点把握。从牛津到中大，「基督教与中国文化」一直是我致力追寻的课题。

「中国文化」是一个很广泛的课题，可以从中国哲学的大传统去讲(先秦、宋明到当代的儒学，老庄与魏晋的道家人生哲学，天台、华严与禅宗的中国佛学)，可以从人际关系(人情、面子、关系)、文化生活(文学、艺术)和政治经济(家国同构、超稳定结构和大一统)去讲，也可以从民间宗教信仰(天人相类、神仙鬼魂、命运生死)去讲。这一切的课题，都可以与基督教信仰拉上关系。不消说，这《丛书》的十本着作，当然未能够涵盖。大概再多几个系列，也仍有论不尽的题材。不过，已经完成了的十本专著，也算是一条漫长道路的起步。

我愈来愈觉得，致力基督教与中国文化之间的沟通，单停留在哲学概念上的异同比较是不够的。先儒牟宗三先生说，中国哲学是「生命的学问」，是一种人生、生活的体验，绝不只于抽象的思辩。而基督教信仰，也不只是一套哲学和神学，而是有血有肉、可

以实践的生命体验。将基督教信仰的精髓，与中国传统的人生体验有机地结合，再以现代性的场境去审察。积极地说，这样才可以带来基督教与中国文化双方面建设性的改造；消极地说，基督教才有机会植根于迈向现代化的中国社会之中。

综合哲学、人类学、社会学、心理与神学，我们可以看见基督教与中国文化之间的几个相遇范畴。

坚忍的意志力，是中国文化的优美传统。中国人的俭朴，和永不言弃的精神，令飘洋过海到北美和南洋的早期华侨，在两、三代之间，就已经爬到教育水平和科技领域的尖端地位，也垄断了东南亚的经济命脉。这种坚忍、刻苦的情操，不能只解释为农民性格的一种延续而已。先秦孟子的人、禽之别论，将人与禽兽界别于高贵的道德情操，要人不甘于顺本能的动物性而生存，而是对自己有所要求、有羞耻感地活下去。然而，这种坚忍的生活态度，也形成中国人因此逆来顺受、保守和不敢冒险和积极争取的性格。坚忍而又积极进取，可以胸怀全球化的象限而不困于地域性的血缘社群，却可见于基督教的宣教士身上。十七世纪的方济会、耶稣会宣教师，到十九世纪的中国内地会传教士，都是极端刻苦、但心怀全球的基督徒。甚至近二十年在亚洲归信基督教人口比率最高的南朝鲜(南韩)民族，也一方面保留东方民族的坚忍性格，却有最广阔的普世宣教热诚。这个中有值得深入研究的地方。

中国人对人际关系的历程，是一种深度的艺术。既含蓄优美，亦虚伪丑陋。从先秦孔子的「仁学」，中国知识分子的思考，已着眼于人与人之间的感通，进而与天地万物为一体的感应。儒学的往后发展，更从人间的感通，追溯到人的内在道德性和良知的「知」和「致」的基础根据，最后演绎出「尊德性」或「道问学」的修养工夫。在倚赖「工具理性」和以市场价值为导向的现代社会，儒学反求诸己的修养工夫和感通工夫，显然并不过时，而且极待振兴。然而，中国人对和谐关系的追寻，亦弄得中国的人际关系艺术只求「以和为贵」，将自己真实的感受和意见压抑，结果反而变得装假和虚伪。中国人在角色的我与真我之间，失落了自己。致力维系人际相处中的「和」，反而令中国人牺牲了真理的超越判断力。中国文化因为太着重人际之间的和谐互动，而缺乏了对客观规矩感的遵守和尊重。中国在过去数百年间，未能够像欧、美文化一样开展出科学与民主，「客观规矩感」的坎陷，是其中的关键。基督教传统对客观历史性(historicity)的坚持(耶稣的客观历史性，耶稣复活的真确性)，强调在神超然而普遍的真理面前人人平等的精神，是突破中国传统人际关系桎梏的指标。在基督教的伦理学，有发自真爱、不功利的国情共感，但也有

真理的客观规范。在宇宙的主宰、创造者面前，人际动力不再是人情和面子，也不是拉上的关系，而是按真理而来的判断。

中国人的性格，在苦难的历史进程中成长。除了坚忍，也孕育出一种对有限生命化解的潇洒情调。庄子对生命作逍遥游的观赏，复返于一种极度简单化的生活情操。既然「自然」是终极的真，「无待」亦成为解脱有限生命限制的超越出路。这种境界性的人生哲学，实在可以叫人在物欲名利或者乱世困境中，悠然地摆脱而无碍。对生命境界的超越，亦将中国的书、画艺术，推向人类美感文化的高峰。然而，中国人对境界人生的向往，也造成了中国人双重自我的取向。要知道境界性的体验，是一刹那的悟，但不等于从此就成为性格的实质。畅言境界容易，借用他人(老庄或禅)的话头就更加容易陷入自欺之中。中国人经常在「境界我」与「现实我」之间徘徊而不自知，陷入以「无我」、「非我」为高层次自傲的吊诡性。尤其是中国人以「自力」的信念去企图突破「我不再是我」的困境，恐怕只是在原地打圈，境界可能愈转愈高，但自我始终消解不去。中国的人生观缺乏了超越的参考点。无论是人的内在道德性、既超越又内在的良知、率性就可以把捉的天命、或遍在众生的佛性，都不是超然终极、作为「他者」的参考点。怪不得中国传统缺乏忏悔的精神，因为终极的道德判准并没有与人心对抗和冲突的他律意志。基督教的人格神，曾被牟宗三先生判为「离教」。但正是因为基督教的神是「离」，才可以成为真实的超越参考点，令人的自我在他面前退隐。基督教知道，惟有在神面前放下自我，才是孕育出新生命的起始点。

我因为编这套丛书，而有幸认识了谢文郁、王忠欣和庄祖鲲等学者。不但是他们的学问令我佩服，他们的宗教热情和人格情操，更令我感动。

## **第一章 现代性、民族主义和传统文化**

### **基督教在中国所面对的重大挑战-杨凤岗**

近代以来基督教在中国的传播曾经历了几个重大的挑战。姑且不谈七到九世纪的“大秦景教”或十四世纪的“也里可温教”，仅从世界近代史看起，以利玛窦为代表的耶稣会传教士来华有四百多年了，虽然天主教从那时开始便在中国维持下来，但是在几百年中历经挫折反复，其传播断断续续。十九世纪初，英国传教士马礼逊成功登上中国大陆，开始了基督教新教在华的传播。然而，一直到一九四九年中华人民共和国成立，基督教新教徒和天主教徒加在一起，最多也才不过五百万，不到当时中国人口的1%。在经过了“义和团”运

动和清朝崩溃后，在民国初期，基督教的传播有过一段顺利时期，但很快被民族救亡运动和反基督教运动所淹没。抗日战争胜利后，基督教又有一段迅速发展时期，但很快面临了国共内战，以及随后对于基督教以及一切宗教的限制、甚至取缔。这些曲折，有很多社会历史潮流的因素，不是基督教从内部可以控制和左右的。不过，从另一方面来说，基督教响应各种挑战的策略也直接影响其在华的传播。而策略的制定，又有赖于对于社会历史潮流的清醒认识。本文是要从近现代世界历史的一些大潮流，来理解中国的特定历史处境；并且从其它国家的基督教对于历史潮流的响应，来反思中国基督教的策略制定。

当今基督教在中国和海外华人中的发展是非常迅速的。是哪些因素导致了过去的缓慢增长和挫折？为什么目前增长很快？这种快速增长能持续多久？对于这些问题都需要进行认真的研究和探讨。本文不是要直接回答这些问题，而只想提要式地讨论一下基督教在中国所面对的几个重大挑战，以及响应这些挑战的几种策略。下面分四个部分来谈，一是从总体的角度谈基督教所普遍面对的挑战以及几种响应挑战的策略；二是中国特有的民族和文化危机；三是反思基督教在近现代中国的挫折；四是反思中国基督教的现状和未来。

## 一、基督教所普遍面对的挑战以及几种响应策略

基督教在近代以来一直经受着两个重大挑战--现代性和民族主义。这两个挑战具有普遍性，因为世界各地的基督徒都不可回避地面对了这两个挑战。不过，这两个普遍挑战在各地和不同时期的表现是各有不同的。

### 1、现代性的挑战

世界近代史从思想方面说源起于欧洲的文艺复兴运动。它高举自然和人性两面大旗，反抗中世纪的神政体制对于人的自由的束缚和压制。后来有启蒙运动的狂飙，高举人的理性，反抗盲目的信仰。接下来有自然科学和社会科学的大发展，人们对于自然和人自身的知识迅猛增长，随之而来的是工程技术的日新月异，人们对于自然的控制和改造不断革新进步，出现了工业革命和信息革命。这些近现代思想运动和社会巨变，常常被认为是反基督教的，因为近现代思想的一个重要特征是强调理性，要用理性来审判一切、衡量一切，而基督教强调的却是信仰。近现代的社会变化，也是从中世纪欧洲的神圣大一统而趋向多元化，宗教不再是生活的全部。当神圣的帷幕拉开以后，人们陷于多元和相对的冲突矛盾之中。



很多人认为现代化必然意味着世俗化，即人们的生活和思想日益摆脱宗教神学的束缚，而远离宗。法国思想家孔德的社会三形态论是个经典的“世俗化”理论，他认为人类社会必然要从宗教神学阶段走到形而上学阶段，再发展到无宗教的实证科学阶段。也就是说，“世俗化”会最终导致基督教的消亡。“世俗化”理论盛行几个世纪，至今仍然被很多人接受为不证自明的真理。最近有学者指出，世俗化其实不足以称为理论，因为它缺少严格的逻辑推理和事实的根据。所以，“世俗化”不过是一个抽象的设想，是被很多人接受下来的一个“信念”而已。

面对现代化的发展和“世俗化”信念，基督教不能回避不理，而要必须说明为什么基督教仍然有存在的必要和可能，为什么在现代化了的社会中人们仍然需要基督教信仰，为什么在未来它不会消失；并且还要说明，基督教在现代社会中有没有必要做自身调整，做哪些调整，为什么要做这种或那种调整。这些问题，是很多神学哲学家们所关注的问题，更是从事宣教的人们所经常面对的问题。要维持基督教信仰，要向不信的人传讲基督教，就不得不发展护教学。

## 2、响应现代性挑战的三种策略

面对时代潮流的挑战，可以有不同的响应策略:抗拒潮流、拥抱潮流、或者同潮流保持张力的调适。面对现代性挑战，基督教可以反抗现代性，这是基要主义(Fundamentalism)的策略；可以迎合于现代性，这是开放主义(Liberalism)的策略；也可以是保持张力的适应，这是福音主义(Evangelicalism)的策略。

基督教基要主义者强调所信真理的绝对性，维护传统信仰的纯洁性，不向世俗潮流妥协，甚至试图扭转世俗化的潮流。当他们认识到力不从心时，有时会诉诸激进的甚至暴力的行为，因此，基要主义或原教旨主义同现代社会形成对垒。在美国，有些“民团自卫组织”(militiagroups)就具有浓厚的基要主义色彩。另外一些基要主义者，在认识到难以扭转时代潮流时，则谋求“洁身自好”，致力于保持个人或信仰团体的纯洁，封闭起来，藉此坚守现代性的侵蚀。一个不同寻常的例子是“阿秘世人”(Amishpeople)，他们在工业革命前从德国等地移民来到美国，为了信仰和过纯洁的宗教生活，拒绝一切后来的科技和社会发展，而坚持过去的田园生活，不用电、不开汽车、不读大学，种地和交通使用马力和人力。从积极的方面说，这种群体的存在可以令他人反思生活的真实意义，或者让人赞叹美国社会的宽容接纳力；从消极的方面说，这个群体与周围社会及其发展完全脱节，放弃了社会成员的资格，也就失去了基督徒所应有的作光作盐的使命。在美国社会中，还有很

多其它基督教团体，虽然不象民团自卫组织或阿秘世人那么极端，但基本上采取的是反抗现代化的策略，同周围社会保持极端的张力，不合作、不参与，在他们自己看来则是“不同流合污”于世俗潮流之中。

另一个极端则是完全拥抱现代性的基督教开放主义者。对于 liberalism 这个词，有人翻译成“自由主义”，也有人翻译成“新派”、“不信派”等等，这些翻译往往带有译者的主观成见，支持者美其名曰“自由主义”，批评者则指其为“不信派”。“开放主义”可能既恰当而又不带褒贬色彩。开放主义者欣赏其开放性，他们向现代化潮流开放，愿意调整、改变过去的信仰教条，试图在新的社会环境中对于固有的信条做出新的解释，甚至以现代性潮流为标准来有选择地接受固有的宗教信仰。一个极端的例子是二十世纪六十年代在美国出现的“上帝之死”派神学。这些神学家们认为，在这个一切以理性为标尺的世俗化了的时代，基督教可以不谈超验的上帝，只需诉诸人的道德理性，以历史上的耶稣为道德楷模就行了。不过，为了顺从于潮流，有的人选择放弃这些信条，而另外一些人选择放弃那些信条，最后当这些开放主义者凑到一起时，便可能找不出什么信条不可放弃。为此，有些保守的基督教徒称开放主义者为“不信派”，而开放主义者则自辩说他们的确顺从了“世俗化”，并且将基督教的真意溶入世俗之中，在世俗之中实现出来了，所以“世俗化”同时可以看作“基督教化”，是世俗和宗教的归一。在当今的美国社会中，各种程度的开放主义基督徒为数不少。一些所谓“主流教会”和“主流宗派”（mainline churches or mainline denominations）便是持有开放主义主张的。

与上述这两个极端策略不同的是福音主义。Evangelicalism 这个词常常译为“福音派”，但是这不仅是指某些人，而且指一种诉求方式或一种主张。福音主义主张了解世俗潮流，把握世俗潮流，既同各种潮流保持张力，又不排除在某些方面做出自我调整适应，同周围社会交流、合作、参与、并借机影响社会大众和潮流。福音主义者在基本信仰上坚持保守传统，但是在实践上又愿意做出调整，参与社会和政治。他们把传福音救灵魂视为其信仰的中心，但同时也愿意参与社会教育、慈善、小区组织等工作，把这些工作当做其信仰的有机组成部分，发挥在社会上作光作盐的作用。他们不简单地排斥或反抗科学、社会思潮，而是有选择地对于流行思潮做出批判，在参与对话中寻求影响这些社会思潮。在美国，持福音主义观点的基督徒很多。葛培理算是一个典型代表，他一生布道，要人们借着悔改与上帝和好。同时，他也是不少政治家的朋友，曾经受邀请在多个总统的就职典礼中祝福。

### 3、民族主义的挑战

从政治方面说，近代史以欧洲的众多“民族国家”的出现为标志。这些民族国家，突破了欧洲中世纪的神圣大一统罗马帝国，各自为政，强调爱国，维护本民族利益，甚至不惜向邻国发动战争，征服弱小民族，开拓殖民地，以抢夺资源。基督教信奉的上帝是唯一的、普世的和超民族的。在建立和发展“民族国家”的过程中，这样的普世基督教往往不能提供有效的意识形态来凝聚民族的团结力量，所以遭到民族主义政治势力的排斥。基督徒必须回答其信仰与民族国家的关系，与社会政治、意识形态的关系。对于这个近现代民族主义潮流，基督教同样不能回避。对于曾经经受了欧美殖民主义、帝国主义的凌辱和侵略的民族来说，这个挑战就更加尖锐。作为民族的一分子同时又是基督徒，能否爱国？怎样爱国？怎样摆平爱国与信仰的关系？

#### 4、响应民族主义挑战的三种策略

面对民族主义挑战，同样有三种不同的策略。可以完全拒绝民族主义，这是普世教会的策略；可以全面认同民族主义，这是国家教会的策略；也可以是保持张力的接纳民族主义，这是独立教会的策略。

普世教会强调基督教信仰的普遍性、超民族性，认为在政治上参与民族国家的建立有背其绝对普遍的信仰。他们或者积极参与反对民族主义，或者放弃对于政治的参与以及同政府的合作。历史上的天主教会在这方面有一定的代表性，在欧洲近代史的早期，天主教会曾经竭力维护大一统的罗马帝国，强调信仰和制度的大公性（catholicity），反对并阻止民族国家的建立。在宗教改革运动中，很多正在形成中的民族国家的政治势力，成为宗教改革的支持者。随后出现的各种基督教新教教派，脱离天主教会，同各自国家建立了较密切的关系。但也有不少新教教派坚持基督教信仰的普世性，反对民族主义，反对参与世俗的民族主义政治。比如，一些再洗礼派的信徒坚持其非暴力主义信仰，拒绝参加国家军队，拒绝参与战争。

在那些同民族国家有较密切关系的教派中，很多得到国家的支持和保护，成为国家教会。最早的典型是英国国教，也称为“安里甘宗”或“圣公会”。这种国家教会完全认同其特定的民族主义，参与民族国家的建设，维护民族国家的世俗利益，因而也得到国家的扶持和特权。也有一些宗派，虽然没有国家教会的名义，但强调同民族国家的合作，把基督教信仰同爱国主义结合起来。这样的教会，相应地也会得到政府的保护。

除了普世教会和国家教会外，还有一种独立教会的策略。作为独立教会，它既不完全接受民族主义，也不完全反对民族主义，而是在制度上同民族国家分离，在意识形态上同民族主义政治保持距离和联系，是一种保持张力的协作关系。有时批判，有时合作，既保持宗教信仰的独立性，又不放弃信徒作为公民的权利与义务，而在参与民族国家政治的同时，仍然维护宗教信仰的普遍性，以宗教信仰来超越民族界限。独立教会由于不是国家教会，所以就没有国家的特别支持和特权；由于不是极端的普世教会，所以也不至于受到国家在政治上的完全镇压。当然，国家政治制度和政治意识形态常常决定国家的总体宗教政策，并非想独立就能坚持独立。不过，现代国家的宪法都会做出政教分离的规定，即政府同宗教在组织上分离，国家不指定某个宗教或教派为拥有特权的国教，宗教组织也不在经济上和组织上依赖政府。更重要的是，教会和信徒的信仰本身也会影响这种策略的选择。坚持独立教会的策略，就既不是完全地顺从依附于政府，也不一味地反抗政府或完全不合作，而是本着信仰并且以普通公民的身份来参与国家政治。美国在政教分离这一点上可能做的比较恰当，没有哪个宗教或教派享有垄断权，所以各宗教或教派不得不在自由竞争中赢得信众。

## 二、中国现代化过程中的民族危机和文化危机

上述的两个挑战以及响应策略在许多国家与地区均具有普遍性。然而，除了现代化和民族主义这两个普遍性挑战外，基督教在中国还面对其特有传统文化的挑战。而且这三种挑战常常是纠合在一起而且又不断变化，由是这种复杂性就更具有挑战性了。

### 1、民族危机

中国近现代史的主题一直是救国与强国。中国本来只有文化主义而没有民族主义，有天下意识而无国家意识。但是，首先强盛起来的欧美民族国家，以及随后跟上的日本民族国家，用他们的炮舰和火枪，胁迫、掠夺、瓜分中国。为了抵抗这些殖民主义的凌辱和侵略，中国人的民族主义被唤醒。与此同时，民族的存亡又直接同现代化议题紧密联接在一起，没有现代化就没有中国的强盛和独立，没有物质上的富强中华民族的生存本身便成为问题。“五四运动”肇始于救亡图存和反抗帝国主义的吁求，却打出了民主和科学的旗帜，致力于中国的现代化。所以，在中国，现代化和民族主义这两个普遍性潮流一开始便绞在了一起，而且成为中国近现代史的主旋律，一切的社会思潮和运动都围绕着这个主旋律。与之相符的，就发展；与之相背的，就衰落。直至今日，国人仍然时常感到有被“开除球籍”的危险，强调的仍然是基本生存问题和物质上的富强。

## 2、文化危机

在现代化和救亡图存过程中，中国传统文化遭到严重打击，在很多方面甚至是摧毁性打击。五四运动和新文化运动喊出了“打倒孔家店”的口号。知识分子们开始了对于传统文化的大批判、大清理。不少人甚至倡导废除汉字。民族主义同反传统绞在一起。这种民族主义是一种不要文化传统的民族主义；抛弃传统是为了民族的生存。这看似矛盾的结合，主导了现代中国人的思维。虽然保守和复兴中华文化时不时地被人们提出来，影响一时的社会思潮，但是占据思想界主流的一直是以现代化来反传统文化，而且经常是极端的反传统和极端民族主义相结合。

不仅五四运动时是这样，在新中国，特别是在文化大革命中，为了“赶英超美”（即成为现代化的强国），对于传统文化的清除则更加彻底。“破四旧，立四新”；砸烂文化古迹；批孔批儒；“同封建传统彻底决裂”等等。而导向八九民运的强劲思潮之一，是进一步地反传统文化。这以《河殤》为代表，它对于中国的传统文化及其神圣符号大加鞭挞。这些反传统运动，虽然是以不同的政治意识形态为指导的，但是共同的是都以民族的独立与富强为目的。民族主义、现代化和反传统文化绞绕在一起。

## 3、文化更新与重建

今天，中国作为一个民族国家在世界上已经建立了稳固的独立地位。民族存亡问题正在被民族文化的更新发展所代替。另一方面，中国社会正在迅速现代化，在物质发展方面日益强壮。在现代化已经取得巨大进展的今天，有越来越多人开始对于现代化和现代性本身做批判性反思。在这一个历史处境中，文化重建问题被提出来，成为很多人关心的课题。

究竟什么是中国传统文化？什么是中国文化的主流正统？对于这个问题的回答早已是多种多样，而且争论不休。归纳起来，学者们所强调的有两大方面：有些人强调中国传统文化是正统教义(orthodoxy)，而另外一些人强调正统礼仪(orthopraxy)。比如，儒学学者杜维明主张中国文化的核心是儒家观念体系，它具有宗教特性；人类学家 James Watson 则认为真正使多元辽阔的中国社会统一的是统一的礼仪，婚丧礼仪上的一致让平民百姓认同中华文化的统一。历经多次运动，中国文化无论是在教义或价值观念方面，还是在礼仪方面，都遭受了严重破坏，甚至是难以挽回的破坏。杜维明倡导复兴儒家文化，但是，不仅

儒家经典需要做出新的解释和调整，而且，儒家所赖以传递的皇朝政府以及传统家族都在现代化过程中已经解体或正在解体。复兴儒学恐怕只能是几个学者的一厢情愿了。从五四到文革，儒家的“忠孝节义”、“三从四德”等伦理纲常同样受到一次比一次彻底的批判和抛弃。今天的中国人，还有多少人认真念过儒家经典四书五经？还有多少人安于遵守旧式的君臣长幼辈分秩序？同时，在礼仪方面，五四时期的“打倒孔家店”瞄准的就是“吃人的礼教”，后来的“破四旧”，清除“封建迷信”，致使在中国大陆成长起来的人出现了中国传统礼仪上的断代。有多少年轻人和中年人还知道传统的祖先崇拜和婚丧礼仪？即使知道，有多少人还视之为神圣，愿意执行？也许在农村仍有一定的保留，但是，随着现代教育的进一步扩展和城市化，中国传统的“正统礼仪”恐怕是难以为继了。

当然，既然是二千年的传统，儒家观念就不会完全消失，单凭惯性，就仍会延续很久。不过，失去了国家或政府的支持和保护，“正统”不再成其为正统。家庭的教育功能越来越多地被其它社会机构所取代，“传统”难以系统地传下去。结果，儒家观念的延续就只好支离破碎、无意识、不自觉地靠惯性进行的。这是今天的现实。

### 三、基督教宣教事业在近现代中国的挫折:文化的、政治的和社会的

基督教宣教事业在近现代中国遭受了重大挫折，很多时候是因为基督徒对于时代潮流缺少清醒的认识，或者虽然看到了潮流，但是却采取了不恰当的策略，没能适当地响应中国文化、现代性和民族主义的挑战。

#### 1、文化冲突

以利玛窦为代表的天主教传教士在明末清初到中国时，他们遇到了当时的中国文化问题。作为文明古国，中国既有儒道佛等多种哲学和宗教，也形成了一套严密的礼仪系统。同样，作为发达的宗教，基督教也有系统的神学和礼仪。这两个价值观念和礼仪体系相遇时，谁来适应谁？谁要放弃什么？在礼仪上，拜祖和祭孔是主流中国人必须要做的。但中国人成了基督徒后，是否还可以继续参与祖先崇拜和祭孔仪式？在翻译基督教术语时，可否采纳中国固有的一些词语，如“上帝”？利玛窦等传教士主张基督教接纳中国传统的一些礼仪，采纳中国固有的术语，认为这些同基督教没有实质冲突。但另外一些传教士则以维持基督教信仰的纯洁性为由予以坚决反对。反对派赢得了罗马天主教教皇的支持，却惹恼了中国的大清皇帝。罗马教皇和大清皇帝的御令终于导致天主教传播的中断。“礼仪之争”以及“译名之争”突出表现了基督教与中国传统文化的冲突。

不过，潮流是动荡的，时代是发展的。一九六〇年代罗马天主教第二次梵蒂冈大公会议，强调基督教要进入各文化，而不是排斥文化。在此之前，罗马教皇已经改变了关于礼仪之争的御令。中国的天主教会开始容忍甚至主动吸收中国传统礼仪到天主教的敬拜礼仪当中。我在华盛顿的华人天主教会看到他们在庆祝中国新年时焚香设案，摆放牺牲贡品，设坛祭祀中华列祖列宗以及个人的祖先。天主教会终于开放胸襟接纳中国传统文化了。但是，这却是违背时代潮流的策略，因为主流中国人这时已经抛弃了这些文化传统。过去定义中国人的正统礼仪今天已经失去了意义。在策略上，这是又一次的不合时宜的文化冲突。今天，天主教之所以在中国人中发展比基督教新教缓慢，这种策略上的失误恐怕是个重要因素。

## 2、政治冲突

近代基督新教传教士全盘继承了天主教与中国文化冲突的遗产，又面对了民族主义的挑战。很多西方传教士，由于其基要主义的信仰，加上来自发达国家的高傲，缺少对于中国文化的尊重 and 了解，蔑视、轻视或忽视中国文化。而基督教同西方帝国主义的不幸联结更导致了基督教认同和中国人认同的难以调和：“多一个基督徒就少一个中国人”，皈依基督教的中国人被视为如同叛国者，被称为追随“洋毛子”的“二毛子”。这两种认同或身份的不调和性既有文化冲突的因素，更有政治冲突的因素，成为中国的民族主义与西方帝国主义之间的冲突的一个环节。在中国的民族救亡过程中，中国基督徒一直是局外人。虽然在民族主义的挑战和反基督教运动的打击下，有些中国基督徒试图做出努力来调整其基督教信仰和爱国主义民族主义的关系，但是直到中华人民共和国建立，这个问题在中国基督徒中并没有获得满意的解决。

中华人民共和国的成立是中国的民族主义的一次大胜利，而不仅仅是共产党意识形态的胜利。在民族主义的共产党的鼓励和促使下，出现了基督教爱国运动，天主教会和基督教会同西方传教机构和教会机构脱离了组织关系。但是，中国基督徒对于民族国家的忠诚始终受到怀疑。后来，在共产党的反对一切宗教的意识形态主导下，基督教遭到严格镇压和取缔。基督教组织被共产党视为敌对的政治势力，基督成为政治上的敌人。这种政治上的激烈冲突，在文革结束和改革开放后，已经有明显缓解，但是，也只是有所缓解而已。民族主义和基督教普世信仰，共产党无神论和基督教有神论，政府和基督教会，仍然表现出冲突和对抗。

### 3、现代化冲突

但是，中国人在近现代对于基督教的拒绝和排斥，不仅仅是民族主义的反应，也不仅仅是官方意识形态的作用，而且是个有关现代化的问题。中国人并没有拒绝西方的一切东西，实际上吸收了很多西方的观念体系，包括马克思主义，但是就是不要基督教。这不仅是因为基督教传教士是同鸦片和炮舰一同到来，而且还因为它被认为是传统的而非现代的，是改良的和保守的而非革命的。而当时的中国，为了民族的生存，需要的是富国强兵，需要的是科学技术，需要的是社会制度和人的思想观念的现代化，需要的是革命。在这些方面，基督教不仅同中国急需提高的民族主义不谐和，而且同现代化的志趣相背离。在这种情况下，基督教被广大中国人拒绝，特别是被社会精英和知识分子排斥，就是难以避免的了。

今天，基督教在中国人中的传播，最常遭到的问题之一，仍然是现代性问题。基督教过时了吗？基督教是迷信吗？基督教同现代科学技术的发展是什么关系？基督教能够帮助中国实现经济、政治、伦理等多方面的现代化吗？现在更有人在问，基督教可以帮助我们避免现代性的种种问题吗？它能够在后现代社会中给人们的生活提供意义吗？

在今日中国，民族主义和现代化仍然是主流，也就是说，这两个挑战仍然摆在基督教面前，必须面对。同时，随着中国经济实力的增强，人们对于中国传统文化必然要做出重新检讨和评估。若要避免重蹈覆辙，就必须把握时代的脉搏。基督教不解决同中国文化的关系问题，不解决民族主义问题，不解决现代化问题，就难以在中国迅速发展。

## 四、中国教会的现在和未来

### 1、目前的迅速增长

众所周知，基督教在中国大陆虽然经受了诸多压制，但是却在文革期间悄悄地发展起来。在改革开放的相对宽松政策下，基督教的增长更加迅速。为什么会有目前的迅速增长呢？原因可能有很多，比如说，因为信仰危机而追求新信仰，亦不乏追求洋时髦而去教会礼拜，当然这其中主要是依靠上帝的奇妙作为。不过，对比台湾的情况来看，基督教在大陆迅速发展有三个不可忽视的因素：一是共产党领导的清除“封建迷信”和反传统运动，在事实上削弱了中国传统文化这个挑战。如今，人们并不坚持一定要从中国传统中选择自己的信仰与人生哲学。有影响的学者们一谈到人类思想史，也总是古今中外一块儿谈，甚至更



多地引用西方思想史。几十年的现代教育，已经打破了传统的束缚。二是在西方传教士离开后，人们逐渐地不再把基督教和西方帝国主义直接联系在一起。与此同时，基督教三自爱国运动也向其它中国人表明，作为基督徒仍然可以爱国。这样，民族主义这个挑战得到一定的化解。三是一些学者尤其青年知识分子们看到，在非常发达和现代化了的欧美国国家，基督教不仅没有消亡，而且仍然对于社会起着重要的影象作用，这至少间接表明基督教不一定同现代化相违背。另外，中国人整人、人斗人、人害人的社会政治灾难，充分展示了人性的阴暗面，对于这种阴暗面的解释，似乎只有基督教的原罪说才最有说服力。而麦克斯·韦伯的论著的介绍，也使不少学者看到，基督教对于现代市场经济制度和民主政治制度有积极贡献。总之，在多种因素的合力下，基督教得以在中国大陆有迅速发展。

基督教在中国的传播，能否持续高速发展？这要看多种因素的作用。我认为，随着中国在经济上的发展强壮，对于传统文化将会有更多的肯定性重估；在官方意识形态失效之后，新的民族主义成为民族凝聚的力量；而基督教与现代社会的关系，与政治经济制度的关系，也会有新的变化。就是说，这三个挑战不是不再存在了，而是会有新的变化。基督徒能否认识这些变化，制定相应的策略，给予恰当的反应，将会影响基督教能否继续持久的发展。

## 2、中国教会对于挑战的响应情况

在美国和欧洲，基督教对于现代性和民族性挑战的响应是多样化的。相比较而言，中国基督教对于现代性、民族性和传统文化的挑战，目前没有出现多样化的情况，而是比较集中在一些极端路线上。

对于现代性的响应，中国基督徒中，总的说来开放主义者不多，基要主义者不少，而福音主义者仍基本停留在教会的围墙之内，没有发挥多少社会作用。在神学上，中国教会以及海外华人教会绝大多数属于保守派。其中，强调基要主义的为数不少。他们不关心社会、不参与政治、拯救灵魂和属灵生活是教会活动的全部。同样是在保守派阵营中的福音主义者，他们把传扬福音、拯救灵魂作为基督徒生活的中心，同时关心和参与社会服务、社会政治。然而，由于社会历史条件的限制，福音主义者并没有发挥应有的作用，而是自限于教会之内。

对于民族主义的响应，在中国有类似国家教会的“基督教三自爱国运动委员会”和“天主教爱国会”。虽然隶属于这两个组织的教会没有国家教会的地位，但是它们在意识形态上

与政府保持一至，强调割断同外国宗教组织上的隶属关系，同中国民族主义积极合作。与之相反，地下教会和家庭教会，则强调信仰的普世性，采取的是抗拒政府或不参与的策略。虽然在这两个阵营中都有人希望做出向中间立场的调整，但是目前的现实好象不允许中间立场的存在。也就是说，真正意义上的“独立教会”还没有，目前的社会条件基本上不允许独立教会的存在。

近年来，一些海外基督徒知识分子以及中国大陆的“文化基督徒”，正在做出探索，试图协调基督教与现代性和中国文化的关系。比如，在加拿大温哥华出版的《文化中国》季刊提供了一个论坛，使基督徒学者同中国传统文化学者们得以交流对话，使基督徒可以反思中国文化。但是，中国的民族主义问题变得更为棘手。首先，中国的统一和国家认同上存在危机。谁是中国人？做中国人一定要做中国公民吗？做什么样的中国政府下的公民？怎样才算爱国？爱国与支持某个政权是什么关系？这些问题迫使人们思考并做出自己的选择。第二，中国人在过去几十年大量向世界各地移民，而且在可以预见的将来仍将继续。这就造成了中国人同其它民族的混居和文化上的交流，这就迫使中国人重新认识中国人的身份属性，重新理解中国传统文化，重新建构中国人或华人的认同。第三，世界性整合正在加快，“全球村”(globalvillage)时代正在到来。在这样一个时代，民族主义和国际主义的关系问题令很多生活在多元文化中的人感到困惑，无所适从。基督徒如何建构他们的宗教认同、文化认同、民族认同、国家认同，都有待更多的努力思考、尝试、校正。

应当说，基督教在中国以及海外华人中正面临一个难得的传播机会，是否能够把握这个机会，恰当响应时代的重大挑战，取决于教会领袖对于形势的认识和策略的制定，也取决于普通信徒的认识和行动。

本文并没有提供任何答案，而是仅仅就我个人的理解提出一些问题，供关心中国基督教发展的人们思考。其中的提法和概括，不适当之处可能很多，希望批评指正，共同讨论。

---

作者:杨凤岗，南开大学哲学硕士，美国天主教大学社会学博士，曾任中国人民大学宗教学讲师，现为休斯敦大学社会学系博士后研究员，从事美国华人宗教的研究。

## 第二章-科学，理性与信仰-陈约翰

知识分子对宗教信仰的考虑深受其文化处境和时代思潮的影响。二十世纪的知识分子也不例外。当代知识分子在寻求真理和信仰的思路难免受十九世纪的人文主义和二十世纪的科学主义的影响。二十世纪九十年代的后现代的多元精神更左右了今日的宗教与神学方法。正如有位朋友问：我可否将圣经所记当作象征，而非客观真实的事物？我同意圣经的许多教训。但是受了多年唯物论教育，很难接受上帝的存在是个事实。如果我们可以不谈上帝存在不存在，我今天就可成为基督徒。结果我们同意，成为基督徒而不相信上帝的存在是定义上的矛盾。

这位朋友正面对着激烈的思想斗争。他确实被基督教的一些教训所吸引。但要成为基督徒，就必须面对思想改造，全盘检讨他的思想和知识的体系。他很清楚地认识到他正面对一套与唯物主义世界观截然不同甚至互相矛盾的思想体系和世界观。如毛泽东所说，世界观的改变是最根本的改变。因此对许多中国知识分子来说，这信仰之路是极其艰难，甚至是痛苦的。

现代科学的成就也深深影响了许多神学工作者。史敦 (A.H.Strong) 将神学定义为研究神及神与宇宙关系的科学。(Strong19721) 当一位神学工作者将神学当作一门科学来研究时，他也很容易地将他对科学的信心套用在他的神学方法上。其实，神学是一门科学的说法通常只是表明神学是一种有秩序有步骤追求真理的系统。这也是神学方法与哲学讨论相似之处。正当神学工作者热切地运用科学方法研究神学时，我们应该注意到所谓的科学方法大多是由自然科学的学者们界定的。我们是否不知不觉地让自然科学来定规了神学的研究呢？近代的科学研究对传统的科学方法有彻底性的评估和质疑。托马斯·库恩的《科学革命的结构》就是一个明显的例子。因此我们也必须重新思考科学性的神学方法，并检讨科学与神学之间的关系。(Hiebert19855)

我们可能通过几种思路来考虑基督教的信仰。最普遍的是实用主义者的途径。他们对宗教的态度是很现实的。过往有许多中国人撇弃基督教，因为它被看为是西方帝国主义侵略中国的工具。宗教被看为是当权者统治人民的工具，麻醉人民的鸦片。认为一般宗教，尤其是基督教会妨害中国的进步与现代化，所以不可信。

如今大家对基督教的看法却大大不同了。许多人相信基督教可以救中国,认为它提高人权意识，有利于民主运动，甚至对经济发展也有好处。因此对基督教颇有好感。可是，当民主运动在某些团体中失宠时，他们对基督教的态度也随之改变了。简言之，许多人的信仰态度只是关心某信仰灵不灵，而不太在乎它真不真。这种实用主义的信仰态度也相当程度地影响了基督教会传福音的方法和活动。

我们对基督的信仰面对着两个很重要的议题：科学主义和多元化精神。信仰是反科学反理性的吗？若拒绝了科学主义是否也排除了理性的价值？理性在追求信仰的过程中扮演什么角色？在多元化的社会中，我们应否强调有绝对真理的信仰？又如何可以在多元的相对中认识绝对的真理？如果无法肯定真理的绝对性，讨论绝对的真理又有什么意义呢？本文就这两个议题稍作讨论。

### 一、科学主义的偏颇

一般具有唯物论世界观的人认为现代科学已经将宗教，特别是基督教淘汰了。或者是认为科学与宗教信仰是对立的两码事。张明哲教授列举了这些人常用的理由（张 1986，7-8）：

其一，宗教不科学。基督教是一个宗教。其二，信仰不科学的。科学讲究的是客观可见可摸的证据。基督徒信的上帝和人的灵魂既不可见，又无从在实验室里测量。如此相信是不合理的。其三，圣经是不科学的。许多圣经中的主题都与现代的科学知识矛盾。诸如：世界的创造，生命的起源，童贞女感孕，死人复活，及其它的神迹。其四，在历史中的基督教会反对科学研究，而且常被证明是错误的。例如：哥白尼，伽利略，等等。达尔文的进化论被认为是已被证明的科学事实。其五，基督教会的官方立场及许多基督徒的言行表现经常是反理性和反科学的。其六，基督教与圣经已有两千年以上的历史，早被现代科学淘汰了。鉴于许多人已经著书立论讨论以上的问题。本文将着重在讨论科学在认识真理的途径中所扮演的角色。

许多中国知识分子自五四运动以来接受了科学主义的看法。他们相信科学万能，并认定，其一，一切现象都可被自然科学解释。宗教只是无知的产物。现代科学的发展已显露宗教信仰的不足为信。其二，一切的存在物都是原子碰撞的结果。并无所谓创造的目的与计划；也没有绝对的道德标准。其三，科学方法是求取知识的唯一途径。也只有科学知识是正确的知识。

## 二.所谓科学的定义

一般人对科学的理解和认识大致可分为四个层次：应用科学，基础科学，科学的通则，以及科学的哲学。

应用科学。许多人本身不一定是科学工作者，或受过什么科学训练。但眼见现代科技的惊人成就，使人相信人定胜天。科学可以改造自然，造福人类。因此否定了基督教。

基础科学。也称为纯粹科学。其目的是为求知，要探究自然界物质现象的真相，明白一切事物之所以然的道理。其任务、态度、和目的就是求真。范围包括了数学，物理，生物，及地球科学等。有些科学家认为科学能解决一切问题，哲学与宗教都当被废弃。也有许多科学家愈深入研究，就愈相信一位创造宇宙万有的神。

科学的通则。这是指科学家所用的，或可说所遵守的，一套完善，慎思明辨的求知方法。也称为科学方法。这套方法现在也被用在社会科学及人文科学方面。

广泛来说，科学方法有三大步骤：

一是观察事实，即所观察的事物包括自然现象、人为实验、社会现象。

二是推衍理论，即尝试从许多现象中整理出一套解释这些现象的理论。这理论要能够尽量简明地陈述包括最广泛的现象。例如在物理界：先有牛顿定律来解释各种物体运动的现象，但后来又需要相对论来解释在不同范畴中的现象，跟着是量子力学，以至如今热门的混沌现象。

三是反复证明，即理论要经过客观事实验证，方能成立。一个理论按其验证阶段，有不同的名称：对解释的初步尝试称为假说。经过一段时间观察，认为某假说相当准确，就

可升格为原则。原则经过考验，又可升格为理论。理论的准确性和普遍性被接纳时，最终被称为定律。

至于科学的哲学。这是更深一层的讨论，包括应用科学方法之前，有什么基本的假设或前提？科学所求得的知识与实际的客观事实是如何关联的？科学方法求知的领域有没有限制？

基于科学一词的不同用法，它代表了不同的精确度。机械工程的精确度和古生命科学的精确度肯定有极大的差距。我们常常不经意地将科学知识提升为事实的真实本体。我们必须经常被提醒科学知识只是我们对事物本相的理解，或作解释事物的蓝图，而不是事物的本体。这样的提醒也适用在我们的神学研究方面。

Dr.RichardBliss 认为应该将科学分为两大领域：运作科学(OperationScience)和起源科学(OriginsScience)。他说：运作科学是研究事物如何运作变化。科学家可以观察，收集数据，提出假说，再加以测试假说的正确性和准确度。研究事物起源的科学家也可以观察和收集数据，例如：星球和化石。他们也可以对事物的起源作出相当合理的猜测。可是他们无从对史前的事物作重复性的实验。虽然科学家可以为我们提供许多有关史前的资料，但他们无法给予如同现今事物一般肯定精确的答案。因此，我们可以料想某位科学家的哲学和世界观就影响了他们的结论。(Lester1994)

### 三.科学研究的前设

所有的科研都建立在一些前设上。这些前提常被接受为真理，有些人甚至并不自觉已经作了这些假设。其实基督教的信仰是受到许多科学证据的支持，也为科学家所作的假设提供了非常合理的理论基础。这些假设是：宇宙中存有可被客观研究的事物；我们所处的大自然是有秩序的，而这秩序有其一致性；大自然的秩序恒常不变；大自然中的事物有关联性；人脑中的活动可以正确地反映外在的客观事物。

若没有这些假设，今日的科研就无法进行。这些假设是被科学家接受为不证自明的真理，无法用实验证明，只有凭信心接受。

我们若从基督徒的世界观着手，相信一切的存在物是来自一位全能全知的上帝，是上帝的精心杰作。人又是安着上帝的形象造的，这些假设就显得那么自然合理。

今日最先进的科研常常是由许多组的科学家合作进行的。个人的研究需要依赖别人的数据成果，无法重复每一项实验，只是凭信心接受。因此有人说，没有信心，就没有科学。虽然这种信心与基督徒讲的信心并不相同，但至少可说信心与理性和科学并非互相矛盾冲突的。

#### 四.科学的有限性

1.科学只能发现自然律，却不能创造或改变自然律°

2.对一些最基本的物理定律，如质量守恒定律，科学家只能知其然，而不知其所以然。

3.自然科学只能研究分析可被重复的现象。那些不可重复的事件和现象就超脱了自然科学的范围了。

若有人以为他已掌握了全部的事实，他的科学知识和理论就是事实的全部，他可说是犯了天真的唯实主义的错误。Paul Hiebert 指出：

a)并没有绝对客观的知识。一位科学家个人的看法无可避免地介入他的科学知识。

b)无偏见的理论并不存在。现代科学是建立在西方文化的架构上，深受西方的社会及心理发展影响。

c)科学并非累积又彻底完整的知识。它经常是几种解释事物的模式竞争的产品。

因此我们不要将解释事物的科学知识等同于事物的本体。科学知识不是事物的照片，只是事物的蓝图。

我们应该拒绝科学主义，但不需要丢弃科学，更不要否定理性。我们应该肯定科学在追寻真理上的贡献，同时接受它在求知领域中的限制。

#### 五.理性与信仰之关系

科学最大的限制不是外在的环境或条件，而是人在进行科研时必须有的工具：理性。宗教信仰固然是一种信心的表达，但并不意味着信仰是反理性或是非理性的。

首先，理性是一种能力。亚里士多德认为人与动物最根本的区别就是人有理性。在他看来，理性是一种能够进行思考的能力。这里的思考能力具有很广阔的含意，不仅仅在逻辑思辨的层面，因为它是将人与动物区分开来的一种能力。（联想常常出现在思考中，但却不是一种逻辑思辨。）由于在广义的思考能力中，最明显、最容易被认知和掌握的是逻辑思考能力，大多数人所说的理性是指逻辑思辨。

人的理性使他有认识真理的能力。如果这个世界是真实的，在人类文明的进步中，我们无可否认地观察到了这种能力。那么这到底是怎样一种能力呢？在柏拉图的『米诺篇』里面，米诺问柏拉图：如果你遇到你要找的，你怎么知道那就是你以前不知道的？这是一个相当吊诡的问题，知识论就是围绕着如何知而展开。

认识真理与检验真理是非常不同的。当我们提到科学方法时，往往侧重在检验真理的层面，却忽略了认识真理的问题。人们固然可以科学地检验牛顿的万有引力定律、爱因斯坦的相对论，但我们是否可能科学地重复对这些真理的发现呢？发现真理是历史中单一、不可重复的事件，是人面对、接纳先验性的真理，产生出后验性的真理的表达的过程。而真理的表达是可以在这个真实的世界里被验证的。

在真理面前，人的理性必须谦卑：只有接纳与拒绝两种选择，而没有中立的地位。如果没有一个谦卑的态度，即使真理站在我们面前，我们也看不到真理。当彼拉多问耶稣甚么是真理的时候，耶稣只有沉默。如果面对关乎自然规律的真理尚需谦卑的话，我们面对关乎个体存在与人生意义的终极真理时，又当如何呢？

理性对终极真理的认知能力是中立的吗？从圣经的观点来看，堕落的人已经与神隔绝，罪败坏到人的每一部份，包括理性。由于人假设自己是自主自立与神对等的终极，人常常抽离神而谈论真理、价值、意义；而当人面对上帝——真理、价值、意义的本体时，却弃绝上帝。理性已经堕落，在终极的上帝面前，并不存在中立的理性。



其次，理性是一种态度、一种伦理，被许多人标榜的、要求被满足的所谓理性又是甚么呢？在这里，它显然已经不是指一种能力了，而是一个要求人们达到的标准。由此看来，理性主义要求人们凡事诉诸理性，实际上是一种伦理。可是绝对的理性是可能的吗？

自由主义大师海耶克与卡尔·波普提出的批判式的理性主义具有相当的说服力，他们的重点是：人的思考必定有前提，不可能毫无根据就进行空想；人进行思想时的前提是不可论证的，至少他正在使用那前提时他不能批判他所使用的前提；所以，主张全面性的理性主义，例如说：我不支持任何不能论证的观点这样的态度，在逻辑上不能成立；人类进行理性思考，永远得受到他正在使用的前提限制他理性的程度；因此，批判性的理性主义主张，理性本身是可批判的；因为，任何理性的要求必然伴随一个非理性的价值因素做为这个理性思考的前提；如果轻易相信理性，则会忽略前提是可批判的事实，反而得不到真正的理性结果。

因此，批判性的理性主义主张，进行理性论证时，得同意无论是那一种论证都必然有前提的限制，如果要彻底的理性，就得同时批判自己进行论证时的基本前提。

## 六.信仰是理性对真理的回归

要求彻底的理性，必然带来彻底的拆毁.承认理性的有限是真正的理性。许多要求别人绝对理性的人，都忘了自己这个要求的前提必然伴随一个非理性的价值因素，实际上是自相矛盾的。

追求真理的正确态度是同时反对理性至上主义和理性无用论两个极端.正视和充分利用理性，但也要十分清楚理性的应用范围和局限性，同时防止排斥理性和高举理性所带来的谬误。

人的理性能力是神造的、像神的一部分。基督徒不可随意贬低理性的作用，因为神看按照祂的形象样式所造的人甚好。理性是神赐给人的一份丰厚的礼物，人应该善用这个礼物，分辨是非，选择正当的行为，追求真理。要充分运用思考和逻辑推理的能力，辨伪求真.在思辨中非矛盾律占有重要的地位。在这一方面，我们应当正视和纠正传统敬虔主义和基要主义所带来的一些弊端。一些典型的说法是：好好相信就好了，不要去想那么多！你这样想，就是没有信心，是对神不尊敬。甚至神的逻辑，和人的不一样。这都是种种不正确的态度。使徒保罗在歌罗西书曾经教导.....，以致丰丰足足在悟性中有充足的信心，使

他们真知神的奥秘，就是基督：(西 22) 可见我们应当尽力去思想、领悟神的话语，好叫我们得着从神而来的真实的信心。

另一方面，也要看到，真正理性的态度应该是一种谦卑的、审慎的态度，因为各自非理性价值因素的前提是无法进行理性的批判的，这是理性的局限性。不仅如此，人犯罪堕落以后，各个方面都已经被罪玷污，失去了许多对非理性价值因素进行正确判断的能力。其实通过归纳相信神的存在是相对容易的，但领受启示、接受上帝的救赎和耶稣基督为主则实实在在是上帝的恩典，不是在思想层面达成的。非理性价值性前提的转变是一个不可明言的过程，根本就不是在理性范畴内能够讨论清楚的。难怪许多朋友在信主之前拼命要求理性，一旦信主，却无法很理性地说清其中的道理。做过一番痛苦的努力之后，只好摇摇头，谦卑地说：这是恩典！是的，对基督徒来说，信仰是人的理性对神真理的回归。而这个回归之所以可能，是上帝的恩典。

#### 七. 科学以外的认知基础

基督教的知识论建立在两个重要的信仰基础上：人是上帝按着他的形象、样式造的；上帝是真理和启示的主。

首先来看人有上帝的形象这一命题。人有上帝的形象，因此具有智慧，并超越自然。

人超越物，使到认知者与被知物之间产生客观的认知空间和客观的可能。从唯物论的信仰来说，人与物浑成一体。人的理性和智慧是长时间进化和概率的产物。人的理性思维是人脑受环境刺激的产品。真是如此的话，我们从何肯定人脑的活动真实又正确地反映了外在的实体？庄子羡鱼的故事很能说明这一点。庄子给予朋友的回答：子非我，焉知我不知鱼之乐？说明了知识的两个层面：主观的经历和客观的认知。

人的智慧来自上帝的形象，来自常存的道。因此人有知的能力。人的理性是出于上帝的形象和创造。而世界被造为有序的世界，是可被理解的世界。因此我们可以对外在的事物可以有正确可靠的认知。

其次来看人有上帝的启示这一命题。圣经中的上帝是主动向人启示的上帝。约翰福音一：4-5 生命在他里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光。这表明上帝启示的认知与人生命的存在是有息息相关的。上帝给人的启示有四方面：

### 第一，在大自然中的启示

诸天述说上帝的荣耀，穹苍传扬祂的手段。（诗篇十九：1）。

自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推委。（罗一：20）

### 第二，在历史中的启示：

旧约圣经记载了犹太人的历史。上帝借着这历史对人表明了祂的公义、慈爱、全能、以及救赎的计划。

### 第三，话语的启示--圣经：

上帝也用了人的语言向人启示。祂在历世历代差派祂的仆人、使者向祂的百姓说话。这些信息的记录也透过教会集合保存下来，成为我们今日所拥有的圣经。

### 第四，道成肉身的启示--基督：

上帝既在古时借着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世，借着祂儿子晓谕我们????（来一：1，2）

从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来。（约一：18）

耶稣基督是上帝启示的最高峰，远超过基督以前的一切启示。在基督里，我们得到的是上帝亲自直接的启示。

最后我们来认识上帝启示。

绝对的上帝启示了绝对的真理，但我们对绝对真理的理解却是相对的，有限的，甚至可能会有偏差。正因如此，有许多人排除了有绝对真理的存在，而陷入多元主义的困境。如果没有绝对的真理的可能，一切的认知都可以是正确的，其后果非常严重。因为讨论任

何认知的正确性都变得没有意义了；任何的沟通、思想交流都变得是多余的，并且是不可能的。

但上帝却给予我们四方面的恩典，让我们在相对之中仍然可能认识绝对的真理；亦可说，仍然对绝对真理的认知可以有相当的把握。

理性的更新(罗一:21；彼前二:9；约壹一:7；约一:4-5)

上帝的启示和救赎的恩典如同真光，照亮了在黑暗里的人。他救我们出黑暗进入奇妙的光明，使我们得以认识他，认识真理。

圣灵的教导(约十四:25-26；十六:12-14)

上帝的灵启示了真理，也带领我们进入他的真理。圣灵是智慧的灵，是我们认识真理的教师。这与我们一般的认知程序刚刚相反:真理不是被动地被我们去发掘、认识；而是主动地来寻找我们，引导我们。

活泼的道(来四:12；诗十九)

希伯来书称上帝所启示的真理为活泼的道 logos。参看约翰福音一:1，2节，可知这道就是上帝。上帝就是真理的本体，是生命的源头。所以圣经不是一本被动的、冷酷的客观知识；而是充满生命活力，有功效的书，能够让我们认知真理，得到生命。

解经的团契(西三:16)

个人读经有很大的局限，受到我们的个性、教育、文化背景约束，使我们对真理的认识只是片面的，也难免有偏差。但作为基督徒不是单纯地个人与上帝的关系，也是在基督的团契中群体与上帝的关系。这基督的团契可以是几个人的小组，可以是数十人的团契或教会，也可以有跨越国界、种族、文化的大团契，更包括了历史中历世历代的圣徒，构成了解经的团契。这解经的团契让我们突破个人的、文化的局限，彼此教导、纠正，使我们能够脱离个人主观的局限，更有把握地认识绝对的真理，脱去了多元主义的困扰。

在信仰的路上，我们可以走在科学主义和多元主义之外，直赴真理之源。基督说：我就是道路、真理、生命；若不借着我，没有人能到父那里去。（约十四:6）

#### 参考书目

张明哲.1986.《基督教与科学》（香港:证道出版社）

Hiebert,Paul,1985.Epistemologicalfoundationsforscienceandtheology.TSFBulletin8(4)5-10.

Lester,LaneP.1995.HowdoweknowwhatweknowCreationResearchSocietyQuarterly32(2).Internetfilehttpwww.iclnet.orgpubresourcestextcrscrsq32\_2a.txt.

Strong,A.H.,1972.SystematicTheology.PhiladelphiaGriffithandRowland.Originalpublishedin1912.

### 第三章-基督教与中国文化的建设-王忠欣

三人行必有我师焉；择其善者而从之，其不善者而改之。  
孔子《论语》

#### (一)中国文化的危机

已有五千年历史的中国文化，不仅是世界上最古老的文明之一，并且至今影响着世界上众多生灵的文化力量。中国文化五千年的文明是人类社会的一个宝贵财富，为世界文明的发展作出了卓越的贡献，然而，在为这样一种伟大的文明骄傲的同时，我们也看到了一百多年来它所遇到的深刻危机。

在谈论中国文化的危机之前，我们先要对什么是文化有所界定。文化是一个非常大的范畴，它几乎包括人们思维、行为、习俗等的所有方面。中国哲学大师梁漱溟先生曾对文化作过一个通俗的描述，他说：“盖人类文化占最大部分的，诚不外那些为人生而有的工具手段、方法技术、组织制度等。但这些虽极占分量，却只居从属地位。居中心而为之主的，是其一种人生态度，是其所有之价值判断。——此即是说，主要还在其人生何所取舍，何所好恶，何是何非，何去何从。这里定了，其它一切莫不随之。”<sup>[1]</sup>这就是说，文化主要指的是思想意识方面，指的是世界观、人生观和价值观。本文就按照这一思路来把握文化。

中国文化所指的自然是中国人的人生观、世界观和价值观，我们不可能把中国几千年来无数人的思想意识都拿来研究，只能选择具有广大代表性的文化。一般说来，中国的传统文化是以儒家为代表的。从汉朝开始，中国就实行“罢黜百家，独尊儒术”，儒家思想成为中国文化的正统。以儒家思想为支柱的中国文化在中国近两千年的封建社会中日益成熟、巩固，成为维系中华民族为一体的精神力量。在漫长的封建社会中，中国文化似乎没有遇到什么危机，然而，当中国开始与外界，特别是比自己进步的民族接触时，所谓的文化危机就开始暴露出来。

这种意义上的中国文化的危机是从 1840 年鸦片战争开始的。鸦片战争虽然是中英之间的战争，但在文化上对中国的冲击不亚于军事上的重创。自诩为天国王朝的泱泱大国，在家门口被人打败，究竟哪儿出了毛病？人们不能不对中国文化进行反思。实际上，中国文化的危机都是伴随着中华民族的危机而产生的，也都是在与外来的强势文化接触时产生的。一种封闭的文化是不会产生危机的，因为没有比较、没有冲撞，也就不知道自己还有什么缺陷。

哈佛大学教授杜维明从一个海外中国知识分子的角度，描述了一百多年来中国文化的危机，他说：“无庸讳言，鸦片战争以来的一百五十年，五四运动以来的这八十年，特别是中华人民共和国成立以来的四十年，深受西方思潮（包括自由民主与马列两大互相抗争的意识形态）影响的中国知识分子，因痛感中国经济、政治和社会‘处处不如人’（不如西

欧、北美)，在悲愤、急迫和焦虑的心情中倡导富强，一致确信西方的今天是中国未来，而且形成共识：只有西方的科学和民主才是中华民族救亡图存的不二法门。相形之下，中国固有的精神文明，不论儒道释三教，伦常道德，天地君亲师的民间信仰，乃至天人相应的宇宙观，都因不符合以现代西方思潮为典范的评价标准而被扬弃，成为有识之士不屑一顾的封建遗毒。即使所谓尚且有科学性和民主性的‘精华’，也只是质朴粗糙的原始数据而已。”[2]

的确，从鸦片战争开始，在整个 19 世纪下半期，中国民族危机所引起的中国文化的危机接连不断，英法联军攻打北京、中法战争、中日甲午战争、八国联军入侵北京，这些痛苦的现实一再提醒人们：中国文化出了问题。因此，中国文化逐渐受到了人们的质疑。老祖宗留下的规矩到底还管不管用？儒家文化可否保国保种？这些问题都被提了出来。由此也就产生了如何对待、更新中国文化的问题。有的人主张“中学为体西学为用”，就是说，为了挽救中国文化的危机，应该在中国文化中加入一些西方文化的因素。持这种主张的人无疑认识到了中国文化的危机，也认识到了西方文化对于中国文化更新的作用，但他们强调要以儒家文化为主体更新中国文化。在 19 世纪下半期，这种观点可以说是一种较占上峰的观点。19 世纪 60、70 年代的洋务派，以及 90 年代的维新派可以说是这种观点的主要代表。

如果说 19 世纪下半期中国文化的危机只是表现在人们对此的质疑上的话，那么在 20 世纪 20 年代前后，中国文化的危机则表现在人们对此的否定上。此种危机集中体现在五四运动中。第一次世界大战后，中华民族作为战胜国，终于赢得了自鸦片战争后的第一次在国际场合扬眉吐气的机会，然而，1919 年巴黎和会上的秘密协议却出卖了中国的利益，国际列强没有把德国在中国山东强夺的权益交还给中国，反而让给了日本。这种背着中国来主宰中国命运的卑劣行径理所当然的引起了中国人民的反对。北京的青年学生上街游行，提出了反对帝国主义的口号。

中国外交失败的事实，使国人对中国文化的信任度也降到了最低点，中国文化也再次面临着更深刻的危机。中国虚弱到了这种地步，中国文化究竟要负一种什么样的责任？青年学生终于喊出了“打倒孔家店”的口号。这表明人们已开始全面的怀疑和否定中国文化了。

事实上，早在五四运动以前，以儒家思想为主体的中国文化已开始失去对人们的强制影响。1905年，在各种压力下，清政府取消了科举考试制度，而科举考试的主要内容就是儒家典籍。表面上看，这是选士制度的改革，实质上却反映了中国文化的危机。

文化的危机不在于外人对它的否定，而在于该文化的承受者自己对它的批判与否定，特别是深受其影响的知识分子的否定，五四运动对中国文化的态度恰恰表现出了这种现象。五四在文化取向上是强调“民主”和“科学”，这显然是西方文化的影响，在更新中国文化方面，五四似乎倾向于“西学为体中学为用”。与此同时，经过俄国，马克思主义也传入了中国，并为许多知识分子所接受。很显然，马克思主义也属于西方文化。在整个20世纪上半叶，在中国的文化更新上，中国传统文化似乎没有扮演重要的角色。

新中国成立后，国家确定的指导人民思想的理论基础为马克思列宁主义，中国传统文化仍然没有找到和重新获得自己的地位，其危机进一步加剧。在1966年至1976年的无产阶级文化大革命中，中国传统文化更作为“四旧”[3]，被扫入了历史的垃圾堆。特别是在文化大革命的后期，政府组织开展了“批林批孔”[4]运动，儒家思想被当作封建、反动和落后的文化受到了猛烈的攻击和批判，当时的青少年没有受过中国传统文化的教育，他们首次接触中国文化就是去批判它，以致数十年后，许多人还是蔑视儒家思想，起码不能尊重这一历史的文化遗产。

文化大革命结束后，中国文化再次面临新的危机。随着中国的改革开放，社会生产力有了很大的进步，但同时社会上出现了严重的问题：社会伦理道德的败坏，犯罪率的提高，精神的空虚。中国传统的文化似乎通通都行不通了，而西方文化也不可能完全照搬过来，所以在中国就出现了各种文化并存的局面，没有一种文化可以被人民一致认同和接受，这就导致了精神上的巨大真空。道德危机正是人民失去信仰后所必定出现的一种现象。70年代末由《中国青年》杂志组织、以潘晓来信引起的一场有关人生意义的讨论，揭开了这次危机的序幕。80年代，中国出现的“反对精神污染”、“反对资产阶级自由化”运动，从反面的角度验证了这一文化的危机。

近10年来，中国文化正在经历新的危机，从不管是中国大陆或台湾的现实中都可以清楚地看到。台湾目前正在呼吁“心灵改造”，大陆也在开展“精神文明建设”，中国人在精神方面到底出现了什么毛病？海峡两岸的中国人都意识到了信仰的危机、文化的危机。面对中国社会的道德沦落，公德心的丧失，人心的贪婪，我们实在难以启口说我们是“礼仪



之邦”，我们也实在难以以五千年的文明自居。近年来台湾的黑金政治，大陆的腐败都已经到了触目惊心的地步，如何战胜这些罪恶，无疑是对中国文化的一个重大考验。

## (二)中国文化危机的症结

鸦片战争以来中国文化的危机是无法否认的，从对中国文化的怀疑，到对中国文化的否定，再到对中国文化的批判，中国文化经历了一连串不断加深的危机。那么中国文化危机的症结到底在哪儿？换言之，中国文化中的那些因素使其无法取得中国人的信任？

中国文化缺少一种凝聚力，这是中国文化危机四起的症结之一。我们常说，中国人如一盘散沙，不如犹太人、韩国人团结；我们也常说，中国人一个人象条龙，一群人象条虫；我们还有顺口溜，一个和尚挑水喝，两个和尚抬水喝，三个和尚没水喝。中国人为什么不能凝聚在一起？

这与中国文化缺乏宗教，缺乏一种超越的信仰有关。王治心先生在《中国宗教思想史大纲》中指出：“中华民族既繁殖于黄河流域，在这种气候严寒土地瘠薄的环境之中，非勤劳耐苦不足以图存，非谦逊柔和不足以相处，便造成一种注重唯生生活的民族特性；且因此而产生一种实践伦理的思想，屏绝杳渺玄想的生活。”[5]常燕生先生持有与王治心相似的观点，他也总结说，“中国民族是第一个生在地上的民族；古代中国人的思想眼光，从未超越过现实的地上生活，而梦想甚么未来的天国。”[6]这种历史地理环境就使中华民族没有发展出一个伟大的宗教，而是出现了适应这种唯实生活的伦理。据梁漱溟先生分析，中国社会自周孔以来，比较注重家族生活，注重从生到死的现实生活，因此，产生了调协这种家族式现实生活的伦理道德，而没有产生伟大的宗教。[7]费孝通先生运用社会学的方法，通过对中国社会的考察，提出，中国乡土社会的基层结构是“差序格局”，由一根根私人联系构成的网络所组成，在这种社会中，没有一个超乎私人关系的道德观念。而在西方“团体格局”的社会中，其道德体系则有赖宗教观念，特别是笼罩万物的神的观念的支持。[8]宗教有其统摄凝聚的功用，它可以通过建立一共同信仰目标，把涣散分离的人群收拢凝聚起来。中国文化之宗教性的缺乏，特别是传统中国宇宙观中创世神话和个人化的上帝的缺乏，就使中国社会没有一个超越的精神力量来统合和凝聚民众，以对付面临的各样危机。

从组织上看，中国文化中缺少一种社会性的团体来团结、教育民众，扮演具体实践这种文化的角色，这是中国文化危机的另一个症结。如上述几位学者指出的那样，中国是一

个注重家族生活的社会，家庭及家族是社会上最重要的单位，而在家庭和政府之间就出现一个空档，这样，在家庭与政府之间的社会层面上就没有任何团体或组织来协调人们的关系，并承担推行文化理念的任务。中国虽有家庭来代替社会性的组织具体承担实践其文化的任务，但家庭无论如何还是一种生活单位，在教化上的效力是有限的。古代中国人曾实行“易子而教”，即交换子女进行教育，以确保教育质量，这就说明了古人已经认识到了家庭教育的局限。由于缺乏社会性的组织来推动、贯彻和监督中国文化的实行，中国文化中的许多有价值的思想就没有办法得以实现。中国文化中有一条是“内胜外王”，意思是说，既要有好的思想及修养，又要在具体实践中体现出来，而中国文化恰恰在“外王”方面存在缺陷，这也是中国文化不断产生危机的一个因素。

中国文化强调人伦，强调道德，但道德本身对人行为的约束力有限，有时甚至无法约束人的行为，这也是中国文化危机的一个症结。梁漱溟认为中国从周孔开始以道德代替了宗教，“道德为理性之事，存于个人之自觉自律。宗教为信仰之事，寄于教徒之恪守教诫。中国自孔子以来，便受其影响，走上以道德代宗教之路。”“宗教道德二者，对个人，都是要人向上迁善。然而宗教之生效快，而且力大，并且不易失坠。对社会，亦是这样。二者都能为人群形成好的风纪秩序，而其收效之难易，却简直不可以相比，这就为宗教本是一个方法，而道德则否。”[9]这就点明了道德的约束力极为有限。中国文化以道德为重，人民虽然也号称尊奉孔圣，但由于缺乏宗教规条及教会组织，没有教会的监督，所以就听任自便，使许多人滑向堕落。

中国文化危机还有一个症结就是缺少一种带有人情味的爱。“爱”这个字在中国人口中似乎是一个很难说出的字，我们很少听到中国人用“爱”这个字来表达其内心的感情。英语的“love you”在英语世界中是一种非常自然的感情流露，夫妻之间，父母与子女之间，朋友之间，都可以用这句话表达内心的感情。但在中国人中，用中文说“我爱你”却是很少听到的，夫妻之间不多用，父母与子女间也不常用，朋友间更没有听过。在中国，“爱”这个字似乎是和政治联系在一起，“爱”被经常运用的机会是在与“热爱”连用时，比如“热爱祖国”、“热爱党”，“热爱”领袖或某个模范英雄人物等，很明显，“热爱”这个词缺少真情的流露，缺少人情味，与其说是内心感情的表达，不如说是一种政治立场的宣告。中国人是太含蓄、羞于启口说“爱”，还是中国文化的深层缺少一种爱的关怀，这是值得我们深思的。

许多人试图论证中国传统中“仁”就是爱，但我认为，“仁”和“爱”还是有一定差距的。“仁”在中国文化中是讲“恻隐之心”，孟子说，“恻隐之心，仁也；”，“人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。”[10]明白了这一点，我们就会理解孔子所说的仁。孔子讲“仁”是“爱

人”，“樊迟问仁，子曰爱人。”[11]但这里的爱人并不是发自内心充满人情味的爱，而是一种对别人的同情，人性上的认同，即所谓恻隐之心。儒家的仁从根本上说，是一种“人伦之爱”，是以人伦为中心的。孟子对人伦作了归纳，提出五伦。“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”[12]五伦只是描述了家庭、社会的各种关系，而在这之后，又发展出了“三纲”来规范这些关系。“三纲”为“父为子纲、君为臣纲、夫为妻纲”。这样，人际关系就出现了不平等。在这种不平等的统治和服从的关系中，很难谈到有什么爱，而“仁”在这些关系中倒是有它的地位。“仁”是在家庭、社会不平等关系中位上者对位下者的一种怜悯、同情和恩赐，是一种“恻隐之心”，“仁”是上对下的一种态度，通常是不可以逆转的。比如说，统治者施“仁政”，优势的一方对即将失败的一方“仁至义尽”，让掌有大权、无情的统治者发“仁慈”。很明显，“仁”不是一种带有人情味的爱。在中国历史上，许多人对仁的缺陷进行过批判，老庄批判儒家，说它所讲的仁是虚假的，违背了人的天然本性；墨子也批判儒家主张的只是强调亲疏贵贱的仁爱，不是真的仁爱。中国现代文学大师鲁迅曾在《狂人日记》中尖锐地指出，中国封建社会的“仁”、“义”、“礼”、“信”等，简而言之，就是“吃人”二字。产生在家族、人伦基础上的“仁”，因其历史局限性，无法为中国社会创造真情无私的爱，同时也为中国文化的危机埋下了伏笔。

### (三)基督教的影响

基督教几乎是与中国儒家文化同时兴起和发展。在过去一百多年中国文化经历危机的过程中，许多人尝试用各种方法更新中国文化，比如教育、美育、科技、革命、西化、精神文明建设、心灵改造等等，但很少有人主张用宗教，尤其是提倡用基督教更新中国文化。无疑，基督教成为被人们忽视的一个资源。但事实上，在两千年的世界文明发展史上，发展过程中，基督教早已显现出了任何文化型态所无法比拟、取代了的启示性与影响力。

基督教信仰三位一体的上帝，其基本理念是认为，这个世界，包括人，都是由上帝创造的；世上的一切罪恶都源于人与上帝的分离，即人与善源的背离；把人类从罪恶中解救出来的唯一力量只能是上帝本身；道成肉身的上帝耶稣基督通过在十字架上的受死，使人类可以重新与上帝相好，将人从罪中解救出来；耶稣是人类的救主。

基督教不仅是一种神学、信仰，它也是一种社会力量，它有自己的信徒团体，有经常固定的敬拜活动。基督教的魅力体现在许多方面，其中之一就是它的神观。

基督教的信仰中心是其三位一体的上帝，这种神观也是凝聚基督徒，并强化人的责任感的精神力量。对基督徒来说，上帝是天地万物的创造者，也是宇宙万物的统治者，是公正的维护者，也是全能的保护者。另一方面，既然人的生命来自上帝，人就应该向上帝负责，履行上帝和人所订立的约。基督教的经典《圣经》中清楚地记载了上帝所启示给人类的义务。创世纪第一章中讲到：“神说：‘我们要造着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。’”[13]新约约翰一书中也提到：“我们应当彼此相爱。这就是你们从起初所听见的命令。”“主为我们舍命，我们从此就知道何为爱；我们也当为弟兄舍命。”[14]

这里，上帝就为人类勾画出了人与自然，人与人之间的关系准则，这也就是上帝与人类订立的约。所以，我们人来到这个世界上，是带有从神而来的责任的。上帝创造我们是赋予我们以神圣的使命的：人要管理好自然，与自然和睦相处；人与人之间要彼此相爱，亲如手足。所以，人就不再是生物上的人，而是有着责任感、神圣使命的人。有了这种责任感和使命感，人类就可能把这个世界建设的更好。由此可见，神观不仅可以把人凝聚起来，而且可以使人具有责任感，承担起由上帝而来的神圣责任。

基督教中另一个非常显著的特色是其“爱”的教训。与其它宗教相比，基督教似乎更倾向于传达“爱”的信息，并且宣称“上帝就是爱”。基督教的经典《圣经》中有许多这样的记载。作为道成肉身上帝的耶稣基督在回答哪条诫命最重要时说：“第一要紧的，...你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神，其次就是说：要爱人如己。”[15]耶稣还对门徒们教导说：“我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱。我怎样爱你们，你们就要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”[16]使徒保罗继续了耶稣“爱”的教训，并予以进一步的发挥。他说：“爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒；爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计较人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。...如今常存的有信，有望，有爱，这三样，其中最大的是爱”[17]同样，基督教的爱也是带有责任感的爱，并不是没有约束力的空谈，也不是没有道理的盲目的爱。基督教的爱是有其“爱源”的，那就是上帝对人的爱。圣经上明确指出“神爱世人”，这是世界能够有爱、人和人能够彼此相爱的基础。创造人、赋予人生命的上帝爱我们人类，人也就有责任去爱上帝，这也是人神之间的约。人类全心全意地爱上帝又是以爱人来体现出来，这就引伸出人与人之间彼此相爱的动力。这样，基督教就完善地处理好了人神、人人之间彼此相爱的问题。基督教在爱上的基

本思想是，人由于其罪性，没有办法摆脱罪、靠自己的力量去真正地爱别人，只有上帝那种圣洁无私的爱，才能激发起人类内心潜在的爱，通过向上帝爱的委身，达到人人相爱。

基督教的爱是超越了家庭和血缘关系的爱，是一种普世的爱。基督教讲“爱人如己”，“人”是一个非常广泛的概念，不仅包括家人，也包括邻人、陌生人，甚至仇人。这是一种平等的、普遍的爱。为了贯彻这种普世的爱，耶稣甚至当着众人的面否认了他的生母。他说：“看哪！我的母亲，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄姐妹和母亲了。”[18]在这里，亲子间个别的和私人的联系被否定了。这是因为上帝的爱必须是无私的、平等的。

基督教的爱并不是一些空洞的说教，而是一种可以行的出的行为，是一种实践。耶稣为了赎世人的罪，甘愿在十字架上被钉死，为世人树立了圣洁无私之爱的榜样，他的门徒和信徒在这以后的两千年中不断的实践这种爱，如印度特雷萨修女的仁爱事业等，进一步使这种爱为世人所见证。

基督教不仅是一套信仰体系，而且也是一个信仰者的团体，教会就是这种团体的具体形态。教会作为基督教信仰追随者的团体已经存在了近两千年。由于有教会这样一个组织，基督教的信仰体系、道德说教、以及其它的思想理念就有被实践、并在社会上被推广的场所。这就是说，教会把信徒们组织起来，对他们进行基督教信仰的教育，并督促教徒去实践这种信仰，以此来使基督教的信念得以贯彻，这就保证了基督教的说教不会流于空谈，而是有具体的组织去落实这些理念。

在圣经中，基督徒的团体是被比喻为一个身体，也就是基督徒常说的，“教会是基督的身体”。一个身体如果没有头，或者其肢体不能互相合作，彼此冲突，这个身体就无法生存。教会作为基督徒的团体，作为一种介于家庭和政府之间的社会组织，在聚拢人群的过程中，也训练大家彼此之间的配合。所以，教会作为一种超越家庭的社会组织，造就了西方社会和西方人的团体精神和组织能力。

教会组织之所以能延续近两千年，并不断的吸引人参加，一个重要的原因就是，教会是一个信仰的团体，而非世俗的权力机构，参加者都是自觉自愿的。这就奠定了教会可以长期存在及发展的基础。这种自愿性的信仰组织，一方面可以使信徒在遵守教规方面自觉自律，另一方面，由于教会本身没有任何世俗的强制性的权力，也使教会完全置于会众的监督之下，如果教会本身的作为不符合信仰，会众就可以不去教会，以此使教会人数下

降，进而无法生存。这种会众对教会监督的功能就保证了教会能够较健康的发展，也使教会更有吸引力。

#### (四)基督教在中国文化更新中的潜在作用

中国文化在过去的 150 多年中经历了一系列的重大危机，文化更新势在必行。然而，究竟怎样更新中国文化，这则是一个具有挑战性的问题。历史上曾有过“中体西用”和“全盘西化”的主张，其它改良的、革命的方法也都实践过，但是问题还是问题，危机依旧存在，触及人们心灵深处的更新似乎没有什么成功。近年来，随着中国的对外开放，基督教开始引起了越来越多人的兴趣，人们也在思索基督教的雄厚文化资源是否可以被用来更新中国文化。中国文化在华夏大地上已经存在了几千年，要在这样一种悠久的历史中注入基督教的思想，决不是一件容易的工作。虽然基督教传入中国已有几百年的历史，成千上万的中西传教士全力传讲基督教的理念，但基督教仍未成为中国的主流文化。可见，要用基督教更新中国文化是一项长期而艰巨的使命。

毫无疑问，基督教可以在许多方面影响中国文化，但最重要的是在思想的层面上。我们知道，决定人行为、习俗的一个关键因素是人的思想，这包括人的世界观、人生观、价值观等。人们的世界观、人生观、价值观转变了，其行为、举止自然会跟着产生变化。因而，中国文化更新中基督教的因素主要就是要用基督教的理念启发人们的思维，扩展人们的世界观、人生观和价值观。

基督教在文化更新上的作用，不应被理解为基督教文化的移植，或把基督教体系转移到某个地方或某些人中。相反，它的实现是人们在工作和生活的环境中，通过对人生意义的重新界定和重新整合，所获致的对于人生意义的一种新诠释。[19]

实际上，用基督教的理念来更新中国文化，从理论上讲，正如上面所讨论的，不是一件很复杂的事。然而，真正实行起来就会遇到许多问题和挑战。所以，从这一意义上讲，以基督教更新中国文化之核心，在于怎样解决这些问题。笔者认为，这种文化更新的关键在于两破两立，即破除基督教是洋教、是帝国主义侵略工具的观念，破除基督教不科学、反科学的观念，建立中国环境下的神学体系，建立传播基督教理念的方法。

不可否定，基督教不是中国土生土长的宗教，而是由西方传教士介绍到中国的。象许多外来的舶来品一样，基督教也被中国人称之为“洋教”。然而，基督教并非中国人不可接

受的信仰。从宗教的分类来看，基督教是被看作世界宗教，这是包括中国学者在内的国际宗教学界的普遍看法。这就是说，基督教是超越国界的信仰，任何国度的人民都可从中汲取信仰养料。再从基督教的发展来看，基督教是从以色列的犹太人产生的，之后，它传向欧洲，又传向北美洲，再传向亚洲、非洲、拉丁美洲，成为一种在全世界广传的信仰；基督教虽然产生在犹太人中，但正是犹太人把耶稣钉死在十字架上，正是犹太人抛弃了耶稣，相反，其它民族的人民都在热情地拥抱这种信仰，所以用“土生土长”的观点是无法解释基督教的，这恰恰说明基督教是一种超越民族、文化、国度的信仰。人是有限的，一种文化也是有限的，只有敞开心胸，接纳能够滋养自己的养料，个人和文化才会变得更加丰富、强壮、充实。

受时间、空间的限制，一种文化、一种信仰、或者一个人只能在特定的时间、空间中诞生，然后向其它地方流动。基督教在向中国流动时，特别是在 19 世纪后半期向中国大规模流动时，不幸与当时帝国主义国家对中国的侵略，在时间上交叉在一起，并在不少方面被帝国主义所利用，以致造成中国人对基督教的印象不佳，产生“基督教是帝国主义侵略中国的工具”的看法，阻碍了很多人接纳基督教信仰。然而，我们需要澄清的问题是，这究竟是基督教的本质，还是基督教被利用后所产生的一时作用？我们知道，一个茶杯，顾名思义是用来喝茶的，这是它的本质和功能，但是，它也可被人用来放进水、插上花，作为花瓶使用，但你不能由此推断茶杯就是花瓶；它也可能在两人打斗时，被一方拿起砸向另一方，你也不能由此推断茶杯就是武器。同样，基督教被帝国主义利用过，并不表明它的本质及功能是帝国主义侵略中国的工具，基督教作为一种信仰，本身完全是无辜的。“基督教是帝国主义侵略中国的工具”这一口号只是在中国近代史的这一百年中流行，在此以前，以及在当代的中国很少有人再这样说，因为在此以前，帝国主义还没有出现，而现在的中国早已没有了帝国主义的势力。所以，我们即应承认基督教在特定的时空里曾被帝国主义利用过，又应当把基督教同帝国主义区分开，欣赏和肯定基督教的营养成分，不应被历史的包袱所压倒。

五四运动前后，基督教与科学之关系的问题曾在中国知识界被提出，许多人认为基督教与科学是对立的，基督教是不科学、反科学的。这一问题的提出源自进化论，进化论中的物种起源说严重冲击了基督教的创造论，在认定物种起源说是正确的前提下，基督教自然被认为是不科学的。问题在于物种起源说也是一种假设。基督教的创造论是基督教对宇宙观、世界观的思索，不存在科学与不科学的问题，因为世界的形成远远先于人类的出现，人类不可能目睹或验证世界的形成过程。实际上，基督教与科学是分属于两个完全不同领域，科学主要是处理已知的、物质的领域，基督教所关注的是未知的、精神的领域，

两者没有必然的联系。导致基督教与科学对立的因素主要是人为的，即反对基督教信仰的人用科学为武器对基督教进行批判，这种批判的结果给大家造成印象，即基督教与科学是对立的。

从历史上看，世界科学的发展分布，也能说明科学与基督教不是对立的。纵观世界科技史，我们会发现一个很有趣的现象，即基督教信仰流行、兴旺的地区，科技也处于先进水平，比如当今世界科技最领先的西欧、北美，也都是传统的基督教国家，它们并非象日本那样只是近几十年科技才领先，而是在整个近现代一直处于世界科技的领先地位。我们不忙着下结论说，基督教可以促进科学的发展，但这一现象本身起码可以说明，基督教没有阻碍这些国家的科技发展，基督教与科学发展是并行不悖的。否则，我们很难想象，在基督教信仰如此盛行的国度，科学怎能迅速的发展？

在尝试运用基督教的资源推动中国文化更新时，我们必须看到目前中国文化中很少，甚至几乎没有基督教思想的影响。在中国的主流文化中，基督教尚未占有一席之地，在中国的思想文化界中，基督教也是鸦雀无声。基督教似乎还没有能力去影响中国的文化，中国的社会。基督教在中国没有形成自己独具特色的神学体系，去向自己的同胞传解基督教的信念，中国的教会也还没有出现有影响的神学家去为基督教信仰的系统传递著书立说。

要进入中国文化之中，在思想界中拥有一席之地，并影响中国文化，基督教必须建立中国环境下的一套系统的神学体系。神学是用来阐述、传达及维持基督教信念的，这种信念也就是基督教的信仰。事实上，信仰和神学是不能分开的，没有信仰的神学是空洞的神学，没有神学的信仰是盲目的信仰。通过深入、细致的研究、整理，逐渐建立中国的神学体系，清楚、系统地论述中国背景下的基督信仰，这是用基督教思想重建中国文化的重要一步。

建设一套中国的神学体系，需要有一批高质量的神学工作者。只有拥有一批通晓中国文化、并能系统阐述基督教思想的神学人材，通过长期辛勤的耕耘，才有可能建立起一套中国环境下的神学体系。

有了一套神学体系，还需有人把这些基督教的信息传达给中国的民众，以期实现中国文化的更新。这种传递的工作，传统上被称为“传教”、“宣教”、或“传福音”。然而，在思索运用基督教来更新中国文化的今天，我们必须对传统的传教方法进行反思。传统的传教方法深受“个人得救”神学思想的影响，以争取非信徒受洗入教为目的，侧重在皈依的人数



上，即硬件方面，而对基督教思想的普及及深入，特别是对加强人们对基督教信仰的真切领悟，即软件方面重视不够。这就导致了許多信徒在传递基督教信息时，好大喜功，以利诱人，甚至维恩并用，传福音变成了传祸音。在当今世界流行多元主义、倡导对话的环境下，基督教应思索建立新的传递方法，参与各种思想的交流与对话，参与中国思想文化界的学术活动，把目的真正落实到“传”上。

在建立传递基督教思想的方法上，我们不应只注重“口传”。中国的传统讲究“言传身教”，甚至“身教胜于言传”，所以基督徒更应该以自己的行为举止来展现其内心的信仰。人们通常是通过你的行为举止来解读你的信念。耶稣曾对门徒说：“我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱；我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒。”<sup>[20]</sup>很清楚，耶稣并没有叫门徒到处对人说“我是基督徒”，而是叫他们彼此相爱，以行为告诉众人“我们是耶稣的门徒”。有时行为所传递的，胜过语言所传递的。我们或许都没有记住特雷萨修女说过什么，但我们都知道她做了什么，因此，我们也就领悟到她所要传递给我们的是什么。

建立了适切中国处境的神学体系，并用言传身教、交流对话的方法去落实这些理念，基督教就有可能为中国文化的更新提供丰富的营养。

---

作者王忠欣,北京大学法学硕士,曾任北京大学哲学系宗教学教研室讲师,现为美国波士顿大学神学博士候选人。

注释

## 传教士与中国宗教-

### 十九世纪末至二十世纪初几位西方传教士对中国儒佛道传统的神学反思

当十九世纪初期基督新教传教士踏上中国领土的时候，他们面对的是一个有数千年历史、博大精深的文明。但是，直到第二次鸦片战争（1858—1860）以前，新教传教士们的活动大都被限制在五个通商口岸及其邻近地区。因此，他们对中国文化的了解和影响受到很大的限制。

十九世纪中叶《天津条约》和《北京条约》签订以后，西方传教士获得深入中国广大的内地、并且购地建堂的权利。基督教传教和礼拜的活动均受清政府保护。至此，中国全境的门户大开。用美国教会史名家 Latourette 的话来说，这些条约使传教士和中国基督徒们的地位发生了根本的变化，并且使教会的大扩展成为可能。[1]的确，十九世纪下半期正是传教活动发展极其迅速的时期。至一八九八年，新教传教士的行踪已遍及中国十八个省。[2]毫不奇怪，在这一时期内传教士与中国文化的接触更为频繁、深刻和广泛，如何对待和处理中国原有的宗教与文化便日益为传教运动所面临的迫切课题之一。

随着新教传教运动在华的发展，传教士当中出现了不同的传教神学和传教方法。美国史学家 PaulCohen 认为，戴德生(HudsonTaylor)和李提摩太(TimothyRichard)分别代表着传教运动中的两种主要不同的取向。前者强调福音布道，后者重视社会救济。就对中国传统文化的态度而论，戴氏与其一手创办的中华内地会对中国的传统文化和宗教体系持相当消极的看法。应该说，自十九世纪初至二十世纪初，大多数来华新教传士均把中国文明看作所谓“异教主义”(Heathenism)。在他们眼中，中国文化和宗教中充斥“迷信”和其它与福音格格不入的东西。用一个内地会传教士的话来说，“这些非基督宗教背后的无望、无助、堕落、绝望、愚昧、和恐惧极其可怕。”[3]他们来华的使命便是将中国人的灵魂从这黑暗的异教文化中拯救出来。同时，以李提摩太、理雅各布(JamesLegge)、丁韪良(W.A.P.Martin)和林乐知(YoungJohnAllen)为代表的一小批传教士则在中国的宗教与文化中发现了与福音相协调的成分，而形成了对中国文化与众不同的看法，并且力求以福音改造中华文化。

另一方面，传教活动对中国传统社会的渗透和冲击引发了传统社会和文化的反弹。因此，十九世纪下半期也是中国反教情绪高涨、教案频起的时期。反洋教运动的发展固然有其政治与经济的根由，文化与宗教的冲突也是主要原因之一。可以说，基督教与中国

传统文化的大规模碰撞、互动及摩擦是十九世纪下半期二十世纪初期中国历史的主要内容之一。

二十世纪初，中国社会中对西方传教士和教会的敌意有所消退。到第一次世界大战前后，不断输入中国的西方近现代世俗文化观念和日益高涨的民族主义情绪取传统文化而代之，构成了传教事业和教会新的挑战。但是，这个新发展已超出了本文论述的范围。

本文将集中考察十九世纪下半期和二十世纪初理雅各布、丁韪良、李提摩太、林乐知等具有自由派倾向传教士对中国儒道三大教的评价，及其对基督教与儒佛道关系的神学思想，并旁及他们与中国宗教传统的交流活动及后果。

### (一)传教士与儒家传统

作为中国文化的主干，儒家传统历来最受传教士们的关注。理雅各布、丁韪良和林乐知等人都对儒家有不少论述。综合起来，他们对儒家的分析与评价大致围绕以下三个主题展开。

#### 一.上帝观

十九世纪，不少西方传教士认为儒家传统本质上只是一套伦理道德体系，而不是典型意义上的宗教，因为它缺少基督教那样关于超自然(TheSupernatural)的明确观念。与这种流行的看法不同，理雅各布承认儒家传统是一种宗教。在他看来，儒家具有关于“超自然”的观念：“儒家实际上崇拜上帝本身。从远古时代起，中国人就相信那最高的存在。他们先是称其为『天』，以后又把它描绘为人格化的神和最高主宰。[4]他把历代皇帝每年的祭天仪式看作这种观念的具体体现和延续。他指出，孔子从未否认上帝的，也从未否认宇宙受神秘力量的支配。[5]实际上，儒家的人伦关系和道德责任理论均靠天的观念来支撑。[6]理雅各布甚至把祖先崇拜的习俗也看作儒家宗教性的一种表现。[7]

丁韪良则通过对《易经》和《礼记》的考察发现早期的中国思想文化中存在『上帝』的观念。这种传统保存在儒家的主要经典和皇家的崇拜仪示当中。他认为孔子关于“天”的理论远比佛教的空无和道教的多神更接近基督教的上帝观。[8]

这两位传教士不约而同得出的结论是因为儒家传统中也存在这样关于超自然的观念，所以基督教的上帝观一定能在中国人的心中产生共鸣。理雅各布甚至曾暗示，基督徒与儒家其实共拜一位上帝。[9]

另一方面，这些传教士经过比较，一致认为，以基督教的标准来评判，儒家关于超自然的观念有不少问题，而基督教的上帝观远优于儒家的类似观念。他们的依据是，第一，与《新约》中神的观念的完整性相比，儒家经典中关于神的论述多属零碎片断。[10]圣经当中“神是爱和光”之类的主题在儒家文献中实属少见[11]；第二，孔子以含混不清的“天”的概念代替“上帝”的概念，并且避不多谈超乎自然的存在，导致后辈儒家或者把“天”混同于理性与自然规律，或者接纳了多神崇拜和迷信的成份[12]；第三，基督徒每人均得以崇拜神，而儒家的祭天却只限于皇帝及“官府仪式”(PublicRitual)。这个传统“使大众与神大为疏远。”[13]由于这几个原因，“中国人未能发展出全能、全知和普世存在的神的完整概念。”[14]

## 二.人性论

对许多传教士而言，儒家正统人性善的命题之所以不能为基督徒接受，因为它显然与基督教“罪”的教义大相径庭。但是，理雅各布和丁韪良却提出，基督教并不完全否认人的“天命之性”，[15]因而儒家与基督教在这方面并无根本性的矛盾。诚如丁韪良所言：“这种人性的理论并没有想象的一般构成人们接受基督教的重大障碍。...诚实而有思想的人们都会看出他们（儒家）的各种理论中已经片断存在的题目在圣经中臻于完美。”[16]理雅各布也曾宣称：“多年来，我一直认同人性受造为善的道理。”[17]

另一方面，他们指出儒家的人性论低估了人类为恶的本能，高估了人类为善的潜力。理雅各布指责孟子的人性论不承认神是人类一切善行的源泉，没有深刻地看到人类迷路的可能，因此孟子的理论“鲜明地表现了人对神的背离。”[18]丁韪良则批评儒家人性论的不足说：“人类的自信固然是一个强烈的动力，但是对神的信仰则是更强烈的动力；人性高贵的观点固然崇高，但是还有更崇高的东西存在。”[19]这些传教士看来，没有上帝的引导，人自身不可能达到至善的境界。理雅各布即反对孟子把尧、舜和孔子称为人类至善的典范。在理雅各布看来，孔子固然是个伟人，他并非完美无缺，因为他有时连自己的理想标准也不能达到。所以，理雅各布的结论是：“基督才确实是最完美的导师，是他的教训最完美的榜样。”[20]

### 三.道德论

一般而言，传教士们对儒家伦理道德的肯定最多。他们发现许多儒家的伦理规范与基督教的伦理规范相吻合或相接近，可以为基督徒所接受。理雅各布曾称许儒家的道德论“既全面又细致”；它“说明人性可以在道德上取得极高的成就，也说明上帝将他的法则深深地刻在人的心上，使之成为人们自身的法则。”[21]有些传教士不遗余力地发掘、阐述儒家与基督教伦理的一致之处。林乐知在这方面较为突出。他于一八六九和一八七〇年间连续撰文，罗列了一系列圣经经文，以证明其与儒家的五伦、五德和自我修养的功夫相度合。理雅各布和丁韪良也都做过这类的比较、印证工作。譬如，他们两人都曾指出，基督教伦理同儒家伦理一样，也强调尊敬父母。理雅各布曾说：“孔夫子关于孝的教训包含许多我们可以诚心接受的东西。”[22]

尽管这些传教士对儒家伦理持非常肯定的态度，然而他们并不认为，儒家的伦理可以与基督教的伦理并驾齐驱、等量齐观。他们认定前者不如后者完善。他们作出这种结论，主要依据的理由有三点。其一，基督教的道德教训以超自然的神为来源，而儒家的道德却缺乏这种超自然的基础。用理雅各布的话来说，基督教以“神护持人类的社会义务”，而儒家关于神的观念却相当薄弱，因此只能寄希望于人自身的道德努力。[23]他更进一步指出，基督教的赎罪、来生、和末世审判等教义为基督教伦理奠定了极为坚实的基础。[24]而丁韪良则把儒家的五伦不包括人与神的关系作为儒家伦理的一大病。他说：“孔子虽然巧妙地织成了人类关系的网络，但是他未能建立与上天的联系，未能指出我们所有关系当中那个最高的关系。因此，不但我们义务之中的一个重要方面在他的体系中付诸阙如，而且也未能提供更高的真理之光和更强的动机...”[25]依理雅各布和丁韪良等人的见解，完美的道德伦理体系必然是建立在超自然最高存在的基础之上。在这一点上，儒家伦理比基督教伦理大为逊色。

其二，恰恰由于儒家道德缺少这种超自然的基础，因而儒家道德体系无法提供充足的道德动机。依理雅各布之见，“基督教的教训比儒家优越，正由于这些教训动机更高尚、更有力，???这个动机就是爱，而儒家的动机则是正义感和是非感。”[26]而且儒家思想中并没有明确的来生与审判的观念来巩固其道德规范。[27]丁韪良的观点与此相似。他认为儒家的道德动机不是对真理和爱的追求，而着眼于道德规范的实际社会效用。[28]

其三，既然儒家道德体系没有坚实的基础和有力的动机，则其道德规范必然存在缺陷。例如，理雅各布认为儒家关于家庭关系和妇女地位的教训给予社会中一小部分人太多



“给了中国人天堂、地狱和神灵之类的概念???使他们熟知罪孽、善行、信仰、悔改；而最重要的是来生的因果报应的概念。”[45]这些观念的引进与传播有利于矫正儒家传统对超自然事物的漠视，扩大了中国人的精神视野，丰富了他们的宗教语言，从而为基督教在华的传播创造了条件。丁韪良认为，这正是为何十六世纪来华耶稣会士在他们的传教活动中利用佛教的语汇和材料。[46]理雅各布曾强调，由于道家重视自我谦卑和自我克制的培养，所以他们比儒家的士子和官吏更容易接受基督的信息。[47]在这个意义上，一些传教士承认佛道传统中确有所谓“拯救性的成份”(TheSalvatoryElements)。[48]

在新教传教士中，李提摩太素以高度评价大乘佛教传统著称。他尤为赞赏净土宗的经典《大乘起信论》和天台宗的《莲花经》，认为后者“关于生命、光明和爱的美好真理正是它福音书中的真理。通过耐心忍受无端的冤屈和羞辱来背负十字架的教训也在其中反复强调。”[49]因而他称其为“第五福音书”。他相信大乘佛教中包含神的启示，它的基本概念如灵魂不灭，人类神圣的救主和普渡众生等与基督教教义相如。[50]他甚至曾推测，基督教与佛教这两大传统可能发源于同一地区，因而它们在思想观念上曾互相影响。[51]只是大乘佛教中的这些真理为小乘佛教的残余所掩盖，有待基督教加以发扬光大。[52]李提摩太也并不否认当时中国社会上流社会的佛教流派有许多荒诞不经的成份，他认为中国的佛教必须去除那些“不计其数的佛，...没完没了的神话。”[53]这样，佛教才可以在中国社会生存下去。

### (三)传教士的宗教神学

与十九世纪末大部分西方传教士对儒佛道的看法相比较，理雅各布、丁韪良、李提摩太等人的立场无疑具有其独到之处。潜伏在他们对儒佛道评价当中的是对非基督宗教的本质及其与基督教关系的一番神学反思。这便是他们的宗教神学(TheologyofReligion)。综合他们对儒佛道的论述，我认为，他们的宗教神学主要包括以下几个方面：

其一，与当时大部分西方传教士把中国的宗教传统斥为“异教主义的海洋”的作法相反，[54]理雅各布等人承认非基督宗教中存在着真善美，包含与基督福音相协调、相一致的教义。有的传教士更指出，不同宗教中包含的真理实质上并无区别，同出神启。李提摩太在这方面的主张仍为鲜明。他相信，所有伟大的宗教体系都引领它们的信徒归向同一个神圣的存在，鼓励他（她）们服务世人。他在一八九三的芝加哥世界宗教会议(TheParliamentofReligions)上发言称：“所有共通的真理都教导宇宙中存在着一个全能和全知的最高精神，都教导人们通过与此精神的沟通达到人类最高的自我完善。它们都教导只

有美德才能获致生活最高的报偿，而罪却危及一切。???在这些放之四海而皆准的真理之上，每个宗教构建其独特的上层建筑。”[55]基于这种看法，这些传教士拒绝把中国的主要宗教传统当作与基督教完全背道而驰的体系。正因为李提摩太承认了儒佛道传统中的真理性，他进而呼吁各大宗教应以宽容的态度对待其它宗教。他说：“只要一种宗教使人接近神，并且使人对他人行善，则它应受到普世的尊敬；如果有人蔑视其它教人公义、和平、爱、怜悯的宗教，则他无可避免地被列为高傲的法利赛人。”[56]换言之，宗教的仇视应为宗教的和睦所代替。

其二，同时，我们必须指出，李提摩太等传教士并非文化与宗教的相对主义者。他们从不认为所有的宗教传统均有同等的真理性 and 价值。在他们的心目中，儒佛道所包含的部分真理常常为人类的种种谬误所败坏和蒙蔽，因此极不完善、极不纯净。而基督教作为上帝直接启示的宗教，包含神启示给人类的最完全的真理。所以，基督教无疑高于其它宗教。正如理雅各布所言，“我必须坚持〔基督教〕中存神的启示，这个宗教自然有别于儒道及其它一切现存的宗教。”[57]因此，他反对把基督教与儒佛道看作具有相等的真理性。

值得注意的是，这些传教士虽然肯定基督教对儒道的优越性，但是他们不再把基督教与非基督宗教之间的区别看作真理与谬误的对立，而是包含完全真理的高级宗教与包含部分真理的低级宗教的区别。这是这批自由派传教士的宗教神学与传统和保守的宗教神学的一个根本的区别。理雅各布曾言：“基督教的神圣印记不应给其它宗教贴上荒谬的标记。”[58]李提摩太对此有过更为明确的阐述：“有一度每个宗教都自认正确而斥他人为荒唐。但那个时代早已过去，代之而起的是把所有的伟大宗教分类为好的，较好的和最好的宗教。???将来会有一个集过去所有宗教之真善美于一体的宗教。”[59]李提摩太等人其实毫不怀疑基督教就是那个最好的宗教，代表了人类宗教发展的极致。其它宗教的信徒均可以在基督教中找到真理的共鸣。无怪乎李提摩太的一位传教士密友公然宣称：“孔孟的神依然活着，他借耶稣基督显现。这就是我们带给中国的信息。”[60]这种理论一方面确实肯定了基督教对其它宗教的优越。另一方面，我们也应当看到，它改变了基督教与非基督宗教间非此即彼、你死我活的对立关系，基督福音不再是对其它宗教的否定，而是对其它宗教中所包含的真理片断的最高完成。李提摩太即曾把基督教说成是对其它宗教的“补充”而不是“剥夺。”[61]这个重要转变使基督教与其它宗教之间的兼容并蓄以及互相调和成为可能。

其三，在这些传教士的眼中，从福音传布的角度来看，儒佛道三教其实都是上帝在中国的工具。他们认为，在福音来华前的数千年内，上帝从未把中国人民弃之一旁，而是通过儒佛道传统把真理部分地教给他（她）们，开启他（她）们的心灵，从而为福音日后在



华的传播铺平了道路。依丁韪良之见，佛教在中国所发挥的作用便是最好的例证。他曾直接了当地称中国的佛教是“为基督教所作的预备。”[62]在他看来，佛教在华的传播“向中国人显示一种异国的教义如何克服阻力，开路扎根，并且使他们期待同类现象的重演。”[63]而一旦基督福音传至中国，佛教的“使命便告结束，???如果说将来它还有什么更高的使命，那就是预备一批本地的树种以便基督的葡萄树得以嫁接在上面。”[64]李提摩太持有类似的思路。他在中国古代宗教发展史的背后看到了神意，并且宣称中国的古圣先贤实在是上帝派到中国的第一批传教士，而佛教徒便是第二批传教士。[65]可见，在这些传教士看来，中国的宗教传统与基督教之间存在一种前后承续的关系。

其四，传教士们对儒佛道的这种神学探索反映到传教的具体实践当中，便是以所谓“孔子加耶稣”的模式代替“孔子或耶稣”的模式。他们既然承认中国主要宗教传统无论在内容上还是在历史作用上都有可取之处，与基督教并无不可调和的冲突，那么他们作为传教士的任务便不再是以铲除或者取代“异教”为传福音的必要条件。而是在儒佛道的基础上，去伪存真，去粗取精，以基督的真理补其不足，使福音在中国得到完全的传扬。用理雅各布的话来说，“我们要赞许美好的，察觉不足的；我们要批评错误的。”[66]丁韪良则认为，“孔子加耶稣”的模式之所以可行，一是由于“基督教足以弥补其它体系之缺失”[67]；二是因为孔子本人早已期待未来圣人的出现，而且这圣人不一定出自中华，所以“一个真正的儒者绝无困难接受基督作为世界的光明，同时不放弃他对中华先师孔子的笃信。『孔子加耶稣』确是一个他无法完全拒斥的命题。”[68]这段文字道出了“孔子加耶稣”模式的目的：调和福音与中国传统文化，使前者易于为士大夫阶层接受。

理雅各布、丁韪良、李提摩太等人的宗教神学是对当时在传教士们当中广为流行的对儒佛道传统的评价的一种挑战。这种新的宗教神学的形成既是李提摩太等人对中国文化亲自考察的结果，也深受十九世纪下半期欧美文化思潮、仍其是进化论思维的影响。在当时的欧洲，进化论对思想和宗教发展史论的影响便是把“人类精神的自然发展”看作一个由多神教向一神教乃至科学发现过渡的过程。[69]李提摩太把宗教发展史描述为由低到高、由好到最好的过程便是典型的例证。他宣称：“所有真正的生命都在变化和成长。...假如我们试图对神的国度有完美的认识，我们必须在每一种知识上鼓励变化和成长。在宗教上，我们也不能落伍。”[70]丁韪良对中国宗教传统发展进程的描述也与此种进化论思维有关。

再者，这些传教士的宗教神学往往夹杂着、透露着对西方文明相当乐观的态度和西方文化优越感。在他们看来，西方文明植根于基督教，因此前者的优越恰恰证实了后者的优越。[71]丁韪良相信：“文明的第一动力来自福音的介绍，而「文明的」未来进步的每个阶段

可以看作福音影响力的指标。”[72]所以，福音与文明紧密相关。福音的传播必与文明的进步齐头并进。在这种信念的左右之下，林乐知宣称，中国需要“物质的光明-我们会教给她如何开矿。...她需要智慧的光明，而我们会使她获得西方文化的研究、发明与发现。她需要道德的光明，而她会在福音中找到。”[73]可见，在林乐知等人看来，福音的到来不仅将重整中国的宗教传统，而且要重建中国的文明。毫无疑问，这些传教士是他们时代和文化的产儿。如果我们不理解他们的文化和社会背景，我们便无法深刻了解他们的宗教神学。

#### (四)传教士们的对话实践及其后果

理雅各布、丁韪良、李提摩太等人对儒佛道三教的评价和思考既是他们在华传教实践经验的总结，也对他们的传教方式产生了重要的影响。他们把传教的重心放在士大夫阶层，力图与中国传统文化进行接触和对话。为此，这批传教士都相当重视文字工作，努力以书籍报刊为媒介与士大夫展开交流。作为传教士中的著名报人，林乐知在教会新报和万国公报上发表了不少文章以沟通基督教与儒家传统。他有意既刊登反映基督教观点的作品，也登载鼓吹儒家看法的作品，以便促进双方的交流。[74]

在十九世纪末在华的西方传教士之中，李提摩太在促进不同宗教信仰的对话方面表现较为突出。事实上，这方面的工作是他的传教活动的一个极重要的组成部分。他常常强调他的传教事业的原则之一即是“追寻那些领袖人物。”[75]这些所谓“领袖人物”不但指深受儒家文化影响的官僚士绅，也指佛道界的知名人士。当他来华之初在山东传教时，李提摩太已经开始与当地的儒家、佛教和道教的领袖人物相接触。[76]以后，他更热衷于此类活动。一九〇四年，他与其它传教士一道在山东组织了一次有近百人参加的多种宗教信仰的交流性会议。[77]他曾阐述如何在基督教和儒佛道之间架设起理解的桥梁说：“通过宣讲把中国从贫弱中拯救出来，...我们可以获得全中国儒家的同情与合作。通过宣讲正确对待超人的力量，...和人的永恒状态的无上价值，...我们可以获得全中国所有佛教徒的同情与合作。通过宣讲支配自然力以为我用，...我们可以获得全中国所有道教徒的同情与合作。”[78]这些正是李提摩太心目中基督教与儒佛道传统的接触点。基于这种广阔的理想，他与清廷的某些高官显宦广泛交往，并且积极参与了晚清的改革运动，以图赢得儒家人士对福音的信赖和好感。

十九世纪另外一个较有意义的对话尝试是由美国北长老会的传教士李佳白(Gilbert Reid)发起的。如同李提摩太一样，他致力于向中国社会的上层介绍基督教。为此，他于一八九七年在北京创立尚贤堂。该组织常邀请儒佛道及基督教人士共聚一堂，以

图加强各种信仰之间的交流。李提摩太和丁韪良都曾亲与其事，并发表演说。这个组织一直存在到第一次世界大战之后。

然而，在十九世纪末的历史条件下，李提摩太、林乐知等人的努力既未能根本扭转西方传教士群体对中国文化的态度，也未能有效地缓解中国士大夫阶层对基督教的蔑视乃至仇恨。造成这种结局的原因是多方面，我在此仅就其要者举其两端。

首先，基于他们的文化背景和思维方式，理雅各布和李提摩太等一批具有自由主义倾向的西方传教士往往不能从儒佛道自身的特点入手进行观察，而是先入为主地把儒佛道纳入基督教神学的范畴中与基督教教义进行模拟，结果给人以削足适履的感觉。在他们的心目中，儒佛道尽管有这样那样的可取之处，但基督教毕竟处于万流归宗的地位。他们与其它传统的接触往往伴随着基督教文化对非基督教文化的优越感，他们对基督信仰的确认掺杂着对西方文明的高度信心，这种立场使他们很难从心理上把其它宗教当作平等的对话伙伴，也很难对福音与西方文明的关系进行彻底的反思，更难以对西方的文明作出批评性的考察。可以说，他们对中国宗教传统的神学思考具有过渡性。一方面，他们开始突破旧的反“异教主义”的神学框框；另一方面，他们仍多少沾染着西方的文化偏见。其次，十九世纪末，中国的传统社会和文化结构依然根深蒂固，士大夫阶层仍对基督教怀有深刻的敌意。即便是士大夫中的开明分子也毫不动摇地坚持以儒家为中国文化的正统和主流。他们可以容忍基督教在中国社会中的存在，但只容许它与佛道一样处于非主流的地位。清末湖广总督张之洞的态度便颇为典型。他在《劝学篇·非攻教》中称，只要“国势日强，儒效日章，则彼不过如佛寺道观，听其自然可也。”在士大夫看来，基督教不应该也不可能取代儒家在中国文化中的地位。因此，基督教与儒家平等相处是不可能的。结果，丁韪良和李提摩太等人虽然几乎尽毕生之力向士大夫阶层宣传福音，成效甚微。正如 PualCohen 所指出的：“在十九世纪，受教育的中国人当中变成基督徒的比例微忽其微。...各社会阶级，尤其是精英阶级对基督教的抵制和仇恨十分普遍。”[79]这种倾向终于在义和拳乱中达到高潮。

当两种具有强烈优越感的宗教-文化系统相遇的时候，误解与冲突似乎不可避免。结果，十九世纪基督教与中国宗教和文化传统的接触与碰撞多以悲剧收场。

## 结论

在十九世纪末、二十世纪初，理雅各布、丁韪良和李提摩太等具有自由派倾向的传教士们在整个新教在华西方传教士群体中属于少数。他们与儒佛道传统的交流在整个新教传教运动中也显得极为零星、短暂，达到的历史成果也极为有限。但他们对中国儒佛道传统的神学思考在当时开辟了一条与众不同的思路。与许多传教士把其它宗教贴上“迷信”、“异教”而视为竞争对手的作法形成鲜明对照，理雅各布等人愿意认真对待非基督宗教传统，甚至把它们当作改革社会和传播福音的潜在合作者，这在当时支配基督新教在华传教运动的神学思想中是一个重要的转折。李提摩太等人常常引用的耶稣的一句话很好地表达了他们的神学精髓：“我来不是要废掉，乃是要成全。”（马太福音第五章第十七节）的确，他们认为，基督教最后所要成就的事业不是要消灭中国的儒佛道传统，而是要融各家之长于基督教之中，从而在更高的层次上成全这些中国的传统。这种观点实践上便是近现代传教神学与宗教对话理论中的所谓“成全”论(Fulfillment Theory)的核心。正是在这个意义上，理雅各布、丁韪良、李提摩太等人成为当代宗教对话运动的先驱。

#### 注释

1.K.S.Latourette,A History of Christian Mission in China(New York The Macmillan Company, 1929), 277

2.同上，361。

3.Alice Hunt, Now, None but Christ Can Satisfy, China Millions(February, 1913), 25.

4.James Legge, Christianity and Confucianism Compared in their Teaching of the Whole Duty of Man, in Non-Christian Religions of the World(New York Fleming H. Revell Company, n.d.), 16.

5.James Legge, The Religions of China.(New York Charles Scribner's Sons, 1881), 244.

6.Legge, Christianity and Confucianism Compared, 14.

7.同上。

8.W.A.P.Martin, The Lore of Cathy(New York Fleming H. Revell, 1901), 169.

9.Legge, The Religions of China, 248

10.同上, 246

11.参见

Legge, The Religions of China, 247; Legge, Prolegomena, in Confucian Analects, The Chinese Classics, vol. 1, 2ded., (台北:进学书局, 1969) 100

12.参阅, Legge, The Religions of China, 247; Prolegomena, in Confucian Analects

13.Legge, Christianity and Confucianism Compared, 24.

14. Legge, *The Religion of China*, 253.
15. Martin, *The Lore of Cathy*, 218.
16. 同上 , 218.
17. Legge, *The Religion of China*, 259.
18. James Legge, *Prolegomena*, in *The Works of Mencius, The Chinese Classics*, vol. 2, 2nd ed.
19. Martin, *The Lore of Cathy*, 219.
20. Legge, *Christianity and Confucianism Compared*, 32.
21. Legge, *Christianity and Confucianism Compared*, 22; *The Religion of China*, 262.
22. Legge, *The Religion of China*, 254.
23. Legge, *Christianity and Confucianism Compared*, 25.
24. Legge, *The Religion of China*, 299.
25. Martin, *The Lore of Cathy*, 212.
26. Legge, *Christianity and Confucianism Compared*, 26.
27. Legge, *The Religion of China*, 299.
28. Martin, *The Lore of Cathy*, 177.
29. Legge, *Christianity and Confucianism Compared*, 30.
30. Martin, *The Lore of Cathy*, 268-269.
31. Legge, *The Religion of China*, 266.
32. 参阅 Martin, *The Lore of Cathy*, 221.
33. 引自  
Kenneth Cracknell, *Justice, Courtesy and Love: Theologians and Missionaries Encountering*
34. Legge, *The Religion of China*, 275.
35. Adrian A. Benett, *Missionary Journalist in China* Young J. Allen and his Magazines, 1860-1883, (Athens, GA: The University of Georgia Press, 1972), 42.
36. Legge, *The Religion of China*, 276.
37. Martin, *The Lore of Cathy*, 179, 183.
38. 参阅 Legge, *The Religion of China*, 269, 277, 289.
39. Martin, *The Lore of Cathy*, 252.
40. 同上 , 186.
41. 同上 , 252.
42. Legge, *The Religion of China*, 243.
43. 同上 , 277.

44. Martin, *The Lore of Cathy*, 193.
45. 同上 , 261。
46. 同上。
47. Legge, *The Religions of China*, 294.
48. 引自 Sidney A. Forsythe, *An American Missionary Community in China, 1895-1905*, (Cambridge)。
49. 引自 Ralph R. Covell, *Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in China*.
50. 引自 Cracknell, 127.
51. 参见
- W. E. Soothill, *Timothy Richard of China* (London: Seely, Service and Co., 1924), 314-315.
52. 参见 Covell, *Confucius, the Buddha, and Christ*, 126.
53. Cracknell, *Justice, Courtesy and Love*, 129.
54. Forsythe, *An American Missionary Community*, 31.
55. 引自 W. E. Soothill, *Timothy Richard of China*, 311-312.
56. 同上 , 312。
57. Legge, *The Religions of China*, 284.
58. 同上。
59. 引自 Soothill, 312.
60. 引自 Cracknell, 216.
61. 引自 Soothill, 210.
62. Martin, *The Lore of Cathy*, 262.
63. 同上。
64. 同上。
65. 引自
- Rev. B. Reeve, *Timothy Richard, D.D. China Missionary, Statesman and Reformer*.
66. Legge, *The Religions of China*, 284.
67. Martin, *The Lore of Cathy*, 195-196.
68. 同上 , 248.
69. Cracknell, 128.
70. Soothill, 210.
71. 参阅
- Ralph Covell, *W. A. P. Martin: Pioneer of Progress in China* (Washington, D. C. Christian).
72. 同上 , 22。

73. Bennett, 62.

74. Bennett, 230.

75. 参见

Paul Richard Bohr, *Famine in China and the Missionary Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876-1884* (Cambridge, MA Harvard University Press, 1972), 7; E. W. Price Evans, *Timothy Richard* (London The Carey Press, n.d.), 97.

76. B. Reeve, *Timothy Richard, D.D. China Missionary, Statesman and Reformer* (London S. W. Partridge & Co. Ltd., n.d.), 41.

77. 参阅 Cracknell, 129.

78. Reeve, 47-48.

79. Paul A. Cohen, *littoral and Hinterland in Nineteenth Century China The 'Christian Reformers'*, in *The Missionary Enterprise in China and America*, ed. John K. Fairbank (Cambridge, MA Harvard University Press, 1974), 222.

## 第五章-当代海峡两岸中国知识分子对基督教态度之异同

-庄祖鲲

### 前言

基督教(包括天主教及新教)自唐朝开始就来到中国,然而由于唐朝时代(时称景教)以及后来元朝时代(时称也里可温教)的传教士多为西域人士,且鲜少与中国知识分子有所往

还，以致于在中国思想史上，几乎没有留下什么痕迹。直到明末清初，从耶稣会教士利玛窦开始，基督教才真正与中国知识分子有了接触。可惜好景不长，由于祭祖的问题，罗马教庭与清朝皇帝起了争议，最后导致康熙及雍正皇帝全面禁止基督教的传播。因此基督教与中国那藕断丝连的关系乃又被迫中止。

情况到了一八四〇年鸦片战争结束后才有了转变。在洋枪大炮的威胁下，中国被迫敞开大门，于是奸商、野心家、冒险家以及传教士同时涌入中国。也因此基督教在中国知识分子的心目中，一直是背负着「帝国主义」、「文化侵略」、「洋教」等罪名的。无论基督教过去对中国在十九世纪末、二十世纪初的现代化过程中起了多大的作用，那些负面的形象，似乎是难以洗刷的。尤其经过五四运动及一九二〇年代「非基同盟」对基督教全面的批判，更使得基督教在中国知识分子间无法立足。

一九四九年之后，基督教在海峡两岸的知识分子中都遭遇到相似的阻力。因为虽然双方意识形态有很大的差异，但对基督的排斥基本上都是延续五四时代的观点。目前在台湾，虽然基督教未受明显的打压，但是基督徒的比例一直无法突破百分之五的极限。相反地，自一九八〇年之后，许多中国传统的宗教(如佛教、道教和一贯道)在台湾却有复苏的迹象。然而在中国大陆的知识分子，自一九八〇年代末期开始，相反地，却有所谓的「基督教热」现象。这种情况在北美的中国学生及访问学者间，尤为明显。许多专门向外国留学生介绍基督教的机构不约而同地指出，中国留学生及学者是所有各国学生中对基督教反应最热切的群体。相对的，台湾和香港来的学生则反应很冷淡。

因此，我们想探索的是经过四十多年的隔绝，海峡两岸的中国知识分子，是否在对传统及外来的文化及宗教的态度上有明显的差异？而这些差异，是否会可能造成他们对基督教信仰截然不同的反应？这是进行此研究的动机。

#### 被访者背景说明

本文的资料是来自笔者自一九九三年至一九九五年所进行的一项研究。这项研究也同时是笔者在美国芝加哥北郊的三一国际大学(TrinityInternationalUniversity)文化交流(interculturalStudy)博士论文的一部份。这份论文已用英文出版，本文是其中部份摘要。

在调查过程中，笔者曾到美国及加拿大各地访问，并发出一千份问卷，结果收回六百一十一份，回收率超过六成。回收的问卷中，有四百二十份是来自中国大陆的学生、学者，



一百六十三份是来自台湾，只有二十八份是来自香港。因此，本文仅以中国大陆与台湾的样本作比较。

在四百二十位大陆学生、学者中，55.7%是基督徒，44.3%是非基督徒。这是由于调查的场所多半是教会或基督教办的营会活动，因此基督徒比例偏高许多。据一般估计，在北美大陆知识分子，基督徒的比例应该在5%上下。同时，这些非基督徒的意见，是否能代表其它没有参加基督教活动之人的见解，也有商榷的余地。严谨地说，这些问卷中之非基督徒的看法，只能反应出那些对基督教有某种程度兴趣的人的态度。此外，在中国大陆学生、学者中，31.67%是三十岁以下的，42.4%是三十到四十岁，16%是四十到六十岁的，六十岁以上的占10%。在信徒与非信徒两组中，其年龄分布没有明显的差异。台湾的样本平均年龄较轻，三十岁以下有54.6%，三十到四十岁的有30%，四十到六十岁占12.2%。

在教育程度方面，大陆知识分子中，40.9%是大学程度，24.9%已有硕士学位，15.8%是博士生，11.7%已取得博士或相等学历。信徒与非信徒的差异极小。台湾的样本则博士生较多(21.1%)，大学程度者略少(32.3%)，但是总的来看，硕士程度以上者，大陆与台湾的样本比例几乎相同。

最后，在家庭宗教背景上，台湾与中国大陆的知识分子则有很大的差别(表一)。大陆知识分子中，有43%出生于无神论的家庭，台湾只有3.7%。而出身佛教或民间信仰的家庭者，大陆只有20%，台湾则高达50%。出身于基督教家庭者，在大陆知识分子基督徒中有14.2%，非信徒中则仅有7.5%；但是在台湾的基督徒中有33.8%是来自基督教家庭，非信徒中也只有7.4%。其它则是没有特定宗教倾向者，大陆有24%，台湾有16%。

(表一)家庭宗教背景与信仰态度之关系

#### 家庭宗教背景

中国大陆  
台湾

基督徒  
非基督徒  
基督徒  
非基督徒

无神论  
47.21%  
37.10%  
3.68%  
3.70%

佛教  
9.01%  
10.22%  
10.29%  
37.04%

民间信仰  
10.75%  
13.44%  
36.76%  
33.33%

基督教  
14.16%  
7.53%  
33.82%  
7.41%

无特定信仰  
18.88%  
31.72%

15.44%

18.52%

## (一)中国知识分子的危机意识

自四人帮倒台后，「三信危机」是一九七〇年代末期热烈讨论的问题。因此，我们在问卷中设计了一个问题「你认为国内有信仰危机吗」统计的结果列在表二。

## (表二)对信仰危机的看法

你认为中国(或台湾)有信仰危机吗

中国大陆

台湾

基督徒

非基督徒

基督徒

非基督徒

完全没有

2.60%

5.46%

1.48%

7.41%

大致上没有

2.60%

7.65%

4.44%

29.63%

不知道

6.06%

10.38%

6.67%

14.81%

大致上同意

32.03%

42.08%

41.48%

33.33%

完全同意

56.71%

33.33%

45.93%

14.81%

总的来说，绝大多数的大陆知识分子的答复是肯定的，尤其是基督徒有 88.7%大致上同意或完全同意，非信徒方面比例略低，但也有 75.4%。台湾的知识分子则分歧很大，对「信仰危机」的定义也完全不同。基督徒有高达 87.4%认为台湾有信仰危机，但是可能他们是指台湾的民众宗教迷信色彩太浓而言的，和大陆那种与意识形态有关的信仰危机并不相同，因此，非基督徒中只有 48.1%同意有信仰的危机。

但是当我们问到「你个人曾经历过信仰的危机吗」这个问题时，在来自大陆的学生、学者中，却只有 31%左右的人承认有相当程度或非常严重的信仰危机，另外有 29%的人完全没有这种遭遇。这似乎有点矛盾，但也是合乎情理的。因为首先，中国知识分子向来

有「先天下之忧」的胸怀，因而在冷眼看世局时，难免比较会有忧心忡忡之感。然而以个人经历而言，却未必真的遭遇过重大的信仰危机。其次，那些三十岁以下的知识分子(占总数的三分之一)，是在文革期间出生的，他们比较没有机会经历到信心的打击。相对的，文革中成长的一代，可能是个人体验到信仰危机最深刻的一群。

另一个问题是有关于道德危机的。关于「你认为国内有道德崩溃的危机吗」这个问题，海峡两岸的知识分子都表示高度的关切(表三)。值得注意的是来自台湾的知识分子似乎比来自中国大陆的知识分子更觉得问题严重。台湾的知识分子中，有 91.9%的基督徒及 76.9%的非基督徒大致上同意或完全同意台湾有道德崩溃之危机。而在大陆的知识分子中，则分别有 85.8%的基督徒及 61%的非基督徒表示同样的看法。

台湾的社会道德，是在蒋经国去世后，随着「解严」(废除戒严法)及「民主」的步伐而逐渐恶化的。在台湾的流行说法是没钱的人玩「大家乐」(私人发行的彩卷)，有一点钱的人玩股票，最有钱的人炒地皮。因此，美国新闻界有一度称台湾为「贪婪之岛」，可见问题之严重。大陆的道德危机则是在改革开放之后更加突显的。有句大陆流行的顺口溜是「十亿人民九亿倒，还有一亿在思考。」可见「向钱看」的风气在大陆也是极其普遍的。

(表三)对道德崩溃之危机的看法

你认为中国(或台湾)有道德崩溃的危机吗

中国大陆

台湾

基督徒

非基督徒

基督徒

非基督徒

非常不同意

0.86%

6.04%

2.21%

3.85%

大致上不同意

7.73%

17.58%

2.94%

15.38%

不知道

5.15%

14.84%

2.94%

3.85%

大致上同意

36.48%

41.76%

44.85%

46.15%

完全同意

49.36%

19.23%

47.06%

30.77%

因此，在中国知识分子心中，寻求解决道德危机之道，自然成为迫在眉睫之事。也是在这种背景下，「基督教是否能解决中国的道德危机」在海外华人中，是个很有争议性的问题。依据笔者的调察，大陆来的基督徒知识分子有高达 83.6%认为基督教是解决中国道

德危机之道，但只有 25.6%的非基督徒同意此办法。然而这些非基督徒对佛教、儒家或共产主义能解决中国的道德危机更悲观，佛教和共产主义只有不到 2%的人支持，儒家则有 5%。表示「不知道答案」或「没有解决之道」的共达 64%。但是台湾来的知识分子，由于受到较多中国传统文化的熏陶，对儒家的信心较大，有 23%的非基督徒认为儒家思想可解决台湾的道德危机。

## (二)中国知识分子对基督教的观点

基本上，大陆知识分子对基督教的印象比台湾来的知识分子更好，有 79%的大陆知识分子表示对基督教的印象「相当好」或「非常好」，台湾来的只有 61%。而且非基督徒对基督教的印象反而略为更好些。谈到接受基督教最大的障碍，海峡两岸的知识分子表现出最明显的差异(表四)，这些差异也显示出两岸对传统文化的态度及在教育方式上的不同。

### (表四)非信徒难以接受基督教的原因

#### 接受基督教最大的障碍

中国大陆

台湾

基督教是洋教

5.88%

20.30%

基督教是迷信

20.66%

15.04%

中国过去的苦难

9.73%

4.51%

我太忙

21.53%

27.07%

怕信教后受迫害

7.67%

1.50%

基督教相信人有罪

15.93%

11.28%

科学与信仰有矛盾

63.13%

30.08%

一些基督徒的坏行为

18.58%

39.85%

基督教的教义很难懂

13.27%

14.29%

我认为殊途同归

10.91%

24.81%

耶稣复活难以相信

27.14%

18.05%



对中国大陆知识分子而言，接受基督教的最大心理障碍乃是认为「科学与信仰有矛盾」，共有 63% 的人有此看法。然而对台湾的知识分子而言，虽然也同样接受进化论的教育，但认为科学构成信仰基督教之障碍的，却只有大陆的一半左右(30%)。

双方的差异在于在台湾，很少人会以科学来攻击任何宗教，相反地，多数人认为科学与宗教是河口不犯井水，应该可以和平共存的。然而许多大陆学生及学者到美国的震撼之一，就是发现许多世界闻名的科学大师居然也同时是虔诚的宗教信徒。其实这种科学与宗教之争，在西方国家虽曾在二十世纪初有极大的纷争，几乎到了「水火不容、势不两立」的地步，但目前大体上早已尘埃落定、达成「和平共存」的共识。再加上近年「后现代主义」思潮在西迫影娼响，科学不再被视为「真理」的唯一代表。台湾在教育方面西化较早，程度也较深，因此在这方面或许比较接近西方的观点。相对的，大陆的知识界仍持续着五四时代的羌观点，认为科学已否定了宗教。这是双方分歧所在。

其次，认为基督教是「洋教」的，台湾来的知识分子有 20.3%，大陆却只有 5.9%。实际上，在灌输「基督教是随着洋枪大炮进中国的洋教」的观念方面，中国大陆比台湾只有过之，而无不及。只是今天在中国，「洋货就是好货」的观念深植人心，以致于并不构成障碍。相对地，台湾一向以维护中国传统文化为己任，因此对外来的宗教特别排斥，这也是可以理解的。

另一方面，中国传统上比较倾向于兼容并蓄、合一圆融的做法。因此，「殊途同归」的心态深植人心，对基督教「独一真神」的观念，比较难以接受。在笔者的调查中发现，有 24.8% 的台湾知识分子的确有此障碍，但是大陆学人中只有 10.9% 有同样困难。这再一次显示，台湾的知识分子受中国传统文化的熏陶及影响，比大陆的知识分子深远得多。

在基督教最难接受的教义方面，台湾及大陆的知识分子也有明显的差异(表五)。对大陆学人而言，比例最高的前三项为「神创造世界」、「天堂与地狱」和「神的存在」，各有三分之一的人表示难以接受，这些与「科学与信仰有矛盾」的观点似乎有关。相对地，对台湾学人而言，前三项则为「预定论」、「为主而活」和「神迹」。这似乎显示台湾的学人比较倾向个人主义。

(表五)基督教最难接受的教义

## 基督教最难接受的教义

中国大陆

台湾

人有罪

19.20%

22.76%

神创造世界

36.89%

26.02%

神的存在

33.54%

12.20%

天堂与地狱

34.45%

18.7%

耶稣死后复活

29.88%

19.51%

神迹

19.21%

30.89%

基督徒应为主而活

25.91%

36.59%

预定论

19.21%

38.21%

耶稣替人赎罪

16.77%

16.26%

在基督教内最有吸引力的方面，台湾及大陆学人有一半以上都觉得「基督徒很有善」及「耶稣的人格与教训」很吸引(表六)。但是大陆知识分子远比台湾知识分子更期望「基督教有助于道德重整」(56.7%对 37.5%)，而台湾的学人又比大陆学人更看重「基督教可填补心灵的空虚」(52.0%对 33.6%)。这是很有趣的现象。

(表六)基督教最有吸引力的方面

基督教最有吸引力的方面

中国大陆

台湾

耶稣的人格与教训

48.03%

50.00%

基督徒很友善、彼此相爱

77.95%

65.79%

基督教有助于道德重整

56.69%

37.50%

基督教可以帮助学英文

6.56%

5.92%

基督教可以促进民主化

17.63%

5.92%

基督教可以填补心灵空虚

33.60%

51.97%

基督教的教义

30.03%

38.16%

### (三)中国知识分子在北美接触基督教的途径与反应

当我们进一步调查这些知识分子接触基督教的途径与管道时，也有些值得注意的地方。首先，在接触基督教的主要途径方面(表七)，大多数都是经由教会、查经班和个人的介绍，其次才是布道会和福音营等类的活动。但是在传播媒体上，显然大陆知识分子比台

湾的知识分子更偏好一些个人性的书刊、小册子(39%对 18%)或磁带(18%对 5%)。有人表示，因为从国内来的知识分子看过太多盲目的「群众运动」，因此宁可从小册子或磁带去接触、了解，比较不会受到情绪煽动，或是群众压力。这表示大陆知识分子对「独立思考」更为看重，这与国内社会背景及历史事件是息息相关的。这也显示出海峡两岸的差异来。

(表七)接触基督教的主要途径

主要途径

中国大陆  
台湾

教会

63.56%

66.15%

查经班

63.56%

54.62%

个人见证带领

57.59%

53.85%

布道会

33.78%

25.37%

福音营

17.78%

13.85%

书刊、小册子

38.67%

17.69%

磁带

12.44%

5.38%

在美国目前有一千家以上的华人教会，其中有三分之二以上是以国语(普通话)为主的。加拿大则有三百间左右的华人教会，其中九成以上的教会是以粤语为主的，这对从国内来不懂粤语的人，当然会构成相当程度的障碍。至于遍布各大学的「查经班」则是一个「异数」。这些查经班数目约达四、五百左右，都是由基督徒学生们自主性地成立的，少数查经班与附近的教会有较密切的隶属关系，但大多数的查经班都是独立的。这些查经班多半是在一九六〇年代，由港、台的留学生组成的，其中许多在二、三十年后已发展成教会的形态了。目前在各主要的大学的校区，都有类似的查经班组织。因此，这为数多达一、两千的查经班和教会，就成为中国知识分子接触基督教的主要「接触点」。当然还有许多人是通过美国人或加拿大人的教会来接触基督教的，但是数目较少。

以目前的情况来看，除了北美地区之外，其它地区(如欧洲、日本、澳洲)，都还没有这么多接触点，也因此，在那些地区，中国知识分子的「基督教热」并没有那么明显。但是透过一些教会间的合作，现在欧洲(特别是德国和英国)和澳洲，已有越来越多的查经班成立了，或许在未来几年，情势也会有所改观。

其次，当我们针对那些基督徒(大陆 234 位，台湾 136 位)作进一步的调查时，也有一些值得探讨的现象。在大陆知识分子的基督徒中，只有五份之(19.2%)在出国前就已经信了基督教。而台湾的知识分子基督徒间，却超过一半(55.15%)原本就已信主了。但是在那些出国前并未信教的中国大陆知识分子中，有三分之二是在来北美两年之内，因为接触基督教而归信的。台湾来的人，这个比例更高达四分之三。

另一个有趣的现象是，在大陆来北美才信教的人中，固然有三分之一(31%)是在较公开的布道会中「决志信主」的，但是也有将近一半左右的人是在较为个别的情况下决志的(个人谈道时 26%，个人独处时 22%)。特别是那些在自己独处时信主的人，更是在其它群体中极为罕见的。这表示，在大陆知识分子中，「公开表态」仍是有所顾忌的。同时，正如前面所说的，他们也比较更倾向于独立思考，因此即便心中已有所动，仍宁可回到自己的「窝」里，再仔细思考才做决定。这是大陆知识分子的特质之一。

至于哪些基督教的「福音信息」对他们的信主有最大的影响，海峡两岸的知识分子也表现出大同小异的现象(表八)。总的来说，「神能使人的生命更丰盛」、「耶稣受死所表达的爱」及「神赦罪的恩典」是最有影响力的题目，而「末日的灾难及审判」对已信主的基督徒或许有所提醒，对未来信主的慕道友则作用不大。有大陆知识分子反应说，他们不会被「吓进天堂」的!

(表八)对决志信主最有影响力的福音信息

最有影响力的信息

中国大陆

台湾

神能使人生命更丰盛

62.61%

76.92%

耶稣受死所表达的爱

56.09%

63.85%

神赦罪的恩典

41.74%

57.69%

神是创造者

36.52%

23.85%

因信称义

23.91%

16.92%

基督教是中国的希望

27.07%

4.62%

差异最大的是「基督教是中国的希望」这个题目，在中国大陆知识分子间，有四分之一的人(27%)深受吸引，但在台湾知识分子中，这是反应最冷淡的一项(4.6%)，其原因值得玩味。正如前述，大陆知识分子对社会的「危机意识」远比台湾知识分子来得激烈，加上他们对传统文化和宗教的批判性也较强，对基督教能解决大陆「信仰危机」和「道德危机」的期望也较深。同时，大陆知识分子间那种「忧国忧民」的意识也远比台湾知识分子来得强烈，对他们而言，如果基督教的信仰只是个人上天堂的途径，则这信仰的格调未免太低了些。只有当这信仰能与做为国民的责任相结合时，这信仰才是落实的。这是大陆基督徒知识分子对「基督教与中国」这类的题目深感兴趣的原因。

最后，有关于他们信基督教的动机与目的，中国大陆与台湾的知识分子所见略同(表九)。其中「寻求内在的力量」、「寻求人生的方向」、「寻求心灵的安宁」、「寻求人生的答案」等几个是最主要的动机。至于「身体的健康」、「家庭的问题」、「死亡的恐惧」、「事业的成功」及「生命的护庇」等都只是很少数的。

(表九)信主的主要动机



信主的动机

中国大陆

台湾

寻求内在力量

64.94%

67.67%

寻求人生的方向

58.01%

71.43%

寻求心灵的安宁

54.55%

61.65%

寻求人生的答案

48.48%

54.14%

事业的成功

11.26%

3.01%

生命的护庇

10.39%

12.78%

死亡的恐惧

7.79%

6.79%

恢复身体的健康

4.33%

1.50%

解决家庭问题

4.33%

0.75%

综合以上所述，大多数中国知识分子是透过分散在各都市的华人教会及大学城的查经班接触基督教，他们的动机主要是有关于「终极关怀」方面的(诸如人生的方向及答案等)，而非一些「现实需要」(如身体的健康、家庭的问题及事业等)。这表示这些知识分子是怀着一个真诚的态度，在信仰中寻求人生的解答，也为国家民族寻求出路。虽然海峡两岸由于时空环境的差异，在某些反应上有些不同，但是基本上仍是有更多相似之处。

展望未来，我们希望借着这些知识分子在北美亲自接触到基督徒及基督徒团体，许多的误解及成见能逐渐消除，同时也经由亲身的体会，使他们能更深刻地领会到基督教信仰的真髓，进而接受基督教的信仰。我们深信，这是指日可待的远景。

## 结论

由上述调查结果看来，台湾知识分子普遍比较执着于中国传统文化及宗教。相对地，大陆知识分子比较没有传统的包袱，甚至对传统文化有相当程度的批判，对外来文化及宗教也较为开放。这些差异不但影响他们对基督教的态度，也直接或间接地影响他们在宗教上的抉择。目前，在北美大陆知识分子间的「基督教热」，或许与此也有密切的关联。

---

作者庄祖鲲，台湾大学化工系毕业，美国西北大学化工博士，美国三一福音神学院哲学博士，现任波士顿郊区华人圣经教会主任牧师。

## 第六章-王阳明之“良知”哲学与基督教之“良心”观的比较

-池耀兴

### (一)引言

正值华人基督教热衷于基督教信仰与中国文化对话之际。笔者本着主耶稣的大使命（太廿八：18-20）以及使徒彼得“以温柔敬畏的心回答各人”的劝勉（彼前三：1），乐意在此与大家分享这份拙作，深盼能使更多人对基督教有更深入的了解。

本文尝试比较王阳明之良知哲学与基督教之良心观，目的有二：其一，众所周知，中国文化主流乃儒，释，道三家，其中以儒家思想作为人性论之基础。孟子之“性本善”更是影响了中国文化两千多年，而其立论乃在于他看到人性中所包含的良心（如恻隐，羞恶，辞让以及是非之心）。此一见解影响王阳明（1471-1529）极大，更给他的“良知”哲学立下根基。王阳明说：“良知者，孟子所谓是非之心，人皆有之者也。是非之心不待虑而俟待学而能，是谓谓之良知”（注一）。今笔者尝试比较王阳明之良知哲学与基督教的良心观，看两者间是否有会通处。其二，每门说都有其哲学前提，究竟王学与基督教之前何不同？这些不同是否造成彼此间会通的难处？本文极盼在分析王学之前提时，指出该哲学体系不足之处，同时阐明唯有圣经的真理才正确地切合人生的需要。

本文首先列出王学及圣经两者对良知或良心的基本观念，然后在比较时，先以两者之共同点作为对话之序言，进而指出两者的差异，继之带出王学不足之处及圣经之切合性。

在分享基督教之“良心”观时，因篇幅所限，笔者只从圣经找出相关经文，自己阐释，并不代表任何立场，特此声明。

## (二)王阳明的“良知”哲学

宋，明之新儒家是专门研究及发展“理，气，心，性”的学说。在宋元学学案中，程伊川主张：“心也，性也，天也，一理也，”朱熹明言“吾以心理为一。”陆九渊亦同意“心即理也，此心此理，不容有二。”当然，在此观点上，王阳明亦在《传习录》中附和，他说：“心即理也，此心无私欲之蔽，即是天理。”很明显，宋，明儒家所提倡的是理学，亦是心学。

然而，因着对太极图的解释不同，朱熹和陆九渊对理和心之关系的解释也因此不同。朱熹结合周敦颐的太极图说明和程伊川之理气二论，而形成本身的宇宙观，他认为心有道心和人心之分，而道心属理，人心属气。他与程伊川被称为程朱学派，即理学。相反的，陆九渊认为太极曰“理”曰“中”，宇宙中只有一理，而这宇宙之理即心，即性，即吾人之心，即古代圣贤之心，此乃“心理一元”说。王阳明继承及发扬陆九渊之学说，故此他两被称为陆王学派，亦即心学。

王阳明之哲学体系可分下列三方面：

### 1)良知说

王阳明的哲学架构，是以心为始点，他本身认为即良知，他说：“孟子云：‘是非之心，知也。’是非之心人皆有之。’即所谓良知也，是无良知乎？”（注二）。这良知是人人都有的，是天生的，不用学习的，在圣人之学上，较朱熹之“格物致知”说更为有效（注三）。对王阳明而言，“良知”是人本身的道德准。他说：

尔那一点“良知”是尔自家的准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非。更瞒他一些不得。尔只要不欺他，实实落落依着他去做；善便存，恶便去。（注四）

至此，我们便可看见王阳明以人心“良知”做为圣人之学的始点，人类无需借助于他人之学甚至诸如孔夫子这等权威之人的教导（注五）。人的至高权威，乃是自动自决自善的心（注六）。只要人能劝求“纯天理，去人欲”，人人皆可成圣。并非他们绝无过错，乃因

他们劝求“纯天理。去人欲”便可成圣（注七）。这里充份说明王阳明主张每个人都天赋一颗向善心“人性本善”。只要人人直指己心，天理自明，人欲一去。便可成圣。这是他最基本的理论基础，他亦以此演译其哲学。

在此，读者一定会问：既然纯天理，去人欲，就可成圣，那么才能纯天理，去人欲呢？王阳明以“致良知”作为解答。

## 2)致良知

王阳明对“格物致知”有以下的见解：

若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良心者，致知也。事事物物皆得其理也，格物也。是合心与理而为一者也。（注八）

在此可见，他将“致”字了解成“实现”或“向前推致”的意思。这等于孟子所说的“扩充”。“致良知”就是将内在的道德主体彰显出来，以成就道德行为，故此，“良知”可说是王阳明的道德准则，而“致良知”则是他唯一成圣功夫与道路。这道德实践可说是与《大学》的致知格物、《书》的精一、《中庸》的慎独和《孟子》的集义相同。（注九）

再者，对王阳明来说，“良知”亦即“至善”（注十）。而至善即是“明德亲民之极则”。他认为：至善者，明德亲民之极则也……而即所谓“良知”者也……故“止于至善”，以亲民，而明其明德，是之谓大人之学。。。然欲其良知，亦岂影响恍惚，而悬空无实之谓乎？（注十一）“明明德”是为“亲民”是为“明明德”，两者是一物之表里，不可隔离，他说：德不可徒也；人之欲明其孝之德也，则必于其父。。。欲明其弟之德也，则必亲于其兄也。。。君臣也；夫妇也；朋友也；皆然也。（注十二）

由此可见，明德是内在的道德本体，要明其明德，必需配合外在道德实践(亲民)方可。难怪有些学者认为“致良知”说实即“知行合一”的另一说法。（注十三）同时“致良知”亦流露出王学对“自力”之乐观态度，因道德实践是内求于道德良知的过程，实践者必需对自己的道德良知和实践能力有信心，诚如王阳明所说：

自经宸濠忠泰之变，益信良知真足以忘忧患，出生死。（注十四）

此外，他称致知二字，为“千古圣学之秘”与“孔门正法眼藏”。（注十五）鼓励听者要致良知，则必先信良知。因而人人就有能力致良知，以达至善之境。而有关“至善之境”又与“良知本体”说有关。

### 3)良知本体

在王阳明看来，至善本在心内，是“明德”的本体，由此推理，至善就是“良知本体”。而这本体可由“太虚”及“万物一体”来描述。

#### ( 1 ) 太虚

良知之虚，便是天之太虚。良知之无，便是太极之无形。日月风雷，山川民物，有貌象形色，皆在太虚无形中发用流行，未尝作得天障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物，俱在我良知的发用流行中；何尝有一物超于良知之外，能作障碍？（注十六）

可见，王阳明把“太虚”与良知认同，一方面良知被用作形而下的人心(属个人性)，另一方面良知被提高到形上界(属普世性)，而成为一超然的绝对体。这一概念，他也用“万物一体”来表达。

#### ( 2 ) 万物一体

王阳明认为“人无体，以天地万物感应物之非为体”（注十七）。他甚至觉得人的良知，亦是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，就不可以为草木瓦石了。即使连天地亦如此，若无人的良知。亦不可为天地。因为“天地万物，与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。”（注十八）接着，他阐明“大人”“圣人”就是以万物为一体，为的也是“仁心”，他说：

是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉。是其仁之与孺子而为一体也，孺子犹同类也。见鸟兽之哀鸣????而必有不仁之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木为一体也????见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦而为一体也。（注十九）

然而，王阳明之“仁”说与墨家的“爱”观，却有不同，墨家的“爱”是博爱，是平等的。但王阳明之“仁”由亲人开始，进而及人及物，由近至远，由亲至疏之差别。正如他所说：

亲吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而后吾之仁，实与吾之父，人之父与天下人之父，而为一体矣。（注二十）

至亲与路人同是爱的，如箪食豆羹，得则生，不得则死，不能两全。宁救至亲，不救路人，心又忍得。（注廿一）

虽则“仁”有等差之别，然而视它为王阳明哲学之前提及终极实不为过。他的哲学，可以简图表之。

良知本体

(至善，形而上之仁)

亲民知行合一明明德

(外用功夫：达其天地万物一体之用)

(内省功夫：立其天地万物一体之体)

良知(形而下之仁)

### (三)基督教的“良心”观

圣经中有关“良心”这方面的经文并不多，然而在有关经文中，我们可综合成以下几方面的教导。

#### 1)良心成为基督审判外邦人的准则

在罗二：14-16节（注廿二）中，保罗特别指出，神审判犹太人和外邦人的准则不一样：犹太人有神的律法，神便以行律法而称义为原则；外邦人没有神的律法，神便以他们的是非之心为原则（注廿三），因神已将律法的功用刻在其上。由此可见，神照自己的形像造人时（创一：26-27），已将良心的功用赋于人，叫人透过自然界和本身的良心可晓得神的永能和神性（罗一：19-20）

然而，在罗一：21-23节，保罗描述这些不虔不义的人，虽知道神却不荣耀祂，也不感谢祂，更是随心所欲地制造各式各样的偶像来敬拜，结果随之而来的是伦理道德的陆陷落，行出各种不合神不合神心意的罪恶，并且“虽知道神判定行这样事的人是当死的，然而他们不但自己去行，还喜欢别人去行。”（罗一：32）。因此，保罗断言“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”（罗三：23）。“因一人的悖逆，众人成为罪人，，，罪做王叫人死”（罗五：19，21）。这不懂告诉我们，因人犯罪的影响，人就悖逆神，否定神，故此在神眼中，没有义人，连一个也没有，世人也就因此伏在神的审判下。同时，也让我们看见“良心”本是神赋于每一个人，好叫他们遵行神旨。惜人类犯罪后，“良心”的状况功能亦受莫大影响（请参看第三点）。

## 2)良心可促成地上掌权者

保罗深信信徒必须顺服地上掌权者，不仅是因为刑罚。也是因为良心（罗十三：5）。这里面带着一个条件，即地上掌权者是神的用人，是刑罚作恶的。显然地，保罗要信徒明白到，掌权者既为神所命令的，信徒若要求得良心上的平安，就必须顺服，尊敬他们。但这并不是说信徒要一味的愚忠，毫无言论自由及伸诉特权。相反地，当保罗在公会里受审时，辩明自己是“在神面前行事为人，都是凭着良心”（徒廿三：1），这间接地否认拷问，鞭打他的人是合法的，因他的良心既能在神面前无愧，自然地就更无愧对地上的法律。当彼得，约翰因传道而被下监，审问时，彼得力证基督及其十字架。审问者无奈，惟有释放他们，但却禁止他们不可奉主耶稣的名教导众人。彼得和约翰回答说：“听从你们，不听从神，这在神面前合理不合理，你们自己酌量吧”（徒四：19）。可见顺服地上掌权者是应当的，但若此顺服与神旨相违时，则应敬畏，顺服神。

## 3)良心的状况及功能

希伯来书作者斩钉截铁地说：“弟兄们！我们既因耶稣的血，得以坦然进入至圣所????并我们心中天良的亏欠（Anevilconscience...RSV，agiltyconscience...NIV）已经洒去...就当...来到神的面前”（来十：19-22），参来九：14）。这里，我们清楚看到未被主洁净的良心是亏欠的（evilorquilty），“而良心既被洁净，就不再觉得有罪了”（来十：2）。彼得也表达同一信息，他说：“这水所表明的洗礼，现在借着耶稣基督复活，也拯救你们，这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无亏的良心（goodconscience）（彼前三：21）。故此，我们可以断言????人堕落后，其良心必受罪的影响，以致人的良心在神面前是有亏欠的，人无法改变他自己，能改变他的只靠主耶稣的救赎。



此外，新约里有几处关于“良心”负面状况的描述，保罗写信给他属灵儿子提摩太时，劝勉他要“常存信心和无亏的良心 (goodconscience)。有人丢弃良心，就在真道上如同船破坏了一般”(提前一：19)。接着他预言在以弗所教会里，必有假教师传魔鬼道理，这些“人的良心如同被热烙惯了一般”(提前四：2)，麻木不仁，只求己利，漠视真理。在给哥林多教会的书信里，保罗教导信徒在食物上不可妄用自由去吃，乃要顾及良心软弱的弟兄，不令他们跌倒。“你们这样得罪弟兄们，伤了他们软弱的良心，就是得罪基督”(林前八：12，参林前十：25-29)。由此可见，信徒心间，也许因文化背景或各人对主恩领受不同而形成己身良心的强度不同。这在告诉我们，信徒在成圣道路上，亦需不断靠主恩“心意更新而变化”(罗十二：2)，且常存无亏的良心，方能在真道上站立得稳。

至于“良心”的功用，大致可分两方面：一为消极性的；另一为积极性的。

#### (1)消极性——神审判的器皿

如上所述，良心乃神赋于人，当一人不能达成神的道德要求时，他会得到神在其个人性或社会性施予的刑罚(参罗十三5)。甚至，良心得不到合宜之教导时，将会是软弱污渎的(林前八7;多一15)，甚至更变成麻木不仁(提前四2)。因此，良心必须给予合宜之教导，藉神话语及圣灵大能使之更新。

#### (2)积极性——道德判断的指引和见证神恩的器皿

在约八1-11节，文士和法利赛人以淫妇行淫一事，试探耶稣应否照摩西律法用石头打死她。耶稣在地上画字，反问他们“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她。”于是，他们从老到少受良心责备，一个一个地都出去了(注廿四)。良心在此成为文士和法利赛人对淫妇之道德判断的指引。

保罗向哥林多教会夸自己的良心，乃是见证他和提摩太“凭着神的圣洁和诚实，在世为人，不靠人的聪明，乃靠神的恩典”(林后一12)

由此可见，“良心”具消极性及积极性功用，而且无亏的良心是人与神之间的媒介，借着它人能明白且遵行神旨。但是良心需要神话语的指引，与圣灵大能的更新，方能成为无亏的良心。

#### (四)王阳明之“良知”哲学与基督教之“良心”观的比较

当我们综览王阳明之良知说以及圣经对良心之教导后，我们很容易地看出两者都强调内省与外用功夫。王阳明认为“良知”是一能辨是非、存天理、去人欲的形而下本体。它不仅需明明德，更需亲民。因明明德即亲民，两者不可分开。此一理论，强调知行合一。圣经亦有“知行合一”类似教导，“良心”一方面能作为神审判的工具，当人悖逆神旨时，良心会指控、责备他，这是内省功夫。另一方面，良心能作为充道德判及见证神恩之器皿，它能指引人做出合神旨意的事，这是外用功夫，可见圣经亦强调知行合一，诚如雅各布书所说“信心若没有行为就是死的”(雅二 17)。

然而，王学与圣经教导却存着许多彼此之间不能妥协的难题，兹将难题重点分解如下

##### 1)人性本善与人的堕落

儒家哲学的基本前题是人性本善，王阳明学说亦不例外，他认为良知是天生的，即使人性陷溺，只要人能勤求存天理、去人欲，便可达至善之境。这论调未能清楚地解释“陷溺、私欲”之来由，我们自然地会问“既然人性本善，为何会有陷溺呢是人自身有缺陷，人性才陷吗若人性有缺陷，那么我们可说人性本善吗若不是人性有缺陷，那即表示在人自身以外有一事物使人性陷溺，那么该事物又是甚么呢”在这课题上，王阳明没有解答，也无法向我们对人性之“放失”提供有益的认识及解救方法。

圣经清楚记载神按自己的形像造男造女(创一 26-31)，故人性在人类始祖亚当犯罪前是良善的，因神本是良善的(参路十八 18)。惜始祖犯罪，“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”(罗五 12)。在此，圣经对人性的教导，较之王学合情合理，对人性的灰暗面及社会的混乱及邪恶提供合理的解释。

##### 2)自力与他力

王学主张诚意正心、明明德和亲民，以达至善境界，这论调的基本前提即人有好善恶恶的认知及实践能力。因此，道德实践等于内求于道德本体的过程，这使得道实践与“自觉”、“自明”、“自诚”等离不了关系，牟宗三先生说“若是离开这个普遍的条件而尚可以为实践，则那实践必不是实践，只是动物性的发作。”(注廿五)可见王学是强调自力，方能自救。

然而这种“人有好善恶恶的认知及实践能力”的前提是值得商榷的。人真是好善恶恶吗人真能自救吗在实际的社会情况中，多人都“往钱看”，官倒贪污、不择手段、明争暗斗、淫乱、暴力、“朱门酒肉臭、路有冻死骨”等等叫人心痛的事情比比皆是，倘若人人真能好善恶恶自救的话，为甚么人性的灰暗面得不到改善呢再者，如果人性陷溺、放失的话，我们如何才能诚意正心、恢复善性呢

在这方面，圣经提供了正确的答案，保罗清楚提出人的罪性是跟悖逆神有关，人“虽然知道神，却不当作神荣耀祂、也不感谢祂，他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了”(罗一 21)。因此，人对神的悖逆带来了伦理道德的败坏(罗一 24-31)。而人类虽然“知道神判定行这样事(道德败坏的事)的人是当死的，然而他们不但自己去行，还喜欢别人去行”(罗一 32)。这教导给我们看到一个事实，人性败坏已到极点，人对罪恶的敏感度已经消失，因此人无法自救，唯有基督才是唯一救法(罗三 23-26;徒四 12)。且要靠上主复活的大能，脱去旧人，穿上新人，“这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义和圣洁”(弗四 24)。

### 3)相对标准和绝对标准

王学强调“直指人心、明心见性”，不需传统或他人作为权威之说，人的良知即道德准则。这论点不仅忽略了人性易变的事实，而带来了“谁的良知才是放诸四海而皆准”的权威性难题。人性是易变的正如钱穆所说

一切人生目的，既由人自由选择，则目的与目的之间，更不该有高下之分……没有好的，只好挑不好的，当其没有次好以前，不好的也算是好……人到了吃不饱、穿不暖……那时，人吃人也不算是恶。(注廿六)

这样的话，人的良知构成的顶多是相对准则，倘若人人都有一套自以为是的道德准则，这就容易造成混乱,无绝对标准的社会伦理。

相反地，圣经的教导是每个人都是按神的形像造的，故此，即使在亚当堕落之前，虽人有神赋之良心，然而基于造物主与受造者之间存在着绝对的差异，人的良心不能成为人道德的绝对标准，它还需神的话语作为指引及准则(参创二 16-17)，诚如诗人所说

少年人用甚么洁净他的行为呢,是要遵行你的话。我一心寻求了你,求你叫我不偏离你的命令。我得你的话藏在心里，免得我得罪你。(诗 119-11;参提后三 16-17)

#### 4)人本主义与神本主义

在强调人性本善时，王学以“天赋的良知”作为立足点，而他以太极、太虚等抽象字眼来代替“天”，可见他本身对古人所用之“天”或“帝”之拒绝，而形上之“良知本体”的主张亦不过是用以对抗佛道之挑战而已(注廿七)。况且，王阳明强调“心是一个灵明”，“人是天地的心”，万有亦只有这么一个心，心统一万有等在表明人是万物的主宰，他的学说可说是以人为中心，以人的自主性为经纬而成的哲学体系(注廿八)。

这一体系是王阳明反对朱熹将心分为“道心”及“人心”产品，他将两者连接起来，构成他的“心一元说”。这一论点，若延伸到道德伦理的范畴时，就产生极大的难处及危机，因它延伸到“善恶只是一物”的立场，他说“至善者，心之本体。本体上才过当些子，便是恶了。不是有一个善，却又有有一个恶来相对也。故善恶只是一物”(注廿九)。这样的论调引起一些难题及矛盾(1)既然心之本体为至善，而至善又是无善无恶(注三十)，那么，为甚么“本体上才过当些子，便是恶了”甚么事物使它“过当些子”了王阳明没有解答。(2)既然王阳明要人们明明德和亲民，以达至善境界，而至善却又是无善无恶(佛道之所谓空也)，那么，对于一个修道者来说，这主张能起甚么积极的功用(3)若是恶是本体上才过当些子，那么，恶究竟存在于心内还是心外呢若在心内，这与“至善者，心之本体”有冲突。若在心外，这与“心外无物”相子矛盾。(4)善恶只是一物造成伦理危机。(5)王阳明从何得知至善者是无善无恶呢这与儒家所说的“仁”是否有冲突呢这就留给儒教徒解答吧。

圣经的立场是相反的，它教导的们人受造后，蒙神指派管理整个自然界(创一 28-30)，但这并不是说人就是宇宙的主宰，反之，只有造物主才是宇宙万物之主，诚如诗人所说

你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊、田野的兽、空中的鸟、海里的鱼、凡经行海道的，都服在他的脚下。耶和華我們的主啊，你的名在全地何其美。(詩八 5-9)

再者，人類始祖墮落后，神設下救贖的方法—透過代罪羔羊耶穌基督的死，叫人与神恢復和好的關係，因此，聖經可說是一本有關神的救恩歷史的書，是一本神尋找人回轉歸主的書，人一生的作為就是為了榮耀祂，故此，聖經是以神為本的書。

聖經所說的神是全善的。聖經說“因為耶和華本為善，祂的慈愛存到永遠，祂的信實直到萬代”(詩 100:5, 143:10)。人犯罪後，已無完善的本性，但藉主耶穌的救恩，神以其至善的靈賜給信祂的人，要他們不僅信祂，也能活出祂所要的生活，先知說“世人哪！耶和華已指示你何為善，祂向你所要的是甚么呢只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行”(彌六 8)。而當信徒行神看為正、為善的事時，神就賜福予信徒(申六 18)。

最後，王學及聖經兩者都強調信心的功用，王學要人信得良知，相信自己的道德判斷能力和自主本權。反之，聖經要人相信真神，接受耶穌基督的救恩，接受三一真神在人生的道德要求和主權。

#### (五)結論

每一個學說都具有其哲學前提，從上文中，我們看出雖然王陽明的知行合一說法，與聖經所教導的“聽道和行道”似無甚大差別。然而兩者的哲學前提却回然不同。王學前提是“人性本善”，“人有好善惡惡的認知及實踐能力”。人能靠己力存天理、去人欲，以達至善境界，其核心乃是人為中心，人為一切事物之準則，人是宇宙的主宰。這論調必然引起反對依靠他力拯救及神治的結果，當然隨之而來的必定是倫理道德的墮落(參羅一 19-32)。王陽明倡此政治倫理，本欲人人以仁相待，達至國泰民安之境，惜因其立論基調揚人抑神、本末倒置，終必導致人性邪惡盡顯，一發不可收拾。這對於我等愛國基督徒，可謂前車之鑒也。聖經的立論是神乃宇宙之造物主，人乃神照祂的形像造的，這一前提讓人看見自己本身(受造物)之有限性，極需神話語的輔助及指引，故惟有聖經才是一切事物的判斷準則。同時，聖經亦清楚地指出人類始祖悖逆神旨一事，一方面表明人性陷溺，邪情私欲之來由，另一方面亦帶出因之而來的倫理道德之墮落。故此，人可正確地看出自身人性之灰暗面。人無能力自救，唯靠基督耶穌的救贖，人方能罪債得赦，重獲新生，聖靈內住，主恩永在。更靠基督復活的大能和聖靈的幫助，“心意更新而變化”，行神眼中看為善的事。

再者，當海外基督徒熱衷於尋求與中國文化對話時，我們不應只求在一些功夫實踐課題上(如靜坐)談談而已。更應藉表面看似類同的課題上(如儒仁與聖愛)再深入地探討雙方

的理论前提，叫人看见唯有圣经的真理方能提供人们行善的生命及生活，更叫人基督十架的福音传扬，圣灵感化之动力，能软化人心，归向真神，与神和好，重获新生。此乃愚见，亦一期盼也。

#### 附注

注一有关王阳明哲学，笔者全引自谢廷杰汇本重编《王阳明全书》(台北，正中书局，1955)，(一)，122页。

注二同上，53页。

注三同上，36-37页。

注四同上，77页。

注五同上，62页。

注六同上。

注七《全书》(二)，21页。

注八《全书》(一)，37页。

注九《全书》(二)，109页。

注十《全书》(一)，2页。

注十一同上，120页。

注十二同上，208页。

注十三参秦家懿，《王阳明》(台北东大图书公司，1992年)，112页。及张君劢，《王阳明——中国大六世纪的唯心主义哲学家》(台北东大图书公司，1991年)，33页。

注十四《全书》(四)，125页。

注十五《全书》(二)，35页。

注十六《全书》(一)，89页。

注十七同上，90页。

注十八同上。

注十九同上，119页。

注二十《全书》(二)，120页。

注廿一《全书》(一)，90页。

注廿二有关圣经经文出处，笔者全引用中文圣经和合本。

注廿三“是非之心”原文即良心 syneidesis。

注廿四受良心责备 (and being reproved by their conscience) 一句没记载在和合本上。此句话乃笔者引自 John Calvin, Calvin's New Testament Commentaries John 1-10, Trans. by T.H.L. Parker (Carlisle The Paternoster Press, 1961), p.208.

注廿五牟宗三，《道德的理想主义》(台中东海大学，1970年)，33页。

注廿六钱穆之“人生十论”，引自章力生，《哲学篇》(香港天道，1984年)，133页。

注廿七参 Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, (Tokyo: Kodansha International, 1977), p.77。

注廿八杜维明亦不讳言新儒家思想是以人为中心，高举人的自主性的学说。参 Tu Wei-ming, *Confucian Thought* (Albany, NY: SUNY Press, 1985), p.131。

注廿九《全书》(一)，81页。

注三十同上，98页。

---

作者池耀兴，新加坡神学院圣经研究硕士，美国费城西付敏斯神学院宗教文学硕士及神学硕士，现任中华救恩教会牧师。

## 第七章 走向无偶像化的中国文化

谢文郁

“五、四”运动以来，中国文化运动的终极关注是什么？这个问题似乎没有引起足够的重视和讨论。对于“五、四”运动，人们关心的是它的反传统和西化倾向。但是，对于“五四”精神中的宗教情及其在“五四”运动以来的中国文化运动中的运作，则很少有人涉猎。这种处理决然无法弄清当代中国文化的运动方向。<sup>[1]</sup>

这里对所使用的“宗教”一词略加说明。宗教作为 Religion 的译名，在中文使用中常有误解。“宗”在中文中指的是终极源头，引申为统领或原则。“教”指的是教导，教义，学说，等等。合起来的意思是终极教义。于是，对于各宗教教派的现象描述便有宗教是人们信奉一定教义或学说为终极权威而组成的团体或人群。也就是说，宗教一词在中文语境中有绝对不变的学说或教义教条的意思。这一隐含乃是当代中国文化运动忽略宗教对新文化运作的主要原因。

考虑到宗教乃是一译名，我想有必要回到西文语境中来理解它。Religion 的原始用法是指事奉和崇拜神，神学上则是指人在生活中经历并指向神。这就是说，宗教是在生活层次上来使用的。它本质上是生活的组成部份。对于宗教作哲学和神学的考察，在当代西方思想界影响巨大的一派乃始于施莱马哈(Schleiermacher, 1768—1834，德国浪漫主义哲学家和自由派神学创始人)。施莱马哈从人的意识出发分析出“绝对依赖情”(the feeling of absolute dependence)，或称为“关于神的意识”(the consciousness of God)。<sup>[2]</sup>“绝对依赖情”在犹太教，基督教和伊斯兰教的语境中能够较好地描述宗教在人的生活中的运作。但是，随着文化交流的扩展，人们不满足于“绝对依赖情”对一些东方宗教的解释。

因此，美国神学家蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)在探讨宗教在文化中的地位和作用时，提出“终极关怀”(ultimate concern)。(3)这一提法被广泛接受和使用。

如果我们从宗教的这种用法出发来考察宗教在当代中国文化运动中的运作，我们发现，有一股情绪一直未变反偶像化。然而，不幸的是，历史没有变化偶像一再占领中国人的生活。这种反偶像冲动和偶像不断重建的历史向我们提出了一个严峻的问题：我们有能力破除偶像吗？也就是说，我们在冲击旧偶像崇拜时，同时却建立新偶像，从而让自己的生活为新偶像制约，或成为新偶像崇拜者。难道这就是中国文化的命运吗？

为了回答这个问题，我想在以下的有限篇幅中简略回顾“五、四”运动以来中国文化的基本走向及其宗教运作，进而分析当代中国思想界对文化更新的一些主要操作，揭示其建造新偶像的必然命运。最后，文章将深入探讨反偶像化和中国文化基督教化乃是同步的过程。

### (一)无偶像化作为当代中国文化的宗教情

当代中国文化运动，自“五、四”运动以降，有马克思主义在中国大陆的胜利，文化大革命七十年代末的“实践是真理的检验标准”大讨论，以及九十年代的后马克思主义时期的主流思潮空白。回顾这段历史，想深入到其中的底层，力图揭示运动发展的内在动力，揭示其中的宗教情或终极关怀。

我们知道，“五、四”新文化有两个中心口号，一个是“打倒孔家店”，一个是“赛先生，德先生”。为什么要打倒孔家店呢？儒家的圣人孔子和“五、四”运动的倡导人究竟有什么恩仇，以至于人们要把孔家店打倒呢？不难发现，中国自鸦片战争以来，面对西方列强的强大经济力量和军事力量，只有招架之功而无反手之力。眼看国家要灭亡，中国人向何处寻求出路呢？

从现象看，人们在中西对峙力量比较中清楚地看到西方的强大。对于西方的强，大人们可以作种种解释，并以此来改变自己的弱小地位。人们一直对以儒家为主流的中国文化持有坚定的信心，认为西方强大无非是技术发达，属利末。然而，“中学为体，西学为用”的指导方针没有生效。于是有“戊戌政变”和“辛亥革命”。人们希望在政治上对中国社会进行改造。然而，革命带来的是政治混乱。为了推扩政治上安定，当政者纷纷求助于儒教。这便是“五、四”运动倡导者的历史处境。

人们开始反思文化问题。技术发展和政治改造都没有给中国人跻身于列强带来希望。问题也许在文化上？当人们把目光转向文化本身时，说明有一种危机意识在文化界蔓延。这种意识直接指向当时的思想主流，从怀疑，批评到失去信心，最后走向冲击和破坏。在



这种危机意识中，人们可以从传统思想中挖掘反主流思想的智慧，但也可以从其它文化借取武器。无论是哪种做法，其反主流思想的宗旨是一样的。“五、四”运动的反主流思想旗帜鲜明指向儒家。尽管旗手胡适也谈论传统文化中的积极因素，<sup>(4)</sup>但是，人们发现从西方文明借助“民主”和“科学”更容易达到反主流思想即儒家的目的。<sup>(5)</sup>

很显然，问题的实质并不在于打倒孔家店。儒家作为主流思想未能给中国社会提供抗衡西方列强的力量，从而被认为是阻碍中国社会进步的主要障碍。这才是问题的关键。在中西文明冲突中，占统治地位的儒家未能领导中国文明走向强大。因此，摆脱儒家的束缚，批评其中的黑暗面，并在“民主”和“科学”中找到立身之处，这就成为不可避免的趋势了。

这是一种感情的对抗。关于这一点，新儒家王邦雄的一席话倒是相当中肯的，他说：“五四完全是感情的，而且是激情的把民主科学当作信仰，……去对抗传统派……。”<sup>(6)</sup>民主科学在“五、四”运动中固然是作为信仰的地位与儒家抗衡的。但是，对于儒家来说，因其作为主流思想而无能领导中国文化抵抗西方文明的入侵，足以说明它自身缺乏更新力量，成为僵死的教条。<sup>(7)</sup>如果人们坚守这样的僵死教条，也就是一种偶像崇拜。这样，“五、四”运动倡导的“打倒孔家店”口号就有强烈的反偶像崇拜倾向了。

可以把这一反偶像倾向归为“五、四”的宗教情。这一宗教情在现代中国文化运动中发生了广泛而深远的共鸣，余震到当今的文化讨论中。在“五、四”以后的文化运动中，人们可以放弃科学民主信仰，放弃马克思主义信仰；但是，人们追求一种主流思想，它具有自我更新力量，永远不会僵化为死的教条；这一追求却从未放弃，因为它还没有在中国土地上形成。

民主科学无论在深度和广度上都无法取替儒家而作为主流思想。倒是外来的马克思主义随着共产党在军事上政治上的全面胜利而登上历史舞台。自一九四九年以来，中国大陆的主流思想乃是马克思主义。尽管马克思主义是公开的无神论，排斥任何宗教，但是，当它作为主流思想时，它就得到社会在感情上的认同。人们在其中满足了自己的终极关怀，落实了自己的绝对依赖情。它的宗教性就充充分地显现出来了。

马克思主义对儒家的优胜在它成为主流思想之初是显而易见的。对于平民百姓来说，共产主义是要给他们带来美好的未来。对于文化知识界人士来说，马克思主义作为完整的世界观是一种生气勃勃的思想。我们知道，马克思主义在政治上主张革命，在思想上强

调理性批判，因此，新思想，新社会，新事物，等等都是受到鼓励和支持的。它的魅力也在这里。“五、四”运动所追求的目标在马克思主义这里找到了归宿。人们坚信，中国文化以马克思主义作为主流思想，必能使中国文化充满活力，并引导她走向自立于世界主流文化之列。五十年代中国大陆知识分子大面积地认真学习并皈依马克思主义，政治气氛的影响固然不可小视；但是，归根到底，马克思主义给中国文化带来希望这一宗教情深入了人的生活，这却是更应重视的事实。

中国人对马克思主义的这一宗教情在“文化大革命”中淋漓尽致地得到表现。我们注意到，“五、四”运动的宗教情有两点特别突出：民族主义感情和追求新的动力型文化。后者是满足前者的必要条件，因此，它在人们的意识中是作为向导来运作的。现在，人们的宗教情在马克思主义和新中国社会会中得到了满足。然而，这一满足至少受到两方面的冲击：其一是苏联对中国人的民族主义自尊的压抑；其一是既得利益者自身的革命热情消退及其对他人的抑制。

注入马克思主义后的中国文化并非积极向前，中国社会在新文化中没有不断进步，也就是说，新的中国文化再次成为僵死的教条，为此，毛泽东才又提出他的继续革命理论。继续革命理论是文化大革命的指导思想。它的中心意图是防止社会发展的停滞不前。它对当时社会的分析是：共产党当权后一批领导人，也即是既得利益者，不可避免地受到资产阶级的糖衣炮弹的攻击，丧失革命热情，贪图享乐，从而腐蚀革命队伍。如不及时清除这些人，人们就会丧失革命方向，无法走向共产主义，导致革命半途而废。这一理论表达了一个强烈的愿望：进步和更新。我们在“文革”后期的报刊杂志上，可以读到充斥版面的为新生事物叫好的文章，包括评论和报道。这一追求新生事物，不断向前的情绪来源于继续革命理论，并且和“五、四”精神一脉相通。

不过，毛泽东的“五、四”精神被转化为毛泽东的个人崇拜。毛泽东反对斯大林的个人崇拜，并企图防止中国出现个人崇拜。终于，他无法阻止他自己走向神化，成为偶像，并在他的晚年和死后出现“两个凡是”的政治风气和文化现象。这种转化是人追求真理的必然结果。本质上，它和儒家成为主流文化，孔子被神化的过程并无无样。本文要深入讨论这里的转化机制。

对毛泽东本人来说，“五、四”精神高于马克思主义。但对于毛泽东的追随者来说，毛泽东既是“五、四”精神的化身，也是马克思主义在中国的化身。于是，随着毛泽东的个人崇拜完全确立，马克思主义以及它的中国解释——毛泽东思想就变成一种教条，并开始和

“五、四”精神相冲突。这种冲突在七十年代末的“实践是真理标准”的大讨论中显示了它的能量。

就现象而言，真理标准大讨论的冲击对象是“凡是派”。“凡是派”的口号“按既定方针办”，其意图是坚持毛泽东的绝对权威。然而，就像“五、四”当年人们质问儒家一样，如今人们提出同样的问题维护毛泽东的绝对权威能给我们带来真理吗能给民族自强带来力量吗能给中国社会带来希望吗这些质问都根植于这一宗教情：如果马克思主义—毛泽东思想被当作偶像来崇拜，人们的思想将走向僵化，社会发展将走向滞化，中华民族将无法自强。

那么，答案在哪里呢？人们首先想到，答案应该在马克思主义里。中国人接受马克思主义是受“五、四”精神驱动，并认为马克思主义能够领导中国社会走向美好的明天。现在人们在毛泽东个人崇拜中发现希望破灭，因此首先想到的是在马克思主义内部找到出路。这一想法在“文革”后期就出现了，诸如“李一哲大字报”事件，“四五”天安门广场事件，等等，都是企图从马克思主义理论出来分析现实，找到出路。“实践是真理标准”大讨论无非是这种想法的继续。当然，这场讨论的主题，政治气候，以及它在思想界的共鸣程度都远远优于其它事件。但是，我们发现，“五、四”以来中国人的宗教并未有所改变。这就是，中国文化必须反偶像化。

由此看来，“实践是真理标准”大讨论乃是“五、四”精神的继续和突出表现。从这一角度看，实践究竟是不是真理的标准并不关重要。作为理论问题，人们可以继续研究和讨论。但是，这场讨论的吸引力并不在于它是一个理论问题。根本地，它作为“五、四”以来中国人的宗教情的表现，给予人们以极大的推动力，使中国文化迅速摆脱新偶像的制约。大讨论之后，我们马上看到所谓的“思想解放”运动不可抑止地冲击教条化的马克思主义，且进而冲击马克思主义本身，最后导致文弃马克思主义作为主流思想。这里的冲击和放弃，其动力都最终来源于反偶像化的宗教情。

以上从宗教角度来分析“五、四”以来的中国文化运动，向我们展示了一条原则：人作为宗教动物不可能摆脱自己的宗教情。认清自己的宗教情是参与主流文化运动的前提。根据这一点认识，我想对当代的文化运动，包括各思潮的本质及其在文化建设中的运作，进行一些分析。

## (二)理性主义思潮和偶像重建

现化中国文化运动中的反偶像化宗教情并不仅仅在“五、四”精神上有充份表现，我们在其它思潮中，包括反“五、四”精神的新儒学，以及号称超越“五、四”的后现代思潮，都发现这一现实：人们无法摆脱这一宗教情的驱动。我们注意到现代中国文化运动的理性主义特征。当人们起来反对儒家的偶像化时，注意到儒家权威的非理性因素。受着西方近代思潮的影响，人们强调理性对儒家权威的冲击力，进而发展出崇拜理性的文化倾向。我们在马克思主义运动，新儒学，以及与日俱盛的后现代思潮等等那里，都可以感觉到这一文化倾向。理性主义在现代中国文化运动中的运作需要特别引起我们的重视。

理性主义的力量来源于它的批判性。康德在《纯粹理性批判》一书中淋漓尽致地展现了理性的批判能力。康德分析理性认识过程时发现，人们在处理认识的两个端点，即主体和对象的关系时，往往陷入极大混乱。首先，人们把对象当作独立并外在于主体的存在。它的存在和主体无关。倒是主体在认识对象时不得不自己去符合它。在这一理解中，真理是认识(主体)对对象的符合。康德分析这种认识的根本点是：如果对象外在于主体，当主体对它加以认识时，所得对象外在于主体，当主体对它加以认识时，所得到的知识只不过是主体的一定认识。它的真理性必须这样来检验；使这一定认识和对象的本来状态加以对比，如果符合，则真；如果不符，则假。然而，这对象的本来状态是独立于认识主体的。人们根据什么来判断这是对象的本来状态，那不是对象的本来状态？岂不是把一定的关于对象本来状态的认识和主体对对象的认识(也是一定的关于对象本来状态的认识)放在一起比较吗？因此，康德认为，所谓对象的本来状态并不是对象，它不在认识范围内。对象只能是在一定认识范围内的。或者说，对象必然是主体给予的，依赖于主体并符合主体。他把这一对对象概念的新处理称为“哥白尼式的革命”。

康德的新处理给理性批判提供了释放能量的通道。我们知道，在欧洲中世纪的经院哲学那里，人们一方面坚持对象的外在独立性，并认为真理乃是认识符合对象，另一方面则引入启示说，认为对象的本来状态在神的启示中可以完全向主体显示。于是，人们坚持托勒密的地心说，亚里士多德的物理学，等等，把它们当作神向我们启示的事物的本来状态。这种认识论拒绝理性批判。在它看来，真理在启示中已经完全给予了主体。然而，康德的纯粹理性批判揭示了对对象的本来状态的不可知性，无论是启示还是经验或别的什么途径。如果对象乃是主体给予的，那么，任何学说、概念、命题都不能逃避理性的批判。

我们注意到，理性具有打破偶像的力量。偶像建立的关键点是一种学说被奉为真理。在传统的真理观看来，真理是认识对对象的符合，因而是普遍必然的。康德的分析发现，

真理的这两重意义是可以分离的。真理的普遍必然性并不需要对对象本来状态的把握作为前提。在他看来，真理来自范畴的普遍必然性(亦即逻辑矛盾性)和经验的可靠性。由于经验只能是过去现在，它的可靠性不包括未来。真理对未来的适用性是因为范畴具有普遍必然性。但是，范畴来源于先验统觉，而先验统觉乃实践理性批判对象。先验统觉是超越范畴的，它不受必然性的捆绑，因而它的本性是自由的。这样一种真理观，不难发现，只能得出这个结论真理不是一成不变的东西。

康德的理性批判完成了自笛卡尔以来，中经洛克和休谟，对经院哲学的偶像崇拜的冲击和破坏。人们关于世界的认识并不是对世界本来面目的认识。这是不可能的。即使人们祈求神将世界的本来面目完全展示在认识者前，人们所得到的仍然是在主体形式中的对象及对这对象的范畴认识。因此，当人们坚持某一学说，判断或概念为真理，并认为它是对对象的本来状态的认识时，在康德的理性批判中统统不能立足。康德对传统真理观的批判使中世纪式的偶像崇拜在现代社会中无法成为主流文化。

康德在批判传统真理观时把真理的终极性也一并放弃了。很显然，经验的可靠性和先验统觉的自由本性都无法提供真理的终极性。对于这一点，人们似乎并没有明确的认识。我们注意到，康德以后，人们在寻找真理的终极性道路上，如果不想回到康德前的客体主义真理观上去的话，大都循着这两个方向；或者在先验统觉上下功夫，最终在黑格尔的绝对精神中落实了它的终极性，从而扼杀了真理。或者在经验的可靠性上寻求，由此发展出实证主义运动。

为了对这两个方向有较多的认识，我想讨论一下黑格尔和柯克凯得在真理概念问题上的碰撞，以及马克思主义的实证主义倾向及其在中国实践走向偶像化的逻辑必然性。

黑格尔的真理观是所谓真理的辩证法。他用绝对精神概念来造康德的先验统觉。在他的三段式中，绝对精神按正一反一合模式，支配并参与整个自然界，社会和精神界的运动。绝对精神的正反合运动是一个必然过程，是真理自身的显现和实现过程。对于这一过程的每一环节，作为真理的显现，它具有真理性；同时，因为真理还在实现过程中，它又不是真理。这一辩证法，人们通常理解为绝对真理和相对真理的辩证统一。由于绝对精神自始至终参与全过程，它的运动当然存在于过去现在未来。我们或可称之为真理的全时间性，亦即所谓的普遍有效性。特别需要附调的是，在这一真理观中，真理和必然性同属一个范畴。

必然性这一概念是引起争议的。即使在康德的用语中，必然性作为一个范畴来源于先验统觉，因而它对先验统觉无效。但是，康德在实践理性批判中分析先验统觉这个“物自体”时，却提出付令人费解的所谓的“自由规律”问题，从而把必然性概念变相地运用于先验统觉。这样一来，必然性就取得了绝对者的地位。黑格尔把绝对精神理解为历史的必然进程，正是基于对必然概念的绝对性的预设。

进一步，我们发现，必然性是主体理性主义的基本预设。理性主义是要为人类找到普遍必然的真理。换句话说，在理性批判中获得的真理必然要在概念关系中展示其逻辑必然性。任何逻辑必然性的中断都将导致理性工作的失败。因此，缺乏必然性预设，理性寸步难行。然而，必然性预设给主体理性主义带来的是建立偶像。我们知道，必然性预设中的必然概念是指向未来的。理性在这一指向中看到真理的绝对性。当一种真理被设立时，它的适用性或有效性也指向未来。于是，一个古老的问题便要提出：什么是真理标准人们究竟是凭什么设立真理的这个问题也是人们常常质问黑格尔哲学的关键点。如果真理—绝对精神的正反合运动模式是绝对的，那么，这个正反合模式本身就固定不变了，从而破坏了这一模式的绝对性。

在理性中，任何真理都以概念的形式作为一种理论或学说。当某种理论或学说被宣布为真理时，因其必然性，它作为人生的终极寄托和社会运动的绝对原则，牢牢地控制个人和社会的命运。然而，被宣布为真理的理论或学说的真理是可质疑的。按康德的真理观，理论的自身圆满性或无矛盾性仅仅说明这一理论在逻辑上的完善发展，它的真理性需要经验上的检验。经验的可靠性仅仅适用于过去现在。因此，对于真理所要求的必然性，经验无法提供检验。很显然，当人们固执某一理论为真理时，偶像化就不可避免了。

柯克凯得(Kierkegaard)对黑格尔的批判的关键点之一便是对必然性概念作根本性改造。我们知道，黑格尔处理必然性概念时，把它归为真理范畴。必然性和永恒，绝对，以及不变等乃是在同一水平上使用的。这种使用的结果是把永恒，绝对和不变等当作概念或范畴，并使它们具有必然性。柯克凯得在《哲学残篇》中分析到，人在求知过程中的每一点上都以这个时刻点把人的求知或人的生存一分为二：就他的经验而言，他拥有某种知识，具有某种本质。如果他面向过去，它具有必然性。但是，就他的未来而言，他对真理无知，(苏格拉底的求知前设自知无知)而且没有本质(因他的本质尚未实现);因此，他没有必然性。由此看来，必然性不能指向未来，因而不能咎永恒，绝对，真理等同属一类范畴。必然性只包含过去事件，但不能包含未来事件。黑格尔的绝对精神，就其必然性而言，它不是绝对的；就其作为绝对者而言，它不是必然的。(8)绝对精神走向偶像化，根本

原因在于它把必然性和绝对性并归于己。关于柯克凯得对真理的看法，我们稍后要深入讨论。

康德批判后对真理的处理的另一方向是实证主义运动。我不拟全面讨论实证主义的发生发展。就基本立场来看，实证主义把经验的可靠性归结为真理标准。马克思和恩格斯早年追随黑格尔主义，后来受孔德实证主义的影响而放弃黑格尔主义，进而发展自己的实践真理观，对后代思想家，主要是前苏联和中国等社会主义国家的思想家有深刻影响。(9)关于这一点，我们在毛泽东的“两论”之一《实践论》那里读到一个很好的例子。

毛泽东的实践论思想在“解剖麻雀”和“亲尝梨子”这两个比喻中有相当充分的体现。毛泽东谈到，一个人要认识一事物，就要亲身参与其中，以自己的切身经验来了解事物的发生发展。只有通过亲身实践所得到的知识，才具有真实可靠性。这就是他的名言：要知梨子的味道，就得亲尝一尝。而且，他还认为，这种从实际经验而来的知识，加以总结概括后是具有普遍适用的意义的。每一事物都是个性与共性的辩证统一。对一事物的认识，特别是对其共性的把握，乃是可以运用于其它事物的。“麻雀虽小，五脏俱全”。也就是说，参与实践而获得的知识是具有普遍意义的。而毛泽东思想作为千百万人的实践证明是正确的理论，它就是普遍适用的真理。

在真理问题上，我们看到，这里的出发点是经验的可靠性。毛泽东的《实践论》在讨论经验认识和理性认识时，指出经验认识的第一性。任何认识都从经验开始，由经验上升到理性(概念思维)乃是一个总结概括，并由量变到质变的飞跃过程。理性认识必须回到实践中，并在实践中检验其真理性。如此循环往复，以及无穷。

对于这一认识论，我想提出两点：第一是经验上升到理性的飞跃问题，第二是所谓“无穷”的认识过程问题。飞跃问题曾经是一个热门话题。人们注意到经验的杂多零碎性质。从这杂多经验如何上升为概念统一的理论呢？康德面对这一问题不得不另寻路径，即求助于先验婉觉。但是，毛泽东及其解释者坚决反对唯心论，因而拒绝康德的路子。这样一来，所谓“飞跃”就成了一个神秘的过程。中国人的思维深受庄子的自然而然的道家思想影响，自觉不自觉地把这个飞跃过程归为自然过程。于是，人们在一定经验知识基础上任其自然，得到什么就算什么。这样一种认识论终于脱离主体理性主义道路，回到中国传统的无分析状态中。然而，正是在对飞跃的机制和源泉的分析追溯中，我们发现认识的最终动力和创造的源泉。由于忽视飞跃的动力和机制的研究，我们的认识就完全局限在一定经验内。

第二点是认识的无穷进展。强调认识的无穷进展乃是“五四”精神所要求的。毛泽东根据这一认识论思想一直都强调反对教条主义，反对僵化。在他看来，认识要回到实践中，而由此再回到认识，使认识推进一步。每次实践带来的新认识都加强了认识的真理性。在这实践—认识—再实践—再认识的过程中，认识的真理性不断加强，并向绝对真理靠近一步。如果说，认识的真理在每次实践中都得到加强，就其作为真理而言，它来自于经验的可靠性；就其作为绝对真理的一部份而言，它只是相对真理。但是，在这过程中，我们根据什么说一种认识在一次实践检验之后是向绝对真理靠拢而不是远离呢？当我们说向真理靠拢时，我们必须以绝对真理作为参照系或标准，对比当下的认识，看看是否靠近。然而，我们对绝对真理的运用唯有在认识完结之后才是可能的。也就是说，无论在什么阶段上，我们都无法知道究竟离绝对真理有多远。

而且，由于对绝对真理的无知，人们判断一种理论的真理性时，只能根据它在实践中取得多大的成功。随着实践上的成功例子越多，这一理论的真理性也越多，它的权威也就因此确立起来。任何对它的批判都会被判为对抗真理。这样，这一尚未被证明为绝对真理的理论，因其权威之确立，便行使绝对真理的职能。于是，新的偶像便建立起来。毛泽东的个人崇拜，“文革”后期的“凡是派”，等等都应运而生。

我们看到，主体理性主义摧毁了中世纪式的偶像崇拜。然而，我们分析康德批判后的两个真理源泉的探索方向，先验统觉在黑格尔的绝对精神那里因着必然性概念预设而走向偶像化；经验的可靠性则因着自身有限性的绝对化而走向偶像化。我们只能得出这个结论：理性批判无法避免走向偶像化。

### (三)新儒家的内在超越

新儒家和“五四”运动打出了两面对立的旗帜：维护儒家传统和打倒孔家店。在这针锋相对的对阵中，细细玩味起来，不难发现，它们分享了同样的宗教情，即，无偶像化。

当代新儒家运动上溯可达“五四”运动开始之际，以梁漱溟先生为代表。当时儒家文化仍然是主流，并在政治上受到保护。当然，面对强劲的西方文化入侵势态，作为主流的儒家文化只有招架之功，而无还手之力。几十年来，这一反“五四”的思潮，作为一派之言，继续它的存在，但它没有抗拒“五四”运动的能力。根本原因在于他们对“五四”运动中的宗教情缺乏基本的体会。如梁漱溟先生谈论“乐天知命”的人生态度，认为它乃是世界未来的



文化归宿。这种一厢情愿态度显然无视世界文化对创造性的追求，同时也无视儒教被偶像化这一历史现实。

随着共产党接管大陆政权，国民党偏安于台湾小岛，在文化上也出现两种思潮：在大陆，马克思主义作为“五四”精神的新发言人成为主流文化。而在台湾，新儒家分享了“五四”精神向世人展示了儒家传统的力量。这一新儒家思潮起于所谓的“新儒家宣言”。〔10〕本文对马克思主义在中国文化中的作用和影响及其命运已作了一些分析。这里试对新儒家也作一些分析。

我们首先注意到，新儒家对儒家传统作了如下关键的区分“内在之精神生活之内容”和“外表的行为规范”。〔11〕对于“外表的行为规范”，因其虚伪和吃人的本性在“五四”运动中得到充分暴露，新儒家学者一般不加辩护。顺便提一句，儒学居主流文化地位时完全没有能力批判并抛弃那些现为国人厌恶的“行为规范”，如贞女规范等。新儒家放弃这些行为规范。但是，在反省它们的产生和实施的机制方面，我们未能读到有深入的讨论。这种消极的放弃隐含着深刻的危机：当儒家再度成为主流文化时，人们凭着什么来防止和放弃由此而来的恶果呢？〔12〕作为边缘思想的新儒学，面对“五四”精神的强大影响力，并不为难地认错和修正。但是，最重要的是，人们必须把儒学中的内在修正功能充分揭明，以示天下自身之根正。否则，儒家将永远屈居边缘文化的地位。

用本文的通用词来说，我们要问的是：儒家思想具有反偶像化能力吗？我们注意到新儒家的著述中有“内在超越”，“主体开发”等等提法。它们的立意也很明白，这就是，儒家精神中具有反偶像化的能力。我们说过，反偶像化是“五四”精神主流。新儒家分享“五四”精神于此可见一斑。为了使这个问题能够引向更进一步的讨论，我这里想通过分析《中庸》的宗教体验，力图揭示其中的宗教情。

《中庸》的精神力量是不容置疑的。朱熹把它列为“四书”之一，并要求他的学生在生活中体验它的精神，而不仅仅是奉为教义。朱熹的这种理对后世有极大影响，同时也显示了它的内在生命力。历史上，乃至半今的新儒家，《中庸》对人格培养发挥着宗教性的导向作用。〔13〕

《中庸》起头的三句话是契纲：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”对于“教”，《大学》有深入的阐述。《中庸》主要地是展开前两句话，归结起来是“天”，“性”，“道”。天是一个没有定义的词。《中庸》对天的理解完全是神秘的。我们知道，孔子在

《论语》中对天采取“敬而远之”的态度。而《中庸》谈天时，强调它和人之间的关系，但同样把它归为“鬼神”领域。它写道：“质诸鬼神而无疑，知天也。”天的神秘性并不表明天是可有可无的存在物。相反，天的存在是确实实的。任何消毁天的存在的企图，在《中庸》看来，乃是不可思议的。没有天，则没有人的存在。因此，天作为绝对者，它的存在是神秘的，既不为经验所知，也无法用概念定义。但是，它是人的存在的源泉和根据。既然它和人的生命有着这种联系，人必然能够认识它。人究竟凭什么认识它呢

我们注意到当代阐释者往往强调人对天的神秘直觉。这是理所当然的。天作为绝对者，如果它被经验和理性揭示了出来，那它就失去了绝对者地位。绝对者不是经验和理性的对象。但是，神秘直觉并不一定引向对天的认识。人们在直觉中可以指向各种想象和幻觉。如果把这一问题放在世界文化角度看，人们的神秘体验更是多方向的，如基督徒对神的指向和佛教徒对佛的指向乃是大大不同。《中庸》把天归为绝对者，并让人在生活中指向天，达到天人合，一如果没有告诉人们循何道路，那它就无法显示自己的力量。

《中庸》作者对人如何指向天这一点有深刻的认识。他清楚认识到天不是经验理性对象，因而并没有给出关于天之存在的概念讨论。他只是一开始就预设了天的绝对者地位，并不在乎人们对天有什么想象和定义。接下来，在同一句话里，他还预设了天赋人性。人在生活中有各种思想，感情，道德行为，生活模式，等等，因而有一定的本质或性质。在这些本质或性质中，有些是表现出来的，如思想拿出和人交流，行为在社会中和人交往，等等。这些表现出来的性质可以通过研究而认识。但也有些隐藏不露的性质，只能通过直觉来把握。在《中庸》作者看来，人的存在是天决定的，因而人的性质必然是天赋予的。这种天和人的原始关系是人认识天的起点。

我们在“天命之谓性”中发现以上两个预设，但《中庸》并没有直接展开讨论这两个预设。集中《中庸》注意力的是第二句“率性之谓道”。“道”也即是通往天的道路。简单来说，这句话的意思是通往天的道路便是遵循天所赋予的“性”。但是，“率性”这件事恰好是非常复杂的。首先，究竟什么是性这个问题就很难有一致回答。不难发现，每个人都有关于自己本性的理解。按照不同的理解率性而动，所出必然不同。因此，《中庸》对什么是“性”展开了讨论。它从“性”乃中和或中庸开始，谈到做人(修身)要做君子，以及作为君子的本份，进而谈到君子和他人的关系(治理国家)，认为知人的根本在于知天“思知人不可以不知天”。这里，“知天”问题正式提出。

“率性”乃是一个从修身到知天的过程。《中庸》提供了一些具体的劝告，诸如孝，忠，信，等等，并且特别推崇周朝礼仪对修身的重要性。然而，所有这些劝告都只是劝告而已。它们对人的修身并非强迫要求。换句话说，这些劝告有些是对君王的劝告，有些是对大夫，有些是对平民，有些是对男人，有些是对儿女，等等。而且，天下有各种类型的人，根本无法一一提供劝告。因此，《中庸》只不过选择一些在作者看来是最重要的劝告。对任何个人来说，这些劝告都可能是不适用的。于是便提这样一个问题有没有一条根本原则，它对每个人的率性都适用

《中庸》的回答是完全肯定的，这就是所谓的“诚”。关于诚的意思，《大学》里有这句话：“所谓诚其意者，毋自欺也。”用现代汉语来说，诚就是要对自己负责。但是，诚在《中庸》中是有深刻的宗教意向的。我们谈到，“诚者，天之道也”。一般解释把“天之道”译为“天道”。这是一个很严重的误译。对于天为何物，《中庸》并无意阐述。天作为绝对者是不可通过概念把握的。如果从译“天之道”为“天道”，那么，天就在诚那里被定义了。我这里企图从率性的角度来理解诚，因而试译“天之道”为通向天的道路。天在《中庸》中始终是绝对者，既是人生的起源，也是人生的归宿。因而不允许任何定义出现。但是，因为天和人生有这样一种必然联系，人必须找到认识天的信道。在《中庸》看来，人是通过诚来认识天的。诚的根本是面向自身的存在，完全敞开。当人以诚待己时，因人性乃天之所赋，因而无论采取什么方式，需要多少时间，最终必然把自己的本来面目完全暴露，进而认清自我本性，与天合为一体。它写到“唯天下至诚，为能经论天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。”

以诚识天是《中庸》给我们指出的通天之道，也是天人合一的必经之路。这一点在宋明理学和心学那里都被体验到了。朱熹要求学生生活中实践中体验《中庸》，五阳明把良知归为天上合一的汇合点，本质上都是对以诚识天的体验。<sup>[14]</sup>这一认识的意义需要特别强调。人能不能通过别的途径来认识天呢？在《中庸》看来，人认识天只有通过天给予我们的东西，也即是我们的本性。由于它存在我们的生命中，非到天人合一的境界，它的显现就不会完全；因此，任何当下的认识，包括经验知识和概念知识，都无法把它揭不出来。只有人完完全全对自己坦然相待，不自欺，不造作，不掩饰，让自我本性暴露出来，这样，人才能认识天地之造化，并使自己同于天地。

新儒家谈论儒家传统的内在精神，根本上乃是一个诚字。人生若能把握住这个诚字，就能通天达地，成为君子。孔子五十而知天命，到七十岁就可以不异己了。作为君子，作为圣人，孔子在诚的道路上走得很远很远了。但是，孔子是否达到天人合一境界呢？当我

们企图回答这个问题时，发现我们根本无法给出任何回答。我们对天是无知的。(15)当企图判断某人是否进入天人合一境界时，我们无从判别。换句话说，我们以诚知天，乃是在自己的生命接触到天赋给我们的本性。究竟我们在诚中所认识到的天是否为天的全部，我们并不能知。但是，如果我们继续以诚待己，“诚者自成也”，天的真实面目必然会显现。根据这一点，我们理解所谓“内在超越”，“主体开发”之类的新词时，就不会有什么困难。

然而，困难也在于此。《中庸》传递的信息十分明确：人若有诚，就能率性而动，就能知天，达到天人合一。我们知道，每个人都有一定的思想感情。如果一个人能诚实地面对自己的思想感情，而不是人云亦云，那么，他就能独立自主，深入到自己所以为自己的本性中，成为君子。做一个诚实的人，做一个君子，是很难很难的。但是，凭着这个诚字，凭着人们对诚的追求，做君子是完全可能的。对于这一点，或者可以这样来分析：人莫不有饮食男女之欲望。当然，“食色，性也”。为了满足这些欲望，人们需要食品和异性。在社会中生活，取得这些条件又需要社会经济地位。而对社会经济地位的追求又可由各种方法和手段来实现。总的来说，人为了满足自己的一些基本生理欲望而不得不发展出各种其它欲望，并形成自己对社会关系，自然关系，以及自我能力，等等方面的看法和感情定型。人以诚待己首先要遇到的便是这些一定思想和感情定型。当然，这些思想和感情并不全都来源于“食色”。按《中庸》的想法，它们归根到底来源于天所赋予的性。诚实地面对它们，天性自然显露。

从人的角度看，“天之道”及是人以诚识天，由诚通天之道。人的努力和人的追求是这条道路的推动力。当人们面对自己的一定的思想感情，并诚实相待时，也许会发现不足之处，可以完善之处。如果这样，他们在“天之道”上会迈进一步，接近自身的天性。但是，我要提出的问题是：人可能不可能在以诚对自己时，发现自己已经完善了，既无内在冲突(无矛盾性)，也无外部冲突(完全容纳他人意见)？这一可能性是存在的。比如，孔子七十高龄时便发现自己“不异己”。对于这种状态，也许可以归为天人合一的境界。于是人们奉孔子为圣人。但是，这也可能是一种幻觉，比如人面对自己却发现不了自己的缺陷。为了消除这一幻觉，孔子教导人们要谦虚，要学习。在这里，人的诚表失了调节功能，因为消除幻觉的动力来源于外部。实际上，这一张力乃是宋明时理学与心学争论的关键点。朱熹主张格物致知，向外求索，是因为他对人的自满自足有深入观察。相反，陆一五心学则宁愿在诚上下功夫，因为这是通天之道。

问题出在人的追求上。一个人在年青上升时期，如果以诚待己，他会很容易发疏自己的缺陷，从而独立自主地发现自己。《中庸》的推动力量在年青上可以显示出来。然而，人的追求是有落脚点的，这就是他走向一定的思想体系和感情定型。随着年龄增长，思想趋于完善，感情走向成熟，满足感，完成感，或完善感就不可避免产生出来。在人的追求中，一种思想的真理性乃是由人自身来判决的。因此，愈是走向成熟，完善感就愈强烈。于是，上述幻觉自然而然出现并支配人心。很显然，人无法摆脱幻觉。我们甚至可以大胆地质疑孔子七十不异己是否也是一个幻觉所谓不异己，无非是说孔子到达了这样一种境界，他的思想达到了高度的无矛盾性，并且很容易为任何外来的信息在他的体系里找到它的位置。但是，他的思想本身也许是待发展的，仍然在“天之道”的某一点，只是他因幻觉而无知罢了。他的诚面对的是一个虚幻的本性，却没有力量打破它。

我们遵循《中庸》的以诚待己的“天之道”，结果是落脚于幻觉之中，停在半路上，与天人合一无缘。实际上，我们制造了幻觉，并完全让幻觉挡住了通天之路。如不找到打破幻觉的力量，则永无天人合一的实现。

#### (四)后现代概念和真理问题

“五四”运动以来中国文化的反偶像化倾向在当今两岸文化思想界仍居主流。有意思的是，它和西方的后现代思潮开始合流。我们知道，后现代哲学对笛卡尔以来的主体性哲学的批判是当代后现代思潮的逻辑支持，而世界性文化交流局面的出现则是它的文化土壤。人们在谈论后现代概念时，大都和多元性联系起来。多元性也称相对性。相对主义把不同学说，理论，或文化之间对立看作是终极性的。它的预设是：它们各自相对独立，具有自身圆满性。因此，对立思想体系或文化体系之间应采取互相尊重，平等对话，相互交流的姿态。

多元对话其实只不过是后现代的一种文化现象。这里，我们先对这一文化现象作些讨论。我们知道，对话在形式上有两种形式，即所谓的平等对话和不平等对话。西方文化目前居世界文化主流。当中国文化和西方文化进行对话时，要做到平等实在难之又难。于是，所谓对话其实不过是跟着走，学习，抄袭，然后再做人家的鼓吹手。显然，这种跟着走态度决不可能带来无偶像化中国文化；因为我们从西方人那里接受而来的东西都是人造的东西，如奉之为真理，则必然走向偶像崇拜。

如何才能争取到平等的对话，让西方人感觉到中国文化的力量？中国古代文化有过她的鼎盛期，甚至让十六十七世纪的欧洲文人真心实意地感叹自愧不如。但是，她先是在军事上不敌西方列强，然后在经济上政治上俯首称臣，最后发现文化上也不如人。一个不可否认的事实是，当今中国文化无法抗拒西方文化，无法取得平等对话机会。西方文化自文艺复兴以来，在主体理性主义的领导下，在各方面都取得突飞猛进，把世界其它文化远远抛在后头。如果不承认这一点，那就是自欺欺人，那就是对自己不诚实。

承认自不如人，做一个诚实的人，是否就要永远跟着西方人的屁股转呢？换句话说，在自不如人的境况中如何能站稳自己的立场，找到自我尊严？我们在西方的马克思主义那里，曾自以为是地找到了立足点。这个梦被打破了。新儒家要我们回到儒家传统上去，但我们被幻觉挡住了通天之道。看来这并不是什么西化或国粹问题。实际上，当我们奉某主义真理时，都可能走向偶像化，从而破坏我们的生活。

这里的问题有两个方面：其一是在中西文化不平等对话中如何找到自己的立足点；其一是这个立足点是带我们走向死亡(偶像化)还是永生。

立足点问题的焦点一直被看作是西化和国粹之争。这一争论其实是被表面现象迷惑了。每个人在思想时都不能避免一定的视角。不管它从何而来，它作为思想者的立场及理解问题的方式是已经确定了。他可能用他人的视角来观察事物，来分析理解问题。这个视角便是思想者的本体。人们攻击胡适是西化了的学者。但是，他是作为中国人来理解西方文化的，西方文化在他的视角中是变了形的西方文化。当新儒家强调儒家传统时，儒家精神和教义在他们心中也是被变了形的东西，是他们的一定之见，是属于他们视角中的一部份，是一种现代人的理解。作为本体，我们根本没有能力判断究竟是胡适的视角好，还是新儒家的立场对，还是马克思主义者的立足点正确。人们只能从自己的视角出发进行理解和评判事物。人们的评判不管如何，都无法改变对方的视角。要求他人放弃他的视角，无异于要求他放弃理解力。

由此看来，人的视角作为本体是具有绝对性的。这一绝对性是后现代概念的关键之一。我们可以这样来讨论人们或可提出问题有没有一种视角，由于它的真理性，完善性，或别的原因，它为每一个人接受，从而使世界文化一体化后现代哲学讨论的始作俑者德里达(Derrida，法国哲学家)用语言解构的路子，对欧洲思想史的“逻各斯中心主义”进行相当彻底的分析批判。其中一个重要批判便是：哲学上追求终极真理乃是完全不可能的。美国哲学家罗蒂(R.Rorty)把这一批判进一步推进，认为哲学充其量不过是个个人自我完善的工

具。〔16〕在这种理解中，所谓人类共享的普遍真理是不可能的，勿宁说，它只不过是一个版膨胀起来的幻觉。同时，这种理解并没有简单地走向相对主义。它把人们观察事物理解问题的立足点给予每一个人，这个立足点，因没有任何东西可以取替它，它是绝对的；因它无法提供终极真理，它又是待发展的。

我们注意到，后现代概念中的这一理解像是对《中庸》中的诚的重述。诚的本意是要每个人都诚实地面对自我本性。人不需要在自我本性之外寻找自己的立足点。当每一个人缺乏自信，不能面对自己，反而是人云亦云，没有主见时，在《中庸》的观点看来，这个人缺乏诚，与“天之道”背逆。在后现代概念中，这个人就是不完全的人。人一旦以诚待己，也就走在通天之道上。而在后现代概念中，每个人的视角，尽管在自己的思想中具有终极者的地位，它本身是可以扩展可以完善的。不过，有一点根本不同：后现代概念放弃了终极真理预设，而《中庸》对“天”的预设则非常根深蒂固。

《中庸》对天的预设，因着诚无法突破人自造的幻觉，无法落实天人合一，反而走向偶像化。后现代概念对绝对者的危险性的认识似乎比《中庸》要深入得多。然而，当人们在自己的视角中求发展时，这一发展究竟会把人生引向何方呢？后现代概念拒绝回答这个问题，因为任何对发展方向的讨论都会破坏视角一立足点的绝对性。

这实际上反映了人们对真理的两种态度：后现代概念否定真理存在，而在现代哲学乃至传统哲学中，真理存在是坚固的预设。这里，我使用真理一词乃是在传统的语境中，即真理之所以为真理必然是终极的绝对的，适用于任何学说，立场，或视觉的评价。

从语言分析角度看，后现代概念对真理存在的否定是强有力的。其实，哲学上对真理存在的质疑在古代就有，如古希腊怀疑关于真理标准的论证。但这种质疑并没有发展出否定真理本身的倾向。人们一直探求着通往真理的道路。中世纪的自然神学和经院哲学在神的启示中落实了真理之路。随着近代哲学的主体理性主义思潮的发展，这种简单的客体真理观受到摧毁性冲击并被放弃。然而，本文在关于理性主义思潮的讨论中，追溯了主体理性主义的真理观，同样发现走入死胡同。后现代概念对人的视角的绝对性之确认，直接排斥了所谓普遍适用的真理的可能性。这里的逻辑很明了：每个人都只能在自己的视角里思想，剥夺人的视角等于剥夺人的理解力。如果要求人们在自己的视角之外采取真理的立场进行思想，那就等于取消了他们的理解力。如果把真理和视角合二为一，那就必然破坏真理的普遍性，因为人的视角是一定的。

然而，后现代概念对真理的否定，即使是它的支持者也发现人的生活无法否定真理存在。当罗豪把哲学归为个人自我完善的工具时，实质上是用“自我完善”来表达哲学对真理的追求。如果没有绝对者存在，人们为什么要完善自身呢？看来，我们处于一个悖论之中：当我们肯定真理存在时，真理存在失去它的逻辑根据。当我们否定真理存在时，真理不能不进入我们的生活。这个悖论要求我们对真理和真理追求者之间的关系有新的理解。

我们看到，现代哲学和传统哲学在真理问题上有一个共同点，这就是，真理是认识对象。作为认识对象，真理是现成的，固定不变的，在某处等待着人们去挖掘，去认识。在客观真理观那里，真理是认识对对象的符合。对象作为认识的原型是静止不变的。在中世纪经院哲学思维中，如果神通过启示把这原型告诉人们，那就能完全准确把握住真理。近代主体理性兴起后，人们开始注意到真理的动态性，特别是黑格尔的辩证真理观，强调真理的实现是一个过程。但是，客观真理观和主体真理观都把认识真理看作是由认识者到真理的过程。真理本身是对象，是被认识的存在。《中庸》预设了天的存在。人走向天也是一个走向真理的过程。在这过程中，天是目的，是终点。因此，天之道乃是人追求天的过程。这是以人的追求作为一动力的真理认识过程。当人把自己的一定视角归为真理本身时，偶像被建造起来，真理之路被堵塞。后现代概念对真理问题的分析，正是针对这种偶像化的真理，因而能够显示强劲的逻辑力量。后现代概念对真理存在的否定，实质上是人追求真理的必然结局。

如果人追求真理必然否定真理存在，如果人们不愿在生活中失去真理，看来，唯一的出路是指望真理本身走向我们。在这一指望中，真理就不再是认识对象，而是认识的源泉。(17)把真理看作是认识源泉在认识真理问题上有什么认识意义呢对此，柯克凯得有深入的讨论。(18)

柯克凯得对欧洲的理性主义认识论在预设上进行置换。他谈到，苏格拉底的名言是“自知无知”，但同时却认为真理存在于每个人的思想中，因而可以通过问答法把真理从人的思想中“接生”出来。这一精神把人追求真理看作是唯一的真理之路。然而，柯克凯得认为，“自知无知”乃是自己的无知地位之确立，逻辑上推不出“真理存在于人的思想中”。因此，认识的起点是“错误立场”。认识者没有真理，不管形式上是显露的还是隐藏的。而且，认识者的错误立场在时间上是不可避免的。也就是说，如果人们追求真理，那么，每时每刻他们都站在错误立场上。若不然的话，人们就不必追求真理。这个“时刻”概念是有根本性意义的。如果人们能够在任何一刻中摆脱错误立场，那他们就不需要追求真理，或者说，在他们追求真理的那一时刻点上，人们对真理一无所知。



如果出发点是错误立场，则依靠人的追求无法接近真理，无论人作何种努力。很显然，错误立场作为出发点对人的追求方向具有决定作用。既然真理和错误对立，因此，人在错误立场上的追求，除了不达真理以外，可达任何地方。这是一种绝望的境界。如果人的错误立场在时刻上是有决定性意义的，如果人对真理的追求是不能放弃的，那么，唯一的指望是真理拥有者把真理教给我们。从这一角度看，真理追求乃是教导和学习的过程或时刻。人每时每刻都在教导和学习中。也就是说，如果在任一时刻中人脱离教导和学习，则他回到绝望境界。

这样一种关系，柯克凯得认为，即是基督教里的神和人的关系。人因其罪人本性无法依靠自己的努力摆脱错误立场。唯一出路是神前来教导人，拯救人。而人只有学习和接受拯救才能进达到真理，抛弃罪性。由于时刻在这里是有决定性意义的，因此，人在任何时候都是等待并接受救赎，直到时间的完成。

在人的认识中，神的教导和救赎有什么意义呢？柯克凯得谈到，人在错误立场和真理背道而驰。现在有了神的教导，人就开始朝真理方向走。这个转变使人认识真理成为可能。当然，这个转变并没有改变人所处的时刻，他仍然是站在错误立场，因而指望真理拥有者作为教师对他教导。转变并不意味着他获得了真理。但是，由于这一转变，他就处于真理之路上，走向真理。在真理之路上，他每时每刻都需要真理拥有者的教导，直到时间的完成。

我们看到，柯克凯得的分析揭示了基督教关于神和人的关系的理解在认识上的深刻意义。人的生命由两个方面组成，即知和行。知是在行中获得的，而行必需有一定的知的指导。知行关系一直是中国思想史上的争论焦点之一。无论是“知先行后”，还是“行先知随”，人们都未能充分体会到人的错误立场或罪人本性。在“知几先行后”中，知作为行的指导，由于知的错误立场而无法为行提供正确方向。知的错误立场决定了它不能作为行的源泉，因为行要求向善。而在“行先知后”中，行作为知的源泉，由于行的罪性而无法为知提供真理。因此，中国思想界一直在知和行的怪圈中打转。走向这个怪圈的关键是对自己在每时每刻都站在错误立场上有充分体会，从而指望真理拥有者对我们进行教导。无论对真理的追求，还是行对善的向往，都不可能由人的追求来实现。救赎在这里是关键的一环。如无救赎，则人与真理背道而驰，于善则可望而不可及，当然也就没有天人合一的实现。

在真理问题上，我们以上的讨论涉及了三种立场：传统和现代哲学(包括儒家思想)认为真理作为认识对象而存在；后现代概念则倾向否定真理存在；而基督教的救赎真理观认为真理永远都是认识的源泉。救赎真理观分享了后现代概念对真理作为认识对象的批判，(19)但是，它同时分享人对真理追求的普遍愿望。

救赎真理观首先完全肯定真理的存在。这一肯定并不是在认识论上的逻辑论证。人们会提出这样的问题：如果真理是存在的，则它是可以被认识的。如果真理不能被认识，则它必不存在。当救赎真理观肯定真理作为源泉而存在时，真理的源泉地位是永恒的，因而它不能作为对象而被认识。于是，问题就转化为：真理存在是如何被肯定的？

回答这个问题的基本思路是：由于人的错误立场，人甚至根本不知道真理是否存在。人追求真理，却连真理是否存在也无知。因此，真理的存在严格来说并不是人所能肯定的。当人肯定真理的存在时，并不是人有能力去肯定它，而是真理自己肯定自己。这一点，在中世纪基督教神学那里被称为神的启示。也就是说，神即真理主动把自己显现于人，从而人能认识神即真理。但是，当时人们所持的客观真理观认为，真理乃是认识与对象的符合。人们追求对世界的本来面目的认识，祈求神把它启示于人。于是，人们把对世界的一定认识，如托勒密地心说，亚里士多德物理学等，奉为神所启示的知识，因而是真理。我们看到，由于受客观真理观的影响，神的启示被偶像化了。神变成了一种认识对象。神作为认识源泉和作为认识对象是不能兼容的。很显然，在客观真理观那里，神开始时是认识源泉(启示)；随着认识的进展，神丧失作为源泉的地位，并成为认识对象；最后，认识走向完成，神就不再是认识源泉了。这种认识论的结果是把神降格为一种服从人的理性的存在物。

这里的关键是神的启示是不是永恒的中世纪自然神学的客观真理观显然没有把神的启示当作是永恒的。在认识的每一时刻，人都是处于错误立场，因而需要神的教导或启示。这个时刻是有决定性意义的，是可可更改的。从这个角度看，神即真理的存在永远都是在启示中给予我们的，每时每刻都是如此。

对于人来说，由于启示的永恒性和时刻的绝对性，真理的存在永远都是给予我们的；而我们唯一的回应便是信赖并接受。也就是说，对于真理凡存在以及它对我们的主动显现，我们唯一依靠的便是信心，除此没有任何其它方法。这里，我们是凭着信心来肯定真理的存在的。耶稣说：“我就是道路，真理，生命；若不借着我，没有人能到父那里去。”(《约翰福音》146)基督徒凭信心肯定耶稣的神性，凭着信心以他为道路，凭着信心接受

神的救赎。这个信心或信仰乃是认识并接通真理的唯一道路。真理作为认识源泉也只有在这个信心中得到落实。神即真理许诺引导人们认识它，这是人们之所以能够认识真理的前提。因此，只有凭着信心，人才能接通真理这个认识源泉。

这样一种真理观能够给人带来什么的认识呢？我们注意到，它完全否定人认识真理的能力。这一否定并不是一种选择，乃是人的理性已被证明无能认识并把握真理。进一步的分析发现，这一对理性能力的否定带来的并不是阻碍认识的发展；相反，认识的进步因此而接通真理源泉，生生不息。

我们可以这样分析问题。在真理是认识对象的真理观中，人的理性是受到肯定的。主体理性和客体理性都完全肯定理性乃认识真理的唯一能力。古希腊理性在怀疑主义那里受到摧毁性打击，并最终在基督教的真理启示说那里找到归宿。然而，受着客观真理观的影响，中世纪自然神学在启示说之下允许理性通达真理，终于把一定的学说偶像化为真理。主体理性真理观则在后现代概念中宣告破产。中国儒家的“天人合一”理想，凭着诚在生命中的力量，仍然幻想可借着人的追求而实现。但是，人们必然被幻觉挡住去路。我们的分析揭示了崇尚和崇拜理性给人的认识所带来的悲剧。如果我们继续依靠理性，这一悲剧就会不断重演，最后完全阻碍认识的发展。

然而，在救赎真理观中，人对真理的无知状态决定了人无权判断什么是真理。因此，当一种学说提出来后，它的真理性既不是由它的倡导者，也不是由它的反对者来判断的。任何思想学说的真理性都只能由神——真理自己来判断。因此，在每一时刻上，真理都是给予人的，这就破坏了学说偶像化的任何根据。也就是说，任一思想学说都要接受神的审判，无论它在逻辑上是如何完善，也不管它在经验上得到多少可靠性的支持。人的认识在每一时刻都处于同样的错误立场，即使有些认识已经较深入，而另一些认识则在发展初步，它们都需要神的教导，需要进一步发展。救赎真理观给认识提供了无限发展的前景。

而且，救赎真理观给认识的创造性提供了源泉。我们知道，创造的关键是无中生有，即原来没有的东西，现在有了。在真理一对象理解中，真理一旦被掌握，认识的创造性就堵塞了。人们不需要在真理之外寻找真理。救赎真理观只承认真理的源泉性。从错误到真理，每一步都是飞跃，都要求创造性，要求从无到有。在这飞跃中，人放弃自己，接受神通过人的信心而赐下的礼物。从神而来的东西总是新的，在人以前所没有的。这就是创造的源泉。

### (五)结束语

我们看到，“五四”精神中的无偶像化宗教情无法在科学民主口号中，在马克思主义中，在当代理性主义思潮中，以及新儒家思潮中得到落实。根本一点是无偶像化和人的追求背道而驰。对此我们必须有明确的认识。任何文化的无偶像化都只能在神的救赎中实现。耶稣道成肉身来到人间，目的是带来神的许诺，带来神的救赎。中国文化只有放弃人的追求，皈依基督教，接受神的救赎，这样才有道路实现无偶像化，接通真理源泉，生生不息。

### 注释

(1)人们注意到五四的反传统倾向也包含了对理性的高扬和反宗教情绪，特别是廿年代的反基督教同盟。当然，佛教道教等也在被新文化排斥之列。但是，人们也开始注意到五四运动的非理性因素，如王邦雄在从中国现代化过程中看当代新儒家的道德展开(收入《时代与感受》鹅湖出版社，1984年)一文中认为五四的民主与科学乃是被当作信仰来崇拜的。杨国荣对五四的科学主义思潮的讨论(见他的科学主义如何在近代成为时代思潮，载于《文化中国》加拿大，总第十二期)也涉及这一点。高瑞泉企图从乐观主义-悲观主义范畴出发探讨廿世纪中国思想界的宗教情绪，也给出了很有意思的讨论。(参阅他的论文论廿世纪中国思潮，载于《文化中国》，总第十二期)

(2)SchleiermacherTheChristianFaith(T&TClark，1989)参阅其中第1-6章的讨论。

(3)PaulTilliohTheologyofCulture(Oxford，1959)

(4)对于胡适对传统文化的肯定，参阅杨国荣的文章：胡适与中西文化(载于《文化中国》总第九期。第三十三到四十页)

(5)我后注意到，即使新儒家梁漱溟先生，在批评西化时也承认西方文明中可学的有科学和民主。参阅《东西文化及其哲学》(1921年)

(6)见《时代与感受》导言(鹅湖出版社，1984年)

{7}新儒家对儒家精义的再挖掘当然有它的重大贡献。对此我下文要专门讨论。但是，新儒家是作为边缘思想进行自我更新的。这决不能证明儒家在近代中国文化运动中作为主流思想也具有这种自我更新能力。边缘思想的自我更新和主流思想的自我更新是两个截然不同的概念。

{8}美国的柯克凯得思想研究家 MarkTaylor 注意到柯克凯的措词变化，即必然性概念被驱出绝对者范畴，但他未能把握住这一驱逐在认识论上的深刻含意。(参阅他的著作《柯克凯得的匿名著作》，Kierkegaard's Pseudonymous Authorship，Princeton University Press，1975年，第三章 B)

{9}马克思和恩格思的实证主义思想似乎没有得到应有的重视和阐述。恩格思在《反杜林论》中多次强调哲学只剩下了辩证法和形式逻辑，其余都归为经验科学，表现出强烈的实证主义倾向。

{10}1958年，台湾的《民主律论》和《再生》两杂志在元旦号里同时发表中国文化与世界联合宣言。宣言力图向世人显示儒家经典及宋明阐释在当今世界文化中的力量，由此开始了当今的新儒家运动。有意思的是：大陆在57年反右运动后，马克思主义完全进入思想文化界而成为主流文化。这种同时效应是一个有趣的历史现象。

{11}参阅新儒家宣言。

{12}袁良骏在他的传统观念与五四精神一文中，(载于《文化中国》加拿大总第十一期)重申了儒学和一些道德规范的历史上联系。徐复观在他的研究中国思想史的方法与态度问题一文中，(载于《中国思想史论集续编》台北时报出版公司，1982年)则割裂两者的联系，认为儒家是专制政治的受害者。在徐复观的思想中，主流思想可以对主流政治没有控制能力。这就大大贬低儒家在中国历史上的地位了。值得注意的是，上述两种处理都缺乏对儒家的内在精神和外在表现之间的关系作深入讨论。

{13}杜维明对《中庸》的投入是很好的一例。他在他的杰作 Centrality and Commonality (SUNY Press，2nd edition，1989)中谈到，他对《中庸》的阐释既是一般分析的，同时也是个人欣赏和生活投入。(见第十一页)正是这样一种宗教体验。并在向英语世界展示儒家的伦理宗教性质的努力中作出了令人钦佩的贡献。

{14}杜维明对以诚识天的体验相比之下显得苍白无力。他的《中庸》注释虽然堆积了一些关于诚的重要性的论述，但他在理解天人关系时往往把诚搁置一旁，而把意愿(Willingness)突出起来。(同上书，第75页，97页)

{15}《中庸》里有质诸鬼神而无疑，知天也一句，但孔子也明确表达了敬鬼神而远之的态度。人若要进入鬼神境界也只有在诚中才有可能。因此，人若使用现有的知识形式，包括经验的和理性的，都无法知天。

{16}参阅罗蒂的德里达是超验哲学家吗(载于 *Essays on Heidegger and Others* , Cambridge, 1991)和后现代自由民自由主义(载于 *Objectivity, Relativism, and Truth* , Cambridge, 1991)

{17}我在中国神学建设的起点何在?(《维真学刊》加拿大总第十期)一文中对真理是认识源泉这一命题进行了一些讨论。

{18}这里，我将根据柯克凯得的重要哲学论文哲学残篇(Philosophical Fragments)讨论他的真理观。鉴于柯克凯得对存在主义和后现代哲学的影响，他的真理观是值得我们十分重视的。

{19}从哲学思想发展史角度看，柯克凯得的哲学分析解构了现代理性对真理追求的道路。这一解构发展出存在主义思潮。存在主义用本质(essence)来描述柯克凯得的错误立场，用存在(being)来描述人在神的教导中所处的状态。柯克凯得的解构的再处理最后走向了萨特的上帝死了的宣言，从而使人忘记了自己的错误立场的决定性意义。后现代概念在相当大程度上是对错误立场的再确定，因而是对柯克凯得的回复。

作者谢文郁，男，一九五六年生。原任教于北京大学西方哲学专业，曾任该校研究生学刊副主编。现为美国加州克莱蒙神学院(Claremont)博士生候选人。曾参与「英汉社会科学大辞典」主要编辑，并发表有关宗教哲学和基督教神学的论文多篇。

## 第八章 关于基督教与中国文化研究的几个问题

陈荣毅

### (一)小序

记得三年前我在着手主编《基督教与中国文化丛书》时，在“序言”中特别阐明了所认定的编辑方向，[1]其实质上亦是为了警防自己歧入本文所要解析与响应的基督教与中国文化关系研究中的偏差。如今再读此节，仍旧心怦怦然，深感于自己有鞭策作用，于他人或许亦有参考意义：

我们认为，中国文化的变革，亟待从全新的认知方式与价值判准上予以突破。因为无论是它自己还是事实都已经明确表示，迫切需要基督教的启示。而基督教所作的反省与响应，亦只有针对中国文化变革的实际困难，才能够完美体现它的本来价值。换言之，从中国文化来迎接基督教的启示，同时又透过基督教的启示回到中国文化的本身，是重新建立基督教与中国文化内在关系的可靠途径。[2]如果进一步确切地说，中国当代文化迫切需要基督教美学在认知方式与价值判准上的启示，而基督教神学美学亦只有直接透过响应中国当地文化的困惑与出路才能完美体现它的本来价值，那么这篇《关于基督教与中国文化关系研究的几个问题》会不会澄清一些有关基督教与中国文化研究的似是而非的模糊概念，譬如说，什么才是需要更新的中国的文化？如何才能从根本意义上更新当代中国的文化？更新中国文化是否必须回复神人关系？眼下人们热衷的基督教与中国文化对话[3]的确切含意是什么、其偏颇又何在？这些都是我欲要思考与回答的所在。

### (二)什么才是需要更新的中国的文化？

众多纷纭的文化定义，显然是导致更新中国文化这个命题出现歧异的根本原因之一。据当代人类学家克罗伯(A.L.Kroeber)的统计，约有一百六十种不同定义的文化概念。[4]又据另一中国学者冯天瑜的归纳，虽经梳理划分而较为凝炼，但仍有八种之多，计为古典进化论的文化定义、传统学派的文化定义、历史地理学派的文化定义、功能学派的文化定义、结构学派的文化定义、新进化论学派的文化定义、以及符号-文化学派的文化定义等。[5]

我们比较倾向于当代西方知名文化学者吉兹(Clifford Geertz)在其所著 *The Interpretation of Cultures* 中将文化划分为“内含”与“外显”两个层面的观点，亦可说我们

比较关注所谓“内含”的本质属性，因为它虽然宽泛、却又不失偏颇地指出那种具有历史延续性与现实规范性的思想意识形态，是一切外显文化范畴诸如政治经济、科学技术、文学艺术及其它诸多次文化形态的凝聚内核，也是它们的发展前提，因而对于特定历史时期的中国社会发生着引导作用。

我们也比较倾向于时下流行的“深层文化结构”的说法，尽管是借用语言文法而并非哲学范畴的含意，所以削弱了“结构”本身的深刻性和模糊了它的界定性，但它仍生动形象地描绘出了内含文化那种“内在的关连性”[6]。

与此同时，我们还能够接受当代著名宣教学家鲁兹别克在其《教会与文化》TheChurchandCultures 中关于文化潜在制约性的界定，即文化是一种生活的蓝图，其中包含了一系列的规范、标准和相关的信仰，以响应生活中的各种需要，所以文化并非可目击或划分的社会表现，其实是潜伏在现象之内并且制约着现象的理念指令 (IdeationalCode)[7]。

事实上在这里，我们是要避免对于文化现象的罗列性分析，而是要从“内含文化”、“深层文化结构”、抑或“理念指令”这些为人所容易理解乃至认同的概念入门，来进一步确切界定文化的基本属性；与此同时，我们更是要本着基督教信仰的立场，来进一步确切界定文化的神学内涵，因为我们始终关注的焦点是如何建设基督教文化的问题，或者说以基督教更新中国文化的问题。为此我们为文化界定的涵意是：文化是与人与终极真理、或更加确切地说人与超越之神本然并且必然合一的关系。

为了便于说明问题，再作稍微具体的划分与概括，即文化的关系性涵盖着两个层面：超验关系与社会关系。

首先来看文化的超验关系，或曰本体关系。所谓关系，自然包括人与人、物与物、人与物以及人与自然诸层面的一般关系 (GeneralGelationship)，但在这里，尤其意指人类一切活动与那种超越自己、但又关联自己及其相关事物的先验存有的特别关系 (SpecialRelationship)，即是基督教作为普世性宗教已经明确指称的神与人的和好关系，亦如中国先秦哲学、特别是墨学所形象表达的“顺天志而兼爱人”的神人关系，亦如中国统哲学正统的早期儒学所含糊表达的“天人合一”关系。



显然，惟有首先透过特别关系再来审视一般关系，才有可能回答人类文化或者说人学究竟是甚么、从何而来、期求甚么和如何发展、等等这些构成文化存有本体的最基本也最深入的生存要素。因此，把握真正意义上的关系，或曰完美意义上的关系，使得我们对于文化命题的认知与判断，已经不会停留在人类精神生产和物质生产的现有（Existing）关系表面，而且能够由此进一步透入到形成这种物质与精神生产的最初和最终的原有（Original）关系内核。

文化的超验关系又具体表现在这样四个方面：其一是文化指向本体性（TheOntology），即文化要关联远在人类一切行为之前、并且不以人的意识为前提的自生、自在和自为的存有；其二是文化指向绝对性（TheAbsolute），即文化要探讨决定人类意识、认知、行为和生产等一切创造活动的绝对真理；其三是文化指向永恒性（TheEternal），即文化要揭示对于不同历史时期的社会形态有着一如始终的凝聚意义和规范意义；其四是文化指向终极性（Theinal），即文化必然关心人类在生活中经久体验、但又无法确切把握、故而终生探究的基本问题所在。

也正是从文化的超验关系上来看，目前所有对于文化属性的揭示，诸如当代中国著名哲学家李哲厚提出的“历史积淀说”，吉兹提出的“内含文化”说，当代流行的“深层结构说”以及心理学大师弗洛伊德提出的“潜在意识说”等，即便他们的景观是如何的深入，角度是如何的别致，其总体上，都还是限囿对于人类自己创造行为的表述。换言之，它们并未突破这种创造行为的外壳，去把握和体察之前创造来源的恒定自有的基本内核；亦即未能超越已有的文化现象，而去探索原有的文化终极关怀。深刻者，如瑞士的心理学家荣格（CarlG.Jung），曾经在他的《心理学形态》一书中，从心理学角度谈论所谓“集体无意识”的概念，似乎要捉摸集体意识及其行为之前那种决定性的原始动力，但终究因跳不出人本主义的怪圈，而无法进一步去说明这个动力是甚么和来自何处。

值得特别提出的是另一位德国社会学家韦伯（MaxWeber），他在《新教伦理与资本主义精神》一书中相当深入地解说，在任何一种社会文化现象背后，都有一种无形的时代精神力量予以支持着。现代西方资本主义的产生，是以一种资本主义精神作为支持；而这种资本主义的时代精神力量，则又是以欧洲宗教改革后的基督教新教伦理观作为基本内容或曰终极关怀的。[8]尽管韦伯在论述基督教与资本主义二者关系时用词较为艰深，引起诸多歧义，从而引起西方学术界的长期纷争，[9]但新教伦理说的深刻之处，仍在于它突破了上述几种有代表性文化观的人文表象，突破性地揭示了产生并且制约一般文化现象的最原始动力，一种既与现时人类生存发展密切相关、然却又超越人类所有行为的灵性境界，也是

一切社会文化终极关怀的问题，从而把对于文化属性的界定，推至它原本的、亦是终极的形态那里。韦伯的新教伦理说从八十年代中期以来，伴随着亚洲资本主义经济腾飞现象，一度对中国大陆的知识界发生轰动效应，引导触觉敏感的知识分子深入探讨文化根源及其革新的问题。

但令人遗憾的是，由于近代文化史以来所谓“中学为体西学为用”的“体”“用”二分论的误导，遂将原本的普世基督教信仰剔除出去，以移花接木法将之改换成中国儒教的伦理道德观，俨然也是一教，但实际上已经把文化的灵性沉沦为人性，把文化的本来的存有性降格为一种人为的规范性，从而淡化了甚或抹杀了韦伯在文化命题上的深刻用意。尽管这个期间也产生了相当一批所谓“文化基督徒”，但因为其中绝大多数人在那时还偏向于译介当代基督教自由派神学经典，尚未来得及探讨与中国文化的关系。

第二是文化的社会关系，也即上面提到的一般关系，是超验关系在人类社会中的延伸形态。作为现有文化主体的人类是“社会关系的总和”，[10]具体表现为诸如：一、人与群体的关系，其中包括生产活动、交流活动、道德规范和社会秩序等；二、人与自我的关系，其中包括思想、感情、良知、意识以及信仰等；三、人与自然的关系，主要表现为当代新兴的与地球和谐共存的环保意识；四、人文学科之间的关系，这里应该更为宽泛地包含人文社会学科和人文自然学科两大范畴，同时主要指一切人文学科的相互关连与作用，从某种意义上亦可说即是后现代社会特别强调的“科际整合趋势”；五、人与其它宗教信仰的关系，其中包括人文性准宗教意识如中国的儒释道三学。

这里，我们不拟对于一般的社会关系进行过多审视。其中原因，固然是历代学派已经为此作出相当繁复亦各有精辟深刻之处的论述，不过若是依据文化的存有性，仍会延伸出另一崭新景观；但我们无法用大的篇幅来逐一详述，因为我们更为关注的是文化的基本问题，而且，中国文化也正是由于长期徘徊却步在这些基本问题之前的缘故，形成了真理认知和价值取向上的盲点，再由此导致社会关系的混乱与困惑，化解了这个征结之处，相信其它问题便迎刃而解了。

确定文化是一种终极关系，有着三个方面的启示性意义。

首先是对于中国文化关系这个传统命题的启示性意义。其实“关系”一说，乃是数千年中国文化一脉相承的传统主题，无论是儒家的仁治学，抑或道释的缘起说，皆从人际与人物两个角度对于关系作过精辟解析，所以关系也几乎成为中国文化的专用名词，因为人们

“习惯于从关系中去体认一切，...认为每个人都是他所属关系的派生物，他的命运同群体息息相关。这就是中国人文主义的人论”[11]

但由此产生的问题是，如前所叙，中国文化由于长期徘徊却步在文化存有性这个基本问题之前，不能也不可能体现出人与先验的也是超越的存有的特别关系，其关系又呈现出不完美的断裂现象，即是把关系仅仅局限于人文主义(或曰人本主义)的封闭状态中，确切地说把人看作是各自独立的绝对主体，其它则是因自己存在的派生物，所以至少产生了这样三个大问题：即所谓绝对主体的封闭性与随意性；其认知关系上的对立性与取代性；其人际关系上的放任性与丧失性。正是因为上述缺憾，中国文化需在更新中重新理顺关系，确切地说重获长期丧失的存有基础。

第二是对于西方文化与中国文化对接(或曰对话)过程中的启示性意义。中西文化的交流自可追溯到汉唐甚至更久远年代。但这里所谓的“对接”，是指两种文化间实际性的影响与转化。因此，汉唐以来绚烂的中国古典文化单方面地收蓄乃至同化异域外化之说，显然并非严格意义上的文化对接。直到十九世纪中叶以后，中西两种文化形态才实质性地发生了相互影响甚至冲击，故尔形成了所谓“对接”的现象。

这其中又包含两个文化史的层面，一是从五四新文化运动初期及至八十年代新文学十年末期，[12]基本上是以一种“逆差”的对接方式，由西方现代人文主义思潮单方面地影响与转化中国文化的；二是自亚洲经济腾飞的八十年代末至今，两种文化之间显示出双向对接的方式，即一方面来看，西方后现代人文主义思潮仍对中国文化具有深重影响，但另一方面来看，则中国传统儒家文化因为新诠释所产生的具有东方人文主义特色的心学，也与西方后现代主义思潮发生了共鸣。尤其是，因为不同程度受到中国传统儒家文化影响的亚洲经济腾飞国家吸引了西方世界，所以中西文化的对接第一次出现“顺差”的现象。

但无论逆差或顺差，现代人文主义鼻祖笛卡尔式的“我思故我在”的哲学传统，始终从根本上决定了中西两种文化形态对接的基调。之所以如是说乃因为，第一种西方对于中国“逆差”式的文化对接，其决定性影响显然是不言而喻的；即使是近年来“顺差”式的文化对接，也是西方因为沿续“我思故我在”的哲学传统，在经过扬弃绝对理性的异化后，进一步在中国的心学中意外发现了相似的人性呼应。或者勿宁说，经过后现代儒家重新诠释的中国儒家传统文化是在迎合西方后现代的人文主义思潮。

由此可见，复兴的中国后现代儒家文化，必将歧入西方人文主义从绝对人性、至绝对理性、再到绝对人性这样一个循环往复的怪圈内，无法获得超越人性和理性之外的终极所在；而滑得更远的西方后现代主义，自然不能也不可能从中国古典诠释学中寻求到终极关怀的精神绿洲。所以，为无根之木或无源之水的后现代中、西文化及其对接还其原本的存有基础，完美恢复它们与存有的超验关系，解答它们最初与最终的关怀所在，就显得至关重要。

第三是对于基督教与中国文化关系研究中的启示性意义。恢复文化与存有的超验关系，归根结蒂，要落实到基督教与社会文化的关系研究之中。换言之，是要透过基督教学响应社会文化的现象，进而建设有中国情境化的基督教文化，抑或如我们在下面着重谈到的要“更新”中国文化。但现在的问题是，华人神学界，特别是华人基督徒，也包括西方一些保守的基要派教会，因为一直忽视文化与存有的超验关系，由是已经形成一种认知上的定势，即普遍认为中国文化与基督教信仰在很大程度上互不相干，甚至彼此拒斥，结果便导致了左倾和右倾两个相关层面的难题。

所谓左的问题即是，相当多的华人基督徒已经自觉甚或不自觉地用基督教来拒斥中国文化。甚至因为害怕文化，一再强调所谓“信仰的独特性与排他性”。结果，不仅人为地阻隔基督教与中国文化的内在关系，同时也让当代儒学俨然作为中国文化的基本内涵，来解析和影响当代中国文化的意识形态，甚至于也让其它宗教哲学也来响应中国文化。由是，基督教几乎无缘涉及当代中国以意识形态为主体的所谓内含文化，也甚少理会到内含文化的诸多外化现象。

所谓右的问题，其实是问题的一体两面，曰以基督教来取代中国文化。由于越来越多的基督徒，其中包括基督教研究学者，已经有感于基督教与中国文化的严重脱节，所以主观上想把中国文化完全改造成为或者转变成为类似于查理曼大帝期间的基督教王国，或者至少也要把中国文化变成类似于流行在意大利或菲律宾的基督教民主主义文化。这方面最典型的例子，莫过于提倡“五化三伦”的中国基督民主主义。[13]

不难发现，上述的忽左忽右都会异曲同工，都将是人为撕裂基督教与中国文化的本来关系。因为前者是自己划地为牢地躲在“教会大院”里，以抱守终身的姿态不敢接触所谓的世俗社会；而后者则多少带有十九世纪以来西方传教士的优越姿态，以一厢情愿的姿态迫人就范，故尔让国人在所谓历史警钟的长鸣之下大有退避三舍之感。

### (三)如何才能从根本意义上更新当代中国的文化？

在把文化确定为一种必然与应然的本体关系的前提下，所谓更新与建设中国文化，即是促使当代中国文化恢复或曰重构这种必然与应然的本体关系。

“建设中国基督教文化”，与时下许多神学研究者及福音传播者所说的以基督教“更新中国文化”，实质上是一个命题的两种说法；亦即是说“更新”后的中国文化基本上是基督教文化，而建设中的中国基督教文化自然而然就是更新了的文化。“更新”二字原本取自《新约圣经·罗马书》第十二章第二节，“不要被这个世界所同化，而要不断地被圣灵所更新和转化”。且“更新文化”之含意与新约圣经本意亦基本相符，因为更新文化不是移植文化，亦不是将基督教体系移植到某处某一政治体系中，而是对于人生的重新界定与重新整合获得一种新诠释[14]。

直白地说，更新中国文化即是依据基督教的信仰以及神学来切合实际地反思、回应与重整国人对所处社会生活的认知与判准，重新恢复与超验存有的必然关系。而在这种反思、响应与重整将会导致人们出现根本性转变，即体会到新约圣经中所描述的那种老我死去而新我再生的必然情境。“所以，中国文化要革新的话，中国人世界观之改造，是至为重要的……我们就能开始一种新的生活之式，并开始重建中国新文化的运动”[15]

需要强调指出的是，使徒保罗在罗马书里选用的“更新”一词乃是对于新约圣经里耶稣强调的信者必须重生(bornagain)的另一阐述，二者在语义与教义上完全相同。可参见《约翰福音》三章三节至十五节中耶稣和法利赛人尼哥底母的谈话，“耶稣回答说，我实实在在的告诉你，人若不重生，就不见神的国。尼哥底母说，人已经老了，如何能重生呢。岂再进母腹生出来么。耶稣说，我实实在在的告诉你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。…叫一切信他的都得永生”。又参见《彼得前书》一章三节，“神曾照自己的大怜悯，藉耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望”。圣经中的“重生”记载经基督教神学的审慎诠释，其形象的比喻得到显现和延伸，简而言之，即如是三部曲：人本是由神按照自己的形象创造的，所以人的一切都具有与神类似的一切美好因素；问题是，自始祖亚当以来，人因外在罪恶势力的诱惑和内在自由意志的异化这双重变量的制约，已经背叛了神原始的美好旨意，成为一个心灵上完全被罪的阴影覆盖的罪人，所谓“罪”正是偏离或者背离的意思；但因为基督耶稣在十字架上的救赎，人才又藉此恢复与神的关系，再次成为与完美与圣洁同在的人。

人的重生与更新又引伸到与人有千丝万缕联系、甚至包含人的一切关系的文化上来。文化的重生或曰更新包含两个相互关联的层面。概要地说，第一个层面是，一如每人都有独自的生存与表现主体而不能亦不可能与他者完全相同或类似一样，中国文化的主体自然与中国传统文化和由这种传统文化积淀而成的文化传统有着千丝万缕的内在性的联系，任何民族、区域的人文性文化乃至理想中的世界大同文化，都不能也不可能代替中国文化和成为这个文化的主体。但第二个层面是，一如耶稣所说人必须重新与创造自己的神和好如初才能成为神的子民，如使徒保罗所说人必须洗心革面方能进入神的国度，中国文化应该而且必须与那超越但同时又关联着人类认知与判断的先验本有，即创造宇宙万物的神发生内在关系，惟其如此才能真正获得鞭体现必然的生存基础，才能促使中国文化走出认知关系和人际关系这两大内在难题所制约的困惑。

于是在这里可以看出一种完美意义上的文化关系。即先验本有的神作为施予主体，把构成文化的最基本的生存要素及其价值判准，完美无缺地施予中国文化，从而使得中国文化具有了根本性或者说是起源性的本体，同时也使得我们对于中国文化的观照不再流于人文性文化关系的浮表；同时，中国文化是作为特定的接受主体，来接受先验本有的神的施予的，换言之，本体是在特定的文化承体(context)中建立和显现的，所以，最终落实的文化形态只能是中国文化而不是也不可能是其它任何文化。随着施予主体与接受主体、本体与承体亲密无间的合二为一，中国文化至终与先验本有的神成为完整的主体关系，这就获得了重生，也就是实现了一般意义上所谓的文化更新。

有意思的是，最早提出与表现“更新中国文化”这个命题的，倒不是基督教神学家与宣教家，既可回溯到本世纪初甚至上世纪中叶中国先进的知识分子，又可沿续到当代儒家学派。在西方现代自然科学和人文科学的猛烈冲击之下，国人痛感处于落后的低谷，由是开始了极为悲壮而又相当艰难的反省、批判甚至于决裂传统文化的运动，并且形成近代史上洋务买办与戊戌维新、特别是揭开现代中国文化序幕的五四新文化运动这二次更新中国文化运动的高潮。

姑且勿论洋务买办与戊戌维新，“文化更新”这个命题的阐发基本上由“科学”和“民主”两大旗帜统召下的《新青年》同仁诸如陈独秀、胡适、鲁迅等来表现的。但它的时代特征，则应该说最为鲜明地体现在郭沫若的《凤凰涅》一诗里。这位五四时期异军突起的年轻抒情诗人，虽然是运用诗的语言及其夸张想象，抒发出了一种“死里复活而面目一新”的心境，但却无比鲜明而强烈地传达出一代国人、特别是思想敏锐的知识分子的企求所在。甚至如有的学者所说的，由此真正意义上地奠定了近百年来中国文化变化与发展的基调。

[16]因为这种“死而复活”的精神，一方面突破了之前“洋务”尤其“维新”的有限境界，即扬弃了它治表不治本的修补型窠臼，进而能够寻求根治中国文化征结的真理和出路；另一方面，它也为当代中国文化的拓展开辟了主导方向。近百年来处于风云激 里的中国文化，委实一直在寻找自己的最终归宿，要在世界文化之林寻找自己的立身之地，甚至要重新焕发出能促进世界文化发展的动力，正像当代的“河觞诗人”把这种现象比喻为九曲黄河要流向蓝色海洋那样。[17]

但一如郭沫若的抒情诗，整个的五四新文化运动，都是以一种情愫渲泄而非理性认知的方式，来对待中国文化问题及其出路的，所以在提出“文化更新”这个划时代意义的命题之后，不能也不可能为这个命题提供更多的建设性内容。其情形，正如五四新文化运动的旗手鲁迅当时尖锐而深刻指出的，是看到了社会的病征，却拿不出诊治的良方。[18]于是，更新中国文化的任务，就自然落到之后的、特别是当代国人的肩上。

确实，当今的中国知份子，无论是以“河觞”为代表的“西学热”，抑或旨在弘扬中国传统文化精神的“国学热”，其中还包括东南亚地区的“文化复兴运动”，和以北美地区众多学者为代表的海外“文化中国”学派，亦即所谓的后现代儒家学派[19]，从未像现在这样同心协力地全面展开对于中国文化的反省与改革，由是形成更新中国文化的第三次浪潮。此一浪潮虽不及五四新文化运动那样汹涌澎湃，但却相对显得相当深沈而绵长，其中虽不乏守旧或者偏激成份，但也有正在或即将触及中国文化更新的基本内涵及其终极问题，因此会对中国文化的未来发展产生有决定性的影响。

这里想强调指出的是，由于第三次文化更新浪潮的促动，当代一些具有代表性的西方社会文化与宗教哲学，亦对东方文化，尤其对于中国文化的重新定位，表示了相当的兴趣和敬意。从这个意义上或许可以如是说，中国文化更新正成为全球多元文化体系中一个格外令人瞩目的现象。

然而我们也注意到，所谓的“更新”确实是一个极其艰难的认知与判准的进路 (Approach of Perspective and Justification)，即强调的“更新”确指什么，否则嗣后的探讨就会歧入南辕北辙。然而，恰恰正是在这个关键性问题上，或者更为确切地说，正是在这个探讨的出发点上，非但在中国文化界出现了众说纷纭、莫衷一是的歧异，甚至在一些关心中国文化的基督教研究者以及对华宣教人士当中出现以讹传讹、无所适从的混乱，其结果：一方面导致“一个世纪来，中华民族，尤其是它的知识分子，一直受到同样一个问题

的缠绕：传统文化向何处去”；[20]另一方面，也导致基督教非但未有转化中国文化，更不明就里地消融在风云摩荡的中国文化之中。

对于更新中国文化这一命题，目前有几种代表性的意见，而且大多由当代儒家提出。因为所要更新的中国文化实际上是儒家传统文化，道释很大程度上已经融入儒而可以忽略不计。作为中国文化主体的儒家文化，在现代主义思潮的冲击下，不可避免地要被当代儒家在内的这一代中国知识分子“更新”。“我们今天为了探讨与解决儒家思想的时代课题所应把握的首要线索是，如何从我们(后)现代的观点发现儒家思想的内在难题，而经由免于成见的严密分析与哲理省察，设法寻获超克这些难题的适当途径”。[21]这段话集中反映了所有关心中国文化发展的知识分子的心愿。由此可以推见，儒家文化乃至中国传统文化的确存在着根本性问题，非“革心改面”而不能“劫后逢生”。

但事实上，由于人们、尤其当代儒家对中国传统文化有斩不断理还乱的感情纠葛，所以落实到更新的理解与运作上就出现了不尽相同的歧曹，大致归纳起来，有如下几类：

一是诠释类。即对儒家传统文化的经典学说进行梳理、归纳、提辨和引伸，在此基础上赋予原有内容以新的意谓乃至现代哲学逻辑体系。这确实给中国传统文化注入了新的活力，使得传统的东西具有了现代意义。但究其实质，仍是新瓶装旧酒，即无法摆脱和超越构成中国文化“内在难题”的旧的根本。甚至于诠释的本身亦有差强人意之处，譬如牟宗三先生提出的极著名的“坎陷”说，就似有语焉不详的问题。这显然并非更新。

二是参照类。即参照东亚发达国家与地区如日本、新加坡等消化儒家文化的“成功经验”，包括价值取向、管理策略以及整个经济文化，来看后期儒家社会的崛起，从而开出类似于韦伯(MaxWeber)创立的那种新教伦理。我们不否认新教伦理相对于其它有关现代资本社会学说的精辟深刻，亦姑且勿论它的得与失，只是担心他人的经验是否适用，他人的短处是否经过了审视，他人的哲学理论是否为中国文化之本。

三是互为类。也曰中西文化互为体用。即是不分外来与内存，只要经过实际检验证明是好的，就为我们现在所依据和所餐用的。这破除了中学为体西学为用的偏颇，亦纠正了五四以来全盘西化的片面，从更为开阔的视野来发现乃至建立中国文化的真正本体，不失为积极的构想。但事实上这一构想在相当程度上无从落实，原因很简单，东西文化的相加互用鞭不等于中国文化的本体。



四是创造类。这类基本上属于上类，只是为了避免上类的简单，才主张创造以中国文化为本的中西文化互为体用。但对于中国文化尤其是文化的本体使用创造一词是否恰当，应该引起足够的审慎；换言之，创造文化这一说法能否成立，似乎还是个问题。因为文化是长期以来形成的一种稳定积淀，非能以彼物代此物。现实的例子也可说明这个问题，譬如五四新文化运动初期要革除整个中国旧伦理旧文化，创造新伦理新文化，但那毕竟是知识分子在独特处境下萌发的一种感情宣泄，至终是难以兑现的。

#### (四)对于忏悔意识与同构罪业意识的澄清与界定

我们还注意到，在更新中国文化或曰建设中国基督教文化的进程中，还有一种似是基督教信仰立场、但实质上是人主义另一演绎的有代表性的学说--忏悔意识或曰同构罪业意识。即是说在整个中国文化发进程中、特别是在当代中国文化畸型发展的史进程中，成为受害者的自己亦因涉嫌“参与其中”而必须反思乃至悔悟自己的罪过，进而开出一条不崇拜偶像且吸纳各种先进思想的文化新路。但坦白地说，我们担心此一学说并不符合圣经信仰乃至基督教神学的本来旨意，所以非但有可能削弱基督教在中国文化更新中独一无二而不可替代的立场与作用，更重要地是，无从引导目前在艰难探求终极真理过程中稍稍误入人文主义旁枝的中国知识分子真正走上永恒生命与真理的道路。

中国新时期十年文学中有一个十分引人注目的现象，那就是以老作家巴金的新作《随想录》为代表的一些作家作品，十分鲜明地表现了作者们对自己在“文革”时期违背良心甚至助纣为虐言行所作的沈痛反省。因此在八十年代后期，当代中国最知名文化学者之一的刘再复先生在一次文学研讨会上提出“文学的忏悔意识”。发表后引起了积极的轰动效应，却也遭到共产党领导人物所组织的文化围剿。现在刘先生关于忏悔意识的专著已经在台湾出版，[22]而刘先生提出的忏悔意识亦在海外知识界甚至基督教研究界发生轰动效应。[23]

忏悔意识的提出，当然是因为文学创作存在着这样的现象，需要文学批评给予说明和分析，但还有更为深入的文化内因。首先，忏悔意识是二十世纪中国文化的历史性觉醒。小说《狂人日记》中第一人称“我”就醒悟到，四千年的中国历史上，自己不仅被别人“吃”，而且自己也在“吃”别人，〔24〕所以鲁迅为代表的五四新文化运动已经从历史反思的层面开始了文学忏悔意识。这种意识的深刻性，在于它在中国文学史乃至中国文明史上史无前例地反观到人能吃同类的罪恶本性。

其次，忏悔意识是对当代中国文学的突破。在所谓“伤痕文学”〔25〕之后的类似作品中，正直的中国作家已经充分暴露了“文化大革命”时期社会的黑暗与个人的不幸，但仍停留在现象的表层，所以文学逐渐失去它原有的轰动效应。实际上我们每个人都作为参与因素，同构着那个时期的黑暗社会。这就需要文学对个体的人，特别是对作家自我的灵魂进行深切反省乃至严肃审判，而文学本身涵盖也就在创作主体的忏悔内得到深化，这是巴金的《随想录》之所以格外深刻且影响文坛的根本原因。

再有，忏悔意识固然最早是针对文学而言的，但实际上涉及到整个当代中国社会文化观念的问题，可以改造甚至重建中国人的思维方式及其价值取向，所以才会对思想敏锐的中国知识分子发生引导作用。一些初步接触到西方哲学文化尤其是基督教神学文化的文化学者进而以为，这种忏悔意识表现了基督教的基本精神，与基督信仰发生关系，于是在他们希望用基督教来感化国人及其文化的进程中，忏悔意识便成为引导旗帜。

忏悔意识实质上已经影响到整个当代中国社会文化观念形态。中国传统文化在思维方式上追求天人合一，从而形成一个人的主体意识从自我发生到自我完善的封闭体系。在道德形而上则强调良知的决定意义，所以又失去了真正人生价值的绝对判准。直白地讲，中国文化与中国人的最大弱点之一，过去和现在都局限在“自以为是”的境地。特别是在文化大革命期间，人们一方面被无形势力摆布得失去应有的思想、感情、言论和道德行为，而另一方面却又出于一己的生存需要，甚至出于一时的私欲恶念，来自觉或者不自觉地参与黑暗社会当中；一方面向往人生真理，另一方面却又很难摆脱既定的认知结构去接受宗教信仰；这对于一个正直的中国知识分子的确是非常痛苦的。

那么现在要忏悔自己的罪恶，认识自己的有限，就势必针锋相对地要改革乃至重建中国传统的思维方式与价值判断。我们中国知识分子从未象现在这样，沈痛地甚至是严厉地反思中国文化背景下的人生悲剧，另一方面执着然而又茫然地追求新的价值尺度。无论怎样说，这确实是人的心灵的觉醒，当然会反映在意识形态的诸多表现方面。尤其令人振奋的是，中国的知识分子努力透过“忏悔”这个原本于基督教的经验，来坦呈自己苦痛挣扎的内心，甚至渴望与基督信仰发生个人的关系。这确实是基督教与中国文化发生对话关系的主要焦点。

首先，忏悔是源于个人与神的特殊关系，甚至就可以说忏悔是一种神人关系，是个人在回应神的救赎时所发生的心灵改变及其活出神样式的言行。这里强调个人，是为了与社会群体和所构成的社会现象分别开来；换句话说，忏悔不是对一个民族长期形成的文化心

理积淀进行审视与解析，尽管这种心理积淀集中反映在某个人甚或就是我自己身上，当然也不是对现在不合理的社会现象进行暴露与抨击。从这个意义上来说，《狂人日记》主人公“我”的内心独白还不是一种严格意义上的忏悔。另外，小说中第一人称的“我”更侧重于反映整个民族的大我形象，可能还不是作者或者某个人的小我。

忏悔原本是人向神的认罪与悔改，体现了神与人重新和好的关系，因而具有“神灵性” (spiritual)。问题是，经过笛卡尔以来西方人文主义思辩哲学的潜移默化，西方现代社会文化、特别是具有文学意味的经典作品，业已对原本属灵的忏悔经验作了“人文性” (humanistic)的割裂、诠释与表现。这就是说人作为思辩的主体，无须任何外在的客体作为自己必要的先设条件，完全可以自我实现和自我完成，即笛卡尔所说的“我思故我在”。其结果忏悔，确切地说认罪这个人与神最初始、最直接也最根本的和好关系，因为人文主义作祟而导致的神与人的分离，实际上已经不可能存在了。

不过事实上，经过人文主义的重新诠释，忏悔作为对人内心的自我暴露、自我遣责和自我提升，即作为一种人的主体意识的反省与完善，却又演变与延续下来。不仅如此，这种失去原本基督信仰意义的自我反省的人文性忏悔，成为十八世纪以来批判现实主义文学以及随之而来的所谓思想解放的重大主题之一，其中最有代表性亦最有影响的作品当推鲁索的自传性作品《忏悔录》。倘若读过早期希腊教父奥古斯丁的自传性作品《忏悔录》，就不难发现，这两部同名的自传，其实内容与形式都相差甚远，这正好表明从基督信仰的认罪、到人文主体反省的忏悔这个本体意义上的落差与演变。

颇有意思的是，西方人文主义的忏悔意识已然对中国知识分子发生极大的吸引，并且在五四新文化运动和“文革”之后新十年文化这两个中国现代文化最为激荡开放的时期，形成两次比较明显的高潮。诚如刘再复先生所说，鲁迅及其《狂人日记》和巴金及其《随想录》是代表。忏悔意识之所以能在中国文化界、尤其知识界根植与发扬，主要取决于外来与本土两种人文性文化因素。一是从一般影响意义而言，中国五四新文化运动以来的现代文化基本上承继了十八世纪以来西方尤其是法国的人文主义文化范畴，忏悔作为主要范畴之一自然不例外；二是从确切对接意义而言，中国文化传统中的人文性主体意识，突出表现为良知的自生性（生来具有的善恶观）、其自发性（善恶观的相应外表）、其自为性（对善恶的内心判准）和其自我完善性（人皆可为尧舜），都与西方人文性忏悔意识在人文主体意识的特定体系内发生了内在的融合。因此，尽管前者是从善到善，而后者是从恶到善，外显二者的差别甚至据斥，但在修养主体、修养方式及其终极关怀诸方面，皆有内在感应与契合。

因为这个原因，当代西方的宗教哲学、甚至标新立异的自由神学、乃至整个后现代文化，正在纷纷面向东方文化寻“根”了；而当代儒学特别是所谓第三代儒学所倡导的道德主体之性心说，也正是从这个方面来致力于整合整个西方人文学科的。这是另外一个很有价值的命题，但需要专门审视。在这里我只是想强调指出，中国知识分子表现的忏悔意识，实质不是原本基督教信仰上的认罪悔改，而是一种经过西方现代人文主义的启蒙、和中国道德主体心性传统的对接而混合生成的自我反省。

从一个基督徒的立场来看，当然也实事求是地说，这种人文主义自我反省的“忏悔”，有着四方面的特点，也正好是它的主要局限。第一是自生性：由于忏悔意识的发生、发展、转化和消亡，皆随从道德主体的形上活动而来，所以并不具备既超然人类但也与人类发生关联的忏悔对象和忏悔条件。但事实上唯有至上完美神的存在，并且只有处于人类背离神的情境中，才有可能发生真正意义的忏悔，即基督徒所坚持的认罪悔改。第二是自为性：由于忏悔意识的内容界定、价值范围以及批评尺度，皆取决于个人主观的理解与确定，并无一客观的、绝对的和永恒的标准，亦没有任何外界事物的参照系数，所以也无从依据来确定忏悔的发生。第三是封闭性：由于整个忏悔的运作过程是在道德主体内部完成始终的，因而整体上是作一个周而复始的圆圈运动，层次上则是一个单一的平面。第四是突发性：由于忏悔意识统摄于心，而且心理随处境而有而无，或此或彼，所以，这种忏悔委实可有可无，可是可非，因而也就不存在必然性和必要性。

总之，从西方人文思维进路理解和接受忏悔意识，非但要在五四以来新文化运动造就的怪圈里打转，甚至可能最终要滑回到中国传统文化的老路上去，而这文化又正需要更新。

分辨基督信仰的忏悔与人文主义的忏悔，最为关键之处，究竟是认罪，抑或是认恶。所谓罪（sin），圣经的原意是偏离了箭靶的红色中心，藉此说明作为被造物的人背离了创造者的神，破坏了神与人亲密美好的天然关系。而恶（evil）与善相对，一般是指人们所言所行的不好与不对的事。信仰层面上的罪显然具有本体（being）意义，伦理层面上的恶则有行动（doing）意义；基督教中罪与义这两个基本概念形成了神与人上下和好的立体关系，而一般伦理中的善与恶这两个基本概念形成一种平面的对立关系；完全是不同层面的不同意义。或许人们可以在平面的层面上由恶至善地作内心忏悔，但这不能是也不可能是向神认罪悔改的那种超越自己的忏悔。

罪与恶的区别不仅在基督教教义中，在西方文化里也是分辨得比较清楚的。然而，在中国文化、确切地说在中国人的传统辨认架构中，却一直比较模糊。原因之一是，在中国文字里，通常罪恶为固定词组，不但极少去分别而且频繁地互为通用，即罪就是恶，恶就是罪。所以，当圣经被翻译成中文时，译者似乎无法也无从在词意上将罪与恶分别开来，若用生造的字又可能更加增添读者的困惑。但究其内在原因，则是在中国文化传统与中国人的意识积淀里，原本没有真正信仰意义上的罪，一般皆统摄于伦理范畴的善恶观，甚至有些法律判断上的罪（crime）也都含混归入伦理范畴。正确理解了罪与恶的本质分别，我们就可以深入一步认识到，人无论怎样在伦理层面上存善去恶，若不从信仰承认创造我们的神，就还是有罪的。恶不能代替罪的名，而善也是不能洗脱罪的存在。所以忏悔应当首先和直接面对罪的实质内容，再来关联从罪而来的其它善恶是非问题。

强调向神认罪悔改而并非自我良心发现与完善，实质上还是为了落实到全面更新中国文化这个命题上，因为避免或曰排除人文主义的异化情愫，方能洗心革面与重建关系，这是建设中国基督教文化、其中包括探讨中国神学美学建设途径的必要前提。

#### (五)对于基督教与中国文化“对话”的证清与界定

不难发现，在现今更新中国文化的潮流中，还颇流行所谓基督教与中国文化“对话”的说法。主张此说者的主观愿望因人而异，故一言难尽，但客观效果则基本相似，大致是要在基督教与中国文化中选择一条不偏不倚的中庸道路，来调和长期以来中国文化与基督教之间的张力。姑且勿论基督教与中国文化对话的实际果效究竟如何，亦暂且勿论提倡此一对话的用意何在，仅从“对话”的词意本身与原始引伸来看，就令人质疑基督教应不应该与中国文化进行这种意义上的对话，基或能不能对得上话。

所谓“对话”或曰“对谈”，就英文 Dialogue 词意而言，原指彼此及两个以上的个人或团体间的讨论与文流。对话在七十年代末、八十年代的冷战后期颇为盛行，各国政界及其战略研究机构为避免北大西洋公约组织与苏俄解体之前华沙条约盟国之间旷日持久且愈演愈烈的军备竞赛，期待东西两大阵营通过各种接触与调解来公平合理地裁减各自军备，开始了所谓以“对话代替对抗”的游说活动。对抗不言而喻，对话亦不难理解，自然是包括平等互利、沟通和解、相互让步与各自独立等内容。稍后，对话再被引伸至更为广阔的文学乃至社会文化的诸多领域。文学上的对话应该说最能体现 Dialogue 的本来词意，自八十年代初以来大陆、香港及台湾差不多同时兴起中西文学比较热，经过“同中有异”而“异中有同”的平行现象学比较分析，或者经过某一区域作家作品影响而形成另一区域作家作品再

创作风格的直接影响分析，一方面试图映证中国传统的文学表现内容与形式仍有存在及弘扬的价值，另一方面则是向外寻求新的表现内容与形式，形成所谓中国文学走向世界与世界文学走向中国的彼此独立且又双向沟通的新布局。文化意义上的对话与文学基本相似，实际上其对话内容包括了包括了文学在内的例如经济、哲学、法学、科学、主会学等诸多文化领域。

在这里不难发现所谓“对话”的一些基本特征，譬如：对话双方乃平等独立，对话前提是互惠互利，对话方式是各取所需，对话结果则殊途同归。对话有助于不同生活区域与不同文化背景的人们化阻塞为沟通、甚至化冲突为并共存，自然有其现实意义，但如果从基督教的立场来看，进而恪守与维护这个福音信仰，那么就必须先有所澄清，再三思而行。

因为首先可见，即使作极限广意的延伸，不能也不可能附比上述的对话词意与引伸意，让作为文化存有基础的道成肉身及其福音信仰这种决定性关系，与文化的一般社会形态这种从属性关系，作旨在缓和对抗与平等互利的对话，正所谓“皮之不存，毛将附焉”，又可谓不见森林何来树木；换言之，绝然不能人为地刈割文化这种被造物与创造一切的神之间的天然关系，通过对话对象的划分来再一次有意无意地确认二者间平等独立的假象。这里并不存在着世俗的文化沙文主义，因为一切均从宗教意义而言，而基督教作为普世性宗教，自然要坚守唯一信仰这个最基本原则，然后而来看基督教如何与包括中国文化在内的所有文化形态的融合关系。

其次，基督教与文化的关系亦绝然不是一种世俗的互惠互利关系。基督教说到底是一信望爱的真理与体现，自从神把 的独生爱子基督耶稣赐给人类、同时让为人类的罪受死在十字架上、并为了给人类以永恒期盼而让耶稣基督从死里复活的那一刻起，基督、基督教、基督徒已经而且必须永远活在爱的灵性中，基督教对于中国文化的影响亦是出于无私奇怪的倒是，这种未加深思熟虑就把基督教与中国文化拉扯到一起的鲁莽作法，非但没有受到人们的质疑，反而在本土神学研究以及对华宣教事工中越来越受到欢迎，结果从华人神学研究，到对大陆宣教事工，乃至海外华人教会布道，“对话”往往成为不谈不足以表现其时代精神的流行名词。某些基督教圈内的刊物为此还特别在封页上标明自己是专门注重基督教与中国文化对话的学刊，以示自己这方面的特色。究其原因，是我们许多华人信徒不很明白这里所指称的“对话”的确切含意，亦不太明白文化研究，开始是尾随近年来中、西文化对话热潮而作些层面的人云亦云，继而一发不可收拾矣，结果席已汨滥到以讹传讹与不知所云的地步。应该承认，许多华人信徒是怀着向亿万同胞传福音、尤其是感化中国知

识分子的古道热肠，来接触与谈论这个“对话”问题的，遗憾的是自己表错了态，也让别人会错了意。

在这个所谓的对话热中，某些激进的自由派神学家也借此机会，向流行于当代中国的各种文化思潮表示友好，但问题是，在未对接之前便落入所谓对话限定的窠臼，自己在为对方削足填履，所以先失了自家的城池。譬如说，当代儒家代表牟宗三先生早先就明确表态，中国文化是以儒家作主的一个生命方向与形态，要维持中国文化的主体性就要“判教”，不能让基督教和天主教来改篡中国文化；如今比较开明的儒学学者如杜维明先生则表态，之所以与基督教对谈，是想参考基督教及其神学文化中的合理成份，来进一步以后现代儒学为未来中国发展的指归。相比之下，自由派神学始终闪烁其辞，不愿表明自己应该表明立场或姿态，即是要以基督教对于一切文化的存有性和关系性，来响应儒家学说未能解说的当代中国文化的难题。事实上，也远不止华人的自由派神学家们是如此言行，远可回溯到唐代景教的历史悲剧，近可考察西方自由派神学近年来对于当代儒学的盲目推崇，无一不铸成以信仰立场作为对接代价的错误。

#### 注释

1. 参见笔者主编的《基督教与中国文化丛书》一至十本，加拿大福音证主协会 1994 年 7 月开始此一事工，1998 年 2 月竣工，历时三年有余。温伟耀先生开始一度参与策划，但旋即因要事离开，故笔者愿意承担丛书编辑中的所有责任。

2. 参见上述十册丛书的统一“序言”。

3. 与“对话”意义相近或通用的尚有“对谈”、“对接”、“对等”等，本文仅选用“对话”一词，意在避免繁复。

4. 克罗伯(A.L.Kroeber)等着《文化，关于概念和定义的探讨》(Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions)。又请参见殷海光着《中国文化的展望》(香港文星书店出版)一书中对于一百六十多种文化定义的简介。

5. 天瑜着《中国文化史断想》页 8-16。

6. 孙隆基着《中国文化的深层结构》“修订版序”页 2，台北唐山出版社 1992 年。

7. 鲁兹别克着《教会与文化》The Church and Cultures，页 156-157。

8. 苏国勋着《理性化及其限制-韦伯思想引论》，页 2，上海人民出版社 1988 年。

9. 马歇尔着《资本主义精神考察》，页 11，伦敦 1982 年。

10. 作为批判资本主义经济体制的重要学派，马克思主义举派把人视为社会关系的总和，自有它的深刻之处。

11.庞朴着《中国文化的人文主义精神》，集于《中国传统文化再检讨·上篇：中国传统文化的特征》，页56，上海人民出版社1992年2版。

12.所谓新文学十年，是指文化大革命结束后的文学十年，固然以“伤痕文学”、“改革文学”和“反思文学”等冲破先前极左文学禁区的创作现象为标志，其实内在的精神则是为中国文化重新定位。

13.王策着《中国重生之路--基督民主主义与中国文化》，费城海外华侨布道团1992年版。

14.庄祖鲲着《契合与转化--基教与中国文化更新之路》，页228，为《基督教与中国文化丛书》之五。

15.吴宗文着《迷信与信仰--中国宗教文化的困惑及出路》，页215，为《基督教与中国文化丛书》之六。

16.持此种观点的在中国现代文学研究界中不乏其人，有代表性者如刘再复等。

17.参见由苏晓康等人编写的大型电视连续剧本《河殇》。

18.鲁迅着《中国新文举大系：小说二集序》。

19.杜维明着《海外中国文化研究概况》，集于《论中国传统文化?中国文化书院讲演录第一集》，页174，北京三联书店1988年。

20.陈奎德着《文化讨论的命运》，集于《断裂与继承-青年学者论传统文化与现代化》，页25，上海人民出版社1987年。

21.傅伟勋着《儒家思想的时代课题及其解决线索》，《知识分子》二卷四期1986年夏季号，纽约。转载于《文化危机与展望-台湾学者论中国文化》(下)页86。

22.笔者九三年春夏间有幸与刘再复先生多次面谈，主要言及刘先生提出的忏悔意识及其时正待出版的新作，遗憾的是至今拜读刘先生的这本专著，但当时有感而发而陆续记下此节的大部份内容。

23.刘再复先生自九三年在卑诗大学(UBC)学术访问期间对温哥华当地文化界、知识界乃至华人教会系统发生相当影响，所以近两年来在当地文化更新中心所创办的《文化中国》的学术刊物上多有阐发忏悔意识的文章与响应此一学说的文章发表，颇引起海内外文化学者以及基督教学者的关注。

## 主编后记-陈荣毅

历经近四年的艰辛筹划与认真编辑，我们至终以这册题为《解构与重建—中国文化更新的神学思考》的论文集，为原定计划出版的《基督教与中国文化丛书》(一至十册)圆满划上告以段落的句号。



这册论文集共辑入八篇论文。其中部分论文已在一九九六年由中国学者基督教读书会与一些美国基督教基金会主办的“基督教与中国研讨会”上宣读；从这个意义上而言,当是该此研讨会的一个纪念。同时不难发现,大多数作者均与《基督教与中国文化丛书》结下不解之缘,而且好几位原本就是《基督教与中国文化丛书》的作者,另附在其文稿被辑入之前又由我们的编委会作了最后修订,所以,把这册论文集归入整套丛书的有机组成部分,又实是水到渠成之事。

我们还想说明,出版这册论文集有两个互为关联的积极意义:一是意欲藉此展现《基督教与中国文化丛书》所广泛论及的基督教在历史学、哲学、文化学、社会学等诸多文化领域里的启示意义,二是由此体现作者间那种为福音文字传播始终携手同工的密切关系。

最后我们真诚希望,有更多坚持基督信仰、且从事神学文化研究的作者加入我们未来的福音出版工作。