主編 王忠欣

基督教與中國

Christianity and China

2004

第二輯 Volume II

主編 王忠欣

基督教與中國

Christianity and China

2004

第二輯 Volume II

基督教與中國（年刊）

第二輯· 2004年

主辦： 北美華人基督教學會

主編： 王忠欣

編輯委員會： 吳秀良 姚西伊 陳宗清 唐崇懷 謝文郁

編輯： 莊光梓

裝幀設計： 夏訓智

出版： 恩福基金會
701 S. Atlantic Blvd., Suite 303,
Monterey Park, CA 91754, U.S.A.
Tel/Fax: 626-308-3530 Website: bf21.org
E-mail: theblessingsf@yahoo.com

Christianity and China (Published Annually)

Vol. II 2004

Production Chinese Christian Scholars Association in North America
Chief Editor Zhongxin Wang
Editorial Board Silas Wu · Xiyi Yao · Grant Chen · Joseph Tong · Wenyu Xie
Editor Julie Chuang
Designer Harris Ha
Publisher The Blessings Foundation, Inc.
701 S. Atlantic Blvd., Suite 303,
Monterey Park, CA 91754, U.S.A.
Tel/Fax: 626-308-3530
Website: bf21.org
E-mail: theblessingsf@yahoo.com
ISSN# 1553-4219

目錄

卷首語 /5 王忠欣

【基督教在華史研究】

慧深和他的“扶桑國” /11 李民舉

近代基督教在中國藏區的傳播 /25 徐 君

【基督教與中國文化】

基督教與先秦學術思想之會通 /63 劉前敏

恩典與德行 /73 邢福增

“ABC 神學”
——中國古代自發地產生過基督教？ /93 謝選駿

從“拯救”觀念看基督教和儒家的資源互補 /113 田 薇

剛健與謙卑 /131 江雪蓮

【宗教對話】

耶佛交涉及其社會語境　/147　李向平

試論現代禪與中華信義神學院之間的宗教對談　/165　何建明

《古蘭經》中的耶穌形象　/185　王宇潔

【基督教與藝術】

中國基督教藝術流變述要　/199　莫小也

【基督教與科學】

新教精神與現代科學文化　/219　林聚任

【會議報導】

“基督教與中國文化的對話”國際學術研討會綜述　/231　王忠欣

英文目錄及提要　/ 244

稿約　/ 260

卷首語

《基督教與中國》第一輯出版後，在北美和兩岸三地的華人學者中引起了熱烈的反響，許多學者歡呼說，華人學術界又多了一個專門討論基督教與中國的學術論壇。大家的積極反應對我們既是一個鼓勵，也是一個鞭策，促使我們更加努力地推動華人的基督教學術研討活動，以使更多的人從中受益。

按照我們的設想，每年的年刊主要刊登當年“基督教與中國”學術研討會上宣讀的論文。但是由於我們積壓的論文太多，需要再有一輯方可調整過來，故這輯年刊刊登的文章，主要為學會2002年在美國費城舉辦的第七屆“基督教與中國”學術研討會的部分論文。在編輯本輯年刊時，學會的第九屆年會也已結束，為了使本輯的論文在主題上相對集中，我們提前刊登了第八屆和第九屆年會的數篇文章，希望這樣的安排能使本輯的文章在主題上更加突出，在內容上也更加豐富多彩。

2002年學會第七屆年會的主題是“基督教與中國文化的對話”，不少學者圍繞這一主題提交了論文，參加研討，氣氛非常熱烈。我們把學者們在會上宣讀的這方面的論文分成兩個專欄收入本輯，一是“基督教與中國文化”，二是“宗教對話”。旅美學者劉前敏先生非常關注信仰與文化的統一，長期思索如何使信仰的我與文化的我成為和好的我，故比較強調基督教與中國文化相通的一面，這一思想在他的文章“基督教與先秦學術思想之會通”中得到了充分的闡述。香港建道神學院的邢福增教授傾向於

點明基督教與中國文化的不可共量性，即兩者之間的張力，他認為這樣才有助於中國人汲取外來的文化，其文“恩典與德行——基督教救贖論與中國文化的衝突”對此進行了討論。旅美學者謝選駿先生長期從事中國文化的研究，近年來他觀察到華人神學界中有一種將基督教附會於中國文化的現象，他稱之為ABC神學。在其文章中，他對這種現象進行了分析，並提出了自己不同的看法。清華大學田薇教授和華南師範大學江雪蓮教授的文章是提交給第九屆年會的論文，她們從非信仰者的學術立場對基督教與中國文化進行了比較研究，提出了對這兩種文化的看法和體認。

在宗教對話方面，上海大學李向平教授對當代中國社會現實中基督教徒與佛教徒的互動和對話進行了研究，他的論文以一項在中國東南地區所做的社會調查為主，反應了現實生活中基督徒對佛教的認識和態度，以及兩教間的往來情況。中國人民大學何建明教授專門為本輯年刊發來了特稿，介紹了近年來在台灣所發生的一次真實的基督教界與佛教界的宗教對話，並討論了這次對話的意義與局限。中國社會科學院研究員王宇潔是研究伊斯蘭教的學者，她的論文“《古蘭經》中的耶穌形象”詳細介紹了伊斯蘭教是如何看待耶穌和基督教的，為我們了解當今世界引人注目的基督教與伊斯蘭教之間文明衝突的宗教背景，提供了有益的信息。

除了以上兩個方面內容相對集中的論文外，本輯還收集了基督教在華史、基督教藝術、宗教與科學等方面的文章。旅美學者李民舉是一位考古專家，近年來對與基督教

入華有關的考古新發現特別專注，他從這些考古發現的蛛絲馬跡中努力尋找基督教先於唐朝入華的痕跡，本輯中他的文章就是這一探求的成果之一。四川大學藏學研究所的徐君教授，曾多次進入藏區進行考察研究，對藏區文化的歷史和現狀都有很多心得，特別對藏區傳統宗教與外來宗教的互動表現出了濃厚的興趣。她的論文“近代基督教在中國藏區的傳播”，不僅為我們詳細地介紹了基督教傳入藏區的歷史，而且也分析了基督教與藏傳佛教的衝突，以及基督教在藏區傳播受挫的宗教、經濟、社會等原因。浙江大學的莫小也教授雖然因故未能參加學會的第八屆年會，卻仍然為我們送來了一篇精采的論文“中國基督教藝術流變述要”。這是一篇難得的文章，為我們提供了認識基督教藝術在中國開始、發展、及與中國傳統藝術相結合的史料，並且導引我們欣賞這些精湛的中國基督教藝術。山東大學教授林聚任從美國科學社會學的鼻祖羅伯特・默頓入手，展開了對宗教與現代科學文化的討論。他的論文是一個有益的嘗試，幫助我們重新思索科學與宗教之間的關係，特別是積極互動的一面。

過去一年在中國進行學術交流的旅途中，見到很多同道，大家在宗教研究，特別是基督教研究方面成果豐碩，我自己倍受鼓舞。作為學術交流和學術研究的一個論壇，我們也衷心的歡迎大家把研究的成果放在《基督教與中國》上，使我們的心得和領受得到充分的交流！

王忠欣

基督教在華史研究

慧深和他的“扶桑國”

李民舉

慧深是南北朝時期一名來自“扶桑國”的僧侶。《梁書》《諸夷傳》：

齊永元元年（499年），其國有沙門慧深來至荊州，說云：“扶桑在大漢國東二萬里，地在中國之東，其土多扶桑木，故以為名。扶桑葉似桐，而初生如筍，國人食之，實如梨而赤，績其皮為布以為衣，亦以為綿。作板屋，無城郭。有文字，以扶桑皮為紙。無兵甲，不攻戰。其國法，有南北獄。若犯輕者入南獄，重罪者入北獄。有赦則赦南獄，不赦北獄。在北獄者，男女相配，生男八歲為奴，生女九歲為婢。犯罪之身，至死不出。貴人有罪，國乃大會，坐罪人于坑，對之宴飲，分訣若死別焉。以灰繞之，其一重則一身屏退，二重則及子孫，三重則及七世。名國王為乙祁；貴人第一者為大對盧，第二者為小對盧，第三者為納咄沙。國王行有鼓角導從。其衣色隨年改易，甲乙年青，丙丁年赤，戊己年黃，庚辛年白，壬癸年黑。有牛角甚長，以角載物，至勝二十斛。車有馬車、牛車、鹿車。國人養鹿，如中國畜牛，以乳為酪。有桑梨，經年不壞。多蒲桃。其地無鐵有銅，不貴金銀。市無租估。其婚姻，婿往女家門外作屋，晨夕灑掃，經年而女不悅，即驅之，相悅乃成婚。婚禮大抵與中國同。親喪，七日不食；祖父母喪，五日不食；兄弟伯叔姑姊妹，三日不食。設靈為神像，朝夕拜奠，不制縗絰。嗣王立，三年不視國事。其俗舊無佛法，宋大明二年，罽賓國嘗有比丘五人遊行其國，流通佛法經像，教令出家，風俗遂改。”

這裏關於“扶桑國”的記載，引起了眾多專家的注意。鄧拓、朱謙之、羅榮渠、王大有、徐松石等學者都作過研究，[1]普遍認爲“扶桑國”位於今天的墨西哥，是一個印地安人的國家，進而得出結論說，早在南北朝時期中國人與美洲人就有來往，是中國人最先發現了美洲大陸。近年，又有一個新的觀點出現，周滅商時，商族的一部分人向東北逃竄，然後乘船渡過太平洋，到達北美洲，從而把商族的文化帶到了印第安人當中。但是這一假設有兩個不可克服的困難，第一，周滅商時，商族的主要組成部分被擄到關中地區，貞人集團（占卜集團，或稱祭祀集團）也隨著到了豐鎬地區，在周原發現的西周早期甲骨文字完全繼承了殷商傳統，發展而爲鐘鼎文字。甲骨文字是一種成熟的文字，假如印第安人的文字，是由殷人的祭祀帶過來的，印地安人的文字與甲骨文字就應該有很大的相似性，然而印地安人的文字與甲骨文字相似之處極少。第二，中國古代航海業與歐洲的航海業相比很不發達，早在4000年前左右，西亞北非一帶的“腓尼基”人就已經有了發達的航海技術，可以在地中海中往返。這個傳統被希臘、羅馬人繼承，所以在一世紀時，能夠造出很大的船，橫渡印度洋，直到印度西海岸。中國古代一直是近海航行，從浙江、山東橫渡東海、黃海到朝鮮半島的航線，是十世紀的五代十國時期才發現的，認爲商朝時期的人能夠橫渡太平洋，只是當今學者一廂情願的假設而已。根據這裏的記載，“扶桑”國還有佛教的傳播，而美洲地區在古代根本就沒有佛教的存在。顯然，慧深的扶桑國不是美洲印地安人的國家，應當另有所指。最近筆者在閱讀這些文獻時，發現慧深的“扶桑國”應當是基督教中的理想國，扶桑國的地理環境與近東一帶相似，扶桑國的宗教信仰具有比較明顯

1 葉雨蒙：《“扶桑”斷想》，《大地》2001年19期，http://www.snweb.com.cn/gb/dadi/2001/19/b1901030.htm

的基督教特徵。茲將理由述之於後，敬請批評指正。

一、基本思路

在對這個問題進行探討之前，首先簡單地回顧語言學的基本問題。我們知道，語言的“能指”與“所指”是兩個不同的概念。語言符號，例如：單詞，可以用來表達一定的含義，這就是“能指”，具有相對的穩定性；但是語言符號所具有的含義，即“所指”，則是多變的。具體到“扶桑”這個符號，至少有以下幾個不同的含義：

1、《山海經》中的神樹。
2、古代日本的別稱。
3、古代縣名，位於今廣西合浦附近。[2]
4、國名，即慧深所居住的國家。

宗教的傳播過程中，語言符號的借用是一個普遍現象，造成了後人理解上的困難。需要仔細分析，才能弄清楚語言符號的特定含義，不至於張冠李戴。

二、“女國”與“示巴”國

認識“扶桑國”的關鍵，在於慧深講完扶桑國後的另外一段話：

---

2 後晉劉昫等《舊唐書》志第二十一《地理四》：禺州隋合浦郡之定川縣。武德四年，置南宕州，領南昌、定川、陸川、思城、溫水、宕川六縣，治南昌縣。貞觀六年，移治定川。八年，改爲潘州，仍廢思城。總章元年改爲東峨州，移治峨石縣。二年，改爲禺州。天寶元年改爲溫水郡。乾元元年復爲禺州。舊領縣五，戶一萬七百四十八。天寶領縣四，戶三千一百八十。至京師五千三百五里，至東都五千里。至義州一百九十里，南至辯州三百里，西至白州二百里，北至容州一百一十里。峨石秦象郡地、晉南昌郡之邊邑，爲禺州所治也。溫水武德四年，析南昌置陸川隋廢縣。武德四年置。扶桑武德四年（623年）置。

慧深又云："扶桑東千餘里有女國，容貌端正，色甚潔白，身體有毛，發長委地。至二、三月，竟入水則妊娠，六七月產子。女人胸前無乳，項後生毛，根白，毛中有汁，以乳子，一百日能行，三四年則成人矣。見人驚避，偏畏丈夫。食鹹草如禽獸。鹹草葉似邪蒿，而氣香味鹹。"

這裏提到的"女國"，中國古代文獻中多處提到，範圍從青藏高原直到地中海東岸，至少有六處。有東女國、西女國等等，見《梁四公記》。[3] 這裏的女國，是歷史上的示巴國。[4] 位於今天的也門，從一世紀開始直到七世紀阿拉伯崛起之間，當時的海上交通路線是：從埃及的亞歷山大港上溯尼羅河，然後，用駱駝將貨物運送到紅海沿岸，然後借助季風的力量，橫渡阿拉伯海，到達印度西海岸，當時能建造載貨量很大的海船，載重量達到200~300噸，海路貿易非常發達。[5] 亞歷山大城作爲重要的港口之一，來往商旅很多，二世紀科學家托勒密在他的名著《地理》描繪出了一幅世界地圖，其中有中南半島和中國的基本輪廓。這是托勒密向商人、水手不斷打聽的結果。這時候大秦商人已經向東，將其貿易範圍擴展到東南亞一帶了。所以東漢到南北朝時期的文獻中大量出現了有關大秦的內容。[6]

---

3 是南朝時期的著作，全文收錄在《太平廣記》卷第八十一《異人一》。

4 《中國大百科全書》《世界歷史卷》稱爲"薩巴國"。

5 Samuel Hugh Moffett, *A history of Christian in Asia,* Vol. 1: Beginnings to 1500 (San Francisco: Harper, 1992), 33-34.

6 漢桓帝延熹九年（166年），大秦王安敦遣使自日南徼外來獻，漢世唯一通焉。

其國人行賈，往往至扶南、日南、交趾，其南徼諸國人少有到大秦者。

孫權黃武五年（226年），有大秦賈人字秦論來到交趾，交趾太守吳邈遣送詣權。權問方土謠俗，論具以事對。時諸葛恪討丹陽，獲黝、歙短人，論見之曰："大秦希見此人。"權以男女各十人，差吏會稽劉咸送論，咸於道物故，論乃徑還本國。（《梁書》《諸夷傳》）至晉武帝太康中（280~289年），其王遣使貢獻。（《通典》）

7 見：殷巨，《奇布賦》。（藝文類聚/第八十五卷百穀部布帛部/布帛部/布）

大秦商人秦琛 ，太康二年（281年）到中國，獻火浣布。[7] 羅馬海豚（dolphin）爲特徵的文化在中國也有所反映。[8]

示巴國作爲東西方交通樞紐，在歐洲、亞洲都有很高的知名度。歐洲把示巴國王描繪成一位長著鵝掌的美女，中國慧深的描述恰好與歐洲文獻的描述一致。

三、“扶桑國”的幾個特點

慧深的“扶桑國”的地理環境與宗教信仰與巴勒斯坦、埃及一帶相似。

1、根據慧深的描述，結合南北朝時期的其他文獻，“扶桑”當爲無花果樹，是近東地區常見的樹種。無花果樹的特徵是：葉子與桑樹相同，但是比桑葉略厚，無花果樹叢生，桑樹多是單株生長。無花果樹果子比桑椹略大，成熟的果子呈暗紅色。從讀音上分析，“扶桑”是希臘文無花果樹的音譯。英語:fig，西班牙文：figo 或者 higo，希臘文：Φiyκ ，希伯來文：g-ay-f 顯然，“無花果樹”這個詞，希臘文、西班牙文、英文均源出於希伯來文。[9] 無花果樹，在地中海沿岸，讀音爲拂，漢語翻譯爲“扶桑”，加上“桑”字表示“拂”這類樹所屬的種類。從歷史文化背景上分析，無花果樹是巴勒斯坦地區的樹木，《聖經》中多次提到，它是希伯來人的主要果品。[10] 無花果樹是拜占庭壁畫中的常見題材之一。[11] 《聖經》上說耶穌一次途中饑渴，到無花果樹叢中尋找果子吃。當地居民的種類，一類是歐洲人，毛髮黃色，另一類人爲今天的阿拉伯人，顏色呈棕色，所以《十洲記》有時稱當地人爲“金色”，有時稱爲“紫

8 見：殷巨，《鯨魚燈賦》。（藝文類聚/第八十卷火部/燈）

9 波斯語阿驛，參見：唐段成式，《酉陽雜俎》，卷18。

10 Encyclopaedia Judaica , vol.(6), 1272

11 Phillip Sherrard, *Byzantium* (New York, 1966) , 154.

色”。[12] 這樣，我們就可以得出結論，《十洲記》中的“扶桑”就是近東地區的無花果樹。

2、平頂屋、紙草、麻布（火浣布）。扶桑國人“作板屋”，意思是說，屋頂是平板形的，因爲地中海沿岸降雨稀少，所以屋頂爲平板形。這個建築傳統，可以說由來已久。“以扶桑皮爲紙”說的是用植物皮作爲書寫材料，這就是埃及、巴勒斯坦地區盛行的紙草。“績其皮爲布以爲衣，亦以爲綿”把樹皮剝取下來，經過烘烤、涼曬、揉製作成麻布。質地優良，是貴重商品。中國文獻中稱它爲“火浣布”，可能是因爲在加工過程中有一道“烘烤”工序。

3、“有桑梨，經年不壞。多蒲桃”桑梨，就是經過加工的無花果，能夠保存數年之久。那裏盛產葡萄。這都是近東的特徵，墨西哥是不會有這些東西的。

4、“設靈爲神像，朝夕拜奠，不制縗絰。嗣王立，三年不視國事。”這是羅馬文化的特徵。拜占庭雖然把基督教定爲國教，但在文化上延續了相當多羅馬文化。皇帝在國家中的地位，與中國相同，認爲皇帝就是神，中國古代也有敬拜已故皇帝遺像的風俗，把皇帝的遺像放在廟宇中供奉起來，稱爲“奉安御容”，並且要守孝三年。中國認爲大秦“有類中國”，原因與此有關。

5、悔罪儀式。古代以色列人因爲觸犯法律或者宗教上的不夠虔敬，爲了表示悔改，常常坐在灰堆中或者將灰撒在頭頂上。“披麻揚灰”指的就是這種情況。扶桑國人如果犯罪，就

12 《十洲記》：扶桑在東海，去東岸一萬里。海水碧色，甘香。扶桑在碧海中。地方萬里，太帝太眞所治。林木如桑，兩兩同根。更相依倚，故名扶桑。仙人食其椹，體作金色。（《佛祖統記》卷37）《十洲記》曰：扶桑在碧海中，上有天帝宮，東王所治，有椹樹，長數千丈，二千圍。同根更相依倚，故曰扶桑。仙人食椹，體作紫色，其樹雖大，椹如中夏桑也。九千歲一生實，味甘香。（藝文類聚/第八十八卷木部上/桑）

坐在灰中，含義當與此相同。“貴人有罪，國乃大會，坐罪人於坑，對之宴飲，分訣若死別焉。以灰繞之，其一重則一身屏退，二重則及子孫，三重則及七世。”

6、扶桑國王衣服顏色隨年更改，明顯與中國“五行”觀念一致。不知道是巧合，還是由於其他原因，中國人的五行觀念，在大秦國中時常出現，漁豢《魏略》，範曄《後漢書》講到大秦，都提到大秦“五宮”問題。而且早期中國教堂名稱爲“和宮”，就是“合宮”，實際是中國古代“明堂”的別名。[13]

7、“其地無鐵有銅，不貴金銀，市無租估。”“無鐵有銅”說的是年代久遠，因爲人類最先使用的是銅，後來才用鐵。因此“扶桑國”是久遠的過去，“不貴金銀，市無租估。”說明他們的生活簡單質樸，這正是太古時代的特徵。

綜上所述，從“扶桑國”記載本身提供的資訊來看，應當是帶有濃厚的埃及、以色列地理與宗教色彩的理想化國家。當時中國與大秦的聯繫路線是，從埃及經過尼羅河到達衣索比亞，出紅海，橫渡阿拉伯海，從印度向東分爲兩條路線，一路在緬甸附近登陸，經雲南抵達四川西部。另一條路是繼續向東航行，穿越馬六甲海峽，沿著日南、交州海岸到達廣州，然後向北穿越南嶺，經過沅江、湘江到達荊州，然後又沿長江東下抵達建康。慧深顯然走的是後一條路線。

四、基督教的《寰宇圖》的啓示

假如以上推測能夠成立，那麼應該如何解釋“扶桑在大漢國東二萬餘里”這句話？基督教以東方爲上位，這與中國以北方爲上位的特點不同。《大秦景教流行中國碑》“東禮趨生榮之路”含義是“東向禮拜才能走向重生的道路”，“瞻星向

13 筆者：《從景教角度看〔老子化胡經〕》（待刊稿）。

化，望日朝尊”含義是“瞻仰啓明星，接受耶穌的勸化；向著太陽升起的地方，朝拜神尊耶穌。”今天仍舊有不少基督教的《寰宇圖》流傳下來，其中一幅現存紐約公立圖書館中，是十三世紀的摹本。在大體相當於中國的位置上，畫出了伊甸園，上面有亞當、夏娃、無花果樹等等，事實上直到新大陸發現後，耶穌被釘在十字架上的圖案，仍然出現在亞洲的東部。這樣就出現了一個巧合，中國古代的神國“蓬萊仙山”與基督教的天國重合。爲什麼會出現這樣的現象，有待進一步的探討。慧深說自己從東方來，實際上是在說自己從神的國來，比較符合他的傳教身份，更容易使中國人接受他的教導。基督教自視甚高，強調比現實世界更高的天國存在。五世紀基督教在歐洲取得了全盛地位，上至君王顯宦，下至庶民百姓，莫不趨之若鶩，當時在亞洲中部、西部、印度，基督教也都有很大的發展。信徒根據耶穌的教導，將福音傳遍地極，來到中國傳教是符合情理的。而不同民族宗教、文化之間的交往是相互的，罽賓位於今天中亞的克什米爾，與西亞、近東地區鄰近，是東西方宗教聯繫的橋樑，景教、佛教長期並存，這種宗教狀態與中古時期我國的新疆一致。那裏的基督教有著悠久的歷史。[14] 同書記載宋大明二年（458年），罽賓國的佛教徒也將佛教傳到了慧深的“扶桑”國。如果位於遠東的中國人可能遠航到美洲假設成立，那麼位於中亞的佛教也到了美洲！這樣的假設豈非天方夜譚！

---

14 《歷代法寶記》：”故從中天竺國來向罽賓國。王名彌多羅掘。其王不信佛法。毀塔壞寺，殺害眾生。奉事外道末曼尼及彌師訶等。時師子比丘故來化此國。其王無道，自手持利劍口雲：若是聖人，諸師等總須戒形。時師子比丘示形，身流白乳。末曼尼、彌師訶等被刑死。其王發心歸佛，即命師子比丘弟子。師子比丘付囑舍那斯婆已。如南天竺國，廣行教化，渡脫眾生。王即追尋外道末曼弟子及彌師訶弟子等，得已於朝堂立架懸首，舉國人射之。罽賓國王告令諸國：若有此法，驅令出國。因師子比丘佛法再興。”

五、中國古代文獻中的“和神國”

唐朝牛僧儒《玄怪錄》卷三《古元之》條記載，北魏尚書令古弼的侄子古元之死亡三天後復活過來，講述了三天之中他的靈魂遊歷過的地方。

後魏尚書令古弼族子元之，少養於弼，因飲酒而卒。弼憐之特甚，三日殮畢，追思，欲與再別。因命斫棺，開已卻生矣。元之云：當昏醉時，忽然如夢。有人沃冷水於體，仰視，乃見一神人衣冠絳裳霓帔，儀貌甚偉。顧元之曰：“吾乃古說也，是汝遠祖。適欲至和神國中，無人擔囊侍從，因來取汝。”即令負一大囊，可重一鈞。又與一竹杖，長丈二餘。令元之乘騎隨後，飛舉甚速，常在半天，西南行，不知裏數，山河逾遠，欻然下地，已至和神國。其國無大山，高者不過數十丈，皆積碧岷。石際生青彩，異花珍果。軟草香媚，好禽嘲哳。山頂皆平正如砥，清泉迸下者三二百道。原野無凡樹，悉生百果及相思、石榴之輩。每果樹花卉俱發，實色鮮紅，映翠葉於香叢之上，紛錯滿樹，四時不敢，唯一歲一度暗換花實，更生新嫩，人不知覺。田疇盡長大瓠，瓠中實以五穀，甘香珍美，非中國稻粱可比，人得足食，不假耕種。原隰滋茂，蕪穢不生，一年一度，樹木枝幹間悉生五色絲纊。人得隨色收取，任意紝織。異錦纖羅，不假蠶杼。四時之氣，常熙熙和淑，如中國二三月。無蚊、虻、蟆、蟻、虱、蜂、蠍、蛇、虺、守宮、娛蚣、蛛蠓之蟲，又無梟、鴟、鴉、鷂、鴆、鴿、蝙蝠之屬，及無虎、狼、豺、豹、狐狸、騶駁之獸，又無貓、鼠、豬、犬擾害之類。其人長短妍蚩皆等，無有嗜欲愛憎之者。人生二男二女，為鄰則世世為婚姻。笄年而嫁，二十而娶，人壽一百二十。中無夭折、疾病、瘖聾、跛躄之患。百歲已下，皆自記憶；百歲已外，不知其壽幾何。壽盡則欻然失其所在，雖親族子孫皆忘其人，故常無憂戚。每日午時一餐，中間唯食酒漿果實耳。

餐亦不知所化，不置溷所。人無私積困倉，餘糧棲畝，要者取之。無灌園鬻蔬，野菜皆足人食。十畝有一酒泉，味甘而香。國人日相攜遊覽歌詠，陶陶然，暮夜而散，未嘗昏醉。人人有俾僕，皆自然謹慎，知人所要，不煩促使。隨意屋室，靡不壯麗。其國六畜唯有馬，馴極而駿，不用芻秣，自食野草，不近積聚。人要乘則乘，乘訖而卻放。亦無主守。其國千官皆足，而仕官不自知身之在仕，雜於下人，以無職事操斷也。雖有君主，而君不自知為君，雜於千官，以無職事升貶故也。又無迅雷風雨，其風常微輕如煦，襲萬物不至於搖落；其雨十日一降，降必以夜，津潤條暢，不至地有淹流。一國之人，皆自相親，有如戚屬，人各相惠多與。無市易商販之事，以不求利故也。古說既至其國，顧謂元之曰："此和神國也。雖非神仙，風俗不惡。汝回，當為世人說之。吾既至此，回既別求人負囊，不用汝矣。"因以酒令元之飲，飲滿數巡，不覺沈醉。既而複醒，身已活矣。自是元之疏逸人事，都忘宦情，遊行山水，自號知和子，後竟不知其所終也。（《玄怪錄》卷三《古元之》）

那裏位於中國的西南方向。有幾個鮮明的特徵，例如：

1、"十畝有一酒泉"，"十畝"指的是葡萄園，每個葡萄園中都有一個軋酒池，這裏的"酒泉"指的是軋酒池，用巨大的石頭開鑿而成。葡萄成熟後堆在池中，人在上面踩，從而軋出葡萄汁，這種葡萄汁本身就是酒。這樣的葡萄園在古代巴勒斯坦地區很普遍。

2、"其雨十日一降，降必以夜，津潤條暢，不致地有淹流。"這裏的雨，就是《聖經》中所講的"黑門山的甘露"，巴勒斯坦一帶雖然有降雨，但是植物的生長主要仰仗夜裏的露水。

3、飲酒，也是"和神國"的風俗，自從耶穌創立基督教以後，飲酒是基督教的必要儀式。

4、“五色絲”長在樹上，暗含的意思是從樹皮上剝取下來，這與近東的“麻布”是一樣的。

所以，“和神國”的具體背景，與巴勒斯坦地區有一定關係，同時“和神國”又是一個理想的神話國度，加進去了一些想像成分，也並不完全等同於巴勒斯坦地區。推測古元之夢中遊歷的“和神國”就是耶和華的國，也就是慧深的“扶桑國”。古弼，《魏書》《北史》有傳。[15] 他爲北魏名將，曾帶兵出擊高車，封建興公，都督隴右諸軍事。隴右一帶是基督教傳入中國的必經之路，可能古弼的家族個別成員在那裏皈依了基督教。古元之就是其中之一，這件事在歷史上影響很大，他後來自己號稱“知和子”，就是知道耶和華神國度的人。這個名號被後來的道士模仿。[16]

結論

通過以上分析，可以認爲“扶桑”一詞本來指的是中國古代

---

15 《魏書》《列傳第十六》《古弼傳》。

16 《太平廣記》《芸輝堂》條：元載造芸輝堂於私第。芸輝香草名也，出於闍國，其香潔白如玉。入土不朽爛，舂之爲屑，以塗其壁，故號芸輝。而更以沈香爲梁棟，金銀爲戶牖。內設懸黎屏風紫綃帳，其屏風本楊國忠之寶也。其上刻前代美女妓樂之形，外以玳瑁水晶爲押，絡飾以眞珠瑟瑟。精巧之妙，殆非人工所及。紫綃帳得於南海溪洞之帥首，即絞綃類也。輕疏而薄，如無所礙。雖當時凝寒，風不能入；盛夏則清涼自至。其色隱隱，或不知其帳也，謂載臥內有紫氣。其餘服玩奢僭，率皆擬於帝王家。芸輝堂前有池，以文石砌其岸。中有蘋陽花，亦類于白蘋，其花紅而且大，如有牡丹。更有碧芙蓉，香潔菡萏，偉于常者。載因暇日，憑欄以觀。忽歌聲清亮，若十四五女子唱焉，其曲則《玉樹後庭花》也。載驚異，莫知所在。及審聽之，乃芙蓉中也。俯而視之，聞喘息之音。載大惡，遂剖其花，一無所見。因秘不令人說。及載受戮，而逸奴爲平廬軍卒，人故得其實。載龍髯拂，紫色如爛椹。可長三尺，削水晶以爲柄，刻紅玉以爲環鈕。或風雨晦暝，臨流沾濕，則光彩動搖，奮然如怒。置之於堂中，夜則蚊蚋不能近；拂之爲聲，則雞犬牛馬無不驚逸；若垂之于池潭；則鱗甲之屬，悉俯伏而至；引水于空中，即成瀑布長三五尺，而未嘗輒斷；燒燕肉薰之，則熊熊焉若生雲霧。厥後上知其異，載不得已而進內。載自雲，得之于洞庭道士張知和。（出《杜陽編》）

的神樹，由於與無花果樹的讀音相似，所以用扶桑來翻譯無花果樹。南北朝時期“扶桑”大都指的是“無花果樹”。[17] 中國與羅馬帝國的聯繫，最重要的港口就位於今天廣西合浦一帶，古代流傳下來的“合浦珠還”的典故，盡人皆知。合浦漢墓出土了一定數量的羅馬玻璃，充分說明合浦一帶曾經是溝通中國與羅馬的重要港口。唐朝武德四年（621年）在那裏設立“扶桑縣”，可能與當時基督徒商人（Christian merchants）的到來有關。假如“扶桑”指的是美洲的話，扶桑縣就應當位於東海或者黃海沿岸，而不應當位於中國—羅馬的交通線上。綜合慧深描述的“扶桑國”其他特徵，加上對中世紀基督教宇宙觀念的分析。我們顯然可以得出結論說，慧深的“扶桑國”是一個理想化的國家，地理環境和宗教信仰帶有鮮明的埃及、巴勒斯坦一帶基督教國家的特徵。基督教東傳的資料顯示，基督教有可能很早就傳入中國了。耶穌十二門徒之一的多馬，“乘坐中國人的商船離開印度到中國去，在一個名叫甘寶裏的地方靠岸登陸。”[18] 一份敘利亞文獻也記載，“由於聖徒多馬的工作，中國和衣索比亞都歸順了基督教”。[19] 假若這些記載屬實，則早在一世紀中期（東漢光武帝時期）基督教就已經傳到中國了。1542年，羅馬的一份文獻記載，最早到中國傳道的是安諾比（Anobius），時間是西元300年左右。[20] 摩費（Samuel Hugh Moffett）在他的名著《亞洲基督教史》中認爲羅馬關於安諾比的文獻是“孤證”而加以否定。他依據《大秦景教流行中國碑》，把基督教傳入中國的年代定在初唐時期。這個觀點似乎

17 唐朝初年，在廣西合浦一帶設立了“扶桑”縣，那裏與羅馬世界有頻繁的商業往還，因此“扶桑縣”的設立，應與大秦商人有關。

18 Samuel Hugh Moffett, *A history of Christian in Asia,* vol. (1) (New York, 1992), 288.

19 同上，314頁。

20 A. C. Moule, *Christian in China Before the Year 1550,* (London, *1930), 22.*

有討論的餘地，例如：四川成都的基督教寺院，唐朝時期已經成爲廢墟，杜甫甚至懷疑寺院遺址是古代大臣的墓地。[21] 種種跡象顯示，至遲在三國西晉時期，基督教就已經傳入中國。[22] 儘管慧深不是最早到達中國的基督教傳教士，他也應該算作比較早把福音帶給中國的人物之一，應該受到紀念，他所傳講的內容有待今後宗教史的深入研究，恢復原貌。

討論“扶桑國”的含義，目的在於解析，近古中國文明的形成過程中各個因素的內容淵源。假如早在三國兩晉時期，基督教就已經傳入中國，並且與中國文明早就融爲一體了。那麼從中國古代文明中找出基督教因素，無論是對中國文明自身的認識，還是對基督教宣教歷史的研究，都是非常有意義的。

補記：

1、把扶桑國當成是中美洲的某個印地安國家的說法，大體上起源於上個世紀五、六十年代的一個美國學者，根據中國人民大學李光謨教授編寫的《李濟先生學行記略》（北京大學考古學系《考古學研究（三）》，北京大學出版社，1996年），該學者曾經就此問題請教過濟之先生，但是李先生對於這個問題的看法不得而知。此後，中國學者的類似論斷，大體上受到了這個觀點的啓發。筆者並不否認古代中國可能與美洲印地安人之間有一定的文化交流。但是目前所見的資料，或者說證據，實在是過於薄弱，不足以支援這種觀點。而中國南北朝時期的扶

---

21 《全唐詩》卷219 杜甫《石筍行》（石筍在成都西門外，二株雙蹲，一南一北。陸遊曰：其狀不類筍，乃累石爲之。）雨來往往得瑟瑟，（石筍街，乃眞珠樓基。昔胡人立大秦寺，其門十間，悉以珠玉貫之爲簾。後摧毀，故多瑟瑟，乃碧珠也。）此事恍惚難明論。恐是昔時卿相塚，立石爲表今仍存。

22 筆者：《早期基督教與中國傳統文化》（待刊稿），第六章第一節：《從山陰換鵝到金華牧羊》。

桑國，實際上是在巴勒斯坦地區的地理觀念基礎上構造的基督教的理想國，絕不是中美洲的印地安人國家。《梁書》記載，罽賓國與扶桑國有來往。罽賓就是今天的克什米爾，位於中亞腹地。罽賓與巴勒斯坦均在絲綢之路上，商旅往還，本是意料中的事情，但是從罽賓要到達中美洲，不僅需要穿越印度洋，還要穿越太平洋，而罽賓本身是一個內陸國家，航海知識有限，從罽賓到達中美洲的可能性實際上並不存在。

2、日本原來的稱爲“倭國”，但是自從南北朝時期扶桑國的觀念傳開以後，在中國出現了一種觀念，即在世界的東方存在著一個文明昌盛的國度。從唐朝開始，日本自稱爲“扶桑國”，顯然是冒名頂替。但是因爲迎合了唐朝的宗教氛圍，因此很快的被唐朝人接受了。排比從漢到唐之間的文獻記載，可以清楚地得出這個結論。限於篇幅，本文對此沒有展開論述。

（作者單位：北京大學）

近代基督教在中國藏區的傳播[1]

徐 君

基督教傳遍全世界，惟有中國藏區因佛教盛行和地理環境特殊，未能得著基督福音的恩澤。雖然傳教士們本著傳福音的使命感，不畏艱險幾經嘗試，但由於藏傳佛教勢力強盛而收穫不豐。自十九世紀英國將西藏劃歸爲其勢力範圍後，在英國強有力的國家後盾下，具有政治目的和非政治目的的傳教士們更試圖打開到藏區傳教的大門。對於西人到藏區的傳教活動，近代史學家們常把之與帝國主義的入侵聯繫在一起，[2] 很少有人從宗教發展和宗教情感的角度對之進行客觀考察。本文擬聯繫當時特殊的時代背景，考察基督教在藏區傳播的實際情況及其與以藏傳佛教爲特色的地方文化的互動關係，指出基督教在藏區的傳播有著與中國其他民族地區不同的特點，更不同於基督教在漢族地區的傳播。

---

1 這裏所用的基督教是廣義的概念，包括基督教新教和天主教。爲了表述方便，用基督教代指新教。“近代”引用中國目前較廣泛認可的時間概念，即從第一次鴉片戰爭（1848年）開始至1949年，對藏區而言，本文則延伸到西藏和平解放前夕，其他藏區即將實行民主改革時期即1951年。

2各個時代的學者態度有所不同。八十年代甚至於九十年代初，對近代基督教的傳入基本上持全盤否定的態度，比較典型的文章見曾文瓊《清代我國西南藏區的反洋教鬥爭及其特點》，沈渭濱，楊勇剛《1844-1858年外國傳教士對中國內地的滲透》；林蝦、劉君《清代外國教會在川勢力述論》《帝國主義怎樣利用宗教侵略中國》等，《近代中國教案研究》，成都：四川社會科學院出版社，1987。九十年代中後期以來開始對西方傳教活動採取一分爲二的態度，承認其在中國的文化傳播等的積極性一面。

傳教歷史

一、 早期傳教士進入藏區傳教的歷史回顧（十八世紀中期以前）

最早到達西藏的西方傳教士是耶穌會傳教士，1624年葡萄牙神父安東尼奧・德・安奪德（P. Antonio de Andrade）進入西藏西部的古格地區，在阿里的古格王朝首都扎布讓佈道，建立了西藏第一座天主教堂。在古格王的支援下，天主教曾經得到較大的發展。之後，義大利耶穌會傳教士卡塞拉神父和卡布拉爾神父在日喀則佈道，得到藏巴汗的支援。十八世紀初，天主教傳信部決定派遣義大利卡普清修會傳教士赴西藏建立西藏宗座監牧會，卡普清修會傳教士在西藏拉薩佈道。幾乎同時，義大利耶穌會傳教士德西德里受命重新到西藏開闢西藏傳教工作。1712年9月27日德西德里從羅馬出發，1714年11月13日抵達克什米爾首府；1716年3月18日抵達拉薩。德西德里孑身一人在西藏傳教，採取耶穌會士在世界許多地方傳教時所採取的策略：拜會當地最高負責人，贈送禮物，取得好感，博得當局的支援。然後利用當局的庇護、支援進行傳教，曾一度取得拉藏汗的支援。但由於教權之爭，1718年12月12日，羅馬傳信部招回了耶穌會傳教士，德西德里於1721年4月28日離開拉薩。此後在西藏傳教的主要是義大利卡普清傳教會。

卡普清西藏傳教會在西藏的傳教活動，從1704年到1745年之間斷斷續續經歷了四十一年，其間兩次被迫撤離西藏，第一次離開西藏的時間是1712年12月25日至1716年10月1日，約三年十個月；第二次是從1733年8月中旬至1741年1月6日，約七年五個月。前後有十一年時間沒有在西藏傳教。因此，卡普清西藏傳教會在西藏的實際傳教時間只有三十年，成效也不顯著：領洗入教的成年人寥寥無幾。許多傳教士*死於險惡的旅*

途，疾病與過度的勞累工作中。在前後四十一年內，羅馬教廷傳信部先後十次向西藏傳教會（包括拉薩、宗吶以及印度東北部和尼泊爾的傳教站）派出了四十九個傳教士（44位神父，5個俗人修士）。其中五人因旅途患病折返回了義大利，十三人最後安全返回歐洲，其餘三十一人皆死於異國他鄉。[3]

早期傳教士在西藏的傳教活動，若從皈依宗教的人數來看，是以失敗告終。當時自然條件的不利是阻礙基督教在藏區進一步發展的主要原因，從印度到日喀則不僅路途遙遠，而且途中困難重重。往返一次須時一年，甚至於更長。需要翻山越嶺，穿行於崎嶇陡峭的山間或荒野，隨時都有生命危險。很多傳教人員就是在路途中傷命（如：早期的卡塞拉和豐泰伯納）。補給十分的困難，羅馬匯款常常不足，而且從未及時寄到。卡普清傳教士就曾因爲供應不濟，難以糊口，[4] 而被迫兩次折返印度。除了一些客觀原因，如路途遙遠、補給不便等外，最主要的是基督教傳教士們在傳教的過程中，採取排他主義，貶低和抨擊藏傳佛教及其僧人。因爲基督教與藏傳佛教在世界觀、人生觀、價值觀、倫理道德觀等方面都有較大差異。藏傳佛教的輪迴、業報等觀點、相關的神靈鬼怪驅魔打鬼儀式及許多宗教儀軌，都是基督教所反對的，而這些觀點和儀軌又都在藏區深入人心，成爲藏族文化的特色，很難接受與此截然

---

3 Lista delle spedizioni di Missionari per il Tibetdal 1704 al 1807， con la Data della Loro Parteza dall' Italia ;L。petech: I Missionari Italiani nel Tibet e nal Nepal。 Parte I。 Introduzione，PP。 CV I-CVII。 轉引自伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》，中國藏學出版社，1992年。如1635年羅馬教皇令果阿主教派去阿里的七名傳教士，在途中有兩人在翻越喜馬拉雅山口時，因缺氧而喪命，三人病危返回果阿，只有兩人到達目的地，其中一人也因氣候的不能適應而折返。

4 轉引自伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》，387頁; L.Petech: I Missionari Italiani nel tibet e nel Nepal. Parte I，94頁。 多米尼科“爲了節省金錢，我們強迫實行一種不能長期堅持的生活制度，如我們極嚴格的一年到頭，每天只在晚上吃飽一頓，而早晨我們只喝兩杯茶和吃一點點糌粑。”

不同的基督教。

二、傳教由西藏腹心轉向邊緣時期（十九世紀中後期至二十世紀初期）

在沈寂大約一百年之後，1846年天主教亞格那（AGRA）教會的兩位法國傳教士胡克和嘉伯特（J. Gabet）化裝成朝聖喇嘛，從內蒙古的黑水出發，經青海至西藏的藏北大道進入西藏。於1846年4月抵達拉薩，在沿途及拉薩瞭解地理和風土人情，“竭盡全力在拉薩市民中傳播福音的種子，同時也不遺餘力地在攝政王的宮廷中播下神學的種子”。胡克等在拉薩的活動很快引起了時任駐藏大臣琦善等的警惕，對他們進行盤查，並於1846年4月將他們試圖在藏地傳揚其宗教的情況上奏朝廷，建議把他們押解到四川。道光帝接納其建議，並令把胡克二人遣送到四川，胡克二人費盡周折但在拉薩僅停留了兩個月左右。[5]

爲了解決各個教派之間傳教屬地的競爭，1846年3月27日，天主教羅馬教廷將原屬印度亞格那（AGRA）代牧區的西藏地區劃出成立獨立的傳教區，屬巴黎佈道會，委託四川代牧區管理。1847年，巴黎佈道會即派遣法國傳教士羅勒拿（Charles Rnou），從四川進入巴塘做進入西藏傳教的準備。1848年羅在察木多（今西藏昌都地區）一帶被當地駐軍截獲，駐藏大臣穆騰額將情況上奏朝廷，羅勒拿被押解回四川。[6]

1848年7月28日設立西藏代牧區，時有教徒約1,200人，四川代牧主教認爲無力兼顧，將西藏代牧區委託給遣使會會士管

---

5 約翰·麥格雷格著，向紅笳譯《西藏探險》；達布斯《中國土耳其斯坦探察史》，1963年海牙版；吳豐培《清代藏事奏牘》《琦善奏牘》，中國藏學出版社，1992年。

6 吳豐培：《清代藏事奏牘》《穆騰額奏牘》，中國藏學出版社，1992年。

理。1854年，被驅逐出藏區六年之久的羅勒拿和另一位法國傳教士肖法日（Jean Charles Fege），深入到薩爾溫江與湄公河之間的一個鄉村博木噶（Bonga），建立了一個傳教站。[7] 1856年4月教皇敕令四川代牧主教馬伯樂全權任命西藏教區代牧主教。馬又任命曾在川東傳教的杜神父（Thomine—Desmazures）爲西藏第一代牧主教。1857年8月9日，川西北部、川東南部和西藏代牧區主教商議劃定並明確各自在四川境內的傳教區範圍。時各教區的人數是川西北區約2.9萬；川東南區約2.1萬；西藏區1.9萬。[8] 西藏教區管轄西藏、康屬及上川南南部地區的一半（除去邛州、大邑、穆坪和天全州東部及下川南的仁壽、井鹽）。

第二次鴉片戰爭後，英國與清政府簽訂了不平等的《中英天津條約》，對傳教士到內地傳教事宜用條款的形式加以確定，[9] 隨後法國也通過與清政府簽訂《中法天津條約》取得了同樣的權利。英法傳教士因此要求到內地傳教人數日益增多，其中有些要求到西藏傳教。此前在博木噶傳教的法國傳教士羅勒拿、肖法日1859年被三岩藏族劫掠，被迫退至鹽井（今芒康縣），法國提出抗議並要求索賠銀兩。1860年中法在北京簽定《續增條約》，再次肯定了傳教士有進入內地傳教的權利，於是法國等外國教會便採取了更爲強硬的態度。在這種情況下，1861年羅勒拿、肖法日通過法國駐北京代表取得了在藏區傳教和進入西藏的批准。同年8月，法國天主教代理主教托馬斯·

---

7 伯戴克《中國和去西藏的歐洲旅行者》《通報》1976年第62卷，4-5期；《民族研究譯文集》第9期。

8 西藏教區信教徒資料來自該教區的史冊統計。《教會備忘錄》記爲8000-9000人。

9 具體條款見條約的第八、九款："耶穌聖教暨天主教原系爲善之道，待人如己。自後凡有傳授習學者，一體保護，其安分無過，中國官毫不得刻待禁阻"、"英國民人准聽持照前往內地各處遊歷、通商，執照由領事館發給，由地方官蓋印"。引自王鐵崖的《中外舊約章彙編》，1957-1962年三聯書店版。

德斯邁洛斯（Thomine Desmazures）和奧古斯特・德斯格廷斯（Auguste Desgodins）從四川總督處取得了一張去西藏的護照，他們先到達鹽井，並取道察木多準備向拉薩前進，但當他們接近察木多時，遭到藏人的襲擊並被遣送回原地。但這並沒有打消德斯邁洛斯進藏傳教願望，1862年初，他到北京向法國公使和清朝政府提出入藏及傳教的要求，得到了許諾。於是他與德斯格廷斯、羅勒拿等合作，在博木噶重建傳教會，並於1862年6月，再次試圖去拉薩，到達拉貢（今芒康西）被拉薩派來的官員阻止，被迫返回博木噶。1864年4月，法國傳教士不得不離開鹽井，退到巴塘，不久就放棄了博木噶。[10]

1864年從西藏拉薩撤出的天主教轉向西藏東部邊緣地帶，即屬於四川省和雲南省行政範圍的藏區傳教，在四川省清溪縣（今漢源）化林坪設主教府。同年吳依容（Houillon）駐打箭爐，巴布埃（Bourry）被派往巴安，成立打箭爐教區。此後古特爾（Goutelle）在打箭爐設立教會，原雲南主教丁盛榮（Chauveau）被任命爲西藏代牧主教。1865年丁盛榮到達打箭爐時，進藏的全部教士被趕出西藏，巴黎外方傳教會遂決定在打箭爐安置主教。因此，主教府也就由化林坪遷到打箭爐。1877年丁盛榮死後，由畢天榮（Biet Cesar-Alexandre）繼任主教。隨之而來的倪德隆（Giraudau）、李雅德（Leard）、任乃棣（Genesiier）分別留在打箭爐或被派往巴安、里化、鹽井、瀘定及雲南維西等地修建教堂，開展教務。他們在巴安購置土地、修建住房及教堂三所。

在這一階段，清王朝上上下下都把外人到西藏探險、遊歷

10 1865年5月，他們又重新回到博木噶，同年9-10月他們遭到當地藏族的襲擊，又退至巴塘。此後，他們的活動一直受到限制。伯戴克：《中國和去西藏的歐洲旅行者》《通報》1976年第62卷，4-5期；《民族研究譯文集》第9期。

與傳教視爲同一種目的，把探險者與傳教士們視爲同一類角色，即作爲英法等列強侵略中國的先導。[11] 在這種認識的前提下，把進藏傳教的外國人當作敵人，以對待仇敵的方式對待之也就不足爲奇。發生在藏族近代史上的許多次教案都是這種背景下的產物。其中以1879年和1887年發生在巴塘的兩次教案的背景最爲典型和具有代表性。而隨後1881年9月巴塘法國司鐸梅玉林被殺也與此背景有關。

1876年英國藉口其使館隨員馬嘉理（A. R. Margary）在雲南被殺的事件，強迫清政府簽訂了《中英煙台條約》，明確提出准許英人入藏遊歷探路的條文。按照“機會均等”的原則，法、俄、美等國也取得了同樣的權利。《煙台條約》簽訂的第二年，即有英國陸軍上尉吉爲理（Gill. W. J）持護照從成都出發，經打箭爐、理塘而至巴塘，並做進入西藏的準備。同年時任英國駐重慶領事貝德祿（Baber. E. C）持照由成都經西昌到察木多等地遊歷。當吉爲理到巴塘後，藏民聞風武裝阻攔，後改道雲南回國；貝德祿由四川赴雲南，再由四川省瀘州返回重慶。時任四川總督丁寶楨向清廷密奏：英人入藏，沿途或“密繪地圖”，或“查看道路情形，探明風土人情”“其用意狡譎”。但時處英法等船堅炮利威脅之下的清政府，在國際外交舞臺上動輒失利，再也無力擋住日益被大大打開的大門，只得任其遊歷。但各地方民眾並不能也不願體諒來自王朝上層的苦衷，尤其是相形於清中央王朝勢力漸趨衰微，勢力日益強大的西藏地方政權更把清政府護衛洋人的苦衷視爲“爲虎作倀”。因爲他們在新的國際背景下，面對來自外界比如英國的強行進入的壓力下，不僅得不到清中央王朝一如既往地強有力保護，

11 周偉洲主編：《英國、俄國與中國西藏》（北京：中國藏學出版社，2000年），76頁。

反而被中央強壓對外放棄一些權利和利益，因此西藏地方政府逐漸對清王朝中央失去了信靠倚賴之心，決意自己拼死抵抗。[12] 在對待外國人進入藏區傳教的事情上，採取了與清政府完全不同的態度與措施。

清政府對外人進藏遊歷採取妥協辦法："遇有入藏遊歷洋人，設法阻止，倘不能阻，則加意防護，勿稍疏玩，以免滋生事端"。[13] 因此當1879年6月有馬加國（即匈牙利）伯爵攝政義（Bele Szechengi）等二人要求從中亞遊歷到中國青海西寧，並由西寧進藏時，時任駐藏大臣松桂收到了來自總理各國事務衙門、陝甘總督、西寧大臣、成都將軍、四川總督等處來文，同時要求西藏地方政府派兵護送由青海入藏遊歷的馬加國攝政義伯爵等人。他轉飭西藏噶廈"速派四十名藏族官兵，會同漢兵營官兵一起，攜帶口糧、帳篷、鐵鍋和足夠數量的乘馬、馱畜，立即出發，不得延誤"。[14] 然而西藏噶廈和僧俗百姓並沒有"遵旨執行"，堅決反對攝政義等人入藏遊歷，理由是西藏地方過去從未有過外國人到此遊歷，且自咸豐以來，西藏僧俗人等訂有盟誓"一致議定，絕不讓一個洋人入藏；而由柴達木入藏，沿途艱辛，盜賊出沒，危險甚大。故洋人無論從東、南、北任何地方而來，我等均不會讓其進入藏區，至於派兵護送，前所未聞，且違背我僧俗大眾之誓言，根本無法辦到"。[15]

攝政義等人則由於青海入藏道路險峻而擬改由巴塘進入西藏，但是"當其未到巴塘之先，藏中番眾一聞洋人入藏，譁然

12 參見徐君博士論文，《清季川邊經營》，1999年，（待版）。

13 《清實錄》光緒朝卷92，第53冊，381頁。

14 西藏檔案館檔案，全宗代號003-19-2，目錄號8。

15 西藏檔案館所藏三份藏文呈稟，一份是光緒五年六月三十日攝政通善呼圖克圖、諸噶倫、基巧、堪布致駐藏大臣的稟文；呈稟後附有全藏僧俗官民會議聯名反對馬加國攝政義伯爵入藏遊歷的呈文；再是光緒五年七月西藏攝政、噶倫、基巧、堪布在經駐藏大臣訓斥後，提出不得不事先請求辭職的呈文。全宗代號096-3-6，目錄號10。

聚兵攔阻，情勢洶洶。”在距離巴塘縣界約10來公里的江卡一帶聚集了幾千人的隊伍，在牛古渡口據險攔阻。12月初，攝政義一行抵達巴塘，得知西藏地方政府派兵至巴塘阻攔的消息後，改道雲南而至緬甸。而同時期，新任駐藏大臣由於擔心聚眾會“別釀事端”，特地從拉薩派夷情部的主事開泰帶領番官頗封香噶及三大寺的替身等僧俗官員到巴塘“開導”勸止。但是行至三岩一帶時被攔路打劫，搶去了馱騾物品，隨行人員也有受傷。“番官憤恨不休“，從昌都、乍丫、疊蓋（今德格）、江卡等地調集了一萬多兵馬，攻剿三岩。並遷怒於在巴塘的洋人與教堂，於是趁勢打毀巴塘所屬的莽里教堂。強令巴塘的文武土司簽訂將各處洋人逐去，永不進藏的保證書，不准再爲到巴塘的洋人提供馬畜糧草等服務，否則將大兵“直至巴塘，驅逐洋人，焚毀教堂並土司房屋”。同時行文給巴塘、理塘、霍爾章穀、德格等各地土司和雲南所屬的阿墩子、中甸、維西等處寺院僧俗人等，以後一律不准洋人過境，也不准迎護接送。[16]

雖然駐巴塘的藏軍在駐藏大臣等的嚴飭之下陸續撤回。但藏民反洋人的情緒也由此開始被大大地挑起。處在進藏大道上的莽里教堂也被迫遷至巴塘所屬鹽井縣一偏僻的鄉村——亞海貢。因爲西藏認爲洋人在“並非善地”的莽里設立教堂，目的是爲了勾引江卡一帶的百姓從教；懷疑“莽里教堂在大道之側，藏界緊連，”極有可能暗藏遊歷西藏的洋人，從而做爲洋人進入西藏的前沿據點。並以此爲理由屢向教堂尋釁，莽里教堂的內遷，在一定程度上阻緩了向西藏腹心地帶傳教的步伐。

---

16 光緒六年四月二十日（1880年5月28日），《總署奉上諭》；光緒六年四月二十一日（1880年5月29日），《總署收軍機處交出四川總督丁寶楨抄片》及光緒六年四月三十日（1880年6月7日），《總署收四川成都將軍恒訓等文》《教務教案檔》第四輯，803、804、６８807頁。

十九世紀中晚期至二十世紀早期，在中國藏區傳教的法籍天主教神甫主要有以下幾位：[17]

梅玉林（Brieux, Jean-Baptiste-honore）[18]、畢天榮（Biet Cesar-Alexandre）[19]（出任過宗坐代牧主教Vicaires apostoliques）及其弟畢天祥（Biet. Felix）、肖沃（1816-1877）[20]、杜（漢姓）（Thomine-Desmazures, Jacques-Leon）（也出任過西藏天主教宗

---

17 轉引自 房建昌《西藏基督教史》西藏研究 1990年第二期。勞內《福音傳道會紀要》卷21658-1913-1916 有西藏天主教晚期傳教士的主要人物傳記。中國遣使會會士的傳記資料，可參考法國學者勃蘭特（1883——？）的《1697-1935年中國遣使會會士傳記》1936年。該書收入了946名歐洲籍和中國籍的在華遣使會會士。資料來自二十多種歐洲文字，書中的日期及史事多與北京故宮文獻館的清代檔案作了查證。

對於這一時期在藏地傳教的傳教人員，1887年（光緒十三年）發生第四次巴塘教案之後，爲處理相關事宜，法國駐中國公使施阿蘭在1895年（光緒二十一年八月初三日）發給清政府總理各國事務衙門的照會中，具體開列了從咸豐十年十一月初三日到光緒二十一年七月十二日之間所有進入巴塘、打箭爐等川藏邊界地方傳教士的姓名及所持的執照號，據照會所載，到當時爲止共有12位傳教士進入康區，分別是：主教畢耶、教士倪德隆、顧德耳、余伯南、德若望、李稚敬、牧守仁、蒲德元、蘇烈、仁安、常保祿、何昂。執照號是第52，第280，第281，第428，第443，第728，第772，第908，第918，第1024，第1025，第1187，第1190，第1634等。由於傳教士所持執照一般有漢文名稱，到藏地後，由於漢語與藏語之間的發音區別，姓名可能在不同的史料中有不同的表述，由於史料分散及龐雜，暫時無法全部查齊並對照準確，特全部列出以資參照。

18梅玉林，1845年2月6日生於法國上索恩省的邦博永，後入馬爾奈和呂克瑟伊的初級神學院，再升入貝桑松（Besangson）的高等神學院，畢業後任普通神父，1876年10月18日入福音傳道會，即巴黎外方教會。1878年9月8-9日間在三岩被殺。葬于巴塘。

19 畢天榮，1836年9月20日生於法國，1856年9月27日入巴黎外方教會，1859年6月18日受聖職，同年7月10日進藏，曾在打箭爐傳教，也在江卡（今芒康）及博木噶活動過，通藏漢諸語，1891年5月29日死于巴塘。他們弟兄四人均同會傳教，兩位入藏傳教，一位在緬甸，另一位在滿洲。其弟畢天榮（Biet.Felix）生於1838年10月21日，1862年4月24日入會，1864年1月10日受聖職，同年3月15日入藏，1865年在博木噶傳教，後被喇嘛趕入維西的YERKALO, 1901年9月9日去世。

20 肖沃，漢姓丁，法國外方傳教會教士，1844年來華，在雲南傳教。1864-1877年任羅馬教皇駐西藏代表，死于打箭爐。

坐代牧主教）[21]、羅勒拿[22]、肖法日[23]以及古神甫（Goutelle, Jean-Baptiste）[24]、呂神甫（Durand， Pierre-Marie-Gabriel）[25]、何神甫（Carreau，Louis-Pierre）[26]、白神甫（Couroux，Marie-Benigne-Alexandre）[27]、何神甫（Aubert Georges-Eleosippe）[28]。

---

21 杜神甫，1804年2 月17日出生於法國，1827年9月22日受聖職，1849年2月16日到重慶，曾多次入西藏，1869年1月25日去世。

22 羅勒拿 1812年8月22日生於法國，1836年9月14日進入巴黎外方教會，1837年5月20日受聖職，同年入川，先在重慶，1846年3月27日入藏。1848年3月至4月到過打箭爐及昌都，在入拉薩途中被驅至廣州，又到香港，後又從雲南入藏。1853年在雲南窺視入藏時機，1854年6月20日潛入昌都喇嘛寺，後去博木噶，又欲入拉薩。爾後去江卡。1860年去昌都，1862年6月20日與德格定前往拉薩，未至。9月回到博木噶，後又去江卡，1863年10月18日去世。

23 肖法日，1824年10月6日生於法國，1845年8月16日入巴黎外方教會，1847年5月20日受聖職，同年9月16日赴香港，後因有志入藏，遂赴雲南，1854年與羅勒拿到了博木噶，1865年在西藏。1873年被喇嘛趕出，去了PANG-MUO-TANG和打箭爐。1875年回法國。1883年在雲南，1888年8月19日死於膠東。

24 古神甫，1821年7月29日生於法國盧瓦爾省，1845年11月5日入會，1847年5月29日受聖職，同年9月16日入川，1850年在福州，1856年又回到四川，1858年在打箭爐，1860年進入江卡及博木噶傳教，1867年在巴塘傳教，1875年在雲南所屬阿墩子，爾後一直與喇嘛們抗爭，1895年7月26日去世。

25 呂神甫， 1835年1月31日生於法國埃鑼省，1857年5月9日入會，次年5月29日受聖職。8月29日取道寧波、江西、河南、四川到西藏。1861年初追隨負責西藏教區的杜主教，取道川藏大道，試圖到拉薩建立天主教傳教點，路線是理塘、巴塘及江卡，1862年到達昌都，受到當地藏民的抵制，漢官也予以支援不准當地人賣於糧草。被困半年之久不得不從原路返回。後其又被派往江卡，同樣受到斷糧的威脅，被迫退回博木噶，1865年在博木噶以南的KIONA-TONG 傳教，9月28日被殺害。

26 何神甫，1839年11月15日生於法國，1862年9月16日入會，1865年6月10日受聖職，同年8月15日入藏，與蕭法日及古神甫在巴塘地區傳教，1873年在喇嘛的攻擊下退出，後在打箭爐一帶傳教，1883年9月2日去世。

27 白神甫， 1856年4月18日生於法國，1876年9月14日入會，1879年9月20日受聖職，10月29日入藏，先在鹽井傳教，1880年到巴塘與畢（A.BIET）神甫會合，1887年被當地人民逐出，前往打箭爐。後由去鹽井活動，1894年8月19日死於鹽井。

28 何神甫，1871年4月25日生於法國，1895年6月30日入會，同年8月15日前往西藏，以後情況不詳。

三、各差會在西藏邊緣地帶（主要是康區）傳教的蓬勃發展期（二十世紀早期至五十年代）

十九世紀中後期，法國巴黎外方傳道會從西藏腹心地帶撤退到西藏邊緣地帶，即主要在康區進行傳教活動。到二十世紀初期，雖然經歷了幾次教案，但基本上在康區站穩了腳跟，奠定了一定的傳教基礎。

1901年，倪德隆繼任代牧主教。在打箭爐、瀘定等地大量購置土地、修建教堂，創辦拉丁文學校和修道院。同時深入研究康藏歷史文化，開辦學校，編撰《藏文文軌》、《拉丁法文藏文字典》等。

1910年，在打箭爐增設一個新的教區。主教先後是法國人華郎廷、孫勳和楊華明。打箭爐修建眞原堂和南門公教醫院。倪德隆主教派藏族神父熊德隆到道孚、爐霍傳教；佘廉藹或佘沙禮（Charrier）到丹巴，1911年，藏民殺死熊德隆。1914年6月11日，彭培（Monbeig）在從巴塘到理化的途中被殺，隨行的六人也傷生。

1917年，倪德隆在康定新建聖母堂。1919年佘廉藹到懋功傳教（今小金）。1923年華郎廷由雲南邊境調回康定，仍然做副主教。

1926年11月16日，華郎廷升任宗坐代牧。第二年3月7日祝聖。原副主教常保祿（Grandjean）留任，直到1944年前後。佘廉藹和古純仁（Guer）同任副主教，分別住在懋功、靖化和雲南的維西、貢山。

1929年2月15日，宗座又將西藏西南一帶及不丹等地劃入錫金自立傳教區，歸屬加爾各答總主教。同時撤銷西藏教區，統稱爲打箭爐代牧區。1936年，打箭爐教區管轄西藏一部分、四川的打箭爐、雲南維西等地。教徒有5,097人。[29] 分佈在康定、

雅江、理化、稻城、貢噶、定鄉、懷柔、巴塘、察雅、白玉、寧靜、中甸、維西、科麥、甘孜、石渠、登科、昌都、恩達及西部的嘉黎、太昭和宰城等地。

1944年，打箭爐教區成立中國天主教文化協進會康定分會。該會設有理事會和監事會，會址設在康定眞原堂內，由楊華明任理事長。1949年，將西昌教區漢源富林、皇木兩教堂劃歸打箭爐管理。因此，此時打箭爐教區別共轄：康定、瀘定、爐霍、丹巴、道孚、巴安、鹽井、漢源、懋功、靖化和雲南維西、德欽、貢山十三縣。

法國外方傳教會在康區以外的其他藏區也設立天主堂，較早的有維西縣（今雲南省）小維西天主堂1887年後；德欽縣（屬今雲南省）茨中天主堂（建於1892年前）；貢山縣（今雲南省）白漢洛天主堂（1903年前後），曲拉通天主堂（不祥）；維西縣保和鎭天主堂（1925年前後）。還有懋功縣（今阿壩州小金縣）城區天主堂（建於1927年，1985年恢復活動）；靖化縣（今阿壩州金川縣）金川鎭天主堂（建於1938-1940年）和崇化天主堂（建於1919年後）。

在這一階段，西方天主教其他教派及差會也紛紛派傳教士進入藏東——康區進行傳教活動。典型的有天主教方濟各會、方濟各聖母傳教修女會、奧斯丁會等。方濟各會會士義大利人安德勒在十七世紀曾一度進入康藏地區，1921年在瀘定創辦摩西麻瘋病院。後交瑪利亞方濟各女修會管理。方濟各聖母傳教修女會（Bes Franciscaines Missonnaires De Marie）[30] 也是在二

29曾廣銘《西康之宗教》《西北問題》第二卷第1、2期合刊，康藏專號。記1846年全康區有天主教徒1,450人，民國25年（1936年）調查約有天主教徒6,000人。

30 該會又名瑪利亞方濟各修道會。1677年由瑪利亞巴西翁創建。1815年教廷御定該會隸屬于方濟各總會管轄，總會設在羅馬。該會是一個世界性的女修會，修院遍佈全世界。以創辦教育、衛生和救濟事業推進教務爲主。

十世紀初期進入打箭爐，五十年代初在康定、瀘定有修女15人。奧斯丁會（Augustine）大聖伯爾納派於1933年到打箭爐教區所屬的雲南維西縣傳教，1949年有神父2人，方濟各會神父2人。[31]

各教區又設有輔助會，培養宗教活動和慈善事業的輔助人員，如修女、護士等，在本教區內活動。康定教區設有方濟各女修會附會，又稱中國修道會，在康定南門，其成員多在醫院、育嬰院、托兒所工作，院長和副院長都是法國人。1949年末有修道16人。聖道貞女會在康定教區設有童貞院，院長也是法國人。另在打箭爐教區活動過的修會有耀漢德來男女修會。[32] 此外各教區專門設立修院培養神職人員。如1900年在打箭爐創立若瑟修院，法籍華朗廷、賴福如、何光輝、倪德隆等人先後任院長。該院修生畢業後送檳榔嶼大修院。1949年停辦。

另各差會還辦了一些學校及慈善機構。如天主教所設的康定男校，1926年時有教內男學生5人。[33] 1929年設有康化小學，有學生30餘人，1942年停辦。30年代有醫院、麻瘋病院、童貞院、拉丁修院（小修院）各1所。慈幼院2所，施診施藥所9處，教堂19所（不包括16所分堂）。1933年統計，打箭爐有孤兒院5所，男14人，女60人；聖嬰會1所；醫院3所，病人58人；安老院37人，診所19人，施診數8850人/次。[34] 1948年康定有孤兒院數所，女童40人，醫院5所，病人631人，安老院有老人29人，診所14個，施診數3583人/次。[35] 1950年統計康定有醫

31 華朗廷主教1949年的《教務要項統計表》。

32 耀漢（男）德來（女）修會成立於1927年。由比利時籍傳教士雷鳴遠創辦，也是教區輔助修會。以“全犧牲，眞愛人，常喜樂”爲宗旨以各盡所能、自給自足爲準繩。設印刷、縫紉、木作等部，辦有週末施食會，又辦有平民學校、盲人院等。

33 1926年第六期《全國天主教中等學校總數表》。

34 1933年《中華全國教務統計》。

35 1948年《中華全國教務統計》。

院1所（康定公教醫院，1910年由康定教區創辦，先後有住院者631人。1951年政府接辦，改爲康定醫務所）、瀘定縣磨西麻瘋病醫院1所（1921年創辦，有病床210張。1951年政府接辦，更名爲瀘州市皮膚病防治醫院）、康定縣育嬰院1所（1951年由政府接辦）。

1951年4月， 成立康定天主教革新促進會。1952年末，外籍教士全部離境，結束在藏區的傳教事業。

基督教進入藏區稍晚於天主教，主要團體有英國內地會、美國中華基督會、基督復臨安息日會、基督教遍傳福音團、基督教邊疆佈道團、中華基督教長老會等。

最早進入藏區的是基督教英國內地會[36] 傳教士。康慕倫（Cameron）於1876年12月進入打箭爐，後經理塘、巴塘進入西藏、雲南和緬甸。1893年，英國內地會女傳教士泰勒（Annie Rockhill Taylor）從甘肅洮州轉經青海、西藏到四川的打箭爐（康定），但並沒有能夠駐留傳教。1897年7月英國內地會傳教士西瑟端納和4位傳教士到打箭爐正式地設堂佈道。1906年屬英國內地會的中華聖公會在茂縣城關設立教堂及學校，並在鄉間設立佈道所，1935年教堂被毀，再未恢復。1908年在松潘縣城關租房設立教堂，該教堂是由茂縣傳入，1912年因交通不便而停止活動。

美國中華基督會[37] 1903年傳入巴塘。1903年基督會華東教區派美國傳教士連哈特女醫生及史德文（又史亞培，

---

36 內地會是1865年6月25日由英國人戴德生（Hudson Taylor）創辦的差會組織（China Inland Mission。1905年，內地會差會改組爲美、加、英、法、德、澳等國差會共同經辦的國際傳教組織，國外有14個信仰相同的基督教派參加，成爲基督教在中國的最大一個超宗派、超國籍的差會組織。

37 差會是美國基督會，1809年由美國坎伯爾牧師創立，亦稱坎伯爾派教會，後稱基督門徒會。該會承認新約，卻否認信經。1886年4月傳入中國南京。1903年傳入巴塘。

A.L.Shelton）醫生夫婦前往四川藏區巴塘創辦教會，至打箭爐後，連哈特因身體健康的原因不能勝任，史德文夫婦繼續前行到巴塘建立了教會。史德文到巴塘後徵得地方官的許可，在城區租佃了土著貴族協敖家的房屋設立教堂，並附設醫藥部、康化學校等。1905年浩格登（又譯浩格東，James C. Ogden）夫婦到巴塘囊助，處理傳教、醫務和教育事工。1911年，正式成立基督會巴塘教區。浩格登通過美國差會向中國外交部門交涉，特准許在巴塘租借（期限爲99年）的架炮山頂30畝荒地，由時任巴塘糧務委員王同會具體經辦。由史德文負責雇傭民工開堰墾荒，修建中西式巴塘醫院1所，手術室和化驗室各一間，病床50張；[38] 巴塘華西小學1所；孤兒院1幢和牧師住宅3所。又引水上山澆灌租地，引種美國果樹、菜蔬等。

從1910年起美國差會先後派遣醫生哈德（William M. Hardy，1910年）夫婦，羅福德（病故于巴塘），貝克（H. A. Baker，1912年）牧師夫婦、鄧昆（Marion H. Duncan，1921年）夫婦，莫爾士（J. Russell. B.A Morse，1921年）夫婦、皮德生（Raymond A. Peterson，1923年）夫婦、禹門生（Leland H. Emerson，1923年）、吳耳黎（Ivan C. Wchrley，1923年）醫生、貝邇義（N.H. Bare 1925）夫婦、Z.C. Loftus 醫生、楊安（女，Grace Young）、馬勒德、蘇婉康（女）白教士（女）、安福生、衛斯木等20多人到巴塘工作。同時分赴寧靜、察雅、昌

38 格桑：《巴塘教醫院概況》《四川衛生》，1961年12月20日，8-9頁。醫院有醫師和護士各一人，由美國差會派遣，每五年輪換一次。其他所需護理人員和工人根據工作需要派到崗位上培訓。醫護人員必須在掌握了一定的臨床藏語後才可以在門診和病房工作。薪金按業績發放，每月20-50藏元不等。醫院的收入主要爲醫藥費和部分掛號費，每年有藏元5000左右。對貧困的住院病院不僅免費給予治療，教會還給予伙食補助和牛奶、雞蛋等營養津貼。醫院的藥品皆由上海轉運至康定，再由康定內地會帶到巴塘。醫藥器械由香港運至昆明，再運至巴塘。1933年後，巴塘教會日益衰退，差會經濟狀況不佳，資助經費減少，加上軍閥爭戰，傳教士和醫師撤走。1950年傳教士裴以德和倪康恩離去。1956年醫院被判亂者燒毀。

都、井鹽、察隅、葉枝、德欽（雲南）等地開展活動。1926年教會興盛時期，巴塘教區有教徒100餘人，收養孤兒80人，華西學校有學生80人。三十年代初期因受美國國內經濟危機的影響，急劇衰落，1933年所有外籍傳教及醫務人員全部回國，教務陷於停頓。

基督復臨安息日會[39] 西康區會是由美國傳教士安德烈（同時又是醫生）夫婦，1918年進入川邊特別區康定縣行醫傳教而建立的。會址設康定，並設有醫局。1936年在漢源、巴安、康定魚通設立教堂。但除了雅安的教會外其他各教會只存在了一年時間。另外教會每年還派人到瀘定磨西和關外的丹巴、道孚、乾寧、理塘、新龍、爐霍、雅江等傳教和施藥。[40] 安息日會西康區歷屆會長有安德烈（美國，傳教士，1918年），巴保羅（美國，牧師），韓德烈（美國，牧師），吉明思（美國，牧師，1932年），蔣森（美國，牧師，1939年），王志昌（中國牧師，1939年），文夢天（丹麥，牧師，1944年返國），龔品珊（中國，牧師，1944-1951年）。

基督教遍傳福音團，總部設在重慶。1949年4月，由美籍女傳道人貝悅納（Haien Baily）在康定正式設立教會，無教堂，差會及經費皆來自美國長老會。9月又派女傳道鄭睦天（又名鄭秀貞）、鄭愛貞姐妹到康定協助貝悅納，發展教徒30人。

---

39 基督復臨安息日會簡稱安息日會，十九世紀40年代產生於美國。該會按照聖經十誡，遵守第七日（即星期六）爲聖日，稱爲安息日，相信耶穌必定再來。該會遍佈世界各地，是佈道實力雄厚的基督教會之一。1902年由美國華盛頓安息日會全球總會派安徒生夫婦（J. N. Anderson），1903年又派米勒爾（H. W. Miller）醫生夫婦來華傳教，傳入中國。在中國有華西、華東、華南等八個聯合會及一個直屬西南佈道區。華西聯合會直轄川、滇、黔、康四省和西藏的區會，會址設在重慶。1918年差會派遣美籍傳教士安德烈（John N. Andrews）進入康定開創西康區會。

40 康定縣安息日會1918年創辦。康定魚通安息日會和漢源縣安息日會、漢源縣富林安息日會都是1936年創辦，1937年停辦。瀘定磨西安息日會1937年創辦，1939年停辦。雅安河北鄉安息日會1945年辦，1951年遷至雅安城爲雅安安息日會。

1950年8月鄭睦天與邊疆佈道團牧師丁約翰、聖潔會傳道士劉純奉到雅江傳教，先後發展教徒7、8人。鄭睦天在雅江曾請藏文教師學藏文，並到雅江八角樓（今雅江八角樓鄉）、白孜、噶拉（今多稱呷拉）、麻子石等地傳教。[41] 1951年返回。1952年3月26日，貝悅納申請出境，該團會即停止了宗教活動。

基督教邊疆佈道團是一流動的佈道團體，1948年由牧師丁約翰和傳道人田文定、朱義敏、朱秀梅等人組成。由丁約翰負責。受上海靈修學院院長賈玉銘領導，經費來自上海一個華僑資本家（汽車公司經理）資助。主要傳教對象是康定地區的少數民族。在成立佈道團之前，丁約翰牧師曾與英國普利茅斯兄弟會牧師柏爾到巴塘、波密、雅江一帶進行調查。佈道團與康定內地會、環球佈道會、基督教遍傳福音團等教會合作。1951年康定內地會外國傳教士葛培道離開康定後由丁約翰負責。內地會王永春、王純獻和清潔會劉純奉等參加佈道團旅行佈道。教堂設在康定縣光明路27號。

中華基督教長老會 1948年在康定設康定長老會理事會。長老爲王永春，另有張俊思、劉惠群等四人，沒有獨立的教堂，與康定內地會合用教堂。

康定環球佈道會 由美國長老會、路德會、美以美會、加拿大福音教會、長老會以及英國“滿福音會”等傳教士組成的一流動佈道團體。1947年，美籍牧師吳揚道（D. B Wood Ward）、蘭德勒（A. H. C. Landanl）、衛浩德（H. N. Withy）和加拿大傳教士吳遵道（E. M. Wood-Warol）、司崇道（E. Eseaqer）及英國傳教士史承恩（N. E. Stoker）等六人在西康省康定縣城創立康定環球佈道會。活動於康定、甘孜之間，在康定沒有教堂，借內地會的福音堂作禮拜場所。在甘孜的教堂設於教徒家

41 今白孜、噶拉、麻子石均是行政村，白孜、噶拉屬呷拉鄉，麻子石屬河口鎮。

中。共有教徒十餘人。

西藏和平解放前夕，最後一個離開西藏的牧師是英國傳教士彼得森（George Neilson Patterson）。他1947年進入四川藏區，學習康方言，並在康區遊歷、從事醫療和傳教。後退入巴塘山區。1950年1月彼得森經西藏的芒康進入察隅地區，最後抵達印度的薩地亞。彼得森對沿途所經之地的山川河流等有詳細的描寫並配有地圖。

關於這一時期各個差會在藏區（主要是藏東地區）的情況，可以參照1936年西康政務委員會對在康區的外僑和教堂調查。當時在藏區的傳教組織以法國外方教會的天主教實力最強，時有法屬天主堂10座，主要分佈在康定、瀘定、丹巴、爐霍、道孚等地，以康定爲主堂，其他地區教會通歸康定主教區管轄，各地教堂租佃地土收租糧，所有收支也由康定主教統一支配。另外在康定英國內地會福音堂1座。美國中華基督教會的主要傳教基地在巴安縣，建有福音堂、醫院、孤兒院和華西小學校。具體情況如下：[42]

康定

天主堂（法）設有教堂2所，分堂1所，醫院1所，學校4所，其中3所爲高初兩級，學生有數百名，一所爲初中階段，加有拉丁文一科，該校畢業的學生拉丁文極爲流利。教堂一所在南門外；一所在城內陝西街山堂，又名眞原堂，建於1907年前後，1985年恢復活動；建於1931年駟馬橋天主堂爲分堂，名德助撒堂；另外在魚通也設有天主堂。產業約10餘萬元。時有法籍男女共10人。由倪德隆（法籍，時年七十八歲，清光緒三年四月到康定）任主教；華朗廷（法籍，時年四十八歲，清光

42 資料來源：西康政務委員會彙報各屬外僑辦理事項調查表，轉引自楊仲華《西康紀要》；《康定外僑事業調查》《川邊季刊》第一卷第1期。

緒二十三年二月到康定）任副主教，正副主教之下設司鐸一人（萬類思，法籍，年三十三歲，1923年5月到康定）；庶務一人，修道院長一人統率修道。在仁愛醫院主持醫務的有四位法籍女醫師，被當地人稱爲馬修道（1920年1月到康定，時年五十六歲）、雅修道（時年四十二歲），德修道（年三十二歲，1925年5月到康定）和吳修道（年二十九歲），她們四人自幼在本國學醫，宣誓從事救人事業，在康定辛苦工作。因曾經從明正土司處購買駟馬橋一帶荒地，招民開墾而經費充足，進展順利。

福音堂（英）屬內地會，辦理傳教辦學等事。辦有兩級小學和仁漢醫院各1所，教堂設城內陝西街，醫院設諸葛街，學校附設堂內。除自用住房外約值3-4000外無其他產業。1905年4月到康定傳教牧師顧福安（時年四十三歲）與其妻顧德司（時年四十一歲）主持教務，外有葉牧師夫婦二人。內部僅牧師一人傳道，後因經費支絀進行甚緩，學校也已停辦。

基督復臨安息日（美）辦理傳道行醫事項，教堂在城內諸葛街，除自住房約價值三、四千元外無其他產業，教士巴夫婦主持教務外有醫生1人，看護1人。教士一人傳教，數人附設醫院，由醫生管理該會，後向魚通發展。

瀘定

瀘定天主教堂設在瀘定沙壩，1906年創設，由神甫艾東主持，其下有管事先生。辦理傳教及典當土地事項，設有男女學校。教產連教堂房設及典賣田土約值4-5萬元，年可收租4-500石。

冷磧天主堂，1919年設冷磧場柴市壩側，通連教堂房設及典當田土有教產10餘萬元，年可收租1000餘石。神甫姓彭，下設管事先生。

磨西天主教堂辦於1918-1922年，規模比較大，有男女學校

各1所，共有學生60-70人，都是教友的子女。除辦理傳教辦學事項外，附設麻風病醫院，神甫明文安，下設管事先生。有教產5-6萬元，年可收租600石。

丹巴

丹巴天主堂設在縣城春長壩，1910年由法國教士佘廉藹創設。辦理傳教墾殖及學校事項，設有男女學校各1所。有不動產約值1萬餘元。神甫是法籍中國人雄德隆，神甫下有職員4人。

道孚

道孚城關天主堂成立於1910年。附設有男女學校，設城內東街教產有田地100餘畝，司鐸竇元楷綜理全堂傳教及學校事務。教堂內附設有天主堂聖經會，設會長1人，由會長馮明德管理，但仍屬教會管轄，辦理慈善事業。

泰寧天主堂，教堂設道孚泰寧鄉中街，無教產，由道孚天主堂司鐸兼管。

爐霍

爐霍有天主堂2座設於1910年前後，曾經盛極一時，後因1923年受地震影響而開始一蹶不振。爐霍天主堂設蝦拉沱，有墾地及房設4-5000元。司鐸是法籍柏棣暹，有教士1人，教友10餘人。章谷天主堂，設爐霍縣城，屬蝦拉沱分堂，由中國教友袁汝南看守經堂。

巴安

巴安天主堂，辦理傳教墾殖事項，1904年設城內正街，每年收租糧20餘石，司鐸呂思伯，另有教士1人。

巴安福音堂辦理傳教行醫等慈善事業。設城內正街，每年約收租糧40餘石，由教士皮德生和李國光主持，由教會選舉董

事6人，牧師1人，另雇雜役2人。由於受美國國內經濟危機的影響，1933外國人全部回國，教務也陷於停頓。

醫院、孤兒院及私立華西小學校同設城南架炮山頂，經費都來自美國領事直接撥款。醫院由貝爾義及李國榮（康人）主持，內設院長1人，醫生1人，雜役2人。孤兒院由皮覺家和次力拉母（康人）主持，有院長1人，總管1人，幹事1人，雜役3人，所收孤兒70-80人。私立華西小學校，校長皮德生，教務謝吉儒，有校長1人，文牘1人，教務1人，教員8人，雜役2人。1935年調查時，醫院和華西小學校都已經停辦。

特點分析

一、進入困難

對於“如何在政教合一的地方豎立十字架”，天主教和基督教都曾費盡心機。幾個世紀的努力結果表明從西藏南部尼泊爾、錫金等地進入幾乎是不可能的。天主教在十九世紀中期專門成立西藏教區，研究進入西藏的可能性和方法：採取迂迴曲折的方式和路線，從中國內地向西藏逐步推進。即先在接近西藏的藏區邊緣地帶雲南、四川、甘肅的藏區建立傳教據點，然後向西藏逐步滲透。基於這種考慮而建立的主要傳教點有雲南阿墩子（今德欽縣）、維西、茨中，四川的打箭爐、巴塘，及雲南四川交界的鹽井、朋迦。而在這些地方生活的主要人群是藏人及藏化的漢人。後來爲了名實相符，改稱西藏教區爲打箭爐教區。歷經一個世紀的努力，有十位神父奉獻了生命，十多位殉職，也才得以合法地定居在藏區幾個小地段內，並不時有教難發生。傳教地這種情況也同樣存在於基督教。

與早期基督教進入西藏主要受阻於自然條件的情況相比，

近代基督教進入藏區則主要受阻於社會政治因素。這是由近代特殊的時代背景所造成的。

1、政治安全

近代基督教進入藏區，正處於列強環視、清王朝內外交困、勢力衰微，由於種種原因與西藏地方政府的關係日趨微妙而緊張之時。一方面，清政府想固守住中國的後大門，阻列強於西藏之外；另方面又無力實現這一目的，在與列強鬥爭中，不得不步步退守。具體對西藏而言，此時的清政府不惟無力如既往地對西藏地方施行有效的保護，反而在與英法等列強的鬥爭中，通過簽約等方式致使利益漸失，西藏日益岌岌可危。這不僅危及大清朝的整體安危，更使西藏地方政府利益受損。

英國一直想打開進入西藏的大門，借通商、遊歷等等名目以謀取在西藏的政治、經濟利益。[43] 早在乾隆年間，英屬孟加拉總督哈斯汀士（Warren Hastings）先後派人進入西藏，但英人入藏遊歷貿易之路一直沒有順利打開。1876年（光緒二年）中英煙臺條約允許英國派員遊歷甘肅、青海一帶，並可以從四川等地經藏區進入印度。雖立有條約，但清政府並不願英人進入藏區，西藏地方政府更是反對。因此當1879年（光緒五年）英人據約派人由四川進入西藏時，由於藏人的堅決阻止，改由四川的巴塘進入雲南。1885年，英人再次派遣孟加拉政府秘書馬科雷（Colman Macaulay）率領大型的“考察團”自哲孟雄（今尼泊爾）入藏，又被藏人阻止，相持數月，最後以1886年簽定“緬甸條約”中國放棄緬甸爲附屬國而換得英人的停止入藏的許諾。不久，藏人爲了防止英人的入藏通商、遊歷而在隆

43 參見周偉洲：《英俄侵略我國西藏史略》，西安：陝西人民出版社，1984年；周偉洲主編：《英國、俄國與中國西藏》，北京：中國藏學出版社，2000年；Das, T. British Expansion in Tibet, Calcutta, 1929；Yanghusband, F.E. India and Tibet, London, 1910.

吐山設卡，英藏雙方對隆吐山的歸屬問題爭執，1888年三月因此而爆發西藏的第一次抗英戰爭。藏人大敗。之後清政府鑒於內憂外患的壓力與英人簽定“中英會議藏印條約”，再次退讓了對哲孟雄的保護國權利，打開了英國進入西藏的門戶。1893年中英兩國又在大吉嶺簽定“中英會議藏印續約”允許英人在藏邊建立據點。即使有清政府和英人的立約，藏人仍然仇視英人入藏，並且也因此與清朝中央政府發生分歧。

基督教在近代無論是進入藏區還是中國其他地區，都是以與清政府簽訂不平等條約爲前提的，即是通過本國政府對清王朝施加壓力，而得以實現在中國宣教的目的。每次教案的發生都由代表雙方政府的機構出面，議定賠償等等事項，比如巴塘發生的五次反洋教教案，不僅由所屬教區的主教出面，更交由法國駐中國公使，甚至於中國駐法公使與法國外務部直接商談。[44] 借用政府的壓力來實現教案的解決，不能不讓中國上下把洋教、洋人與侵略劃等號。而這則更容易使人把非政治性的進入及傳教活動，與列強入侵聯繫在一起。因此，清中央政府和西藏地方政府基於政治安全的考慮，對進入藏區傳教加以抵制是有客觀原因的，同時這也導致近代基督教很難進入藏區的主要原因。

對一般民眾來說，藏民也和其他地區的民眾一樣，視列強、洋人、洋教爲一體。而且洋人無國別之分，洋教與洋人都是侵略者，阻洋人、抵制洋教即爲抗擊列強的侵入。在這種時代背景下，即使沒有政治目的的基督教傳教士要想進入西藏，也因此變的十分困難。

---

44 見《教務教案檔》第三輯、第四輯、第五輯、第六輯；如光緒二十一年十二月二十一日（1896年1月2日）《總署收法國公使施阿蘭照會》《教務教案檔》第五輯；光緒二十二年十月二十四日（1896年11月28日）《總署收法國公使施阿蘭函》；光緒二十三年二月六日（1897年3月8日）《總署收出使大臣慶常函》《教務教案檔》第六輯等。

到世界各地宣教是基督徒的使命，也是聖經要求門徒及信徒應做的分內之事。“除非是效法基督的生命，否則沒有什麼目標，比向世界宣教這個目標更廣闊、更深入、更高尚、更激動人心”（約翰莫特）。基督眞理要傳揚給萬民，“神要叫外邦人因信稱義”（加3:8）“……地上的萬國都要得福”（創18:18，22:18）。藏區不可能因其偏遠而被上帝輕看，一些具有特殊恩賜的信徒或傳教士決心把福音的種子撒向這片雪域高原，因而就立意進入這一特殊區域，撒播福音的種子。比如力圖進入西藏傳教的戴如意女士就是這樣的一個代表。當然還有其他的一些傳教士，進入藏區傳教本身並沒有任何的不良主觀動機或目的，也許出於宣教果效的目的出發，而考察當地的風俗習慣、研習當地的語言與文化，但這些客觀結果極有可能被侵略者作爲資料利用。

正是由於十九世紀末二十世紀早期，也即清朝晚期的藏區具有特殊的政治敏感性，致使進入藏區的傳教活動即使出於非政治性目的，也常常被政治性地對待。傳教士在進藏時需要喬裝改變，說藏語、著藏裝，完全藏化。但即使如此，在行進過程中也可能隨時面臨被槍殺、被搶劫、拘捕和遣返的危險。如：英國內地會女傳教士泰勒（Annie Rockhill Taylor）受聖靈的感召，決心進入拉薩傳教，在經歷了長達三年的各種準備之後，1892年從甘肅洮州出發輾轉至青海，在隆冬的高寒地區艱難跋涉七個多月，招募的四個隨從在途中一個病死，一個折返，一個起謀財害命之心，隨時恃機加害，一個曾經是由泰勒女士施衣施藥把之從死亡線上救回來，雖然一直跟隨，但路上時常痛哭請求返回。歷盡艱險卻在離拉薩只有三天路程的時候被認出、拘押，被迫折返。[45] 從內地進入西藏的路上設有專門

45 Annie Rockhill Taylor 著，孫子和譯：《藏中行——一個女基督徒的日記》，臺灣：臺灣商務印書館，1980年。

的關卡檢查圍堵，不僅傳教士本人有被藏族地方政府逮捕、拘押的可能，連帶路人也是冒著生命危險，有被官方治罪、或被本部落審判處決的可能。

2、自然危險

特殊的地理環境和氣候條件，進入藏區的傳教者必須經受住身心兩方面的特殊考驗。如：戴如意女士在進藏路上因盜賊如毛，屢遭襲擊，冰天雪地，寒風刺骨，牛馬凍斃。另有好幾位傳教士因此殞命，如：1881年巴塘天主教司鐸梅玉林“押運西國帶來鹽井等處教堂應用物件箱只13馱，前往鹽井交收分送”在途中被搶劫，梅玉林“頭面均被刀石砍擊，血污模糊，右手腕骨折，左手腕亦被砍傷，實系受傷身死”。[46] 1922年史德文醫生也是遭搶劫致死。民國時期，基督教已在西藏邊緣地區傳播了半個多世紀，時代背景也發生了巨大改變，西藏仇教、反教已不再如晚清時代強烈。甚至西藏當時的藏傳佛教最高領袖也願意聽聞這來自於異域的宗教，特邀請在巴塘傳教的史德文醫生前往拉薩。1922年2月，史德文醫生應達賴喇嘛邀請前往西藏拉薩，行至巴塘12公里處茶樹山遭搶劫負傷，醫治無效死亡。

雖然近代基督教傳教士多是在藏東邊緣地區傳教，傳教士所經受的惡劣地理及氣候環境，比之於早期傳教士從喜馬拉雅山南麓進入西藏而有所緩解，但仍然需經歷千難萬險。正如傳教士們所比喻的：從自己的祖國到中國，遠比在兩個相鄰僅百十里路程的藏區旅行容易的多。以1890年代而言，從天主教主教府打箭爐到巴塘“緊急專腳”十六站，需時超過半月；打箭爐離成都約九百里，“緊急專腳，六日可到”。而到了1930年

46 光緒七年九月初六日（1881年10月28日）《總署收軍機處交出丁寶楨片》，《教務教案檔》第四輯，853頁。

代，從鹽井到昌都還是15天路程，從巴塘到鹽井只有150公里卻是5天的行程，這還是交通相對方便、經常有商旅往來的大道。至於一般行人罕至的地區，每天的行程只能十餘公里，甚至於不得不經常迂迴曲折。比如泰勒女士在進藏途中一次爲了渡河，不得不沿河走十多天的迂迴路。

二、 傳播不易

"在藏族間傳教，有如拓荒者創業"。[47] 這是在藏區傳教近二十年，最後殉教於藏區的杜仲賢神父對在藏區傳教之難的感歎。

1、 宗教衝突

無論是在早期還是近代，宗教衝突是基督教進入藏區和進一步傳播的主要制約因素。對於基督教傳教者來說，藏區是邪魔顯靈之地，"撒旦的勝利顯示在飄蕩於樹幹或房頂上的小旗上"；藏族有自己的宗教—藏傳佛教。雖然教派不一，但都屬於多神崇拜及偶像崇拜的範疇，主張生死輪迴，與一神論、反對偶像崇拜的基督教有著截然不同的教義。宗教職業者喇嘛具有絕對的權威，主宰著藏民生產、生活方方面面，充當著法官、教師、醫生等角色，他們還是最富有的地主、政治領袖、占卦卜筮者。在藏傳佛教裏，民眾在諸神前沒有絲毫地位，只有靠喇嘛代言。無論是西藏還是其他的藏區都是政教合一統治形式（西藏是政教合一的政府，其他藏區是土司與寺院結合：寺院屬於土司或者由土司供養或由土司之家一人繼土司位，一人出家掌管寺院）。政權與神權結合拒絕其他宗教的傳入。而且，藏區一般民眾與教徒之間的衝突，常常會複雜或上升爲喇

47 盧柏（Robert Loup）著，侯鴻佑譯：《西藏殉教者——杜仲賢神父傳》，（臺灣：光啓出版社， 1965年），193頁。

嘛寺院喇嘛與基督教神職人員的利益衝突。藏區反教運動很大程度上都是由這種情況引起的，晚清時期發生在藏區的幾次教案就是明顯例證。詳見下圖。

十九世紀末至二十世紀初發生在藏區的教案及民教糾紛簡況統計表:[48]

年份	所屬地點	起 因	情 況	反教人員
1873年	巴塘	1、塘顧司鐸……前年縱令僕人將臨卡石夷民毆傷，事後並不懲治，因此夷眾各挾公憤。 2、由於洋人來巴傳教而致使自然災害頻繁發生。	打毀焚燒巴塘、鹽井、莽裏3處教堂，搶劫物件米糧，傳教士至打箭爐避難。	喇嘛、民眾
1879年	巴塘	川藏交界民眾集結阻止攝政義等人進藏遊歷，從拉薩派去勸止的僧俗官員因路途被搶泄憤。	打毀莽里教堂，遷莽里教堂至鹽井亞海貢。	西藏官員、軍隊
1881年	巴塘	丁林寺喇嘛和三岩野番勾結攔路搶劫教方運送給鹽井等教堂的貨物。	殺死巴塘司鐸梅玉林。	喇嘛、夾壩(土匪)
1887年	巴塘	1、教士喜搜求地寶，土人恐傷地脈風水而不滿。 2、外洋傳教雖已列在條約，但土人並不甘服。 3、天災加差役繁重，民不聊生，恨教加劇。	焚毀巴塘、亞海貢、鹽井教堂，驅趕盡教士和教民，占了教堂及教民財物及田土，把已死教士及教民沈屍於河。	喇嘛、土司
1904-1905年	巴塘 理塘 道孚 鹽井	洋人在巴行動冒犯神靈，污穢天地，致使人物患疾，代降災異，五穀荒旱；駐藏幫辦大臣鳳全崇洋護異，反壓佛門。	巴塘毀教堂3座、殺死法籍傳教士2人，11位教友被殺死投入河內，英美教士墳墓2處；殺死駐藏幫辦大臣鳳全。雲南殺死法籍傳教士2人，燒毀教堂10座，打死教徒13人，毀房百餘間。	喇嘛、土司、民眾

以鹽井教堂爲例，鹽井教堂在1873年和1887年兩次被搶劫。在1927年和1939年喇嘛寺院兩次搶劫了美籍牧師。直到二十世紀四十年代“鹽井[49]乃是殉教者能使傳教生命受表彰的崗位之一”。[50]鹽井的“教友們在喇嘛及其代表淫威之下被迫許諾不經准許不能外出。家家須設置香爐燒香；在丘陵上燒香。……把農田的收益交給崗達寺院”[51]

直到1948年這種情況並沒有多少改變，杜仲賢神父在阿墩子傳教並爲來往經商及當地人行醫，雖然“醫療許多病人……被勸皈主的不多，因爲此地居民也害怕喇嘛。”杜神父感歎到：“這眞可怕，好像魔鬼捉住了民眾。”

2、利益之爭

喇嘛寺院與基督教的矛盾，不僅僅是對一個外來宗教的憤恨，主要還是利益的衝突。“一個人由誰供給生活則信誰的宗教，至少一般現象如此”，因此傳教士總結認爲，在藏區傳教“所寶貴的第一是教友們的靈魂，第二是堂區的產業，其他只是次要的了”[52]。“所以一個堂口的第一個目標是購買土地，建築房屋，招攬佃農。”誰擁有土地和其他生產資料的所有權，誰就可以取得對民眾的支配權。土地問題是傳教區對地產所有權的共同問題。鹽井的崗達寺院曾以鉅款向西藏政府行

48 資料來源於《教務教案檔》第三輯，第四輯、第五輯、第六輯。

49 今屬於西藏昌都地區，改稱芒康縣，因出產鹽而得名，處西藏、四川、雲南三省交匯處，是雲南、四川進藏必經之地，歷史上商旅往來較多。1865年朋迦教友被逐，部分彙聚鹽井。天主教在1887年於此地成立教會，成爲向西藏腹心地帶傳教的過渡基地。

50 盧柏（Robert Loup）著，侯鴻佑譯：《西藏殉教者——杜仲賢神父傳》，臺灣：光啓出版社，1965年。

51 同上，179頁。

52同上，154、169頁。

賄，以取得沒收鹽井教會的產業的目的。[53] 爲了防止利益流失，對教會只出賣土地的使用權，而不出賣所有權。寺院或地方行政長官爲了控制民眾，甚至不准民眾使用教堂所有的水磨。

矛盾的產生是由藏區特殊的社會經濟形態所決定的。從社會發展階段角度來看，近代藏區仍處於封建農奴制階段：土地屬於地方世俗土司、頭人和寺院，不能自由轉讓、買賣。耕種寺院或土司頭人土地的農人稱爲“科巴”，這部分人有自己的工具和牲畜，可以保留收穫物的一部分；另一部分人則稱爲“差巴”，他們則完全屬於土司頭人或寺院的奴隸，沒有自己的工具及牲畜，收穫物全部歸土地所有者。由於經濟的不獨立，信仰也不可能脫離經濟及社會地位。“不可能使一個屬於喇嘛寺院或教外土官的佃農成爲教友，或長期作爲教友。”[54] 因此才會有藏區的民眾“頂愛交談，常和神父聊天並請教，他們並不忽略接受神靈方面的治療，情願奉教皈依天主，表現極其善良的意願，然而一向依喇嘛寺院田產維持生活，改奉天主教所付的代價太大了”[55] 在鹽井傳教的杜神甫曾感歎“如果我們有更廣大的土地，鹽井將有一千教友。”[56]

3、文化互異

藏族基本上是個全民信仰佛教的民族，而“歷史形成的信仰和風習與天主教殊說異道”。進入藏區傳教的傳教士們從基督教角度看藏區“民眾浸淫於拜物教，爲世界最虔誠的教徒”[57] 近代進入藏區傳教雖然有條約規章可資憑依，但是藏民“甘服

53同上，166頁。
54同上，155頁。
55同上，177頁。
56同上，154頁。
57同上，141頁。

與否，自應聽從民便”不能“拂人之性”。藏區民眾沒有一般弱勢民族可能存在的社會價值、倫理道德等短缺問題，因此面對基督教的傳播，不會產生從新宗教裡汲取或尋求社會價值或倫理道德等心理需求。

在藏區宣教中被忽略或曰缺少了一個重要環節，即文化。宗教信仰有其六個基本的功能體現在文化層面上：一、心理功能，提供安慰和和諧；二、超越功能，提供安全感和方向感；三、聖化功能，使社會的規範和價值觀合理化；四、先知的功能，評判社會的行爲規範和價值觀；五、認同功能，使個人在認同遙遠的過去和無限的未來時找到感覺；六、過程功能，爲個人及其所在社會標明生命的歷程。查爾斯特各洛克認爲人們皈依宗教是基於“短缺”的原因，他所謂的短缺有五種現象：因生活貧困而形成的經濟短缺；因社會地位和可獲得社會權利的程度而形成的社會短缺；因生物機能的健康程度而形成的機體短缺；因社會價值與規範不再能提供某種替代性的價值體系，以幫助人們走出困惑形成的倫理短缺；人們因感受到社會的拋棄而形成的心理短缺。除機體短缺是就個體而言以外，其他都可以用來分析社會群體。西南其他民族在這幾個方面或多或少都存在著短缺現象，因此也較容易皈依一個新的宗教，來解決或緩解因短缺而帶來的痛苦。例如：十九世紀末至二十世紀早期，基督教在苗族地區的廣泛傳播與興盛，以及二十世紀八十年代以來，基督教在漢族地區農村和其他民族地區的復興就與這幾種“短缺”的存在密切相關。而十九世紀晚期和二十世紀早期的藏區民眾除了出現個別的個人機體短缺以外，對於集體社會而言，由於藏傳佛教的深入人心則不存在這種“短缺”，因此皈依一個外來宗教的驅動力不如其他民族地區強。相較而言，中國西南地區其他民族對西方宗教的接受比藏族相對要容易的多。

對於如何在這樣一種異文化環境裡傳教，早期及近代進入藏區傳教的傳教士們雖然也注意到文化差異對傳教的影響，他們或通過學習藏語、或通過研究藏文化及藏傳佛教經典的途徑來瞭解和理解藏族文化，進而推動傳教事業的發展。尤其是二十世紀初、中期時，傳教士們更把學習藏語作爲首務。比如基督教遍傳福音團的女傳道鄭睦天在雅江曾請藏文教師學藏文；康定環球佈道會的六位傳道士，除史承恩外，來中國之前都在美國接受過美國環球佈道會的傳教訓練。吳揚道、吳遵道和司崇道三人還在印度本格省專門學習過藏文。巴塘基督教傳教士將研究藏傳佛教與傳教活動結合起來，不惜重金購買佛經、佛畫佛器，先後聘請藏族學者協敖格桑旺堆、甲日本此等、格格阿稱等二十餘人，或作家庭教師，或當學校老師，或作翻譯教授藏文，或講佛學，他們在巴塘著述立說，編譯文獻，以佛經辭彙將基督教的聖經、讚美詩、福音書等譯成藏文，印成短篇小冊子，抨擊佛教，宣傳基督教。有些傳教士通過學習藏文，研究康藏歷史、宗教、語言、文化，還爲藏學研究作出了一定的貢獻。如內地會葉牧師在康二十餘年，深入研究各地方言尤其對甲郎語的研究是中外語言學上的重要貢獻；能操漢語及藏語傳教，並將《聖經》譯成藏文。

即便做了種種努力，但其傳教果效並不很明顯。除了一些客觀原因，比如進入藏區傳教的時間及人員相對有限；能熟練用當地語言講道的人員並不多；各差會互不統屬，各種宣教資源的難以合理利用；《聖經》翻譯成藏文時間晚（1948年），而能讀懂藏文聖經的人極爲有限（因爲只有寺院才有教育，只有出家才會有識字的機會）等等。更主要的原因在於，大多傳教士在面對文化差異時，未能做好文化認同功課。甚至於有些傳教士以自己所信仰的宗教徹底否認，甚至於貶毀傳教目標對象已有的信仰。忽略對異文化首先應採取尊重、瞭解、理解的

態度，然後才是交流、說服，使其皈依基督的正確傳教程式，而以抨擊代替說服，得到的反應只能是對抗與誤解，近代幾次教案的發生在實質上都是這種文化對抗的結果。而基督教在藏區的傳播也被當地人認爲是“冒犯神靈，污穢天地”，如果有災害發生，比如：莊稼減收、人畜欠安等，都會被認爲是基督教傳教士進入後冒犯神靈的結果。[58]

爲了擴大基督教在藏區的傳播，傳教士們曾對藏區民眾的行爲作出讓步：“如聖神感化了他們，改變其靈魂及敬神的涵義，諸般禮節和若干節慶以及習俗均可以保留，用之於敬禮眞神。”[59] 但民眾並不理會這種讓步。究其實質原因，是傳教者缺乏對宣教社會更深層認識的結果。因爲改變信仰最大的障礙是來自社會，而非信仰本身。一個性質相同的社會，也許有領導地位和權利分配的不同和區別，但仍然能夠融合成一個整體，在價值觀念的體系中有許多共同點。他們當中誰要是成爲基督徒，就意味著“加入另一個民族”。因此在這種獨特的藏傳佛教文化氛圍內，基督教很難從觀念上或實際生活中介入到當地民眾社會。

三、收穫不豐

1、皈依基督教的人數少，傳播發展較其他民族地區緩慢，而且很難進入西藏腹心地區。

這也是近代基督教在藏區傳播所表現出，與在漢族地區及其他民族地區完全不同的傳教信教特色。基督教進入藏區採取的是與其他地區相同的方式——即惠民與傳教相伴隨。通過建

58 參見四川省民族研究所編：《清季川滇邊務檔案資料》，1989年，成都。
59 盧柏（Robert Loup）著，139頁。

醫院行醫、建學校施行教育等惠民的方式吸引教徒，最終達到傳教的目的。各差會所派出的傳教士多是醫生。行醫、辦學與傳教相輔相成。比如：內地會在四川的懋功（今小金縣）設有診療所；基督復臨安息日會在康定縣城水橋子建有安息日會療養院；天主教在康定設康定公教醫院；瀘定縣有磨西麻瘋病醫院；美國基督會在巴塘設基督會醫院，對貧困的住院病院不僅免費給予治療，教會還給予伙食補助和牛奶、雞蛋等營養津貼。康定環球佈道會傳教士主要通過醫藥、救濟等方式進行傳教。

然而這種在其他傳教地區行之有效的方式，在藏區並沒有取得應有的效果。就學校而言：藏族人視子女出家爲僧爲尼是最高理想：在寺院可以受教育，受人尊敬，光宗耀祖。藏民習俗有兩子必送一人、三子則送兩人到寺院，有女則不留子；視進學堂讀書爲當差，更不會主動向學。因此傳教者在藏區建學校施行現代教育則很難通行。這與基督教在中國西南其他民族地區如苗族地區建校辦學，民眾回應積極[60] 的情況截然不同。惠民的措施沒有效果，皈依者自然也就寥寥可數。如四川省巴塘所屬的莽里教堂建立二十多年“從未傳一藏界之民”，並在1873年被打毀後，被迫從川藏大道之側遷至偏僻的鹽井（時屬巴塘）亞海貢。直到西藏和平解放前夕，除有個別的傳教士進入西藏腹心地區外，在西藏沒有建立一個正式的教堂。

2、信教群眾——教徒多爲流落藏地的漢人或其他民族，在當地處於弱勢地位，藏族本身信仰者少。

例如，巴塘教會在1926年達到全盛時期，有教徒100餘人，

60 西南研究書系：張坦，《“窄門”前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，昆明：雲南教育出版社，1992年。

所創華西學校學生80人，孤兒院收養孤兒80人，這些孤兒多是留守在巴塘的國民黨軍隊與當地藏族婦女通婚的產兒。

3、基督教對當地人民的生產、生活影響不大。

除了當地人所認爲的“傳教士進入引起天災人禍，地震亢旱，莊稼減收”的影響外。基督教在各地建教堂、辦學校、施醫藥，都對當地民眾的生產、生活影響不大。在當時的情況下，加入教會的民眾會被當地人認爲是“加入了另一個民族”，會被以排斥的眼光或情緒對待。因此各地教會所辦學校的學生多是教會子女，以西方的教育方式傳授聖經等方面知識，於一般民眾生產、生活關係不大。

（作者單位：四川大學）

基督教與中國文化

基督教與先秦學術思想之會通

劉前敏

人類從原始人開始，即有文化，當以遊牧爲生的原始人在河流平原或河谷地帶發展出，以少數人口餵養全體部落的農業文化時候，多餘的勞動力就可以從事其他行業謀生，於是社會階層賴以形成，文明也因社會階層的群聚效應而誕生。在因應社會階層的新文化啓蒙時期，其中犖犖大者，以法律意識規範社會階層者，是爲法律倫理文化，西方文化屬之；以道德意識規範社會階層者，是爲道德倫理文化，中華文化屬之。

西方法律意識來自上帝向人說話、立約的宗教信仰，例如：三千七百多年前的漢莫拉比法典，其法源即是來自上帝。因此法律倫理文化的基本路向是演繹的，以不變應萬變的，故我們又稱法律倫理文化爲天啓文化。然而中國人信仰的上帝卻是不說話的，例如：《孟子》孟子說：“天不言，以行與事示之而已矣。”因爲“天不言”，故中國文化缺乏人倫大法的法源；例如：就基督教十誡中第九誡“不可貪戀人的妻子”而言，在中國，任何一個帝王，在上有皇伯、皇叔，與尊長情況下，都不能以此約誡天下萬民。在春秋禮崩時期，孔子也僅能在“克己復禮”中，作出“非禮勿動”的道德訴求，故古代中國法律就只有刑法而已。關於道德行爲，《論語》孔子說：“性相近也，習相遠也”，故道德行爲屬習性範疇。在“天不言，天示”認知心態下，中國人乃走上從“知生”中務求道德原則之人本主義途徑。《論語》孔子說：“吾道一以貫之”，故中華文化路向乃是歸納的，從萬變求不變的。因爲“天不

言，天示”是中華文化特色，故我們亦稱此道德倫理文化爲天示文化。

天啓文化與天示文化是兩個不同路向文化。我們可以用“啓示”概念，將天啓文化與天示文化統合稱爲啓示文化。然則此兩種不同文化，究竟存在何種關係？我們只要看十八世紀歐洲啓蒙時期，伏爾泰等人文學者的道德訴求，就可以看出法律倫理文化與道德倫理文化之間存在的“起承轉合”的辨證關係。此即以法律倫理文化爲起始，以批判法律倫理文化的道德倫理文化爲承轉，最後所得到新的知行準則，就是法律倫理文化與道德倫理文化的合題文化，而此合題文化又是另一個新的法律倫理文化的起始；這是啓示文化朝向“止於至善”途程中，辨證發展的特質。

在當今世界，作爲一個中國基督徒，要保有固有文化素養時，常陷入信仰與文化的自我衝突之中。如何能兩全其美地使信仰的我與文化的我轉化成和好的我，則是基督教與中國文化對話上的重大課題。從啓示文化觀之，信仰與文化衝突不外是天啓與天示之間的問題，那麼當我們思索基督信仰與先秦學術思想會通時，自然就會在“啓示”之內進行思辨之對話。

先秦學術思想在中華文化中具有承先啓後的關鍵地位。我們試以先秦“天命”、“聖人”、“恕道”、“天書”、與“述作”等概念，探討基督教與中華文化之會通問題。

天命

在希伯來文化中，以色列人信仰的上帝是人格化的上帝，並且到了令人不安的情緒化程度。至於先秦中華文化，中國人的上帝基本上不是人格化的上帝，例如：上帝沒有如人一樣之口，故《論語》孔子說：“天何言哉？四時行焉，百物生焉，

天何言哉？”意即上帝不說話，但大道流行卻不待言而著明；上帝也沒有如人一樣之耳、目，故《尚書・皋陶謨》云：“天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。”意即上帝以人民的耳、目爲耳、目，以人民的賞罰爲賞罰。上帝雖然沒有與當政者立約，但上帝卻以人民的民意與國君爲約；故國君必須愛民，否則天下民意是可以“改革天命”的。故在《尚書・召誥》中，“有夏服天命，有殷受天命”；但若君王“不敬厥德”，就會“既墜厥命”。意即君王權位雖來自天命，但若君王不敬重道德，上帝是允許湯武革命的。因此在中華文化中，以“改革天命”爲特質的天命，兼具“君權神授”與“天賦人權”的內涵。

我們將天命概念對照《福音》，耶穌對西滿說：“你是伯多祿(磐石)，在這磐石上，我要建立我的教會，陰間的門決不能戰勝她。”從天命觀點看，磐石猶如國土，是不能變動的；在磐石上，以耶穌爲唯一信仰的教會，猶如包括人民與政府的國家，也必須是永遠存在的。但如何才能夠做到“陰間的門決不能戰勝她？”從“改革天命”觀點看，當陰間勢力達到某個程度，自然會有“替天行道”眾人出來擊敗黑暗勢力。

其次，天命除了“外王”意義外，又兼有“內聖”意義。《中庸》說：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”，這句話所言之人性，兼具人性的外王義，與人性所以率修之內聖義，這與基督教上帝造人與聖神降臨的教義契合一致。

聖人

中華文化因“天不言”，故在中國學術思想上，對上帝持“存而不論”心態，也因此不敢多論神學，但中國卻有獨到的“聖人之學”。在中華道德倫理文化中，先秦諸子認爲聖人是

“有道者，人倫之至者，盡性循理者”。宋儒邵雍更說：“聖也者，人之至者也，……以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者。”在《老子》書中，老子說：“聖人執一爲天下式；聖人常善救人，故無棄人；聖人執左契而不責於人。”從語意中，可知天下只有一個聖人，聖人與眾人的關係是範式關係，與拯救關係。照這樣描述，中國人的唯一至高的聖人與基督教的唯一至高的救主不就是同樣一個人麼！就法律倫理文化言，人類需要救主，以除免罪惡；就道德倫理文化言，人類需要聖人，以作爲德行的導引與寄託。故唯有耶穌才能兼有救主與聖人的雙重身份；即耶穌以救主身分落實於法律倫理文化社會，以聖人身分落實於道德倫理文化社會。故聖人耶穌早在春秋時期，就已經降臨於中國人的心靈之中了。

在古代中國，聖人是虛位以待者。故先秦時期，一般人乃將傳說中的堯舜作爲人生途徑上的效法楷模。在《孟子》書中，且有“人皆可以爲堯舜”的認知。後來的發展，在人云亦云之下，卻將堯舜給聖人化了。於是韓非乃以寓言批判儒家兩譽堯舜之不當。《韓非子》韓非寫道：“楚人有鬻楯與矛者，譽之曰。吾楯之堅，物莫能陷也。又譽其矛曰：吾矛之利，於物無不陷也。或曰：以子之矛，陷子之楯，何如？其人弗能應也。夫不可陷之楯，與無不陷之矛，不可同世而立。今堯舜之不可兩譽，矛楯之說也。”按道理，儒家實在可以兩譽堯舜，因爲儒家並不以堯舜爲眞正的聖人。《論語・雍也》云：“子貢曰：如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸。”可見在孔子心目中，堯與舜皆不是聖人。至於孔子本人，《論語》孔子說：“若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣！”孔子雖德高望眾，但亦不自以爲聖人。在《孟子》書中，孟子亦說：“夫聖，孔子不居。”又說：“自有生民以來，未有孔

子也。”於此可知，聖人在中國古代，乃是虛位以待者。因此若將“人皆可以爲堯舜”釋義爲人都可以成爲聖人，那是莫大的誤解。

恕道

恕道遠在春秋時期，就已成爲儒學的道貫，在《論語今註今譯》中，毛子水先生說：“我們很正當的可以把恕道看作人類行爲道德的基礎。世界上文明民族的先哲，很多都曾說過恕道，但原始記載恕道的話而現在尚存的書，則實以論語爲最古。”關於恕道，有兩種不同講述，《福音》耶穌說：“凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做：法律和先知即在於此。”這是恕道的正面表述。《論語》云：“子貢問曰：有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎！已所不欲，勿施於人。”這是恕道的負面表述。

在春秋天下大亂的禮崩社會，孔子所謂的“道之以德，齊之以禮”的爲政以德的社會大環境已不復存在，但孔子卻不願認同“道之以政，齊之以刑”的法家治國辦法。故孔子乃以恕道的負面表述向不可這樣、不可那樣的法律倫理傾斜，以補缺道德倫理文化之不足。

我們再看《福音》，耶穌對法律倫理文化的“成全”意義，就我們了解，“成全”不僅指以法律成全法律，而更指以道德成全法律，因爲道德基礎是恕道，故耶穌乃以應該這樣、應該那樣的恕道正面表述，來矯正法律倫理文化發生的偏差。例如：在保祿書信中，述及亞巴郎兩個兒子，一個是婢女所生，另一個是自由婦人所生；而自由婦人之子卻被視爲“因恩許而生”，至於婢女之子則是“生子爲奴”。這在中華道德倫理文化，乃是不可思議的論說。在中國道德倫理文化中，婦人一

旦懷孕，胎兒即被承認是一個有生命的活人，故年齡也從有生命時候算起。因此若奴隸懷孕，胎兒自然是一個天經地義的生命人。因爲中國文化沒有法律奴隸原罪觀，故當胎兒呱呱落地時候，嬰兒已是一個不爲法律原罪與法律人格所困擾的十月大的小人了。以後就算奴隸主強迫將嬰兒變成奴隸，則待嬰兒長大，逃往他鄉，若奴隸主追至，捉送官府，那麼縣令斷案，重點不會放在法定奴隸的身分上，而會放在道德倫理的欠債上，例如賣身契或供養問題等；因此花錢償債，就可消災。故面對法律倫理文化，耶穌乃以恕道的正面表述向道德倫理傾斜，以求法律之成全。

從以上所述觀之，顯然法律倫理文化與道德倫理文化彼此互補，且以恕道“一以貫之”。

天書

“天書”一詞，在中國文化中是一個非常通俗的概念，中國人對於義蘊深奧，文字艱難的書，常稱之爲天書。當我們從孟子“天不言，天示”等概念，思及天不言施教的景況時，我們就會自然地將上帝對我們不言而教部分，稱之爲《不言天書》；再從《不言天書》概念，又在我們心理，產生天下學問之能言善道者全皆是《不言天書》之註腳的觀念。例如：相信地圓學說的哥倫布於1492年從歐洲西航，當他航行至聖薩爾瓦多島時，他以爲到了東方。終其一生，他都認爲他所到達的地方，都是東方的一部分。其實哥倫布只是走到半途而已，但他西行之旅，卻不失爲見證地圓學說的註腳。照此觀點，現代之人文科學和自然科學亦都是《不言天書》的註腳。

今日我們回顧古代基督教文化，哥白尼地球繞日學說被批判，加利略、達爾文等科學家受到迫害，這些事件都是因爲唯天啓信仰者沒有明白《創世記》中亦含有“天不言”的天示文

化部分，那些也是《不言天書》的註腳。《福音》耶穌說：“你們知道觀察地上及天上的氣象，怎麼不能觀察這個時機呢？你們爲什麼不能由自己來辨別正義的事呢？”耶穌這句話未有普遍受到基督徒應有的重視，我們很少聽到基督教徒對這句話作出思辨與反省。

我們知道，基督教最重要的經典是耶穌的《福音》。關於耶穌在世的思言行爲，《福音》只記載了極少部分，其他絕大部分都成了絕世之音。這些未記載在《福音》中的部分想必都成了《不言天書》中的不言之教了。那麼一個首當其衝的課題便立刻呈現在我們眼前：我們是否可以在《福音》與《不言天書》註腳的對話中，就《不言天書》中有關耶穌之思言行爲能有所發明（發現述明）呢？我們試以《福音》中的“天國”爲例，思索如下。

戰國初期，宣揚“兼愛”與反對貴族階級的墨子，提出“愛人若愛其身”與“視人身若其身”的主張。前者是要愛人如同愛自己。後者則是要視人如同視自己；也即是除了愛人如同愛自己外，還要彼此一樣看待。例如：面對一個卑賤奴隸，我除了愛奴隸如同愛自己外，還要打破階級觀念，將奴隸當作和我一樣的自由人來對待。在人與人的彼此關係中，有兩種境況，一是主觀環境，另一是客觀環境。墨子視人若己命題，是就主觀環境而言；但若將命題中之人、己對換，則視己若人就是客觀環境中的命題了。視己若人較之視人若己尤爲困難。例如：作爲一個自由人，我除了愛奴隸如愛自己外，我還要屈降身分，把自己也當作低賤的奴隸，使彼此之間沒有區別；這是何等難事！

現在就讓我們從墨子的兼愛理念，來思辨天國的眞義。我們知道，耶穌在開始傳教時，開宗明義首先宣講的，就是“天國”。《福音》耶穌說：“時期已滿，天主的國臨近了，你們

悔改，信從福音罷！”故天國不是指天堂，而是在人間的國度。但因天國是“天主的國”，故天國又是神倫的國度。在基督教信仰中，最重要的部分就是關於“三位一體”之神的信仰：神只有一個，但有三位，就是聖父、聖子、與聖神。那麼試問，三位一體的天主如何在人世建立祂的天國？首先我們看聖父：聖父視人若己，提升萬民使成祂的兒女，我們也因爲是祂的兒女，才敢說，我們是祂的肖像。其次我們看聖子：聖子視己若人，屈尊紆貴地降生人世，成爲受苦受難的人子。再次我們看聖神：聖神“一視同仁”，祂受派遣來世光照人靈，使謙者受益，迷者知返。因此我們的天國乃是：聖父作之親、聖子作之君、與聖神作之師的三作之神的神倫國度。我們因《不言天書》註腳，而有三作之神的天國的覺悟。

述而不作

在中華文化中，“作”與“述”是有關啓示認知的兩個基本概念。《詩經・天作》有“天作高山，大王荒之”詩句。至於述，則是相對於作而言。《論語・述而》云：“子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭。”文句中的述字意指傳述舊章；作字則指天子議禮、制度、考文而言。但孔子對於述的字義還另有闡釋。《論語》云：“子曰：予欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”宇宙萬物大道流行，作爲弟子者，不必等待師言，亦可逕自據以述之。宇宙萬物爲天所創造，而禮儀法度則是天子所制定；那麼爲學者的本分，就是“述而不作”。

儒家和道家是中國文化的兩個主要幹流。孔子“述而不作”與老子“道可道，非常道”可謂異曲同工。孔子的“述”與老子的“可道”相當，“作”則與“常道”相當。這兩句話雖文詞不一，但天作人述理念卻彼此相通。

在秦漢之際成書的《易傳》，內容包羅甚廣，不但集諸子百家思想之大成，也將天地萬物與人類社會統合爲一個體系。《易傳・序卦傳》有一段簡短文字，可視爲《易傳》宇宙論中的創世記。其文如下：

> “有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。”

以上傳文，從天地有始至人類出現，此爲天作部分；從有人類出現至進入“禮義有所錯”的倫理社會，此爲天子的人作部分。

在演繹路向的天啓文化中，述與作之間是一對一的對應關係，也就是作只能有唯一之述，結果述乃與解釋同義。在歸納路向的天示文化中，述與作之間是多對一的對應關係，也就是作不僅只一述而已，結果述乃與描述同義。

從歷史看天啓文化，由於思考問題時的演繹與解釋心態，主觀的人述往往成了客觀的天作。這種述即是作的認知心理，大大地損害了耶穌信徒對於天示的透悟。例如：哥白尼學說，地球自轉與繞日運行，除了可描述白晝黑夜外，還可描述“四時行焉”春夏秋冬現象。又例如：達爾文《物種起源》學說基本觀點乃是，物種在自然界條件下，不必經由人工亦會產生變異。但當時《創世記》神學家卻以太陽圍繞地球運行論、與物種不變論解釋爲唯一眞理。這種無視天示與以述爲作的信仰與治學心態，往往使人與天主的眞實背道而馳。

作爲一個基督徒，在啓示文化中，若能分辨天啓的歸天啓，天示的歸天示，就能在“有容乃大”中，使信仰的我與文化的我終至成爲和好的我。

（作者單位：旅美作家）

恩典與德行

——基督教救贖論與中國文化的衝突

邢福增

一、導言

從唐朝以來，基督教先後四度入華，惟其與中國社會各階層的深入接觸，仍始於明清之際。回顧這段延綿近五個世紀的「相遇」歷史，基督教在中國的發展，可謂波折重重。先有明清之際的南京教案、康熙曆獄，後有涉及羅馬教廷與康熙帝的禮儀之爭，中斷了天主教在華的工作。晚清階段，基督教被國人譏諷爲洋教，反教風氣瀰漫，社會上更發生了數以千起的民教衝突（教案）。[1] 二十世紀以來，民族主義浪潮澎湃，基督教復被指控爲帝國主義侵華工具，以迄新中國成立，在反帝愛國的旗幟下，又受到連串政治運動的衝擊。八十年代開始，中國教會雖取得前所未有的發展，但是基督教信仰與中國社會文化間的張力，仍是不容忽視的重要課題。

長久以來，爲了消弭基督教的洋教背景，不少教會人士致力辯說基督教源自東方（中亞），但是這種辯解忽略了基督教的發展歷程，是一直與希羅文化，以至近代西方文化互動而生的客觀事實。基督教與西方文化的關係之密切，及與中國傳統

---

1 有關中外學者對晚清反教思想及民教衝突的研究，可參拙著：〈晚清教案與反教思想研究述評〉，蘇紹智等編：《義和團運動一百周年國際學術研討會論文集》（濟南：山東大學出版社，2002），下冊，1244至1263頁。

文化之殊異，是我們無法否認的。此外，亦有教內人士自圓其說地指出，基督教要不是揹著帝國主義的惡名，早已在中華大地開花結果。無疑，外在政治因素是近代基督教在華傳播的重要障礙，但是，中國文化與基督信仰間內在的文化差異，亦構成不少國人拒絕皈信的重要關鍵。有學者慨嘆道：「基督教與中國文化吵架吵了一百多年，卻從沒有見過面。」[2] 這裡，沒有「見面」的意思，意味著只要兩者可以眞正進行對話與溝通，就可以避免發生衝突（吵架）。筆者以爲，上述的觀點忽略了基督教信仰與中國文化間，確實有著「不可共量性」（incommensurability）之處。

台灣學者葉仁昌指出，晚清以來中國官紳反對基督教的原因，可分爲三條路線：一、文化主義反教：將基督教當作正統思想或儒家傳統文化的敵對體；二、秩序意識反教：將基督教當作秘密結社之類的政治安全敵對體；三、國家主義反教：將基督教當作外國強權，是要亡中國、滅華種的敵對體。[3] 回顧中國教會歷史，特別是晚清教案及二十世紀二十年代的非基運動，基督教與中國文化間的衝突，主要表現在秩序意識及國家主義的層面。持平而言，今天我們仍得爲基督教是否爲帝國主義侵華工具的罪名答辯，但是，當前基督教在華人社會面對的宣教難題，已不再是國家主義的反教訴求。儘管我們無法完全泯掉（undo）基督教在歷史上與帝國主義的關係，但現今中國社會上的「反帝」論述已逐漸淡化，僅餘下部分教會人士因著維護自身利益或現實政治需要而堅持。

在中國大陸，特別是政府的宗教政策中，我們仍可尋著若干秩序意識的傾向，即是憂慮宗教會成爲威脅政權及社會穩定

2 林治平：《基督教與中國論集》（台北：宇宙光，1993），6頁。

3 葉仁昌：《五四以後的反對基督教運動——中國政教關係的解析》（台北：久大文化，1992），116頁。

的異己力量（如：邪教）。不過，筆者相信，在意識形態逐漸淡化的廿一世紀，文化差異將成爲基督教在華人社會傳播時，面對的主要難題與挑戰。

本文嘗試以救贖觀爲切入點，就基督教與中國文化在這方面呈現的張力，作一初步的論述。我們不是要根本解決兩者的張力，使之調和一致，而是在衝突與張力之中，知己知彼，努力闡釋基督信仰的立場及其對此時此地中國人的意義。

二、中國文化對「救贖」的理解

人文主義的進路

中國文化脈絡所理解的救贖，主要分兩個層面。第一，從大傳統（儒家）的角度觀之，主要是指個體的生命追求成德成仁的圓融境界。

儒家思想在中國文化佔有的正統地位，一直到二十世紀初始逐漸崩解。今天相信再沒有人會認同儒家思想是中國文化的唯一代表，但事實上我們仍不能否認包括儒家在內的傳統價值觀念，仍然潛存地影響著華人社會。

儒家思想最關懷的問題，就是如何作一個人。從先秦儒到宋明理學，以至當代新儒家，對於個體能否及怎樣超越自我，一直抱持樂觀的態度。杜維明指出，「仁」就是人們藉著道德上的自我修養而達到的最高境界，儒學深信實現「仁」的基礎，即存在於每個人所固有的仁心之中。[4] 孟子在闡釋「性善論」時強調「人皆可以爲堯舜」、「仁義禮智，非由外鑠我

4 杜維明：〈「仁」與「禮」之間的創造緊張性〉，氏著：《人性與自我修養》（台北：聯經出版，1992），7至9頁。

也，我固有之也，弗思耳矣」（《告子》章句上第六章），即是這種自我超越的典型體現。

即或荀子主張「性惡論」，但他並沒有否定「善」是人後天努力的結果，「人之性惡，其善者僞也。」（《性惡篇》第二十三）聖人與小人之間的分別，不在其本質上的差異，而在於人是否願意行善。因此，荀子的性惡論，同樣肯定人爲善的可能，所謂「塗人皆可以爲禹」（《性惡篇》第二十三），就反映出其對個體成德的肯定。誠如徐復觀所言，荀子既主張性惡，惟其目的則在提醒人爲善。「人不因其性惡而便不繼續爲惡，則豈有因性已經是善，便不再求爲善之理？」[5] 孟子與荀子對人性的不同理解，僅是在先驗與經驗的不同進路，惟其對人可以爲善，仍具有充分的信心。

到宋明理學，雖然深深捲入形上學冥想（存在和理性的原則）和氣（自然之氣，實體與本質）的問題，但理與性亦用作解釋人的主要善性，人與天及一切事物的實在有一種潛在的合一性。[6] 牟宗三說得對，宋明儒關懷的主要課題，在於說明「吾人之自覺的道德實踐所以可能的根據」。[7] 質言之，儒家的理想就是：「人藉著自我努力可臻於完善。」[8]

按儒家人文主義的立場，自我覺悟、自我提昇是每個人的責任。修身養性就是個人安身立命的責任，並不受外在環境的順逆所影響。有學者便以「樂感文化」來形容儒家，[9] 不過，

---

5 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1990），238至239頁。

6 成中英：〈中國哲學的特性〉，氏著：《中國哲學與中國文化》（台北：三民書局，1974），186頁。

7 牟宗三：《心體與性體》（台北：），37頁。

8 杜維明：〈宋明儒學的「人」的概念〉，氏著：《人性與自我修養》，110頁。

9 齊墨：〈樂感文化與罪感文化——論基督教與中國儒家文化的一個差別〉，《哲學雜誌》，第3期（1993年1月），130至132頁。另卓新平：〈中西文化交流中的基督教原罪觀〉，高師寧、何光滬編：《基督教文化與現代化》（北京：中國社會科學出版社，1996），283至284頁。

張灝卻強調，儒家思想雖以成德的需要爲其基點，而對人性作正面的肯定。但儒家人性論並沒有否認現實生命的幽暗面（幽暗意識）。幽暗意識糾正了我們向來以爲儒家一味地樂觀，對生命的缺陷全無感受和警覺的錯誤觀念。當然，儒家深信陷溺的存在，並不會成爲成德的阻礙，不管成德的過程如何艱辛，最終仍是可以成就的。儒家對人性「陷溺」的重視，目的旨在提醒個人，更須要立志爲善。[10]

職是之故，成中英便以「內在人文主義」及「自我修養實效主義」來概括中國哲學文化的特色，即相信人有一種宇宙潛能來使自己成爲完人，不論是儒家的聖人，道家的眞人，還是佛家的佛，都認定人人應該而且可以達到最高的完美境界。[11]

善惡報應的進路

第二，從小傳統的角度出發，其對救贖的理解，除了涉及個體在現世如何爲善外，所關注的重點更延伸至死後生命的問題，而民間信仰對避劫、天堂、淨土的重視，更爲中國人的救贖觀念，賦予了濃厚的末世（他世）色彩。儒家重視今生現世（人如何成德成仁），對生前死後的問題存而不論，所謂「未知生，焉知死」（《里仁》），便是這種入世主義的體現。不過，儒家的現世取向顯然忽視了人們實存的需要，因而爲民間信仰的發展，提供了重要的土壤。

大小傳統之間的互動關係，亦體現在儒家與民間信仰文化之中。事實上，個體在實踐成德的過程中，難免遇上近似「神義論」（theodicy）式的困擾：某些人致力修身行善，爲何仍會

10 張灝：〈幽暗意識與民主傳統〉，氏著：《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經出版，1992），19至22頁。

11 成中英：〈中國哲學的特性〉，200、208頁。

遇上不幸與橫逆呢？相反，有人惡行累累，何竟又長壽富貴？道德與人們的際遇之間，是否有因果的關係？儒家針對這些問題，提出修身的目的在治國平天下，不在乎個人的吉凶生死。但是，這仍無法疏解許多人心底裡對一己福祉的關懷，及涉及道德與禍福關係的糾結。[12] 民間信仰在這方面，便得以填補儒家的缺口，在道德行善與命運禍福之間，建立了因果報應式的關係。

民間信仰從來沒有否定人必須行善，這從民間流行的勸善文化，可見一斑。所謂勸善文化，指從宋代開始廣爲流傳的善書，例如：《太上感應篇》、《了凡四訓》、《玉歷寶鈔》、《文昌帝君功過格》等。[13] 日本學者酒井忠夫定義善書爲「爲了勸善懲惡而印有民眾道德及有關事例、說話之類的在民間流通的通俗書刊」。[14] 大陸學者陳霞則強調其中的「因果報應」色彩。[15] 善書的內容，十分強調建立日常社會行爲的善惡價值判斷，道德的行爲稱「善」，有踐行的義務，不道德的行爲即「惡」，有糾正的義務。所有善行與惡行，均與庶民生活有密切關係，可視爲各階層人士的「生活公約」。[16] 而功過格的出現與流傳，更清楚地設想了一幅報應運作的圖景，並藉著功德累積的計算辦法來操作。[17] 這種強調道德實踐功夫的關懷，顯然是確立在儒家修身的人文自覺的基礎之上。不過，與此同時，善書又將這種人文自覺精神，轉向宗教信仰的層次，認爲實踐行

12 陳寧：《中國古代命運觀的現代詮釋》（沈陽：遼寧教育出版社，1999）。

13 參袁嘯波編：《民間勸善書》（上海：上海古籍出版社，1995）。

14 （日）酒井忠夫：《中國善書?研究》（東京：國書刊行會，昭和25年），1頁。

15 陳霞：《道教勸善書研究》（成都：巴蜀書社，1999），2頁。

16 游子安：《勸化金箴——清代善書研究》（天津：人民出版社，1999），4頁。

17 有關功過格的研究，可參Cynthia J. Brokaw, *The Ladders of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China,* Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1991.

善的道德本心，悉在神明權威的審察之下。[18] 正如《太上感應篇》說：「夫心起於善，善雖未爲，而吉神已隨之；或心起於惡，惡雖未爲，而凶神已隨之。」

可見，善書的內容，一方面反映出儒家對人（成德）的理想要求，但另方面又將這種要求置於宗教神明的角度下，而「因果報應」的觀念，便成爲神明對人能否去惡行善的主要基礎。善書告訴我們，人若要積福（甚至成仙），便必須努力行善。「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」長生不老，福祿不淺是神的恩賜，但設若沒有完美的道德修養，神明是不會白白降福的。相反，人若離善趨惡，便一定會遭到上天的懲罰。所以在不少善書中，都附有許多地獄的繪圖，生動地以種種的地獄永刑永苦來警告世人，必須行善，否則便會陷進萬劫不復的地步。

在民間信仰中，中國人雖然接受了神明（他力）的存在，但是仍沒有揚棄個人的責任（自力）。從佛教「業」的果報觀，到民間信仰的善惡報應觀，均說明了這種借助神明降罪賜福，來要求人承擔己責的傾向。[19]

三、基督教救贖論的異質性

基督教信仰要在異文化的處境下傳播，難免涉及許多文化思想、價值觀念的對照，要受傳統文化思維影響的華人理解及接受基督教教義，仍得面對不少張力。這種張力與矛盾，在救贖問題上充分突顯出來。

---

18 鄭志明：《中國善書與宗教》，臺北：學生，1988，50-51頁。

19 可參劉道超：《中國善惡報應習俗》，台北：文津出版社，1992。

自力與他力

基督（新）教的救贖觀，特別是關於「因信稱義」的教義，主張耶穌基督在十字架上的犧牲，可以贖回世人的罪。因著信（而非善行），我們可白白得著救恩，被稱爲義人。基督教在華傳播的過程中，這種救贖觀往往不爲國人所理解。早在明末，反教士大夫便把矛頭指向救贖論的不合理及荒謬之處。例如：許大受在〈聖朝佐闢〉一文便質疑基督教（天主教）：「夷籍乃曰若爾畢世爲善，而不媚天主，爲善無益；若終身爲惡，而一息媚天，惡即全消。」[20] 在中國人眼中，基督教否定了個體的善行，任何行善者設若不信上帝，則最終受到懲罰，相反，作惡者在臨終前皈信，其惡行即獲赦免。這種救贖觀壓根兒與儒家的道德善行有著極大的差異。

抑有進者，按基督教的標準，中國歷代所有備受尊崇的聖人，由於不認識天主，均難逃地獄的刑罰，這更是荒謬極絕之事。例如：黃貞問耶穌會的艾儒略（Giulio Aleni）：中國歷代聖帝明王皆有妃嬪，是否「皆脫不得地獄」？艾氏多次迴避不答，沉吟不語，最後在黃貞再三追問下，無奈地說：「對老兄說，別人面前，我亦不說。文王亦怕入地獄去了。」黃貞聽罷，得出天主教「謗誣聖人，其罪莫容」的結論。[21] 許大受亦指出：「若我仲尼，祖述憲章，上律下襲，凡有血氣，莫不尊親，彼乃謂其與羲皇、堯舜諸聖同在地獄。」他即以此當面質問艾儒略：「天主一人，吾不得而知之矣，其諸天堂亦是人登者否？」艾氏回答說：「從吾教則登，不然則否。」對此，許大受即深表疑慮：

---

20 （明）許大受：〈聖朝佐闢（凡十）〉，（明）徐昌治訂，夏瑰琦編校：《聖朝破邪集》，卷四（香港：建道神學院，1996），198頁。

21 黃貞：〈請顏壯其先生闢天主教書〉，《聖朝破邪集》，卷三，150至151頁。

> 然則民之登天堂者，每每有之，而孔子反墜地獄？則自有生民以來，未有盛於孔子之讚揚，亦當拔舌矣。汝判孔子在地獄，視孔子何卑！[22]

筆者相信，深受傳統文化影響的士大夫對基督教最大的抗拒，不僅是無法接受文王、孔子等聖人要在地獄受刑，更重要者，是基督教的救贖觀，否定了道德與善行的價值。基督教與中國文化間最主要的張力，在於人必須承認自己在救恩上絲毫沒有能力，人不能憑自己的克己或德行來賺取救恩。

職是之故，除非國人眞箇承認個體在成德成仁方面的無能，並確切接受耶穌基督的救恩，否則，他們實在難以作出信仰抉擇。這成爲許多基督徒的確實經歷，反映在其自述（見證）之中。例如：晚清時，福州倫敦會信徒張鼎（知非子）在皈依前立志「端正己學，勉爲醇儒」，希望藉著個體的成德，可以促成興國治民的實踐，達致不朽。不過，當他援用功過格來記錄自己的言行功過時，不得不面對自己的軟弱，「過日增而功絕無」。直至他認識了傳教士麥都思（W. H. Medhurst）及慕維廉（William Muirhead）後，承認人皆受魔鬼所誘迷，幸得「聖子誕降爲人」，死於十字架，「贖人眾罪」，最後皈依基督。[23]「耶穌教或問」在比較基督教與儒教時指出，儒家肯定誠意，正心，修身的價值，但「心欲正而能實正其心者則甚鮮，意欲誠而能實誠其意者則甚難」，問題的關鍵是：「只在靠一己之力」而已。[24]

一直以來，許多人均從「自力」與「他力」的對立，來理

---

22 （明）許大受：〈聖朝佐闢（凡十）〉，205頁。

23 張鼎（知非子）：〈知非子 述信教傳教經驗〉《教會新報》，I:3，第一冊（台北：華文書局影印版，1968），10a至10b（22至23）頁。

24 耶穌教或問：〈儒教誠意正心修身與耶穌教異同〉，《教會新報》，II:84，第二冊，167b至168a（804至805）頁。

解基督教與中國文化間的差異。從上文張鼎及耶穌教或問的例子可見，這個解說確有其合理性。毋庸置疑，中國人（特別是知識階層）在面對基督教時，恆常從人文主義的立場，提出以下的疑問：人（個體）眞的要仰賴上帝的外力，方可達致成仁（拯救）的境界嗎？這裡涉及的，在本質上就是自力救贖與他力救贖的問題，不少當代新儒家的人士，便常以此來詰難基督教。[25] 即或近年有新儒家學者提倡可以在基督教身上學習體會「超越」的情操，發掘出儒家傳統內部對人生陰暗面的體察，避免陷入「膚淺的樂觀主義」，但這只不過是作爲不同視域的刺激，[26] 在本質上仍沒有脫離新儒家的模式。

著名當代中國文學家戴厚英，以人道主義立場聞名中外。惟其在一九九六年遇害逝世前卻走上尋索宗教之路，最後皈依佛教。她嘗自白道：「宗教徒對神靈和上帝懺悔，戰戰兢兢，不敢有絲毫隱瞞。我對誰懺悔？對自己，也對他和你，對我們大家的良知，也對我們共同創下的文化和歷史」。對良知負責的心，促使她認眞地反省自己生命的種種缺漏。[27] 她在追尋安心的過程中說：「我仍願意相信人死亡後是沒有靈魂的。事實也是，『知生』比『知死』對我更爲重要。」[28] 她把畏法律和畏神鬼上帝視作「懼外」，而畏良心的譴責和理性的審判視作

---

25 最具代表性的是蔡仁厚的六個提問，參《會通與轉化——基督教與新儒家的對話》（台北：宇宙光，1989），9至29頁。這六個問題是：一、人皆可以成爲基督嗎？二、耶穌是人還是神，是「神而人」還是「人而神」？三、除了接受耶穌作救主，人還有沒有自我救贖的不能？四、在宗教會通的立場上，耶穌獨尊呢？還是與孔子、釋迦等同尊？五、非基督宗教，是否只具有接觸基督福音的那種「合法」的地位，而最後由於完成了預備階段的使命，就必須讓位？還是非基督宗教也同樣有它永恆的獨立的地位？六、在宗教會通上，是基督宗教中國化？還是中國基督教化？

26 劉述先：〈當代新儒家可以向基督教學些甚麼〉，氏著：《大陸與海外》（台北：允晨文化，1989），269頁。

27 戴厚英：《人道與佛緣》（上海：上海人民出版社，1999），278至279頁。

28 同上，252頁。

「懼內」。「當前人們不是常常講『超越』嗎？沒有畏懼，哪有超越？『懼外』是借外力強制超越，實際上不能眞正超越；『懼內』才是眞正的超越呢」。試問誰人眞的經歷過地獄和輪迴呢？「除非人們能夠在自己心裡培養出一個眞正的上帝和佛祖來。這樣的人不是盲目的宗教徒，而是自覺的信仰者。」[29] 戴氏「出儒入佛」的經歷，與歷代不少士大夫一樣，一方面說明了其宗教訴求（佛緣）與人道關懷的共通處，另方面也反映出自力與他力救贖的根本對立。

善行與果報

除了自力與他力間的張力外，善行與果報的問題，也是其中不可忽視的課題。

基督教的救贖論與中國文化的衝突，在一九九九年台灣「陳進興事件」中便充分突顯出來。陳進興是「白曉燕案」的主犯之一，犯案纍纍，最後被判死刑。在行刑前，他皈信基督，並且出版《罪人的遺書——陳進興獄中最後告白》一書。[30] 社會輿論指出，像陳進興這樣的人，根本是十惡不赦的大壞蛋，雖死千次萬次，仍不足以抵消其罪過，如今竟因著信主的緣故，便宣告罪得赦免，在槍決後可以上天堂；相反，被他殺害的無辜者，由於不信主的關係，卻要下地獄。就好像被姦殺的白曉燕，小小年紀，慘遭毒手，竟說她要下地獄，而殺人者卻可以上天堂。這是甚麼道理？天下間那有如此荒謬之事？

俗話有云：冤有頭，債有主。殺人償命，欠債還錢。按著善惡報應的原則，陳進興必然下地獄接受極刑；或者輪迴轉世，投胎爲奴爲馬，始能抵消其孽債。但是，從基督教信仰的

29 同上，207頁。

30 陳進興：《罪人的遺書——陳進興獄中最後告白》，台北：新新聞，1999。

角度來看，只要他是誠心悔罪，藉著基督耶穌的寶血，就可以罪得赦免。基督教信仰的救贖觀與中國文化的張力與衝突，在此可說充分表露無遺。

陳進興皈主一事，引發了台灣社會及教會間的不同意見。當時台灣神學教育工作者蔡麗貞在評論事件時，便再三強調「十字架拯救的方式顛覆世人的倫常標準」：

> （筆者按：陳進興）槍決當晚，有位婦女激動得想放鞭炮發洩。如果我是受害者，大概也會有如此的反應吧！然而基督教的救恩，使陳進興的過往罪惡，在神面前一筆勾銷，必然有人（包括基督徒）大喊不公平。基督教福音是否會因此成為這些受害者的絆腳石？[31]

這樣看來，基督教宣揚的白白恩典，對於深受善惡報應觀念影響的中國人而言，確是不可理喻（甚至是至爲荒謬）的。問題的關鍵在於，要是個體必須對自己的行爲負責，那麼耶穌基督的救贖（白白恩典），是否反過來否定了道德的作用？儒者或人文主義者大抵不會認同輪迴的觀念，但相對而言，他們也許更傾向接受輪迴比基督教的救恩來得合情合理。早在明末，許大受便指出，佛教「六道輪迴」強調「自作自受之平明公恕」，事實上比基督教還要公平。[32]

作成救贖？

即或一些已領洗的中國信徒，在其信仰歷程中，也對若干問題存有疑問。例如：吳雷川在初信時，便深爲下列問題所困

---

31 蔡麗貞：〈你這樣發怒合理嗎？——陳進興歸主的震撼〉，氏著：《十字架討厭的地方——世紀末教會爭論議題》（台北：華神出版社，2001），276頁。

32 （明）許大受：〈聖朝佐闢（凡十）〉，202頁。

擾：「耶穌受死如何是救贖了我們，種種緊要問題，自己不能明確解答，也得不著別人的指示。」[33] 中國神學家趙紫宸對於基督教的救贖，亦作出了深入的反省。他在北平淪陷時，常在集中營內默想耶穌的死，「如何作成了拯救人間的救法」。從道德學的角度出發，趙氏指出：

> 我不能信耶穌可以代替罪人受刑罰，也不能信他站在罪人的地位裡做罪人，讓罪人站在他的地位做上帝的子女。他不能死了而我們不死，成了義我們也就成了義，猶之他不能吃飽了而我們不再餓，他讀了書而我便因此忽然成了學問家。各人有各人的道德責任，他人不能代替負責任。若是他人可以負我的道德責任，那麼我就可不必向上而自為善人。這不是豈有此理麼？[34]

後來，趙氏在《神學四講》中，評檢了歷代基督教教義史上曾提出過的不同救贖論。其中他這樣批評「代替論」（substitutionary atonement of Jesus Christ）：

> 代替論則不合道德的條件，不符律法的制裁。基督能替罪人作罪人，罪人能替基督作義人麼？人格必內啟，道德不外鑠，豈有人而能披戴他人之惡，穿上他人之善？法律若公正無偏，能使義人代替惡人死，而反釋放惡人聽其自由麼？

他對於「義的代替不義的」的救贖觀，予以極大的保留：

> 耶穌基督不能代替我們作罪人，也不能代替我們建立我們的德行。罪人是我們自己作的，善人也是我們自己作的。人是人，頂天立地，獨立蒼茫，須要自食而飽，自衣而暖，自學

33 吳雷川：〈我個人的宗教經驗〉，《生命》，第3卷7-8期（1923），1至2頁。
34 趙紫宸：《繫獄記》（上海：青年協會，1948），38頁。

> 而知，自病而死，自立而成事業，而成品格。人可以得鼓勵，求援助，卻不能由人衣食而自己得飽暖，由人學習而自己得知識，由人代病而自己不死，由人為善而自己成品。所以，耶穌基督可以差遣聖靈來援助我們，不能作我們道德上的替代。……若說耶穌基督代替了我們，我們可以不動一指，不作一毫，我們豈不成了廢物，做了機器麼？上帝為甚麼還要救我們呢？[35]

趙紫宸對「代替論」的商榷，反映出他對個體道德實踐的重視，特別是其對人格內發性的強調。

四、回應的立場

求同抑存異

從上文的討論可見，基督教信仰與中國文化之間，在救贖觀點上有著根本的對立。一直以來，不少基督教人士均意圖從「求同」的進路入手，試圖化解基督教與中國文化的衝突。中國教會歷史上不少傳教士及華人信徒提出的「合儒」及「補儒」策略，便是這種「求同」進路的體現。[36] 謝和耐（Jacques Gernet）在研究明末天主教來華傳教的歷史時，便質疑耶穌會文化調和工作的成效，指其忽視了信仰與傳統文化間的根本差異。[37] 許理和（Erik Zurcher）甚至強調，是基督教與中國文化

---

35 趙紫宸：《神學四講》（香港：基督教輔僑出版社，1955），57～58，60～61頁。

36 參拙著：《文化適應與中國基督徒（1860-1911）》（香港：建道神學院，1995），117至133頁。

37 Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures,* trans. J. Lloyd (Cambridge: Univ. of Cambridge, 1985). 謝氏甚至進一步指出，基督教與中國文化幾無調和的可能。

間的根本對立這內在矛盾，而非禮儀之爭的外在因素，使基督教在中國文化中一直佔在邊緣的地位。[38]

二十世紀中國神學家趙紫宸，畢生致力於尋索基督教與中國文化的關係。[39] 他早年致力於從「相關性」（relevance）的進路來探討，但到二十世紀三十年代開始，他即逐漸傾向於尋索基督教信仰的「獨特性」（uniqueness）。[40] 趙氏的轉變揭示出，我們必須要尋索基督教信仰的獨特貢獻，這比一味「求同」來得更有意義。他說：

> 若是基督教到中國來，將耶穌的人格傳給人，教人得以學習耶穌，當然是深有意義的；但人或者要說，我們不但要耶穌的人格，而且要孔、孟、關、岳、諸葛亮、文天祥、孫中山、列寧、甘地的人格。學甘地與學耶穌不相等麼？學耶穌更有獨特的地方麼？我以為，用簡單的話說，基督教之所以偉大而為中國所必需者，不在於上述的種種，而在於耶穌自己的宗教。那宗教則是上帝降在人心中，永遠的降在人心中。人若捨此他指，便是掉失重心。[41]

楊慧林一針見血地指出，基督教在中國傳播過程中，「過於急切地轉向一條比較容易的進路」，就是揚棄了自身的「異質的信仰」，僅僅在中國傳統文化及其秩序的闡解框架內加以

---

38 許理和：〈文化傳播中的形變——明末基督教與儒學正統的關係〉，《二十一世紀》，1992年2月號，114頁。

39 拙著：〈趙紫宸早期的本色神學評析——尋索基督教與中國文化的關係〉，章開沅編：《基督教與中國文化叢刊》，第3輯（武漢：湖北教育出版社，2000），147至168頁。

40 拙著：〈尋索基督教的獨特性——趙紫宸神學思想的中心課題〉，《維眞學刊》，第11期（1997年），3至15頁。

41 趙紫宸：《評宣教事業評議前四章》（北平：燕京大學宗教學院，1934），4頁。

42 楊慧林：〈中國文化語境中的基督教闡釋〉，氏著：《基督教的底色與文化延伸》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002），290至291頁。

「會通」，結果基督教「所能帶來的啓示也就不復存在」。[42]

筆者相信，在思考基督教信仰如何協調中國文化時，我們必須小心，不能單以「求同」作爲自己的基調。一方面，中國文化今天正處於多元變化的時代，我們不像十六世紀的耶穌會士般，面對著一個強大的儒家正統，因而要千方百計避免挑戰其權威。另方面，我們亦得提醒自己，中國文化需要的，正是基督教的獨特性或異質性。如何在多元文化中，堅守我們的信仰立場，向國人提供基督教的選擇，正是我們不可或忘的使命。

他力救贖

總結上文的討論，筆者在此嘗試提出兩點作初步思考。

第一、自力與他力救贖在根本立場上的對立，是否更顯示出基督教信仰符合「人性」之處？大傳統背後對個體成仁的肯定，無疑展現出人性崇高理想的一面，但個人眞箇可以憑一己意志成德成仁嗎？筆者以爲，中國文化在小傳統方面的發展，恰好說明了大傳統過於理想化的現實，值得我們深思。

民間信仰將道德量化，並以強烈的功利主義來誘人行善，這種帶條件性的道德在嚴格意義上，已是「非道德」的。然而，值得我們深思的，是勸善文化的廣傳，是否反映出儒家性善論的陳義過高，若不是通過外力神明的介入，要世人自力行善，似乎並不是一件容易的事。有學者指出，功過格的出現，毋寧已是捨棄了樂觀性善論的老路，也反映出儒家傳統陳義過高之弊。[43]

茲再舉一例以說明之。在《彙纂功過格》中謂：「聖賢修

43 陳主顯：〈功過格倫理想想試探〉，《神學與教會》，第16卷1期（1985年6月），95頁。

身，但要怯過，倫常日用爲所當然者，何敢記功。然此固爲中下人設法，不記功，無由鼓勵奮興。」善書的編撰者，將人區分成上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九等。對他們來說，那些屬於上等的聖賢，有足夠的能力自省行善，所以他們並不需要善書。那些屬於下下等的惡人，萬惡不赦，他們已無懼神明的懲罰，善書對他們也起不了作用。善書的主要對象，是中上至下中之輩，他們力有不逮，根本不能自救，但卻又非下下不可救藥之流，具可塑性。所以，必須以神明權威的因果報應觀，來勸（督促）他們行善。這種將人分等的觀念，徹底違反了孟子「人皆可以爲堯舜」的理想與教導。我們與其說民間小傳統扭曲了大傳統，倒不如說是大傳統對人性過分樂觀，無從在民間落實，而需要小傳統的修正、補充。人文主義陳義過高之弊，在此充分流露出來。

民間小傳統的發展，指陳出中國文化並不完全屬「自力」救贖的範疇，亦接受「他力」神明權威的介入。問題是，以善惡報應爲主的民間宗教，一方面是爲了迎合人們「趨吉避凶」的心態，結果卻助長了功利與帶條件式的「善行」；另方面也無法解決「人性」軟弱的問題，因而衍生出替死者做「功德」，使其免受地獄之苦的補贖行爲。以十架寶血，基督恩典爲核心的救贖論，儘管與中國文化格格不入，但是否更能適切人性的掙扎與需要？

第二、基督教的「他力」，並不是完全否定人的努力，問題的關鍵在於人的努力僅在「道德活動」上發生意義，還是在「宗教活動」上能夠賺取救贖而已。[44] 關於人是否可靠自我努力稱義，並突顯人在救恩上的責任的爭論，教會歷史已作有定

44 溫偉耀：〈新約人性論〉，陳濟民、馮蔭坤編：《初熟之果——聖經與本色神學》（香港：中國神學研究院，天道書樓，1979），112頁。

論，持這種立場的伯拉糾主義（Pelagianism），業已被大公會議裁決爲異端。[45] 後來即使亞米紐主義（Arminianism）主張人能夠抗拒救恩，但也沒有完全否認上帝恩典的作用，並強調若非上帝的恩典，人絕不能得救。[46]

誠然，「因信稱義」並不代表廉價救恩，白白的恩典應是激發信徒實踐愛神愛人誡命的動力。任何指摘因信稱義會否定道德倫理的說法（所謂因信廢行論），都是忽視了信仰的整全性。基督教強調的「稱義後的成聖」（sanctification after justification），更要求我們在生活領域中實踐基督教倫理的教導。在「成聖」路上，我們一方面仍是仰賴恩典，另方面也得努力作成得救的工夫。

我們一方面仍得承認，基督教信仰指陳了人的罪性。上帝要求我們在行事爲人方面致力保持聖潔及完全，但是人有限的事實卻告訴我們，任憑自己如何努力，我們絕不能眞箇成聖，也遑論完全（perfection）。但我們仍得指出，基督教信仰並不是單單設定了高高在上，使人永遠無法達致的標準，然後要人在窮己力仍無法成聖後，永遠活在恐懼與罪咎的光景中。基督教信仰同時宣告，上帝體察我們的軟弱（詩51:17；來4:16）。上文提及的張鼎在信主後，也有「情慾天良，往往交戰，恆爲情慾所勝」的困擾與掙扎，其出路仍是依靠上帝恩典。[47] 另一位基督徒李有美在信主後亦以「成聖」爲奮鬥目標，惟其內心仍「持己力與私交戰」，因而不得平安。最後始明白成聖並不

45 凱利（J. N. D. Kelly）著，康來昌譯：《早期基督教教義》（台北：華神出版社，1984），248至251頁。

46 Donarl M. Lake, "Jacob Arminius' Contribution to a Theology of Grace," in *Grace Unlimited*, ed. by Clark H. Pinnock (Minneapolis, Minnesota: Bethany House Pub., 1975), 239-241. 另參Clark H. Pinnock ed., *The Grace of God, The Will of Man: A Case for Arminianism,* (Grand Rapids, Michigan: Academic Books, 1989).

47 張鼎（知非子），10b（23）頁。

是靠人力可達，而是來到耶穌面前，「求其寶泉之恩，附其翼下」。[48]

約翰衛斯理（John Wesley）在〈聖經所示的拯救方法〉中指出，「當我們稱義時，成聖也就在那個時候開始」，但是，這僅僅是開始而已，因爲罪並沒有毀滅，「縱使有了上帝的恩惠，我們仍可能再被罪所困擾」。換句話說，成聖是一個逐步的工作，並且，這工作是與稱義緊密連扣在一起的。因爲，「稱義就是寬恕」，表示罪人如我，仍可因著信在上帝面前蒙接納。這樣，我們唯有透過從「信」衍生出來的悔改，與悔改的心相稱的果實，才能眞正的「因信稱義」、「因信成聖」。[49] 衛斯理「基督徒的完全」（Christian Perfection）的觀念，並沒有肯定基督徒可以達致完全成聖的境界，他所強調的，無非是要求基督徒在接納自己罪性的同時，不斷仰賴上帝的恩典，在經歷寬恕的恩典中，因信稱義、也因信成聖。[50]

基督教信仰宣告的，不僅是宣判人的犯罪（非人），更是讓人勇於面對「人性」的挑戰，在失敗中經歷上帝赦罪的恩典，賦予我們勇氣及力量。孔漢思（Hans Kung）嘗言：作基督徒的意思，就是成爲眞正的人（to be human）。[51] 基督教信仰是否可以對中國人，發出這樣的挑戰呢？

（作者單位：香港建道神學院）

---

48 李有美：〈李有美與保謝二教師信〉，《萬國公報》，VI:311，第一冊（台北：華文書局影印版，1968），150b至151a（302至303）頁。

49 約翰衛斯理（John Wesley）：〈聖經所示的拯救方法〉，《衛斯理約翰日記》（香港：基督教文藝出版社，1956），638至639頁。

50 John Wesley, *Plain Account of Christian Perfection* (Tornoto: William Briggs, n.d.).

51 Hans Kung, *On Being A Christian,* trans. By Edward Quinn (New York: Image & Doubleday Books, 1984).

“ABC神學”
—中國古代自發地產生過基督教？

謝選駿

“基督教與中國文化的對話”經常會產生一些眼花撩亂的結果，“ABC神學”就是其中之一。

一、“ABC神學”的泛文化現象

“ABC神學”是一種泛文化現象。據說毛澤東對馬列主義的主要貢獻是“山溝裡出馬列主義”。作爲新民主主義者，他一度算得上是孫中山的好學生，因爲孫中山早在他前面三十多年就發明了：中國古代有社會主義，還有無政府主義，還有人民主權論，而《禮記》的禮篇的“大道之行也”云云幾乎就是世界大同的共產主義。當然，這也不僅僅是孫中山的發明，因爲早在孫之前，他的政敵康有爲就在《大同書》中作如是想了。再早，還有洪秀全，拿《尚書》和《周禮》的上帝來建立中國式的洪氏天國——太平天國，也就是道教黃巾軍的太平(“小農思想”)，加上山溝裏的基督教天王的天國。因爲洪秀全發現，山溝裡可以出基督教。最荒誕不經的，是“新民主主義論”裡還有一種論調，說是“中國古代自發地產生過資本主義萌芽”，而如果沒有西方人的入侵，中國自己也會逐漸創造出西方資本主義文明！

如此看來，漢語言的運用者，常常自覺不自覺地利用語義上的混亂，來達到某種理論的“方便法門”。而這方便法門不

僅僅是政客家、革命家的宣傳需要，也上行下效，成爲文化人譁眾取寵的技巧。例如，有人說，“中國古代已經發明了火箭”，不信請看某某文獻，全然不顧古代的“火箭”只是“火把射箭”，並不是現今的“神州四號火箭”。還有人說，“中國古代已經有了上帝”，不信請看某某文獻，全然不顧古代中國的“上帝”只是動物形狀的“帝王祖神”，並不是現今的“普世上帝”的靈性。

這些方便法門是如何大行其道的？具體說，“中國宗教神話這些特徵的形成，除了與中國社會和歷史發展的特點關係甚深，還與中國古代語言文字的特點，以及由此形成的思維特點，結下了不解之緣。中國古代語言尤其是文字的艱深程度，無疑加深了記載神話時的困難，還爲後代理解這些記錄增加了很多麻煩。……例如：文獻A中的象形文字X，在文獻B中，看起來像是象形文字Y，而Y在文獻C中看起來又像是象形文字Z，那末，X和Z便可以互相替代。許多中國學者用這種尋求方法，在解釋古代文獻方面創造了奇蹟。但同時，這種方法的濫用，卻使他們得出了完全不可靠的結論。”[1] 例如，細心的讀者，完全可以從由龍門聯合書局1961年2月出版的丁山先生的《中國古代宗教與神話考》中，找到許多類似的例子。在那裏，“禹即句龍”（30頁），“帝嚳也是夔”（332頁）。

再如，“神州”作爲中國的古稱，並不是指“耶和華神的起源地”，神州之神，甚至亦非鬼神之神，而是神乎其神的“神”；我們這代中華人民共和國人，是從毛澤東詞“六億神州盡舜堯”，開始知道“神州”的。但是，毛並非宣揚有神論，他乃是力圖剷除福音之人。“神州”是中華思想的民間表

1 謝選駿：《神話與民族精神——幾個文化圈的比較》（山東文藝出版社出版，1986）第1版，173頁

達，正如“天朝”是中華思想的廟堂表達，神州之“神”不過是中國之“中”罷了，是對自己國土的尊稱，是形容詞，是今生的驕傲，是屬血氣的，是眼目的情欲。正如甲骨文的“上帝”，並非基督教的天父；愛新覺羅弘曆（乾隆）致英國國王書自稱的“天朝”，既非耶穌基督所宣告的天國，也非他的祖宗努爾哈赤的薩滿教女巫；而是中華思想的自我期許。所以北京的“天壇”，不是敬拜天主的教堂，而是帝王祭天登基的地方。實際上，也許，正是爲了避免這種混淆，明末東來的傳教士，才在漢譯耶和華時，使用不見儒家經傳的“天主”一詞，而避不採用現成的“上帝”、“神”等稱謂，而聖經公會1979年出版的《聖經現代中文譯本》則乾脆把耶和華譯爲“上主”。我想這有助於避免、至少是降低方便法門的蠶食和侵害。因爲中華思想嚴重的士人，曾以荒誕不經的“老子化胡”說，用這種堪稱“古代的ABC/X=Z神學”（老子X＝釋迦Z；道教X＝佛教Z；太上老君X＝佛陀菩薩Z），來強行解釋佛教的起源，結果在學術界流爲笑談。而如果今天，亦用類似的方法傳揚福音，就難免步入景教式的妥協、混合、沒落的“中國特色的基督教”。這將是一個災難的開始而不是一個災難的結束。

本文試圖探討上述利用漢語語義的混亂所造成的神學現象，但又莫以名之，姑且稱之爲“ABC與XYZ神學”。（簡稱“ABC神學”）。

二、“ABC神學”論共同的上帝

有些學者強調中國文化與基督教的共通性，認爲中國傳統文化與基督教有“共同的上帝”。這些學者說中國甲骨文裏的“上帝”概念（相當於文獻A中的X），和中文譯本中的基督教“上帝”（相當於文獻B中的Y，當然也包括猶太教的耶和華、伊

斯蘭教裏的“安拉”以及其他各種“上帝”概念），乃是共同詞語；而這些譯本中的漢語詞語當然等同於它們的外語原型（相當於文獻C中的Z，如GOD等等）；這樣一來，甲骨文的上帝（X）和摩西五經的耶和華（Z），便可以互相替代；而摩西五經的耶和華當然是耶穌基督的天父……這樣論證下來，中國古代的動物形狀的“帝王祖神”，就可以等於，或至少是可以折合成現今“普世上帝”的靈性存在。

這樣一來，“ABC神學”就可以得出新奇怪巧的結論說：中國古代宗教和基督教甚至猶太教、伊斯蘭教裏的各種“上帝”概念，乃是共同一位。

當人們大惑不解地請益，這是不是說中國古代也有基督教？這些學者認眞回答說：“有基督教的片斷！”並舉出《老子》、《莊子》、《荀子》、《四書五經》爲證。

當有人請教說，這些古籍寫作問世時，基督教尚未誕生；先出的先秦諸子裏面怎麼會有後出的基督教的片斷呢？這些學者慨然答曰，由於擁有“共同的上帝”，所以基督教的片斷也就先在地存於先秦文獻之中了。他們進一步論證，要解決洋人的文化優越感的最好辦法，就是證明“我們中國也有上帝，而且比他們的還要早”。每當洋人聽到這個理論時，沒有不爲中華文化的博大精深而深深折服、自歎弗如的。

中國古代自發地產生過基督教？

現在“ABC神學”已經不是個別學者的個人問題，而漸成我們這個時代的流行風尚了。流行風尚可以成爲眞理的證明？任何人都會說不。但是，爲什麼要把中國皇帝祭拜的皇天上帝（相當於X），與基督徒的上帝（相當於Z），混同起來呢？北京的天壇眞的等於敬拜永生天主的教堂？如果這樣，以前者（文獻A中的X，即皇天上帝、天壇）去冒充後者（文獻C中的Z，

即耶和華、教堂），就是本文所說的“ABC神學”了，這是一種典型的文化混合主義（而不是“文化對話”）的產物。

不錯，基督教乃是福音（包括新約也包括舊約——舊約被基督教義視爲對耶穌基督的預表）與文化的結合。所以一方面，把基督教等同於福音與所謂“特殊啓示”固然是錯誤的，即“對人進行了神化”；另方面，把基督教等同於一般文化和所謂“普遍啓示”也是錯誤的，即“把神當作了偶像”。不可否認，作爲福音與民族文化之結合的基督教，使不同民族產生了不同的基督教派。如：早期教會有猶太人背景，東正教先有希臘文化、後有斯拉夫民族的背景，羅馬公教有拉丁文化的背景，景教有敘利亞背景，科普特教會有埃及背景，所謂新教即宗教改革的核心動力則盛行於日爾曼人聚居的地區……聖公會顯係英國國教，美國爲移民國家，則教派最雜，也是異端與邪教最泛濫的地區；中國爲列強的公共殖民地，是各國競相傳教的物件，再加上“本色化”的作用，故教會勢力雖然不大但教派林立、彼此攻擊的複雜程度，已是應有盡有，思想的混合、信仰的歧異似乎也在所難免。

情況雖然如此錯綜複雜，但是，如果把一個無論在時間，還是在空間上都還沒有接觸過基督教或是福音、聖經啓示（特殊啓示）的文化，等同於基督教，甚至等同於福音和聖經啓示，仍然是當代中國特有的怪現象之一。

三、“ABC神學”混同上帝X與上帝Z

有的學者提出，儒家天道思想裏的“天”與“上帝”，和基督教如保羅《以弗所書》中的上帝可以對觀；甚至得出結論說《詩經》中的天是“造物主”、《書經》中的上帝是“歷史的主”，進而言之，這兩經都具有了基督教的“屬靈性”！不僅

如此，學者們還在《易經》、《禮記》、《春秋》中“發現”了“三一眞神的教義”！[2]

現今北京天壇裏的“皇天上帝”可能來自甲骨文的“帝”和《書經》的“上帝”；然而，“皇天上帝”的牌位，畢竟是明清皇帝登基祭天的道具，與基督教毫不相干，否則中國早就是“基督教國家”了，何必傳教士們如此辛苦，四處佈道呢！那麼，先秦的乃至甲骨文的“上帝”，“帝”、“天”等等，又是怎麼回事呢？

根據現有的資料，殷人及其周圍諸國的宗教信仰，是由原始的自然崇拜發展而來，從製作於殷代後期的甲骨卜辭可以看出，“日月”、“星辰”、“河流”、“土地”等原始自然力觀念仍是商人的崇拜對象。他們向有關神靈祈禱問卜，奉獻大量犧牲作祭，求雨、祈求好收成並防止自然災害。殺人獻祭，也是爲了祈求掠奪性戰爭的勝利。這些神靈，掌管自然，還把握人間的吉凶禍福。他們的崇拜對象，決不限於一個“帝”；卜辭中的“帝”，與殷族的祖神“高祖夔”、“高祖俊”同一，也與《山海經》中生日生月的“帝俊”同一，是殷人的始祖神兼有宇宙至上神的身份。“帝”對諸神有支配力，如對風神可以“帝史(使)鳳(風)”、“帝其令鳳”，也可“帝不令風”。對於雷神，可以“帝其令雷”，還可以具體指示“帝其于之一月令雷”。對於雨神，可以“帝其令雨”。[3]

顯然，這種宗教不僅是祖先崇拜的，還包含萬物有靈論遺風。這位“帝”後來演化爲“上帝”、“昊天”、“皇天上帝”，但還是與《聖經》所啓示的永生的上主具有不同的位格。我們總不能說，因爲迦南人和猶太人一樣是耶和華所造

2 任炎林：《儒家的天道思想與保羅《以弗所書》中的上帝教義的比較》，《基督教文化評論》1（貴州人民出版社，1990），152~179頁。

3 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（科學出版社，1956），58頁。

的，迦南人所崇拜的神就是耶和華吧？如果用“上帝X”來指代甲骨文的帝與天壇的皇天上帝，用“上帝Z”來指代聖經中的上帝；就不難發現，兩個“上帝”差別之大，一點不亞於《舊約》中的耶和華和巴力神！

帝王即神，這是古代神權政治的殘留意識。十分明顯，中國古代文獻中的“聖人”來源於怪、力、亂、神。這一意識在世界古代各國和近代落後民族的精神生活中，佔有重要位置，如古代埃及的法老，死後可成爲神；日本的天皇活著的時候就是“神”（“現人神”）。而這種思想在中國先秦神話則得到最爲鮮明徹底的表現，因爲中國最古的帝王本來就不是“人”，而是一群神怪。

中國民間歷來有封神習俗，如關公、岳王、媽祖等即是。那麼，古代的神又是如何下降爲人的呢？原來，是經過了“神話的歷史化”，也就是對神話作出道統化的闡釋，化天神爲人王，化神話爲歷史。最後形成了極富中國特色的“歷史神話體系”。這一體系，首先被春秋戰國時代形成的《堯典》記錄在案：“（帝舜）流共工於幽州，放歡兜於崇山，竄三苗于三危，殛鯀於羽山”——這就是帝舜“逐四凶”的英雄事蹟，是他秉政的功業。而上述“四凶”除“三苗”因屬一異己的種族集團（見《周書・呂刑》“報虐以威，遏絕苗民”一節）外，其餘三凶竟無一不帶有動物神的形跡。

1、如上所述，儒家的聖王史觀和聖經的啓示有什麼關係？答曰，是X與Z的關係，它們分屬文獻A與C——除了“ABC神學”的極力撮合，它們毫無關係。

2、殷周卜辭金文裏的帝（X），與新舊約的上帝（Z）同樣沒有共同之處；正如北京的天壇（X）不是崇拜上主的教堂（Z）。中國農村巫教裏跳大神的“神”（X），與福音的“神”（Z）沒有共同之處；正如洪秀全式的薩滿通神（X），不同於基

督徒的禱告（Z）。

3、聖王史觀，也並不是“人本主義”的，因爲聖王並不是通常意義的人，而是動物神怪演化來的超人。難怪中國文化喜歡崇拜聖人、依靠偉人；而要求別人也常以聖人標準；結果虛僞客套、理論脫離實際之風盛行。

4、“ABC神學”是沒有生命的。耶穌說，“沒有人把新布補在舊衣服上。因爲所補上的，反帶壞了那衣服，破的就更大了。也沒人把新酒裝在舊皮袋裏。若是這樣，皮袋就裂開，酒漏出來，連皮袋也壞了。惟獨把新酒裝在新皮袋裏，兩樣就都保全了。”（馬太福音9:16-17）

四、“ABC神學”混同老子的道與耶穌的道

還有的學者拿老子的道（X）與比作耶穌的道（Z），甚至說《老子》中“大道泛兮，其可左右”“會聯想起我們自己的浸禮”！甚至十分形象地用“碗”作比喻，說老子的道與耶穌的道，都是中空的、虛己的，同樣具有“神眞正的本性”。[4]

確實，引起誤解的恐怕是我們的翻譯過程。因爲既然我們的譯本用“上帝”（相當於文獻B中的Y）一詞來翻譯《聖經》中永生的造物主（相當於文獻C中的Z），就難免會激發我們自己的幻想，眞的以爲甲骨文裏的帝和天壇裏的皇天上帝牌位（相當於文獻A中的X）和《聖經》裏的上主（相當於文獻C中的Z），在幾千年以前就有關係，甚至得出可以等同（X=Z）之的謬論。其實，如上所述，這樣的“關係”只是翻譯時不得不借助的語詞借代上的關係。

---

4 BrantPelphrey：《碗的默想：(道德經)與東方基督教之虛己基督論》，《基督教文化評論》4（貴州人民出版社，1994），175~191頁。作者承認他不懂中文，對老子的理解可能受到翻譯的影響。

就以老子的道（X）與耶穌的道（Z）來說，因爲我們用“道”這個漢字來翻譯英文聖經中的“Word”或是希臘文中的“Logos”，就難免會激發自己的幻想，眞的以爲哲學家的老子道（“道X”）或是儒家聖王道統的百姓日用而不知的“道”（“道X”），是對耶穌基督道成人身之道（“道Z”）所進行的預表，從而得出《老子》是“中國先知書”，甚至是《神州福音》的荒謬暗示。其實，《約翰福音》借用希臘語詞Logos來描述耶穌基督的救恩，但並不說希臘哲學家的著作乃是對耶穌基督的預表——這種方式才是我們應該效法的。因爲耶穌基督的道或是法則Logos或是話語Word，並不是哲學家的推理（“道X”）；而是上帝的話，是明明白白記錄在《聖經》裏的，這也就是耶穌在曠野裏回答魔鬼的誘惑時所說的：“經上記著說，人活著，不是單靠食物，乃是靠神口裏所出的一切話”裏的那個“話”（“道Z”）。

請教ABC神學家一下，這樣的“話”，希臘哲學裏有過嗎？當然沒有。中國文化裏有過嗎？當然沒有。在《新約》中，這樣的道和話，集中體現爲基督的救恩，是耶穌爲拯救我們世人，替罪人死、並要我們通過分享祂的血和身體，來永遠紀念祂和祂的福音……是實實在在的歷史事件，不是《老子》所談論的權謀戰略。[5] 耶穌基督的道，也就是使徒所說的“十字架的救恩”。

再請教ABC神學家一下，這樣耶穌之“道”（Z），在《老子》和儒家道統裏有過嗎？當然沒有。

讀過《老子》又讀過《聖經》的人士可以明察：《老子》的基本精神與《聖經》尤其是與《先知書》、《福音書》大相

5 關於《老子》的“戰國陰謀書”特點，筆者在《聯想與印證》的第六章《亂世的哲學及其哲學家》和第七章《道與術：哲學的兩系統(比較《老子》與《孫子》)》，已有深入討論，有興趣的讀者可以參考，茲不贅言。

逕庭。《老子》具有“兵書之祖”、“戰國陰謀家”的方面，講權術，人情練達皆文章；《先知書》、《福音書》是以心靈和誠實敬拜耶和華天父，不是以愛與謙卑做爲手段，謀求克敵制勝。《老子》的“不敢爲天下先”，是要成就“江湖所以爲百谷王者”的霸業，與基督的“本有神的形象，不以自己與神同等爲強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形象，成爲人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順眼，以至於死，且死在十字架上”（腓立比書2:6-8），豈可同日而語？

《老子》是，無爲無不爲地取天下，《先知書》《福音書》是，盡心盡力地捨己歸主：二者眞是南轅北轍。如果我們一定要把老子的“聖人”與耶穌基督劃上相似號甚至暗示性的等號，那麼，比耶穌更早五百年降生的老子，豈不再度成了“化胡的先鋒”？不過，這次老子所化之胡，不僅是西域、印度的佛教徒，而且是歐洲、美洲的基督徒了！如果接受了這“老子化胡說再版前言”，那豈不平添了一部特殊啓示。這樣，《老子》豈不稱爲《神州福音》或是《第五福音》了？中國的基督徒，豈不是要在《聖經》外，還必須查考《老子》——如此繁瑣“ABC神學”，越學越麻煩；還不如直接改宗，皈依太上老君，成爲道士算了。然而，老子或是四書五經擁有十字架的救恩嗎？斷乎沒有。

誠然，傳《老子福音》或是《四書五經福音》，倒是比較容易爲國人接受，彷彿因材施教，因地制宜，但其實只是就地取材、偷工減料，結果入了保羅話，“有人用他的理學和虛空的妄言，不照著基督，乃照人間的遺傳和世上的小學，就把你們擄去。”（歌羅西書2:8~10）忌邪排他的福音，如何等同於“和光同塵”的老子權謀呢？又如何近似於“修齊治平”的文武之道呢？——哪怕它披上了“民主政治”的西裝。人民主權論的民主政治和上帝主權論的基督教有何關係？有替代的關係，但

並不是同類關係；所以說民主政治的基礎乃是基督教，就像說基督教的基礎乃是羅馬帝國一樣，牽強附會。對基督教來說，民主政治基本上是異教的、希臘羅馬文化的產物，這是一目了然的。

至於聖王史觀，也並不是所謂的"人本主義"的，因爲聖王並不是通常意義的人，而是動物神怪演化來的超人；難怪中國文化樂於崇拜聖人、製造偶像。尤其值得注意，啓示與福音還不是知識與理論，更不可隨從個人的興趣和愛好來修改、損益。

五、ABC神學家們的考證功夫

綜上所述，不難看到，ABC神學家們的思想是基於主觀的臆造，沒有事實的根據。如果承認這一點，那麼，本著"信仰自由"、"言論自由"的現代精神，它們可以自成一派。可是ABC神學家們不此之圖，反而一定要過分謙虛，把自己的創造強說是古人的實況，爲此，他們不惜動員一切手段予以"論證"，甚至以文字學來"考證"。

這裏向大家介紹一部ABC神學家們的經典作品：《上帝給中國人的應許》。[6] 該書100多頁，分爲12章，主要手法是以北京天壇爲背景，聖經故事爲線索，串聯 159個甲骨文字，通過"系列考證"來進行"傳道工作"：1、孔子發現的線索；2、上帝是誰？3、起初有上帝；4、中國人對人類被創造之概念；5、樂園的奧秘；6、園子的入侵者；7、咬了致命的一口；8、寶貴的救贖計劃；9、孔子指迷；10、女人的後裔；11、天壇的原始意義；12、上帝最後的應許；13、後記。

---

6 該書1996年由香港道聲出版社印刷出版。作者李美基、鮑博瑞、唐妙娟。

其“考證”方法遭到多方質疑：如“婪”字，林下之女，什麼意思？指亞當、夏娃的故事，說女人生來就貪婪的！再如“船”字，“八口之舟”，什麼意思？就是挪亞的方舟。

本來，作爲初級傳道（“鬆土的預工”）的宣傳讀物，也許無可厚非，然而通過上述自言自語的“系統考證”，最後作者們竟然據之得出以下自言自語的教義：

1、上帝這個名詞是至高者的意思，是古代中國人所敬拜的創造主；

2、郊祀（祭天大典）是古代中國四千多年以來，祭拜上帝的儀式，也是預表將要來的救主；

3、中國古代文字的神祕都刻記在甲骨上，這與希伯來人聖經的第一卷書——創世記有關聯。

ABC神學家們的工作沒有到此結束。在隨後出版的一些書中，甲骨文——天壇的“上帝”被宣告復活了：“你一追念上古之事，就知道我是神，是你先祖的神，是黃帝的神，堯舜禹的神，周公的神。出我之外，別無眞神。”[7] 這些話語，被指明是基督教的上帝說，但是卻完全不見於聖經和任何嚴肅的歷史著作，而完全是ABC神學家們自己杜撰的。而據此書拍出的七集電視片系列片《神州》，[8] 則完全按照《上帝給中國人的應許》的風格和思路來展開，甚至封面都是用的《上帝給中國人的應許》的主要插圖，由此可見，我們指出的“ABC神學”，決不是一個孤立的學術現象，而是一系列彼此呼應的宗教現象。對該片的具體批評，筆者已在《＜神州＞電視片的混合主

7 遠志明：《神州懺悔錄——上帝與五千年中國》（臺灣：校園書房出版社，1998），261頁。

8 2000年，美國舊金山神州傳播公司出品。

義傾向及其它》、[9]《不要把新酒裝在舊皮袋裏》[10]提出。

六、“ABC神學”的相關現象

還有一種與“ABC神學”相似但又不完全相同的語義遊戲，也常在“基督教與中國文化的對話”的過程中泛起，其結果雖然不至於荒唐到“中國古代自發產生過基督教”的地步，但也足以扭曲事實眞相，混淆視聽，其結果誠然是“在解釋古代文獻方面創造了奇蹟。但同時，這種方法的濫用，卻使他們得出了完全不可靠的結論。”

舉個例子：有學者以《拯救與逍遙》爲題，來進行“基督教與中國文化的對話”，結果，進行對話的其實不是“基督教與中國文化”，而是“基督教與中國的文化基督徒”。

我們這樣說，不是因爲該學者被認爲是位“文化基督徒”，所以他的對話就只能代表“中國的文化基督徒”而不能代表中國文化；我們這樣說，完全是因爲該學者的論說內容和論說過程所致。

我們知道基督教文化的基本精神可以說是“拯救”，但中國文化的基本精神卻不是“逍遙”。因此，來“拯救”對比“逍遙”，屬於無類比附，或是糊塗，或是不嚴肅。

那麼，在中國文化中，可以和“拯救”對話的概念該是什麼呢？或說，在中國文化中，比“逍遙”更接近中國文化的基本精神，從而更有資格和“拯救”進行對比的概念該是什麼呢？是“修齊治平”，即修身、齊家、治國、平天下。當然，即使“修齊治平”也只是接近而不是相似於“拯救”：這不僅因爲“修齊治平”是本於人的，而“拯救”卻是本於神的；更

9 見《中國之春》雜誌2000年11月。

10 見《舉目》雜誌2001年第一期。

重要的一點在於：基督教是一元論的（撒旦再邪惡也只是上帝的工具），而中國文化卻是二元論的（陰陽互補）。中國的陰陽二元論還不同於波斯的善惡二元論，因此中國文化是主張調和互補相容的，而不是對立鬥爭征服的。

基督教的一元論，決定了“拯救”可以概括其基本精神；中國文化的二元論，決定了“修齊治平”不可以概括其基本精神，更遑論越說越遠的什麼“逍遙”、“禪靜”、“出家”了。

實際上，在1989年出版的《基督教與中國文化——有關宗教、科學、政治文化的一個分析》[11] 中，筆者已經指出：

> “出世與入世是人的精神外現的兩種方式（陰陽）……中國傳統的政治文化觀念往往把這二者割裂開來，並把非此即彼的二難選擇，放在行為者面前。但基督教文化的精神卻調和了這兩個方面，找到了既可以拯救靈魂，又可以拯救世界的共同出路，基督教的殉道者之所以不懼世俗權威，敢於反抗塵世的不義，全在於他有一顆出世的、奉獻給上帝的心。這以出世之心指導入世之行，以入世之行體現出世之心的通道，是西方政治文化的根本方式，也恰是中國文化所缺乏的。
>
> “中國傳統文化儒道佛三家分立，三派互相對立，雖有交叉，但在人生哲學上卻分明只有出世與入世兩種分裂的處世方法。在這個最根本的問題上，三教之間恰恰是最缺乏‘合一’的；而在解決出世與入世相統一的歷史難題上，魏晉以後融合了佛教的‘中國傳統文化’，並不比魏晉以前的‘中國本土文化’有根本的改進。由於沒有發展出一套新的政治文化，唐宋元明清彷彿只是秦漢魏晉的死灰復燃，結果長城時代沒有因為佛教的到來而結束，反而獲得了化石般的延續。這與

11 見《聖經新語・下編》（中國卓越出版公司，1989）第一版。

基督教結束了羅馬帝國的敗壞，開創了中世紀的文化革命，完全不同……”

上面所說的“基督教文化的精神卻調和了這兩個方面”，是從中國文化的二元論看待基督教的一元論的。因爲中國文化的“拯救”就是“陰陽調和”！就是出世入世的相加，就是修齊治平與逍遙出家的相加；而不僅僅其中某一元。這就是周易所謂的“一陰一陽之謂道”。

中國文化的基本事實既然如此二元性，《拯救與逍遙》如此割裂事實的一元比較又何以能名盛一時？

這要回到上世紀八十年代中國大陸的學術氣氛裏去看。

1979年，中國社會科學院的官方學者錢鍾書，出版了比較文學方面的專著《管錐篇》。該書在八十年代（尤其是九十年代通過電視片《圍城》的播映而獲得了社會影響和官方贊許）影響了一代剛剛步入大學校門的青年學子也就不足爲奇了。官方學者錢鍾書的《管錐篇》，既然首開八十年代以來“無類比較學”之濫觴，其中充斥了驢唇對馬腦的比較、雞腳與鴨頭的異同之類的各國俚語文獻的摘錄，也就利用官方媒體的浩大聲勢，造成了一種學術的範式。

誠然，錢鍾書先生本人對此還有自知之明的，所以他命名此書爲《管錐篇》，自承“只及一點，不及其餘”；且只是搜羅現象，不做結論，甚至連基本分類也沒有，只是按照中文古籍的時間順序排列下來——淺則淺矣，所犯的“無類比較”之大忌，也幸而因此沒有引人注目。

但是《管錐篇》的無類摘錄方法一旦用於“拯救與逍遙”一類的系統推理，就發生大大的流弊了。“管錐”所做的本是沙灘上藝海拾貝的文字遊戲，是不能用來建築大廈的。而以管錐法強作文化系統（“拯救與逍遙”）的解人，怎能不發生嚴重偏差呢？可能不是完全的巧合，宣傳“ABC神學”甚力的《基

督教文化評論》的主要編者，也正是《拯救與逍遙》的作者。

七、“ABC神學”的根源

“ABC神學”的根源，不僅是漢語文化傳播中的問題，不僅是個人精神的病理學問題，也是一個民族自卑感的心態問題：外國人有的，我們中國人也一定要有，否則我們豈不落後於人了嗎？外國人有的，中國人如果沒有，哪怕生搬硬套、牽強附會也一定要說是有，才對得起我們的列祖列宗，炎帝黃帝堯舜禹湯文武周公孔子之類。

如果有人立足於上述的“ABC神學”，去建立所謂“基督教漢語文本”，則是十分危險的。因爲基督教不是語言遊戲，不是祖先崇拜，不是解釋學的對話結構，不是佛教的超一切理，當然更不是甲骨文薩滿教的鬼神崇拜。所以欲建立“基督教漢語文本”，需要避免以下陷阱：

1、中華思想的翻版。基督教並不新鮮，中國古已有之。亞伯拉罕有耶和華信仰，炎帝黃帝堯舜禹湯文武周公孔子也有上帝信仰；而且比聖經記載的還早，有五千年歷史。西方人有耶穌基督，中國也有類似耶穌的“聖人”；而且老子的聖人比《福音書》的耶穌基督更早，且要早上好幾百年，甚至不比《以賽亞書》來得晚。[12]

2、聖人神道設教。把基督教作爲工具，來達到信仰以外的社會目的，“只有基督教才能救中國”，其實是毛澤東思想的基督教版——以基督教來推廣福利，以基督教來鋪墊民主，以基督教改革社會……這與個人英雄以社會主義的盛名奪取政權，以實現個人夢想，異曲同工。其實，基督教是神本位的，

12 在我們看來，這種說法直接來自文革中“批儒評法”、“《紅樓夢》是階級鬥爭的縮影”的毛式怪論。

民主是人本位的，這在新舊約都是一目了然的。硬說基督教是民主政治的思想基礎，乃是儒家所謂“天聽自我民聽，天視自我民視”的“民爲貴”思想的翻版，與斥責人性罪惡的基督教和要拯救一切罪人的福音，毫無關係。

3、仿效“你們要鬥私批修”的論調，以基督教作爲教化他人的理論方法，但自身卻不同樣反省認罪；反以福音使者自居，其實乃師承儒釋道“聖人以神道設教而天下服矣”的自聖權術。中國歷史上的殺伐血腥，陰謀詭計，巧取豪奪，過河拆橋，本是人的罪性表現，如果將之一一歸於儒家聖王道統史觀的“大道隱沒”，以“河不出圖，洛不出書，吾已矣夫”，當作，“沒有信仰”，“不能得救”的同義語；再把中國的分久必合、合久必分的地緣政治現象，歸罪於沒有基督教信仰——那麼，如何解釋“有信仰的基督教社會”：羅馬帝國的敗壞、拜占廷帝國的淪亡、宗教改革的血腥戰爭以及征服美洲、屠戮澳洲、擄人非洲、圈地亞洲的歷歷罪惡？對此，當今世界各地的白人主流社會，也都多少開始悔悟、試圖改過，難道我們自己反倒視而不見？祖先崇拜怎麼一下子變成了洋人崇拜？

4、基督教的佛道化。如：修身養性，把中國的隱士心態（所謂“逍遙”），注入基督教（所謂“拯救”），結果跌入佛道的窠臼：窮則獨善其身時皈依基督，而達則兼濟天下時則揚名立萬，隨從如雲，升官發財。直至把基督的福音變作老莊的禪學，東西對比，南北對話，好不熱鬧。

前面說過，正因爲基督教乃是福音與民族文化相結合的產物，所以我們與至聖傳統的血脈聯繫也就不足爲奇了，相反，要是否認這種基於民族文化背景的聯繫，倒是言不由衷的虛僞了。

八、“ABC神學”不能歸入基督教神學

作爲一個基督徒，要戒除“ABC神學”，尤其記住“萬民各奉己神的名而行，我們卻永永遠遠的奉耶和華我們上帝的名而行。”（彌迦書4:5）這裏十分清楚，不同信仰的神名（Z/X/Y等等），是不可互換、不可混同的。根據聖經的有關記載，“ABC神學”不該歸入基督教神學。而X=Z的上帝混同論、信仰混合主義，則是沒有生命的。如：耶穌說，“沒有人把新布補在舊衣服上。因爲所補上的，反帶壞了那衣服，破的就更大了。也沒人把新酒裝在舊皮袋裏。若是這樣，皮袋就裂開，酒漏出來，連皮袋也壞了。惟獨把新酒裝在新皮袋裏，兩樣就都保全了。”(馬太福音9:16-17)

由此可見，既然是新酒，就不能與舊瓶的餘孽互換。道統（X）裝福音（Z），《老子》（X）表耶穌（Z），一方面使舊瓶破裂，一方面使新酒變質；還會使人們用看待舊酒的成見來看新酒。新的不再新，舊的不再舊；渾然一鍋煮，不知爲何物。

聖經記載說，“不可敬拜別神，因爲耶和華是忌邪的神，名爲忌邪者。”（出埃及記34:14）

聖經的上主不是專制暴君，他給自己的子民選擇的自由，他只是不許可混合主義：“現在你們要敬畏耶和華，誠心實意的事奉祂，將你們列祖在大河那邊和在埃及所事奉的神（相當於X）除掉，去事奉耶和華（相當於Z）。若是你們以事奉耶和華爲不好，今日就可以選擇所要事奉的，是你們列祖在大河那邊所事奉的神（相當於X）呢？是你們所住這地的亞摩利人的神（相當於Y）呢？”（約書亞記24:14~15）

看看這裏，與我們通常的誤解相反：耶和華並不屬於猶太人的祖先，更不是猶太人的祖先神；相反，他啓示約書亞，要猶太人在猶太人祖先的神（相當於X，即相當於甲骨文的帝、

天壇裏的皇天上帝）和耶和華神（相當於Z）之間，做出明確的選擇。上帝的選民既然必須如此，爲什麼現代中國基督徒就不能像上古的以色列人、中古的歐洲人，老老實實放棄自己遠古祖先的迷信思想，而不再利用它來頂替耶和華信仰呢？

如果自命基督徒而實際上只是“ABC神學”的教徒，那就太可憐了！明明是自己的風俗，卻硬要看做萬古不變的規律；明明是自己的願望，卻說是來自上帝的異象；明明是偏執，卻奉爲事實；彷彿不把一個錯誤堅持到底，就不能證明它是眞理？如此建立“基督教漢語文本”？陋哉！

（作者單位：旅美作家）

從“拯救”觀念看基督教和儒家的資源互補

田薇

繼施萊爾馬赫之後，可稱爲第二個綜合性的現代神學家特洛爾奇（Troeltsch）將拯救理念視爲宗教發展的頂點，他這樣寫道：“一切有機會享有深刻和豐富的倫理－宗教內涵的宗教領域都將以某種方式彙入拯救信仰之中。”[1] 對於基督教來說，拯救的觀念更是一個根本觀念，透過這一觀念可以發現基督教傳統的精神特質。我們將在下面分析拯救觀念所包含的基本資訊，並與儒家在相關的理解上所持的基本思想進行比較，由此看出二者的差異不只是由於對同樣問題具有不同的理解，更重要的是由於它們具有不同的問題意識。因此，兩種文化資源進行對話、交流，其實質不在於融合，而在於互補。在探討過程中，我們還將特別注意基督教思想觀念的某些發展和變化，從而發現它和儒家文化在外延層面的相接和交合。

一

何謂拯救？拯救在基督教裏完全是一個神學觀念，表達的是人的超越性存在的向度，乃人和神聖者之間的特殊關聯，屬於終極關懷的視域。一般地說，它意味著在創世論的前提下，

1 特洛爾奇：《基督教理論與現代》，劉小楓編，朱雁冰等譯（香港：漢語基督教文化研究所，1998），193頁。

神將人從墮落，即罪的狀態中解救出來，重新與神和諧同在。罪是基督教關於人的處境的基本判斷，是一個存在論意義上的宗教概念，指的是與上帝的疏離、疏遠，失落了與上帝這一價值本源的關聯。由於人從根本上處於一種墮落的存在狀態，在人的本性裏沒有自救的能力，所以才需要上帝的拯救。這種拯救是一種完全出於神意而非人意和人爲的恩典，一種從上而下臨在的恩典。這種恩典集中體現爲耶穌基督的十字架所昭示的救贖。面對上帝的救贖或恩典，最重要的事情就是信仰。相信並接受從上帝而來的恩典，將恩典融入到個人生命中，墮落的人性就得醫治，人的生命就被改變，罪人就蒙得救。從根本上來講，基督教的理論可以視爲關於拯救的理論。

從基督教的源頭《聖經》來看，耶穌的福音所傳遞的拯救資訊既是一種終極拯救，意味著上帝之國和耶穌基督的最終來臨，也是一種現世拯救，體現爲對即將來臨的上帝之國和耶穌基督的確定信念。關於天國的許諾和對耶穌基督位格的確認，便是拯救信念的保障力量。從神的拯救與人的關聯來看，實際上它是以人的生命更新爲追求，以與神同在爲目的。所以拯救觀念與對人生命的理解之間具有內在的關聯。在基督教的理解中，生命乃是與神性不可脫離的生命，與神相連的生命是永恒的生命，與神脫節的生命是失喪的生命。拯救就是要人從自然的生命狀態躍升至神性的生命狀態。在聖經的福音書裡我們讀到，面對耶穌的天國福音所傳遞的拯救資訊，尼哥底母滿腹疑慮，耶穌對他說：“我實實在在地告訴你，人若不重生，就不能見神的國。”當尼哥底母問如何才能重生時，耶穌說：“從肉身生的就是肉身，從靈生的就是靈。”人若不是從“靈生的，就不能見神的國，”[2] 每個人都是從肉身生出，重生就是

2 《新約・約翰福音》3:3~7。

從靈中再生，這也是靈魂的重生，靈魂重生的人就可以見到神的國度，進入神的國度，就是得救，就是永生。所以耶穌接著說：“神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生。”[3]

這種通過信仰基督而獲得靈魂重生的拯救是一種現世拯救的觀念，實際是讓自然人性的生命得到神性的更新和改變，重新回歸與上帝之間的內在關聯，以神的存在爲自身存在的基礎，以神性的生命爲自己生命的來源，通過使此世的生命與彼岸的生命建立聯繫，通過分享神的生命，使當下的、暫時的、有限的今生具有永恒、無限的存在意義，這種內在的生命更新，使舊的將死的生命擁有了不朽性。這種生命更新是因著神的恩典並通過人的信仰實現的，一方面人通過信仰轉向神，蒙神接納，與神重建和諧的關係；另一方面，通過信仰效法基督，讓自己活在基督的生命裡。基督的生命就是愛的生命，上帝是愛。耶穌將愛上帝和愛鄰人稱爲一切律法的總綱。上帝怎樣愛我們，我們也要怎樣去愛上帝和愛他人，在愛的過程中實現人與神、人與人、人與物的和諧共處，公正有序。正是在參與上帝愛的工作過程中，人使自己生命提升，轉變爲新人。所以保羅說：“若有人在基督裏，他就是新造的人”。[4] 基督的十字架之死是代罪之死，信祂的人與祂一起從罪中得到釋放；基督的復活是向神而活，信祂的人也同祂一起獲得了重生，新生命取代了舊生命。向罪讓自己死去，在基督耶穌裏，向神讓自己重新活過來。[5]

由於心中有神的生命存在，人行出了善的事情。對此現代

3 同上，3:16。
4 《新約・哥林多後書》5:17。
5 同上，6:6~11。

神學家尼布林解釋說，正直善良的行爲完全是，“由於衷心信仰上帝在耶穌基督裡，給世人超特恩賜的那種結果。”[6] 這裏，恩典與人的道德善行之間的關係是：一方面，道德行爲是信仰的結果，而信仰由神的救恩而來；另一方面，神的拯救又不是由於人的道德善行，甚至不是由於人的信仰而給予的報酬，完全是一種愛的恩典，信仰只意味著人接受了這個恩典，以及由於接受了恩典而帶來了新生。所以，基督教的拯救觀傳達的根本資訊是，一種神給予，人接受的模式。在生命更新和靈魂得救的同時，整個現世世界的意義也由此獲得了安頓。

這種現世拯救帶來朝向上帝存在的生命轉折，並不意味著超出了人的現實性和此身性，而是要在上帝的拯救中重新安置人的現時性和此身性。就此而言，基督教的精神追求不在於人如何出世，而在於人如何在世。這就是：只有在神聖的存在及其法則之下，人的生活才能找到終極的價值根據。[7] 因此，基督教的現世拯救將神聖的永恒置於當下的內心，爲世俗的生活和生命賦予了神聖意義的支撐。

基督教的拯救不止於對現世的關注，還指向那個現世之上神聖的天國，此岸之外的全然彼岸。今生之後的那個永遠的來生“盼望”，即一種最終完成的拯救，這就是終極拯救的信念，集中體現爲基督教的終末論思想。特洛爾奇說：“如果人們將塵世之內的拯救看成是完成的拯救，拯救信仰便成爲空話和自欺欺人之談。所以，末世論從一開始便對拯救信仰具有本質性的意義。”[8] 聖經首先傳達了這個資訊，耶穌說：“那差

6 尼布林：《人的本性與命運》，謝秉德譯（香港基督教文藝出版社，1959），184頁。

7 參閱劉小楓：《拯救與逍遙》修訂本（上海三聯書店，2001），修訂版前言、第二章。

8 特洛爾奇：《基督教理論與現代》，200~201頁。

我來者的意思就是：祂所賜給我的，叫我一個也不失落，在末日卻叫他復活。”[9] “復活在我，生命也在我；信我的人雖然死了，也必活著。凡活著信我的人，必永遠不死”。[10] 保羅也說：“然而，叫耶穌從死人中復活者的靈住在你們心裏，那叫基督耶穌從死裡復活的，也必藉著住在你們裡面的聖靈，使你們必死的身體又活過來。”[11] 約翰在《啓示錄》裏同樣揭示了在上帝的寶座面前，死人復活，接受審判，以及神與子民同在，消除了一切死亡和眼淚的新天新地景象。[12] 在聖經的基礎上形成了傳統的終末論思想，其基本觀點是主張人類的世界歷史有一個開端和終結，世界末日到來的時候，基督再臨進行末日審判，死者肉身復活，所有的人都要在基督審判座前聽審，義人復活得生命進入天國，與基督同在享永福，惡人復活被定罪進入地獄，與基督分離受永罰。[13] 死亡在此不被理解爲自然的事情而是罪的結果，基督的救贖使死亡得以克服、復活得以可能，傳統的終極拯救觀念傳達了一種天國永生的最高盼望。

然而，在基督教的思想史上究竟如何理解來生和天國、死而復活，以及拯救的最終完成等教義信仰的含義和意義，從古到今的神學觀點並不是一成不變的，特別是近現代以來由於人文知識和科學知識的巨大進展，使得完全固守在聖經的一套語言系統和基督教教義的古代解釋上成爲問題，所以，現代神學家們站在現代認識水平上開始吸納整合人類的文化知識成果，並從現代人的生存處境出發，重新解讀基督教的原初資訊，重

9 《新約・約翰福音》6:39。

10 同上，11:25~26。

11 《新約・羅馬書》8:11。

12 參見《新約・啓示錄》20:12~13；21:1~7。

13 參見《新約・約翰福音》5:29；《哥林多前書》2:9；《馬太福音》13:39、42；25:46。

塑現時代人的宗教生存方式和神學文化模式。

現代神學的創始人施萊爾馬赫第一個作出了“勇敢的、富於原創性的嘗試，要‘把遭受湮沒威脅的宗教重新織入，現代破土而出的理智生活無比豐富的新布之中。’”[14] 在他看來，基督的拯救並不是對死亡本身的克服，人的死亡完全是一個自然的事件，而是對死亡的恐懼感和罪感的克服。“救贖並不是使身體不死的救贖，而是得到福樂的宗教－道德的救贖。”“救贖是涉及人宗教－道德的生命，而不是涉及自然的秩序。”“有關不死的靈魂得贖並得到福樂的教義必須取代身體復活的盼望，而身體按照自然的方式回到大地。”[15] 施萊爾馬赫的拯救觀念完全是在宗教倫理的意義上進行詮釋，既肯定了靈魂的救贖和永生，又站在現代人和現代知識的立場上否定了肉體的復活。反對施萊爾馬赫所開闢的現代神學人本主義方向的神學家巴特也主張，上帝的拯救乃是從“實質的死”即“非自然的死”，亦即罪人的死和咒詛的死中釋放，“這個釋放是得永生的釋放，這個從非自然的死出來的釋放很清楚地意味著，連人也被釋放成自然死亡。”[16] 顯然，拯救的觀念主要強調的是，從罪中得解救享永生，回歸自然意義上的死亡恰恰意味著，從罪的死亡中解脫出來。

當代另一位神學大師莫爾特曼則通過另一種別開生面的解釋，重構了基督教死而復活、來世盼望的傳統拯救觀。在他看來，施萊爾馬赫和巴特的觀點對“自然”是不公平的，“它表達了現代世界中摧毀自然的人類中心論……現代將救恩的期待

---

14 漢斯・昆：《基督教大思想家》，包利民譯（社會科學文獻出版社，2001），161頁。

15莫爾特曼：《來臨中的上帝——基督教的終末論》，曾念粵譯（香港：道風書社，2002），112~114頁。

16卡爾・巴特：《教會教義學》，轉引自莫爾特曼：《來臨中的上帝——基督教的終末論》，114頁。

窄化到宗教倫理的位格上，這對人以外的世界乃是致命的災難性宣告。古代教會的‘肉身救贖論’就它的宇宙性層面而言較爲完備。今天，它必須應用於生態的救贖論上，那麼就能將現代從它致命的局限性和衝突中解救出來。”[17] 莫爾特曼認爲，必須區分死亡的幾個向度，重新理解基督救贖和基督復活的全面意義。“基督爲‘我們’而死，祂替我們承受罪人的死，爲我們帶來上帝的赦免。可是基督不僅爲活人死了，也爲死人而死，爲了將上帝的團契帶給他們。最後，基督爲所有活物而死，爲了使萬有與祂復合，並且使它們被永生充滿。如果祂的死沒有這個宇宙的面向，那麼我們對罪和死的認識只是以人類爲中心。基督從死裡復活不僅是罪人得著救恩的證實，也是肉身和大地改變的開始。”[18] 基督復活帶來的拯救觀念遠遠超出了人的向度，它不僅是宗教倫理意義上罪的生命形態的拯救，而且是宇宙生命形態包括自然生態的拯救，一切都在等待著復活和永恒的生命。我們看到對拯救意義的重釋，爲現代生命倫理和生態倫理提供了神學依據。這樣，拯救也就成爲一切的終極盼望。

不僅如此，終極拯救作爲一種最終的完成，還被理解爲一種全面救恩的臨到。特洛爾奇表達了這樣一種思想：對苦難、罪和無能爲力的超越是在“基督教信仰共同體中開始的”，但“這只是序幕而非完成。”拯救是一種“成長，經歷我們未知的階段和國度”，最終的解救將使一切造物“重返於神性生活之中”，“如果拯救只是被及少數人，……我們便不可能心安理得的接受拯救。這種末世論必然屬於拯救信仰的內容，否則拯救信仰便殘缺不全。”[19] 在莫爾特曼看來，“基督的福音只

17 莫爾特曼：《來臨中的上帝——基督教的終末論》，118~119頁。

18 同上，119頁。

19 特洛爾奇：《基督教理論與現代》，200~201頁。

涉及到信徒，而上帝的律法卻臨到所有的人。這是一個最無法令人滿意的答案，”因爲它不僅使基督徒的盼望變得不確定，而且將所有的人“交到上帝負面的審判面前”。事實上，基督徒的盼望不應該是排他性的，而應該是一種對“勝過死亡的生命”“所具有的包容性和普遍性的盼望。這種盼望……適用於所有的生命。”[20] 這就是說，終極拯救作爲最終的完成只能在此岸生命終結之時，才能夠被完全揭示出來，眞正完備的拯救信仰必然是超越此生和現世的，並最終將救恩落實到所有人的身上，拯救的偉大目的在於使一切造物都回歸到神性的生活中，最終的拯救不是通過罪的審判將人永遠打入地獄爲終結的，而是通過偉大的愛的救贖眞正將人提升到與神同在的新天地。這是眞正完成的拯救，顯示了基督上帝精神的純然之愛。可以說，只有這種神性的拯救才能夠眞正給人提供終極的支撐，成爲整個人類的一種偉大盼望。

於是，拯救的觀念最終定格在“盼望”上，這種盼望乃是一種價值論上的關懷和設定，本來宗教的終極追求就是一種價值本體論的構想。這樣，死而復活、永住天國、與神同在、來世永生的信念既被消解了它在普遍知識和經驗中的荒誕性，又在終極價值預設的角度上確立了眞實的意義。在此，引入莫爾特曼對於拯救是一種恩典的解釋是耐人尋味的。在他看來，拯救作爲一種恩典，其實質在於“中斷”因果聯繫。因果聯繫是世界的法則，種瓜得瓜、種豆得豆，在這種法則下，每個人都同時是自己的締造者和掘墓者。這種因果報應的信仰與上帝的信仰無關。上帝完全是創造性的，祂在歷史中創造出“新”，這“新”就叫恩典。通過“新”或“中斷”的創造性作爲使行爲－結果律失效了。所以，上帝的審判並不是“在惡行的後果

20 莫爾特曼：《來臨中的上帝——基督教終末論》，140~141頁。

裡發生”，恩典法則與末日審判時的因果報應法則不是一回事。自由的、創造的上帝愛中所出的話語才是最終的判決。“根據恩典法則，惡行將受審判，可是人將被無罪開釋。人不再因著他們的行爲而受到牽累，並且按照他們的行爲受審判，而是因著他們的尊嚴被釋放。人超過他們行爲的綜合，也超過他們受苦的綜合。因此，存在比作爲和擁有更重要。”[21]

與傳統的拯救－恩典論相比，莫爾特曼傳達了新的資訊：第一、拯救之恩典不僅是指向人的罪，更指向人的尊嚴。相對於罪性，人的尊嚴被突顯出來了，面對上帝的審判，人的罪行理應受到懲罰，然而因著人的尊嚴而得到上帝的無罪開釋。這既體現了現代人的生命情懷，也體現了基督教“以愛承負惡”的精神實質。事實上，愛比任何“強力”更具有征服人的力量。第二、神的拯救恩典超越了世間的一切尺度，包括自然的律則和人的判斷、想象和行爲，通過打破行爲與結果之間的關聯性這一內蘊於世界的法則，爲人的生命世界敞開了全新的可能性。這是眞正具有神性超越性的希望或盼望。莫爾特曼在此既承襲了傳統的恩典論神學觀念，又突破了它的狹隘性和封閉性，和現代人注重的人道與博愛、寬容與開放的意識相銜接。

二

沿著上面拯救的思路來考察和比較中國儒家相關的觀念，我們會發現沒有能夠一一對應的向度，因爲它們各自關注的問題是在不同的視域裏，前者完全是在人和神的關係中討論問題，後者恰恰比較疏離和漠視這個領域；前者建立在“罪性”或“欠缺”這一對人性處境的基本判斷之上，後者的理論預設則恰恰在於肯定人性的“善性”或“自足”。神的拯救的概念

21 同上，147頁。

在儒家文化裏，嚴格來說是不存在的。但是，如果我們超出“位格神”的概念和框架，把拯救的問題放在人與超越的關係中來把握，那麼，基督教和儒家又可以獲得一個帶有模糊性的、更爲寬泛的共同空間來加以參照和對話。從上面關於基督教的論述中可以看到，拯救觀念從普遍意義上來說，是在人神關係的閾域內關注人的生命，由暫時性跨入永恒性、從有限性跨入無限性的問題。這是一個超越的問題，這一問題同樣也是儒家思想視域裏的根本性問題，只不過儒家不是在人神關係中，而是在天人關係中把握，其旨趣也不在於神，而在於人。因此“拯救”不是“他救”而是“自救”，依靠的不是“外力”而是“己力”。

首先，從基督教的重生而永生的現世拯救觀來看，它主張因信仰耶穌基督在十字架上的恩典，罪人稱義得救，通過靈魂在基督生命裏的重生，截斷了自然人性的向度，使生存的根基奠立在神性向度之上。這是一條在此世走天國的路，通過和基督同在而達到生命不朽和神性超越。對照儒家的相關見解可以發現，既有旨趣的不同，也有殊途同歸的地方。

第一、在儒家看來，“義”之爲善爲德並非因信從神而來，而是人的自然天性使然，換句話說，就是稟賦了自然天命。孟子主張立命存性，君子從天稟賦了正命在身，存之以爲性，便是仁義禮智這些求之在內，得之在內的道德“善性”。這種善性從根本上使人與禽獸區別開來。然而，現實中的人總有欠缺，並沒有充分展現出人性的完滿狀態。因此，成人成德就是要通過人的主體努力來開發自我的善性，讓這種善性充分成長並發展至完備。按照儒家的看法，若能將人自身天賦的道德本性開敞出來發揚光大，修己安人，內聖外王，便也成就了頂天立地的君子人格。這樣的人即使走向死亡，也如萬古明月，浩氣長存，精神不朽，完全超出了個人有限的生命時空。

所以對於儒家來說，拯救不是通過信仰實現的，從罪裏的拯救，而是將原初善性充分開掘、修養，直至完善。這一過程既是向原初善性的回歸和擴展，也是對人的現實存在狀態的超越。將儒家和基督教相對比會發現，基督教強調的是從舊到新的轉化和斷裂，是由罪的釋放帶來的生命更新，儒家強調的是，從受之於天的原初稟賦不斷開發擴展到完備，並推己及人直至抵達天地宇宙的生命連續性。二者的出發點、思路、目標都是不同的。

第二、自我善性的開發和修養完全是一個道德自救的過程，發乎其內求乎其內。對於人自我提升、自我塑造的可能性，儒家充滿信心。在孟子看來，“君子所性，仁義禮智根於心。”[22] “求則得之，舍則失之，是求有意於得也，求在我者也。”[23] 正所謂“爲仁由己，而由仁乎哉？”[24] 所以孔子設問答疑：“仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”[25] “三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。”[26] 仁德修養的操持，在我性是一個眞正的人的內在品格，儒家追求的君子人格正是具有反省意識和自控能力的，踐行仁義禮智的道德行爲是由己不由人的，充分具備自我提升、自我塑造的能力。因此人的完善化不是借助神力和神的啓示，也不是靠對神的信仰實現的，完全是人自身自覺的道德修養的結果。道德修養的目標就是達到“仁”的超越狀態，亦即聖人狀態。這一過程從根本上說，是一個“成己成人”和“推己及人”的過程，也就是實行“忠恕之道”，如孔

22 同上。
23 《孟子・盡心上》。
24 《論語・顏淵》。
25 《論語・述而》。
26 《論語・子罕》。
27 《論語・雍也》。

子所說：“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。”[27] “己所不欲，勿施於人”。[28] 在此，美德的成就從肯定的方面說就是“忠”，“成己成人”；從否定的方面說就是“恕”，約束自己不去傷害他人。無論忠還是恕，都蘊涵著誠、信、義、禮、敬、盡心、中庸、存性等美德修養。當君子以自身的美德修養爲基礎，將仁愛之德擴展到其他所有的人，擴展到整個歷史政治以致天地萬物，也就實現了人性的完善狀態，即聖人境界，就實現了個體生命向永恒的跨越，成就了人生的不朽性。它的表現就是立功、立德、立言所謂三不朽偉業，人的精神和道德人格伴隨著他的思想、美德、功業而超越時空萬古流傳。儒家精神和基督教完全不同，後者不僅認爲人的一切道德善行都是信仰的結果，而且對於個人得救來說也不起決定作用，對基督徒最重要的不是道德完善，而是信仰堅定。

第三、超越的精神道德人格的實現，並不需要出世修行或者在彼岸追求，而是在生活的日用常行之中，特別是在投身於現實的政道歷史活動之中實現的，此岸與彼岸、形上與形下、靈魂與肉體、世俗世界與精神世界都是不分的，歷史人道與自然天道、內在性命與外在天命也都是一體不二的。只要心存高遠，胸懷大道，立於富貴而不淫，固守貧賤而不移，任何人都可以在日常生活中保持卓越的精神品格，高尚的道德境界。這種守道入世的品格與基督教在世重生的品格有一定的相似性，無論是執著於高遠之道，還是追隨基督信仰都是對此世生活和有限生命的一種超越。它立身於世俗又超撥於世俗，或通過宗教或通過倫理的導引使人免於生命和生活的沈淪。所以，二者都是在關注人如何在世的問題，用一句通俗的話說，就是怎樣才能使現世的生命和生活成爲一個有意義的過程。

---

28 《論語・顏淵》。

第四、高超的精神道德在世俗生活中的卓然挺立，精神的不朽超越個體時空的限制，不是用超自然的價值替代人的自然生存根基，相反它恰恰要把人的一切深深地扎根於自然天地之中，同時也是將“小我”向外擴充直至“立人極以參贊化育”，達到與天合其德，與日月合其明，與四時合其序的天人合一之境。因爲人從根本上是通過天地自然而獲得生命並稟受天命的。“民受天地之中以生，所謂命也。”[29] 人的命之所在稟之於天。天不是別的，就是大化流行，生生不息。人生於天地之間，立於天地之間。當人性與天命、有限的個我與無限的天地合一時，人就進入了一種超越的境界，這時人通過分享天地自然的永恒性而消解了個我生命的短暫性。這是一種在天人合一中對有限人生的無限延伸。借用拯救的概念，就是在與茫茫宇宙的一體化存在裡，個體生命的有限性得到了拯救。同時，個體也可以通過由祖宗到子孫之前後相繼的生命序列得到個體生命的延伸，這依然還是一種自然生命的永恒性。這一點與基督教大異其趣，後者並不注重人和天地自然之間的生存性關聯，而是將一切看作上帝的造物，只有神才能成爲人的無限性根基。儒家則要個人與自然融爲一體，將性命與天命合而爲一，通過回歸自然超越個我進入永恒。

從根本上看，儒家的超越追求不在於“罪性在身”的神性拯救，而在於完成“天命在身”的要求——達到人的完善狀態，這是一個正心、誠意、修身、養性、齊家、治國、平天下的入世過程，是從自我道德修養擴充至國家政治和王道歷史的積極追求，正是在這個過程中突破了自身的局限性，實現了個體人生的超越化，找到了生命的終極意義。透過儒家天命在身的情懷和自我努力的追求，我們看到，個體人格的道德感和歷

29 《春秋・左轉・成公十三年》。

史王道的使命感，構成了儒家信念中的偉大要素，以一己之心爲萬民之心，以個體生命承擔整個社會和歷史的命運，把個人的命運和世人、歷史的命運繫在一起，眞正堪稱道德精神。這種道德精神試圖將超逾個體的某種更高的價值內化爲自身的內在生命，使自身成爲眞實價值的擔當者，其使命感也堪稱高遠和宏大。然而，什麼才是這眞實的價值，什麼才是確實可靠的終極意義，儒家的個體人格及其與歷史王道的同一，賴以建立的超驗根據及其正當性何在，在完全致力於人的自我追求中始終是一個被掩蓋的問題。關鍵是看似與“上帝”相近的“天命”觀念，在儒家思想裏是否具有至上性，是否可以充當絕對的超驗根據呢？從周人“天命靡常”，“以德配天”，到孔子“獲罪於天，無所禱也”，[30] “不知命無以爲君子”[31] 再到孟子“盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。”[32] “湯武革命，順乎天而應乎人”[33] 及至宋明理學的天理、天道等，一方面具有超越於人之上的特點，但是，當深入展開天與人、天命與人爲、天道與人道的關係時，二者實際上是一體化的。儒家的一個基本主張是以人的意志實現天的意志，之所以能夠如此是因爲天道就是人道，天心即是人心，天人原本統一在仁德之上。有德之人就是天命在身者，就是充分修養了仁義禮智這些道德善心的君子，他們能夠體察天意、天命。“故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也”，[34] 直至“制天命而用之”。[35] 可見，君子首先受命于天，正命在身，然後天的意志也就成爲君子的意志，天道也就成爲君子之道。反過來，君子實現自己

30 《論語・八佾》。
31 《論語・堯曰》。
32 《孟子・盡心上》。
33 《論語・梁惠王》。
34 《荀子・王制》。
35 《荀子・天論》。

的意志也就是實現天意天命了。這樣一來，超越的天命也就最終和君子的意志完全是一回事了，超驗的根據還回了經驗的現世。正是由於天人同一，所以，天命自身並不具有絕對的自足性，畢竟“天視自我民視，天聽自我民聽”[36]，歷史社會的人才是眞實的、最終的根基。[37]

從根本上說，這種天人的倒置是由於天或天命都是一種自在的力量，對人世的主宰並非能動的，天命必須由人來主動擔當，所以天命在身的君子既可以意志自足，又可以與天合其德。然而正因如此，君子的“替天行道”也就失去了超驗的評判依據，因此根本不存在一個絕對超越和自足的天命，也無法保障君子之道隨時都和天之道保持同一性。在此我們發現，儒家的天命與基督教的上帝有著根本的不同。雖說上帝的啓示也要通過人來理解和闡釋，但是由於上帝與人的無限距離，以及上帝的全知和全能的位格信念，人在上帝面前就會始終保持一種“謙卑”和“敬畏”，而不會膨脹到與神同一，雖然在西方從古到今的歷史上遠未實現這一點，但畢竟提供了一種越乎人之上的神聖標準。事實上，人和人的文化創造永遠是一種有限性的存在，立足於自身的道德永遠是相對的，因此關注上帝及其神聖拯救的信仰，保持對人類自我道德建構力的清醒認識，是非常必要的。

其次，從基督教來世永生、天國盼望的終極拯救來看，儒家文化由於沒有上帝的觀念於是非常漠視這個向度。當孔子的弟子問他如何事鬼和死後的事情時，孔子爲人熟知的話：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”[38] 從根本上來說，儒家是將來世生命移向現世生命，從世界之中而不是世界

36 《書經・泰伯》。

37 參閱劉小楓：《拯救與逍遙》，93~99頁。

38 《論語・先進》。

之外理解世界，因爲它並不從一個位格化的永恒存在角度，而是從一個客觀化法則的永恒存在去理解超越的含義。這樣，人生命的不朽性，此身此在之後的永生性，與其說是在來世或彼岸的實現，不如說是在現世或今生對整個人類世界和宇宙自然的永恒性的參與和融合。在這裏，此生命與彼生命、人類世界與精神世界、物質的存在與靈魂的存在是不可分割的統一體。而這個統一體只能從這個世界和生活在這個世界上的生命的視角加以理解，因爲跳出這個世界和自身是不可能的，除非像基督教那樣有上帝。因此，儒家基本上把注意力放在今生今世而不是來生來世，努力認識和積極參與人間的事務是最值得做的事情，最有價值的事情，成熟而明智的人當務今生，立於天地之間，守乎仁義禮智之行，修齊治平，內聖外王，上報天地君親師，下養黎民眾百姓，生命雖短暫，此生卻無憾，因此不需要來世的得救和補償，也不需要彼岸的救贖和榮耀。人生要義不是追求那虛無縹緲未可知的來世，而是投身於實實在在的生活世界。所以，當孔子的弟子問他何爲智識時，他說：“務民之意，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”[39] 雖然說儒家也模糊地肯定了來世的觀念並表現出一定的價值態度，比如：“祭如在”，“事死如事生”，“祭神如神在”。[40] 而且事奉祖先鬼魂也是人世活動的一個重要責任，但是，這種肯定並不在於追慕死後的福祉，相反而是求先人庇護今世爲目的的。儒家思想突出現世生活的意義，激勵了一種積極進取、奮力追求的入世精神，避免了將今生淡化和虛無化的可能性，培養了一種強健剛進、自強不息的文化氣質和人格精神，表現出一種十分理智的人生態度。

---

39 《論語・雍而》。
40 《論語・八侑》。

然而不能不看到，儒家強烈關注現世的思想品格也有深度的缺失，一方面，對死亡的淡化和忽視也導致人缺乏敏銳的感覺，去體驗個體生命的獨一無二性，事實上，對死亡的思考和體驗是對生命的思考和體驗具有不可替代性的根本精神事件，生命總是向死而生的，只有深刻認識了死亡才會深刻認識生命。特別是當把死亡看作是與人的內在有關的基本經歷時，就會獲得和體驗愛的生命情趣，只有在愛裏，我們才參與了眞正的生命，參與了幸福和痛苦，也投入生命和死亡。另一方面也弱化和缺乏宗教情懷，對個體生命的脆弱性缺乏同情和支撐。通過在天地之間樹立聖人品格和不朽偉業而獲得精神永恒，通過高超的智慧達到天人合一的完滿境界，這些終不是普通個人容易實現的，在這種剛健的價值取向下，個體生命的欠缺和撫慰往往被排除在視野之外。

顯然，儒家缺乏關於死亡的生命情結和宗教情懷，從根本上說是因爲不肯定一個能啓示、有位格的上帝，在經驗理性精神之下，最成熟最明智的態度便是不必費力去關注那身後未知之事。對於這一點即使是西方的理性主義者斯賓諾莎也曾明確講過，一個聰明人不是去思考死亡而是去思考生活。然而，經驗理性是否有權有能獨佔生活世界的“生命感覺”呢？它雖然在“知”的領域裏正確地指出了不必費力追求，但卻無力成爲“價值信念”追求上的依據。當上帝的信念不存在時，人的確只剩下今世的此身此在性。於是，人的存在只能發生在人與自然之間，特別是人與人的倫常關係之間，族類性的社會倫理紐帶對人成爲決定性的。然而，在許多情況下，倫理的欠缺和現世的裂傷不是自身所能根本克服的，在此，超越倫理的脆弱只能訴諸宗教價值，這就是承納神性的救恩。但這恰恰不是人的理性可以理解的，只有依靠信念。在這方面，成熟而理智的儒家因不熱衷於建構這種信念，所以導致更多的是爲生活的強

者，即馳騁於群體生活、政治生活中的儒生階層，提供了一種頂天立地的君子之道，卻將一般個體性的生命處境及其脆弱忽略了。而基督教對現世苦難和罪惡的關注，對死後生命的肯定，藉著上帝的救恩，無疑提供了最終的宗教支援，最終的也是整全的、根本的。

當然基督教的終末論關注也需要避免導入誤區，那就是將今生生命視爲來世生命的過渡，將此世的生命空洞化，這樣可能會轉移人對此生的熱愛而投注在彼生。對於這種窘境，有識者深刻指出："此生只是爲彼生做準備的這種觀點，乃是一種否定生命的理論以及宗教的騙局。它和熱愛生命的'永活上帝'是相抵觸的。"[41] 的確，如果人的生命在今世只是個達到來世的"橋樑"，本身不具有任何目的性，結果生是手段，死倒是目的，不熱愛今生，卻追求死後，將是一件很荒誕很可怕的事情。於是在此我們回過頭來發現，未能事人，焉能事鬼的儒家思想在這個問題上與基督教的確不失爲互補的資源。

（作者單位：清華大學）

41 莫爾特曼：《來臨中的上帝——基督教的終末論》，67頁。

剛健與謙卑

——從儒學與基督教的人格論解讀其倫理政治觀

江雪蓮

就儒學與基督教所提倡的人格形態而言，二者表面上看來似乎迥異：儒學提倡剛健，注重弘揚個體的主體性；而基督教提倡謙卑，強調個體的無助與依賴性。這兩種不同形態的人格論，在道德價值和政治觀念上卻得出具有學理上互相契合的意義，實在是一件耐人尋味的事，值得人們在思想層面上做一番深思。就筆者而言，儒學與基督教作爲兩種獨立的價值觀念系統具有互相對照，而提供彼此之間解讀的作用，至於二者之間是否具有融合性則不在本文的範圍。

一

把儒學等同於專制主義意識形態的代名詞的庸俗觀念，自然是建立在對於儒學在人格論的剛健觀念的無知之上。世俗意識總以爲儒學在權勢面前是強調服從和怯懦的，可歷史偏偏給這種將儒學臉譜化的定勢提供了相反的文本解答。

儒家相信在現世通過修養人人皆可以爲堯舜，由“格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下”而與天地參。對於儒家而言，天道與人道不二。天道生生，相應地，人的修養活動就在於人的自強不息。儒家強調“剛”，要求培養

頂天立地的浩然之氣。孟子說：“居天下之廣居，立天下之正位，行天下之正道；得志與民由之，不得志獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）陸九淵強調“心爲主宰”的主體人格，要求人“自得，自成，自道，不倚師友載籍”，“自立自重，不可隨人腳跟，學人言語”。（《象山全集·語錄下》）他說：“請兄即今自立，正從拱手，收拾精神，自作主宰。萬物皆備於我，有何欠缺。”又說：“若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。”（《象山全集·語錄下》）陳白沙也非常強調心體的生生不已、自強不息：“有剛氣者常伸於萬物之上！”還說：“天之循環不息者，健而已。君子執虛如執盈，入虛如有人，未嘗少懈者，剛而已。”（《白沙子全集·安土敦乎仁論》）可見，儒學強調道德價值的至高無上性和個體人格在道德價值上的自足性。一個自稱具有儒家價值觀念浸潤之人，如果不具有剛性，那將是不可理喻的事情。

當然，以上的文本是孟子、陸象山、陳白沙心學一脈提供的。心學一脈的剛性眾所周知。那麼，理學一脈甚至上溯至孔子是否也提供了這樣的文本？我們都知道，理學是強調士爲帝王師的，程顥在皇帝面前該訓就訓，對於理學而言皇帝老子也是必須受到道德約束的。孔子在談到意志力的問題時曾指出：“三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。”（《論語·子罕》）這裏事實的陳述已經包含了道德價值自足性的價值陳述。荀子進而指出意志力在道德自足性中的作用：“志意修則驕富貴，道義重則輕王公。”（《荀子·解蔽》）所以荀子講化性起僞，不是在心靈受到外在約束的意義上講的，而是在心靈的自禁和自使、自奪和自取、自行和自止的意義上講的。朱熹被視爲理學的集大成者，他的剛性可不見得輸給心學。他在談到立志的問題時有此壯言：“須是策勵此心，勇猛奮發，撥出心肝與他去做！

如兩邊擂起戰鼓，莫問前頭如何，只認卷將去！如此，方做得工夫。若半上半下，半沈半浮，濟得甚事！”又說：“人所須是剛，方做得事。如天地之氣剛，故不論甚物事皆透過。人氣之剛，其本相亦如此。若只遇著一重薄物事，便退轉去，如何做得事！”（《朱子語類》卷第八“總論爲學之方”）無怪乎他有“豪傑而不聖人者有之，未有聖人而不豪傑也”之語。（《象山全集・語錄下》）

由此看來，無論是心學還是理學，儒學都沒有給後人提供奴性或屈從權勢的文本，儒學在骨髓深處裏是昂著頭的，用現代話語來說，它在本質上是批判性的。我們由此可以理解無論是陸九淵還是朱熹，對於作爲專制主義的重要組織方式的八股科舉都是從內心底裏厭惡、在行動上猛烈抨擊的。在儒學，每個人就其潛質而言都是通天的，每個人都可以是與天地一體、作爲天地或社會的發動者的主體。因此，在道德意義上，這種人本主義哲學預先設定了每一個體彼此之間的平等性。世俗的等級性必須服從於這種本體論意義上的道德價值的平等性。正因爲如此，儒學強調人格的自我完成，自成成人，成人成物。這個過程意味著生命力的最大限度的創造性，意味著道德主體性最大限度的高揚。

與儒學的道德主體性觀念相反，基督教則更看到人的軟弱或無助的一面。從教外角度來說，基督教起源之始，面對的外部是自己的祖國已經失去，羅馬帝國強權壓迫，內部是根深蒂固的猶太教的排斥，早期基督教能夠信賴的只能是內心的上帝、天國的觀念，只能是獻身的基督。早期基督教是在沒有祖國的依託、沒有世俗經濟格局的維護下，依靠非主流經濟支撐的文化和信念的傳播，而成爲一種世界性宗教的。所以，早期基督教徒對人的軟弱或無助有著早期儒家所難以達到的深刻體驗。也許正是沒有祖國的依託，早期基督教對於世俗權勢和榮

耀的有限性反而更能清醒地把握，並將人的軟弱或無助的事實與人在無限性面前的有限性實質自然地統一起來。基督教爲我們揭示了以下事實：對於世界而言，無限性是絕對的，有限性是相對的；對於個體而言，有限性是絕對的，而無限性則是相對的。

基督教是一種啓示宗教。啓示是基督教的基石。對於基督教來說，人對上帝的認識依賴於上帝的啓示，人絕不可能依靠自己認識上帝。從認識角度而言，人對上帝的認識不是通過理性，而是通過信仰。企圖通過理性與上帝發生關係，那是一種人性的狂妄或僭越。從實踐角度而言，人在世俗社會的活動，比如：政治活動或經濟活動中，可以做出取悅於上帝的事，但人所能做到的一切只是上帝榮耀的一小部分，人永遠也不可能取代上帝。世俗活動只是現世活動，塵世價值絕對比不上天堂的來世價值。人在個體的宗教修行中僅僅依靠個體自身的努力也無法建立與上帝的關係。在個體宗教修行中，個體與上帝的關係的建立主要依賴於上帝的恩寵。沒有任何一個個體有可能是上帝。個體無論擁有多麼大的世俗權力和榮耀，相對於上帝的恩寵，其價值都是無比渺小的。如果不是來自上帝的超越性力量的幫助，個體無法依靠自己完成宗教修行。

所以，基督教在強調意志自由的尊嚴或不可侵犯性的同時，更強調個體人格在上帝位格面前的謙卑。對於基督教來說，人在上帝面前的謙卑與地在天之下的客觀事實是一樣的。人只有擁有在上帝面前的謙卑品質才會具有智慧。基督教的謙卑是人類在無限性的把握面前，對於自身有限性的一種體認。具體地說，人類的特點是在價值意義上自我設定自身有限性，向無限性努力的一種整體活動，人類生活之所以有價值意義就在於，有限性和無限性之間相互關聯的格局內，不斷超越有限性而趨向無限性的追求、掙扎和努力。既然基督教的謙卑是在

上帝面前人格的謙卑，那麼在上帝面前每個世俗個體的人格一律是平等的。既然個體的任何世俗權勢和榮耀在上帝的恩寵面前是無比渺小，那麼任何世俗權勢和榮耀都不能對個體的意志自由構成侵犯，也不能爲個體自身的人格增添任何價值。因此，在基督教的謙卑原則下，每個人與其他人在人格上必然是平等的。

二

儒學由其道德主體性的人格論出發，在政治觀念上必然導致道德高於政治和君臣政治關係的對應性理念。在原始儒學，君臣之間的政治關係是一種對應的人倫關係。《孟子・滕文公上》提出的五倫爲："父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。"《禮記・中庸》則把這普遍化的人倫關係上升到規律的高度："天下之達道五，所以行之者三：曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也：五者天下之達道也。"《禮記・禮運》則把人倫關係概括爲"十義"："父慈、子孝，兄良、弟弟，夫義、婦聽，長惠、幼順，君仁、臣忠。"在此，人倫關係是以對應性的形式，以人倫關係中一方的道德義務對應於另一方的道德義務的形式展開的，並沒有什麼臣對君、子對父、婦對夫、下對上的片面的絕對服從。人在人倫關係中的義務是對等的，權利的平等要求存在於對人倫關係的另一方履行義務的要求中。對權利的要求也就是對義務的要求。

在人倫關係中，處於某一位份的個體義務的履行總是相對於人倫關係另一方位份的履行，處於人倫關係的另一方不履行自身位份規定的義務，就沒有權利要求對方履行義務，換言之，對方可以不對他履行義務。假如君主不履行爲君的義務，

臣也可以不履行爲臣的義務。人倫關係雖無權利和義務的直接對等，然義務和義務的對等性乃人倫關係賴以維繫的道德基礎。在這個意義上，孟子說："君之視臣如手足，則臣之視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣之視君如國人；君之視臣如土芥，則臣之視君如寇仇。"（《孟子・盡心上》）這種君臣在道德關係上的對等性，就是孟子關於君輕民貴、聞弒匹夫未聞弒君的大膽言論的道義基礎："君爲輕，民爲貴，社稷次之。"（《孟子・離婁上》）即使是提出三綱說的董仲舒，也說明"君不君則臣不臣，父不父則子不子"。換言之，漢代儒學雖然滲入了法家和陰陽家的因素，但在根本上也沒有動搖人倫關係對應性的根基。既然在儒學的價值體系中，君臣政治關係是人倫關係的基本之一種，那麼，在邏輯秩序上，人倫關係是優先於政治關係的，"爲父絕君，不爲君絕父"的觀念，就說明了這一點。而無論是政治關係還是人倫關係，都必須服從於道德關係。這就是荀子講"從義不從父，從道不從君"之意義所在。在儒學的價值系統中，社會關係中的道德價值優先於人倫價值，人倫價值優先於政治價值。

按照儒學的這種政治理念，每個個體對於國家民族乃至人類賴以生存的自然，都有一份自身的義務。君主有君主對國家的義務，臣子也有臣子對國家的義務。君主與臣民都是在不同的位份上各自行使自己對國家的義務。王安石就認爲，君臣相處之道，就在於各盡其道。他說："君臣相與，各欲致其義耳。爲君則欲自盡君道，爲臣則欲自盡臣道，非相爲賜也。"就此而言，君主與臣民之間不存在不平等的道德關係。在道德價值面前，君主與臣民之間的關係是平等的。國家興亡、匹夫有責的觀念，對於儒學而言是很自然的。同樣，顧炎武等人講"天下者天下人之天下，非一人一姓之天下"，那也是正宗的儒學政治理念，是從孔子孟子以來的儒學原理自然而然就可以推

出的。將這種思想冠以“近代思想的因素”或“民主思想的萌芽”的帽子，實在是一種令人莫名其妙的說法。將本來就有的思想或從學理上可以自然而然推出的價值蘊涵，當作儒學外在的思想或特異的思想來看待，不是受那種把儒學臉譜化爲專制主義意識形態的思維定式的影響，就是對儒學的政治理念缺乏應有的瞭解。

儒學強調人倫關係的對應性，同樣也強調道德價值的絕對性或至上性。現實人倫關係中的對應性與理念中，道德價值的絕對性是互相蘊涵和互相支援的原理。比如：在君與臣、上對下的政治關係中，君仁對臣忠，這兩種道德義務是相互對應的，一方義務的不履行就意味著無權要求另一方義務的履行。在道德義務面前，君主與臣民是平等的。那麼，君仁對臣忠哪一個具有更高的道德價值？儒學當然傾向於君仁較之臣忠具有更高的道德價值，但無論是君仁還是臣忠，二者都不是最後的、絕對的道德價值，換言之，二者都不具有決定對方是否具有道德價值的根據，或者更準確地說，無論是某個君主或某些臣民的哪一方，他們的道德價值都是相對的，誰也不是絕對道德價值的擁有者或賦予者。絕對的道德價值，儒學以“天”、“道”等觀念來表述。

正因爲肯定絕對的道德價值的存在，儒學在肯定政治關係乃至人倫關係的對應性原理的同時，也肯定人倫關係或政治關係中的一方，不因對方是否履行其義務而堅持履行自身義務的道德價值的高尚性。所以，對於儒學而言，不能因爲君主是個昏君就不履行對國家民族的義務。在南宋末年，皇帝投降了蒙古人，但文天祥作爲一介文弱書生，仍然“君降臣不降”，爲國家民族堅持抗擊強大的蒙古軍隊。由儒學的道德價值絕對性的理念，自然可以推出以下的蘊涵：道德價值高於集團的政治利益，政治實踐必須服從並貫穿道德價值；在政治實踐中，每

一個體都有平等履行政治義務的道德權利，政治活動中的等級，並不意味著處於高等級政治階層的一方，具有高於低等級政治階層一方的任何道德價值或道德尊嚴。所以，儒學要求個體在政治生活乃至一切社會生活中，每個個體都必須“頂天立地”、自強不息。在筆者看來，這是儒學在專制時代的政治中，具有悲劇性和在民間具有草根性的緣由。承認道德價值高於個人的世俗利益追求乃至生命，這是一個人或一個民族之所以眞正強大之處。

如同儒學在道德主體性原理上得出政治平等的結論一樣，基督教在上帝面前的謙卑觀念也同樣得出政治平等的結論。對於基督教來說，人類社會本身充滿了種種罪惡。人的原罪是人在上帝面前謙卑的前提。尤其在世俗的政治領域，更是充滿了各種貪欲、陰謀、壓榨、迫害等罪惡。政治領域是各種政治勢力角逐的利益爭奪場所，它本身無法避免各種罪惡，就像人無法依靠自己避免罪惡一樣。人類歷史不過是人類罪惡的記錄而已。即使是已經信教的人，即使是教會，也無法依靠自己避免罪惡。只有依靠上帝，使自己的心靈皈依於上帝，人類的罪惡才能得到赦免。所以，一方面，基督教服從現有的政權，承認任何世俗的政治權威，不企圖使教會變成一種政治權力；另一方面，基督教決不會認可世俗的政治權勢凌駕於宗教生活之上，堅決反對政治權力干涉信徒的信仰自由和宗教事務。“凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝”，這是基督教對政治權力與宗教信仰、宗教事務的明確區分。

基督教不認爲人生的最高價值可以在塵世實現：“我的國不屬這世界。”（約翰福音18:36），最高價值只能在來世上帝的救贖中實現。根據這個原理，基督教不像伊斯蘭教那樣在塵世謀求建立教會政權，不主張教會或教職人員參與政治，而且十分警惕各種利益集團或個體（包括世俗的或教會的）利用基督

教達到自己的政治目的。基督教提倡個體以個人身份參與政治，是在實現上帝的法律、維護上帝的意志的基礎上提出的。對於基督教來說，既然人都是有罪的，人類的社會政治領域充滿著種種罪惡，那麼，作爲罪人在上帝面前每個人都是平等的，在上帝面前任何個人或集團都沒有高人一等的價值，沒有任何人具有奴役和壓迫其他上帝子民的權利。因此，對個體人格的侵犯是在上帝面前的一種狂妄和無知，個體之間關係維繫的前提是每個個人的人格的神聖不可侵犯。世俗政治權力只有相對的權威性，世俗權勢不擁有對個體的絕對權利，只有上帝才擁有對每一個體的絕對權利。基督教的謙卑是在上帝面前的謙卑，不是對塵世的任何強權或政治勢力的服從。

出於原罪的理念，基督教不認爲塵世間能夠實現全善的政治。政治總是充滿著罪惡，權力的濫用總是一種誘惑。因此，基督教排斥任何絕對的政治權力，排斥任何不受限制或不受約束的政治權力，不管這種政治權力是以國家主權的名義還是以人民主權的名義出現。而且，對於基督教而言，即使是權力限制和制衡的機制十分完善，也只是使政治領域的罪惡限制在一個相對小的範圍而已。從其基本信仰來說，基督教自然而然地就有對權力進行限制的思想或觀念。客觀地說，基督教的這種觀念爲現代西方權力制約的政治制度，提供了強大的思想基礎。出於任何人類的政治權力都必須受到制約，都必須受到上帝的法律限制的觀念，基督教主張教徒以個人身份履行自己作公民的各種義務，比如參與制訂法律推行法律的義務、選舉的義務、納稅的義務等等，要求教徒在公共辯論中旗幟鮮明地表達出自基督教良心的倫理價值觀念，努力維護上帝的公正和公共利益，盡力阻止政治被某些利益團體所利用。就此而言，以“鴉片論”定義基督教的政治功能是有失公允的。如同強調主體性的儒學一樣，強調謙卑的基督教沒有傾向於個體人格的依

賴性或奴性，它在骨子裏與政治強權是相悖的，即使它不聲不響，它無聲的抗議常常要勝於有聲的反抗行動。

三

無論是儒學還是基督教的倫理政治觀念，都具有很強的理想性，都保持著對現實政治的張力和批判性。這種倫理政治的理念，爲當代社會的民主法治制度提供了很好的價值資源。筆者在此強調“價值資源”的概念，是要說明儒學和基督教的倫理政治理念對於當代民主法治制度的思想文化作用，並非等於古代儒學和古代基督教已經提供了當代民主法治的制度框架。當代民主法治的觀念和制度的產生，是啓蒙運動以來人類政治活動逐步自我完善的結果，而且本身還處在不斷的自我完善過程中。比如，儒學關於道德面前人人平等的觀念和基督教關於上帝面前人人平等的觀念，爲當代的法治面前政治平等提供了基礎，但不等於二者已經提出了基於法治的政治平等，正如基督教本身傾向於政治權力的制約，但並不等於就是當代權力制衡制度的發明者一樣。而且，對於儒學和基督教的倫理政治理念的價值資源，也應該結合現實的社會狀況保持必要的反思，才能眞正發揮這種價值資源的作用。

儒學從其根本的倫理政治理念上與專制主義是不能相容的，但並不等於筆者否認儒學與中國歷史上長達二千年的專制主義政治的關係，只是不能苟同將儒學等同於專制主義意識形態的斷言。在筆者看來，儒家與封建專制主義既有聯繫又有矛盾。一方面，儒家堅持道德價值高於政治的理念，要求政治實現道德理念或按照道德理念運作；另一方面，儒家又依附於專制君主政權來實現自身的政治主張，把政治理想的實現建立在，賢明君主接受自己的那一套政治學說或通過勸說，把某個

君主培養成“內聖外王”的人格基礎上。從倫理政治理念而言，儒家往往是批判的；從現實的政治操作而言，儒家又往往是愚忠的。儒家的這種自相矛盾與其理論包含的自我矛盾是相聯的。

儒家的人倫關係雖然強調義務的對等，但人倫關係雙方的地位並不是對等的。儒家的倫理學說已經先天地包含人倫關係中上下、尊卑、貴賤的不平等設定，雖然這種不平等並不是《白虎通》所規定的“君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱”，但在君臣、父子、夫婦、兄弟、長幼關係之中，已經在價值上預先設定了君、父、夫、兄、長一方的尊貴。關係雙方的道德對等性並不是絕對的、平列的，而是有主次、先後、輕重的。換言之，人倫角色義務的對等並非抽象的平等，而是有主次的平等。在人倫關係中，君、父、夫、兄、長的一方處於主導地位，擔負著主要作用。這種特殊地位，在道德關係上決定前者在履行道德義務方面的主動性，在政治關係上同時決定上下尊卑貴賤的等級秩序。在道德義務上的主次之分，既是人倫家族社會中上下、尊卑、貴賤等級關係的道德基礎，也是處於次要地位的一方服從社會義務的權威性之所在。對人倫關係的上下、尊卑、貴賤關係的確認以對應性義務的履行爲實現方式，二者是宗法家族社會中非常自然的矛盾統一。因此，儒家對道德的至上性的強調，決不僅僅停留於對人倫關係雙方的義務的對等履行爲滿足，還要以人倫關係的上下、尊卑、貴賤關係的確認爲依歸。

在人倫關係中，儒家的道德義務和政治義務是存在矛盾的：一方面，從道德意義上說，人倫關係中道德義務的主次關係意味君主、父親、丈夫一方履行更大的道德義務，故而臣對君、子對父、婦對夫的服從不是對某個個體的服從，而是對道德義務的服從，即對自身相對對方應履行的道德義務的服從。

這是服從道德的權威，而不是服從世俗的權威。另一方面，從政治意義上說，人倫關係中的義務的主次關係意味著，對處於主導角色地位的個體權威的絕對服從，任何對權威的違背就是犯上作亂，就是最大的罪過。人倫關係中的道德意義要求道德關係置於一切社會關係（包括：血緣宗族關係、政治關係）之上，在宗族義務、政治義務與道德義務發生矛盾時，宗族義務、政治義務必須讓位於道德義務；相反，人倫關係中的政治意義要求政治關係置於一切社會關係（包括道德關係）之上，道德義務從屬於政治義務。這種矛盾在人倫角色義務的道德意義和政治意義的相互對峙又相互依存中，從來未間斷過。在理論上，儒學要求政治義務服從道德義務；在實踐中，政治要求道德義務服從政治義務。儒家學說中的這種內在矛盾，造成了現實生活中儒家士大夫的矛盾。一方面，對儒學而言，倫理道德是有等級的，越是往上等級越高，相應地，人的人格也因其倫理價值的不同而不同，某人的人格等級決定其人倫關係的等級；然而，另一方面，現實生活中人倫關係中的地位和等級卻不一定是、而且往往不是由倫理價值決定的。政權的確立必然以少部分人對大部分人的統治和壓迫爲前提。這是倫理理想主義與現實的宗法家族社會的必然衝突。在政治生活中，越是正統的儒家士大夫越不得意，表現出一種具有歷史必然性的悲劇性格。因此，儒家政治學說的內在矛盾決定其倫理理想，只能忍辱負屈依賴或委身於與自身有巨大距離的封建專制主義的政治權力。假如沒有剛性、沒有那通過個體的道德修養活動培養起來的代代相承的道德主體性，很難設想儒家士大夫如何承載這樣的苦楚和重負。

至於基督教方面的反思，作爲教外人士，筆者沒有資格多言。只是作爲一個中國人，在筆者看來，基督教將政治與宗教、道德理念做相對的區分，對於儒學也許是一個有益的資

鑒。政治與道德理念本來就是彼此獨立的領域，政治無論是否永遠有罪惡，它永遠不可能完全實現道德理念的要求，政治與道德總是有距離的。既然政治生活是複雜多方面的整體，揚善與抑惡永遠是相輔相成的兩面，單單把希望放在統治者或從政者的道德品質上是不明智的。與儒家參與政治管理並力圖使君主實現道德理念不同，基督教往往站在政治權力之外進行批判和制約，即使基督教不聲不言、不與政治權勢進行任何公開的對抗，它與政治權力保持距離，並站在那裏堅持自身的宗教觀念本身就是一種制約。這種制約在筆者看來，與參與政治運作並力圖使立法活動和政治活動，承載、實現倫理價值的親身制約沒有什麼實質性的隔絕，二者是相互表裏的。

倫理價值的理念參與政治，在筆者看來起碼有三種方式：第一、在政權之外進行文化批判。這是最基本的功能。第二、作爲公民參與立法的公開辯論，力圖使憲法、法律、政策貫穿或體現倫理價值。這是經常性的功能，也是每個公民必須堅持的權利。第三、作爲行政官員參與政治的日常運作，在複雜的政治權衡中，力圖使政治生活盡可能朝良心指引的方向運行。這不是經常性的，但卻是可以提倡的功能。從歷史上看，無論是儒家還是基督教徒，都曾履行這三種功能。積極入世的儒家履行第三種功能多一些，而基督教徒履行第一種和第二種功能則較爲普遍。無論是哪一種情況，堅持道德理想主義，堅持對現實政治的宗教關懷或道德關懷，是任何一種文化價值體系應有的情懷。另外，在當代社會，家族宗法關係已經不是主要的社會關係，中國急遽的城市化越來越使人與人之間的關係凸顯出平等的法律關係的重要性。因此，儒家思想中的差等宗法觀念應當拋棄，將人與人之間的關係還原爲純粹的道德和法律面前的平等關係。相對於基督教，在上帝面前人人平等的觀念，應當將儒學本有的道德平等的原理，進一步提升爲法治意義上

的政治法律的平等。可見，將作爲兩種相互獨立的價值體系的儒學倫理政治理念，與基督教倫理政治理念進行對照性的解讀，對於思考當代中國社會的政治問題是有所裨益的。

（作者單位：華南師範大學）

宗教對話

耶佛交涉及其社會語境

——以浙閩地區耶佛交涉狀況的田野調查爲中心

李向平

宗教的社會凝聚及其價值認同功能，在當代社會日益受到特別的關注。它如同一面雙刃劍，不得不促使社會對之重新審視。它能夠鑄成強大的價值凝聚力，可使同教者親近；也易於自我封閉，排斥異教。宗教體系所提供的終極關懷，能促使各個宗教傾向於認定自己信仰的終極性和至上性，形成社會控制模式；甚至也會傾向於以自己的教義或價值，界定社會生活秩序乃至政治的合法性，視其他宗教或教派爲異己、非正宗，設法凌駕於社會或其他宗教之上。然而，當此類功能過度強化，宗教組織的自我封閉性格得到膨脹，宗教認同與社會運動的高度整合，往往會導致狹隘的宗教民族主義或宗教極端主義，構成社會的緊張與衝突。

所以，基於社會理論或宗教社會實踐的層面，研究宗教交涉、宗教對話及其與社會生活之本質關係，具有重大的現實意義和學術價值。

本文是國家教育部宗教學研究專案《當代中國東南沿海地區佛教基督教交涉關係研究》的一部分。根據我們對浙江、福建地區的基督教與佛教之間的交涉狀況，所進行的實地訪談和問卷調查，本文力圖以個案研究的形式，從現實整體上瞭解基督教與佛教徒交涉的基本狀況，從而爲當代社會變遷中的宗教

交涉及其對話，提供一可資參考的素材。由於本問卷樣本的選擇爲非隨機抽樣，因此，此調查結果只說明調查樣本的總體情況。在具體論述的時候，我們擬結合其他資料，進行總體分析。

一、問卷樣本的基本情況

本次問卷調查，主要集中在浙江寧波的高橋、 大梁街，福建莆田和廈門等地。所得樣本爲342個，其中寧波高橋爲25人（占總體的7.3%）、寧波大梁街爲62人（18.1%）、福建莆田爲184人（53.8%）、廈門爲71人（20.8%）。

樣本的基本情況是：在調查總體中，男性占39.8%（130人），女性占57.6%（197人）。在教徒年齡結構方面，17歲以下的年輕教徒爲1.5%（5人），18~35歲的青年教徒占43.9%，（145人），是教徒中的主體，36~50歲的中年教徒占13.3%（44人），50~60歲的教徒爲12.7%（42人），61歲以上的老年教徒爲18.2%（60人）。

在教徒的職業構成中，工人職業的教徒占28.2%，是教徒的主體，其次依次爲教師（10.0%）、公務員（8.5%）、農民和私營管理人員（均爲7.5%）、私營雇員（6.9%）和學生（6.6%），此外還有其他職業（24.8%）。

教徒的文化結構，沒讀過書的文盲爲1.2%、小學文化爲14.6%、中學文化的爲49.2%、大中專文化爲25.1%、本科學歷爲9.0%、以及研究生學歷爲0.6%，教徒的文化水平的中位數爲中學文化。婚姻狀況，教徒中已婚的占65.9%，未婚的占33.0%，再婚的僅爲1.0%。

二、基督教徒與異教徒的交往

就一般的情形而言，宗教的對話可分爲教內對話、教際對話、宗教組織與社會團體的互動幾個層面。貫穿這幾個層面的宗教互動的主體，應當是教徒的行爲及其方式。所謂教理教義的交流、宗教領袖的交往、社會活動的共同參與乃至社區的共建等等，無不以教徒的行爲方式爲主體。本文所論及的主要內容爲耶佛交涉，僅僅是表明基督教與佛教的互動，當代兩教的交涉，而非對話的層面，即以宗教徒的行爲所及所構成的交往，並不是宗教組織之間的有意識的溝通活動。

在與異教徒的交往上，49.5%的基督教徒與異教徒有過接觸，50.5%的教徒則缺乏這種經歷。宗教之間的壁壘依然存在，但是比較以往的歷史，其宗教之間的封閉性已經有所鬆弛，互動的教際關係有可能形成。

	頻次	*比例*
佛　　教	131	76.2
道　　教	15	8.7
天主教	20	11.6
伊斯蘭教	4	2.3
其　　他	2	1.2
	172	100.0

表1：異教徒之間的關係

在基督教徒所接觸的異教之中，以與佛教徒交往的比例最高，達到76.2%。這與佛教在我國的影響範圍較廣、影響程度較深有關，也說明在此調查地區中，佛教的傳統比較深厚，佛教的影響比較廣泛。其次，基督教徒接觸較多的異教是天主教，其比例爲11.2%。基督教與天主教有著歷史上天然的親緣

關係，而在日常的宗教生活之中，兩教區別在一般的教徒之間，往往並不明顯。對於其他的宗教如道教、伊斯蘭教，雖然是中國本土宗教或自國外傳入，但局限於它們在這些地區的影響，基督教徒與其交往不是太多。

在基督教徒與異教徒的交往關係中，基督教徒與佛教徒的交往是其主要交涉關係。在其行爲方式上，基督教徒首先相遇的，大致是佛教徒。根據我們在浙閩地區的實地訪談，也可以發現基督教與異教的交往，最爲頻繁者實爲佛教，其次是道教。特別是在漢族內地區域，基督教與佛教的交涉或對話，將構成宗教間互動的主要宗教。這與基督教東漸入華以來，首先遭遇傳統宗教的歷史情形大致吻合。

值得一提的是，基督教與儒教的交涉，雖不構成直接的交涉關係，但是，基督教與儒教的交涉，卻是垂簾在基督教與異教的交往關係之後，發揮社會道德的語境制約。

三、基督教對佛教的態度

佛教爲中國傳統宗教，並作爲中國文化傳統的三大主幹之一，社會基礎極其深厚。因此，研究基督教與佛教之間的交涉關係，意義非常。在我們的調查視野當中，其耶佛交涉的情形如下：

在基督教徒眼中，對於佛教的評價比較低，相當多的教徒認爲佛教是“封建迷信”（44.9%），其次是認爲佛教是一種“偶像崇拜”（33.7%），也有其他代表性的意見，認爲佛教是“傳統文化”（11.2%）。

總體上看，基督教徒基於一神教的教義及其價值判斷，對於佛教的評價不高，而且，從其交往態度來看，基督教徒對於佛教的教義並不具備太多的瞭解。關鍵是在這種評價態度之

中，已經滲有意識形態的價值判斷，如認爲佛教是“迷信”，是“偶像崇拜”，可能基於一神教思想，不解佛教的教義，不解佛教對於佛像的禮拜及其意義；但是，在此評價之前冠以“封建”二字，這已不是純粹的基督教思想。這說明宗教的對話及其互動，必然要牽涉社會、政治、民族的許多層面，如宗教與政治、宗教與民族、宗教與意識形態的諸種關係。僅僅限於宗教本身，對話難說。

另一方面，這種評價的形成，也存在著性別上的差異。

表2：性別差異與對佛教的看法（N=275）

對佛教的看法	*性　別*	
	男	女
迷　　信	38.9	49.4
偶像崇拜	38.1	29.6
魔　　鬼	1.8	4.9
哲　　學	4.4	0.6
傳統文化	14.2	9.9
其　　他	2.7	5.6
	100.0	100.0

從表中可以看出，男性的基督教徒更傾向於將佛教認爲是一種“哲學體系”，是一種“傳統文化”。有的教徒則因爲一神教及其教義的影響，認爲佛教信仰及其行爲是“偶像崇拜”。女性基督教徒中，她們比男性教徒更易於將佛教認定是“迷信”或“魔鬼”。

問卷的情況顯示，男性教徒的看法較爲理性，傾向於將佛教看成是某種哲學、文化的產物，其中具有值得肯定的內容。女性教徒則基於本身的心理性格特性，似乎在信仰上表現得更

爲徹底，更爲投入，大多認爲佛教是某種非理性的產物，將佛教比附爲“撒旦”，必欲斥出。這爲我們研究宗教對話以及教際交往，提供了重要的宗教心理學的內容。

四、家庭生活中的耶佛交涉

信仰及其教義的不同，對於異教徒之間的正常交往，往往會對於教徒之間的正常生活，產生嚴重的影響。西方文學作品中，此類題材比比皆是。基督教在中國的發展以及處境化，是否也可能直接左右人們的日常生活、私人關係？這將涉及基督教處境化以及基督教與儒教、佛教等異教的交涉。

調查的資料顯示，中國基督教的發展，已經具備了相當程度的中國社會倫理性格，在相當大的程度上已經倫理化，並已構成可與異教正常交涉的倫理態度及其行爲的可能性，積累了值得總結的社會經驗。

在與異教徒交往的基督教徒中，與異教徒形成親密的朋友關係的比例爲53.5%。這與歷史中“教案”不斷視“洋教”爲另類者大相逕庭。幾十年的發展，基督教已經相當的中國化，普通的中國人已經不再以基督教爲“洋教”。社會學意義上的眞實社會正在逐步建成，人們的宗教信念也有了相應的生存空間，可以從道德保守轉向信仰寬容，可以對異教進行接觸乃至認識，彼此之間相待的態度也比較理性。所以，基督教徒與非基督教徒可以交友，親密相處。基督教與異教的生活關系，表現得比較正常。

基督教徒的異教徒朋友之中，還是以佛教信仰者最多（79.2%），其次是天主教教徒（8.5%）、然後是道教（5.4%）和伊斯蘭教的信仰者（1.5%）。從宗教的交涉層面而言，佛教徒與基督教徒更有可能成爲親密的朋友，兩教的溝通顯得更爲直接。

當調查中問及“假如在家庭親屬中有異教徒，你會如何”時，許多的教徒更多地是採用一種寬容的態度並試圖去改變他，反對並表示無法共同生活的態度極其微弱，毫不強烈。對於家庭生活的重視，促使他們將宗教信念與家庭倫理和諧處理，難以宗教信仰之相左而破壞了正常的家庭關係。此當爲儒教傳統的潛移默化及其所構成的社會語境。

表3：對血親異教徒的態度

	頻次	比例
反　　對	30	9.3
支　　援	16	5.0
努力改變他	220	68.5
順其自然	42	13.1
其　　他	13	4.0
	321	100.0

如上圖所示，基督教徒對於家庭中血親或家屬中的異教徒，普遍所持的態度是“努力改變他”的信仰以歸順基督教（68.5%）；但是此種努力難以成爲現實的時候，他們的態度是“順其自然”。持這種態度者，比例爲13.1%；反對的只占9.3%。另外，支援異教信仰者，也占5.0%的比例。總體上看，對於異教信仰的堅決反對，僅僅是基督教徒之中比例很小的部分教徒。這說明，即使是在親屬中，基督教徒對於家人信奉異教，還是可以接受和理解，顯現出教際關係可加協調的生活空間。

對於佛教，同樣也可以看出基督教徒處理家庭生活與信仰矛盾的方法。

66.3%的基督教徒，在家庭生活之願意和佛教徒共同生活，和平共處。這反映出佛教傳統的深厚與普遍，不得不促使基督教徒直接面對與己相異的宗教信仰及其生活方式。特別是近十年來，中國基督教的發展比較迅速，在其處境化及其社會化的過程之中，常常會與佛教、儒教相互遭遇，從而使基督教會以及基督教徒處理與家庭生活與異教徒之間的關係，涉及宗教在社會生活乃至生活價值理念的地位和功能，關係到生活的穩定，構成社會衝突，同時也將涉及儒家文化對於家庭生活倫理的傳統延續，甚至是可以由此考慮基督教與儒家體系的溝通問題。

大多數的基督教徒，並不要求家人改變自己已有的佛教信仰，更無強力控制以及暴力壓服，而是意在於通過互相的生活，彼此的瞭解，以達到家人改變信仰的目的。調查的資料顯示，“平時向他傳播福音”（45.3%），促使家人接受基督教，爲基督教徒的最主要生活態度。其次，則是在日常的家庭生活之中，想方設法，“努力改變他”（30.8%）。雖然，基督教信仰及其理念，乃是基督教徒處理日常生活以及家庭倫理關係的基本準則。但是，在基督教看來，信仰的不同，並不妨礙基督教徒和其他非基督教徒之間的正常生活以及家庭感情，能夠彼此之間“和平共處、互不干涉”。調查資料中，有21.8%的基督教徒認爲異教徒同居一家，基本上不會構成激烈的衝突。家庭生活及其和睦相處的要求，甚至等同於宗教信仰。正如某些教徒所說，基督教信仰就是教人以愛。彼此相愛，也是基督教信仰的精神所在。與此同時，傳統的儒家道德及其對於家庭生活的強調，幾乎在所有的基督教家庭生活中，都會有深切的感受。基督教與儒教、佛教在社會道德層面上的親和性，由此可以窺豹一斑。

甚至於對待非家庭成員的佛教徒，基督教徒所採取的態度

也比較寬容。

在問及“如果一位佛教徒進入你們正在舉行活動的教堂或場所，你會怎樣”時，75.0%的教徒會“歡迎他一起參加”，13.1%的教徒會“順其自然”，只有3.5%的教徒會感到“心裏厭煩”，但沒有強烈的行動表現；明確表示要“請他離開”的基督教徒僅占1.3%。同樣的，如果一位佛教徒，有困難尋求基督教徒的幫助，有89.9%的基督教徒會自己或找別人幫助他，僅有3.9%的教徒會採取“不幫他”的行動。此類態度，已經超出於家庭範圍，進入公共生活的領域。雖然這種不分彼此的態度，依然是基於基督教的價值觀念，“歡迎他一起參加”，但是，這可以在一定的程度上說明，宗教信仰難以成爲公共生活的界限，以信仰區分你我。

五、基督教徒的佛教理解

基督教徒對佛教的態度，還表現在他們對於佛教典籍及其教義的瞭解上。在這方面，與宗教行爲方式大不一樣。明確表示有意識地去瞭解佛教教義的基督教徒僅爲調查中的22.6%。說明教際之間的交涉，如果涉及到教義層面，基督教的保護性及其判教觀念、教別意識，還是相當強烈的。或者說，宗教行爲較之宗教信仰，更易於產生教際溝通的可能性。不人爲地區分教別、教義，人們在日常生活中可以不分你我，不分耶佛。倘若宗教組織能夠進行某些有意識的社團活動，讓不同信仰者在活動層面彼此認識、瞭解，友好相處，然後再致力於教義層面的理解和溝通，也許，宗教的對話便可以在行爲交涉的基礎之上愉快地進行。

然而，在宗教的交涉或宗教對話之中，無論如何也不能忽視宗教理解的重要性。中國宗教的傳統影響，大多重於“行”

而忽視“理”。教徒們也許更注重行爲上的解脫，而忽於對宗教教義的理解和認識。這種信仰方式，極大地影響到基督教徒對其他宗教教義的理解，直接左右著宗教交涉或宗教對話的社會水準。

在我們的調查對象中，基督教徒親近耶穌的時間和正式受洗時間大都較長，總體上親近耶穌的時間都處在30年以內，親近耶穌的時間以15年以下爲最多（57.8%）。說明其信仰的歷時性和宗教生活的經驗程度。

但是，在促使教徒信仰基督教的原始因素當中，更多的是一些俗世的問題。他們從本人的情感動機出發，許多是爲了“求平安”的“平安信”。這種信仰占比例的26.6%。另外，由於血親的影響而接觸、信仰基督教的教徒占59.0%。而在信仰基督以前，很多教徒還採用過其他方法來尋求解脫，如拜菩薩、求神簽等等，最後才接近基督教。此類現象在教徒中的比例達到62.9%。這種信仰方式，左右著教徒們對於佛教教義的理解，再加上性別和文化的差異，基督教徒在對佛教的理解方面，遠比行爲層面的溝通要低。

表4：性別差異與佛教理解（N=293）

是否有意識地瞭解佛教教義	性　別	
	男	女
會	30.5	17.1
不會	69.5	82.9
	100.0	100.0

從表中可以看出，在有意識瞭解佛教教義方面，男性教徒比女性教徒的可能性更大、主動性更強。這與上述調查中，男性教徒對於佛教的態度比較理性，是緊密相關的。由此可以發

現宗教信仰的女性特徵。當然，文化程度的高低與否，更能夠明顯地影響到基督教徒對於佛教教義的理解。

表5：佛教理解的文化程度（N=293）

是否有意識地瞭解佛教教義	文化程度					
	沒讀過書	小學	中學	大中專	大學	研究生
會	33.3	5.1	19.6	26.9	44.4	50.0
不會	66.7	94.9	80.4	73.1	55.6	50.0
	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

基督教徒的文化程度，對於人們是否有意識地去瞭解佛教教義，具有明顯的作用。文化程度越高，就會越有意識地去瞭解佛教教義，對佛教教義的看法也就更寬容；文化程度越高，對於宗際差別的認識也就會更加理性。在表中的資料可以看出，從沒有讀過書的，直到研究生的文化程度，其瞭解佛教的意願，是隨著文化程度的提高而上升的。大學生之中主動瞭解佛教者占比例44.4%，研究生之中占50%，比例對半開。表明宗教理解，比較宗教行爲層面的互動來說，就沒有那樣使人樂觀。當然，在一些相應的調查之中，我們也發現，許多的佛教徒也不會主動地去閱讀《聖經》，瞭解基督教的教義。這種情形，一方面受制於文化程度，一方面也與社會的建設和發展相關。

調查的結果再次表明，文化程度與宗教信仰的開明或封閉程度，應當成正比。文化程度越高，其宗教信仰的開放和寬容，宗教理解就更具有社會表現的形式；反之亦然。因此，宗教民族主義乃至宗教極端主義的形成和強化，大多與其信仰方式是否具有現代文明的內涵，以及該宗教組織是否具有現代社會要求的自由開放性格，切切相關。宗教的交涉乃至宗教的對

話，同樣也是如此。

六、耶佛交涉與社會變遷

配合抽樣調查，我們也對某些具有典型意義的地區，進行實地訪談和考察，力求獲得對於研究對象的整體把握，以展現社會生活領域之中的耶佛交涉情形。

福建省福安地區的穆陽鎮頂頭村，曾經是中國天主教最早的傳教地，並因明末清初年間“禮儀之爭”的歷史背景，佛耶二教的衝突，留下了它在歷史長河中對於宗教發展的眞實影響，促使它在當代社會的耶佛交涉研究中，在歷史的曲折與社會變遷的過程裡，留下了可貴的痕跡，並產生典型意義，可與上述問卷調查，對當代社會中的耶佛交涉情形，做一輔助說明。

這個穆陽鎮的頂頭村，屬福安地區最早信奉天主教的地區。該村分爲上街和下街，上街500多戶，下街140多戶，全村人口約五千人。村民姓黃。村莊中不信天主教者，大多是佛教徒。基督新教和道教的信仰較少。全村人五分之三信天主教，五分之二信佛教。該村中建有一座天主教教堂，一座佛教的廟堂，還建有一座祭祖的祠堂。可謂“三教並存”。如站村莊高處，則可望見天主教教堂的尖頂、佛教寺廟的屋頂和祠堂的挑簷，煞是可觀。村裏居民，不同信仰者當中有親戚、也有鄰居，還有一起做生意的合夥人。從其生活方式中觀察，佛教與天主教之間，已經取得了雙方認同的和平共處形式。

作爲鄉親鄰居的，由於天主和佛教的信仰不同，擔心教友走錯家門，發生誤解，他們就在自家大門上，張貼天主教或佛教的象徵性符號。佛徒門口，貼萬字佛符或掛道燈、鏡子、魯班尺、剪刀；信天主的，則在門上貼十字架、聖母像。村民們

自己說，他們之所以這樣做，是怕信仰不同，搞壞了風水，擔心風水被別人搶了去。但在平時的日常生活，則看不出不同宗教信仰之間的差異和衝突。

村民們說，宗教這個東西，各信各的，各做各的，井水不犯河水；都是一村人，沒有必要去爭高低，也不會有人去爭。所以，同住一村，天佛兩教共同發展，各行其是，不存矛盾。“天主教”主張“聖召”，佛教講究“緣分”。在該村天主教教堂的大門上，赫然貼有這樣一副對聯：

“天主是愛，愛是實現天堂諾言：
人生就是信佛，信佛本是人生！”

對聯給人留下了很深刻的印象和思考。至少在頂頭村——中國禮儀之爭的中心發生地，佛教與天主教已經在愛和人生關懷的層面上具備了共識。佛寺中的方丈對我們說：“信佛教的與信天主教的，實際上沒有什麼和不來的。偶爾，還有天主教徒到寺廟中來玩。”

至於原來遭到天主教否定的中國禮儀，迄今也能在村莊的家庭裏、祠堂中以及教堂中，看到傳統禮儀的活力和空間。在信仰天主和祭祖、祭禮方面，村民們大都明白天主教信徒不能做偶像崇拜之事，即使是面對自己的祖宗。村民們已經能夠按照三百年以前的信仰規矩，將其矛盾正當處理。

在頂頭村祭祖祠堂的建造過程中，所有的村民不分天主教還是佛教，都必須出錢、出義工。一丁60元，未成年人30元。另，每戶都應按規定出幾天義工。祠堂建好以後，凡村民，不論信仰，必得去行祭祖禮。佛徒、天主徒可以共在一個祠堂中行禮，但禮儀的形式不一樣。天主教教友在祠堂中行禮，一般是帶聖像到祠堂，點上蠟燭，對祖母、祖宗履行天主教禮儀，再行禱告。佛教徒則在祠堂中燒香、上供、叩頭、下跪，按佛

教禮儀行事。

管理祠堂的人，一般是佛徒。因爲祠堂是傳統宗教。村長則是天主教教徒。祠堂上掛著兩幅匾額，以褒揚村中在外學習、已獲博士學位的兩位年輕人。一位是國內培養的醫學博士；一位是美國地球物理學的博士。他們作爲全村的榮耀，激勵著村民中其他讀書人。村長說："不論是什麼宗教信仰，都應該像他們這兩人這樣有出息"。在此方面，不論耶佛，村民均有共識。爲此，這兩幅匾額，高高地懸掛在祠堂上方的正樑上。其文雲："重建宗祠，宏揚祖德，激勵後昆，奮發進取"。

在婚姻習慣方面，就頂頭村而言，女性的宗教信仰往往影響到男性宗教信仰的選擇。一般情況下，男方的宗教信仰跟從女方。天主教的教徒較多，故在宗教信仰的勢力上，村民中的佛教信仰，不如天主教的信仰強大。佛教徒和天主教徒可以通婚；但其通婚有一定的規定。家庭中倘若有佛教徒與天主教徒結婚，在婚姻問題上發生信仰衝突，當事者本人如不轉變原來的佛教信仰，改信天主教，那麼，其子女則一定要改信天主教。否則，兩教教徒之間不能實行混合婚姻。結婚雙方中，如果都不信天主教，神父則不能爲之證婚。

如果天主教徒結婚，在家中僅拜聖母，然後再到教堂證婚。雖然祖宗、祖母在家輩分最高，但是天主教徒在家裏不拜祖宗。這已經成爲他們的生活習慣。家裏掛著聖母像；不掛祖母祖父的像。如果要給祖宗行禮，則到祠堂去。作爲天主教教徒的村民們似乎都知道，在家懸掛祖父或祖母的像，或是向祖父祖母禮拜，就是偶像崇拜，爲其信仰不允許。

在葬禮方面，天主教的信仰也具有了較好的表現。當天主教徒中有死亡者，神父即爲亡者祈禱，做追思。而佛教徒死亡後，則是誦讀佛經，到寺廟登記，請和尚做法事。天主教徒用

不著到教堂登記。行葬禮時，教徒不下跪，祈禱而已。整個葬禮的儀式，由聖母引導。儀式完畢後，再拜謝聖母。埋葬形式方面，佛教和天主教均採用土葬，使用棺材、造墓。出殯時，佛教要擇日；天主教一般不須擇日。佛教徒和天主教徒，各做各的。對於佛教徒所爲，天主徒不罵佛徒爲“撒旦”，也不說他們偶像崇拜。

閩東地區的天主教徒，類似於穆陽頂頭村村民這樣處理天主教信仰與佛教信仰、祭祖禮儀、民間風習者，實際上已經成爲比較普遍的現象。這說明，幾百年前曾經爲之發生衝突的中國禮儀，大部分矛盾已經在天主教的中國化過程中，逐步得到了緩解，並獲得了中國式的解決方式。頂頭村天主教教堂上貼的對聯，其實就是一個最現實的處理方法。

七、餘論

今日討論宗教對話或宗教交涉，不能不使人聯想到歷史上的“禮儀之爭”。然而，歷史上的“禮儀之爭”，其眞正的社會內容，並不局限於宗教交涉及其衝突。從這個意義上來說，這是天主教與當時中國社會政治的衝突，即宗教理念與政治道德、政教秩序的矛盾。它參雜著西方傳教士的傳教路線之爭，有西方修會之間的利益衝突，有清朝皇帝與教廷教皇的矛盾。因此，所謂的“中國禮儀”，包含有“三聖”即祭天、祭孔、祭祖等中國人所認同的文化價值，尤其是在歷史的深層，已與政統、學脈、血緣等層次高度疊合，嚴重涵蓋了國家意識形態或國家化的宗教價值。

所以，中國禮儀之爭的本質，在於“一邪滅三聖”。因爲，儒教作爲國家宗教，宗教性的內容被相對淡化，而國家政治的內容則相應突出。如果這種突出和強調，被提高到一個並不適

當的高度，那麼，教案、教難就可能隨時發生。佛耶之間，在明末清初也曾有所交涉，其相互駁難，各居信仰立場，難有結論。對此，前人已有很中肯的評價：

> 利瑪竇力排釋氏，故學佛者起而相爭，利瑪竇又反唇相詰，各持一悠謬荒唐之說，以較勝負於不可究竟之地。不知佛教可辟，非天主教所可辟；天主教可辟，又非佛教可辟。均所謂同浴而譏裸裎耳。[1]

歷史事實說明，所謂的宗教交涉，如果僅以宗教的社會政治功能作爲出發點，從能否“禦臣民、施政令、行賞罰”的角度，來獲得自己的立論依據，爭取雙方衝突中取勝的條件，那麼，宗教交涉或者宗教衝突的色彩將大大淡化，人們注意的中心無疑是政治道德秩序，最終會在鬧的不可收拾的時候，由最高國家權力出面，對交涉雙方各打五十大板。獨尊的是王權，漁翁得利。在中國歷史中，此乃普遍、常見的社會文化現象。此即謂，惟有等待政制問題最終解決，宗教交涉的問題才會浮上表層，其眞實的意義方可彰顯。

佛教與基督教，實爲兩種不同類型的宗教：一是排他型先知宗教，一是吸收型神秘主義宗教。從本質上看，基督教徒和佛教徒並不一樣，它是兩種不同的信仰範式。一個人不可能在追隨耶穌的時候，又同時追隨佛陀。因此，一個人是否能夠同時屬於兩個或兩個以上的宗教？世界上是否具有雙重教籍？[2]這個問題，今天又在全球範圍內提了出來。目前基督教與佛教的具體交涉，實際上是把這一問題，在禮儀之爭的幾百年之後再次提出；並因爲這種交涉模式，已經去除了許多的國家政治

1 《四庫全書總目》125卷，《子部、雜家類存目(辨學遺牘)提要》。

2 秦家懿、孔漢思：《中國宗教與基督教》（三聯書店，1990），255、247頁。

內涵，所以，它們的交涉已具備了相當的社會空間和社會意義。根據目前的研究，如在社會變遷正常進行的背景之中，這種宗教交涉模式，不但不會構成衝突，反而可以走向對話，即由宗教行爲的互動，達到宗教理解，面向信仰對話。

二十世紀初年，曾有基督教學者王治心，論及佛耶溝通問題。他認爲，在社會發展中，“今日基督教的勁敵，不是明槍交戰的科學，乃同是宗教的佛學，況且在她的骨子裏，又是無神派，我們若然沒有徹底的研究，怎能對付她呢？”如果“只知道基督教，若不知佛學，怎能洞徹佛的短處和長處，怎能明白基督教超越乎佛學，優勝於佛理呢？”王治心甚至還說，“不研究佛學，不足以傳道。”“西國人傳道中國幾十年，還不知道中國固有的學術和佛教的學理，實是西教士的恥辱”。[3]

在二十一世紀的今天，中國的基督教已成爲中國人自己的宗教，並在社會變遷之中與中國社會取得了相當程度的互動。所以，耶佛交涉能夠成爲當代社會生活中的一個事實。它不再像三百年前的“禮儀之爭”那樣，不再具有那麼嚴重的政治道德意義。耶佛兩教的交涉，已經可以在兩教信徒的共識當中，協商而調解。或許，這裏可以預示著一條中國式的宗教共生之路，避免世界上已經發生或者是正在發生的宗教衝突。

（作者單位：上海大學）

3 王治心著：《基督徒之佛學研究》《緒言》，上海廣學會版，1924。

試論現代禪與中華信義神學院之間的宗教對談

何建明

現代禪與中華信義神學院之間的宗教對談，是佛教與基督教在當代台灣地區發生的一場頗有深意的宗教間對話。這場對話從2000年6月開始，一直持續到2003年初月。雙方先後進行了七次當面對談和十多次書面對談，就宗教對話的原則與態度、“至高者”信仰和“因信稱義”等重要問題，進行了比較深入的討論。本文分別從對談雙方的背景和立場、雙方對談經過、對談的根本問題與焦點問題等方面，對現代禪與中華信義神學院之間的對談作了初步的探討。這場宗教間的對談雖然因現代禪領袖李元松於2003年深秋謝世以及隨之而來的現代禪教團的門庭改變，使得兩者之間的宗教對談從此中斷，但是從目前已經取得的成績看，這場宗教間的對談對於多元處境下的新時期宗教間對談，如何走向深入、如何面對對談所可能帶來的改宗問題等，都非常具有借鑑意義。

一

現代禪教團與中華信義神學院的宗教對談，起始於2000年8月，直到最近的2003年元月，先後進行了七次面對面的宗教對談和十餘次書面對談。對談的兩方，一方固定是現代禪教團，另一方雖然有非中華信義神學院的外籍基督教或天主教人士參

加，但他們都與中華信義神學院有關，基本上都是由中華信義神學院推介，並有中華信義神學院代表陪同而來，因此暫且看作是現代禪教團與中華信義神學院之間的對談。

引起現代禪教團與中華信義神學院之間展開對談的因緣，要歸功於鄭麗津小姐。鄭麗津早年就讀於東吳大學外文系，後來出家爲尼，法名道清；在佛教界曾任佛教支會總幹事、佛學院講師、監學、教務長等重要職務；1996年11月任職台中慈善佛學院教務長時，因被捲入一宗轟動全台的佛教醜聞事件而對佛教信仰產生動搖，一年後在美國結束二十三年的出家生涯而還俗，並受洗爲基督教徒。1998年元月即入美國加州“基督工人神學院”進修，同年九月起成爲中華信義神學院“傳統信仰與新興宗教研究中心”特約研究員。[1] 但是，鄭麗津在中華信義神學院除了開展佛教與基督教的比較研究，也積極向台灣地區的佛教徒傳播基督教福音。

鄭麗津的這一立場在一定程度上也反映了中華信義神學院的立場。中華信義神學院是由中華信義會美國差會、中華民國台灣信義會芬蘭差會、中國信義會挪威差會，以及中華福音信義會挪威差會四個差會於1966年在台灣新竹聯合成立的。1995年，該神學院成立了“傳統信仰與新興宗教研究中心”，目的之一就是“要在忠於基督信仰的前提下，與民間宗教及新興宗教溝通、對話。不是客套、含糊的對話，而是敞開、嚴肅的對話，以互通彼此的中心信仰，確知對方之價值所在並對有疑之處提出挑戰。”[2] 其實，就在中華信義神學院“傳統信仰與新興宗教研究中心”成立之時，該院院長俞繼斌博士就在當年秋

1 參見鄭麗津：《從空門到教堂》（http://www.lingliang.org/newlife/gb108/108032.htm）、《基督徒vs.佛教徒》（中華信義神學院出版社，2000）。

2 http://www.cls.org.tw/lutheran/lutheranchinese.htm。

季於新加坡召開的神學教育研討會中，發表了題爲“從佛教與一貫道的復興看傳統信仰與新興宗教對基督教宣教的挑戰”的長文。這篇文章實際上說明了中華信義神學院之所以要成立“傳統信仰與新興宗教研究中心”的迫切性和必要性。[3]

很顯然，中華信義神學院尋求與佛教的對話，是他們深深地感受到佛教在當代的發展給基督教所帶來的“沈重”挑戰。因此，他們將成立“傳統信仰與新興宗教研究中心”的宗旨之一，確定爲使之“成爲不同信仰與基督福音的溝通橋樑”，即“傾聽並深入理解不同信仰者的生命和世界觀，對可取之處予以肯定，對可疑之處提出挑戰，並願適時適地的讓異教徒理解福音的信仰。”[4]

參加對談的另一方，主要是李元松。他自稱“信佛人”。一九五七年出生於台北市，少年時期即對宗教哲學具有濃厚興趣，且因信仰一貫道，接受傳統儒學及禪道思想的薰習。十八歲時，開始閱讀現代西方各種學術著作；二十二歲時從軍中退伍後，適逢因緣得學習當代佛學大師印順導師之《妙雲集》系列著作，自此專攻中觀哲學；一九八九年四月，因見各地親近學禪的同道日益眾多，且感傳統佛教迷信之風頗盛，爲將深富人文理性精神純屬健全人格、成熟心智的方法推廣於社會，遂創立現代禪教團。 李元松的禪風特重經驗主義之精神，勸勉大眾應持科學理性的態度，勇於發問與質疑。自一九八八年以來，接受其指導的習禪人士多屬知識份子，傳播之廣已超出原有佛教圈。出版有《從自我實現到禪定解脫》、《經驗主義的現代禪》、《現代人如何學禪》等十多種著述。[5]

---

3 俞繼斌：《衝擊與反省——從佛教與一貫道的復興看傳統信仰與民間宗教對基督教宣教的挑戰》，http://www.cls.org.tw/lutheran/lutheranchinese.htm。

4 http://www.cls.org.tw/lutheran/lutheranchinese.htm。

5 http://www.modernzen.org.tw。有關李元松及現代禪的事蹟思想，可參照邢東風《淺議“現代禪”的理念與實踐》，《佛學研究》，2001年，總第11期，236-249頁。

李元松對基督教的興趣固然有上述鄭麗津之因素，更與他多年接觸基督教和對基督教的認識與信心有關。現代禪教團與基督教的正式接觸，大概始於一九九九年五月。溫金柯先生說："現代禪教團的成員，從成立伊始，就以具佛教徒背景者占絕大多數，李元松老師早年雖少有機會接觸，但對基督宗教素懷敬仰。現代禪教團成立後，一九九九年五月，專門從事宗教交流對話的天主教馬天賜神父首度造訪現代禪，與李老師晤談頗有默契。這是現代禪與基督宗教界知名人士最早的接觸。"[6] 但是根據李元松的自述，他很早就接觸基督教，而不是創辦現代禪教團之後。正如他自己在一封給友人的回信中所說："十餘年來，我對基督信仰和基督教義是有信心的，特別是這段期間的閱讀福音——但我覺得它應該是能以更堂堂之陣，來和佛教的甚深緣起、涅槃體驗作一更客觀、更深入的碰撞性對話！否則，雙方的對話，都只像是職業性的表演，讓人誤以爲眞，而其實結論早已有了，所謂'眞理'竟成爲滿足團體或個人的道具罷了，這樣的對話，有不如無，並且也讓我扼腕，感到可惜！因爲我所理解的上帝信仰，是絕對經得起任何挑戰和考驗的。"[7]

很顯然，李元松所要進行的宗教（耶佛）對話，一方面反對預設佛教的護教立場，要求佛教必須全面地向基督教開放，另一方面他又強調宗教（耶佛）對話，不過是對他所"深信"的"'上帝之道'是完美的"來"加以印證"。這大概就是李元松與中華信義神學院開展耶佛對話的前提。

---

6 溫金柯：《簡介佛教現代禪教團及其與基督宗教對話概況》，載臺灣《道》，2003年3月號。另見http://www.modernzen.org.tw/gb2312/。

7 《致信義神學院宗教研究中心——互勉以堂正之師對話並避免宗教混淆》，現代禪教研部主編：《佛教與基督教信仰的交會——現代禪與中華信義神學院的對話》，211頁。

二

承認有一個外在於信仰者自身的崇拜物件“至高者”，是李元松所代表的現代禪教團與俞繼斌等所代表的中華信義神學院能夠展開對話的最重要的思想基礎。而這也正是現代禪與中華信義神學院展開佛耶對話最核心的根本問題。

眾所周知，傳統的佛教是不承認有一個外在的崇拜物件，佛性只在於每個人的心中，或者說，人人都有佛性，修行者毋須崇拜什麼身外之偶像。因此，佛教通常以無神論的姿態出現。與此相反，基督教首先承認外在於人的上帝（神）的存在。因此，佛教與基督教就傳統形態而言是迥然有別的。也正因爲如此，以往的佛耶對話，除了持宗教多元論立場之外，要麼不涉及這個問題，要麼在此問題上互相攻訐。有意思的是，現代禪公然標榜“他力信仰”，堅持承認有一個外在於人或信仰者自身的“至高者”的存在。這樣一來，佛教與基督教的對話就從以往的相互攻訐或迴避，轉而探討“至高者”的特徵及其如何命名的問題。

李元松多次談到，現代禪教團不同於傳統佛教的地方，除了現代理性態度、經驗主義原則及正面肯定七情六欲等之外，還有一個非常重要的差異，就是承認他力信仰。李元松曾說：“現代禪在當前佛教界是一個很奇特的團體。爲什麼？因爲現代禪雖然崇尚理性，但同時卻有至高者的信仰；但當前佛教界對於至高者的信仰，一般都將它歸類爲一神教，或是判爲不究竟的教義——甚至只是善意、安慰人心的謊言而已！有關這點現代禪是不認同的。現代禪認爲，如果沒有至高者的信仰，所有佛教的修行都不能算是已經入門或到家。”[8]

8 同上，121頁。

李元松雖然自述對“至高者”的信仰，一方面來源於他的修行體驗，另一方面則來源於佛教經典的“密意”，但實際上主要來源於日本的淨土眞宗。淨土眞宗是日本淨土門佛教中的一宗，開山祖師是親鸞。親鸞娶妻育子，過著非僧非俗的生活，提倡“捨棄雜行雜修的自力小行，而要彌陀他力的大行”。該宗“不是根據佛教戒律來規定宗徒的儀式，也不是據此樹立宗風，而是僧俗一樣，在無戒無律之上建成宗規，只要履行世上普通的道義就滿意了。”[9]

李元松所創立的現代禪教團，就是一個要求僧俗平等、“不過度強調襲自印度的古老戒律”，“對七情六欲持正面肯定的態度”和“崇尚人情義理、俠義情懷”等，並“特重現代精神的涵養”的共修團體。[10] 李元松在他的著作中好多次都提到日本淨土眞宗的他力信仰，並在與中華信義神學院的對話中也是多次地談到，並給予高度的評價：“我所皈依的彌陀，意指‘不可思議的法界’或‘不可思議的神秘力量’，並不如臺灣一般淨土行者將彌陀視爲一個單位、一個個體的佛。我曾翻閱‘法爾出版社’翻譯出版的日本淨土眞宗的書籍，覺得我的彌陀觀比較相似親鸞晚年的彌陀觀。”[11]

由於具有“至高者”這個絕對他力信仰的觀念，李元松在面對基督教的上帝信仰之觀念時，並沒有從傳統的佛教立場以自力信仰來加以批駁，而是從一開始就採取基本肯定的態度。在第一次雙方的書面對談中，李元松不僅直接表露他對基督教的天主信仰持“十分讚歎”和“鼓勵的態度”，更重要的是他從自身的絕對他力信仰出發，肯定基督教“明顯地廢棄對自我

9 藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，第七冊，第3986~3989頁。

10現代禪教研部主編，8頁。

11 信佛人（李元松）：《敬覆中國大陸淨土宗高人的一封信》，http://www.zennow.org.tw/gb2312/。

的依恃與傲慢，投向不可思議的上帝的懷抱，頗具他力信仰內涵。”因此，他對基督教上帝信仰的讚歎與認同，完全依據於他自身的他力信仰標準。他強調“我不認爲佛教一定不允許‘上帝’的概念，卻認爲佛教不允許的乃是‘爲了維護自己的“眞理”，不顧他人的感受和死活’。”“我信受奉行的佛陀‘緣起無我’的教義，不會去主張上帝的學說和信仰；不過，我不敢妄自尊大認爲自己有能力裁判‘上帝是不存在的’！”實際上，“我希望他們的上帝眞的存在，眞的給他們最後的救贖。”[12] 不僅如此，他還從佛教的立場，認爲上帝就是佛教上所謂的“無因生的自性存在”，而“獨一的眞神”也便是佛法所說的“梵我”。可見，李元松從他力信仰角度雖然確認基督教的上帝之信仰，但是他仍然是想從佛教觀念來界定基督教的“上帝”與“神”的觀念。

中華信義神學院並不同意李氏從佛法的觀念出發來界定“上帝”與“神”的存在。他們認爲，“梵天”或“梵我”雖然是印度早期宗教的最高神之一，但是畢竟只是佛教中的一個護法神，也是屬於三界輪迴無常之中；而基督教所崇拜的神是聖父、聖靈與聖子三位一體的，聖父上帝是造物主，聖子耶穌是人類的救世主，聖靈則是聖基督教會、聖徒相通，罪得赦免，肉身復活並且永生。如果以歷史爲喻，神是從遠古以至今日，行在人類的“通史”，而其他的神與佛，只見於“斷代史”。不僅如此，中華信義神學院也不同意李元松以“無因生的自性存在”來簡單地界定“上帝”概念。他們認爲，“基督信仰不能用答覆‘無因生的自性存在’的是或不是來認識”，從聖經對上帝的認識來說，“上帝是一切的第一因”，它規定了“生命的因果律法”。

12現代禪教研部主編，148~149頁。

中華信義神學院在對話中還不失時機地貶低“佛”的地位，更有甚者，他們似乎及時提示所窺見到李元松心中的秘密：“縱然自認不會主張上帝的學說和信仰，也不能完全否決自己內心中早有上帝的道存在”。[13] 李元松並沒有因爲中華信義神學院的來函中，有貶低“佛”之地位的言論而進行辯駁，反而說明他的上次去函“對天主信仰的讚歎，其實有很多保留。”[14] 這實際透露出他與現代禪對基督教信仰有更深層的認同感。

正是在這樣的背景之下，鄭麗津代表中華信義神學院試圖直指李元松所謂“至高者”信仰的內核，即“上帝是在至上、至高者，一定容許我們有更大的詮釋，啓示我們更大的智慧和亮光。”[15] 中華信義神學院院長俞繼斌甚至將“至高者”、“眞理”、“神”和“天父”即上帝看作是同一所指。[16] 而在另一次對話中，來自丹麥的神學家也直接地說明“眞理”即是“至高者”，亦即“上帝”。一切都是至高者上帝的安排。[17]

李元松畢竟顧慮自己的佛教身份，所以他並不直接承認他所信仰的“至高者”就是基督教的上帝，但是他又不情願否定所信仰的“至高者”不是上帝。於是，他在“至高者”到底是誰的問題上徘徊於“彌陀”與“上帝”之間，並不計較於是如佛教徒稱之爲“彌陀”，還是如基督教徒稱之爲“上帝”。[18] 其實他顯然是將“至高者”與“彌陀”、“上帝”看作是同一所指。

---

13 以上所引均見於現代禪教研部主編：《佛教與基督教信仰的交會——現代禪與中華信義神學院的對話》，150~157頁。

14同上，159頁。

15同上，46頁。

16同上，122頁。

17同上，116頁。

18同上，3~4頁。

基督教界有一種神學多元主義者，他們普遍接受這樣一種觀點，即上帝是超越所有概念和語言的奧秘。“在與宗教間的相遇中，奧秘這概念也爲奧特（Heinrich Ott）所倡議的一種新‘對話式神學’（dailogical theology）提供一個基礎。奧特提議，在我們稱爲宗教經驗或信仰（pistis）中，我們經歷一種無盡和莫名的奧秘。由於這奧秘是超越所有形式和教義的陳構，一個宗教的信徒至少可思想到，另一個宗教的信徒也是眞實地接觸到相同的那不能言傳的實在。”[19] 如果拿這個觀點來看李元松和現代禪與中華信義神學院之間關於“至高者”是上帝還是彌陀的對話，其實是有相當的啓迪意義的。這至少說明，李元松和現代禪的那個“不可思議的神秘力量”，具有與宗教多元主義者的“上帝”觀念相同的特徵。

在對話中，李元松有時也確實認識到他在談論“至高者”信仰時，因徘徊於“彌陀”與“上帝”之間所帶來的困境。因此，他認爲，爲了避免引起不必要的辯論，最好不要去定“至高者”，因爲法律學上有一句話，叫“舉證之所在，敗訴之所在”。“將‘眞理實體化’之後，必然要面臨很多挑戰。”[20] 顯然，李元松之所以公然擺擂台要迎接各方對現代禪的挑戰，並十分自信還沒有遇到對手，原來是他壓根兒就不把所提出的問題說清楚，使對方抓不住辯駁或批評的把柄。後來，李元松一度將“至高者”這個“法界不可思議的神秘力量”界定爲“如是因，如是緣，如是果，如是報”。“至於將‘法界不可思議的神秘力量’界定爲‘如是因，如是緣，如是果，如果報’，乃是隨順佛教傳統的聖言量，因爲歷代佛菩薩、祖師大德都不曾否定因果業報，而也沒有人能夠以經驗的立場否定因果業報

19 賴品超：《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》（香港基督教中國宗教文化研究社，2000），243頁。

20現代禪教研部主編，133~134頁。

是不存在的，因此，我之相信三世輪迴、因果業報，自信是無咎的。”[21]

美國宗教學家、宗教多元論者斯特倫（Frederick J. Streng）曾說：“人們賴以生存的那個終極實體，絕非僅靠某個人，某部經書，或某個體的論述、態度與活動就可以完全地獲得。這個實體可以冠以不同的名稱，如西方哲學中是‘神秘的存在’，在佛教中是‘有無’，在有神論的宗教傳統中是‘生與死的主宰’，而在人文主義的心理學中則是‘最高的體驗’。然而恰恰是這個實體，又使來自不同文化的宗教研究者與宗教信徒在力圖講述它的作用與眞諦時，變得結結巴巴，變得自相矛盾，或變得啞口無言。”[22] 如果我們這樣來看待李元松和現代禪與中華信義神學院之間關於“至高者”信仰的對話，李元松所表現出來的一些“自相矛盾”和躲避態度，也是情理之中的；但是，中華信義神學院極力希望李元松帶領現代禪實現名字的轉換，多少就不在情理之中了。

三

現代禪與中華信義神學院在展開宗教對話時，雖然比較一致地承認有“至高者”的信仰，但是就具體的信仰內容與方式而言，雙方在多個場合進行了比較深入的交談，實際上構成了這次宗教對談的一個焦點問題。

在現代禪與中華信義神學院的第二次書面對談中，李元松表明“特別讚歎和喜悅的，那就是‘信靠的是神的恩賜。所以

---

21 2003年元月27日，中華信義神學院院長俞繼斌牧師、英國蘭卡斯特大學宗教哲學博士王榮昌牧師、英國倫敦大學宗教社會學博士姚玉霜小姐蒞臨現代禪展開進一步的“佛耶對話”。見http://www.zennow.org.tw/gb2312/。

22 （美國）斯特倫著，金澤、何其敏譯：《人與神》（上海人民出版社，1991），359頁。

更別說有修行，只是因著信'。'懇求神的愛繼續在我們當中運行。……求神讓我們經歷，在我們這些軟弱的人身上，要更顯出它的愛更多。阿們！'"隨後他又引前人所說的"名字有何妨，叫做玫瑰的，取其他的名字，依然有芬芳"，來說明他是如何"很感動而掉淚的說：'感謝主！讚美主！'"[23] 這兩段話引發了一個雙方後來反複辯論的重要問題：如何"因著信"？所信者是主耶穌還是佛？

對於"信"，中華信義神學院本來就是由信義會開辦的，而信義會作爲基督教的一個重要差會，就是因強調"因信稱義"而得名的。因此，中華信義神學院當然非常強調"信"。正如他們自己所說："因著信，基督徒是全然自由的萬人之主，不受任何人管轄。""基督徒的福氣是信主耶穌有'生之道'白白得著生命的'泉'。"[24] 李元松"由衷仰讚'因信稱義'之福音"，[25] "對基督教義、基督信仰日益有同血源的感情"。[26] 他甚至覺得，信義會所強調的"因信稱義"，讓他"份外喜悅"，"因爲若不是'因——信——稱——義'"，他和俞繼斌院長之間、現代禪與中國信義神學院之間，恐怕就不大可能像今天這般親切，"因信稱義"、"不再是我，乃是基督"等基督教名言，眞是感動其"肺腑的天上之音！"[27]

李元松曾多次表明，依准阿含般若禪淨土等法門的"涉俗、入俗程度，以及引導眾生歸涅槃的積極程度和方便善巧以論之，在阿含般若禪密淨土之中"，"覺得淨土教是'看似尋常最崛奇'，表面上它和天主教、基督教是相似的宗教，也可

23現代禪教研部主編，159~160頁。
24同上，198頁。
25同上，189頁。
26同上，214頁。
27同上，236~237頁。

以說‘念佛往生’宛如‘信則得永生’，但是在老公公老太婆都可以信愛奉行念佛聲中，卻明顯看到引眾生歸涅槃的修道原理和修道次第”。[28] 由於他打破中國佛教主流傳統而極力倡導絕對他力信仰，在當代海內外佛教界頗受異議，甚至被貶斥爲“外道”，因此，他更深切地感受到“因著信”的艱難。所以他說：“聖者路德所說’因信稱義’，這句話我就十分認同。可是我覺得’因信稱義’這個信是不容易的。”” 在佛教內部的場合我也時常講類似的話：’皈依最難也最高，唯有無我的人才會皈依。’人類有生之年所能達到的最高境界，就是對佛產生信心。”[29]

不過，中華信義神學院對李元松從佛教的“無我”義來比附和理解基督教的“因信稱義”表示了否定，認爲“不再是我，乃是基督”，並不是佛教上所指的個人修成“無我”的境界，實際上“它仍然有我，‘虛己’乃是爲了讓耶穌基督完全的掌權和引領。因爲屬修成‘無我’的高意境，對基督徒而言，恐怕會有的危險是造成‘自義’。‘自義’會讓人走上離棄神，不信神的不歸路，得不著‘因信稱義’的恩惠（神白白、無條件的賜下復活、永生）”。[30] 這種比較顯露出了現代禪與基督教中華信義神學院在“信”的問題上存在著明顯差異。

李元松認爲，他“還不能確認佛教沒有主耶穌所說的‘因信稱義’的教義”，但是，他“也沒有完全確定佛教一定有。”[31] 鄭麗津則指出，現代禪的所謂“信”，可能還是屬於佛教“信門”中的“信”，即認識與理解之後的“信”，而基督教所強調的“因著信”，是不知其所以然的“信”。她說：“‘因信

28 李元松：《橫看成嶺側成峰：談南北傳佛教的深淺異同（上）》，見現代禪網站。
29現代禪教研部主編，19頁。
30同上，197頁。
31同上，26頁。

稱義’是你就信了，眞正去認識主是在信之後，一步步地踏在主帶領的道路上你才知道、才看到。那的確是很大的冒險，但你決不會後悔，而且越來越有信心。”[32] 鄭麗津忘了現代禪主張絕對他力信仰，更多的是接近於基督教，而不是傳統佛教，甚至與傳統佛教主流完全相反。所以，李元松並不能完全接受鄭麗津的駁正，他說：“信在佛教有兩重層次的意思，就是見道位以前（俗諦）的信，和見道位之後第一義諦的信。起初的信是透過理性的信仰。但，我剛才跟院長溝通所講的因信稱義的信是屬於佛教第一義諦的信心，是見道之後的淨信，它是證得戒、佛、法、僧這四種不壞之清淨信。這種信有什麼特別的內容？就是對理性思惟、理性批判達到極致之後，回過頭發現理性的有限性和不可靠，從而對眞理的臣服，而這種臣服除極少數特例，乃皆來自漫長的理性思辯過程！”[33]

李元松一再強調，現代禪是一個不同於原始佛教和傳統佛教的宗派，“它宣說解脫唯有依靠絕對他力，主張眾生得救、成佛的這條路上，最大的善是信彌陀，最大的惡是不信彌陀。能信彌陀，一切的不善，都可以因這個信而被彌補；反之，不信彌陀，則一切的不善，都微不足道，不能得救，也不能證得涅槃。”[34] 現代禪的這種彌陀信仰與基督教的基督信仰，至少在形式上並沒有多大差別，反而與中國傳統佛教的自力信仰形式大異其趣。

在所信問題上，李元松一再引證前人之言“名字有何妨，叫做玫瑰的，取其他的名字，依然有芬芳”來說明現代禪並不執著於“佛”或“耶穌”之名，同時，他又強調說：“我曾經說過：‘人生就像賭博，我把一切下注在佛的身上，就算輸了

32同上，42頁。
33同上，46頁。
34同上，48頁。

也無所謂。’如果把這一句話中的‘佛’改爲‘主耶穌’，我覺得也是可以的。”[35]

但是，中華信義神學院並不接受這一混淆佛教與基督教的說法。他們雖然瞭解現代禪也是主張他力信仰的，但是仍然將現代禪和李元松看作是“當代佛教”的代表。因此，神學院一方認爲，李元松以佛教之“總相”與“別相”、“同相”與“異相”、“成相”與“壞相”之“圓融無礙”精神，來說明無論名字是叫做“佛”還是叫做“耶穌”，“依然有芬芳”，這固然體現了佛陀“同體大悲”的包容精神，但是，他們“卻仍是要堅持‘佛就是佛，耶穌就是耶穌’”。因爲，對於基督徒而言，他們都會有充分與必要的理由來堅持“只有奉‘耶穌’之名”。[36]

其實，中華信義神學院還不完全瞭解李元松的眞意。李元松和現代禪在所信問題上表面上看起來像是混淆“佛”與“耶穌”，有背基督徒的意願，實際上他們不過是要說明最實在的不是言詮之“名字”，而是“名字”背後的“那個信”。正如李元松自己所說：“我覺得佛教和基督教應是有某些同質性的東西存在。我固然不會、也不敢說佛等於耶穌，耶穌等於佛，我認爲主應歸主，佛應歸佛，他們在言詮層次和哲學方法論上明顯是不一樣的，但對於瞭解彼此言詮層次的內涵意義，進而探討背後那個超越言詮層次的體驗，是我感到興趣的。”[37]

在雙方的對話過程中，應該說，中華信義神學院一方始終處於主導地位。他們始終堅守基督教教義與信仰，並試圖勸導李元松和現代禪改宗信仰基督。與此相對照的是，李元松與其說是用一種非常成熟的完整理論來回擊中華信義神學院所堅守

35同上，137頁。
36同上，161~166頁。
37同上，19頁。

的基督教理論，不如說是試圖在對話的碰撞中探索符合現代禪他力信仰的一種理論。因此，李元松和現代禪在與中華信義神學院的對話中，並不是要試圖說服對方信仰佛教或加入現代禪，而是在積極探索現代禪的可能走向。

中華信義神學院對於李元松和現代禪關於“佛”與“耶穌”的闡釋，一方面感覺到“我們之間的確有很多的共同點，而且我覺得幾乎有99.9%，現在所差別者只是名字的轉換而已。”[38]但是，另一方面，他們仍然覺得這種名字的轉換，並不是一件可有可無和輕而易舉的事情，尤其是對於李元松來說。因爲李元松一再表明他並不在乎言詮層次的“名字”是什麼，只在乎其實質是什麼，而且，還有一個重要因素，就是李元松非常顧忌他與現代禪目前的佛教身份。因此，中華信義神學院仍試圖勸說李元松在“名字的轉換”上再向前大膽地走一步，“讓我們趕快成爲一家人”。[39]

在上述有關“因信稱義”與所信是“佛”還是“耶穌”的對話論辯中，鄭麗津和中華信義神學院始終堅持護教的立場，嚴格作佛教與基督教的區分；而李元松和現代禪雖然有徘徊於佛門與耶門之嫌，但是，他們畢竟沒有完全接受中華信義神學院要其改宗的勸告。這說明，李元松和現代禪雖然在對話中深化了對基督教“因信稱義”的體認與理解，但並沒有完全被基督信仰所“折服”，而仍然不願意輕易放棄其佛教立場與本位。

四

宗教對話的形式是多種多樣，目的也多種多樣，台灣在近

38同上，42頁。
39同上，44頁。

二十年的宗教對談，明顯表現爲兩種趨向：一是對談的目的不是信仰的改變，而是通過溝通、增進理解（而不僅僅是瞭解）和協作，共同爲人類文明作出自己應有的貢獻。這主要是以宗教團體負責人釋星雲、釋聖嚴、釋證嚴和台北利氏學社等爲代表，他們有著堅定的宗教信仰，也有強烈的人類關懷。二是對談的目的是爲了學習和增進瞭解，以期重新思考信仰自身存在的問題，這主要以李元松、鄭麗津等爲代表，著重解決自身信仰和宗教理解（解釋）的問題。後者多半與信仰的改變有關。美國宗教學者斯特倫（Frederick J. Streng）說過："如果每一個參加宗教對話的人都能牢記：每一個正統的教徒在與其他人巧遇時，都有一個把眞正的超越引入自己生活的機會，那麼這種對話就會成爲一種手段或途徑，藉此可以打破那種狹隘的、受文化局限的思想格局。除此之外，對話的作用絕不是要把所有不同的信念與宗教觀念全都歸結爲一個立場，或一種觀點，而是要讓不同的神學與不同的哲學競相吐豔。"[40] 李元松和現代禪的努力，確實使這兩個宗教系統在對話中都比較盡情地展現出了他們的共同點和各自獨特的個性特色。

當然，在這場對話中，現代禪始終以傳統佛教和當代佛教的批判者姿態出現，它所表現出來的獨特個性色彩，使它區別於當代佛教主流。這也就是說，李元松和現代禪與中華信義神學院所進行的宗教對話，很難眞正代表當代台灣佛教界的觀點。從這個角度來講，這場對話又具有不可避免的局限性。所以，這場耶佛對話在中國基督教與佛教相遇史上所具有的歷史意義不得不大打折扣。

自從世界新航道開闢以來，人類進入到了一個文化多元和宗教多元的全新時代。自上個世紀二十年代以來，宗教多元主

40 （美國）斯特倫著，金澤、何其敏譯：《人與神》，353頁。

義或宗教多元論在宗教界和宗教學者中逐漸流行起來，以至於到了今天，很少有人可以唯我獨尊了。潘尼卡（Raimon Panikkar）是當代西方比較有影響的宗教多元論者和宗教對話的倡導者之一。他的“宗教會遇方法論”強調眞理超越統一性和多元性，眞理是沒有中心的，由於實在本身是多元的，並沒有一個可客觀化的實體，因此眞理也必定是多元的。他否定教會中心論、基督中心論和神中心論。認爲“眞理總是需要同一個中心”並不必定是眞的。主張“信仰間”的相遇不僅僅是一種辯證的事，它還需要愛、對話和人性的接觸。因此，多元論屬於人類的狀況。[41] 事實上，潘尼卡（Raimon Panikkar）的宗教對話理論，已經超越了教會中心論、基督中心論、神中心論等傳統局限，而進入到一種強調深入到人性之中的宗教對話。

李元松在最近的一次對話中說：“自己的宗教態度可以概括爲‘經驗主義的包容主義’和‘信仰主義的多元主義’，亦即就經驗立場，對其他宗教抱持尊重、包容的態度，而雖未確切看到他教有佛教式的涅般體驗，但就信仰立場，相信其他宗教有達到佛教式涅般境界的可能性。”由此他又談到西方神學家潘尼卡（Raimon Panikkar）“宗教會遇方法論”，他說：“雖佩服其胸襟氣度，但對於他否定‘教會中心論’與主張眞理多元主義的宗教觀點不表認同，認爲這樣似乎有逾越經驗領域，過於武斷之嫌。”[42] 李元松上述觀點，一方面反映出他執著於

41 （西）雷蒙·潘尼卡著、（美）哈裏·詹姆斯·卡格斯編，王志成、思竹譯：《看不見的和諧》（江蘇人民出版社，2001），143~146頁。另可參見潘鳳娟：《宗教內對話與宗教際對話：簡介潘尼卡（Raimon Panikkar）宗教會遇方法論》，載http://www.guoxue.com/fxyj/dialog/pnik/pfj.htm。

42 2003年元月27日，中華信義神學院院長俞繼斌牧師、英國蘭卡斯特大學宗教哲學博士王榮昌牧師、英國倫敦大學宗教社會學博士姚玉霜小姐蒞臨現代禪展開進一步的“佛耶對話”。見http://www.zennow.org.tw/gb2312/。

教團中心論，[43] 另一方面則反映出他仍堅持主張："至高者"對於佛教（特別是現代禪）和基督教來說，只是名稱不同而已，並沒有本質的不同。

就李元松執著於教團中心論而言，他不僅多次讚揚"以歐美現代文明爲基礎"基督教會制度的健全，希望能學習其中的經驗以資建設"現代菩薩僧團"，而且"認爲最高跟最好只存在個別團體的主觀意識裏"，這顯然是替現代禪教團張目。也就是說，李元松和現代禪所進行的宗教對話，不能脫離現代禪團自身的局限。從另一個角度來說，李元松和現代禪與中華信義神學院的對話，僅僅是現代禪教團與中華信義神學院兩者之間的特殊宗教對話，並不具有普遍的意義。而李元松反對潘尼卡（Raimon Panikkar）的眞理多元論，說明他所堅守的眞理一元論，終究難以迴避地走向基督信仰，或是進一步的名詞之辯。

宗教對話當然不排斥會發生少數宗教信仰的改變，這並不是對話的缺失，因爲人的信仰既是自由的選擇，也深受環境的影響，況且世界幾大主要宗教都是人類文明發展的產物，都是普世性的。每個人都可以也應該選擇適合自己根性的宗教信仰。但是宗教對話的根本目的不是爲了勸導對方改變信仰，而只是增進理解和瞭解。正如有的學者所說："對話的目的在於大家都要在精神上有所進步。這種結果可使對話發揮其重要的精神作用，即使衝突變成理解，使忽視他人變成關心他人，使畏懼變成信任。"[44] 如果對話包含著使對方改宗的目的，恐怕沒有多少人會願意開始對話，除非對方對原有信仰已經發生了動搖。

---

43 關於教會中心論在宗教對話中的危害，可參見王志成、思竹：《神聖的渴望》（江蘇人民出版社，2000），265~267頁。

44 （西）雷蒙·潘尼卡著，353頁。

信仰的改變與許多因素相關，但最重要可能涉及是否對所信仰的宗教有正信、正知和正聞。也就是說是否有正確的信念（是否帶有某些特別的功利性等）、正確的理解、認識和來自正確的引導。在現代禪與中華信義神學院的對話中不難發現，李元松除了緣起無我論和淨土他力觀念外，與主流佛教傳統格格不入。他的所謂淨土的彌勒論，實際上完全外在化和神化了。而且他對釋印順繼承和批判也帶有強烈的個人色彩。也就是說，他在對話前和對話過程中對佛教的認識是非佛教主流意識的，他甚至一直在努力探索一種有別於主流佛教的所謂新宗派。況且他在創立現代禪時就已經深受基督教的影響。

近代以來，中國的基督教與佛教的相遇和對話時常表現爲宗教信仰的改變，張純一、林語堂、鄭麗津等都是其中的代表。每一個宗教信仰的改變實際上都經歷過一場深刻的內在宗教對話。這種宗教對話較外在的宗教對話對於宗教學和護教學來說更具有挑戰性。但是不能完全忽視內在的宗教對話與外在的宗教對話的關係，其實每一個宗教信仰改變者都經歷過程度不同形式、不同的外在宗教對話。更可以說，每一個宗教信徒都時刻面臨內在和外在的宗教對話，因爲大家都處在一個多元宗教文化和資訊極其發達的環境之中，因此都有改宗的危險。

（作者單位：中國人民大學）

《古蘭經》中的耶穌形象

王宇潔

伊斯蘭教產生於西元七世紀，也就是說耶穌誕生六百多年之後。從現存的古敘利亞、衣索比亞、拜占庭的文獻，以及前伊斯蘭時期阿拉伯半島的詩歌來看，聖經中的一些故事、包括耶穌的形象在當時已經被阿拉伯人所知。

與猶太教和基督教一樣，伊斯蘭教也有自己的經典。但是《古蘭經》在伊斯蘭教中的地位與新舊約在猶太教和基督教中的地位卻有所不同。“古蘭”的原義就是“誦讀”，《古蘭經》是對穆罕默德在世期間“誦讀”出的語言紀錄，但是這些語言並不是穆罕默德自己的語言，而是他以先知或神聖啓示者的身份傳述的話語。從本質上講，《古蘭經》中包括的是眞主的語言，對它的宣讀沒有經過人類的編輯。也就是說，神已經揭示了自身，不是以一個“人”的形式，而是以一個“文本”的形式。《古蘭經》開始就被認爲是“非受造的”，因此它與眞主同在。正如有學者所言，《古蘭經》之於虔誠的穆斯林，其地位有如基督之於基督徒。[1] 在穆斯林看來，文本中的文字本身就是神聖的，每一節經文，也就是一個阿亞（ayat），即跡象，眞主的跡象。不行淨禮，穆斯林不能觸摸《古蘭經》。中國穆斯林常常把《古蘭經》稱作“天經”，就反映出《古蘭經》對穆斯林的重要性。

對熟悉聖經的人來說，《古蘭經》似乎顯得缺乏一個一致的敘述結構。雖然《古蘭經》中也有一些個人的故事，尤其是講述眾

1Willard G. Oxby, Wilfred Cantwell -Smith, ed., *Religious Diversity: Essays* (New York: Happer & Row Publishers, 1976), 24.

先知的故事，其中包括所謂的“懲罰故事”，即不聽從神的啓示、拒絕神的使者的人最後所遭受的可怕命運，這些故事相比而言比較完整。但是總的來說，歷史話語是由主題，而不是按照年代順序排列的。

在聖經中出現的有些素材，在古蘭經中再次出現，但是，這些不是新的啓示，而是對從前啓示的提示和重申，因爲先前的有些啓示已經被敗壞了。聖經中的人物如：亞伯拉罕、以實瑪利、以撒、雅各、摩西和耶穌等，也在《古蘭經》中出現，只是他們的名字大多採用古敘利亞文的拼寫方式，在發音上稍有不同。比如，以上人物分別被稱呼爲易蔔拉欣、易司馬儀、易司哈格、葉爾孤白、穆薩和爾撒。不過，即使是相同的故事，往往也顯示出教義的重大差異。

一

相比而言，《古蘭經》中關於耶穌的記載並不是特別分散，有關內容主要集中在以下三個方面。

第一、關於耶穌的出生。在《古蘭經》第三章和第十九章有比較詳細集中的記述。第三章從33節開始，講述耶穌的血脈從何而來。耶穌的母親在《古蘭經》中稱作麥爾彥，她是儀姆蘭的女兒，與阿丹、易蔔拉欣的後裔是“一貫的血通”。[2] 麥爾彥在宰凱裏雅撫育下成長。宰凱裏雅每次進內殿去看她，都發現她面前有給養，“是從我的主那裏降下的。”神挑選麥爾彥使她純潔，使她超越全世界的婦女。天神說：

> “麥爾彥啊！真主的確把從他發出的一句話向你報喜。他的名子是麥爾彥之子麥西哈・爾撒，在今世和後世都是有面子的，是

2 本文中所引用的《古蘭經》，均以馬堅的中譯本爲準。

真主所親近的。他在搖籃裡在壯年時都要對人說話，他將來是一個善人。”（3:45~46）

雖然麥爾彥沒有和任何人有過肉體的接觸，但神要給她一個兒子。

第十九章記述了耶穌出生時的一些細節：

當日她離開了家屬而到東邊一個地方。
她用一個帷幕遮蔽著，不讓人們看見她。我使我的精神到她面前，他就對她顯現成一個身材勻稱的人。
她說：“我的確求庇於至仁主，免遭你的侵犯，如果你是敬畏的。”
他說：“我只是你的主的使者，我來給你一個純潔的兒子。”
她說：“任何人沒有接觸過我，我又不是失節的，我怎麼會有兒子呢？”
他說：“事實是像這樣的，你的主說：這對於我是容易的。我要以他為世人的跡象，為從我發出的恩惠，這是已經判決的事情。”
她就懷了孕，於是她退避到一個僻遠的地方。陣痛迫使她來到一棵椰棗樹旁，她說：“啊！但願我以前死了，而且已變成被人遺忘的東西。”
椰棗樹下有聲音喊叫她說：“你不要憂愁，你的主已在你的下面造化了一條溪水。
你向著你的方向搖撼椰棗樹，就有新鮮的、成熟的椰棗紛紛落在你的面前。
你吃吧，你喝吧，你愉快吧！如果你見人來，你可以說：’我確已向至仁主發願齋戒，所以今天我絕不對任何人說話’。“她抱著嬰兒來見她的族人，他們說：“麥爾彥啊！你確已做了一件奇事。”（19:16~27）

這段記述與福音書中對耶穌誕生的記述在一些關鍵之處非常相

同，即耶穌是亞伯拉罕的後裔，由處女所生。但婦女以帷幕遮蓋自己，並棲於椰棗樹下，這些都是帶有明顯的阿拉伯色彩的意向。

第二、耶穌的奇蹟。和福音書中記載的一致的是，耶穌確實具有一些超乎常人的稟賦。《古蘭經》中共有三處提到耶穌行的奇蹟。

第一處，是耶穌在嬰兒時期便能開口講話，並向眾人宣揚神的誡命。當麥爾彥帶著孩子回去後，受到了族人的質疑和誹謗，這時，

> 那嬰兒說：“我確是真主的僕人，他要把經典賞賜我，要使我做先知。
> 要使我無論在那裏都是有福的，並且囑咐我，只要活著就要謹守拜功，完納天課，
> （他使我）孝敬我的母親，他沒有使我做霸道的、薄命的人。 我在出生日、死亡日、復活日，都享受和平。”（19:30~33）

第二處，他要教他書法和智慧，《討拉特》[3] 和《引支勒》，[4]

> 他要使他去教化以色列的後裔。（爾撒說）：我確已把你們的主所降示一種跡象，帶來給你們了。我必定為你們用泥做一個像鳥樣的東西，我吹口氣在裏面，它就奉真主的命令而飛動。

---

3 指猶太教的律法書，即舊約前五卷。

4 一般認爲指基督教的經典。但也有不同的意見認爲，不應該把引支勒和現在我們所說的新約視爲同等。新約經過人類的無數修改和編輯，早已與神下降給爾薩的引支勒發生了巨大的差異。從某種程度上說，新約的地位和伊斯蘭教中的先知聖訓更爲相近。其中記載的是耶穌和追隨者的言詞、教誨、行動。而引支勒，從《古蘭經》把它和討拉相提並論來看，應該是一本啓示的經典，安拉把它作爲一個整體下降給爾薩，就像把討拉下降給摩西一樣。參見：*Jesus in the Quran, his reality expounded in the Quran*, a lecture by Hamid Algar, Oneonta, N.Y. 1999。

我奉真主的命令，能醫治天然盲、大麻瘋，又能使死者復活，又能把你們所吃的和你們儲藏在家裏的食物告訴你們。對於你們，此中確有一種跡象，如果你們是通道的人。
（我奉命來）證實在我之前降示的《討拉特》，並為你們解除一部分禁令。我已昭示你們從真主發出的一種跡象，故你們應當敬畏真主，應當服從我。（3:18~50）

第三處，是以回顧的口吻提及，基本是對第三章的復述：

那時，真主將說麥爾彥之子爾撒啊！你當記憶我所賜你和你母親的恩典。當時，我曾以玄靈扶助你，你在搖籃裏，在壯年時，對人說話。當時，我曾教你書法、智慧、《討拉特》和《引支勒》。當時，你奉我的命令，用泥捏一隻像鳥樣的東西，你吹氣在裏面，它就奉我的命令而飛動。你曾奉我的命令而治療天然盲和大麻瘋。你又奉我的命令而使死人復活。當時，我曾阻止以色列的後裔傷害你。當時，你曾昭示他們許多跡象，他們中不通道的人說：“這只是明顯的魔術。”（5:110）

在對耶穌所行奇蹟的這些記述中，醫治盲人、治療麻瘋病，並且使死人復活，這些確實與福音書中的記載一致。

第三，耶穌的死和耶穌的復臨。相對於福音書中對耶穌之死的細節性敘述以及耶穌之死在基督教中所具有的重大意義，《古蘭經》中的記述相當簡約，而且與之不同，主要體現在以下的章節之中：

當時，真主對爾撒說：“我必定要使你壽終，要把你擢升到我那裏，要為你滌清不通道者的[5] 誣衊，要使信仰你的人，在不信仰你的人之上，直到復活日。然後你們只歸於我，我要為你們

5 重點符號爲本文作者所加。

判決你們所爭論的是非。（3:55）

又因為他們說：“我們確已殺死麥爾彥之子麥西哈・爾撒，真主的使者。”他們沒有殺死他，也沒有把他釘死在十字架上，但他們不明白這件事的真相。為爾撒而爭論的人，對於他的被殺害，確是在迷惑之中。他們對於這件事，毫無認識，不過根據猜想罷了。他們沒能確實地殺死他。
不然，真主已把他擢升到自己那裏。真主是萬能的，是至睿的。
信奉天經的人，在他未死之前，沒有一個信仰他的，在復活日他要作證他們。（4:156~159）

他確是復活時的預兆，你切莫懷疑他，你應當順從我，這是正路。
絕不要讓惡魔妨礙你們，他確是你們的明敵。
當爾撒帶著許多明證來臨的時候，他說：“我確已把智慧帶來給你們，以便我為你們解釋你們所爭論的一部分律例。故你們應當敬畏真主，應當服從我。
真主確是我的主，也是你們的主，所以你們應當崇拜他，這是正路。”
各教派的人，彼此紛爭。哀哉不義的人們！將來要受痛苦日的刑罰。（43:61~64）

二

在對《古蘭經》中的耶穌與基督教中的耶穌進行比較之前，我們首先要注意兩個宗教之間一些特殊的聯繫和觀點的差異。

雖然我們無法對伊斯蘭教之前基督教在阿拉伯半島的影響，有非常準確的估計，但是，確定無疑的是，這種影響確實存在。

從今天我們可以看到的關於先知穆罕默德的最早的一份傳記

中，[6] 我們可以找到穆罕默德和早期穆斯林社團與基督教接觸的一些痕跡。首先就是在穆罕默德十二歲那年跟隨叔父的商隊前往敘利亞途中，在沙漠中遇見了一位名叫巴希拉（Bahira）的僧侶。在仔細端詳之後，巴希拉發現了穆罕默德身上的異相，特別是穆罕默德肩上的一塊特殊的“先知印記”。第二、在穆罕默德受到神啓之初，受到眾人攻擊，甚至被指責爲發瘋。但是他妻子的一位族人瓦拉卡（Waraqa）在得知穆罕默德的體驗後，卻認定穆罕默德是阿拉伯的先知。據伊本・伊斯哈格記載，瓦拉卡是一個基督徒，他研讀經典，還是個學者。第三、早期穆斯林在麥加受到迫害之後，前往衣索比亞避難，那裏的國王信仰基督教。在聽穆斯林背誦了關於耶穌出生的幾段啓示之後，他淚流滿面，並給予穆斯林周全的保護，沒有把他們交給麥加人。[7]

同時，我們還應該注意到伊斯蘭教如何看待基督教和猶太教。對穆斯林來說，從最原初的形態來看，猶太教、基督教和伊斯蘭教都是一個根源，都是唯一的神啓示下來的宗教。但是“猶太教徒過於強調自己獨一無二的任務，基督徒過於強調耶穌拯救人類的能力，”[8] 他們都背離了神最初的啓示。神之所以派遣穆罕默德作爲先知，就是爲了糾正這種偏離。因此，穆罕默德宣傳的宗教既不是猶太教，也不是基督教，而是從亞伯拉罕以來的唯一的正教，也就是宣揚順從唯一神的宗教，伊斯蘭教。

> 易葛拉欣既不是猶太教徒，也不是基督教徒。他是一個崇信正教、歸順真主的人，他不是以物配主的人。（3:67）

6即由伊本・伊斯哈格（Ibn Ishaq）所做的先知傳記。他於西元767年去世，距穆罕默德去世已135年。當今流傳的版本是從伊本・希沙姆（Ibn Hisham）（833年卒）所作的另外一部類似“世界史”的著作中摘錄出來的。

7 Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations*, (Chicago: New Amsterdam Books, 2000), 19-21.

8 Nimat Hafez Barazangi, M. Raquibuz Zaman, Omara Afzal, ed., *Islamic Identity and the Struggle for Justice*, (University Press of Florida, 1996), 64.

下面，我們看看《古蘭經》中的耶穌形象與基督教中的耶穌形象有哪些方面的不同。

首先，伊斯蘭教是非常嚴格的一神教，與之相一致的是，耶穌只是眾多先知中的一位，不具有任何神性，也不是神的兒子。基督教“三位一體”的教義被伊斯蘭教視爲對一神信仰的背離。

“萬物非主，唯有眞主”，這是伊斯蘭教信仰的核心。任何以物配主，爲神舉伴侶的行爲，都受到嚴厲的譴責。因此，《古蘭經》中的耶穌是一個完完全全的人，是神所派遣起於亞當止於穆罕默德的眾位先知中的一位，他處於先知的序列之中。在這個先知的序列中，耶穌沒有任何特殊之處。他是先知序列中的一個，既不是第一個，也不是最後一個。

> 我們信我們所受的啟示，與易葛拉欣、易司馬儀、易司哈格、葉爾孤白和各支派所受的啟示，與穆薩和爾撒受賜的經典，與眾先知受主所賜的經典；我們對他們中任何一個，都不加以歧視，我們只順真主。（2:136）

有學者對眾位先知在《古蘭經》中出現的頻率進行了統計，發現與摩西、大衛相比，耶穌出現的次數並不多。[9] 神派遣他的最大目的，就是重申此前神通過討拉傳遞給以色列人民的誡命，並傳遞在他之後的先知艾哈默德（穆罕默德的名字）的到來。《古蘭經》第六十一章第6節說道：

> “麥爾彥之子爾撒曾說：‘以色列的後裔啊！我確是真主派來教化你們的使者，他派我來證實在我之前的《討拉特》，並且以在我之後誕生的使者，名叫艾哈默德的，向你們報喜。’”（61:6）。

9 *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature,* ed. and translated by Tarif Khalidi, (Harvard University Press, 2001), 11.

作爲使者的耶穌更不會是“神的兒子”。因爲神“不會收養兒子”，“當他判決一件事的時候，他只對那件事說：‘有’，它就有了。”（19:35）而且，在《古蘭經》中，耶穌一直被稱作“麥爾彥之子爾薩”（Isa b. Maryam）。按照阿拉伯習俗，往往是按照一個人的父親來稱呼他的兒子，多次強調耶穌爲麥爾彥之子與這一慣例相反，恰恰是爲了突出耶穌沒有父親——不論是人間的父親，還是天上的父親。經文中多次反駁認爲耶穌是神的兒子的說法，不斷重申耶穌除了使者的身份外，沒有任何其他特殊的身份。

與之相一致的是，伊斯蘭教對“聖父、聖子、聖靈”三位一體的說法持完全的反對態度，因爲除了神本身之外，沒有任何人或者物可以和神相提並論。因此，三位一體被認爲是給神舉伴侶，背離了一神信仰的原旨，是一樁大罪。

妄言真主確是三位中的一位的人，確已不通道了。除獨一的主宰外，絕無應受崇拜的。如果他們不停止妄言，那末，他們中不通道的人，必遭痛苦的刑罰。(5:73)

他們說：“至仁主收養兒子。”
你們確已犯了一件重大罪行。為了那件罪行，
天幾乎要破，地幾乎要裂，山幾乎要崩。
這是因為他們妄稱人為至仁主的兒子。
至仁主不會收養兒子，
凡在天地間的，將來沒有一個不像奴僕一樣歸依至仁主的。（19:88~93）

但是出現這一問題的責任並不在耶穌本人，而在於他的追隨者敗壞了信仰。耶穌本人從背離的信仰中脫離了出來，當他見到神的時候，被問及“三位一體”問題，他明確地表示，自己從來沒有提倡過這一點。

我只對他們說過你所命我說的話，即：你們當崇拜真主——我的主，和你們的主。我同他們相處期間，我是他們的見證。你使我死去之後，盟護他們的是你，你是萬物的見證。（5:117）

正因為基督徒認為耶穌是神的兒子，他們的信仰已經被敗壞了。在審判日到來之前，他們都處在派別林立，相互敵視的狀態之中：

自稱基督教徒的人，我曾與他們締約，但他們拋棄自己所受的一部分勸戒，故我使他們互相仇恨，至於復活日。那時，真主要把他們的行為告訴他們。（5:14）

其次，關於耶穌的死和耶穌復活。

《古蘭經》中強調的是耶穌的生，而不是他的死。如前所述，對耶穌出生，《古蘭經》中有著非常細節性的描寫。但是對於他的死，卻只強調一點，就是耶穌沒有被任何人殺死，也沒有被釘在十字架上。從前面我們列舉的經文可以看出，《古蘭經》完全反對猶太人以爲自己殺死了耶穌，並把他釘在十字架上的說法，說“爲爾撒而爭論的人，對於他的被殺害，確是在迷惑之中。他們對於這件事，毫無認識，不過根據猜想罷了。”（4:157）

那麼耶穌的死這件事情到底是怎樣的呢？在駁斥猶太人自以爲把耶穌釘死在十字架上的說法的同時，《古蘭經》對此沒有做任何詳細的描述。但是有一點是肯定的，那就是耶穌上升到了天堂，重新回到眾先知的序列之中，正如經文中所說，“眞主已把他擢升到自己那裏”（4:158）。後代的穆斯林從《古蘭經》出發，對猶太人以爲自己殺死了耶穌這件事的始末進行了多種解釋。有一種傳說是，在猶太人來到耶穌的住處之前，天使加百里已經把耶穌隱匿了起來，並帶到了天堂，而進入耶穌住所的猶太人中的一個被變成耶穌的樣子，被自己的同伴釘在十字架上。另外一種說法是，當猶太人到來的時候，耶穌正和72位門徒在一起。奇蹟

使這72人全部看起來和耶穌一樣。第三種說法是，耶穌的一位門徒出賣了耶穌。在猶太人進入耶穌住處的那一刻，耶穌上升到了天堂，背叛者變成了耶穌的樣子被抓走釘死。當然，這幾種說法在《古蘭經》中都沒有依據，在先知聖訓中也找不到根源，所以只能視之爲傳說。

那麼耶穌到底在哪裡呢？《古蘭經》中只說他被擢升到了眞主那裡。作爲地位僅次於《古蘭經》的伊斯蘭教經典，先知聖訓中對此有比較詳細的描述。據關於登霄之夜的那則著名聖訓記載，穆罕默德來到天堂時，分別遇到了此前的眾位天使。在七層天的第二層，他遇到了爾薩，爾薩稱穆罕默德爲“良善的使者，博愛的兄弟”。[10] 爾薩將在那裏一直待到時代的末尾，即審判日來臨的時候。

耶穌會在審判日到來之前復臨人間，這與《古蘭經》中的敘述是完全一致的。因爲耶穌確實是審判日來臨的跡象。對此，《古蘭經》是這樣講的：

> 他確是復活時的預兆，你切莫懷疑他，你應當順從我，這是正路。
> 絕不要讓惡魔妨礙你們，他確是你們的明敵。
> 當爾撒帶著許多明證來臨的時候，他說：“我確已把智慧帶來給你們，以便我為你們解釋你們所爭論的一部分律例。故你們應當敬畏真主，應當服從我。”（43:61~63）

所以，與其說是耶穌的復活，不如說是耶穌的復臨，即在審判日到來時再次出現在人間。

《古蘭經》中關於耶穌離開人間的敘述，最關鍵之處在於，耶穌在此世沒有被釘死在十字架上，他沒有遭受肉體的巨大苦難，

10 《布哈裏聖訓實錄全集》（第一部），122頁。康有璽譯，北京：經濟日報出版社，1999年。

這與基督教中強調的耶穌“受難”、用自己的身體爲衆人贖罪，有著天壤之別。這一點與伊斯蘭教中沒有原罪說的教義是一致的。按照《古蘭經》的敘述，阿丹（亞當）由於食用禁果而犯下過錯，但他悔悟了，很快重新得到神的恩寵，成爲眞主的代理人或代位人（即哈裏發），是先知傳系的第一位先知，這傳系於穆罕默德時達到頂點並結束。這裏沒有原罪之說，也沒有代爲贖罪的觀念。因此人不需要某個永恒的團體來保證拯救，所要做的就是順從（即伊斯蘭）神的指令。

除《古蘭經》之外，耶穌的形象還出現在伊斯蘭教的聖訓和其他文獻之中。聖訓是地位僅次於《古蘭經》的伊斯蘭教經典。雖然《古蘭經》和聖訓都是從先知穆罕默德之口說出，但是這兩者之間有著非常嚴格的區分。前者是神下降給穆罕默德的啓示，是神的語言，而後者是穆罕默德自己的語言。與《古蘭經》不同的是，聖訓的敘述風格更爲生動，情節連貫，更像一個個單獨的故事和一段段根據不同的環境闡發的格言故事。但是，這些故事和格言背後潛藏的宗教信念是一致的。有些直接就是對《古蘭經》中某些敘述的補充解釋。因此，聖訓中的耶穌形象同樣符合我們前面對《古蘭經》中的耶穌形象所做的分析。

因爲神派遣衆先知所啓示的是一個宗教，即關於順從的宗教——伊斯蘭教，而所有的先知及其眞正的追隨者，都應該是順從眞主的人，是穆斯林。因此，《古蘭經》中的耶穌形象就是一個符合嚴格的一神教信仰、穆斯林先知的形象。從伊斯蘭教中的耶穌形象可以看出，一個宗教的核心角色如何被另一個宗教所接受，並逐漸成爲後者文化傳統中不可剝離的一個部分。

（作者單位：中國社會科學院）

基督教與藝術

中國基督教藝術流變述要

莫小也

早在唐朝與元朝，基督教就有遺物石碑留存於西安與泉州，近訪香港大學美術博物館藏有近千枚帶有十字架與歐洲花草圖案的徽章，這些均可以表明中國基督教藝術源遠流長，早於明中期耶穌會士自澳門傳入內地。[1]

然而，筆者想強調的是，一個具有一定規模且連續下來的中國基督教藝術的發展過程，一般應當自葡萄牙人租借澳門，各個傳教團體著力修建教堂爲敘述起點。四個世紀以來，基督教藝術在中國的流傳既有大量建築留存，又有各種繪畫及插圖本的流傳。本文僅以個人管窺之見，提出一些重要的事實，選擇相關的建築與繪畫、畫家作一闡述，敬請各位指正。

澳門早期教堂與繪畫

大約十六世紀初，作爲天然避風港與經商要道的澳門，由中國與東南亞人自由互市之地逐漸轉入西來的葡萄牙人之手。當時，澳門與印度的果阿一樣， 同爲葡萄牙在亞洲的居留地和貿易中心。1556年，天主教傳入澳門，成爲東方傳播福音的基地。大約十六世紀末，耶穌會遠東巡視特使范禮安

1 1999年12月，中國中外關係史學會在廈門大學召開年會後，全體代表參觀了泉州海外交通博物館，筆者由於剛做完《十七、十八世紀傳教士與西畫東漸》博士論文，很關心早期基督教美術的實物，結果不僅在該館展廳的石碑中發現兩件帶有十字架的圖案，還發現館內露天草地上任意堆放的石刻石碑中也有此類象徵基督教藝術的圖案，據說這些石刻是元代遺物。

（Alessandro Valignano）意識到日本大名封建紛爭更疊的危險，便認爲迫切需要在足夠安全的地點準備一處避難所，作爲收容受迫害者或進行培訓的場所。由於果阿太遙遠，馬六甲太易遭受戰禍，於是就將它定在澳門。經羅馬主教同意，他於1594年在那裏創建一所公學，這即是澳門最早的西方式學院——聖保祿學院。[2] 不久，在學院側旁建立了大三巴寺（即聖保祿教堂）。今天，遺址所保留的前壁即是我們瞭解早期澳門基督教藝術的最好實物。《澳門記略》曰："（寺）首三巴在澳東北依山爲之，高數尋，屋側啓門，制狹長。石作雕鏤，金碧照耀。上如覆幔，旁綺疏瑰麗。"[3] 該寺建於山上，前有68級寬敞的石級，前壁高度爲27米，寬度爲23.5米，上方呈梯形縮小，使整體顯得氣勢雄壯。它共分五層，各層有廊簷，並立40石柱將正前壁分割爲大門、神龕等若干空間，柱子均屬於古代希臘伊奧尼亞柱式，與1575年在羅馬落成的早期巴洛克式耶穌會教堂比較一下，就會發現它們的佈局、結構都很相近。

現在我們自下而上觀察一下雕刻的特色。第一層中央正門門楣及左右門上方有淺浮雕的文字與耶穌會標誌，周圍飾有精緻的植物圖案。第二層共有四個神龕，分別立有西方教會聖人青銅鑄像四尊，其中有耶穌會創始人依納爵·羅耀拉，東方傳道使徒方濟各·沙勿略，這些銅像都帶有歐洲文藝復興後期寫實主義的特徵。此外，兩棵浮雕的棕桐樹，象徵著"基督的復活，靈魂的永生即死的復活"等意義。[4] 第三層開始，融合東方成份的裝飾顯然增加，而圖案與塑像也更爲多樣化。在正中的神龕，是教堂的守護神升天聖母的銅像，神龕四周飾以厚厚

2西貞村：《日本耶穌會的繪畫活動與明末中國的西洋畫》，《南蠻繪畫》東京講談社，1958年。

3印光任：《澳門記略》，《昭代叢書》癸集，卷22。

4參見《澳門天主之母會院教堂》，《文化雜誌》（澳門文化司主辦）第30期。

的一串百合花環，象徵聖母的純潔。它的兩旁花崗石上，刻了六位天使形象的浮雕，他們分別作祈禱、吹奏號角及燃香護送聖母升天的動態。該層更注目的是兩塊嵌板上的高浮雕："聖母指引貿易之船"，"聖母踏龍頭"。前者刻劃一艘遠洋大帆船，船頭的上方爲聖母全身像，它體現了當地傳教士、居民及航海者的特別崇拜。聖母像外形圓渾厚實，其間線條概括而有柔軟，雙目緊閉的臉龐與爲祈禱緊合的雙手構成一種安詳的姿態，令人想到漢晉時期東方雕塑的古樸、拙重。第四層中間以百合花和菊花裝飾起來的神龕裏安放著青銅小耶穌像。其兩旁是受刑用具梯子、鞭子、長矛等，再就是兩位捧著耶穌受難十字架、木樁的使徒。頂層是一個三角楣，它的頂端豎立著十字架，楣正中嵌著一隻睜著雙眼、拍打著翅膀的銅制灰鴿，它的四周被太陽、月亮、星辰所包圍，象徵著由天主所創造的宇宙。總之，一眼望去，琳琅滿目，生機盎然。可以說，整個聖保祿教堂前壁是昔日東西方美術融合的典範。

澳門早期的繪畫當數油畫及風俗畫爲多。這與西洋教堂展示的壁畫有關。當時，信徒每週第七日要做禮拜，"至期男女分投諸寺，長跪聽僧演說"。那些寺院均有耶穌的"誕生圖、被難圖、飛升圖"，用以說明"耶穌行教至一國，國人裸而縛之十字架，釘其手及四肢，三日蘇，飛還本國。更越四十日而上升"的聖經故事。[5] 教堂所繪連續性的壁畫，本意是對不懂西洋文字的教徒進行啓蒙，而實際起了普及西洋畫的作用。如《澳門記略》記述了人們對西洋畫技的感歎："所奉曰天母，名瑪利亞，貌如少女，抱一嬰兒，曰天主耶穌。衣非縫製，自頂被體。皆采飾平畫，障以琉璃，望之如塑。"由此可知，彩色畫像繪於平面，但如雕塑一樣呈現立體感。這一聖母形象，

5印光任：《澳門記略》，《昭代叢書》癸集，卷22。

可從勞弗爾在西安發現的一幅卷軸畫得以證明。該幅畫被稱爲"中國的聖母"，比較接近羅馬的馬喬列教堂現存壁畫。聖母頭履斗篷，蓋住頭髮、雙肩，斗篷直披至小腿，聖母臉部十分秀麗，只是抱著的耶穌像是中國人。[6] 關於耶穌像，《澳門記略》則曰："旁貌三十許人，左手執渾天儀，右叉指若方論說狀。鬚眉豎者如怒，揚者如喜。耳重輪，鼻隆准，目若矚，口若聲。"這是對耶穌畫像的眞實性的讚美。那些吸收了西洋畫法的油畫風俗畫，表現了"關於葡萄牙人和教友。有的畫是一些男人，腰上帶著劍，手裏拿著念珠；在另一些畫上，是一些人在祈禱，而一些人在旁邊吵架；還有的畫是男女混在一起。"[7] 看來，所繪的內容比較豐富。

澳門美術發源之時，來華的傳教士，特別是耶穌會士曾經起了不小作用。他們中既有擅長繪畫者，也有藝術品的攜帶與傳播者。儘管很多人只是途經澳門，或因教難等原因在澳門停留，但他們爲澳門美術的興起，推動西方美術的東傳作出一定的努力。另一方面，一些土長的澳門人入教之後，在藝術方面也頗有成就。筆者僅據《在華耶穌會士列傳及書目補編》一書統計，這類人物就有38位。在此僅以最早到達澳門的畫家義大利神父尼閣老（Nicola）爲例。他1560年出生於那不勒斯的諾拉鎭，1582年8月7日與利瑪竇一起抵達澳門，當時他們隨身帶有銅版畫，大都是義大利著名油畫的複製品。尼閣老在學習中文，爲將來的傳教作準備的同時，爲大三巴教堂作《救世主》油畫一幅。1583年7月，尼閣老到日本長崎開辦美術學校，又在島原、天草、有馬等地的耶穌會學校任教，他精通油畫、濕

6 Laufer: *A Chinese Madonna*. The Open Court, January,1912.參見（日文）《中國洋風畫展——明末至清代的繪畫、版畫與插圖本》（町田市立國際版畫美術館，1995），111頁。

7《利瑪竇全集》卷2，（臺北：光啓出版社，1986），414、398頁。

壁畫、銅版畫及粉筆畫，還能製造自鳴鍾、樂器等。他曾經爲豐後神學院作壁畫，他畫的耶穌像經利瑪竇之手贈送給萬曆皇帝。由於日本教案，1614年尼閣老與許多日本天主教教徒一起返回澳門。在那裏，他繼續從事繪畫，還創辦了一所西方美術學校，其中大多學生爲尼閣老在日本的弟子。直至1624年去世之前，尼閣老還指導倪雅谷（Jacpues Niva）描繪沙勿略的肖像。[8]

需要補充的是，1602年重新建造的三巴寺及其前壁圖紙的設計者——卡洛斯·斯皮諾拉（Carlo Spinola）神父。[9]他曾經在裏本斯聖安堂神學院接受過軍事繪畫課程，在澳門從耶穌會其他神父那裏也獲益非淺。從他本人寫給馬尼拉神學院院長的信中得知，他十分重視藝術作品的作用，而且期望將基督教傳統和東方印記的宗教形象結合在一起。事實上，由於他在設計圖稿以後不久就去了日本，並且於1622年的教難中被火刑淩遲處死在長崎山上，而三巴寺前壁的完成是在1637年，因此，斯皮諾拉的基本草圖或稱原始的建議，應該是由葡萄牙人、義大利人、中國人及日本人合作完成的。然而，這一切仍使人們不忘緬懷這位設計師的功績，他的雕像被置於前壁右則上方一個壁龕內。

當利瑪竇等耶穌會士進入中國的消息，從印度傳到歐洲，又從歐洲傳到世界各地之時，“全世界的教友都爲傳教的成功而感到喜悅”，教宗西斯都五世與耶穌會總會長阿瓜維瓦（Aguaviva）在表示祝賀與關懷的同時，派遣了更多的傳教士前往傳教區，並將傳教所需的禮品源源不斷地送往中國，基督教

8 E.Mccall: *Early Jesuit Art in the Far East IV*. In China and Macao Before，1635. ARTIBUS ASIAE. 1948.

9 參見《澳門歷來的建築》，載《與歷史同步的博物館—大炮臺》澳門博物館，1998年。

藝術品也通過澳門進入內陸。它們既有來自羅馬與西班牙，出於名家之手的珍品，也有來自新開闢的傳教區，如新西班牙（當時對南美洲的統稱）、菲律賓與日本等地所複製的作品。從油畫或雕塑聖像、銅版畫插圖聖經到聖骷、念珠應有盡有。我們從利瑪竇的信中得知，從南美寄來過聖母雕像，直至1608年8月他還收到過羅馬德・法比神父“寄來的盒子，其中裝滿聖骷、聖像、念珠及其它什物”。[10] 其中最有代表性的是一張《天主像》與兩張《天主母像》。

由澳門傳入的基督教美術，奠定了此後四百年中國基督教美術的基礎。

北京的天主堂與壁畫

當澳門大興基督教藝術之時，利瑪竇於1583年9月順利進入肇慶，他在肇慶郊外崇禧塔附近，修建了中國風格的小禮拜堂並掛起聖母像。此後，在南昌、南京及其它經過的中小城鎮，他總是建立相應的教堂並認眞地佈置基督教圖像。1601年1月，利瑪竇在經歷了多次困擾之後再次來到北京，以三幅宗教油畫及其它西洋珍奇貢品贏得明朝萬曆皇帝的青睞，接著又獲神宗敕准定居京城，利瑪竇“乃在宣武門左近買屋立堂，是爲今南堂之起”，[11] 也爲明末以降北京建立天主教教堂之始。由於此堂狹小，教徒們常常不顧嚴寒酷暑在院子裏做禮拜。因此，1610年初又由熊三拔（Sabatino de Ursis）負責建築工程重建了一座歐式教堂。崇禎八年（1635年）燕遊者劉侗記曰：

10《利瑪竇全集》卷4，397頁。

11蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，河北獻縣天主堂1931年版，134頁。黃伯祿：《正教奉褒》曰：“上命禮部，待以上賓。厚以稟餼。並於京都宣武門（初名順承門）內東首，賜弟居之。”上海慈母堂第三次排印本。

“堂在宣武門內東城隅，大西洋奉耶穌教者利瑪竇，自歐羅巴國航海九萬里入中國，神宗命給廩，賜第此邸。邸左建天主堂，堂制狹長，上如覆幔，傍綺疏，藻繪詭異，其國藻也。”[12] 其言“賜第此邸”尚有出入，但已爲西洋式建築則十分明顯。據說此時的教堂“長70尺，寬35尺，門楣、拱頂、花簷、柱頂盤悉按歐式”，[13] 使得中國人非常滿意。該年春天，利瑪竇由於超勞過度而去世，他未竟的事業由湯若望（Johann Adam Schallvon Bell）等人繼承。

入清順治七年（1650年），“上賜湯若望宣武門內天主 堂側隙地一方，以資重建聖堂。”[14] 這塊地爲教堂左側隔壁的“首善書院”，曾是徐光啓、龍華民等人研究曆法的地方，湯若望也在這裏從事天文曆法研究與著述，欣然擔任了重建教堂的設計與總監。工程大約進行了一年告竣，新教堂被命名爲“無玷始胎聖母堂”。康熙至乾隆年間（1662-1795年）南堂經歷了多次重修。乾隆四十年（1775年）南堂失火，所有禦書、匾額、對聯均被火延燒。高愼思、安國甯神父上書引咎，自請議處。乾隆不僅沒有處懲，反而賜庫銀一萬兩重修，上述被毀文字親自重題，全部恢復康熙時舊觀，“堂之爲屋圓而穹， 如城門洞而明爽異常”。[15] 客京城十餘載的文人吳長元記述如下：“堂制狹以深實，正面向外，而宛若側面。其頂如中國卷棚式，而覆以瓦。正面止啓一門，窗則設於東西兩壁之巔。中供耶穌像，繪畫而若塑者，耳鼻隆起，儼然如生人。左右兩磚樓

12劉侗、于奕正：《帝京景物略》卷四《天主堂》，上海遠東出版社，1996年。於敏中等編纂《日下舊聞考》卷四十九《城市》稱“天主堂，明萬曆二十八年建”也誤。

13《利瑪竇評傳》第618頁，羅馬尺，約合0.24米。

14黃伯祿：《正教奉褒》，上海慈母堂第三次排印本。

15趙翼：《簷曝雜記》卷二，中華書局，1982年，他1749年至1766 年生活在北京，當是親眼所見。另外1723年至1747年在京的徐昆也說：“屋制與中國異”，見《豚齋偶筆》卷三。

夾堂而立。左貯天琴，日向午則門樓自開，琴乃作聲，移時聲止，樓則閉矣。右聖母堂，以供瑪利亞，作少女狀，抱一兒，耶穌也。衣無縫，自頂被於體。”[16] 遺憾的是，1838年南堂被清政府拆後變買，1900年6月14日義和團團民將其徹底焚毀。

北京相繼建立的第二所教堂是東堂，由義大利人利類思（Lodovico Buglio）、葡萄牙人安文思（Gabriel de Magallanes）創建。二人因爲曾經在四川張獻忠部供職，俘虜至京城後只能在肅王府、僮國綱家當差，利用這兩家家屬先後有人信教之機會，“兩神父在京傳教。數年之後，教友漸多。遂擇地建堂一所，名曰若瑟堂，與若望所建之堂東西對峙，因名爲東堂”。[17] 康熙五十九年（1720年）東堂因地震倒塌，次年由費隱（Ehrenbert Xaver Fridelli）用葡萄牙國王費德立克三世的捐款重建，他擔任了東堂神父。此堂爲十分美麗的歐式教堂，助理修士利博明（Fernando Bonaventura Moggi）設計了建築，來華不久的義大利傳教士兼畫家郎世寧（Giuseppe Castiglione）負責教堂內部的裝飾。[18] 嘉慶十二年（1807年）東堂被一場大火焚毀。

十八世紀之交，法國來華的耶穌會傳教團促使康熙皇帝賜給新的地土，由張誠（Jean-Francois Gerbillon）等神父在京城建成第三座教堂即北堂。康熙三十一年（1692年）歲末，康熙病重，先是張誠與白晉的藥粉救了他的命，接著洪若翰、劉應帶來的金雞納霜讓他退了燒。康熙決定重賞他們，於1693年7月4日賜給皇城西安門內一幢房子。洪若翰信中寫道：“7月12日，我們得到了房子。由於它不適合我們的用途，皇帝下令工

16吳長元：《宸垣識略》卷七，城內三，北京古籍出版社，1981年。

17《天主教傳行中國考》，72頁。

18日文版《耶穌會士中國書信集》（平凡社，1979）第一卷，69~90頁，1703年衛方濟給耶穌會總長的信。

部按照我們的要求全面整修，這事立即得到實施。工部在提供材料的同時還派了四名建築師，並有兩名官員管理此工程。12月19日，萬事俱備，我們將這一教堂獻給爲拯救人類而被釘死在十字架上的耶穌。次日我們舉行開堂儀式，眾多信徒一清早就來了，和我們一起感謝上帝在皇城裏得到的榮耀。”[19] 可能由於改建的教堂還不足以與南堂比美，也可能在皇城中傳教會有諸多不便，次年康熙又賜給法國傳教士於城北蠶池口一塊更大的土地以建造宏偉的教堂。這次興建的教堂直至1703年才建成，康熙親筆撰書“萬有眞原”匾額、長聯及律詩一首送至堂中。據杜德美記載：這是花費四年時間建設並裝飾的教堂，它是東方最美麗且具有規模的教堂之一。教堂在庭院盡頭，長75法尺、寬33法尺、高30法尺（1 法尺等於0.325米）。教堂內部分二段建築構成，各段有塗上綠色油漆的半圓形柱子16根。下段柱子底部是大理石的；上段柱子底部是金色的，柱頭、柱頂盤的上楣、中楣和下楣的小腳線也是金色的。教堂上段開有12扇大的拱形窗戶，各側6扇，使內部非常明亮。[20] 北堂曾是來華傳教士最爲榮耀的建築，也可謂四堂之冠。1730年地震後曾和南堂一起予以修葺，可惜乾隆五十年（1785年）由遣使會接管後，駐堂耶穌會士相繼去世、離開。約1830年，清政府仇教大臣將教堂拆毀，院落屋宇賤價變賣，北堂遂亦被廢。

康熙晚年，“禮儀之爭”已經引發多次禁天主教事例。至雍正年間釀成大規模的驅逐傳教士運動。然而，1723年雍正皇帝上臺之伊就“准了德理格（Theodoricus Pedrini）在西直門內賣屋立堂。是爲西堂之始。”[21] 德理格是擅長音樂的義大利籍

19洪若翰1703年2月15日自舟山發出的信，《耶穌會士中國書信集》第一卷，110~207頁。

20杜德美1704年8月20日給洪若翰的信《耶穌會士中國書信集》第四卷，16~36頁。

21《天主教傳行中國考》，360頁。

傳教士，由羅馬天主教總會傳信部派來中國，曾因激怒康熙而下獄，但卻在禁教嚴厲的雍正朝得寵。據說此教堂土地曾經擴大至40餘畝，教堂被稱爲“聖母七苦堂”，吸引了附近較多居民信奉天主教。嘉慶十六年（1811年），清政府下令西堂立即拆毀。

北京教堂內部大抵以主堂供奉耶穌，以右側堂供奉聖母抱子像，這一基本形式延續了二百餘年，乾隆晚期吳長元所見亦如此：中供耶穌像，右聖母堂供瑪麗亞。當然，依據觀察年代的先後，文人筆下的耶穌、聖母等宗教形象也各有不同。談遷記錄的可能是湯若望時期南堂壁畫：“所畫天主像，用粗布，遠睇之，目光如注。近之則未之奇也。”[22] 與此前只強調造型“望之如塑”這一特徵不同，談遷認爲眼神表現得更好。但1712年朝鮮人金昌業記載，卻是天主堂“北壁挂一像，其人散發袒臂，持大珠，面如生。”[23] 1715年之後，作爲畫家被清宮廷召來的郎世寧爲整修後的南堂繪製了壁畫，耶穌像變美了、人物形象也更豐富了。徐昆稱“其堂上所繪天主像，乃三十歲許美好丈夫，在正中極高處。旁兩楹粉壁，上層俱繪人物，或作三五歲稚子，神態皆活，皆有內翅能飛。”[24] 由此表明，耶穌的形像比先前高大，而他的周圍增加了不少教徒的形象，尤其是帶有翅膀的小天使也生龍活虎地出現在壁畫中。同時，聖母像也由最初的“母貌少女”發生過變化：“中一婦人巨像，莊嚴妙好，高髻雲鬟，面同滿月，兩眸湛湛若秋水射人，自胸

22談遷：《北遊錄》（中華書局，1981），277頁。

23(韓)金昌業《老稼齋燕行日記》，《燕行錄選集》（韓國成均館大學校大東文化研究院，1960），1030頁。洪大容所見耶穌“披發，顏如婦人，有憂色”。《劉鮑問答》同書，240頁。

24徐昆：《豚齋偶筆》。趙翼《簷曝雜記》記載：“所供天主如美少年，名邪酥，彼中聖人也。像繪於壁而出，似離立不著壁者。”

以上及兩胳膊皆赤露，膚理瑩膩，居然生成，胸前垂七寶瓔珞， 金碧璀璨。光彩奪目，不可正視，乳以下衣紋繚繞糾結，如霞暈數重，五色陸離，濤回漩伏；懷抱一嬰兒，承座二人顛倒橫陳，眉目秀異，披發裸胸，不知其爲男女也。[25] 與以往脈脈含情、臉臂遮蓋的瑪利亞不同，此婦人穿著裸露、裝飾華美，下方還增添了跪拜的教徒二人。

當1765 年朝鮮人洪大容專程去拜訪南堂劉松齡、鮑友管神父時，天主教堂內不僅“環壁皆畫天主遺跡、西洋故事”，而且“上層列數十眞像，皆天主以後，凡洋人之承統者， 與傳道於中國者利瑪竇、湯若望之徒也。”[26] 與西洋教堂不同的是，在北京去世的那些耶穌會來華先驅也被繪製在牆壁上了。此外，教堂天頂也十分精彩，人們“仰觀藻井，則無數嬰兒跳蕩彩雲間，累累懸空而下，肥膚溫然，手腕脛節肥若線絞，驟觀者莫不驚號錯愕，仰首張手以承其墜落也”[27] 水準大概離西方教堂內的天頂畫也不會太遠。由法國傳教團建立的北堂，天花板全部由繪畫組成。中間有開闊的蒼穹，上帝高高地端坐於雲中，手捧地球，下邊簇擁著一群小天使。祭台後部的透視畫使教堂內部顯得十分深遠。[28] 由利類思建立的東堂，在朝鮮人的眼裏，“器具之奢遜於西堂（筆者按：實際指南堂），而壁畫之神巧過之。北壁亦有天主像，毛髮森森如生前，有兩人立侍。始入門望見半壁設彩龕安三塑像，至其下而摸之，則非龕非塑乃壁畫也。西壁畫天主遺事，有新死小兒橫置於棺上，少婦掩面而啼，其傍四五人環狀而哭之，眞妖盡也。”[29] 證明東

25張景秋：《秋坪新語》，轉引方豪《中西交通史》，919頁。

26（韓）洪大容：《劉鮑問答》，載《燕行錄選集》，240~245頁。

27（韓）樸趾源：《熱河日記》（上海書店出版社，1997），326頁。

28《耶穌會士中國書信集》第4卷，1704年8月20日杜德美給洪若翰的信。此處“地球”疑爲渾天儀。

堂的壁畫雖無南堂之規模，但在作畫水準方面具有優勢。

有二位擅長繪畫的助理修士爲壁畫出過力。一位遊文輝（Pereira Yeou, Manuel）是澳門人，他於1593至1598年間曾去日本，在耶穌會辦的學校學習繪畫等課程。在利瑪竇的請求下，由耶穌會巡察使范禮安派遣回國。遊文輝兩次伴隨利瑪竇北上進京，他爲利瑪竇作的肖像畫至今保存在羅馬耶穌會總部。最初教堂壁畫有可能出於他之手。另一位助理修士倪雅谷（Jacpues Niva），母親爲日本人，早年在日本有馬耶穌會學校接受教育，向優秀的油畫家尼閣老（Niccola）學習繪畫。1602年與李瑪諾同來北京，爲北京小型教堂繪製《聖母抱耶穌像》，得到了眾人的稱讚。此外，當時東堂的建設者利類思、參與西堂建設的馬國賢（Matteo Ripa）也擅長美術，可能製作過壁畫。目前，確切定爲壁畫製作者的是特邀來華的切拉蒂尼（Giovanni Gheradini）和郎世寧。切拉蒂尼是義大利波倫那的世俗畫家，曾經裝飾過納維爾的耶穌會聖彼埃爾教堂，爲巴黎耶穌會總部圖書館、聶爾馬涅中等學校製作過壁畫。1698年3月，他隨白晉等神父坐“昂菲特裏”號船來中國，帶兩名中國學徒花了近四年時間裝飾北堂。[30] 他描繪的教堂壁畫，光線、空間效果都極好，以致讓中國人反複用手去摸摸畫面，退後看看，竟不敢相信這是繪在一個平面上的遠景畫。另一位義大利修士郎世寧早在來華之前就以繪製宗教壁畫出名。[31] 1721年他爲東堂作裝飾，後來又多次爲重修的南堂繪製壁畫。

---

29 （韓）洪大容：《湛軒燕記》，引自《燕行錄選集》，1035頁。

30 Michael Sullivan, *The Chinese Response to Western Art*, (New York, 1973), 54.

31Cecile and Michel Beurdeley: *Giuseppe Castiglione, A Painter Cort of Chinese Emperors.Publishers Rutlant,* Vermont and Tokoy, 1971. 參見《清宮廷畫家郎世甯年譜》，載《故宮博物院院刊》，1988年第2期。

江南的基督教建築與插圖畫本

明末的江南地區曾經是耶穌會傳教的重鎮。1599年4月利瑪竇曾經在南京建立教堂，1608年徐光啓請郭居靜（Lazzaro Cattaneo）到上海開教，並建立教會。1611年開始，李之藻、楊廷筠先後請西人郭居靜等到杭州講解教理，付洗新教徒。1616年楊廷筠在自己的家附近特爲教士建立一住院、一聖堂，從此，杭州成爲江南地區的教務中心。[32] 當南京教案發生之時，許多耶穌會士隱居於楊、李二人家中。杭州大方井墓地埋藏著金尼閣（Nicolas Trigault）等多位傳教士的遺體。據筆者所知，這些人中，羅如望（Joao da Rocha）、艾儒略（Julio Aleni）、遊文輝、衛匡國（Martino Matini）都是擅長繪畫或建築設計的教內之人。

目前，這一浙江省最古老的天主教堂坐落於杭州市內中山北路415號，它於1996年被杭州市政府確定爲文物保護單位。進入大門，人們就能見到一個寬大的庭院，一棵350年以上的香樟樹挺立於高大的教堂立面之左側。神父介紹了教堂藝術基本情況，他認爲目前遺存的教堂建築及其基本裝飾是沿襲了衛匡國於1661年建立時的模式。[33] 教堂稱爲“聖母無原罪聖母堂”，正立面朝東，高二層半約18.5米，寬約11米，進深約40米，外結構與羅馬式教堂相似。最下層爲八柱三間，由三個進入教堂的大門及三個圓形裝飾窗組成，立柱柱飾與裝飾屋檐使二層間有逐漸過度，二層僅四柱，頂起上方的三角拱，也分割了左右的裝飾山牆，二層中央是帶圓拱的窗戶，矗立著一座新

32參見徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》（土山灣印書館，1938），301頁。

33郭慕天是目前住堂神父，他說：教堂曾經於十六世紀末與十九世紀末兩次大規模的重修，其間1730年被改爲天後宮，文革期間被工廠佔用，最後於1982年正式歸還教會。文革期間有人將教堂立面全部用水泥封死，使其完整保持1914年的模樣。

近才製作的瑪利亞像。[34] 三個圓形裝飾窗戶中，以百合花圖案襯托了三個大寫的英文字母SMV，其意爲聖、瑪利亞、童貞，合起來可以表達《聖母經》的第一句話“萬福瑪利亞”之意。百合花是遍及整個立面的裝飾品，它不僅是歐洲建築物的通用圖案，也象徵瑪利亞神聖的童貞花。進入教堂內部，可以見到典型的羅馬式教堂建築的特徵。它由三開間組成，兩列各九柱將空間分開。中間穹頂高於兩側。柱子本來是紅漆木頭的，現已經包上水泥，全部呈天藍色。兩側各十扇窗，其間分別掛著《十四去苦路》耶穌生平的油畫，這是教會內的業餘畫家製作的。教堂前方中央爲天主聖三，即聖父（慈祥老人）、聖神（和平鴿）與聖子（耶穌），左右分別爲玻璃鋼的耶穌與聖母像。據說，在重大的節日，教堂有500餘人可坐。杭州教堂的特別之處是天藍與白色相間的裝飾，意味著聖母的心靈如藍天白雲一樣純潔。杭州另有思仁堂與天水堂，屬於新教時期的基督教堂。

筆者要強調的是，杭州古爲武林，是明末刻書的重鎮之一。十七世紀初，中國第一部基督教義版畫書《誦念珠程規》就在這裏編著。它是目前發現的中國最早的天主教繪圖小冊子，製作於1624年，是用木版凸版墨一版印刷的。書的長寬尺寸24.0x15.7cm，畫面外框21.2x12.5cm.。現存法國國家圖書館的此書沒有封面，只有一張褐色的紙作爲封皮，內有十五圖，並有文字7382個。[35] 德禮賢神父（d’Elia）曾經認爲，這本書是羅如望（Joan de Rocha）編的。該書的重要價值在於中國畫家通過自己的眼、手有意識地改造了西洋銅版畫，以木刻形式

34這是用玻璃鋼建造的聖物，目前在中國已經很普遍。據說，這些製作者爲上海土山灣聖物藝術家的後人。

35據法國《中國印刷展》（Impressions De Chine,1992）介紹，文字外框21.8x12.8，每面縱8欄，各欄20字。

來表現天主教主題。至於該書的插圖作者是誰，現在無從考證。西方人認爲可能與董其昌的學生有關。筆者從圖像的模仿水平到木版雕刻的技術來看，認爲這組畫接近明末徽派的畫法，可能是他們中一人或數人製作的。在此我介紹幾幅比較有代表性的作品。[36]

第一幅是《受胎告知》，即《聖母領上主降臨之報》，它本來是原書的首頁插圖。與原畫比較，作爲主要場景的小木屋已經變成了中國式民居建築的一角。寬敞的室內可以見到一張大桌几，背後是一幅裝裱在牆壁上的山水畫。[37] 原有建築與人物的強烈陰影被去掉，用的是缺乏深度感的線描方式。尤其是雲層的描繪，完全是明末版畫中常見的畫法。但該畫總體的構圖幾乎未變，聖母與天使的姿態也完全模仿原作。聖母正跪在放有聖經的中式茶几前，接受嘉俾厄爾（Gabriel）尊神的報知。筆者注意到，畫面的整個氣氛都中國化了。天空雲層中的天神被取消，僅畫有一隻小鳥，意味著傳遞上帝的意旨；本來遠處有耶穌受刑被釘在十字架上的場面，這些殘酷的圖像被作者用庭院園林取代。第一圖表現出特有的中國味，也許是爲了讓中國人第一眼看到這些有關基督教義的圖像，不至於立即產生強烈的刺激而採取的辦法吧。

相對而言，第三幅《天主耶穌降誕》就與原作要接近些。這是基督在郊外昏暗的小木馬棚中誕生的場景。原作由於棚屋內強烈的光線對比，會使觀者留下十分深刻的印象。但在明人

---

36 根據《天主降生出像經解》每幅畫上的標題，我將《誦念珠程規》的十五圖暫定以下名稱：1.聖母領上主降臨之報; 2.聖母往顧依撒伯爾;3.天主耶穌降誕; 4.耶穌十二齡講道;5.聖母獻耶穌於聖殿;6.囿中祈禱汗血;7.擊鞭苦辱;8.被加荊冠苦辱;9.（暫缺）10.耶穌被釘、靈跡疊觀;11.耶穌復活;12.耶穌升天;13.聖靈降臨;14.聖母端冕居諸神之上;15.卒葬三日復活升天。

37 日本學者河野實以爲這是窗戶，“外景中畫著俯瞰式的山水，想把畫面引向一定深度，但沒有成功”，見《中國洋風畫》（日本東京町田國際版畫館，1995），14頁。

筆下，馬棚中昏暗的光感沒有了，留下的是在同樣位置中對人物、動物精細刻劃，剛出生的耶穌躺在人們中間，他的頭部周圍被加上了一圈光環，以便彌補原有明暗對比造成的視覺中心的消失，說明畫者十分理解原圖的用意，並力求以中國方式來表達。值得注意的是，儘管有些省略，這幅畫的背景與天神基本上都照搬了，天神還是按原來動態畫的。後邊的建築略作處理，一眼仍可以看出西洋城堡的特色。

再看以室內情節爲主的畫面。第四圖《聖母獻耶穌於聖殿》，畫的是聖母已獻上耶穌，西默盎（Simcom）懷抱耶穌，“大愜夙願，祝頌不已”的場面。原畫背景中描繪了具有強烈透視線的聖殿與諸廊廡，其中有不少刻劃精微的人物。但在《誦念珠程規》裡，背景幾乎沒畫，用中國式的花紋裝飾一下近處的柱子與天頂，使畫面不太單調就算了。總的感覺是畫面完全失去了深度，而被處理成中國傳統版畫的平面效果。除了技術因素之外，重要的原因是西書爲銅版畫，易於雕刻物體的細微局部，尤其是中景之中的人物、景色，這在中國人刻的木版畫中則極難辦到。同樣的情況也出現在第五圖《耶穌十二齡講道》中，畫面深處豐富的場景全部取消，留下了一片空白。此外，從這兩幅圖中我們看到，即使在前景中的人物，也會相對減少。中國畫家在表現人物的技巧方面明顯遜色於山水，不善於以西洋透視的方式去表現前後人物關係，對重疊的人物，往往會被省略，然而，中國人還是將所有的動態都照搬於畫面之中，它反映了中國人在摹擬方面的才能。

在十五圖中，有兩幅畫是由二、三幅畫爲底本組成的。一幅是《耶穌被釘、靈跡疊觀》，構圖顯然已經作了處理，例如將上十字架的耶穌放在更顯著的位置，下方兩個士兵的動作分別選自129、139圖，左下方騎馬的士兵沒有用長矛去刺耶穌，動態略有變化，右邊的那位士兵用鐵棍挑起烙鐵正向耶穌燙

去。儘管人物有很大變動，但人物關係仍然很自然，構圖也很完整。最後一幅圖《卒葬三日復活升天》也屬此類，是將150圖的室內景與152圖的天神合在一起。

綜觀這些一定程度採用西洋手段描繪的圖畫可以看出，中國作者在重新繪製體現基督教義的插圖時，並沒有忘記發揮中國木版畫傳統技法的優勢。例如，對室外景物的刻劃就顯得十分成熟。在十五圖中，有好幾圖增加了作爲近景的樹木山石，描繪山石時，顯示中國畫中固有的山石表現結構，並體現了一定的刀法，樹木則強調葉子的特徵與樹幹的體積感，與人們今天所見的明刻傳奇《琵琶記》、《西廂記》等水平比較接近。[38] 其中最典型的是第2 幅《聖母往顧依撒伯爾》，模寫者將室內景改爲帶庭院的室外景，而且有意刻劃了近景中的一顆大樹與一匹馬，構圖安排得非常妥貼，馬的動勢也十分生動。有意思的是，這幅畫將原來爲主體的聖母瑪利亞與伊撒貝爾，有意識地安排到瑪利亞之夫約瑟與祭司長薩加利亞的後邊，而主體人物比例卻沒有因此而減小，使觀者感受到“中國式”圖像特有的韻味。因此，我們至少可以肯定，這些版畫的製作者是生活在南京這一區域，具有相當實踐經驗的專業畫家與雕版家。

明末另一部與天主教義有關的插圖書籍是晚於上書十三年的《天主降生出像經解》。該書由1610年抵澳門、後來開創福建教區的耶穌會神父艾儒略（Julio Aleni）出版。 他在刻《經解》之前已經作了大量準備工作，或許他持有《誦念珠程規》，但還不能滿足他在新的教區事業發展的需求，於是，在崇禎八年（1635）至十年（1637）之間將《出像經解》初刻於福州，[39] 限於篇幅，不一一展開。

38參見1991年臺北新文豐出版的《叢書集成續編》，第100卷。

39參見顧寧《“西來孔子”——艾儒略》，《中西文化的交流先驅》，許明龍編，（東方出版社，1993），27~39頁。

以上僅是基督教美術發生、發展的一部分事實，但是可以看到基督教藝術廣泛地流傳於中國內陸各地詳細的內容，方豪、剛恒毅神父有詳細闡述。[40] 總之，我們應該充分認識到，與佛教藝術一樣，基督教藝術的入華，豐富了中國的藝術樣式，對西方藝術在我國的普及起到十分重要的作用。

（作者單位：浙江大學）

40方豪：《中西交通史》（嶽麓書社，1987）中的《圖畫》，剛恒毅：《中國天主教美術》（光啓出版社，1968）均有詳細的介紹，可作參考。

基督教與科學

新教精神與現代科學文化

林聚任

歷史上，科學與宗教之間具有複雜的關係，不是我們傳統上所瞭解的簡單的衝突；在近代科學的制度化過程中，新教精神甚至是一種重要的推動力量。在近代科學傳播到中國，與中國文化相融合的過程中，西方傳教士起了重要的作用。本文將通過對“默頓論題”的討論來說明宗教與科學文化間的關係。

一

近代科學出現於十七世紀的英國是一個歷史事實。但原因是什麼？過去學者們多從歷史學角度提出解釋。美國社會學家羅伯特・K・默頓（Robert K. Merton）首開科學社會學研究之先河，把科學看作一類社會活動，探討它的自主化過程及其與其他社會制度（經濟、軍事、宗教等）之間的關係。

默頓在他的博士論文基礎上發表的《十七世紀英國的科學、技術與社會》（以下簡稱STS），是一部傑出的歷史社會學著作。“支配著這一經驗性探究的主要社會學思想認爲，建立在一個社會組織領域內——比如說，宗教或經濟的領域——的興趣、動機和行爲的社會型式，同其他組織領域——如科學領域——的興趣、動機和行爲的社會型式具有相互依存的關

1 默頓：《十七世紀英國的科學、技術與社會》，範岱年等譯（四川人民出版社，1986），5-6頁。

係。”[1] 即STS研究的主題是“一些與十七世紀英國科學發展方面有關的社會學”，而不是這個時期全部的科學、技術與社會歷史。它特別關注近代歡迎和贊成科學的某些文化根源，是一項關於近代科學的出現和組織制度化（institutionalization）的社會和文化背景的經驗性研究。其內容涉及四方面的問題：(1)通過分析作爲一社會活動的科學與其他社會領域之間的關係，說明科學在彼時彼地的制度化過程；(2)分析科學，作爲一種逐漸形成的社會制度與其他社會制度之間的互動方式，例如與表面上相衝突的宗教之間的互動方式；(3)分析在科學和技術發展初期，它們之間的直接和間接的結合形式；(4)考察當時的經濟和軍事目的，對選擇科學研究問題的直接和間接影響。[2]

在STS中，默頓用大量資料分析了十七世紀英國科學發展的興趣轉移和特點之後，便論述了清教主義的特徵及其與科學的關係，經濟和軍事需要對科學技術發展的影響，以及人口、社會互動等社會因素的作用。但其中最引人爭議的就是，所提出的清教主義（無意識地）促進了英國近代科學制度化，這就是所謂的“默頓論題”。

默頓提出，十七世紀下半葉，科學在英國由一種遊蕩的職業變成有組織的社會活動，其先決條件是它成長的文化背景。而當時英國社會佔主導地位的社會價值觀或文化現象，就是清教主義（Puritanism），或新教倫理精神。他說，是新教倫理成爲科學發展的新動力。它苦行禁欲的教規爲科學研究建立起一個廣闊的基礎，使這種研究有了尊嚴，變得高尚，成爲神聖不可侵犯。因此，在確立科學作爲一種正在出現的社會組織（制度）的合法性方面，清教主義無意識地做出了貢獻。

默頓認爲，宗教是文化價值的一種表現——而且在十七世紀的英國顯然是一主導地位的因素。來自各類新教的清教主義觀念構成了當時社會的主要精神氣質（ethos），成爲人們思維

和生活方式的共同態度。這就是當時社會的主要文化背景。

默頓受 M.韋伯很大的影響，他觀察到帶有加爾文主義印記的清教，與其說是遵從一種神學的教義，不如說是受到特殊思想情感的支配。它所隱含的價值深深根植於英國人的生活中，而且與處在萌芽時期的許多文化傾向結合爲一個整體。他因此認爲，既然新教的精神氣質對資本主義的出現具有刺激作用，而科學和技術在近代資本主義文化中是重要的，那麼，科學與清教主義之間很可能也存在類似實質性的聯繫。[3]

清教主義當時作爲一種主導性的文化價值觀，具有如下主要特徵：

功利主義觀念。默頓發現，當時英國的新教徒（許多從事科學活動的人都是）普遍地把功利主義作爲一條價值標準，認爲這是“頌揚上帝”的有效方法。各種活動就圍繞著這一信條展開。他說，事實上，由於功利主義原則具有便利可行的具體應用，它便成爲現實實踐的指導性信條。正是這種功利主義，使得清教主義同其餘與之相關的文化結成同盟。

理性主義觀念。這是對科學和技術發展更有利的一種文化價值觀。當時的新教徒非常推崇理性，認爲只有人被上帝選中才具有了理性，理性使人區別於原野上的走獸。而且理性還有一個值得稱道的作用，即約束、控制各種欲望。理性也對盲目崇拜的惡習加以限制。結果，他們“把一種經驗—理性主義的

---

2 Merton, “STS: foreshadowings of an evolving research program in the sociology of science, ” in Cohen (ed.), *Puritanism and the Rise of Modern Science: the Merton Thesis* (New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1990), 887.

3 M.韋伯的著名論點是新教倫理導致了西歐資本主義的出現。見其《新教倫理與資本主義精神》，於曉、陳維綱等譯，三聯書店，1987。在默頓這裏，清教主義與新教倫理同義。當然有人提出不只是默頓一人最先提出清教促進了近代科學的出現，其他學者如D. D. Stimson O. Griffiths R. F. Jones等也獨立地得出了類似的觀點（Cohen 1988，1990b）。

地位抬升得如此之高，以致它被——數度被神學家們——接受爲用來論證各種宗教信仰之有效性的標準，這種做法爲後來的世俗化過程打了一個缺口。”[4] 這種理性主義強調對經驗材料的觀察和思考，而不僅僅是邏輯上的思辨。所以它根本不同於中世紀的思辨理性主義，與現代科學的內在要求是一致的。

世俗主義觀念。由於新教徒信奉善行贖罪說，主張“因信稱義”，因此把個人在職業中刻苦努力看成是必需的，是符合“神召”的一種形式。相信有條理的、不懈的勞動能夠使人獲得職業上的成功——這也是拯世的標誌，這類成就本身就成爲一個值得追求的目標。於是， 用“入世的禁欲主義”，而不是“出世的禁欲主義”原則，要求人們對待生活和工作，要求人們參與世事。另外，從職業選擇上看，當時的職業分學識型職業、農業、商業和手工業。而學識型職業的突出地位是與清教徒崇尚教育相一致的。當時教育的目的雖然仍主要服從於宗教，但人們已開始認識到接受教育，並非將來都是去從事神職職業，它也是爭取其他新職業、獲得成就的一條途徑。

上述各觀念中，尤以功利主義爲主導。由此，默頓得出：

> 十七世紀的例子清楚地表明，當功利性規範佔主導地位時，其他活動就根據它們與這些觀念的明顯聯繫而受到評價，在意義上可以說是依賴於這些觀念。因而，有關這些社會過程的概括是相對於特定社會範圍的，它們並不是沒有時間性、普遍性、與社會價值和社會結構無關的。
>
> 清教的精神氣質所固有的種種社會價值，它們（由基本的、用宗教術語表達，並由宗教權威加以促進的功利主義傾向）導致了對科學的讚許。[5]

---

4 默頓，94頁。

5 默頓，107~108頁。

在“新科學的動力”一章，默頓詳盡地分析了清教主義與科學制度化之間的關係。

第一、默頓指出，新教爲當時的科學和知識的進步提供了現實的社會基礎。因爲大部分清教徒來自於正在崛起的資產階級和商人階層。他們適應社會發展的要求，提倡和肯接受新事物，因而有利於新科學的成長。具體說，他們對科學和技術具有明確肯定的態度；有對進步的熾熱信仰，這種信仰來自於他們對自己在社會和經濟中正在形成的重要地位的堅定信心，對既存的階級結構極其仇恨，因爲它限制、阻礙了他們參與社會政治事務。

第二、在精神方面，清教徒把科學研究認作與上帝溝通的一種方式。當時的清教主義賦予了科學如下的功能：自然哲學在對科學家的皈依，證明起著工具性的作用；在擴大對自然界的控制方面以及在讚揚上帝方面，都起著工具性的作用。因此，當時社會上湧現出了大量的從事科學活動的業餘愛好者。貴族和富有的平民熱衷於科學，不是把科學當作職業和謀生的手段，而是作爲專心致志的研究對象，是他們精神活動的一部分。如著名的科學家羅伯特・玻意耳（R. Boyle）、約翰・雷（J. Ray）、約翰・威爾金斯（J. Wilkins）等，他們雖專注於科學事業，但並不以科學職業維生。這是科學活動在此時期的一個主要特徵。

第三、清教徒還把科學看作是行善的一種方式。例如當時皇家學會成員們的一個宗旨，就是“無意止步於某種程度的特殊利益，而要深入到一切高尚發明的根底。”而且認爲，即使是那些不帶有直接收益的實驗也不應受到責備，因爲有靈光的實驗終將引出一系列有益於人類生活的發明。他們相信科學這種改善人類的物質條件和環境的力量，除了本身純屬世俗的價值之外，在耶穌基督的救世福音教義看來，是一種善的力量。

第四、世俗化過程爲科學研究與普及打通了道路。因爲隨著功利思想的突出，在實踐上明顯實用的活動，日益被看作是最有效的讚頌上帝方式。結果，清教主義越來越強調改造現世的價值。而科學，至少部分作爲社會經濟功利的僕人，便得到了越來越多的肯定和讚許。

於是，默頓發現，清教主義與科學精神便在如下方面達成了默契或一致:

首先，推崇理性主義和經驗主義。清教主義極力推崇理性，強調經驗實踐，這跟近代科學的要求相一致。“可能正是在這點上，清教主義和科學最爲氣味相投，因爲在清教倫理中居十分顯著地位的理性主義和經驗主義的結合，也構成了近代科學的精神氣質。”[6] 觀念的吻合即爲行動提供了基礎，也因此使當時的科學活動具有很強的宗教意味。

其次，科學和清教主義具有共同的背景假設。默頓提出，每個時代的科學體系都有一套賴以存在，通常是隱而不顯、極少受到該時代人質疑的假設。而“在十七世紀變得明確起來，且持續至今的那種類型的近代科學工作，其基本假設‘是一種廣泛傳播、出自本能的信念，相信存在著一種事物的秩序，特別是自然界的秩序’”[7] 這種對科學研究有決定性意義的背景假設，在很大程度是來自於宗教觀念。

所以，作爲主導當時社會價值觀念的清教主義，包括了赤裸裸的功利主義、對世俗的興趣、有條不紊地且不懈地行動、徹底的經驗主義、自由研究的權利乃至責任以及反傳統主義，這些都與科學中同樣的價值取向一致。默頓說，清教主義與科學的這種“美滿姻緣”是建立在相容性的基礎上；即使到了十

6 同上，135頁。
7 同上，152頁。

九世紀，這兩者的分離仍未完成。

二

根據默頓的上述觀點，我們可做如下的討論：

關於清教主義對科學的作用。在人們的傳統印象中，宗教與科學之間是對立不相容的，歷史上也有大量的例證可以說明二者是衝突的。因此人們對默頓論題的異議首先就是這一點。[8]

默頓承認，一般來說，宗教與科學在許多方面是對立的。但若把當時英國的清教主義作一種社會價值觀，當作文化現象，去作具體的歷史分析，情況則大不相同。他強調所關心的是宗教的社會文化含義，而不是它的教義本身。而且認爲清教對科學的促進作用是無意中實現的。他後來指出，應從如下四個方面去正確地理解他的論題：(1)科學與宗教的關係是間接和無意的，因爲當時的科學尚未從其他社會制度中分離出來，只是新教觀念中包含了對科學發展有利的因素；(2)這種新的價值觀從原初的神學脫離後，具有某種程度的功能自主性（functional autonomy），因此能長期保持對科學的偏好；(3)這種具有決定意義的觀念取向，儘管現在可以用定量統計的方法去測量，當時人們並未意識到；(4)科學與宗教制度間的互動當時並不非常顯著，而是一種間接的關係。[9]

---

8 Carroll, J. W. (1954), "Merton's thesis on English Science," *American Journal of Economics and Sociology*, 13:427-432；Hall, A. R. (1963), "Merton revisited, or science and society in the seventeenth century," *History of Science*, 2:1-16，and (1990), "Infant giants are not pygmies: the Merton thesis and the sociology of science," in Clark, J. (ed.), Robert K. Merton: *Consensus and Controversy* (London: The Falmer Press, 1990), 371-383; Rattansi, P. (1990), "Puritanism and science: the Merton thesis after fifty years," in Clark, 351-369.

9 Merton, R. K., *Social Theory and Social Structure* (New York: The Free Press, 1957), 605-606.

可見，默頓這裏是把清教主義看作一般性社會觀念或價值取向，而不僅僅是限於宗教範疇。特殊的社會歷史事件總與特定的社會觀念相聯繫。而且此時人們認爲是理所當然的東西，在彼時未必被接受，反之亦然。因此把某些觀點或概念不當的推延，將會導致謬誤。況且當時的“科學”也非現在意義上的科學，那時的科學活動尚未定型，具有多種成份。科學在爭取成爲一類獨立的社會制度方面才剛剛起步。所以我們對默頓論題應予以歷史的辯證對待。

此外，默頓也反複聲明，清教主義並不是影響近代科學制度化的唯一因素。除這種文化因素外，他也注意到經濟、軍事、社會等因素的作用。他的觀點可以說是一種多元的綜合論。具體的歷史線索確是非常複雜的，清教也並非是一個單一無變化的宗派。但是，默頓強調的並不是個別的事件，而是整體意義的社會文化背景。默頓在很大程度上受K. Mannheim和P. Sorokin的影響，他主張每個時代都有某種主導性的思想觀念。當時人們可能並不意識到這種思想觀念，但它決定了人們行爲規範和取向的主要方面。默頓曾明確指出：“具有更大重要性的是，觀念把行爲指引向特定方向中的作用。正是佔主導地位的觀念體系，對於在各種與基礎性的思想感情同等相容的、可供取捨的行爲之間做出選擇，起著決定性的作用”。[10]

這裏，默頓所使用的是一種知識社會學的方法，分析作爲新的知識形態的科學及其活動與其社會背景之間的關係。這一方法後來逐漸明確化，並得到證實，對現代科學知識社會學的發展也產生了一定影響。默頓的研究爲人們認識科學和宗教之間的關係提供了新的框架。他不主張簡單地說明科學與宗教是衝突還是相容，而是要求從文化角度，從社會的大背景出發，

10 默頓，134頁。

整體分析當時所發生的事件。

宗教與科學是兩類不同的制度，它們都試圖在社會結構中確立自己的合法性地位，故在許多方面有共同之處。宗教信仰與科學信仰是有所不同的，但它們並非是對立不相容的關係。

（作者單位：山東大學）

會議報導

“基督教與中國文化的對話”國際學術研討會綜述

王忠欣

由北美華人基督教學會與西敏寺神學院聯合主辦的第七屆北美華人基督教與其它宗教學者學術研討會，於2002年6月7日至10日在美國賓州費城西敏寺神學院成功舉行。來自美國、加拿大、中國大陸、香港、台灣、和英國的華人學者70多人參加了這次學術大會。這次大會的主題爲“基督教與中國文化的對話”，會議共收到學術論文45篇，內容涵蓋基督教與中國文化對話、中國基督教史、中國基督教現狀、儒釋道在中國研究等諸多方面。

在大會的開幕式上，北美華人基督教學會會長王忠欣博士作了題爲“宗教對話與思想交流”的開幕詞，他指出，人類的主要文明大多是以宗教的形式來保存和發展的，一種文明要發展，就必須吸收新的養分。這樣，接觸、了解和學習其它文明的精華就變得十分重要，而對話正是求知、學習的最好途徑，也是思想交流的一個重要渠道。中西思想文化的交流，在很大程度上都是藉著宗教的傳播來進行的，如佛教和基督教在中國的傳播。許多西方在華基督教傳教士也是文化交流的使者，對中西文化的交流與溝通做出了巨大的貢獻。他接著指出，近代以來，基督教與中國文化卻起了很多的衝突，造成衝突的主要原因就在於雙方的隔閡和陌生，因此，藉著對話使雙方互相了解就成爲迫切的需要。

在開幕式上做學術發言的還有西敏寺神學院教授艾威廉博士、美國恩福基金會會長陳宗清博士、和中國陝西師範大學基督教文化研究所所長尤西林教授。艾威廉在“基督教與亞洲價值觀”的發言中提出，歐洲曾在過去尋求東方的智慧，今天許多中國學者則從影響西方文化的基督教中尋找中國人所需要的價值，這種文化交流是有益的。在學習西方的過程中需分清西方文明中的積極因素和消極因素，認清哪些是對西方合適的，哪些適用於中國。他特別強調，如果只是因爲基督教在西方有作用才相信它是眞實的，而不是相反，這將是危險的。他強調應該從基督教本身的價值去理解它，這樣才會有所收穫；並且，建立在這基礎上的基督教在中國的發展，也會造福全世界。

陳宗清的發言集中分析了基督教與中國文化在“終極實體觀”上的差異，他認爲承認和掌握雙方在此問題上的差別，是基督教與中國文化進行眞正對話的必要準備。

在題爲“絕望與盼望——屈原與彌賽亞主義”的學術發言中，通過對屈原自殺這一歷史現象的分析，尤西林指出雖然屈原自殺所體現的中國精神信仰危機，此後由儒家的入世德行與道家的避世互補結構緩解平衡，但世俗性的德行人文主義在中國精神史上不斷發生危機，乃至當代中國社會轉型，這一倫理信仰危機依然重現。而產生在古代中近東的彌賽亞主義，將包括德行倫理在內的全部價值判斷的終極根據從此岸交給彼岸，從而使善和正義在一個不受現世人間惡欲權力損傷的信仰世界中獲得了絕對的保護，這絕不止於消極的撫慰，而是在“現在”與“尚未”的兩個世界之間造成了吸引力與變革的張力，將對現世的絕望轉變爲來世的盼望。他認爲，這一絕望與盼望的比較，是二十一世紀發展中國傳統文化時必要的一個反省性前提。

基督教與中國文化之對話

這次會議收到的論文中，有多篇專門討論基督教與中國文化的對話，它們的觀點和立場各有不同，甚至完全相反，呈現出百花齊放的景觀。加拿大中國學院院長陳慰中博士在“中國文化對聖經的啓示和共鳴”的發言中提出，基督教信仰的核心內容，在中國古代的經典中已有啓示，中國古書中所記載的上帝符合聖經中上帝的聖質，故基督教信仰的上帝就是中國經典中提到的上帝。他認爲上帝道成肉身，特別是耶穌誕生的史實，都在漢書天文誌中有相應的記載；耶穌基督的受死和復活在後漢書天文誌中也有類似的啓示，因而，中國的傳統文化與基督教信仰有共鳴。持相似看法的還有旅居洛杉磯的自由作家劉前敏。在“基督信仰與先秦學術思想之會通”的論文中，劉前敏首先指出，西方基督教文化是天啓路向的法律倫理文化，而中國文化是天示路向的道德倫理文化；天啓文化是以不變應萬變，天示文化是由萬變求不變，這兩種文化之間存在著互補與辯正的關係。他進一步比較論證，《尙書》與《中庸》中的“天命”、“天命之謂性”所表達的人性的內聖外王，與基督教的上帝造人與聖神降臨，契合一致；中國文化中，特別是《老子》書中所說的聖人，應該就是《福音》書中的救主耶穌；中國文化中的通俗概念“天書”，等同於基督教的啓示。

對於以上的觀點，有些與會學者持不同的看法。旅居紐約的自由作家謝選駿在“ABC神學——中國古代自發地產生過基督教？”的發言中，把中國古代文獻中的思想通過說文解字的方式，簡單等同於基督教思想的現象戲稱爲“ABC神學”。他特別指出，把甲骨文中“上帝”的概念、儒家思想裡“天”的概念等同於基督教“上帝”的思想、把老子的道比做耶穌的道，正是“ABC神學”的典型表現。他認爲不同信仰的神名，

是不可互換、不可混同的，對於自己遠古祖先的迷信思想應老老實實放棄，而不是用它來頂替耶和華信仰。香港建道神學院教授邢福增對此也有同感，他在“基督教的救贖論與中國文化的衝突”的論文中指出，許多基督徒人士從“求同”的進路入手，試圖化解基督教與中國文化的衝突，但我們確實不能迴避兩者的差異，不能單以“求同”作爲自己的基調，中國文化需要的，正是基督教的獨特性或異質性。他特別強調，與其企圖在理念層面建構一套系統，自詡可以根本解決基督教與中國文化的張力，倒不如承認兩者間的“不可共量性”，說明基督教的立場，及其對中國人的意義和價值。

基督教與中國研究中心研究員趙天恩和陳韻珊提交給大會的論文“基督教與中國文化對話的基礎”，特別從方法論的角度來處理兩者的對話問題。他們首先承認基督教與中國文化在對眞理源頭的認識上有本質的差別，這種差別也就形成了基督教獨特的價值觀，如創造論、救贖論和末世論等；接著他們指出，基督教與中國文化對話也有共同基礎，這就是上帝的普通啓示和普通恩典，在此之下基督教與中國文化有許多共同的關注點和比較研究的空間，如天人關係等；他們進一步提出，基督教與中國文化對話的切入點應是“人論”，及圍繞人的主題，因爲天、人、世界與彼此之間的關係探索是基督教與中國文化共同關心的問題。

除了學理方面的分析研究，會議還收到了上海大學教授李向平在中國浙江、福建地區所做的基督教與佛教交涉、對話的田野調查。在這篇題爲“耶佛交涉及其社會語境”的論文中，李向平指出，目前中國基督教與佛教的交涉，已經去除了許多的國家政治內涵，具備了相當的社會空間和社會意義，不但不會構成衝突，反而可以走向對話。他進一步說明，在二十一世紀的中國，中國的基督教已成爲中國人自己的宗教，並在社會

變遷中與中國社會取得了相當程度的互動，耶佛交涉已不再像“禮儀之爭”時那樣，具有嚴重的政治道德意義，而可以在兩教信徒的共識當中，協商而調解。

會議收到的論文中，涉及到文明對話的還包括波士頓大學神學院博士候選人徐志秋的“解嘲式的微笑——信仰與對話”，以及大連理工大學教授洪曉楠的“新軸心時代的文明對話”。徐志秋在發言中指出，宗教對話的妙處在於，一方面對自己的信仰與體悟有成竹在胸的把握，另一方面也以理解與寬容去對待不同的信仰體系。洪曉楠則介紹了新儒家對宗教對話的態度，即眞正的對話是爲了了解，沒有了解，就不可能把對方轉化爲學習的導師。

除了宗教對話的主題，會議期間不少學者還對基督教與中國文化的某些具體思想進行了比較研究。浙江大學哲學系教授何俊的論文“愛與義的儒耶分疏”，比較了基督教與儒家在愛與義理念上的異同。他認爲愛與義不論是在儒家思想中，還是在基督教信仰中，都是最基本的價值觀念，但雙方對愛與義的看法卻有明顯的、根本的分歧。儒家的愛是建立在血緣親情的基礎上，以個體爲中心，人既是出發點，又是歸宿點；基督教的愛不是源於個人，而是建立在對神的信仰上，神就是愛，神是出發點和歸宿點；人爲中心與神爲本位，是儒耶在愛與義上的根本分歧。舊金山州立大學教授鄭繼宗也對基督教的愛與中國文化中的愛做了比較。他在“基督的中國知音——墨子”的發言中指出，在中國古代先哲和諸子百家中，墨子所倡導的愛與耶穌基督所表明的愛最爲相似。他的言行、事跡、身世和耶穌基督有驚人的相似之處，可以說墨子是耶穌在中國的先驅和探路人。

紐約Syracuse大學博士候選人涂笑非提交大會的論文題爲“基督教與儒家死亡觀之比較”，他的討論主要集中在對中西文

化可比性的分析上。他認爲比較乃人類整理經驗的第一步，爲所有知識的基礎；而人類的實存經驗如生死，顯然有普世性，各種宗教對此的理解也更具可比性。至於生死觀，他認爲中世紀的基督教神學多關注死後存在的種種遐想，而從近世開始，神學逐漸注意人的有限性，以及此世生活的意義，這就與“注重現世”的儒家在對話中有了更多的共同點。

基督教在華史研究

基督教是何時傳入中國的？史學界比較確定的看法是唐朝，以景教碑爲歷史依據。然而，這種看法在這次研討會中遇到了挑戰。北京大學考古系教授李民舉在其論文“慧深和他的‘扶桑國’”中提出，研究基督教在中國傳播的歷史，應跳出景教碑的局限，把眼光放到魏晉南北朝時期。他認爲公元499年，一位名叫慧深的僧侶從扶桑國來到中國，應爲基督教傳入中國之始。慧深所來自的扶桑國具有鮮明的近東地區基督教社會的特徵，其地理人文環境應是今日埃及、巴勒斯坦一帶。如果這一推測屬實，那麼基督教傳入中國的時間就會提前200多年。

上海社會科學院研究員周武對太平天國運動與基督教的關係再次進行了梳理，他在會上所作的報告爲“論拜上帝教”。除了論述分析太平天國的拜上帝教與基督教的區別、以及農民造反運動與拜上帝教的關係外，周武特別研究分析了拜上帝教與江南社會，特別是儒生之間的關係。他指出，拜上帝教以“異教”的形式出現，從一開始就受到士紳的峻拒，其“異教”或“邪教”的形象，決定了它必然被儒生視爲死敵。太平天國定都的江南地區正是經生儒士最多的地方，這樣，拜上帝教與江南社會之間就存在著無法化解的緊張。太平天國失敗的一個

重要原因，則在於其宗教在文化和社會層面與中國傳統儒家文化的衝突。

南京大學哲學系教授李書有在會上的發言題目爲“傳教士與《易經》在西方的傳播”。他對在華傳教士的雙向文化傳播作用進行了分析，指出來華西方傳教士擔負著向中國傳播基督教的使命，同時也將中國傳統優秀文化向西方譯介，起著雙向文化傳播的作用。他特別舉例說，《易經》最早的西譯本、最佳的西譯本、最流行的西譯本都是由來華傳教士完成的，《易經》所代表的中華文化得以在世界各地產生影響，來華傳教士有其不可磨滅的貢獻。

對基督教在漢族中的傳播，已經有許多學者做過深入的研究，但對基督教在中國其它民族中的傳播，目前的研究卻不多。本屆年會上，四川大學藏學研究所教授徐君的論文“近代中國藏區基督教傳播分析”填補了這一方面的空白。徐君的研究主要論述了基督教在藏區傳播的艱辛，以及造成這種艱辛的地理、宗教和文化因素。她指出，藏族有自己的藏傳佛教，有與基督教截然不同的教義，喇嘛具有絕對的權威，主宰著藏民生產和生活的方方面面，藏區政權實施神權政治，拒絕其它宗教的傳人；其次，藏族是個全民信教的民族，沒有一般弱勢民族可能存在的社會價值、倫理道德短缺的問題，故較少產生從新宗教中汲取或尋求社會價值和倫理道德的需要；另外，藏人視子女出家爲僧爲尼是最高理想，對子女進學堂不以爲然，故傳教士採用的辦學行醫等傳教方式在藏民中鮮有果效。這些因素直接導致基督教在藏區的傳播非常緩慢，所爭取到的皈依者多爲流落藏地的漢人和其他少數民族，藏人極少。

會議收到的另外兩篇論及基督教在華史的論文，分別爲四川大學教授李德英的“基督教人士在近代成都公益事業中的作用”，和加拿大埃爾伯特大學博士候選人李建宏的“基督教在

華女子教育：一個解放的宣教？”李德英主要從三個方面論述了基督教人士在成都的公益事業：學校、醫院包括育嬰堂和孤老院、以及出版。她指出，這些公益事業不僅爲成都的城市發展和文化進步做出了貢獻，而且也直接影響著成都人對基督教的看法。

李建宏在文章中則質疑基督教在華舉辦女子高等教育的質量和動機。她認爲基督教的在華女子高等教育雖然有助於女性的解放，但在科目和質量上均與男子教育有一定距離，這是因爲傳教士堅持認爲女子的首要角色是在家裡，他們擔心女子接受了與男子同樣的教育，將使她們無法適應做妻子的角色，故沒有付出足夠的努力去改革中國家庭中父權和壓迫女性的結構。她進一步指出，傳教士的這種想法可能與他們當時的傳教策略、神學思想、以及中國的風俗傳統有關。

中國基督教現狀

自二十世紀八十年代以來，基督教在中國有了飛速的發展。目前，基督教在中國的發展到底處於怎樣的狀況？這是許多學者所關注的問題。在今年的年會上，有數篇論文是討論中國基督教現狀的。中國社會科學院世界宗教研究所研究員樂峰在其論文“簡論中國基督教”中，對中國基督教的現狀進行了全面、綜合的論述和分析。他認爲基督教在中國迅猛發展的原因，除了政治和社會的因素外，人們的精神追求是一個主要因素：人們精神上有苦悶和煩惱，需要從宗教信仰中找到精神安慰。在談到中國基督教發展的特點時，他指出，現在年輕人入教的多，農村教徒比城市教徒增長快，帶有功利色彩的基督徒多。至於中國基督教存在的問題，他認爲教牧人員短缺、神學院校太少、教堂數量不足、以及異端較多，都是制約基督教在

中國發展的因素。對於中國基督教發展的趨勢，他指出經過基督教熱後，會進入平穩發展的時期，不排除局部地區的大發展，另外世俗化的傾向會不斷出現。

富勒神學院博士後研究員謝文郁則對當代中國基督教運動的特殊性進行了論說和分析。他在“拯救概念和接受意識——基督教和中國文化對話的生存分析”的發言中，嘗試著定義二十世紀八十年代以來中國蓬勃發展的基督教運動。他認爲，這場獨立發展的中國基督教運動既不同於早期傳教士帶來的基督教，也不同於中國非基督徒學者詮釋的基督教，而必須是恩典意識（也即是接受意識）帶領下的運動。這樣的基督教不受制於任何現成的基督教框架，也不受制於現成的中國文化體系；它既是一種基督教，也是一種中國文化；但它絕不是一種中國文化化了的基督教，也不是基督教化了的中國文化。這種以恩典意識爲主導的新文化兼是中國的和基督教的。

浙江大學宗教文化研究所教授陳村富在會上的發言爲“農民身份基督徒研究”。他指出，在中國歷史上，農民向來都是任何宗教的群眾基礎，了解中國的基督教現狀也必須了解中國的農民基督徒。他的研究重點放在現代化對農村教會和農民基督徒的影響上，以及農民基督徒的世俗化上。他強調，面對中國農村的日益現代化和世俗化，農民基督徒融入世俗社會是主要的趨勢，但世俗化並不意味著宗教必然削弱。他特別提醒大家，在現代化過程中，由於信仰方面的原因，農民基督徒往往比非教徒農民滯後，不太善於適應市場經濟形成的新環境，他們中的多數在今後可能成爲中國貧窮的下層。

英國Durham大學博士候選人施文華曾在中國教會服務多年，對近幾十年基督教在中國的發展深有體會。她向大會提交的論文“近三十年基督教在中國文化界的影響”，介紹了基督教在學術界、出版界和文藝界的影響。她指出，目前中國許多

著名高校中都開設了宗教、特別是基督教的課程，精英學者們正以嚴謹的邏輯和理性的思辨研究基督教的思想；出版界翻譯、出版了大量有關基督教的書籍；電視上開始播映與基督教有關的作品；以基督教爲主題的西方美術作品在中國廣爲流傳；有關基督教的音樂也作爲西方古典音樂出現在眾多音樂會上；而文化基督徒的出現也表明一批文化人的信仰追求。她認爲，這種現象說明如今人們已經不再用輕視、嘲笑的心態把基督教看作麻醉人民的鴉片了，而是用科學的態度、理性的分析和人文的比較來對待基督教。

雖然基督教在中國文化界產生了一定的影響，但還是有學者對中國文學界對基督教文學的忽視提出意見。四川大學教授寇才軍在“中國文學濾網中的西方基督教文學”一文中指出，聖經文學是西方文學的源泉性組成部分之一，但從中國現行的外國文學史教材來看，無疑是被邊緣化了，沒有得到重視。他認爲這種現象是由長期意識形態的封閉、中國文學傳統本身的價值取向和審美趣味的偏見、以及世俗文化反神聖的固有衝動合力造成的。他也指出，這種對基督教文學的忽視，導致了中國人對西方文學的片面理解和推介，不利於中國人對西方文明精髓的眞正領悟和學習。

中國的傳統宗教

基督教與中國文化的對話，離不開對中國傳統文化，特別是宗教的理解。爲了幫助與會者對中國傳統宗教的認識，會議特別安排了數位學者對中國傳統文化進行論述。

中山大學哲學系教授馮達文在“再論先秦兩漢思想轉型提供的啓示”一文中，論述了先秦兩漢時期中國思想中的理性和信仰。他認爲先秦末期荀子、韓非等思想家主張的“天人相分”

的思想，使國家“政治化”與官員“職能化”，使“公”、“私”權責明晰化，有其長處；然而，“人”的有限性使這種建制落入相對性。兩漢時期董仲舒等提倡的“天人相與”的思想，使公共建制避免“人”的有限性，並藉“天”的蔭佑而走向神聖化，但由於“人”作爲個體其權益的喪失又容易導致“代天立法者”的專斷性。基於先秦兩漢的思想經驗，他提出，在當代，處理理性與信仰之間的關係應在“天”與“人”之間尋找分界與平衡，即把社會－國家中的公共事務付諸於“人”及其理性，把私人交往與生活世界留給“天”及其信仰。

南京大學宗教學系教授徐小躍向與會者介紹了中國的民間宗教信仰，他在“中國民間宗教與佛教的本懷——羅教對生命意義的追求”的發言中指出，中國民間宗教大多是佛教世俗化以後的變種，與佛教關係密切；在擺脫壓迫和苦難的方式上，民間宗教走著兩條不同的路徑：一是注重對現實社會的反抗和鬥爭，如白蓮教，一是注重對人的精神及生命的超越和解脫，如羅教。他認爲，人的存在方式有生存即物質方式，和生活即精神方式兩個層次，人就是這樣一個二重性和矛盾性的存在；古今中外的宗教大師都在索解這一矛盾中顯出其智慧，這種智慧將人引入更高的層次，使人的生活更有價值和意義，就此而論，佛教和羅教給人們提供了較爲深刻的答案。

會上還有兩位學者專門討論了佛教問題，一位是復旦大學宗教研究所教授王雷泉，另一位是復旦大學哲學系教授徐洪興。王雷泉在“走出中國佛教教育困境芻議”的論文中，對當前中國佛教教育存在的困境和誤區進行了歸納和剖析：佛教主體軟弱、團契精神淡漠、教育範圍狹窄、和評介權威缺位。他認爲，這些問題佛教歷史上也面臨過，佛教爲解決這些問題而發展出的三種教育模式“譯場講學”、“叢林熏修”、“專業院校”，在今天仍有存在的必要。

徐洪興在大會上發表的論文是“衝突、涵化、整合——佛教與中國本土思想文化”，對佛教這一外來文化的中國化過程和及其帶來的啓示做了論述。他強調，從印度傳入的佛教是在經過了約一千年的時間才完成了中國化的過程；在這一過程中，佛教被改造成了中國式的佛教，同時，佛教也使中國的文化和習俗發生了巨變。他認爲佛教在中國的札根，一方面表明了佛教傳播的成功，另一方面也證明中國文化具有吸收、整合外來文化的能力，是一個文化交流、對話達到雙贏的例證，值得我們今天借鑑思索如何面對傳入中國的西方文化。

除了以上四大主題的研討外，本屆年會還收到了論及基督教的其它幾篇論文。中國社會科學院世界宗教研究所研究員王宇潔是從事伊斯蘭教研究的學者，她在會上宣讀的論文是“《古蘭經》中的耶穌形象”。在文章中她指出，雖然《古蘭經》中有與《聖經》相同的故事，但在教義上卻有重大差別，如對待人類墮落的態度等。她特別點出，《古蘭經》裡沒有原罪之說，也沒有代爲贖罪的觀念，自然也就沒有救世主，這就決定了《古蘭經》中的耶穌是一個與基督教中的耶穌不同的形象。在《古蘭經》中，耶穌是起於亞當止於穆罕默德的眾先知之一。王宇潔的文章對於我們在今日特別是全球政治中理解基督教與伊斯蘭教的關係，非常有幫助。

北京大學法學院教授趙曉力在“美國憲法中的宗教與上帝”的論文中，介紹了美國憲法和《獨立宣言》關於宗教和上帝的表達，分析了美國政治與宗教之間的微妙關係，使與會者對美國的政教關係有了一定的了解。復旦大學哲學系教授高國希的論文“公正與愛：傳統基督教德性與當代市場經濟社會”，討論了基督教倫理在當代市場經濟中的作用。他指出當代市場經濟的發展帶來了嚴重的社會分配不公和貧富差距，也產生了弱

勢群體，這就需要社會福利系統和社會救助系統來關愛，而基督教倫理中重要的德性“公正”與“愛”，應可在社會保障系統的建立中做出貢獻。山東大學社會學系教授林聚任在“新教精神與現代科學文化”一文中，通過對近代英國科學發展的歷史回顧，嘗試說明宗教與科學的相容性。他指出，宗教信仰和科學信仰是有所不同的，但它們根本不是我們傳統上所了解的對立不相容的關係；在近代科學的制度化過程中，基督教的新教精神甚至是一種重要的推動力量。

本次會議本著“貴在參與”的精神，鼓勵和接納不同學科的華人學者從不同的學術角度參與和回應會議的研討，他們的參與和貢獻使會議在內容上豐富多彩、在討論上熱烈活潑。這既是本次會議的一個突出特色，也是會議成功的關鍵所在。與會者在三天的研討中，切磋探索，以文會友，彼此結下了深厚的友誼，大家相約2003年6月在洛杉磯的第八屆研討會上見。

（作者單位：北美華人基督教學會）

Christianity and China
Vol. 2, 2004

Table of Contents

Preface /5 Zhongxin Wang

The History of Christianity in China

Huishen and His Fusang Nation /11 Minju Li

Analysis of Christian Missionary Work in Tibet /25 Jun Xu

Christianity and Chinese Culture

The Confluence of Christianity and Academics of Early Qing Dynasty /63 Chien-Min Liu

The Conflicts between the Redemption Doctrine of Christianity and Chinese Culture /73 Fuk-tsang Ying

ABC Theology -Was There Christianity in Ancient China? /93 Xuanjun Xie

From the Concept of Salvation toView the Mutual Support of Christianity and Confucianism /113 Wei Tian

Strength and Humility /131 Xuelian Jiang

Religious Dialogue

Dialogue between Christianity and Buddhism
in A Social Context /147 Xiangping Li
The Religious Dialogue between Modern Zen
and China Lutheran Seminary /165 Jianming He
The Depiction of Jesus in the Koran /185 Yujie Wang

Christianity and Art

A Brief History of Christian Art in China /199 Xiaoye Mo

Christianity and Science

The Spirit of Protestantism and
Modern Scientific Culture /219 Juren Lin

Report of the Conference

A Summary of the Seventh Annual International
Conference of "Christianity and China" /231
Zhongxin Wang

Huishen and His Fusang Nation

Minju Li

Abstract

Since the discovery of the ancient "Nestorian Steele," it has been popularly held that Christianity first arrived in China during the reign of the Tang Dynasty. Recent research however, has suggested that attention must be refocused upon events during the dynastic reigns of Northern and Southern WeiJin several centuries earlier.

In 499 a monk named Huishen journeyed from the nation of Fusang to China and was witness to Christianity's initial beginnings. Prior to understanding the nation of Fusang research must first begin with its eastern neighbor the "Matriarchal Kingdom." Situated approximately two thousand kilometers to the east of the Fusang nation, the Matriarchal Kingdom is better known today as Yemen biblically recorded as previously under the reign of Queen Sheba. According to ancient documents it has been concluded that Fusang is actually the equivalent of Near Eastern 'fig fruit.' In addition typical architecture throughout the Fusang nation are flat-roofed structures atypical of other structures from throughout the region of Palestine. Similarly, upon the admission of sins they likewise will sit in dust and ashes similar to the Jewish ritual of covering one's body in sackcloth and head with ashes. For this reason, Huishen's Fusang nation stands as the cultural and natural resource foundation of the Near East.

Analysis of Christian Missionary Work in Tibet

Jun Xu

Abstract

This paper studies Christian missionary work in 19th century Tibet, focusing on the interactions among Christianity, Tibetan Buddhism and local cultures.

1. The Entrance: Usually missionary activities are associated with an invasion by another country, which made entering into Tibetan regions very difficult. The unusual geographical situation and the weather are added burdens to the trial of the endurance of missionary personnel.

2. The Dissemination: The conflicts of interest between the laymen and religious people usually progressed as the conflicts of interest between Lamas and Christians missionaries. Tibetan people are a religious race, so it is very difficult for the ideals of Christianity to get acceptance or be practiced in their daily life.

3. The Result: The progress of the mission moved very slowly, with very few converts. The Tibetans consider having their children be Tibetan monks to be the highest honor in life. The services that were provided by the missionary were not well received. Among the new believers most were Han people or people of other races who had relocated to Tibet, and very few were Tibetan themselves. Christianity had very little effect on local people's productions or lives. A good number of believers were converted in order to obtain practical benefits and advancement.

The Confluence of Christianity and Academics of Early Qing Dynasty

Chien-Min Liu

Abstract

When a Chinese has become a Christian usually there is an inner struggle on the impact of how to keep his own culture at the same time accepting the religious beliefs. The struggle centered on how to integrate the beliefs and the culture into a harmonious whole which is an important aspect between Christianity and Chinese cultures.

To talk about culture from the point of "revelation," the Western Christian culture is the history of a law ruling culture which is based on the Divine Revelation. But the Chinese culture is derived from the Divine Demonstration. Divine Revelation is God's revealing The Laws by speaking to his people. The culture of Western Divine Revelation is deductive, and invariable (it remains invariable despite various changes) which tends to be inflexible and intolerant to criticisms. Meanwhile Chinese culture follows the path of inductive method, finding the invariable from the many variables.

Considering the correlations between the two Cultures, one needs to trace back to the European cultural development of the 18th century. By examining what Voltaire, the humanist, and his fellow scholars were advocating on moral consciousness, one could clearly see evidence of the mutual supportive and dialectical

relationship between the law binding ethical culture and moral ethical culture.

In this paper the author used some basic academic concepts during the early Qing dynasty such as divine orders, the saint, forgiveness, divine words to inquire into the major elements in the confluence of Christianity and Chinese cultures.

The Conflicts between the Redemption Doctrine of Christianity and Chinese Culture

Fuk-tsang Ying

Abstract

Many Christians attempt to resolve the conflict between Christianity and Chinese culture by seeking similarities between them. In order to harmonize the two, we cannot simply avoid the differences and focus merely on similarities. On one hand, Chinese culture is presently facing a multi-faceted change, thus one should avoid confronting the authoritative stance of the Confucianism influence permeating the culture. On the other hand, we need to remind ourselves that what the Chinese culture needs is exactly the qualitative uniqueness of Christianity.

This paper is centered on the Redemption Doctrine to contrast the conflict between Christianity and Chinese culture. The author proposes that rather than constructing a theory to resolve the differences between Christianity and Chinese culture, we would be better off accepting the incommensurability between the two, and demonstrating the meaning and value of Christianity to the Chinese population. Understanding the differences clearly will help us to stand firm amid the conflict and not be ashamed of the gospel.

ABC Theology: Was There Christianity in Ancient China?

Xuanjun Xie

Abstract

"ABC Theology" is the chaotic aftermath of "Cultural Dialogue." Chinese linguists often consciously or unconsciously confuse the linguistic meaning of Chinese characters as a convenient doorway to formulate a theory. For example, ancient archive A contains an ancient Chinese character X, and X looks like Y in archive B, and Y looks like Z in archive C, hence character X and Z are deduced to be interchangeable. This practice created astonishing interpretations of ancient Chinese archives by many Chinese scholars. The rampant spread of this practice also generated unreliable conclusions. This paper terms this practice as "ABC and XYZ Theology," (or "ABC Theology" in short). This paper presents examples and explains how Christian concepts and theology exist in classic ancient Chinese archives, and introduce representative publications by ABC theologians. Finally the 1979 publication, "Guanzhui bian (Pipe-Awl collection)" by Zhongshu Qian, a government appointed scholar in the Chinese Academy of Social Sciences, is explored and its impact on ABC Theology is analyzed.

From the Concept of Salvation to View the Mutual Support of Resources of Christianity and Confucianism

Wei Tian

Abstract

For Christians, the word Salvation means God rescues humans from their sins. Men reconcile with God and through the belief in Jesus are able to obtain eternal life. Their view of salvation conveys the concept that God provides and men receive. In Christianity, death is the end result of sins, it is through Jesus' sacrifice and resurrection that overcame death. This Redemption passes on the utmost expectation of eternal life.

To compare Christianity and Confucianism; the former discusses the relation between men and God, the latter distances itself from this area. The former is established on men's "being sinful" or "being lacking," the latter confirms men's "goodness" or "self-sufficiency."

Confucianism starts from the cultivation of self fulfillment, extended to the country and on to history, in the duration of this process to search for the final meaning of life. Christianity looks forward to the coming of God's kingdom and thus the eternal life. But Confucianism only focuses on life in the present world. Confucianism could not define the unrevealing God, would only grasp on life experiences, which leads to their views about death without religious expectation.

Strength and Humility :

From the Theory of Human Dignity of Confucianism and Christianity to interpret theirs Moral Political View

Xuelian Jiang

Abstract

Confucianism advocates self-strengthening while Christianity teaches humbleness. These are two different theories of human dignity. In studying them from their moral value and political points of view, there are some intriguing harmonious similarities.

Confucianism emphasizes "strength," praising the highest moral value and the pursuit of personal self-fulfillment. But on the other hand, Christianity sees the weakness and the helplessness of human beings which is hard for the early Confucian to understand. Christianity places more emphasis on being humble before God. Under the principle of humbleness self dignity is equal for everyone.

Confucianism feels personal dignity is higher than any politics, and the loyalty and the relationship between the rulers and theirs subjects are relative. The humbleness before God theory leads to the same conclusion of political equality. Based on the concept of original sin, Christianity doesn't think it is possible to have a perfect political system.

Both Confucianism and Christianity are highly idealistic in their moral and political view, which is highly critical of modern politics.

Dialogue between Christianity & Buddhism in a social context

Xiangping Li

Abstract

This paper is an excerpt from a previously published article "Contemporary Buddhist: Christian dialogue in China's Eastern Seaboard Region," sponsored by the National Department of Education. The following results regarding inter-religious dialogue between Buddhism and Christianity in Zhejiang and Fujian provinces were compiled from data gleaned through participant interviews and questionnaires. This paper attempts to encourage further dialogue between these two faiths by presenting several representative case studies that permit deeper insight into contemporary Christian and Buddhist cultural exchange within today's societal context. Because the sample population for this investigation was not derived through random selection, strictly speaking, its results may only be said to represent the participant population. Despite this, however, final discussion intends to aim more holistically and shall incorporate materials gleaned from other academic sources.

Research results indicate that contemporary dialogue between Buddhism and Christianity already display some interaction at the level of religious behavior. Moreover, not only has this not borne conflict, but it has actually produced a dialogue. Through the means of religious behavioral interaction, opportunities for direct understanding have been established producing genuine faith dialogues.

Religious Dialogue between Modern Zen and China Lutheran Seminary

Jianming He

Abstract

The religious dialogue between the Modern Zen religious group and China Lutheran Seminary is an interfaith dialogue between the Buddhist community and the Christian community in recent Taiwanese history with significant implications. This dialogue started in June of 2000 and lasted until early 2003. Through seven meetings and over ten letters, important topics such as the principle and attitude in an interfaith dialogue, belief in the "higher being," and "justification by faith" are discussed in depth. This paper explores this dialogue in terms of the backgrounds and positions of the two groups, the proceedings of this dialogue, and the fundamental and focal issues of this discussion. Although this dialogue has ceased since the passing of the Modern Zen leader Mr. Li Yuan-Song in the autumn of 2003, and the subsequent reorganization of the Modern Zen religious group, there is a lot to be gleaned from what has taken place. This paper will study how a deeper and more meaningful interfaith dialogue can be conducted in the presence of our modern pluralistic society, and how face-to-face dialogues can potentially bring about change in religion.

The Depiction of Jesus in the Koran

Yujie Wang

Abstract

The meaning of Koran is "recitation," which is the recordings of the words recited by Mohammad to his people. These are not his own words; rather they are the language that was inspired by the Divine to Mohammad the Prophet. They do not have the belief of the original sin or the concept of salvation. The image of Jesus in the Koran is very different from the Bible in Christianity.

In the Koran, there are passages about Jesus; his birth, his performing of miracles and his coming again for the judgment. He is one of the prophets from Adam to Mohammad. The emphasis is on Jesus' birth not his death. He returned to be among the other prophets. From the profile of Jesus that had been projected in Islam religion, one could witness the fact that a major character of one religion could be accepted by another religion and gradually became an integral part of their cultural tradition. Looking from this angle may be helpful in understanding the relation between Christianity and Islam.

A Brief History of Christian Art in China

Xiaoye Mo

Abstract

At the end of the 16th century Catholicism was introduced into China. At the same time, the missionaries spread European painting and architecture. Christian fine arts were introduced via Macao, where we have the Saint Paul's Cathedral. In Beijing and Hangzhou we also find many sites of churches. In this paper, by analyzing the construction of churches in these places, their architecture, their interior paintings, as well as the prints on Christianity in the 16-19th centuries, the author describes the basic conditions of Christian art in China, revealing its role and influence in China's absorption of Western art.

The Spirit of Protestantism and Modern Scientific Culture

Juren Lin

Abstract

Historically there exists a complicated relationship between science and religion; it is not a simple conflict as we understood it traditionally. Protestantism is actually an important propelling force in the scientific spirit of methodical inquiries. In the spreading of modern science into China and its integration with Chinese culture, Christian missionaries from the West played an important role. This paper illustrates the relationship between religion and scientific culture through the discussion of the Merton Thesis.

Merton's theoretical sociology analyzes the relationship between the activities of the new knowledge-based scientific mindset and the social background, and provides a new framework for understanding the relationship between science and religion. He does not simply seek to explain whether science and religion are in conflict or in harmony, but he proposes that historical events need to be analyzed in whole from the perspective of cultural and social background. There are differences between religious and scientific beliefs, but neither are they in complete opposition with each other.

A Summary of the Seventh Annual conference of "Christianity and China"

Zhongxin Wang

Abstract

The 7th Annual Conference for Chinese Scholars of Christianity and Other Religions in North America, jointly organized by the Chinese Christian Scholars Association in North America (CCSA) and Westminster Theological Seminary (WTS), was successively held at WTS, Philadelphia, PA from June 7 to June 10, 2002. Over 70 scholars from North America, Mainland China, Hong Kong, Taiwan and United Kingdom attended the conference. Forty-five academic papers were received at the conference. The presentations in this conference covered broad areas, including "Dialogue between Christianity and Chinese culture," "history of Chinese Christianity," "Chinese Christianity today," "Traditional Religions in China," etc. This article introduces the conference and briefly reviews each paper presented at the conference.

稿約

一、本刊旨在推動華人對基督教的學術研究，歡迎研討基督教，特別是與中國有關的文章，以及研討中國，特別是與基督教有關的文章。

二、本刊鼓勵跨學科的研究，從任何學科的角度探討基督教，並對華人理解基督教有助的學術論文都在刊登之列。

三、本刊所用稿件一般以6000至12000字爲宜。隨文稿請附500字以內的英文或中文提要。本刊有權對文稿進行技術性編輯。

四、來稿請儘量以附件形式通過電子郵件傳送，請用微軟word處理器輸入，並以英語名字存檔；也可以郵寄磁片或文稿。

五、文稿注釋請採用註腳式，所引資料請用原文註明出處，其順序爲：作者、書名（或論文題目）、出版地、出版社、出版時間、頁碼。

六、來稿請提供作者中英文姓名、服務單位、通訊地址、電話和電郵，以便聯繫。文章發表時署名由作者決定。

七、本刊所採用稿件之版權歸本刊所有，歡迎其他刊物轉載，但需註明轉自本刊。

八、來稿請寄：

CCSANA
144 Hancock Street
Auburndale, MA 02466, USA
ccsana@juno.com

第二輯年刊文章，主要以學會所舉辦的第七屆年會的部分論文為主。編者將會上宣讀的論文分成，基督教與中國文化和宗教對話兩個專欄，並收集了基督教在華史、基督教藝術、宗教與科學等方面的文章，使得本輯更具多樣性。期待這個作為學術交流與研究的論壇，能豐富讀者對基督教與中國文化的認識。

ISSN# 1553-4219