

主編 王忠欣

基督教與中國

Christianity and China

2006

第四輯 Volume IV

主編 王忠欣

基督教與中國

Christianity and China

2006

第 四 輯 Volume IV

基督教与中国（年刊）

第四輯・2006年

主办：北美华人基督教学会

主编：王忠欣

编辑委员会：吴秀良 姚西伊 陈宗清 唐崇怀 谢文郁

编辑：庄光梓

装帧设计：夏训智

出版：恩福基金会

701 S. Atlantic Blvd., Suite 303

Monterey Park, CA 91754, U.S.A.

Tel: 626-308-3530 Fax: 626-308-3534

Website: www.bf21.org E-mail: the blessingsf@yahoo.com

Christianity and China (Published Annually)

Vol. IV 2006

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: 626-308-3530 Fax: 626-308-3534

Website: www.bf21.org

E-mail: theblessingsf@yahoo.com

ISSN# 1553-4219

Printed in Taiwan

目录

卷首语	/5	王忠欣
【基督教在华史研究】		
孙中山与基督教	/11	王忠欣
成都大秦寺初探	/25	李民举
丁义华与万国改良会	/35	侯杰 刘宇聪
【当代中国宗教】		
三大宗教信仰在中国的传播特点	/53	刘德寰
宗教学研究与中国基督教在中国的发展	/73	孙亦平
枣阳市基督宗教情况初探	/83	王克琬
【圣经研究】		
董仲舒的“天”与《圣经》中的上帝	/97	周桂钿
人的责任和地位： 谈对创世纪一段原典的误读	/117	江雪莲
中国现代基督徒的圣经观	/125	梁 慧
【宗教与科学】		
现代中国精神重建中的科学与基督教	/141	吴国盛

基督教与科学
——普遍主义与地方性知识 /159 邱 慧

【基督教与中国文化】

三谈“ABC神学”
——西学中源说的幽灵再现 /173 谢选骏

基督教文化与当代中国民族精神
的信仰化育 /185 王天民

【基督教与中国文学艺术】

交织在历史中的中西异质文化碰撞 /199 孙 翀

明清之际赴华传教士与中国美术的关系 /215 莫小也

【基督教与佛教】

从佛教的中国化看基督教在中国的发展 /231 洪修平

尼采关于基督教和佛教的比较研究 /251 吴增定

【学术会议报导】

“基督教与中国：全球化与地方性”
国际学术研讨会综述 /271 侯杰 王忠欣

英文目录及提要 /282

稿约 /304

卷首语

2005年是中国民主革命的先驱孙中山先生逝世80周年，2006年又是中山先生诞辰140周年。在这两年中，世界各地的华人社会都举行了不同形式的纪念活动，以表达对中山先生的敬意。笔者有幸于2005年应邀参加了在中国天津由南开大学等单位举办的纪念孙中山逝世80周年的国际学术研讨会，并在会上作了“孙中山与基督教”的学术报告。参加这次研讨会的学者有90多人，提交的论文约50篇，在这些论文中，除了笔者的文章和一篇论述孙中山与基督教青年会的文章外，其它所有的论文都没有提及孙中山的宗教信仰。然而，我们知道，基督教信仰是孙中山一生中非常重要的一件事，为什么大家都忽视这件事呢？笔者猜测，一是中国的宗教学研究可能还不够发达，大家对宗教现象还缺乏应有的学术感应；二是对国家领袖的宗教信仰进行研究可能还是有所顾忌。但是，孙中山作为第一个成为中国国家领袖的基督徒这一事实是不容忽视的，其意义也是不能低估的。正是有鉴于此，笔者对孙中山与基督教的关系进行了较为详细的研究，并从积极的角度对这一关系进行了评论。笔者特别将这篇文章收入本辑《基督教与中国》中，以此来表达对中山先生的纪念和敬意。当然，从中山先生的一些言论中，我们也能隐约感到他与教会之间的某种紧张关系。由于资料的缺乏，我们尚不能对此做出准确的判断。不过如将这一问题放在中国的政教关系中进行研究，将会更有意义，也许会成为日后笔者进行的另一项研究。

2005年6月，北美华人基督教学会在美国加州圣荷西主办了第十届“基督教与中国”学术研讨会，这次会议的主题是“基督教与中国：全球化与地方性”。会议的出发点是想讨论在世界急速全球化的今天，基督教在各地的传播，以及与当地社会、政治、文化互动的状况。全球化指的是国际间在经济、贸易、文化、资讯、政治等方面的密切接触和交往。在日益全球化的今天，宗教的传播也借助日新月异的交通和通讯手段越来越全球化。从发展、传播的规模和影响力来看，基督教

无疑是目前世界三大宗教中全球化程度最高、国际性最强的宗教。基督教从产生之日起所开展的向外传教运动，就使基督教不断的全球化。基督教传入中国正是基督教全球化运动的一部分。

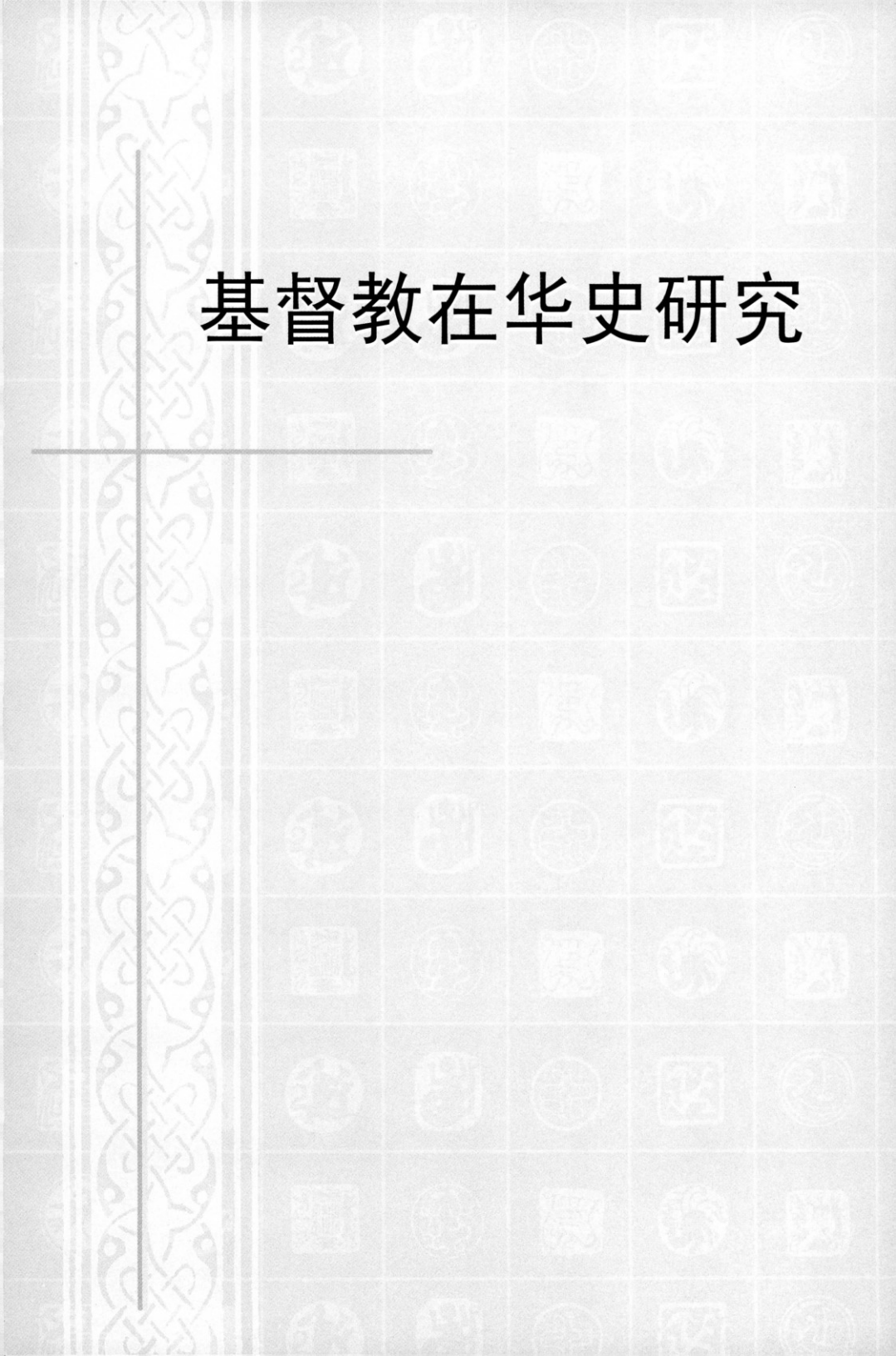
在中国，人们对基督教的看法经历了一个从非理性到理性的过程。在20世纪60、70年代的文化大革命中，中国人曾尝试通过行政的手段，人为地消灭宗教，结果发现行不通。到了70年代末，国人终于感悟到：基督教具有国际性，即全球性。基督教的全球化不能舍弃中国，而中国在全球化的过程中，特别是在与信奉基督教的世界发达国家交往的时候，也无法避开基督教的传播问题，因为这毕竟是文化交流的一个重要部分。各国、各地在历史上形成的不同的文化传统，必然使全球化的事物同时也具有地方特征。就基督教而言，这就表现为基督教的普世性与地方性。作为普世性或全球化的基督教，在各地传播时，与当地的文化传统互动，使基督教呈现出多姿多采的地方性景象。这种与当地文化互动产生的地方性有两种表现，一是产生出带有本土风格的神学思想、宗教仪式、音乐艺术、宗教建筑、以及信仰倾向，这是对普世基督教的丰富和发展；二是产生出异端。异端在于过分强调地方性，忽视或抹杀了基督教的独特性。目前基督教在中国传播过程中出现的种种异端，就是全球化的基督教在与地方文化相遇时所产生的问题，应当引起我们的关注与思考。

在这次研讨会上，我们共安排了40个学术发言，其中的部分论文被收入到本辑《基督教与中国》中。刘德寰教授的论文是一个社会学的研究，从宏观的角度分析了世界三大宗教在中国的传播现状。他认为中国本土的泛神认识是三大宗教在中国得以传播与发展的基础，基督教在高文化群体和年轻人中的传播和影响高于其它宗教。与此相映成趣，王克琬教授则从一个微观的角度，具体考察了湖北省枣阳市的基督教状况，她认为虽然经过了近30年的迅速发展，基督教的信众仍然没能摆脱“四多”的特点，即女性多、中老年人多、文盲及低文化水平者多、和病弱者多，并且信徒在信仰上呈现出与民间信仰混杂的特点，这也许是更应引起我们注意的地方。江雪莲教授虽然不是圣经研究的专家，但她的论文对圣经的理解非常到位。

她讨论了《创世记》第一章第26至30节的内容，认为这段经文并非导致西方人类中心主义的根源，从而反驳了在生态伦理学上将生态破坏归罪于基督教的论点。周桂钿教授是儒学研究，特别是大儒董仲舒思想研究方面的权威。为了参加这次研讨会与基督徒学者对话，他特别把圣经仔细读了一遍，并把董仲舒的“天”与圣经中的“上帝”进行了比较研究。从他的文章中，我们可以窥见中国传统文化学者对基督教上帝的认识，更重要的是，我们可以藉此更进一步理解中国传统中的“天”。吴国盛教授认为当前中国人的精神世界陷入了全面的崩溃中，亟需精神的重建，并试图从“科学”这个现实出发，探讨本土文化与西方文化之间的冲突和融合问题。他认为，基督教在当代中国可以提供一个净化人心、重整伦理的重要途径，并为中国实现“科学”与“民主”的理想提供精神资源。基督教对中国精神重建的更深层意义不仅在于提供救亡救世良方，更在于重塑人心，用“罪感意识”代替或补充传统中国人的“乐感意识”，重塑中国人的精神风貌。当然，基督教在中国也面临被中国文化“为我所用”的加以改造的挑战，最后有可能变得非驴非马，这一点应当引起教内人士的高度重视。对于如何使基督教与中国本土文化更良性的互动，洪修平教授从佛教的中国化历程讨论了基督教在中国发展可采取的途径。他认为基督教与中国文化精神和中华民族特性的协调，如要在更深层次上进行，就需要一批有志于神学建设的思想家的不懈努力。中国基督教需要有自己的理论建设，需要有中国基督徒自己的理论著述，这种神学理论的建设不仅需要基督教的教义学说有深刻的理解和消化，而且需要对正在经历从传统向现代转型的中国社会有深切的了解，就此而言，中国基督教任重而道远。

正如洪修平教授指出的，“作为人类文明重要成果的基督教，通过不断的中国化、本土化、和地方化，最终由外来的‘洋教’完全转化为中国人自己的宗教，它的普世价值、普世精神，将真正成为中国人精神的资源，真正成为人们‘生命的粮’”。这也正是我们的期盼！

王忠欣



基督教在华史研究

孙中山与基督教

王忠欣

孙中山是中国从传统社会进入近代民主共和社会的主要“推手”，他是近代以来担任国家领袖时间最短，影响力却最广大、最持久、争议性最少的一位历史人物。孙中山在致力于推翻中央集权的专制制度、建立共和体制的事业中，由于清政府的追捕，大部分时间都在国外生活和从事革命活动，进行宣传、组织和遥控起义的工作。他虽然人不在国内，但是影响和作用却超过任何在国内的反清志士，可谓一传奇人物。孙中山自幼受基督教的影响，后在香港念大学的时候受洗成为基督徒。在去世前夕，他再次表明自己的基督徒身份，可以说是中国历史上第一位信奉基督教的国家领袖，意义非凡。

对于孙中山的研究，80年来国内外的学者已经进行得非常深入和详尽，但对于孙中山与基督教之间的互动，关注和研究则相对较少，本文愿在这方面多做一些讨论。孙中山与基督教的关系，可以从以下几个方面来观察。

一、基督教对孙中山的启蒙影响

1878年，孙中山12岁时曾在家乡师从一位美国传教士克尔学习英文。这位美国传教士成为孙中山认识西方文化的启蒙老师，也使孙中山开始接触到基督教。据史料记载，当时孙中山“偶闻邻镇牧师悬有地图，寤寐求一见而未得也；从此对历史、地理、政治诸科，寄以莫大兴趣。审知‘中国即是天下’之说，纯属谬误；中国而外，当有更大之世界与新异之事

物存焉”。¹

13岁时，孙中山跟随母亲离开家乡去夏威夷檀香山投奔兄长孙眉。第一次海上之行，孙中山看到了许多新奇的事物：巨大的英国海轮、船上的钢铁大梁、船员们过星期日、船长为一位死去的水手念圣经做祈祷……。² 西方的文化包括宗教在孙中山面前得到现实展现，引起他的好奇和遐想。

在檀香山，孙中山先是进入英国基督教圣公会开办的意奥兰尼书院读书。除了学校的功课，他还参加各种宗教活动和课程，早晚在校内的教堂祈祷，星期天在圣安德烈教堂礼拜，并学习圣经。这些宗教活动，以及传教士温文儒雅的生活方式，使孙中山产生了成为一名基督徒的愿望。从意奥兰尼书院毕业后，孙中山于1883年又进入美国基督教公理会主办的瓦湖学院读书，并有意受洗入教。7月，其长兄孙眉因他“切慕耶稣之道，恐文进教为亲督责”，³ 乃令其返回中国。孙中山回国所带回的书中就包括一本圣经。他将基督教与中国文化进行了比较，看出中国没有一种进步的宗教的害处。他认为，基督教是与近代文化一同往前进的，而孔教、佛教和道教却使中国处于二千年前的状态。⁴

1883年11月，孙中山赴香港进入英国基督教圣公会所办的“拔萃书室”读书，并结识广州有名的基督教伦敦传道会长老区凤墀，跟随他学习中文及经史之学。区凤墀还为孙中山起了“逸仙”的别号。经区凤墀介绍，孙中山又结识了美国公理会牧师喜嘉理，他们过往既密。不久，在喜嘉理的劝说和影响下，孙中山由喜嘉理施洗，正式成为一名基督徒，并取教名“日新”。⁵

孙中山受洗后，对基督教表现出极大的热诚。1884年春，他进入香港中央书院学习，在学习之余，每星期日都到基督教道济会堂听王煜初牧师讲道。他还常与传教士们来往，并热心

1 罗家伦主编，国父年谱初稿（上），转引自林治平“国父孙中山先生大学毕业前与基督教之关系”，见林治平主编《近代中国与基督教论文集》，台湾宇宙光出版社1989年版，第331页。

2 〔美〕林百克著，徐植仁译：《孙逸仙传记》，上海三民公司1926年版，第18章。

3 《孙中山全集》，第1卷，中华书局1981年版，第47页。

4 林百克，第23章。

5 习贤德：《孙中山先生与基督教》，台北浸宣出版社1980年版，第28页。郝平，《孙中山革命与美国》，北京大学出版社2000年版，第48页。林治平，第334页。

传教。正如麦梅生所著《基督教在广东》一书记载，孙中山受洗后，“常随喜牧（师）往香山传道，招得三人入教，盖初次习传道也。”⁶

1886年春夏间，孙中山从中央书院毕业。他原打算进神学院就读，日后献身传教事业，但由于当时香港附近没有一所完善的神学院，只好放弃。喜嘉理曾感叹地写道：“倘向使当日香港及附近之地，设有完善之神学院，俾得入院授以相当之课程，更有人出资为之辅助，孙中山先生迨必为当代著名之宣教师矣。以其热忱毅力，必能吸引多数人归服基督”。⁷

由于无法读神学，孙中山乃决定学医，他认为，传道而外，惟行医最能功于社会。于是，经喜嘉理推荐，孙中山进入美国基督教长老会所办广州博济医院附设医校读书。他在这所学校读了大约一年的时间，于1887年10月，又转入英国基督教伦敦布道会参与创办的香港西医书院学习。在西医书院读书时，孙中山与英国传教医生康德黎关系极好，在许多传道事业中协助康德黎。当康德黎访问中国麻疯病村时，孙中山曾随行给他当翻译。⁸ 在校外，孙中山常去附近的道济会堂与王煜初牧师晤谈教理，逐渐成为关系密切的好友。⁹

1892年7月，27岁的孙中山以优异的成绩毕业于西医书院，结束了学生生活。

孙中山的青少年时期，也正是他人生观、世界观逐渐形成的时期，与基督教有着密切的联系。孙中山从13岁到夏威夷奥兰尼书院求学，到27岁从香港西医书院毕业，14年中所就读的学校大都为教会学校。学校的宗教气氛、宗教活动，以及基督徒老师的教导，都对孙中山的思想有着直接而潜移默化的影响，这些影响不仅使孙中山接受了基督教信仰，成为基督徒，也在他日后的许多思想和活动中，烙下了深深的基督教印迹。

6 陆丹林：《革命史谭》，《近代稗海》，第1辑，四川人民出版社1985年版，第561页。林治平，第334至335页。

7 李志刚：“基督教徒对孙中山先生之认同新探”，见李志刚著《基督教与近代中国文化论文集（2）》，台湾宇宙光出版社1993年版，第171页。

8 [美]史扶邻著，丘权政、符致兴译：《孙中山与中国革命的起源》，中国社会科学出版社1981年版，第26页。

9 罗香林：《国父在香港之历史遗迹》《国父百年诞辰纪念论文集》，台北1965年版，199页。

二，基督教为孙中山革命提供了精神动力和活动基地

孙中山从1894年起，开始从事推翻满清统治的革命活动。在其革命生涯中，由于受到清政府的通缉，他长期流亡国外；民国建立后，由于袁世凯复辟和军阀混战，他还需发动二次革命、护国战争、护法运动等，保护革命成果。正如孙中山的救命恩师康德黎博士所描述的那样：“他曾是一个被弃者，远离家国，时而逃避于甲国，时而又逃避于乙国，全宇宙似乎没有他的立足地，无论在事实或小说上，无论在历史或传奇中，没有任何作者敢把他所遭遇的窘迫，来比拟其他英雄们。因为在任何国旗之下，他得不着安宁，甚至天涯海角，将近二十年间，他无时不感觉到一种残酷的死亡，迫在眉睫。”¹⁰ 从事这样充满艰辛、坎坷的革命事业，非有坚毅的精神不可，非有执着的信仰不行。孙中山坚持不懈地从事推翻满清政府、捍卫民主共和的革命，其精神动力与其基督教信仰有着密切关系。孙中山从小就受到基督教思想的熏陶，获得了基督教革命的精神。这也成为他一生牺牲、奋斗的原动力。

孙中山认为，他的革命道理和革命理想主要来自于教会和西方传教士。民国建立之初，他在一次演讲中指出，“兄弟数年前，提倡革命，奔走呼号，始终如一，而知革命之真理者，大半由教会所得来。”¹¹ 在另一场演说中，他又再次强调：“吾人排万难冒万死而行革命，今日幸得光复祖国。推其远因，皆由有外国之观感，渐染欧美文明，输入世界新理，以至风气日开，民智日辟，遂以推倒恶劣异族之政府，盖无不由此观感来也。而此观感得力于教会西教士传教者多……。”¹² 在晚年时，孙中山对其革命事业做出总结：“予深信予之革命精神，得力于基督徒者实多。”¹³

孙中山自己曾把源自宗教的力量形容为“革命之火”不可或缺的油，他把革命事业与基督教信仰的关系比喻为：“革命

10 习贤德，第19页。

11 《孙中山全集》第二卷，第446之447页。

12 《孙中山全集》第二卷，第568页。

13 陆丹林：《革命史谭》，《近代稗海》第1辑，第569—570页。

是火，宗教是油，人们只见我的革命，而不注意我的信仰；其实没有油，那里还有火”。¹⁴ 据记载，孙中山年轻时，“读《旧约》至摩西导引以色列族出埃及到迦南乐土记，眉飞色舞，拍案大叫，我孙逸仙岂不能令我汉族脱离鞑虏而建新中国乎？”¹⁵ 可见，孙中山一生从事革命要把中国人民带出满清的奴役，得力于圣经出埃及记的启示和鼓舞。

耶稣是孙中山最为敬仰的宗教人物，耶稣的牺牲精神成为孙中山革命最重要的精神动力。孙中山曾表示，“至于教，则崇耶稣”。耶稣的教义重在舍己救人，替人服役，他教导信徒“非以役人，乃役于人”，最后自己殉难于十字架上，为人赎罪。¹⁶ 孙中山在香港西医书院读书时经常与教友“互相研讨耶稣与革命之理想”。他们认为“耶稣之理想为舍己救人，革命之理想为舍己救国，其牺牲小我，求谋大众福利之精神，原属一致”。¹⁷ 孙中山一直坚信，他肩负着上帝给他的使命，就是以耶稣为榜样去从事解放人民的革命。孙中山常说：“我不属于教堂的基督教，而属于身为革命者的耶稣的基督教。”¹⁸ 孙中山在去世前一天，在病榻上执着教友的手对其革命一生进行总结：“我是基督教徒，上帝派我为我国人民去同罪恶奋斗，耶稣是革命家，我也一样。”¹⁹ “他来解救穷人、不幸的人和被奴役的人。我也如此努力。”“他反对犹太立法者维持的传统，宣传博爱精神。由于同样的枷锁也束缚中国，我也从事我的十字军运动。……我信仰基督和他的教诲，并一直努力身体力行”²⁰ 康德黎博士也指出：“孙先生的革命抱负，及由此抱负所产生的苦心苦行，百折不磨，大有耶稣救世的精神。”²¹ 孙中山不仅自己追随耶稣，也鼓励他的同志信仰基督，继续革命。他在去世前对前来看望他的挚友说，“我本是

14 习贤德，第61页。

15 崔沧海：《史烈士与基督教信徒合作革命之信史》，《真光》杂志二十五周年纪念特刊号，1927年6月。

16 李志刚，第181页。

17 王宠惠：《追怀国父述略》，见《革命先烈先进阐扬国父思想论文集》第一册，台北1965年版。

18 [美]斯特林·西格雷夫：《宋家王朝》，内蒙古文化出版社2001年版，第77页。

19 《孙中山集外集》，上海人民出版社1992年版，第70页。

20 习贤德，第67页。

21 习贤德，第19页。

基督徒，与魔鬼奋斗四十余年，尔等亦当如是奋斗，更当信上帝。”²²

在革命的过程中，孙中山常常遭遇挫折，在面对这些困难时，他也是靠信仰坚持下来。1896年，孙中山在英国伦敦被清政府驻英使馆人员抓获，危在旦夕。孙中山靠着他的宗教信仰坚持了下来，最后在他的老师康德黎的帮助下得以脱险。事后，孙中山在给区凤墀的信中描写了被囚时的心情：“初，六七日内无人知觉，弟身在牢中，自分必死，无再生之望。穷则呼天，痛痒则呼父母，人之情也；弟此时惟有痛心忏悔，恳切祈祷而已。一连六七日，日夜不绝祈祷，愈祈愈切。至第七日，心中忽然安慰，全无忧色，不期然而然，自云此祈祷有应，蒙神施恩矣。”²³

孙中山不仅从基督教中汲取革命的动力，而且他的许多革命活动也是在基督教堂中进行的。在开展反清革命的初期，孙中山常常借用教堂作为革命机关。如第一次广州起义时，孙中山就是在广州双门底基督教徒左斗山的圣教书楼策划起义的。革命党人常往来于该书楼谈论政治，筹划起义大事。²⁴ 双门底长老会福音堂的传教师王质甫，曾帮助孙中山秘密工作，用教堂名义，暗藏军械于书籍中，秘密运输。另外，广州永汉路的长老会福音堂、河南的巴陵会福音堂、花地的“格致书院”、芳村的“培英书院”、仁济大街的“博济医院”、和油栏门天主教徒胡心泉的“鸿兴客栈”等处，都曾作过革命机关。²⁵

孙中山流亡国外期间，也经常在教学和教会学校中宣传革命主张、进行革命准备。1896年广州起义失败逃亡到夏威夷后，孙中山意识到训练一批军事干部的重要性。在芙兰谛文牧师的帮助下，孙中山借用教会学校寻真书院的操场，训练兴中会的20多位成员。²⁶ 1904年，孙中山前往美国旧金山，借中国城士作顿街长老会教堂召开“救国会议”，演说革命要义，并鼓励听众购买“革命军需债券”。同年8月，孙中山抵达纽

22 习贤德，第108页。

23 孙中山：《孙中山全集》，第1卷，（北京）中华书局1981年版，第45页。

24 郝平，第51页。

25 王治心：《中国基督教史纲》，上海古籍出版社2004年版，第223页。

26 习贤德，第53页。

约，住在纽约第一华人长老会堂中。该教会牧师是许芹，对孙中山向表赞助。这样，纽约第一华人长老会堂就成为孙中山和革命党人的活动地点。在长老会堂，孙中山联系到在耶鲁大学攻读法学博士的王宠惠，一同首草“五权宪法”，并以英文发表“中国问题之真解决”的宣言。²⁷

三，孙中山革命的人力资源来自基督教

孙中山的成长背景决定了他所结识的朋友主要是教会中的牧师、教徒，以及教会学校中的基督徒师生。这也影响到孙中山在推翻专制制度、建立共和体制的革命中，所依靠的骨干力量主要为基督徒；在革命的各关键时刻挺身而出帮助孙中山的也主要为基督徒。

“孙中山在求学的年代，不论在檀香山得芙兰谛文牧师，以及众教徒款协助返港续学，抑或入学广州博济医院，以及转学香港西医书院，均有教徒从中相助支持。”²⁸

孙中山在广州和香港就读医学院的老师同学中，如何启博士、孟生博士、康德黎博士和郑士良等均为基督徒，且在日后积极支持孙中山的革命。由于孙中山信奉基督教，教会人士对他的革命运动赞助甚力。喜嘉理曾记述道：“当是时，先生(孙中山)始昌言中国之亟宜革新，而密筹实行革新之计划，中国牧师及其同道，闻其绪论，毕秘密与之结合，共谋进行。”²⁹

孙中山建立的反清革命组织，参加者中许多人都是基督徒。按照冯自由的叙述，截至1894年檀香山兴中会成立前，直接参与孙中山反清密谋者达15人，其中有8人是基督徒。1894年11月，孙中山在檀香山成立了中国资产阶级革命的第一个小团体——兴中会，第一个参加的邓荫南便是基督徒。因与会者多系基督徒，故宣誓入会时均填写盟书，各以左手置圣经上，高举右手向天次第宣读。1895年2月，孙中山在香港设立兴中会总机关。郑士良、陆皓东、陈少白、谢纘泰、区凤墀等教友入

²⁷ 李志刚，第180页。

²⁸ 李志刚，第175页。

²⁹ 冯自由：《革命逸史》第2集，中华书局1981年版，第14—15页。

会，并成为香港兴中会的领导人和骨干分子，特别是郑士良、陆皓东、陈少白3人在兴中会时期的革命斗争中发挥了重要的作用。在兴中会存在的11年中，发展了将近500名会员，在有姓名可查的290人中，至少有34人是基督教徒，占12%。³⁰ 基督教徒人数虽然不算太多，但他们大都受过良好的教育，在组织活动中处于领导和骨干的地位。

孙中山发动的历次反清起义，均有基督徒参加，许多人还为此献出了宝贵的生命。1895年，孙中山策划了第一次武装起义，即广州乙未之役。在这次起义中，基督徒起着非常重要的作用。首先，起义的领导者多为基督徒。1895年3月，香港兴中会确定孙中山驻广州直接指挥起义，由郑士良、陆皓东、邓荫南、陈少白等担任助手；杨衢云驻香港，负责后方接应和财政事务，由黄咏商、谢纘泰等担任助手。在这由8个人组成的领导班子中，大多数人都为基督徒。其次，基督徒承担了舆论宣传工作。谢纘泰负责争取《德臣西报》和《士蔑西报》两家英文报纸的舆论支持。5月30日，谢纘泰致清光绪皇帝的“公开信”在这两家报纸以及新加坡和远东其它报纸上发表，以探测海内外对中国革命的态度。何启作为香港议政局议员和大律师，不便公开出面支持起义，但在暗中参与讨论起义计划，并与谢纘泰一起修改宣言。³¹

起义由于谋事不密，事先即被清政府察觉，未及发难便遭失败。陆皓东本可以躲避起来，但为了把党人名单毁掉，以免落入统治者手中，他又回到了书店的秘密住所，不幸被捕，英勇就义。他在供词中慷慨表示：“今事虽不成，此心甚慰。但一我可杀，而继我起者不可尽杀！”³² 陆皓东是孙中山少年时的好朋友，也是同乡，两人一起在香港受洗，青天白日旗就是他设计的，可以说他是孙中山革命的忠实同志，因此被孙中山称为“中国有史以来为共和革命而牺牲者之第一人。”³³

30 主要资料来源：冯自由《兴中会会员人名事迹考》（《革命逸史》第4集），《兴中会初期孙总理之友好及同志》、《兴中会时期之革命同志》（《革命逸史》第3集），黄大汉《兴中会各同志革命工作史略》（《革命文献》第64辑），习贤德，第52至53页。

31 谢纘泰著，江煦棠、马颂明译：《中华民国革命秘史》，《孙中山与辛亥革命史料专辑》，广东人民出版社1981年版，第294—295页。

32 邹鲁：《中国国民党史稿》第3册，中华书局1960年新1版，第659页。

33 孙中山：《孙中山全集》，第6卷，（北京）中华书局1981年版，第230页。

1900年孙中山又组织惠州起义，参加策动的包括郑士良、陈少白、杨衢云、史坚如、邓荫南、李纪堂等，全为基督徒，可谓基督徒领导的起义。在起义中，史坚如谋炸两广总督，事败牺牲。史坚如是广州基督教格致书院的学生，与外国传教士来往密切。他曾指出其革命思想的来源：“我是基督教徒，信仰上帝。全世界的人都是上帝的儿女。因此，我要为实现人人自由平等的原则而工作。”³⁴

孙中山一生中数次蒙难，挺身而出施以援手的多为基督徒。其中最著名的就是伦敦蒙难。1896年10月11日，清政府驻英国使馆人员在伦敦拘禁了孙中山，拟偷运回国杀害。在关押期间，孙中山尽力说服英国仆人柯尔，让他向外界传递消息。孙中山把自己比作遭迫害的基督徒，取得了同是基督徒的柯尔的同情。柯尔和一位使馆女管家设法把消息传给了孙中山先前的老师康德黎和孟生。经过两位老师的奔走营救，孙中山终于获释。³⁵

1904年孙中山由檀香山去美国大陆进行革命宣传，由于清政府的施压，在旧金山入关时遭美国移民局禁止入境，并被关入天使岛木屋。在这关键时刻，孙中山根据他在广东的教友左斗山、杨襄甫所写的介绍信，联系到同为基督徒的旧金山《中西日报》总理伍盘照。伍盘照是一位著名的基督徒学者，素以传教和办报而闻名，他兼任清廷驻旧金山领事馆的顾问，与当地海关主管移民事务的官员常有来往。在他的奔走营救下，孙中山获得了自由，并取得了在美国的居留权。³⁶

许多基督徒个人，特别是富裕的商人，也积极支持孙中山的革命事业，比如在香港的先施公司创办人马应彪、广东银行创办人李煜堂、联益建筑公司创办人林护等，都经常协助孙中山的革命党人运送枪械弹药，并大量捐款支持孙中山领导的革命工作。³⁷ 支持孙中山最力的还要数上海商人宋耀如，他为孙中山革命筹措了大量资金。

34 史扶邻，第152页。

35 孙中山：《孙中山全集》，第1卷，（北京）中华书局1981年版，第49页。

36 郝平，第121至123页。

37 李志刚，第181页。

宋耀如是海南人，少年时去美国波士顿，在一家丝茶店当店员，后被一位基督徒船长带到北卡罗来纳州，1880年在当地的卫理公会教会受洗，次年进入圣三一学院学习，1882年进入田纳西州的凡德比（Vanderbit）大学神学院就读，毕业后加入监理会，受封按立为牧师，1886年被派回中国上海传教。经过6年的传教后，宋耀如于1892年辞去了在监理会的工作，全力经营华美印书馆，专印中文圣经，以后又代印畅销全国的基督教刊物《万国公报》，成为上海有名的企业家。1894年，经陆皓东介绍，孙中山与宋耀如在上海卫理公会慕尔堂相识，从此，两人成为莫逆。由于宋耀如的经济实力，他慷慨解囊资助孙中山的革命事业，并且帮助孙中山在上海和美国筹措经费。仅1905年至1906年，宋耀如就在美国为孙中山筹得200多万美元。这以后，宋耀如被任命为同盟会的司库，俨然成为孙中山革命事业的大财东。他还从私囊中支付孙中山的个人开销，基本上保证了孙中山在任何情况下都有钱花。由于宋耀如与孙中山的特殊关系，他的大女儿宋霭龄和二女儿宋庆龄自美国学成回国后先后担任过孙中山的秘书，宋庆龄还进一步与孙中山结为夫妻，使孙、宋两姓结下了不解之缘。³⁸

四，孙中山对基督教在华发展的影响

1912年1月1日，身为基督徒的孙中山在南京宣誓就任中华民国第一任临时大总统。这一事件具有重大的历史意义。孙中山是中国历史上第一个成为国家领袖的基督徒，换言之，他也是第一个接受基督教信仰的国家领袖。在中国这样一个非基督教传统的国家中，这一现象本身就暗含了中国从一个封建社会向现代社会的转变。因为现代社会所崇尚的宽容、多元、宗教自由在这一现象中都有所呈现。

作为一名基督徒，孙中山在成为中国的国家领袖后，必然会对基督教在中国的传播和发展产生重要影响。

首先，作为国家领袖的孙中山信奉基督教，大大减轻了

³⁸ 斯特林·西格雷夫，第15至16页，第77页，第93至99页。习贤德，第56至58页。李志刚，第178页。

一般民众成为基督徒的社会、政治和文化压力，对基督教信仰也是一种无形的鼓励。基督教传入中国后，与中国文化、社会和民众一直存在着紧张关系，尤其是在19世纪下半叶民教冲突更加激烈，终于导致了针对基督教的义和团运动的爆发，也使基督教的形象在民众心目中更加负面。这种情况严重影响了基督教在中国的传播，并使中国的基督徒处境艰难、倍感压力。中华民国建立后，孙中山多次表明自己的基督徒身份，表现出对基督教的认同，在一定程度上缓解了基督教所遭受的压力。孙中山曾说：“予始终是基督教信徒。不但予为基督教信徒，予之子、予之媳、予之女、予之婿、予之家庭、予之岳父、岳母、予妻、予妻之姊、之弟、之妹、甚至连襟至戚，固无一而非基督信徒也。予有家庭礼拜，予常就有道之牧师闻道讲学，孰为予非基督徒乎？”³⁹ 在去世前，孙中山又说：“我是一个耶稣教徒，受上帝使命，来与罪恶之魔宣战，我死了，也要人知道我是一个基督徒。”⁴⁰

其次，孙中山多次公开肯定基督教在推翻清朝建立民国过程中的重要作用，客观上帮助基督教在中国社会中建立起了正面的形象。在民国建立后，孙中山多次在公开场合肯定基督教对于中国人民摆脱清朝政府专制统治的巨大作用：“第自海禁初开，基督教国以条约要求废去传教习教之禁律，于是中国之基督教徒始有集会之自由。清廷以既不能禁教徒之集会，而对于一般人民集会之禁令，亦渐放去。此中国人民之得集会自由，初实多教会之赐也。”“夫教会之入中国，既开辟中国之风气，启发人民之感觉，使吾人卒能脱异族专制之羁厄，如摩西之解放以色列人于埃及者然。”⁴¹ 这些讲话无疑是对基督教的巨大肯定，对提升基督教在国民心目中的地位也起了不可估量的影响。孙中山还在许多集会上发表演说，直接肯定基督教对国民革命和中华民国建立的重要贡献。1912年9月，在对北京基督教人士的演讲中，孙中山表示：“此次革命功成，兄弟亦滋愧悚。但兄弟数年前，提倡革命，奔走呼号，始终如一，而

39 包世杰：“孙中山逝世私记”，见《近代史资料》第71号，北京中国社会科学出版社，第217页。

40 习贤德，第108页。

41 《孙中山全集》，第11卷，（北京）中华书局1981年版，第537页。

知革命之真理者，大半由教会所得来。今日中华民国成立，非兄弟之功，乃教会之功。”⁴² 在同年对西方宣教士的演讲中，孙中山再次指出：“吾人排万难冒万死而行革命，今日幸得光复祖国。推其远因，皆由有外国之观感，渐染欧美文明，输入世界新理，以至风气日开，民智日辟，遂以推倒恶劣异族之政府，盖无不由此观感来也。而此观感，得力于教会西教士传教者多，此则不独仆一人所当感谢。亦我民国四万万同胞皆所当感谢者也。”⁴³ 这种对基督教的肯定，一方面减轻了一般国民对于基督教的抵触心理，另一方面也在社会上树立了基督教积极向上、追求正义的正面形象。

似乎是与孙中山的演讲相呼应，基督教界也通过国民革命的胜利来教育民众重新认识基督教。1912年10月号的上海《基督徒月报》载文指出：“吾谓中华民国之成立，基督教成立也。何也？不见夫基督教首先传至之地为广东乎？故首先倡革命者，亦广东也。不见夫牺牲己身，以救众人之耶稣基督乎？故以身许国，首先发难者，亦基督徒也。然此特就民国成立之初言之也。若欲民国久而不敝，尤非基督教不为功。盖基督教所施之主义，即自由平等博爱是也。果能人人皆明白自由平等博爱之理，行自由平等博爱之事，则民国之巩固，自可操券而获矣！此吾所谓基督教与中华民国，有密切之关系也。”⁴⁴

再次，孙中山强调中国的社会、道德、政治建设需要基督教，中国的未来需要基督教。孙中山对基督教的期望与赞誉，对扩大基督教在中国社会的影响力有着不可忽视的作用。民国成立后，孙中山在许多聚会中肯定和称赞基督教的道德作用。1912年，他在福州基督教会欢迎会上演讲说：“外人来华传教，殊能增进道德观念，使吾人尽具纯净之爱国心。此后同胞尽力造成良善政府，则民教相安，中外感情愈厚，世界或即此永保和平。”⁴⁵ 在同年的另外几场基督教人士的集会上，孙中山反复指出基督教对中国政治建设的作用。他说：“国家政治之进行，全赖宗教以补助其所不及。盖宗教富于道德故也。

42 《孙中山全集》，第2卷，（北京）中华书局1981年版，第447页。

43 《国父感谢西方宣教士演讲词》，见习贤德，第123页。

44 李志刚，第182页。

45 《孙中山集外集》，上海人民出版社1992年版，第54页。

兄弟希望大众以宗教上之道德，补政治之所不及，则中华民国万年巩固，不第兄弟之幸，亦众教友之福，四万万同胞受赐良多矣。”⁴⁶ 他又说：“凡国家政府所不能及者，均幸得宗教有以扶持之，则民德自臻上理。……惟愿将来全国皆钦崇至尊全能之宗教，以补民国政令之不逮。”⁴⁷ 孙中山认为，虽然清朝已被推翻，就如摩西已将以色列人带出了埃及，但建设中华民国，就如约书亚带领以色列人至迦南乳蜜之地的的工作尚未完成，“是欲求一团体而当约书亚之任，以领带中国人民至迦南乳蜜之地者，舍中国基督教其谁也？”⁴⁸ 因此，他号召“为基督徒者，正宜发扬基督之教理，同负国家之责任，使政治、宗教，同达完美之目的。”⁴⁹ 这种呼吁对于中国的基督徒虽说是一种责任，但更是一种荣誉，必定有助于扩大基督教在中国的影响。

第四，孙中山大力倡导政教分离、信仰自由，特别是在在任临时大总统期间发布了相关的法律文件，为基督教在中国的合法传播，以及保护基督徒的宗教信仰权利奠定了法律基础。1912年1月，孙中山以临时大总统的身份发表的《对外宣言》中，“许国人以信教之自由”；同年3月在签发的《中华民国临时约法》中，规定“中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之区别”。⁵⁰ 用法律的形式确保信仰自由，这在中国历史上是前所未有的，具有划时代的意义，“前清之对于教会，不能自由信仰，自立传教，只藉条约之保护而已。今则完全独立，自由信仰。”⁵¹ 信仰自由，并为法律所保障，可消除满清时代民教之冲突，这是孙中山的坚强信念，并且也为历史所证明。民国建立以后，类似19世纪下半叶的民教冲突的确极少发生。为确保信仰自由，孙中山亦极力主张政教分离。早在1912年2月，孙中山就指出：“政教分立，几为近世文明国之公例，盖分立则信教传教皆得自由，不特政治上少纷乱之原因，且使教会得发挥其真美之宗旨。……今但听人民自由奉教，一

46 《孙中山全集》，第2卷，（北京）中华书局1981年版，第447页。

47 《国父感谢西方宣教士演讲词》，见习贤德，第123页。

48 《国父勉励中国基督徒青年书》，见习贤德，第125页。

49 《孙中山全集》，第2卷，（北京）中华书局1981年版，第361页。

50 《孙中山全集》，第2卷，（北京）中华书局1982年版，第10页。

51 《孙中山全集》，第2卷，中华书局1982年版，第361页。

切平等，即倾轧之见，无自而生。而热心向道者，亦能登峰造极，放大光明于尘世。若借国力以传教，恐信者未集，反对已起，于国于教，两皆无益。”⁵² 孙中山认为实行宗教信仰自由，基督教就可在中国得到长足的发展：“我们正谋中国的宗教信仰自由，并且我敢卜基督教在这新国度里，日荣月盛。”⁵³

孙中山的预言，在一定程度上得到应验。基督教在中华民国成立后的10多年间的确得到了长足的发展。据统计，1910年时中国的基督徒人数为16万7千人，到1920年则达到36万6千多人，增长一倍多。中国教会的自立运动也是在这一时期达到高潮。另外，基督徒在政府中担任要职者也不乏其人，如冯玉祥、张之江、王宠惠、王正廷等，仅在广东省政府中，任职人员中65%以上都为基督徒。⁵⁴

（作者单位：北美华人基督教会）

52 “国父覆美以美教会函”，见习贤德，第11页。

53 “国父答谢康德黎夫人函”，见习贤德，第120页。

54 王治心：《中国基督教史纲》，上海古籍出版社2004年版，第216页，226页，213页。

成都大秦寺初探

李民举

《华阳国志》是中国最早的地方志之一。作者是东晋时期的常璩。常璩字道将，蜀郡江源人（四川崇庆）。西晋末年，四川爆发了流民起义，建立了李氏政权。常璩在李氏政权中做官，东晋大将桓温灭李氏后，常璩归顺，成为桓温的属官。常璩公务之余，写成此书。时间大概在公元355年之前。其中保存了大量的中国西南地区与西方国家来往交通的史料¹，很早就受到了历史学界的关注。不少历史学家对此书进行了系统的校刊工作，使今天的人阅读便利。笔者久居海外，对此书进行版本方面的研究是不可能的，仅仅依据网络发表的资料进行研究。

西南地区的古代文明，有着悠久的历史，最著名的就是广汉三星堆遗址的发掘。关于其年代我同意是商周时期的看法。三星堆文化具有明显的外来文明迹象，这是当前学术界的共识。这与西南地区独特的地理位置有关。早在龙山时代，中国远古文明同印度洋文明的联系就已经开始了。中国最早的货币——“海贝”就产在印度洋。所以古代文字，凡是与货币相关的，都用“贝”这个字来表示含意。例如：货、宝，朋等等。

西南地区古代的政权主要有巴国、蜀国等，战国后期被秦吞并。汉高祖刘邦灭秦以后，曾经一度受到项羽的排挤，受封汉王，短暂居住在四川西北。不久率领部属，渡过秦岭，与项羽争夺天下，建立了西汉王朝。西汉时期西南地区的割据政权有位于云南的滇，和位于贵州的夜郎。后来这两个割据政权逐

¹ 本文依据的是网络资料。《华阳国志》，参见：<http://wiir.myrice.com/zzz/hygz/hygz-j8-a.htm>。

渐归并到大汉政权之内。汉武帝时期，张骞出使西域，在阿富汗一带，发现了四川生产的竹杖，才知道从西南也可以到达中亚。西南地区同中亚地区的联系，很可能是沿着恒河、印度河向西、向北展开。古代海上丝绸之路，通过伊罗瓦地江、孟加拉湾、阿拉伯海到达红海，在沿着尼罗河北上，就达到了埃及的亚历山大。罗马人得到中国的丝绸以后，将面料拆开，成为丝线，然后再织成罗马风格的衣服。罗马帝国非常向往中国的丝绸，但是罗马同中国的陆路交通，被世仇波斯帝国隔断，确保海路同中国的联系，乃是罗马的重要国策。

这种情况，直到550年，东罗马的两个传教士，把蚕种装在竹杖筒里面，带到罗马，罗马世界开始了自己的蚕桑业，才宣告结束。此后，中国同西方世界的贸易，主要转变为陶瓷，从唐朝开始，兴起了陶瓷贸易。唐代邢窑白瓷、越窑青瓷的残片，在埃及开罗、亚历山大等地都有发现，陶瓷残片的底部有“玉璧”特征，是典型的唐朝中晚期风格。此后宋元时期，更多的陶瓷器销售到欧洲、非洲的广大地区。江西景德镇、江西南丰、浙江龙泉、福建晋江等地，是外销瓷的生产基地。西亚北非的一些产品香料、象牙等大量输入中国，中国从这样的贸易中获取了丰厚的利润。海外贸易曾经一度成为国库收入的主要来源。这种情形在南宋时期尤其突出。这条贸易路线，遂改名为“陶瓷之路”。

联系世界贸易信道，通过陆地进行的，是“丝绸之路”，这条路早就受到关注。但是大宗的贸易往来，恐怕还是通过海路实现。这条路上，曾经活跃着犹太教、基督教、景教、伊斯兰教商人。我们都知道，在开封存在着一个犹太人社区。这是曾经让世界惊奇的发现。其实在云南、浙江等地也可能存在这样的聚居点，需要今后的考古学、民族学调查的进一步发现。早期基督教的传播，也与这条商路密切相关。

初期基督教在东方地区的传播，分为两个阶段。第一阶段，从耶稣时代开始到君士坦丁大帝归顺基督教（约30年-313年），是初期教会前期。过去的研究一般认为这是中国教会的“空白区”，即基督教不曾来到中国。本文就是从考古与历史的角度探讨这个问题。第二阶段，从萨珊王朝亚兹得各尔德一世即位到阿拉伯帝国兴起（399年-651年），是初期教会的后

期。这一阶段的基督教在华历史主要有基督徒在洛阳地区的活动、慧深在南方荆州一带的活动、阿罗本在西安的传教等等。现存的考古资料是《大秦景教流行中国碑颂》。可以简单称为“聂斯托里教会”（尽管这个称呼不甚确切）。

在研究中国历史的过程中，一些现象使我相信，基督教传入中国的年代，可能相当久远，不会晚于三国西晋时期，一直苦于没有证据，最近偶然让我发现了一些材料，使我过去的一些推测得到确证，现将这些材料介绍大家，请批评指正。

一、成都“大秦寺”的初建年代

四川成都大秦寺是一处早期的基督教寺院。这个遗迹的形成，早在《华阳国志》中就有了。《华阳国志》的年代，不晚于355年，那么这处遗迹的年代，就应当早于355年。

《华阳国志》卷三：

“九世有开明帝，始立宗庙，以酒曰醴，乐曰荆。人尚赤，帝称王。时蜀有五丁力士，能移山。举万钧。每王薨，辄立大石，长三丈，重千钧，为墓志，今石笋也。号曰笋里，未有谥列，故其庙称青黄赤白黑帝也。”

这段话用现代白话说就是：

“九代以后，出现了开明帝，从他开始建立宗庙。祭奠的酒称为醴，祭祀的音乐称为荆。崇尚红色。帝的名号开始称为王。当时有五丁这样的大力士，能够举动万钧。每位国王死的时候，就会竖立大的石头作墓的标志。石头长三丈，重千钧。今天称为石笋，那个地方被称为笋里。他们没有谥号标明先后次序，仅仅用五种颜色作为标志。所以他们的庙称为青赤黄白黑。”

成都“石笋”的实际情况，唐朝诗人杜甫、南宋诗人陆游都有记载。杜甫安史之乱的时候，躲避战乱，追随唐玄宗到了成都，在那里居住，留下了很多诗篇，²他说：

²《全唐诗》卷219 杜甫《石笋行》 雨来往往得瑟瑟，此事恍惚难明论。恐是昔时卿相冢，立石为表今仍存。

“石笋街，乃真珠楼基。昔胡人立大秦寺，其门十间，悉以珠玉贯之为帘。后摧毁，故多瑟瑟，乃碧珠也。”

大秦是古代罗马帝国的称呼，“大秦寺”，就是基督教寺院。南宋大诗人陆游，曾经在四川为官，从事抗击金朝入侵的军事斗争，留下了大量的诗篇，并且记载了四川的古迹。《全唐诗》为杜甫诗歌所作的注解，引用陆游的纪录：

“石笋在成都西门外，二株双蹲，一南一北。
陆游曰：其状不类笋，乃累石为之。”

综合杜、陆二人的纪录，可以看出，《华阳国志》的记载，具有太多的神话成分。陆游说“累石为之”意思是“堆砌石头造成石笋”，是很具体的。根据对近东古代建筑遗迹的调查情况，可以推测，陆游见到的石笋，形状应当是与近东古代建筑遗迹相同。所谓的“石笋”，就是石柱残迹。新疆西晋时期的古代建筑遗迹，仍然保留了一些用木头雕刻成的柱子，斯坦因在《西域考古记》中把这样的木柱归为“歌罗西”风格。成都大秦寺的“石笋”，也就是具有这样风格石柱，他说只有两根，说明经过一千多年的历史，这个著名的遗迹已经破坏了。

《华阳国志》中说：“故其庙称青黄赤白黑帝也。”提到了中国古代的“五行”、“五方帝”问题。这是最令人感兴趣的地方。毫无疑问，早在基督教传到中国之前，中国就出现了完善的五行哲学体系。但是魏晋时期的《魏略》、南朝时期的《后汉书》均提到大秦国王“五宫”，元明时期成书的《西游记》在提到西方的一处基督教寺院的时候，称它为“五庄观”。唐朝修建于陕西周至的大秦寺，又称为“五圣堂”。根据《圣经》记载来看，十二、七等数字可能属于希伯来文化传统，在基督教传到东方波斯地区以后，出现了用五作为模数，来设立宗教区域体系的现象。可惜笔者知识有限，对此不能作深入探讨。总之二者之间的联系，需要深入探讨。

杜甫根据《华阳国志》认为可能是墓葬前面的神道柱子，而当地的传说则认为是基督教寺院遗迹。后者的说法是正确的。陆游的记载更加翔实。如果355年之前就存在了。虽然不是

年代最早的基督教寺院，但是当时的富丽堂皇可以想见。这一处寺院的建立时间很可能就是西晋初年。

《华阳国志》这段话讲的是基督教，《景教碑》记载米赛亚“悬景日以破暗府”，也就是“打开黑暗，把光明送到人间”的意思，“开明氏”颜色崇尚红色。基督教文化认为东方是耶稣的复活之地，许多教堂都把东方当作神圣的方向。用红色代表东方，拜占庭艺术中天使穿的是红色的衣服。所以是“东方红”，俄罗斯东正教传统中也保存了这一个现象。同时白色代表圣洁，所以白色也是基督教崇尚的颜色。中国传统中，东方则是用青色代表，南方是用红色代表。《华阳国志》中讲的“开明氏”崇尚红色，表现的是一种文化杂揉现象，“开明”就是将光明打开的意思。应当是耶稣基督的特征。决非上古时期的现象。按照记载，蜀国的立国是在周朝灭亡以后，这时距离秦国灭蜀不过二三百年的光景，可是在世系表中出现了蚕丛杜宇开明等国王家族的更替，所列远远超过了年代限制。这个矛盾现象，使我相信蜀国古代历史不会有这个开明家族。开明指的是耶稣基督。当然《华阳国志》的作者不一定明白这个问题，他只是记录下来当时的传说而已。

上面的推测是否站得住脚呢？还是让我们进一步看一看《华阳国志》的其它记载吧。

二、初期教会在中国的传播

提起西晋大将王浚，大家大概不会太陌生，因为《三国演义》里面记载了他带领大军灭吴的壮观情节，《唐诗三百首》里面“王浚楼船下益州”那一篇，是流传很广的杰作。但是说他是第一个迫害基督教的人，则未免令人惊讶。他担任益州刺史的时候，准备沿江东下平定东吴。在他管辖的区域内出了一桩大事，这就是早期教会的迅速传播。甚至当地的一些高官，例如巴郡太守唐定等人也归顺了基督。这是王浚无法容忍的事情。陈瑞是这个宗教的头领人物，被王浚处死。

这个宗教的主要特点是：

“咸宁三年春（277年1月-2月），刺史（王）浚诛犍为民

陈瑞。瑞初以鬼道惑民。其道始用酒一卮，鱼一头。不奉他神。贵鲜洁。其死丧，产、乳者，不百日不得至道治。其为师者曰祭酒。父母妻子之丧，不得抚殡，入吊，及问乳、病者。转奢靡，作朱衣、素带、朱帻、进贤冠。瑞自称‘天师’，徒众以千百数。浚闻，以为不孝。诛瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍。益州民有奉瑞道者，见官二千石长吏，巴郡太守犍为唐定等，皆免官或除名。”（卷八）

这段话的要点是：

“其道始用酒一卮，鱼一头。不奉他神。”

这是东方教会特有的“圣餐”礼仪，用鱼代表基督的身体。不仅文献记载很多，就是考古资料，也是相当丰富，例如早期基督教马赛克拼贴画，以十字架为中心，下面是各各它山，山的两侧是两条鱼。

另外，这个宗教的首领称为“祭酒”这是借用了当时官场上的称谓。官府学校的老师称为“祭酒”，含义与“拉比”相当。问题是在咸宁四年即278年才出现了“国子学”才有了“祭酒”这个名字，到底是先有了民间宗教的“祭酒”呢？还是先有了国家教育官员的“祭酒”呢？或者说二者之间没有关系，只是偶然的巧合？而基督教圣餐仪式上牧师的确有举杯的动作，称为“祭酒”也是很形象的。

“其死丧，产、乳者，不百日不得至道治。”意思是说，那些亲属死亡的人，以及生产小孩和哺乳小孩的妇女，需要经过100天的洁净，然后才能再去会堂。“父母妻子之丧，不得抚殡，入吊，及问乳、病者。”意思是说，家属死亡，不能抚摸尸体，不允许亲戚吊丧；也不可以慰问病人和生育哺乳小孩的妇人。

基督教从犹太文化体系中演变过来，很多方面继承了犹太人的文化传统。崇尚整洁。这在《摩西五经》中体现出来。

“凡摸了人死尸的，就必七天不洁净。那人到第三天，要用这除污秽的水洁净自己。第七天就洁净了。他若在第三天不洁净自己，第七天就不洁净了。凡摸了人死尸，不洁净自己的，就玷污了耶和华的帐幕。”（民19：11，12，13）

“人死在帐篷里的条例乃是这样，凡进那帐篷的，和一切

在帐篷里的，都必七天不洁净”（民19：14）

耶和華對摩西說，你曉諭以色列人說，若有婦人懷孕生男孩，他就不潔淨七天，象在月經污穢的日子不潔淨一樣。婦人在產血不潔之中，要家居三十三天。她潔淨的日子未滿，不可摸聖物，也不可進入聖所。（利12：1，4）

至於哺乳的婦女，聖經沒有明確記載。

這處記載，很容易同“天師道”混淆。這個宗教顏色崇尚紅色，前面已經討論過了。根據上面的討論，我們可以進一步推論，成都大秦寺的建造，與初期教會的傳播密切相關，被焚毀的時間是277年。主持建造的人，很可能就是陳瑞本人，始建年代大約是250年左右。

三、“大秦寺”建築特色

大秦寺是典型的希臘建築。考古資料顯示，魏晉時期，中國同西方世界的聯繫非常頻繁。新疆樓蘭一帶的考古發現很能說明問題。這裡不僅出土了希臘風格的建築材料，例如希臘風格的立柱，新疆樓蘭也有發現。成都附近大秦寺的“石筭”，就是這樣的立柱遺迹。

中國還曾出現了地中海沿岸的一些圖案。例如：人首馬身像，本來是希臘藝術題材，後來被基督教藝術吸收，拜占庭藝術中，在基督教寺院的雕刻上面，常常有這樣的活物，表演音樂。有趣的是，魏晉時期，新疆樓蘭也出土了相似的圖案。

本文舉出的這兩個例子，都出自新疆樓蘭。那裡自然條件比較好，能夠保存這些東西，內地保存條件不好，人為地破壞又多，不太容易被發現。但是，一些地方也零星的發現了拜占庭的硬幣、銀幣，提供了一定的參考線索。³

四川成都大秦寺，就其建築風格來講，外觀很可能象一處希臘神廟。因為那個時候，典型的基督教建築尚未出現，模擬希臘建築，是很自然的事情。

3 參見宿白教授的研究文章。

四、与其它基督教教堂的比较

成都附近的大秦寺遗迹，是中国最早的基督教寺院遗迹，当时欧洲的基督教尚处于秘密状态，教堂狭小隐蔽，在杜拉遗址可以得到证明，只有在东方波斯境内的基督教才有合法的地位。以商业传道为特征。这些富有的基督徒，一掷万金，那是不稀奇的。面阔十间，就是说有十个门，门上的帘子是珍珠穿成的，因此当时用了很多珍珠。叙利亚系统的基督教传教士，一般以商人身份进行活动，积累了大量的财富，为了福音事工，往往一掷万金。这种情形，不光在西方文献中有记载，在中国文献中也有记载。成都大秦寺拆除以后，珍珠散落在地上，数百年之后，仍然会在泥土中捡到。因此这个教堂不仅在当时的中国，恐怕在世界上也是首屈一指的。

五、其它补充材料

甲、来自亚历山大的魔术师

“巴郡陈纪山，为汉司隶校尉，严明正直。西虏献眩。王庭试之。分公卿以为嬉。纪山独不视，京师称之”（卷一）

东汉安帝永宁元年（公元120年），掸国（今缅甸北部）国王雍由调派遣使者来到东汉都城洛阳，贡献的礼物当中有“海西”幻人。海西幻人就是大秦幻人，也就是魔术师。他们能够口中吐火，自缚自解等等，很吸引人。这些魔术师的来历，可能是犹太人的一部分，因为摩西是魔术师的祖师爷。当时犹太人的聚居地点最有名的就是埃及的亚历山大，佛经中称为“阿荔散”，中国文献称为“犁轩”。早期基督教的经典误把耶稣诞生的地点说成是“乌梨师敛”也就是亚历山大。中国西南地区经过缅甸有连接罗马世界的航线。这条航线的终点就是埃及的亚历山大。来自亚历山大的魔术师在西南地区早有活动，因此陈纪山知道这些东西。见怪不怪，洛阳的舆论错误的认为陈是“非礼不视”的正人君子。

乙、积石山与西奈山，红海中的珊瑚。

积石，就是西奈山。山南有大海，海里面出产“珊瑚”，唐朝历史学家杜佑《通典》记载了在红海里面捞取珊瑚的具体情节和培育红珊瑚的方法。这里的大海应当就是红海。积石向北就是且兰和泛复。且兰，的读音是“菊兰”，当是“耶路撒冷”的音译。

自从丝绸之路开通以后，犹太人就活跃在这条线路上，在天山以西的大夏分成两条路线，一条经过河西走廊到达中国，另一条穿越印度经云南到达中国，或者继续航行在广西北海登陆进入中国南方地区。

珊瑚。主要产在红海，西晋时期大量输入中国，《世说新语》石崇斗富的情节，说明这个问题。

结论

通过本文的讨论，我们可以说，初代教会的宣教活动进入中国的可能性是完全存在的。中国西南地区长期以来，一直有犹太人的活动。这些犹太人如今都融合在当地民族当中了。寻找这些犹太人的足迹，进行民族学调查和考古方面的研究，将是非常具有挑战性的工作。

附记：

1860年前后，一个名叫阿道傅（Adolph Stempel）的探险家，在一个银行家的资助下，来到缅甸，寻找伊洛瓦底江附近的犹太人活动遗迹。⁴ 他声称自己在缅甸境内发现了一个犹太人城市，这是继开封犹太人聚落发现之后的又一个重大发现，他的报告迅速翻译成为法文、德文和希伯来文，在社会上引起了广泛关注。不知道什么原因，此后杳无音讯。结合本文的讨论，似乎不是空穴来风，需要进一步查证。

（作者单位：美国Gordon-Conwell 神学院）

⁴ Michael Pollak, *Mandarins, Jews, and Missionaries, the Jewish Experience in the Chinese Empire* (Philadelphia, 1980), 239.

丁义华和万国改良会 ——以清末禁烟运动为中心的考察

侯杰 刘宇聪

美国历史学家斯塔夫里阿诺斯（Stavrianos, L. S.）曾指出：“公元1500年之后的时代是具有重大意义的时代，因为它标志着地区自治和全球统一之间冲突的开端”……当西方进行海外扩张时，这种传统的地区自治便开始让位于全球统一。……到19世纪，他们以其强大的帝国和股份公司在政治上和经济上控制了全球。他们还取得了文化上的支配地位，于是西方文化成了全球的典范。西方文化被等同于文明，而非西方文化天生就下贱。……在人们看来，西方的优势地位几乎是天经地义，是由上帝安排的。”¹

不可否认，当世界迈入近代以后，基督教伴随着西方文明的兴起而成为一个强势文化。作为普世性的宗教，基督教以惊人的速度向世界各角落传播出去，“尤其是19世纪伴随着欧美国家的殖民扩张而掀起的世界宣教运动，使基督教强行进入到亚洲、非洲等经济发展落后的国家。”² 鸦片战争后，《南京条约》等一系列不平等条约的签订和雍正朝以来清廷“禁教令”的废除，为基督宗教在华传播打开了方便之门；特别是1858年《天津条约》签订后，大批传教士藉由条约的保护深入中国内地“自由传教”。正是随着基督教在中国传播和影响范围的不断扩大，全球化与本土化之间的冲突与协调在清末来华

1. （美）斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以后的世界》，吴象婴、梁赤民译，上海社会科学院出版社，1999年版，第239—240页。

2. 罗伟虹：《基督教与中国文化的相遇——本色教会运动与土生土长教派》，卓新平、许志伟主编《基督宗教研究》（第五辑），北京：宗教文化出版社，2002年版，第473—474页。

外国传教士的思想和言行中愈发凸现出来。

实际上，随着西方文明由欧美向世界各地传播，基督教进一步加强了其全球化的进程。然而，在这一过程中，西方传教士们出于不同目的，也不断进行着本土化的种种尝试和努力。但在20世纪以前，基督教传教士在中国的本土化努力是非常有限的，正如美国学者周锡瑞（Joseph W. Esherick）所指出的那样，“19世纪的大多数传教士——尽管新教比天主教有分寸一些——都把基督教作为一种与中国通俗文化是一种非此即彼关系的宗教介绍给中国人。正如一位传教士所说，他不打算‘把基督教移植到异教上，而是用前者替代后者’。……无疑，这意味着与传统文化和现实社会的决裂：没有几个中国人愿意这么做。”³ 由此可见，强势文化的扩张意识和基督教的宣教热情实际上把全球化与本土化对立起来了。随着对中国国情和文化的不断深入认识与了解，越来越多的传教士逐渐认识到，漠视甚至否认中国本土文化价值的做法，无法得到包括基督徒在内的绝大多数中国人的认同和接受。丁义华是一位对中国社会文化和社会心理有着深入了解的美籍基督教传教士，成为全球化与本土化的践履者。

作为北洋万国改良会的创办者及清末全国性禁烟运动的积极倡导者和推动者，丁义华活跃于20世纪初的中国社会舞台。可以说，他是一位对清末天津乃至中国社会均产生过重要影响的美国传教士。然而，时至今日，海内外学术界对于丁义华及其倡办和领导的北洋万国改良会的介绍和评价寥寥可数，而对其所做的专门性研究亦仍付阙如。笔者通过对上个世纪初叶《大公报》⁴中，关于丁义华与万国改良会的大量极具历史价值的重要资料的检阅和爬梳，希图对其在禁烟运动中所体现出来的全球化与本土化的互动进行初步考察，以期收管窥之效。

3（美）周锡瑞：《义和团运动的起源》，张俊义、王栋译，南京：江苏人民出版社，1998年版，第94页。

4《大公报》是中国近代爱国天主教徒英敛之于1902年在天津创办的报纸，以“在开风气，牖民智；挹彼欧西学术，启我同胞聪明”（英敛之：《大公报序》，《大公报》1902年6月17日）为宗旨。在英敛之主持报务期间，始终坚持“大公”的办报初衷，以开民智、启民隐为己任，敢于在报纸上直言不讳地揭露和抨击统治集团的贪权误国，大力倡导君主立宪，宣传富强中国的思想主张。因此，《大公报》很快成为一份在华北乃至全国都颇具影响力的著名报纸。

丁义华 (Thwing, Edward Waite) 是美国基督教北长老会⁵ (American Presbyterian Mission, North) 的牧师, 1868年生于波士顿, 早年就读于普林斯顿神学院, 主修神学。自19世纪中叶以后, 美国兴起了“大奋兴运动 (The Great Revivalism) 及学生志愿运动 (The Student Volunteer Movement), 差遣了大批传教士来华, 并且增加了对传教士的财政援助。”⁶ 丁义华正是在这一时期来到中国进行传教活动的。他于1887年起在华传教, 其间曾执教于广州格致书院, 并从事过新闻工作。据丁义华回忆, 在第一次来华传教的十多年里, 他“就很注意中国改良各事件。”⁷ 1900年回国后, 丁义华还曾出任檀香山华人教会监督。

由于在华期间, 丁义华不仅“立志攻书, 照童蒙读书章程, 先自《三字经》、《百家姓》、《千字文》、小学、幼学入手, 继而四书五经、历代史记、诸子讲义、名人小说,”⁸ 对于中国传统文化和社会风俗有着较为全面和深入的了解, 而且还“通晓中、日语言”, 以及中国的一些地方方言, “至于中国各处, 虽遇粤人, 亦能接谈, 毫无阻隔,”⁹ 因此, 1908年, 万国改良会总会派丁义华作为东亚部书记前往亚洲, 推进中国、菲律宾等国的禁烟运动。万国改良会 (The International Reform Bureau) 是一个旨在“推动基督教运动”¹⁰ 的国际性社会改良团体, 总会设在美国首都华盛顿, “支会万国里都有”。¹¹ 作为一个隶属于教会组织的社会团体, 万国改良会致力于宣扬基督教精神和反对吸毒、酗酒、赌博等社会陋习, 特别是在全世界范围内不遗余力地推动禁绝吸食和贩卖鸦

5 北长老会成立于1838年, 总部在美国纽约, 属基督教长老宗 (加尔文宗)。著名的自由派传教士丁韪良和李佳白即隶属于该会。20世纪初, 该会开辟了华中、华南、华北、山东、江苏、海南岛和湖南等七大教区, 成为来华基督教各差会中实力最强、影响最大的差会之一。

6 梁家麟:《广东基督教教育 (1807-1953年)》, 香港: 宣道出版社, 1993年版, 第135页。

7 《丁义华君对于山东恩平国民禁烟会之演说词》, 《大公报》1911年6月23日。

8 丁义华:《中国应当盛兴》(续), 《大公报》1910年3月26日。

9 《万国改良会派赴中国之委员》, 《大公报》1910年11月16日。

10 邓丽兰:《临时大总统和他的支持者——孙中山英文藏档透视》, 北京: 中国文史出版社, 1996年版, 第104页。

11 《万国改良会启》, 《大公报》1909年12月9日。

片的活动。丁义华上任后，先后访问了日本、菲律宾等亚洲国家和中国东部沿海地区，后定居于天津，并与京、津等地士绅官僚来往频繁。

为了推动社会的文明进步，丁义华在天津积极发起成立中国的万国改良会。1910年5月28日，在他的倡议和发起下，天津绅、商、学、报各界二十余人“聚于河北新大马路欧阳公馆，参议创办改良会的事情”¹²。这次会议推举丁义华、张伯苓¹³等七人为委办，商酌改良会的章程。6月15日，中国第一个全面改革旧风俗习惯的团体——北洋万国改良会¹⁴在天津南开私立中学式宣告成立，丁义华等人对此寄予厚望，认为“有这许多热心爱国的志士，合力组织改良会，以求进化，将来澎湃发达，使各地都设立改良会，将全国改良，中国的幸福，就永无尽期了。”¹⁵

“万国改良会原为万国设立，以改良万国”¹⁶，因此，该团体自成立伊始，便以“联合众力改良不善之风俗，除去无益之嗜好，黜邪崇正，益世济人，造社会之幸福，助世界之进化，使天下万国同登文明至善之域为宗旨”¹⁷。显然，这与万国改良会的根本宗旨、团体名称和基督教背景是紧密相联的，可以视为万国改良会在中国本土化的一个成果。该会的宗旨在于“担当本地之义务，凡男女入会者，均宜致力为使本国人民实行改良”¹⁸。丁义华清楚地知道，万国改良会不是面对一国之社会，而是面对万国之社会，虽原世界大同，实亦因地制宜。他在中国的工作便充分体现了这种“因地制宜”。

丁义华等人在筹创北洋万国改良会时，除了参照总会的宗旨、会规外，也充分地考虑到了中国社会的实际情况，进行了

12 丁义华：《中国改良会发轫伊始》，《大公报》1910年7月18日。

13 张伯苓是近代中国著名的华人基督徒，时任私立南开中学校长，曾担任天津基督教青年会和天津基督教自立会的会正。

14 北洋万国改良会成立后，“稟请民政部立案，准予设立中国分会”（丁义华：《天津万国改良会自宣统二年六月至三年六月之报告》，《大公报》1911年8月29日），并获得批准。可见，北洋万国改良会实际上是总部设在美国的万国改良会在中国的分支团体。该团体成立后，见诸报端的名称主要有“北洋万国改良会”、“天津万国改良会”、“天津改良会”，有时还直接简称为“万国改良会”、“改良会”、“津分会”。为避免混淆，除引文外，笔者按照该团体公布其《简章》时所使用的名称，在行文中统一为“北洋万国改良会”。

15 丁义华：《中国改良会发轫伊始》，《大公报》1910年7月18日。

16 丁义华：《中国改良会发轫伊始》，《大公报》1910年7月18日。

17 《北洋万国改良会简章》，《大公报》1910年6月17日。

18 《建立分会之命意》，《大公报》1910年11月18日。

很多本土化的有益尝试。

一方面，尽管万国改良总会是隶属于美国教会组织的团体，丁义华也是美国基督教教会的传教士，就连主要发起人中亦有华人基督徒，但在创立北洋万国改良会的过程中，却没有刻意突出基督教的宗教背景。丁义华等人所议订的《北洋万国改良会简章》中规定：“凡热心于改良事务者，不论其职业、种族、宗教，皆可作为本会会员”，甚至在关于设立德育部以维持和培养会员之道德观念的条款中，还明确表示“不可限定宗教上之范围”。¹⁹ 从社会文化层面上看，基督徒与中国普通社会各界人士在行为方式、价值观念和风俗习惯等诸多方面都存在着差异，往往会构成难以逾越的鸿沟，丁义华等人在吸收会员方面所表现出来的超越宗教信仰的姿态，有利于迅速接近社会各阶层人士，减少融入中国社会的阻力。

另一方面，丁义华等七位委办于6月1日开会讨论制订改良会章程时，原本是商定必须戒绝烟、酒、嫖、赌者，方有资格成为会员，但考虑到清末中国社会风气的颓败糜烂，能够达到这些标准者少之又少，于是便提出了“会侣”之说。即“若有不能把四样都戒绝了，而能戒绝一样，或是四样内的一样，或是在这四样之外，如不早婚、不纳妾、不缠足、不买奴婢等，能够遵守一样的，就可以作为会侣。”²⁰ “会侣”的提出显然是丁义华等人面对中国社会现实所做出的一种变通。后来，在正式公布的《北洋万国改良会简章》中，作为“会规”列入其中的对会员的要求达十二条之多，包括戒鸦片、戒烟卷、戒饮酒、戒纳妾、戒买奴婢、戒淫赌、戒早婚、戒观邪淫之书画、戒作害人之营业、禁自己童年子女吸烟卷、婚丧节俭、不娶缠足之女及不为女儿缠足，几乎涉及清末中国社会所存在的各种陋俗，而《简章》中规定只要戒绝鸦片、烟卷和饮酒即有资格成为会员，其余诸项“并非事在必行，不过盼望渐行而已”²¹。无论是“会侣”的提出，还是会员资格的变化，都不能不说是丁义华等人针对中国社会现状所做出的某些调整。

19 《北洋万国改良会简章》，《大公报》1910年6月17日。

20 丁义华：《中国改良会发轫伊始》，《大公报》1910年7月18日。

21 《北洋万国改良会简章（续）》，《大公报》1910年6月18日。

二

为了使万国改良会所提倡的以西方基督教精神为核心的社会改良思想和理念能够为中国社会各阶层人士所理解，并为中国社会所接受，丁义华在各地特别是清末以来屡开风气之先的天津进行了许多深入细致的宣传和联络工作。这首先集中表现在北洋万国改良会成立前后他所进行的集会演讲、投书报刊、联合和支持其他社会改良团体开展禁烟活动等方面。在此过程中，对中国社会、文化了解颇深的丁义华同样充分利用了一些本土化的因素。

丁义华在中国进行了大量的演讲，多数都公开刊登在《大公报》等中外报刊上。此外，他还撰写了许多文章直接交由报纸发表，积极进行宣传。为了使自己的宣传能够为更多的中国人所了解和接受，丁义华在演讲和文章中经常使用人们比较容易理解的白话文，并常常引经据典，利用中国传统文化特别是儒家学说来增加说服力和影响力。

在论及中国维新必能兴盛的问题时，丁义华以“中国历代圣贤本有维新的明训”为据，说思想保守者是因“后世不察，穿凿误会”，才会“墨守祖宗成法”，“岂知圣人大学之道，首在明德新民之义；成汤沐浴之盘，铭刻日新自勉之语”，这样一来，中国今日维新不但是顺应了世界发展的必然趋势，“也算是遵守古圣的教训了。”²²他从古圣先贤的“教训”中为维新寻找理论依据的做法，与康有为的“托古改制”何其相似乃尔。丁义华在鼓动社会各界人士“快快改良”的演讲中，同样引用了儒家先哲的“教训”——从孔子的“见义不为无用也”、“见善如不及，见不善如探汤”，到孟子的“如知其非义，斯速已矣，何待来年”，总之，就是要告诫社会各界人士“在改良上，总要斩钉截铁，万不可拉丝不断的，为自己的毛病留余地步”²³。在这里，流传两千多年并被中国历代士人奉为圭臬的孔孟之道，成为丁义华宣传社会改

22 丁义华：《中国应当盛兴》（续），《大公报》1910年3月26日。

23 丁义华：《快快改良》（续），《大公报》1910年3月10日。

良的利器。

此外，丁义华还在演讲中不厌其烦地引述中国人耳熟能详的儒家传统经典。在劝诫青少年学生勿吸纸烟时，他举出《孝经》中“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”之说，用中国人最为熟悉的“孝”的观念来使听者明白“人若抽烟卷儿，损伤了各人的身体，就于孝道上也有所亏了”²⁴的道理。在演说“强迫教育”时，他引用中国幼学蒙童亦倒背如流的《三字经》中的“玉不琢，不成器，人不学，不知义”和“苟不教，性乃迁，教之道，贵以专”几句，以使听者理解“人生在世，没有生而知之的，一切的知识学问，都是从为学里研究出来的”²⁵之意。在提出中国“禁烟的根本办法”时，他又以《大学》中“物有本末，事有始终，知所先后，则近道矣”的古训来让听者了解“中国禁烟，也当明白这个道理”²⁶，即禁吸、禁种、禁卖三者虽缺一不可，但禁卖才是“根本最要紧的”。特别是他还就自己“有永存于心而不能忘”的《大学》中的“修身”一章做专题演讲，从“齐家”、“治国”、“平天下”一直讲到“世界的文野”、“人类的善恶”²⁷，让人们“知道不修身，就不能担立宪国民的责任”²⁸，而“人若修身，必得先把修身的阻力除去了。……今天劝大家去修身的阻力，头一件就是抵制烟卷”²⁹。

丁义华的演说，取得一定的效果，而其不辞辛劳的游说，也赢得人们的尊重。有些中国人就感叹道：“丁先生自从到了天津，为禁烟禁酒等等改良的事，每日在各报上反来复去的劝导我们，真称得起苦口婆心。”³⁰

除了利用演讲和媒体进行宣传和鼓动外，丁义华和万国改良会还积极联合或支持中国本土公益团体甚至民间宗教组织，以增强参与社会改良的力量和扩大自身的影响。

早在作为万国改良总会的“全权代表议员”来华之初，

24 丁义华：《学堂宜戒烟》（续），《大公报》1910年1月8日。

25 丁义华：《强迫教育》，《大公报》1910年7月21日。

26 丁义华：《禁烟的根本办法》，《大公报》1910年11月19日。

27 丁义华：《修身》，《大公报》1910年4月17日。

28 丁义华：《修身》，《大公报》1910年4月17日。

29 丁义华：《修身》（续），《大公报》1910年4月18日。

30 耐久：《看看丁义华先生的热心我们应当愧死》，《大公报》1911年1月4日。

丁义华便在天津积极筹划“联合本埠华洋诸同志组织戒烟戒酒会”，并希望“拜谒在理各公所，以期赞成斯举”。³¹ 在理教（又称理教、理门）是兴起于明末清初时期的“儒释道三教合一”³² 的民间宗教，属白莲教教门支派，以不抽烟（包括烟草和鸦片）和不喝酒为主要戒律。自18世纪中后期，在理教便立足于城镇，以公所为据点，在天津乃至全国其他一些地区传播开来。20世纪初年，作为以戒烟酒、办慈善而著称的的民间宗教团体，在理教的影响已遍及华北、华东和东北等广大地区。丁义华虽然是基督教传教士，但并没有排斥在劝戒烟酒等公益事业上已颇有建树的在理教，而是希望与之合作，共同推动社会风俗的改良。这自然也可以视为丁义华所说的在中国的“因地制宜”。

此外，丁义华还积极参加天津本地社会改良团体。天津戒纸烟会成立后，他立即表示响应，并成为第一批会员。他不仅参加了天津邑绅创办的天足会，而且还发表演讲，借以澄清“不甚明白敝会的宗旨的都说万国改良会以禁烟为宗旨”的误解，使众多热心公益的本地人士都了解到“凡一切兴利除弊、造福弥祸的事都在改良宗旨范围以内，又岂止于禁止烟酒”³³，从而进一步扩大了万国改良会的社会影响。

随着北洋万国改良会在社会各界的影响不断扩大，一些天津人组织的改良团体也纷纷加入其中，丁义华对此表示热烈欢迎。邑绅王宝荫发起组织了戒烟戒酒公会，却遇到资金上的困难，“拟将该会附属于万国改良会内”³⁴，于是便与丁义华接洽。丁义华欣然表示同意，使该会成为北洋万国改良会的“戒烟酒部”。民国初年，由“立志保守学校名誉，终身戒绝烟酒嫖赌及一切不良嗜好并劝人同立此志者”³⁵ 组成的学生改良会也成为北洋万国改良会的一部分，足见该组织在学界也具有一定的影响力。

作为一名外国传教士，丁义华能够在诸多宣传和组织工

31 《是亦公益》，《大公报》1909年12月9日。

32 《理教宗传》，赵东书编著《理教汇编》，台北：理教公所，1973年版，第31页。

33 丁义华：《说天足会之关系》，《大公报》1911年9月7日。

34 《定期会议》，《大公报》1911年9月17日。

35 《中华民国学生改良会简章》，《大公报》1913年4月6日。

作中进行了一系列的本土化尝试，确实难能可贵。尽管他对中国传统文化的某些解释未免过于牵强，有生搬硬套、穿凿附会之嫌，但总的来看，丁义华所做的很多有益尝试扩大了万国改良会的社会影响，并使之更多的中国各阶层人士所了解和接受，值得肯定。如万国改良会尝“联合国内同胞上英皇帝书，请禁鸦片运入中国”，得到广泛响应。至寄出时，“其书尾签名纸张长约一十四丈，共计二万七千余人”。³⁶ 足见在丁义华等人的热心推动下，禁绝鸦片的主张日益得到中国各界人士的积极响应。

三

清朝末年，中国遭受鸦片毒害最为严重，中国吸食人数之多、泛滥区域之广、危害程度之烈，超过了世界上其他任何国家和地区。据统计，“吸毒成为全民族16.8%人口生活中不可或缺的部分，50%以上的中国人的生计、生活不同程度地依赖毒品”³⁷。尽管鸦片之害荼毒神州，但自虎门销烟之后，中国在长达半个多世纪的时间里，却很少出现取得若干实效的禁烟运动。这固然是众多内外因素相互影响、交织作用的结果，但中国没能得到国际社会的同情和配合，则是其中不容忽视的一个重要原因。随着鸦片流毒的日益严重，国际社会越来越清楚地意识到禁烟的重要性，英、美等西方国家纷纷将鸦片列为违禁品或管制类药品。特别是到了19、20世纪之交，吸贩鸦片作为国际社会的公害，已经引起世界许多国家的高度重视。清政府也于1906年9月颁布“禁烟令”，开始进行颇具声势的禁烟运动。在这样的历史背景下，随着全球化而来到中国的丁义华积极投身于推进中国禁绝鸦片的运动中去。具体来说，丁义华与万国改良会大抵有以下作为：

其一，通过各种宣传手段增进中国社会各阶层人士对世界禁烟运动发展趋势的了解，从而对中国禁烟运动的全面展开产生十分重要的示范效应。

³⁶ 《十四丈之签名单》，《大公报》1911年3月6日。

³⁷ 参见周积明、宋德金主编《中国社会史论》（下卷），武汉：湖北教育出版社，2000年版，第678页。

“清末时，全国各地民间禁烟组织纷纷成立，但这些组织的活动多限于一地，对全国性的禁烟难以起到推动作用”³⁸，更遑论与欧美国家进行国际间的合作了。针对这种情况，丁义华积极奔走，到处宣传：英国当时开国耻纪念会，“要求政府急速释放中国的自由禁烟权”，是“上天为我国开了收复禁烟主权的门路，给我国留一个绝好禁烟的机会”，“难得这许多的英国朋友们热心帮助，千万不可错过这个绝妙的机会”；与此同时，鉴于1909年2月在上海召开的第一次万国禁烟大会是“言论上的聚会，没有行的权柄”，美国总统塔夫脱（Taft, William Howard）等政要酝酿在海牙召开规模更大的第二次大会，并拟提出一揽子关于禁种禁运的具体办法，对于中国来说更是“很有争约的机会”。³⁹ 丁义华对英、美等西方主要国家禁烟情况的宣传、介绍，无疑增进了中国社会各界人士对世界禁烟运动发展大势的了解。丁义华还敏锐地感到“非联合民力不能实行禁烟”⁴⁰，遂“极力鼓吹中国士民乘此机会发起议争废弃中英鸦片条约，以图恢复中国禁烟之主权”⁴¹。在丁义华等人的积极倡议和推动下，1910年11月8日，恢复禁烟主权会在天津私立南开中学正式成立，由北洋万国改良会的发起人之一张伯苓担任会长。不久，通过丁义华等人的呼吁和奔走，恢复禁烟主权会改为中国国民禁烟会。国民禁烟会是清末中国“最早的联合性禁烟团体”⁴²，总会设于北京，并拟在全国各省广设分会，原天津恢复禁烟主权会率先改为顺直分会。

其二，积极联络欧美各主要国家的新闻机构和慈善团体，宣传和介绍中国禁烟运动发展的情况，以寻求国际舆论的同情和支持。

国民禁烟会成立后，立即致电英国禁烟总会，希望“英国耶教人民宜电助我政府之胆力，裨能定志立时禁绝鸦片入口”⁴³，而丁义华更是加紧联络国内外通讯机关和禁烟团体。在不到一个月的时间内，北洋万国改良会“每一星期期间通英美

38 杨长年：《论中国国民禁烟会与清末禁烟》，《青海社会科学》2003年第3期，第79页。

39 丁义华：《时哉弗可失》，《大公报》1910年11月8日。

40 《天津万国改良会自宣统二年六月至三年六月之报告》，《大公报》1911年8月28日。

41 《恢复主权》，《大公报》1910年11月9日。

42 王宏斌：《禁毒史鉴》，长沙：岳麓书社，1997年版，第340页。

43 《中国禁烟会致伦敦禁烟总会电》，《大公报》1910年12月3日。

两国报馆信三百五十余封，通中国各省报馆信三百余封。本星期内又添寄法国报馆及大慈善团体信五百封。近复联合日本热心禁烟诸君组织通信机关，以期鼓励日本舆论之赞成”⁴⁴；随着禁烟运动的深入开展，北洋万国改良会很快就发展到“每一星期与美国各报馆通信一次”，有时甚至一星期内“计发信一千五百余件（即一千五百余处），此一千五百余处之报皆系日销三千份以上者”⁴⁵。丁义华通过向西方国家介绍中国的禁烟活动，向世界显示了中国人禁绝鸦片的决心，从而有利于为国民禁烟运动的发展争取国际舆论支持。

其三，丁义华将国际社会对国民禁烟运动的道义支持和声援，通过报刊媒体及时向中国各界人士进行宣传和报道，使越来越多的人切实感受到国际舆论对中国的关注。

正当国民禁烟运动如火如荼开展之际，丁义华将总会从美国发来的全力支持该运动的电报交《大公报》，公开刊载。这封电报不仅通报了“目下美人之赞成斯举者日见其多，即各国舆论亦无不以鸦片急行禁止为然，今有多人解囊相助，共襄义举”的消息，并表示准备“用特别之力辅助中国成功”，鼓励北洋万国改良会“接电后务须力图进步，期于今年成功”。⁴⁶国民禁烟运动是一场扫荡已肆虐多年的鸦片流毒的社会改良运动，势必会遇到各种各样来自于既得利益者的阻挠甚至顽抗，而丁义华此举，有助于使中国各界人士更加明确地认识到国民禁烟运动并不是孤立无援的，而是整个世界禁烟浪潮的重要组成部分，这对于鼓舞中国各界人士禁绝鸦片流毒的信心，无疑产生十分重要的作用和影响。

其四，在推动中国国民禁烟运动与世界禁烟运动融合的过程中，万国改良总会利用其全球化背景，发挥了不容忽视的作用。

前面已经提到的英国禁烟会、海牙万国禁烟大会等国际禁烟活动的进展情况，以及美国国内声援中国禁烟的消息，有相当一部分是由万国改良会总会从华盛顿发给天津的北洋万国改良会，并通过丁义华传递到中国各地，而为中国各界人

44 《改良会之禁烟通信》，《大公报》1910年12月3日。

45 《美国报界之禁烟热》，《大公报》1911年2月20日。

46 《改良总会来电》，《大公报》1911年3月2日。

士所知悉的。自国民禁烟运动兴起后，万国改良总会“所出改良星期报除记述中英禁烟情形与鼓励同胞协助中国禁烟外，别无记载”⁴⁷，北洋万国改良会亦“组织一万国通信新闻报纸，将中国此等热切禁烟及进步更新的情形印诸报端，专送欧美著名各大报的主笔，请其登载，要借以鼓动万国人士赞成禁烟的心思”⁴⁸。万国改良总会还利用其在美国国内和国际社会上的影响力，“联络欧美之禁烟会禁酒会及各等慈善会以协力帮助中国禁烟之实行”⁴⁹。在海牙万国禁烟大会召开前，万国改良总会曾“缮发英法两类文字之信件，邮致欧美各国，力陈禁烟为二十世纪之必要”，并向各国政府进行游说；针对“欧美人士于中国禁烟情形不甚明悉”的情况，万国改良总会“极力宣传中国禁烟实在进步之情形，并剴劝世人公建禁止鸦片入华之议”⁵⁰。作为隶属于教会的社会改良团体，万国改良总会积极联络美国的基督徒和基督教组织，支持中国的禁烟运动。美国各主要教会“为中国禁烟问题开特别集会，……略谓中国禁烟，为信徒者有协助之本分”⁵¹；美国基督教妇女联合会不但致函国民禁烟会进行声援，而且还“公同上书英皇，请其允准中国诸大热心家公义之要求”⁵²。通过万国改良总会的宣传和鼓动，“禁烟之热潮”亦“流入美国，大有浪翻波涌淘淘然千里不可终日之势”⁵³，美国富商吹特氏曾先后三次“向天津改良会捐助经费”，明确表示“将来有何责任，余无不乐为担负也”⁵⁴。

万国改良会作为一个国际性的社会改良团体，将全球化的趋势及时地引入到中国的禁烟运动当中，而丁义华在其中更是扮演了重要的角色，可谓贡献良多。实事求是地说，丁义华在清末中国社会改良中做出贡献最大、取得成效最明显的便是推动禁绝鸦片的运动不断发展。这也正是北洋万国改良会所关注和所从事的最为主要的活动。丁义华等人始终认为禁

47 《华盛顿来函□（该字辨认不清）志》，《大公报》1911年1月20日。

48 《天津万国改良会自宣统二年六月至三年六月之报告》，《大公报》1911年8月29日。

49 《关于禁烟之要电》，《大公报》1911年2月7日。

50 《改良会对于海牙会之预备》，《大公报》1911年2月7日。

51 《美国禁烟之热潮》，《大公报》1911年1月7日。

52 《美国妇女联合会之来函》，《大公报》1911年3月6日。

53 《美国禁烟之热潮》，《大公报》1911年1月7日。

54 《吹特氏三次捐款》，《大公报》1911年8月3日。

烟“非中国一国之问题，乃世界之问题，更非单指抽大烟中国羞耻，即产大烟外国亦蒙莫大羞耻”⁵⁵，因此，作为倡导和践履禁绝鸦片的重要力量之一，万国改良会利用其国际影响和宗教背景，积极争取有利的国际舆论支持，为中国的国民禁烟运动赢得了广泛的同情和帮助，同时也极大地加强了世界禁烟运动与中国禁烟运动的联系。

四

清朝末年，在全球化和本土化的相互作用下，北洋万国改良会成立。该会成立伊始，丁义华即“盼望以后各省各地能广立改良分会，以扶助中国进步改良”⁵⁶。直到民国初年，丁义华和北洋万国改良会仍然对中国各地产生着很大的影响。仅在短短数年之间，“四川成都已立最有力量改良会，广东广州会中亦有会友一千余人，其余上海、南京、宁波、福建、苏州、北戴河、天津等处均经次第成立”⁵⁷。可见，北洋万国改良会的分会不仅已遍布沿海地区许多城市，其影响甚至已经辐射到了中国腹地，且入会人数亦十分可观。对此，丁义华不禁欣喜万分，赞叹“四方响应，竟有波推云涌之势”⁵⁸。对于丁义华在中国所做的工作，万国改良总会深感满意，并称他“于中国所作工夫，不第堪为本会之代表，实亦堪为普天下热心崇奉基督者之代表”⁵⁹。

丁义华为推动中国禁烟运动中深入发展所表现出来的执着精神也感动了中国社会各界人士。《大公报》曾发表评论：“丁君义华于禁烟一事极力鼓吹，其心热，其志坚，其胆壮，非特各禁烟局之总办不能及，即禁烟大臣亦不能及将来大功告成不得不首推丁君也。夫以最大之中国、极众之人民，竟甘心将此等美名让于外人，宁不愧死。……苟有人焉矢百折不回、死而后已之心，以办他事，焉知不能随丁君之后，以

55 丁义华：《对于关心烟禁各同胞之通告》，《大公报》1913年4月2日。

56 《天津万国改良会自宣统二年六月至三年六月之报告》，《大公报》1911年8月29日。

57 《万国改良会发达实纪》，《大公报》1912年6月17日。

58 《万国改良会发达实纪》，《大公报》1912年6月17日。

59 《改良总会器重丁义华》，《大公报》1911年8月3日。

造国民之幸福。”⁶⁰更为重要的是，丁义华积极不懈的宣传，使越来越多致力于禁烟运动的中国人树立起了全球观念。当丁义华为“请英国禁运鸦片入中国事，拟联合环球各国同志上英皇帝书”而不懈努力时，天津绅商也十分积极地为此而奔走呼号：“吾中国为环球各国之一，而此举又为专教中国”，因此，“凡吾国民皆当签名”。⁶¹从中不难发现，丁义华和万国改良会的努力对于唤醒中国各界人士的禁烟主权意识所起到了不容小觑的重要作用。

同时，我们也应当注意到，丁义华受万国改良会委派来华活动，是要“藉众信基督教者之大力，重启数百万华人之蒙昧”⁶²。其实，早在丁义华之前，很多西方传教士就已认定“鸦片贸易是在华传播福音的最大障碍”⁶³，因此，丁义华和万国改良会不遗余力地推动中国禁烟运动的深入和社会风俗的改良，乃是旨在向中国输入基督教的信仰和理念。他们曾这样表露其心迹：“本会之责任系福音教会之改良，此改良能使中国获有裨益，惟仍须仰赖十字架之能力。……故吾侪宜祷告曰：基督救我等中国，基督救我等中国。若中国能体贴基督，则此等祷告可复活中国，并使之享强盛及幸福之光荣”⁶⁴，从而实现以“基督教救中国”的理想。透过丁义华和万国改良会有关全球化和本土化的思想和实践，我们可以断定，以其为代表的一批西方传教士的确是希图在中国“建立‘基督教化’的社会秩序”⁶⁵，但是否就可以断言他们是要“按照美国的模式改造中国，用西方的基督教文化改造中国文化，最后实现整个中国的西方化”⁶⁶，则有待于学术界更进一步的探讨。

诚然，全球化并不完全等同于西方化，但丁义华在中国倡办北洋万国改良会等一系列努力，实际上是顺应了全球化发展的历史趋势。他的诸多努力客观上有助于开阔清朝末年中国人

60 《闲评二》，《大公报》1911年1月22日。

61 《万国改良会上英皇帝请禁鸦片运入中国书》及敦庆隆经理宋寿恒呼吁华民踊跃签名函》，《天津商会档案汇编（1903-1911）》，天津人民出版社，1989年版，第1659页。

62 《万国改良会对于中国之义务》，《大公报》1910年11月16日。

63 《禁毒史鉴》，第271页。

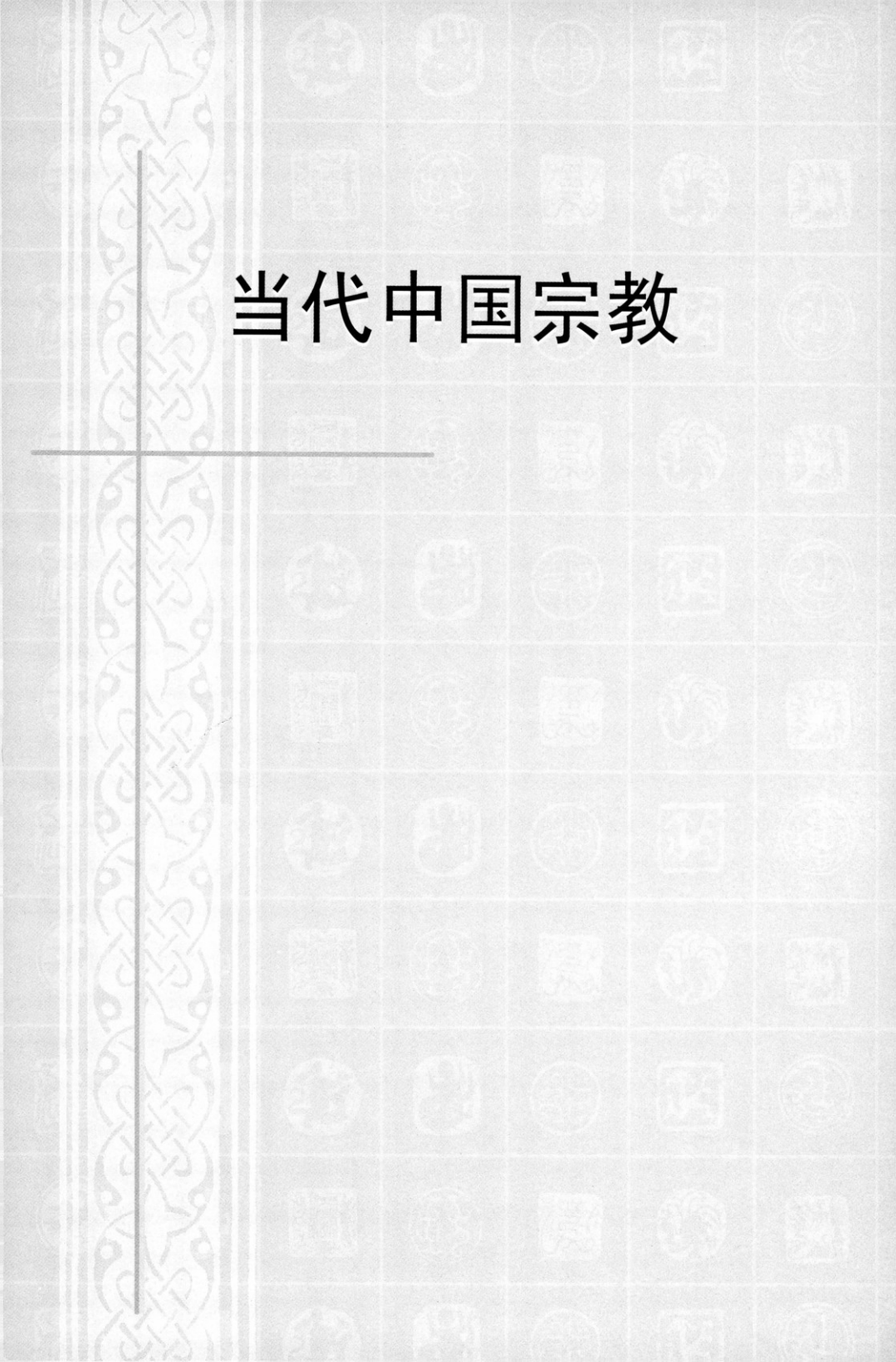
64 《建立分会之命意》，《大公报》1910年11月18日。

65 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化——近代基督新教传教士在华社会文化和教育活动研究》，天津人民出版社，1997年版，第19页。

66 王立新，第19页。

面向世界、了解世界的眼界，推动中国社会改良运动的发展；而他对西方国家特别是美国情况介绍和宣传，无疑也为清末中国有识之士进行选择 and 借鉴增添了新的内涵。

（作者单位：南开大学）



当代中国宗教

三大宗教信仰 在中国的传播特点

刘德寰

中国是一个多宗教的国家，按照官方正式认定的说法，中国现有正式宗教主要包括：佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教。1997年公布的相关数字包括：“据不完全统计，中国现有各种宗教信徒一亿多人，宗教活动场所8.5万余处，宗教教职人员约30万人，宗教团体3000多个。宗教团体还办有培养宗教教职人员的宗教院校74所。”¹ 文中提到各个宗教信徒的基本人数，其中佛教和道教信徒（教众）的人数没有估计，对其他三个宗教信徒的人数予以估计，分别为：伊斯兰教1800万人、天主教400万人和基督教1000万人²。另外据中新社2003年2月26日发表的新闻中，引用中国天主教爱国会主席傅铁山主教提供的数字，“最近二十年……全国一年要进行六万到七万个洗礼。”³ 同时，中国基督教协会会长曹圣洁牧师说：“过去二十年，中国基督教发展迅速，信徒从一九四九年的七十万人增加到目前的一千五百多万人，……印刷圣经三千万册。”⁴ 虽然上述所有数字都是估计的数，但是从1997年和2003年两次涉及的数字可以清楚地看到，天主教和基督教人数在增长。

本文不去探讨当代中国宗教信徒数量问题，而是从个人信仰角度探讨三大宗教在中国的传播特点。本文的分析建立在

1 摘自http://news.xinhuanet.com/ziliao/2003-01/18/content_695312.htm。

2 同上。

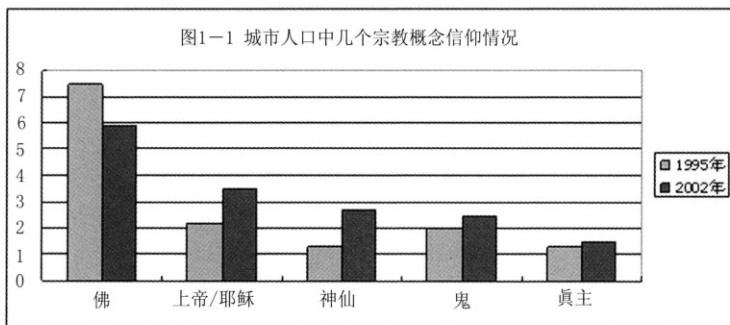
3 中新社“中国宗教领袖访美 反驳对中国宗教状况不实报道”2003年2月26日。

4 同上。

2002年零点调查与指标网推出的中国十个省（市）抽样调查⁵基础上，由于研究的设计不是针对宗教，而是针对信仰问题，所以一些资料在应用过程中会与宗教调查的概念体系有所不同，如问卷中设计的是“您是否信上帝？”大家知道天主教、基督教等都是信仰上帝，因此无法判断被访者是信天主教，还是基督教，还是其他教。但从被访者的信仰可以基本判断世界三大宗教信仰体系（佛教、天主教/基督教、伊斯兰教）在中国发展的特点。

一、三大宗教信仰在中国的传播现状

三大宗教信仰在中国是否在发展？这是很多人比较感兴趣的事，但是“发展”的概念需要对比，所幸1995年零点有一个类似的城市数据⁶可作为对比参考⁷，见图1-1⁸。



5 2002年底数据来自指标网与零点调查合作完成的中国居民零点生活指数调查，此次调查区域包括北京等10个大中城市；浙江绍兴诸暨等9个小城镇及其下辖的农村地区，最终共获得5786个成功样本。具体地点是：北京、上海、广州、武汉、成都、沈阳、西安、大连、济南、厦门、浙江绍兴诸暨、福建福州长乐、辽宁锦州北宁、河北石家庄辛集、安徽滁州天长、湖南岳阳临湘、四川成都彭州、陕西咸阳兴平、甘肃平凉、浙江绍兴诸暨农村、福建福州长乐农村、辽宁锦州北宁农村、河北石家庄辛集农村、安徽滁州天长农村、湖南岳阳临湘农村、四川成都彭州农村、陕西咸阳兴平农村、甘肃平凉农村。以后未加说明的都是源于此数据。

6 1995年数据来自零点调查对于北京、上海、广州、武汉、南通、保定6市1324名14岁以上居民调查。

7 特别需注意的是，1995年和2002年数据中都有北京、上海、广州、武汉，而1995年的南通、保定在2002年没有调查，2002年的城市除了上述四个城市外，还有成都、沈阳、西安、大连、济南、厦门。本来可以用四个都进行调查的城市进行比较精确的对比，可惜的是1995年调查的原始资料没有找到。因此本对比只是可以参加的，引用的时候需要注明，以免引起歧义。另外，需要说明的是，2002年调查中的农村与小城镇的样本没有体现在图1-1中。

8 零点调查和前进策略，袁岳“信仰问题：在中国社会发展的背后”，指标网与零点调查2003年。

从上图可以看出天主教/基督教的宗教信仰上升的速度是较快的，信佛比例有所下降，伊斯兰的真主信仰有所增长。这个数据基本可以佐证官方公布数据体现出的趋势——天主教和基督教信仰人数在增长。

2002年，三大宗教信仰在中国的传播状况可以从以下几个指标（总体、性别和城乡）中加以概括，见表1-1。

表1-1：三大宗教信仰在中国的传播状况（样本量5786）

	佛	耶稣基督	真主
总体	6.51%	3.61%	1.50%
男	3.48%	3.18%	1.22%
女	9.44%	4.03%	1.78%
城市	5.88%	3.50%	1.47%
小城镇	3.64%	2.09%	0.94%
农村	7.35%	3.98%	1.64%

需要注意的是，本次调查没有问是否信徒、教徒，而是被访者声称是否相信，而个人的声称本身有时可能更确切地反映宗教信仰的传播特性。

总的来说，信佛的比例最高，女性更加明显，这与许多前人的研究与判断一致。产生这个结果的原因是，佛教在中国已经传播了2000多年，其概念体系已经与中国传统文化有许多的融和，成为中国人的基础宗教信仰之一。对上帝/耶稣的信仰在近年来有较大比例的提高，其形成原因我们会在后面加以分析。对真主的信仰比例较低，主要与数据收集范围有关，由于调查区域多是汉族聚居区，而伊斯兰教主要是中国十个少数民族的信仰，因此其结果可能更多地反映其对汉族的影响程度。

所有对三大宗教的信仰都呈现出女性信的比例高于男性的特点。

同时发现，三大宗教的信仰在城乡分布上体现为两极比例高，小城镇比例低的特点，形成这种结果的原因我们在第四部分会进行详细探索。

二、三大宗教信仰在中国的传播基础的探讨

自1949年以来，中国官方的意识形态是马克思主义，是无神论，而无神论对当代中国信仰体系的影响是所有分析中应最先把握的问题。

同时，我们也应该把握另外的一个重要的社会信仰基础，就是“泛神论”，在传统中国一直存在着泛神倾向，人们相信，“上有青天，下有厚土，离地三尺有神灵”，世界分为：“天界、地界、冥界”，“天有灵，地有灵，万物都有神灵。山有神，河有神……”，信“风水”，有“神仙”，有“鬼”，有“精灵”，有“蛇精”，也有“狐狸精”，有“阎王”，有“牛头马面”，同时有“山神”，有“土地公公（神）”，有“灶王爷”，有“财神（关公）”，有“寿星”，有“老天爷”……即使在现代无神论意识形态占主导的中国，人们对这些普遍都有或多或少的对“神”信仰，最起码是“敬”和“图吉利”两种心态。但是在分析中，我们不去分析“敬而不一定信”和“图吉利”这两种普遍心态，而是要分析“信”的基础有多大。

那么如何在个人信仰问题上界定无神论和泛神论⁹呢？零点调查与指标网在2002年的调查设计中进行了探索。问卷题目的设计¹⁰如下：

【出示卡片A25】有些人会相信一些通常看不见的东西，有些人认为，这些东西是我们的错觉。你的看法呢？下面我会举出一些事物来，您个人觉得哪些东西是有可能存在的？

外星人……………001 运气……………008
如来佛或者其他佛……002 真主……………009

9 对于无神论与泛神论的概念应该有很多认识，但本文由于是在数据分析基础上进行的探讨，所以只能在原设计基础上找寻这两个概念的意义。

10 指标网与零点调查2002年“信仰问卷”。

上帝/ 耶稣·····003	动物变的精灵（如狐狸精）010
命运·····004	阎王·····011
神仙·····005	玉皇大帝·····012
鬼·····006	其它【请注明】_____
人死了以后的灵魂·····007	一个也不信·····998

该设计对无神论的理解包括：不信教（三大教）、不信中国传统泛神信仰（鬼、仙、灵等）、不信外星人、不信神秘力量（命运与运气），这部分人占调查总体的39.8%。

该设计对泛神论¹¹的理解包括：信神仙、信鬼、信动物变精灵、信阎王、信玉皇大帝、信人死之后的灵魂，在分析中，我们将信上述六个之一以上者称谓泛神论信仰。这部分人占调查总体的11.28%。

那么我们为什么不把问卷中的信“命运”、信“运气”和信“外星人”纳入我们的分析框架呢？主要的原因是，信“命运”、信“运气”更倾向于儒家的天道观念，这些人往往采用所谓“敬鬼神，而远之”¹²的态度，或者是“冥冥之中，自有天意”的宿命论（fatalism）思想，但是这些基本上都不是宗教信仰的基础。而信“外星人”是当代社会的一个很难说清楚的概念，更多的是无神论、尤其是进化论思想，包括其他有神论思想的一个混杂，因此在其意义不能够清晰的情况下，无法进行分析。

我们按照这个无神论和泛神论的概念分解进行中国人信仰基础的特点分析。

那么谁是属于“无神论”和“泛神论”的呢？在一般的简单化理解中，我们经常得出这样的结论：

- 1、老年人更相信有神灵；
- 2、文化程度低的人更信神；
- 3、女性更信神。

这三个假定是否社会现实？我们通过logistic回归进行了模型拟合，见表2-1。

¹¹ 也许有人认为这些不是泛神论（pantheism），是原始自然宗教或者万物有灵论（animism）等，本文不想做这些概念的辨析，只是借用这个词汇来说明数据反映的信仰现象。

¹² 《论语·雍也》，引自中华书局1983年版《四书章句集注》，第89页。

表2-1：无神论与泛神论信仰特点的回归模型

无神论模型的因变量（1：无神论，0：非“无神论”）
泛神论模型的因变量（1：泛神论，0：非“泛神论”）

自变量	无神论模型	泛神论模型
	回归系数	回归系数
年龄	1.587121513***	-1.045973371*
文化程度	0.564087444***	-0.840857954***
女性	-0.338395379***	0.38368526***
年龄的平方	-0.067666491***	0.046548952*
年龄的三次方	0.001219946***	-0.000883271**
年龄的四次方	-0.000007862***	0.000006030717***
文化程度的平方	-0.092512605***	0.092765161***
居住地区	0.080898562*	
常数	-14.49816178***	7.725845363*

注：***代表显著性水平<0.001，**代表显著性水平<0.01，*代表显著性水平<0.05

由于上述模型有多个变量是非线性，因此我们将其转化为图来分别进行分析。

图2-1：不同年龄的人属于“无神论”和“泛神论”者的比例

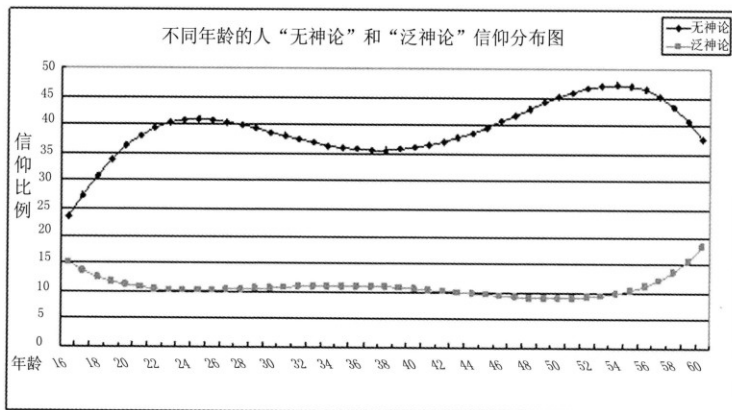


图2-2：不同文化程度的人属于“无神论”和“泛神论”者的比例

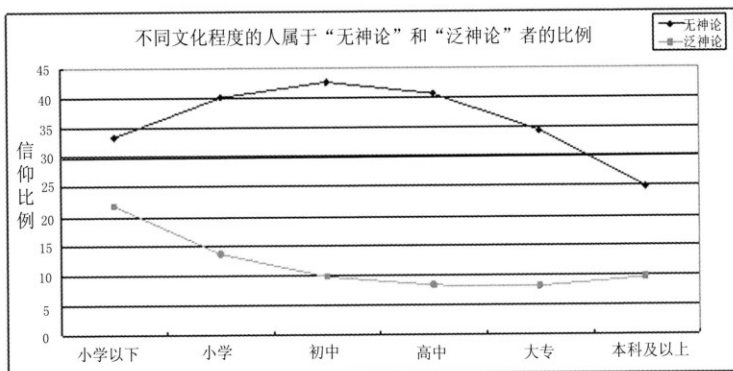
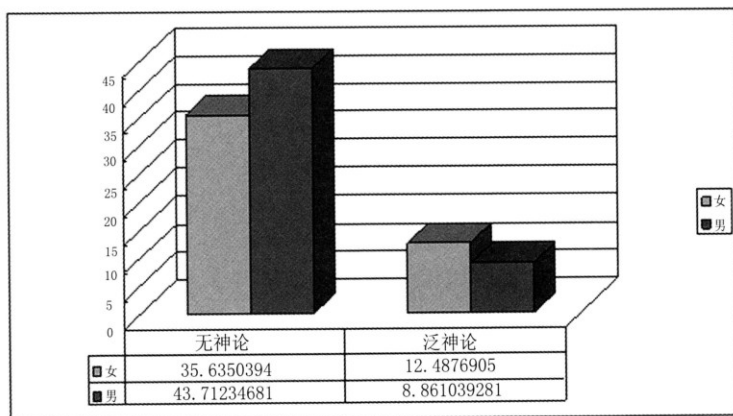


图2-2：不同性别的人属于“无神论”和“泛神论”者的比例



1、无神论者

由于无神论是中国最基础的意识形态的框架之一，所以理解中国人的宗教信仰首先要考察无神论影响的范围、特点与趋势，这样才能在宏观上把握各种宗教意识、思想的传播情况。

1) 中国无神论者的数字特点

首先，从性别上看，与前人的许多研究一样，男性无神论者的比例超过女性。

其次，从年龄角度看，中国无神论者的特点不象许多中国宗教研究者的一些简单的论断，既不是“年龄大的人无神论”比例低，也不是“年轻人无神论者有所减少”之类的结论。实际的情况是，中国无神论者的年龄结构特点是呈现出双峰状态，40—60岁之间，越靠近55岁，无神论信仰的比例越高，而16—39岁之间，越靠近25岁无神论信仰的比例越高。

第三，从文化程度上看，中国无神论者的特点呈现出的是“n”形曲线的特点，越靠近“初中”文化程度，无神论信仰的比例越高。

实际上，所谓社会常识中只有第三个假定得到了验证，而另外两个假定是不存在的。我们需要对这个问题进行详细的解读与分析。

2) 形成中国无神论者的数字特点的原因分析

关于年龄：

在上述所有数字特点中，年龄变量是最重要的原因，因为其实际分布与中国社会历史发展进程密切联系在一起。由于年龄变量是透视历史的时间变量，因此只有从历史的视角才能够完整地理解这个变量的影响，同时年龄变量又是一个反映个人生活周期的变量，因此对其分析需要更深入的理解¹³。

那么如何解读上述特点中的年龄趋势呢？首先我们分析双峰的顶点。

第一、“文化大革命”的历史沉积

年龄变量形成的第一个“峰”的顶点是55岁，由于调查时间是2003年，那么2003年是55岁者在18岁左右时（人生价值信仰形成的重要时点，还是中国人工作起点、成人、上大学等时间点）时正好是1965—1966年，是“文化大革命”的开始时间点。我们知道，“文革”是1949年以来中国历史上影响最

¹³ 参见两篇论文，刘德寰“代沟理论与数据分析”《现代广告》2003年9月；刘德寰“年龄变量的分析方法”《市场研究》2001年3月。

广泛、波及社会阶层最全、持续时间最长的政治运动，在这次“运动”中，反对一切神、“破四旧”是该运动中的一个思想内涵之一，所以这个时期形成价值观念与信仰观念的“老三届”、“新三届”、“知青”等持无神论信仰的比例最高也就十分容易理解了。

第二，市场经济与实用主义思潮使得人们相信自己

在年龄变量呈现的数字状态中的第二个“峰”的顶点是25岁，他们18左右的时候正是1994—1995年，而这个时期正是1992年，邓小平“南巡讲话”之后，中国社会向市场经济大幅转型的时间点，这个时期的社会思潮已经不是文化反思问题，而是实用主义倾向迅速发展时期，人们越来越关注“钱”的意义，强调技术对个人（包括国家）的作用，而不是价值对个人（包括国家）的作用，人们将自己的时间用于学各种各样的技术：计算机、英语、会计、营销等等，因此在这种社会思潮背景下成长起来的一代人更加相信自己，相信“人生未可知，甜点要先吃”¹⁴，所以形成第二个无神论高峰就不足为奇了。

第三，文化反思和西方文化的引入，使得人们信仰多元化

在年龄变量呈现的数字状态中的中间的“谷底”是39—40岁，他们18岁左右的时候正是1981—1982年，是中国79年实行改革开放政策不久，文化反思、历史反思最普遍的时期，当时的中国流行的社会思潮包括：“西方文化热”、“中国传统文化批判”、“非理性思潮”（1985—88年，包括“尼采热”、“萨特热”、“弗洛伊德热”等）、“文学领域的‘新诗’潮热”、“政治反思”等，这个时期，社会思潮此起彼伏，以反思过去、反思历史和引进西方文化为核心，因此这个时代成长起来的人具有明显的多元化倾向，使得人们信仰也表现为多元化的特点，表现在持无神论信仰的比例陷入“低谷”也就很正常了。

关于文化程度：

在先前的认识中，人们经常认为文化程度低的人迷信，农村人迷信等，但是这种认识是不是真的社会规律呢？在研究

¹⁴ 参见刘德寰、刘向清“‘飘一代’调查综述”，《新周刊》1998年，9月。

中我们发现：持无神论信仰的人的文化程度呈现的规律是曲线型的，文化程度高与文化程度低的群体持无神论信仰的低，而文化程度中等的人持无神论信仰的比例高。如何解释这种现象呢？

文化程度很低的人，由于受到知识水平的限制，他们能够解释社会现象主要依据于传统，既上代人的传承，在中国文化传统中，泛神（泛灵）的所谓迷信一直有强大的社会基础，而且由于受正规教育的时间短，无神论思想的教育只是他们日常社会认识中不太主要的部分，因此持无神论信仰的比例较低。而文化程度高的群体，虽然无神论思想教育持续时间很长，但是他们接触到的思想体系非常多元，反思能力与探索精神都很强；同时由于在高等教育中，政治课往往是学生们最不喜欢的课程之一，会产生由不喜欢到泛化为不信任的特点；¹⁵ 第三，也是最重要的一点是当一个人知识越多，接触的范围越广，思考的角度越多，不能解释的问题也越多，就象在统计上不断出现的“傻博士”现象一样，就是说，“迷茫”成为持无神论信仰的比例较低的重要原因之一。

2、泛神论者

在分析了无神论的现象与原因之后，对于泛神论信仰者的特点及原因就非常容易理解了，因为无论现象还是原因，无神论信仰与泛神论信仰几乎呈现出完全相反的状态。体现出的规律完全一致。在这里不再累述。

三、世界三大宗教信仰在中国的传播特点

宗教研究的学者都知道，基督教、天主教和伊斯兰教都是一神论宗教信仰，佛教具有多神特点，所以在很多的研究中都将这种纯粹西方认识与理解应用于对中国的宗教认识。这种认识需要注意的是中国文化的包容特点与“说经解注”式自体验特点体现在社会的方方面面，对于宗教传播也不例外，在前

¹⁵ “影响大学生思想品德因素”调查表明：影响大学生思想品德发展的主流不是正式的思想政治课而是校园亚文化。参见中国工商大学德育工作研究项目《关于“自我研究”型大学生德育模式的探讨》。课题负责人：穆以升。

面讲到的世界三大宗教在中国的传播基础中，无神论信仰的基础与世界三大宗教在中国的传播无疑是一种相互制约的关系，无神论信仰可以作为世界三大宗教在中国的传播背景，但是千万不要把西方理解的基督教、天主教、伊斯兰教与中国社会中普遍存在的泛神论思想截然分开。虽然不合宗教教义，但是在中国，基督教、天主教、伊斯兰教的一“神”可能融入到中国的“泛神”当中去。因此在分析中我们有一个重要的假定：

上帝、耶稣、真主、佛，这些不同的宗教信仰（相互之间在教义上可能相互排斥的）中的神，成为中国人思想中的诸神，成为泛神的一部分。

几个工作假设包括：

1、有泛神信仰的人信佛教、基督教、天主教、伊斯兰教的比例高于其他群体；

2、信佛的人，信基督教、天主教、伊斯兰教的比例高于不信佛的其他群体；

3、信基督教、天主教的人，信仰伊斯兰教的比例高于其他群体；

4、信伊斯兰教的人，信基督教、天主教的比例高于其他群体；

5、在年龄变量上，信仰佛教、基督教、天主教、伊斯兰教的分布情况类似于泛神信仰；

6、在文化程度变量上，信仰佛教、基督教、天主教、伊斯兰教的分布情况类似于泛神信仰；

7、在性别变量上，信仰佛教、基督教、天主教、伊斯兰教的分布情况类似于泛神信仰。

这几个假设在宗教教义上是荒谬的，因为理论上讲，信仰基督教，就不可能信仰伊斯兰教，更不可能信仰佛教了，如果再信“玉皇大帝”、“狐狸精”等就简直是匪夷所思了。但是在中国，这些是确实实可能的，而且是普遍存在的。（需要特别说明的是：信和“是否教徒”是有差别的。）下面我们对上述假设进行验证。

假设一：有泛神信仰的人信佛教、基督教、天主教、伊斯兰教的比例高于其他群体

针对于假设一，我们对总人群中有无泛神信仰对三大宗教的影响进行了分析，见表3-1。

表3-1：有无泛神信仰对三大宗教的影响

比例	不信泛神	信泛神	总比例	chi-square
信佛	3.51%	30.06%	6.50%	617.271
信上帝耶稣	3.10%	7.66%	3.61%	34.588
信真主	1.11%	4.60%	1.50%	47.471

从上表可以看出，泛神信仰对信仰三大宗教都有显著的影响，尤其是对信佛的影响最为显著，有泛神信仰的人信佛的比例是无泛神信仰的9倍；同时有泛神信仰的人信真主的比例是无泛神信仰的4倍；有泛神信仰的人信上帝、耶稣的比例是无泛神信仰的2倍多。由于佛教不是一神论，同时在中国有近2000年的历史，因此佛教信仰与中国传统的信仰有非常好的融和。虽然基督教、天主教、伊斯兰教都是一神信仰，但是由于中国传统社会对任何思想体系都有十分强大的包容性，所以在一神信仰体系中，中国传统的泛神信仰还是他们的基础。

假设二：信佛的人，信基督教、天主教、伊斯兰教的比例高于不信佛的其他群体

从假设一的分析中，我们能够清楚地看到信佛与信泛神的较大的一致性（强相关： ϕ 系数=0.341），因此在中国，信佛本身可以使得更多的人信基督教、天主教、伊斯兰教，见表3-2。

表3-2: 有无佛教信仰对其他两宗教的影响

比例	不信佛	信佛	总比例	chi-square
信上帝耶稣	3.16%	9.84%	3.60%	45.245
信真主	1.24%	5.31%	1.50%	39.36

从上表可以看出, 信佛的人更容易信天主教、基督教和伊斯兰教, 有无佛教信仰对其他两个宗教有显著的影响, 有佛教信仰的人信真主的比例是无佛教信仰的5倍; 有佛教信仰的人信上帝、耶稣的比例是无佛教信仰的3倍多。

假设三: 信基督教、天主教的人, 信仰伊斯兰教的比例高于其他群体

在假设一、假设二的分析中, 我们已经发现了泛神、佛教信仰对信仰基督教、天主教和伊斯兰教的影响, 而一旦这个结论确立, 在理论上两个单一神的信仰体系也一定在中国是相互影响的, 我们先验证信基督教、天主教的人对信仰伊斯兰教的影响, 见表3-3。

表3-3: 是否信上帝耶稣对真主信仰的影响

比例	不信上帝耶稣	信上帝耶稣	总比例	chi-square
信真主	1.13%	11.48%	1.50%	145.811

从上表可以看出, 信上帝、耶稣(天主教、基督教)的人更容易信仰真主。有天主教、基督教信仰的人信真主的比例是无天主教、基督信仰的10倍多。

假设四: 信伊斯兰教的人, 信基督教、天主教的比例高于其他群体

同样我们需要验证信真主对信上帝、耶稣的影响, 见表3-4。

表3-4: 是否信真主对信上帝耶稣的影响

比例	不信真主	信真主	总比例	chi-square
信上帝耶稣	3.25%	27.59%	3.61%	145.811

从上表可以看出, 信真主的人更容易信仰上帝、耶稣(天主教、基督教)。有真主信仰的人信上帝、耶稣(天主教、基督教)的比例是无真主信仰的近9倍。

为了更好地分析泛神、信佛、信上帝耶稣、信真主之间的关系, 我们将信佛群体、信上帝耶稣群体和信真主群体单独进行分析, 见表4-5。

表4-5: 在各个信仰人群中, 信仰其他神的比例

	信佛群体	信上帝耶稣群体	信真主群体
信泛神	52.14%	23.78%	33.95%
信佛	——	17.94%	22.79%
信上帝耶稣	9.96%	——	27.47%
信真主	5.27%	11.44%	——
单一信仰比例	44.30%	66.51%	50.57%

从上表可以清楚地看到, 世界三大宗教在中国的情况有别于世界其他地区, 只信佛教的人占声称自己信仰佛教群体的44.3%, 只信上帝耶稣的人占声称自己信仰上帝耶稣群体的66.51%, 只信真主的人占声称自己信仰真主群体的50.57%。无论是一神论、多神论宗教思想, 还是泛神论宗教思想在中国的传播都非常明显的是建立在泛神基础上的。由此我们验证了上述假设一、二、三、四。

如果上述四个假设的验证是集中在信仰结构问题上的, 那么引入社会历史因素分析上述三大宗教在中国的传播是建立在社会与历史分析视角上的。为了更好地分析这个问题, 验证(或者推翻)另外几个假设, 我们运用三个logistic回归模型对此进行了分析。

表4-6: 三大宗教信仰特点的回归模型

信佛模型的因变量 (1: 信佛, 0: 不信佛)
 信上帝、耶稣模型的因变量 (1: 信上帝、耶稣, 0: 不信上帝、耶稣)
 信真主模型的因变量 (1: 信真主, 0: 不信真主)

	信佛模型 ¹⁶	信上帝、耶稣模型	信真主模型
自变量	回归系数	回归系数	回归系数
年龄	-1.319127935*	-1.360060746	2.854342416*
文化程度	-0.669832627***	-0.735999202**	0.376699043
女性	0.996449308***	0.056885211	0.188270151
年龄的平方	0.062478725*	0.062513798*	-0.127093744*
年龄的三次方	-0.001182807*	-0.001205074*	0.002336975*
年龄的四次方	0.000007835*	0.0000082625*	-0.0000152204*
文化程度的平方	0.075924339**	0.095803756**	-0.081475994
信泛神	— — —	0.405872225*	1.002504505***
信佛	— — —	0.746838005***	0.741705177*
信真主	— — —	2.231589677***	— — —
信上帝、耶稣	— — —	— — —	2.222497755***
常数	6.636092759	8.088710549	-27.0772808**

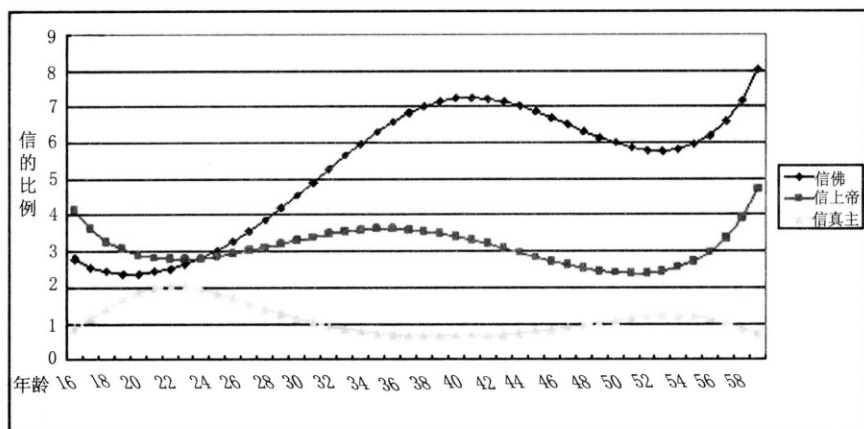
这三个模型也证明了信泛神、信佛对信上帝、耶稣、信真主的显著影响, 由于前面已经在假设1-4中已经予以说明, 所以在此不再论述。同时由于上述模型有两个变量(年龄和文化程度)是非线性, 因此我们将其转化为图来分别进行分析。

16 在信佛模型中, 我们没有引入泛神变量的原因是信泛神与信佛的人具有过大的相关, 两个变量具有不独立的特点, 违背了logistic回归的独立性假定, 因此没有引入。

假设五：在年龄变量上，信仰佛教、基督教、天主教、伊斯兰教的分布情况类似于泛神信仰

在前面的分析中我们已经谈到，年龄变量是一个时间变量，可以透视历史事件的影响，因此验证假设五也是从这个角度来进行的。见图3-1。

图3-1：不同年龄的人信佛、信上帝耶稣、信真主者的比例



从图3-1可以看出，在年龄变量上，信佛与信上帝、耶稣的发展趋势与信泛神的状态非常一致（与信无神论相反），都可以看到文化大革命、文化反思思潮、市场经济与实用主义思潮的历史烙印，所不同的是，天主教、基督教在年轻人中传播范围超过佛教说明了西方文化对当代中国年轻人的影响的深入程度。

而伊斯兰教真主信仰在不同年龄上的传播特点与佛教、天主教、基督教、泛神论的传播有非常大的差异，几乎是完全不一致，在没有其他变量（如民族、家庭内部信仰结构等）资料的情况下，我们只可以进行假想性的解释，我认为主要的原因是中国有10个少数民族集体信仰伊斯兰教，虽然调查区域是汉族聚居区，但是各地还是会有这10个少数民族人口的，而他们在任何一个年龄段的出现都会在年龄结构上影响汉族聚居区（非10个少数民族人口占绝大多数）信真主的结构，因为总样本

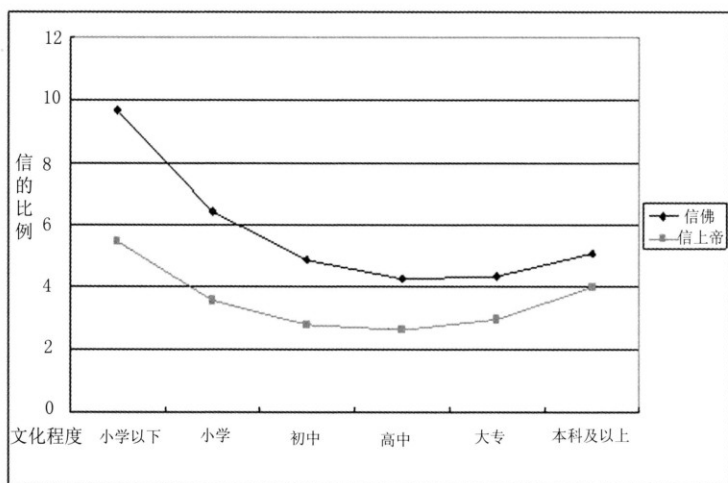
中只有87个人信仰真主，任何一个年龄点多出现1—2个个案就会对总趋势产生大的影响。

因此，对于假设五，我们验证了信佛与信上帝、耶稣与泛神信仰在社会历史趋势上的一致性，但是没有验证信真主与泛神信仰的一致性。

假设六：在文化程度变量上，信仰佛教、基督教、天主教、伊斯兰教的分布情况类似于泛神信仰

从表4—6的模型中，我们已经看到，文化程度变量在模型中是不显著的，原因类似于假设五的解释，这里不再说明。那么我们看看文化程度对信佛、信上帝耶稣的影响，见图3—2。

图3—2：不同文化程度的人信佛、信上帝耶稣的比例



从上图可以看到，不同文化程度的人信佛、信上帝耶稣的分布形状与信泛神的分布形状极其相似，原因也几乎相同。比较而言，基督教、天主教在高文化程度群体的传播较明显，这是区别于信泛神、信佛群体的地方。

假设七：在性别变量上，信仰佛教、基督教、天主教、伊斯兰教的分布情况类似于泛神信仰

在性别变量上，表4—6的模型中已经很清楚地说明，只有信佛群体中呈现出与信泛神群体的一致性，在信基督教、天主教、伊斯兰教中没有发现。因此我们必须修正这个假定。其形成原因虽然没有资料验证，但是笔者认为可能与基督教、天主教、伊斯兰教的传播具有较强的家庭性，而佛教与泛神论具有更大的个体性有关。

四、三大宗教信仰在中国的传播特点的理论分析

在上述假设一检验之后，虽然在假设五、假设六、假设七中对原假设有部分修改，但是三大宗教在中国发展的基本脉络还是可以较清晰地显现出来。

首先，在中国分析任何宗教的发展，都必须先考虑无神论信仰发展的社会历史背景，在此基础上才能准确地描述其他宗教信仰的发展特点与轨迹。这是最基础的、也是最容易叫人忽略为背景的因素，实际上无神论信仰不仅是其他宗教信仰的背景，同时是认识各个宗教发展规律最重要的坐标，本文所有的分析都是建立在表2—1中“无神论模型”基础上的，没有这个认识就不可能找到三大宗教的发展规律。

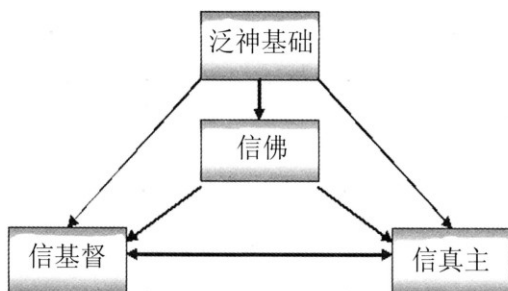
其次，中国自古以来的泛神思想是中国民间社会的常态之一，它包容一切神，因此也就成为一切宗教发展的基础，包括一神论宗教。

第三，佛教在中国历史悠久，与中国传统文化中其他思想有非常好的融和，有所谓“儒释道”一体的说法就说明了其在中国社会生活中的地位。而佛教在中国的传播与民间的泛神思想既相互影响、互相渗透，同时又互不干涉，因此，在其他宗教信仰进入中国的时候，佛教起到与泛神思想一样的作用。

第四，基督教、天主教、伊斯兰教都是一神论宗教，但是在中国的传播明显的受到泛神、佛教的影响，而且他们之间也互相影响，使其传播特点明显地有别于其在世界其他国家的传播特点，从而形成了带有悖论性的传播特点：在中国一神论宗教思想中的神成为中国民间泛神的一部分。

为了更清楚建构三大宗教在中国的传播特点，我们建立了一个理论框架图。见图4—1。

图4-1：三大宗教在中国的传播特点的理论建构图



在本图中，前面已经验证了泛神信仰影响信佛教、基督教、天主教、伊斯兰教的情况，但是为什么佛教信仰不是跟基督教、天主教、伊斯兰教信仰在一个层级，而是中间层级呢？我们再回到数据中加以说明。见表4-1、表4-2。

表4-1：控制泛神信仰后，佛教信仰对真主信仰的影响

泛神	真主信仰	不信佛	信佛	总比例	chi-square
不信泛神	不信真主	98.93%	97.24%	98.87%	4.478
不信泛神	信真主	1.07%	2.76%	1.13%	
信泛神	不信真主	96.93%	92.35%	95.55%	6.774
信泛神	信真主	3.07%	7.65%	4.45%	

表4-2：控制泛神信仰后，佛教信仰对上帝、耶稣信仰的影响

泛神	上帝耶稣信仰	不信佛	信佛	总比例	chi-square
不信泛神	不信上帝耶稣	97.03%	93.37%	96.90%	7.803
不信泛神	信上帝耶稣	2.97%	6.63%	3.10%	
信泛神	不信上帝耶稣	94.74%	86.80%	92.34%	12.25
信泛神	信上帝耶稣	5.26%	13.20%	7.66%	

从以上两个表的详析模型的分析，我们发现即使在剔出泛神论影响之后，佛教信仰还是显著地影响天主教、基督教、伊斯兰教的传播。

五、主要发现与研究没有解决的问题

本文主要是分析了现实中国的无神论、泛神论对三大宗教的影响，主要通过一系列的模型，分析了诸如市场化发展、文化大革命等历史事件对三大宗教在中国的传播的影响，并试图建立理解现实中国人宗教信仰关联的理论模型。

主要发现包括：

泛神认识是三大宗教在中国得以传播与发展的基础。

佛教已经与泛神认识一样，成为中国文化传统信仰的一部分。

基督教（天主教）正在中国的一些特殊阶层中发展，但是总体的发展情况与泛神与佛教的共同基础有密切的关系。

伊斯兰教的传播有自身的特异性，但是也强烈地受到泛神与佛教的影响。

上帝、耶稣、真主、佛，这些不同的宗教信仰（相互之间在教义上可能相互排斥的）中的神，成为中国人思想中的诸神，成为泛神的一部分。

研究没有解决的问题：

第一，宗教信仰的家庭性问题，特别是基督教、天主教和伊斯兰教，我们的假定是：基督教（天主教）和伊斯兰教信仰的情况是要么家里都信，要么都不信，而佛和泛神不是这种趋势。

第二，由于研究中缺少这部分变量，使得伊斯兰教在中国非信仰民族群体中传播的历史特点与社会特点没有能够理出清晰的脉络。

第三，备受海外关注的天主教、基督教的教会问题是性质性质的问题？是纯粹的天主教、基督教的民间传播与政府允许的传播问题，还是类似“拜上帝”会（太平天国）式的泛神信仰的扩散效应问题。

（作者单位：北京大学）

宗教学研究与中国基督教的发展

孙亦平

宗教伴随着人类走过了漫长的道路，无论是在东方还是在西方，人们对宗教问题的关注早已开始，并提出了许多富有深刻见解的宗教观，但以宗教为独立研究对象的宗教学则是近代以来在西方出现的一门比较年轻的学科，至今才只有一百多年历史，中国的宗教学研究更是在改革开放以后才真正得以展开。今天，西方宗教学与基督教神学的相融与互惠促进了各自的发展，这是当代宗教学中非常值得关注的理论发展态势，这不仅对于推进中国的宗教学研究具有重要的意义，而且对于基督教研究在中国的展开也同样有着重要的影响，因为在全球化的今天，中国的基督教研究不可能孤立地进行，而且基督教研究要在中国得到深入发展，一方面要关注基督教神学的最新发展，另一方面也要有赖于宗教学的理论建设与指导。

一

宗教学是研究宗教的起源、发展和宗教的本质等问题的学科，它与基督教神学有区别，也有一定的联系。追根溯源地了解宗教学如何在基督教长期传播的欧洲社会中产生和发展，有助于我们了解宗教学在当代的发展趋势，也有助于了解宗教学研究对基督教发展的影响。

正如西方宗教学创始人麦克斯·缪勒(Friedrich Max Muller, 1823-1900)所说：“哪里有人类生活，哪里就有宗教。而

哪里有宗教，由宗教产生的问题就不可能长久地隐而不露。”¹ 随着社会生产力的提高和人们思维水平的发展，当人有能力对自然、社会和人生进行观察与思考时，必然会自觉或不自觉地从经验和理性去探索作为每个人生活背景和话语语境的宗教信仰，从而形成宗教观念与宗教理论。

一般认为，宗教学以1873年麦克斯·缪勒发表《宗教学导论》，明确提出“宗教学”（Science of Religion）这一概念为正式产生的重要标志。² 据此，宗教学才只有一百多年历史。然而，一百多年来，正是有这么一大批立志献身于宗教学研究的人，以极大的责任感和使命感，采用不同的理论与方法，对宗教进行全方位的研究，才促使宗教学在西方文化的沃土中萌芽，在对上帝的怀疑中冲出基督教神学的束缚，顺应着启蒙运动的大潮流，在不长的时间里发展为一门名家辈出的显学。

在西方宗教学产生的十九世纪下半叶的欧洲，随着科学技术的迅猛发展，人类认识和改造自然的能力也得到了极大的提高，在科学与理性定能解释一切的信念指导下，各种实证的方法被引入宗教学研究之中。方法的更新往往会导致学术研究的更新与发展。初创时期的西方宗教学最重要的特点就是采用实证主义的方法，站在“不偏不倚”的立场上来研究人类所拥有的一切宗教。这就使理性方法本身发生了质的变化。如果说，在17~18世纪的西方启蒙思想家那里，对宗教的研究主要是以哲学的理性方法为基本进路，那么，处于初创时期的西方宗教学的根本特征，则是借鉴了以实证与理性为特点的科学方法来处理大量的第一手宗教资料。例如，麦克斯·缪勒运用比较语言学的方法而建构了语言学的宗教分类图式，从而对人类所拥有的宗教作了一个基本的分类，找出各语系的民族宗教“在宗教上的原始统一体，揭示出各类宗教的共同起源及其后来的演变和发展。”³ 正是在将人类所拥有的各种宗教放在平等的并列位置上进行横向比较，发现它们之间错综复杂的关系，寻找各

1 麦克斯·缪勒著《宗教的起源和发展》，金泽译，上海人民出版社1989年版，第154页。

2 事实上，麦克斯·缪勒1870年2月在英国皇家学会所作的系列学术演讲，题目就是《宗教学导论》，讲演内容曾在刊物上发表，后于1873年正式汇集出版。

3 吕大吉著《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社1994年版，第626页。

自的特殊性和类别的共同性，麦克斯·缪勒的《宗教学导论》才开创了宗教研究的新纪元，以至于被誉为宗教学的奠基之作。其后的西方宗教学者们大量借鉴吸收了现代自然科学和社会科学的方法与成果来研究人类的宗教现象，从人的历史活动中寻找宗教的起源，解释宗教的本质，这在客观上导致了西方宗教学迭出了众多的流派，其中最具有影响的流派有宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学和宗教现象学等，它们各具特色，并从不同的角度和层面促进了宗教学理论不断地向纵深发展。

在宗教学创立之初，有一些学者曾认为宗教学应当属于基督教神学中“自然神学”的部分，是神学的一个分支，例如，麦克斯·缪勒在《宗教学导论》中第一次提出“宗教学”这一概念，其目的在于要人们超越信仰主义的立场，对纷繁复杂的宗教现象进行不偏不倚的客观研究，从而把宗教研究变成一门具有现代意义的学科。但由于在他看来，“宗教”一词实际上包含了两重意义，一是指各个宗教在历史上流传下来的一整套教义，它记录在各种宗教经典之中；另一个是指一种人的信仰天赋。因此，他把宗教学也分为两部分：其一是探讨宗教的各种历史形态的比较神学；其二是解释宗教得以形成的条件的理论神学。如果说，比较神学是对世界诸宗教作比较研究，将所获得的全部资料进行充分的分类和分析，那么，理论神学则是在比较神学的基础上，进一步对产生信仰的内在和外在条件进行分析，由此来探讨宗教的性质、起源和发展。麦克斯·缪勒认为，理论神学与比较神学研究不同，它有时又可称作宗教哲学。这种宗教哲学应当是在比较神学研究的末尾，而不是在开始的位置上。

虽然麦克斯·缪勒有时用“神学”一词来代宗教学，但实际上，神学与宗教学的立足点与视野还是有着明显的区别的。以基督教神学为例，基督教神学是以信仰为研究的前提，它以理论的方式来系统地说明神的本质，神的创造与作为，以及神对人类社会的安排与用意等，而宗教学却淡化信仰的立场而以研究宗教的经验事实见长。

二

二十世纪西方基督教神学的研究进路，一方面推进了当代基督教以关注现实社会和人生为特点的神学发展路向，另一方面，也从理论上拓宽了以宗教为独立研究对象的宗教学研究领域。

宗教学关注的主要问题是：宗教是什么？它是如何起源的？又是如何一步步发展到今天的？人为什么要信仰宗教？宗教信仰的对象——神、上帝、超自然的观念或实体对人生的意义与价值何在？宗教与其它文化现象的关系如何？宗教有什么功能？对人类社会的发展会产生怎样的影响？虽然对这些问题，不同的研究者由于其在特定的生活环境中形成了不同的立场、视野、角度和方法，有着不同的回答，但这些多样性的看法，不仅反映了宗教本身是丰富而复杂的人生和悠久而深邃的历史的生动写照，而且也反映了各种宗教希望能够从理论上来说明人类社会中之所以存在着痛苦、不公、受难、灾害等“恶现象”的原因，以及寻找摆脱痛苦的方法与途径。二十世纪以来，世界格局发生了很大的变化，与此相应，对人的精神世界起着重要作用的宗教为适应时代和人生的需要也发生了巨大的变化，以宗教为研究对象的西方宗教学在研究方法和内容上也随之而飞速发展。

首先，宗教作为一种文化现象，它与人类其它文化现象的交互作用的历史复杂性，使人们不免要问：宗教对人类文化的发展究竟是一种推动，还是一种障碍？西方学者马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》、柏格森的《道德与宗教的两个来源》、卡西尔的《神话思维》、道森的《宗教与西方文化的兴起》、霍伊卡的《宗教与现代科学的兴起》、卡莫迪的《妇女与世界宗教》等著作，就反映了宗教与其他文化现象之间的关系成为二十世纪西方宗教学研究的一个重要方向。

其次，“在实证主义思潮影响之下，许多宗教学者都想把宗教学研究的对象和研究范围限制在宗教的现象领域之内，回避直接论及宗教崇拜对象的真假有无问题。”⁴ 然而，二十世

4 吕大吉主编《宗教学通论》导言，第二节，中国社会科学出版社1989年版，第12页。

纪的二次世界大战对人的生存权力的无情剥夺、对善恶是非的颠倒、对人心的极度扭曲，使人们自觉或不自觉地重新审视人与人、人与神之间的关系，哲学和神学的研究方法又重新回到了西方宗教学研究的中来，并占据了显要的位置。宗教哲学超越了宗教的事实层面，主要从本体论、认识论、价值观、世界观等形而上的层面来研究“宗教的本质”，特别关注人的主体性精神和与之相关的生存体验。

宗教神学则并非是指用基督教学说的标准来对待其他宗教，而是指“西方宗教学中的一个重要分支，旨在探究各种宗教中的‘神学’意义”，在一定意义上是指基督教与其他宗教的比较研究⁵。例如，马丁·布伯的《我与你》、希克的《宗教哲学》、舍斯托夫的《雅典与耶路撒冷——宗教哲学论》、舍勒的《爱的秩序》、默茨的《历史与社会中的信仰》等，这些著作反映了宗教神学力图从人的角度对宗教的各种命题进行理性思考和比较分析，所表现出的向人学化方向发展的趋势也深化了基督教神学的内容。

最后，积极关注基督教神学的新进展。新教在二十世纪中出現了一系列神学流派，如基要主义神学、自由主义神学、危机神学、辩证神学，还有对基督教的“非宗教性解释”、上帝之死神学、新正统主义神学、解放神学、黑人神学、妇女神学等，它们既丰富了基督教神学的内容，也促进了当代宗教学的发展。从某种意义上说，新教神学种类繁多的流派是从不同的角度对当代宗教世俗化倾向的一种回应。

在这种回应中，既有强调上帝对人的绝对神圣性，由此而倡导原教旨主义传统，坚持基督教基本教义的基要主义、新正统主义；也有强调要顺应时代潮流，对神学进行改革的思潮，如朋霍费尔的“非宗教的基督教”和提出“上帝之死”的激进神学思潮；还有以更加成熟、激烈的世俗化神学方式使宗教主观化的新教自由主义神学。在新教神学思潮的冲击下，传统基督教对世界解释的客观性或实在性逐渐淡化，许多在过去被视为神圣的教义，在今天却被人们看作是一种“象征”、一个“神话”或“比喻”，宗教信仰日益成为人们在精神上的自

5 卓新平著《西方宗教学研究导引》，中国社会科学出版社1990年版，第198页。

由选择。新教神学的不同发展路向，以及所提出的丰富多彩的神学思想的基点，也是对现代社会和人生的关注，这无疑也是西方宗教学研究的重要内容。通过对新教神学的研究，不仅可以从一个侧面来了解当代宗教的新特点及其发展趋势，而且也可以给基督教神学的当代发展提供一种理论说明。

当代基督教通过对现代社会和人生的关注而促进了其神学发展，这也是宗教学特别需要加以研究的理论问题。因为西方宗教学是在冲破了基督教神学的束缚，以人类所拥有的全部宗教现象作为研究对象才逐渐成长壮大起来的，但无论西方思想家对基督教作出何种质疑、诘难、批判，无论西方宗教学家对宗教作出怎样的“不偏不倚”的研究，宗教信仰直到科技发达的今天依然以它独具的姿态屹立于人类精神之巅。这一情况难道还不促使今天研究宗教的人再作一理性的思索吗？当代基督教神学为适应现代社会发展的要求表现出了对政治、社会、伦理和人生的全新关注，这种关注又是围绕着对基督教神学的核心——“上帝”问题的重新思考而展开的，其中所充溢的形而上的哲学之思，使西方宗教学也获得了进一步发展的理论动力。因此，只有了解当代基督教神学的发展状况，才能更好地把握西方宗教学的理论特点。同时，只有更好地把握西方宗教学的基本理论和发展态势，才能更好地了解基督教神学的发展，从而促进基督教研究在中国的展开。

三

如果说，初创时期的西方宗教学试图将宗教作为一种静止的对象加以剖析，以进化论的框架来加以规范，那么从二十世纪下半叶西方宗教学研究的进路可以预见二十一世纪的宗教学将是一门以开放性、多元性、交叉性为特点的人文科学。二十一世纪的宗教学不仅要研究宗教的历史和现状，进一步完善人类的知识结构，而且还要探究宗教信仰的内在意义，从而为人们提供一种富有深蕴的生活理念；它不仅要在世界性的文明对话中起一种积极作用，而且还要为各宗教之间的相互理解、促进世界的和平贡献自己的精神力量，这才是它生生不息的现代性之所在。

二十世纪八十年代以来，伴随着中国改革开放的步伐，中国宗教学研究也出现了崭新的面貌，许多著名的大学都建立了宗教学系或宗教学研究所，开设了宗教学专业，培养了许多宗教学研究的高级人才，建立了起富有中国特色的宗教学理论体系，还陆续翻译出版了一些有代表性的西方宗教学著作⁶。虽然这些译作还不能说是系统而全面地反映了西方宗教学一百多年来的发展历程，但它们毕竟在某种程度上成为中国人了解西方宗教学的一把把钥匙。今天，中国人经过改革开放、思想解放之风的熏陶，对西方宗教学已经不再是或盲目地迷信，或武断地否定，而是以一种比较实事求是的态度来对待之了。

事实上，中国宗教学是接续着西方宗教学的问题和思路而来的，但与西方宗教学相比，又有着不同的指导思想，不同的研究重点，并力图在人文学科的领域中宏观而整体地研究宗教。二十多年来，中国宗教学不仅在帮助人们认识历史与现实，了解国情民情、社会心理和文化意识，以及国家制定相关政策等方面的理论影响越来越大，而且在人文社会科学领域已取得了一级学科的独立地位。但它毕竟是一门比较年轻的学科，有待于进一步的完善和发展。

今天，西方宗教学与基督教神学的相融与互惠促进了各自的发展，已成为当代宗教学中非常值得关注的理论发展态势，这不仅对于推进中国宗教学研究具有重要的意义，而且对于推进基督教在中国的传播与发展也有着同样重要的意义。因为在全球化的今天，中国基督教的发展不可能孤立地进行，基督教研究要在中国得到深入发展，一方面要关注基督教神学的最新发展，另一方面也要有赖于宗教学的理论建设与指导。中国的宗教学研究必须追踪西方宗教学的最新动态，借鉴西方宗教学的最新研究成果，其中也包括基督教神学的研究成果，而中国宗教学的发展对于推动中国基督教的神学理论建设显然也有积极的意义。

从历史上看，基督教在唐初传中国后，曾几次规模比较大的传教活动，从唐代的聂斯托利派，元代的也里可温教，明末清初的耶稣会，直到清末民初，才在中国社会不断出现“反

6 参见孙亦平主编《西方宗教学名著提要》，江西人民出版社2002年版。

洋教”的气氛中逐渐立足并产生影响。49年以后，中国基督教会开展了“三自”运动。文革时期，基督教在中国的发展一度中断。二十世纪七十年代末，随着中国实行改革开放，社会发生了巨大变化，人们的思想观念也不断改变，中国基督教进入了一个新的发展时期。

据有关资料显示，到目前为止，中国的基督教徒大约已有1600万，开放的教堂大约有14000座，各种聚会点大约有32000个，其中新建的教堂和聚会点占总数的70%。现在中国有全国性、地区性和省级的神学院18所，已毕业学生4000余人。从80年代起，中国的天主教和基督教印发的《圣经》累计有2800万册，其中包括好几种少数民族版、中英文对照版和盲文版，教会的各种刊物更是多达几十种⁷。这些虽然从不同的方面促进了基督教在中国的发展，但毋庸置疑，当前中国基督教的发展也面临着很多的问题。例如，基督教信徒文化素质偏低、教会中教牧人员短缺和神学理论薄弱，等等。其中最为迫切的重大任务就是如何加强基督教神学思想建设。

“神学思想建设是基督教的基础建设，没有它，信仰不能系统化讲解，教会也没有理论指导。”⁸ 就目前的情况来看，中国基督教在思想理论上极需加强研究的问题主要有：在组织建制上，树立什么样的理念以确保办好教会？在与社会生活相适应上，如何实践基督教的伦理道德，处理好人与神、人与人、人与社会、人与自然的关系？在神学理论上，如何处理神性与人性、灵性与理性、原罪与救赎、现世与彼岸等关系，通过对传统的基督教教义的现代性阐释，使之能够更好地适应当代中国人的精神需要，有利于社会的和谐与发展？随着基督教在中国的迅速传播，如何立足于《圣经》，建构能够适应当代中国社会和人生需要的基督教神学理论已经成为一个刻不容缓的问题。而以全球化、网络化、多元化和后现代为重要特征的21世纪，也要求基督徒通过回应新世纪的种种挑战来更好地

7 段琦著《当代中国基督教概况及所面临的问题》，载《世界宗教研究》2003年第2期。根据中国基督教协会会长曹圣洁的介绍：“基督教在中国发展得很快，已有一千六百多万信徒，五万五千多个宗教活动场所（包括教堂和聚会点），十八所不同层次的神学院校。”（中国新闻网2005年5月23日《访中国基督教协会会长曹圣洁》）

8 曹圣洁著《探索推进我国基督教神学思想建设之路》，载《中国宗教学》第一辑，宗教文化出版社2003年版，第337页。

建设自己的神学理论，从而不断获得发展的理论动力。

二十世纪末，在中国社会中出现了一些游离于基督教会而专注于基督教思想学术研究的“文化基督徒”（Cultural Christian），他们希望把基督宗教推向社会精神生活之中，以扩大基督教在中国社会文化生活中的影响力，但在客观上却导致了基督教学术的当代阐释与基督教会传教工作的疏离。⁹ 当代中国基督教在发展中出现的这些新现象，既是基督教在中国传播不可忽视的重要问题，也是宗教学应该认真研究的问题。中国基督教如果能够在神学理论建设中借鉴宗教学的研究成果，把握宗教发展的一般规律和特点，这对于基督教在中国的健康发展，无疑将起到积极的推动作用。

同时，宗教学研究对推进基督教研究的展开也有着重要的意义，因为，宗教学运用各种实证研究的方法，大量搜集各种宗教资料，从理论上“了解宗教是什么，它在人的灵魂中有什么基础，在它的历史成长的过程中它遵循的是什么规律。”¹⁰ 通过这种带有实证特点的人文主义的学术研究，宗教学以一种抽象而普遍的元理论为人们认识宗教提供更宽阔的视野和系统的知识，不仅可以为当代基督教神学的建设提供重要的理路，而且还可以为基督教研究的展开提供一种学术指导与文化背景。虽然基督教神学是本着信仰立场的研究，宗教学是从价值中立的角度所进行的研究，但两者之间并非是水火不相容，作为不同的研究进路，它们都有其独到的学术性与合法性，并从不同的方面丰富和发展了基督教研究。因此，如何在宗教学研究与中国基督教研究之间梳理出一种相对合理的关系，以期既能够既推进宗教学理论向纵深发展，又能够为基督教研究在中国的深入展开提供一种理论指导，使两者相得益彰，这已成为一个值得积极关注的重要问题，而西方宗教学在今天的发展理路是值得认真借鉴的。

（作者单位：南京大学）

⁹ 参张宪著《九十年代知识分子的基督教信仰》，载《基督教与中国》第一辑，恩福基金会2003年版。

¹⁰ 麦克斯·缪勒著《宗教学导论》，陈观胜、李培荣译，上海人民出版社1989年版，第7页。

枣阳市基督宗教情况初探

王克琬

枣阳市位于湖北省西北部，是一个由县城发展起来的县级市。¹ 该市总面积3277平方公里，下辖15个镇，总人口约110万人，其中农业人口87.5万人，约为非农业人口的四倍。² 这种状况在某种程度上决定了枣阳市基督宗教³ 的大部分信徒为农民，与此相应，它在总体上也呈现出某些农村民间宗教信仰的特点。在此笔者通过实地采访与调查，将有关情况介绍如下。

一、历史与资料

基督教与天主教都是在清朝传入枣阳的，至今已百年有余。虽然历时不短，但由于它们在中华人民共和国建国后皆经历了一个历史断层期，从而一方面导致其历史早期及中期的各种相关资料严重逸失，另一方面使得教会再度复兴之后至今还处于一种刚开始起步的状态。

枣阳市基督宗教的前期历史，最完整与有据可考的文字资料可见于该市市志《枣阳志》（1990年版）。据市志记载，天主教与基督教分别于1880年和1902年传入本地。其中，天

1 1988年元月国务院批准撤销枣阳县，设立枣阳市，为湖北省襄樊市所辖。

2 资料取自网站“枣阳市党建”之“枣阳概览”（网页<http://www.zyzz.gov.cn/zygk/rkzy.asp>），2002年统计数目：全市人口109.86万人，其中：农业人口87.51万人，非农业人口22.35万人。

3 在本文中，所有“基督宗教”皆指广义上的基督教，而单独使用“基督教”时，乃特指与天主教相区别的基督新教。4 中新社“中国宗教领袖访美 反驳对中国宗教状况不实报道”2003年2月26日。

主教由“天主教老河口教区总堂派遣神父郭鲁岩首先到本县县城传教”，基督教是“美国人齐能和与妻齐能洁首先到枣阳传教”。⁴ 市志中有关宗教的内容比较简短，但我们也可由它所记录的教堂、信徒、神职人员的数目推断出基督宗教在传入后的几十年间发展较快：基督教“在县城书院街建教堂一座，有圣堂15间，教房68间，后称为总堂”；“建分堂12座，有教徒1220人”；“相继在此任牧师的有齐能和、王德和、霍伯纳等7人”⁵ 天主教“建天主教堂22座，有教徒2454人”，“先后在本县传教的神父共43人（其中意大利7人，本县1人，外县市35人）”。⁶

在中华人民共和国建国后，因政府对宗教活动的限制，神父、牧师不得离职，而信徒们公开的宗教活动也基本上停止，天主教与基督教在枣阳市的发展便中断下来。而在此期间，天主教与基督教的教堂建筑也被纷纷拆毁，地皮改作它用。如：1882年建于市区内那座最早的天主教堂在其建筑部分被拆除后、地基先后被市武装部、第一招待所用。1903年建于书院街的教堂地盘被市政府征用至今，成为今日枣阳市的老市委大院。这个时期使得枣阳市基督宗教的前期历史的绝大部分资料被销毁，并且建筑风貌也无迹可寻。

1978年中国政府贯彻落实宗教自由的政策，信徒们以个人和家庭为单位的地下活动转为公开的、逐渐形成组织的活动。以此为转折点，枣阳市的教会活动又重新发展起来。基督教在本地牧师曹振忠⁷ 的组织下于1983年复堂，2006年4月襄樊市宗教局、民政局下发批文，教会获得政府正式承认。天主教则是在一位在建国后被政府从湖北省老河口修女院遣返回枣阳家中的张氏修女⁸ 的带领下开始进行有组织的传教活动，2005年11月正式复堂，目前正在等待政府下发正式的获准批文。

重新开始合法宗教活动后的教会——无论是天主教还是基

4 湖北省枣阳市地方志编纂委员会编：《枣阳志》[M]，中国城市经济出版社，1990，第566页。

5 同上。

6 同上。

7 曹振忠（1921—2004），男性，枣阳市基督教牧师。

8 张氏修女（1907—1991），名不详，人称“老修道”。枣阳人氏，自幼入教在湖北襄樊老河口修女院修习，50年代被遣送回家后，一直在枣阳市进行传教活动，并自动担负起枣阳市的天主教会各项事务。

督教——一直以来都缺乏编修教会史的自觉意识与行动，同时，又因保存有前期历史记忆的老信徒们也基本上已亡故，因此，在笔者访谈之际，教会对自身的早期以及历史中断期的情况并没有清楚的了解，无法作出清晰的描述。不过，在保存相关图片与文字资料方面，基督教比天主教要做得多些。基督教保留了一些重要会议的照片、自2002年开始的全市内各地教会基本情况简表（包括地址、负责人、教牧人员、房产、信徒人数等项目），以及由近年的圣诞晚会照片做成的展板，而天主教在这些方面的资料几乎为空白。

目前这种情况有所转变。在笔者走访几次之后发现，枣阳市基督教与天主教的历史意识开始增强。基督教传道人刘开芬⁹对笔者谈到教会准备慢慢着手进行编修教会史的工作，而天主教有信徒开始买了相机，打算拍一些有历史纪念价值的照片。

二、现状与信仰特点

以下拟从宗教场所、神职人员与教会负责人、信徒组成结构、以及信众信仰状态这几方面对基督宗教在枣阳市的现状做出介绍。

需要说明的是，此处的资料是由来自教会的少量文字材料与大量口头资料，并结合笔者的访谈考察得来，数据并不完全精确，不少情况也难免挂一漏万之嫌。

（一）宗教场所

如前述，在该市教会的历史中断期内，枣阳市天主教与基督教的各教堂建筑皆被拆毁而地皮被政府改作它用，所以，在1978年前后信徒开始恢复宗教活动时，这两个教会都没有一个固定的宗教场所，每次宗教活动都是在个别信徒家中进行。因此这两个教会都做了很多努力向政府要求返还原场地或划拨资金另建教堂。

基督教在枣阳市恢复活动后，最初市区的信徒们只有20余人，都在曹振忠牧师家中进行每周的聚会，随着聚会人数的增多，聚会地点又曾两次搬迁到其他信徒家中。后信徒增加到上

9 刘开芬（1968—），女性，枣阳市基督教传道人。

百人，教会已无法借住在信徒家中。1992年信徒们自筹资金在枣阳市西园区柿子园购买了三间房子作为临时活动的场所，2003年在市南阳路购置了有12间平房、共占地面积2000平方米的院房搬迁入内。作为信徒聚会点维持至今。同时，经过教会的争取，基督教于2002年获得政府就占用原教会地皮（原教堂占地48亩，有房屋59间）的专项赔款金12000元人民币，并于2005年获得美国牧师范乐礼通过湖北省两会（基督教协会和三自爱国会）组织资助的6万美金。2006年1月，枣阳市基督教开始修建一座投资82万人民币的教堂，预计于2007年2月初竣工。除此之外，枣阳市基督教在其它乡镇的另外10个聚会点中，有4个聚会点拥有房产，而其余的会点平时在信徒的家庭中进行聚会。

天主教自恢复宗教活动以来，长期一直在以信徒杨秀云¹⁰为主的信徒家庭中进行聚会，直到2005年，教会才获得政府用来赔偿占用原教会地皮的新场地。该场地原是市外贸局的养兔场，位于市郊环城区袁庄，与几户居民楼房相邻，周围都是广阔的农田，其南面约500米处是市佛教协会，占地约9999平方米，以围墙的形式环绕而成一个大院。院内有红砖平房5处，本为枣阳市外贸局养兔的场所及相关职员的宿舍。教会已于2005年9月搬迁入内。现在其中一处经简单装修后作为用于礼拜的天主堂使用，房顶有一个十字架作为标志，而另一处平房中的7个房间分别被用作神父的寝室1间、会客房1间、教会的客房3间、厨房1间、储物室1间，其余的3处平房尚未利用起来，又有空地若干，两块小小池塘，目前空地已用于种植蔬菜，而池塘也被用来养鱼。除此之外，天主教在枣阳市的其他乡镇还有约6、7个活动场所，都是以信徒家庭为聚会点，目前枣阳市区唯一的神父孙卫平¹¹正考虑为他们另设立几个正式的堂点。

（二）神职人员与教会负责人

整个枣阳市的基督教自复堂开始到2004年间一直只有一位牧师曹振忠。2004年曹牧师过世之后至今，整个枣阳市基督教没有一位正式的牧师，传道的责任则由“教师”和“传道

10 杨秀云（1945—），女性，枣阳市天主教信徒。

11 孙卫平（1968—），男性，原籍山西，目前任枣阳市内天主教的神父。

人”来担当。¹² 目前枣阳市基督教中按立¹³ 的“教师”共有2人，一位在枣阳市总堂，另一位在琚湾镇分堂，皆为女性。有传道人57人，其中女性传道人为48人。同时教会也在自筹资金培训教徒，如总堂前年就送出了两位女性教徒到湖北省两会培训中心进行为期一年的培训，目前她们已经毕业，正在进行传道工作，但未被正式按立为“教师”。此外，每个聚会点还有一个负责人，即处理教会内部各种事务及教会与政府及其他社会组织机构的人员，她（他）不一定要担任传道工作。

而枣阳市的天主教会自恢复宗教活动以来，最初期间是由前述张氏修女引领着进行传教和其它事务，并没有担任神职的神父。张氏修女于1991年去世后，各种宗教事务由她培养起来的信徒杨秀云承担下来。1991年至2005年间，偶有襄樊堂区的神父不定期前来代管。2005年7月，襄樊教区派遣孙卫平神父管理该地的宗教事务，结束了这个地区的天主教没有神职人员的局面。孙神父接管枣阳市的天主教会以后，开始着手培养几位年轻有文化的信徒作为负责人。

（三）信徒组成结构

从人数上看，该地区的基督教信徒远远多于天主教信徒：基督教信徒约有2600余人，而天主教信徒仅有约500余人。¹⁴ 但从信徒的组成结构上看，无论是基督教信徒还是天主教信徒，都有着同样的“四多”特点：女性人数多，中老年人数多，文盲、低文化水平者多，病弱者多。不过，近年来加入教会的年轻人及有一定文化水平的人开始比往年增多。

（四）信众信仰状况

1、信徒进入教会的原因

大部分信徒入教的原因是这两类：（1）信教能治疗疾病；（2）信教可免除灾难保平安，并且这两种原因往往是结合在一起。出于这两种原因入教的信徒大多数在社会中居于弱势群体。

还有一部分信徒入教会的原因是这两种：（1）信教可

¹² “教师”与牧师一样担任神职工作，但在职奉上低于牧师，相当于副牧师的地位。而“传道人”严格说来不算神职人员，只是进行传道工作。

¹³ 由襄樊市两会和湖北省两会共同批准按立。

¹⁴ 此处数字为教会提供的非严格统计的估计人数。

以充实生活中富余出来的时间；（2）对教会有好奇心。这两种原因也常常结合在一起的。出于这两种原因接触教会的信徒大部分是老年人，他们不必务农或做太多家务，或退休闲居在家，以消遣时光或寻求精神慰藉的心态进入教会。

另有一部分信徒则是受家庭影响入教的。在笔者的考察目力所及范围内，教会中为数不多的青少年信徒都属于这一类。

另有极少数的信徒坦言入教是因为基督宗教的神能实现自己心中的愿望。实际上，这和上述第一、二种原因是属于同一类型，但又略有不同。在此笔者遇到了一个特殊的例子：该信徒是一名中年男性，在当地的一所中学担任行政类职务，据他自述，在他接触到基督教友的传教之时，他正被某些同事污蔑为贪污公款者，他心想，他的清白人不相信，神能明白。结果第二天，他就听说污蔑他的人因车祸死亡，于是他决定入教。

还有信徒入教的原因是想要寻求人生的意义与生存的价值。这一类型的信徒在笔者访谈的范围内是最少的，并且是担任传教工作的传道人。比如天主教神父孙卫平就是在经商的生活开始思考人生的价值问题，而他思考的结果就是应该把自己奉献到信仰的事业中去，于是结束经商生涯转而走向神职之路。

2、对上帝的认识

大部分信徒对上帝的认识既有基督宗教坚持的一神论特点，同时又非常质朴，并且在某种程度上与民间信仰¹⁵的神祇观念相混杂。

在信徒们的心目中，上帝（以及天主教徒眼中的圣母）显然乃是无所不知、无所不能、无所不至的“真神”，他具备真正的巨大的神奇力量，只要真心信仰他，就可以得到好的回报。而这“回报”，对多数信徒尤其是抱着求治疾病求免灾难的心情入教的“老”、“弱”、“病”者来说，几乎完全就是一种按交换原则获得的实利性的回报了：以入教“相信”来交

¹⁵ 在此，民间信仰是指植根于广大民众尤其是下层民众中的信仰，其内容庞杂，包括了自然崇拜、祖先崇拜、鬼神崇拜等方方面面。在中国，民间信仰依附于中国传统的儒、释、道并与之盘根错节，成为中国文化的一个主要组成部分。它拥有数量众多的信众，主要植根于广大农村。其明显的信仰特征是强烈的功利性与实用性。此观点见于高师宁所著《当代中国民间信仰对基督教的影响》一文，原载《浙江学刊》2005年第2期。

换得身体的健康和生活的顺利。并且，在他们之中，大部分对教义也了解得很少。这样看来，对大部分信徒而言，上帝的作用和别的宗教和民间信仰的神的作用是同质的，只不过这个神在此变换了他的名字，叫做“上帝”而不是其他，只有一个而不是多个。

那么他们何以独独要信仰上帝而不是其他神灵，只认定上帝为唯一的真神而否认其他的神的神性呢？

对于这个问题，信徒们的回答归纳起来，有两种说法：（1）其他的神不是“真神”，是骗人的“迷信”，或他们是“魔鬼”，上帝才是真正的唯一的神；当笔者问道：“为什么别的宗教就是迷信？而基督教（天主教）就不是迷信？”信徒或是进行直觉式的论断，或从信教效果来论证。比如说：某人信鬼信神、烧香上供，但是最终没有效果，而一旦信仰上帝则病好事顺等等；（2）和别的神不一样，上帝是“穷人的神”，求拜他不需要像求拜别的神灵那样烧香上供、花费金钱，他怜悯孤苦弱勢的群体，会听他们的祈祷并且帮助他们。

3、信仰经验

枣阳市基督宗教信徒在信仰过程中的一个显著特点，就是他们大部分相信并关注（及宣扬）神的神奇力量之显现，也就是应验在生活中的各种神迹。

神迹最为普遍的表现，是上帝能使信徒久治不愈的疾病好转甚至不治而愈，以及生活中的厄运在信教后开始奇迹般地好转。这是大部分信徒乐于道人的宗教经验。此类经验在教会内也最为常见。

神迹还会显现在梦境和一些异常现象中。

此地的天主教信徒有个特点就是强调说“梦”，即神（主要是圣母）在梦中现身并给予某些启示。这些梦启的具体内容多半是圣母针对信徒在日常生活的各种困惑苦恼进行解答。比如，根据信徒杨秀云所说，“圣母妈妈”曾多次进入她的梦中，容貌与圣母画像上一模一样。在她与丈夫有争吵之晚圣母入梦劝解她不要同丈夫吵架，在她受到委屈的时候入梦劝她忍耐，说该事将会澄清，而后其事果然澄清，她又对笔者谈到曾有另一位信徒私下拿走别人送至教会的一袋花生，而当晚便有声音在该信徒梦里警示“这不是你该得的”，此信徒心中恐惧

便于第二日主动送回花生……等等。

神迹出现的其他异象，有时会是突然响起在信徒耳边的说话声，催促其去做某事或禁止其去做某事，有时则是更为神奇的事件。譬如前述信徒杨秀云自述亲眼目睹张氏修女的亡灵升上天空（意味着升入天堂）。

神迹还会体现在与某些宗教物品上，比如圣水。笔者曾见到一位因家庭纠纷而被丈夫殴打的天主教女性信徒向另一信徒寻求开解，进行开解的信徒先劝她忍耐，然后以责问的语气建议说：“你为什么不洒圣水呢？他那样乱发脾气，中了魔，你应该用圣水洒他，在房间四周洒——你不是带了圣水回去吗？”又举证说某村两兄弟打架闹得不可开交之时，有人突然想起应该洒圣水，如是做了之后，发狂般的两人就突然清醒冷静下来了。可见在他们心中，圣水是有着不可思议之神奇力量的。

除了相信与关注神迹的显现，信徒对神的神奇力量之信心还体现在对日常生活的神奇化理解倾向，即以“主的保佑”或“主的惩罚”以及“主的指示”来解释日常生活中的各种大小事件。

而这样的特点在大部分有文化的非信徒的眼里则成了可笑的谎言或迷信。同时，神父们对这种现象的态度与解释也因人而异。比如襄樊教区的刘彦强神父就极为不赞成信徒们对“梦”的强调和宣传，认为这是没有事实根据的说法；而孙卫平神父则一方面解释说，有些梦启可能只是信徒们白天萦绕在头脑中的问题在梦中的反映，但被他们误认为是神的显灵，另一方面他又强调神迹的发生是有可能的，不能对此全盘否认。

4、传教的方式与内容

信徒们显然乐于传教，希望能让更多的人参与和分享到基督的荣光当中。具体的传教内容与方式因信徒和传教对象而异。不过，大部分信徒们会用各种时机向身边的人进行传教，并且一般不会在因被拒绝而立刻放弃。有信徒自述其最初对教会并无热情，但传教的人多次造访，亦很亲切关怀，次数多了，因其盛情难却才开始尝试着接触教会。

传教的内容主要围绕着信教的益处而展开，而信教的益处

如前文所述，在大部分信徒心中这种益处是实利性的，如身体健康、事运顺利。这样的传教内容对于那些身处病患及遭遇人生的大小磨难挫折的人来说，因为正适合于他们的心理需求，所以接受起来更加容易。传教者往往也会把参加信仰上帝的崇拜活动与其它各类大众的爱好活动相比较，说参加信仰活动并无害处，比打麻将赌博等活动有意义，走远路参加周日弥撒，既锻炼身体，又充实心灵，并且能结识更多的人，这样的劝说对另一部分虽然对治病转运并无急切需求但渴望充实生活的人来说，也是有其说服力量的。

然而，上述的传教内容对于另一些人群则毫无作用。以笔者接触过几次的一位任姓男士为例。该男士为外贸局的一位退休老兽医，因原供职单位的一些问题而留在天主堂院内与神父、信徒同处一院，并在天主堂复堂之前曾为其看管房产，与天主教信徒可谓接触非常密切。但是就笔者的了解，这位任医生一直都未被传教人说服入教。从访谈中笔者了解到，该医生喜欢读书看报，谈论事情常常用“科学”进行评判。在该医生看来，天主教信徒所宣传种种神迹是“不科学的”，他并不相信。并且，他举出事实说，逢人便宣传自己曾“全身的病”而在信教后不治而愈的信徒杨秀云感冒后，也曾在他这里寻要感冒药。他说：“这些老妈妈们把这个事（即宗教信仰，笔者注）庸俗化了。”同时，虽然据他观察，孙神父是比较“讲科学”的，但孙神父的传教也无法说服他，因为他认为信教是心灵空虚需要寄托的老太太们的事，而他自己非常充实忙碌，不需要这种依托。并且，据他观察，信教会花费太多时间在念经等活动上，而他认为一个有事业的人不应该把这么多精力放到这种事务上。

最后，要说明的一点是：以上所述信众信仰状态是仅就笔者数次访谈的范围内观察得来，在此范围内也只是大部分信众的情况而不代表全部。在笔者接触到的天主教神父和基督教一些传道人那里，注重信仰的实利效果和把信仰事件神奇化的特点减弱了很多，他们更多地谈论信仰对人心灵的救治力量。

三、小结与思考

综上所述，笔者认为上述枣阳市基督宗教的状况至少代表了中国农村基督宗教中部分地区的某些方面。即，由于历史的原因，教会目前尚处于发展的起步阶段，并且，在这个起步阶段中把教会建设的重心放到争取活动场所建设教堂建筑之上，稀缺神职人员，而信众结构尚未摆脱“四多”现象。同时，信徒在信仰上则呈现出与民间信仰¹⁶ 混杂的特点，注重信教的实利性与对信仰经验的神奇化，这诸种因素又造成一个循环：“四多”的信徒特点决定了大部分信徒对上帝的渴求心理基于实利性的交换原则，同时神职人员的稀缺与传道人的传道内容与传道方式影响到信徒们对基督教教理教义的理解与态度，即缺乏了解甚至不了解，亦不重视，这就使得信徒们更多关心的是信仰生活带来的实利效果，而神迹与神奇化的信仰经验是一种极有说服力的效果——“四多”信徒自身的弱势群体的特点也可能是导致他们渴望神迹出现并强化各种事迹的神奇性的心理原因之一——在此信徒信教的实利性因素与信仰经验的神奇化倾向是紧密相随的。而信徒们的这种状态又决定了他们在向他人传教时传教内容的重实利与突出神迹，这又决定了接受传教的对象大部分为“四多”人群，因为“四多”人群对于能给予实际利益的上帝有着强烈的渴求，也更能接受神奇化的宗教经验，但这在另一些人群的眼中却是迷信或庸俗化的宗教。

在此，令人值得思考的是：以枣阳市基督教为例的中国部分农村基督教会除了一定形式——如，名为“基督教”或“天主教”，信仰的神名为“上帝”，相信耶稣基督（天主教信徒还信仰圣母玛利亚）的拯救，定期进行专属基督宗教的宗教仪式——之外，从其信仰内核来看，它含有的纯正基督教信仰的成分有多少呢？若对上帝的信仰只是信徒们从原有的民间信仰的神祇观念发生的一种“移情”，对上帝的认可标准主要在

¹⁶ 中国基督教的民间信仰化在当今中国农村是一种比较普遍的现象，其明显特征为：实用性与功利性、掺杂了各种迷信色彩、轻听轻信等。具体观点参见高师宁所著《当代中国民间信仰对基督教的影响》一文，原载《浙江学刊》2005年第2期。

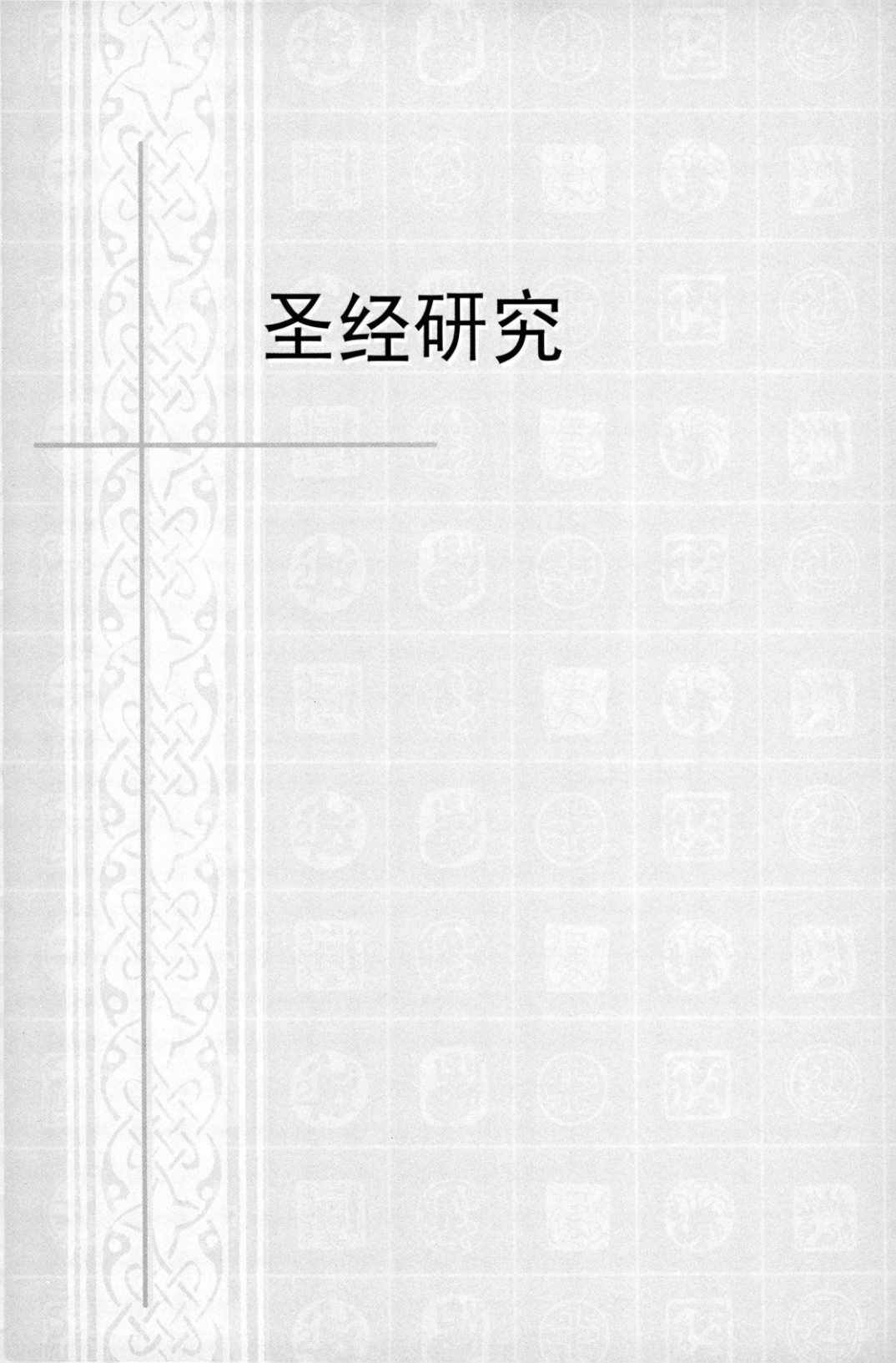
于其实利性效果之“灵验”或皈依的经济原则¹⁷，这些信徒是否能被称作为一个真正的基督教徒？并且，当宗教信仰中的“信”主要为功利性的交换原则之时，这种“信”的状态是否还能称之为信仰？

在此笔者尚有一点补充。笔者接触到的枣阳市一些乡村基督教信徒的同乡，他们总体上有一种倾向，即认为信徒们有点“走火入魔”了。因为在他们看来，信徒们信教后往往在农活、社会事务和家庭生活方面比从前松懈。他们有的这样说道：“你走进一个村子转一圈，很容易就能看出哪家是信教的。那庄稼长得‘乖’的（意为长势不好，笔者注），那些房子比其他人家差的，十有八九是信教的。”¹⁸ 这也许还说明了中国农村的基督宗教的另一些有待深入了解和思考的问题。

（作者单位：襄樊学院）

17 如前文所述，信徒入教是因为对上帝的崇拜与对其它神的崇拜活动相比不需要烧香上供花费金钱，这显然是一种出于经济原则的考虑。

18 笔者在与一位河南籍大学老师交谈时注意到，类似的说法也存在于河南的一些农村，村民认为基督宗教的信徒是村子中不专心务农、比较懒惰的人。



圣经研究

董仲舒的“天” 与《圣经》中的上帝

周桂钿

很多人还相信《圣经》中的“上帝”，已经不相信董仲舒的“天”。这是很奇怪的现象，因为二者原是很相似的观念。

一、董仲舒讲的“天”

董仲舒的思想资料主要保存在《春秋繁露》和《汉书·董仲舒传》中的“天人三策”中。

董仲舒在论著中反复论述“天”。他所讲的天是一个概念，也是一个观念，这个概念或观念的内涵很丰富，也很复杂。我们现在来研究它，经过分析，可以分出不同的意义。

一、无所不包的宇宙

如他说：“天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端，凡十端而毕，天之数也。”（《官制象天》）第一个天包括十端，包括天地阴阳五行和人，是无所不包的，是整个宇宙。第二个天，只是这个大宇宙天中的一部分，即与地相对的上空。《天地阴阳》：“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水，九，与人而十者，天之数毕也。故数者至十而止，书者以十为终，皆取之

此。”这句话中的最后一个天是大宇宙，最前一个天则是与地相对的天空。

二、与地相对的上空（自然的天）

在上述中，这个天是与地、阴阳、五行、人并列的，包括星辰、风云、雷电以及节气、气候等。这是自然的天。如说：“其在天而象天者，莫大日月，继天之光明，莫不照也。星莫大于北辰，北斗常星，部星三百，卫星三千。大火十六星，伐十三星，北斗七星，常星九辞二十八宿，多者宿二十八。其犹蓍百茎而共一本，龟千岁而人宝，是以三代传诀疑焉。”（《奉本》）蓍草百年一根生出百茎，是长寿的植物；龟活千岁，是动物中的长寿者。长寿就有灵，能预知未来。天上日月星辰万古千秋，比蓍龟都要更长久很多，因此也应该比它们更有灵性。有什么疑难问题，都要由它来决断。这是三代以来的传统。这里讲自然物长久以后会产生灵性，天也是这样。在这里，所谓天的灵性实际上是与其他自然物一样。这个天，最主要的表现在气候上。

《循天之道》：“天地之阴阳当男女，人之男女当阴阳。……天地之经，至东方之中，而所生大养，至西方之中，而所养大成，一岁四起业，而必于中。中之所为，而必就于和，故曰和其要也。和者，天地之正也，阴阳之平也，其气最良，物之所生也。……是故阳之行，始于北方之中，而止于南方之中；阴之行，始于南方之中，而止于北方之中。阴阳之道不同，至于盛而皆止于中，其所始起，皆必于中。中者，天地之太极也，日月之所至而却也，长短之隆，不得过中。天地之制也，兼和与不和，中与不中，而时用之，尽以为功。”这里讲的天地阴阳，主要指气候，一岁四起业，就是改换四季。四季与四方对应，阴阳在四季中循环。阳气从北方之中（冬至）开始，逐渐增强，到南方之中（夏至）达到极盛。阴气从南方之中（夏至）开始，逐渐增强，到北方之中（冬至）达到极盛。春分与秋分，则是阴阳平衡的时候。这就是和。东方之中就是对应春分，是万物生长的时候。西方之中就是对应秋分，是收成季节。冬至与夏至就是天地之中，是阴阳达到极盛，然后进入转换时机。这里讲的天地中和，就是用当时的理论描述

的气候变化。这里的天，实际上就是气候的内容。

据此，人要循天之道，中讲的是物极必反，和讲的是中庸平衡最利于万物生长。据此，保养身体就要学习孟子善于养气，具体地说，就是公孙尼《养气》中说的：“里藏，泰实则气不通，泰虚则气不足，热胜则气耗，寒胜则气滞，泰劳则气不入，泰佚则气宛至，怒则气高，喜则气散，忧则气狂，惧则气摄。凡此十者，气之害也，而皆生于不中和。”肚子里不能太虚太实，也就是不要太饱太饥，要适中。穿的也不要太暖和，或太冷，要合适。活动不要太累，也不要太少，情绪更需要调节，平和，不能过激。不中和，就是损害气的生活方式。要健康长寿，就要注意遵循中和的规律。《庄子》讲“牛马四足”是天，董仲舒也有这种思想，如说：“夫天亦有所分予，予之齿者去其角，傅其翼者两其足，是所受大者不得取小也。”（《汉书·董仲舒传》）。

三、本原的天

《观德》：“天地者，万物之本，先祖之所出也。”人和万物都天地派生的，天地是人和万物的本原。《顺命》：“父者，子之天也；天者，父之天也。无天而生，未之有也。天者，万物之祖，万物非天不生。独阴不生，独阳不生，阴阳与天地参，然后生。”父亲是儿子的天，天是万物的祖先，没有天，就没有万物。“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫，诸所受命者，其尊皆天也，虽谓受命于天亦可。”《奉本》：“三代圣人不则天地，不能至王。阶此而观之，可以知天地之贵矣。”三代圣人都是“尊天以成功”的。据此，天子是诸侯的天，诸侯是大夫的天，君是臣的天，父是子的天，夫是妻的天。三纲就是这个意思。纲者，天也。子不奉父命，臣不奉君命，妻不奉夫之命，都是不顺奉于天，都是严重罪行。这个本原，不仅是整个世界的终极本原，而且也是具体事物的本原。

四、神性的天

这是董仲舒经常讲到的能够赏善罚恶的至上神，是百神之大君。董仲舒说：“天之生民，非为王也，而天之立王，以

为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之。”（《尧舜不擅移汤武不专杀》）为民是天赋予王者的职责，不能为民的王者，天就要夺他的王位。“天者，百神之大君也。事天不备，虽百神犹无益也。”（《郊语》）天是最大的神，事天不完备，事所有其他的神都没有用。郊祭就是祭天事天，因此圣人特别重视郊祭。“郊礼者，圣人所最甚重也。”“故古之圣王，文章之最重者也，前世王莫不从重，栗精奉之，以事上天。”（同上）

古代圣王都重视郊祭，以最精诚最敬畏的态度来祭上天。秦废弃郊祭，断绝传统，很快就灭亡了。董仲舒说周朝“以郊为百神始，始入岁首，必以正月上辛日先享天，乃敢于地，先贵之义也。”（同上）“王者岁一祭于郊，四祭于宗庙……天者，百神之君也，王者之所最尊也。以最尊天之故，故始易岁更纪，即以其初郊。郊必以正月上辛者，言以所最尊，首一岁之事。每更纪者，以郊祭首之，先贵之义，尊天之道也。”（《祭义》）祭天一岁一次，祭宗庙一岁四次，郊祭在新年的最初，正月上辛日，按天干地支纪日，六十循环一周，在一循环周期中有六个带“辛”的日子。一个月一般有三个辛日。第一个辛日，就是上辛日。这个日子总在上旬。《史记·律书》：“辛者，言万物之辛生，故曰辛。”一岁的开始，又选上辛日，在郊外祭天，表明对天的极端重视。利民和郊祭是尊天的两项重要职责，缺一不可。

董仲舒所谓天道、天气、天地、天意、天数，经常融入自然规律、封建伦理和儒家学说。如说：“天不重予，有角不得有上齿，故已有大者，不得有小者，天数也。夫已有大者，又兼小者，天不能足之，况人乎！故明圣者象天所为为制度，使诸有奉禄，亦皆不得兼小利、与民争利业，乃天理也。”（《度制》）这里讲的“天数”是自然规律，讲的“天理”是社会法则。神性的天最重要的功能是能与天子产生精神感应，于是，天人感应就成为董仲舒思想体系的非常重要的内容，需要仔细研究。循天、法天、效天、则天，实际上都是儒家提倡的人文方面的内容。

二、董仲舒论证“天人感应”

为了实现大一统论，既要树立皇帝的权威，又要限制皇帝的私欲。董仲舒采取了天人感应的理论形式，来实现这两方面的功能。过去，学术界一味地批评天人感应说，却从不作深入研究，特别是没有结合当时的时代背景来研究，更多的是按某种现代的观念来进行抽象研究，因此，缺乏辩证法，没有说服力，不能解决任何问题。

我们先看看董仲舒是如何论证天人感应论的。

首先，董仲舒继承并发展天命论的思想，认为天是至高无上的神。

他说：“天者，百神之大君。”（《春秋繁露·郊祭》）“天无所言，而意以物。物不与群物同时而生死者，必深察之，是天之所以告人也。故荠成告之甘，荼成告之苦也。”（《天地之行》）天不说话，意思通过物的变化来表达。物的生死与性质的不同，从此加以考察，就可以知道天要表达的意思。例如荠成熟，就是天告诉人们这时候可以吃甘味即甜味的东西了。荼成熟的时候，就是天告诉人们这时候最适宜吃苦味的东西。

因此他又说：“察物之异，以求天意。”（同上）“天高其位而下其施，藏其形而见其光……高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也；藏其形，所以为神也；见其光，所以为明也。”（同上）天在上空，没有形状，只在明亮。表明天是尊贵神明的。他说：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者，天人同有之。”（《阴阳义》）气候变化，就是天的感情变化。“君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。……王道之三纲，可求于天。”（《基义》）在《春秋繁露》八十二篇中，篇名带有“天”字的有十一篇，加上与天有关的如祭祀、求雨、阴阳、五行等的篇数则有一半以上。讲天是董仲舒著作中的重点。

其次，董仲舒证明天和人是同一类的。

他说，“为人者天也……天亦人曾祖父也，此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春夏秋冬之类也。”（《为人者天》）人是天生的，所以人象天，“人副天数”。“喜怒之情，哀乐之义，不独在人，亦在于天；而春夏之阳，秋冬之阴，不独在天，亦在于人。人无春气，何以博爱而容不得众；人无秋气，何以立严而成功；人无夏气，何以盛养以乐生；人无冬气，何以哀死而恤丧。天无喜气，亦何以暖而春生育……故曰：天乃有喜怒哀乐之行，人亦有春夏秋冬之气者，合类之谓也。”（《天辨在人》）

从喜怒哀乐与春夏秋冬对应，说明天人合于一类。人体有小骨节三百六十六，跟天的一年的日数相副；人大骨节十二块，跟天的一年的月数相副；人的四肢与天的四季相副；人的五脏与天的五行相副；有数的，数量相副；没有数的，按类也相副。总之，“以类合之，天人一也。”（《春秋繁露·人副天数》）按类分，天与人是同一类的。董仲舒讲天人相类时，经常重复矛盾，说明他不是在做严格的科学论证，而是通过这种论述，阐明另外的道理。

第三，证明天人感应。

在《周易·乾卦·文言》中说：“同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎……各从其类也。”同声相应，就是声学上的共鸣现象。例如敲击宫调的钟，其他宫调的钟也会发生同样的声音。这是共振共鸣现象。同气相求，指的是阴阳之气，阴气感动含阴气的物，阳气感动含阳气的物。王充《论衡·变动》说：“是故夏末，蜻蛉鸣，寒蜚啼，感阴气也。雷动而雉惊，蛰发而蛇出，起阳气也。”这就是同气相求的例子。水流湿，一片地，低洼处比较潮湿，高处比较干燥。水流湿，就是向潮湿低洼处流去。火就燥，一堆柴禾，有干燥的，也有潮湿的，一旦着火，火就先烧到干燥的柴禾。龙虎如何与风云相应，待考。

古人曾将雷电现象说成是龙，如王充《论衡·龙虚篇》

载：“雷电击折树木，发坏室屋，俗谓天取龙。”王充讲到龙与雷电的关系，引了《周易》上的话：“云从龙，风从虎。”以及“虎啸谷风至，龙兴景云起。”，认为“龙与云相招，虎与风相致，故董仲舒雩祭之法，设土龙以为感也。”就是说董仲舒雩祭的办法，用土龙来求雨，就是根据龙与云相感应的道理。在《吕氏春秋·应同》中有“类固相召，气同相合，声比相应，鼓宫而宫动，鼓角而角动。”《吕氏春秋》与《淮南鸿烈》都有关于“月望则蚌蛤实，群阴盈；月晦则蚌蛤虚，群阴亏”的记载。董仲舒对于“鼓其宫而他宫应之，鼓其商而他商应之”作出新解释：“此物之以类动者也，其动以声而无形，人不见其动之形，则谓之自鸣也。又相动无形，则谓之自然，其实非自然也，有使之然者。物固有实使之，其使之无形。”（《春秋繁露·同类相动》）

为什么敲宫调的钟，其他宫调的钟会响应呢？敲商调的钟，其他商调的钟也发生共鸣。如何解释这种现象呢？董仲舒认为那是通过声音来传递感动的，因为无形，人们以为那些钟是自鸣的。其他东西相互感动，由于无形，人们说是自然的，其实不是自然的，有东西在二者之间进行传递感动，只是由于无形，人们见不到中间的媒介，以为是自然的。

中间的媒介是什么呢？这是董仲舒要证明的第三个重要环节。他认为宇宙有十端，即十大类：天地阴阳五行和人。天在上，地在下，人生活在地上。人与天之间隔着阴阳五行之气。董仲舒说：

天地之间，有阴阳之气，常渐人者，若水常渐鱼也。所以异于水者，可见与不可见耳，其澹澹也。然则人之居天地之间，其犹鱼之离水，一也。其无间，若气而淖于水，水之比于气也，若泥之比于水也。是天地之间，若虚而实，人常渐是澹澹之中，而以治乱之气，与之流通相淆也。（《春秋繁露·天地阴阳》）

渐，就是浸。人在天地之间浸在阴阳气中，就像鱼浸在水中。水与气的不同是，气看不见，水看得见。人依附于天地之间的阴阳之气，鱼依附于水，道理是一样的。离，同“丽”，

是接触、依附的意思。不是指分离的意思。人与气之间没有任何空隙，只是气比水稀薄。水与气相比，就像泥与水相比那样，前者浓稠，后者稀薄。于是，天地之间，像是虚空，却充满着气。人一直浸在稀薄的气中，又有自己的治乱之气与身外的阴阳之气相互交流混淆。

第四，人主参天地

《天地阴阳》：“天者其道长万物，而王者长人。人主之大，天地之参也。好恶之分，阴阳之理也；喜怒之发，寒暑之比也；官职之事，五行之义也。以此长天地之间，荡四海之内，淆阴阳之气，与天地相杂。是故人言：既曰王者参天地矣，苟参天地，则是化矣，岂独天地之精哉！王者亦参而淆之，治则以正气淆天地之化，乱则以邪气淆天地之化，异者相益，异者相损，天之数也，无可疑者矣。”这一大段话，就是说天是自然的，王者情绪和行动（治、乱）会影响天地之化，也象现代政治家决策影响生态环境那样。

《威德所生》：“天有和有德，有平有威，有相受之意，有为政之理，不可不审也。春者，天之和也；夏者，天之德也；秋者，天之平也；冬者，天之威也。天之序，必先和然后发德，必先平然后发威。此可以见，不和，不可以发庆赏之德；不平，不可以发刑罚之威。又可以见德生于和，威生于平也。不和无德，不平无威，天之道也，达者以此见之矣。我虽有所愉而喜，必先和心以求其当，然后发庆赏以立其德。虽有所忿而怒，必先平心以求其正，然后发刑罚以立其威。能常若是者，谓之天德，行天德者，谓之圣人。”借四季气候变化来说行政原则，为政之理，是一种类比。

对于这个天是否有神性，可以有各自的理解。董仲舒用这种方法讲“圣人配天”，其他儒家也经常讲法天、则天，也基本上都属于这一类的说法。这里将四季当作天的德威，似乎包含封建伦理，又不明确。万物生长，是天之德。夏季万物茂盛，所以称为天之德。冬天万物凋零，体现的是天之威。这只是一种法天的理解。四季变化有从事政治的道理，天子要效法，不要感情用事，要按天道来行政。

天与人中间充满着阴阳之气，天人通过气这种中介进行

信息交流，相互感应。天通过气的变化，对人（主要指皇帝）表示自己的感情。皇帝表现良好，天会产生瑞物来表示赞许。皇帝表现不好，天会降下灾害，来表达对皇帝的批评，皇帝如果还不知道改正自己的错误，那么天才使他“伤败”，亡国杀身。董仲舒说根据孔子《春秋》中所记载的史事，可以看到天人这种相互感应的关系。天有仁爱之心，只要皇帝不坚持错误，愿意效法天意，天就会尽量扶持他，不使他伤败。这就是董仲舒天人感应说的主要框架。一讲天人感应，他所讲的天的问题，就可以落实到人的行动上，落实到政治上。这个天论就有了现实的意义。

第五，天意就是汉代新儒学即董学

天意是什么呢？董仲舒说天意是难知的，不过，只要认真观察自然界的变化和人民的意愿，经过分析研究，就能窥探到天意。这些分析研究，自然是儒家的拿手好戏。例如，董仲舒看到某些官吏利用职权，谋取暴利，而政府又把利润最大的企业如盐业、冶铁业、酿酒业等收归国有，由国家垄断经营，不许私营。这就产生了两千年前的庞大的国营企业，这就是盐铁官营。在土地方面，兼并也相当严重，许多有权有势的人采取巧取豪夺的办法，把大片土地划归己有，以致“富者田连仟佰，贫者亡（无）立锥之地”（《汉书·食货志上》）。董仲舒认为，贫富两极分化，对于社会安定很不利，“富者奢侈羨溢，贫者穷急愁苦”（《汉书·董仲舒传》），“富者愈贪利而不肯为义，贫者日犯禁而不可得止，是世之所以难治也。”（《春秋繁露·度制》）为了社会秩序的稳定，为封建统治的长治久安，董仲舒认为要缩小贫富差别，协调各种矛盾，提出了“调均”的主张。原则是让富者可以显示富贵而不能穷奢极欲，让贫者在好年景时一年保证温饱，歉收时也不致饿死。

为了这种协调，他提出：“受禄之家，食禄而已，不与民争业，然后利可均布而民可家足。”（《汉书·董仲舒传》）当官的只拿薪水，不能再下海搞企业，为自己创收。董仲舒说：“夫天亦有所分予，予之齿者去其角，傅其翼者两其足，是所受大者不得取小也。”（《汉书·董仲舒传》）牛长着角，就没有上齿，（有上齿的动物不长角），鸡有翅膀，就只有

两条腿，（四条腿的动物不长翅膀），这说明天生万物，也不能使哪一个生物得双份。这个原则叫“分予”。他认为，“分予”是“上天之理”、“太古之道”。因此，“君子仕则不稼，田则不渔”（《春秋繁露·度制》）。做官的不种田，打猎的不捕鱼。董仲舒用天不兼予来反对兼职兼业，特别反对当官的与民争业，也反对官商与民争利。当时社会比较迷信上天和圣人，因此，谁要提出一种主张，都必须从天和圣人那里找到根据，否则，就无法证明这种主张的合理性或合法性。

董仲舒的政治哲学，为什么要采用天人感应的形式呢？首先，当时社会科学水平不高，天命论在人们思想中的影响还是相当深刻的。董仲舒就想用“天”来限制皇帝个人的私欲，制约皇帝至高无上的权力。秦始皇不信天命，权力不受制约，为所欲为，终于导致迅速亡国。鉴于秦始皇无法无天的教训，董仲舒又用经过深化加工的“天”来作为皇帝个人的精神枷锁。他把大一统论的政治哲学归结为两句话：“屈民而伸君，屈君而伸天。”（《春秋繁露·玉杯》）屈民伸君，主要是限制诸侯，树立天子的权威，巩固中央集权制度。屈君伸天，就是用天命制约皇帝的权力。树立天子权威，为了稳定社会秩序，巩固安定统一的国家政权。限制皇帝权力，是不让他私欲膨胀，胡作非为，实际也是为了封建社会能够稳定，封建统治能长治久安。

第六，天人感应如何在实际中运用。

自然界有异常现象，就可以根据阴阳五行以及同性相感的原理进行理论研究分析，再与政治相联系，提出解决办法。这几句话，比较抽象，一般人不好理解，必须有具体事例，才能有比较直观的具体的认识。例如，《春秋繁露·治乱五行》说：“火干木，蛰虫蚤（早）出，蜺雷早行。土干木，胎夭卵，鸟虫多伤。金干木，有兵，水干木，春下霜。”火干木，就是春行夏令，木与春对应，火与夏对应。火干木，就是夏季的热气进入春天，于是出现蛰伏的虫类提前出来，雷电也提前发生，这就是“蛰虫蚤（早）出，蜺雷早行”。

正常气候，在二十四节气的惊蛰以后，蛰虫才受惊出来，雷电才发生，所以叫惊蛰。动物有胎生，有卵生，胎生的天

折，卵生的孵不成，各种动物都受到伤害，这就是“胎夭卵殒，鸟虫多伤”。木代表春天，作用在于“生”，土干木，由于土的干扰，动物的生受到严重破坏。金干木，金代表兵器，也代表战争，所谓“有兵”，就是指兵器与战争。水代表冬季，北方，寒冷，水干木，就是寒冷进入春天，因此会出现“春下霜”的现象。这里好象讲的都是气候，而实际上讲的政治。

例如发现雷电提前出现，那么，就是由于“火干木”。什么叫“火干木”？五行相生中，木生火，木为父，火为子，“火干木”，就是有子不孝，不顺父亲的意思。木用事的时节，应该做的事是“行柔惠，挺群禁”，“出轻系，去稽留，除桎梏，开闭阂，通障塞，存幼孤，矜寡独，无伐木”（《春秋繁露·治顺五行》）。所谓“火干木”，就是在春天的时候从事本应在夏天做的事，例如“正封疆，修田畴”，“举贤良，封有德，赏有功，出使四方”。春天，去年夏秋所收获的粮食已经吃完，新年的庄稼还不成熟，这是许多贫困人家难过的日子。所以，这时最急需的是救助弱势群体，“存幼孤，矜寡独”。这又是春耕农忙季节，特别需要劳动力，要将罪行比较轻的罪犯放出，拘留时间长而没有查清的嫌疑犯暂时解除，加强货物贸易，方便交流，强调一些禁令，即对环境有破坏性的开发活动。根据春天的特点，主要要做两件事：一是关怀并帮助贫困人家渡过饥荒，二是解放劳动力，促进春耕生产。其他活动则暂时放于次要地位。如果工作重点放在封赏与外交上，那就是“火干木”。

但是，这是辩证的关系，不要将这种情况绝对化。董仲舒说：“天之生有大经也，而所周行者，又有害功也，除而杀殛者，行急皆不待时也。天之志也，而圣人承之以治。是故春修仁而求善，秋修义而求恶，冬修刑而致清，夏修德而致宽。此所以顺天地，体阴阳。然而方求善之时，见恶而不释；方求之时，见善亦立行。方致清之时，见大善亦立举之；方致宽之时，见大恶亦立去之。以效天之方生之时有杀也，方杀之时有生也。……天非以春生人，以秋杀人也。当生者曰生，当死者曰死，非杀物之义待四时也。而人之所治也，安取久留当行之理，而必待四时也。此之谓壅，非其中也。”（《

如天之为》)天在四个季节有不同的作用,例如春天生物,秋天肃杀,圣人要顺应天的这种规律。但是,不要绝对化,天在春时生万物,也有生物在春天死去。天在秋时杀物,也有的生物在秋时方生。因此,治理天下的君主也要这样,在春天扬善的时候,遇到罪恶,也要及时加以惩治,不要等到秋季。在秋季肃杀的时候,有大善也要及时提拔,不必等到春天。绝对化的观念是“壅”即僵化闭塞,不是“中”,不符合辩证的“中庸”精神。董仲舒说:“君子察物之异,以求天意,大可见矣。”(《天地之行》)观察万物的差异与变化,探求天的意思,大体上就可以了解了。

封建最高统治者天子皇帝和百官都认可这样的事实:天意是可以通过观察万物的差异与变化来认识的。这就有了共同的语言,于是历代百官都可以根据全国各地的奇异现象,气候变化,特殊天象出现,再运用阴阳五行相生相克、同性相感等道理,来附会政治问题,帮助皇帝出主意,通过德政来消灾避难。实际上是用这种方法给皇帝提意见。董仲舒创造的这种天人感应的理论,为后代百官向皇帝提批评意见和建议,提供了非常有用的便利的条件。

董仲舒《五行变救》则是为此提供变救办法。总的原则就是:“五行变至,当救之以德,施之天下,则咎除。不救以德,不出三年,大雷雨石。”例如:“木有变,春凋冬荣,秋木冰,春多雨。”这种气象是春天草木凋零,冬天却长得茂盛,秋天出现木上结冰即雾凇,春天多雨。只要有一种出现,就可以说是“木有变”。这是怎么造成的呢?董仲舒说:“此繇役众,赋敛重,百姓贫穷叛去,道多饥人。”

劳役多,赋税重,人民贫穷,很多人流离失所,道路上多逃荒要饭的人。以民为本,人民生活不好,社会就不安定,统治就有危机。怎么挽救这种危机呢?董仲舒对症下药:“救之者省繇役,薄赋敛,出仓谷,赈困穷矣。”除了改变政策(人民负担过重)外,还要开仓赈济贫民。再如:“火有变,冬温夏寒,此王者不明,善者不赏,恶者不恤,不肖在位,贤者伏匿,则寒暑失序,而民疾疫。救之者,举贤良,赏有功,封有德。”土有变,金有变,水有变,也都一样出现社会政治问题,只能根据儒家讲的道德进行挽救,才能免于灾难。另外王

者不礼貌，不纳谏，不明察，不辨真伪，不宽容，也一样会引起五行变化，这就需要王者改变作风来应对，才能理顺五行阴阳。这在《五行五事》中有详细论述。

第七，现代对天人感应的评论

政治哲学的特点就是根据政治需要进行论证，牵强附会在所难免。只要政治进步，政治哲学也就有进步意义。用求真的哲学判断政治哲学为唯心主义则是毫无意义的。

如果我们明确了董仲舒哲学是关于汉代政治的哲学，而不是关于宇宙的哲学，那么，我们就要按政治哲学的特点来评论它，而不应按一般宇宙论哲学来评论它。于是，我们就不能把他判定为唯心主义，而应该具体分析他的政治观点对当时社会的价值以及对后代政治的影响和意义。

董仲舒为汉代统治者服务，这是我们承认的。不过，我们不认为这是什么罪过。首先，为统治者服务的未必都是罪过，这主要决定于统治者的性质。汉朝统治者是封建主，但它属于上升时期的，有一定进步性。王权是社会秩序的代表，在当时也是先进生产力的代表。在长期动乱以后建立起来的王权是社会安定的保证。维护这种王权，就是维护社会安定。在长期动乱、生产受到严重破坏以后，维护王权，维护社会安定，对于恢复生产，发展经济，都是有进步意义的。汉朝盛世是多种因素造成的，而董仲舒政治哲学为其服务，也应该是因素之一。

其次，董仲舒为政治服务不是用简单的歌功颂德，也不是用哲学论证当时各种政策的合理性，而是用儒家思想批评当时皇帝，用神学限制至高无上的权力。这种理论为后代官员向皇帝进谏提供了方便有效的方法，也可以说为限制皇帝权力提供了理论武器。皇帝的最高权力受到一定限制，社会各种矛盾得到某种协调，这恐怕也是中国封建社会绵延长久的原因之一。从这种意义上说，董仲舒政治哲学限制皇帝个人的私欲和权力，为整个封建社会的长治久安作出了重要贡献。董仲舒不愧为重要的封建政治思想家、政治哲学家。

董仲舒的“天”，从上可以归纳成以下几个特点：

一、人是天生的，所以人象天；

二、人与天相类似，但天人的差别在于人有形体，天无形体，所谓“藏其形而见其光……藏其形，所以为神也。”人不神，天就神。这个神有神秘、神灵、神妙、神通广大的意思。

三、天意存在于自然物的变化之中，通过观察，结合阴阳五行理论，进行分析，可以体会天的意思。

四、人的思想行为可以感动上天，改变天意，因而改变自然现象和自然物。因此，人（皇帝）不是无所作为的，是大有作为的，可以通过勉强行义，创造世界，改造自然界。

三、董仲舒的天与《圣经》中的上帝

中国古代讲神灵的天，董仲舒是一个著名人物。将董仲舒的“天”与《圣经》中的“上帝”作个比较，可以从一个重要的角度来审视东西文化的差异。

（一）存在

《圣经》中的上帝说：“我是自有永有的”（《出埃及记》第三章），自己存在，又能永远存在。中国古代认为天地是永恒的，也是从来就有的，无始无终的。有的则认为天地是从道中产生的，如道家；有的认为是元气经过长时间运动，才演化出天地来，如王符。有的认为天就是气的本来状况，万物是气聚合成的，如张载。而董仲舒没有讲天是如何产生的，或者是如何存在的，可以说他没有探讨天的本体、本原的问题，他似乎以为这是不必探讨的问题，也是无法探讨的问题。只要承认它的存在就行了。

（二）位置

《圣经》中的上帝在天空中某一处，中国的天也在上空，关于上帝和天所处的位置，似乎都在上空，没有什么差别。而实际上还是有差别的，“上帝”有宝座，是在天空中某一处。《以西结书》第四十四章：“他又带我由北门来到殿前，我观看，见耶和华的荣光充满耶和华的殿，我就俯伏在地，耶和华对我说：‘人子阿，我对你所说耶和华殿中的一切典章法则，你要放在心上，用眼看，用耳听，并要留心殿宇，和圣地的一

切出入之处。’”耶和华在殿中，并在那里说话。有的说上帝在九层天即宗动天上。西方天文学说地上有九层天，中间有日月五星与恒星八层天，最上面是第九层天即宗动天，宗动天是上帝居住的地方，有一些信徒死后，灵魂会升到宗动天，陪伴着上帝。而中国的天，就是头顶上这个无限的天空，没有具体的位置，没有殿宇，更没有宝座。

（三）形象

《圣经》中的上帝没有形象，只有宝座与颜色，中国的“天”连宝座和颜色也都不存在。从《圣经》中经常看到上帝在说话，却不见他的嘴巴，也没有见到他的身体，到了最后，我们才能从《圣经·启示录》第四章看到关于上帝宝座的记载：《约翰见天上有一个宝座》：“我立刻被圣灵感动，见有一个宝座安置在天上，又有一位坐在宝座上，看那坐着的，好象碧玉和红宝石，又有虹围着宝座，好象绿宝石。宝座的周围又有二十四座位，其上坐着二十四位长老身穿白衣，头上戴着金冠冕。……”上帝在天上有一个位置，有类似高贵玉石的颜色。至于形象是没有的，或者说是见不到的。至于后代信徒梦见上帝时，见到的是什么形象，也许就各不相同了。但是，上帝说按自己的形象造出男人，说明上帝的形象就像男人。中国的“天”没有宝座，只有在上空这个方位，只有大家都能直观看到的蓝色，没有其他颜色。所谓“上天”，以便于监视天下。在汉代与先秦时代，天是没有形象的，也没有玉皇大帝。后代才演化出一个人形象的、代表“天”的“玉皇大帝”或“天皇大帝”。四大名著之一的《西游记》中就将“玉皇大帝”作为天界的百神之大君。有了一个与地上皇帝一样的形象。

（四）说话

《圣经》中的上帝不断地说话。中国古代的“天”是不说话的。《论语·阳货篇》：“子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？’”董仲舒说：“天无所言，而意以物。物不与群物同时而生死者，必深察之，是天之所以告人也。”（《春秋繁露·天地之行》）天不说话，意思通过物的变化来

表达。物的生死与性质的不同，从此加以考察，就可以知道天要告诉人们的意思。孔子、董仲舒和其他儒家一样，所讲的天，也都没有说话。天虽然不说话，它无时不在上空监视着人们的一举一动。一个没有文化的农村妇女在文化大革命中告诫她的儿子说：“现在社会上发生的事儿，我不清楚；现在你在外面干了些什么，我也不清楚；但有一句话我要说给你听，就是你出去后无论做什么事，做之前都要摸着心口想一想，自己所做的这件事儿，十年后能不能见人，百年敢不敢见鬼。如果不能，不敢，我劝你就不要去做了。头上三尺有神明，总有一双眼睛在盯着你。”¹ 这个神明，就是中国传统的“天”。这个“天”就在每个人的头顶上，监视每个人的言行。有这种信仰的人，有这种观念的人，还怎么敢做违背自己良心的事儿？这个年轻气盛的青年听了母亲劝告，凡事都三思而后行，就从那场轰轰烈烈的运动中退了出来，更没有参加过任何形式的打砸抢。后来，由于他的清白正直，很快被提拔到领导岗位上。

心中有神明，才能慎独，在没有任何人在场的情况下能够自觉不做坏事。法律管不着的地方与方面，需要精神制约，而宗教就有这种功能。各种宗教都给人们提供一种敬畏，劝人为善，诫人作恶。秦始皇不信天命，又不受法律制约，无法无天，缺乏这种敬畏，就会胡闹，闹到亡国灭身为止。不信宗教，只信利己的人，贪污受贿、违法乱纪的现象很多，可谓前腐后继！高尚道德，少数境界高的个人可以遵守，如何能让广大群众也遵循呢？不注意心性修养，只在口头上讲高尚道德，心里还是没有经过教化的野性，欲望很大，最后暴露无遗，陷入牢狱之灾。现在一些没有信仰的青年人，只信仰金钱。这也是“古已有之”的，汉代就有“人为财死，鸟为食亡”，“天下熙熙，皆为利来；天下壤壤，皆为利往”的说法。人心不古，于今最烈。

（五）创造

《圣经》中的上帝通过说话来创造世界，董仲舒的“天”没有说话，却主宰世界，创造着万物。《圣经》的开

1 《报刊文摘》2005年1月31日《有所敬畏》，摘录自《合肥晚报》1月21日作者：吴营洲

头就是《创世记》，讲的是上帝如何在六天中创造出天地万物和人来。如何创造？上帝一说什么，什么就被创造出来了。例如：“上帝说，要有光，就有了光。”“上帝说，天下的水要聚在一起，使旱地露出来。事就这样成了。”人自然是最复杂的，第六天，上帝才造出人。“上帝说，我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜、和全地，并地上所爬的一切昆虫。上帝就照着自己的形象造人。乃是照着他的形象造男造女。上帝就赐福给他们。”这是说上帝按自己的形象造出男人。也就可以这样推论：上帝就是男人那样。以后又从男人身上取出一根肋骨造出一个女人。男人叫亚当，女人叫夏娃。蛇引诱他们偷吃了智慧果，“耶和华上帝对蛇说：你既作了这事，就必须受咒诅，比一切的牲畜野兽更甚。你必用肚子行走，终身吃土。我又要叫你和女人彼此为仇。你的后裔和女人的后裔，也彼此为仇。……又对女人说，我必多多加增你怀孕的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。”

他们偷吃了智慧果，有了原罪。生活就要赎罪。似乎女人的罪要大一些，要多一些痛苦，要受丈夫的管辖。这与孔子说女子与小人难养，儒学“三纲”中夫为妻纲，男尊女卑，似乎异曲同工！儒家重视男人的地位，女人处于从属地位。孔子说过女子与小人一样难养。董仲舒根据阴阳的不同，认为阳高阴低，因此在夫妻关系中，夫为妻纲。男女关系，重男轻女，是东西方一致的。美国开始时，女人没有选举权，也是这样的。

《圣经》中的上帝讲创造世界很具体，而且在六天中有创造的顺序。中国古代讲天创造万物不是那么具体，董仲舒只是讲天生人，人的性情，人的义利需要，都天生的。中国的创世说是在汉代以后，有所谓盘古开天辟地，最后自己的身体化为自然界。与西方上帝创造世界是很不一样的。

（六）故事

《圣经》中的上帝有很多故事情节，上帝经常向民众宣布真理，有许多嘱咐的话，也有少数地方讲到与别人辩论，体现一种人格化、理性化的色彩。在董仲舒的“天”中，没有故事，也没有情节，上天从不说话，也没有可以描述的活动，只

是默默地创造着一切，主宰着一切，以自然物的产生、变化、消亡来表明它的存在。正如刘禹锡所谓的“阴骘”，即暗中主宰一切的意思。

（七）祭祀

《圣经》的《出埃及记》中记载对上帝祭祀的问题。文中说：“你每天所要献在坛上的就是两只一岁的羊羔：早晨要献这一只，黄昏的时候要献那一只。和这一只羊羔同献的，要用细面伊法十分之一，与捣成的油一欣四分之一调和，又用酒一欣四分之一，作为祭奠。那一只羊羔要在黄昏的时候献上，照着早晨的素祭，和奠祭的礼办理。作为献给耶和華馨香的火祭。这要在耶和華面前，会幕门口，作为你们世代常献的燔祭。我要在那里与你们相会，和你们说话，我要在那里与以色列人相会，会幕就要因我们的荣耀成为圣，我要使会幕和坛成圣。也要使亚伦和他的儿子成圣，给我供祭司的职分，我要住在以色列人中间，作他们的上帝。他们必知道我是耶和華他们的上帝，是将他们从埃及地领出来的，为要住在他们中间，我是耶和華他们的上帝。”（第二十九章）每天两只羊羔和一些别的食品。

中国古代祭天用牛。一般说，国有大丧，就取消宗庙的祭祀。但是，郊祭，祭天还要照常进行，“不敢以父母之丧废事天地之礼也。”（《郊祭》）即使万民饥寒，也不能取消祭天。说明祭天是压倒一切的大事。“每将兴师，必先郊祭以告天，乃敢征伐，行子道也。”（《郊祭》）当廷尉陈汤问董仲舒关于郊祭的事时，董仲舒说：按《王制》的说法：“祭天地之牛，角茧栗；宗庙之牛，角握；宾客之牛，角尺。”“此言德滋美而牲滋微也。”这就是说，道德越美，祭祀用的牺牲越稚嫩。牛角的大小，是牛年龄的象征。牛的角要象蚕茧或栗子那样大，也相当于出生一年的牛，这个年龄的牛才能做祭祀天地用。角有一握长（约两三寸）的牛才可以用于祭祀宗庙。牛角长一尺，只能用于其他祭祀。“牲贵肥洁而不贪其大也。”（《郊事对》）祭天地的牛，要求是“肥洁”的，不一定大。在祭祀之前，要用好料养几个月，再洗得干干净净，才能用于祭祀。别的蔬菜瓜果，也许都没有，因为在阴历正月初一，那是

非常寒冷的时候，又没有温室生产。

每天两羊，一年要七百多只羊。一年一牛，两相比较，一牛当然比不上七百多羊的价值。更不用说别的祭品。王充认为天有几万里那么大，一年吃一头牛，实在太少了。而只像男人一样的上帝，一天两只羊羔，又似乎过量了。

祭祀的时候，信徒可以与上帝对话，想说什么，就可以说什么。天不说话，对天该说什么，很有讲究，一般人不懂，必须有大学问的人才知道。《诗经》上有一些祭祀时的说辞，董仲舒借鉴古代的说辞，给拟了稿，有求雨、止雨的，还有郊祝一说。郊祝曰：“皇皇上天，照临下土，集地之灵，降甘风雨，庶物群生，各得其所。靡今靡古，维予一人。某敬拜皇天之祐。”（《郊祀》）郊祝共九句，九是阳数最高的。基督教徒也有向上帝祈祷，说出自己的愿望，希望上帝帮助实现。一般情况下，上帝不说话，有的人说自己与上帝对话了，别人也不知道他与上帝如何对话，都说了些什么。在《圣经》中的“上帝”有与别人辩论的记载。在中国历史上，从未有过类似现象。只有人向天祈祷，天总不说话。

从以上可以很容易地看出，上帝有位置，能说话，有故事情节，虽然没有说出像人，却可以推论出人的形象。而董仲舒的天没有具体形象，虽然一再证明与人同类，不会说话，没有什么活动可以记载，它的存在及其意思只能从事物变化中猜测出来。可以说上帝比天更有具体形象，而天比上帝更抽象，更模糊，更难以捉摸。许多人说中国传统缺乏抽象思维，恐怕在这里未必能得到有力的根据。当中国富强的时候，“普天之下，莫非王土。”无不在“天”的笼罩之下。现在基督教国家富强，“上帝”所管辖的范围也就十分广大。“天”与“上帝”的威力与地盘，是人间世俗势力的体现，不是它们神灵有差别，法术有高低。

（作者单位：北京师范大学）

人的责任和地位

——谈对《创世记》一段原典的误读

江雪莲

—

近代启蒙运动以唤醒人的意识、高扬人的主体性为主调，强调人对自然的征服和统治。在过去的二百年里，人类的能力在科学技术及其相应的文化发展和制度建设的支持下得到近代文明之前难以想象的腾飞，相应地，人类对于自身创造力的自我意识也空前膨胀起来。直到工业化的高度发展带来世界性的环境污染和生态破坏给人类敲响了警钟，对于人类中心主义的反思和批判才在生态哲学特别是生态伦理学的思考中开展起来。

许多生态哲学家或生态伦理学家在批判狭隘的人类中心主义Anthropocentrism之时，都提出西方的人类中心主义有着基督教的渊源。他们所针对的就是《圣经》开初的一段原典：“上帝说：‘我们要照着自己的形像，自己的样式造人，让他们管理鱼类、鸟类，和一切牲畜、野兽、爬虫等各种动物。’于是上帝照自己的形像创造出了人。他造了他们，有男，有女。上帝赐福给他们，说：‘要生养众多，使你们的后代遍满世界控制大地。我要你们管理鱼类、鸟类，和所有的动物。我供给五谷和各种果子作你们的食物。但是所有的动物和鸟类，我给他们青草和蔬菜吃。’”¹

1 圣经《创世记》第一章第26至30节。

1967年, Lynn White, Jr. 在一篇题为《我们生态危机的历史根源》(“The Historical Roots of Our Ecological Crisis”)的论文中就提出《创世记》第一章第26至28节给当代的生态危机提供了犹太教—基督教的理论根源的观点: this Western Christianity is “the most anthropocentric religion the world has seen”. This overemphasis on anthropocentrism gives humans permission to exploit nature in a mood of indifference to the integrity of natural objects. White argued that within Christian theology, “nature has no reason for existence save to serve [humans].” Thus, for White, Christian arrogance towards nature “bears a huge burden of guilt” for the contemporary environmental crisis.²

这个观点在欧美学术界有着很大的影响。生态伦理学的一本资料选辑就选了以上的段落作为人类中心主义的一种经典表述。这种观念也影响到中国。比如, 中国生态伦理学学会的会长余谋昌研究员就持同样的看法³。

笔者最初也持相同的看法。但随着对基督教理解的加深, 有些疑问不免产生出来: 第一, 基督教的原罪说不相信任何人能成为上帝或取代上帝。每一个人都是罪人, 都有待于上帝的救赎。只有唯一的上帝是全知全能全善的。这与启蒙运动认为人类能够凌驾于自然之上的心态是根本相反的。以谦卑为基本德性的基督教怎么会为狂妄的狭隘人类中心主义奠定理论前提呢? 第二, 每一个人都是有罪的, 都是有待于拯救的, 人类怎么会只有对大地的权利而没有责任呢? 第三, 《圣经》里的阐述, 尤其是《旧约》里的阐述, 往往是以隐喻的方式展现的。因此, 对于《圣经》尤其是《旧约》的理解, 假如不在整个基督教的基本原理或基本体系的范围内来理解, 而只是仅仅就字面意义来理解, 不一定能真正把握其中的真实含义。即使是通晓基督教系统原理的学者, 根据同样的基本原理也可能因其观察视角的不同而得出不同的理解。这就是《圣经》阐释学之所

² 详见Science 155: 1203-1207.

³ 参见余谋昌《走出人类中心主义》, 《自然辩证法研究》1994年第7期第8-14页。

以发达的原因。出于这种疑问，笔者认为有必要对这一段原典做一思考。

二

就人对自然界的万物的控制和利用而言，这段原典的意义是非常明确的。人类必须通过与自然界的物质交换，才能得到繁衍和生存。事实上，人之所以成为人，人之所以不同于其他动物，就在于人类的自由本性，即通过劳动、通过实践控制和利用自然物。但能不能由此得出结论，即上帝赋予人类凌驾于自然界的一切权利而没有任何义务？就一些生态伦理学家而言，《创世记》第一章讲人类对大地的统治dominion意味着人类像专制独裁者一样对大地只有义务而没有权利。但是，统治可以在只有义务而没有权利的意义上理解，也可以在既有权利又有义务的意义上理解。

在笔者看来，《创世记》所讲的人类对大地及其动物和植物的统治主要是在后者的意义上来理解的。就此而言，统治就是管理。所以，中译本将let them have dominion over the fish of the sea, and over the birds of the air, and over the cattle, and over all the wild animals of the earth, and over every creeping thing that creeps upon the earth. 翻译为“让他们管理鱼类、鸟类，和一切牲畜、野兽、爬虫等各种动物”，将have dominion over the fish of the sea and over the birds of the air and over every living thing that moves upon the earth 翻译为“我要你们管理鱼类、鸟类，和所有的动物”，笔者认为是比较贴切的。在此，have dominion over不仅是讲人类对地球上的一切动物和植物有控制的权利，而且是讲人类对其有保护、管理的义务。

在管理的意义上，人类对地球的控制或统治权应该意味着更大的义务。因为，在人类所生存的地球上，只有人类具有保护大地及其动物和植物的理性认识 and 实践能力，其他物种并不具备这种能力。同样，也只有人类具有破坏大地的生态环境的超强能力。正因为这样，人类更应该担负起保护生态环境的义务。既然have dominion over可以在控制、管理的意义上而

不是在只有权利而无义务的统治的意义上理解，在没有联系《圣经》的其他方面的阐述之前就论定这段原典是狭隘的人类中心主义或人类沙文主义的思想来源，在笔者看来未免失之武断。

基督教的原罪说认为人类是不可能十全十美的，人类是有缺陷的。因此，尽管人类借助于其理性、理性活动及其相应的社会结构和社会制度变得很强大，但借助于理性力量的强大也可能使人类无所顾忌、狂妄自大，自认为自己就是上帝，或者自认为自己高于上帝。这是人类的一个根本缺陷之一。谦卑的德性就在于清楚地意识到人类自身不是上帝，是有缺陷的，决不可能十全十美。从此出发，人对大地及其万物的管理不仅仅是利用万物的权利，而且更是维护、爱护、保护大地及其万物的责任或义务。人类只有在保护生态环境的责任或义务中才能享有利用万物的权利。人类只有在维护、爱护、保护大地及其万物的责任或义务中才能够更有力量，变得更有德性，才能够远离自身的缺陷而靠近上帝。或许，这正是人类的地位之所在。

真正的基督教从来没有承认过依靠对弱者包括穷人或普通大众的剥削和压榨建立起来的统治是真正有力量的，基督教在历史上长期倾向于对穷人或弱势人群的救济与保护就可以体现这一点。同样，真正的基督教也不可能认为人类依靠对自然的掠夺式、破坏式的开采和利用而建立起来的物质生活和精神生活是真正有力量的。对于基督教而言，人类投向自身的缺陷，只有使人类堕落或毁灭。人类破坏自身赖以生存的生态环境以求富强，也是一条毁灭的道路。人类是有缺陷的，因此人类向往完美，要投向上帝。走向完美的路是一条生之路；相反，向缺陷投降，走向堕落之路是一条死之路。从耶稣所说的“我就是真理、生命、道路”的话来说，认为基督教提倡人类可以任意地掠夺、榨取大地及其生物的狭隘的人类中心主义或为其提供理论依据，笔者以为是难以成立或难以置信的。

就人类通过自身对自然界的责任或义务而确立自身的地位的问题而言，儒家学说对于理解基督教对待自然环境的态度不无裨益。《中庸》提出人类要成己成人成物，赞育万物而与天地参：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之

性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以先天地之化育，则可以与天地参矣。”（《礼记·中庸》）张载说“民胞物与”，“为天地立心”，不仅明确人类离不开自然界，是自然界的一分子，而且提出人类只有在担负起对大地及其万物的责任或义务中才能成其为人，从而确定自身的地位，与自身的生存环境处于和谐运作的状态中。

对于儒家来说，天人不二，人类与天地有着本质性的联系，或者说人类的本性就存在于与天地的内在关系之中。吕大临说：“夫天大无外，造化发育，皆在其间，自无内外之别。人有是形，而为形所梏，故有内外生焉。内外一生，则物自物，己自己，与天地不相似矣。反乎性之德，则安有物我之异、内外之别哉？”（《礼记解·中庸第三十一》）学术界喜欢用“天人合一”的命题来述说儒家的思想，而儒家学者本身则更愿意用“天人不二”的命题。因为，“合一”有可能是两个不同的东西合在一起，“不二”则是指他们本来或本质上就是一回事。

同样，对于基督教来说，上帝从来也没有离开过人，只有人有选择远离上帝或与上帝同在的问题。上帝的超越既是外在于人类的超越，也是内在于人类灵魂的超越。从自然的角度来说，上帝对自然的超越不是反自然，而是包含自然于自身的，因为超越者必包含被超越者于自身。既然基督教的上帝与人类的关系与儒家的天人关系一样都是一种内在的关系，那么，在基督教的体系内，强调人对自然界及其生物的暴君式的只有权利没有义务的统治就不是一种必然的结论。就《创世记》第一章第26至30节的内容来看，人类管理自然万物，负有对自然万物的责任或义务，起码是一种可能的理解。从比较宗教学的角度来看，不同的学说之间的参照性研究往往更利于某种宗教对自身的理解。

因此，中国的基督教徒存有儒家学说的基本做人之道，与他们的基督教信仰并不冲突，而且可能相得益彰，即在现代性的语境内儒家哲学在一定程度上更利于中国的基督教徒深刻地理解真正的基督教原理。

三

从基督教的基本立场出发能不能推出生态伦理学，对于笔者的理解是一个关键性的佐证。在笔者看来，从基督教的基本立场出发走向生态伦理学是不言而喻的。生态伦理学或环境伦理学的创始人被公认的有两个人：一位是法国的哲学家、1952年的诺贝尔和平奖获得者、著名的人道主义医生阿尔伯特·施韦泽（Albert Schweitzer），另一位是美国著名的哲学家、林业工作者阿尔都·莱奥波尔德（Aldo Leopold）。两个创始人都出身于新教背景的家庭。

阿尔伯特·施韦泽本人就是一个著名的基督教神学家、虔诚的基督教徒。他在1923年出版的《文化和伦理》一书中提出了一个涉及一切生物的道德原则——敬畏生命，倡导一种“敬畏生命的伦理学”。他认为，对生物进行等级的划分，并把人置于最高等级，纯属主观武断。在大自然中，所有的生物都是平等的。传统伦理学关于善的观念过于狭隘，应该对它加以扩展。在他看来，“善的本质是：保持生命，促进生命，使生命达到其最高度的发展。恶的本质是：毁灭生命，损害生命，阻碍生命的发展。”正由于他把人和生物的关系看作一种特别紧密的、互相作用的关系，他强调敬畏生命的伦理学必须把同情的范围从人扩展到所有生物，形成一种不同于传统那种仅仅涉及人的伦理学的新型伦理学，使人和宇宙建立起一种精神的关系并成为新人。⁴

施韦泽和莱奥波尔德都强调人类对自然界及其生物的责任或义务。如果说，施韦泽着重于从神学思考的角度阐发其生态伦理学的话，那么我们可以说，莱奥波尔德则侧重于在环境保护的实践中阐发其生态伦理学。他在1923年发表的《西南部地区自然保护的基本原理》和1933年发表于《林业杂志》上的《自然保护伦理》中提出了他的“大地伦理”的思想，主张把良心、权利等概念扩大到自然界中去，倡导一种“完整形态的尊重存在的伦理学”。他提出了三个重要的环境伦理学观点：第一，人类并非自然界的主人、统治者，而是自然界的普通一

4 圣经《创世记》第一章第26至30节。

员。作为大地共同体的一员，人类不仅应该尊重他的生物同伴，而且也应该以同样的态度尊重大地共同体。他说：“如果我们没有对大地的热爱、尊敬和仰慕，以及没有对大地价值的高度重视，伦理学和大地之间的关系是不可想象的。”⁵ 第二，人仅仅出于人类的经济功利的需要而关心生态平衡是不够的，因为人往往忽视并进而排除大地共同体中没有商业价值的成员。他说：“抛弃那种合理的大地利用只是经济利用的传统思路，也考察经济方面什么是有利的问题。当一切事情趋向于保护生物共同体的完善、稳定和美时，它就是正确的；当一切事情趋向于相反的结果时，它就是错误的。”⁶ 第三，要把权利的概念从人类延伸到自然界的一切实体和过程之中。一切动物、植物都有自己存在的权利，人类无权任意践踏生物的这些权利。生态伦理学创始人的基督教背景和信念起码说明将基督教的基本原理发挥到极致必然导致生态伦理学的结论。

许多基督教神学家或哲学家从基督教的基本立场出发对生态伦理学作了广泛和深入的研究，他们的贡献是有目共睹的。就此而言，笔者不能苟同基督教是人类沙文主义的理论基石的观点。

笔者否认《创世记》第一章第26至30节的原典是狭隘的人类中心主义或人类沙文主义的根据，是基于笔者对基督教原理的理解进行思考的结果。当然这不等于笔者否认在历史上可能有人依据这段原典得出狭隘的人类中心主义的思想与实践。在人类长达几千年的文明史中，某些人凭借强力对人们的掠夺和人类对大地的掠夺从来就没有间断过。错误的实践总是在曲解真理中为自身寻找理论根据。人类对大自然的掠夺在工业化文明之前仅仅是局部性的破坏，因而没有被人类所普遍意识；只有在两百年的工业化文明造成世界性的生态环境的破坏之后，人类才意识到生态环境的破坏问题，从而自觉地意识到人类对大地母亲的责任或义务。同样，笔者也不否认在《旧约》时代，生活于巴勒斯坦地带的犹太民族没有儒家那样的天、地、人一体的观念。充满沙漠的大地对于犹太人而言是令人畏

5 唐纳德·谢勒等编《伦理学与环境》第7页，普兰蒂斯—霍尔出版公司1983年英文版。

6 同上，第8页。

惧的，人在恶劣的生存环境面前显得如此渺小，很难像治水民族那样容易在水利灌溉和根据天时进行农业生产的条件下感觉天、地、人之间的和谐，从而很少谈及人与大地的关系。但这与狂妄自大的人类沙文主义也没有什么必然的联系。假如对基督教的基本原理及其内在联系缺乏一定的了解，单凭字面意义很可能对《创世记》第一章第26至30节产生狭隘的人类中心主义的理解。而且，即使对基督教的基本原理有很好的掌握，从不同的角度出发理解也可能导出狭隘的人类中心主义的结论。假如说，这种对《创世记》第一章第26至30节的误读是狭隘的人类中心主义的重要根源的话，对笔者而言未尝不可；但如果说《创世记》第一章第26至30节甚至基督教是人类沙文主义的思想来源或理论基础的话，在笔者看来是一种对原典的误读。

（作者单位：华南师范大学）

中国现代基督徒的圣经观

——以吴雷川与赵紫宸处理《圣经》的原则与方法为例

梁 慧

《圣经》传入中国的历史由来已久，从唐朝时景教的东传，至元代传入王室，及至明清时耶稣会士在华的大规模传教，它逐渐被中国的士大夫与平民百姓接受、阅读，并成为信仰的依据和来源。到了清末之后，由于圣经被完整地、以多种语体的形式翻译，更是为知识分子和普罗大众所广泛传阅，无论是信仰者，还是当时的反教人士，都必需仔细看待与处理这本西方最伟大的经典。本文关注的是，在《圣经》传入中国之前，国人已经面对一种或多重的经典，中国是一个多种宗教并存的社会，儒、释、道三教的互动沟通，形成了庞大的宗教体系，在如此诸多的经典面前，作为一个中国人，尤其是一个中国的基督教信徒，他是如何处理与阅读《圣经》的？他的阅读与西方的信仰皈依者有何不同？他从圣经中读出了什么样富有中国文化特色与历史处境的信息，这种信息对于《圣经》的启示抑或基督教信仰而言，究竟是一种创造性的发挥还是一种误读，甚或僭越？

由于中国现代¹ 是一个神学思想较为活跃、学者辈出的时期，我们在这里仅选取吴雷川与赵紫宸这两位具有代表性的中国基督徒，以他们读《圣经》的原则与方法来检视中国信徒面对圣经的态度和独特的文本阐释，以此反思中国神学所作的贡

1 在这里，主要指1900年至1950年这段历史时期，俗称“中华神学五十年”。

献及其不足之处²。

一、讨论读《圣经》的缘起

1921年，在《生命月刊》³ 第一卷第六期，赵紫宸⁴、吴雷川⁵和吴耀宗⁶联名发表了一篇题为《我为什么要读圣经？用什么方法读圣经？》⁷的专题文章，在这篇言简意赅的短文中，这三位中国现代神学史上举足轻重的人物发表了各自对于读《圣经》的看法，阐述的主要内容围绕两个方面，第一：我们读圣经的动机、缘由何在？第二：用什么方法解读《圣经》及其相关的教义？对此，三个人基于自身对于基督教的理解，做出了不同的回应。简略地总结，赵紫宸读经的出发点是“要得生命”，吴雷川的是“救己救人”，吴耀宗的是“基督徒的人格高尚、基督教的事业令人钦佩”，相形之下，我们可以看

2 2004年3月18日至20日，香港中文大学宗教系举办了“文本实践与身份辨识”的专题研讨会，该会由李炽昌教授主持，将近14位来自中国内地、台湾和香港的学者提交了论文，并在会上发言。作者呈交的论文是《吴雷川是如何看待和实践“丽泽之交”？》，该选题的撰写为李炽昌教授所建议，并得到他的悉心指导和帮助，在写作过程中也汲取了他的许多研究成果，在此特表示感谢。本文选取了其中的部分内容，整理而成。

3 该杂志是著名的基督教刊物，由北京证道团创立，本是季刊，后改为月刊。北京证道团成立于1919年，是一个中西合璧、不分宗派的基督徒知识分子团体，倡导福音在中国的传播和中国教会的革新，主要成员包括司徒雷登(J. L. Stuart)、博晨光(L. C. Porter)、高厚德(H. S. Galt)、步济时(J. S. Burgess)等西籍人士，多数是当时燕京大学的教授，以及刘廷芳、诚静怡、罗运炎、胡金生、刘经庶、洪畏莲、徐宝谦、赵紫宸等知名教会领袖和基督徒知识分子。1924年春，证道团改为“生命社”，《生命月刊》的编辑工作由一个专门的委员会负责，后《生命月刊》和《真理报》合并，称为《真理与生命》，赵紫宸担任总编辑，吴雷川、刘廷芳、徐宝谦、柏基根、梅贻宝、李荣芳、诚质怡、博晨光为编委。以上内容部分引用了林荣洪的《中华神学五十年—1900—1950》，参见第55—57页，香港中国神学研究院1998年出版。

4 赵紫宸(1888—1979)，浙江德清人，中国现代著名的神学家和教育家。1910年毕业于东吴大学，1914年赴美进修，获范德比尔特(Vanderbilt)大学文学硕士和神学学士学位。1917年至1925年任教于东吴大学，并任文理学院院长。1926年任教于燕京大学，1928年起担任宗教学院院长。代表作有《基督教哲学》、《耶稣传》、《神学四讲》等。

5 吴雷川(1870—1944)，祖籍浙江杭州，生于宦宦之家。1886年(光绪十二年)，考得秀才。1893年(光绪十九年)，考得举人。1898年，赴京参加京试与殿试，分别考得贡士和进士，后又补点为翰林。1905年至1909年，任江北高等学堂校长。同年，进士馆服务。武昌革命之后，曾短期任杭州市长，后因骚乱等原因离职。1912年，在浙江省教育厅任职，后赴北京任中央政府教育部参事，前后达14年之久。1922年，在燕京大学兼任授课，1925年被聘为专任教授，1926年出任燕大副校长，1929年起更任校长。1934年，辞去校长职务，回任教授。1940年，日本发动战争，燕京大学被迫关闭，后因病去世。主要的著作有《基督教与中国文化》、《墨翟与耶稣》等。

6 吴耀宗(1893—1979)，广东顺德人，毕业于北京税务学堂。1918年入基督教，1924年留学美国，获哥伦比亚大学神学硕士学位。1927年，在上海中华基督教青年会全国协会工作，曾任青年协会书局总编辑等。1949年之后，任中国基督教会全国总会会长等，著有《没有人看见过上帝》、《基督教与新中国》等。

7 载于《生命月刊》第一卷第六册，1921年，第1页。

到，赵紫宸和吴雷川阐述的读经之动机较为清晰明确，比较能够代表当时中国知识阶层的信仰需求，以及那一代信徒对于《圣经》经典的处理态度，而吴耀宗的看法相对较为笼统。以下，我们对赵、吴两人的读经观和读经方法作较为详尽的论述。

二、“我为什么要读圣经？”

对于“我为什么要读经”，赵紫宸的回答是“圣经是生命书，我读圣经，为是要得生命，要从这生命利己利人救国济世，小子不敏，未敢自弃。”⁸ 对于曾在美国范德比尔特（Vanderbilt）大学接受过系统的西方神学教育、深受19世纪自由派神学影响的赵紫宸而言，他看待基督教是“一种意识、一种肯定的个人与社会存在，一种新生命，耶稣基督已实践出来。”⁹ 具体而言，他认为基督徒的信仰不是以经文，乃是以耶稣基督为依据，这不是提倡基督徒不去遵守经训，而是强调“基督教不是经本的宗教，乃是以基督为中心，以生命为根基的宗教”¹⁰。如何理解他的这句话？在他的早期神学观中，赵紫宸曾经有将宗教和生命等同的做法，一方面受施莱尔马赫等经验神学的影响，他将圣经看作是在历史中不断发展变化、并在此过程中呈现了适应时局处境的各种宗教经验，而这些经验在耶稣那里得到了总结，因此基督教的信仰是以基督为中心的；另一方面，他又将进化论引入神学，认为人通过宗教经验最终会来到耶稣面前，因为只有耶稣才将人类的经验达致高峰。由此，他指出“我们不要在老远的不知找上帝，乃要在直接的、人心交射互透的意识里，生命里，找上帝”¹¹，人是在生命中找到上帝的实存，而上帝也正是在人的生命中显现其

⁸ 同上，第1页。

⁹ L. M. Ng (吴利明), *Christianity and Social Change: The Case in China 1920-1950* (Ph. D. dissertation, Princeton Seminary, 1971), P. 96-97. 此书的中文版为《基督教与中国社会变迁》，香港基督教文艺出版社1981年出版，此处转引自邵玉铭的“二十世纪初中国知识分子对基督教的态度”一文，载于刘小枫主编的《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，上海三联书店1995年版，第283页。

¹⁰ 赵紫宸，《宣教师与真理》，《生命》III, 3.1922, 第9页。

¹¹ 赵紫宸，《基督教哲学》，中华基督教文社，1925年版，第340页。

真理，并推动生命一直“鼓铸向前”，直至“得到最丰盛的生活”。

从这个意义而言，基督教又是以生命为根基的宗教。宗教与生命是统一的。赵紫宸“要得生命”的读经理由，发表时间较早，他所提及的“生命”概念是否已涵括了上述的独特涵义，对此他没有展开说明，但可以肯定的是无论从其早期神学观来看，还是一生的主要思想倾向分析，他还是比较重视基督教与个体的关系，强调个人的精神生活与宗教经验，因此在回答基督教何以能对中国社会产生作用时，他提供的方案也是人格救国，但具体而论，首先要达到的目标是灵性更新，即人格之更新，其次才是社会政治的变革，他认为只有实现了前者，才能促成一个完善社会的到来，短文中他所提到的“要从这生命利己利人救国济世”蕴含的大致就是这样的意思。

同赵紫宸相比，吴雷川的回应则更为详尽，他说：“我未作基督徒之先，是因为研究基督教的圣经，信仰总得确定。及至既作基督徒之后，更知道基督徒不但要增进自己的灵修，也应当将自己所信的，传给别人。若是不研究圣经，便一切没有基础。所以我为要自救救人的原故，在近五年中，读经的功夫，可说是没有甚么间断。”¹² 他的观点可以说代表了中国旧式知识分子阅读圣经的动机。在接触基督教之前，吴雷川可谓是一个十足的儒家学者，后与赵紫宸同在燕京大学任教，并担任校长，由于没有接受西方教育的背景，他对圣经和相关书籍的阅读只能限于中文译本，这是他较为苦恼的一点，在这篇短文中他进行了描述：“基督教的教义，本是宏通普遍，振适应各时代的要求。可惜我于科学哲学，一点不懂。又不通外国文，凡是研究圣经的名著，没有译成汉文的，都无缘参考。偶然有一知半解，也算不了甚么心得。不得已勉强回答，只可说藉着每日读经，叫我不忘记我是基督徒。又因读经之后，稍用思想，有时也能策励自己的行为，叫我不至于成为腐败无用的基督徒罢了。”¹³ 但这些问题并不妨碍他读圣经的热情，在认信耶稣基督之前，他自述读经是为了确立信仰，一句话是为

¹² 赵紫宸、吴雷川、吴耀宗，《我为什么要读圣经？用什么方法读圣经？》，《生命月刊》第一卷第六册，1921年，第1页。

¹³ 同上，第1页。

了自己的得救，而在作了基督徒后，读经的动机转变为灵修，一方面是增进对于教义的认识，另一方面，也是以此检视日常行为。然而，研读圣经若仅为修身省察，这是不符合吴雷川的人生观，内蕴于生命中的儒家伦理思想使得他倡导“人生唯一的原则，就是个人应当将所有的良知良能尽力发展，在言论，品德，事功，各方面，对于人类有所贡献。”¹⁴ 因此，将自己所信的传给他人，寻求以基督教的真理改造社会、救济民生，成为他读经的第二个动机，而事实上，在他信仰耶稣基督之后将近三十年的时间里，他将学术研究的重心都放在了宗教如何“救人救世”，“自救”成为“救人”的前提，但也是在“救人”中得以成全。从这个意义而言，基督教对于他不仅是个人的福音，也是社会的福音，两者皆不可偏废。

从以上对赵、吴两人读经动机的考察中，我们看到，尽管他们都关注基督信仰在特定的历史处境下对于中国的贡献，提倡人格救国的方法，但是在具体的进路上，赵紫宸偏重个人的得救与灵性更新，而吴雷川则看重信仰的实践和社会功用，从这个意义上而言，“要得生命”与“救己救人”也分别代表了他们读经的取向，构成各自诠释基督教经典的原则。

三、“用什么方法读圣经？”

确立了读经的原则，在回答“用什么方法读圣经”时，两人作出了不同的表述。赵紫宸的读经方法简单扼要，他说：“我读经之法有二，即是批判法与尚友法。批判圣经是要知每卷的人，地，时，文，旨；而免盲从，而得真知。用尚友法的缘由，是要与贤，圣，救主，上帝相通，藉以诚心以见天心，使我得到灵修充分的效果。但此二法的好处，也不外乎使我得生命，又使我所接触的人，都从我言行文章得着生命。”¹⁵ 在这里，赵紫宸提到了他读经的两种方法，一是“批判法”，具体而言，就是历史批判法，这是现代释经学常用的方法，注重的是经文被写作时的历史处境，即作者的身份背

¹⁴ 吴雷川，〈人格——耶稣与孔子〉，《生命月刊》第五卷第三期，1925年，第5页。

¹⁵ 赵紫宸、吴雷川、吴耀宗，〈我为什么要读圣经？用什么方法读圣经？〉，第1页。

景、写作的对象、成书的原因、文本的体裁、格式等，这种方法能使读者“明白经文的历史背景及其用意”，但是它的局限在于“不能让我们窥见文学的特征及诠释过程中读者、经文与阅读本身的功能，”¹⁶ 即忽视了读者的社会处境对于诠释经文会产生的影响。也许意识到这一方法的不足，赵紫宸在“批判法”的基础上，又使用了“尚友法”，用他的话来讲，就是与古代的贤人、圣人、耶稣基督以及上帝心灵相交，明白其教训和旨意，要达到这一点，只能通过一种“诚心”，即“宗教的虔心”才能做到，在这里，赵紫宸承认历史的、科学的方法不能帮助人完全解读经文，读经在很大的层面上是人与上帝的交通，一方面是人“对谒上帝”，聆听他的话语，另一方面是上帝对人说话，向人自我呈现。尽管在赵紫宸神学思想的早期，他还是倾向于从理性和科学的角度去解读圣经，但是他也认识到“诚心”对于读经的不可或缺性，关于这一点，到了三十年代末，他有了更深入的体认，曾说：“我觉得读别的书比较容易，只有读圣经最难。在读的时候，我无论如何热心，依然不免怀疑而批评，而不懂经句中的真意思。历史的批判，科学的研究，好像害了我似的，使我不能直截了当地信受，纯粹彻底地享用。我读圣经，非有专籍的指引不可。其实，这并不可以为训。许多信徒诚心读经，把不懂的地方搁在一边，把了解的章句当作灵粮，受益要比我多的多。”¹⁷ 赵紫宸“批判法”和“尚友法”兼而并用的做法，表明他既想遵循圣经的诠释学传统，但又试图从个人的生命情境中领受经文的意义，因此，他的读经是历史的阐释与个体宗教经验的一种综合。

相对于赵紫宸的“批判法”和“尚友法”，吴雷川使用的是一种“与时俱进”的方法，具体是：“我常盼望我的知识，能随着世界进化，也能就着现世界的情（形），与圣经上所说的事理，互相印证。凡是前人陈旧的解释，与现在社会不相合的，一切都不拘守。这或者可说是我内心所用的方法。”¹⁸ 在

¹⁶ 李炽昌编：《亚洲处境与圣经诠释》（亚洲处境神学论丛〔二〕），香港基督教文艺出版社，1996年版，导言部分，第1页。

¹⁷ 赵紫宸，〈谈谈我的心灵修养〉，载于徐宝谦编的《灵修经验谭》，上海青年协会1947版，第21页。

¹⁸ 赵紫宸、吴雷川、吴耀宗，〈我为什么要读圣经？用什么方法读圣经？〉，第1页。

这里，我们看到，吴雷川是用进化的观点读解圣经，一方面，认为圣经上的事可与现世界相印证，另一方面，若前人的解释古不符今，则不拘守。以下，我们做具体的分析。

作为一个儒学背景浓厚的中国现代基督徒，吴雷川对于圣经的阐释不是基于西方的解释学传统，他的方法直接来自于其对宗教的体认，即与他特定的信仰公例有关。尽管信奉基督教，但是吴雷川是以一种十分宽泛而多元的意识来看待它的历史和现实意义。首先，他没有特别强调基督信仰的唯一性和优越性，而是认为在当时的社会处境中，基督教较之其它宗教和中国旧有的文化传统，更能为国家的变革提供具体有效的贡献，因此，他阅读圣经是要读出经文的当下意义，用我们今天的话语来表达，即他寻求的不是历史处境的相符，而是试图印证经文与现时代观念的契合。

为了维护自己的解经立场，吴雷川提出了一种富有创造性的宗教观念，即进化的宗教观。在其代表作《基督教与中国文化》一书中，他对这个观念作了详尽的论述，概括而言，他考察人的本能，认为宗教起源于欲求，欲求推动人生不断向上，因而宗教成为人类社会进化的一种动力，既然它是社会进化的动力，因此它本身也必与时代一同进化，言下之意，宗教也是与时俱进的。¹⁹基于这一认识，当他解读基督教经典和儒家经典时，他就不能接受那些灵异的内容，认为宇宙在进化，宗教在进化，这些存在于原始宗教中的神秘东西应该被去除。因此，他在读圣经时，无论对于基督教的教义，还是经文和材料本身，都是有所选择地加以解读和阐释的，挑选的依据就是自己进化的宗教观。

对于吴雷川的“宗教是推动社会的原动力”这一主张，同时代的人是如何看待的？赵紫宸的批判可说最具代表性，他指出上述观点的缺陷在于：“他没有说宗教怎样能为推动社会的原动力，更没有以人对上帝的信念为这个力量。”²⁰他认为吴雷川从儒家的“人生而有欲”出发，将欲求作为宗教的起源，

¹⁹ 吴雷川，《基督教与中国文化》（以下简称《基》），上海：青年协会书局出版，1936年初版，1940年再版，第1章，第3页。

²⁰ 赵紫宸，《耶稣为基督——评吴雷川先生之「基督教与中国文化」》，《真理与生命》第十卷第七期，1936年12月，第413页。

是否表示宗教即是欲，“若然是欲，那末是那一种欲？因为宗教发展欲，也禁止欲，限制欲？”²¹他觉得吴雷川没有说清楚什么是欲，也没有解释欲是如何使得宗教成为社会进化的动力。另外，如果将宗教看作是与人欲有关的推动力，那么上帝何为？他仅是一个宇宙公例的奥妙，抑或大自然的法则？人神之间还需要沟通吗？显然，赵紫宸质疑在进化的宗教观之下，吴雷川所信仰的基督教已不是耶稣所传的宗教，他对于圣经作出的那些出人意表的阐释，例如“耶稣为基督”是“要取得政权以复兴犹太国”，这样的代表性观点被认为是“没有历史根基的”，也不符合圣经所载的事实。²²在这里我们看到，赵紫宸是以其“批判法”（他的第一种读经方法）来评价吴雷川的诠释，强调解经“要知每卷的人，地，时，文，旨；而免盲从，而得真知”，因此对于吴雷川这样忽视“历史的阐释”的做法，就不能苟同。

对于赵紫宸的上述批评，吴雷川并没有直接撰文回应，但是若仔细考察他其后所写的重要著作《墨翟与耶稣》，还是可以从中找到他的隐晦的辩解。在该书第四章的“耶稣略传”部分，他提出了一个重要的观点，认为四福音书不是正统意义上的历史。具体而言，他发现这些著作“都不是耶稣在世时他的门徒所记载的。各书的著作年代，前人论说不一”，尽管有争议，但可以肯定的是“无论如何，它们的写成，总在耶稣去世后数十年乃至一百年，自然它们所记的就不能认为是耶稣在世的‘起居注’了。这些写福音书的人，既不会亲见耶稣的生平，他们或是根据前人所留下来的零星记载，或更加入当代所口传的耶稣故事，集和成篇。”因此，“它们的性质本和正宗的历史不同。”²³

在这里，吴雷川对“何谓是历史的耶稣”提出了质疑，他认为四福音书所记载的耶稣是有异同的，这与各著者的成书目的、“搜采之材料与编辑之方式”等有关，在著作中难免会加入自己的主观意见，而且又由于生活的年代晚于耶稣在世的时候，著者会将他所处的时代环境与历史情势带入到写作中，

21 同上，第414页。

22 同上，第424页。

23 吴雷川，《墨翟与耶稣》（署名：吴震春），上海：青年协会书局出版，1940年，第80页。

这都会使得四福音书所记述的耶稣不是完全意义上的历史的耶稣。既然经典本身存在这种主观意图的倾向，吴雷川认为涉及到个人的读经，当然可以“于其中选集材料，自不妨依照我们的观点以为取舍的标准。”²⁴因此，他觉得从自己的宗教观念出发，对于经文加以剪裁选取，重新排列，读出“耶稣为基督即是改造社会”的原理，也是行之有效的。当然，鉴于赵紫宸的激烈批评，他在《墨翟与耶稣》中不再提及耶稣“是要作犹太人所想望的君王”，但是继续保留了其他的诠释和宗教观念。

赵、吴二人不同读经法之间的冲突，实质上反映了传统的历史批判法和个人处境神学之间的张力，它也提出了这样一个问题，作为一个圣经的读者，我们应该在多大程度上依据经文的历史背景及其用意，但又不受其限制，同时又能在多大的空间上寻求建构适应当下处境的圣经诠释，又不使得阐释背离基本的信仰，这些问题相信对于每个时代的基督徒都是存在的。

其次，在这里我们有必要提及吴雷川对于宗教范畴的特定理解。在中国现代基督徒知识分子中，他一般被公认为是“最富折衷性的一位思想家，”²⁵其基督教思想正是多种学说、主义、理论的混合。这很大程度上与他对宗教本身的体认有关，概括而言，吴雷川没有严格界定宗教的性质，以及它与其他学科、知识之间的区别。他在讲述宗教的概念时，一个代表性的观点就是将它与人生哲学相提并论，他认为“人生自有史以来，宗教与人生，总是有着重要而密切的联系。所以在文化史中，宗教这个名词，与哲学，文学，科学，艺术，经济，政治等类的名词，早处于同等的地位。尽管它的内容或是幼稚而蒙昧，或是衰老而腐化，我们尽可以就着它不合理的事项竭力制止，并期望它的蜕化而演进，似乎不能就说它应当完全消灭。”²⁶

24 同23，第79至80页。

25 邵玉铭，《二十世纪初中国知识分子对基督教的态度》，载于刘小枫主编的《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，上海三联书店1995年版，第284页。

26 吴雷川，《基督教更新与中国民族复兴》，载于张西平、卓新平主编的《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》，中国广播电视出版社1999年版，第67页，此文节选自他的《基督教与中国文化》一书。

在这段话中，吴雷川提到了他对宗教的两个看法：一、宗教与哲学、科学等都是人类社会的产物，它们在根本上无异。二、宗教不是“妨碍社会进化”的力量，它本身是在不断演进的，因此，自然有其存在的合理性。对于他的第一个见解，他作过具体的论述，“进化的宗教即是人生哲学”便是从中延伸出来的观点，他自述这受到哲学家冯友兰的影响，后者即是将宗教与哲学等同起来，除了指出宗教“掺有神话及由之而起之独断及仪节形式，而哲学则无之，此其异也。”²⁷ 吴雷川对此颇为赞成，认为宗教随着自身的进化，当铲除其神话及独断的因素，却可以保留它的仪式，以激发人的情感，他自己便对基督教的礼拜仪式极为推崇。但是，将宗教放置在人生哲学的层面来理解，它还是信仰本身吗？赵紫宸对此提出过两点质疑：首先，“人生哲学乃是宗教经验的解释，不能便当作宗教”，言下之意，宗教不能与人生哲学划等号。其次，宗教作为信仰，它追求的对象当不仅限于人的幸福，但吴雷川更多地是关注宗教服务于人的向度，却忽视它同“超人超自然的对象”——上帝之间的关系。因此，他认为吴雷川对于宗教范畴的体认是人本主义的，是将一种宗教性当作了宗教²⁸。

至于他的第二个见解，还是与当时的整个时代环境密切相关。回顾20世纪五四运动以来，达尔文的进化论和西方科学主义占据了中国的思想主流，无论是本土的儒、释、道等文化传统，还是外来的基督教信仰，都处在一个艰难的边缘化位置上。到了20年代，基督教的处境变得更为紧张，1922年北京大学生发起了非基督教运动，这一运动得到了当时中国知识界领袖的支持，从表面上看，这似乎是一场夹杂着民族主义成分的抗议：“基督教是洋教，所以要坚拒。”因而会以为反对的主旨在于“基督教与中国的精神不相称”，但事实上这是一种误读，以研究赵紫宸见长的西方学者古爱华曾指出：“正如前些时期评估儒家思想一样，现在人们要摆脱基督教，乃是因为它无关重要，而且在科学上也显得过时的缘故。”²⁹ 他将之称

²⁷ 参见冯友兰的《人生哲学》，转引自《基》，第5页。

²⁸ 参见赵紫宸的《耶稣为基督——评吴雷川先生之「基督教与中国文化」》，《真理与生命》第十卷第七期，1936年12月，第414至415页。

²⁹ 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，基督教文艺出版社，1998年版，第20页。

为是一个源于西方的理由。这种评价是切中肯契的，可以这样说，反基督教运动给中国教会人士带来的最大挑战不是基督教能否传入中国，而是它可否对中国社会适用。在这种情境下，寻求基督教与中国文化的融合，显然让位于探求它对中国社会变革提供的实际功效。

从这个视阈出发，吴雷川以进化的、发展的观念来看待宗教，正是试图为进化论和基督教神学之间的冲突作出某种调停的尝试。因此，除了提出“宗教是人类社会进化的一种动力”这一主要观点，他也强调宗教自身处在不断进化的过程，它从原来原始宗教之“猥琐的供奉与祈祷，甚至杂用魔术”进化到“显然有高尚的理想，扩大的同情，热烈的毅力”的现代的宗教，即是明证。为了进一步调和宗教与科学之间的剧烈对抗，他更是提出了“进化的宗教与科学不冲突”的主张，按照其进化的宗教观，他认为宗教独断、摧残科学已成陈迹，证据是“宗教与科学，同起源于人的本能，也同循进化的常轨。”譬如，近人承认古代魔术（或术数）是科学的前身，科学就是魔术的进化。宗教也如此。因此，宗教与科学都为人类所需，“同彰显人类有管理世界的功能”。概括而言，宗教与哲学、科学同为不息的演进，故有永久存在的价值³⁰。

如何评价吴雷川对于宗教与科学等之间关系的阐发？事实上，如前所述，这个问题也是当时的中国基督徒知识分子不能回避的，宗教与科学，经验与理性，究竟要哪一个，还是都要，这确实极大地困扰着教会内外。即便是对吴雷川作出激烈批判的赵紫宸，他也一直处在在该问题引发的紧张的神学夹缝中，1950年初，他在写给何明华会督的信中，道出了一个中国基督徒在那时从事神学研究的窘迫境遇：“像我这样的人，要面对的是一个‘边缘处境’——我站在两个冲突的意见和两个冲突的时代中间，既不完全属于这一边，亦不完全属于那一边，我因此常常生活于紧张状态之中，有时非常的痛苦。但我决定了接受这种复杂性、相对性、悲观主义、自然主义、蒙昧主义的挑战，既要科学，亦要宗教，不是认为可以到上帝那

30 《基》第1章，第5页。

里，乃是为他所掌握。”³¹ 在赵紫宸神学思想的早期，他确实是想宗教、哲学和科学并举，并试图努力消除它们之间的不协调，但是他又不得不承认科学和宗教还是分属不同的范畴，譬如“不在科学界内的生活实体，如何可说是无存在的？”³² 因此，他又认为宗教超越于科学和哲学之上，要达到它们之间的完全融合是不可能的。

较之赵紫宸对于宗教和科学的复杂看法，吴雷川考虑得更多是基督教的现实处境，他认为答复这个问题不仅是为了回应对基督教的排斥，更是出于“基督教能应付现实需要的真实性”之考虑，因此，讨论的重心就应该放在“基督教对于中华民族复兴能有什么贡献”³³。在这个大前提下，他以进化论神学的观念看待基督教，指出其教义宏通普遍，当是适应各个时代的要求，因而，它不会与科学、哲学等产生冲突，同时作为亘古常新的真理，它又可以将现时代各种盛行的学说、主义纳入到宗教的范畴中，从中加以综合，为中国社会的变革提供最有效的路径。

四、结语

如何评价赵紫宸、吴雷川的圣经诠释？作为中国现代自觉关注读经问题的两位神学家，他们代表了当时国人研读圣经的两种进路：一种是仍以历史的、经疏的解释为依据，强调圣经文本对于个体生命和灵性生活的意义，读经的首要目的是为了达到人格的更新，其次是实现救国。另一种是从社会需求和读者处境出发，以预设的目的和观念解读圣经，重建基督教神学，寻求经文能够为特定时代提供的帮助。它们各自的利弊，我们在前面已经涉及。从对赵紫宸、吴雷川读经个案的分析中，我们看到的是基督教永恒不变的真理与不同时代地域下的解读之间的对抗与张力，而这种冲突反过来又丰富和延续了经典的生命，经文正是在不同向度和多重视阈的再诠释中拥有它

31 此信写1950年1月12日，现归日内瓦普教协档案，转引自古爱华的《赵紫宸的神学思想》，基督教文艺出版社，1998年版，第49页。

32 赵紫宸，《圣经在近世文化中的地位》，《生命》第一卷第六册，1921年，第11页。

33 参见吴雷川的《基督教更新与中国民族复兴》，《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》，中国广播电视出版社1999年版，第71至74页。

的活力，从这个意义而言，中国现代基督徒对于圣经的阅读，无论是一种创造性的发挥，还是越出传统之外的“误读”，都为基督教圣经诠释学提供了一个不可替代的样本。

（作者单位：浙江大学）



宗教与科学

现代中国精神重建中的科学与基督教

吴国盛

当前的中国，经济在快速增长，人民的物质生活水平在稳步提高，但是，中国人的精神世界却陷入了全面的崩溃之中。¹ 这个惨不忍睹的现状有其深刻的历史原因。

满清入关之后，文化上的自卑感强化了其文化上的专制政策，使本来自成一体的中华文化本身走上了积贫积弱的道路。1840年以来，随着西方殖民主义者用坚船利炮轰开中国的大门，在西方的军事强权、资本主义市场经济、近代科学技术、宪政民主体制、自由人权理念面前，中国社会经历着“三千年未有之大变局”，中国文化在其最贫弱的时期经受了凌厉的“欧风美雨”的袭击，使中国的文化精神处在巨大的惊惧和混乱之中。从来的蛮夷入侵，异族入主中原，都没有能够动摇汉文化主体的地位，而与西方文明的交手，却恰恰是在汉文化自身极度衰弱而西方文化极度健壮的时候。极度的文化自卑与极度的文化自傲混合在一起，使得近代中国在剧烈的社会动荡之中，一步步陷入精神文化的“六神无主”和彷徨无措状态。

重建中国人的精神世界是近代以来有识之士一项孜孜以求

1 在中国现实生活中，一切向钱看，唯利是图，毫无信仰可言：官场腐败，学界腐败，医疗卫生界腐败；商界坑蒙拐骗，假货成灾，信用扫地；人与人之间自私冷漠，犬儒主义，麻木不仁。当代中国的道德堕落，已经到了见怪不怪、令人发指的地方。几十人围观强奸少女，无动于衷。数百人围观跳楼自杀，而且集体鼓掌。过去年轻人出门到外地，老人们通常会叮嘱在家靠父母出门靠朋友，要结交正派人，远离坏人，而现在老人们则说，不管怎么样，年底得挣钱回家。过去的农民被认为是最纯朴的一个群体，但是今天的菜农种的菜是自己不吃的，养的鱼是不在当地卖的。

的事业。早期的方案“中体西用”，没有看出整体上强势的西方文明的整体性，而且很快因其在实践上的失败而被抛弃。后来的“德先生与赛先生”方案，在器物和制度层面同时做文章，但却忽视了精神层面，使得对德赛二先生的追求长达一个世纪而不可得。近二十年来，引入基督教也成为中国精神重建的方案，基督教会的快速增长成为引人注目的文化现象，但是，相对中国本土的文化而言，基督教依然只是一个处于边缘状态的“他者”，尚未对中国文化主流构成决定性的影响。也就是说，中国精神的重建依然是一个未解决的问题。

中国人的精神重建首先面对的是本土文化与一个完全是异质的文化之间的冲突和融合问题。必须充分意识到冲突，才能理解何以困难重重，才能进一步探讨融合的可能性。其次，探讨精神重建，必须立足于现代性生活的现实，即我们已经被现代科学技术彻底改造过的现代生活方式、人与自然打交道的方式，以及自由、人权、民主等现代价值观念已经被普遍认同的现实。中国精神的重建可以从多个方面来论述，本文试图从“科学”这个现实出发，来探讨本土文化与西方文化之间的冲突和融合问题，兼及基督教在现代中国精神重建工作中可能扮演的角色和可能的限度。

一、科学：来自西方的文化精神

今天是一个科学的时代，同时也是一个西方主宰的时代，因为今天的“科学”本质上是一种来自西方的文化精神。科学在近代中国的精神解体的过程中扮演了很重要的角色，但同时，中国精神的重建又必须面对科学时代这个现实。因此，理解科学，理解科学之中所携带的西方文化的核心素质，对于我们认清本土文化与西方文化的冲突十分必要。

“科学”这个词是一个外来词，古汉语里面没有这个词，它是英文science的一个翻译，而且还是日本人翻译的。日本人觉得西方人的这个学问，science，跟我们中国儒家的学问不大一样，儒学是综合性的学问，文史哲不分，而这个science是一个分科性的学问，数、理、化、天、地、生，所以把它翻译成“科学”，取分科之学的意思。

科学不是一个孤立的文化现象，它在一个文化传统之中孕育、发展，与这个传统之中的其它亚文化发生相互作用，受制、受限于这个传统为它所预设的发展空间。过去人们多持有一种普遍主义的科学观，认为科学是普遍的、超文化的，以为科学可以脱离文化背景、超越文化传统来孤立地学习和运用。这些看法是错误的。正是这种错误的科学观，使得中国百年的科学化历程走了一条弯路：既没有在移植“科学”之树的同时，把它的西方的文化土壤移运进来；也没有注意“科学”之树在异域的土地上，会对当地的“生态环境”发生怎样的负面影响。

1，科学来自希腊的“自由”的人性理想，与中国的“仁”“礼”恰成对照

西方文明被俗称为“两希”文明——希腊文明和希伯来文明，而“科学”传统就源于希腊传统。从希腊理性科学到近代欧洲的数理实验科学的发展，构成了“科学”的正宗来源。我们必定要从希腊开始追溯科学。

希腊人的理性科学与希腊的人文理念有关，因为不同的人文理念将会伴随着不同的人文形式。所谓“人文”，其实包含着两个方面：一是作为人文理念的“人”，一是作为实现这种理念的方式的“文”。“科学”在希腊时代，作为一种人文形式，是与希腊人对于“自由”的追求，与他们把“自由”为作基本的人文理念密切相关的。比较起来，我们中国古代有着完全不同的人文理念，因而也伴随着不同的人文形式。我的意见是，以儒家文化为主体的中国传统文化是把“仁”作为基本的理想人性，而把“礼”作为达成这种理想人性的基本形式。

亚里斯多德有一句名言：吾爱吾师，吾尤爱真理。这里面渗透的是一种自由的精神。《论语》里面也就有一句名言，“子为父隐，父为子隐，直在其中”。就是老子犯了错误，你儿子不能去张扬不能去举报。你举报了就有问题了，因为你首先破坏了这个基本的人性“仁”，因为我们中国的“仁”首先是体现在血亲之间。如果你父子之间的这种最基本的关系都敢于打破的话，对仁这个基本的人性就是一种破坏。这两句名言里可以看出来中西方之间理想人性的巨大的差

异。

如果说和“自由”相对应的教化形式是“科学”的话，那么与“仁”相对应的教化形式就是“礼”。只有通过一系列礼节礼仪的训练才能把理想人性内化到你内心里去。“礼”和“科学”代表着“仁”和“自由”这两种理想人性的不同的内化方式，前者也就是我们中国人讲的“动之以情”，后者则重“晓之以理”。我们可以举个例子来说明这里的区别。孔子曾经讲到，有一个人问他父母死了以后为什么要守孝三年呢？为什么不是两年为什么不是一年为什么不是五年呢？这个问题当然是个问题，对于西方的思维来说尤其是很合理的问题。孔子如何回答呢？孔子并没有跟他讲为什么三年，而是跟他讲的，你的父母亲含辛茹苦的抚养你，他们吃的苦可不止三年吧，他们为你操的心可不止三年吧，他们为你做的很多牺牲可不止三年吧。就这样，讲了之后，提问者就慢慢地打消了这个问题，他就不再认为三年是个问题了。这就是动之以情的结果。

我们还可以举一个中国占星学和希腊数理天文学的例子，来说明“科学”与“礼”的区别。中国人和希腊人都面临同样一个灿烂的星空，都非常注意天上的现象，都把天上的现象勤勤恳恳的记下来，但是在此基础上，他们却发展出了完全不同的知识形式。中国的占星学，就是要通过了解天象的变化来规定和预测地上人事的变化。特别值得注意的是，中国历史上大多数时期的大天文学家都是官方天文学家，直接为皇家的一举一动服务。皇帝什么时候起床啊，什么时候该打猎啊，什么时候该去先农坛象征性地种田，什么时辰登基，什么日子结婚，……都要看看天上的事情。这样的天学，关于天象的知识，是属于礼文化的一部分，而这个礼归根结底，是要表达中国人的仁：要顺应天时。希腊人呢？一开始就不是为了什么实际的用途。希腊不是一个农业民族，它也不需要用来编制历法，指导种田，也不是用来算命。他就是要研究那个规律，研究行星为什么会有这样的运行方式。为什么他们要研究这个没有什么实际用途的东西呢？那是因为，希腊人认为，这样的研究属于最高尚的人性，研究纯粹问题的人是最高尚的，因为它能够通达“自由”。自由的学问是非功利性的学问。

过去许多人总是疑惑，说我们中国人也不笨，都很聪明，为什么我们古代就没有出现西方历史上那么多伟大的科学家呢？实际上，我们不应该从一种欧洲中心主义的角度来看问题，我们只能说不同的人文追求，决定了一个民族会把他们的主要精力和智力运用到不同的领域。我们中国的人文形式，并没有体现在科学方面，而是体现在我们的文学、艺术、礼仪、道德方面。

希腊人不同，他的最高人文理念是自由。一个人如果不懂得自由的话，那么他就只能是奴隶，就不可能成为希腊世界中高贵的人。那么怎么样才能使他懂得“自由”呢？希腊人认为只有学习一门叫做“科学”的知识，才能进入自由的境界。而科学，在他们看来也就是所谓自由的学问。所以希腊科学的第一个要求就是纯粹的非功利的。希腊科学的第一个形态是数学，数学也是希腊时期最发达的一门学问。数学按我们今天的看法，应该属于理科学问，可是在希腊时期，它恐怕得算德育课程、政治课。因为在希腊人看来，唯有通过数学的方式，我们才可以领悟到那个最高的人文理念“自由”。数学的对象是很奇特的，几何学的研究对象根本不在现实生活中。比如圆，我们现实中的圆没有一个是真正圆的，我们看到的圆或多或少总有点不圆，只有几何学中的圆是真正的圆，是一个最完美的圆。因此，希腊人认为，我们唯有通过学数学才能知道有一个理念世界存在，它超越于我们的此岸世界，这个世界中的所有成员都是最完善最真实的。希腊人由于发现了这样一个超越的理念世界，而创造了一门理性科学。

理念世界与理性科学的一个特征是纯粹性、内在性。如果我们的思维，我们的精神世界永远纠缠在各种各样的现实纠纷之中的话，那么我们的思想不可能是纯粹的，我们就要考虑各种各样的现实因素，我们也就不能给出一个纯粹理性的方案来解决我们世界的问题。比如在我们中国的文化中，更多的是随机应变，见机行事，原则性不强，总是可以通融，这确实是两条完全不同的文明道路。希腊人认为，那个最真实的世界是纯粹的，是绝对的，因而是内在的。在此基础上发展出来的知识，就是哲学。这里所说的哲学，其实也是理性科学的一种形态，是成熟得最早的一种典型的科学形态。严格讲来，中国古

代既没有现代数理实验意义上的科学，也没有希腊理性科学意义上的哲学。

苏格拉底有句名言说，一个没有省察的生活是不值得过的。这句话反映了希腊人的人文追求。在他们看来，一种生活的理想是通过批判方式而获得的，它不是通过祖宗传下来的，不是通过某种宗教信条灌输下来的，而是通过理性的考察，理性的论证才获得的。内在性、纯粹性和批判性是希腊理性科学的基本特征。

2, 基督教经院哲学扮演了传承希腊科学精神的角色

这样一种为学术而学术，为科学而科学，自由的追求，这样一种精神，并不是每个民族每个文明都有的。甚至在希腊文明衰落之后，这种自由的学术追求也几近在世界上销声匿迹。而近代欧洲的科学之所以能够出现，与中世纪的经院哲学吸收和综合了希腊的科学精神有关系。

这里需要涉及科学与宗教的关系。本质上，希腊的科学精神与中世纪的基督教精神是很不相同的。在基督教发展的早期，两者曾经发生过尖锐的冲突。但是，近代科学能够在基督教世界里成长出来，直接得益于中世纪后期经院哲学家的融合工作。中世纪希腊理性精神的弘扬特别体现在经院哲学上。原始的基督教因信称义，强调信仰淡泊知识。12世纪之后，亚里士多德的著作开始重新流行起来，对逻辑和推理的崇尚逐渐改变了基督教神学的形态，出现了极为偏重推理和逻辑的经院哲学，我们应该恰当地把它称为一种科学形态的神学：它是以科学理性的方式为教义辩护，而不是单纯强调信仰。作为对比我们可以注意到，希腊的科学理性同样影响了阿拉伯文化，但却没有在伊斯兰教中产生类似的“经院哲学”，虽然12世纪的确有杰出的回教哲学家阿维罗伊（1126—1198）曾为此做过努力。当时的哈里发发表了一道有象征意味的布告说：上帝已命令为那些妄想单凭理性就能导致真理的人备好地狱的烈火，²将伊斯兰教的经院哲学扼杀在摇篮之中。怀特海在追溯近代科学的起源时说：“在现代科学理论还没有发展以前人们就相信

² 参见罗素《西方哲学史》上卷，何兆武等译，商务印书馆1963年版，第519页。

科学可能成立的信念，是不知不觉地从中世纪神学中导引出来的。”³ 因为经院哲学的逻辑把严格确定的思想习惯深深地种在欧洲人的心里，这种习惯即使在经院哲学被否定以后仍然流传下来，就是伽利略，“他那条理清晰和分析入微的头脑便是从亚里士多德那里学来的。”⁴ 因此我们看到，经过中世纪晚期经院哲学家的努力，基督教神学不仅没有阻止近代科学的诞生，而且还为之准备了道路和条件。从这个意义上讲，近代科学是在与基督教神学相适应的环境中发展出来的。

3, 近代科学以“求力意志”为其形而上学预设

然而，近代科学既有对希腊理性科学的继承，也有全新的东西出来。这与近代西方新的文化理念有关。有两个重要的人物代表了近代西方科学的源头处的精神，一个是英国的弗朗西斯·培根，一个是法国的笛卡尔。培根有一句名言叫做“知识就是力量”，他强调近代科学必须用来增进人类的物质财富。培根科学代表着一种新型的科学形象，就是力量型的科学。科学技术必须转化为生产力，必须转化为一种巨大的力量。

近代科学的另一个方面可以由笛卡尔来标志，他也有一句名言，叫做“我思固我在”。这句话听起来似乎比较深奥，但却指出了近代人的精神世界所发生的一个重要转型。首先，它表明了现代是一个以人类为中心的时代。再者，“思”表达了对希腊理性科学的一种继承。笛卡尔像希腊人一样认为，我们的世界本质上是一个理性的世界，是一个内在的世界。只不过，这个世界过去不由人所掌控，是一个超越的神的领域，现在，开始回归到“我”的范围之内，也就是说，今天的价值原点，今天的精神支柱，开始奠定在大写的我、大写的人类主体之上。笛卡尔指出了现代人类精神的基本动机是主体的“思”，主体的理性诉求。结合培根对力量的追求，就形成了近代精神的本质部分，也就是尼采所说的will to power，强力意志，或者求力意志。这种强力意志、求力意志构成了近代主体性的主要内容，也构成近代文明的主旋律。

3 怀特海：《科学与近代世界》，何钦译，商务印书馆1959年版，第13页。

4 同上，第12页。

近代科学一开始，它给自己规定的任务就是要有有所作为。所以近代科学的形而上学基础是控制自然、征服自然、改造自然，这是我们新科学的一个使命，这样的使命在过去从来没有过的。新型的科学必须是力量化的。这种力量化的、主体外化的新型科学的范式体现在很多方面：第一个，现代科学允诺了一个无限的世界图景。其次，允诺了一个无限上升的、进步的历史演化图景。第三个方面，自然被看作一部数学的机器，看作一部可以计算、可以量化的机器，这成为近代科学的另外一个形而上学基础。近代科学为了达成自己控制和征服的目标，它需要创建一个控制论的模型。这个模型基于一种新的因果概念，即刺激—反应型的因果概念。原因作为一种范畴在希腊时期有四种，有目的因、质料因、形式因和动力因，到了近代以后，四因只剩下一个因，就是动力因。这是因为控制论思想在作怪，对自然的控制、征服和改造成了一个主导动机，于是自然知识体系只抓住了也只需要抓住动力因的方面。所以说近代的数理实验科学本质上是控制论的、机械决定论的，因为我们的目标是掌握不同的输入会导致什么的输出，从而完成对自然系统甚至社会系统的控制。控制的、支配的动机，要求数学化、还原论的纲领，这是近代的数理实验型科学的基本特征。

近代科学经过20世纪的发展，让我们越来越清晰地意识到自然界本身未必是一个机械论的体系，我们的生命系统未必是可以完全还原的，所以20世纪兴起的很多新的学科，比如控制论、信息论、系统论、耗散结构理论、超循环理论，非线性科学、混沌学和生态科学等等，越来越展示了一个和古典科学不相同的世界图景。人们发现，世界本质上可能是复杂的，而不是简单的，也不是完全可控制的。

在过去的两百年内，近代科学及其技术，是产生了非常伟大的成就，它确实从总体上，把人类这个物种提升到一个前所未有的高度，实现了人类的主体意志。但是我们如果进一步看就发现，近代的以控制论为主导的这个科技体系难以逃避两个界限。第一个界限就是所谓热力学第二定律所规定的熵增现象。一切机械体系都必定向外界排出高熵，我们的物理体系很难避免熵增的后果，并且我们对世界的控制越厉害、越是追求和制造新的秩序，我们付出的代价也就越大，向外界输出的熵

就越多，这是宇宙论和物理学上的一个限制。第二个界限就是自然系统的不确定性。过去我们总是觉得这个世界本质上是决定论的，我们原则上可以预言自然界的未来反应，原则上知道我们的行为的后果是什么，但是现在来看并不一定。

4. 近代科学在西方伴随着去神化过程

近代科学的发展本身也在西方世界带来了一个去神化的过程。“求力意志”本身就是人类中心主义，其必然后果就是“上帝死了”。与这一时代精神相适应，科学的世界图景是一个去魅的图景。世界只剩下一些赤裸裸、冷冰冰的事实，除非有人的介入，不存在意义、价值和美的问题。世界开始成为大写的人眼中的世界，这个世界开始丧失了它的独特性。过去我们讲一棵植物一棵树一个动物都是神圣不可侵犯的，少数民族有神山等说法。今天神是没有了，每一个东西之间神圣的联系没有了，世界变得有如薄纸一样没有厚度。世界与人的关系成了效用关系，所以效用的逻辑成为我们今天最重要的逻辑。

基督教会与早期近代科学的冲突，有误会的地方，但也并非完全误会。误会的地方在于教会出于自身利益的考虑，把科学思想当成异端进行迫害，而误会了近代科学的先驱者们。实际上，这些先驱者们是本着对上帝的信仰才从事自然探索的，科学同样颂扬上帝的荣耀。并非全然误会的地方在于，随着科学自身内在的逻辑的展开，它必定带来时代精神的去神化。即使在西方世界，科学与宗教之间也需要一个和解，也需要各自调整自己在世俗生活中的地位和角色。所幸的是，西方的科学传统与宗教传统同样强大，相互制约，构成比较稳定的文化生态平衡。

二、科学主义：近代中国精神重建的歧路

1840年以来的中国近代史，是一部被迫现代化的历史。西方列强以其军事上的优势（船坚炮利）加速了中国传统社会的瓦解和文化传统的更新。中国思想家们在反省中西文化时，最先确认了在器物层面上中国文化的落后，于是提出了“中学

为体西学为用”的改革方案，即在社会体制、道德观念层次上，还是以中国文化为主体，但西方的科学技术、矿山铁路可以为我所用，是“没有阶级性的”。这个方案没有看出国家的强大是整体的强大，不单单是军事技术一项强大，也没有看出科学技术的有效运用和健康发展需要一定的社会环境和文化环境。在“中体西用”思想指导下开展的洋务运动，的确在中国开始了开矿山、修铁路、造军舰、练新兵的活动，但旧的体制制约下，这些技术层面的工作在规模和深度上都极为有限，而且，单纯的技术改进在真正的实力比拼时就显出其根本的不足。北洋水师的舰船十分先进，但甲午一战，全军覆没。足以证明，单凭武器先进远不足以克敌致胜。

其实，“中体西用”未必全然没有道理，而且经过适当的廓清和解释后，甚至可以是相当有道理的。因为任何文化都需要一个“主体”，需要一个主心骨，否则难免一盘散沙、豕突狼奔，而本土的传统正应该担当这样的主体。问题是，让一个本来自足、博大精深的文化体系去有效地接纳来自另一个文化体制的东西为“用”，需要打通许多中间环节、设计许多融通办法，特别是，需要一定的时间。然而，帝国主义列强并没有给中国人时间。紧迫的“救亡”任务摆在中国知识分子面前，不容对文化融合这样更为艰巨复杂的任务深谋远虑。人们需要的是些救急的方案。中国文化革新的“浮皮潦草”来自列强的步步进逼。

接替“中体西用”的是五四运动中提出的“科学+民主”的方案。这个方案其实是一种全盘西化的“西体西用”方案，即全盘西化的方案。这里，民主被认为是西体，科学被认为是西用。五四运动以“重估一切价值”的姿态，高举“打倒孔家店”的大旗。其精神领袖之一陈独秀认为西方文明是“人类公有之文明”，中西文化之间根本不存在共同之处，因此需要彻底抛弃中国传统的伦理道德，走全盘西化的道路。近一百年来来的社会实践表明，这个方案虽然看起来不错，但并没有得着实效。原因是，这个社会改革方案得以可能的前提，即有效的文化资源，特别是自由、平等观念极度匮乏。民主和科学均有一定的发展，但情况各不相同，不容乐观。在中国大陆，民主政治一再沦为空话，今天与当初相比甚至有所不及。在台

湾，民主政治虽初具规模，但像一切后发展国家的民主体制一样，往往带来仇恨和冲突，而非社会的和谐发展。这表明，发展民主体制所需要的人的因素，即人头脑中的自由和平等的观念，远远没有到位，而且中国的传统文化缺乏对这种崭新观念的深层支持。在自由和平等观念（也许还有博爱观念）缺如的情况下，实行民主如果不是不可能的话，也将会是畸型的、脆弱的。

在“民主政治”这个“体”被一再“虚”掉之后，“科学技术”这个“用”却被充分地弘扬，甚而至于在某种意义上充当了“体”的作用，也就是形成了我们称为“科学主义”的意识形态。科学主义在哲学上的问题此处不表，西方世界有许多思想家对之进行过系统地批判，并被认为与极权主义有唱和之嫌。比如波普尔的批评、哈耶克的批评。这里我们只想初步探讨一下为什么科学主义能够成为近一百年来中国的占支配地位的意识形态。

1. 列强以武力取胜，科学被认为是这种力量的象征

近代中国的现代化过程是在外敌入侵、民族危亡的大背景下进行的，在这个背景之下的民族精神嬗变更多的被“富国强兵”的目标所规定。一次次血的教训让中国人意识到西方科学技术的厉害，因此学习西方的科学和技术，成了中国人几乎没有争议的强国手段，成了国人心目中的“硬道理”。胡适在科玄论战时说过：“这三十年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位；无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对它表示轻视或戏侮的态度，那个名词就是‘科学’。”这样几乎全国一致的崇信，究竟有无价值，那是另一问题。我们至少可以说，自从中国讲变法维新以来，没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤‘科学’的。”科学成为“力量”的象征，这不仅是中国人的亲身感受和痛苦经验，而且也是西方近代科学的实情。

2. 中国文化有实用主义传统

在西方文明的诸多要素中，科学最早赢得中国人的认可和尊重，这与中国文化中的实用主义传统有关。科学在中国一直

受到格外的尊重，但中国人心目中的科学主要定位在“用”，在解决问题，在救国救民于水火之中。然而，任何“用”并不能脱离“体”而产生真正的实效，体与用的区分只是相对的。实用主义传统使中国人迅速接受了西方的“科学”，但也只是接受了科学之“用”的方面，而科学本身的“体”即“自由”的理念依旧对中国人是陌生的。无科学之“体”的科学之“用”是有限度，中国的实用主义传统并不能支撑中国的科学可持续的发展，也不能使中国真正成为一个科技大国。

另一方面，科技的反复运用，也会使科学之“体”无意识地慢慢浮现出来，从而会悄悄地改变中国的本土的文化形态。从实用主义到科学主义就是这样的一种改变。

3. “问题”和“主义”之争中的双方都是科学主义

五四以来赛先生地位巩固之后，科学主义慢慢成为主流思想的潜在前提，科玄论战中玄学派的“失败”，在社会心理上早就被预定，而在学理上则未必失败。事实上，那时的学理问题并未充分展开，双方匆匆忙忙地在几乎是大众媒体的刊物上发言，而不是从容不迫地在学术刊物上商讨，因此，这场论战更多的有思想史意义而非学术史意义。之后胡适的“问题”与陈独秀的“主义”之争，其实已经是科学主义的内部之争了。胡适的“问题”派又被称为自由主义派，政治上信奉自由主义、民主主义、改良主义，哲学上信奉英美的经验主义、实用主义哲学。他们在政治上当然不是科学主义，相反，还反对“主义”派的强科学主义社会改革方案。但是在哲学上，他们拒斥形而上学，反对宗教信仰，则至少是温和的科学主义。陈独秀就曾著文批评胡适（对唯物史观的批评）为科学主义。胡适以西方的科学方法重述中国哲学史，开辟了现代中国哲学史学科。在胡适的国学研究中，他特别强调科学“方法”，体现了他的实用主义、功利主义立场。

陈独秀不满意胡适的科学主义，但他并不反对科学主义本身，而是提出自己一套科学主义，即社会科学领域的科学主义。他说：“科学有广狭二义：狭义的是指自然科学而言，广义的是指社会科学而言。社会科学是拿自然科学的方法用在一切社会人事的学问上，象社会学、伦理学、历史学、法律学、

经济学等，凡用自然科学方法来研究、说明的都算是科学；这乃是科学最大的效用。我们中国人向来不认识自然科学以外的学问，也有科学的权威；向来不认识自然科学以外的学问，也要受科学的洗礼；向来不认识西洋除自然科学外没有别种应该输入我们东洋的文化；向来不认识中国底学问有应受科学洗礼的必要。我们要改去从前的错误，不但应该提倡自然科学，并且研究、说明一切学问（国故也包括在内），都应该严守科学方法，才免得昏天黑地乌烟瘴气的妄想、胡说。”⁵ 其实，在陈独秀那里，科学方法究竟是什么并未加以说明，也并不重要，重要的是他所提倡的唯物史观是科学，因为是科学，所以是历史的铁的必然规律。在这里，科学主义走上了意识形态的位置，科学由“用”转而成“体”。陈独秀和胡适都不是自然科学家，都不十分关心自然科学本身的发展。他们关心的是“科学方法”的普遍运用。

4. 科学之自由的精神不为中国人所了解

历次文化大论战，无论是持中国文化本位论还是持西方文化本位论（包括自由主义和马克思主义），其实都忽视了科学的精神层面。即使是西方文化本位论者，引进西方科学，只是看上了其“用”和“力”的方面，是“师夷之长技以制夷”，或者是“利用”科学的名头推行自己的主义。科学的精神层面几乎未能显示出来。

自由作为西方科学传统的根本，对我们中国人来讲，相当陌生，从过去近百年的实践来看，也不大容易为中国学界所理解和接受。因为我们中国不是近代科学的故乡，也不是科学精神的故乡，希腊人那种对自由，对理性，对真理的单纯的追求，对古代中国人来讲是闻所未闻的。从某种意义上讲，这是一个普遍的问题，包括科学精神在内的许多西方的文化精神，都不大容易引进。比如我们能够接受“法制”但不太接受“法治”，前者说的是使用法律这种方式来治理国家，后者则说的是按照法律的要求来治理国家，前者法律是工具，后者法律则是最高的准则。科学也是一样，我们很容易接受科学作为工

⁵ 陈独秀：“新文化运动是什么”，1920。

具，却不容易接受“吾爱吾师吾尤爱真理”、“为科学而科学”这种自由的精神。

“科学精神”这个词在近些年在中国大陆的媒体上被提得很响，可能与对法轮功的反省有关，因为法轮功信徒中有许多研究生、特别是理工科研究生，人们希望解开一个疑惑，即为什么学科学的人，反而容易迷信。其实，这个疑惑本身就是有问题的。理工科学生信法轮功，正好说明了自然科学本身难以满足信仰的要求，而与他们是否真的懂得科学的真谛无关。但为了解释这个被误解的“疑惑”，人们请出了“科学精神”来代表科学的真谛，来说明理工科学生信法轮功是因为他们虽然学习了科学，但没有学到“科学精神”。

有这样一个契机来讨论科学精神，也未必不是好事，但这场关于“科学精神”的讨论中，实际上还是没有触及“科学精神”。有动机本身偏差的原因，也有学养不够的原因。实际上，也反映了中国社会只有科学主义，没有科学精神。而且往往以弘扬科学精神的名义，弘扬科学主义。在这场科学精神的讨论中，广泛持有的思路是，特别的张扬科学的优越性：首先，把科学精神等同于科学方法，因为科学之区别于非科学、科学之特别的有效用，就在于科学方法；其次，主张把在科学研究领域特别有效用的科学方法，不仅不折不扣的运用在实际的科学研究中，而且要运用到更广泛的日常生活领域中去。这种主张在科学领域行之有效的科学方法可以而且应当在非科学领域普遍使用，实际上就是科学主义⁶。科学主义自然有强有弱，但科学方法的超（科学）范围运用是它的基本主张。

5. 科学主义对中国精神之摧毁

科学主义借助于中国传统之中的实用主义、借助于中国特殊的历史境遇，成了影响中国文化进展的深层意识形态。它在几十年的历史中，有时显现弱的形式，有时显现强的形式。如果说弱的科学主义尚能与其它文化形式、文化传统和平相处的话，那么，强的科学主义则成了中国本土文化传统的杀手，是

⁶ 这其实正是《韦伯斯特新世界词典》里关于“科学主义”（scientism）的定义：the principle that scientific methods can and should be applied in all fields of investigation.

中国精神重建必须克服的一大障碍。

科学主义强化了实用主义、功利主义思想，使人们陷于“为达目的不择手段”的境地，对目前道德滑坡、拜金主义、唯利是图有助长作用。科学主义不承认或至少轻视超越科学之外的哲学形而上学和伦理学，不承认或至少轻视人类精神生活和道德生活的内在价值，因此是解构中国传统文化的锐利武器。强的科学主义者甚至视中国一切传统的东西为腐朽的、过时的、无用的、有害的东西。

科学主义驱逐了一切像人生观这样的东西，但自己又给不出一个人生观来。胡适当年评论科玄论战的“科”字方时曾一针见血的指出，他们都没有端出一个“科学的人生观”来，原因是，他们虽然抽象的承认科学可以解决人生问题，却不愿公然认同那具体的“纯物质、纯机械的人生观”，因为这样的人生观明显太荒谬了。科学主义者的潜台词实际上是，“哪有什么人生观一类的东西，都是胡扯，有事实证据吗？能够用逻辑推出来吗？”

自19世纪末叶以来，中国根本没有像西方那样有一个强劲的人文传统与作为新贵的科学传统相抗衡，相反，与中国的现代化事业相伴随的一直是人文传统的瓦解和崩溃。从五四的打倒孔家店、科玄论战的玄学派彻底败北，到文革的“大学还是要办的，我指的是理工科大学还是要办的”、文革后的“学好数理化，走遍天下都不怕”，再到今日的技术专家治国、工程效率优先，一以贯之的是人文的退隐和衰微。在西方，尽管有着强大的科学传统和科学共同体，但它同时还有强大的宗教传统和教会势力，有强大的民主传统和公众权力，西方的哲学和艺术还经常以科学作为批评的对象，因此，这些不同的文化力量相互制衡，共同构成一个健全的文化体系，而中国一支独大的科学主义，把人文力量挤到边缘，以致于在今天想重新挽救民族道德而不知从何着手。

三、在科学与民主之外：基督教的意义与限度

就是在五四时期，已经有人提出，在德先生和赛先生之外，还要加一个莫小姐（morality），即道德，但是在中西

文化对垒冲突的局面下，这种立场和位置不太鲜明的观点根本没有引起注意。人们以为，只要有了科学和民主这两大法宝，一切其它的问题便都会解决。然而，历史却告诉人们，如果人本身的问题不首先解决，那么，科学发展将会后继乏力，民主则会搞成非驴非马。中国大陆几十年来实施从开始的“阶级斗争论”到后来的“唯生产力论”，也就是由意识形态的科学主义，到后来的功利主义的科学主义，民主自然没有起色，而科学也没有取得应有的成绩。相反，导致了一个精神支柱全面倒塌的局面。经过五四打倒孔家店、文革的批林批孔、现代生活方式经济模式的引入，传统文化极其价值体系在中国已经难以为继，而现代化所要求的新的精神支柱和价值体系却远未确立起来，这就出现了精神空档、价值断裂。

在这个信仰扫地、价值崩溃的时代，基督教的引入对于挽狂澜于既倒具有重要的意义。在现代化的过程中，中国本土文化传统既是牺牲品，但同时又对这种局面负有责任。前面已经提到，中国文化的注重实用的方面，实际上为科学主义提供了文化资源，尽管它也是经济高速增长的潜在动力；而中国文化的非宗教性的方面，即强调见机行事、因势利导、与时俱进的变易思想，而缺乏一个超越的、绝对的精神支柱，也使得在艰难复杂的文化转型过程中，容易陷入六神无主状态，尽管它可以帮助汉民族尽快适应新的生存环境。基督教实际上弥补了中国本土文化传统中的许多不足，特别是在帮助适应新的生活方式和生存环境方面，有重要的积极意义。

首先，在一个道德极度败坏的年代，基督教至少提供了净化人心、重整伦理的一个重要途径。“未有道德，先有宗教”，宗教的社会功能中最显著的就算道德教化功能，而且宗教所提供的途径往往直接覆盖普通大众，因此它可以迅速有效地使道德状况发生显著的变化。

其次，就其深远的意义而言，基督教代表的是与近世西方文明相适应的一种精神传统，它对于实现“科学”和“民主”的理想，能够提供精神资源。前面已经说过，近代科学和基督教是现代西方文明的两大组成部分，它们本来源于不同的文明，但在中世纪经过了成功地融合，为现代西方开辟了道路。近代科学和基督教至少在如下方面是一致的：普遍主义精

神，即无差异地看待世界上万事万物（近代科学），无差异地看待世界上各族人民（基督教）；个体主义精神，物质相互之间并不发生内在的作用而是在自然律支配下发生外在的相互作用（近代科学），每个人在上帝面前是平等的，并且直接与上帝对话（基督教）；外在的统一的律（Law）的概念，对科学而言是定律，对基督教而言是上帝。在西方近代科学史上，科学与基督教在实践操作层面上也有共识：作为科学研究对象的自然，本来就是上帝书写的除圣经之外的另一本大书，研究自然也就是研究上帝的作品，我们发现的自然之中的和谐和精致之处越多，我们就越能领悟到上帝作为造物主的伟大智慧。

基督教与民主精神的内在相通之处表现在，上帝面前人人平等的思想是民主制度的观念前提，教会中人人平等的人际关系为人人平等的公民社会理想提供了榜样，基督教的上帝立约思想对公民社会的法治精神提供了示范。因此，基督教的引入，对于促进中国与西方文明世界的深度交往，促使中国政治向民主化方向迈进，促成中国公民社会的形成，均有显著的重要意义。

当然，基督教对中国精神重建的更深层意义还不限于救亡救世良方，更在于重塑人心，用“罪感意识”代替或补充传统中国人的“乐感意识”，重塑中国人的精神风貌。这方面的意义往往是教内人士更加认同的，而对于教外人士更感兴趣的“救国救世”“民族振兴”功能，却往往被教内人士认为并不符合真正的基督教精神，对基督教会自身的发展是有害的。

尽管基督教对于当代中国的精神重建具有重大的意义，但其可能存在的限度不容忽视。基督教传入中国，就它们均为来自西方的东西而言，它与科学一样，在中国文化这块土壤上有其相似的命运。一方面，它们都倾向于改造中国传统文化，因而遭到传统文化本能的抗击；另一方面，它将被中国文化为我所用的加以改造，最后会被有选择的“中国化”，也有可能变得非驴非马。这后一方面已经显示出来，比如，科学到了中国并没有使中国的科学真的发达起来，而“科学主义”却极度发达；基督教到了中国，也正在遭遇着被改造成“救世良方”的可能。

中国精神的重建最后必定要同中国本土的传统文化遭遇，

因此中西文化之间一些根本的不同，必须正视。儒家文化以血缘关系、家庭纽带为基本社会基础的人性理想和道德体系，缺失“自由”这个希腊人认同的最高理想，因而也就从根本上缺失“科学精神”；缺失超越人伦之上的普适的价值标准，因而也就从根本上缺失“信仰”。“亲亲”被儒家认为理所当然，与基督教的人人平等的人际关系准则不相适应。中国基督教信徒经常面临的问题就是，如何在信教的同时维护好家族亲情，是否能够既拜上帝又拜祖宗。另外，大陆的基督教信徒信教的心理动机是什么，是否只是为满足自己的宗教情感而偶尔选择了基督教？是否有现实的功利的考虑？这都是问题。

（作者单位：北京大学）

基督教与科学

——普遍主义与地方性知识

邱慧

一、基督教与近代科学的产生

科学发源于西方，特别是希腊。这已经成为一个被广泛接受的命题。希腊的理性主义传统及其在数理逻辑上的成就无不印证了这一命题。但是，希腊时期的无功利性的科学无疑与近代以操作和控制为特征的科学并不能完全等同。而后者在全球范围内的兴盛却是与基督教的兴起和扩张存在着十分密切的内在联系。

就第一个命题来说，希腊虽然在文明上算不上最古老，在实用知识上算不上最有成就。但却创造了所谓的“科学精神”，即超越功利地、自由地看待世界、研究世界，并在此基础上创造了科学的原始形态“理性科学”，以及创造了第一批理性科学：哲学和数理科学。

理性科学的诞生——正如亚里士多德在《形而上学》一书的开篇中就提到的——需要三个条件。第一是“惊异”，是人们对于自然现象和社会现象所表现出来的困惑和惊奇，有了惊异也就感受到了自己的无知，自知其无知者为了摆脱无知就求知。求知并非为了实用的目的，而纯粹是一种对智慧的热爱。通俗的说，第一个条件是要求人们有好奇心和求知欲。第二个条件是“闲暇”。知识阶层不用为着生活而奔波劳碌，因为，整天从事繁重体力劳动没有闲暇的人，是无法从事求知这种复杂的脑力劳动的。第三个条件是“自由”。哲学知识是

自足的，它不以别的什么目的而存在，而纯粹是为了自身而存在，它是一门自由的学问，它要求自由的思考、自由的发表意见，不受他种目的和利益的支配。总的来说，亚里士多德强调了哲学和科学之来源的非功利性，也说出了为何希腊成为科学和哲学的发源地的道理：因为它提供闲暇、提供自由，因为希腊人有着强烈的求知欲，对智慧无比的崇尚。

如果把亚里士多德所说的三个条件称为产生希腊科学精神的外在条件的话，那么，希腊科学精神的产生还有三个内在的条件：第一，人要系统地揭开自然之谜，必对自然有一种对象化的好奇之感。如果只把自然视为与人一体，则必流于感悟冥思，不会视为研究对象¹。这需要一种主客二分的语境，古希腊恰有这种发达的语境；第二，确立人是理性的动物，以理性的眼光审视自然，与此同时，自然也要有着内在的理性结构，使之可以得到系统地揭示。古希腊恰有这种哲学，最具代表性就是柏拉图哲学；第三，需要有一种行之有效的数学化方式来揭示自然界的真理。毕达哥拉斯主义和柏拉图主义哲学恰恰是一种以数学方式揭示最深刻的真理和世界结构的信仰，欧几里德几何学又提供了发达的公理化体系。从而建立了一个纯粹的数学王国，并认这个数学王国为世界的本质，通过数学演绎所构造出的数学王国，再次充分体现了理性自身的伟大力量，推理、证明成为理性运用的典范。亚里士多德科学，便是从理性前提出发，以公理系统演绎方式，全面揭示有着内在理性秩序的自然的一种价值理想。这种科学的发生，出自对自然的好奇与理性求知的态度，与利用自然和生产力无关。

把科学与利用自然的态度结合起来，是出于另一种价值理解，即基督教信仰。基督教的兴起标志着一种取代正在衰落中的古典文化的新型文化的出现。很多人认为，基督教的兴起在科学史上的意义是反面的，因为信仰和天启取代了对事物的钻研，探索自然的热情被窒息。基督教对待希腊文化更是一种毁灭性的力量，宣布希腊文化为异教，必欲置之死地而后快。等等。

但是事实上，基督教与科学并不是简单地对立和扼杀关

¹ 如中国文化中的“天人合一”。

系，漫长的中世纪对科学来说也并不是伸手不见五指的黑暗时期。这个时期正在为以后近代科学的蓬勃发展积蓄力量，特别是哲学上的力量。

众所周知，中世纪前期的哲学主流是所谓教父哲学，由罗马神父圣奥古斯丁（Augustinus, 354—430）创立。教父哲学将柏拉图主义哲学与基督教教义结合起来，奥古斯丁则提出“相信以便理解”，显然，只有相信不可思议的事情之后才能理解世界的奇迹本性。这种纯神性的信仰思路一直到安瑟伦尚无明显变化。大约在公元9世纪，教父哲学让位于经院哲学。所谓经院哲学，就是用推理的方式对基督教教义给出分析和解释。这是把希腊理性科学精神向基督教世界引进和渗透的重要步骤。

托马斯·阿奎那（1225—1274）是经院哲学的集大成者。在他的巨著《神学大全》中，托马斯成功地建立了一种将亚里士多德的思想与基督教神学相协调的思想体系，即一套逻辑的神学论证，以此证明基督教信仰不仅有非理性的精神魅力，而且恰好天然有着理性上的必然性，因此基督教从此又具有了世俗知识的普遍观念力量。这也是神学家们之所以那么重视亚里士多德逻辑的原因。他们相信，如果能够为一个信条制造出逻辑上可接受的论证，那么它就是无疑的。这一体系后来成了基督教教义的哲学基础，在哲学史上有着极为重要的地位。对近代思想来说重要的是，托马斯在神学研究中注入理性，将亚里士多德的逻辑学运用到对神学的解说上，为其他知识树立了理性的榜样，也实际上将希腊精神的火种传到了近代。尽管在具体内容上，近代科学最终与亚里士多德格格不入，但从天启信仰到理性判断这种思维习惯的转变，无疑为近代科学的诞生准备了条件。怀特海说得好，在现代科学理论还没有发展以前，人们就相信科学是可能的，这样一个信念是不知不觉从中世纪神学中导引出来的。

走出中世纪，经过了文艺复兴和宗教改革的基督教徒们有着这样的理解：上帝写了两本书，一本是《圣经》，另一本是大自然。研究任何一本都可以通达靠近上帝之路。这是因为人作为上帝的受造者，其受造的义务或天职就是荣耀造物主神。科学作为认识自然、社会和人的事业，主要目的之一就是认识

神的创造，欣赏神创造的秩序、伟大，智慧和奇妙。通过科学研究，揭示出神创造的伟大，这就是荣耀神。这样，科学按其本质便应该具有神圣的宗教意义（虽然并不是唯一的意义）。上帝借着大自然和《圣经》启示他的奥秘，科学则是研究神为大自然制定的各种规律。从根本上说，科学与《圣经》应是相辅相成，并行不悖的。另一方面，基督徒作为蒙神拯救的罪人，更是蒙召来事奉神的。“将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的；你们如此事奉乃是理所当然的。”² 很多科学家正是以这种蒙召的使命感，全心投入科学研究的。当开普勒经过长期研究，终于发现了行星运动三定律时，他这样写道：“我感谢你，创造之主和神，你已在你的创造中赐给我这份喜乐！我在你手作的工作中喜乐！我已经完成了我所蒙召的工作。在其中我已用尽了一切你赋予我心智的才能。我已将你的伟大工作向那些将要读到我所写话语的人们揭示出来。我已尽我狭隘的心智来了解你工作的无限丰富。”

具体来说，基督教对近代科学发展的影响，约有三个方面：第一，世界是上帝的受造物，故世界本身是一种偶性的（contingent，可存在可不存在的）存在。第二，世界虽为偶性存在，却不是任意紊乱的存在。理性的上帝创造了具有内在理性的世界，并按上帝形象创造了人类，故理性的人类可以全面揭开世界之谜。在《旧约·创世纪》开篇中我们就能看到，上帝造世界是有秩序的，所造各物也“各从其类”。第三，也是最重要的，人类是上帝创造的中心，自然不过是人类利用和控制的对象，是为人类服务的，人类可以欲取欲求。正如《圣经》所说：“（你们人类）要生养众多，遍满这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。……我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。”³

此种观念，显然与希腊思想不同。希腊人对于自然的兴趣在于求知，而基督教文化对自然的态度则是利用控制。希腊人认为自然为必然存在，故可以通过公理系统演绎方式推导出关于自然的知识。希腊的科学理想是演绎推导，故希腊人没有兴

² 和合本《新约·罗马书》12：1。

³ 和合本《旧约·创世纪》1：28-29。

趣作实验；而基督教文化则认为世界是偶性存在，故必须通过经验的方式一点一滴地揭开自然之谜。欧洲最早的实验科学，就产生于中世纪的修道院。亚里士多德关于落体的速度取决于重量的错误理论，上下一千年，竟没有人费神去验证一下。直到伽利略的时代，也就是基督教文化的科学理想上升的时代，才被实验证伪。

因而，正是基督教文化的兴盛，才有了近代实验科学传统的兴盛。在17世纪行将结束的时候，这样一套崭新的自然观和方法论确实建立起了，而且在飞速增长的自然知识领域发挥作用。它们就是近代科学的机械自然观和实验—数学方法论。

二、基督教与普遍主义

西方的理性主义中一个重要内涵是其普遍主义的精神。这一点在希腊的理性哲学中已经根深蒂固，而基督教更是把这种观念推到极致。马丁·路德宗教改革后，对《圣经》的解释权不再是教会权威机构的专利，而是每个基督徒的权利，每个人都可以直接与上帝沟通。上帝是所有人的上帝，上帝面前，人人平等；上帝之外，再无偶像。圣经里说：“我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他”。⁴ 上帝作为创造万世万物的唯一的真神，是我们唯一可以崇拜的偶像。他是绝对的真理。既然作为真理，就必然是普遍有效的。

这种普遍有效的真理是不是可认识的呢？新教⁵告诉我们说，能！不仅能，而且我们还应该去认识这种真理。新教鼓励我们去研究这种真理。我们刚才提到，上帝写了两本书，一本是圣经，另一本是自然界。研究任何一本书都可以通达靠近上帝之路，即真理之路。对这两本书的研究本来是并驾齐驱的，而且也是殊途同归的。比如从哥白尼到开普勒，从伽利略到牛顿，这些近代科学的伟大创始者都信仰上帝，在他们看来，是上帝，把世界造得可以用数学来描述，而他们自己，不过率先领悟了上帝的旨意而已。大科学家爱因斯坦曾经用这样的比

4 合和本《新约·哥林多前书》8：6。

5 马丁·路德宗教改革后的基督教，通常称为“新教”。

喻来描述科学与宗教的关系：“没有宗教的科学是盲目的，没有科学的宗教是跛足的。”⁶ 那么，这两者到底是如何关联的呢？

当我们仅仅面对近代科学本身及其所带来的巨大的有效性时，往往会忽略这样一点：支持科学的普遍有效性背后的东西是什么？也就是说，我们怎么知道明天太阳一定会东升西落？我们怎么知道今天有效的定理，到了明天依然有效呢？科学往往告诉了我们事情是如何发生的，却不能向我们解释事情为什么这样发生。科学研究的是万事万物的秩序，可是，是谁赋予了世界以秩序呢？基督教给出的解释是信（faith）。那么，信是什么？我们信的又是什么？在圣经《新约·希伯来书》中，有这样一段话：“因着信，神之话语赋予了万事万物以秩序，因此我们认为信的东西，在于事物并不显现的那部分。”⁷ 从这段话中我们不难发现，于其说上帝赋予了世界以秩序，不如说上帝赋予了我们对秩序的坚信。著名的数学家、哲学家怀特海在发表于1925年的《科学与近代世界》一书中谈到中世纪思想以及基督教神学对于近代科学的起源的贡献时指出，近代精神的显著特点是相信事实和相信规律的结合，“如果没有一种本能的信念，相信事物之中存在着一定的秩序，尤其是相信自然界中存在着秩序，那么现代科学就不可能存在。”⁸ 这种本能的信念正是基督教所提供的。基督教提供了普遍性本身，而科学则在不断地实践着这种普遍主义的信念。怪不得荷兰科学史学家霍伊卡曾这样说：“倘若我们将科学喻为人体的话，其肉体组成部分是希腊人的遗产，而促进其成长的维他命和荷尔蒙是《圣经》的因素。……科学更多地是某种宗教观念的结果，而不是其原因。”

虽然基督教与科学有着内在的关联。但是在欧洲思想史上，科学的发展与基督教的兴盛并非一荣俱荣，一损俱损，而是表现出一种此消彼长的张力。以牛顿力学为中心点来说，伽利略——牛顿力学兴起之时，宗教力量强大，科学思想受到一

6 《爱因斯坦文集》第3卷，第182—183页。

7 引自圣经英文本《新约·希伯来书》11: 3。原文为：“By faith we perceive that the systems of things were put in order by God's word, so that what is beheld has come to be out of things that do not appear.” (Hebrews 11:3)

8 A. M. 怀特海：《科学与近代世界》，何钦译，商务印书馆，1989年版，第15页。

定程度的压抑，如伽利略被强迫放弃他关于宇宙的科学见解；而牛顿在发现太阳系的实际运动呈现出偏离计算的不规则性，因而稳定成为问题时，他也就自然而然地假设上帝的不可知的力量在维持着太阳系的稳定；在牛顿力学被广泛接受时期，也就是十七世纪到十八世纪中后期，由于科学的不断胜利，宗教对自然的认识让位于科学，转而保守自己的信仰于道德领域。十八世纪的大哲学家康德就将科学与宗教分开，提出“限定理性，为信仰留出地盘”⁹。理性，也就是科学接管了认识自然的任务；而到十八世纪下半叶，特别是十九世纪，由于科学的全面胜利，宣称牛顿力学已经达到最终真理，关于自然的基本知识构架已经完成，只剩下一些填填补补的工作和对科学的应用。基督教信仰的超科学立场受到强烈冲击。与牛顿诉诸于上帝相反，拉普拉斯在把他的巨著《天体力学》奉献给拿破仑皇帝，并向他解释太阳系的运动规律时，拿破仑曾经提出这样的问题：“那么，你的书中上帝在哪里发挥作用呢？”拉普拉斯自信地回答：“陛下，我不需要这个假设！”

不难看出，在科学的节节胜利中，宗教似乎在不断地往后退。科学从基督教手里接过了普遍主义理念，并且越走越远。然而，这一理念在二十世纪的思想界，特别是哲学界遭遇了重大的挑战。其原因有二：一是由于科学的普遍有效性很容易使人产生一种错觉，认为越是普遍的东西就越好或越重要。这种错觉所导致的后果便是自然科学优于人文科学、科学优于非科学、有科学优于无科学、最后西方优于东方。另一个原因是对普遍有效性的崇尚使一部分人试图将人文和社会科学也通通普遍化。这就是所谓的“科学主义”。

三、地方性知识

毫无疑问，普遍主义是与情境（context）无涉的，是放之四海而皆准的。普遍主义出自西方的基督教文化传统，其要害自然是“西方中心主义”。从根本上说，基督教文化与地方性文化是格格不入的。因为教会的“新约”产生于上帝

⁹ 康德：《纯粹理性批判》。

和所有人类之间，并被赋予了一种普遍性。基督徒视自身为上帝之子，而对其他问题漠不关心。这导致了基督教信徒不太关心任何的本土的传统文化，不太关心家族和民族的文化遗产。因而，自二十世纪以来，西方中心主义频频受到批判，各种反对普遍主义的理论已经比比皆是。在科学中，与普遍有效的知识相对的便是“地方性知识（local knowledge）”。什么是“地方性知识”呢？所谓的“地方性知识”，不是指任何特定的、具有地方特征的知识，而是一种新型的知识观念。“地方性”（local）也不仅仅是在特定的地域意义上说的，它还涉及到在知识的生成与辩护中所形成的特定的情境，包括由特定的历史条件所形成的文化与亚文化群体的价值观，由特定的利益关系所决定的立场和视域等。“地方性知识”的意思是，正是由于知识总是在特定的情境中生成，并得到辩护的，因此我们对知识的考察与其关注普遍的准则，不如着眼于如何形成知识的具体情境条件。

人类学家吉尔兹曾在他那本《地方性知识》的著作中，引用了《纽约时报》刊登的一篇短文。文章的作者是芝加哥大学费米研究院的物理学教授，他在举了诸如一只标准的蚂蚁在一只标准膨胀的气球上之类的例子后，得出结论说，物理学并非如我们平常所想象的那样，是一门“尖锐的、界限分明和枯燥”的学问。“物理学就像生活一样，没有绝对的完美。也不会将所有的东西都整理好。它的实质就是一个问题，或进而言之，即你到底花了多少时间和兴趣去投入进去。宇宙真是曲线做的么？这问题并不是那么界限分明和枯燥。理论不断出现又消失，理论并没有对与错，理论就像社会学的立场一样，当一些新的信息来了，它可以变化的。……物理学在迷惑；恰似生活本身如是这样也会容易陷入困惑一样。它只是一种人类活动，你应该去做出一种人性的判断并接受人本身的局限性。”¹⁰

关于地方性知识有很多例子，比如说爱斯基摩人有几十种区分“雪”的词汇；蒙古人有上百种词汇来描述马的颜色和形状，菲律宾的哈努诺族语言中用于描述植物各种部位和特性的

¹⁰ 克利福德·吉尔兹：《地方性知识——阐释人类学论文集》，王海龙、张家宣译，中央编译出版社，2000年版，第219-220页。

语汇多达一百五十种，而植物分类的单位有一千八百种之多，比现代植物学的分类还多五百项。这些显然都属于“地方性知识”。而在中国文化中，最好的例子无疑就是中医。中医显然能有效地治好疾病，不然它也不可能在漫长的中国历史中一直享有很高的地位。中医也有自己完整的理论，这使它得以保存并一直流传至今。但是按照西方的知识准则，它却很难称得上是科学。因为它无法像西医所要求的那样进行还原，它不能象西方科学那样，在控制某一条件的情况下立即显现出相应的规律。中医知识是在中国传统的和本土文化的情境中生成的，因此也只能通过本土文化内部的根据来对其进行解释和辩护。

而中国传统文化却恰恰与西方基督教传统的文化有着很大的不同。基督教文化的核心，正如我前面论述的，是对世人采取一视同仁态度的普遍主义精神；而中国文化却恰恰相反，中国文化是以血缘关系为基本关系建立起来的。强调“君君臣臣父父子子”，强调“子为父隐”，强调亲疏远近。在面对自然界和社会时，中国文化也不象西方文化那样具有明确的规律或标准，而是采取协商的、中庸的、和谐相处的态度，所谓的“天人合一”就是如此。显然在这种与西方文化完全不同的情境中生成的中医知识不可能象西方的科学知识那样得到普遍有效的辩护。甚至“普遍性”这个词在中医中也是格格不入的，因为中医从一开始就不是普遍化的理论，而是实用的技术。中国文化中本来就没有先天的“普遍性”思想。¹¹

二十世纪六十年代，著名的科学史与科学哲学家托马斯·库恩在他那本划时代巨著《科学革命的结构》中，提出了“范式”的概念。即不同的范式之间是不可通约的。¹²虽然库恩本人并未提出“地方性知识”的概念，却往往被认为起到了开创性的作用。库恩告诉我们，任何科学共同体都带有历史的成见，因而是一种局部的情境。重要的与其是分析普遍有效的方法，毋宁描述特定的历史情境，以及在这种情境中实际有效的范例。他所谓的“不可通约性”的意思是，不同情境之

¹¹ 有人指出，中国文化中有“天下大同”的观点。但是这并不能说明中国文化中具有先天的普遍有效性观念。因为所谓“天下大同”只是一个想要达到的理想，它最多是后天达到的，而不是先天具有的。

¹² 托马斯·库恩：《科学革命的结构》，金吾伦、胡新和译，北京大学出版社，2000年。

间不存在可还原的共同基础。正如中医和西医之间没有共同基础，中国文化和西方文化之间不存在共同基础一样。

四、对话与商谈

通过上述论述，我们很容易得出这样的结论，即解决地方性知识与普遍性知识的矛盾也许在很大程度上有助于解决中西文化冲突的问题。那么如何解决这对矛盾呢？

圣经里讲过这样一个故事。¹³很久以前，人类祖先居住在繁华的巴比伦城，他们拥有共同的语言。他们为了传颂自己的赫赫威名，决定在巴比伦修一座通天的高塔。因为大家语言相通，同心协力，阶梯式的通天塔修建得非常顺利，很快就高耸入云。上帝耶和华得知此事，又惊又怒，因为上帝是不允许凡人达到自己的高度的，不允许他们有这种狂妄的征服世界的野心。为了阻止人们的建塔行动，上帝便让人世间的语言发生混乱，使人们互相言语不通。人们各自说起不同的语言，感情无法交流，思想很难统一，就难免出现互相猜疑，各执己见，争吵斗殴。隔阂和分争便接踵而至。修造工程因语言纷争而停止，人类的力量消失了，通天塔终于半途而废。

这个故事有着深刻的隐喻内涵。它首先要求人们放弃先天的普遍主义预设。很显然，在普遍主义预设下，所谓的地方性知识或地方性文化就是弱势的，边缘的。普遍性是对差异性的消解、压制和遮蔽。当西方人的“雪”（snow）概念与爱斯基摩人的20多种陈述雪的语词相遇时，前者必然对后者造成压抑和取代。所谓的“中医西化”就是这种情况，它不仅不能使中医发扬光大，反而丧失了其自身的特质。当全人类的知识体系按照西方标准的科学框架和术语座标重新整合为普遍性的整体时，有多少因时而异的东西将被抽象掉或遮蔽住，越是具体而微妙的东西越容易遭到忽视和忽略的厄运。当一种文化不断地寻求外来的普遍“真理”时，却发现真正需要解决的问题仍然是地方性的（local）问题，那些地方性问题才是生活中的切身问题。而这些地方性问题却不是用那些外来的普遍“真

13 《旧约·创世纪》11：1-9。

理”所能解决的，因为这些问题有自己生成的历史情境。

但是，如果人与人之间完全没有共同的前提，完全不可通约的话，那么知识怎么来呢？其实故事中语言不通的人们并不是完全不能交流，只是交流受到了限制。正如库恩指出，不可通约性并不代表不可交流或不可翻译。¹⁴人们的理性并非无所不能，而是具有一定的尺度。正如哈贝马斯所指出的，所谓的“交往理性”并非人类的自然天赋，而仅仅是一套社会实践。人们在某一尺度上彼此倾听，相互谈论，提出论证以便最后达成一致，遵守最后的一致意见。知识不过是人们通过由于达成共识的成就而已。

那么，共识如何达成呢？哈贝马斯的方案是构造所谓的交往的“理想共同体”和“现实共同体”。所谓“理想共同体”是指具有理想条件的交往共同体，即共同体成员之间的交往应当（ought to）具可理解性、真实性、真诚性、正确性。理想交往共同体最终能够达成一致和共识，即普遍有效性。但是请注意，这个普遍有效性并非先天预设的，而是以多元社会为前提。在面对多样的文化传统、多极的政治主张和多元的价值共存的现实时，很容易导致相对主义的盛行。但哈贝马斯却试图通过理想交往共同体的构造，通过协商的方式来达成普遍的共识。

当然，理想的交往共同体仅仅是一种理想，它是“反事实的”。事实上我们都置身于现实的交往共同体中。现实的交往处处都要面临障碍，障碍不仅来自于共同体成员之间的情绪以及理解能力上的差异，并且还与传统带给共同体的成见，以及由于现实的利害关系而产生的种种自我欺骗和武断有关，这些都会导致理解上的系统扭曲。现实的交往情境中还存在着权力的影响，乃至暴力的胁迫等强制性因素。因此，尽管在现实中也能达到意见的一致，但是却无法保证总能达到一致。正因为如此，哈贝马斯才预设了某种不带强制、不含扭曲的理想的交往情境。

不论哈贝马斯的方案是否可行，至少对话与商谈是目前解

14 参看Thomas Kuhn, “Commensurability, Comparability, Communicability”, in *The Road Since Structure*, eds., James Conant and John Haugeland, The University of Chicago Press, 2000.

决普遍主义与地方性知识、东西方文化、现代性与非现代性等冲突的可选择方案之一，也许是最行之有效的方案之一。

（作者单位：中国科学院）



基督教与中国文化

三谈“ABC神学” ——“西学中源说”的幽灵再现

谢选骏

2002年6月7日至10日在宾夕法尼亚州费城召开的“第七届北美华人基督教与其它宗教学者学术研讨会”上，笔者曾经提交《“ABC神学”——中国古代自发地产生过基督教？》¹一文，意在揭示中文世界正在发生的宗教混合现象，即在A、B、C等不同宗教的不同神明之间进行互换，通过张冠李戴，指鹿为马，从而达到改变原有信仰内涵的目的。

2003年6月6日至9日，加利福尼亚州洛杉矶的“第八届北美华人基督教与其它宗教学者学术研讨会”上，笔者再度提交《再谈“ABC神学”——如何消除中文世界的混合主义》²一文，指出“ABC神学”的方法是不合《圣经》的，而处理精神现象的态度应是：“文化归文化，启示归启示”。圣经意义的启示就是神学家们所说的“特殊启示”，而圣经意义的文化就是所谓“普遍启示”，其内涵包括宗教迷信、科学艺术、人文主义世界观等所有“人类的发明创造”。

现在，笔者三谈“ABC神学”不是基督教传播媒介特有的现象，而是中国民间文化的病态产物，是“指鹿为马”、“六经注我”的末流。

1 该文发表在《基督教与中国》第二辑（2004年）上。

2 该文发表在《基督教与中国》第三辑（2005年）上。

一，“石破天惊的新说”

吉林有一位教授宫玉海，提出一个新说：耶稣就是中国上古“五帝”之一的颛顼，他死而复活后，回到了中国，墓葬则在吉林省扶余县。³

他认为《山海经》并非神话而是“信史”，是以中国为中心的“天下志书”，堪称一本难得的“博物志”，是黄帝等几任统治者先后派人去世界“六大洲”考查后所形成的“调查报告”，大约成书于四千多年前。他发明了“世界三大宗教皆起源于中国”、“伊甸园在中国云南”等观点。

他的“证据”如下：基督教创始人耶稣的原型，乃是“五帝”中顺序排第二的颛顼，也是轩辕黄帝的孙子、少昊的侄儿，其父是“降居弱水”的昌意。他诞生在“若水”即“西方之水”，如《山海经》等古籍所载的“若木”即“西方之木”。可见颛顼生于西方。后来他的封地在扶余，为高阳之国，方圆三百里。这和耶稣出生地巴勒斯坦的伯利恒是一致。

“颛顼和耶稣其实是同一个名字”：“颛顼”又读作“瑞须”，而“书”、“稣”也读作“须”，所以“颛顼”又可读作“瑞稣”。另一方面，“耶稣”在古希腊文中为Jesous，翻译成汉语为“乔舒亚”。而后人尊称颛顼为“颛顼爷”，在古音中，“亚”、“爷”读音相通，所以“颛顼爷”与“乔舒亚”是一回事，希腊语中的“乔舒亚”（耶稣）就是颛顼。而“颛顼”与“拽恤”同音，也有“拯救”之意。

据宫教授“研究”，犹太人本身就是从中国迁走的，应在中国寻根。他们是炎帝神农氏之后，姜姓，封于郅⁴，所以号“有郅氏”，也就是“犹太”。例如，从宗教信仰上看，犹太人信仰上帝耶和華，而中国人特别是在帝誉时代，对上帝的崇拜是特别虔诚的。“上帝”一词，在我国古已有之，而且是上古人民崇拜的神。帝誉的“誉”字，古读go，与英语的中的god（上帝、圣人）相同。

3 《〈山海经〉与中国文化论文集》第三辑。

4 今陕西省武功县一带。

“死而复活”在事情，颛顼与耶稣身上都曾发生过。《山海经·大荒西经》里这样记载：“风道北来。天乃大水泉。蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复稣。”宫先生解释说，“风道北来”是说传教者从北方而来（当指颛顼）。“天乃大水泉”，“天”即“天方”，指西方。上古时中国人的方位称呼是：西方为“天方”⁵，东方为“人方”；北方为“鬼方”；南方为“兽方”。“泉”指源泉。这两句话说的正是《圣经》中所说的大洪水的故事，是说洪水是从西方发源的。“蛇乃化为鱼”，是指当地居民由蛇图腾转化为美人鱼图腾。“鱼妇”按古音与“以埽”相通，“以埽”即以色列；“鱼妇”也可以看成是美人鱼。我国长江中就有“美人鱼”（《梦溪笔谈》等古书记载），而美人鱼图腾是波兰人（即古籍中的“亳人”）的图腾，犹太人也来自于“亳”，所以很可能也是以美人鱼为图腾的。这句话是说犹太人从东方西迁之后，统一为以色列国，并由蛇图腾转变为美人鱼图腾。最后一句则指颛顼“死而复活”无疑。宫教授说，《大荒西经》记载的地点在现今中国西部更远的地方。这一段话语言虽简练，但所记述的内容明显是西方也就是中东地区的一段历史。因为“颛顼复活”应是一个重大的历史宗教课题，所以很可能当时就已成为人们庆祝的一个盛大节日——复活节。对如此重大的事件，作为上古博物志的《山海经》一书有所记载也是理所当然的事情。后来基督教中的“复活节”则很可能是以此为蓝本。

有人不禁会问：既然耶稣的原型是颛顼，但他为什么与颛顼在时间上相差了近三千年？不要小看上述言论的荒渺无稽，基督教界不是也有人提倡“老子的圣人就是耶稣基督”一类的“启示”吗？看来问题不是出在基督教，因为宫教授并不是基督徒；问题更不是出在圣经，而是出在我们望文生义、不求甚解的老习惯上面了。何以见其然呢？下面再看一例。

二，埃及女神在中国

有篇在互联网上广为流传的考证文字《埃及女神在中

⁵ 今天人们所熟知的《天方夜谭》里的天方，即是西方。

国》说，“每”字之所以有“母”，和埃及文字有关，埃及文的“每”写为“麦禾状头饰”与“女”或“母”的组合，而麦是从西亚传入中国的，因此“每”字在商周时期，描绘的是“西方来的女人”，且是古埃及玛特女神（Ma’at）！而“每”在中文里有“常”的意思，也与Ma’at女神所代表的“公理”性质相近。甚至，“每”的早期发音很可能就是ma-at，后来经转译，逐渐演变为现在的mei（国语）或mui（台语）。

还有“悔”字，就是象征Ma’at的“真理的羽毛”就要与死者的心脏分别放在灵魂天秤的两边称量，其字形正是由“每”与“心”组合。

至于华夏传说中的“蚩尤与黄帝大战于涿鹿”，就更有意思了，竟然可以和《圣经·乔舒亚记》中提到的“信仰巴力的耶律哥人与信仰耶和华的犹太人大战于耶路撒冷地区”的事迹一比，而且在几个主要名称的发音上几乎是相同的：

1. “蚩尤”音近Jericho（即“耶律哥”）。
2. “炎黄”音近YHWH（即“耶和華”）。
3. “涿鹿”音近Jerusalem（即“耶路撒冷”）前面的两个音节——Jeru。

对于这种虽然是远远相隔于两地，但却在文化内容中出现名称雷同的现象，我们可以称之为“文化平移”（culture shift），例如从台北市的街道名称可以看到整个中国大陆的缩影，万年以后没有人能搞清楚，到底是台北市抄袭了中国大陆，还是中国大陆移植自台北市？

从历史的时间坐标来看，夏朝的年代大约在公元前1750年以前，而希伯来人乔舒亚（Yehoshua或Joshua）攻占耶律哥的年代则大约在公元前1210年左右。因此，我们可以推论，耶和華（YHWH）的信仰很可能是起源于华夏地区，而非起源于希伯来人。亦即，希伯来人的神——耶和華（YHWH），正是华夏文化中的“炎黄”（Yian-Huang）。古代流离失所的希伯来人一直在寻找耶和華（YHWH）承诺要给他们居住的“应许之地”，其实真正的“应许之地”很可能不是古代中东地区的迦南（Canaan）或西奈半岛（Sinai），也不是古代西亚地区、两河流域的Shinar⁶，

⁶ 中文译为“示拿”。

而是远在东方的耶和华(YHWH)信仰起源之地--Sina⁷。

不要小看上述“文字研究”的惊世骇俗，不是也有人在《上帝给中国人的应许》一书运用同样的手法，在“传教”吗？两相对比之下，不能不承认，这两批人用同样手法和同样论据，在证明截然相反的神学，结果只是证明了自己的神学是建立在文字游戏的沙滩上的。

三，老子VS. 圣经

美国加利福尼亚州有个“神州传播协会”，其传道人远志明的《老子VS. 圣经-跨越时空的迎候》的第五章“启示者说”的第一节“老子秉受启示”，提供了ABC神学的一个活生生的例子：

什么是启示？

“启示”(Reveal)一词，《圣经》希腊文原意是“将面罩掀开”，指上帝将自己展示给人。后来基督教神学提炼出一般启示与特别启示的概念，尽管这两个概念并不见于《圣经》，一般信徒们对此也不大在意，神学家们却喋喋不休地争论了一千多年，至今仍作为识别信仰纯正与否的分水岭之一。我想起当年也有不少识别真假马克思主义的分水岭，每一个都后果严重，碰不得的，于是今天我也不碰什么，只是按照中国话的一般含义来使用“启示”一词。对中国人来说，启示就是“启发、开导”。

启示与学问的路子正好相反。学问是无知的向有知的学习、求问，启示则是有知的向无知的启发、诱导；追求学问是主动的，领受启示是被动的；学问摆明了人人可学，启示却内含着并非人人能懂；善积学问者靠勤奋而充实，善得启示者靠谦卑而虚己；大学问在于才，大启示在于灵；学问越积越浓，启示越得越淡；学问渊博到出口成章，启示精深到哑口无言；有了大学问了不起，得了大启示就不见了……正所谓“为学日益，为道日损；损之又损，以至于无为”（《老子》48：1）。老子笔下的道，凭人的智慧学问是不能企及的，但道将自己启

7 拉丁文对华夏地区的称呼。

示给人，既是可能的，又是必要的。

.....

远志明因此断言“《老子》是神圣启示之作”：

为什么说《老子》不是人为的学问，乃是道的启示呢？远志明的理由如下：

一就老子的原则来说。众所周知，他强调“拒绝学问，抛弃知识”，要“塞住通达的感官，关闭认识的门户”，要“内心虚化到极点，持守安静到纯一”（《老子》19：1-2；52：4；16：1）。这就是“虚”的状态：虚己、虚空、虚静，由虚而空，由空而静，最后达到“掏空自己、专心倾听”的境界；如此，大道才会光临。相反，世人常常处于“为”的状态，为己身、为知识、为德行，这就等于以自己的“有为”，而与大道的启示无缘了。由此可见，老子之道不仅不是人的学问，却要弃绝人的学问才能得着。这便是道的启示了。

二就老子的描述来说。大道之像、大道之实和大道之名，均不是人的理性和科学所能触及的。比如他说大道空虚无形，却能力无穷，渊远深奥，是万物的祖宗，像是在众帝之先（《老子》4：1-3），这种宏伟大胆的宣告，岂是做学问做得出来呢？这显然是属灵的异象。又如老子说“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，抟之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一”（《老子》14：1-2）。既然视之不见，听之不闻，抟之不得，老子何以有见有闻有得呢？显然是老子秉受了大道的启示。这样的例证还有很多。举凡老子谈及大道和圣人的风范、作为、本性、能力，语言那样玄虚而又真切，态度那样谦卑而又确凿，使人不能不想到，老子一定看到了常人看不见的、那面罩背后的“真面目”。

三就老子的自述来说。他曾直接谈到自己的所见所闻均是来自大道。二十一章，他在描述了大道是最高的道德境界、其中有真理有信实之后，接着便说：“从古到今，他的名字从不消失，好叫人们看到万物之父。我是怎么知道万物之父的情形呢？就是由他而来”（《老子》31：4-5）。这无疑是考查老子思想来源的最确切的证据。五十二章末五十三章初（本来相连，分章是后人的事），老子再一次肯定地说：“借着大道洒下的光亮，复归其光明之中，就不会留下身后的祸殃，就叫

承袭永恒。这使我对大道确信不疑，行于其中，唯恐偏失”（《老子》52：6；53：1）。可见老子是在大道的光明中确信大道，在体悟了永恒后描写永恒。五十四章，老子接着说，那完善者，即道，他建造的不能拔除，他保守的不会失落，应当子子孙孙祭祀敬拜他，永不停息。若以此教化天下，恩德必遍天下；若以此观察天下，则必知晓天下；“我从何知晓天下之事呢？就是从这里”（《老子》54：4）这表明老子对世界是“以道观之”的：世上万事均取决于当事者与那完善者的关系。我们知道老子偶有议论世事，总与常道常情常理相反，然而却言之凿凿、气势磅礴，谁欲反驳，已先自觉浅薄气馁了。这是为什么？老子以上天大道为根据，以神圣启示为依托，根深蒂固，中气通天！六十七章，老子用了“我的道（我道）”一语，行文不远处的七十章，又有“我的话（吾言）”、“我所知（我知）”、“我所有（我者）”数语，直接宣告其言有根，其事有主，世人不认识这根源这主人，故不能明道更不能行道，然而这愈发表明道是“真宝贝”。老子暗示，这“真宝贝”是那位外表粗麻衣的“圣人”要带来人世的（《老子》70：1-4）。在一篇五千多字的文章中，竟有这么多处，作者反复讲述自己“何以知”、“介然有知”，又直接陈明自己的“根源、主人”，这是极不寻常的作法。再考虑到老子不断使用“吾不知、孰知、不可名、强为之、强名之、恍惚、窈冥”等字眼，事情就很明显了：老子之道来自超学问、超实证、超理性的神圣启示；道之出口，出自道也。

.....

显然，在远志明那里，《老子》和《福音书》具有同等的性质，不是哲学书，而是“神圣启示”。远志明表达的是一种相当典型的ABC神学的套路。我们必须拒绝之。

四，神州也会忏悔

远志明《神州忏悔录》也明白认同了ABC神学。例如其第一部“敬虔时代”的“天人论”：

“西周灭亡以先的两千多年，敬虔无疑是神州大地上的主旋律。此后的两千多年，主旋律则是不敬虔。神州先祖的敬

虔，不像不敬虔的后代所断言，是出于愚昧无知的迷信；恰恰相反，是由于先祖知道——也许是通过一代又一代的神圣传说和回忆，也许是因为心灵的纯朴而感通着神灵——他们依稀知道中国人的来源是皇天上帝；他们像初生的婴儿，没有智能的渊蔽和知识的淀垢，在时间和空间上离上帝都是那么切近。”

“《圣经·创世记》一至十一章的内容梗概，是人类各宗族同一的史前史。此后《圣经·旧约》记述了亚伯拉罕为始祖的犹太民族史，神州大地上展开了黄帝为始祖的中华民族史。噢，仿佛有一根玄秘的丝带维系着两个古老民族的原始灵魂，仿佛有一阵无形的灵风将这一段 神人相交的史实吹遍了约旦河与黄河。我们看见千古流云一般的传说中，有普天之道的影子，这影子投在不同的土地上，投在不同的宗族中，投在不同的语言里，有的分明，有的模糊，犬牙交错，不一而足，却是用纷纭见证着独一，用缥缈见证着真实，从亘古开始，仿佛不会有终结。”

.....

远志明如此说，好像古代中国曾经是一个“犹太教”国家。

《神州忏悔录》第二部“智慧时代”的“道统论”也明白认同了ABC神学：

“尧舜禹、文武周公深知，凡是人，不论君子小人，都有不善之性，故率领人民仰望上帝的圣善和公义，靠上帝抑恶扬善。”

“当昊天上帝的权威在中国人心中消失，隐秘的罪性便如黄河决堤，一泻千里。没有了共同的天父，原来的兄弟姐妹便一如陌路相遇乃至狭路相逢的人，满是隔膜、谋算、吞噬、杀戮，直到杀出一个‘人上人’来。强人的权威终于代替了上帝的权威。法的真正权威确立在人与人的制衡上。人与人的制衡确立在人与人的平等上。只有在昊天上帝面前，穷人与富人、君子与小人、强者与弱者、智者与愚者，才会有平等的自我意识和相互认知。”

.....

远志明如此说，好像古代中国曾经是一个“基督教”国

家。

《神州忏悔录》第三部“人本时代”的“兴亡论”也明白认同了ABC神学：

“翻开中国历史年表，你可以清楚看到：自从中国人离弃了上祖道统，告别了敬虔时代，就陷入了周期性的自残自虐，每况愈下，直到精疲力竭，沦落异族之手。”

……

在我们看来，远志明这种说法，是“物质变精神”、“精神变物质”的唯物史观的翻版，和基督教毫不相干。

《神州忏悔录》第四部“回归时代”的“信仰论”也明白认同了ABC神学：

“当中国雄心勃勃跨入二十一世纪的时候，回首1840年以来的开放与蜕变，没有人否认这是一件好事，尽管是一件痛苦与屈辱的好事。这个数千年未有之变局，不是中国人自觉拣选的，中国人是被打着逼着迫不得已勉强怨恨中卷入这场变局的。也不是西方人好心来帮忙，西方炮舰背后不过是一群利欲熏心的商人和恃强凌弱的政客。叫它命运也好，叫它时势也好，两个世纪以来激荡着中国的那股力量，既不是出自中国，也不属于西方，乃是冥冥之中天道上帝的恢宏意旨。”

……

在我们看来，远志明把利欲熏心的商人和恃强凌弱的政客所体现的那种“命运”和“时势”说成是“冥冥之中天道上帝的恢宏意旨”，正是ABC神学的特点：“命运和时势=天道上帝的恢宏意旨”，这不成了希腊神话吗？哪里还是“基督教”？

五，“ABC神学”的背后是“西学中源”说

早在1664年，钦天监李祖白署名的《天学传概》，公开宣称基督教是最古老最完善的宗教，也为中国上古所信任。因为伏羲氏本是亚当的子孙，由犹太国迁来而成为中国的初祖，这就是所谓“西学源出中国”论。此说牵强附会，却对清代学术影响很大。

原来明朝末年，耶稣会进入中国传教时，担心中国人的戒心是其传教的障碍，因此竭力将西学与儒家比附，从中国

经典中寻句摘字，以天主教的“天主”附会先秦儒家经典中的“天”和“上帝”，以此表明天主教与中国思想的相通，确立了“学术传教”路线。其用心就是名义上尊用中学，通过在中学与西学之间建立联系的办法，缩小中西学术的隔阂，使西学不至于被保守派目为异学。“西学中源”说沿着中西方人士“心同理同”和“天子失官，学在四夷”的思路，甚至可以把西方天文学的源头追溯到中国的夏商时代，从中西吻合说进而推断西方天文学是从中国传去的。

与“西学中源”说相对待，清初从教人士曾一度宣传过一种中国人种西来说和中国文明西来说，这些显非中国信徒的创论，而是来华的耶稣会士的大胆假说。它同“西学中源”说一样，都是在利用中国经典附会天主教和李之藻、徐光启等人的“东海西海，心同理同”等思想的基础上发展而来，但两者的结论恰好相反。比起“西学中源”说，中国人种文明西来说更加牵强，它并非现代人类学所说的“三大人种同出非洲”，而是以一句“考之史册，推以历年”，就断定伏羲为天主的第十三代子孙，中国人种为犹太人的苗裔，甚至中国的君臣告诫、圣贤垂训，都说成是与圣经启示具有同等的地位，是相当典型的“ABC神学”。“西学中源”说作为“ABC神学”的一个分支，本身还随着时代和学风而变化，到了清末，有些人借此说引进西学，另有些人藉以贬低和抵制西学。

清人入主中国，本来并不避讳称“夷”，1729年雍正还坦然表示：“且夷狄之名，本朝所不讳”，他只是抬出《孟子》云：“舜，东夷之人也；文王，西夷之人也”来强调“惟有德者可为天下君”，不在于夷夏之别。但清人的汉化，两代人以后就开始不知不觉以“夏”自居了。这正是康熙亲倡“西学中源”说的背景。清人的两难处境在于：需要西方天文学来制定历法、耶稣会士帮助办外交、西方工艺学来制造天文仪器和大炮、金鸡纳来治疗疟疾等等；又要继承中国几千年来的老习惯，以“夏”和“天朝上国”自居。因而“用夷变夏”的现实日益成为令人头痛的问题。在这种情况下，康熙提倡“西学中源”说，不失为一个巧妙的解脱办法。这样既能继续引进、采用一些外来文明的成果，又减弱了内心的不适应。此说的提倡者希望以此来提高自尊和自信。

六， 结语

具体到我们当前的处境，“ABC神学”用的是基督教语言，传播的其实是“一般华人在生活、风俗、习惯、传统经常出现的行为模式或是价值观”，例如像几百年以前的“西学中源”说，和福音信息毫无关联，完全是“根据民间宗教或某种思想构架所形成的”。至于现在的“老子VS. 圣经”、“神州忏悔”等“神州传播”，则是“山沟里出马列主义”等神州理论在基督教传播媒介里的体现，基督的精兵不可不防。⁸

〈作者单位：旅美学者〉

8 本文参考数据：1，周长庆：《“石破天惊”一新说——耶稣即颡项，墓葬在扶余》；2，王扬宗：《“西学中源”说在明清之际的由来及其演变》；3，杨小明：《黄宗羲是“西学中源说”的最早提出者吗？》；4，江晓原：《试论清代“西学中源”说》；5，李美基、鲍博瑞、唐妙娟：《上帝给中国人的应许》，道声出版社1996年；6，远志明的《老子VS. 圣经-跨越时空的迎候》，宇宙光出版社1997年；7，远志明《神州忏悔录》，校园出版社1998年。

基督教文化与当代中国民族精神的信仰化育

王天民

民族精神之于民族的重要性，如同人的灵魂之于人体的重要性。一个人失去了灵魂，也就失去了生命；一个民族失去了民族精神也会存而如亡，存而不兴。正是因为如此，具有远见卓识的文化精英无一不重视和强调民族精神的振兴。鲁迅先生在《中国人失掉自信力了吗》一文中强调，“中国历来就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人”，并盛赞他们是“中国的脊梁”，认为那种恤民、爱国、坚持正义的精神就是中华民族的民族精神。德国哲学家马克思·韦伯所著的《新教伦理与资本主义精神》更是誉满全球的论述民族精神的经典，他所强调的那种勤俭创业、克己守信的精神，虽然不是某个特定民族的精神，却是近代以来把众多资本主义国家引向富庶强大的精神。

民族精神的重要性可以说是通行的常识和共识，然而，人们在如何培养和塑造民族精神上却存在区别和分歧。培养和塑造民族精神除了需要教育引导和政治宣传之外，还需要信仰化育，前两个方面已引起人们的足够重视，对于第三个方面，特别是基督教信仰在化育民族精神方面的积极作用人们往往重视不够。为此，本文立足于全球化的时代背景和全面开放的中国国情，尝试探讨基督教文化在构建当代中国民族精神的信仰基础方面所发挥的积极作用。

一、信仰是民族精神的根基

民族精神是一个民族的生命航标和力量源泉，它能激励一个民族在奋争中度过苦难的岁月；它能指引一个民族在顺境中锐意进取；它能鼓舞一个民族战胜外来的侵犯掳掠；它能引导一个民族克服内在的劣根顽疾；它能调动一个民族整体众志成城团结一致；它能催迫个体返身自省彰显良知。

民族精神之所以能发挥出如此重要的作用，是因为一个民族虔诚地相信它，忠诚地维护它。人们对民族精神不是表面地附和，而是发自内心地敬仰，不是此一时彼一时地应酬，而是始终如一地尊奉。离开了虔诚的信赖和依靠，民族精神就成了无足轻重的虚无飘渺的存在，而这正是一个民族最大的灾难和悲哀。中国古人说“哀莫大于心死”，对于人是这样，对于一个民族又何尝不是如此？失去了对民族精神的信心和信念，一个民族谈何生机和希望。正是因为如此，鲁迅先生对旧中国民族精神的羸弱充满了“哀其不幸，怒其不争”的悲愤哀怨之情。

那么怎样才能使国民保持昂扬的民族精神，避免民族精神的“心死之哀”呢？唯一的途径就是使国民保持对民族精神的信心，因为民族精神之所以能够在国民中唤起志气、激情和斗志，就是因为国民对民族精神保持了坚定的信心和信念，相反国民对民族精神失去了信心和信念就会导致民族精神的羸弱，甚至会导致民族精神的心死之哀。那么如何使国民保持对民族精神的坚定信心呢？那就需要把对民族精神的信心和信念上升为信仰，或从信仰中化育出对民族精神的信心和信念，这一点是由信仰的特点及其与信心和信念的逻辑关联决定的。

信仰是绝对接受和维护，是不容置疑和犹豫的发自灵魂深处的虔信，而信心和信念则是可以质疑动摇，甚至是浮浅短暂的相信，这是信仰与信心、信念的最大区别。信仰是从信心和信念中深化、升华而成的，这是信仰和信心、信念的最基本的逻辑关联性。二者的区别决定了把对民族精神的信心、信念升华为信仰，或从信仰中化育出对民族精神的信心、信念的必要性，二者的逻辑关联决定了这种深化或化育过程的可能性。

任何信仰对信仰者来说似乎都具有不证自明的先验合理性，然而事实上，信仰对信仰者来说并不是与生俱来的，也不是凭空生成的，而是来自于信仰者的生活阅历和人生体验，并在其生活阅历和人生体验中不断凝化和巩固。在生活阅历和人生体验的过程中，“信心”既是信仰形成的逻辑支点，也是经验向超验转化的逻辑支点。信仰确立的过程，是从“对经历了多次验证的事例或规律怀有信心”，发展到以此类事物或规律作为生活的信念，再到把此类事物和规律升华为生命中的信仰。“多次的重复，反复的验证”既是“信心”、“信念”和“信仰”逐次深化的原因，也是人们超越经验的认识，形成超验的信仰的原因，因而它们之间的互动关系表征着信心、信念与信仰之间所存在的动态逻辑关联。

当然，我们既可以通过把信心、信念升华为信仰的方式维护和坚定民族精神，也可以通过运用信仰化育信心的方式坚定和巩固民族精神，而且这两种途径也不是孤立割裂的，而是交互运用，互动共存的。只不过要结合各个民族的文化传统和信仰状况着力于其中的某一方面。例如有着悠久的信仰传统和浓郁的基督教文化的欧洲国家就宜于利用民族的信仰传统化育出国民对民族精神的信心，马克思·韦伯所揭示的《新教伦理和资本主义精神》就是按照这一途径产生的。那么对于与欧美国家存在重大文化差异的中国，应通过什么方式为中国的民族精神奠定信仰基础呢？这就需要具体分析中国特有的文化传统和信仰状况，但是有一点是肯定的，信仰是民族精神的根基，从根本上维护和巩固民族精神，必须从构建合理的信仰基础入手。

二、当代中国民族精神的信仰困境

中华民族是一个有着悠久历史文化的民族，在历史上曾经出现过儒家思想主导信仰传统，多种信仰文化并存于各代的状况。春秋战国以来，特别是汉唐以来儒家思想一直主导着人们的信仰观念，但是其间儒释道等信仰也在各个朝代同时并存，甚至在某一时期其中某种信仰还占据了主导地位，例如汉朝前期道家思想曾经主宰着人们的信仰观念，南北朝时佛教曾盛极一时。但是，伴随着新中国的成立，旧的信仰观念也走到了历

史的尽头。如果说这种变革是由政治制度的变革所引发的文化观念的变革的话，中国的改革开放和市场经济体制的确立，则从社会存在的基础层面彻底终结了旧的信仰传统，过去的任何一种信仰观念都不可能在当代中国复兴甚至复苏了，因为它们的本质和存在模式背离了当代的时代精神，失去了生活基础。

盘踞中国两千余年的儒家文化（也可以称为儒教），主导着封建时代人们的信仰，宣扬天人感应、家国同构、天人合一的信仰观念，并且通过封建教育考试制度来灌输和强化，目的是为了论证封建集权统治的合理性，对人们进行思想禁锢。这种具有强制和愚弄属性的信仰，在封建统治时期也往往导致道貌岸然、口是心非的情况，那么在封建统治已告终结，专制统治臭名昭著的当代社会，具有愚民之嫌的儒教肯定会被人们普遍唾弃。

当然有的学者从儒教中引伸出民本思想和忠孝礼仪观念则应另当别论，但无论如何发挥也不能把儒教升华为全民的信仰。其实，从儒教中引伸出的民本思想，与当代社会盛行的民本观念意义并不相同，当代的民本或人本思想是近代思想启蒙的产物，它强调的是个性和个体的自立性、独创性和自由性，与其对应的是民主法制的政治体制。而儒教中的民本思想则从属于天人感应、家国同构的专制集权思想体系，它是封建皇帝、官吏的治民策略，体现的是人对人的依附性，特别是民对官的依附性，与其对应的是人治、专制的政治体制。至于从儒教中引伸出的忠孝礼仪观念虽然在家庭和熟人生活圈内还非常必要，但是也不能把它强调为通行的基本生活规则，更不能把它抬高到信仰的高度，因为现在毕竟是以民主、平等、法治为基本理念的市场经济的社会。

道家的思想在当代中国也不能成为普世性的信仰，更无力担当当代中国民族精神的信仰基础。因为道家推崇弃圣绝智的制度模式和自然无为的生活理念，前者与规则日益缜密完善的现代法治社会格格不入，因而是空幻的制度设计，后者有违于彰显自我、积极创造的时代潮流，不能被公众所遵从，只能被少数隐逸人士所践律，因而不可能为当代中国的民族精神提供信仰支撑。诚然，有的学者从道法自然的理念中引伸出了尊重顺应自然，维护生态平衡的必要性和重要性。我们不能说他们

的主张没有见地和意义，但是我们也不能把道法自然的意义拔得过高，认为道家的思想已经达到甚至超过了现代人的思想。因为思想的发展遵循历史的原则，从总体上来讲后代人的认识总比前代人的认识更为深刻和丰富，因为后人比前人拥有更多的历史。因此道法自然的理念对现代的环境保护理论以及生态伦理的启示意义是有限的，正如马克思所说，问题只有在解决问题的条件具备之后才能被提出来，古人没有遭遇到当代人所遭遇的生态环境问题，也不会从保护生态的角度提出生态问题。用中国古人的话说就是，“不执不通，无色不空”，只有经历过了才能真正地看透看破，不为假象所惑，中国古人对自然生态问题的思考缺乏生存论基础，因而不可能达到现代人的思想水平，更不可能超越现代人。因此，道法自然的理念，只具有有限的理论借鉴和启发意义，不能把它置于信仰的高度。

佛家的信仰在当代中国也不可能成为民族精神的信仰基础。从佛家的修行方式来看，它是出世性的，脱离正常人的生活生产方式，全身心地投入到斋戒修行当中。例如，规定要戒除婚姻家庭生活，脱离生产实践到寺院中修行。如果一个国家中的所有人或多数人都按这种模式生活的话，谁去生产，谁为这些修行的人提供生活资料呢？毫无疑问，这种信仰模式不具有普适性。当然，信仰佛教也可以不脱离生活和生产，在家修行，在家居士就属于这个类型。但是，这并不是修行佛教的主流模式，基本的修行模式还是出家修行。而且，从佛教的信仰理念来看，也不会被人们普遍接受。因果报应、扬善罚恶，特别是罚恶是其基本理念，在佛经中不但宣扬神佛、菩萨和天堂，而且宣扬妖魔、恶鬼和地狱，而且后者的数量和给予人的可怖感受，远远多于前者所给予的安慰和希冀。而且在很多时候人在世俗生活中难于辨别真正的善恶，人在生活中自然会如履薄冰，如临深渊，惴惴不安。加之佛教重视来世的报应，视今生的俗世生活如梦幻，从而降低了人的生活激情和动力。总之，无论从修行模式还是信仰理念来看，佛家的信仰都不足于为当代中国的民族精神提供信仰支持，至多可以为当代的社会的发展提供某些文化资源，例如它的戒杀观念能够启发人们珍爱生命、关爱自然。

为了说明传统的信仰已无力支撑当代中国的民族精神，我

们简单地分析上述三种最基本的传统信仰，当然中国的传统信仰不止以上三种，由于它们都无力为当代中国的民族精神提供信仰支持，在此不再一一细述。

探讨当代中国民族精神的信仰基础，共产主义信仰是无法回避的重要问题。马克思主义理论在共产党领导下的社会主义中国处于主导地位，共产主义信仰是共产党人最高的人生信条。共产主义信仰是否足以支撑起当代中国的民族精神呢，要回答这个问题，我们必须首先认清共产主义信仰的主体构成，其次要认清共产主义信仰的理论特质。

从共产主义信仰的主体构成上来看，共产党员是共产主义信仰的主体，此外在一般群众特别是激进青年中也有一部分人坚持共产主义信仰，总之，是一部分觉悟了的社会精英，而不是全部社会成员接受和坚持共产主义信仰，尽管数量在不断增加，但是就目前的状况来说，它的主体不是社会成员的多数而是少数。当然，我在这里不是说共产主义信仰不好或不正确，而是说由于它的先进性和进步性，社会成员的大多数——一般群众还不能达到它的标准和要求，因而它还不是为社会成员普遍接受和坚持的信仰，因此，我们也不能要求所有的人都坚持和接受它，其实那也是做不到的，因为那种做法违背了信仰的自由本性。邓小平在谈到共产党员的无私奉献精神的时候也承认了这一点，他说，“只讲奉献不讲报酬，对少数人可以，对多数人不行，在短时间内可以，时间长了不行。”也就是说蕴含着无私奉献精神的崇高的共产主义信仰，只适合于少数共产党的人生信仰，而不是适合于多数一般社会成员，共产主义信仰是少数社会精英的信仰，而不是作为国民的主体的一般群众的信仰。民族精神是社会成员的大多数甚至是全体社会成员的精神追求，而不是少数社会成员的精神追求，也不能是某个政党的精神追求。如果把只适用少数社会成员或某个政党的信仰作为民族精神的基础，就会使民族精神在信仰的层面失去群众基础，就会使民族精神难以得到维护和巩固。

从共产主义信仰的理论特质来看，共产主义学说以集体主义作为行为原则，以批判革命作为行动纲领，以无私奉献作为精神追求。这些原初的理论特质在批判旧制度建立新制度的社会革命背景下，确实发挥过许多积极进步的作用，它对于增

强处于社会底层的劳动者的凝聚力、战斗力和革命斗志具有重要的意义。但是，在以个人为本位，以经济利益为内驱力，以互利共赢为交往原则的市场经济条件下，上述共产主义的那些原初的理论特质已经与当代人特别是多数社会成员的行为模式和行为追求不相契合。综合上述两个方面可以看出，无论从其目前的主体构成来看，还是从其原初的理论特质来看，仅凭共产主义信仰并不足以作为当代中国的民族精神构筑坚实的信仰基础。但是，也不能无视共产主义理论在中国意识形态中的主导地位，更不能无视为数庞大的共产党员群体对共产主义学说的信仰和追求。最为可取的思路是顺应历史的发展，结合当前中国的实际，充分挖掘利用共产主义学说中与时代精神相一致的成分，进而把那些契合于时代精神的成分与其他可资利用的信仰文化相融通，为当代中国的民族精神构建真正适应中国国情且反映时代特色的信仰基础。有人曾这样说，中国人什么都信过，却什么都没有真正地信过，中国人之所以很少有虔诚的信仰，就是因为中国人的信仰理念往往与其时代精神不一致。而要实现信仰理念与时代精神的一致性，必须首先认清当前的时代精神和信仰趋向。

三、开放的时代需要共通的信仰

当前的时代是开放的时代，开放是当代世界的基本趋向，更是当代中国的总体特征，是当代中国民族精神的最突出的内容，可以说开放的深度和广度决定和标志着中国文明进步的程度。开放是市场经济的基本特征，是在中国实行市场经济的基本要求。开放对中国来说既是经济体制的重大变革，又是文化观念和政治制度的重大变革，因此在中国开放与改革是相提并论的。因为在实行市场经济之前的中国，无论在经济、政治还是文化领域都处于封闭状态，缺乏灵活自主性和对外开放性。改革开放政策的实施，特别是市场经济体制的确立从根本上扭转了这种全面封闭的状况，开启了日益全面深入的开放的时代。

时至今日，经济体制改革步入了攻坚阶段，僵化的政治体制、保守的观念意识已成为进一步开放的深层羁绊，而且两

者相比较而言保守的观念意识的变革更为根本和关键。制度总是有人执行和驾驭的，没有观念意识的全面开放和彻底变革，政治体制的变革只能成为表面现象，其精神实质和深层理念不会改变。因此要适应开放的时代精神，必须变革保守的意识观念，特别是深层的信仰理念。

与开放的时代精神紧密关联的是融通的精神。不同的经济体制、社会管理模式和文化观念的融通性，决定了经济政治体制以及文化观念开放变革的必要性和可能性。如果不同的经济政治体制和文化观念是绝对两极对立、不能融通的，也就没有必要进行经济政治体制和文化意识的改革开放了，正是由于不同经济政治体制和文化观念具有融通性和相互借鉴性，才有必要在这些领域实行改革开放政策。过去由于我们是在绝对的两极对立中思维，才造成了封闭僵化的经济政治体制和文化观念。所幸的是中国坚定不移地走上了改革开放之路。当前变革保守的意识观念和僵化的信仰理念也需要引导和匡正，可见是否确立和贯彻和在多大层面上确立和贯彻了融通性思维，决定了变革意识观念和信仰理念的水平和质量。拒绝融通性思维，固守对立性思维，或曲解了融通性思维（例如把融通曲解为替代），就会把变革意识观念和信仰理念，曲解为取消本民族的意识观念，抛弃本民族原初的信仰理念，在实践的层面就会导致民族精神的没落甚至丧失；接纳融通性，并且把融通理解为不同意识观念和信仰理念在新的时代精神下的良性互动和优势互补，就会使本民族的民族精神在开阔的世界背景和广阔的时代前景中彰显出优势和活力。

在开放的世界背景和融通的时代趋势中，回归自我是最为突出的主体精神。主体精神反应了主体从全盘拒斥或盲目接受，向立足自我，从自我出发，发展自我的价值态势和行为模式的转变。开放的世界既是对人而言的开放，又是人自身的开放，融通的时代是人的思维方式和行为模式融通的时代，离开了人特别是人从自我出发开放、融通的精神，世界和时代就失去了开放、融通的意义，因此回归自我，是世界趋势和时代精神的内在要求，是从理论到实践，从认识到行动走向世界、融通文化的关键环节。回归自我，首先要在空间逻辑层面上立足自我，从自我出发，发展自我。无论走向开放的世界，还是向

世界开放，都要立足于本民族的状况，必须是从本民族的利益和愿望出发的自主行动，不能被其他民族强迫，也不能强迫其他民族。无论借鉴外来的文化或信仰，还是向外输出文化和信仰都必须由本民族的意志来决定，必须是自愿地相互融通，不允许强制性质的输入或迫使性质的接受。否则这种开放和融通就不是回归自我、发展自我，而是丧失自我。其次，回归自我要在价值意义的层面上坚持以人为本，以人的现世的生活为本。人的经济文化发展以及制度设施的建构都是源于人的生活的，都应该起到促进和推动人自身向更美好、更幸福的方面发展的作用。甚至人的信仰理念也应该是服务于人的幸福生活的，虽然许多宗教信仰都有关于现世和他世的区分，这种区分从根本上讲都应该是为了使人更好地把握现世的生活，更投入地进行生活创造，使现实的生活更为和谐幸福，而不能使人对现实生活厌弃和拒绝，否则这种信仰就不能被人们普遍接受。总之，开放、融通的精神所要求的是对自身负责的态度，对生活负责的态度。

开放、融通、回归自我的时代精神，决定了当代人类的经济政治文化生活样式，也决定了当代人类的信仰模式。它要求民族之间解除经济封锁、政治对峙和文化隔阂，在开创和谐互利的生活中确立共通的信仰。共通的信仰与共同的信仰具有根本区别，后者一味地强调信仰的相同性、一致性，体现了一种文化霸权、信仰强制意识；前者是在尊重差异性的前提下突出互动性、融通性，体现了一种文化开放、信仰自由意识。共通的信仰根源人性中的共性因素，表征了当代世界开放、融通、回归自我的时代精神，渐趋成为当今世界的信仰导向。日益推进的全球化浪潮是这一新型信仰模式的实践样式，关于普世伦理、全球伦理的热烈探讨则为这一新型的信仰模式的登场提供了理论契机。中国具有海纳百川的文化传统和融会贯通的思想优势，更应该积极主动地适应时代的发展，打破观念禁锢和实践羁绊，立足时代精神和全球视野，积极参与和激活信仰层面的互动、交流与融通，增强民族信仰的全球效应，充实提升中国的信仰理念。

四、基督教文化的特质 及其对当代中国民族精神的信仰化育

在开放、融通的时代，各种宗教文化和信仰理念得到了广泛的传播和交流，其中基督教文化的传播尤为迅速和广泛，被越来越多的人接受和信奉。其原因除了开放、融通的时代背景外，主要还在于基督教自身的特质和优势及其对个人和民族的精神化育。

首先，基督教文化倡导一种入世的精神，鼓励人进行劳动创造。俄国宗教哲学家别尔嘉耶夫在其所著的《论人的使命》一书中充分阐释了基督教文化对人的创造活动的赞许和鼓励。书中认为，上帝并没有规定人的本质，只是给予了人充分的自由，人的生存使命就是在生存过程中充分利用上帝所给予的自由，进行积极的自我创造，通过积极的创造活动充实自己的本质。基督教所倡导的这种积极创造精神，是一种珍视生活的入世精神，使它与其他多数的宗教信仰区别开来，其他的宗教大多都倡导出世的精神，要求人们看淡今生的生活，关注来世的去向，这种信仰显然背离了人的现实生活，因而不具有普适性。基督教文化所倡导的入世精神，鼓舞了人们对生命和生活的热爱，顺应了以人为本、尊重创造的时代潮流，因而具有极大的普适性，有力地推动了人们的精神修养和实践创造，所以，无论对于个人还是对于一个民族都具有一种引导生活和化育精神作用，它能够激发人们的生活热情，鼓舞人们的生活信心，使人的生命历程获得力度和深度。

其次，敞开的精神也是基督教文化尤为突出的精神特质。基督教认为自由不是通过选择获得的，而是通过敞开获得的。人在生活经历中只有不断地敞开自我，才能使无限的意义进入自己的生活，而不会因为被某一种事物牵制和束缚而失去自由。基督教文化所倡导的这种敞开的的生活姿态，一方面适应了开放融通的时代精神，契合于人对生活意义的无限探询和创造，因而能够引导人们拓宽意义视域，提升生活境界。另一方面它能够启迪人们意识到生命作为一次经历，整个过程的意义要大于任何一个环节，因而能够引导我们以前瞻性的思维思考

生活，以持续性的原则进行实践。在竞争激烈，资源短缺、焦虑加剧的时代背景下，这种引导作用无论对于个人规划自身生活，还是对于一个民族选择实践模式都具有重要意义，对于当今中国和谐社会的建构和可持续发展观的落实，尤其具有重要的信仰支持和精神化育作用。

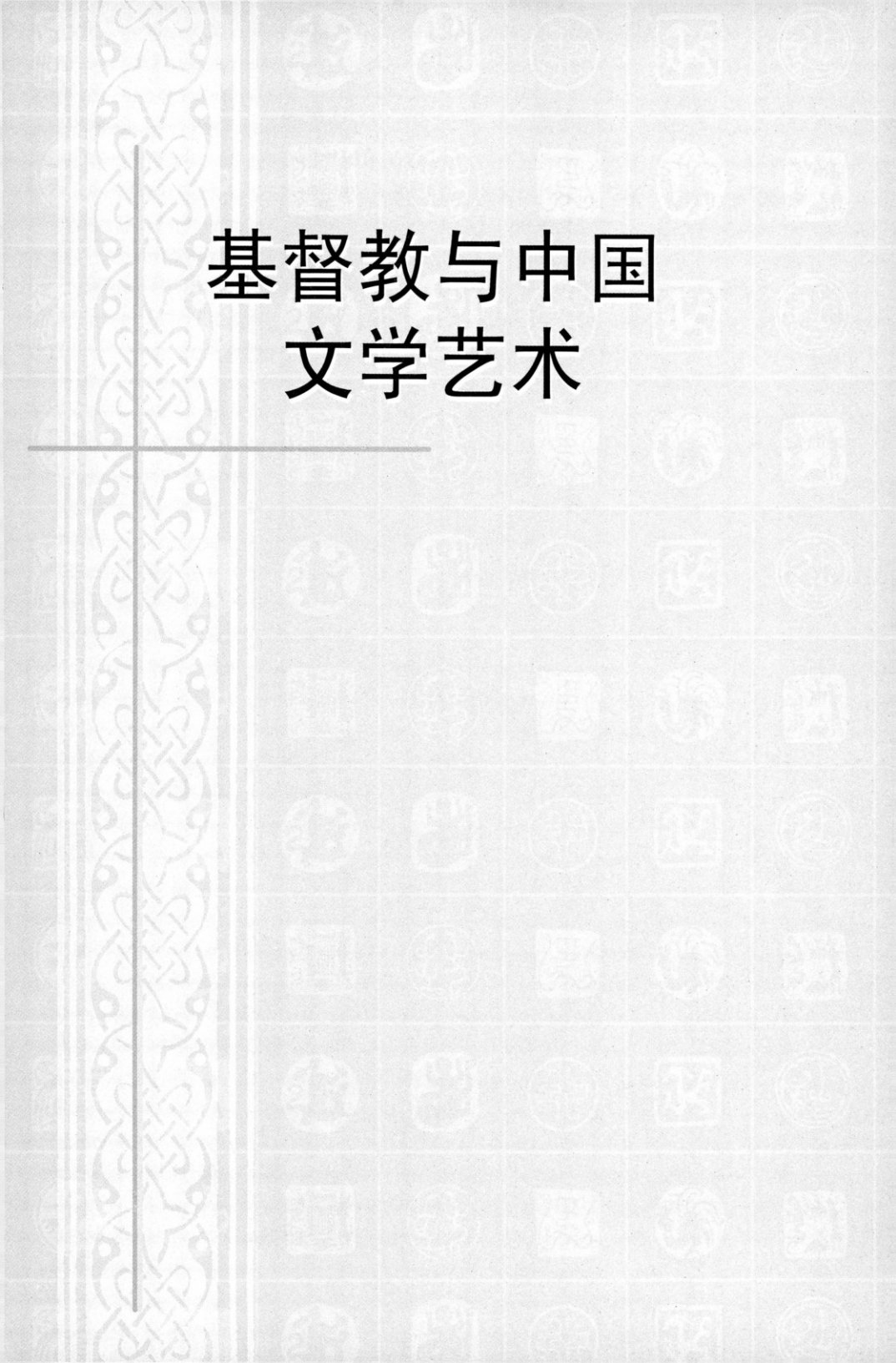
再次，基督教文化还体现了一种突出的自治精神。自治、自主和自我负责的精神，是一个民族走向开放的世界，与其他民族相融通的主体条件，所以开放融通的时代也是回归自我的时代。然而，由于两千多年的封建文化和专制体制所造成的依附观念和奴性的影响根深蒂固，中国人尤为缺乏自主精神和自治能力，这一缺陷是中国健全市场体制，完备市场主体人格，融入世界潮流的深层障碍。而要彻底消除这一障碍，必须使人们确立自治、自主、自我负责的信仰理念。自近代路德改革以来，自治、自主、自我负责的精神日益凸显为基督教文化的精神基质，因此它为化育中国的自治精神提供了宝贵的文化资源。如果一个人在信仰的层面确立了独自面对上帝的理念，自然会在生活实践的层面确立慎独理念和责任意识，就会摆脱奴性和依附性，挺立自主性和自治性，从而成为具有独立人格的行为主体。相反，如果只在口头上说教自主性和自治性，却不能从信仰的层面确立自主、自治的理念，就不能形成稳定的自主、自治的精神品格和行为方式，遇到需要作出抉择和担负责任的关键时刻，就会失去自主性和自治性，表现出奴性和依附性。因此，培养自主、自治、自我负责精神品格和行为意识，需要充分利用基督教文化对自治精神的化育作用。

当今中国的民族精神表现在许多方面，入世创造的精神、敞开自我的精神、自治自主的精神是最具时代特色的几个方面，基督教文化在化育和发扬这几个方面的民族精神方面所发挥的重要作用，充分体现了基督教文化对当代中国的民族精神的积极的信仰支持。“人而无信不知其可”，这句中国的古语本来说的是信用的重要性，意思是人如果不守信用，就拿他没办法了，其实，在信仰问题上也可以说“人而无信不知其可”，一个人或一个民族没有信仰，就什么也谈不上。对于民族精神的培养来说更是如此。

最后需要说明的是，我们所讲的民族精神和信仰是作为

社会多数的普通公民的精神和信仰，而不是某个组织或党派的精神和信仰。我们并不反对某种特殊的组织或党派有其特殊的信仰，并且不否认那种精神和信仰在其组织或党派内部发挥着积极重要的作用，甚至会对整个社会的信仰产生重要的导向作用。我们认为，人的阶层有差异，觉悟有高低，信仰有分歧，但是它们之间并不是对立的，而是融通的，在融通中形成了具有某种层级和次序的共通的信仰，由这种共通的信仰构造成了民族精神的信仰基础。

（作者单位：北京师范大学）



基督教与中国 文学艺术

交织在历史中的 中西异质文化碰撞

——唐至清之际基督教文化文学的交互影响

孙翀

追寻不同文化背景下异质思想的沟通，如果以本国文学为基点来审视其影响的话，可依历史纵向来循其脉络。除先秦时代北方华夏文学与南方荆楚文学的融合，属于我国内部的变化外，主要是两大外来文化与我国文化文学发生了联系：第一是以印度佛教文化为中心的中亚文化艺术的传入，从晋宋开始，直到晚清还有其余辉远霭；第二就是起于唐代、继于明清、盛于“五四”前后的西方基督教及其文化的涌入。

—

基督教至迟在公元七世纪的唐代已在中国流传。如英国著名东方学与基督教史专家穆尔所说：“我们必须满意地承认，公元635年中国有景教会，这是我们认识中国基督教的头一个确切的出发点。”¹ 他所依据的主要物证就是明末出土的“大秦景教流行中国碑”，碑文中清楚地记载着景教传华的经过、盛况、教义等情况。² 景教，原名聂斯托利教，因公元五世纪君士坦丁堡大主教聂斯托利及其主张而得名，系基督教的一大教

1 穆尔著、郝钰华译《1550年前的中国基督教史》，中华书局，1984年，第30页。

2 对此，仅国内就有方豪、向达、谢海平与江文汉等人的多种论著研究。此外，又是唐代段成式《酉阳杂俎》、《唐会要》与清代徐松的《唐两京城坊考》等史籍中找到有关记载。

派。传入中国后，先叫经教，约唐德宗时改名为景教，大概是因其教义“真常之道、妙而难名，功用昭彰”之故罢。³ 此后的中国古籍中，景教一词常泛指信基督教者，既指元代的也里可温教徒，也指明末的圣教徒或天主教徒，如徐光启、李之藻等就自称过“景教后学”。其在中国古代的流传有盛有衰也时续时断，因而它不像佛教那样一脉相承，也不如佛教那么影响深远。这因为，它不仅要面对强大而又悠久的中国本土文化，同时又要面对比它早700年传入中国并被“华化”的佛教文化，所以它在前期只能附在佛教之后，并常借用佛学译词与方式来做传教之用，使其在唐宋文籍中个性模糊。

但后期，即明清之际就颇具规模了。自16世纪末至18世纪中叶，平均每年有近30名传教士在华传教，如康熙九年其教徒人数竟多达27万并遍布12个省区。⁴ 之所以会有如此起色，这同以利玛窦为首的传教士的“学术传教”做法有关。利玛窦说：“为了使一种新宗教的出现在中国人中间不致引起怀疑，神父开始在群众中出现时，并不谈论宗教的事。……把时间用在研习中国语言、书法和人们的风俗习惯上。”⁵ 一方面，他们采取“格义”法，将“天主”与中国古代经籍中的“上帝”相配、把中国画在世界地图中央并照中国古书已有的地名来命名国名等，以配合中国文人趣味及其传统学识；另一方面努力结交中国官员与文人学士，如徐光启、李之藻、瞿式耜、王应麟、李贽等，通过传授科技再进而宣传教义并吸收入教。致使徐光启、李之藻等一批官员入教，同时也使之深受“西学”之影响。仅明末学者在各种著述中明说自己受到影响的就不在少数。如徐光启说，传教士带来的“西学”，“较我中国往籍，多所未闻”。⁶ 并又说：“格物穷理之学中，又复旁出一种象数之学，大者为历法，为律吕，至其他有形有质之物，有度有数之事，无不赖以有用，用之无不尽巧极妙者。”⁷ 王徵承认“余得朝夕晤请教益，甚灌也。”⁸ 李之藻更进而表示“藻不敏，

3 《1550年前的中国基督教史》，第43页。

4 方豪《中西交通史》下册，第973-980页。

5 《利玛窦中国礼记》，中华书局，1983年，第168页。

6 《徐光启集》卷七，“修改历法请仿用汤若望、罗雅谷疏。”

7 同上书卷二，“泰西水利法序”。

8 王徵《远西奇器图说录最》。

愿从君子砥焉。”⁹ 正因此，徐光启才会在上奏皇帝的报告中说：“彼国教人，皆务修身，以事天主，闻中国圣贤之教，亦皆修身事大，理想符合。”¹⁰ 传教士们终于获准在北京寓居与普设教堂，成为传播其影响的据点。

二

对此，史家学者向来注重其对中国科技等的影响之研究，但对其于中国古代文学的影响却久久疏忽。然检视自唐至清的有关资料，发现其在下述几方面均有相当的浸润。

首先，译入了《圣经》及其神话故事。这方面，唐代译有30多部。¹¹ 现存可认的有7种，即“大秦景教流行中国碑颂并序”、“尊经”、“大秦景教宣元本经”、“志玄安乐经”等，共计15000多字。在这些译作中，一方面介绍了《圣经》的各卷篇目，另一方面也大致译介了基督教的基本观念、教义、教规与教仪等。如基督教的根本观念即“三位一体”的上帝，当时译为“三一妙身无元真主阿罗诃”、“我三人分身景尊弥施诃”等。¹² 摩西十戒，则被译成“事天尊”、“事父母”、“莫奸他人妻”、“莫作贱，自莫煞生亦莫谏他煞”等“十愿”。¹³ 原罪说，也被译为“浑元之性，虚而不盈。素荡之心，本无希嗜。泊乎娑弹施妄，钿饰纯精”。¹⁴ 而《圣经·旧约》中的创世纪，则也很简要地译成了上帝“判十字以定四方，鼓元风而生二气，暗空易而天地开，日月运而昼夜作。匠成万物，然立初人；别赐良知，令镇化海。”¹⁵ 至于对圣经、教义、教史、圣传与西方的神话传说等的详实译本，则在元代的1298年后，方济会士孟高维诺入华传教时已译出了蒙古文本的《新约全书》和《圣咏》了。¹⁶ 而到明清之际，在传教士与中国“西学派”文人的合作与努力下，翻译

9 李之藻《浑盖通宪图说序》。

10 转引自《正教奉褒》，见《天主实义》。

11 《1550年前的中国基督教史》，第63页。

12 《1550年前的中国基督教史》，第42页。

13 《序听迷诗所经》，见《中国古代基督教及开封犹太人》，知识出版社，1982年第75-76页。

14 同上，第40页与41页。

15 同上，第40页。

16 《1550年前的中国基督教史》第199页。

出版了一大批宗教、哲学、逻辑学、语言学、艺术、科学与文学等各方面的著作。在中华传统中，首次出现了大批欧洲文化与文学成分，如《天学实义》、《交友论》（1955）、《二十五言》（1604）、《畸人十篇》（1608）、《辩学遗牍》（1609）、《西琴八曲》（1607）、《西学奇迹》（1605）、《七克》（1614）、《人类原始》（1617）、《推历年瞻礼法》（1625）、《西儒耳目资》（1626）、《况义》（1625）以及《几何原本》（1605）、《测量法义》、《勾股义》（1607）、《同文算指》（1614）、《画答》（1629）等等。

仅明末清初耶稣会士在华各类著作就有337种，除了科技书籍，有神学册子，还有介绍亚里士多德、奥古斯丁、西塞罗、阿奎那等人的哲学与文论的部分或全文。包括文学性很强的“旧约五约”、“新约·福音”、“启示录”、“诗篇”、“箴言”与“史书十卷”等《圣经》主要篇章也已译出。更为难得的是，《伊索寓言》这样的西方文学经典，以及研究比喻的文论专著《譬学警语》等也都译出或写出。像《况义》这类的寓言译本和其他神话故事，则应视作是中国古代翻译文学的一部分，它们给中国传统的文学史长河，注入了一股来自西方的溪流。

其次，随之传入的异事异迹在不同程度上启发了中国文人的文学创作。由于传教士是“非我族类”的“海西胡”人，其所传教理又是不同于佛教的“居止既别，行法全乖¹⁷”的异言异举，因此使国人既感新奇又撰讹误，从而刺激了中国文人的想象与创作。唐代杜环《经行记》说：“拂林国有大食法、有大秦法……其大秦善医眼及痢，或未病先见，或开脑出虫。”¹⁸段成式在《酉阳杂俎》中也颇为生动地写了古波斯王鸟瑟多习筑城的故事，开始时城随建随塌，后由其小女儿那息得知父王为之焦虑后即“自截右手小指，遗血成纵，匠随血筑之，逐日转纵匝，女遂化为海神”。¹⁹至于在作品中写到的“蕃胡”的人或事的，则在《玄怪录》和《续玄怪录》以及后来的《太平广记》中均有所见。

17 （唐）圆照《贞元新定释教目录》，卷一。

18 原文已佚，杜佑《通典》“大秦传”记有此段文字。

19 《酉阳杂俎》，中华书局，1981年，第129页。

在中国文学殿堂居首位与主位的诗歌中，也不乏这类写奇述异的诗篇。唐诗中既有无名氏的“天竺胡僧踏云立”（这是写佛僧的）、也有诗圣杜甫的“时有西域胡僧识”（这是写景教徒的），还有韩愈的“越商胡贾脱身罪，珪壁满船宁计资”²⁰等诗句。至于吟咏胡姬胡酒的诗篇则更多，张说、张祜、王绩、李白都写过。“诗仙”李白，在《上云乐》一诗中，还借胡人之口直接写了景教理趣：

“金天之西，白日所没，康老胡雏，生彼月窟。巉岩
仪容，戍削风骨。碧玉灵灵双目瞳，
黄金拳拳两鬓红，华盖垂下睫，嵩岳临上唇。不睹诡
譎貌，岂知造化神。大道是文康之严
父，元气乃康之老亲。……”²¹

诗中写的胡人，分别是碧眼高鼻黄发的“洋人”，而其说的“大道”与“元气”，据罗香林《景教入华及其演变遗物特征》所考，当指“天父”与“上帝”。²²直接写基督教遗物遗迹的诗，宋元明清代代均有。宋代诗人苏轼及其弟苏辙，就写过几首关于大秦寺古迹的律诗。嘉祐七年苏轼游南山写了题为“大秦寺”的五律，而其弟苏辙的五律似乎写得更明白：

“大秦遥可说，高处见秦川。草木埋深谷，牛羊散
晚回。山平堪种麦，僧鲁不求禅。北望长安寺，高城远似
烟。”²³

金朝的杨云翼也写过五律的“大秦寺”，²⁴元代著名书法家赵孟頫还奉敕撰写了有关“十字寺”的碑文。²⁵明初官至北平按察使的刘嵩，写了一首“铁十字歌”：

“庐陵江边铁十字，不知何代何年岁。何人作之孰置
此……此物千载为英精”。²⁶

20 《全唐诗》卷875，卷205，卷243。

21 《全唐诗》卷21。

22 罗香林《景教入华及其演变及遗物特征》第四节，又见谢海平《唐代留华外国人生活考述》第172-173页，台北商务印书馆，1978年。

23 《三苏全集》苏轼的“五郡”及子由和诗。

24 元好问《中州集》卷四，丁集。

25 《1550年前的中国基督教史》，第174页。

26 同上，第95页。

明清时期，直接为天主教正名张言的诗文、则上自首辅、下至庶民，其写者更多也著述更丰。既有成百上千的序、跋、章、疏，也有各式各样的律诗绝句。身居显位的叶向高在赠利玛窦诗中说：

“……圣化破九埏，殊方表同轨。于儒徒管窥，达观自一视。我亦与之游，冷然得深旨。”

大哲学家与文学家李贽在赠利氏诗中说：

“观国之光未，中天日正明。”

学者与书画家李日华也在赠利氏诗中说：

“蠲洁尊天主，精微别岁差。昭昭奇器数，元本浩无涯。”

这中间似乎以戏曲家汪延讷写的最为传神：

“西极有道者，文玄谈更雄。非佛亦非老，飘然自儒风。”²⁷

可见，其对中国文人的创作的影响。

黑格尔说过：“艺术到了最高阶段是与宗教直接相关系的。”就是以今天文学的要求来看，当时已有比较文学的文字内容。如利玛窦写于1608年的《畸人十篇》，是本既有比较宗教与哲学，又有比较文学研究的著作。书里通过与当时时贤交谈与问答，利玛窦广泛引用了中国儒、释、道三家和西方古代哲学家、文论家以及宗教家的思想，加以比较阐发，其中就既有西方文学典故，又有西方神话传说，还有几则伊索寓言作“况义”之据。如该书第五篇曹给谏问：“吾幼读孔子木纳近仁及利佞之说，即有志于减言，且闻贵邦尚真论，今愿闻禁言之法言，幸以告我，以征圣人之旨。”利玛窦则引用梭伦、苏格拉底、色诺芬和伊索等人的话与故事后作答道：“教人论辩，所著格物穷理诸书，无与为比，至今宗用之。”²⁸后来的

²⁷ 原诗均存巴黎国家图书馆，转引自《明清之际中西关系简史》，第119-120页。

²⁸ 转引自《中国比较文学》第1辑，第230页，浙江文艺出版社，1984年。

周炳谟在《重刻畸人十篇引》中比较道：“大抵吾儒之学，主于负成贤哲……彼百姓特日用不知耳。而西庠之学，兼于化诲凡愚，是以其教之行，能使家喻户晓，人人修事天之节，而不及参赞一截事，此则同而不同者也。”在比较之后推崇道：“今试取兹篇读之，耳目一新，神理毕现。”其间自文学到哲学、宗教等多方面的比较，十分明显。

又如万历四十二年（1614）出版的《七克》，是西班牙籍传教士庞迪我的重要著作。书中也同样引用了亚里士多德等人的论著或名言，以及《圣经》中的几则故事和伊索寓言或别的西方文学典故，当时很受士大夫重视。杨廷筠在《七克·序》中比较并评述道：“凡所施爱，纯是道心，道心即是天心，步步鞭策，着着近理，此之为学，又与吾儒闇然为己之旨，脉脉同符。……名理妙趣，醒心豁目，未有不跃然神解，而卷不释手者；此书在慧悟之上，机警触发，见之自有神契。”其间从“理”从“妙趣”予以比较批评与阐发，也脉脉可循。

至于1625年由法国耶稣会士金尼阁口授、张庚笔传的《况义》，就是一本翻译了38则《伊索寓言》的中文译本。²⁹ 虽然文中夹杂了不少教义，译笔也不高明，然而无论是译本的内容或形式，其中西“况义”，比较名相事理的特点则更为显著突出。

“况义”这一书名就是比较事理意思的意思。书后所附并由谢懋明写的“跋”中交待得非常清楚：“余既得读张先生况义矣，问先生曰：‘况之为况何取？’先生曰：‘盖方比也。’”谢懋明进而解释“义”字道：“且夫义者，宜也；义者，意也。师其意矣，复知其宜。”即说，比较其意思，才能知道它的涵义，也才能更明白它是合适的。所以“跋”中接着评价这种“比较”的启人明理功能道：“虽偶比一事，触一物，皆可得悟，冲于讽说之昭昭者乎。”

它的译文内容与形式也是中西合璧的“况义”式比较表达。在伊索寓言故事的译文之后，用“义曰”来加以评点作结，而且评点的文字内容总是上升到中国传统的观念认识上来。如译本第二则，在译完“北风和太阳”后，评点道：“义

29 转引自方豪《中西交通史》下册，第902页。

曰：治人以刑，无如用德。”显然，这是儒家的文治德政思想，即源自孔子的《论语·为政》：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之有礼，有耻且格。”而《况义》中的义曰之话无非是它的浓缩而已。

又如第九则“大鸦和狐狸”这一家喻户晓的故事也是如此。在译完寓言后，也以起自孔子在《论语》的“学而”、“雍也”等篇章中反复强调的“巧言令色，鲜矣仁”的伦理道德观念来评点道：“义曰：人面谀己，必有以也。匪受其谀，实受其愚。”

其他各则，也都如此。可见，从书名“况义”到最后的“跋”，从译文内容到表达的形式，都十分明显地体现出了综合性的比较文学研究成份，这决不是主观臆断，也不是捕风捉影，而是溢于言表又蕴于其理了。

总之，明末清初这种“格义”与“况义”并存的情况，是中国比较文学渊源向深度与广度发展的标志，正如竺可桢先生在《申报》第三卷第三期刊登的“近代科学先驱徐光启”一文中所引用徐光启话所说的“本立道生，理所必然。”其对后来的影响极大，梁启超认为，西学的传入，“为中国学术史上应该大笔特写者”，在“这种新环境之下，学界空气，当然变换。从此清朝一代学者，对于历算学者有兴味，而且最喜欢谈经世致用之学，大概受利徐诸人影响不小。”³⁰ 同样，在中国古代比较文学渊源的历史长河中，它的从“格义”到“况义”，从浅层的比拟配对到深层的“理想符合”，也同样是“理所必然”，也同样对后来“影响不小”，它为以后的中国近现代比较文学研究，提供了一个中国自己的坚实基础与特色传统。

再次，从西方输入的文化学识，拓宽了中国文人的视野，也改变了一部分文人的传统世界观和知识观。从利玛窦带来的《山海舆地全图》和《东西两半球图》，到冯应京、赵可怀、郭子章、王圻、和程百二、章潢、潘光祖及熊人霖父子的各版《坤舆万国全图》与《舆地全图》；从徐光启、李之藻等人写的各种译著的序跋起、直到清代还重印翻刊的各类书籍的再序

30 梁启超：《中国近三百近学术史》，中华书局，1936年，第9页。

再跋。可以清楚地发现，这批“西学派”文人已确切认识到了“彼西洋邻近三十余国”、“欧罗巴数十国暨其他国土以千计”³¹的一个实在的西方世界，遂突破了“天圆地方”的传统空间观而代之以“东西两半球”的“天地圆体”世界目光。进而又知道了除中国孔孟之道外，“尚有彼三千年增修渐进之业”³²的“勒铎理（文科）”、“理科，谓之斐录所费亚（哲学）”、“默弟济纳（医科）”、“勒义斯（法科）”、“加诺搦斯（教科）”与“陡录亚（道科）”等西学“六科”³³以及“泰西”的上自柏拉图、亚里士多德，下至利玛窦等，“实皆圣贤之徒也。”³⁴同时还认识到了传统眼界的局限，即

“抑思宇宙大矣，睹记几何？于瀛海中有中国，于中国中有我一身、以吾一身所偶及之见闻，概千百世无穷尽之见闻，不啻蛙之一窥、萤光之一昭也。乃沾沾守其师说，而谓六合内外，尽可不说议，此岂通论乎？”³⁵

这种突破旧眼界和初具中西学识的新视野使之超越了“以旧为贵”的传统文论局限，对“道”、“质”、“文”等基本概念，作出了“古人所不知，今人能知”³⁶的新阐释。这批“西学派”文人，本着“补儒易佛”³⁷的动机，提出了糅合儒家思想与基督教博爱思想合一的“道”，如李之藻所说：“西贤之道，拟之释老则大异，质之尧舜周孔之训则略同。”³⁸或如王徵所说：“夫西儒所传天主之教，理超义实，大旨总是一仁，仁之用爱有二：一爱天主万物之上，一爱人如己。”³⁹所谓“不世亲，不可为子；不识正统，不可为臣；不事天主，不可为人。”⁴⁰所以，李之藻请求朝廷批准翻译西学的上疏中会说：“按其义理，与吾中国圣贤互相发明。”⁴¹

31 《徐光启集》下卷，432页，532页。

32 同上，上卷，74页。

33 《明清间耶稣会士译著提要》，第289-290页。

34 《徐光启集》下卷，432页。

35 米嘉德《西方答问·序》，转引自《明清间耶稣会士译著提要》第304页。

36 李之藻《译寰有论·序》。

37 徐光启《泰西水法·序》。

38 李之藻《刻圣水记言·序》。

39 王徵《仁会约·引》。

40 李之藻《天主实义全刻序》。

41 李之藻《请译西洋历法等书疏》。

这种儒圣合一的“道”，就成为他们衡量好文章须“文以载道”之“道”的新含义，如康熙年间孙致弥所强调的：“人生大端，莫重于认本源，有本源而后措之事业为真经济；发于言语为真文章。明于此而得其实，方为文章事业之为真本源也。”接着就指出，融合了《辟妄》《七克》这批译著后，使文章“如午夜清钟，惕人猛醒，俾举世晓然，知性学真源，赋之有本，因名其篇曰性学醒迷，所以彰大道于众咻一傅之日；其用意之至深至切，不在昌黎下也。”⁴²

随之，“西学派”又出于“富国足民”⁴³之目的，对“文以载道”观，又一反明代前后七子等的“性灵”与“格调”说，而强烈主张“经世致用”的实用功利说。崇祯年间的李天经认为，“希顿悟为宗旨，而流于荒唐幽谬，其去真实之大道不亦远乎。西儒傅先生既诠寰有，复衍名理探士余卷，大抵欲人明此真实之理而于明悟为用。”并又说“真实者乃灵才之粮……若一日去饮食则必弱，久去则必死……灵才之不得离真实而伪谬也，亦如是矣。”⁴⁴康熙年间的许琮玉则将矛头直指“格调”说：“今之所谓文章者，不过摭拾唾余，涂饰耳目，为进身之资籍而已。间有一二读古穷经，自立格调者，则器器自得，以为不世之盛事。究之二三十年后，俱为时之所厌弃，糊窗掩瓮、抹卓裹鞮，无复怜惜矣。”并认为“均无所用”，而教友陆思默所著的《亿说》一书，能“补于德性，又复最切”，故可以“一一躬行实践”。⁴⁵王徵则干脆说：“学原不问精粗，总期有济于世人”。⁴⁶因此，才会违背尚文轻质的风气而重质轻文地翻译圣经道：“共总紧要的是道理，贵重的是道理，至于说的体面，文法奇妙，与人真正善处有何裨益。”⁴⁷这种重实重用的观点，直接影响了清朝一代学风，如顾炎武就代表了清初学者把亡国之罪加于专谈良知虚空而不着实际并误了国事的明代文人道：“君子之为学以明道也，以救

42 孙致弥《性学醒迷·序》。

43 徐光启《泰西水法·序》。

44 李天经《名理探·序》。

45 许琮玉《亿说·小序》。

46 王徵《远西奇器图说·序》。

47 《明清间耶稣会士译著提要》，第21页。

世也，徒以诗文而已，所谓雕虫篆刻亦何益哉！”⁴⁸ 遂有“实践之学”，既有王船山的《宋论》、《读通鉴说》，黄宗羲、全祖望的《明儒家案》与顾炎武的《日知录》等文史哲实学，又有戴震的《水地记》、杨守敬的《历代疆域志》和《历代地理沿革图》等地理实学，而且就是专治经学者也十有八九均兼治天文数学。可见其对中国文人经世济用之影响，诚如梁启超所说：“后此清朝一代学者，对于历算学者有兴味，而且最喜欢谈经世致用之学，大概受利、徐诸人影响不小。”⁴⁹

三

在艺术方面，当时也不乏从中西乐理和画理等作比较的文字。万历进士、明末学者顾起之在《客座赘语》卷六“利玛窦”条中说，西洋的天主画像“其貌如生”，“正视与生人不殊。人问画何以致此？答曰：‘中国画但画阳不画阴，故看之人面躯正平，无凹凸相。吾国画兼阴与阳写之，故画有高下，而手臂皆轮圆耳。凡人之面正近阳，则皆明而白；苦则立，则向明一边者白，其不向明一边者，眼耳鼻口凹处，皆有暗相。吾国之写象者解此法用之，故能使画象与生亡异也。’”至清代邹一杜则在《小山画谱》卷下“西洋画”条目中，融会其画理说：“西洋善勾股法，故其绘画于阴阳远近，不差锱黍，所画人物屋树，皆有日影。”在乐理比较上，康熙五十二年的御定音乐论著《律吕正义》的“续编卷总说”中，说：“以其（指西乐）所讲声律节奏，核之经史所载律吕宫调，实相表里。故取其条例形号，分配于阴阳二均高低字调，编成图，使谈理者有实据，而入用者亦有所循云。”甚至连康熙皇帝自己也深知乐理之要，还下圣旨要传教士“用心好生教，必然教他们懂的音律要紧的根源。”⁵⁰

上述情况可看出基督教及其文化在文学、艺术、翻译学与修辞学等方面的各种影响，足证基督教及其文化对中国古代文学的发展是有千年之久的影响关系了。以利玛窦、庞迪我等为

48 顾炎武《与人书》之二十五《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985年，100页。

49 《中国比较文学》第3辑，第281-290页，浙江文艺出版社，1986年。

50 转引自方豪《中西交通史》下册，第902页。

代表的前期来华耶稣会士，即使他们并不赞成当时的欧洲新思想、新学说，然却都是饱学之士、“圣贤之徒”，因而对包括同天主教义相悖的伽利略与哥白尼的地动说也不抹煞。更何况伽利略曾是培养耶稣会士的罗马学院的客座教授，而伽利略、开普勒的同学与朋友克拉维、吉尔开、贝拉明等杰出的数学、论辩学和哲学学者，均是罗马学院的最优秀教师。明末崇祯年间来华耶稣会士罗雅各的《五纬历指》和乾隆年间来华耶稣会士蒋友仁的《坤舆说稿》，都对新学识作了介绍。徐光启在《辩学章疏》中说，他多年与他们来往，故知道得“最真、最确、不止踪迹心事一无可疑，实皆圣贤之徒也。且其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定，在彼国中亦皆千人之英、万人之杰”。正是由于这些非常优秀而又懂得尊重他国信仰和文化的传教士，才能使中国的文明在那个信息闭塞的年代走向世界，也能够让西方基督教思想以及先进的科学技术在中国得到传播。

四

应当指出，这批传教士非为中欧文化交流而来，其目的是传教，但他们所起的沟通东西方两大文明的作用，就对中国的影 响而言，还只是一个更大潮流的前波或一段前奏。而对欧洲方面来说，18世纪的欧洲启蒙运动，首先来自于是中国文化的直接传入与接触。传教士在返回欧洲时，既带回去大量中国文化书籍，又热衷于译介中国典籍，并就此兴起了欧洲的汉学研究。仅耶稣会士白晋，在1697年回到法国时，一次呈交法国皇家文库的汉文古籍就有四十九卷。而另一个传教士柏应理，1682年自华返欧后，一次呈献给教皇的中文古书的译著竟多达400余册。于是，从物质到精神、从文学到文化，遥远而又陌生的中西双方，一下子以其各自悠久传统与古老文明的经籍文本，拉动了彼此文学文化的直接交往和相互影响。如伏尔泰、莱布尼茨、百科全书派与重农派等，都通过来华耶稣会士的介绍，认识了中国文化。在他们的著作中，包括伏尔泰改编的《中国孤儿》里，都一再称道中国的“仁政”与“仁君”、“理性”与“德性”，这些连同 一个被他们视作“理想的模型”的

中国一道，融成启蒙家们手中的“理性”武器。经学者研究，受中国文化文学要著影响的启蒙运动文人及其著作，至少有下列一批：

闵多萨、西班牙传教士，他的《中华大帝国风物史》于1585年在罗马出版，1588年法译本问世。法国16世纪作家蒙田在其《随笔集》中曾引用该书第11章的资料，用作赞美中国政治制度的论据。

金尼阁，法国耶稣会士，于1616年出版法文版《基督教远征中国记》一书，英译本于1625年问世。英国哲学家、作家柏顿写的《忧郁症的解剖》中，谈到中国的文字有30多处，除来自《马可·波罗游记》、利玛窦的《出访中国记》外，其余引用的材料均出自该书。1626年，金尼阁的《五经》拉丁文译本，是中国古籍的最早西文译本。

法国耶稣会士杜赫德的《中华帝国全志》，洋洋四卷，于1735年出版。第二卷谈政治经济，并叙述了中国经书与文学，如《易经》、《尚书》、《诗经》、《礼记》、《论语》、《孟子》等14章，还摘译了元杂剧《赵氏孤儿》，在当时影响极大。启蒙大师伏尔泰、孟德斯鸠、霍尔巴赫等有关中国问题的著述，均取材于此。

此外，还有下面这些中国哲学与文学著作的翻译出版，其影响也同样非同凡响：

郭纳爵译的《大学》拉丁文译本，1662年用木版在江西建昌府印制出版，后带去欧洲；

殷铎泽译的《中庸》拉丁文本，1667年刻于广州，1672年出版于巴黎，书末附有《孔子传》；

柏应理主译的《中国之哲人孔子》拉丁文译本，1687年在巴黎出版，此书包括了《大学》、《中庸》和《论语》；

卫方济译的拉丁文译本《中华帝国经典》于1711年出版，内容除有“四书”外，还有《孝经》与“小学”在内；

直到18世纪末，译介传入法国的中国古籍除上述诸书外，还有《易经》、《书经》、《诗经》、《春秋》、《老子》、《庄子》《淮南子》、《礼记》、《赵氏孤儿》、《好速传》以及部分中国诗歌，不下上百种，其对欧洲启蒙时代思想家、文学家与评论家的影响非同一般。英国剑桥大学教授李约瑟在

1942年的一次讲演中就说道：“当余发现18世纪西洋思潮多系溯源于中国之事实，极感欣忭。”⁵¹

这使当时的欧洲，从物质到精神，从百姓到皇族的“中国趣味热”，正如18世纪英国桂冠诗人华特海所惊叹的：“几年前，一切都是哥特式的……如今又有一种奇怪的主义占了上风，弄得样样东西都是中国式的，或者是按中国情趣设计的；若用较为谦虚的说法，便是‘半中国式’的。桌子、椅子、壁炉架、镜框，甚至最平常的家庭用具都得屈从这一新的标准；中国热真可谓风靡一时。”普通人的家庭里，如法国著名汉学家考狄所说：“甚至在法国的壁橱上也发现了中国的影子，中国的瓷人代替了法国太阳王的塑像与百合花。”

归纳起来，至少有下面几点：

首先：思想与题材有了新的内容与因素。这点反映在戏剧上，就是伏尔泰等人对中国元杂剧《赵氏孤儿》的改编与演出。伏尔泰将《赵氏孤儿》中的人物全部改换角色，通过描写中国汉人与鞑靼人的文明与野蛮之冲突，来突出“理性”能“征服转变人”的思想。他借剧中人之口说：“现在打了败仗的人民来统治打胜仗的君王了……我要以身作则，从今起我要改用你们的法律。”正如他改编成《中国孤儿》剧本的副题所说：“五幕孔子的伦理。”这一主题，还反映在他一系列的创作中，诚如他自己所说：“我敢说自从我创作史诗《亨利亚德》直至《扎伊尔》，以至这篇中国的作品，不论它们的成绩好坏，这个鼓励行善的宗旨是一直给我以灵感的……在这样的工作生涯里，我度过了我生命中的40个年头。”⁵² 反映在题材上的变化就是，如果说关于中国的故事过去只是作为“异国情调”的背景之用，那么这时就上升为这类作品的“纯”题材了。18世纪下半叶，欧洲舞台上流行的中国题材剧目有：《中国英雄》（1752）、《一批中国人》（1753）、《归来的中国人》（1753）、《中国的节目》（1754）、《中国君子在法国》（1754）、《中国孤儿》（1755）、《变化多端的人》或《中国的逗乐者》（1755）、《中国和土耳其的芭蕾》（

51 李约瑟：《中国文明》，见1942年8月31日《大公报》。

52 转引自陈受颐：《18世纪欧洲文学里的赵氏孤儿》，《岭南学报》第1卷第1期。

1755)、《鞑靼人》(1755, 芭蕾剧)、《中国的贵妇人》、《中国之神》、《中国官》等等。

其次,在文艺创作中出现了模仿中国古诗——“汉风”的风格变化。正如研究中欧文学关系的专家克莱温所说,东方对欧洲抒情诗文学开始阶段的发展,其影响是非常大的。歌德的《中德晨昏四时歌》抒情诗14首,自称是模仿中国诗风写的,仅就第一首来看,其“汉风”之痕迹即历历可见:

“怎肯辜负好春光,吏尘仆仆人消瘦;梦魂一夜到江南,草色青青水色秀;临流同 赋新诗,踏青携美酒,一杯复一杯,一首复一首。”

德国浪漫派作家艾兴多尔夫(1788—1857)写过一首自然恬静的诗作:

“春风轻吻绿野,山谷生机勃勃,维奴士夫人闻鸟蹄,自花中愉快兴起。”

其写风、花、鸟啼与春天相接,我们可以见到唐诗“春眠不觉晓,处处闻啼鸟。夜来风雨声,花落知多少。”——孟浩然《春晓》之“痕迹”。

汉风的影响,还不止于诗歌、戏剧,连音乐、舞蹈等均不例外。由于18世纪的欧洲对宏伟和华丽的巴洛克艺术风格的热情还在继续,因此,欧洲迷上了中国式的假面舞会和跳舞会,迷上了经常穿的是土耳其式服装、意大利作曲家写的音乐、法国芭蕾舞家设计的滑稽舞步的‘中国式丑角’的喜剧。⁵³ 欧洲人是以他们熟谙的意大利歌剧、英国假面剧与法国芭蕾舞剧及喜剧来凑成一个自以为是“汉风”的中国戏剧,即有歌唱、有音乐、有舞蹈和模拟表演的“奇奇怪怪”而又“自然”的汉剧形式。

再次,当时欧洲人不仅喜欢东方的异国情调,而且也崇尚理性和知识,正如德国学者利奇温所引述的:“在我们的时代里,中国帝国已成为特殊注意和特殊研究的对象。……这个国家就成为智慧、道德及纯正宗教的产生地……”“它的法律、

53 《新亚学术集刊》,香港中文大学出版社,1978年第1辑,第219页。

政治、它的艺术事业，都同样可以作为世界各国的模范。”⁵⁴ 于是，“世界文学”的观念，也就应时地首先出现在欧洲文学家的认识中了。众所周知，这一口号是歌德于1827年1月31日晚，在对中国文学与欧洲文学的比较分析谈话中首先提出的。在1813年前后，在他的诗歌中就已表现了这一思想：

“东西两大洲，不能再分离了！谁是多识的人们呀！
应明白这些吧。两个世界互相研究，
即是我的希望，东西互相联络，也是我的希望。”

五

“基督教与艺术的统一更为深刻地显露于我们自己的意识之中。这是人类体验本身的统一性。……基督教对思想的补充之一就是感情。基督教总是超出心智的限度之外；它是心灵的一种态度或意想；它是对实在的直接体验，是对上帝的冥想，是与上帝的交流。……它需要运用一切进行至高精神探索的能力。”⁵⁵ 确实，当我们凝视教堂建筑时，都会有一种感觉，每根柱梁，每寸空间似乎都弥漫着宗教的强烈归属感和震慑力，它们充满生命的气息和生存的悲壮感的光芒也照耀进了文学作品。

连绵不断的文化碰撞，终于打开了中西文化交通的一扇窗口。直到今天，我们仍深深感到吸收外来文化是民族生存不可或缺的重要条件。

（作者单位：《中国宗教》杂志社）

⁵⁴ 《18世纪中国与欧洲文化的接触》，（德）利奇温著，商务印书馆，1962年，第86页。

⁵⁵ 《宗教与艺术》第3章，（美）保罗·韦斯，冯·0.沃格特著，四川人民出版社。

明清之际赴华传教士 与中国美术关系

莫小也

明末清初，耶稣会等西方人将澳门作为基地，北上进入南京与北京，同时也使用于宗教目的的西洋画在国内传播，并产生了一定的影响。本文由三个部分组成：1550年——以澳门为基地，1600年——在江南地区的播种，1700——在清宫廷画院的成功。力求显示这样一个西画东渐的过程：从西洋建筑与油画的引进，圣像绘制与版画插图的改编，再到中国传统绘画的革新，发展成中国与西洋画家共同创造融合东西方风格的绘画。

一、1550年——以澳门为基地

最早到达中国的传教士是耶稣会的创办人之一圣方各济·沙勿略(Francois Xavier 1506-1552)。1549年的日本之行，使他明白“若中国人真心归化，日本人抛弃自中国传去之异说，自不难也”¹，他来到广东上川岛，因海禁严厉未能入内地，在1552年12月2日病逝该岛。随着澳门葡人的增加，1562年起一些神父定居澳门并建立教区。1578年耶稣会远东巡视特使范礼安(Alex Valignani)来到澳门，他看到进入中国大陆传教

¹ 沙勿略1552年1月29日致Simon Rodiguez的信，转引自徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店1990年版，第165页。

的希望：

一个聪慧有成就的民族，一个为艺术奉献的民族，可以被说服去接纳几个德学兼优的外国人来与他们住在一起，尤其这些外国人会说他们的话并熟悉他们的书。看来也有希望这个民族有一天会高兴地接受基督教义。²

16世纪末进入中国的耶稣会士，是有选择、有计划地派遣到中国来的，在欧洲经过学院和大学近10年的严格训练，熟谙神学理论并在语言、数学、艺术等方面有相当的造诣。³ 范礼安主张“入境而问俗”，迅速从印度调来利玛窦等青年，让他们在澳门圣保禄学院学习中国语言、文化与习俗，伺机进入中国。利玛窦有此基础才能于1583年顺利定居肇庆。

圣保禄学院位于教堂左侧，这里不仅是传播福音的基地，也是一所培养人才的西方式大学。16世纪后期，范礼安意识到日本大名封建纷争更迭的危险，便认为迫切需要在足够安全的地点准备一处避难所，作为收容受迫害者或进行培训的场所。经罗马主教同意，他于1594年在澳门创建这所公学。⁴ 该院设有哲学、神学、人文等学科，有一座藏书4200册的图书馆及一个印刷所，成立之时即有学员200人，其中有绘画班与音乐班。当利玛窦成功地进入北京之后，学院培养的画家被送往内地，许多西方艺术品也携入京城，其中包括在澳门印制的作品。同时，日本、中国数次禁教运动，迫使那些有才华的宗教画家长期滞留于澳门，大量的宗教美术品也被转移至澳门。《日本的殉难者》即是记录了1597年26名日本天主教信徒被钉死在十字架上的事迹。

有两位重要画家与澳门相关：游文辉，字含朴，西名Pereira Yeou, Manuel, 1575年出生在澳门一个基督教信徒的家庭。澳门是西方传教士正式登上大陆之前，曾经苦心经营的一块土地。他父辈这一代信徒属于中国最早的天主教教徒。他

2 《利玛窦全集》第1卷，第113页，台湾辅仁大学出版社，1986年。

3 参见沈定平：《从马可波罗到利玛窦》，载《中西文化交流先驱——马可波罗》商务印书馆1990年版，第333页。

4 （日）西贞村：《日本耶稣会的绘画活动与明末中国的西洋画》，载《南蛮绘画》，东京讲谈社，1958年。

们的子女由此受到影响，加入天主教信徒的行列。⁵ 他于1593至1598年间曾去日本，在耶稣会士所办的学校里得到包括绘画在内的各种课程的训练。⁶ 后来在利玛窦的要求下回国协助传教。利玛窦逝世的1610年，游文辉也在北京作教堂绘画，大家都恳求游文辉画一幅利玛窦的肖像。⁷ 这就是至今保存在罗马耶稣会总部的那幅油画《利玛窦像》。这幅肖像画构图既饱满又简练，显示出高度的艺术概括能力。画面取利玛窦上半身，脸部略向左侧，双眼似乎凝视着远方的天际。该画光线从画面左上方射去，在眼框、鼻梁、面颊的暗面投下了丰富的阴影，可以明显感受到强烈的光源。就明暗布局来说，整个暗淡柔和的背景衬托了利玛窦深色的身驱，而他的身驱又将处于光亮之中的面部突现出来。从色彩角度看，青灰色的背景与带紫色的衣袍产生微妙的对比，将红色的耶稣会徽章与带暖调子的脸衬托出来，使画面具有一种既庄严又有活力的效果。

另一位倪雅谷，字一诚，西名Niva, Jacques。1579年生于日本，其父亲中国人，母亲为日本人，他早年在日本有马修士学院接受教育。1600年澳门教堂失火，次年他作为“传教区的画师而到达澳门”⁸，作过二幅大画，于1602年与李玛诺同来北京。倪雅谷曾为北京小型教堂所绘制的《圣母抱耶稣像》得到了众人的称赞，他的画“最精，非其他修士所能及”⁹。1606年，倪雅谷返回澳门，为新建的三巴寺教堂作画。据说绘在木板上的《圣弥额尔大天神》是他的作品，成为澳门早期油画的标记，画中“圣母”脸庞的明暗与体积都表现得极好，但许多部位施以金线，服装用了平涂的手法，体现了东方人初学西洋画技的特色。¹⁰ 1610年之后他再次来到北京，为利玛窦的墓室作装饰，帮助李应试制作《两仪玄览图》。另一组早期油画描绘了圣方济各生活的四个片断：《受洗》，《决策》，《

5 (葡)安东尼·博卡罗《中国阿妈神之城》指出：（澳门）除了850 户葡人家庭外，还有同样多的土著家庭，他们全是基督徒。译文载《历史文献与传统文化（五）》，暨南大学中国文化史籍研究所编，广东人民出版社，1996年3月，第365页。

6 E. McCall: Early Jesuit Art in the Far East IV In CHINA and Macao Before 1635. ARTIBUS ASIAE 1948; 11: 45-69.

7 《利玛窦全集》卷2，第549页。

8 《在华耶稣会士列传及书目补编》，第459页。

9 《利玛窦全集》，第412-413页。

10 相关宗教题材绘画，参见阿斯蒂埃：《圣若瑟修道院的几幅画》，《文化杂志》第3期，第57页。又见澳门文化司《文化杂志》第3、17期插图。

野外讲道》，《受五伤印》。这些油画体现了早期澳门宗教画家的艺术水准，虽然与当时欧洲油画水平相去甚远，但人物结构、明暗关系以及西洋构图等已经熟练掌握。

值得注意的是，当时来东方的修会还有方济各会、多明我会、奥斯定会等，他们到中国内地或为政府出使或为单独传教的目的均未达到，但是他们都在澳门成功地建立自己的教堂。

¹¹ 那些教堂均有耶稣的“诞生图、被难图、飞升图”，用以说明“耶稣行教至一国，国人裸而缚之十字架，钉其手及四肢，三日苏，飞还本国。更越四十日而上升”的圣经故事。¹² 《澳门记略》记述了人们对西洋画技的感叹：“所奉曰天母，名玛利亚，貌如少女，抱一婴儿，曰天主耶稣。衣非缝制，自顶被体。皆采饰平画，障以琉璃，望之如塑。”由此可知，彩色画像绘于平面，但如雕塑一样呈现立体感，极有感染力。这些画的本意是对不懂西洋文字的教徒进行启蒙，而实际起了普及西洋画的作用。早期的澳门美术基本上是基督教题材并带有古典主义技法的。

目前所保留的圣保禄教堂遗址前壁是早期澳门建筑与雕刻的典范。该寺建于山上，“石作雕镂，金碧照耀”，前有68级宽敞的石级，前壁高度为27米，宽度为23.5米，上方呈梯形缩小，使整体显得气势雄壮。它共分五层，各层有廊檐，并立40石柱将正前壁分割为大门、神龛等若干空间，柱子均属于古代希腊伊奥尼亚柱式，与1575年在罗马落成的早期巴洛克式耶稣会教堂比较，就会发现它们的布局、结构都很相近。¹³ 但是，该教堂正壁各类精彩的铜铸、石雕更具有魅力。自下而上观察雕刻的特色：第一层中央正门门楣及左右门上方有浅浮雕文字与耶稣会标志，周围饰有精致的植物图案。第二层共有四个神龛，分别立有西方教会圣人青铜铸像四尊，其中有耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉，东方传道使徒方济各·沙勿略，这些铜像都带有欧洲文艺复兴后期写实主义的特征。此外，两棵浮雕的棕榈树，象征着“基督的复活，灵魂的永生即死的复活”等

¹¹ 有一次利玛窦与一批方济各会士不期相遇，但他们“正在法庭以海盜罪名受审”。《利玛窦全集》第1卷，第128页。

¹² 印光任、张汝霖著：《澳门纪略》，《昭代丛书》癸集，卷二十二。

¹³ 关于澳门大三巴寺的设计者参见梅迪纳《澳门大三巴教堂建筑师：一位马德里耶稣会士》，载中文版（澳门文化司主办）《文化杂志》第21期。

意义。¹⁴ 第三层开始，融合东方成份的装饰显然增加，而图案与塑像也更为多样化。在正中的神龛，是教堂的守护神升天圣母的铜像，神龛四周饰以厚厚的一串百合花环，象征圣母的纯洁。它的两旁花岗石上，刻了六位天使形象的浮雕，他们分别作祈祷、吹奏号角及燃香护送圣母升天的动态。该层更瞩目的是两块嵌板上的高浮雕：“圣母指引贸易之船”，“圣母踏龙头”。前者刻画一艘远洋大帆船，船头的上方为圣母全身像，它体现了当地传教士、居民及航海者的特别崇拜。圣母像外形圆浑厚实，其间线条概括而有柔软，双目紧闭的脸庞与为祈祷紧合的双手构成一种安详的姿态，令人想到汉晋时期东方雕塑的古朴、拙重。此外，第三层、第四层的两端各有一头石狮，骑在正面大墙上，它既是滴水嘴，又是呼之欲出的圆雕，手法粗犷，充满东方艺术的神韵。总之，一眼望去，琳琅满目，生机盎然。可以说，整个前壁是昔日西方美术融合于东方文化背景的典范。¹⁵

二、1600年——在江南地区的播种

17世纪之际传教士主要在江南地区活动。利玛窦传播的数学、地图学知识与绘画关系最为密切。他与徐光启合作译完《几何原本》，内有美术相关理论：

察目视势，以远近正邪高下之差，照物状可画立圆、立方之度数于平版之上，可远测物度及真形。画小，使目视大，画近，使目视远，画圆，使目视球；画像，有坳突；画室，有明暗也。¹⁶

他又译《测量法义》，“所以明《几何原本》之用也”，该书分“造器”、“论景”两部分，还配有插图与习题，具体说明应用问题。¹⁷ 这些译著首次向中国人传送了西方“近大远

14 参见《澳门天主之母会院教堂》，（澳门文化司主办）《文化杂志》第30期，《大三巴前壁的探讨》，《与历史同步的博物馆——大炮台》澳门博物馆出版，1998年。

15 参见拙文：《论澳门美术的肇起》，人民美术出版社《荣宝斋》，2000年第3期。

16 徐光启：《刻几何原本序》，载徐宗译《明清间耶稣会士译著提要》，第258页。徐光启：《译几何原本引》，同上书第259-260页。

17 《测量法义》，利玛窦口译，徐光启笔受，旧抄本，杭大藏。

小、由大及小”的透视学知识。另一方面，利玛窦有高超的绘制地图的能力。在现存南京博物馆的彩色版《坤輿万国全图》中，我们可以看到各类描绘精致的生物与船只，¹⁸ 利玛窦多次解说西方绘画的特征：

中国画但画阳不画阴，故看之人面躯正平，无凹凸相，吾国画兼阴与阳写之，故面有高下，而手臂皆轮圆耳。凡人之面正迎阳，则皆明而白，若则立则向明一边者白，其不向明一边者，眼耳鼻口凹处皆有暗相。吾国之写像者，解此法用之，故能使画像与生人亡异也。¹⁹

利氏曾随身携带有罗马教堂祭台画的复制品。更重要的是，他带来与宗教有关的插图书，最有影响的是《圣经故事》与《福音史事图解》²⁰，两书均在欧洲16世纪著名的印刷中心安特卫普(Antwerp)印刷，并同由当时西欧最有实力的出版商普朗坦(Piantin, Christophe约1520-1589)出版。总共8卷的《圣经故事》出版于1568-1572年间，用拉丁文、希腊文、希伯来文、阿拉伯文及叙利亚文等五种文字对译，亦称作《多文圣经对照本》。该书插有20余幅铜版与木版插图。²¹ 此外，传教士们还携有不少世俗图册。利玛窦向万历皇帝进呈的《万国图志》与1608年到达南昌的《全球城色图》即是代表之作。²² 前者由奥泰留(A. Ortelius)编纂，于1579年由普朗坦出版，附有5页大型对褶铜版画。两幅记录了罗马教皇、神圣罗马的执政者与贵族的形象，另有三幅描绘了希腊的达芙尼(Daphne)、坦佩(Tempe)谷地等风景。《全球城色图》内容更为丰富，此书于1572-1616年间由布朗与霍根堡(Braun & Hogenberg)在科隆出版，记录了世界各地的城镇。

18 该图是宫中太监依照利玛窦绘、李之藻刻本摹制的，其中所绘动物二十有余。图见《南京博物院》，台北，大地地理出版公司，1996年5月，第19页。

19 顾起元：《客座赘语》卷六。

20 前书：Biblia Regia，该书由西班牙国王菲利普二世资助，因此也称《王家圣经》。后书：Evangelicae Historiae Imagines，日本译《福音书画传》。

21 据苏立文提供资料，此书插图铜版画由Pieter van der Heyden, Jan Wierix, Philip Pleter Huys, 2幅木版画由 Gerard Van Kampen作。M. Sullivan. SOME POSSIBLE SOURCES OF EUROPEAN INFLUENCE ON LATE MING AND EARLY CH'ING PAINTING, Proceedings of the International Symposium on Chinese Painting, National Palace Museum, Taipei 1970, pp. 593-615.

22 前书原题：Teatrum Orbis Terrarum，苏立文译《全球史事舆图》。后书原题：Civitates Orbis Terrarum。

从利玛窦与程大约合编《程氏墨苑》²³ 中的圣像版画到熊三拔撰说、徐光启笔记的《泰西水法》(1612)、汤若望的《远镜说》(1626)、汤若望与焦勛合作的《火攻挈要》(1643),再到邓玉函(Johann Terrenz)口授、王徵译绘的《远西奇器图说录最》(1627)、南怀仁(Ferdiand Verbiest)所著《坤輿图说》(1672),中国江南地区的版画,内容由宗教题材转向世俗,技术由传统方式转向西洋风格的尝试。版画制作的基地在江苏、浙江与福建等省,南京与杭州、福州是出版重镇。

最早的宗教版画《程氏墨苑》共四图:《信而步海,疑而即沉》,《二徒闻实,即舍空虚》,《淫色秽气,自速天火》,《古代圣母(天主)像》,利氏为各图均写一篇短文,实为圣经内容的改编,这是中国最早的圣经插图教课本,技术上以“刻画研精,细入毫发”²⁴ 的水平震惊了当时版画界。接着的《诵念珠规程》天主教绘图小册子制作于1624年,是用木版凸版墨一版印刷的。²⁵ 该书的重要价值在于中国画家通过自己的眼、手有意识地改造了西洋铜版画,以木刻形式来表现天主教主题。明末另一部与天主教义插图书籍是晚于上书13年的《天主降生出像经解》,该书由1610年抵澳门、后来开创福建教区的耶稣会神父艾儒略(Julio Aleni)出版。与《诵念珠规程》比较,篇幅多了近三倍,所绘的图像更加接近于原著。尤其是该书版面形式与原书相同,阅读起来图文对照十分便利。

²⁶ 中国的画家们通过复制天主教版画,一改过去视平线高出画面的俯瞰式构图习惯,基本上将视平线置于画面之内,同时有不少图开始注意光线与投影,构图的西化也比较明显了。由于远中近三景布局的展开,使得画面前后层次丰富,空间更为广阔。人物比例及动态正常,姿态丰富多样,一些比较难表现的

23 程大约:(1549-1616?)字君房、幼博,别号筱野,新安人。中国明代出版商与墨块鉴定家。以制墨精绝,闻名海内。著有《墨苑》一书,取象立义,列墨品六部(玄工第一;舆图第二;人官第三;物华第四;儒藏第五;缙黄第六)约500余式。笔者参见《程氏墨苑》重印本,中国书店1988年版。

24 姜绍书:《韶石笔谈》,转引戎克:《万历、乾隆期间西方美术的输入》,《美术研究》,1958年,第1期。

25 据《中国印刷展》介绍,书的长宽尺寸24.0x15.7cm,画面外框21.2x12.5cm,该书可能在南京发行,内有十五图,并有文字7382个。

26 《诵念珠规程》与《天主降生出像经解》图像的主要依据为《中国洋风画》(日本町田国际版画美术馆,1995年)图录第66-106页,第475-480页。

动势（如《文武二士殓葬耶稣》有人是赤身的、需对肌肉的刻画）也基本准确。从萧从云等人的《太平山水图》（1648）、《隋炀帝艳史插图》（1631）中，看到中国人在木版画中对方技巧的借鉴与创造性吸收。

另一方面，江南文人的物画、山水画也可能受到西方的影响。郑昶认为：

“中国画家之学西画，或参用西画法者，初以写生为主。……波臣流寓金陵的时候，正是利玛窦东来的时候，他目睹到天主像，天主母像；所谓烘染数十层者，乃是参用西洋法。”²⁷

从曾鲸（1568-1650）的《赵士鐸像》、《王时敏小像》等作品到无名氏画的《李日华像》、《徐渭像》²⁸，可以看出人物画风的变化。首先，从作画步骤讲，由墨骨到染色，而且“每图一像，烘染至数十层，必穷匠心而后止”²⁹，这是曾氏在技法方面的创新。曾鲸及其后学所绘人物能每每显露对象的性格，关键是重视墨骨，即西洋画所谓的素描。墨骨使他们所绘人物比例正确，“妍媸唯肖”。其次，曾鲸派的人物画构图总是应人而宜处理画面，虽然画面背景大都省略，但仍然使人们感觉到空间，这是由于画面有相应的视点与视平线。肖像构图约40x25cm尺寸的头像已完全属于西方肖像画的标准，接近真人比例且充满画面，尽管脸上没有特定的光线，却表现得入木三分，有强烈的体积感。曾鲸的色彩在传统基础上有所突破。如姜绍书所称“傅色淹润”，此“淹润”理解为色彩饱和，并具有一定光彩。

当时山水画坛“自创特异”的现象也与输入西洋绘画相关。吴彬曾经作为职业画家活跃（1583-1626）在福建与南京，1608年创作《山阴道上图卷》，现存上海博物馆。³⁰ 近九米的画卷描绘了“山阴道上，应接不暇”自然景象，优点恰如姜绍

27 郑昶：《中国美术史》，载《诸家中国美术史选汇》，第1539页。

28 明清人物肖像画选》，南京博物院供稿，上海人民美术出版社1982年版。《李日华像》（明）无款，39.6/26.7cm，纸本，《徐渭像》（明）无款，40.3/25.6，纸本。

29 姜绍书：《无声史诗》，卷四，1646年刊。该书记载：曾鲸，字波臣，莆田人，流寓金陵。风神修整，仪观伟然，所至卜筑以处。

30 《无声史诗》卷四；《图绘宝鉴续纂》卷一。

书所言：“布景缛密，傅彩炳丽，虽棘猴玉楮，不足喻其工也。”构图的充满，色彩的暖冷，用笔繁密紧圆，清晰可见。姜绍书将他的“工”比作灌木之刺，理由在于他细而密的笔总是重复地去表现同一类型的物体，以致让人感到画是雕琢出来的，而人的笔是画不出那样有序的排列的。吴彬的画没有明显线条，他通过一组厚实物体的外部边缘线使画面产生动感，这与传统勾勒的用笔方法相去甚远。如取《山阴道上图卷》的一段与《全球城色图》比较，就会发现它们确实存在一些共性。另一位画家龚贤(1620-1689)在饱经亡国、战乱之苦后，作为遗民来到南京清凉山隐居。现存苏黎士里特堡博物馆的《千岩万壑》图轴，作于约1670年，表现了具有深度感的连绵峰峦与山脊、闪耀着银光的溪流、纵横交错的云层与瀑布、似无人迹但又村落点点的人间真景。这是安徽黄山的写实性表现，然而经过艺术家精心建构，它已成为超于自然界的有如幻境般的世外桃园，这正是他对绘画境界的表白：

世界尽有奇险之处，非画家传写，老死者不得见矣，然也不必问定有是处也，凡画家胸中之所有皆世间之所有。³¹

尽管没有材料表明龚贤曾经直接接触传教士或获得过西方艺术知识，但是，此图及他的另一些画中，当他将“奇险之处”变为“胸中之所有”时，那种寂静的感觉、强烈的明暗关系和书法笔触的隐去，都令我们思考他是否曾经见过欧洲的铜版画《坦佩谷地》。第三位画家吴历(1632-1718)于50岁时听说传教士柏应理欲赴罗马，他决心抛弃一切随之而往。在澳门三巴寺，他学习拉丁文、神学、教律等书，并于次年正式加入耶稣会。他细心体察，得出东西方的种种区别：

澳门一名濠境，去澳未远，有大西小西之风焉。其礼文俗尚，与吾乡倒行相背，……书与画亦然，我之字以点划凑集而成，然后有音；彼先有音而后有字，以勾划排散，横视而成行。我之画不取形似，不落窠臼，谓之神

31 金瓯：《十百斋书画录》（18世纪晚期）卷四。

逸；彼全以阴阳向背形似窠臼上用功夫。即款识我之题上彼之识下，用笔亦不相同。往往如是，未能阐述。³²

他师法诸家的中年时期，曾经尝试过西洋画法，绘《湖天春色图轴》。该图运用西方透视方法，将堤岸、柳树接近大远小的比例准确绘出，有强烈的空间感；色彩接近西方水彩画，远景多运用没骨法淡淡染出，丰富的色彩变化，时暖时冷，时深时浅，明显拉开了固有色的区别；构图方面，利用S形造成远、中、近三景，有虚有实，有疏有密，充分利用画面边缘，使人感到每一物体在构图中的合理性。³³ 而《湖山秋晓》（1704年）则能让发现其澳门之行的收获。这幅长卷景色可以分成四段，1、珠江海口：描绘被两山峡谷所夹持、奔腾出海的江面。2、唐家古镇：山林之中小溪涓涓，已经呈现街道规模的小镇，那时这里也是渔港与驿站。3、莲花曲径：吴历模样的画家正带着童子走过绿色葱葱的关闸地段，前边不远处就是望厦山与望厦小村。4、雄寺妈阁：面临大海的妈阁庙显得气势非凡，远处风帆扬起，近处两名戴西式帽子渔人悠然自得划船，其中一位正在与中国渔夫对话。³⁴ 启示画家曾经在澳门作过草图。

三、1700——在北京皇宫的成功

17世纪后半期汉、满民族矛盾的缓和，多民族的封建国家得到了进一步的巩固与发展，18世纪成为中国历史上最强盛的时期之一。尽管1645年起耶稣会士汤若望掌管了钦天监的印章，并很快被任命为钦天监监正，入清宫的传教士还将不少西方科技书籍译成满文。但是，17世纪后期的形势尚未能使传教士进入正式的宫廷艺术活动。仅南怀仁指导过焦秉贞绘《耕织图》。由于“礼仪之争”，宫廷开始排斥西洋人，传教士分为二种状态，一种是在乡村从事半公开或秘密的传教，称之为“潜居”；另一种则留京城，为清廷服务，同时也不放弃传教，实际是服从皇上意志的“工具”。作为后者，清廷为他们

³² 吴历：《墨井题跋》，《昭代丛书》已集。

³³ 向达说：“山作画，特主意趣，不重形似。……唯湖天春色一帧远近大小，西法树石描绘与郎世宁诸作微近；然其它诸帧，一仍旧贯。”

³⁴ 《吴历画集》，上海人民美术出版社，1996年，画载50至77页。

传播西洋绘画技法创造了一个极好的小环境。这是与清初几位皇帝对艺术的爱好分不开的，也是与西洋画法所表现的特殊功能分不开的。帝皇们扩展宫廷画院如意馆，组织各类重大主题的创作，从各个方面有力地支持了西洋画家发挥自己的才华，为西洋画逐步中国化具备了必需的物质条件。到乾隆年间宫廷内外西洋壁画已经十分流行，如北京故宫博物院内的倦勤斋全景画。³⁵

1700年2月一位世俗画家切拉蒂尼随耶稣会士来到北京，负责耶稣会北堂的装饰。切拉蒂尼也以绘画特长进入宫廷服务，可能为康熙画了一些皇室成员肖像，并在宫廷画院中传授油画。³⁶ 由于他忍受不了耶稣会种种纪律，更不愿才华被埋在异国他乡，因此在华停留四年就归国了。罗马传信部成员、意大利人马国贤（Matteo Ripa）的来华，标志西洋人正式作为画师被留在清宫。他在中国居住十三年，创作了一套《避暑山庄三十六景图》。他在回忆录中写道：

皇帝命令中国画工们画一张山水画，以便让我照样雕刻。当铜版画一做完，它就与原作一起被呈给皇上看。皇上看了非常高兴，因为他惊奇地发现摹品与原作很接近，丝毫没有失色。这是他第一次看到铜版画的制作。³⁷

这组铜版画表现了高度的写实性。对于景物中的一草一木，土坡山石均以写生为基础，使人看了以后有亲临其境的感觉。它采用西洋构图，普遍将地平线放到较底的位置，留出了天空的空间，以此表现特定的天地氛围。重要的特征是表现了极其丰富的明暗关系，这不仅仅限于用光影法表现特定光源，对一切景物都塑造出厚重的体积，而且在于用整体的明暗调子来构图与布局，以单一色调表现世界上种种固有色彩。值得注意的是，就铜版画本身来说，每一幅画的风格并不是完全一致的，其中有一部分画或多或少带有中国绘画特色。《西岭晨霞》表现了西山美丽的景色，“杰阁凌波，轩窗四出，朝霞初

35 聂崇正：《记故宫倦勤斋天顶画、全景画》，载《故宫博物院院刊》1995年3期。

36 (日)《耶稣会士中国书信集》第4卷，第16-36页。

37 Memoirs of Father Ripa during thirteen years' residence at the court of Peking in the service of the Empror of China. Selected and translated from the Italian . By Fortunato Prandi. China, 1939. P. 66.

焕，林影错绣”，康熙、乾隆皇帝先后题过七绝诗。³⁸ 这幅画巧妙地捕捉了初晨瞬间阳光。在《风泉清听》、《云容水态》画中，看到水的潺潺流动，光线从左上方射来，通过一波一波短小的明暗线条刻划，显示出动感，确有“暗花舒不觉，明波动见流”之韵味。³⁹ 1715年，当马国贤将画家郎世宁介绍给了康熙之后，宫廷中陆续形成一支以西洋画家为主的“海西画派”，为乾隆年间创作的大型铜版组画奠定了基础。此后，《准回两部平定得胜图》、《准回两金川得胜战图》、《平定台湾战图》、《廓尔喀战图》等九套铜版画先后问世，尤以《圆明园东长春园西洋楼图》（1785）最为有名。⁴⁰ 同时，乾隆年间苏州地区也兴盛写实木版画，三幅同名《姑苏万年桥图》，分别绘于乾隆庚申年冬（1740）、乾隆辛酉（1741）、乾隆甲子春（1744），这种参用西洋透视的民间版画，也来自宫廷传教士与画家的影响。

郎世宁在华度过的半个世纪（1715-1766）真正为中国艺术建立了新的高度，在康、雍年间他为中国天主教会东堂、南堂作的大量壁画，入清如意馆画院之后，他个人绘制或与人合作的大量作品，不仅代表了中西合璧绘画所取得的重大成就，同时开创了一个适应时代所需求的新画派。⁴¹ 作为一名画家，他并没有停留在身体力行的实践，为了满足中国人对西方绘画技法深层的理解，他投入了极大精力来传授西画理论。年希尧曾经感激郎世宁对他的多次帮助，使他将意大利人画家波梭（A. Pozzo）的著作《画师与建筑师用透视学》译成中文。⁴² 雍正年间，郎世宁周围已经有了一大批中国学生。他较有成就的学生王幼学、王儒学已经能够与其合作，笔法、风格都可以乱真。最成功的是张为（惟）邦的一幅静物作品《岁朝图》。这是向郎世宁水彩之精工学习的结果，作画时运用层层色阶逐渐重叠的方法，使画面达到中国画晕染的效果。这幅画的工具是中国的，但却极大地吸收了西洋绘画技巧。

38 见《御制避暑山庄图·圆明园诗》下卷，清光绪年间石印本，杭大收藏。

39 梁简文帝诗，引自《御制避暑山庄图·圆明园诗》下卷。

40 八套铜版画载《中国洋风画展》第276-333页。

41 今泉笃男等编：《西洋美术辞典》，东京堂1945年版，第151页。

42 沈康身《〈视学〉再析》，《自然杂志》第13卷9期。

郎世宁亲自画的《山水》可以说明他对东方传统有过认真的研究。此画总体上近似清初正统六大家之一王的风格。山体由近及远，小溪从右侧山泉流下，树丛中掩盖着几处民居。人们对郎世宁与唐岱合作的《春郊阅马图》（1744）颇为熟悉，这幅画更多地带有中国传统绘画的特征，而对早年郎世宁向中国画过渡时的作品尚了解不多。在此，笔者介绍乾隆元年装裱的《羊城夜市图》，此画传为郎世宁与唐岱合作，现存加利福尼亚斯坦福大学美术馆，绢本墨画彩色。它可以看作18世纪前期，以郎世宁为中心在宫廷创造的中西折衷样式优秀作品之一，在此画中，画家将人物与山水同时展现，带有浓郁的风俗画味道，既具有东方韵味但又立足于西洋绘画的技法。⁴³ 郎世宁另一项重要工作是带动了一批西方人来学习东方。在他以后，来华的欧洲画家还有数人，除王致诚之外，技术上几乎无人可能接近郎世宁的水平。可以说，后来的几位画家都受到郎世宁的画风。例如，1745年来华的艾启蒙就是跟着郎世宁一起在如意馆为皇帝画画的，他有一套《十骏犬图》（册），此图册每图各画一犬，共十犬。⁴⁴ 经笔者仔细对照，这一套画与郎世宁所绘基本相同。

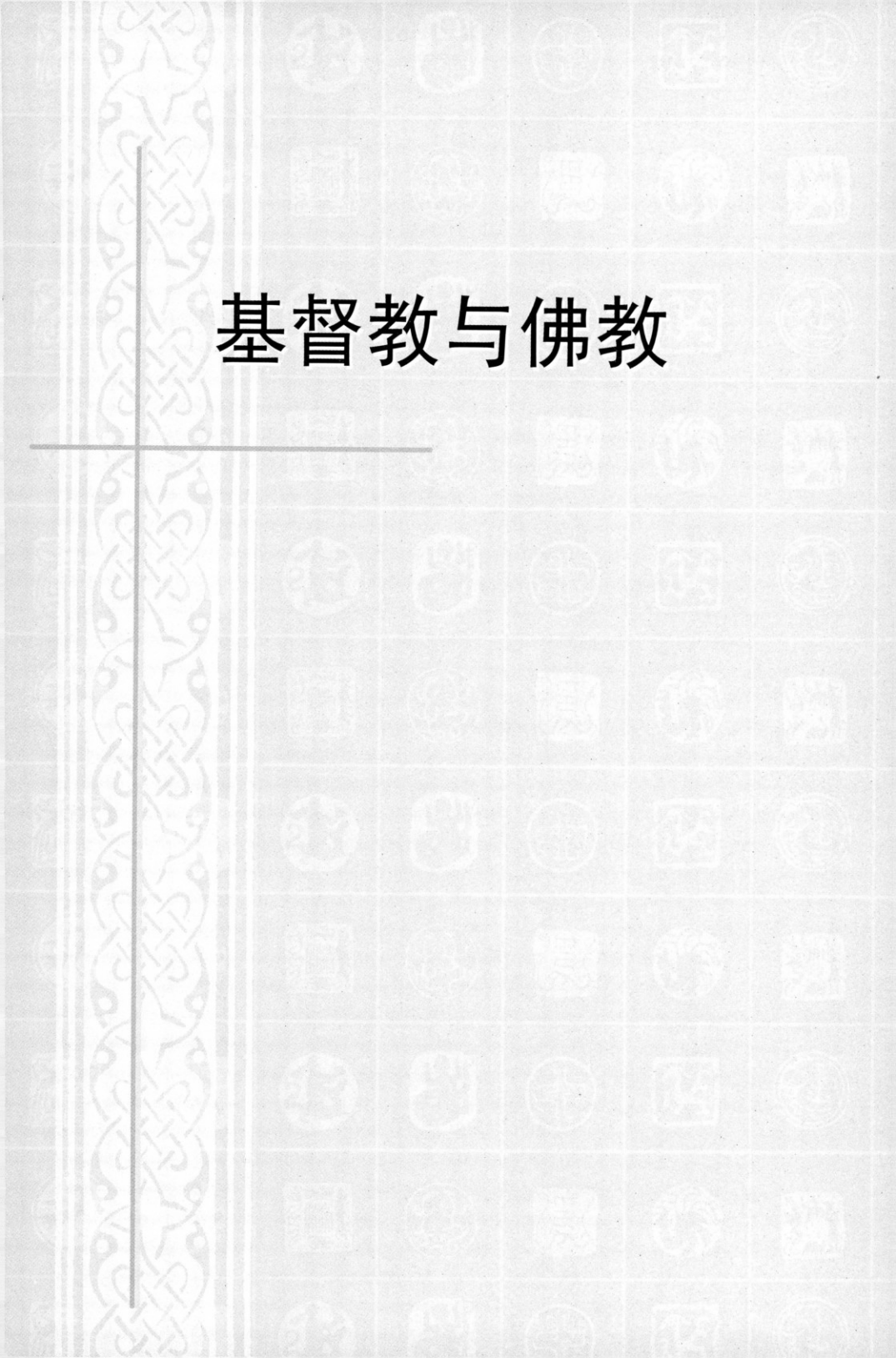
当18世纪即将结束的时候，清朝也走完了自己的“康乾盛世”。继乾隆执政的嘉庆（1796-1820年在位）“不识西士，不爱西学，而难为圣教一秉前朝之故智”⁴⁵。他面临的是动荡不安的江山，贫富悬殊的社会，当然就无心再顾问西洋艺术的利用。然而，中外绘画交流的历史毕竟给我们留下了值得回忆的一页，随西方传教士而来的西洋绘画与技法，终究在明末清初对中国画坛产生了重要的影响。

（作者单位：浙江大学）

43 郎世宁所绘《十骏犬图》购于一个体邮品爱好者，是一套台北出版的14/17cm精印名片，据C. and B. Beurdeley 的图目“苍猯”原大尺寸为297/225cm 而其余则为248/164cm，以这样的巨幅描绘动物是郎世宁首创的。

44 《各作成做活计清档》查得，“裱作”栏下有一条为：（乾隆元年一月）十九日太监毛团传郎世宁画的《夜景图》一张，着托裱，钦此。而据《中国洋风画》图录第256页说，在画面的右下方角落里有一款记：郎世宁乾隆元年五月制作。

45 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第266页。



基督教与佛教

从佛教的中国化 看基督教在中国的发展

洪修平

佛教与基督教对于中国来说，都是外来的宗教，佛教在中国的广泛传播和兴盛发展，与其成功地中国化、本土化有密切的关系。中国佛教后来又成功地传播于日本、韩国和东南亚，现在又在向世界传播。从印度佛教的中国化与中国化佛教的向世界传播，来讨论宗教的普世性与地方化，这对于在全球化时代的今天讨论基督教在中国的发展，是十分有意义的。本文即以印度佛教的中国化为视点来探讨与此相关的一些问题。

一、佛教的中国化与中国化的佛教

在这一部分，主要从外来宗教与本土文化相碰撞所引发的各种问题中来回顾佛教的中国化历程及其在中国的广泛传播与发展，以为讨论基督教在中国的发展提供一个参照。

众所周知，佛教是产生在印度，但却兴盛在中国。在唐代的时候，中国已经成为世界佛教的中心。现在我们谈中国佛教，已经没有人把它看作是外来的宗教，因为外来的佛教经过中国化以后，已经发展成为中国的民族宗教。信奉佛教，已经不会被人认为是信奉外来的“洋教”，而是信奉本土的一种宗教而已。正因为中国佛教已经融入中华文化大家庭，成为中国思想文化的重要组成部分，所以它千百年来才能对中国社会的政治、经济、道德、宗教、哲学乃至科学、文学和艺术以及

中华民族的思想观念和民风习俗都发生了极其广泛而深刻的影响。

但是，外来的佛教发展成为中国的佛教，并不是一蹴而就的，其过程也并不是一帆风顺的。印度佛教自两汉之际传入中国以后，就与中华民族固有的思想观念和信仰以及中国传统的思想文化发生了碰撞，并在碰撞中发生了许多冲突，甚至多次遭遇到激烈的排佛与灭佛。例如“三武一宗”（北魏太武帝、北周武帝、唐武宗、后周世宗）灭佛事件。但佛教在与中国固有思想文化的碰撞与冲突中，始终能不断调整自己，积极寻找与中国思想文化沟通的契机，协调与中国思想文化的关系，最终实现了与中国思想文化的融合和互补，成为中国思想文化不可缺少的一个有机组成部分。

佛教与中国思想文化的冲突与融合表现在许多方面，经过了曲折的过程，我们一般将之称为佛教中国化的途径与阶段。

由于中国传统思想文化的内涵丰厚而广博，而印度佛教本身也是一个由众多要素构成的复杂体系，既有宗教的信仰，又有为之作理论论证的思辨哲学，还有一套相应的礼仪制度、僧伽组织、宗教伦理和修行方式，等等，因此，佛教的中国化呈现出了非常错综复杂的情况，通过了各种不同的途径和方法。它不仅表现在宗教信仰、神学理论等方面，而且还表现在佛教的礼仪制度、组织形式和修行实践等许多方面。例如中国佛教把中国封建社会自给自足的小农经济的生产方式和生活方式结合到自己的修行生活中来，提倡“农禅并重”，从而根本改变了印度佛教托钵化缘的乞食制度；隋唐佛教各宗派模仿世俗封建宗法制度而建立了各自的传法世系以维护自己的宗教势力和寺院经济财产，等等。就佛教中国化的途径与方法而言，也可以从佛典的翻译、注疏和佛教经论的讲习等许多方面来理解。

如果从思想理论的层面上看，我一般把佛教的中国化大致概括为方术灵神化、儒学化和老庄玄学化等三个方面。当然这三个方面是相互联系、并存并进的，但在不同的历史时期、不同的人物和不同的思想体系中又各有侧重。下面对这三个方面简单做些解释。

先说佛教的方术灵神化。我们这里所说的佛教方术灵神化，主要包括两个方面的内容，一是说佛教对中土黄老神仙方

术的依附，二是指佛教对中国传统灵魂不死、鬼神崇拜等观念的融合吸收。佛教的方术灵神化既与佛教自身的特点相联，也与佛教传入中土后所面对的文化环境相关。

佛教来华之时，正值中土社会上各种方术乃至迷信盛行。天帝、鬼神、祖先的崇拜和祭祀、卜筮、占星、望气、风角等种种方术，在当时社会上都非常流行，特别是黄老神仙方术更是盛极一时。在这样的文化背景下，初传的佛教也就被中土人士理解为是黄老道术的一种，人们往往把黄老与浮屠并提。而佛教也充分利用这样的机会和条件，有意地对此加以迎合，以求在异国他乡更好地生存发展。

其实，印度佛教中虽然也有神通等内容，但并不占重要地位，因为信奉佛法、励志修行是为了解脱，若以神通为追求的目标，那属于佛教所斥的外道。但佛教传入中国以后在一段时间里却往往有意识地将这一方面的内容突现出来，借以迎合并依附中土的种种神仙方术。例如在传为中土第一部汉译佛典的《四十二章经》中，就把佛陀描绘为“轻举能飞”的“神人”，把小乘佛教修行的最高果位“阿罗汉”描绘为“能飞行变化，旷劫寿命”。中国佛教徒编的最早介绍佛教的著作《理惑论》中也以道家神仙家之言来解释佛陀，认为“佛乃道德之元祖，神明之宗绪”，能够“恍惚变化，分身散体”，“蹈火不烧，履刃不伤”，极似神仙道术之士所讲的“神人”、“真人”。

这些说法，既消解了人们对外来佛教的拒斥心理，也迎合了那些想长生不老或求得神灵福佑者的欢迎。史载楚王刘英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”、“晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀”¹，汉桓帝也在“宫中立黄老浮屠之祠”²，都把浮屠（佛陀）视为神灵，通过祭祀而向佛陀祈求福祥。为了迎合当时社会上流行的神仙方术，早期来华传教的僧人也往往借助于一些道术医方来拉拢信徒，扩大佛教的影响。例如最早来华的译经大师安世高据说就是“外国典籍，莫不该贯，七曜五行之象，风角云物之占，推步盈缩，悉穷其变。兼洞晓医

1 《后汉书·楚王英传》。

2 《后汉书·襄楷传》。

术，妙善针脉，睹色知病，投药必济，乃至鸟兽鸣呼，闻声知心”³。

在依附神仙方术的同时，外来的佛教也十分注意对灵魂不死、鬼神崇拜等中国传统宗教观念的吸收。例如，印度佛教本来是主张“无我”的，认为人是“五蕴”和合而成，没有独立自存的恒常的主体，死后也没有不死的灵魂。但中国却自古以来就盛行着灵魂不灭、鬼神报应的观念，认为“人死为鬼，有知，能害人”⁴，人的善恶有福祸报应，这种报应都是“天地罚之，鬼神报之”⁵。因此，对上帝鬼神的敬畏和对祖先的祭祀一向在中国人的思想意识和社会生活中占有很重要的地位。外来佛教自传入起就对这种思想和观念有所融合。例如传为安世高所译的《阿含正行经》就把佛教的轮回说与中土的灵魂观结合起来，认为人如果行恶，死后“魂神”就会“入泥犁、饿鬼、畜生、鬼神中”，如果行善，则会“或生天上，或生人中”。三国时的康僧会在所译的《察微王经》中更是直接使用了“魂灵”一词，认为“魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际，信有生死殃福所趣”。

因此，在汉魏时的佛教译经中，“无我”（同时否定肉身之我与精神之我）就被译成了“非身”（仅否定肉身之我）。受这种译经的影响，当时的中土人士就认为“佛道言人死当复更生”，“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳”⁶。这些看法，后来经东晋释慧远的“神不灭论”和“三报论”以及晋宋时的竺道生“无我本无生死中我，非不有佛性我也”⁷等的系统论证发挥而在中土产生了极为广泛而深远的影响，甚至为许多非佛教徒的普通百姓所接受。灵魂不死与天堂地狱等结合在一起而形成的轮回报应说和视佛菩萨为神灵的观点至今仍在中国人的思想观念和社会生活中发生着一定的影响，特别是在烧香拜佛、求神福佑等民间信仰活动中表现得更为明显，它甚至成为许多人信奉佛教的主要信念和方式。

我们这里暂且不对佛教的方术灵神化做过多的评价，只是

3 《出三藏记集》卷十三《安世高传》。

4 王充《论衡·论死》。

5 王充《论衡·祸虚》。

6 牟子《理惑论》，《弘明集》卷一。

7 《维摩经·弟子品注》，《大正藏》第38卷，第354页。

想指出，外来佛教对神仙方术的依附，对中国传统宗教观念甚至迷信思想的融合，在客观上为佛教在中土的广泛传播开拓了道路，这却是事实。

再来看佛教的儒学化。如果说佛教的方术灵神化主要是在宗教观念和宗教信仰的层面上消弭着印度佛教与中国传统思想文化的距离，为佛教在中土的传播扫除了障碍，为民众接受佛教打开了方便之门，那么，佛教的儒学化则为中国佛教的社会伦理品格和心性理论奠定了基础，并为统治者和上层贵族阶层以及文化士人接受佛教进一步创造了条件。

儒学是中国文化的主流，也是西汉以来在中国封建社会中长期占主导地位的思想意识形态。佛教的儒学化主要表现在两个方面：一是对儒家伦理名教的妥协与调和；二是对儒家人文精神和心性学说的融合吸收。印度佛教视人生为苦海，要人厌离世俗生活，出世求解脱。这与中国儒家关注现实社会人生而重视君臣父子的纲常名教、仁义孝悌的伦理亲情、修齐治平的道德政治理想等都是非常对立的。而佛教徒不娶妻生子，见人无跪拜之礼的出家修行方式，更是与传统的社会伦理不合。因此，佛教一传入中土就受到了以儒学为代表的传统思想文化的激烈排斥和攻击，被斥之为不忠不孝，违礼悖德。

由于儒家伦理名教是中国传统宗法性社会的重要思想支柱，因此，佛教为了在中土生根发展，就需要与之妥协调和。于是就有了《四十二章经》中提出的“孝其二亲”，有了《理惑论》中提出的“至于成佛，父母兄弟皆得度世”即为最大的“仁孝”，也有了《六度集经》中的“为天牧民，当以仁道”和“布施一切圣贤，又不如孝事其亲”。从历史上看，佛教对儒家伦理名教妥协调和的手法主要表现三个方面：其一是寻找相似点，采取比附的手法，以强调两者一体，本来不二，典型的例子是中国佛教经常把佛教的“五戒”比同于儒家的仁义“五常”，认为两者是“异号而一体”⁸的。其二是调整乃至不惜改变佛教自身的某些方面，以求与儒家伦理相适应。例如在译经过程中以儒家伦理为标准，去除父母子女之间平等的论述而加进了“孝养父母”的内容，突出例子是中国佛教对“孝

8 契嵩《辅教编》上《原教》，《钅津文集》卷一。

道”的阐扬⁹。其三是沟通不同点，努力从劝善等社会作用的相同来论证儒佛不二或儒佛互补，两者都有助于帝王的教化，以强调两者的“殊途而回归”¹⁰，这是中国佛教徒最常用也是最根本的论证方法。中国佛教徒的最后结论是“周孔即佛，佛即周孔，盖外内名耳”¹¹。当然，儒佛之间也有些差异实在难以沟通，那么佛教徒也就只好以“苟有大德，不拘于小”¹²来回答了。

中国佛教正是通过对儒家的比附、调和甚至迎合，沟通了世间法和出世间法之间的联系，进一步拓宽了佛教中国化的道路，并藉此而得到了上层统治者的支持和下层民众的容受，从而最终得以在中土盛行。

随着佛教在中土的站稳脚跟和传播发展，佛教的儒学化也逐渐从表面层次的对儒家纲常名教的妥协调和发展为深层次的对儒家重现世现生的人文精神和思维特点、思想方法的融合吸收。“中国传统思想文化本质上是一种关于‘人’的学问，重视现实的人与人生问题是其最根本的特质。作为中国文化之主流的儒学，更是注重探讨人之所以为人的本质、人性、人的价值、人的理想、理想人格的实现以及人的生死与自由等等。儒学正是在对这些问题的探讨中形成了其富有特色的关注现世人生的人文精神。”¹³而印度佛教作为一种追求出世解脱的宗教，其所注重的是对人生苦难的分析说明，并进而推至对现实世界的否定和对彼岸世界的肯定，特别是随着大乘佛教的兴起，佛和佛的境界都被进一步神化，个人及人类社会则从根本上丧失了其存在的价值。但传入中国的佛教却在儒家重人事、重心性和重视主体及其修养的思想影响下，将抽象的佛性与具体的人心结合在一起，极大地发展了中国化的佛性论和心性学

9 印度佛教中虽然也有尊奉父母等思想，但根据其轮回转生的教义，这种思想并不占重要地位（《诸经要集》卷七中说：“无始已来一切众生，于六道中互为父母，亲疏何定？”）。但在以血缘为纽带、以家庭为本位的中国封建社会，孝亲却是各种社会和伦理关系的基础，一向受到全社会的普遍重视，统治者甚至还标榜要“以孝治天下”。为了与之相适应，中国的佛教徒就一直非常注意以孝的观点来阐释佛经，甚至造作了《佛说父母恩重经》等“伪经”来阐扬孝道，调和佛教出家修行与儒家孝亲观的矛盾。甚至有认为佛教比儒道等更尊奉孝道的，如宋代的契嵩在《辅教编·孝论》中说：“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。”

10 慧琳《白黑论》，《宋书》卷97《天竺迦毗黎传》。

11 孙绰《喻道论》，《弘明集》卷三。

12 牟子《理惑论》，《弘明集》卷一。

13 洪修平《论儒学的人文精神及其现代意义》（载《中国社会科学》2000年第6期）。

说，并通过对主体自我的肯定而进一步走向了对人的生活的肯定，由此而确立了中国佛教“出世不离入世”的基本特色。中国佛教正是在将大乘佛教入世精神与儒家为代表的中国传统文化的人文主义精神相结合的过程中，沿着人生化、人间化的道路不断发展，并展示了其新的生命力。

最后，我们再简单看一下佛教的老庄玄学化，或佛教的道学化。如果说佛教的儒学化主要表现了外来佛教与中国正统思想的合流，那么，佛教的道学化则表现了有“哲学的宗教”之称的佛教与中国传统思辨哲学的交融。佛教的道学化也可以追溯到佛教的初传之时。汉译佛经从一开始就借用了许多传统道家的术语。例如最早来华传教的译经大师安世高，在其所译出的《安般守意经》中就有这样的表述：“身但气所作，气灭为空。”又说：“安般守意，名为御意至得无为也。”按照佛教的观点，人身乃由地水火风等四大和合而成，修安般守意禅观，则是为了涅槃解脱。这里却用“气”来概括“四大”，代指“人身”，用“无为”来表示涅槃义，以至于有的中国人就以道家思想去理解佛教了。牟子《理惑论》中说：“道之言导也，导人至于无为也。”认为佛道是引导人们去追求无为境界的。既然佛与老子的理想境界都是无为，所以又说：“佛与老子，无为志也，”认为两者本质上是一致的。与安世高差不多同时来华传教的译经大师支谶在其译出的《道行般若经》中则用“本无”、“自然”等概念来表示般若性空之义，例如《照明品》就将“诸法性空”译为“诸法本无”，《泥犁品》中则说“一切法悉皆自然”。这样的译法，就从文字上乃至义理上将佛道沟通了起来。

魏正始（240~249）以后，魏晋玄学盛行。由于般若学假有性空的理论与老庄玄学谈无说有的思想特点颇为相似，“故因风易行”¹⁴，得以繁兴，并与玄学合流而产生了玄学化的六家七宗。正是通过与玄学的合流，佛教正式登上了中国学术思想的舞台。东晋著名的佛学家僧肇借助于鸠摩罗什译出的“三论”¹⁵，在批判总结玄佛合流的基础上创立了比较准确地把握

¹⁴ 道安《鼻奈耶序》，《大正藏》第24册，第851页。

¹⁵ 三论，即《中论》、《十二门论》和《百论》，为系统发挥般若思想的代表之作，后来的佛教三论宗就因主要依据此三论立宗而得名。

了印度佛教原义的中观般若思想体系，但其思想和方法仍然深受老庄玄学的影响，以至于现代日本学者中仍有人认为僧肇的思想“不仅形式连内容也是老庄思想”¹⁶。僧肇以后，竺道生会通般若学和佛性论，并在此基础上提倡顿悟说，开了中国佛学以佛性论为主流的发展之先河。融通儒家心性论和道家自然论成为中国化佛教理论的重要特色。在隋唐时建立起来的各个中国化的佛教宗派的思想体系中，老庄玄学的“自然”、“有无”和“道”等概念以及相对主义、得意忘言等方法，都在其中起着巨大的作用。而最典型的中国化佛教宗派禅宗思想的出现，按胡适的说法，就更是道家哲学与佛教思想相结合的结果。¹⁷ 值得注意的是，佛学通过对道家自然人生论的会通而孕育的“自在解脱”的逍遥精神，赢得了许多文人士大夫的青睐，以至于在唐中期以后，士大夫出入佛老成为一种比较普遍的文化现象。正是通过种种不同的途径与方式，印度佛学渐渐地走进了中国文化圈，并在不同的历史阶段，表现出不同的中国化特色。

纵观历史，佛教中国化的进程大致可以分为三个重要的阶段。第一个阶段是从佛教初传到两晋时期。这个阶段的佛教主要是依附于传统思想而在中土扎下根来，并在与传统思想文化的交融中逐步得到发展。具体地说，汉代的佛教主要依附神仙方术，魏晋时则主要依附玄学。两晋佛教般若学派“六家七宗”的出现，既是玄学影响的结果，也是佛学企图摆脱对玄学的依附而建立自己思想体系的尝试。鸠摩罗什来华译出诸多佛教经论，使这种企图成为可能。僧肇在批判玄佛合流的基础上创建的较为完整的中国化的佛教哲学体系，不仅把玄佛合流推向了顶峰，而且也标志着魏晋玄佛合流的终结，并开了中国化佛学自成体系的相对独立发展的先河，把佛学的中国化推向了新的阶段。

从南北朝到隋唐五代，是佛教中国化的第二个阶段。这是

¹⁶ 见日本驹泽大学教授冈部和雄在1989年召开于北京大学的“中日禅学研讨会”上发表的论文《中国佛教的研究状况与问题点》。对这种观点，我们并不敢苟同，因为透过僧肇思想与老庄玄学的表面相似，是不难看出它们根本点上的差异的。请参阅洪修平《老庄玄学与僧肇佛学》一文，载《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社1994年版。

¹⁷ 胡适曾提出：“古来的自然主义的哲学（所谓“道家”哲学）与佛教的思想精采部分相结合，成为禅宗的运动。”（《白话文学史》第264页）

中国化佛教走向独立发展与鼎盛的时期。南北朝佛教学派的林立和寺院经济的发展，为隋唐佛教宗派的创立奠定了理论和经济的基础。隋唐时期天台、华严和禅宗等中国化佛教宗派的出现，则标志着佛教中国化的基本完成。入宋以后，佛教的中国化进入了第三个阶段，即潜移默化地渗透到了中国社会和文化的各个方面，成为传统思想文化的重要组成部分，并表现出了许多不同于以前的新的特点。例如对内禅净教趋于合一，对外佛道儒进一步融合，这成为宋代以后中国佛教发展的基本趋势和最重要的特点。而佛教思想与民间信仰的结合，佛教节日与民俗的打成一片，则成为明清以来中国佛教发展的基本特色。

佛教经过与中国传统思想文化的融合而演变成了中华民族自己的一个宗教，这是它能在中国社会文化和社会生活中发挥巨大作用的重要原因。那么，佛教的中国化是否完全改变了佛教的根本信仰？佛教如何能在适应中国社会需要而不断中国化的同时，又继续保持它所特有的具有普世意义的根本精神？让我们从佛教的契机契理和中国佛教的特点等方面来略做探讨。

二、从佛教的中国化看宗教的普世性与地方化

在这一部分，我们主要探讨中国化的佛教如何既坚持佛教的基本信仰与教义，又与中国传统文化相融合，表现出了中国的特色，从而既获得了在中土的成功传播与发展，又满足了中国人的精神需求。

首先我们来看一下，佛教经过不断地中国化以后主要形成了哪些不同于印度佛教的重要特点？对于这个问题，人们见仁见智，可以有不同的看法。依笔者之见，中国佛教的特点主要有如下几个方面：其一，中国佛教在其发展过程中形成了以融会般若性空论为特色的心性学说，并在中国佛教思想中占据了主流地位。这种心性学说远承印度佛教而形成于中国传统文化之中，主要彰显了将人的内在心性作为解脱之道的思想。

其二，中国佛教强调人人皆有佛性、人人都能成佛的众生平等说，鼓励每个人靠自己的努力来实现解脱，这既是对佛陀基本精神的继承和发挥，也特别反映了中国佛教在儒家思想的影响下对个人道德完善和自我价值实现的追求。

其三，中国佛教重“顿悟”的直观思维方式。按照印度佛教的一般说法，修行解脱是一个长期过程，需要累世修行，不断地积累功德。隋唐时建立起来的中国化的佛教各个宗教派，虽然各宗的判教都是兼融顿渐，以圆为究竟，但都是视顿高于渐的，中国化最为典型的禅宗南宗则更是以顿悟成佛相号召。

其四，中国佛教比较崇尚简易性，在中国得到最广泛流传的是印度佛教中所没有的禅宗和净土宗，而这两个宗派都以理论的简要和修行方式的简易为特色。

其五，中国佛教具有对传统思想文化的调和性，佛教自传入始，就在努力化解与儒、道等思想矛盾冲突的同时，不断地援儒、道等传统思想入佛，并极力论证佛教与传统儒、道在根本宗旨上的一致性，从而形成了它明显的调和性的特点。

其六，中国佛教内部的融合性，由于印度佛教本身就有大小乘、空有宗等的区别，而中国地域广阔，社会环境多样，佛教传入中土后，受不同地域文化的影响，也易形成不同的学风或学派宗派，当分属不同思想体系的佛教一起来到中国，并出现不同的佛教理论学说时，就有一个如何解释佛教自身的差别，如何统摄佛教不同派别、不同经典学说的问题，中国佛教通过各种不同的判教学说，对佛教内部各种理论学说进行了调和融合。

其七、中国佛教与禅的关系密切，“禅”本来是古印度十分流行的一种宗教修行方法，往往与“定”合称，指通过心注一境而使心处于宁静思虑的状态以观悟特定对象或义理的思维修习活动。但禅传入中国以后，其精神和修行方法深深地浸淫到中国佛教的方方面面，不但形成了影响最为广泛深远的中国禅宗，而且还影响到了教、净、律各派的发展。天台、华严、唯识和禅宗的思想奠基人或创宗者，都与禅有着密切的关系，有的本身就是修习禅定的禅师，后来才向教理方面发展的。宋代以后，教与禅的融合更是成为中国佛教的重要特点之一，太虚法师甚至提出了“中国佛学的特质在禅”的说法。

其八，中国佛教与社会政治和伦理有密切的关系。佛教虽然是一种以出世为最终目的的宗教，但在注重现实生活的中国这块土地上，在宗法性封建专制集权强大的社会环境下，出世的佛教不仅强调“出世不离入世”，而且还认识到“不依国

主，则法事难立”¹⁸，表现出了对政治的依附，并积极主动地与传统的伦理道德相协调和融合¹⁹，从而带有一定的政治和伦理色彩。

其九，中国佛教具有关注现世生的人文主义精神。印度佛教本是强调出世解脱的宗教，其根本宗旨是把人从人生苦海中解脱出来，其立论的基点是对人生所作的“一切皆苦”的价值判断。但佛教的终极理想，仍然是为了追求永超苦海的极乐，其“自作自受”的业报轮回的说教更透露出了企求靠自己的努力来实现人生永恒幸福的积极意义，虽然这种积极意义在印度佛教中并没有得到充分的彰显，但它在中国传统文化重视人的氛围中却获得了新的生命力，并得到了充分的拓展²⁰。

以上种种中国佛教特点的形成，原因是多方面的。其内在的根据主要有佛教“应病与药”、“随机设教”的方便法门等，其突出的外因则有中国自给自足的小农经济的生产方式、王权政治力量的强大、宗法伦理影响的深远和思想文化的现实主义、人文主义精神等。正是诸多的内因与外缘，促成了中国佛教的独特发展。

那么，中国佛教的独特发展以及上述种种特点的形成。是否意味着中国佛教违背了印度佛教的根本信仰或教义学说？中国佛教是否仍然是印度佛教的延续？这就涉及到了如何理解佛教的中国化的问题。笔者认为，佛教的中国化乃是指中国佛教在继承佛陀创教基本精神的同时，又在中国社会文化的氛围中吸收了中国传统思想文化的内容和方法，为适应中国社会和文化的需要而有所发展，有所创新。如果根本违背了佛教的基本教义教规和信仰，那它其实就不成其为佛教，更谈不上佛教的中国化了。佛教的中国化，首先不应该违背佛教的基本立场、观点与方法，其次才是在探讨和解决中国社会的问题中有所发展，有所创新，并通过中国化的语言和方式表达出来。中

18 《高僧传·道安传》。

19 当然，中国佛教也有超越政治、与当权者不合作的另一面，例如，禅宗从四祖道信、五祖弘忍到六祖惠能，都以清静高洁、远离都市的“山林佛教”相号召，对统治者上层人物采取不合作的态度，这也是禅宗能较少受政治影响，在唐武宗灭法以后继续得到很大发展的重要原因之一。这表现出了中国佛教与政治关系的复杂性。

20 详细请参拙文《试论中国佛教思想的主要特点及其人文精神》，载《南京大学学报》2001年第3期。

国佛教既然仍然是佛教，它就应该具有佛教最基本的要素。事实上，佛教在中国的传播发展也正是遵循着契理和契机的基本原则不断实现着中国化。所谓契理，就是从根本上合乎佛法的根本道理，契合佛法的根本精神。所谓契机，就是随顺时代的变化和大众的不同需要而不断地更新发展自己，并应机接物，方便施教。契理和契机如鸟之双翼，车之双轮，是佛教发展的两个重要基本点。从历史上看，佛教正是在契理的同时又能契机，才保持了它持久的生命力，从而从印度传到中国，从亚洲传到世界，并从古代走向了现代。佛教的中国化是佛教契理和契机的生动体现，也是佛教既具有普世性，又通过地方化使其普世价值得以在中土充分实现的典范。

我们且以禅宗为例来对此略加说明。禅宗是比较典型的中国化佛教宗派，具有许多鲜明的不同于印度佛教的特点，乃至有一种观点认为，禅宗纯粹是中国传统思想文化的产物，它不提倡读经，不强调坐禅，主张出世不离入世，众生与佛不二，甚至发展到了呵佛骂祖，它与印度佛教完全没有关系。果真如此吗？事实上，标榜“教外别传”的禅宗，它那直指人心、见性成佛的简易法门，虽有异于教门各派，却并没有完全超出传统佛教的范围。禅宗所坚持的不二之方法，万法虚幻之观点等，就都是佛教所特有的。佛教最根本的核心问题是解脱问题，这一点也为禅宗所坚持。尽管禅宗主张随缘任运，把成佛实现于当下现实之中，但它始终坚持了无心无执著的心之解脱，视入世为方便法门，而这种思想在印度佛教中也是早已有之的（《维摩经》所表现的就是典型之一例）。

事实上，禅宗只是站在佛教的立场上，不拘于一师一说，融各家于一炉，并会通了儒道等传统思想，从而形成了它的特色而已。我们从禅宗的心性论在与儒道思想的会通中对印度早期佛教的净心解脱论以及大乘佛性一如来藏系思想的继承与变革中就可以清楚地看到这一点。另外，印度佛教本身也并不是一个单一的一成不变的思想体系，而是有着多重结构、复杂层次，并处在不断的发展演变之中，禅宗的许多思想特点，只是对印度佛教某一时期、某一派别的变革，并非完全离开了佛教。例如，禅宗对释迦牟尼神圣地位的否定，只是对大乘佛教神化了的佛的否定，与释迦时代“吾在僧数”的精神则是相通

的。再如，禅宗重视宗教实践而不重义理探讨，把人的解脱归结为心的解脱，认为人人都有觉性，自性觉悟即与佛无二，这从某种意义上说，也是对释迦时代原始佛教的复归。也许正因为此，所以，尽管中国佛教在某些时候可以协和王化，成为统治思想的一部分，却始终未能成为中国封建社会的“正统思想”，禅宗也不例外。以众生的解脱为最终目的的佛教，与讲究经世致用、以“治国平天下”为最高目标的儒学，在个人的修心养性方面可以有许多相似之处，在哲学理论上也可以互为发明，但对于治理现实世界的统治阶级来说，两者的差别还是泾渭分明的。在历史上，儒家之所以常常吸收了佛教的东西而又反过来排斥或反对佛教，一个很重要的原因，也就在于两者的价值取向在根本上是相异的。

这就是说，中国佛教在其发展中虽然形成了许多中国化的特色，但它从根本上说，仍然坚持了佛教最基本的原则，继承了佛陀创教的最根本精神。事实上，正是由于中国佛教坚持了佛教具有根本性的独特价值，它才能在中国社会文化中与儒、道为代表的传统思想文化一起分别发挥不同的作用。在这一点上，中国佛教其实很有这方面的自觉。例如三国名僧康僧会曾引用儒家经典来说明“虽儒典之格言，即佛教之明训”，两者可以并行不悖。时吴主孙皓曾提出“若然则周孔已明，何用佛教”的疑虑。康僧会回答说：“周孔所言，略示近迹，至于释教，则备极幽微。故行恶则有地狱长苦，修善则有天宫永乐。举此以明劝沮，不亦大哉！”²¹ 意谓佛教独特的三世轮回、自作自受的教义有助于强化世俗的伦理说教，可以弥补儒家伦理名教缺乏威慑性的不足。

佛教作为一种本质上追求出世的宗教，其立论的基点是对人生所作的“一切皆苦”的价值判断，其根本宗旨即在于把人从现实的人生苦海中解脱出来，佛教的全部理论学说都可说是在论证解脱的必要性和可能性，所谓“四谛”“五蕴”、“八正道”、“十二因缘”和“三法印”等最基本的教义，其重心都在于说明万法无常，缘起无我，从而揭示人生痛苦的本质及其原因，并为人们指出超脱生死轮回、达到涅槃解脱的途径与

21 见《高僧传》卷一《康僧会传》。

修行方法。佛教把无明与贪欲视为是人生痛苦的总根源，是众生沦于轮回而不得解脱的根本原因，倡导以止、观的修行来对治无明与贪欲，要人明了无常、苦、空、无我之理而对虚幻的东西不要生贪爱执取之心以造下种种惑业。这些都是佛教比较独特的东西，也往往体现了其特殊的价值。例如，佛教强调的于万物不起贪著之心，要保持自然清净的本性而不要被物欲所污染和蒙蔽，要保持心境的平和与宁静等等而言，这对于克服当代社会中物欲横流的现象都是有一定意义的。因为人的欲望是无止境的，正当合理的欲望固然应该肯定，但过分的贪欲却往往是既害人又害己。经常用佛教的“不贪著”来调控心境、超然处世，是有益于社会和人生的。就对万物不起贪著之心而言，道家也有相类似的思想，例如老子《道德经》中就有“五色令人目盲；五音令人耳聋”（第12章）之类的话，但佛教的“万法性空”理论，不但教人不要生起贪著之心，而且从根本上消解了贪著对象的真实性，亦即没有任何真正可以被执著的东西，从而消解了任何贪著的意义。五音五色本身就是虚幻不实的，还有什么好执著的呢？

中国佛教的有些东西，表面看来已经与印度佛教不一样，例如中国佛教强调“出世不离入世”，提倡人生佛教和人间佛教，这似乎与印度佛教突出的人生是苦海、要从现实的人生苦海中解脱出来的出世主义有了很大的不同。其实不然。因为佛教的“出世”解脱，最后是通过“业报轮回”的说教而把人们引向了“诸恶莫作，众善奉行”的人生道德实践，以追求永超苦海的极乐。这种解脱论显然包含着某种对“人生”的肯定和对人的完全自由和幸福的向往，只是它把人生的过程由“现世”而延长为包括过去与未来的“三世”，把人生美好的理想放到了虚无飘渺的未来，但正是这种“人生”内涵的扩大及对道德行为自作自受的强调，确保了佛教为善去恶道德说教的威慑性及其人生理想的恒久魅力，也正是这一点，为中国佛教与儒道为主要代表等传统思想文化相沟通和结合的重要契机。

在中国传统思想文化氛围中演变发展的中国佛教，把佛教整个理论体系中受到压抑或被窒息着的对人及人生的肯定充分发挥了出来，并使之在中国文化中获得了新的生命力。这应该说是对佛教根本精神的继承和发展，而不是离开了佛教。

同时，佛教解脱论的最重要特点是“慧解脱”，即通过“觉悟”而实现解脱，佛陀的本意就是“觉悟者”。这种解脱从根本上说，追求的是一种精神的超越与升华，它并不绝对地排斥入世。特别是大乘佛教的“生死与涅槃不二”、“世间与出世间不二”等等思想本身，实际上已经为佛法与世间法的沟通提供了可能，中国佛教只是在传统文化的影响下使这种可能成为现实。中国佛教的入世化、人生化倾向，从佛教自身的发展来说，实际上是大乘佛教的入世精神在中国社会文化历史条件下的进一步发展。

从另外一个角度看，中国佛教所倡导的“出世不离入世”实际上也是印度佛教的“出世精神”在中国文化中的一种特殊表现。从根本上说，中国佛教的“入世”并不影响它从本质上说仍是一种“出世”学说，因为它毕竟不是以入世为最终目的，而是视入世为方便法门，以出世为旨归的。“出世不离入世”，同时“入世以求出世”！中国佛教正是以其特殊的教义学说，既弥补了中国传统思想文化对人的生死等问题关注或解决的不够，并提供了以彼岸世界的超越眼光来审视现实社会人生的特殊视角，也使佛教中有价值的东西在中国社会中更好地发挥出来，“入世”而与中国传统思想文化互补，并起着传统儒、道等思想有时无法起的作用。例如，儒家肯定自我和入世的倾向，主要是从道德论上肯定每一个人为善去恶的内在根据和在社会关系中实现自我的必要选择；道家则更多地是从自然论上肯定每个人的自我价值和本性自由；而中国佛教则以万法的“缘起性空”、主体的“自作自受”和人生的“三世”轮回等进一步丰富了传统的人生论。

通过上述的讨论，我们可以看到，佛教在中国发展，既保留了许多它的特殊性和具有普世意义的独特的价值，从而使其在博大精深的中国传统思想文化体系中依然能够占据重要的一席之地，有时甚至能与传统的儒道相并列而三分天下，同时，它又融合了许多中国传统思想文化的因素，具有许多中国的特色，从而更好地满足了中国人的信仰需要，为中土社会和广大民众所容受并信奉。佛教中国化所表现出来的这种普世性与地方化，对基督教在中国传播和发展，显然具有一定的参考价值。佛教中国化的历史表明，宗教的普世性与地方化可以是不

矛盾的。有时候，宗教的地方化甚至是宗教的普世性得到更好体现的重要途径和方法，也可以说是一种必由之路。在全球化时代的今天，这个问题尤其显得突出。

需要略加说明的是，从世界范围来看，佛教的中国化可以看作是广义的宗教地方化，但由于中国幅员辽阔、民族众多，因此，如果具体展开讨论佛教的地方化，那么佛教与乡土性和地方性十分突出的中国民间宗教、民间信仰和民间习俗的内容应该得到更充分的关注。本文由于题旨和篇幅的关系，在此就不专门展开了。下面我们就以佛教的中国化为参照，简单谈一下全球化时代基督教在中国的发展问题。

三、全球化时代的基督教与中国

在这最后一部分，主要探讨基督教的普世化与本土化问题。本文的基本看法是，基督教作为世界范围内最有影响的宗教之一，在全球化时代必然会在中国这个人口大国有着广泛的传播和发展，但其在传播发展过程中，处理好与中国社会文化的关系是至关重要的。

上述佛教中国化的许多表现，佛教中国化的途径与方法等，对于基督教来说，并不一定是最好的，也不一定非常合适，例如佛教对中国传统的方术与鬼神观念在一定程度上的包容等等。同时，时代的变迁，也使基督教在中国的传播面临与当年佛教不同的境遇。例如佛教来华时正值中国社会动荡不已，人人朝不保夕，普遍关注个人的生死祸福等问题，在思想文化领域，则广泛盛行着老庄乃至玄学，同时又正逢黄老道术盛行、道教初创等，这些都为当时佛教的传播发展提供了条件。而基督教在中国的传播，却曾或因礼仪之争而被禁，或因伴随着殖民统治者的洋枪洋炮一起进入而被赶，或因科学主义的流行而被贬。

在全球化的今天，各种资讯和网络十分发达，不同的宗教信仰和文化更趋于多元化，不同宗教和文化之间的相互碰撞更加快捷而频繁，而中国社会则正经历着传统向现代的重大转型，这都使基督教今天在中国的传播，必然会以不同于历史上佛教传播的方式进行。但佛教中国化所表现出来的对中国社会

的积极适应，对中国传统思想文化观念的重视，以及对中国人精神需求的努力满足，这都应该是值得借鉴之处的，至少是有启发意义的。

从历史上看，基督教在中国的传播发展，从唐代的景教算起（传入年代约在唐太宗贞观九年，即公元635年），已经历了一千三百多年的历史。元代有也里可温教，明末清初有耶稣会传教。即使从19世纪初（嘉庆十二年，即公元1807年）新教掀开的基督教在中国的第四期传教，至今也已有了近两百年的时间。应该说，基督教在中国传播发展的历史过程中，也与中国社会和中国固有的思想文化不断进行着互动和调整，例如通过“礼仪之争”而最终取消了对信徒祭祖、祭孔的禁令，在传教的同时加强教育、医药和慈善救济等社会服务，这些都为消除基督教与中国社会与民众的隔阂，起到了一定的作用。但与佛教的中国化相比，基督教可以说还大为不及。与佛教已经完全成为中华民族自己的宗教、中国佛教思想文化已经成为中华文化不可或缺的有机组成部分相比，基督教至今仍在一定程度上被视为“洋教”。牟宗三先生曾经说过：“吾人不反对基督教，亦知信仰自由之可贵，但吾人不希望一个真的中国人，真正替中国作主的炎黄子孙相信基督教。”²² 这种视信奉基督教如同背离自己的民族的看法，虽然在今天已经发生了一定的变化，基督教信仰已经成为当代许多中国人的选择，但不可否认的是，基督教至今仍然与中国固有的传统思想文化有着相当的距离，与中华民族的心理还有距离，并没有像佛教那样，已经完全融入中国传统文化之中，与中国文化融为一体，甚至积淀为民族心理深层结构的一个部分。

当然，基督教与中国社会及文化最终究竟应该是怎样的关系，是否也应该像佛教一样，成为中国文化的一个重要组成部分，它的传播发展是否也最终应该纳入中华民族自己文化的创新发展之中，这个问题可以再讨论。但基督教必须与中国社会相适应，必须与中国文化相融合，基督教要在中国更好地传播和发展，亟待进一步中国化，或曰本土化，乃至地方化，这应该是没有疑义的。

²² 香港《人生杂志》160期，转引自谢扶雅《基督教与中国思想》第18页（香港基督教文艺出版社1971年版）。

如上所说，佛教当年在中国的传播，也并非一帆风顺。但它能够在与中国社会和文化的互动中，既不断地中国化，深深打上了中国社会文化的烙印，又继承发展佛陀创教的根本精神，努力凸显自己的独特价值，以弥补中国固有文化的某些不足。这对于基督教未来在中国的发展也有启发性。这就是，首先要思考，什么是基督教具有普世性的东西？什么是它不可被取代的独特价值？在此基础上，还要进一步思考，如何使这种独特性得到彰显，如何使其融入中国文化，以与之互补？任何思想文化、信仰学说，其在一个社会和民族中的传播发展和影响，既取决于这种思想学说和文化本身的价值，也取决于它能满足这个社会 and 民族需要的程度。

从中国社会和文化的历史来看，它对外来宗教和文化的传入总体上还是比较宽容的。在历史上，它曾对外来的佛教一方面采取一种本能的拒斥态度，另一方面又敞开它博大的胸怀有选择地容纳吸收了佛教中有价值的东西或先秦以来传统文化中所欠缺的东西。相对的封闭及对外来文化的拒斥，使传统文化保持了其独特的魅力和稳定的发展；而相对的开放及对外来文化的吸收，又使传统文化保持了朝气和活力。中国社会和文化对佛教这一外来宗教文化的第一次大规模传入所表现出的双重性格及成功接纳和融合吸收，使我们对基督教文化的精粹融入中国社会文化充满信心。在宗教文化的传播发展过程中，行政力量的干预有时能起到十分重要的作用，但它并不能起最终的决定性作用。佛教在历史上遭遇多次大规模的毁灭事件，都很快得到恢复，并得到更大规模的传播。这再次表明，能否满足社会的需要是一种宗教文化能否成功传播发展的重要关键。

具有普世性的价值应该是超民族，超国度，超文化的。同时，它又必须是民族化的，地方化的，具有时代特色的。因为一种思想文化，既有其精神内涵，又有其文化载体，文化载体的表现形式可以是多样化的，也应该是多样化的，它必须适应不同的民族及其相应的文化传统，但这种表现形式的多样化又不应该损害其根本精神的一贯性。关于这一点，佛教的“真俗二谛义”和“方便法门”等，为其“入乡随俗”提供了理论上的内在依据，佛陀的教法都是“应病与药”，对治众生的病才是最根本的，不能拘泥于形式上的和表达上的。正是基于此，

中国佛教徒结合中国社会大众的需要而撰写了大量发挥佛教义理的著述，建构了中国佛教自己的理论学说体系，为中国佛教的传播发展奠定了思想基础。

从基督教方面来看，世界上目前流传的《圣经》已有许多不同文字的译本，在中国也有多个汉译本，并有大量的阐发基督教信仰和学说的著述。而且在事实上，基督教在传教的历史过程中也注意到了对中国社会文化习俗的适应，当利玛窦等人来华传教时，就曾专门换下西装而穿上中装。基督教的一些影响其实也早已体现在了中国的社会文化和生活之中，例如我们现在用基督的年号为纪年，用星期作为作息时间的区分，等等。但犹如前面论述佛教的中国化时所提到的，具有普世意义的宗教的中国化，有着不同的层次。文字表达、服饰礼仪，这些其实都是比较表面层次的，另外还有更深层次的，即宗教的根本旨趣和核心价值与中国文化精神和中华民族特性上的协调。例如佛教对儒家，从名教规范，到人文精神，从服饰仪表到心性理论，有个不断深化的过程。而这个过程需要一大批有志于理论建设的思想家的不懈努力。中国佛教有《大藏经》，有《高僧传》。代表着中国佛教成熟的中国佛教各个宗派，都建立了自己独特的思想体系，既为佛教的发展做了重大贡献，也大大丰富了中国文化的思想宝库。在这个过程中，中国佛教中有许多高僧，都是精通内外之学，即既精佛学，又“博综《六经》，尤善《老庄》”²³。对于佛教与中国传统的儒道易玄的关系，都有过非常深入的研究。从而才使佛教在中国化、本土化的过程中，能够既坚持佛教的根本教义和信仰，又根据中国社会的实际需要而有所发展，有所创新。在经济全球化而宗教文化多元化的今天，中国基督教需要有自己的理论建设，需要有中国基督徒自己的理论著述，这种神学理论的建设不仅需要对基督教的教义学说有深刻的理解和消化，而且需要对正在经历传统向现代转型的中国社会的需要有深切的了解。就此而言，我个人觉得，中国基督教任重而道远。

全球化时代的到来，基督教在中国的传播也面临着新的挑战 and 机遇。一方面人们精神生活的选择更为多元和丰富，另一

23 《高僧传》卷六《慧远传》。

方面，人类的许多问题和困境非但并没有解决，反而比过去任何时候都更为严峻，人们的心灵渴求比以往任何时候都更为强烈。基督教如果能在探讨解决中国社会和中华民族现代化转型中面临的各种问题中进一步中国化，本土化，进一步处理好与中国社会文化的关系，那么它将在中国的未来更好地发挥它独特的作用。

当年佛教的种子在中国这块土地上生根、开花，最终结出了丰硕的果子，中国化的佛教文化成为中国传统思想文化百花园中一枝独特而绚丽的奇葩。我们也有理由相信，作为人类文明重要成果的基督教，通过不断的中国化、本土化和地方化，最终由外来的“洋教”完全转化为中国人自己的宗教，它的普世价值、普世精神，将真正成为中国人精神的资源，真正成为人们“生命的粮”²⁴。

（作者单位：南京大学）

²⁴ 《圣经》约翰福音第6章，第48节。

尼采关于基督教和佛教的 比较研究

吴增定

引言

在当代基督教思想史上，尼采一直占据着一个非常独特的位置。一方面，他对西方传统的基督教进行了史无前例的批判，其激烈的程度比霍布斯、斯宾诺莎、费尔巴哈和马克思等无神论先驱有过之而无不及。但另一方面，他也对当代的基督教神学（尤其是新教神学）产生了重大影响。当代新教神学家卡尔·巴特（Karl Barth），正是基于尼采的思想，对近世以来的自由派神学传统进行了毁灭性的批判，重新划定了上帝和人的绝对界限，并且提出了新正统神学的著名口号：上帝是上帝，人是人。另一新教神学的代表人物布尔特曼（Rudolf Bultmann），也是在尼采（及海德格尔[Martin Heidegger]）的影响下，对《圣经》和基督教传统进行了史无前例的解神话（Demythologizing），为二十世纪的基督教神学开辟了新的方向。而新教神学家朋霍费尔更是以尼采的思想为根据，提出了自己极为独特的神学主张：上帝之死的神学。凡此种种无不表明，尼采绝对不能被简单地看成是一个敌基督的无神论者，他与基督教的关系远比人们通常所想的要复杂。

尼采不仅深谙基督教的思想传统，而且对佛教也有很深的素养和理解。他虽然没有写过关于佛教的专门著作，但在他的

笔下，有关佛教的言论却是随处可见。尤其值得注意的是，尼采关于佛教的说法，几乎全是针对基督教，甚至将基督教比作西方的佛教。由此可见，尼采对佛教的重视程度决不亚于基督教。他对基督教和佛教的比较性研究，不仅对神学家和哲学家马克斯·舍勒（Max Scheler）以及社会学家马克斯·韦伯（Max Weber）产生了决定性的影响，而且至今仍然对西方的比较宗教学和宗教社会学具有相当重要的借鉴。在这个意义上讲，尼采可以称得上是当代西方比较宗教学研究的先驱。

佛教和基督教，作为东西方两大普世宗教，在过去两千多年里，分别对东西方社会产生了深刻影响。在全球化时代的今天，它们的影响范围也已经远远地超出了各自的传统世界，相互之间注定要产生激烈的碰撞。如何理解这种碰撞的根本意义，则是当今宗教学研究的一个重要课题。正因为如此，我们必须进一步追问：尼采对基督教和佛教的比较性研究，究竟是出于何种问题意识或思想关怀？这种意识或关怀对于我们今天究竟有什么切实的意义？这两点就是本文写作的基本动机。

一、上帝之死与虚无主义问题

1、上帝之死及其后果

众所周知，尼采出身于一个具有浓厚基督教色彩的家庭，在少年和青年时代受过严格和良好的基督教神学训练。他对《圣经》和基督教神学传统的熟悉程度，绝对不亚于任何一位正统的基督教神学家。现有的资料也足以证明，尼采在成年之前一直是一个虔诚的路德宗信徒。那么究竟是什么思想动机，导致尼采后来对基督教的态度发生了一百八十度的大转变？尼采十九岁时期的日记，多少可以帮助我们理解其中的玄机——在这一日记中，他写过这样一段话：

上帝变成了人，这一点仅仅表明，人不应该在无限中寻找自己的幸福，而是应该在大地上建立天堂。一个超越大地之世界的妄念，把人的精神导向了一种对大地世界的虚假态度：这是一个民族童年时期的证明。……经过艰难的怀疑和战斗，人类变得富有男性气概：它在自身中看

到了“宗教的开始、中间和终结”。

单就这段话而论，尼采思想转变的动机似乎并不难理解：在他看来，上帝原本是人童年时期的幻想，随着人迈入成年时代并且获得理性的怀疑能力，人就不再需要上帝。考虑到尼采成长的具体时代，我们当然有理由认为，尼采的这一个人性的思想转变，恰恰浓缩了西方自启蒙运动以来的几百年无神论革命。这一革命的最终结论是：“上帝变成了人”，或者说，“上帝死了”。

但与费尔巴哈及马克思等无神论前辈不同的是，尼采并非简单地为一结论而欢呼。他敏锐地看到，上帝之死并非意味着人就直接进入了“尘世的天堂”，毋宁说首先使人堕入虚无主义的黑暗深渊。同样是在那篇日记里，年轻的尼采还说过另一段话：

而个人就这样长大了，不再需要曾经缠绕着他的一切了。他无须冲破这些桎梏，而是突然地，好比有一个神下了命令，这些桎梏都脱落了。那么那个最终依然环绕着他的圆圈在哪里呢？它是世界吗？是神吗？

这段话给我们的印象似乎同前一段话刚好反：如果说前一段话中充分显示出尼采的乐观和自信，那么这段话则隐隐地透露出他的惶恐和不安。“上帝死了”，所有的“桎梏”都脱落了，人也似乎获得了解放和自由，但尼采却模模糊糊地发现，自己忽然被包围在一个圆圈（Ring）之中：如果“上帝死了”，那么生活就会丧失最终的目标；一种没有终极意义的生活，必将永远毫无意义地轮回（Wiederkehr）或循环（Circle）。简而言之，上帝之死恰恰把人带向了一个虚无主义的深渊：生命等于毫无意义的“永恒轮回”（ewig Wiederkehr）。

二十年后，尼采在《快乐的科学》中，讲述了一个关于“永恒轮回”的故事：¹

假如恶魔在某一天或某个夜晚闯入你最难耐的孤寂中，并对你说：“你现在和过去的生活，就是你今后的生

¹ Die Fröhliche Wissenschaft (KSA 3), 341.

活。它将周而复始，不断重复，绝无新意，你生活中的每种痛苦、欢乐、思想、叹息，以及一切大大小小、无可言说的事情皆会在你身上重现，会以同样的顺序降临，同样会出现此刻树丛中的蜘蛛和月光，同样会出现现在的时刻和我这样的恶魔。存在的永恒沙漏将不停地转动，你在沙漏中，只不过是一粒尘土罢了！”

尼采认为，上帝之死所导致的虚无主义后果，是一个“人人必须回答的问题”：要么是被这种永恒轮回的虚无主义所毁灭，要么自欺欺人地“宁愿安于现状、放弃一切追求”。那么，尼采本人是如何看待这一问题的呢？

2、虚无主义与形而上学的历史

正如海德格尔等人所说，尼采心目中的上帝并非仅仅指代基督教的人格神，而是象征着西方两千多年的形而上学历史。（考虑到柏拉图正是这一历史的始作俑者，尼采也称之为柏拉图主义的历史。）在《偶像的黄昏》中，尼采将这一历史划分为五个阶段，基督教则只是其中的一个环节。具体地说，这五个阶段是：

首先，在这个历史的开端，柏拉图宣称：只有超感性的理念世界是“真实世界”，而且是一切“有智者、虔信者、有德者”可以达到的世界。

其次，在此后漫长的历史中，人们把柏拉图制造的神话当成绝对真理，把柏拉图的理念世界进一步转变成一个超越尘世的上帝，一个无法企及的彼岸世界。这就是中世纪的基督教神。基督教坚决否认人可以达到这个“真实世界”，但却相信它可以被“许诺”给“有智者、虔信者、有德者”。

第三，基督教虽然延续了柏拉图主义的传统，但却拥有一种独特的精神：理智的诚实。正是这种“理智的诚实”成为现代理性启蒙思想的源头。一旦现代人发现，上帝的观念无法经受理性的质疑，那么他们就必须诚实地认为，“真实世界”（理念、上帝）既“不可达到”，也“不可许诺”，更“不可证明”。不过出于信仰的需要，康德教导现代人说，“真实世界”、“本体”或上帝虽然不能在知识论上予以证明，却必须

在道德实践中成为某种公设，成为“一个安慰、一个义务、一个命令”。

第四，在现代性晚期，实证主义作为“理性的第一个哈欠”真正觉醒。出于“理智的诚实”，现代人宣布了“真实世界”、彼岸或上帝的死亡，相反从前被贬斥或否定为虚假世界的此岸世界或感觉世界，现在成了“真实世界”。

第五，既然坚持理智的诚实，那么现代人就必须进一步承认，“‘真实世界’，一个不再有任何用处的理念，甚至也不再有什么约束性；一个无用的、已经变得多余的理念，因此是一个已经被驳倒的理念：那就让我们把它废除！”² 这就是尼采的结论。

一旦“真实世界”同“假象世界”都被废除，那么其结果必然是虚无主义。虚无主义意味着“最高价值的自行废黜”，意味着人的生活失去了追求目标。但尼采以为，人在本性上不能没有信仰和追求，他必须为自己设定一个为之献身的目标，因为“人宁可追求虚无，也不能无所追求”。³ 终点又回到起点。尼采认为，要想克服虚无主义的后果，就必须首先返回到前苏格拉底的希腊悲剧时代，或者更具体地说，返回到永恒地创造和毁灭的狄奥尼索斯的世界。那么，这一返回的道路究竟是如何可能的呢？

3、西方形而上学的起因

尼采之所以希望返回到前苏格拉底的狄奥尼索斯世界，是因为他隐讳地认为：唯有这个前形而上学的时代，才是西方文明的真正精神；反过来说，这种追求真实世界、彼岸、上帝或绝对真理的所谓形而上学，其真正的源头恰恰是东方世界，具体地说，就是一位古代波斯的先知——查拉图斯特拉（琐罗亚斯德）。相应地，所谓真实世界、上帝、彼岸、永恒真理等形而上学观念，非但不是西方文明的根本精神，反倒是西方受东方错误影响的后果。在其后期的思想自传《瞧！这个人》中，尼采对此有过详细的阐述：

² 参见注释34。

³ 尼采，《论道德的谱系》（谢地坤译，漓江出版社2000年1月第1版），第132页。

人们本应该问一问，但却从来没有人问过我，在我的口中，在第一位非道德主义者的口中，查拉图斯特拉这个名字究竟是什么意思：因为历史上那位独逸超群的波斯人的表现刚好与此相反。查拉图斯特拉首先在善恶斗争中追求万物的动力之轮——他的工作就是把道德作为自在的力量、原因和目的转换为形而上学。但在根本上说，这个问题似乎已经是答案。查拉图斯特拉创造了这个极端灾难性的错误，也就是道德：因此他必然是第一个认识到这个错误的人。这不仅因为他比一位寻常的思想家有着更长久、更丰富的经验——整个历史的确都以实验的方式反驳了所谓的‘道德世界秩序’之原则——更重要的是，查拉图斯特拉比一位寻常的思想家更诚实（wahrhaftiger）。他的教诲并且仅仅是这一教诲本身，将诚实作为最高的德性——这也意味着同“理想主义者”的胆怯截然对立，他们不顾一切地逃避真实（Realität），而查拉图斯特拉的勇敢则超过一切思想家的总和。真话真说和有的放矢，这是波斯人的德性。——知道吗？……道德通过诚实而自我克服，道德在其对立面中——在我自身中——自我克服——这就是我所说的查拉图斯特拉之名的含义。

这段话非常清楚地表明了尼采的基本立场：查拉图斯特拉虽然是一位古代波斯的先知，但他却是西方文明的两大传统——希腊哲学尤其是柏拉图哲学和希伯莱启示宗教——的共同源头。正是他第一次把道德或善恶之争作为宇宙万物的本原，并把人类历史视为一个善恶斗争的过程。一方面，查拉图斯特拉发明了“善有善报、恶有恶报”以及“德性就是幸福”之类的道德说教，这对后来的柏拉图哲学产生了决定的影响，因为后者的核心正是至善理念和灵魂不朽；另一方面，他还宣讲了“末日审判”和“千年王国”之类的宗教信条，希伯莱先知以此为据创造了一种一神论的启示宗教。⁴ 因此，柏拉图哲学

4 古代波斯先知查拉图斯特拉的教诲，主要见于波斯古代经书《阿维斯陀》。希腊人称查拉图斯特拉为索罗亚斯特（Zoroaster），相传希腊的最早哲学家之一毕达哥拉斯就是他的学生。希腊文献中最早提到查拉图斯特拉的是柏拉图的《阿尔西比亚德之一》。另外，希伯莱先知在巴比伦沦陷期间，也吸收了查拉图斯特拉的“末日审判”和“千年王国”等观念。相关材料可参见：《古代

和希伯莱宗教表面上虽判若云泥，但其精神实质却完全一致：它们都宣称有一个超越时间、历史或生成世界之上的道德世界，并且用这个世界来评判甚至否定生成世界——只不过这个道德世界在柏拉图哲学中是“至善”的理念，而在希伯莱先知那里则是上帝。⁵

就此而言，查拉图斯特拉虽然是一位古代东方的先知，但却最终对西方产生了决定性的影响：查拉图斯特拉最初制造了一个“极端灾难性的错误”，一个否定生成和尘世生活的道德说教；随后，柏拉图和希伯莱先知利用了这个说教，并且将其分别改造为一种形而上学和一种启示宗教；再后来，基督教力图调和这两大传统，融合理性性与信仰，创造了一种试图以理性来证明信仰的基督教神学教义。最后，现代性启蒙思想家如卢梭和康德等，一方面用理性否定了基督教的启示或信仰，另一方面也将其世俗化为一种平等主义的道德原则。在尼采看来，这种平等主义恰恰意味着上帝之死和虚无主义的来临。因此，如果说两千多年的西方文明是一个“错误的历史”，那么这个“错误的历史”恰恰源自东方。

二、从原始基督教、佛教到虚无主义的克服

4、基督、基督徒与基督教

尼采对西方形而上学历史的谱系学解构，恰恰引出了一个令人极为困惑的问题：两千年来一直作为西方文明之基础的基督教，究竟在什么意义以及多大程度上属于西方？为了回答这一问题，我们必须进一步考察尼采对基督教的具体分析。

就尼采对基督教的理解而论，最具启发意义的地方，就是他对基督教神学、基督徒和基督三者关系的分析：首先是基督教神学与基督徒的关系，其次是基督徒与耶稣的关系。先说第一点。

根据前文所述，尼采把基督教视为西方形而上学历史的一

伊朗神话》，魏庆征编，山西人民出版社、北岳文艺出版社，1999年4月第1版；Plato, Alcibiades I, 122a.

⁵ Laurence Lampert, Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra (Yale University Press, New Haven and London, 1986), pp. 1-2.

个环节。作为一种神学体系的基督教，不过是柏拉图主义的某种变形，或者用尼采的话说，是一种“人民的柏拉图主义”。这种基督教神学的始作俑者是希腊和拉丁神父，如奥利金和奥古斯丁等——正是他们用柏拉图和其他希腊哲学家的概念和体系，将福音书和原始基督教教义改造为一种系统神学。但在尼采看来，这种基督教神学同原始基督教和基督的真正精神毫不相干，因为后者的源头是《福音书》，更准确地说，是《福音书》中所记载的耶稣生平与活动。

一旦抛去了神学或形而上学的外衣，那么原始基督教的历史就昭然自现。尼采认为，原始基督教一方面是对犹太教的推进，另一方面也是对犹太教的革命。这一点要从犹太人的命运以及犹太教的上帝谈起。根据尼采的描述，上帝最初不过是一个自然性的神，也就是犹太人的民族神——耶和華：“他们的耶和華表达的是权力意识、快乐本身和对自己的希望：正是耶和華让人期望胜利与得救，正是耶和華让人信赖，自然会给予他们一个民族的必需之物。”（《敌基督者》25）但随着耶路撒冷的沦陷和圣殿的被毁，犹太人开始了悲惨的流亡命运。正是在他们流亡的过程中，上帝的观念慢慢地发生了变化：犹太祭司和僧侣将上帝从一位自然性的民族神，变成了一位非自然化的彼岸和启示之神，并且以此否定罗马的世俗统治秩序和政治权威。他们不仅创造了弥赛亚、末日审判等观念，而且“把一切幸福都解释为恩赐，把一切不幸都解释为对不顺从神、对‘原罪’的惩罚”。

尼采指出，犹太人虽然将上帝改造为一位彼岸世界的启示之神，但他们的真正意图却是为了在漫长的流亡时期维持自己民族的世俗生存。不过历史的悖谬恰恰在于，犹太教的这种上帝观念恰恰孕育出了反对自己的力量。作为一种自然的延伸和推进，少数犹太人群体恰恰将这种反抗的矛头指向犹太教本身，不仅反抗犹太僧侣和祭司所代表的世俗社会等级秩序，而且否定了上帝的民族性。说得更具体一点，“这是一场针对‘善与正义’、针对‘神圣的以色列’、针对社会等级的反叛……这是对‘高等人士’的不信仰，是对一切僧侣和神学家所代表之物的‘否定’”。作为这种反抗的象征，上帝现在成为一个普世之神，一个众生平等之神。

在尼采的笔下，耶稣就是这种精神的具体实践和化身。在耶稣的眼里，尘世间的一切都没有独立存在的意义，而是变成了上帝的某种象征。正因为如此，尼采将耶稣看成是一位“象征主义者”。“按照耶稣自己的理解，生命概念作为**体验**，在其心目中同任何词语、公式、律法、信仰和教义相对立。他所说的仅仅是内心的东西：‘生命’、‘真理’或‘光’都是他用来表达内心的词语——对他来说，所有其他的東西，整个现实、整个自然甚至包括语言本身，只能作为一种象征和隐喻才拥有价值。”也是在象征主义的意义上，耶稣就是一个活生生的福音实践，或者直截了当地说，耶稣就是基督（救世主）：

救世主的生命不外乎是**这种实践**——他的死亡也不外乎是这种实践……在同上帝的交往中，他不需要任何程式和仪式——甚至不需要祈祷。他抛弃了整个犹太教的忏悔和赎罪教义；他知道，只有通过**生命实践**，一个人才能感到自己‘神圣’、‘被赐福’、“获得福音”，感到自己永远是“上帝的孩子”。“忏悔”、“请求宽恕的祈祷”不是通向上帝的道路：**只有福音的实践才能通往上帝**——这种实践本身就是“上帝”！

由此看来，原始基督教并不是一种神学体系，而是一种具体的信仰实践。相应地，基督徒也不是一种世俗的社会政治身份，而是一种彻底否定尘世秩序和意义的象征。所以严格说来，“只有一位基督徒，他死在十字架上，福音**死**在十字架上。”这就是尼采对基督徒和基督的进一步区分。换句话说，真正的基督徒就只有耶稣基督，因为真正的基督徒“只是基督的**实践**，只是死在十字架上的基督所**经历过**的生活”。

至此，我们似乎不难理解，尼采为什么没有把原始基督教纳入柏拉图主义或形而上学传统，更没有将原始基督教视为其中的一个环节。这多少可以解释一个相当悖谬的事实：尼采虽然猛烈地抨击基督教神学，但却非常谨慎地把耶稣基督排除在外。不仅如此，尼采甚至对耶稣个人给予了极高的评价。在《查拉图斯特拉如是说》第一卷中，尼采就为耶稣过早去世感到惋惜。他认为，倘若耶稣能够活得再长一些，哪怕有十年时间，他就一定能够成功地达到查拉图斯特拉式的自我克服（

Selbst-Überwindung), 对生命的智慧有更深刻的领悟, 从而使自己从一个尘世的彻底否定者变成一个彻底的肯定者, 一个永恒地创造与毁灭的狄奥尼索斯。

5、从原始基督教到佛教

尼采对西方形而上学传统的批判, 似乎指向了两个截然相反的方向: 一个是前形而上学的狄奥尼索斯, 另一个是作为原始基督教之活生生信仰和实践的基督耶稣。但尼采显然意识到, 两者恰恰在根本上截然对立: 如果说狄奥尼索斯是对有限尘世和生命的完全肯定, 那么耶稣基督则体现了对有限尘世和生命彻底否定。考虑到尼采希望从耶稣基督最终回到狄奥尼索斯, 我们必须继续追问: 他究竟如何协调二者的尖锐冲突? 尼采对佛教的阐述, 多少能够为我们提供一些解决问题的线索。

在尼采看来, 佛教和原始基督教的共同特征就是对尘世的彻底否定, 因为二者都看到了一个人生在世的基本事实: 尘世生活的有限性。而且他们都一致认为, 恰恰是这种有限性构成了人生在世的根本苦难, 而消除这种苦难的手段则是对人生在世的彻底否定。不过与基督教的最大不同在于, 佛教完全没有“上帝”和“原罪”的观念。在佛教看来, 人生在世之所以充满苦难, 不是因为人犯了背叛上帝的“原罪”, 而是因为人缺乏足够的智慧, 不能看破尘世的幻相, 故而执著地追求某种确定和实在的东西。正是在这个意义上, 尼采把佛教视为一种实证主义的宗教:

——佛教比基督教要百倍地现实主义——佛教的活生生遗产, 就是客观而冷静地提出问题; 佛教是持续几个世纪的哲学运动之产物; 当佛教出现时, “神”的概念已经遭到废黜。 佛教是历史向我们显示过的唯一真正的**实证主义** (positivistisch) 宗教, 甚至就其认识论 (一种严格的现象主义) 来说, 也是如此; 佛教不再谈论“同原罪的斗争”, 相反, 在完全承认现实的正当性时, 佛教谈论的是“同受苦的斗争”。佛教——与基督教截然不同——抛弃了道德概念的自欺, ——用我的话来说, 佛教超越了善恶。

佛教之所以超越了善恶，是因为它把善恶观念都看成是一种人为的幻相。尼采认为，“佛教不是让人纯粹追求至善的宗教：至善就是常态。”正因为如此，佛教既没有“上帝”和“原罪”，也没有忏悔、祈祷和禁欲，更没有信仰、希望和爱的激情。对佛教来说，受苦首先是一个能否理解人生在世之幻相的“认识论问题”，其次是一个能否克服外在刺激的生理学问题。理解的结果导致消沉，而根除消沉的手段则是饮食和生理健康：

佛教徒对抗消沉的手段就是自由自在的生活，漫游的生活，节制并且精心挑选饮食；谨防一切酒类；同样谨防一切导致愤怒、激发冲动的情绪；没有任何牵挂，既不牵挂自己，也不牵挂他人。佛教徒要求的是要么带来平静、要么维持平静的观念——他发明了将自己与他人隔绝起来的手段。

基于这种理解，尼采将佛教看成是对原始基督教的根本推进：佛教不仅要求彻底否定尘世，而且也要求进一步否定上帝和原罪，克服善恶观念，并且超越信仰、希望和爱的激情。

6、用“权力意志”肯定“永恒轮回”

与原始基督教相比，佛教固然“要冷静、诚实、客观百倍”。不过反过来说，佛教对尘世的否定程度比原始基督教恐怕有过之无不及。作为这样一种彻底的虚无主义宗教，佛教岂非比原始基督教更加远离尼采心目中的希腊悲剧精神？要回答这一问题，我们最终必须从基督教、佛教返回尼采本人的思想世界。

某种意义上讲，尼采对佛教的理解带有强烈的“六经注我”色彩：尘世之所以是幻相，是因它是人的权力意志（Wille zur Macht）的创造；而人生在世之所以受苦，是因为人无法洞察这一深刻的智慧或真理。进而言之，一个人即使洞察了这一智慧或真理，也并不足以克服虚无主义的归宿，譬如说，佛教虽然领悟了人生在世的智慧，但使人走向了相反的道路，遁入一种彻底否定尘世的虚无主义。那么，尼采如何将“生命就是权力意志的创造”这一智慧，变成一种对生命的无限肯定呢？

《查拉图斯特拉如是说》中的一段故事，非常清楚地叙述了这种转变。

一天傍晚，太阳已经落山，查拉图斯特拉在穿过一条山间小径时，却被一种“沉重的精神”（Geist der Schwere）拉向深渊。这个“沉重的精神”化身为一个侏儒，坐在查拉图斯特拉的身上，并且冷酷地嘲笑他：⁶

哦，查拉图斯特拉，你这智慧之石，你居然把自己抛向高处，——但任何被抛之石——都必然降落！

哦，查拉图斯特拉，你这智慧之石，你这投掷之石，你这星辰的毁灭者！你——把自己抛得那么高，——但任何被抛之石——都必然降落！

哦，查拉图斯特拉，你把石头抛得那么远，——但它将会落到你身上：它注定是你的，并且还要砸死你。

从某种意义上讲，“侏儒”就是一种彻底虚无主义的化身。在侏儒看来，倘若生命就是权力意志的创造，那么生命也就不可能拥有一个超越自身的上帝或永恒目标。如此一来，生命就不过是一个毫无意义的“永恒轮回”。侏儒由此断定，查拉图斯特拉通过智慧或真理寻求自我解救的努力注定要失败，甚至被落下来的“智慧之石”砸死。

但是，查拉图斯特拉并没有被“击倒在地”和“碾得粉碎”，而是勇敢地告诉侏儒：“要么是我！要么是你！但在我们俩之间，我才是强者——：你并不了解我那深渊般的思想——你也不可能承受这个思想！”⁷ 侏儒感到很好奇，它很想知道这个“深渊般的思想”究竟是什么东西。于是查拉图斯特拉用眼前的“大门通道”作比喻，开始阐发自己的思想：⁸

侏儒！你看这大门通道！它有两个面相。有两条道路在此交会：从来没有人走到尽头。

这条长长的胡同向后通向永恒，那条长长的胡同向前通向另一个永恒。

⁶ Also sprach Zarathustra, (KSA 4), s. 198.

⁷ Also sprach Zarathustra, (KSA 4), s. 199.

⁸ Also sprach Zarathustra, (KSA 4), ss. 199-200.

这两条道路正好相互对立；它们头对头地相遇。——它们交会的地方，正是这个大门通道。大门上镌着名字：“瞬间”。

但倘若有人沿着其中一条走下去——永远不停地走下去，侏儒，你认为这两条道路会永远相互对立吗？——

侏儒听完了之后，非常不屑地回答说：“一切直线都是骗人的，一切真理都是弯曲的，时间本身就是一个圆圈。”⁹ 从查拉图斯特拉的前提来看，这当然是一个正确的回答。因为既然时间意味着一个无数瞬间（Augenblicke）的永恒消逝过程，那就不可能存在某种超时间的永恒，也就是说，时间不可能拥有某种朝向未来的目标。在这种情况下，时间就只能是一个圆圈（Kreis），而不可能是一条包含着过去、现在和将来的直线（Gerade）。¹⁰

但是，这个看起来非常合理的答案却激怒了查拉图斯特拉，因为他觉得侏儒过于看“轻”（leicht）了这个“圆圈”。为此，他继续说：¹¹

请看这个瞬间！从这个瞬间之门起，向后延伸着一条永恒的长胡同：我们身后就有一种永恒。能够从万物中跑开的东西，不都必然已经在这条胡同里跑开过一次了吗？能够在万物中发生的事情，不都必然已经发生过、做过、经历过一次了吗？假如一切都已经存在，你这侏儒从这个瞬间得到什么？就连这个大门通道不都已经——存在过了吗？难道万物不是联系得这样紧密，以至于这个瞬间把一切即将到来的事情都引向自己？因此——也包括它自身？因为，能够从万物中跑开的东西——必然也从这条长胡同中跑出去——它还必然再跑一次。这只在月光下缓慢爬行的蜘蛛，这月光本身，在大门通道两旁嘀咕着永恒之物的你我——我们这一切难道不都必然已经发生过一次了

⁹ Also sprach Zarathustra, (KSA 4), s. 200.

¹⁰ 德国学者安内马丽·彼珀对此有很详细的论述，参见：《动物与超人之维》，第338-350页。另可参见：李洁，《尼采》，第57-62页；K.-H. Volkman-Schluck, “Die Stufen der Selbstüberwindung des Lebens: Erklärungen zum 3. Teil von Nietzsches Zarathustra”, in Nietzsche-Studien, Band 2 (1973), ss. 143-144.

¹¹ Also sprach Zarathustra, (KSA 4), s. 200.

吗？——难道不都要复归，从另一条胡同跑出去，再回到我们面前这条可怕的长胡同吗——我们难道不是必然永恒地复归吗？

对查拉图斯特拉来说，“时间是一个圆圈”绝对不是一个轻飘飘的论证，而是一个“深渊般的思想。”因为假如时间没有一个永恒的目标，那么结果必将是：生成-消逝-毁灭，再生成-再消逝-再毁灭……以至无穷；不仅其他事物或生命，就连谈论“永恒之物”的查拉图斯特拉和侏儒，都注定要“永恒地复归”（ewig wiederkommen）。而且更重要的是，每一次“复归”都是前一次的完全重复，绝无任何新意，也就是说，这将是“同一个东西的永恒轮回”。¹²

“同一个东西的永恒轮回”之所以是一个“深渊般的思想”，是因为它揭示了生命最可怕的深渊：假如生命的任何“创造”都只是过去的简单重复，那么生命本身就是一个永远无意义地自我重复的过程。这个“深渊”过于恐怖，以至于查拉图斯特拉“说得越来越低声”，因为他“对自己的这个思想和隐念感到害怕”。就在这时候，他突然被一阵狗叫声惊醒，发现侏儒、大门通道、蜘蛛等都消逝得无影无踪，只有他“孤身一人站在乱石丛中。”于是他才明白刚刚发生的一切都是一个幻觉（Gesicht）。顺着狗叫声，他看见不远处有一个年轻的牧人，口中垂着一条“黑色的大蛇”，并且“紧紧地咬住他的咽喉”。看到这个恐怖的景象，查拉图斯特拉忍不住冲着牧人大叫：“哎呀！赶紧咬啊！咬断它的脑袋！哎呀！”

故事的结局是：“正像我叫喊着建议的那样，牧人咬了下去；他狠狠地咬下去！他把蛇脑袋吐得很远，——然后高高地跳起来。——他不再是牧人，不再是人，——而是一位变形者，一位光芒四射的欢笑着！大地上，从来没有谁像他那样欢笑！”¹³ 至于这个牧人是谁，故事的寓意究竟是什么，尼采在“痊愈者”那一章节中给出了答案：“牧人”就是指查拉图

¹² 从这一点来看，德勒兹的对永恒轮回的理解颇有疑问，因为他把“永恒轮回”视为一个“选择性”的轮回，即是主动或积极性的（active）因素之轮回，而不是被动或反应性的因素之轮回。参见：Deleuze, Nietzsche and Philosophy (trans. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1983), p. 71.7 Also sprach Zarathustra, (KSA 4), s. 199.

¹³ Also sprach Zarathustra, (KSA 4), ss. 201-202.

斯特拉自己，“黑色的大蛇”则是指那个“深渊般的思想”——“同一个东西的永恒轮回”；牧人咬断“蛇的脑袋”象征着，查拉图斯特拉克服了对时间和过去的复仇，获得了自我解救，因为他把“永恒轮回”从一个虚无的深渊变成了对生命的最高肯定——“生命曾经是这样？好啊！那就再来一次！”¹⁴

抛开故事的戏剧性色彩，尼采的意图正是希望通过查拉图斯特拉的最后“决断”，避免佛教的虚无主义结论。在他看来，如果说生命就是权力意志的创造，那么这一创造的顶点恰恰是对有限生命本身的无限肯定。一言以蔽之，生命通过权力意志的创造，最终肯定了生命作为创造与毁灭过程的永恒轮回。

7、被钉十字架的狄奥尼索斯

查拉图斯特拉的“决断”表明，从佛教对尘世的彻底否定到希腊悲剧对尘世的无限肯定，恰恰需要某种类似于原始基督教的纯粹信仰或坚强意志。没有这种信仰或意志，一个人即使洞察了“生命就是权力意志的创造”这一深刻的真理，仍然不可避免地走向一种佛教式的彻底虚无主义。尼采在《超善恶》中有一段话，就揭示了其中的玄机：¹⁵

假如谁像我这样怀着一种谜一般的渴望把对悲观主义的思考贯彻到底，并把它从半基督教、半德国式的、尤其在这个世纪以叔本华哲学的形态所表现出来的狭隘和偏执中解放出来；假如谁真正以亚洲和超亚洲的眼光深刻地洞察了一切可能思考方式中最彻底地否定世界的思考方式，并且高高在上地审视这种思考方式——这是一种超善恶的审视，而不再像佛陀和叔本华那样陷入道德的魔障和幻觉之中；——那么他恰恰由此张开双眼看到了相反的理想（尽管他并非真正有意这么做）：看到了那种最骄傲、最有生命力和最肯定世界之人的理想，后者不仅学会顺应和容忍一切曾在和现在（was war und ist），而且希望如其曾在和现在地（wie es war und ist）重新拥有一切曾在和

¹⁴ Also sprach Zarathustra, (KSA 4), ss. 273-274.

¹⁵ Jenseits von Gut und Böse (KSA 5), 56.

现在，希望永恒地重新拥有它，永不知足地呼喊“再来一次”（da capo）；他的呼喊不仅针对自己，而且针对整个剧本和戏剧，不仅针对一部戏剧，而且在根本上针对那些恰好需要这部戏剧——并且使之成为必要——的人：因为后者自己一再（immer wieder）需要这部戏剧。

尼采认为，一旦将佛教式的悲观主义或虚无主义逻辑贯彻到底，那么结论就恰好相反：生命固然是一个权力意志的不断创造和毁灭的过程，但这并非意味着生命就是受苦，就是毫无意义，毋宁说生命在其最高的创造性意志中，肯定了自身的有限性。正如尼采所说，生命“不仅学会顺应和容忍一切曾在和现在（was war und ist），而且希望如其曾在和现在地（wie es war und ist）重新拥有一切曾在和现在，希望永恒地重新拥有它，永不知足地呼喊‘再来一次’（da capo）”。简单地说，生命在其最高的权力意志中，肯定了自身的永恒轮回。这样一种“最骄傲、最有生命力和最肯定世界的人”，就是尼采晚年所说的“被钉十字架的狄奥尼索斯”。

“被钉十字架的狄奥尼索斯”的说法表明，尼采虽然竭尽全力地反对基督教，但他的思想却仍然打上了强烈的基督教色彩。换言之，尼采不过是将基督教的上帝替换成了有限的生命或尘世（或者尘世对尼采来说变成了上帝）。因此正如德国当代学者Jakob Taubes所说，“不管在狄奥尼索斯（Dionysos）还是在基督那里，都涉及到殉道（Martyrium），都涉及到受苦（Leiden）。”只不过在尼采那里，狄奥尼索斯不是为上帝而殉道和受苦，而是为自己、为有限的尘世生命而殉道或受苦。因为，“被撕成碎片的狄奥尼索斯是一种对生命的应许。生命永恒地重生，并从毁灭中返回家园。”

结语

回到本文开头的问题。我们不难发现，尼采对基督教和佛教之关系的思考，决非是一个简单的比较，而是带有强烈的关怀意识。简而言之，这种关怀是出于他对现代性危机的深刻洞察。尼采认为，现代性危机的最强烈表征就是“上帝死了”。

这里所说的上帝，当然不只是基督教的人格神，更是意味着西方两千多年来所追求的形而上学真理和价值。自柏拉图以来，西方一直试图用自己的理性来追求某种彼岸的超验真理，譬如真实世界、上帝、理念、本体或绝对真理等等，并且用这个所谓的超验真理来否定尘世的意义。但悖谬的是，恰恰是人的理性追求（或曰“理智的诚实”）本身证伪了这种超验真理的存在；考虑到尘世生活一直以这种超验真理为根据，一旦后者遭到否定，那么前者也就完全丧失了意义，“真实世界和虚假世界一道被废黜”，其结果就是虚无主义。

尼采在有生之年已经看到，“虚无主义的幽灵正在叩响欧洲的大门”。但他清醒地看到，克服虚无主义的途径，不是借尸还魂，继续相信一个垂死的形而上学传统，而是应该反过来对这一传统进行无情的批判或解构，用他自己的话说就是，“对一切价值进行重估”。而就基督教来说，尼采的“价值重估”绝对不是一个简单的批判。事实上，我们已经清楚地看到，尼采的批判主要是针对作为柏拉图主义或形而上学变体的基督教神学，并不是上帝。进而言之，尼采认为导致上帝之死的罪魁祸首恰恰是这种所谓的基督教神学，因为后者是用人的理性和想像虚构了一个形而上学实体，并且以此取代了《福音书》之中死在十字架上的耶稣基督。

耶稣基督作为唯一真正的基督徒，代表了一种彻底否定尘世的意志力量或信仰实践。但尼采认为，这种意志或信仰还不足以克服虚无主义，而是必须再次经历某种“精神变形”。正是在这一点上，佛教的意义凸显出来了。其意义有二：其一，佛教不仅彻底地否定了尘世生活，而且进一步否定了“上帝”和“原罪”；其二，佛教放弃了拯救的努力，平静地接受了“人生即苦”的命运。

不过尼采也清楚地看到，单凭佛教洞察人世的深刻智慧，并不足以克服虚无主义。事实上，佛教对尘世生活的否定恰恰达到了前所未有的彻底程度。所以尼采认为，要想摆脱佛教式的悲观主义或虚无主义，那就必须拥有一种耶稣基督式的意志力量和信仰决断，将对人生苦短、生命无常的智慧，变成对生命本身的最高肯定，用尼采的话说就是，生命通过权力意志肯定了自己的永恒轮回，这种自我肯定的化身就是——“被钉十

字架的狄奥尼索斯”——他不是为了上帝而是为了自己走上十字架，因为他在创造与毁灭的“永恒轮回”中无限地肯定了自己的有限生命。毫无疑问，这就是尼采梦想中的前苏格拉底的悲剧世界。

尼采生活在十九世纪晚期。他仅仅预见了虚无主义的来临，却没有亲眼看到这一危机如何最终变成了活生生的现实。在他死后的一个多世纪里，人类经历了两次“世界大战”，经历了法西斯主义和共产主义的兴衰，经历了半个世纪的意识形态冷战，经历了从现代性向“后现代”的重大转向。更有甚者，随着全球化的不断扩张，几大主流文明或普世宗教非但没有出现所谓的融合，反倒有越来越强烈的冲突和对抗趋势。在这种处境下，重提尼采对基督教和佛教的比较研究，不论对我们反省每个宗教的自身传统，还是思考各大宗教之间的可能对话，都有非常切实的启发意义。

（作者单位：北京大学）



学术会议报导

“基督教与中国：全球化与地方性” ——国际学术研讨会综述

侯杰 王忠欣

由北美华人基督教学会主办的第十届“基督教与中国”国际学术研讨会，于2005年6月17至6月21日在美国加利福尼亚州圣荷西州立大学顺利召开，这次会议的主题为“基督教与中国：全球化与地方性”。

在四天的研讨会中，来自美国、加拿大、中国大陆、台湾、香港等地的60多名学者济济一堂，畅所欲言，通过大会发言和研讨，发表论文40余篇。学者们从不同的学科领域和角度，探讨了在全球化的背景下，基督教在中国的地方化发展及其二者之间所产生的互动。本次研讨会所发表的论文，选题非常广泛，涉及基督教的全球化与地方性、基督教与中国传统宗教、基督教与中国文化、基督教与中国社会、圣经研究、基督教在华史研究、基督教与美国社会、科学与宗教等领域，集中展现了近年来有关基督教与中国的最新研究成果，把华人的基督教研究推向新的高度。

在6月17日的开幕式上，北美华人基督教学会会长王忠欣博士致开幕词，他详细阐明了确立本次国际学术研讨会主题的一些思考，指出：全球化指的是国际间在经济、文化、资讯、政治等方面的密切接触和交往。欧美学者通常认为全球化是在二战结束后出现的，考虑到中国在人口、地理、文化、经济、政治、战略等方面的重要性，没有中国的参与，不可能出现真正的全球化。我们所关注的主要是全球化对基督教发展的影

响，以及宗教，特别是基督教在内的文化层面的全球化。他指出：从发展、传播的规模和影响力来看，基督教是目前三大世界性宗教中全球化程度最高、国际性最强的宗教。基督教在中国曲折的发展历程，也是中国人对基督教全球化特点的认识过程。在当今的全球化大潮中，基督教在非传统基督教文化国家的快速发展正是基督教全球化的突出表现。关于地方化，他特别强调：作为普世性（全球化）的基督教，在各地传播时，与当地的文化传统互动，使基督教呈现出多姿多彩的景象。这不仅没有损害正统的基督教，而且在一定意义上丰富了普世的基督教，拉近了基督教与当地人民的距离。

基督教的全球化与地方性

全球化与地方性是本次会议的中心议题，学者们或者从宏观的角度发表见解，或者是从微观的研究中提出意见。武汉大学哲学系教授赵林在“基督教的普世化与本土化”一文中，主要叙述了基督教在两千年的发展过程中所经历的普世化和本土化，并且对基督教在中国传播的坎坷历程进行了简要回溯，指出基督教在当代中国文化背景下所面临的挑战及应该采取积极的应对措施。

浙江大学基督教与跨文化研究所章雪富教授在其论文“早期基督教的‘全球’地域化经验与中国基督教的全球化语境——从地中海第一次文明时期希腊主义和基督教的文化同构看中国基督教的地域化”中，从地理和历史的变化的变化指出基督教普世性意识的心理根源和历史基础；并根据地中海第一次文明时期希腊主义和基督教融合的双重特征：“全球化”和“地域化”，来分析今天中国基督教发展中的双重成分：全球化和地域化，指出中国基督教处在“晚发”阶段的身份性焦虑和超越性盼望。

美国三一国际大学博士候选人许震毅与潘秋郎联合在会上做了题为“全球化与区域化双潮流冲击下，华人基督教会发展的回顾与展望”的发言。他们追溯了全球化与区域化两股潮流的起源，探析了《圣经》中以色列民族在这些潮流冲击下的挣扎与改变，同时考察了近代西方基督教会对此潮流的因应之

道，探析了中国与海外基督教会对这些潮流的回应，以及这两股潮流对华人教会带来的积极影响，最后提出普世华人基督教会未来的展望。

美国恩福基金会会长陈宗清博士在会上发表了“全球化对中国教会的影响”一文，全面而系统地分析了全球化对中国教会所产生的正面和负面影响。他指出正面的影响与助益表现在：得到更多的基督教书籍、杂志、资讯，通过网络开展更加灵活的神学训练，与其他信仰团体或传统思想组织展开更有意义的对话，教会领袖有机会从国外许多教会发展的模式中得到启发与帮助，为国内基督教研究获得更多资源和更良好的师资。负面影响是全球化会造成中国内陆加速的发展，但随着物质水平的提升，也一定会助长人心对物质的贪求。教会在物欲横流的世俗环境中，发展必然受到影响。基督教异端趁机打入中国市场，使中国教会进一步受到异端的困扰及破坏。受西方基督教国家宗派主义的影响，导致国内基督身体内部产生更多的分歧与鸿沟。

北京师范大学哲学系教授刘孝廷在会上做了题为“文明的危机——当代中华文明的处境与世界未来”的发言，他着重论述了在全球化冲击下，中华文明所经历的巨大的冲击，主要表现为中华文明的式微，以及中华文明在这种大潮中需要进行的自我调整和自我选择

旅居旧金山的自由作家汤明昭的发言为“从天主教的社会训导文件看天主教的普世性”，她阐述了天主教会对社会问题各项文件的中心议题：共同的利益、辅助原则、财富用途的普遍性、劳动、人的重要性、优先选择穷人、连带责任等，进而说明天主教所具有的普世性。

基督教与中国传统宗教

在全球化的背景下，基督教与中国传统宗教的关系究竟如何？它们彼此互动又怎样？传统宗教在中国的发展为基督教的本土化提供了那些经验？这些问题都引发了学者们的思考。

北京大学新闻与传播学院教授刘德寰在会上发表了“三大宗教在中国的传播特点”一文，他根据在中国十个省抽样调查

的数据，运用统计等方法，分析和论述了佛教、伊斯兰教、基督教这世界三大宗教在中国的传播状况。他指出，一，泛神认识是三大宗教在中国得以传播与发展的基础，二，佛教已经成为中国文化传统信仰的一部分，三，基督教正在中国的一些特殊阶层中发展，但是总体的发展情况与泛神与佛教的共同基础有密切的关系，伊斯兰教的传播有自身的特异性，但是也强烈地受到泛神与佛教的影响。

美国洛杉矶《山行文化报》主编朱易在大会上的发言为“全球化下中国宗教多元化走向”。他认为在全球化浪潮中，西方文化最为强势，但作为西方文化根基的基督教却未能取得优势的地位。西化的日本，仍然是福音的硬土就是一个例子。因此，中国也不可能自动成为基督教兴旺的国家。随着中国融入全球体系，其宗教的发展必然呈现多元化发展，最主要的发展可能有三种：佛教再一次复兴，成为中国的主要宗教；天主教卷土重来；基督教开始兴旺。

本次会议共有四篇论文集中论述基督教与佛教的关系。其中，南京大学宗教学系教授洪修平的“从佛教的中国化看基督教在中国的发展”一文，以印度佛教的中国化为视点，探讨了基督教的普世化与本土化问题。他认为基督教作为世界范围内最有影响力的宗教之一，在全球化时代的中国必然会引起更广泛的传播和发展，但是在这个过程中必须处理好与中国社会文化的关系。就读美国伯克利联合神学研究院的吴绍帆在“美国的中国风水佛教”一文中指出，当前在美国十分流行的黑教（Black Sect Tantric Buddhism）是源于中国的风水文化。虽然黑教信众的核心为海外华人，但越来越多的非华裔美国人对黑教的风水和灵修感兴趣，并且成为黑教信徒的人数也日益增加。黑教在美国的兴盛，显示了东方宗教文化对美国基督教文化的影响。以及两者间的互动。北京大学哲学系教授吴增定向大会提交的论文“尼采关于基督教和佛教的比较研究”，论述了尼采对基督教和佛教所进行的比较性研究，以及尼采不同时期对基督教的看法，兼论了真理与救赎的关系，最后提出基督教和佛教应对今天虚无主义挑战的措施。美国加州大学洛杉矶分校访问学者刘壮和洛杉矶国际神学院教授谢文郁在会上联合发表了““色空”与“恩典””一文，着重阐述了佛教的色

空、和基督教的恩典的概念，并对这两个分别在佛学和基督教思想中的根本性概念进行了比较研究；他们认为，通过比较、研究这两个对人类生存具有启示意义的概念，可以深化我们对人类生存的思考。

基督教与中国社会

基督教在中国近几十年的发展在社会上究竟有什么样的影响？另一方面，中国社会对基督教在中国的发展又有何作用？与会的不少学者对这一问题进行了有益的探讨。

复旦大学哲学系教授刘平向大会提交的论文是“市场经济与中国基督徒的成功观与终极价值观”，他认为在市场经济下，人们追求的最高目标就是无最高价值的个人物质以及感官福乐；中国基督徒一方面应对市场化的冲击，另一方面要构建反映时代精神精华的神学思想，来反映、指导、规范中国教会工作的发展，应对教会内部的成功神学的挑战。而这个成功观之背后就是一条十架道路：“以利腴道”，即将生命指向超越；“以道求利”即将生命惠及当下。

南京大学宗教学系教授赖永海在题为“基督教的伦理化倾向及其在中国的具体表现”的发言中指出，近现代以来，由于自然科学的发展和社会生活条件的变化，加上各种科学思潮的出现，宗教受到了来自各方面的冲击和挑战。为适应形势的变化，基督教在神学观念上发生了许多重要变化，宗教的研究对象及内容也发生了明显的变化，从注重对宗教教义的论证变为重视现实生活中的道德问题。与这一世界潮流相一致，中国基督教也出现这种伦理化倾向。

另一位来自南京大学宗教学系的孙亦平教授，向大会提交了“宗教学研究与中国基督教的发展”的论文，指出：宗教学与神学的立足点与视野有着明显的区别。西方宗教学与基督教神学的相融与互惠促进了各自的发展，这是当今宗教学中非常值得关注的理论发展态势。这不仅对于推进中国的宗教学研究具有重要的意义，而且对于基督教在中国的传播发展也同样有着重要的意义，因为在全球化的今天，中国的基督教发展不可能孤立地进行，而且基督教在中国的健康发展实际上也

有赖于中国特色的基督教神学的建设。

北京大学宗教学系教授吴飞在会上的发言为“基督教与中国社会中的自杀”，他首先考察了基督教世界中“自杀”的思想，然后试图借此来分析和理解当今中国社会中的“自杀问题。”他认为虽然不能用基督教的观念来理解中国的自杀现象，但我们对基督教此一思想了解的越多，我们对中国文化独特性的理解就会越深。

基督教与中国文化

基督教与中国文化的比较与对话，向来是学者们最爱讨论的题目之一。在这次会议上，很多学者的发言也是围绕着这一主题展开。

清华大学哲学系教授蔡曙山的在“孔子之仁与基督之爱”一文中，分析了儒学与基督教在核心理论、信仰实践，伦理与宗教、普世价值等方面的异同，认为儒家思想中缺乏平等观和性恶论，需要与西方文明进行对话而不是对抗，需要吸收西方文明的价值观，以实现其现代价值。

芝加哥大学博士候选人的李孟比较了“奥古斯丁的《论教师》与朱子论格物穷理”，提出奥古斯汀认为除了神以外，没有任何教师能够给人以知识，“只有我主基督是唯一的教师。”朱子同样认为学习必须要掌握事物的自身规律。通过对这两篇东西方原典的解读，作者试图探索教育与人的幸福生活的内在关系。

美国Syracuse 大学博士候选人涂笑非在其论文“耶稣会士的孔子”中提出：新儒学的孔子形象及其对儒家传统的理解，固然离不开其社会历史背景的影响，但其道德意识远非Jensen批判的那样简单。西方现代学术对儒家及孔子的研究同样需要历史化的对待。此文通过对几代西方儒家学者的比较研究，指出传教士汉学研究的局限以及现代非基督教西方学术界对儒家的制造过程。

香港浸会大学哲学与宗教学系教授罗秉祥在会上做了“‘波士顿儒学’与儒基对话”的发言，指出“波士顿儒学”一方面是儒学在当代学术及思想界的创新发展，另一方面

也是儒学与基督教神学结合的一个新尝试。作者除了介绍美国学者南乐山对儒学基督教对话的基本思路外，也指出南乐山的观点值得华人基督教研究学者注意的价值所在。

就读美国西南三一大学的施玮在题为“基督教文化与中国文化的关系”的发言中指出，在这两种文化对话时，应自觉地分辨三个不同性质与程度的对话：（1）中国文化与西方文化的对话。（2）中国文化与西方基督教文化的对话。（3）中国文化与基督教文化的对话。她特别强调，我们对话、研究的目的就是让中国文化直接面对神的真理、基督真理。

基督教在华史研究

基督教在中国传播的历史，包括传教史，以及基督教在历史上对中国进步的贡献，是许多历史学者特别感兴趣的课题。与会的许多历史学者向大会提交了这方面的论文，开阔了与会学者的历史视野。

哥顿康威尔神学院硕士生李民举的研究“成都大秦寺初探”，通过对《华阳国志》原始资料的解读，探析了古代基督教寺庙——大秦寺形成的政治、经济、文化等方面的原因，为理清基督教在中国古代西南地区的传播提供了一条新的途径。

浙江大学艺术学系教授莫小也的论文“明清之际赴华传教士与中国美术关系”，追述了西方传教士将西洋画传入中国，西洋画由此经历了从西洋建筑与油画的引进、圣像绘制与版画插图的改编、再到中国传统绘画的革新、发展成中国与西洋画家共同创造融合东西方风格的绘画的西画东渐过程，从而展示了西洋画与中国美术的互动及其融合。

四川大学基督教研究中心的陈建明教授提交大会的论文“近代在华传教士对文字传教的认识”，揭示了传教士对文字传教的由浅入深的认识过程，并论述了中国基督教文字的事业本色化运动；他认为：虽然文字传教是服务于宗教工作，但是在客观上却促进了西方文化在中国的传播，并促进了中国新式学校、医院、图书馆、出版等方面的发展。

南开大学历史文化学院教授侯杰和刘宇聪联合撰写的“全球化与本土化的践履者：丁义华和万国改良会——以清末禁烟

运动为中心的考察”，对美国传教士丁义华与万国改良会进行了开创性的研究，并且围绕丁义华与万国改良会在清末禁烟运动中的历史贡献，对基督教的全球化与本土化的进程，进行了初步考察。

香港中文大学神学院教授邢福增的论文“反思与控诉——五十年代西方传教士与中国基督徒对在华传教运动的检讨”，对五十年代西方传教士与中国基督徒对在华传教运动历史的检讨进行比较，揭示出冷战时期中西方对传教运动与民族主义的不同反思，试图探索出从全球化与地方性的角度来讨论基督教与中国关系的有益途经。

圣经研究

圣经研究向来不为中国学者所重视，专门从事这方面研究的学者也不多，历次学术年会中这方面的论文最少。然而，今次学术年会，众多学者提交了圣经研究方面的论文，丰富了华人学界的基督教研究。

浙江大学中文系教授梁慧在“中国现代的基督徒是如何读圣经的？——吴雷川与赵紫宸处理《圣经》的原则与方法为例”的论文中，选取吴雷川与赵紫宸为个案研究对象，以他们读《圣经》的原则与方法为中心，考察中国现代基督徒知识分子是如何看待和阐释经文，以此为亚洲处境下的圣经诠释学提供一个研究的范本。

华南师范大学政法学院教授江雪莲的论文“人的责任与地位——谈对《创世记》一段原典的误读”，通过对《创世记》中一段关于人类中心主义原典的重新解读，提出对于《圣经》的理解，假如不在整个基督教的基本原理或基本系统的范围内来分析，而只是就字面意义来理解，不一定能真正把握其中的真实含义。

就读西敏寺神学院的罗宇芳在题为“从新约作者看基督教在中国的地方性问题”的发言中指出，耶稣的门徒、新约大部分作者、早期基督教会的成员中有很很大一部分，乃至耶稣本人都是犹太人。他们在处理基督教与犹太传统的关系上所取的态度，所经历的问题，值得我们今天在讨论基督教中国地方化的

问题时借鉴。

加拿大中国学院院长陈慰中教授在“圣经的创世记与中国传统文化”一文中，将《圣经》中的《创世记》与中国的《易经》、《道德经》、《尚书》、《黄帝内经》等经典进行了比较研究，指出东西方文化经典之间的诸多相似、相通之处。旅居美国洛杉矶的自由作家刘前敏也在会上做了“从中华文化比较新旧约之差异”的发言，将中华文化与《圣经》新旧约的差异进行了比较。

北京师范大学哲学系教授周桂钿在其论文“董仲舒的‘天’与《圣经》中的‘上帝’”中，比较了董仲舒的“天”的与《圣经》中的“上帝”这两个很相似的概念，指出他们之间的异同，最后得出结论：上帝与天，只是信仰的不同，而没有优劣之分。

基督教与美国

基督教在美国的发展有那些新动向？政教间的互动如何？基督教又将怎样应对全球化的大潮？有多位学者对此进行了深入探讨。

美国《山行文化报》社长曾庆华在“面对福音全球化的北美教会主日学”一文中指出，面对福音全球化，北美华人教会的主日学教育必须进行改革，并提出了改革的具体措施：作有系统的计划与教学，使之成为圣经学院的模式；通过研讨会的形式，互相交流，达成改进教材及教学的工作；整合教学资源。

波士顿大学人类学系博士候选人吴科平向大会介绍了“当代美国宗教取向之变迁”，她通过对灵恩运动、梵二运动后的天主教、和美国的禅宗佛教这三大不同的案例分析，从全球化和地域性两个方面来解释美国民众宗教取向的变迁，讨论了美国根深蒂固的个体主义及其以个体选择为本位的文化对于宗教生活的影响。

旅居美国休士顿的自由作家刘宗坤提交给大会的论文为“美国宪法第一修正案与少数派的宗教自由”，他通过比较主流宗教和非主流宗教在同一法律下受到的不同执法对待，指

出解释美国宪法第一修正案，不但要看此一法律文本是否在表面上中立，而且还要看此一法律在政府执法过程中对少数派造成的实际后果。

基督教与科学

科学与宗教，是最近一个时期以来中外学术界比较重视、讨论也十分热烈的问题。与会学者在会场内外，也就此议题展开各种讨论。

中国科学院研究生院教授邱慧的论文“基督教与科学—普遍主义与地方性知识”，从科学哲学的角度首先探讨了基督教对以普遍主义为特征的西方近代科学的强大影响，提出解决地方性知识与普遍主义的冲突，在很大程度上有助于解决中国文化与西方文化的冲突，其出路在于放弃作为先天条件的普遍主义预设，在多元社会的前提下，通过对话与商谈的方式达到新的“有限的一致性”。

北京大学哲学系教授吴国盛在“现代中国精神重建中的科学与基督教”一文中，从“科学”这个现实，即我们已经被现代科学技术彻底改造过的现代生活方式、人与自然打交道的方式的现实出发，探讨了精神重建中本土文化与西方文化之间的冲突和融合，并分析了基督教在现代中国精神重建中可能扮演的角色和可能的限度。

经过为期四天的大会发言和讨论，与会学者相互分享了各自不同学科领域有关基督教与中国的研究成果与心得，达到了互通有无、取长补短的交流之目的。会议期间，与会者还参加了当地华人教会的主日崇拜，参观了著名的斯坦福大学及其纪念教堂，加深了对美国宗教文化的认识。

Christianity and China
Vol. 4, 2006

Table of Contents

Preface /5 Zhongixn Wang

History of Christianity in China

Sun Yat-sen and Christianity /11 Zhongixn Wang

Research on Chengdu Qing's Temple /25 Minju Li

Edward Waite Thwing
and International Reform Bureau /35
Jie Hou & Yucong Liu

Contemporary Chinese Religions

The Features of the Spreading of
Three Religions in China /53 Dehuan Liu

Religious Studies and the Development
of Christianity in China /73 Yiping Sun

An Exploration of Christianity
in Zaoyang City /83 Kewan Wang

Biblical Studies

Dong Zhongshu's "Heaven" and
the God of Scripture /97 Guidiang Zhou

Man's Place and Responsibility:
On the Misinterpretations of
a Passage from Genesis /117 Xuelian Jiang

The View of Scripture of
Contemporary Chinese Christians /125 Xue Liang

Religion and Science

- Science and Christianity in Rebuilding
the Modern Chinese Spirit /141 Guosheng Wu
- Christianity and Science:
Universalism and Local Knowledge /159 Hui Qiu

Christianity and Chinese Culture

- “ABC Theology”III:
Reemergence of the Theory of the
Chinese Origin of Western Ideas /173 Xunjun Xie
- On Christian Culture and Cultivation of
the Contemporary Spirit of
the Chinese Nation /185 Tianmin Wang

Christianity and Chinese Literature and Art

- History of Cultural clashes between
the East and West /199 Chong Sun
- The Connection between Missionaries to China
and Chinese Fine Art at the End of Ming
Dynasty and the Beginning of
Qing Dynasty /215 Xiaoye Mo

Christianity and Buddhism

- Rethinking the Development of Christianity
in China from the Chinese Buddhist
Indigenization Experience /231 Xiuping Hong
- Nietzsche’s Comparative Studies on
Christianity and Buddhism /251 Zengding Wu

Conference Reports

- A Summary of the Tenth Annual International
Conference of “Christianity And China” /271
Jie Hou & Zhongxin Wang

Sun Yat-sen and Christianity

Zhongxin Wang

Abstract

Sun Yat-sen was a key figure in advancing China from a traditional society to a modern democratic republican society. Although he held his position for a short time, he had the most profound and lasting impact in modern Chinese history. He was not a controversial leader. Sun Yet-sen devoted himself to eliminating a government with central power and dedicated himself to building a republican social system. His influence is far more profound than the other fighters against the Qing government. Sun Yet-sen was influenced by Christianity since his childhood. He was baptized when he was a college student in Hong Kong. He made his Christianity known to people. Sun Yat-sen was the first Christian leader in Chinese history. This is significant. Since the

1980's, there have been many domestic and overseas scholars doing in depth and detailed studies on Sun Yet-sen. However, there is not enough research on Christianity's influence on his life. This article discusses Sun Yat-sen and his Christian faith.

Research on Chengdu Qing's Temple

Minju Li

Abstract

The Qing Temple in Chengdu is one of the oldest Christian temples that is recorded in the history books. The temple was called "Shi Sun". The ancient relic was first recorded in the book of "Hua Yang Guo Zhi". Based on the age of this book, the temple was built before 355. The book reveals that at the start of the Xi Jin Dynasty there was a popular religion that was very similar to Christianity. It was centered on the main route from Rome to China. There were also Jews living in the area. The early Christians in China may have had some connection with them. This religion was being persecuted at the time of Wang Shuo. This places the time around 278. The temple was grand and magnificent. This might be due to the financially wealthy Christian business people lending support.

Edward Waite Thwing and International Reform Bureau

Jie Hou & Yucong Liu

Abstract

Edward Wait Thwing, the founder of the Northern China International Reform Bureau and a staunch advocator and promoter for the Chinese National Anti-Opium Society in the late Qing Dynasty, was active on the stage of the Chinese society in the early 20th century. It is fair to say that this American missionary exerted significant impact on the society of Tianjin and furthermore, of Chinese society at large in the late Qing Dynasty. Until recently, however, there is only a handful of description and appraisal of Edward Waite Thwing and the Northern International Reform Bureau for which he advocated and provided leadership. Neither is there adequate research devoted to him. Having combed through a large amount of materials of significant historical value regarding Edward Waite Thwing in *Da Gongbao* published at the beginning of the last century, the authors hope to provide a preliminary study on his role in the integration of the globalization and indigenization in the Anti-Opium movement, aiming at sharing their humble opinion.

The Features of the Spreading of Three Religions in China

Dehuan Liu

Abstract

This article is based on a survey of 10 provinces in China. The survey was completed in 2002 and included 5,700 participants from big cities, counties, and villages. It included the following:

1. The spreading of the three dominant religions (Buddhism, Christianity, and Islam) in China Today: The survey is compared with one made in 1995 to observe the development of these three religious movements. 2. Discussion on the spreading of the three religions in China: The survey focused mainly on the influences of atheism and pantheism on the spreading of the three religions. 3. The mark on history of the spreading of the three religions: Through a series of models, it analyzes the development and influence of a market economy and the Cultural Revolution on the spreading of the three religions in China. 4. The limitations of superstition, fear, and science: Based on history, it analyzes the spreading of the three religions.

Pantheism is the root from which the three religions have been spreading in China. Buddhism, like pantheism, is rooted in traditional Chinese culture. Christianity and Catholicism have been developing in some special social classes in China. But generally its development is closely related with the common ground of pantheism and Buddhism. Islam has unique features in its spreading. But it is also strongly influenced by pantheism and Buddhism.

Religious Studies and the Development of Christianity in China

Yiping Sun

Abstract

Religious studies in China started just after the reform and opening of the country. When the Science of Religion was founded, some scholars thought that religious studies should be a part of natural theology. However, there were visible differences between religious studies and theology in their purpose and field of vision. Christian theology is based on a belief, while religious studies conducted research on the experience of religion while reducing the importance of belief. Even though Western thinkers doubted and criticized Christianity as they did their “even-handed” research, Christianity still stands at the peak of human spirit. Christian theology developed new schools of thought, renewing its vitality. The evolution of Christian theology in 20th century not only directed Christian theology to concerns for society and human life, but also widened the research field of Western religious studies. Today the syncretism and the reciprocity of Western religious studies and Christian theology promotes the development of both. This trend deserves the attention of modern religious studies. It is significant not only for promoting religious studies in China, but also for propagating and developing Christianity in China. In this present era of globalization, Christianity cannot develop in China in isolation, and its successful development depends on the adjustment of Christian theology to the unique characteristics of the Chinese.

An Exploration of Christianity in Zaoyang City

Kewan Wang

Abstract

Christianity came to Zaoyang City, Hubei province, China around 1880. It was outlawed at the beginning of the establishment of the People's Republic of China. Then starting from 1978, Christianity began to grow again in the city. Today the church focuses on building projects to establish houses of worship. However there are not enough pastors. The church consists of more women, older people, illiterate people and people of low education. The believers are overly interested in miracles. These factors cause problems in the church.

Dong Zhongshu's "Heaven" and the God of Scripture

Guidiang Zhou

Abstract

Dong Zhongshu's notion of "heaven" bears multiple meanings, including the universe, the skies as opposed to the earth, origins, and a spiritual heaven. The latter would establish connection with human emperors through spiritual sensation, which finds its proof through a series of arguments. This spiritual heaven differs from the biblical God in location, image, speech, creation, and sacrificial worship. The God of Scripture is presented with many narratives, but Dong's spiritual heaven is not related to any narrative, nor does it speak. Dong's heaven is more abstract than the Christian God. The difference between "God" and "heaven" is one of religious essence, not just quantitative superiority.

**Man's Place and Responsibility:
On the Misinterpretations of
a Passage from *Genesis***

Xuelian Jiang

Abstract

Many eco-philosophers and ethicist have proposed that Western anthropocentrism has its roots in Christianity. This is based on their reading of a text from *Genesis*. This is the view to which the author originally held. However, as the author's understanding of Christianity deepened, some questions began to be raised. First, the Christian doctrine of original sin dictates that no human can ever become or replace God. Every human is a sinner in need of divine redemption. If Christianity so teaches the humble place of man, how can it serve as the origin of anthropocentrism? Second, if every man is a sinner in need of salvation, then how men have only privilege but not responsibility towards the earth? Third, Scripture, especially the Old Testament, often presents propositions metaphorically. Therefore, interpreting Scripture, especially the Old Testament, without proper guiding principles of Christian hermeneutics and systematic theology may hardly render a correct understanding of the text. Even scholars familiar with the systematic principles of Christianity may differ on their interpretations of a text because of their different presumptions. This gives rise to the richness in biblical hermeneutics. Because of these questions, the author feels the need to reexamine the original text from *Genesis*.

The View of Scripture of Contemporary Chinese Christians

Xue Liang

Abstract

How to find principles and methods of biblical interpretation proper for the Asian context is a question of universal concern in recent years in Asian theological circles. This question not only one of hermeneutics in general, but also, more importantly, is concerned with the expression and propagation of the Christian gospel in the Asian context. More concretely, how would Asian Christians bred with indigenous cultures and religions interpret Scripture differently from Western theologians? Meanwhile, how would they relate classic Christian literature to the text of their indigenous culture? For Chinese Christians, these questions are not to be avoided. The ancient history and pluralistic religious context of Chinese culture dictate that they are confronted with a world consisting of multi-religious classics. In the mean time, the social context of a different era also poses various challenges to them. In a context like this, how will they invent a method of Scripture reading to interpret Christian classics, and establish their awareness of self-identity? This essay, using Leichuan Wu and C. T. Chao as exemplars, is aimed at examining how modern Chinese Christian intellectuals view and interpret the scriptural texts and providing a paradigm for biblical-hermeneutical studies in the Asian context.

Science and Christianity in Rebuilding the Modern Chinese Spirit

Guosheng Wu

Abstract

Rebuilding the Chinese spirit has always been an earnest pursuit among intellectuals in modern history. Many Chinese advocated the idea of using western technology while maintaining Chinese philosophy to build this spirit. They did not see the whole picture of western civilization. However, this idea proved to be a failure in reality. Later, many advocated science and morality as central over the spirit. This too was unsuccessful over a hundred year's period. In the last 20 years, introducing Christianity to China has also become one of the projects to rebuild the Chinese spirit. The growth of Christian churches in China has been one of the outstanding cultural phenomenons. However, compared with the Chinese traditional culture, Christianity is still considered an "outside" religion. Christianity has not become mainstream enough to influence the greater Chinese culture. In other words, rebuilding the Chinese spirit is still an unsolved issue. This article probes into the conflicts and problems of merging Chinese culture and Western culture. It does so from scientific perspective. It also probes into the possible role Christianity can play in building the modern Chinese spirit.

Christianity and Science: Universalism and Local Knowledge

Hui Qiu

Abstract

This essay is a discussion from the perspective of philosophy of science on the strong influence of Christianity on modern science, of which universalism is a significant characteristic. Universalism has been confronted with many critiques and challenge in the philosophy of science today, especially from the rise of the notion of so-called “local knowledge.” However, the notion of local knowledge is inherently compatible with traditional Chinese culture (e.g. Chinese medicine). Therefore, resolving the tension between universalism and local knowledge, to a significant extent, is helpful in resolving the clash between Chinese and Western culture. The author believes that such resolution requires the relinquishment of universalistic presuppositions and the adoption of pluralism, establishing a “limited agreement” through dialogue.

**“ABC Theology” III:
Reemergence of the Theory of the Chinese
Origin of Western Ideas**

Xuanjun Xie

Abstract

“ABC Theology” is not a phenomenon specific to Christian media, but a twisted product of Chinese folk culture—an act of “eisegesis”, of deconstructing and reading into the text. “ABC Theology” utilizes Christian terminology to propagate the values and patterns of Chinese customs and tradition, such as the theology of the Chinese origin of Western ideas that emerged a few hundred years ago. It is completely unrelated to the gospel, but merely construed on the basis of folk religion and culture. Contemporary Christians must be aware of this kind of heresies, such as “Lao-Tzu vs. the Bible”, “The Repentance of China”, and the “China Soul for Christ.”

On Christian Culture and Cultivation of the Contemporary Spirit of the Chinese Nation

Tianmin Wang

Abstract

Belief is the foundation of the spirit of the Chinese nation, the cultivation and formation of which requires the cultivation of the culture of belief. The traditional Chinese culture of belief runs against the contemporary spirit, which has caused a dilemma for the spirit of the nation. The contemporary spirit – characterized by openness, integration, and returning to self – calls for a belief of integration. Christian culture is characterized by the supreme spiritual traits of the “in-the-world” mentality, creativity, openness to self, self-governing and independence. Therefore, it can play an important role in nurturing the contemporary spirit of the Chinese nation.

History of Cultural clashes between the East and West

Chong Sun

Abstract

Cultural clashes between the East and West opened new doors for cultural exchange. It not only provided a solid foundation for religious research, but also provided a rich source for inspiration in literature. This was accomplished only because of many outstanding missionaries who respected Chinese beliefs and culture. The cultural clashes made it possible for Chinese civilization to enter into the modern world. It also provided the opportunity for Western Christian civilization and modern technology to spread in China. Hence, the historians pay much attention to its influence on Chinese technology, art and religion. But there has been long time neglect on its influence on Chinese ancient literature. Examine the related materials from the Tang Dynasty to the Ming Dynasty and many influences will be found. Christian culture has expanded the world view and view of knowledge of the Chinese literati. Today, people are able to be more open. It has given the opportunity to have a deeper conversation from a wider perspective. Conversation is now more productive. Indeed, we recognize the importance of a nation to be open to other cultures.

**The Connection between Missionaries to China
and Chinese Fine Art
at the End of Ming Dynasty
and the Beginning of Qing Dynasty**

Xiaoye Mo

Abstract

At the ending of the Ming dynasty and the beginning of the Qing dynasty, Jesuit and other westerners made Macao their base, and went northward to Nanjing and Beijing. They spread their religion by introducing artistic western painting to China. This introduction also influenced China's artistic painting. This article is composed of three parts: (1) Making Macao their base - 1550; (2) Spreading influence in South China - 1600; and (3) Success in Beijing's Royal Palace - 1700. The article further discusses the introduction of western architectural arts, oil painting, icon painting and adaptation of illustration in China. This resulted in art that was a mixture of western and traditional Chinese styles that was produced by both Chinese and western artists.

Rethinking the Development of Christianity in China from the Chinese Buddhist Indigenization Experience

Xiuping Hong

Abstract

In China, both Buddhism and Christianity are considered foreign religions. The widespread and flourishing development of Chinese Buddhism was closely related to the successful sinicization of Buddhism. Chinese Buddhism then successfully spread to Japan, Korea and Southeast Asia, and now to the all of the world. It is of great significance to discuss the universalization and the localization of religion from the angle of the sinicization of Buddhism and Chinese Buddhism's spreading in the world. It helps to understand the development of Christianity in China at this present time of globalization. This paper discusses these issues by discussing the sinicization of Buddhism.

The paper is divided into three parts:

(1) The sinicization of Buddhism and the development of Chinese Buddhism. The paper primarily reviews the history of Buddhism's sinicization and its widespread and flourishing development in China. It discusses some issues that occurred when this exotic religion contacted the native culture, including the relationship between Buddhism and traditional thoughts such as Confucianism and Taoism.

(2) The paper discusses the universalization and the localization of religion from the perspective of the sinicization of Buddhism. It

primarily discusses how Chinese Buddhism not only kept its basic beliefs and doctrines but also combined with Chinese traditional culture and displayed Chinese characteristics. This allowed it to successfully develop in China and meet the spiritual needs of Chinese people.

(3) Christianity and China at this present time of globalization. It discusses the universalization and the localization of Christianity. Christianity is considered at this present time of globalization to be one of the most influential religions in the world. Consequently, it is expected to have widespread development in China. However, when Christianity is developing in China, the relationship between Christianity and Chinese social culture will be very important.

Nietzsche's Comparative Studies on Christianity and Buddhism

Zengding Wu

Abstract

Though Nietzsche was not a Christian theologian, he occupies a very unique place in the history of Western Christian thought. On the one hand, he launched an unprecedented attack on traditional Western Christianity. On the other hand, he was hugely influential to modern Christian theology. For instance, it was because of Nietzsche's critique of traditional Christian thought that Karl Barth proposed the "wholly otherness" of God, and that Rudolf Bultmann began the project of demythologization, which pioneered a new pathway for the future development of Christian theology. On top of that, Nietzsche's comparative analyses of Christianity and Buddhism produced determinative influence on theologian Max Scheler and sociologist Max Weber, and initiated studies in comparative religions and the sociology of religion in the 20th Century.

As mainstream religions of the West and the East, respectively, Christianity and Buddhism have exercised significant influence in society in the past two thousand years. In the global village today, their spheres of influence have reached far beyond their traditional worlds, and a clash between the two religions certainly will occur. Understanding the meaning of this clash is, then, an important subject in religious studies today. Because of this, Nietzsche comparative analyses of Christianity and Buddhism not only provide us a new perspective in understanding the two religions, but also help us

to reflect on their possible clashes and dialogues today.

This essay is divided into five parts:

Introduction: Nietzsche: *Der Antichrist* or the Last Christian?

1. Nietzsche on Christianity in Different Periods

2. Nietzsche Comparative Studies on Christianity and Buddhism

3. Truth and Redemption

Conclusion: How should Christianity and Buddhism face the challenge of nihilism today?

A Summary of the Tenth Annual International Conference of “Christianity And China”

Zhongxin Wang and Jie Hou

Abstract

The tenth international academic conference of Christianity and China was held from June 17 to June 21 in San Jose State University in California. The conference was hosted by the Northern American Chinese Christianity Association. The theme of the conference was “Christianity and China: Its Global and Local Impact”. About 60 scholars from the United States, Canada, Mainland China, Taiwan, and Hong Kong attended the four days conference. During the conference, people expressed freely of their thoughts through conference speeches and discussions. The meeting resulted in 40 academic papers being produced. The scholars from different fields and perspectives discussed the impact of Christianity’s growth in local China. The topics discussed in the published papers was broad. The topics include Christianity’s global and local impact, Christianity and Chinese traditional religion, Christianity and Chinese culture, Christianity and Chinese society, Bible research, Chinese Christian history research, Christianity and American society, science and religion etc. The papers covered the most recent research in China regarding Christianity and China. They brought Chinese research on Christianity to a new level.

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、來稿請盡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

第四輯年刊收集了十八篇文章，主要為學會2005年6月在美國加州聖荷西舉辦的第十屆學術年會上的論文。這些文章分八方面：基督教在華史研究、當代中國宗教、聖經研究、宗教與科學、基督教與中國文化、基督教與中國文學藝術、基督教與佛教、及學術會議報導。作為普世性或全球化的基督教在各地傳播時，與當地的文化傳統互動，使基督教呈現出多姿多采的地方性景象。正是基於這種細緻的觀察，學者們從宏觀、微觀、歷史、現狀、儒學、佛學、科學、藝術、文學等角度來思考中國基督教所面對的課題。正如南京大學洪修平教授指出的，“作為人類文明重要成果的基督教，通過不斷的中國化、本土化、和地方化，最終由外來的‘洋教’完全轉化為中國人自己的宗教，它的普世價值、普世精神，將真正成為中國人精神的資源，真正成為人們‘生命的糧’”。這也正是我們的期盼！

ISSN# 1553-4219



0 0001 5515 4219 2