主編 王忠欣

基督教與中國

Christianity and China

2005

第三輯 Volume III

主編 王忠欣

基督教與中國

Christianity and China

2005

第三輯 Volume III

基督教與中國（年刊）

第三輯・2005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:www.bf21.org
E-mail: the blessingsf@yahoo.com

Christianity and China (Published Annually)

Vol. III 2005

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
Tel/Fax: 626-308-3530
Website:www.bf21.org
E-mail: theblessingsf@yahoo.com
ISSN# 1553-4219

目錄

卷首語 /5 王忠欣

【基督教與當代中國】

文明的衝擊與匯流
——基督教與中國當代精神之架構 /9 劉孝廷

當代中國大學生對基督教的認知管窺 /31 何 慧

中國非建制教會的信仰特徵及其成因 /41 石衡潭

國家的在場與基督教的回應策略 /61 黃劍波

【基督教在華史研究】

“桃花源”、“水簾洞”與“啓母石”
——中國傳統文化中的基督教殘跡漫談 /81 李民舉

《聖教入川記》：見證與反思 /103 王 炎

近代基督教會閩方言羅馬字出版
與“掃盲”運動之研究 /117 趙廣軍

抗戰時期基督教會在中國西南民族地區
興辦教育研究 /131 陳廷湘

【基督教與藝術】
中國基督教堂建築的歷史與現實　/145　徐颯 文晶

澳門藝術：一個東方基督城的浮世繪　/163　莫小也

【基督教與中國文化】
內在超越與外在超越
——儒學與基督教的道德基礎觀合論　/181　葉　蓬

再談“ABC神學”
——如何消除中文世界的混合主義　/191　謝選駿

【基督教與哲學】
信仰與理性關係
——評羅素《我爲什麼不是基督徒》　/207　孫　思

基督教是一個概念性的眞理體系嗎？　/221　謝文郁

【學術會議報導】
“從中國處境理解基督教”
國際學術研討會綜述　/235　王忠欣

“基督教與當代中國”
國際學術研討會綜述　/245　羅宇芳

英文目錄及提要　/254

稿約　/273

卷首語

2003年初夏，北美華人基督教學會在美國洛杉磯召開主題為“從中國處境理解基督教”的國際學術研討會。由於當時亞洲地區、加拿大正發生非典，一批受邀學者無法赴會，學術交流受到一定的影響。然而，使人感到鼓舞的是，在會上不少學者的發言很有新意和見地，特別是在基督教與當代中國社會與文化、宗教與生態、基督教與倫理道德、宗教與社會主義等方面。這些學術發言成為這次學術研討會獲得圓滿成功的重要因素。

會議結束後，我由於忙著組織美國宗教文化暑期高級研討班，帶著一隊學者奔波於美國東西兩岸之間，疏於進一步聯繫與會學者、收集會議的論文，結果不少選題很好的論文都沒能鼓勵學者去繼續完成，自然也沒有收集到。後來，部分會議的論文在其他刊物上發表，部分論文陸續收入《基督教與中國》年刊。值得欣慰的是，這次會議的報導已經刊登在廣州社會科學院主辦的《開放時代》上，本輯《基督教與中國》上也將再次登載這篇報導，以使讀者瞭解會議的全貌。

2004年初夏，學會在美國紐約主辦題為“基督教與當代中國”的國際學術研討會，與會學者提供了不少精彩的論文。這次我及時進行了收集，一批不錯的文章正好構成了本輯《基督教與中國》的主體。

本輯所收集的十六篇文章，根據其內容可分為六方面：基督教與當代中國、基督教在華史、基督教與藝術、基督教與中國文化、基督教與哲學、及學術會議報導。這些文章的內容在本輯的會議報導中都有簡單的介紹，在此不再重覆。

不少學者已在《基督教與中國》上發表過他們的論文，形成了自己獨特鮮明的研究風格和研究興趣。如浙江大學的莫小也教授，專攻基督教藝術的東傳；旅美學者李民舉，致力於從考古的角度挖掘基督教傳入中國的蛛絲馬跡；旅美學者謝選駿，不斷疾呼避免基督教與中國文化會通中的誤區；山東大學謝文郁教授，從西方哲學的角度詮釋基督教信仰；中國人民大

學黃劍波博士，運用社會學、人類學的方法，考察當今基督教在中國傳播發展的狀況。本輯的文章再次展現他們的最新研究和研討風格。

基督教在中國，既是歷史事實，又是現實狀況，因此需要從歷史和現狀兩方面來認識和研究。歷史上的經驗和教訓，對於今天基督教如何與中國文化和社會更有效的協調，仍然具有重要的意義。本輯中，四川社會科學院研究員王炎的文章、四川大學教授陳廷湘的文章、和華中師範大學博士候選人趙廣軍的文章就是從歷史方面探討基督教在華傳播的得失的。

從現實層面，如何看待基督教在今日中國的存在？基督教有無可能成為中國文化的一部分？如何成為？當今中國基督教的現實狀況又如何？北京師範大學劉孝廷教授的文章、華南師範大學何慧教授的問卷調查、和中國社會科學院世界宗教研究所石衡潭研究員的研究報告都從不同的角度回答了這些問題。

基督教在中國的發展，使得聚會場所的需求日益增加。教堂僅是一個崇拜的地方或教堂建築本身也是神學思想的表現？中國基督教的發展是否成熟到能產生反映中國神學思想的教堂建築的地步？南京師範大學徐飆教授的論文從神學與美學關係的角度，對這些即有理論性、又有現實性的問題進行了深入和有益的探討。

中國學術界對基督教的研究，主要集中在以基督教作為一種思想的研究。本輯中也有數篇文章在這一層面展開了深入的論述，如武漢大學孫思教授的文章，從邏輯推理和科學哲學的角度，討論了基督教信仰的上帝，及科學與信仰的關係；廣州社會科學院葉蓬教授的論文，比較了基督教與儒學在超越層面上的異同，及在倫理上的表現。

基督教既是一種思想，又是一種現實生活中存在的社會文化現象，認識基督教需要從不同的角度來觀察。期盼本輯所登載的文章，不僅在歷史層面，也在現實層面，不僅在思想層面，也在宗教實踐層面，對大家領悟基督教都有所幫助。

王忠欣

基督教與當代中國

文明的衝擊與匯流

——基督教與中國當代精神之架構

劉孝廷

無可否認，中國古老文明正受到完全不同以往的强大外來衝擊，也就是西方文明的衝擊。這種衝擊在近代不是沒有過，但都沒有像今天這樣夾雜著新的全球化勢頭和强勁經濟實力的定向化程度這樣明顯、形勢激烈和嚴峻。

當美國的亨廷頓先生有感於西方的衰落而提出“文明的衝突”時，他所考慮的是自身的文化前途。但是比起仍屬於强勢的西方文明，目前處於弱處和守勢的中華文明所遭受的挑戰可能就要嚴重得多了，因為這已經不是衝突，而是地地道道的外來衝擊。也就是説，對西方來説可能引起衝突的東西，對中國來説則成了嚴重的衝擊。而且，作為强勢的西方文化如不是企圖佔有和擠軋弱勢文化，也談不上衝突，至少可以“相安無事”。就如美國若不四處插手，也不會出現自身的恐怖一樣，因為恐怖總是要回贈“恐怖”者的。

對中國來説，近代以降，西方人總想撞開中國的大門。這就是文化或文明交往中的不對等性。這個衝擊對於中華文明可謂性命攸關、喜憂參半。它使得中國文化在當代的發展中充滿複雜的變數。喜者，外來文化為自己提供了一種資源和發展的契機；憂者，本土文化的保持成了十分迫切的問題。弄不好，固持幾千年的傳統可能會在衝突中喪失得一乾二淨。因此，我們必須應答的一個非常現實而又嚴峻的文化難題是：面對西方文明，中國文化究竟如何抉擇？尤其是，如何在文化的建構中面對作為“他者”的基督教？

一、從“三教”到“三足”
——現代文明衝擊下中國精神之流向

有關不同文明的關係，此前已有不少學者做了比較詳細的研究，如：梁漱溟先生關於中西文化的宏觀對比，香港的何世明牧師關於中西宗教思想的對比，以及許多學者關於中西哲學的對比。但是，這些對比基本上都是長時段的比較，而且更多是訴諸於歷史。不僅今日的現實反差和不平衡是他們所沒有也不可能完全看到的，而且在他們的比較中幾乎完全忽視了馬克思主義在中國大陸的獨特存在，從而難免紙上談兵之嫌。對此，本文的基本態度是，關於中西文化的對比不可能只在抽象的歷史空場中討論，不可能不對現實有所顧及和對某種價值觀有所偏重。就像“世界上一切大理論都起源於其創立者實際生活中的某一點深切感受一樣。”[1]

1、越來越不純粹是文化現實

就中國的歷史而言，人們公認儒學是傳統文化的主幹，但是鴉片戰爭以後，這種格局被打破，各種思潮湧入中國，經過幾十年磨盪，在中國大陸又形成了文化發展的新“三足”——“中西馬”。

“中”即中國傳統文化，不同的是其中已經不純粹是中華文化的原創內容，而是包含外來的佛教文化成分，儘管有中國人自己的改造在其中。

“西”即西方文化，這是比較寬泛的說法。但西方文化主要是基督教文化，所以用其單指基督教文化也不為錯。在現有的四大教中，基督徒的數量可能是最多的，而且主要集中在鄉村和落後地區。這是很值得研究的一種社會精神結構現象。

“馬”即馬克思主義。由於政治鬥爭的緣故，馬克思主義已在中國大陸的意識形態中獲得一統地位。馬克思主義本來屬於西學，它大概算是西學對中國的傳播所曾發生的最大影響。但因為馬克思認為他的學說是對西方文化的顛倒而拒絕認同，

1 李慎之：《數量優勢下的恐懼》，《太平洋學報》1997年第2期。

加上中國人將其奉為人類至尊，所以在中國只能單屬一派。

這樣一來，就出現了一種不同於以往的新的文化景觀：在舊的“三教”合流中，中國文化的兩支——儒和道共同面對單一的外來佛教；現在的新“三足”則是中國文化作為一支面對兩股外來文化的力量。中國的傳統文化並不占主流，而且近三百年來原創力急劇下降，在近代更被當作愚昧落後而受到排擠和壓抑。所以，我們說當前中國文化中傳統的成分越來越少和不純粹，形勢越來越複雜和嚴峻。這樣一個直白的文化現實，如果看不到，就無法提出任何有價值的意見和建議。

2、革故吸異是必由之路

問題在於，中國目前的這種精神現象究竟能說明什麼呢？

其一，從主體角度來看，人有多種精神需求，而且隨著生活條件和環境的變化，精神需求的內容與形式也會發生變化。過去，人們被黃土板結在土地上，通過小農經濟、宗法家族制度和官本位制這些古中國在經濟、組織、政治方面的剛性指標或“根本大法”的組合與調劑，形成了“超强的聚合機制”。[2]那時，社會的中心是鄉村和鄉間組織的網式結構，人們普遍被這張網罩在土地上，精神也明顯地受到當時的環境和制度的嚴重影響，沒有明確的追求和複雜的想法。但是，今天他們面對的世界發生了根本變化。由於工業化，城市已經成了社會的中心（以城市人口超過三分之一為標誌），實際上，許多農村已無法作為完整的文化實體而存在。於是，以村社為基礎的單一精神約束，其能力和功效開始弱化，長期隱藏或壓抑在底層的原始需求與內在渴望，在走向世界的過程中逐步被釋放出來，人們開始比較和選擇，也有條件和理由去追求自己的理想、幸福和自由；而且，社會的客觀機制在某種程度上也允許和鼓勵他們去這樣做，因為“發展是硬道理”，不這樣，社會就不發展，中國就無法走向現代化。這說明，中國人的精神結構正在一統的背景下走向多樣化，精神正在不斷地自我解放。

其二，從社會運行上看，在由舊的計劃經濟向市場經濟的轉型中，中國社會正發生雙重“斷裂”，即以不同物質生產方

2 沈大德、吳廷嘉：《黃土板結》，浙江人民出版社1994年版，第231頁。

式為支撐的文明體系的斷裂，和由此所導致的收益分配差距拉大形成的社會內部機體的斷裂，從而形成巨大的精神分化和思想斷層。由於社會結構的轉變和主體選擇的多樣化，特別是由於人口流動的加劇和傳媒的影響，形成了由村社文化向都市文化轉向，在權力控制較弱的城鄉之間出現了文化斷裂，留下巨大的文化對流層，使得精神空間驟然放大，再用原有的資源去填補，從總量上已經窘迫得捉襟見肘，從方式上已經老套得力不從心，於是各種精神意識便“乘虛而入”，從中角逐市場份額。這至少表明中國人的精神結構已不像從前那樣渾然一體，而是開始徹底分化和重建。實際上，新的一輪精神大戰已經煙塵四起。其中，基督教比儒道釋搶佔了更多的“地盤”和信衆，穩穩地守住了進一步擴大戰果的灘頭陣地和社會基礎。基督教今天在中國的遭遇可以說與十七、十八世紀來華的傳教士迥然不同，這與中國人當下的生存狀況和基督教的特點有直接關係。它預示外來文化在很大程度上將佔領中國的精神市場，而再像我們從前那樣把許多事情摻和在一起，不分青紅皂白地一併簡單化處理，早已不合時宜。

其三，中國社會的發展需要一種宗教情結來歸併，因為從某種意義上說，沒有宗教的社會就等於精神缺少法度和規矩。而規矩和規則是目前社會最急缺的東西，但它必須在精神層面獲得充分認可之後，形成內在的約束，才可能踐行和履約，社會也才有秩序。當然，中華文化古代沒有形成以神學為主導的局面，宗教主要也不是社會反抗的武器，在某程度上倒是社會矛盾的減壓器或調和劑。所謂“麻醉人民的精神鴉片”，是從負面的意義上說的。中國不是宗教一統天下，但其中有著豐富的宗教因數，大衆有著廣泛的宗教情感，社會表現出一個宗教和非宗教多元並存的舞臺，相互磨盪保持著自身的穩定性，宗教只不過表現為有限的存在（特別是民間宗教）而已，這也同樣表現為近代沒有挑戰神學的歷史。民間信仰雖然有著寬泛性、多樣性和表達的隨意性特點，較之正統宗教粗糙無文，但可以吸引那些將精神寄託在宗教超越性上的人們，成為宗教存在的社會基礎。因此，基督教的傳入，它前仆後繼的精神化追求和宗教思維的“啓發”作用，都可能歸併中國人的宗教情結，將其序化，導向一種更精緻的精神境界，形成完整的宗教

理念，成為一個精神序化的國度。

其四，中國傳統文化遇到了真正的對手，不排除精神解體的可能性。雖然中國人古來有祖先崇拜和尊老的傳統，可是根據我們的不完全接觸，這些人一旦改信上帝後，他們的終極追求、終極價值和終極解釋就發生了根本的轉變。由於基督教的信仰系統與强力的科學結合得特別緊密，能夠非常自如地應答各個方面的質疑，所以在回答中國百姓的疑問時就顯得十分有力，這大大增加了它言說的可信度，是儒道釋所望塵莫及的。雖然他們也曾在這方面做過不少努力，但畢竟基督教和科學是一個支脈，得天獨厚，從而獲得了當代話語權。

由於中國本來就沒有經過從多神教向一神教轉化的精神洗禮，完全是通過“自然宗教”——血親倫理很鬆散地籠絡在一起的，長期以來是以其體大形散、無為自化的自然運行方式來維繫的，因此在新的强勢文化衝擊下，原有的精神結構就面臨嚴重分化甚至解體的可能。一個很典型的例子是“五四”運動的“打倒孔家店”和“文化大革命”的“破四舊”運動，一下子就搞亂了中國人的價值觀和精神秩序，使社會的道德風貌永遠無法完全恢復到從前的狀況。這次，基督教文明借重發達國家强勁的經濟優勢“硬性”介入，遠非“五四”和“文革”所能比，因此可能會給中國的文化前景帶來巨大的變數。

其五，精神文化建設是時下中國最迫切的任務。今日中國的發展雖然物質生活比起發達國家還有一定差距，但已相距不遠，唯精神文化建設還沒有多大改變。對此，人類歷史早已明確，沒有現代精神，就不可能有真正的現代化。韋伯的近代思想文化史研究有明確的結論：市場經濟需要一種“資本主義精神”。西方將其叫作“新教倫理”，它使一切卑微的職業勞動和世俗生活獲得了宗教的意義，從而使得通過勤奮節儉而發財致富成為一種神聖的事業。這就把榮耀上帝的精神動力和發財致富的經濟動機有機地結合起來。當前，中國正在號召建設和諧社會，但和諧社會及其精神狀況是什麼樣子？並不清楚，這是需要研究設計的。

其六，中國當下的文化狀況使我們看到異文化的價值。東西文化之間完全可以互補，特別是在中國形成新的形態。這可能是我們一相情願，也可能是一次際遇，因為文化的融合往往

只有在弱勢群體中才有可能，就像日本以儒家文化為基礎吸收西方文化一樣。正所謂“相反者相成”。

二、多元媾和 五“行”相生
——未來中華文明精神基礎之構架

探討未來中華文明之可能運勢，首先需要明確她現有的基礎和可能引進的新因素是什麼。人們一致公認，作為中國文化主幹的儒學並不是單一起源，更不是單線發展的。儒學與諸子百家一樣，是在東周社會變革或轉型之際出現的。其中，華夏初民豐富的文化創造和百家爭鳴燦爛的思想智慧是儒學的精神源頭。歷史上，儒學的每次轉型都要借重外來力量的輸入，如儒道互補、三教合流，都為儒學的發展注入了不竭的思想資源和內在動力。正因此，才將儒學分為一期的原始儒學、二期的一尊儒學和三期（即三教合流時期）的新儒學。實際上，儒學的三期反映中國文化的發展脈絡。一期儒學時中華文化百花齊放、爭奇鬥妍，表現出原始旺盛的跡象。二期儒學則是經過相互交流碰撞，儒學和道學從中勝出，而儒學更强一籌。漢初漢末的社會動盪反映了儒道兩家相互競秀的文化狀況。此後，佛法東來正是因了這一情境。釋家首先與處於劣勢的道家對接，形成一種民間文化，然後才為儒學接受，經千年咀嚼涵化，終成三教合流局面。這就是自宋以來中國文化的基本格局，至於其他成分基本是起背景和輔助作用。

那麼，未來中國文化可能會是什麼樣子？這是見仁見智的問題。有人將流行於港臺和海外的“新儒學”當作新的樣板，雖情有可原，卻難以領受。因為衆所周知，現代新儒學是承繼宋明理學發展而來的，它較早地淋受了歐風美雨，主張吸收西方哲學的某些內容和方法，從形而上學的高度給予儒學的道德理想和人生境界以新的論證。

雖然他們對宋明理學也不盡滿意而且多有批評，但無論如何，宋明理學還是與現代新儒學表現出某種基本精神上的一致性。這種一致性在於他們都要面對外來文化的衝擊，重新闡述和發揮儒學的內聖之學，重新確立儒學的倫理精神象徵，以便使儒學一脈相承的道統得以延續和光大。現代新儒學的可貴之

處在於它不僅有危機意識，而且主張擺脫近代以來的民族危機，首先採取一種直覺的進路，體驗地認同我們民族苦難的文明，並從自己的傳統文化特別是“倫理精神象徵”及其相應的價值系統中挖掘出具有文明活力的源頭活水，以作為吸收外來文化和實現民族文化之重建的基礎和動力。這種道德理想主義的立場使他們陷入兩難境地，既感於傳統文化的缺陷，卻又因不瞭解當代最廣大大陸中國人的生活，無法介入其中發揮作用，更缺乏廣大的迴旋空間，因而難以走出“內聖外王”的老路。[3] 所以，今天的中國文化建設必須有一種最廣大的融合。中國傳統儒學要完成現代轉型，也是如此。海外儒學正可以作為其中的橋樑和中介。這將是人類文明史上一次最偉大而壯麗的風雲際會。

1、“四期儒學”乃五“教”合流

依著慣例，我們暫且把即將到來的新的中國文化叫“四期儒學”。為什麼這樣講，那就是，不管我們怎樣與傳統決裂，全體中國文化的基礎和主幹肯定還是儒學；而且，就是大陸的中國人，其對馬克思主義在很多時候也是從儒家的角度去理解的。大陸上流行的馬克思主義在很大程度是儒式馬克思主義，人們習慣上稱之為“中國特色社會主義”或“東方馬克思主義”，其中就包含了太多的中國意味，而表現在行動上的儒家特點就更明顯了，這也是我們和西方文化的重大區別。

有人不禁要問，第四期的儒學究竟包含哪些成分？它們是怎樣的關係？要完整回答這問題是非常困難的，也可能本來就沒有確定的謎底。所以，下面的討論只是一種嘗試性的說明。

簡單地說，第四期儒學的結構有可能是“一體兩翼三足五元”。[4] 所謂“一體”就是中華文化作為一個總體，不可分割。這不是來自某人的喜好或一廂情願，而是源於中華文化千年一脈不可更改的事實。“兩翼”就是中外兩大文化源頭和組成，它們代表了人類現有文化的兩極，而不是過去人們說的“陰陽”兩翼。其中的一翼是以儒道釋為主要成分的中國傳

3 鄭家棟：《現代新儒學概論》，廣西人民出版社1990年版，第18頁。
4 劉孝廷：《原型控制與張力文化》，《自然辯證法研究》2002，第7期。

統文化，一翼是以基督教文化為總綱的西方文化。“三足”，就是人們常說的“中西馬”。“五元”就是儒學、道學、佛學、基督教和馬克思主義五大文化要素，“五元”融會在一起可謂“五教”合流、“五行相生”。只是，人們對前四種要素疑義可能不大，對第五種要素或許有疑問。其實，幾乎所有的研究者都不自覺地忽略了一個重要的事實，就是馬克思主義主導中國大陸半個世紀以上的既成事實，一些人只是想把西方文化接在中國傳統文化上，忘記了所謂傳統文化在今天已經得到了巨大的改造，特別是由於語言“現代化”，學習古漢語和學外語的難度已經差不多。由於這裡涉及怎樣理解和對待馬克思主義及其在中國的地位問題，對此，海內外華人的態度可能是不一致的。

2、馬克思主義是必要組分

中國大陸比較流行的看法，是把馬克思主義當作現有的傳統之一。其實，這樣理解，不單是以承認既有事實為基礎，也有對馬克思主義的另面把握在其中。那就是馬克思主義本也屬於基督教文化傳統，儘管馬克思本人聲稱自己是徹底的無神論者。或許，在西方人看來，他們的差別十分明顯，但在東方的中國人看來，都屬於一個支脈，因為它們在方式上是相通的，都是“西方”的。這就像兩個外國人，彼此認為差別很明顯，而我們認為他們長得差不多一樣。

就實際情況而言，馬克思主要是西方文化的兒子，他有“兩希”——希臘和希伯來情結，他的思想是“兩希”文化傳統——理性與信仰的綜合體，是這兩種文化衝突與調和的思想結晶。在這方面，馬克思對基督教的顛倒和對黑格爾的顛倒在形式上是一樣的。可惜，中國人對希臘之“希”緣木求魚、隔岸觀火，而對希伯來之“希”則明修棧道、暗渡陳倉。喊民主，長期不見民主，反崇拜卻天天搞崇拜。結果，健全的民主體制或政治文明沒有充分建立，而造神運動和極權崇拜卻曾是此起彼伏。這說明，馬克思主義是中國人按照自己的需要和方式來理解和接受的，已不是正統或原本的馬克思主義。中國大陸長期以來批教條主義和本本主義，就已經明確了這一點。這樣的馬克思主義當然也不是正統的基督教文化，而已經有了東

西方結合之後再創造的意味，就像佛學進入中國以後出現的禪宗一樣，是地地道道中國的東西，最簡單的如：內地的禪宗與藏傳佛教就大不一樣。馬克思主義之於基督教更是如此。

當然，這裡存在許多問題，就是馬克思主義在中國的傳播和發揮影響也經歷了一系列曲折的過程，而且有著慘痛的教訓，其中不乏走板變樣的成分，嚴重影響了中國文化的發展。如今，這一問題正在引起重視，多元文化的研究已開始有了一定的規模，過去的禁區正在逐步開禁。這理所當然地使人們重新思考儒學的命運和中國文化的未來問題，畢竟不能拔掉自己的文化之根在世界上遊蕩，那才是真正可怕的“幽靈”。

總之，馬克思主義最初雖然抑制了基督教思想在中國的發展，但它畢竟是基督教文化之根上開出的智慧花朵，因而在一定意義上也為基督教思想在中國的傳播鋪通了道路；否則，近年來就不會有那麼多人順暢地轉信基督教。這恐怕也是許多人始料未及的。

3、基督教是新鮮要素

既然有了馬克思主義，為何還要基督教？在歐洲他們是死敵。這是因為文化是個多元綜合體，它不應拒絕任何有積極價值的東西，更何況基督教文化經過二千多年的發展，不僅形成了自己獨特的傳統或個性，而且隨著西方的進步也確立了它當下的社會優勢。中國正在改革開放，其中主要是向西方開放，這就須嚴肅地接納和吸收基督教文化，因為接受西方影響的題中應有之意，當然是接受西方文化的影響，而這文化主要是以基督教為核心的。因此，不是我們想要接受影響，而是不得不接受，否則，也談不到真正的開放。

此外，就馬克思主義而言，它在將天國世俗化以後，使人類放棄了其偉大而虛幻的締造者，開始建設自己的樂園。這在某種意義上肯定了人的主體性；但是，共產主義沒有解決共時性問題，理想與現實還表現為一種單維的時間順序上的展開，只能“與時俱進”，不能同時呈現，因此無法最終解決人的心理寄託，特別是精神的額外需求問題；而且，由於目標失去了神聖，人被迫承受起繁重的未來負擔，而未來總是襯托著現實的農業國家奔向現代化過程中的醜陋與殘酷；於是，通往理想

之國的入場券變得非常昂貴，生活也就變得十分艱難；這樣，佛道才被用來聊以自慰，派上了用場。可是，實際上，基督教在這方面要比本土宗教便捷的多，它有投射的實在論的信仰方式對中國是極有吸引力的；基督教所相信的上帝具有的三大屬性：即超越性、貫注性、內蘊性，[5] 並它把自身看作是具有普遍意義的宗教，它的天國既有非共時性（未來理想）的一面，又有共時性（底下的內心解脫及上帝隨時與人同在）的一面，從而解決了人的當下性需求。其中的救贖（解脫和自律）意識對個人的精神困惑和心理危機具有減壓作用，療效明顯。所以，說基督教“新”主要是它作為新的要素會給中華文化帶來新的活力。

三、大膽開放 大力挖潛
——中國面對外來文明衝擊之必選

按照文化發展的基本原則，外來文明的衝擊也許並非壞事，因為外來文化的擠軋必然導致本土文化的變革和自新。就像近代“西方世界表面上非常吃力地抵抗著奧斯曼帝國的外來壓力時，它卻在內部成功地進行了一系列重大的經濟、政治和思想文化變革”，[6] 從而完成文藝復興一樣。對此，中國文化應該有充分的精神準備和超邁的姿態。

1、積極鼓勵多樣文化共生

中國文化發展至今，雖不能說內力枯竭，但從鴉片戰爭到五四運動，已看出是强弩之末。之所以如此，是因為長期的對外封鎖、對內專制，缺少不同文化的交流和文化間的爭鳴，從而導致文化資源匱乏和文化活力下降。因此，要重振雄風必須接受新的外來文化影響。在這方面，一要避免惟我獨尊的態度，二要避免走入普遍主義的誤區。過去我們吃了不少惟我獨尊的虧，如今又吃普遍主義的虧。尤其在中國，馬克思主義也犯了普遍主義的錯誤，以為自己是“放之四海而皆準”，這同

5 何世明：《融貫神學與儒家思想》，宗教文化出版社1999年版。
6 趙林：《告別洪荒》，東方出版中心1998年版，第14頁。

基督教的想法本是一個意思。但普遍主義在認識論和方法論上是科學主義的同道，而且極容易導向專制主義。當普遍主義成為意識形態時，想要求多樣化的個性存在是不可能的。於是，沒有了百家爭鳴，就等於自動取消了中華文化復興的可能。就連亨廷頓先生也不得不堅持以為："在一貫是多元文化的世界裡，建構性的取向應當是擯棄普遍主義、承認多樣性並尋求共性。"當然，這樣一來，又需要尋找人類存在的道德文化紐帶。這個紐帶即"某種歷史交會點，就是對未來巨大潛在意義的道德文化感受"。[7] 可見，多樣性的文化建設之路，無論中國還是基督教都要遵守，否則就沒有出路。儒學之可貴就在於它不是"宗"自己為教，否則就沒有海納百川的活力和胸懷了。當然，文化的融合需要想像力。儒家文化講究和而不同與一體之仁，在這兩種文化政策之間保持必要的張力，是儒家文明和中國文化得以不斷延續的重要前提。

由於這種文化觀，除了空間的概念外，當代中國社會的發展當然不能把具有其他內涵和導向的宗教排除在外。現代社會表現為如何以法治為基礎，重建道德社會，而法律的基礎是理性，道德的基礎是人文，人文的最後根據，可能要訴諸於宗教。特別是當代社會，人們追求多樣化、個性化，要形成統一的社會整體，除了法律、道德之外，還要有更深層次的信仰力量，在這方面宗教所具備的心理治療、精神整合、減緩社會壓力、調整社會關係包括人與自然的關係作用，就成為社會發展的重要文化力量。可以說，如果沒有宗教的參與和調解，中國的發展還要走許多彎路、付出許多代價。譬如，大多數中國人從前受的是無神論教育，結果導致無法全面地理解和看待宗教，更無法恰當地正視宗教的社會價值，因此，社會一旦出現宗教問題，往往束手無策、不知如何應對。法輪功事件就是一個明顯的例證。

在過去的一個多世紀裡，中國學界對宗教所持的反對態度總體上並沒有多大改變。今天占統治地位的聲音依然是要用各種各樣的東西來取代宗教。曾經在西方出現過具有現代特色的宗教替代物也都登上中國舞臺。其中，尤以"審美代替

7 [美]瑞恩：《異中之同：人的自我完善》，北京大學出版社2001年版，第32頁。

宗教”這個口號最具有影響力。按其說法，審美不僅兼有宗教的優點，還可以避免宗教的缺點，何況中國文化本是審美的，是樂感文化，而不是罪感文化，中國智慧的基本特徵是實用理性，其最高層次是美學而非宗教。中華民族的豁達樂觀中閃耀著樸素辯證法的光輝，所謂“天人合一”就是審美的境界，所以審美比宗教更適合中國人的生活。這實際上是一種文人意識和文人矯情的普遍化，因為審美生活的確立是需要相當條件的，這一點對發展中國家的大多數人口幾乎是不可想像、根本無法實現的。相反，宗教卻很容易為最貧困最落後甚至最沒有文化的人群所接受。所以，中國社會必須正視宗教，不能簡單幼稚和情感化地以審美來代替宗教。[8]

2、主動有效地吸納基督教

由於前述原因，中國必須對一切有價值的外界文化開放，特別是主動對基督教開放。怎樣開放呢？

首先，不要簡單地以為馬克思主義與基督教就是截然對立的。馬克思主義與基督教有差別，這是事實，但不像一般人想像的那樣簡單而純粹，而是有著複雜的滲透與區別的關係。對中國人而言，它們來自西方，都有著改造社會、救世濟民的普世追求；對中國文化的關係而言，它們之間的差別要小得多，所以我們作為非西方的文化看客，不必過分天真地誇大其對立，而是要採取一種寬容和非介入的態度。何況，即使真有對立，現在馬克思主義已經獲得絕對優勢的一統地位，也應該有一種寬大的氣度。對此，列寧曾說過，“只有用全人類知識豐富自己的頭腦，才能成為共產主義者。”這對那些簡單盲目拒斥宗教的人應該是個警訓，至少他們的做法還不像個共產主義者，那還有什麼資格隨便批評別人。

其次，沒有必要對基督教產生過度的文化恐懼。目前，中國社會對基督教發展及其後果的態度和評價，從“中西馬”的角度看主要有三種：其一，是文化憂慮。這來自對傳統文化的一種虔誠。雖然中華文化博大圓融，講究相容並蓄，但外來文化的強大衝擊，特別是“五四”以來文化洗禮所導致的精神混

8 劉宗坤：《等待上帝，還是等待戈多？》，中國社會出版社1996年版，第268頁。

亂，使一些人對基督教的快速湧入顧慮重重。其二，是文化樂觀與希望。這主要是一批有西化意識或傾向人士的態度，他們痛感於中國傳統文化中落後的一面，因中國人精神信仰不純粹導致社會轉型的混亂，而主張發展基督教，重建信仰世界，認為這樣可以解決中國社會發展的許多問題。其三，是文化拒斥。這主要是一些馬克思主義的當權者，與普通的共產主義者關係不大，因為只有當權者才是現實體系的真正受益者。但這個群體的成分非常複雜。這是很值得研究的精神現象。不管如何，鎖閉國門和自我恐懼都是不必要的，也解決不了問題。

當然，這樣發展的結果，中國傳統文化面對其他“二足”這樣真正的對手，在新的強勢文化衝擊下，原有的精神結構很難保證還是完整的。但中華文化向以其體大形散、無為自化的自然運行方式來維繫，總以無為自正的方式實現自新，因此不管什麼文化進入中國，都很難最終成為強勢，實現真正的一統，而不過是成為其中的一個組成分子。對此，應有充分的精神估計和自信。

再次，積極開發基督教的精神價值。中國人以往雖然也講“吾日三省吾身”，但在精神方面的需求和建樹是比較弱的，因為中國人講究隨遇而安不求甚解，如：老子講“唯忽唯晃”，孔子講“未知生焉知死”，就是明證。中國歷史上也沒有精神英雄，文化之中也沒有明確的“精神元”和精神維度，所有的英雄都是事功英雄。最明顯的如中國人的國民意識就比較弱，甚至到現在公民身份證還叫“居民身份證”。中國科學的理論建構不足，就與精神因數偏弱和知識論不發達有關。雖然由於三教合流，中國文化在宋以後發生了“內在性的轉向”，[9] 開始進行系統的文化反省，其中理學、心學有了這種努力，但從總體上看還僅限於精英範圍；雖然在民間也有了“生死事小，失節事大”，乃至還走過了頭，搞起了“貞節牌坊”等，但主要還是倫理範圍的東西，在純精神上沒有任何長進，更沒有廣泛地大衆化。對此，黑格爾獨具慧眼，看出中國人民族性方面的顯著特色就是“凡是屬於‘精神’的一切——在實際上和理論上，絶對沒有束縛的倫常、道德、情緒、內

9 劉子健：《中國轉向內在》，江蘇人民出版社2002年版。

在的‘宗教’、‘科學’和真正的‘藝術’——一概都離他們很遠。”[10]

雖然黑格爾說的有點過，但中國古來教權從未高過王權，所以也就不存在或沒有單獨的精神維度（西周分封、秦王設郡，從此定型）。現在東西方文化相互影響，西方文化精神性的一面對中國文化具有强烈的互補作用，所以我們應當積極吸收，重建自己的精神田園。其中主要是方式方法上的重建，為此必須掰出一個精神維度。在這方面，基督教的末世學理論具有獨特的作用。中國古代文化作為原型文化沒有發生明確的分裂，就沒有西方那樣激烈的矛盾，中國文化也沒有明確的危機意識，所以沒有關於矛盾協調的系統理論或結論，這樣也就沒有關於未來、關於末世的系統學說。而基督教一向有這方面的意識：“今天我們已經確信人類在進行著最後一頓晚餐”。[11] 由於偉大的宗教都承認這樣一種力量，這種力量超越了人類個體的欲望而使生活具有更高的目的。[12]中國目前正努力走向未來，進行和諧社會的建設，如果沒有合理的未來觀，就會出現許多問題。這樣，宗教末世論的思想傳入中國就具有了雙重價值。因此，中華文明的復興必須有基督教文化的參入才有可能。

3、發掘潛力、回應時代變革

首先，做好思想的“上浮”與文化的“下沈”工作。在對中國文化和歷史的研究中，列文森獨具慧眼，不僅看到了儒學强調的內在性和指向過去的價值取向，與基督教的超越和進步的觀念相反，而且看到了近代社會轉型中儒學由能夠兼容百家、具有普遍意義的“天下”學說變成了具有“國性”的區域學說的殘酷事實。[13] 這說明我們與西方的差別，時代性大於彼此的不同，這種差別主要是時間性的而非區域性的，使我們看到，如果不想僅僅成為考古學的對象，就必須奮力地“追趕時間”往前走。近年來的國際衝突，典型地反映了力量或實力在

10 [德]黑格爾：《歷史哲學》，上海書店出版社1999年版，第143頁。
11 甘紹平：《倫理智慧》，中國發展出版社2000年版，第143頁。
12 [美]瑞恩：《異中之同：人的自我完善》，北京大學出版社2001年版，第34頁。
13 [美]列文森《儒教中國及其現代命運》，中國社會科學出版社2000年版，第362-364頁。

當今這個世界上意味著什麼。文化的發展顯然應服從於社會發展這個使命。而一個文明體系的精神根基是不可能輕易地被拋棄和被替代的，這種精神根基就是文明賴以維繫的宗教——倫理價值系統。為此，必須做好思想的上浮與文化的下沈工作。

“上浮”即到達高的境界，“下沈”則是沈到大衆百姓的層面，將“天行健，君子自强不息”和“地勢坤，君子厚德載物”的華夏精神發揚光大。對此，美國學者瑞恩説得好：“如果多樣性未經人文的陶冶，如果不是心繫更高的生命、生活，而僅僅是表達了武斷、任性與怪癖，就會帶來種種波動、反復，甚至更糟的後果。”因此，“必須面向更高的生活，充分發揮人性，儘量提升生存的價值；同時，需要對人類的自私自大做出强有力的制衡；除了謙恭與克制，真正的相互尊重外，還需要有一種共用更高人性的意識，承認存在著一種能以多種形式出現的更高人性。這種人性深深植根於文化的土壤中，並獲得最優秀成分的滋養。事實上，真正强大的文化體系也不會靜止、僵化於某種固定的特殊模式之中，它必然不斷發展自身，以滿足不同時代、不同地域的需要而成為生命的原動力。”[14]

其次，挖掘中國文化的信仰價值。從前軸心時代到軸心時代，中國文化演進的突出特色是人文性和人間性，從而它的理性更多是人文的、實踐的理性。其理性化主要是人文實踐的理性化，這在春秋時代更為明顯。不管文化形態上的“以道德代宗教”（梁漱溟），或在民衆生活中體現的“實用理性”（李澤厚），其根源皆在於此。當然，這種人文實踐的理性化，並不企圖消解一切神聖性，禮樂文化在理性化祛巫的同時，珍視地保留著神聖性與神聖感，使人對神聖性的需要在文明、教養、禮儀中仍得到體現。[15]這就是説，人性之仁與神性之愛具有一定的相似性。中國本土文化雖沒有强烈的宗教意識，但不意味其中沒有宗教成分。姑且不説早就有本土的宗教——道教，就是在中國文化的主幹儒學中也有一定的宗教情感，因為信仰作為精神的內在成分是無法剔除的。

---

14 [美]瑞恩：《異中之同：人的自我完善》，北京大學出版社2001年版，第2–3頁。
15 陳來：《古代宗教與倫理》，三聯書店1996年版，第12頁。

王治心先生曾經將中華民族傳統信仰的特點概括為："沒有入主出奴的成見，信仰有絕對的自由，所以沒有宗教上的爭端，任何外來宗教都可寬容；在信仰上沒有明確的限制，沒有教權集中的約束，一個人可以同時信幾種宗教；政教分離較早，彼此較少約束；宗教形式比較靈活多樣，沒有統一固定的格式；雖然各地信仰有很大差別，但都認為天是至高無上的主宰，為一切倫理道德的根源。"[16] 也就是說，不是中國人沒有信仰和宗教意識，而是沒有强化到西方那樣的程度，宗教層次上還處於多神論階段。因此，正當中西文化會通之時，積極開發本土文化的宗教價值，追求人性和神性的合一，對於有效地接受基督教、培養人們對民族文化的宗教般情感、保有自己的文化血脈是非常重要的。

最後，應當看到，在現代化運動中，舉凡已經或者將要現代化的國家都在重新肯定他們自身的文化價值。這也就是所謂地方性敘事的合法性問題。中國文化在二十一世紀振興的希望恰恰在於通過自我批判的方式，從自己的文化傳統重建精神砥柱，以此作為嫁接西方先進的物質文化和制度文化的本根。為此，在全球化的進程中必須肯定"地方性知識"或敘事的價值。而這或許只有在外來文化的壓力下重建才會有真正的融合和發展，所以我們要把這看作是機會，而不單是壓力。

四、宜人宜己 融通自助
——基督教華傳之所思

衆所周知，基督教對於近代中國的開化發揮了很重要的作用，但由於基督教與當時西方的殖民擴張聯繫在一起，真假難分，結果教會教育變成了文化侵略或文化殖民，最後受到了遏制。這就迫使所有有志於在中國傳播基督教的人們不能不認真思考一些基本問題，從中吸取經驗教訓。

1、牢記華傳之史訓

首先，基督教來華不應是進行國力炫耀或文化殖民，因為

16 王治心：《中國宗教思想史大綱》，東方出版社1996年版，第8頁。

原則上它不應屬於任何國家。而且必須明確，基督教進入羅馬的情景與佛教進入中土的情景是完全不同的，因為在希臘羅馬時代，人們還是多神教，信仰很亂，基督教的進入剛好實現了由多神教向一神教的轉型；而中國在後漢時代已經完成了獨尊儒術的文化整合運動；從根本上說，家族—宗族組織與政治權力同形同構，是中國早期文明社會的一個重要特點，商周國家就是宗族組織的擴大或國家化。中國的皇權大都出於自身統治的穩定性需要，而成了傳統的堅定維護者，佛教進入東土只能先居於末流，由此形成了後來的交往模式。基督教作為有自己主張和目的的外來宗教，顯然不會被永久地容忍其隨意傳教。近代來華傳教士的命運就能很好地說明問題。所以，基督教自身也要能夠適應中國，其來華的直接目的應當在民，而非在教，否則就不是普遍意義的人文宗教，而成了為教而教的文化殖民，在中國肯定站不住腳。中國近代關於中西體用的爭論就是為此而起。因此，一定要牢記，只有民樂，才有教興。

事實上，基督教進入中國，必須是在伴隨中國精神的重建才有可能，必須是在中國文化已經有了巨大的空間可以進入時才有可能。而當前的中國可以說具備了這樣的條件，主要是從計劃經濟到市場經濟的轉變，從鄉村社會向城市社會的轉變，這使得已有的文化和文化心理發生了斷裂，出現了用原有方式無法控制的巨大精神和信仰空間，法輪功的出現就是這種狀況的一種反映。這些都表明，在考慮基督教進入中國時必須首先考慮中國自身的需求，而不是基督教的需求，或至少基督教要在充分考慮中國人的需求時，再研究怎樣發展自己。

歷史上，中禪的出現對佛教傳入的影響，應該值得基督教借鑑。如此一來，香港何世明牧師“使基督教信仰與儒家思想互相融會，而又以基督之道一以貫之”，作為“中華基督教融貫神學的主要原則”，從而建立“神學化儒學”的想法，則未免過於單純和天真。特別是他把基督教與西方文化簡單區隔開，認為“基督教是普世的宗教，西方文化絕對不能代表基督教”的做法，頗有掩耳盜鈴之嫌。因為去掉了基督教，西方文化又剩下了什麼呢？另外，他把中華古人所崇拜之“天”與基督教之“天”相提並論，甚至用基督教解讀儒學，如果僅是

作為在華宣教的一種手段，似無不可，但若本人以為就是那麼一碼事，則難免有望文生義之嫌。[17] 因中國古代的“天”並非“天帝”之天，而是具有多義性，如：自然運行之天，主宰、根源之天，生成調和之天，道德、理法之天等，不能做單一的理解。對此，日本學者溝口雄三倒是看得更清楚。[18]

同樣，何世明先生引述耶穌在《太五17》的話：“莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。”以此作為基督教進入中國的口號，恐怕也只是一廂情願，因為本來沒有外部的入侵，中國人自己過得也還是可以的，不需要什麼人來拯救，中國人也沒有什麼救贖或拯救意識。但何先生的想法反映了外來文化與本土文化的基本矛盾。如果不想激化這個矛盾，就不要抱著類似的意念和想法進行傳教，只能採取類似佛教的做法，僅僅為了普渡衆生，從而達到無為而有為的目的。否則，必然因遭到文化精英的强烈反對而難於在中國紮根。

其次，必須因地制宜，在觀念、目標和方法上都有變化。由於中西方的宗教觀念有很大差別：中國人對自然神靈的情感和供奉，更多是出於僥倖獲取功利的目的，而非出於真誠的信仰；基督教是一種個人化的宗教，而中國的宗教往往帶有族群性質；基督教乃是一種理性化的信仰，而中國人信仰的成分比較雜多，很難說都是出於理性。二者最根本的差別是天人合一與天人相分兩種世界觀的差異。[19] 因此，基督教在中國的傳播須考慮這些特點，在信仰要求上實事求是，不必局限在一個層次。但中國人企圖不費吹灰之力、隨支隨取地就獲得神助的廉價信仰傳統，與基督教戒律森嚴的信仰規範有很大的差別，必然會對基督教原有的篤信方式構成巨大的影響或衝擊，導致其改變。因此，基督教在保持基本精神不變的前提下，應學會處境化思考，不拘泥於形式和手段，這樣才可獲得更廣泛的社會認同。當然，在這個過程中儒家也會轉變，而實際上最終發生的可能是“雙轉”的過程。

---

17 何世明：《融貫神學與儒家思想》，宗教文化出版社1999年版，第4–10頁。
18 [日]溝口雄三：《中國的思想》，中國社會科學出版社1995年版，第6頁。
19 魏光奇：《天人之際》，首都師範大學出版社2000年版第112–114頁。

再次，必須關注基層的大衆。中國古代外來宗教一向都是先由民間接受，然後才逐漸融入社會。基督教也只能如此，因為民間是意識形態統治和信仰堅定性最薄弱的邊緣地帶，最容易接受外來文化的影響。因此，未來的中國，由政府掌握主權、教會或教徒開辦各級學校和慈善機構或許不是不可行的。[20] 特別是在廣大山區和農村落後地區大力掃盲、脱貧，需要有願意奉獻和凝聚力的團體來組織他們，基督教可能是最恰當的一個組織。

最後，爭取精英群體的認同。衆所周知，當今中國的文化結構是人為鑄造的一個核心化與精英化的“社會”圈層，大部分人不在圈層內部。也就是説，這個“社會”中有力量和影響的人只占很小的一部分，但卻決定社會的走向，從而出現以城市的部分掌權者為核心的“權力中心”、城市-農村逐漸由中間向外擴散的圈層結構。正如郝大維和安樂哲所指出的，在中國“社會同它的經濟和政治活動的觀念和價值觀之間有極大的連續性，不瞭解中國高層文化的特點，那麼在同中國人打交道時，即使在最實踐的層次上也會處處碰壁。”[21] 何況中國近些年已經廣泛地進行了無神論教育，甚至以無神論國家著稱。信徒容易被精英們看成是迷信和愚昧，被指責成文化賣國主義，從而打入異類，失去市場。相反，一旦精英文化圈對此有了比較恰當的認識，許多問題就可能事半功倍、一路順暢。

2、調正當下之姿態

由於中國精神市場的廣闊性，任何思潮要全部把它佔領都是不可能的。目前，基督教對中國來説還只能算是他者，既是固有文化的他者，也是馬克思主義的他者。目前“三足”融會的局面還遠未形成。因此，基督教要在中國精神市場的天下三分中，分得更多的份額，還需要做許多屬於他者的工作。

首先，主動適應國情。基督教在中國傳播主要有兩種途徑，一是來華傳教士的活動，二是中國人自己的介紹與宣傳。但不論哪種方式都必須考慮中國國情。中國不同於別國，特別

20 王忠欣：《基督教與中國近現代教育》，湖北教育出版社2000年版，第177頁。
21 [美]郝大維、安樂哲：《孔子哲學思微》，江蘇人民出版社1996年版，第254頁。

是一些小國，它有自己的文化傳統和性格。由於儒道釋的長期交往和影響，中國已經形成了接納和涵化外來文化及其影響的獨特方式，使得任何外來文化必須入鄉隨俗、接受改造。那種企圖按照單一形象來塑造世界的欲望，不僅非常幼稚，在中國也絕對行不通的。

顯然，新的世紀之初，在中國已經持續了一個多世紀的中西、古今、聖俗之爭還將繼續下去，並且歷史的轉型為宗教提供了一個前所未有的機會，但面對這種情形，宗教必須首先主動行動。“一種宗教必須適合它所立足的社會”，如果不能很好地適應形勢而改變，就將失去歷史所給予的最後一次機會。特別地，後現代社會將不會再有哪一種宗教獨步天下，各宗教之間以對話取代對抗，在相互尊重的基礎上共存共榮是必然趨勢和選擇。“如果這些宗教中的任何一種思想想征服這個世界，它必須有更大的適應性才能實現。”[22] 這就要看哪種宗教能夠應時順勢、脱去它的神秘外衣，走下聖壇，自如地走進世俗世界，讓每個被世俗文化浸染的生靈都能聽到它的福音。就此，對於宗教經文作出符合中國現實的闡釋使其比以往的經文更容易讓人接受，將是知識論上的首位工作。如：明末士大夫們對傳教士所宣揚的“啓示真理”的詰問和辯難，就表明“雖然他們容易接受宇宙間有主宰的觀念，但只有這些觀念具有本體論或宇宙生成論的哲學意義時，他們才能理解並接受之。”[23] 而“基督教的力量或許在於它比其他宗教更能使其適應新的變化而又不喪失它的本質特徵”。[24]

其次，充分理解和把握中國精神文化的非宗教性傳統。中華文化從來沒有形成以神學為主導的局面，宗教甚至不是社會反抗的武器，在某種程度上倒是社會矛盾的減壓器或調和劑。馬克思主義無神論之所以能在中國迅速傳播，並佔據主導地位，在一定意義上與中國的無神論傳統有關，特別是與儒家的精神追求有關。尤其後現代社會將不再是哪種宗教獨步天下的時代，各宗教間以對話取代對抗，在相互尊重的基礎上共存共

22 [英]凱萊特：《宗教的故事》，江蘇人民出版社1999年版，第529頁。
23 孫尚揚：《基督教與明末儒學》，1994年版，第251頁。
24 [英]凱萊特：《宗教的故事》，江蘇人民出版社1999年版，第529頁。

榮是必然趨勢和選擇。於是，基督教在傳播的觀念、目標、方法甚至信仰的形式上都應有所變化。這對新教來說並不困難。否則，只是把中國當作文化下游實施單向度的信仰傳播，將會遭到一切文化守成者的抗拒。

再者，處理好與馬克思主義的關係。雖然馬克思主義作為後來者曾經抑制了基督教思想在中國的發展，但相對於中國文化，它畢竟是基督教的近親，是基督教文化之根上開出的智慧花朵。馬克思主義在搗毀中國人傳統精神結構方面，發揮了歷史上無比的作用，在一定意義上為基督教思想在中國的傳播鋪通了道路；否則，近年來就不會有那麼多人毫無障礙地轉信基督教。從這個意義上說，在西方互相敵視的基督教和馬克思主義，在中國倒有可能聯手合作。對此，基督教的智者們有必要考慮如何“由馬入中”，包括對馬克思主義做出符合基督教的解釋。

3、自我調整與創新

由於基督教來華依靠西方强勢的經濟與社會基礎，人們容易把事情看成是單向度的。其實，問題可能還有另一面。那就是，鑒於基督教信仰在西方已呈衰微狀態（亨廷頓），那麼，它之進入中國不應簡單看成是對當地的貢獻，也有中國對基督教貢獻的一面，因為它恰恰是在中國找到了用武之地。所以，在邏輯上不能簡單以為基督教進入中國只是在救中國人，那也應是一種自救過程，或者至少說這種救助是相互的。因此可以預期，基督教在中國的傳播必然會反過來影響其本身並導致其變化。由於西方文明存在的問題，人們普遍把視野轉向東方，開始關注和欣賞東方價值。或許，基督教也有借儒家文明振興之意；而且，由此反而可以減少文明之間的衝突。

同時，基督教既想進入中國，則中國可能正是一塊“應許”之地。就像當年佛教一樣，如果沒有在中國的傳播，可能早已失傳。由於中國有世界上最廣大的信仰空間，世界精神只有進入中國才會完成自己的循環，所以信仰之未來在中國。既然如此，由於基督教與佛教不同，它在吸收中國智慧時必須恢復和確立孔老孟莊等華夏先祖的文化地位，通過“異中求同、

合衆為一（美國國訓）”，[25] 實現世界信仰最大的融合，從而借助中國幾千年豐厚的歷史文化傳統，使其向中國傳播的過程成為中國化基督教（華化基督）建立的過程。或許，這不僅是一種有“中國特色”的新形態基督教，且可能是綜合的世界範式的“大同”之教。因此，目前中國的基督教期待著“惠能”的出現，以最終通過回歸而東方完成自己世界化的進程。

最後，可以預計，基督教今後在中國的發展趨勢將是“四化”：世俗化，倫理化，東方化，合一化（與其他思潮相容）。世俗化，即隨著社會越來越理性化，基督教本身也淡化了它的神聖性而突出了現世的內涵；倫理化，即從宣傳教義更多地轉向强調道德倫理；東方化，即本色化或處境化，包括對東方其他宗教的認同和對其他教會組織的尊重，畢竟基督教的信衆將以亞洲，尤其中國為最多，其工作重心也將轉向亞洲；合一化，又稱普世化，是近年來興起的普世倫理運動，其道路雖然曲折艱難，但總可以達成最低限度的一致，[26] 從而成立宗教“聯合國”。這是通過換位來處理問題即“用中國人的眼光解讀基督教哲學”的偉大歷史成就。[27] 這樣説來，中國更是屬於未來化的一個國度。作為中國人，我們當然也期待，有一天中國文化通過各種方式傳播，包括借助基督教思想的回流，對世界發揮更大的積極影響。

（作者單位：北京師範大學）

25 [美]瑞恩：《異中之同：人的自我完善》，北京大學出版社2001年版，第32–50頁。
26 段琦：《基督教學》，當代中國出版社2000年版，第392–397頁。
27 許志偉、趙敦華：《衝突與互補：基督教哲學在中國》，社會科學文獻出版社2000年版，第26–27頁。

當代中國大學生對基督教的認知管窺

何 慧

近年來，中國學者對轉型時期知識份子的宗教信仰問題做了一些研究，某些大學也在校內做過關於大學生的信仰問題的內部調查，但是，以一個地區多所學校不同層次的學生為調查對象，實地瞭解當代中國大學生的信仰狀況、以及他們對基督教認知程度的研究還是空白。對此，筆者在廣東省的五所大學發放問卷，就有關信仰、宗教、基督教的十四個問題進行了抽樣調查。調查反映出當代中國大學生在宗教信仰方面既理性、寬容，也困惑、迷茫。

一、問卷調查的說明

此項調查在廣東省五所大學中進行，包括省會城市廣州的三所大學：華南師範大學、華南理工大學和暨南大學，中等城市的兩所大學：汕頭大學和韓山師範學院。選擇以廣東省生源為主的這五所大學，是希望藉此瞭解，走在中國改革開放前列，受市場經濟衝擊較早、較多的地區年輕一代對宗教的態度。這五所大學的學生分別來自廣東省的不同地區，也有少數外省學生，還有一些來自香港和澳門的學生，在反映廣東及周邊地區青年人的思想狀況具有代表性。

此問卷調查的方式是由該五所大學的在職教師利用課餘時間，在所任課的學生中進行隨機發放，即時回收，以保證問卷填寫的真實性和自主性。最終收回問卷樣本共510份，其中，研究生105人，占總數的20.6%，本科生405人，占總數的79.4%（包括在職業餘攻讀大學學位的學生64人）。就學生性別而言，男生為217人，占總數的42.5%，女生為287人，占總數的

56.3%，這大致符合現在中國大學生的男女比例。另外，有6份沒有寫明性別，難以區分是無意還是有意漏填。學生的年齡多數為18–30歲，共463人，占總數的90.8%，31歲以上的有47人，占總數的9.2%（主要是在職業餘攻讀大學學位的學生）；文科學生為341人，占總數的66.9%，理工科學生為169人，占總數的33.1%。文科學生在用文字發表個人見解方面較理工科學生更為積極。

二、問卷內容的統計

本問卷共有14個題目，每個題目有2–3個供選擇的答案。

第1題：你是否聽説過基督教？

選擇答案爲“是”的爲502份，占總數的98.4%，答案爲“否”的只有8份，占總數的1.6%。由此可見，大部分學生對基督教略有所知。

第2題：你對基督教是讚賞、反對、無所謂？

選擇答案爲“讚賞”的爲130份，占總數的25.4%，答案爲“反對”的爲12份，占總數的2.4%，選擇答案爲“無所謂”的爲368份，占總數的72.2%。反映出學生對基督教持反對意見的爲極少數，持讚賞態度的人雖不算少，但大多數人持中立態度。

第3題：你認識的人中（包括你自己）是否有人信仰基督教？

選擇答案爲“是”的爲355份，占總數的69.6%，答案爲“否”的爲155份，占總數的30.4%，反映出在大學生身邊信仰基督教的人已不是少數。

第4題：你認為信仰基督教是好事、壞事、不知道？

選擇答案爲“好事”的爲229份，占總數的44.9%，答案爲“壞事”的爲13份，占總數的2.5%，選擇答案爲“不知道”的爲253份，占總數的49.6%，另有15人認爲既不是好事

也不是壞事，或者無好壞之分，占總數的2.9%。還有學生對這一問題提出意見，認爲“這些答案非黑即白，絕對化的程度高，設計不合理，因爲人的灰色地帶很多。”本題故意把問題極端化，正是想看看學生的應對。選擇“不知道”的人幾近半數，說明他們感到難以用是非觀念來判定信仰問題。而認爲信仰基督教是好事的人不少，說明基督教在中國學生的心目中基本上是正面的形象。

第5題：你認為信基督教的人是好人、普通人、壞人、不知道？

選擇答案是“好人”的爲64份，占總數的12.5%，答案是“壞人”的僅1份，占總數的0.2%，答案是“普通人”的爲351份，占總數的68.8%，答案是“不知道”的爲86份，占總數的16.9%，認爲無好壞之分的是8份，占總數的1.6%。這題與上題的情況相似，學生沒有把信仰與是非掛鉤，表現出一種寬容的心態。

第6題：你是否想知道多一些有關基督教的知識？

選擇答案爲“是”的爲364份，占總數的71.4%，答案爲“否”的爲140份，占總數的27.5%，有6份棄選，占總數的1.2%。說明多數學生願意瞭解基督教。

第7題：你覺得在你的生活中應該有宗教信仰嗎？

選擇答案“是”的爲233份，占總數的45.7%，答案“否”爲140份，占總數的27.5%，答案“不知道”爲124份，占總數的24.3%，有8份另選“可有可無”或“不一定”，占總數的2.5%。可見有半數以上學生不認爲宗教是日常生活中的重要組成部分，但也有不少人認可宗教信仰的存在。

第8題：你對以下哪種宗教有好感？基督教、佛教、伊斯蘭教、道教、其他 （可以複選）？

選擇答案爲“基督教”的爲184份，占總數的36.1%，“佛教”爲238份，占總數的46.7%，“伊斯蘭

教”爲24份，占總數的4.7%，“道教”的爲62份，占總數的12.2%，還有91份選“全無”、“一樣”或“儒家”等。除以上基本情況外，選擇對基督教“讚賞”並認爲信仰基督教是“好事”的問卷中，在本題選擇對基督教以外的其他宗教有好感的有10份。近半數學生對佛教有好感說明佛教在中國民間有比較深厚的土壤。

第9題：你是否認為中國的傳統文化與基督教有相似性？

選擇答案爲“是”的爲330份，占總數的64.7%，答案爲“否”的爲176份，占總數的34.5%，有4份爲“不清楚”，占總數的0.8%。可見多數學生認爲中國傳統文化並不排斥基督教。

第10題：你是否認為中國的傳統文化與基督教是相衝突的？

選擇答案爲“是”的爲127份，占總數的24.9%，答案爲“否”的爲372份，占總數的72.9%，另有11份選“不知道”或“部分有”，占總數的2.2%。與上題相似，多數學生認爲中國傳統文化與基督教不是對立的。

第11題：你認為共産主義是否是一種信仰？

選擇答案爲“是”的爲343份，占總數的67.3%，答案爲“否”的爲108份，占總數的21.2%，選“不知道”的爲58份，占總數的11.6%。這題雖然與基督教沒有直接的關係，但是，它反映出中國大學生所受到的正統教育還是具有相當大的影響力，因而對於其他信仰有一定的抵制作用。

第12題：你是否認為每個人都應該有精神支柱？

選擇答案爲“是”的爲485份，占總數的95.1%，答案爲“否”和“不知道”的爲25份，占總數的4.9%。作爲有一定文化素養的大學生，其精神需求是顯而易見的。

第13題：你最願意與誰進行精神上的交流？親人、朋友、有相同信仰的人、其他？（可以複選）

選擇答案爲“朋友”的最多，爲304份，占總數的59.6%，“親人”其次，爲141份，占總數的27.6%，“同信仰的人”112份，占總數的22%，另有13份選“其他”，占總數的2.5%。年輕人交往得最多的是同輩人，而感情上最可靠的是自己的親人，因此，朋友和親人對他們的影響最大。

第14題：你認為人的生活中最重要的是生命、財富、信仰、其他？（可以複選）

選擇答案爲“生命”的最多，爲349份，占總數的68.4%，“信仰”其次，爲104份，占總數的20.4%，“財富”爲34份，占總數的6.7%，選“其他”的爲74份，占總數的14.5%。中國大學生對生命的價值已經普遍認同，信仰的地位也不可小視，而對財富的渴求並未凸顯。在大學生其他的選擇中，內容則非常豐富多彩，包括生活質量、個人尊嚴、滿足感、健康、夢想、動力、理解、事業、親情、愛情、友情、快樂、希望等等。說明大學生的精神世界有著太多的需要應該得到滿足。

三、自由言論中的觀點

本問卷的最後一部分是自由言論，即可以就相關的任何問題發表個人看法。在收回的問卷中，在這一欄表達了意見的有126份，占總數的24.7%，即近四分之一的學生發表了看法，說明他們對此項調查的參與還是比較踴躍的。

學生的自由言論主要是對信仰的看法，包括一般意義上的信仰問題和宗教信仰問題。言論中較少直接評價某一宗教，但也有讚揚基督教的，如：“我認為在重要的圖騰崇拜和宗教、非宗教的信仰中，基督教是一種較理想的精神支柱，它有無限

的生命力和擴張力，是改造世界（包括人類本身）的一種重要動力。”

關於信仰，除了極少數否定的觀點，如：“有沒有信仰都無所謂，有命才最重要”外，大多數人持肯定的態度，典型如以下言論：

“人一定要有精神，有信仰，否則與動物無異。”

“信仰是人的精神支柱，因爲世界既是物質的，同時也是精神的，人作爲萬物之靈，是物質與精神的結合體，在人的內心世界裏，是無法用理性的科學解釋一切的。信仰是一種力量，給人勇氣和信心，讓人的心靈更加豁達。”

“人應該有精神支柱，此乃人禽之辨。人沒有信仰等於沒有精神價值。”

“人生在世，不能沒有信仰，因爲社會之路不是平坦的，甚至在某些時候人會傷痕累累，此時，信仰支撐著自己，度過難關，迎來燦爛的明天。”

關於宗教，大學生的看法是很不同的，有的說“不喜歡虛無縹緲的東西，腳踏實地地做人最重要”，有的“喜歡精神上的自由，不喜歡信教。”，有的“討厭宗教外在的形式，而欣賞其內在的精神所體現的和諧之美。”但也有人認為，“宗教信仰是精神滿足的一種途徑”，因為“當生活得累時，信教會給人慰藉”，特別是“在巨大的社會壓力下，（人）應該有一種釋放、一種精神寄託。”

不少人肯定宗教的作用和存在的價值，認為“宗教信仰能抑制人的罪惡念頭。”“宗教如果能夠對社會起促進作用，就應該推崇。”“作為精神支柱，宗教在一定時期有其存在的依據。”有人認為基督教的教義是教人為善的，但有些傳道者的素質不佳。同時，也有一些人對宗教持反對態度，如：

“宗教是人們生活中的一種寄託，是一種對現實的逃避，

是迷惑人心的，隨著社會的進步，它終究會在生活中消失。”

“不贊成宗教的存在，宗教信仰束縛人的思想、人生觀、價值觀，影響人們判斷是非的標準。”

“宗教有時會引來很多爭端，不推崇。”

“應對宗教有一定瞭解，以防被壞人利用。”

“中國人是聰明的，宗教往往是被人利用的物件。”

甚至有一些耐人尋味的、值得關注的、過激的言論，如：

“因爲我是中國人，所以不想信洋教。”

“宗教耗費人民血汗養活了一批又白又胖的宗教寄生蟲，廢之！殺之！”

但普遍的看法是每個人應有自己選擇的權利：

“是否信仰宗教是個人自由，應該是一種自主選擇，而不能強制。”

“信不信教是個人問題，視乎教義能否走進人心裡，讓人覺得安慰或其他好的感覺，支援生活。”

“是否信教屬個人自由，不存在好壞之分。各宗教之間也沒有優劣之別。”

的確，大學生的思維是活躍的，他們的想法也是多種多樣的，既反映出青年人思想上的不成熟，也體現出中國社會的複雜性。在收回的問卷中，有大學生講述了自己的故事，這些故事是中國複雜的社會現實的寫照：

故事一：我有的親人信佛教，有的則信基督教，平時，矛盾衝突基本沒有，但當遇到某些“重要”節日或事情時則不然，比如清明節、對死亡的看法（信佛教的人擔心自己死後沒人上香，因爲她的兒子信基督教）。又如信基督教的人在新年時不派發紅包，不參加某些祭奠祖先的儀式，這些行爲被認爲是有違中國（廣東）傳統（習俗）而會引起矛盾。

故事二：我姑媽是信仰基督教的，在我奶奶去世時，大家哭得很傷心，又燒香，又跪拜，她因信耶穌不參與這些佛教儀式，而被別人指爲“冷漠無情”。

四、對當代中國大學生信仰問題的評估

當代中國大學生正處在中國和世界急劇變化、社會形勢極其複雜的時代。他們是在高教大發展的形勢下跨進大學校門的，同時也面臨市場經濟衝擊下的激烈競爭，在精神上、心理上和經濟上有更多的需求，也受到各樣的壓力。

目前中國的社會形勢是：價值觀念多元化、個人目標功利化、學校教育僵硬化、社會風氣世俗化。在這樣的情況下，大學生越來越務實，把主要精力集中在解決身邊的生活問題上。但是，宗教對大學生的影響也在日益增大。宗教對他們來說是浮躁、匆忙的現代都市中一個讓人心情寧靜的場所，是放鬆心靈的一種方式，特別是富有感性色彩的基督教在大學生中快速傳播。有大學生寫道：“在三大宗教中，我比較喜歡基督教，進教堂能讓我產生神聖之感。我喜歡聖經故事。基督教徒的聖歌用美聲唱法唱，也是我喜歡（基督教）的另一個重要原因。”由此可見一斑。

總的來說，當代中國大學生對宗教信仰問題基本上是比較寬容和理性的態度。如有大學生寫道：“基督教和佛教都是以教人爲善爲宗旨的，這是非常好的，我也希望這個世界充滿愛與眞誠，沒有人欺壓人，大家和諧相處，一起幸福地度過短暫而有意義的人生。”他們認識到，宗教是一種文化，在漫長的

歷史中，各民族都創造了自己光輝燦爛的文化，應當支援各民族文化的發展，而不應該以某一種文化為唯一的模式。“當今世界的三大宗教，還有中國的道教，都是前人留下來的優秀文化遺產，因此不能偏執地說哪一個絕對好，而應該發揚‘拿來主義’，最大限度地豐富自己的生命。”“各種宗教有相通相似之處，可以揚長避短。”他們也指出，宗教是社會上的客觀存在，宗教的合法地位得到國家保護是國家體制健全的標誌。但他們不希望有人利用宗教，導致出現邪教和恐怖主義，因此認為保持理性的信仰是必要的。他們還提出：“無論何種宗教，都應與科學相結合。”“信教，信其理，不信神。”

大學生們認識到，如果社會沒有一種共同信仰或終極價值觀，人們的精神將處於混亂狀態，人便可以為所欲為。人如果沒有信仰，就會感到孤獨和空虛，甚至放縱。所以，“上帝是必需的，即使沒有，我們也要把它創造出來——你心中的上帝。”那麼，青年人心目中的“上帝”是誰呢？答案是多種多樣的，很不確定的。不少大學生為此感到迷茫，不知道生活中最重要的是什麼，自己要幹什麼，並常為這些問題感到沮喪。他們覺得這年頭很少有人真正有堅定的信仰，他們佩服和羨慕上一代人有屬於自己的信仰，而不知道自己現在該信仰什麼。

對大多數大學生來說，無神論的教育背景和唯物主義世界觀還有相當影響，共產主義仍然是不少大學生崇奉的信念，有的學生說：“有生活保障後，就應以信仰爲最重要，至高的信仰就是爲大義而敢於犧牲。”這種大義就是共產主義，因為“共產主義是一種美好的社會理想，一個人有了這種社會理想，就會產生對社會、國家、家庭的責任，產生更多的動力、更多的責任。”但他們對這一信念的理解不再簡單、抽象，而是表現為“上進、與人爲善、正義”等具體的內容，追求“爲自己，也爲他人，爲社會、爲國家、爲民族，爲了人類社會能和諧地存在和發展。”因此，我們可以說，當代中國的大學生並不是垮掉了的一代，而是有希望的一代，儘管他們的思想中也有很多問題，有迷茫、彷徨、失落、不滿、憤懣，但主流仍然是好的。

（作者單位：華南師範大學）

中國非建制教會的信仰特徵及其成因

石衡潭

中國非建制教會[1] 呈現出極其複雜的景觀，特別是近年來。一方面，它在國內遭到了一定程度上的忽視、排斥和壓抑，另一方面，它在國外又受到了支援、鼓勵和讚賞。一方面，它在國內有蓬勃的發展，另一方面，它也還有很多的不成熟，甚至其中也夾雜了異端。一方面，它在埋頭苦幹，勤奮工作，另一方面，它對自己的實踐缺乏理論上的總結與反思，特別是對自己活動的影響與功效，對自己在中國社會中的地位和作用，對自己在中國社會未來的前景等問題缺乏深刻的思考、明確的展望與積極的準備。所以，至今，它沒有產生自己系統而獨特的神學，也沒有形成較大規模常規而有效的組織體系，也沒有出現成熟的宗派，對所處的時代和社會，也缺乏積極有力的回應。

這種現狀，對它的發展和壯大，是十分不利的，甚至存在著極大的危機與隱憂。究其癥結，本人認為，乃在於不少中國非建制教會一直存在比較强烈的反智傾向。它是在特殊的社會

1 在當代中國基督教實踐中，實際存在著兩種形式的教會。一種是在政府有關部門登記註冊過的教會，這種教會一般教堂比較大，每個教會的信徒比較多，且集中在一個教堂聚會，各教會之間有統一的組織構架。一種是尚未註冊登記的教會，一般採取聚會點的形式，每個聚會點的人數不多，每個教會的規模也不大，且各教會之間沒有統一的組織構架，各自為政。關於這兩者教會，目前學術界尚未有統一與合適的稱謂與界定，有的稱之為三自教會與家庭教會，國外則有學者稱之為 registered Church和 Unregistered Church。本文權且據此英文詞稱前者為建制教會，稱後者為非建制教會。兩種教會的形成有歷史、地理、神學理解、個人職業、文化水平、個人興趣、情感取向等多方面原因。兩者之間的界限因地因時而異，有的比較清晰，有的則不是特別的分明；二者之間的關係也十分複雜，你中有我，我中有你的情況也大量存在。但總的來說，二者各自還是有一個大致可以辨認的輪廓。本文不對二者作明確的定義與劃分，只是依據大家一般的理解來說，本文所涉及的非建制教會情況也只是就具有一定代表性的情況而言，而並非說所有的非建制教會都是如此，更不排除例外。而且，所描述的反智傾向現象並非非建制教會所獨有，只是在它們中間表現得更明顯而已。

歷史背景之下形成的，在一定的歷史階段，它也發揮著積極的作用，如堅固信仰，擴大福傳等，但隨著時代的發展，社會環境的變化，這種傾向就顯得越來越與時代和環境不相適應，越來越有礙於福音在中國社會生根與發展。目前，特別是系列影片《十字架》和紀實報道《耶穌在北京》發行以來，這種傾向已經激起了有關部門戒備和防範的心理與舉措，也引起了部分民間社會的誤解、恐慌與敵視。在這種情況下，有必要對這種傾向做一番反思與清理。

一、反智傾向表現形式

反智傾向是存在於信徒信仰生活中的情感或情緒傾向，它不是一種系統的神學，也不是成熟的思潮。在此傾向的影響下，在信仰問題上，對理性抱有近乎本能的懷疑，認為理性不能解決信仰問題，甚至理性與信仰無涉。在信仰生活中，容易將一切問題信仰化，即把一切問題歸結為信仰問題。在解決問題的方式與手段上，主要採用信仰的形式，如禱告、祈求等，而不太重視先通過理性的途徑去解決。當然，這並不意味，具有反智傾向的信徒在日常生活和工作中也排斥理性，或者說經常做一些反常行為和舉動。反智傾向表現在信仰生活中的各個層面，很難對它下一個明確的定義，但可以作一些現象描述，下面試行之。

1、信仰上的獨斷

在解經方面，一些非建制教會的傳道人會根據自己的經驗、領受片面解經，流於主觀的臆測；且由於處在較封閉的環境，沒有機會與世界其他區的基督徒在信仰上交流與對話；對於在主內合一的課題，也採取過份保守的立場，有時不免會排拒其他真實的基督徒，甚至彼此攻擊，失去合一的見證。

2、組織上的不民主

1) 以傳道人為中心的組織管理模式

中國非建制教會有不少是由傳道人建立發展起來的，傳道人在建立教會的過程中，逐漸形成了自己的權威：不僅是在聖經

解釋上的權威，在教會的組織和管理中也是權威。在基層教會中，傳道人的這種權威地位更加明顯。這樣，在基層教會的組織和管理中容易形成傳道人一言堂的現象。信徒的意見和需求不容易表達出來，更難以被採納和實行。這樣，產生許多盲點和危險。如有些傳道人並不瞭解信徒的實際需要，傳講的資訊沒有針對性，不吸引人，不能造就人；信徒對傳道人的依賴太强，離了傳道人就不知所從，傳道人一旦走偏，影響的是一大群。

2) 不注意教導方式的傾向

在信徒的牧養、教導方面，非建制教會普遍要比建制教會積極和有效。建制教會往往只有一周一次的主日聚會，而且一個教會有兩到三堂，信徒接受的資訊不多，交通的時間也少。而在非建制教會，除了主日的聚會外，常常還有各種查經班和培訓班，這對信徒成長和成熟都很有幫助，但教導中也出現忽略方式與效果的傾向。有些傳道人忠心耿耿，事工勤勉，宣講熱情，但有時候，沒有注意到對象的接受程度，也沒有在傳講的方式上多下功夫，資訊不夠集中精練，往往又隨意延長講道時間，難免事倍功半，效果不佳。[2] 有的非建制教會隨意推遲和延長聚會時間，且讓會衆長時間地站立敬拜，使一些信徒（特別是初信者和慕道友）感到非常不便和疲乏並產生心理上的排斥與反感。遇到這種情況時，有的傳道人不是理性地檢討在方法處理上有什麼不當？時間安排上有什麼失誤？而是一昧地尋找靈性上的根源，認為這是由於自己不夠敬虔和魔鬼的干擾，單純依靠禱告來了結。[3] 這樣的局面往往還重演，得不到明顯的改變，致使不少信徒流失。

3) 在活動的安排上不注意因時因地制宜

在教會退修會、佈道會、營會等活動中，有的非建制教會傳道人不太注意根據聽衆的變化而作相應的調整，而是照搬教會內部的那一套，也常常會影響到工作的果效。如：有的教會

---

2 根據筆者所觀察，美國教會的主日敬拜總時間不超過1個半小時，其中講道時間為30–40分鐘；在中國一些家庭教會，主日敬拜一般長達2個半小時或者3小時，其中講道時間約1小時，1個半小時的講道也很常見。

3 如筆者所知的例子：有個聚會點因聲音過大影響到鄰居，鄰居過來提意見，聚會帶領者首先沒有想到如何避免擾民，而是說這是魔鬼的攻擊，要大家一同來禱告，趕走魔鬼。

組織的秋令營，開始是以風景名勝地作號召，可營會活動開展時，遊覽參觀的時間只占很少時間，而大部分時間是講道佈道，從淩晨一直到夜晚。信徒都覺得安排過多過滿，慕道友更嘖有煩言。好像一時還滿有果效，但對於教會的整體形象不利。還有的在聖誕晚會上安排過長的講道，也使得一些抱著輕鬆心態來度聖誕的慕道友因不耐而離去。晨禱會本來是使教會成長的一個很好方式，可不考慮具體情況而一律實行，也會帶來一些負面影響。這種形式在農村比較適宜，對全職的工人也可，但城市人工作繁忙，且交通不便，要集體組織晨禱很不容易，至少要費很多的氣力與時間。甚至有個別人因參加晨禱而影響到工作成績。[5] 但有些教會帶領人對此還是缺乏必要的反省和及時的調整，信徒也處在兩難之中。

3、對世界和文化的排斥態度

1) 對世界的排斥，包括對政治、對政府管理的絕對排斥

在2003年12月的《生命季刊》上，刊登了已故以巴弗老人的一篇舊文，該文强烈堅持教會與世界的分別，與世界的對立："聖經告訴我們：教會是屬於神的，是神的教會，而不是屬於世界的某種屬世的"宗教團體"（約十七14，16），教會不屬於世界，如同主自己不屬於世界一樣；"[4] 以巴弗老人是遭受多年磨難的基督徒，其思想在非建制教會中有一定普遍性，此文的重新發表也反映了當前部分非建制教會的立場。在這樣的思想指導下，就會排斥與他們所處的世界和社會的關聯，特別是排斥政府的管理，不希望與政府有任何關聯。其實，中國政府有過取消三自運動委員會，讓所有教會在民政局登記的動議，但非建制教會的立場和態度則沒有任何鬆動的跡象。

2) 與社會生活相對隔膜

還有一些非建制教會領袖表現出對當代文化、價值、觀念、生活方式的隔膜與排斥。"尼布甲尼撒夢見的金頭鐵

4 以巴弗：《三自錯在哪里？》，《生命季刊》12/2003，總第28期。此文的思想與觀念可能受到倪柝聲《不要愛世界》一文的影響。倪柝聲此文認為，自從人類始祖亞當墮落之後，撒旦就趁機進入了世界，並且全面控制了這個世界。所以，世界是屬撒旦的，構成這世界的一切：政治、教育、文學、科學、藝術、法律、商業、音樂等等，都顯出與基督為敵的面貌。基督徒必須分別為聖，不要愛世界。

腿大像（代表人類文明遺產）到主再來以後要被‘砸得粉碎，成如夏天禾場上的糠秕，被風吹散，無處可尋’（但二35）。”[5]“人類的肉身是被罪和死的律（又稱肢體的律）所轄制。肉體中沒有良善，因此體貼肉體的就是與神為仇（羅八7）；屬肉體的人不能服神的律法，也不能得神的喜悅（羅八7-8）。不但從以上經文看人的肉體實在沒有良善，而且這也是保羅的親身經歷以及教會近兩千年來任何一個蒙神憐憫、追求聖潔的聖徒的共同的經歷。”[6] 這篇文章中，對“肉身”這一概念並沒有作認真的分梳，而只是取一般意義上的理解，很容易產生誤解和誤導。這樣的解經使它直接把基督教信仰與人類文明對立了起來，把人的精神與肉體視為水火不容。這是一種很危險的思想傾向，它不利於基督徒在社會中與他人和諧相處，導致非基督徒對基督教的反感。其實，這種解經與傳統的神學解釋相去甚遠。關於《羅馬書》第八章中的“肉體”概念，歷代解經家都有比較一致的意見。這裡引當代福音派領袖約翰·斯托得的解釋來說明：“保羅筆下的sarx（肉）不是指裹在我們骨骼上柔軟的肌組織，或身體的本能或要求；而是指我們敗壞、未得救的人性，即‘我們墮落、自我中心的人性’，簡單來說，是‘被罪所掌握的自我’”。[7]

非建制教會領袖的思想觀點對信徒的行為產生了極大的影響，在一些非建制教會中，信徒對信仰忠誠與堅守不是體現在積極投入社會、拓展空間的進取行動中，而常常表現為退避的姿態與行為。他們沒有主動在社會各個方面彰顯主的榮耀，作光作鹽，而是希望退回到個人的信仰生活，保守心中的一片淨土。信仰生活成為生活中特殊的一個方面、角落，在特定的時刻以特定的形式表現出來，而沒有展開產生活的全部。所以，到目前為止，在社會各領域作出傑出成就的基督徒還不是很多。

3) 對中國傳統文化的輕視

中國傳統文化在非建制教會中沒有受到足夠的重視，基督

---

5 警鐘：《從推雅推喇看三自教會的錯誤教導》，《生命季刊》06/2003，總第26期第46頁。
6 警鐘：《從推雅推喇看三自教會的錯誤教導》，《生命季刊》06/2003，總第26期第45頁。
7 約翰·斯托得：《羅馬書》（中國基督教協會，上海）2002年版，第275頁。

教真理與中國傳統文化的融會問題還沒有進入非建制教會的議事日程中。許多傳道人對中國傳統文化缺乏瞭解和認同，對中國傳統信仰則持絕對拒斥的態度，不僅對於傳統信仰本身，對傳統信仰所包含的文化也是如此，信徒更是對與傳統信仰有關的一切避之唯恐不及。一些信徒到大同不敢或不願去雲岡石窟遊覽，到五臺山不敢或不願進寺廟參觀。還有些信徒因為自己某張照片上出現了寺廟的對聯匾額而惶惶不安，或因為家中存有某佛經某佛教紀念品而心中不寧，必欲去之而後安。這些都表現出了簡單化的思想和情緒和一種不自信的心態。很容易為非基督徒所詬病。長此以往，信徒會與中國傳統文化脫節，也難以與其他傳統信仰信奉者交流與溝通。這樣也不利於福音的廣傳。

關於怎樣看待“世界”的問題，賴德教授在他的《新約神學》中有過仔細的討論。他指出保羅對“世界”（Kosmos）一詞有五種不同的用法。第一，是指宇宙中的所有存在。第二，指地球，人所居住的地方，歷史的舞臺。第三，指人類，既居住在地球上的這個人類社會。第四，指沈淪罪中、與神為敵的人類。第五，指人的各種世俗關係，包括婚姻、買賣、憂樂等等。上面提到的一些家庭教會領袖的文章顯然沒有對“世界”（Kosmos）一詞做仔細的梳理與區分，從而得出了極其簡單化的結論。賴德教授認為：保羅並不同意希臘式將精神與物質對立起來的二元論世界觀，他把物質界也納入救贖的範圍之內，反對從世界中逃離，過禁欲主義的生活。世界本身並非罪，有罪的是人對世界的不正確態度，人把世界放到不正確的位置。“只有在世界將自身置於神之上並且拒絕謙卑自己承認自己的主所創造時才是有罪的。哪裡人蒙救贖，哪裡人就不再僅僅是有罪世界之一部分而變成了神國的公民。”[8]

對於那種完全排斥世界和文化的態度，楊牧谷先生在評價王明道、倪柝聲等早期牧人的神學思想時，也有過一段中肯的分析：“雖然這一派的人通常都有一個非常成功的本色化教會，而他們牧養以至發展教會的方法，也非常成功，但他們反

8 George. Eldon .Ladd. *A Theology of the New testament*.1993, p. 439.

文化的態度，和雙手把整個創造界的主權讓與撒但（透過人的墮落）的神學，實在都勾消了任何本色化神學的可能。……硬把世界與教會斷然分割，就顯出這種形態的教會人士大大缺乏一個正確的創造論和文化觀了。”[9] 這段話很值得當今非建制教會領袖和信徒深思。

二、反智傾向形成的原因

1、歷史淵源

1) 西方傳教士的影響：歐美的大奮興運動，英國戴德生內地會注重個人得救的傳統

整個十九世紀的來華傳教事業，都受到十八世紀至十九世紀初風行於歐美的大奮興運動的推動與影響，這些來華的傳教士多屬敬虔派，他們最關注的是個人靈魂的得救，[10] 最推崇的品德是信心。他們之中傑出者有英國的馬禮遜(Robert Morrison)、戴德生(Hudson Taylor)、和受恩（Miss M.E. Barber），[11] 美國的裨治文(Elijah Coleman Bridgman)、雅裨理(Rev. David Abeel)、紀好弼（Dr. Rosewell H. Graves）等。他們的神學思想、為人品格、傳教方式和管理模式都對後來中國的非建制教會有很大的影響。

戴德生，1832年，出生於英國約克郡盆寧山區附近，他們家從曾祖父到父親三代，都是衛理公會的信徒。1853年，他在中華傳道會（醒華會）（The China Evangelization Society）支援下來到中國，1860年因健康原因返回中國，1865年，

---

9 楊牧谷：《復和神學與教會更新》第146-147頁，種籽出版社有限公司1989年版。

10 在1877年傳教士聯合會議致西方教會的公開信中，有一段文字表達了傳教士的心態：“中國黑暗的一面令我們感到沈痛！在中國社會華而炫目的外貌之下，包藏著殘酷悲慘的習俗。試將中國官方每天的《京報》略加披閱，即可證實上由皇帝、下至平民，每個階層都深深陷在迷信之中……在這種情況下，每年有千萬靈魂永遠沈淪！每念及此，何等令人傷痛！他們沈淪，豈不是我們沒有將福音傳給他們？”（轉引自邢福增著《文化適應與中國基督徒》第105頁，香港 宣道出版社1995年版。）

11 和受恩（Miss M.E. Barber，1866-1930）教士，1866年出生於英國撒弗棵郡，1899年，隨英國聖公會首次來華傳教七年，1909年，以獨立宣教士的身份再次來華，以福州南台對岸白牙潭的一棟平房為基地開始傳教。和教士注重信心和順服功課的操練，中國二十世紀不少重要的傳道人都受到過她的嚴格訓練與栽培，如倪柝聲、王載、王連俊、陸忠信、丁素心、葉松芳等。1933年3月病逝於白牙潭，留下遺言“為己我無所求，為主我求一切。”（I want nothing for myself, I want every-thing for the Lord.）

在英國創辦了中國內地會（China Inland Mission）。

在神學思想上，戴德生注重靈魂得救。他認為“人不是在地獄的火中永遠被燒，就是在天堂的祝福中永遠喜樂”。在中國，最重要的工作是拯救人的靈魂，而不是促進物質方面的改善與進步。

在實際信仰生活中，戴德生强調信心與禱告。人類在地上的工作乃是主藉著人來做成祂的工，神知道為神做工者的一切需要，神的工人憑單純的信心禱告，神就會將所需要的供應給他們。戴德生在開拓中國的傳道事業中，曾經遭遇資金匱乏、教案頻發等無數困難與危機，但他都靠信心的禱告得以度過和戰勝。

在組織結構上，戴德生重個人的權威與決斷。在初期，他是內地會惟一的領袖，內地會發展起來後，他設立了十人做各地區的督導，自己任會長。有人稱他是“基督教的羅耀拉”，“徹頭徹尾的教皇”。[12] 有時候，會有戴德生的個人命令與會員意見大不一致的情況產生。

在傳福音工作上，戴德生看重內地會會員是否為神所呼召，而不要求會員受過系統的神學訓練，認為對當時的中國民衆來說，傳道人能夠傳講基本的福音資訊就可以了，所以，他鼓勵更多的平信徒出來傳道；他看重傳福音的動機與熱情，而不太重視工作方法與技巧。[13]

2) 早期傳道人的神學傳統的影響：王明道、倪柝聲、宋尚節[14]

王明道、倪柝聲、宋尚節等傳道人都主要受敬虔派的影響（王明道受到過五旬節派的影響，倪柝聲則主要繼承英國弟兄會的傳統，宋尚節則有很深厚的循道派背景），他們的立場是基要派和純福音派的，從二十年代起他們就堅決抵制自由派和社會福音派，雖然他們在社會公共層面不占主導地位，也被知

12 W. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, 214. 轉引自林治平編著《基督教在中國本色化》第125頁。

13 對於戴德生的傳教方式與成績，與戴同時代的英國傳教士李提摩太有過批評，認為戴太具門戶之見，而傳教的果效並不顯著。參見李提摩太《親歷晚清四十五年》（天津人民出版社，2005年5月第1版）

14 宋尚節（1901-1944），福建莆田人，中國近代傑出的奮興佈道家。他的主要貢獻在於佈道傳福音，在神學思想和建立教會方面所做的工作不多，所以，本段評述對他從簡。

識界所忽視，但卻得到了許多信徒的認可。這些信徒成為中國基督教的有力潛流，後來的非建制教會基本上是由此發展起來的，並且也秉承了他們的許多傳統。

他們在神學觀點上，都是强調個人的重生得救，而反對社會改造的。王明道斷言："基督的福音，不是要去改革社會中的一切惡風陋俗，以及種種不良的制度。它的功用乃是使人因信得蒙重生，成為新造的人。"[15] 生命的改變，成為新人，不能靠普及教育，提升道德和改良社會等途徑來達致，只能靠認信耶穌基督的寶血為我們完成了救恩，"主耶穌在十字架上已經完成了救工，不用我們再設什麼方法去救自己，也不用我們再在這種救工上加添什麼。只要真誠悔改自己的罪，全心信靠那為我們捨命的主耶穌，立時就得救，立時就得重生，立時就有永生。"[16]

倪柝聲也說："我們傳福音乃是盼望人得救，不是盼望解決社會的問題。我們是受主的託付，來拯救每一個失喪的人。"[17] 他將人分為靈魂體三部分，認為重生是靈裡面的事，與魂和體無關。在人未重生時，靈魂體的關係是錯亂顛倒的，他的魂管治著他的靈，而魂則受體的支配。重生就是恢復靈魂體原有的秩序並且得著永生的生命。"人黑暗墮落的靈，蒙了聖靈的力，將神的生命加在裡面，叫它活過來；這就是重生。"[18] "凡沒有因信主耶穌的死，而接受一個超凡的生命，為自己本來所沒有的生命者，無論他對於宗教、道德、學問、如何的熱心長進，在神看來，那人還是一個死人。凡沒有神自己生命的都是死的。"[19] 他們把個人得救與社會改造、屬靈與屬世、天國與世界對立了起來，認為二者是互不相干或者互不相容的。可以說，在神學上，他們關注的基督論，而忽略了創造論，或者說沒有注意基督論與創造論的關聯。

---

15 王明道：《真偽福音辨》，1936年。轉引自林治平主編《基督教在中國本色化》第240頁。

16 王明道：《重生真義》，轉引自林榮洪編《近代華人神學文獻》第205頁，中國神學研究院1986年版。

17 倪柝聲：《鼓嶺訓練記錄》，1948年。轉引自李佳福著《倪柝聲與中國地方教會運動》第280頁。

18 倪柝聲：《救法》，轉引自林榮洪編《近代華人神學文獻》第226頁，中國神學研究院1986年版。

19 同上。

王明道、倪柝聲都沒有上過神學院，沒有受過正規系統的神學訓練，主要是靠自學成才的。王明道早年只强調讀聖經，後來觀點有所變化，但對西方神學家的聖經注釋仍然不太重視；倪柝聲的英文程度較高，喜歡閱讀西方神學著作，但他卻很少承認引用了他們的觀點。宋尚節在協和神學院念過一年，但其間他被人當成瘋子在精神病院住了193天，他的聖經基礎主要是在精神病院靠自學打下的。總之，在解經方面，他們更多强調個人的讀經、禱告、默想、沈思，由此而作出個人的解釋與判斷，不重參考前人的注釋成果和別人的意見，而且多從信仰生活的實際經驗和需要出發來研讀聖經。這樣就難以避免主觀性。

在信仰生活上，他們也都强調信心。倪柝聲的信心主要表現在他對貧困物質生活的堅忍。他堅持不領固定薪水，不取稿酬，甚至不接受家人的經濟支援，而甘願憑信心過最簡樸的生活。早年，時常三餐不濟，有時餓得暈倒，後來，也常常靠白水饅頭度日。王明道的信心則表現在對外部壓力的抵抗，如：抗戰時期，他拒絕加入日本人控制的華北基督教團，因為他堅信“神不許可，任何人不能加害於我。”[20]

在個人性格和行事作風上，他們都有堅持原則，不尚通融的一面，倪柝聲的方式柔和一些，而王明道則剛直耿毅，疾惡如仇。很有意思的一個例子是他們兩人在領洗的方式上都特別堅執：王明道為了要接受浸禮，不惜被長老會烈士田學校開除的代價；倪柝聲也同樣不承認小時候接受的滴水禮，而堅持再接受浸水禮。1924年，王明道在山東一個由公理會和倫敦會合辦的夏令營上，公開抨擊一位傳道人的講道不符合聖經，到1954年，他還寫《發列怒的摩西》一文肯定自己當時的行為。他的一貫立場是：“寧可遭遇人的反對攻擊，也不願意招來神的震怒。”[21]　倪柝聲也認為面對聖經真理必須毫不猶豫地爭辯，但態度上必須温柔。他堅守英國弟兄會的傳統，禁止婦女在有男衆的場合講道，要求婦女留長髮，如果校方强迫女學生削髮，他主張控告校方。宋尚節1927年回國時，將博士學位證

20　王明道：《五十年來》第154頁。轉引自林榮洪《王明道與中國教會》第92頁。
21　王明道：《五十年來》第73頁。轉引自林榮洪《王明道與中國教會》第62頁。

書、金獎章都扔到太平洋裡，可見其性格之剛烈。

王明道、倪柝聲等人都有自己的傳承人，他們的神學思想和教會傳統也在教會中延續和發展。像北京的袁相忱主要是繼承王明道的傳統，倪柝聲的聚會處在不少地方仍然存在。[22] 但他們對中國非建制教會的影響更多還是精神上的激勵。戴德生、王明道、倪柝聲、宋尚節等中外敬虔傳道人的思想、教導、事蹟、言語都是許多非建制教會傳道人所耳熟能詳乃至津津樂道的，如戴德生的遺言就為許多基督徒所傳誦："如果我有一千條生命，我也要把它們都獻給中國"。[23] 他們奉這些前輩為自己的榜樣與楷模，也以執行前輩所傳下來的思想和路線為己任，在遭遇困難時，他們會從前輩的事蹟中獲得勇氣和力量，但他們對這些前輩的神學思想和傳教方式做深刻的反思的還不多。

2、現實原因

1) 中國非建制教會現實的處境

中國非建制教會的現實處境是：不能公開，要儘量避免受到關注，只能處於社會的邊緣，也難有機會進入公共社會生活。所以，作為一個團體，它與教育、醫療、慈善、養老、助殘、福利等社會事業無緣。[24] 它沒有公開的社會形象，沒有公開的社會地位。關於它的情況得不到公開報道，關於它的研究也得不到出版與公佈。只有在特殊的時期，它可能冒險參與，亮相社會，但也是在一定範圍。如在"非典"流行時期，有些非建制教會向社區和團體發放防護和醫藥用品並發放福音單張，收到良好的效果。

2) 中國非建制教會傳道人的地位、處境與經歷

不少傳道人有過被逮捕、遭關押的苦難經歷，有的甚至在

---

22 楊牧谷先生在討論香港六〇、七〇年代教會時，也談到了三〇年代教會的影響："保守的大多數是一脈相承自三〇年代中國教會模式，那就是只發展基督論而忽略了創造論。福音資訊基本上是只應付人的靈性問題，魂或體的活動是受壓抑的。教會的主務是傳福音，對很多保守教會來說，社會參與在洛桑宣言之前被歧視，之後對部分教會是引起爭議，離開普遍被接受或支援的日子還有一點路程。"（楊牧谷，《復和神學與教會更新》第177頁，種籽出版社有限公司1989年版。）

23 Paul Hattaway, *Back to Jerusalem*, Piquant, 64, 2003。

24 如有個教會想對某工地的民工做一些捐助，卻遭到了工地領導人的婉拒。

監獄度過數年、數十年，這些苦難經歷可能使他們對政府和社會的態度固定化，形成一種相對對政府和社會的排斥心理。他們把自己定位為一個受難者的角色，以受難來確定自己的價值。離開了受難與堅持，他們反而不知道怎樣去建立與政府和社會的關係。

即使許多非建制教會傳道人沒有經歷被逮捕、下監牢，他們仍然處於沒有明確正常社會地位的尷尬境地，他們的收入菲薄且不定，這些都對他們的心態產生了很重要的影響。非建制教會傳道人的處境和社會地位與西方傳道人、牧師很不一樣，就是與建制教會的牧師、傳道人相比，也大不相同。在西方，牧師和傳道人是令人尊敬的職業，也具有穩定的收入；在建制教會，牧師和傳道人受到政府部門的支援，也越來越被社會所肯定。

非建制教會傳道人有全職的和兼職的，前者居多。兼職傳道人的收入來自自己的工作，其社會地位也是靠他的職業身份來確定和維持的。全職傳道人則往往沒有穩定和夠用的經濟收入，他們的收入視奉獻的多少而定，生活常常是比較拮据的，有時候他們的衣服和旅費都需要靠信徒的主動奉獻與饋贈。這種經濟情況使他們無力購買所需要的書籍，來提高自己的水平和知識，也影響到他們的心態。在農村教會尤其如此，城市則相對要好一些。他們也沒有明確合法、正常的社會地位，他們的地位僅僅存在於所牧養的信徒之中。從現行的政策法規來看，他們的法律地位是非法的或者不明確的，他們隨時有被警察盤查、詢問、拘捕、關押的危險，所以，他們常處於不安全的意識之中。社會活動交往的範圍和方式受到極大的限制：沒有機會參與更廣泛的社會生活，也不能在社會中獲得榮譽與獎賞，甚至在日常與他人的交往中，他們也有不好說明自己身份的尷尬。還有一些來自農村和其他城市在城市牧養的傳道人有戶口方面的麻煩，子女也面臨同樣的問題。他們要面對更多的困難。一般傳道人都不會向信徒說自己的難處，信徒也比較少關心他們的處境和體會，他們往往沈浸在繁忙的教務活動之中，與一般人的生活有很大的距離。這使他們較少關注和認同社會生活，也很難在這方面對信徒有具體深入的指導。

3) 中國非建制教會傳道人及信徒的知識背景與個人素質

中國非建制教會傳道人的處境也影響他們整體的知識背景與個人素質。基於現實的考慮，有較高文化水平的人沒有足夠的勇氣來獻身這一充滿苦難與危險的事業。所以，文化水平不高的傳道人還占相當比例，特別是農村傳道人。受過正規大學教育的傳道人不多，他們接受的神學訓練也不夠正規，或者由老傳道人帶領，或者通過短期的培訓。像河南的著名家庭教會領袖張榮亮就連小學也沒有念完，他主要是由李天恩培訓出來的。[25] 他還說過這樣一段耐人尋味的話："中國的監獄是我的神學院，警察的手銬和電棒是我們的裝備。這是神給傳福音者的特殊訓練。"[26] 這種經歷與背景對於中國農村非建制教會的傳道人來說是極具代表性的。就是在今天，農村傳道人要想接受大學教育或者神學院的培訓也是很難的，政策方面、知識方面的障礙先不說，經濟幾乎就是一個難以逾越的難關。一個農村傳道人即使得到免費上學的機會，也要考慮再三，因為全時間學習占去了他用於勞動生產的時間，他們一家的生活會受到很大影響。

在城市非建制教會中，傳道人並非都接受過正規的大學教育，有些只有中專和大專學歷，而且有個值得關注的現象：許多傳道人往往是學理工科的，接受過良好人文學科訓練的傳道人很少。信徒的情況也是如此：信徒中，學理工的占多數，他們現在多從事技術或管理工作，多在外企或私企或學校等相對自由的單位工作，而較少在政府部門工作。還有很大一部分是青年學生，也以學理工科的居多，當然，他們還沒有完全定型，以後的去向也各異。真正的人文知識份子（特別是學哲學的）[27] 則很少加入城市非建制教會之中，他們成為教會領袖和傳道人的則更是少而又少。當然，他們可能有自己組織的校園團契，但團契仍以學生為主體，與一般非建制教會有較大的差別。人文知識份子的獨立思考立場好像很難融入非建制教會這樣的信仰組織和環境，所以，他們即使傾向或服膺於基督教的信仰和學說，但往往喜歡採取思想上欣賞或認同，而在組織或

25 David Aikman, *Jesus in BeiJing*, 2003, Washington, 78.
26 David Aikman, *Jesus in BeiJing*, 2003, Washington, 133.
27 唐崇榮牧師在一堂題為《中國基督徒法文化使命》的講道中也提到這一情況。

生活上保持距離，這就形成所謂的“文化基督徒”。

中國非建制教會信徒的主體是農民。根據一位知名的非建制教會領袖估計，約有8%的農村人口是基督徒，而在城市中僅有1.5%的居民相信耶穌基督。[28] 中國基督徒人數最多的兩個省份——河南省與安徽省恰恰也是兩個農業大省，據估計，其信徒的人數分別達到了550萬和500萬，而且主要是農業人口。[29] 近十多年來，中國農民大量皈依基督教與他們經濟貧困、文化教育落後等生存狀態緊密相連。陳桂棣、春桃夫婦合著的《中國農民調查》中指出：“在城鎮居民實際收入已是農民實際收入六倍的情況下，農民繳納的稅額反而是城鎮居民的四倍！”（該書第151頁[30]）他們在安徽農村走村訪寨，用三年時間調查，看到了“想像不到的貧窮，想像不到的罪惡，想像不到的苦難，想像不到的無奈，想像不到的抗爭，想像不到的沈默，想像不到的感動，想像不到的悲壯……”（該書第5頁[31]）在這種情況下，基督教不僅是他們精神上的信仰，且是生活中的依靠。他們的貧窮，能夠從耶穌得飽足，他們的創傷，能夠從耶穌得醫治，他們的痛苦，能夠從耶穌得安慰。所以，他們信仰的表現是虔誠順服，熱情澎湃，《十字架》一片中，就能看到他們從心中噴發出對耶穌基督的熱烈祈求、感謝、讚美、歌頌，他們的蒙恩得救後所流露出無比的歡樂與喜悅。所以，靈恩運動之火能夠在這些地區迅速點燃和展開也是可以理解的。但在最初的喜悅和激動之後，靈性的培養、真理的教導還是一項艱巨而複雜的任務，同時，他們還要面對怎樣與中國現代化、城市化的進程相適應等諸多問題。

三、反智傾向所導致的結果與隱憂

1、中國獨特系統的神學難以產生

由於非建制教會的神職人員普遍文化水平不太高，在哲學和神學上也沒有得到足夠的裝備與訓練，他們釋經與講道也多

28 參見《普世華人福音事工代禱信》2004年6月號第4頁。
29 參見《華傳路》第53期（2004年5/6月）第11頁。
30 轉引自《普世華人福音事工代禱信》2004年5月號第1頁。
31 轉引自《普世華人福音事工代禱信》2004年5月號第2頁。

依據個人的經驗與領受，而且當前的主要目標也在於傳福音，努力增加天國的人數。所以，他們較少對神學問題做系統而深入的思考，神學思想也比較零散或者片面，沒有形成强有力的理性的、邏輯的、系統的表述。甚至還有一些人鼓吹神學無用論，反對或者不願意致力於神學的艱苦思考與建設。建制教會的“中國神學思想建設”建議一提出就遭到他們的强烈反對，他們反對的不僅是其具體內容，而且是其提法本身。不管反對的動機如何，至少這種全盤否定的態度是不足取的。非建制教會的這種反對如果要真正有成效，就必須拿出自己的東西來。擁有數千萬信徒的教會沒有自己的神學表述，是不成熟的表現。中國的非建制教會不能安於這樣的現狀。

2、容易產生異端並難以有力抵擋異端的攻擊

在缺乏自己强有力的神學思想下，異端就容易產生，而且對異端的抵擋也不是那麼有效。目前在中國非建制教會中出現了如靈靈教、被立王、三班僕人、東方閃電等不少異端，其中以東方閃電的影響和危害最大。東方閃電全面擴張和發展，尤其以攻擊非建制教會為其主要目標。有不少傳道人和信徒都為他們所迷惑或劫持，使教會遭到很大的損失。他們的勢力現在甚至已經發展到香港和北美。而目前，非建制教會大都沒有找到抵禦東方閃電的有利武器，只能採取回避的消極策略。

3、與社會各方面關係難以協調

反智傾向使非建制教會內部失去和諧。由於各教會之間缺乏常規化的聯繫，在釋經上堅持各自的領受，所以，對其他非建制教會不太信任和接納，有時候互相批評，指責對方為異端。與三自教會的關係更是緊張。不少非建制教會指責三自教會是“大淫婦”、叛徒、邪惡勢力，把參加三自教會視為妥協、屈服、背叛，造成了兩種教會之間的人為對立。與政府的關係難以協調。非建制教會對政府採取了完全隔膜與回避的態度，拒絕接受政府的任何管理與規範，也排除了與政府合作的可能。這並非正常的和應該的狀態，非建制教會有必要考慮以適當的方式與政府方面的互動，其他民間組織已經有了一些好的先例。

與社會的隔膜。非建制教會以及基要派教會的保守立場和態度目前已經激起社會上部分人士的强烈反應。這裡有必要提一下“方舟子現象”。方舟子，來自大陸，中國科技大學細胞生物學學士、美國密歇根州立大學生物化學博士，曾經在University of Rochester和The Salk Institute for Biological Studies做過博士後研究。近年來，他從事文學、歷史、科普等多方面的寫作，其中對基督教的批判是其重要主題。1994年創辦中文文學電子刊物《新語絲》（http://www.xys.org），其中闢有“批基督教”專欄；1997年出版《進化新解說》（香港天地圖書），大力推崇進化論，猛烈批判創造論。

“方舟子現象”並非偶然，而是社會氣氛和社會心理的產物，與教會的一些方針、舉措和信徒的行為、態度也有一定的關聯。當然，對基督教的誤解、敵意、仇視在任何時代都會存在，教會也不能因為一部分人對基督教信仰的攻擊而改變立場與方向，但教會還是有必要從他人的態度和反應中，來反省和思考自身：教會在社會中樹立了怎樣的自我形象？教會的神學思想是否適應了當今時代的需要？能否回答當今所面臨的問題與挑戰？教會宣教和護教的方法與策略是否應該做適當的變化與調整？如果不正視這些問題，“方舟子現象”就有可能演化為第二次的非基督教運動。

4、與文化的疏離

應該說，基督教信仰迄今還沒有真正融入中國社會之中，還沒有真正在中國文化中生根。非建制教會在這方面也存在嚴重問題。近年來，中國文化界掀起了一浪高過一浪的“國學熱”，如發起兒童讀經運動，大規模祭祀炎黃始祖，大規模祭祀孔子，紀念廢除科舉制度100年，還有人民大學成立國學院，北京大學開辦“乾元國學教室”，網路上出現國學頻道，湯恩佳作尊孔環球演講等。本來尊重傳統文化、復興國學是一件利國利民的好事，可有些人不是想要給國民補傳統文化知識不足的課，以此來提高國民的素質和修養，而是企圖恢復傳統思想的正統地位，使中國回到“獨尊儒術”的時代，更有甚者，有人還公開號召以儒教來抵制基督教，以中國文化來抵制西方文

化。[32] 面對這種洶洶態勢，中國非建制教會沒有予以積極的回應。目前出版關於基督教與中國文化關係的書，如王敬之的《聖經與中國古代經典》、唐堯的《先賢之信》等，都是海外華人寫的，而他們所採用的研究方法過分屬靈，借鑑中國傳統方法不夠，與國內學術界的溝通也遠遠不足，所以，出版了也沒有引起學術界的認真關注。這不能不說是個遺憾。

大衆文化在當代社會具有極其廣泛的影響，特別是對年輕人，但是，中國非建制教會對這一陣地的關注不夠。在這一領域，各種思潮學說喧囂塵上、大行其道，如賀歲電影《天下無賊》宣揚佛教“我心即佛”的思想，《無極》鼓吹命運的觀念，但很少能夠聽到來自教會的聲音。一些暢銷書直接歪曲和攻擊基督教信仰，如《達芬奇密碼》、《耶穌—最後的法老》等，卻看不到基督教界的有力回應。一些讀者喜愛的書談到了信仰問題，如：史鐵生的《務虛筆記》、《病隙碎筆》、《我的丁一之旅》、安妮寶貝的《蓮花》等，都只是在信仰的門口徘徊，在暢銷書的排行榜上，幾乎看不到基督教書籍的身影。在大衆文化領域，只有北村等少數作家在孤軍奮戰。這與教會的整體形象是不相稱的。

四、值得進一步思考的問題

1、如何看待、處理與建制教會和政府的關係，如何確定非建制教會在中國當代社會中的位置和角色。

中國非建制教會是苦難教會嗎？中國非建制教會必須長期堅持這樣一種形象和立場嗎？對苦難的意義應該重新認識，過分執著與渲染苦難可能導致對他人的復仇情緒和行為。這是由許多歷史事實所證明的，在當今世界也不乏血的教訓。如：前南斯拉夫科索沃地區的危機就與對受難的渲染有關：當時的塞爾維亞民族沈浸在强烈的受難情緒中，塞爾維亞東正教會也把

32 如湯恩佳在其《湯恩佳尊孔之旅環球演講集》（第一卷）前言中就說：“對於外教的在華的迅速發展，必須提高自己本土的儒教的競爭力，才能形成中華民族自己的信仰體系，以避免本土宗教失去主導地位，進而影響國情國體。”〔湯恩佳：《湯恩佳尊孔之旅環球演講集》（第一卷）（香港：香港孔教學院，2004），第3頁。〕在湯恩佳的一些現場演講中，對基督教的排斥情緒和態度更加明顯，言辭也更加激烈，筆者曾經親臨現場。

自己看作是受難的教會並積極參與營造這一情緒。一些神學家以“塞爾維亞民族的受難”主題來演講，甚至從塞爾維亞人數百年受難的經歷來建構塞爾維亞神學。後來，終於導致極端民族主義者米洛舍維奇的上台，釀成了隨後的塞爾維亞人與阿爾巴尼亞人的流血衝突。

五十多年來，中國政府在各個方面都在不斷改變，也一直思考基督教在中國社會中的地位與作用，一直試圖調整與教會的關係，宗教政策也在逐步改善。在這種情況下，教會有無必要以一成不變的態度來對待政府，是否應該有新的姿態來予以配合？是否應該重新思考與政府和社會的關係？一切關係都是相對的，都是互動的，並不存在絕對主動的、支配的一方和絕對被動、受支配的一方，在當代社會尤其如此。非建制教會對政府的態度和立場的轉變無疑會促使政府採取相應的行動，從而形成良好的互動。

在處理建制教會與非建制教會的關係上也需要十分謹慎。其實，聖經多次告誡我們：基督徒不要論斷人，“你們不要論斷人，免得你們被論斷，因為你們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷；你們用什麼量器量給人，也必用什麼量器量給你們。”（馬太福音七1-2）“設立律法和判斷人的，只有一位，就是那能救人也能滅人的。你是誰，竟敢論斷別人呢？”（雅各書四12）“你這個人，為什麼論斷弟兄呢？又為什麼輕看弟兄呢？因我們都要站在神的台前。”（羅馬書十四10）。聖經也明確指示我們：基督徒的職分是勸人與神和好，“一切都是出於神，他藉著基督使我們與他和好，又將勸人與他和好的職分賜給我們。這就是神在基督裏叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上，並且將這和好的道理託付了我們。”（哥林多後書五18-19）。聖經也更諄諄教導我們：不要分門別類，“總要肢體彼此相顧。”（哥林多前書十二25）“你們要彼此接納，如同基督接納你們一樣，使榮耀歸與神。”（羅馬書十五7）。二十世紀一些重要神學家也呼籲我們不要自以為是真理的惟一掌握者，而要謹慎地對待持不同意見的人。尼布林（Reinhold Niebuhr）說：“像一切饒恕那樣，它若是可能，

皆因我們不那麼確信自己就是對的。”[34] 利符說：“一個人的神學真理，永遠不是惟一的真理，合一運動一方面要求人嚴肅地持守信仰，另一方面也要謙卑地看自己的意見。”[35] 看看一些非基督徒是怎樣評價基督教各教派之間的爭論與爭執，這樣或許會使我們更冷靜一些。“什麼是真正的信徒？我們怎麼知道誰是真正的信徒，誰不是真正的信徒？看看基督教，有如此多的派別互相競爭、互相攻擊、甚至互相屠殺，每個派別都自稱是真正的基督教，我們怎麼知道誰是真是假？如果連基督教的主要教會，像天主教會和英國教會，都無法讓對方同意什麼才是真正的基督教，我們無神論者又怎麼能夠同意？”[36]

2、海外教會如何發揮作用。

海外教會可以幫助中國教會思考，為建設與中國處境相適應的神學而努力。海外教會與中國教會有著密切的關聯，應該有這樣的構想和承擔。海外教會也有諸多的便利條件，可以做這項工作。有信仰根基扎實，神學訓練深厚的專門人才，有豐富的圖書資料和資訊資源，有比較雄厚的資金和充裕的時間，時空上的距離也利於排除浮躁，理性思考。但是，到目前為止，海外教會在這方面所做的工作應該說還不太夠。[37]

海外教會還可以幫助中國教會建設自身，為教會培訓人才，提供資源。有不少海外教會有這樣的負擔，積極地從事這方面的事工，也取得了很好的效果，受到國內非建制教會的歡迎與尊敬。但諸多海外教會在這方面還沒有統一的認識，也缺乏整體的安排與佈置，所以，還沒有形成足夠的規模。還有許多的海外教會則與國內非建制教會完全沒有聯繫，對它們的狀況既不瞭解，也不關注。這種情形應該靠許多人的努力而得到改變。

---

34 Reinhold Niebuhr, *The nature and Destiny of man*, P243.轉引自楊牧谷：《復和神學與教會更新》第354頁，種籽出版社有限公司，1987年版。

35 Leith, *reconciliation and Ecumenism*, P58.轉引自楊牧谷：《復和神學與教會更新》第363頁，種籽出版社有限公司，1987年版。

36 方舟子：《無神論者是什麼？》，www.xys.org。

37 筆者曾參加某北美華人基督教會團契的一個講座，主講人剛剛從中國大陸完成對非建制教會傳道人的培訓事工回來。他的立場與大部分中國非建制教會驚人一致，幾乎全盤否定三自教會，把天主教也稱為異端。結果他的講話引起激烈的爭議。

在宣教策略方面，海外教會應該打破建制教會和非建制教會、教內與教外的人為界限，多方聯絡，廣交朋友，全面獲取資訊與資源，提供幫助與服務。近年來，一些海外基督教學術團體和海外教會紛紛組團訪問中國，與中國大陸學術界和教會進行交流與探討，這是一種良性積極的溝通模式，持之以恒，必然會有豐碩的果效。[38]

隨著時代的進步，社會的發展，各種問題也層出不窮。如未婚同居、夫妻不和、婚外戀、一夜情，如青少年教育問題、犯罪問題，還有越來越多患抑鬱症人群問題、心理疾病、過勞死、艾滋病、老齡化問題等等，除了信仰的指導外，還需要各方面專家參與。中國國內這方面資源有限，很需要海外的支援。

總之，非建制教會應該在中國社會中如何生存和定位，如何確立自己的責任和使命，如何發揮影響和作用，這些問題應該得到進一步的思考。非建制教會的目標不能僅只是求生存，任務也不能僅僅是傳福音。應該承擔更宏大的使命，更廣闊的施展空間，這樣，非建制教會必須先有更加寬闊的視野和更加博大的胸懷。如果沒有對未來前途的構想與設計，就難於應付今天的現實與處境。

（作者單位：中國社會科學院）

38　如北美華人基督教學會、恩福基金等團體和機構與中國大陸都有定期和不定期的良好溝通與交流。2004年5月，三藩市華人基督教聯會以王家榮牧師為團長的一行5人，應邀訪問中國，與中國國家宗教局、中國基督教兩會都有會談和交流，加深了彼此的瞭解與認識。

國家的在場與基督教的回應策略

——“十字架”與“大喇叭”在吳莊

黃劍波

吳莊是甘肅東部的一個普通村莊，位於渭河沖刷出來一個被稱為三陽川的普通河川裡。全村3000人，因吳姓超過總人口80%以上，故我名之為“吳莊”。據故老相傳，吳莊和許多北方村莊一樣，是從山西“大槐樹”遷移而來的先民後裔。村莊背後是遠近聞名的卦臺山，傳說伏羲當年就是在此法天象地而繪製八卦，並在當地民衆中形成了一套地方信仰體系：伏羲信仰。十九世紀末內地會宣教士的到來使得吳莊本已豐富的文化增添了基督教這個“新信仰”，到如今已有約1000人的龐大信徒群體。我曾在這個村莊做人類學田野調查數月，深深沈迷於其厚重的歷史和多樣的文化中。然而，讓我印象尤其深刻的是教堂對面的村委會大院房頂上的四支高音喇叭。在那幾個月中，它們不時傳達著各種來自“上級”的工作指示，以及出於本村行政權威的種種決定和通知。在這個相對邊緣的鄉村社區中，我强烈地感受到“國家”的真實存在，同時也看到國家力量及國家符號在社區中的表現形式及影響程度，都在經歷一些令人關注的變遷。

“大喇叭”與“十字架”

記得第一個禮拜天，靈强[1]帶我去參加吳莊教會的聚會。

1 “靈强”是我的朋友，正是借著他的關係我得以進入吳莊，並住在他父親，“伏叔”的家裏。需要聲明的是，本文中的名字已按人類學的慣例做過處理。

十點鐘，吳長老[2]　看人來的差不多了，才停止聚會前的唱詩，上臺領會。一切都進行得很順利，到他講道時，突然教堂正對面村委會大院屋頂上的大喇叭開始響了起來。[3]　由於我初來乍到，理解當地方言還有困難。不過我仔細辨別，聽出大概是在通知大家下午有賣油的來吳莊，有要買的就到村委會大院去，還說下個星期開始要按照鄉里的要求，每家出二個勞力到卦臺山植樹，樹苗由鄉上出。廣播的聲音非常大，這四支朝不同方向的大喇叭是要讓全村八個小組500多戶人家全部收聽到，最鄰近的教堂自然是聲波最强的地方。我再打量一下屋裡的人，儘管吳長老的講道已經聽不大清楚了，但似乎沒人注意廣播在講什麼。廣播持續了幾分鐘，重復了好幾遍，一會兒又響起了裂金開石的秦腔，足足將近半個小時才算停止了。老實說，我覺得這實在太吵了，可是我詫異地發現吳莊的基督徒們似乎對這已經習以為常，沒有任何不耐煩的表現，只是比平常更專心地聆聽講道。廣播結束後不久，講道也結束了，基督徒們高高興興地唱著詩歌，深情地向上帝禱告傾訴，剛才這些我覺得是干擾的東西對他們來說似乎不是什麼問題。

兩種聲音的起伏、交錯構成了一幅饒有趣味的圖畫，大喇叭所傳遞的顯然是各種代表國家力量的通知，還有借著國家力量來表達的社區地方精英利益及本土文化精髓秦腔，當它的聲音響起時，明顯地在勢頭上壓過了教堂裡唱詩、禱告和講道的聲音，國家力量的强勢地位得到一個隱喻性的表達。然而，圍繞在十字架下面的基督徒們所關注的，卻是聲音顯得相當微弱的講道，儘管他們無條件地接受代表國家力量的强大聲音，並保持沈默。

聚會結束後，我問伏叔是不是經常出現這樣的情況，他微笑著說：“都習慣了。這麼多年了。再說，現在比過去幾年好多了，老書記在的時候，他是故意在我們聚會的時候廣播，也

2　本文中沒有出現全名的“吳長老”均指吳歸主，因為儘管另兩位長老也姓吳，但他是教會的實際負責人，而且也是我的關鍵報道人之一。而在另兩位長老中，一人的年事已經太高，另外一人則因為得不到會衆的支援和認同而在實際上處於無責可負的尷尬境地。

3　這勾起了我的回憶，儘管那時我還年幼，但在山谷裏迴盪的大喇叭廣播聲卻印象深刻。只是在我們那裏，自從土地分下戶以後，大喇叭也就不再響了，從公社費了老大的勁才牽好的廣播線也漸漸廢棄了，後來乾脆就不見了。沒想到在吳莊，這個國家符號還保存得如此完整，還在繼續執行傳達上級指示的光榮任務。

沒有事情要通知，就是放秦腔，聲音搞得特別大。[4] 現在的書記對教會好多了，至少他不會故意放了。有事通知事，這也沒什麼好說的，是吧？”正說著話，大喇叭的聲音又響了起來，還是在重復剛才的幾個通知。我回頭看了看已經安靜下來的教堂，再望一望那幾隻代表權威與力量的大喇叭，靜默與喧囂之間似乎在進行某種意味深長的對話。

國家與基督教

吳莊基督教在1949年以後受到來自國家全方位的衝擊，也見證了國家在不同時期對宗教的態度。首先是1949年直至大躍進，國家對待基督教/宗教的主導態度是全面改造。晚至1957年，毛澤東仍然堅持傳統唯物主義，主張不能在根除宗教賴以存在的自然和社會根源以前，獨立處理宗教問題要求加速將之消亡。他在《關於正確處理人民內部矛盾的問題》中說：“我們不能用行政命令去消滅宗教，不能强制人們不信教。不能强制人們放棄唯心主義，也不能强制人們相信馬克思主義。凡屬思想性質的問題，凡屬於人民內部的爭論問題，只能用民主的方法去解決，只能用討論的方法、批評的方法、說服教育的方法去解決，而不能用强制的、壓服的方法去解決。”

在接下來的時期，則轉變為對宗教徹底消滅的態度，“四清運動”和文化大革命的激烈做法就反映了這樣一種强硬的立場。陳麟書評論這段歷史：“中國的‘四清’和‘文化大革命’運動，就是在以階級鬥爭為綱的政治路線指導下，以思想戰線為主的階級鬥爭。鬥爭中認為以前提出的宗教‘五性’[5]是修正主義，使本來屬於世界觀上的不同，變成了政治上的對立，且程度愈陷愈深。在實際操作中，就是以理（社會主義國

4 老書記曾經領導吳莊長達近20年。由於他對吳莊教會及信徒一直比較排斥和壓制，甚至到後期更發生了一些比較激烈的衝突，所以他被吳莊基督徒們視為“惡人”。因此當他於1998年猝然去世時，吳莊基督徒們為之非常高興，並相信這是上帝施行公義審判的結果。詳見筆者另文：“個人、實踐與系統變遷——吳莊社區政治的人類學考察”。

5 宗教的“五性”是1950年代周恩來和李維漢對宗教的界說，即群衆性、民族性、國際性、長期性和複雜性。

家的指導思想是馬克思主義）代法（所有社會主義國家的憲法都規定了宗教信仰自由），開展對宗教的大批判，以至將有些神職人員與教徒當作專政物件，劃入敵對營壘，導致了宗教工作的重大失誤。”[6]

1980年代以後，國家對基督教/宗教的態度轉為以控制為主，對宗教的政策也相應進行了大規模的調整，但卻不是簡單地“撥亂反正”回到1950年代“正常時期”的做法，而是對宗教的存在及發展作出比以往任何時候更大的容忍。這個轉變源於兩方面，一是從過去管理宗教的歷史經驗發現，不可能以行政命令或粗暴手段來剷除宗教，那只會使宗教信徒走入地下，秘密發展，令政府無從管制，或是信徒與政府對立，不利於安定團結。二是因為國家治國目標放生了改變，經濟建設成為中心任務，一切事務都要以是否有利於這個中心來重新評估，而顯然寬容的宗教政策更能符合這一時期的根本要求。由此，國家的宗教政策進入實用主義時期，只規定黨員不得信仰宗教，而不直接干涉黨外人民的信仰，從而獲得一定的宗教信仰自由的空間。[7]

儘管國家對基督教/宗教的政策走向寬容，但卻嚴格地將其定義在純粹私人的範圍內，1982年的《19號文件》[8] 指出，“宗教信仰自由政策的實質，就是要使宗教信仰問題成為公民個人自由選擇的問題，成為公民個人的私事。”換句話說，國家只允許人民將信仰限於個人範圍，而不能用來干涉行政、教育、婚姻政策等公共社會問題。因此，國家特別强調所有合法的宗教團體必須確認憲法規定的“四個堅持”，特別是要堅持共產黨的領導。同時，在“愛國愛教”的提法中“愛國”有絕對的優先性。時任中央統戰部副部長的李德洙說：“……宗教也是一樣的。凡是與國家利益、與人民利益發生矛盾時，只有一個原則：服從國家利益、服從人民利益。在這點上，不能含糊。不能以任何藉口做損害國家、損害人民的

6 陳麟書主編：《宗教觀的歷史、理論、現實》，四川大學出版社1996年版，第423頁。
7 龔學增等：《民族問題與宗教問題講座》，中央黨校出版社1994年，第146-147頁。
8 其準確名稱應為《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》。

事。”[9] 這也正是許多西方教會及中國非三自會系統教會極力反對的地方，他們認為這個主張其實是國家主義的偶像，而基督徒應當在公民社會(civil society)中積極地扮演“公民宗教”的角色，[10] 以信仰的道德標準來批判社會和政權，或者在非公民社會中活出與衆不同的生活模式，在社會中“為主作見證”，展開一場“羔羊的戰爭”。他們還相信“信仰”比“宗教”更重要，因此，宗教如果不能在行政和思想上獨立於國家政權而存在，哪怕仍然存在公開的崇拜以及包括傳教在內的宗教活動，也已等於沒有宗教信仰自由。[11] 因此，他們批評中國政府的這個主張，認為這是在壓制宗教，迫使宗教及其信徒成為政權附庸的做法。

但是，客觀來看，這個寬容的基本態度帶來了一些實際的政策變化，首先始於“宗教是人民的鴉片”命題的討論及重新詮釋。對此，一些學者甚至提出完全放棄這個說法[12]，儘管政府內的主流看法仍然是在對其進行修正以後繼續保留。中央統戰部副部長江平指出，“宗教仍然是‘顛倒了的世界觀’，即披上了宗教外衣的唯心主義。這種世界觀同唯物主義世界觀、同無神論仍然是根本對立的。“[13] 龔學增等人進一步發揮，“宗教的這種精神麻醉作用，在階級社會顯然對剝削階級的統治有利，從而為他們自覺地加以利用。在社會主義條件下，宗教作為剝削階級從精神上奴役人民的工具的作用已經基本喪失，它的消極作用主要限於思想領域。”[14] 經過這樣的詮

---

9 李德洙，“堅持‘愛國愛教，團結進步’，加强宗教團體自身建設，使宗教與社會主義社會相適應”，見中央統戰部編《愛國愛教，團結進步——全國宗教團體領導人東北研討會輯刊》，華文出版社，1996年版。

10 Civil Religion，貝拉(Bellah)將這個本意為政府利用宗教的觀念來合理化或神聖化其統治的概念，轉變為社會大衆利用宗教的觀念來批判政府。

11 Robert Bellah, *Beyond Belief*, Harper & Row 1976, 168-186.

12 《宗教》和《當代宗教研究》發表了不少有關的研討文章，主要有3種觀點。一是認為它不是對宗教的本質的論斷，因為馬克思的這一論斷是就19世紀的德國而言，而非泛指一切，不能生搬硬套到中國來。二是認為它雖然是馬克思主義宗教觀的重要組成部分，但卻不是全部。宗教具有複雜的社會性，在不同的條件下有不同的作用，不少革命者也曾利用宗教來進行革命。因此這個論斷主要適用於資產階級社會，在社會主義社會只是在一定程度上適用。三是認為宗教有其社會根源，但宗教最深的根源是在於人的自身，即人的自我意識和自我感覺，它是“幻想的反映”和“顛倒了的世界觀”。因此，這個論斷是個既不充分也不全面的說法。

13 江平：〈認真學習馬克思主義的宗教理論和黨的宗教政策〉，《紅旗》，1986年5月。

14 《民族問題與宗教問題講座》，第153-154頁。

釋之後，宗教被認為是一個錯誤的認識論，但卻與階級壓迫和階級剝削不再相關，而且宗教問題本身是思想問題，而不是政治或社會的問題，對宗教的批判也不再提升到對政治的批判。宗堯（1994）不滿足於將宗教問題與政治問題剝離，乾脆主張把宗教視為一種特殊的世界觀和意識形態，是“彼岸世界的真理”，既不屬於政治及經濟框架之內，也可與所有政治及經濟思想並存。[15] 不過，國家對基督教/宗教仍然存在將之“打入歷史的垃圾堆”的理想，並承認貫徹宗教信仰自由的政策，“不僅有利於團結信教群衆，孤立一小撮反革命分子，調動廣大信教群衆建設社會主義的積極性”，更重要的是，這“是逐步削弱宗教勢力和影響的正確途徑。”[16] 但是，儘管國家的長期目標是要“促退”基督教/宗教的發展，管理和控制為主的相對溫和的方式卻取代了激烈的消滅模式，採用了為宗教活動劃定範圍來達到掌控基督教/宗教的目的。這個做法用規定合法宗教[17]、規定合法宗教的壟斷性合法組織[18]、規定合法宗教的合法組織的合法宗教人員[19] 這三個層面，來確定什麼是合法的宗教活動，從而使宗教信徒一方面獲得生存的空間，不至於與政府對立，走入地下，同時也希望能借此有效地打擊“合法”範圍以外的“非法”活動。

---

15 宗堯，“改革開放形勢下的宗教狀況和有關的思考——1992年山東調查訪問報告”，《當代宗教研究》1993年第2期。

16 《中央統戰部第八次全國宗教工作會議紀要（1978年12月）》，轉引自鄧啓明，《滄桑與窘境：四十多年來的三自愛國運動》，香港：基督教中國宗教文化研究社1997年，第235頁。

17 除一些少數民族宗教，國家只允許人民合法地信奉五個經政府核准的宗教(religio licita)，其他民間自發興起的會道門以及海外傳入的教派嚴格來講都是非法。不過這種做法已經受到諸多批評和質疑。

18 對應五個合法宗教，國家允許建立了八個“愛國宗教組織”，就基督教來說是三自會和基督教協會。儘管憲法並沒有規定基督徒必須加入三自會才可以享受宗教信仰自由，但政府規定“宗教社團登記的範圍應包括全國性和縣級（含縣）以上區域宗教團體及天主教教區。縣以下不成立宗教團體。在同一行政區內不得重復成立相同或相類似的宗教團體。”因此，只要三自會率先登記成為“愛國組織”，三自會系統之外的其他基督徒就不再有機會成立合法的“宗教組織”。不過，這個政策已經出現了一些變化，在一些地方，家庭教會被鼓勵到宗教局登記，而不需要加入三自會。

19 這種宗教管理制度早在唐朝就已出現，當時僧尼必須參加由政府主持的考試，及格後才可獲得度牒，確立其合法身份。就今天的基督教來說，由於政府規定所有教職人員“必須由依法成立的宗教團體或依法登記的寺觀教堂認定，並向政府宗教事務部門備案。只有這樣，他們的合法權益，包括他們展開正常的教務活動受法律保護。”因此，任何不屬於三自會認可、並未經政府同意的教職人員都無權進行宗教活動，而且政府的決定顯然是壓倒性的，在相當程度上掌握了基督教內部的人事任免權。

國家的在場與吳莊基督教

國家對基督教/宗教的態度這個“大氣候”的變化過程，直接影響了基督教在吳莊這樣社區的生存和發展的“小氣候”。需要看到的是，不同地方在具體執行國家的宗教政策時卻有不相同的尺度和方法。對於基督教，地方政府既有嚴厲打壓的，也有對教會內部事務多加干預的，但也有正面利用的，更多則是接受基督教存在的事實，並承認這是不必禁止也無法禁止的，因此重點就放在如何管理這些基督徒及其活動了。天水的各級政府對吳莊及其附近地區農村的基督教傳播和發展就基本持這種態度。

就吳莊基督教來說，國家力量或國家代表的在場有諸多方面的體現，對聯中的國家符號即為一例。[20] 此外，國家還有一些顯性的在場形式，通過宗教局及其控制下的三自會來對吳莊教會進行至少是名義上的直接管理和控制，進入國家宗教管理的大體系之內，尤其在教會長老、執事人員選擇和確定上發揮影響。國家不僅要求教會的長老、執事人員要經上級三自會、宗教局的審批通過，在可能的情況下還會直接插手於教會的人員推選。1996年吳莊教會推選長老、執事的時候，北道三自會就明確指定他們比較信任的吳神召成為三名長老之一。同時，宗教局、公安局等政府部門還制定了“三定”政策，要求各級三自會協助實施，以確保教會的發展不至於泛濫或走向國家不能控制或不能允許的方向和地步。[21] 吳莊教會的大部分信徒對這個政策非常不滿，認為這在事實上是在限制教會的發展 。[22]

我曾專門問過伏叔，吳莊有沒有外來的傳道人來講道，

---

20 關於吳莊基督教對聯中的國家符號現象，作者撰有另文“對聯的哲學與政治：吳莊基督教的個案研究”。

21 “三定”是指“定點”，即一切宗教活動和聚會只能在教堂內舉行；“定人”，即各堂點有固定的負責人，經所在堂管理小組推薦，報請當地兩會考核合法，舉行按立儀式，才能從事聖工活動；“定片”，即神職人員只能在自己負責的堂點從事聖工活動，不要跨地區活動，也不要接待和安排外來人員在本堂點主持宗教活動。這個政策最早是由雲南省基督教兩會制定和通過的《關於維護正常宗教活動的決定》，1982年被國家宗教局確定為全國性政策加以推廣。

22 儘管吳莊的基督徒對這個政策表示不滿意，但吳長老也承認在客觀上有一定的好處，可以幫助他們阻止一些異端教派進來攪擾教會。他提到兩年前附近的渭南鎮就有30多個“生命會”（也稱“全範圍教會”、“重生派”、“哭重生派”，由河南人徐永澤發起）的信徒被抓。這之前也有人來吳莊教會講這個，還“搶羊”（將信徒從別的教會帶走），但教會長老們將這些人趕走了。

他說，“有，但很少，基本上也就是三陽川範圍以內的，有時北道教會也會派人來領會，但非常少，一年有一、兩次就是了。”他繼續補充：“本村的傳道人要去外地傳道，如果只是在三陽川範圍內，可以不上報，出了這個範圍，必須向北道報告。如果出了北道，就必須向天水市報告，出了天水，就必須向省裡報告，要出省基本是不可能的。反過來，如果有傳道人來吳莊，也需要同樣的手續。”

我笑道：“這聽起來與戶籍制度差不多嘛。”

伏叔也笑了：“就是哩，反正我覺得這不好，信主的人本來就是要彼此交通才能長進的嘛。其實就這樣限制在我們這裡也沒什麼用，北道三自會一般都不來人，也不會知道這裡的情況。不過，我們一般也不請外邊的傳道人來，也不出去，免得有些人報告上去之後有麻煩。”

我知道他說的有些人是指吳神召長老，轉而問道：“像吳天恩那樣一到農閒季節就四處講道，甚至還到青海、寧夏這些地方，這怎麼辦[23]？”

伏叔又笑了，“他啊，三自管不著他，他不是長老、執事，只是個平信徒，再說他出門是帶著銀針給人扎針治病的，順便也傳道，宗教局拿他也沒辦法。”

在吳莊，國家在基督教及基督徒生活中的表現更多是一些隱性的形式。伏叔1996年拒絕被按立長老的理由，固然不願意參與教會裡“新會”與“老會”的爭執，也隱含著對北道三自會安排吳神召為長老的不滿。另一個重要因素則在於他的吳莊小學教導主任的身份。儘管學校不屬於正式的政治權力機構，但在全能主義政府體制下，起著傳遞和灌輸給下一代意識形態重任，這樣的教育機構自然也處於國家的直接關注和掌控之下。吳長老承認，每次他被邀請/要求去參加北道三自會或宗教局的會議時，也都得說一些“愛國愛教”的口號。村委會時常響起的大喇叭也提醒著吳莊基督徒，國家的在場是比教會力量更為强大的，同時也是隨時的，沒有缺席的，甚至在基督徒們聚會時也仍然在場的。

23　吳天恩現已70多歲，曾經因為在國民黨軍隊當過短期軍醫而坐了幾年牢。1980年代後期開始，他就在吳莊附近遊行佈道，到後來逐漸擴大範圍，到過陝西寶雞、寧夏、青海等地。

國家力量對基督教的影響還體現在講臺資訊的取捨和傾向上。從我在天水市兩座教堂所參加的各種聚會來看，天水教會的講道不如北京、大連等地教會那樣成熟、成系統。這裡的講道者基本上有三類：神學生、沒有受過正規神學院訓練但參加過短期義工培訓班的傳道人、以及摸索、讀經、禱告形成自己風格的傳道人。秦城教會的魏牧師就沒有受過系統的神學訓練，他本來是眼科大夫，教會重開以後才被按立為牧師。而北道教會的李牧師則本是在耶穌家庭的教會背景下成長，也沒有受過正規的神學訓練，她被按立的時間則更短，她承認在1960–1970年期間甚至自己都不再堅持信仰。應該說，從資訊的內容、質量、邏輯性、及神學上的準確性來說，神學生的講道無疑是最好的，但目前在天水“站講臺的”[24] 才區區五人，面對衆多的聚會點，他們根本應付不過來。[25] 第三類的講道者是比較老的傳道人，他們的講道基本上是生活性的，不會在神學上進行什麼闡述。一般來說，他們的講道是讀一段聖經，然後根據這段聖經講自己的經歷，或者別人的見證，最後勉勵大家遵守聖經的教訓，應用這段聖經在自己的生活裡。我問魏牧師是不是有些問題或某些聖經教導教會不能講。他的回答頗值得玩味：

> “這怎麼說呢？確實有些問題不大合適現在講，宗教局也曾經暗示我，像末世、審判、創造之類的能不講就不講，或者少講。但是我們還是堅持只要是聖經講的，我們就要講。我是反對現在搞什麼神學思想建設的，那一套東西實際上就是不信派的東西。[26] 說是要淡化因信稱義，因信稱義都沒有了，還是什麼基督教？神學思想建設我們這裡也搞，不過是表面上的東西，給上邊交點材料就是了。壓力肯定是有的，也有人去省裡告我，我才不怕呢，年輕

24 中國基督徒術語，意即講道人。

25 神學生的講道則不同，除了邏輯性更强一些外，知識性、神學性也更為明顯。然而，由於他們來自不同的神學院，兩個來自陝西聖經學校、兩個來自徐州聖經學校，還有一個來自南京神學院。他們的講道內容選擇和神學傾向也有差異。秦城教會李長老認為，從南京畢業的神學生完全是自由派，根本上就是不信派。他還特別激烈地强調，長老和執事們私下都認為以後再也不接收南京神學院畢業的學生了。他認為，其他幾個神學生的講道都很好，至少是福音派的信仰。

26 “神學思想建設”是中國基督教三自會主要領袖丁光訓所提出的神學運動，强調與社會主義社會相適應，而這引致不少牧師及信徒的批評和反對。

的時候都不怕，何況現在，最多我不幹了。”[27]

事實上，由於吳莊教會處於鄉村，離主要在城市的宗教局、統戰部、公安局等政府職能部門以及國家法定基督教組織三自會有一定距離，因而對吳莊教會的講臺內容和方式影響甚微。不過，吳莊教會也有自己的問題，“領會的”[28] 都是沒有受過系統神學訓練、完全自己在聖經中摸索的講道者，他們本來都不過是“平信徒”。

基督徒的回應策略

儘管國家在與民間社會互動中始終佔主導的地位，但民間社會在國家在場的情況下，也可以與之互動、融合，甚至共謀，將國家作為發展的資源，例如將地方信仰轉化為民族-國家象徵符號，從而使之獲得合法性並產生積極的後果。但在這個過程中，即使國家留給民間的社會空間裡一些儀式或傳統可以恢復，但人們仍然可能自覺或不自覺地改造這些儀式，或者是為了與國家和平相處，獲得合法性，或者是為了利用國家，把國家作為一種發展的資源或政治資本。[29]

與吳莊其他民間力量採取的策略類似的是，基督教也努力將國家符號和話語移植到講臺和對聯等形式中。其中，最常採用的就是表明自己對國家符號和國家意志的認同，承認政權的合法性。1983年，當時的教會長老吳生榮在代表吳莊教會向政府申請要回禮拜堂時交了一份材料，特意講述了幾段“愛國主義”故事：

> “1920年6月間廳子竣工後，到第二年7月間我父親（吳步一）因病去世。這期間英國傳教士李春雷說願爲我們教會捐白銀200兩，並要把我們教會的地契文約歸給內地會保存於上海。當時我們的長老吳步一認識到這是帝國主

27 魏牧師自己曾經為信仰的原因到新疆勞改三年。
28 這是一些地方基督教會的用語，其實也主要指講道人。
29 詳細論述參見作者另文：“鄉村社區的國家在場——以一個西北村莊為例”。

義分子騙賣我們教會的手段，所以給予堅決的拒絕，使他們的陰謀沒有得逞。這在各地教會一般情況來說，還是先例。李春雷既慚愧，又震驚，自稱他到中國後還未遇到過這樣的情況。此後爲了使教會後繼有人，吳步一長老趁他健在，就選了青年人吳潔天、吳永福、吳兆蕃三人爲長老管理神的家，爲神作工，以代替老輩[30]。

1926年春，我們天水地方的駐軍師長佟麟閣和省立第三中學的校長王孝伯領導，在我們天水發起了農民協會運動。我們教會的長老兼校長吳永福和教師劉冰如積極回應，清算了土豪劣紳的帳，打擊了土豪劣紳的氣焰。經過了幾個月的鬥爭，最後由於隴南地方農民協會運動的領導人王孝伯被人暗刺，運動失敗。我們的長老吳永福、教師劉冰如被監禁，將近2月，因是無識農民後被釋。在這一運動中，許多教友以及教會學生大張旗鼓出了好多力。這也有神的旨意在，將這一社會政治運動落在我們教會學校的肩頭，我們只有感謝神。

1927年，正值全國革命運動高潮期間，我們天水駐軍師長佟麟閣教友首先在我們各教會發起了中國各教會脫離西方差會的統治，實行教會自治、自養、自傳、自立，辦中國本色教會的號召。於是我們莊教會成立了“中華基督教自立會”，正式和外國傳教士脫離了關係，擺脫了帝國主義對我們教會的統治。當時還由吳潔天長老去天水花40白洋做了一面“中華基督教自立會”的金字匾額，匾上署名是教會創辦人吳步一、吳榮一、吳發榮、吳基址四人。爲了慶祝這一壯舉，我們舉行了隆重的迎匾、挂匾儀式。”

吳生榮長老如此濃墨重彩地描繪1920年代吳莊教會在自立運動中的“愛國主義”舉動，其用意顯然也是在表明一種政治立場和態度。且不論這種立場是真的，還只是因為要獲得政府批准得到禮拜堂而採取的策略性妥協，都可以看到國家力量對

30　這個故事後來《天水市基督教志》及《甘肅省基督教志》都特別提及，作為中國信徒愛國、與西方差會鬥爭的例子加以宣揚。

教會及其領袖的影響。[31] 也許有一些基要派基督徒會指責這其實是基督教對政府話語的妥協，但這裡想强調的是吳莊基督徒們清楚意識到了國家的在場，並在一定程度上主動採用了國家的話語系統，“愛國主義”、“抵制帝國主義”、“打擊土豪劣紳”、“革命運動”之類辭彙的運用，一方面體現國家符號在吳莊這樣鄉村社區的成功植入，同時也表達了基督徒對政權合法性和正當性的承認。

吳莊基督徒們採用的另一個方式是，自我認定是守法的好公民，並儘量按照聖經的教導去順服執政掌權的及其所制定的相關制度[32]，儘管無神論的國家機器一直對有神論的基督教心存疑慮。吳長老說：“現在上面開會說要講愛國愛教，我覺得這都是搞形式、走過場，其實一個人真正信主了，認識神了，愛神了，就自然不會做違法的事了。”伏叔對此表示同意，“村裡交公糧、提留，還有就是給災區捐衣服、捐錢，哪次我看都是信主的最積極。我還沒聽說信主的賴著不交公糧的。”教會的講臺內容中也會引用耶穌也給羅馬人上稅[33]，作為信徒應遵守當前政府的法度的證據，因為“凱撒的物當歸給凱撒，神的物當歸給神。”[34] 基督徒的這種表現得到社區裡其他人，特別是國家代表的肯定，吳莊村委會的會計承認，“這些信耶穌的人都很老實，都是好人，很好說話。”這在吳莊以外也有類似的情況，一些地方的幹部從管理的效果出發，認為基督徒大致是安分守法的民衆，信徒越多，社會的秩序便越有保證，社會風氣也會得到淨化。[35] 靖玖瑋在雲南的觀察說：

---

31 一個比較有趣的插曲。我在北道三自會得到全區各堂點負責人名錄，看到吳莊教會的負責人是“吳國柱”，我開始還奇怪為什麼不是“吳歸主”。北道三自會主席李牧師告訴我“國柱”就是“歸主”，是同一個人。這種名字的更換其實也在一定程度上反映了教會領袖的心理活動，儘量求得與政府與傳統力量的諒解，因此他選擇在正式登記名字時用帶有幾分“愛國”色彩的“國家柱石”，而不是宗教信仰色彩的“歸於主基督”。但是，需要看到的是，他平常在村莊及教會內使用的仍然是“歸主”這個原名，可見他真正認同的名字，以及信徒和村民接受的名字仍然是原名，而不是為表明心跡而臨時採用的名字。

32《新約・羅馬書》13章1-2、5-7節：“在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於神的。凡掌權的都是神所命的。所以抗拒掌權的就是抗拒神的命，抗拒的必自取刑罰。……所以你們必須順服，不但是因為刑罰，也是因為良心。你們納糧，也為這個緣故；因他們是神的差役，常常特管這事。凡人所當得的，就給他；當得糧的，給他納糧；當得稅的，給他上稅；當懼怕的，懼怕他；當恭敬的，恭敬他。”

33《新約・馬太福音》17章24-27節。

34《新約・馬太福音》22章21節。

“每逢星期天，就好像猶太人進入了安息日，農民不種田，工人不作工，大街上空空如也，很多商店也要關門，唯一的工作就是三次禮拜敬拜神。縣城逢五、十是集市，但如果遇到主日，人們便很自然地把集市提前到禮拜六，這似乎已成了天經地義的規矩，非基督徒也被‘同化’了。機關幹部、工人、教師信仰耶穌已不再受到歧視，人人平等。有些沒有信主的工作人員經常醉酒滋事，使廠領導非常頭痛，因此建議去信耶穌，一信耶穌眞的改掉了，這樣的見證在福貢很多。前些年，福貢還不准教師信仰耶穌，很多教師就寧可退了工作，使學校曾一度出現缺乏教師的現象，這引起了有關部門的重視，後來也就不再如此要求了。縣宗教科的一位幹部告訴我：‘基督徒是社會穩定的重要因素，是奉公守法的公民。’我有一個切身感受就是：這裡的社會治安比較好。”[36]

許鴻賓和孫立在宜興的發現也很接近，“農村幹部對信教群衆的表現比較滿意的主要有幾點：1）踴躍交公糧和賣餘糧，交售的糧食質量好不摻水分，有的還能提前和超額完成。2）計劃生育工作好做。3）家庭和睦，鄰里團結，幾代同堂的家庭尊老愛幼，婆媳、姑嫂相處都比較好。4）不參加農村較為盛行的搓麻將、打紙牌賭博活動。5）修橋鋪路熱心公益事業。”[37] 吳莊基督徒的這些舉動無非是要表明，“信主的人都是遵守紀律法律的人”，以此來獲得國家機構及其代表的同情和認可。同時也是向黨和政府表明，基督徒是與國家站在同一立場上的，他們不會與國家進行無益的對抗。因為與其他宗教相比，基督教與天主教都有政治忠誠被懷疑的問題，因為都曾有過“洋教”的帽子。1989年“六四事件”後，政府對國內不同政見者及社會的異質元素採取了强硬的打擊態度，特別防範海外敵對勢力借助宗教來促成中國的和平演變，以避免東歐社

35 王經文：〈基督真光照山村〉，《天風》複總60號，1987年12月。
36 靖玖瑋：〈滇西行〉，《天風》複總154號，1995年10月。
37 許鴻賓、孫立：〈宜興宗教現狀調查〉，《當代宗教研究》6期，1991年2期。

會主義政權倒臺的事件重演。基督教與西方社會千絲萬縷的關係成了政府高度防範的物件。

1991年的《6號文件》[38] 就直接反映了政府自1989年以後對宗教問題關懷的轉向，文件導言部分特別提到當前中國面臨與宗教相關的兩種政治威脅，第一是“境外敵對勢力一直利用宗教作為其推行‘和平演變’戰略的一個重要手段，不斷對我進行滲透和破壞活動。”第二是“民族分裂分子也利用宗教煽動騷亂鬧事，攻擊黨的領導和社會主義制度，破壞祖國統一和民族團結。”因此，文件提醒各級黨委、政府必須清醒地認識到這些問題的複雜性和嚴重性，高度重視宗教工作。顯然，文件中的第一個威脅的最大嫌疑就是基督教。大部分中國基督徒對此的回應是正面的，三自會更是積極配合和實施“宗教與社會主義相適應”的提法，而吳莊教會的吳生榮在其口述的吳莊教會史這份文本的結尾部分，更是直接表達了對黨和政府的忠誠和感謝：“……我們才大見光明，既感謝神又感謝黨中央對我們的關懷，使我們信徒心中更加踏實。……1981年黨中央又發出了188號文件，要為我們教會退還教產，這是神的恩典，是黨中央無微不至的關懷。1982年黨中央又發出19號文件，明確規定五大宗教信仰的自由。我們的宗教活動，黨中央給以法律的保護，我們只有感謝神、感謝黨中央。神的恩典真是夠我們用的，他要擦乾我們一切的眼淚。”[39]

吳莊基督徒在當地現行權力體系下的生存方式非常低調，可以說處於社區政治的邊緣。按照仝志輝和賀雪峰的村莊權力三層結構框架來看，他們顯然是第三層無政治的普通村民，甚至可以說是等外人，處於明顯的劣勢。[40] 由於吳莊是個大村，村級行政權力機構有五個人，一般村莊只有三個人，分別是黨支部書記、村委會主任、副主任、文書以及農業生產合作社社長。在這些幹部中，沒有一位基督徒，[41] 八個村民小組長中也只有一個是基督徒，這與其1/3的人口比例是極為失調的。顯

39 吳生榮口述：《吳莊基督教會簡史》，吳永侖筆錄，1983。

40 仝志輝、賀雪峰，“村莊權力結構的三層分析：兼論選舉後村級權力的合法性”，《中國社會科學》2002年1期。

41 不過由於村委會主任的父親是基督徒，文書的妻子也是基督徒，他們對基督徒的態度相對是比較溫和的。

然，在吳莊，基督徒無法進入體制，獲得村莊正式權力。這當然一方面因為政府的輿論是無神論的，自然對公開傳講有神論的基督徒們有所顧忌。同時也有村莊權力既有利益獲得者的考慮，他們一般不願新的人群進入，尤其是這些與他們信仰上和生活方式上有差異的基督徒，因為他們至少是不會與現有體制精英們一樣在煙、酒上同流的。而且基督徒一般以誠實、正直等聞名鄉里，某些以權謀私的村級權力擁有者當然不願看到，可能對他們現有方式提出挑戰的人進入權力體系。在基督徒方面，他們其實也不願進入體制，也擔心進入權力和腐敗的旋渦以後，自己難以把持而在信仰上軟弱，“得罪神”。但最關鍵的卻是，他們害怕因此受人猜忌，讓人覺得他們有政治上的圖謀，因此在被國家體制和村莊傳統勢力邊緣化的同時，自己也主動的進行自我邊緣化。

據那位唯一的基督徒小組長說，他其實很不願意當，一方面因為這個活誰都不願幹，既沒權，也沒利，只有事情要做，責任要承擔，另一方面也有點害怕被人整。到後來，村委會實在找不到人了，幾次三番動員他才勉强承應下來。原從吳莊出去到天水市工作，任水利局農機站負責人的吳安泰也說，“我們一家是嘗過神很多恩典的，小的時候看到我大哥因為給國民黨當過軍醫被整得那麼慘，我從心裡是不願意來當這個什麼站長的。實在是當時農機站被前任站長搞得都要跨了，沒人願意來接手，局領導好說歹說我才答應的。這不容易啊，既要搞好工作，還要防著有人背後去打小報告。我好幾次被人告說是教會長老，還接待一些傳道人，被局裡還有公安局調查過好幾次哩。”因此，吳莊基督徒在社區政治中的邊緣地位一方面是政治體制及傳統文化力量共同壓制的結果， 同是也是弱勢群體保護自己的一種安全措施，用各種方法表明心跡，基督徒無意於政治，主動退出權力爭鬥場景，主動自我邊緣化。他們心路歷程無非是：既然我對你沒有威脅，你就不用來理會我、找我麻煩了。

吳莊基督徒也儘量按照宗教局及部分代表國家意志的三自會的要求，規定每禮拜四晚上為政策法規學習時間，並把這個日程安排張貼在副堂最顯眼的地方，以讓來檢查工作的上級部門放心和滿意。但這顯然只是一種應對策略，不過是應付差事

的表面工夫，因為在實際操作中，這項工作從來就沒有做過。他們在堅持信仰，進行教會活動的同時，儘量不直接與政府部門發生衝突。北道教會的吳安泰長老說，“最近我們開始了一些工作，專門開了青年聚會，但差不多是個娃娃聚會，小孩子比較多，20來歲的幾乎沒有。從我們這一代到娃娃，中間的這一代好像就缺了。現在教會也開始在主日禮拜，將娃娃們放在一起教一些讚美詩和聖經，也不能叫主日學，因為宗教局不允許，但我們事情還是要做，不過不用那個名義就對了[42]。”這種思路也體現在教會上報信徒資料的問題上，他們會在上報之前在資料大與小之間進行合理化的平衡，因為太小了不足以引起政府有關部門的足夠重視，而太大又擔心政府會對基督教產生顧忌的心理，從而可能促成一些較左的政策和措施，對教會帶來負面的影響。

吳莊基督徒也巧妙地利用國家力量來保護自己，除了借用國家符號以外，還充分運用既定政策和法律來保護自己。1982年剛剛頒佈了《19號文件》之後，吳莊基督徒很快就按照這個文件的話語和精神向天水市政府要求歸還教產，儘管最後只歸還了其中一個教堂，但這件事在基督徒的思想中已經留下了深刻的印象。他們對合理運用現行政策和體制來維護自己權益也是基於一個“屬靈”的解釋，他們相信所有政權、政策制定的背後都有神自己的至高權柄，因為“神的意念高過人的意念，神的道路高過人的道路”，[43] 而且“王的心在耶和華手中，好像壟溝的水，隨意流轉。”[44] 同時，他們也相信神可以使用各樣的力量和人，來成就祂為信徒所設立的美好計劃，一個最常使用的例子，就是神用巴蘭的驢來說話的故事。[45]

正是從這個聖經信念出發，他們對1970年代發生的一件事情給予一個饒有趣味的解釋。當時的渭南公社要拆掉現在仍在使用的教堂，說是要用來煉鋼，在當時的政治環境下，基督徒都不敢站出來提出反對。沒想到，最後是一直打壓基督徒的老

42 這可能也是許多地方三自教會的尷尬局面，一方面要應付宗教局和上級三自的要求和壓力，另一方面還要根據教會實際需要開展工作，有時候就不得不採取這種只幹不說的“曲線救國”方式。

43 《舊約・以賽亞書》55章9節。

44 《舊約・箴言》21章1節。

書記多次到公社據理力爭，說是大隊需要用教堂做倉庫，就把房子給保住了。吳莊基督徒們都說，聖經說得好，確實是“萬事都互相效力，叫愛神的人得益處。”[46] 他們也都認為，儘管老書記是從自己的角度考慮而要求將教堂留下，但在實質上卻是神超然的安排。老書記所做的，他以為是為大隊所做，實際上卻是為神而做。

未盡之語

在現代國家建構及運作過程中，國家力量顯然是處於絕對的強勢地位。但這並不意味民間社會的完全退出。事實上，民間社會有自身獨特的生活智慧。他們利用國家符號、象徵和法律來達到保護自己、並求得生存發展的訴求。

吳莊的基督徒們對於紛繁變化的歷史及自身滄桑的經歷認知和解釋，以及他們在現實社會環境中所採用的種種應對策略，都顯示他們在兩個方面的獨特性：一方面，由於自己的“異教”信仰而在歷史和現實中帶來更多的苦難或不便，另一方面，他們又從信仰體系出發為自己的生存和經歷提供了一套意義系統和解釋。在國家強勢在場的處境下，他們明智地選擇了向國家力量示好的種種方式，但同時，他們心靈深處對上帝的信仰卻保持著與世俗一切政權和意識形態的距離。

吳莊教會上空高高的“十字架”無聲地在與“大喇叭”展開著對話。

（作者單位：中國人民大學）

45 《舊約・民數記》二十二章。
46 《新約・羅馬書》八章28節。

基督教在華史研究

“桃花源”、“水簾洞”與“啓母石”

——中國傳統文化中的基督教殘跡漫談

李民舉

序言

唐朝以前中國有沒有基督教？筆者在《慧深和他的“扶桑國”》一文中對這個問題進行了探討，結論是早在唐朝以前，基督教有可能就傳入中國了。假如這事果然存在，那能否從中國文化歷史中找到證據？這是筆者考慮的問題。

本文列舉三個例子，進行具體的分析，把他們與古代基督教的基本觀念進行比較。得出的結論是在中古文明中的確存在一些基督教的痕跡。

這結論與考古學的發現可以互相驗證。從戰國時期開始，大量的近東文物輸入中國，例如玻璃、金銀器、貨幣等，與中國絲綢的外銷互相輝映。可以想像，中國文化、哲學、宗教也應該影響到西方世界。但如何發現這些現象，有待中外學者的對話與合作。

一、桃花源

東晉詩人陶淵明的《桃花源記》中描寫一個美麗的世界[1]，那裡的人民過著平安富足的生活，沒有戰爭，沒有政權的壓迫。成為後人嚮往的地方，被稱為“世外桃源”。

1 《桃花源詩並記》依據網路資料。

關於桃花源的問題，不少人認為乃出於陶淵明自己的虛構，是一個想像出來的“烏托邦”。當代史學大師陳寅恪先生認為“桃花源”的原型來自三國兩晉南北朝時期大量存在的“塢壁”，此說見解獨到，被認為是當代考據學的一個典範。[2]

筆者在閱讀有關“桃花源”的資料時，意外發現關於“桃花源”的主人，居然會有兩種截然不同的見解，一種見解是根本不是“秦人”（即秦族人），另一種見解則認為絕對是“秦人”。為什麼會有這樣的差別？原來“桃花源”與早期基督教信仰有一定的關係。

陶淵明的桃花源起源於早期傳教士關於天國的描繪，實際上是想向世界宣告，基督教中關於福音的概念，即人類是可以免與死亡的，是可以永生的。正像唐朝詩人胡曾《武陵溪》詩歌中寫的：一溪春水徹雲根，流出桃花片片新。若道長生是虛語，洞中爭得有秦人。（《全唐詩》卷647）

1、“桃花源”故事與基督教有關記載的比較

《桃花源記》中描述的桃花源是：

> “晉太元中，武陵人捕魚爲業，緣溪行，忘路之遠近。忽逢桃花林，夾岸數百步，中無雜樹，芳草鮮美，落英繽紛；漁人甚異之。復前行，欲窮其林。林盡水源，便得一山。山有小口，彷彿若有光；便舍船從口入。初極狹，才通人；復行數十步，豁然開朗。土地平曠，屋舍儼然，有良口、美池、桑之屬；阡陌交通，雞犬相聞。其中往來種作，男女衣著，悉如外人；黃發垂髫，並怡然自樂。見漁人，乃大驚；問所從來，具答之。便要還家，設酒，殺雞作食；村中聞有此人，咸來問訊。自雲先世避秦時亂，率妻子邑人來此絕境，不復出焉；遂與外人間隔。

2 本文對“桃花源”做出的解釋，並不是要否定陳寅恪先生的結論，實際上，陳先生的文章，也是可以找到旁證的，例如明朝初年，曾經有一些軍人到貴州境內戍守，他們的後代今天依然保留著明朝的衣著，保留著南京一帶的風俗習慣。陳先生是從社會變遷的角度立論，自然有他的道理。而筆者則是從宗教歷史的角度理論，且有大量的旁證存在，也是言之有據。敬請讀者做出自己的判斷。

問今是何世，乃不知有漢，無論魏晉。此人一一爲具言所聞，皆歎惋。餘人各復延至其家，皆出酒食、停數日，辭去。此中人語雲：不足爲外人道也。既出，得其船，便扶向路，處處誌之。乃郡下，詣太守說如此。太守即遣人隨其往，尋向所誌，遂迷不復得路。”

Elaine Pagels教授的基督教歷史著作《諾斯底福音》中講了這樣一段話 :[3]

A work attribute to the Gnostic teacher Simon Magus suggests a mystical meaning for Paradise, the place where human life began:
Grant Paradise to be the womb, for scripture teaches us that this is a true assumption when it says, “I am formed thee in the mother’s womb, …Moses…using allegory had declared Paradise to be the womb…and the Eden, the placenta…
The river that flows from Eden symbolize the navel, which nourishes the fetus. Simon claims that the Exodus, consequently, signifies the passage out of the womb, and that “the crossing of the red sea refers to the blood.” Sethian Gnostics explain that
Heaven and earth have a shape similar to the womb… and if …anyone wants to investigate this, let him carefully examine the pregnant womb of any living creature, and he will discover an image of the heavens of the earth.
Evidently for such views, declares Margus, comes directly from “the cry of the newborn,” a spontaneous cry of praise for the glory of the primal being, in which the powers above are in harmonious embrace.

對比二者，發現“桃花源”與諾斯底派教義中的“天

3 Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, (New York, 1979), 52-53.

國”是一致的，這裡的溪流，對應於“紅海”。

諾斯底教義的“天國”，李白的詩歌中也講到了

“問君何意棲碧山，笑而不答心自閑。桃花流水杳然去，別有天地非人間。”

我認為“桃花源”傳說的始作俑者，是東晉時候的道士劉子驥。

陶淵明《桃花源記》一文的最後說了一段耐人尋味的話：

南陽劉子驥，高尚士也；聞之，欣然規往。未果，尋病終。後遂無問津者。

在桃花源之前，劉子驥還去過一個類似桃花源的地方。《晉書》中記載了他的奇遇 ：[4]

劉驎之字子驥，南陽人，光祿大夫耽之族也。驎之少尚質素，虛退寡欲，不修儀操，人莫之知。好遊山澤，志存遁逸．嘗採藥至衡山，深入忘反，見有一澗水，水南有二石囷，一囷閉，一囷開，水深廣不得過。欲還，失道，遇伐弓人，問徑，僅得還家．或說囷中皆仙靈方藥諸雜物，驎之欲更尋索，終不復知處也。

這裡的石囷，就是用石頭砌成的圓形的石屋，應當是“桃花源”的最初形態。外形可能與羅馬的城堡建築類似。基督教的理念與道教的“成仙”理念是一致的，開封猶太人的聚居區稱為“仙人巷”，可以說明這個問題。類似衡山石囷的傳說，在中國歷史中並不是孤例，除了桃花源之外，其他地方還有，例如四川江油的一處名勝，稱為“竇團山”，與衡山石囷完全相同，至今仍存。筆者曾經實地考察，那裡距離大詩人李白的家鄉彰明縣很近，有道觀一處，李白做詩說“樵夫與耕者，出

4 晉書/列傳/卷九十四列傳第六十四/隱逸/劉驎之。

入畫屏中”那裏怪石嶙峋，哪裡有田可種？實際上借用桃花源的典故，把那裏的道觀寫成神仙境界了。

劉子驥是東晉名臣劉耽家的人。[5] 是漢高祖劉邦的直系後代，劉耽，《晉書》中説是“沛國”人，與漢高祖劉邦鄉里籍貫相同。可能被分封到河南南陽，所以劉子驥被説成是“南陽”人，與光武帝劉秀籍貫相同。既是劉邦的後代，也是劉秀的後代，可以説是正統的正統。東晉劉氏這個家族的譜系，是很有意思的，如同《聖經》中關於耶穌的家族譜系一樣，是“王”的後代。三國兩晉時期，政治變亂無常西晉不承認曹魏的正統地位，而西晉本身也是一個短命的王朝，東晉是由一個地方政權演變而來，“王與馬，共天下”，皇帝竟然要求宰相與自己共座龍椅，沒有承認自己正統地位的底氣，與耶穌時代的希律王類似。劉耽的職位是“光祿大夫”，用《聖經》上的話説就是“大祭祀”，與他具有正統地位的家族背景有關。關於這個人的行為特徵，《世説新語》講到[6]：

> 南陽劉驎之，高率善史傳，隱於陽岐。于時符堅臨江，荊州刺史桓沖將盡討謨之益，徵爲長史，遣人船往迎，贈貺甚厚。驎之聞命，便升舟。悉不受所餉，緣道以乞窮乏，比至上明亦盡。一見沖，因陳無用，翛然而退。居陽岐積年，衣食有無常與村人共。值己匱乏，村人亦如之甚厚，爲鄉閭所安。

看來，劉子驥有一個特點是“不聚斂財産”，與《景教碑》所講的“不蓄臧獲”一致，頗有一點基督徒的行為特徵。

2、陶淵明對“桃花源”的看法

陶淵明《桃花源詩》中寫到：

> 嬴氏亂天紀，賢者避其世。黃綺之商山，伊人亦雲逝。往跡浸複湮，來徑遂蕪廢。相命肆農耕，日入從所

5 新校本晉書/列傳/卷六十一列傳第三十一/劉喬/孫耽。
6 世説新語/下卷上/棲逸第十八。

憩。桑竹垂餘蔭，菽稷隨時藝；春蠶收長絲，秋熟靡王稅。荒路曖交通，雞犬互鳴吠。俎豆獨古法，衣裳無新制。童孺縱行歌，班白歡遊詣。草榮識節和，木衰知風厲。雖無紀曆志，四時自成歲。怡然有餘樂，于何勞智慧！奇蹤隱五百，一朝敞神界。淳薄既異源，旋複還幽蔽。借問遊方士，焉測塵囂外。願言躡清風，高舉尋吾契。

首先，陶詩忽略了“桃花”的解釋，南北朝時期流傳著關於“阿母種桃”的故事，桃花有特殊的宗教方面的含義。

其次，陶詩加進去了道家的價值觀。“春蠶收長絲，秋熟靡王稅。”顯示沒有政權的壓迫。“荒路曖交通，雞犬互鳴吠。”顯示了“雞犬之聲相聞，老死不相往來”的情況，這是道教的內容。“日入從所憩”這句話來源於號稱“太古民”的一首詩歌，據說這是中國最早的詩歌，詩歌共有三句話：“日出而做，日入而息，帝力於我何有哉？”意思是說：太陽出來就出去幹活，太陽落山就回家睡覺，上帝的力量與我有什麼關係呢。是不關心宗教信仰的。

其三，陶詩特別強調了“桃花源”中的人是秦朝人企圖打破小國林立的局面，建立統一帝國，打破了“小國寡民”的價值觀，“嬴氏亂天紀，賢者避其世。”顯然那裡的人民不能列入“秦人”的範疇。

根本否定“桃花源”存在的，是“文起八代之衰”的韓愈，他極力反對道教和佛教，直接稱“桃花源”傳說是荒唐的。[7] 無法從陶淵明那裏瞭解到“桃花源”傳說的宗教含義。我相信當時應該有不少這方面的解釋，但是南北朝時期的文獻，大多散佚，只好求助於年代稍晚於此的唐朝詩歌。

3、唐朝人眼中的“桃花源”

唐朝人關於桃花源的理解，以王維的理解最具有代表性。《桃花源記》原文是：“男女衣著，悉如外人”，講的是那裡

7 韓愈《桃源圖》：神仙有無何渺茫，桃源之說誠荒唐。流水盤迴山百轉，生綃數幅垂中堂。武陵太守好事者，題封遠寄南宮下。…世俗寧知偽與真，至今傳者武陵人。（《全唐詩》卷338）

的人穿衣服，意在説明那是真實的存在。陶淵明詩中説“衣裳無新制”指的是衣服質料粗樸。王維在詩歌《桃源行》[8] 中説：“樵客初傳漢姓名，居人未改秦衣服。”指出那裡的人仍然是秦人的服飾，與陶淵明的本意不同。王維要説明的是那裡的人穿傳統的服裝，就是“大秦”人的服裝（詳後）。王維的理解，與南北朝時期基督教傳教士的理解是一致的。

王維在詩歌中還提到那裡有一棵大樹“遙看一處攢雲樹”即高聳入雲的樹。這棵樹中國文獻中稱為“三珠樹”，就是生命樹，《古蘭經》中，麥爾豔（即馬利亞）生産爾薩（即耶穌）是在一棵椰棗樹下，這個符號來源於密斯拉教。這棵大樹的形狀，《博異志》中記載為“有大樹，身如竹有節，葉如芭蕉”[9] 與椰棗樹類似。中國古代繪畫中畫成銀杏的形狀。

密斯拉神産生於亞美尼亞，大樹、巨石、溪流構成了密斯拉神出現環境的三大要素。東方基督教與密斯拉教融合的因素很多，可以説這三大要素也是基督教的符號要素（icon）。《桃花源記》記載了“溪流”這個要素。

仔細閱讀“林盡水源，便得一山。山有小口，彷彿若有光”不難推測，這是被巨石包圍的一個聚落。

所以從宗教角度看《桃花源記》中這個聚落的三要素是齊全的。應該與基督教密切相關。

作為“桃花源”的最初形態，劉子驥講的“衡山石均”，與“桃花源”是一脈相承的。

李白《古風》“鄭客西入關，行行未能已。白馬華山君，相逢平原裡，璧遺鎬池君，明年祖龍死，秦人相謂曰，吾屬可去矣。一往桃花源，千載隔流水。”這些内容，在《桃花源記》中是看不見的，當是李白杜撰。《桃花源記》“避秦時亂”指的是中國傳統價值體系的“亂”，也是秦統一戰

8 《全唐詩》卷125王維《桃源行（時年十九）》
漁舟逐水愛山春，兩岸桃花夾古津。坐看紅樹不知遠，行盡青溪不見人。山口潛行始隈隩，山開曠望旋平陸。遙看一處攢雲樹，近入千家散花竹。樵客初傳漢姓名，居人未改秦衣服。居人共住武陵源，還從物外起田園。月明松下房櫳淨，日出雲中雞犬喧。驚聞俗客爭來集，競引還家問都邑。平明閭巷掃花開，薄暮漁樵乘水入。初因避地去人間，及至成仙遂不還。峽裏誰知有人事，世中遙望空雲山。不疑靈境難聞見，塵心未盡思鄉縣。出洞無論隔山水，辭家終擬長遊衍。自謂經過舊不迷，安知峰壑今來變。當時只記入山深，青溪幾曲到雲林。春來遍是桃花水，不辨仙源何處尋。

9 《博異志》（太平廣記卷第二十　神仙二十）。

爭的“戰亂”，李白認為是秦氣數的衰敗，是秦末戰爭的戰亂。李白極力從中華文化的本體上理解外來宗教，把桃花源中的“秦人”理解稱中國古代的秦人（“贏秦”），然而李白家是從遙遠的西域遷徙而來，對基督教當然不陌生，中國化了的外來宗教才有生命力。採取各種手段，將傳統的語言符號賦予新的內容，是一個普遍的現象。

4、“秦人”與“大秦”、“小秦”

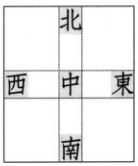
兩漢時期，“秦人”、“秦國”、“秦始皇”不是好的字眼，是侵略、霸道、暴虐的同義詞。三國兩晉時期，由於大秦基督教的影響，逐漸把基督教的理念加到“秦”上面，“秦”這個字眼越來越招人喜歡，與得道成仙、長壽長生聯繫起來。“大秦”這個辭彙，含義最初是羅馬帝國的同義詞，是一個地理概念，逐漸轉化為“基督教的國度”，是一個宗教概念，改用“拂林”這個詞來指羅馬帝國（或拜占庭帝國）。例如：唐代景教碑刻稱為“大秦景教”，事實上，唐朝的景教與羅馬帝國的基督教並沒有任何隸屬關係。

關於基督教傳入中國的時代，目前說法很多，筆者同意基督教不晚於三國時期傳入中國，至於能早到什麼時候，需要進一步的研究。

雖然《史記》、《漢書》中記載了“大秦”的有關內容，然而語焉不詳。比較詳細的記載是西晉時期的《魏略》與南朝的《後漢書》。內容脊背相似。現將其內容列表如下：

《魏略》《西戎傳》 （西晉時期）	《後漢書》 （南北朝時期）
國有小城邑合四百餘，東西南北數千里。	地方數千里，有四百餘城。以石為城
其王治濱側河海，以石為城郭。	郭。列置郵亭，皆垩墅之。
其國置小王數十，	小國役屬者數十。
其土地有松 、柏 、槐 、梓 、竹 、葦 、楊柳 、梧桐 、百草。民俗，田種五穀，畜乘有馬 、騾 、驢 、駱駝。桑蠶。	有松柏諸木百草。人俗力田作，多種樹蠶桑。（末句有誤）
（無）	皆髡頭而衣文繡，乘輜軿白蓋小車，出入擊鼓，建旌旗幡幟。
俗多奇幻，口中出火，自縛自解，跳十二丸巧妙。	（無）
其王所治城周回百餘里。	所居城邑，周圍百餘里。
王有五宮，一宮間相去十里，其王平旦之一宮聽事，至日暮一宿，明日復至一宮，五日一周。	城中有五宮，相去各十裏。其王日遊一宮，聽事五日而後眉。
官曹文書。	各有官曹文書。
以水晶作宮柱及器物。作弓矢。	宮室皆以水精為柱，食器亦然。
王出行，常使從人持一韋囊自隨，有白言者，受其辭投囊中，還宮乃省為決理。	常使一人持囊隨王車，人有言事者，即以書投囊中，王至宮發省，理其枉直。
置三十六將，每議事，一將不至則不議也。	置三十六將，皆會議國事
其國無常主，國中有災異，輒更立賢人以為王，而生放其故王，王亦不敢怨。	其王無有常人，皆簡立賢者。國中災異及風雨不時，輒廢而更立，受放者甘黜不怨。
其俗人長大平正，似中國人而胡服。自雲本中國一別也，	其人民皆長大平正，有類中國，故謂之大秦。

《後漢書》“皆髡頭而衣文繡”，提到了削髮的習俗，這是早期基督教的特徵之一，這裡的“國王”指的可能是教會的領袖。也可能是耶穌（傳說）本人。關於五宮，我推測應當是：



所謂的“五宮”就是大秦國王的居住地，我推測是十字架及中間部分，這在中國古代文學作品中也有反映。例如《西遊

記》中關於“五莊觀”的描寫，[10] 五莊觀中的人參，就是耶穌所化。[11] 這裡的“三十六”將，應當是三十六個宗教領袖，與此大體相同，中國道教設立三十六方統領教徒。或許《後漢書》的作者，通過中國道教來理解西方的基督教。

中國的傳說“秦人”，與“大秦人”是有關聯的。例如，東晉時期，安定人侯子光在關中一帶的宗教活動，說自己是佛太子，即神的兒子，從大秦國來的，應當作小秦國的王，小秦國指的就是關中地區。這裡的大秦，就是基督教的國度：

> 安定人侯子光，弱冠美姿儀，自稱佛太子，從大秦國來，當王小秦國。易姓名爲李子楊，遊於鄠縣爰赤眉家，頗見其妖狀，事微有數千人於杜驗。赤眉信敬之，妻以二女，轉相扇惑。京兆樊經、竺龍、嚴諶、謝樂子等聚南山，子楊稱大黃帝，建元曰龍興，赤眉與經爲左右丞相，龍、諶爲左右大司馬，樂子爲大將軍·鎮西石廣擊斬之。子楊頸無血，十餘日而面色無異於生[12]。

“佛太子”含義是神的長子，就是耶穌。諾斯底教派認為，信徒不僅能夠成為基督徒，還能成為耶穌本人。Elaine Pagels 教授《撒旦的起源》[13]一書中說：

> As I have seen, Thomas offers a very different message. Far from regarding himself as the only begotten

10 卻說這座山名喚萬壽山，山中有一座觀，名喚五莊觀，觀裏有一尊仙，道號鎮元子，混名與世同君。那觀裏出一般異寶，乃是混沌初分，鴻蒙始判，天地未開之際，産成這顆靈根。蓋天下四大部洲，惟西牛賀洲五莊觀出此，喚名草還丹，又名人參果。……果子的模樣，就如三朝未滿的小孩相似，四肢俱全，五官咸備。人若有緣，得那果子聞了一聞，就活三百六十歲；吃一個，就活四萬七千年……那長老見了，戰戰兢兢，遠離三尺道：“善哉！善哉！今歲倒也年豐時稔，怎麼這觀裡作荒吃人？這個是三朝未滿的孩童，如何與我解渴？”清風暗道：“這和尚在那口舌場中，是非海裡，弄得眼肉胎凡，不識我仙家異寶。”明月上前道：“老師，此物叫做人參果，吃一個兒不妨。”（第二十四回 萬壽山大仙留故友 五莊觀行者竊人參）

11 *Gospel of the truth*: (Jesus) nailed to a tree; he became a fruit of the knowledge[gnosis] of the father, which did not, however, become destructive because it (was) eaten, but gave to those who ate it cause to become glad in the discovery. For he discovered them in himself, and they discovered him in themselves.

12 晉書/載記/卷一百六載記第六/石季龍上

13 Elaine pagles, *The Origin of Satan*, (New York: Random House 1995), 72-73

son of god, Jesus says to his disciples," When you come to yourselves" (and discover the divine within you), then "you will recognize that it is you who are the sons of the living father" —just like Jesus. The *Gospel of Philip* makes the same point more succinctly: one is to "become not a Christian, but a Christ." This, I believe, is the symbolic meaning of attributing the *Gospel of Thomas* to Jesus "twin brother." In effect, "You, the reader, are the twin brother of Christ" when you recognize the divine within you. Then you will see, as Thomas does, that you and Jesus are, so to speak, identical twins.

當時中國的北方，正處於五胡亂華，戰爭不斷，這樣的情況下，侯子光想通過起義，建立基督教國家，從而實現一方平安，是可以理解的。

基督教吸收借鑑密斯拉教的情況，主要體現在把耶穌作為未來世界的審判者。[14] 《古蘭經》中，耶穌的母親"麥爾豔"還是一個具體的女性形象。但是她的身邊已經有水有樹了。我推測《古蘭經》中的記載，不是杜撰，而是阿拉伯地區基督教傳說的實錄。因為在創立伊斯蘭教之前，默罕默德是一個基督徒。

基督教在很長時期內，是被當成佛教的一支。所以在佛教的形成過程中有可能逐漸吸收基督教思想。很多佛教歷史研究證實，淨土宗吸收了基督教思想。中國佛教宋元以後，出現"禪淨雙修"這個現象。"石女"也成為談禪時的一個話題，《續傳燈錄》卷20《婺州華藏虛外禪師》紀錄了華藏虛外禪師臨終所說的偈頌一首：

"師將順世，有頌曰：少年石女握金環，獨角犀牛入

14 Gregory J. Riley, *The River of God*, (New York: HarperCollins Publishers Inc. 2001), 141.

華山，波旬拊掌呵呵笑，碧眼胡兒渡鐵關。言畢，趺坐而逝。”

試將這四句偈頌的寓意分析如下。

“少年石女握金環”一句的涵義，“握金環”涵義為懷孕，在古代民歌中，“環”字與“還”字諧音，暗喻男女和合之義。這句詩的意思是：瑪利亞以童女之身產下耶穌。

“獨角犀牛入華山”指老子騎青牛西出函谷關。

“波旬拊掌呵呵笑”“波旬”意為“天魔”，與“釋迦文佛”相對立。可能是基督教中的撒旦（《大秦景教流行中國碑》中稱為“娑殫” ）。關於此句詩的背景，根據《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。”

“彌師訶”即“彌賽亞”就是耶穌基督。《歷代法寶記》中的這條記載，說明了景教和摩尼教在罽賓國（今阿富汗一帶）所受到的迫害。可能是由於這個原因，導致了景教和摩尼教的東傳。

“碧眼胡兒渡鐵關”“鐵關”在新疆西部，為絲路上的要塞。這一句的涵義是景教教士東來傳教。

綜上所述，虛外禪師的四句話，含意應當是：

人類救主的誕生，也就是道教的新生。景教雖然在罽賓受到迫害，在中國卻得到了傳播。

“石女”這個符號，將基督教馬利亞因聖靈懷孕，產耶穌的故事，與密斯拉教密斯拉神的產生，形象聯繫在一起。

桃花源本來指的是基督教的天國，可能是早期傳教士為了方便中國人的理解而編造的故事。東晉陶淵明站在老莊的立場，對基督教的這類傳説進行了解釋。唐朝由於基督教的廣泛傳播，桃花源的故事被廣泛接受。圍繞著桃花源的主人問題，雖然沒有明確的辯論，然而老莊之徒陶淵明認為是小國寡民狀態的人，唐朝詩人則認為桃花源的主人是“秦人”，其深層含義是大秦人，也就是有永生的人。

二、水簾洞

中國古代“水簾洞”的故事，可以看成桃花源傳説的另一個形態。在佛教、道教中都存在。屬於道教系統的有衡山水簾洞，屬於佛教系統的有天水武山水簾洞。

1、衡山水簾洞

水簾洞為“南嶽四絶”之一，位於紫蓋峰下南嶽鄉水簾村。據《一統志》、《福地志》記載，水簾洞古名朱陵洞，相傳是朱陵大帝居住的地方。唐朝人稱朱陵洞為“紫蓋仙洞”。是道家的“第三洞真虛福地”，乃“朱陵太虛小有之天”，簡稱“朱陵洞天”，是神仙居住的洞府。《潛霍類書》説：相傳遠古時候，大禹治水，來南嶽求金簡玉書，曾在朱陵洞天舉行祭祀的典禮。唐開元二十六年（738年），唐玄宗曾派遣內侍張奉國帶道士孫智涼等人，到南嶽朱陵洞投放金龍玉簡。

傳説朱陵洞與衡陽石鼓山上的朱陵洞相通，在石鼓的為朱陵後洞，在南嶽的朱陵前洞。水源來自南嶽紫蓋峰頂，流經山洞，匯入6米餘寬、深不可測的石洞，水滿溢出，垂直下瀉，形成瀑布，高60餘米，宛如水簾懸掛九天，故名水簾洞。有宋代的“南嶽朱陵洞天”。

由於衡山位於古代交通要道，當時溝通中國與羅馬的交通路線，從廣西北海登陸，北上桂林，然後抵達衡山，然後北上荊州。所以，衡山成為基督教的一處落腳地點，是完全可能的。“紫蓋仙洞”似乎與諾斯底派宣揚的“子宮”觀念近似。“金龍玉簡”的問題，從當今雲南回教中還能找到一些遺

跡[15]。其源頭與基督教當有一定關係。由於伊斯蘭教的崛起，許多景教、猶太教教徒改稱伊斯蘭教。

2、天水武山

水簾洞石窟，位於武山縣東北方向25公里的鐘樓山峽谷中。水簾洞石窟包括顯聖寺（又名顯聖池）、拉稍寺、千佛洞、水簾洞和三清洞五處名勝古蹟，由七寺五台組成。七寺即顯聖寺、拉稍寺、千佛寺、粉團寺、磚瓦寺、硬山寺、觀台寺；五台即清淨台、蓮花台、説法台、鐘樓台、鳴鼓台。五窟群之所以得水簾洞美名，在蓮花山東側試斧峭壁上。沿山門修長甬道入內，便可至水簾洞。水簾洞有一雕樑畫棟，飛簷翹角，燦然五彩的二層樓閣掩映在綠樹之中，名曰“菩薩樓”。樓下層有菩薩泉。泉洞穴四壁皆有水溢出，匯入泉內，悄然無聲。佛座上塑一女菩薩，傳説在隋文帝時，南海觀音投生於武山縣榆盤鄉李家莊村，取名李秀珍。秀珍姑娘以麻紡線織布，織成的布絢麗鮮豔，賽過綢緞，被鄉民們尊稱為“麻線娘娘”。在菩薩樓內塑了麻線娘娘塑像。水簾洞寺院內還有三肖殿、邱祖廟、五官殿、四聖宮、玉皇閣、三清洞等建築。

天水“水簾洞”中供養“麻線娘娘”的傳説，試作如下解釋：從姓氏來説，李，正是太上老君的譜系，與老子化胡的説法有關；“麻線”這個詞，可能為“末豔”“麥爾豔”這個

15 現陳列於雲南民族學院民族博物館。龍牌呈長方形，長15釐米，寬11釐米，厚約0.1釐米，重140克，上沿兩端切角、中鑿一掛繩小孔。該牌系黃銅所制，表面烏黑，隱現黃銅光澤，正面鐫刻阿拉伯文，為《古蘭經》第四十二章〈協商（舒拉）〉中、第28節：“他在他們絶望之後，降下時雨，廣施了他的恩惠，他是保護者，確是可頌的。”有關龍牌的文字記載，《先賢保老師祖墓碑序》（民國），雲：“先賢姓保氏，諱善，邑廩生。其先翁於前清康熙時從吳藩軍至滇，喜蒼洱之秀，遂家焉。……壯習天方經典，深得旨趣，頓悟大道。乃入山潛行，久之天機曉暢，學貫天人。以濟世之心切，復遊塵環，足跡遍天下。相傳過洞庭，降伏孽龍，居鄉里役神遣電，靈異奇蹟不可勝紀。如所遺祈十大纛、銅牌等物是最著者也……”筆者曾在大理西門清真寺聽已故學者金達真先生，給回民群衆講過這樣一段故事，……縣官急了，……他只好到西門清真寺請出回族的師祖巴巴保善。保老師祖命人打制銅牌一面，上刻經文，然後派一個哈裏發（學經人）送到龍潭，念“特思咪”（祈禱文）後，將龍牌投入潭中，頓時……剽潑大雨便傾盆而至。旱情解除了，龍牌不知怎麼又回到保老師祖手中，他歸真（逝世）前，把牌傳給一位“爾林”（學問）較好的長者保管。……四十年代初，大理久旱不雨，……縣長只好請回回出面。在吾師台（清真寺掌教）的帶領下，回回百餘人，齋戒沐浴，素服白帽，手撚香柱，簇擁龍牌、《古蘭經》來到綠桃村後山龍潭，誦讀“古蘭經”後，著一水性好的童男子、持龍牌潛入龍潭深處，將牌插在龍洞口。……豆大的雨滴劈頭蓋腦砸了下來，連下了三天三夜。 http://www.ynni.edu.cn/museum/C_BWG_WW.htm。

詞，在傳説過程中出現的訛誤；[16] “麻布”，在中國文化（基督教、羅馬異教）具有特殊的含義，早期稱為“火浣布”，是祭祀階層的服飾，中國的皇帝實質上扮演的是“大祭祀”角色，因此對衣服的質料也有講究，開封猶太教碑記載，他們把自己的“西洋布”獻給皇帝，從而得到特別的准許，在中國境內居留下來。所以天水“麻線娘娘”的布，不應當簡單理解成一般的布，應該有特殊的含義。

3、《西遊記》中的“水簾洞”

> 你看他瞑目蹲身，將身一縱，徑跳入瀑布泉中，忽睜睛抬頭觀看，那裡邊卻無水無波，明明朗朗的一架橋樑。他住了身，定了神，仔細再看，原來是座鐵板橋。橋下之水，沖貫於石竅之間，倒掛流出去，遮閉了橋門。卻又欠身上橋頭，再走再看，卻似有人家住處一般，眞個好所在。但見那：翠蘚堆藍，白雲浮玉，光搖片片煙霞。虛窗靜室，滑凳板生花。乳窟龍珠倚挂，縈回滿地奇葩。鍋灶傍崖存火跡，樽罍靠案見肴渣。石座石床眞可愛，石盆石碗更堪誇。又見那一竿兩竿修竹，三點五點梅花。幾樹青松常帶雨，渾然相個人家。……石猴笑道：“這股水乃是橋下沖貫石橋，倒挂下來遮閉門户的。橋邊有花有樹，乃是一座石房。房內有石窩、石灶、石碗、石盆、石床、石凳。……這裏邊：颳風有處躲，下雨好存身。霜雪全無懼，雷聲永不聞。煙霞常照耀，祥瑞每蒸熏。松竹年年秀，奇花日日新。

這個環境，顯然與“桃花源”有近似之處。比桃花源多了石頭家具。“水簾洞”應當是“桃花源”的另外一種形態。直接來源可能是密斯拉神，後來融合了基督教關於耶穌誕生的故

16 在文化傳播過程中，普通民衆是主要的媒體，因而不通過文字，而通過口耳相傳的方式似乎更普遍，這就導致了訛誤的出現。例如《王子年拾遺》中記載“玄天二女”故事中提到的“波弋”國香料的事情。正史中記載“烏弋”“烏”字音“阿”，與“波”字音近似。是“亞歷山大”前兩個音節的音譯。所以“波弋”之的就是埃及的亞歷山大。

事，應是東方基督教特有的現象。

三、啟母石

中國古代文獻關於石頭母親的記載，中國兩漢時期《淮南子》中記載了“啓母石”的故事，大約與密斯拉教同時。夏啓的母親，在給夏禹送飯時，偶爾不慎，變成了一塊石頭，後來石頭破裂，從中生出夏啓。這個故事不見於先秦文獻，顯然是後人僞託。也是密斯拉神信仰與中國傳統文化相結合的產物。密斯拉教的傳播物件，是羅馬的士兵與商人階層，考慮到兩漢時期，由於絲綢之路的通暢，羅馬帝國的宗教傳入中國，是很有可能的。

夏啓應該算是中國歷史上真正建立崇拜上天儀式的人。在他之前，還沒有統一的敬拜儀式。相傳夏啓在“鈞台”（傳説在今河南禹州）會合諸侯，奏均天之樂，祭享上帝。考古資料顯示，從河南新鄭向西，在禹州、郟縣、汝州一帶，汝河、潁河谷地兩側，發現了一些堆積成丘形的遺址，時代介於龍山文化與二里頭文化（夏文化）之間，正好與夏啓的時代接近。可望有一天，會在這裡發現“鈞台”遺址。

夏啓開始設立了敬拜神的禮儀。與密斯拉設立敬拜神的禮儀有很大的相似性。因此把密斯拉神的故事附加到夏啓身上，是必然的。密斯拉設立的禮儀，[17] 主要是吃麵包與喝酒兩個方面，後來被基督教在形式上完全接受，不過耶穌賦予了完全不同的含義。

啓母石的傳説，主要有三處：

1）河南登封嵩山

出現時間不會晚於東漢後期即150年左右，不會早於前

17 Arnold Toynbee, *The Crucible of Christianity*, (New York: World Publishing Company, 1969), 235-261.

150年。在各地啓母石傳説中，年代最早。

2）安徽懷遠

南朝時期出現。禹王宮：別稱禹王廟、塗山祠，位於安徽懷遠縣東南塗山之巔，望夫石：又稱“啓母石”、“石婆婆”，位於懷遠縣塗山禹王宮西南，傳説為大禹之妻塗山氏女望夫所化。宋代黃庭堅《塗山》詩中就有：“啓母石迎新月白，防風塚映夕陽紅”的描寫。

3）重慶

南朝時期出現。相傳大禹在古渝州娶塗山氏女，此後治水十三年不入家門。塗山氏女佇立磯上，望夫歸來，因名“夫歸石”。

嵩山啓母石的傳説演變情況是：先秦沒有，可能東漢時期出現，南北朝時期普遍認同。請參閱下表：

戰國	兩漢	南北朝
《呂氏春秋・音初篇》：禹行功，見塗山之女。禹未之遇而巡省南土。塗山氏之女乃令其妾候禹于塗山之陽。女乃作歌，歌曰：“候人兮猗”，實始作為南音。 “《系本》曰：塗山氏女嫗，是禹娶塗山氏另號女嫗也。又按《尚書》雲；娶于塗山。”（《史記・夏本紀》索隱）	《漢書・武帝紀》顏注引《淮南子》：“禹治鴻水，通軒轅山，化為熊（nai），謂塗山氏曰：‘欲餉，聞鼓聲乃來。’禹跳石，誤中鼓。塗山氏往，見禹方作熊，慚而去。至嵩高山下，化為石，方生起。禹曰：‘歸我子！’石破北方而啓生。” 《説文》曰：“嫗，古之神聖女，化石物者也。”	《隋巢子》[18]禹產於崑石，娶塗山治洪水，通轅轅山化為熊。塗山氏見之慚而去，至嵩高山下化為石，禹曰：“歸我子。”石破北方而生啓。（《繹史》卷十二；歐陽詢《藝文類聚》卷六；《太平禦覽》卷五十一並引雲：禹產於崑石，啓生於石。） 《穆天子傳》卷5“以觀夏後啓之所居”，郭璞注：“疑此言大室之丘。嵩高山，啓母在此山化為石，而子啓亦登仙，故其上有啓石也。”

時代最近的類似傳説，出現在《西遊記》中：

海外有一國土，名曰傲來國。國近大海，海中有一座

18 《隨巢子》據説是先秦典籍，筆者認為可能是南北朝時期的偽作，原書已佚。今有清《玉函山房輯佚叢書》本傳世。

山，喚爲花果山。那座山，正當頂上，有一塊仙石。

其石有三丈六尺五寸高，有二丈四尺圍圓。三丈六尺五寸高，按周天三百六十五度；二丈四尺圍圓，按政曆二十四氣。上有九竅八孔，按九宮八卦。四面更無樹木遮陰，左右倒有芝蘭相襯。

蓋自開闢以來，每受天眞地秀，日精月華，感之既久，遂有靈通之意。內育仙胞，一日迸裂，產一石卵，似圓球樣大。因見風，化作一個石猴，五官俱備，四肢皆全。（第一回　靈根育孕源流出　心性修持大道生）

四、相關教義與諾斯底教義的比較

理解啓母石的傳說關鍵，是在晚唐道士杜光庭《墉城集仙錄》中的記載。名為“瑤姬”，她訓誨夏禹的一段話，內容與基督教有相當密切的關係。下面我們對這段話進行簡單的分析。

《集仙錄》中記載了“瑤姬”對禹的教導，主要內容是：

“夫聖匠肇興，剖大混之一樸，發爲億萬之體；發大蘊之一苞，散爲無窮之物：

故步三光而立乎晷景，封九域而制乎邦國。刻漏以分晝夜，寒暑以成歲紀。兌離以正方位，山川以分陰陽。城郭以聚民，器械以衛眾。輿服以表貴賤，禾黍以備凶歉。——凡此之制，上稟乎星辰，而取法乎神眞，以養有形之物也。

是故：日月有幽明，生殺有寒暑。雷震有出入之期，風雨有動靜之常。清氣浮乎上，而濁眾散於下。廢興之數，治亂之運，賢愚之質，善惡之性，剛柔之氣，壽夭之命，貴賤之位，尊卑之敘，吉凶之感，窮達之期，此皆稟之於道，懸之於天，而聖人之爲紀也。

性發乎天而命成乎人。立之者天，行之者道。道存則有，道去則非，道無物不可存也，非修不可致也。

長久之要者，天保其玄，地守其物，人養其氣，所以全也。則我命在我，非天地殺之，鬼神害之，失道而自逝

也。志乎哉！！勤乎哉！！”

從上面來看，有幾點重要內容，試與諾斯底主義比較如下：[19]

甲、世界是創造來的。“大混”“大蘊”對應與古希臘“Monad”一詞。

“聖匠”這個詞，指的是基督教的神。他的創造主要有：1、時間——故步三光而立乎晷景。2、國家——封九域而制乎邦國。3、晝夜——刻漏以分晝夜，4、曆法——寒暑以成歲紀。5、方位——兑離以正方位，6、山川——山川以分陰陽。7、城郭——城郭以聚民，8、武器——器械以衛衆。9、服裝——輿服以表貴賤，10、農業——禾黍以備凶歉。

乙、世界存在的目的是服務於人（有形之物，即可見visible）。説明上帝是不可見的（invisible）。

丙、人類面臨的一切問題，是“道”運行的結果，是清清楚楚的，也是上帝安排的。

丁、永生（“真寶貝”）是人類自己把握的。來自上帝（“天”），存於肉體（“地”）。這與基督教宣揚的“寶貝藏在瓦器裏”（Treasure in Clay Pots）是一致的。人需要持守，才能保全（“養氣”）。

這些内容，較多的借用了中國的傳統語言符號，例如“養氣”這個詞來自《孟子》，然而後來的道教賦予了新的含義，“養氣”這個詞，不是靠事功，不是靠勤勞，也不是靠道德的完善，不是孟子學説中的最初含義，也不是練氣功，而是努力尋求獲得一種神秘的經書，中國道教稱為“上真内經”或者“靈寶真文”，具有無比的力量。這個神秘的知識，就是“諾斯底”（gnosis）。與先秦道家不同的一點是：《集仙錄》中加進去了“神”（聖人）這個概念。並且講到了他的創

19 這些比較，主要參考了Gregory J. Riley, *The River of God*, (New York: HarperCollins Publishers, 2001) 有關章節。

造，人的活動是在這背景下進行的。《道德經》中沒有這樣的內容。顯然是基督教影響的結果。

結論

中國古代神話傳說中存在一位神，特徵應當是：生在一個石洞中，他的母親是具有靈異功能的石頭。這個傳說融合了基督教與密斯拉教兩個宗教的特徵。從符號上看，密斯拉教的成分居多，從含義上看，基督教的成分居多。

這樣的環境，是一個長生不老的地方，逐漸演變成為道教的勝地。這不是中華文明固有的東西，而是西方文明與中國文明融合的結果。

這為我們回答一些中國文明中的謎團提供了重要線索。這些謎團中最突出的就是漢代以後，重新構築古代神話體系的現象。

人類文明的傳播，有中心與邊緣的差異。文明中心地區，分化快，新的內容不斷湧現，舊的內容不斷成為歷史，遺忘了。但是在邊緣地區，卻能完好的保留，例如，誕生於唐宋時期的茶文化，到元明以後發生了徹底的變化，然而在日本卻完好的保存到今天。在多中心文明體系下，中心文明互為邊緣文明，文化之間的交流，成為推動文明進步的力量。一個中心文明接受外來文明因數，產生了兩方面的變化：就主體文明而言，吸收外來文明因數攜帶的資訊，自身產生變化，例如：在唐宋時期中國儒學發生的變化。同時外來文明因數在主體文明的強大壓力下，自身形式也在變化，例如：開封猶太人參加中國的科舉考試，婦女之間流行纏足等等，造成了表像上的“同化”，從而能夠在中國這塊土地上（尤其是在開封這個文明中心之中心）繁衍生息數百年之久。

補記：

1、古代東方基督教中的耶穌誕生畫像，取材完全不同於西方基督教的《聖經》，而是一部旁經——《雅各福音》。約瑟帶領馬里雅到了深山之中，山中出現了一個洞穴，耶穌在那裡降生，所以關於聖降（nativity）這個圖像（icon）的畫法，常

常是山峰中間又一個洞穴，耶穌誕生在那裡。可以作為一個旁證。

2、記載類似桃花源問題的，還有兩個地點。一個是：房州竹山縣（《太平廣記》卷第二十《神仙》二十）。另一個是：廬山下星子灣（《太平廣記》卷第二十三《神仙》二十三）。

（作者單位：美國Gordon-Conwell神學院）

《聖教入川記》

——見證與反思

王　炎

二十年前，我在研究“湖廣添四川”的移民運動時，偶然接觸到《聖教入川記》一書。

當時，在歷史研究領域中“以階級鬥爭為綱”的思維定式還很流行；在我腦子裡“農民運動”“造反有理”的印象十分深刻，對於李自成、張獻忠等農民起義抱有天然的理解與同情。而且，我對基督教的瞭解更多地限制在官方教科書的範圍內，諸如“愛國主義”與“反洋教運動”等等，因而“非我族類，其心必異”的觀念難以排除，對西方傳教士深入內地的虔誠與善意，不免抱有某種審慎的懷疑。

然而，我在閱讀《聖教入川記》一書時，卻受到强烈的震撼與吸引，書中以親歷者的身份記下第一手材料，使善與惡、愛與恨形成鮮明的對比。張獻忠的農民軍不講德政，盲目仇恨川人，實施“血洗四川”的殘暴行徑，不僅粉碎了以往學術界為農民軍左遮右辯的種種言論，使“屠蜀”成為歷史定論；同時，也轉變了我的固始觀念。可以說，當我看過《聖教入川記》一書後，有了新的覺醒。

一、關於《聖教入川記》一書及其作者

《聖教入川記》，鉛印本，不分卷，初版於1918年，由重慶曾家岩聖家書局印行。當時印數不多，僅二千餘冊，主要在

川東教區的教徒中流行，現已很難見到原版。1981年，四川人民出版社為了滿足科研需要及保存史料，重新整理出版，共印三千二百冊，流傳也很有限。今日哈佛燕京圖書館有幸收藏的一冊，即為四川大學圖書館交換贈閱。

《聖教入川記》的作者古洛東（Gourdon），法國人，約生於1840年。1866年由巴黎外方傳教會派來中國，一直在重慶從事教會活動，1930年左右卒於重慶。[1]

據作者自敘，“考究四川聖教來歷，向為餘之素志。……迨十餘年前餘下上海時，耶穌會神父慨然出一抄本以示餘，內載有利類思及安文思二公在四川開教情形，頗為詳細。余甚為欣慰，不覺精神為之一振，復向各方徵求其餘事實。即本書所記載者是也。”說明該書事實有本，不為杜撰人云。他還說，“利、安二公之紀事，誠而且奇，因述及張獻忠之全段遺事故也。”[2] 這就為我們留下了當時人寫當時事的第一手寶貴資料。

利類思（1606–1682），原名Buglio，Lodovico，或Luigi，字再可，義大利人，出生於西西里島，6歲時進入修道院。29歲（1635）啓程來華，次年到達澳門，1640年（崇禎十三年）創建成都（四川）傳教區。安文思（1610–1677），原名Magalhanes, Gabriel de，字景明，葡萄牙人，出生於一個著名的航海家家庭，15歲進入修道院。24歲（1634）啓程來華，先住爪哇，1640年到杭州，1642年到成都，參與四川教區的傳教工作。[3]

二位神父1644年（崇禎十七年）在四川遭遇張獻忠之亂，成都破城前逃到綿竹山區。旋為張獻忠所召，在起義軍中傳教，直至張獻忠失敗身亡，前後兩年多，親見親歷了張獻忠農民軍的最後歲月。1646年（順治三年），二位神父又為清軍所獲，次年出川，留置肅王軍營；1648年被囚解到北京，1651年獲釋。此後，受到順治、康熙皇帝的優待，允許他們傳教，直

1 《聖教入川記》，出版說明。四川人民出版社，1981年版，以下同。
2 古洛東：《聖教入川記序》。
3 《在華耶穌會士列傳及書目補編》，頁93，頁398。（法）榮振華著，耿升譯，中華書局，1995年版。

至去世。

居留北京的二、三十年中，二位神父一面傳教，一面著書。利類思主要撰寫有關天主教的著作，安文思則於1651年撰寫了紀實體的《張獻忠記》（又譯《中國新遊記》，巴黎，1688年版）。古洛東在撰寫《聖教入川記》一書時，予以參照的，應該就是安文思的《張獻忠記》。

二、利、安二位神父入川傳教

基督教傳入中國，最早可以追溯到唐代的“景教”，但在四川，最早是由天主教傳入，即古洛東所言：“大明崇禎之紀，即耶穌降生後一千六百四十年間，有耶穌會士利類思司鐸首先入川，傳揚福音。”[4]

值得注意的是，基督教在四川傳教，首先走的是上層路線。“利類思到川省之先，有四川在京大員劉閣老，系湯若望及京中耶穌會衆司鐸之友，善待聖教，時加護佑。並為利類思致函川督及各當道，遊揚利君之賢。並另函致其家人，飭在成都省垣本府第內，另備館舍招待利君，不拘時日之久長，任其居住，須款如至親好友，不可待慢云云。利類思抵成都，果寓劉閣老之府第。”[5] 劉閣老名宇亮，四川綿竹人，萬曆四十七年進士，屢遷吏部右侍郎。崇禎十年八月，擢禮部尚書，與傅冠、薛國觀同入閣。

劉閣老的介入，為利類思的傳教大開方便之門，一時會衆繁盛。“一千六百四十一年，利司鐸在新奉教中先選三十人，為之付聖洗。另外教訓伊等聖教道理，使其信根堅定，道理洪通，將來為他方之傳教先生，作四川聖會之棟梁，匡組傳教。領洗中有一名伯多祿者，系皇室後裔，學問出衆。領洗後，熱心異常，恭敬天主，並常傳揚天主聖教，欲引衆人認主，先回頭本家人等進入聖教。”[6] 四川家庭教會的格局由此而來。

春日播種，秋有稼穡。一、二年內，信徒雲集，利司鐸一

4 《聖教入川記》，頁1。
5 同上。
6 《聖教入川記》，頁4。

人已難遍顧。於是，“安文思司鐸(Gabriel Magallaens)由浙江杭州府到川，襄助傳教事宜。利、安二位司鐸同心同德，敷傳聖教。不惟在成都宣講福音，並且往保甯、順慶等處虔救人靈。棄邪歸正者甚多，領聖洗者亦復不少。於是，在以上二城廂均設有經堂，為教友領聖事、誦經之處。”[7]

三、道教與基督教的衝突

基督教本來與世無爭，進入四川也只是“勸人行善”，按理不應有社會衝突；但問題在於它發展太迅速。當時奉教者，不但在成都、重慶、保寧各府有人，而且在附近地區、州縣城鄉各地興起。

“當時二位司鐸駐成都日多，故成都教務較各州縣尤為興旺。……是時，新奉教中有武官員名閻督者，洗名多默，年已七十，曾入道黨。棄邪歸正後，竭力傳揚天堂永福滿人心願者，並謂信主之人，死後方能獲此永生。其下屬兵士、僕從進教者，殊不乏人。”[8]

閻督率領自己全家老小及其子侄僕從等人領洗入教後，即在自己府第內建造聖堂，頌經祈禱，講論經文。

四川向來為道教的根據地，青城山、鶴鳴山等為道家聖地，信徒遠較他省為多，成都的道士尤盛。基督教的發展，大大衝擊了道教的傳統陣地；類似閻督等人由道教改信基督的例子，更是大大刺激了道教徒的敏感神經。

當時，“禮、刑各署之官多未能得領洗之恩，因若輩娶有姬妾，不願離棄故也。”[9] 這些官員遂與道士勾結，密謀排教。

道士們在官紳們的暗中支援下，遂召集同黨及他黨人士四千，大開會議，共同議決，要將利、安二位司鐸扭送官府，置之死地。其聲討的理由有三：

---

7 《聖教入川記》，頁5。
8 《聖教入川記》，頁6。
9 《聖教入川記》，頁7。

1、“西人妖言惑眾，勸人捨棄中國古來之教，崇奉洋教，並勸人供奉中國歷來未聞之天主，背棄菩薩。”

2、“洋教煽惑人心，離棄列祖列宗昭事之典，斷絕佈施，蔑視我教，無以復加。”

3、“西人到川，爲賊間諜，探我虛實，以便引張獻忠入我成都，毀我宗社，絕我川民。”[10]

三條理由中真正值得注意的是第二條——“斷絕佈施”。像前述閻督等人，由道教改奉基督，當然不會再“佈施香火”，不僅有礙道教的顏面，而且有損道觀的荷包，自然是“此仇此恨，不共戴天”，“無以復加”。其餘一、三兩條皆系子虛烏有、似是而非之言。

“衆道士集議後，即將惡謀刷印成篇”。“印峻後，即滿城布散。並在蜀王府及成都府二處捏詞妄控，均被批駁。後竟往刑部（刑署）具控，亦未蒙邀允，反受駁斥。衆道士心仍不死，大集省城内外各寺觀僧道約六千人，齊赴刑部衙署，藉衆迫脅，鼓噪大作，逼刑司准案，請將二西人按法治罪，以保道德而衛民社。”[11]

幕後支援道士的官紳們，此時也到刑署添油加醋，逼刑司准案，“刑司因各官之請求，又見衆僧道之鼓噪，心無主張。又恐激成變亂，難以卸責，即時允准”，一面發差往提利、安二位司鐸到案，一面詳細調查實情。

此時有兩位官員出面予以保護。一位是閻督，他見形勢對二位司鐸不利，當面斥退官差，並派士兵保護教堂；另一位是成都縣令吳繼善，他由北京到成都任職，曾替湯若望帶信與利類思，及聞僧道交惡之事，不禁驚愕良久。接著他遍訪省城各官，介紹西人來華行善的宗旨及人品、學問等等，以及北京朝廷如何尊敬西人等各種見聞，以釋群疑。成都官紳態度始有轉變。

但蜀王府的太監與僧道交往尤深，平素仗勢欺人，不畏官

10 《聖教入川記》，頁8。
11 《聖教入川記》，頁9。

府。風潮中，“每日沿街布散謗貼，譭謗聖教”，又“屢往各署，逼官辦之”。僧道人等見蜀王府的太監出面與西人作對，愈覺得勢。“於是擾害教友之家，拆毀聖像、聖物與及教內書籍等，任意毀壞，故作踐踏。”如此一連半月之久，社會秩序動蕩，甚而有引火欲燒教堂者，二位司鐸與教友終日惶惶不安。

幸而此時閻督盡力而為，保護神父及教會。他將聖教道理，逐一闡明，刷印成篇，沿街張貼。又因僧道人等滋事騷擾，須用武力對待，遂率馬兵六百名，各持器械，沿街梭巡。凡遇毀教謗帖偽書等，即時拆毀，另貼自作之簡明文告，以靖地方。一場風波逐漸平息。

四、聖教蒙難之經過

不料，一劫剛過，一劫又起。道教騷擾之後，張獻忠的部隊又至，一場更大的災難在等待著他們。

“成都百姓無日不聞獻賊殘虐，慘殺無辜，愈為恐怖，人心惶惶，大有朝不保夕之勢。城中百姓見大難將臨，各皆逃走，教友亦多奔避山中。利、安二司鐸見事不佳，亦作暫避之計，即將聖堂托安當看守。二位神父妥備一切，即往綿竹縣，寓劉閣老府第。此時劉閣老已死矣。”[12]

張獻忠入蜀之初，尚有長遠打算，建立大西國，設官任事，增聘人才。縣令吳繼善投奔新政權，獲得重用，被簡為禮部尚書。他向獻忠上書，極贊二位司鐸才德兼優，現住附近山中，若迎二人出山匡助國事，必有可觀。獻忠已知西士利瑪竇前在北京，為萬曆皇帝所隆重，為國出力，人所共聞。及聞吳尚書稱美利、安二司鐸系泰西學士，遂發命令，遣禮部之官往迎之。

二位司鐸再三推辭不過，又兼前受吳令庇佑，翼往相助，遂從其請，前往成都相見。

“次日，由禮部長官引見獻忠。行禮後，獻忠問泰西各國政事，二位司鐸應對如流。獻忠大悅，待以上賓之禮，請二位

12 《聖教入川記》，頁17。

司鐸駐成都，以便顧問。並令遵從已命，同享國福。且許將來輔助教會，國家太平之後，由庫給資，建修華麗大堂，崇祀天地大主，使中國人民敬神者有所遵循云云。”[13]

一日宴後，獻忠又面許二位司鐸雲：“爾等現居署中，將來吾當為爾等建築教堂，奉祀天地大主。”[14]

張獻忠善待二位司鐸，允其在軍中傳教，是其他史料所未曾提及的。

古洛東綜計二位司鐸在大西國軍中滯留，共有一百五十人進教事主，其中最著者乃獻忠之岳丈，率領全家進教。

“老岳丈之夫人暨其二子二女，全家老小共三十二人悉奉聖教。老岳丈即在本己府中建一聖堂，家中人等誦早晚課玫瑰經與及念各聖書，俱在此處行之。後勸引某閣老之弟，乃文學有名之人，官至宗丞者進教事主。此官奉教不久去世。老岳丈又引己女即獻忠之妻認識天主。”“然因其不為獻忠正妻之故，未得領洗之恩。彼雖未能得領聖洗，然早已棄絶一切菩薩異端，一心虔敬天主。”[15]

後六閱月，二位司鐸上書提議修堂之事，獻忠置若罔聞，將書留中擱置，二位司鐸始知張獻忠言而無信。繼後，二位司鐸發現張獻忠雖天姿英敏，足智多謀，其才足以治國；但患有精神分列症（神經病），天性猜疑，虐殺成癖，不足以為人主。隨之，整個“屠蜀事件”暴露在二位司鐸面前：

> “二位司鐸在成都屢見獻忠震怒，七竅生煙，人莫能當。無論宮人、大小官吏，稍有不順，怒即隨之，或令絞死，或定斬決，或命淩遲碎剮以緩斃命，種種虐刑，令人寒心。又親見獻忠將吳繼善——即前保護神父、反對僧道者，已任禮部尚書，因奉命散給馬匹於各兵人，繼善請開兵人之名，以此細故，觸怒獻忠，即受虐刑斃命。又某教友前在山東省尼各老龍各巴爾第神父手中領洗，已任軍官之職，爲獻忠所寵倖，因冬至節祀天，令讀祭文，未遵獻

13 《聖教入川記》，頁20。
14 《聖教入川記》，頁23。
15 《聖教入川記》，頁36。

忠之意，因而冒犯，剝去衣服，受極重鞭打，血肉橫飛，痛極而亡。又某官得聞聖教道理，大有愛人之心，見獻忠殘殺無辜，心中不忍，遂上前善言諫阻，獻忠不聽，反將此官令受重刑而死。二位司鐸屢見獻忠殘害生靈，勸諫不聽，大爲焦灼。處此驚懼危險中，命如懸絲，一遇細故，即能斷決。”

“獻忠殺人無算，屢自解雲：‘吾殺若輩，實救若輩於世上諸苦。雖殺之，而實愛之也。’”

“此時，成都城中僧人最多，已達二千之數，因獻忠慘殺，無一漏網者。其餘住川中各州縣人民，多遭殺戮，因獻忠疑若輩所爲爲謀亂之尤，故下令剿洗。”

“獻賊如此殘殺，致招眾怒，各處川民，皆舉義兵，爲父母妻兒親戚鄰朋報仇雪恨。獻忠見之，瘋病忽作，故發剿洗成都之令。”

時在一千六百四十五年冬十一月二十二號。

“次日，二位司鐸見軍隊紛紛出城，聚於平原，不知作何舉動，並不知昨日會議何事。後聞獻忠吩咐各官各保己家，否則妻氏兒女不保，俱遭屠戮。二位司鐸始知獻忠惡謀，於是急奔往寓所，欲救安當先生及傭人等。此時眾傭人勢難保存，因各軍人皆奉命認眞嚴剿，毫不容情，凡城內居民一律殺絕。各軍分隊把守城門，余軍驅百姓到南門就刑。時利司鐸在南門上，安司鐸在東門上，見無辜百姓男女被殺，呼號之聲，慘絕心目，血流成渠，心如刀割，欲救不能。急向刑官求赦，均屬枉然。二司鐸各在一方，惶極恐極，慘悶欲絕。繼聞獻忠領馬隊將由南門往東門，二司鐸皆伏地哀求，情詞懇切，聲淚俱下，爲百姓求赦，未蒙允准。”

“此時，被拘百姓無數，集於南門外沙壩橋邊，一見獻忠到來，眾皆跪伏地下，齊聲悲哭求赦，云：‘大王萬歲！大王是我等之王，我等是你百姓，我等未犯國法，何故殺無辜百姓？何故畏懼百姓？我等無軍器，亦不是兵，亦不是敵，乃是守法良民，乞大王救命，赦我眾無辜小民’云云。獻賊之心，禽獸不如，聞如是哀求之言，不獨無哀憐之意，反而厲聲痛罵百姓私通敵人。隨即縱馬躍入

人中，任馬亂跳亂蹄（踢），並高聲狂吼：‘該殺該死之反叛。’隨令軍士急速動刑。冤乎痛哉！無罪百姓齊遭慘殺，息靜無聲。眞是屍積如山，血流成河，逐處皆屍，河爲之塞，不能行船。錦繡蓉城頓成曠野，無人居住。一片荒涼慘像，非筆舌所能形容。”[16]

尤其應當指出的是，在這場大規模的屠殺中，成都先前入教的數百名信徒，幾乎全部殉難。二位司鐸在城樓上不時見有教友被拘，押往刑場就戮，終不能救，其內心之哀痛，可想而知。

偶爾，張獻忠也有清醒之時。一日，出城巡閱軍隊，見人數之少大不如前，且隨身官員不及登極初人數之衆。又見城中空無人居，諾大川省，幾成曠野。不禁悲憤難忍，抽刀自刎，為左右所勸阻。

“獻忠雖痛恨前非，然終不改其暴行。無論軍民人等，任意慘殺。計其僭位之初，在朝之官統計千人，離川時亦有七百人，臨死時僅有二十五人。皆因獻忠殘暴過甚，殺人衆多，或命死於刀下，或令鞭死，或令將頭皮揭去，或淩遲碎剮，種種非刑，一言難盡。二位司鐸處此兇惡危險之中，日見殺斃多人，時時自危，預備待死。並聞獻忠惡言，謂官員立功多者當以極刑處之，以報其功，雖殺之，實惠之也。”[17]

二位司鐸無法容忍，意欲離去，但為獻忠之岳丈伯多祿極力勸阻；直至一千六百四十七年正月初三日，張獻忠被清軍射死在西充縣鳳凰山，隊伍潰散，二位司鐸為清軍所獲，繼後送出四川，蒙難過程始告結束。

五、教民與移民

張獻忠“屠蜀”之後，四川幾成一片焦土。史載：“成都所屬州縣，人煙斷絶千里，內塚白骨亦無一存。”[18] 加以其後連年不斷的饑荒、瘟疫、內爭，以及清政府的平蜀戰爭，四

16 《聖教入川記》，頁24–28。
17 《聖教入川記》，頁39。
18 《蜀破鏡》卷5。

處人口喪失殆盡。

康熙初年，四川巡撫張德地赴任由廣元入境，“沿途瞻望，舉目荊榛，一二孑遺，鄆衣菜色”，往昔田園，盡皆荒蕪。每每“行數十裏，絶無煙爨”；“及抵村鎮，止茅屋數間，窮赤數人而已”。[19] 後來，他由順慶、重慶而達瀘州，溯流而上，“舟行竟日，寂無人聲，僅存空山遠麓，深林密箐而已。”川東各州縣，“或無民無賦，城邑並湮；或哀鴻新集，百堵未就。類皆一目荒涼，蕭條百里，惟見萬嶺雲連，不聞雞鳴犬吠”，[20] 完全是一派拋荒景象，農業生産遭到極大的破壞。

當時，不惟川東、川北荒涼，就連素稱“天府之國，水旱從人”的川西平原，也不免淪入絶境。餘品遷移去寧波，從青神途經成都平原，但見“生民百萬同時盡”，“四郊廓落農人稀”，往昔“夫耕婦鑿無所擾，桑麻樹畜隨所宜”的景象蕩然無存，因而發出“數十年後看生聚，庶幾天命有轉移”的哀歎，完全喪失了希望與信心。[21]

四川人口到哪裡去了呢？絶大部分逃亡了。面對長期的戰亂，不逃無異於等死。而大規模的避亂逃亡，造成清初四川在籍人口銳減。極大地影響了保甯政權控制全川的局勢，清軍曾數次攻佔成都，但因缺乏民衆基礎，不得不放棄。直至康熙四年(1665年)，保寧政權才全部遷入成都。

為了儘快解決這一問題，清政府制定了一系列恢復農業生産，發展社會經濟的政策措施，概括起來，有三個方面：

1、招撫流亡；

2、鼓勵屯墾；

3、實行移民填川的政策。

康熙七年(1668年)，四川巡撫張德地在一道奏摺中提議，遷湖廣人士填實四川。他説：“查川省孑遺，祖籍多系湖廣人士。訪問鄉老，俱言川中自昔每遭劫難，亦必至有土無人，無奈遷外省人民填實地方。所以見存之民，祖籍湖廣麻城者更

19 康熙：《四川總志》卷35《籌邊》。
20 康熙：《四川總志》卷10《貢賦》。
21 餘品：《蜀都行》。

多。然無可稽考，亦不敢仿此妄請”。[22] 其實張德地的奏摺就是為了打動玄燁。所謂“不敢仿此妄請”，只不過是一種臣下自謙之辭。就在同一道奏摺裡，張德地還提出了更為具體的移民措施，他說：“各州縣人民，雖冊籍有名，而家無恒產，出外傭工度日之人，准令彼地方查出彙造冊籍，呈報本省督撫，移咨到臣，臣即措處盤費，鄉官接來安插”。並解釋說，這種無業無產的遊民，在他省是累贅與肇亂的包袱，到川省業農，由無產而有產，自為良民。“在於蜀省，無人而有人，漸填實而增賦稅，一舉兩得，無逾於此”。[23] 這條建議的範圍不僅針對湖廣地區，而且帶有普遍性，實際上已成為整個清代以“湖廣填四川”移民運動為政府宏觀調控手段的理論依據。

聲勢壯闊的大移民運動以湖廣籍移民為主體，從東、南、北三個方向紛紛湧入四川定居，並沿江河通道形成浸潤式分佈

原地區	遷入地	入川時間	入教時間	從事職業	備註
黃姓教友 湖廣	安嶽流河浦黃家溝	1700年前	1700年前		600多名；後多遷往漢中居住。
黃姓教友 貴州	安岳流河浦高屋基	1700年前	1700年前		600多名；兩處合計1200多人。
謝姓教友	安嶽		康熙52年		慕欽差司鐸費隱、潘如二人聲威入教
董姓教友	邛州（邛崍）				入峨眉山見高僧指點入教
閻姓教友	彭山				入峨眉山見高僧指點入教
呂姓教友 江西臨江府	敘府（宜賓）	康熙末年	入川前	藥鋪	
羅姓教友 （湖廣或重慶）	重慶			錢鋪	羅宋氏綏定、貴州傳教受苦
張姓教友 湖廣	重慶	康熙	入川前	織綢	一子與羅姓聯姻，遂習綢業
宋姓教友 （湖廣一銅梁）	重慶				女羅宋氏；子宋元才為傳教受苦
李姓教友 江西	重慶	（康熙）	1775年	綢緞鋪	與羅姓姻親，故入教；弟兄四人，二在外為官
王姓教友	巴縣木洞鎮	康熙	入川前		
謝姓教友	巴縣木洞鎮	康熙	入川前		
高姓教友 江西瑞州府高安縣	重慶	乾隆	入川後	鹽號	與李姓教友聯姻入教；高鳳榮初入川開煤炭廠
仝姓教友 湖廣	江北		入川前	織綢	
駱姓教友 廣東	江津聖宗坪（趙家莊）	康熙34年後	入川前		康熙時先移江西南康縣，34年入教
孟姓教友 北京	永川大山坪（孟家坡）		入川前		
尹姓教友	銅梁縣尹家市土著民				康熙52年尹伯多祿為會長
宋姓教友 福建	銅梁	康熙59年	入川前		乾隆18年宋類思接任會長
盧姓教友 湖廣	合州母家溪小白塔	康熙	入川前		
夏姓教友 湖廣	合州天星橋		入川後（1760左右）		傳夏顯德赴甘肅入教（疑為漢中，因經過）
王姓教友 湖廣	萬縣	1730年	入川前		
張姓教友 湖廣	梁山				原籍真定，明初移衡山，清初移川
李姓教友 湖廣	梁山				

22 《明清史料丙編》第十本《戶部題本》（康熙七年十一月十六日）。
23 《明清史料丙編》第十本，《戶部題本》。

的格局，前後綿延達一兩百年，其社會影響無疑是深遠的。而在這深遠的影響之中，基督教在移民中的復甦是不可忽視的一環。上表反映了這種歷史趨勢。

基督教在移民中復活，有省外教民移入的原因，也有後任牧師繼往開來的努力，更重要的是四川人口中已經具備啓動教會的內因。

“因利、安二位司鐸所發信德之真光，在四川省內一次燃著，從未熄滅。”當時，“在管理四川之官府中有一奉教官長，姓許名讚曾，聖名巴西略，即許太夫人之子也。按太夫人，是徐光啓相國之孫女。太夫人全心為主，幫助傳教，虔救人靈，找尋教友，盡心助之。太夫人同子到川，尋獲散居教友不多，聞在保甯尋出成團教友甚衆，隨由陝西請穆格我號來真（Claudius Motol）司鐸來川治理教務，傳揚聖教。穆司鐸即在成都、保寧等處建堂。或謂在重慶亦立有聖堂，因許讚曾任川東道台。

穆司鐸在川傳教，教務處發達，約一年內已付洗六百人。此時天主聖教傳至川中各處，不幸歷時未久。後來許讚曾升任河南按察使，穆司鐸亦回漢中府本任，因在該處有教友四千餘歸其經理。穆司鐸去後，未嘗離棄四川教友，年中常遣司鐸一、二位來川看顧教友，付各秘跡，堅固教友信德。四川教友受如此之待遇，直延至一千七百零二年即康熙四十一年。”[24]

六、見證與反思

“張獻忠屠蜀”與“湖廣添四川”的移民運動已經過去三百多年了，以今天的觀點看，的確有許多方面的問題值得反思。

首先，從傳教方式與近代反洋教運動的變化看，基督教在中國登陸，由西方引入上帝與聖愛的過程中，經歷過從上層到下層的迅速發展，也經歷過從鄉村到城市的劇烈反抗。當上層社會（官府）支援和保護傳教時，反洋教的浪潮即使有也不會

24 《聖教入川記》，頁63-66。

太猛，就如本文所述四川道士們的行徑一樣，有騷擾但終難阻擋；而當情況相反，上層社會（官府）實質上不支援（或因條約表面保護），傳教活動只能從社會下層做起時，反洋教的浪潮就可能很猛烈，有如後來大量教案以及義和團運動發生時的情況那樣。生活於物質困乏與精神折磨中的下層人民（尤其農民），是需要關愛與幫助的，民間反洋教運動僅僅是表像，真正反洋教的動力來源於官方。

其次，農民起義軍與基督教不會是真正的同路人。儘管近代史上曾經有過“太平天國”那樣的“拜上帝會”起義，也有過張獻忠式的許諾，答應起義成功後要幫助基督教傳播，甚至要立為“國教”等等，但畢竟暴力、血腥與關愛、扶貧難以統一。利、安二位神父與張獻忠的殘暴行徑時時意見相左，內心蒙受著極大的痛苦；三年的時間中，目睹了大量的起義軍的恐怖行為，為歷史留下真實的見證與線索。最終，仍然是各行其道，各享其果。大劫過後，一個“湖廣填四川”的移民運動逐漸興起，移民中的教會活動也逐漸興起，利、安二位神父播下的“關愛”的種子，逐漸收穫；然而，張獻忠式的、極端恐怖主義的農民起義軍卻再也難見興起……

第三，“關愛”的力量是偉大的，“受難”的經歷是光榮的。利、安二位神父在張獻忠營中傳教，儘管難有大的收穫，但也不是毫無益處。張獻忠的岳丈就是一個很好的例子，他“父子二人領洗後，較前大不一樣。遵守教規，善盡職守，不特為善教友，亦且立好表樣。百官見之，大為稱奇，謂其前日之暴虐與婿（張獻忠）無異，今何一旦革面洗心有如此之速者云云。”[25] 遺憾的是，張獻忠本人並沒有從善入教，而這位岳丈後來也被張獻忠殺害了。利、安二位神父在張獻忠營中受難的經歷同樣是寶貴的，樹立起捨己為人，仗義行善的楷模，為後任所景仰。無獨有偶：1898年四川大足餘棟臣起義時，大燒教堂，大殺教民。法國傳教士華芳濟被俘，在起義軍中生活了200多天，[26] 同樣受盡苦難與煎熬，同樣表現出愛教

25 《聖教入川記》，頁36。

26 《法國傳教士華芳濟被俘記》，見《四川教案與義和拳檔案》，頁516–530。四川省檔案館編，四川人民出版社，1985年版。

行善的堅定信念，這種啓悟會是無窮的……

然而，天主教在川傳教的過程中，也有值得檢討的地方。例如：固守其“一夫一妻”的教義，不許納有“姬妾”之輩與“姬妾”等人受洗。“當時新奉教人中，效閻督領洗者甚夥，其中官紳亦多。然禮、刑各署之官多未能得領洗之恩，因若輩娶有姬妾，不願離棄故也。官員中未得領洗者，以此事引為己辱。於是將領洗之熱忱，變為仇恨神父之毒心。”[27] 在後來與道教的衝突中，此因不可忽視。又，張獻忠“老嶽長又引己女即獻忠之妻認識天主。此女雖明各端信德道理，並堅信不疑，切願領洗。然因其不為獻忠之故，未得領洗之恩。”[28] 如此之故，所謂“正妻”與“偏妾”，不僅在現實社會裡人身地位有所不同，即在天國裡也不能獲得信仰平等。凡此種種，的確也值得深思。

（作者單位：四川社會科學院）

27 《聖教入川記》，頁7。
28 《聖教入川記》，頁36。

近代基督教會閩方言羅馬字出版與“掃盲”運動之研究

趙廣軍

由於清雍正至道光嚴厲的禁教政策，來華的新教傳教士最初落腳於南洋諸島、澳門和廣東，在當地和華人移民學習粵語、客家話、官話（北方和南方官話）和閩語，這時所接觸的是客屬閩語。隨著傳教士的相繼入閩，接觸到純正的閩地方語言，在學習的同時也創造了各種閩腔羅馬字母字（下文簡稱為羅字），為福建增添了新的文化因素和內涵。福建各教會出版了大量的羅字書籍，發行多種羅字刊物，提供了大量的識字文本，並通過組織各類識字活動將羅字傳授給文盲信徒，以期對其神學啓蒙、對向教者進行信仰誘掖。傳教士在中國北至越語方言區之寧波台州，南至海南方言群，甚至在周邊少數民族語言群中都創造過方言羅馬字母字，從整體上可以將其看作近代中國文字改革和文化運動之一部分，它的出版和“掃盲”雖限於教會，但是對中國文化近代化的意義仍舊存在。

一、識字文本的支援：閩方言羅馬字母字的創制、出版及教會書局

對文字佈道的重要性，教會有著共識：文字因能流傳久遠，又能與新的“文化背景發生化合作用”，調和民族的文化和宗教思想，所以各種宗教都需要它，“基督教也不能例

外”[1]。 在這種認識支配下，滯留南洋等地的傳教士學習閩南語，期望“海禁一馳（弛），教士由南洋直入華疆，語言文字便可播道於閩南矣”，並且也注意到“閩中語言複雜，唯閩南語言一致”。[2] 在閩北，美以美會對中國文字佈道則更樂觀：“她（中國）有一種通俗語言易學，不像平常一般人所猜想的那麼難。現已有多種基督教書籍是中國字，沒什麼國度受文字影響改革得有中國那麼快”[3]，這裡明顯缺乏考慮各地方方言的差異。但是入埠後的傳教士能夠以務實的態度認識到，“假如想讓民衆明白基督教教義，就必須使用當地的方言傳教”[4]。差會文字佈道的觀念是福建各地方言羅馬拼音字母字創設和廣泛推廣的理念支援。

入閩傳教士對地方方言的學習和研究有時達到癡迷程度，這是福建地方腔羅字創設和推廣的情感支援。特別是方言詞典的編創，更是傳教士所熱衷。最早的閩南腔羅字詞典《漢語福建方言字典》（A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language）傾注了麥都思（Walter Henry Medherst）十多年的心血。廈門倫敦會（London Missionary Society）“能述奇妙雅言”[5] 的牧師甘為霖（William Campbell）與歸正教(Dutch Reformed Church)羅帝牧師（Elihu Doty）共同編制羅馬字，拼音切字，為婦孺失學之人識字讀書的捷徑，流傳於閩南、臺灣、南洋各埠。羅帝編有Anglo-Chinese manual with Romanized colloquial in the Amoy dialect(即《翻譯英華廈腔語彙》)，是廈門較早的土白拼音系統的參考工具書和西人學習閩南方言必備的詞語手冊。其他創編閩南羅字的傳教士有杜嘉德（Carstairs Douglas）、盧壹（John Lioyd）、施敦力亞力山大(Alexander Stronach)、施敦

1 朱立德：《我國基督教領袖應注重基督教文字事業》，《中華歸主》第二百零六期，民國29年5月，第3頁。

2 許聲炎：《閩南長老會八十年簡史》，《中華基督教史》（中編）中華民國十三年秋季，第102頁。

3 力士韜著，漢如選譯：《美以美會七十五年之經過》，《中華基督教歷史》甲編《神學志特號》第十卷，第三號，民國13年秋，第200頁。

4 Ellsworth C. Carlson, *The Foochow Missionaries*, 1847-1880,15，轉引自謝必震主編，《閩台區域研究叢刊》第三輯，北京海洋出版社 2003年，第23頁。

5 《南部臺灣基督教長老教會史》轉自《清末宣教臺灣之英人》載於《臺灣文獻》成文出版有限公司，1957年 第637頁。

力約翰（John Stronach）、打馬字(J.V.N.Jalmage)、麥嘉湖（John Macgowan）等，各有重要的字典出版[6]。

對福州土白拼音字較系統的整理見於懷德（Moses Clark White）撰寫的The Chinese Language Spoken at Fuh Chau(《福州口語字典》)。最重要的是麥利和（R. S. Maclay）和摩憐(C .C. Baldwin)合編的《榕腔注音字典》，前後發行了三版。興化土白羅馬字的創設者是美以美會的蒲魯士（Brewster, W.N., D.D.），他在本地傳教人員李長水的幫助下將福州羅馬字音平話化，創立興化音羅馬字。在建陽傳教之始，傳教士就注意將本地音羅馬字化，腓力（H. T. Phillips）依據官話譯本和建寧譯本的聖經用建陽方言羅馬字翻譯《馬可福音》。邵武土白羅馬字則有Alphabet of Romanized Shauwu（即《邵武羅馬字母表》）以及Shauu k'iong(即《邵武腔》)等工具書，J. E. Walker在翻譯《使徒行傳》時加以應用。客家話羅馬字主要流行於贛南、粵西北和閩西。客家話羅馬字不甚統一，Lepsius系統的斜體羅馬字是比較常用的。福建各方言羅馬字母字的編創時間大致為十九世紀後半葉的五十年裡，共有數十部方言詞典出版，也是羅字的編創以及在聖經、報刊中初步運用時期。二十世紀上半葉，開始大力向文盲信徒傳授羅馬字，其傳播主要是在“男婦老小”等文盲群體中，是教會各類羅字掃盲活動最主要的時期。

教會出版的方言羅馬字聖經、報刊等是教會識字組織，如：主日學校、婦女學習班，主要的識字課本。方言羅字聖經譯本大致有閩南、福州、興化、建陽、邵武、連江、建甌等方言群，以及汕頭、潮州、海南等周邊閩方言群。羅字的閩語聖經種數（不計算福建客家話版本）大致有120餘種。[7] 閩羅馬字版與閩語地方腔漢字版聖經，合計占全國方言聖經版本的39.4%。[8] 廈門傳教士所翻譯的《約翰福音》是中國最早的方言羅馬字譯本。一直到二十世紀三十年代羅馬字廈門土白方

---

6 關於廈腔羅字詞典的格式可參考Douglas.Carstairs, *Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy*, London：Missionary of the Presbyterian Church in England, 1873。

7 數字來自遊汝傑，《〈聖經〉方言譯本書目考錄》，《基督教與中國文化叢刊》第三輯，章開沅、馬敏主編，湖北教育出版社，武漢 2000。

8 同上。

言《聖經》才被完整地出齊。廈門方言羅馬字版本《聖經》單本和全本有38種之多。[9] 第一本福州方言羅馬字聖經是L　I. LToyd翻譯的《約翰福音》，所用拼音系統是舊式的。舊約的福州話本第一次出版是在1884年，1891年全本聖經的福州話本首次出版。

福建教會還出版有興化平話、建陽土白、邵武土白等方言羅字聖經。這些方言聖經一般沒有漢字書名，多是羅字和注音符號本，攝音於日常口語，簡單易學，容易被文盲接受，是教會各類識字組織的識字教材。教會要求信徒必需能夠獨立閱讀羅字聖經，所以它的發行和編印就直接參與了教會的各種識字運動，構成近代福建社會“掃盲”事業的一部分。

近代福建教會也用羅馬字發行報刊，對初識羅馬字的信徒來講，這些報刊也是其信仰閱讀物。1937年教會統計，全國540種有影響的教會刊物中有八種以方言出版，其中廈門閩南方言兩種，福州方言一種。另外影響較小的地方腔羅馬字刊物有八種，以廈門腔、福州腔和興化腔羅馬字為主。福州話羅馬字刊物有三種，單就1907年，一年間就出現兩種福州話羅馬拼音字刊物。[10] 作為全國兒童雜誌鼻祖的《小孩月報》，是教會第一次採用福州話羅字的雜誌。[11] 福州腔刊物還有《榕腔日報》、《榕城報》等，閩南腔有《漳泉公會報》、《閩南聖會報》等，興化腔有《奮興報》。

受地方方言的限制，這些刊物採取地方發行意識，這決定其發行範圍的重點集中於基層教會各機構，對外發行占發行比

9　本文聖經版本的資料多參考遊氏所收集的方言聖經分地書目以及趙曉陽《哈佛燕京圖書館收藏的中文基督教歷史文獻》（載於《基督教與中國文化叢刊》第6輯章開沅、馬敏主編，湖北教育出版社，武漢，2004年）一文，另外筆者根據福建師範大學所藏略加補充。

10　以上數字根據以下文獻整理：

China Centenary Missionary Conference Record, 1907, 紐約A.F.S.1907,P195：“中文基督教雜誌一覽

China Mission Year Book, 1910, 卷1, P343—350“基督教雜誌”。

《教會雜誌調查一覽》中國基督教會年鑒卷1—13，民3—25年。

《中國基督教事業統計》“教會雜誌一覽”，上海中華續行委辦會，民11年，第455頁。

湯因：《中文基督教雜誌總檢討》載於《真光雜誌》，第三十七卷第四、五、六期連載。

11　該刊首先在福州出版，後遷至上海。除了公開發行外，還被廣泛用於教會所辦的學堂等教育系統，成為教會蒙學識字閱讀本和信仰啓蒙的教材之一，見《閩省會報》載於《美以美教會年錄》（福州）光緒21年（1895年）福州美華書局排印。該報“特用榕腔刻成，緣教中會友不識文理者多，若諸傳道閱讀是報，則易於識悟也　”，見《美華書局報單》主理力為廉報，《美以美教會年錄》（第22次 福州）1898年。

重的很小部分。地方腔羅字刊物本位於地方，重點是方言區域的地方教會，開拓意識不强。但是對地方教會影響的深度和廣度都很大，能夠堅固教會信仰。民國元年之後，地方腔羅馬字的刊物則鮮少出現，存有的也微若遊絲。

福建教會書局以廈門閩南聖書會、福州美華書局及興化美興書局三家頗具規模，其餘則廢興有時。閩南聖書會和福州聖教書局是民國初年全國基督教六個聖教書會中的兩個。[12] 羅字的出版頗具鮮明的地方色彩，三家出版機構為了滿足各地方教會宣傳信仰的需要，故對方言羅字書籍和刊物的發行頗為支援，間接為教會對信徒的掃盲提供了大量的文本支援。僅美華書局在一年內就出售有21種榕腔字母字書籍[13]。興華書局認識到“茲因本會會友多不識文理書籍，故此書（《綱例撮要》）特譯為榕腔以便各會友易於識用也”[14]。教會書局在“誨不識丁之讀平話（羅馬字），乃為第一辛苦之事”[15] 信念支配下，發行了很多識字課本，對這種簡易字母的使用和推廣起了很大的推動作用。教會書局對識字運動的支援往往是借用其文字印刷和發行的專業化，為羅字“掃盲”事業提供文本。

羅字字典的創設、羅字聖經的翻譯和出版、羅字報刊的發行以及教會書局的印刷發行等，是連續成系列的文字創編、推廣、應用過程，是一種新文字逐漸由弱勢成為某種單位群體所共同使用的文化傳播過程。在近代福建，羅馬拼音字及其下層社會的識字工作，可以看作是這過程的完整縮影，其中文本的提供和支援是很重要的一個環節。

二、“讀書不識字”的悖論：教會識字運動與興化羅字識字運動的分析

福建各地方教會特別重視教徒文化素質的提高，發起了

12 振華：《各省聖教書會》，《中華基督教會年鑒》（1916年卷），第102頁。

13 文中統計數字來自作者根據《福聲》第一卷十二期至第二卷1—9期尾封面的“閩北基督教聖書協會經售書籍”等廣告單的統計，這裏僅僅是一年的售賣書籍，該書局總的榕腔羅字發行物則更多。

14 《美華書局報單》主理力為廉報，《美以美教會年錄》（第22次 福州），1898年。

15 蒲魯士：《印書局報單》，《美以美興化第四次年錄》光緒二十五年（1899年）福州美華書局活板。

各種形式的羅字識字運動，其中包括對教會中文盲信徒教授羅字的主日學、夜學校、短期專門的培訓班、暑期培訓班等；還單獨為衆多社會婦女開設識字班和婦學，使文化程度很低的婦女可以在教會人員的指導下閱讀聖經，十分有利於基督信仰在婦女中的傳播。[16] 福建聖公會開辦了許多短期婦女培訓班（包括各種識字班），由女傳道員教授羅字《聖經》以及基督教基本教義，期滿結業後大部分婦女成為向教者或信徒，一部分由差會提供資助而成為基層教會服務人員。早期教會開辦的女傳道培訓班，參加者多是女信徒或教會神、俗職員的女家屬。她們中許多人不識字，培訓班教授其圖解聖經和羅馬拼音文字來彌補這種不足。抗戰勝利後閩中閩北教會相繼發起了識字運動、閱報運動等，一直持續到解放初期。

各地方教會開展各種識字運動大力宣傳羅字，主要是因為教徒的識字與否影響其閱讀聖經的需要。民國年間教會信徒的絕對數量和相對數量都有大幅度提高，但是文盲數量也呈現出高比率。1920年福州三公會女信徒識字率分別為美部會57%，美以美會35%，聖公會46%。[17] 從中可以看出福州教會文教工作的發展還有很大的空間，但是事實上教會內部女信徒識字率已經遠遠高於世俗社會的識字率。從教會年度地方教區的報單等記錄整理來看，其傳教主要以城市為中心向鄉村傳佈，接受基督教的女性大多數是普通的勞動婦女和家庭婦女，這樣的識字率就不足為奇了。福州教會除自己出版書籍外還購入全國協進會出版的圖書和印刷品，送與識字班的信徒用，廣泛開展各種文字的識字運動[18]。 除了開辦各種教會女子學校外，教會還舉行許多臨時培訓班來解決教會婦女文盲問題。古東教會設婦學，授以普通學識和聖經等科；聖公會開辦婦女訓練班，八星期中“不會讀經者已能朗讀聖經”[19] ；莆田教會開辦夜校，“每晚常至婦女二十餘人，課文經文俱能背誦”[20] ；東

16 見林金水、謝必震：《福建對外文化交流史》，福州：福建教育出版社，1997年，第409頁。

17 資料來自福建師範大學徐炳三碩士學位論文初稿《民國時期福州基督教女信徒之研究》，本文引用得到原作者同意，在此表示致謝。

18 管萃真：《民國十九年的基督化家庭運動》，《中華基督教會年鑒》（1929-1930年），第十一期。

19 《廣聞錄》（1939年），第3期，第12頁。

20 《中華聖公會福建教區月刊》（1936年），第8期，第37頁。

鎮婦女讀書會，招收婦女學習“聖道”。[21] 這些組織一般來說課程十分粗淺，多以羅字授受，採用地方腔羅字詩歌等形式，熟記即可。美以美會將簡單易學的羅馬拼音字在女性中推廣，使三分之二不識字者能用羅文誦《聖經》，同時組成許多羅字佈道團進行佈道，效果十分明顯。[22]

福建各教會十分重視文字佈道，並輔以識字運動。差會中有相當數量的傳教士直接或間接從事文字工作，但早期文字佈道坎坷且充滿尷尬。[23] 地方教會特別注重信徒對《聖經》的閱讀和理解能力的提高，因此識字問題經常被提上教會的議程。在提案中强調識字運動的目的在於神學灌輸，這樣無疑為識字運動進一步向世俗擴大製造了障礙，非教會文盲被排斥於羅馬字識字權利之外。各種教會讀書會、查經班、訓練會，以及由教會所主持的宗教教育、靈修會、夜校、主日學等幾乎都是教會宗教功能的延伸。例如主日學以“陶鑄材器自能動作而服務於主道者為目的”，[24] 組織學習聖經與識字運動結合。各地農村教會裡最基本的教育事業即宗教教育，包括婦女宗教教育、主日學、查經班、婦女識字運動、組織改進社等，屬教會信仰文化運動色彩。

羅馬字的創設和推廣對掃盲的意義在於羅字成為文盲信徒奔赴信仰的借助工具。但是作為一種新異的文化運動，留給我們很大評説空間。本文選擇興化教會羅字“掃盲”個案來分析其成敗。

興化腔羅馬字的創設是在美以美會興化年會中西職員的合作下完成的。1891年，美籍傳教士蒲魯士和華籍牧師李長水、宋學連將福州音羅馬字母平話，改變為興化音羅馬字母。同年，蒲氏“倡設識字訓練班”，[25] 並發行興化腔羅字《奮興報》，刊印《羅馬字母書》、《耶穌圖説》、《依經問答》等羅馬字書籍。隨後教會“命令男女教牧人員及部分負責教

21 《中華聖公會福建教區月刊》（1935年），第11期，第21頁。
22 《美以美會興化第二十次年議會錄》（1915年），第44頁。
23 有時傳教士發放的傳單等宣傳物被人沽賣與商店包裹藥物或水果之用，見梁家麟：《福臨中華：中國近代教會史十講》，香港天道書樓，1998年，第73頁。
24 《主日報告書》，《福州美以美會第四十七次年議會錄》（1923年）。
25 《興化衛理公會史》（油印本）衛理公會興化年議會辦事處編，1959年9月5日，第11頁。

徒首先學習，繼而用羅馬字翻印聖經及其他教會書籍，普遍推廣”。[26] 蒲氏對文化活動的執著與熱忱不遺餘力，並持“誨不識丁之讀平話，乃為第一辛苦之事”為信念。[27] 但是十餘年後，羅字《奮興報》並未達到預期效果，原因是當時羅馬字的普及力度不夠，讀者不多。

教會當局為擴大羅馬字宣傳，1916年，在黃石籌議“按期開辦興化音羅馬字識字訓練班”，制定了詳細的章程，以圖長遠計。訓練班的宗旨是“補助促進教育普及”，職員招選於明識信徒，加以訓練，並且要求各個堂會都要開設新字傳習所，學員“愈多愈好”。課程分為兩年，最初是從新字母開始學起，所用教材是美興書局出版的羅字書籍，如：《聖經圖說》、《主日學課》等。1933年，教會對羅馬字的推廣仍很熱心：繼續開辦識字訓練班，被考核人員經考試及格，錄取發給畢業執照。考核結果令教會滿意：大多“能讀羅文字母、聖經及教會羅文書刊”，“且能運用新字繕寫書信和記事記帳等”，羅字初級教員培訓成績可觀。

除開辦各種羅文教員培訓班之外，興化地方教會還在有條件的堂會舉辦各種識字班，專門教授羅文和簡易漢字。“各個教堂應實行教人識字讀經；各個教堂應開辦平民學校；各個教堂應擇適宜時間，十一、十二、一、二諸月為識字運動時間；能讀羅文者不可放棄，應努力繼續”，[28] 為教會後續信徒做準備。除此，教會當局還開展讀經運動，舉辦查經班，“每個教友應有一本聖經；每個教友應能讀聖經，有基督化的生活；每個教堂應有日常的查經班；每個教堂應於適當的時間舉行讀經運動”，類似的要求很多。識字教材是美興書局的印刷品，從聖經到刊物、宣傳單、小冊子等不一而足，多是羅字印刷品。與文化基督徒對教會文化的參與不同，地方堂會的識字運動對文字的運用是初級的、啓蒙的，不是對傳統的承襲和對教會神學的深入，但是教會文化的民衆基礎卻奠基於此。

興化音羅馬字識字班根據教會當局的要求發動全體教徒

26 《興化衛理公會史》（油印本）衛理公會興化年議會辦事處編，1959年9月5日。

27 蒲魯士：《印書局報單》，《美以美興化第四次年錄》光緒二十五年（1899年）福州美華書局活板。

28 《興化年會錄》1930年。

學習羅馬字，甚至學校中以羅文為教科書，年會中以羅文為記錄專用文字，新收的學習教友以能讀羅文為合格，“其企圖是使鄉下不識字的會姆會嫂，能用羅文寫信，可以與所謂西教士報告各地的情況，同時初來的男女西教士，因語言未通，也可以藉羅文與傳道教友互通意見”。[29] 在這種意義上來講，具有識字要犧牲信仰為前提的缺點。從實踐效果來看，教會的識字運動並未達到如期效果，特別是教會內部的文字表達與當地社會的文字交流恍若異域，更不要說與其他地方語種的教會交流，所以具有很强的內斂性而缺乏必要的拓展性。1948年，興化教會將羅文定為興化教會當局內使用的文字，規定男女教友必讀，命令各牧區堂會男女教牧人員舉辦信徒讀書會。長達半個世紀的興化羅馬字識字運動與教會當局的努力組織推廣是分不開的。

教會羅文掃盲的結果是客觀的：羅文字母在漢字傳統環境下，沿傳於今，早已不見使用。羅文在中國遭遇的結果，或許下面的文字記載能説明其癥結所在：一個女傳道控訴説“當她在傳習所讀書時，美帝分子不許她讀漢字，她的丈夫曾經教她讀漢字，她一讀漢字，就被帝國主義分子責罵。”另一個女信徒控訴説“羅馬字真沒有用，讀了羅馬字還是文盲，有人問她，你有沒有讀書，她説‘有’讀不識字，她説‘不識得。’”[30] “讀書不識字”呈現出矛盾的悖論，其原因在於羅文的傳習與漢文所造成的文字分野。漢字的習傳多是傳統私塾和學校，而羅文作為教會專屬文字僅在信徒中傳播：會姆、會嫂、小孩、青年、成人甚至老年等。文化運動工具的選擇要適當，否則將如興化羅文字母的文化際遇一樣存在著悖論結局。

地方教會的“報單”除了把信徒入會人數、信衆捐輸多少作為成績之外，還往往把教會取得識字信徒的多少向興化年會報告，以邀其功。事實上，教會“掃盲”活動的多數效果多如上述，對信徒個人來講是“讀書不識字”的尷尬，對

29 《興化衛理公會史》（油印本）衛理公會興化年議會辦事處編， 1959年9月5日，該書編輯於1959年的政治意識形態下，出於政治批判和宣傳的需要可能有所偏頗，但至少也説明瞭其中的部分目的。

30 《興化衛理公會史》（油印本）衛理公會興化年議會辦事處編，1959年9月5日。

教會而言是籠統的數位統計。不過，教會對民衆文字傳輸的文化普及（有限範圍的普及）卻具有很深的社會意義，教會文字出版品在這種另類文化運動中的作用也是明顯的。最初“西洋教士想加速度推進福音，乃發行雜誌，無形之中又被他們發覺漢字的缺陷，為便利閱讀，他們就採用官話與淺顯文理，更採用方言與羅馬字，這些而今已成了改革漢字與漢文運動的濫觴了。”[31] 正如他們看到漢字的“缺陷”一樣，教會人士看到的只是一面。羅馬字的出版及推廣存在强烈的缺憾：與傳統隔離，造成文字間溝通的障礙，使教會“文字掃盲”成效不大。同樣，與羅馬字相結合的地方方言也存在瑕陋：“福州話聖經譯文多假音之字，杜撰之文，職此之故也。當日譯者或亦知其謬”，之所以沒有更張是由於“一則，習俗沿用既久，驟難變更，二則，音存字晦，不得不別制新字，以為替代，或假同音之字，以謀遷就”。基於上述原因，教會人士也承認“此道（指方言翻譯聖經）不可從也”。[32] 本來方言文字是教會文化運動的重要借助工具，但是最後卻“不可從”，也可以說是一個悖論吧，對其效果成敗的評説也更加複雜。

三、教會識字群的分野及羅字掃盲對教會及近代文化的影響

教會早期出版物的讀者多是入華的西方人和埠外西人。之後的信徒包括比例相當大的文盲群，教會想對之進行宗教啓蒙則必需進行文化素質教育，首先是識字教育。這部分“讀者”接受的主要是口頭信仰，稱為口傳信仰者。另一部分是知識份子，他們對基督的信仰是從接觸教會出版物開始的，稱為閱讀信仰者。具體來講教會各種出版物都有對應的讀者群。文盲讀者群比重較大，在宣教物件中倍受教會當局的重視。

許多教會出版物常採用地方腔羅馬字，這種讀物對當地沒有受過羅字訓練的知識階層來説是陌生的文本，不成其為主要

31 湯因：《中文基督教雜誌總檢討》，《真光》 第37卷第4號，1938年4月。

32 丁昌華：《福州話聖經譯文之研究》，《福建教區月刊》第一卷 第十一期，1934年11月15日。

讀者。教會竭力將羅馬字教授給不識字的社會下層，對受過羅馬字教育的廣大信衆來講，該文字可作為接觸基督最直接的借用工具。美華書局出版數種榕腔讀物，連教會會規等書籍也以羅馬字出版：“茲因本會會友多不識文理書籍，故此書（即《綱例撮要》）特譯為榕腔以便各會友易於識用也。”[33] 地方腔羅字書籍有特定的讀者群，發行目標相當明確：不識文理者。不獨書籍的發行，刊物的發行也瞄準了不識文理的讀者群，“本報（《小孩月報》）特用榕腔刻成，緣教中會友不識文理者多，若諸傳道閱讀是報，則易於識悟也。”[34] 甚至各地堂會中接受過教會識字培訓班、主日學等臨時學校教育的小孩、成年和老年等也是這種出版物的讀者。他們被排斥於傳統的文理讀物之外，對文理絲毫不通，甚至基本的啓蒙都沒有。而教會所創造的地方腔文字由於發音於日常，又有基本的學習規律可尋，易學易懂，“蓋男婦老小不難於數月內便能習讀之”，[35] 作為閱讀工具相當簡單實用，這是基督信仰能在傳統塾館教育外的社會底層受到歡迎的原因之一。

由於受方言傳播範圍的限制，地方腔羅馬字發行的地方意識很强，缺乏必要的普適意識，具有很强的針對性。《小孩月報》“分發各循環拜日學會，並設一法專售是報於上下游榕腔所能通用之處”，針對的是閩江上下游榕腔方言區。知識“淺薄”階層作為教會的基本信仰群體，尤其受到教會的針對性發行，為之出版淺顯的地方腔羅字或文理淺白的讀物，使他們日常誦讀，以便强化其信仰。衛理公會興化年會所印書籍大多“廉價售給會友閱讀，使他們領會聖經要理，做忠實會友，這是應付已識字而聖經智識淺薄的會友的需要。至於一般初入教會而不識字者，則編有《福音千字課》，亦用漢羅兩種版本，使他們易於學習，逐漸識字明道，達到能夠自己閱讀聖經而後止。”[36] 地方腔羅馬字有特定的學習途徑和教授規定，知識階層被排除在這種讀者群之外。它是教會為了信徒的快速閱讀需要而採取的針對性措施，物件不是文化階層，其文字的

33 《美華書局報單》主理力為廉報，《美以美教會年錄》（第22次 福州）1898年。
34 《美華書局報單》主理力為廉報，《美以美教會年錄》（第22次 福州）1898年。
35 《美會第二十五次年錄》（福州）1901年 福州美華書局排印。
36 《宗教教育報告書》，《中華基督教衛理公會興化年議會錄》第48次 1943年。

排它性很明顯。

教會羅字“掃盲”的最終目的不是傳輸世俗知識，而在於“文字佈道”，識字運動只是借用途徑。教會當局對羅字書籍佈道持支援態度，認為書報可以使信徒堅定信仰，堅實與教會的關係，更重要的是當“教友方面為了誤會和妄信，而冷淡動搖，離經叛道”時，靠教會羅字讀物來使其“迷羊知返”，最後叛道者“悔改返正都是仗著書報之力，就是我們的信德也是賴它的保持”[37]，可見教會當局對書報文字的依賴程度。所以下面的鼓動就不足為奇了：教會要達到它的目的，“尤不可不利用此文字宣傳，去喚起全國各教會的注意與努力，鼓勵指導全國各職員的發奮進行”，消除種種誤會與懷疑，一同起來贊助推行；“奮興靈性，提高程度，……藉以引人歸主”；把福音真理，灌輸於各界人士的腦袋，羅馬字掃盲運動也在這樣觀念的支配下進行。[38] 羅字識字活動對教會的意義重在宣揚教會的各種信仰主義和主張，但是教會報告書中文字識字成就的浮誇，特別是對會外世俗社會影響的估計過於偏高，使教會失去審慎決策的客觀態度，這也是福建教會民國中後期缺乏群衆基礎的原因之一。

基督教文化曾被賦以文化侵略，如果置其性質而不論，專就文化輸入的方式和效果來看，教會文化對近代中國文化的貢獻是存在的。具體到羅字識字來說，它雖然有地方內斂性、傳授的針對性、文化的排它性等缺點，雖一度割裂與傳統文化的聯繫，但是它仍舊有其他方面的貢獻意義。教會羅馬字的創設和推廣，對白話運動、對文字改革有著啓發的作用：教會採用白話和羅馬字文體的原因是“當時西方傳教士來到中國，見覺我國文學艱深，不便使淺學的人們皆知經旨，因此譯成國語土白兩種聖經和羅馬字母的拼音，做個較易學習文字，傳達語音的工具”，這時“已經伏下文字改革的動機了”。[39] 中國文字改革特別是國語運動、白話運動、拉丁字母運動、拼音方案等文字革新運動多受教會對羅馬字母推廣的影響。最初傳教士創

37 張世尊：《文字與五運》，《福聲》第二期，民國20年5月1日。
38 同上。
39 甘施恩：《基督教與中國現代文化》，《福聲》第五期，民國20年8月1日。

制了中文拼音方案，這樣的注音方法比傳統的漢字反切音方法好學好用，同時能夠解決中文拼音的同音詞問題。[40]

從文字學的意義上來講，方言字的書寫是一個難題，即便是當地人也不能書寫當地的俚語方言，所以這些羅馬字對於整理和保存方言的腔調，並用文字書寫，為方言的發音規律做了系統的記載和研究。[41] 同時羅馬字的出版及其識字運動促進了地方腔白話字的產生和口語的推廣。[42] 另外，白話羅馬拼音字簡單易學，“短則一星期，長則一個月，就能掌握”，三五個月至半年“就能熟練閱讀聖經”，可以用白話字母字寫信、記事，成為城鄉文盲的書寫工具。[43] 在記載和使用方言的意義上大量保存了方言中業已流變的古音，使之不至於成為死語言，為語言學研究作出了貢獻。假如沒有傳教士所編譯的羅馬字文獻和識字運動課本的流傳，那麼流變的語言很難使我們聽到十九世紀中後期方言音，看到他們的語詞、語句結構等，缺乏忠實和客觀的記載。[44]

另外，教會識字活動是有益於近代中國的措施之一。在晚清政府對地方民衆識字率關注之前，教會就已經努力此舉了。教會作為中國社會中以信仰維繫的亞層次社會組織，有著獨特的組織活動，教會羅字識字運動的興起和組織是其中一例。國民政府“中國字拉丁化”的討論和運動與其說是政府的自覺行為不如說是受教會創設羅馬字啓發的影響。[45] 在興化美以美教會開展各種識字運動的影響下，民國二十九年莆田（興化府）推行社會教育，在全縣每個鄉鎮都設立一所中心學校，共設中心學校四十八所，國民學校一百二十九所，這些學校內部幾乎

---

40 吳義雄：《在宗教與世俗之間：基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣東教育出版社，第503頁。

41 林金水：《在閩傳教士與漢英福建方言字典》，《福建宗教》，1997年第1期。

42 例如廈門話的拉丁字母拼音方案，共有23個字母，17個聲母，65個韻母（其中普通韻母31個，鼻化韻11個，入聲韻23個），語音以廈門音為標準，採用符號標調法，字字標出音調；採用短橫連接的分詞連寫，構成多音節詞；詞法的特點是拼寫口語詞語。這些大多受教會羅馬字的影響。詳見何綿山：《八閩文化》，遼寧教育出版社，第107頁。

43 許長安 李樂毅編：《閩南白話字》 語文出版社，1992年1月，第33頁。

44 臺灣文獻委員會，《臺灣省通志》，卷二“人民語言志”，臺北衆文圖書股份有限公司，1980年，第106頁。

45 《中央宣傳部發表關於中國字拉丁化問題通令原文》，《廣聞報》第五卷第三期，民國27年9月。

都設有各種成人班、婦女班，“成人班教年長失學之人，婦女班教不識字之婦女。”[46] 其與羅字識字的區別在於：地方政府所組織的是中文文字掃盲，而教會則以羅馬字掃盲。福建羅馬字的掃盲運動，是中西文化交流的產物，其處於兩種文化的類似邊緣，不應該是單種文化的專斷。遺憾的是，羅馬字掃盲運動只傳授給信徒的排它性，使其在充當文化溝通的歷史媒介時受到限制。

（作者單位：華中師範大學）

46 石有紀修 張琴纂：民國《莆田縣誌》卷十一“社會教育”，第八十八至一百頁。

抗戰時期基督教會在中國西南民族地區興辦教育研究

陳廷湘

抗日戰爭時期，國民黨政府為了將西南地區建設成為鞏固的對日戰爭大後方，曾對西南邊疆進行全面開發。政府各部門、教科文組織和衆多團體都躋身邊疆建設，一度形成了開發西南邊疆的熱浪。基督教會在西南少數民族地區興辦戰時邊民教育，作為當時開發邊疆運動的組成部分，具有顯明的特點。無論從瞭解基督教傳教史的角度，還是從分析國民黨戰時邊疆建設運動的成敗得失，總結開發邊疆的歷史經驗角度，都有必要對戰時教會興辦邊民教育的歷史加以考察與研究。

一

基督教（包括天主教）在清末大規模傳入西南少數民族地區以後，始終把傳教與社會服務緊密結合起來。其各種社會服務事業中，教育和衛生成就較為顯著。抗日戰爭以前，教會在雲貴川少數民族地區興辦邊民教育已取得一定成就。尤其是基督教西南教區施教中心的雲南昭通和貴州威寧等地的邊民教育歷時久，規模大，影響深廣。相對而言，四川少數民族地區的教會教育則進展較緩慢。

抗日戰爭爆發後，尤其是國民政府西遷重慶以後，大西南成為抗戰大後方，戰略地位陡然提高，迫使國民政府把西南邊地的開發迅速提上了日程。蔣介石曾明示全國：“西南為抗戰根據地，西北為建國根據地”，[1] 鼓動推進邊疆開發。為適應

1 王文漢、張長生：《中國之命運與邊疆建設》，《邊疆通訊》第1卷第1期。

邊建需要，國民黨中央組織部組建了邊疆語文編譯機構；官辦的中國邊政學會、教育界的中國邊疆問題研究會等相繼誕生；作為西南邊疆建設重要措施的西康建省也於1939年1月完成。省主席劉文輝遊説各界，鼓動强化對西南邊疆的研究、建設與開發。在國民黨政府的宣傳、倡導和推動下，掀起了頗有聲勢的邊疆服務熱。在這一大背景下，基督教會加强了在西南邊疆的傳教與社會服務活動。其中進展較大，影響明顯的主要是中華基督教會邊疆服務部領導的邊疆服務工作。

1939年夏，中華基督全國總會總幹事誠靜詒與總會青年委員、齊魯大學專任院長張伯懷到達重慶。瞭解戰時邊疆建設情況後，二人決定進行基督教邊疆服務的嘗試。6月，誠、張向國民政府行政院遞交了書面計劃。此舉正合上鋒之意，受到行政院明令嘉許。籌備工作隨即開始。1940年2月，中華基督教邊疆服務委員會成立，行政院副院長孔祥熙為名譽主任，委員有蔣廷黻、黃炎培等名流。委員會下設具體工作機構——邊疆服務部，張伯懷辭去齊魯大學院長之職任部主任。

邊疆服務部成立後，先在當時川康青甘四省交界的松潘、理番一帶藏民、羌民居住區設立第一服務區，稍後又在當時川康滇交界的寧屬涼山彝族居區設立第二服務區。[2] 1944年，貴州黃平縣教友李毅齊捐資3萬元，服務部請朱幫興夫婦等前往該縣開展苗族區域的服務工作。[3] 1945年春，服務部派張景南前往雲南尋甸，與當地基督教循道會和柿花箐自立會聯合舉辦邊疆工作人員訓練班，在當地苗族中擴大傳教和開展社會服務工作。[4] 整個邊疆服務部的活動區域先後達於雲貴川康四省，但中心在川康滇交界的彝族區域和川康青甘交界的藏族羌族地區。

與歷來教會的傳統作法一樣，邊疆服務部始終重視興辦邊疆的教育和衛生事業。據邊疆服務委員會四屆年會記錄摘錄，該會所有的經費“均系指定為教育衛生兩項用途”。[5] 在邊疆服務部推動下，邊疆教會教育在抗戰時期形成了新的發展階段。

---

2 中華基督教總會第五屆總議會記錄。
3 《總中三十一大事記》，《邊疆服務》第1期。
4 張宗南：〈在尋甸〉，《邊疆服務》第8期。
5 〈邊疆服務委員會四屆年會紀錄摘錄〉，《邊疆服務》第1期。

二

中華基督教會邊疆服務部成立後，積極組織教內外有志邊疆建設的知識份子深入彝藏羌等少數民族村寨辦學。採取普通教育、成人教育、職業教育同時並舉的方式，努力向邊民傳播現代文化科學知識。經數年艱苦經營，在窮山惡水之間留下了一批現代教育的成果。

在普通教育方面，服務部主要從兩條途徑開展工作，一是自辦邊民小學。1940年春，川西服務區在理縣佳山寨和日爾覺寨首先辦起兩所普通小學。次年春，西康服務區在會理小黑箐辦起第一所小學。此後兩區陸續興辦，至1948年，屬邊疆服務部的普通小學已達12所。具體情況見以下一覽表：[6]

校　名	教職員數	學生數	班數	建校年月	備　注
佳山寨小學	2	29	6	1940年春	該寨屬理縣，居民羌族
日爾覺寨小學	2	25	5	1940年春	同上
蘿蔔寨小學	2	28	4	1944年2月	該寨屬汶川縣，居民羌族
立力寨小學	2	27	4	1943年秋	該寨屬理縣，居民羌族
善遷小學	2	23	2	1947年秋	同上
朴頭寨小學	2	31	2	1944年	同上
小黑箐小學	2	25	5	1941年2月	屬會理縣，純彝民小學
小高山小學	1	13	3	1944年3月	屬鹽源縣，純彝民小學
三一小學	4	76	6	1946年2月	同上
四開小學	2	25	4	1945年7月	屬昭覺縣，純彝民小學
大石板小學	1	20	4	1947年3月	屬鹽源縣，彝漢共校
惠康小學	4	120	3	1948年9月	設於西昌市內

上表資料是中華基督教全國總會1948年召開第五屆年會時的統計，反映的是當年情況。邊疆服務部的工作在抗戰勝利後漸趨低落，抗戰期間各校學生人數當較此表統計略多一些。例如：小高山小學1944年建校時學生為30人，[7] 上表統計是13人。會理小黑箐小學1942年在校學生36人，[8] 上表統計僅25人。由於邊疆環境惡劣，基礎極其薄弱，邊民小學不可能按內地小學

6　三十七年度邊疆服務部工作簡報。
7 王靖寰：〈河西夷區開荒記〉，《邊疆服務》第6期。
8 羅皓明：〈會理小黑箐小學〉，《邊疆服務》第2期。

規則辦理。一般是，凡有生員，不論多少都招收，也不管年齡大小均錄取，因而往往三五人就分為一班。上表中一校30名左右的學生就分出五六個班的現象就是這樣產生的。小黑箐小學1942年秋開學時有30名學生，分成四個班，也就是四個年級。三年級4人，二年級9人，一年級14人，幼稚班5人。[9] 在邊地的各校均實行義務教育，學費、學習用品費用都不用學生繳納。

邊疆服務部實施邊疆普通教育的另一途徑，是參與各地政府的普教工作。1944年夏，服務部在鹽源縣河西設立服務處，自辦學校未成之前，教員就義務為本地小學擔任部分教學工作。[10] 在新工作區龍溪寨，服務部同工在服務開展伊始，也義務為當地中心小學講授高級班主要課程。[11] 1943年，理番縣政府在九子屯二瓦寨創辦示範小學，財務齊備，人力不敷。服務部就派員前往主持該校事務、負責全部教學工作。[12] 該縣縣長重視師資培訓，每年寒暑假興辦師資培訓班，邊疆服務部每次都派人授課。[13] 此外，服務部還每年組織成都各大學學生暑期服務團（後又組織西昌大中學生暑期服務團），深入少數民族地區開展教育、衛生服務和調查研究。該團在為邊疆培養師資方面作了重要貢獻。1943年，邊疆服務部組織第三屆成都大學生暑期邊疆服務團，由華西大學、四川大學、金陵大學、齊魯大學、中央大學、金陵女大、燕京大學、華西神學院等8校教師學生32人組成，其中有教授4人。該團在邊疆服務部川西服務區組織下，與理番縣政府合辦全縣國民教師講習會，歷時半月。由服務團教授講課，團員參加輔導，是少數民族地區罕有的高水準師資培訓班，“成績頗佳”。[14]

邊疆服務部實施成人教育的主要方式是在各小學附設民衆學校。抗戰以後，服務部創建的12種小學均附設一所或兩所民衆學校。[15] 其中絶大多數為民衆夜校，少量的為半日學校。民校的課程有民衆讀本、算術、音樂、時事等，全部由所在地小

9 同上。
10 同上。
11 〈川西動態〉，《邊疆服務》第5期。
12 〈本部近訊〉，《邊疆服務》第4期。
13 〈川西動態〉，《邊疆服務》第10期。
14 〈總中三十一大事記〉，《邊疆服務》第1期。
15 三十七年度邊疆服務部工作簡報。

學教員講授。除禮拜天外，每晚上課。[16] 正規化程度與普通小學相去無幾。

此外，各服務區還根據當地實際需要，採取環境許可的方式，開展靈活多樣的成人教育工作。川西區在威州設立固定的民衆圖書館，在雜穀腦則設流動圖書室，把書報送到偏遠村寨，供邊胞閱讀。[17] 西康區的形式更為多樣化：其一，在西昌設一活動中心，每週舉行青年團契，音樂練習，時期報告，平民識字班等活動。中心設有閱報室，供來此活動者閱讀書報；其二，每月向河西高草壩等地作抗戰宣傳，時事講演，圖書流動等；其三，組織不定期的巡迴施教隊，與巡迴醫療隊一起深入偏遠村寨，傳授常識性的知識[18]；其四，在西昌和河西服務處附設彝胞招待所。要求投宿彝胞戒酒，男女分住，洗手洗臉，不隨地大小便等，藉以改變邊民落後的生活習慣。晚上，由服務部同工講故事，教唱歌，放幻燈，傳播一般生活生產知識，開啓彝胞智慧。[19]

為了迅速改進邊疆的生產，盡快提高邊民的物質生活水準，邊疆服務部對職業教育也給予充分的重視，先後採取下述方式加以推進。

第一，所屬各服務處利用處所周圍空地進行農作物種植和家禽家畜飼養示範。西康區昭覺服務處在院內和周圍空地試種蘋果、葡萄、小麥和十餘種蔬菜，獲得成功，並以收穫物招待彝胞以引起他們種植的興趣。[20] 川西區雜穀腦服務處用所屬醫院的空房飼養良種雞，培育出體大、蛋大的優良種雞，曾在成都展覽所產大蛋，產生了廣泛的影響。[21] 該處試種蘋果也大獲成功，在邊民中推廣後對當地生產影響頗為深遠。

第二，開辦農牧試驗場和手工習藝所。川西區在雜穀腦設有一婦女毛織習藝所，不僅向當地婦女傳播紡織技術，還為外地培養紡織工藝輔導人才。[22] “婦女們對於縫紉和編毛絨等手

16 羅皓明：〈教育在小黑箐〉，《邊疆服務》第8期。
17 〈川西區三十一年大事記〉，《邊疆服務》第1期。
18 〈西康區三十一年大事記〉，《邊疆服務》第1期。
19 三十七年度邊疆服務部工作簡報。
20 〈康區大事〉，《邊疆服務》第8期。
21 〈川西動態〉，《邊疆服務》第4期。
22 張宗南：〈邊疆服務部工作概況〉，《邊疆服務》第1期。

工都頗感興趣”[23]，的確取得了新的生財之道。該區在威州設立的家畜改良場，“目的在介紹優良家畜品種，及改良本地家畜品種”[24]。起初，改良場從荷蘭等國引進一批優良牛羊品種，在場內進行雜交試驗，培育適合本地飼養的新種[25]。因邊民經濟力單薄，牛羊新種推廣緩慢。抗戰後期，改良場轉而重點培育優良豬、雞品種。豬雞更宜當地發展，因而受到了邊民的熱烈歡迎[26]。

西康區在成立之初曾擬與西康省寧屬屯墾委員會合辦一所邊民實用職業學校，並附設一個20畝地的農業實驗場[27]。因適逢屯墾委員會改組未能實施計劃。後西昌三一新村服務處成立，創辦了一個混合農場。該場進行水田、旱地作物育種，家畜家禽繁殖和蔬菜果樹種植試驗，由金陵大學畢業生李士達主持工作，向邊民作養殖種植業示範[28]。

第三，與地方政府、科研機關合作推廣農業科學技術。西康區鑒於當地農業以小麥種植為主的實際情況，1945年春向國內各大學農學院、中央農業試驗所收集優良小麥品種24種，與屯墾委員會聯合進行比較試驗，試種後選出5種適宜當地種植的品種向邊民推廣。同時，雙方還合作進行玉米、蔬菜栽培試驗，均取得成功[29]。

川西區1944年秋對川西農業情況作全面調查，發現川西小麥腥黑粉病嚴重危害該區小麥生產，取得詳細病害情報。次年，服務區與四川省農業改進所及汶川、理縣政府合作進行防治。經過宣傳和示範，使前此完全不相信腥黑粉病嚴重影響生產的邊民懂得了防治的重大意義。產生了防治的主動性、積極性和自行防治的能力[30]。

上述方式都還不是成體系的職業教育形態。但在當地當時的條件下，它對於傳播先進的生產技術和改變落後的生產習

23 〈我們對蘿樸寨工作的意見與展望〉，《邊疆服務》第9期。
24 〈川西動態〉，《邊疆服務》第4期。
25 〈川西區1950年工作計劃〉，《邊疆服務》1950年第2期。
26 張宗南：〈邊疆服務部工作概況〉，《邊疆服務》第1期。
27 中華基督教總會第五屆總議會記錄。
28 西康區作物育種工作報告。
29 〈川西區小麥腥黑粉病防治區訪問錄〉，《邊疆服務》第11期。
30 中華基督教會邊疆服務部三十三年工作報告摘要。

慣，卻是有效的途徑與措施。

三

抗戰時期，基督教會在西南少數民族地區興辦的邊民教育一直存在到中華人民共和國建國之初。十多年的艱苦經營所取得的成就和經驗都是值得一提的。

在西康區，成績最顯著的是合理小黑箐小學。小黑箐為偏遠的彝民村寨，山高路險，地廣人稀。學生來自周圍8個村寨，須行5至10里山路上學。但該校自1941年建校以後，長久興盛不衰，經常保持有學生30人左右。該校還附設民衆學校兩所。茨竹菁民校設在小學內，學生來自五六里之外的村寨，每晚燭光火把、翻山越嶺到校上課。民校除授文化課，還舉辦俱樂會、讀書會、開展音樂、遊藝、展覽、體育運動等多種活動。學生讀書興趣濃厚，白天在山坡草地常可見到一邊放牧一邊讀書的彝胞。大宛民校設在距小學8里的大宛村，常有學員27人左右。小學教師每晚輪流去授課。該校彝胞學員讀書積極性亦頗為高漲，當時的教師曾說“夷人熱心讀書，實在感人”[31]。

川西區理縣佳山寨小學是該區、也是整個邊疆服務部最突出的邊教成果。該校建校於1940年，學生來源於西山寨、儒達寨、佳山寨的羌民聚居區，經常有30來人就讀，每年均有學生畢業，十年來未曾間斷。該校還附設男夜校、婦女識字班和一所幼稚園。至1949年，該校畢業生升入外地高一級學校就讀者已有16名。其中，考入威州師範4名，松藩職業學校3名，眉山農業職業學校1名，成都高琦中學2名，川西醫護訓練班2名等等[32]。1945年3月，服務部組織佳山寨學生錦城觀光團，由該校三至六年級學生9人，婦女識字班學員8人組成，這是羌民歷史上的一大壯舉，轟動了四川省政府和社會各界。川康綏靖公署主任鄧錫侯、省府主席張岳軍（張群）分別接見觀光團學生，並贈送書包、銀戒指等禮品，以示鼓勵。觀光團在蓉參觀訪問十日，先後與各高等院校、中央日報社、美國紅十字會空軍醫

31 邊疆服務部川西區1949年工作報告。
32 〈最近消息〉，《邊疆服務》第2期。

院等聯歡；參加兒童節慶典，各界慰問新兵大會和盟軍招待會等。學生們的表現展示了他們受教育的收穫，在中外人士中留下了深刻的印象[33]。

佳山寨小學對羌民社會的影響是深遠的。它在當時已成為川西羌民區域吸收和傳播現代文明的一個中心。解放以後，新政權的幹部有相當一部分也是得益於此。

戰時基督教在西南少數民族地區興辦的教育事業，對廣大的邊疆而言仍然只是幾點微弱的火星，相形於現代教育更算不上有多少成就。但是，如果對照前此的邊疆教育情況來看，就又當別論了。川康滇邊地區在趙爾豐主政前尚無教育，趙氏經邊以還，歷代政府儘管曾大力推進現代教育於邊地，但直到抗戰時期基本仍是失敗的。邊民厭學，視讀書為當差，且認為讀書時間長，是最苦的差事。直到1940年，西康關外少數民族學生完全“系雇讀而來”仍是“公開的秘密”。在道孚縣、孔薩保、麻孜保是六家共雇一個，瓦日全保共雇10個，格西八家共雇1個，明正保全保共雇9個，莫卡一寨共雇5個[34]。學生既源於雇請，就難免隨時更替，“能一人始終其業者絕少”。因此，“數十年來邊民之畢業於學校者無幾”[35]。

相較之下，基督教會所辦的邊民學校卻是另一番情景。會理小黑箐小學可算是當時最偏遠的彝族學校了，但該校自建校就不曾有雇讀問題，且引起了邊民讀書的興趣。茨竹箐、大宛兩寨彝胞主動要求辦學，小學無力另設學校，只好附設兩所民衆學校滿足彝胞的要求。教會辦學能如此順利，原因是多方面的。就已掌握的材料來看，主要原因在於：其一，辦學人員富予為邊疆獻身的精神，邊疆服務部本基督的仁愛之心，為邊疆同胞服務而設。其成員受到宗教精神的感召和抗戰救國激情的影響，絶大多數都置名利於度外，一心一意為邊疆事業獻身。埋首荒山野嶺數年如一日者不乏其人。美籍華人李美英抗戰期間赴雜穀腦參加邊疆服務，與服務部醫生崔毓珊結婚。至1946年，因懸念老母，決定返美探親，已到成都又返回邊疆。

---

33 〈改進西康教育之管見〉，《康導月刊》第2卷第10期。
34 同上。
35 〈本部消息〉，《邊疆服務》第2期。

她在致同工的信中說：“我深感到美國的家，不如雜穀腦的家，我真正的家是在中國”[36]。小黑箐小學兩教員負責本校和兩所民校的全部授課工作。每晚輪流翻山越嶺16里去民校講授，次日又得登小學講臺，其辛苦可以想像。但是二人只有一個願望：邊民需要教育，“這是我們的責任，……我們一定得格外努力。”[37] 這樣的服務精神，在當地政府所辦學校中是不多見的，而在教會學校中卻是常事。

其二，西南少數民族地區在清末以後教育所以失敗，據當時的專家總結主要原因之一，是教育與邊民實際需要完全脫節。邊疆服務部吸取這一教訓，在按規定使用國民政府部頒教材的同時，採取了一些行之有效的措施使施教與邊疆實際需要結合起來。首先，服務部設教以醫療開道。每到一處，先行治病，顯示現代醫學的效能，使邊民相信服務部的工作對他們有好處。在此基礎上始行辦學，往往能比較順利。在施教過程中，除講授正規教材外，加入較一般學校更多的生產、生活教育和娛樂性教育的內容。服務部各校均設手工習藝班，授以學生和當地婦女毛麻紡織技術[38]。並利用學校空地，開辦小型農技示範場，指導學生開荒地造梯田，教給邊民利用土地的方法，改良耕作試驗農作物和果樹良種及各類蔬菜。不僅教怎樣種植，還教如何烹食[39]，使邊胞通過學習獲得近期利益。娛樂性教學有音樂、運動、觀看圖片幻燈等，但主要內容是音樂。鑒於少數民族具有喜好唱歌跳舞的天性，邊民學校把音樂放在重要地位。學生“音樂進步得特別快”，把抗戰新歌傳到極其偏遠的山寨[40]。既提高學生上學的興趣，也傳播了先進的文化。

其三：方法靈活，形式多樣。邊疆學校分班級完全以學生程度為准。只要程度一致，有幾個就分幾個為一級。30人左右的一校往往低至幼兒班，高到六年級齊全。校舍不夠，就實行複式上課[41]。目的只有一個：不放過任何一個願意受教育的邊

36 羅皓明：〈教育在小黑箐〉，《邊疆服務》第8期。
37 〈我們對蘿樸寨工作的意見與展望〉，《邊疆服務》第9期。
38 西康區三一新村服務處工作簡報。
39 於式玉：〈拉不楞辦學記〉，《邊疆服務》第4期。
40 〈春到大涼山〉，《邊疆服務》第17期。
41 中華基督教會邊疆服務部三十三年工作報告摘要。

胞。課時安排也不强求一律，完全根據學校覆蓋面大小，學生到校情況而定。有的在上午八時至下午二時上課，有的把授課安排在上午九時至下午四時之間，儘量爭取滿足授課的實際需要。另外，邊校還普遍實行流動教學。夏季，分出教師到山坡草地，把放牧牛羊的學生召集起來，有三五人就授課[42]；農忙季節，教師到地裡與邊胞子弟共同勞動，一邊幹活一邊教唱新歌，講故事，傳播生産衛生知識，休息時教他們識字；冬季，教師到邊胞家裡，教讀書識字、唱新歌、讀報紙、放留聲唱片[43]。不放過點點滴滴傳播知識的機會。

其四，加强學校與邊民之間的聯繫，爭取全社會的支援。在創辦小黑箐小學時，邊疆服務部爭取到彝族土司羅皓明的支援，創辦過程就極其順利。建校後，又請羅長期出任校長，對該校的穩定和發展起了重要作用。川西區雜穀腦服務處成立後，與當地羌族上層婦女官淑員建立起友好關係，並培養她成為知識份子。服務處先後與她合辦兒童生活學校[44]　和善廷小學[45]，都獲得了成功。西康河西服務處通過西昌邊胞招待所與彝族土司沈依柱搞好關係，在創辦小高山小學時，得到了沈氏的熱情支援，連校舍也是沈氏所捐。學校建成舉行慶典，又請沈及當地所有上層人士出席。禮畢飲雞血酒起誓，共同為辦好學校盡力[46]。

平時，各邊小則抓住邊民過節、學校放假等機會，到村寨與邊胞共同參加慶祝活動，宣傳讀書好處。各地學校都與當地少數民族同胞建立起親密的關係，教師出訪，家家“待如上賓”，臨行時還送給各色禮品[47]。這些活動，大大加深了邊胞對學校的瞭解與認識，給辦好學校奠定了深厚的基礎。

邊疆服務部採取的上述辦學措施，融洽了學校與邊民的關係，避免了當時政府辦學所遇到的邊民“視學校為陷阱，視教師為寇仇”的困境[48]；也在一定程度上培養了邊民辦學讀書的

42　川西區三十四年七月份工作報告。
43　〈我們對蘿樸寨工作的意見與展望〉，《邊疆服務》第9期。
44　〈本部消息〉，《邊疆服務》第18期。
45　邊疆服務部川西區1949年工作報告。
46　王靖寰：〈河西夷區開荒記〉，《邊疆服務》第6期。
47　羅皓明：〈會理小黑箐小學〉，《邊疆服務》第2期。
48　〈改進西康教育之管見〉，《康導月刊》第2卷第10期。

主動性，為文化基礎薄弱的少數民族同胞接受現代教育找到了一些具有實踐價值的途徑。

四

抗戰時期，基督教會在少數民族地區興辦的教育事業仍然屬於教會慈善事業的一部分。但是，與傳統意義上的教會教育相比較，戰時邊疆的教會教育具有顯明的特點。

辦學方針　戰時邊疆基督教會的教育事業是在邊疆服務部的服務方針指導下創辦的。服務部主任張伯懷曾明告教友："本部是以宗教的精神從事服務工作，……在適當地情況下，我們也願宣傳宗教，傳佈基督，……但是我們不是宗教的侵略，……在地方人民不歡迎的區域，我們可以根本不傳教，我們的口號是'為服務而傳教'，不是'為傳教而服務'"。[49] 在這一方針之下，服務部辦教育基本上是為邊民服務。其所創學校受其指導和人力物力資助，但教會為了獲取民心站穩腳跟，並不急於對這些學校進行控制。服務部公開表明的意圖是：第一步由教會為邊胞服務入手，逐步增强邊民自救的能力，第二步是達到邊民完全自己為自己服務的目的。因此，服務部辦學儘量爭取與邊民領袖和當地政府合作，並逐步把辦學責任的重心移向後者，使自身處於起"補充、輔助"作用的地位[50]。

教學內容　邊疆服務部所辦學校都不正式設神學課，傳教在課餘和校外進行。教學的基本內容是國民政府部頒教材，各校只根據當地實際需要加入相當數量的手工習藝、農作物種植、家禽家畜飼養技術等內容。基本上是按文化教育與生產教育相結合的需要施教。

培養目標　戰時基督教會的邊民教育是"輔助性質"的，因而沒有提出明確的獨立培養目標。但從教育實施情況來看，各校都是以培養有一定文化知識的邊民和向外地高一級學校輸送學生為目的，沒有培養本教教徒的宗旨。就成就最為顯著的

49　張伯懷：〈本部的回顧與瞻望〉，《邊疆服務》第4期。
50　同上。

佳山寨小學而言，從1949年工作總結中也可看出，他們認為最值得一提的成績是，向外地學校輸送16名畢業生[51]。

思想教育　邊疆服務部所辦學校的思想教育是由該部的政治傾向所決定的。1939年，邊疆服務部開始籌備時，提出的口號是“為了祖國利益，為了人道正義，為了天國的真理”而服務邊疆[52]。在抗戰時期，其活動主要是回應國民政府建設大後方的號召，參加邊疆的開發與建設。抗戰勝利後，在國民黨發動內戰的危險面前，服務部刊物登出的《基督徒對時局的意見》[53]，呼籲制止內戰，實現和平，改革政治、促進民主。明顯地傾向於要和平、要民主的人民大眾一邊。服務部指導的邊民小學及民眾學校的政治傾向與此完全一致。在抗戰時期，主要是對學生進行抗日救亡愛國的思想教育。各校在校內外辦抗戰壁報，宣傳抗戰消息[54]，講抗日將士的戰鬥故事，教唱抗日歌曲，如《松花江上》、《義勇軍進行曲》等等[55]。向邊民灌輸抗日救國的思想，收到了較好的成效。在會理小黑箐這樣偏遠的村寨，彝胞也熱切關心國事，每逢邊校宣讀的抗戰消息講到我軍勝利，聽者就鼓掌歡呼；講到我軍失利，即憂形於色[56]。

上述情況表明，抗日戰爭時期基督教會在西南少數民族地區興辦教育的宗教性質較少。1948年，邊疆服務部考察了本部服務工作，自認為他們的服務“可以稱為一種愛國工作”。從我們目前所接觸到的材料來看，這一評價對基督教會服務事業之一的戰時邊疆教育應該說基本上是符合實際的。

（作者單位：四川大學）

51　邊疆服務部川西區1949年工作報告。
52　三十七年度邊疆服務部工作簡報。
53　載《邊疆服務》第11期。
54　羅皓明：〈教育在小黑箐〉，《邊疆服務》第8期。
55　張宗南：〈柿花箐去來記〉，《邊疆服務》第8期。
56　羅皓明：〈教育在小黑箐〉，《邊疆服務》第8期。

基督教與藝術

中國基督教教堂建築的歷史與現實[1]

徐 颯　文 晶

引 論

宗教與藝術兩者之間存著密切的關聯——一個現象上的明證是，世界三大宗教體系無一例外地在其漫長的歷史進程中，各自開展了獨特的美藝，從而在人類藝術史上佔了一個特殊的位置。因這緣故，藝術史的研究者常常會在自己的研究領域面對宗教問題。不過，對中國藝術史研究者而言，專門針對宗教問題進行研究的並不多。這可能與一個先入之見有關，即認為藝術是獨立自存的。對藝術來說宗教是外在的，即便是宗教藝術，也不過是藝術為宗教所用的產物，因此在藝術本位的研究中可以將宗教問題暫時懸擱不論。不論此種先入之見究竟源起於科學時代的迷信，或是泛意識形態化的無神論思想，停留在功能層面來理解藝術（包括宗教藝術在內），在中國的思想傳統中並不陌生。孔子可算是一個較早的範例，他就是在功能意義上談論詩歌的。[2]　相比之下，西方古代思想更多涉及藝術“本體”的領域——從柏拉圖的“摹仿說”到無數中世紀作者關於藝術本源、美的根源的論述，都指涉了藝術活動與終極存在間的某種聯繫。在我看來，中西古代思想各自揭示了宗教與藝術之間發生關聯的可能方式，一是兩者在相對獨立的情況下，在功用層面上發生聯繫，二是兩者在某種獨特的藝術創造中，通過宗教經驗與藝術經驗的內在聯結而發生關聯。而對宗教藝術來說，這兩個層面的關聯同時存在。即是說，宗教藝術

1　本文論及的基督教皆是指其在中國的含義，約略相當於西方語境裏的新教。
2　《論語・陽貨》：“詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。”

中兩者的關係包括：一、宗教藝術需借重藝術形式來傳揚宗教涵義，甚至，其基本特徵所在即是富於象徵內涵，以意義為指歸；二、宗教藝術的創造又以宗教經驗為基礎，根本上是融合著宗教經驗的藝術創造。在此，我們不妨引述原燕京大學宗教學院院長趙紫宸教授在《基督教與中國文化》一文中的一段論述：

> "宗教不是一種方式所能表顯，所以必有事乎象徵。有事乎象徵，故必借重美術。凡有宗教，必有儀式，必有建築、音樂、繪畫、文章以傳遞其生活的豐富。有其珠當有其櫝，雖有買櫝還珠之人，何復損乎其珠？道佛兩教，自晉六朝隋唐以來，在中國美術史上已佔有極重要的位置。在廟宇、繪畫、音樂等方面，佛教積有貢獻。我們要瞭解美術盡可離宗教而自存；美術自存，並非即是宗教不得用美術來表顯其生命。我們也要瞭解信教的人……他們先有宗教經驗，然後有宗教美術，有宗教美術，然後能起人們的宗教生命。沒有宗教經驗，決然不會有廟觀佛像等物。宗教不易表明，宗教美術就是表明宗教的言語……中國的詩、書、建築特別注重傳神，特別富有與宗教相類的意義。假設基督教要在中國人心血裡流通，她必要在美藝上有貢獻"[3]。

這一番論述不僅表明了宗教藝術中宗教與藝術相互關聯的兩個主要方面，還特別提出了發展中國基督教藝術的必要性與可能的途徑——舉其要而言之，其一，對於基督教在中國的傳播與發展來說，借重各種藝術形式是不可避免的途徑；[4] 其二，中國藝術傳統中富傳達意義的經驗，這種藝術經驗與宗教藝術具有共同性，因為意義傳達是宗教藝術的根本特徵之一。

大體說來，本文關於中國基督教教堂建築的思考即是從趙氏這一論述為起點的。本文試圖接過趙氏提出的發展中國基

---

3 載於《本色之探——20世紀中國基督教文化學術論集》，湯一介主編，北京中國廣播電視出版社，1999版，第1-17頁。

4 一個相關論述來自劉廷芳，他在《基督教在中國到底傳什麼》一文中提到："中國人托命的文化是藝術的"，載於《本色之探》。

督教藝術的話題，來對中國基督教教堂建築的發展作具體的考察，同時，也突出教堂建築在傳達精神內涵方面的重要性，而將關注的焦點集中這點上。本文涉及的問題領域包括：中國基督教教堂建築在其發展歷程中展現了何種精神內涵？當前的教堂建築設計在這一點上有何突破？從理論上探討教堂建築的精神內涵有無其他可能的途徑？

一、中國基督教教堂發展史簡要回顧

中國的基督教教堂從數量上論，可謂“不計其數”。[5] 其中數量最大、遍佈全國各中小城鎮和鄉村的，多是民間自發修建、形式簡陋的教堂，通常由信徒捐造，也有由現有建築物改建而成的。這類教堂的主體建築與其他普通民用房屋基本雷同，通常帶有十字架標記，也常見以簡化的方式模仿西方傳統建築中一些形式，如山花、拱券、鐘樓、柱式等等——這一點很耐人尋味，因為這些因素出現在形制簡陋的教堂建築物上，像十字架一樣，基本上是作為教堂的象徵符號來使用的，而這一點又反映出一種普遍存在似乎也根深蒂固的意識，一是基督教來自西方世界，二是教堂建築的“標準”或“理想”樣式是同西方古典建築（無論是哪一種）聯繫在一起的。福建莆田的一座教堂，在民間基督堂中具有一定的代表性，其主體建築物是普通民房，入口處增建了帶山牆的外立面，窗戶特意做了點拱券，窗戶上沿有小牙齒一樣的裝飾，明顯是對西方建築拱券形式的模仿象徵。民間的天主教堂也存在類似的情形，有一間鄉村教堂，主體建築類似普通民房，只是做了主立面的山牆，有意思的是山牆上部邊緣的形狀很明顯地模仿了哥特式的尖塔和玫瑰窗。浙江省金華市的基督堂，位於金華市酒坊巷，最初是在1918年由一位美國傳教士主持修建而成，其原來的面貌不得而知，據說原來有鐘樓，在文革期間被拆除並被改造成工廠車間，教堂恢復後基本上沒有做什麼裝修，只對外牆作了粉刷。其現存的主體建築是倉庫式的，外形除了十字架標誌外同

5 據中國官方提供的統計資料，截止2000年8月，中國基督教開放教堂1.2萬餘座，簡易活動場所2.5萬餘處。（來源：新華網專題報道：由各國宗教領袖參加的世界和平千年大會http://www.xinhuanet.com）。

一般的倉庫沒有明顯的區別，室內則類似禮堂。這類大量存在的教堂雖然數量龐大，但是從建築藝術上看微不足道，幾乎可以略過不論。

從基督教入華傳教伊始到二十世紀80年代中國實行改革開放之前，在建築藝術上有所可觀的基督教教堂，主要出現在鴉片戰爭之後到20世紀二、三十年代的幾十年間。[6] 從風格面貌上看，這一歷史時期內修建的基督教教堂明顯存在兩大分支，一是仿照西方教堂的風格樣式建造的，二是借用中國傳統建築樣式建造的。

較早出現並且數量較多的是仿造西方教堂樣式的設計[7]，以哥特式為多，這一外來風格可說是中國基督教教堂建築最早展現的風格樣式。其早期的代表性建築物之一是上海聖三一堂，這座教堂（位於江西中路和九江路交彙口）建成於1869年，是上海早期最大最華麗的基督教教堂，也是上海現存的最古老的基督教教堂，據稱由一位英國建築師設計，總體上屬於哥特復興式建築，建築平面為拉丁十字式，那高聳的鐘樓、挺秀輕盈的造型，也都表明了其外來的身份。

這類仿哥特的教堂從十九世紀60年代出現，約延續到二十世紀初一、二十年。成都基督教禮拜堂最初建於1910年前後，後被拆除改成平房，其原來面貌已不復見，估計也是仿照西式，因緊鄰教堂有一座同時期的建築物，帶有明顯“殖民地式”（Colonial Style）的外廊樣式（Veranda Style）特徵[8]，

---

6 這點直接相系於中國近代史及基督教入華傳教的歷史。基督教新教傳入中國的一般以清嘉慶十二年英國倫敦會傳教士馬禮遜來華為起點，當時因清廷對包括傳教士在內所有外國人的進入都採取閉關鎖國政策，因此傳教活動包括教堂建造活動在內都受到限制，鴉片戰爭之後，隨著一系列不平等條約的簽定，傳教取得合法地位，傳教機構和教堂也隨之增多。20世紀30年代隨著抗日戰爭全面爆發，及其後的解放戰爭到1949年新中國成立，中國處於戰爭年代，教堂建設幾乎完全中斷。

7 參見中國美術閘道於中國現代建築部分的論述：“19世紀下半葉到20世紀20～30年代——散佈在各地教堂，除少數採用中國式外，一般都用各教派的固有格式，多為哥特式、羅馬式、文藝復興式、俄羅斯式等。” http://www.artcn.org/（中國美術網）

8 從中國近代建築發展史看，基督教教堂建築流行哥特式的時期，正值折衷主義基調的西洋風格盛行的時期。《中國建築史》認為，十九世紀下半期首先流行起來的是所謂的“殖民地式”，以帶有外廊為主要特徵，“它是英國殖民者將歐洲建築傳入印度、東南亞一帶，為適應當地炎熱氣候而形成的一種流行樣式。一般為一二層樓，帶二三面外廊或周圍外廊的磚木混合結構房屋。早期進入中國的殖民者多數是從東南亞轉來的，自然就把這種盛行於殖民地外廊樣式移植到中國來”；殖民地式的建築以1860-1880為盛期，1880-1900為晚期；繼之而起的是各種模仿歐洲各種古典樣式的折衷主義，這種風格從19世紀後期出現到1920年前後上海、天津、南京等地等地達于其盛期；本文認為，成都等地近代建築的發展相對於上海等地存在滯後現象是有可能的。參見潘谷西主編，《中國建築史》，東南大學出版社，2001年第四版，第369-373頁。

另外室內的傢俱似乎也是一條輔助線索，堂內的座椅在國內的教堂並不多見，其樣式明顯是根據哥特式傢俱演變而來的。[9]

南京聖保羅教堂是一個比較特殊的例子。保羅堂是南京最早一座正式的基督教禮拜堂，位於太平南路，開始籌建於1913年，於1923年最終建成。從外觀形態看，保羅堂帶有比較强烈的西方建築特徵，特別是那高聳的塔樓，入口處的拱形門，尖券形式的窗戶等等。但是從主體建築看，聖保羅教堂又明顯地隸屬於中國傳統的建築體系：主堂使用中式的屋身、屋頂和結構技術，但在其前部插入了一個方形塔樓；沿街的牆面在做法上同中式的硬山頂做法一致，只是在形式上吸取了哥特式的某些特點，上部又增加了尖塔、山花、玫瑰花窗的簡化象徵形式；窗格使用中式的木框架結構，並可以開合，但窗戶的長寬比明顯大於常見的傳統樣式，上部又採用了尖券形式。從一定意義上説，保羅堂的設計可視為中國近代基督教堂由西式向中式過渡的一個典型範例。

這一類外形上以西方教堂為樣本、時間上在中國最早出現、數量上也多於中式建築的基督教教堂建築物，除了起到宗教活動場所的一般功能以外，特別值得注意的是，它們在傳播基督教的公衆形象所起的作用。對大多數中國民衆來説，直至今日在他們的印象裡，基督教主要還是西方人的宗教，而不是普世性的宗教。當提到基督教和教堂時，中國人腦海裡聯想到更多是來自西方的宗教和哥特式。在他們的心目中，基督教也還沒有完全脱去西方宗教的外衣——相較而言，雖然佛教也是從外族外邦傳入中國的，但在國人對其外來的身份似乎沒有留下特別深刻的印象，人們更傾向於認同它是宗教而不特別是一種外來的宗教。這種印象固然同基督教傳入中國的整個歷史記憶有直接的關聯，而我們也可以指出，西式教堂在維持和强化國人的這種印象所起的作用。從視覺傳播效果看，這一形態的教堂以其强烈的西方建築形態和特徵，以最直觀的方式向公衆展示著自己的外來身份，對中國民衆而言，它們幾近成了基督

9 靠背頂部不帶三角形的那張椅子同西方家具史上出現過的15世紀法蘭西哥特式的座椅形制非常接近，只是後者足部不是四足而是櫃式的，帶兩扇可開合的門。頂部帶三角形的那張座椅有著更加明顯的哥特家具特徵，一般認為哥特家具座椅的基本特徵有二，一是帶有類似教堂尖頂等哥特教堂的形式特徵，二是帶有浮雕裝飾，這兩點在這種形式的椅子上都有體現。

教的象徵，某種最直觀不過的視覺標識。上文曾經提及，散佈在中國廣大的中小城鎮和鄉村的民間教堂常見那種對西方建築某些形式特徵的簡化模仿或象徵，這一點有力地印證了國人心目中的基督教堂的“理想”或“標準”樣式，下文還將提到。迄今為止這種印象在教內人士和建築設計師這兩個跟教堂建築存在特殊聯繫的群體當中也還普遍存在。

第二種風格樣式即中國傳統建築形式的教堂，於十九世紀後半期開始出現，進入發展盛期是二十世紀20年代末到30年代末的十年。[10]

較早出現的中式建築教堂，包括：上海浦東教堂（1878年）、北京中華聖公會教堂（即南溝沿救主堂，1907年）等少數幾例；在20–30年代中式建築教堂建造的高潮時期出現的有：北京八面槽救世軍中央堂（1922年）、北京聖經會舊址（1926年）、上海鴻德堂（1928年）、杭州思澄堂（1927年）等。這類教堂的主體建築在外觀形態上多參照中國傳統某種建築樣式（如宮殿、廟宇、民居）來設計和建造，同時也不同程度地摻雜著西方建築特別是西方教堂建築的某些因素。如北京中華聖公會教堂，其主體建築從外部形態看是仿照中國宮殿式樣建造的，採用中式建築屋頂和內部裝修，同時卻使用了西式教堂的平面和結構形式。上海鴻德堂則主要仿造中國傳統的廟宇形式建造。

杭州思澄堂也是一個具有明顯中式建築形態特徵的教堂範例。這些特徵最明顯地表現在屋頂和窗戶上：中式屋頂，左邊的屋頂採用了典型的歇山頂，正面突出的一圈窄窄的屋簷是民國時期新出現，根據歇山頂演變出來的形式；窗格使用的是傳統的燈籠框格式。有意思的是，這座教堂在外觀上還保留了一點西方建築樣式的痕跡，最明顯的體現在入口處的四根帶柱礎的立柱，不起實際的承重作用，只是形式上的象徵，同時這一西方形式的痕跡又被同樣突出强調的橫樑、雀替等中式建築的

10　天主教教堂的發展情況有些不同，天主教傳入中國的時間比新教早了幾百年，其教堂建築也經歷了更曲折的發展過程，以北京一地的天主教堂為例，早期（約當十七世紀中期）多採用中國傳統建築樣式建造，隨後在康熙年間開始向西方風格轉化，這種風格樣式一直持續到十九世紀末，繼之又以中國傳統建築樣式取代西方樣式成為十九世紀末到二十世紀初期的主要風格形態。詳可參見張複合《北京基督教教堂建築》一文。

形式因素削弱了。另外，據說當時建造的教堂帶有一座鐘樓，因為道路擴建而被拆除。

值得專門提到的是，中式教堂建築的發展盛期正值中國近代建築發展史上一個復興傳統的時期。同時期建造的世俗建築物也表現類似復興本國固有建築法式的特點，當時在首都南京以及上海、北京等地興建的公共建築即多見各種式樣的民族形式，以南京博物院、中山陵等為代表。由此可見，當時的教堂建築與一般建築的發展共同表現了某種注重傳統、復興傳統的傾向。中國近代建築史的研究者指出了民族樣式復興的各種歷史機緣，[11] 在此，本文想要特別指出的是，基督教建築中出現民族主義趨勢，還有其另外一個對中國基督教發展而言更加內在的原因，就是當時展開的基督教本色化運動——它以1907年在上海召開的傳教士大會為先聲，以1922年全國基督教大會及中華全國基督教協進會的成立為標誌，[12] 繼之，一批基督教學者圍繞本色化問題發表文章和論談，展開理論探索。[13] 參照這一基本背景，即可看出這類中式教堂的進步意義所在，即是說，它們伴隨著中國基督教教會本色化的總體進程出現，可視為基督教建築領域內、在本色化探索之途中邁出的一步。與此同時，我們不妨指出其局限性所在，即當時出現的中式教堂多是對傳統建築樣式（包括一般建築和佛教廟宇形式）的沿襲和借用，而總體上缺乏基督教經驗的、特別是表達基督教特有屬性的創造。

當時教內人士關於基督教本色化問題發表了大量文章，其中有少數涉及對中式教堂建築的評價，例如：王治心在《中國

---

11 如《中國建築史》指出過幾種主要的社會歷史因素，包括：一、五·四運動以來，民族意識高漲，“發揚我國建築固有之色彩”成為建築界和社會的普遍呼聲；二、國民政府推行中國本位的文化政策，當時制訂的《首都計劃》和《上海市中心區域規劃》中，對建築風格都指定採用中國固有形式；三，中國傳統的道器觀在當時特定的時代氛圍中轉化為對建築中“道”內涵的關切，而誇大了建築形式標誌“國粹”的象徵作用；四、聯繫到當時一批主要建築師特殊的教育背景即其留洋經歷，進而指出當時國外學院派的折衷主義觀念帶來的影響，即注重形式和歷史樣式的延續和模仿等等，第380-382頁。

12 參李向平：《“海派基督教”及其歷程——歐美基督教在近代上海的社會化問題》，來源：http://www.godoor.net/text/history/zhjh27.htm，原載于《新青年網刊》。

13 在此不妨提及剛恒毅（Most Rev Constartini）在《中國天主教美術》中表達的見解：“建築術對我們傳教的人不只是美術問題，而實是吾人傳教的一種方法，我們既在中國宣傳福音，理應採用中國藝術，才能表現吾人尊重和愛好這廣大民族的文化、智慧的傳統，採用中國藝術也正肯定了天主教的‘大公精神’”，並批評西方教會過於熱中在華建哥特式教堂等等。臺灣光啓出版社1968年版，第5-6頁，第22頁，轉引自《中國建築史》第374頁。

本色教會的討論》中談到，“有一些採取中國形式，如屋子、器具、書畫、儀制、曲調等等，但這種形式上的改造不過是基督教與中國社會接近的一種手段，絶對不是根本的下種方法。基督教與中國社會雖趨於密切，仍不過是友誼的握手，而非血肉的化合”。[14] 參照當時的中式教堂建築，“友誼的握手，而非血肉的化合”這個總評語似乎也堪稱得當，因為這類教堂的設計總體上看缺乏基督教建築物應有的設計理念，多是對傳統建築樣式的復興和設計元素的運用，傳統的建築設計經驗還未融合進基督教的宗教經驗——特別地，中國的基督教經驗。

二、當代教堂建築的現狀與問題

二十世紀80年代特別是90年代末以來，中國基督教教堂建設進入了新一輪的高潮，[15] 至今仍處於方興未艾的發展階段[16]——教外人士中可能要數建築設計師對此最有切身的體會，因為他們的設計委託中出現了教堂。

近一、二十年來新建的基督教教堂儘管形式多樣，我們仍然可以從風格面貌上將其概括為以下幾個主要類別。

最常見的形態是以現代盒式建築為基礎而附加上若干基督教教堂的標誌性記號構成，這一類型的新建教堂在全國大、中、小城市都可見到。

北京寬街基督堂（位於北京市東城區地安門東大街東吉祥胡同），建於2000年，教堂比周圍低矮的平房略高一點，在環境中並不十分引人注目。從外觀形態上看，基本上是現代盒式建築附加上山牆、簡化的柱式以及十字架符號組成，外牆面採用的是普通民用建築常用的混泥土結構。其室內的設計幾乎完全雷同於普通的室內裝修，例如對室內牆壁所做的石材鋪貼，

---

14 載於《本色之探》，第236–244頁。

15 根據官方發佈的消息，進入八十年代以來，中國基督教每年恢復、新建教堂約六百所。來源：《新華網》2000年8月《由各國宗教領袖參加的世界和平千年大會》專題報道。這一數位更早的來源似乎是1997年10月中國政府發佈的《中國的宗教信仰自由狀況》白皮書。

16 以北京為例，《聯合早報》2004年2月4日題為《中國擬在北京新建兩基督教堂》一文稱：“中國計劃在北京新建兩座基督教堂，這是1949年建國以來的第一次。另外，還計劃重修兩座古廟。據報道，北京市宗教事務局官員侯小明（譯音）說，擬建的其中一座教堂選址朝陽區，另一座將建在北京西南郊的豐台區。”

特別值得一提的是室內的照明，也是通常的做法，採用很簡易的吊燈和壁燈，這種做法在當前中國室內裝修裡很常見，賓館大堂及家庭裝修都可能使用這樣的做法。這種雷同於普通民用照明的設計在國內新建的教堂裡很普遍，那種通過建築物本身的設計達到特殊的自然採光從而營造特殊氛圍的設計到目前為止還很少出現。

南京江蘇路教堂，建成於2000年前後，位於江蘇路，整座建築物在環境中顯得很突出，標識性很强，是新建教堂中比較注重外部形態設計的一例，突出了鐘樓、大圓窗、尖券等象徵物。值得提到的是，其外部形態在近觀的時候又有很强烈的世俗感，造成這種感覺的原因在於大面積地使用了現代建築材料，同世俗建築物沒有明顯的區別。其主體建築設計同現代通用的辦公樓或住宅樓等火柴盒建築物很近似；室內給人比較擁擠的感覺，也沒有特別的對光和陰影的設計，這在一定程度上看同受到用地面積限制有關。

安徽蚌埠教堂，約建於80年代末，主體建築類似現代的商業樓，其外觀上明顯的特徵在於採用了山花、柱式、拱券等西方建築的形式因素，因而總體形態上顯得有點類似西方行政樓等建築物。

浙江台洲市教堂，建於2000年前後，主體建築混雜使用了許多象徵：十字架、尖塔、鴿子、拱券。室內的設計完全雷同於國內60、70年代的禮堂、會堂的室內。整座建築物外觀似乎更像一座工業建築物，比例、結構各方面都不協調，各種元素的運用也不符合規範。

上述幾例教堂建築，從外部形態設計看，與常見的現代各類世俗建築物之間沒有明顯的區分，只是使用了若干西方教堂建築或西方傳統建築的若干標誌性元素（如十字架以及尖塔、山花和柱式的象徵物）。造成這種感覺的原因除了建築形態上與世俗建築物存在雷同之外，也因為大面積地使用現代建築材料，如瓷磚、鐵門、玻璃、鋁合金等等，這些材料的使用都强化了教堂建築與世俗建築物互相雷同的感覺。總之，這一類型的教堂從外形上看，基本上可視為現代建築與宗教標記的疊加和糅合。在內部設計方面這類教堂也存在一些共同的特點，最明顯地表現在僅僅注重內部功能的實現，而較少注意突出宗教

崇拜場所應有的氣氛，因為這個緣故，除了專門適應宗教儀式的功能區域劃分以外，室內設計也看不出什麼特點，與一般的會堂、賓館、影院甚至普通的家庭裝修非常相似——不過，採取這樣的設計可能受到實際用地面積的限制有很大關係，為瞭解決教堂的基本功能需要——主要是容納數量龐大的座位，空間上發揮的餘地不大了。

與此不同，第二類型的新建教堂以新形式的探索為鮮明特點。這類教堂在數量上很有限，其中在建築上影響比較大的一例即深圳基督堂，建成於2000年前後，由中國比較著名的建築師孟建民負責設計。整座建築體量巨大，有肅穆感，形式上看雕塑感比較突出，外觀形態上除了十字架標記外，幾乎完全脫去了傳統教堂樣式的痕跡；室內設計方面體現得比較明顯美學上的簡約主義，除了禮拜必需品之外，也幾乎沒有多餘的裝飾；內部設計上對空間感覺和自然採光方面似乎也有所追求（這點從下文摘引的第一條評論裡可以讀到）。這個教堂的設計在建築論壇網站上曾經引發了比較熱烈的爭鳴，人們的評價涉及這座教堂設計的許多方面，有批評也有褒獎，這裏摘錄其中一些評論：

“對它的小過廳印象很深，尤其是光線射進長形凹槽時，那種神秘的感覺”；

“內部的空間很簡陋，聲響方面很差，回響的問題很嚴重”；

“這個建築在那樣的環境裡感覺有些不自然，內部並沒有宗教所有的神秘氛圍”；

“外部設計的時間遠遠大於內部設計的時間”；

“在建築間穿行，發現在引發人們的內在宗教情緒的空間感受十分薄弱”；

“請不要被照片上的雕塑形式所蒙蔽，不能不說這眞是一個令人失望的建築”；

有一位學建築的信徒的帖子說到：

“它的顏色我不喜歡，灰色調雖然給人莊嚴肅穆的氣氛，

但是缺少一點活力……更重要的是，進去後只是像參觀一個博物館那樣，並沒有太多神聖而特別的感覺”；

另外，我有一位建築師朋友則說到，“一看就像郎香”。朗香教堂是柯布西埃於20世紀50年代末設計的天主堂，其外形設計很有特點，曲率複雜變化的屋頂覆蓋在弧形牆面上，產生一種漂浮的感覺。仔細比較會發現，這兩個設計在外形方面的確有一些類似的因素，比較明顯的一是入口雨蓬的曲線，二是主體建築後面突起的塔狀物。實際上，郎香更出色的地方更還在於室內光與陰影的效果，這是通過對建築物本身的設計而產生的效果，主要是在很厚的牆體開出形狀不規則的外大內小的空洞，同時牆體與屋頂之間留有間隙。

儘管有各種各樣的批評意見，至少這個教堂設計在建築界引起了比較廣泛的關注和爭鳴，而這些評論和爭鳴反過來又使當代中國教堂建築設計許多方面和維度的問題突顯了出來，例如：建築物與環境的關係、教堂室內的氛圍、內部空間引發的宗教感受、教堂的外觀形態等等。在我們看來，深圳基督堂的設計另有一個積極的意義，它使人明顯感受到了中國當前的教堂設計（在建築領域）與當代世界建築發展之間的某種聯繫——不論這種聯繫是否還有模仿的影子，至少表明了探索教堂建築現代形態的姿態：既不固守西方教堂的傳統樣式，也不固守民族建築的傳統，而力圖在當前的國際化語境中探索教堂的新形式。就現代中國建築的發展領域而言，這是對國際性與民族性的關係問題的回應，而就中國基督教堂的發展歷史來看，又是對歷史上出現過在中式和西式之間徘徊的一個超越性的回應。但是，在此也要緊接著指出，對新形態教堂建築的探索更主要地是在建築設計範圍內的探索，很少有宗教經驗的有效介入，單是從基督堂的設計在形式上去借鑒或模仿西方天主堂的設計這一點已經能夠說明問題。

還有一類新建教堂的形態，是以西方傳統建築的樣式為摹本的設計。浙江省永康市基督堂，建於2001年，主體建築物呈長方形，屬羅馬時期流行的巴西利卡形制，同時採用了象徵性的穹頂、廊柱。對照上文提及的教堂在影響基督教公眾形象起到的視覺作用，這種風格形態在今天的中國出現並非好事，它

同時也反映了教會方面對自己的身份認知上存著一種雜亂的狀態。而從建築設計的創造性方面看，此類建築似乎更多地表明中國當代建築在創新性方面的匱乏。當談到中國的教堂歷史上一度流行而當前也還有出現的模仿西式風格的情況時，杜倫大學東亞藝術史Pratt教授用這兩詞來形容， It's a pity, it's a shame.

以上所述已能從大體上反映當前中國基督教堂建築的設計建造狀況。顯而易見，這一狀況離開那完善的宗教經驗、建築經驗達於完善結合的理想之境，還有相當的距離。當前我們所處的基本現實是，一方面這兩種經驗普遍處於一種互相分離的狀態，另一方面，這兩種經驗都還有待進一步的發展和成熟。下文將試圖對這些現實中存在的問題和局限做一些說明。

在此，引用兩則直接出自教堂設計者的寶貴記錄，從中我們可以讀到教堂建造甲乙雙方各自所處的狀況以及相互間的關係。

年輕建築師南蕭亭在ABBS的論壇上發表過這樣一張帖子：

> "我設計過一個教堂，我離開河北有一段時間了，現在想必已經造好了。天主教堂，純正哥特式的。往往這是最容易被主教接受的樣式了。功能要求上，教堂和禮堂很像。但教堂所需要突出的氣氛在設計中佔有突出的位置。我覺得安藤忠雄的教堂設計很出色，但所表達的精神夾雜著一些東方禪宗和日本神道教的味道，與我所理解的天主教精神不盡相同。"[17]

這一則記錄發人深思之處在於表明了甲乙雙方關於教堂建築的帶有普遍性的認知。這番話中有兩個要點值得注意，一是教堂建築形態風格的決定過程由建築甲乙雙方共同參與，是甲方（即教會方面）的意圖和建築師一方的理解互相溝通的結果，而教會方面似乎更傾向於採納西方傳統教堂建築樣式。二是，建築師表達了他對教堂的一個基本理解，仍然還是以西方模式為代表的，這種觀念頗具代表性，從另一角度印證了基督

17 南蕭亭發表在ABBS上的回應"一隻會游泳的豬"的帖子。

教（天主教）和教堂在中國人心目中的形象。

另一則記錄也來自同一個建築論壇網站，是一則教會方面在決定教堂風格的過程中起到更加主導作用的例子。一位取命叫“一隻會游泳的豬”的建築師在ABBS上發表過一張帖子（2000年10月9日）：

“近來要接觸個天主教教堂設計，頗有意思的題目。基地只有30M * 50M不到，小極了，院長本來是不願意做的（沒有效益），我極力爭取總算有點眉目了。可甲方（一年輕神父）想要個“羅馬式”的（這是原話），我給他吹了一通宗教建築的發展史還是沒能扭轉局面（我想做個安藤型的）。”

隨後的幾張帖子裡，他又繪聲繪色地記錄了他試圖說服神父的經過：

“他只想要個‘羅馬’式的（翻譯過來就是有穹頂和柱式的，聖彼得）。我扛個筆記本去，從萬神廟講到安藤（、）買也（一般譯爲邁耶），連德國議會大廈都拿來舉例，千多年的歷史吹得我兩眼放金星，（他）還是只要‘羅馬’式。只好使出殺手鐧，從經濟上嚇唬他，他居然說，老毛子會捐錢的！當時讓我背過氣去。征途路漫漫啊……”

另外幾張帖子他又談到他本人不是信徒，對崇拜儀式幾乎完全陌生，因此在網上求教是否有人熟悉崇拜儀式，而有回應的帖子這樣寫道：

“神秘/幽靜/微弱的光線/巨大的管風琴/唱詩班/彌撒/長椅/燭臺/信徒/主教/彩色窗户/高的嚇人的頂/就這麼多，拿去拼吧……”

這一個案也記錄了教堂建設甲乙雙方的一種對話關係，同時也從一個更深的層面反映出雙方都處於一種不夠成熟的狀

態：教會方面固執於西方樣式，缺乏對教堂建築特別是當代教堂建築發展的認知；而建築師方面則存在追趕設計潮流之嫌，他們對教堂建築的理解更多出於對現代建築的熱忱和表面化的審美觀點，而非對宗教意義的深思熟慮。有意思的是，這一個案中也出現了安藤的名字。他的教堂設計在中國建築師中間似乎影響很大，而且頗受歡迎。應該看到，國內建築界對這些教堂設計的興趣，更多地從建築的角度加以認知的，至於其宗教方面的內涵則較少予以關注。

從理論上說，如上文所提及的，宗教藝術應當是基於宗教經驗基礎上的創造，應當是建築經驗和宗教經驗的結合。[18] 而中國當前的基本現實之一是：建築師很可能對基督教缺乏深入的研究——實際上中國多數建築師是沒有基督教信仰背景的教外人士，而教會方面則不懂建築藝術，不瞭解當代建築（包括基督教教堂建築在內）發展的趨勢與潮流。在這一基本處境之下，中國基督教教堂的設計與建造似乎不可避免地依賴於甲乙雙方更加開放、同時也更加深入的溝通與合作，才有可能達到宗教經驗與建築經驗的內在的和深刻的結合。

另一個更深層次的基本現實是，甲乙雙方對教堂設計在展現教堂建築所特有的精神內涵都尚缺乏深刻的認知。實際上，在現行的教堂設計過程中，教會同建築師雙方之間的接觸、溝通和交流一直是有效存在的，而問題在於，雙方對教堂建築精神內涵的理解都有流於表面化之嫌。教會方面很可能更多地就教堂的內部功能來提出設計要求，在建築物的外觀形態方面則傾向於採取比較保守的做法，以西方傳統教堂為摹本來提出自己的設計主張；建築師方面則更多地從自身的建築經驗來完成教堂的設計，較好的情形下也結合著他們對基督教個人化的理解——而這種理解很少稱得上是全面的和深刻的，換言之，他們的設計更大程度上是單一地基於當代建築設計的經驗完成的，而缺乏一個宗教內涵和宗教經驗的維度。

而我們還想特別提到的一點是，儘管當代中國的教堂設計

18 例如郎香教堂的設計就包含著建築師對天主教的理解，柯布西埃曾經談到，他把郎香教堂作為“形式領域裏的聲學元件”來設計的，因為教堂是上帝和人對話的地方，所以它要“象聽覺器官那樣柔軟，細巧，精確和不能改動”，Le Corbusier, 1946-1952, p88，轉引自《外國近現代建築史》，p87，中國建築工業出版社，2002年。

存在各種各樣的問題和缺陷，至少在建築界內部，隨著教堂設計任務的出現和增多，不僅出現了教堂設計的評論和爭鳴，更進一步的觀念設計探索也隨之出現。在為本文寫作專門收集的資料裡有一個教堂的觀念設計，據設計者稱，這個設計方案完全是出於個人興趣的探索。這個設計形式感强烈，也有對光和色彩的追求，外形像太空船，室內天花用燈光製造出星體，外面的天空從頂部的蓋和屋頂的縫隙裡洩漏近來，造成一種與宇宙融合為一的感覺，總體上有一種遠離世俗的氛圍，而這種氛圍同現代教堂的室內氛圍又是完全不同——暫且不論究竟是否切合基督教義，也不論功能上存在的明顯問題，至少表明了建築界對教堂建築新形式的某種探索。

但有一點似乎是明確的，要求建築師對當代中國基督教教堂的精神內涵做出準確的把握，顯然是不切實際的過高的要求，在我們看來，這個問題更需要通過教會方面作出研究和探索才有可能達成深刻和完善的認識。

一座理想的教堂該是什麼樣子？一個即將接納中國當代信徒的教堂內部應該是怎麼樣的？一個即將時時刻刻向公衆傳達教會形象的教堂建築，在外觀形態上究竟要傳達什麼？一種什麼樣的氛圍才最切合當代中國人的宗教感情和宗教體驗？所有這些問題似乎都有賴於宗教研究者來作出研究和回答，而所有這些問題又都直接關係著教堂的設計和建造。情形似乎是，在人們找到恰當的答案前，教堂建築設計在展示其恰如其分的精神內涵方面可能依然是一個盲區。對這點進行探索和把握，無論對中國基督教建築的發展還是對中國當代建築的發展而言都是有意義的——對基督教來說，這是教堂能夠比較完善地實現其傳達精神內涵功能的前提，而對現代建築來說，也不失為當下在中國建築界很熱門所謂建築意義探索的一條特殊切入途徑。

三、可能的途徑

最後，特別提到兩段話語，它們包含關涉教堂建築精神內涵的提示。

一段話來自《聖經》，馬太福音二十六章61節，“這個人

（指耶穌）說過：‘我能夠拆毀上帝的聖殿，三天內又把它重建起來’”[19]，耶穌說的新建的殿是指著心靈的殿而言[20]，因為當時的祭司和法利賽人甚至包括耶穌的門徒，都信以為地上的聖殿就是神的居所，而耶穌基督則點明瞭建造心靈的殿才是根本。這段話雖然不是直接指涉教堂建築，但表明了包括建造教堂在內的宗教活動的最根本意義指歸，即在於心靈的提升、精神的昇華。建造教堂的最終意義不在於教堂建築物本身，而在於將有形之物轉化為無形的精神，使有形之物為無形的精神內涵服務。換言之，教堂的重要性不在於它是一個舉行各種宗教儀式的場所，而在於借助這個場所傳達上帝的訊息、建立人神之間的聯繫——歸根到底，教堂建築不同於一般建築的特點所在，即在於實際的物理功能遠不如精神內涵的傳達為重要。

另一段話語來自德國哲學家馬丁·海德格關於希臘神廟的詩意描繪。他在《藝術作品的本源》一文中寫道：

“一件建築作品描摹什麼？比如一座希臘神廟。它單樸地置身於巨岩滿布的岩穀中。這個建築作品包含著神的形象，並在這種隱蔽狀態中，通過敞開的圓柱式門廳讓神的形象進入神聖的領域，貫通這座神廟，神在神廟中在場。神的這種現身在場是在自身中對一個神聖領域的擴展和勾勒。但神廟及其領域卻並非飄浮於不確定性中。正是神廟作品才嵌合那些道路和關聯的統一體，同時使這個統一體聚集於自身周圍；在這些道路和關聯中，誕生和死亡，災禍和福祉，勝利和恥辱，忍耐和墮落——從人類存在那裡獲得了人類命運的形態。這些敞開的關聯所作用的範圍，正是這個歷史性民族的世界。出自這個世界並在這個世界中，這個民族才回歸到它自身，從而實現它的使命”[21]。

在此我們暫時將海氏本人運用這些語詞的特定內涵撇開不

19　參見馬可福音十四58，約翰福音二19–21。《聖經》（現代中文譯本），南京，中國基督教協會印發，1997。

20　使徒保羅在他的書信中作了進一步的闡釋，信徒的身體就是神的殿，因為神的靈（聖靈）住在裏面。參見哥林多前書第三章16–17，“你們一定曉得，你們是上帝的殿，上帝的靈住在你們裏面。”

21　馬丁·海德格爾：《藝術作品的本源》，載於《海德格爾選集》，孫周興選編，生活·讀書·新知三聯書店，1996年10月，第262頁。

論，僅將關注的焦點對準這個關於希臘神廟的隱喻式描繪所揭示，意義上宗教性建築物的基本屬性，那就是：它是神所在的處所，是神與人照面的處所，是神與人發生關聯的處所，是神的道說與人的傾聽、人的訴說與神的允諾靜靜流淌的處所，它是澄明綻露而大地性敞開的時刻……歸根到底，這是一個神人共處的時刻降臨、神的世界和人的世界交相輝映的處所。

對於基督教教堂建築而言，這個處所的主題則理應由基督教對神、對人、對神人關係的特殊理解來作出自己特定的界定。而對當代中國的基督教教堂而言，這個處所又不可避免地還要對這個由特定的時間和空間所限定的大地性做出回應……

在此我們借用海氏的“大地性”這個語詞，想要表明的無非是一個聚合著個人或群體之歷史和現實的世界，發生於其中的人、神之間的交道莫不是具體地關切於個人或群體的心靈和經驗。在此，讓我們再一次回到《聖經》，關注其中關於教堂特定內涵的揭示：

《舊約》歷代志下七章15-16節記載：“我會看顧這聖殿，垂聽在這裡所獻的禱告；因為我選擇了它，使它分別為聖，作為永遠敬拜我的地方”，此處揭示了教堂作為崇拜和禱告場所的雙重屬性；

《新約》馬太福音二十一章12節記載了耶穌的話：“聖經記載，上帝說‘我的聖殿要作禱告的殿’”，在此强調了教堂作為禱告場所的屬性。

而崇拜和禱告都出自生活在特定的時間和空間維度中，又粘連著各自歷史文化傳統的民族和個人，這意味著關於當代中國基督教教堂精神內涵的進一步具體界定，還需研究者們將中國社會的種種基本現實因素，無論是現實的政治、經濟、社會因素還是來自傳統文化的影響，都無一遺漏地納入自己的視野。

（作者單位：徐颯，南京師範大學；文晶，杭州正道房地產顧問有限公司）

澳門藝術：一個東方基督城的浮世繪

莫小也

澳門是中國一個非常特殊的地理單元。就在這個稱作半島的彈丸之地，中國與西方近代文化開始了最早的接觸，並演繹了東西方文化四百五十年的衝突與融合的歷史，就澳門美術發展的進程而言，也有它獨特的風格與面貌。這裡，很早就形成了一個有南歐特色的基督教城市，出現了一大批以油畫與雕刻為媒介的基督教藝術品。但是，隨著世界帆船貿易的擴大，澳門文化的多元化與自然景觀的豐富性，尤其是中葡民族共同創造的一種融洽的社會風貌，吸引了東西方藝術家來澳門創作，產生了大量以西洋藝術為主體、中西合璧的浮世繪。本文分為“早期基督教藝術”、“東西方畫家筆下的浮世繪”、“澳門藝術的特點與價值”三部分，對澳門藝術的概念作初步探討。

早期基督教藝術與畫家

西方人來到中國沿海，以1513年若干葡萄牙商人為先。一般推測，早在南宋後期已經有中國人在澳門沙梨頭一帶定居，到了十六世紀初期，位於內港一側最南端的媽閣廟也已經建成。[1] 那時，澳門作為天然避風港與經商要道，由中國與東南亞人自由互市之地逐漸轉入西來的歐洲人之手。1535年前後，澳門與印度的果阿城一樣，成為葡萄牙人在亞洲經常的居留地和商業往來碼頭，其後僅數年間，“飛甍高棟，盡為西洋人所

1 費成康：《澳門四百年》，上海人民出版社，1988年，第5頁。

有”。[2] 然而，真正使葡萄牙人立足於澳門的，並不僅是國際貿易推動的結果，而是天主教在遠東最早傳教據點的建成。幾乎與歐洲人在東方商品交易興盛的同時，西方宗教團體耶穌會、方濟各會的會士也來到東方傳播基督教教義，1576年澳門正式設立了主教區，相繼建立了一所所規模相當的教堂。[3] 至1610年利瑪竇在北京去世時，耶穌會不僅在澳門有了很大的影響，甚至在北京都站住了腳跟。澳門成為中國傳播基督教的根據地。費爾南神父的報告寫道：

> 在中華帝國，有一個岬角是廣東省的一個半島，上面有一座葡萄牙人的主教城，那就是澳門。耶穌會在澳門學院有座學院，裡面一般住著三十位教士，但今年（1601年）則近七十位，因爲其中在1600年和1601年前往日本的教士在這裡過冬。這所學院是兩大傳教事業（日本傳教團和中國傳教團）的神學院研究人文科學、藝術和神學。即將到那一帶各大基督教群體中工作的教士們在那裏進修文學和神學。[4]

這座耶穌會在澳門的學院是范禮安(Alessandro Valignano)神父創辦的。當時，作為耶穌會遠東巡視特使的范禮安意識到日本大名封建紛爭更疊的危險，便認為迫切需要在足夠安全的地點準備一處避難所，作為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年在那裡創建一所公學，這即是澳門最早的西方式學院——聖保祿學院。[5] 該學院設有哲學、神學、人文等學科，有一座藏書4200冊的圖書館及一個印刷所。成立之時即有學員200人，其中有繪畫班與音樂班。該學院培養的畫家被送往中國內地，許多西方藝術品也經過澳門傳

2 （清）《說蠻》，《昭代叢書》已集，卷34。
3 施蒂白：《澳門編年史》，澳門基金會，1995年，第18頁。
4 費爾南·格雷羅神父：《耶穌會神父年度報告》（第二卷，第一版，里斯本，1605年）。轉引《文化雜誌》，第31斯，第127頁。
5 （日本）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。

入京城。

至今尚存的聖保祿教堂前壁上，能看到早期澳門美術最有代表性的雕刻和建築。該教堂建於山上，前有68級寬敞的石級，前壁高度為27米，寬度為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，並立四十石柱將正前壁分割為大門、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羅克式耶穌會教堂的佈局、結構都很相近。前壁雕刻分為銅鑄與石刻：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。[6]

第三層開始，融合東方成份的裝飾顯然增加，而圖案與塑像更為多樣化。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，船頭的上方為聖母全身像，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，雙目緊閉的臉龐與為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裡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。清駐澳門官員盛讚雕刻藝術曰：“石作雕

6 《利瑪竇全集》卷2，第414頁，臺北，光啓出版社，1986年10月。

鏤，金碧照耀。”[7] 總之，一眼望去，琳琅滿目，生機盎然，奠定了西洋藝術在遠東的基礎。

澳門早期的繪畫主要是宗教題材的油畫。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，長跪聽僧演説”。那些寺院均有耶穌的“誕生圖、被難圖、飛升圖”，用以説明“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。[8] 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。”現在澳門天主教藝術博物館還珍藏著許多宗教題材的油畫。《聖彌格爾天神像》（十七世紀初）是華裔修士倪雅谷（N. Jacpues）自日本返回國內，途經澳門時所作。畫面寄意一名身披紅被袍的勇猛武士將天主教徒從禁教的苦難中拯救出來。另有四幅十八世紀初無名氏畫家的作品，描繪了聖方濟的一生。前兩幅描繪他神化前的生活，畫面以深色牆壁為背景突出身著莊重服裝的人物。圖中一個做著拒絶手勢的少年，示意著他那衝破凡人命運的勇氣。後兩幅畫描繪自然田園風光，水、天、山崗、樹木與飛鳥，還有一個白色的修道院。聖方濟向飛鳥講道，在泉水邊隱居，終於見到基督。[9] 另一幅《日本長崎的殉道聖人》（1640）則表現了1597年2 月5日菲律賓聖方濟各修士團二十三人在日本殉教的事件，這其中至少有十名日本信徒。當時大批日本信徒由於禁教避難澳門，可能是此畫的創作動因。[10] 這批油畫的特點是模仿義大利古典主義畫風，儘管滲入了東方的平塗與線描技法，顯得有些笨拙，但是，作為東方早期優秀西洋畫是受之無愧的。

與此同時，澳門也成為向中國內地輸送西方藝術作品與人

---

7 印光任：《澳門記略》，《昭代叢書》癸集，卷22。
8 《利瑪竇全集》卷2，第398頁，臺北，光啓出版社，1986年10月。
9 阿斯蒂埃：《聖若瑟修道院的幾幅畫》，《文化雜誌》第3期，第57頁。
10 文德泉神甫：《澳門的日本人》，圖像《日本殉道者圖》均載《文化雜誌》，第17期第71至92頁。

材的基地。來華的傳教士中既有專業畫家，也有藝術品的攜帶與傳播者。儘管很多人只是途經澳門，或因為教難等原因在澳門停留，但他們為澳門美術的興起曾經作出一定的貢獻。同時還須注意，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，這類人物就有三十八位。[11]　義大利神父尼閣老(Nicola)1560年出生於那不勒斯的諾拉鎮，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、為將來的傳教作準備的同時，為大三巴教堂作《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、濕壁畫、銅版畫及粉筆畫，還能製造自鳴鍾、樂器等。他曾經為豐後神學院作壁畫，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。在那裡，他繼續從事繪畫，還創辦了一所西方美術學校，其中大多數學生為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描繪沙勿略的肖像。[12]　當時日本禁教運動，迫使那些有才華的宗教畫家長期滯留於澳門，大量的宗教美術品也被轉移至澳門。因此，可以說澳門宗教藝術的傳播，為當地美術人才的養育、也為初創的澳門美術作出了貢獻，同時又為近代澳門美術的繁榮打下了基礎。

東西方畫家筆下的浮世繪

浮世，即人間或人世之意。宋代著名詞人蘇東坡有“蕩搖浮世生萬象，豈有貝闕藏深宮”之名句。當日本開放國門之後，浮世繪是江戶時代流行的一種風俗畫，主要以女性及歌舞劇內容為題材。[13]　日本浮世繪的表現手段大量吸收了西洋畫法，但又創造性的繼承了傳統，它們不僅影響了西方畫家的創

11 （法）榮振華：《在華耶穌會士列傳及書目補編》，中華書局，1995年。

12 E. Mccall, *Early Jesuit Art in the Far East IV. In CHINA and Macao Before*, 1635. ARTIBUS ASIAE. 1948。

13 （日本）小林忠等：《浮世繪的歷史》，美術出版社，1998年，第3 頁。

作，還成為歐美美術館廣泛收藏的珍品。

大約1557年之後，葡萄牙人壟斷了以香料為中心的東西貿易權，澳門成為它在遠東的國際貿易中轉站。數百年來，澳門港口貨運量之大、商品種類之多、利潤之高，都是非常驚人的。中國的生絲、絹織物，日本的金、銀、小麥、漆器等物曾經源源不斷地運往澳門進行交易，從而使這一彈丸之地迅速繁榮到頂點。另一方面，澳門與珠三角、華南地區的交往也為澳門經濟打下基礎。清初“澳門與北方（香山和廣州）大規模通商，他們向北方運去從東非海岸運來的珊瑚、琥珀、魚肚、燕窩、魚翅和其他高級貨物。原來不定期開放的關閘在這一年（1667）的八月宣佈每日開放，人們敲鑼打鼓、放炮鳴槍歡迎這一決定。”[14] 澳門建築與城市都迅速發展起來，尤其是南灣葡萄牙人居住的地區，形成“高棟飛甍，櫛比相望”之景觀。然而，自葡人居澳門之後，這裏始終是華人與歐人雜居的地方，大抵“夷人居樓上，賃華人居下”[15]，“澳人之居，華人雜入其中，賃屋營生”。[16] 在風俗方面，歐風漸入，也出現許多與內地不同的特色，澳門的人情風貌吸引了西方畫家的到來，他們筆下的風情畫，成為澳門浮世繪的典範。

最先旅居澳門的畫家是英國人約翰・韋伯（John Webber），他於1779年到達澳門，翌年返回英國，曾經創作了棕色金屬版畫《媽閣廟及內港景色》（28 X 40.6 CM，1888年）編入自己的畫冊《南海風貌》。[17] 英國人丹尼爾畫家家族中有托馬斯・丹尼爾與其侄子廉威・丹尼爾(Thomas & William Daniell)於1785年和1793年兩次到達中國南方作畫。托馬斯曾經在私人畫室學習，又於1773進入皇家美術學院，至1784年間他在皇家學會多次展出地志景觀與花卉畫。該年他決定帶著孤兒侄子廉威去印度旅行並工作。他們於1785年8月23日經澳門抵達廣州，在廣州、澳門畫了大量速寫，逗留數月後前往印度，七年後他們隨馬戛爾尼勳爵訪華的護航艦返國。他們根據寫生素

14 參見黃鴻釗：《澳門史》中《海外貿易的重新發展》，福建人民出版社，1999年，第189至192頁。

15 施白蒂著：《澳門編年史》，第56頁，澳門基金會，1995年。

16 張甄陶：《論澳門形勢》，引自《香山縣誌》，清光緒五年刻本。

17 關於韋伯參見：*The Dictionary of Art*. MACMILLAN. 1983. Vol.33, 13-14.。

材創作了不少油畫與版畫，出版了六本畫冊，蝕刻版畫《澳門賈梅士洞》（12.3x19.7cm）是代表作之一，成為此處最早的真實記錄。此畫採用暖黃調子，主體突出，光線强烈，刻畫細膩，人物點綴得當，是所有描繪此景作品的姣姣者。[18] 接著，蘇格蘭畫派的威廉・安特森（Willian Andersen, 1757-1827）以油畫繪《澳門半島之景象》，這樣的全景畫是需要一些時間才能完成的。英國人羅伯特・埃裏奧特（Robert Elliot）是海軍上校兼業餘畫家，1822年隨軍艦到過印度與中國，1824年在澳門畫下兩幅南灣全景畫《北眺澳門南灣景色》、《南眺澳門南灣景色》，以細緻筆法，精確線條，用鉛筆描繪了南灣全部面貌。[19] 這些作品成為澳門産生浮世繪的技術基礎。

1838年秋法國環球旅行畫家博爾傑（Auguste Borget）來到澳門采風，一住就是半年，畫了大量的素材。他對媽閣廟獨有鍾情，在筆記中寫道：“尊敬的朋友，用歐洲語言來描繪中國事物實在太困難了，我還沒有勇氣向您談到此地所見到的無疑是最美麗的景物——澳門大廟。我幾乎天天來到這塊叫‘媽閣廟’的地方。任何時候，在任何情況下，這裏的景色都引人入勝，倒不是因為它雄偉壯觀，而只是因為它小巧玲瓏，尤其是因為它突出的中國風格。”[20] 他的畫幾乎都被做成了石版畫（Lithograph），代表作《媽閣廟外的廣場》是以油畫寫生稿為底本並參考其他速寫製作的，具體的人物位置、色彩構成略有變化。他對畫面構圖非常注意，媽閣廟建築群的橫向延伸與廟前旗杆的縱向安排，夕陽下媽閣廟主建築的强烈明暗對比，都使畫面構圖豐富多彩，加上廣場上不同活動的民衆，顯示出這裡作為清代重要海關的繁華景象。當作品製成黑白石版畫後，以大面積的黑白灰色塊强調整體構圖的黑白效果，陽光感更加充足。另一方面又以豐富的細節描繪，如：女人服裝、大廟瓦脊的裝飾，人物形象與關係的刻劃，加强了此畫的可讀性。以直線交織刻劃建築表面，以不同方向的弧線刻劃樹枝、樹葉，以特殊的白色提亮個別高光以區別於紙的底色，這些都是石版

18 英國丹尼爾（Dannie11）家族是畫家與出版商，生平請參見*The Dictionary of Art*. MACMILLAN. 1983. Vol.8, 505.

19 《珠江風貌：澳門、廣州及香港》，香港市政局，1996年，第232頁。

20 〈一八三九年的澳門——博爾傑的記敘和繪畫〉，《文化雜誌》第10期，第83頁。

畫表現質感的方法。

赴澳門的西洋畫家中，英國畫家錢納利（George Chinnery）是最有成就的。有愛爾蘭血統的錢氏出身於倫敦，祖父是速記大師，父親也是書寫大師，還曾經在自由藝術家協會展出過肖像畫。錢納利本人於1792年進入皇家美術學院，1795年在學院展出了二十幅肖像畫。接著，他遷居愛爾蘭都柏林，成為都柏林皇家美術學校指導成員之一。1802年他以畫家的身份前往印度，在馬德拉斯、加爾各答、達卡等城市生活到1825年，然後就來到中國廣東澳門直到去世。[21] "錢納利具有一種優勢，即他在技巧方面的多才多藝。他掌握了所有的表現手法，能夠繪製很大的肖像畫，也能繪小型作品，包括水彩、水粉與用鉛筆、鋼筆和褐色材料的速寫。"[22] 他留下的數以千計的生活速寫是澳門最好的浮世繪。專家認為：

> 錢納利時代，澳門風雲變幻。畫家如何在權力和各種勢力不斷鬥爭的澳門生活了二十七年，畫家的的作品可以幫助解答這些問題。"畫家的筆觸描繪的總是默默無聞的平民的日常勞作、消閒和奔波，澳門的空間、風景、海上生活以及名勝古跡。……他以無與倫比的線條和色彩留給我們一幅十九世紀眞正的風情畫。[23]

《食客》畫的是澳門城門邊的一條小路，那裡往來的人們總是休息並吃小食。大門將人物分為兩組，前景中攤主正在動手做菜，幾位客人匆匆站立而食。畫這類素描時，對開始的輪廓線控制得比較嚴格，最後收拾的時候，他還會像用鉛筆、鋼筆合用時的狀態，將幾個特殊的地方，以濃重而有節奏的線勾勒一下。畫面頓時就出現了靈氣。[24] 他還畫了許多動態中的漁

---

21 *The Dictionary of Art*. MACMILLAN. 1983. Vol.8. P.164。關於錢納利生平又參見陳繼春：《錢納利與澳門》，澳門基金會出版，1995年。

22 Robin Hutcheow, *Chinnery*. Hongkong, 1989, 27. Chinnery had one advantage, however, and that was his artistic versatility. He could use virtually any medium and could paint large portraits, miniatures, water-colors and gouaches as well as sketch in pencil, ink and sepia。

23 何思靈：《按語》，載《喬治。錢納利——十九世紀的澳門》第17頁，紀念葡萄牙發現事業澳門地區委員會主辦，1997年。

24 《澳門·創意風景》圖錄有錢納利素描描作品30餘幅，澳門市政廳畫廊出版，1996年，《食客》第11幅。

女、主僕人、小孩的單獨速寫。值得强調的是，錢納利的油畫或水彩畫都是在無數幅素描速寫基礎上繪製的，因此對構圖取景、刻畫人物完全是胸有成竹的。代表作之一《濠江漁歌》中的海浪即是以透明的色彩、輕盈的筆法來完成的。[25] 那種現場作畫卻又十分沈著的筆觸開創了澳門浮世繪寫實細膩的風格。

在西洋畫家的帶動下，澳門與廣州都出現了以描繪現實風情為主的浮世繪。尤其以林呱、煜呱、新呱等中國畫像俱有名聲。林呱原名關喬昌，他大約在38歲時遇到錢納利，是錢納利的高足，後來他在廣州十三行同文街開了一家畫店，成為錢納利繪畫業務上的勁敵。據說，那是一幢三層的房子，下邊是畫店，二樓即是畫室，有二十個年輕畫工在大卷的白色或黃色的通草紙上摹畫。而林呱對錢納利的摹仿幾乎可以亂真。這些畫雖然使用了西洋顏料，但依然有濃厚的中國風味。[26]

《澳門南灣》是幅民俗性很强的浮世繪。[27] 作者以近距離觀賞的南灣海面與建築群作為畫面主體，虛擬的視平線在畫面中部，視平線以下為大片重疊的西洋建築，然後是南灣大道，停靠許多船隻的海濱，前邊水域有一艘懸掛英國國旗的輪船，一艘懸掛美國國旗的帆船，以及中國帆船。南灣大街上的所有物體均被作者有意識地拉高，從左到右依然是西望洋山、普通民居、商行與旅店建築、大炮臺山及海濱的枷思欄炮臺，其中懸掛英國旗幟的建築最醒目，另一些有意突出的白色、紅色建築前分別有葡萄牙旗、清國旗。此畫繪了許多細節，如南灣大道上的榕樹與行人，枷思欄炮臺六門炮及禁區檔牌。遠方白雲與群山簡潔柔和的線條，襯托出南灣街的繁華。它的技法特點是造型作了適度的變形與色彩的誇張，體現了富有裝飾性、民俗語言的油畫風格。許多建築變成一種類型反復出現，加上紅色、綠色的有節奏地分佈，給畫面帶來了音樂般的韻律。用筆看上去工整且笨拙，但有其幽默的情趣，如將人畫得特別長，側轉的房子、街道就不顧透視了，還將兩邊山上的城牆分別用了藍與紅色。

---

25 《歷史繪畫：香港藝術館藏品選粹》香港市政局，1991年，第60幅。

26 參見丁新豹論文：《晚清中國外銷畫》，載香港藝術館《晚清中國外銷畫》，1982年，第14至18頁。

27 此圖原載《文化雜誌》第19期。油畫布本，尺寸，橫63 cm X 豎51cm，約19世紀後期。

《澳門內港碼頭》以水粉畫形式表現浮世繪，[28] 該圖繪澳門內港一側全景，視平線在圖二分之一偏下，天空中雲彩明亮，海面上洋船、漁船密佈，顯示了東方大港的氣勢。從左（北方）至右半島上排列了一系列自然景觀與建築群：沙梨頭村莊，賈梅士公園，安東尼奧教堂及葡人住宅區，華人住宅與商業區，清官方建築關部行台與海關小稅館在此，因有兩個人工碼頭，小稅館也稱大碼頭稅館，背後有大炮臺及聖保祿教堂，往右有臨海的西洋建築、倉庫，後邊可見主教堂，聖玫瑰堂等，然後是下環村與亞婆井社區，背後是聖老楞教堂，這裡還有帶屋頂的碼頭，最後西望洋山下有媽閣廟及村莊，聖地牙哥炮臺。海上外國船舶共 六艘，掛葡國旗四艘，另二艘掛奧地利國旗。中國大船一隻（朱紅裝飾），開帆大船三隻，落帆大船九隻，其他小船無數。

這幅畫的技法是中西融合，西法為主。畫面中可見一定程度運用西洋透視，如建築注重立體感，船隻有近遠大小區別，山體、樹木、呈現團狀結構，有受亮與背光之別，也有冷暖、明暗及體積感，水中船舶均有倒影，水與雲有陽光感。但是，作者具有中國傳統繪畫的審美意識，不追求完全真實的空間，西洋船平面化，帆船略繪出立體效果，勾紅線、白線，單獨看近似中國畫。還用線勾建築外形、屋上瓦片。畫水形式感很强烈，用筆一筆筆繪，多而不亂，繪雲彩用大筆，無專業技巧。在立意構圖時，有一定的創作意識，如依據需要山移動增高，各個物體大小變化穿插有序。

從上述二畫，可以推測作者由畫坊畫工集體製作。先由主人定全圖構成內容，分局部畫，如建築、山林、水面。在此圖中，繪帆船者技術好些，繪西洋船者次些，或同一人繪，由於原來熟悉中國事物，畫工易畫好帆船。正如丁新豹指出的：“以分工方式大量繪製，往往一些人專畫樹木或人物，有些專畫手或腳，另一些卻畫房子，均各擅勝場，學有所專，但卻不能獨立自完成一幅畫。據知，圖樣是利用透明的紙摹繪的，每個畫工都有一套繪製的圖樣輪廓，他可以隨自己喜歡，

28 此圖現在澳門藝術博物館公開展覽。水彩上繆、墨色並勾線，紙本，尺寸，橫85 cm X 豎56cm 左右。 創作時間：約1780至1820年間。

選擇所需的圖形——船艇、雀鳥、官員或其他事物。據發現，甚至有先以木板輕印出所需圖形的輪廓，然後才著色的。”[29] 浮世繪的形式是多種多樣的，有些僅寫一組人物，有些描繪世態風情，也有表現植物、動物及道具的，當它們傳入西方時，都會引起人們很大的關注。

但是，浮世繪中也有完全由個人創作的作品。土生葡人巴普蒂斯塔（Marciano Antonio Baptista）繪製的澳門世俗景觀即是重要的證明。油畫《大街上的買賣情況》（橫51 X豎35CM）是描繪中國街區以人物為主的市場情景。[30] 這是街頭的臨時交易，畫面近景十餘人分成四組做買賣，有魚類、肉類、蔬菜等物品，一位婦女背著一位小孩，正在看著稱魚的稱杆。另一位攤主正細心地打稱計算蔬菜的重量。其餘人有挑選，也有等待的。遠處有更多的交易者。背景是二列交叉的二層樓房，受西洋影響，樓房有女牆、灰泥飾物及百葉窗，但一樓的店面門板依然是中式的，全部可以裝上卸下，有些店前還做了紅色的遮陽板。招牌上寫有“葡公美鋪”、“XXX公村鋪”等店號。他的另一油畫《樹下的食物攤檔》以一小食攤主、客為對象。背身的攤主正為食客準備食物，僕人彎腰洗碗，周圍數位站或蹲的食客正匆忙用食。攤主有簡易的木桌用爐子現燒。左方的大樹可遮陽，遠處有民居，一位柴夫正走近來，可知此地為進出澳門的路口。

巴普蒂斯塔1826年生於澳門，年輕時家境貧寒。但他有幸結識錢納利，還是一個小孩的時候，甚至整天跟在畫家的後邊，隨時幫助畫家幹任何事情，包括調配顏料等“雜活”。[31] 他的油畫，筆觸比較含糊，偶而用線條扣一下，明暗關係也不十分明確，人物的體積、解剖均表達不夠妥貼。但是，作為一個澳門土長的業餘畫家，他的成就是應當肯定的。首先，真切地記錄了晚清澳門的人物、道具及環境。男人背後的辮子、頭上的帽子，使用的碗具和木製品，這些早已從我們的視線中

---

29 丁新豹：《晚清中國外銷畫》，載《廣州十三行滄桑》，廣東省地圖出版社，2002年，第118至128頁。

30 目前這幅畫及另一油畫、一組5幅的澳門水彩畫等藏於澳門藝術博物館。

31 他的生平事跡參見塞薩爾・古聯・努聶斯：〈馬西亞諾・巴普蒂斯塔一生及其藝術〉，《文化雜誌》第11、12期，第124頁。

消失了，圖像為研究這類實物提供了重要依據。其次，他的技法溶入了東方人對西洋藝術的理解，體現了土生者對西方藝術的接受方式。畫中色彩比較接近於原色，前者用了不少紅色，青色，後者也多用平塗的固有色，這些色彩都能自然地組成畫面，如兩幅畫中都以系紅腰帶突出重點人物。構圖不求深度，追求平面的變化與穿插，特別是人物的動態組合十分合理。用光乃採用戲劇式效果，加强了頭部的立體感，畫面中心部位的光感，似乎還有陰影，但總體上並非追求真實的光影。他的西洋畫手段與方式，實際上也代表了那個時代中國人學習西畫初級階段的水準。

從上述澳門浮世繪的作者到作品，我們可以體會到，澳門作為早期西方進入中國的橋梁，它的藝術有著許多與內地絶然不同的特徵。

澳門浮世繪的特點與價值

然而迄今為止，人們對這一處於中國地域的邊緣，而且來自於下層的畫種依然十分陌生，有時候還會抱有一定的偏見。有人認為，中國人繪製的浮世繪經過分工方式大量繪製，存在同一的缺點——構圖呆板，缺乏變化。也有人認為，以流水作業的形式進行，當有些畫工並未掌握好繪畫的技巧時，便出現質量參差的情況。如何看待這些邊緣並來自下層的作品，這是中國繪畫史研究者必須重新考慮的問題。在此筆者就澳門浮世繪的特點與價值作初步的歸納。

宗教繪畫題材的作品雖然在澳門引起信徒們的崇敬，也為西洋畫最初的傳播起到決定性作用，但它們接受與影響的範圍比較有限。而澳門浮世繪的特點與價值卻完全不同，它不僅是澳門歷史發展的真實紀錄，也是世界藝術寶庫的重要組成部分。

從歷史史實的角度來講，浮世繪可以證實許多已經消失的人文與自然景觀。例如，描繪澳門南灣的“全景畫”有數十幅，各個時期的中外畫家分別從南向北、或從北向南作全景畫。我們看到這些畫面不僅有東西望洋山與遠處海島山脈形成美麗的山勢曲線，與沙灘緊接的海水波浪總是迎來點點漁帆，

而且南灣的景觀不斷地發生著變化，各種地中海式建築在那裏增高擴大。勞裏刻印的《澳門南灣景色》（1770年）以嘉思欄炮臺及大路為近景，遠處是圍繞著教堂的民居，可以看出，當時樓房並不多，有些人家都能為自己的建築圈起圍牆。至羅伯特・埃裏奧特(Captain Robert Eliot, R.N.)繪製《由澳門北面看到的南灣》（1824年）時，南灣已經基本上是兩層建築，其中畫面中心英國東印度公司的建築十分顯著，其外部立面中央有裝飾三角楣，金字塔式的中國式屋頂被鑲嵌中國釉彩瓷磚的西式矮擋牆遮住。畫面右側另一幢建築，則採取西方圍廊式的佈局，四周各以五根柱子圍成寬大的走廊，屋頂是雙層的。最明顯的是海灘已經被新建的大堤縮減，原先水中炮臺與陸地連成一片。另一幅《澳門南灣街景》（約1850年之前）則可以更加清晰地看到這種變化，寬敞堅實的大路完全改變了原有景象，這裏已經初露歐洲南部城鎮的風光了。這些繪畫有助於我們從整體上認識澳門建築與社會的發展。

可以肯定，大部分浮世繪所繪內容在1849年以前，而從1700年左右為澳門作浮世繪的創作已經開始了，我們將這些作品集中在一起，可以看出一個基督城是如何成長為一個東西方文明交融的近代城市的。作為攝影技術發明之前的真實記錄，這一切都具有重要的歷史文獻價值。

澳門浮世繪也是中國美術發展史上一個重要環節。如上所述，澳門早期的繪畫是以宗教畫為特色的，葡萄牙人最初租用澳門之時，西洋教堂發展極快，與西洋建築外部雕刻相協調的，是為教堂內部裝飾的基督教題材繪畫，這使澳門美術的萌芽階段一開始就帶有宗教特徵。[32] 與此同時，一批有抱負的旅行畫家先後來到澳門，創作一批表現澳門特色、相對精緻的浮世繪。總體上說，如：丹尼爾叔侄、錢納利、博爾傑等都是歐洲具有優秀水準的畫家，他們所取景色之優美，令畫面常常帶有一定的詩意。由於西洋畫家長期居住澳門，得以對景物十分瞭解，可能反復在同一地點作大量的素描作品，因此入畫內容無論人物還是景物都帶有很大的主觀能動性，許多色彩作品通

32 參見莫小也：〈澳門美術的肇起〉，《榮寶齋》2000年，第5期。

常是長期觀察積累的結果。有時，畫家會反復描繪同一景色，最後形成一幅優秀的創作性作品。如：博爾傑的《媽閣廟前廣場》。也有取局部景進行適當自由組合的城市建築群，如史密諾夫的作品《聖若瑟修院下的民居》、《中國稅關大樓》。[33] 這些作品大多尺寸較小多數不超過50cm，還有更多的小型作品描繪在速寫本上，筆法細膩，刻劃深入，有些畫家在畫面的邊角注釋文字，在發展過程中逐步形成了澳門繪畫的特色。

從表現手法來看，後期中國佚名畫家的作品也是出色的民間藝術之一。有些畫面中將東方固有墨色滲入，產生古樸感受。構圖簡中有繁，用筆工整出新。總體是工整而不笨拙。中西繪畫技術溶合為作畫基礎，例如：《澳門內港碼頭》工具是毛筆，顏色用水彩或水粉。畫水波光鱗鱗，並非全靠西洋技巧。帶有中國畫的意像性。這些作品作為室內裝飾很耐看，遠看從上至下，灰——亮——暗（暗中有明）——亮——深，簡明——繁複，幾個層次與對比效果均不錯。尤其是組畫放在一起，會感受民間藝術具有的特殊審美效果。另一些油畫，看上去對西洋技巧把握不足，但是，像一幅《澳門南灣》，用筆細膩平穩，不露筆觸，構圖上鬆下緊，簡潔明瞭，透視與明暗關係準確，一定程度借鑒民俗化色彩，多以紅、綠色點綴建築物，並有意識地突出典型事物，代表早期中國人製作油畫的較高水準。

另外還要看到，十九世紀前期在澳門浮世繪美術的氣氛之中，出現了巴普蒂斯塔那樣優秀的畫家。後人評價“他的作品是西方繪畫技術與東方神韻的最佳結合”，這是由於“作為土生葡人，他很容易與當地的中國居民來往。由於他的橋樑作用，東方的畫師們對歐洲繪畫的過程和技巧也有了新的認識。”[34] 例如，他繪製的巨幅水彩畫《南眺澳門南灣景色》，用了棕色的勾線，來增强建築與人物的外形，整個畫面的色彩相對減弱，以求得更加統一的調子，具有東方繪畫的韻味。這種情形在許多外銷畫中都可以見到。在這些佚名中國畫家的後

33 史密諾夫繪的生平與作品參見，《心靈驛站——史密諾夫誕生百年水彩畫集》，澳門藝術博物館出版，2003年7月。

34 施白蒂著：《澳門編年史19世紀》澳門基金會，1998年，第37頁，第67頁。

代中，有可能產生新的具有一定水準的西洋畫家。

總之，澳門特定年代產生的浮世繪作品，不僅為中國紀錄了海上開埠的歲月，也為中國美術史繁多的流派增添了一朵奇葩。

（作者單位：浙江大學）

基督教與中國文化

內在超越與外在超越

——儒學與基督教的道德基礎觀合論

葉　蓬

儒學的道德價值體系建立於中國農業社會的家族宗法關係上，而基督教的道德價值體系則是在教會活動和信徒間的交往等宗教活動中建立起來的，不像儒學倫理與國家社會的生活緊密糾纏在一起。因此，從理論形態來看，作為入世倫理的儒家道德價值體系與作為出世倫理的基督教道德價值體系區別是非常明顯的。為此，有些學者反對將儒學的世俗倫理與基督教的宗教倫理一起做比較研究。但是，這兩者在長期的發展過程，已經成為社會個體潛移默化的德性，而不僅是倫理學理論形態而已。

在儒學和基督教傳播影響匯合的地域，儒學倫理與基督教倫理在個體德性的交融是不爭的事實。在中國大陸、臺灣、香港、澳門、韓國、新加坡及世界各地的華人和韓國人的移民居住地，許多基督教信徒既遵守本教的道德誡律，也擁有儒家的美德。有些教徒甚至表現出：信仰是基督教的信仰，德性是中國傳統儒家的德性。就學理而言，理論類型是異質的；就個體生活而言，似乎不同的東西偏偏就長在同一個人的身上。比如，按照基督教的普世倫理，人人都是兄弟姐妹，無論是父母還是陌生人，都應該按同樣的道德規則來對待。有些基督教徒除對待陌生人按照基督教道德規則來對待外，對自己的父親母親又多了一份孝道。這是違反基督教倫理還是符合基督教倫理？

基督徒在世俗生活中，必須堅持特有的基督教道德（假如

有的話）才能具有教徒的身份呢？還是在保有基督教信仰的基礎上，遵循所有社會成員所奉行的道德就是一個合格的基督教徒？假如存著一套基督教世界以外的社會成員所不具備的世俗道德，那麼，什麼樣的道德才是基督教的世俗道德？是天主教規定的，還是由東正教或新教規定的？它的基本內容是什麼？它與基督教的宗教道德是什麼關係？它直接就是基督教的宗教道德，還是從屬於宗教道德的一部分？或者是宗教道德整個體系內的一部分？對於這些問題，本文不可能一一涉及，只能從道德基礎的角度，就儒學倫理與基督教倫理是否可能相互融合，在學理上略加討論。

（一）

在筆者看來，基督教倫理與儒學倫理在以下方面的融合是可能的，即無論是基督教還是儒學，都有終極關懷，又有現世關懷。就基督教而言，基督教否認現世生活的絕對價值，認為絕對價值只能存在於來世的天國，但基督教從來也沒有否認現世生活的相對價值。人類的美德對於基督教來說是有價值的，它能夠增加上帝的榮耀。在這個意義上，基督教承認現世的相對價值可以通往來世的絕對價值的。換言之，時空內的相對價值與超時空的絕對價值是存在某種聯繫的。為此，基督教承認現世生活的合理性，從而也讚賞現世美德的高尚性。

雖然救贖與現世德性並不存在絕對關聯，比如一個從事低賤職業的妓女，只要一心向著上帝，也有得救的可能，但不等於基督教將現世德性當作可有可無的零來看待。對於基督教徒而言，一個終身無惡不作的惡棍，臨死仍不知悔改，即使其自稱基督教徒，死後其靈魂仍然能夠進入天堂嗎？如果回答是肯定的，筆者相信，華人教會立刻會減少一半的信徒。假如自稱信仰上帝就可以為所欲為、無惡不作，那何以解釋早期基督教從一個受迫害的小宗教團體發展為世界性的宗教？不包含道德精神的宗教絕不是基督教。

就儒學而言，儒學把自身的理論重心都放在人上。儒學人本主義最關心的就是人的精神的提升，即使人的內在道德潛能發展為與他人、社會、自然處於和諧互動關係的個體德性。對

於儒學而言，天與人本來就是一體。天人不二，意味著人的精神既是有限的、現時的、相對的，又是無限的、永恆的、絕對的。個體的有限的、相對的德性包含著無限的、絕對的價值。我們知道，儒學的人倫德性是以對應的形式提出，比如君仁對臣忠、父慈對子孝、夫義對婦聽、兄良對弟敬、長惠對幼順等等，在人倫關係中主體雙方的義務是對應的，雖然前一方處於主導地位，但任何一方都不具有絕對的支配地位，只有倫理本身才是絕對的。正因為如此，主體單方面履行道德義務，即以履行道德義務對不履行道德義務，不是因為另一方的地位，而是因為天理的絕對性。換言之，儒學自覺地將人類的絕對道德價值置於人性的最高層次上，從而在邏輯在先的意義上支配著人類社會生活的其他價值，比如物質財富、政治利益、生活享受等等。因此，儒學的現世關懷就包含著終極關懷。

就基督教與儒學都存在現世關懷與終極關懷而言，基督教倫理與儒學倫理沒有不可逾越的界限。無論是基督教還是儒學，現世道德都在絕對的、超越的存有中得到了肯定，即都肯定相對的世俗道德具有絕對的道德基礎。儒家以「天」為道德價值的形而上基礎，基督教則以GOD為基礎。二者的共同點在於，道德價值的基礎既是內在於人類生活或人類本性的規律或「道」，又是具有絕對性、確定性和超越性的本體。但是，儒學的終極關懷與基督教的終極關懷在學理上是不同的特點的，如果說，基督教是一種外在超越的終極關懷，那麼，儒學就是一種內在超越的終極關懷。如果不把握此特點，有可能造成儒學倫理與基督教倫理不必要的矛盾和衝突。當然，用內在超越的術語來描述儒學的終極關懷是否恰當，可以進行學術討論，對此問題本文不予討論，本文所關心的是在基督教的外在超越型的終極關懷比照下，把握儒學的終極關懷的學術內容。

（二）

對於儒家而言，世界的本性或規律是自然之道，而人類內在的或存在於人類理性中的本性遵循或順應自然之道，就是當然之道。儒學倫理或曰儒家之人道就是當然之道。這一點，羅欽順講得非常清楚：「天之道莫非自然，人之道莫非當然。」

（《困知記》）誠如「中庸」所言「天命之謂性，率性之謂道」，人道之當然就是遵循或順應天命之性。天道是所以然，而人道是當然，天道是人道的基礎。對此，朱熹在《四書集注・中庸章句》裡有非常好的闡釋：「人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」在《四書集注・孟子章句》中，朱熹解釋「君子行法，以俟命而已矣」時指出：「法者，天理之當然也。」再聯繫《四書集注・中庸章句》所述「中庸者，不偏不倚、無過無不及，而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也」，可以清楚地看到，行當然之人道即遵循或順應天命之性。君子行所當行，為應當的倫理價值盡自己最大的努力，即可安然面對所承受的一切命運或結果。在此，儒學倫理是自然和人為的統一。

在「命」與「性」、自然與人為關係上，孟子進一步廓清儒學倫理的基礎。天命在孟子是一種自在的自然：「莫之為而為者，天也；莫之致而致者，命也。」（《孟子・萬章上》）那麼，人性或人的本性與「天」或「命」的關係是怎麼樣的呢？孟子學說，尤其是孟子人性論的關鍵是在人之所以為人、人之所以區別於動物的本質規定人性，從而確定道德價值的基礎。告子之所謂「生」，及稍後的荀子之所謂「生」，孟子也承認是人的屬性：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」（《孟子・盡心上》）但是，這種天性不是人之所以為人、之所以區別於禽獸的本性。而這種作為人的天性的本性，就在於人的理性，在於人的良心良知良能，在於人的善端。

所以，孟子有大體和小體、天爵和人爵之分。相應地，孟子對於人之外的物質世界的自然和作為規律的天道、人之外的物質命運與天命作了相對的區分。《孟子・盡心下》有一精湛的論述：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，四肢之於安佚也，性也；有命焉，君子不謂性。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也；有性焉，君子不謂命也。」顯然，在孟子那裡，倫理價值是自然的，而且是較之「生」之自然更為根本的自然。「生」之為自然，是一種外部必然性的物質命運，不是人的本性，因此不謂之「性」；應當、倫理價值之為自然，是由於內在的理性、內在的良心、內在的絕對天道，是一種內在的絕對命令或

賦予，不是人的本性和能力之外的命運，所以不謂之「命」。對此，張爾岐在《蒿庵閒話》卷二中有著頗為貼切的體認：「人道之當然而不可違者，義也；天道之本然而不可爭者，命也。……命不可知，君子當以義知命，……義所不在，斯命所不有矣，故聖賢之於命，一於義者也。安義，斯安命矣。」由此可知，天道之自然不外於人，不外於人的本性，人道即天命之性，人道之當然即根基於天道之自然。

戴震對儒家關於自然與應當的關係有很深刻的理解。他在評論告子的自然時指出：「告子以自然為性使之然，以義為非自然，轉制其自然，使之强而相從，故言『仁，內也，非外也；義，外也，非內也』，立說之指歸，保其生而已矣。」（《孟子字義疏證》卷中）這就指出告子以人的生理屬性為性之自然，以人的倫理道德規範為人的外在强制，目的在於滿足人的生理需要。這與根據人的理性本質、人的自由本性、人的善端來確定人性的學說是根本不同的路向。因此，戴震對荀子的性惡說提出了批評：「荀子知禮義為聖人之教，而不知禮義亦出於性；知禮義為明於其必然，而不知必然乃自然之極則，適以完以自然也。就孟子之書觀之，明理義之為性，舉仁義禮智以言性者，以為亦出於性之自然，人皆弗學而能，學以擴而充之耳。荀子之重學也，無於內而取於外；孟子之重學也，有於內而資於外。……荀子之所謂性，孟子非不謂之性，然而荀子舉其小而遺其大也，孟子明其大而非舍其小也。」（同上）

在此，戴震所說的「必然」，即應然、應當、當然。依筆者之見，這種評論是公允的。「必然為自然之極致」之說，符合儒家學說的宗旨，而且是頗具見地的：「欲者，血氣之自然，其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義；自然之與必然，非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然也；故歸於必然，適完其自然。」（同上卷上）非天道之自然不能有人道之當然，非人道之當然不能完滿體現天道之自然。儒學倫理關於天道自然與人道當然相統一的思想，在此得到淋漓盡致的闡發。

相比儒家在終極關懷的一元論立場之下，基督教是在塵世與來世二分的二元論立場之下把握自身的終極關懷。假如說，儒學認為絕對價值在現世是可以實現的，那麼，基督教則認為絕對價值只存在於來世，只存在於上帝那裡。塵世因上帝的恩惠可以有相對的價值，但無論如何不可能存在絕對的價值。塵世總是存在著罪惡的，塵世的罪惡只有在來世才有可能在上帝那裡得到救贖。為此，基督教並沒有將自然的概念與靈魂的概念、本性的概念化為一類，屬靈的世界與自然的世界在基督教不是一個世界。那麼，上帝與自然是一種什麼關係？上帝當然不是不自然，並不能由此就說上帝是自然。上帝是超越於自然的。上帝是包含自然於自身之內的，又超越於自然。

所以，基督教並不否認上帝作為創造主主宰著塵世，從而也不可能否認現世道德與上帝絕對的真善美的聯繫。在現世生活中，道德是人皈依上帝、榮耀上帝的重要方式。假如說，儒學的天是一個倫理性質的必然性，那麼可以說，基督教的倫理是信仰上帝而必然帶來的性質，換言之，現世道德由於上帝而具有價值。為此，道德在基督教那裡有自然德性與神學德性之分。自然德性從屬於神學德性。古希臘的四主德（智慧、勇敢、公正、節制）屬於自然德性，而博愛、信仰、希望三主德則屬於神學德性。

基督教對道德價值的理解置根於絕對的、無限的超越性存有，即上帝。在教父之父安瑟倫那裡，道德價值的基礎就在，把握人在上帝所安排的世界必然性秩序中的位置，從而佔據自身在等級系列中的位置。在托馬斯·阿奎那那裡，道德價值的基礎則在存在與本質的關係上得到更進一步的神學本體論的理解。在托馬斯·阿奎那看來，存在是本質的體現。存在既是相對於不存在，也是相對於本質而言的。因此，存在這個概念只能用於肯定有限物的存在或否定有限物的不存在，不能用於限定無限。對於無限，只能用存有或有（to-on,esse,being）加以限定。

按托馬斯·阿奎那的看法，對作為受造的人類而言，存在和本質是可以統一也可以分離的，人類的存在和本質可以不一致，而在絕對無限的上帝，存有和本質是一致的。所以，人類的本質就在於分有或享有那存有和本質一體的絕對的無限的上

帝。這就是上帝的位格（Hypostasis）與人的人格（Persona）在本體論上的區別。相應地，倫理價值的基礎只能在於分有或享有作為絕對的自有價值的上帝，因為應當與否就在於存在物的活動是否符合其本性，人類的應當就在於依據人的本性去生活或活動。

根據這種理解，在基督教中，自然的人類生活及其倫理價值是由超自然的存有所認可、所賦予的。人乃是上帝的創造物，上帝生產人，比人生產人與人生產某物的關係還要接近於人生產人。上帝作為絕對的無限存有，必然使作為有限物的人賦有趨向自身的本性。這種本性，就是意志自由。人之所以為人，就在於上帝賦予人追隨自身的理性及由此理性本質而來的自由意志——自由的根據就建立在理性的基礎之上。理性發現本質，意志加以追求；意志在追求存有的時候，自覺地判斷並自由地選擇。根據托馬斯・阿奎那的觀點，意志就是一種理性的欲望，不同於被動的感性欲望，理性欲望指向行為的目的，主動地、自覺地、自願地進行選擇。因為自覺的判斷和自由的選擇，人是自己的主人。意志是自由的，或說意志的本性就是自由。因此，如果說人因其享有的區別於其他動物的理性而應當具有不同於其他動物的某種生活，那麼，道德的生活就是自由意志在可以選擇也可以不選擇上帝的可能性中，選擇上帝這個絕對的、終極的目的。既然上帝賦予人自由意志是為了讓人能正當地生活，那麼人就應當正當地運用自己的自由意志選擇終極的目的、終極的善。所以，道德價值就是有限趨向、分有無限的性質或活動。

（三）

由以上的闡述可看出，無論是儒學還是基督教，都把道德價值視為一種自然，一種內在於人的本性的自然。對於儒家而言，天道本然和人事當然性質不二，都是自然的。人事之當然首先必然是自然的，否則就不可能是人事之當然。而人事之當然必須順道流行，方可實現其自然。而人事之當然的實現，是自然的極致，因為天道並不外在於人，必待人而後作。儒家的天道自然的「天」，仍然具有超越性，但其超越性是內在的，

換言之，其內在性和超越性是統一的，儘管天的位格性往往受到有意無意的忽視。基督教的超越性上帝，其位格性和意志性歷來受到强調，相應地超自然性質得到明顯的定位。但是，上帝的超自然性不是非自然性，因為超越總是包含被超越者的。就基督教的外在超越性與內在超越性相統一的特質來看，上帝的超自然性質的定位，是一種超越有限物的自然的超自然性質。之所以如此，最根本的原因就在於基督教的上帝既是超越性的存有，又是內在性的存有。上帝的超越性是內在於人、人的本質而不是外在於人的。超越性就是內在性所引起的問題，是內在性自身的矛盾的解決之道。對於基督教來説，事物越是超越的，就越是內在的；反之越是內在的，則越是超越的。

既然基督教的超越是外在超越性與內在超越性的統一，那麼，基督教的內在超越性與儒學的內在超越性就有重合之處。不能説儒學只有內在超越性而沒有外在超越性，儒學所揭示的倫理就是一無可取的。在筆者看來，無論儒學的內在超越性與基督教的內在超越性之間的理論形態有多大的區別，其中的內在原理都是一致的。真理只有一個，不同的只是言説方式。不同的言説方式都只是以不同的方式體現同一個真理。儒家以人性為出發點，由人的理性、良心、善端追溯到天，而基督教則以上帝為出發點，由上帝順推出人性，這只是言説方式的不同。我們很難説，上帝內在於人性之中的基督教理念與“天人不二”的儒學理念沒有共同的意蘊。既然如此，基督徒沒有必要因為某些倫理是儒學所提示的就拒絶接受，更沒有必要自身業已存在的儒學美德而自我譴責。

儒學倫理與基督教倫理直接相重合的地方，比如“己欲立而立人，己欲達而達人”、“己所不欲勿施於人”的忠恕之道與基督教的Golden Rule，可以為基督教徒所實行，就是一些貌似基督教倫理所沒有的也可以為基督教徒所實行，比如孟子的“富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈”，表面上看似乎與基督教不與現世政權對抗的要求不一樣，與基督教的謙卑觀念不一樣，但實質上與“在上帝面前人人平等”的原理是相通的。在上帝面前的謙卑與道德主體性的發揮並沒有實質性的對立。事實上，只要現政權違背上帝，基督教也從不缺乏為了維護上帝的真理而不惜犧牲生命與現政權抗爭的例子。也許，對

於基督教徒來說，某些貌似相反的儒學倫理與基督教倫理在自己內心的對話更利於自己解讀什麼是屬於上帝的道德真理。

（作者單位：廣州社會科學院）

再談“ABC神學”

——如何消除中文世界的混合主義

謝選駿

二〇〇二年六月七日至十日在賓夕法尼亞州費城召開的“第七屆北美華人基督教與其他宗教學者學術研討會”上，筆者曾經提出〈ABC神學——中國古代自發地產生過基督教？〉一文，意在揭示中文世界正在發生的宗教混合現象，即在A、B、C等不同宗教的不同神明之間進行互換，通過張冠李戴，指鹿為馬，從而達到改變原有信仰內涵的目的。其背景，可能是某些傳統宗教為了保住地盤（“普世化”）和新興宗教為了擴大地盤（“惟我獨尊”），而採取的“方便法門”這一古已有之的傳教方式。

但是，這種方法是不合《聖經》的。按照耶穌在《馬可福音》所說：“該撒的物當歸給該撒，神的物當歸給神”，[1] 處理我們精神現象的相應態度也是：“文化歸文化，啓示歸啓示”。聖經意義的啓示就是神學家們所說的“特殊啓示”，而聖經意義的文化就是所謂“普遍啓示”，其內涵包括宗教迷信、科學藝術、人文主義世界觀等所有“人類的發明創造”。

據我們理解，啓示是自上而下，來自神的透露，通過體驗而起作用，凡人有耳不見得能聽，有眼不見得能看；文化是自下而上，來自人的創造，通過經驗而起作用，凡人有耳就能聽，有眼就能看。啓示與文化既有如此明顯的界限，當不致混同。

然而人是通過文化（如人的語言）去理解啓示（神的旨意），以建立信仰的，所以在人的信仰中不得不經過文化的橋

1 《馬可福音》十二17。

梁。儘管啓示與文化之間具有本質的鴻溝：信仰的對象應是神的啓示而不是人的文化（否則就變成人本主義和科學實驗了），但是信仰常常通過文化橋樑去接近啓示的內涵。如此看來，啓示與文化的分別，實為精神現象的重中之重。而基督教，也正是在啓示與文化的緊張關係中，不斷書寫著自己的歷史的；因為基督教本身並不是啓示，而是人對啓示的理解和實踐——所以基督教文化與聖經啓示不能等同起來。這也可以解釋，為什麼聖經啓示是純一的，而基督教內部卻充滿了歧異與紛爭。

至於具體到中國處境，我們怎樣理解啓示（特殊啓示）與文化（“普遍啓示”）的關係呢？怎樣看待這一關係下的基督教呢？

一、老子豈曾化胡？

最近整理國故，翻書至《列子仲尼篇》，看到以下一段奇文：“商太宰見孔子曰：‘丘聖者歟？’孔子曰：‘聖則丘何敢，然則丘博學多識者也。’商太宰曰：‘三王聖者歟？’孔子曰：‘三王善任智勇者，聖則丘弗知。’曰：‘五帝聖者歟？’孔子曰：‘五帝善任仁義者，聖則丘弗知。’曰：‘三皇聖者歟？’孔子曰：‘三皇善任因時者，聖則丘弗知。’商太宰大駭，曰：‘然則孰者為聖？’孔子動容有間，曰：‘西方之人，有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民無能名焉。丘疑其為聖。’

這裡明明是用道家的方式在替佛家傳道，結果有的福音朋友卻大喜過望，將此解釋為“孔子已經在‘預表’耶穌基督的奇蹟”了。然而，這位“西方聖人”有十字架上的寶血嗎？如果沒有，那麼這段奇文為什麼不是在“預表佛陀”呢？為什麼不是在“預表偉大光榮正確的馬克思列寧主義”的“西方真理”的“世界潮流浩浩蕩蕩”呢？可能受到此說影響，近代歐美人士在“脫基督教”的過程中竟然熱衷與傳播所謂“耶穌學習佛法”說，以為自己改宗佛教進行張目。而早在十九世紀所謂“存在主義”哲學（Existentialism）的先驅那裡，已經深受佛教影響，如叔本華（Arthor Schopenhauer，1788－1860）

所示；西方主流思想甚至漸漸受到波斯拜火教與印度教等複雜的東方宗教的影響，如尼采（Friedrieh Nietzsche，1844－1900）所示。再如存在主義的一對核心概念“存在”與“本質”，十分接近佛教的核心概念“空”與“色”；不能排除有可能是從後者移譯過來的。

其實，只要稍具中國古代文史知識的人便不難明白：《列子》乃是一部成於魏晉時代的偽書，其中除了“古代神話”的思想資料外，其餘有關先秦的文史哲內容都被學術界定論為指桑說槐，極不可靠。而魏晉時代是佛教大熾之時，上述文字實為典型的“老子化胡”宣傳。

何謂“老子化胡”說？

原來，佛教東漢時代傳入中國後，逐漸主導中國社會的思想，有不甘心大權旁落、“外來的和尚會念經的”的士人，乃根據司馬遷《史記老子韓非列傳》上有關記載，宣傳說是老子出陝西函谷關西去，大概經過西域轉入印度，沿著佛教東漸的路線預先逆行，教化了悉達多（即佛教創始人，姓瞿曇Gautama，名悉達多Siddhartha，主前565年至483年，死後被弟子尊稱為“釋迦牟尼”），所以是老子教化了印度西域的胡人（老子化胡）。（原文：老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：“子將隱矣，强為我著書。”於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。）

到了現代中國，由於基督教在華傳播成績斐然，蒸蒸日上，勢力漸漸超過佛教，於是一些好事者不免效法“老子化胡說”以為傳教的方便法門。正如謝選駿在〈ABC神學——中國古代自發地產生過基督教？〉一文曾經指出的，ABC神學家們指說《老子》書中包含了預表耶穌基督的啓示內容，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”！他們甚至十分形象地用“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“神真正的本性”。[2] 還有的學者提出，儒家天道思想裡的“天”與“上帝”，和

2 BrantPelphrey：《碗的默想：與東方基督教之虛己基督論》，《基督教文化評論》4，175－191頁，貴州人民出版社1994年版。

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，這兩儒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“三一真神的教義”！[3]

《老子》誠然談“道”，但老子的道有十字架上的血嗎？如果沒有，那麼這“道”為什麼不是道教的“道”呢？為什麼不是混合真理與謬誤的道的“道”呢？

二、基督徒的信仰是要“分別為聖”

同樣是個“神”字，但是不同的人賦予的內容不盡相同。同樣是個“道”字，但是不同的時空其所指可以千差萬別。所以信仰的關鍵在於“分別為聖”，方能不失本意與真道。

就以希臘人的邏各斯（logos）來說，在人文主義的文獻學者看來，主前三百年，斯多噶學派(StoicSchool)將其發展，認為logos是天命、神、宇宙理性(Logoscosmos)，而宇宙又是有理性的，它的中心是宙斯神(Zeus)！人的生命有兩種成份，一是看得見的，屬肉體的；一是看不見的，屬心靈的，哲學的目的就是追求那屬於心靈的邏各斯。主前一世紀猶太哲學家斐洛將此邏各斯與《舊約》“神的話”結合起來，以logos為上帝與創造間的媒介，人心也通過它來認識上帝。到了新約《約翰福音》，這邏各斯就成了“道成肉身”的“道”。約翰用斐洛的觀點解釋了神的本質與耶穌的來源。

然而，基督徒不能這麼看問題，否則豈不是把聖經的上帝和希臘神話的主神混為一談了？聖經的上帝不是暴君也不是偶像，並不强迫人們追隨他，而是給人們選擇的自由，所以決志信他的人應該用心靈和誠實敬拜他。然而畢竟，聖經的上帝是不喜歡和別神和光同塵的，上帝厭惡人們把他看做巴力、宙斯或是老子的像、山海經的神。“萬民各奉己神的名而行，我

3 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》1，152－179頁，貴州人民出版社1990年版。

們卻永永遠遠奉耶和華我們神的名而行。”[4] “不可跪拜那些像，也不可事奉它，因為我耶和華你的神是忌邪的神。恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代，愛我，守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代。[5] 這裡的界限很清楚，沒有可供ABC神學家利用的模糊之處。

聖經明確宣告人多勢衆不能冒充真理，上帝喜歡的是先知以利亞式的分別為聖：“亞哈就差遣人招聚以色列衆人和先知都上迦密山。以利亞前來對衆民說，你們心持兩意要到幾時呢。若耶和華是神，就當順從耶和華。若巴力是神，就當順從巴力。衆民一言不答。以利亞對衆民說，作耶和華先知的只剩下我一個人。巴力的先知卻有四百五十個人。”[6] 最後這四百五十個先知去了哪裡？

“於是，耶和華降下火來，燒盡燔祭，木柴，石頭，塵土，又燒乾溝裡的水。衆民看見了，就俯伏在地，說，耶和華是神。耶和華是神。以利亞對他們說，拿住巴力的先知，不容一人逃脫。衆人就拿住他們。以利亞帶他們到基順河邊，在那裡殺了他們。”[7] 因為耶和華“在以色列人中為自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的，未曾與巴力親嘴的。”[8] 所以《彌迦書》中的先知說，“萬民各奉己神的名而行；我們卻永永遠遠奉耶和華我們上帝的名而行。”[9] 可見，“奉耶和華的名”（以及新約中“奉耶穌基督的名”）與拒絕別神和偶像是同樣重要的。這就是信仰者與文化人的分水嶺，是敬拜上帝和敬拜偶像的分別。而神的啓示就在聖經中：《約翰福音》就此總結說：“律法本是藉著摩西傳的，恩典和真理都是由耶穌基督來的。”[10] 而操持ABC神學的混合主義者，卻是企圖通過張冠李戴、指鹿為馬來左右逢源。正如聖經早就指出的“他們又懼怕耶和華，又事奉自己的神，從何邦遷移，就隨何邦的風俗。他們直到如今仍照先前的風俗去行，不專心敬畏耶和華，不全

4 《彌迦書》四5。
5 《出埃及記》二十5-6。
6 《列王紀上》十八21-23。
7 《列王紀上》十八38-40。
8 《列王紀上》十九18。
9 《彌迦書》四5。
10 《約翰福音》一17。

守自己的規矩，”[11] 因為他們要兩面討好，企圖抹煞新舊約聖經是啓示的唯一來源這一信心關鍵。

三、以色列人的文化同樣具有罪性

早期的以色列人雖然領受了啓示，具有了選民的身份，但是他們同時也有文化，其文化同樣具有罪性。例如：偶像崇拜其實就是其祖先文化“在大河那邊”的特性。早期的先知以利亞集中批判偶像崇拜的罪惡，後來的先知則警告社會的非正義和道德崩潰將會毀滅國家。在主前八世紀，先知運動產生了四個典型——阿摩司、何西阿、以賽亞和彌迦。他們斥責社會的非正義，强調上帝的公平、公義，上帝喜悅善良、慈愛，不喜愛祭物；上帝要求人們“止住作惡、學習行善、解救受欺壓者、給孤兒伸冤、為寡婦辯屈”。先知們要求那些沈淪在崇拜偶像之文化中的人們，返回上帝的啓示。

古代以色列人不是文盲，不是一窮二白的革命叫花子，相反，他們是帶著豐厚而複雜的異教文化的傳統，進入啓示的信仰的。據《創世記》第十二章記載：“耶和華對亞伯蘭說，你要離開本地，本族，父家，往我所要指示你的地去。……後來亞伯蘭又漸漸遷往迦南去。”結果亞伯蘭下到埃及，卻讓妻子撒萊冒充妹妹，被帶進法老的宮去。亞伯蘭的這種做法是典型的“吉普賽式”的，不值得大驚小怪，因為亞伯蘭是生在文化中，然後才接受啓示的。

正如《希伯來書》所說：“亞伯拉罕因著信，蒙召的時候，就遵命出去，往將來要得為業的地方去。出去的時候，還不知往哪里去。”[12] 而從文化到信仰，也是有一個過程的，因為信仰狀態就是活在啓示的光明中：“耶和華以色列的神如此說，你們的列祖，就是亞伯拉罕和拿鶴的父親他拉，住在大河那邊事奉別神，我將你們的祖宗亞伯拉罕從大河那邊帶來，領他走遍迦南全地，又使他的子孫衆多，把以撒賜給他。”[13] 只

11 《列王紀下》十七33-34。
12 《希伯來書》十一8。
13 《約書亞記》二十四2。

是在過程終了之後，亞伯蘭才成為信心之父，保羅說“這義是本於信以致於信”的。[14]

正因為上帝是憑藉信心召選追隨者，而不是憑藉血氣，所以聖經說“神能從這些石頭中，給亞伯拉罕興起子孫來。”[15]但是人們的血氣卻迫使人常常靠著血氣喜樂和自義，而不是單單靠著聖靈。其實，上帝的信徒是“憑著應許作兒女，如同以撒一樣。當時那按著血氣生的，逼迫了那按著聖靈生的。現在也是這樣。然而經上是怎麼說的呢？是說，把使女和她兒子趕出去，因為使女的兒子，不可與自主婦人的兒子一同承受為業。弟兄們，這樣看來，我們不是使女的兒女，乃是自主婦人的兒女了。[16] 在《聖經》看來，新約時代的基督徒已經因為信心而取代了舊約時代的以色列人成為神的選民；而相比之下，棄絕上帝、殺害基督的猶太人，已經在新約時代淪為使女的兒子，只有遭到趕出去的命運了。

“不錯。他們（猶太人）因為不信，所以被折下來。你（基督徒）因為信，所以立得住。你不可自高，反要懼怕。”[17]

不僅異教徒、無神論者、敵基督的猶太人，會犯這樣的“血統論”錯誤，基督徒也不能全然免俗。所以保羅警告說，“不錯。他們（猶太人）因為不信，所以被折下來。你（基督徒）因為信，所以立得住。你不可自高，反要懼怕。”[18]如果憑藉血統論，舊約時代以色列人的文化同樣具有罪性，甚至拜偶像，這在聖經中是一目了然的。下面我們還可以從新約時代使女的兒子（猶太人）所發展起來的敵基督的“拉比猶太教”走過的歷程，揭示文化代替啓示會產生怎樣的惡果。

四、兩個律：啟示的律與文化的律

在肉體領域，人們受到兩個律的交叉作用支配，正如使徒保羅在《羅馬書》說的：“我們原曉得律法是屬乎靈的，但我

14 《羅馬書》一17。
15 《馬太福音》三9，《路加福音》三8。
16 《加拉太書》四28-31。
17 《羅馬書》十一20。
18 《羅馬書》十一20。

是屬乎肉體的，是已經賣給罪了。……若我所作的，是我所不願意的，我就應承律法是善的。我覺得有個律，就是我願意為善的時候，便有惡與我同在。因為按著我裏面的意思。我是喜歡神的律。但我覺得肢體中另有個律，和我心中的律交戰，把我擄去叫我附從那肢體中犯罪的律。感謝神，靠著我們的主耶穌基督就能脫離了。這樣看來，我以內心順服神的律。我肉體卻順服罪的律了。”[19]

在精神領域，人們也受到相似的兩個律之交叉作用的支配，那就是啓示的律與文化的律。例如從敵基督的猶太人的沈淪過程，可以看出若用文化來冒充啓示，將怎樣導向靈魂的滅亡。

人們常有一種誤解，以為基督教起源於猶太教。其實基督教和猶太教共同起源於舊約信仰，基督教沿著新約方向發展，猶太教沿著《塔木德》（Talmud）的方向發展：

例如，猶太教徒必須恪守《塔木德》所列的613條戒律，就像遵守聖經一樣。顯然，他們把文化升格為啓示，是典型的偶像崇拜。這些戒律中，有訓戒248條、禁戒365條，內容覆蓋每日生活的各個方面。由此可見，偶像崇拜不一定是“形象崇拜”，拜觀念，拜教條，拜天壇裡的牌位，總之拜文化，就都可以視為拜偶像。

猶太教特別重視的不是宗教信仰而是日常行為，因此《塔木德》的實際影響蓋過了聖經。

主後七十年，羅馬政府攻佔耶路撒冷後，從治安考慮，驅逐猶太人出城。猶太人四散各地，原有的摩西律法在實行中發生困難。尤其主後一三五年科爾·科赫巴起義失敗後，再無重建聖殿和祭司集團的可能，結果形成“拉比猶太教”。其特點是重視律法的闡釋而不注重教義和傳教；在宗教律法和世俗律法關係上，則承認世俗律法在社會生活的重要地位。為了讓文化擠入啓示，拉比們甚至編造謊言說，上帝在西奈山賜予摩西兩部《托拉》（Torah，指摩西五經即律法），一部“成文的托拉”，還有一部“口頭的托拉”，而後者“是一部更大的教義書”。

19 《羅馬書》七14-25。

根據這種混淆視聽的神學，“口頭的托拉”論開始把相關評論系統化。主後一七五年才完成了第一部口頭托拉的版本，二〇〇至二一〇年成書，稱為《密什那》（Mishnah，希伯來語音譯，源自其詞根Mishnah意為“重復”，《密什那》意為“通過重復學習或教導”）。它實際上比新約（福音書和使徒書信）形成還晚。

五世紀下半葉，拉比們又編著《革馬拉》（Gemara，是阿拉米語音譯，意為“補全”、“完成”，表示它補全《密什那》的遺漏部分並加以完成），包含大量與《密什那》原文沒有直接聯繫的材料。包括律法詮釋、倫理格言、佈道文稿、歷史記述和神話故事等。構成《塔木德》的後半部和釋義部分，主要用阿拉米文寫成。它和《密什那》合成《塔木德》，在成書上左右並列，但後世也單稱《革馬拉》為《塔木德》。

難怪有人評論說，《塔木德》像是一個裝滿了亂七八糟東西的櫃子，一個沒有索引的零散張頁的百科全書。敵基督的猶太拉比們互相之間無法取得一致，但他們的觀點卻被認為同樣有著某種神聖不可侵犯性，這是多麼荒唐啊！

即使業已背離聖經信仰的猶太教徒們也不得不承認：“《塔木德》就是教導大家遵從大多數人的意願。”結果反過來論證了猶太教徒的誣衊“凡是《聖經舊約》中律法顯得過於簡潔和散亂的地方，如關於安息日的律法，在《塔木德》中都給出了詳盡的解釋，並彙集在一篇裡。不然的話，要理解這些律法是不可能的。”結果當然是舊約信仰演變成了猶太教，《塔木德》具有了高於《舊約》的“解決爭議問題的權威性”。即使這樣，讓所有猶太社團接受《塔木德》、認可文化高於啓示這一謬誤，還是經過了好幾百年過程。

正是在《塔木德》以文化冒充啓示、讓信仰服從文化這一錯誤示範下，十二世紀西班牙就出現了一個號稱“第二摩西”的猶太神學家摩西·邁蒙尼德（Moses Maimonides，西元1135～1204）；十八世紀又出現了一個號稱“第三摩西”德國猶太人摩西·門德爾松（Moses Mendelssohn，1729～1786）。這些假“摩西”的文化活動，結果造成猶太教本身分裂為正統派、保守派及改革派。其間對猶太律法與風俗如飲食誡命的解釋及遵守，歧路亡羊也就是必然的了。

這種以文化來代替啓示的“發展”，與聖經所啓示真理的永恒性是完全不同的，所以是“沈淪”，導向靈魂的滅亡：

“我向一切聽見這書上預言的作見證，若有人在這預言上加添什麼，神必將寫在這書上的災禍加在他身上。這書上的預言，若有人刪去什麼，神必從這書上所寫的生命樹，和聖城，刪去他的分。”（《啓示錄》二十二18－19）

敵基督的猶太人把自己的文藝創作拿來冒充“托拉”律法，並且捧為“更大的教義書”，就構成了《啓示錄》所指控的那種“有人在這預言上加添什麼”的褻神行為，結果神的應許真是絲毫不爽，從那以後“神必將寫在這書上的災禍加在他身上”。照此看來，現在可以回答什麼是啓示與文化的分別了：《聖經》上有的，就是啓示；《聖經》上沒有的，就是文化——哪怕是“基督教文化”如耶誕節禮俗者，只要它不在聖經上，就不能構成上帝的啓示。

基督徒所信的，是啓示而不是文化，即使是“基督教文化”，也不同於啓示，何況各民族的異教文化和人道主義的科學理論呢。如果誰拿文化來冒充啓示，神豈不要將“寫在這書上的災禍加在他身上”？同樣，如果誰把啓示貶為文化，“神必從這書上所寫的生命樹，和聖城，刪去他的分”。這裡沒有“ABC神學”可以推行混合主義的餘地。

還有一個與文化類似的現象，就是釋經學問題。釋經活動只是信徒們對聖經的理解，而不等於聖經本身。釋經活動就好像是所有可以到達聖經地圖的總集，但這幅地圖本身並不是聖經，也並不表示必然到達聖經。與“條條大路通羅馬”同時發生的，是很多行人很可能在道路之間迷失了。因此釋經活動本身雖然具有信仰性質，但不能因此就把釋經活動的結果（釋義內容）變成了聖經的擴充（如猶太教徒把律法擴大為《塔木德》的傳說故事）。釋經活動其實是可能發生人為錯誤的文化行為，儘管具有信仰性質，卻同時具有片面性和即時性（所以不同教派或不同經師的釋義經常不同，但是聖經卻是整全的和永恒的）；如果神化了釋經學，就無異擴大了《聖經》，而且使早已完成的聖經啓示重新打開，可以加入任何東西，這樣一來，信仰豈不亂了套？各種假先知、假基督豈不趁機起來“弘揚法術”？而所謂“文化基督徒”，豈不可以名正言順地以文

化來替代啓示，以釋經來代替聖經？

五、聖經啟示不是文化，聖經歷史乃是見證

出埃及，過紅海，降瑪哪，處女生子，耶穌復活升天坐在上帝的右邊審判活人死人……這不是人文主義和科學主義意義上的物質歷史；而是上帝啓示的領受者們的信心的歷史，是上帝選民的經典見證。如果有人認為“聖經歷史”只是某個民族或是人群的歷史，那豈不把神的啓示貶低為人的文化了？從任何角度看，“聖經歷史”都不宜理解為“以色列民族的歷史”，而是神藉著某種歷史在說話。正如《使徒行傳》不是使徒們的個人傳記，甚至《福音書》上對拿撒勒人耶穌的記載，也絕非單純的人物傳記。所以不少學者企圖從福音書歸納出一本“耶穌傳”來的努力，無一不歸於失敗。如此看來，不論新約還是舊約的聖經歷史，都是先知和使徒所記錄的上帝啓示，即，在聖靈感動下的先知和使徒們為上帝所作的見證。所以聖經歷史才擁有大量關鍵性的超自然奇蹟，但是卻缺乏基本的世俗性編年史式的敘事結構。許多人誤解只有新約如此，其實舊約也完全不同於編年史，因為其核心不是科學的客觀歷史記錄，而是信仰的神蹟啓示的記錄。

在見證不等於歷史的意義上，耶穌曾經有一段話，儘管被人忽視，但卻是深刻的啓示：“法利賽人聚集的時候，耶穌問他們說，論到基督，你們的意見如何？他是誰的子孫呢？他們回答說，是大衛的子孫。耶穌說，這樣，大衛被聖靈感動，怎麼還稱他為主。說，主對我主說，你坐在我的右邊，等我把你仇敵，放在你的腳下。大衛既稱他為主，他怎麼又是大衛的子孫呢？他們沒有一個人能回答一言。從那日以後，也沒有人敢再問他什麼。”[20] 另外《馬可福音》十二35－37以及《路加福音》十二35－44，也都記載同樣的內容，可見“大衛既稱他為主，他怎為又是大衛的子孫呢”，不是孤立的記載。

唯一沒有這段記載的《約翰福音》，則另有一段進一步的

20 《馬太福音》二十二41-46。

表述，以說明耶穌基督不僅是大衛的主，也是猶太人的祖宗亞伯拉罕所仰望的。所以耶穌對猶太人說“你們的祖宗亞伯拉罕歡歡喜喜地仰望我的日子。既看見了，就快樂。猶太人說，你還沒有五十歲，豈見過亞伯拉罕呢？耶穌說，我實實在在地告訴你們，還沒有亞伯拉罕，就有了我。”[21] 耶穌基督說“你們的祖宗”，而不說“我們的祖宗”，其中的寓意深刻而明白，即，耶穌基督在任何意義上都不是猶太人！不僅因為猶太人具有罪性而耶穌基督完全沒有罪性，還因為“猶太人”這個人群稱謂不可能是一個比“耶穌基督”這個神性稱謂更大的概念，所以“猶太人”如何包括“耶穌基督”呢？同時，耶穌的上述福音自稱也清楚宣告了：聖經啓示不是某個民族的文化、聖經歷史乃是上帝選民的見證。

而基督徒就是主從萬邦中分別出來的選民。對於基督徒來說，要像提燈的童女一樣時刻儆醒，裝備好油料，專心等候主人，不要瞻前顧後，讓人造的文化侵蝕了信仰之燈，漏空了信仰之油。

對於時刻儆醒的中國基督徒來說，聖經上有關“麵酵與麵團”的啓示具有特別的現實意義。在此，不妨認為，麵酵相當於人造的文化，麵團相當於我們自己的信仰。而可怕的正是“一點麵酵能使全團都發起來。”[22] 在使徒書信中，上面這句話是特別用引號圈起來的，可見是啓示的關鍵點。讓我們順著這個關鍵，去體會主在新舊約中有關的一系列啓示：

“凡獻給耶和華的素祭都不可有酵，因為你們不可燒一點酵，一點蜜當作火祭獻給耶和華。”[23] “烤的時候不可攙酵。這是從所獻給我（上帝）的火祭中賜給他們的分，是至聖的，和贖罪祭並贖愆祭一樣。”[24]“他若為感謝獻上，就要用調油的無酵餅和抹油的無酵薄餅，並用油調勻細面作的餅，與感謝祭一同獻上。”[25]“這時，有幾萬人聚集，甚至彼此踐踏，耶穌開講，先對門徒說，你們要防備法利賽人的酵，就是假冒

21 《約翰福音》八56–58。
22 《加拉太書》五9。
23 《利未記》二11。
24 《利未記》六17。
25 《利未記》七12。

為善。”[26]“耶穌囑咐他們說，你們要謹慎，防備法利賽人的酵，和希律的酵。[27]

上面的道理對所有民族都是一樣的。如猶太人的祖先也曾是拜偶像的，信別神的；歐洲人的祖先也曾是拜偶像的，行巫術的；和我們中國人的祖先一樣。但重要的不是我們祖宗的文化，而是我們自己是否還沈緬在前人的文化裡，並企圖文過飾非，用形形色色的別神來冒充唯一的真神。曾經逼迫基督徒的猶太人掃羅在服從了基督成為使徒保羅後，論到舊我與文化的危害時說：

“你們這自誇是不好的。豈不知一點麵酵能使全團發起來嗎？你們既是無酵的麵，應當把舊酵除淨，好使你們成為新團。因為我們逾越節的羔羊基督已經被殺獻祭了。所以，我們守這節不可用舊酵，也不可用惡毒、邪惡的酵，只用誠實真正的無酵餅。[28] 是的，逾越節的羔羊基督已經被殺獻祭了，我們為什麼還要人造文化來混同基督的獻祭呢？捫心自問如此混合真偽的“信仰”，是否對得起十字架上流血的基督？

在使徒保羅看來，這種混合主義的破壞性後果非同尋常，所以他緊接上面一段發出了呼籲說：

“所以，我們守這節（基督被殺獻祭的逾越節）不可用舊酵，也不可用惡毒、邪惡的酵，只用誠實真正的無酵餅。我先前寫信給你們說，不可與淫亂的人相交。此話不是指這世上一概行淫亂的，或貪婪的，勒索的，或拜偶像的，若是這樣，你們除非離開世界方可。但如今我寫信給你們說，若有稱為弟兄，是行淫亂的，或貪婪的，或拜偶像的，或辱罵的，或醉酒的，或勒索的。這樣的人不可與他相交。就是與他吃飯都不可。因為審判教外的人與我何干。教內的人豈不是你們審判的嗎？至於外人有神審判他們。你們應當把那惡人從你們中間趕出去。”[29]

可見對於基督徒來說，清楚知道啓示與文化的分別，是至

26 《路加福音》十二1。
27 《馬可福音》八15。
28 《哥林多前書》五6-8。
29 《哥林多前書》五9-13。

關重要到了能否得救的關鍵地步。如果我們錯認了道路、真理、生命，那麼在靈性的迷亂中，ABC神學所造就的，很可能不是“中國特色的基督教”，而是某種類似於“基督教化的儒佛道教”的某種新興宗教（就像“老子化胡說”不是促進了佛教的傳播，而是刺激了“佛教化的道教”的興起）。而由於ABC神學採取了混合主義的路線，所以即使不是著力在“中國本色”上媚俗媚雅、尋求賣點，而是嚴肅得像所謂“拉比猶太教”那樣把民族文化中的陳腐習慣和傳統宗教鞣進神學理論——如用甲骨文來曲解聖經，用四書五經諸子百家，甚至道教來曲解聖經，用中國歷史人物故事來曲解聖經——那也只能產生“中國式的猶太教”根本產生不了任何意義的基督教神學。

最後，借用猶太教講解《聖經舊約》的《哈加達》（Haggadah）（包括各種傳奇、逸事、歷史、民俗故事和敘述性的佈道兩部分）故事，來說明猶太教以文化代替啓示的錯誤，這也是對中國基督徒的提醒：

> 有一次皇帝對約書亞·本·哈南亞說：“我想看看你的上帝。”後者回答：“你不能看到他。”“但是，”皇帝說，“我一定要見到他。”到夏至時，約書亞讓皇帝臉朝著太陽，對他說：“抬頭看它！”皇帝回答說：“我不能。”約書亞說：“如果在太陽裡有一個上帝的僕人，你不往上看，那你怎麼能想像出在他之上的神聖呢？”

人的眼睛是無法看清太陽的；到達人身的太陽光，只是很少一部分，是人能夠承受的那些部分。這體現出上帝的愛。正如《約翰福音》的一句話說：“耶穌所行的事還有許多，若是一一的都寫出來，我想，所寫的書，就是世界也容不下了。”這些隱秘的福音，可能就像是沒有到達我們的陽光，是上帝出於愛而有意隱秘起來的，不讓過强的陽光照耀我們。君不見南極上空的幾個臭氧層破洞，因為泄露了過多的陽光，已經讓世界惶惶不可終日了？難道我們需要破壞“信仰領域的臭氧層”？而且是運用ABC神學的偽信仰、偽科學、偽歷史方法？

（作者單位：旅美作家）

基督教與哲學

信仰與理性關係

——評羅素《我為什麼不是基督教徒》

孫　思

羅素《我為什麼不是基督教徒》一書在中國知識份子中流行甚廣，本書被看作反映他宗教觀念的重要著作之一。書中，羅素提出三條理由，為什麼他不是基督教徒乃至反對宗教：（1）基督教正統神學關於“上帝存在”的各種論證是不成立的；（2）耶穌基督的道德品質並非高尚完美；（3）宗教是以恐懼為基礎，科學幫助我們戰勝了恐懼，所以，必須依靠科學，摒棄宗教。理由（1）涉及到“上帝存在”的信仰能不能用理性的方法來否證的問題。理由（2）涉及到聖經的釋經學原則和聖經批判學問題。理由（3）是關於科學與宗教是否為兩種完全對立的世界觀問題。一些神學家已給理由（2）回應，[1] 本文試圖從信仰與理性關係的視角，對羅素的理由（1）和（3）作分析和批判。

一、關於“上帝存在”的各種論證成立嗎？

在西方哲學史上關於“上帝存在”的論證主要有五種：本體論、宇宙論、目的論或設計論、道德論和意志論。在此，先概要地梳理一下與羅素的批判相關的前四種論證。

（1）本體論論證。以其中的三種經典論證形態為例，第一種論證形式是被稱為“最後一位教父和第一個經院哲學家”的安瑟爾謨提出的。他的論證是：所謂“上帝”就是指“無法設想比他更偉大或更完善的那樣一種存在”。凡無法設想、無與倫比的偉大東西，絕不可能僅僅存在於心靈中；

1　參見：《恩福》，四卷一期，2004年1月。

因為假如上帝只存在於心靈，我們就有可能設想出某種比上帝更偉大或更完善的東西，那麼他就稱不上是最偉大或最完善的了；所以，上帝作為無法設想比他更偉大或更完善的存在，必然既存在於心靈中又存在於現實中。

接著，安瑟爾謨提出第二種形式的論證：上帝作為無與倫比的偉大存在，是不能被設想為不存在的東西，而是可能被設想為存在的東西，因此，上帝是真實存在的。[2]

第三種形式的論證是笛卡爾的論證。笛卡爾在哲學方法上推崇“普遍懷疑原則”，在他看來，世界上的一切東西都是可懷疑的，但唯有“我在懷疑”是毋庸置疑的。“我在懷疑”就是指“我在思想”；既然“我在懷疑或思想”是千真萬確的，那麼“正在懷疑或思想的我”就是存在無疑了；因此“我思故我在”。這便是“笛卡爾哲學研究第一原理”。一旦對我懷疑的東西進行思考，就會意識到“我的存在”是不完滿的，因為認識比懷疑更完滿。也就是說，在我心裡還有一個比我這個實體更完滿的實體觀念。而這個實體觀念不可能憑空產生，因為邏輯上是不可能的；它也不可能來自我的思想，因為完滿的東西不可能依賴不完滿的東西。這個完滿的東西只能來自於上帝。[3]

由此可見，“上帝存在”的本體論論證特點是，從“上帝的觀念”這個純粹理性的假設推論出“上帝的存在”，這種論證被看作是“先驗論證”。

（2）宇宙論論證。托馬斯·阿奎那是此論證的創始人。他提出了五種證明“上帝存在”的方式，又稱五種認識“上帝存在”的途徑：第一種，從事物的運動推論出“第一推動者”；第二種，從因果關係的有限性推論出“第一因”；第三種，從偶然的存在推論出“必然的存在”；第四種，從萬物的等級性推論出“完美性”；第五種，從世界的目的性推論出“有智慧的存在”。其中第二、三種論證表達了宇宙論論證。

---

2 安瑟爾謨：《宣講篇》，轉引自北京大學哲學系外國哲學史教研室編譯：《西方哲學原著選讀》，上卷，北京商務印書館，1989版，第240－242頁。

3 笛卡爾：《談方法》，轉引自《西方哲學原著選讀》，上卷，第374－375頁。

第二種論證：現象世界中有一個動力因的秩序。但一件事物不可能是自己的動力因，其動力因是先於自身而存在。第一動力因是中間乃至於最後動力因的原因。如果沒有第一動力因，就沒有中間的原因和最後的結果。這顯然是不符和實際的。因此，有一個最初的動力因，大家都稱為上帝。

第三種論證：從可能性和必然性來論證上帝的存在：現實世界的事物存在具有偶然性，偶然存在的事物以必然存在的東西作為存在的起點；否則，一切事物終將失去其存在；“因此我們不能不承認有某一東西：它本身就具有自己的必然性，而不是有賴於其他事物得到必然性，不但如此，它還使其他事物得到必然性。這某一東西，一切人都說是上帝。”[4]

顯然，這兩種論證的共同特點是，從“宇宙或世界的存在”這一假設推論出“上帝存在”。

（3）目的論或設計論論證。從世界的秩序（或目的因）來論證上帝的存在。世界萬物（甚至例如，無知識的人、生物）都遵循同一途徑，為著一個目的而活動。如果沒有一個有知識和智慧的存在者的指揮，它們就不可能到達目的地。“所以，必定有一個有智慧的存在者，一切自然的事物都靠它指向他們的目的。這個存在者，我們稱為上帝。”[5]

這一論證的特點是，用可經驗的世界秩序性或目的性事例，來證明這一切來自一位有智慧的創造者或設計師——上帝，所以被看作一種“後驗性證明”。

（4）道德論論證。這論證是由康得提出來的。康得堅決否定“上帝存在”的本體論論證。根據他純粹理性批判的觀點，人的理性認識能力是有限的、相對的，而作為理念的上帝是無限的、絕對的，因此如果像傳統本體論論證那樣，企圖超越人的認識能力去證明上帝的存在，那是根本不可能的。在他的《實踐理性批判》中，他把“至善”看作“純粹實踐理性個體的無條件的總體”，是“實踐理性的真正客體”。為了確立“至善”的概念，康得提出了純粹實踐理性的三個公設：自由意志、靈魂不死和上帝存在。自由意志是指，所知道“道

4 轉引自《西方哲學原著選讀》，上卷，第262－263頁。
5 同上。

德法則的必要條件”，沒有這個必要條件，我們內心便發現不了自由法則。靈魂不死和上帝存在則是指，有道德法則所決定“意志的必然客體條件”，或者說，是使實踐理性所追求的“至善獲得其客觀實在性的條件”。[6]

實際上，康得的論證不是嚴格意義上的論證，他只是表明了一種主張：只要嚴格對待道德價值將其奉為人生應遵循的最高要求，那麼任何人都會相信，道德價值具有某種超人類的、實在性的根基，那就是宗教所信奉的上帝。

以上前三種論證首先，或是以一個純粹理性的觀念假設，或是以一個可經驗的世界事例之屬性的假設作為前提，然後試圖通過邏輯推理推導出“上帝存在”的命題。這些論證都是不能成立的，因為：

（1）“上帝存在”的命題不能被先驗地證明。就邏輯的必然性而言，只有先驗命題的真是確定的，因為先驗命題是重言式，是邏輯上必然真的命題。並且，從一組重言式命題只能有效地推出另一組重言式命題，不可能有效地推出其他命題。“上帝存在”是一個單稱命題，不是重言式，因此，它不可能從任何先驗命題推演出來。這一點在以上的論證中充分地體現出來，“上帝存在”並不是推論的結果，而是預設的終點，因為每個作為推理前提的假設都不必然蘊涵“上帝存在”這個命題。

（2）“上帝存在”的命題也不能被後驗地證明。世界的秩序性或目的性也不可能充分證明“上帝存在”。因為，如果“上帝存在”所導致的只是某些自然現象按一定次序出現，那麼，這並沒有證明“上帝存在”的全部內容。並且，“上帝”是一個形而上學的語詞，具有超驗的性質，對於信徒來說，提及這位超驗的存在者，可通過某種經驗感知他，卻不能用此類經驗定義他。因此，我們也不可能用經驗事實（即可觀察的事實）證明“上帝存在”這一命題的真或假。

總之，“上帝存在”的邏輯論證，即邏輯論證是不可能的，經驗檢驗也是不可能的。

---

6 康得：《實踐理性批判》，商務印書館，1999，第119－125頁。

二、“我為什麼不信仰上帝”的論證成立嗎？

在西方哲學史上，以上“上帝存在”的經典論證曾受到很多批判，有來自無神論者的，他們是從“上帝不存在”的預設出發，實際上這種預設同樣是不可論證的；有來自不可知論者的，如：休謨和康得，他們認為人的理性不可能超越經驗去理解和認識上帝；也有來自基督教信徒的，如：批判笛卡爾本體論論證的伽桑狄就是一位獲得神學博士學位的神甫，他批判了笛卡爾實體產生於我們的實體觀念的預設，他們的批判是為了完善“上帝存在”的理性論證。所有這些批判主要是針對論證中作為前提的假設，實際上是不同本體論和認識論觀點的較量。只有邏輯實證主義者從邏輯必然性和偶然性的角度指出，“上帝存在”命題的邏輯論證的不可能性。

羅素以一個無神論者的姿態對“上帝存在”的第一因論證（宇宙論論證的一種形式）、自然律論證（目的論論證的一種形式）、設計論論證和道德論論證等逐條反駁。除了情緒化的語言多一點外，他的反駁並無新意。問題在於，他把對“上帝存在”論證的反駁看作是“上帝不存在”的理由，作為他“不信仰上帝”的理由是不成立的。因為：

（1）反駁“上帝存在”的論證，不等於論證了“上帝不存在”；“上帝不存在”的邏輯論證和經驗檢驗也是不可能的。

“上帝存在”與“上帝不存在”是兩個具有矛盾關係的命題，按照二值邏輯的原則，如果已經證明瞭其中一個命題是假的，那麼另一個命題一定真。然而，如前所述，以往的反駁，都是對推論出“上帝存在”命題的假設前提的反駁，或是反駁其論證方式。邏輯常識告訴我們，這種反駁的結果只能證明假設的前提是虛假的，或者其構建的論證是不成立的，不可能證明“上帝存在”命題的虛假。從邏輯上說，“上帝存在”的命題是個單稱命題，如果它是有意義的，它的真值只能由經驗事實來判定。但如前所述，這也是不可能的。因此，從“上帝存在”的邏輯論證不成立推不出“上帝不存在”的命題一定真。

同理，“上帝不存在”的命題同樣不可能從任何一組重言

式推導出來，因此，它不可能被先驗地論證；由於“上帝”一詞的超驗性，我們不可能用經驗事實證實或證偽“上帝不存在”這命題。因此，“上帝不存在”的邏輯論證也是不可能的。

（2）“上帝存在”的理性論證的不可能性不能成為“不信仰上帝”的理由。

邏輯實證主義者曾以“上帝存在”命題不可能被邏輯證明，也不可能被經驗檢驗為由，認為它和其他形而上學命題一樣是無意義的命題。因為邏輯論證和經驗檢驗是邏輯經驗主義判定一個命題真值的檢驗標準，也是判定一個命題在認識論上是否有意義的“意義標準”。羅素被看作是邏輯實證主義的先驅之一，他雖一直沒明確提出個“意義標準”的觀點，但在這一點上他與邏輯經驗主義是一致的。因為他在文章的開始部分說明瞭，他寫這篇文章的目的是為了“說明我為什麼不信仰上帝和永生”。而且，他文章的整個過程都是用這兩個標準反駁“上帝存在”的論證的，以至於“上帝存在”的論證的不可能性成為他“不信仰上帝”的重要理由。

筆者不同意邏輯經驗主義的這個“意義標準”具有普遍性。它或許可以作為自然科學和有些社會科學命題的意義標準，因為這些知識體系是建立在邏輯論證和經驗檢驗的基礎上的。但這個標準並不適合判定信仰命題。“上帝存在”的信仰是基於“宗教經驗”。宗教經驗不同於可觀察的事實經驗，它是指宗教信仰者對神聖物（神性、神聖力量、神性物）的某種直覺式的內心感受和精神體驗。是信仰者的一種精神活動，其最高追求在於達到某種超自然的或超宇宙的境界。比如：虔誠的基督徒常常會有意識地體驗與上帝和基督的交流，感受他們的啓示。他們把這種直覺的體驗和感受作為對所信仰神聖物件的直接驗證，視其為他們的信仰之真實性的根據。可見，信仰的物件雖然不是純粹理性所能經驗到，但它在宗教信仰的論域內是有意義的，因為信仰的物件能給信徒們以精神力量、精神的依託，這就是信仰物件的意義所在。

有趣的是，邏輯實證主義者艾耶爾發現，他用他的檢驗標準和意義標準得出“上帝存在”命題的邏輯論證是不可能的結論，與有神論者的一貫說法一致：

（1）有神論者認為，“上帝的性質是神秘的，超出人的理解力的。”按照邏輯經驗主義的意義標準，如果說事物超出人的理解力，就意味著此物不可理解，而不可理解的事物是不能給以有意義的描述。

（2）有神論者認為，“上帝並非理性的物件而是信仰的物件。”按照邏輯經驗主義的意義標準這就是承認，“上帝存在”只能靠信仰才可領悟，而不能進行邏輯證明。

（3）有神論者認為，“上帝純屬神秘直覺的物件，無法用理性所理解的詞語加以定義。”按照邏輯經驗主義的意義標準，無法用理性詞語加以定義的就是無意義的，也就是說在理性的論域中是無意義的。

既然“上帝存在”的邏輯論證是不可能的，為什麼西方哲學史上，會出現如此多的邏輯論證呢？因為具有理性傳統的西方基督教神學家和哲學家為了使人們更多理解和認識基督教，不再滿足於古代神話傳說，而把眼界擴展到理性的“普遍原則”，試圖為信仰奠定理性的基礎。殊不知，這樣做反而讓形而上學的獨斷論剝奪了信仰的地盤。對這一點，康得在他不朽的著作《純粹理性批判》中早有深刻的論述：

> “如果我不同時打掉思辨理性自以爲無所不知的妄自尊大，我就根本不能承認上帝、自由和不朽，以便使我的理性能有一個必要的時間應用，因爲思辨理性要表示它非凡的識見，就必然要利用一些實際上僅僅適用於可能的經驗物件的東西上去，就等於實際上把本來不是經驗物件的東西改變爲經驗物件，從而宣佈純粹理性的任何實踐擴大是不可能的了。因此，我曾不得不拋棄認識，以便讓信仰有個地盤；而形而上學的獨斷論，即形而上學裡那種不對純粹理性進行批判就盲目前進的偏見，乃是一切不信仰的眞正源泉，不信仰是違反道德的，在任何時候都是極其獨斷的。”[7]

康得批判純粹理性的獨斷論，不是為了反駁“上帝存

7 轉引自《西方哲學原著選讀》，下卷，第248頁。

在”的信仰，而是為了給“上帝存在”的信仰留下地盤。於是，他把“上帝存在”同“意志自由”、“靈魂不朽”一起作為他純粹實踐理性的三個公設。

我贊同德國神學家施萊爾馬赫對宗教信仰的看法，他把宗教信仰看作人類需要的“一種根本性的表達”，並指出，傳統觀點的重要偏差就在於，首先把上帝理解為“超越於宇宙”或“隱匿於世界背後”的唯一存在，再將這種意義上的上帝概念設定為宗教生活的出發點，這樣宗教信仰便歸結為某種“他物”了，即變成了某種對人來說不必需的東西。[8]

由此可見，羅素把“上帝存在”不可論證作為“不信仰上帝”的理由是不能成立的。但不可理解的是，羅素在做完這一切反駁後說道：“我當然知道，我給你們談到的這種理智的論點並不能打動人的心旋。真正使人信仰上帝的完全不是什麼理智的論點。絕大多數人信仰上帝，是因為他們從兒童時代起就受到這種薰陶，這才是主要的原因。”這一段話似乎表明，“上帝存在”的信仰是不能用理性的方法論證或反駁的，這豈不是在告誡我們，他花了很大篇幅所做的反駁是徒勞的嗎？

三、科學與宗教是完全對立的世界觀嗎？

羅素在談到宗教信仰的社會根源時說：“我認為宗教基本上或主要是以恐懼為基礎的。這一部分是對未知世界的恐怖、一部分是像我已說過的。希望在一切困難和紛爭中有個老大哥以助一臂之力的願望。恐懼是整個問題的基礎——對神秘的事物，對失敗，對死亡的恐懼。恐懼是殘忍的根源，因此，殘忍和宗教攜手並進便不足為奇了。”他甚至說：“我倒似乎覺得，信仰基督教的人大多都是極其邪惡的。”“在這個世界上，我們依靠科學的力量已經開始瞭解一點事物、掌握一點事物。……科學能幫助我們戰勝多少時代以來人類一直生活在其

8 參見Schleiermacher Friedrich: (1)*The Christian Faith*, Edinburgh: T. & T.Clark Ltd, 1986. (2)*On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Cambridge University Press, 1996.

中的怯懦恐懼。科學能使我們懂得，我們捫心自問也該知道：我們再也不需要尋找子虛烏有的幫助，再也不要幻想天上的救星，而寧可腳踏實地，依靠我們自己在地上的努力，把多少世紀以來教會造成的這個世界，改造成為適於生活的地方。”

這裡羅素强調了三個觀點：（1）宗教信仰的社會根源是人們對未知世界、神秘事物、生死等的恐懼；（2）科學能夠戰勝宗教、代替宗教；（3）宗教與殘忍、邪惡有著直接的聯繫。這三個觀點是基於他把宗教和科學看作對立世界觀的一貫立場。羅素在《科學與宗教》一書中，還談到這兩者對立在認識論上的兩種表現：（1）方法論的對立：任何宗教的教義都是從某個普遍原則演繹出來的（即使用的是演繹法）。這個普遍原則在基督教裡就是：相信上帝的存在和《聖經》的絕對權威。而科學活動是從“特殊的事實”出發，基於觀察或實驗，發現普遍的規律（即使用的是歸納法）。（2）真理觀的對立：任何宗教的教義體系都自稱擁有永恆的、絕對的真理。而科學家歷來承認，人類現有的知識是有限的或暫時的，還有待不斷發現、不斷修正。

但是，在我看來，他對宗教的社會根源和社會作用的看法是片面的，而他所謂的科學與宗教在認識論上對立的表現則完全是錯誤的。

首先，科學與宗教是兩個不同的、但並非對立的知識領域。因為：

（1）科學和宗教的認識論目的不同。科學（在此僅指物理學、化學、生物學等自然科學）是關於自然界的知識體系，它以探尋自然界本身的機制和規律為目的。

而宗教則是關於精神世界的知識，它以追尋一定文化環境中的基本性、超驗的、終極的關懷為目的。人類對自身生存環境的探尋和對自身精神依託的追尋自古至今是同時並存，不可相互替代的。

（2）科學知識體系和宗教知識體系建立的基礎不同。科學知識體系（尤指經驗科學）基於經驗事實或實驗結果的觀察，並通過嚴格的邏輯推理建構起理論系統，因此，科學理論的檢驗是依據可觀察的經驗事實或實驗證據以及邏輯規律規則。但科學活動並不像羅素所說是從觀察開始，大多數科學

哲學家認為，科學是從問題開始的，人人都觀察到蘋果熟了從樹上落地的事實，但牛頓力學並未從這些觀察事實中產生，直到牛頓對這些觀察事實提出疑問，然後對疑問作出試探性假說——萬有引力假說時，牛頓力學才開始。通過假說，提出解答問題的一般性原理，這個過程使用的一般是歸納法。最後通過經驗事實或實驗結果檢驗從一般原理引申出來關於經驗事實的陳述，這個過程一般使用的是假說演繹法。科學知識從發現到檢驗的過程，既使用了演繹法，又使用了歸納法。科學家從不像羅素所說，把演繹法和歸納法看作是對立的方法。

宗教作為一種知識體系，其內部應該保持一致性，即教義之間以及所陳述的事實之間是不能自相矛盾的，這一點是毫無疑問的。而宗教知識體系的基礎是宗教經驗，宗教經驗，如前所述，是指宗教信仰者對神聖物（神性、神聖力量、神性物）的某種直覺式的內心感受和精神體驗。而各種直覺就本性而言都是與某種情感相聯繫的。因此，宗教知識不需要科學知識那樣的檢驗過程，只需要信仰者個人對神聖物作出符合人性的把握、理解和表達。所以基督教徒把這種宗教活動恰當地稱作 “見證”（testimony），以區別與科學活動中的證明（proof）或檢驗（test）。

（3）科學“真理”與宗教“真理”是不同的概念。這兩種活動的結果都自稱是達到了對真理的認識，但這兩種“真理”概念是不同的。科學中的“真理”一般指，通過事實檢驗的理論（偶然真理），或是通過邏輯檢驗的理論（必然真理）。表達這種真理的命題是事實命題，是可以用真或假來刻劃的，其標準就是是否與事實符合，是否為一邏輯重言式。而宗教中的“真理”則是指，人生的完滿境界，倫理上的正義、公平、平等、自由等，表達這類真理的命題是價值命題，是不可用真或假來刻劃的，其評價只能用善或惡。因此，宗教中的“真理”概念實質上是“善”。這就是我們常說的，科學求真，宗教求善。可見，這兩種“真理”概念不是同一意義上的概念，是不可比較的，因此，根本不可能是羅素所說的“兩種對立的真理觀”。

其次，從宗教產生的社會根源來看，宗教產生的社會根源之一，確實是對未知世界的恐懼。但這裡應該區分物理世界和

精神世界。物理世界如此之浩瀚、博大精深，以至把全部人類的認識成果加起來，對於未知的東西來說仍然顯得太渺小。已知的物理世界與未知的物理世界相比，永遠是個無窮小的數。面對未知的自然災害、疾病、死亡的威脅，人們常常企盼一個超人的力量來拯救人間的苦難。如果說隨著自然科學的發展，人類對物理世界的恐懼會逐漸減少，那麼，人類所需要的精神層面的關懷，是自然科學力所不能及的。

人與其他動物根本的區別就在於，人不僅關心自己生存的物質條件，還需要有很多精神上的關懷，比如：認識的、審美的、社會的、政治的等等。其中最至關重要的、最根本的、一旦接受了就要委身於它的關懷，可稱為“終極關懷”，宗教信仰就是指某種“終極關懷”的狀況。比如，對《舊約》時代的人來說，基督教信仰就是對耶和華、對他所體現的要求、威脅和應許的一種終極的、無條件的關切狀態。神學家田立克(Paul Tillich)把終極關懷的基本特徵概括為：終極性，即在終極的意義上排除了其他種種關懷，使其成為終級關懷；終極的關懷是無限性的，即獨立於任何條件，諸如性質、意願、環境等；無條件的關懷又是整體性的，它把我們自身或世界一併囊括於內，使之不可超越；整體的關懷還是無限性的，即一旦抱有某種宗教的關懷就不可能有片刻的鬆懈或安歇。終極的、無條件的、整體的和無限的關懷就是終極關懷，“終極關懷”是“宗教關懷”的同義語。[9]

人類精神活動的一切領域都反映了這種終極關懷的狀態，比如，在道德領域，表現為道德要求的無條件性；在審美領域表現為文學家和藝術家想方設法地描述或表現“終極意義”的無限渴望；在認識論領域則明顯地表現為一代代思想家對“終極存在”的不懈追問。認識論中的終極關懷實際上包括具體科學中的終極追問，如：數學中對數的本質的追問，物理學中對實在本質的追問等。人類精神活動領域中反映出來的終極關懷的狀態，其本質就是宗教性的。在這個意義上，每個人即使不是宗教信徒也都有宗教性，都有終極關懷的要求。那麼，能滿

9 參見Paul Tillich, *Systematic Theology*, Three Volumes in One, The University of Chicago Press, 1967, Vol.1。

足我們終極關懷的東西是什麼？這顯然是不能用某種特殊的物件作回答的，因為它是超驗的，這也許是一種對神性的意識、絕對的依存感、無限感。宗教信仰實質上就是給人們這樣一種終極關懷。再發達的科學也不可能給人類如此的終極關懷。

由此可見，科學與宗教的關係不是戰勝與被戰勝、代替與被代替的對立關係，而是人類生活不可或缺的、同時存在的兩個領域。

至於社會作用，科學造福了人類，推動了人類的發展，這是不爭的事實。但現在人類卻越來越多地反思科學給人類造的禍，原子彈殺害了無數無辜，現在仍然極大地威脅著人類和平；科學的快速發展嚴重地污染了環境，正在毀壞人類賴以生存的家園。科學給社會帶來的這些負面作用，常常並不歸咎於科學本身，而是歸咎於使用科學的主體。

宗教又何嘗不是如此？宗教的社會功能首先體現為道德功能。宗教是教人從善的，有助於教化出虔誠而善良的公民、官吏、武士乃至丈夫、妻子和兒童，以維繫社會的穩定。然而，有些人，如羅素，常以中世紀羅馬教會對於科學家的迫害為例，說明宗教與殘忍、邪惡有著直接的聯繫，宗教是反科學的。其實嚴格地說，羅馬教皇時期並非由於那些科學家們進行了科學研究或科學實驗才遭到迫害，而是由於他們蔑視權威，堅持思想自由的原則，堅持那些不同於羅馬天主教官方教義的異端學說。這種案例僅僅只出現在政教合一的年代和國家，這本身就足以說明，披著宗教外衣的殘忍、邪惡的權力和權威才是產生殘忍和邪惡的根源，宗教本身不可能直接導致殘忍和邪惡。可見，羅素關於宗教與殘忍、邪惡有著直接的聯繫是不能成立的，“信仰基督教的人大多都是極其邪惡的”的說法更是令人無法理解的。

而且，宗教也不可能必然導致反科學。從理論體系上說，科學只能與科學相衝突，信仰只能與信仰相衝突；保持為科學的科學不可能跟保持為信仰的信仰發生衝突。這對於其他科學研究領域來說也是如此，比如，生物學理論和物理學理論是不可能發生衝突的。從宗教信仰和科學研究的動機來說，對於物理世界的認識，科學似乎從宗教那裡奪走了信仰的動機，但其實不然。很多科學家正是為了追求自己的宗教信仰而走上科學

研究之路的。牛頓是為了尋找上帝的第一推動力而從事於他的物理學研究的。美國的科學社會學家默頓在他的著名的著作《十七世紀英格蘭的科學、技術與社會》中，曾經列舉了很多英格蘭的科學家都是為了實現上帝為人類造福的旨意而從事科學的。而且科學精神與清教精神是一致的，比如，為人類造福，勤奮工作，勤儉生活等等。這些足以說明宗教性常常是科學發展的動力。

綜上所述，羅素關於“我為什麼不是基督徒”的理由是不能成立的。

（作者單位：武漢大學）

基督教是一個概念性的眞理體系嗎？

謝文郁

中國基督教神學建設問題一直有兩派觀點，其一為基督教中國文化化(如本色化，處境化等)，其基本立場是，在引進基督教時使之適應中國文化，從而用中國文化來調整基督教；其一為中國文化基督教化（包括改造，更新等），認為基督真理永恆不變，中國文化中和基督教相符合的因素可以保留吸收，但那些不符合或者相衝突的方面則要排除。深入分析發現，這兩派共用了一個預設，即，基督教被理解為一套概念性的真理體系。表現在神學上就是，從某種上帝概念出發來論述基督教的基本信仰，回答有關上帝的存在、上帝和人類的關係等等，如：系統神學。

如果基督教是一套概念性的真理體系，我們馬上會遇到這個真理判斷問題：誰是真理判斷者？這個問題也是路德在發起宗教改革時所遇到的，他稱此為justification問題。他認為，任何人都不能充當真理判斷者，人只能在基督信仰中才能得到真理、善和自由，即“因信稱義”。

進一步追溯，這也是當時基督教進入希臘羅馬文化時所遇到的，即真理判斷問題。《約翰福音》對這個問題的回答，決定性地導致了希臘文化對基督教的歸依。為了說明中國文化語境中的神學和文化關係，我想通過分析基督教神學史上的兩個決定性事件，指出基督教的出發點是恩典，而不是一套思想體系。一種文化接受了恩典概念後，並不會失去自己的特色；然而，由於恩典的進入和引導，這種文化將不斷接收從神而來的資訊，更新擴展自己，並通過各種方式（如文學作品，宗教儀式，概念體系等）來表達她所接受到的恩典。當人們運用概念來表達關於神的知識時，就發展出一種神學。因此，神學其實

也是一種文化。準確來說，基督教神學是人們在神的恩典中認識了神，並藉助概念來表達這種認識。

一

真理問題是希臘哲學的中心問題之一；它的核心是宇宙的終極起源或原則。人們追求揭示這終極存在。當某人宣稱揭示了它的存在時，便認為掌握或得到了真理。因此，真理問題包含認識的主體、認識的途徑和客觀存在。早期希臘哲學家往往只是宣佈真理。隨著研究的深入，人們逐漸發現真理問題的更重要是認識論。當人們不斷宣佈真理，從而造成眾多真理時，人們不得不重視誰的才是真理這一問題。為了回答這一問題，希臘懷疑主義便應運而起，成為希臘化時期的主要思潮之一。[1]

懷疑主義關於真理的分析有邏輯的和認識論的兩個方面。在邏輯上，真理問題有兩個陷阱。其一為無窮後退。這個論證認為，如果某人或某一學派宣佈了真理，我們必須先決定判斷真理的標準，從而依此而判定這人或學派的真理是否為真理。但是，這個判斷標準能否為真理標準又需要另一個標準來判斷。於是，我們將陷入標準的標準的標準這一無限後退的過程中，無法提供最後的真理標準。其一為循環論證。當真理提出來後，人們便尋找證據以支援真理。但這些證據本身的可靠性需要真理來說明。證據和真理相互為根據。大多數真理體系，在懷疑主義看來，都陷入這樣的循環論證中。[2]

在認識論上，懷疑主義努力以認識主體，認識途徑，和認識物件三方面來否定真理標準的存在。在認識主體上，究竟認識主體是什麼？誰能充當認識主體？這些問題並無一直意見。是理性存在，還是感性存在？是眾人還是個體？等等，人們無法定論。如果是這樣，我們如何能夠根據它來判斷真理呢？特

---

1 古希臘哲學最早提出真理標準問題的哲學家是巴門尼德。他認為真理有一些基本的標誌；一個人在宣稱真理時，若不符合這些標誌就不能是真理。參閱巴門尼德殘篇，見《古希臘羅馬哲學》，商務館，1957。不久，人們發現，即使遵守這些標誌，同樣會導致不同學說。四元素論，種子論，和原子論都符合這些標誌，但仍然是各說各的。普羅泰戈拉乾脆認為“人是萬物的尺度”。柏拉圖在他的〈泰阿泰德篇〉中對真理標準進行了深入的討論，對後來的懷疑主義有深入的影響。

2 參閱《懷疑主義概要》*Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism,* J. Annas和J. Barnes英譯， Cambridge: Cambridge University Press, 1994，72。

別當人們談論主體時，必有一位主體來談論主體，從而有主體的主體這一邏輯上的荒謬性。關於認識途徑，一般認為有感覺和理性兩途徑。對於感覺，人們都同意它們是多樣的，常常彼此相衝突；而且有些感覺是真實的，有些則是幻覺，是虛假的。我們如何根據這樣性質的感覺來判斷真理呢？至於理性，且不說人們對它的認識和定義五花八門，以致它的存在與否都成問題；即使它是存在的，但不同人的理性並不相同，究竟根據誰的理性來判斷真理呢？是智者的？柏拉圖的？還是斯多亞主義的？這是無法定於一尊的。最後，懷疑主義者認為，我們也無法根據客觀對象來判斷真理。真理往往被定義為認識符合對象。如果人們已經知道了對象，就已經掌握了真理，從而不必去比較認識是否符合對象。如果人們對對象無知，就不能根據對象來斷定認識符合對象。[3]

從以上邏輯的和認識論的角度看，任何真理斷言都是不可能的。因此，懷疑主義的結論是，關於真理我們只能懸擱不判，但繼續追求。這樣的結論當然也影響彼拉多關於真理的看法。不難體會到，他的話“真理是什麼呢？”包含了整個希臘哲學對真理的追求和絕望的情結。當《約翰福音》作者記載這句話時，我們注意到，隱含了作者對希臘哲學在真理問題上陷入的困境有深刻的體會。

彼拉多無法體會耶穌關於為真理作見證的宣告。但是，《約翰福音》作者對此是深刻體會。在他看來，真理不是人的追求所能達到的。人的追求在希臘哲學中已經證明走向了絕路。不論人們如何另闢新徑，都無法逃避懷疑主義的邏輯論證。從可能性上看，人要獲得真理的唯一途徑，乃是真理自己主動把真理帶給人並向人顯示。也就是說，如果真理在現實中向人啓示它自身的存在，那麼人就能夠在接受中獲得真理。這一途徑，《約翰福音》作者認為，便是耶穌為真理作見證。

“見證”（Marturian）的意思是把所知道的完全表達出來。《約翰福音》認為真理不是靠人去追求而得。人的追求只會遠離真理。真理是給予人的；這給予的方式即是見證。當然，作見證者必須知道所要見證的。如果人們在說自己所

3 參閱《懷疑主義概要》，頁73－87。

不知道的東西，那他們給的就是假見證。假見證無助於對事情真相的瞭解。見證有時也可以通過傳聞給出，如：聽某人如此這般說。這種傳聞的見證雖然不一定是假的，但它的真實性肯定是不完全的。《舊約》中有許多先知傳達神的資訊。這些傳達也是關於神的見證。對以色列人來說，他們確實從中（通過見證）領受到神的話。但是，對於外邦人來說，這樣的見證是不可靠的，因為人們也許領受的不是神的話而是其他的什麼東西。“先知”和希臘文化中的“預言”（通過諸神廟祭司之口）並無根本區別。從這一點看，先知的見證並不能給人以真理（從外邦人角度看），或至少不能給出完全的真理。

然而，當耶穌說他從真理那裡而來，並要告訴人們他所知道的真理時，如果耶穌所說屬實，那他就能夠帶來完全的真理。這一說法對希臘哲學家來說就耳目一新了。耶穌說：“但那差我來的是真的，我在他那裡所聽見的，我就傳給世人。”（八26）他還說：“我所說的是在我父那裡看見的。”（八38）“我將在神那裡所聽見的真理告訴了你們…。”（八40）“我將真理告訴你們。”（八45）耶穌說這些話的意思是，他所見證的是完全的真理。如果我們同意懷疑主義關於真理標準的論證，即沒有確定的普遍接受的真理標準，從而對真理懸擱不判，那麼我們對耶穌的見證就會有兩種態度。其一，耶穌的見證是假的。但如果我們不知真理本身是怎樣的，當我們說耶穌提供假見證時，我們也就作了一個假見證。其二，耶穌的見證是真的。在我們對真理無知的前提下，我們說耶穌的見證是真的時並沒有提供任何證據。實際上，這兩種態度在耶穌的每次佈道後都出現在他的聽眾之中。

有一點可以肯定的是，懷疑主義關於真理的論證對耶穌的見證是無效的。懷疑主義論證對於人的真理追求都適用，並且是摧毀性的。但是，如果真理自身通過耶穌的見證而給了人這件事是真的話，任何簡單不負責任的懸擱就很可悲了。懷疑主義者並不是為懷疑而懷疑。他們主張繼續探索真理，並認為懸擱的態度有助於這樣的探索。但耶穌指出了一條新路，就是通過見證而接受真理。因此，簡單的懸擱就可能阻塞我們獲得真理。

如何才能形成接受耶穌見證的態度呢？很顯然，任何尋

求證據以證明耶穌的見證為真的努力，都必將陷入懷疑主義所揭示的陷阱中。因此，耶穌提到三個見證。洗禮者約翰的見證是最先提到的（參見一7－8）。但約翰的見證屬於先知式的見證。所以耶穌說：“但我有比約翰更大的見證。因為父交給我要我成就的事，就是我所做的事，這便見證為是父所差來的。”（五36）因此，耶穌的見證才是完全的見證，因為他從真理本身而來。耶穌還提到“還有差我來的父也是為我作見證。”（八18）天父的見證主要是指，舊約對耶穌道成肉身所做的見證。耶穌這裡是要回答，當時猶太人企圖尋找證據以證明耶穌的見證的想法，目的是告訴他們去認真體會神在猶太傳統中真實意圖。

因此，接受耶穌為真理作見證這一說法，還需要回到耶穌的見證上來。他說：“我既然將真理告訴你們，為什麼不信我呢？”（八46）耶穌要求聽衆在“信”中接受他的見證。“信”是一種情緒指向，它不要求對所信物件有任何知識。比如，對醫生的信任使我們缺乏藥物知識的前提下，接受藥物對自己的病有益這一說法為真。因此，儘管我們對真理無知，如果我們信任耶穌及他的見證，就能接受他的見證並進而達到真理。我們對藥物和自己身體關係的知識，是在信任醫生並接受藥物以後的事。相似地，我們對真理的認識也是在信任耶穌並接受他的見證之後的事。這是唯一通向真理的道路。

這樣一條道路避免了懷疑主義論證所揭示的真理追求的陷阱，滿足了希臘哲學對真理的渴望。因此，當人們在這條路上親身接觸真理時，它的力量就不可抗拒了。從這一角度看，希臘哲學家對基督教的皈依就不足為奇了。

二

《約翰福音》對古希臘哲學的衝擊是摧毀性的。也就是說，當人們在信任耶穌中，不斷開闊視野和進入新的思想境界時，對耶穌的信任就不斷加强。於是，人們的懷疑主義傾向就日漸淡薄，並且越來越堅信自己能在啓示中認識真理。這種信心加强的過程反映在歷史上，便是古希臘哲學讓位於基督教哲學的過程。啓示真理觀主要關心的是人認識真理的道路。在它

看來，信任是認識真理的出發點。這種方法在理論上被描述為“以信求知”。[4] 因此，在信仰裡求理解乃是人們認識真理的主要途徑。

但是，人們還是會問：作為認識形態的真理究竟是什麼呢？什麼時候才能指著一個學說，說：“這就是真理了。”人們在信任中相信耶穌已經把真理完全給了人。因此，把這真理通過理性的形式完全揭示出來就是我們認識真理的任務了。關於真理概念，有兩種定義，一是古希臘哲學的客觀真理觀，認為真理乃是認識主體對事物本身的正確把握；一是《約翰福音》的啓示真理觀，認為真理在真理擁有者那裡的知識形式不同於人的認識形式。對於第一種真理概念，人們在信任中要求耶穌把事物的本來狀態啓示給他們，從而使他們能夠擁有關於事物本身的知識（即真理）。對於第二種真理概念，人們在信任中要求把握耶穌所擁有的真理（非人類知識形式的真理）。於是，人們就發展了兩類知識，即關於周圍事物的知識（科學）和關於《聖經》的知識。

科學知識的真理性在古希臘哲學那裡一直是爭論不休的問題。由於啓示真理觀的引入，人們在對神的啓示的信任中放棄了爭論，因為神保證了我們認識的真理性。對於人們提出的一種科學理論，如果它很好地解釋了我們所觀察的現象，同時在思想上又支援神的存在，就會被當作神所啓示的知識，符合事物本身。托勒密的地心說和亞裏士多德的物理學都是這樣被接受為真理的。這裡，真理仍然被理解為人的認識和客觀物件的符合；所不同的是，其中的符合由對神的啓示的信任來擔保。我把這種真理觀稱為啓示客觀真理觀。

人們關注更多的是對《聖經》，特別是福音書的解釋。不難想像，當人們讀《聖經》時，不同的人有不同的理解。究竟誰的理解才符合原意？一旦人們對耶穌的信任建立了起來，就認定《聖經》內涵了真理。真理是唯一的。如果出現了衆多不

---

4 以信求知”作為真理認識方法在奧古斯丁的思想中就已經在運用了。不過，對這一方法作理論的闡述則是由安瑟倫給出的。他在《愚人論》討論他的上帝存在本體論論證的方法時談到：“我並不追求理解，然後才相信；而是我相信，所以我才能理解。我認為，如我不信，則我不能理解。”（引自*St. Anselm, Proslogion*，第一章，英譯，M.J. Charlesworth, Oxford, 1965，第115頁）。

同的理解，那麼，要麼只有其中的一種理解符合了真理，要麼這些理解都沒有把握住真理。如果出現一種較好地解釋了《聖經》，並且被越來越多的讀者所接受，人們就會認為它包含了真理。接受這種解釋的人越多，它的真理性就越得到鞏固。這樣，人們就建立了一種權威解釋。權威解釋是真理的代言人。教皇以及主教們在解釋《聖經》上的至高無上的權力，便是這樣建立起來的。托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas，義大利神學家和哲學家，1226—1274）運用亞裏斯多德的哲學理論從自然神學的角度來論證上帝存在，由於它的體系完整而被廣泛接受，隨著其權威解釋地位的建立，它就成了人們理解神的存在的必經之路。

啓示客觀真理和權威解釋都是以真理的身份出現的。當人擁有真理時，人就擁有了真理判斷能力。從真理出發，人們便可以對其他思想進行判斷。因此，當一種不同的理解出現時，由於它對“真理”和權威的冒犯，就有可能被判為異端。歷史上，人們一旦接受了一種好的科學或理解，並在對神的啓示的信任中賦以真理性和權威性，便以此為標準審判其他不同的學說。比如：康斯坦斯會議（1414-18）判決胡斯（Jan Hus，1369—1415，捷克宗教改革思想家）為異端並將他處死；教會對哥白尼（Nicolaus Copernicus，1473-1543）的太陽中心說的抵制，對伽利略（Galileo Galilei，1564—1642）的物理學的壓抑等等，都表現出這些真理擁有者對其他思想的判斷權。

我們知道，啓示真理觀，如《約翰福音》所表達的，是完全排斥人的真理判斷權的。然而，在啓示客觀真理觀和權威解釋這裡，人的真理判斷權被重新引入並使用。真理判斷權是客觀真理觀所要求的。如果真理是認識和對象的符合，而對象是客觀的唯一的，那麼，人們在認識事物時必然要求有一個判斷標準，以此判斷人們的認識是否符合對象；否則，所謂客觀真理便無從談起。不難發現，在真理判斷權問題上，啓示真理觀和客觀真理觀是不相容的。由於剝奪人的真理判斷權是啓示真理觀的認識論前提，因此，當啓示客觀真理觀重新引入人的真理判斷權時，實際上是引進了一個邏輯矛盾。而且，這一邏輯矛盾嚴重破壞了由啓示真理觀所引導的認識論態度。前面指出，啓示真理觀的確立導致了三種真理認識態度，即，信任態

度，接受態度和開放態度。這三種態度都只有在喪失真理判斷權的前提下才是可能的。啓示客觀真理觀保留了信任態度，然而卻放棄了接受態度和開放態度。很明顯，當人們擁有真理判斷權時，人是不需要接受的，從而也沒有必要保持開放態度。[5]

啓示客觀真理觀的這一邏輯矛盾在馬丁路德[6]　對羅馬教皇主義攻擊中被完全展現出來。路德首先對恩典這一概念作了細緻的卻關鍵性的劃分。在他看來，恩典有兩方面，一是已經顯現的，一是神秘的、未顯現的。[7]　顯現的恩典主要是告訴人們，人的本性已經敗壞，依靠自己是不可能認識真理的。因此，人對真理的認識只能靠神的啓示。然而，路德認為，這種依靠不是一次性的，而是持續性的。也就是說，人們不可能因為在昨天領受了神的啓示或恩典，就認為自己得到了神的真理，從而不需要繼續接受神的恩典。[8]　實際上，當人們擁有神的真理時，就可以完全依靠這已經得到的真理對各種其他思想進行判斷。不難發現，這樣的恩典觀允許人的真理判斷權的重新引入。

路德認為，人對神的恩典的依賴是每時每刻都不能中斷的，因為神的恩典是在許諾中給與人的。神的許諾是不會落空的（由信任態度來支援）。在許諾中的恩典要求人們永遠向神開放，保持接受態度。他說：“我們只須知道在神那裡有不可窺視的意志；至於這意志指向什麼，為什麼這樣指向，指向的有多遠等等，我們都無權追究，追求、操心、或干涉。面對它我們只能存敬畏之心。”[9]　在敬畏之心中人才能獲得真理。敬畏之心也就是向神開放的接受態度。相反，任何自以為擁有真理判斷權的人，當他進行判斷時乃是以“神的旨意”出發的，他所敬畏的不外是這已被認定的“神的旨意”。當然，這種人

5　關於這一點，施萊馬赫（Schleiermacher，十九世紀德國哲學家和神學家）在他的《基督信仰》（Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, H.R. Mackintosh and J.S. Stewart主編, Edinburgh: T&T Clark, 1989）中給出了很好的論證，參閱頁390。

6　馬丁·路德（Martin Luther，1483-1546），德國神學家，基督教宗教改革運動發起人。

7　參閱《路德和伊拉斯謨：自由意志和救贖》（*Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*）P.S. Watson譯，Philadelphia: The Westminster Press, 1969, 頁200-5。

8　路德說，“人若不疑，凡事皆依靠神的恩典，則他就完全對自己絶望，不再為己做任何選擇，而只是等待神的工作。這樣，他就靠近了恩典並能得救。同上，頁137。

9　同上，頁201。

沒有向神開放的接受態度，因而不可能獲得真理。

正是在這種語境中，路德提出“因信稱義”。“義”的原文是righteousness。它包含了認識上的真理、道德上的善、政治上的公正等等。在路德看來，對於真理、善、公正，沒有任何人可以作為判官，因為唯有神才知道真理、善、公正，因而才是判斷者。人必須放棄自己的判斷者身份，在信心裡接受耶穌的給與，從而接觸真理、善、公正。因此，人只有通過信仰並跟隨耶穌才能“稱義”。從這種理解出發，我覺得justification by faith alone應該譯為：“因信而得真善。”

三

加爾文在論述基督教原理時開章明義地指出：[10]“關於神的知識和關於我們自己的知識是聯繫在一起的。”他的第一個命題是：“沒有關於自己的知識就沒有關於神的知識。”“自己”這個概念並不是一個孤立的概念。每一個“自己”都是由一定的社會關係來規定的；任何社會關係都在一定文化語境裡被定義。因此，我們不能脫離我們的文化背景來認識自己。從中國基督教的建立這一角度看，這個命題可以改寫為：我們是作為中國人來認識神的。其實，當人們談論基督教中國文化化時，正是注意到這一點。對自己的傳統文化無知，對自己所生活於其中的社會環境不瞭解，對自己的生存關注缺乏深入的體驗，我們就無法認識神。一些神學教育者（包括許多神學生）相當固執地認為，《聖經》就是真理的全部，因而我們只需要研讀《聖經》就可以認識神。這種貌似真理的說法是不能成立的。如果關於《聖經》的知識沒有進入我們的生命，我們就無法認識神。《聖經》的真理如何能夠進入我們的生命呢？不難發現，它必須觸動我們的感情、關注、思想。如果一個人對自己的感情、關注、思想麻木無知，《聖經》就只是一本外在於我們的書而已。

目前在漢語神學的著述中，翻譯著作居主流地位。考慮

10 參閱加爾文：《基督宗教原理》（Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*），英譯：Ford Lewis Battles, The Westminster Press, 1960年。

到西方文化對中國的影響，西方傳教士對中國基督教發生發展的重大貢獻，這一點是無可非議的。但是，這些神學著作都是西語文化背景中對神的認識。它們只是一種關於神的知識。然而，當强調這才是正確的或真理性關於神的知識時，我們就必然陷入真理判斷者問題和權威解釋問題。也就是說，我們憑什麼說這些神學體系（無論是福音派，自由派，正統派等等）是正確的、權威的、關於神的知識呢？為瞭解決這裡的問題，人們往往走向多元主義，認為我們並沒有唯一關於神的知識。於是，其他宗教關於神的知識也是一種關於神的知識，而基督教神學無非是多元中的一元。對這個問題作深入的分析，不難發現，人們走向多元主義是挑戰西語神學的解釋權威地位。然而，多元主義在邏輯上是一個悖論，在實踐上則妨礙了在中國語境中談論基督教神學。

加爾文提出的第二個命題是，“沒有關於神的知識就沒有關於自己的知識。”他指出，人的生存從一開始就被賦予認識神的能力。人在認識上不可避免地要發展並擁有關於神的知識，並且希望在自己關於神的知識中完成對自己的認識。因此，人是宗教動物。然而，人依靠自己所獲得關於神的知識只能是虛假的，在自己的概念定義下的，因而是偶像。只有當神主動向我們顯現時，我們才能夠獲得真實的關於神的知識。加爾文繼續談到，對於神在耶穌中對我們的顯示，我們必須在敬虔中去認識和接受。在這裡，關於神的知識就不是人所能追求的。敬虔是一種信任交托、仰望等待、開放接受的態度。在意識水準上表現為一種面對神的接受態度。歸結起來，加爾文認為，關於神的知識是神主動給我們的，我們所需要做的就是在基督信仰裡接受它。

從《約翰福音》對真理問題的回答，到路德的“因信稱義”，到加爾文的敬虔態度，歸結就是，我們關於神的知識不是一種固定不變的概念體系，不是通過記憶、分析、和理解來掌握的某種知識。因此，關於神的知識不是一種神學。我們是在恩典中認識神的。神在基督裡進入我們的生命，從而使我們能夠認識神。我們在恩典中對神的認識會形成不同的關於神的概念，並在此基礎上建構我們的神學。我們在不同的文化背景中認識神，就會形成不同的神學。神學是對關於神的知識的概

念化，是人的思想對神的知識的概念表達。一般來說，神讓我們知道多少關於他的知識，我們就能夠接受多少關於他的知識，從而就能知道多少關於他的知識。換句話說，關於神的知識不是我們能夠決定的，而是完全由神來決定。這樣的關於神的知識當然是唯一的真理，而不是所謂多元中的一元。

小結

從這個角度來談論中國基督教神學，切忌把基督教當作一種固定的世界觀和價值觀，並用它來取替中國人的既有世界觀和價值觀。每一個人生活在一定的社會環境，受其中的文化影響而形成一定的世界觀和價值觀。這便是他認識神的基本前提。人不可能脫離這個前提來認識神。因此，人必須對自己的這個境況有足夠的認識。當然，僅僅依靠這個認識，是不可能認識神的。關於神的知識只有通過基督傳遞給我們。在一定的世界觀和價值觀中來接受神在基督裡的真理，這真理就是神的恩典。它不是一種世界觀和價值觀，因而不會取替我們現有的世界觀和價值觀。然而，當它進入我們的生命之後，我們的世界觀和價值觀就會被更新，並對所接受的恩典加以概念表達，形成我們的神學，創造我們的新文化。

（作者單位：山東大學）

學術會議報導

“從中國處境理解基督教”
——國際學術研討會綜述

王忠欣

二〇〇三年六月六日至九日，在陽光燦爛的南加州帕薩迪那市，北美華人基督教學會主辦的第八屆“基督教與中國”國際學術研討會順利召開。同往年一樣，今年學會也選擇了一間美國學術機構作為會議的協作單位，這就是世界馳名的富勒神學院。

“基督教與中國”國際學術會議是北美華人基督教學會主辦的系列年會，今年會議的主題是“從中國處境理解基督教”。年會的參加者主要為在北美的華人基督教和其他宗教的學者，許多從事人文、社會科學研究的學者也參加了會議。三天的會議中，來自美國、中國大陸、台灣等地七十多位華人學者匯聚一堂，就會議主題進行了熱烈而深入的研討交流。會議共收到學術論文四十五篇，文章從不同學科角度探討了基督教與中國文化、社會的關係，給與會者新的啓迪，使大家受益非淺。

六日晚的開幕式上，富勒神學院副院長Sherwood Lingenfelter 代表神學院致歡迎詞。他並現身說法，通過自己從對基督教反感的人類學家到基督教神學家的經歷，說明科學與神學之間並非是水火不相容的衝突關係。接著，學會會長王忠欣博士為會議致開幕詞。他從基督教在中國的處境、中國人對基督教的誤解、和基督教在中國的本色化和獨特性等三個方面，論述了基督教在中國的發展；並從基督教在中國的傳播歷史、信衆人數和影響等方面，論證基督教已經在中國文化和社會的土壤中紮下了根。他的發言為大會的研討鋪設了背景。

接下來作學術發言的是富勒神學院院長Richard Mouw 教授和基督徒人士交流協會會長余國良博士。Mouw教授發言的題目

是“基督教與文化：新中國所面對的挑戰”。他以尼布林所提基督與文化之關係的五種模式為理論，以富勒神學院從與文化分離到參與文化的轉變為例，分析了中國基督教面對的困境、機遇和挑戰。他指出今日巨變中的中國，基督教面臨一個機遇，有可能對當代中國文化作出貢獻；然而中國基督教深受美國基督教基要派的影響，對文化持保守的態度，這又使中國基督教面對一種挑戰。回應這挑戰的重要一步，就是加强中國基督教的神學建設；神學建設必須論述今日中國道德選擇的新環境、基督徒生活和思想對日益增長的多元文化的積極貢獻、以及基督徒提倡共享福祉努力的神學基礎等問題。

余國良博士所作的發言為“基督教與中國社會與文化”。在他一萬五千多字的文章中，余博士從中國目前社會經濟的巨變入手，首先討論了市場經濟和城市化對中國基督教的衝擊與影響，以及教會與信徒個人對此作出的回應；然後分析基督教神學對中國法制建設、國民道德的建立可能作出的貢獻；接著又論述了基督徒的文化使命，以及基督教與中國文化之間的關係；最後，余博士特別討論了基督教在中國的特殊處境，即神學與馬克思主義意識形態的關係。他的發言引起了與會衆多學者的興趣，也使大家對基督教在今日中國的處境有了宏觀的瞭解。

七日開始，會議進入研討階段，三十多位學者宣讀了自己的研究心得，並同與會的其他學者進行了切磋交流。今年學者們研討的內容主要集中在以下幾方面：

基督教與中國文化

同往年一樣，很多學者都對基督教與中國文化的比較、對話興趣濃厚，今年也有不少學者圍繞這一主題進行研討。舊金山州立大學教授鄭繼宗向大會提交的論文是“從中國的‘三不朽’看基督教的‘永生’”，他首先探討了中國文化中“不朽”的含義，然後介紹基督教新約聖經中有關“永生”的論述，最後指出，聖經與中國古籍中的“永生”、“壽”、“不朽”，字雖異而義相似，達到的方法也有異曲同功之妙，只有在愛德中，我們才能與天地參，永不止息。

在題為“道，與文以載道”的發言中，旅居洛山磯的自由作家劉前敏比較了中國文化“文以載道”的見解與耶穌基督“我是道路、真理、生命”的宣告，認為傳統中華文化“內勝外王之道”與耶穌之“道路、真理、生命”的義理是符合一致的，由此也說明了中華文化與愛的“福音”之契合關係。

中國社科院哲學所研究員鄭家棟發言的題目為“儒家思想中的父子關係及其與基督教的比較”，他認為“父子關係”在儒家思想中居於非常核心的地位，基督教和新儒家對此有不同的理解，由此引出兩個問題：一是詮釋方法上的問題，即如何面對哲學的詮釋與歷史的詮釋之間的緊張及其引發的諸多問題，二是在儒家“愛有差等”的倫理序列中，“父子關係”能夠突破人際之間的有限性，向更高或更根源的存在開放嗎？這是儒家和基督教對話過程中必須面對和加以闡釋的問題。

哈爾濱工業大學人文社會科學學院教授季國清提交大會的論文是“價值論與基督教”，他認為價值必須既是“是”，又是“應該”，即價值既是超越的又是內在的；從這一角度去看，基督教是世界上最大最成功的宗教，因為基督教開宗明義宣告上帝是既超越又內在的。在此基礎上，他對基督教和儒家進行了比較，認為儒家“三綱五常”中最成功的是父子關係，它既超越又內在，歷時均等；而君臣關係與夫妻關係只超越不內在，是其最大敗筆，這也反過來證明基督教的價值準則。

關島大學哲學系教授謝文郁在會上作了題為“《中庸》的君子論與基督教的恩典論”的發言，他從比較研究的角度，分析了以誠為本的儒家君子論與以信為本的基督教人生觀，指出基督教的恩典論能夠清除儒家君子論的生存誤區，而儒家君子論則可以避免人們在恩典論中所培養的消極等待的生活態度。他並提出以信為本的君子論，認為恩典概念的引入是中國基督教發生發展，乃至進入中國主流意識的關鍵。

武漢大學哲學系教授丁四新的論文是“論《聖經》與《墨子》言‘愛’的差別”，他通過對兩者所傳講的“愛”的比較，找出兩者間的根本區別，即墨子的“兼愛”因對象和作為的不同而有差等，耶穌所說的“愛”則無人我之分；墨子的“兼愛”是從治國平天下的功利主義角度而言，耶穌則從神性、人性相交往的角度而言“愛”；在墨子的“兼愛”中，人

的存在並無神性的一面，而基督教中，神藉著“愛”住在人裡面，人對“愛”的追求是主動的。

恩福基金會會長陳宗清博士在會上論述了“中國人對基督教的理解”，他認為傳統上中國人往往從社會功能、歷史發展、宗教比較、外交侵略、人心空虛等十個方面去理解基督教，而基督教竟究是什麼？他指出基督教的核心應當是耶穌基督，透過耶穌基督才能正確理解基督教。

廣州社科院哲學文化研究所的李大華教授就“中國人觀念中的上帝”作了發言，他認為上帝觀念在上古中國已經存在，並深深地印在中國人的觀念世界，雖然這種觀念是一種原始和朦朧的，從未像聖經中那麼清晰、具體。他進一步指出，沒有一點宗教情感的人在中國並不是普遍現象，人無論怎樣敢於挑戰世界，卻不能沒有對未知世界的敬畏感，而這種敬畏就是對主宰這個未知世界的意志敬畏。

基督教在華史

基督教在華史也是每年會議研討所必不可少的主題之一，今年有數位學者向會議提交了這一方面的論文。北京大學考古學系教授李民舉在“中國傳統文化中的基督教殘跡漫談”的發言中，介紹了埃及紙草發現所帶動的對早期基督教，特別是諾斯底派的重新發現，他認為這些發現對重新理解和認識中國古代文明體系中保留的基督教文明因數提供了便利條件。他進一步論證，根據這些考古發現，可以推斷出中國傳說中出現的“桃花源”、“水簾洞”、“啓母石”等均是基督教文明影響下的產物。

中國科技大學人文學院教授張允熠所關注的問題是“文化衝突與融合”，他以基督教在華傳播的前三次失利的歷史為背景，討論了基督教與中國文化的互補與相容，認為任何一種外來文化如果不尋求與中國文化會通的結合點，就將須臾無法立足。

中央民族大學社會學系教授蘇發祥是藏族人，對基督教在藏區的傳播非常感興趣。他在這次會議上宣讀的論文是“一位美國傳教士在藏區的短暫經歷”。對基督教在藏區的傳播進行

概述後，蘇教授集中介紹了美國“國外基督教佈道會”的傳教士洛富慈在藏區醫療傳教的經歷。他認為基督教在藏區的傳播和發展是一個非常值得關注的研究課題，基督教文明與藏傳佛教文明間的交流對今天各文明間的對話具有啓發意義。此外，四川大學外語系教授姜源的發言，介紹了從十三世紀到二十世紀初歐美遊記中提到的中國與基督教，特別是中國人的宗教信仰及對基督教的看法。

波士頓華人聖經教會的陳一萍女士則以幻燈的形式，通過一張張真實的圖片，介紹了基督教從唐朝到二十世紀在中國傳播的歷史。

當代中國宗教與基督教

宗教包括基督教在今日中國的狀況，以及學界、出版界的宗教研究和出版也引起了與會者的關注。北京大學外國哲學研究所教授王永江對西方科學社會主義頗有研究，他向大會提交的論文是“宗教與社會主義”。他首先回顧了宗教與社會主義的聯繫，以及近代宗教與社會主義的分離，特別是西方科學社會主義者的反宗教傾向；接著他介紹了馬克思主義的宗教觀，指出馬克思、恩格斯都主張宗教信仰自由，而蘇聯和中國在二十世紀實行的消滅宗教的做法是違背馬克思主義的。最後他通過親身所見所聞，討論了八〇年代後宗教在蘇聯和中國的復活，以及隨之而來的宗教熱。至於如何看待宗教的復活，他主要從科學發展、社會、經濟和文化的角度作了分析，認為正當的宗教（非邪教）對社會、對國家都會起到安定團結的作用。

台灣基督教與中國研究中心研究員趙天恩博士多年來一直關注基督教在中國的傳播發展，他這次在會議上的發言為“從中國處境看河南教會的發展和轉型”。通過對河南教會從1978年到2003年長達25年的觀察，他分析了教會在傳播、教育、組織和神學思想四方面的轉型，認為中國獨特的社會、文化、經濟等環境有助於教會的發展和成熟。

浙江大學人文學院教授廖克斌對中國目前的宗教熱，特別是學術界的宗教研究熱進行了研究。在其論文“關於目前中國大陸宗教救世論的一點思考”中，他指出市場經濟的快速發

展，以及生物資訊學和克隆技術的出現，導致了道德倫理觀念嚴重失衡，和對人生意義的困惑；在這種困惑和恐懼中，人們又把目光投向了宗教，而由此興起的宗教救世論思潮會在中國存在相當一段時間。接著他又討論中國需要什麼宗教以及基督教如何在中國本土化的問題。他認為基督教應學習佛教在中國落地開花的經驗，進行與中國本土文化相適應的改變。

對華學術聯會的陳梯女士在其發言中，對中國近年來出版有關基督教的書籍進行了介紹。據她統計，從1985年到2002年中國官方出版社出版的基督教書籍超過了300本，這些書涵蓋教會歷史、基督教神學、基督教倫理學、聖經介紹等20多方面，對中國人的宗教觀產生了重要的影響。

洛杉磯國際神學院院長唐崇懷博士在會上的發言“時代的文化餘民——當代文職和文責的再思”，通過觀察歷史上中國文人的經歷和下場，以及近年來文人學者下海的現象，從基督教的神學觀點思考了中國文人學者在當代文化和文明中的使命。他認為中國的文人學者是文化和文明的支柱和傳承的苗種，應受珍惜敬重。他特別呼籲基督教的文人學者以宗教和社會餘民的情懷，負起自己的文職和文責，對當代文化和文明的挑戰予以領悟和回應。

基督教與倫理道德

越來越多的學者都已經認識到倫理道德與宗教的關係，本次會議上學者們對這一主題也進行了深入的研討。浙江大學國際文化學院教授余瀟楓在會上宣讀的論文是“基督教倫理價值觀的現代轉型”，他指出基督教倫理追求的是愛，愛是基督教精神的核心，是人對自身的罪的懺悔與超越；基督教的愛又是一種普世的愛，體現在對現世的時時“施與”與處處“慈善”中。他認為，基督教倫理從對罪的懺悔與超越生成對普世的愛的社會情懷，是基督教信仰對世俗社會最文明的貢獻。在談到工業文明就多元化的現代社會對基督教倫理價值的全方位挑戰時，他認為基督教“普世的愛”的倫理價值取向應轉向或體現為具有現代性價值緯度和普世性的“當下的愛”。

清華大學人文社會科學學院教授肖巍，則從女性主義的

視角討論了天主教神學家孔漢思提出的普遍倫理。她介紹到，女性主義認為以往的普遍主義是一種虛幻的普遍主義，僅僅適於白人和男性主體；女性主義追求的是沒有人被排除的普遍倫理。在普遍倫理的建構中，女性主義是一種批判武器，能使人們不斷地校正方向，在現有的不合理、不公正的世界秩序中追求合理和公正。

華南師範大學歷史系教授賀璋瑢的論文是比較研究，題目是“孟子與基督教人性/道德論之比較”。她從三個方面對兩者作了比較：一是人性—德性與罪性，二是道德—修養與信仰，三是目標—仁政與得救。她認為基督教對人性的看法也許更接近人的真實狀況，只要人類的本性尚未改變，人就必須對道德努力所能達到的程度保持一種警覺和清醒的認識。

廣州社會科學院研究員於靜在會上的發言，集中討論了基督教倫理在中國社會現實中的實踐。在題為“基督教傳播及其對當代中國婚姻家庭生活的影響”的論文中，她指出目前中國婚姻家庭生活中存在若干問題，如婚外戀、包二奶、嫖娼、家庭暴力、婆媳衝突等，然後介紹了基督教的婚姻家庭理念，如一夫一妻、互相忠誠、彼此相愛等。在其觀察和研究中，她發現在基督徒與非基督徒的婚姻中，往往是非基督徒一方出現違背倫理道德的行為，由此造成家庭衝突和離婚。她認為基督徒面對另一方不忠而選擇離婚，恰是對基督教婚姻家庭理念的維護，因此不能將基督教理念的傳播看作無助當代中國婚姻家庭生活穩定的論據。

宗教與環境保護

環保問題，特別是從宗教的角度審視這一問題是近年來學術界研究的一個熱點，今年的會議上，幾位學者從不同宗教的角度對這一問題進行了有益的探討和交流。中國社會科學院歷史研究所研究員張廣保主要從事道教的研究，他在這次會議上的發言是“洞天福地理論——道教的環保觀”。他指出洞天福地理論是道教宇宙論的一個重要組成部分，這個理論主要是說在人類居住的地球上還存在一個特殊的地下世界，即洞天福地，這些洞天福地大多位於中國的大小名山之中，其中棲息著

等級較低的仙靈或避世人群。他認為這一理論反映了道士們觀照天、地、人、物的獨特視角，意義深長；尤其是在今天我們面臨全球環境危機，大千世界的生態環境陷入極度困境時，研究這一理論具有現實意義，即這一理論能夠幫助我們揭開大地山川全部的內部秘密，使洞天福地可以接納避世的人類。

廈門大學歷史系教授鈔曉鴻也從中國民間宗教的角度討論了環保問題，在其論文“民間宗教與環境保護”中，以陝西南部環境變遷為例，從寺廟道觀、官府民間等方面考察了環境保護的各種措施，並分析了民間宗教在環境保護中的作用及其局限性。

在題為“宗教文化資源與環保文化構建”的論文中，武漢大學法律系教授柯堅介紹了東西方宗教文化中的生態觀，特別是當代西方基督教中的生態管理思想和生態夥伴思想。生態管理思想是指上帝把治理這地的權利授予人，但人並非地的真正主人，其真正的主人是上帝，人只是承租人，是花匠；人要治理好這地首先要依靠上帝，其次要積極與上帝合作，認真負責地耕耘、栽培、保存好這地。生態夥伴思想是指人與自然是平等的夥伴關係，所有被造物都為上帝所鍾愛；上帝的創造是一個整體，人與其他受造物是相互依存、是合夥人；人類不僅應該尊重它們，還必須與它們和睦相處，結成夥伴。在討論中國儒家文化時，他認為儒家不具備宗教精神的超越性和彼岸性，而形成了一種特殊的人文生態，這種人文生態對當代中國的生態實踐產生了一些直接的負面影響。他最後指出，從環境保護的角度看，宗教文化為引導、規範、評價人們的社會行為，推動環境保護社會規範的實現，提供了特殊的緯度和思路。

中美宗教研究

美國不僅是政治、經濟、軍事的大國，也是宗教的大國，這主要是指美國信仰宗教的人數衆多，並且宗教多元、宗教自由。許多在美國學習、生活多年的學者都對這一現象有所認識，會上也有幾位學者對此發表了感想。美國Syracuse大學宗教學系博士候選人塗笑非宣讀的論文是“從美國處境下的禪學看中國處境下的基督教”。他認為當我們從中國處境理解基督

教時，一個有益的角度是觀察東方宗教在西方處境中的被理解。從這一角度出發，他探討了美國學術界對佛教禪學的兩種基本取向：一是將禪學作為哲學解讀，二是客觀主義的研究方法，即專注對宗教具體歷史形態的重視，否認宗教“體驗”的重要性，排斥將佛教哲學化、現代化的努力。他進一步指出，美國學界對東方宗教的取向與中國知識階層對基督教的態度頗有相似之處：兩者都以建立在理性之上居高臨下的姿態，將宗教當作“客觀分析”的對象。

波士頓大學人類學系博士候選人吳科平對中國和美國的天主教現狀進行了比較。她特別考察了美國天主教中的靈恩派，指出靈恩派在美國東北部和中部的天主教中有較廣泛影響，但在中國的天主教中則明顯缺失。究其原因，除了靈恩派傳教努力不夠外，主要還在於中國現存的其他宗教形式和傳統如神婆、大仙等，完全能夠取代靈恩派在美國天主教中的作用。她認為不論是中國的天主教，還是美國的天主教，都受其所在的文化影響，宗教現狀是其基本教義和所在文化相互作用的結果。

旅居舊金山的自由作家鄭柏銘從語言學的角度觀察了美國“九一一”後的政教關係，他指出“九一一”後美國出現了宗教熱，從總統到平民都在政治和社會生活中使用了許多宗教語言，如向國旗敬禮的效忠誓詞，布希總統所說的向恐怖主義的十字軍東征等，而這些宗教語言由於語言學的轉向，出現了很多誤解，造成了政教關係的緊張。因此他認為，當代美國政教關係，以及宗教衝突面臨的一個重要挑戰，就是宗教語言學轉向的問題。

此外，在這次會議上，還有兩位學者專門討論了中國的佛教。中國社會科學院世界宗教研究所研究員周齊探討了“明代佛教與中國傳統政治文化”，她指出佛教的起源和傳播並非出於政治目的，但在中國的深入發展顯然又與政治密切相關，一方面佛法興衰係於王臣的支援與否，另方面帝王也需要佛教來陰翊王度。在具體分析明代的情況時，她主要論述了佛教特有的宗教社會功能，以及它的哲學思想和相關宗教文化對明代社會政治文化環境產生的影響和作用。

普林斯頓大學宗教學系博士候選人陳懷宇則作了一個歷史

的考察和比較，他的論文是“受戒和洗禮：一個入教儀式的比較分析”。在論文中，他全面考察了唐代佛教中的受戒過程，參與人員和使用的經典，並將此和中世紀歐洲基督教的洗禮儀式進行了比較，試圖説明一般入教儀式的宗教學和社會學意義。他特別説明，唐代的戒壇是真正中國形式的戒壇，這種新式戒壇的建立是中國佛教本土化的重要一步。

今年的會議由於受到非典的影響，一些本已報名參加會議的學者無法從加拿大、香港、臺灣、新加坡、和中國大陸前來，但他們都寄來了論文，内容非常豐富，質量也很高，其中有一篇論文還從神學的角度探討非典問題，可惜這些學者無法親自與會，同大家進行深入的交流和切磋。我們熱切盼望，也衷心歡迎朋友們能夠參加我們明年在紐約舉行的第九屆年會。

（作者單位：北美華人基督教學會）

“基督教與當代中國”
——國際學術研討會綜述

羅宇芳

二〇〇四年六月十一日至十四日，北美華人基督教學會主辦的第九屆“基督教與中國”國際學術研討會，在美國紐約市附近環境優美靜謐的宣道會神學院舉行。正值那幾日天氣涼爽宜人，但研討大會的氣氛卻是熱烈活潑，學者們都投入到嚴謹的學術討論中。

此屆會議的主題是“基督教與當代中國”。參加會議的學者近七十人，主要為在北美學習、研究基督教及其它宗教的學者，以及對此有深入研究的其他學科的華人學者；另外，十多位學者特別從中國大陸、香港、台灣和英國前來參加。會議收到學術論文近四十篇，這些研究各從不同角度、不同層面介紹基督教在當代中國的情況，使與會者大得飽足，收穫甚豐。

十一日晚上開幕式中，宣道會神學院院長施羅得爾博士（Dr. Schroeder）作了題為“ 二十一世紀對中國基督教高等教育產生影響的因素”的演講。他認為西方不是東方效仿的最佳榜樣。基督徒應當認識到我們的信仰基於一位東方人而非西方人，耶穌的教導更帶有東方的而非西方的色彩。他中肯地指出中國在避免西方基督教會之錯誤上的優勢。西方教會歷來不重視人文與科學教育，只為教會與傳差傳事工培訓基督的工人，然而基督教高等教育不應只為著實際的傳福音的目的，也應注重其潛在對社會產生的影響力，為影響文化大環境的各行各業培養出具有全面基督教世界觀的優秀公民和專業人士。

北美華人基督教學會會長王忠欣博士為大會致開幕詞，並就“基督教與當代中國”這一主題進行了簡要的介紹。他說，自1980年代中國改革開放以來，基督教在中國的發展引起了世人的關注。基督教在中國的存在形式多樣，但“學術界的基督

教研究是基督教作為一種思想在中國存在的主要方式。”基督教在中國社會中的影響相對於傳統文化和世俗文化而言，還處於弱勢，但學術界的基督教研究對中國社會可以產生一定的影響，並有助於中外文化的交流 。

接下來作學術發言的是，波士頓學院歷史系吳秀良教授和北京師範大學哲學系教授劉孝廷教授。吳教授在題為“當前中國基督教的現況和前瞻”的發言中，不僅對“基督教兩會”作了精闢的介紹，對家庭教會“合法”和“非法”問題，圍繞中共政府“十九號檔”作了全面分析，而且還針對地方上執行法規中發生的問題進行了探討。最後，吳教授建議以温州教會作為各地家庭教會的參考，既合法又不違反信仰；同時建議地方執法機構與教會領袖溝通，消除思想上的疑懼，這對社會的穩定以及教會和政府都有益處。

劉孝廷教授的論文“文明的衝擊與匯流——基督教與當代中國精神之架構”，首先對中國文化架構中的“一體兩翼三足五元”作了令人耳目一新的概括，然後側重分析基督教作為文化認同的他者在當今中國文化整體中的位置：一方面基督教作為外來者，在“五元”系統裡是根底最不牢靠者，另一方面，基督教發展速度快，大有反客為主的架勢。中國社會對其態度也是多種多樣：一是出於對傳統文化的虔誠而生的文化憂慮，二是有西化意識或傾向人士的樂觀態度，三是出自於馬克思主義者的文化拒斥。但當前中國社會需要一種宗教情結，而基督教因其“精神化追求和宗教思維的‘啓發’作用，很可能有助於歸併中國人的宗教情結，將其序化，形成系統 的精神理念。”

十二日上午，大會開始進入研討階段，三十多位學者宣讀了自己的研究心得，並同與會的其他學者進行了切磋交流。這些研討內容主要集中在以下幾個方面。

基督教與中國社會

基督教對今日中國社會可能有的貢獻，是許多學者關注的焦點，不少學者在會上對這一問題進行了研討。台灣基督教與中國研究中心研究員李錦綸博士宣讀的論文題為“中國的都市

化與基督教”。他指出，都市化是中國的現實問題，也是現代世界的主要方向。都市化的社會失去舊有的土地與人的關係之後，應以人與人之間的友誼來替代。友誼有許多聖經的根據，比如耶穌與門徒的關係。解決都市化帶來的無根化問題，可以在基督教信仰裡找到答案。友誼是屬靈的委身，是都市化帶來的失根性和心靈空虛之問題的解決途徑。

香港道風基督教文化研究所研究員陳家富博士在他的“基督宗教的生態論述與當代中國環境問題”一文中，論述了莫爾特曼、麥菲和科布三位神學家如何處理生態學和經濟學的問題。基督教生態經濟學以可持續性發展為依歸，注重個人在社群中的位置和需要，以整全、循環的思圪代替原子式的、直線發展思考模式。

在“基督教與當代中國的社會公正”一文中，哈爾濱工業大學季國清教授分析介紹了中國當前改革狀況，提出基督教的個人主義原則所形成的新的所有權模式，即在神面前人人平等，使維持中國社會安定成為可能；他指出應對基督教寬容，讓基督教走入民間。

美國三一國際大學博士候選人徐明富，在“政教分離與基督教救國論”中指出人們意識中的偏差：即基督教旨在救人不在救國，基督教沒有改變社會的可能。此種錯誤的理解强調基督教的功能過於其本質。與之相反，徐明富認為教會與文化要保持一定的距離，信徒只應是社會的少數，成為社會的先知和預言者。教會不是主流才能批判社會；基督徒要做先知而不是君王。

畢業於洛杉磯國際神學院的彭强討論的問題是“基督教與學術自由”。他認為基督教與學術自由非但不是對立的，反而是學術自由的土壤和動力。從舊約先知的傳統以及新約的教導可以看到學術自由是有聖經依據的。歷史的考察也證明基督教給學術自由開闢的空間。基督教對現代中國學術自由的現實意義包括學術自由的獨立人格問題、學術自由的界限問題等等。

基督教在當代中國

基督教在當代中國的發展是與會者關注的另一個話題，許

多學者對這一問題進行了熱烈的討論。台灣基督教與中國研究中心研究員陳韻珊博士向大會提交的論文為“基督教在中國發展的新趨勢”，她討論了中國的宗教政策，以及公開教會與家庭教會日漸增多的聯繫，並對目前的神學教育以及教會事工的多元化發展現狀做了介紹。

中國社會科學院的石衡潭博士向大會介紹了“中國非建制教會的信仰特徵及其成因”。他認為非建制教會最具影響力的即其反智傾向。這一反智傾向表現在：信仰上的獨斷、對三自的排斥、組織上的不民主以及對世界排斥的態度，甚至還表現在對中國文化的輕視。他分析其歷史形成原因，追溯到其受歐洲、美國敬虔派的影響。這種影響的結果是强調重生，排斥社會改造。這種局勢有其不能在社會上公開和經濟地位不足等現實原因，但反智傾帶來的後果不容低估。

北京珠市口教會的主任牧師李永紅透過自己成為基督徒的經歷，向與會者介紹了中國普通民衆認信基督教的過程；而她讀神學和在教會服事的歷程，也幫助大家瞭解了中國牧者成長的經過，及所面對的困難和挑戰。

華南師範大學歷史系的何慧教授通過在廣東省五所大學發放的問卷，就有關信仰、宗教、基督教的抽樣調查結果向大會作了介紹。當代中國大學生在宗教信仰方面既理性、寬容，也困惑、迷茫。多數學生願意瞭解基督教，並且認為中國傳統文化並不排斥基督教，他們也認識到宗教是一種文化，是社會上的客觀存在，宗教的合法地位得到國家保護是國家體制健全的標誌。

中國社會科學院人類學研究所黃劍波博士在“國家的在場與基督教的回應策略”的發言中，介紹了他在中國一村莊所作有關民衆基督教信仰的調查研究。他指出，基督徒在現實社會環境中所採用的種種應對策略，顯示了他們一方面明智地選擇了向國家力量示好，另一方面在心靈深處也本著對上帝的信仰而與一切世俗政權和意識形態保持距離。

南京師範大學徐飆教授的“中國基督教教堂建築的歷史與現實”，通過展示大量教堂建築的圖片，向與會者介紹中國基督教教堂建築迄止上世紀八十年代的兩種基本風格：模仿西方教堂的西方樣式和模仿中國傳建築的民族樣式。前者傳達和强

化基督教為一種外來宗教的公開形象，而後者體現了扭轉基督教的外來形象和探索基督教本色化做出的嘗試。八十年代以後的教堂建築主要也有兩種形態，一種表現出現代世俗建築樣式與西方教堂傳統符號的疊加，另一種體現出對新的建築形式的探索，二者均缺乏宗教經驗的有效介入。

基督教與中國文化

基督教與中國文化的互動一直是學者們思索最多的問題，這次會議也不例外，多數學者的發言都集中在這一領域。旅居洛杉磯的自由作家劉前敏在“福音中國化的體用合一觀”中指出，福音可以啓示中華文化，中華文化可以闡釋福音。中國文化是聖人的文化，因此中國人也是耶穌的選民。他比較中國文化和福音真理，認為應以福音為本始，中華文化為承行，使他們相互融合。

加拿大中國學院院長陳慰中博士的發言題為“一位西方人看中國文化”，介紹了康橋大學院長李瑟約（1900－1995）對中國文化的特別研究與看法。他認為中國不如西方發達，原因在社會制度。仕、農、工、商，商在最後，而在西方商在最前。中國的中庸是西方沒有的，中庸可以與基督教結合，產生信心與行為的均衡結合。

洛杉磯國際神學院謝文郁教授的“從義利之辨看因信稱義”，從儒家對“義利之辨”之“義”的闡釋出發，對“因信稱義”進行語言分析，旨在説明不同語言的使用會導致不同的神學走向。一方面，我們不能强求統一不同文化中的神學，但另一方面，又必須從基督信仰的角度對我們的語言和文化表達進行深入的分析和嚴格的檢討，對它們在基督信仰中的滲透有清醒的意識，從而避免把我們信仰中的語言和文化導向當作信仰來固執。

旅居紐約的自由作家謝選駿的“三談ABC神學——西學中源説的幽靈再現”，列舉了“西學中源”説的實例，提醒基督徒防備那種用基督教語言傳播華人的生活、風俗、習慣、傳統行為模式或價值觀的現象，即所謂的“ABC神學”。

美國恩福基金會會長陳宗清博士在會上的發言題為“宗教

多元主義與基督教”，討論了啓示與文化的關係。人與神之間存在著無法越過的鴻溝，但神的真理又同時有延續性。文化不是絶對屬世的，不能負面地看世界。基督教與其他宗教合作，卻不能合流、合併。在所有文化中，我們都可以發現上帝透過一般啓示給人智慧與真理，但這啓示的高峰卻是耶穌基督。

克萊蒙特研究大學博士候選人倪慧良提交大會的論文是“從世界基督教的發展看中國基督教的趨勢”。他認為中國基督教會有自己的特徵，也有全球基督教的特徵。他同時預言基督教的多元化不可避免，在神學上可能會出現具有中國特色的教會論、救恩論和成聖論。

宣道會神學院研究員劉同蘇討論了“文化更新與超越淵源”。他認為，在湯因比的理論中，宗教是文化維繫自我生命並回應外部挑戰的根本淵源，而基督教是一切終極性超越淵源中的最佳候選，這表現在基督生命中的三個本質要素上：“道成肉身”、“十字架”和“復活”，他們構成了終極性淵源與文化辨證互動的最佳典範。

香港建道神學院的梁家麟教授介紹了“趙紫宸早期的基督教思想”。趙紫宸是二十世紀華人基督教會最重要的神學家之一。梁教授通過研究趙紫宸早期的基督教神學思想，尤其是他的《基督教哲學》一書中的神學觀念，評述了二十世紀上半葉華人自由主義信徒的信仰取捨與難局，探討了趙紫宸在本色化的名義下所做的基督信仰再詮釋。

華南師範大學江雪蓮教授的發言題目為“儒家修養論與基督教修行論比較研究”。她主要討論了儒家修養論與基督教修行論之間的相同處，如修養與修行都是人格的自我超越；二者皆為力圖拋棄意識的虛假性而追求事物的本真狀態的努力；强調理性、感情、欲望的和諧統一；以及强調修養是一個由低級或較低境界向高級或較高境界發展的過程等。

清華大學哲學系田薇教授在會上的發言為“從拯救觀念看基督教和儒家思想的資源互補”。她指出透過拯救的概念可以發現基督教和儒家思想的不同品格，二者的差異不只是由於對同樣的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。基督教的拯救觀是神力神救，而儒家的拯救思想是自力自救，基督教强調人性的不足，儒家思想注重人性的自

足。這兩種文化資源進行對話、交流時，其實質不在於融合，而在於互補。

廣州社會科學院葉蓬博士對儒家與基督教的“應當”之觀念進行比較。他指出應當概念無論在漢語還是西方語言都是從特定的語義發展出共同的意義，而且儒家與基督教應當的基礎既是內在於人類生活或人類本性的規律或“道”，又有絕對性、確定性和超越性的本體。前者以人、行為主體為倫理哲學的中心，而後者以行為價值為倫理哲學的中心，前者著眼在人之所是，而後者著眼在對倫理價值的實證之邏輯與語言分析。

四川石油技術學院的王定雲教授討論了“愛人如己”。他說基督教最偉大的誡命之一就是要愛人如己。一旦真理完全進入了我們的真心中，我們就會時時處處在言談中、行為上、思維裡默默地體現出愛人如己的真理來。

《天上人間：末世、千禧年及烏托邦的追尋》是香港中國神學研究院楊慶球教授在會上的發言。他指出中國人一直追求的烏托邦理想。儒家的烏托邦是現實困苦生活的反面或控訴。宗教的烏托邦如太平天國和毛澤東發起的文化大革命，其終極是外來的，太平天國來自基督教，共產主義來自馬克思。它們與基督教的千禧國度不同。千禧國度不是人力所成就，是超自然力對現世的一種拯救。

基督教在華史研究

與會者中歷史學科的學者自然更加關注基督教在中國發展的歷史，這次年會也收到數篇這方面的論文。普林斯頓大學博士候選人陳懷宇介紹了最近幾年關於景教考古的新發現。這些景教遺跡對於理解景教在中亞乃至於中國的歷史都有巨大意義。陳特別介紹了英國學者對阿布達比的景教寺院遺址的調查結果，以及德國學者對吉爾吉斯坦景教遺跡發現所作調查結果。

四川大學歷史系教授陳廷湘的論文是“抗戰時期基督教會在中國西南民族地區興辦教育研究 ”。他指出，抗戰時期基督教會在少數民族地區興辦的教育事業屬於教會慈善事業的一部分， 學校不正式設神學課，基本上是按文化教育與生產教育相

結合的需要施教，思想教育主要是抗日救亡的受國思想教育。

中國人民大學清史所黃興濤教授的發言題目為“從‘僧袍’到‘儒服’：天主教在華傳教最早的文本見證——《天主實錄》和《天主實義》之比較研究”。他認為通過比較《天主實錄》和《天主實義》以及後來出現的《天主聖教實錄》，可以更加清楚地揭示天主教在華傳播初期階段由“僧”到“儒”的轉變過程、實在特徵及其彼此之間的微妙關係，矯正一些有關想當然的簡單說法和偏頗觀點。

四川社會科學院研究員王炎的發言題為“《聖教入川記》：見證與反思”。他介紹了明末清初利類思和安文思兩位神甫入川傳播福音，被張獻忠俘獲，在農民起義軍中居留三年的故事。利、安兩位神甫播下的“愛”的種子，最終有了果子，張獻忠失敗後，許多外逃的信徒返川，教會活動也逐漸興起，而張獻忠式的農民起義軍卻再也不見興起。

美國洛杉磯《山行文化報》記者曾慶華在題為《從基督教在臺灣宣教的過程，來思考中國基督教未來的福音工作》的論文中，分析了歷史上基督教在臺灣宣教的特點，認為基督教要救國必須首先地方化，基督徒必須首先成為一名小基督，把握好雙重的委身，使基督教成為中國人自己的宗教。

基督教與思想

除了以上主題比較集中的論文外，還有一些學者的發言可以被歸納為基督教與思想。武漢大學哲學系教授孫思在會上宣讀論文“信仰與理性關係——評羅素《我為什麼不是基督徒》”。她認為關於“上帝存在”的各種論證是不能成立的，因為上帝存在的邏輯證明是不可能的。但是羅素否定“上帝存在”的論證同樣也是不能成立的。“上帝存在”的信仰是基於“宗教經驗”而不是理性論證。宗教與科學同是人類生活不可或缺的兩個方面，科學的發展永遠代替不了宗教對人們精神世界的終極關懷，而且宗教往往給科學注入發展的動力。

旅居芝加哥的自由作家范學德對“驕傲”作了基督教的詮釋。他指出驕傲是具有宗教性意義的詞：人想要像神。驕傲有四種形態：無所不能的支配欲，無所不知的知識欲，無所不

善的道德驕傲以及無所不是的靈性上的驕傲。范引用斯賓諾莎的分析，認為驕傲是無知，因其無自知之明，同時驕傲又是軟弱，因驕傲的人沒有勇氣去面對真實的自我和現實的世界。

加州聯合神學研究院博士候選人李合祖在發言中介紹了“漢斯孔著作簡介以及他近年來提倡的世界倫理之理念”。他認為天主教同意馬丁路得的“因信稱義”，天主教相信人得救是靠著信，但也必須結出善工的果實，信心與行為彼此並不衝突。他也贊同漢斯孔的觀點：人類要努力達成一個全球人都同意遵守的倫理規則，有了宗教間的和平才會有世界的和平。

美國洛杉磯《山行文化報》記者朱易的發言回顧了美國的基督徒權利運動，認為美國的基督徒權利運動在表面上是宗教性質，本質上是以基督教的某些價值觀念為號召的政治運動，它成功地把基督教的價值觀和某些神學概念與美國的民主機制完美地結合在一起，將基督徒權利的訴求直達國會並使之成為法律。由此看到宗教與社會不可分離的密切關係。

會議期間，與會者還參觀了紐約地區四座獨具特色的中西教堂建築，對美國的基督教文化產生了深刻的印象。經過四天的研討，學者們不僅在學術上收穫頗豐，彼此間也建立了學術友誼，大家相約二〇〇五年六月在加州聖荷西市再見。

（作者單位：西敏寺神學院）

Christianity and China
Vol. 3, 2005

Table of Contents

Preface /5 Zhongixn Wang

Christianity and China Today

Conflict and Confluence of Civilizations: Christianity and the Structure of Chinese Spirituality Today /9 Xiaoting Liu

A Study of Chinese College Students' Attitude towards Christianity /31 Hui He

Unregistered Church in China: Its Faith Characteristics and Causes /41 Hengtan Shi

The Presence of the State and A Christian Community's Responses: "The Cross" and "The Loudspeakers" in the Village of Wuzhuang /61 Jianbo Huang

History of Christianity in China

Tracing Christianity in Chinese Traditional Culture /81 Minju Li

Holy Religion's Entering in Sichuan: Reflections and Testimonies /103 Yan Wang

The literacy movement and Romanization of Fujian Dialect in Modern Chinese Church /117 Guangiun Zhao

Church's Endeavors in Education among Ethnic Minorities in Southwest China during the Anti-Japanese War /131 Tingxiang Chen

Christianity and Art

The Architectures of Chinese Church:
Past and Today /145 Biao Xu and Jing Wen
The Arts of Macao: Genre Painting of an
Eastern Christian City /163 Xiaoye Mo

Christianity and Chinese Culture

Internal Transcendence and External Transcendence:
On the Foundation of Morality in Confucianism
and Christianity /181 Peng Ye
"ABC Theology" II: Breaking up the Mixing Pot
of Chinese Culture and Christianity /191 Xunjun Xie

Christianity and Philosophy

Faith and Reason: Comments on Russell's
Why I Am Not a Christian /207 Si Sun
Is Christianity a Conceptual-Propositional
System of Truth? /221 Wenyu Xie

Conference Reports

A Summary of the Eightieth Annual International
Conference of "Christianity And China" /235
Zhongxin Wang
A Summary of the Ninth Annual International
Conference of "Christianity And China" /245 Leanne Luo

Conflict and Confluence of Civilizations: Christianity and the Structure of Chinese Spirituality Today

Xiaoting Liu

Abstract

Exploring Christianity within the context of China today is essential to understand present issues and conditions within Chinese spirituality. It is argued that the spiritual foundation of China should incorporate "One unity, two wings, three feet, and five primitive materials". According to this view, China must effectively interact with foreign civilization, and especially Christianity, while Christianity also must adjust appropriately and be flexible within the context of China. Consequently, a new pattern of Christianity may well emerge.

A Study of Chinese College Students' Attitude towards Christianity

Hui He

Abstract

The author conducted surveys on topics related to faith, religion, and Christianity among five universities in the Canton province. The results of the surveys showed the attitude of Chinese college students towards religion is both rational and tolerant, and yet confused and lost at the same time. These universities are chosen because they are located in an area where economic development is at the forefront of recent Chinese economic revolution. The goal of these surveys is to investigate the religious attitude of college students who are impacted by such economic development. There are fourteen questions in the survey, some examples include "Are you for, against, or indifferent to Christianity?" "Do you want to know more about Christianity?" "Do you think you should have religion as part of your daily life?" "Do you think of Communism as a form of religion?" "Do you think traditional Chinese culture is in conflict with Christianity?" The modern Chinese society is moving towards multiple values systems, individuals tend to be materialistic, education system is becoming rigid, and the whole society is becoming secularized. Under such social influences, college students are also becoming more materialistic, focusing their attention on resolving issues in their immediate surroundings. However, these college students are also increasingly impacted by religion.

Unregistered Church in China: Its Faith Characteristics and Causes

Hengtan Shi

Abstract

Unregistered churches in China represent a very complicated picture. This is especially so in recent years. On the one hand, the unregistered church has been neglected, rejected, and suppressed in China. On the other hand, she has received significant support, encouragement, and praises from foreign countries. She has seen tremendous growth and development, and yet she is still immature in many areas and at times infiltrated with heresy. She is remarkably diligent, and yet her praxis often lacks theoretical conclusions and reflections. This is especially so in her lack of reflection, foresight, and active preparation as regards the consequences and effects of her activities, her influence in Chinese society, and her future status in China. As a result, as of today she has not yet produced her own distinctive system of theology, nor has she developed any considerable institutional organizations and denominations. As to the current age and society, she has not responded in any active or effective manner either. The root of these problems, I contend, lies in the strong anti-intellectual tendencies that are prevalent in many unregistered churches in China.

The Presence of the State and A Christian Community's Responses: "The Cross" and "The Loudspeakers" in the Village of Wuzhuang

Jianbo Huang

Abstract

A typical village with a population of 3,000 in east Gansu Province, Wuzhuang gained its name because 80 percent of the villagers share the same family name Wu. Already endowed with a rich cultural heritage by the time the OMF (Overseas Missions Fellowship) missionaries brought in Christianity in the late 19th century, the village now has around 1,000 Christians. I became deeply enchanted by the village's long history and diverse culture when I spent several months conducting anthropological research there. But what particularly impressed me were the four loudspeakers installed on the rooftop of the village administrative compound right across the road from the church building. From time to time, in the months when I was there, the loudspeakers were used to broadcast announcements of various directives issued by the government authorities, as well as decisions and notices from the village administration, through which I strongly felt the imposing presence of the state even in this relatively rural community. At the same time, I observed that the expression and impact of the power of the state and its symbols in the local community were undergoing considerable transformation.

Tracing Christianity in Chinese Traditional Culture

Minju Li

Abstract

The Chinese legends of "Almond Valley," "Water Fall Grotto," and "Mother Stone" were probably the result of early Christian influence. Understanding the background of these phenomena one must undertake a study of primitive Christianity. European and North American scholars, based on the study of early Egyptian papyri, have located early Christianity genre. Of particular interest, the rediscovery of Gnosticism provides better conditions to recognize Christian echoes within Chinese classics. Furthermore, archaeological research of cultural exchanges within China during the early middle-age provide additional circumstantial evidence. This material permits the tentative conclusion that Christianity may have contributed to the formulation of the modern Chinese character.

Holy Religion's Entering in Sichuan: Reflections and Testimonies

Yan Wang

Abstract

Christianity within China, in addition to its Western introduced concepts of God and "Holy Love", was initially absorbed among the upper classes and rapidly spread to the lower classes. Conversely, Christianity experienced resistance initially from rural residents and later from more urban populations. With great diligence and difficulty missionaries 'spread the seed' and reaped both the joyful experience of heralding 'the good news' while simultaneously suffering tragic mournful losses. Among these are the accounts of two Catholic fathers: Li Si and An Wensi, who experienced first-hand the turbulence of 17th century of China. While enroute to evangelize Sichuan in China's southwest, these two priests were captured by a rebel faction lead by Zhang Xianzhong, subsequently spending almost three years among them. Fathers Li and An proclaimed the gospel in the midst of rebel massacres and bravely requested that the lives of Christians be spared. They diligently prayed and confronted their captors' ruthlessness, daily experiencing the conflict between good and evil, spirit and flesh. Finally they recorded their experiences.

Zhang Xianzhong's massacre policy decreased Sichuan's population rapidly and led eventually to his own destruction. Following this period there was widespread immigration from Guangdong,

Guangxi and Hunan into Sichuan and church activities among them rapidly increased with great spiritual harvest, largely due to the consistent testimony and pioneering work of the Catholic fathers. Consequently, no rebel movement reoccurred in the same vein of Zhang Xianzhong.

The Literacy Movement and Romanization of Fujian Dialects in Modern Chinese Church

Guangiun Zhao

Abstract

Ever since the treaty ports were opened, Fujian—the province in which the ports of Fuzhou and Xiamen both resided—became one of the earliest Chinese provinces to be visited by Protestant missionaries. The first major problem with which these missionaries were confronted was the variety of dialects in the province. Therefore, when the missionaries began to adapt to local culture, they Romanized tens of Fujian dialects. As the church continued to grow, Romanization, actively promoted through massive publication and literacy movements, became one of their main tools of evangelism. Finally, the Romanization of these Fujian dialects became the official written language for many local churches. However, there are shortcomings to Romanization such as the cultural connotations of the Roman alphabet and the selectivity of those who were able to learn it. Therefore, its influences on local churches and Fujian society are varied. Negatively, many of those who picked up the Romanization lost touch with traditional Chinese characters. Positively, it contributed insights to the literary revolution, which gave rise to simplified characters and the homogenization of the use of written language throughout China.

Church's Endeavors in Education among Ethnic Minorities in Southwest China during the Anti-Japanese War

Tingxiang Chen

Abstract

During the Anti-Japanese War, in order to prepare the southwestern region as a major base for the consolidation of the anti-Japanese effort, the government made attempts to fully develop the southwestern frontier. Creating waves of fervor, this development effort gained the concerted support and involvement of all governmental agencies, educational, scientific and arts institutions, and many other organizations. One component of this effort, the establishment of Christian church education among ethnic minorities in the southwest region had its own outstanding characteristics. An investigation of the history of the Christian church's educational endeavors among the frontiers is imperative for understanding the Christian mission in China, assessing the whole movement of frontier establishment during the Anti-Japanese war, and reflecting on the historical lessons of Chinese frontier development.

The Architectures of Chinese Church: Past and Today

Biao Xu and Jing Wen

Abstract

This article on the architecture of Christian churches in China finds its starting point in the theory of Chao Tzu-Ch'en (Zhao Zichen). On the one hand, this article attempts to follow the discussion on the development of Chinese Christian art that Chao proposed, in order to specifically reflect on the development of Chinese church architecture. In the meaning time, the central emphasis will be on the spiritual-ideological expressions in church architecture. This article will touch on the following questions: What spiritual-ideological elements has Chinese church architecture presented through the process of its development? What breakthroughs in this area are there in contemporary church architecture? Are there any possible theoretical approaches to the discussion of the spiritual-ideological elements of church architecture?

The Arts of Macao: Genre Painting of an Eastern Christian City

Xiaoye Mo

Abstract

450 years ago, Soon after Macao was ceded to Portugal, there appeared there a growing number of oil paintings and sculptures manufactured along Christian themes. Macao subsequently became a base for the introduction into the Chinese mainland western personnel along with their artistic creations. Conversely, however, due to the prosperous development of trade and increased interaction between different civilizations, a genre of 'syncretistic' themes which combined Chinese and western styles were developed among the dominated Western style art world. Several artists, especially: Chinnery, George Auguset, and Lamqua documented this Chinese Christian metropolis using western painting techniques. While these reflect a true record of Macao's history, they nevertheless are a significant part of the world's artistic treasure.

Internal Transcendence and External Transcendence: On the Foundation of Morality in Confucianism and Christianity

Peng Ye

Abstract

Christianity and Confucianism both exhibit worldly conerns as well as ultimate concerns. They both find the basis of their ethical value systems upon the belief in a transcendent Being. That is, both acknowledge that relative societal ethics is based upon absolute morality. In Confucianism, the metaphysical foundation of moral values is the Heaven; in Christianity, it is God. Christianity and Confucianism both agree that the foundation of moral values is intrinsic within human life—the bounding principles of human nature or the Tao (The Confucian designation of an impersonal *Logos*)—and at the same time an extrinsic Being that is absolute and transcendent. However, theoretically speaking, Christianity and Confucianism differ in their ultimate concerns. The ultimate concern in Christianity is an extrinsic transcendence, but for Confucianism, it is an intrinsic one. Failure to understand this difference may result in unnecessary conflicts between Christian and Confucian ethics. This essay will be an attempt to grasp the theoretical formulation of the ultimate concern in Confucianism, in light of the extrinsic-intrinsic difference between the Christian and Confucian understandings of transcendence.

"ABC Theology" II: Breaking Up the Mixing Pot of Chinese Culture and Christianity

Xunjun Xie

Abstract

Revelation comes from above, revealed by God, taking effect through experience. Not everyone who has ears can hear it, nor everyone who has eyes can see it. Culture originates from the earth, created by human beings, taking effect through experience. All who has ears can hear it, all who has eyes can see it. Human beings comprehend revelation (God's will) through culture (such as language) in order to form their faith. Thus human culture is a necessary bridge to establishing faith. Even if revelation differs greatly from human culture, the object of faith should be God's revelation and not human culture, yet faith frequently reaches out to the essence of revelation by way of human culture. There exists great tension between revelation and human culture in Christianity presently. Christianity is constantly writing its own history because Christianity itself is not revelation, but the human comprehension of revelation. Thus Christian culture is not the same as Biblical revelation. This can explain why the revelation of the Bible is pure, yet Christianity is filled with dissension and heresies.

Faith and Reason: Comments on Russell's *Why I Am Not A Christian*

Si Sun

Abstract

Bertrand Russell's *Why I am not a Christian* is a popular read among Chinese intellectuals. This book is considered one of Russell's major works on religion. In this book Russell gives three reasons why he is not a Christians and why he is opposed to religion: 1. the various arguments for the existence of God found in Christian orthodoxy are invalid; 2 the moral character of Jesus Christ is not perfect; 3. the basis of religion is fear, while science helps man overcome fear, so religion must be replaced by science. The first of these three concerns the question whether a faith that presupposes the existence of God can be falsified by reason. The second proposition is a question of biblical hermeneutical principles and biblical criticism. The third of these has to do with the question whether science and religion necessarily pertain to two mutually contradicting worldviews. Certain theologians have responded to the second proposition. This article will be an attempt to analyse and critique, through the lenses of the relationship between faith and reason, Russell's first and third reasons for his disbelief

Is Christianity a Conceptual-Propositional System of Truth?

Wenyu Xie

Abstract

There are two persistent opinions regarding the construction of Chinese Christian theology. The first is the view of the indigenization of theology (such as contextualization), which proposes to assimilate Christianity to Chinese culture in order that Christianity may be relevant to Chinese society. The other view is the Christianization of Chinese culture (such as the "re-formation" or "renovation" of culture), which advocates, on the ground that Christ's truth is eternal and unchangeable, that those elements of Chinese culture which are at one accord with Christianity may be retained, but those that are at odds with Christianity must be eliminated. A deeper analysis reveals that these two different positions have a common presupposition—namely, that Christianity is a conceptual, or propositional, system of truth. This is evident in their theological approach, which begins on a certain notion of God, and then proceeds to discuss the basic beliefs of Christianity and answer the questions of God's existence, the relationship between God and man, etc. Systematic theology is an example. A certain theology is developed when people use conceptual propositions to express their knowledge about God. Theology is also a kind of culture. More accurately, Christian theology is the use of conceptual propositions to express the knowledge of God when people have come to know God through His grace.

A Summary of the Eightieth Annual International Conference of "Christianity And China"

Zhongxin Wang

Abstract

The 8th Annual International Conference of Scholars of Christianity and Other Religions in North America was held successfully in the city of Pasadena, California from June 6th to 9th, 2003. As usual, Chinese Christian Scholars Association in North America chose one America academic institute as the co-sponsor of this conference. Fuller Theology Seminary is the one this year. The theme of 2003 is "Understanding Christianity in the Context of Chinese Culture." Over 70 scholars from North America, Mainland China, and Taiwan attended this conference. Forty-five academic papers were received at the conference. The presentation in this conference covered broad areas, including "Christianity and Chinese Culture" and "the Relationship between Christianity and Society." This article introduces the conference and briefly reviews each paper presented at the conference.

A Summary of the Ninth Annual International Conference of "Christianity And China"

Leanne Luo

Abstract

The 9th Annual International Conference of Scholars of Christianity and Other Religions in North America sponsored by Chinese Christian Scholars Association in North America was held at Alliance Theology Seminary in New York from June 11th to 14th, 2004. The theme of this conference is "Christianity and China Today." Over 70 scholars from Mainland China, Hong Kong, Taiwan, and England attended this conference. Forty academic papers were received at the conference. The presentation in this conference broadly introduced situations that Christianity faces in China today. 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，歡迎提供研討基督教，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、本刊所用稿件以6000至12000字為宜。隨文稿請附五百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、文稿註釋請採用註腳式，所引資料請用原文註明出處，其順序為：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

第三輯年刊主要收集了學會第八、九兩屆學術會議的十六篇文章，分六方面：基督教與當代中國、基督教在華史、基督教與藝術、基督教與中國文化、基督教與哲學、及學術會議報導。基督教在中國，既是一個歷史事實，又是一個現實狀況，因此需要從歷史和現狀兩個方面來認識和研究。在現實層面，如何看待基督教在今日中國的存在？基督教有無可能成為中國文化的一部分？如何成為？而當今中國基督教的現實狀況又如何？北京師範大學劉孝廷教授的文章、華南師範大學何慧教授的問卷調查、中國社會科學院世界宗教研究所石衡潭研究員的研究報告、和中國人民大學黃劍波博士的人類學研究都從不同的角度回答了這些問題。期盼本輯所登載的文章，不僅在歷史層面，也在現實層面，不僅在思想層面，也在宗教實踐層面，對大家領悟基督教有所幫助。

ISSN# 1553-4219