

编者前言

“基督教文化”与“西方文化”是不同的两个概念，正如“现代化”与“西化”是不同的两个概念一样。因为第一，姑不论基督教产生于近东、传布于全球，既然它是跨越地区国家、超乎民族文化的世界性宗教，那么，由它影响而形成的“基督教文化”，自然也就不会只是某一个地方区域或某一些民族国家的文化，而必然是而且事实上也是一种世界性文化。第二，姑不论“现代化”首先是一个时间和性质概念而不是地域概念，既然它已成了一个席卷全球不可逆转的历史潮流，它也就成了东西南北任何地方的人民已经、正在和将要经历的一种命运。

但是，我们又不能否认这样的历史事实：基督教文化曾经以西方文化为主要代表，正如现代化曾经以西化为必然途径一样。因为在旧大陆上接受基督教并受到深刻影响的，主要是其西部即欧洲的各族文化，而从18世纪开始的现代化或社会生活理性化过程，也是从欧洲首先是英国发端的，而且西方在政治、法律、社会、经济、文化等方面的制度变革，确曾是现代化的要素和保障。

于是，一系列值得讨论的重大问题由此产生：基督教与文化的关系、基督教文化与各民族文化的关系、现代化与历史和人性的关系、现代化与基督教和民族文化的关系，等等。这些问题也可以集中表述为“基督教文化与现代化”。

对这些问题，国际学术界和世界基督教界从来都给予高度重视并作了大量研究，但是在中国，我们却重视很不够，研究也很不够，近乎于“万马齐喑”。在这样的境况下，1994年10月在北京召开的“基督教文化与现代化”国际研讨会，作为在中国第一

次由宗教学术界与基督教界共同发起，结合中国文化和中国现代化的实际进行的严肃讨论，实在是这个领域内迟到的春雷。

由爱德基金会赞助出版的这本研讨会论文集，不过是在不大的雷声过后发出的一枝春芽。但愿自此之后，在这个有重大的理论和实践意义的领域，能呈现“木欣欣以向荣”的大好春光！我相信，无数种子正埋藏在沙土之下，需要我们做的，不只是对降雨的期盼，而且更是辛勤的浇灌。

1995年12月

目 录

- 在“基督教文化与现代化”国际学术研讨会
开幕式上的致词 汝 信(1)
- 在“基督教文化与现代化”国际学术研讨会
开幕式上的欢迎词 韩文藻(3)
- “基督教文化与现代化”国际学术研讨会开幕词 吴云贵(7)
- 基督教与现代文明的危机 (加拿大)白理明(9)
- 超越的循环:基督教、现代性和后现代性
三种文化类型的互动关系 赵敦华(23)
- 基督教信仰与今日世界经济
..... (瑞士)罗伯特·范·德里默莱恩(35)
- 现代化是好事情吗? (英国)马丁·康韦(47)
- 论罗马天主教关于天国的新神学 任延黎(61)
- 加尔文主义与人的现代化 于 可(79)
- 当代天主教伦理学纪实 傅乐安(97)
- 为何冲突? ——论基督教与科学关系问题的
三种解释倾向 张志刚(124)
- 基督教的奇迹故事与现代化 (美国)安托依内特·怀尔(138)
- 中国基督教(新教)面对现代化的挑战 陈泽民(149)
- 中国基督教改革开放十五年 徐如雷(156)
- 现代化对教会的挑战 阙保平(170)
- 基督教的中国化刍议 王美秀(184)

| | |
|----------------------------|--------------|
| 当代中国教会的处境化····· | 段琦(204) |
| 从青年基督徒看中国基督教现状 | |
| ——以上海为例····· | 孙立(223) |
| 中国基督教历史回顾····· | 周燮藩(231) |
| 中国民间基督教····· | 孙善玲(244) |
| 当代中国知识分子认同基督教心态简析····· | 李平晔(259) |
| 二十年代内地会传教士与中国土匪的接触····· | 晏可佳(271) |
| | |
| 中西文化交流中的基督教原罪观····· | 卓新平(283) |
| 在现代化挑战中的基督教和儒家的 | |
| 仁爱观念:比较与回应····· | 杨适(291) |
| 基督教神秘主义哲学与中国老庄哲学····· | 李秋零(324) |
| 西方友谊观和基督教伦理对中国 | |
| 传统伦理的影响与冲击····· | 郭熹徽(338) |
| 基督教与印度传统文化····· | 江亦丽(348) |
| 基督教与韩国现代化····· | (韩国)金容福(361) |
| | |
| “基督教文化与现代化”国际学术研讨会闭幕词····· | 卓新平(377) |

在“基督教文化与现代化”国际学术 研讨会开幕式上的致词

汝 信

尊敬的各位学者、各位朋友，
女士们，先生们：

由爱德基金会和我院世界宗教研究所共同举办的“基督教文化与现代化国际学术研讨会”经过一年多的筹备，今天开幕了。在此，请允许我代表中国社会科学院，并以我个人的名义，向研讨会的召开表示衷心的祝贺，向与会代表表示热烈的欢迎！

众所周知，在西方文明的发展历程中，基督教精神文化传统起着极其重要的作用；而当我们以今天的西方物质文明所达到的程度作为某种参照系来谈论所谓“现代化”的问题时，却往往可能忽略了基督教精神文化在那里所仍然能够扮演的各种角色和仍然能够发挥的各种影响。实际上，在历史文化背景千差万别的世界各民族都把实现具有许多共同特征的“现代化”当作主要追求目标的今天，在地球由于交通、通讯和传媒的发达而变得越来越小的此刻，基督教文化作为一种既存的“现代化”模式相联系观念形态，理所当然地应该引起国内外学术界从一些新角度上的进一步探索。对于正在全方位向世界开放以建设社会主义现代化的中国而言，对于负有汲取人类文明全部优秀成果，为现代化建设提供精神支撑和价值导向这一宏伟使命的中国思想理论工作者而言，以客观、辩证、科学的态度加强对基督教文化与广义的“现代化”之间关系的认识，必将有助于我们在诸如传统与现代、

精神文明与物质文明、异质文化与本土文化、文化发展的民族性与世界性等一系列重大问题上获得新知，这无疑会继续促进中国与世界的相互沟通和相互了解。从这一点上说，“基督教文化与现代化国际学术研讨会”恰好创造了一个机会，因而也创造了一个令人欣喜的前景。这正是它在中国召开的意义所在。我们有理由对这次研讨会寄予良好的期望。

各位学者，各位朋友：

正如你们所知道的，这次研讨会是我院世界宗教研究所与爱德基金会联袂主办的。我以为，这件事情本身似乎具有一定的象征性。它既是我国国家人文社会科学研究机构与爱国宗教界融洽关系的标志，又是我国基督教界积极介入国内外宗教学术文化交流事业的反映，也是中国基督教神学家、教育家建立符合普世原则而且适应中国社会要求的神学体系的一次实践。在社会生活的各个领域里，中国广大的宗教信徒享受着包括宗教学术研究在内的全部的公民自由权利，他们的信仰受到尊重，正常宗教活动受到保护。信仰宗教与不信仰宗教的宗教研究者之间，早已建立起充分的相互信任和密切的学术交往。这次研讨会的召开就是一个最新的证明。同样的互信和交往，通过这次会议，也应当在中国与其他各国和地区的代表之间建立起来。我们愿为此而努力。

最后，我还要向为这次研讨会的顺利召开做出巨大贡献的爱德基金会及其有关人员表示感谢；向一直指导会议筹备工作的韩文藻先生表示感谢，并请转达我对中国基督教协会主席丁光训主教的崇高敬意和诚挚问候！

预祝研讨会圆满成功！

谢谢各位！

在“基督教文化与现代化”国际学术 研讨会开幕式上的欢迎词

韩文藻

首先，请允许我代表爱德基金会，向出席在金秋时节于北京召开的这次“基督教文化与现代化国际学术研讨会”的所有代表，致以最热烈的欢迎。

正如你们所知，这个研讨会是由中国社会科学院世界宗教研究所与爱德基金会联合举办的。因为是联合举办的，所以我想说几句话，向大家简要地介绍一下爱德基金会以及我们对这个研讨会的想法与期望。

爱德基金会是一个独立的民间团体，它由中国基督徒发起，于1985年成立，旨在促进我国的医疗卫生、教育、社会福利和农村工作的开展。作为一个非政府团体，爱德基金会拥有在自己认为恰当的时候作出决定，以满足社会需要的自主权。因此，正如救济和资助是爱德基金会工作的特点一样，灵活性也是其特点之一。这个研讨会正是一个例证。

对于爱德基金会来说，与一个学术机构合作举办这样的研讨会，还是第一次。然而，在准备的过程中，我们却更加意识到这种合作的重要性和必要性，这是一个我们过去未曾涉及的领域，但却值得在今后去开拓与发展。我认为至少可以有两个理由这样说。

第一，正如我们所看到的，当今的世界已进入了后冷战的年代，和解与合作成了这个时代的基调。然而，我们决不能忽略冷

战宣传留下的影响，它仍在到处徘徊，仍在对不同政治体制的国家的人民之间的相互理解这一共同愿望，产生着负面的影响。

我们可以谈一点我们自己的体验。例如，西方的一些基督徒并不相信，我们已取得的种种成就是由于执行了政府关于宗教信仰自由政策的结果。他们倾向于认为，既然中华人民共和国是由中国共产党，即由一个无神论政党所领导，宗教就不可避免地会被消灭。有的人甚至走得更远，当他们的思想塞满了片面的看法时，竟然相信那些被歪曲了的、耸人听闻的传闻。

因此，为人民与人民之间的接触提供渠道，以便增强、促进对话和相互间的理解，是爱德基金会的一个重要目标。我们认为，举办像这样的研讨会，将会为我们的朋友们进行深层次的思想、观点之交流提供一个机会、一种新的形式，以便对和解与合作做出更大的贡献。

第二，这次研讨会的主题是精心选择的，它与中国的处境有关，我们期望这个研讨会能够有助于从中国社会的角度，更好地、更积极地理解宗教在社会中的作用。

让我稍微详细地阐述一下在过去十多年中我们不得不面对的一些问题。

首先是宗教的定义问题。在中国，在相当长的时期中，宗教一直被定义为仅是鸦片的同义词。然而，除了鸦片之外，宗教还能发挥某种别的作用吗？中国的学者和研究人员对此有何看法？这是一个非常重要的问题。如果学术界的观点是宗教只能等同于鸦片，那么，他们的思想最终会影响制定政策和进行决策的党领导。而这样的结果会是什么呢？宗教信众是吸鸦片者吗？教牧人员是鸦片商吗？宗教信众，尤其是教牧人员还能够被包括进中国的统一战线内吗？因此，它不仅是一个意识形态的问题，也是一个政治问题。

现在，我可以高兴地说，经过若干年的对话（如果我们不用“争论”一词的话）之后，在中国，越来越多的学者，无论是马克思主义者还是非马克思主义者，都有了这样的看法，即宗教在某些情况下可能起到麻醉的作用，但是，它也能发挥其他作用，包括许多积极的作用。我认为这种看法也能够被宗教信众分享和接受，因为这是在对历史记载进行研究之后得出的结论，它是具有实践意义和现实意义的，是来自事实的真理。

我们面对的另一个问题，是东欧许多国家的教会的作用问题，这些国家在过去的几年中发生了如果不是激烈的，也是引人注目的政治变化。一时间，关于教会在东欧政治变化中发挥了关键作用的说法很多，这些说法暗示中国教会可以从它们的经验中吸取教训。这就意指中国教会也可以在将来发挥同样的作用。确实，这引起了我们深深的关注，因为如果这种暗示被解释为意指中国基督徒是中国大多数人民的潜在的政治敌人的话，那么它就会给中国教会带来严重的、负面的社会影响。

为此，我们在匈牙利、前东德和西柏林与教会的领导人，以及世界教会联合会的朋友们进行了多次的交谈和讨论。我们达成了这样一个共识：东欧各国教会的现任领导，在论及其教会在激烈的政治变化中发挥的作用时所撰写的文章中，有许多过分的夸大之辞。根据目前形势的实际状况，中国宗教领导人在全国人民代表大会和中国人民政治协商会议上作了发言，以便澄清可能出现的误解。

现在这个研讨会的主题，是另一个引起普遍兴趣的重要问题。我们希望，学者之间的思想交流，将会对该主题有一个公正的、客观的以及深刻的分析；我们也希望它能为爱德基金会提供一个坚实的理论基础，爱德基金会一直致力于使普世教会得以分享各种资源，致力于为中国的现代化做出贡献。

我衷心地希望这次研讨会在这方面取得成功，我也希望来自

中国和海外的代表们，在这个美丽的季节、在北京过一段愉快的时光。

谢谢。

(高师宁 译)

“基督教文化与现代化”国际 学术研讨会开幕词

吴云贵

主席先生

女士们，先生们：

我很荣幸地参加这次吸引了中外五十余名著名学者的国际学术研讨会。这次会议是由爱德基金会和中国社会科学院世界宗教研究所联合主办的，双方的精诚合作使会议得以顺利举行。这里我仅代表世界宗教研究所向与会的全体代表，特别是向远道而来的外国客人表示热烈的欢迎！向热诚支持、大力赞助这次研讨会的爱德基金会表示诚挚的感谢！

我们中国人办事总爱讲天时、地利、人和，我们这次研讨会可以说是占尽了天时、地利、人和三大有利条件。天时——金秋时节秋高气爽，是收获的时节；地利——发展中的社会主义中国的首都北京是个开放和好客的国际城市，她总是以愉快的微笑来欢迎国际友人；人和——现代化是当今全球性的潮流，和平与发展作为时代精神把我们这些学者文人紧紧地连接在一起。所有这一切预示着，我们这次会议必将取得圆满成功。

对基督教我是门外汉，所知甚少，不敢在这里大发宏论，我是抱着学习的态度来参加这次会议的。不过我深信，基督教作为信徒人数最多、第二个古老的世界宗教，是一个具有灵活性、开放性和巨大生命力的宗教，它既能够不失时机地抓住现代化的机遇，又能够满怀信心地迎接现代化的挑战，从而为人类文明继续

作出贡献。

我时常抱有这样一个看法：过程有时比结果更为重要。这次研讨会是一次自由的学术研讨会，大家如能就某些问题得出相近的结论自然是可喜的，即使观点相距甚远，也同样是有益的。我们是否可以对会议提出这样的期待：通过磋商，我们取长补短，互相学习；通过对话，我们加深彼此间的理解和协作；通过交流，我们发展友谊，广交朋友。

预祝会议圆满成功！

谢谢各位。

基督教与现代文明的危机

白理明 (Ray Whitehead)

一、引言

基督教与现代化的关系乃模棱两可，它既是引导西方走向现代化的一股力量，亦为对之起着阻挡作用的一种障碍。基督教会在其封建时期曾因科学向教会学说的挑战而阻碍过科学的发展。但另一方面，“新教伦理”则曾促进“资本主义精神”和技术创新（马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》）。

现代化本身亦很难界定和评价。“现代”并不可能在每一方面都好或都坏。我们至少可以将现代化描述为超越封建、即向“后封建主义”的运动过程。达到后封建性意指对理智、理性和科学方法的强调，以及随之而来的对具有理性能力和运用科学方法者的权威承认。在西方，“大学”已成为与教会竞争并胜过教会的权威中心。

后封建性亦意指基于各种关系网络的人类社团在很大程度上已被商业化的社会所取代。真正的权力既不在大学、亦不在教会。封建主终于让位给公司企业的巨头们。作为所有机构中民主因素最少者之一的企业公司，在为其业主积聚财富上获得了自由。资本主义的兴起使资产阶级有了权力，这在西方现代化的任何描述中都是不可或缺的。

资产阶级产生于反封建主义和土地贵族世袭权力的斗争中。在欧洲的一些地区，新教教会和资产阶级的兴起乃是同步的。新

教改革家重新解释了中世纪基督教对高利贷的禁止。教会曾把贷款收息定义为“高利贷”，并加以反对。新教领袖则允许“合理的”利息，而高利贷是指利率过高。银行业遂逐步发展为一种体面的活动，并且成为现代生活的一个重要基础。

生产与交换的“合理化”把人从封建主义的束缚关系中解放出来，并以商业化的人际关系来取代。正如马克思于1848年在《共产党宣言》中所写：

“资产阶级在历史上曾经起过非常革命的作用。

资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。它无情地斩断了把人们束缚于天然首长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的‘现金交易’，就再也没有任何别的联系了。……它把人的尊严变成了交换价值，用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的自由。总而言之，它用公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削。

……

资产阶级，由于一切生产工具的迅速改进，由于交通的极其便利，把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格，是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式；它迫使它们在自己那里推行所谓文明制度，即变成资产者。一句话，它按照自己的面貌为自己创造出—一个世界。”（《共产党宣言》第一部分）

资本主义将自身定义为现代文明的象征。在此意义上，马克思主义可被看作一种反对资产阶级形式之现代化的反应。世界上许多地区的人们都面临着是否可能步入现代而又不被西化的问题。而西方许多人所关心的则是能否步入现代、却不必走资产阶级资本主义的剥削极端。

非西方、非资本主义的文明是否能维系下去？我们是否正面临着文明之间的战争？塞缪尔·亨廷顿认为，在最近几个世纪中，世界已从国王之间的战争而转向民族—国家之间的战争，随之又转向资本主义与共产主义之间的意识形态冲突（亨廷顿，1993）。目前冷战已经结束，冲突不再是经济或意识形态方面的，而是“文明”之间的。

亨廷顿对比了现存的一些文明——西方的、伊斯兰教的、儒家的、日本的、印度的、拉美的、非洲的。俄罗斯可代表单独的“斯拉夫—正教”文明或可与西方相等同。“文明”被描述为相关文化组成的家族。例如，韩国可被视为存在于较大的儒家文明之内的独立文化。尽管亨廷顿预料冲突会在许多不同的文明中发生，但其基本斗争则为“西方与其余世界”之斗争。

亨廷顿的命题再次引起了“现代”是否等同于西方的问题。各种各样的文明能否进入现代而仍保留其独立？哪些非西方的因素可被描述为“现代的”？

二、宗教与文明

区分文明的界线乃由历史、语言、文化、传统和宗教来划定（亨廷顿，1994，第25页）。其中宗教最为重要，它乃一种文明中非常关键的统一因素。这种因素今日尤为突出，因为经济现代化使本土同一性及国民同一性减弱。但经常以保守和基要主义形式出现的宗教则填补了因失去同一性而留下的缺口。“宗教的复兴……为超越民族之界并联合各种文明的协同及使命提供了基础”（亨廷顿，1994，第26页）。

亨廷顿将西方文明与伊斯兰、儒家、印度及其他文明相比较，几乎均用宗教来界定各种文明。他似乎预见到西方与伊斯兰教之间的冲突，或者说是西方对抗儒家与伊斯兰教的联盟。

然而，从另一视角来看，伊斯兰教似乎并非完全与西方相对立，而乃是其同一宗教体系之内的姊妹。“亚伯拉罕的”世界观包括犹太教、基督教和伊斯兰教（我们亦可加上自由派人道主义和马克思主义），它们都有着共同的文化根源，即源自亚、欧、非三洲交界之东地中海世界的希伯来和希腊思想体系。

亚伯拉罕传统主要基于文献、经卷（卡苏利斯，1993，第289页）。这些传统中的基要主义被定义为“肯定宗教权威的整体性和绝对性，不允许任何批评或削减；它因其群体的要求而表明，凡引自圣典的具体信条和伦理规定必须被公众承认、并在法律上加强”（劳伦斯，引自舒伯尔，1993，第292页）。

“基要主义”或许不是描述当代反现代化之宗教专制主义的最好术语。对于许多宗教信仰者而言，现代主义问题与其说乃神学的、还不如说是政治的。而“坚定性虔诚”之术语所描述的范围则要远远超出神学上的基要主义者。“坚定性虔诚之追随者的中心问题不在于认知真理，而主要是使其他人对之确信、并以此为基础来创立一个社会；它在本质上乃一种政治斗争、而非神学斗争”（舒伯尔，1993）。在这篇论文中，“基要主义”应从上述广义范围来理解。

讨论这些基要主义宗教的学者本人并不坚持这种见解，却似乎同情对“现代主义意识形态”的宗教批判。劳伦斯把现代主义比作一种已超出西方、并影响到全球的“病毒”（劳伦斯，1993，第295页）。基要主义对现代性的回应乃是退到专制性宗教。自由派学者对专制性宗教基要主义感到不安，但承认其产生乃是现代化颇成问题的本质所致。

一些政治保守派也对宗教基要主义感到不安，却发现自己在保存对文明的独特见解这种斗争中已与他们结盟。欧文·克里斯托曾谈起美国保守主义为其“灵魂和肉体”的斗争，认为宗教乃这场斗争的中心部分。美国共和党为了反对那些不顾“传统价

值”的教授、新闻媒介领袖和政治家们形成的自由派联合而越来越依靠宗教基要主义者。这种自由派联合已具有世俗的和反宗教的性质，它迫使共和党在其捍卫传统信仰和价值的战斗中落入宗教右翼之手（克里斯托，1994）。

无论我们是否同意基要主义者、自由派学者或政治保守派，都应认识到这里包含的重要一点，即在20世纪终结之际，大家都看到了文明的危机，都把宗教看作克服危机的中心因素。

三、贪婪、消费与现代性

贫富问题困扰着现代化过程。西方和其他地方都长期存在着对过度贪婪的限制。新教改革与其他势力一道引起了资产阶级革命，曾允许在一定限度内对财富的积累。而基督徒提倡俭朴的生活方式，在信仰和财富之间则有着不稳定的关系。基督教圣经文献明确表示财富使灵性得救更难达到。

在现代工业和商业革命中，恰巧是新教虔诚所要求的努力工作和俭朴、以及新教社团内的相互支持常常导致财富的积累。约翰·卫斯理鼓励人们“尽力挣钱、尽力积攒、尽力施舍”，即施舍给教会和慈善事业。

资产阶级革命最终把基督教对财富的理解完全颠倒。基督教情感很难平心静气地容忍财富。贪婪乃是大罪。自私自利的个人主义乃是人类堕落、罪恶本质的组成部分。资本主义则将此改变，宣称渴望富裕和领先乃“人类本质”的正常表现，而且经济制度也需要允许这种“本质倾向”。致富被视为一个人努力工作的标志；富裕象征着上帝对努力工作和生活俭朴的基督徒的赐福。因此，贫穷则意味着一个人的懒惰、不努力工作和没有得到上帝的赐福。R. H. 托尼在《宗教与资本主义兴起》中就描述了神学如何被卷入支持资产阶级思想的途径。

资产阶级纯粹自私的思想之胜利继续受到宗教的挑战，受到慈善观念、自由派社会主义、马克思主义、福利国家、以及其他价值体系之文化抵抗的挑战。然而，资产阶级的贪婪亦非常具有诱惑力，而且经常能收买其挑战者的领袖人物。例如，通过资产阶级慈善家的财政保证，大学及其教授会被引向为资本主义利益服务、而不是对其挑战。这一过程在当代一些基督徒捍卫资本主义之举中可以一目了然。

在 19 世纪的西方，资本家的贪婪正如“强盗资本家”积聚财产那样几乎毫无限制。20 世纪的马克思主义革命、以及其他宗教和社会抗议则进入对资产阶级贪婪实行人道主义限制之尝试的阶段。目前正处于 20 世纪的末叶，随着这些替代性运动的消失，我们正目睹着野蛮资本主义的复苏。

拉美神学家弗朗兹·欣克拉默特在世界许多地方都看到了一种“绝望文化”的崛起。经济上的强者甚至不再装出对每人“发展”的兴趣。竞争和效率这对孪生之神已取得其主导地位。如果社团因为历史、文化和自然的任何理由而不能在自由市场上“竞争”，那么就注定会被牺牲掉和遭到“抛弃”。

是否还有不需屈从资产阶级贪婪而仍能实现现代化的选择之途？《经济学家》（1994 年 8 月 6 日）在布赖恩·比德哈姆撰写的系列文章中曾从上面讨论过的亨廷顿论文明冲突之观点来看待伊斯兰教。比德哈姆并不低估在伊斯兰教世界与西方之间爆发一场主要战争之可能。然而，在经济问题上，伊斯兰教世界如西方一样仅保留相当薄弱的宗教限制。“好的穆斯林商人”应受真主之言指导，支付公正的工资，收取公正的价钱，并在用钱、消费上有“适当约束”（比德哈姆，1994，第 8—9 页）。问题是由谁来决定什么为公正和合理。而在国际贸易世界上，竞争的愿望是否会使纯粹贪婪起主导作用。

中国对贪婪的文化限制是什么？多伦多大学的提摩太·布鲁

克在一篇题为“中国的商品经济和文化怀疑”（1994年4月）的未刊论文中认为，对于商业活动和财富积累既有传统儒家的限制、亦有当代马克思主义的限制。80年代的反“精神污染”运动乃是试图反对因外国资本和经济的输入而带来的文化影响（布鲁克，第2页）。资产阶级经济制度载有自己的文化价值。尚无人发现能够抵抗现代资本主义贪婪之“病毒”的预防手段。

在今日中国，知识分子正受到一种商业生活的吸引。但其文化名声并不太好。经商、“下海”按照儒家和马克思主义的基准体系在道德上都是很成问题的（布鲁克，第6—7页）。儒家思想同伊斯兰教及基督教一样，号召讲求道德之人在赢利上有所克制。这些世界观考虑到整个社会，要求在个人家庭的利益和社团的更大利益之间保持平衡。以他人的贫困为基础而获得财富乃是不道德的。布鲁克指出，在明朝时已有对赢利行为的道德捍卫者，即对公正获利表示肯定（布鲁克，第23—24页）。赢利与公正之间的张势在今日中国仍会造成人们的焦虑不安（第31页）。腐败（会无法避免地从无限制之赢利中产生）和贫富悬殊给新的经济政策带来了种种问题。

日本是否代表着商业化而无文化破坏的特例？塞巴斯蒂安·马拉比认为日本或许不能保持“亚洲方式（和谐、纪律和集体主义）”而滑入“西方道路（不受约束和无政府主义）”。在他看来，日本之所以能够避免西方化，仅是因为其封建残余。工业现代化先于知识现代化，其秩序恰与西方经验相反。但个人主义正逐渐成为日本知识现代化的部分。而一旦其掌握全局，日本的独特性就会失去。“不过，事实上日本的知识革命虽被耽误却并未取消。个人主义正在迎头赶上。而独特的日本作用模式这种概念则随之正在消失”（马拉比，1994）。广而言之，新加坡、泰国和韩国亦将有相同的发展，从而使“亚洲方式”不大可能继续存活。

四、文明的未来

现代化已把整个世界带到了危机关头，每一种文明都正在面对这一危机。文明怎样才能继续存在和繁荣呢？

文明之间的冲突有多大的可能？亨廷顿的下述论断是否正确：“文明的冲突将对全球政策产生决定性影响。文明之间的断线将是未来的战线”（亨廷顿，1994，第22页）。这一设想似乎不大可能。由宗教或世界观下定义的文明不是基于地理意义上的政治集团。在大多数国家中，已经有了各种宗教的大混合。在中东和非洲的斗争中，其经济原因显然要远远多于文化原因。西方或许只是想要找出一个替代苏联的敌人，从而在伊斯兰教、或在伊斯兰——儒家联盟中将之找到。但这样一种联盟在经济上又会怎样呢？这种联盟的观念就使亨廷顿关于文明冲突的基本命题不攻自破。

然而，亨廷顿的论点的确指出了一种基本事实：因相互关系之商业化而导致的民族和地域同一性的丧失，确实使人们在探究意义和凝聚力中又重新审视其文明的根源。

基要主义的回应是可以理解的，但并无前途。对凝聚力的渴求使一些宗教信仰者为失去具有确定教义和公认价值的以往时代而感到遗憾。以这种方式回应现代化的不仅仅是亚伯拉罕传统的基要主义者。梵蒂冈不是基要主义，但其对1994年9月联合国开罗人口会议的态度，已表明其要使人确信天主教对妇女及其生育权力的观点具有真理性这一愿望。梵蒂冈有时似乎是以“坚定性虔诚”来发挥作用，即断言真理已被其获知，而唯一的问题是怎樣使其他人亦对之表示认同。在此情况下，教皇的兴趣似乎不在神学论争、而在确定一种政治议程。

全世界的宗教社团都体验到保守主义和基要主义宗派的不断努力，它们乃试图创立其宗教上的教义和权力实践。在20世纪初

(1902年)，教皇庇护九世谴责过“现代主义”。在20年代的美国，当保守派新教徒详述其基督教信仰之“基本要道”的观点，并批评被其感到正屈从现代主义趋向的那些人时，“基要主义”这一术语遂开始流行。在90年代，反现代主义的声音在保守的天主教、新教、犹太教和伊斯兰教范围内再次增强。他们对丧失人类价值的抗议乃基于正确的问题，但做出了错误的回答。

“基要主义”之途在好几点上都是误导。它试图回到一种已不可能再现的过去，而且还把过去理想化，却忽视了其社会不公和对个人生活的无情约束。对这些运动所做的“亚伯拉罕”式描述本身，就揭示了所谓“传统家庭价值”之内具有父权制因素的问题。撒拉即被排除在外。毫不奇怪，许多俄罗斯人和东欧人在其社会主义崩溃之后开始把宗教作为替代马克思主义的一种选择，但他们因接触到保守的天主教和正教观念而又感到失望。宗教领袖们在妇女解放问题上曾想要走回头路。宗教对此或许能够提供一些东西，但绝非那些正寻求使过去复活的天主教、正教和福音派新教徒的反现代主义宗教。学者们把这些基要主义者刻画为“次要的男性精英，脱离其国家之社会发展进程的旧时家长”（斯旺森，1993，第287页）。这些人不可能找到克服目前我们所面临的文明危机的解决办法。

民主资本主义将拯救世界吗？有些西方宗教思想家认为应该肯定民主资本主义。超过许多国家国民生产总值的资源被一些毫无民主责任感的公司所控制。民主资本主义或许乃术语上的矛盾。当20世纪即将终结之际，资本主义正变得越来越野蛮，而绝非相反。我们前面已讨论过，一种“绝望文化”正在世界许多地区崛起的进程。美国城市中的犯罪和无家可归现象已无助于对民主资本主义的推荐。

未来文明能避免这些隐患的因素将会是什么？我们确实需要展望未来。20世纪或更早时期的文化模式均不能解决摆在我们面

前的问题。

女权主义。男女平等和妇女在社会中之作用不是 20 世纪的新问题，但的确从女权主义运动中得到了新的推动力，尤其在本世纪的下半叶如此。任何能独立生存的未来文明都将以女权主义为基础。父权制和男子中心论乃是封建主义遗留的残迹。政治保守派和基要主义信徒如果认为可以强迫妇女保持或回到一种依属状况，那么就会犯严重错误。女权主义思想的时代已经来临，“传统家庭价值”、“圣经权威”或“反西方的文化保护”都不可能阻挡其发展。

中国曾一度起过引路作用。毛泽东在其革命发展中早已认识到父权制乃是束缚妇女的一大绳索。在 60 年代，“妇女半边天”的口号源自中国，并在全世界引起回响。按照一些观察家的看法，中国近年来妇女的权力已经减弱，但从长远来看，妇女解放运动已势不可挡。

女权主义是“西方”思想吗？在伊斯兰教和其他传统文化中，男子权力的保护者们喜欢做这种描述。女权主义的某些形式可能立足于西方，但在西方对女权的强烈反对如同世界各地一样都存在。更准确而言，应把女权主义视为现代的一种标志和后封建的一种标志，它在未来有着创造性生存的任何文明中都能够、而且一定会发生。

深蕴生态学。“深蕴生态学”的说法在近几十年中常被北美一些群众团体所采用，他们把人类与其余自然世界的关系视为当代文明健康生存的关键因素（德沃尔和塞欣斯，1985）。深蕴生态学可被描述为一种灵性的环境保护主义。女权主义与生态学乃自然的联盟，因此有人将自己描述为生态女权主义者。

对于滥用技术而造成的物质世界之污染和畸变，已有一种普遍的焦虑。这种无可非议的焦虑乃是一股强大的力量。在有些人看来，苏联的终结最初并非由其经济和政治的错误所加快，而是

因为一个严重的技术错误所致，即切尔诺比的灾难。政治制度若不能保护人民防止逐渐或突然来临的生态危机，则会极为脆弱。

任何能独立生存的文明中都有一种因素，即一种为人类生活与其生态处境提供平衡的世界观。这在许多社会的传统中都能找到其根源。在北美，土著文化一直在教诲其余社会要关注我们与周围世界的灵性联系。中国和日本表述在艺术及诗歌中的自然神秘主义，可能有助于抵制资产阶级现代化的破坏性。但遗憾的是，现代商业技术权力的一种迹象，即表现在东亚文化已无法更多地保存一些与自然的平衡。世界上其他地区的人们曾希望社会主义中国在其现代发展中能达到环境保护上的突破，然而中国城市的空气污染只是这些希望未能实现的一个标记。

包括马克思主义的亚伯拉罕式世界观，都过多地把自然世界看作一个为了赢利或“发展”而可加征服和剥夺的领域。这些世界观是否应该修改，以便加强其生态敏感性？

人民的正义。毛泽东曾写道“在世界上一切事物中，人是最宝贵的”。一种文明若想生存到未来，需要其对人之价值的肯定。而现代西方文明正朝其相反方向运行。人被不断缩减为消费者。运动与文化乃是可被买卖的商品，新闻报道亦是信息工业的部分。这些并非新的现象，然而不受公司业主控制的基层文化和个人创造性的空间已越来越小。在计算机时代，对“信息”的控制正使一切文化形式商品化。

这一趋势对于拥有世俗地盘的幸运者而言已够糟糕了，而更为悲惨的则是那些被剥夺了任何生机的人们——无家可归者、失业者及其孩子、老人、残疾人。在对每一事物都加以标价的热潮中，人已被排斥在一边。怎样才能创立拥有非商品价值的文明？我们社会所产生的价值究竟何在？宗教社团曾一度为广大社会提供过价值，但现在的宗教之人已被社会发展所排斥。政治结构似乎并没有得到任何改进。文明若仅基于商品价值则难以存活下去。

道德勇气。亚洲方式的现代化乃希望和谐、纪律和集体价值。塞巴斯蒂安·马拉比注意到，个人主义在日本类型的文化中之兴起，正在破坏其亚洲方式。遗憾的是，政府的反应只是“为了共同之善”而压制个人主义。

我认为，一种能够独立生存的现代文明应该允许在权威和自治之间形成具有创造性的平衡。正如人们亦久已注意到的，每个和谐而稳定的社会内都包含着有待克服的种种不义。腐败行为在一些看似和平的社会中也极为猖獗。人们怎样才能达到廉正，有勇气去克服腐败？它要求以一种强烈的自我意识来反对恶行，正如毛泽东指出的，“造反有理”。采取反腐败和反对容忍无辜者受害事件发生的立场不仅有理，而且也是道德上的要求。资产阶级价值往往鼓励对剥削的宽容，而面对严重不法行为却缺乏解决能力。

强烈的“自我意识”不能与混乱的个人主义相等同。文明的繁荣需要正直而敢讲真话的个人。对于未来的回答将不会是把自我归入社团和家庭的亚洲文化，也绝非把个人从其社会处境中孤立开来的西方之途。相反，它将是一种能使这二者处于张势的制度。

五、结 论

我们面临的问题不是文明的冲突，而是技术驱使下具有破坏性的一切人类生活之商业化所带来的威胁。这一威胁存在于我们称之为现代化的核心。对于这种威胁的回应迄今为止已包括宗教“基要主义”、对一种“亚洲方式”发展的探索，以及关于文化的社会主义模式之尝试。我们不能说上述探讨已经失败，但它们在这一点上的结果却颇成问题。

或许有人以为资产阶级资本主义在冷战中的“胜利”乃故事

的终结。但是，资本主义的破坏本质正在引起人们的普遍绝望、生态的灾难和文化的移位。

“后现代主义者”指出，除了对现代化继续彻底批判之外，将一事无成。即使他们的看法正确，然而其对克服危机之新选择的探究从最好意义上讲也尚不成熟；从最坏意义上讲则徒劳无益。基督徒可能发现后现代批判的用处，但其限制亦太大。

基督教信仰社团存在于现代文化之中，但具有超越现代主义的世界观。进步派新教能为文明和宗教中致力于对现代之全新表述的合作努力做出贡献。创造这种新现代主义的诸因素，可在看到人类生活与自然世界之灵性连接的许多文化中发现。

这种新的现代性将放弃父权制和男性优越感等封建残余。它会为人类提供正义，而不论其能否“竞争”；它把人视为世界上最宝贵者。自我发展的适当作用对于避免混乱的个人主义亦是必要的。生态平衡将是任何能独立生存之新文明的组成部分。对处于现代腐败包围中的我们来说，道德勇气、对反抗不义之权利的理解和廉正要求都是必需的。一种后封建的灵性将会成为这种文明的核心。如果获得这些共同特征和相互尊重，就能迎来许多不同文明和文化的繁荣。这些结论可被描写为新教的“信仰声明”。的确如此。

参 考 文 献

比德哈姆，1994

比德哈姆，布赖恩 (Beedham, Brian): “伊斯兰教与西方”，《经济学家》1994年8月6日。

德沃尔和塞欣斯，1985

德沃尔，比尔 (Devall, Bill) 和乔治·塞欣斯 (George Sessions): 《深蕴生态学：与自然相关的生存》(盐湖城：佩里格林·史密斯丛书，1985年)。

亨廷顿，1983

亨廷顿，塞缪尔 P. (Huntington, Samuel P.): “文明的冲突?”《外交》第 72 卷，第 3 期，1993 年夏，第 22—47 页。

卡苏利斯，1993

卡苏利斯，托马斯 P. (Kasulis, Thomas P.): “现代主义，圣经主义，基要主义：必然相连吗?”《宗教研究评论》第 19 卷，第 4 期，1993 年 10 月。
克里斯托，1994

克里斯托，欧文 (Kristol, Irving): “美国政策的新面目”，多伦多《环球邮报》，1994 年 9 月 1 日（《华尔街日报》重印）。

劳伦斯，1993

劳伦斯，布鲁斯 B. (Lawrence, Bruce B.): “回应”，《宗教研究评论》第 19 卷，第 4 期，1993 年 10 月；见论劳伦斯的系列评论文章部分：《上帝的捍卫者：基要主义者对现代的反抗》，旧金山：哈珀与罗出版社 1989 年。
马拉比，1994

马拉比，塞巴斯蒂安 (Mallaby, Sebastian): “现代化是否意指西方化”，多伦多《环球邮报》，1994 年 8 月 6 日（《经济学家》重印本）。

马克思，卡尔 (Marx, Karl): 《共产党宣言》(1848 年)。

舒伯尔，1993

舒伯尔，弗农·詹姆斯 (Schubel, Vernon James): “基要主义作为范畴：来自教室的课程”，《宗教研究评论》第 19 卷，第 4 期，1993 年 10 月。舒伯尔选录了玛丽琳·沃尔德曼 (Marilyn Waldman) 对“坚定性虔诚”这一术语的用法，以表示一种与基要主义相似、却更为宽泛的观点。

斯旺森，1993

斯旺森，托德 D. (Swanson, Tod D.): “导言”，《宗教研究评论》第 19 卷，1993 年 10 月，第 4 期。

托尼，R. H. (Tawney, R. H.): 《宗教与资本主义的兴起》，哈蒙德斯沃恩：企鹅丛书 1961 年。

韦伯，马克斯 (Weber, Max): 《新教伦理与资本主义精神》，纽约，查尔斯·斯克里布纳父子公司 1958 年。

(卓新平 译)

超越的循环：基督教、现代性和后现代性 三种文化类型的互动关系

赵敦华

一、题解：文化类型、互动和超越的循环

在我们中国人看来，西方文化或文明是一个统一的历史传统和进程，但实际上，“西方文化”和“西方文明”这样的概念所概括的是不同的民族（如古希腊、拉丁、北欧日耳曼、盎格鲁—萨克逊）的传统、形形色色的文化形态和思潮（如希腊化、经院主义、文艺复兴运动、启蒙运动、浪漫主义）。我们需要建立一些子概念来概括像“文化”、“文明”这样的巨系统的民族的、历史的和逻辑的诸方面特征。当代历史学家汤因比（A. J. Toynbee）使用“文明类型”这一概念区分出六千年来世界历史的26个文明社会。每一个文明社会的结构主要由政治、经济和文化三个剖面构成，其中文化是这一结构的核心与精髓所在。汤因比在谈及“文化”含义时强调，以宗教信仰为根基的价值体系是文化的精神创造活动的标志，故得出“文明类型就是其宗教的表达方式”^①这样的结论。

然而，汤因比并未对文化的类型作出进一步的区分。我们认为，即使把文化视作文明的一个构成方面，也不能用“文明类型”的分析取代“文化类型”的分析，因为每一个文明社会的文

^① Choose Life, Oxford, 1976, p. 287.

化表现为不同的历史传统与时代精神，可以进一步被分析为不同的类型；因而，“文明—文明类型—文化”三级概念是不够的。需要“文明—文明类型—文化—文化类型”四级概念网络才能对一个社会的文化传统和现状作出比较全面、具体的描述。

本文无意对汤因比的历史哲学作出补充，只是借用他的“文明类型”理论，引申出“文化类型”这一概念，并把这一概念运用于他所列举的 26 个文明社会的第一个——西方社会，分析西方文化传统和现状。我们的分析与汤因比思想还有一个相关点，即，宗教信仰是价值体系的根基，精神活动的标志。我们认为，近代和现代西方文化的类型虽然不能被归结为基督教，但却是以基督教文化为参照的；与此同时，基督教也对近、现代流行的世俗文化作出反应，为西方文明精神建构新的价值体系提供了一种可能性。借用社会学的一个流行术语，我们把基督教和西方文化其它类型的相互作用称之为“互动”（interaction）。

在一些人看来，基督教代表着“前现代”（pre-modern）文化，早在 18 至 19 世纪的世俗化运动中被现代文化所超越。当前后现代主义兴起，代表现代文化特征的现代性（modernity）又被后现代性所超越，基督教的社会文化功能进一步下降。当然，他们并不否认基督教存在的事实和权利，但却认为，基督教必须适应现代性和后现代性，只能作为现代和后现代的文化类型的一部分，才可以生存和发展。基督教（尤其是天主教）内部出现的现代主义思潮和现代化运动，以及当前出现的号称“后现代神学”的各种流派观点，似乎证明了上述观点的合理性与可行性。

本文将要说明的是这样一种不同的观点：基督教、现代性和后现代性是西方文化的三个主要类型，三者之间的互动关系构成了一个超越的循环，即：前现代的基督教被现代性所超越，现代性被后现代性所超越。但是，后现代性的非稳定性注定要被一种相对固定的价值体系所超越，并且，这种能够超越后现代性的文

化类型不可能在历史之外被凭空创造出来；具有源远流长的历史传统、经过数百年的改良和完善、现在西方社会仍有深远广泛影响的基督教，将为这种新的文化类型提供价值体系的核心。当然，这并不意味着返回前现代的文化类型，基督教对未来新的文化类型所起的作用不是唯一的、独尊的意识形态的统治，而是在多元的、合作的、交往的文化活动之间发挥其所特有的教化和规范作用。下面围绕这些论题展开一些必要的说明。

二、超越前现代基督教的现代世俗理性文化

“现代”这一概念来自拉丁文 *modernus*，出现于公元 5 世纪末基督教取得支配地位之时，当时的基督徒使用这一术语宣告基督教时代的新纪元。不料，在经历了“千年王国”之后，当人们重新使用“现代”这一概念时，却赋予了它批判、甚至摒弃基督教的含义。

按世界史通行说法，现代开始于 15、16 世纪的文艺复兴运动和宗教改革运动。然而，现在的思想史研究者们却倾向于把 18 世纪的启蒙运动作为现代文化的真正开端和确定标志。这是因为，启蒙学者公开地、全面地展开了对基督教世界观和价值观的批判，把 15、16 世纪的人文主义和 17 世纪的理性主义彻底、全面地世俗化，从而凸现出与中世纪（或前现代）神圣文化完全不同的特征，宣告了一个文化新纪元——现代文化的开始。我们认为，世俗文化和神圣文化的对立是区别现代性和前现代基督教的基本标准。今人在研究启蒙运动的现代性纲领时，常以主体性、理性和实证性为其根本特征，这无疑是正确的，但却又是不充分的，因为如若不把主体性、理性和实证性世俗化，则必不能辨别出现代性的独特之处。现代性的世俗的进程表现为以下三个方面。

1. 意识代替神圣主体

有一种普遍看法，认为主体性原则是现代性的根本特性，比如，布鲁门伯（H. Blumenberg）认为，现代性的合法性是“自我认证”，^① 哈贝马斯（J. Habermas）把“主体性哲学”置于现代理性主义的核心。^② 实际上，“主体”的概念并非现代所独有，毋宁说，现代主体是对基督教主体的一种变革性的转换。被誉为近代（即英文的 modern）哲学之父的笛卡儿（Descartes）以“我思故我在”（Cogitio ergo sum）为哲学第一原则，奠定了主体性哲学的基础。但我们应该知道，《圣经》里有一句与之相对应的话，即，耶和华的宣称：“我是我所是”（Ego sum qui sun）。^③ 现在的《圣经》中译本将这句话译作“我是自有永有”，或“我是自有者”，这里被译作“有”的 Sum 是拉丁文“是”动词 esse 的第一人称形式，而 esse 又来自希腊哲学的一个最重要概念 toov。亚里士多德说，第一哲学或形而上学就是以此为研究对象的学问，希腊哲学又是基督教神学的重要思想来源。从早期教父开始的神学家都以“我是我所是”为最高原则，把万物的存在（ens）和本质（essentia）都归诸上帝的“我是”。基督教神学阐明的上帝是无所不包、无所不在的神圣主体形象，个人主体的存在、本质和价值只是神圣主体的余辉在人的肉身上的折射，这也是基督教“光照”（illuminatio）之说的意义所在。

笛卡儿却把神圣主体和个人主体的关系颠倒过来，“我思故我在”不是上帝的宣言，而是每一个有理性的个人无可置疑的“阿基米德点”，再者“我在”或“我是”的本质在于“我思”或“自我意识”。认识论的个人主体取代上帝的神圣主体成了哲学的第一

① The Legitimacy of Modern Age, Cambridge, 1983, p. 138.

② Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt, 1985, p. 29.

③ 《圣经·出埃及记》第3章，第14节。

原则，上帝主体的存在需要依靠“我思”的明晰性来证明，笛卡儿据此修正了上帝存在的“本体论证明”。

毋庸赘言，哲学主体观的转变蕴含着一系列深刻的思想变革。首先，引起了本体论和世界观的转变，对“存在”（即 sum 所指示的 esse）意义的不同理解导致物质和精神二元论实体观的建立，研究物质实体的自然科学与神学相分离。最后，研究精神的心理学也获得独立地位。其次，引起了价值体系的转变，个人的自我意识成为评判和建构万物的标准与基石，个人的、理性的价值得到最大限度的弘扬，人道主义成为经久不衰的时代精神。“人是万物的尺度”这句古老格言在现代哲学家那里转化为“自我是万物尺度”的人本主义和个人主义的价值观与本体论。

2. 工具理性排斥思辨理性

启蒙学者把基督教信仰占统治地位的时代斥之为无理性、反理性的蒙昧时代，他们乐观地预言，经过用理性之光驱散信仰的阴霾，人类历史就进入不断进步的合理轨道。现在很多人也认为，启蒙运动的功绩是建立了理性法庭，用以代替宗教法庭。这些理解包含着双重误解：一方面贬低了理性对于基督教信仰的作用，另一方面忽视了启蒙理性自身包含的信仰因素。

基督教从希腊哲学和文化里继承了理性主义的传统，特别是自 12 世纪起，安瑟尔姆（ST. Anselm）提出“理性寻求信仰”的口号，成为大多数经院学者的共识。13 世纪经院学术的繁荣并不亚于 17 世纪理性主义哲学体系的恢宏气象。关于基督教神学和哲学的理性主义传统，拙著《基督教哲学 1500 年》已作较为详细介绍，兹不赘述。

依我之见，基督教传统与现代文化之间的差异并非无理性的信仰与无信仰的理性之间的对立，而是以信仰为公开目标的理性与以信仰为暗含前提的理性之间的分歧，用哲学术语来说，是思辨理性与工具理性的分歧。

思辨理性被希腊人视为人所分享的神圣智慧，通过内在的静观与沉思（Contemplation），可以摆脱肉体欲念和世俗烦恼，与神相通，直至达到新柏拉图主义视为最高的狂迷境界。早期基督教神学深受新柏拉图主义影响，很多神学家，包括一些神秘主义者，都提倡思辨的隐修方式。后来从阿拉伯世界传入的亚里士多德主义，以其深邃的理智主义影响着经院哲学，后期经院哲学被一种极度的思辨气氛所笼罩。马丁·路德发动宗教改革的一个目标，就是反对通过思辨理性而获救的经院观念，但他提倡的“因信称义”学说却强化与深化了内在追求和内心确定的价值。

现代理性不是内在追求的途径。韦伯（M. Weber）把这种理性称作“合理性”（Rationality），现代化就是合理化，合理化是成功行动的依据和保证，因此，作为合理性的理性是外在工具，或者确切地说，是社会的无形工具。本世纪法兰克福学派对韦伯提出的“工具理性”的思想作了批判性的反思。他们指出，工具理性的目的是控制，控制的对象包括自然界、社会和个人，最后连个人的生活方式和思想方式也要加以全面控制。他们还认为，启蒙运动的辩证法是理性的自我毁灭的过程，工具理性非但没有实现社会全面进步的诺言，反而成为阻碍人的自由和解放的“发达工业化社会的意识形态”。然而，这种意识形态的整体控制是无形的、难以觉察的，人们生活在这它的桎梏之下，却以为这就是自由、民主和幸福，对工具理性的合理性深信不疑，虔诚信奉。在此意义上，现代性堪称“理性宗教”，即以工具理性为信仰的宗教；只不过，它没有神圣的形式，它的指令和操作都在世俗化社会条件（如大众传播媒介、行政管理和各种社会管理、经济和政治制度）下进行。

3. 科学经验判断感情体验

“现代”最显著的标志无疑是工业化、科学化的生活。没有汽车、洋房、电视、计算机等科技产品，现代就失去了依托和意义。

由此不难理解为什么科学主义成为最强盛、最流行的现代思潮。所谓科学主义，指以科学的方法和标准为判断人类其他一切行为，包括宗教、伦理、审美活动的规范。科学主义的错误不是科学本身的错误，而在于把科学运用于它所适用的领域之外，夸大为普遍的价值体系。

科学主义的价值观即实证主义所推崇的科学经验。在基督教的中世纪，人们对于科学经验的理解是广义的，比如，13世纪的经院学者罗吉尔·培根(Roger Bacon)首次提出“实验科学”(scientia experimentalis)这一概念，他所说的“实验”不仅包括现在的科学实验，而且指内在的精神体验，具有后一种经验的科学家就是神学家。^①为了实验科学发展的需要，近代以降的自然科学家把个人的内在体验从科学经验中剔除出去，这是必要的。然而，实证主义者却夸大这种净化作用，企图以科学经验取代人类的全部精神生活。他们利用维特根斯坦的思想，认为只有科学命题是可言说的，哲学的、宗教的、伦理的、审美的判断是不可言说的伪命题。按照他们的说法，“不准杀人”、“不准偷窃”之类的道德戒律只是表达个人憎恶感情的句子，没有科学命题所具有的真值，因而不是普遍有效的。相对主义的价值观已成为现代性的一个普遍特征，人们普遍认为，价值判断，尤其是道德判断，不是绝对命令，而是相对而言的规则，不是永恒的戒律，而是境况之中的约定，不是理性的自我约束，而是情感的自然表露，等等。毫无疑问，相对主义的价值观是把科学的和日常的经验彻底地世俗化的一个结果。

① Opus maius, Vi, 1.

三、超越现代性的后现代游戏精神

“后现代性”(post-modernity)的前缀post的意思是“超越”。为什么要超越现代性呢?在哪些方面超越现代性呢?对这些问题,众说纷纭,莫衷一是。这也难怪,因为后现代主义是十分芜杂的社会文化思潮,由形形色色的观点构成。没有统一的目的、方法和结论。我们只能联系上述现代性的特征来谈后现代性的特征。

后现代主义得以流行的一个重要原因是人们普遍对现代文化的不满和失望情绪。以工具理性和科学主义为核心的现代文化给西方各国带来物质上的富裕,但同时也产生出精神空虚、道德低落的社会弊端。世界理性主义并没有提升人类的道德水准,改善人类的生存环境。相反,20世纪的“理性王国”发生了一系列触目惊心的事实:两次世界大战的惨祸,核战争威胁,自然环境的破坏,国际间贫富差距扩大,各国内部社会不公正现象蔓延,等等。人们对现代性的批判性反思有两次:第一次发生于二战之后,存在主义和各种激进的批判思潮汇合为“对抗文化”(counter culture),对抗现代主流文化,在1968年席卷西方世界的社会抗议活动中达到高潮;另一次就是当前流行的后现代主义,它明确地把启蒙运动的纲领作为现代性的样板加以批判。现代性的主体性、理性和科学主义都成了被批判的目标。

后现代主义者把现代哲学的认识主体归结为文本的作者,然后以反作者中心论为由,得出“作者已经消亡”的结论,并由取消主体性走向反人本主义。福柯(M. Foucauld)说,大写的“人”是18世纪的产物,现代意义上以个体为本位、以自我意识为核心,以自由为本质的人,不过是海边沙滩上的画像,是可以抹去的。艾柯则把人比作秋景里凋零的树叶。

后现代主义的另一个批判目标是现代理性主义。德里达(J.

Derrida)把西方哲学传统归结为逻各斯中心主义(logos),即用二元对立的范畴概括一切现象,然后以其中一组范畴为中心,把另一组范畴边缘化。中心范畴总与“理性”和“言说”有关,以此证明理性高于情感、言说高于写作、哲学高于文学,成为文化的核心。德里达反逻各斯中心主义的策略是,在合理地认定文本中心意思的地方显示文字的“分延”(差异与推延,在人们确定有结构的地方进行解构,在哲学论证本质与统一之中显示多元与流动。

后现代主义企图超越以自然科学技术为楷模的现代文化。李欧塔(F. Lyotard)说,现代主义是科学主义的胜利,它所借助的是法国启蒙主义和德国黑格尔主义这两个“民族的神话”。他区分了“叙事”与“科学”两种言谈方式。现代性的特征是把叙事聚敛为科学,成为科学的附庸,后现代性的特征是把科学分散为叙事,科学主义依赖的宏大叙事将被分散的叙事和创造性的语言游戏所代替。

在上面引用的几个后现代主义的主要代表人物的观点中可以看出,他们虽然激烈地抨击现代文化的主体性、理性和科学主义,但却不触动现代性的根本特征——世俗化。相反,后现代主义从根本上拒绝任何终极价值,文化成了无根底的世俗场里的游戏。德里达明白地宣布,解构主义的写作要“无条件地颠覆一切神学,一切目的论,一切存在论”。^①在后现代的语境里,上帝这个最大的作者被顺理成章地消解了。岂但如此,连“上帝死了”也要被彻底遗忘,不再提问上帝,也就取消了神学。如果说,现代文化是在与神圣文化对立的条件下展开世俗化过程的,后现代主义则要求遗忘这种对立,世俗文化成为没有对立面的一游戏方式。

总的来说,后现代主义是一种非稳定的文化形态,它一方面继承和发展了现代主义反传统的思维方式,另一方面满足于相对

^① Margins of Philosophy, Chicago, 1982, p. 153.

主义、多元主义的怀疑和批判，未能提供成熟的、富有建设性的理论体系和价值体系。正如美国评论家伯恩斯坦（R. Bernstein）指出的：“所谓后现代性的特征是：否定、解构、怀疑和揭露的不断更新的游戏精神。”^① 我们认为，后现代的文化游戏不仅是超越的，而且是必须超越的，否则人类文明的正面价值将会丧失。通过非理性主义来排拒现代理性主义不过是理性的自杀，非但不能医治现代性的痼疾，而且无异于饮鸩止渴。

四、超越后现代性的基督教价值体系

面对现代文化和后现代主义的冲击，基督教神学在忙于招架之际，也在积极主动地适应这些世俗文化，几乎每一种世俗思潮都可以在基督教神学内产生回响，甚至连尼采的“上帝死了”这样的激烈反基督教的价值重估，也产生出相应的“上帝之死”派神学。基督教主动适应现代文化的最明显成果在天主教内有现代主义运动和新经院哲学，在基督新教内有自由主义神学。这些现代派的立场和观点遭到各方面的批评，有些批评来自保守的传统主义，要求固守前现代的基督教传统，这种批评在我们看来是不足取的。值得注意的是另一种批评意见，主张不只是应付、附和现代主义，也不是返回过去，而是超越现代主义。比如，19世纪的克尔凯郭尔（Kierkegaard），本世纪的爱默森（Emerson）都坚持宗教信仰的内在价值的超越性。他们的思想在物欲横流的现代社会犹如一剂清凉药，不但宗教信徒受益非浅，世俗思想家也获得心灵的启发。

在后现代的文化氛围中，我们看到类似情形：一方面，一些基督教神学家试图调和神学和后现代性，提出一些适应后现代主

^① Philosophical Profile, New York, 1988, p. 59.

义的神学观点，比如，汉斯·昆把当代神学家卡尔·巴特说成是第一个“后现代神学家”，为建立后现代神学寻找历史的和理论的根据。^①温德尔(M. Wendel)认为传统神学建立在精神/本性、理智/身体、天上/大地、男人/女人等二元对立、但以前者为中心的范畴框架内，她提出了“用身体去理解”的女性主义神学。^②不难看出，她使用的方法和结论都属于解构主义。

另一方面，基督教面临着这样的问题：能不能超越后现代性，而不仅仅只是适应后现代性呢？最近，加拿大多伦多基督教研究所的哈特(H. Hart)以“加尔文基督徒”的名义写了一本题为《在一个行将消亡的传统中寻求共同性》，^③他所谓“行将消亡的传统”指的是西方理性主义传统，贯穿于古希腊、中世纪和近、现代的西方，在后现代主义冲击之下已岌岌可危，但后现代主义不能提供一个普适的规范和标准，因而产生出价值体系的真空；哈特谨慎地认为，基督教在与其它文化思潮的对话中，可以为填补这一价值真空作出贡献。我们以为，这个看法是有道理的。

我们不妨分析一下现代社会“文明病”的根源。“文明病”的主要症状是精神空虚、道德低落。精神之所以空虚，是因为人们精神生活向上追求的路途被截断了，这条向上的通道在西方就是基督教信仰，它曾是人们心灵的天窗和寄托，可却被科学主义填塞，心灵陷入混沌之中，精神于是空虚。道德之所以低落，是因为是非标准被取消，甚至被颠倒。基督教在西方长期承担着规范人的伦理、指导道德行为的社会功能，可各种世俗化的派别却争夺这一功能，它们既排拒基督教，又彼此攻讦，相对主义、怀疑

① Theology for the Third Millennium, New York, 1988, p. 273.

② 参阅音之著，“谈温德尔的女性主义神学”，载《廿一世纪》，第23期（香港，1994年6月），第77—81页。

③ Search for Community in a Withering Tradition, New York, 1990. 该书介绍见《世界哲学年鉴，1991年》，上海人民出版社，第132—134页。

主义乘虚而入，普遍的道德规范被动摇，人们无所适从，道德自然低落。

基督教被认作是一种伦理化的宗教，它以上帝的名义颁布道德的绝对命令。基督教伦理的绝对性在于，它不需要经过理性的论证和认可（但在理论上可被证明是合理的）而能在实际上发挥作用；它也不能通过人们之间讨价还价式的协商之后，为满足人们的现成利益而被接受，人们对上帝的信仰犹如一条共同纽带把他们联合在一起。宗教信仰在这里为基督教价值观提供神圣的保障作用。基督说：“我就是道路、真理、生命”^①意在说明神圣保障对于人类生活的重要性。

人类文化需要在每一个方面都是神圣的，这大概就是为什么现在不能再倒退到前现代神圣文化去的原因。但是，文化的核心部分——价值体系却需要神圣保障，这是因为，人的尊严是神圣的，具有不屈从于世俗利益的交易和算计的不可侵犯性。人的尊严体现于他的精神追求和道德品质，可以说，人的尊严就是精神的尊严、道德的尊严。否认了神圣的价值保障，也就失去了人的尊严、精神和道德的尊严，这正是现代主义以否认神圣性开始、后现代主义以否认人性告终的历史教训。它留给人们的启示是：基督教在恢复和重建西方人价值体系的努力时，不但能够超越世俗的现代性和后现代性，为价值规范提供神圣的保障，而且也能超越前现代的神圣文化，吸收世俗文化丰富多姿的文明成果，融汇成一种新的文化类型。这也是人们寄希望于基督教未来发展的正当理由。

① 《新约·约翰福音》第14章，第6节。

基督教信仰与今日世界经济

罗伯特·范·德里默莱恩

姐妹们、兄弟们，女士们、先生们：

与你们在一起是一个莫大的荣幸。我要对这一会议的组织者表示感谢，因为他们为我们提供了一个最好的机会，以便就有关中国发展的广泛题目交换观点。

我试图以这篇文章来为这一会议的从属标题之一做出贡献，这一从属标题是：“基督教和经济发展”。为了做这件事情，我要利用世界基督教协进会最近采用的研究文献，文献题目为：“基督教信仰和今日世界经济”。这一文献是我参予的四年研究的成果，它将使我们看到我们基督教在哪些经济问题上发生争论。此文献已被译为各种不同文字，并正在被译成汉语。

选择“基督教和经济发展”作为此次会议的一个从属议题，你就追随了一个存在于广大教会中的世界性潮流，各处的教会都越来越关注与基督教信仰相关的经济问题。20世纪80年代已被称为经济问题发布声明的十年，发布宣言的十年和发布牧函的十年。这些声明、宣言的大部分在北半球发表，一些由南半球发表，其它一些宣言和声明由罗马公教、世界基督教协进会这样的国际机构起草。这一阵由文件形成的骤风是世界上的许多基督徒近来重视经济问题的表现。

这并不令人奇怪，因为经济关系到人们衣、食、住、行的问题，关系到有意义的工作是否能进行。在中国，你们深知这些问题对于贵国人民的日常生活是何等的重要。

为什么基督徒、教会和与教会相关的组织应当关心这些问题呢？把这些问题留给经济学家和政治家来解决不更好吗？

在经济生活和物质生活之间没有分界

我们关心这些问题的主要原因是基督教信仰不能使精神生活和物质生活分离开来。对于来自强调人类合一的传统的亚洲人来说，这一点不言而喻，但在西方，近两个世纪历史哲学的发展只对身心二元论作出贡献，而不是对身心合一论作出贡献。在这种背景下，牢记上帝化身为基督是为了和我们共同承担人类的状态，而且耶稣教给我们的主祷文既是关于经济生活的，也是关于物质生活问题的，如我们日常生活的面包问题。在一些语言中，包括我们自己的语言，主祷文更多地谈到了豁免我们的债务，而不是更多地谈到豁免我们的罪行。一些《圣经》学者对我解释说，这是原文的一个完美的、合理的解释。面包和债务当前对于上帝的选民来说可能是最紧迫的问题，而且当今世界上许多人都在急切地关注着这些问题。这正是对以下这一事实的说明，即：基督教信仰不能把精神领域和物质领域一分为二；如果人民挨饿或受苦，那就不仅是政治经济的问题，而且也是一个宗教问题。为了“我们日常吃面包”而把祈祷从圣餐面包的意义分离开来将是异端，但是只以一种精神的方式来解释“豁免债务”也是错误的。

上帝的经济

你们可能知道，“economy”（经济）一词来源于两个希腊词汇，oikos 意为房子或家庭，而 nomos 意为法律或规则。因此，经济是指家庭规则，在这个意义上，经济像人类一样古老，因为人民总是使用家庭规则。

像大多数家庭一样，上帝的家庭——上帝的经济——也是围绕着饭桌建立起来的，即摆着面包和葡萄酒的桌子。这说明，上帝的经济目的在于建立社团，基督教团体。

旧约充满了上帝赋予的规则，这些规则是为维持以色列人民的家庭——经济用的。上帝和以色列人所订的契约包括许多管理家庭的准则。安息日和五旬节的规定可能就是最为人所知的准则。契约义务的目的在于保卫创造和保护社会中最脆弱的人：穷人、寡妇、孤儿、麻风病患者、异乡人和旅居者。

显而易见，我们不应模仿旧约的规定来为经济生活作规定，因为旧约的规定是在完全不同的背景下制定的。我们不应试着模仿这些规定，但是我们可以试着遵照《圣经》的启示建立起保护穷人和弱者的权力、保护环境的正义的机制、制度和机构。我们必须自问：今天，谁是以经济的正义为代价“以房接房，以地连地”^①的人？今天谁是穷人、麻风病患者、寡妇、孤儿和异乡人？今天创造如何受到威胁和破坏？今天我们应如何照管和参与《使徒行传》第2章和第4章所描述的社团——基督教团体？

普世运动

普世运动从其一开始就为解决这些问题进行着斗争。我不想以回顾基督教关于社会道德之争论的详尽历史来打扰你们，但是，我确实要提到某些重要的部分。

首先，有必要强调，普世运动和世界基督教协进会像它没有一个正式神学一样，也没有一个正式的社会教义。最好来谈谈基督教关于社会问题的争论。只有以这种方法才能公正地处理存在于普世运动中的各种不同意见。参加这一基督教内部之争论的人

① 《以赛亚书》第5章，第8节。

来自十分不同的历史、文化和政治环境及背景。普世运动不是试图在社会问题上寻求一个相同的和统一的立场，而是承认社会问题需要在具体的背景中论述。

近代基督教关于经济问题之争论的回顾大都以1925年在斯德哥尔摩举行的世界基督教生活、工作会议为开始。此次会议抵制了基督教信仰和经济是两个分离的范畴的观点，并着重强调了把基督的精神和教义应用于经济和工业生活的必要性。它有力地肯定：福音是适用于生活的所有领域的，因此表达了基督教世界的一致呼声。

历史的发展总是影响着基督教的争论。20世纪30年代的大萧条和欧洲极权主义思潮的兴起完全影响了于1937年在牛津举行的著名的关于教会、社团和国家的世界大会。有鉴于斯德哥尔摩会议倾向于强调个人的责任，牛津会议也认识到有必要根据他们对上帝意志的理解来检验经济制度。结果，牛津会议对所有现存的政治经济制度进行了批判。

当世界基督教协进会于1948年建立的时候，基督教的关于经济生活的争论进入了一个新的阶段。在它的第一次在阿姆斯特丹举行的大会上，人们心目中第二次世界大战的创伤仍未痊愈，冷战又使世界变得冷若冰霜。从这一背景来看，这一时期的道德中心主题不外乎是反对任何形式的统治以保卫人类自由。它进一步强调，在共产主义和自由资本主义之间必须做出一种选择是一个荒谬的假设。与此种假设相反，世界基督教协进会采用了“负责任的社会”的概念，在这一社会中，个人和国家都渴望着社会和经济正义。

自从1948年以来，这些基本思想一直影响着世界基督教协进会内部的争论，虽然随着时间的推移，强调的侧重点发生了变化。

多种形式

自从1948年以来，世界基督教协进会内部发生的变化之一，就是它的分会发展成多种形式。当世界基督教协进会于1948年建立时，它还仅是一个西方基督教协进会。随着时间的推移，因为世界基督教协进会的成员包括了越来越多的来自南半球的教会和东正教会的大多数教会，它的组成形式越来越多样化。这种变化和形式的多样化在神学思想这一层面上表现了出来，但是因为道德的思考和神学相互作用，它也影响了基督教内部关于社会道德和经济问题的争论。

这方面的一个例证是，我们以不同方式来看人性。对人类能够犯罪的警觉，是全部基督教神学思想的一部分，但是不同的传统对这一思想的强调的侧重点也不同。有东正教的立场，如果我理解正确的话，东正教认为人根本上是好的，但是因受引诱而做坏事。有罗马公教的教义，它说人趋向于善，但是也能作恶。还有海德堡人的教义问答手册，我就是在它的教育下长大的，其中说：人类是如此堕落，以致他们全都不能行善，而是趋向于作恶。这些不同的神学和人类学假设影响了人们设计经济政策和制度的方式。

和这一问题相关的是另外一个问题，即：经济生活中的主导动机是竞争还是合作？那些相信和强调市场机制的人把竞争作为一个积极的力量来依靠，并把其他期望能在一个充满罪恶和破碎的世界进行合作的人看作幼稚。那些具有令人鼓舞的合作经验的人坚持说，如果不限竞争，它一定是有害的。再者，这一问题和我们如何看待人性的问题相关。在某种意义上说，这是那些相信基督“已经”提供了拯救，并要在合作的实践中贯彻这一拯救的人与那些相信拯救的成就已经到来，并相信我们同时应把人类

的堕落充分考虑进去的人之间的神学争论。

根据世界基督教协进会的研究文献《基督教信仰和今日世界经济》，这两者都有一个特点，基督教徒别无选择，只能通过这个世界去朝圣，作为那些试图成为既像蛇那样聪明（充分意识到罪恶和它的力量），又像鸽子那样无害（总是期望和欢迎无私的爱）的人去朝圣。在经济实践中，这可能意味着允许下列两种情况：在适当的领域竞争，永远限制欺骗和垄断，与此并行，在另一些领域里进行合作，这两者都置于民主原则的框架内。

另外一个导致像世界基督教协进会这样的世界性组织的观点之多样性的问题，是文化问题。文化影响有所谓三个生产因素——劳动力、资金和土地——在具体背景中被使用的方式。如果你们喜欢的话，我可以详细地对你们说，但是我要陈述的论点是：整个经济组织，无论是生产什么、如何生产、何处生产、何时生产、为谁生产，都建立在历史和文化之上，这也是在这个世界上之所以有不同的经济制度的原因之一。一个具体的政治经济制度在一个像瑞士这样的国家可能运行相对良好，但是，这并不意味着这一制度可被移植到像中国或玻利维亚这样的国家，也不意味着这一制度能在这样的国家同样运行良好，因为这些国家具有完全不同的文化、历史和政治背景。

这一问题对于在中国的你们来说也很重要。在柏林墙倒塌之后，一种胜利感在某些地区占了优势。一些人把中央计划经济体制在中欧和东欧的垮台，看作历史的结局、意识形态之间斗争的结局和资本主义的最后胜利。无论我们对这件事怎么想，最明智的态度可能是采纳和改造各种政治经济制度的有价值的因素。简单地模仿其它制度，最终很有可能效果不好。和神学一样，如果政治经济政策被放入具体的文化和背景之中，它们更可能是动态的。在中国，你们已经发展了中国特有的经济模式，这一模式建立在你们自己的文化和背景之上（虽然你们仍在努力地解决如何

适当地处理副产品的问题，这些副产品是：贫富之间的差距，国内的移民和环境的恶化）。

价值问题

像这样的考虑导致了一个符合逻辑的结论，即：经济总是牵扯到价值的判断。经济不是某种现实的独立领域，由它自己的中性的、普遍的法则来指导。像“经济规律”这样的词汇或像“经济需要采取这样或那样的措施”这样的句子隐藏着这样一个事实，即：某些人或某群人在他们自己价值判断的基础上已做了选择。在这一意义上，经济只能被剥去神秘的外衣。作为一门科学的经济学之父——亚当·斯密所说的分配“生活必需品”的“看不见的手”，必须让人看得见，在经济生活中的权力关系必须揭露出来。根据《圣经》真理检验经济制度和政策的部分任务，是去发现深层次的价值判断和“价值等级”，在这些价值判断和价值等级的基础上关键人物作出选择。

与发现关键人物在经济生活中所使用的价值等级一样，也有必要确定我们自己的标准和价值判断，当我们检验经济政策和制度时，我们可能无意识地使用了这些标准和价值判断。分析从不可能是中性和不带有价值判断的。因此，一个诚实和富有成果的对话要求我们把我们的牌亮在桌子上，并从一开始就弄清楚我们正通过一种什么眼光看问题，我们正在注视着我们身边发生的什么。

世界基督教协进会的研究文献《基督教信仰和今日世界经济》已为这一目的做出了努力。这不是一件容易的事情；如果文化和历史形成我们的价值观念，形成在地区和民族水平上建立经济制度的方式的重要基础是真正的话，像世界基督教协进会这样一个世界性组织又能做什么贡献呢？存在能够或应该指导所有经

济政策、独立于具体文化和历史背景之外的、普遍有效的、超文化的标准吗？

这个研究文献正努力解决这一问题，并且明确声明：世界基督教协进会不能、也不想绘制一份可被称作“基督教的”、在世界的每一地区都将有效和适用的经济制度的蓝图。相反，此文献确认了四块试金石（也可叫标志），它们代表了基本的信念，并且无论具体的社会、历史和文化背景如何，在任何情况下都可作为标准和准则。这些试金石是：

1. 被创造的制度的基本的慈善及人类对它负有的责任；
2. 每个人和全人类固有的价值和自由；
3. 用上帝的关怀和在基督身上的契约打破我们在我们自己之间建立的任何障碍，与全人类同在；
4. 人际关系和行为的最高原则是上帝的正义，这种正义在“穷人优先选择权中”可以发现。

以这四条标准或标志来看问题，世界基督教协进会的这一文献发现两大令人警觉的世界趋势。第一个趋势是日益扩大的贫富之间的差距，这种差距是国际间的，在许多情况下也是民族间的。债务危机就是财富从穷人流向富人这一再分配的悲惨的说明：自从1983年以来，资金全都是由南半球向北半球流动。第二个令人警觉的趋势是全球的环境受到威胁，最终将威胁生活的本身。这两大趋势紧密相关，经济剥夺和生态恶化经常是一个硬币的两个方面。正像贫富之间日益增大的差距暴露了人类不情愿以真正基督教的方式分享上帝赐与的资源一样，环境的破坏也说明了缺乏对作为一个整体之上帝的创造的尊重。

这篇论文的篇幅不允许对世界基督教协进会的这一研究文献之内容作详尽的评论。因此，我只能提两个在此文献中讨论过的问题：市场的作用和经济发展的问题。

市场的作用

市场的作用是一个重要的问题，因为在中欧和东欧的中央计划经济体制垮台之后，许多人对用市场来解决问题寄予很大期望。在全世界，私有化和放松控制被提上了议事日程。政府朝着有利于市场的方向倒退回去，并且普遍期望，最终这一政策将造福大多数人。关于这些思想有必要作几点说明。

市场原来就是人们聚会和交换物品的地方。在过去，市场交易是在一个广泛的社会关系网中进行的。但是今天，在世界的许多地区有一种趋势，即：我们的社会关系被置人无所不在的市场关系和力量的控制之中，并经常被市场关系和力量所决定。结果，生活的越来越多的方面都商品化了。以前是神圣的东西，现在成了市场交易的对象。我们可以想一想替身母亲（妇女出卖她们的身体为另一个人生孩子），穷人在健康的时候卖掉他们更多的血以养家活口，穷人为了挣些钱卖掉他们的器官，像眼睛、肾等等。甚至宗教也未逃脱市场力量的影响，想一想用电视传道建立起商业帝国的人，尤其在美国。

虽然市场在经济生活的许多领域里是一个有用的工具，但我们最好不要对市场有如此之高的期望。我们当然不应当赋予它某些类似神奇或宗教的特性，或允许它成为统治一切的东西。

相反，最好把关于市场作用的争论集中于如何能创造适当的条件，以平衡和调节市场的力量。根本的问题是，政治自由如何能与经济领域内充分的自由相结合，同时保证有效和公正的社会保险体系。真正的争论不在于是否必须在中央计划经济和自由经济之间作出选择。也不是经济是完全由国家来决定还是由市场来决定，或由私人来决定。它们中的每一个都在经济生活中起着作用。在任何情况下，最重要的是决定它们怎样结合以产生一种导

向正义、和平、尊重上帝的创造的经济。这些问题的答案只能在亲自参预制定政策的过程中找到，在这一过程中，民间团体，包括教会都起着关键的作用。在中国，个人和社团之间的关系、公民和国家之间的关系和许多其它国家的这种关系完全不同。因此，我想，这一问题对在你们的具体环境中的你们提出了特殊的挑战。

经济的发展

关于经济发展，世界基督教协进会的研究文献强调，这个世界还有许多地区仍未达到一种生产水平，这种生产水平对于提供就业和收入以保证全人类的尊严和生活是必须的。对于这些地区来说，经济的发展仍是绝对必须的。确实，商品的生产可以是一件幸事，正像“good”一词所暗指的。但是极度的消费主义和要求拥有越来越多的产品并不给那些已经享有较高生活水平的人带来更大的幸福。1991年于堪培拉举行的世界基督教协进会大会提醒我们“‘为了发展而发展’是一个癌细胞的战略”。

无限增加生产和消费可以荒谬地导致日益萧条，而不是导致财富、幸福的增长和生活质量的提高。在世界范围内，物质，像纯净的空气和水、寂静和时间变得越来越宝贵。这些所谓非经济物质越来越匮乏。在通过增加生产，我们似乎从匮乏走向富裕的同时，我们实际上正朝着相反的方向走去。

普遍的“无价物质匮乏”之所以出现的原因是这样现实：人们的需求的增长比我们能满足他们的需求的速度要快。当这种情况发生的时候，当我们假定人类的需求实际上没有止境的时候，那么匮乏就越来越严重，不管当前的物质财富水平如何。根据世界基督教协进会的这一研究文献，许多人似乎已失去了“足够”的概念。

但是仍存在经济发展的物质界限和精神界限。正像人类已多

少发展了要求最低消费品以保证像样的生活的意识一样，我们也应考虑消费的最高界限在哪里，以及在过分消费导致毁灭之前如何实行这种限制。虽然这些是非常复杂的问题，但是像生产什么、在什么条件下生产、由谁生产和为谁生产、成本如何之类的问题在我们的议事日程上仍须占有重要的位置。为了避免任何误解，我声明我并不是指中国经济不应当发展，因为在许多地区，经济发展还是很受欢迎的。但是我要指出，尤其是在西方，经济无限止、无条件发展和对这种发展将解决许多社会问题的信仰一起，在教会内外被越来越多的人所怀疑。

教会的作用和宗教组织

教会在经济生活中所能起的作用，依赖于其所处的具体情况；在某些情况下，基督教徒形成人口的大多数，而在另外的情况下则是少数，对公共生活没有太大的影响。一些教会在世俗化的社会中生活和作证言，而在另一些地区，像亚洲的大部分，社会价值是由其它宗教传统形成的。但是，所有教会所具有的共同点是：他们都从基督教信仰的观点来处理社会和经济问题。因此，在祈祷、礼拜和读经时提起经济问题就是自然的。

在某些情况下，教会能对有关的地区、民族和国际经济问题做更多的事情，可以对这些有关的经济问题进行辩论，可以公开地证明这些有关的经济问题。在任何情况下，我们最好寻求与其它信仰和背景的人的合作，寻求与和我们共同关注正义、和平和尊重创造的其它宗教组织的合作。为了战略的原因，我们应当寻求这种合作，因为当我们和其他人连起手来的时候，我们的行动可能会更有成效，而且寻求合作还表示：我们相信并非只有我们关注着这些存亡攸关的问题。事实上，基督徒通过与其它宗教的对话能够学到很多东西。这个谦虚的态度是非常重要的，因为

教会和基督教徒必须谦虚地对待许多事情。我们经常成为问题的一部分，而不是解决问题的人，在我们的行动中，我们经常无法证实我们所说的东西。为了加强我们的可信度，我们最好严格审视在经济生活中教会本身的作用：我们是像要求别人那样要求自己吗？

教会可以活动的另一领域，是发展和经济有关的教育和物质生产。事实上，世界基督教协进会的研究文献包括了对下列问题的讨论，即如何使讨论小组和教区的居民使用报告更容易。一旦它被翻译成中文，你们就可以以这种方式使用文献。在世界的许多地区，教会及与教会相关的组织正在令人振奋地发展经济和进行培训方面采取主动。在一些情况下，经济的问题包括在职员和教会工作人员的训练之中。

当然，这只是几点关于中国基督教对政治经济问题所能发挥作用的建议，你们可能会有你们自己的想法，发挥出中国人的智慧，振奋起中国人的精神，加上坚定的基督教信仰，为关于经济问题的基督教的讨论做出突出的贡献。基督教家族正在急切地盼望着这一贡献。

(辛 岩 译)

现代化是好事情吗？

马丁·康韦

引言：我的背景和态度

任何深刻的、有益的讨论都要求参加者对彼此的文化和情况有一定的了解。所以我愿意先介绍一下自己过去经历的四个方面。

1. 我生于1935年，在第二次世界大战之后成长起来，从中国的情况看，就是1949年以后成长起来的。我对这些历史转折点的了解，同对它们以前的历史的了解一样，充其量都是间接的。另外，从50年代以来，我有幸做过许多不同的工作，使我能够周游世界许多地方，中欧就更不必说了。今年夏天我还和朋友又一次在东德、波兰和捷克共和国以及匈牙利度过四个星期，对他们自1989年至1990年获得新的“解放”以后的生活和感受有所了解。

2. 我生在英国，继承了古老的、令人自豪的文化。英国的文化珍惜自己的历史，尤其坚信它对现代民主的形成做过贡献。当然，我也不会忘记，在英国民主政府发展的过程中，17世纪发生过痛苦的悲惨的内战，那时在基督徒与基督徒之间互相争战的热忱，从现在的观点看来完全是邪恶的和不必要的。然而，尽管英国长期以来自视是一个现代的和正在现代化的国家，但是人们也应当记住，自从撒切尔夫人于1979年上台以来，在一个异常独裁的、偏重意识形态的政府的领导下，我们已经走上了强制的“现代化”的过程，它的结果充其量是不协调的，日益引起广大的各个阶层的人们——从职业人员中的“最高层”到无家可归的、失业

者的“最底层”的愤怒。

3. 在剑桥大学求学时，通过耶稣基督，我对上帝的信仰已达到成熟。迄今为止，在40年中我一直都在热心地寻求上帝对他的世界和教会的旨意。虽然我几乎一直都在正式的公认的基督教组织里服务，但我从未专职研究过神学，也未被官方“承认”是任何教会的按立过的领导。作为一个不可避免注定作知识分子的基督徒（我的父母和兄弟都一直是大学教员），我一直都在饶有兴致地探索与意义、希望、真理和上帝在作为人的耶稣里的应许相关的那些始终是复杂的问题。为什么善的东西会轻而易举地变成邪恶的东西，应许会轻易地变成危险？不过，我也一直尽力在捕捉，的确是想知道那些神学家们认为艰深的问题的基本内容。

4. 我第一次访问中国是在1986年，那时我的女儿正在上海学习。在中国7个不同省份的基督徒的帮助下，我至少对占人类四分之一的这个民族的更加古老和自豪的历史获得了一些感性认识。在那之前，我对这另一个“世界”几乎完全一无所知。幸运的是，我的一位至交对我说，为了认识中国，人们必须了解友谊和艺术对中国人的意义。我感到，能够对这两者都作一点探讨，真是一种莫大的荣幸。从那以后，我一直同不断来塞利奥克学习的中国人和在中國的以及来自中国的一些其他朋友交往密切。这种交往使我对中国的友谊和敬佩逐年增长，尽管其中也伴随着对她的未来的担心。

现代化——一个困难的、危险的词

在回答我给自己提出的问题之前，我只能从强调“现代化”这个术语开始。这个词在当代的表述中，真正是、确实是异乎寻常地令人难以解释清楚的词。这个词本身实际可用以指任何东西和所有的东西！

它所指的任何东西大概都含有两个必然的方面：变化的过程和对那个变化的积极评价。但实际上，根据决定发生变化的人的想法来考察，发生的变化可能是千差万别的。英国最近的政治经历就是一个直接相关的例子。因为从1979年以来，英国的执政党一直忙于使英国的实际生活的每一方面都发生变化。它自以为是一个具有活力的、革命的党，可以使不活跃的人民适应时势，以便于整个民族可以决心对付国际竞争——这是当今世界的基本特征——并从中繁荣起来。现在已是1994年，我们发现自己处在一个奇怪的形势下：“保守党”不断地根据美国的模式强行促成长远性的变化，而“工党”即劳工阶层的党则令人感到是那个“美好的逝去的岁月”的代表，至少像是延续下来的、公认的英国式的态度和做法的代表！

所以对号称“现代化”的任何过程的任何总的评价，不在于它简单地使用了这个术语，而必然在于对它的“质”的审视。反过来说，它依赖于衡量质所用的标准。而这正是我们特有的和需要探究的问题之所在，这就是“宗教”——再一次使用一个模糊的字眼——不可避免地要进入的地方。“宗教”指那些属于终极信念；属于认同和忠贞方面的最深层的因素，以及人们对人生的意义和目的最深刻、最难以解答之问题的答案范畴的东西。正是基于深刻的信念，人们经常无意识地、缺乏自我批评地在实践中对标准、价值观、忠诚和优先权做出选择，而这些因素则决定了人们所相信的“现代化”的内容（并获得人们的称赞），决定了何为不必的或无益的变化（并因此而避免或谴责它们）。

试问“现代化”是否为好东西，这便提出了关系到我们用“好”这个字眼的一些大的深刻的问题。对于一些像我们这样聚集在一起开讨论会的人们而言，提出这个问题也就是要探讨我们从不同的立场使用这个字眼所表示的内容，是否对不同背景和信仰的人们也有价值。

作为一名基督徒和具有自我批评精神的神学家，我以为时下流行的现代化经验，至少有五个主要方面是这次研讨会需要对其宗教信仰的深层意义进行仔细研究的，以便能够对我提出的问题的解答要点表示赞同。

一、经济发展

在英国——我猜测在中国也是如此，如果你在大街上问旁边的人“现代化”是什么意思，人们几乎肯定地会告诉你我们的政府宣称的“经济发展”的一个或几个工程项目，比如一座新的工厂、有助于家务劳动的新的家电产品、借助电子可分享信息的新的系统和英吉利海峡之下的新建通道，等等！

毋庸置疑，所有这些“先进的东西”均有引人的魅力。尤其是如果它们是同类物品中的首创，而且人们能够很容易地看见和感觉到拥有它们的好处的话，就会产生朝向未来的、朝向具有无限的、更多的可能性和更好的世界迈进等等——那是非常有希望的和吸引人的——的极大的兴奋感和成就感。以任何方式对它们产生怀疑，似乎都是可卑的和狭隘的。

然而，至少在两个方面，这些“先进东西”的长远的、深层的价值存在着很大的问题。这些问题是由竞争过程和对这个世界的看法不同而产生的。这个世界自以为就是不同的经济大国之间为财富和成功而进行的一场竞争。这就意味着，不管我们是否有所意识，一些人总是从中获利，而另外一些人则遭受损失。比如，被多次预先报道过的关税和贸易总协定——英国和其他领袖们今年欢快地称它为国际贸易美好未来的黎明，从一开始就能看出会使非洲（不包括埃及和利比亚）每年遭受一大笔损失。经济合作与发展组织和世界银行的研究表明，估计其损失数额为 26 亿美元（可以比较一下，海湾地区每年预计将获利 31 亿美元，日本将获

利 259 亿美元，欧洲联盟将获利 800 亿美元)。我们的非洲兄弟和姊妹会把这叫做“现代化”吗？

同时，根据经济“发展”优先的原则——它含蓄地把人的一些方面和希望放在次要的位置，这样的“现代化”的变化通常也取决于我们自己——他们获取利润的消费者（最令人喜欢的词）。比如，英吉利海峡的通道被多数英国领袖视为明明白白的赢利工程，因为它将使我们可以轻而易举地把货物运往整个欧洲。居住在肯特郡（伦敦和通道之间的一个郡）的人们为它在噪音、污染和破坏美丽的乡村环境方面付出的代价，被认为充其量是偶然的。在我们目前的经历中，人们可以看到，我们的政府和服从它的人民，一次又一次地将价值观和优先选择放在了以金钱和经济为标准——大大高于他们实际指向的有关人的标准——的“发展”上。

在这种形势下，基督徒的良知长久以来学会了以批评的精神对待“上帝的目的是优先考虑穷人”的原则。人们常常看到，耶稣对他所处的社会中被以各种形式和权势贬低、轻视和侮辱的人们，不管是跛子、妇女还是占领的罗马人，都认真地予以善待。在最后的几个星期里，耶稣几乎不关注他的使命是否会“成功”，更不关心他的健康和金钱的多寡；相反，他公然毫无畏惧地以他所信仰的关于上帝的真理和上帝对他的人民的旨意，同耶路撒冷的宗教权势相抗衡。所以他的门徒们也经常能够竭尽全力善待穷人和被社会抛弃的人，并以他们的名义就当权者的优先选择和意图，向当权者提出挑战。

在当代，在拉丁美洲，或者更广泛地说，在世界上三分之二的地方以解放神学家而闻名于世的基督徒思想家的著作中，上述穷人优先的原则再次突然处于显赫地位。简单地说，他们以整个基督徒群体广泛相信的方法说明，当人们透过穷人的眼睛学会看待和认识尘世时，人们就能更加真实地、满怀希望地认清耶稣所说的“神之国”的含义，正像我们能够从上帝创造世界的意义上

明白，上帝从一开始就意欲让今日的世界日臻完善一样。当然，神之国的临世，同超越于我们现在经历的各种各样的“进步”相关。这些进步有它们的“经济”含义，但是它们不可能通过不断地、不加思考地首先强调经济就能达到。在消费品及其分配之外，人的生活还有更丰富的内涵！人的真正幸福和满足，有赖于人与人之间的相互喜爱和在所有各方共同认可的有价值的项目上的互相合作，而不是互相竞争。

二、占主导地位的“开放的市场”

正像中欧社会目前正在痛苦地、总的说也是满怀希望地所经历的那样，“现代化”被广泛地认为依赖于“开放的市场”创造的财富的影响。毋庸置疑，过去50年中经济上最成功的国家——当然包括日本、新加坡、韩国和香港以及西欧和北美——是那些知道如何最充分地利用国际贸易机会的国家。经济的成功在消费品和世俗声望方面，为那些喜欢驾驭经济和政治力量的人们带来了很大的回报。《达拉斯》^①和许多其他成功的例证，的确对那些尚未有此经历的人们富有诱惑性的魅力。

同时，那样的成功绝不是唾手可得或自动而来的。在某种程度上说，它有赖于大量艰苦的努力（并不总是由那些后来享受果实的人们付出的），一般也有赖于有利的自然条件和偶然因素方面的好运气。更重要的是，那个自命为“开放的市场”的体系，决不像自我宣称的那样真正地“开放”。对于那些在某种意义上是处在这个体系“之外”的人们来说，它在利益和机会方面就更不像所宣称的那样开放，这一点越来越明显。从国与国之间分析，比如，为达成关税和贸易总协定——毫无疑问是加强和维护“开放市

^① 一部在美国持续上映了大约30年的多集电视连续剧。——译者注

场”的机构——的谈判已充分证明，谈判就是彻头彻尾的利益竞争。彼此都要把对方拖垮，以便达到高度实用的、妥协的地步和力量的不稳定的“平衡”，最终以有利于已经成功的一方之利益的方式，产生一个认真地构建的（即绝不是“自然的”结果）“平衡的”市场。而就一国之内如美国或我自己的国家来观察，所谓的“市场”，事实上是一个错综复杂、高度发达的结构网络。人们会发现，在这个网络里，在所谓“竞争”之内建立的有利条件，也是偏向那些早已富有者或服务于现存权势的。

更简单地说，完全开放的市场这类东西是不存在的。任何现代“市场”只能是高度结构化的，因而是规范的，确实是以不可避免地对一些参与伙伴比对另一些参与伙伴更加有利的方式“固定不变的”。当然，改变这些结构的可能性和使之规范、有序的方式总是存在的。一些可能的变化当然也会打破平衡，从而有助于穷者一方也获得一些他们所渴望的财富和成功。但是，这从来就不是轻易可以办到的；任何人都不该设想“现代化”最终会以任何方式自动地发展到这一步。

同样，市场秩序的调整显示，只有解决政治问题，人们才有可能处理经济问题。市场秩序适当的、或最有可能的调整立刻会带来如下问题：谁来完成调整工作？怎样调整？根据什么标准和价值观进行调整？这些政治问题是无法避免的，更加开放的市场迟早需要一个更加开放的政治社会形态。如果这个政治社会要运行良好的话，这个事实也是无法避免的。反过来说，一个政治上封闭的社会是绝不可能创建一个真正开放的市场的。更加开放的市场所必须依赖的各种各样的想象的革新、偶然的革命性的重新调整——如果更加开放的市场将成为长期的现代化的力量的话——要求具有同样令人耳目一新的、变化惊人的、开放的政治基础和管理。从经济和政治两方面看，腐败的危险始终在门口暗中徘徊。在英国，时下许多评论家说，我们最近目睹的政府圈内的

腐败例证，是由同一个党长达15年不间断地统治的预料之中的结果。

基督教信仰乍看似乎与市场的调整无涉。但是，本世纪初率先进行这方面思考的神学家如美国的华尔特·饶申布什和莱因霍尔德·尼布尔的深刻思考指出，二者有着直接的关系。它既与人们相信上帝能够使用任何人和每一种人（比如埃塞俄比亚或危地马拉的农民）为他的目的——甚至也在经济事务上——服务的（乐观的）信仰直接相关，也与从《圣经》中有关亚当和夏娃的“原罪”的中心教导——即任何人以及人所设计的任何结构永久地或最终地都是为邪恶势力服务的——发展而来的（悲观的）信仰直接联系。在上述两种信仰复杂地相互作用的过程中（它们对“现代”经济和政治环境都有直接的和实际的影响），在何人何物在市场中应当得到机会的公开性，与关照适当的规范和控制过程之间，便形成一种健康的张力，从而可避免任何一个（或有限的一些）角色获取能够得到的财富中的不公正的份额。

例如，目前在英国和其他“发达”国家，许多人正在讨论大众传播媒介的私有结构和影响力问题。例如讨论像罗伯特·马克斯韦尔和鲁珀特·默多克那样的人，在公共通讯手段中占有如此大的比例，并把拥有电视台和卫星与拥有报纸结合起来（出版公司、书店、电影院以及向政党提供的经费等等，就更不必说了）是否合适的问题。诚然，由于基督教信仰主要地、密切地关注人们之间关系的某些方面，关注发展的某些目标和可能性，因而可以说，在教育和政治的全面发展方面，文化权力的如此集中似乎同政治独裁一样，完全是危险的。

三、个人的价值

从以家庭和过去世代代形成的占主导地位的、典型的农村

“传统”社会的背景看，今日城市里“正在现代化”的生活方式毫无疑问给予人们希望，而且在一定程度上说，给予个人新的自由。这一自由给人带来一定的欢乐和希望，在享受到它们的人们中间，激起追求的热望。撒切尔夫人曾经为她的政府就个人“选择”范围的扩大所推行的许多变革的合理性进行过反复辩护。

这些变革的阴暗面，可以通过对那些为个人做出选择不看重与他人的关系、更不必说整个社会的利益的人们所受的消极影响来考察。这些消极影响中突出的领域是婚姻。英国在两代人之内已经从少数婚姻以离婚终结的社会，进入至少三分之一的婚姻最终以离婚结束，第二次、第三次婚姻日益司空见惯的社会，其中孩子随单身家长长大，就更不必提了。我们必须对此深思。

另一个方面是犯罪问题。任何有小汽车的人都必须时刻惦记着他的车子是否被撬、东西是否被偷，或者车子是否被盗。任何一个拥有比较体面的房子的人，如果他未安装安全灯和警报器，那么他就不能为自己的房子投保防撬防盗保险。任何持有银行取钱卡的用户，在银行下班以后从安装在墙上的机器里取钱时，必须小心谨慎以防其他陌生人以犯罪形式滥用他的取钱卡的号码。现代化正在导致这类犯罪案件不断上升。个人可能抢劫和危害他人，但在现场被抓获的可能性相对很小。我们的政府拒绝认为这些同它的政策有某种联系，但是，广泛的舆论显示它直接同贫穷和失业相关。特别是当青年人在现存“体制”展现给他们的未来中看不到希望的时候，青年人就会利用个人的力量、智慧和技巧，一有机会和可能便非常愚蠢地夺取他人拥有的财富。

面对蔓延的个人主义，基督教信仰坚持认为，人类被造不是为了我们个人选择做什么人就成为什么人，而是为了在与他人和与上帝的关系中、并通过这种关系、为这种关系而成长。正是在这样的关系方面，包括工作关系和婚姻关系，我们可以提供我们最好的服务，并为上帝赐予我们的力量所获得的最高成就而欢喜。

人类关系的质量问题，应当放在个人享受和消费品的数量之前。这并不是说要完全否定对后者的关注，而是说需要把它放在前者的更高的优先地位之内。于是，信仰的焦点集中在献身于为社会中的他人服务的问题上了，这远比只充分发挥个人的作用要重要得多。

四、向更广大的世界开放

在所有形态的社会中，人们都认为现代化既能带来也能达到向本国疆界之外的更广大的世界开放的崭新的程度。对于任何在自己的国土上感到孤立或被切断了与外界联系的人而言，这当然是受欢迎的解放之举。毋庸置疑，它为向他人学习所有各种各样的新能力、获得大量以往所不知的帮助、“追赶”那些在一定领域里比较“先进”的人们，开辟了多种途径。我丝毫不想为这种开放所带来的兴奋和价值泼冷水，我本人从中得到的收益远胜于我所能表述的。在我最近访问中欧时，我一再对朋友们强调开放对于那些从未享受过它的人们的价值。

然而，一如既往，阴暗面总是存在的。其中的一个方面同广泛交流的潜在目的相关。如果为了学习如何制造先进的电脑，英国工程师要到美国旅行——加利福尼亚的硅谷在先进电脑的制造方面近些年来一直闻名于世。如果他们归国向他们的英国同行传授技术，这是一回事；但是，如果他们留在那里就业，并寻找以前的关系，使美国公司收购英国公司可能已经获得的电脑专业知识方面新近试验的东西，那就得另当别论了。我在中欧同人们交谈时，反复听到那些已经充分地享有新的旅行自由的人们谈到，他们对外面的经济势力和伙伴正在收购和控制自己国家的公司和手续的愤恨之情。因为这种收购有时仅仅是为了打败他们，并防止他们生产可能与进口产品相竞争的东西！

另一个方面，同与外界交往对一个民族的文化和传统的影响的问题相关。这可是引起大的冲突和对照的重要问题。例如，当埃塞俄比亚或危地马拉的农民贪婪地观看诸如《达拉斯》那样过度吹捧美国的财富和力量的北美电视节目时，冲突和对照就会出现。那些农民所继承的价值观念和期望与之大相径庭，他们在财富和权势方面要达到可比状况的可能性简直是微乎其微！但是，许多比较微妙的、狡诈的例子仍然是存在的。英语中的许多美国习惯用法，将早期英国英语的表达方式排除出去，准确地说是由于同样的原因。许多英国人对那些例子的敏感，是可以理解的！

当来自美国——它经常以自己是一个基督教国家而自豪，其他人也有如此感觉——的这些文化影响如此之多时，基督教信仰经常感到落后于这些变化。但是，“基督教化的西方”的神学家相当普遍地坚持，需要对“基督教的”一词的这两个用法，比较认真地加以区别。使用这个形容词描述美国或其它任何长期由“基督徒占多数”的国家的社会的、有形的习惯时，是一回事，而用它来表示个人和社会信仰、灵性、关系和目的的内在的、无形的质量时，则要另当别论。

在过去一百年中，基督教的信仰在许多它以往所陌生的社会里扎下根来，它的如上所述的后一种经验已经充分地显示，它要成为世界范围的信仰的潜能最终要开始实现了，因而它将成为自圣灵降临节以来它所声称的令人惊奇的信仰和群体了！在这种背景之下，基督徒最终学会了要高度重视多种不同的形式。基督徒的信仰和生活，在崇拜音乐方面、在习惯用语方面、在领导风格方面等等，以不同形式在每一种文化中成型。即使是在传播和接受这一信仰的不同文化之间，一定存在错综复杂的、无法预测的相互作用的话，其中最好的形式定是属于本土文化的形式，而非简单的舶来品。这样的相互作用总会以一定的方式使“接受方”的文化得到扩展和丰富，但因此也使基督教信仰更有能力经得起外

部文化的破坏。非洲基督徒学者、现任耶鲁大学教授拉明·善纳说过：

“从他们根本的信仰来看，福音是可以母语传达的，我认为传教士过去为本地用语可战胜号称具有优越性的外语的主张开辟了道路。”^①

五、未来的魅力

我列出的现代化的最后一个方面，与下述事实相关，即当“传统”社会强调过去、鼓励青年人学习过去、并成长为过去的教训的忠实追随者时，一个“正在现代化”的社会宁愿向其它任何看起来似乎略为比较“现代的”地方学习，劝告更年轻的人们奔向那里，而且带回所有能学到的教训。人们几乎总是会在别的地方发现更“现代的”、值得“我们”（现在指任何人）学习的团体。这肯定是生活中不可否认的事实。历史不允许我们中的任何人停滞不前。肯定地说不是从船只能够横越大洋以来才如此，现在卫星可以使城市之间立刻进行通讯，就更不允许人们静止不变。新一代可能因未来的各种可能性而兴奋和狂喜。与之相比，过去的成就所激起的兴奋和狂喜则相形见绌。这也肯定是生活中的事实，是我们所有的家庭为此不断表示感激的事实。

但是，这样说仍未解答关于“什么样的未来”和“谁的那样的未来”以及“由什么力量控制的未来”所有这些关键的问题。不管我们是否知道，不管我们是否喜欢，这些问题不可避免地存在，正像我们所呼吸的空气的存在一样。事实上，不管我们是否想方设法有意去弄清它们和解答它们，它们都将会有答案。人类借助想象，梦想我们共同的未来是悲惨的、痛苦的和灾难性的戏剧，正

^① Encountering the West, London, Marshall Pickering, 1993, p. 3.

如幻想它是充满希望的和令人激动的戏剧一样，都是可能的。诚然，阅读“现代”科学幻想小说频繁地遇到的，是对极可能出现的地狱的描写，而不是对真正吸引人的天堂的描绘。

因此，所有与人的罪恶相关，因而与对赎罪和和解（它们是基督教信仰的核心，为基督徒的见证提供了最富有希望的信仰内容）的需要与可能性相关的问题，仍然有待于探讨和研究，而且更主要地是在实际行动中而不是在学术方面进行探讨和研究。基督教因强调对在时间终结时神之国的来临的盼望，而可能被人们相信已经有助于在未来实现那些“现代的”令人入迷的东西。但是，对当代先知展现在我们面前的实际的和可能的未来，人们也一直是小心翼翼的。一些人可能完全对它持蔑视态度。准确地说，这是因为古老的犹太教和基督教相信，人们自我声称所拥有的权利和要求的可误性使我们明白，任何人为地设想的未来必定都不可与上帝在他的国为人类准备的未来同日而语。

因而，尽管为我们所设想的最好的、可能的未来而奋斗，只能既是人类的趋势，确实也是人类的责任，但是，耶稣和他的门徒鼓励我们在这样做的时候要时刻意识到人的缺点，随时准备接受那些可能来自最不可能的地方的、其它的、更好的意见。那些出自自己已经富裕和成功的地方的意见，也可能带来一定程度的同样的财富和成功；但是，它也是不可靠的，不久便会减退。最值得接受和遵循的新思想是来自圣灵的思想。

当然，按照定义，现在无法确知圣灵的思想何时何地会来；人们一旦经过全面试验发现了它们，而且感到是美好的，那么人们肯定仅仅是事后诸葛亮。既然众所周知上帝优先选择穷人，那么我们也总是会经过深思熟虑，特别认真地对待那些我们现在的社会形态使之成为赤贫、处在社会的边缘的人们的意见。他们的意见同其它来源的意见一样自然都是有价值的。圣灵就像风一样，她愿吹向何方就吹向何方，而不是吹向人所意愿的地方！

那么，最后的问题是，现代化是好事情吗？这个问题，从来就没有一个单一的、简单的答案。这个词本身所指向的相互作用的多种现实的网络结构是那样地复杂，以至于人们几乎不可能对它进行简单的评价。但这个问题又是至关重要的，是我们所有分享这个权利和影响的网络结构的人们幸好都要慎密思考的问题。

当然“好”这个小字眼同样也是复杂的，容易引出问题！不管我们做出何种不同的评价，所有的评价均依赖于我们理解它的方式，依赖于我们对让这样一个天真简单的字眼，为当代社会急速运行的各种现实所承担的意义的方式。作为一个终身致力于认识拿撒勒的耶稣决非简单的故事中所包含的意义和希望的人，我仅仅可以作见证说，迄今为止，我始终感到我从这些故事中所得到的对上帝的善的理解，即使是对 20 世纪最复杂的令人棘手的问题而言，也是适用的。最后，我谨在此请我的同行与我们一起，在我们当今必须正视和应付的始终变化的局势下，共同探索上帝赋予我们什么，对我们又有何要求这样的问题。

(王美秀 译)

论罗马天主教关于天国的新神学

任 延 黎

引 言

自上个世纪以来，世界发生了许多变化。政治运动、经济发展、科学发明与发现以及哲学思潮等都对罗马天主教会形成猛烈的冲击。罗马教会在世界中的地位与中世纪时相比，已有很大不同，天主教会对社会生活的影响逐渐减弱。第一届梵蒂冈大公会议的教皇全权主义对社会冲击的抵制失败后，世界迈向现代化的迅猛步伐促使罗马天主教会进行认真的反思，开始转而采取积极参与的态度。最初的反应便是19世纪下半叶出现的天主教的社会运动以及与天主教会的“社会理论”相关的几篇教皇通谕。第一次世界大战后，这一新进程加快了步伐。许多神学家致力于探讨天主教徒的“社会责任”问题。然而由于罗马教会当局的保守立场没有根本性的扭转，教会在当代世界中逐渐陷入更大的困境。

本世纪60年代初，罗马教廷审时度势，终于认识到罗马天主教对当代世界的不适应性，召开了第二届梵蒂冈大公会议（下文简称“大公会议”），以便考虑“时代的征兆”^①、“深化基督教的理论”使之“适应时代”^②，并对罗马天主教会实行改革开放，从而

① Giovanni XXIII; “Pace in terra”, edizioni Paoline, 1963, Milano.

② cfr. Giovanni XXIII; “Il discorso all'apertura del Concilio Vaticano II”, il ottobre 1962. “Documenti ufficiali della Santa Sede”, v. I, cap. 45-55, ed. Dehoniane, Bologna.

开始了一场罗马教会的令世人瞩目的、自上而下的当代革新运动。其中，最内在的、根本的和深刻的，当属神学的革新。

大公会议后，天主教内原已存在的思潮与新思想结合在一起，涌现出许多新的神学流派，如政治神学、进步神学、发展神学、希望神学、解放神学以及“为社会主义的基督徒”等等，神学家们纷纷从《圣经》中寻找依据，以各自的方式阐述各种神学问题，因而呈现出神学的多元化。不过，所有这些神学都有一个共同点，即都是行动的神学，都认为有参与世俗事务的必要。但是其中一些神学主张并不为罗马教廷所接受。在长期的争论中，自大公会议开始的占主导地位的官方神学在生产的阵痛伴随下，逐渐发展完备。

尽管这个正统的新神学的头绪繁多，但笔者认为，这个在天主教思想界占据统治地位的新神学的核心是关于天国、尘世和教会以及它们之间关系的神学，因为它论述的是信仰的根本要素，从而为一系列有关神学、礼仪、组织和传教的改革与革新提供了据以立足的理论基础，它为天主教会所持的与“一切有良好愿望的人对话”^①、开展普世合一运动、阐述教会的性质与使命、积极评价尘世的价值以及描述人类的未来等新态度作出了解释。

因篇幅所限，本文仅限于探讨罗马天主教的正统新神学中有有关天国的论述，即对下述问题作出回答的神学命题：何谓天国？它在何处？何时到来？何人可进天国？当然，这不可避免地要论及天国理论的历史沿革和与之密切相关的一些神学观念，以及新神学指导下的教会实践。

^① Giovanni XXIII: "Pace in terra", "documenti ufficiali della Santa Sede" v. 2, cap. 60, ed. Dehoniane, Bologna, 1979.

一、天国在此世

大公会议惊人地宣称：“……这神国业已存在于此世，不过尚隐蔽于奥迹内；当基督再度来临时，则将成功为圆满无缺的。”^①大公会议在这里所说的天国并不是一个物质的实体，而是一个内心的、精神的实体^②，它是一个“永恒而普遍的神国，真理及生命的神国，圣德及圣宠的神国，正义、圣爱及和平的神国”^③。这是教会史上第一次用如此明确的语言宣布天国在此世。大公会议的这个论断是一个创新。

在长达近两千年的基督教史中，人们一直认为天国是与尘世对立的一片领土、一种环境、一个天上的现实，天主在其间统治；而当天主之国到来时，陷于罪孽之中的尘世则归于彻底的毁灭。由这种观念中派生出消极等待天主之国的降临、鄙视人类在世上的活动及其劳动和智慧的成果的人生态度。造成这种观念的理论上的原因之一是，旧约中的表述“雅赫威王”、“雅赫威统治”及新约中的说法“天主之国”、“天国”，使得许多神学家和信徒们把天主之国理解为在世界之外并与之对立的一个场所。在圣经中为数不多的几处，它的确表现为这样一种环境。旧约中达尼尔曾谈到与世上王国对立的天主之国^④。新约中无论是施洗若望还是耶稣本人及其门徒，经常说到的并被后世的信徒注意到的，只是天主之国“近了”^⑤而不是其它。在人们心目当中，天国与尘世从来都

① *Gaudium et Spes*, n. 39.

② 参见《天主教信仰简介》，天主教中国主教团教义委员会编，台北，1978年。

③ *Gaudium et Spes*, n. 39.

④ 《达尼尔》，第7章。

⑤ 《玛窦福音》第3章第2节、第10章第7节；《马尔谷福音》第1章第14—15节；《路加福音》第10章第4、11节。

是不搭界的。耶稣的话被视为这种观念的依据：“我的国不属于这世界；假使我的国属于这世界，我的臣民早已反抗了，使我不至于被交给犹太人；但是，我的国不是这世界的”^①。在中世纪，关于天国、教会和国家的舆论受圣·奥古斯丁在《天主之城》一书中表现出的二元论的影响很深。人们推论，既然代表天国的教会在世上是旅居并与地上之城对立，那么天主之城必然是和地上之城对立的。人们甚至把教会与天主之城认同而忽略了二者的区别。总之，在基督教的传统中，天主之国是作为一个彼岸世界、一个不属于尘世的王国而宣扬的，它的到来是突如其来的和轰轰烈烈的。

另一方面，在早期基督徒之间千禧年之说曾流传一时。此说认为在末日审判之前，基督将回到世上为选民建立一个幸福的王国，在永享幸福之前选民在此间先享受千年的幸福。这一观念的根源可以在犹太拉比们对有关天国的预言的诠释中找到。在先知们预言的天国中，以色列民征服了其他的民族，享受着世间的幸福。这种思想就是犹太锡利亚主义。在基督教的最初几个世纪中，一些基督徒继承了犹太人的这一信仰，在他们中间诞生了基督教锡利亚主义。此说认为在世界末日之前基督徒将和基督一起统治地上千年。他们这种思想的依据是《若望默示录》中的一段预言^②。在基督教历史中，特别是在末世论运动和诸如基督复临派和再洗礼派等新教教派中，天晓得有多少次，“先知们”宣布了末日到来、尘世毁灭和天主之国光荣降临的日期。他们当然大失所望同时也使信徒们失望^③。一些信奉锡利亚主义的人甚至试图亲手建立地

① 《若望福音》第18章第36节。

② 《若望默示录》第20章第1—15节。

③ cfr. Attilio Agnoletti, “Storia del Cristianesimo”, p. 330, 78, 33, 63, 75, 78, 330, 图书宣传协会出版, 米兰, 1981年。

上的天堂。宗教改革时代的托马斯·闵采尔便是其中之一。他进行了革命，失败了并被砍了头，锡利亚主义也随之没落了。

然而，尽管“末世论”一词仅在17世纪才出现，但在神学史中，既对每一个个人的也对整个世界的“最后的现实”的兴趣，却是从一开始就存在的。经院哲学的“末世论”分为两个部分：个人的末世论和集体的末世论。它们是分别论述每一个个人的结局和全体人类的结局的。自从教皇本笃十二世发布的法规终止了各种不同意见之间的争论之后，这一话题沉寂了很长时间。后来是新教的神学家们首先旧话重提，随之先后出现了韦斯（Weiss）和斯维泽（Schweitzer）的因果末世论；巴特（C. Barth）、布鲁纳（Brunner）和巴尔特曼（Balthmann）的超时间的末世论；库尔曼（Cullmann）的提前的末世论；多德（Dodd）的已实现的末世论；耶莱米亚斯（Jeremias）的正在实现的末世论；以及受到布洛赫（Bloch）的哲学影响的帕嫩博格（Pannenberg）的作为预想的末世论和莫尔特曼（Moltmann）的作为希望的末世论。这些末世论的不同学派广泛地探讨了许多问题，如普及天主之国的方法、时间与永恒的关系，历史与天主的超性的关系，过去、现在和将来之间的历史——救赎的形势等等。这些末世论在天主教思想界引起了共鸣。

种种旧的末世论思潮毫无疑问地为大公会议的末世论准备了道路，但大公会议的末世论并不是旧末世论的简单继续。大公会议末世论的特点是：它并不为面面俱到地恢复传统神学的各种教义而操心，它日益变得无所不包从而取代了传统神学的作用，它不把自己与任何特定的哲学捆绑在一起，而是立足于对圣经资料的再思考。

二、旧约和新约中的依据

按照天主教神学家们现在的理解，在旧约中，以色列人并没有一种对人、对时间和对现实的二元论的观点，他们所具有的是一种统一的观念。以色列人没有一些东方宗教所具有的轮回理论。他们的末世不在时间的彼岸，而是此世现实的继续。那是神的一种新创造，它与现实的创造不同，但并不与之对立。神的这个新创造将是终结事件的大系列的最后事件。这一系列事件指的是天主对世界和历史的强有力的干预，具体地说，即在历史中天主的创世行动和救赎行动，它们一起构成天主的整个计划。如《创世记》的前几章所述的那样，天主的创世行动业已完成：“这样，天地和天地间的一切点缀都完成了。到了第七天天天主造物的工程已完成，就在第七天休息，停止了所作的一切工程”^①。然而，天主对世界的救赎仍在继续，它在最后的时刻完成并成为新的创造。以色列人的出埃及和进入应许之地被视为天主在救赎史中不断进行干预的典型事件。是天主帮助和保护以色列人逃出埃及、打败埃及军队、渡过红海和征服应许地^②。这段历史反映了天主要永远对历史进行有利于其选民的干预的愿望。在说明上述这一切之后，以色列先知们不再只注视着过去，而是把目光转向未来，即从已有的经历转向对一个光辉未来的等待，希望藉天主的帮助建立一个新以色列，变成一个强大的民族。在被许多强大的帝国奴役、放逐和压迫的长期历史中，以色列人坚信天主将重新对他们的历史进行干预、给他们派来一位默西亚来拯救整个民族和创建一个新

① 《创世纪》第2章第1-2节。

② 《出谷纪》第14章第15-31节、第15章第1-21节；《若苏厄书》第21章第43-45节。

以色列^①。这将是天主的最后一次干预，是将在最后时刻完成的天主的新创造，像旧约中所说过的那样：“上主要在熙雍山上作他们的君王，以至永远”^②。应该说，对雅赫威解救被放逐者和建立新以色列的一次未来干预的展望，构成了先知们要传达的讯息的核心^③。

按照天主教神学家们现在的理解，尽管在旧约中使用了“雅赫威是王”、“雅赫威统治”、“雅赫威的国”和“天主的国”等词汇，但以色列人想要说明的并不是天主在另一个地方统治，而是要为他们对天主在地上的君权的信仰找到一个表达方式，以便说明天主的君权需要人们的听命和服从并对他们提供帮助和保护。需要注意的是，给予神明帝王称号是中东古代人民的宗教文化的一种典型的表述形式。以色列民族使用这一称呼并不是为了给予雅赫威一个超世俗的称号。所以，不必过于注意这个词所唤起的社会学含义，也不必太强调这个词在当时宗教中的原义。对于以色列人来说，雅赫威之所以被称为王，是因为他作为宇宙的创建者创造了世界；是因为他作为奴役的解放者通过摩西带领以色列人走出埃及；是因为他作为保护者让以色列人征服了应许地；是因为他作为万能的唯一真神将统治新以色列。以色列人坚信“上主为王，万世无疆！”^④。他们认为他们受惠于他们的天主，要表达出他们的经历：“在雅各伯中不见罪恶，在以色列中不睹灾祸；上主他们的天主与他们同在，欢呼君王之声，常在他们中间。领他们由埃及出来的天主，为他们有如野牛的角”^⑤。他们的希望是永远和天主在一起：“但以后，我要常与你同处，……在天上除你以

① 《户籍纪》第24章第17—19节；《申命纪》第18章第18、19节。

② 《米该亚》第4章第6—7节。

③ 《依撒意亚》第40—55章。

④ 《出谷纪》第15章第18节。

⑤ 《户籍纪》第23章第21—22节。

外，为我还能有谁？……我的肉身和我的心灵，虽已憔悴；……亲近天主对我是多么的美好”^①。总而言之，对于以色列人来说，雅赫威是显现在世界上的天主。他的强有力的干预是天主的王权在救赎史中的表现。以色列人相信天主居住在人民中间^②。

以色列人的这一信仰在基督教时代被强化和具体化了。对基督徒来说，拿匝勒人耶稣就是以色列人等待的默西亚^③，他是三位一体的天主中的一位，即圣父之子，是“天主的道”，也就是天主本身，如《若望福音》中所说：“道成了肉身，住在我们中间”^④。福音书迈出的这一步对基督教神学后来的发展有着极其重大的意义。首先，因为神子基督耶稣道成肉身的理论和《圣经》中关于天主住在人民中间的论断相呼应。其次，天主在人民中间的显现被具体化为基督耶稣的可见的血肉之躯。于是，以色列人关于和天主在一起的信仰对基督徒来说变成了一种现实。显然，基督耶稣作为圣父之子更有权威谈论天主之国，他宣告的天国的消息显得更为亲切和易于理解，他不仅用言语也用行动来显示天主之国的大能，更多地赢得听众的信任。

事实上，如果说对雅赫威解救流亡者和建设新以色列的未来干预的展望构成旧约时代犹太先知所要传达的讯息的核心，那么宣告天国则是新约中耶稣基督传达的讯息的核心。他强调的最重要的教导是“时期已满，天主的国临近了，你们悔改，信从福音吧！”^⑤但是在探讨他的不同于旧约的末世论之前，首先要注意这样一个事实，即旧约中“雅赫威的国”这一说法在新约中变成了

① 《圣咏集》第73章第23—28节。

② 《肋未纪》第26章第11—12节。

③ 《玛窦福音》第16章第15—17节、第26章第64节；《路加福音》第2章第26节。

④ 《若望福音》第1章第14节。

⑤ 《马尔谷福音》第1章第15节。

“天主之国”，尤其是“天国”。现在的研究表明，早在犹太教晚期拉比们就已出于尊敬的目的开始避讳雅赫威的圣名。由于同样的原因，耶稣基督在传达他的好消息时也是这样做的。所以说新、旧约中的表述尽管不同，但概念却是同一个。耶稣基督和旧约的先知们一样，要强调的是神要他的国降临的意愿，具体指的是天主对人的世界和历史的强有力的干预。因此现在的神学家们认为，如果因表述的这一变化而推论天主之国是与地球对立的一个天上的现实，那将是一个不可原谅的错误。

不仅如此，根据第二届梵蒂冈大公会议出现的最新解释，与旧约对照来看，耶稣在他的关于天主之国的讯息中作出的真正创新在于他同时谈论已显现的国、正在来临的国以及将要来临的国。因为在他看来，天主之国有着精神性的特点，它应逐渐地来临，它应完成目前的显现、不断地前进和将来的完满的全过程。耶稣的这些观念构成大公会议关于天主之国、世界和教会的神学革新的依据。大公会议的神学是建立在基督中心论的基础之上的。

三、天主之国的三个阶段

为了更好地理解这个神学创新，分别看待天主之国的三个阶段将是很有意思的。

把旧约的末世论和新约的末世论作一个对比，人们会注意到旧约并未对所谓“最后的事物”进行深刻思考。它只限于表达以色列人对雅赫威的未来的干预及其未来荣耀的显现的等待、希望和信心。但是在旧约时代，未来的神的干预及其荣耀的显现并未实现，还有待于揭示，所以在旧约中缺乏一个真正意义上的末世论。如果可以用末世论这个词，那么旧约的末世论讯息说的时间便是在天主面前和与天主一起展开的历史，末世论即等同于天主本身。以色列人不知道未来有在目前显现的可能，他们拒绝把天

主的末世客观化和形象化并诅咒这样做的人^①。而在新约的末世论中，通过耶稣基督的道成肉身，未来和现在结合在一起，即在道成肉身的耶稣基督里未来成了现在。耶稣的道成肉身的意义在于天主亲自充分地承担了人的状态，接受了诞生、成长和死亡，即参加人的生命在其世上历史和冲突中的所有状态和阶段。道成肉身的创新在于它表示出天主在人民中间有一个永久的和最终的住所，从而使天主的荣耀得以表现。正是在天主的已揭示的荣耀这个意义上，耶稣谈论已显现的天主之国。他说：“如果我是依赖天主的手指驱魔，那末天主的国已来到你们中间了”^②。他想要说明的是他正在运用天主的大能驱魔这件事清楚地表明，天主的大能，即天主之国的太能，已经来到大地上，也就是天主之国本身已降临到大地上。在关于芥子和已种在田里的麦子的两个重要的和典型的比喻中，耶稣基督清楚地说明，天主之国的善的力量、解放的力量和救赎的力量（由芥子和麦子代表）已来到世界上，正在与恶的力量和死亡的力量（由毒麦代表）作斗争^③。若望听懂了耶稣的信息，他在说话时用的是动词的过去时态：“我们见了他的光荣”^④。但早期基督徒对此并未很好理解，仍在等待天主荣耀的揭示。他们继承了以色列人期待天主的荣耀显现的思想，即旧约中所说的：“他对我说‘你是我的仆人以色列，在你身上我将显示我的光荣’”^⑤，而对若望的上述断言却不予理会。新约中的这些信息虽如此丰富，但却一直被古代神学家们所忽略，他们未能从中发掘出一个关于天主之国显现的神学。现在，这些信息被赋予新的解释。大公会议之后，早期基督徒对天主荣耀的理解错误被指了

① 《申命纪》第 27 章第 15 节。

② 《路加福音》第 11 章第 20 节。参见《玛窦福音》第 12 章第 28 节。

③ 《玛窦福音》第 13 章第 24—30 节、第 31—32 节。

④ 《若望福音》第 1 章第 14 节。

⑤ 《依撒意亚》第 49 章第 3 节。

出来，于是诞生了关于天主之国的价值、因素、标准和权能的超前的新理论。据此理论，天国不仅与耶稣的话语相联系，而且更和他的行动联系在一起。耶稣不限于用语言宣告天国，而且也用行动显示天国在现世的存在。在他从恶中解放的行动中，天国成了现在。在他的救赎活动中，来世的天主之国的新力量采取了历史的形式，即是说，圣父的解放的、王权的大能成为肉身了。这是因为“子的功即父的功”^①，在子的功里天主显示他的荣耀^②。天国的超前是因耶稣基督的道成肉身，特别是因他的死而复活而发生的。总之，在耶稣基督这样一位为他的信徒和新约的作者们所熟悉的人物身上，未来的天国成了现在，雅赫威的日子成了主的日子，末日的救赎成了现在的救赎，天主的荣耀已揭示，基督徒已获救，永恒已从现在开始……，这一切都已在新约中揭示出来了：“……竟在我们因过犯死了的时候，使我们同基督一起生活——可见你们得救，是由于恩宠……藉着信德”^③，耶稣基督本人正是以超前的天国的权能驱魔、治病和行奇迹。在上述所有这一切意义上，耶稣基督谈论了现世的天国。

在耶稣基督关于天主之国的讲道中，除了已被揭示的天主的荣耀确认的天主之国的现世存在之外，还有一个重要的方面值得注意，即天主之国的精神性。据耶稣基督认为，天主之国是为穷人、被压迫的人和小人物的。他说：“你们贫穷的是有福的，因为天主的国是你们的”^④。所以对于耶稣来说，天国是一个精神王国，天国就是那些在世界上受虐待、生活在非正义中的人们的解放与救赎——天主决定干预，派遣道成肉身的儿子来保护他们。善的

① 《若望福音》第12章第50节。

② 《若望福音》第11章第40节。

③ 《厄弗所书》第2章第5—8节。

④ 《路加福音》第6章第20节。

力量与恶的力量之间的斗争正在世界上继续，天国正在前进，理所当然地，天主之国的因素正在世界上增长。正是在这个意义上，耶稣基督谈到正在到来的天国。在这个正在到来的天国面前，对前人来说曾是有价值的一切已不再是充分的了。天主之国的价值观念和标准已超前来到现在，耶稣基督把它们作为判断的标准和尺度用于现世，要求人生作出改变。他要求人们具有新的行为、新的责任心、新的抉择和新的观念，即服从圣父、爱圣父、爱邻人，包括爱仇敌。耶稣认为，只有人们藉着信德作出精神上的改善，天主之国才能到来，因为它是一个内心的现实。因此，耶稣禁止人们在谈到天主之国时说“在这里”或“在那里”^①。

然而，尽管天主之国已超前存在于现世，但它毕竟是最后的未来的大事，是注定要在世界末日才完满地揭示自己的现实。新世界虽已存在于现世，但旧世界仍在继续，解放的和救赎的善的力量要继续与恶的、死亡的力量斗争，直至在最后的未来——即耶稣作的比喻中的收割的时候——取得最终的胜利。天主之国已显现，即新的创造已开始，它只有在最后的未来，在最后的时间完满时，在天主的最后审判时，才完满地到来。正是在这个意义上，耶稣谈论了将要到来的天国。但是耶稣并没有探究天主之国的实质，也没有详细说明它的含义。他传达的信息只是集中于天国的临近和它的到来的紧迫性上。天国被耶稣宣扬成一个已敲响现世之门的现实。正因为如此，他的“天国的话”是福音，是关于人类未来的好消息。至于说到时间的终结，耶稣基督认为不可能知道天主之国最终到来的时间，因为它是圣父的秘密。他说：“至于那日子或那一刻，除了父以外，谁也不知道，连天上的天使和子都不知道”^②。他认为最根本的态度是警醒地等待。他用了相

① 《路加福音》第17章第21节。

② 《马尔谷福音》第13章第32节。

当多的关于警惕的比喻来解释这一态度^①。最后，耶稣把天主之国的最终到来描绘成是像宴会一样的喜事：“天国好比一个国王，为自己的儿子办婚宴”^②，尽管还将有天主的最后审判。

对新约的最新研究试图说明，耶稣基督认为未来已超前至现在；现在并未自我封闭，而是对未来开放的。在耶稣对天主之国的揭示中，现在与未来、渺小与伟大、历史的超前与末世的完满是互相联系着的两极。所以，对耶稣所传达的信息的任何片面的解释都应被排除。连耶稣本人也被看作是以奥秘的方式存在于当前时代的。因此他的显现就不再是一位缺席者的到来，而是一位隐蔽者的光荣的外现。正是在这个意义上，如大公会议所说，天主之国是以奥秘的方式存在于此世的，并将趋向完满。

四、新神学与教会的实践

大公会议有关天国、尘世以及教会的全部神学的基本思想，是在尘世的未来远景与来世的远景之间，存在着一种神秘的联系^③。大公会议认为，由天主本人亲自在地上开始的天主之国“要进一步扩展，直至世界末日由他本人圆满完成，那时基督将显现”^④，与此同时“受造之物将脱离败坏的控制，得享天主子女的光荣自由”^⑤。由此可见，按照大公会议的新的末世论，世界不再被判为要从物质上消失，即被完全毁灭，而是正如斯塔尼斯拉斯·利奥

① 《玛窦福音》第24章第42—44节、第25章第1—13节。

② 《玛窦福音》第22章第2节。

③ Edward Schillebeeckx, "Fede cristiana ed aspettative terrene" in "La Chiesa nel mondo contemporaneo" a cura di Enzo Gianninchesi, ed. Queriniana, Brescia, 1966, p. 120—121.

④ Lumen Gentium, n. 9c.

⑤ Ivi n. 9c; 参见《罗马书》第8章第21节。

奈特 (Stanislas Lyonnet) 所说的那样, 发生变化和进行改造: “物质世界不是注定要归于消失”, 而是正相反, 要被施行一种神秘的“改造”^①。大公会议认为, 要“建设”^②世界, 意即可以有一个更好的、更符合人类尊严的世界。大公会议认为从这个意义上说, 建设世界是与扩展天国密切相关的。大公会议解释其中的原因说, “但期待新天地的希望, 不仅不应削弱, 而且应增进我们建设此世的心火。因为新的人类大家庭的雏型, 是滋长发育在今世的, 并已能提供人以新天地的预感”^③。建设世界对于扩展天国十分重要, 对此大公会议说得很清楚: “现世的进步虽然与基督神国的广扬有其分别, 但由现世进展可能有益于改善人类社会的观点上看去, 则颇有利于天主的神国”^④。事实上在大公会议后发展成熟的新神学中, 可以看到已引进了“建设”天国、“天主之国的建设”^⑤、“合作”建设天国等用语。也就是说, 现在认为天国也是需要建设的。这一论断是新神学的一大创新, 同时也是它的一大难题, 因为这些新的用语与福音书的用语相比显然是矛盾的。福音书中说过“进入”天国、天国“接纳”、天国“到来”, 但从未说过天国需要建设。这些新用语也与保禄的格言相矛盾, 保禄说的是因信得救(救赎即天国), 从未说过可因人工得救。对此施勒比克解释说, 尽管不应将尘世的人道化进程混同于人类社会朝向一种更好的安排的进步, 但它毕竟是一种类似的关切, 因此理所当

① Stanislas Lyonnet: “I fondamenti biblici della costituzione” in “La Chiesa nel mondo di oggi” diretta da Guilberme Branna, ed. Vallecchi, Firenze, 1966, p. 212.

② Gaudum et Spes, n. 93.

③ Ivi, n. 39b.

④ Ivi.

⑤ M. D. Chenu: “La Chiesa e il mondo” in “Specialisti, i grandi temi del Concilio” p. 841—843.

然地包括在天国的进展之中^①。他认为，“这也是因为在世界的建设中人类正在联合起来，这种以此世的建设为基础的联合，事实上正是末日的天国的某种隐含的预示”^②。舍努(Chenu)也作过类似的解释：“在人类目前的成长之中，在社会的、政治的、文化的价值观的世界性扩展中，在人权意识的普遍觉醒中，……存在着可能为福音准备道路的资源，现在是建设天国的好时机”^③。大公会议顺理成章地论断说，基督徒应“忠实满全此世的任务”^④。这一结论的理由是非常明显的：天主之国业已显现，仍需进一步广扬，直至在最后的时刻完满；世界将获得改造，所有的人都被召唤去构成天主之民，与耶稣基督结合在一起；但是人由于其向善的天性而无法自救，所以仍生活在罪恶之中；那么由于教会所具备的特殊性质，“在此世就为天国打基础”^⑤的使命就当然地落在了教会的头上。

正如在本文引言中已谈到的那样，早在上个世纪的下半叶许多天主教徒就开始尽自己的“社会责任”。只要回顾一下“社会理论”和德国主教冯·凯特勒(von Ketteler)的活动、意大利天主教经济学家托尼奥洛(G. Toniolo)的“社会纲领”以及利奥十三世的《新事》通谕和庇护十二世的有关通谕就会明白这一点。后来，在大公会议前夕，若望二十三世在其《慈母与导师》通谕中

① Edward Schillebeeckx: “Fede cristiana ed aspettative terrene” in “La Chiesa nel mondo contemporaneo” a cura di Enzo Gianninchesi, ed. Queriniana, Brescia, 1966, p. 116.

② Ivi.

③ M. D. Chenu: “La Chiesa e il mondo” in “Specialisti, i grandi temi del Concilio” p. 841—843.

④ Gaudium et Spes, n. 43a.

⑤ Paolo VI: “Il progresso dei popoli” in “Documenti ufficiali del Vaticano”, v. 2, n. 1058.

谈到教会对世俗世界的责任，随后他又在《世上和平》通谕中确立了“在考虑把我们分开的东西之前，首先看到我们共同的东西”的原则以及“开展对话，一方面承认世上的不同现实的独立自主，另一方面让基督徒作好为共同的利益而与其他人合作的准备”的方法^①。但是，梵二会议第一次以教会的庄严训导的形式确定了基督徒的这种责任。最后，许多神学家不断地确定它的所有细节，使之更加完善。

第二届梵蒂冈大公会议完成的神学革新，使无论在神学方面和教会结构方面，还是在存在的实践方面，在天国、尘世和教会之间，在教会与国家及政治之间，在信仰与科学及各种形式的文化之间，在天主教与分离的基督教会及其它宗教之间，在创造者与受造物之间，在良知与信仰之间，在启示与文化之间，在神职人员与俗人之间……存在的许多冲突的、对立的、矛盾的和二元论的因素得以从理论上消除了。于是各种因素在明确地保持其自身的同时，与其它因素处于重新和谐之中。也就是说，每种因素都在统治一切的天主的神圣计划中有着自己的位置。大公会议的这些神学革新为教会的实践活动从理论上准备了道路。

事实上在大公会议之后，或者更确切地说，在大公会议开幕之后，整个天主教会便投入到“进入世界”的行动中，并且采取了崭新的行动方式。关于这些新方式，仅其一部分就可以列出一个长长的单子：

* 俗人教徒开始按照大公会议给予的权利，到处行使传教的职能和代行神父的职能^②，他们开始在非信徒中间像“灵魂在肉体

① cfr. Giovanni XXIII, "Mater et Magistra" e "Pacem in Terris"; Roberto Tucci, "Introduzione storico-dottrinale alla Costituzione Pastorale 'Gaudium et Spes'" in "La Chiesa nel mondo contemporaneo", Collana Magistero Conciliare, v. 11, p. 19, ed. Elle DICI.

② cfr. Apostolicam Actuositatem, n. 25; Lumen Gentium, nn. 34-35.

中”^①一样，起着特殊的作用。

* 神父们不再有必须只穿修服的义务，他们可以穿着便服到群众中去，从而在管理教区方面有了更多的沟通渠道。

* 主教们可以开始派代表去教廷各圣部工作。

* 红衣主教团继续不断地国际化，其中来自第三世界的枢机的人数已经过半。

* 教皇改变了存在方式，走出了“罗马的囚徒”的状态。若望二十三世出访阿西西（Assisi），成为第一位走出梵蒂冈的教皇^②。以保禄六世1964年1月访问耶路撒冷为始，教皇们重新以世界为其活动舞台。1965年10月4日保禄六世在联合国的讲话被认为是教皇们长期以来的第一次政治行动。而教皇若望·保禄二世更是频繁地出访。据统计，在他就任教皇的头20个月，他已出访一百多次，以至于在电视观众的印象中，他的形象是：“跪在飞机舷梯旁，亲吻被访问国的土地”^③。

* 礼仪也发生了许多重要的变化。现在在弥撒中使用所有的当代语言，而不再是拉丁文，以便让所有的人理解。祭坛也被置于神父和信徒之间，使得神父和信徒可以更好地交流。

* 现在所有的信徒都可以阅读《圣经》以便直接了解天主的话，而不必再通过神父。在天主教会与其它基督教会的合作下，《圣经》的各种新版本和新译本迅速地大量地问世。

现在，教会谈论和平、裁军、社会正义、人质、难民、劳动、

① cfr. Congregazione per l'evangelizzazione: "L'apostolato dei laici", il 17 maggio 1970, in "Documenti ufficiali del Vaticano", v. 3, nn. 2509-2511.

② cfr. Loris Capovilla, "Biografia di Giovanni XXIII", pp. 292-293, ed. Marietti, Torino, 1959.

③ cfr. "I viaggi del Papa Wojtyla", l'articolo di fondo della "Civiltà cattolica", n. 3120, pp. 521-524.

劳动者、失业、爱、家庭、妇女的社会地位、离婚、堕胎、人工避孕、试管婴儿、遗传工程、器官移植、安乐死、同性恋……，总之，没有教会不论及的话题。在一切必要和可能的时机和场合，教会都会就某一问题申明天主教立场。通过第二届梵蒂冈大公会议的革新，教会成功地回到了社会活动的中心。从这个意义上说，罗马教会的确是现代化了，天主教的确变成了一个现代的宗教。

加尔文主义与人的现代化

于 可

一、物质的现代化与人的现代化

现代化是当今世界谈论的热门话题与追求的目标。特别是发展中国家，一般均投入大量人力，苦心探索精心研究现代化的途径、步骤与方法，参加者有政府工作人员、理论工作者、管理人员与科技人员。具体标准是人均产值、人均收入、三种产业的比例、城市人口比例、人均住房面积、义务教育普及率、大学生的比例、交通发达程度（电话、传真、汽车、火车、飞机）、信息发达程度（报纸、电台、电视、计算机）、千人医生拥有率、人口增长率、平均寿命年龄等指标。这是现代化的重要内容，它标志了经济发展与科技进步的程度。但对于人本身的现代化及其标准往往研究不够或不够具体。这个问题引起了美国科学院院士，斯坦福大学胡佛研究所英格尔斯教授（Alex Inkeles）的注意，他进行了实际的调查研究。他认为现代化必须由具有现代思想观念的人完成，现代人具有外部特征与内部特征。外部特征是受过12年教育、衣着入时、化装得体、汽车出入、手持移动电话，……但如仅具其表，并不能被认为是现代人，更重要的是内部特征，即具有现代化人的观念与素质。他提出这方面的标准共十四条，归纳之有七条，（一）信心十足，乐观主义。（二）勤劳节俭，效率性强。（三）信息灵通，求知欲强。（四）掌握机遇，变革进取。（五）时间观念，惜时守信。（六）不因循守旧，勇于更新。（七）

尊重他人，平等待人，乐于接受不同意见。^①作为现代人应二者兼备，但关键是具有现代人的内部特征。这也是当代基督教文明国家各行各业一切有成就的人所具备的。对于英格尔斯教授的这一观点，我感到很有启发。在我国现代化的过程中，应更加重视培育具有现代思想观念的人，以加速我国的现代化。而且我还认为，作为历史学工作者，我们不仅要视其“流”，更重要的是探其“源”，研究西方社会现代人思想观念产生的过程及其内容，这将有助于我们更好地吸收这一有益的文化。

西欧的现代史(Modern History)始于16世纪的宗教改革，在其向现代社会转化的过程中，同时也培育了现代人。对此方面，国家、企业、学校等均作了培育现代人的工作，但首先提出新思想观念，并以之改造人们的旧观念的中坚力量是基督新教(Protestantism)，特别是加尔文主义。本文试图探索加尔文主义对人们的观念更新和对社会现代化的作用。

二、加尔文主义的理论基础及其发展

16世纪初的西欧社会充斥了陈腐的封建思想观念，其人生观与价值观的中心是贬低与否定现实世界与人的价值，以及维护封建贵族特权的等级观念、王权神授观念；实行禁欲主义，提倡安贫乐道，反对发财致富的观念；节日冗长、圣礼豪华，不惜浪费大量时间与金钱的时间观念与价值观念等。因此，资产阶级为适应自身的发展，必须批判陈腐的封建观念，树立有利于现代社会商品经济发展的新理论与新观念。16世纪至17世纪的宗教改革

^① 概括自英格尔斯：《个人现代性探索》，哥伦比亚大学出版社，1983年版(Alex Inkeles, Exploring Individual Modernity, Columbia Press)，或参阅曹中德：《人的现代化》，《现代化》，1984. 10, p. 23.

运动，是以马丁·路德和让·加尔文为代表，继承与发扬文艺复兴时期的人文主义思想，从教会内部发动的批判封建神学，冲击旧神学体系的革命运动。

马丁·路德首开宗教改革之先河。他的“因信称义”这一革命性的理论摧毁了教皇权的三大理论支柱^①，使天主教会的神职人员与教皇成为“失去了咸味的盐”^②，具有划时代的功绩。然而真正树立现代社会的新观念，并以之改造社会和人的观念，且成效显著者乃是加尔文主义。

加尔文主义有狭义与广义之分。狭义的加尔文主义意指16世纪加尔文在法国形成的宗教思想和在日内瓦的实践，代表作为《基督教原理》。其核心是加尔文的上帝观与拯救学说“预定论”，以及以长老为中心的民主共和的教会组织制度等。^③ 广义的加尔文主义还包括加尔文的后继者们，直至清教徒们，据其学说结合各国实践所发展的学说。它包括了“预定论”的发展；据加尔文及诸流派所拟定的教义与教规；普遍实行的民主共和的教会组织形式和礼拜仪式；根据预定论的思想引伸和树立的新思想观念。加尔文主义的各种破旧立新的观念是与现代社会的产生与发展相适应的。其理论基础是“预定论”学说，此说包括三个组成部分，即“天命论”，“拣选论”，“呼召论”。加尔文在天命论中强调上帝的绝对意志，人生事业之成败、福祸之降临，均系上帝之安排，人们之所以命运不同，是因为上帝把世人划分为“选民”与“弃民”两种，即拣选论。对选民，上帝予以多方支持、保护并创造

① 参阅拙作：《马丁·路德早期政治思想初探》，《世界宗教研究》，1983年第2期。

② [英]《剑桥近代史》，第3卷，第45页。（The Cambridge Modern History, 1957, Cambridge at the University Press）

③ 具体内容请参阅拙作：《加尔文的预定论与资产阶级》，《历史研究》，1985年第1期。

条件，使其生前一切顺遂，享受荣华富贵，死后可升天堂；对弃民则予以抛弃。至于谁是选民，谁是弃民则是上帝以其绝对意志早已确定。所以一切天主教的“圣事”、“善功”、“念经”皆无济于事。这两论的积极意义在于否定了天主教会的中介作用和教皇的权力，而且其实质并非要求人们听天由命，消极服从命运的安排。他说“拣选仅表明了一半”，更重要的一半则是“呼召论”(Calling)。^①

既然上帝早已安排好选民与弃民的名单，而且选民少，弃民多，人们当然均愿做选民，并欲探知上帝对自己的决定。但加尔文提出：上帝的决定“秘而不宣”，但你可在呼召中察觉到上帝透露的一些迹象，找到一些证据，从而体会与感觉到自己是上帝的选民。

体现上帝呼召的三个具体标志是：

(一) 具有坚定的信念与信心，坚信自己是上帝的选民，并有真诚的信仰，在得不到确凿证据时能够毫不动摇，反而信心百倍。参加教会组织只是具有坚定信仰的一个标志。

(二) 事业的成功，加尔文认为社会上各种职业岗位均为上帝呼召之园地，一个人如能在有益于社会的工作中勤奋努力、认真负责、勇于斗争、百折不回而获得成功，即是上帝呼召的结果，也是选民的标志之一。因为只有上帝给予能力、机会，才有可能获得成功。对于选民，今生可以过优裕的生活，死后还得以进入天国。所以依此思想武装起来的加尔文主义信徒无一自暴自弃、甘当弃民，而均坚信自己是选民，在激烈竞争的海洋里奋勇拼搏，百折不回，全力以赴，力争最后获得成功，确证自己是上帝的选民。

(三) 具有高尚的道德品行。加尔文认为获取财富与事业的成

^① 让·加尔文：《基督教原理》，第3卷，第21章，第7节，费城1960年版，第930页。(Calvin: Institutes of the Christian Religion)

功，不能搞歪门邪道、巧取豪夺，而要有道德标准。除传统的爱人如己等外，加尔文特别强调勤奋、节约、谦虚与节制。他明确地说，行为不端的人不能成为选民。

加尔文的预定论中的天命论与拣选论均为无形之物，但通过呼召论使无形变为有形，可以看得见，摸得着，把宗教信仰与现实社会紧密地联系在一起。在其流传过程中，从理论到观念又有所发展与丰富。

1564年加尔文辞世后，其学说在西欧得到较广泛的流传。“法国、日内瓦、荷兰、苏格兰新教运动的基础是加尔文主义，德意志与英格兰的新教亦受其重要影响。特别是美洲殖民地，通过17世纪英国清教徒的移居，有着更大的影响。”^①其发展表现在宗派与理论两个方面，在宗派方面，除日内瓦、法国、荷兰、苏格兰与英格兰的长老会外，还有从英国清教徒中分化出来的公理会、浸礼会和由各小派汇合而成的贵格会。

在理论方面，加尔文的预定论于17世纪初在荷兰长老会中曾进行了较长期的激烈辩论。正统的长老会坚持绝对的预定论^②，而一般中、下层人士则赞成“一般预定论”。它又称“阿明纽斯派”(Arminiaus)，或称荷兰抗议派(Remonstrants of Holland)。此派因其代表人物阿明纽斯(James Arminius, 1560—1609)而得名。他是莱顿大学的神学教授与牧师，突出地强调人之是否成为选民主要是自身的努力，非上帝的绝对预定。他去世后，形成阿明纽斯派，1610年此派提出抗议文(Remonstance)，文中提出了“加尔文主义五要点”，概括了其“一般预定论”之内容。要点所强调的内容是：(一)人的自由意志与能力。强调人们具有自由意志，

^① [英]格林：《文艺复兴与宗教改革》，伦敦1972年版，第173页。(V. H. H. Green: Renaissance and Reformation)

^② 即加尔文的预定论，因强调上帝的“绝对”意志而得名。

可据此弃恶从善，人是否能成为选民，个人可以作出选择与努力。

(二) 有条件的拣选。上帝虽预知某些人为选民，是基于预见到这些人会对其呼召产生反映与效果，被选之人具有信心是上帝拣选之依据，此信心来自人的自由意志。上帝仅拣选那些他确知据其自由意志来拣选基督的人。所以是人拣选基督，而非上帝拣选人。

(三) 基督救赎是为了全人类，而非仅为了选民。但对此有的人未必接受，故只有在某一个人接受基督救赎时，才能产生效果。

(四) 人对成为选民的信心和决心在前，上帝的呼召在后，因此是人的自由意志决定着呼召。

(五) 选民也有可能堕落。已蒙呼召成为选民的人，若不恒心持守信念，并不断努力，将会丧失选民资格，非一经成为选民而终生有效，更不会荫及子孙^①。此派之预定论的中心思想是强调人的因素，具有更浓厚的人文主义信息，认为人之是否成为选民是人与上帝合作的结果，其中人的自由意志起了重要作用。“在决定性的一刻，人的自由意志是重要的角色，因此是人而不是上帝来决定谁将是接受救赎恩赐的人。”^② 此派的抗议书于1610年提交荷兰长老会讨论，经长期辩论，于1619年被多特大会所拒绝，并受到压制，至1630年，此派思想始获合法，得以流传。其一般预定论思想在荷兰、法国与英国清教徒中传播较广，安立甘宗亦受其影响。当代的许多宗派，除正统的长老宗外，均吸收了此思想。

荷兰正统长老会为反对阿明纽斯派之观点，于1619年公布了持守加尔文绝对预定论的“加尔文主义五基要信仰”，为后世正统长老宗所遵信。这五点的中心内容是，圣父拣选人，圣子为其救赎，圣灵对其发出呼召并产生功效。阿明纽斯派的一般预定论与

① [美] 斯蒂尔等，《加尔文主义五特点》，台北1974年版，第6--7页。(Steele and Thomas, The Five Point of Calvinism)

② 斯蒂尔等，前引书，第8页。

绝对预定论的区别在于：（一）前者公开承认在人之成为选民过程中，即在事业上的成功与否，主要在于个人的努力与意志，强调了人的因素与价值。这就更加鼓励个人在一生的事业中奋发向上，勤于思考，而且成为选民后，不能有任何松懈，必须奋发终生，而绝对预定论只是隐蔽地承认人的努力与价值，一切均归之于荣耀上帝并突出其绝对意志。（二）前者明确承认基督救赎是为了全人类，每个人凭借个人力量均可成为选民，亦即事业上的成功、机会均等，由此在平等观方面向前发展了一步。尽管在当时的历史条件下，个人的成功受到诸方面的限制，非仅靠个人的努力均能达到，但从思想观念上较绝对预定论前进了一步。

至英国清教徒革命时期，又进一步发展了天职观，突出强调现实社会与人生的价值，发展了现代社会初期人文主义的职业观念，对于人的职业、劳动强度、工作责任等提出了具体要求，使加尔文主义的新观念更加具体化。

加尔文以长老为核心的民主共和的教会观，在他去世后亦有所发展。16世纪末叶清教徒分离派领袖布朗提出，教会应由信徒群众自己管理，勿须经过长老。17世纪清教徒的独立派更进一步提出教会独立自主，宗教宽容，政教分离等主张，为英国资产阶级革命提供了理论依据。

总之，加尔文主义在16世纪后半叶和17世纪得到了较广泛的发展与传播，并以预定论学说为基础，演化出达到现代人（选民）标准所必须的一系列新观念。

三、加尔文主义更新了哪些观念

资产阶级兴起后，为适应自身的发展和商品经济的需要，必须与陈腐的、落后的封建观念作斗争，进行破旧立新。他们在掌握政权后，更要加强对封建观念的资本主义改造，以建立自己的

精神支柱与信念，发展商品生产。他们从多方面批判了封建制度，其中最重要的一环是对社会的主体——人的思想进行改造与观念更新。因为只有具备新思想观念的人，才能适应新的商品市场经济。这一更新在日内瓦、荷兰与英国等地普遍进行，持续了近两百年之久，其影响直至今日。

综合各有关国家的情况，加尔文主义对西欧社会进行了以下几种观念更新。

第一，人的价值观念

人生的目的是什么？价值何在？这是任何时代的人们都必须回答的问题。中世纪的封建教会认为遵守戒律，行善功，参加圣礼，轻视今生与肉体，实行禁欲主义是拯救灵魂的唯一途径，现实的人生毫无价值可言，一切为的是死后的永生。

加尔文主义作为基督教的一支，并没有也不可能否认上述人生观，而且更加强调人生的一切都是为了荣耀上帝和得到拯救。因为“对宗教改革时代的人们来说，生活中最重要的事情就是得到永久的拯救。”^①但是加尔文的拯救观与天主教截然不同，较路德亦有很大发展。他认为现实生活非常重要，在其代表作《基督教原理》中辟专章论述，并从宗教角度肯定了现实世界与人生的重要性。他说：“今生既然有助于我们认识神，怎能忽视它，认为它毫无价值呢？”^②按照加尔文的学说，选民在一切事物上均有上帝的指引，使之充满智慧与活力，在对社会有益的事业中获得成功，并使之具有高尚的品德，不走邪路，不搞歪门邪道，这些均为上帝呼召之结果。选民在事业上的成功，体现了上帝的绝对意志，因而也就荣耀了上帝，个人亦得到拯救。由此观之，加尔文的拯救

^① [德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，伦敦 1930 年版，第 104 页。
(Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)

^② 加尔文，前引书，第 724 页。

观是以现实人生价值为标准的，凡勇于进取，信心百倍，在事业上获得成功者，就必然得到拯救，生前可获得财富，死后亦为上帝所接纳。这一新观念鼓励着人们在事业上全力发挥自己的聪明才智，奋发图强，不甘落后，为社会作出贡献，体现了个人的价值。它从思想观念上批判了一些对待现实社会消极应付，麻木昏庸，混吃等死，无所作为的态度；也批判了以享有特权洋洋得意，不思进取，或利用特权捞一把的巧取豪夺。因为这是弃民，从而得不到拯救的具体表现。至阿明纽斯派时期，更加强调了人的主观能动性，在生活中充分发挥个人的作用，体现个人的价值，自己掌握自己的命运。这一新观念反映了原始积累时期，资产阶级发家致富的要求和商品经济的需要，同时也促进了社会生产的发展与进步。

第二，忠于职守与提高效率的观念

加尔文认为个人事业上的成功是选民的外在标志和重要证据之一。但社会上职业不同，各行各业，五行八作，既有老板又有雇工和独立劳动者；既有脑力劳动又有体力劳动，创造的财富不同，收入亦不一。那么如何理解与掌握事业成功的标准？这既是一个理论问题，也是一个现实的社会问题。对此，加尔文从两个方面加以说明。（一）每个人的职务虽有不同，但皆为上帝之派遣，均为天职，故对其成为选民的价值均等。他说：上帝给每个人“分配不同的职务，他按天命给每个人划分不同的职责，此划分非人力所能改变。”“只要我们服从上帝的呼召，不论何种工作，在上帝的心目中，都是有价值和重要的，无所谓贵贱之分”。^①（二）他认为各种职业均是上帝呼召之场所，都可以成为选民。“上帝嘱咐我们在一生的行为中，必须重视自己的服务”，谁也不应“反抗

^① 加尔文，前引书，费城版，第724页。

主的呼召”。^① 加尔文的这一思想，既使资产阶级充满了信心，又给社会下层增添了精神安慰。这使人们的工作效率与职责，不仅有法律和规章制度的保证，又增加了上帝的监督，而且上帝无处、无时、无所不在，更增强了这一保证作用。他把工作职责与宗教热忱联系在一起，这对稳定社会秩序与发展生产，多有裨益。

第三，机遇观念

加尔文主义认为，每个人的职业均为上帝之安排，非人力所能改变，但上帝的呼召并非僵化不变，工作岗位并非固定。人们在完成现有职责的同时，还需注意掌握时机，利用机会，因而提出了机遇观念。这一观念包括，每个人在工作中要开动脑筋，勤于思考，“留意特别的机会”，“一有机会即需加以利用”。^② 同时，要“把握风向与潮流，趁热打铁”。^③ 在资本主义商品经济发展时期，掌握信息，捕捉与把握时机，对获得利润与成功至关重要，所以这一观念在宗教领域内也有所反映。

尽管人们工作的安排是天命，但每个人工作与职务的变换则是上帝呼召的结果。变换的原则是扬长避短，更适于发挥个人的能力，在两种不同的工作中应选择责任更重大，能取得更多利润的工作，亦即更能荣耀上帝的工作。我们要“以更大的注意力和勤勉，从事那绝对必要的更伟大的工作”。“爱惜光阴的最大秘诀在于明智地辨别和实行这一点，即最大的责任最先履行，一个人在满可以赚一镑钱的时候，却去赚一分钱，这就是他失去时间了。”^④ 而失去时间、失去获得更大利润的机会，也就是对上帝的不忠，是不愿成为选民，因而得不到拯救的具体表现。因此，把

① 加尔文，前引书，费城版，第724页。

② [英]巴克斯：《基督教守则》，《不列颠宗教改革思潮》，香港版，第133页。

③ 巴克斯，前引书，第132页。

④ 巴克斯，前引书，第162页。

握与利用机会的机遇观念是履行对上帝职责的一部分。

第四，勤奋节俭观念

现代社会时期，资产阶级为了积累资金，发展生产，极力批判封建主的骄奢淫逸、腐朽堕落的生活，大力提倡勤奋节约的观念，在加尔文主义中也充分反映了这一点。加尔文的上帝观为人们树立了最高榜样。他说：“上帝并非高高在上，清闲自在地观察人世……，而是亲自掌握宇宙的枢纽，不仅用眼观察，还亲自动手，统治一切。”上帝并非“好逸恶劳”、“空虚懒惰、昏昏欲睡，而是机智有效，运用自如和从事行动”。^①因此，人们在工作中，“最重要的是勤奋，我们要不断工作，努力工作，像逃命一样地快跑”。“在竞赛里面（我们要）赛跑，这是一种战斗，……我们的时间的损失，就是敌人的胜利，在此情况下，又哪有时间去游戏、赌博、游荡、空谈。”^②因此要求人要勤奋，要有紧迫感，要节约金钱，反对“过分的贪欲和无度的浪费……、奢侈和享乐”。“懒惰是最可怕的罪行。”^③为树立与提倡勤俭节约的观念，清教徒的理论家巴克斯列举出必须反对与勤奋相违背的恶习。这些恶习是：（一）懒惰，这是大罪。“懒惰之人看着时间白白流逝，看着工作不作，拖延履行职责。”“明天永远是他们工作的日子”，“今天永远是他们休息的日子”。他认为，好吃懒做，冗长的筵席，贪食好酒都是懒惰的表现，懒惰就是“对上帝的劫夺”。（二）睡懒觉，凡睡眠时间超过恢复健康和工作所需的限度者，即是睡懒觉。（三）过份装饰打扮，如过度的洗濯、扣针、衣着华丽、卷发、抹粉均属虚荣浪费。（四）铺张浪费，追求新奇，浮夸虚荣，讲排场，如过份装饰房屋、家具、设备等。（五）生活豪华，贪食好酒。

① 加尔文，前引书，费城版，第200、201页。

② 巴克斯，前引书，第135、138页。

③ 特尔慈：《基督教社会思想史》，香港1976年版，第365页。

(六) 闲话无边。“言之无物，口若悬河，词藻华丽”。^① 加尔文主义的节约观念，不仅要求节约金钱与生活资料，并要求节约时间，在有限的时间内，发挥最大的效率。

第五，时间观念

巴克斯在《基督徒守则》中，专章论述了时间观念问题。他把节约与利用时间视为与拣选相联系的大事，是对上帝应尽之义务。他主张要放弃一切可以放弃的事，珍惜每一分钟，把它用于“履行责任之事”。“你们是生是死，或穷或富，疾病或健康，都以你如何利用时间而定。”所以，“节约时间是比较节约金钱更为必需的责任”。为了节约时间，必须付代价，其要点是：（一）要极其勤奋，放弃安逸懒惰的生活。“所谓爱惜时间，不是将那过去的时光唤回来，不是停止时间的飞逝，也不是寻求世上的长寿，而是在时间经过时，使时间不被懒惰或犯罪所吞没。”（二）“避免享乐、嬉戏、闹饮，远离邪荡、淫乱和虚荣。”（三）“当上帝呼召人做更重要的事，成就更大之事时，应放弃次要之事”，亦即把时间用在刀刃上。加尔文主义要求节约时间，但并非不许休息，休息是“磨刀”，以便工作更有效率，“磨刀不是停工”。节约时间还应不怕得罪人。“宁可让你们那些无所事事的客人失望，让他们知道你既不愿聊天也没有时间游手好闲，宁可让人说你不礼貌和不和蔼，也不愿堕落。”^② 概括起来说，其基本精神就是要抓紧现在的每一分钟，用在最重要的事业上，发挥其最高的价值。

第六，民权观念

加尔文为巩固日内瓦城市国家的政权，反对封建神权和等级制度，提出并实践了以信徒选举产生的长老会制度。据其《教会

^① 巴克斯，前引书，第161—167页。

^② 同上书，第133—138页。

宪章》，日内瓦的教会设四种职务：长老，牧师，教师，执事^①。长老是一般信徒的领袖，由日内瓦议会选举产生，负责维持教会秩序，监督信徒生活、道德、纪律以及教会管理。教会的权威机构是由十二名长老和五名牧师组成的长老会，独立行使教会的司法权。长老会发挥了一般信徒对教会的管理作用，打破了神职人员的垄断，这是资产阶级反对封建专制，实行民主共和政治在宗教上的反映。加尔文虽仅任牧师与长老会主席，^②但由于其威望，事实上成为该共和国的最高领袖。长老制巩固了日内瓦的新生政权，向民权制前进了一步。但是加尔文的民权观念尚带有浓厚的保守性，他主张在有些地区还应服从封建君主的统治，即使是不义之君亦应服从。只有当暴君的行为“招致上帝忿怒时”，“毁坏暴君血腥的王权，推翻专制政府”，才是必要的，但亦需在议会的指导下，才能“行使职权反对君主的残暴与苛政”^③，而不允许采取民众自发的行动。加尔文的民权思想与共和政治是有限的，可谓仅具有民权观念之萌芽和民主的趋势。民权观念产生于其继承人伯撒（Beza）时期。他提出“人民的统治权是最后的根据”。^④在《官府裁判权》一书中他还说，人民是法律的最后根据，在必要时，可以进行暴力革命。此主张包含了现代民权、资产阶级革命和宪法具有最高权力的观念。

民权观念在荷兰的阿尔特胡修斯（Johannes Althusius, 1557—1638）时期日臻完善充实。他被“公认为加尔文主义派国家学说的大师”，^⑤曾任骚赫尔博恩大学教授，尼德兰革命后，任省级

① 《让·加尔文选集》，美国蒙他那大学版，第3章，第1节。（John Calvin Selections from His Writings, 1975, Univ. of Montans）

② 另说，加尔文仅任教堂的主任牧师，参加长老会，实际上是主席，但无名义。

③ 加尔文，前引书，费城版，第1581—1582页。

④ 特尔慈，前引书，第407页。

⑤ 同上书，第412页。

法院首席法官。他将加尔文主义应用于政治研究，提出“人民主权论”和现代联邦主义，影响甚大。他的理论依据是，上帝与人类的约定是以社会为基础，而非与当权者订约，当权者只有代表人民的利益时才有权威。因此，主权属于全体人民，人人自由平等，人民是国家和社会的主人。民权观念有力地打破了君权神授论，剥下了封建政权的神圣外衣。民权论者强调此观念是以理性与圣经为依据，应以武力反抗违反上帝意志的统治者，甚至处以极刑，这是人民的权力与责任。民权观念不仅为尼德兰资产阶级所接受，而且被苏格兰长老会和英格兰的清教徒所吸收。在17世纪英国资产阶级革命中，长老派和独立派均宣传民权观念，它是克伦威尔麾下将军们的信念，正是在此观念的支持下，英王查理一世被送上了断头台。

16世纪末和17世纪初，清教徒的独立派进一步提出民主共和制的观念。代表人物为公理宗的鼻祖勃朗（Robert Browne, 1550—1633）和巴罗（Henry Barrow, 1550—1593）。他们提出上帝的约定是与每个人直接订约，故人人均自由平等。信徒的联合，便是教会，故应由信徒直接民主选举产生教会的管理人，各堂会均独立自主，据圣约自愿联合组成教会，并实行政教分离的政策。民主共和的教会组织形式，为资产阶级共和国提供了神圣样板，为共和国的建立奠定了理论基础，1649年英吉利共和国便是一例。

第七，商品经济观念

破除自然经济，发展商品经济，是资本主义的历史任务。加尔文主义适应这一要求，积极提倡商品经济观念与开源节流的思想。加尔文批判了反对获取金钱和发财致富、重农轻工商的旧观念，认为发展市场经济和商品生产与基督教的信仰并不矛盾，工商业与农业一样，同为上帝所承认的职业，牟取更大的利润只不过是勤劳的报酬。在日内瓦，他曾积极扶植天鹅绒制造业与服装业，当此两行业被法国排挤后，又以贷款支持钟表制造业，瑞士

的这一行业至今驰名世界。加尔文还抛弃了禁止放债的旧传统，认为金融货币与信贷均是生产力，并赞助成立国家银行，以使国家获得商业交换的利润。但加尔文对贷款有明确的限制，仅允许以商业为目的的生产贷款，不准许靠利息为生的重利盘剥，更不准从穷人和难民处获取利息。利率由法律规定，最初为百分之五，后为百分之十。加尔文提倡发展商品经济的观念和生活上勤俭节约的观念，开源节流，无疑促进了资本主义的商品生产。

四、观念更新解决了什么重要问题

综观前述加尔文主义的理论及其社会、政治、经济的新观念，尽管均与上帝的绝对权威联系在一起，但均根植于现实的土地上。所解决的问题都是从封建社会向资本主义商品经济过渡中需要解决的新问题，都是为了批判封建观念，塑造现代社会的新人。它与路德主义不同，如果说路德主义的重点是摧毁封建神学体系，建立适应现代社会的神学思想，那么加尔文主义则是除此之外，重点在于以新思想、新理论、新观念改造社会与改造人，使人们的思想观念适应于现代社会商品经济的发展，使具有封建思想观念的人成为具有新思想的现代人。它主要解决了下列重要问题。

(一) 宗教信仰与个人事业相结合，启发了人们的自我积极性和创造性。加尔文主义的特点与贡献在于把宗教信仰与现实社会溶为一体，把出世和入世，生前与死后紧密地结合在一起，寓宗教功能于社会功能之中，人之得拯救，成为选民的标志是个人对上帝的忠诚与信念、信心；事业的成功；道德的高尚；这些是得到上帝接纳的惟一途径，从而在宗教上肯定了人生与人的价值之体现。因此，加尔文主义者对现实生活的态度是积极的、战斗的，充满了活力与生机。他们为了发挥与体现生命的价值，在激烈的竞争中不沉沦，就必须充分利用有限的时间，勤奋节俭，忠于职

守，全力以赴，充分发挥个人的聪明才智，以事业的成功，获取选民的明证。这就在客观上使每个倾心向上之人具有一台发动机，充满了积极性与创造性，勿需别人去调动，而具有主观的战斗精神。

(二) 利与义的结合，为资本主义工商业的发展建立了精神支柱。在基督教传统的理论中，利与义是相对立的，牟利则为不义，称义则必轻利。“你们不可能同时作上帝的忠仆，又作金钱的奴仆。”^①中世纪的天主教会向世人宣扬禁欲主义，提倡安贫乐道、重农抑商，把商业和信贷视为罪恶，而教会本身却大发其财。文艺复兴时期的人文主义者们，揭露了教会的伪善，抨击了他们的财富观，公开提出：人生的目的是为了发财，贪婪财富是一切事业的动力，如果弃绝这一欲望，一切事业将会停止。他们虽然坦率地道出了资产阶级的欲望与信念，但却提不出系统的理论，对拯救忧心忡忡，存在后顾之忧。加尔文则通过神学上的革新，认为义与利二者可以兼得，义是利之因，利为义之果。并对牟利作了若干道德上的限制，如必须从事有利于社会的正当职业，对印刷纸牌、淫秽书刊等行业严加禁止；牟取利润不能唯利是图，搞歪门邪道，应采取正当手段，凭借个人的能力，要求诚实、谦虚与节制，而不允许不择手段地牟取暴利或生产假冒伪劣产品。加尔文的这一结合，不仅为资本主义工商业提供了精神支柱，企业家可以心安理得地发展生产，而且对发财致富也作了若干道义上的限制。

(三) 解决了生产与生活的关系问题。企业家发家致富所得到的金钱，重点用于何处，生产抑生活？这是当时西欧社会迫切需解决的一个现实问题。当时正值资本的原始积累时期，社会的发展要求积累资金，扩大再生产。加尔文主义适应社会生产的需要，

^① 《马太福音》，第6章，第24节，现代中文译本，第10页。

坚持批判花天酒地、大吃大喝、铺张浪费、豪华奢侈、讲排场、比阔气等封建贵族的旧观念，大力提倡勤劳节俭、节衣缩食、生活节制、艰苦创业的新观念，并制定法律、法规，破旧立新，改造社会。这些措施与观念的更新，使腐化堕落的西欧封建社会习气有所克服，不论是日内瓦还是尼德兰，或是英国清教徒的大多数，在较长时期内，以节俭为荣，铺张浪费为耻，把金钱用于扩大再生产，加速了社会的前进。在此历史时期内，其生产力发展之迅速，马克思曾有明确的总括：“资产阶级在它不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代创造的全部生产力还要多，还要大。”^①

（四）批判了封建等级、特权、门第观念，树立了自立、自信、自强的思想。加尔文主义认为，选民的三个外在标志：信心、事业、道德，只有靠个人的努力、勤奋、修养，始能获得，而门第、等级均无济于事。因为父母不能代替你成为选民，而且加尔文主义还认为，靠父母和家庭遗产为生是不光彩的，也是一种耻辱。只有靠自己的拼搏奋斗，获得成功，才能得到上帝的承认。故在加尔文主义者的家庭，很少有对子女骄生惯养，包办代替的，而是着重培养其自立的能力。这一观念在长期熏陶中成为一种民族的传统精神，激发了个人的独立性与积极性。

综上所述，我们可以看到适应现代商品经济产生与发展的加尔文主义之理论与观念更新在社会转变时期的作用。它批判了阻碍商品经济发展的封建观念，把人改造为具有新观念、新价值观，适应资本主义商品生产的现代人。它铸造了现代人的内部特征，推动了生产力的发展与社会的前进。由此说明现代化与现代人的关系，二者相辅相成缺一不可。

同时我们还可以看到，西欧的这一社会转变时期，反封建思

^① 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第256页。

想观念的斗争，进行观念更新的长期性与艰巨性。从加尔文主义诞生之日起，达数百年之久。在长期的破旧立新的斗争中，他们进行了大量工作，其特点是以上帝的监督强化新观念的树立。对于一个人来说，可谓从生到死，从家庭到社会，从学校到教堂，每日每时都在接受加尔文的新观念，并世代相传，逐步形成一种民族传统，对西欧、北美影响深远，直至今日。英格尔斯教授提出的现代人的思想观念与内部特征的基本内容均源于此。时至今日，我们从奋进的西方企业家、事业家、科学家、社会中坚与精英人士组成的社会主流中，均可找到加尔文主义思想观念的精神。因此，加尔文主义理应成为人类历史上优秀文化遗产的一部分。

当前，我国正在进行四个现代化，并提出了分三步走的各项经济与科技指标。同时也提出了加强社会主义精神文明建设的号召，和培养“四有”新人的一些具体措施。但对于培养社会主义现代人之内部特征的标准与内容尚有待进一步的完善、充实与具体化，以加速我国四个现代化的完成。本文如能为社会各界关心这方面问题的有识之士提供一些借鉴与参考，这将是我所盼望的。同时我也盼望我国基督教界对此作出积极的贡献。

当代天主教伦理学纪实

傅乐安

一、天主教伦理学简史

天主教的伦理学不是基督教成立时就有的。它作为一门独立的学科是晚近四百年来的事。由于它以基督教的神学原理为基础，以及在阐述各种伦理问题时又常常以神学的形式出现，所以伦理学与天主教的哲学一样同神学合而为一了，天主教伦理学的正式名词称之为“伦理神学”是合适不过的。

在基督教开创时期，教父们没有写过系统而完整的伦理学论著，但不等于他们就没有宗教的伦理思想。教父们曾根据新旧约全书，特别是其中的法律观念，加上当时社会上流行的斯多葛伦理学说，组成过一些基督教的伦理理论。换言之，基督教开始时，他们就以神学思想为基础，把基督教的道德观与异教的道德哲学理论结合在一起，提出了基督教伦理神学的框架。

中世纪，天主教的伦理学在亚里士多德学说的影响下有所发展，但依然混合在神学之中，没有自立门户。托马斯的代表作《神学大全》第二集主要讨论伦理问题，但完全是以神学原理为依据进行甚为抽象的研讨的。托马斯虽然把伦理探讨集中在第二集中，但没有打算把它作为一门独立的学科。不过，客观上无可否认，他已为天主教伦理学整理出较为系统的理论，而且也为晚近出现的伦理神学打下了独立的理论基础。正因为如此，在托马斯逝世后不久，罗马天主教在复兴托马斯主义时，把《神学大全》中

的第二集，列为天主教大学伦理学的专门教科书。这时候天主教的神学和哲学教授开始讲授天主教的伦理学了。约于1582年前后，“伦理神学教授”这一名词随之出现。

托马斯为天主教结构的伦理学的基本论点是：上帝所启示的伦理法则（如十条诫命）和自然的伦理法则（如行善避恶），二者组成了客观的伦理秩序。这客观的伦理秩序是永恒不变的，是人类伦理行为和伦理判断的最后标准。因为上帝的启示是基本不变的，所以上帝所揭示的伦理法则是基本不变的。至于自然的伦理法则本身就是上帝创造人时赋予人本性上的基本律法，也就是人之所以为人的理由，所以人在本性上也是永恒的，而建立在人本性上的自然伦理法则自然也是永恒不变的。总之，在托马斯看来，上帝的启示和人的本性是不变的，那么建立在它们上面的客观伦理秩序当然具有超越时空限制的绝对性。

显而易见，托马斯的伦理学说是极为原则的和理论的。它是一种典型的宗教道德哲学和伦理神学。这种道德哲学和伦理神学刚出台，就与律法即教会的教规紧密地联结在一起。由于它与教会法规组成一体，结果为教会律法所禁锢，从而着重于研讨罪恶的性质和犯罪的责任问题，所以，实质上，它是在注释法律条文，界说大罪和小罪的区别，告诫教徒们什么是该做的，什么是不该做的，甚为消极地对待教徒的伦理行为。

为此，当代天主教的伦理研究工作者不无感慨地说：“教会传授的伦理是以法律为中心”，“教会的伦理讲是非”。在这样的伦理神学教育下，难怪有些神职人员“处理事情，与人打交道时，却现出一副刀笔吏的面孔，刻薄无情”，“分条分目的辨是非、定罪恶”。^①

这种以法律为背景的托马斯主义伦理神学，无疑着重于个案

^① 成世光：《天人之际》，台南，闻道社，1978年，第18、22页。

的分析，追究犯了罪没有，犯了什么罪等的责任问题。这种研讨方式，从中世纪末开始，一直持续到本世纪60年代梵蒂冈第二届大公会议为止，足足有四百余年之久。对于这种现象，现代著名的德国天主教伦理神学家海霖（Bernard Haring）早在1950年首次登上罗马讲坛时，就大胆提出：“伦理神学必须从家长式的教会法的‘非法同居’中自我摆脱出来，回到自己的‘住宅中去’。”在其多次再版的《基督之律》一书中曾作过这样的披露和概括：公元1600年阿曹（John Azor）根据托马斯的《神学大全》第二集编辑的“《伦理教程》是课本型的第一部伦理神学，直至梵蒂冈第二届大公会议为止，别无其他著作出现。伦理神学的结构已被阿曹定了型，对后代伦理学家来说，几乎没有修改的余地”^①。

的确，阿曹的《伦理教程》和托马斯的《神学大全》第二集，成为天主教大学和修道院的基本教材，一直沿用了几个世纪，在天主教内部竟然再也找不到其他类型的伦理神学论著。这种以神学原理为基础、教会律法为根据的伦理神学传统，长期以来支配着天主教会的伦理思想，规范着全世界天主教教徒的一切行为。对此，当代开明的伦理神学家深感落后于时代发展，不符合社会需要，迫切呼吁改革传统，主张结合实际情况作新的伦理神学探索。

罗马教会为了改革自己的落后处境，于1962至1965年间召开梵蒂冈第二届大公会议，提出“顺应时代潮流”的口号，要求全教会认清形势，整顿结构，改革宗教礼仪，并宣布愿同各宗教和全世界进行对话，等等，藉以加强自身的信仰活力，迎接社会迅速发展而日益现代化的挑战。会议的种种改革措施，不仅促使神学加深研究，而且也诱发伦理神学进行开拓性的研究。伦理神学界同神学界一样终于出现了百家争鸣的局面。

^① 海霖：《基督之律》，台中，光启社，1973年，第42页。

目前，天主教的伦理神学界敢于向传统伦理神学挑战，打破传统的旧框框，面对生活现实，既研讨宗教性的问题，更研讨人们在社会生活中的各种具体问题。所以，当代的天主教伦理神学与传统的伦理神学大不相同，不再简单地划分基本伦理和特殊伦理，而根据实际情况分有宗教伦理、医学伦理、生命伦理等许多科目，涉及的面极为广泛。它将成为一门无所不包、无所不谈而大有发展前途的热门学科。

二、当代天主教伦理神学的 崛起及其新思想

当前，天主教伦理学界出现一大批力求改革的著名伦理神学家，如上面提到的海霖之外，还有麦柯弥 (Richard A. McCormick)、杨森 (Louis Janssens)、苏勒 (Bruno Schuller)、富斯 (Josef Fuchs)、康纳礼 (John R. Connery)、大卫 (J. David)，以及被罗马教廷处分的柯伦 (ch. E. Curran) 和基东 (Guidon) 等。另有不少著名的神学家也不断参与其间，经常发表伦理方面的改革意见。如孔卡 (Y. Congar)、吕巴克 (H. De Lubac)、斯莱贝克 (E. Schillebeeckx)、拉纳尔 (K. Rahner)、格洛泰尔 (J. Grooters)、马尔德莱 (G. Martelet) 等，他们同伦理神学家一起组成一个庞大的伦理革新队伍。

无论是伦理神学家或者是神学家，他们都立足于人自身，针对现代文明和社会实际，对伦理道德进行多方面的思考和探讨，大胆地提出有违于传统的开创性见解。可是，对罗马教廷一些保守派来说，他们无疑制造了许多麻烦，增加了极大的压力，简直是一个难以控制的自由派。

海霖作为当代天主教伦理神学界的元老和权威，率先向天主

教传统伦理发难。早在梵蒂冈第二届大公会议之前，他就提出改革传统伦理神学的法律观点，披露神职人员由于受此教育，一直扮演着无情的判官，使教徒处于消极被动的地位，老是思念罪过，不断地作检查。海霖认为，人是中心，爱是出发点，由此去探讨伦理行为。天主教的伦理神学，必须面对现代社会的发展和需要，关注现代人生活的实际问题，作切合实际的新的伦理考察和判断。

海霖在其《基督之律》（1954年初版）一书的1967年第8版绪论中指出：“伦理神学所要谈的，固然是永恒的真理，但它的谈话对象，却总是它同时代的人。它应该以永恒之光，衡量它同时代的问题与责任。”

他声明自己不想写“千遍一律的‘诫条伦理’书”，他认为“基督徒的生活，不可片面地只着眼于法律或诫规的条文，甚至也不可首先从上帝的命令和揭示的意义上考虑……天父对我们的要求，而应当在基督的爱中，通过基督的爱，以爱还爱，过一个真正基督化的生活”。所以，现代伦理神学在于帮助基督徒认识“他们身为基督徒在世的职责，抱定紧跟基督的决心，正视他们公私生活的各种问题”。

正因为这样的新观点和新思想，当代开明的伦理神学家不为传统所束缚，不局限于法律条文，大胆地探讨日常生活中的一切问题，那怕与教义教规相抵触，也不惜进行具体分析，发表自己的伦理见解。他们广开视野，深入探索，力图实践既符合基督徒身份又不脱离社会现实的伦理行为，确切地作出结合实际情况的伦理判断。

显然，当代开明的伦理神学家的目的，并不是对抗或反对教会，也不削弱信仰，而是出于爱护教会和维护信仰。他们试图消除宗教信仰与生活实践、教会思想与社会文化等不协调的矛盾；他们希望教会的某些观念和教规与当前的社会意识、伦理价值和道

德判断不要互相脱节，特别是教会的某些传统道德观念和诫规与当前发达的社会实际经验不要发生矛盾，尽可能地排除教徒们在信仰生活与社会生活中处于左右为难的局面。例如在同居、离婚、再婚、同性恋、性生活、避孕、堕胎、人工怀孕，乃至民主、人权、种族、战争等当前十分突出和非常棘手的问题上，不致于拘泥于抽象的观念或原则，死扣传统的教义教规条文，弄得不知所措而成为时代的怪人。

当然，当代开明的伦理神学家们在向教会的传统伦理教导提出批评和意见的同时，更希望教徒们自己学会反省教会的伦理教导，针对实际情况，各自负责地作伦理判断。如著名的神学家拉纳尔就指出：教会的“教导权可能发布一种伦理的教导”，可是，“如今生活的复杂性，以及人类问题上的许多发现，造成的许多难解的个案同教会传统的伦理教导是相冲突的。我们只要提一下性伦理或社会结构的改变所引起的各种问题，就够瞧的了”。可见，教会的传统“伦理教导可能与问题本身，或是它的历史，或是它发展中的某个新阶段，不一定完全恰切配合”。尽管“教会对于许多问题提供了指导性的原则，也划出了可能做的伦理选择的范围，但却不能给予具体的解决方式”。所以，“我们必须在上帝和良心面前，做我们自己的决定。即使这项决定同其他天主教徒是相反的，我们也需要实践这些决定，并对它们负责”。^①

关于教会的伦理教导与社会实际相脱节和矛盾的问题，海霖于1988年11月给罗马教皇写的信，以及1989年1月发表的《伦理神学的危机》一文，都先后提出警告。他对教会中出现的伦理神学的困境深感忧虑，强烈要求罗马最高当局检查传统，面对现实生活，作深入的调查研究，防止由于当前伦理道德上的一大堆

^① 拉纳尔：《对成年基督信友的反省》，参阅《神学论集》，台北，1985年，第63期。

难题，使大批教徒不断离开教会。

最近，美国著名的伦理神学家柯伦，于1989年6月在美国天主教神学协会的讲演中也论述，当今世界处在变革的过程中，人类生活环境中发生的种种变化，都会产生新的社会问题，可是天主教的伦理传统迄今还想把历史看作一成不变的事实，将历史中发生的变革看作出于偶然，或者是罪恶的结果，妄图使其教徒死背教条，墨守陈规，做与世隔绝的时代怪人。柯伦还直言不讳地抨击罗马教廷，指责教会领导一直在滥用权力，独断专横。梵蒂冈的“教导机构对伦理问题的干预，从来没有像20世纪这么严重”^①。

当代一些开明的伦理神学家，不怕触犯上级，不怕违背传统，敢于正视千变万化的社会实际，迎接现代进程中的任何挑战。他们在坚持宗教信仰的前提下，提倡创新精神，改变旧观念，作出新的伦理判断。

当代开明的伦理神学家的基本观点是：伦理的主体是个人，人人都要独立地面对上帝，各自在上帝面前负责。伦理的动力是良心，作为独立的个人，都要依靠自己的良心去作决定。所以，在当前极其复杂的社会环境条件下，必须学会独立思考的能力，自己作判断，对自己的行为负责。

与传统伦理神学相比，当代伦理神学的分析和研究颇为现实和具体，所发表的意见也颇为新颖和独到，因而他们同罗马官方保守派之间的争论也就颇为激烈，个别已发展到抗拒与警告、蔑视与处分的对峙局面。近几十年来，当代伦理神学在天主教内部已成为问题最多和争论最尖锐但影响最广泛和最令人注目的一门学科。

^① 参阅《天主教文献》，巴黎，1989年，第1979期。

三、罗马教廷坚持传统伦理神学，排斥当代伦理神学家的现代化要求

当代开明的伦理神学家的思想及其言论无疑是大胆而尖锐的，他们不仅批判了教会的传统伦理道德观，而且还抨击了教会领导的训导权威。对坚持传统的罗马当局一些保守派来说，简直是丧失立场，背离原则。为此，罗马教廷频频发指示，重申教会传统的伦理原则，严厉指责开明的伦理神学家为离经叛道，标新立异，蛊惑人心，制造混乱。有的因而被勒令缄默，有的被禁止公开讲演或发表文章。

例如关于当前社会上十分突出的避孕和堕胎的问题，罗马教廷于1968年7月25日颁布《人类生命》通谕，强调传统教义中的生命原则，宣称人的生命是上帝给的，人只有管理权，无生杀权。“我们要再一次声明，应当绝对排除一切在夫妻性生活的准备阶段或实施阶段或其自然后果的发展阶段，企图从目的或方法上使怀孕成为不可能的行为视作合法的节育方法。”教会一如既往，坚决反对任何避孕和堕胎的各种手段。

梵二会议刚闭幕不久，教皇保罗六世就无视梵二会议的改革开放精神，向全世界各地教会签发如此强硬的声明，不仅使神学界大为震惊，而且给许多教徒家庭加重压力。不少报刊评论说，罗马教廷投下了一颗重磅炸弹，挑起了当代伦理神学关于性伦理的大论战。

继保罗六世之后的几任教皇，在避孕、堕胎、离婚、同居、人工授精，乃至安乐死等一系列问题上，不仅无所放松，反而显得比保罗六世更为维护传统，更为坚持原则。

如1993年11月12日，现任教皇约翰一保罗二世借纪念《人类生命》通谕发表25周年之际，进一步强化保罗六世的观点，宣

扬教会传统的伦理原则。他说：“保罗六世在论述避孕行为本质上是违禁的和道德时，教导我们，这样的道德标准不允许有任何例外，任何个人或社会的环境永远不能使这一行为合法。”这位教皇还宣称：“教会在伦理方面的教导直接来自上帝的启示，所以决不允许有任何怀疑。”

1994年5月，约翰—保罗二世致菲律宾等政府信函中，再次声明教会一如既往坚决反对任何人工避孕手段。

在这之前，这位教皇曾多次宣讲教会关于性伦理的道德原则，同时也严厉地指责不同意见的一切反对者。1980年，他在巴黎附近接见法国主教们时，针对教内外强烈反抗的浪潮，不指名地批评开明的伦理神学家。他说：“教会有关伦理的教导不能与那些求助于大众传播媒介为自己壮声势的神学家们个人所得出的结论或个人所有的直觉混为一谈。”

1986年9月15日，法国里尔天主教大学医学院同教外医院一样，成功地实验人工授精诞生天主教内第一个试管婴儿时，罗马教廷大为恼怒，于次年2月22日马上发布《尊重生命的开始和生殖的神圣性》文告，约翰—保罗二世声明，天主教坚决反对试管婴儿的实验，谴责人工怀孕为不道德的行为，告诫天主教徒必须遵循合乎人性的自然规律，尊重人的生命的诞生。

文件重申“生命这一礼物必须在婚姻中透过固定而专一的夫妻行为”，“在夫妻身体外完成的受孕，就失去了身体语言和夫妻共融的意义和价值”，换言之，“它缺乏伦理法则所要求的性关系，即男女双方实践互相献身而在真正的爱之中生育的关系”。为此，教会郑重指出，任何医生或生物学家都不能左右人的生命来源，一切试图或假定在性爱之外“制造一个人，都是违背道德的，因为这些行为同时违反了人类生殖和夫妻结合的尊严。”

有关性问题的道德论述，罗马教廷几乎年年有所宣传和申辩，如1989年2月16日，罗马教廷的喉舌《罗马观察家报》说，教

会关于夫妻生活的伦理原则是明确的和坚定的。“婚姻并无授予夫妻获得子女的权利，只是授予履行生育的自然行为的权利”，所以，在夫妻之间合乎自然的性行为之外运用性机能来获得子女，本质上是不合法的和不道德的，教会一概反对。

除了性伦理之外，罗马教会还以七件圣事中的教义宣讲婚姻伦理，断言男女两人的结合是上帝设计的，因而是神圣的、永恒的、不可解除的。

针对当前社会上离婚率逐渐升高，现任教皇援引传统教义大声疾呼：“婚姻不是一种暂时性的合同”，一再断言“婚姻的不可解除性”。1980年由他主持专门研讨婚姻问题的世界主教会议上批发的《家庭团体》文告，宣称夫妻双方的结合是上帝的律法和自然法所制定的，所以对当事者来说，毫无疑问是不可挽回的。作为教徒，必须认清婚姻是一件圣事，不是一般的契约，因而教会无论如何不会允许离婚。

1983年由这位教皇批准生效的《天主教法典》第1141条上就这样明文规定：“完成而既遂的有效婚姻，除死亡之外，任何人间权力，或任何原因，皆不得解除。”从而把离婚或离婚后再婚再一次列为违反教规而属于非法的行为。

当安乐死问题逐渐为人们所探讨，以及个别国家开始写入法律条文时，罗马教廷又以其一贯作为全世界伦理道德捍卫者的身份，于1993年2、3月间在《罗马观察家报》上接连发表社论，进行谴责。宣称教会如反对堕胎一样，坚决反对安乐死。“人的生命从开始直至自然结束，始终是神圣的和不可侵犯的。”社论重申教义教规的基本论点：“只有上帝才是生命的‘主人’，人仅仅是生命的‘管理者’。”为此教会提醒人们：“医学历来是为人的生命服务的，决不是为死亡服务的”，主张安乐死的人，无非是“宁愿不要生命的文化，而去赞同死亡的文化”。

同年10月5日，罗马教廷又颁布一个题为《真理的光辉》的

新通谕。人们发现，这是教会有史以来第一次对伦理道德的立场及其基本原则的系统阐述。

这份由三部分组成的长达 175 页的最新通谕，旨在挽救当前天主教的伦理道德危机，特别是教会内部关于性道德方面的混乱现象。

第一部分强调伦理神学必须以圣经为基础。

第二部分是通谕的核心，就当代伦理神学中的一些动向，尤其是一些争论焦点，作经典的理论解答，力图把当代的伦理神学纳入传统的经典伦理神学轨道。

通谕论述，人的行为本身同其后果有着不可分割的内在联系，一切伦理论断既要考虑行为者的意图、良心和自由，又要衡量行为的后果。所以，在解放自己的自由时，不能不注意自然法的种种规定，以免自由的滥用；在估计良心的主观性时，不能不强调律法的客观性意识。教皇批判当代某些伦理思想无非是怀疑乃至否定传统的道德规范，把个人的自由与良心看作“绝对权威”，使自由与良心变成“一切道德价值的根源，最后导致极端的个人主义泛滥”。教皇随即宣称，道德规范的普遍性和真理的客观性，谁也无法否定。自然法中放之四海皆准的一些禁令，无论何时何地，任何人都有遵守的义务，谁也不能借口违背。教皇不指名地指责某些伦理神学家，借口顺应社会发展，违背教会的传统教导和规定，如对婚前性行为、避孕等作所谓符合社会要求的处理。

通谕第三部分宣布教会的伦理教导在社会各领域中应起的作用。

这份通谕主要是为大学和修道院的神学和伦理学教授与研究者撰写的，要求他们与教会的训导保持一致，不要为社会上某些阶层的价值观所迷惑，或为某些神学思潮所左右而赶时髦。尤其是作为伦理神学家，必须坚持教会伦理传统的基本原则，同有损于教会伦理传统教导的各种思想作斗争。

约翰一保罗二世向开明的伦理神学家发出了警告：“教会所教导的原则，不属于神学者之间可以自由争论的题材，谁唱反调，就是把教徒的道德良心引入歧途。”

1993年圣诞前夕，教皇向罗马广场上2万名教徒讲话时，再次宣扬《真理的光辉》，指责当前某些伦理思潮曲解个人自由和良心，妄图建立一个完全主观的道德判断。教皇声称，人的理性的自主性并不意味着理性可以不顾客观准则，擅自创造伦理道德的价值和规律。为此，对于堕胎、人工怀孕等等，教皇再次严厉加以谴责。

在1994年元旦献词中，罗马教廷又不忘向全世界宣讲其《真理的光辉》，重申教会传统的伦理神学原则和伦理道德观，公开反对业已为人们日益接受的堕胎、绝育、安乐死等方法。同时告诫其信徒不要随波逐流，干一些上帝所禁止的埋没天良的坏事。

可是，人们要问，罗马教会上述一系列的指示和不断的警告，是否达到其预期的目的？事实上，不仅教外人士不予理睬，就是教会内部也反应强烈，争论只是越加激烈，对抗情绪越加高涨。

众所周知，罗马教会宣布的传统伦理原则，与教徒们的现实生活差距越来越大，罗马教会一再发布的伦理训导，与教徒们作的伦理判断往往大相径庭，所以不少教徒感到左右为难而难以接受，有的教徒干脆就按自己的良心办事。就教会较早公布的《人类生命》来说，曾有过很好的证明。当时《罗马观察家报》虽然为此发表题为《教皇一人说了算》的文章，欢呼教廷保守派的胜利，可是欧美舆论界却指出，教会内部犹如发生了一次大地震，范围之广，裂度之深，非教廷之意料。有些神职人员因此离开了教会，有些教徒放弃了宗教实践，更有一些团体自发地组织起来，提出质疑或抗议。

《人类生命》的论述同当前的社会思想产生了极大的矛盾。伦理神学家们直截了当地指出，教会就性道德问题的表态是一种冒

失的行动,这既关系到千千万万天主教徒家庭的实际生活问题,又涉及社会的衣食住行和教育等全球性问题,非一二个原理能解决的。比利时卢汶天主教大学教授格洛泰尔(J. Grootaers)说:“我想保罗六世不了解当时的情况,因此错误估计形势,犯了一个大错误。”另一个著名神学家马尔德兰(G. Martelet)也评论说:教会领导如果摆脱传统经典伦理观念的束缚,“对那些远远超越自己生活经验的问题,多听取教徒夫妻们的意见,情况会好得多。”他还说:“当前人们的抵触情绪,主要由于教义的呆板强硬和硬性规定某种避孕等方法为禁区,令人难以心服口服。”教徒们这种情绪“可以解释为拒绝服从罗马的权威”。

加拿大的主教们曾公开表明对《人类生命》通谕的看法,批评处分人工避孕的决定。

瑞士主教团在其声明中说:“没有遵循通谕的指示去节制生育,只要他们并非出于自私的动机或贪图世间的快乐”,“他们不必想自己在上帝面前是有罪的”。

值得一提的是,美国24名修女也参加抗议《人类生命》通谕的行列,指责教会不关心妇女的处境和心身健康,甚至公然在世俗报刊上联合签名支持堕胎。

据盖洛普对美国天主教徒民意调查证实,罗马官方与教徒之间在伦理思想特别是性道德方面存在着严重的分歧,仅就离婚与再婚案件来说,在美国天主教家庭中不再是罕见的事了。教徒们对婚姻不可解除性的观念正在改变,60年代,50%的教徒反对离婚,到了80年代,降至10%,现今只有极少数教徒认为离婚是不对的。更多的美国教徒不愿在这方面受到教义教规的束缚而脱离了教会。

在德国每年近2万名教徒离开教会,主要原因是对教会官方关于性伦理道德方面的教导深感不满。

鉴于教会处于如此严峻的形势,不少地方教会不时发出呼吁

或抗议，如1988年底，欧洲163名神学家在联合签名的《反对监督，争取一个开放的天主教》这一名为“科隆声明”上，反对罗马教廷革除某些伦理神学家的教职，剥夺他们言论自由的权利；强烈抗议罗马教会领导滥用权力，强迫神学家就范。

继“科隆声明”之后，1990年底，北美（包括美国和加拿大）的天主教神学家协会，也发表了《不要消灭圣灵》的声明，即“华盛顿声明”，它猛烈抵制中央集权制，反对罗马教廷的绝对权威。协会不认为梵蒂冈公布的文件不可以进一步探讨。最后指出罗马教廷在婚姻、避孕、性生活等问题上是不顾时代发展和社会文明，死抱住传统的狭隘观点不放。

1991年3月21日，由瑞士、比利时、法国、美国等二大洲的神学家、神父和教徒们，发表了题为《我们不能缄默》的瑞士“卢塞恩声明”。他们呼吁教会最高当局实现梵二会议的改革运动，广泛听取基层群众的意见，公开讨论当前各种问题。

该声明同“科隆声明”和“华盛顿声明”一样，指责教廷独断专横，滥用权力，干预神学教授的讲课内容，极不适当地扩大教会的训导权，把关于避孕、节育、堕胎和人工怀孕等说成是不允违背的绝对禁令。

身为天主教的伦理神学家们，对于教会官方顽固地死扣教条而失去大批教徒深感忧虑，意识到自己的责任重大，务必面对现实，妥善解答当前十分突出的伦理道德问题，以维护教徒的利益和信仰。如著名的美国天主教圣母大学伦理学教授柯伦神父，他执教20余年，一直持开放和灵活的态度，面对当前的科学与社会发展，结合现代的物质和精神文明，大胆探索当前人们生活中十分棘手的伦理问题。由于他经常发表与教廷相左但为教徒欢迎的新论点，1986年被罗马教廷革除教职，然而他并不退却，依然登上讲坛，宣讲其新见解。令人注意的是，不仅柯伦本人对教廷的处分置若罔闻，而且有许多人给予支持，如北美750余名伦理学

家和神学家联名表示赞同柯伦的新思想。

又如加拿大渥太华圣保大学的著名伦理学教授基东神父，1986年发表的《性创造者》一书被教会官方列为禁书。由于他不听劝告，1992年正式受到罗马教廷的纪律处分，可是他不仅拒不接受，相反还控告罗马教廷某些专横的判官，把避孕、节育、堕胎和婚前同居等一概宣判“死刑”。他同柯伦一样坚持自己的论点，顽强地进行其性方面的研究和创作。

另有一些开明的伦理神学家对于罗马官方的教导或是持保留态度，或是表示异议，或是提出批评，他们关注教徒们的实际处境，在各自研究的领域里，想方设法为教徒们排忧解难。他们虽然没有受到柯伦等那样的处分和警告，可是他们的言论无不受到罗马官方的监视和审查。

如海霖、麦柯弥和拉纳尔等认为，对于教会一再强调的生命等原则，需要明智地加以解释，因为一个真理本身往往同其某一个历史过程中的个别文字的陈述是有些区别的，所以一定要进行具体而仔细的研究。对于离婚、避孕、节育、堕胎、人工怀孕等等，务必严肃对待，酌情处理，切不可死扣条文，一概否定。当然，失之过宽不可取，但是任意定为大罪也不合适。尤其对于尚待进一步精确化的理论，简单地说成为不可更改的原则，难免不给教徒以错误的指导。总之，特别在涉及生命的性道德问题上，在未获得最佳答案时，应当循循引导，避免过早地作某种断定或宣判。

关于教会始终坚持的婚姻不可解除性，现代不少伦理神学家认为，教会所依据的传统伦理道德规范，对离婚和再婚的教徒采取排斥的做法，迟早会成为不可能。^①

关于当前十分迫切的避孕等问题，伦理神学家们也中肯地指

^① 参阅麦柯弥：《离婚与再婚》，见《神学论集》，台北，1982年，第54期。

出，凡事要从实践出发，教会不应一味抽象地强调原则，消极地反对或不时宣布禁令。对于某些国家和地区的社会现实所反映的节育迫切性，避孕是否一定要否定？堕胎是否无法预防？教会如果能够提出积极的方法，引导人们的良知，比单纯地反对或禁止将会有效得多。反之，“如果天主教人士不注意节制生育的重要性，这个真空将被最不文明的方法堕胎来补救，或是政府要强制有两个以上子女的夫妇实行节育措施，届时，天主教人士只有白白的浪费时间在谴责这些罪恶上。”^①

有的伦理神学家从立法上进行探索和论述，如专门研究教会法的安倍尔说，教会法典中许多条文原来是根据生活习俗写成的，随着时代的推进，不可能一成不变。例如教会关于婚姻不可解除的理论，同避孕和节育一样，由于不符合现代的实际，正在逐渐僵化和公式化。即使有人援引圣经，也是值得推敲的。其实，圣经上的话也不应绝对化。上帝对人类的爱、基督对教会的爱可以作为婚姻的象征，可是我们毕竟是人，我们应当把婚姻看作人的一种经验，通过这种经验让上帝和基督的爱显示出来。现今把上帝和基督对人类永恒的爱变成法理性的人间不可解除的约束，即使这种约束意义的内涵——夫妻之间爱情已经消失，而这种约束依然存在，这岂不是一种法理上的造作？

海霖也持同样的见解，指出婚姻不可解除性这一观念是一个根深蒂固的法律观念，由于这个观念，虽然夫妻间所有人间关系的迹象已经无可挽回地消失，可是婚姻的约束依然存在。由于这种永久性，从而又得出了把离婚和再婚者排除在教会及其圣事之外的规定。现在看来，对这规定作任何修改，必须先对它所依据的永久性和不可解除性的观念作系统的和理论的搏斗。

^① 金象逵：《人口问题与调节生育》，见《性爱、婚姻、独身》一书，台北，1974年。

麦柯弥无不赞同安倍尔等对婚姻不可解除性的法律剖析。他也认为社会发展史足以证明，在工业化时代之前，90%的家庭在农村，为了维护社会结构的继续存在，保持家庭的稳定成为夫妻间不可推却的责任，那时离婚就被视为不可想象的事。显然，那时候爱不是婚姻的必要因素，至少在婚姻开始时如此。在这种环境中，忠诚与不可解除性深深地刻在社会结构中，从而组成法律条文和形成法律观念。现在，一切都发生变化，社会结构城市化，夫妻结合的主要力量是互相的爱，忠诚只能是一项应当努力实践和追求的目标，它可能遭到失败。由于这些新情况的出现，教会应当修改过去的婚姻观点，不能不考虑放宽婚姻不可解除性的一些规定。

斯莱贝克论述说，婚姻是一种人类历史的现象，不可能用单一的方式给它下一个一劳永逸的定义。对于婚姻这一事实，应当结合支持它的社会、心理、文化和经济等各种因素加以综合考察。所以婚姻不可解除的条件不是不可变的。

大卫直截了当地指出，教会把狭窄的法律观念应用到丰富多彩的婚姻神学上曾犯过不少错误。他呼吁现代伦理神学家不要重蹈覆辙，敢于对婚姻的法律观念作新的反思。

总之，现代一些开明的伦理神学家，包括神学家和法学家们，都希望教会当局不要拘泥于传统的道德规范，把离婚和再婚看作邪恶，而采取开放与宽容的态度，尽可能让离婚和再婚的教徒得到合情合理的对待。更不要轻易地判断他们的良心，因为离婚和再婚的情况是极其复杂的，他们不一定是坏的教徒，有的依然是很好的教徒。如果没有爱而痛苦地生活在一起，或者离婚者终身不得再找一个婚姻伴侣，在伦理上则是可悲的。

对于教会当局一再严厉谴责的人工避孕和人工怀孕，开明的伦理神学家们同样根据当前的社会实际情况，提出各自的看法。他们决不像罗马教廷那样一味反对和加以指责，而是同情教徒们之

所以实行避孕或人工怀孕的实际处境，想方设法消除他们在思想上和宗教感情上的不必要的教规压力和宗教罪恶感。

加拿大的主教们认为，罗马教廷处分人工避孕的决定是十分轻率的，公开表示不可接受，更不会向有关的教徒宣布什么罪名。

前面提到过的美国天主教伦理神学家柯伦教授，虽然由于辩护人工避孕而被革除教职，可是他并没有改变自己的观点，相反他依然公开指出教会当局不切实际地空谈原则，不加区分地处分避孕的教徒，这既不合情理，又不得人心。柯伦甚至还说，即使是绝育，在某些情况下，也未必绝对不许可。一句话，采用人工避孕的教徒纵然不遵守教会的规定，可是其良心未必见得有意违背上帝的。

关于人工怀孕，柯伦也发表与教廷指示相左的意见。他同麦柯弥和海霖等一样，都曾直言不讳地批评罗马当局把夫妻性爱之外应用任何人工怀孕的方法说成是反道德的和罪恶的结论，并且指出现今在伦理神学或神学界之间想找到这种说法的赞同者，只能是极少数。

他们向罗马当局提问，夫妻之间的性生活与生殖是否有必然联系？有的不是没有怀孕么？如果出现这样的例外，该怎么办？难道孩子只能产生于夫妻之间的性爱行为，而不能产生于夫妻之间另一种爱的行为？

海霖和另一位伦理神学家特洛亚封丹纳为了这个伦理问题，曾专门去学习这方面的医学知识。他们在研究中发现，对于夫妻之间的性行为要有一个整体的观念，过份侧重于生理的自然方式，或单纯地从生理过程上去考虑，以致认为不可改变、中断或阻碍生物生理过程的自然发展，这就与动物之间的交配无所区别了。必须充分注意人性及其人格的主观因素，作为人的行为的内在动机所给予外在生理过程的意义。简言之，必须以人性为根据的人格尊严作为伦理判断的准则。基于这个观点，对于产生人的新生命

的生物生理过程的任何变化，不能先验地一概加以排斥或不加分析地加以否定。问题在于这种变化是否使人活得更像人？是否积极地或消极地影响人际关系？是否增进或破坏人类存在的基本价值？所以，如果采取丈夫的精液人工受孕方法，无疑出于夫妻之间的相爱和渴望子女的动机。有了子女，会使这对夫妻更幸福，家庭更美满，生活更积极。这种通过医学技术的人工授精方法，就难以称之为不正当的或反伦理的。

海霖等人的这些论述和意见，现今基本上为不少伦理神学家和神学家们所接受。至于采用捐赠者的精液，有的伦理神学家认为要极其谨慎。其他诸如试管内受精、代理母亲即借胎怀孕，或人造子宫即使受精卵完全在母体外长大等，海霖等认为，最核心的是：精子和卵子应当来自未来孩子的父母；最关键的是：受精卵应当在母胎内着床、长大。这是夫妻之爱的结合的完整表现。如果缺少这种心理和生理过程，就应当抛弃。

由此可知，现代伦理神学家对人工怀孕是有所分析的，虽然反对代理母亲和人造子宫，但对人工授精基本上持开放态度，这与罗马教廷反对第三者介入而排斥任何人工怀孕是不相同的。现代伦理神学家在一定程度上赞同人工怀孕，在运用医学技术时，他们主张按照人的动机、目的以及由此产生的环境和后果去衡量其伦理价值。这种思想同他们前面关于避孕和绝育等论述是一致的。显而易见，他们首先注意的是人的因素，考虑的是人的自我意识，与此同时不忘尊重人的良知。

总之，现代伦理神学家认为，伦理选择原本取决于人的内心，虽说伦理行为不能不涉及时代的变化和社会的要求，但是最后还是为了人而自我负责地去抉择。作为教徒，特别是经过深思熟虑的反省所形成的良知而实施其伦理行为时，既忠于内心的自我，又敬爱自己的上帝，这比单纯地服从教会传统教导和所指示的道德规范更有意义和更有价值。现代伦理神学家还指出，教会的传统

教导和道德规范并非不需要遵守，可是其理论并非是绝对的，例如在历史发展过程中某个阶段，不一定时时处处完全恰切吻合，特别在当前十分复杂的问题上，伦理性常常比较含糊，要求划一或永恒，每每是一种奢望。再者，传统的道德规范往往受到时代和法律观念的局限和影响，其精确性和不变性是值得商榷的。所以，与其让教徒处于既想服从又难以执行的矛盾之中，以及某些教徒因此而背上沉重的罪恶包袱，不如启发他们根据自己的良知，结合实际，自己思考，自己判断，自己负责。

历史上曾不乏这类事件，当教徒的良知与教会的权威失去平衡和发生冲突时，教徒的良知通过实践常常会找到一些解决的方法。经过一段时间考验之后，教会也体会到它是正确的。为此，现代伦理神学家最后建议，身为教会领导，对于目前难以处理和解答的疑难，切勿轻易表态或下断言，不妨暂时采用“通融原则”或“道德宽容论”，这似乎较为适宜。圣经上耶稣同罪人一起就餐，就是这种方式的具体表现。

乍看起来，现今一些开明的伦理神学家的上述言论好像在对抗教会的教导，事实上他们正在作开拓教会伦理思想的尝试，力图更新教会的伦理理论，充实和完善教会的道德准则，最终目的是使教会成为伦理道德的捍卫者，依然肩负起全世界伦理道德中流砥柱的角色。

四、当代伦理神学在现代化 过程中的一些基本论点

从当代开明的伦理神学家与罗马教廷之间的争论和对抗中，人们可以清楚看到，开明的伦理神学家正视现实，结合社会结构的变化和现代的精神文明，大胆地提出不少改革和创新的思想 and 见解，而罗马教廷所坚持的经典的传统伦理神学则面临时代的严

峻挑战。综观近几十年来开明伦理神学家们发表的言论和著作，以下几个新观点和新理论值得大家注意和研究。

第一，批判传统律法的教条主义——当代伦理神学家意识到天主教传统的律法教导，已经发展成为极其有害的教条主义。它死扣法律条文，引导教徒把道德生活的注意力消极地集中在条文的遵守与否上。例如规定教徒在星期天必须参与弥撒，星期五不得吃荤等，否则就是犯罪，得不到“宗教上的安全感”。当代伦理神学家指出，在搞诸如此类的教条主义所形成的形式主义时，岂不知抹煞了这类教规的内在精神实质以及在这类教规之外还有更重要的爱的问题。事实上，爱在这类教规上，乃至所有的法律上，都是无法体现的。当代伦理神学家还引证说，律法主义之搞教条主义所形成的形式主义的虚伪性和危害性，正如圣经上耶稣基督谴责伪善的法利赛人一样，他们对于法律条文一丝不苟，为了遵守安息日，什么都不能动，连灯火也不去吹灭；道貌岸然，俨若圣贤，其实内心却毫无敬爱上帝之意。为此，当代伦理神学家提醒教徒：“我们可能遵守了一切法律和规则的细节，可是最后在内心修养上却一无所获。”

第二，关注自我实现的基本抉择——当代伦理神学家提倡伦理的主体性，主张每一个人在行动前，面对上帝，根据自己的良心自己去作决定。这就是说，当代伦理神学不再局限于分析或衡量个别行为如撒谎、离婚等罪恶的大小问题，而注重每一个人的内在的最深刻的意识局面，探究个人如何实现自我的“基本抉择”。因为只注意伦理生活的外在表现，必然会忽视伦理生活的“基本抉择”这一主要根据。伦理生活的核心在于个人的“基本抉择”。把握“基本抉择”，乃是伦理行为的关键。教会长期以来，忽视人内在的最深刻的意识层面，把个人的“基本抉择”这一观念遗忘了。当代伦理神学之所以重视个人的“基本抉择”，因为正是它规定着人的伦理行为。

第三,强调伦理生活的社会特性——当代伦理神学家认为,由于教会传统道德教育的影响,现今许多教徒的伦理观念局限于自我生活和一般的人际关系上,忽视“伦理生活的社会特性”,不知道个人对整个社会应该负什么责任。岂知社会结构上的罪,如暴力、不公义、侵犯人权、环境污染等等,无不同个人的罪一样,都应该抵制和排除。为此,必须树立伦理生活的社会观,着眼于整个社会的利益,对于反暴力、反种族歧视、民主和自由、节育或避孕,以及环保等等,必须予以关注。当代伦理神学认为,无视他人的权利被侵犯或剥夺,实际上是自私自利,不尊重他人,否认他人的生存权利,承认他人不应该有人权似的。

第四,断言人是伦理判断的核心——当代伦理神学家强调,人是一切伦理思考的基础。在作伦理判断时,首先要为整个的人着想,即既要考虑到人是由灵魂和肉体组合而具有无限的价值,又要注意人这个群体的利益不得侵犯。

就性伦理方面而言,节育和避孕是当前比较突出的世界性问题,当代伦理神学家建议,切勿按照教会传统的伦理神学简单地加以否定,因为单纯地注意是否符合自然法则,必然会忽视整个人的利益,整个婚姻的好处,子女成长及其教育,以及国家的人口问题,等等。伦理神学家海霖曾说:“输卵管是为女人而有的,而女人并非为输卵管而有的”。显然,能力和力量是为人的,反之则不行。可见,当代伦理神学的又一个基本观点是:“无论如何,人——整个的人和群体——才是伦理决定的核心”。

第五,指出伦理规范的暂时性——当代伦理神学家发现,许多行为标准并不如以前想象的那么绝对。基本的伦理原则是不会变的,但是具体的伦理规范很少是永恒不变的。在历史进程中,许多具体伦理规范逐渐在变化、更正或取消,随着社会的发展和人们思想的提高,不时有新的规范来代替。人们希望拥有永远清晰而明确的观念,可是事实的复杂性和可变性使具体伦理规范必然

是暂时性的。例如不许堕胎、不许杀人，不是在任何情况下都那么绝对。在自卫战争中，在母亲和胎儿都处在危急的状态下，不能没有例外。

再者，何况不少具体的伦理规范还常常受到地理环境和文化因素等制约，局限性和可变性也就显而易见了。此外，人们使用的哲学概念和语言都十分有限，具体的伦理规范不可能不常常受到限制，所以具体的伦理明文规定不可能是完满无缺的，永远不需要修正的。作为当代的伦理神学工作者，务必正视现实，负责地认真检讨伦理规范，否则“便成为文字狱了”。

第六，反对唯命是从，提倡个人负责——当代伦理神学家披露，教会传统伦理教育在于向教徒们灌输诫规，规定什么是禁止的，什么是有罪的，不是启迪教徒们的良心，培养他们独立判断的能力。教徒们只知道根据上级的规定，特别是《教理问答》上注明的条文，来规范自己的生活，检查自己的行为。如教徒们在忏悔时，往往把神父当作专家似的，一心倾听他的判断和教导。

当代伦理神学家指出，现代社会环境千变万化，个人生活情况各不相同，不仅谁也不敢断言存在着永恒不变的伦理明文规范，而且谁也不可能拿出现成的万全答案。在现代新的历史条件下，教会的传统伦理教育方法该清算了，教徒们一味服从上级领导的依赖性该终结了。教会不该代替教徒个人的良心，教会的教育只能启发和引导教徒的良心，教徒要学会独立思考，对伦理生活要有自我负责的责任感。一句话，教会的传统伦理教育必须进行一次彻底的革命。

第七，澄清教会训导的绝对权威观念——当代伦理神学家们提出上述一些新见解和新观点，显然与教会传统的伦理教导是相违背的。这些新见解和新观点最终必然会涉及教会领导的最高权威训导权问题。事实上，当代伦理神学家最后也的确直言不讳地揭露说，长期以来，由于教会进行强制性的教育，在教徒的思想

中形成了教皇永无谬误的绝对权威观念，这种极不正常而又十分落后的认识，在当前新的历史条件和民主潮流的背景下，必须予以彻底更新。

著名神学家孔卡（Y. Congar）说，翻开教会史，教皇永无谬误的权威不是一开始就有的，而是在1830年前后人为地树立起来的。从此以后，教皇的教导成为金科玉律，教徒必须恪守不渝、绝对服从。可是，近几十年来的实际情况表明，随着民主化进程的迅速推进，教徒们的思想正在发生变化。明显不过的是，1968年7月25日教皇保罗六世在《人类生命》通谕中颁布教会反对节制生育的教导时，在许多神学家和教徒中引起了强烈的抗议，教皇的训导权顷刻之间成为公开争论的对象。事实上，不少教徒虽然尊重教皇，但对他提出的论点不再不加思索地绝对服从，而是更多地结合社会实际，考虑家庭本身的利益，去采用各种避孕的手段。开明的伦理神学家也直截了当地说，对合法的权威人士，我们应该适当的尊敬，可是“要求一个人对权威人士教导的道理有同样的忠诚，这是滥用权威，因为教会并没有肯定他们不会错误”。最后，开明的伦理神学家明确指出，教会当局的训导权威主要在于维护教徒们的宗教信仰，而不是向教徒们宣布清规戒律或什么禁令。教会训导权威的代表人物如果多听取教徒们的意见，他们的讲话不致于引起教徒们如此强烈的反感。^①

小 结

现代伦理神学家们的敢说敢想不无惊人之处，他们既不愿受传统伦理神学旧框框的束缚，也不怕顶撞罗马教廷权威的风险。他

^① 参阅麦柯弥：《梵二后天主教伦理神学的七大特色》，见《神学论集》，台北，1981年，第50期；詹德隆：《基本伦理神学》，台北，1985年，第6—19页。

们坚信，如果否定探索、尝试、假设、提问和解释的可能性，伦理神学的研究根本不可能进行，更谈不上有什么发展或成就。如果拒绝在这个领域中进行探索性的冒险和现代化的工作，而规定伦理神学应当做的不过是重复过去所讲的伦理原则，不过是重弹一些不可批判的伦理准则，其实不了解伦理神学的实质，从而导致伦理神学脱离现实而日趋没落。孔卡援引教皇本笃十五世的话论证说：“有关不属于启示的问题，我们应该允许辩论的自由。”^①

他们认为，伦理神学不是绝对的，不存在金科玉律或恪守不渝的信条，它是一门可以自由探讨的学问，它应该以人为核心，结合现实社会。伦理神学思想必须随着时代、社会和文化等演变而有所发现有所发展。各地教会和教徒应当根据各自的历史条件和社会文化背景去体现信仰，与此同时探索出符合实际需要的伦理神学。

最后，他们还向罗马教廷呼吁，希望教会努力抵制权力欲的诱惑，使教会的权威主要为各地教会及其教徒服务，在教会的权威与各地教会及其教徒的良心之间建立真正的关系，虽说各地教会及其教徒目前时有发表与教会当局相左的意见，然而“表述异议的权利”是极为可贵的。教会当局应当以“建设性的方式去对应异议”。“表述异议”的伦理神学家或神学家并不是不服从教会和教义，或放松自己的宗教信仰，而是更忠于上帝和维护教会。“表述异议”，实际上“使真理成为大家参与的事，促使我们在教会的立场上去探讨真理的核心”。对教会来说，“表述异议”，也是“辩证性的冲击”，因为“教会原是由人性与神性两种成分组成的复杂混合体，它需要积极性与消极性的应对。”历史记载，“提出抗议的基督徒曾给予教会生气，扩展了教会智慧的遗产，缓和了

^① 孔卡：《对现代神学家的忠告》，见《精神生活》，1968年夏，季刊，华盛顿。

教会错误的行为。如12世纪法国哲学家兼神学家阿贝拉尔曾长时期同中世纪教会发生冲突，但他那令人不安的理性理论成了经院神学的工具。中世纪哲学家蔑视教会对亚里士多德的禁令，则为托马斯的《神学大全》奠定了基础，该书成为天主教思想最珍贵的宝石。”诸如此类，不胜枚举。当然，人们也看到，“不同意、反对、冲突等这些倾向会威胁任何一个团体的稳定性。但是，没有这些，团体会失去活力、会腐败，宗教团体会失去它们的精神力量。”这是历史告诉我们的“信息”。^①

当代伦理神学家还引证现代教皇的话说，沃伊蒂瓦在当教皇之前，对天主教伦理学作过很深的研究，在其《人是行为的主宰》一书中曾发表过这个思想：在任何团体中，“团结”与“反对”这两个对立的原则是必不可少的。沃伊蒂瓦论述，团结就是对社会的承认，然而如果不是通过反对原则予以缓和，团结会退化成为一种奴役性的服从。所以，当公共利益需要时，个人应当自觉地去反对团体。“一个人类团体机构，只有在下列情况下才是正确的：它不但允许合理的反对者的存在，而且也允许公共利益所需要的反对的实际效能。”^②

显然，当前主张开放和改革的伦理神学家，在使天主教伦理神学现代化的过程中，虽然似乎作为罗马官方和传统的反对者，但并不意味着敌视自己的教会，其实他们力图更新教会的伦理道德思想和理论，以吻合现代人们的实际要求。他们在天主教伦理神学现代化的工作中提出的一些新见解和新论点，在教会内部的确引起了极大的争论，然而无可否认，同时也获得了许多神职人员和广大基层教徒的强有力支持。这些开明的伦理神学家的大胆革

^① 柯迪：《对教会内权威之抗拒——一种多学科的透视》，见《神学论集》，台北，1984年，第60—61期。

^② 沃伊蒂瓦：《人是行为的主宰》，波士顿，1979年，第287页。

新和尝试，无疑反映了当前天主教伦理神学发展的新动向和新现象。所以，无论赞同与否，都不得不承认，这是一股受到全世界伦理学界关注的宗教伦理新思潮，谁也无法逆转，谁也难以扼制，它展示着天主教伦理学富有生机的未来。

为何冲突？——论基督教与科学 关系问题的三种解释倾向

张志刚

几百年来，基督教与科学的冲突一直是困惑着近现代文化的一大难题。本文并不企求给以某种普遍认同的调解方案，只想借三种解释倾向的具体讨论，提出更多值得反思的问题。

一、材料：三种倾向概述

1. 罗素的对立论

著名的当代哲学家伯特兰·罗素 (Bertrand Russell, 1872--1970) 曾对基督教与科学的冲突作过较系统的历史考察与方法论批判。这主要见于两本书，《宗教与科学》(1935) 和《为什么我不是基督徒》(1959)。

在罗素看来，宗教与科学乃是人类社会生活中长期冲突的两个方面，而这冲突双方所反映的又是两种根本对立的世界观。作为一种世界观，宗教的历史源远流长，早在人类思想史初期就已占居重要地位。而科学世界观的真正兴起则晚在 16 世纪，但它颇有后来者居上之势，从确立的那一天起就对人类思想和社会制度产生着日渐重大的影响。这两种世界观的根本对立主要表现在以下两方面：

其一，两种方法论的根本对立。宗教的全部教义都是从某一普遍原则演绎出来的。譬如，在基督教那里，这一普遍原则就是

相信上帝的存在及《圣经》的绝对权威。而科学借以获得知识的方法则与基督教神学方法完全相反。科学方法的出发点不是普遍的原则而是特殊的事实。因此，科学活动是一种依靠观察或基于实验的推理过程。这一过程首先是去发现关于世界的各种特殊事实，进而再于诸多事实的相互联系之中发现普遍规律。一言以蔽之，神学方法与科学方法的根本对立在于，前者用作出发点的普遍原则，在后者那里只是表现为过程的结果。

其二，两种真理观的根本对立。宗教的教义体系总是自称包括着永恒的、绝对的真理。譬如，在中世纪经院哲学家们看来，《圣经》、天主教教义、以及亚里士多德哲学均是毋庸置疑的绝对权威。地球之外是否还有人类，木星是否有卫星，自由落体的速度是否与其质量成正比，诸如此类的问题根本无需观察或实验来回答，更容不得任何独立的、有创见的思考，而只能依据《圣经》或亚里士多德的权威解释。与这种唯权威独尊的科学真理观相反，科学历来就承认现有知识的暂时性，期待着人们通过不断发现对之加以修正。自近代科学以来，由于人类知识的进步主要表现为在已有理论的基础上日渐精确化，科学真理观的基本精神就是鼓动人们抛弃所谓的绝对真理，转而追求一种不失实践意义的“技术真理”。总之，在真理问题上，科学家们的态度决不取决于什么绝对权威，他们所相信的是经验证据，并仅仅坚持那些以事实为根据的理论学说。^①

浏览那本曾风行于英语国家的名著《宗教与科学》，罗素正是从上述观点出发，首先将科学与基督教截然对立起来，然后再以近现代科学史为主要线索，去追溯二者冲突的理智原因及其历史结局的。罗素的基本结论是：科学与宗教的对立实质上就是观察或知识与权威或教义的冲突，而整个一部近现代自然科学发展史

^① 以上观点详见罗素：《宗教与科学》，商务印书馆1982年版，第一章。

也就是知识不断征服教义、科学不断战胜宗教的历史。

2. 霍顿的相关论

1989年，出版了一本讨论基督教与科学关系问题的书，名叫《上帝玩骰子吗？》。作者霍顿（John Houghton）历任牛津大学教授、大气物理系主任、英国气象局局长、国家太空中心地球观测计划董事会董事长等职。这位资深科学家想要反省的是这样一些问题：在当今科技进步时代，为什么科学家还会信仰上帝？上帝与宇宙有什么关系？科学与宗教都追求真理，这两种方法有什么异同呢？总括起来，霍顿为回答上述问题主要提出了如下论点：

(1) 更新思考问题的角度。近代科学初期，科学家们遇到不能解释的现象时常常提出上帝来“填补知识空缺”。而现代科学几乎可以解释宇宙生成演化的全过程。这就生产一个问题：如果仍靠上帝来填补知识空缺，即把上帝在宇宙间的地位局限于科学尚未征服的领域，如此渺小的上帝观随着科学的进步岂不必错无疑吗？霍顿指出，关于上帝与宇宙关系问题的思考原本就不该局限于狭小的宇宙，而应当换一个更新更宽广的认识角度，这就是超越于现代科学的宇宙观。

(2) 关于上帝与宇宙的关系。若从前述新角度思考上帝与宇宙的关系，最合理的判断还是相信上帝是宇宙的创造者与维护者。关于这一点，可借18世纪哲学家佩利（William Pilay）的著名类比“钟表匠”给以解释。若在人迹罕至的地方发现一只钟表，怎样才能找到钟表匠呢？首先可以肯定，他不会藏在钟表机件里。其次可以设想，钟表固然需要工匠来调整或维修，可假若它的设计与创造均已十分完美，工匠就根本用不着再费心、再出面了。以上设想完全符合现代高科技产品的一个设计原则，即“容纳误差”。比如，人造卫星。电脑的设计都要充分考虑到可能发生的各种故障，设法使部件或整体能容一定的误差，以实现自动调整。这种“容纳误差”的功能事实上也是生物界乃至整个宇宙的一种普

遍现实。因而，正像有了关于钟表的知识不能否认钟表设计师的存在一样，我们现在获得了一些宇宙方面的知识，也不能轻易断言这个宇宙没有一位伟大的设计师或创造者。霍顿说：“很多科学家跟我一样同意，宇宙万象不能完全证明创造者的存在。但大多数的证据都指向一位智慧之神在背后推动一切。”^①

(3) 作为科学模式的“第五度空间”。科学家不断发现新模式以解释宇宙。那么，为描述上帝与宇宙的关系，能否也寻求一些有科学根据的解释模式呢？现代宇宙学提出了“四度空间几何模式”，大大拓宽了人类对物质世界的认识。霍顿据此假设：可否想象“上帝比我们多一度空间”，即上帝存在于“作为第五度空间的灵界”呢？为解说这个新模式的意义，霍顿举了个有趣的例子。牛津大学数学教授艾博特（Rdwin Abbott）写过一本书《扁平国》（Flatland）。他用“扁平国”喻指一个只有两度空间的世界，生活在这个平面世界的人只知道东西南北，没有上下观念。有一天，一只圆球从三度空间世界来到扁平国。圆球向人们解释什么叫球体、三度空间世界意味些什么，以及它如何能自由出入平面世界并注视这里发生的一切。可所有这些对扁平国里的人来说简直是神话，太不可思议了。霍顿在逻辑意义上强调：“同理，只要神比我们多一度空间，神在灵界，是在这物质宇宙之外，但他可以完全看见，完全了解我们这个物质的世界，并且随时随地可以在我们的宇宙出现。”^②

(4) 宗教与科学在方法上的一致性。很多人认为，科学与宗教是两种相反的世界观，前者严谨，后者则属空谈。其实，宗教与科学在寻求真理的方法上有很多相同之处。科学方法的运用主

^① 《上帝玩骰子吗？》，中译本（Christian Communication Inc of USA, 1992），第38页。

^② 网上书，第59页。

要有三个原则：(a) 熟悉已有的材料或知识，此为进一步探索的前提；(b) 应用新获得的学说，使之经受实验或事实的检验；(c) 能与其他方面的知识相配合，比如能充实现有知识体系。这三个原则与基督教神学寻求真理的方法大同小异。首先，对一个基督徒来说，要熟读《圣经》，以了解《新约》的时代的背景，耶稣的生平与教诲，还有基督徒两千年来的经验与见证。其次，要应用信仰解决问题，因为信仰不仅需要思索，更要求一种全身心、个体化的投入。最后，能否使各方面知识统一起来，这对信仰尤其重要。很多人的经验表明，基督教信仰能把“大自然的启示”与“《圣经》的启示”溶为一体。因此，信仰上帝，并相信所有科学的与宗教的经验统一于上帝之创造，既有助于全面认识真理，也为我们的整个人生奠定了基础。

3. 蒂里希的分离论

蒂里希 (Paul Tillich, 1886—1965) 是本世纪最有影响的新教神学家、哲学家之一。他毕生致力于一种“文化的神学”，以弥合基督教与世俗文化的分裂。因而，如何解释基督教与科学的长期冲突，也就成了蒂里希十分关注的一个问题。

蒂里希指出，以往的基督教神学之所以与科学发生冲突，一个重要原因是没能把宗教真理与科学真理分离开来。众所周知，科学旨在说明宇宙的结构与联系，它的方法是实验的与计量的。就一个科学陈述而言，其真理性在于对实在的结构法则加以准确描述，而且这种描述要经得起实验的反复证实。所以说，凡科学真理均有待深化，有待修正，因为人对实在的认识与表述是无止境的。上述不确定性非但不会贬低科学论断的真理价值，反而会使科学家们避免陷入教条主义或绝对主义。因此，若像历史上有人那样以科学论断的不确定性为由，为给宗教真理保留地盘而拒斥科学真理，那无疑是一种落入穷途末路的科学方法，它随科学的不断发展只能节节让步乃至走投无路。蒂里希就此强调指出，科

学真理与宗教真理并不属于同一意域。因而，“科学并无权干预信仰，信仰也无权干预科学。一个意域是不能干预另一意域的。”^①

如果上述看法能被接受，以往宗教与科学间的冲突便可以另作解释了。蒂里希认为，以往的冲突实际上并非来自真正意义上的宗教与科学，而是“一种宗教信仰”与“一种科学观念”之间的冲突，原因即在于二者都没有意识到各自的“有效意域”。譬如，基督教神学家们激烈反对过现代天文学，因为他们当时只知道基督教使用了亚理士多德——托勒密的天文学语言，而没有认识到这些象征性语言与现代天文学本身并无紧密关系。又如，假如有些现代物理学家把整个实在约简为物质微粒的机械运动，否定生命与心灵的真实性，那他们也只是在表达一种信仰，难免与基督教发生碰撞。这也就是说，“科学只与科学相冲突，信仰只与信仰相冲突；保持为科学的科学不可能跟保持为信仰的信仰发生冲突。这对其他科学研究领域来说也是如此，比如生物学和心理学。”^②由此看来，历史上那场著名的进化论之争，也并不是原本意义上的宗教与科学的对抗，而是某些基督教团体的科学与某些偏信进化论的学者之间的争执。在这争执双方中，前者因拘泥于《圣经》的字面意义而曲解了基督教信仰，误把《圣经》创世传说看成关于具体事件的科学描述，这就在方法论上干预了科学研究；后者则把人仅仅视作低等生命形式进化的产物。以致忽视了人与动物的本质区别。否定了人性，这样的解释显然不再是科学而是“一种信仰”了。

蒂里希是一个极富反省精神的科学家。他指出，基督教神学家们当从宗教真理与科学真理之区别领受一个警告：忌用科学的

① 蒂里希：《信仰的动力》(Dynamics of Faith, New York: Harper and Row, 1958), 第81—82页。

② 同上书，第82—83页。

最新发现去证实宗教信仰。例如，量子论和测不准原理一出来，马上就有人用以证明人类的自由、上帝的创造及其奇迹等等。其实，这无论在物理学还是科学上都是根本不能成立的。物理学说与人类自由并不直接相干，量子现象也和神迹启示没有直接关系。简言之，“若干这种方式使用物理学理论，神学便混淆了科学与信仰的范围。信仰之真理是不能以物理学或心理学的晚近发现来证实的。正如它也不能被这些东西所否定一样。”^①

二、评述、主要问题辨析

关于基督教与科学关系问题的争论由来已久。卷入这场争论的派别之多，提出的论点之杂，远不是这里能概括的。但借助前述三种解释倾向，我们还是可以大致把握有关论争，并就存在的主要问题试作分析。

严格地讲，基督教与科学的关系问题是随着近代自然科学的兴起而突出出来的。16世纪以降，西方资产阶级的强大，新的生产方式尤其是社会生产力的迅速发展，为人们认识与改造自然提供了最直接的历史动力。由此兴起的自然科学本质上是一种“实验研究”。科学家们在短短几百年间通过实验获得了一系列重大发现，从而使传统科学的宇宙观受到全面冲击。但值得注意的是，基督教在这一时期面对的真正挑战者并非自然科学发现本身，而是由实验科学与世俗化哲学二者结成的新同盟，更准确地说，是根据实验科学的方法论总结而形成的一种新哲学思潮。这种新哲学的基本精神就在于，挣脱传统神学观念的长期束缚，由信仰上帝转向依赖理性，不再以任何神学权威或超自然的原因来解释一切，而是以实验结果或经验事实来重新审视自然、社会乃至宗教信仰

^① 蒂里希：《信仰的动力》，第85页。

本身。正是由于这样一种新哲学思潮的形成及其对整个文化领域的深刻影响,作为一种传统权威的基督教与新兴实验科学的关系变得紧张了,如何解释经典教义与科学发现之间的冲突或矛盾,也就成了一个不可回避的问题。

若从上述历史背景来反观罗素主张的对立论,其观点以如此激烈的面目出现是再自然不过的事情了。罗素学识广博,通晓诸多学科,作为分析哲学的创始人,其学术观点复杂多变。但在宗教与科学的关系问题上,他却始终是近代哲学精神的忠实阐释者。正因如此,罗素以科学的理性主义为原则,通过全面回顾16世纪以来的自然科学发展成果,对盛起于近代哲学领域的基督教神学批判思潮作了一次历史性总结。这是罗素对立论观点的历史合理性所在。但同时还必须指出,从罗素所作的批判来看,上述历史合理性显然已被过分夸张、推向极端,以致使科学理性主义蜕变为一种典型的“唯自然科学主义”,使复杂的宗教问题化简为一种单纯的自然科学判断,即符合自然科学研究成果的即为真,否则皆为假。这样一来,科学与基督教的激烈冲突就不可避免了,因为这二者是作为两种非此即彼的世界观或真理观而互不相容、势不两立的,二者的冲突犹如“真假孙悟空之战”,有你无我,你死我活。上述比方不一定恰当,但可以肯定的是,只是把宗教与科学视为两种截然对立的世界观或理论,宗教信仰与科学知识便无任何分明界限可言了,也就是说,二者在信仰与知识的对象、方法、目的上的混同,势必导致全面的冲突。这一点已为过去的历史所验证。

以罗素为代表的对立论用科学否定宗教,这显然把宗教与科学的关系问题处理得过于简单化了。比较起来,相关论提出的一些观点可使我们意识到问题的复杂性一面。相关论观点之所以不可忽视,首先是因为它反映了不少科学家包括近现代科学巨匠的声音,比如,帕斯卡、波义耳、牛顿、麦克斯韦、卢瑟福、爱因

斯坦等等。前面引以为例的霍顿博士的观点，反映出部分当代科学家为结合基督教信仰而作的新尝试。我们看到，霍顿是在现代知识背景下来重新反省基督教与科学的关系问题的。他的全部思考有一个“科学的基础或出发点”，这就是现代物理学的宇宙观。霍顿指出，现代科学对宇宙的起源与演化虽然已有很多认识，可相对于宇宙之博大奇妙还留有太多的问题、太多的未知领域。另一方面，现有科学方法也并不是万能的，并不能解释一切。总的来看，“分析方法”是目前科学研究中最常用也最有效的一种方法。对于夸大分析方法的多功能性，在科学家中间产生了一种新的教条信仰，即“还原论”(reductionism，又译“简化论”)。还原论的缺陷显而易见。打个比方，对一幅油画，化学家可以去分析画布上的物质成份，物理学家可以去分析油彩的光谱，其他科学家也可以去测定这幅油画的材料来源或创作时间，等等。但是，即使用最详尽的分析方法也无法解释这幅油画的艺术价值，更不可能证实该画的存在是多余的或不重要的。这表明：“没有任何理论可以解释一切，也不可能坚持一个理论而排除其他的解释。”^①对于霍顿的立论基础，尤其是他借用“第五度空间”等科学术语来展开其推论过程的做法，难免仁者见仁、智者见智。但不可否认的是，他提出的相关论观点代表了当今不少有信仰的科学家的解释倾向，而这种倾向的背后也的确有他们的科学实践经验作为支持。

由此可见，与对立论的极端立场相比，相关论已超出了简单否定或肯定的论争模式，而把解释重点放在某些具体的或历史的方面，譬如，部分有信仰背景的科学家的实践经验，现有科学方法的局限性，作为一种文化传统的基督教对科学家、科学方法论的影响，等等。诸如此类的解释意向确实有助于我们意识到基督教与近现代科学二者关系的历史性与复杂性。但相关论的解释

^① 《上帝玩骰子吗？》，第93页。

也存在明显的片面性。这主要表现在，偏重以部分经验或历史去证明基督教与近现代科学相统一或和谐的一面。而对二者相对立或冲突的一面重视不够甚至有意淡化。

大家知道，从整个西方文化史来看，基督教与科学的关系经历了一个从包容、统摄、分化到彼此冲突的过程。自近代科学兴起，二者关系史中的主要方面显然是对立与冲突，因而更需要作出解释的也正是二者何以成为对立面，有无可能消除冲突、和谐并存。就此而论，以霍顿为代表的相关论观点的确留有一些值得追究的问题。例如，在近现代科学家中间基督教毕竟不占多数，而以少数信教科学家的经验去论证，是否有避重就轻或以偏概全之嫌呢？基督教作为一种文化传统，很可能为近代科学的兴起提供过积极的甚至是重要的精神动因，可这种历史考证能否用以解释现状呢？当这些问题促使我们不得不去正视基督教与科学的长期冲突时，或许分离论观点能使我们的认识再进一步。

如前所述，蒂里希的分离论观点是针对基督教与科学的长期冲突而提出来的。照他看来，基督教与近现代科学之所以冲突不断，直接原因在于二者界限的混淆。在西方文化背景下，这原因又主要表现为传统基督教神学对科学活动的干预。以上认识使蒂里希回归一个根本问题：宗教信仰到底是什么？他指出，在西方一旦有人就宗教说点什么，马上就会遭到两方面的诘难：一方面，正统神学家会问：你是否把宗教看成人类精神的产物呢？另一方面，世俗科学家会问：你是否以为宗教是人类精神的本性呢？如果你对上述问题均作出肯定的回答，这两种人便会不以为然，弃你掉头而去。以上两种诘难虽各持一端却共有一种顽固信念，即把宗教信仰界定为人与神圣存在物之间的关系。蒂里希评论道，正是由这样一种简单宗教观念诱发的“精神分裂症似的分裂”，迫使以往的神学家和科学家对基督教作出了简单的肯定或否定。其实，“宗教，就该词最宽泛、最基本的意义而论，就是终极的关切(culti-

mote concern)。”^①也就是说，在一切人类精神活动领域中反映出来的那种终极关切状态，其本身就是宗教性的。“宗教是人类精神生活的本体、基础和根底。人类精神中的宗教方面就是指此而言的。”^②这样，蒂里希便找到了把以往冲突双方分离开来的基本依据，即作为“终极关切”的宗教信仰理应有利于近现代意义上的科学。

对人来说，宗教与科学分别意味着什么？二者的关系又意味着什么？这是蒂里希为把基督教与科学分离开来进一步提出的问题。他指出，宗教与科学在整个人类精神生活中的关系也就是信仰与理性的关系。对于“理性”主要有两种解释。一是意指科学的方法，其特征是逻辑的严谨性和技术的可计量性。这种意义上的理性可提供认识与控制现实的工具，关系到每个人的日常生活，是当今“技术文明”的支配力量，因而可被称为“技术理性”(technical reason)。这是现今常见的一种理解。然而，对信仰与理性关系问题的讨论来说，真正有意义的还是第二种解释，按西方文化传统，所谓的理性主要是指人区别于其他生物的特性，即人性。作为人性的理性显然是语言、自由与创造的基础，广泛反映于人类精神活动领域，诸如认识、艺术、道德等等。就上述意义而论，理性与信仰的关系主要体现在两个方面：一方面，理性是信仰的前提，因为只有有理性的人才能抱有终极关切。而一种毁灭理性的信仰也就是毁灭人性、毁灭其自身；另一方面，信仰是理性之超越。人的理性是有限的，人通过理性认识到的东西，无论是宇宙还是人本身，也局限于一种有限的关系。但人同时也意识到其自身潜在的无限性，这种超越意识表现出来就是人的信仰或终极关切。蒂里希总结说：“理性是信仰的先决条件，信仰则是理性的实

① 《文化神学》(英文版)，第7页。

② 同上书，第8页。

现。作为终极关切状态的信仰就是出神入化的理性。信仰的本性与理性的本性之间并无冲突：它们是互为包容的。”^①若上述解释能够成立，以往作为冲突双方的基督教与科学无疑也是应当分离开来、中止论战的。

分析到这里，似乎还须补充一点：蒂里希的基本看法与当代较为流行的一些分离论观点明显不同。很多实证主义哲学家曾是分离论最积极的推行者。他们主张以“证实原则”来严格区分神学命题与科学命题，到头来在分离二者的同时也把宗教信仰作为无意义的东西简单排除掉了。又如，在日常语言哲学研究中，受维特根斯坦后期著作影响而把宗教与科学看作两种不同的“语言游戏”(language-games)，也一度成为时髦话题。这种做法虽然指明了宗教与科学各有“游戏规则”亦即合理范围，可明显带有只讲分离不求联系的倾向。与这些观点相比，蒂里希的解释倾向仿佛留有更多的思考余地。总的来看，他讲的“分离”在严格意义上是指作为以往冲突双方的宗教与科学应当区别开来。因为首先做到这一点，意识到二者的差异，才有可能在新的意义、更深的认识层次上重新反省它们的原本联系。

三、小结：文中应有之义

1. 关于整个问题的意义

本文利用的原材料和试作的理论分析均是不充分的。可即使这不充分的讨论似乎也足以促使我们重新审视基督教与科学关系问题的理论意义。在很长一段时间里，基督教与近现代科学的冲突始终没有得到广泛而深入的学术探讨，因为这场冲突在很多学者看来不过是传统宗教教义的危机，是少数正统神学家的过失，甚

^① 《信仰的动力》，第77页。

至被看作是科学知识对“一种古老迷信”的讨伐。现在看来，问题并非如此简单。历史地看，基督教与科学的冲突是由所谓的“现代文化”引发的一大难题。因而，类似的冲突对已处于或将进入现代文化氛围的其他宗教来说也是难以避免的，有关这类冲突的解释不仅直接涉及对宗教与科学二者属性、地位、作用的再理解，还会广泛影响到对整个人性、精神结构、文化传统、文化现实乃至文化走向等重要问题的再认识。

2. 关于学术研讨的前提

本文的讨论表明，基督教与科学的冲突确是一个相当复杂的问题，仅前述三种解释倾向就涉及到诸多方面，提出了大量不同的甚至相反的论点。可以想见，若把更多的解释倾向纳入我们的讨论范围，问题还会显得愈发复杂。上述双重复杂性，即问题的复杂与观点的复杂，在很大程度上是由问题本身的历史性所致，基督教与近现代科学的冲突是一场历史的遭遇。这就在客观上要求后来的研讨者们也必须具备相应的历史解释观念，既要历史地再现问题的方方面面。同时也要历史地对待各派的种种观点。这后一点对当代学术来说尤为重要。不能不意识到，围绕着基督教与科学之争出现的各种主要解释倾向均有其赖以形成的历史或文化背景，因而它们的立论之处也会暗含这样或那样的历史或文化根据。如果说在以往各派纷争中尚可不去理解甚至漠视他人的立论依据，那么，这种不宽容的绝对主义态度在当今学术对话的趋向卜便有失公允了。因而，当以上述双重性的历史解释观念作为学术研讨的前提。

3. 关于学术对话的主题

在基督教与近现代科学的关系问题上，以往的诸多解释倾向所以各执己见，久争不息，一个主要原因在于缺乏学术对话，而这又不能不归因于缺乏共同语言，即对一些关键范畴缺乏共同理解，比如，何为宗教、科学、信仰、理性、真理，等等。其中尤

以对“宗教”一词的解释相去甚远，由此引起的争议也最激烈。这一点在前述三种解释倾向中体现得十分明显。鉴此，那些分歧最大、争论最多的范畴应当作为今后各方学术对话的主题。当然，乐观地期望学术对话能够消除分歧、达成共识，恐怕是不现实的。但这种以学术为主调的对话无疑是必不可少的。唯其如此，才有可能相互了解，也才能全面而客观地认识到冲突何在又为何冲突。若能使认识达到这一步，我们似乎又没有理由不期待着：一场有主题、有共同语言的学术对话终会成为解决问题的前奏曲。

基督教的奇迹故事与现代化

安托依内特·怀尔

今天鼓吹现代化的基督徒或非基督徒们都理所当然地把奇迹故事视为古代迷信的残余，认为它们不可能在社会、经济和政治上对我们的社会进步作出贡献。鉴于欧洲启蒙运动强调对知识的经验主义的试验，基督徒逐渐采用社会和心理学的术语去描述上帝的存在，并贬低超自然的力量。这一结果就是在20世纪的都市教会中很少宣讲福音书中的奇迹故事。当我们看到电视福音派人士讲述奇迹故事，以鼓励其观众为痊愈作祈祷并送上一份调查表时，我们的怀疑只会进一步增加。在所讲述的最坏的奇迹故事中，往往把宗教简化成为健康保险，使病人不去求医，并且还利用病弱者为其服务。

但在任何一种文化（古代的和现代的）中，对奇迹故事作一番较为彻底的研究都会显明，其社会作用远为复杂得多，决不只是消极的。现代化的贡献在于揭示奇迹故事所起到的社会作用或问题，这一点看来是十分明显的，正因如此，我想在此集中论述奇迹故事仍具有积极作用的方面。我选择这一题目，并不是由于我对现代化有疑问，就我而言，对经济上正在发展中的国家的现代化并无实际认识；我之所以选择它，是由于我对把奇迹故事与现代化一直放在彼此对立地位的这种狭窄的理解产生了怀疑。我把我的研究仅限于讲述奇迹故事及其社会影响上，而不是研究奇迹故事发生的可能性，因为宗教界和非宗教界人士都可以在社会

作用这些问题上求同，即使他们的思想意识和对真理的假设不同。为明晰起见，我将根据讲故事者展开的内容，在对三类不同的故事作比较中对奇迹故事作一界定：幻想故事所讲述的事是以臆想为基础的，这些事没有发生过，也决不会发生，即它讲的是既不可能也不真实的事；寓言所讲之事从其说教目的上看被视为是可能的，但并不真实；奇迹故事所讲述的事推测起来决不可能发生，而却真实地发生了。

由于我的问题是讲述奇迹故事是否能在现代化中起到积极的社会作用，因此对现代化本身必须作一界定。我采用的现代化，广义上不仅是指知识的客观化及对它的批判性测试，以支持工业社会的技术发展，而且也是指随之而来对积极活动的普通百姓的支持，他们正在参加计划和实施其自己美好的未来。我提出，在一种压迫性的社会背景中，当奇迹故事的作用将是作为一种希望的言词去动员人民参与社会时，它们将在现代化中起积极作用。我将从新约福音书中所保存的，讲述奇迹故事的背景和作用中引证这一点。然后，作为现代例证，我将考虑到中国文化大革命中讲述奇迹故事所起到的社会作用和背景。我急切地盼望你们评论和指正。^①

^① 我没有时间讨论关于论述讲述奇迹故事的社会作用的作品。当前一篇有趣的论述驱魔赶鬼的作品是由 P. W. Hollenbach 写的《耶稣、魔鬼附体和民众的权柄：一种社会—历史学的研究》(Jesus, Demoniacs, and Public Authorities; a Social Historical Study), 摘自《Journal of the American Academy of Religion》1981年第49期, 第567—588页; Richard A. Horsley 所著:《谁是巫师:在欧洲巫师审判中,被指控者的社会作用》(Who were the Witches? The Social Roles of the Accused in the European witch Trials), 摘自《Journal of Interdisciplinary History》1979年第9期; Aihwa Ong 所著:《抵抗精神和资本主义纪律:在马来西亚的工厂女工》(Spirits of Resistance and Capitalist Discipline; Factory women in Malaysia), 纽约, 纽约州立大学出版社, 1987年, 第195—221页。

福音书中讲述的奇迹故事

福音书的奇迹故事都发生在加利利，或加利利人经常出人的附近地区，而且这些故事必定被视为是加利利的讲故事人的作品。在这个备受来自城市的富裕地主、税吏和实施严格纯正律法的宗教领袖们统治的世界中，这里的大部分犹太人是靠其双手劳动的贫苦农民、工匠或日工。人人都知道统治加利利的希罗德·安提帕是由罗马皇帝指派去收割除百姓维持生计外的一切产物的，此外，安提帕本人要维持其奢华生活所需的一切，也从百姓身上搜刮。在这样的剥削下，加利利村民们讲述的是关于他们中一些当地乡村的领袖们能施行上帝的非同寻常的权柄的奇迹故事。^① 这些领导人之一就是拿撒勒的耶稣。在多种《圣经》译本中，福音书记录着早期耶稣活动的口传故事，它们都与处于社会边缘、失去希望的人、穷人、病人、残疾人及带着濒临死亡的孩子的这些人有关。根据叙述的结构，这些故事可分为四种不同类型：驱魔赶鬼型、论战型、供应型、要求型。我将依次逐一进行分析，去决断讲述这类故事是起到鼓励消极情绪、自我为中心、利用他人的作用，还是更主要地是起到鼓励对自我的责任心、与他人一起参予、为实际改进社会制度作准备的作用。

驱魔赶鬼的事在福音书中多次提到，但所讲述的只有四种不同类型：在会堂中被鬼缠住的人、被鬼骚扰的海、格拉森鬼附体者、被鬼缠身的男孩。所有这些类故事都出现在马可福音中(1: 23—27; 4: 35—41; 5: 1—20; 9: 14—29)，很可能，马可

^① 论述这阶段在加利利其它犹太行奇迹者可参见：Gege Vermes 所著：《犹太人耶稣：一位历史学家对福音书的看法》(Jesus the Jew: An Historian's Reading at the Goepels)，费城，Fortress 出版社，1981，C 1973。

福音是第一部成书的福音书，每一类这种故事都在其它二、三种福音书中重复出现，但在约翰福音中却没有出现，尽管在各福音书中这些故事的构成有许多不同之处，但其基本结构并未改变。一位有权柄的人士的出现就会在那些怀有杀机的、附在某人或某物上的“不洁净的灵”或“风”中激起一阵大声的、防御性的反应。处于危险中的那些人无力去抵抗，而这位新人行使其权柄，他提出问题、下达指令，强迫这一破坏性的邪灵离开。故事都以展示某种死的威胁过去后人又重新获得安全而结束。这类故事在东罗马并不罕见——有一则是叙述一位驱鬼者在其访问的城市中驱走了瘟神，有一则叙述了一个邪灵在一片黑灰色中出现了，另一则叙述了邪灵打翻了邻近的塑像^①。在斐洛斯特拉特斯的《阿波罗生平》(Life of Apollonius)一书关于瘟神的故事中，很显然地表明讲述奇迹故事是一种对社会构成破坏性影响的潜在力。失去希望的民众愿意按行奇迹者所发布的任何命令行事，在他的坚持下，他们用石头打死了一名盲人乞丐。尽管这个故事是以人们发现了以黑兽面貌出现的恶鬼，石头转而投向它而结束，但这只能表明这位讲故事者，意识到有损于他故事的原意。但大多数驱魔赶鬼的故事，包括所有围绕耶稣的四福音，都描写了对失去希望的人民的拯救，破坏性的邪灵被驱逐，从而揭示了它们对受害者而言并不是内在之物，而是外来之物，因此受害可从中被解放出来，包括被风困在海上的受害者们。

这种解放的前景在那位被鬼缠身的格拉森人故事中（《马可福音》，5：1—20）尤为清楚。到了福音书时代，这一故事已变成一则皈依的故事，并含有政治解放的象征意义。皈依的中心主题表现在这个曾被鬼附身的人不仅呈现出“坐着，穿上衣服，心里

① Philostratus 所著：《阿波罗的生平》(Life of Apollonius), IV 10: 1-3 中的《Lies 的情人》(Lover of Lies), 16: Actus vercellensis 11.

明白过来”，而且还体现在他请求追随耶稣，在低加波利传扬上帝的大恩。在罗马军团占领巴勒斯坦之后用恶鬼这个词命名显然有政治含意。这群恶鬼要求不要把它们从这个国土中赶走，而是具有讽刺意味地要求进入猪群中，而这些猪很可能就是为提供罗马军团的食用而喂养的，如今它们都不再用于满足军团的消耗，而是乱窜着冲进海中。这则故事决不是由那些消极等待个人得拯救的人讲述的，这一阐述完全与威胁要破坏罗马兵团，庆祝他们的溃散，并积极宣传上帝的解放的那些势力密切结合。即使故事中肉体所受的威胁来自自然或疾病，就像雷电和受疾病侵袭的男孩的事例那样，故事讲述者强调的还是门徒们和孩子的父亲不应该消极等待，而是要信任和宣布：上帝的意愿就是保存生命。

并非所有福音书的奇迹故事都是关于威胁生命的事。在论战型故事中，耶稣与宗教权威们展开了较量，那些人以上帝的殿堂和安息日为名，限制人们进行相互帮助。如果我们不把约翰福音中记载的两则故事（5：1—18；9：1—41）列入内（因为约翰似乎把这两则故事中有关安息日的争论列入口传故事中），我们还有六则论战型故事，其中三则是关于安息日治病（《马可福音》3：1—6及有关内容；《路加福音》13：10—17，14：1—6）、一则是指控耶稣为别西卜（鬼王）（《马太福音》9：32—34；12：22—30及有关内容）、一则关于圣殿税收的故事（《马太福音》17：24—27）、一则是关于治愈瘫子（《马可福音》2：1—12及有关内容）。这些故事的结构都是把人类最大的需求与反对给予帮助的限制平行列出。耶稣用一种常识性的问题和行动作出应答，通常按这一顺序进行：问题——诸如“是否允许在安息日行善或作恶？”——肯定常识，反对抄写的律法书智慧。它揭露了这种抄写制度虽声称是在保护圣日和圣殿的赎罪行为，而实际上却成为以牺牲他人作为代价去保护某些权威。耶稣的行动就是把人民从这一束缚人的智慧中释放出来。在某些故事中，他还要求他们积极参

于，说：“起来，伸出你的手”（《马可福音》3：3，5）、“起来，拿你的褥子行走”（《马可福音》2：9—11）。讲述这些故事是在庆祝耶稣成功地揭露了那些权威，成功地要求恢复治病权、赦罪权和其它做好事的权利，而且使这些权利不会被一种束缚人的制度所限制。

福音书中供应型的故事以它们所描写的事情之间所形成的显明对照而著称：人们原本缺少必要的面包、鱼或酒，最终却有着装满面包的篮子、满载鱼的小船、500—700立升的酒（《马可福音》6：30—44；8：1—10及有关内容；《路加福音》5：4—11；《约翰福音》21：4—8；2：1—11）。甚至某些讲述上述三则故事的作者们还描述了耶稣的担忧：犹太民族也许会变得消极被动，只盼望他成为他们的食品供应者（《约翰福音》6：15，26；《马可福音》8：22—21）。但在每个事例中，这类口传故事的基本结构都是强调不要依赖耶稣，而是要积极工作去满足人民的需要。在《出埃及记》的故事中，吗哪并不是从天而降，而是教导人民每天去采集。每则福音书的供应型故事都以一群人期待着对原本无法可想的事作出决定——门徒说：“在这野地里，从那里能得到饼、叫这些人吃饱呢？”彼得说：“我们整夜劳力，并没打着什么”，婚宴上的仆人必定得到警告：“他告诉你们什么，你们就作什么。”（《马可福音》8：4；《路加福音》5：5；《约翰福音》2：5）。在每件事例中，耶稣都教导他们仍按常规行事——让人们坐下、分配经他祝谢的食品、再次下网、水装满缸、倒进杯中——并且当他们采取这种冒险行为、继续这么做时，食物就绰绰有余。在某些故事中，某些标记突出了耶稣所起的教育学上的作用：只有亲自做了这工作的人才能知道所发生的一切。耶稣必须催促他的门徒们立即呆在小船上，而不是讲述他们的故事（《马可福音》6：45）；只有那些婚礼上的仆人才知道为什么最后上的酒是好酒（《约翰福音》2：9—10）。讲述这些故事的人与鼓励自私和消极态度相距

甚远，他们分享了门徒们和仆人们的看法：发现当形势没给希望留下余地时，上帝的供应品能够使人民维持工作。

福音书中最大一组奇迹故事也是最突出地强调人类主动性的故事。所讲述的耶稣治愈病人的故事大都是属要求型的，强调对那些谋求治愈的人，始终采用三种方法中的一种。在一些故事中，耶稣用某些话语去促使人们作好求助准备，如问：“你要痊愈吗？”（《约翰福音》5：6）；“若不看见神迹奇事，你们总是不信”（《约翰福音》4：48）；“在信的人凡事都能”（《马可福音》9：23）。在另一些故事中，描述了个人要得痊愈，首先必须克服一些障碍：一位盲人一遍又一遍地向耶稣高呼，不顾周围人令他安静的要求，直到耶稣注意到他为止；患血漏的妇女推开拥挤的人群，挤到耶稣身边去摸他的衣服；瘫子的四位朋友爬上屋顶，挖开天花板，把瘫子从上面垂下放到被人群围住的耶稣面前（《马可福音》10：45；5：24—35；2：1—12）。距离、阻隔和门徒的软弱也是种种障碍，检验人们能否坚持到底（《马太福音》8：5—13；《马可福音》5：21—43；9：9—29），但如果他们毫不动摇，他们的病就得痊愈，而且耶稣常回应他们：“你的信心治愈了你。”这里的信心并不是指相信某种教义或信纲，而是坚信上帝意愿他们得痊愈。最后，有些故事中所强调的要求是个人的要求，他们与耶稣本人的意愿相对立，或是耶稣本不愿治愈他们，然而他还是接受了劝告作了让步：“因你这句话，鬼已离开你的女儿了”（《马可福音》7：24—30）；或是耶稣坚决要求他们不得把所发生的一切事张扬出去（《马可福音》1：44—45，5：43，7：36，8：26 及有关内容）。但这些人却坚持把这事讲出去，这一事实暗示了这一故事属于这样的人：他（她）已得到了他们正竭力要求得到的一切。以后，当那些口传者、福音书作者及当今我们自己不顾耶稣教导，仍继续讲述这些故事时，我们便加入了庆祝他或她的要求得以实现的行列中。

对福音书奇迹故事结构的评论表明，那些把它们作为口传故事的讲述者并不鼓励消极态度，或自私自利，或利用体弱者为自己服务，恰恰相反，当人们的主动性处于几乎无法发挥或根本得不到发挥的形势下时，他们的故事讲述了他们是如何需要上帝的大能，以使人类成为整体。他们戏剧性地显示了，在特殊事例中，是如何驱逐了构成死亡威胁的势力，如何揭露了束缚道德的当局，又如何使被辞退的养家者恢复了勇气、如何使长期病号和残疾人得痊愈。通过讲述这些故事，那些曾受打击、被辞退的人，靠着上帝的大能，要求获得成为心智健全人的权利、获得饱足和痊愈的权利。

六七十年代中国基督徒的奇迹故事

就我的知识而言，对于中国文化大革命时期出现的基督徒奇迹故事并没作任何研究。我的资料很不完全，这些到我手的材料是在我收集 60、70 年代基督徒的口传歌曲、赞美诗和圣歌时偶然得到的。我在这里列举的某些事例出于两个原因，一是提醒我们，奇迹故事在 20 世纪末并不是一种已死的题材；第二是去调查一下，在一个完全相反的社会背景中——正如我们所有人都认识到的，对宗教界和许多其他人来说就是这个时期——奇迹故事是表达出一种消极情绪、自我为中心、欺诈，还是表达了一种对基本人权的积极要求，而这种人权正是他们社会现代化所必须实施的。

我只是简短地提一下，在福音书中找到的奇迹故事中的前三种类型，即驱魔赶鬼型、论战型和供应型，就已表明了所有类型至今仍存在。驱魔赶鬼型的故事见证来自上海和河南农村地区的两位妇女，她们声称用自编的类似圣诗的歌曲驱逐了邪灵。一首中唱道：

我以耶稣基督之名

去驱赶撒旦和邪灵。
我以耶稣基督之名
去捆绑撒旦和邪灵。
我以耶稣基督之名
去强迫鬼怪离我体。
我有圣灵帮助
去击溃敌人、迎接胜利的一天。
我有圣灵之宝剑
去狠击仇敌、定将获胜。
哈利路亚，赞美我主！
哈利路亚，荣耀归神！

另一位妇女的圣歌则直接用叫喊和医治去威胁邪灵。因为这些歌是来自正在大辩论时期农村地区那些无文化而灵性活跃的妇女，这便合乎情理地得出结论：驱魔赶鬼的故事并不是用于欺骗穷人的，而是去调动上帝大能所给予的一切力量反对构成对人民生命的威胁。

我所听到的有关这一阶段论战型奇迹故事都集中在：当《圣经》全都被没收时，或当人民受指控时，赋予村民们非凡的聪明才智以对付诡计多端的当局——正如在一位黑龙江妇女和一位安徽妇女的故事中讲述的那样。据说这位黑龙江妇女当受审时，虽不识字，却能用她所接受的十分恰当的《圣经》段落去讲述。还有一位不识字的安徽妇女，当她的定量配给证被没收时，她背诵了上帝给予她捍卫自己的六行诗句，并回答了向她提出的三个问题。问：“谁将给你饭吃？”她答道：“我如能得一碗，我就吃一碗。”问：“你将睡哪里？”答：“天是我的被，地是我的床，砖是我的枕。”问：“你死后谁葬你？”答：“雨雪将葬我。”这所以被说成是论战型奇迹故事是因为这位妇女从没受过教育，用一位在她之后受审的牧师之语作结束：“你留给我们什么话去说？”就是这位安徽妇

女还告诉我们属于供应型的奇迹故事。她靠拣卖垃圾支持其布道旅行，并用绳子扎着废报纸护身。有一次在途中，她十分饥饿，便打开包袱，发现一块点心，这使她恢复了精力。尽管多年过去了，但是这些故事所创造的意义并不在于说一个人得到了超过其他人特别的权力，而是在说，当信徒处于困境时，上帝关心眷顾他们。

在文化大革命中，人们最通常讲述的中国基督徒的奇迹故事是得痊愈的叙述。它们常作为皈依故事出现，除了具体说明家庭关系外，通常讲得都不大详细，有时讲讲病情和请求的方式，例如：“当我母亲患急性胃炎要死时，我奶奶作祷告。当她康复了，我就信了。”但他们有时也会讲述得十分详细，如：“当我姑母牙肿得连头都无法动时，人们开始为她准备送葬的老衣，但她姐姐把一首有关相信耶稣的歌写在一片水泥袋纸上，对她说，如果把这纸放在她心口上并相信耶稣，她的病就会痊愈。于是她照此办理，她的头一点点伸直了，然后能呼吸了。当她康复后，她本人就开始传福音了。”一位河南妇女，在那时代曾因她有一双“强有力的双手”而闻名，据说现在已为许多人祷告治病，并为三个县的数百人施洗。

与福音书的记载作一比较，表明了当今的故事也是属要求型的。个人的要求突出表现在一位母亲发愿要把她有病的孩子奉献给主，或者一位病人发愿要把自己整个一生献给上帝。一位妇女讲述了她的侄子收割时受了伤变得狂躁不安的事。她这样说：“家里为他在西安一所医院里花了 600 元——这在那时代是一笔巨款，但却没能治好他。孩子的母亲、姥姥、奶奶都在窑洞家中围着他的床，所有人立即大声祷告，直到夜晚。突然一道强光照亮了整个屋子，从那时起，孩子就彻底康复了。”

一个人的祷告及听到其祷告都被视为是上帝的大能展示给一切相信他的人。康复的人成为活见证，这类故事的结尾是他（或她）一生活多长，如：“她如今已 80 多岁了”，或者：“在那些年

之后，他一直还在地里干活”。这类风格的故事我曾在不同地方听到过多次。一位在困难年代被困在床上的老信徒曾发誓，当教堂重新开放时她将要下地行走。她确实做到了，20多年来她从没有耽误过礼拜。

有意思的是在我所听到的这些故事中，从来没有把这些祈祷康复的人的主动性和共同信仰作为医疗的替代物出现。它们常作为最后的求助手段，病人们往往先设法进医院，如果有医院的话。或者说，这种痊愈实际被看作是经过整个医治过程之后出现的。因此，一位在见证会上讲述其治愈故事的男子把他的衬衫掀到头上，显示给我们看从喉咙到腹部的切口。同样，一位妇女也告诉我们，在她作长时间的祷告后，把一根长针刺进她的背部，顿时她的病痛全消，并感谢上帝。这种康复的奇迹故事也许最好被视为：那些人把一种信仰阐述看作是对某一事件的见证。不管你是否分享到对上帝的信仰，你都会尊重这一故事，因为它的进取心在于：在一个非人化的世界里，推动了人民要求获得充分健康和人的权利。这些奇迹故事之所以令我高兴，不仅是因为作为一名基督徒的我分享了一种信心：上帝能够，有时也确实以奇妙的方法使失去希望的人的生理需要得到满足，而且也因为作为一名坚信人民造就其自己历史的人文主义者，我把这些故事作为庆祝人类的精神战胜种种艰难险阻来听。我承认这种庆祝并不是靠我们，用我们的语言对这一民族的庆祝，而是他们自己用他们的语言在庆祝。我提议我们要倾听他们的故事并从中受到鼓励。

中国基督教（新教）面对现代化的挑战

陈泽民

现代与现代化均属于历史范畴，因此它们都是具有相对内涵的历史术语。按照大多数历史学家的看法，中国现代史始于20世纪初，^①大约在基督新教进入中国之后一个世纪。^②基督教在中国现代化中的作用，在学者和历史学家中，是一个有争议的话题。众所周知，传教活动最初的目的是对中国宣传福音，而不是使中国现代化。也许不论是因为许多早期的传教士未能在福音之本质与他们认为是比中国传统的“异教”文化更先进的西方“现代化了的”文明之间作出清晰的区分，还是因为某些人有意引进特洛伊木马式的文化改良方案，在从鸦片战争到中华人民共和国建立这一百年间，中国的传教活动事实上确实参与促成了中国的现代化。通过诸如建立教会学校和大学，改革公共教育体制，引进并传播西方医疗和科学技术方面的知识以及民主的思想，提倡男女平等，批判并取消某些封建迷信活动等等，这些积极的影响一直得到普遍的肯定，而且常常被引用来作为基督教教会之贡献的例证。

但是，在作这样的评价时我们必须牢记三点。第一，这类论证常常是凭印象得出的，而且太一般化，缺乏科学的、定量的、比较的分析，它们太经常地被用于辩护的目的，而不是用作客观的、社会学的研究。第二，随着腐败的清廷的衰落，19世纪90年代改良运动的高涨，1911年中华民国的建立，以及1919年的五·四运

① 大多数历史学家将1919年的五·四运动视为中国现代之开端的里程碑。

② 以罗伯特·马礼逊1807年到中国为准。

动，无论有没有教会的“促进”或“助长”之影响，中国已经不可避免地，而且不可逆转地迈进了现代化的旅程。第三，也是最重要的一点，现代化是一个综合的、极其复杂的概念和过程。它涉及许多方面或许多范围：经济的、政治的、技术的、文化的和精神的。说现代化是社会历史发展的过程，两个首要的方面，即物质的（或经济的）和政治的因素，是更为基本和决定性的，而其他方面或多或少是派生的、补充性的，作为上层建筑，它们仅仅通过辩证的方式反应那个基础并反作用于那个基础。工业化、商业化和现代通讯手段奠定了基础并且引向了现代化的道路，改变了社会的文化和精神环境。马克思·韦伯^①及其朋友恩斯特·特罗伊奇^②的论证看起来是有力的，然而它们并未解决经济因素或精神因素何为决定性的争论。教会最初关注的是精神上的福祐，只是间接地关心物质生活的改进。中国的大多数基督徒对物质生活采取一种重来世的蔑视态度，常常对现代化产生怀疑。当我们谈及现代化时，夸大基督教会的作用和贡献，或者对教会抱过高的期望，都是不能令人信服的。

我们今天的话题是讨论在当今的中国，基督教与现代化之间的关系，这几乎不是一个历史的评价。在今天，现代化概念的内容与五十年到一百年前的现代化概念已大不相同。以某些标准来衡量，与那之前的前现代中国相比较，中国在某种程度上已经现代化了。然而，当我们在现在说到现代化时，我们所指的、所期望的，是某些相当不同的东西。昔日的现代已成为前现代（戈特哈德·奥布罗博士曾将西多会说成中世纪现代化的模式）。今天的现代正在接近并面临着后现代性的挑战（我期待着向今天下午的

① 马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，1905年版，英文版1930年。

② 恩斯特·特罗伊奇：《基督教会的社会学说》，1913年版，英文版1931年。

三位发言人学习^①）。现代性就像一个不断后退的目标，而我们则陷入继续向前去赶上它或自满自足、固步自封的两难困境中（在“捍卫永恒真理”的借口下），落后于历史和变化的永恒潮流。

作为一种历史性的宗教，基督教一直面临着过时的危险。中国的新教教会在这方面是一个例子。要理解现代化在今天的中国意味着什么，是一件既容易又困难的事。说容易，是因为只要你看一看、听一听，便可以在任何一个地方见到它。整个国家都对现代化倾注着热情。每一周，每一月，人们都能感到前进的节奏。说困难，是因为它渗透了生活的所有层面——经济的、政治的、技术的、社会的、文化的、精神的，而所有这一切都被认为是贴上了中国的标签的。现在，中国的基督新教将如何与现代化的这些势不可挡的现象与过程发生联系呢？我们必须从它是什么以及它在何处找到自身这些问题开始。而我只能谈谈在我看来是重要的几点。

1) 基督新教是一种既年轻又非常古老的宗教，它在中国的历史还不到二百年。与儒教、道教、佛教，甚至伊斯兰教与天主教相比，它还只是个少年。由于年轻，它还未在中国本土文化土壤中扎下根。然而它宣称拥有一种至少与儒教一样古老的宗教之遗产（有人力图将其根源追溯至摩西时代，那就更古老了）。由于年轻，它也更容易受上一世纪文化变迁的影响。而它的古老又使它具有严重的保守主义倾向，对变化表现出了强烈的抵制。

2) 它从一开始就有完全不同的形式与内容。在基督教被引进中国之后的第一个世纪期间，它就与外国势力的殖民主义和帝国主义不幸地联系在一起了，这种联系在全体中国人民中留下了一种敌意。就大多数教会领袖和信众而言，反对将传统的洋仪式变

^① 陈泽民先生的这篇发言是在上午，下午的三位发言人也论述此话题。——编者注

成新的、中国传统的形式，是另一个障碍。中国基督教三自爱国运动一直致力于摆脱洋教印记，使教会成为真正的中国式的教会。在某种程度上说，它取得了成功。但是，这个想法一直没有被对这个运动持怀疑态度的大多数基督教徒接受。根植于基要主义正统神学的狭隘、排他的拯救观，将所有“非信仰者”排除在福音之外，终将导致自我疏离，使基督教会与广大的群众疏离，使教会处于一种文化飞地之中。

3) 它的规模小，发展缓慢。尽管在过去的20年中教会的发展一直迅速，但它仍是不到总人口百分之一的极少数派。信众增长快的大多数地区是农村，而且是在文化层次较低的贫穷阶层中。他们中的大多数人由于“廉价恩典”^①的说教很快被吸引加入基督教，缺乏一定的基督教知识的教育和教牧方面的关怀，其结果常常是信仰与实践都近乎于封建迷信。因此，随着教会在数量上的增长，文化与神学方面反而倾向于与现代化相对，变得越来越滞后，越来越倒退。

4) 它是一个联合教会，然而却存在着离心与分裂倾向的迹象。从教会学的意义上说，中国基督教协会还不是一个联合的教会。不作重大的修改的话，大多数主流教派的三种教政体制形式（如主教制、长老制和公理制）不可能再适用。教会需要一种新的教会论和新的教政体制。全国、各省市的基督教协会与地方教会之间的关系从来没有得到明确的规定。因此，在过去十年中，某些自立教派^②的发展对联合教会造成了越来越多的威胁。缺乏有能力的领袖，尤其是在全国及各省一级的中年这一层面上缺乏有能力的领袖是一种危险，这种危险也许在不远的将来会引起危机。现代化要求在强有力的中央领导与有效的地方自主权之间有一种平

① 我在此借用的是朋霍费尔《信徒的代价》一书中的术语，英文版1959年。

② 我使用了特罗伊奇《基督教会的社会学》一书中的类型。

衡的、相互补充的结构形式。其目的就是多元的联合而非整齐划一。这种联合具有某种协调现代化过程中各种多元发展的灵活性，但决不是无政府主义。它将会采取什么样的确切形式，仍是一个需要解决的问题。

5) 在自养方面也存在一些问题和困难。一般而言，城市中或“发展中地区”的大多数大型教会的自养没有多大问题。但是，大多数农村教会是贫穷的，依赖于没有报酬或只有部分报酬的自愿的教会议工。教会的传统教义是不要担心生活的物质需要而只要信仰上帝（见《马太福音》，6：19，25—33）。在中国，加尔文的预定论学说似乎与资本主义精神无关！一般来说教会没有解决资金问题的专职人员。在基督徒中关于致富是否还是基督徒的问题曾有过一场争论。有些教会也一直在自养的名目下力图去获得商务活动的经验。就我所知，成功的并不多。在今天的中国，现代化的中心任务是发展经济。而这正是教会去发现自身之重要性的地方。政府鼓励基督教会在这个领域作出贡献，包括“引进外资”或建立“合资企业”。对此的响应一直不太热烈，也许是因为缺乏专长或因为神学上的缘由。另一方面，又有许多外国的个人、团体或“基金会”提供了大量的资金，作为对教会和神学院现代化的捐助或投资。这种捐助也许会变成诱饵，很难加以抵制，以致于三自原则常常面临危机。

6) 在神学建设与自传方面，我想讲三点看法。第一，大多数传教人员墨守教会传统的“正统教义”（主要是西方最早的教义，内容保守或属基要主义的，在形式和风格上有奋兴派和卡理斯马的倾向）。他们把现代化与处境化（文化适应或“中国化”）视为非正统的、危险的、或异端的，因而对为现代化和处境化所作的一切改革尝试，持一种冷漠的、怀疑的、甚至是敌视的态度。第二，有些神职人员倾向于采纳得到普遍接受的观点，即现代化意味着西方化，并把现代神学仅仅等同于西方现代神学。他们对本

土化或“中国化”不感兴趣。第三，也有这样一些人，他们仅从历史和传统的角度来思考处境化（例如把儒家和新儒家都视为本土化必不可少的因素）。我想所有这三种人在神学方面都是片面的。他们不理解基督教福音对现代中国人展示出的“三重的”或“三位一体”的特征。我们需要找到一种神学：它是基督教的，但同时又能吸引现代中国人的思想。

7) 在过去10年中，所谓“文化基督徒”群体的出现值得认真研究。^①他们是年轻一代的知识分子，通过文学、艺术、哲学、历史以及其他文化学科和社会学科而被基督教吸引，从而对基督教产生兴趣。近年来，他们在学术界的影响一直上升，然而我们却没有设法去做定量研究，因为他们中的大多数人不愿意与体制化教会认同。或者换句话说，教会并没有真正向他们敞开大门，或者去吸引他们。他们有可能成为教会在面对现代化挑战中的宝贵财富，然而教会似乎没有意识到他们的存在与意义。

我认为以上七点足以勾画出一幅图景，说明中国基督新教在社会变化和现代化的这样一个时期，如何去找到自己的位置以及在何处去找自己的位置。勿需很多想象我们就可预言，从现在起的20年后，中国将会有很大很大的不同。目前具有80%“农业人口”的占80%的“农村地区”，将伴随着教育、文化和精神生活的变化而工业化、都市化、商业化。在城市，这些变化也许更惊人、更迅速。教会不可能原地不动，不可能不受这些巨大变化的影响。按照基督教的标准来看，现代化带来的所有变化并非都是“好”的。^②

① 李平晔博士写了一篇很精采的文章，分析了这种前所未有的、重要的现象。感谢她让我在三个月以前就先读了这篇论文。（李文已收进本书——编者）

② 我期待着向马丁·康韦博士的演讲（现代化是好事情吗）学习。（该文已收进本书——编者）

基督教如何与现代化相联系的问题，现在也许可以从三个方面来回答。首先，为帮助“实现现代化的目标”，教会能够有何贡献？当然，就性质而言，教会是不可能在经济、政治和技术领域有许多建树的。有些人会说，在文化、道德、艺术和精神领域，教会可望做出其特有的贡献。对此我的回答是，由于中国的教会（我已在前面描述过其特征）既是年轻的又是保守的、洋式的、规模小的和落后的，具有分裂的危险，不能自养，而且缺乏一种神学支持和装备自己，以便在现代化的中国为基督福音作见证，因此让这个问题存而不答而转向第二个问题要重要得多，有用得多。为了赶上整个国家的形势，为了适应现代化的思想和理想，中国教会如何能够通过“自身建设”来改变自己？无论人们喜欢与否，现代化注定要出现，它向教会提出了具有威慑力的挑战。

如果中国教会要存活下去，要像耶稣基督应许的那样使生命对世界更丰盛（《约翰福音》10：10），那么我们就需要类似天主教梵二会议后的返本更新（ressourcement）与适应更新（aggiornamento）^①那样的东西。因此，不要高谈阔论基督教能为或应该为现代化做些什么，在我看来，我们必须首先正确地、坦诚地看看中国基督教今天的状况，并努力去迎接挑战，为了真正的更新而努力作出改变。

只有这样做之后而不是在这之前，我们才能尝试回答第三个问题：我们如何能把基督教作为一种规则或标准，去确定、评价并判断现代化的结果？或者去为现代化提供某些指导性的原则？我将留下这第三个问题让大家来回答。

（高师宁 译）

^① 这是梵蒂冈第二次公会议的目标。ressourcement 意指通过返回到本源来更新，aggiornamento 意指通过相适应来更新。这两个“更新”是关键词。

中国基督教改革开放十五年

徐如雷

这十五年来，中国的改革开放政策已经取得了举世瞩目的成就，邓小平同志已经把它提到第二次革命的高度，成为建设有中国特色社会主义的不可更改的基本国策。随着改革开放的大好形势，宗教政策得到落实，中国基督教也获得了较大的发展，从极“左”路线时关闭全部教堂到1979年后平均每两天恢复三所礼拜堂。这样的发展速度是否太快了？是否不正常？是否会影响改革开放？影响中国的经济建设？影响中国的现代化？事实作出了否定的回答。但是，为了总结经验，进一步办好与祖国面貌相称的教会，有必要就改革开放十五年来中国基督教的发展情况作些探讨。

根本变化后的稳步发展

首先值得注意的是，这些年来中国基督教的发展是在基督教发生了根本变化后的发展。

1982年3月，中共中央发布了第19号文件：《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》。这个文件是党30多年来宗教工作的总结。文件指出：“解放以后，经过社会经济制度的深刻改造和宗教制度的重大改革，我国宗教的状况已经起了根本的变化”。“基督教由帝国主义的侵略工具变为中国教徒独立自主自办的宗教事业。”这十五年来的发展，就是这样一个中国教徒

独立自主自办的基督教的发展，就是一个经过了重大改革、发生了根本变化、对社会主义作出了适应的基督教的发展。

粉碎“四人帮”以后，尤其是十一届三中全会以后，拨乱反正，各项政策重新得到落实，正是百废待兴，出现了经济发展、社会稳定、政治气氛比较宽松的局面。1979年元月1日南京大学宗教研究所的成立就是信仰自由、学术自由、思想开放的体现。过去宗教是禁区，杭州大学一位教世界史的教授说，讲世界史还能不讲基督教吗？可是他过去研究基督教是在桌肚底下研究的，否则同事们见到会说“你还在研究基督教”。可是今天禁区打破了，在堂堂国立的南京大学里居然设立了一所宗教研究所，而且这个研究所是由一批信仰基督教的神学院老师设立的，这不能不在国内外引起重大反响，意味着宗教的社会地位得到确认和提高。

“文化大革命”期间被迫转入地下的宗教活动现在公开了。宗教研究所成立时全国还没有一所礼拜堂，但1979年起形势大变，各地教堂陆续恢复。面对这种新形势，中国基督教三自爱国运动委员会于1980年秋召开第三届全国会议，会上成立了中国基督教协会。这使中国基督教有了两个全国性组织，正像人的左右手一样，分工合作，为协助党和政府落实宗教政策，使宗教活动正常化起到了重要的组织保证作用。

教堂一经占用，尤其是被工厂占用，要收回来很不容易。如果没有政府宗教事务部门的支持，单靠教会力量，很难说能收回几处教堂。农村信徒建堂的积极性很高，往往是有钱出钱、有力出力、自己设计、自己建造，但是如果没有有关政府部门的同意拨地，那也是白搭。由于政府和教会的共同努力，恢复或重建礼拜堂的工作进展很快，几乎是每两天恢复三处教堂。信徒人数也发展得比较快，1979年估计有300万信徒，目前发展近千万，不过仍不到人口的1%。台湾的条件比较好，信徒也仅占人口的2%。由于中国的文化传统，基督教不可能发展得像欧美国家那样。

中国基督教经过 50 年代的变革，已经一扫殖民地面貌，由解放前的宗派林立进入“后宗派时期”。早在 50 年代后期已经举行联合礼拜。1979 年起恢复教堂，仍然举行联合礼拜。新信徒已不知宗派为何物。所谓后宗派时期，不是完全没有宗派痕迹了，有人说，这个“后”字“不仅有时间上的前后，而且有意义上的正反”。“一种新生事物产生于某种比较旧的事物，一反旧事物的精神，却仍然残留着旧事物的某些面貌”。因此中国基督教仍然坚持信仰上互相尊重的原则。有联合崇拜，也允许少数信徒单独聚会；人教仪式可由信徒自己选择点水礼或浸礼；圣餐形式有分杯、一个杯或擘饼。即便如此，这种具有中国特色的基督教，基本上不分宗派，已是世界少有。有一位美国信徒说：“中国教会是第一世纪的教会，也是第二十一世纪的教会。”意思是说中国教会有第一世纪的合一精神，可是今天世界上其他国家的教会还做不到。

圣经还是用 1919 年和合版译本，这十多年来印数已达一千万册，有繁体字的简体字的，横排的竖排的，大字的小字的，大本的小本的，精装的简装的，有串珠文的，苗文、朝文、傣傣文、拉祜文、傣文等少数民族语言的等等版本。目前还只能优先供应教内，无力进入一般书市。

赞美诗本子，“三自”前各宗派自己编选的有几十种之多。“三自”后，许多信徒渴望有一本全国通用的赞美诗。1981 年 2 月中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会决定设立圣诗工作小组，着手编选。工作进展很顺利，得到全国各地信徒的支持。仅花了两年时间，《赞美诗（新编）》编印出版了。全书共收赞美诗 400 多首，其中 292 首是世界各国教会流传较广的圣诗，102 首是中国基督徒作词谱曲的，这其中的 56 首是近年来我国信徒的新作。另外 6 首是新译的。《赞美诗》体现了中国教会“三自”爱国、互相尊重的特色。

在信仰问题上，1983 年中国基督教协会出版了一本《要道问

答》。这是一本通俗易懂但又包括基督教各项根本道理的小书。在编写过程中，中国基督教协会曾两次向全国各地原属各宗派的教牧人员广泛征求意见，得到近百封恳切的回信。有的回信长达万言，有的则是字斟句酌，这不仅说明全国信徒的关心，同时也说明结束了宗派林立后的中国教会在基本要道方面大家的看法是一致的。对三自原则和热爱祖国也都作了肯定的回答。这本小书，把它看作是今日中国教会的信纲，也无不可。此书已印行 240 万册，并已被国外译成德文和英文出版。

在神学思想方面，50 年代“三自”运动开展以后，就对基督教在新的社会制度中遇到的一些重大问题进行了群众性的神学思考。吴耀宗在 1956 年中国基督教三自爱国运动委员会第二次全体委员（扩大）会议上，代表常务委员会所作的报告中提出中国教会的三个时代见证：“实现中国教会三自的见证”、“参加社会主义建设的见证”和“为保卫世界和平而努力的见证”，说明中国基督教已经初步形成了具有中国特色的神学思想，已经对新的社会制度作出了适应。80 年代以来，又在 50 年代的基础上进行了神学构建，就教会的几个传统主题做了重点思考。如上帝论着重阐述上帝的圣爱；基督论提出“宇宙的基督”这个思想；圣灵论着重讲述圣灵乃“生命孕育之灵”；人论着重讲述上帝的形象问题；教会论重点讲了教会的圣洁问题、个性和共性问题和中国教会的规章制度问题；基督徒生活方面强调信心与行为一致、爱国爱教、荣神益人；末世论方面，一些从前持守前千禧年论的基要主义者，正在谨慎地转向后千禧年派，以给社会的发展与进步留出些余地。

办好教会，关键在于培养爱国爱教的教职人员。1980 年第三届基督教全国会议上除了成立中国基督教协会这个教务机构以外，就是决定要恢复金陵协和神学院。金陵协和神学院复校后第一次招生竟有近千人报名，但限于条件只收了 40 几名新生，1981 年春季开学。1982 年至 1989 年各地又陆续增设了 12 所神学院

校，形成了中国神学教育的三级体制。“金陵”是全国性的，在全国范围内招生，其它是大区性的和省级的。这13所神学院校10多年来有毕业生2000多人，已按立为牧师的有200多人。但还是远远不能满足需要，有条件的省份还在单独举办圣经学校。实际上从恢复礼拜以来，各地教会一直在举办从几天到几个月的神学训练班，培养教会义工，协助教会工作。50年代三自运动开展以后，一些爱国爱教的教牧人员充实了教会的领导班子，解放后培养起来的年轻一代的教牧人员现在已经成为办教的主力，全国各级“两会”（三自爱国运动委员会和基督教协会）成了党和政府与基督教界人士之间的桥梁。

为了沟通消息、研究宗教、研究神学、满足信徒的灵性需要，基督教的出版工作也有一定的发展。中国基督教三自爱国运动委员会的机关刊物《天风》复刊了，现每期增至10万册。金陵协和神学院出版的《神学志》复刊了，现在还增印国外版，以扩大影响。南京大学宗教研究所出版的《宗教》，以研究当代基督教问题为主，观点新颖，不落旧套，颇有好评。其它比较重要的出版物有：《中国基督教三自爱国运动文选》、《金陵神学文选》、《怎样读圣经》、《回忆吴耀宗先生》、《上海基督教史》等。

教会实行“三自”以后改变了社会对基督教的观感。“爱国爱教、荣神益人”这个口号已经成为基督教徒的行为准则，信徒的“好行为”成了中国基督教的特色。苏北农村分责任田，愿意同信徒为邻，因为信徒“不偷不摸”。婆媳不和，丈夫会叫妻子“信耶稣去吧”，叫人信教竟成了一句骂人话，因为信教以后待人接物变好的例子颇多。工作表现不好的信教后竟会判若两人。浙江有一个信徒较多的县，在“双打”（打击经济犯罪、打击刑事犯罪）时，信徒中不要说打击对象，连教育对象都没有。有一个县的公安机关说，信徒再多一点，他们公安机关就没事做了。信徒在工作岗位上为“四化”作出贡献的很多，经常会在各地的表彰会上得到

表扬。随着经济的发展，教会也有余力可以从事社会公益事业了。比如：有的地方就有教会组织退休信徒医生创办教会医院或教会诊所，服务态度良好，得到社会好评。1985年以基督徒为主成立起来的爱德基金会，旨在促进我国卫生、教育、社会福利和农村发展工作的开展。现在它的工作已从初建时集中在我国东部沿海地区逐步发展到全国其他地方。这是中国基督徒参与社会服务的新形式，也是80年代改革开放政策的成果。

1979年开始，中国基督教恢复了与国外教会的友好往来，加拿大教会称之为“新的开端”，因为这是在互相尊重的基础上友好往来，它标志着殖民主义操纵中国教会的时代的结束；标志着不同中国教会领袖商量擅自决定中国教会事务的时代的结束。中国基督教开展这方面的活动是为中国教会、为“三自”运动、为新中国的成就作见证的好机会，也是广交朋友、互相交流学术思想、体现教会普世精神的好机会。最早组团来访的就是加拿大教会，以后美国、英国、澳大利亚、日本、德国、印度、匈牙利、挪威、瑞士、韩国等国的教会也都组团来访。中国的基督教也应邀出访其它国家。各有关国家的主要教派一般都“意识到‘外国传教士’与过去帝国主义使中国遭受深重灾难确有联系”，表示要“悔改”，“不要企图再恢复旧时代的传教事业”，“不在中华人民共和国进行不经爱德基金会与中国基督教协会同意的任何项目”。曾经两次来访的英国坎特伯雷大主教伦西博士说，“我希望，谁也不要做任何破坏三自爱国运动的事”。“再让人说‘多一个基督徒就少一个中国人’是不能原谅的。”出访或来访中交谈的内容也从一般的介绍中国教会情况发展到互相举办教会事工、神学问题方面的研讨会了。

两个原因

上面简单地描述了基督教在这十五年改革开放大潮中的发展

面貌，应该说发展是正常的、可喜的。“经济领域发生的根本性变革，必然会对政治和社会生活领域产生广泛而深刻的影响”^①。江泽民总书记在中国共产党第十四次全国代表大会上的报告（1992年10月12日）中说：“全党全国人民公认的事实是：这十四年是集中力量进行社会主义现代化建设的十四年，是人民生活水平提高最快的十四年，开创了历史的新局面，取得了举世瞩目的新成就，党赢得了广大人民群众拥护。”基督教的发展也应该说是党在宗教工作、统战工作方面的成就。中共甘肃省委统战部有一位同志著文说：“新中国成立以后，我国的宗教工作进入一个黄金时期。但后来在‘左’的思想路线指导下，宗教工作出现了重大失误，宗教活动受到严重挫折，直到文化大革命中遭到了更为严重的破坏。党的十一届三中全会后，经过指导思想上的拨乱反正，我国宗教工作又迎来了第二个黄金时代。”^②

基督教所以能发展趋势良好，有两个重要原因，一个是教外的，一个是教内的。

一、宗教政策的落实

这是教外的原因。上面提到的19号文件是党和政府在宗教工作方面拨乱反正的重要文件，是在认真总结和吸取建国以来党对宗教工作的正反两方面历史教训后作出的纲领性文件。文件指出：“在现阶段，信教群众与不信教群众在思想信仰上的这种差异，如果片面强调这种差异，甚至把它提到首要地位，歧视和打击信教群众，而忽视和抹杀信教群众和不信教群众在政治上、经济上根本利益的一致，忘掉了党的基本任务是团结全体人民（包括广大

① 1994年5月30日《人民日报》，李德洙：《努力开创统战工作新局面》。

② 中共甘肃省委统战部主办的《凝聚》1993年第二期，柴生祥：《改革开放形势下我国宗教发展趋势初探》。

信教和不信教的群众)为建设现代化的社会主义强国而共同奋斗,那就只能增加信教群众和不信教群众之间的隔阂,并且刺激和加剧宗教狂热,给社会主义事业带来严重恶果。”文件又说:“使全体信教和不信教的群众联合起来,把他们的意志和力量集中到建设现代化的社会主义强国这个共同目标上来,这是我们贯彻执行宗教信仰自由政策,处理一切宗教问题的根本出发点和落脚点。任何背离这个基点的言论和行动,都是错误的。”这10多年来,党和政府就是根据这种正确的指导思想,在贯彻落实宗教政策,开放宗教活动场所,恢复爱国宗教组织活动,平反冤假错案,开展宗教界的国际友好往来,抵制外国宗教敌对势力的渗透等方面,做了大量工作,取得了显著成效。即使对落实宗教政策群众反应较多的地方,河南与安徽两省,根据1992年10月全国两会的实地调查,“总的形势还是比较好的,基督教活动基本正常,基督教在社会中是一支促进稳定的力量,教会和信徒都纷纷为社会主义两个文明建设作出贡献”。

今年1月31日国务院总理李鹏签发了两个行政法规:《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》和《宗教活动场所管理条例》。5月国务院宗教事务局又根据《条例》第2条的规定制定并颁发了《宗教活动场所登记办法》。这些法规只是将我国处理宗教问题行之有效的政策制度化、法律化,以保持宗教政策的长期性和稳定性。这是宗教方面法制建设的第一步,“为了保护正常的宗教活动,维护宗教活动场所的合法权益,有利于对宗教活动场所的管理”。违反条例规定,要按情节轻重受到警告、停止活动、撤消登记,甚至依法取缔的处分。但是如果侵犯宗教活动场所合法权益,宗教事务部门也得提请同级人民政府责令停止侵权活动;造成经济损失的,还应依法赔偿损失。《条例》第三条规定:“宗教活动场所由该场所管理组织自主管理,其合法权益和该场所内正常的宗教活动受法律保护,任何组织和个人不得侵犯和干预。”

这里当然也包括宗教事务部门和干部。显然，这两项法规的颁布实施，将不仅有利于全面、正确地贯彻党的宗教信仰自由政策，也将有利于基督教的正常发展。

二、基督教改革的深化

新中国成立时的《共同纲领》规定了宗教信仰自由的民主权利，也规定了反帝爱国的共同任务。1950年基督教开展“自治、自养、自传”（简称“三自”）的革新运动，就是基督教界的反帝爱国运动，就是执行《共同纲领》所规定的任务。这是民主革命在宗教界的继续，也是历史的必然。朝鲜战争的爆发，美国的封锁，迫使运动迅速发展，很快得到全国广大基督徒的拥护。这个运动也是信徒的自我教育运动，控诉帝国主义是帮助信徒提高爱国主义觉悟，分清敌我，划清是非界线，扫除帝国主义思想影响的有效学习方式。在提高觉悟的基础上，成立爱国宗教组织，继续领导运动深入发展。1954年7月在北京举行基督教全国会议，《三自革新运动四年来的工作报告》中指出，“四年来主要的成就，就是我们中国教会在人事、行政、经费等方面，基本上已经隔断了与帝国主义的关系，开始肃清帝国主义影响，初步地实现了自治、自养、自传。”这意味着基督教已经由帝国主义的侵略工具变为中国教徒独立自主自办的宗教事业，基督教已经发生了根本变化。到1956年3月，举行中国基督教三自爱国运动委员会第二次全体委员（扩大）会议时，工作报告中能将“实现中国教会三自”、“参加社会主义建设”、“为保卫世界和平而努力”作为中国教会的三个时代见证提出来，这说明中国基督教已经对社会主义作出了适应。报告已提出了中国教会的10项任务。除了号召信徒积极参加祖国社会主义建设、为世界和平作出努力、推动爱国主义学习这三项以外，其它七项任务都是有关教会建设的，如，扩大“三自”团结面、整顿教会组织、成立自养促进委员会、推动自传研

究、大力做好出版工作、进行神学、教会历史、教会事工等方面的研究、培养人才等。这些工作同时也体现了当时国内从阶级斗争转向建设的政治路线。可是好景不长，一年以后，又以阶级斗争为纲，“左”倾路线日益抬头，教会的进一步革新（或称“改革”）陷于停顿。直等20年后改革开放的新时期，宗教政策才得以重新落实，基督教才得以在新的历史条件下重新开展1954年定下的“三大见证”、“十项任务”。

基督教有一个特点，就是注重传教。《圣经》记载说，耶稣给门徒的最后一个命令，就是要门徒出去传教，“使万民作我的门徒”，并且要他们“在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证”。但是，教会实行“三自”以后，就不再采用解放前那种大搞奋兴会、布道会、到马路上拉人进教堂做礼拜等等办法来发展信徒了。一般都要经过一年的慕道（参加做礼拜），一两个月的学道班，考问过信德，才能正式受洗入教。近几年来，由于教牧人员严重不足，教会已提出要加强牧养工作，提高信徒素质，不应滥受信徒。

基督教的另一个特点就是：既出世又入世。耶稣祷告说：“他们不属世界，正如我不属世界一样。我不求你叫他们离开世界，只求你保守他们脱离那恶者（或译：脱离罪恶）。”因此基督教不会妨碍信徒从事祖国的建设事业，相反，还会鼓励信徒在不同岗位上作盐作光、作出成绩，以彰显基督，引人归向基督。

基督教还有一个特点就是：善于适应。基督教之所以能够冲破地中海圈圈，进入世界，按《圣经》的记载，首先就是由于使徒保罗敢于改革，敢于打破传统，同意外邦人人教可以不按摩西的律法。（《使徒行传》15章）保罗说，“向什么样的人，我就作什么样的人。”（《哥林多前书》9章22节）“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为上帝的善良、纯全、可喜悦的旨意”。（《罗马书》12章2节）“凡我所行的，都是为福音的

缘故”（《哥林多前书》9章23节），也就是为了传教的缘故。保罗又说：“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的”。（《罗马书》13章1节）根据这些《圣经》教训，基督教不难对任何社会制度作出适应。历史事实也正是如此。

中国基督教进入社会主义历史时期，为了自己的生存和发展，也必然会作出适应，而且适应得颇有成效。因此，国务院宗教事务局宛耀宾副局长在去年11月中国基督教协会第三届第二次全体委员（扩大）会议上说：“40多年来，我国基督教的爱国组织和爱国人士，与党和政府密切合作，同中国人民同呼吸、共命运，在动员信教群众参加社会主义建设方面作出了贡献。在新的历史时期，在建设有中国特色的社会主义的宏伟事业中，我国的基督教界人士，一定会发扬三自爱国的传统，继续与广大人民一道，为中华民族的伟大复兴，做出自己的贡献。”^①

两点隐患

15年的改革开放，宗教工作取得很大成绩，但是目前也有两个值得注意的问题。同样是一个教外，一个教内。

一、“左”的残余

既然说宗教工作已经迎来了“第二个黄金时代”，当然“左”不应该是当前宗教工作中的主要倾向了。但是，片面理解“宗教是人民的鸦片”这句名言的人却还大有人在。这些人只知宗教是“鸦片”，不知天主教在拉丁美洲宣讲的“解放神学”成了人民革命的思想武器，一些美国耶稣会的传教士正在那里遭到枪杀。这些人不懂我国宗教发生的“根本的变化”，他们强调的只是“宗教

^① 《天风》1994年第二期，第10页。

的状况”发生了根本变化，不是宗教发生了根本变化，因为他们不懂宗教在其自身发展阶段上所发生的本质变化。毛泽东说过：“不但要研究每一大系统的物质运动形式的特殊矛盾性及其所规定的本质，而且要研究每一个物质运动形式在其发展长途中的每一个过程的特殊的矛盾及其本质。一切运动形式的每一个实在的非臆造的发展过程内，都是不同质的。”他又说：“事物发展过程的根本矛盾及为此根本矛盾所规定的过程的本质，非到过程完结之日，是不会消灭的；但是事物发展的长过程中的各个发展的阶段，情形又往往互相区别……如果人们不去注意事物发展过程中的阶段性，人们就不能适当地处理事物的矛盾。”^①他们不懂得原始基督教、天主教、基督教新教有多大的区别，因此也就不会理解基督教在我国社会主义制度下所发生的根本变化。要知道我国“后宗派时期”的基督教是世界第一，其他资本主义国家不可能会发生这种变化。因此，如果不真正转变观念，真正掌握 19 号文件的精神实质，把处理宗教问题的出发点和落脚点放在团结信徒搞“四化”上，而不是放在信徒的人多人少问题上，那么宗教工作中就不可能不出现“左”的错误，出现亲痛仇快的事件。10 多年前，刚刚开始落实政策，就有人说，教徒人数增加，总不能算是宗教工作的成绩吧。看来此说还颇有市场，否则不会有人找各种借口来打击基督教。因为有“借口”，所以也就不会有人因违反《宪法》、《刑法》所规定的宗教信仰自由而受到处分，要知道这实在是给社会主义帮了倒忙，这种做法“只能增加信教群众和不信教群众之间的隔阂，并且刺激和加剧宗教狂热，给社会主义事业带来严重的恶果”（19 号文件语）。要知道苏联和东欧的垮台，对宗教问题的处理不当也是原因之一。

今年年初国务院发布的两个有关宗教管理的条例，是两个好

^① 《矛盾论》，《毛泽东选集》一卷本第 285、289 页

文件。这两个文件在起草过程的两三年中，政府曾多次征求各宗教全国组织及其领导人的意见，不少意见已被采纳，未被采纳的也得到满意解释。因此，这两个文件是多年民主协商过程的产物。^①但愿真能依“法”（两个条例）管理，利国利民。切记团结为重，勿以人为地削弱宗教为快。江泽民总书记说过：“民族宗教无小事”。此话值得深思。

二、右的倾向

这是基督教内某些人的问题。所谓右，就是否定帝国主义利用基督教，否定控诉运动，否定50年代三自运动的积极分子，从而否定三自运动，对“四项基本原则”产生怀疑，甚至抵触。所以会有这种倾向，有两个原因，一是教会里还有少数由于各种原因而对三自对党不满的人；二是改革开放后出现的一些新情况所引起的。

一个情况是我国教会恢复同外国教会的来往，有些人不理解，以为过去“三自”搞错了。他们不懂得今天是在相互尊重的基础上的友好往来，是平等关系。不再是过去的统治和被统治关系。“三自”并不排外，基督教应该体现普世团契的精神，这将有利于增进相互了解，有利于社会主义事业，有利于世界和平。

另外一个情况是国外境外敌对宗教势力渗透活动的加剧。由于国际国内“大气候”的影响，有些人产生了离心倾向。

还有一个情况就是宗教政策落实以来，新教徒人数迅速增加，这些人对“三自”缺乏认识，容易受反三自言论的影响。

因此，全国两会很早就提出要进行三自再教育，要加强爱国主义、社会主义教育，号召把三自精神贯彻到教会的各项工作中去，真正按三自原则办好教会。有些问题也要依靠政府依法管理，

^① 《天风》1994年6月，第4页。

才能解决。比如渗透，就不是单凭教会力量所能解决的。各级两会也应认真贯彻全国两会的号召，扎扎实实工作，进一步把中国教会办好。

现代化对教会的挑战

阙保平

中国社会正经历着一场激烈的变化。这场变化的动力是经济改革。在某种程度上改革已获得巨大成功。中国人的生活水准有了很大的提高。施工中的高楼大厦在城市中处处可见。迪斯科和卡拉OK俱乐部的数量与加尔文到达时日内瓦的酒吧一样多。各种各样消费品的商业广告占整个电视时间的五分之一。有一个美国人从上海某高楼的顶层餐厅注视着下面迷人的夜景，我亲耳听到他在喝了一口啤酒后这样说：“天哪，上海比纽约更有钱。”所有这一切只是这种景象的一个方面——令人愉快的一个方面。然而，如果我们从另一面看看这种景象，我们也许会有其他看法。卖淫、毒品买卖、滥用毒品这些在50年代早期到70年代后期鲜为人知的现象，已经开始再次扰乱人民的生活。犯罪率正在上升，通货膨胀率急速增长，贫富之间的差距正在加大。过去著名的口号“为人民服务”已被“为人民币服务”这种普遍态度所取代。在这场旋涡般的潮流中，我们的教会将要做些什么？是简单地顺应潮流呢，还是摆脱出来听之任之呢？还是奋力抵制这股潮流呢？在本文中，我将分析教会为其存活与传教而奋斗的处境，并且探究在中国这个处境中我们的具体生存与在中国做一个基督徒之间的关系。我也将提出这样一些问题，它们要求教会采取行动。

我们的经济改革是以逐步适应市场经济为特征的。结果，传统的中国文化面临着一种挑战，或一种重要的潜在可能，即从强调和谐的以道德为基础的文化，向注重自由市场的以经济为基础

的文化变化。作为社会中一个特定的社会团体，中国的基督教会处于自我认同的危机中。一方面，我们的教会要经受来自变化的社会的压力。教会能够与变化的文化与变化的社会保持一致吗？教会必须更新自身以便向更新的社会提供自己的洞见吗？另一方面，教会要经受来自内部的压力：即来自神学方面的传统理解的压力，这种理解主要是由西方传教士带来的，它符合逃避旧中国苦难现实的愿望。这种对神学的来世的理解，一直被视为传统，因而也是正统。它把教会的关注从超越自身拉回到关切自身。在这种神学理解看来，上帝是静态的，因为他从不变化。因此教会也不应变化，它应该保持它与社会的距离，否则它将屈从于社会的世俗倾向。中国教会能够在这双重压力之下存活下去吗？教会如何能够找到自己的出路？道格拉斯·约翰·哈尔的《教会有未来吗？》一书以其标题提出了一个严肃的问题。他分析了北美教会的处境，指出：不仅是北美教会的处境危险，而且在世界其他地方，教会的处境都极为严峻。

在今天的世界，几乎每个教会都会发现自己处于几条分界线上，中国教会也不例外。事实上，我们是处于好几条分界线上，而且没有一条分界线允许我们抱一种骑墙的态度。中国教会有未来吗？

第一条分界线：教会是少数派。中国是一个大国，过去占统治地位的文化从来不是，也决不会是“基督教的文化”。之所以如此的部分原因是，传教士是将基督教作为一种文化，尤其是一种西方文化，以所谓“基督教文化”之名义，而不是作为福音带入中国的。对一些传教士来说，这就是为什么在中国的首要任务就是削弱中国传统文化之基础的原因。然而，关键的问题是：我们能够将福音与文化并列，或者说，将福音等同于文化吗？如果我们站在这二者的任何一边，我们都将必然把自己推入一种棘手的境地，使自己面临一种困境。一方面，如果我们将福音与文化并

列，我们就不得不放弃二者之一，或福音，或文化，因为它们相互对立的。如果情况如此，那么，当一个中国人成为基督徒时，他或她不再可能是中国人，因为这二者是相互冲突的。然而，当希腊人接受福音时，他们便成了希腊的基督徒，欧洲人便成了欧洲的基督徒。这就表明，人们在其特定的文化背景中成为基督徒时，并不需要决定保持一种身份和放弃另一种身份。另一方面，如果我们将福音等同于文化，那将必然把我们引向这种观点，即“福音文化”或“基督教文化”是与其他任何一种文化相对立的。如果情况如此，那么，基督教会的首要任务必然是破坏任何一种文化，以便使福音在全世界流行。然而，教会史及整个的历史都证明了这是不可能的。

福音是上帝向不同国家的不同人民启示的信息。当然，福音会改变一种文化，但不是简单地取代它。如果福音不是文化，我们如何能够用它来取代一种文化呢？一个国家不需要文化，因为基督教福音已足够了，这种说法现实吗？有些人想象用福音来取代文化，部分原因在于，他们认为自己的文化更优秀。他们把自己的文化视为中心的或“普遍的”文化，而把其他文化视为边缘的或“从属的”文化。^①他们在热情传播福音后面的目的，是文化操纵。

基督徒在人口众多的中国是一个少数派，与有数千年历史的丰富文化相比，教会对社会的影响是相当微弱的。在这样一种境况下，我们将如何存活下去？我们将如何在我们的社会中表明自己的信仰，如何向社会表明自己的信仰呢？我们将如何向那些也许从来没听说过基督教的人预言而且预言什么呢？他们会欢迎西式的基督教术语吗？用来世来解释其现世的生活与其存在的意义

^① 恩利奎·达塞尔：《伦理与共性》(Ethics and Community) (纽约，沃尔波斯书局，1986)，第202页。

会使他们满意吗？他们会愿意成为基督徒而不再是中国人吗？这些都是我们面临的、而且不得不深思的重要问题，所有这些问题都与中国教会的本色化有关。当然，在使中国基督教会成为真正的中国式的教会的过程中，我们已经取得了一些进步，中国式的教会意指，使教会在中国文化的土壤中扎下根，同时又保留着对福音的忠实信仰。但是，这仅仅是冰山之巅，我们仍有长长的路要走。

第二条分界线：在中国的主要宗教，包括佛教、道教、伊斯兰教和民间宗教中，基督教影响最小，但却最具排他性。在中国，宗教间的冲突从未严重到引起战争的地步。在重视相互尊重和宽容之美德的中国社会中，各种宗教都表现出了相互间的极大尊重与宽容。然而，当基督教进入中国时，情况发生了变化。基督徒宣称基督教是唯一真的、可信的宗教，其他宗教都是假的。其他宗教信徒如果不皈依基督教的话，将会下地狱。如果真是这样，我们如何理解上帝拯救全人类的意愿，以及基督为全人类努力赎罪呢？我们能够断言基督教比其他宗教优秀或者更真吗？基督教的经典对于其他宗教的信众而言没有任何意义，除了这些经典之外，这种自我宣称的基础是什么呢？我们如何能够期望把大多数人从在中国文化中根深蒂固并与其认同的，比基督教有强大得多的社会影响的其他宗教中改变过来呢？难道我们或别的任何人，能够用基督教的方式去使整个世界和人类基督教化或殖民化吗？这是一个野心勃勃的计划，但是我不得不说，听起来它有点像来自象牙塔的东西。因此，宣称拥有真理的自我中心论暗含了一种信念，即上帝是有限的，因为上帝只有唯一的一种方式去拯救世界。

有些基督教学者曾断言亚洲的基督徒人数在亚洲将仍然只占少数。最乐观的预言也认为基督徒的人数不会超过百分之六十。他们的主要理由之一是，亚洲的民族宗教是非常强大的，而且还未开化。中国也一样。近年来，中国教会一直在发展，但是，道教，

尤其是佛教同时也更为流行。佛、道寺庙迅速涌现，其信众纷至沓来。如果在这种情况下，宣称比基督教更无文化性，但却更有影响的其他宗教不如基督教真实，是愚蠢的。

大部分基督徒所受的是西方传教士带来的 19 世纪和 20 世纪初期传统神学的影响。他们的普遍倾向是思想狭隘，因为他们害怕上帝也对其他信仰者宽大仁慈。他们认为不惩罚非基督徒是上帝的不公正，换言之，他们认为非基督徒是不值得上帝仁慈的。上帝应该将其爱只赐予基督徒，也许只赐予某些比其他信徒更虔诚的基督徒。

于尔根·莫尔特曼指出：“只有宇宙性的维度，才能使基督在人间、在历史中的经验具有包容一切的意义。我们只能用包容性的方式来思考基督。任何人如果用排它性的方式来思考基督，视之为不是为着其他民族而是与其他民族对立，那他就没有理解‘世界的调和者’（指基督——译者）。一种狭隘的、以个人为中心和以教会为中心的基督教即便存在，也可悲地无力去发现宇宙中的基督。”^①

莫尔特曼是对的。如果我们把上帝限制在基督教的圈子之内，我们将无法理解上帝的博大的爱。而中国基督徒则相当普遍地提供出这样的证据，即声称在事故中，基督徒都活下来了，但非基督徒都死了，或者至少是受重伤。他们向上帝表达了感激之心，因为上帝只爱基督徒。他们通过恐吓来改变其邻人的信仰，要他们相信，如果他们不信基督教的上帝，他们就要受惩罚。马丁·路德曾批评过这类使人皈依的方法。有些人也许会争辩，说他们并非故意用这些方法，他们都是遵循《圣经》和传统的。在某种意义上，这种争辩是对的：这种信仰是以色列人在旧约中的信念的

^① 《耶稣基督的路》(The Way of Jesus Christ) (伦敦: SCM, 英文版, 1990), 第 276 页。

延伸，旧约中的信念是：上帝是站在以色列民族一边的，他将击倒其他民族。这种信念是那个时代的以色列文化而非福音的反映，这一点在新约中有更清楚得多的表述。在《马可福音》第12章第30—31节中，耶稣清楚地说明了从旧约信仰到新约信仰的这种转变：相互的爱能够克服任何习俗和差异。

在佛教信仰中，佛陀通过铲除苦难来拯救一切有情之物，而不只是佛教徒。佛教的一个说法是：我愿为众生下地狱。相反，对于某些基督徒来说，上帝只送像他们自己那样的人上天国，而其他不同于他们的人则会下地狱。基督教的地狱比佛教的地狱大得多，而我们基督教的上帝则似乎心胸狭隘、精于算计。这样的上帝是一个不会爱人的暴君。根据福音故事的描述，基督更像一个普罗米修斯式的而非宙斯式的人物。宙斯是各种各样的暴君——政治的、宗教的、经济的暴君——的代表，他们不具仁爱而只有权力，他们的无限威力只在惩罚中得到证明。宙斯无情地惩罚胆敢向他提出问题或违抗其意志的人。然而，普罗米修斯是一个悲剧性的英雄人物，他与宙斯对抗，为了向人类打开通向文明的道路而牺牲了自己。这则神话的宗教象征与基督事件极其相似。在那个事件中，耶稣牺牲了自己，以便人类能够具有生活的质量。我们绝不能将耶稣与普罗米修斯等同，因为基督为人类生存的状态带来了真正的变化，带来了内在的与超越的期待之应许。而普罗米修斯带给人类的，只是人类文明的可能性。因此，基督进入世界是按照上帝的意志而不是违背上帝的意志。一言以蔽之，上帝不是宙斯，因为他爱他亲手做的事，即创世。因此，传播福音就是证明来自上帝的爱，也就是来自上帝的和平与希望。哪里有真正的爱，哪里就有和谐，这是拥有不同信仰、来自不同文化背景、具有不同肤色、不同世界观或不同意识形态的人之间的和谐。

道格拉斯·约翰·哈尔向教会提出一些重要问题：信奉基督教——信奉这个特定宗教的传统——必然要导致排他性吗？为什

么严肃关注基督教基础的决心竟会造成这样一种态度，即基督教之优越感，以及只要有人宣称拥有真理就加以否认的态度？^①

基督教神学是建筑在承认以下宣告之基础上的：“我的意念，非同你们的意念；我的道路，非同你们的道路。天怎样高过地，照样我的道路，高过你们的道路；我的意念，高过你们的意念。”^②

基督徒自称拥有绝对真理，便忽略了这个宣告传递出来的信息。从本体论上说，上帝不只是人类意愿的投射。然而，某些基督徒描绘的上帝形象只是人类意愿的投射，诸如得到权力——控制、支配、操纵以及惩罚其他人的权力的意愿；为了安全、为了今生和来世的肯定性而征服的意愿；超越其有限性的意愿。这样一来，上帝被架空并且被压成了人类思想的概念框架。于是，上帝被简化成了一个概念，而那些具有某种类型的基督教信仰的人则变成了真正的神，起作用的神，或者至少是从上帝派到人间的高级特派员。然而，按照《圣经》的说法，上帝是在平等的基础上创造全人类的。人的思想不可能穷尽作为奥秘的上帝，因此，人类在其具体生存中从不同的方面去寻求终极真理并不违背上帝的意志。作为少数派的中国教会意识到这一点是极其重要的。我们更新自己的神学的时候到了。我们将敞开自己，与其他人一起学会感谢上帝的创造和他在创造中的继续的工作。这不仅只是为了存活下去，而且也是为了福音书中所包涵的信息，它告诉我们要将人全部带人和谐之中，不要以任何理由去分裂他们。

第三个分界线：在中国社会中，基督教会的历史并不光采。在19世纪鸦片战争期间，西方帝国主义用炮舰打开了中国的国门。在外国炮舰的支持下，在中国政府于枪口威胁下签订的不平等条

① 《表明信仰》(Professing the Faith) (明利阿波利斯，弗特利斯出版社，1993)，第17页。

② 《以赛亚书》第55章，第8-9节。

约的保护下，西方基督教传教士进入了中国。教会与外国传教士在中国享有治外法权。因为这个背景，外国形式的基督教发生共鸣。中国基督徒曾被称为“二毛子”，因此中国基督徒也一直很难与自己的同胞协调一致。

不幸的是，我们并不总是意识到自己的这种处境。我们没有意识到我们是多么的难以接近。一方面，我们倾向于自以为义，视自己为“以色列人”，视其他中国人为“异教徒”。另一方面，其他人并未真正理解我们，认为我们是洋教或迷信的崇拜者。在许多中国基督徒看来，拯救是一劳永逸的。一旦受洗即可得救。这种对于立马得救的理解，是加尔文关于“选民的坚持”这一概念的中国翻版。拯救是个人的，因此，基督教信仰也纯粹是“私下的渴望”^①。通向基督教信仰的这个途径限制了中国基督徒与社会中其他人分享的能力，也限制了他们去履行其社会责任的能力，尽管加尔文也曾教导说，作为公民，基督徒必须履行其社会责任。为了消除障碍并且在中国基督徒与社会其他人之间取得协调一致，我们必须首先使自己与我们的同胞认同，也就是说，我们是基督徒，同时也是中国人。我们是我们人民的一部分，因此我们有责任使自己与我们的同胞认同；有责任去努力理解我们的人民，同时也让他们理解我们；有责任去与我们的人民协调一致。我们将在我们之间寻求共同的基础而不是差异。在共同的基础之上，我们能够分享我们的生活体验和我们对共同未来的看法，而且也能够达到基督教所谓“和好”(reconciliation)。一方面，这种相互的分享能够丰富双方，另一方面，它能够在我们之间达成一座通向相互理解与协调一致的桥梁。当然，通过中国基督教三自爱国运动的努力，我们教会在某种程度上，在改变其洋教形象方面是成功的，但是，这是一个我们必须继续的未完成任务。我们应该

① 恩多·苏萨库在其著作《沉默》中，对基督教信仰持有这种看法。

不断地提醒自己：我们是中国基督徒，因此我们是中国人民不可缺少的一部分。寻求共同的基础意味着在我们共有的生存中探索共同的目标。这个共同的目标将使我们与自己的同胞团结一致，同时也鼓舞我们努力去与所有的中国人一起达到这个目标。现在，我们的共同基础之一是为建设社会主义的中国做出贡献。确实，我们仍然没有关于社会主义的最终界定，但是我们正在寻求这种界定。这也是我们的共同基础。我们有许多共同基础，它们足以使我们与我们的同胞走到一起，一起工作，一起分享。我们最终将能够拆除我们之间的障碍，消除我们之间的隔阂。

第四条分界线：我们的教会处于后宗派时期，但又面临着宗派复活挑战。在五十年代，中国教会就进入了后宗派的时期，这是许多中国基督徒和基督教领袖多年来的梦想。文化大革命中大量痛苦的体验增强了我们的信念，团结是对福音的见证，团结是我们教会的力量源泉。近年来，随着经济改革的发展，整个中国社会正经历着激烈的变化。中国正处于从老一套的社会主义向一种新型社会主义转型之中。中国人有了多得多的自由，海外的来访者们也更容易在中国旅游。对于来自国外不同教会圈子的一些人来说，实现这一梦想的时候已经到了：恢复在中国的传教阵营，重新获得对中国教会的控制。基督教的各种宗派和教派团体或公开地、或秘密地涌入中国，企图使中国基督徒改宗他们特殊的基督教信仰，即他们所称的“真正信仰”。一些中国基督徒困惑不解，他们中的很多人一直受这些说教的煽动，以致倾向于把意识形态看得高于《圣经》。这些人企图兜售他们的哲学而不是传播福音。他们的意图使中国教会处于一种非常困难的处境。

中国基督教协会实质上是教会而非协会，各地方教会是该协会的独立成员。近年来，协会一直力图将其中心工作从二自一自自治，而不由海外团体或机构管治；自养，而不依赖外国资助；自传，而不做传教地图上的一个目标——转向三好：即做好自治、自

养、自传的工作。这种转变涉及到教会的本土化和神学的处境化问题。这个战略上的转变对于教会的未来有着极大的意义，它得到了广大中国基督徒的支持。然而，对于中国基督教协会的所作所为，某些别有用心的海外人士非常不快，因为中国基督教协会没有满足他们的要求。在他们看来，在中国，真正的教会只能是地下教会，它必然与现在的共产党政府相对立。而中国基督教协会既不是地下组织，也没有与政府相对立，因此，他们不把它称为真正的教会，而是称之为“官办教会”，也就是说它是受政府控制的展览品。中国基督教协会的近千万中国基督徒，竟然不是“真正的”基督徒，因此他们也不能得救。这些人来中国建立他们的“真正教会”，也就是地下教会，是与政府相对立的教会。他们宣扬，真正的基督徒必须脱离中国基督教协会并加入他们的“真正教会”。他们支持一些教派团体退出中国基督教协会。简言之，按照他们的说法，拯救和末日审判是基督徒需要亲身关注的唯一事情，因为它们是全福音的全部意义。在末日审判时，上帝将拯救一些人，而送其余的人下地狱。而区分得救者与受罚者的标准是意识形态。一言以蔽之，在这些人看来，称义靠的不是信仰，而是意识形态。所有这些企图在中国教会中造成了混乱、骚动、冲突和分裂。有些人会问：“宗派有什么错？”确实，宗派没有什么错。但这不是问题所在，问题是：我们为什么必须恢复宗派？作为少数派的中国基督教会如果四分五裂，它还有未来吗？在中国，一个分裂的教会能够为基督之爱和基督中的合一作见证吗？我们必须坚定不移地维护教会的合一，与那些企图分裂在中国的基督肢体的人作斗争。

总的说来，我们是处于更新与衰亡之间的分界线上。中国社会正在激烈变化，如果教会仍然保留在它现今这种小范围中，它必将失去其前景。没有前景的教会无论现在如何受欢迎，都终将衰亡。不断变化的实在不会让教会有许多时间去犹豫。该重新思

考一下我们的过去了。我们不能满足于教会目前在数量上的增长，因为如果神学上的反思不跟上去的话，数量上的增长也许会危及教会的未来。我们应该不断地提醒自己注意在这种增长中我们的所得与所失。我们应该意识到教会在我们的社会中应该发挥的是什么样的先知作用。

在对市场经济的逐步适应中，我们教会和我们的社会一样，都碰到了一些严峻的问题。当然，计划经济的旧框框限制了经济的发展，然而问题在于，我们需要什么样的市场经济。北美型的市场经济是我们的唯一选择吗？它在中国有效吗？这个问题太大，我不能在这篇论文中论述它，我们需要经济学家来回答它。我在此要说的是，北美型的市场经济的原则是自由市场，它也许意味着你死我活的竞争。自由市场的理论是以这样一种哲学为基础的，即认为人的天性决定人是自由的存在物，是有经济头脑的存在物。根据这种看法，自由选择是成为完满之人的道路。一个人拥有的物质产品越多，他的选择机会就越多，因而所拥有的自由也就越多。于是，为了成为真正的人，为了实现自己的目标，一个人必须全身心地努力去获取尽可能多的物质产品。这种对人性的理解，暗示了人类从根本上说是物质的人，其存在的精神领域是奠基于其物质方面的实现之上的。的确，人是自由的存在物，上帝通过其爱赋予了我们去作出选择的自由意志。然而，按照上帝的诫命，成为完满之人的道路并不在于选择物质财富，而在于选择爱。这是耶稣所做的，也是上帝要求我们去做。^①当然，我们不必在“廉洁而非仁慈”的社会（如加尔文改革后的日内瓦）与“仁慈”而非廉洁的社会（如加尔文之前的日内瓦）之间去作选择。提高人民的生活质量是必须的，但生活质量并非简单地指其物质方面。人不仅是物质的人，也是精神的人。生活质量既指其物质方面，更

^① 《马太福音》第25章，第35—45节。

重要的是指其精神方面。一味地积聚物质财富不可能填补人内心的空虚。在向现代化迈进的改革活动中，整个的问题在于：现代化真正意指什么，其最终目标是什么。当马克·托马斯批评帕森斯对现代性的态度时，他断言：“帕森斯认为，技术社会增加了人的自由，他的这种社会伦理判断莫基于以下的论证：技术社会增加了人的寿命，提供了更多的收入，更多的可选择的商品，从而使人摆脱了以前的种种限制。但是在蒂里希看来，必须对这种物质主义的哲学提出质疑。‘无穷的进步’，作为一种‘向空洞的空间无休无止的奔跑’，那并不是‘生命的意义’；那些技术日益精巧的玩意儿也不是生命的意义。不论多高程度的繁荣，都不能取消这个问题：走向什么目标？”^①

托马斯触及了关键的问题。一方面，如果现代化仅仅意味着我们在北美所看见的汽车、高速公路、高楼大厦和可口可乐，那么，现代化的结果将是世界的终结，因为世界的资源不可能满足如此巨大的需求。另一方面，如果人类历史的整个意义就是如此，那么结果是什么？其意义又是什么？

按照托马斯的观点，帕森斯在现代化问题上的难题在于，他把“技术进步等同于人类历史的进步。”^② 这个观点是深刻的。现代化并不必然导致文明。当某些西方国家的政界领导人称他们的那一部分世界为文明世界时，他们所指的是一个物质化的世界，在那里人们有许多物质产品，但却可能没有生活的质量。在那样的社会，人被当作消费品的一部分。约翰·弗朗西斯·卡瓦诺宣称，“商品的意识形态的形式就是‘已然’。它是封闭的、完成的、成形的。唯一的新东西只是重复。商品的意识形态拒绝参与、自由献身或提出质疑。它同人们发生联系时所着眼的是需求与操纵。它

① 马克·托马斯：《伦理与技术文化》，第123页。

② 同上书，第121页。

同其他社会体系发生联系时所着眼的是实用、功利、控制以及侵略。”^①

在一个把生产视为人类历史之直接的、终极的目标的社会中，根据该社会的伦理结构，人就是一种现代机器，被视为商品的一部分，因此，人类历史便仅仅是在“重复”个人世俗欲望和社会世俗欲望的失败与成功。如果是这样，人类历史或人类生存还有能超越现实的意义吗？这个事实总是被忽视，这正是教会在其观照中应该向社会提供的东西。

“盐本是好的，若失了味，可用什么叫它再咸呢？”^②如果教会不能向社会提供其洞见，或者说如果它不能在社会中发挥先知的作用，它就不再是教会，而只是个社会组织罢了。如果教会愿意履行它在社会中的责任，它必然会意识到社会的各种问题，并有足够的勇气去承担它们。这就是说，基督教神学应关注社会问题并处理这些问题，是极其重要的，因为社会是教会传教的领域，而作为“社会学意义上的实体”^③的教会，是社会不可或缺的一个部分。当然，如果一种神学不将人作为一种社会存在来考虑，而只认为人是与上帝这个大写的存在相对照的小存在，那么它不可能对社会有这种意识和关注。然而，当人们在为经济平等、政治解放、种族平等而斗争的时候，这样的神学在今天的世界上是没有影响的。

是更新还是衰亡，已是中国教会下决心的时候了。我们的教会不可能再自以为是独立于社会之外的。使我们自己孤离于社会并不会使我们更神圣，而只会使我们更愚蠢。教会不可能获得生

① 约翰·弗朗西斯·卡瓦诺：《在商业社会中追随基督》（纽约，沃尔比斯书局，1981），第61页。

② 《马可福音》第9章，第50节。

③ 这一表述用于蒂里希的《系统神学》中。

命力，除非它愿意自谦自卑，虚怀若谷，采取一种世界之仆人而非世界之救主的形式。对于准备向社会敞开自身并参与社会的教会来说，未来永远都是开放的。保罗·蒂里希正确地指出：“在基督的十字架中，神对于生存异化的参与显明了出来……。”^①十字架就是上帝参与“苦难世界”的一个象征。为了实现上帝的意志，基督来到世界上。道成肉身事件既包含了耶稣基督的降临，又包含了上帝为了全人类而通过耶稣在世上的言行所揭示的真正的爱。这就是耶稣基督的路，这也是追随耶稣基督的教会的路。追随基督就是要承担十字架，耶稣正是通过参与社会而承担十字架的。在这样做时，教会必须保持其对社会的敏感性。中国教会必须更新。它必须更新其思维方式、其神学，及其对社会的态度。作为这种更新的结果，它将能够参与社会，成为社会必不可少的一部分，能够与我们的同胞协调一致，也才能够在我们的社会中发挥其先知的作用。

(高师宁 译)

① 保罗·蒂里希：《系统神学》（芝加哥，芝加哥大学，1967）第二卷，第174页。

基督教的中国化刍议

王美秀

基督教的中国化，也称基督教的本国化，有时亦近似于人们所说的教会的处境化，过去则叫作教会的本色化，其含义是指中国基督教会在继承和发扬基督教的基本传统信仰的前提下，积极努力使基督教的神学教义、礼拜仪式、组织结构和体制以及传教方式等各方面适合我国的国情、民情，适合我国人民的心理接受方式和灵性表达方式，即紧密结合我国的文化传统和习俗，以便基督教能够与广大的中国人民以及中国的社会环境认同，从而把中国教会办得更好。近百年来，它一直是中国教会努力的事业，尤其是在最近的十几年里，在我国宪法规定的信仰自由和政府实行信仰自由政策的宽松的社会环境下，中国教会在这方面的努力和探索超过了以往任何一个时期。笔者认为，中国教会的基督教中国化事业是手段，而不是目的；是动态的过程，而不是静止的目标。因此，中国教会实现基督教中国化的任务注定是一项长期的、大有可为的事业。

笔者奉献给此次“基督教文化和现代化国际学术讨论会”的这篇论文^①，旨在评述和分析中国教会过去和现在在实现基督教

^① 本文资料来源于教会的刊物和出版物，主要是《中国基督教会年鉴》（下称《年鉴》）、《天风》、《金陵神学志》、陈泽民主编《金陵神学文选 1952—1992》（下称《神学文选》），南京：金陵协和神学院，1992年；罗冠宗主编《中国基督教三自爱国运动文选 1950—1992》（下称《三自文选》），上海中国基督教三自爱国运动委员会，1993年。

中国化过程中的种种努力，而不是就基督教如何实现中国化贡献自己的见解。同时笔者还将从文化学的角度来看待它的理论前提和它在中国的发展与意义。本文所说的中国基督教、中国基督教会和中国教会仅指新教。

—

大体上说，中国基督徒实现基督教中国化的努力和尝试，在时间上说可以中华人民共和国的成立为界分为本世纪上、下两个阶段。本世纪以前，他们在这方面的作为微乎其微。

基督教是在美国的教会史学者 K. S. 赖德烈所说的基督教全球扩展的“伟大的革命时代”伴随着西方列强的全球扩张主义由西方传入中国的。因此传教运动在中国便自然与西方帝国主义结下了不解之缘。西方的扩张主义在基督教在华传教活动中的表现是，西方传教士一味地按照自己的宗教信仰、宗教热忱和愿望，依照在本国传教的做法，完全凭借西方差会的人力和财力，将西方基督教的形式和传统移植到中华大地。结果西方传教士在相当长的时期里控制了一切，对中国基督徒采取了教内家长式的帝国主义立场和做法，维护了基督教的“洋教”形象。这一切致使教派林立，教内纷争不断，激起许多中国基督徒的反感，给中国人认识和接受基督教造成很大的障碍。面对这种现实，19世纪后期广东人陈梦南和山东登州文会馆毕业的学生等中国基督徒曾有过自立的努力，但影响甚微。也有个别传教士如美国北长老会的倪维思 (John L. Nevius) 和个别传教组织如英国长老会在广东汕头的传教机构曾经提出，传教士在中国要重视培植独立自养的本地教会，教导和培养中国信徒要靠自己，依靠基督，而不要依靠传教士；要重视培养平信徒传道人，让他们靠自己世俗工作所得维持生活，而不要指望差会的薪水。他们指出，外国差会的经费和

传教士越俎代庖的做法只会养成中国人长久的依赖性，并妨碍他们的成长^①。他们的意见在一些地方得到实行。据 1890 年第二次“全国传教大会”报告，至 1889 年全国共有教会 522 处，经济上完全自养的堂会有 94 处；至 1897 年经济上完全自给的堂会达 100 余处。它们孤立地分散在全国各地，而且这些教会内中国信徒自治的程度很低。已故海外华人基督徒学者汤清指出，中国本地教会直至 1907 年自立自养自传和本色化的程度很低，最重要的原因在于外国传教士凭藉条约权利传教，采取喧宾夺主的传教政策，对中国报惠顾之风，造成教会学校和医院的地位高于教会之上。这些原因阻碍了基督徒数量的大大增加，也阻碍了中国教会自立自养自传和本色化的发展。……中国基督教的历史在头一百年中，大都是传教会和传教师的历史”^②。这段分析指出了中国教会在 19 世纪未能实现“三自”和本色化的部分原因。

进入 20 世纪，随着我国的民族主义运动的高涨，中国教会内出现了自立运动和本色化运动。轰轰烈烈的辛亥革命运动、新文化运动、五四反帝爱国运动、非基督教运动和北伐运动一浪胜过一浪，无不冲击和震撼着中国基督徒的心灵，唤醒他们的觉悟。在本世纪最初的 30 余年里，自立运动和本色化运动随着我国民族主义的浪潮而消长，它们构成本世纪上半叶中国基督徒争取基督教中国化的两股重要力量。

中国基督教的自立运动，是指中国基督徒争取中国教会脱离

① 参见 John L. Nevius: *China and Chinese*, New York, Harpers & Brothers Publishers, 1869, p. 352; Charles W. Forman: *A History of Foreign Mission Thoery*, in R. Pierce Beaver (ed.): *American Missions in Bicentennial Perspective*, South Pasadena, Calif. The William Carey Library, 1976, p. 90; J. Campbell Gibson: *Mission Problems and Mission Methods in South China*, New York, Young People's Missionary Movement, 2nd. edition, 1901, pp. 221-222; pp. 224-225; pp. 228-229.

② 汤清：《中国基督教百年史》，香港，道声出版社，1991 年，第 659-660 页。

外国差会和宗派组织，实行自立自养自传的运动，主要由“中国耶稣教自立会”和各地的“中华基督教自立会”构成，其中以上海闸北自立长老会堂牧师俞国楨（1852—1932年）领导的“中国耶稣教自立会全国总会”的影响最大。1906年俞国楨创立中国耶稣教自立会，其简章声明，“本会之设，由各会华教友，忧教案之烈，悲排外患之日亟，为消弭挽救而组织，具有爱教爱国之思想，自立自治之精神，故定名曰中国耶稣教自立会”^①；“本会既命名自立，凡事不假外力。以期教案消弭，教义普传，及调和民教，……保全教会名誉，顾全国家体面为目的。各会华教友，不分彼此，不分区域，庶几联合同志，合而为一”^②。该会领导人之一在谈到俞国楨创立自立会的初衷时也说，他“鉴于满清君臣不明教会真相，……奸徒藉保教为护符，国家视信徒为教民，以致教案迭出不穷，复因宫廷排教，而兼排外，酿成庚子奇耻，蓄意创设自立教会，脱去西会束缚”^③。由此可知，他创立自立教会的目的主要在于维护基督教在清政府和人民中间的形象，使之脱离不平等条约的恶名，而没有打出鲜明的反帝旗帜。1920年，中国耶稣教自立会已传到江苏、浙江、陕西、山西、河南、广东、山东等16省，共计有会所189处，会员达一万余人。同年6、7月间，各省自立会代表120多人在上海举行了第一次中国耶稣教自立会全国联合大会，组成“中国耶稣教自立会全国总会”，并推举俞国楨任总会长^④。教会自立的呼声响彻全国大部分地区，结果引

① 参见柴连复《中国耶稣教自立会》，《年鉴》1929—1930年，第11期上，第92—94页。

② 同上。

③ 同上。

④ 韩镜湖：《中国耶稣教自立会全国联合大会纪实》，《年鉴》1921年，第6期，第57页。

起“西教会仇视”^①。

鉴于自立会的宗旨是要调和民教，顾全国家体面，中国耶稣教自立会在清末民初多次自觉依法向政府有关部门申报获准立案，成为那个时代“挽回教权”的基督教团体的先锋。

北伐时期在长沙、湘潭、武汉和杭州等地兴起的基督徒革新运动和独立运动，是教会自立运动中较为激进的力量，他们在革命高潮的直接影响下明确提出反对帝国主义和不平等条约，收回教权，彻底脱离西方差会，实行教会自立^②。从而将自立运动推向高潮，全国的自立教会增至 600 余处^③。

然而，并非所有自立教会都与西方差会完全脱离了关系，比如山东中华基督教自立会就明确表示“与西教会之宣教师毫无冲突”，并“敬西差会之教士，尊如师长，得其协助指导”^④。这种现象反映了中国信徒对西方传教士的依赖，也显示出中国信徒在当时的历史条件下软弱的一面。

20 年代后期国民党南京政府成立以后，明确表现出亲西方的立场，一些传教士充当了政府的顾问，随着国内民族主义运动的低落，教会内的自立运动也受到很大削弱，到 1935 年自立教会只剩下 200 多处^⑤。从有限的资料分析和推测，中国基督教自立运动衰落还与内部组织松散、人才缺乏、经费不足和外部的排斥

① 参见柴连复《中国耶稣教自立会》，《年鉴》1929—1930 年，第 11 期上，第 92—94 页。

② 参阅《年鉴》1928 年，第 10 期，第三部分教会内种种新运动和各地基督徒的宣言，第 22—67 页；沈以藩、曹圣洁《中国基督徒的自立运动》一文中大革命时期爱国信徒收回教权运动部分，见《三自文选》第 129—132 页。

③ 分别参见庞子贤《自立教会调查录》，刘滋堂《山东中华基督教自立会》，见《年鉴》1934—1936 年，第 13 期，第 24 页。

④ 同上。

⑤ 同上。

有关^①。

总体上说，除鼓吹中国教会实行“三自”外，中国基督教自立运动还主张信徒应打破宗派界限联成一体，合而为一；但是，在基督教如何适应我国的文化传统和习俗方面，在本色神学的探索方面，该运动似乎毫无建树。而同时代的另一个运动，即中国教会本色化运动在这一领域则有所作为。

中国基督教本色化运动是受本世纪初新文化运动和非基督教运动的冲击而产生的旨在促进中国教会在形式、人事和思想上逐步走向中国化的一场运动。当时一切被认为与西方帝国主义侵略势力相关的力量，包括西方传教士及其所带来的基督教都受到了最猛烈的抨击和批判，引起中国信徒对传教士及其在华传教史的反省与批评。燕京宗教学院神学教授刘廷芳的立场颇具代表性。他告诫传教士说，他们不是代表一个逞强施威的教会来管辖中国教友的，他们要反省自己在对待中国教牧人员的态度和作法上，是否已消除了“你白他黄”、“你尊他贱”的意见，是否依旧认为中国人只能做西人的副手？他提醒传教士，中国的教会是中国人的教会，一切制度应适合中国人的需要。他请中国教士思考西教会的遗传已被西教士建立在中国教会上了，中国教士该怎么办^②？

1922年5月中国教会领袖在全国基督教大会上正式提出了“本色教会”的口号。关于本色教会的观念，此次大会的报告之一《教会的宣言》指出，“本色的基督教会，一方面仍与世界各基督教会在历史上有连续不绝的关系。一方面是要实在适合中华民族

^① 参阅王鸿《中国耶稣教自立会全国总会近两年来之检讨》，见《年鉴》1934—1936年，第13期，第22—23页；阮仁泽、高振农主编《上海宗教史》，上海，上海人民出版社，1992年，第969—970页。

^② 参阅刘廷芳《新文化运动中基督教宣教师的责任》，《生命》月刊第19期合刊，1921年5月15日，第39—51页。

本有的文化和精神上的经验”。报告请求“国内耶稣基督的门徒，通力合作，用统系的捐输，达到自养的目的。由果决的实习，不怕试验，不惧失望，而达到自治的正鹄。更充分的宗教教育，领袖的栽培，及挚切的个人传道，而达到自传的目标”。要“自己删定教会的礼节和仪式、教会的组织和统系以及教会布道及推广的方法。务求一切都能辅导现在的教会成为中国本色的教会”^①。简言之，中国基督徒所渴望的就是要实现中国教会的自养自治自传，实现不同教会的联合，并在神学思想和教会的礼仪、体制方面，使基督教与中华民族的精神和习俗以及宗教伦理观念相结合。不过，他们心目中的“三自”是一个长期努力的目标，而不是像许多自立教会那样主张切断与西方差会的关系；而且他们还希望得到“西宣教师领袖”的“切实指教”和“辅助”。

本色教会运动在20年代后期和30年代前期较为活跃。在仪式上，由王治心等人组成的上海基督徒新团契对礼拜仪式作了许多改革，他们把圣坛设在堂的正中，旁边设讲坛，在礼拜时焚香点烛，奏民乐，唱自编的新诗，颇受男女老幼的喜爱^②；在建筑上，南京下关圣公会的礼拜堂和校舍仿造我国寺殿式建筑风格建成，与环境相协调；在绘画方面，南京的一些基督徒用国画风格画出基督的故事的美术作品^③；在赞美诗的编辑方面，由六个教会团体代表组成的联合圣歌编辑委员会编辑完成赞美诗《普天颂赞》，为国内各宗派的许多教会普遍采用，为中国信徒在礼拜活动中超越宗派之上迈出了可喜的一步。另外这一时期基督教的著述家刘廷芳、吴雷川和赵紫宸等人围绕基督教与中国社会、基督教与中国

① 参见中华全国基督教协进会编辑《基督教全国大会报告书》中文版，协和书局，民国12年，第177—179页。

② 分别参见李逢谦《上海基督徒新团契说略》，董健吾：《本色教会之新发展》，《年鉴》1928年，第10期，第38页，第9—10页。

③ 同上。

文化、基督教与人格培养和“回到耶稣”等主题发表了许多论述，对本色神学的探索产生了较大的影响。此外，中华全国基督教协进会还结合我国社会以家庭为根基的特点，与基督教的10个其他组织的全国机构一起发起“基督化家庭运动”^①。许多教会还在华北、华东和华中等地开展基督教农村运动^②。不过遗憾的是这些“运动”往往雷声大雨点小，没有带来具有意义的变化。

本色化运动在30年代初以后有所减弱，其原因是复杂的。民族主义运动的削弱和日本侵华战争的爆发是这一运动衰退的外部原因。从教会内部看，数以千计的外国传教士的存在、大量外国差会经费的流入、庞大的教会机关、医院和学校的重负、教会人才不足、神学新、旧派之争和青年对宗教的冷淡等多种因素都影响了本色化运动的命运。

到40年代末，中国教会的状况十分严峻，在许多地方，信徒的信仰与生活脱节，神职人员对时局缺乏清醒的认识，教内派别冲突依旧，不少西方传教士仍以主人自居，掌管经济和行政大权^③。1949年3月5日出版的《天风社论》疾呼，基督徒要承认变动的时代“是合乎历史的、自然的法则”的，基督徒应“抓住机

① 参阅诚静怡《两年来之全国基督教运动鸟瞰》，管萃真《民国十九年的基督化家庭运动》，《年鉴》1929—1930年，第11期上，第4、91页以后。

② 参阅徐宝谦《基督教农村运动》，《黎川实验区的理论与实际》，《年鉴》1934—1936年，第13期，第90—102页。

③ 关于教会内的问题与危机，参阅陈炳仁《中国教会之命运》，《天风》第5卷第9期，民国37年3月6日，第1—3页；江文汉《信心与行为》，《天风》第5卷第10期，民国37年3月13日，第1—2页；《天风》社论《今日中国教会之危机及其补救办法》，《天风》周刊，第6卷第20期，民国37年11月20日，第2—4页；翌明《中国教会所需要的西教士》，《天风》第7卷第8期，民国38年2月26日第6—7页；李扬汉《我所要说关于西教士的话》，《天风》第7卷第10期，民国38年3月20日，第6—7页。

会，及时努力，勇往前进，参加到大时代的行列”^①。可见中国基督徒中当时已有人对如何创造教会的未来有所思考。

二

中华人民共和国成立至今，除“文革”时期外，中国教会一直都在进行基督教中国化的探索。他们认识到上帝的启示在各个不同时代被各地人民所领会而作出的反映不同^②；道成肉身的基督是具有特定国籍的，他学习本民族的文化和宗教传统，他不是来废弃，而是来成全；因此各国文化需要基督福音的恩泽加以升华，基督教会也需要吸收各国的文化才能繁荣，使教会的普世性更加丰富^③。他们按照《圣经》的启示，继承历代教会的优秀遗产，吸收世界各国教会的经验和教训以及中华文化的精华，结合中国教会所处的实际，大胆积极地坚持不懈地进行探索。基督教中国化的工作在50年代相当活跃。1979年后，复苏的基督教中国化事业在新的历史时期达到了新的高度。丁光训主教在1980年10月召开的“中国基督教第三届全国会议”上指出，中国的基督教已不再是“以欧美基督教为准则”的基督教了，而是带有“中国特征的基督教”，要“让圣灵指引我们走出一条适合中国的、前人没有走过的道路来”^④。此后丁主教、蔡文浩、陈泽民、汪维藩和曹圣洁等人接连发

① 参阅《天风社论》，《天风》第7卷第9期，民国38年3月5日，第1页；吴耀宗：《基督教的时代悲剧》，《天风》第5卷第14期，民国37年4月10日，第3—4页。

② 陈泽民：《从基督教思想史看自传》，《神学文选》，第198页。

③ 丁光训：《三自再认识》，《天风》1983.2，第4、6、7页。

④ 丁光训：《回顾与展望》，《三自文选》，第97—98、101页；《天风》1981.1，第9页。

表文章,提出建设中国特色的基督教的问题^①。1985年全国各地的许多基督徒参加了《天风》月刊举办的中国教会是否要本国化的讨论,最后达成了基本共识,即中国教会必须“本国化”。回顾建国后中国基督教走过的道路,可以说40多年来基督教中国化的努力范围很广,内容很丰富。现将其归纳为以下四个方面:

一、在教会的自主权方面,与中国教会过去受西方差会控制的状况比,今日的中国教会里中国人自治、自养和自传已经成为现实,而且正在努力进一步完善。

基督教的三自爱国运动始于1950年初,当时中国教会的一部分基督徒在吴耀宗先生的带领下,发表了致全国同道的信,即《中国基督教在新中国建设中努力的途径》,从而引发了全国的基督教革新运动。他们当时提倡的革新运动就是要对从旧社会过来的基督教进行全盘的改造,使它脱离西方差会及其传统的影响,逐步实现教会的自治、自养和自传,恢复耶稣福音的本来面貌,使基督教与当时的中国社会认同,变成新中国建设中的一个积极的力量^②。经过几年的发展,在全国广大信徒群众的努力下,1954年“中国基督教三自爱国运动委员会”正式成立,同时还决定把三自革新运动正式称为中国基督教三自爱国运动。同年教会已初步地实现了自治、自养和自传^③。可以说三自爱国运动从一开始就是中

① 参阅丁光训《三自再认识》,《圣灵和我们》,《天风》1983.1;1984.5《在中国为基督作见证》,《金陵神学志》复刊号;汪维藩《漫谈自传》,《天风》1983.2;蔡文浩《试谈我国基督教自传的长远目标和目前的任务》,《金陵神学志》复刊号;陈泽民《从基督教思想史看自传》,《金陵神学志》复2,1985年6月;曹圣洁《三自爱国的道路仍需坚持走下去》,《三自文选》。

② 参阅吴耀宗《展开基督教革新运动的旗帜》,参见《三自文选》第6-11、15-16页;《基督教革新运动的新阶段》,参见《三自文选》第21-23页。

③ 吴耀宗:《中国基督教三自革新运动四年来的工作报告》,见《三自文选》第50页;《中国基督教全国会议告全国同道书》,见《三自文选》第66-67页。

国基督徒的爱国爱教运动。然而，由于时代的局限，基督徒对于教会实行三自的神学思考则主要是在1980年后进行的，从此三自爱国运动由最初的争取实现三自进入一个新的历史发展阶段^①。

1980年召开的基督教第三届全国会议提出，三自从来就不是为了三自而三自，而是为了把教会“治好、养好、传好”。教会在新时期关于“三自”的理论探讨主要围绕要不要继续坚持“三自”和为什么要坚持“三自”两个主题。首先，他们从普世教会初期和近现代的历史以及中国教会过去的历史和现状分析发现，基督教在不同时期、不同国家各有自己的特点，而且中国教会实行“三自”以来，与广大的人民群众认同，结果教会得到大发展。因此基督教会的历史经验和中国基督教发展的教训以及基督教会在中国传福音的使命使中国教会坚信，坚持“三自”是他们所信仰的上帝的意愿^②；第二，他们认为耶稣关心自己祖国的命运，曾为耶路撒冷哀哭（路19：41），他与自己的祖国和人民是心连心的。今天中国基督徒通过三自爱国运动在政治、文化及其他方面与人民认同，与“非信徒”建立正常的关系进而与神建立正常的关系，以便实践“因信称义”的信仰^③；坚持“三自”是符合圣经的教导的；第三，他们从新约圣经中彼得、雅各和保罗等使徒传道的典范和原则（徒2：44—47；15：28，29）中发现，使徒教会和外邦

① 丁光训：《回顾与展望》，《三自文选》第97—98、101页，《天风》1981. 2，第9页。

② 丁光训：《三自再认识》，见《天风》1983. 2，第5—6页；陈泽民：《从基督教思想史看自传》，见《三自文选》第191—196页；何凤德：《从教会历史看教会的三自》，见《天风》1985. 1，第13—14页；孙汉书：《从教会史的角度谈“三自”运动》，《金陵神学志》复2，1985. 6，第11—17页。

③ 骆振芳：《主为我们行了新事——从圣经真理认识三自爱国运动》，《金陵神学志》复刊号，1984. 9，第50—53页；《关于“三自爱国”的神学思考》，《天风》1991. 9，第15—17页；蒋佩芬：《从信仰上谈三自爱国运动》，《金陵神学志》复2，1985. 6，第21、23—24页。

信徒都可以在圣灵的引领下独立自主办教会，所以他们感到坚持“三自”是符合使徒精神的^①；第四，他们深知，只有本国人民对自己的宗教经验和心理接受方式最了解，对自己对外界的需求最有发言权，中国信徒必须依靠自己探索发展中国教会的道路；同时他们也意识到中国教会又是普世教会的一份子，中国信徒在信仰上与世界各国的基督徒有“团契”关系；坚持“三自”正是为了自主地、有选择地吸收本国文化和世界其他国家教会的经验和神学思想，发展本地教会的个性，丰富整个普世教会的多样性和普世性，^②如保罗所说，“父喜欢叫一切的丰盛在基督里面居住”^③。中国教会近50年来所坚持的独立自主办教会的成就，已经得到许多国际基督教团体和基督教著名人士的赞赏和支持，鼓励着中国信徒沿着“三自”的道路把教会办得更好^④。

二、在宗派联合方面，中国教会本着一个身体、一个灵、一个指望、一个主、一个信、一个洗礼和一位众人之父（弗4：4—6）的教导在很大程度上实现了宗派联合；同时信徒又可以在信仰自由和彼此尊重的基础上保持自己的信仰特点。这是目前中国教会的显著特色之一。

首先应当看到，中国教会的宗派联合经历了一个长期的过程。本世纪初中国信徒就已认识到西来的宗派主义与福音的教导不符，但由于差会势力的影响，中国教会的联合一直未能实现。50

① 参阅丁光训《圣灵和我们》，赵清夫《谈“三自”与地方教会》，赵志恩《从原始教会的建立看按三自原则办好教会》，见《三自文选》第162—168、223—224、406—409页。

② 丁光训：《三自再认识》，《天风》1983. 2，第6—7页；《圣灵与我们》；韩文藻：《国际来往与独立自主办好教会》，分别见《三自文选》第165—167、462—463页。

③ 丁光训：《三自再认识》，《天风》1983. 2，第4、6、7页。

④ 韩文藻：《国际来往与独立自主办好教会》；外国教会和教会领袖的声明和讲话摘要，分别见《三自文选》第463、494—507页。

年代初的革新运动对信徒中的宗派传统一直持尊重态度。1954年颁布的《中国基督教三自爱国运动委员会简章》和同年发表的《中国基督教全国会议四项决议》都申明，尊重各教会的信仰、制度和仪节，并提倡各教会在信仰、制度和仪节上互相尊重^①。在参与三自爱国运动的过程中，不同宗派的信徒，增进了对彼此信仰、制度和仪节的了解，增进了相互之间的认识，加之当时特定的历史条件和他们所面临的共同命运等一系列复杂情况，1958年中国基督徒终于在行动上迈出了“联合礼拜”这一历史性的一步。十年动乱中的共同遭遇和动乱之后复兴教会的使命以及大多数青年信徒没有宗派传统的事实，促使今天的中国教会沿着宗派联合的道路前行。第二，宗派联合并不等于统一信仰，信徒之间在信仰、制度和仪节上彼此尊重彼此接纳已经成为大多数人的共识和准则。十年动乱之后，中国教会继续发扬三自爱国运动初期制订的原则，表示在任何涉及信仰的问题上要互相尊重，不干涉信仰或统一信仰^②。经过10年的努力，中国教会终于在1991年颁布了《中国基督教各地教会试行规章制度》这一重要文件。该文件规定，“各地教会均应考虑到信徒中不同的灵性经验和需要，在信仰传统及礼仪上彼此尊重，彼此接纳，不互相攻击，也不强求统一。同时随从圣灵的引导，竭力保守合而为一的心”^③。第三，中国教会的宗派联合主要表现在以下几个方面：1. 各原宗派都已基本不再单独以原宗派组织的名称各行其是；各原宗派过去的全国性和地区性组织已不存在；2. 各派都不独自对国外进行活动；对内也都

① 参见《中国基督教三自爱国运动委员会简章》和《中国基督教全国会议四项决议》，《三自文选》第64、65页。

② 丁光训：《回顾与展望》，《三自文选》第97--98、101页；《天风》1981. 1，第9页。

③ 基督教全国两会常务委员会：《中国基督教各地教会试行规章制度》，1991年12月30日通过，《三自文选》第421页。

不再单独发行和传抄宗派性出版物；3. 各派基本上都参加了三自爱国运动并与参加这一运动的其他派别进行合作；4. 各派信徒之间基本上在信仰上能求大同、存小异彼此尊重；多数堂点礼拜形式多样，满足了不同宗派背景的信徒群众的灵性生活^①。

三、在神学方面，中国教会部分人士和神学家的神学思考也呈现出超越宗派的特点，重视宇宙的基督，重视道成肉身，重视伦理道德，近年来已成为他们的神学研究的主要趋向。

中国的神学家承认《圣经》的真理和基督的福音是不受时空制约的，但是神学的思考却不能脱离教会所处的环境和文化传统。中国文化传统一向具有重视人生哲学和现实世界的伦理特点，注重经世致用。而过去中国教会受西方社会福音派和基要派影响的神学，已不再适合我国教会的状况及其所处的环境。特别是以狭隘的二元论为指导的旧的基要派神学更是如此。50年代初面对中国共产党建立的新的人民共和国，中国信徒不得不就上帝、世界与魔鬼三者之间、信心与行为之间、基督徒与其他人之间的关系问题、上帝的关心与眷爱及圣灵的工作范围和广度等一系列问题进行反省。80年代至今，中国神学思考的对象仍然是如何看待世界、看待历史、看待人类和人性的问题。

由于中国教会的神学探讨时间不长，所以至今尚未形成体系，但我们还是能够从中发现不同神学家思考的共同点，发现他们试图结合我国文化的伦理特点，积极地看待世界，看待人类的一些探索。我们看到，在上帝论方面，中国的神学着重于上帝的爱，把它视为上帝的本质的属性，而不是上帝许多属性中的一个。这爱

^① 参阅郑建业《竭力保守圣灵所赐合而为一的心》，石泽生《在教会联合的道路上的几点体会》，分别见《三自文选》第153—154、265—269页；陈主恩《合一与统一》，何风德《为什么和怎样彼此尊重》，分别见《天风》1988. 1，第11—12页；1988. 7，第14—15页；刘清芬《感恩、合一、联合、前进，天津基督教会坚持三自的几点体会》。

是关乎全人类的，在上帝的创造、保守、拯救和圣化的工作中显明。一切真善美都是出自上帝的，并且反映出上帝的善、爱和荣耀^①。所以在中国的神学家看来，上帝不仅爱信他的人，同样也爱那些尚未听到和接受他的人，而且那些未接受他所表现出的真、善、美也同样是他的荣耀的显现。这些神学家对上帝博爱的这种诠释比基要主义对上帝之爱的狭隘的认识更有利于基督徒与广大的人民群众和睦相处。在基督论上，他们突出宇宙的基督的思想，强调基督的宇宙性，即基督存在于所有的时空，主宰、关怀和顾念着整个宇宙^②。因而，由此推论，基督也存在于那些未接受他的人们中间，他们也和基督徒一样得到基督的关怀。在圣灵论上，他们强调，圣灵为充满一切的、包罗万有的、全能的上帝之灵。它不局限于可见的教会之中，而是在宇宙中作为一种普世的“孕育生命之灵”随时随地工作^③。关于人的本性，他们认为应当继续保持原罪的意识，人确实堕落了，但他毕竟是照上帝的形像而造的，所以仍旧保有上帝的形像，仍是他的荣耀（林前 11：7）^④。他们对人的本性的这种看法要比基要派的看法积极得多，更适合于中国传统文化中的人的观念，易于为中国人认识和接受。在教会论上，他们重视教会的本质，强调教会是基督的身体，是信

① 丁光训：《中国基督徒怎样看待圣经》，《宇宙的基督》，《女性、母性、神性》；陈泽民：《基督与文化在中国一场中美的对话》，分别见《神学文选》第 10、28、36、134 页。

② 陈泽民：《从基督教思想史看自传》，《金陵神学志》复 2，1985. 6，第 6 页；丁光训：《宇宙的基督》，徐如雷《圣经是否否定人的价值》，分别见《神学文选》第 22—31、183—192 页；丁光训主教几次用《歌罗西书》1：16—17；《希伯来书》1：3；《约翰福音》1：9 来说明宇宙的基督的思想。

③ 陈泽民：《基督与文化在中国一场中美的对话》；汪维藩：《生命孕育之灵》，《神学文选》第 135、45 页。

④ 丁光训：《中国基督徒怎样看待圣经》，《神学文选》第 9 页；沈以藩：《中国神学在思考中》，《三自文选》第 295—297 页。

徒的“团契”，基督是教会的元首。基督的身体只有一个，所有的肢体都彼此相连，各司其职各尽所能，并连于同一位元首^①。他们也非常重视“道成肉身”的启示，对神与人、灵魂与身体、属灵与属世、信心与行为、天上与人间、今世与永世、圣事与俗事等长久以来被认为是矛盾的、对立的关系作了较好的诠释，使之在道成肉身的基督那里得以统一^②。最后，应当指出，中国教会的神学思考之所以能产生上述体会，除得益于他们开放的精神之外，还在于他们能够在“尊重《圣经》权威和圣灵对原作者的感动”的同时，以开放的态度和精神对待《圣经》，把它作为“一本敞开的书”来读，从中不断有所发现。用他们自己的话说就是不断发现“新的亮光”，“拾取新鲜的吗哪”^③。

四、除上述三点之外，中国教会 40 余年来在基督教的表达形式、布教和人才的培养等方面也有许多创新。在音乐方面，他们利用中国民族乐器，借用中国古曲和民歌曲调来表现基督教的礼拜音乐和赞美诗，80 年代初期出版的《赞美诗（新编）》就体现了这方面的努力；上海的清心堂还在演奏教堂音乐时加入琵琶，得到国内外信徒的赞赏和欢迎。在艺术品创作上，他们吸收中国国画风格，利用中国传统的篆刻和木刻艺术、对联形式表达基督教的信仰观念。有的教堂还在圣诞节悬挂大红灯笼表达喜庆欢乐之情，由身着民族服装的唱诗班演唱赞美诗。

在布教方式上，他们改变了西方奋兴运动传统的大型布道集

① 参见陈崇桂《教会问题》，陈泽民：《教会—基督的身体》，高建国：《教会是主的身体》，分别见《天风》1989. 12，第 10—11 页；1990. 1，第 6—7 页；1990. 2，第 4—5 页。

② 参阅蒋佩芬《道成了肉身》，汪维藩《中国教会的某些神学变迁》，分别见《神学文选》第 12—13、88—89 页；沈以藩：《中国神学在思考中》，《三自文选》第 298 页；《三自文选》第 247—249 页。

③ 丁光训：《中国基督徒怎样看待圣经》，《神学文选》第 2—3 页。

会和街头闹市游行布道的方式，教导信徒“荣神益人”，通过在各自己的岗位上为基督作活的见证去影响周围的人们。这种榜样式的传教方式更符合中国人以身作则和身教胜于言教的潜移默化的说服方式，效果更好。

在人才培养方面，除依靠神学院以外，中国教会还根据自己的实际情况积极开展义工培训工作，在全国各地许多市、区、县开办了多期义工训练班、短期《圣经》学校和函授课程，培养义工传道人，而且还从中挑选优秀者经培养考核按立为牧师，以便逐步解决农村教会牧师短缺问题，加强农村教会的牧养和管理工作。这种人才培养方式既能解决目前教牧工作人才不足的困难，又与我国教徒目前的经济状况相适应，是现实可行的途径。

总之，中国教会近几十年尽管经历了艰难曲折，但是中国的基督徒在基督教中国化的道路上仍然取得了可喜的成绩和珍贵的经验。此外，中国教会在配合政府落实宗教政策，修复、重建和新建教堂，印刷发行《圣经》和培灵读物，教导信徒爱国爱教，服务人群，以及发展信徒诸方面都做了大量工作，当然也有许多尚待改进之处。但是由于本文主题所限，对以上方面恕不赘言。

通过上述考察和分析，我们不难发现中国教会实现基督教中国化的努力是以教会的未来为着眼点，通过教会内部的工作，解决教会内现存的问题，协调教内的各种关系和教会与社会、基督徒与非基督徒的关系，发展中国特色的本色神学，以便指导教会的实际工作和信徒的信仰与生活实践，把中国教会办得更好。因此同任何其他个人或任何其他任何团体的工作一样，他们的努力既有针对性也有局限性。它的局限性主要表现在两个方面：其一，探索的主题的局限制约了其努力和思考的广度和角度，换句话说就是中国教会对内部的问题讨论得多，对社会问题（如环境问题、生态问题等等）思考得少；其二，中国教会关于世界、历史和上帝的关系以及教外的一切真善美的本源问题的学说，是针对基督徒

的思想状况而产生的。他们主张的世上一切真善美都来源于上帝的价值观，也仅仅在基督徒的范围之内有效，尽管他们的这种价值观包含了对教外一切良好的品德和行为的肯定和赞扬。

另外由于神学思考总是要顾及宗派联合后教会内广大信徒的接受能力，中国教会的神学思考也显得创新不够，有些方面（如教会体制和圣职）正在探索之中。而且从笔者接触的有限的材料发现，在结合我国的文化传统进行神学探索方面，当代的神学家们不如他们 20 年代的前辈做的工作多。当然，每个时代的神学家面临的主要问题不完全一样，他们的研究对象自然也不尽相同。

今天的中国社会正处在一个历史的转型时期，各种宗教都面临着社会迅速的变化和金钱拜物主义的挑战。中国基督徒的 80% 生活在农村，而农村信徒中妇女信徒占 80%，她们的文化水平很低，中国教会今后怎样在基督教中国化的探讨中应付这些人的宗教生活经验，可能将是一项非常艰巨的任务。

三

从人类思想史的角度看，任何一种文化、思想或宗教都有时代性和民族性。任何人对自己民族的文化、宗教和精神的看法，都会直接影响这个人对其他民族的文化、思想和精神的态度。19 世纪来华的西方人包括传教士在内，深受当时流行的欧洲中心论的影响，对中国政府、中华民族及其文化传统采取强人政策，视之为劣等，他们甚至还怀疑中华文明和中华民族不是起源于中华大地的。在那样一种文化氛围下，在华的西方传教士把中华民族视为“异教的民族”，把中华文明视为“异教的文明”（pagan civilization），其中所含的价值判断是显而易见的。因此，在他们看来，中西文化和宗教是互相冲突对立的。在这种环境下，中国基督徒实现基督教中国化的努力便具有一种悲壮的无力感。

当代文化人类学的研究成果帮助人们从过去所持的文化排斥主义转向文化相融主义。人们发现，各个民族、各种文化都是独一无二的，它们在价值上没有高下优劣之分。承认文化的民族性就是承认文化的多元性，反之亦然。在比较研究领域里，那种把某一种文化作为尺度对其它文化进行评判，把某一种宗教及其观念作为标准对其它宗教进行评判，把某一宗教在世界某一地区的表现型态作为范例对这一宗教在其它地区的表现形式进行评判的做法，是不公正的。它正在被越来越多的中外学者所拒绝。人们还发现，不同的文化传统和精神价值是可以协调和融合的，任何民族都可以从其他民族的精神文化里汲取对自己有益的内容，同时任何民族都能够为其他民族提供有益的精神思想，同一民族或同一集团都可以从不同的文化传统和精神思想吸收有益的内涵，充实和丰富自己的精神宝库。在我国学术界过去从魏源、张之洞到康有为、梁启超和孙中山，都对中西文化相容的问题有过论述。在今天，中国基督教已被认可为中国文化的一部分^①。从文化融合的意义上说，基督教的中国化正是作为主体的中国基督徒将基督教的传统与中国文化传统和中国国情相结合的努力。按照中国思想史学者的观点，中国儒家传统偏重人生哲学、生命哲学，其特点是强调经世致用。那么是否可以由此推论说基督教中国化的努力，至少在神学方面是将基督教的三位一体的上帝的超验性和基督的爱律令等信仰观念与中国文化传统中对人和人所生活的世界的关注相结合的一种尝试呢？这一点还要请与会的学者特别是我国的基督徒学者多指教。

^① 参见黄心川《中国宗教与中国传统文化》，见《世界宗教研究》1992年第1期，第1—5页，中国社会科学院世界宗教研究所主办，中国社会科学出版社发行；（美）杜维明《中国文化的认同及其创新》，见中国文化书院讲演录编委会《中外文化比较研究》，三联书店，1988年，第69页。另外中国哲学思想通史的著作（如侯外庐和罗光的著作）都专门论述过传入中国的基督教思想和它与中国固有思想的冲突与结合。

在当今世界里，国际间的交流日益频繁与普遍，交通和通讯的发展改变了人们的生活方式。人们发现一方面人类生活在多元的世界里；另一方面人们彼此之间的生活类型和娱乐消费方式又正在向相似的方向发展。一场热门的体育比赛通过电视转播被世界各地无数观众同时欣赏，已是司空见惯的事。然而有趣的是，人们越是发现大家居住在同一个星球上，人们对本民族的文化传统和精神价值的兴趣就越大，与之认同的要求越强。这样，人才能找到自身最基本的立足点，才会感到有信心、有方向、有归宿。同时在国际交往中，民族文化的强盛也是国力强大的体现之一。同理，中国教会基督教中国化的成果也反映了中国教会的力量。

总之，从普世教会的视野看，基督教的中国化是对全世界教会的一大贡献；从中国文化发展的角度看，它也丰富了中国文化传统的内涵；从它对于国家的意义看，基督教中国化的努力毫无疑问地有益于办好教会，有益于社会的安定团结和国家的建设。

当代中国教会的处境化

段 琦

“处境化”(Contextualization)一词是60年代后期由曾任世基联神学教育组负责人 Shoki Coe 首先提出的,80年代初为中国教会和神学家们开始应用。它强调“要对基督教的《圣经》、福音和它传播时所处的各种各样的文化和宗教背景之间的契合点做详尽的研究”。^①按笔者之见,这意味着它比“本色化”更强调基督教与所传播之地现时的社会现实和文化相协调、相适应。基督教从创立起,就存在着与当地与社会调适问题,它每到一地,想要在那里扎根,就必须吸收和融合部分当地文化,为当地的社会和人民所接受,否则它就是无根之木,无法在当地立足。

著名神学家谢扶雅先生曾说过:“如真欲基督教在中国有前途,首先必须培养能与中国人士心灵相通的一批中国本色基督徒”。^②在他看来,基督教作为一种外来宗教要真正在中国扎根,最根本的是要做到“与中国人士心灵相通”。“相通”之意就是能与中国文化交融,为中国人民大众喜闻乐见,没有距离感,人们不会一提基督教就联想到“洋教”,是一种与中国社会格格不入的外来之物。如达到这一步,中国基督教就实施了处境化,成为真正的中国人的基督教了。

新教传入中国自1807年算起已有近190年的历史,但直到

^① 陈泽民:《基督与文化在中国》,《金陵神学文选》,第125页。

^② 谢扶雅:《巨流点滴·中国本色》,转引自汪维藩:《中国教会神学思考之特色》,《金陵神学文选》,第93页。

1949年,虽得到西方国家鼎力相助,全国基督徒也只有70余万。^①在中国人心中始终脱不了“洋”字,往往直接把它与帝国主义和殖民主义者对华侵略相连,因此无法与中国人心灵相通。中国教会的一些有识之士,如俞国楨、诚静怡等人虽然早就提出过成立中国基督教自立会的创议,但在半殖民地、半封建的旧中国是无法实施的。中国教会真正办成“中国人”自己的教会是在1949年之后。

1949年的革命迫使中国基督教会切断了与其外国母教会的一切联系,从而摆脱了以往的外国差会的属会地位,走上了“自治、自养、自传”的独立自主的道路。为适应当代中国社会的变革,中国教会在吴耀宗、丁光训等一批先进人物领导下,在神学思想、教会组织、伦理道德与关心社会等方面为教会的处境化作了不懈努力。

自1949年以来的四十年间,中国教会与中国人民一道经历了风风雨雨,经受了各种考验,尤其是在文革中,教会在无情打击下几乎濒临灭亡。但正是经历了这些曲折道路,中国教会变得更加成熟,逐渐摸索出一套适应中国社会环境与时代精神的神学思想和教会工作方法,在文革后很快进入正常状态,取得了令人瞩目的发展。

中国教会在神学思想上的处境化表现在如下变迁上:

上帝论 由于历史上的原因,中国基督徒中多数人属基要派和福音派。他们对上帝的理解较偏狭,在其心目中,通常用一种惩恶的审判官形象来看待上帝,而中国传统文化中因果报应思想更加深了信徒对上帝的这种理解。不少人还受到西方基督教排它主义和宗派主义的二元论影响,把人分为信徒与非信徒;信徒中

^① 《基督教史》,中国社会科学出版社,1993年,第458页。

又分“属灵”与“不属灵”两种。^①在他们看来上帝只爱信徒，甚至只爱“属灵”的信徒。那些非信徒和“不属灵”的信徒都将受上帝的惩罚。这些认识严重地阻碍了信徒与非信徒的沟通，也影响到信徒的团结。为此，当代中国教会和神学家们在神学思想上首先强调“上帝是全人类的”，即“我们讲上帝的眷顾，不光是指眷顾基督徒，也指眷顾全人类”，“一切真善美都来自上帝”，^②反对二元论或多元论，拆除在信徒与非信徒间人为的鸿沟。丁光训主教反复论证“上帝就是爱”^③的神学观点。他说“神是爱，神的最高属性不是他的无所不能、他的无所不知、他的自在永在、他的尊贵威严，而是他的爱。神就是爱，就是比人间的父爱和母爱更长、更阔、更高、更深的爱”。^④“这种爱是上帝的最高属性，是上帝创造宇宙、推动宇宙的第一因”。^⑤教会领导人一再引导信徒要看到教外的一切真善美的事物，认识到这些也都属上帝的，因为“封闭的密室之外，原来竟是基督的园囿。世界之外并非尽是荆棘，也有基督自己牧放的羊群”。^⑥并使他们认识到：“上帝不是暴君或惩罚者，而是宇宙的爱者。他不喜欢强制和压服，而是靠教育和劝导进行工作，他不采取责骂和惩戒的做法，而是吸引、邀请并等待我们出于自愿的响应”。^⑦这种“上帝观”的变化对中国基督徒来说是一次思想上的巨大变革。正如丁光训主教所说：“对中国基督徒来说，摒弃一个报复的、令人恐惧的、对人类具有极权的上帝形象，敬拜一位爱我们、同情我们，与我们一道受苦的

① 陈泽民：《从基督教思想史看自传》，《金陵神学文选》，第231页。

② 同上书，第233页。

③ 丁光训：《宇宙的基督》，《金陵神学文选》，第26页。

④ 丁光训：《女性·母性·神性》，《金陵神学文选》，第35页。

⑤ 丁光训：《宇宙的基督》，《金陵神学文选》，第25页。

⑥ 汪维藩：《中国教会的某些神学变迁》，《金陵神学文选》，第74页。

⑦ 丁光训：《宇宙的基督》，《金陵神学文选》，第29页。

上帝，这个转变是一种真正的释放。”^①

这种“全人类的上帝”观和“上帝就是爱”的观点符合中国传统文化中提倡的宇宙和谐、统一和仁爱为本，治国安邦的精神，与中国人的心态相通，使中国基督教易为广大中国人民接纳。它奠定了神学基础，并为维系教内各派的团结提供了神学依据。

基督论 针对中国基督徒中不少人认为基督只关心拯救上帝所拣选的人——信徒的基要派观点，中国基督教会领导人和神学家们提出了“宇宙的基督”观，帮助信徒们明确“基督的主宰、关怀和保护普及整个宇宙；基督普及到整个宇宙的主宰是以爱为其本质的”。^② 他们指出上帝创造了这个世界，决不可能又将它弃之于撒旦之手，基督也决不会只来拯救他所拣选的一小部分人回归上帝，因为“上帝的创造永无止境，创造的进程悠远绵长。基督的过去、现在都参与一切创造。基督关切的是促使创造结出丰硕之果，到那时，爱、和平和公义将成为宇宙的准则。……基督不仅仅救赎各地基督徒，而且还救赎全人类。非但如此，基督的救赎计划包括整个宇宙”。^③ 他们强调“基督不只是信徒的心灵之主，更是宇宙之主和历史之主。基督的十字架上成就的救赎宏恩不只局限于信徒一小群，也广及至今仍在叹息劳苦的整个受造之物。”^④ 这些神学思想驳斥了以往那种认为“教外无救恩”的狭窄偏见观念，并批判了那种对现实社会采取对抗、抵抗的错误态度，进而推动中国基督徒与全国人民，包括广大的无神论者一道，为实现一个美好的世界共同努力工作。

中国教会的神学是以基督论为中心，即谢扶雅主张的“直探

① 丁光训：《宇宙的基督》，《金陵神学文选》，第29页。

② 同上书，第25页。

③ 同上。

④ 汪维藩：《中国教会的某些神学变迁》，《金陵神学文选》，第77页。

耶稣”，认为应根据中国文化的人本主义特点，以人为中心，不必仿效西方以上帝为中心，由上帝再推及耶稣，而是反其道而行之：“首先捧住耶稣基督，而后推至由他启示出来的父上帝。”^①中国老一辈著名神学家赵紫宸、吴耀宗、徐宝谦、吴雷川、贾玉铭等人的神学思想几乎无一不是如此，^②他们所谈及的上帝侧重于基督所启示的上帝，圣灵则侧重于“基督的灵”。当今中国教会及信徒仍保留这一传统，提出要跟随耶稣、追随耶稣，所不同的是，当今中国教会更为强调追随学习的是位道成肉身的、活生生的、品质高大完美的耶稣。“道成肉身的主耶稣，不但具有完全的神性，而且具有完全的人性，表现了一个完全的人，一个完美无缺、毫无瑕疵的人。”^③

每个中国基督徒要向这位耶稣学习谦卑柔和、宽大为怀、喜爱公义、爱憎分明、慈悲怜悯的精神。“他们所认识，所追随的乃是一位‘为仆人’、‘为祭司’的人子基督。作为仆人，神的儿女要将自己真正地放在人民中间，活出基督的生命来，真正服侍好这世代的人。……作为祭司，中国基督徒是通过十年浩劫进入这一真理：‘凡事该与他兄弟相同’……大祭司的使命，不是使上帝与百姓疏远，不是使百姓招致上帝的烈怒、陷于上帝的惩罚与责打之中；而是使百姓能以在上帝面前得蒙悦纳，不惜为此用自己的痛苦换来百姓平安，用自己的伤痕换来百姓的医治。”^④

中国教会正是以这种基督观使中国基督徒从过去只关心教内兄弟（“爱兄弟”）扩大为“爱众人”，使他们的胸襟比以前开扩，他们的心声与全国人民更加相通。这一耶稣形象鼓励信徒为社会

① 谢扶雅：《晚年基督教思想论及》，转引自汪维藩：《中国教会神学思考之特色》，《金陵神学文选》，第90页。

② 同上。

③ 刘清芳：《道成肉身的奥秘》，《天风》，1981. 5。

④ 汪维藩：《中国教会神学思考之特色》，《金陵神学文选》，第92—93页。

和人民作贡献。

人论 在旧社会，中国教会属西方差会的属会，西方传教士首先要中国信徒们接受“原罪”观念，即认为每个人都因始祖亚当犯罪而成为罪人。由于中国传统文化中无“原罪”观念，人们普遍相信“人之初，性本善”，故传教士宣传的这个观念令多数中国人反感。就连广大的中国信徒对此也无动于衷，无法深刻理解欧美奋兴派传教士所讲的原罪的教义。^①

为使中国人乐意接受基督教，近四十年来，中国教会不强调原罪观，代之而起的是强调人具有上帝的形象，是神的荣耀，虽然亚当犯罪使众人有罪，但人性并没有完全败坏。基督的恩典远超过亚当的过犯，“较之亚当的过犯，‘道成肉身’给人类和宇宙带来了更加深刻、更全面的影响”。^②“因基督的恩典如此远胜过亚当的过犯，更加倍地临到众人。在人们对光明、公义、良善、爱心的追求中，在人们倾跌之后又站立起来洗涤自身污垢的努力之中，他看到了照亮一切生在世上之人的源于基督的真光，以及在人身上并未全然泯灭和丧失的造他之主的形象。”^③而且基督“道成肉身”的本身就说明了“人在神看来是极为宝贵的”。^④“人原是为了彰显上帝的荣耀而被创造的。……虽然‘因一人的悖逆，众人成了罪人’，但人却并不因此完全失去神的形象。”^⑤

中国教会还列举并强调《圣经》中耶稣和上帝是如何肯定人的价值，看重人的地位和对世人所充满的爱，要求信徒们“绝不要把贬低和抹煞人的价值认为是高抬基督，荣耀神，因为神爱世人，耶稣基督非常尊重人性。他来到世上就是为了‘照亮一切生

① 陈泽民：《基督与文化在中国》，《金陵神学文选》，第135页。

② 丁光训：《宇宙的基督》，《金陵神学文选》，第26页。

③ 汪维藩：《中国教会某些神学变迁》，《金陵神学文选》，第76页。

④ 蒋佩芬：《道成了肉身》，《金陵神学文选》，第13页。

⑤ 徐如雷：《〈圣经〉是否否定人的价值？》《金陵神学文选》，第184、186页。

在世上的人’。爱神与爱人应该是一致的。”^①由此提出人不仅要为自己活，还要为替我们死而复活的基督活。

当今中国教会这种神学上的人论，既符合中国传统文化中对人本性的认识，又调动起中国基督徒积极的人生观，抵制消极厌世的悲观情绪，使之主动为现实社会服务。

救赎论 与人论密切相关的是救赎论。西方教会强调人有罪，故需要无罪的耶稣基督为有罪的人类献出自己的宝血，救赎人类（信徒），人们信基督就能得救，灵魂升天堂，否则就下地狱。中国教会反对这种把福音的基础放在罪恶上、把教会的前途放在人的绝望上的救赎论。陈泽民先生说：“从上帝的公义和慈爱的本性之中，我们找到了救赎的源头。福音之所以必要，教会之所以有前途，并不是因为人类没有前途了，世界没有希望了，而是因为上帝在创造的计划中把救赎作为他的手段。不是因为人的完全败坏才使上帝寻找世人，而是因为人类是上帝创造的冠冕，是按上帝的形象造的，是要替上帝管理这个世界的，所以才值得上帝来救赎。”^②至于什么是真正的得救，陈先生认为，“上帝的拯救要比把我们从地狱中拯救出来的意义要广得多”^③。

从上述的论述中可以看出，当代中国教会的救赎论较之西方教会更为积极，这也与中国文化中对人性的看法有关。

末世论 由于以往中国基督徒中的多数人受基要派影响，接受的是前千禧年思想，认为世界末日很快来临，耶稣基督将很快复临消灭一切非信徒，把信徒们接到天堂。这种说法比较投合文化层次低的人的口味。在农村中曾出现过一些自封传道人，他们危言耸听，随意对“世界末日”发预言，煽动宗教狂热，致使少

① 徐如雷：《〈圣经〉是否否定人的价值？》，《金陵神学文选》，第191页。

② 陈泽民：《中国教会神学建设的任务》，《金陵神学文选》，第70页。

③ 陈泽民：《从基督教思想史看自传》，《金陵神学文选》，第234页。

数信徒放弃生产，抛弃财产，集体上山等待世界末日来临，耶稣救他们升天。80年代的“呼喊派”也属这类狂热宗教团体，极大地扰乱了正常的社会秩序，造成了严重的后果，遭政府取缔。中国教会领导人和神学家帮助政府做这批人的转化工作，使其中一部分“正在谨慎地转向后千禧年派，以给社会发展与进步留出余地”^①。就总体而言，中国城市及经济文化较发达的地区基督徒都乐意接受“后千禧年”思想，相信社会进步，这种思想符合当今社会潮流。中国素有中庸之道的传统思想，不赞成偏激，反对宗教狂热。中国教会领导人和神学家努力促使部分信徒改变对末世论的认识，使之从前千禧年主义转为后千禧年主义，以避免宗教狂热与偏执，克服消极的人生态度，积极面对社会发展与进步是很有现实意义的。^②

在神学思想处境化的同时，中国教会在组织上也实施了一系列变革，使之适应当代中国社会。

教会组织的处境化虽以其神学思想作指导，但更多的是实践问题。陈泽民和丁光训先生都认为，中国教会在“教会论”的神学方面相当薄弱，其原因一是以往西方传教士只把工作重点放在扩张上，没有考虑建立一个作为基督身体的教会；另一原因是当今中国教会各派已实现联合，各宗派正逐渐消失，以往的教会观过时，有待发展一个根据《圣经》、富有活力而又可行的教会论。

尽管中国教会在教会论方面还比较薄弱，有待总结，但不容否认的是中国教会在实践方面取得了不小成绩，走出了一条新路，有些地方还走在世界基督教会的前列。

首先，中国教会在1949年后走上独立自主的“三自”道路，摆脱了殖民主义和帝国主义势力对中国教会的控制。与此同时，中

① 陈泽民：《基督与文化在中国》，《金陵神学文选》，第136页。

② 同上。

国教会放弃了所有教育、医务、慈善单位，这看来基督教会似乎失去了权力，但正如丁光训主教所说：“正因为这样，福音传得更好。……事实说明，耶稣基督的福音通过教会的贫困和软弱，显示出更大的力量。”^①今天，随着我国的改革开放与社会的发展，中国基督教会又陆续建立医院、开办学校、幼儿院、养老院，甚至开设了一批三自商店等企业。教会的这些企事业大部分都以其出色的服务和信誉赢得了社会各界好评。在这过程中也为教会提供了部分资金，为中国教会自养作出了贡献。

其次，自1958年起，中国教会各教派实现了联合礼拜，从而进入了“宗派后时期”。这在世界上是个创举。美国联合基督教会（简称UCC）只有4个教派联合。加拿大的联合教会主要由5个教派联合而成。而中国教会则几乎囊括了全部教派，甚至包括过去排他性很强的宗派，如聚会处、真耶稣会、真正耶稣会等在内。中国教会所以能做到这点与中国国情及文化氛围分不开。

神学家贾玉铭先生早在1921年就预言：“中国人对于宗教，素抱一种齐物观，如儒释道之教理，虽迥然有别，然终能调和，使合而一。此种调和性，对于中华基督教会前途不无关系。……将来我主之羊‘归为一群’之实现，殆自我中国始，而以中国基督教会为合一的先声。”^②贾先生从中国文化角度作出的此推断，现已证明十分正确。此外，中国教会之所以能较顺利地进入“宗派后时期”也与由于它是个较年轻的教会，受到西方排它主义的宗派主义影响较小有关。正如丁主教所说：“在中国，最初是把西方国家的许多宗派都搬了进来。但是，中国基督教的宗派历史毕竟是短的，宗派主义毕竟是西方的东西，中国信徒的宗派主义情绪

① 丁光训：《在中国为基督作见证》，《金陵神学志》，复，第1期。

② 贾玉铭：《神道学》，转引自汪维藩：《中国教会神学思考之特色》，《金陵神学文选》，第94页。

并不高。这样，进入今天这‘宗派主义之后’的时期并不过于困难，尤其因为整个环境不利于许多大体相同的团体的分立。”^①

中国教会的这种联合原则是建立在中国文化所提倡的求大同存小异的基础上的。谢扶雅先生曾说过：“西方基督教受了西方排他性暗示，致使各宗各派互相倾轧则不相容。中国儒家崇奉‘大同’，大同不等于统一或一律，大同小异，深知‘大同’必与‘小异’相连。我们不以‘异’之‘小’而抹杀它，亦不以‘同’之大而拿来吞没一切。”^②所谓“大同”就是指各教派都承认同属基督的一个身体，同被一位圣灵感动，其基本信仰是一致的；“小异”则指各派礼仪，礼拜时间或方式，所选经文段落等有所不同。这些“小异”在中国基督教协会中都得到尊重。1994年第2期《天风》杂志上报导了浙江龙港教会允许不同背景信徒分散到各家做家庭式聚会。中国教会认为只要不搞异端邪说，信徒们爱国爱教就可以。至于信徒们愿按自己宗派背景举行聚会，只要不打原有教派牌子搞分裂，那都完全允许。这种做法深受信徒欢迎，也很好地体现了中国文化中求大同存小异的特点。事实证明，妥善处理好“小异”，不仅不会影响基督教会的团结，反而增添了教会多样性和活力，丰富了教会生活。教会这个“身体”是由各不同的“肢体”组成，如果所有“肢体”都无差别，“身体”反而不能从事多种运动，只有由各不同肢体组成的身体，而各肢体又密切配合才能真正使身体灵活自如。为了保证中国教会团结，丁主教指出：“我们有个信仰特点上和礼仪上互相尊重的方针”，^③靠着这个方针，要求处于多数的基督徒充分尊重有着不同信仰和礼仪的

① 丁光训：《中国基督徒怎样看待〈圣经〉》，《金陵神学文选》，第11页。

② 谢扶雅：《巨流点滴·历史综合时期》，转引自汪维藩：《中国教会神学思考之特色》，《金陵神学文选》，第94—95页。

③ 丁光训：《中国基督徒怎样看待〈圣经〉？》，《金陵神学文选》，第11页。

处于少数的基督徒的特殊点，而处于少数的基督徒中的一些人也不要过分强调他们的特殊点。最近丁主教在全国两会本届第二次全会上发言，再次强调必须尊重不同信仰礼仪者，不能说人家要恢复宗派，提出只求在爱国主义和共同基本信仰基础上的大团结，使不同信仰的信徒都乐意团结在两会之内。^①这一讲话进而明确了中国教会联合的基础是爱国和基本的共同信仰，从而给予小教派的特殊礼仪以完全的尊重。只有联合，中国教会才会有前途。要倒退到各教派林立的时期对教会只会带来损害，在中国社会这一环境中也是没有出路的。^②

再者，中国教会自始至终重视自身建设和办好教会问题。最近《天风》杂志讨论了教会内腐败问题。有信徒问编辑为什么教会内会存在腐败现象？实际上这个问题是个老问题。它既是个教会学上的问题，又是个现实问题。现实问题是教会并不生活在真空中，它必定受整个社会环境的影响，社会上的腐败现象必定会在教会内有所反映，教会学上的问题则涉及对有形教会与无形教会的认识，也就是汪维藩先生所提的教会的“永恒性和历史性”问题，即“圣性与可污染性问题”。^③汪先生提到在50年代初中国教会就有过一次关于《圣洁没有瑕疵》一书的辩论。最后的结论是：作为永恒的教会（无形教会）是圣洁没有瑕疵的，是神自天而降，预备好了的；但作为历史上的教会（有形教会），始终会有这样或那样的玷污、皱纹等类的弊病，因此需要基督用水藉着道把教会不断洗净，成为圣洁。这一过程也就是教会不断进行自身改革的过程。

中国教会认为，要消除教会内腐败现象最重要的一点就是民

① 《天风》，1994. 2。

② 丁光训：《是主》，《金陵神学志》复第2期。

③ 汪维藩：《中国教会神学思考之特色》，《金陵神学文选》，第94页。

主办教会。近年来，中国教会内部对如何办好教会进行了认真的探讨，包括对中国教会的体制也都有所讨论。有一点在教会内基本得到共识的是必须民主办教会，决不能由一个人或少数人说了算。丁主教指出：“今天，我们提出教会不但要自治自养自传，而且要治好养好传好。治好的重要一条就是发扬民主精神和民主作风。办好教会包含着民主管理的思想。办好教会就是要用民主精神去办好。各地教会目前面临的问题是很多的，这些问题很多同缺乏民主精神有关。教会要真正办好，不能让任何一个人或少数几个人说了算。民主精神应当渗透到各级教会组织。”他还说：“由于中国长期以来的国情，家长式或一言堂式的办教方式还是相当普遍的。这是同新约时代教会的传统相违背的，也是同社会主义民主精神格格不入的。”^①这段话表明了中国教会领导人的决心，只有走民主办教会的道路才与今天社会主义中国国情相符，也才能有力抵制教会内各种不正之风。

在今年召开的全国两会本届第二次会议上，丁主教的讲话再次强调民主办教的原则，指出当前基层教会堂点问题不少，一些教牧人员说了算，不按规章制度办事，造成教会混乱。有些地方让名声不好的人混入圣职班子。一些地方的行为不轨分子用请几位牧师吃饭的办法谋取神职。许多基层堂点从不公布帐目，经济不民主，将教徒的奉献用于请客送礼、搞不正之风，甚至还私吞教徒的奉献。这些都引起信徒的强烈不满。看来“发扬民主、健全教会制度、做好教会治理工作”^②已成为当今中国教会的当务之急。

中国地域广阔，人口众多，各地经济发展不平衡，文化层次相差较大，因此中国教会在处境化过程中必须因地制宜。

^① 丁光训：《今天我们向吴耀宗先生学习什么？》，《金陵神学文选》，第243页。

^② 《办好教会面临的任务》，《天风》，1994.2。

中国基督教会信徒中有 80% 在农村，这些人中大多数是文盲、半文盲，无法阅读《圣经》。他们对《圣经》的了解全靠传道人讲解。这要求传道人必须有一定水平，否则就会把他们引入歧途。而目前中国教牧人员奇缺。如河南省信徒共 80 万，而牧师只有 66 人，而且大多为体弱多病者。^① 全国 13 所神学院每年培养出的神学生远不能满足需要。这种状况给一些自由传道人大开方便之门。他们中一些人根本不懂《圣经》精义。而是把封建迷信、巫婆神汉的一套东西当作基督教来宣传，把耶稣说成是赶鬼大王、医病救主、赚钱财神，把宗教狂热（“跳灵舞”、“讲方言”、“吃灵果”、“放灵炮”等）说成是“圣灵充满”。不少信徒盲目听信他们的说教，大搞医病赶鬼和各种形式的宗教狂热活动。许多人把《圣经》用红布包上，放在箱内作为驱鬼避邪的武器。如何提高信徒素质，抵制封建迷信和宗教狂热是放在当今中国教会面前的严峻问题。

为了使农村信徒能听到真道，中国教会采取了一系列措施，如在一些省组织了巡回布道团，深入到偏远农村讲道；在有条件的地方组织开办了为期数月至一年的义工培训班，教授基督教基本教义和《圣经》基本知识。有些地区教会还针对不同信徒开办各种培训班，如为文盲半文盲开办短期文化补习班；对进教会时间不长者开办一年的慕道班；对不识乐谱而又爱唱歌的开办乐理班等等。这些方法对提高信徒素质多少起了些作用。有些信徒听了讲道团讲道后退出了呼喊派等狂热团体。当然要从根本上解决这一问题还需从提高信徒的文化修养着手，这决非一朝一夕的事。较切实可行的办法是尽可能向农村输送一批合格的教牧人员，但这也需要神学院加紧培养人才，也非短期能做到的。因此，中国教

^① 《天风》，1990. 10.

会已把“加强牧养，大力提高信徒素质”^①列为办好教会所面临的首要任务。

中国城市近年来新入教的信徒成份有较大变化，知识分子、文化层次高的人迅速增多。其中一些人入教是为了寻求真理，或寻找一块“净土”，他们为基督教福音和宗教道德所吸引。但一些人进堂后发现牧师水平不高，布道内容无法满足其心灵需要。还有些人思想活跃，向教牧人员提出各种问题时被视为异端邪说，是“向真理争辩”，从而使他们对教会感到失望。如何满足这部分人的精神需要是放在中国城市教会面前的新问题，已引起中国教会的关注。这里存在着一个如何提高教牧人员素质，更新提高他们本身神学观念和思想的问题。中国教会已在采取措施，力求不断提高神学院的教学质量，为培养出一批灵、德、智、体、群全面发展的好苗子而努力^②。

在当今世界上，妇女运动已成为势不可挡的一股力量，各国教会妇女冲破重重阻力，争得在教会内担任各级领导的权利。如何适应时代潮流，使中国教会妇女与国际基督教妇女思想接轨也是当今中国教会的一个重要课题。中国自1949年后，妇女地位也有了很大提高。在1991年又通过了《妇女儿童权益保障法》，要求妇女与男子应同工同酬。尽管如此，社会习惯势力歧视妇女、重男轻女思想在中国教会内仍有影响。中国基督教会内女信徒占70—80%，但女牧师只占10%。大量女信徒担任义工只从事具体事务性工作，妇女任教会领导的凤毛麟角。一些基层教会不重视培养妇女，甚至有些教堂至今不允许妇女分送圣餐。在基督教召开的第五届全国会议中按规定妇女应占30%，而实际到会的只占

① 《办好教会面临的任务》，《天风》，1994. 2。

② 同上。

21.4%。^① 妇女在教会中这种不相称的状况已引起中国教会的重视，并在这方面做了不少工作。

首先，神学院向女生敞开大门。如今全国 13 所基督教神学院神学生中女生比例占一半或超过一半。这为中国教会提供了一支强大的女牧师的后备力量。其次，中国教会注意女牧师的按立工作，使原来一些无女牧师的省份，如山东、浙江等地如今也按立了女牧师。再者，教会还针对教会妇女本身存在的自卑心理组织妇女查经，从而认识神是如何拣选妇女、爱妇女的。与此同时，教会还与社会密切配合，采用全国妇联向全国妇女提出“自尊、自信、自立、自强”的口号激励教会内妇女，要她们认识到：要别人尊重自己，首先要自己尊重自己。此外，针对教会内存在歧视妇女现象，丁光训主教从神学上论证神本身就具有女性和母性的特点。他说：“由于教会受到社会上大男子主义的影响，长期以来对神的认识有一定的片面性。……把神看作男性是片面的，不妥当的。说神也有母性不能算错。更确切一点说，母性能够彰显神被人们多少年来忽略了的部分性格，母性对于丰富我们对神的认识是可以作出很大贡献的。”^②

当然想要在中国教会内迅速提高妇女地位是不现实的，教会妇女的命运是与整个中国的妇女命运密切相连的，只有中国妇女在社会上的地位提高了才能真正解决教会内妇女地位问题。要提高妇女社会地位，就要使广大妇女有受教育的机会，提高其文化素质，使之知识化。中国教会重视妇女教育，例如尽可能地在农村女信徒中组织识字班进行扫盲，让她们尽早脱掉文盲帽子，能阅读《圣经》，增加基督教有关知识。

在神学和教会组织处境化的同时，中国教会带领中国信徒积

① 《天风》，1994.3。

② 丁光训：《女性·母性·神性》，《金陵神学文选》，第 34 页。

极参与社会生活，提倡教徒实践基督教伦理道德，做有高尚道德的模范公民，以自身良好的社会行为去影响社会。丁主教说：“基督教是一个讲究伦理道德的宗教，全部《圣经》里爱人之道和社会公义的内容占着极大的篇幅。一个鄙视伦理道德的基督教决不是基督教”，因而“神学处境化的起步点是基督教的伦理道德内容”。^①他还谈到中国是个深受孔孟之道影响的社会，特别重视伦理问题，许多人归向基督是被福音伦理内容所吸引，今天许多人正是点着灯笼寻求善、寻找美好的为人之道而找到教会里来的。正因如此，中国教会特别强调中国基督徒应该效法耶稣、在社会上做榜样，以此为耶稣作见证。教会提出“爱国爱教、荣神益人”的口号，要求中国基督徒在日常生活中努力培养自己的灵性和敬虔。强调信心与基督徒的美德和善行并不矛盾。灵性生活应与基督教的爱和公义结合在一起。^②

针对教内一些人片面强调“因信称义”而不关心社会的错误倾向，特别是那些把为社会作好事的信徒说成是“社会福音派”、“不属灵”的论调，丁光训主教驳斥道：“按他们的逻辑，最属灵的人势必最不肯服务，最不关怀社会，最自私自利，是一个拔一毛以利天下也不为的人。难道属灵可以这么来曲解吗？”^③他指出“利用‘因信称义’教义，渲染一个人只要有‘信’，他就保了险，一切行为都有基督予以遮盖，好坏都无所谓，自己不必为自己行为负责，而一个没有‘信’的人，什么好行为和巨大贡献也是反对神的，没有价值。难道基督的福音许可引伸出这样的道理吗？这离谱太远了，滑进了‘以信废行论’的异端。”^④

① 丁光训：《今天我们向吴耀宗先生学习什么？》，《金陵神学文选》，第241页。

② 陈泽民：《基督与文化在中国》，《金陵神学文选》，第135页。

③ 丁光训：《今天我们向吴耀宗先生学习什么？》，《金陵神学文选》，第240页。

④ 同上书，第242页。

为了引导信徒不只注重个人灵魂得救和灵性操练，还要关心并参与社会，中国教会在神学上强调基督教是个既出世而又入世的宗教。由于“人是神所创造并安置在现实世界中的”，“神最完全的启示是差遣耶稣基督降世为人。道成肉身是神永远的计划的中心，也是基督教的中心。道成肉身是说明基督教是相信历史发展的，承认现实意义的，因为耶稣基督是在历史上一定的阶段出现的，并像一个正常的人一样地生活。因此基督教是一切宗教中最注重现实的。”^①“人在现实中生活与工作不但是神的安排，也是神的赐福。”^②中国教会神学家们还论证了“人在现实生活中可以获得灵性意义”，“灵性生命是在现实中得到锻炼的”，指出一些基督徒正是在服务人民，努力建设祖国的时候体会到跟随主的真意义。^③公义是神的旨意和要求，而社会主义正是谋求公义的社会，它“与《圣经》精神不但相不违背，而且是相当符合的，因此基督徒不但应当拥护社会主义，而且也当踊跃参加社会主义建设。”^④最近，教会又提出“要认真协助党和政府贯彻宗教政策，不断促进教会与社会主义相协调”，要遵纪守法，并切实带领信徒走爱国爱教之路，^⑤《天风》杂志在“爱国爱教、荣神益人”的标题下表彰了大量基督徒的先进事迹，他们积极忘我地在各自岗位上辛勤劳动，关心社会公益，为社会主义两个文明建设作出了贡献。

今天中国教会带领信徒积极支持政府的改革开放政策，及时调整与更新对一些问题的看法，例如，随着社会主义市场经济的发展，教会应如何看待金钱和致富问题。过去基督教会常把基督徒的灵性生命与物质生活对立起来，即认为生活富裕的基督徒其

① 陈淑虔：《基督徒与现实》，《金陵神学文选》，第193、198页。

② 同上书，第195页。

③ 同上书，第203页。

④ 同上书，第209页。

⑤ 《办好教会面临的任务》，《天风》，1994·2。

灵命一定软弱，需要贫困基督徒为他们代祷，以求上帝悦纳。如今这一看法成为信徒勤劳致富的障碍，为此，教会及时组织信徒加以讨论。《天风》杂志就金钱观发表了一组文章。有的文章指出“贫穷、缺乏决不是基督教，禁欲苦修、越贫穷越属灵的神学思潮被历史证明是有害的”；^①“真基督徒是靠神的恩赐，靠正当合法、殷勤、公正的生产、经营而富足，而不是因贪财，事奉玛门而得到的”；“‘贪财是万恶之根’，尽管社会潮流是‘一切向钱看’、‘金钱至上’，拜金狂热使人快疯了，贪污、受贿、走私、漏税、假货、色相肉体赚钱……，真基督徒决不同流合污，并鄙视那些将肉体灵魂出卖给玛门的人”。^②还有文章指出：人不是不要金钱，而要正确对待，不要贪得无厌。有金钱在手里要正确运用。金钱虽不是人生价值的标准，但适当运用可为人生增添光彩。^③这些文章实际都否定了以往那种所谓越贫困越有灵命的思想，提倡勤劳致富。教会肯定了“人在神面前是否蒙悦纳要看其内心是否虔诚，他的财富的由来是否正当。勤劳致富的人虔诚祷告也蒙神垂听的”^④说法，认为以前的非物质主义影响是错误的。这一系列做法使中国信徒摔掉了怕富的思想包袱，勇敢地靠正当手段去发财致富。不少信徒成为有一技之长的专业户，还有的成为企业家，为促进我国经济繁荣贡献了力量。

与此同时，中国教会引导信徒们致富不忘教会和国家，表扬了一批致富后捐钱盖教堂、修桥铺路、办教育、医院、从事救灾扶贫等对民有益的事业以及那些无私地把自己一技之长传授给众人，使大家致富的信徒。教会提出“施比受更有福”，使一些信徒

① 曾庆云：《基督徒的金钱观》，《天风》，1994.4。

② 同上。

③ 游琴：《两种不同的金钱观》，《天风》，1994.2。

④ 陈淑虔：《基督徒与现实》，《金陵神学文选》，第207页。

明白“恩惠与福祉的属灵涵义，已经不再是一己所‘得’，或一己之所‘受’，而是基督之爱激励下的所‘舍’与所‘施’。估量生命丰盛与否的尺度，也不再是从主索取多寡，而是为主付出几何。”^①

总之，中国教会在近几十年来不论是在神学上，还是在教会组织上，亦或在社会实践方面都作了大量调整以及适应时代潮流和社会的发展，在处境化方面取得十分可嘉的成就。目前的问题是如何在现有的基础上创造出像拉丁美洲的解放神学、韩国的民众神学那样的一套完整的适合本国国情的神学体系以及适合中国国情的教会体制。这已引起中国教会的高度重视。今年第5—7期《天风》刊登了王嘉理先生文章“中国教会型态初探”，文中提到建立“自主神学”体系和地方自治分层联合的教会体制^②。当然这些问题还有待于进一步深入探讨。我们坚信，在不久的将来，中国教会定会建立起一套真正属于中国基督徒的、具有中国特色的神学体系和教会体制。

① 汪维藩：《中国教会的某些神学变迁》，《金陵神学文选》，第72页。

② 王嘉理：《中国教会形态初探》，《天风》1994.7。

从青年基督徒看中国基督教现状 ——以上海为例

孙 立

从19世纪40年代欧美传教士进入上海，到1949年中华人民共和国成立，上海一直是近现代基督教（新教）在华传教事业的重要中心。据统计，截止解放初期，上海有基督徒4.3万，教堂280座。1957年以后，政府的宗教政策趋向左倾。在1979年改革开放之前，包括基督教堂在内的所有宗教活动场所均被关闭，至少在表面上基督教信仰活动被迫停止。

中国共产党十一届三中全会拨乱反正，公民的宗教信仰自由政策逐步得到落实，基督教徒重新过上正常的宗教生活。据统计，至1990年上海地区共有受洗入教的基督教徒约10万，有教堂23座。另据上海市统计局的有关资料显示，1949年上海总人口为700万，而1990年则为1300万，增长近1.8倍。与上海人口的自然增长情况相比，上海基督教信徒的增长相对较快。

不久前，我们从这10万名上海基督教徒中抽取了12000多个样本，根据目前的统计资料，我们对处于社会变迁格局中的上海基督教徒的构成作出如下大致的概括。

先从年龄的角度对被调查的基督教徒数量作一分类（见下页表）。

| 年 份 | 1980 | 1981 | 1982 | 1983 | 1984 | 1985 | 1986 | 1987 | 1988 | 1989 | 1990 |
|-----------------------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| 人 数 | 40 | 463 | 1016 | 1021 | 1454 | 1464 | 1124 | 1364 | 1253 | 1360 | 1448 |
| 18 至 40 岁的人 数及其百分比 | 6 | 60 | 70 | 99 | 161 | 203 | 172 | 226 | 229 | 424 | 384 |
| 41 至 59 岁的人 数及其百分比 | 15 | 13 | 7 | 10 | 11 | 14 | 15 | 17 | 18 | 31 | 27 |
| 60 岁以上的人 数及其百分比 | 12 | 130 | 171 | 161 | 228 | 242 | 225 | 278 | 257 | 323 | 374 |
| 30 | 28 | 17 | 16 | 16 | 17 | 20 | 20 | 21 | 24 | 26 | |
| 22 | 273 | 775 | 761 | 1065 | 1020 | 727 | 860 | 767 | 613 | 690 | |
| 55 | 59 | 76 | 75 | 73 | 69 | 65 | 63 | 61 | 45 | 47 | |

从上述这些数字可以看到，60 岁以上的老年信徒占有很大比例，他们构成了上海基督教徒群体的中坚。可资估证的是，据了解，每星期参加教堂礼拜活动的绝大多数是老年信徒。同时，上述数字也显示，与其他两个年龄层的信徒比重有所增加的情况相比较，老年信徒的比重已出现降低的迹象，在 1989 年以后，这种情况更是明显。

与老年信徒的情况形成对照的是青年基督教徒（40 岁以下），尽管他们在总体人数上所占的比例相对较小，但一直呈上升趋势，在 1989 和 1990 两年幅度明显加大。也正是在这个时期，基督教的发展引起社会的关注，所谓“基督教热”的说法，从一定意义上说，正是针对青年信徒的增加而发出的。

就总体状况而言，40 至 60 岁年龄层的基督教徒的发展较为平稳，上下变动幅度比较狭窄，在上海基督教徒中，这是一个人数相对稳定且又不太引人注目的群体。

再以文化程度为指标，在全体被调查的 60 岁以上的老年信徒中，小学与文盲的比例为 53.5%；相反 40 岁以下信徒的文化程度比较高，高中、大学及其以上文化程度者占 40 岁以下信徒人数的 64.9%；40—60 岁信徒中，初中文化程度的人所占比重极大。

至于信徒职业分布的情况，绝大部分 60 岁以上的老年信徒是退休工人或家庭妇女；而 60 岁以下的信徒中有学生、教师、工人、

职员、医务工作者、科研人员以及个体工商业者，职业种类的异质性较强。

另外，在性别构成上，上海基督教表现出女性信徒多的特点，在被抽样的 1.2 万余名信徒中女性为 79%。

值得一提的是，在被调查的老年信徒中有一部分在解放前后即是基督教的慕道友甚至信徒，许多老年人正是在他们的影响下皈依基督教的。

二

在调查中，一个现象引起学者的注意：尽管近年来 40 岁以下的青年信徒增长速度明显较快，但在每星期参加教堂礼拜活动的信徒中，青年信徒为数甚少。据一些教内人士反映，即使是针对青年信徒举办的青年聚会活动，也很少有经常参加的人。大多数情况是青年信徒参加几次教会的活动后就再也不见其身影了。在私下场合，个别青年基督徒坦承除了圣诞节等一些重大的基督教节日外，一般他们不上教堂过宗教生活。总之，在基督教会的活动中，青年信徒的流动性相当大。据了解，一般在受洗入教一年半载后，仍能坚持上教堂参加宗教活动的青年信徒仅约是原来的三分之一。

当代青年人信仰基督教的动机、背景与老年信徒相比有很大的差异：有的人是在生活、工作、学习、就业、婚恋中遭遇挫折后而信教的；有的人则是因为社会道德与价值规范出现真空，希望以基督教道德规范约束自己进而完善自我人格；更有相当一部分文化程度较高的青年知识分子通过诸种途径与基督教相遇，对他们而言，基督教不仅是一种使他们充满好奇的宗教，而且还是他们急欲了解的西方文化的象征代表。这些都从一个侧面反映出由传统封闭向现代开放转换的当代中国社会的特点。然而，尽管

青年人信教动机各有不同，有一点却是相同的，即他们大多数都希望通过基督教（宗教）实现自我的根本转变，以新的行为准则和人生态度投入到现实的社会生活之中。以此而言，与大多数老年信徒因为年龄的因素而偏于追求来世的信仰相反，青年基督徒的信仰以积极人世为指向。

在调查中我们了解到，许多青年基督徒不上教堂过宗教生活的一个原因是：他们感到在一些信徒中传播的一些神学信息与他们原来的期望之间存在距离。例如教会给青年基督徒的印象之一，是在观念上一贯不崇尚物质利益。所谓“财色在宗教里是邪恶的代表，清贫倒是灵魂得救的条件，宗教就是以超脱物质尘世来显示其神圣形象的，”……等等。因此，诸如“经商”、“挣钱”等一些当代青年关注的问题，青年基督徒一般不在教会牧长面前谈论。久而久之，沟通的缺乏促使一些青年信徒不再或很少上教堂了。

导致这种状况的原因可能有很多，如果稍稍涉及一下近现代中国基督教的历史状况，也许就能够为我们思考问题提供点线索。

众所周知，旧中国基督教会是西方国家差会的宣教区，来华传教的传教士在信仰上较多地倾向于福音派。旧中国社会，政治的动荡不安，人民物质与精神生活的极端贫困，客观上为这种神学思想提供了土壤，也因此当时中国基督徒所获得的神学信息难免有偏颇。根据一些教会人士的概括，那样一种神学信息在对某些根本问题的看法上主要表现为：如对人的看法上，很容易强调人都是为罪恶所充满的所败坏的；在对世界的看法上，强调世界的败坏与毁灭，将一切物质的进步与成就视作撒旦的工作和诱惑人离开神的努力，从而要求信徒摒弃一切耳目之情、肉体之欲，力求从这个堕落的、罪恶的、受诅咒的世界中逃出去，使自己成为“关锁的园”、“禁闭的井”、“封闭的泉源”，弃绝现实世界和一

切物质生活，放弃为更好的生活而努力。^①

新中国成立后，中国发生了巨大的、意义深远的社会变革，处于最底层的人民的命运随着社会制度的改变而改变。1950年秋在中国基督教各教会中兴起的自治、自养、自传的三自运动使传教成为中国基督教徒自主的事业。总之，产生前述神学见解的社会根源被逐渐消除。新的社会环境促使中国基督徒重新思考旧有的神学观念。于是很快，一场围绕基督徒该怎样看待世界，怎样对待世人等问题的群众性神学反思运动形成了。

然而不幸的是，正当中国基督徒着手除去逃避现实的思想，开始跨越曾经横亘在他们面前的天上与人间、今生与永世、灵与肉、神与人、属灵追求与热爱人生的二元鸿沟时，极左路线以及随之发生的文化大革命中断了基督教神学观念的这一积极发展。极左路线乃至文化大革命危害之深至今给基督教留下了教牧人员严重匮乏、年龄老化等历史创伤，加之占信徒大多数的老年信徒的文化程度、信仰水平普遍低的特点，使得那种趋向彼世的、虔诚的、特别注重来世、个人得救和灵性操练的神学倾向，对今天中国基督教依然产生影响，尽管不少先进的教会人士不遗余力地鼓励和劝告信徒们在每一天的生活中活出他们的信仰，凭借对社会的贡献来见证他们的信仰和忠诚。也因此，处在一个正在现代化的社会中的中国基督教，其所面临的挑战有相当部分来自于历史。

三

正当中国基督教由于历史的原因不得不再次对旧有的神学问

^① 参见汪维藩：《中国教会的某些神学变迁》，载《金陵神学志》复第2期。蒋佩芬：《从信仰上谈三自运动》，载《金陵神学志》复第2期。沈以藩：《中国教会在神学思考中》，载《金陵神学志》复第3期。

题作出回应的时候，改革开放的新的社会环境也在对基督教的存在与发展发生影响。

当代中国社会发展的主题是发展经济，改善提高全体国民的生活水平。较之以往，人们生活中经济活动的位置相对突出。正如调查所反映的，绝大多数的青年信徒都参与一定的经济活动。繁忙的经济活动也成为青年信徒很少参加教会活动的一个原因，甚至一些青年聚会活动的骨干也是如此。在这个现象背后，不难看出世俗化对基督教（宗教）构成的影响。（笔者以为，这个问题在50年代以后的神学反思中已经隐约显露）。宗教世俗化是许多人关注的一个问题，在此笔者提供一点调查所得。

在当下这个以经济建设为中心的社会里，许多青年信徒深感处理日常生活和工作所依照的标准和规范，与《圣经》的教导相比，落差很大。在许多情况下，他们感到无所适从。这一角色冲突的现象在那些直接参与商品经济活动的青年信徒那里表现得尤其明显。用他们的话来说，如果恪守《圣经》的教训，那就不太可能在经济活动中获得较好的利润，相反有时候，为了获得经济活动的成功，他们不得不放弃作为一个基督徒所遵循的规范。（在此，透过这个现象，我们看到了那种如马克斯·韦伯所言的现代社会中工具理性与价值理性之间的二难抉择）。为此青年信徒深感困惑，非常希望能在牧长那里得到指点以消除角色扮演的紧张。不过一些基督教人士也坦言：一些牧师无法帮助青年信徒处理这些问题，只能对他们说“放在祷告中去”或者“再好好读圣经”。^①

一方面为了改变、消除旧有神学的消极影响，基督徒们被鼓励在现实生活中建立自己的品格，造就锻炼灵性的生命，另一方面，教徒生活领域和经验的扩展又引出了许多新的难题。这就对

① 陈泽民：《基督与文化在中国——一场中美的对话》，载《金陵神学志》复第17期。

基督教如何在新的社会环境中解决好神人关系提出了新的更高的要求。

现代社会是一个基于社会分工不断细化的异质性增强的社会，这在前文所示的上海基督教徒群体构成上也有所反映。以往受洗入教的信徒多为退休女工或家庭妇女，而在今天的教会中，来自社会不同职业阶层的人有很大的增加。不同社会领域中的人对于社会生活的经验不可能整齐划一，其差异性自然导致信徒在宗教生活中的需求和理解上的多样化。许多青年信徒不上教堂过宗教生活的又一原因，是对一般教堂中教牧人员的讲道不甚满意，认为那是专门讲给老太太听的，缺乏深度。于是就有人自己阅读《圣经》，读有关的灵修书籍。在个别大学生中还有学生自发组织的“灵修会”，有些人还参加外国留学生的宗教聚会。

另外从上海基督教徒的文化程度来看，当代的青年基督徒大都具有较高的文化素养，他们中的许多人似可命名为“有文化的基督徒”，即除了具有严格意义上的基督教信仰之外，这些“有文化的基督徒”还处于一个现代的多元的知识处境之中，其所信仰的基督教也被置于文学、哲学、人类学、历史学、社会学乃至自然科学的背景之中，通过与这些文化知识领域的不断对话，他们的信仰经验或得到确认，或遭受质疑，这是当代具有较高文化程度的青年基督教徒的信仰特点。难怪一些基督教青年传道人向我们表露：他们感到很难与那些大学生信徒交流，与非基督徒的交流似乎更难，即使交流对话，也常常处于被动的状态。

与此状况相对应的，是近年来由一些对基督教抱有同情心和爱慕心的非教徒学者撰写翻译的有关宗教的书籍倍受青睐，它们与青年信徒的信仰特点正相契合。

这里呈现给我们的是一个非常有意思的现象：一方面中国基督教徒的数量在改革开放后的十余年间发展迅速，但在人数增长相对较大的青年信徒那里，似乎又并未显示出教会相应的发展；而

在另一方面，由基督教外那些不带偏见的人们所形成的基督教文化热却又很契合青年信仰的宗教需求，正是他们在非基督教文化领域与基督教文化领域之间筑起了论道的讲坛，它不仅吸引了众多的青年基督徒，而且还吸引了其他非宗教徒。这一现象在一些先进的中国神学家那里不仅被视作是一种鼓励，也被视作是一种挑战。这种挑战，笔者认为，一方面要求中国基督教的教牧人员全面提高自己的文化素养，进而提高信徒的信仰水平和灵性境界；另一方面，当人们日益将基督教作为一种文化或知识加以接受的时候，基督教会的视野应不断超越，从而寻觅与非基督教文化的对话基础，推进基督教在现代中国社会的发展。

基督教是一个灵活的宗教，新教的出现本身就说明基督教与多元的世俗世界的协调能力。最后再引述一位中国当代基督教神学家的话：“……如果基督教想在今天中国的处境中赢得人们的倾听，它就必须抛弃传统的、‘正统的’、‘别无他名’的教条主义。”

中国基督教历史回顾

周燮藩

基督教在历史上曾四次传入中国，自唐代迄今有1300多年的历史，但接二连三地受挫，一直未能彻底改变其“洋教”面貌。有人评价说：“在基督教传播的历史上，从未遇到过需要如此反复多次、重新开始传教的国家。而且，至少前三次重新开始时都要完全从头做起。惟有第四次对华传教运动能稍稍借助于以前打下的基础”。^①今天，随着中国社会所进行的大规模现代化建设，基督教面临着时代的挑战，也存在全新的机遇。因此，回顾一下基督教在中国的传教过程，特别是与中国传统文化和各种宗教的相互影响，以及此长彼消的关系，确是适宜的。

一、唐代的景教

据明天启三年（1623）出土的“大秦景教流行中国碑”，唐贞观九年（635），大秦国大德（主教）阿罗本“占青云而载真经，望风律以驰艰险”，来到京都长安。唐太宗不仅派宰相房玄龄“总杖西郊，宾迎入内”，而且还让阿罗本“翻经书殿，问道禁闱”。三年后，唐太宗下诏：“道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生。波斯僧阿罗本远将经教，来献上京。详其教旨，玄妙无为；观其元宗，生成立要。济物利人，宜行天下。所司即于义宁坊建寺一

^① 《中国与普世教会共同塑造世界》。

所，度僧廿一人”。^① 碑文记载与诏令基本相同，只是将“波斯僧”改为“大秦国大德”。唐高宗继位后，“仍崇阿罗本为镇国大法主”，景教似有较大发展。碑文夸耀说，当时的景教“法流十道”，“寺满百城”。但从武后临朝称制到唐睿宗逊位（683—712），景教先后受到佛教的毁谤和儒生的耻笑，在变幻不定的宫廷政治中失去支持而一度衰落。唐玄宗（713—755）即位后，景教不断派教士来华朝贡，以取悦于朝廷，教士也周旋于王公显贵之间，用行医等手段传教。至天宝四年（745），玄宗下诏说：“波斯经教，出自大秦。传习而来，久行中国。爰初建寺，因以为名。将欲示人，必修其本。其两京波斯寺，宜改为大秦寺。天下诸府郡置者，亦准此”。^② 并且“天题寺榜，额载龙书”，赐予御笔亲题的匾额。景教在华的传教活动至此达到高潮。碑文对玄宗颂扬备至，称“宠贲比南山峻极，沛泽与东海齐深”。

755年冬，安史之乱突发，玄宗仓皇入蜀，肃宗在灵武即位。景教徒作为幕僚和通译，积极参与平定安史之乱的战事，因而能在肃宗、代宗和德宗三朝重立景寺，复兴景教于陇右、河西一带。于是在781年有建景教碑一事。由波斯经教、大秦本教至景教，以及寺名的更改，都说明景教摆脱了依附佛教的地位，也不再混迹于波斯胡教之中，而“本色化”教名的出现，是其传教深入的标志。“景教”之名在碑文中是首次出现。碑文说：“真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称景教”，可见该名是景教徒对基督教的“强称”。

景教之名可能与基督所言：“我在世即世之光”^③ 有关。这种神学倾向有波斯文化影响的痕迹。不过，从中国景教的文献看，虽

① 《唐会要》卷四十九。

② 同上。

③ 《约翰福音》第8章，第12节；第9章，第5节。

然借用不少佛、道用语阐述教义，在初传阶段当为不可避免之事，但仍可看出，其教义神学依然能突破这些用语而有清晰的表述。

景教碑提到，建碑“时法主僧宁恕知东方之景众也”。碑侧的叙利亚文题铭也说：“时众司铎之司铎河南尼苏（即宁恕）任卡多利柯斯宗主教也”。卡多利柯斯（Katholikos）原为安提柯宗主教派驻波斯京城的特使，后为聂斯托利派东方教会宗主教衔。阿拉伯语称贾塞利格（jatbalig），汉译为“法主”；其座堂称“罗马修道院”（Dayr al-Rum），汉译为“大秦寺”。在波斯萨珊帝国时期，其教士曾受统治者庇护，作为医生和教师长期活跃于宫廷。但在祆教的压力下，景教因允许教士结婚而引起腐败。540年经整顿后有所振兴，并积极开展传教活动，然而，波斯文化的影响却无法抹杀。景教教徒主要是受祆教教义歧视的商人和手工业者，其教士也常常兼营商业，从而使传教与经商相结合成为它的一大特色。景教在中国的传教活动也依附于唐朝的政治庇护，并始终是叙利亚和波斯商人的宗教。因此，一旦失去政治支持和商业衰落，景教在中国就颓势难转了。

景教碑建立后，景教在佛教等的竞争下，传教活动难有进展。会昌五年（845），唐武宗下诏灭佛，景教同时被禁。两年后佛教再度复兴，而景教却从此在中国内地绝迹，不见于五代及宋朝的史籍。基督教传入中国的第一次尝试终以失败告终。

二、元代的也里可温

唐代景教虽在中国内地消失，但在西北边远地区，如蒙古的克烈、汪古等部落，以及畏吾儿、吉利吉斯等民族中继续传播。11世纪下半叶，经辽朝统治者的允许，景教又在中国北部重新出现。至13世纪中叶，成吉思汗统一漠北诸部后，克烈等部的景教徒通

过联姻进入统治集团。元朝建立后，景教随蒙古族人主中原，在中原地区广泛传播。

景教及其教士，元朝蒙古人统称之为“也里可温”。一般认为，该词意为有福缘的人或信奉福音的人。也有人认为当指上帝教或信奉上帝的人。从元代史籍和碑铭看，多为对教士、司铎的尊称。景教由于特别崇奉没有耶稣受难像的“胜利十字架”，故又称“十字教”，教堂称“十字寺”。

自成吉思汗以来，蒙元统治者对各种宗教采取“一视同仁，皆为我用”的政策。元世祖忽必烈曾说：“有人敬耶稣，有人拜佛，其他的人敬穆罕默德，我不晓得哪位最大，我便都敬他们，求他们庇佑我。”在早期蒙古帝国的中心哈刺和林，一所景教礼拜堂建在大汗宫殿万安宫的附近。信奉景教的多系蒙古贵族、诸王近侍、御医、官吏及色目人。景教徒作为色目人，在政治上享有仅次于蒙古人的法律地位。也里可温同和尚、道士、答失蛮一样，可免除赋税差役。因此，虽然有佛、道等宗教的竞争和排挤，但有统治者的支持，景教在元代仍然成为全国性的宗教。元朝景教的发展与政治势力的关系，从马薛里吉思的例子可以得到说明。

马薛里吉思是中亚撒马尔罕景教徒，其家世代习医，外祖撒必为元朝御医。他曾任忽必烈御医，于至元十四年（1277）封授宣命虎符怀远大将军、镇江府路总管府副达鲁花赤。四年后，以“忠君爱国”为名“推广教法”，在镇江、杭州等地建十字寺七所，并得到忽必烈拨赐的官田和民田。在这种情势下，景教徒自大都（北京）往西，往山西、宁夏、陕西、甘肃，出新疆而通中亚；或沿河运南下，过长江流域而至东南沿海，其足迹几乎遍及全国。

基督教的另一支，即罗马教廷的方济各会，也在元代人华传教。1289年，方济各会修士、意大利萨莱诺人约翰·孟高维诺被任命为教廷使节，携带教皇的信件，取道波斯、印度，于1294年

抵达大都，并获准自由传教。当时大都有侍卫亲军阿速卫“三万之众”，是蒙古西征时从高加索迁来的基督教徒。他们是孟高维诺在大都传教的基础。孟高维诺在大都建造教堂，收养幼童以培养教士。他曾“费尽苦心，欲使聂斯托利派教徒改宗罗马教会”，因此招致景教徒的打击和排挤。约在1313年，他被教皇代表祝圣为大都总主教，兼辖东方教务。同年，他在泉州设立主教区。从传教意义而言，孟高维诺是罗马教廷在中国开辟教区的第一人。在他死后不久，罗马教廷陷于分裂，元朝被逼北迁，传教活动随之完全中止。

元代的也里可温始终备受尊崇。至元二十六年（1289），元世祖特设崇福司，“掌领马儿哈昔（主教和长老）、列班（司铎和修士）、也里可温、十字寺祭享事宜。”延祐二年（1315），升格为崇福院，“置领院事一员，省并天下也里可温掌教司七十二所，悉以其事归之。七年，复为司”。^①崇福司与专管佛、道的宣政院、集贤院，同为元朝三大主管宗教机构。崇福司主管长官司使四员，从二品，官秩在宣政院从一品之下，与集贤院同。在元朝的诏令中，也里可温常列和尚、道士之后，答失蛮之前，可见其社会地位和影响仅次于佛、道两教。但是，基督教作为以传教为主要目的的外来宗教，要成功地植根和传播于中华大地，必须与中国的传统文化和社会需要相适应。但是，元朝的也里可温，不论是景教还是方济各会，都没有留下历史影响。他们虽曾活跃于全国各地，但其教徒大都不是汉人，而是蒙古人和色目人。基督教在中国社会并没有真正扎下根来，仅仅依附于蒙元的政治势力，浮在社会表层。因此，它随着蒙元帝国的兴盛而发展，跟着蒙元帝国的覆灭而绝迹。

^① 《元史·百官志》。

三、明清之际的天主教

明清之际，中国封建社会步入晚期，上层建筑趋于腐朽，佛、道诸教呈衰败之势。而在西方，宗教改革运动后基督教新教各派兴起，在欧洲失势的罗马教廷，便图谋向东方发展。自明代中叶，随着葡萄牙殖民势力的东来，天主教在中国重新取得传教的机会，开始基督教第三次传教活动。在此期间，天主教各差会相继入华，其中收效最多、影响和势力最大者是耶稣会。

耶稣会在欧洲因不择手段地反对宗教改革而臭名昭著，但在天主教内部却是改革派，并建有一套当时欧洲最先进的教育体制。因此，来华的耶稣会士大多具有较高的文化素养，能在传教活动中与中国的传统文化发生实质性的接触和冲撞。

方济各·沙忽略是耶稣会来华传教的先驱，而真正开创天主教在华传教基业的，当推意大利马切拉塔人利玛窦。1583年，利玛窦和罗明坚进入广东传教。在广东生活十年后，他深切感受到中国传统文化的深厚影响，以及文化差异对教义理解造成的障碍，于是征得耶稣会印度和远东传教视察员范礼安的同意，易僧服为儒服，刻苦研习中国经籍，结交官员和儒生。1601年初，利玛窦入京朝贡，获准开堂传教。他在北京大力介绍西方的天文、数学等科学知识，以取得那些崇尚实学，反对空谈心性的官员的信赖和合作。同时，注意顺应中国传统文化和社会习俗，极力糅合孔孟之道和敬天祭祖思想于教义之中，避而不谈“基督奥秘”。利玛窦的传教方针，徐光启总结为“驱佛补儒”，但利玛窦合儒反佛，引先儒斥后儒，最终目的还是“超儒”，即以基督教“征服”中国。因此，与中国传统文化的冲突势所难免。

利玛窦死后不久，因传教士的传教活动，于1616年发生南京教案，士大夫的非教风潮也随之而起。但明末因边防危急，历法

失修，需借助传教士制造火炮和修订历法，被驱逐的教士复又召回。传教也得以深入宫廷。清兵入关后，耶稣会在明朝宫廷所取得的成就前功尽弃，而汤若望等人仍借修订历法为清朝重用。康熙初，钦天监教案发生，传教活动受挫，后得力于南怀仁而重振。传教士在宫廷受宠，传教有很大进展。与此同时，传教士内部对于利玛窦的传教方针产生意见分歧。1630年后，西班牙多明我会和方济各会进入中国，他们为了打击葡萄牙势力，夺取对华传教的控制，对耶稣会容忍祭孔拜祖等礼仪大张挞伐，挑起长达百余年的中国礼仪之争。罗马教廷的专横无知，殖民国家和教派修会之间的利害冲突，实际上决定了这场争论的结局。1742年，教皇颁布通谕重申对中国礼仪的禁令。1773年又下令取缔耶稣会，两年后传到中国，在华传教二百年的耶稣会正式退出历史舞台。教廷的禁令与中国传统礼仪、知识分子仕宦之途背道而驰，秘密进入内地的西方传教士与中国社会格格不入，传教事业从此陷入绝境。

四、近代的基督教

19世纪初，随着西方殖民主义的扩张，新教兴起大规模传教活动。新教各宗派相继成立向国外布道的差会组织，致力于世界各地，特别是非洲和亚洲的传教活动。1807年，第一位到中国大陆的新教传教士马礼逊，就是在这样的背景下受英国伦敦布道会派遣来华的。

新教主张“因信称义”，重视翻译《圣经》以教化信徒。马礼逊在华27年，以商务为掩护，一边翻译《圣经》，一边编著宣教小册子，包括亲自校订印行梁发的《劝世良言》。在鸦片战争前，英美等国传教士来华的主观动机可能各不相同，但客观上总是起着配合殖民主义侵略的作用。他们的活动主要是：广泛收集中国

社会各方面的情报；著书、译经、办报、兴学，为大规模传教活动作准备；鼓吹武力干涉中国内政，强迫清政府放弃禁令，以实现在中国自由传教的目的。鸦片战争后，清政府被迫签订一系列丧权辱国的不平等条约。许多传教士不仅是战争和讹诈的直接参与者，而且也是条约的起草和策划者。他们认为“只有战争能开放中国给基督”，依仗侵略势力进入各地传教。天主教也在法国支持下，迫使清政府宣布弛禁，再次取得合法地位。

基督教在近代西方殖民主义侵略时期传入中国，在客观上成为麻醉中国人民的精神、掩盖瓜分和掠夺的工具。但其教义及西方思想的传播，对中国封建社会及传统文化所造成的冲击，却惊醒了长期处于愚昧状态的中国人民。洪秀全等人汲取基督教教义作为反封建思想的依据，建立特殊形态的宗教组织拜上帝会，发动太平天国起义，就是中国人民由麻醉而惊醒的一种表现。太平天国起义对中国封建社会及其意识形态造成巨大冲击，封建统治者惊呼：“粤匪窃外夷之绪，崇天主之教”，使“士不能诵孔子之经，而别有所谓耶稣之说、《新约》之书，举中国数千年礼义人伦、诗书典则，一旦扫地荡尽”，为千古未有的“名教奇变”。这大概就是洪秀全列为中国近代“向西方学习”的代表人物的原因。

鸦片战争以后，西方列强一再发动侵华战争，妄图瓜分中国。各国传教士则仗着不平等条约的庇护，以炮舰为后盾，带着政治、经济、军事的目的，纷至沓来，形成大规模传教运动。传教士深入内地，无视中国法律而任意行事，教堂建至穷乡僻壤，扬言要用基督教征服中国。封建官绅担心基督教的传播会引起“人心大变”，从而打乱现有的统治秩序，因此他们从维护封建礼教的精神统治出发，多把基督教斥为异端邪教。传教士则力图改变中国传统礼俗，反对祀天敬祖，诋毁深人民间的佛教和道教，干涉民众习俗，经常直接引起民教冲突。随着民族危机的空前加深，传教士的活动引起社会各阶层的不安和痛恨，地方官绅积极发动和组

织，下层群众也踊跃参与，形成反洋教运动。在这种背景下，自1856年西林教案至义和团运动，历40余载，几乎年年有教案，处处有教案。初期教案多因天主教传教士借“还堂”而强买、侵夺房地产，或包揽词讼，横行不法激起的，斗争矛头主要针对法国保护的天主教势力。而后因天主教育婴堂收养幼童和新教买地建堂、扩大据点而扩大，同时扫及英美新教各派。后期由于民间秘密会党的加入，发展成大规模的反帝爱国运动。

自发而分散的反洋教运动，带有排外仇教的盲目性，容易为顽固的封建势力所利用。义和团运动后，中国人民转向反帝反封建的政治斗争。基督教的传教活动也有所变化，主要是利用清政府的巨额赔款，兴办医院、学校和其他文化慈善机构，进行间接传教。自1900至1920年，基督教获得全面持续的发展，新教由8万人增至36万人，天主教由74万猛增至200万。

大约同时，一些中国基督教徒为摆脱外国宣教机构的控制，在中国信徒自办教会的基础上，发起中国基督教自立运动。而主张仍应与外国差会合作的信徒，则积极推进本色教会运动，希望逐步实现基督教与中国传统文化的结合。这些都是中国基督徒的爱国主义和民族主义情绪反映。

以后，由于连年不断的战争影响，基督教的传教活动趋于缩小，但教徒人数仍有所增加。至1949年，天主教徒约有328万人，新教徒则有70多万。

五、新的历史时期

1949年中华人民共和国的成立，控制中国基督教的外国宣教机构失去了帝国主义的支持。加之近百年来基督教传入中国与外国侵略的复杂关系，以及与中国传统文化的冲突，使中国基督教会立即面临与祖国和人民认同，独立自主办教会的问题。外国差

会和修会对中国革命的敌视促使中国教会摆脱外国势力的控制，逐步成为中国教徒自己主持的宗教团体。

1950年7月，以吴耀宗为首的40位新教人士联名发表《中国基督教徒在新中国建设中努力的途径》一文，后简称为“三自宣言”。至1954年，中国基督教三自爱国运动委员会成立。1956年3月，吴耀宗在《关于中国基督教三自爱国运动的报告》中提出教内所称的“三大见证，十项任务”，主要内容是实现教会三自、参加社会主义建设和保卫世界和平。教内正在开展的一场神学大辩论由此被推向高潮。这场神学大辩论，教内称为中国基督教的“神学再思”。约在1958年，各地出现不分宗派的“联合礼拜”。这被视为全世界基督教界的一个创举，中国基督教因此称作进入“宗派后时期”。

与新教相比，中国天主教会面临更为直接的反帝爱国斗争。由于罗马教廷采取公开敌视新中国的政策，一再发布通谕和命令禁止教徒与政府合作，竭力把中国天主教会推向对抗的道路。在此背景下，1950年11月四川广元县教徒发表《自立革新宣言》，主张“与帝国主义割断各方面联系”，“建立自治、自养、自传的新教会”。归绥、重庆、南昌、武汉等地起而响应，兴起中国天主教的“反帝爱国运动”。罗马教廷以“裂教”和违反教义、教规的罪名，反对教徒的三自主张，妄图动员神职人员进行对抗。1951年，罗马教廷的“中国天主教教务协进会”被政府封闭，驻华公使黎培里被驱逐出境。至1955年，坚持罗马教廷立场，继续敌视社会主义中国的势力，进一步受到沉重打击。1956年7月，37位天主教人士发起中国天主教友爱国会，决心摆脱罗马教廷控制，实行独立自主办教会，自选自圣主教。有关的决议说：“在不违反祖国利益和独立自主前提下同梵蒂冈教廷保持纯宗教关系，在当信当行的教义教规上服从教宗，但必须彻底断绝政治上、经济上和梵蒂冈教廷的关系，坚决反对梵蒂冈教廷利用宗教干涉我国内政，侵

犯我国主权，破坏我们正义的反帝爱国运动的任何阴谋活动”。1958年，罗马教廷否认中国教会的自选主教，并给予“超级绝罚，主动断绝与中国教会的教务联系。此后，全国各主教空缺的教区纷纷自选自圣主教，使中国天主教会真正成为中国神职人员和教徒自办的宗教事业。”

但是，自50年代后期逐步抬头的“左”的指导思想，特别是“文化大革命”的一场浩劫，使中国基督教各团体与其他宗教团体一样，受到严重摧残，也留下不少后遗症。粉碎“四人帮”后，特别是十一届三中全会以来，宗教信仰自由的政策重新得到落实，中国的基督教徒，特别是新教教徒有了迅猛的增长。1980年，新教除保留三自爱国运动委员会外，又成立具有教务机构性质的中国基督教协会。在教内开展的神学思考均集中于神一人耶稣基督，渊源于中国基督教的历史社会实践，带有浓厚的中国人文主义精神而又有所补充和注入，反映中国人的实践精神而又有所提升和升华。同年，天主教也在保留中国天主教爱国会外，成立中国天主教教务委员会和中国天主教主教团。教内神学思想的新趋势，体现在政治上就是拥护中国共产党的领导，走社会主义道路，坚持爱国爱教、独立自主自办教会方针；在宗教上就是实践基督福音，做光做盐，服务社会，造福人群，为社会主义两个文明建设贡献力量。

六、几点结论

1. 从历史上看，基督教在唐、元两代曾得到统治者的庇护和支持，活动遍及全国，但始终未能在中国社会扎下根来。明清之际天主教人华引发的礼仪之争，再次说明两种文化传统之间的巨大差异。这种文化差异加上中国的社会结构和政治传统，对基督教的传播构成不可逾越的障碍。近代以来，殖民主义和帝国主义

的侵略与传教士“用基督教征服中国”的活动相联系，不仅与保存文化传统而且也和民族存亡息息相关，致使中国基督徒大多存在于社会边缘的“基督村”。即使在今天，基督教与外国势力的关系仍是一个敏感的问题。1949年以后，中国社会发生巨大变化，中国基督教也面貌一新。但就基督教的发展而言，关键并不在于政治方面，而在于能否与中国传统文化结合并真正为中国社会服务。

2. 基督教作为外来宗教，代表着西方文化传统，自然无法彻底摆脱“洋教”两字。它对中国社会的效用，主要一点是促进中西文化交流。明清之际传入的西学，近代引入的教育、医疗体制，均被中国社会所容纳。当前，中国正在向现代化迈进，既要继承固有的传统文化，也要吸收世界各种文化中的精华，建设新的现代文化。在此进程中，基督教可发挥其独特作用。而且，对于西方高度现代化所带来的种种负面效应，基督教可作为文化传统的反思，以帮助中国在现代化过程中不至重犯西方的错误。中国的基督教自有其哲学、伦理和社会观念，可以为民族和个人发展新的价值观作出建设性贡献。

3. 中国基督教的本色化，要以符合中国国情的本色化神学为标志。中国基督教在本世纪二、三十年代、五十年代、八十年代均有过认真的神学思考，并有了不同于西方神学框架的新方向。新的中国基督教神学，应重新从耶稣基督的福音出发，摆脱几百年来造成中国基督徒分歧的教会教条。源自《圣经》的原始信仰，没有必要非受希腊罗马著作的束缚不可，而是需要从中国的现实出发，结合传统的人文主义精神，为今后的发展作兼收并蓄的重新阐述。这种批判的、积极的神学反思，首先要反省在中国什么对基督教是恰当合宜的，也就是说，只有对基督教教义作符合当代社会需要的理解，才能使之与社会主义社会相适应，并成为推动社会发展的建设性力量。

4. 中国基督教会或组织机构，是实行自治、自养、自传的组

织保证。它不可能恢复西方控制下的任何一种体制，因而要采用新形式，既能进一步巩固“无宗派联合”的趋势，抵制外国势力的干预，又能代表全体基督徒的愿望，将游离在外的信徒团结进来。教会要符合中国国情和取得人民欢迎，必须努力与社会主义社会相适应；新教教会与天主教会之间要开展对话，也要与其他宗教团体对话，以便共同努力，造福社会，服务人群。总之，在日益世俗化的社会中，在宗教的许多功能已消失的条件下，教会既要忠于《圣经》，又要跟上时代，认清自身的职责，找准适宜的位置。只要注重社会福利而不是以个人为中心，教会可以成为社会进步的酵母。我们相信中国的基督徒一定能独立自主地办好教会。

中国民间基督教

孙善玲

基督教（新教）第一位来华传教士1807年到达广州，但他和在他之后来华的传教士们未能获准进入内地传教，只能为基督教在中国的传播作准备工作。自1858年《天津条约》签订之后，西方传教士方大批深入内地传教。自1807年至1842年间，在华的新教传教士24人，受洗徒不足20人。1900年，传教士约1500人，教徒9.5万人。1920年，教徒36万人。1935年，51万人。到1949年，全国基督教教徒70余万^①。从1807年至1949年，其间100多年，西方教会为在中国传教投入了大量人力物力，初步将基督教移置到了中国，但距在中国实现“基督教化”的目标相去甚远。

从1949年到1978年30年间，中国基督教发展缓慢，文化大革命中更几乎消失。1978年改革开放以后，“20世纪80年代，一股信仰基督教的热潮在中国迅速兴起”^②。据统计，1982年全国信徒达300余万。1987年底已达400余万，比同期其它几大宗教信徒增长速度快。在当年传教士活动过的地方，基督教信仰得到恢复发展。在当年传教士没有到过的地方，因为经济的发展，人员的流动，基督教也由普通教徒、自由传道人等传播开来。在西南一些少数民族中，基督教取代了原始宗教，成为全民族信仰的宗教^③。90年代以来，基督教仍呈快速发展的趋势，信徒绝对数字逐

① 唐逸：《基督教会史》，中国社会科学出版社，1993年，第458、467页。

② 蒋志敏、徐祖根：《面对十字架的思考》，《瞭望》1989年第5期。

③ 蔡家麒：《左南怒江州宗教及习俗研究报告》，《民族学通讯》第79期。

年增加，平均年龄下降，平均文化水平上升。基督教在中国民间赢得愈来愈多的信徒，渐次成为中国社会生活中拥有重要影响的宗教之一。如何认识发展中的中国民间基督教，这是一个值得认真研究的课题。

一、基督教在中国民间的传播

中国传统社会大约可分为士、农、工、商等各阶层，但具实质意义的，可以说仅只“士”与“非士”两个阶层而已。“士”即儒生，知识分子。他们从小学习儒家经典，盼望通过科举考试或其它途径进入统治阶层。中国的“士”与“非士”两个阶层在文化上基本脱节，他们之间缺乏联属感，分别形成以“士”为中心的雅文化和与“非士”阶层为对象的俗文化两个层次。中国的宗教传统上下有别：天子祭天祭祖；知识分子则修习儒家学说，而儒学是积极入世，不多谈宗教的；以“非士”阶层为主体的中国民间则流行祖先崇拜、自然崇拜以及包容儒佛道各家的民间宗教（或可称之为通俗宗教）。

佛法西来，分别在雅文化和俗文化两个层次与中国文化接触碰撞。由于佛教文化与中国传统文化具有若干相似点，佛教遂依附于中国原有文化逐渐在中国社会立足并获得发展，最终融入中国文化之中，经过长期历史的发展，在中国社会形成上下有别的“经典佛教”和“民俗佛教”。由于中国知识分子上层对佛教经典的全面翻译与深入探讨，历代高僧大德对佛法的弘扬，佛教在中国形成具有中国文化特色的各宗各派，重心在哲学。佛教哲学更经宋明儒学的吸收融化而成为中国思想文化的一个重要部分。“经典佛教”对中国思想文化的影响是巨大的。与此同时，佛教在俗文化层次上也得到充分发展。它按照中国民间的需要和理解被接受、被改造、被广泛传播而形成中国的“民俗佛教”。民俗佛教极

大地影响了普通百姓的生活，成为民间风俗习惯的一部分。中国经典佛教和民俗佛教呈上下有别，但二者相互支撑，互为补充。经典佛教维持教义的精纯，民俗佛教更多地体现宗教发展传播的要求。二者相辅相成，共同在中国社会赢得生存发展^①。

近代基督教新教传入中国，也分上下两个层次传播发展。以李提摩太 (Timothy Richard, 1845—1919) 为代表的一部分传教士把目标主要放在中国知识分子和社会上层人士身上。他们希望通过介绍西方科学文化、兴医办学、办报纸办杂志、翻译西方科学文化著作，甚至参与中国政治生活，期望从更大的范围和更高的层次影响中国社会，造成适宜基督教发展的文化环境，从而在中国实现“基督教化”。

当时，由于清政府实行闭关政策（从 1757 年起）从而中断了明清之际的西学运动，使中国经历了一百年与世界隔绝的时期。在这一百年中，西方社会经历了巨大变化。1769 年英国人詹姆斯·瓦特 (James Watt, 1736—1819) 发明蒸汽机。18 世纪后 30 年代，英国出现工业革命，这一革命使英国由农业国一变而为工业国。西方经济飞跃发展，资本主义生产方式创造了巨大的物质财富，自然科学与社会科学的各个部门也相继建立起来，新学说日新月异，人才辈出。与此同时，中国封建社会已发展至穷途末路。旧的思想、价值观念、是非标准已经动摇，先进思想家在思索变革。由于闭关政策使国人对外部世界一无所知，缺乏新思想的参考对照启发，中国先进知识分子虽然从理学的禁锢中解放出来，但仍停留在历史意识的反省中，未能超出儒家思想的局限。就是在这短短的关键的一百年中，中国和西方的相对地位发生了根本性的变化。1840 年鸦片战争帝国主义无情地用炮舰打开了中国大门，在中国艰难而不情愿地迈开现代化第一步时，传教士的到来——无

^① 顾伟康：《论中国民俗佛教》，《上海社会科学院学术季刊》1993 年第 3 期。

论他们以什么方式进入中国——给中国社会带来的不仅仅是新奇的异邦文化，“而是已经高度发展了的科学的文化。”^①

中国的第一所西式学校和西式医院都是由新教传教士创办的^②。1905年，光绪帝谕立停科举以广学校，西式学校在全国各地相继办起来，逐步更新了传统的旧教育制度。现代教育制度的建立，将西方文化渗透到普通的国民教育中，使外来文化成为中国文化的一部分。一部中国近代史，就是西学东渐的历史，西方文化的影响是巨大的。

传教士不是科学家，他们介绍西方科学文化的目的在于传教。但与传教士的愿望相反，中国社会广泛吸收了西方科学文化，却没有在“适宜的环境”中出现“基督教化”。中国知识分子首先痛彻感受到的是西方船坚炮利，为了抵抗西方的侵略而不得不向西方学习（师夷制夷），意图振兴实业达到富国强兵。继而发现西方政治制度未必没有可供借鉴之处，于是有戊戌变法、辛亥革命之举，意图改变政体。随着西方文化的深入以及中国知识分子出洋留学，一批学贯中西的中国知识分子认识到：必须从文化、心理等方面改进国民素质方可从根本上改变中国，于是有五四新文化运动的发生。自从基督教进入中国，“从太平天国、洋务运动、戊戌变法、辛亥革命一直到抗日战争、中国人民革命，都有着基督教文化的不同程度的影响。”^③但在这全部过程中，却没有一位有影响的思想家倡导过基督教信仰。即使在五四新文化运动中提出过“全盘西化”的著名中国知识分子如胡适等人，也对基督教信仰持批判态度。五四时代知识界强烈呼吁在中国建立以民主和科学为本的新文化、新思想和新道德，摆脱宗教的束缚。从1922年

① 鲁军：《清末西学输入及其历史教训》，《中国文化》第二辑。

② 唐逸：前引书，第455页。

③ 程伟礼：《基督教与中西文化交流》，《复旦学报》1987年第一期。

兴起的“非基督教运动”更在青年知识分子中引起极大反响，使“基督教”三字在一般青年学生中成为令人反感的词语。

基督教作为一种宗教，在雅文化层面上对中国社会的影响是有限的。虽然也有很多知识分子及社会上层人物皈依了基督教，还有一些基督教领袖人物在中国社会具有一定影响，但整体上说，未能形成对整个中国文化具有影响的基督教知识分子精英阶层；从宗教这一层面引进基督教神学的有影响的作品少见；基督教未能像佛教那样形成具有中国特色的各宗各派（与此同时，国外基督教教派如林）；中国知识界也没有就基督教神学进行深入思索讨论从而形成具有中国特点的基督教神学并拥有自己的神学大师！简而言之，同是外来宗教，基督教未能像佛教那样在中国形成“经典基督教”这一高层次的文化现象。

基督教在中国民间却得到相当的发展。和李提摩太同时代的传教士戴德生（James Hudson Taylor, 1832—1905）等人把传教目标对准社会下层，采用巡回布道、医疗传道、个人引领等直接方式传播基督教。他们深入中国内地、边疆及少数民族地区。每到一地，就建立起传教站，然后迅速发展，一直到达最偏远的地方，企图从民间开始而实现整个中国“基督教化”。为此目的，戴德生创建了“中华内地会”，并向西方教会呼吁派遣传教士来华。内地会既接纳受过高等教育的传教士，也接纳没有受过正规教育甚至不具牧师身份的传教士来华传教。传教士不分国籍，不分教派，只要信守基本的教义就可加入内地会到中国传教。除了内地会这一跨教派组织外，到19世纪末，新教的几大宗派，如信义宗、长老宗、圣公宗、公理宗、浸礼宗、卫斯理宗等都已传入中国，约有传教士1500人。

在传教过程中，他们也办医院，办学校。但正如戴德生所说的：“这一切俗世的工作都是为了能使我们带人归主”，“若是用医疗工作代替福音的传讲，这将是极大的错误；如果用学校和教育

代替圣灵的能力来改变人心，这将是极大的错误”^①。义和团运动以后，大部分教会都将重点放到慈善、卫生、教育等事业上，只有内地会成员一如既往坚持到边远落后的地方传播基督教。这些地区的信徒虽有虔诚的信仰，但他们文化水平不高，对基督教教义理解有限，他们的信仰必然带着中国民间宗教的印记。

1949年中国大陆解放后，外籍传教士全部离开，中国基督教与世界基督教主流几乎完全隔绝，基督教独自在中国社会发展。几十年不曾间断的政治运动，特别是1957年以后，基督教不大可能有大的发展，文化大革命中更几乎消失。那些分散的平民教徒，长期以来受各种条件限制不可能对基督教教义作深入的探讨，同时，在无神论占统治地位的社会环境中，基督徒知识分子没有能力也没有条件在具有较高的文化层次的公开场合，在学术论坛辩论探讨基督教神学，从而引导通俗基督教信仰上升到世界观的高度。客观历史和现实条件决定了中国基督教只能依附于民间文化而保存发展。

现实的情况是：经过几十年的消沉，在改革开放后的今天，中国基督教令人注目地发展起来。受洗入教的信徒人数逐年上升，一些“家庭聚会点”也出现了。在汉族农村地区，基督教发展很快。在云南少数民族中，在贵州西北部的苗、彝民族中，原始宗教急速衰落，而基督教在所有宗教中发展最快，社会影响日益明显。

基督教在中国虽未能形成“经典基督教”之类的高层次的文化现象，但在俗文化层次上却得到了发展。“民俗佛教”在中国已有近2000年的历史，其信仰、生活习惯融入普通百姓的日常生活中，形成某种“民俗”。基督教不足200年的历史还不可能形成某种“民俗”。只能说：基督教这种纯粹的外来宗教被移置到中国，

^① 孙善玲：《近代基督教传华的两种传教方式》，《国际政治学院学报》1984年第一期。

它已在中国社会立足并在民间得到发展。笔者称这种发展中的中国基督教为“中国民间基督教”。

二、中国民间基督教的意义、特点

中国自改革开放以来，经济高速发展，人民生活水平普遍提高，社会安定，群众文化生活花样翻新，不一而足。可以说，自从基督教传入中国，中国社会从来没有像今天这样呈现繁荣太平的景象。基督教在这样的社会背景中不但没有一步步走向消亡，反倒呈快速发展的趋势。宗教在中国民间发展的普遍规律：它得到接受的程度取决于它满足群众需要的程度。“现代宗教学家赞同对宗教进行一种功能性的考察以确证它在现代社会中的功能。功能一般被理解为是赋予意义、秩序、整体性以及形成对人有价值的生活的工具，而这正是宗教所做的事。”^①

基督教是这样一种宗教：它具有超越的情怀和积极人世的双重特点。新约将神的诫命归结为两条：“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神。其次，就是说：要爱人如己。再没有比这两条诫命更大的了”^②。基督教的上帝全知全能全善，他无形无象，不是偶像崇拜的对象。人在上帝那里寄托了人对终极的追求，对无限的向往。人若想弥合有限与无限，实现与上帝合一，只能不断地提升自己，完善自身。人不能没有信仰，他必须有自己的精神家园。他要选择一个对他自己具有内在感召力且催人不断向上的终极目标。如果他选择的是基督教的上帝，只能说明他从内心感受到，只有上帝而不是其它存在能赋予他的生活以全新的意义。除了神与人的关系，人在世间所面对的是人与人的关系。对此，基

① 张灏：《现代宗教及其社会功能》，载《新华文摘》1993年第六期。

② 《马可福音》，第12章，第30—31节。

基督教的诫命只有一条：爱人如己。这种爱是具体的、现实的、积极人世的，是通过努力可以做到的。如果所有的人都按照爱的法则生活，世间一切冲突和争斗就会逐步消除，一个普遍的爱的国度就会建立起来。爱是完善自己和改造现实的起点和终点。基督教具有的超越的追求和积极人世这一双重特点对于那些需要宗教抚慰而又积极人世、十分现实的中国民众具有强烈的吸引力；既能得到信仰上的满足，又通过这种信仰对自己对现实实现改造。从中国传统的多神信仰转变为对唯一神的信仰，这种信仰上的转变不能不说是一种信仰素质的提高。

新教是欧洲宗教改革的产物，宗教改革是“资产阶级革命的第一号”。新教伦理道德对于促进欧洲资本主义的发展曾起过一定作用，至今仍在世界其它地方伴随着工业化的进程而吸引着大量的群众。在一些新兴工业国家，近几十年来新教得到迅速发展。在中国社会改革开放的今天，据在云南少数民族中进行的调查显示：“基督教在许多方面比原始宗教和各种封建迷信活动更能适应当代社会生活的变化”。“基督教作为一种世界级的高层次的文化现象，对世代处于异常封闭落后的农业社会撞开了缺口，在其走向开放和不断接受新的文化技术的过程中，无疑是有益无害的。其中积极因素多于消极因素。”^① 基督教不信奉众鬼多神，不杀牲献祭，使人从鬼魂观念和多神信仰中解脱出来。中国民间基督教特别重视“十诫”，要求信徒不抽烟、不喝酒、不偷盗杀人、不赌博，还讲节制生育，学习科技文化，服从政府管理等等。通过群众性的信仰的实践活动，逐渐改变社会上的一些落后习俗，从而对社会安定，发展生产，移风易俗等产生正面影响。道德不是宗教，宗教不是道德，但宗教辅助与提倡道德。“善恶道德的宗教信仰实际上就是以超自然的神秘方式实现社会控制”。宗教伦理道德与世俗

^① 《马可福音》，第12章，第30—31节。

道德不同，它对人的影响是内在的，它融入人们的日常生活中，得到自觉遵守和实行。

基督教传统重视群体生活，教会群体活动是基督教生活的一个重要组成部分。教会的礼拜仪式、节日活动等满足信教群众宗教要求，创造出人们深刻地体验和联络感情的气氛，有力地强化了社会团结。在传统家族观念逐渐消失的中国社会，教会的群体活动使个体获得认同感和归属感。

除了宗教活动以外，教会还提倡社会服务。不但信徒之间互相关心，互相帮助，教会还将这种服务推广至全社会，修桥补路、扶助困难、照顾老弱病残等等。各种宗教都教导“要行善”，但基督教更能从群体的角度去实践“行善”的意义。

通过对中国民间基督教社会功能进行的考察，我们初步看到它的存在意义。中国民间基督教既能在中国社会获得生存发展，它必有其生存发展的理由。从某种意义上说，凡存在的都是合理的。

一种宗教从一个民族传到另一个民族，不可能是原封不动的，它必须既保持自己原有的传统，又能吸收其它文化传统，改变其内容和形式，适应新的文化和环境，才能实现传播的成功。基督教正是这样一种开放的宗教，善于包容和吸收各种文化传统，具有很强的适应性，这是它成为世界宗教的必要条件。中国文化同样具有兼收并蓄的传统，特别是中国民间宗教，可以容纳儒佛道各家神灵，甚至将人变为神，是一种动态的宗教。由于基督教在中国的发展偏重在文化层次较低的民间，而“汉民族的宗教观念长期停留在信鬼神，敬祖先等较原始阶段，迷信和命运思想一直非常普遍。”中国民间基督教包含了大量封建迷信内容，与世界主流基督教相比，它明显地粗糙，迷信成分较多。这种情况在不同地区，不同信仰人群中表现程度不同。在经济文化较发达，教徒中知识分子比例较高，拥有受过正规神学训练的教会领导人的沿海地区、大中城市的教会里，群众的基督教信仰较正统。反之，在

经济文化相对落后闭塞的内地、农村、边疆少数民族地区，在众多的基督教家庭聚会点，群众的基督教信仰较容易受民间传统的影响。

普遍而言，中国民间基督教保持了基督教传统信仰：信上帝，信耶稣基督、信圣灵、信三位一体，以《圣经》为信仰依据等等，只是渗入一些中国化的内容：

上帝观 据对江西省武宁县基督教所作的调查，当地基督教信徒将上帝理解为具有直接因果报应的能力。虔诚信仰上帝就得到保佑，反之受到惩罚。现实生活中遇到不顺心的事，只要虔诚地向上帝祈祷，上帝就会显灵，自己的要求会得到兑现。上帝还会驱赶妖魔鬼怪，使病人恢复健康。如果感到自己在上帝面前很卑微，自己的祈祷达不到上帝，还可以请传道人代祷，群众相信传道人代祷具有更大的效力，特别当家中有病人时，更是如此。传道人也有级别，那些在群众中威望高的，便愈能与上帝交通，他们的代祷也更有效力。

三位一体 基督教三位一体的教义本来就是奥秘的，不好把握。圣父圣子圣灵本为一体，以不同形式出现。虽然是一，却又是三；虽然是三，却又是一。相当抽象，具有神秘感。“有一次来了三个外地自封传道人，他们分别扮成圣父圣子圣灵，要求信徒跟他们跪拜，说是敬拜‘三位一体’的上帝”^①。可见，所谓“传道人”，还有信教群众都不知道何谓“三位一体”。

《圣经》 农村基督徒中文盲占大多数，据上述调查，农村基督徒60%为文盲，不能阅读《圣经》者约占90%。但他们仍踊跃购买《圣经》，将《圣经》用红布包好，珍藏在箱底。如有病人，可放在病人枕边，出门时也可携带，据说可以压邪驱鬼，保人平安。据其它地区对基督教信仰所作的调查，绝大多数信徒群众处

^① 蔡家麒：《左南怒江州宗教及习俗研究报告》，《民族学通讯》第79期。

于文盲半文盲状况，宗教信仰水平较低，满心迷信“显灵”、“升天”，曾多次出现放弃生产集体上山等待“升天得救”。关于“显灵”、“驱鬼”、“升天”这一类的故事在不同时间、不同地区还时有所闻。它们与正统基督教信仰相背离，与民间封建迷信十分相似。

基督教伦理道德中国化 中国基督教很重视“十诫”，不同地区内容略有不同。云南怒江地区“十诫”为：不饮酒、不吸烟、不赌钱、不杀人、不买卖婚姻、不骗人、不偷人、不信鬼、讲究卫生、实行一夫一妻制。云南澜沧地区“十诫”为：听父母话、一夫一妻、不偷人、不饮酒、不吸大烟、要亲爱、不杀人、不淫、不赌钱、不信鬼、服从耶稣。

“十诫”的诫命在不同场合还可酌情变通。汉族地区的“十诫”中有“不可敬拜偶像”，但中国民间传统要敬拜祖先。民间基督教调合二者的矛盾，信徒说：“如果心里只敬拜独一无二的上帝，那么在不得已的时候，形式上拜拜其它也就无所谓了。”^①

基督教仪式中国化 在大中城市教会，基督教仪式较正规。在农村，在少数民族地区，为了普及基督教信仰，从传教士时代起就根据少数民族能歌善舞的特点，搞所谓“喜乐礼拜”，唱灵歌、跳灵舞，用民族语言唱赞美诗，将少数民族喜闻乐见的形式融入基督教仪式之中。当礼拜日或教会节日，各少数民族村寨赞美歌声此起彼落连绵不绝，形成浓厚的宗教气氛，连络了宗教感情，加强了社会团结。

中国民间基督教既保持了基督教的基本信仰又在若干内容和形式上具有中国民间宗教的特点，这是文化传播的正常现象。问题的关键是如何引导民间基督教区分迷信和信仰，进而去除迷信，健康发展。

^① 马哲海：《江西省武宁县基督教探讨》。

三、中国民间基督教今后的发展

中国民间基督教有近 200 年的历史，拥有数百万教徒。“据有关人士预测，中国的基督教热在今后几年内，仍将呈上升趋势。”^①作为一种纯粹的外来宗教，它在中国社会的存在已是确定的事实。基督教未能在知识界，在雅文化层次得到长足发展，尚未能形成具有中国特色的高层次的基督教神学，这对维持教义的精纯不利，对提高整个基督教的信仰素质不利，这是中国基督教的不足。基督教在中国的发展偏重在文化层次较低的民间，这是特殊的历史和现实条件决定的。与世界主流基督教相比，它明显地低级、粗糙、迷信、落后，其发展带有盲目性。如果它与民间封建迷信相结合，必将为各种自封传道人和不法分子造谣惑众创造条件。

基督教当年进入中国，伴随着强权、炮舰、不平等条约。从鸦片战争到义和团运动，在中国土地上发生了数百次教案（其中天主教引发的教案占绝大多数），每次教案的结局都在中国人的心灵中造成屈辱和创伤。近代史上西方的侵略使中国民穷财尽，基督教“爱”的教义在现实生活中的表现却是仇恨和伤害。回顾这一段历史，才能理解中国知识界对基督教信仰的冷淡和警惕。同时，基督教当年进入中国时，中国的传统文化还具有巨大的保守力量，基督教文化与中国文化有若干冲突之处。基督教未能以平等的态度看待另一种伟大的文化传统，它仗恃强权，居高临下，欲以基督教文化取代中国传统文化（所谓“基督教化”）。因此，它遭到中国知识界抵制，两者之间谈不上相互理解进而相互包容吸收融合。其结果就是上文所说：基督教未能在雅文化层次上

^① 蔡志敏、徐祖根：同上文。

形成“经典基督教”这一高层次的宗教文化现象，这是中国基督教的不足。

当今世界大大地改变了。由于现代交通、通讯手段的出现，世界的距离缩短了。人们交往日益频繁，各种不同思想文化的相互影响，调合吸收的趋势十分明显。那种凭借强权将一种文化移植取代另一种文化的企图遭到历史的否定。现在世界上各种文化都努力在世界舞台上寻找各自的立足点。肯定地说：那些善于包容吸收其它优秀文化的文化，最终证明是最具有生命力的，从而也是最能保存自己优秀传统。

中国也大大地改变了。近一百多年来，由于西方文化的影响，中国社会的物质生活方式、文化形态、知识结构等都发生了根本的改变。“中国文化是世界上唯一长期延续发展从未中断的文化体。虽然近三百年来落后了，但经过百年的努力，已逐渐赶上西方的先进步伐。”^① 改革开放以来，中国社会的变化更加显著，其蓬勃发展的经济、文化正在逐步与世界经济文化接轨。“走向世界”是当今中国社会的潮流，时代所需。

基督教世界也大大地改变了。当代世界基督教也在不断地自我调整以适应变化发展的世界。20世纪40年代末到50年代，当中国基督教与世界基督教主流脱节，独自在中国社会发展的时候，世界基督教神学已出现过各种各样新思潮，诸如：新正统派神学，危机神学，辩证神学，存在主义神学，过程神学等等。一些著名神学家，如：克尔凯郭尔、蒂里希、尼布尔、卡尔·巴特等都已达到了他们影响的最高峰。20世纪60年代，一种激进的、世俗的基督教神学开始广泛流传，它被称为“激进的世俗神学”或“上帝之死”派神学。

“世俗神学”的核心是对当代生活之世俗方式的关切。它认为：

^① 张岱年：《中国文化的新时代》，《传统文化与现代化》1993年创刊号。

基督教的价值关怀绝非指向来世，而是现世。上帝超越世界的存在乃是为了此世的人生。每一样“宗教性的”东西，如果不直接导致社会问题的改善，那就是迷信的、危险的。基督教的希望是以全新的方式把人重新送回世界去生活。

既然世俗的、今生今世的生存，是人唯一适当的关注对象，那么，合乎逻辑的结论是：人的认识和判断标准，必须来自人们对这个世界的体验，而不是来自圣经启示或教会。激进的世俗神学家们对作为神的耶稣不感兴趣，却对历史上那个作为人的耶稣感兴趣。作为人的耶稣，“他为他人而生活，他为邻人的服务是彻底自愿的”。我们如果想要“变成耶稣”，我们就要以邻人的困难和痛苦为自己的困难和痛苦，这样才叫“效法耶稣基督”^①。今天，大量年轻的基督教神学家和普通信徒都赞同世俗神学的观点，认为基督教的价值关怀必须指向现世人生，把对神的关怀变成对人的关怀。

中国在变化，基督教世界也在变化。中国文化和基督教文化在一个很重要的问题上拥有共同语言：二者都是积极入世的，都想把这个世界治理得更好。中国基督教能够在这一层面上与现代基督教神学寻找到相似点吗？中国基督教如果能通过自己的选择，吸收当代基督教神学的精华，借以构筑起自己的“精典基督教”，这只能使中国民间基督教向更高层次发展，不断完善自己，实现自我更新。这一工作必须依靠中国自己的基督徒精英来完成。他们应该是拥有深厚中国文化修养同时深刻领悟基督教精髓，融汇贯通中西文化的思想家。要造就一大批这样的人才，必须提供一个不排除唯心主义的、平等的学术争论环境。

^① James C. Livingston:《现代基督教思想》(何光沪译),四川人民出版社1992年。

破除迷信，纯洁信仰，引导宗教与社会主义相适应，这是当前宗教工作的根本出发点。蓬勃发展的中国基督教呼唤自己的神学家的出现。

当代中国知识分子认同 基督教心态简析

李平晔

文化革命以后，在知识界、学术圈中，曾兴起一股所谓“基督教热”，出现了一批被基督教界称之为“文化基督徒”的群体。这个群体对基督教的关注和热忱，不仅体现在对其历史、学说、教义、人物的研究、评价和译介，形成一个重新认识基督教的氛围；而且，在这个热潮中，有的知识分子步入基督教的殿堂，拜倒在十字架的祭坛下。其中有一般的大学生、教师，也有作家、画家、学者、科技工作者等。尤其是一些留学海外的学子，他们更是较他人为早地认同了基督教。显而易见，不论是对基督教感兴趣的学者还是已受洗入教的知识分子，基督教确实对他们呈现出相当的魅力。当基督教在西方发达国家已失去昔日的感召，当一些西方学者力图从东方哲学中寻得救治西方社会弊端的药方，当明察秋毫的哲人们哀叹基督教在西方的衰落之时，它却在中国这片古老而又神秘的、曾以满腔民族仇恨敌视过基督教的土地上觅得了新的知音。这不能不说是一个奇怪而复杂的历史现象。本文仅试图对这批或游离于教会之外或置身于教会之中、追逐着当代世界最现代的神学思潮的中国知识分子关注或入教的原因作一粗浅分析，希望明了他们的所思所想和他们的追求，并由此窥知他们的路向。

任何一个时代、任何一个社会的人，都有其信仰和精神生活的追求，这是他们生命的依托。古代和中世纪的人们，由于历史的、社会的原因，基本没有信仰选择的自由。信仰自由是一个近代的口号，也只有在近、现代，人们才有思考和选择信仰的权利。知识分子对于信仰的关注和选择，是基于理性思考之上的、严肃的选择。其中充满不同价值观念的冲突、不同思想体系的较量，也不乏激情、冲动，乃至沮丧和失望。

我国老一代知识分子，在他们漫长的人生道路上，早已对其信仰和追求作出了选择。基督教对于他们并不陌生。他们之所以或儒或道或佛或马克思主义，自有他们的道理。他们是在他们的时代背景下完成他们对理想和事业的抉择的。

中年知识分子是一个最为复杂的群体。他们几乎经历了新中国所经历的一切。他们受过完整系统的马克思主义教育，为共产主义和解放全人类献身的理想曾经是他们生命的支点，规范着他们的言行和思索，并由此而确立其生存的意义和人生价值取向。这种理想主义和奉献精神使他们从事着党所号召的一切，从不叫苦叫累，从不怨天尤人，也几乎从不知道什么叫“享受生活”，更难以趋步如今的时髦“游戏人生”。我们不能不承认，他们之中的一些人是在“反修防修”的神圣使命感和理想主义的激励下投身文化大革命的。在这场浩劫中，几乎是一夜之间，他们由革命的动力一变而为改造的对象。随后而来的是对“臭老九”的再教育。在困惑与不解之中，他们中的一些人开始对自身乃至整个民族的历程进行反省。他们开始怀疑以前所从事的一切的意义和价值，怀疑自己所曾经拥护和批判的。他们遍翻名家经典，希望能从中得到启示并由此明白自己的路向。文化革命以后，一个日益宽松的

环境为他们提供了更加广阔的思维天地。他们开始涉猎曾经是禁区的西方思潮和宗教学说，去了解 and 认识那些曾经被自己所反对和否定的事物。这痛苦的反省和探索，反而使不少人更坚定地确立了马克思主义世界观。这并非完全在于，这是他们唯一可以接受的认识世界和解释世界的方法；而在于，这时他们所信仰的马克思主义，已不再是僵化的教条或说教了，而是一种活生生的、充满生命力的、不断丰富和发展着的世界观和方法论。这时的信仰是一种经过思考后的选择。他们的探索证明了改革开放的必要，改革开放的实践又反证了只有走改革开放的道路，才能使马克思主义有活力，才能坚持和发展社会主义道路。此外，改革开放的实践也使信仰有向多元化方向发展的趋势。有人走向老庄、佛道乃至基督教。

文化革命以后成长起来的一代知识分子，虽然是在一种开放的文化背景下面对更加绚丽多彩的世界，但他们的处境、心态要简单得多。他们思想上没有传统文化的包袱，也少有马克思主义赋予人们的理想主义色彩。他们没有经历过中、老年知识分子所经受的磨难和反省，也缺乏一些中、老年知识分子心底所具有的那种千回百转也去不掉的“位卑未敢忘忧国”的对人生、对国家的凝重感。他们在信仰选择上的矛盾和困惑，较之他人更为敏锐地反映了在改革的大潮中，人们所面临的处境和挑战。

在看到中国知识分子境况的同时，我们不能不注意到，基督教在当代的日益世俗化、处境化，也使其更易为中国知识分子所理解和接受。对中国的知识分子来说，基督教之难于被接受和认同，不仅在于它的一些诸如原罪说、救赎论等教义，更主要的在于被安瑟伦、阿奎那等神学大师们用逻辑推理等方法所证实了的过于理性化的上帝的存在及其与人的关系以及它的过于强调来世而不是现世的学说。被儒文化陶冶出来的、惯于理性思维的中国知识分子不能想象，已被飞船探索过的宇宙竟然会有这样一个存

在统治、制约着人类，也不能设想他们会放弃今生而去追逐那个谁也说不清的来世。这样，当基督教被作为一种指导人们观看人生、投身现实的精神文化，当信仰被界定为人生的终极关怀或追求目标的信念或寻求生命的意义，上帝被看作宇宙的创造者或存在的依据或终极哲学原则或道德力量的人格化或自然律或“上帝就是爱”，当《圣经》的字句可以由于考虑到记录者的历史背景局限而不必字字恪守时，加之现代派基督教神学一扫旧时过于强调来世、人的罪性、赎罪以及过于强调信与不信的对立，而强调对现世的关注和投入、强调回答现实社会所提出来的种种问题时，实际为中国知识分子之信仰基督教扫清了许多思想障碍。人们信教而不必恪守传统的上帝观、基督论和教会学，也不必否认、脱离现世；可以在人世中求得出世，以出世的精神做人世的事业，以出世的精神规范人世的行爲。中国基督教神学家们还把基督教的学说与中国传统文化相结合，并在此基础上力图回答社会主义的实践提出来的种种问题。这种努力，极大地消除了人们对于基督教的陌生感和敌意。基督教成为中国人民自办的事业，并努力与社会主义社会相适应，为我国的社会主义四化建设增砖添瓦，这为基督教被知识界所理解和认同、为其在中国的生存和发展，创造了一个前所未有的环境。

二

不论是出自学术兴趣而对基督教予以关注还是立志投身基督教殿堂者，几乎都是带着自己人生的困惑和问题——尽管这些困惑和问题也是时代大潮对方方面面冲击的回应——力图从基督教或基督教与社会方方面面的关系中寻找答案的。他们探索或由探索进而信仰基督教，实际也是对基督教再认识的思想历程。中国的知识分子也不例外，只是他们对信仰的关注和选择带有他们自

身的特点。从他们感兴趣或由不信到信的过程，可以看到他们思考的轨迹，他们思想上的困惑和他们的追求。

——始于重新认识西方文化。十一届三中全会以后，当紧闭的国门打开，人们首先强烈感受到的是封闭多年的中国与西方发达国家的差距，感受到西方高度发达的物质文明和精神文明以及我们自己在文化和物质上的落后。这种强烈的反差和民族自尊心激励着中国知识分子去了解西方，研究其发展之路，目的在于从中寻得中华民族奋进之途。在这个研究和探索中，他们不满足于对西方文化物质的、表层的东西的把握和认识，力图发掘其核心和精髓。他们注意到了基督教，感受到它作为价值观对人生的规范，作为伦理准则对人们的制约，作为礼教风习对社会的整合，作为传统文化对历史的传承。总之，感受到它之渗入西方世界、无处不在的影响力。他们认识到，要了解西方世界，要了解西方人民，要了解和认识西方的历史，就必须了解和认识基督教。基督教是不能仅用“帝国主义文化侵略工具”或“迷信”以一言蔽之的。有的人、尤其是一些在西方国家学习多年的人，则感到从中发现了一种完全不同于中国传统文化的精神实体，他们认为这是一种不受现世任何力量限制的、永恒的、无限的、超越一切的绝对精神，这种精神不独属于西方，而是属于全人类。中国要走向世界，就应对此精神有所回应。他们折服于其中的超越性和忏悔意识，有的人由此皈依基督教。

——始于人生价值的追求。文化革命以后，随着西方以存在主义为主的人本主义思潮的涌入，不少学子针对“四人帮”时对人性的压抑和摧残，大声疾呼中国需要一个文艺复兴，需要个性解放和人性自由。他们认为，人的个性解放是充分发挥每一个人潜力的前提，而每一个人潜力充分发挥是社会进步的基本条件。然而，在这人本主义、个人至上思潮扫荡之后，人们看到的不是人格的更加完善和人性的全面发展，而是个人主义的泛滥、理想主

义的丧失、价值观念的混乱和对物质享乐的追求。尤其是在我国市场经济体制建立的过程中，一些人把对利润的追逐变成了唯一的目的和动力，把损人利己、损公肥私作为唯一的竞争手段，把外在的名誉和地位作为衡量人生价值的唯一标尺，把金钱和实利作为人与人、团体与团体之间交往的唯一纽带。拜金主义、享乐主义、极端个人主义一时甚嚣尘上，贪婪、腐败等社会不正之风冲击和危害着我国社会主义精神文明的建设，贩毒、卖淫、抢劫、偷盗毒化着社会风气并威胁着人民的生命财产安全。当人们冷静下来、回头反思时，发现我们所面对的是一个冷酷的现实：在精神领域中我们否定得太多，建树得太少。我们曾无情地批判了自己的传统文化，横扫了一切被贴上封资修标签的东西，文革后又对毛泽东思想的理论和实践提出质疑，甚至有人认为马克思主义也过时了。我们还剩什么呢？我们依据什么来建立我们的价值体系、确立我们的人生坐标以及由此而来的伦理准则？如若人们都像旷野的孤魂一样游荡在精神荒原上，我们民族的未来将不堪设想。这种内心深处的流浪感和灵性上的无家可归感，使人们渴望精神上有所归属。一些被“人为什么活着”、“人应当怎样活着”等问题所困扰的知识分子们，力图走出自我，在更高的层面上寻求人生价值、生命意义和伦理准则。在他们的寻找中，各有所得。其中有的人走向了基督教，他们从上帝之国中看到了失落的理想，从基督身上发现了非以役人、乃役于人的为人赎价的爱心和奉献精神。他们认为上帝的意志和基督的精神在历史中的展现就是他们所孜孜以求的真善美。他们进而认为，宗教所要解决的就是人生价值和境界问题，连结永恒与现实、超越与有限并使有限获得无限意义的途径。人们在皈依基督教时就使有限的生命与无限的力量结合，使有限的生命获得无限而神圣的意义，从而使人具有永生的盼望。他们在基督教中找到了价值的承担者和生命的坐标，体验到对生命超越的激情，获得摆脱物质世界奴役的力量，并

由此确立自身的思维和行为方式。

——始于对宇宙、对人类文明史、对生命的探求。宇宙是如何生成的，宇宙万物运行何以如此和谐，自然界的运行是否有规律，这种规律到底是什么，它的目的和表现方式以及它与生命、与人类社会有什么关系，它的背后是否还有什么存在，人类从何而知它的存在，它用何种方式作用于人类，人从何而来、将到何处去，人体何以构造如此精巧及有目的性，人有无灵魂及其及人体的关系，人死后灵魂之归宿等等，这些问题是历代哲人和科学家们所探求并力图回答的问题。不同时代的人们作出了各自不同的回答。由于宇宙之无穷，其奥秘之无尽，任何时代的任何人都无法穷尽此。于是，宇宙和人类的奥秘难免曾令并继续令一些学者相信，在人类社会的浩瀚的宇宙之瞬息万变的现象后面，有一种超越一切的、深刻的主宰力，这是人靠有限的理性所无法认知的。他们认为，人类只有通过信仰、通过精神的无限性去寻求并达到与这力量的统一与和谐。

——始于寻求心灵的慰藉。最易于沟通者是知识分子，最难于沟通者也是知识分子。“酒逢知己千杯少”是他们，“话不投机半句多”也是他们。由于知识分子较为善于思考，因此，他们往往深刻地敏锐地感到自己与他人观点的区别与不同，感到自己是有别于他人的个体。这区别与不同往往成为知识分子寻求理解和交流的动力。对于知识分子来说，理解和友谊建立的基点应该是精神的一致——求真唯实，而非信仰和观点的绝对同一。他们应该能够常常通过沙龙、小型集会、个人交谈等方式，在论争和不同观点的交流中达到互解和默契。但是，并不是每个人都能够或善于与他人进行交流的。当有些人需要心灵的慰藉但又缺乏交流的手段和对象时，便会由不被人理解而生孤独感。这种孤独感是不能仅仅通过与他人的一般性交往而消除的，这是一种心灵深处的孤独。寻求理解、友情和沟通在他们来说，是十分迫切但又十分困

难的事。基督教中的无处不在、无所不能、无所不知、无法证明其存在也无法证明其虚妄的上帝，通过教会和信徒向他们频频发出爱的信息，告诉他们，上帝可以同心灵痛苦和孤独的人交谈。这样的上帝，正可满足他们的需要。其实，与其说他们真的相信有这样一个上帝，不如说他们需要这样一个上帝。他们并不去求证或过多地思考这样一个上帝的存在状况或存在形态，对于他们来说，只要相信他存在并能理解自己就足够了。祈祷、唱赞美诗及各种宗教礼仪为他们提供了交流的手段，而那充满慈爱、无所不在、随时聆听的上帝成为交流的对象，在神圣的宗教仪式中，他们把上帝引入心灵，使之参与并分担内心的孤独和痛苦，从而减轻心灵的压力，充满喜乐。虽然此中不乏自欺之处，但孤独感确有可能由此消除。

——始于生活中的挫折和对现实的不理解。刚刚从学校如花似锦的梦幻中走向社会的年轻人，最易于感受到生活的苦涩和艰辛。生活本身就不只是花前月下、春风秋雨。尤其是当前市场经济体制的建立，使人们面临更多的挑战和机遇，同时承担更多的风险和压力。成功的背后常常有意想不到的坎坷，获得的同时也常常失去很多。各种情感、欲望的纠葛也常常使人如陷深渊、如临地狱。生老病死等不可完全操纵把握的东西更是常常在人们毫无精神准备的情况下突然降临，使人无所措手足。知识分子的不顺随和淡漠的人际关系，也易使他们处于一种被挑剔和受排斥的地位。局部地区民主政治的不健全，个别领导任人唯亲、排斥异己的用人路线和对不同观点、不同见解的压抑和限制，加之一时的脑体倒挂及社会分配不公引起的心理不平衡，更加重了他们对于现实苦难和不公的感受。马克思主义是敢于直面人生的勇敢者的哲学，它为我们提供的是一种全局性的认识世界、解释人生的方法，它没有对世间所有的个别性、局部性问题都作出回答。此外，并不是每个人都能正视和接受马克思主义对世界和人生的解

释的。对于马克思主义的人生观、价值观他们很赞成，对于其中倡导的舍己为人、无私奉献、不计名利的精神也很欣赏，但他们感到在商品经济、崇尚竞争的时代，尤其是在西方金钱至上、人际淡漠、种族歧视的环境中，面临就业困难等生存性问题的境况下，这种伦理的实践，极易导致失败并被那些不择手段的“强者”踩在脚下，成为“竞技场”的牺牲品。他们又不愿在酗酒、吸毒中求得一时的精神解脱但却是永久的身心沉沦。这种理想和实践的矛盾使他们处于一种两难境地。人由于无法驾驭自己的命运、无法与社会力或自然力抗衡、面对完全异己的力量而生的无奈与困惑以及社会变化的压力所造成的对精神力量的渴求，都易于使人步入宗教圣殿寻求一种精神依托和庇护力量。不论教会实际情况如何，它所宣扬的自由、平等、博爱对于那些拼搏得精疲力竭的人，的确犹如一块绿洲。此外，当人生旅途中所遇到的一切都是上帝的安排时，当上帝与他们共同承受所遭遇的一切时，他们对于各种问题的承受能力就会强得多，面对灾难困苦时的心境也会坦然得多。在他们看来，天堂、地狱从某种意义上说，就在人的心里，依人的心境之改变而改变。他们认为，人靠自己的力量是不能摆脱困境、走出地狱得到拯救的。人摆脱困境的力量来自上帝。“有主同在就是天堂”。当人相信了，就能得到解脱，走下十字架，获得新生。从这个意义上看，对于他们来说，信仰的过程也就是摆脱困境、由地狱而天堂的过程。

——始于对全球问题的关注。当人们走向海外时，会感到地球越来越小。几乎每一个地区性的问题都具有全球的意义。我们不能不关注全球，不能不关注世界。因为我们生存在一个地球上，这个地球的每个角落发生的事都与我们息息相关。种族歧视、妇女问题、民族纷争、贫富分化、生态恶化、环境污染、吸毒、战争、死亡、瘟疫、人类的贪婪、社会的不平等、民主的缺乏以及在收入和财产分配方面全球性的不公正等等问题，使人们感到这个走

向高度物质文明的世界，正由于人类的深重罪孽而陷于一个分裂和崩溃的边缘，似乎看不到前景和希望。这样，当有的人走入教堂时，在一片赞美诗洋溢着的爱之中，便看到人类存在的另一种境况。基督教不仅有对现实的粉饰，而且为这个世界存在状况的合理性提供了理论依据。基督教认为，上帝创造这个世界并不是一次完成的，一个正处于被创造过程中的世界当然处于不完美的状态，会有丑恶和残暴。上帝没有把这个世界交给魔鬼而不去管它，反之，上帝是将创造、救赎、圣化合为一体来实践的。为了达到一个美好的、充满光明的世界，上帝的儿女组成的共同体与上帝一起去实践上帝为人类勾画的目标。人的使命就是成为参与者，成为宇宙中创造者的同工。这世界的更新首先是人心的更新、生命的重生，正是由于人心的罪和恶才使这世界充满了罪恶。人的心灵是不能自我更新、死而复活的，要借助上帝的力量、圣灵的工作、在皈依上帝中实践对未来的憧憬、探求、开拓和超越。在与上帝同一中分享上帝的爱并以这爱去拯救世界和他人。当圣灵在人心充满、从而使人具有了爱心、宽恕之心和悔罪意识之时，也就是这个世界充满希望之日。人类的忧患意识在基督教中找到了契合之处。基督徒面对纷乱的世界看到的是另一个远景：基督正引导着整个创造过程，实现在上帝里统一的目标。在基督的这项救赎工作中，人类争取进步、解放、民主、自由和博爱的运动是连在一起的。解放神学、妇女神学、黑人神学等都是这一理论的具体化。不论这一理论存在的依据是什么，这种理论的确不仅给社会历史现象一个解释，而且使他们看到了希望和前景。尽管这个希望和前景是虚幻的。

——始于实用主义的或消极的政治目的。不可否认，在这些投身基督教的知识分子中，也有把信仰作为一种职业、一种谋生手段的。他们从中更多看到的是出国以及由此而来的金钱和物质享受。此外，也不应否认，知识分子中也有极个别人出于对社会主

义制度的不满而入教的。西方敌视我国的政治势力，往往把宗教作为分化、破坏我国社会主义革命和社会主义建设的手段。把基督教看作一种在社会主义制度下允许合法存在的、有组织的，但又不同于马克思主义且能与之抗衡的意识形态。他们或积极地在我国留学人员中发展信徒，或以教学为手段打入我国大学暗中组织宗教活动。他们赤裸裸地提出，共产主义和毛泽东思想已破产，现在是在中国发展基督教的最好时机，力图通过信仰的多元化来达到政治的多元化。而我们的个别知识分子也认为，只有基督教能填补信仰的“真空”，拯救今天的中国。这些人无论从数量还是能量来说，都是微乎其微。

三

虽然近几年基督教信教人数较之文化革命以前有较大的发展，但是，与全国人口相比，他们毕竟是少数；而基督教知识分子更是这少数中的少数，是名符其实的“一小撮”。他们不仅现在是极少数，而且将来也决不会成为中国人口的大多数。改革开放以来，有不少知识分子出于学术的兴趣而“热衷”于基督教，但若将此作为信仰、作为其安身立命的依据，他们是难于接受的。对于他们来说，基督教正如哲学、历史、文学、艺术等其他学科一样，是理性探讨的对象。中国知识分子之所以难于接受作为一种信仰的基督教，最大的思想障碍在于中国传统文化的影响。虽然从五·四以来，中国的传统文化就被作为封建糟粕而受到猛烈的攻击，但是，这种几千年传统形成的文化氛围，这种深入骨髓、溶于血液的传统观念和思维定式，是不可能用外在的、物质的批判彻底否定和抹去的。基督教自从公元七世纪以景教形式传入中国几起几落的历史证明了这一点，历代基督教界知识分子不论中、外都力图使基督教具有儒学的外貌也反证了这一点，东亚南亚儒文

化圈中基督教信徒比例之低也是对此的明证。近十几年来国际学术界的所谓儒学“第三次高潮”及近两年来国内的国学复兴将再次向基督教显示中国传统文化的生命力及对中华民族的凝聚力和感召力。此外，建国四十几年来的无神论教育也已深入人心，使人们不是那么轻易就能接受基督教的教义和学说的。

对于那些已入教的知识分子来说，他们也毕竟是长期陶冶在儒文化圈中。他们中的一些人虽然把基督教作为信仰来接受，但是，并不严格地信守传统基督教的戒律或仪式，对于教堂和牧师没有很大的热忱，对于礼拜、圣礼、查经、祷告等宗教仪式和宗教活动也不投以过多的精力。有的人甚至与当地的教会组织少有密切的联系。在他们看来，现存的外在的教会组织所提供的，不是他们所追求的；教堂中所宣讲的难于满足他们的需要。他们与教会或神职人员的接触，更多地是出于一种理性思考的需要，而不是灵性的牧养。他们以儒家的务实和道家的洒脱信仰基督教，不拘形式、不囿教条却又孜孜于心。对于他们来说，信仰更多地是精神领域中的事，是满足自己的精神需求，是自己的追求和选择，是靠自力可以完成的。这也许是中国知识分子信徒与西方基督教文化圈中的信徒在信仰方式上的不同之处。

当前，在我国走向现代化的进程中，尤其是在精神文明的建设中，这批关注基督教或入教的知识分子将会发挥什么样的作用？他们对于基督教在中国的发展和中國基督教的神学建设将会有什么样的贡献？他们中之少数人加入基督教对于基督教在中国存在的外貌将会产生怎样的影响？他们与教会内作为教职人员的知识分子以及广大信教群众将会有怎样的关系？这是一些我们十分关注但又不是举笔可答的问题。希望这篇文章能够对其他研究这些问题的学者有所帮助，这就是本文写作的目的。

二十年代内地会传教士 与中国土匪的接触

晏可佳

近年来，中国非主流社会成为中国近代社会史研究中一个热门的话题，有关土匪、会党、秘密宗教等方面的专著和论文可谓层出不穷。其中一些研究必然与近代基督教在华传播有关，例如在研究土匪的过程中，不可避免地要涉及到传教士与土匪发生的各种形式的冲突的问题。在土匪研究中有两种倾向值得注意。一方面，国内学者大多只是将传教士当成土匪掳掠的对象，对于他们所保留下来的大量资料缺乏应有的重视和系统的整理；另一方面，以研究中国土匪著称的英国学者贝思飞（Phil Billingsley, 1945—）为代表的国外学者则认为，“传教士总是为上帝对那些‘法律和秩序’的罪人的惩罚而鼓舞，以致不太注重土匪们自己要说什么”^①，所以，即使与其他外国人保留下来的材料相比，所能提示土匪活动的实质性内容也要少一些。这一解释，仅在上匪研究范畴之内，显然是有一些道理的。

然而，根据我们所掌握的有关土匪与传教士接触的材料，我们认为，它们自有其独特的史料价值。

首先，民国以来，土匪掳掠、绑架传教士的事件日益增多，是这一时期土匪活动的一大特征。因此，传教士的材料是研究特别是民国时期土匪的不可或缺的第一手材料。

^① Phil Billingsley, *Bandits In Publican China* (中译本), p. 7.

其次，正因为如此，有一些关于土匪的资料，只能到传教士那里去寻找。例如，20年代初，云南匪酋杨天福向当局投降，内地会传教士曾助其一臂之力。此事不见于迄今各种涉及滇匪研究的文字，但在内地会刊物《中国大众》里有当事人的详细叙述。

第三，也是我们要特别强调的，如果我们把视角从单纯的土匪研究转向研究近代基督教在中国的传播过程中，传教士与作为非主流社会成员的土匪的接触，那么，我们不得不首先以传教士保留下来的大量关于土匪的资料为基础。因此，问题不在于我们对于传教士的资料有何评价，而在于我们如何充分发掘和整理这些资料并且加以系统的研究与探讨，至少就国内学术界而言是如此。

在此，我们将以内地会传教士保留的一些相关材料为基础，就20年代该差会传教士与中国土匪的接触，作一些初步的探讨。

一、传教士——土匪劫掠与绑架的目标

在许多情况下，土匪这一概念经常是含混不清的。不同的历史时代，不同的社会阶层，不同的政治势力，对于土匪有不同的理解。传教士也不例外，比如他们将红军亦视为土匪，将红军运用暴力的手段，推翻旧制度的伟大革命视为土匪的活动。所以，在这里，我们首先必须给土匪下一个较为明确的定义。所谓土匪，是指那些在农业社会中为天灾人祸所逼迫，而以暴力的手段，从事超越法律以外的活动的人，这些人的活动一般没有明确的政治目的。事实上，土匪，作为一种反抗现有体制的特殊群体，在中国漫长的封建社会历史中是一种常有的现象。民国初年，土匪活动地域之广，种类之繁多，危害之严重，成为一个十分严重的社会问题。当时的报刊几乎每天充斥着土匪为患行凶的报道。据统计，

至1930年，全国土匪已达3000万之多^①，以至有人惊呼，“民国创立以后，没有一片区域没有土匪，没有一年土匪偃旗息鼓。”^②

众所周知，土匪是专以抢劫、勒索、绑架为其生存的基本手段的。而民国以来，土匪每以外国人特别是传教士为其行动的目标。以内地会为例，传教士外出传教或旅行，路遇土匪而遭洗劫或者土匪围攻城镇，占领、抢掠并毁坏当地教堂，造成财产损失的事情，几乎每年都大量地发生。而将内地会传教士掳为人质，则以1920年滇匪杨天福为始，在20年代迅速达到顶峰，终于成为司空见惯的事了。根据我们初步统计，1920—1929年间，全国各地一共发生十起土匪绑架内地会传教士的事件，至少有22名传教士做了土匪的俘虏，其中包括9名女性。这些到中国来本是作牧人的传教士们，终于无可奈何地发现，在土匪眼里，他们只不过是“长满贵重羊毛的绵羊。”^③而遭到土匪绑架的传教士所叙述的经历，令其他传教士感到，中国的匪患好似一柄达摩克利斯之剑，随时可能殃及每一个传教士。因而在传教士中间弥漫着一种紧张不安的情绪^④。一些匪患严重的地区，为避免更多的人员与财产受损失，传教士们被迫从一些传教站撤离，这就使传教工作受到影响^⑤。无怪乎在内地会年会上经常进行讨论的问题，除军阀、饥荒和洪水外，便是各地蜂起的土匪了^⑥。内地会如此，其他差会的情况莫不如此，有的甚至更糟。一些新教传教士以及天主教传教士，在与土匪的冲突中被打乃至被杀的事情屡有所闻。因此，可以毫

① Phil Billingsley, *Bandits In Publican China* (中译本), p. 1.

② 同上。

③ Mr. F. Strauss etc., "We are Escaped", p. 9. C. I. M., London, 1931, p. 9.

④ *China's Millions*, June, 1923, p. 84.

⑤ 同上书，第84页。

⑥ 同上书，第86页。

不夸张地说，近代基督教在华传播的活动，乃是在土匪的严重威胁下进行的。传教士与土匪的接触、传教士被绑架案经常发生的原因、特点，以及传教士面对中国的匪患，究竟有哪些作为，等等，在近代基督教在华传教史上，都是非常值得加以研究和探讨的问题。

传教士所以屡遭土匪袭击，与近代来华外国人在政治、经济和文化方面所拥有的特殊地位不无关系。绑架洋票常能使土匪达到绑架本票所无法达到的目的，除此之外，似乎还有两个比较特殊的原因。其一，传教士深入中国内地和乡村设立教堂并长期生活在那里，其中有的地方交通闭塞、经济落后、治安混乱，往往是土匪啸聚与出没之地。其二，近代传教士是在一系列不平等条约的保护下进入中国传教的，不免带有文化侵略的成份。历年来弥散在中国老百姓心中反洋人反洋教的情绪，必然会在土匪群体中间有所反映。攻击传教士容易使土匪的行为蒙上一些替天行道的色彩。曾于1922年底绑架了三名内地会传教士的河南巨匪老洋人就公开扬言，要走遍河南的每一个角落，杀死每一个洋人。

二、传教士与土匪发生接触的一些特点

经过对20年代内地会传教士遭遇土匪的事件进行逐一的分析和比较后，我们发现，它们表现出一些相似的特点。

首先，绑架传教士一般为各地大股匪帮，特别是兵匪所为。这一类型的土匪或是军阀争战后裁减下来的士兵，无正当职业可为，流而为匪，或原本就是土匪，招安收编后匪性不改，再度为匪。兵而为匪，匪而为兵，恶性循环，系当时一大社会病态。这些兵匪人数众多，装备较好，善于作战，危害甚大。例如，云南巨匪杨天福原系滇军一名上校，后啸聚为匪。1920年初，他先后绑架了

三名传教士，其中两名属内地会系统，制造了民国以来首起绑架内地会传教士的事件。正当驻川滇军在熊克武的攻击之下节节败退，唐继光招兵买马，以图挽救危局之时，杨天福趁机向唐继光投降，作了滇军第一支队大队长。但是，他的部下匪性不改，继续骚扰驻地百姓，为非作歹。顾品珍返滇倒唐后，应滇民所请，对其部队实行缴械。杨天福被杀，其妻率其旧部于昆明南方，重新为匪。他的另一位亲信普叔明（Pu Shu-ming）则在昆明以北，与杨妻遥相呼应，洗劫村庄，抢掠过往商旅。滇省匪焰，由是大炽。1921年8月，普匪在寻甸县的新哨劫持了负责昆明内地会总部的传教士梁廷栋（H. A. C. Allen）的女婿巴牧师（H. Parker）和他的一位中国厨师。其目的是想与当局重开谈判，再度招安。巴牧师在被绑架37天以后，乘隙逃走。普匪遂于1922年2月，再一次策划绑架了内地会创始人戴德生之子戴存义（Howard Taylor）和戴存义的夫人。此事惊动了当时的滇军代理总司令金汉鼎、英国总领事奥泰蔚（Ottawell 1918—1922年在任）和内地会的梁廷栋。三方相互协调，与普匪作了长时间艰苦的谈判，正当取得一些进展时，因当局误将手中两名欲交换人质的土匪杀掉，导致谈判的破裂。最后，由于唐继光率部下返滇，联络省内土匪，普叔明摇身一变，成为倒顾、金的先遣队，滇省形势发生根本变化，才使被囚38天的戴存义重新获得自由。像这样由兵而匪，由匪而兵，亦兵亦匪的情况，在旧中国特别是军阀混战时期是屡见不鲜的，而被掳的传教士，只是充当了土匪与当局讨价还价的优渥的本钱而已。

其次，从上述这一系列土匪绑架传教士的事件中我们看到，他们将传教士掳为人质，其目的大致相同，主要是将他们作为与政府进行谈判的筹码，或是阻止军队进剿的护身符。事实上，在20年代的十件绑架案中，纯粹以勒索赎金为目的的，只有两件。因此，在许多情况下，传教士被绑架，土匪美其名曰是邀请他们

“到深山老林里去作客”^①，并尽量予以一些物质上的照顾。大体而言，传教士在土匪手中与其他人质相比，境况要好一些。一位被老洋人绑架的传教士黎牧师(Ledgard)把自己和其他人质作了一番比较：“在一些急行军中，那些被掳为人质的可怜的男子和小孩们经常遭到殴打，许多人还遭枪击，仅仅因为他们未能跟上其余的人……他们待我还是相当不错。在环境许可的前提下他们尽可能提供我最好的食物。当我感到寒意时，他们就给我额外的衣物。”^② 即使在那些以勒索赎金为目的的绑架案中，传教士的境况也还是不错的。另一位在被俘期间写的一封信中说：“我比同一间屋里其他大多数囚虏所得到的待遇都要好一些，因为我有一张门板可躺，一袭棉袍可以盖在身上。”^③ 尽管土匪活动使一些地方传教活动大受影响，但是在内地会的一次年会上，有位传教士还是发现：“我们的传教士在土匪手中受苦受难的不在少数，却无一人是在暴力中丧命。”^④ 事实上，这一结论适用于即便是土匪活动最为猖獗的整个 20 年代，这与土匪将传教士视为与政府相要挟的工具，恐怕有一定的关系。尽管如此，传教士仍然被迫与土匪一起过着动荡的准军事生活，历经种种磨难，时刻受到生命的威胁，最后往往是到了身心俱败的地步^⑤。例如 1923 年 9 月 23 日，范明新攻击河南省西华县城，洗劫一番后，将两位内地会女传教士黛小姐(Miss Darroch)和苏小姐(Miss Sharp)掳为人质。但是这一次，范明新被追剿的部队紧紧咬住，于是这两位传教士只得和范匪一起渡过了长达 35 天的逃亡生活。起先，她们被安置在一辆马

① Mrs. Howard Taylor, *With P'u and his Brigands*, p. 49, C. I. M. London, 1922.

② *China's Millions*, March, 1923, p. 37.

③ 同上书, December, 1926, p. 189.

④ 同上书, June, 1924, p. 91.

⑤ 同上书, July, 1924, p. 108.

车里，“但是一天一天地过去，马匹变得越来越羸弱，不堪承担它们的工作”，^①终于在一次军队的攻击中，马车翻了，“女教士们被埋在她们的卧具和土匪抢来的东西下面。”^②她们被强迫步行了一段路，渡过一条河后，才得到了两匹马骑。不久，她们进入了山区，在长满灌木丛的山间崎岖小道上登攀，她们的外衣被刮破得不成样子。每当她们掉队时，就会有土匪端着枪威胁她们继续前进，否则就杀掉她们。最后，窦小姐再也跑不动了。但是范明新仍不愿意放掉他的洋票，挥动着手枪向她叫道，“你要是再不跑我就开枪啦！”，精疲力竭的窦小姐答道：“开枪吧，我不在乎，我跑不动。”^③范明新无奈，只得丢下她自己逃命去了。虽然传教士们感受到土匪对于他们的特别照顾，但是作别人的俘虏、命运掌握在别人手中的滋味无论如何是不好受的。戴存义在被俘后三星期向外界传递的一封信件大概能够代表所有身陷匪徒之中的传教士当时的心情：“土匪们通常是礼貌而友好的……让人痛苦的地方主要是自己忧心忡忡，前途未卜的心情，这要持续多久呢？”^④

其三，传教士被绑架，少则数周，多则数月，在较长的一段时间里与中国的土匪朝夕相处，与那些目睹土匪攻打城镇，抢掠财物的传教士一起，成为土匪活动的见证人。他们留下的一批有关土匪的回忆录或文章，揭露了各地土匪为患一方造成的惨状。在普匪挟持着戴存义夫妇往他们的老巢而去时，这两位传教士目睹了土匪每进一个村庄，家家门牖紧闭，人人惊恐不安的情景。有的农户家徒四壁，主人神性漠然，经询问得知，原来已经被普匪连续地洗劫了四次。1922年10月28日，豫匪老洋人攻打上蔡县

① *China's Millions*, March, 1924, p. 37.

② 同上。

③ 同上书, p. 38.

④ 同上书, August, 1922, p. 117.

城，冲入当地的内地会教堂，将传教士身上的手表、戒指、钱物，凡是值钱的东西洗掠一空，又翻箱倒柜，把教堂内外彻底搜索一遍。最后占据教堂，作为临时的指挥部，直至离城。临行时，还将传教士黎牧师掠为人质。在以后的13天里，黎牧师亲眼见到，在老洋人策划的这一次规模最大的抢劫活动中，土匪们是怎样连陷五座县城和数百座村庄、市镇，以及由此给当地百姓造成的灾难的。“他们沿途留下了一长串焦黑的废墟，令贫苦的村民处于无望的境地。”^①“而今，河南大约有数万人无家可归，他们的粮食烧了，他们过冬的柴禾化作了灰烬，他们的家什么也没有留下，除了四面烧黑的墙壁，围着一堆冒烟的垃圾。他们最好的牛和所有的马和骡子没了；他们的马车被抢走了；家里的人不是死了，就是失踪了或遭强暴了。这些可怜人今冬所受的苦难是极为严重的。”^②与此同时，传教士们还有意无意地揭露了土匪产生的某些社会根源以及与土匪有关的社会现象。一些人上山为匪乃是出于官府或军队的逼迫。梁廷栋说，杨天福的副官何二林（Hoerlin）就是因为被官兵枉诬通匪，不得已加入了杨天福的匪帮。土匪的残暴，有时是由剿匪部队同样残暴的行动造成的。羁押看守巴牧师和戴存义夫妇的土匪张少武（Chang Shao-wu），“在冷血残酷方面，比希律更有过之而无不及”^③。他曾多次威胁要杀掉巴牧师。戴存义发现，他之所以如此暴戾，是因为他的一家妻小，统统被杀害而复仇心切所致。戴夫人还揭露了中国常见的兵匪现象及其社会根源。成千上万的士兵，由于得不到军饷，又为了活命除了当土匪以外别无他途。于是“在大多数情况下，今日的土匪

① China's Millions, March, 1923, p. 37.

② 同上。

③ Mrs. Howard Taylor, ib. . p. 27.

正是昨日的军队，可能还是明日的军队”^①。一个人是否为匪还是当兵，“仅仅取决于当时谁掌握权力以及他能够满足其追随者到怎样的程度”^②。另外一些传教士则目睹了那些前来剿匪的军队，在赶走土匪以后，自己竟然大肆抢劫^③。就外国人而言，像上述这些细致的观察和深刻的见解，恐怕只能出自那些不仅对于中国匪患之害深有体会，而且对于这一困扰着中国社会，也同样困扰着基督教在华传播事业的社会问题有所思考的传教士之口。

第四，通过对传教士与土匪的接触进行考察，我们发现，面对中国各地来势汹汹的匪患，传教士不仅仅是充当了受害者的角色，他们有他们的思考，他们也有他们的行动。这主要表现在以下两个方面。

一方面，传教士东来是为传福音的，他们往往把与土匪的接触，不仅看成是上帝对于他们的考验，更是看成传播基督教义的一次机会。他们有的特意为土匪举行礼拜仪式，向他们分送宣教手册，吁请他们忏悔他们的所作所为。总之，他们利用一切手段试图使这些无视人间律法的人们服膺上帝的律法。据一位女传教士说，他们的努力的确取得了一些收获，“他们（土匪）中有些人说，要是可能他们还是愿意回去的。”^④也有一些土匪为传教士们虔诚与热心的布道所感动而皈依了基督教。戴夫人记载道，那位张少武“将军”，在看守戴存义的过程中，内心发生了许多变化。后来，他和戴存义成了朋友。戴获释后，他说服他的几十位亲戚步行20余里来教堂听他昔日的囚徒讲道，作礼拜^⑤。杨天福投降

① Mrs. Howard Taylor, *ib.*, p. 2.

② 同上。

③ *China's Million's*, March, 1925, p. 38.

④ 同上书, April, 1920, p. 41.

⑤ Mrs. Howard Taylor, *ib.*, p. 60.

以后亦曾邀请梁廷栋给全体士兵集体布道^①。

从以上记载中，我们看到，传教士以福音劝诫土匪弃恶从善可谓用心良苦；我们不能排除个别的土匪后来真的信了教，不是出于某种感激之情，但是传教士所取得的成绩，与中国遍地的土匪相比，显然是微不足道的。然而，另一方面，我们还看到，不少传教士曾利用自己的特殊身份和社会地位，做了一些尽量减轻土匪的危害并有助于化解匪患的善事，这一点是应当予以充分肯定的。他们或者把教堂的场院或空房留给前来避难的乡民，主要是一些中国基督徒，其中也有一些非基督徒，特别是妇孺，并设法予以多方保护，以免土匪的骚扰；或者出面与土匪交涉，要求他们释放捉走的人质；或者极力劝阻土匪滥杀无辜。当普匪欲处死一位误将他们引入歧途的带路农民时，戴存义及时出面制止了他们^②。有趣的是，土匪们对于传教士的身份和地位亦了然于心，在他们眼里，传教士不仅是有利可图的抢劫对象和与当局讨价还价的砝码，而且是他们与当局之间可靠的斡旋者。杨天福当初欲投降唐继光时，不是直接与唐的部队接洽，而是通过他的副官何二林与内地会取得联系。他亲率300名弟兄来到与何二林有过交往的一位中国籍宣牧师那里，请求他致信梁廷栋安排向当局投降的事宜，并由梁廷栋找到英国总领事奥泰蔚出面担保他的生命安全。有了这双重的洋保险之后，杨天福似乎还觉不够，在与当局达成最后协议前，便住进了梁廷栋替他安排的一所内地会教堂里。而梁廷栋此举，对于杨天福的顺利投降，客观上起到了一些积极作用。土匪袭来时，传教士提供百姓逃避匪患的场所，从而减轻土匪造成的损失；土匪招安时，传教士或从中斡旋，或提供他们暂居之地，以便土匪和当局达成妥协，从而化解匪患于一时，仅

① China's Millions, March, 1921, p. 30.

② Mrs. Howard Taylor, ib., p. 32.

就内地会传教士而言，并不只限于上面一件，在此篇幅所限，就不再一一列举了。

三、结 语

以上我们扼要叙述了 20 年代内地会传教士与中国土匪接触的概况，分析了其中的一些特点。我们试图证明，土匪对于近代基督教的传播是一个严重的威胁。事实上，传教士与土匪的种种接触，亦可看作是民教冲突的一部分，只不过在这里，冲突的一方为中国社会中一个特殊的群体而已。同时，我们还证明，传教士并未仅仅充当了土匪活动的牺牲品的角色，他们在减轻土匪的危害、化解匪患的过程中曾经起过各种积极作用。至于传教士因此保留下来的大量与土匪接触的资料，不仅包含他们对中国土匪的观察和体验，还包含他们对于这一社会现象的认识和理解，有时不乏真知灼见。它们既是我们研究两者发生接触，也是研究中国近代土匪问题的第一手资料，应予以充分的重视与整理。

近代基督教在华的传播是中西文化交流史上的一个重要阶段，也是中国近代史的组成部分。在华基督教传教上的活动，与中国近代社会的各个层面，都不同程度地发生过这样那样的联系。这一点在我们的学术界早已达成了广泛的共识，似无赘言的必要。我们之所以要就传教士与中国土匪的接触开展研究和探索，是因为我们深知，在近代基督教在华传教史研究中，只有不断开辟一些新的领域，提出一些新的课题，多层次、多角度地去审视、认识和理解这一段历史，才能对它作出全面而公正的评价。因此，我们不仅应研究传教士与中国文化、精神层面的关系，而且应研究他们同中国的关系；不仅应研究传教士与中国主流社会的关系，而且应研究传教士与中国非主流社会的各个层面，如与土匪、秘密会社、中层知识分子、本土化宗教和少数民族信仰等的关系。

研究基督教的历史如此，预测其未来亦复如此。当然，在这里，我们只是选取传教士与土匪这一非主流社会之关系的一个侧面，作了一些初步的探讨，选材与立论妥当与否，敬请各位提出批评指正。

中西文化交流中的基督教原罪观

卓新平

在当前文化讨论和文化形态划分中，常有人将基督教文化归于“罪感文化”和“爱感文化”，将古希腊文化和古印度文化归于“智感文化”，而将中国传统文化归于“乐感文化”、“德感文化”或“耻感文化”。在此，所谓“罪感文化”之根据乃是基督教信仰中的原罪观，以及与之相关的负罪感和忏悔感。而所谓“乐感文化”则是基于中国思想传统中孔孟“人性本善”的看法、老庄“逍遥”、“无为”的精神，以及荀子“人定胜天”的乐观情怀。

“罪感文化”和“乐感文化”之说，在中西文化交流及比较中颇受人重视，而且也为大多数人所接受。一般认为，这两种文化形态在其接触和交流中起着互补互促的作用。从罪感文化来看，其自我反省和历史批判精神体现出独有的深沉和敏锐，由此促成人们的超然审视和终极追求；但其对人世罪孽之积重难返的体认却生出一种悲剧意识，而其对彼岸世界之绝对拯救的求助会使人成为对历史戏剧的冷静旁观者和批评挑剔者，结果也可能对人们全力投入和积极参与创造及推动人世历史的社会活动产生怀疑或动摇。当然，这种理解或许会被原罪观中发掘出的新意及新诠释所扬弃。与之对比，乐感文化所强调的人性陶冶、修养及其历史使命感则表露了其灵性的豁达与怡然，由此塑造了人为天地立心的高大形象和顺应时势、人治有为的务实精神；但其“人治”传统却会忽略现实之人的历史及社会局限和相对性，而其另一倾向的

任运自然、适性得意之处世态度则会从根本上放弃人的使命感和责任感。所以，这两种文化形态通过交流与互补而在一定程度上达到沟通并获得共识，则能使各自得到发展与升华。不过，“罪感”、“乐感”的划分或界定仅能相对而言，因为以“罪感”为特色的基督教文化并非完全排斥乐感文化的本质与意趣，而被冠以“乐感”的中国文化也绝不是彻底放弃了罪感文化之精神。应该承认，基督教与中国文化之中“罪”的概念的确有着语义诠释和社会应用上的不同。然而，随着基督教在中国这种文化载体或处境中的“本色化”，其重要理论之一即关于“罪”的界说亦被中国人所正视和探究。尤其在中国现代文化氛围中，对基督教“原罪”观念的认识正不断突出和深化。也就是说，这种“原罪观”在中国思想认识之发展中亦已从其“文化披戴”之表层交流进入到“文化融入”之质的突破。其给人的启迪是，这一体现中西文化之明显差别和构成二者交流之突出难点的“原罪”论问题，亦有可能在其文化交融、会通中得到某种程度的解决。对此，本文尝试从基督教原罪观中论人的“罪恶”本性、论人神关系的破裂、论人之追求未达目标这三个层面来展开中西思想之比较。

一、论人的“罪恶”本性

“罪”与“罪感”在基督教中为最核心的观念和对人之本性最基本的认识。在其传统的诠释中，这种理论源自《圣经》中关于人类始祖“亚当和夏娃偷吃禁果犯了罪”的故事，由此形成基督教的原罪观，发展为西方文化主流中的罪感文化。与此相反，一般认为中国文化缺乏这种“罪”的意识和“罪感”，进而也就缺少由之而来的“认罪”和“忏悔”等灵性体验。基督教强调世人按其本性生而有罪，作为罪人却不认罪乃其最大的罪恶。但中国人则坚持人没有“犯罪”就不必认罪，只要自己言行举止都符合社

会规范和公德就完全可以问心无愧。长期以来，许多中、西方学者把基督教的“原罪”观看成中国人在理解基督教上的最大障碍，并认为中国人没有“原罪”观和“忏悔”意识便构成了基督教与中国文化融合过程中不可逾越的鸿沟。

基督教原罪观这一基本诠释强调了人的本质堕落和人性之邪恶。这的确与以性善论为基础而形成的中国传统乐感文化本质有别且格格不入。但在形成中国思想文化主流的儒家传统中，既有强调这种以性善论为基础的“恻隐之心”的正面叙说，亦有另一种正视邪恶存在的“幽暗意识”、注重并反省人性之恶及黑暗的势力。孟子所言无“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”之心的“非人”或“禽兽”，即看到人性幽暗的一面及其堕落之可能。基督教的罪感与中国文化传统中的这种幽暗意识虽然本质不同，却可触发某种思想认识上的共鸣。对此，中国学者曾有过比较和说明，如张灏所言：“儒家思想，尤其是宋明儒学，是含有幽暗意识这一层面的。之所以要这样强调，主要是为了纠正一个很流行的错误概念，那就是儒家思想一味地乐观，对生命的缺陷和人世的遗憾全无感受和警觉。但是这种强调并不就是对儒家与基督教在这方面不同之处的忽视。两者表现幽暗意识的方式和蕴含的强弱很有差异。基督教是作正面的透视与直接的彰显，而儒家的主流，除了晚明一段时期外，大致而言是间接的映衬与侧面的影射。”^① 中国文化传统中这种“幽暗意识”之存在，却也说明中国人不可能对基督教原罪观持绝对排斥的态度，而有可能加强对这一层面的认识。中国社会在转型时期出现的道德沦丧、人性败坏等消极现象，亦曾促成许多中国人对基督教原罪观的某种醒悟和体认。因此，自我反省、负罪之感和忏悔意识这些在传统中国文化中较为缺乏

^① 张灏：《幽暗意识与民主传统》，台北，联经出版事业公司1989年，第27—28页。

或尚未昭明的因素,对于现代化进程中的中国人而言已不再陌生。可以说,基督教传统意义上的原罪观,至少已使与之接触的中國人在认识人性上有所震动和警醒,从反思其乐感精神的性善论上看到人性尤如一枚硬币的两面,即有向善的可能、也有墮落的危险,由此而渐趋深沉。

不过,上述来自希伯来神话诠释的人类始祖犯罪之说,其前提在于神乃根据自己的“肖像”造人,因而人本身已有真善美等积极因素,反映出神性本质。这种对人之本性的正面理解自文艺复兴运动以来曾以人文主义的方式而得以表露,尤其在现代西方社会亦直接引起不少人对基督教原罪观之传统界说的反感和否定。它由此也使一些中国学者希望基督教改变其原罪观,如傅佩荣认为:“千年以来原罪的解释既然一再修订,那么,是否可以改而强调‘人是神的肖像’,以与中国的性善论相互发明。”^①但要达到这种共识颇为困难,因为基督教对其理想人格的展望乃基于其基督论,即以耶稣基督作为“第二亚当”来恢复人之本真中的“神的肖像”、实现人之完美,而这种“恢复”乃意味着基督的“拯救”,并已超出人的能力。

因始祖犯罪而使整个人类受到牵连的原罪观反映了古代希伯来思想文化传统的一种复杂积淀。承认这一层次之原罪说在中国文化传统中的缺乏,乃是我们认识基督教与中国文化存有差别和不同的基本态度。但我们不能仅仅到此为止,更不能各以其价值、认知之优劣来否定对方。若对原罪观展开更深层次的剖析及理解,则可为扩大基督教与中国文化的交流和沟通提供契机。

^① 傅佩荣:《中国思想与基督宗教》,《神学论集》第32集,光启出版社1977年,第215页。

二、论“罪”乃人神关系的破裂

按照基督教信仰，神创造人从而与人建立起一种关系，双方有着特定的契约。而始祖偷吃禁果这一犯罪行为本质，乃在于他违反了这种契约，从而破坏了人神关系。在这种理解上，“原罪”的本质即乃一种关系的破裂，它既然破坏了人与神的关系，也就破坏了人与人之间的关系。在此，基督教的“原罪”说已有突破其传统观念及习惯认识的更新与发展。所谓“罪”乃指人与神之间的关系被破坏，此乃“始祖犯罪”这一象征符号的另一深刻寓意。这层意义虽早已潜在，却在近代以来的神学发展中才得以彰显和强调。

“罪”作为一种关系的破坏，在中西文化理解上已从其体现的“人之行为”而深化到对“人之状态”的认识。这里，人们不再从违背某种道德或价值准则的行为来对“罪”加以界定，不再强调“罪”乃世人弃善从恶的具体选择。换言之，“罪”并不基于其道德取向，而是根据一种宗教的、存在的意义来体会的。因此，从人之某种关系的有无上来认识基督教的原罪观，审视人之存在状态，在中西文化的比较及沟通上要显得更为合适、更加贴切。文化的本质乃为各种关系之体现，而作为文化主体的人即一切社会关系之总和。这些关系包括人与自然、人与超然、人与自我、人与其群体等关系，由此构成文化层面的丰富多采。而这些关系的破坏或破裂则直接危害着人的根本存在及其文化建构。所以说，从关系破裂来理解基督教所言之“罪”在中国文化氛围中更有可能被接受。

“中国人缺少‘原罪’的意识。对于中国人来说，罪带有一种法律的和道德的含义（恶行和不道德的行为），而没有那种灵性的、存有的、宗教的罪的意识。希腊文 *harmatia*（罪）在词源上的意

义：未中的或关系的断裂，要更容易被理解和接受。”^① 中国人很难承认自己有罪、得罪了上帝，这是其抵制具有行为规范、道德伦理意义之原罪观的主要原因。但人之社会关系是否正常，人之存在状态是否理想、一种维系整体人类的神圣关系是否存有，却为大家所关注。而且，人们对于维持一种超越世俗的理想关系，往往会有一种神圣感和使命感。人神关系即代表着一种理想之境、完善之态，而这种关系的破坏或消失、或不被人所把握，则会引起一种关涉众人的深沉之感。这种感触即构成了对基督教原罪论这一层面的体悟和揣摩。由此而言，在中国文化传统中，“罪”的主要意思指严重犯法和实际恶行。为了避免误解，“可能教会要少用‘罪’这个词汇，而多用一些其他形容词来表达基督教罪概念的原本意思：人跟天的距离拉远了，人跟天之间的关系破裂了。”^② 人神关系的破裂既反映出个体之人的失落状态，更揭示了人类整体所陷人的不正常处境。世人失去了绝对的尺度，找不到与神圣超然者的存在关系，一切都显得混乱、无序和不确定，这就是所谓人的“原罪”之态。

三、论“罪”乃人未达目标

自文艺复兴以来，基督教原罪观亦从人文主义意义上得以阐释和发挥。如前所述，“罪”在希腊文《圣经》中的语词含义本是指射箭没有射中目标，即所谓“未中的”或“偏离”之意。这层意义的发掘和解释，使人扬弃了“罪”在基督教原罪观中的纯否

^① 陈泽民：《基督与文化在中国》，《金陵神学文选》，金陵协和神学院1992年，第127—128页。

^② 钟鸣旦：《罪、罪感与中国文化》，《神学论集》第97集，光启出版社1993年，第347页。

定意义和纯消极意义，被用以表示人生之旅、人之奋斗中的艰难曲折、失败挫伤。而人之“罪感”则也表明，人总是在追求自己的理想和目标，人在挫折困苦之中仍不会放弃其努力。没能达到目的却想达到目的，此乃人生的矛盾，亦是人对自我的鞭策和苛求；同时它也反映出人与超然之间的一种关系，即基督教所言人神之间的关系。“从宗教的眼光来看，人的认识是有限的，却面临着一个无限的宇宙；人的活动是局部的，却推断了一种整体的连接；人的存在是相对的，却感触到一个绝对的存在；人的生命是短暂的，却体会出一种永恒的本质。”^①人乃是以有限对无限、以局部对整体、以相对对绝对、以短暂对永恒，因而只能始终处于其追求的旅途之中、只能获得未达目标之感。这种处境及结局乃世代相传，无人能免，由此我们可以领会基督教原罪论所言人之罪的延续性、以及世人皆为罪人的深蕴意义。当然，这种认识亦铸造了基督徒忍辱负重、谦卑苦行的深沉个性和悲剧精神。基督徒在认识神、追求神——即我所理解的在“寻求理想境界之完善整体”，在探究与有限存在迥异的绝对存在——的过程中，在要恢复其“神之肖像”的渴望中，未能真正达其目的，由此体会到自我的渺小和有限，因而能够毫无保留地彻底否定自我。

未达目标这一界定对基督教的“罪”之概念亦是存在论的而非道德观或价值观的。不过，它在其悲剧之状中却透出了一种积极、努力的精神，从而与中国儒家传统中的“忧患意识”有异曲同工之效。基督教原罪观以此表达了其对人之地位、处境、活动的基本看法，同时亦说明其信仰中那神圣、绝对之超然存在的必然和必要。因此，其原罪观乃与“殉道精神”、“拯救精神”和“超越精神”一道构成基督教信仰的重要因素。而对现代中国人和中国基督教会来说，“新约中‘罪’(harmatia)最初的意义(未中

^① 卓新平：《宗教与文化》，人民出版社1988年，第196—197页。

的)……或许更易接受。”在基督教本色化过程中,中国基督徒“需要对‘原罪’的教义有个更有说服力的解释,否则就干脆把它归入神学的玄虚之中。”^①

概言之,基督教的“原罪”观在中国的理解既显示出中西文化之差异,也反映了这两种文化自身的发展与演变。在中西文化从传统步入现代之进程中,对“原罪”意义理解层次的深化,有利于双方的对话、沟通与契合,并进而能克服障碍、越过鸿沟,使基督教在中国能从“文化披戴”而达到“文化融入”,消除其在华历史上因文化冲突而留下的阴影,以便在中国文化精神之重构上发挥其积极影响和促进作用。

^① 陈泽民:《基督与文化在中国》,《金陵神学文选》,金陵协和神学院1992年,第135页。

在现代化挑战中的基督教和儒家的仁爱观念：比较与回应

杨 适

一、中国传统文化的基本分析和它们在现代化中的经历

一百年来中国的历史大变动，对它的传统文化进行了全面的严酷的考验。

中国的传统文化有自己不同于世界上其他民族的特点。这种特点，照我的看法，就是始终贯穿其中的“人伦”性质，或者说，它主要是沿着对人的伦本性的自觉来发展和展开的。这种对人伦的自觉，至少可追溯到舜的时代，到了春秋末年孔子、老子、墨子时，开始形成系统的思想学说，分别代表着中国人对于人伦的不同的认识，在争鸣中达到了高度的思想和理论上的自觉性。大体说来，两汉以后，儒家因代表着中国宗法人伦制度实际的整体需要，便成为文化的主流，占支配地位，我们可称之为“宗法人伦文化”；道家的性质比较复杂，就其基本特点说可称之为“天道自然人伦文化”；墨家和与之相近的农家则代表着实际的宗法社会制度中的下层（农民和小手工业者）的思想，有强烈反对宗法等级制度的上下尊卑统治秩序的方面，为统治者所不容，所以它虽然在先秦是显学，后来在思想学术界丧失了地位。但是这并不等于它的影响消失了，而只是在平时隐而不显。我们可以从每次农

民起义的思想与口号中分明见到它的踪迹，那就是“均平”的主张，因此我们认为除儒家和道家外，还有一种“均平兼爱人伦”的思想和文化。它在近代的典型有太平天国。这三种文化一直延续下来，共同构成了中国人的传统文化。

在这三种文化中，后两种都反对儒家。道家以天道自然无为的观念批评儒家，在思想和理论的抽象性上有其透彻性，但在实践上无力，常常成为只是少数士大夫逃避现实的精神安慰剂。而以墨家农家为源头的下层均平观念，则正好相反，在思想理论上比较薄弱素朴，但在每一次的人民起义中能发动起千万群众，掀起社会变动的巨大浪潮。这是很值得注意的。

人们在谈到中国传统文化时，常常只注意到儒家，却不大重视道家，特别是看不到由墨家所开始的均平人伦文化传统的重大意义。这种认识上的盲点，会使人认不清中国传统文化的整体人伦性特点，和围绕着以往宗法人伦文化所进行的文化斗争的内在结构，特点是弄不清中国近代和现代文化斗争和变迁的轨迹。所以我在这里觉得有加以强调的必要。总的说来，中国传统文化从西周起直到近代之前，它的现实基础是宗法等级制度，而宗法制度是从远古的氏族制度特别是父权氏族制度演变来的，其特征是建立起一整套父权家族和贵族的上下尊卑统治秩序，所谓周公制礼作乐做的就是这件事，它标志着中国宗法制度的正式形成。秦汉之际的变革并没有改变这种社会制度的基本性质，只是使它更加适合大一统的中华大帝国的需要罢了。为了维护这种宗法制度长治久安，西周已经在加强礼制的同时非常注意“德治”，强调人伦的“孝”道。后来儒家提出“仁”学，把宗法等级制度同人的伦情感结合成一体，成为这种宗法人伦文化的主要代表。道家和墨家虽然在不同意义和程度上不满意或反对宗法等级制度的统治，提出对人伦的不同看法对儒家进行抨击，但是它们也是在宗法制社会的基础上产生的，也就免不了自身仍然带有不同程度的

宗法制印记。

当中国社会历史进入近代以后，那古老的父权家族宗法制度在西方资本主义商品经济等等的冲击和侵蚀下迅速地走向瓦解。大厦的基础动摇了，一切都要改变。在文化上首当其冲的自然是儒家。五四以后它就没落了。在变革社会的艰难历程中，中国人民——主要是农民——起着决定作用，这时，中国文化传统的另一种形态发挥了它的作用。太平天国运动是它的一次典型表演，孙中山就从小受到过它的感染。毛泽东把马克思主义中国化，主要是从中国历史上的农民起义及其思想中汲取营养和经验教训（包括对太平天国、李自成等，还有《水浒传》等等），不是儒家。有人说毛泽东对中国文化传统的继承主要是法家，这只有部分的道理。全盘看，这样说并不恰当。因为不仅在革命战争时期毛泽东和中国共产党主要依靠农民，建设时期也是如此，他心目中要建设的社会主义也一直带有浓厚的农民均平社会主义的性质。他想建立一种“纯洁”的公社社会来实现现代化，决不承认通过自由竞争的市场经济来发展的道路。为了保持“纯洁”，在延安时期就请郭沫若写《甲申三百年祭》总结农民在起义胜利后因腐败而失败的教训；全国解放前夕他严重警告全党警惕“资产阶级糖衣炮弹”。建设时期他大搞群众炼钢铁、人民公社、吃饭不要钱、要干部读《三国志》中的张鲁传（设义米等）。最后他发动“文化大革命”，贯彻他所认定有的“两大阶级、两条路线”的斗争，以为只要人民和全党人人“斗私批修”，就能使中国人都“毫不利己、专门利人”，成为“全心全意为人民服务”的圣人（所谓“六亿神州尽舜尧”），就能使中国“永不变色”。不仅如此，就连他喜爱的“大民主”，从他在《湖南农民运动考察报告》中所称颂的那些形式，直到文化大革命本身，都无不是从历代中国农民起义的形式中发展而来。这些事实清楚地说明他思想深处的中国文化传统究竟属于哪种类型。

毛泽东的伟大成就和他晚年暴露出来的严重错误，从根本上说，是儒家文化被历史否定后，由另一种形态——中国农民的均平人伦文化——取而代之，在历史上发挥其作用的结果。这一次它的作用最伟大，同时显示出它也不适应中国的现代化发展，需要改变。

改革开放使中国终于走上了世界性的现代化市场经济发展的路。长期为贫穷所苦的中国人民看到了迅速解放生产力和人的创造性以改善自己生活的前景，因而支持改革开放。但是，人们不能不普遍地惊呼它所同时带来的问题是何等严重：社会伦理道德败坏，罪恶横行。其中相当大的一部分是由于体制转轨、法制不健全和资本原始积累式的发展所引起，这应当是能逐步解决的。但是不可否认，文化上的断层是一个根本问题。中国文化的传统似乎通通都不行了，但是中国又不可能完全照搬西方的文化，何况西方文化也有它自己的问题。于是现在的中国，各种文化并存，却没有一个是人民所一致认同和满意的。这就出现了精神上的一个巨大真空。道德危机不过是人民失去了精神支柱所必定要发生的一种现象罢了。

人不能没有信仰。个人如此，一个社会，一个民族更是如此。没有信仰，人就像随风飘荡的浮萍，没有自己的根。中国人以前还不曾如此过。两千年来，中国虽然有过大灾大难，却始终有个儒家的理想作为信念；以前几十年，中国人相信毛泽东思想，所以能克服万难，团结起来争取胜利。但是这些信仰，尽管从前那么神圣，现在似乎都已经褪色，不再能抓住人心。中国人正在呼喊新的信仰。可是它究竟是什么？人们又在哪里可以找到它呢？

信仰这个东西，不是随便可以得来的。它深深扎根于人的生命和生活里，有其历史的来源，并且一定要能同我们今天的现实生活相符合。因此许多人重新回到儒家、道家和佛家，想由此推陈出新，以填补这个真空。在这时候，基督教也在中国大地上获

得迅速发展，使人产生这样的希望：它或许能取代中国原有的传统，或者至少能起相当重大的作用。对于这个问题，新儒家和中国传统文化本位主义者是持否定态度的；但是由于基督教是世界性的宗教，并且是现代化了的西方各国的主要文化精神支柱，就有着比传统的中国文化来说特别优越之处。所以我们认为，在这个时候，认真作文化和宗教之间的平等对话与深入比较，是一个十分重要的工作。

二、基督教在现代化挑战中的革新

基督教传入中国已经有相当长的历史，但是它不像佛教，一直没能在中国牢固生根。从明末利玛窦来华传教那次影响相当大的经历来看，中西文化的异质性表现得很突出，终于以罗马教廷和清朝康熙大帝的激烈冲突和中国禁教告终。近代以来基督教各派重新大力来华传教，势头和规模远远超过以前的任何时期。然而它遭到中国人民及其知识分子的抵制也空前强烈，这同当时的传教士凭借帝国主义强加于中国的不平等条约来传教，以及他们那种西方文明中心论的骄傲，是有重大关系的。当然也同中国人很不了解基督教文化有关。这种经验，至今仍有其阴影，笼罩在很大一部分中国人的心上。我认为否认或回避这一点是不对的，也是不明智的。大家都应当从中汲取教训。

这里我想着重从中国人和中国知识分子的角度谈谈这个问题。我们应该认识到基督教本身的新发展，特别是它在20世纪中的进步和巨大变化。这对我们正确认识基督教很有必要；顺带地说，也有助于消除某些历史所遗留下来的心理阴影。

20世纪发生了许多大事，向作为西方文化主要精神支柱的基督教提出了严重的挑战。其中，上半世纪的两次世界大战和下半世纪的经济繁荣与社会进步这两件大事，对西方人的信仰的挑战，

最为直接和尖锐。面对这些挑战，基督教思想家提出了许多突破性的观点，出现了许多新的神学。

这里只能举些突出的方面来谈。首先谈谈卡尔·巴特的“新正统神学”。当希特勒掌权后要求德国教会服从其法西斯统治并为其服务时，巴特坚决地站出来予以反击，并提出了他的新神学主张。他强调上帝就是上帝，人就是人，基督教会只应听上帝的话，决不应服从人间世俗权威，如果不这样，教会就变质了。他在神学理论上强调神和人之间绝对对立，甚至把宗教（包括基督教在内）也同上帝、基督精神、福音对立起来，因为宗教也是人的努力。他指出，基督教作为人的一种宗教形态，无论从原则上说还是从历史上说，都可能而且事实上颠倒过、歪曲过神圣的真理，造成过无数的人间罪恶，因此决不可同神、基督精神混淆。时代的困境表明，至关重要的是要坚持上帝的道，耶稣受难和复活才是上帝唯一的道。其他权威因有世俗性，都不能成为真理和真正的权威。应当把神的真理同当代生活密切结合起来。巴特开创了一种全新角度的宗教批判，引起了西方神学的巨大震动。他本人也成了20世纪新教神学的奠基人。

积极参与反纳粹而牺牲在集中营中的朋霍费尔，通过亲身实践提出了他对基督精神的更深入感人的新看法。当纳粹迫使大批学者流亡国外时，正在美国的 he 拒绝了朋友们的劝告，决定只身返回德国。他写道：“我来美国实在是一个错误。在祖国的艰难时期，我应该与国内的基督徒生活在一起。如果我这时不分担我的同胞的苦难，我将无权参与战后德国基督徒生活的重建。”这同他对基督的理解相关。他认为，上帝为了给人神圣的爱，否定此世的不义和暴虐，借基督来亲自到人中间受难，被人钉上十字架，遭人弃绝，从而显示他对人的爱有多深。“受苦与遭弃绝可以概括耶稣十字架受难的全部含义，十字架上的受死意味着遭人蔑视和弃绝。”所以基督徒之为基督徒，也就在于他要分担基督的受苦和遭

蔑视。信仰决不是只在观念上认信神和基督，更重要的是要在行为上的分担（这便包括不因此来求夸耀自己）。所以他赞同巴特把上帝和宗教分开，认为这个观点极富启发性。但是他不赞成巴特把上帝和世界绝对分开。他认为，作为宗教，基督教也许会最终消失，但基督的上帝会永存，因为它关涉人和世界的生命中心问题。基督的召唤并不是要人加入一种宗教，而是要人进入一种新生命。朋霍费尔大胆宣称：宗教的时代已经过去，世界已经成年，能够走向自治，无论道德、政治、科学都不需要上帝，不应把世界拉回到它的童年时代。这是一个“无神”的世界。人和教会、基督徒应该自己挑起对人负责、对世界负责的重担。他强调，人的存在并非只是为己的存在，而是与他人联系在一起的存在，人的中心不在自我，而在于人之间，我对他人。这中心不是一种现成的事实，而是潜在的，通过为他人的承担才能来实现的过程，并且是一条充满困苦没有来自他人和上帝的保障的路。耶稣基督就是这种“为他人的存在”的最高典范。朋霍费尔的狱中神学提出了一个要求人在一个没有上帝的世界里分担上帝的痛苦的悖论。他的目的是在于把上帝从宗教里区别开来，使人自主地担当起基督的上帝对人的爱和重担，甘心受难而不要求任何上帝的保障、庇护和补偿。这是一种更高的连宗教也超越了的境界：分担意味着人自己挑起了基督受难的重担，从而更贴近了上帝和基督。

朋霍费尔神学的“非宗教的基督教”和“无神的神学”的新观念，对我们来说，可以说是前所未闻的。对习惯于传统神学的许多基督徒来说，也是他们以前难于想象的。但是它以思想的深刻性和朋霍费尔本人的感人实践，在战后产生了广泛深刻的影响，启发了一大批新一代的神学家。

二战结束后，西方经济得到了相当长时间的稳定发展，科学和现代生产飞速增长，多数人的生活水准大为提高，人们日益关怀自己的现实生活。另外，种种社会实际问题（如种族问题、妇

女问题、亚非拉的民族解放问题等)形成的运动蓬勃兴起,又向基督教提出了新的挑战。如许多人由于关注和忙于自己的世俗生活,对抽象的远离人的生活的上帝和神学不再感到兴趣,上教堂的人越来越少。许多人认为基督教的道理对自己迫切需要解决的实际问题很少帮助,对此不满。面对这些挑战,本世纪后半叶的基督教中发展了一股世俗化的潮流。虽然其中有些新潮对基督教的基本神学信仰有一定的威胁,引起了基要派的强烈抵制,但其主流仍是沿着基本信仰的路,和巴特、朋霍费尔等人提出的观点一致,并有更多的发展。他们强调对基督的信仰是活的,上帝、基督和圣灵对人的每时每地的生活的“临在”。不应认为神只是在从前创世,到未来进行末日审判,这样实际上就把人同他的活生生的上帝分开了,使信仰成了死的教条。上帝对人的生活的临在的观念,就是要使世俗生活神圣化,使神圣生活世俗化,在世俗中时时处处坚持贯彻基督的教导,按他的榜样去生活,去爱,去受难,去拯救人,得到永生的意义。这才是“道成肉身”的含义。既然如此,诸如黑人神学、妇女神学、解放神学等也都迅速发展起来。基督教比以前更加接近了人的日常现实生活,更活跃,它在新的挑战面前又前进了一大步。

从纯理论的角度看,20世纪神学似乎有正好背离的两个方向。一是强调神人之间的截然划分、对立,空前突出神的绝对超越性;另一则是强调神人之间的结合与联系,空前突出了宗教和神学的世俗化。这是一个悖论。可是,人们不难发现,基督教可以说一直就是在这个悖论中发展的,正是这个二律背反的两极和张力,保证了基督教既能坚持和不断提纯其基本信仰的核心,又能保持和不断增强它对人和生活的精神指导作用。基督教的现代化同样如此,只是把这一特征发展到一个新水平。研究这一特征,并同中国传统文化形态作对比,对我们是会有启发的。

总之,在20世纪里,基督教回应了许多重大挑战,提高到一

一个新水平。这是我们应当肯定的。但是，新的问题又在前面。无论在西方还是在世界，人类还面临着新的困境；特别是在东方，在有自己悠久历史文化传统的、人口极其众多的中国，基督教甚至还从来没有在这里真正胜利过。它能否成功地对付这些新的挑战，使自己获得新的进步和改革？人们正拭目以待。

三、儒家和基督教思想核心只是 仁爱：人的根本关怀

上面我们分析了在现代化进程中中国传统文化和基督教各自作出的回应。它告诉我们，时代提出的问题是十分严峻的，在它面前一切文化和宗教都面临着或者革新或者灭亡的命运。革新的成功与否，关键在于能否抛弃那些已经被证明为过时了的内容和形式，并能从其基本核心发展出适合时代需要的新内容和形式。所以，关键中的关键又在于各种文化和宗教的基本核心是什么，这个核心的深层内容和形式能否有足以适应变化了的历史需要的力量或活力。对于这个问题，只凭想象的回答是无效的，我们需要首先作严格的检查和具体的研究。

就人类几个伟大宗教和文化的核心最高抽象而言，是彼此相通的。用西方 20 世纪神学家流行的语言说，就是它们都以对人的“最终关怀”为宗旨。让我们有这种共识，从这里开始对话。

本文着重讨论儒家和基督教的仁爱观念，便是从这点出发所作的一种选择。如第一节所说，中国传统文化决非只有儒家这一家，不过我们总得尽可能作较为具体的讨论，而儒家的是中国传统文化中占主流地位，影响最大的一种，所以从儒家开始进行比较，同时不要忘记其他派别和整个背景，是一个可取的方法。

影响中国思想文化两千多年的儒家始祖孔子，其全部学说可

以用一个字来概括，那就是“仁”。“樊迟问仁，子曰爱人。”^①而影响西方近两千年思想文化的耶稣，他的教导也极为简要。有一个文士问他，诫命中哪是第一要紧的，他答道：“第一要紧的，……你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神，其次就是要爱人如己。”那文士信了这个话，耶稣就对他说：“你离神的国不远了。”^②新约还记载说，“耶稣知道他离世归父的时候到了，他既爱世间属自己的人，就爱他们到底。”他对门徒说：“我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱。我怎样爱你们，你们就要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”^③这两段经文，前者是对于摩西十诫即旧约以及犹太教核心教导的深刻改造和超越，表明耶稣基督教导的新的核心是什么。后者是他对他的门徒或信徒的临别嘱咐，指出作为基督徒及其教会的最根本的特征所在。可见，耶稣基督的思想核心是一个“爱”字。基督教的本质是“爱的宗教”。

普世基督教和教会的奠基人使徒保罗，他的教导的主旋律也是这个“爱”。在哥林多前书第13章中他专门论及了爱的意义，他说：“我甚至会讲人间各种语言，甚至于天使的话，要是没有爱，我的话就像吵闹的锣和响亮的钹一样。我即使有讲道的才能，有各种知识能够洞悉各种奥秘，甚至有坚强的信心能够移山倒海，要是没有爱，就算不了什么。我即使把所有的财产都捐给人，甚至牺牲自己的身体被别人焚烧，要是没有爱，我所做的仍然没有益处。”“爱能包容一切，对一切有信心，对一切有盼望，能忍受一切。……信心、盼望和爱这三样是永存的，而其中最重要的是爱。”这就是说，没有爱的知识、语言或真理是没有多大意义的；把自

① 《论语·颜渊》。

② 《马可福音》，第12章，第28—34节。

③ 《约翰福音》，第13章，第1、34—35节；第15章，第9—10节。

己的财产甚至生命献给他人，这可说是为善的最难能可贵的行为，但是如果缺少爱心，只当做道德义务，为行善而行善，还是无益的或算不上是真正的善。基督教十分强调一个信字，“因信称义”被认为是基本教义，但是同“爱”相比，它也不是最重要的，因为信要依据爱。对上帝的盼望也是如此，因为盼望的终究是什么呢？当然包括种种恩典，但根本的还是爱。

这个道理，孔门也讲得相当清楚。孟子从人的本心本性论证仁爱及其社会实践的最高理想“仁政”为儒家学说核心时，把“恻隐之心”置于四端之首，然后谈到羞恶、辞让和是非之心即道德善恶和真假是非方面：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”^① 后世定为儒家最中心简要的经典《四书》的《礼记·大学》开篇即谓：“大学之道，在明德，在亲民，在止于至善。”明德指明于人伦之首的道德，亲民即爱民或仁于民，而至善也就是以“仁”贯彻于修身齐家治国平天下，从而完全了道德。

人们喜欢讲真善美，哲学家尤其追求真善美，以为这是世界上最高的东西。但是实在说来，真正贯穿在人的生活 and 生命中的最重要的东西是仁爱，也唯有仁爱才能成为对人来说最根本的东西。离开了仁爱，真善美就不会有真实性。这当然不是说仁爱可

^① 《孟子·公孙丑上》。

以离开真、善和美。只是说，仁爱和人的生命关系最紧密，是核心。从根本上说，真善美是围绕仁爱、帮助仁爱，使之得到正当发展的东西，并从这里获得它们各自的最真实的意义。孟子和保罗上面的话，讲的正是这个意思。通过这些比较讨论，他们把儒家和基督教最本质的东西只是仁爱指明了。

如上所说，耶稣强调的爱首先是人对神的爱，其次才是人对人的爱。但是真正说来，人对神的爱是人对人的爱之所以有信心和盼望的保证，人对人的爱才是实际的内容。所以基督教又把人对人的爱，视为上帝和耶稣基督的爱的真实表现。这一点保罗也说得清楚：“弟兄们，上帝选召你们，要你们成为自由人，只是不可用这自由作放纵情欲的藉口，却要以爱心互相服事。因为全部律法都综合在爱人如己这条命令里面。要当心哪！如果你们像禽兽一样相咬相吞，你们一定同归于尽！”^①可见耶稣虽然说的是两条，实际上融为一体。离开了人对人的爱，所谓对神的爱就只是空谈，甚至是伪善，所谓上帝就是对人的爱。上帝的创造、正义审判和借基督降世受难和复活所显示的大能，都贯穿着对人的关怀和最深的爱，否则这一切大能对人来说就没有任何意义。

“仁”者“爱人”。耶稣讲“爱”的目的是要人与人相爱。所谓救赎人的罪，归根到底就是要恢复上帝创造世界和人类的本意即爱心，使人能在爱中获得生命和生活的意义。中西人类如此长久信仰孔子和耶稣的学说，恐怕是同人最需要爱不能分的。人活着少不了吃的穿的住的用的，还要有各种文化活动，但更少不了情爱。如果我们设想一下有一种生活，其中各种物质生活资料并不缺少，唯独没有情没有爱，没有关切的笑脸和眼泪，那会是怎样的一种生活呢？可以肯定，那是人们无法忍受的状态，它决不是人的生活而只是野兽的生活，甚至连这都不如。“爱”本身是一

^① 《加拉太》，第5章，第14节。

种情感，同那些生活用品和活动不同。人不能只靠爱来生活。但是没爱的生活却绝对不是生活而只是机械在运转罢了：就像没有盐的食物，没有眼神的眼睛。反之，爱只要是真实的，它就从来不是空的，它必定会通过一切可能的方式、实际的东西和行为来表现，同时赋予那些实际东西以滋味以生命，这就像母亲对她的孩子那样，爱通过乳汁来进行，却并不仅是乳汁而已，中心总是爱。

在人生的需要和欢乐和痛苦中有数不清的事项，我们不必一一去说。许多人和哲学家常把生和死看作最大的事，特别是把死亡看成是最大的痛苦和恐惧，因而着力加以探求，这当然有道理。但是我要说，同仁爱这种人生最本质的需要相比，生理上的生命和死亡还算不上最大的问题。因为生理的生死毕竟只是一种自然过程，问题只在于它的意义。死有重于泰山，有轻于鸿毛，那重于泰山的就有了尊严。尊严一词，严格地说是不够完全的。因为它常常使人只想到此人活着的时候对社会和他人有过怎样的功绩之类。功绩虽然重要，但其中应有爱，爱才使这功绩有意义，否则就是虚假的。唯有仁爱使人得到了生命的意义，同样也使人得到了死亡的意义。因为只有爱能把人和别人紧密地结合在一起，使这死亡也得到了超越：他（她）在活着的人心中能继续活着，甚至有的能获得永生的意义。那能获得他人真心的爱的人，其死亡是得到了代价的，除了生理上的自然的不可避免的痛苦外，可以说是幸福的。总之，得到了爱的人类和每个人才是快乐幸福的人，才算获得了人生的意义乃至死亡的意义。

爱是人与人间的联系、相通、团结、关怀，你中有我和我中有你。与之对立的是人与人间的敌意、仇视、分裂，带来的是比自然性质的痛苦要残酷可怕得多的罪恶、灾难、死亡和毁灭。不过，人总是在尝到了这种罪恶之苦以后，才更渴望爱，懂得它的重要。孔子和墨子提倡仁爱，是在春秋末年天下纷争之际。而在

充满民族间战争与和奴隶制度的罪恶的罗马世界，耶稣所提倡的圣洁之爱才会成为人类的希望和旗帜。

不仅过去的人需要爱，今天的人类尤其需要爱。这不是说人可以不要斗争，但斗争永远只应是达到正义和仁爱的手段。没有人会把斗争本身当做目的。而爱既是目的，也是达到目的不可缺少的手段。

用仁爱统帅人的全部生活和真善美，把仁爱作为对人的最高和终极的关怀，透彻地教导人认识仁爱同一切事情的关系，这必须建立在对人和世界的最深刻的理解上，有对仁爱的含义最深的体认和实践。孔子墨子毕生恹恹惶惶，奔走斗争；耶稣在十字架上为人受难、赎罪而死，感动和震动人心，使人信仰他的爱有无比力量，他会复活，永远活在信他、爱他、望他的人的心中。他们抓住了人作为人的第一的和永远的需要，而且想的做的那么深，所以他们的思想，在我看来，从根本上说是不会过时的。

四、儒家和基督教仁爱观念 在形态上的分别

儒家和基督教所说的仁爱，既相似，又有重大的差别。最明显的就是孔子只讲爱人，没讲人神之爱，耶稣则先讲神人之爱，后才说到人与人的爱。从这里就生出二者的许多区别来。

儒家的仁爱是非常讲现实的，以人们的日常生活经验为依据。孔子虽然承认天（上帝）和天命，甚至自己有“天生德于予”的神秘使命感，但这方面不占他思想学说的主要地位。他的基本态度是“敬鬼神而远之”，“远之”就是疏远冷淡，对神要的只是“敬”。可见在他的心目中神人之间是缺少仁爱的。所以孔子终究不能成为神，而儒家终究不能成为以信仰神为特征的宗教。儒学是关于人伦之爱的思想文化规范的教化。后来的儒家也强调天，但

主要指的是人中之天，如人的天性、天伦、社会生活中的“天理”等。所以它的“天”尽管常指至上的神即上帝（更常指自然，或兼而有之），仍与基督教的上帝有别。

基督教与之不同，是一神宗教。它说的爱，虽然实际关怀的中心是人对人的爱，但从形态上说首先是上帝对人的爱。把这两者联结贯通起来的是耶稣基督，他完全是人，又完全是神（以上帝独生子身份与上帝为一体）。他是神人之间的中保。作为真实的血肉之躯的人，他受难、遭弃绝，感受到的是人的极大痛苦，并死在十字架上。然而他又完全是神，所以他能做到为了爱世人自愿忍受别人不可能忍受的痛苦，为所有人赎罪，并复活永生。这里的基本思想是，人虽然需要爱，但是因为人有罪性，靠人自己不可能得到真正的爱和摆脱苦难；只有上帝对人的爱圣洁无私，才会出现耶稣对人的那种爱，因此信奉神和耶稣基督的人，才有摆脱罪性获得真正拯救的希望。

儒家和基督教的这种差别同中西文化发展情况有关，牟钟鉴教授在其研究中指出，中国同世界上其他民族一样也有自己的传统宗教，经过原始崇拜时代，到夏商周三代发展出对至上神上帝（天）的崇拜，形成了以敬天法祖为基本信仰、有一整套祭天祭祖祭社稷之神的礼仪的宗法性宗教。这是中国人最正宗的宗教。它一直延续到近代之前不衰。但是到秦汉之后，由于宗法制度和国家政治体制的相对脱离，社会意识形态的重心由宗教转向哲学并定一尊于儒学，传统宗教就把它原来职能的很大一部分如哲学、教育和军国事务等让了出去，缩小了作用范围。它作为国家宗教，与皇权族权结合在一起，在祭祀的理论、制度和施行上不断改进，依旧是社会的重要精神支柱之一，但是世俗活动已经以儒家的指导为主。两者就成为彼此分工进行配合的关系。我认为牟教授这一看法，对解释中国传统宗教和文化缺乏深刻的神学有益。分工使中国传统宗教脱离了世俗活动，它的神学就缺少发展的动力；而

儒道墨思想既只以关心人事为务，思想内容虽然相当深刻丰富，却没有以神为中心去发展和提炼。这是中国文化同犹太教的、基督教的、伊斯兰教的、印度教的文化非常不同的地方。

所以，儒家对仁爱的来源在看法上与基督教不同，它从人出发（即使承认其最后根源来于天，也是从天所赋予人的人性开始）。人性也就是人的天性，故儒家主要的倾向是认为人性善。对此孟子讲得最明确，故“人之初，性本善”成了中国人两千年来人人熟悉的信条。此人性是在人伦关系中展开发展的，仁爱也就指人伦之爱。因此儒家对仁爱有一种“极高明而道中庸”的看法，主张从人伦日用里体验和实践仁爱，认为道不远人，虽然做到仁字很不容易，却不神秘，无需神的恩赐，只要效法圣人的思想言行，在生活经验中通过一定的步骤认真修养，就“人皆可以为尧舜”。荀子虽有人性恶的看法，但他强调能战胜恶而使人为善的是礼义即人为，可见他仍把仁爱源于人本身，同基督教认为所有人都有罪性，只有靠神恩才能得救有原则的区别。

所以简单说来，儒家仁爱观念的特点是由人及天，而基督教的仁爱观念是由天及人。

中国人特别是中国知识分子，由于儒家等中国文化重人文的历史传统，由于五四以来重科学的强烈影响，形成一种强大的无神论传统，对于基督教的神学就很容易产生抵触。分析儒家和基督教仁爱观念形态各自的双重性，会有助于彼此理解。

从现实里求高明，是儒家仁爱的特点，它的优点也在于此。但现实里虽然有爱的根源和因素，又有限制它的种种条件，受各种利害左右而真假并存、驳杂不纯，经常难以分辨，因而人若想从现实经验里获得纯净的爱的理想，又几乎是不可能的。所以尽管儒家理想的仁相当高，连孔子最赞许的弟子颜回都只能“三月不违仁”，也仍然是个很相对的东西。老庄就批判儒家，说它所讲的仁是虚假的，违背了人的天然本性；墨子也批判儒家主张的只知

强调亲疏贵贱的仁爱，不是真的仁爱，所以他提出应当“兼爱”。这从理想性上说确实要高些，更接近基督教的博爱观。但是它不能为讲亲亲为先、君父为大的中国传统社会所容。中国人太重现实了，所以儒家成为正宗。这种情况说明，重现实的仁爱观虽然也有对罪恶的批判作用，却只是很有限的在一种框架内的批判作用，同时也就维护了现实及其中的罪恶。儒家的仁爱是有很大大历史局限性的，它很难超出这种限定。

反之，基督教的爱虽然在形态上源于神，带有神秘性，却正是通过神和基督的超验性，使它获得了一种最高的提纯，或永恒无限的神圣的理想性。至少从理论上说，它可以不迁就任何人间的那些同实际利害交织在一起的爱和憎的情感，把最高理想状态的爱当做人类应该遵循的标准。这样它就可以对现实中的罪恶的、较低的道德保持其批判能力，也比较容易随着历史发展不断更新这种爱的具体历史内容和实现方式。20世纪新神学之所以能对宗教和基督教自身进行批判，同基督教一贯划分神与人，坚持基督的上帝（他的本质就是神圣的爱）是绝对超验的观点，有直接的联系。

五、儒家仁爱观念的真实内容

在简要讨论了儒家和基督教仁爱观的形式之后，现在我们来研究一下它们各自的真实内容。本节先论儒家。

“亲亲为仁”，儒家的仁叫做“人伦之爱”。孟子说：“人之异于禽兽者几希？庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”^①意思是说，人与禽兽之别只在于人有人伦并能察于人伦，仁义不是为行而行的，它不过是人对人伦的自

^① 《孟子·离娄下》。

觉。自觉到人伦之道的人，行为自然合乎仁义。“义”是行为合乎人伦之礼，“仁”是贯穿在其中的人伦之爱，它们都是从人伦来的。

孟子进而对人伦的要目作了归纳，是为“五伦”。他说：“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”^①

这段话有两点值得注意。一是讲了中国文化对人伦的自觉和教化的历史。人伦是中国人所说的人道，这种文化可追溯到舜命契施行人伦教化之时，所以儒家强调人伦之道乃是继承光大先圣的事业。本文开头就指出中国传统文化的基本特点是它的人伦性质，儒墨道都是与此有关后来才发展出来。孟子的话指明了历史根据。

再者我们来谈“五伦”本身。据《史记·五帝本纪》，舜命契“布五教于四方：父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”，同孟子所说并不完全一致。“五教”中提到的人伦之爱相当简单朴素，只涉及家庭、家族内的亲属关系，是纯自然性质的人伦之爱。儒家的“五伦”虽保存了这个核心，已加上了君臣、夫妇和朋友这几伦。应该说司马迁的记载更合乎较早的历史实际，孟子提出的“五伦”则是儒家对以往“五教”的一种新发展。

“五伦”中的父子有亲、长幼有序，是家族得以形成的核心关系。夫妇关系，是单个家庭的关键一项。这三项原来是自然的关系。君臣一项不同，是构成社会统治结构关系的。朋友关系则涉及上述几项以外的人与人所有的社会交往。在舜的时代，中国人还生活在氏族社会，只重比较自然的氏族关系。三代以后中国进入了宗法制社会，社会关系就有了尊卑等级，人与人的交往也复杂起来，所以要用“五伦”作新的概括。

^① 《孟子·滕文公七》。

这五伦里什么最重要？从孔子和儒家的一贯说法，“君君臣臣父父子子”最重要。相比之下，朋友一伦放在最后，地位也在最末。

从性质上说，君臣关系是不平等的统治和服从的关系，很难谈到有什么爱。而亲子、夫妇、兄弟之间的差别正好使他们和谐互补，所以通常或按正常情况是彼此关怀团结亲爱的。朋友一伦不同于天然地亲密的家族关系，但按其本性有彼此尊重的性质，在朋友的平等交往中会发展出与家族关系不同的新型的情谊、关怀和爱，它是五伦中最具社会性、广泛性的一项。相比之下，君臣关系最无情爱可言，何以能作为一项，而且位居首要？这是可以而且应该向儒家仁爱观念提出的第一个质疑。

再者，其他各项也都带有君臣关系的性质了。儒家君父并称，视君若父（要求以敬爱父母之心对君），视父若君（要求子女对父母绝对遵从）。后来进一步发展为“父为子纲、君为臣纲、夫为妻纲”的“三纲”，可见父子、长幼、夫妻关系都君臣化了。还有，朋友一伦也受到类似影响，如三国时的刘、关、张本是朋友，为了强调他们友谊牢不可破，便结为兄弟，又是君臣，于是这朋友关系便升格为家族关系、君臣关系。这在中国人看来才够得上是真正的朋友关系的典范。可见儒家把朋友的社会性关系从属于家族人伦，从而也使之君臣化。总之后四伦都君臣化了。而中心是，一方面“移孝作忠”，要求对君主像对父母一样地去爱；另一方面，要求对父、兄、夫像对君主一样地绝对服从。对此人们也许要问：儒家把自然形成的家庭关系、家族关系和社会的朋友关系和相互的爱都宗法等级化，把自然性质的人伦变成宗法人伦。人们更要问，这是合理的吗？

老庄和墨子正是在这个问题上对儒家进行批评的（二者的立场有所不同），近现代的中国人也是在这点上批判儒家的。

我们不赞成简单地指责和否定儒家。宗法人伦不是儒家的发

明，它是个中国以往历史上的事实，儒家不过是在思想文化上基本肯定地反映了这个事实罢了，早在父权制的氏族和家族出现时，人类之爱就已经同支配服从关系联系在一起。到了西周，统治者是姬姓家族，他们改造加工了这种父权家族制度使之成为相当完备的宗法制度。所谓宗法，就是用父子、兄弟的秩序来形成大宗小宗，规定权力的继承和各等级间上下统治秩序。家族中的大宗小宗亲疏远近秩序便成了宗法等级的君臣关系的天然构架。这种结构，使周人能够利用家族人伦关系中的情感作为维护和调节宗法秩序的天然工具。传说周公制礼作乐，就是自觉利用这种实际情况来创造宗法文化的。周礼是宗法制度的严格具体规定，周公以德治配合礼治，用乐调和礼的严酷性，已经有把宗法与人伦之爱结合的意思。孔子继周，进一步用“仁”的观念，概括提炼出贯穿在宗法制度和周礼中的宗法人伦之爱的根本精神。中国的宗法制度后来一直继续存在到近代以前没有根本变动，所以儒家思想也就能一直基本适应。它确实有其深刻的现实性，日常经验性。对于不合宗法人伦之道的一切思想言行，它的确有其批判性或超越性，但是不可能有真正超越于宗法人伦范围的批判性和超越性。

由此我们可以得出一个结论：儒家在中国历史上曾长期有其历史适应性，同时，也有其严格的历史局限性。当中国历史的社会结构终于必需抛弃其宗法等级制结构时，儒家因丧失了它的生存基础，也就到了它的终结。它的宗法人伦本质使它难于或不可能适应现代化的新人际关系发展的需要，它的仁爱观也难于超越自身达到的新水平。现在有人提倡“新儒学”，想由传统推出新局面，这想法也许是好的，但是如果不严肃地对待其从胎里带来并一贯坚持的宗法性，对其宗法人伦本质没有明确的认识，没有超越这个本质的办法，那么这个想法就仍然是空的。

不过，我并不认为中国新文化就可以抛开传统和儒家来求得自己的发展。那也是决不可能的。我在前面早已说过，中国文化

传统的基本核心在人伦，其仁爱观的核心在人伦之爱。因此，如果说宗法人伦有一个过时与否的问题的话，我们还要问：人伦和人伦之爱会不会过时？我想，人的亲子、夫妇、兄弟、长幼、朋友的关系，那是从来就有，也将永远存在的。这些关系中的人伦情爱也没有什么过时的问题，只要它们真正相互和谐：父慈子孝、兄友弟恭、夫妇互敬，朋友以诚，人人从自己做起，由家而社会，推及其他民族和全世界，彼此都尽自己所能为对方着想，诚心去爱他人，那么这总是好的，总是真正的仁爱。事实上这种“百姓亲和”的人伦之爱观念在中国四千年前舜的时代已有，后来到宗法社会时代儒、墨、道家从不同的角度予以发展，儒家只是其中一派。可见人伦与宗法人伦不仅概念不同，事实上也不可等同。所以，我们不应把儒家的宗法人伦仁爱观等同于人伦之爱本身。前者只能适用于宗法社会，后者则不受此历史局限。此其一。

在肯定了这一点之后，再来看儒家的意义，就会有新的发现。宗法人伦虽然不可等同于人伦一般，但是它在中国历史上确实曾经是人伦得以发展的主要形态。儒家文化表现了这个事实，所以中国的人伦文化传统又确实主要地是由儒家来继承、发展和阐发，借儒家来达到相当高度的水平的。相比之下，老子的“天道自然”观，用来批判儒家虽有思想上的某种透彻性，它本身在宗法社会里却无法落实。其“小国寡民”、“结绳而治”的人伦理想只能是空想；庄子进一步逃避现实，把理想用作个人精神上的逍遥游。墨家农家的均平兼爱也不能落实，在宗法社会稳定时期它没有实践的可能性，而在社会危机时也只能短暂地破坏宗法秩序却不能真正超越它。因为中国小农的均平兼爱理想从根基上就包含着自相矛盾：它反对宗法等级制度的上层对下层的压迫，可是中国的小农自身就生活在父权家族制里，也维护着自己范围里的宗法制。而农民正是中国以往社会的真正基础，不断地在每时每地地生产和再生产着宗法制。中国历史上的农民起义，对上层统治

者的特权进行猛烈打击，横扫一切，但是当农民自己当权以后，所建立的依然是宗法统治，只是改朝换代而已，其原因就在于此。所以中国的均平兼爱思想也有其严重历史局限，并且在以前很难发展成高度的文化。儒家文化作为中国传统文化的主流决非偶然。我们不能因其宗法局限性就否定其发展了中国人伦文化的意义和深刻内涵。

从中国思想史说，讲人伦之爱最突出和丰富、深入、细致的学派还是儒家。它把人伦的自然情感与宗法的人为制度结合、融合，虽然扭曲了天然人伦，却也在其中发展了“仁”学。它的办法很精微高明，不仅对于各种人伦区别地具体对待，而且总是先讲相互之爱：父要慈，子要孝；兄对弟要友，弟对兄则相应地恭；等等。这就很自然地和谐亲密了（人伦之爱本义如此）。然后重点稍稍偏移一点，着重强调子对父、弟对兄、妻对夫的义务和爱这一面（使之片面化），就变成了宗法人伦，家族宗法制度就得到了维护，同君臣关系接轨也就顺理成章了。从人伦出发，使儒家的宗法人伦仍然保持与其自然人伦基础的联系。因而儒家又能在宗法制度压迫过于严酷时具有一种调节缓和作用，它可以反过来强调君父应当对下慈爱，家国才能安宁的一面。孔子说苛政猛于虎，孟子主张民贵君轻和施仁政，儒家甚至提出大同理想，都表现了它对人伦和人伦之爱这个基本核心的极端重视。这样就显得相当稳固全面。

就儒家的宗法性说，它扭曲了人伦之爱；就其中包含的人伦之爱的核心思想说，又有永恒价值；就它把人伦宗法化融为一体来说，它难于超越自身，已经过时；就它借此形态把人伦之爱研究，践行得极为深入细致，为世界上其它文化所不及，使中国人和中国文化具有突出的人伦性特征而言，又是一个伟大遗产。所以，如果我们承认现代人仍然少不了人伦之爱，那么我们就决不能弃儒家于不顾。

坚定地清洗其宗法性，在清洗中救出其中的人伦之爱的核心，在新的形态中给予重新的发展，才是正确的态度。

六、基督教博爱观念的真实内容

基督教所说的爱，除了神是人相爱的来源这种神学学说不同于儒家外，另一突出特点是只讲人和人间的普遍之爱。套用中国术语来说，就是只强调“二伦”：人神之爱和人人之爱。这样，就人与人的爱这方面说，中国人说的“五伦”就被包括于其中成为“一伦”，具有最大的普遍性了。“爱人如己”原文是“爱你的邻人如同自己”。^①这“邻人”是极宽泛的，包括了一切对你原来陌生的人，只要是对人有怜悯心。他甚至提出对你的仇敌也应宽恕和爱（因为人应当效法上帝爱一切人）。相反，他对于亲子之爱等等倒淡漠了。摩西十诫有一条是要孝敬父母，同中国人传统观念倒很接近。耶稣基督的看法则有所改变。例如他有这样的话，“我是来叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。”有一次他同人谈话时他的母亲和兄弟站在外面，有人告诉他，他回答说，“谁是我的母亲？谁是我的兄弟？”就伸手指着门徒说，“看哪，我的母亲，我的兄弟。凡遵行我天父旨意的人，就是我的兄弟姐妹和母亲了。”^②

这种普遍的人类之爱，显然超越了家庭和家族血缘和男女间的自然性质的爱。进而也超越了民族的局限，使爱带有普世的性质。人在神和基督面前平等。这不是说人没有差别，而是说人和人的差别再大，在神和基督面前都很渺小，算不了什么。在神眼

① 《路加福音》，第10章，第29—37节。

② 《马太福音》，第10章，第35—37节；第12章，第46—50节。

中，只要信他爱他，那最卑微的是最大的，而那人以为最大的其实是最小的。基督教在基本教义上主张普天下人人平等，反对任何人的骄傲。

但是，在《新约》的《歌罗西书》、《提摩太前书》等篇里，对伦理的很多规定又显得与上述精神大不一样。例如：1. “作妻子的，你们要服从丈夫，因为这是基督徒的本份。作丈夫的，你们要爱妻子，不可虐待她们。”2. “作儿女的，你们要事事听从父母，因为这是基督徒的本份，是上帝所喜欢的。作父母的，你们不要刺激儿女，免得他们灰心丧气。”3. “作奴仆的，你们要事事听从世上的主人。你们所作的不仅是做给主人看，讨他们的喜欢，而是出于真心诚意，因为你们敬畏主。无论做什么，你们都要专心一意，像是为主工作，不是为人工作。要知道主会报赏你；……作主人的，你们要公平合理地对待奴仆，因为你们知道，你们在天上也有一位主人。”^①

《提摩太前书》还有如下提法，如1. “要为君王和有权位的人祷告，使我们能过着安宁、和平、端正、虔敬的生活。这是好的，是我们的救主上帝所喜欢的。”2. “女人要默默地学习，事事谦卑。我不准女人教导人，或管辖男人；她们要沉默。因为上帝先造亚当，后造夏娃。被诱惑的不是亚当，而是女人；她被诱惑，违背了上帝的法律。但是女人若安分守己，持守信心、爱心、圣洁，就会因生儿育女而得救。”3. “教会领袖必须是一个无可指责的人。他只能有一个妻子，……他必须善于处理自己家里的事，善于管教儿女，使他们知道事事服从。一个人不知道处理自己的家，怎能看顾上帝的教会呢”？^②

我们可以明显看出，这些规定的理由虽和儒家不大一样，实

① 《歌罗西书》，第3章，第18节；第4章，第1节。

② 同上书，第2章，第2—3节，11—15节；第3章，第2—5节。

质却与其三纲五伦相当接近。它也在各种人伦关系中分出尊卑。讲亲子和夫妇相互之爱，但强调的是子女要事事服从父母，妻子要事事顺从丈夫。在讲对君王和有权位的人的态度，和讲奴隶对主人的态度时，也主要强调顺从。（由于不大好讲对君王、奴隶主有什么相互之爱，只得用“像是为主工作”、“主会报赏你”之类斯多噶派宗教哲学的话来勉强说些道理，不如儒家把君臣关系同父子关系结合得那样紧密精细并纳入仁爱范畴。）

现代基督徒的大多数，已不再会赞成轻视妇女和奴隶，要求他们处处顺从之类看法，并且会认为那是对基督精神的歪曲。清洗这些中世纪遗毒，使基督普世平等友爱精神得到纯化和发展，是新神学已做和还要做的重要工作。但是也不能全盘否认历史，更不能否认爱人如己需要具体落实到各种人伦情况。事实上，注重家庭伦理和社会和谐，始终是基督教会对方西方文化的一个重要贡献。研究基督教仁爱观念在各种实际而具体的情形下如何落实，和这种具体化在历史上的变化，十分重要，否则那“爱人如己”就空了。在现代化挑战中这个问题尤其重要。这是事情的另一面。但是事情首先还在基督所说的根本原则。基督教仁爱观念在两极中运动。

让我们回到耶稣基督本人提出的“爱你的邻人如同自己”这个核心上来。基督教仁爱观念的高度就在这个命题里。基督教能不断更新自己，直至今天能在现代化挑战中继续前进，都与这一思想的高度有关。在这个看来似乎抽象的命题里，实际上总结了罗马世界里犹太人和希腊人的丰富历史文化经验。这说来话长，但为了对耶稣的仁爱观念的真正内涵有一个理解的门径，我还得简略说说。

同中国人讲人伦把友谊放在最末相比，希腊人似乎特别奇怪，把友谊放在最头里，甚至把亲子之爱等也算作是友谊的一种，简直是中国人不可思议的想法，一部分原因是属于语言方面的问题，

英语中 friendship 在希腊文是 philia, 中文通常都译成“友谊”。不过在希腊文里, 它原是从动词 phileo (爱) 来的, 所以本来有“爱”的含义。因爱, 人们才成为朋友, 于是 philos (由动词变来的动名词) 既是“爱”, 也是“成为朋友”的意思。我们应当了解在西方人讲“友谊”一词时, 在词源中包含着爱的宽泛含义。但是主要原因还在文化, 希腊人为什么不把爱首先同亲戚关系相连, 而是同朋友关系相连? 就不是语言本身能说明的了。亚里士多德总结城邦时代的希腊观点, 在《尼各马可伦理学》第八章中专门讨论了“友谊”即“爱”的问题。他在一般谈论友谊(友爱)是人的生活最不可少的, 并列举各种情况下的经验说到人类天性需要爱之后, 强调指出:“友爱把城邦联系起来, 与公正相比, 立法者更重视友爱。因为团结一致近于友爱, 而这正是立法者首先要达到的目的, 还有就是要消除他们最厌恶的敌人——宗派集团之争。如果人们是朋友, 他们就无需正义了; 但是如果他们是正义的, 他们仍然需要友爱。所以人们认为, 正义的最真实的形式就是只它有着友爱的品质。”^①

我们知道希腊人最重视的是自己城邦的独立和自由。城邦只有自身团结才能生存, 而要团结紧密光靠公正是不够的, 因为公正、正义、公民的法律只能制约而不能排除城邦内各集团和个人间的利害纷争的存在, 这些内哄会毁掉团结; 唯有城邦公民和所有人之间的友爱, 才是真正的团结, 真正的公正, 能给城邦以牢固的生存基础和力量。这种爱, 在希腊只能称作朋友之爱, 因为希腊人的城邦虽然是由原先氏族部落联盟演变而来, 有同胞关系, 但是希腊历史演变的特点正在于, 他们用城邦公民的民主制度取代了氏族贵族制度, 从而也就取代了以亲属血缘关系为基础的各种形式的社会制度。像中国先秦时那种靠演进氏族和家族组织为

^① (1155a 21—28)。

宗法制度，用宗法制度来建立国家和组织全部社会生活的道路，在希腊人那里已经被堵死了。商品经济、货币的普遍化发展，使希腊人在经济上瓦解了古老的人伦关系，与之同时，希腊人的其他各种社会关系（政治的、习俗的、思想文化的）也都走上了一条新的发展道路，形成了城邦民主制的国家和社会结构。相应地，希腊人对“爱”在很大的程度上也就摆脱了人类原来根深蒂固的最重亲属关系的观念，而以相对平等的公民之间交往中产生的新感情，特别是对城邦的休戚与共的感情为基础。当然家庭和家族关系和情感仍然存在，仍然有作用，但是同城邦的关系相比已经居后了。因此才会有把亲子之爱也作为“友爱”一部分的奇怪想法。

希腊的友谊观念，在希腊城邦灭亡后，随着希腊的其他文明传播到各地。在希腊化和罗马帝国的世界里，那种把希腊人认作文明人而其他民族都是野蛮人的傲慢心理失去了依据和价值，一种世界主义的思想就出现了。马其顿的亚历山大大帝首先实践了这种世界主义，后来斯多噶派哲学家们大力宣扬了这个学说。然而更重要的是在马其顿和罗马帝国的统一大世界里，商品经济和市场的大大扩张，各族人民多方面的交往空前增多，促使罗马人和许多民族中原先氏族、家族结构瓦解，贵族制度和传统必须改变，使这些民族中的个人能从旧传统下解放出来。这样，在新的形势下各民族人民和这些个人之间的友爱开始成为可能，伊壁鸠鲁哲学是从个人（已非城邦或种族）出发的，可是他特别强调友谊，他说：“在智慧提供给整个人生的一切幸福之中，以获得友谊为最重要。”^①在罗马时代，无论西塞罗，还是斯多噶派或新柏拉图派各大哲学家，都宣扬着友谊的伟大和重要。

但是爱或友谊并不是靠哲学家提倡就会有的。在希腊化世界里，特别是在罗马帝国里，各民族和种族之间、奴隶和主人之间、

^① 《基本学说》，第27条。

穷人和富人之间，到处充满着斗争与仇恨。这个统一的世界是靠罗马民族及其统治者的武力镇压、政治谋略和榨取税收等等维护的。到处都是罪恶，没有正义，更没有爱。人民看不到有什么现实的出路和希望，只能到宗教里去寻求。在罗马帝国里，各种宗教得到空前的发展。

犹太人的宗教在当时罗马帝国各种宗教中有一种特殊地位。它只信仰一神，靠这信仰犹太民族经历许多重大劫难仍然得以生存，这种经验反过来坚定了这信仰本身。犹太教还有一个极重要的优点，就是它的先知传统。犹太统治阶级也利用手中所掌握的宗教特权和世俗权力，欺压人民，做许多坏事，民间就出先知起来揭露他们。先知以传达神的话的形式，表达神的正义即神要惩恶奖善，并预言救世主弥赛亚即将到来。先知传统表明，在犹太宗教里有一种能自我更新的力量和传统。它所预言要来的弥赛亚，集中反映出当时人民对能获得正义和爱的信念和迫切期待。

在这个时候诞生和传道的耶稣，担当起了这个人民期待的弥赛亚。“天国近了，你们要悔改”，是他的宣告。他从这世界充满罪恶、人人都难免罪性这个基本实际出发，教导任何人都不可骄傲，都应在神面前谦卑悔罪，得神的宽恕和爱，并像神爱自己那样去爱一切他人，在地上实现天国，这样人才能得救。耶稣不仅言，更重要的是行，使上帝之爱活生生地实现出来。那就是耶稣为救世人的罪受难、遭弃绝、被钉死在十字架上的全然自觉行为，证明他对人的爱有多深。在这样的榜样面前，人感到羞愧，要效法他得自新，因而把他当作基督即神的另一位来崇拜，肯定他复活，这样一种新宗教就在犹太教里萌生出来。

犹太教虽然有优于其他宗教的突出之处，也同早先各民族的宗教和文化一样或者说是更突出地带有狭隘性。它的上帝只照看以色列人为他的选民，而以色列人也因此盲目骄傲，排斥别的民族和其他文化。从一方面说，犹太民族从出埃及起，经巴比伦之

囚，在罗马帝国中的大起义，后来基督教对它的迫害（如十字军东征等），直至本世纪德国纳粹对它的疯狂屠杀，多次绝处逢生，一系相联，靠的就是这种民族宗教精神，真是令人钦赞。但是从另一方面说，他们那种民族宗教的狭隘性也确实造成了不少对别的民族的严重灾难，至今依然。这种狭隘性不破除，基督教就不可能建立起来。在这方面，保罗对基督教的贡献是特别巨大的。他使基督的爱不分犹太人希腊人，能够像阳光那样普照罗马世界所有人。

回顾这全部历史，我们可以清楚看到，基督教的博爱观念，虽然只不过是“爱人如己”这样简单一句话，却包含着希腊友爱观念、希腊化和罗马世界的世界主义、人们对这世界中的罪恶深恶痛绝和抗议，在现实中又无法解决只得从宗教寻求拯救，犹太宗教中包含着这种出路又有其局限必须突破，等等因素综合发展的结果。这种仁爱观念的真实内容，就是要为罗马世界的所有民族和人民提供摆脱罪恶的冲突，以便在地上建造理想的爱的天国。在一个罪恶的世界里，这种仁爱似乎毫无现实的基础，所以它只能靠“上帝的爱”来赐予；但是它正是这罪恶世界的产物，因为它正是作为这罪恶世界的对立面来建立其自身的。于是，耶稣基督受难爱人的形象和教导，就如同一道闪电的光芒照亮了世界，成为这种仁爱的可靠可信的终极标志。

这种仁爱的降临，虽然意义特别伟大，但是世界的罪恶并不能就此消失。它只标志着人类争取正义和爱的新斗争的开始。耶稣门徒建立的教会面对这个伟大任务，在着手进行这场持久的几乎是永远的斗争中必须重新学习。他们现在有了基督的榜样和教导作武器，同以前的这类斗争就完全不同了，但是他们一定要学会把耶稣的教导同人们每天的日常生活联系起来，工作才会有成效。这个工作，基督教会和它的神学已经努力了两千年。实践证明这是一场从内到外的极其艰难复杂的斗争。基督教会和神学本

身同人间的其他一切事物一样，有伟大的成就，也犯过无数严重的错误；但是它的优越性正在于它有能力超越这些错误，使自己不断发展。这力量也仍然来自耶稣的仁爱和它的超越性。

七、在中国现代化中基督教和儒家 仁爱观念互补的可能性

本文限于篇幅，不能对仁爱作多层次的理论分析，对宗教和文化中的仁爱观念也远未能作全面比较和较详细的历史研究。我们选取对儒家和基督教的研讨作为典型例子，所论也只能相当简略，目的是想借此把握一些要点，对我们今后的研究有点重要的启发。

通过以上论述，我认为有几点有重要意义：

1. 儒家的仁爱作为宗法人伦之爱的规定，是以中国文化的人伦之道为其基本出发点和总原则，运用于以往中国宗法社会的结果。它是中国文化总原则和以往历史实际运用这两极间的运动，和此种联系的结晶。

2. 基督教文化的仁爱观念的总原则是上帝神圣之爱 and 它所要求的人人相爱。在历史上它也需要作具体运用，也是这两极间运动及其结晶。

3. 在原则与历史运用中二者才各有自己的生命。当着历史发生重大变动，特别是中国与世界向着现代社会演进时，二者原来的形态必须发生相应的重大革新，才能继续存在和起到它的作用。

4. 现代化是人类社会的空前进步，以往的人伦关系（或泛而言之，各种人际关系）由于市场经济的空前发展，并向世界统一市场前进，以及相应的政治和文化的现代变化，使先前人类社会关之系逐步瓦解并重新改组，个人从中得到解放而增强了自主性，从而产生出人类走向全球统一，这些个人之间重建其新的不断发

展极为错综复杂新关系。现代化使人类生活有了巨大改善和进步，但是它更是在人与人的竞争和利害划分和对立中获得发展动力的。所以它并没有也不会消除罪恶，只是使同罪恶的斗争进到了一个与以前大为不同的新阶段。内容和方式都必须更新。传统的那一套，无论是中国的儒、道、墨家，也无论是佛教、基督教、伊斯兰教或其他的如犹太教、印度教、日本的神道教，都不同程度地面临严重挑战，否则就可能被淘汰而没落，失去它们的生存力。

5. 然而在现代化所产生的困境中，我们看到几乎无例外地，各民族在寻求其克服新的精神危机时，又都仍然寄希望于他们的文化宗教传统上，希望它能在新困境中给他们以新的信仰力量。这证明，这些文化宗教中包含着某种带有永恒性的人的要求。其中有一点特别值得人们思考，就是在几乎各大文化和宗教里都有一种原教旨主义正在兴起。我认为，这表示出人们对这些文化和宗教以前的历史具体运用及其种种形式已经不再满意，要求改变，这时，追溯根源找出根本原则，就成为研讨这种改造和寻求新运用、新形式的出发点。

因此，对于中国人来说，认真弄清其文化的根本原则人伦之道和人伦之爱，是当务之急。为了知道它的各种形式和丰富历史内容，我们需要研究它的起源和后来儒、墨、道诸形态分别的和相互的关系，而儒家只是其中的一个形态（虽然这个形态特别重要）。然而首先还要区别一下，以便我们能够集中深入于这个总原则本身，从而获得批判它们并进而寻求适应新发展的可能和途径。

同样，对于基督教也应如是看。看来认清基督教之爱的根本原则有其更大的重要性。这不仅对了解基督教的本质是关键，而且由于基督教在当今世界的影响特别重大，它已经有了更多的适应现代化社会的新变革新发展，对我们中国文化如何适应现代化自然有极大的帮助。

所以我认为，比较和结合这两大基本原则（或许还应加上对

佛教等的基本仁爱原则的比较与结合)，是我们今天的首要工作。

这项工作很精微，限于本人学问和体验微薄，这里只能先提出问题。我自己愿意再作进一步研究，也希望抛砖引玉，引起更多朋友关心来作共同讨论。

6. 我个人认为，中国的人伦之爱同基督教的仁爱观虽然有别，确有极好的互补性。因为二者都有普世性质。前者从修身齐家治国而平天下，由近及远，由个人的日常生活经验逐步扩展上升到所有人类到超验，注重人和人的具体关系分析和其中情爱的具体性。强调人与人在利益差异中相互报答和互补，差异中的和谐，用仁爱统率利益，在对立中求统一。所以它适合人的生活经验，容易理解和实践，注重从经验中逐步提高、上升、推广，直到圣贤的超越境界。这种特点，常为其他文化所不及。基督教也有学习这种精神的必要。它的重大不足是其超越性还不够高，过于注重经验实际和从经验的提高，其相对性就难以避免。儒家的宗法性特别难以克服消除是与此有关的。因此更新也特别困难。相比之下，基督教的仁爱从本质说超越性要高。它以唯一的真神为这种仁爱的依据，适合广大人民的需要；而即使对于特重科学难于接受有神论的一部分知识分子而言，只要是把这上帝理解为人类最纯正的爱，理解为基督那种为爱人而受难（最真实的“毫不利己，专门利人”）的最崇高的精神，也是完全能够接受、并可能有更深入的认识的。这是文化基督徒的概念，同朋霍菲尔的基督观相当接近。我认为这样理解的基督精神完全能为中国人及其知识分子接受，很可能是中国人和中国文化结合基督教文化的一条可行之路。它能帮助中国人伦文化提高到一种新水平。同时，现在的基督教也能从中国人伦文化中得到重要的教益，使它更易于运用于现实生活，使人能从生活中更易于体验到神圣之爱的本性和“临在”。

把基督的爱和人伦的爱结合起来所形成的总原则，是新时代

中国文化的深层核心。用它来指导，我们将能找到它适应现实发展的新形式。

7. 与之相应，中国文化传统以往诸形态必须按此总原则进行分析清理，古老的人伦特别是宗法人伦所带有的历史局限性必须克服，必须研究现代化中人伦关系的变化和极大发展所形成的新形式。要研究基督教的类似经验。这样，在新的总原则指导下同现代人的新关系结合，一种新的人伦文化和新的仁学就会出现。它是中国传统文化的继续，也是基督教在中国的生根发展，是我们的希望所在。

所以，尽管中国现在的思想信仰危机和道德危机深重，我们认为可能并非只是坏事，而是新的光明将要出现前的征兆。经过这种空前严重的精神危机，我们才能找到真正的真理，真正的神圣之爱，找到实现它的新道路。

基督教神秘主义哲学与中国老庄哲学

李 秋 零

在西方，“神秘主义”（mysticism）一词出自希腊语动词 *myein*，即“闭上”，尤其是“闭上眼睛”。之所以要闭上眼睛，乃是出自对通过感官从现象世界获得的真理、智慧感到失望。不过，神秘主义并不像怀疑主义那样放弃对真理的追求，它仅仅主张闭上肉体的眼睛，同时却主张睁开心灵的眼睛，使心灵的眼睛不受现象世界的熙熙攘攘所干扰，从而返回自我，在心灵的静观中达到真理、智慧。因此，辞书中对神秘主义的解释一般是“通过从外部世界返回到内心，在静观、沉思或者迷狂的心理状态中与神或者某种最高原则结合，或者消融在它之中”。作为一种宗教观念和哲学观念，神秘主义普遍地存在于世界各大宗教和哲学传统中。就西方而言，神秘主义思想可谓源远流长。流行于公元前 8 世纪至公元前 6 世纪的俄耳浦斯教就曾对古希腊哲学的形成和发展产生了不可磨灭的影响。但作为一种独立的哲学体系，神秘主义最初出现在公元前 1 世纪犹太哲学家斐洛的哲学中。公元 3 世纪，普罗提诺所创立的新柏拉图主义哲学把神秘主义进一步系统化为一个相对完整的体系。由于普罗提诺所代表的新柏拉图主义哲学旋即成为基督教哲学的理论基础，所以神秘主义也就成为基督教内部的一个与经院哲学既分庭抗礼、又相互补充的重要哲学思潮。中世纪基督教神秘主义哲学的主要代表有 5 世纪的伪狄奥尼修斯、12 世纪的克莱沃的贝尔纳德和圣维克多的雨果、13 世纪的波纳文图拉、13 世纪末至 14 世纪初的艾克哈特及其学生苏索、陶勒。此

外，5世纪的奥古斯丁和9世纪的爱留根纳的哲学中也包含着大量的神秘主义因素。而在中国，最具神秘主义特色的哲学当属老庄的学说了。后世的魏晋玄学在一定程度上也继承了老庄哲学的神秘主义思想。当然，由于东西方历史背景和文化传统的巨大差异，基督教神秘主义哲学与中国的老庄哲学之间既有共同之处，也有各种各样的区别。本文的目的不是对这两种理论形态进行全面的比较，而是从几个重要的概念和观点出发，分析一下二者的异同。

一、上帝与道

基督教神秘主义哲学的最高哲学原则是上帝。体认上帝是它的最高目的。

在西方，由于哲学和神话的亲密的渊源关系，一开始就有把哲学的最高原则称之为神的传统。例如，巴门尼德的真实存在、苏格拉底的最高的善、柏拉图的最高的理念、亚里士多德的第一推动者等等，都被称之为神。到了晚期古希腊哲学，这种情况就更普遍了。由于这种特征，崇拜唯一神的基督教就很容易接受古希腊哲学作为自己的理论基础。基督教哲学也正是这种结合的产物。作为基督教的一种理论形态，基督教神秘主义哲学自然也坚持上帝是唯一的、永恒的，上帝是世界的创造者等神学信条。不过，既然它不是一种单纯的宗教学说，而是一种具有宗教色彩的哲学，它所理解的上帝也就必然不同于宗教的上帝，即不是一个人格化了的、有意志、有情感的神，而是一种神化了的哲学原则。他们继承了斐洛等人的做法，对圣经采取了一种喻意式的解释，从新柏拉图主义哲学的流溢说出发，把上帝解释为最高的实在、无限完满的实体、万物的本原、宇宙的初始因等等。上帝是一，在上帝之中不包含任何差别，上帝没有任何规定性。上帝创造万物，也

不是一种“制作”意义上的创造，而是上帝以其无限的完满性在自身之内包含着一切事物。万物都是从上帝派生出来的，并由此获得自己的存在和本质。奥古斯丁在这方面的观点很有代表性。他认为：“万物皆在上帝之中，但上帝并不是万物的处所”。^①上帝是这样一种本质，“我们来自它，借助它而存在，存在于它之中”。^②哲学史上把这种观点称之为“万物在神论”。但在这里，上帝并不是事物的整体，因为上帝不仅包含着所有现实存在着的事物，而且也包含着所有存在过的、将会存在的事物。因此，上帝包含万物、产生万物，实际上强调了上帝对万物的超越性。但另一方面，万物从上帝派生出来，又是上帝把自己的神性赋予万物，因而万物又都在不同程度上分有了上帝的本性，或者是以不同的方式对上帝的本性的限定。在这种意义上，世界上的万事万物都具有神性，上帝也就存在于一切事物之中，即“神在万物”。“神在万物”强调的是上帝的内在性。一般来说，这种观点包含着一种泛神论的倾向。例如，爱留根纳把上帝称作非被创造而又能创造的自然，把万物的总和称作被创造而又不能创造的自然，并把上帝等同于他的创造活动，认为在创造万物之前，上帝并不存在。中世纪晚期的德国神秘主义走得更远。艾克哈特甚至认为，上帝即是万物，万物即是上帝。但总的来说，神秘主义主张神在万物，但不妨碍它同时坚持上帝的超越性。因为上帝是无限的，而万物作为对上帝的神性的限定，都是有限的。上帝作为无限完满的实体不可能被任何有限的事物所局限。不仅任何有限的事物都不能与上帝比拟，而且所有有限事物的总和也同样不能和上帝比拟，因为有限的相加绝不能达到无限。上帝不仅是一切实在的事物，而且还是一切可能存在的事物，即上帝是他所能是的一切。因此，上

① 奥古斯丁：《独语录》，1，3，4。

② 奥古斯丁：《论真宗教》，55。

帝是一切事物，又不是其中的任何一个；上帝无处不在，无时不在，又不在任何有限的时间和空间之中。所以奥古斯丁认为，上帝是没有量的大，是没有性质的善，是没有空间的实存，是没有时间的永恒。上帝作为唯一的无限绝对超越于一切有限的、相对的、有条件的事物之上。在这种意义上，基督教神秘主义哲学的上帝实际上是超越性和内在性的结合。

哲学最高原则的这种特征也同样表现在中国老庄哲学中。不同的是，老庄哲学并没有把自己的最高原则神化。老庄哲学的最高原则是“道”。道最初的含义是道路、规律、法则。但老庄哲学在保存了上述含义的同时，又进一步把道实体化，使道成为万物的本原。在老子哲学中，道“渊兮似万物之宗”^①，是“天地之始”，“万物之母”^②。所以，道既是万物赖以存在的根据，又是派生万物的本原，天地万物都是由道演化而来。即使神也是道的产物，因为道“象帝之先”。这种思想可以称之为“万物在道论”，即强调了道的超越性。但老子似乎没有明确强调道的内在性。庄子继承和进一步发挥了老子道是万物本原的思想，认为道“自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地”^③。道自古至今永恒地存在着，是天地万物的本根和存在的根据。世界上的一切，不仅天地万物，而且包括鬼神，都是由道产生出来的。但相比而言，老子的道包摄万物，是“无状之状，无象之象”^④，具有一种超越具体形象的形象，而庄子的道却是无形的。因此，庄子更强调道的内在性，即“道在万物”。道无所不在，无论是太极之先还是太极之下，抑或是蝼蚁、屎溺，都是道存的处所，换言之，

① 《老子》，第4章。

② 同上书，第1章。

③ 《庄子·大宗师》。

④ 《老子》，第14章。

没有一物之中无道。道普遍存于万物之中，故“以道观之，物无贵贱”^①。在最高的存在中一切事物都没有差别。

在基督教神秘主义哲学和中国老庄哲学中，上帝和道分别扮演着哲学最高原则的角色。它们都是一，是有限的、永恒的，是万物的本质、本原，赖以存在的根据。上帝和道产生万物，都不是产生出一个他物来与自己对立，而是藉万物展现、启示自己。换言之，万物都是上帝或道的显相。这是它们的共同之处。不过，除了老庄哲学没有把哲学的最高原则神化之外，基督教神秘主义哲学和老庄哲学之间还有一个重大差异，即人在这个本体论体系中的地位问题。老庄哲学虽然重人事，其道亦是治理之道、人伦之道，但谈的更多是人际之人，而很少是作为独立个体的人，在本体论的意义上，万物齐一，人与万物并没有差别。基督教神秘主义哲学虽然也讲在上帝中万物齐一，但却突出了人及其灵魂对世界万物的特殊地位。在存在的序列中，灵魂比肉休、人比万物要更为接近上帝。这种差异直接导致了基督教神秘主义哲学的“天人合一”和中国老庄哲学的“天人合一”之间的差异。对此，我们将在后面再加以论述。

二、否定神学与道不可道

基督教神秘主义哲学和中国老庄哲学对上帝或道的理解必然导致上帝或道不可知、不可说的结论。

对于基督教神秘主义哲学来说，论述这一思想的学说是否定神学。否定神学的概念是伪狄奥尼修斯于5世纪提出的。他在《神秘神学》一书中明确地区分了肯定神学和否定神学。所谓肯定神学，也就是用一些肯定性的宾词，例如全知、全能、造物主、实

^① 《庄子·秋水》。

体、一等等，来称谓上帝。这些宾词都是我们从经验世界得出的规定和概念，直接地或通过比拟附会在上帝身上的，它们都不足以表述上帝的实质，反而只会限制无限的上帝，因此，肯定神学只具有很小的价值。我们必须在肯定神学之外还有一种否定神学来作它的补充和矫正。所谓否定神学，也就是认为任何肯定性的宾词都不适用于表述上帝，我们只能说上帝不是什么，而不能说上帝是什么。我们只能用纯否定性的宾词去表述上帝，以确保上帝的纯洁性、超越性和无限性。上帝不仅是不可认识的、不可言说的，而且是超越于不可认识、不可言说的。我们只能在“无知的黑暗”中去体验上帝，在“神秘的无知”中与上帝结合。

否定神学的思想深深地植根于古希腊哲学的原初精神之中。在古希腊，“哲学”的原意就是“爱智慧”，因而哲学一开始就贯穿着追求真理、智慧的传统，其突出特征就是把真理、智慧与一般知识、意见区分开来。巴门尼德明确地提出了以真实存在为对象的“真理之路”和以现象世界为对象的“意见之路”之间的区分，谆谆告诫人们要避开“意见之路”，“要使你自己的思想远离这条途径，不要屈从于来自众人的经验习惯，让自己在这条路上逡巡，以你茫然的眼睛、轰鸣的耳朵和舌头为准绳；而要用理智把有关的争辩判明”。^① 苏格拉底也“害怕如果我用眼睛观察事物或借助于其它感官来把握事物，我的灵魂之眼会致瞎”。^② 最为极端的例子当属德谟克利特。据说，为了不让视觉蒙蔽自己的理性，他闭上眼睛犹恐不及，竟自动把双眼弄瞎。随着对最高存在、真理的神化，感官感觉以及建立在它上面的知识不能认识神，也就成为必然的结论了。斐洛、普洛提诺都认为，神是无限的，没有任何差别和规定性，因而也就是不可认识、不可表述的，甚至神

① 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第92页。

② 同上书，第205页。

自己也不能认识它自己。伪狄奥尼修斯把这些思想与基督教的上帝观相结合，发挥成为一种系统的否定神学学说。在此之后，否定神学不仅成为整个基督教神秘主义哲学的理论基础，而且也为其其他经院哲学家在不同程度上所接受。

最高的哲学原则是不可认识、不可表述的，这一思想同样存在于中国的老庄哲学中。《老子》开篇伊始就提出：“道可道，非常道”。以后又进一步指出：“道隐无名”。道之所以不可道，乃是因为道超越形体，无法为人的耳目感官所认识，是超感觉的存在。“道之为物，惟恍惟惚”。所以，道“视之不足见，听之不足闻”。“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；博之不得，名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一”。但老子的道毕竟没有被神化，因此不妨称之为“否定形而上学”。然而，道虽不可道，却又是非道不可，所以老子说：“吾不知其名，字之曰道。强为之名曰大”^①。庄子也指出：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也”^②。道“可传而不可受，可得而不可见”^③。所以“道昭而不道，言辩而不及”，如果勉强谈论道，则“是非之彰也，道之所以亏也，道之所以亏，爱之所成”^④。任何常人的认识，任何是非的分辩，任何爱恶的感情，都是对道的损坏。

基督教神秘主义哲学和中国老庄哲学都把自己的最高哲学原则理解为超越感觉的、不可认识的、人的有限的语言和概念无法表述的。这是从上帝或道的超越性必然得出的结论。然而，既然上帝或道还有内在性的一面，能不能从万物出发去体认上帝或道呢？无论是基督教神秘主义哲学，还是中国老庄哲学，对此的回

① 引自《老子》，第1、41、21、35、14、25章。

② 《庄子·知北游》。

③ 《庄子·大宗师》。

④ 《庄子·齐物论》。

答都是否定的，原因就在于这种方式的认识势必有益于无限的上帝或“常道”。这样，它们最终选择了一条否弃日常认识的道路。其实，把最高的存在或原则看作是超感觉的、日常的语言和概念不能表述的，这是许多哲学家都持有的观点。但大多数哲学家并不否认借助认识具体事物可以不断地接近真理。正是在这一点上，神秘主义和其他哲学分道扬镳了。

三、神人合一与天人合一

一方面认为上帝或道存在于万物之中，另一方面又否认认识万物就是认识上帝或道；一方面宣称上帝或道是不可认识的，另一方面又把体认上帝或道看作人生的最高任务和最高目标，本体论和认识论之间、手段和目的之间的这种矛盾迫使基督教神秘主义哲学和中国老庄哲学共同把在一种神秘的体验中与上帝或道合一，即“神人合一”和“天人合一”作为自己追求的最高境界。然而，也正是在这里，中西方不同的历史传统和文化背景造成了基督教神秘主义哲学和中国老庄哲学的巨大差异。

基督教神秘主义哲学神人合一的途径是“迷狂”。“迷狂”(ekstasis，又译出神，神游象外等)在希腊文中的原意为“站出去”、“置于自身之外”。实际上，迷狂与“闭上眼睛”有异曲同工之妙。甚至可以说，闭上眼睛是迷狂的必要前提，迷狂则是闭上眼睛的目的。闭上眼睛使灵魂失去对当前一切的意识，甚至失去对自我的意识，完全达到无物无我的迷狂境界，在理性的直观中专注于神，达到与神的直接合一，它同时也是至善、至美、至福的境界，是人生的最高目的。“迷狂”的思想最早出现在柏拉图的著述中。在《会饮篇》中，柏拉图以爱美为例描述了这种迷狂的境界。灵魂最初以个别的美少年为对象，逐步升级，一直到彻悟美的本体，进入神秘的迷狂精神状态，不再留恋世上具体的美少年以及财富

等感官享受，而沉醉在与神结合的境界中。斐洛和普洛提诺进一步把迷狂作为人与神结合的唯一方式，认为人只有在迷狂状态中，才能借助于心灵的眼睛静观直觉到上帝。普洛提诺说：“我常常离开自己的肉体而猛然醒悟，回到自身，处于一切它物之外，进入内心的深处得到一种奇妙的直观和一种神圣的生活”。^①但普洛提诺认为，与神的这种结合，不仅要凭人们自身的努力，而且还要等待神的出现，借助于神的眷顾、干预才能达到。奥古斯丁进一步把这一思想发展为光照说，认为只有借助于神的光照，凡人才能达到神和真理。“神创造了人理性的和心智的心灵，因此，人可以接受神的光照……同时，神也就这样照亮自身；不仅那些东西可以凭借这种真理得以显示，而且甚至可以凭借心灵的眼睛，感知到真理本身”。^②所以，这种光照同时也就是神的启示。在中世纪，神秘主义者们继续对静观和迷狂作了大量论述。伪狄奥尼修斯把与上帝结合的道路划分为三个阶段，即净化、启示和结合。这三个阶段的神秘推进成为后来许多神秘主义者的学说的内容。圣维克多的雨果认为，人的灵魂有三种眼睛，灵魂以肉体的眼睛观看外部世界，以理性的眼睛观看自身，以静观的眼睛观看上帝。但静观的眼睛由于原罪而受到玷污，因而人必须借助信仰的帮助才能真正地静观上帝。灵魂首先要摆脱自己所依附的感性的和肉体的羁绊，即“净化”（*via purgativa*），从而达到一种“精神的直观”或“内在的光照”，即“启示”（*via illuminativa*），最后才能达到与上帝的直接合一，即“结合”（*via unitiva*）。波纳文图拉继承了圣维克多的雨果关于三种眼睛的学说，并且认为，静观的最高境界就是迷狂。“迷狂就是通过离弃外在的人而使自己超越自身的

① 普洛提诺：《九章集》，4，1。

② 范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社1993年版，第407页。

某种充满愉悦的升华，它借助积极向上的力量竭尽所能地延伸到那爱的超理智的泉源”。^① 在迷狂中，精神被置于有学问的、无知的境界，把握住了永恒的、神圣的真理。这种迷狂也就是一种神秘的直观，但它并不是任何人在任何时候都能够实现的，它有赖于上帝的恩赐，而这种恩赐又只能通过圣洁的生活对上帝的虔诚才可能获得。艾克哈特也认为，人心须通过静观而达到迷狂状态，在灵魂的闪光中借助于上帝的恩赐而达到与上帝的“神秘的合一”（*unio mystica*）。艾克哈特的学生苏索也指出，在结合的最高阶段，全部的自我意识都消失了，灵魂陷入了神性的深渊，已与上帝结合为一体。总之，在基督教神秘主义哲学看来，人的灵魂只能借助于摆脱肉体、摆脱现象世界、摆脱自我，在一种无物无我的迷狂境界中与上帝合而为一。

中国老庄哲学的天人合一的中心内容是体道、得道、安道。在这里，天不是神，而是天道，即绝对的道，天人合一也就是人与道合一。而“道法自然”，所以天人合一又是人与自然融合为一。老子已从“道可道，非常道”、“道隐无名”出发提出了“绝圣弃智”的体道方法。在他看来，一切感觉和认识都是罪恶，都只会给人们带来危害。“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨”，而“慧智出，有大伪”，所以最好的办法是“绝圣弃智”，是“塞其兑，闭其门，和其光，同其尘，挫其锐而解其纷，是谓玄同”，^② 即根绝一切认识的渠道，从而与玄之又玄的道合为一体，达到“玄同”的神秘精神境界。但老子对这种神秘的体道方式并没有展开论述。真正系统地建立起神秘的体道学说的是庄子。庄子以追求“天地与我并

① 波纳文图拉，《论静观的七个阶段》，93a。

② 引自《老子》，第25、12、18、19、59章。

生，万物与我为一”，^①“独与天地精神往来而不敖倪于万物”^②的精神绝对自由为人生目的。这种超越人生的精神自由，就是道的境界。为了达到这种境界，庄子提出了“坐忘”的修养方法。所谓“坐忘”，也就是“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”^③。同于大通就是与道为一，要与道为一就必须抛弃感觉和思虑。所以“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道”^④。庄子的“坐忘”说谈的主要是忘形、忘知、忘我，而他的“见独”说则更为清晰地描述了体道的过程和感受。它可以被看作是对坐忘的补充说明。“以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻而后能见独；见独而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生”^⑤。外天下即忘却现实世界，外物即忘却一切存在，外生即忘却自身，由外天下而外物，由外物而外生，逐步忘却一切，最终达到一种剔透清澄的境界，如晨曦骤现，豁然开朗，是谓“朝彻”。朝彻而后能见独，即见到独一无二的绝对的道，与道融为一体，超越时间的流逝，成为不朽的永存。至此境界，就与绝对的道合一，与天地万物合为一体，便能做到目无所见，耳无所闻，心无所知，完全超脱人世，“乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己”^⑥。

基督教神秘主义哲学和中国老庄哲学都是从上帝或道不可认识、不可表述出发，得出了弃绝外物、弃绝感觉、弃绝认识，在

① 《庄子·齐物论》。

② 《庄子·天下》。

③ 《庄子·大宗师》。

④ 《庄子·知北游》。

⑤ 《庄子·大宗师》。

⑥ 《庄子·齐物论》。

无物、无我的神秘境界中与上帝或道结合为一的结论。但在这种共同性的背后，又掩盖着巨大的差异。对于基督教神秘主义哲学而言，人的灵魂是上帝的基础，甚至是人性中的神性。古希腊哲学家亚里士多德就认为，思辨活动“是一种高于人的生活，我们不是作为人而过这种生活，而是作为在我们之中的神。……如若理智对人来说就是神，那么合于理智的生活相对于人的生活来说就是神的生活”。^①中世纪基督教神秘主义哲学基本上继承了亚里士多德的这一思想，把心灵的静观（theoria）看作是一种神圣的活动，把“成为神”（theosis）作为追求的最高目标。因此，天人合一的主体不是人，而是神；天人合一的结果实际上是神人合一，是人的神化，是对人的否定，是人与天地万物以及自己的肉体的分离。而对于中国老庄哲学来说，灵与肉的对立不是那么明确，人本来就是自然的一部分，而道也没有被神化，道就是自然，是无为，道并不具有西方的上帝那样的思维功能。因此，天人合一的主体始终是人，天人合一的结果不是对人自身的否定，不是人与自然的分离，而是人融化在自然的天地万物之中，与自然万物和睦相处。这就决定了基督教神秘主义哲学主张禁欲主义、否定现世生活、祈求来世，而中国的老庄哲学总的来说并不否定生活，反而主张在现世生活中通过一种顺应自然、淡泊宁静的态度来达到天人合一。例如庄子就是重生轻死的，后世道教对长生不老术的刻意追求，也可以看作是老庄思想的一种宗教反映。

四、异端与主流

基督教神秘主义哲学和中国老庄哲学的差异不仅表现在它们

^① 苗力田主编：《亚里士多德全集》，第8卷，中国人民大学出版社1992年版，第278页。

各自的理论中，而且也表现在它们不同的历史命运中。当然，这种差异也是由两种不同的文化传统所造成的。

从总体上来说，西方文明历来有重知识、重科学、重分析的传统。而自智者派和苏格拉底以降，这种传统又和严格的逻辑论证结了缘。神秘主义主张闭上眼睛，否认概念认识在把握真理方面的价值，无疑难以见容于这种传统。一些思想家如柏拉图、亚里士多德等人哲学中的神秘主义因素不妨可以作为思辨的点缀而无伤大雅，但若将神秘主义贯彻到底，则就很难为世人所接受。罗马帝国晚期和中世纪早期，由于特殊的文化和历史背景，神秘主义哲学曾一度达到极盛。但随着文化的逐渐复苏和注重逻辑论证的经院哲学的兴起，相对来说更为重视理性思维的托马斯·阿奎那哲学以不可遏制的势头取代了神秘主义色彩比较浓厚的奥古斯丁主义哲学。中世纪末期和文艺复兴时期，神秘主义曾藉对托马斯主义的批评和对教会当局的离心情绪在德语民界卷土重来，但为时不久，接踵而至的就是科学理性主义在 16、17 世纪的全面胜利。因此，神秘主义在西方哲学史上从未形成占支配地位的主流。而自基督教在西方社会取得统治地位之后，尤其是在中世纪，西方社会的各种思潮的命运几乎无不与教会当局的认可与否有莫大的关系。然而，基督教神秘主义哲学主张在迷狂中与上帝直接会通，则几乎完全否认了教会和神职人员的中介作用，否认了各种宗教仪式的价值。同时，神秘主义的上帝观念也不免有泛神论之嫌，而这正是教会当局所极力避免的。因此，虽然有浓重神秘主义色彩的新柏拉图主义哲学是基督教神学和哲学的重要理论来源之一，虽然基督教的经典《圣经》以及被教会当局奉为正统的神学、哲学思想也都不可否认地包含有神秘主义的因素，但从爱留根纳到艾克哈特，中世纪几乎所有的神秘主义体系或学说都不被教会当局所采纳，有的甚至被当作异端而受到谴责或镇压。“一般来说，人们有足够的理由谴责神秘主义者（或者女神秘主义者），

证明他的‘命题’是邪教的，甚至把当事人判处火刑，以便至少拯救他的灵魂。神秘主义者的生活是充满危险的。基督教神秘主义的历史和教会灭绝异端的历史的每一章都是用同样的墨水写成的，即都是用受到精神激励的人们的鲜血写成的”。^①

相比之下，中国老庄哲学的命运要好得多。中国哲学本来就尚玄学、尚直觉、尚综合，天人合一更是各家哲学普遍追求的最高境界。因此，老庄的道家哲学一出现，就成为战国时期的显学之一。汉初，被称为黄老之术的道家哲学还成了统治阶级的指导思想。汉武帝时，董仲舒虽然促成了“罢黜百家，独尊儒术”的局面，但董仲舒本人的儒学实际上已经不再是纯粹的儒学，而是掺杂了道家和其他各家学说在内的儒学。在此之后，儒、道两家相互影响、相互融合，在魏晋玄学中基本上实现了合流，形成了你中有我、我中有你的局面，共同成为中国文化的主流。此外，老庄的道家思想还与中国古代巫术、神仙方术相结合，形成了中国土生土长的宗教——道教。道教奉《老子》为主要经典，尊老子为教主，并把他神化为道教的“三清”尊神之一，即“太清道德天尊”，又称“太上老君”。李姓的唐高宗封老子为“太上玄元皇帝”，信奉道教的宋真宗封老子为“太上老君混元上德皇帝”。老子遂成为孔子之外的又一位“素王”。庄子也同样被道教神化。唐玄宗封庄子为“南华真人”，诏其所著《庄子》为《南华真经》。信奉道教的宋徽宗封庄子为“微妙元通真君”。所有这些，固然老庄若地下有灵，自会哑然失笑，但他们的西方同道者们恐怕是会惊叹不已的。

^① 韦尔：《德国神秘主义》，慕尼黑1988年版，第20页。

西方友谊观和基督教伦理对中国 传统伦理的影响与冲击

郭 熹 微

明清之际以利玛窦 (Matteo Ricci, 1552—1610) 为首的耶稣会士把天主教再度传入中国。在此之前, 基督教曾两次传入中国, 一次是唐代的景教, 一次是元代的天主教; 但是对中国传统文化都没产生什么影响。以利玛窦为首的耶稣会上在传播天主教的同时, 向中国人民介绍了西方文化, 使中国和欧洲的两大文明真正得以接触和融合。在他们所介绍的西方文化中, 除了科学技术外, 还有哲学及伦理学著作等。利玛窦所撰《交友论》和卫匡国 (Martino Martini, 1614—1661) 所撰《迷友篇》即是影响较大的西方伦理学著作。

一

《交友论》是利玛窦第一部汉文著作, 撰于明万历二十三年 (1595), 在南昌应建安王之请而作。过了半个世纪后, 卫匡国作《迷友篇》, 该书是卫氏为数不多的中文著作之一, 成书于清顺治四年 (1647)。祝石《迷友篇叙》记述了该书写作过程, 即卫氏经过玲岩, 在教友祝石家中停留, 他们谈及利氏《交友论》。卫氏认为还有未及之处, 为此他作了《迷友篇》。这两篇著作论述了西方友谊观, 但在形式上有所区别。《交友论》是利氏辑译西方古代贤哲关于友谊的言论百则而成, 共三千余言; 《迷友篇》不仅从材料

上对《交友论》加以补充，而且卫氏本人亦加阐述，全文共万余言。前者是一部箴言集，后者则为一篇完整的著述。

毋庸讳言，利玛窦和卫匡国向中国介绍西方友谊观，是为了与中国人，尤其是知识阶层建立友谊，进而向他们传播天主教信仰。他们的做法在某种程度上反映了欧洲文艺复兴和宗教改革的时代精神。利玛窦和卫匡国生于16—17世纪的意大利，深受文艺复兴和宗教改革运动的影响。他们不但是虔诚的基督教传教士，也是优秀的人文主义学者，对当代高等数学、天文、地理和实用科学都有研究，而且哲学艺术修养深厚，卫匡国还是一位优秀的历史学家。正因为他们具有人文主义精神，才可能重视中国文化的人文价值，并试图在非基督教的文化中找到中西文明共同的人文价值。利玛窦评价儒家经典说：“《四书》所述的伦理犹如第二位塞尼加（Seneca）的作品，不次于古代罗马任何著名作家的作品”。^① 还说《四书》“是一本值得一读的书，是伦理格言集，充满卓越的智慧之书。”^② 他看到中国人重视道德伦理，如果能在伦理观上沟通中西文明，对于传播天主教来说是一种必要的准备。《交友论》、《迷友篇》即体现了他们的这种努力。

《交友论》和《迷友篇》主要引用了古代希腊罗马贤哲关于友谊的论述，同时也引用了《圣经》和基督教作家的论述，但比较起来，前者比后者要多些，这充分反映出时代精神对他们的影响。当然他们宣扬的西方伦理学是以不损害基督教信仰为限度的，利玛窦谈到其另一伦理学著作《二十五言》说：这本书“只谈人内心修养，颇呈现希腊斯多噶学人的意味，但我以适合于我们的伦理为限”。^③ 他还说：“在此小册子中我只谈修德养性，如何善用光

① 《利玛窦书信》，第135页。

② 同上书，第143页。

③ 同上书，第275页。

阴，完全以自然哲学家的口吻论事，不攻击任何宗教，当然呈现天主教伦理的色彩。”^①可见，利玛窦在维护基督教信仰的前提下，努力开创一条适应自然伦理和人类理性的传教方式。事实证明，他们做法是比较成功的。这固然要归功于利玛窦及其后继者们的卓绝奋斗与超群的智慧，但是必须看到文艺复兴和宗教改革的时代精神对他们的深刻影响，他们的做法与成功是与其所处的历史时代分不开的。

二

中西伦理都重友谊，但友谊所处位置却有重大差异。中国传统伦理的五伦最重“亲亲”之爱和“君臣”之义，朋友只能列在五伦之末；而西方伦理却首重友爱，以友爱来涵盖一切人际关系。当然比起中国伦理观，西方伦理观更接近基督教伦理，这也正是利玛窦等人把宣扬西方友谊观作为传教的一种准备的原因。

在西方友谊极被重视，几乎胜过人间的一切关系。《迷友篇》说：“太西诸籍，莫不赞良友，至谓不能名。第称世福之极，人乐之至。”友谊被视为人类生存之需要，《交友论》第3则说：“相须相佑，为结友之由。”第56则说：“上帝给人双目、双耳、双手、双足，欲两相助，方为事有成矣。”西方以友爱涵盖一切关系，父子、长幼、夫妇、君臣都被纳入友爱之中。自然亲情与政治从属关系都不是友爱的基础，友谊的建立完全取决于人自身的品德和价值，品德上的相近和共同的原则、事业才是友谊的基础。《交友论》第18则说：“德志相似，其友始固。”《迷友篇》引度略（Tullis，即西塞罗）语曰：“可爱之因，善德而已矣。……惟善是与，斯著实爱。”可见，真正的友谊是建立在对至善的追求中的互爱，因而

^① 《利玛窦书信》，第268页。

比源于亲情之爱的人际关系，带有价值意义。《交友论》第50则说：“友于亲惟此长焉，亲能无相爱亲，友者否；盖亲无爱亲，亲伦犹在，除爱乎友，其友理焉存乎？”那么西方友谊观所体现的平等互爱以及对至善的追求，与基督教伦理的异同何在呢？

基督教教义规定爱上帝及爱人如己。这与友爱有所不同。首先基督教的爱是一种更普遍更平等化的人类之爱，它所讲的爱人，是指爱“邻人”，即爱每个人随时随地可能遇到的人，即爱一切人，包括敌人。其次，基督教强调对上帝的爱，把人伦之爱置于次要地位。西方友爱所指完全是人伦之爱，不讲对神之爱。实际上基督教所说人神之爱，是为入伦之爱提供了价值渊源，即古代西方所说至善之道，在实践中爱人如己即体现了人对神的爱。总之，基督教的爱体现了更广泛更崇高的人类博爱精神，使人类道德发展到一个新的水平。

无论是西方的友爱还是基督教的博爱，与中国传统伦理相比，都有显著的差异。中国传统的儒家伦理也讲爱，即所谓仁者爱人。但是这种仁爱是由亲情向外的一种扩展，即所谓“亲亲为大”，“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。”^①“君子笃于亲，则民兴于仁。”^②忠君亦是由孝悌而来：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生，孝弟者，其为仁之本与！”^③可见，中国伦理是建立在以自然血缘关系为核心的宗法等级制度之上的。与西方相反，朋友虽为五伦之一，但只能在父子、君臣、夫妇、长幼等四伦之后。这不但与西方友爱不同，与基督教的博爱差异更大。最初来华的耶稣会士之一罗明坚敏锐地意识到：中国传统伦理已成为传播天

① 《论语·学而》。

② 《论语·泰伯》。

③ 《论语·学而》。

主教的最大障碍，他说：“归化中国最大的困难并不是老百姓不愿接受基督信仰，他们对研究要理也无困难，而困难在他们的从属关系妨碍传教工作，上有父母、官长，直到高高在上的皇帝。”^①因此，改变中国固有伦理观念，无疑是传教的一个重要和必要的步骤。如果直接以基督教伦理来改变它，那要比以西方友谊观来影响它要困难得多，因为中国传统中只重人伦道德，而缺少真正的宗教精神，在知识阶层中普遍持一种无神观念。而基督教伦理的价值源头在上帝之圣爱，这点使知识阶层一时很难接受；而西方友谊观所说友爱价值渊源于至善之道，容易为知识阶层接受。所以利玛窦等耶稣会士首先从伦理观上沟通中西文化，这样就减少了天主教传播的阻力。事实证明，这种做法是成功的，许多最初反对天主教的人，当他们读到西方伦理学著作时都受到感动，因而使越来越多的人皈依了天主教。

三

《交友论》和《迷友篇》在明清之际的思想学术界引起反响。中西友谊观虽然存在明显的差异，但是中国传统伦理观在当时的启蒙思潮中受到批判，客观上减少了中西友谊观的冲突。在利玛窦来华前不久，启蒙学者何心隐就提出“交尽于友”，^②认为朋友是社会关系的极致。其友李贽解释说：“人伦有五，公舍其四，而独置身于师友贤圣之间。”^③何心隐还突破“亲亲为大”的局限，把仁爱扩展到全人类，他说：“仁无有不亲也，惟亲亲为大。非徒父子之亲亲已也，亦惟亲其所可亲，以至凡有血气之莫不亲，则亲

① 《利玛窦书信》，第433页。

② 《何心隐集》，卷二《论友》。

③ 《何心隐论》。

又莫大于斯。”^① 启蒙思潮对旧伦理的批判，对新道德的渴望，无疑为知识界接受西方友谊观作了有利的铺垫，《交友论》、《迷友篇》受到热烈欢迎，其所介绍的西方友谊观得到广泛的认同。冯应京《刻交友论序》说：“嗟夫，友之所系大矣哉。君臣不得不义，父子不得不亲，夫妇不得不别，长幼不得不序，是乌可无交。”张安茂《迷友篇序》说：“君臣父子与夫妇兄弟之道者惟友也，得友而四伦以正，失友而四伦以乖。故五伦之有友，犹星辰之有经纬，素质之有彩绘。名由之成，事由之立，所系不綦重哉！”冯、张二氏之说，实质上与何心隐“交尽于友”之说相通，只不过较之委婉而已。可见，从客观上看，启蒙思潮为西方友谊观的传播做了有利的铺垫，而西方友谊观又进一步促进了启蒙思潮的发展。

西方友谊观不仅在理论上得到学界认同，而且还被许多人，尤其是天主教的皈依者奉为行为的规范。西方传教士与中国的皈依者之间，以及皈依者之间所建立的友谊，为当时社会树立了交友的楷模。利玛窦等耶稣会士所具有的平等博爱精神和渊博的学识修养，使中国士大夫与之建立了深厚的友情。利玛窦多次称徐光启为“好教友和好朋友”，“凡我们需要他帮助的事，他都可以做。”^② 利氏及其同事的许多中文著作文字典雅，语言畅达，这与中国士大夫的帮助是分不开的，这些著作大都经过他们的润色。中国士大夫也向西方传教士学习科学技术，共同译著许多论述。这种互学互助正如《交友论》第69则所说：“交友之旨无他，在彼善长于我，则效习之，我善长于彼，则我教化之；是学而即教，教而即学，两者互资矣。”他们的友谊是经得起考验的生死之交。在明万历四十四年（1616）的南京教案中，天主教受到反教者的指责，有的传教士遭到拘押，驱逐。徐光启挺身而出，上疏为天主

① 《何心隐集》，卷二《仁义》。

② 《利玛窦书信》，第290—291页。

教辩护，即著名的《辨学章疏》。他与李之藻、杨廷筠等人积极保护传教士，使之匿居家中。有人劝杨廷筠，这样做对其不利，而杨氏则说：“师弟相从，义也；居恒闻道，自谓生死不渝，一朝临难而弃之，宁惟不嫌于情，即学问亦非矣。”^①可见，他们把友情看得很重，他们的友谊是一种真正的友谊，正如《交友论》第5则所说：“时当平居无事，难指友之真伪；临难之顷，则友之情显焉。盖事急之际，友之真者益近密，伪者益疏散矣。”

在中国的皈依者中间也存在许多感人的友情。孙元化与王徵之间的友谊便是一个例证。他们为了挽救国家民族之危亡，积极参加维新运动，后来遭到统治者不公正的待遇，孙元化无辜被处极刑，王徵则以非罪遭流放。在其生死离别之际，孙氏手书二人交谊始末以申“道义之雅，患难之情。”孙氏引用《交友论》所辑格言：“西铎有言：‘友第二我也’，我非第二翁，翁实第二我。”可见西方友谊观对其影响之深，他们的友谊是建立在共同的信仰之基础上的：“盖向者道义相许，至是乃更得其巧思绝学，而所谓道义许，即与翁同得之西铎。”徐尔觉《迷友篇序》曾描述当时官场交际的颓风陋习说：“今人尚势力，角憎竞，酬馈饮，饰虚誉，非此则交谊日浅，然诺日欺。”而孙王友谊则无半点官场陋习，平日君子之交淡如水也；但危难之际则不避嫌忌，生死不渝。孙元化任登莱巡抚后，荐举王徵同往登莱，共赴国难。他们二人都不计个人利害得失，而慷慨赴敌。孙氏手书说：“长安以势要相许者，不亚于余之道义，而余不顾势要之定夺与否，毅然请之，亦必知翁之自必不以势要夺也。”在二人诀别之际，孙氏还回忆起二人交谊往事：“即丁卯春，余得遣投闲，两筐一兜，萧萧挥手，故知不避嫌忌，坐视行色者先生一人。”在当时那种价值颠倒、污浊虚伪的官场中，尚能有此人间真情，有此清新而崇高之境界，读之怎

^① 《杨淇园先生超性事迹》，第11页。

能不令人泫然泣下？

四

西方友谊观固然得到普遍认同，同时也受到来自保守派的猛烈攻击。基督教教义与中国政治伦理存在着无法化解的矛盾。中国古代政权的性质是政教合一，自从汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以来，儒家纲常名教便成为历代封建王朝的官方哲学与政权紧密地联锁在一起，凡是背离了儒家纲常名教的意识形态，必然会受到封建国家政权的干预。上文已提到，儒学的核心思想“仁”，是以“孝悌”为本的，忠君也是建立于孝悌之基础上的。西方友谊观与基督教伦理显然与此相悖。保守派的主要论点就是认为它们破坏了中国君父两大伦，把它比作杨墨：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。”^①《破邪集》所收入的反天主教言论，似乎都以此为批评的主题，许大受针对传教士所说“彼国之君臣，皆以友道处之”而批评说：此乃“推亲作疏，阳反从阴”，^②破坏了中国人伦。他认为这主要是贬低了“孝”在人伦中的作用：“今夷之轻父母也，不但如前篇彼男彼女之说。遍览其书，如所谓七克、实义、畸人、十二信、西学凡，若经若戒及交友论、几何源本等数十万言中，曾不错写一孝字？而乃袭三教诸子中皮毛，曰克傲克骄，以文其陋。夫不爱吾亲而爱他人，不敬吾亲而敬他人者，未之前闻矣。”^③陈侯光则批评天主教以爱天主置换了“仁”的核心，他说：西方传教士所谓“仁也者，乃爱天主，则与孔子仁者，人也，亲亲为大之旨异。……又曰：人之中虽亲若父母，比

① 《孟子·滕文公下》。

② 《圣朝佐辟自叙》，《破邪集》卷四。

③ 《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四。

于天主犹为外焉。是外孝而别求仁。”^① 这些封建制度的卫道士们无法容忍西方友谊观和基督教伦理所蕴涵的平等精神，许大受认为：“君尊如天，故春秋书法称君曰天主，称天命天讨。……诚万古莫逃之义也。夷乃不称臣而称友，且欲一切国王之皆从邪说，尽去其后宫妃嫔，而等于编氓。”^② 陈侯光则说：“至尊者莫如君亲，今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君。则悖伦莫大焉。”^③ 他们认为西方友谊观和基督教伦理破坏了儒学的核心，使之徒存外壳而已。李璨《劈邪说》认为：“嗟乎，今之从天学者，依然儒服也。既举心性之大权，听命于彼，则孔孟之学，已去其纲领，徒存枝叶，何儒之足云？”

这些保守派以及封建统治者，比西方传教士和中国皈依者更敏感地意识到中西伦理观的冲突焦点所在，意识到西方友谊观和基督教伦理对中国封建政权的威胁，即沈灌所谓“暗伤王化”，“则为国家之隐忧当杜也。”^④ 如果以西方伦理取代儒家纲常名教，那么与意识形态高度联锁的封建国家政权，无论在理论上还是在实践中，都会受到挑战。陈侯光《辨学刍言》断言：“今玛竇独尊天主为世人大父，宇宙公君，必朝夕慕恋之，钦崇之，是以亲为小而不足爱也，以君为私而不足敬也，率天下而为不忠不孝者，必此言夫。”这也正是封建统治者及其卫道士们反对西方友谊观及基督教伦理的根本原因。清乾隆官修《四库全书总目》典型地代表了封建正统哲学，它认为《交友论》与中国传统伦理的根本对立在于“爱无等差”，违反了“亲亲为大”的原则。它批评《天学初函》说：天主教“悠谬姑不深辨，即欲人舍其父母而以天主为至

① 《辨学刍言》，《破邪集》卷五。

② 《圣朝佐辟》，《破邪集》卷四。

③ 《辨学刍言》，《破邪集》卷五。

④ 《参远夷疏》，《破邪集》卷一。

亲，后其君长而以传天主之教者执国命，悖乱纲常，莫斯为其，岂可行于中国哉？”所以“国朝节取其技能，而禁传其学术，具有深意。”^①可见，无论是来华的天主教传教士还是中国的封建统治者及其卫道士们，都各自从不同的角度、立场，十分准确地找到中西伦理冲突的焦点所在。

反之，启蒙学者反抗封建制度亦无不从批判纲常名教入手，上文提到的何心隐“交尽于友”说，否定了君父大伦的绝对至上的神圣性；清末启蒙学者谭嗣同再次提出这种论点，其《仁学》批判说：“数千年来，三纲五常之惨祸烈毒”，他认为五伦中只有朋友一伦“最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐。”其他四伦都应以“朋友之道”统贯之，从而达到人际间“平等”、“自由”的理想境界。在这种历史现象的背后，又隐藏着预示着怎样的社会发展轨迹呢？

总之，通观中国社会的发展史，再理性地审视西方友谊观和基督教伦理，似乎应该说它们对中国文化的作用，是正面影响多于负面影响。我们以现代的眼光回顾中西文化的优秀传统，也不难发现其中所蕴涵的历久长新的普遍价值和超越的智慧。

^① 《四库全书总目》卷125 子部杂家类存目二，《袁有诠》提要。

基督教与印度传统文化

江亦丽

一、基督教在印度的传播

基督教传入印度的年代迄今尚无定论。一些学者认为大约在公元2世纪印度已出现了基督教教堂。公元4世纪，基督教徒从叙利亚到印度的喀拉拉邦传教。近年来，国外甚至有学者认为耶稣并未被钉死在十字架上，而是逃往印度，在克什米尔传教多年，最后客死异乡。

确切地说，西方传教士到印度传教是近代继西方殖民主义者打开印度的国门之后，伴随着炮火硝烟进行的。天主教传教团在先，新教继之，于19世纪达到高潮。1510年，葡萄牙人占领果阿。1541年，他们在果阿成立耶稣会。1580年至1595年，耶稣会先后派出三个布道团到莫卧儿帝国阿克巴王朝传教。随着英国东印度公司的入侵，英国圣公会的传教士也来到印度，先后在马德拉斯、孟买等地成立宣教会。1680年在马德拉斯建起第一座天主教堂。1706年，丹麦国王弗里德里希·斯瓦茨（Friedrich Schwarts）派路德宗传教士齐根巴尔克（Ziegenbalg）与普律乔（Plutschau）到印度的特兰巴尔（Tranquebar）传教。1810年，美国新教的海外宣教会也派人赴印传教。

当时，英国殖民当局忙于武力征服，无暇顾及思想和文化领域，所以直到19世纪初，殖民当局对传教士来印度并不鼓励。1813年，英国殖民当局的政策开始改变，英国议会通过了“印度基督

教工作法”，官方开始积极鼓励在印度传播基督教，欧美国家大批新教传教士蜂涌而入。著名传教士亚历山大·杜弗、约翰·威尔逊等先后来印度。为了协调新教活动，1914年在那格浦尔成立了“全国基督教委员会”，下属有十个邦委员会，出版四十多种刊物。传教士通过办学校、办报纸、医院和慈善事业吸引群众，不仅在城市，在农村和偏远山区都有传教团活动。1850年，英国殖民当局正式通过法律，规定印度教徒改宗基督教的同样有继承权。皈依基督教的人日益增多。大致来说，有三类人。一是高种姓出身的上层人士和知识分子，他们在接受西方教育的同时也接受了西方思想和基督教；二是低种姓和贱民，他们在印度教社会地位低下，饱受歧视和压迫，因而易于接受基督教的“平等”、“博爱”教义。到1850年，特里维尼地区改宗的就达4万人；三是边远地区的部落民族。他们有自己的传统文化和宗教信仰，几乎未受过印度教文化的影响，容易接受基督教。

面对基督教的冲击和挑战，印度教徒感到了自己宗教的危机，拯救印度教的强烈呼声日益高涨。1829年，罗姆·摩罕·罗易(Ram Mahan Roy)在加尔各答创立梵社，拉开了宗教改革运动的帷幕。1875年，达耶难陀·萨拉斯瓦蒂在孟买创立圣社。80年代，孟加拉还出现了邦基姆·钱德拉·恰特尔吉领导的新毗湿奴运动。罗摩克里希那的传道会也吸引了不少信徒。这些宗教改革团体的宗旨是捍卫和拯救印度教，然而，它们都在不同程度上吸收了基督教的平等博爱思想。

基督教在政治力量的推动下传播很快。在这个过程中，印度基督徒内部也出现了自发的反西方教会的运动。他们接受基督教的教义，但不满意基督教披着的西方外衣，不愿意受西方传教机构的控制。1858年，基督徒居集最多的特里维尼城，一些印度基督徒脱离西方教会组织的控制组成自己的教会。1868年，一批受过西方教育的基督徒成立了孟加拉基督教协会。1887年，K. C.

班纳加 (K. C. Baneria) 建立了加尔各答基督教社团。与此同时, S·帕拉尼·安迪 (S. Parani Andi) 在马德拉斯成立了类似的教会组织。其宗旨是要把印度的基督徒团结在这个自治、自立的教会周围。其宣言宣称, 印度的基督徒不应受西方各教派影响, 因为这些教派多数是政治分裂的产物, 因而印度教会不应受西方教会的控制, 应以《新约全书》为其唯一的指导思想。

19 世纪末, 受西方自由派神学思潮的影响, 印度也出现了以 T·E·史莱特 (Slater) 和 O·坎地斯瓦密·钱蒂 (O. Kandiswamy Chetti) 为代表的自由派神学。这是一股试图使基督教信仰适应于科学社会的思潮。在思想上, 它否定传统教义的形而上学体系, 强调理性的权威。在伦理上, 它强调耶稣是人类道德生活的典范。自由派神学以进化认为基础, 认为人类的各种宗教是逐渐进化的, 基督教是宗教进化的最高形式。以往的宗教在历史进化过程都发挥过各自的作用, 随着耶稣基督的出现, 它们的作用逐渐消失。自由派神学乐观、自信, 认为人们能够把握自己的命运和历史的进程。

基督教在印度东北部部落地区的传播进展顺利。西方传教士在这些地区布道, 兴办教育和慈善事业, 使大批部落民皈依基督教, 培养了一批具有民族意识的知识分子。1859 年, 居住在西孟加拉邦、比哈尔邦交界地区的蒙达人 (Mundas) 和奥拉昂人 (Orans) 掀起了萨达尔运动, 要求单独建邦。这一运动的领袖人都是基督徒。20 世纪初, 这一地区又爆发了札尔坎德运动 (Jharkhand Movement)。运动最初是由西方传教士发起的, 如英国国教传教会教士巴托尔门 (J. Bathclmen) 组成了“基督教学生组织”, 英国国教传教会和路德传教会的信徒组织了“乔塔那格浦尔协会”, 目的是提高部落民地区的社会、政治、经济发展, 要求成立“亚邦”。这场运动一直持续到 90 年代。

印度独立后, 印度政府对西方传教士的传教活动采取了限制

政策，但未禁止其活动。南印度的公理教会、联合教会和马德拉斯、特里维尼等地的圣公会主教管区教会正式联合，成立南印度教会，统一领导南印度天主教与新教各组织的活动。在印度北部也成立了印度天主教主教会议等组织。60年代，基督教传教团加强了在部落地区的传教活动，影响日益扩大。大批贱民和部落民改信基督教，印度教徒再次感到了自身的危机。印度教教派组织RSS（国民志愿服务团）和VHP（世界印度教大会）为了抵消基督教的影响，也纷纷派出组织在边远地区的山区宣传印度教文化，试图使改宗基督教的“贱民”的部落民重新皈依印度教。他们也仿效基督教的做法，开办学校、医院、孤儿院等慈善机构扩大印度教的影响。

目前，印度的基督徒大约占人口的3%，东北部地区的几个邦，如阿萨姆、曼尼普尔、梅加拉亚、那加兰等的部落民族大部分都是基督徒，南部几个邦的基督徒比例也不小。城市中改信基督教的人数近年来也有增加。

二、基督教对印度教文化的冲击和影响

基督教虽然发源于东方，但经过长期的发展、演变，已成为西方文明的象征。因而当它随着殖民主义者的炮火传到印度时，与代表古老的东方文化的印度教格格不入，不可避免地要发生冲突。西方传教士对印度教的风俗习惯横加批评、指责，伤害了印度教徒的民族自尊心。在基督教的挑战面前，印度教徒本能地作出反应，捍卫印度教，敌视和反对基督教。这反映了两种宗教之间的水火不相容性。另一方面，印度教徒中一批受过西方教育的有识之士接受了西方的理性主义、自由、平等、博爱思想。当他们以理性的眼光重新审视传统的印度教时，发现其弊病，深感印度教的神学体系无法适应时代的需要，因而必须对它进行改革，把理

性和平等博爱原则引进印度教。宗教改革运动的领袖罗姆·摩罕·罗易、凯沙布·钱德拉·森等都在不同程度上受基督教的影响。他们以理性为标准检验宗教权威，用一神论取代传统的多神论。他们反对偶像崇拜，以内心崇拜代替繁琐的祭祀仪式。梵社还受基督教的影响，形成集体礼拜制度，但仍强调以内心祈祷为主。他们还看到种姓制度的落后性，因而提倡社会改革、反对种姓歧视、寡妇殉葬、童婚等陋习，试图把平等博爱的原则引进印度教。

宗教改革运动的起因是迎接基督教的挑战，捍卫、拯救印度教。但另一方面，也是受基督教刺激、影响的结果。宗教改革领袖都或多或少地吸收了一些基督教思想。他们以西方资产阶级理性原则作为革新印度教的武器，因而对经过改革的基督教本身并不抱敌意，相反认为它有许多可取之处。如罗易同英国传教士威廉·卡莱（William Carey, 1761—1834）私交甚好。并一起研讨基督教文献。他曾赞扬基督教的平等博爱的伦理思想。1817年他在给朋友的信中写道：“我发现基督学说比我所知道的任何学说都更富有道德原则，更适合于具有理性的人们”。“真正的基督教比已知的任何别的宗教学说都更有助于促进一个民族的道德的、社会的和政治的进步”。^①

罗易的宗教思想具有兼收并蓄的特点，但他的出发点和归宿都是印度教，为了捍卫印度教、改革印度教而吸收其它宗教的进步思想。他不赞成维护传统的印度教形式，但也不希望把基督教的教义教规引进印度教，反对把印度教引向单纯模仿基督教的道路。因为罗易首先是一个民族主义者。对大多数印度人来说，基督教是外来宗教，而印度教是本民族的宗教。因而，印度教文化就是传说的民族文化。完全抛弃印度教的形式和内容而采纳外来

^① 《罗姆·摩罕·罗易著作集》，英文版，加尔各答，1928年，第107、170页。

宗教的形式和内容，就意味着否定自己的传统文化，破坏本民族赖以生存的文化土壤。这是印度教徒无法接受的，也是与宗教改革家的初衷相违的。因此，罗易对此很谨慎，虽然主张大刀阔斧地进行改革，但始终不脱离印度教的基本阵地，始终高举印度教的旗帜。

凯沙布·钱德拉·森比罗易的态度激进。他把基督教的特点吸收到梵社中来。比如，他承认耶稣基督“是最伟大的先知”，号召人们学习他的品德。他还承认圣父、圣子、圣灵三位一体，接受了原罪说和忏悔说。他的亲基督教倾向引起广大印度教徒的不满和批评，但他并不理会，越走越远。1881年他宣布要建立一种新宗教——世界宗教。他宣称，所有的宗教都是真理，他要集这些真理之大成，建立世界宗教。这是神给他的启示，神要他传播这个启示。神赋予他的使命相当于基督担负的使命。他的新宗教的标志是印度教的三叉戟、基督教的十字架和伊斯兰教的新月的结合。他把基督教的洗礼，圣餐仪式引进了新宗教，甚至新建的庙宇的建筑式样也揉合了印度教寺庙、伊斯兰教清真寺、天主教教堂的风格。他实际上是想融合不同的宗教，建立一个统一的宗教，但由于他的新宗教的基本面目已和印度教大相径庭，因而被广大印度教徒所不容。

新毗湿奴派的代表邦基姆·钱德拉·恰特尔吉反对凯沙布的主张。他认为，真正的宗教改革必须源于印度教内部，西方的宗教哲学思想只能作为帮助重新发现印度教的价值和理想的工具。他的思想主要来源于从《薄伽梵歌》，其学说融合了毗湿奴派和性力派的教义，也吸收了基督教的平等博爱思想。他认为，构成毗湿奴派的宗教信仰的基础是爱。爱又有不同的阶梯。标志着人逐步走向完善的过程。首先是自爱，然后扩展到爱家庭、爱祖国、爱人类。他把基督教的博爱原则和民族主义思想同时引进印度教。

由此可见，印度的宗教改革运动是印度教领袖为迎接基督教

的挑战、捍卫印度教而发起的改革运动，反映了印度教与基督教的矛盾的冲突。另一方面，宗教改革领袖都在不同程度上吸收了基督教的平等博爱思想和其它观点，把它们揉合在对印度教教义的阐释中。这反映了印度教对基督教的吸收、融合的一面。

三、基督教对印度本土文化的吸收和融合

上面提到，基督教传入印度后，不少印度教徒皈依基督教，成为基督徒，这些基督徒又分为两类。一类是全盘接受基督教的教义、仪式和习俗，盲目地效仿和接受西方的生活方式，脱离了印度的传统文化。另一类是接受基督教的教义，但不满意基督教仪式的西方化，不愿意受西方传教机构的控制，试图使基督教本土化、吸收印度的民族文化。他们主要表现为以下几个特征：

1. 强调基督教在印度的本土化，认为基督教必须脱去西方的外衣，才能吸引更多的信徒，才能在印度广泛传播和发展。

帕拉尼·安迪 1887 年在一次讲演中指出：基督教虽源于东方，但却披着欧洲的外衣来到印度。基督教如果不使自己适应东方民族的口味，就很难发展。

安迪清楚地看到了东西方文化的差异和冲突，因而试图使基督教适应印度的民族文化。

另一位著名的基督教会人巴瓦尼·恰兰·班纳加 (Bhawani Charan Banerja) 也深感基督教的礼拜仪式的传教方式太西方化，无法吸引印度信徒，因而他主张进行改革。他本人也不受教会的束缚，受过洗礼后，又穿起印度教圣人穿的桔黄袈裟，云游四方。他宣称不隶属于任何教会。

特里维尼地区的基督徒还组成自己的基督教会，并对基督教仪式进行改革，如摒弃了婴儿受洗礼的仪式，用新鲜的葡萄汁代替圣餐仪式的葡萄酒。

一些受过教育的印度基督徒对西方传教机构不满，其中最具有代表性的是K·C·班纳加。他于1845年出生于孟加拉的一个婆罗门家庭，1858年进入亚历山大·杜弗学院，1864年皈依基督教，但仍希望保持印度教的某些传统。1870年他创办了《印度基督教先驱报》，并撰文阐述自己的观点：

“我们皈依基督教，但我们仍是印度教徒。我们是印度教的基督徒，是彻底的印度教徒，也是彻底的基督徒。我们接受基督教，但我们并未放弃自己的国籍，我们的其他报界同仁一样，是热切的民族主义者”。^①

1877年，K·C·班纳加组织召开了孟加拉基督徒大会。他在会上批评西方传教机构控制印度基督徒的做法，主张采用印度形式的礼拜仪式。1892年在孟买的传教团大会上，他强调只有让印度人的教会独立工作，才能使基督教本土化。他认为，应该把基督教的本质部分和辅助部分分开。本质部分是基督教信仰的根本教义，即《使徒信经》阐述的核心内容。这些教义是不可改变的、放之四海而皆准的真理。基督教的辅助部分则是在传播基本教义的过程中而形成的形式和阐释。这种辅助部分可因时因地而变化。西方传教团不应把这些辅助部分强加于印度的教会。

2. 强调印度教与基督教之间的共同性、共同根源，论证《吠陀》与《圣经》之间的相似性。

克里希那·摩罕·班纳加(Krishna Mohan Banerjea, 亚历山大·杜弗的信徒)曾对印度教与基督教的关系作了深入的探讨。1875年，他出版了《雅利安证人》一书，在书中论证了《旧约全书》与《吠陀》之间的相似性，认为基督教是原始的印度教发展的必然结果。他还比较了《吠陀》与亚述人的经典，指出雅利安人的故乡是米堤亚，而亚柏拉罕的故乡也是米堤亚。他还论证了

^① Church Missionary Intelligencer, 1871, p. 261.

希伯来语与梵语之间的相似性、《吠陀》的创世故事与《创世纪》中的故事的相似性。因而他得出结论：《吠陀》是基督教的根源。

1894年，他在马德拉斯发表了题为“印度教徒是不是基督徒”的讲演，试图证明亚当和夏娃只是印度教大神帕拉姆斯瓦拉的帕拉瓦蒂（雪山女神）的别名。他还指出印度教仪式与犹太教仪式的相似性，认为这些相似性证明印度教与犹太教有着共同的根源。最初人类崇拜的是同样的神，当人类分裂为不同民族时，才出现不同的宗教。

3. 以印度教哲学思想阐释基督教教义，试图建立具有本民族特色的基督教神学体系。

巴瓦尼·恰兰·班纳加在这方面尤为突出。他的神学体系可称为吠陀——基督教神学。他极力把吠陀思想引进基督教。1897年他在《印度教哲学与基督教》一文中提出，正如亚里士多德的哲学是经院神学的基础一样，印度哲学也应成为本土化的基督教神学的哲学基础。他批评西方传教士对印度哲学一窍不通，却横加指责的做法，指出传教士应了解印度传统文化和哲学，应学习梵文。

另一位杰出代表是桑达·辛格（Sundar Singh），他被誉为“基督教圣人”。他于1889年生于旁遮普邦的拉姆普拉（Rampur）的锡克教徒家庭，从小就接触到锡克教的经典《阿底格兰特》、印度教的《吠陀》和伊斯兰教的《古兰经》。他上高中时开始接触到基督教，但强烈反对它，甚至焚烧《圣经》。后来，他渴望像其他印度教圣人一样亲证克里希那大神，一连几天进行祈祷。第三天夜里，屋子里充满亮光，耶稣基督出现在他面前。这种奇迹使他皈依基督教，他不顾家庭反对，离家出走，在西姆拉的圣公会教堂受洗，成为基督徒。一个月后，他又穿上桔黄袈裟，漫游四方，传播基督福音。

辛格的神学是以印度教哲学为基础的。他汲取《奥义书》中

关于灵魂的观点，认为人的灵魂不属于此岸世界，在尘世中它只是一个匆匆的过客。在《现实与宗教》一书中，他提到，一个哲学家漫游世界，希望寻求和平和幸福，但他所到之处发现的却是罪恶和苦难。这使他意识到，这个世界不是我们的真正归宿，我们的灵魂所渴望的真正归宿是在彼岸世界。

桑达·辛格曾受商羯罗的吠檀多不二论的影响，认为这个世界及我们的肉体都是虚幻的，只有最高精神实体——梵才是永恒的存在，只有知识才能使灵魂获得解脱。后来，他感到吠檀多学说与基督教教义不符，便摒弃了吠檀多观点，转而从《薄伽梵歌》和《白骡奥义书》(Svetasvatara Upanisad)中寻求哲学基础。他开始承认世界的真实性，认为世界是由全知全能永恒的上帝创造的。

他对“罪孽”、“心灵”的阐述，也反映出印度哲学的影响。他的“罪孽”概念实际上等于传统印度哲学中的“无明”(无知)概念。他认为，人的心灵就像一面镜子，由于受罪恶或无明的污染，不能显现自己的本性。他说：“罪恶既不是创世的一部分，也不是一种独立的存在。它只是一种使人们误入歧途、走向死亡的心灵状态。人们渴望解脱、和平和安宁，但由于受无明的遮蔽而无法获得它们。因而人们需要的是启示和觉悟”。^①

这里，他把“罪恶”定义为一种精神状态，把它等同于“无明”。

他认为，人们可以获得尘世的解脱，但死亡并不能带给人们解脱。就像眼镜蛇一层层脱壳，但仍是眼镜蛇一样，有罪者即使死了，在来世仍是有罪者。只有通过祈祷、沉思、善行，通过基督的救助，人们才能获得解脱。

他还提出“三重天堂”说。他认为，人在尘世中可以达到某

① 《现实与宗教》，第30页。

种程度的解脱，这种解脱是在第一重天堂，这是一种亲证基督的欢乐、宁静状态。第二重天堂是在人死后精神实体或灵魂所达到的状态。第三重天堂是真正的彻底解脱的境界。在这种境界中，没有死亡，只有永恒的欢乐、幸福和宁静。灵魂不再转世，获得永恒的解脱。

桑达·辛格的这种学说似乎是受西方进化论神学的影响，然而他的思想的基本框架却源于印度教的灵魂说和业报轮回说。解脱是一个不断进化的过程，通过一系列的精神转变，达到最终解脱，业力消失，轮回停止。

由此可以看出，桑达·辛格的神学体系是基督教与印度教教义的混合体。他极力把印度教的概念引进基督教中。

也许人们会认为，他这种带有明显的印度教特色的神学体系会受到教会的批判和谴责。然而，事实恰恰相反，他的思想不仅被西方传教会接受，而且也受到印度基督徒的欢迎。这也许是由于他的学说反映了试图融合东西方文化、在两种文化的鸿沟之间架设桥梁的倾向。而这种倾向符合大多数人的愿望（包括西方传教士和印度基督徒）。

自由派神学的代表O·坎地斯瓦密·钱蒂则持不同观点。他不用印度哲学观点解释基督教，也不赞成把印度的宗教概念或风俗西方化。他反对从传统的印度教中汲取营养，而是站在一个更高的层次，试图把基督教与具有科学、民主、正义、人道主义的新印度联系起来。他描述说，在这个新型的社会中，持不同信仰的人和睦相处，亲如兄弟，没有罪恶和苦难。只有耶稣基督的救助，印度才能成为这种上帝的王国。

四、基督教与部落文化

印度在历史上屡遭外族入侵、奴役和殖民，因而血统混杂、人

种繁多，素有“人种博物馆”之称。人种的多样性构成了风俗、文化的多样性。在印度，印度教文化、伊斯兰教文化、佛教文化源远流长，相映成辉。除此之外，还有丰富多采的部落文化。部落文化与基督教文化的相互交溶是一种不容忽视、值得研究的文化现象。

在印度的西北部地区（现在的可萨姆、曼尼普尔、那伽兰·米佐兰姆、梅拉亚等邦）和一些偏远山区，居住着许多部落民族。大部分属蒙古人种，语言属汉藏语系。他们有自己的文化传统、宗教信仰和风俗习惯。19世纪初，他们还处在一种比较原始的状态，宗教信仰是万物有灵论，认为一切生物都具有精灵，这些精灵可以造成对人们的伤害。因而这些部落盛行图腾崇拜和祖先崇拜，以取悦于祖先和精灵，祈佑平安。每个部落都有自己的图腾，有熊、豹、狮、蛇等。由于地理位置偏僻（居于山区和森林地带），他们处于一种几乎与世隔绝的原始状态，不少部落留有母系社会的遗风，妇女地位较高。酋长由年长女性担任，最小的女儿有继承权。这些部落基本上未受过印度教文化或伊斯兰教文化的影响。19世纪初，当天主教和新教传教士冒着千辛万苦来到这些部落传教时，他们才开始接触到现代文明，了解外面的世界。由于语言不通，再加上文化的差异、自然条件的恶劣（疟疾、热带病流行），给西方传教士带来莫大的困难，一些传教士甚至染病死亡。部落民一开始对基督教抱着好奇、怀疑的态度，经过传教士坚持不懈的努力（布道、办学校、孤儿院、医院等），他们逐渐接受了基督教。基督教的传播，为部落民族造就了一批知识分子。这些知识分子后来成为部落民族运动的领袖。

与印度教文化相比，部落文化与基督教的冲突微乎其微。虽然它们之间有巨大的差异，但很快就互相融合。确切地说，部落文化并未因基督教的传播而消失，而是很好地保持下来。部落的宗教信仰也成为部落基督徒的辅助信仰。虽然他们大多数都皈依

基督教，但在饮食习惯、服饰、风俗方面仍保持自己的传统风格，在信仰耶稣基督的同时，仍保留着对精灵的信仰崇拜。笔者在德里大学留学时，曾有一位好友，她来自那伽族的一个部落，是虔诚的基督徒，每个礼拜天都去教堂作礼拜，饭前作祈祷。但她也相信精灵的存在。她曾谈到家乡的山坡上开满了美丽的百合花，山上有一位美貌的百合仙子，遇上有英俊的小伙子路过，她会出来与小伙子聊天，但并不伤害人。

目前，基督教已在部落地区扎根，成为占主导地位的宗教。大多数部落民，包括年轻的一代都是基督徒。

五、结 论

纵观基督教在印度的发展历史，可以看出，基督都与印度教文化既有矛盾冲突的一面，又有互相影响、吸收的一面。在殖民统治时期，尽管有政治力量作后盾，基督教始终未能成为印度社会的主体宗教。这主要归因于印度教思想的根深蒂固和传统文化对外来宗教的抵触和排斥。因为对多数印度人来说，印度教不仅仅是一种信仰，而且是一种传统文化和生活方式。印度教的种姓制度和风俗使信奉它的人们形成了一个文化群体。改信基督教就意味着接受一种新的文化，这对善于保持民族传统的印度人来说，是不容易的。

与印度教文化形成对照，部落文化与基督教一拍即合，很快交融在一起。究其原因，大致有三点。其一，与西方文化相比，部落文化还处于一种相对原始的状态，因而容易接受较高层次的基督教。其二，部落民族留有远古社会平等、自由的遗风，与基督教的平等博爱思想相似，因而容易融合。其三，部落文化几乎未受过印度教和伊斯兰教的影响，容易接受基督教。

基督教与韩国现代化

〔韩国〕金容福

韩国基督教的根可追溯到新罗王朝，当时基督教聂斯脱利派（景教）在中国唐朝很兴盛。韩国的罗马天主教始于17世纪初叶，新教始于19世纪末叶。这三个时期基督教的传入对韩国人民的生活产生了不同影响。除了类推景教对中国唐代人的影响之外，它对韩国人的影响鲜为人知。但是，在朝鲜王朝的时候，罗马天主教的影响已相当大；新教的影响在近百年来最深刻。景教和罗马天主教是通过中国来韩国的；因此，他们在韩国的作用可以与他们在中国的作用相比较。如果在基督教与重要的韩国佛教之间的有任何真正的联系的话，那末这种联系就是基督的救世主义思想和佛教的弥勒崇拜思想之间的联系。罗马天主教在韩国一开始被认为是一种奇怪的西方哲学，后来被看作一种异端，一种对朝鲜王朝起颠覆和破坏作用的邪恶学说。韩国的新教一开始被看作现代西方文明与韩国社会的中介，后来被看作韩国人民的爱国的宗教，看作韩国被压迫人民的得救希望的宗教，尽管仍有一些人把韩国基督教指为西方文化殖民主义和政治帝国主义的代理人。

韩国基督教与西方基督教

西方传教士试图根据他们所知的基督教和基督教在西方的发展模式来传播基督教。但是韩国人民，特别是韩国基督教徒，以他们自己的方式，在他们自己的社会、经济和历史背景中对西方

基督教作出了回应。当然这并不意味着韩国基督教本身已实际上全部改变成一个独立的、上生上长的实体。韩国基督教在表面上仍有很深的西方印记。但是韩国基督教的实质和“灵魂”是由现代韩国的历史和社会经济条件形成的，也是由韩国基督教徒和他们的教会的自发努力形成的。

韩国基督教徒和教会试图提供一种强有力的信条体系和神学，这种信条体系和神学以战胜人际关系上的宗法体系和提供现代科学的价值观念和生活方式来改变他们人民的政治命运，改变他们的社会关系，改善他们的社会生活，并丰富他们的文化生活。

但是，我们也不能忽视西方基督教在韩国的负面影响。例如，它的神学低估了韩国人民的宗教文化传统，而且它的价值观念经常不加批判地被灌输到韩国人民心目中，使人对它产生了依赖性。特别是近几十年来，韩国基督教已成为西方思想偏见和束缚的一个牺牲品。尽管有这些局限性，韩国基督教还是具有某些特性，这些特性在韩国现代历史中已成为重要的因素。

以下是韩国基督教运动的一些主题，这一运动在现代韩国人民的生活中是强大的。

I. 作为救世主义的和起改造作用的信仰体系，可构成历史改革动力的基督教

我们不能准确地确定韩国景教在韩国起了什么样的社会、历史作用。但是我们可能推测，它与弥勒佛信仰联系紧密，这种信仰在韩国的外族人中很普遍，是他们在痛苦中的希望和慰藉的源泉。在韩国的现代历史中，基督教救世主义的教义和佛教弥勒佛传统信仰之间的合作和相互联系，在民族独立和社会解放运动中非常重要。可以证明，在这两个信仰体系之间有一种联系，它形成一种具有社会和历史改革动力的社会功能。像韩龙云这样的佛教领袖一直是宗教改革者，他们改革的目的是在民众解放和与韩国基督徒一起参加民族独立运动。这种合作从20世纪70年代开

始一直延续到今天。

韩国的景教：乌托邦天国式的宗教吗？

据推测，景教的教义影响了新罗佛教人数最多的宗派的发展，使弥勒佛和阿弥陀佛信仰的观念及西方天国或净土的观念为越来越多的人所知，而净土是救世主义和乌托邦的佛教翻版。这种乌托邦的和救世主义的佛教在新罗文明的形成中起着决定作用，而且它在韩国人民历史上的人民起义运动中影响深远、地位重要。在基督教救世主义和佛教弥勒佛信仰之间有一个惊人的相同，即弥勒佛是一个救世主，而净土是一个救世主的王国。救世主的佛教的作用已和韩国人民历史上人民反抗压迫政权的运动纠缠在一起。

但是，关于韩国新罗王朝景教发展的史料是极少的。人们对中国唐代景教的发展具有一些研究。详细的材料证明，景教和弥勒佛教曾共同存在了一个很长时期，尤其是在唐代，它们两者相互影响，而且这一相互作用一定强烈地影响了韩国宗教领域，因为唐代对韩国新罗王朝的文化影响一定很重大。

II. 在朝鲜王朝的具有平等价值观念的基督教

在17世纪和18世纪，罗马天主教在对由封建的两班和庶民制度决定的社会体系和阶级关系的破坏中起着重要作用。同时，它倡导上帝创造的人类是平等的这样一种信仰。

基督教对韩国人产生重要影响的真正时机是丰臣秀吉对韩国侵略。日本人把几万韩国俘虏带回日本，几千韩国俘虏在日本天主教大名或封建主的统治之下成了基督教徒，他们中的许多人后来在日本受到迫害并殉难。必须注意，在日本的韩国战俘，尤其是韩国民众，接受了基督教信仰，甚至在日本政治迫害之下，直至他们殉难，仍然保持这一信仰。这对于韩国基督教进行神学反

思是重要的。丰臣秀吉侵略所抓的韩国战俘的社会传记和基督教信仰紧密相关。

韩国土地上的基督教运动的实际发展是以西方书籍的进入为开始的，特别是罗马天主教书籍——利玛窦于1603年写的《天主实义》的传入为开始的。这一神学著作是把基督教介绍给东亚文明的一部重要著作。它是西方固有的神学，它把中世纪基督教转化为新儒家的范畴。这一神学著作被中国、韩国、日本的儒家学者研究了许多年，后来他们抛弃了它。大约在180年中，儒家士大夫研究《天主实义》和其它一些书中的关于天主教信仰的神学，对其进行争论。

韩国人民中的天主教社团

天主教文学进入南人学者团体，一个天主教信仰社团的出现，最后天主教团体本身变形的过程表明，天主教如何对统治阶级失去作用，天主教团体如何在李朝发展的最后阶段里处理社会的内部矛盾的时候才具有意义。

在朝鲜天主教的最后阶段，这一点已非常明显，即：宗教迫害已在成员组成和语言方面改变了天主教团体的性质。我们把这叫作天主教团体的无产阶级化。天主教的语言已开始侵蚀人们的心灵和影响人们背离儒家正统，尤其是在信条层面上是这样，对这一事实已无可置疑。天主教信条有可能成为人民、被压迫人民的语言的一部分，但是，天主教团体没有自觉地把它的语言和被压迫人民的语言联系起来，原因在于天主教团体本身具有内在局限性，还在于儒家士大夫的外部压力，他们无情地迫害天主教信徒。

总之，天主教团体无法把它的语言转化成韩国人民的历史语言。它仍然取守势和辩解的态度，除了用宗教词汇之外，它对于民族和人民的命运没有任何积极的语言，而且还不用宗教词汇的

历史表现形式。因此，天主教团体在韩国历史背景中没有历史使命，没有历史语言，也没有历史象征。在这个意义上，这一天主教团体在李朝晚期还不是一个完整的历史上的团体。它对于儒家正统来说，从来不是一个完整的、历史上的反对团体，在它的初始阶段不是，即使在发展的最后阶段也不是。

天主教深入韩国民众（南人）

天主教对朝鲜儒家社会并没有提出挑战，而是形成一个异端儒家知识分子社团，特别是南人（Namin）儒生集团，这一集团属于儒学的 Sirhak 学派。他们热衷于研究天主教文学的最初原因在于它与中国的联系。《天主实义》发表在中国，著述在中国，在中国认识界很普及。但是南人学者之所以特别对天主教研究感兴趣也有其内在原因。南人学者是一群两班，他们不掌权，在思想上有某种程度的不满。他们也为李朝的危机局势寻找改革措施。他们还具有突破严格的社会地位界线和儒家正统思想的相对自由的特性。

关于这一南人集团的一个重要的情况是，中间阶级与南人学者团体有密切联系，并且天主教在这个社会群体中也具有影响。中层阶级不是政治上的反对派，但是总凭借它的成员的社会背景和地位与儒学机构作对。南人学者团体竭力包庇中层阶级。这可能是南人学者思想上不忠于李朝儒家正统的另一个原因。一个最典型的例子是许筠，他是一个中等阶层，因为他警告满洲的人侵而被处死。他的著名小说《洪吉童传》生动地描写了他的社会经历。许筠在他的晚年成了一名天主教徒，虽然我们并没有他皈依天主教的个人经历的记录，但把他皈依天主教与他的社会经历的材料联系起来并不是太困难的。这样，天主教在南民学者群里找到了一个立足点，这一学者群对儒学正统深为不满。这样，这一片领土

对异教的影响门户大开了。他们对儒学机构的批评态度充分证明了他们对儒学正统思想不满。

天主教信仰社团出现

天主教信仰社团出现和形成，就不完全与热情研究天主教文学的南民儒生团体一起消失。天主教信仰社团首先在这些学者中形成是很自然的。但是，天主教信仰社团在学者群以外出现的意义就更加深刻，并且这一事件构成了天主教历史的一个新阶段。

罗马天主教信仰社团形成的确切日期是很难确定的。学者群不仅仅满足于研究天主教的书，而且开始表现出实践天主教教义的兴趣，一些韩国学者去北京，正式接受了洗礼，又回到韩国，开始实践天主教教义。从基督教的角度来说，受洗的天主教徒就形成天主教会。柳洪烈把天主教信仰社团形成的年代大约确定为1725年，这个时间是韩国儒家学者第一次与西方文化接触的一百年之后。第一个可被确认的韩国天主教组织是那些南人学者团体，他们在1694年左右退出了政治舞台。他们是李家焕、丁若铨、丁若钟、丁若镛、李承薰以及他们的朋友和亲属。在李承薰访问北京以前，权哲身、丁若钟和李藁等人所属的群体最初是个讨论和学习的群体，他们阅读和讨论西方的宗教学书籍，如《天主实义(The Essence of God)》和伦理学书籍《七克》。他们对理论知识的讨论导致他们去实践某些简单的教义，如每七天一祈祷。在这一问题上，他们对某些天主教仪式的践履不是那么认真的。

但是，李承薰对北京的访问对这一群体变为一个信仰社团来说是一个转折点。当李藁送李承薰去北京的时候，他委托他与天主教传教士联系并搞到关于天主教教义的某些答案。李承薰于1784年2月由路易斯·德·格拉蒙(Louis de Grammont)洗礼，并被赐与教名，彼得，路易斯·德·格拉蒙是一个在北京的耶稣

会士。李承薰时年只 27 岁。李承薰回到社团意味着一个重大的变化，他不仅带回来书籍和圣物，而且是作为一名天主教信徒和天主教信仰的实践者回到了社团。他在社团中的影响一定使以前纯粹进行讨论的小组的发生很大变化。这个组织的领袖李彙成了天主教信仰的积极宣传者。他把他的在两班和中间阶层中的朋友聚在一起。权哲身、权日身（权氏两兄弟）和丁氏三兄弟（若铨、若钟、若镛）也参加了社团。他们每七天就定期聚会，进行祈祷和学习。在 1788 年，他们使用金范禹的房间作为聚会地点，他是一个中层阶级。他们的聚会是秘密的，以便不引起两班正统派的怀疑和敌视。社团成员在增多，曾有几十人。在这时，再保守秘密就很困难了。最后，这一组织终于被当局发现，不得不面对公开的敌视和百般迫害。注意这一信仰社团的某些特征是十分有趣的。他们属于倾向于批评当局的政治反对派。这一社团还深受实学学派的影响，实学学派又深受中国对古典作历史批判的趋势的影响，这一社团对朱熹正统儒学和它在李朝的表现形式也持批评态度，也提倡实学和为李朝寻找实际的改革措施。在这一意义上，他们在思想上是对朝鲜新儒家深为不满的一个群体。从内部来说，这一群体受三种纽带的束缚：一是家庭纽带，在其中他们相互联系，二是学校的束缚，在其中他们以师生关系相互联系，最后是朋友和相识的关系。这一群体的最后一种关系特别令人感兴趣，因为这一群体与中层阶级紧密联系。这一社团的社会经历与实学学派的社会经历很相近。但是，在他们与儒家的关系方面，实学学派与天主教社团的实践具有一个决定性的不同。知识分子团体研究天主教，并就天主教的问题进行争论，但是信仰团体已开始实践天主教的教义。他们在这一点上完全不同，而这对于他们的潜力来说具有深刻意义。

信仰社团的天主教实践开始了一种宗教生活，即使在他们中间没有教士他们也互相进行洗礼，起教名，并开始积极地向他们

的近亲和朋友传播天主教。这种传播扩大到数道，如忠清道和全罗道。

1. 有证据证明 1785 年春天金范禹的房间曾被用作在汉城作礼拜的地方。

这一信仰天主教的社团的出现和发展构成了天主教社团。第一个迫害事件发生在 1785 年春天，李承薰从北京回来一年以后。几个月来，每个星期几十人秘密地聚集在金托马斯的房间举行天主教的礼仪。这个社团被官员发现了，金托马斯被严刑拷打，并被流放，两年之后就死了。正是这一事件激起了保守的两班们的反对，像成均馆（儒学书院）的李龙舒和柳河源，写信要求尽力迫害那些与天主教有联系的官吏。这对在婴儿期的天主教团体如同一场狂风暴雨，动摇了这一团体，但是没有摧毁它。

1. 金范禹的教名

同时，在儒学士大夫和天主教团体之间发生了一场全面的冲突，冲突的焦点是祭祀祖先牌位的问题。这—问题是使整个罗马天主教统治集团发生争论的第一个主要问题。当耶稣会士来到中国，他们强调天主教和儒学之间关系的持续性。但是方济各会和多明我会本来地儒家持不同的态度，都向教皇发出信函阐述他们的观点。在北京，主张不和解和中断关系的方济各路线已取得了胜利。这一问题的争论大约在 1643 年已经开始。教皇克莱蒙十一世和本笃十四世于 1715 年和 1742 年分别发布了教皇敕令，禁止在祭祖这一问题上的任何妥协。到 1742 年，耶稣会失败了：耶稣会在中国的传教政策已中止，甚至他们的总部于 1773 年也被撤除。这一与中国儒家士大夫的冲突过程是不可避免的，它导致了 1784 年中国的人迫害。在李承薰去中国的时候，方济各会正占着主导地位。

在 1791 年，有人发现，全罗道珍山的尹保罗（持忠）和他的堂兄弟权雅各（尚然）烧毁了他们的祖先牌位。尹保罗和丁若鏞

的一个亲戚于 1787 年在汉城受洗，1789 年在北京参观了天主教堂。在 1791 年，当尹的母亲死时，他根据儒家的葬礼埋葬了他的母亲，但是烧毁了他母亲的牌位，不按照孔子的教诲祭祀他已故的母亲。他的堂兄弟权雅各也参加了这一过程。

尹和权的这些行动为他们的不是天主教徒的亲戚和城里的其他人知道了。一个叫作洪乐安的儒生，曾经是李蘖和李承薰的朋友和安种福的弟子，向政府写了一封控告信，结果尹和权都被逮捕，整个事件被彻底清查。放弃祭祀祖先和焚烧祖先牌位这两位事被揭露出来，他们成了政府和社会迫害的对象。尹保罗和权雅各成了天主教团体的殉教者。这是韩国儒教和天主教之间矛盾的第一个真实的表现。

以下是用来谴责天主教的一些主要论点。论点的基础总是新儒家正统思想。谴责的实质内容是天主教对于儒家正统来说是异端，正像佛教、墨子、庄子、杨子和白莲教被认作异端一样。天主教是异端的基本理由是它对儒家正统体系起破坏作用。

儒家的文章和官文敕令提出了几个论点来说明为什么天主教是异端和起破坏作用。首先是关于创造的教义。虽然上帝、造物主的充分含义没有被理解，——上帝、造物主和它的创造绝对分离开来——但是儒家还是承认，把天主当作创造者当然和儒家关于天的正统观念具有不同。这一权力的源泉问题，在天主教中被确定为超越的权力，并不与被创造的世界相连接，对于儒家社会具有深刻的破坏作用和潜能。这个破坏作用在于，超越的权力可能会破坏儒家的权力结构，破坏“五常”。如果承认天主是天地间的最高权威——天是儒家秩序的基础——一定会颠覆已建立的儒家正统体系；动摇李朝的基础。例如：申河在他的《反西学》一文中批评天主实义。所谓的天主据说“在天制造了几万件东西，并统治它们，使它们生长。”但是考虑一下天和地的创造，这一教义既不能被经验所证实，也不能被中国经典所证实。这一理论·

定出自幻想。上帝不能被比做木匠，也很难谈论世界的起始，因为天地的起源在太极的阴阳的交替。

由曹仁龙起草的官方的谴责天主教的敕令用金太后的名誉于1838年10月18日发布，其内容如下：

啊！根据金子般的《中庸》这部书，天命即性，《尚书》这部书说，皇上帝(Hwang Sangje)把他的心灵送给人民，他们天生就有一个永久不变的人性。赐与人性的源泉被称作天。天是形，地是主。所谓天命或心性即天理所出焉，两极动焉、四时行焉、万物生焉。在人性中有道德，德有四端——仁、义、礼、智，并有“五常”——父子、君臣、夫妇、长幼、朋友……天生人和万物，其中已有法则，如果人们遵守法则，就如同敬天。敬天地何以越出四端和五常呢？

这样李朝儒学的天或地与形而上学的道德社会秩序联系起来，而天主教的天主则是一个和它所创造的世界不相联系的创造者，还是一个反对对其它神崇拜和儒家祖先崇拜的创造者。儒家的最终权威只通过儒家的秩序才能沟通。

天主教对儒家：矛盾和迫害

根据宣祖元年的宫廷实录，发布了以下敕令：

我们的国王在过去曾经说过，正教岂能自行消亡。但是据报，邪教日益披猖，从汉城流入京畿和思清道。人文在于维持五常；人的统治基于善良的教化和道德劝诱。今日之邪教，其说不敬父母，不忠君王，毁弃正教，人伦纲常扫地以尽，致使人退回洞穴野人之状，愚民沾染邪教，迷途不知回返，犹如稚童堕井……岂不悲乎？各省臣工务必告诫子民回心转意，惩处奸佞，致使良民不畏邪教。不容子民背弃先王之明治。此严令之后仍不服从者以国贼论处。地方大臣应整

飭保甲，如有迷信邪教者，保长应向捕吏将其告发，并予以严惩，邪教从而根绝。此禁令务必普告天下，令妇孺皆知。

这样儒家对天主教团体发出了反对的回应，并很早就进行严厉的宗教迫害。这决定了天主教团体的发展过程。据估计当时有一万名天主教徒，其中 300 名在这迫害的第一次浪潮中殉教。

讲述殉教故事的史书之一是《己亥日记》(己亥年日记)，它由玄金文所写(年代为 1840 年，这一天主教团体的受迫害和殉教的编年史是天主教信徒受苦难的故事，它和普通民众的社会经历有很近似之处。在韩国历史上，苦难第一次在宗教方面具有“意义”。在受迫害的历史过程中，“受苦难”一词获得了新的意义。从神学上说，十字架的意义第一次在韩国的历史上出现了。天主教徒所受的苦难是儒家士大夫造成的；因此，有把天主教徒所受苦难和人民所受的苦难等同起来的可能性，这两者的苦难都是儒家士大夫造成的。当天主教团体包括更多的中等阶级和普通民众时，这种认同逐渐产生了。宗教和社会的接触点应于此。但是，这种联系的含意并没有被充分地、有意识地认识到；这一含意被朦胧认识到，并被正确无误地认识到了。

这意味着，在儒家士大夫统治之下人民所受的痛苦也可以从宗教方面来理解，不仅仅从社会方面来理解。这还意味着，一系列新的信条赋予了天主教徒的苦难——他们的殉教——一种意义。简明地说，有三点重要的信条与儒家信条体系不同。1) 因为与儒家正统相矛盾而造成的天主教徒的苦难是从宗教方面来解释的；2) 因为天主教团体的无产阶级化，宗教的苦难可以被认同为社会的苦难；3) 这样，普通人民的苦难为宗教象征和宗教的解释打开了大门。宗教的——天主教和韩国人民经历之间的在共同受儒家正统士大夫统治的苦难这一点上的接触点，与两者之间联系和共同基础之上的接触点完全不同。这一转变确实是一重大的变化，虽然它本身并没有被意识到，而且除了殉教的历史记录外，关于这

一变化很少有历史记录。不难想象中层阶级接受天主教义和他们的社会经历之间的关系。中层阶级的经历是受社会歧视的经历，是当两班阶级的私生子的经历。中间阶级作为两班阶级的儿子，即使是私生的，也和两班们一起受平等的教育，但是他们在社会地位和政府职位方面受歧视。中等阶级经常起义反抗，并对儒家建立的秩序不抱任何幻想。中层阶级社会史生动地记录在一部非常著名的小说中，名为《洪吉童传》。人们都认为它是由许筠写的，他是一名天主教徒。

对天主教团体进行一系列迫害的最重要的结果是天主教团体的大众化或“无产阶级化”。我们已经注意到了，从一开始，阶级的成员是天主教团体的固有部分。但是不清楚什么时候平民大量地加入天主教团体。儒家士大夫对天主教团体的迫害和压迫使两班天主教徒很难留在天主教团体里又同时继续保留的身分。结果，天主教团体的人员组成发生了一个重大变化，即中层、平民和流浪者的人数大量增加，而同时两班在减少。在1801年政府使用把五家编为一组的保甲法作为在全国举报加入天主教团体的人的监控体系。这说明天主教已深入韩国社会的最底层。结果，这些普通民众和流浪者为他们的天主教信仰而殉难。

这产生了一种平等主义的道德观，这种道德观具有破坏两班、庶民社会等级区分制度的趋向。随之而起的农民运动，如东学运动，和天主教平等主义的产生具有联系。

Ⅲ. 作为人民的救世主义运动的韩国基督教

从一开始，韩国基督教就在政治改革中起着重要作用，它反对封建国王和日本殖民主义，维护着韩国人民的主权。韩国基督教在日本殖民统治时期的维护韩国主权的民族独立运动中是一支强大的力量。自从20世纪60年代以来，韩国基督教就反对军事统治，是反对军事独裁的进步社会力量。这造成韩国基督教内的深刻变化，虽然韩国教会内的保守力量仍然十分强大。

韩国基督教传教团的下层阶级倾向

朝鲜政府对西方的政策是驱除邪恶，保护正义。它一贯地遵循这一政策，这表现在，它在国内对天主教进行一系列的迫害；在国际上，它毫不妥协地拒绝西方列强的要求和炮舰。因此，从一开始，基督教的信息就传给了注定要受压迫和剥削的普通下层民众。这是为什么韩国民众对西方宗教——基督教有赞同的主要和一贯原因之一。这和东学农民运动的发展相联系，并与天主教最初接近韩国人民形成鲜明的对比。

福音和其它神学语言在普通民众中的国际化过程既是长期的，又是急剧的。传教士和韩国信教者走遍了韩国的城市、乡村，深入民间。他们改进了本国文字，以便翻译《圣经》和其它书籍，并传播福音和其它神学。他们组织长期《圣经》课来灌输《圣经》故事和教义。在外国传教士的带领下，这一点得到彻底贯彻。这一福音国际化的过程虽然漫长而又急剧，但是从始至终，对自由表达、反思人民的宗教经验，对阐明和表述他们的思想都有一个限制，可能是危险的限制。外国传教士预先阐述了成为解释《圣经》的唯一标准的神学教义，在基督教徒之上建立了教会，传教士根据他们国家文明的道德准则和理想为人民制定了纪律。这并不是说这一过程完全是负面的，但是它对基督教徒对历史环境发出创造性反响具有严格的限制（在以后讨论基督教徒的政治反响的时候，这一点将表现得很清楚）。这部分归因于外国传教士的死板的正统思想；所以说，基督教在韩国社会中是正统的异教。

基督教社团和被压迫人民的痛苦在 韩国政府之下的韩国基督教徒

第一批表示了自己的政治态度的基督教徒是那些与独立俱乐部相联系的政治上进步的基督徒。这些基督教徒的政治倾向受到西方思想的很大影响，他们坚信，在人民和民族的政治生活和社会生活中应当有一个急剧的变化。这在某种程度上可以解释在极为困难的情况下，基督教徒急剧增长的原因。

独立派教徒发出声明：

“……穷人的呼喊作出了回答；逆来顺受的人承载着大地；每一压断脊背的重负都失去了；每个压迫人的枷锁都被打碎；智慧代替了愚昧，而智慧的开始是对上帝的畏惧；贪欲被投入无底的深渊；异教的偶像崇拜和巫师崇拜都被扫除干净，这些异教的懦弱的和充满罪恶的人臣服于神圣的上帝，上帝的声音在劈开山岳的雷鸣之中，在良心的搏动之中，在万物之中，把智慧传给了单纯的人。在基督的领导之下，我们手上拿着上帝的福音，我们被赋予了寻找天国的使命，在一切地方，在一切人中，用神圣代替罪恶，知识代替愚昧，爱代替恨。

“政治压迫是信教者人数增长的另一原因。人民感到，他们的痛苦已到了极点：在法庭上没有公正，酷刑拷打和敲诈勒索非常流行。黑暗的政治和普遍的贫穷造成不满。孔子关于国家和社会的美好学说及祖先的良好传统似乎是个失败。人民全都愿意接受任何能给他们带来西方的和平和繁荣的新宗教和文明。日本对中国的胜利使人十分震撼，韩国把中国尊为力量和文明的源泉，可现在，他被东方的岛国打倒在地，而这一岛国从西方学来了战争和政治艺术。人民开始相信，西方的所有东西都是优越的和最好的，并且他们愿意接受西方人的宗教。人们看到了西方巨大的政

治力量；并看到，甚至一个省的总督和县长都必须服从传教士。被压迫人民希望以接受基督教来赢得诉讼，保证正义不受暴君的侵害，免受敲诈勒索。……”

在这一时期，韩国进步的基督教领导人了解传教士的国家的改革思想。传教士和传教会史学经常强调韩国人迅速接受基督教的精神方面的原因。但实际上，社会原因，甚至政治原因是韩国接受基督教的最主要的原因。在这一意义上，韩国人把基督教作为社会和“政治”宗教来接受。他们看到民族复兴的希望与这一宗教联系，这可以从各个方面来理解。对于朝国基督徒来说，通过教育进行个性改造、社会改革和民族复兴不是各不相关的事情，而是一回事，并且是同一个目的，即为了全体韩国人民的拯救，不仅仅是拯救他们的灵魂，而且是拯救全国人民。

他们并不说来世的事情，而是倡导民族改革。对于韩国人来说，他们在文化和思想上历来认为，个人和社会的区分不过是：个人是个小自我，社会是个大自我。小自我是一个贬义词。小自我的拯救不可能具有终极意义，而且事实上，只顾小自我的利益而忽视大自我的利益将是一个不可饶恕的犯罪和不道德的自私行为。

这些韩国的改革家不仅仅关心人的个性的改造，他们对儿童就进行训练来接受这种改造。孔夫子的自我修养的思想与传教士的在教会中进行性格培养的信念是相联系的。在儒学和传教士的教义中，个人的改造是社会和谐和改良的基础；虽然儒家相信，个人只是社会的一个缩影，不像传教士认为的那样，个人是一个独立的实体。这些基督教改革家们更直接关注社会的改造和改良。

如同《独立报》社论阐述的那样，独立俱乐部的政治舞台把这一点表现得很清楚，《独立报》是他们用朝鲜语和英语办的官方报纸。

这是韩国基督教社团进行社会和政治改革的传统的开端。民

族独立运动，无论是对于基督徒来说还是其他进步人类来说，都是一个社会改造和政治改革运动。在韩国历史上，基督徒一直明显地持有这一理想。而他们不可能实现这一理想，是因为他们缺乏经验和缺乏实际的政治艺术及理解。

(辛 岩 译)

“基督教文化与现代化”国际 学术研讨会闭幕词

卓新平

尊敬的主席先生，
尊敬的各位学者、各位朋友，
女士们，先生们：

为期五天的“基督教文化与现代化”国际学术研讨会取得了圆满的成功，在此，请允许我代表会议主办单位即爱德基金会和中国社会科学院世界宗教研究所，向来自世界各国和中国各地的全体与会代表及会议工作人员表示衷心的感谢！同时请允许我代表世界宗教研究所向全力投入、精诚合作，确保这次会议顺利、成功的爱德基金会各位同仁表示诚挚的谢意！

这次会议围绕基督教文化与现代化的关系这一中心议题展开了广泛而深入的讨论，与会代表从不同的角度，根据世界各地不同的社会氛围及文化传统，并采用丰富多样的分析、研究方法或理论体系，对基督教本身的历史和现状、基督教文化的内涵与外延及其时空特色、基督教与东西文化交流、民族文化、现代科学、经济发展和后现代化的关系，以及现代化进程给基督教带来的挑战和机遇等方面进行了对话及交流，提出了许多新的见解和思想。代表们在不少问题上达到了共识，彼此之间获得了新的理解和沟通，其存在的分歧和不同意见，则为我们今后进一步交流和对话提供了可能和课题。而大家对基督教文化发展和社会现代化进程本身的深刻反思，也为我们认识人类文化传统、解决社会现实问

题提供了有益的启迪和较新的思路。总之，这次研讨会为大家就共同关心的问题开展对话和寻求契合提供了一个很好的机会，并为今后的深入交流与沟通创造了有利条件、展示出美好前景。

当然，限于时间，有些问题在研讨中刚刚展开，与会者多有意犹未尽之感。但正是这种感觉给我们提供了一个重要的信息：即我们的对话充满意义和希望，我们会以更积极的姿态参与这种对话、交流、沟通及契合。因此，让我们保持接触，建立并发展这种学术交往和沟通的友好联系，以达到彼此之间更深入、全面的理解，获得更多的共识。我们充分认识到不同民族、文化、思想及信仰之间的交流和对话极为不易，存有种种困难，达到某种共识乃需要有关各方的共同努力，然而，这却是我们维护在同一个地球上之共存及发展的必要和必须。所以，我们欣赏并高度评价这种克服语言、思想、文化或认识障碍而积极参与、投入的态度。在此，也特向为我们这次学术交流及思想沟通得以顺利进行而从事这种难度较大的同声传译、付出辛勤劳动的各位翻译先生表示衷心的感谢！

这次研讨会也是我们结交新朋友、重会老朋友的一次聚会；通过接触与交流，我们已建立起一种互相尊重、信任 and 学习的友好关系。让我们以这次成功举行的国际学术研讨会作为一个全新的开端，共同努力来扩大交往、发展学术、增进友谊。

谢谢各位！

