

處境探討

免費電子書籍: <http://www.hleung.com/CS110/index.htm>
《架構與重建－中國文化更新的神學思考》



陳榮毅、王忠欣

CS110 - 《架構與重建－中國文化更新的神學思考》 - 陳榮毅、王忠欣

目錄 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 後記



目錄

["基督教與中國文化叢書" 序言](#)

[作者](#)

[代序 - 王忠欣](#)

[序 - 對中國文化與基督教的一點反思 - 溫偉耀](#)

[第一章 - 現代性、民族主義和傳統文化:
基督教在中國所面對的重大挑戰 - 楊鳳崗](#)

[第二章 - 科學、理性與信仰 - 陳約翰](#)

[第三章 - 基督教與中國文化的建設 - 王忠欣](#)

[第四章 - 傳教士與中國宗教 - 姚西伊](#)

[第五章 - 當代海峽兩岸中國知識份子對基督教態度
之異同 - 莊祖鯤](#)

第六章 - 王明陽之「良知」哲學與基督教之
「良知」觀的比較 - 池耀興

第七章 - 走向無偶像化的中國文化 - 謝文郁

第八章 - 關於基督教與中國文化研究的幾個問題 -
陳榮毅

主編後記 - 陳榮毅

《環球華人宣教學期刊》第三期，2006。

《架構與重建—中國文化更新的神學思考》

陳榮毅、王忠欣

目錄

基督教與中國文化叢書序言

作者

代序-王忠欣

序-對中國文化與基督教的一點反思-溫偉耀

第一章-現代性、民族主義和傳統文化 基督教在中國所面對的重大挑戰-楊鳳崗

第二章-科學、理性與信仰-陳約翰

第三章-基督教與中國文化的建設-王忠欣

第四章-傳教士與中國宗教-姚西伊

第五章-當代海峽兩岸中國知識份子對基督教態度之異同-莊祖鯤

第六章-王明陽之「良知」哲學與基督教之「良知」觀的比較-池耀興

第七章-走向無偶像化的中國文化-謝文郁

第八章-關於基督教與中國文化研究的幾個問題-陳榮毅

主編後記-陳榮毅

作者-陳榮毅

一九八零年研究生畢業後任教高等院校十餘年。一九九零年開始在加拿大卑詩大學維真學院進修中西哲學與基督教神學，稍後留校創辦《維真學刊》並任執行編輯。一九九四年起籌劃與主編《基督教與中國文化叢書》(1-10)，兼任加拿大安省神學院高級研究員。現任《基督教與中國文化叢書》主編，通寧出版集團《走遍中國》文化系列(1-50)主編，加拿大優雅出版集團總編輯等職。

作者-王忠欣

王忠欣-男，1962年生。1980年至1986年在北京大學學習，獲學士和碩士學位。1986年至1992年任教于北京大學哲學系，任宗教學教室負責人。現為美國波士頓大學博士候選人。

主要著作有《世界宗教史略》、《波士頓地區華人基督教會史》，參加編寫《宗教知識寶典》、《基督教辭典》、《中國宗教導讀》等書、並發表有關基督教神學、中國基督教、海外華人宗教的論文多篇。

代序-王忠欣

隨著中國的對外開放，國外的各種思潮也被介紹到了中國，作為西方文化重要組成部分的基督教自然引起了中國人的興趣。信仰基督教的人數以及學習、研究基督教的人數都在不斷增加。近年來，基督教與中國人文化對話、中國文化的更新等話題更是不斷被人們提起。面對現代化，如何運用基督教的營養來重建中國文化，是許多關心中國文化的知識分子所關切的問題。

對予封閉了幾十年的中國人來說，基督教畢竟是一個新鮮的事物，要了解它、學習研究它，就不能不到基督教盛行的歐美國家去體驗、觀察和學習。近十年來，陸陸續續有一批中國的學者到北美學習、研究基督教。他們人數不多，且分散在不同的地區和學校。為了把這些學者聯繫起來，促進彼此間的交流，在波士頓地區的一些神學學者于 1995 年 3 月成立了北美中國學者基督教讀書會，參加者包括神學生、神學教授、牧師、訪問學者等，大家定期聚在一起討論和交流學習研究的體會和成果。1996 年 6 月和 1997 年 6 月，中國學者基督教讀書會在美國麻省舉行了兩屆北美基督教學者“基督教與中國”學術研玄會，收到了許多學術論文，這些文章涵蓋中國教會史、中國神學建設、基督教與中國文化、宗教對話等許多方面。為了使更多的人受益於北美華人基督教學者的研究成果，中國學者基督教讀書會與加拿大恩福協會決定出版研討會的部分論文，作為《基督教與中國文化叢書》的最後一冊。

《基督教與中國文化叢書》是加拿大恩福協會策劃、出版的一套大型叢書，該叢書本著福音信仰及其神學的基本立場，從一個新的角度回應中國文化所面臨的種種問題，這是一項非常有意義、有遠見的神學建設工作。隨著叢書的陸續出版，它在華語世界中的影響已逐漸顯現出來。作為這套叢書的最後一冊，我們也希望該書能為整套叢書劃上一個圓滿的句號。

本書論文的作者所受的专业訓練包括歷史學、神學、哲學、文學、社會學、宣教學等諸多方面，他們從這些角度討論了基督教與中國的關係，他們的研究開闊了我們的眼界，也為我們進一步了解基督教提供了豐富的資料和新穎的角度。本書是北美華人基督教學者的第一本學術論文集，我們也希望以此為開端，進一步促進北美華人基督教學者的研討工

作，並與世界其它地區的華人基督教學者展開切磋交流活動，為中國的神學建設做出貢獻。

在該書的編輯、創作和出版過程中，加拿大恩福協會的徐武豪弟兄和陳榮毅弟兄提出了許多有益的建議，並給予密切的合作與支持，在此也向他們的辛勤工作表示感謝。

王忠欣

《解構與重建》執行編輯

一九九八年四月

序-對中國文化與基督教的一點反思-溫偉耀

我自從一九八四年在牛津大學完成了當代德國哲學和神學的博士研究之後，就開始每年在學院講授「基督教與中國文化」課程，至今竟也有十四年了。在期間，我嘗試過不同的內容和進路，也不斷參考新出版的資料和較偏罕的傳統素材。後來，為了讓自己對中國文化有更深入和正統的訓練，我再師從中文大學的勞思光教授，進修我第二個哲學博士的學位，論題是宋代儒學的道德修養工夫。主考我博士論文的，有大儒牟宗三教授和劉述先教授。獲得他們對我的研究和論點的肯首，我對自己對中國傳統思想和文化的認識，才有點把握。從牛津到中大，「基督教與中國文化」一直是我致力追尋的課題。

「中國文化」是一個很廣泛的課題，可以從中國哲學的大傳統去講(先秦、宋明到當代的儒學，老莊與魏晉的道家人生哲學，天台、華嚴與禪宗的中國佛學)，可以從人際關係(人情、面子、關係)、文化生活(文學、藝術)和政治經濟(家國同構、超穩定結構和大一統)去講，也可以從民間宗教信仰(天人相類、神仙鬼魂、命運生死)去講。這一切的課題，都可以與基督教信仰拉上關係。不消說，這《叢書》的十本著作，當然未能夠涵蓋。大概再多幾個系列，也仍有論不盡的題材。不過，已經完成了的十本專著，也算是一條漫長道路的起步。

我愈來愈覺得，致力基督教與中國文化之間的溝通，單停留在哲學概念上的異同比較是不足夠的。先儒牟宗三先生說，中國哲學是「生命的學問」，是一種人生、生活的體驗，絕不只於抽象的思辯。而基督教信仰，也不只是一套哲學和神學，而是有血有肉、可

以實踐的生命體驗。將基督教信仰的精髓，與中國傳統的人生體驗有機地結合，再以現代性的場境去審察。積極地說，這樣才可以帶來基督教與中國文化雙方面建設性的改造；消極地說，基督教才有機會植根於邁向現代化的中國社會之中。

綜合哲學、人類學、社會學、心理與神學，我們可以看見基督教與中國文化之間的幾個相遇範疇。

堅忍的意志力，是中國文化的優美傳統。中國人的儉樸，和永不言棄的精神，令飄洋過海到北美和南洋的早期華僑，在兩、三代之間，就已經爬到教育水平和科技領域的尖端地位，也壟斷了東南亞的經濟命脈。這種堅忍、刻苦的情操，不能只解釋為農民性格的一種延續而已。先秦孟子的人、禽之別論，將人與禽獸界別於高貴的道德情操，要人不甘於順本能的動物性而生存，而是對自己有所要求、有羞恥感地活下去。然而，這種堅忍的生活態度，也形成中國人因此逆來順受、保守和不敢冒險和積極爭取的性格。堅忍而又積極進取，可以胸懷全球化的象限而不困於地域性的血緣社群，卻可見於基督教的宣教士身上。十七世紀的方濟會、耶穌會宣教師，到十九世紀的中國內地會傳教士，都是極端刻苦、但心懷全球的基督徒。甚至近二十年在亞洲歸信基督教人口比率最高的南朝鮮(南韓)民族，也一方面保留東方民族的堅忍性格，卻有最廣闊的普世宣教熱誠。這箇中有值得深入研究的地方。

中國人對人際關係的歷程，是一種深度的藝術。既含蓄優美，亦虛偽醜陋。從先秦孔子的「仁學」，中國知識份子的思考，已著眼於人與人之間的感通，進而與天地萬物為一體的感應。儒學的往後發展，更從人間的感通，追溯到人的內在道德性和良知的「知」和「致」的基礎根據，最後演繹出「尊德性」或「道問學」的修養工夫。在倚賴「工具理性」和以市場價值為導向的現代社會，儒學反求諸己的修養工夫和感通工夫，顯然並不過時，而且極待振興。然而，中國人對和諧關係的追尋，亦弄得中國的人際關係藝術只求「以和為貴」，將自己真實的感受和意見壓抑，結果反而變得裝假和虛偽。中國人在角色的我與真我之間，失落了自己。致力維繫人際相處中的「和」，反而令中國人犧牲了真理的超越判斷力。中國文化因為太著重人際之間的和諧互動，而缺乏了對客觀規矩感的遵守和尊重。中國在過去數百年間，未能夠像歐、美文化一樣開展出科學與民主，「客觀規矩感」的坎陷，是其中的關鍵。基督教傳統對客觀歷史性(historicity)的堅持(耶穌的客觀歷史性，耶穌復活的真確性)，強調在神超然而普遍的真理面前人人平等的精神，是突破中國傳統人際關係桎梏的指標。在基督教的倫理學，有發自真愛、不功利的國情共感，但也有

真理的客觀規範。在宇宙的主宰、創造者面前，人際動力不再是人情和面子，也不是拉上的關係，而是按真理而來的判斷。

中國人的性格，在苦難的歷史進程中成長。除了堅忍，也孕育出一種對有限生命化解的瀟灑情調。莊子對生命作遙遊的觀賞，復返於一種極度簡單化的生活情操。既然「自然」是終極的真，「無待」亦成為解脫有限生命限制的超越出路。這種境界性的人生哲學，實在可以叫人在物欲名利或者亂世困境中，悠然地擺脫而無礙。對生命境界的超越，亦將中國的書、畫藝術，推向人類美感文化的高峰。然而，中國人對境界人生的嚮往，也造成了中國人雙重自我的取向。要知道境界性的體驗，是一剎那的悟，但不等於從此就成為性格的實質。暢言境界容易，借用他人(老莊或禪)的話頭就更加容易陷入自欺之中。中國人經常在「境界我」與「現實我」之間徘徊而不自知，陷入以「無我」、「非我」為高層次自傲的吊詭性。尤其是中國人以「自力」的信念去企圖突破「我不再是我」的困境，恐怕只是在原地打圈，境界可能愈轉愈高，但自我始終消解不去。中國的人生觀缺乏了超越的參考點。無論是人的內在道德性、既超越又內在的良知、率性就可以把捉的天命、或遍在眾生的佛性，都不是超然終極、作為「他者」的參考點。怪不得中國傳統缺乏懺悔的精神，因為終極的道德判準並沒有與人心對抗和衝突的他律意志。基督教的人格神，曾被牟宗三先生判為「離教」。但正就是因為基督教的神是「離」，才可以成為真實的超越參考點，令人的自我在他面前退隱。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點。

我因為編這套叢書，而有幸認識了謝文郁、王忠欣和莊祖鯤等學者。不但是他們的學問令我佩服，他們的宗教熱情和人格情操，更令我感動。

第一章 現代性、民族主義和傳統文化

基督教在中國所面對的重大挑戰-楊鳳崗

近代以來基督教在中國的傳播曾經歷了幾個重大的挑戰。姑且不談七到九世紀的“大秦景教”或十四世紀的“也里可溫教”，僅從世界近代史看起，以利瑪竇為代表的耶穌會傳教士來華有四百多年了，雖然天主教從那時開始便在中國維持下來，但是在幾百年中歷經挫折反復，其傳播斷斷續續。十九世紀初，英國傳教士馬禮遜成功登上中國大陸，開始了基督教新教在華的傳播。然而，一直到一九四九年中華人民共和國成立，基督教新教徒和天主教徒加在一起，最多也才不過五百萬，不到當時中國人口的1%。在經過了“義和團”運

動和清朝崩潰後，在民國初期，基督教的傳播有過一段順利時期，但很快被民族救亡運動和反基督教運動所淹沒。抗日戰爭勝利後，基督教又有一段迅速發展時期，但很快面臨了國共內戰，以及隨後對於基督教以及一切宗教的限制、甚至取締。這些曲折，有很多社會歷史潮流的因素，不是基督教從內部可以控制和左右的。不過，從另一方面來說，基督教回應各種挑戰的策略也直接影響其在華的傳播。而策略的制定，又有賴於對於社會歷史潮流的清醒認識。本文是要從近現代世界歷史的一些大潮流，來理解中國的特定歷史處境；並且從其他國家的基督教對於歷史潮流的回應，來反思中國基督教的策略制定。

當今基督教在中國和海外華人中的發展是非常迅速的。是哪些因素導致了過去的緩慢增長和挫折？為什麼目前增長很快？這種快速增長能持續多久？對於這些問題都需要進行認真的研究和探討。本文不是要直接回答這些問題，而只想提要式地討論一下基督教在中國所面對的幾個重大挑戰，以及回應這些挑戰的幾種策略。下面分四個部分來談，一是從總體的角度談基督教所普遍面對的挑戰以及幾種回應挑戰的策略；二是中國特有的民族和文化危機；三是反思基督教在近現代中國的挫折；四是反思中國基督教的現狀和未來。

一、基督教所普遍面對的挑戰以及幾種回應策略

基督教在近代以來一直經受著兩個重大挑戰--現代性和民族主義。這兩個挑戰具有普遍性，因為世界各地的基督徒都不可回避地面對了這兩個挑戰。不過，這兩個普遍挑戰在各地和不同時期的表現是各有不同的。

1、現代性的挑戰

世界近代史從思想方面說源起于歐洲的文藝復興運動。它高舉自然和人性兩面大旗，反抗中世紀的神政體制對於人的自由的束縛和壓制。後來有啟蒙運動的狂飆，高舉人的理性，反抗盲目的信仰。接下來有自然科學和社會科學的大發展，人們對於自然和人自身的知識迅猛增長，隨之而來的是工程技術的日新月異，人們對於自然的控制和改造不斷革新進步，出現了工業革命和信息革命。這些近現代思想運動和社會巨變，常常被認為是反基督教的，因為近現代思想的一個重要特征是強調理性，要用理性來審判一切、衡量一切，而基督教強調的卻是信仰。近現代的社會變化，也是從中世紀歐洲的神聖大一統而趨向多元化，宗教不再是生活的全部。當神聖的維幕拉開以後，人們陷于多元和相對的沖突矛盾之中。

很多人認為現代化必然意味著世俗化，即人們的生活和思想日益擺脫宗教神學的束縛，而遠離宗。法國思想家孔德的社會三形態論是個經典的“世俗化”理論，他認為人類社會必然要從宗教神學階段走到形而上學階段，再發展到無宗教的實證科學階段。也就是說，“世俗化”會最終導致基督教的消亡。“世俗化”理論盛行幾個世紀，至今仍然被很多人接受為不證自明的真理。最近有學者指出，世俗化其實不足以稱為理論，因為它缺少嚴格的邏輯推理和事實的根據。所以，“世俗化”不過是一個抽象的設想，是被很多人接受下來的一個“信念”而已。

面對現代化的發展和“世俗化”信念，基督教不能回避不理，而要必須說明為什麼基督教仍然有存在的必要和可能，為什麼在現代化了了的社會中人們仍然需要基督教信仰，為什麼在未來它不會消失；並且還要說明，基督教在現代社會中有沒有必要做自身調整，做哪些調整，為什麼要做這種或那種調整。這些問題，是很多神學哲學家們所關注的問題，更是從事宣教的人們所經常面對的問題。要維持基督教信仰，要向不信的人傳講基督教，就不得不發展護教學。

2、回應現代性挑戰的三種策略

面對時代潮流的挑戰，可以有不同的回應策略：抗拒潮流、擁抱潮流、或者同潮流保持張力的調適。面對現代性挑戰，基督教可以反抗現代性，這是基要主義(Fundamentalism)的策略；可以迎合於現代性，這是開放主義(Liberalism)的策略；也可以是保持張力的適應，這是福音主義(Evangelicalism)的策略。

基督教基要主義者強調所信真理的絕對性，維護傳統信仰的純潔性，不向世俗潮流妥協，甚至試圖扭轉世俗化的潮流。當他們認識到力不從心時，有時會訴諸激進的甚至暴力的行為，因此，基要主義或原教旨主義同現代社會形成對壘。在美國，有些“民團自衛組織”(militiagroups)就具有濃厚的基要主義色彩。另外一些基要主義者，在認識到難以扭轉時代潮流時，則謀求“潔身自好”，致力于保持個人或信仰團體的純潔，封閉起來，藉此堅守現代性的侵蝕。一個不同尋常的例子是“阿秘世人”(Amishpeople)，他們在工業革命前從德國等地移民來到美國，為了信仰和過純潔的宗教生活，拒絕一切後來的科技和社會發展，而堅持過去的田園生活，不用電、不開汽車、不讀大學，種地和交通使用馬力和人力。從積極的方面說，這種群體的存在可以令他人反思生活的真實意義，或者讓人贊嘆美國社會的寬容接納力；從消極的方面說，這個群體與周圍社會及其發展完全脫節，放棄了社會成員的資格，也就失去了基督徒所應有的作光作鹽的使命。在美國社會中，還有很

多其他基督教團體，雖然不象民團自衛組織或阿秘世人那麼極端，但基本上採取的是反抗現代化的策略，同周圍社會保持極端的張力，不合作、不參與，在他們自己看來則是“不同流合污”于世俗潮流之中。

另一個極端則是完全擁抱現代性的基督教開放主義者。對於 liberalism 這個詞，有人翻譯成“自由主義”，也有人翻譯成“新派”、“不信派”等等，這些翻譯往往帶有譯者的主觀成見，支持者美其名曰“自由主義”，批評者則指其為“不信派”。“開放主義”可能既恰當而又不帶褒貶色彩。開放主義者欣賞其開放性，他們向現代化潮流開放，願意調整、改變過去的信仰教條，試圖在新的社會環境中對於固有的信條做出新的解釋，甚至以現代性潮流為標準來有選擇地接受固有的宗教信仰。一個極端的例子是二十世紀六十年代在美國出現的“上帝之死”派神學。這些神學家們認為，在這個一切以理性為標尺的世俗化了的時代，基督教可以不談超驗的上帝，只需訴諸人的道德理性，以歷史上的耶穌為道德楷模就行了。不過，為了順從于潮流，有的人選擇放棄這些信條，而另外一些人選擇放棄那些信條，最後當這些開放主義者湊到一起時，便可能找不出什麼信條不可放棄。為此，有些保守的基督教徒稱開放主義者為“不信派”，而開放主義者則自辯說他們的確順從了“世俗化”，並且將基督教的真意溶入世俗之中，在世俗之中實現出來了，所以“世俗化”同時可以看作“基督教化”，是世俗和宗教的歸一。在當今的美國社會中，各種程度的開放主義基督徒為數不少。一些所謂“主流教會”和“主流宗派”(mainline churches or mainline denominations) 便是持有開放主義主張的。

與上訴這兩個極端策略不同的是福音主義。Evangelicalism 這個詞常常譯為“福音派”，但是這不僅是指某些人，而且指一種訴求方式或一種主張。福音主義主張了解世俗潮流，把握世俗潮流，既同各種潮流保持張力，又不排除在某些方面做出自我調整適應，同周圍社會交流、合作、參與、並借機影響社會大眾和潮流。福音主義者在基本信仰上堅持保守傳統，但是在實踐上又願意做出調整，參與社會和政治。他們把傳福音救靈魂視為其信仰的中心，但同時也願意參與社會教育、慈善、社區組織等工作，把這些工作當做其信仰的有機組成部分，發揮在社會上作光作鹽的作用。他們不簡單地排斥或反抗科學、社會思潮，而是有選擇地對於流行思潮做出批判，在參與對話中尋求影響這些社會思潮。在美國，持福音主義觀點的基督徒很多。葛培理算是一個典型代表，他一生布道，要人們藉著悔改與上帝和好。同時，他也是不少政治家的朋友，曾經受邀請在多個總統的就職典禮中祝福。

3、民族主義的挑戰

從政治方面說，近代史以歐洲的眾多“民族國家”的出現為標志。這些民族國家，突破了歐洲中世紀的神聖大一統羅馬帝國，各自為政，強調愛國，維護本民族利益，甚至不惜向鄰國發動戰爭，征服弱小民族，開拓殖民地，以搶奪資源。基督教信奉的上帝是唯一的、普世的和超民族的。在建立和發展“民族國家”的過程中，這樣的普世基督教往往不能提供有效的意識形態來凝聚民族的團結力量，所以遭到民族主義政治勢力的排斥。基督徒必須回答其信仰與民族國家的關係，與社會政治、意識形態的關係。對於這個近現代民族主義潮流，基督教同樣不能回避。對於曾經經受了歐美殖民主義、帝國主義的凌辱和侵略的民族來說，這個挑戰就更加尖銳。作為民族的一分子同時又是基督徒，能否愛國？怎樣愛國？怎樣擺平愛國與信仰的關係？

4、回應民族主義挑戰的三種策略

面對民族主義挑戰，同樣有三種不同的策略。可以完全拒絕民族主義，這是普世教會的策略；可以全面認同民族主義，這是國家教會的策略；也可以是保持張力的接納民族主義，這是獨立教會的策略。

普世教會強調基督教信仰的普遍性、超民族性，認為在政治上參與民族國家的建立有背其絕對普遍的信仰。他們或者積極參與反對民族主義，或者放棄對於政治的參與以及同政府的合作。歷史上的天主教會在這方面有一定的代表性，在歐洲近代史的早期，天主教會曾經竭力維護大一統的羅馬帝國，強調信仰和制度的大公性（catholicity），反對並阻止民族國家的建立。在宗教改革運動中，很多正在形成中的民族國家的政治勢力，成為宗教改革的支持者。隨後出現的各種基督教新教教派，脫離天主教會，同各自國家建立了較密切的關係。但也有不少新教教派堅持基督教信仰的普世性，反對民族主義，反對參與世俗的民族主義政治。比如，一些再洗禮派的信徒堅持其非暴力主義信仰，拒絕參加國家軍隊，拒絕參與戰爭。

在那些同民族國家有較密切關係的教派中，很多得到國家的支持和保護，成為國家教會。最早的典型是英國國教，也稱為“安里甘宗”或“聖公會”。這種國家教會完全認同其特定的民族主義，參與民族國家的建設，維護民族國家的世俗利益，因而也得到國家的扶持和特權。也有一些宗派，雖然沒有國家教會的名義，但強調同民族國家的合作，把基督教信仰同愛國主義結合起來。這樣的教會，相應地也會得到政府的保護。

除了普世教會和國家教會外，還有一種獨立教會的策略。作為獨立教會，它既不完全接受民族主義，也不完全反對民族主義，而是在制度上同民族國家分離，在意識形態上同民族主義政治保持距離和聯系，是一種保持張力的協作關係。有時批判，有時合作，既保持宗教信仰的獨立性，又不放棄信徒作為公民的權利與義務，而在參與民族國家政治的同時，仍然維護宗教信仰的普遍性，以宗教信仰來超越民族界限。獨立教會由于不是國家教會，所以就沒有國家的特別支持和特權；由于不是極端的普世教會，所以也不至于受到國家在政治上的完全鎮壓。當然，國家政治制度和政治意識形態常常決定國家的總體宗教政策，並非想獨立就能堅持獨立。不過，現代國家的憲法都會做出政教分離的規定，即政府同宗教在組織上分離，國家不指定某個宗教或教派為擁有特權的國教，宗教組織也不在經濟上和組織上依賴政府。更重要的是，教會和信徒的信仰本身也會影響這種策略的選擇。堅持獨立教會的策略，就既不是完全地順從依附于政府，也不一味地反抗政府或完全不合作，而是本著信仰並且以普通公民的身份來參與國家政治。美國在政教分離這一點上可能做的比較恰當，沒有哪個宗教或教派享有壟斷權，所以各宗教或教派不得不在自由競爭中贏得信眾。

二、中國現代化過程中的民族危機和文化危機

上述的兩個挑戰以及回應策略在許多國家與地區均具有普遍性。然而，除了現代化和民族主義這兩個普遍性挑戰外，基督教在中國還面對其特有傳統文化的挑戰。而且這三種挑戰常常是糾合在一起而且又不斷變化，由是這種復雜性就更具有挑戰性了。

1、民族危機

中國近現代史的主題一直是救國與強國。中國本來只有文化主義而沒有民族主義，有天下意識而無國家意識。但是，首先強盛起來的歐美民族國家，以及隨後跟上的日本民族國家，用他們的炮艦和火槍，脅迫、掠奪、瓜分中國。為了抵抗這些殖民主義的凌辱和侵略，中國人的民族主義被喚醒。與此同時，民族的存亡又直接同現代化議題緊密聯接在一起，沒有現代化就沒有中國的強盛和獨立，沒有物質上的富強中華民族的生存本身便成為問題。“五四運動”肇始于救亡圖存和反抗帝國主義的吁求，卻打出了民主和科學的旗幟，致力于中國的現代化。所以，在中國，現代化和民族主義這兩個普遍性潮流一開始便絞在了一起，而且成為中國近現代史的主旋律，一切的社會思潮和運動都圍繞著這個主旋律。與之相符的，就發展；與之相背的，就衰落。直至今日，國人仍然時常感到有被“開除球籍”的危險，強調的仍然是基本生存問題和物質上的富強。

2、文化危機

在現代化和救亡圖存過程中，中國傳統文化遭到嚴重打擊，在很多方面甚至是摧毀性打擊。五四運動和新文化運動喊出了“打倒孔家店”的口號。知識分子們開始了對於傳統文化的大批判、大清理。不少人甚至倡導廢除漢字。民族主義同反傳統絞在一起。這種民族主義是一種不要文化傳統的民族主義；拋棄傳統是為了民族的生存。這看似矛盾的結合，主導了現代中國人的思維。雖然保守和復興中華文化時不時地被人們提出來，影響一時的社會思潮，但是佔據思想界主流的一直是以現代化來反傳統文化，而且經常是極端的反傳統和極端民族主義相結合。

不僅五四運動時是這樣，在新中國，特別是在文化大革命中，為了“趕英超美”（即成為現代化的強國），對於傳統文化的清除則更加徹底。“破四舊，立四新”；砸爛文化古跡；批孔批儒；“同封建傳統徹底決裂”等等。而導向八九民運的強勁思潮之一，是進一步地反傳統文化。這以《河殤》為代表，它對於中國的傳統文化及其神聖符號大加鞭撻。這些反傳統運動，雖然是以不同的政治意識形態為指導的，但是共同的是都以民族的獨立與富強為目的。民族主義、現代化和反傳統文化絞繞在一起。

3、文化更新與重建

今天，中國作為一個民族國家在世界上已經建立了穩固的獨立地位。民族存亡問題正在被民族文化的更新發展所代替。另一方面，中國社會正在迅速現代化，在物質發展方面日益強壯。在現代化已經取得巨大進展的今天，有越來越多人開始對於現代化和現代性本身做批判性反思。在這一個歷史處境中，文化重建問題被提出來，成為很多人關心的課題。

究竟什麼是中國傳統文化？什麼是中國文化的主流正統？對於這個問題的回答早已是多種多樣，而且爭論不休。歸納起來，學者們所強調的有兩大方面：有些人強調中國傳統文化是正統教義(orthodoxy)，而另外一些人強調正統禮儀(orthopraxy)。比如，儒學學者杜維明主張中國文化的核心是儒家觀念體系，它具有宗教特性；人類學家 James Watson 則認為真正使多元遼闊的中國社會統一的是統一的禮儀，婚喪禮儀上的一致讓平民百姓認同中華文化的統一。歷經多次運動，中國文化無論是在教義或價值觀念方面，還是在禮儀方面，都遭受了嚴重破壞，甚至是難以挽回的破壞。杜維明倡導復興儒家文化，但是，不僅

儒家經典需要做出新的解釋和調整，而且，儒家所賴以傳遞的皇朝政府以及傳統家族都在現代化過程中已經解體或正在解體。復興儒學恐怕只能是幾個學者的一廂情願了。從五四到文革，儒家的“忠孝節義”、“三從四德”等倫理綱常同樣受到一次比一次徹底的批判和拋棄。今天的中國人，還有多少人認真念過儒家經典四書五經？還有多少人安于遵守舊式的君臣長幼輩分秩序？同時，在禮儀方面，五四時期的“打倒孔家店”瞄準的就是“吃人的禮教”，後來的“破四舊”，清除“封建迷信”，致使在中國大陸成長起來的人出現了中國傳統禮儀上的斷代。有多少年輕人和中年人還知道傳統的祖先崇拜和婚喪禮儀？即使知道，有多少人還視之為神聖，願意執行？也許在農村仍有一定的保留，但是，隨著現代教育的進一步擴展和城市化，中國傳統的“正統禮儀”恐怕是難以為繼了。

當然，既然是二千年的傳統，儒家觀念就不會完全消失，單憑慣性，就仍會延續很久。不過，失去了國家或政府的支持和保護，“正統”不再成其為正統。家庭的教育功能越來越多地被其它社會機構所取代，“傳統”難以系統地傳下去。結果，儒家觀念的延續就只好支離破碎、無意識、不自覺地靠慣性進行的。這是今天的現實。

三、基督教宣教事業在近現代中國的挫折:文化的、政治的和社會的

基督教宣教事業在近現代中國遭受了重大挫折，很多時候是因為基督徒對於時代潮流缺少清醒的認識，或者雖然看到了潮流，但是卻采取了不恰當的策略，沒能適當地回應中國文化、現代性和民族主義的挑戰。

1、文化沖突

以利瑪竇為代表的天主教傳教士在明末清初到中國時，他們遇到了當時的中國文化問題。作為文明古國，中國既有儒道佛等多種哲學和宗教，也形成了一套嚴密的禮儀系統。同樣，作為發達的宗教，基督教也有系統的神學和禮儀。這兩個價值觀念和禮儀體系相遇時，誰來適應誰？誰要放棄什麼？在禮儀上，拜祖和祭孔是主流中國人必須要做的。但中國人成了基督徒後，是否還可以繼續參與祖先崇拜和祭孔儀式？在翻譯基督教術語時，可否採納中國固有的一些詞語，如“上帝”？利瑪竇等傳教士主張基督教接納中國傳統的一些禮儀，採納中國固有的術語，認為這些同基督教沒有實質沖突。但另外一些傳教士則以維持基督教信仰的純潔性為由予以堅決反對。反對派贏得了羅馬天主教教皇的支持，卻惹惱了中國的大清皇帝。羅馬教皇和大清皇帝的御令終於導致天主教傳播的中斷。“禮儀之爭”以及“譯名之爭”突出表現了基督教與中國傳統文化的沖突。

不過，潮流是動蕩的，時代是發展的。一九六〇年代羅馬天主教第二次梵蒂岡大公會議，強調基督教要進入各文化，而不是排斥文化。在此之前，羅馬教皇已經改變了關於禮儀之爭的御令。中國的天主教會開始容忍甚至主動吸收中國傳統禮儀到天主教的敬拜禮儀當中。我在華盛頓的華人天主教會看到他們在慶祝中國新年時焚香設案，擺放犧牲貢品，設壇祭祀中華列祖列宗以及個人的祖先。天主教會終於開放胸襟接納中國傳統文化了。但是，這卻是違背時代潮流的策略，因為主流中國人這時已經拋棄了這些文化傳統。過去定義中國人的正統禮儀今天已經失去了意義。在策略上，這是又一次的不合時宜的文化沖突。今天，天主教之所以在中國人中發展比基督教新教緩慢，這種策略上的失誤恐怕是個重要因素。

2、政治沖突

近代基督新教傳教士全盤繼承了天主教與中國文化沖突的遺產，又面對了民族主義的挑戰。很多西方傳教士，由于其基要主義的信仰，加上來自發達國家的高傲，缺少對於中國文化的尊重和了解，蔑視、輕視或忽視中國文化。而基督教同西方帝國主義的不幸聯結更導致了基督教認同和中國人認同的難以調和：“多一個基督徒就少一個中國人”，皈依基督教的中國人被視為如同叛國者，被稱為追隨“洋毛子”的“二毛子”。這兩種認同或身份的可調和性既有文化沖突的因素，更有政治沖突的因素，成為中國的民族主義與西方帝國主義之間的沖突的一個環節。在中國的民族救亡過程中，中國基督徒一直是局外人。雖然在民族主義的挑戰和反基督教運動的打擊下，有些中國基督徒試圖做出努力來調整其基督教信仰和愛國主義民族主義的關係，但是直到中華人民共和國建立，這個問題在中國基督徒中並沒有獲得滿意的解決。

中華人民共和國的成立是中國的民族主義的一次大勝利，而不僅僅是共產黨意識形態的勝利。在民族主義的共產黨的鼓勵和促使下，出現了基督教愛國運動，天主教會和基督教會同西方傳教機構和教會機構脫離了組織關係。但是，中國基督徒對於民族國家的忠誠始終受到懷疑。後來，在共產黨的反對一切宗教的意識形態主導下，基督教遭到嚴格鎮壓和取締。基督教組織被共產黨視為敵對的政治勢力，基督成為政治上的敵人。這種政治上的激烈沖突，在文革結束和改革開放後，已經有明顯緩解，但是，也只是有所緩解而已。民族主義和基督教普世信仰，共產黨無神論和基督教有神論，政府和基督教會，仍然表現出沖突和對抗。

3、現代化沖突

但是，中國人在近現代對於基督教的拒絕和排斥，不僅僅是民族主義的反應，也不僅僅是官方意識形態的作用，而且是個有關現代化的問題。中國人並沒有拒絕西方的一切東西，實際上吸收了很多西方的觀念體系，包括馬克思主義，但是就是不要基督教。這不僅是因為基督教傳教士是同鴉片和炮艦一同到來，而且還因為它被認為是傳統的而非現代的，是改良的和保守的而非革命的。而當時的中國，為了民族的生存，需要的是富國強兵，需要的是科學技術，需要的是社會制度和人的思想觀念的現代化，需要的是革命。在這些方面，基督教不僅同中國急需提高的民族主義不諧和，而且同現代化的志趣相背離。在這種情況下，基督教被廣大中國人拒絕，特別是被社會精英和知識分子排斥，就是難以避免的了。

今天，基督教在中國人中的傳播，最常遭受到的問題之一，仍然是現代性問題。基督教過時了嗎？基督教是迷信嗎？基督教同現代科學技術的發展是什麼關係？基督教能夠幫助中國實現經濟、政治、倫理等多方面的現代化嗎？現在更有人在問，基督教可以幫助我們避免現代性的種種問題嗎？它能夠在後現代社會中給人們的生活提供意義嗎？

在今日中國，民族主義和現代化仍然是主流，也就是說，這兩個挑戰仍然擺在基督教面前，必須面對。同時，隨著中國經濟實力的增強，人們對於中國傳統文化必然要做出重新檢討和評估。若要避免重蹈覆轍，就必須把握時代的脈搏。基督教不解決同中國文化的關係問題，不解決民族主義問題，不解決現代化問題，就難以在中國迅速發展。

四、中國教會的現在和未來

1、目前的迅速增長

眾所周知，基督教在中國大陸雖然經受了諸多壓制，但是卻在文革期間悄悄地發展起來。在改革開放的相對寬鬆政策下，基督教的增長更加迅速。為什麼會有目前的迅速增長呢？原因可能有很多，比如說，因為信仰危機而追求新信仰，亦不乏追求洋時髦而去教會禮拜，當然這其中主要是依靠上帝的奇妙作為。不過，對比台灣的情況來看，基督教在大陸迅速發展有三個不可忽視的因素：一是共產黨領導的清除“封建迷信”和反傳統運動，在實事上削弱了中國傳統文化這個挑戰。如今，人們並不堅持一定要從中國傳統中選擇自己的信仰與人生哲學。有影響的學者們一談到人類思想史，也總是古今中外一塊兒談，甚至更

多地引用西方思想史。幾十年的現代教育，已經打破了傳統的束縛。二是在西方傳教士離開後，人們逐漸地不再把基督教和西方帝國主義直接聯系在一起。與此同時，基督教三自愛國運動也向其他中國人表明，作為基督徒仍然可以愛國。這樣，民族主義這個挑戰得到一定的化解。三是一些學者尤其青年知識分子們看到，在非常發達和現代化了的歐美國家，基督教不僅沒有消亡，而且仍然對於社會有著重要的影象作用，這至少間接表明基督教不一定同現代化相違背。另外，中國人整人、人斗人、人害人的社會政治災難，充分展示了人性的陰暗面，對於這種陰暗面的解釋，似乎只有基督教的原罪說才最有說服力。而麥克斯·韋伯的論著的介紹，也使不少學者看到，基督教對於現代市場經濟制度和民主政治制度有積極貢獻。總之，在多種因素的合力下，基督教得以在中國大陸有迅速發展。

基督教在中國的傳播，能否持續高速發展？這要看多種因素的作用。我認為，隨著中國在經濟上的發展強壯，對於傳統文化將會有更多的肯定性重估；在官方意識形態失效之後，新的民族主義成為民族凝聚的力量；而基督教與現代社會的關係，與政治經濟制度的關係，也會有新的變化。就是說，這三個挑戰不是不再存在了，而是會有新的變化。基督徒能否認識這些變化，制定相應的策略，給予恰當的回應，將會影響基督教能否繼續持久的發展。

2、中國教會對於挑戰的回應情況

在美國和歐洲，基督教對於現代性和民族性挑戰的回應是多樣化的。相比較而言，中國基督教對於現代性、民族性和傳統文化的挑戰，目前沒有出現多樣化的情況，而是比較集中在一些極端路線上。

對於現代性的回應，中國基督徒中，總的說來開放主義者不多，基要主義者不少，而福音主義者仍基本停留在教會的圍牆之內，沒有發揮多少社會作用。在神學上，中國教會以及海外華人教會絕大多數屬於保守派。其中，強調基要主義的為數不少。他們不關心社會、不參與政治、拯救靈魂和屬靈生活是教會活動的全部。同樣是在保守派陣營中的福音主義者，他們把傳揚福音、拯救靈魂作為基督徒生活的中心，同時關心和參與社會服務、社會政治。然而，由於社會歷史條件的限制，福音主義者並沒有發揮應有的作用，而是自限于教會之內。

對於民族主義的回應，在中國有類似國家教會的“基督教三自愛國運動委員會”和“天主教愛國會”。雖然隸屬於這兩個組織的教會沒有國家教會的地位，但是它們在意識形態上

與政府保持一至，強調割斷同外國宗教組織上的隸屬關係，同中國民族主義積極合作。與之相反，地下教會和家庭教會，則強調信仰的普世性，採取的是抗拒政府或不參與的策略。雖然在這兩個陣營中都有人希望做出向中間立場的調整，但是目前的現實好象不允許中間立場的存在。也就是說，真正意義上的“獨立教會”還沒有，目前的社會條件基本上不允許獨立教會的存在。

近年來，一些海外基督徒知識分子以及中國大陸的“文化基督徒”，正在做出探索，試圖協調基督教與現代性和中國文化的關係。比如，在加拿大溫哥華出版的《文化中國》季刊提供了一個論壇，使基督徒學者同中國傳統文化學者們得以交流對話，使基督徒可以反思中國文化。但是，中國的民族主義問題變得更為棘手。首先，中國的統一和國家認同上存在危機。誰是中國人？做中國人一定要做中國公民嗎？做什麼樣的中國政府下的公民？怎樣才算愛國？愛國與支持某個政權是什麼關係？這些問題迫使人們思考並做出自己的選擇。第二，中國人在過去幾十年大量向世界各地移民，而且在可以預見的將來仍將繼續。這就造成了中國人同其他民族的混居和文化上的交流，這就迫使中國人重新認識中國人的身份屬性，重新理解中國傳統文化，重新建構中國人或華人的認同。第三，世界性整合正在加快，“全球村”(globalvillage)時代正在到來。在這樣一個時代，民族主義和國際主義的關係問題令很多生活在多元文化中的人感到困惑，無所適從。基督徒如何建構他們的宗教認同、文化認同、民族認同、國家認同，都有待更多的努力思考、嘗試、校正。

應當說，基督教在中國以及海外華人中正面臨一個難得的傳播機會，是否能夠把握這個機會，恰當回應時代的重大挑戰，取決於教會領袖對於形勢的認識和策略的制定，也取決於普通信徒的認識和行動。

本文並沒有提供任何答案，而是僅僅就我個人的理解提出一些問題，供關心中國基督教發展的人們思考。其中的提法和概括，不適當之處可能很多，希望批評指正，共同討論。

作者：楊鳳崗，南開大學哲學碩士，美國天主教大學社會學博士，曾任中國人民大學宗教教學講師，現為休士頓大學社會學系博士後研究員，從事美國華人宗教的研究。

第二章-科學，理性與信仰-陳約翰

知識分子對宗教信仰的考慮深受其文化處境和時代思潮的影響。二十世紀的知識分子也不例外。當代知識分子在尋求真理和信仰的思路難免受十九世紀的人文主義和二十世紀的科學主義的影響。二十世紀九十年代的後現代的多元精神更左右了今日的宗教與神學方法。正如有位朋友問：我可否將聖經所記當作象徵，而非客觀真實的事物？我同意聖經的許多教訓。但是受了多年唯物論教育，很難接受上帝的存在是個事實。如果我們可以不談上帝存在不存在，我今天就可成為基督徒。結果我們同意，成為基督徒而不相信上帝的存在是定義上的矛盾。

這位朋友正面對著激烈的思想鬥爭。他確實被基督教的一些教訓所吸引。但要成為基督徒，就必須面對思想改造，全盤檢討他的思想和知識的體系。他很清楚地認識到他正面對一套與唯物主義世界觀截然不同甚至互相矛盾的思想體系和世界觀。如毛澤東所說，世界觀的改變是最根本的改變。因此對許多中國知識分子來說，這信仰之路是極其艱難，甚至是痛苦的。

現代科學的成就也深深影響了許多神學工作者。史敦 (A.H.Strong) 將神學定義為研究神及神與宇宙關係的科學。(Strong19721)當一位神學工作者將神學當作一門科學來研究時，他也很容易地將他對科學的信心套用在他的神學方法上。其實，神學是一門科學的說法通常只是表明神學是一種有秩序有步驟追求真理的系統。這也是神學方法與哲學討論相似之處。正當神學工作者熱切地運用科學方法研究神學時，我們應該注意到所謂的科學方法大多是由自然科學的學者們界定的。我們是否不知不覺地讓自然科學來定規了神學的研究呢？近代的科學研究對傳統的科學方法有徹底性的評估和質疑。托馬斯。庫恩的《科學革命的結構》就是一個明顯的例子。因此我們也必須重新思考科學性的神學方法，並檢討科學與神學之間的關係。(Hiebert19855)

我們可能通過幾種思路來考慮基督教的信仰。最普遍的是實用主義者的途徑。他們對宗教的態度是很現實的。過往有許多中國人撇棄基督教，因為它被看為是西方帝國主義侵略中國的工具。宗教被看為是當權者統治人民的工具，麻醉人民的鴉片。認為一般宗教，尤其是基督教會妨害中國的進步與現代化，所以不可信。

如今大家對基督教的看法卻大大不同了。許多人相信基督教可以救中國，認為它提高人權意識，有利于民主運動，甚至對經濟發展也有好處。因此對基督教頗有好感。可是，當民主運動在某些團體中失寵時，他們對基督教的態度也隨之改變了。簡言之，許多人的信仰態度只是關心某信仰靈不靈，而不太在乎它真不真。這種實用主義的信仰態度也相當程度地影響了基督教會傳福音的方法和活動。

我們對基督的信仰面對著兩個很重要的議題：科學主義和多元化精神。信仰是反科學反理性的嗎？若拒絕了科學主義是否也排除了理性的價值？理性在追求信仰的過程中扮演什麼角色？在多元化的社會中，我們應否強調有絕對真理的信仰？又如何可以在多元的相對中認識絕對的真理？如果無法肯定真理的絕對性，討論絕對的真理又有什么意義呢？本文就這兩個議題稍作討論。

一、科學主義的偏頗

一般具有唯物論世界觀的人認為現代科學已經將宗教，特別是基督教淘汰了。或者是認為科學與宗教信仰是對立的兩碼事。張明哲教授列舉了這些人常用的理由（張 1986，7-8）：

其一，宗教不科學。基督教是一個宗教。其二，信仰不科學的。科學講究的是客觀可見可摸的證據。基督徒信的上帝和人的靈魂既不可見，又無從在實驗室裡測量。如此相信是不合理的。其三，聖經是不科學的。許多聖經中的主題都與現代的科學知識矛盾。諸如：世界的創造，生命的起源，童貞女感孕，死人復活，及其他的神跡。其四，在歷史中的基督教會反對科學研究，而且常被證明是錯誤的。例如：哥白尼，伽利略，等等。達爾文的進化論被認為是已被證明的科學事實。其五，基督教會的官方立場及許多基督徒的言行表現經常是反理性和反科學的。其六，基督教與聖經已有兩千年以上的歷史，早被現代科學淘汰了。鑒於許多人已經著書立論討論以上的問題。本文將著重在討論科學在認識真理的途徑中所扮演的角色。

許多中國知識分子自五四運動以來接受了科學主義的看法。他們相信科學萬能，並認定，其一，一切現象都可被自然科學解釋。宗教只是無知的產物。現代科學的發展已顯露宗教信仰的不足為信。其二，一切的存在物都是原子碰撞的結果。並無所謂創造的目的與計劃；也沒有絕對的道德標準。其三，科學方法是求取知識的唯一途徑。也只有科學知識是正確的知識。

二.所謂科學的定義

一般人對科學的理解和認識大致可分為四個層次：應用科學，基礎科學，科學的通則，以及科學的哲學。

應用科學。許多人本身不一定是科學工作者，或受過什麼科學訓練。但眼見現代科技的驚人成就，使人相信人定勝天。科學可以改造自然，造福人類。因此否定了基督教。

基礎科學。也稱為純粹科學。其目的是為求知，要探究自然界物質現象的真相，明白一切事物之所以然的道理。其任務、態度、和目的就是求真。範圍包括了數學，物理，生物，及地球科學等。有些科學家認為科學能解決一切問題，哲學與宗教都當被廢棄。也有許多科學家愈深入研究，就愈相信一位創造宇宙萬有的神。

科學的通則。這是指科學家所用的，或可說所遵守的，一套完善，慎思明辨的求知方法。也稱為科學方法。這套方法現在也被用在社會科學及人文科學方面。

廣泛來說，科學方法有三大步驟：

一是觀察事實，即所觀察的事物包括自然現象、人為實驗、社會現象。

二是推衍理論，即嘗試從許多現象中整理出一套解釋這些現象的理論。這理論要能夠盡量簡明地陳述包括最廣泛的現象。例如在物理界：先有牛頓定律來解釋各種物體運動的現象，但後來又需要相對論來解釋在不同范疇中的現象，跟著是量子力學，以至如今熱門的混沌現象。

三是反複證明，即理論要經過客觀事實驗證，方能成立。一個理論按其驗證階段，有不同的名稱：對解釋的初步嘗試稱為假說。經過一段時間觀察，認為某假說相當準確，就

可升格為原則。原則經過考驗，又可升格為理論。理論的準確性和普遍性被接納時，最終被稱為定律。

至於科學的哲學。這是更深一層的討論，包括應用科學方法之前，有什么基本的假設或前提？科學所求得的知識與實際的客觀事實是如何關聯的？科學方法求知的領域有沒有限制？

基于科學一詞的不同用法，它代表了不同的精確度。機械工程的精確度和古生命科學的精確度肯定有極大的差距。我們常常不經意地將科學知識提升為事實的真實本體。我們必須經常被提醒科學知識只是我們對事物本相的理解，或作解釋事物的藍圖，而不是事物的本體。這樣的提醒也適用在我們的神學研究方面。

Dr.RichardBliss 認為應該將科學分為兩大領域：運作科學(OperationScience)和起源科學(OriginsScience)。他說：運作科學是研究事物如何運作變化。科學家可以觀察，收集資料，提出假說，再加以測試假說的正確性和準確度。研究事物起源的科學家也可以觀察和收集資料，例如：星球和化石。他們也可以對事物的起源作出相當合理的猜測。可是他們無從對史前的事物作重複性的實驗。雖然科學家可以為我們提供許多有關史前的資料，但他們無法給予如同現今事物一般肯定精確的答案。因此，我們可以料想某位科學家的哲學和世界觀就影響了他們的結論。(Lester1994)

三.科學研究的前設

所有的科研都建立在一些前設上。這些前提常被接受為真理，有些人甚至並不自覺已經作了這些假設。其實基督教的信仰是受到許多科學證據的支持，也為科學家所作的假設提供了非常合理的理論基礎。這些假設是：宇宙中存有可被客觀研究的事物；我們所處的大自然是有秩序的，而這秩序有其一致性；大自然的秩序恆常不變；大自然中的事物有關聯性；人腦中的活動可以正確地反映外在的客觀事物。

若沒有這些假設，今日的科研就無法進行。這些假設是被科學家接受為不証自明的真理，無法用實驗證明，只有憑信心接受。

我們若從基督徒的世界觀著手，相信一切的存在物是來自一位全能全知的上帝，是上帝的精心傑作。人又是安著上帝的形象造的，這些假設就顯得那麼自然合理。

今日最先進的科研常常是由許多組的科學家合作進行的。個人的研究需要依賴別人的數據成果，無法重複每一項實驗，只是憑信心接受。因此有人說，沒有信心，就沒有科學。雖然這種信心與基督徒講的信心並不相同，但至少可說信心與理性和科學並非互相矛盾沖突的。

四.科學的有限性

1.科學只能發現自然律，卻不能創造或改變自然律°

2.對一些最基本的物理定律，如質量守恆定律，科學家只能知其然，而不知其所以然。

3.自然科學只能研究分析可被重複的現象。那些不可重複的事件和現象就超脫了自然科學的範圍了。

若有人以為他已掌握了全部的事實，他的科學知識和理論就是事實的全部，他可說是犯了天真的唯實主義的錯誤。Paul Hiebert 指出：

a)並沒有絕對客觀的知識。一位科學家個人的看法無可避免地介入他的科學知識。

b)無偏見的理论並不存在。現代科學是建立在西方文化的架構上，深受西方的社會及心理發展影響。

c)科學並非累積又徹底完整的知識。它經常是幾種解釋事物的模式競爭的產品。

因此我們不要將解釋事物的科學知識等同於事物的本體。科學知識不是事物的照片，只是事物的藍圖。

我們應該拒絕科學主義，但不需要丟棄科學，更不要否定理性。我們應該肯定科學在追尋真理上的貢獻，同時接受它在求知領域中的限制。

五.理性與信仰之關係

科學最大的限制不是外在的環境或條件，而是人在進行科研時必須有的工具：理性。宗教信仰固然是一種信心的表達，但並不意味著信仰是反理性或是非理性的。

首先，理性是一種能力。亞里士多德認為人與動物最根本的區別就是人有理性。在他看來，理性是一種能夠進行思考的能力。這裡的思考能力具有很廣闊的含意，不僅僅在邏輯思辨的層面，因為它是將人與動物區分開來的一種能力。（聯想常常出現在思考中，但卻不是一種邏輯思辨。）由於在廣義的思考能力中，最明顯、最容易被認知和掌握的是邏輯思考能力，大多數人所說的理性是指邏輯思辨。

人的理性使他有認識真理的能力。如果這個世界是真實的，在人類文明的進步中，我們無可否認地觀察到了這種能力。那麼這到底是怎樣一種能力呢？在柏拉圖的『米諾篇』里面，米諾問柏拉圖：如果你遇到你要找的，你怎麼知道那就是你以前不知道的？這是一個相當吊詭的問題，知識論就是圍繞著如何知而展開。

認識真理與檢驗真理是非常不同的。當我們提到科學方法時，往往側重在檢驗真理的層面，卻忽略了認識真理的問題。人們固然可以科學地檢驗牛頓的萬有引力定律、愛因斯坦的相對論，但我們是否可能科學地重復對這些真理的發現呢？發現真理是歷史中單一、不可重復的事件，是人面對、接納先驗性的真理，產生出後驗性的真理的表達的過程。而真理的表達是可以在這個真實的世界里被驗證的。

在真理面前，人的理性必須謙卑：只有接納與拒絕兩種選擇，而沒有中立的地位。如果沒有一個謙卑的態度，即使真理站在我們面前，我們也看不到真理。當彼拉多問耶穌甚麼是真理的時候，耶穌只有沉默。如果面對關乎自然規律的真理尚需謙卑的話，我們面對關乎個體存在與人生意義的終極真理時，又當如何呢？

理性對終極真理的認知能力是中立的嗎？從聖經的觀點來看，墮落的人已經與神隔絕，罪敗壞到人的每一部份，包括理性。由於人假設自己是自主自立與神對等的終極，人常常抽離神而談論真理、價值、意義；而當人面對上帝—真理、價值、意義的本體時，卻棄絕上帝。理性已經墮落，在終極的上帝面前，並不存在中立的理性。

其次，理性是一種態度、一種倫理，被許多人標榜的、要求被滿足的所謂理性又是甚麼呢？在這裡，它顯然已經不是指一種能力了，而是一個要求人們達到的標準。由此看來，理性主義要求人們凡事訴諸理性，實際上是一種倫理。可是絕對的理性是可能的嗎？

自由主義大師海耶克與卡爾·波普提出的批判式的理性主義具有相當的說服力，他們的重點是：人的思考必定有前提，不可能毫無根據就進行空想；人進行思想時的前提是不可論證的，至少他正在使用那前提時他不能批判他所使用的前提；所以，主張全面性的理性主義，例如說：我不支持任何不能論證的觀點這樣的態度，在邏輯上不能成立；人類進理性思考，永遠得受到他正在使用的前提限制他理性的程度；因此，批判性的理性主義主張，理性本身是可批判的；因為，任何理性的要求必然伴隨一個非理性的價值因素做為這個理性思考的前提；如果輕易相信理性，則會忽略前提是可批判的事實，反而得不到真正的理性結果。

因此，批判性的理性主義主張，進行理性論證時，得同意無論是那一種論證都必然有前提的限制，如果要徹底的理性，就得同時批判自己進行論證時的基本前提。

六. 信仰是理性對真理的回歸

要求徹底的理性，必然帶來徹底的拆毀。承認理性的有限是真正的理性。許多要求別人絕對理性的人，都忘了自己這個要求的前提必然伴隨一個非理性的價值因素，實際上是自相矛盾的。

追求真理的正確態度是同時反對理性至上主義和理性無用論兩個極端。正視和充分利用理性，但也要十分清楚理性的應用範圍和局限性，同時防止排斥理性和高舉理性所帶來的謬誤。

人的理性能力是神造的、像神的一部分。基督徒不可隨意貶低理性的作用，因為神看按照祂的形像樣式所造的人甚好。理性是神賜給人的一份丰厚的禮物，人應該善用這個禮物，分辨是非，選擇正當的行為，追求真理。要充分運用思考和邏輯推理的能力，辨偽求真。在思辨中非矛盾律占有重要的地位。在這一方面，我們應當正視和糾正傳統敬虔主義和基要主義所帶來的一些弊端。一些典型的說法是：好好相信就好了，不要去想那麼多！你這樣想，就是沒有信心，是對神不尊敬。甚至神的邏輯，和人的不一樣。這都是種種不正確的態度。使徒保羅在歌羅西書曾經教導……，以致豐豐足足在悟性中有充足的信心，使

他們真知神的奧秘，就是基督：(西 22)可見我們應當盡力去思想、領悟神的話語，好叫我們得著從神而來的真實的信心。

另一方面，也要看到，真正理性的態度應該是一種謙卑的、審慎的態度，因為各自非理性價值因素的前提是無法進行理性的批判的，這是理性的局限性。不僅如此，人犯罪墮落以後，各個方面都已經被罪玷污，失去了許多對非理性價值因素進行正確判斷的能力。其實通過歸納相信神的存在是相對容易的，但領受啟示、接受上帝的救贖和耶穌基督為主則實實在在是上帝的恩典，不是在思想層面達成的。非理性價值性前提的轉變是一個不可明言的過程，根本就不是在理性範疇內能夠討論清楚的。難怪許多朋友在信主之前拼命要求理性，一旦信主，卻無法很理性地說清其中的道理。做過一番痛苦的努力之後，只好搖搖頭，謙卑地說：這是恩典！是的，對基督徒來說，信仰是人的理性對神真理的回歸。而這個回歸之所以可能，是上帝的恩典。

七.科學以外的認知基礎

基督教的知識論建立在兩個重要的信仰基礎上：人是上帝按著他的形象、樣式造的；上帝是真理和啟示的主。

首先來看人有上帝的形象這一命題。人有上帝的形象，因此具有智慧，並超越自然。

人超越物，使到認知者與被知物之間產生客觀的認知空間和客觀的可能。從唯物論的信仰來說，人與物渾成一體。人的理性和智慧是長時間進化和概率的產物。人的理性思維是人腦受環境刺激的產品。真是如此的話，我們從何肯定人腦的活動真實又正確地反映了外在的實體？莊子羨魚的故事很能說明這一點。莊子給予朋友的回答：子非我，焉知我不知魚之樂？說明了知識的兩個層面：主觀的經歷和客觀的認知。

人的智慧來自上帝的形象，來自常存的道。因此人有知的能力。人的理性是出于上帝的形象和創造。而世界被造為有序的世界，是可被理解的世界。因此我們可以對外在的事物可以有正確可靠的認知。

其次來看人有上帝的啟示這一命題。聖經中的上帝是主動向人啟示的上帝。約翰福音一：4-5 生命在他裡頭，這生命就是人的光。光照在黑暗裡，黑暗卻不接受光。這表明上帝啟示的認知與人生命的存在是有息息相關的。上帝給人的啟示有四方面：

第一，在大自然中的啟示

諸天述說上帝的榮耀，穹蒼傳揚祂的手段。（詩篇十九：1）。

自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推委。（羅一:20）

第二，在歷史中的啟示：

舊約聖經記載了猶太人的歷史。上帝藉著這歷史對人表明了祂的公義、慈愛、全能、以及救贖的計劃。

第三，話語的啟示--聖經：

上帝也用了人的語言向人啟示。祂在歷世歷代差派祂的僕人、使者向祂的百姓說話。這些信息的記錄也透過教會集合保存下來，成為我們今日所擁有的聖經。

第四，道成肉身的啟示--基督：

上帝既在古時藉著眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世，藉著祂兒子曉諭我們????（來一:1，2）

從來沒有人看見上帝，只有在父懷里的獨生子將祂表明出來。（約一:18）

耶穌基督是上帝啟示的最高峰，遠超過基督以前的一切啟示。在基督里，我們得到的是上帝親自直接的啟示。

最後我們來認識上帝啟示。

絕對的上帝啟示了絕對的真理，但我們對絕對真理的理解卻是相對的，有限的，甚至可能會有偏差。正因如此，有許多人排除了有絕對真理的存在，而陷入多元主義的困境。如果沒有絕對的真理的可能，一切的認知都可以是正確的，其後果非常嚴重。因為討論任

何認知的正確性都變得沒有意義了；任何的溝通、思想交流都變得是多余的，並且是不可能的。

但上帝卻給予我們四方面的恩典，讓我們在相對之中仍然可能認識絕對的真理；亦可說，仍然對絕對真理的認知可以有相當的把握。

理性的更新(羅一:21；彼前二:9；約壹一:7；約一:4-5)

上帝的啟示和救贖的恩典如同真光，照亮了在黑暗里的人。他救我們出黑暗進入奇妙的光明，使我們得以認識他，認識真理。

聖靈的教導(約十四:25-26；十六:12-14)

上帝的靈啟示了真理，也帶領我們進入他的真理。聖靈是智慧的靈，是我們認識真理的教師。這與我們一般的認知程序剛剛相反:真理不是被動地被我們去發掘、認識；而是主動地來尋找我們，引導我們。

活潑的道(來四:12；詩十九)

希伯來書稱上帝所啟示的真理為活潑的道 logos。參看約翰福音一:1, 2 節，可知這道就是上帝。上帝就是真理的本體，是生命的源頭。所以聖經不是一本被動的、冷酷的客觀知識；而是充滿生命活力，有功效的書，能夠讓我們認知真理，得到生命。

解經的團契(西三:16)

個人讀經有很大的局限，受到我們的個性、教育、文化背景約束，使我們對真理的認識只是片面的，也難免有偏差。但作為基督徒不是單純地個人與上帝的關係，也是在基督的團契中群體與上帝的關係。這基督的團契可以是幾個人的小組，可以是數十人的團契或教會，也可以有跨越國界、種族、文化的大團契，更包括了歷史中歷世歷代的聖徒，構成了解經的團契。這解經的團契讓我們突破個人的、文化的局限，彼此教導、糾正，使我們能夠脫離個人主觀的局限，更有把握地認識絕對的真理，脫去了多元主義的困擾。

在信仰的路上，我們可以走在科學主義和多元主義之外，直赴真理之源。基督說：我就是道路、真理、生命；若不藉著我，沒有人能到父那里去。（約十四:6）

參考書目

張明哲.1986.《基督教與科學》（香港:證道出版社）

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-基督教與中國文化的建設-王忠欣

三人行必有我師焉；擇其善者而從之，其不善者而改之。
孔子《論語》

(一)中國文化的危機

已有五千年歷史的中國文化，不僅是世界上最古老的文明之一，並且至今影響著世界上眾多生靈的文化力量。中國文化五千年的文明是人類社會的一個寶貴財富，為世界文明的發展作出了卓越的貢獻，然而，在為這樣一種偉大的文明驕傲的同時，我們也看到了一百多年來它所遇到的深刻危機。

在談論中國文化的危機之前，我們先要對什麼是文化有所界定。文化是一個非常大的範疇，它幾乎包括人們思維、行為、習俗等的所有方面。中國哲學大師梁漱溟先生曾對文化作過一個通俗的描述，他說：“蓋人類文化佔最大部分的，誠不外那些為人生而有的工具手段、方法技術、組織制度等。但這些雖極佔分量，卻只居從屬地位。居中心而為主體的，是其一種人生態度，是其所有之價值判斷。——此即是說，主要還在其人生何所取舍，何所好惡，何是何非，何去何從。這里定了，其他一切莫不隨之。”[1]這就是說，文化主要指的是思想意識方面，指的是世界觀、人生觀和價值觀。本文就按照這一思路來把握文化。

中國文化所指的自然是中國人的人生觀、世界觀和價值觀，我們不可能把中國幾千年來無數人的思想意識都拿來研究，只能選擇具有廣大代表性的文化。一般說來，中國的傳統文化是以儒家為代表的。從漢朝開始，中國就實行“罷黜百家，獨尊儒術”，儒家思想成為中國文化的正統。以儒家思想為支柱的中國文化在中國近兩千年的封建社會中日益成熟、鞏固，成為維系中華民族為一體的精神力量。在漫長的封建社會中，中國文化似乎沒有遇到什麼危機，然而，當中國開始與外界，特別是比自己進步的民族接觸時，所謂的文化危機就開始暴露出來。

這種意義上的中國文化的危機是從 1840 年鴉片戰爭開始的。鴉片戰爭雖然是中英之間的戰爭，但在文化上對中國的沖擊不亞於軍事上的重創。自詡為天國王朝的泱泱大國，在家門口被人打敗，究竟哪兒出了毛病？人們不能不對中國文化進行反思。實際上，中國文化的危機都是伴隨著中華民族的危機而產生的，也都是在與外來的強勢文化接觸時產生的。一種封閉的文化是不會產生危機的，因為沒有比較、沒有沖撞，也就不知道自己還有什麼缺陷。

哈佛大學教授杜維明從一個海外中國知識分子的角度，描述了一百多年來中國文化的危機，他說：“無庸諱言，鴉片戰爭以來的一百五十年，五四運動以來的這八十年，特別是中華人民共和國成立以來的四十年，深受西方思潮（包括自由民主與馬列兩大互相抗爭的意識形態）影響的中國知識分子，因痛感中國經濟、政治和社會‘處處不如人’（不如西

歐、北美)，在悲憤、急迫和焦慮的心情中倡導富強，一致確信西方的今天是中國的未來，而且形成共識：只有西方的科學和民主才是中華民族救亡圖存的不二法門。相形之下，中國固有的精神文明，不論儒道釋三教，倫常道德，天地君親師的民間信仰，乃至天人相應的宇宙觀，都因不符合以現代西方思潮為典範的評價標準而被揚棄，成為有識之士不屑一顧的封建遺毒。即使所謂尚且有科學性和民主性的‘精華’，也只是質樸粗糙的原始資料而已。”[2]

的確，從鴉片戰爭開始，在整個 19 世紀下半期，中國民族危機所引起的中國文化的危機接連不斷，英法聯軍攻打北京、中法戰爭、中日甲午戰爭、八國聯軍入侵北京，這些痛苦的現實一再提醒人們：中國文化出了問題。因此，中國文化逐漸受到了人們的質疑。老祖宗留下的規矩到底還管不管用？儒家文化可否保國保種？這些問題都被提了出來。由此也就產生了如何對待、更新中國文化的問題。有的人主張“中學為體西學為用”，就是說，為了挽救中國文化的危機，應該在中國文化中加入一些西方文化的因素。持這種主張的人無疑認識到了中國文化的危機，也認識到了西方文化對於中國文化更新的作用，但他們強調要以儒家文化為主體更新中國文化。在 19 世紀下半期，這種觀點可以說是一種較佔上峰的觀點。19 世紀 60、70 年代的洋務派，以及 90 年代的維新派可以說是這種觀點的主要代表。

如果說 19 世紀下半期中國文化的危機只是表現在人們對此的質疑上的話，那麼在 20 世紀 20 年代前後，中國文化的危機則表現在人們對此的否定上。此種危機集中體現在五四運動中。第一次世界大戰後，中華民族作為戰勝國，終於贏得了自鴉片戰爭後的第一次在國際場合揚眉吐氣的機會，然而，1919 年巴黎和會上的秘密協定卻出賣了中國的利益，國際列強沒有把德國在中國山東強奪的權益交還給中國，反而讓給了日本。這種背著中國來主宰中國命運的卑劣行經理所當然的引起了中國人民的反對。北京的青年學生上街游行，提出了反對帝國主義的口號。

中國外交失敗的事實，使國人對中國文化的信任度也降到了最低點，中國文化也再次面臨著更深刻的危機。中國虛弱到了這種地步，中國文化究竟要負一種什麼樣的責任？青年學生終於喊出了“打倒孔家店”的口號。這表明人們已開始全面的懷疑和否定中國文化了。

事實上，早在五四運動以前，以儒家思想為主體的中國文化已開始失去對人們的強制影響。1905年，在各種壓力下，清政府取消了科舉考試制度，而科舉考試的主要內容就是儒家典籍。表面上看，這是選士制度的改革，實質上卻反映了中國文化的危機。

文化的危機不在於外人對它的否定，而在於該文化的承受者自己對它的批判與否定，特別是深受其影響的知識分子的否定，五四運動對中國文化的態度恰恰表現出了這種現象。五四在文化取向上是強調“民主”和“科學”，這顯然是西方文化的影響，在更新中國文化方面，五四似乎傾向於“西學為體中學為用”。與此同時，經過俄國，馬克思主義也傳入了中國，並為許多知識分子所接受。很顯然，馬克思主義也屬於西方文化。在整個20世紀上半葉，在中國的文化更新上，中國傳統文化似乎沒有扮演重要的角色。

新中國成立後，國家確定的指導人民思想的理論基礎為馬克思列寧主義，中國傳統文化仍然沒有找到和重新獲得自己的地位，其危機進一步加劇。在1966年至1976年的無產階級文化大革命中，中國傳統文化更作為“四舊”[3]，被掃入了歷史的垃圾堆。特別是在文化大革命的後期，政府組織開展了“批林批孔”[4]運動，儒家思想被當作封建、反動和落后的文化受到了猛烈的攻擊和批判，當時的青少年沒有受過中國傳統文化的教育，他們首次接觸中國文化就是去批判它，以致數十年後，許多人還是蔑視儒家思想，起碼不能尊重這一歷史的文化遺產。

文化大革命結束後，中國文化再次面臨新的危機。隨著中國的改革開放，社會生產力有了很大的進步，但同時社會上也出現了嚴重的問題：社會倫理道德的敗壞，犯罪率的提高，精神的空虛。中國傳統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過來，所以在中國就出現了各種文化並存的局面，沒有一種文化可以被人民一致認同和接受，這就導致了精神上的巨大真空。道德危機正是人民失去信仰後所必定出現的一種現象。70年代末由《中國青年》雜誌組織、以潘曉來信引起的一場有關人生意義的討論，揭開了這次危機的序幕。80年代，中國出現的“反對精神污染”、“反對資產階級自由化”運動，從反面的角度驗證了這一文化的危機。

近10年來，中國文化正在經歷新的危機，從不管是中國大陸或臺灣的現實中都可以清楚地看到。臺灣目前正在呼喚“心靈改造”，大陸也在開展“精神文明建設”，中國人在精神方面到底出現了什麼毛病？海峽兩岸的中國人都意識到了信仰的危機、文化的危機。面對中國社會的道德淪落，公德心的喪失，人心的貪婪，我們實在難以啟口說我們是“禮儀

之邦”，我們也實在難以以五千年的文明自居。近年來臺灣的黑金政治，大陸的腐敗都已經到了觸目驚心的地步，如何戰勝這些罪惡，無疑是對中國文化的一個重大考驗。

(二)中國文化危機的癥結

鴉片戰爭以來中國文化的危機是無法否認的，從對中國文化的懷疑，到對中國文化的否定，再到對中國文化的批判，中國文化經歷了一連串不斷加深的危機。那麼中國文化危機的癥結到底在哪兒？換言之，中國文化中的那些因素使其無法取得中國人的信任？

中國文化缺少一種凝聚力，這是中國文化危機四起的癥結之一。我們常說，中國人如一盤散沙，不如猶太人、韓國人團結；我們也常說，中國人一個人象條龍，一群人象條蟲；我們還有順口溜，一個和尚挑水喝，兩個和尚抬水喝，三個和尚沒水喝。中國人為什麼不能凝聚在一起？

這與中國文化缺乏宗教，缺乏一種超越的信仰有關。王治心先生在《中國宗教思想史大綱》中指出：“中華民族既繁殖于黃河流域，在這種氣候嚴寒土地瘠薄的環境之中，非勤勞耐苦不足以圖存，非謙遜柔和不足以相處，便造成一種注重唯生生活的民族特性；且因此而產生一種實踐倫理的思想，屏絕杳渺玄想的生活。”[5]常燕生先生持有與王治心相似的觀點，他也總結說，“中國民族是第一個生在地上的民族；古代中國人的思想眼光，從未超越過現實的地上生活，而夢想甚麼未來的天國。”[6]這種歷史地理環境就使中華民族沒有發展出一個偉大的宗教，而是出現了適應這種唯實生活的倫理。據梁漱溟先生分析，中國社會自周孔以來，比較注重家族生活，注重從生到死的現實生活，因此，產生了調協這種家族式現實生活的倫理道德，而沒有產生偉大的宗教。[7]費孝通先生運用社會學的方法，通過對中國社會的考察，提出，中國鄉土社會的基層結構是“差序格局”，由一根根私人聯系構成的網絡所組成，在這種社會中，沒有一個超乎私人關係的道德觀念。而在西方“團體格局”的社會中，其道德體系則有賴宗教觀念，特別是籠罩萬物的神的觀念的支持。[8]宗教有其統攝凝聚的功用，它可以通過建立一共同信仰目標，把渙散分離的人群收攏凝聚起來。中國文化之宗教性的缺乏，特別是傳統中國宇宙觀中創世神話和個人化的上帝的缺乏，就使中國社會沒有一個超越的精神力量來統合和凝聚民眾，以對付面臨的各樣危機。

從組織上看，中國文化中缺少一種社會性的團體來團結、教育民眾，扮演具體實踐這種文化的角色，這是中國文化危機的另一個癥結。如上述幾位學者指出的那樣，中國是一

個注重家族生活的社會，家庭及家族是社會上最重要的單位，而在家庭和政府之間就出現一個空檔，這樣，在家庭與政府之間的社會層面上就沒有任何團體或組織來協調人們的關係，並承擔推行文化理念的任務。中國雖有家庭來代替社會性的組織具體承擔實踐其文化的任務，但家庭無論如何還是一種生活單位，在教化上的效力是有限的。古代中國人曾實行“易子而教”，即交換子女進行教育，以確保教育質量，這就說明了古人已經認識到了家庭教育的局限。由于缺乏社會性的組織來推動、貫徹和監督中國文化的實行，中國文化中的許多有價值的思想就沒有辦法得以實現。中國文化中有一條是“內勝外王”，意思是說，既要有好的思想及修養，又要在具體實踐中體現出來，而中國文化恰恰在“外王”方面存在缺陷，這也是中國文化不斷產生危機的一個因素。

中國文化強調人倫，強調道德，但道德本身對人行為的約束力有限，有時甚至無法約束人的行為，這也是中國文化危機的一個癥結。梁漱溟認為中國從周孔開始以道德代替了宗教，“道德為理性之事，存于個人之自覺自律。宗教為信仰之事，寄于教徒之恪守教誡。中國自孔子以來，便受其影響，走上以道德代宗教之路。”“宗教道德二者，對個人，都是要人向上遷善。然而宗教之生效快，而且力大，並且不易失墜。對社會，亦是這樣。二者都能為人群形成好的風紀秩序，而其收效之難易，卻簡直不可以相比，這就為宗教本是一個方法，而道德則否。”[9]這就點明了道德的約束力極為有限。中國文化以道德為重，人民雖然也號稱尊奉孔聖，但由于缺乏宗教規條及教會組織，沒有教會的監督，所以就聽任自便，使許多人滑向墮落。

中國文化危機還有一個癥結就是缺少一種帶有人情味的愛。“愛”這個字在中國人口中似乎是一個很難說出的字，我們很少聽到中國人用“愛”這個字來表達其內心的感情。英語的“loveyou”在英語世界中是一種非常自然的感情流露，夫妻之間，父母與子女之間，朋友之間，都可以用這句話表達內心的感情。但在中國人中，用中文說“我愛你”卻是很少聽到的，夫妻之間不多用，父母與子女間也不常用，朋友間更沒有聽過。在中國，“愛”這個字似乎是和政治聯系在一起，“愛”被經常運用的機會是在與“熱愛”連用時，比如“熱愛祖國”、“熱愛黨”，“熱愛”領袖或某個模範英雄人物等，很明顯，“熱愛”這個詞缺少真情的流露，缺少人情味，與其說是內心感情的表達，不如說是一種政治立場的宣告。中國人是太含蓄、羞于啟口說“愛”，還是中國文化的深層缺少一種愛的關懷，這是值得我們深思的。

許多人試圖論證中國傳統中“仁”就是愛，但我認為，“仁”和“愛”還是有一定差距的。“仁”在中國文化中是講“惻隱之心”，孟子說，“惻隱之心，仁也；”，“人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。”[10]明白了這一點，我們就會理解孔子所說的仁。孔子講“仁”是“愛

人”，“樊遲問仁，子曰愛人。”[11]但這裏的愛人並不是發自內心充滿人情味的愛，而是一種對別人的同情，人性上的認同，即所謂惻隱之心。儒家的仁從根本上說，是一種“人倫之愛”，是以人倫為中心的。孟子對人倫作了歸納，提出五倫。“人之有道也，飽食暖衣，逸居而無教，則近于禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。”[12]五倫只是描述了家庭、社會的各種關係，而在這之後，又發展出了“三綱”來規範這些關係。“三綱”為“父為子綱、君為臣綱、夫為妻綱”。這樣，人際關係就出現了不平等。在這種不平等的統治和服從的關係中，很難談到有什麼愛，而“仁”在這些關係中倒是有它的地位。“仁”是在家庭、社會不平等關係中位上者對位下者的一種憐憫、同情和恩賜，是一種“惻隱之心”，“仁”是上對下的一種態度，通常是不可以逆轉的。比如說，統治者施“仁政”，優勢的一方對即將失敗的一方“仁至義盡”，讓掌有大權、無情的統治者發“仁慈”。很明顯，“仁”不是一種帶有人情味的愛。在中國歷史上，許多人對仁的缺陷進行過批判，老莊批判儒家，說它所講的仁是虛假的，違背了人的天然本性；墨子也批判儒家主張的只是強調親疏貴賤的仁愛，不是真的仁愛。中國現代文學大師魯迅曾在《狂人日記》中尖銳地指出，中國封建社會的“仁”、“義”、“禮”、“信”等，簡而言之，就是“吃人”二字。產生在家族、人倫基礎上的“仁”，因其歷史局限性，無法為中國社會創造真情無私的愛，同時也為中國文化的危機埋下了伏筆。

(三) 基督教的影響

基督教幾乎是與中國儒家文化同時興起和發展。在過去一百多年中國文化經歷危機的過程中，許多人嘗試用各種方法更新中國文化，比如教育、美育、科技、革命、西化、精神文明建設、心靈改造等等，但很少有人主張用宗教，尤其是提倡用基督教更新中國文化。無疑，基督教成為被人們忽視的一個資源。但事實上，在兩千年的世界文明發展史上，發展過程中，基督教早已顯現出了任何文化型態所無法比擬、取代了的啟示性與影響力。

基督教信仰三位一體的上帝，其基本理念是認為，這個世界，包括人，都是由上帝創造的；世上的一切罪惡都源于人與上帝的分離，即人與善源的背離；把人類從罪惡中解救出來的唯一力量只能是上帝本身；道成肉身的上帝耶穌基督通過在十字架上的受死，使人類可以重新與上帝相好，將人從罪中解救出來；耶穌是人類的救主。

基督教不僅是一種神學、信仰，它也是一種社會力量，它有自己的信徒團體，有經常固定的敬拜活動。基督教的魅力體現在許多方面，其中之一就是它的神觀。

基督教的信仰中心是其三位一體的上帝，這種神觀也是凝聚基督徒，並強化人的責任感的精神力量。對基督徒來說，上帝是天地萬物的創造者，也是宇宙萬物的統治者，是公正的維護者，也是全能的保護者。另一方面，既然人的生命來自上帝，人就應該向上帝負責，履行上帝和人所訂立的約。基督教的經典《聖經》中清楚地記載了上帝所啟示給人類的義務。創世紀第一章中講到：“神說：‘我們要造著我們的形像，按著我們的樣式造人，使他們管理海里的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。’”[13]新約約翰一書中也提到：“我們應當彼此相愛。這就是你們從起初所聽見的命令。”“主為我們舍命，我們從此就知道何為愛；我們也當為弟兄舍命。”[14]

這裡，上帝就為人類勾畫出了人與自然，人與人之間的關係準則，這也就是上帝與人類訂立的約。所以，我們人來到這個世界上，是帶有從神而來的責任的。上帝創造我們是賦予我們以神聖的使命的：人要管理好自然，與自然和睦相處；人與人之間要彼此相愛，親如手足。所以，人就不再是生物上的人，而是有著責任感、神聖使命的人。有了這種責任感和使命感，人類就可能把這個世界建設的更好。由此可見，神觀不僅可以把人凝聚起來，而且可以使人具有責任感，承擔起由上帝而來的神聖責任。

基督教中另一個非常顯著的特色是其“愛”的教訓。與其他宗教相比，基督教似乎更傾向於傳達“愛”的信息，並且宣稱“上帝就是愛”。基督教的經典《聖經》中有許多這樣的記載。作為道成肉身上帝的耶穌基督在回答哪條誡命最重要時說：“第一要緊的，...你要盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的神，其次就是說：要愛人如己。”[15]耶穌還對門徒們教導說：“我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛。我怎樣愛你們，你們就要怎樣相愛。你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了。”[16]使徒保羅繼續了耶穌“愛”的教訓，並予以進一步的發揮。他說：“愛是恆久忍耐，又有恩慈；愛是不嫉妒；愛是不自夸，不張狂，不作害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計較人的惡，不喜歡不義，只喜歡真理；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，有愛，這三樣，其中最大的是愛”[17]同樣，基督教的愛也是帶有責任感的愛，並不是沒有約束力的空談，也不是沒有道理的盲目的愛。基督教的愛是有其“愛源”的，那就是上帝對人的愛。聖經上明確指出“神愛世人”，這是世界能夠有愛、人和人能夠彼此相愛的基礎。創造人、賦予人生命的上帝愛我們人類，人也就有責任去愛上帝，這也是人神之間的約。人類全心全意地愛上帝又是以愛人來體現出來，這就引伸出人與人之間彼此相愛的動力。這樣，基督教就完善地處理好了人神、人人之間彼此相愛的問題。基督教在愛上的基

本思想是，人由于其罪性，沒有辦法擺脫罪、靠自己的力量去真正地愛別人，只有上帝那種聖潔無私的愛，才能激發起人類內心潛在的愛，通過向上帝愛的委身，達到人人相愛。

基督教的愛是超越了家庭和血緣關係的愛，是一種普世的愛。基督教講“愛人如己”，“人”是一個非常廣泛的概念，不僅包括家人，也包括鄰人、陌生人，甚至仇人。這是一種平等的、普遍的愛。為了貫徹這種普世的愛，耶穌甚至當著眾人的面否認了他的生母。他說：“看哪！我的母親，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄姐妹和母親了。”[18]在這里，親子間個別的和私人的聯繫被否定了。這是因為上帝的愛必須是無私的、平等的。

基督教的愛並不是一些空洞的說教，而是一種可以行的出的行為，是一種實踐。耶穌為了贖世人的罪，甘願在十字架上被釘死，為世人樹立了聖潔無私之愛的榜樣，他的門徒和信徒在這以後的兩千年中不斷的實踐這種愛，如印度特雷薩修女的仁愛事業等，進一步使這種愛為世人所見證。

基督教不僅是一套信仰體系，而且也是一個信仰者的團體，教會就是這種團體的具體形態。教會作為基督教信仰追隨者的團體已經存在了近兩千年。由于有教會這樣一個組織，基督教的信仰體系、道德說教、以及其它的思想理念就有被實踐、並在社會上被推廣的場所。這就是說，教會把信徒們組織起來，對他們進行基督教信仰的教育，並督促教徒去實踐這種信仰，以此來使基督教的理想得以貫徹，這就保證了基督教的說教不會流于空談，而是有具體的組織去落實這些理念。

在聖經中，基督徒的團體是被比喻為一個身體，也就是基督徒常說的，“教會是基督的身體”。一個身體如果沒有頭，或者其肢體不能互相合作，彼此沖突，這個身體就無法生存。教會作為基督徒的團體，作為一種介于家庭和政府之間的社會組織，在聚攏人群的過程中，也訓練大家彼此之間的配合。所以，教會作為一種超越家庭的社會組織，造就了西方社會和西方人的團體精神和組織能力。

教會組織之所以能延續近兩千年，並不斷的吸引人參加，一個重要的原因就是，教會是一個信仰的團體，而非世俗的權力機構，參加者都是自覺自願的。這就奠定了教會可以長期存在及發展的基礎。這種自願性的信仰組織，一方面可以使信徒在遵守教規方面自覺自律，另一方面，由于教會本身沒有任何世俗的強制性的權力，也使教會完全置于會眾的監督之下，如果教會本身的作為不符合信仰，會眾就可以不去教會，以此使教會人數下

降，進而無法生存。這種會眾對教會監督的功能就保證了教會能夠較健康的發展，也使教會更有吸引力。

(四)基督教在中國文化更新中的潛在作用

中國文化在過去的 150 多年中經歷了一系列的重大危機，文化更新勢在必行。然而，究竟怎樣更新中國文化，這則是一個具有挑戰性的問題。歷史上曾有過“中體西用”和“全盤西化”的主張，其它改良的、革命的方法也都實踐過，但是問題還是問題，危機依舊存在，觸及人們心靈深處的更新似乎沒有什麼成功。近年來，隨著中國的對外開放，基督教開始引起了越來越多人的興趣，人們也在思索基督教的雄厚文化資源是否可以被用來更新中國文化。中國文化在華夏大地上已經存在了幾千年，要在這樣一種悠久的文化中注入基督教的思想，決不是一件容易的工作。雖然基督教傳入中國已有幾百年的歷史，成千上萬的中西傳教士全力傳講基督教的理念，但基督教仍未成為中國的主流文化。可見，要用基督教更新中國文化是一項長期而艱巨的使命。

毫無疑問，基督教可以在許多方面影響中國文化，但最重要的是在思想的層面上。我們知道，決定人行為、習俗的一個關鍵因素是人的思想，這包括人的世界觀、人生觀、價值觀等。人們的世界觀、人生觀、價值觀轉變了，其行為、舉止自然會跟著產生變化。因而，中國文化更新中基督教的因素主要就是要用基督教的理念啟發人們的思維，擴展人們的世界觀、人生觀和價值觀。

基督教在文化更新上的作用，不應被理解為基督教文化的移植，或把基督教體系轉移到某個地方或某些人中。相反，它的實現是人們在其工作和生活的環境中，通過對人生意義的重新界定和重新整合，所獲致的對於人生意義的一種新詮釋。[19]

實際上，用基督教的理念來更新中國文化，從理論上講，正如上面所討論的，不是一件很復雜的事。然而，真正實行起來就會遇到許多問題和挑戰。所以，從這一意義上講，以基督教更新中國文化之核心，在於怎樣解決這些問題。筆者認為，這種文化更新的關鍵在於兩破兩立，即破除基督教是洋教、是帝國主義侵略工具的觀念，破除基督教不科學、反科學的觀念，建立中國環境下的神學體系，建立傳播基督教理念的方法。

不可否定，基督教不是中國土生土長的宗教，而是由西方傳教士介紹到中國的。象許多外來的舶來品一樣，基督教也被中國人稱之以“洋教”。然而，基督教並非中國人不可接

受的信仰。從宗教的分類來看，基督教是被看作世界宗教，這是包括中國學者在內的國際宗教學界的普遍看法。這就是說，基督教是超越國界的信仰，任何國度的人民都可從中汲取信仰養料。再從基督教的發展來看，基督教是從以色列的猶太人中產生的，之後，它傳向歐洲，又傳向北美洲，再傳向亞洲、非洲、拉丁美洲，成為一種在全世界廣傳的信仰；基督教雖然產生在猶太人中，但正是猶太人把耶穌釘死在十字架上，正是猶太人拋棄了耶穌，相反，其它民族的人民都在熱情地擁抱這種信仰，所以用“土生土長”的觀點是無法解釋基督教的，這恰恰說明基督教是一種超越民族、文化、國度的信仰。人是有限的，一種文化也是有限的，只有敞開胸懷，接納能夠滋養自己的養料，個人和文化才會變得更加豐富、強壯、充實。

受時間、空間的限制，一種文化、一種信仰、或者一個人只能在特定的時間、空間中誕生，然後向其它地方流動。基督教在向中國流動時，特別是在 19 世紀後半期向中國大規模流動時，不幸與當時帝國主義國家對中國的侵略，在時間上交叉在一起，並在不少方面被帝國主義所利用，以致造成中國人對基督教的印象不佳，產生“基督教是帝國主義侵略中國的工具”的看法，阻礙了許多人接納基督教信仰。然而，我們需要澄清的問題是，這究竟是基督教的本質，還是基督教被利用後所產生的一時作用？我們知道，一個茶杯，顧名思義是用來喝茶的，這是它的本質和功能，但是，它也可被人用來放進水、插上花，作為花瓶使用，但你不能由此推斷茶杯就是花瓶；它也可能在兩人打鬥時，被一方拿起砸向另一方，你也不能由此推斷茶杯就是武器。同樣，基督教被帝國主義利用過，並不表明它的本質及功能是帝國主義侵略中國的工具，基督教作為一種信仰，本身完全是無辜的。“基督教是帝國主義侵略中國的工具”這一口號只是在中國近代史的這一百年中流行，在此以前，以及在當代的中國很少有人再這樣說，因為在此以前，帝國主義還沒有出現，而現在的中國早已沒有了帝國主義的勢力。所以，我們即應承認基督教在特定的時空里曾被帝國主義利用過，又應當把基督教同帝國主義區分開，欣賞和肯定基督教的營養成分，不應被歷史的包袱所壓倒。

五四運動前後，基督教與科學之關係的問題曾在中國知識界被提出，許多人認為基督教與科學是對立的，基督教是不科學、反科學的。這一問題的提出源自進化論，進化論中的物種起源說嚴重衝擊了基督教的創造論，在認定物種起源說是正確的前提下，基督教自然被認為是不科學的。問題在於物種起源說也是一種假設。基督教的創造論是基督教對宇宙觀、世界觀的思索，不存在科學與不科學的問題，因為世界的形成遠遠先於人類的出現，人類不可能目睹或驗證世界的形成過程。實際上，基督教與科學是分屬於兩個完全不同領域，科學主要是處理已知的、物質的領域，基督教所關注的是未知的、精神的領域，

兩者沒有必然的聯系。導致基督教與科學對立的因素主要是人為的，即反對基督教信仰的人用科學為武器對基督教進行批判，這種批判的結果給大家造成印象，即基督教與科學是對立的。

從歷史上看，世界科學的發展分布，也能說明科學與基督教不是對立的。縱觀世界科技史，我們會發現一個很有趣的現象，即基督教信仰流行、興旺的地區，科技也處於先進水平，比如當今世界科技最領先的西歐、北美，也都是傳統的基督教國家，它們並非象日本那樣只是近幾十年科技才領先，而是在整個近現代一直處於世界科技的領先地位。我們不忙著下結論說，基督教可以促進科學的發展，但這一現象本身起碼可以說明，基督教沒有阻礙這些國家的科技發展，基督教與科學發展是並行不悖的。否則，我們很難想象，在基督教信仰如此盛行的國度，科學怎能迅速的發展？

在嘗試運用基督教的資源推動中國文化更新時，我們必須看到目前中國文化中很少，甚至幾乎沒有基督教思想的影響。在中國的主流文化中，基督教尚未佔有一席之地，在中國的思想文化界中，基督教也是鴉雀無聲。基督教似乎還沒有能力去影響中國的文化，中國的社會。基督教在中國沒有形成自己獨具特色的神學體系，去向自己的同胞傳解基督教的理想，中國的教會也還沒有出現有影響的神學家去為基督教信仰的系統傳遞著書立說。

要進入中國文化之中，在思想界中擁有一席之地，並影響中國文化，基督教必須建立中國環境下的一套系統的神學體系。神學是用來闡述、傳達及維持基督教理念的，這種理念也就是基督教的信仰。事實上，信仰和神學是不能分開的，沒有信仰的神學是空洞的神學，沒有神學的信仰是盲目的信仰。通過深入、細致的研究、整理，逐漸建立中國的神學體系，清楚、系統地論述中國背景下的基督信仰，這是用基督教思想重建中國文化的重要一步。

建設一套中國的神學體系，需要有一批高質量的神學工作者。只有擁有一批通曉中國文化、並能系統闡述基督教思想的神學人材，通過長期辛勤的耕耘，才有可能建立起一套中國環境下的神學體系。

有了一套神學體系，還需有人把這些基督教的信息傳達給中國的民眾，以期實現中國文化的更新。這種傳遞的工作，傳統上被稱為“傳教”、“宣教”、或“傳福音”。然而，在思索運用基督教來更新中國文化的今天，我們必須對傳統的傳教方法進行反思。傳統的傳教方法深受“個人得救”神學思想的影響，以爭取非信徒受洗入教為目的，側重在皈依的人數

上，即硬件方面，而對基督教思想的普及及深入，特別是對加強人們對基督教信仰的真切領悟，即軟件方面重視不夠。這就導致了許多信徒在傳遞基督教信息時，好大喜功，以利誘人，甚至威恩並用，傳福音變成了傳禍音。在當今世界流行多元主義、倡導對話的環境下，基督教應思索建立新的傳遞方法，參與各種思想的交流與對話，參與中國思想文化界的學術活動，把目的真正落實到“傳”上。

在建立傳遞基督教思想的方法上，我們不應只注重“口傳”。中國的傳統講究“言傳身教”，甚至“身教勝于言傳”，所以基督徒更應該以自己的行為舉止來展現其內心的信仰。人們通常是通過你的行為舉止來解讀你的信念。耶穌曾對門徒說：“我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛；我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛。你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒。”[20]很清楚，耶穌並沒有叫門徒到處對人說“我是基督徒”，而是叫他們彼此相愛，以行為告訴眾人“我們是耶穌的門徒”。有時行為所傳遞的，勝過語言所傳遞的。我們或許都沒有記住特雷薩修女說過什麼，但我們都知道她做了什麼，因此，我們也就領悟到她所要傳遞給我們的是什麼。

建立了適切中國處境的神學體系，並用言傳身教、交流對話的方法去落實這些理念，基督教就有可能為中國文化的更新提供豐富的營養。

作者王忠欣,北京大學法學碩士,曾任北京大學哲學系宗教學教研室講師,現為美國波士頓大學神學博士候選人。

注釋

傳教士與中國宗教-

十九世紀末至二十世紀初幾位西方傳教士對中國儒佛道傳統的神學反思

當十九世紀初期基督新教傳教士踏上中國領土的時候，他們面對的是一個有數千年歷史、博大精深的文明。但是，直到第二次鴉片戰爭（1858—1860）以前，新教傳教士們的活動大都被限制在五個通商口岸及其鄰近地區。因此，他們對中國文化的瞭解和影響受到很大的限制。

十九世紀中葉《天津條約》和《北京條約》簽訂以後，西方傳教士獲得深入中國廣大的內地、並且購地建堂的權利。基督教傳教和禮拜的活動均受清政府保護。至此，中國全境的門戶大開。用美國教會史名家 Latourette 的話來說，這些條約使傳教士和中國基督徒們的地位發生了根本的變化，並且使教會的大擴展成為可能。[1]的確，十九世紀下半期正是傳教活動發展極其迅速的時期。至一八九八年，新教傳教士的行蹤已遍及中國十八個省。[2]毫不奇怪，在這一時期內傳教士與中國文化的接觸更為頻繁、深刻和廣泛，如何對待和處理中國原有的宗教與文化便日益為傳教運動所面臨的迫切課題之一。

隨著新教傳教運動在華的發展，傳教士當中出現了不同的傳教神學和傳教方法。美國史學家 PaulCohen 認為，戴德生(HudsonTaylor)和李提摩太(TimothyRichard)分別代表著傳教運動中的兩種主要不同的取向。前者強調福音布道，後者重視社會救濟。就對中國傳統文化的態度而論，戴氏與其一手創辦的中華內地會對中國的傳統文化和宗教體系持相當消極的看法。應該說，自十九世紀初至二十世紀初，大多數來華新教傳士均把中國文明看作所謂“異教主義”(Heathenism)。在他們眼中，中國文化和宗教中充斥“迷信”和其他與福音格格不入的東西。用一個內地會傳教士的話來說，“這些非基督宗教背後的無望、無助、墮落、絕望、愚昧、和恐懼極其可怕。”[3]他們來華的使命便是將中國人的靈魂從這黑暗的異教文化中拯救出來。同時，以李提摩太、理雅各(JamesLegge)、丁韋良(W.A.P.Martin)和林樂知(YoungJohnAllen)為代表的一小批傳教士則在中國的宗教與文化中發現了與福音相協調的成分，而形成了對中國文化與眾不同的看法，並且力求以福音改造中華文化。

另一方面，傳教活動對中國傳統社會的滲透和沖擊引發了傳統社會和文化的反彈。因此，十九世紀下半期也是中國社會反教情緒高漲、教案頻起的時期。反洋教運動的發展固然有其政治與經濟的根由，文化與宗教的沖突也是主要原因之一。可以說，基督教與中國

傳統文化的大規模碰撞、互動及摩擦是十九世紀下半期二十世紀初期中國歷史的主要內容之一。

二十世紀初，中國社會中對西方傳教士和教會的敵意有所消退。到第一次世界大戰前後，不斷輸入中國的西方近現代世俗文化觀念和日益高漲的民族主義情緒取傳統文化而代之，構成了傳教事業和教會新的挑戰。但是，這個新發展已超出了本文論述的範圍。

本文將集中考察十九世紀下半期和二十世紀初理雅各、丁韞良、李提摩太、林樂知等具有自由派傾向傳教士對中國儒道三大教的評價，及其對基督教與儒佛道關係的神學思想，並旁及他們與中國宗教傳統的交流活動及後果。

(一)傳教士與儒家傳統

作為中國文化的主干，儒家傳統歷來最受傳教士們的關注。理雅各、丁韞良和林樂知等人都對儒家有不少論述。綜合起來，他們對儒家的分析與評價大致圍繞以下三個主題展開。

一.上帝觀

十九世紀，不少西方傳教士認為儒家傳統本質上只是一套倫理道德體系，而不是典型意義上的宗教，因為它缺少基督教那樣關於超自然(TheSupernatural)的明確觀念。與這種流行的看法不同，理雅各承認儒家傳統是一種宗教。在他看來，儒具有關於“超自然”的觀念：“儒家實際上崇拜上帝本身。從遠古時代起，中國人就相信那最高的存在。他們先是稱其為『天』，以後又把它描繪為人格化的神和最高主宰。[4]他把歷代皇帝每年的祭天儀式看作這種觀念的具體體現和延續。他指出，孔子從未否認上帝的，也從未否認宇宙受神秘力量的支配。[5]實際上，儒家的人倫關係和道德責任理論均靠天的觀念來支撐。[6]理雅各甚至把祖先崇拜的習俗也看作儒家宗教性的一種表現。[7]

丁韞良則通過對《易經》和《禮記》的考察發現早期的中國思想文化中存在『上帝』的觀念。這種傳統保存在儒家的主要經典和皇家的崇拜儀示當中。他認為孔子關於“天”的理論遠比佛教的空無和道教的多神更接近基督教的上帝觀。[8]

這兩位傳教士不約而同得出的結論是：因為儒家傳統中也存在這樣關於超自然的觀念，所以基督教的上帝觀一定能在中國人的心中產生共鳴。理雅各甚至曾暗示，基督徒與儒家其實共拜一位上帝。[9]

另一方面，這些傳教士經過比較，一致認為，以基督教的標準來評判，儒家關於超自然的觀念有不少問題，而基督教的上帝觀遠优于儒家的類似觀念。他們的依據是，第一，與《新約》中神的觀念的完整性相比，儒家經典中關於神的論述多屬零碎片斷。[10]聖經當中“神是愛和光”之類的主題在儒家文獻中實屬少見[11]；第二，孔子以含混不清的“天”的概念代替“上帝”的概念，並且避不多談超乎自然的存在，導致後輩儒家或者把“天”混同于理性與自然規律，或者接納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，而儒家的祭天卻只限於皇帝及“官府儀式”(PublicRitual)。這個傳統“使大眾與神大為疏遠。”[13]由于這幾個原因，“中國人未能發展出全能、全知和普世存在的神的完整概念。”[14]

二.人性論

對許多傳教士而言，儒家正統人性善的命題之所以不能為基督徒接受，因為它顯然與基督教“罪”的教義大相徑庭。但是，理雅各和丁韞良卻提出，基督教並不完全否認人的“天命之性”，[15]因而儒家與基督教在這方面並無根本性的矛盾。誠如丁韞良所言：“這種人性的理論並沒有想像的一般構成人們接受基督教的重大障礙。...誠實而有思想的人們都會看出他們（儒家）的各種理論中已經片斷存在的題目在聖經中臻于完美。”[16]理雅各也曾宣稱：“多年來，我一直認同人性受造為善的道理。”[17]

另一方面，他們指出儒家的人性論低估了人類為惡的本能，高估了人類為善的潛力。理雅各指責孟子的人性論不承認神是人類一切善行的源泉，沒有深刻地看到人類迷路的可能，因此孟子的理論“鮮明地表現了人對神的背離。”[18]丁韞良則批評儒家的人性論的不足說：“人類的自信固然是一個強烈的動力，但是對神的信仰則是更強烈的動力；人性高貴的觀點固然崇高，但是還有更崇高的東西存在。”[19]這些傳教士看來，沒有上帝的引導，人自身不可能達到至善的境界。理雅各即反對孟子把堯、舜和孔子稱為人類至善的典範。在理雅各看來，孔子固然是個偉人，他並非完美無缺，因為他有時連自己的理想標準也不能達到。所以，理雅各的結論是：“基督才確實是最完美的導師，是他的教訓最完美的榜樣。”[20]

三.道德論

一般而言，傳教士們對儒家倫理道德的肯定最多。他們發現許多儒家的倫理規範與基督教的倫理規範相吻合或相接近，可以為基督徒所接受。理雅各曾稱許儒家的道德論“既全面又細致”；它“說明人性可以在道德上取得極高的成就，也說明上帝將他的法則深深地刻在人的心上，使之成為人們自身的法則。”[21]有些傳教士不遺余力地發掘、闡述儒家與基督教倫理的一致之處。林樂知在這方面較為突出。他于一八六九和一八七〇年間連續撰文，羅列了一系列聖經經文，以證明其與儒家的五倫、五德和自我修養的功夫相度合。理雅各和丁韞良也都做過這類的比較、印證工作。譬如，他們兩人都曾指出，基督教倫理同儒家倫理一樣，也強調尊敬父母。理雅各曾說：“孔夫子關於孝的教訓包含許多我們可以誠心接受的東西。”[22]

儘管這些傳教士對儒家倫理持非常肯定的態度，然而他們並不認為，儒家的倫理可以與基督教的倫理並駕齊驅、等量齊觀。他們認定前者不如後者完善。他們作出這種結論，主要依據的理由有三點：其一，基督教的道德教訓以超自然的神為來源，而儒家的道德卻缺乏這種超自然的基礎。用理雅各的話來說，基督教以“神護持人類的社會義務”，而儒家關於神的觀念卻相當薄弱，因此只能寄希望於人自身的道德努力。[23]他更進一步指出，基督教的贖罪、來生、和末世審判等教義為基督教倫理奠定了極為堅實的基礎。[24]而丁韞良則把儒家的五倫不包括人與神的關係作為儒家倫理的一大病。他說：“孔子雖然巧妙地織成了人類關係的網絡，但是他未能建立與上天的聯係，未能指出我們所有關係當中那個最高的關係。因此，不但我們義務之中的一個重要方面在他的體系中付諸闕如，而且也未能提供更高的真理之光和更強的動機...”[25]依理雅各和丁韞良等人的見解，完美的道德倫理體系必然是建立在超自然最高存在的基礎之上。在這一點上，儒家倫理比基督教倫理大為遜色。

其二，恰恰由于儒家道德缺少這種超自然的基礎，因而儒家道德體系無法提供充足的道德動機。依理雅各之見，“基督教的教訓比儒家優越，正由于這些教訓動機更高尚、更有力，???這個動機就是愛，而儒家的動機則是正義感和是非感。”[26]而且儒家思想中並沒有明確的來生與審判的觀念來鞏固其道德規範。[27]丁韞良的觀點與此相似。他認為儒家的道德動機不是對真理和愛的追求，而著眼于道德規範的實際社會效用。[28]

其三，既然儒家道德體系沒有堅實的基礎和有利的動機，則其道德規範必然存在缺陷。例如，理雅各認為儒家關於家庭關係和婦女地位的教訓給予社會中一小部分人太多的

權威。[29]就孝的觀念而言，他發現，基督徒尊敬和紀念父母祖先的方式較中國傳統的祭祖更為高尚、健康和正確；丁韞良也宣稱，中國的祭祖儀式中有一些荒唐和迷信的東西。[30]理雅各的一句話頗能代表傳教士們對當時中國社會道德的總評價：“一言以蔽之，我們的宗教在道德的各個方面均优于中國的宗教。”[31]

總之，傳教士對儒家傳統的看法可以概括為，儒家傳統包含許多真理，但有不少缺陷。在中國的三大宗教中，儒家最受傳教士們的青睞，獲得的評價最高。理雅各和丁韞良都把它看作人 疵鈞泄 y 的最好的宗教體系。[32]有的傳教士更認為上帝數千年來通過儒家對中國人民進行間接啟示，故有“孔子受上帝差遣”之說。[33]因此，儒家傳統的本質並非謬誤，問題是它所包含的真理並不完全。對傳教士們困擾最大的是儒家的人文主義取向。理雅各曾稱儒家為“為人所有，由人所創”的宗教。[34]林樂知也同意這種說法，他懷疑，一種人創的理論如何能“探究人生的主要動力並且使人更新。”[35]所以儒家達不到基督教那樣神啟宗教的高度，而基督教正可以補儒家之缺憾。理雅各對傳教士們的這種立場有一個總括的說明：“基督教在我們考察過的所有問題上都遠超過儒家。基督教使儒家中良好的東西臻于完美，改正了儒家錯誤的東西，補足了儒家的缺陷。”[36]

(二)傳教士與佛道傳統

大多數傳教士對佛教和道教的評價遠較儒家為低。他們尤其反感當時中國社會上流行的通俗佛道教。以道教而言，丁韞良認為，其創始人的學說中尚有真理的火花，但多為其後輩所曲解誤傳，而墮落為多神的崇拜。[37]理雅各則批評道教“荒唐”的地獄說和神怪奇跡，并抨擊其與福音對立的“迷信”。[38]佛教同樣受到某些傳教士的批判。例如，丁韞良指責佛教具有無神論的傾向，同時又在實踐中崇拜多神。因此，他把佛教說成是“奇怪的宗教無神論者。”[39]在他看來，佛教的目的即是企圖“把活生生的人變成精神的木乃伊。”[40]而佛教的歷史便是從原始佛教簡單、純淨的哲學逐漸蛻變為“萬神殿”式的宗教的過程。[41]

另一方面，丁韞良等人並未全盤否定佛道傳統及其歷史作用。理雅各和丁韞良都看出，上帝的名字和概念在道教傳統中頗為常見，[42]而道教與基督教在神跡等超自然的事物上也頗有一些一致之處。[43]某些佛教流派對超自然事物的興趣也極為濃厚。在他們看來，正因為儒家傳統超自然意識的淡薄，它無法完全滿足中國人的靈性需求。佛教和道教恰恰在這方面彌補了儒家的不足。誠如丁韞良所言，道教對上帝和神跡等有強烈的興趣，因而得以在中國社會廣泛流行。[44]他認為，佛教被中國人接受的原因也正在于此。佛教

“給了中國人天堂、地獄和神靈之類的概念???使他們熟知罪孽、善行、信仰、悔改；而最重要的是來生的因果報應的概念。”[45]這些觀念的引進與傳播有利于矯正儒家傳統對超自然事物的漠視，擴大了中國人的精神視野，豐富了他們的宗教語言，從而為基督教在華的傳播創造了條件。丁韞良認為，這正是為何十六世紀來華耶穌會士在他們的傳教活動中利用佛教的語匯和材料。[46]理雅各曾強調，由于道家重視自我謙卑和自我克制的培養，所以他們比儒家的士子和官吏更容易接受基督的信息。[47]在這個意義上，一些傳教士承認佛道傳統中確有所謂“拯救性的成份”(TheSalvationaryElements)。[48]

在新教傳教士中，李提摩太素以高度評價大乘佛教傳統著稱。他尤為贊賞淨土宗的經典《大乘起信論》和天台宗的《蓮花經》，認為後者“關於生命、光明和愛的美好真理正是它福音書中的真理。通過耐心忍受無端的冤屈和羞辱來背負十字架的教訓也在其中反復強調。”[49]因而他稱其為“第五福音書”。他相信大乘佛教中包含神的啟示，它的基本概念如靈魂不滅，人類神聖的救主和普渡眾生等與基督教教義相如。[50]他甚至曾推測，基督教與佛教這兩大傳統可能發源于同一地區，因而它們在思想觀念上曾互相影響。[51]只是大乘佛教中的這些真理為小乘佛教的殘余所掩蓋，有待基督教加以發揚光大。[52]李提摩太也並不否認當時中國社會上流社會的佛教流派有許多荒誕不經的成份，他認為中國的佛教必須去除那些“不計其數的佛，...沒完沒了的神話。”[53]這樣，佛教才可以在中國社會生存下去。

(三)傳教士的宗教神學

與十九世紀末大部分西方傳教士對儒佛道的看法相比較，理雅各、丁韞良、李提摩太等人的立場無疑具有其獨到之處。潛伏在他們對儒佛道評價當中的是對非基督宗教的本質及其與基督教關係的一番神學反思。這便是他們的宗教神學(TheologyofReligion)。綜合他們對儒佛道的論述，我認為，他們的宗教神學主要包括以下幾個方面：

其一，與當時大部分西方傳教士把中國的宗教傳統斥為“異教主義的海洋”的作法相反，[54]理雅各等人承認非基督宗教中存在著真善美，包含與基督福音相協調、相一致的教義。有的傳教士更指出，不同宗教中包含的真理實質上並無區別，同出神啟。李提摩太在這方面的主張仍為鮮明。他相信，所有偉大的宗教體系都引領它們的信徒歸向同一個神聖的存在，鼓勵他（她）們服務世人。他在一八九三的芝加哥世界宗教會議(TheParliamentofReligions)上發言稱“所有共通的真理都教導宇宙中存在著一個全能和全知的最高精神，都教導人們通過與此精神的溝通達到人類最高的自我完善。它們都教導只

有美德才能獲致生活最高的報償，而罪卻危及一切。???在這些放之四海而皆準的真理之上，每個宗教構建其獨特的上層建築。”[55]基于這種看法，這些傳教士拒絕把中國的主要宗教傳統當作與基督教完全背道而馳的體系。正因為李提摩太承認了儒佛道傳統中的真理性，他進而呼吁各大宗教應以寬容的態度對待其它宗教。他說：“只要一種宗教使人接近神，並且使人對他人行善，則它應受到普世的尊敬；如果有人蔑視其它教人公義、和平、愛、憐憫的宗教，則他無可避免地被列為高傲的法利賽人。”[56]換言之，宗教的仇視應為宗教的和睦所代替。

其二，同時，我們必須指出，李提摩太等傳教士並非文化與宗教的相對主義者。他們從不認為所有的宗教傳統均有同等的真理性與價值。在他們的心目中，儒佛道所包含的部分真理常常為人類的種種謬誤所敗壞和蒙蔽，因此極不完善、極不純淨。而基督教作為上帝直接啟示的宗教，包含神啟示給人類的最完全的真理。所以，基督教無疑高于其它宗教。正如理雅各所言，“我必須堅持〔基督教〕中存神的啟示，這個宗教自然有別于儒道及其它一切現存的宗教。”[57]因此，他反對把基督教與儒佛道看作具有相等的真理性。

值得注意的是，這些傳教士雖然肯定基督教對儒道的優越性，但是他們不再把基督教與非基督宗教之間的區別看作真理與謬誤的對立，而是包含完全真理的高級宗教與包含部分真理的低級宗教的區別。這是這批自由派傳教士的宗教神學與傳統和保守的宗教神學的一個根本的區別。理雅各曾言：“基督教的神聖印記不應給其它宗教貼上荒謬的標記。”[58]李提摩太對此有過更為明確的闡述：“有一度每個宗教都自認正確而斥他人為荒唐。但那個時代早已過去，代之而起的是把所有的偉大宗教分類為好的，較好的和最好的宗教。???將來會有一個集過去所有宗教之真善美于一體的宗教。”[59]李提摩太等人其實毫不懷疑基督教就是那個最好的宗教，代表了人類宗教發展的極致。其它宗教的信徒均可以在基督教中找到真理的共鳴。無怪乎李提摩太的一位傳教士密友公然宣稱：“孔孟的神依然活著，他借耶穌基督顯現。這就是我們帶給中國的信息。”[60]這種理論一方面的確肯定了基督教對其它宗教的優越。另一方面，我們也應當看到，它改變了基督教與非基督宗教間非此即彼、你死我活的對立關係，基督福音不再是對其它宗教的否定，而是對其它宗教中所包含的真理片斷的最高完成。李提摩太即曾把基督教說成是對其它宗教的“補充”而不是“剝奪。”[61]這個重要轉變使基督教與其它宗教之間的兼容並蓄以及互相調和成為可能。

其三，在這些傳教士的眼中，從福音傳布的角度來看，儒佛道三教其實都是上帝在中國的工具。他們認為，在福音來華前的數千年內，上帝從未把中國人民棄之一旁，而是通過儒佛道傳統把真理部分地教給他（她）們，開啟他（她）們的心靈，從而為福音日後在

華的傳播鋪平了道路。依丁韋良之見，佛教在中國所發揮的作用便是最好的例證。他曾直接了當地稱中國的佛教是“為基督教所作的預備。”[62]在他看來，佛教在華的傳播“向中國人顯示一種異國的教義如何克服阻力，開路扎根，並且使他們期待同類現象的重演。”[63]而一旦基督福音傳至中國，佛教的“使命便告結束，???如果說將來它還有什麼更高的使命，那就是預備一批本地的樹種以便基督的葡萄樹得以嫁接在上面。”[64]李提摩太持有類似的思路。他在中國古代宗教發展史的背後看到了神意，並且宣稱中國的古聖先賢實在是上帝派到中國的第一批傳教士，而佛教徒便是第二批傳教士。[65]可見，在這些傳教士看來，中國的宗教傳統與基督教之間存在一種前後承續的關係。

其四，傳教士們對儒佛道的這種神學探索反映到傳教的具體實踐當中，便是以所謂“孔子加耶穌”的模式代替“孔子或耶穌”的模式。他們既然承認中國主要宗教傳統無論在內容上還是在歷史作用上都有可取之處，與基督教並無不可調和的沖突，那麼他們作為傳教士的任務便不再是以鑿除或者取代“異教”為傳福音的必要條件。而是在儒佛道的基礎上，去偽存真，去粗取精，以基督的真理補其不足，使福音在中國得到完全的傳揚。用理雅各的話來說，“我們要贊許美好的，察覺不足的；我們要批評錯誤的。”[66]丁韋良則認為，“孔子加耶穌”的模式之所以可行，一是由于“基督教足以彌補其它體系之缺失”[67]；二是因為孔子本人早已期待未來聖人的出現，而且這聖人不一定出自中華，所以“一個真正的儒者絕無困難接受基督作為世界的光明，同時不放棄他對中華先師孔子的篤信。『孔子加耶穌』確是一個他無法完全拒斥的命題。”[68]這段文字道出了“孔子加耶穌”模式的目的：調和福音與中國傳統文化，使前者易于為士大夫階層接受。

理雅各、丁韋良、李提摩太等人的宗教神學是對當時在傳教士們當中廣為流行的對儒佛道傳統的評價的一種挑戰。這種新的宗教神學的形成既是李提摩太等人對中國文化親自考察的結果，也深受十九世紀下半期歐美文化思潮、仍其是進化論思維的影響。在當時的歐洲，進化論對思想和宗教發展史論的影響便是把“人類精神的自然發展”看作一個由多神教向一神教乃至科學發現過渡的過程。[69]李提摩太把宗教發展史描述為由低到高、由好到最好的過程便是典型的例證。他宣稱：“所有真正的生命都在變化和成長。...假如我們試圖對神的國度有完美的認識，我們必須在每一種知識上鼓勵變化和成長。在宗教上，我們也不能落伍。”[70]丁韋良對中國宗教傳統發展進程的描述也與此種進化論思維有關。

再者，這些傳教士的宗教神學往往夾雜著、透露著對西方文明相當樂觀的態度和西方文化優越感。在他們看來，西方文明植根於基督教，因此前者的優越恰恰證實了後者的優越。[71]丁韋良相信：“文明的第一動力來自福音的介紹，而「文明的」未來進步的每個階段

可以看作福音影響力的指標。”[72]所以，福音與文明緊密相關。福音的傳播必與文明的進步齊頭並進。在這種信念的左右之下，林樂知宣稱，中國需要“物質的光明-我們會教給她如何開礦。...她需要智慧的光明，而我們會使她獲得西方文化的研究、發明與發現。她需要道德的光明，而她會在福音中找到。”[73]可見，在林樂知等人看來，福音的到來不僅將重整中國的宗教傳統，而且要重建中國的文明。毫無疑問，這些傳教士是他們時代和文化的產兒。如果我們不理解他們的文化和社會背景，我們便無法深刻瞭解他們的宗教神學。

(四)傳教士們的對話實踐及其後果

理雅各、丁韋良、李提摩太等人對儒佛道三教的評價和思考既是他們在華傳教實踐經驗的總結，也對他們的傳教方式產生了重要的影響。他們把傳教的重心放在士大夫階層，力圖與中國傳統文化進行接觸和對話。為此，這批傳教士都相當重視文字工作，努力以書籍報刊為媒介與士大夫展開交流。作為傳教士中的著名報人，林樂知在教會新報和萬國公報上發表了不少文章以溝通基督教與儒家傳統。他有意既刊登反映基督教觀點的作品，也登載鼓吹儒家看法的作品，以便促進雙方的交流。[74]

在十九世紀末在華的西方傳教士之中，李提摩太在促進不同宗教信仰的對話方面表現較為突出。事實上，這方面的工作是他的傳教活動的一個極重要的組成部分。他常常強調他的傳教事業的原則之一即是“追尋那些領袖人物。”[75]這些所謂“領袖人物”不但指深受儒家文化影響的官僚士紳，也指佛道界的知名人士。當他來華之初在山東傳教時，李提摩太已經開始與當地的儒家、佛教和道教的領袖人物相接觸。[76]以後，他更熱衷于此類活動。一九〇四年，他與其他傳教士一道在山東組織了一次有近百人參加的多種宗教信仰的交流性會議。[77]他曾闡述如何在基督教和儒佛道之間架設起理解的橋梁說：“通過宣講把中國從貧弱中拯救出來，...我們可以獲得全中國儒家的同情與合作。通過宣講正確對待超人的力量，...和人的永恆狀態的無上價值，...我們可以獲得全中國所有佛教徒的同情與合作。通過宣講支配自然力以為我用，...我們可以獲得全中國所有道教徒的同情與合作。”[78]這些正是李提摩太心目中基督教與儒佛道傳統的接觸點。基于這種廣闊的理想，他與清廷的某些高官顯宦廣泛交往，並且積極參與了晚清的改革運動，以圖贏得儒家人士對福音的信賴和好感。

十九世紀另外一個較有意義的對話嘗試是由美國北長老會的傳教士李佳白(Gilbert Reid)發起的。如同李提摩太一樣，他致力于向中國社會的上層介紹基督教。為此，他于一八九七年在北京創立尚賢堂。該組織常邀請儒佛道及基督教人士共聚一堂，以

圖加強各種信仰之間的交流。李提摩太和丁韜良都曾親與其事，並發表演說。這個組織一直存在到第一次世界大戰之後。

然而，在十九世紀末的歷史條件下，李提摩太、林樂知等人的努力既未能根本扭轉西方傳教士群體對中國文化的態度，也未能有效地緩解中國士大夫階層對基督教的蔑視乃至仇恨。造成這種結局的原因是多方面，我在此僅就其要者舉其兩端。

首先，基于他們的文化背景和思維方式，理雅各和李提摩太等一批具有自由主義傾向的西方傳教士往往不能從儒佛道自身的特點入手進行觀察，而是先入為主地把儒佛道納入基督教神學的範疇中與基督教教義進行類比，結果給人以削足適履的感覺。在他們的心目中，儒佛道儘管有這樣那樣的可取之處，但基督教畢竟處于萬流歸宗的地位。他們與其它傳統的接觸往往伴隨著基督教文化對非基督教文化的優越感，他們對基督信仰的確認摻雜著對西方文明的高度信心，這種立場使他們很難從心理上把其它宗教當作平等的對話伙伴，也很難對福音與西方文明的關係進行徹底的反思，更難以對西方的文明作出批評性的考察。可以說，他們對中國宗教傳統的神學思考具有過渡性。一方面，他們開始突破舊的反“異教主義”的神學框框；另一方面，他們仍多少沾染著西方的文化偏見。其次，十九世紀末，中國的傳統社會和文化結構依然根深蒂固，士大夫階層仍對基督教懷有深刻的敵意。即便是士大夫中的開明分子也毫不動搖地堅持以儒家為中國文化的正統和主流。他們可以容忍基督教在中國社會中的存在，但只容許它與佛道一樣處于非主流的地位。清末湖廣總督張之洞的態度便頗為典型。他在《勸學篇?非攻教》中稱，只要“國勢日強，儒效日章，則彼不過如佛寺道觀，聽其自然可也。”在士大夫看來，基督教不應該也不可能取代儒家在中國文化中的地位。因此，基督教與儒家平等相處是不可能的。結果，丁韜良和李提摩太等人雖然幾乎盡畢生之力向士大夫階層宣傳福音，成效甚微。正如 PualCohen 所指出的：“在十九世紀，受教育的中國人當中變成基督徒的比例微忽其微。...各社會階級，尤其是精英階級對基督教的抵制和仇恨十分普遍。”[79]這種傾向终于在義和拳亂中達到高潮。

當兩種具有強烈優越感的宗教-文化系統相遇的時候，誤解與沖突似乎不可避免。結果，十九世紀基督教與中國宗教和文化傳統的接觸與碰撞多以悲劇收場。

結論

在十九世紀末、二十世紀初，理雅各、丁韞良和李提摩太等具有自由派傾向的傳教士們在整個新教在華西方傳教士群體中屬於少數。他們與儒佛道傳統的交流在整個新教傳教運動中也顯得極為零星、短暫，達到的歷史成果也極為有限。但他們對中國儒佛道傳統的神學思考在當時開闢了一條與眾不同的思路。與許多傳教士把其它宗教貼上“迷信”、“異教”而視為競爭對手的作法形成鮮明對照，理雅各等人願意認真對待非基督宗教傳統，甚至把它們當作改革社會和傳播福音的潛在合作者，這在當時支配基督新教在華傳教運動的神學思想中是一個重要的轉折。李提摩太等人常常引用的耶穌的一句話很好地表達了他們的神學精髓“我來不是要廢掉，乃是要成全。”（馬太福音第五章第十七節）的確，他們認為，基督教最後所要成就的事業不是要消滅中國的儒佛道傳統，而是要融各家之長于基督教之中，從而在更高的層次上成全這些中國的傳統。這種觀點實踐上便是近現代傳教神學與宗教對話理論中的所謂“成全”論(Fulfillment Theory)的核心。正是在這個意義上，理雅各、丁韞良、李提摩太等人成為當代宗教對話運動的先驅。

注釋

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. 參見
Legge, *The Religions of China*, 247; Legge, *Prolegomena, in Confucian Analects, The Chinese Classics, vol. 1, 2ded.*, (台北: 進學書局, 1969) 100
12. 參閱, 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. 參閱 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. 參閱 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. 參見
- W. E. Soothill, *Timothy Richard of China* (London: Seely, Service and Co., 1924), 314-315.
52. 參見 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. 參閱
- 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. 參見

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. 參閱 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-當代海峽兩岸中國知識份子對基督教態度之異同

-莊祖鯤

前言

基督教(包括天主教及新教)自唐朝開始就來到中國，然而由於唐朝時代(時稱景教)以及後來元朝時代(時稱也里可溫教)的傳教士多為西域人士，且鮮少與中國知識份子有所往

還，以致於在中國思想史上，幾乎沒有留下什麼痕跡。直到明末清初，從耶穌會教士利瑪竇開始，基督教才真正與中國知識份子有了接觸。可惜好景不長，由於祭祖的問題，羅馬教庭與清朝皇帝起了爭議，最後導致康熙及雍正皇帝全面禁止基督教的傳播。因此基督教與中國那藕斷絲連的關係乃又被迫中止。

情況到了一八四〇年鴉片戰爭結束後才又有了轉變。在洋槍大炮的威脅下，中國被迫敞開大門，於是奸商、野心家、冒險家以及傳教士同時湧入中國。也因此基督教在中國知識份子的心目中，一直是背負著「帝國主義」、「文化侵略」、「洋教」等罪名的。無論基督教過去對中國在十九世紀末、二十世紀初的現代化過程中起了多大的作用，那些負面的形象，似乎是難以洗刷的。尤其經過五四運動及一九二〇年代「非基同盟」對基督教全面的批判，更使得基督教在中國知識份子間無法立足。

一九四九年之後，基督教在海峽兩岸的知識份子中都遭遇到相似的阻力。因為雖然雙方意識形態有很大的差異，但對基督的排斥基本上都是延續五四時代的觀點。目前在台灣，雖然基督教未受明顯的打壓，但是基督徒的比例一直無法突破百分之五的極限。相反地，自一九八〇年之後，許多中國傳統的宗教(如佛教、道教和一貫道)在台灣卻有復甦的跡象。然而在中國大陸的知識份子，自一九八〇年代末期開始，相反地，卻有所謂的「基督教熱」現象。這種情況在北美的中國學生及訪問學者間，尤為明顯。許多專門向外國留學生介紹基督教的機構不約而同地指出，中國留學生及學者是所有各國學生中對基督教反應最熱切的群體。相對的，台灣和香港來的學生則反應很冷淡。

因此，我們想探索的是經過四十多年的隔絕，海峽兩岸的中國知識份子，是否在對傳統及外來的文化及宗教的態度上有明顯的差異？而這些差異，是否會可能造成他們對基督教信仰截然不同的反應？這是進行此研究的動機。

被訪者背景說明

本文的資料是來自筆者自一九九三年至一九九五年所進行的一項研究。這項研究也同時是筆者在美國芝加哥北郊的三一國際大學(TrinityInternationalUniversity)文化交流(interculturalStudy)博士論文的一部份。這份論文已用英文出版，本文是其中部份摘要。

在調查過程中，筆者曾到美國及加拿大各地訪問，並發出一千份問卷，結果收回六百一十一份，回收率超過六成。回收的問卷中，有四百二十份是來自中國大陸的學生、學者，

一百六十三份是來自台灣，只有二十八份是來自香港。因此，本文僅以中國大陸與台灣的樣本作比較。

在四百二十位大陸學生、學者中，55.7%是基督徒，44.3%是非基督徒。這是由於調查的場所多半是教會或基督教辦的營會活動，因此基督徒比例偏高許多。據一般估計，在北美大陸知識份子，基督徒的比例應該在5%上下。同時，這些非基督徒的意見，是否能代表其他沒有參加基督教活動之人的見解，也有商榷的餘地。嚴謹地來說，這些問卷中之非基督徒的看法，只能反應出那些對基督教有某種程度興趣的人的態度。此外，在中國大陸學生、學者中，31.67%是三十歲以下的，42.4%是三十到四十歲，16%是四十到六十歲的，六十歲以上的佔10%。在信徒與非信徒兩組中，其年齡分佈沒有明顯的差異。台灣的樣本平均年齡較輕，三十歲以下有54.6%，三十到四十歲的有30%，四十到六十歲佔12.2%。

在教育程度方面，大陸知識份子中，40.9%是大學程度，24.9%已有碩士學位，15.8%是博士生，11.7%已取得博士或相等學歷。信徒與非信徒的差異極小。台灣的樣本則博士生較多(21.1%)，大學程度者略少(32.3%)，但是總的來看，碩士程度以上者，大陸與台灣的樣本比例幾乎相同。

最後，在家庭宗教背景上，台灣與中國大陸的知識份子則有很大的差別(表一)。大陸知識份子中，有43%出生於無神論的家庭，台灣只有3.7%。而出身佛教或民間信仰的家庭者，大陸只有20%，台灣則高達50%。出身於基督教家庭者，在大陸知識份子基督徒中有14.2%，非信徒中則僅有7.5%；但是在台灣的基督徒中有33.8%是來自基督教家庭，非信徒中也只有7.4%。其他則是沒有特定宗教傾向者，大陸有24%，台灣有16%。

(表一)家庭宗教背景與信仰態度之關係

家庭宗教背景

中國大陸
台灣

基督徒
非基督徒
基督徒
非基督徒

無神論
47.21%
37.10%
3.68%
3.70%

佛教
9.01%
10.22%
10.29%
37.04%

民間信仰
10.75%
13.44%
36.76%
33.33%

基督教
14.16%
7.53%
33.82%
7.41%

無特定信仰
18.88%
31.72%

15.44%

18.52%

(一)中國知識份子的危機意識

自四人幫倒台後，「三信危機」是一九七〇年代末期熱烈討論的問題。因此，我們在問卷中設計了一個問題「你認為國內有信仰危機嗎」統計的結果列在表二。

(表二)對信仰危機的看法

你認為中國(或台灣)有信仰危機嗎

中國大陸

台灣

基督徒

非基督徒

基督徒

非基督徒

完全沒有

2.60%

5.46%

1.48%

7.41%

大致上沒有

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%

總的來說，絕大多數的大陸知識份子的答覆是肯定的，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%。台灣的知識份子則分歧很大，對「信仰危機」的定義也完全不同。基督徒有高達 87.4%認為台灣有信仰危機，但是可能他們是指台灣的民眾宗教迷信色彩太濃而言的，和大陸那種與意識形態有關的信仰危機並不相同，因此，非基督徒中只有 48.1%同意有信仰的危機。

但是當我們問到「你個人曾經歷過信仰的危機嗎」這個問題時，在來自大陸的學生、學者中，卻只有 31%左右的人承認有相當程度或非常嚴重的信仰危機，另外有 29%的人完全沒有這種遭遇。這似乎有點矛盾，但也是合乎情理的。因為首先，中國知識份子向來

有「先天下之憂」的胸懷，因而在冷眼看世局時，難免比較會有憂心忡忡之感。然而以個人經歷而言，卻未必真的遭遇過重大的信仰危機。其次，那些三十歲以下的知識份子(佔總數的三分之一)，是在文革期間出生的，他們比較沒有機會經歷到信心的打擊。相對的，文革中成長的一代，可能是個人體驗到信仰危機最深刻的一群。

另一個問題是有關於道德危機的。關於「你認為國內有道德崩潰的危機嗎」這個問題，海峽兩岸的知識份子都表示高度的關切(表三)。值得注意的是來自台灣的知識份子似乎比來自中國大陸的知識份子更覺得問題嚴重。台灣的知識份子中，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灣有道德崩潰之危機。而在大陸的知識份子中，則分別有 85.8%的基督徒及 61%的非基督徒表示同樣的看法。

台灣的社會道德，是在蔣經國去世後，隨著「解嚴」(廢除戒嚴法)及「民主」的步伐而逐漸惡化的。在台灣的流行說法是沒錢的人玩「大家樂」(私人發行的彩卷)，有一點錢的人玩股票，最有錢的人炒地皮。因此，美國新聞界有一度稱台灣為「貪婪之島」，可見問題之嚴重。大陸的道德危機則是在改革開放之後更加突顯的。有句大陸流行的順口溜是「十億人民九億倒，還有一億在思考。」可見「向錢看」的風氣在大陸也是極其普遍的。

(表三)對道德崩潰之危機的看法

你認為中國(或台灣)有道德崩潰的危機嗎

中國大陸

台灣

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，在中國知識份子心中，尋求解決道德危機之道，自然成為迫在眉睫之事。也是在這種背景下，「基督教是否能解決中國的道德危機」在海外華人中，是個很有爭議性的問題。依據筆者的調查，大陸來的基督徒知識份子有高達 83.6%認為基督教是解決中國道

德危機之道，但只有 25.6% 的非基督徒同意此說法。然而這些非基督徒對佛教、儒家或共產主義能解決中國的道德危機更悲觀，佛教和共產主義只有不到 2% 的人支持，儒家則有 5%。表示「不知道答案」或「沒有解決之道」的共達 64%。但是台灣來的知識份子，由於受到較多中國傳統文化的薰陶，對儒家的信心較大，有 23% 的非基督徒認為儒家思想可解決台灣的道德危機。

(二) 中國知識份子對基督教的觀點

基本上，大陸知識份子對基督教的印象比台灣來的知識份子更好，有 79% 的大陸知識份子表示對基督教的印象「相當好」或「非常好」，台灣來的只有 61%。而且非基督徒對基督教的印象反而略為更好些。談到接受基督教最大的障礙，海峽兩岸的知識份子表現出最明顯的差異(表四)，這些差異也顯示出兩岸對傳統文化的態度及在教育方式上的不同。

(表四) 非信徒難以接受基督教的原因

接受基督教最大的障礙

中國大陸

台灣

基督教是洋教

5.88%

20.30%

基督教是迷信

20.66%

15.04%

中國過去的苦難

9.73%

4.51%

我太忙

21.53%

27.07%

怕信教後受迫害

7.67%

1.50%

基督教相信人有罪

15.93%

11.28%

科學與信仰有矛盾

63.13%

30.08%

一些基督徒的壞行為

18.58%

39.85%

基督教的教義很難懂

13.27%

14.29%

我認為殊途同歸

10.91%

24.81%

耶穌復活難以相信

27.14%

18.05%

對中國大陸知識份子而言，接受基督教的最大心理障礙乃是認為「科學與信仰有矛盾」，共有 63% 的人有此看法。然而對台灣的知識份子而言，雖然也同樣接受進化論的教育，但認為科學構成信仰基督教之障礙的，卻只有大陸的一半左右(30%)。

雙方的差異在於在台灣，很少人會以科學來攻擊任何宗教，相反地，多數人認為科學與宗教是河口不犯井水，應該可以和平共存的。然而許多大陸學生及學者到美國的震撼之一，就是發現許多世界聞名的科學大師居然也同時是虔誠的宗教信徒。其實這種宗教與科學之爭，在西方國家雖曾在二十世紀初有極大的紛爭，幾乎到了「水火不容、勢不兩立」的地步，但目前大體上早已塵埃落定、達成「和平共存」的共識。再加上近年「後現代主義」思潮在西迫影娼響，科學不再被視為「真理」的唯一代表。台灣在教育方面西化較早，程度也較深，因此在這方面或許比較接近西方的觀點。相對的，大陸的知識界仍持續著五四時代的羌觀點，認為科學已否定了宗教。這是雙方分歧所在。

其次，認為基督教是「洋教」的，台灣來的知識份子有 20.3%，大陸卻只有 5.9%。實際上，在灌輸「基督教是隨著洋槍大炮進中國的洋教」的觀念方面，中國大陸比台灣只有過之，而無不及。只是今天在中國，「洋貨就是好貨」的觀念深植人心，以致於並不構成障礙。相對地，台灣一向以維護中國傳統文化為己任，因此對外來的宗教特別排斥，這也是可以理解的。

另一方面，中國傳統上比較傾向於兼容並蓄、合一圓融的做法。因此，「殊途同歸」的心態深植人心，對基督教「獨一真神」的觀念，比較難以接受。在筆者的調查中發現，有 24.8% 的台灣知識份子的確有此障礙，但是大陸學人中只有 10.9% 有同樣困難。這再一次顯示，台灣的知識份子受中國傳統文化的薰陶及影響，比大陸的知識份子深遠得多。

在基督教最難接受的教義方面，台灣及大陸的知識份子也有明顯的差異(表五)。對大陸學人而言，比例最高的前三項為「神創造世界」、「天堂與地獄」和「神的存在」，各有三分之一的人表示難以接受，這些與「科學與信仰有矛盾」的觀點似乎有關。相對地，對台灣學人而言，前三項則為「預定論」、「為主而活」和「神蹟」。這似乎顯示台灣的學人比較傾向個人主義。

(表五)基督教最難接受的教義

基督教最難接受的教義

中國大陸
台灣

人有罪
19.20%
22.76%

神創造世界
36.89%
26.02%

神的存在
33.54%
12.20%

天堂與地獄
34.45%
18.7%

耶穌死後復活
29.88%
19.51%

神蹟
19.21%
30.89%

基督徒應為主而活

25.91%

36.59%

預定論

19.21%

38.21%

耶穌替人贖罪

16.77%

16.26%

在基督教內最有吸引力的方面，台灣及大陸學人有一半以上都覺得「基督徒很有善」及「耶穌的人格與教訓」很吸引(表六)。但是大陸知識份子遠比台灣知識份子更期望「基督教有助於道德重整」(56.7%對 37.5%)，而台灣的學人又比大陸學人更看重「基督教可填補心靈的空虛」(52.0%對 33.6%)。這是很有趣的現象。

(表六)基督教最有吸引力的方面

基督教最有吸引力的方面

中國大陸

台灣

耶穌的人格與教訓

48.03%

50.00%

基督徒很友善、彼此相愛

77.95%

65.79%

基督教有助於道德重整

56.69%

37.50%

基督教可以幫助學英文

6.56%

5.92%

基督教可以促進民主化

17.63%

5.92%

基督教可以填補心靈空虛

33.60%

51.97%

基督教的教義

30.03%

38.16%

(三)中國知識份子在北美接觸基督教的途徑與反應

當我們進一步調察這些知識份子接觸基督教的途徑與管道時，也有些值得注意的地方。首先，在接觸基督教的主要途徑方面(表七)，大多數都是經由教會、查經班和個人的介紹，其次才是佈道會和福音營等類的活動。但是在傳播媒體上，顯然大陸知識份子比台

灣的知識份子更偏好一些個人性的書刊、小冊子(39%對 18%)或磁帶(18%對 5%)。有人表示，因為從國內來的知識份子看過太多盲目的「群眾運動」，因此寧可從一些刊物或磁帶去接觸、了解，比較不會受到情緒煽動，或是群眾壓力。這表示大陸知識份子對「獨立思考」更為看重，這與國內社會背景及歷史事件是息息相關的。這也顯示出海峽兩岸的差異來。

(表七)接觸基督教的主要途徑

主要途徑

中國大陸

台灣

教會

63.56%

66.15%

查經班

63.56%

54.62%

個人見證帶領

57.59%

53.85%

佈道會

33.78%

25.37%

福音營

17.78%

13.85%

書刊、小冊子

38.67%

17.69%

磁帶

12.44%

5.38%

在美國目前有一千家以上的華人教會，其中有三分之二以上是以國語(普通話)為主的。加拿大則有三百間左右的華人教會，其中九成以上的教會是以粵語為主的，這對從國內來不懂粵語的人，當然會構成相當程度的障礙。至於遍佈各大學的「查經班」則是一個「異數」。這些查經班數目約達四、五百左右，都是由基督徒學生們自主性地成立的，少數查經班與附近的教會有較密切的隸屬關係，但大多數的查經班都是獨立的。這些查經班多半是在一九六〇年代，由港、台的留學生組成的，其中許多在二、三十年後已發展成教會的形態了。目前在各主要的大學的校區，都有類似的查經班組織。因此，這為數多達一、兩千的查經班和教會，就成為中國知識份子接觸基督教的主要「接觸點」。當然還有許多人是透過美國人或加拿大人的教會來接觸基督教的，但是數目較少。

以目前的情況來看，除了北美地區之外，其他地區(如歐洲、日本、澳洲)，都還沒有這麼多接觸點，也因此，在那些地區，中國知識份子的「基督教熱」並沒有那麼明顯。但是透過一些教會間的合作，現在歐洲(特別是德國和英國)和澳洲，已有越來越多的查經班成立了，或許在未來幾年，情勢也會有所改觀。

其次，當我們針對那些基督徒(大陸 234 位，台灣 136 位)作進一步的調查時，也有一些值得探討的現象。在大陸知識份子的基督徒中，只有五份之(19.2%)在出國前就已經信了基督教。而台灣的知識份子基督徒間，卻超過一半(55.15%)原本就已信主了。但是在那些出國前並未信教的中國大陸知識份子中，有三分之二是在來北美兩年之內，因為接觸基督教而歸信的。台灣來的人，這個比例更高達四分之三。

另一個有趣的現象是，在大陸來北美才信教的人中，固然有三分之一(31%)是在較公開的佈道會中「決志信主」的，但是也有將近一半左右的人是在較為個別的情況下決志的(個人談道時 26%，個人獨處時 22%)。特別是那些在自己獨處時信主的人，更是在其它群體中極為罕見的。這表示，在大陸知識份子中，「公開表態」仍是有所顧忌的。同時，正如前面所說的，他們也比較更傾向於獨立思考，因此即便心中已有所動，仍寧可回到自己的「窩」裡，再仔細思考才做決定。這是大陸知識份子的特質之一。

至於哪些基督教的「福音信息」對他們的信主有最大的影響，海峽兩岸的知識份子也表現出大同小異的現象(表八)。總的來說，「神能使人的生命更豐盛」、「耶穌受死所表達的愛」及「神赦罪的恩典」是最有影響力的題目，而「末日的災難及審判」對已信主的基督徒或許有所提醒，對未來信主的慕道友則作用不大。有大陸知識份子反應說，他們是不會被「嚇進天堂」的!

(表八)對決志信主最有影響力的福音信息

最有影響力的信息

中國大陸

台灣

神能使人生命更豐盛

62.61%

76.92%

耶穌受死所表達的愛

56.09%

63.85%

神赦罪的恩典

41.74%

57.69%

神是創造者

36.52%

23.85%

因信稱義

23.91%

16.92%

基督教是中國的希望

27.07%

4.62%

差異最大的是「基督教是中國的希望」這個題目，在中國大陸知識份子間，有四分之一的人(27%)深受吸引，但在台灣知識份子中，這是反應最冷淡的一項(4.6%)，其原因值得玩味。正如前述，大陸知識份子對社會的「危機意識」遠比台灣知識份子來得激烈，加上他們對傳統文化和宗教的批判性也較強，對基督教能解決大陸「信仰危機」和「道德危機」的期望也較深。同時，大陸知識份子間那種「憂國憂民」的意識也遠比台灣知識份子來得強烈，對他們而言，如果基督教的信仰只是個人上天堂的途徑，則這信仰的格調未免太低了些。只有當這信仰能與做為國民的責任相結合時，這信仰才是落實的。這是大陸基督徒知識份子對「基督教與中國」這類的題目深感興趣的原因。

最後，有關於他們信基督教的動機與目的，中國大陸與台灣的知識份子所見略同(表九)。其中「尋求內在的力量」、「尋求人生的方向」、「尋求心靈的安寧」、「尋求人生的答案」等幾個是最主要的動機。至於「身體的健康」、「家庭的問題」、「死亡的恐懼」、「事業的成功」及「生命的護庇」等都只是很少數的。

(表九)信主的主要動機

信主的動機

中國大陸

台灣

尋求內在力量

64.94%

67.67%

尋求人生的方向

58.01%

71.43%

尋求心靈的安寧

54.55%

61.65%

尋求人生的答案

48.48%

54.14%

事業的成功

11.26%

3.01%

生命的護庇

10.39%

12.78%

死亡的恐懼

7.79%

6.79%

恢復身體的健康

4.33%

1.50%

解決家庭問題

4.33%

0.75%

綜合以上所述，大多數中國知識份子透過分散在各都市的華人教會及大學城的查經班接觸基督教，他們的動機主要是有關於「終極關懷」方面的(諸如人生的方向及答案等)，而非一些「現實需要」(如身體的健康、家庭的問題及事業等)。這表示這些知識份子懷著一個真誠的態度，在信仰中尋求人生的解答，也為國家民族尋求出路。雖然海峽兩岸由於時空環境的差異，在某些反應上有些不同，但是基本上仍是有更多相似之處。

展望未來，我們希望藉著這些知識份子在北美親自接觸到基督徒及基督徒團體，許多的誤解及成見能逐漸消除，同時也經由親身的體會，使他們能更深刻地領會到基督教信仰的真髓，進而接受基督教的信仰。我們深信，這是指日可待的遠景。

結論

由上述調查結果看來，台灣知識份子普遍比較執著於中國傳統文化及宗教。相對地，大陸知識份子比較沒有傳統的包袱，甚至對傳統文化有相當程度的批判，對外來文化及宗教也較為開放。這些差異不但影響他們對基督教的態度，也直接或間接地影響他們在宗教上的抉擇。目前，在北美、大陸知識份子間的「基督教熱」，或許與此也有密切的關聯。

作者莊祖鯤，台灣大學化工系畢業，美國西北大學化工博士，美國三一福音神學院哲學博士，現任波士頓郊區華人聖經教會主任牧師。

第六章-王陽明之“良知”哲學與基督教之“良心”觀的比較

-池耀興

(一)引言

正值華人基督教熱衷於基督教信仰與中國文化對話之際。筆者本著主耶穌的大使命（太廿八：18-20）以及使徒彼得“以溫柔敬畏的心回答各人”的勸勉（彼前三：1），樂意在此與大家分享這份拙作，深盼能使更多人對基督教有更深入的了解。

本文嘗試比較王陽明之良知哲學與基督教之良心觀，目的有二：其一，眾所周知，中國文化主流乃儒，釋，道三家，其中以儒家思想作為人性論之基礎。孟子之“性本善”更是影響了中國文化兩千多年，而其立論乃在於他看到人性中所包含的良心(如惻隱，羞惡，辭讓以及是非之心)。此一見解影響王陽明（1471-1529）极大，更給他的“良知”哲學立下根基。王陽明說：“良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者也。是非之心不待慮而俟待學而能，是之謂之良知”（註一）。今筆者嘗試比較王陽明之良知哲學與基督教的良心觀，看兩者間是否有會通處。其二，每門說都有其哲學前提，究竟王學與基督教之前何不同？這些不同是否造成彼此間會通的難處？本文極盼在分析王學之前提時，指出該哲學體系不足之處，同時闡明唯有聖經的真理才正確地切合人生的需要。

本文首先列出王學及聖經兩者對良知或良心的基本觀念，然後在比較時，先以兩者之共同點作為對話之序言，進而指出兩者的差異，繼之帶出王學不足之處及聖經之切合性。

在分享基督教之“良心”觀時，因篇幅所限，筆者只從聖經找出相關經文，自己闡釋，並不代表任何立場，特此聲明。

(二)王陽明的“良知”哲學

宋，明之新儒家是專門研究及發展“理，氣，心，性”的學說。在宋元學學案中，程伊川主張：“心也，性也，天也，一理也，”朱熹明言“吾以心理為一。”陸九淵亦同意“心即理也，此心此理，不容有二。”當然，在此觀點上，王陽明亦在《傳習錄》中附和，他說：“心即理也，此心無私慾之蔽，即是天理。”很明顯，宋，明儒家所提倡的是理學，亦是心學。

然而，因著對太極圖的解釋不同，朱熹和陸九淵對理和心之關係的解釋也因此不同。朱熹結合周敦頤的太極圖說明和程伊川之理氣二論，而形成本身的宇宙觀，他認為心有道心和人心之分，而道心屬理，人心屬氣。他與程伊川被稱為程朱學派，即理學。相反的，陸九淵認為太極曰“理”曰“中”，宇宙中只有一理，而這宇宙之理即心，即性，即吾人之心，即古代聖賢之心，此乃“心理一元”說。王陽明繼承及發揚陸九淵之學說，故此他兩被稱為陸王學派，亦即心學。

王陽明之哲學體系可分下列三方面：

1)良知說

王陽明的哲學架構，是以心為始點，他本身認為即良知，他說：“孟子云：‘是非之心，知也。’是非之心人皆有之。’即所謂良知也，是無良知乎？”（註二）。這良知是人人都有的，是天生的，不用學習的，在聖人之學上，較朱熹之“格物致知”說更為有效（註三）。對王陽明而言，“良知”是人本身的道德準。他說：

爾那一點“良知”是爾自家的準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非。更瞞他一些不得。爾只要不欺他，實實落落依著他去做；善便存，惡便去。（註四）

至此，我們便可看見王陽明以人心“良知”做為聖人之學的始點，人類無需借助於他人之學甚至諸如孔夫子這等權威之人的教導（註五）。人的至高權威，乃是自動自決自善的心（註六）。只要人能勸求“純天理，去人欲”，人人皆可成聖。並非他們絕無過錯，乃因

他們勸求“純天理。去人欲”便可成聖（註七）。這裡充份說明王陽明主張每個人都天賦一顆向善心“人性本善”。只要人人直指己心，天理自明，人欲一去。便可成聖。這是他最基本的理論基礎，他亦以此演譯其哲學。

在此，讀者一定會問：既然純天理，去人欲，就可成聖，那麼才能純天理，去人欲呢？王陽明以“致良知”作為解答。

2) 致良知

王陽明對“格物致知”有以下的見解：

若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾良知之天理於事事物物，則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。是合心與理而為一者也。（註八）

在此可見，他將“致”字瞭解成“實現”或“向前推致”的意思。這等於孟子所說的“擴充”。“致良知”就是將內在的道德主體彰現出來，以成就道德行為，故此，“良知”可說是王陽明的道德準則，而“致良知”則是他唯一成聖功夫與道路。這道德實踐可說是與《大學》的致知格物、《書》的精一、《中庸》的慎獨和《孟子》的集義相同。（註九）

再者，對王陽明來說，“良知”亦即“至善”（註十）。而至善即是“明德親民之極則”。他認為：至善者，明德親民之極則也……而即所謂“良知”者也……故“止於至善”，以親民，而明其明德，是之謂大人之學。。。然欲其良知，亦豈影響恍惚，而懸空無實之謂乎？（註十一）“明明德”是為“親民”是為“明明德”，兩者是一物之表裡，不可隔離，他說：德不可徒也；人之欲明其孝之德也，則必於其父。。。欲明其弟之德也，則必親於其兄也。。。君臣也；夫婦也；朋友也；皆然也。（註十二）

由此可見，明德是內在的道德本體，要明其明德，必需配合外在道德實踐（親民）方可。難怪有些學者認為“致良知”說實即“知行合一”的另一說法。（註十三）同時“致良知”亦流露出王學對“自力”之樂觀態度，因道德實踐是內求於道德良知的過程，實踐者必需對自己的道德良知和實踐能力有信心，誠如王陽明所說：

自經宸濠忠泰之變，益信良知真足以忘憂患，出生死。（註十四）

此外，他稱致知二字，為“千古聖學之秘”與“孔門正法眼藏”。（註十五）鼓勵聽者要致良知，則必先信良知。因而人人就有能力致良知，以達至善之境。而有關“至善之境”又與“良知本體”說有關。

3)良知本體

在王陽明看來，至善本在心內，是“明德”的本體，由此推理，至善就是“良知本體”。而這本體可由“太虛”及“萬物一體”來描述。

(1) 太虛

良知之虛，便是天之太虛。良知之無，便是太極之無形。日月風雷，山川民物，有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物，俱在我良知的發用流行中；何嘗有一物超於良知之外，能作障礙？（註十六）

可見，王陽明把“太虛”與良知認同，一方面良知被用作形而下的人心(屬個人性)，另一方面良知被提高到形上界(屬普世性)，而成為一超然的絕對體。這一概念，他也用“萬物一體”來表達。

(2) 萬物一體

王陽明認為“人無體，以天地萬物感應物之非為體”（註十七）。他甚至覺得人的良知，亦是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，就不可以為草木瓦石了。即使連天地亦如此，若無人的良知。亦不可為天地。因為“天地萬物，與人原是一體，其發蘊之最精處，是人心一點靈明。”（註十八）接著，他闡明“大人”“聖人”就是以萬體為一體，為的也是“仁心”，他說：

是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉。是其仁之與孺子而為一體也，孺子猶同類也。見鳥獸之哀鳴????而必有不仁之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也。見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木為一體也????見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦而為一體也。（註十九）

然而，王陽明之“仁”說與墨家的“愛”觀，卻有不同，墨家的“愛”是博愛，是平等的。但王陽明之“仁”由親人開始，進而及人及物，由近至遠，由親至疏之差別。正如他所說：

親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁，實與吾之父，人之父與天下人之父，而為一體矣。（註二十）

至親與路人同是愛的，如箪食豆羹，得則生，不得則死，不能兩全。寧救至親，不救路人，心又忍得。（註廿一）

雖則“仁”有等差之別，然而視它為王陽明哲學之前提及終極實不為過。他的哲學，可以簡圖表之。

良知本體

(至善，形而上之仁)

親民知行合一明明德

(外用功夫：達其天地萬物一體之用)

(內省功夫：立其天地萬物一體之體)

良知(形而下之仁)

(三)基督教的“良心”觀

聖經中有關“良心”這方面的經文並不多，然而在有關經文中，我們可綜合成以下幾方面的教導。

1)良心成為基督審判外邦人的准則

在羅二：14-16節（註廿二）中，保羅特別指出，神審判猶太人和外邦人的准則不一樣：猶太人有神的律法，神便以行律法而稱義為原則；外邦人沒有神的律法，神便以他們的是非之心為原則（註廿三），因神已將律法的功用刻在其上。由此可見，神照自己的形像造人時（創一：26-27），已將良心的功用賦於人，叫人透過自然界和本身的良心可曉得神的永能和神性（羅一：19-20）

然而，在羅一：21-23節，保羅描述這些不虔不義的人，雖知道神卻不榮耀祂，也不感謝祂，更是隨心所欲地制造各式各樣的偶像來敬拜，結果隨之而來的是倫理道德的墮落，行出各種不合神不合神心意的罪惡，並且“雖知道神判定行這樣事的人是當死的，然而他們不但自己去行，還喜歡別人去行。”（羅一：32）。因此，保羅斷言“世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀”（羅三：23）。“因一人的悖逆，眾人成為罪人，，，罪做王叫人死”（羅五：19，21）。這不僅告訴我們，因人犯罪的影響，人就悖逆神，否定神，故此在神眼中，沒有義人，連一個也沒有，世人也就因此伏在神的審判下。同時，也讓我們看見“良心”本是神賦於每一個人，好叫他們遵行神旨。惜人類犯罪後，“良心”的狀況功能亦受莫大影響（請參看第三點）。

2)良心可促成人順服地上掌權者

保羅深信信徒必須順服地上掌權者，不僅是因為刑罰。也是因為良心（羅十三：5）。這裡面帶著一個條件，即地上掌權者是神的用人，是刑罰作惡的。顯然地，保羅要信徒明白到，掌權者既為神所命令的，信徒若要求得良心上的平安，就必須要順服，尊敬他們。但這並不是說信徒要一味的愚忠，毫無言論自由及伸訴特權。相反地，當保羅在公會裡受審時，辯明自己是“在神面前行事為人，都是憑著良心”（徒廿三：1），這間接地否認拷問，鞭打他的人是合法的，因他的良心既能在神面前無愧，自然地就更無愧對地上的法律。當彼得，約翰因傳道而被下監，審問時，彼得力證基督及其十字架。審問者無奈，惟有釋放他們，但卻禁止他們不可奉主耶穌的名教導眾人。彼得和約翰回答說：“聽從你們，不聽從神，這在神面前合理不合理，你們自己酌量吧”（徒四：19）。可見順服地上掌權者是應當的，但若此順服與神旨相諱時，則應敬畏，順服神。

3)良心的狀況及功能

希伯來書作者斬釘截鐵地說：“弟兄們！我們既因耶穌的血，得以坦然進入至聖所????並我們心中天良的虧欠（Anevilconscience...RSV，agiltyconscience...NIV）已經灑去...就當...來到神的面前”（來十：19-22），參來九：14）。這裡，我們清楚看到未被主潔淨的良心是虧欠的（evilorquilty），“而良心既被潔淨，就不再覺得有罪了”（來十：2）。彼得也表達同一信息，他說：“這水所表明的洗禮，現在藉著耶穌基督復活，也拯救你們，這洗禮本不在乎除掉肉體的污穢，只求在神面前有無虧的良心（goodconscience）（彼前三：21）。故此，我們可以斷言????人墮落後，其良心必受罪的影響，以致人的良心在神面前是有虧欠的，人無法改變他自己，能改變他的只靠主耶穌的救贖。

此外，新約裡有幾處關於“良心”負面狀況的描述，保羅寫信給他屬靈兒子提摩太時，勸勉他要“常存信心和無虧的良心 (goodconscience)。有人丟棄良心，就在真道上如同船破壞了一般”(提前一：19)。接著他預言在以弗所教會裡，必有假教師傳魔鬼道理，這些“人的良心如同被熱烙慣了一般”(提前四：2)，麻木不仁，只求己利，漠視真理。在給哥林多教會的書信裡，保羅教導信徒在食物上不可妄用自由去喫，乃要顧及良心軟弱的弟兄，不令他們跌倒。“你們這樣得罪弟兄們，傷了他們軟弱的良心，就是得罪基督”(林前八：12，參林前十：25-29)。因此可見，信徒心間，也許因文化背景或各人對主恩領受不同而形成己身良心的強度不同。這在告訴我們，信徒在成聖道路上，亦需不斷靠主恩“心意更新而變化”(羅十二：2)，且常存無虧的良心，方能在真道上站立得穩。

至於“良心”的功用，大致可分兩方面：一為消極性的；另一為積極性的。

(1)消極性——神審判的器皿

如上所述，良心乃神賦於人，當一人不能達成神的道德要求時，他會得到神在其個人性或社會性施予的刑罰(參羅十三5)。甚至，良心得不到合宜之教導時，將會是軟弱污穢的(林前八7;多一15)，甚至更變成麻木不仁(提前四2)。因此，良心必須給予合宜之教導，藉神話語及聖靈大能使之更新。

(2)積極性——道德判斷的指引和見證神恩的器皿

在約八1-11節，文士和法利賽人以淫婦行淫一事，試探耶穌應否照摩西律法用石頭打死她。耶穌在地上畫字，反問他們“你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打她。”於是，他們從老到少受良心責備，一個一個地都出去了(註廿四)。良心在此成為文士和法利賽人對淫婦之道德判斷的指引。

保羅向哥林多教會誇自己的良心，乃是見證他和提摩太“憑著神的聖潔和誠實，在世為人，不靠人的聰明，乃靠神的恩典”(林後一12)

由此可見，“良心”具消極性及積極性功用，而且無虧的良心是人與神之間的媒介，藉著它人能明白且遵行神旨。但是良心需要神話語的指引，與聖靈大能的更新，方能成為無虧的良心。

(四)王明陽之“良知”哲學與基督教之“良心”觀的比較

當我們綜覽王陽明之良知說以及聖經對良心之教導後，我們很容易地看出兩者都強調內省與外用功夫。王陽明認為“良知”是一能辨是非、存天理、去人欲的形而下本體。它不僅需明明德，更需親民。因明明德即親民，兩者不可分開。此一理論，強調知行合一。聖經亦有“知行合一”類似教導，“良心”一方面能作為神審判的工具，當人悖逆神旨時，良心會指控、責備他，這是內省功夫。另一方面，良心能作為充道德判及見證神恩之器皿，它能指引人做出合神旨意的事，這是外用功夫，可見聖經亦強調知行合一，誠如雅各書所說“信心若沒有行為就是死的”(雅二 17)。

然而，王學與聖經教導卻存著許多彼此之間不能妥協的難題，茲將難題重點分解如下

1)人性本善與人的墮落

儒家哲學的基本前題是人性本善，王陽明學說亦不例外，他認為良知是天生的，即使人性陷溺，只要人能勤求存天理、去人慾，便可達至善之境。這論調未能清楚地解釋“陷溺、私慾”之來由，我們自然地會問“既然人性本善，為何會有陷溺呢是人自身有缺陷，人性才陷嗎若人性有缺陷，那麼我們可說人性本善嗎若不是人性有缺陷，那即表示在人自身以外有一事物使人性陷溺，那麼該事物又是甚麼呢”在這課題上，王陽明沒有解答，也無法向我們對人性之“放失”提供有益的認識及解救方法。

聖經清楚記載神按自己的形像造男造女(創一 26-31)，故人性在人類始祖亞當犯罪前是良善的，因神本是良善的(參路十八 18)。惜始祖犯罪，“罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪”(羅五 12)。在此，聖經對人性的教導，較之王學合情合理，對人性的灰暗面及社會的混亂及邪惡提供合理的解釋。

2)自力與他力

王學主張誠意正心、明明德和親民，以達至善境界，這論調的基本前提即人有好善惡惡的認知及實踐能力。因此，道德實踐等於內求於道德本體的過程，這使得道實踐與“自覺”、“自明”、“自誠”等離不了關係，牟宗三先生說“若是離開這個普遍的條件而尚可以為實踐，則那實踐必不是實踐，只是動物性的發作。”(註廿五)可見王學是強調自力，方能自救。

然而這種“人有好善惡惡的認知及實踐能力”的前提是值得我們商榷的。人真是好善惡惡嗎人真能自救嗎在實際的社會情況中，多人都“往錢看”，官倒貪污、不擇手段、明爭暗鬥、淫亂、暴力、“朱門酒肉臭、路有凍死骨”等等叫人心痛的事情比比皆是，倘若人人真能好善惡惡，自救的話，為甚麼人性的灰暗面得不到改善呢再者，如果人性陷溺、放失的話，我們如何才能誠意正心、恢復善性呢

在這方面，聖經提供了正確的答案，保羅清楚提出人的罪性是跟悖逆神有關，人“雖然知道神，卻不當作神榮耀祂、也不感謝祂，他們的思念變為虛妄，無知的心就昏暗了”(羅一 21)。因此，人對神的悖逆帶來了倫理道德的敗壞(羅一 24-31)。而人類雖然“知道神判定行這樣事(道德敗壞的事)的人是當死的，然而他們不但自己去行，還喜歡別人去行”(羅一 32)。這教導給我們看到一個事實，人性敗壞已到極點，人對罪惡的敏感度已經消失，因此人無法自救，唯有基督才是唯一救法(羅三 23-26;徒四 12)。且要靠上主復活的大能，脫去舊人，穿上新人，“這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義和聖潔”(弗四 24)。

3)相對標準和絕對標準

王學強調“直指人心、明心見性”，不需傳統或他人作為權威之說，人的良知即道德準則。這論點不僅忽略了人性易變的事實，而帶來了“誰的良知才是放諸四海而皆準”的權威性難題。人性是易變的正如錢穆所說

一切人生目的，既由人自由選擇，則目的與目的之間，更不該有高下之分……沒有好的，只好挑不好的，當其沒有次好以前，不好的也算是好……人到了吃不飽、穿不暖……那時，人吃人也不算是惡。(註廿六)

這樣的話，人的良知構成的頂多是相對準則，倘若人人都有一套自以為是的道德準則，這就容易造成混亂，無絕對標準的社會倫理。

相反地，聖經的教導是每個人都是按神的形像造的，故此，即使在亞當墮落之前，雖人有神賦之良心，然而基於造物主與受造者之間存在著絕對的差異，人的良心不能成為人道德的絕對標準，它還需神的話語作為指引及準則(參創二 16-17)，誠如詩人所說

少年人用甚麼潔淨他的行為呢,是要遵行你的話。我一心尋求了你,求你叫我不偏離你的命令。我得你的話藏在心裡,免得我得罪你。(詩 119:9-11;參提後三 16-17)

4)人本主義與神本主義

在強調人性本善時，王學以“天賦的良知”作為立足點，而他以太極、太虛等抽象字眼來代替“天”，可見他本身對古人所用之“天”或“帝”之拒絕，而形上之“良知本體”的主張亦不過是用以對抗佛道之挑戰而已(註廿七)。況且，王陽明強調“心是一個靈明”，“人是天地的心”，萬有亦只有這麼一個心，心統一萬有等在表明人是萬物的主宰，他的學說可說是以人為中心，以人的自主性為經緯而成的哲學體系(註廿八)。

這一體系是王陽明反對朱熹將心分為“道心”及“人心”產品，他將兩者連接起來，構成他的“心一元說”。這一論點，若延伸到道德倫理的範疇時，就產生極大的難處及危機，因它延伸到“善惡只是一物”的立場，他說“至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了。不是有一個善，卻又有一個惡來相對也。故善惡只是一物”(註廿九)。這樣的論調引起一些難題及矛盾(1)既然心之本體為至善，而至善又是無善無惡(註三十)，那麼，為甚麼“本體上才過當些子，便是惡了”甚麼事物使它“過當些子”了王陽明沒有解答。(2)既然王陽明要人們明明德和親民，以達至善境界，而至善卻又是無善無惡(佛道之所謂空也)，那麼，對於一個修道者來說，這主張能起甚麼積極的功用(3)若是惡是本體上才過當些子，那麼，惡究竟存在於心內還是心外呢若在心內，這與“至善者，心之本體”有衝突。若在心外，這與“心外無物”相子矛盾。(4)善惡只是一物造成倫理危機。(5)王陽明從何得知至善者是無善無惡呢這與儒家所說的“仁”是否有衝突呢這就留給儒教徒解答吧。

聖經的立場是相反的，它教導的們人受造後，蒙神指派管理整個自然界(創一 28-30)，但這並不是說人就是宇宙的主宰，反之，只有造物主才是宇宙萬物之主，誠如詩人所說

你叫他比天使微小一點，並賜他榮耀尊貴為冠冕。你派他管理你手所造的，使萬物，就是一切的牛羊、田野的獸、空中的鳥、海裡的魚、凡經行海道的，都服在他的腳下。耶和華我們的主啊，你的名在全地何其美。(詩八 5-9)

再者，人類始祖墮落後，神設下救贖的方法—透過代罪羔羊耶穌基督的死，叫人與神恢復和好的關係，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，神以其聖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，祂向你所要的是甚麼呢只要你行公義，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卻迥然不同。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、去人慾，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，可謂前車之鑑也。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，邪情私慾之來由，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)再進深地探討雙方

的理論前提，叫人看見唯有聖經的真理方能提供人們行善的生命及生活，更叫人基督十架的福音傳揚，聖靈感化之動力，能軟化人心，歸向真神，與神和好，重獲新生。此乃愚見，亦一期盼也。

附註

註一有關王陽明哲學，筆者全引自謝廷傑彙本重編《王陽明全書》(台北，正中書局，1955)，(一)，122 頁。

註二同上，53 頁。

註三同上，36-37 頁。

註四同上，77 頁。

註五同上，62 頁。

註六同上。

註七《全書》(二)，21 頁。

註八《全書》(一)，37 頁。

註九《全書》(二)，109 頁。

註十《全書》(一)，2 頁。

註十一同上，120 頁。

註十二同上，208 頁。

註十三參秦家懿，《王陽明》(台北東大圖書公司，1992 年)，112 頁。及張君勱，《王陽明——中國大六世紀的唯心主義哲學家》(台北東大圖書公司，1991 年)，33 頁。

註十四《全書》(四)，125 頁。

註十五《全書》(二)，35 頁。

註十六《全書》(一)，89 頁。

註十七同上，90 頁。

註十八同上。

註十九同上，119 頁。

註二十《全書》(二)，120 頁。

註廿一《全書》(一)，90 頁。

註廿二有關聖經經文出處，筆者全引用中文聖經和合本。

註廿三“是非之心”原文即良心 syneidesis。

註廿四受良心責備(andbeingreprovedbytheirconscience)一句沒記載在和合本上。此句話乃筆者引自 John Calvin, Calvin's New Testament Commentaries John 1-10, Trans. by T.H.L. Parker (Carlisle The Paternoster Press, 1961), p.208。

註廿五牟宗三，《道德的理想主義》(台中東海大學，1970年)，33頁。

註廿六錢穆之“人生十論”，引自章力生，《哲學篇》(香港天道，1984年)，133頁。

註廿七參 Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, (Tokyo Kodansha International, 1977), p.77。

註廿八杜維明亦不諱言新儒家思想是以人為中心，高舉人的自主性的學說。參 Tu Wei-ming, *Confucian Thought* (Albany, NYSUNY Press, 1985), p.131。

註廿九《全書》(一)，81頁。

註三十同上，98頁。

作者池耀興，新加坡神學院聖經研究碩士，美國費城西付敏斯神學院宗教文學碩士及神學碩士，現任中華救恩教會牧師。

第七章 走向無偶像化的中國文化

謝文郁

“五、四”運動以來，中國文化運動的終極關注是什麼？這個問題似乎沒有引起足夠的重視和討論。對於“五、四”運動，人們關心的是它的反傳統和西化傾向。但是，對於“五四”精神中的宗教情及其在“五四”運動以來的中國文化運動中的運作，則很少有人涉獵。這種處理決然無法弄清當代中國文化的運動方向。^{1}

這裡對所使用的“宗教”一詞略加說明。宗教作為 Religion 的譯名，在中文使用中常有誤解。“宗”在中文中指的是終極源頭，引申為統領或原則。“教”指的是教導，教義，學說，等等。合起來的意思是終極教義。於是，對於各宗教教派的現象描述便有宗教是人們信奉一定教義或學說為終極權威而組成的團體或人群。也就是說，宗教一詞在中文語境中有絕對不變的學說或教義教條的意思。這一隱含乃是當代中國文化運動忽略宗教對新文化運作的主要原因。

考慮到宗教乃是一譯名，我想有必要回到西文語境中來理解它。Religion 的原始用法是指事奉和崇拜神，神學上則是指人在生活中經歷並指向神。這就是說，宗教是在生活層次上來使用的。它本質上是生活的組成部份。對於宗教作哲學和神學的考察，在當代西方思想界影響巨大的一派乃始於施萊馬哈(Schleiermacher, 1768—1834，德國浪漫主義哲學家 and 自由派神學創始人)。施萊馬哈從人的意識出發分析出“絕對依賴情”(the feeling of absolute dependence)，或稱為“關於神的意識”(the consciousness of God)。^{2}“絕對依賴情”在猶太教，基督教和伊斯蘭教的語境中能夠較好地描述宗教在人的生活中的運作。但是，隨著文化交流的擴展，人們不滿足於“絕對依賴情”對一些東方宗教的解釋。

因此，美國神學家蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)在探討宗教在文化中的地位和作用時，提出“終極關懷”(ultimate concern)。(3)這一提法被廣泛接受和使用。

如果我們從宗教的這種用法出發來考察宗教在當代中國文化運動中的運作，我們發現，有一股情緒一直未變反偶像化。然而，不幸的是，歷史沒有變化偶像一再佔領中國人的生活。這種反偶像衝動和偶像不斷重建的歷史向我們提出了一個嚴峻的問題：我們有能力破除偶像嗎？也就是說，我們在衝擊舊偶像崇拜時，同時卻建立新偶像，從而讓自己的生活為新偶像制約，或成為新偶像崇拜者。難道這就是中國文化的命運嗎？

為了回答這個問題，我想在以下的有限篇幅中簡略回顧“五、四”運動以來中國文化的基本走向及其宗教運作，進而分析當代中國思想界對文化更新的一些主要操作，揭示其建造新偶像的必然命運。最後，文章將深入探討反偶像化和中國文化基督教化乃是同步的過程。

(一)無偶像化作為當代中國文化的宗教情

當代中國文化運動，自“五、四”運動以降，有馬克思主義在中國大陸的勝利，文化大革命七十年代末的“實踐是真理的檢驗標準”大討論，以及九十年代的後馬克思主義冷期的主流思潮空白。回顧這段歷史，想深入到其中的底層，力圖揭示運動發展的內在動力，揭示其中的宗教情或終極關懷。

我們知道，“五、四”新文化有兩個中心口號，一個是“打倒孔家店”，一個是“賽先生，德先生”。為什麼要打倒孔家店呢？儒家的聖人孔子和“五、四”運動的倡導人究竟有什麼恩仇，以至于人們要把孔家店打倒呢？不難發現，中國自鴉片戰爭以來，面對西方列強的強大經濟力量和軍事力量，只有招架之功而無反手之力。眼看國家要滅亡，中國人向何處尋求出路呢？

從現象看，人們在中西對峙力量比較中清楚地看到西方的強大。對於西方的強，大人們可以作種種解釋，並以此來改變自己的弱小地位。人們一直對以儒家為主流的中國文化持有堅定的信心，認為西方強大無非是技術發達，屬利末。然而，“中學為體，西學為用”的指導方針沒有生效。于是有“戊戌政變”和“辛亥革命”。人們希望在政治上對中國社會進行改造。然而，革命帶來的是政治混亂。為了推擴政治上安定，當政者紛紛求助于儒教。這便是“五、四”運動倡導者的歷史處境。

人們開始反思文化問題。技術發展和政治改造都沒有給中國人躋身于列強帶來希望。問題也許在文化上？當人們把目光轉向文化本身時，說明有一種危機意識在文化界蔓延。這種意識直接指向當時的思想主流，從懷疑，批評到失去信心，最後走向衝擊和破壞。在

這種危機意識中，人們可以從傳統思想中挖掘反主流思想的智慧，但也可以從其它文化借取武器。無論是哪種做法，其反主流思想的宗旨是一樣的。“五、四”運動的反主流思想旗幟鮮明指向儒家。儘管旗手胡適也談論傳統文化中的積極因素，⁽⁴⁾但是，人們發現從西方文明借助“民主”和“科學”更容易達到反主流思想即儒家的目的。⁽⁵⁾

很顯然，問題的實質並不在於打倒孔家店。儒家作為主流思想未能給中國社會提供抗衡西方列強的力量，從而被認為是阻礙中國社會進步的主要障礙。這才是問題的關鍵。在中西文明衝突中，佔統治地位的儒家未能領導中國文明走向強大。因此，擺脫儒家的束縛，批評其中的黑暗面，並在“民主”和“科學”中找到立身之處，這就成為不可避免的趨勢了。

這是一種感情的對抗。關於這一點，新儒家王邦雄的一席話倒是相當中肯的，他說：“五四完全是感情的，而且是激情的把民主科學當作信仰，……去對抗傳統派……。”⁽⁶⁾民主科學在“五、四”運動中固然是作為信仰的地位與儒家抗衡的。但是，對於儒家來說，因其作為主流思想而無能領導中國文化抵抗西方文明的入侵，足以說明它自身缺乏更新力量，成為僵死的教條。⁽⁷⁾如果人們堅守這樣的僵死教條，也就是一種偶像崇拜。這樣，“五、四”運動倡導的“打倒孔家店”口號就有強烈的反偶像崇拜傾向了。

可以把這一反偶像傾向歸為“五、四”的宗教情。這一宗教情在現代中國文化運動中發生了廣泛而深遠的共鳴，餘震到當今的文化討論中。在“五、四”以後的文化運動中，人們可以放棄科學民主信仰，放棄馬克思主義信仰；但是，人們追求一種主流思想，它具有自我更新力量，永遠不會僵化為死的教條；這一追求卻從未放棄，因為它還沒有在中國土地上形成。

民主科學無論在深度和廣度上都無法取替儒家而作為主流思想。倒是外來的馬克思主義隨著共產黨在軍事上政治上的全面勝利而登上歷史舞台。自一九四九年以來，中國大陸的主流思想乃是馬克思主義。儘管馬克思主義是公開的無神論，排斥任何宗教，但是，當它作為主流思想時，它就得到社會在感情上的認同。人們在其中滿足了自己的終極關懷，落實了自己的絕對依賴情。它的宗教性就充充分地顯現出來了。

馬克思主義對儒家的優勝在它成為主流思想之初是顯而易見的。對於平民百姓來說，共產主義是要給他們帶來美好的未來。對於文化知識界人士來說，馬克思主義作為完整的世界觀是一種生氣勃勃的思想。我們知道，馬克思主義在政治上主張革命，在思想上強

調理性批判，因此，新思想，新社會，新事物，等等都是受到鼓勵和支持的。它的魅力也在這裡。“五、四”運動所追求的目標在馬克思主義這裡找到了歸宿。人們堅信，中國文化以馬克思主義作為主流思想，必能使中國文化充滿活力，並引導她走向自立于世界主流文化之列。五十年代中國大陸知識份子大面積地認真學習並皈依馬克思主義，政治氣氛的影響固然不可小視；但是，歸根到底，馬克思主義給中國文化帶來希望這一宗教情深入了個人的生活，這卻是更應重視的事實。

中國人對馬克思主義的這一宗教情在“文化大革命”中淋漓盡致地得到表現。我們注意到，“五、四”運動的宗教情有兩點特別突出：民族主義感情和追求新的動力型文化。後者是滿足前者的必要條件，因此，它在人們的意識中是作為嚮導來運作的。現在，人們的宗教情在馬克思主義和新中國社會會中得到了滿足。然而，這一滿足至少受到兩方面的衝擊：其一是蘇聯對中國人的民族主義自尊的壓抑；其二是既得利益者自身的革命熱情消退及其對他人的抑制。

注入馬克思主義後的中國文化並非積極向前，中國社會在新文化中沒有不斷進步，也就是說，新的中國文化再次成為僵死的教條，為此，毛澤東才又提出他的繼續革命理論。繼續革命理論是文化大革命的指導思想。它的中心意圖是防止社會發展的停滯不前。它對當時社會的分析是：共產黨當權後一批領導人，也即是既得利益者，不可避免地受到資產階級的糖衣炮彈的攻擊，喪失革命熱情，貪圖享樂，從而腐蝕革命隊伍。如不及時清除這些人，人們就會喪失革命方向，無法走向共產主義，導致革命半途而廢。這一理論表達了一個強烈的願望：進步和更新。我們在“文革”後期的報刊雜誌上，可以讀到充斥版面的為新生事物叫好的文章，包括評論和報道。這一追求新生事物，不斷向前的情緒來源于繼續革命理論，並且和“五、四”精神一脈相通。

不過，毛澤東的“五、四”精神被轉化為毛澤東的個人崇拜。毛澤東反對斯大林的個人崇拜，並企圖防止中國出現個人崇拜。終於，他無法阻止他自己走向神化，成為偶像，並在他的晚年和死後出現“兩個凡是”的政治風氣和文化現象。這種轉化是人追求真理的必然結果。本質上，它和儒家成為主流文化，孔子被神化的過程並無無樣。本文要深入討論這裡的轉化機制。

對毛澤東本人來說，“五、四”精神高于馬克思主義。但對於毛澤東的追隨者來說，毛澤東既是“五、四”精神的化身，也是馬克思主義在中國的化身。于是，隨著毛澤東的個人崇拜完全確立，馬克思主義以及它的中國解釋——毛澤東思想就變成一種教條，並開始和

“五、四”精神相衝突。這種衝突在七十年代末的“實踐是真理標準”的大討論中顯示了它的能量。

就現象而言，真理標準大討論的衝擊對象是“凡是派”。“凡是派”的口號“按既定方針辦”，其意圖是堅持毛澤東的絕對權威。然而，就像“五、四”當年人們質問儒家一樣，如今人們提出同樣的問題維護毛澤東的絕對權威能給我們帶來真理嗎能給民族自強帶來力量嗎能給中國社會帶來希望嗎這些質問都根植于這一宗教情：如果馬克思主義—毛澤東思想被當作偶像來崇拜，人們的思想將走向僵化，社會發展將走向滯化，中華民族將無法自強。

那麼，答案在哪裡呢？人們首先想到，答案應該在馬克思主義裡。中國人接受馬克思主義是受“五、四”精神驅動，並認為馬克思主義能夠領導中國社會走向美好的明天。現在人們在毛澤東個人崇拜中發現希望破滅，因此首先想到的是在馬克思主義內部找到出路。這一想法在“文革”後期就出現了，諸如“李一哲大字報”事件，“四五”天安門廣場事件，等等，都是企圖從馬克思主義理論出來分析現實，找到出路。“實踐是真理標準”大討論無非是這種想法的繼續。當然，這場討論的主題，政治氣候，以及它在思想界的共鳴程度都遠遠優于其它事件。但是，我們發現，“五、四”以來中國人的宗教並未有所改變。這就是，中國文化必須反偶像化。

由此看來，“實踐是真理標準”大討論乃是“五、四”精神的繼續和突出表現。從這一角度看，實踐究竟是不是真理的標準並不關重要。作為理論問題，人們可以繼續研究和討論。但是，這場討論的吸引力並不在於它是一個理論問題。根本地，它作為“五、四”以來中國人的宗教情的表現，給予人們以極大的推動力，使中國文化迅速擺脫新偶像的制約。大討論之後，我們馬上看到所謂的“思想解放”運動不可抑止地衝擊教條化的馬克思主義，且進而衝擊馬克思主義本身，最後導致文棄馬克思主義作為主流思想。這裡的衝擊和放棄，其動力都最終來源於反偶像化的宗教情。

以上從宗教角度來分析“五、四”以來的中國文化運動，向我們展示了一條原則：人作為宗教動物不可能擺脫自己的宗教情。認清自己的宗教情是參與主流文化運動的前提。根據這一點認識，我想對當代的文化運動，包括各思潮的本質及其在文化建設中的運作，進几一些分析。

(二) 理性主義思潮和偶像重建

現代化中國文化運動中的反偶像化宗教情並不僅僅在“五、四”精神上有充份表現，我們在其它思潮中，包括反“五、四”精神的新儒學，以及號稱超越“五、四”的後現代思潮，都發現這一現實：人們無法擺脫這一宗教情的驅動。我們注意到現代中國文化運動的理性主義特徵。當人們起來反對儒家的偶像化時，注意到儒家權威的非理性因素。受著西方近代思潮的影響，人們強調理性對儒家權威的衝擊力，進而發展出崇拜理性的文化傾向。我們在馬克思主義運動，新儒學，以及與日俱盛的後現代思潮等等那裡，都可以感覺到這一文化傾向。理性主義在現代中國文化運動中的運作需要特別引起我們的重視。

理性主義的力量來源于它的批判性。康德在《純粹理性批判》一書中淋漓盡致地展現了理性的批判能力。康德分析理性認識過程時發現，人們在處理認識的兩個端點，即主體和對象的關係時，往往陷入極大混亂。首先，人們把對象當作獨立並外在于主體的存在。它的存在和主體無關。倒是主體在認識對象時不得不使自己去符合它。在這一理解中，真理是認識(主體)對對象的符合。康德分析這種認識的根本點是：如果對象外在于主體，當主體對它加以認識時，所得對象外在于主體，當主體對它加以認識時，所得到的知識只不過是主體的一定認識。它的真理性必須這樣來檢驗；使這一定認識和對象的本來狀態加以對比，如果符合，則真；如果不符，則假。然而，這對象的本來狀態是獨立于認識主體的。人們根據什麼來判斷這是對象的本來狀態，那不是對象的本來狀態？豈不是把一定的關於對象本來狀態的認識和主體對對象的認識(也是一定的關於對象本來狀態的認識)放在一起來比較嗎？因此，康德認為，所謂對象的本來狀態並不是對象，它不在認識範圍內。對象只能是在一定認識範圍內的。或者說，對象必然是主體給予的，依賴于主體並符合主體。他把這一對對象概念的新處理稱為“哥白尼式的革命”。

康德的新處理給理性批判提供了釋放能量的通道。我們知道，在歐洲中世紀的經院哲學那裡，人們一方面堅持對象的外在獨立性，並認為真理乃是認識符合對象，另一方面則引入啟示說，認為對象的本來狀態在神的啟示中可以完全向主體顯示。于是，人們堅持托勒密的地心說，亞里士多德的物理學，等等，把它們當作神向我們啟示的事物的本來狀態。這種認識論拒絕理性批判。在它看來，真理在啟示中已經完全給予了主體。然而，康德的純粹理性批判揭示了對象的本來狀態的不可知性，無論是啟示還是經驗或別的什麼途徑。如果對象乃是主體給予的，那麼，任何學說、概念、命題都不能逃避理性的批判。

我們注意到，理性具有打破偶像的力量。偶像建立的關鍵點是一種學說被奉為真理。在傳統的真理觀看來，真理是認識對對象的符合，因而是普遍必然的。康德的分析發現，

真理的這兩重意義是可以分離的。真理的普遍必然性並不需要以對對象本來狀態的把握作為前提。在他看來，真理來自範疇的普遍必然性(亦即邏輯矛盾性)和經驗的可靠性。由于經驗只能是過去現在，它的可靠性不包括未來。真理對未來的適用性是因為範疇具有普遍必然性。但是，範疇來源于先驗統覺，而先驗統覺乃實踐理性批判對象。先驗統覺是超越範疇的，它不受必然性的捆綁，因而它的本性是自由的。這樣一種真理觀，不難發現，只能得出這個結論真理不是一成不變的東西。

康德的理性批判完成了自笛卡爾以來，中經洛克和休謨，對經院哲學的偶像崇拜的衝擊和破壞。人們關於世界的認識並不是對世界本來面目的認識。這是不可能的。即使人們祈求神將世界的本來面目完全展示在認識者前，人們所得到的仍然是在主體形式中的對象及對這對象的範疇認識。因此，當人們堅持某一學說，判斷或概念為真理，並認為它是對對象的本來狀態的認識時，在康德的理性批判中統統不能立足。康德對傳統真理觀的批判使中世紀式的偶像崇拜在現代社會中無法成為主流文化。

康德在批判傳統真理觀時把真理的終極性也一併放棄了。很顯然，經驗的可靠性和先驗統覺的自由本性都無法提供真理的終極性。對於這一點，人們似乎並沒有明確的認識。我們注意到，康德以後，人們在尋找真理的終極性道路上，如果不想回到康德前的客體主義真理觀上去的話，大都循著這兩個方向；或者在先驗統覺上下功夫，最終在黑格爾的絕對精神中落實了它的終極性，從而扼殺了真理。或者在經驗的可靠性上尋求，由此發展出實證主義運動。

為了對這兩個方向有較多的認識，我想討論一下黑格爾和柯克凱得在真理概念問題上的碰撞，以及馬克思主義的實證主義傾向及其在中國實踐走向偶像化的邏輯必然性。

黑格爾的真理是所謂真理的辯證法。他用絕對精神概念來造康德的先驗統覺。在他的三段式中，絕對精神按正一反一合模式，支配並參與整個自然界，社會和精神界的運動。絕對精神的正反合運動是一個必然過程，是真理自身的顯現和實現過程。對於這一過程的每一環節，作為真理的顯現，它具有真理性；同時，因為真理還在實現過程中，它又不是真理。這一辯證法，人們通常理解為絕對真理和相對真理的辯證統一。由于絕對精神自始至終參與全過程，它的運動當然存在于過去現在未來。我們或可稱之為真理的全時間性，亦即所謂的普遍有效性。特別需要附調的是，在這一真理觀中，真理和必然性同屬一個範疇。

必然性這一概念是引起爭議的。即使在康德的用語中，必然性作為一個範疇來源于先驗統覺，因而它對先驗統覺無效。但是，康德在實踐理性批判中分析先驗統覺這個“物自體”時，卻提出付令人費解的所謂的“自由規律”問題，從而把必然性概念變相地運用于先驗統覺。這樣一來，必然性就取得了絕對者的地位。黑格爾把絕對精神理解為歷史的必然進程，正是基于對必然概念的絕對性的預設。

進一步，我們發現，必然性是主體理性主義的基本預設。理性主義是要為人類找到普遍必然的真理。換句話說，在理性批判中獲得的真理必然要在概念關係中展示其邏輯必然性。任何邏輯必然性的中斷都將導致理性工作的失敗。因此，缺乏必然性預設，理性寸步難行。然而，必然性預設給主體理性主義帶來的是建立偶像。我們知道，必然性預設中的必然概念是指向未來的。理性在這一指向中看到真理的絕對性。當一種真理被設立時，它的適用性或有效性也指向未來。于是，一個古老的問題便要提出：什麼是真理標準人們究竟是憑什麼設立真理的這個問題也是人們常常質問黑格爾哲學的關鍵點。如果真理—絕對精神的正反合運動模式是絕對的，那麼，這個正反合模式本身就固定不變了，從而破壞了這一模式的絕對性。

在理性中，任何真理都以概念的形式作為一種理論或學說。當某種理論或學說被宣佈為真理時，因其必然性，它作為人生的終極寄托和社會運動的絕對原則，牢牢地控制個人和社會的命運。然而，被宣佈為真理的理論或學說的真理是可質疑的。按康德的真理觀，理論的自身圓滿性或無矛盾性僅僅說明這一理論在邏輯上的完善發展，它的真理性需要經驗上的檢驗。經驗的可靠性僅僅適用于過去現在。因此，對於真理所要求的必然性，經驗無法提供檢驗。很顯然，當人們固執某一理論為真理時，偶像化就不可避免了。

柯克凱得(Kierkegaard)對黑格爾的批判的關鍵點之一便是對必然性概念作根本性改造。我們知道，黑格爾處理必然性概念時，把它歸為真理範疇。必然性和永恆，絕對，以及不變等乃是在同一水平上使用的。這種使用的結果是把永恆，絕對和不變等當作概念或範疇，並使它們具有必然性。柯克凱得在《哲學殘篇》中分析到，人在求知過程中的每一點上都以這個時刻點把人的求知或人的生存一分為二：就他的經驗而言，他擁有某種知識，具有某種本質。如果他面向過去，他具有必然性。但是，就他的未來而言，他對真理無知，(蘇格拉底的求知前設自知無知)而且沒有本質(因他的本質尚未實現);因此，他沒有必然性。由此看來，必然性不能指向未來，因而不能咎永恆，絕對，真理等同屬一類範疇。必然性只包含過去事件，但不能包含未來事件。黑格爾的絕對精神，就其必然性而言，它不是絕對的；就其作為絕對者而言，它不是必然的。(8)絕對精神走向偶像化，根本

原因在于它把必然性和絕對性並歸于己。關於柯克凱得對真理的看法，我們稍後要深入討論。

康德批判後對真理的處理的另一方向是實證主義運動。我不擬全面討論實證主義的發生發展。就基本立場來看，實證主義把經驗的可靠性歸結為真理標準。馬克思和恩格斯早年追隨黑格爾主義，後來受孔德實證主義的影響而放棄黑格爾主義，進而發展自己的實踐真理觀，對後代思想家，主要是前蘇聯和中國等社會主義國家的思想家有深刻影響。(9)關於這一點，我們在毛澤東的“兩論”之一《實踐論》那裡讀到一個很好的例子。

毛澤東的實踐論思想在“解剖麻雀”和“親嘗梨子”這兩個比喻中有相當充分的體現。毛澤東談到，一個人要認識一件事物，就要親身參與其中，以自己的切身經驗來了解事物的發生發展。只有通過親身實踐所得到的知識，才具有真實可靠性。這就是他的名言：要知梨子的味道，就得親嚐一嚐。而且，他還認為，這種從實際經驗而來的知識，加以總結概括後是具有普遍適用的意義的。每一件事物都是個性與共性的辯證統一。對一件事物的認識，特別是對其共性的把握，乃是可以運用於其它事物的。“麻雀雖小，五臟俱全”。也就是說，參與實踐而獲得的知識是具有普遍意義的。而毛澤東思想作為千百萬人的實踐證明是正確的理論，它就是普遍適用的真理。

在真理問題上，我們看到，這裡的出發點是經驗的可靠性。毛澤東的《實踐論》在討論經驗認識和理性認識時，指出經驗認識的第一性。任何認識都從經驗開始，由經驗上升到理性(概念思維)乃是一個總結概括，並由量變到質變的飛躍過程。理性認識必須回到實踐中，並在實踐中檢驗其真理性。如此循環往復，以及無窮。

對於這一認識論，我想提出兩點：第一是經驗上升到理性的飛躍問題，第二是所謂“無窮”的認識過程問題。飛躍問題曾經是一個熱門話題。人們注意到經驗的雜多零碎性質。從這雜多經驗如何上升為概念統一的理論呢？康德面對這一問題不得不另尋路徑，即求助於先驗婉覺。但是，毛澤東及其解釋者堅決反對唯心論，因而拒絕康德的路子。這樣一來，所謂“飛躍”就成了一個神秘的過程。中國人的思維深受莊子的自然而然的道家思想影響，自覺不自覺地把這個飛躍過程歸為自然過程。於是，人們在一定經驗知識基礎上任其自然，得到什麼就算什麼。這樣一種認識論終於脫離主體理性主義道路，回到中國傳統的無分析狀態中。然而，正是在對飛躍的機制和源泉的分析追溯中，我們發現認識的最終動力和創造的源泉。由於忽視飛躍的動力和機制的研究，我們的認識就完全局限在一定經驗內。

第二點是認識的無窮進展。強調認識的無窮進展乃是“五四”精神所要求的。毛澤東根據這一認識論思想一直都強調反對教條主義，反對僵化。在他看來，認識要回到實踐中，而由此再回到認識，使認識推進一步。每次實踐帶來的新認識都加強了認識的真理性。在這實踐—認識—再實踐—再認識的過程中，認識的真理性不斷加強，並向絕對真理靠近一步。如果說，認識的真理在每次實踐中都得到加強，就其作為真理而言，它來自于經驗的可靠性；就其作為絕對真理的一部份而言，它只是相對真理。但是，在這過程中，我們根據什麼說一種認識在一次實踐檢驗之後是向絕對真理靠攏而不是遠離呢？當我們說向真理靠攏時，我們必須以絕對真理作為參照系或標準，對比當下的認識，看看是否靠近。然而，我們對絕對真理的運用唯有在認識完結之後才是可能的。也就是說，無論在什麼階段上，我們都無法知道究竟離絕對真理有多遠。

而且，由于對絕對真理的無知，人們判斷一種理論的真理性時，只能根據它在實踐中取得多大的成功。隨著實踐上的成功例子越多，這一理論的真理性也越多，它的權威也就因此確立起來。任何對它的批判都會被判為對抗真理。這樣，這一尚未被證明為絕對真理的理論，因其權威之確立，便行使絕對真理的職能。于是，新的偶像便建立起來。毛澤東的個人崇拜，“文革”後期的“凡是派”，等等都應運而生。

我們看到，主體理性主義摧毀了中世紀式的偶像崇拜。然而，我們分析康德批判後的兩個真理源泉的探索方向，先驗統覺在黑格爾的絕對精神那裡因著必然性概念預設而走向偶像化；經驗的可靠性則因著自身有限性的絕對化而走向偶像化。我們只能得出這個結論：理性批判無法避免走向偶像化。

(三)新儒家的內在超越

新儒家和“五四”運動打出了兩面對立的旗幟：維護儒家傳統和打倒孔家店。在這針鋒相對的對陣中，細細玩味起來，不難發現，它們分享了同樣的宗教情，即，無偶像化。

當代新儒家運動上溯可達“五四”運動開始之際，以梁漱溟先生為代表。當時儒家文化仍然是主流，並在政治上受到保護。當然，面對強勁的西方文化入侵勢態，作為主流的儒家文化只有招架之功，而無還手之力。幾十年來，這一反“五四”的思潮，作為一派之言，繼續它的存在，但它沒有抗拒“五四”運動的能力。根本原因在於他們對“五四”運動中的宗教情缺乏基本的體會。如梁漱溟先生談論“樂天知命”的人生態度，認為它乃是世界未來的

文化歸宿。這種一廂情願態度顯然無視世界文化對創造性的追求，同時也無視儒教被偶像化這一歷史現實。

隨著共產黨接管大陸政權，國民黨偏安于台灣小島，在文化上也出現兩種思潮：在大陸，馬克思主義作為“五四”精神的新發言人成為主流文化。而在台灣，新儒家分享了“五四”精神向世人展示了儒家傳統的力量。這一新儒家思潮起于所謂的“新儒家宣言”。〔10〕本文對馬克思主義在中國文化中的作用和影響及其命運已作了一些分析。這裡試對新儒家也作一些分析。

我們首先注意到，新儒家對儒家傳統作了如下關鍵的區分“內在之精神生活之內容”和“外表的行為規範”。〔11〕對於“外表的行為規範”，因其虛偽和吃人的本性在“五四”運動中得到充分暴露，新儒家學者一般不加辯護。順便提一句，儒學居主流文化地位時完全沒有能力批判並拋棄那些現為國人厭惡的“行為規範”，如貞女規範等。新儒家放棄這些行為規範。但是，在反省它們的產生和實施的機制方面，我們未能讀到有深入的討論。這種消極的放棄隱含著一個深刻的危機：當儒家再度成為主流文化時，人們憑著什麼來防止和放棄由此而來的惡果呢？〔12〕作為邊緣思想的新儒學，面對“五四”精神的強大影響力，並不為難地認錯和修正。但是，最重要的是，人們必須把儒學中的內在修正功能充分揭明，以示天下自身之根正。否則，儒家將永遠屈居邊緣文化的地位。

用本文的通用詞來說，我們要問的是：儒家思想具有反偶像化能力嗎？我們注意到新儒家的著述中有“內在超越”，“主體開發”等等提法。它們的立意也很明白，這就是，儒家精神中具有反偶像化的能力。我們說過，反偶像化是“五四”精神主流。新儒家分享“五四”精神于此可見一斑。為了使這個問題能夠引向更進一步的討論，我這裡想通過分析《中庸》的宗教體驗，力圖揭示其中的宗教情。

《中庸》的精神力量是不容置疑的。朱熹把它列為“四書”之一，並要求他的學生在生活中體驗它的精神，而不僅僅是奉為教義。朱熹的這種理對後世有極大影響，同時也顯示了它的內在生命力。歷史上，乃至半今的新儒家，《中庸》對人格培養發揮著宗教性的導向作用。〔13〕

《中庸》起頭的三句話是契綱：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”對於“教”，《大學》有深入的闡述。《中庸》主要地是展開前兩句話，歸結起來是“天”，“性”，“道”。天是一個沒有定義的詞。《中庸》對天的理解完全是神秘的。我們知道，孔子在

《論語》中對天採取“敬而遠之”的態度。而《中庸》談天時，強調它和人之間的關係，但同樣把它歸為“鬼神”領域。它寫道：“質諸鬼神而無疑，知天也。”天的神秘性並不表明天是可有可無的存在物。相反，天的存在是確確實實的。任何消毀天的存在的企圖，在《中庸》看來，乃是不可思議的。沒有天，則沒有人的存在。因此，天作為絕對者，它的存在是神秘的，既不為經驗所知，也無法用概念定義。但是，它是人的存在的源泉和根據。既然它和人的生命有著這種聯系，人必然能夠認識它。人究竟憑什麼認識它呢

我們注意到當代闡釋者往往強調人對天的神秘直覺。這是理所當然的。天作為絕對者，如果它被經驗和理性揭示了出來，那它就失去了絕對者地位。絕對者不是經驗和理性的對象。但是，神秘直覺並不一定引向對天的認識。人們在直覺中可以指向各種想像和幻覺。如果把這一問題放在世界文化角度看，人們的神秘體驗更是多方向的，如基督徒對神的指向和佛教徒對佛的指向乃是大大不同。《中庸》把天歸為絕對者，並讓人在生活中指向天，達到天人合，一如果沒有告訴人們循何道路，那它就無法顯示自己的力量。

《中庸》作者對人如何指向天這一點有深刻的認識。他清楚認識到天不是經驗理性對象，因而並沒有給出關於天之存在的概念討論。他只是一開始就預設了天的絕對者地位，並不在乎人們對天有什麼想像和定義。接下來，在同一句話裡，他還預設了天賦人性。人在生活中有各種思想，感情，道德行為，生活模式，等等，因而有一定的本質或性質。在這些本質或性質中，有些是表現出來的，如思想拿出和人交流，行為在社會中和人交往，等。這些表現出來的性質可以通過研究而認識。但也有些隱藏不露的性質，只能通過直覺來把握。在《中庸》作者看來，人的存在是天決定的，因而人的性質必然是天賦予的。這種天和人的原始關係是人認識天的起點。

我們在“天命之謂性”中發現以上兩個預設，但《中庸》並沒有直接展開討論這兩個預設。集中《中庸》注意力的是第二句“率性之謂道”。“道”也即是通往天的道路。簡單來說，這句話的意思是通往天的道路便是遵循天所賦予的“性”。但是，“率性”這件事恰好是非常複雜的。首先，究竟什麼是性這個問題就很難有一致回答。不難發現，每個人都有關於自己本性的理解。按照不同的理解率性而動，所出必然不同。因此，《中庸》對什麼是“性”展開了討論。它從“性”乃中和或中庸開始，談到做人(修身)要做君子，以及作為君子的本份，進而談到君子和他人的關係(治理國家)，認為知人的根本在於知天“思知人不可以不知天”。這裡，“知天”問題正式提出。

“率性”乃是一個從修身到知天的過程。《中庸》提供了一些具體的勸告，諸如孝，忠，信，等等，並且特別推崇周朝禮儀對修身的重要性。然而，所有這些勸告都只是勸告而已。它們對人的修身並非強迫要求。換句話說，這些勸告有些是對君王的勸告，有些是對大夫，有些是對平民，有些是對男人，有些是對兒女，等等。而且，天下有各種類型的人，根本無法一一提供勸告。因此，《中庸》只不過選擇一些在作者看來是最重要的勸告。對任何個人來說，這些勸告都可能是不適用的。于是便提這樣一個問題有沒有一條根本原則，它對每個人的率性都適用

《中庸》的回答是完全肯定的，這就是所謂的“誠”。關於誠的意思，《大學》裡有這句話：“所謂誠其意者，毋自欺也。”用現代漢語來說，誠就是要對自己負責。但是，誠在《中庸》中是有深刻的宗教意向的。我們談到，“誠者，天之道也”。一般解釋把“天之道”譯為“天道”。這是一個很嚴重的誤譯。對於天為何物，《中庸》並無意闡述。天作為絕對者是不可通過概念把握的。如果從譯“天之道”為“天道”，那麼，天就在誠那裡被定義了。我這裡企圖從率性的角度來理解誠，因而試譯“天之道”為通向天的道路。天在《中庸》中始終是絕對者，既是人生的起源，也是人生的歸宿。因而不允許任何定義出現。但是，因為天和人生有這樣一種必然聯繫，人必須找到認識天的通道。在《中庸》看來，人是通過誠來認識天的。誠的根本是面向自身的存在，完全敞開。當人以誠待己時，因人性乃天之所賦，因而無論採取什麼方式，需要多少時間，最終必然把自己的本來面目完全暴露，進而認清自我本性，與天合為一體。它寫到“唯天下至誠，為能經論天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。”

以誠識天是《中庸》給我們指出的通天之道，也是天人合一的必經之路。這一點在宋明理學和心學那裡都被體驗到了。朱熹要求學生在生活中實踐中體驗《中庸》，五陽明把良知歸為天上合一的匯合點，本質上都是對以誠識天的體驗。(14)這一認識的意義需要特別強調。人能不能通過別的途徑來認識天呢？在《中庸》看來，人認識天只有通過天給予我們的東西，也即是我們的本性。由于它存在我們的生命中，非到天人合一的境界，它的顯現就不會完全；因此，任何當下的認識，包括經驗知識和概念知識，都無法把它揭不出來。只有人完完全全對自己坦然相待，不自欺，不造作，不掩飾，讓自我本性暴露出來，這樣，人才能認識天地之造化，並使自己同于天地。

新儒家談論儒家傳統的內在精神，根本上乃是一個誠字。人生若能把握住這個誠字，就能通天達地，成為君子。孔子五十而知天命，到七十歲就可以不異己了。作為君子，作為聖人，孔子在誠的道路上走得很遠很遠了。但是，孔子是否達到天人合一境界呢？當我

們企圖回答這個問題時，發現我們根本無法給出任何回答。我們對天是無知的。(15)當企圖判斷某人是否進入天人合一境界時，我們無從判別。換句話說，我們以誠知天，乃是在自己的生命接觸到天賦予我們的本性。究竟我們在誠中所認識到的天是否為天的全部，我們並不能知。但是，如果我們繼續以誠待己，“誠者自成也”，天的真實面目必然會顯現。根據這一點，我們理解所謂“內在超越”，“主體開發”之類的新詞時，就不會有什麼困難。

然而，困難也在于此。《中庸》傳遞的信息十分明確：人若有誠，就能率性而動，就能知天，達到天人合一。我們知道，每個人都有一定的思想感情。如果一個人能誠實地面對自己的思想感情，而不是人云亦云，那麼，他就能獨立自主，深入到自己所以為自己的本性中，成為君子。做一個誠實的人，做一個君子，是很難很難的。但是，憑著這個誠字，憑著人們對誠的追求，做君子是完全可能的。對於這一點，或者可以這樣來分析：人莫不有飲食男女之慾望。當然，“食色，性也”。為了滿足這些慾望，人們需要食品和異性。在社會中生活，取得這些條件又需要社會經濟地位。而對社會經濟地位的追求又可由各種方法和手段來實現。總的來說，人為了滿足自己的一些基本生理慾望而不得不發展出各種其它慾望，並形成自己對社會關係，自然關係，以及自我能力，等等方面的看法和感情定型。人以誠待己首先要遇到的便是這些一定思想和感情定型。當然，這些思想和感情並不全都來源于“食色”。按《中庸》的想法，它們歸根到底來源于天所賦予的性。誠實地面對它們，天性自然顯露。

從人的角度看，“天之道”及是人以誠識天，由誠通天之道。人的努力和人的追求是這條道路的推動力。當人們面對自己的一定的思想感情，並誠實相待時，也許會發現不足之處，可以完善之處。如果這樣，他們在“天之道”上會邁進一步，接近自身的天性。但是，我要提出的問題是：人可能不可能在以誠面對自己時，發現自己已經完善了，既無內在衝突(無矛盾性)，也無外部衝突(完全容納他人意見)？這一可能性是存在的。比如，孔子七十高齡時便發現自己“不異己”。對於這種狀態，也許可以歸為天人合一的境界。于是人們奉孔子為聖人。但是，這也可能是一種幻覺，比如人面對自己卻發現不了自己的缺陷。為了消除這一幻覺，孔子教導人們要謙虛，要學習。在這裡，人的誠表失了調節功能，因為消除幻覺的動力來源于外部。實際上，這一張力乃是宋明時理學與心學爭論的關鍵點。朱熹主張格物致知，向外求索，是因為他對人的自滿自足有深入觀察。相反，陸一五心學則寧願在誠上下功夫，因為這是通天之道。

問題出在人的追求上。一個人在年青上升時期，如果以誠待己，他會很容易發疏自己的缺陷，從而獨立自主地發現自己。《中庸》的推動力量在年青上可以顯示出來。然而，人的追求是有落腳點的，這就是他走向一定的思想體系和感情定型。隨著年齡增長，思想趨于完善，感情走向成熟，滿足感，完成感，或完善感就不可避免產生出來。在人的追求中，一種思想的真理性乃是由人自身來判決的。因此，愈是走向成熟，完善感就愈強烈。于是，上述幻覺自然而然出現並支配人心。很顯然，人無法擺脫幻覺。我們甚至可以大膽地質疑孔子七十不異己是否也是一個幻覺所謂不異己，無非是說孔子到達了這樣一種境界，他的思想達到了高度的無矛盾性，並且很容易為任何外來的信息在他的體系裡找到它的位置。但是，他的思想本身也許是待發展的，仍然在“天之道”的某一點，只是他因幻覺而無知罷了。他的誠面對的是一個虛幻的本性，卻沒有力量打破它。

我們遵循《中庸》的以誠待己的“天之道”，結果是落腳于幻覺之中，停在半路上，與天人合一無緣。實際上，我們製造了幻覺，並完全讓幻覺擋住了通天之路。如不找到打破幻覺的力量，則永無天人合一的實現。

(四)後現代概念和真理問題

“五四”運動以來中國文化的反偶像化傾向在當今兩岸文化思想界仍居主流。有意思的是，它和西方的後現代思潮開始合流。我們知道，後現代哲學對笛卡爾以來的主體性哲學的批判是當代後現代思潮的邏輯支持，而世界性文化交流局面的出現則是它的文化土壤。人們在談論後現代概念時，大都和多元性聯繫起來。多元性也稱相對性。相對主義把不同學說，理論，或文化之間對立看作是終極性的。它的預設是：它們各自相對獨立，具有自身圓滿性。因此，對立思想體系或文化體系之間應採取互相尊重，平等對話，相互交流的姿態。

多元對話其實只不過是後現代的一種文化現象。這裡，我們先對這一文化現象作些討論。我們知道，對話在形式上有兩種形式，即所謂的平等對話和不平等對話。西方文化目前居世界文化主流。當中國文化和西方文化進行對話時，要做到平等實在難之又難。于是，所謂對話其實不過是跟著走，學習，抄襲，然後再做人家的鼓吹手。顯然，這種跟著走態度決不可能帶來無偶像化中國文化；因為我們從西方人那裡接受而來的東西都是人造的東西，如奉之為真理，則必然走向偶像崇拜。

如何才能爭取到平等的對話，讓西方人感覺到中國文化的力量？中國古代文化有過她的鼎盛期，甚至讓十六十七世紀的歐洲文人真心實意地感歎自愧不如。但是，她先是在軍事上不敵西方列強，然後在經濟上政治上俯首稱臣，最後發現文化上也不如人。一個不可否認的事實是，當今中國文化無法抗拒西方文化，無法取得平等對話機會。西方文化自文藝復興以來，在主體理性主義的領導下，在各方面都取得突飛猛進，把世界其它文化遠遠拋在後頭。如果不承認這一點，那就是自欺欺人，那就是對自己不誠實。

承認自不如人，做一個誠實的人，是否就要永遠跟著西方人的屁股轉呢？換句話說，在自不如人的境況中如何能站穩自己的立場，找到自我尊嚴？我們在西方的馬克思主義那裡，曾自以為是地找到了立足點。這個夢被打破了。新儒家要我們回到儒家傳統上去，但我們被幻覺擋住了通天之道。看來這並不是什麼西化或國粹問題。實際上，當我們奉某主義真理時，都可能走向偶像化，從而破壞我們的生活。

這裡的問題有兩個方面：其一是在中西文化不平等對話中如何找到自己的立足點；其一是這個立足點是帶我們走向死亡(偶像化)還是永生。

立足點問題的焦點一直被看作是西化和國粹之爭。這一爭論其實是被表面現象迷惑了。每個人在思想時都不能避免一定的視角。不管它從何而來，它作為思想者的立場及理解問題的方式是已經確定了。他可能用他人的視角來觀察事物，來分析理解問題。這個視角便是思想者的本體。人們攻擊胡適是西化了的學者。但是，他是作為中國人來理解西方文化的，西方文化在他的視角中是變了形的西方文化。當新儒家強調儒家傳統時，儒家精神和教義在他們心中也是被變了形的東西，是他們的一定之見，是屬於他們視角中的一部份，是一種現代人的理解。作為本體，我們根本沒有能力判斷究竟是胡適的視角好，還是新儒家的立場對，還是馬克思主義者的立足點正確。人們只能從自己的視角出發進行理解和評判事物。人們的評判不管如何，都無法改變對方的視角。要求他人放棄他的視角，無異于要求他放棄理解力。

由此看來，人的視角作為本體是具有絕對性的。這一絕對性是後現代概念的關鍵之一。我們可以這樣來討論人們或可提出問題有沒有一種視角，由于它的真理性，完善性，或別的原因，它為每一個人接受，從而使世界文化一體化後現代哲學討論的始作俑者德里達(Derrida，法國哲學家)用語言解構的路子，對歐洲思想史的“邏各斯中心主義”進行相當徹底的分析批判。其中一個重要批判便是：哲學上追求終極真理乃是完全不可能的。美國哲學家羅蒂(R.Rorty)把這一批判進一步推進，認為哲學充其量不過是個人自我完善的工

具。(16)在這種理解中，所謂人類共享的普遍真理是不可能的，勿寧說，它只不過是一個版膨脹起來的幻覺。同時，這種理解並沒有簡單地走向相對主義。它把人們觀察事物理解問題的立足點給予每一個人，這個立足點，因沒有任何東西可以取替它，它是絕對的；因它無法提供終極真理，它又是待發展的。

我們注意到，後現代概念中的這一理解像是對《中庸》中的誠的重述。誠的本意是要每個人都誠實地面對自我本性。人不需要在自我本性之外尋找自己的立足點。當每一個人缺乏自信，不能面對自己，反而是人云亦云，沒有主見時，在《中庸》的觀點看來，這個人缺乏誠，與“天之道”背逆。在後現代概念中，這個人就是不完全的人。人一旦以誠待己，也就走在通天之道上。而在後現代概念中，每個人的視角，盡管在自己的思想中具有終極者的地位，它本身是可以擴展可以完善的。不過，有一點根本不同：後現代概念放棄了終極真理預設，而《中庸》對“天”的預設則非常根深蒂固。

《中庸》對天的預設，因著誠無法突破人自造的幻覺，無法落實天人合一，反而走向偶像化。後現代概念對絕對者的危險性的認識似乎比《中庸》要深入得多。然而，當人們在自己的視角中求發展時，這一發展究竟會把人生引向何方呢？後現代概念拒絕回答這個問題，因為任何對發展方向的討論都會破壞視角一立足點的絕對性。

這實際上反映了人們對真理的兩種態度：後現代概念否定真理存在，而在現代哲學乃至傳統哲學中，真理存在是堅固的預設。這裡，我使用真理一詞乃是在傳統的語境中，即真理之所以為真理必然是終極的絕對的，適用於任何學說，立場，或視覺的評價。

從語言分析角度看，後現代概念對真理存在的否定是強有力的。其實，哲學上對真理存在的質疑在古代就有，如古希臘懷疑關於真理標準的論證。但這種質疑並沒有發展出否定真理本身的傾向。人們一直探求著通往真理的道路。中世紀的自然神學和經院哲學在神的啟示中落實了真理之路。隨著近代哲學的主體理性主義思潮的發展，這種簡單的客體真理觀受到推毀性衝擊並被放棄。然而，本文在關於理性主義思潮的討論中，追溯了主體理性主義的真理觀，同樣發現走入死胡同。後現代概念對人的視角的絕對性之確認，直接排斥了所謂普遍適用的真理的可能性。這裡的邏輯很明了：每個人都只能在自己的視角裡思想，剝奪人的視角等於剝奪人的理解力。如果要求人們在自己的視角之外採取真理的立場進行思想，那就等於取消了他們的理解力。如果把真理和視角合二為一，那就必然破壞真理的普遍性，因為人的視角是一定的。

然而，後現代概念對真理的否定，即使是它的支持者也發現人的生活無法否定真理存在。當羅豪把哲學歸為個人自我完善的工具時，實質上是用“自我完善”來表達哲學對真理的追求。如果沒有絕對者存在，人們為什麼要完善自身呢？看來，我們處於一個悖論之中：當我們肯定真理存在時，真理存在失去它的邏輯根據。當我們否定真理存在時，真理不能不進入我們的生活。這個悖論要求我們對真理和真理追求者之間的關係有新的理解。

我們看到，現代哲學和傳統哲學在真理問題上有一個共同點，這就是，真理是認識對象。作為認識對象，真理是現成的，固定不變的，在某處等待著人們去挖掘，去認識。在客觀真理觀那裡，真理是認識對對象的符合。對象作為認識的原型是靜止不變的。在中世紀經院哲學思維中，如果神通過啟示把這原型告訴人們，那就能完全準確把握住真理。近代主體理性興起後，人們開始注意到真理的動態性，特別是黑格爾的辯證真理觀，強調真理的實現是一個過程。但是，客觀真理觀和主體真理觀都把認識真理看作是由認識者到真理的過程。真理本身是對象，是被認識的存在。《中庸》預設了天的存在。人走向天也是一個走向真理的過程。在這過程中，天是目的，是終點。因此，天之道乃是人追求天的過程。這是以人的追求作為一動力的真理認識過程。當人把自己的一定視角歸為真理本身時，偶像被建造起來，真理之路被堵塞。後現代概念對真理問題的分析，正是針對這種偶像化的真理，因而能夠顯示強勁的邏輯力量。後現代概念對真理存在的否定，實質上是人追求真理的必然結局。

如果人追求真理必然否定真理存在，如果人們不願在生活中失去真理，看來，唯一的出路是指望真理本身走向我們。在這一指望中，真理就不再是認識對象，而是認識的源泉。(17)把真理看作是認識源泉在認識真理問題上有什麼認識意義呢對此，柯克凱得有深入的討論。(18)

柯克凱得對歐洲的理性主義認識論在預設上進行置換。他談到，蘇格拉底的名言是“自知無知”，但同時卻認為真理存在于每個人的思想中，因而可以通過問答法把真理從人的思想中“接生”出來。這一精神把人追求真理看作是唯一的真理之路。然而，柯克凱得認為，“自知無知”乃是自己的無知地位之確立，邏輯上推不出“真理存在于人的思想中”。因此，認識的起點是“錯誤立場”。認識者沒有真理，不管形式上是顯露的還是隱藏的。而且，認識者的錯誤立場在時間上是不可避免的。也就是說，如果人們追求真理，那麼，每時時刻他們都站在錯誤立場上。若不然的話，人們就不必追求真理。這個“時刻”概念是有根本性意義的。如果人們能夠在任何一刻中擺脫錯誤立場，那他們就不需要追求真理，或者說，在他們追求真理的那一時刻點上，人們對真理一無所知。

如果出發點是錯誤立場，則依靠人的追求無法接近真理，無論人作何種努力。很顯然，錯誤立場作為出發點對人的追求方向具有決定作用。既然真理和錯誤對立，因此，人在錯誤立場上的追求，除了不達真理以外，可達任何地方。這是一種絕望的境界。如果人的錯誤立場在時刻上是有決定性意義的，如果人對真理的追求是不能放棄的，那麼，唯一的指望是真理擁有者把真理教給我們。從這一角度看，真理追求乃是教導和學習的過程或時刻。人每時每刻都在教導和學習中。也就是說，如果在任一時刻中人脫離教導和學習，則他回到絕望境界。

這樣一種關係，柯克凱得認為，即是基督教裡的神和人的關係。人因其罪人本性無法依靠自己的努力擺脫錯誤立場。唯一出路是神前來教導人，拯救人。而人只有學習和接受拯救才能進達到真理，拋棄罪性。由于時刻在這裡是有決定性意義的，因此，人在任何時候都是等待並接受救贖，直到時間的完成。

在人的認識中，神的教導和救贖有什麼意義呢？柯克凱得談到，人在錯誤立場和真理背道而馳。現在有了神的教導，人就開始朝真理方向走。這個轉變使人認識真理成為可能。當然，這個轉變並沒有改變人所處的時刻，他仍然是站在錯誤立場，因而指望真理擁有者作為教師對他教導。轉變並不意味著他獲得了真理。但是，由于這一轉變，他就處於真理之路上，走向真理。在真理之路上，他每時每刻都需要真理擁有者的教導，直到時間的完成。

我們看到，柯克凱得的分析揭示了基督教關於神和人的關係的理解在認識上的深刻意義。人的生命由兩個方面組成，即知和行。知是在行中獲得的，而行必需有一定的知的指導。知行關係一直是中國思想史上的爭論焦點之一。無論是“知先行後”，還是“行先知隨”，人們都未能充分體會到人的錯誤立場或罪人本性。在“知先行後”中，知作為行的指導，由于知的錯誤立場而無法為行提供正確方向。知的錯誤立場決定了它不能作為行的源泉，因為行要求向善。而在“行先知後”中，行作為知的源泉，由于行的罪性而無法為知提供真理。因此，中國思想界一直在知和行的怪圈中打轉。走向這個怪圈的關鍵是對自己在每時每刻都站在錯誤立場上有充分體會，從而指望真理擁有者對我們進行教導。無論知對真理的追求，還是行對善的向往，都不可能由人的追求來實現。救贖在這裡是關鍵的一環。如無救贖，則人與真理背道而馳，于善則可望而不可及，當然也就沒有天人合一的實現。

在真理問題上，我們以上的討論涉及了三種立場：傳統和現代哲學(包括儒家思想)認為真理作為認識對象而存在；後現代概念則傾向否定真理存在；而基督教的救贖真理觀認為真理永遠都是認識的源泉。救贖真理觀分享了後現代概念對真理作為認識對象的批判，(19)但是，它同時分享人對真理追求的普遍願望。

救贖真理觀首先完全肯定真理的存在。這一肯定並不是在認識論上的邏輯論證。人們會提出這樣的問題：如果真理是存在的，則它是可以被認識的。如果真理不能被認識，則它必不存在。當救贖真理觀肯定真理作為源泉而存在時，真理的源泉地位是永恆的，因而它不能作為對象而被認識。於是，問題就轉化為：真理存在是如何被肯定的？

回答這個問題的基本思路是：由于人的錯誤立場，人甚至根本不知道真理是否存在。人追求真理，卻連真理是否存在也無知。因此，真理的存在嚴格來說並不是人所能肯定的。當人肯定真理的存在時，並不是人有能力去肯定它，而是真理自己肯定自己。這一點，在中世紀基督教神學那裡被稱為神的啟示。也就是說，神即真理主動把自己顯現于人，從而人能認識神即真理。但是，當時人們所持的客觀真理觀認為，真理乃是認識與對象的符合。人們追求對世界的本來面目的認識，祈求神把它啟示于人。於是，人們把對世界的一定認識，如托勒密地心說，亞里士多德物理學等，奉為神所啟示的知識，因而是真理。我們看到，由于受客觀真理觀的影響，神的啟示被偶像化了。神變成了一種認識對象。神作為認識源泉和作為認識對象是不能相容的。很顯然，在客觀真理觀那裡，神開始時是認識源泉(啟示)；隨著認識的進展，神喪失作為源泉的地位，並成為認識對象；最後，認識走向完成，神就不再是認識源泉了。這種認識論的結果是把神降格為一種服從人的理性的存在物。

這裡的關鍵是神的啟示是不是永恆的中世紀自然神學的客觀真理觀顯然沒有把神的啟示當作是永恆的。在認識的每一時刻，人都是處於錯誤立場，因而需要神的教導或啟示。這個時刻是有決定性意義的，是可可更改的。從這個角度看，神即真理的存在永遠都是在啟示中給予我們的，每時每刻都是如此。

對於人來說，由于啟示的永恆性和時刻的絕對性，真理的存在永遠都是給予我們的；而我們唯一的回應便是信賴並接受。也就是說，對於真理凡存在以及它對我們的主動顯現，我們唯一依靠的便是信心，除此沒有任何其它方法。這裡，我們是憑著信心來肯定真理的存在的。耶穌說：“我就是道路，真理，生命；若不藉著我，沒有人能到父那裡去。”(《約翰福音》146)基督徒憑信心肯定耶穌的神性，憑著信心以他為道路，憑著信心接受

神的救贖。這個信心或信仰乃是認識並接通真理的唯一道路。真理作為認識源泉也只有在這個信心中得到落實。神即真理許諾引導人們認識它，這是人們之所以能夠認識真理的前提。因此，只有憑著信心，人才能接通真理這個認識源泉。

這樣一種真理觀能夠給人帶來什麼的認識呢？我們注意到，它完全否定人認識真理的能力。這一否定並不是一種選擇，乃是人的理性已被證明無能認識並把握真理。進一步的分析發現，這一對理性能力的否定帶來的並不是阻礙認識的發展；相反，認識的進步因此而接通真理源泉，生生不息。

我們可以這樣分析問題。在真理是認識對象的真理觀中，人的理性是受到肯定的。主體理性和客體理性都完全肯定理性乃認識真理的唯一能力。古希臘理性在懷疑主義那裡受到摧毀性打擊，並最終在基督教的真理啟示說那裡找到歸宿。然而，受著客觀真理觀的影響，中世紀自然神學在啟示說之下允許理性通達真理，終於把一定的學說偶像化為真理。主體理性真理觀則在後現代概念中宣告破產。中國儒家的“天人合一”理想，憑著誠在生命中的力量，仍然幻想可藉著人的追求而實現。但是，人們必然被幻覺擋住去路。我們的分析揭示了崇尚和崇拜理性給人的認識所帶來的悲劇。如果我們繼續依靠理性，這一悲劇就會不斷重演，最後完全阻礙認識的發展。

然而，在救贖真理觀中，人對真理的無知狀態決定了人無權判斷什麼是真理。因此，當一種學說提出來後，它的真理性既不是由它的倡導者，也不是由它的反對者來判斷的。任何思想學說的真理性都只能由神——真理自己來判斷。因此，在每一時刻上，真理都是給予人的，這就破壞了學說偶像化的任何根據。也就是說，任一思想學說都要接受神的審判，無論它在邏輯上是如何完善，也不管它在經驗上得到多少可靠性的支持。人的認識在每一時刻都處於同樣的錯誤立場，即使有些認識已經較深入，而另一些認識則在發展初步，它們都需要神的教導，需要進一步發展。救贖真理觀給認識提供了無限發展的前景。

而且，救贖真理觀給認識的創造性提供了源泉。我們知道，創造的關鍵是無中生有，即原來沒有的東西，現在有了。在真理一對象理解中，真理一旦被掌握，認識的創造性就堵塞了。人們不需要在真理之外尋找真理。救贖真理觀只承認真理的源泉性。從錯誤到真理，每一步都是飛躍，都要求創造性，要求從無到有。在這飛躍中，人放棄自己，接受神通過人的信心而賜下的禮物。從神而來的東西總是新的，在人以前所沒有的。這就是創造的源泉。

(五)結束語

我們看到，“五四”精神中的無偶像化宗教情無法在科學民主口號中，在馬克思主義中，在當代理性主義思潮中，以及新儒家思潮中得到落實。根本一點是無偶像化和人的追求背道而馳。對此我們必須有明確的認識。任何文化的無偶像化都只能在神的救贖中實現。耶穌道成肉身來到人間，目的是帶來神的許諾，帶來神的救贖。中國文化只有放棄人的追求，皈依基督教，接受神的救贖，這樣才有道路實現無偶像化，接通真理源泉，生生不息。

注釋

(1)人們注意到五四的反傳統傾向也包含了對理性的高揚和反宗教情緒，特別是廿年代的反基督教同盟。當然，佛教道教等也在被新文化排斥之列。但是，人們也開始注意到五四運動的非理性因素，如王邦雄在從中國現代化過程中看當代新儒家的道德展開(收入《時代與感受》鵝湖出版社，1984年)一文中認為五四的民主與科學乃是被當作信仰來崇拜的。楊國榮對五四的科學主義思潮的討論(見他的科學主義如何在近代成為時代思潮，載于《文化中國》加拿大，總第十二期)也涉及這一點。高瑞泉企圖從樂觀主義-悲觀主義範疇出發探討廿世紀中國思想界的宗教情緒，也給出了很有意思的討論。(參閱他的論文論廿世紀中國思潮，載于《文化中國》，總第十二期)

(2)SchleiermacherTheChristianFaith(T&TClark，1989)參閱其中第1-6章的討論。

(3)PaulTilliohTheologyofCulture(Oxford，1959)

(4)對於胡適對傳統文化的肯定，參閱楊國榮的文章：胡適與中西文化(載于《文化中國》總第九期。第三十三到四十頁)

(5)我后注意到，即使新儒家梁漱溟先生，在批評西化時也承認西方文明中可學的有科學和民主。參閱《東西文化及其哲學》(1921年)

(6)見《時代與感受》導言(鵝湖出版社，1984年)

{7}新儒家對儒家精義的再挖掘當然有它的重大貢獻。對此我下文要專門討論。但是，新儒家是作為邊緣思想進行自我更新的。這決不能證明儒家在近代中國文化運動中作為主流思想也具有這種自我更新能力。邊緣思想的自我更新和主流思想的自我更新是兩個截然不同的概念。

{8}美國的柯克凱得思想研究家 MarkTaylor 注意到柯克凱的措詞變化，即必然性概念被驅出絕對者範疇，但他未能把握住這一驅逐在認識論上的深刻含意。(參閱他的著作《柯克凱得的匿名著作》，Kierkegaard's Pseudonymous Authorship，Princeton University Press，1975年，第三章 B)

{9}馬克思和恩格思的實證主義思想似乎沒有得到應有的重視和闡述。恩格思在《反杜林論》中多次強調哲學只剩下了辨証法和形式邏輯，其餘都歸為經驗科學，表現出強烈的實証主義傾向。

{10}1958年，台灣的《民主律論》和《再生》兩雜誌在元旦號裡同時發表中國文化與世界聯合宣言。宣言力圖向世人顯示儒家經典及宋明闡釋在當今世界文化中的力量，由此開始了當今的新儒家運動。有意思的是：大陸在 57 年反右運動後，馬克思主義完全進入思想文化界而成為主流文化。這種同時效應是一個有趣的歷史現象。

{11}參閱新儒家宣言。

{12}袁良駿在他的傳統觀念與五四精神一文中，(載于《文化中國》加拿大總第十一期)重申了儒學和一些道德規範的歷史上聯繫。徐復觀在他的研究中國思想史的方法與態度問題一文中，(載于《中國思想史論集續編》台北時報出版公司，1982年)則割裂兩者的聯繫，認為儒家是專制政治的受害者。在徐復觀的思想中，主流思想可以對主流政治沒有控制能力。這就大大貶低儒家在中國歷史上的地位了。值得注意的是，上述兩種處理都缺乏對儒家的內在精神和外在表現之間的關係作深入討論。

{13}杜維明對《中庸》的投入是很好的一例。他在他的傑作 Centrality and Commonality (SUNY Press，2nd edition，1989)中談到，他對《中庸》的闡釋既是一般分析的，同時也是個人欣賞和生活投入。(見第十一頁)正是這樣一種宗教體驗。並在向英語世界展示儒家的倫理宗教性質的努力中作出了令人欽佩的貢獻。

〔14〕杜維明對以誠識天的體驗相比之下顯得蒼白無力。他的《中庸》注釋雖然堆積了一些關於誠的重要性的論述，但他在理解天人關係時往往把誠擱置一旁，而把意願(Willingness)突出起來。(同上書，第75頁，97頁)

〔15〕《中庸》裡有質諸鬼神而無疑，知天也一句，但孔子也明確表達了敬鬼神而遠之的態度。人若要進入鬼神境界也只有誠中才有可能。因此，人若使用現有的知識形式，包括經驗的和理性的，都無法知天。

〔16〕參閱羅蒂的德里達是超驗哲學家嗎(載于 EssaysonHeideggerandOthers, Cambridge, 1991)和後現代自由民自由主義(載于 Objectivity, Relativism, andTruth, Cambridge, 1991)

〔17〕我在中國神學建設的起點何在？(《維真學刊》加拿大總第十期)一文中對真理是認識源泉這一命題進行了一些討論。

〔18〕這裡，我將根據柯克凱得的重要哲學論文哲學殘篇(PhilosophicalFragments)討論他的真理觀。鑒於柯克凱得對存在主義和後現代哲學的影響，他的真理觀是值得我們十分重視的。

〔19〕從哲學思想發展史角度看，柯克凱得的哲學分析解構了現代理性對真理追求的道路。這一解構發展出存在主義思潮。存在主義用本質(essence)來描述柯克凱得的錯誤立場，用存在(being)來描述人在神的教導中所處的狀態。柯克凱得的解構的再處理最後走向了薩特的上帝死了的宣言，從而使人忘記了自己的錯誤立場的決定性意義。後現代概念在相當大程度上是對錯誤立場的再確定，因而是對柯克凱得的回復。

作者謝文郁，男，一九五六年生。原任教於北京大學西方哲學專業，曾任該校研究生學刊副主編。現為美國加州克萊蒙神學院(Claremont)博士生候選人。曾參與「英漢社會科學大辭典」主要編輯，並發表有關宗教哲學和基督教神學的論文多篇。

第八章 關於基督教與中國文化研究的幾個問題

陳榮毅

(一)小序

記得三年前我在著手主編《基督教與中國文化叢書》時，在“序言”中特別闡明了所認定的編輯方向，[1]其實質上亦是為了警防自己歧入本文所要解析與回應的基督教與中國文化關係研究中的偏差。如今再讀此節，仍舊心怦怦然，深感於自己有鞭策作用，於他人或許亦有參考意義：

我們認為，中國文化的變革，亟待從全新的認知方式與價值判準上予以突破。因為無論是它自己還是事實都已經明確表示，迫切需要基督教的啟示。而基督教所作的反省與回應，亦只有針對中國文化變革的實際困難，才能夠完美體現它的本來價值。換言之，從中國文化來迎接基督教的啟示，同時又透過基督教的啟示回到中國文化的本身，是重新建立基督教與中國文化內在關係的可靠途徑。[2]如果進一步確切地說，中國當代文化迫切需要基督教美學在認知方式與價值判準上的啟示，而基督教神學美學亦只有直接透過回應中國當地文化的困惑與出路才能完美體現它的本來價值，那麼這篇《關於基督教與中國文化關係研究的幾個問題》會不會澄清一些有關基督教與中國文化研究的似是而非的模糊概念，譬如說，什麼才是需要更新的中國的文化？如何才能從根本意義上更新當代中國的文化？更新中國文化是否必須回復神人關係？眼下人們熱衷的基督教與中國文化對話[3]的確切含意是什麼、其偏頗又何在？這些都是我欲要思考與回答的所在。

(二)什麼才是需要更新的中國的文化？

眾多紛紜的文化定義，顯然是導致更新中國文化這個命題出現歧異的根本原因之一。據當代人類學家克羅伯(A.L.Kroeber)的統計，約有一百六十種不同定義的文化概念。[4]又據另一中國學者馮天瑜的歸納，雖經梳理劃分而較為凝煉，但仍有八種之多，計為古典進化論的文化定義、傳統學派的文化定義、歷史地理學派的文化定義、功能學派的文化定義、結構學派的文化定義、新進化論學派的文化定義、以及符號-文化學派的文化定義等。[5]

我們比較傾向於當代西方知名文化學者吉茲(Clifford Geertz)在其所著 *The Interpretation of Cultures* 中將文化劃分為“內含”與“外顯”兩個層面的觀點，亦可說我們

比較關注所謂“內含”的本質屬性，因為它雖然寬泛、卻又不失偏頗地指出那種具有歷史延續性與現實規範性的思想意識形態，是一切外顯文化範疇諸如政治經濟、科學技術、文學藝術及其他諸多次文化形態的凝聚內核，也是它們的發展前提，因而對於特定歷史時期的中國社會發生著引導作用。

我們也比較傾向於時下流行的“深層文化結構”的說法，儘管是借用語言文法而並非哲學範疇的含意，所以削弱了“結構”本身的深刻性和模糊了它的界定性，但它仍生動形象地描繪出了內含文化那種“內在的關連性”[6]。

與此同時，我們還能夠接受當代著名宣教學家魯茲別克在其《教會與文化》The Church and Cultures 中關於文化潛在制約性的界定，即文化是一種生活的藍圖，其中包含了一系列的規範、標準和相關的信仰，以回應生活中的各種需要，所以文化並非可目擊或劃分的社會表現，其實是潛伏在現象之內並且制約著現象的理念指令 (Ideational Code)[7]。

事實上在這裡，我們是要避免對於文化現象的羅列性分析，而是要從“內含文化”、“深層文化結構”、抑或“理念指令”這些為人所容易理解乃至認同的概念入門，來進一步確切界定文化的基本屬性；與此同時，我們更是要本著基督教信仰的立場，來進一步確切界定文化的神學內涵，因為我們始終關注的焦點是如何建設基督教文化的問題，或者說以基督教更新中國文化的問題。為此我們為文化界定的涵意是：文化是與人與終極真理、或更加確切地說人與超越之神本然並且必然合一的關係。

為了便於說明問題，再作稍微具體的劃分與概括，即文化的關係性涵蓋著兩個層面：超驗關係與社會關係。

首先來看文化的超驗關係，或曰本體關係。所謂關係，自然包括人與人、物與物、人與物以及人與自然諸層面的一般關係 (General Relationship)，但在這裡，尤其意指人類一切活動與那種超越自己、但又關聯自己及其相關事物的先驗存有的特別關係 (Special Relationship)，即是基督教作為普世性宗教已經明確指稱的神與人的和好關係，亦如中國先秦哲學、特別是墨學所形象表達的“順天志而兼愛人”的神人關係，亦如中國統哲學正統的早期儒學所含糊表達的“天人合一”關係。

顯然，惟有首先透過特別關係再來審視一般關係，才有可能回答人類文化或者說人學究竟是甚麼、從何而來、期求甚麼和如何發展、等等這些構成文化存有本體的最基本也最深入的生存要素。因此，把握真正意義上的關係，或曰完美意義上的關係，使得我們對於文化命題的認知與判斷，已經不會停留在人類精神生產和物質生產的現有（Existing）關係表面，而且能夠由此進一步透入到形成這種物質與精神生產的最初和最終的原有（Original）關係內核。

文化的超驗關係又具體表現在這樣四個方面：其一是文化指向本體性（TheOntology），即文化要關聯遠在人類一切行為之前、並且不以人的意識為前提的自生、自在和自為的存有；其二是文化指向絕對性（TheAbsolute），即文化要探討決定人類意識、認知、行為和生產等一切創造活動的絕對真理；其三是文化指向永恆性（TheEternal），即文化要揭示對於不同歷史時期的社會形態有著一如始終的凝聚意義和規範意義；其四是文化指向終極性（Theinal），即文化必然關心人類在生活中經久體驗、但又無法確切把握、故而終生探究的基本問題所在。

也正是從文化的超驗關係上來看，目前所有對於文化屬性的揭示，諸如當代中國著名哲學家李哲厚提出的“歷史潰淀說”，吉茲提出的“內含文化”說，當代流行的“深層結構說”以及心理學大師佛羅伊德提出的“潛意識說”等，即便他們的景觀是如何的深入，角度是如何的別致，其總體上，都還是限囿對於人類自己創造行為的表述。換言之，它們並未突破這種創造行為的外殼，去把握和體察之前創造來源的恆定自有的基本內核；亦即未能超越已有的文化現象，而去探索原有的文化終極關懷。深刻者，如瑞士的心理學家榮格（CarlG.Jung），曾經在他的《心理學形態》一書中，從心理學角度談論所謂“集體無意識”的概念，似乎要捉摸集體意識及其行為之前那種決定性的原始動力，但終究因跳不出人本主義的怪圈，而無法進一步去說明這個動力是甚麼和來自何處。

值得特別提出的是另一位德國社會學家韋伯（MaxWeber），他在《新教倫理與資本主義精神》一書中相當深入地解說，在任何一種社會文化現象背後，都有一種無形的時代精神力量予以支持著。現代西方資本主義的產生，是以一種資本主義精神作為支持；而這種資本主義的時代精神力量，則又是以歐洲宗教改革後的基督教新教倫理觀作為基本內容或曰終極關懷的。[8]儘管韋伯在論述基督教與資本主義二者關係時用詞較為艱深，引起諸多歧義，從而引起西方學術界的長期紛爭，[9]但新教倫理說的深刻之處，仍在於它突破了上述幾種有代表性文化觀的人文表象，突破性地揭示了產生並且制約一般文化現象的最原始動力，一種既與現時人類生存發展密切相關、然卻又超越人類所有行為的靈性境界，也是

一切社會文化終極關懷的問題，從而把對於文化屬性的界定，推至它原本的、亦是終極的形態那裡。韋伯的新教倫理說從八十年代中期以來，伴隨著亞洲資本主義經濟騰飛現象，一度對中國大陸的知識界發生轟動效應，引導觸覺敏感的知識份子深入探討文化根源及其革新的問題。

但令人遺憾的是，由於近代文化史以來所謂“中學為體西學為用”的“體”“用”二分論的誤導，逐將原本的普世基督教信仰剔除出去，以移花接木法將之改換成中國儒教的倫理道德觀，儼然也是一教，但實際上已經把文化的靈性沉淪為人性，把文化的本來的存有性降格為一種人為的規範性，從而淡化了甚或抹殺了韋伯在文化命題上的深刻用意。儘管這個期間也產生了相當一批所謂“文化基督徒”，但因為其中絕大多數人在那時還偏向於譯介當代基督教自由派神學經典，尚未來得及探討與中國文化的關係。

第二是文化的社會關係，也即上面提到的一般關係，是超驗關係在人類社會中的延伸形態。作為現有文化主體的人類是“社會關係的總和”，[10]具體表現為諸如：一、人與群體的關係，其中包括生產活動、交流活動、道德規範和社會秩序等；二、人與自我的關係，其中包括思想、感情、良知、意識以及信仰等；三、人與自然的關係，主要表現為當代新興的與地球和諧共存的環保意識；四、人文學科之間的關係，這裡應該更為寬泛地包含人文社會學科和人文自然學科兩大範疇，同時主要指一切人文學科的相互關連與作用，從某種義上亦可說即是後現代社會特別強調的“科際整合趨勢”；五、人與其他宗教信仰的關係，其中包括人文性準宗教意識如中國的儒釋道三學。

這裡，我們不擬對於一般的社會關係進行過多審視。其中原因，固然是歷代學派已經為此作出相當繁複亦各有精辟深刻之處的論述，不過若是依據文化的存有性，仍會延伸出另一嶄新景觀；但我們無法用大的篇幅來逐一詳述，因為我們更為關注的是文化的基本問題，而且，中國文化也正是由於長期徘徊卻步在這些基本問題之前的緣故，形成了真理認知和價值取向上的盲點，再由此導致社會關係的混亂與困惑，化解了這個徵結之處，相信其它問題便迎刃而解了。

確定文化是一種終極關係，有著三個方面的啟示性意義。

首先是對於中國文化關係這個傳統命題的啟示性意義。其實“關係”一說，乃是數千年中國文化一脈相承的傳統主題，無論是儒家的仁治學，抑或道釋的緣起說，皆從人際與人物兩個角度對於關係作過精闢解析，所以關係也幾乎成為中國文化的專用名詞，因為人們

“習慣於從關係中去體認一切，...認為每個人都是他所屬關係的派生物，他的命運同群體息息相關。這就是中國人文主義的人論”[11]

但由此產生的問題是，如前所敘，中國文化由於長期徘徊卻步在文化存有性這個基本問題之前，不能也不可能體現出人與先驗的也是超越的存有的特別關係，其關係又呈現出不完美的斷裂現象，即是把關係僅僅局限於人文主義(或曰人本主義)的封閉狀態中，確切地說把人看作是各自獨立的絕對主體，其他則是因自己存在的派生物，所以至少產生了這樣三個大問題：即所謂絕對主體的封閉性與隨意性；其認知關係上的對立性與取代性；其人際關係上的放任性與喪失性。正是因為上述缺憾，中國文化需在更新中重新理順關係，確切地說重獲長期喪失的存有基礎。

第二是對於西方文化與中國文化對接(或曰對話)過程中的啟示性意義。中西文化的交流自可追溯到漢唐甚至更久遠年代。但這裡所謂的“對接”，是指兩種文化間實際性的影響與轉化。因此，漢唐以來絢爛的中國古典文化單方面地收蓄乃至同化異域外化之說，顯然並非嚴格意義上的文化對接。直到十九世紀中葉以後，中西兩種文化形態才實質性地發生了相互影響甚至衝擊，故爾形成了所謂“對接”的現象。

這其中又包含兩個文化史的層面，一是從五四新文化運動初期及至八十年代新文學十年末期，[12]基本上是以一種“逆差”的對接方式，由西方現代人文主義思潮單方面地影響與轉化中國文化的；二是自亞洲經濟騰飛的八十年代末至今，兩種文化之間顯示出雙向對接的方式，即一方面來看，西方後現代人文主義思潮仍對中國文化具有深重影響，但另一方面來看，則中國傳統儒家文化因為新詮釋所產生的具有東方人文主義特色的心學，也與西方後現代主義思潮發生了共鳴。尤其是，因為不同程度受到中國傳統儒家文化影響的亞洲經濟騰飛國家吸引了西方世界，所以中西文化的對接第一次出現“順差”的現象。

但無論逆差或順差，現代人文主義鼻祖笛卡爾式的“我思故我在”的哲學傳統，始終從根本上決定了中西兩種文化形態對接的基調。之所以如是說乃因為，第一種西方對於中國“逆差”式的文化對接，其決定性影響顯然是不言而喻的；即使是近年來“順差”式的文化對接，也是西方因為沿續“我思故我在”的哲學傳統，在經過揚棄絕對理性的異化後，進一步在中國的心學中意外發現了相似的人性呼應。或者勿寧說，經過後現代儒家重新詮釋的中國儒家傳統文化是在迎合西方後現代的人文主義思潮。

由此可見，復興的中國後現代儒家文化，必將歧入西方人文主義從絕對人性、至絕對理性、再到絕對人性這樣一個循環往復的怪圈內，無法獲得超越人性和理性之外的終極所在；而滑得更遠的西方後現代主義，自然不能也不可能從中國古典詮釋學中尋求到終極關懷的精神綠州。所以，為無根之木或無源之水的後現代中、西文化及其對接還其原本的存有基礎，完美恢復它們與存有的超驗關係，解答它們最初與最終的關懷所在，就顯得至關重要。

第三是對於基督教與中國文化關係研究中的啟示性意義。恢復文化與存有的超驗關係，歸根結蒂，要落實到基督教與社會文化的關係研究之中。換言之，是要透過基督教神學回應社會文化的現象，進而建設有中國情境化的基督教文化，抑或如我們在下面著重談及的要“更新”中國文化。但現在的問題是，華人神學界，特別是華人基督徒，也包括西方一些保守的基要派教會，因為一直忽視文化與存有的超驗關係，由是已經形成一種認知上的定勢，即普遍認為中國文化與基督教信仰在很大程度上互不相干，甚至彼此拒斥，結果便導致了左傾和右傾兩個相關層面的難題。

所謂左的問題即是，相當多的華人基督徒已經自覺甚或不自覺地用基督教來拒斥中國文化。甚至因為害怕文化，一再強調所謂“信仰的獨特性與排他性”。結果，不僅人為地阻隔基督教與中國文化的內在關係，同時也讓當代儒學儼然作為中國文化的基本內涵，來解析和影響當代中國文化的意識形態，甚至於也讓其它宗教哲學也來回應中國文化。由是，基督教幾乎無緣涉及當代中國以意識形態為主體的所謂內含文化，也甚少理會到內含文化的諸多外化現象。

所謂右的問題，其實是問題的一體兩面，曰以基督教來取代中國文化。由於越來越多的基督徒，其中包括基督教研究學者，已經有感於基督教與中國文化的嚴重脫節，所以主觀上想把中國文化完全改造成為或者轉變成為類似於查理曼大帝期間的基督教王國，或者至少也要把中國文化變成類似於流行在義大利或菲律賓的基督教民主主義文化。這方面最典型的例子，莫過於提倡“五化三倫”的中國基督民主主義。[13]

不難發現，上述的忽左忽右都會異曲同工，都將是人為隔裂基督教與中國文化的本來關係。因為前者是自己劃地為牢地躲在“教會大院”裡，以抱守終身的姿態不敢接觸所謂的世俗社會；而後者則多少帶有十九世紀以來西方傳教士的優越姿態，以一廂情願的姿態迫人就範，故爾讓國人在所謂歷史警鐘的長鳴之下大有退避三舍之感。

(三)如何才能從根本意義上更新當代中國的文化？

在把文化確定為一種必然與應然的本體關係的前提下，所謂更新與建設中國文化，即是促使當代中國文化恢復或曰重構這種必然與應然的本體關係。

“建設中國基督教文化”，與時下許多神學研究者及福音傳播者所說的以基督教“更新中國文化”，實質上是一個命題的兩種說法；亦即是說“更新”後的中國文化基本上是基督教文化，而建設中的中國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《新約聖經·羅馬書》第十二章第二節，“不要被這個世界所同化，而要不斷地被聖靈所更新和轉化”。且“更新文化”之含意與新約聖經本意亦基本相符，因為更新文化不是移植文化，亦不是將基督教體系移植到某處某一政治體系中，而是對於人生的重新界定與重新整合獲得一種新詮釋[14]。

直白地說，更新中國文化即是依據基督教的信仰以及神學來切合實際地反思、回應與重整國人對所處社會生活的認知與判準，重新恢復與超驗存有的必然關係。而在這種反思、回應與重整將會導致人們出現根本性轉變，即體會到新約聖經中所描述的那種老我死去而新我再生的必然情境。“所以，中國文化要革新的話，中國人世界觀之改造，是至為重要的……我們就能開始一種新的生活之式，並開始重建中國新文化的運動”[15]

需要強調指出的是，使徒保羅在羅馬書裡選用的“更新”一詞乃是對於新約聖經裡耶穌強調的信者必須重生(bornagain)的另一闡述，二者在語義與教義上完全相同。可參見《約翰福音》三章三節至十五節中耶穌和法利賽人尼哥底母的談話，“耶穌回答說，我實實在在的告訴你，人若不重生，就不見神的國。尼哥底母說，人已經老了，如何能重生呢。豈再進母腹生出來麼。耶穌說，我實實在在的告訴你，人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國。…叫一切信他的都得永生”。又參見《彼得前書》一章三節，“神曾照自己的大憐憫，藉耶穌基督從死裡復活，重生了我們，叫我們有活潑的盼望”。聖經中的“重生”記載經基督教神學的審慎詮釋，其形象的比喻得到顯現和延伸，簡而言之，即如是三部曲：人本是由神按照自己的形象創造的，所以人的一切都具有與神類似的一切美好因素；問題是，自始祖亞當以來，人因外在罪惡勢力的誘惑和內在自由意志的異化這雙重變數的制約，已經背叛了神原始的美好旨意，成為一個心靈上完全被罪的陰影覆蓋的罪人，所謂“罪”正是偏離或者背離的意思；但因為基督耶穌在十字架上的救贖，人才又藉此恢復與神的關係，再次成為與完美與聖潔同在的人。

人的重生與更新又引伸到與人有千絲萬縷聯繫、甚至包含人的一切關係的文化上來。文化的重生或曰更新包含兩個相互關聯的層面。概要地說，第一個層面是，一如每人都有獨自的生存與表現主體而不能亦不可能與他者完全相同或類似一樣，中國文化的主體自然與中國傳統文化和由這種傳統文化積澱而成的文化傳統有著千絲萬縷的內在性的聯繫，任何民族、區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國文化和成為這個文化的主體。但第二個層面是，一如耶穌所說人必須重新與創造自己的神和好如初才能成為神的子民，如使徒保羅所說人必須洗心革面方能進入神的國度，中國文化應該而且必須與那超越但同時又關聯著人類認知與判斷的先驗本有，即創造宇宙萬物的神發生內在關係，惟其如此才能真正獲得鞭體現必然的生存基礎，才能促使中國文化走出認知關係和人際關係這兩大內在難題所制約的困惑。

於是在這裡可以看出一種完美意義上的文化關係。即先驗本有的神作為施予主體，把構成文化的最基本的生存要素及其價值判準，完美無缺地施予中國文化，從而使得中國文化具有了根本性或者說是起源性的本體，同時也使得我們對於中國文化的觀照不再流於人文性文化關係的浮表；同時，中國文化是作為特定的接受主體，來接受先驗本有的神的施予的，換言之，本體是在特定的文化承體(context)中建立和顯現的，所以，最終落實的文化形態只能是中國文化而不是也不可能是其他任何文化。隨著施予主體與接受主體、本體與承體親密無間的合二為一，中國文化至終與先驗本有的神成為完整的主體關係，這就獲得了重生，也就是實現了一般意義上所謂的文化更新。

有意思的是，最早提出與表現“更新中國文化”這個命題的，倒不是基督教神學家與宣教家，既可回溯到本世紀初甚至上世紀中葉中國先進的知識份子，又可沿續到當代儒家學派。在西方現代自然科學和人文科學的猛烈衝擊之下，國人痛感處於落後的低谷，由是開始了極為悲壯而又相當艱難的反省、批判甚至於決裂傳統文化的運動，並且形成近代史上洋務買辦與戊戌維新、特別是揭開現代中國文化序幕的五四新文化運動這二次更新中國文化運動的高潮。

姑且勿論洋務買辦與戊戌維新，“文化更新”這個命題的闡發基本上由“科學”和“民主”兩大旗幟統召下的《新青年》同仁諸如陳獨秀、胡適、魯迅等來表現的。但它的時代特徵，則應該說最為鮮明地體現在郭沫若的《鳳凰涅槃》一詩裡。這位五四時期異軍突起的年輕抒情詩人，雖然是運用詩的語言及其誇張想像，抒發出了一種“死裡復活而面目一新”的心境，但卻無比鮮明而強烈地傳達出一代國人、特別是思想敏銳的知識份子的企求所在。甚至如有的學者所說的，由此真正意義上地奠定了近百年來中國文化變化與發展的基調。

[16]因為這種“死而復活”的精神，一方面突破了之前“洋務”尤其“維新”的有限境界，即揚棄了它治表不治本的修補型窠臼，進而能夠尋求根治中國文化徵結的真理和出路；另一方面，它也為當代中國文化的拓展開辟了主導方向。近百年來處於風雲激蕩裡的中國文化，委實一直在尋找自己的最終歸宿，要在世界文化之林尋找自己的立身之地，甚至要重新煥發出能促進世界文化發展的動力，正像當代的“河觴詩人”把這種現象比喻為九曲黃河要流向藍色海洋那樣。[17]

但一如郭沫若的抒情詩，整個的五四新文化運動，都是以一種情懷渲泄而非理性認知的方式，來對待中國文化問題及其出路的，所以在提出“文化更新”這個劃時代意義的命題之後，不能也不可能為這個命題提供更多的建設性內容。其情形，正如五四新文化運動的旗手魯迅當時尖銳而深刻指出的，是看到了社會的病徵，卻拿不出診治的良方。[18]於是，更新中國文化的任務，就自然落到之後的、特別是當代國人的肩上。

確然，當今的中國知份子，無論是以“河觴”為代表的“西學熱”，抑或旨在弘揚中國傳統文化精神的“國學熱”，其中還包括東南亞地區的“文化復興運動”，和以北美地區眾多學者為代表的海外“文化中國”學派，亦即所謂的後現代儒家學派[19]，從未像現在這樣同心協力地全面展開對於中國文化的反省與改革，由是形成更新中國文化的第三次浪潮。此一浪潮雖不及五四新文化運動那樣洶湧澎湃，但卻相對顯得相當深沈而綿長，其中雖不乏守舊或者偏激成份，但也有正在或即將觸及中國文化更新的基本內涵及其終極問題，因此會對中國文化的未來發展產生有決定性的影響。

這裡想強調指出的是，由於第三次文化更新浪潮的促動，當代一些具有代表性的西方社會文化與宗教哲學，亦對東方文化，尤其對於中國文化的重新定位，表示了相當的興趣和敬意。從這個意義上或許可以如是說，中國文化更新正成為全球多元文化體系中一個格外令人矚目的現象。

然而我們也注意到，所謂的“更新”確實是一個極其艱難的認知與判準的進路 (Approach of Perspective and Justification)，即強調的“更新”確指什麼，否則嗣後的探討就會歧入南轅北轍。然而，恰恰正是在這個關鍵性問題上，或者更為確切地說，正是在這個探討的出發點上，非但在中國文化界出現了眾說紛紜、莫衷一是的歧異，甚至在一些關心中國文化的基督教研究者以及對華宣教人士當中出現以訛傳訛、無所適從的混亂，其結果：一方面導致“一個世紀來，中華民族，尤其是它的知識份子，一直受到同樣一個問題

的纏繞：傳統文化向何處去”；[20]另一方面，也導致基督教非但未有轉化中國文化，更不明就里地消融在風雲摩蕩的中國文化之中。

對於更新中國文化這一命題，目前有幾種代表性的意見，而且大多由當代儒家提出。因為所要更新的中國文化實際上是儒家傳統文化，道釋很大程度上已經融入儒而可以忽略不計。作為中國文化主體的儒家文化，在現代主義思潮的衝擊下，不可避免地要被當代儒家在內的這一代中國知識份子“更新”。“我們今天為了探討與解決儒家思想的時代課題所應把握的首要難題是，如何從我們(後)現代的觀點發現儒家思想的內在難題，而經由免於成見的嚴密分析與哲理省察，設法尋獲超克這些難題的適當途徑”。[21]這段話集中反映了所有關心中國文化發展的知識份子的心願。由此可以推見，儒家文化乃至於中國傳統文化的確存在著根本性問題，非“革心改面”而不能“劫後逢生”。

但事實上，由於人們、尤其當代儒家對中國傳統文化有斬不斷理還亂的感情糾葛，所以落實到更新的理解與運作上就出現了不盡相同的歧曹，大致歸納起來，有如下幾類：

一是詮釋類。即對儒家傳統文化的經典學說進行梳理、歸納、提辨和引伸，在此基礎上賦予原有內容以新的意謂乃至現代哲學邏輯體系。這確實給中國傳統文化注入了新的活力，使得傳統的東西具有了現代意義。但究其實質，仍是新瓶裝舊酒，即無法擺脫和超越構成中國文化“內在難題”的舊的根本。甚至於詮釋的本身亦有差強人意之處，譬如牟宗三先生提出的極著名的“坎陷”說，就似有語焉不詳的問題。這顯然並非更新。

二是參照類。即參照東亞發達國家與地區如日本、新加坡等消化儒家文化的“成功經驗”，包括價值取向、管理策略以及整個經濟文化，來看後期儒家社會的崛起，從而開出類似於韋伯(MaxWeber)創立的那種新教倫理。我們不否認新教倫理相對於其他有關現代資本社會學說的精辟深刻，亦姑且勿論它的得與失，只是擔心他人的經驗是否適用，他人的短處是否經過了審視，他人的哲學理論是否為中國文化之本。

三是互為類。也曰中西文化互為體用。即是不分外來與內存，只要經過實際檢驗證明是好的，就為我們現在所依據和所餐用的。這破除了中學為體西學為用的偏頗，亦糾正了五四以來全盤西化的片面，從更為開闊的視野來發現乃至建立中國文化的真正本體，不失為積極的構想。但事實上這一構想在相當程度上無從落實，原因很簡單，東西文化的相加互用鞭不等於中國文化的本體。

四是創造類。這類基本上屬於上類，只是為了避免上類的簡單，才主張創造以中國文化為本的中西文化互為體用。但對於中國文化尤其是文化的本體使用創造一詞是否恰當，應該引起足夠的審慎；換言之，創造文化這一說法能否成立，似乎還是個問題。因為文化是長期以來形成的一種穩定積澱，非能以彼物代此物。現實的例子也可說明這個問題，譬如五四新文化運動初期要革除整個中國舊倫理舊文化，創造新倫理新文化，但那畢竟是知識份子，在獨特處境下萌發的一種感情喧瀉，至終是難以兌現的。

(四)對於懺悔意識與同構罪業意識的澄清與界定

我們還注意到，在更新中國文化或曰建設中國基督教文化的進程中，還有一種似是基督教信仰立場、但實質上是人文主義另一演繹的有代表性的學說——懺悔意識或曰同構罪業意識。即是說在整個中國文化發進程中、特別是在當代中國文化崎型發展的史進程中，成為受害者的自己亦因涉嫌“參與其中”而必須反思乃至悔悟自己的罪過，進而開出一條不崇拜偶像且吸納各種先進思想的文化新路。但坦白地說，我們擔心此一學說並不符合聖經信仰乃至基督教神學的本來旨意，所以非但有可能削弱基督教在中國文化更新中獨一無二而不可替代的立場與作用，更重要地是，無從引導目前在艱難探求終極真理過程中稍稍誤入人文主義旁枝的中國知識份子真正走上永恆生命與真理的道路。

中國新時期十年文學中有一個十分引人注目的現象，那就是以老作家巴金的新作《隨想錄》為代表的一些作家作品，十分鮮明地表現了作者們對自己在“文革”時期違背良心甚至助紂為虐言行所作的沈痛反省。因此在八十年代後期，當代中國最知名文化學者之一的劉再復先生在一次文學研討會上提出“文學的懺悔意識”。發表後引起了積極的轟動效應，卻也遭到共產黨領導人物所組織的文化圍剿。現在劉先生關於懺悔意識的專著已經在台灣出版，[22]而劉先生提出的懺悔意識亦在海外知識界甚至基督教研究界發生轟動效應。[23]

懺悔意識的提出，當然是因為文學創作存在著這樣的現象，需要文學批評給予說明和分析，但還有更為深入的文化內因。首先，懺悔意識是二十世紀中國文化的歷史性覺醒。小說《狂人日記》中第一人稱“我”就醒悟到，四千年的中國歷史上，自己不僅被別人“吃”，而且自己也在“吃”別人，〔24〕所以魯迅為代表的五四新文化運動已經從歷史反思的層面開始了文學懺悔意識。這種意識的深刻性，在於它在中國文學史乃至中國文明史上史無前例地反觀到人能吃同類的罪惡本性。

其次，懺悔意識是對當代中國文學的突破。在所謂“傷痕文學”〔25〕之後的類似作品中，正直的中國作家已經充分暴露了“文化大革命”時期社會的黑暗與個人的不幸，但仍停留在現象的表層，所以文學逐漸失去它原有的轟動效應。實際上我們每個人都作為參與因素，同構著那個時期的黑暗社會。這就需要文學對個體的人，特別是對作家自我的靈魂進行深切反省乃至嚴肅審判，而文學本身涵蓋也就在創作主體的懺悔內得到深化，這是巴金的《隨想錄》之所以格外深刻且影響文壇的根本原因。

再有，懺悔意識固然最早是針對文學而言的，但實際上涉及到整個當代中國社會文化觀念的問題，可以改造甚至重建中國人的思維方式及其價值取向，所以才會對思想敏銳的中國知識份子發生引導作用。一些初步接觸到西方哲學文化尤其是基督教神學文化的文化學者進而以為，這種懺悔意識表現了基督教的基本精神，與基督信仰發生關係，於是在他們希望用基督教來感化國人及其文化的進程中，懺悔意識便成為引導旗幟。

懺悔意識實質上已經影響到整個當代中國社會文化觀念形態。中國傳統文化在思維方式上追求天人合一，從而形成一個人的主體意識從自我發生到自我完善的封閉體系。在道德形而上則強調良知的決定意義，所以又失去了真正人生價值的絕對判準。直白地講，中國文化與中國人的最大弱點之一，過去和現在都局限在“自以為是”的境地。特別是在文化大革命期間，人們一方面被無形勢力擺布得失去應有的思想、感情、言論和道德行為，而另一方面卻又出於一己的生存需要，甚至出於一時的私欲惡念，來自覺或者不自覺地參與黑暗社會當中；一方面向往人生真理，另一方面卻又很難擺脫既定的認知結構去接受宗教信仰；這對於一個正直的中國知識份子的確是非常痛苦的。

那麼現在要懺悔自己的罪惡，認識自己的有限，就勢必針鋒相對地要改革乃至重建中國傳統的思維方式與價值判斷。我們中國知識份子從未象現在這樣，沈痛地甚至是嚴厲地反思中國文化背景下的人生悲劇，另一方面執著然而又茫然地追求新的價值尺度。無論怎樣說，這確實是人的心靈的覺醒，當然會反映在意識形態的諸多表現方面。尤其令人振奮的是，中國的知識份子努力透過“懺悔”這個原本於基督教的經驗，來坦呈自己苦痛掙扎的內心，甚至渴望與基督信仰發生個人的關係。這確實是基督教與中國文化發生對話關係的主要焦點。

首先，懺悔是源於個人與神的特殊關係，甚至就可以說懺悔是一種神人關係，是個人在回應神的救贖時所發生的心靈改變及其活出神樣式的言行。這裡強調個人，是為了與社會群體和所構成的社會現象分別開來；換句話說，懺悔不是對一個民族長期形成的文化心

理積澱進行審視與解析，盡管這種心理積澱集中反映在某個人甚或就是我自己身上，當然也不是對現在不合理的社會現象進行暴露與抨擊。從這個意義上來說，《狂人日記》主人公“我”的內心獨白還不是一種嚴格意義上的懺悔。另外，小說中第一人稱的“我”更側重於反映整個民族的大我形象，可能還不是作者或者某個人的小我。

懺悔原本是人向神的認罪與悔改，體現了神與人重新和好的關係，因而具有“神靈性”(spiritual)。問題是，經過笛卡爾以來西方人文主義思辯哲學的潛移默化，西方現代社會文化、特別是具有文學意味的經典作品，業已對原本屬靈的懺悔經驗作了“人文性”(humanistic)的割裂、詮釋與表現。這就是說人作為思辯的主體，無須任何外在的客體作為自己必要的先設條件，完全可以自我實現和自我完成，即笛卡爾所說的“我思故我在”。其結果懺悔，確切地說認罪這個人與神最初、最直接也最根本的和好關係，因為人文主義作祟而導致的神與人的分離，實際上已經不可能存在了。

不過事實上，經過人文主義的重新詮釋，懺悔作為對人內心的自我暴露、自我遣責和自我提昇，即作為一種人的主體意識的反省與完善，卻又演變與延續下來。不僅如此，這種失去原本基督信仰意義的自我反省的人文性懺悔，成為十八世紀以來批判現實主義文學以及隨之而來的所謂思想解放的重大主題之一，其中最有代表性亦最有影響的作品當推盧梭的自傳性作品《懺悔錄》。倘若讀過早期希臘教父奧古斯丁的自傳性作品《懺悔錄》，就不難發現，這兩部同名的自傳，其實內容與形式都相差甚遠，這正好表明從基督信仰的認罪、到人文主體反省的懺悔這個本體意義上的落差與演變。

頗有意思的是，西方人文主義的懺悔意識已然對中國知識分子發生極大的吸引，並且在五四新文化運動和“文革”之後新十年文化這兩個中國現代文化最為激蕩開放的時期，形成兩次比較明顯的高潮。誠如劉再復先生所說，魯迅及其《狂人日記》和巴金及其《隨想錄》是代表。懺悔意識之所以能在中國文化界、尤其知識界根植與發揚，主要取決於外來與本土兩種人文性文化因素。一是從一般影響意義而言，中國五四新文化運動以來的現代文化基本上承繼了十八世紀以來西方尤其是法國的人文主義文化範疇，懺悔作為主要範疇之一自然不例外；二是從確切對接意義而言，中國文化傳統中的人文性主體意識，突出表現為良知的自生性（生來具有的善惡觀）、其自發性（善惡觀的相應外表）、其自為性（對善惡的內心判準）和其自我完善性（人皆可為堯舜），都與西方人文性懺悔意識在人文主體意識的特定體系內發生了內在的融合。因此，儘管前者是從善到善，而後者是從惡到善，外顯二者的差別甚至據斥，但在修養主體、修養方式及其終極關懷諸方面，皆有內在感應與契合。

因為這個原因，當代西方的宗教哲學、甚至標新立異的自由神學、乃至整個後現代文化，正在紛紛面向東方文化尋“根”了；而當代儒學特別是所謂第三代儒學所倡導的道德主體之性心說，也正是從這個方面來致力於整合整個西方人文學科的。這是另外一個很有價值的命題，但需要專門審視。在這裡我只是想強調指出，中國知識份子表現的懺悔意識，實質不是原本基督教信仰上的認罪悔改，而是一種經過西方現代人文主義的啟蒙、和中國道德主體心性傳統的對接而混合生成的自我反省。

從一個基督徒的立場來看，當然也實事求是地說，這種人文主義自我反省的“懺悔”，有著四方面的特點，也正好是它的主要局限。第一是自生性：由於懺悔意識的發生、發展、轉化和消亡，皆隨從道德主體的形上活動而來，所以並不具備既超然人類但也與人類發生關聯的懺悔對象和懺悔條件。但事實上唯有至上完美神的存在，並且只有處於人類背離神的情境中，才有可能發生真正意義的懺悔，即基督徒所堅持的認罪悔改。第二是自為性：由於懺悔意識的內容界定、價值範圍以及批評尺度，皆取決於個人主觀的理解與確定，並無一客觀的、絕對的和永恆的標準，亦沒有任何外界事物的參照系數，所以也無從依據來確定懺悔的發生。第三是封閉性：由於整個懺悔的運作過程是在道德主體內部完成始終的，因而整體上是作一個週而復始的圓圈運動，層次上則是一個單一的平面。第四是突發性：由於懺悔意識統攝於心，而且心理隨處境而有而無，或此或彼，所以，這種懺悔委實可有可無，可是可非，因而也就不存在必然性和必要性。

總之，從西方人文思維進路理解和接受懺悔意識，非但要在五四以來新文化運動造就的怪圈裡打轉，甚至可能最終要滑回到中國傳統文化的老路上去，而這文化又正需要更新。

分辨基督信仰的懺悔與人文主義的懺悔，最為關鍵之處，究竟是認罪，抑或是認惡。所謂罪（sin），聖經的原意是偏離了箭靶的紅色中心，藉此說明作為被造物的人背離了創造者的神，破壞了神與人親密美好的天然關係。而惡（evil）與善相對，一般是指人們所言所行的不好與不對的事。信仰層面上的罪顯然具有本體（being）意義，倫理層面上的惡則有行動（doing）意義；基督教中罪與義這兩個基本概念形成了神與人上下和好的立體關係，而一般倫理中的善與惡這兩個基本概念形成一種平面的對立關係；完全是不同層面的不同意義。或許人們可以在平面的層面上由惡至善地作內心懺悔，但這不能是也不可能是向神認罪悔改的那種超越自己的懺悔。

罪與惡的區別不僅在基督教教義中，在西方文化里也是分辨得比較清楚的。然而，在中國文化、確切地說在中國人的傳統辨認架構中，卻一直比較模糊。原因之一是，在中國文字里，通常罪惡為固定詞組，不但極少去分別而且頻繁地互為通用，即罪就是惡，惡就是罪。所以，當聖經被翻譯成中文時，譯者似乎無法也無從在詞意上將罪與惡分別開來，若用生造的字又可能更加增添讀者的困惑。但究其內在原因，則是在中國文化傳統與中國人意識積澱里，原本沒有真正信仰意義上的罪，一般皆統攝於倫理範疇的善惡觀，甚至有有些法律判斷上的罪（crime）也都含混歸入倫理範疇。正確理解了罪與惡的本質分別，我們就可以深入一步認識到，人無論怎樣在倫理層面上存善去惡，若不從信仰承認創造我們的神，就還是有罪的。惡不能代替罪的名，而善也是不能洗脫罪的存在。所以懺悔應當首先和直接面對罪的實質內容，再來關聯從罪而來的其他善惡是非問題。

強調向神認罪悔改而並非自我良心發現與完善，實質上還是為了落實到全面更新中國文化這個命題上，因為避免或曰排除人文主義的異化情懷，方能洗心革面與重建關係，這是建設中國基督教文化、其中包括探討中國神學美學建設途徑的必要前提。

(五)對於基督教與中國文化“對話”的證清與界定

不難發現，在現今更新中國文化的潮流中，還頗流行所謂基督教與中國文化“對話”的說法。主張此說者的主觀願望因人而異，故一言難盡，但客觀效果則基本相似，大致是要在基督教與中國文化中選擇一條不偏不倚的中庸道路，來調和長期以來中國文化與基督教之間的張力。姑且勿論基督教與中國文化對話的實際果效究竟如何，亦暫且勿論提倡此一對話的用意何在，僅從“對話”的詞意本身與原始引伸來看，就令人質疑基督教應不應該與中國文化進行這種意義上的對話，基或能不能對得上話。

所謂“對話”或曰“對談”，就英文 Dialogue 詞意而言，原指彼此及兩個以上的個人或團體間的討論與文流。對話在七十年代末、八十年代的冷戰後期頗為盛行，各國政界及其戰略研究機構為避免北大西洋公約組織與蘇俄解體之前華沙條約盟國之間曠日持久且愈演愈烈的軍備競賽，期待東西兩大陣營通過各種接觸與調解來公平合理地裁減各自軍備，開始了所謂以“對話代替對抗”的游說話動。對抗不言而喻，對話亦不難理解，自然是包括平等互利、溝通和解、相互讓步與各自獨立等內容。稍後，對話再被引伸至更為廣闊的文學乃至社會文化的諸多領域。文學上的對話應該說最能體現 Dialogue 的本來詞意，自八十年代初以來大陸、香港及台灣差不多同時興起中西文學比較熱，經過“同中有異”而“異中有同”的平行現象學比較分析，或者經過某一區域作家作品影響而形成另一區域作家作品再

創作風格的直接影響分析，一方面試圖映證中國傳統的文學表現內容與形式仍有存在及弘揚的價值，另一方面則是向外尋求新的表現內容與形式，形成所謂中國文學走向世界與世界文學走向中國的彼此獨立且又雙向溝通的新布局。文化意義上的對話與文學基本相似，實際上其對話內容包括了包括了文學在內的例如經濟、哲學、法學、科學、社會學等諸多文化領域。

在這裡不難發現所謂“對話”的一些基本特徵，譬如：對話雙方乃平等獨立，對話前提是互惠互利，對話方式是各取所需，對話結果則殊途同歸。對話有助於不同生活區域與不同文化背景的人們化阻塞為溝通、甚至化衝突為並共存，自然有其現實意義，但如果從基督教的立場來看，進而恪守與維護這個福音信仰，那麼就必須先有所澄清，再三思而行。

因為首先可見，即使作極限廣意的延伸，不能也不可能附比上述的對話詞意與引伸意，讓作為文化存有基礎的道成肉身及其福音信仰這種決定性關係，與文化的一般社會形態這種從屬性關係，作旨在緩和對抗與平等互利的對話，正所謂“皮之不存，毛將附焉”，又可謂不見森林何來樹木；換言之，絕然不能人為地刈割文化這種被創造物與創造一切之神之間的天然關係，通過對話對象的劃分來再一次有意無意地確認二者間平等獨立的假象。這裡並不存在著世俗的文化沙文主義，因為一切均從宗教意義而言，而基督教作為普世性宗教，自然要堅守唯一信仰這個最基本原則，然後而來看基督教如何與包括中國文化在內的所有文化形態的融合關係。

其次，基督教與文化的關係亦絕然不是一種世俗的互惠互利關係。基督教說到底是一信望愛的真理與體現，自從神把 的獨生愛子基督耶穌賜給人類、同時讓為人類的罪受死在十字架上、並為了給人類以永恆期盼而讓耶穌基督從死裡復活的那一刻起，基督、基督教、基督徒已經而且必須永遠活在愛的靈性中，基督教對於中國文化的影響亦是出於無私奇怪的倒是，這種未加深思熟慮就把基督教與中國文化拉扯到一起的魯莽作法，非但沒有受到人們的質疑，反而在本土神學研究以及對華宣教事工中越來越受到歡迎，結果從華人神學研究，到對大陸宣教事工，乃至海外華人教會佈道，“對話”往往成為不談不足以表現其時代精神的流行名詞。某些基督教圈內的刊物為此還特別在封頁上標明自己是專門注重基督教與中國文化對話的學刊，以示自己這方面的特色。究其原因，是我們許多華人信徒不很明白這裡所指稱的“對話”的確切含意，亦不太明白文化研究，開始是尾隨近年來中、西文化對話熱潮而作些層面的人雲亦雲，繼而一發不可收拾矣，結果庶已汨濫到以訛傳訛與不知所雲的地步。應該承認，許多華人信徒是懷著向億萬同胞傳福音、尤其是感化中國知

識份子的古道熱腸，來接觸與談論這個“對話”問題的，遺憾的是自己表錯了態，也讓別人會錯了意。

在這個所謂的對話熱中，某些激進的自由派神學家也借此機會，向流行於當代中國的各种文化思潮表示友好，但問題是，在未對接之前便落入所謂對話限定的窠臼，自己在為對方削足填履，所以先失了自家的城池。譬如說，當代儒家代表牟宗三先生早先就明確表態，中國文化是以儒家作主的一個生命方向與形態，要維持中國文化的主體性就要“判教”，不能讓基督教和天主教來改篡中國文化；如今比較開明的儒學學者如杜維明先生則表態，之所以與基督教對談，是想參考基督教及其神學文化中的合理成份，來進一步以後現代儒學為未來中國發展的指歸。相比之下，自由派神學始終閃爍其辭，不願表明自己應該表明的立場或姿態，即是要以基督教對於一切文化的存有性和關係性，來回應儒家學說未能解說的當代中國文化的難題。事實上，也遠不止華人的自由派神學家們是如此言，遠可回溯到唐代景教的歷史悲劇，近可考察西方自由派神學近年來對於當代儒學的盲目推崇，無一不鑄成以信仰立場作為對接代價的錯誤。

注釋

1.參見筆者主編的《基督教與中國文化叢書》一至十本，加拿大福音證主協會 1994 年 7 月開始此一事工，1998 年 2 月竣工，歷時三年有餘。溫偉耀先生開始一度參與策劃，但旋即因要事離開，故筆者願意承擔叢書編輯中的所有責任。

2.參見上述十冊叢書的統一“序言”。

3.與“對話”意義相近或通用的尚有“對談”、“對接”、“對等”等，本文僅選用“對話”一詞，意在避免繁復。

4.克羅伯(A.L.Kroeber)等著《文化，關於概念和定義的探討》(Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions)。又請參見殷海光著《中國文化的展望》(香港文星書店出版)一書中對於一百六十多種文化定義的簡介。

5.天瑜著《中國文化史斷想》頁 8-16。

6.孫隆基著《中國文化的深層結構》“修訂版序”頁 2，台北唐山出版社 1992 年。

7.魯茲別克著《教會與文化》The Church and Cultures，頁 156-157。

8.蘇國勳著《理性化及其限制-韋伯思想引論》，頁 2，上海人民出版社 1988 年。

9.馬歇爾著《資本主義精神考察》，頁 11，倫敦 1982 年。

10.作為批判資本主義經濟體制的重要學派，馬克思主義學派把人視為社會關係的總和，自有它的深刻之處。

11.龐樸著《中國文化的人文主義精神》，集於《中國傳統文化再檢討·上篇：中國傳統文化的特徵》，頁56，上海人民出版社1992年2版。

12.所謂新文學十年，是指文化大革命結束後的文學十年，固然以“傷痕文學”、“改革文學”和“反思文學”等衝破先前極左文學禁區的創作現象為標誌，其實內在的精神則是為中國文化重新定位。

13.王策著《中國重生之路--基督民主主義與中國文化》，費城海外華僑佈道團1992年版。

14.莊祖緄著《契合與轉化--基教與中國文化更新之路》，頁228，為《基督教與中國文化叢書》之五。

15.吳宗文著《迷信與信仰--中國宗教文化的困惑及出路》，頁215，為《基督教與中國文化叢書》之六。

16.持此種觀點的在中國現代文學研究界中不乏其人，有代表性者如劉再復等。

17.參見由蘇曉康等人編寫的大型電視連續劇本《河殤》。

18.魯迅著《中國新文學大系：小說二集序》。

19.杜維明著《海外中國文化研究概況》，集於《論中國傳統文化？中國文化書院講演錄第一集》，頁174，北京三聯書店1988年。

20.陳奎德著《文化討論的命運》，集於《斷裂與繼承-青年學者論傳統文化與現代化》，頁25，上海人民出版社1987年。

21.傅偉勳著《儒家思想的時代課題及其解決線索》，《知識份子》二卷四期1986年夏季號，紐約。轉載於《文化危機與展望-台灣學者論中國文化》(下)頁86。

22.筆者九三年春夏間有幸與劉再復先生多次面談，主要言及劉先生提出的懺悔意識及其時正待出版的新作，遺憾的是至今拜讀劉先生的這本專著，但當時有感而發而陸續記下此節的大部份內容。

23.劉再復先生自九三年在卑詩大學(UBC)學術訪問期間對溫哥華當地文化界、知識界乃至華人教會系統發生相當影響，所以近兩年來在當地文化更新中心所創辦的《文化中國》的學術刊物上多有闡發懺悔意識的文章與回應此一學說的文章發表，頗引起海內外文化學者以及基督教學者的關注。

主編後記-陳榮毅

歷經近四年的艱辛籌劃與認真編輯，我們至終以這冊題為《解構與重建—中國文化更新的神學思考》的論文集，為原定計劃出版的《基督教與中國文化叢書》(一至十冊)圓滿劃上告以段落的句號。

這冊論文集共輯入八篇論文。其中部分論文已在一九九六年由中國學者基督教讀書會與一些美國基督教基金會主辦的“基督教與中國研討會”上宣讀；從這個意義上而言，當是該此研討會的一個紀念。同時不難發現，大多數作者均與《基督教與中國文化叢書》結下不解之緣，而且好幾位原本就是《基督教與中國文化叢書》的作者，另附在其文稿被輯入之前又由我們的編委會作了最後修訂，所以，把這冊論文集歸入整套叢書的有機組成部分，又實是水到渠成之事。

我們還想說明，出版這冊論文集有兩個互為關聯的積極意義：一是意欲藉此展現《基督教與中國文化叢書》所廣泛論及的基督教在歷史學、哲學、文化學、社會學等諸多文化領域里的啟示意義，二是由此體現作者間那種為福音文字傳播始終攜手同工的密切關係。

最后我們真誠希望，有更多堅持基督信仰、且從事神學文化研究的作者加入我們未來的福音出版工作。