

主編 王忠欣

# 基督教與中國

*Christianity and China*

2008

第六輯 Volume VI



主编 王忠欣

# 基督教与中国

*Christianity and China*

**基督教与中国** (年刊)  
第六辑 2008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:** 黄小玲

**装帧设计:** 夏训智

**出版:** 恩福基金会

701 S. Atlantic Blvd, Suite 268B

Monterey Park, CA 91754, U.S.A

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

Website: www.bf21.org

E-mail: theblessingsf@yahoo.com

---

**Christianity and China** (Published Annually)

**Vol. VI 2008**

**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** Xiaoling Huang

**Designer** Harris Ha

**Publisher** The Blessings Foundation, Inc.

701 S. Atlantic Blvd, Suite 268B

Monterey Park, CA 91754, U.S.A

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	王忠欣
<b>【基督教与当代中国】</b>	
基督教在中国的存在形式及其影响/1	王忠欣
福音与革命:对近代基督宗教和马克思主义传入中国的反思/12	张 宪
社会变迁与中国基督教/27	马德邻
新的契合:基督教文化与中国当代的精神诉求/39	孙慕天
基督教与中国现代性:社会秩序与人心秩序的建构/47	张秀华
论当代知识分子的行为模式/65	李民举
基督教与中国社会政治环境的发展/84	叶 蓬
<b>【当代中国基督教会】</b>	
从美灵基督教会看当前中国小区教会的本土化问题/97	史风华
大道自然:浅谈基督教在中国的发展/112	凡人居
<b>【基督教在华史研究】</b>	
术语问题中的中国声音/121	刘林海
马礼逊《圣经》译本版本考:兼从版本对比的角度 分析译名上的影响/139	刘 平

## 【基督教与中国传统宗教比较研究】

上帝与道:基督教与道教的一种比较/165 杨玉辉

初期道教的现世性与基督教的超越性:从信仰方式及其

内容方面审视/171 查常平

跨越东西方的禅:从铃木禅到基督禅 /182 李四龙

## 【世界基督教研究】

君士坦丁大帝与基督教若干问题/207 张晓校

## 【学术会议报道】

“基督教与中国社会变迁”国际学术会议综述/217 张秀华

稿约/224

# 卷首语

从十九世纪中叶起，中国开始了翻天覆地的变化。延续了几千年的农业社会终于走进了近代化的新时代，腐朽落后的专制帝制开始走向共和，闭关锁国的社会也开始与世界接轨。这一切变化都与基督教的帮助、影响和推动密切相关。

在从封闭走向开放的过程中，中国社会发生了急剧的变化，而长期处于锁国愚昧状态下的中国，特别是腐朽的清王朝缺乏面对现代文明的经验。在这一时期，基督教成为帮助中国社会进步，迈向近代化的一个重要力量。中国近代历史上重大的社会变化，都可以见到基督教的影响。基督教以不同的方式参与了这些社会变迁，并为中国社会提供了应对各种危机的经验和动力。我们比较熟悉的近代几次重大的事件例如洋务运动、戊戌变法、辛亥革命等，都与基督教的影响有关。

洋务运动的起因之一是中国在与世界接轨的过程中发现了自己在物质文明上的落后。为了摆脱落后的困境，一批称为洋务派的改革者认为当务之急是大力发展科学技术和实业，故洋务运动主要集中在科技实业层面。而要发展科技、举办实业，最重要的是要有一批懂得世界先进科技的人才，和介绍世界科技的资料。在当时的中国，能够满足洋务运动这种需要的主要为在华的基督教传教士。他们中的代表人物如丁韪良、林乐知、傅兰雅、李提摩太等，

主要供职在京师同文馆、江南制造局翻译馆、广学会等，他们主要的贡献是在翻译介绍西学方面。可以说，没有传教士的帮助，洋务运动不可能取得历史上的这些成果。

30年的洋务运动经中日甲午战争一役彻底失败，这使得不少有识之士认识到，中国与世界发达国家的差距不仅是器物上的，更主要的是制度上的，于是有了公车上书、戊戌变法。戊戌变法主要是想建立较为先进的君主立宪制。当时的中国，实行的还是人类历史上最落后的专制集权统治，这种体制严重阻碍了中国进入现代文明社会。那么，国人何以知道当时世界上先进的政治制度？在华的基督教传教士起了重要的启蒙和推动作用。对戊戌变法影响最大的是英国传教士李提摩太。早在戊戌变法前，他就运用广学会的出版物，特别是《万国公报》，介绍西方的政治制度，特别是当时世界上最强大的英国的君主立宪制。维新派的许多变法主张，都是受到传教士所办书报的影响。在百日新政中，李提摩太还被任命为皇帝的顾问，参与改革。

戊戌变法失败后，不少有识之士认识到只有用暴力推翻腐朽落后的清政府。到了1911年，清政府果然被推翻，中国民国建立，封建帝制被废除。辛亥革命在很大程度上是由中国基督徒发起的，主要的代表人物就是孙中山。在孙中山领导的历次反清革命中，参加者中不少都是基督徒，他们的无私奉献，乃至牺牲，推动中国走向共和。由此可以看出，基督教对中国走近人类现代文明发生了不小的影响。

除了影响这些历史大事件，基督教也为中国送来了现代文明的理念。自16世纪宗教改革运动起，欧洲开始进入

了现代文明社会。现代文明的重要标志包括政教分离和宗教自由，而这两个原则的建立都与基督教密切相连。经历了宗教改革运动期间的宗教战争后，天主教和新教终于认识到了宗教宽容和宗教自由的重要性，并在欧洲建立起了这些原则。欧洲的基督徒在美洲新大陆建立美国的时候，又率先在世界上实行了政教分离的制度。这些现代文明的准则，在欧美传教士十九世纪到中国时，也被介绍到了中国。当然，这一过程是十分艰难和漫长的，但正是由于传教士们的殉道和付出，使得中国社会逐渐了解和采纳了这些现代文明的准则。

今天，经过了三十年的改革开放，中国的社会经历了并且继续经历着前所未有的变化。面对社会巨变带来的各种问题和危机，基督教仍是中国进步的一个不可或缺的重要文化资源。在中国开始融入国际社会、进入现代文明的时候，基督教能够产生的影响也许会超越她在历史上已给中国的贡献。

王忠欣

# 基督教与当代中国

CHRISTIANITY AND CHINA 基督教与中国

# 基督教在中国的存在形式及其影响

王忠欣

随着1980年代中国社会的改革开放，基督教在中国的存在和发展也经历了一个从恢复到发展，再到复兴的过程。根据官方发布的数字，目前中国基督徒的人数约有1700万，而民间的估计则要高出许多，有的估计是6000万，也有的估计是8000万，最高的估计则达一亿。不管数字是多少，基督教在当代中国的飞速发展已成为一个不争的事实。今天，不论是基督教内人士，还是从事宗教研究的学者，甚至政府管理宗教事务的官员，都毫无忌讳地表示，最近30年是基督教在中国发展的黄金时期。

基督教在当代中国的发展，在国际学术界也引起了关注，宗教学是把中国基督教的复兴作为一个范例，在全球宗教复兴的背景下予以特别重视。在近年来西方出版的有关世界宗教发展的学术著作中，无一例外都把中国看作当代宗教复兴发展的一个案例。那么基督教的复兴在中国社会中是如何表现出来的哪？

基督教作为一种信仰、思想和组织，在目前中国的存在或表现主要有以下三种方式：公开教会、非公开教会和学术界的基督教研究。相对于中国强势的传统文化和世俗文化，以及广大的无神论影响而言，基督教在中国还是属于弱势群体，在社会上的影响还很有限。就基督教本身而言，三种形式的基督教在中国社会中的影响也有所不同。

如果你去中国的大小城市，在市区中很容易看到陈旧的西式教堂建筑，以及近年来建造的仿西式教堂建筑，这些教堂往往就是公开教会的宗教活动场所。这些教堂建筑很容易使人意识到基督教在中国的存在。2005年秋，笔者曾乘船从长江逆流而上游览三峡，在长江沿岸因三峡工程而新建的许多城市中都能看到新盖的基督教堂及上面高耸的十字架，这些教堂建筑已成为这些新兴城市中一条靓丽的风景线，似乎在告诉长江中航行的人们，这里有基督教的存在。

官方公布的基督徒人数主要就是指参加公开教会聚会的信徒人数，他们是基督教在中国存在的最直接的形式。到了星期天的时候，你在各个城市都会看到许多人进出这些教堂，也会听到教堂里传出的唱诗声；有些教堂由于人数太多，可能在教堂外还会聚集很多人，通过闭路电视、或广播来参加主日的崇拜。由于这些教堂在主日通常都要举行数场崇拜活动，这样星期天进出以及聚集在教堂门前的庞大人群，就成为社会上所能看到的最直接的基督徒。这些教堂建筑和参加崇拜的基督徒，无疑向更广大的社会做了基督教在中国存在的见证。

今天中国的公开教会是1950年代中国教会在政府的劝导下进行三自革新运动的产物。1949年共产党执政，建立了新政府。当时新政权与中国基督教界还是存在着紧张的关系。众所周知，基督教是信仰有神论，而共产党信仰无神论；基督教是从欧美国家传入中国的，而欧美国家对共产主义有极深的疑忌。这些都影响到新政权与中国基督教界之间的互信。另外，1950年代初期朝鲜战争爆发，冷战开始，中美公开走向对抗。在中国的基督教会和基督教机构大多与美国的基督教会有着密切联系，并接受美国教会的经济资助，这样切断中国教会与美国教会的联系，或者说从更深一层看，切断中国教会与美国的往来、消除中国民众的亲美症和恐美症就成为当务之急。1950年新政府的政务院总理周恩来与中国基督教界的一些人士多次会面，指示他们

要采取行动，切断与西方国家的联系，消除中国基督教中西方的影响。在这一背景下，中国基督教界在官方的《人民日报》上发表了“三自宣言”，开始了三自革新运动，并于1954年建立了中国基督教三自爱国运动委员会。至此，中国教会开始赢得了政府的信任，并得到政府的许可，得以继续进行公开的宗教活动。革新后的中国教会日后成为国家宪法明令保护的合法教会，也就是我们今天所说的公开教会。由于公开教会与政府关系密切，不少对此存有疑义的人也将之称为官方教会。

虽然在人员来往上、在经济上、在神学和信仰的交流上中断了与西方基督教会的联系，中国教会在宗教活动场所上却仍然继续使用西方传教士建造的教堂建筑。今天你在中国大小城镇看到的西式教堂建筑，大都是由欧美在华传教士于20世纪上半叶建造的。20世纪初，西方基督教对华宣教进入了一个新的历史时期，大量的教堂被修建，这是因为一方面来华的西方宣教士人数增加很多，同时中国信仰基督教的人数也有很大增长。有信徒就要有宗教活动，要活动就要有活动场所，所以大量新的基督教堂建立起来。另一方面，1900年的义和团运动期间，许多19世纪建造的教堂建筑都被毁坏，特别是在北方地区；义和团运动后，不少西方宣教士用庚子赔款重新建造了新的教堂。这些教堂建筑一般来说都非常牢固，时至今日，仍然屹立不倒。保存至今的基督教堂，不仅仍然为公开教会提供宗教活动的场所，而且也成为许多城市吸引游人的旅游景点，比较典型的如北京王府井步行街上天主教堂，上海人民广场的莫尔基督教堂，哈尔滨的索非亚东正教堂等。这些教堂对社会来说，其意义更多的在于教堂建筑所展示的西方经典建筑艺术的精美和奇异，使人们在一群单调的钢筋水泥火柴盒建筑中得到美的享受。当然，这些教堂建筑本身也无言地昭示着一种被称为基督教的宗教在中国的存在。

对公开教会来说，一方面，它得到政府的承认与保护，可以公开地从事宗教活动，包括主日崇拜、查经、团契等；同时它也为众多的

基督徒提供了一个合法的活动场所，使普通信徒不必为自己参加宗教活动而提心吊胆、担惊受怕。这是它作为公开教会的优势。另一方面，受到政府的保护，也就意味着要接受政府的管理。在中国的历史上一直存在着政府管理宗教的传统，如在唐朝、元朝，政府中设有专门管理宗教的部门。继承这一传统，今天中国的政府机构中也设有宗教事务管理部门，负责管理中国的各种宗教组织。目前在中国对宗教的管理主要是依据宗教行政管理条例，即俗称的宗教政策。这些政策对宗教组织的活动有一些限制，比如规定公开教会的任何宗教活动只能在政府认可的宗教场所内进行。这样，教会就较难积极主动地和社会上创造机会来扩大自己的影响。教会在西方国家可以做的许多工作或可以发挥的作用，中国的教会都无法做到。

此外，由于主流社会无神论的统治及对有神论的排斥，不少信仰基督教的精英人士碍于与主流意识形态的冲突，不愿进入公开教会，公开曝光自己的信徒身份。这样，公开教会的资源，包括人才、经济、神学思想等，就变得很有限。这也是限制公开教会产生影响的一个重要因素。总的来说，公开教会的影响主要是在教会内部，如关心信徒、为信徒提供心灵慰藉等方面；公开教会在社会上的影响很有限，除了做一些慈善救助外，很难在推动社会进步、公义上有所作为。

## 二

如果你熟悉中国教会内部的状况，你也许听说过基督教在中国还有另一种存在形式：非公开教会。此外还有几种对这类教会的称呼，如地下教会、家庭教会、非建制教会、民间教会等，其中家庭教会是最常用的称呼。家庭教会倾向于不与政府发生任何关系，也不与公开教会有来往，故保持一种地下、半地下或秘密的状态，教会以外的人很难觉察到他们的存在。参加家庭教会的基督徒，很多是感到公开教会的活动满足不了他们的宗教感情需要，也有不少人是觉得在公开教会中无法发挥自己的作用。家

家庭教会的人数始终是一个谜，应该不少于公开教会的人数。近年来，许多家庭教会已经浮出水面，呈现出一种半公开的状态，这种情况在都市中更为明显。

家庭教会产生的背景要比公开教会的形成复杂的多，家庭教会的产生并无一种固定的模式。现代意义上的家庭教会应该是在1949年以后出现的，或者更确切的说是在1970年代末中国开始改革开放后出现的。由于家庭教会没有统一的组织、统一的神学思想、统一的信仰体系，每个家庭教会产生的环境与原因都不一样。总起来说，家庭教会产生的背景可以归纳为以下几种情况。一是基督教中保守的基要主义信仰的影响，最典型的当数北京教会著名的牧师王明道。在各种人群或信仰中都有保守、温和、和开放之分，保守的一方往往对信仰都有特别的坚持，有时甚至到达一种不可妥协的固执地步。19世纪末美国的基督教会因着对世俗世界，特别是对学术和文化看法的分歧，出现了自由派和基要派。自由派主张要使基督教信仰适应于当代学术和文化的发展与变化，对与当代学术和文化不适应的信仰成分要进行扬弃；基要派则认为要以不变应万变，不能随着外部的学术和文化起舞，要坚守信仰的基要部分，不做任何无原则的妥协。在基要派看来，世界上没有什么比信仰、比上帝的话语、比圣经的教导更重要的了，这个世界以及这个世界上的一切都将过去，没有什么可留恋的，唯有信仰是最重要的。基要派的信仰在20世纪初也传到了中国，对不少中国的基督徒和传道人影响很深，王明道是最具代表性的。王明道在1920年代就在北京组织了基督徒的家庭聚会，并于1930年代建立了基督徒会堂。他的教会不与外界的政治发生联系，1940年代，日本人要在北京建立亲日的基督教团体，王明道拒绝参加。这倒不是因为王明道爱国反日，而是他保守的神学信仰立场使他对这些与信仰无关的事没有兴趣；1950年代初，当中国的教会进行三自革新运动时，王明道的教会也没有参加，同样的道理，这并不是因为王明道反共，而是他对政治没有兴趣。王明道为此做了20多年的牢，这使他成为了中国家庭教会的先驱。在50年代，与王明道持同一保守信仰立场的还有少数一些基督徒，他们中的不少人都为此做过牢，

并在70年代末中国改革开放后率先组织了不隶属于公开教会的家庭教会，这些教会也与政府保持一定的距离，追求一种纯粹的信仰生活。应该说，中国最早的家庭教会主要是由这部分坚持保守的基要派信仰的传道人和基督徒建立的。

二是从公开教会分裂出来的。1960和70年代的文化大革命中，所有的宗教在中国都被人为地消灭掉了，起码表面上看来是这样。虽然作为宗教外在表现形式的教会团体、活动和仪式等通过行政命令的方式被取缔了，但作为宗教内在表现形式的宗教情感、信仰和经验等却依然存在，用任何方法都难以抹去。正是因为如此，70年代末，中国政府又重新恢复了宗教组织和宗教活动。在重新开放的公开教会中，有些传道人或神职人员之间由于种种原因产生不少矛盾，如在文化大革命中彼此的揭发批斗，或在教会职权分配上彼此不服，就使得一些在教会中处于劣势的神职人员离开了公开教会，另外建立起自己领导的教会。还有一种情况就是，在公开教会中，有些信徒和传道人教会领袖与政府之间的关系过分密切不满，或是在神学信仰立场上与教会领袖不同，彼此难以共处，故离开公开教会，建立起符合自己神学信仰立场的教会。这类从公开教会分离出去的教会通常都不再可能隶属在公开教会系统中，只能成为一种处于地下状态或没被政府认可状态的家庭教会。

三是由海外基督徒帮助建立。中国向来都是海外教会传福音的重点地区，许多基督徒一直都把来中国传播福音、为上帝拯救中国人的灵魂作为他们的最大愿望。基督徒所说的传福音也就是大家常说的传教，是基督徒的一个大使命，在教会内被视为极高的义举，有如佛教所说的积功德。在19世纪和20世纪上半叶，来华传教的主要是欧美国家的基督徒，也就是大家常说的西方传教士。1980年代后，基督教在世界上已有了广泛的传播，有心传福音的基督徒已不限于欧美国家，亚洲不少国家和地区如韩国、香港、台湾等地的基督徒也加入到向中国传福音的行列。这些包括欧美和亚洲地区的海外基督徒就成为推动

中国家庭教会发展的另一支重要力量。中国对外开放以来，不少海外的基督徒怀着传福音的热情来到中国，除了专业技能上帮助中国外，还向他们周围的中国人传福音。许多中国人在这些海外基督徒的劝说下接受了基督教信仰，成为了基督徒。基督教的一个特点就是团契生活，即基督教聚集在一起过宗教生活，如学习圣经、唱诗、祷告等。刚刚成为基督徒的这些中国人也需要团契生活，海外基督徒就帮助中国的基督徒建立起了团契或基督徒的聚会。这些团契在一定程度上就是教会。显然，这些教会既不隶属于公开教会，也与从公开教会中分离出去的家庭教会有所不同，而是另外一种不公开、非官方的教会，当然从总体上说是属于家庭教会。这类家庭教会发展后，中国的基督徒逐渐承担起了传福音的使命，又建立起了更多的家庭教会。

家庭教会在中国的发展非常迅速，早期的家庭教会主要出现在乡村，近年来城市中的家庭教会和校园中的学生团契增长较快，家庭教会已成为中国所独有的一种宗教复兴现象。家庭教会的发展也吸引了不少优秀人才的参加，包括学术界、艺术界、科学界、和企业界的不少精英人士都参加家庭教会的宗教活动。这些人士参加家庭教会，一方面是因为家庭教会的宗教活动较少受到政府的限制，比较能够按照基督教的传统来进行，满足了他们宗教情感的需要；另一方面，家庭教会聚会规模较小，比较隐蔽，不易曝光他们的公开身份，也使他们感觉比较舒服。早期的家庭教会坚持不与政府接触的立场，也就得不到一种合法的地位，并导致教会常常处于一种地下、秘密的状态，无法公开自己的活动；近年来，城市中的家庭教会逐渐公开化，也尝试在政府登记，希望能够合法化，但目前仍遇到很多难题。家庭教会因其特殊的处境，不可能通过公开的、社会性的方式获得发展，而只能经由私下的方式劝说旁人归信基督。由于缺乏合法的地位，就不得不保持一种地下或半地下的状态，因此家庭教会在社会上也就很少被人知道。至于在社会上的影响力，与公开教会相比，家庭教会就更加有限。

### 三

如果你对基督教会一无所知，那么你在中国最可能接触到基督教的地方就是书店了。在书店中的社会科学、哲学、历史等学科的书架上，你会看到很多翻译成中文、或中国学者自己撰写的讨论基督教的书籍。看到这些书籍，你会意识到有关基督教的书籍在中国还存在，也就是说，作为一种历史、社会、文化现象，基督教还在被中国人所研究和介绍。如果你关注学术界的活动，你也会发现在许多大学或社科院中也有一些研究基督教的机构，他们举办会议、讲座、开设课程、发表文章、出版书籍，对基督教进行学术研究。从某个角度看，学术界的基督教研究也就成为基督教在中国为人所知的另一种方式。

与前两种基督教在中国存在的方式不同，学术界的基督教研究是基督教作为一种学术、思想、和文化在中国存在的方式。中国学界的基督教研究主要是最近30年产生出来的一个现象。自基督教传入中国起，一直都有对基督教的研究，如明末清初一些士大夫对天主教的研究，清末和民国时期一些学者对基督教的研究。然而，形成规模、系统性、建制性地对基督教的研究，应该说是近30年的事情。1949年，共产党建立全国政权后并没有把基督教看作是人类文明的一个结晶，或是人类文化的一个大智慧，予以重视和认真深入的学习研究，而是从无神论和唯物主义出发，认定宗教会随着科技、教育、和经济的发展而自然而然地消亡。事实证明，这种看法是错误的，如今全球的科技和经济不谓不发达，但宗教也同时出现了全球性的复兴。即使在文化大革命期间用行政命令的手段将宗教从表面上消灭后，宗教也从来没有真正地从人们思想中消失。1970年代末，中国拨乱反正，纠正了以往的左的错误，也恢复了宗教组织和活动，教会又重新出现，教堂里又传出了唱诗祷告的声音。然而宗教究竟是什么？并没有多少人知道。另一方面，中国对外开放，西方的文化一下子涌入到了中国，西方文化中深厚的基督教色彩也引起了中国人的好奇。基督教是什么？

中国需要研究。在这种背景下，中国社会科学院首先恢复成立了世界宗教研究所，接着北京大学率先在高校中建立了宗教学专业，在大学生中培训精通宗教的专门人才。在1990年以前，只有少数高校设有宗教学研究，如北京大学，中国人民大学，南京大学、四川大学和复旦大学。1990年以后，宗教学研究如雨后春笋般在众多高校中出现。这其中有一个非常奇特的现象是这些高校中的宗教学研究大都是以基督教为主。其原因主要在于，基督教与西方文化密不可分，离开基督教就无从了解西方文化；中国的对外开放需要了解西方文化，这就绕不过基督教。基督教代表了人类的先进文化，基督教与现代化最为匹配，西方的现代化受益于基督教的宗教改革，宗教改革后产生的基督教新教推动了西方资本主义的发展；基督教在近代传入中国后，标志着中国现代化的大学、医院、报纸、出版、慈善等事业都是由基督教率先创立的，正在追求现代化的中国人无法对基督教视而不见。

目前在中国设立基督教研究机构的高校主要有中国人民大学、陕西师范大学、复旦大学、四川大学、武汉大学、襄樊学院、华中师范大学和河南大学等。这些研究机构的教研包括：开设介绍基督教的课程、举办有关基督教的学术讲座和学术研讨会、出版研究基督教的书刊、翻译基督教思想文化的书籍等。当然这些学术活动在社会上的影响主要是通过出版。致力于基督教学术研究的刊物包括：《基督教文化学刊》、《基督教学术》、《神学美学》、《基督宗教研究》、《维真基督教思想评论》、《圣经文学研究》等；介绍西方基督教的翻译丛书包括：“基督教文化译丛”、“上海三联人文经典书库—基督教文化经典系列”、“清华哲学翻译系列—北美宗教文化专集”、“基督教传教士传记丛书”等，这些学术活动都对中国人了解西方文化，以及与国际的接轨做出了重要贡献。

就社会层面的影响而言，基督教在当代中国所产生的影响主要是一种思想性的影响，主要来自学术界的基督教研究。基督教学术研究因其是一种政府允许的活动，故可以公开地进行；又因其是一种学术

行为而非宗教行为，故并不受宗教政策的限制，因此可在教会所触及不到的社会上进行。这就决定了在社会上人们所能感受到的基督教，在很大层面上是学术界基督教研究的成果，而这些成果所产生的影响主要是在思想层面上。然而，由于学术界的基督教研究主要集中在哲学、历史、和文学领域，而在宗教信仰和神学层面涉猎不多，故对作为信仰的基督教的推广并不产生直接的作用。

#### 四

任何社会的发展和进步都离不开新思想的推动。当学术界思想活跃，新思想不断出现的时候，也就是社会发展蒸蒸日上的时期。古今中外，学界一直都是社会发展的智库，它为社会的发展提供思想、理论的资源。

中国的改革开放、社会进步，在当代世界的大环境下，离不开向人类先进文化的学习，而这种学习离不开日益增强的中外文化交流。在全方位的中外交流中，很大一部分就是与西方文化、思想的交流，因为从目前的情况看，西方文化毕竟代表了人类的先进文化。曾经作为西方文化主体的基督教，目前也在非传统基督教国家中快速发展，使得基督教的传播带有全球化的特征。这种状况也就进一步显示了中西文化交流中基督教研究的重要性和急迫性。从这一点看，今天不了解基督教，不仅不能了解西方，而且也不能了解世界。

长久以来，中国人总以为自己对欧美有较深入的了解，远远超过西方对中国的了解。实际上，中国人对西方的了解也只是一些表面的、皮毛的，并没有触及到西方文化的核心，即宗教信仰的部分。以好莱坞为代表的西方媒体所塑造的欧美社会与实际状况有很大的出入，我们常常根据好莱坞大片的描述，把西方想象为灯红酒绿、唯利是图、道德败坏、性泛滥，并且每天上演警匪大战的社会。实际的情况完全不是这样。西方由于有基督教的深厚影响，在道德自律、公共

秩序、重义轻利等方面远比我们想象的要好得多，而这些方面并没有引起我们足够的重视。最近几年，中国与西方之间的争执和冲突不断出现，中国的专家学者大多只是从政治、经济和军事的角度来分析理解，很少触及到文化深层的，结果并不能帮助缓解这些矛盾，甚至不能有效地帮助找到这些矛盾的根源。我们必须认识到，构成西方文化底色的基督教是需要我们重新了解、认真研究的，不了解基督教就不可能了解西方文化，而不了解西方文化就不能处理好中西关系。以往，中国忽视了对基督教的研究，一直把基督教当作封建迷信，坐等其消亡，伤害了中外基督教信仰者的情感，造成了社会的不和谐；现在，中国的学术界开始正视对基督教的研究，这种研究存在的本身就是中国社会进步的一个重要标记。

中国的基督教研究通过学术研讨的方式，提醒人们基督教在古今中外的存在，以及本身所具有的普世价值，成为中外文化交流中的一个重要组成部分，这对推动中国社会的进步、丰富中国持续发展的思想资源具有非常重要的意义。

作者单位：北美华人基督教学会

# 福音与革命： 对近代基督宗教和马克思主义 传入中国的反思<sup>1</sup>

张宪

不！我不能够，可是，我相信神能够改变中国。

马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834）

十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。

毛泽东（1893-1976）

## 引言

中国近现代思想观念的形成是由西方三大思潮的进入而拉开序幕的，这三大思潮分别是基督宗教，以及由基督宗教衍生出来的欧美现代自由主义和马克思主义。相比欧美现代自由主义，马克思主义与基督宗教有着更大的内在“亲和性”（蒂利希语）。因此不难理解，美籍日裔政治哲学家福山（Francis Fukuyama）在他那部曾引起广泛讨论的著作《历史的终结与最后的人》（The End of History and the

<sup>1</sup> 本文发表在《世明文丛》第五辑，巴蜀书社，2009年3月。基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地“马克思的宗教观与人文关怀”课题，项目编号：07JJD720047。

Last Man) 里, 为何把基督宗教和马克思主义绑在一起加以批判。事实上, 这两者先后传进中国, 在中国现代思想观念的凝塑方面, 扮演了一个共同应对自由主义思潮的角色。而且, 两者之间都有许多可加以比照的共同点: 例如, 经典翻译、组织建制、<sup>1</sup>政治旨趣、社会理想、道德观念、人格特征以及与“外来势力”的关系、等等。

我认为, 当我们考察中国现代思想史, 特别是考察二十世纪的中国政治思想史, 釐清一直延伸至当下有关“改革”、“社会转型”、“反思启蒙”、“自由民主”、“文化重建”、“个性解放”乃至“和谐社会”等社会公共性话题的内在逻辑, 都不能不追索基督宗教和马克思主义在现代中国传播的历史, 不能不对两者之间的“亲和性”以及延续至今的表现, 来一番深刻的反思。毫无疑问, 基督宗教和马克思主义在中国的传播, 已经形成我们身处其中的“生活世界”和文化传统。<sup>2</sup>也正是基督宗教和马克思主义, 又以各自的学说、价值观及其表现形式, 延续着人类早期神话的“救赎戏剧”; 还以各自的灵性理念 (spiritual idea), 对人类社会的将来以及其中蕴涵的终极价值表示出不同于其他宗教和政治思潮的积极关切——前者说是接受福音的“末世救赎”, 后者说是通过革命而获得的“最后解放”。因此, 我在这里以“福音与革命”为题, 对基督宗教和马克思主义在中国的传播以及未来走向作一种初步的反思, 这应该不是没有意义的工作。

1 他说: “基督宗教与共产主义都是奴隶意识形态 (后者为黑格尔所未及预料), 两者仅获部分之真理。但是, 两者的非理性东西和自我矛盾皆随时间流逝得以看清……八十年代末期马克思主义意识形态的崩溃, 在某种意义上反映了生活在这样社会的那些人的理性更高层次的结果。因为, 他们清楚知道, 理性的普遍认识只有在在一个自由社会秩序中才可能。”《历史的终结与最后的人》(The End of History and the Last Man, London: Hamish Hamilton, 1992), 第205页。

2 这特别可以从天主教和早期共产党的组织形式看出, 例如, 两者都有各自最高的组织权威、“红头文件”, 都强调成员严格的组织纪律性和奉献性, 等等。

3 对于相当一部分当代汉学家来说, “红色中国”已经成了他们反思欧洲基督宗教和马克思主义关系的一面镜子。瑞典汉学家罗多弼说他上个世纪70年代学习中文时, 喜欢要老师多讲《红旗》的文章, 而不是古代传统的经典。国内的著名学者甘阳也提出“三传统说”, 把以毛泽东为代表的中国共产党人看作是一种传统。

4 我是阅读了法国哲学家利科 (Paul Ricoeur) 的著作《恶的象征》之后得出这样的看法。

## 一. 历史

基督宗教（特别是新教）在十九世纪再次传入中国，比二十世纪马克思主义在中国的传播，早不了多少，不过一个世纪。但是，两者在十九、二十世纪的先后传入，却使得古老的中华帝国历史免不了要改写的命运。

1807，英国基督宗教伦敦布道会传教士马礼逊来广州传教。据说，曾经有人带着讥讽问马礼逊：“你以为你真的能够改变那古老大帝国拜偶像的恶习吗？”马礼逊马上回答说：“不！我不能，可是，我相信神能够改变中国。”确实，在马礼逊来华传教之前的两百年，中国的政治体制、社会结构、经济制度和思想状况，本质上仍然与过去两千年的情形颇为相同。其政体是一个由皇室统治的王朝；经济基本上是自给自足的小农经济；社会以士绅阶层为核心；占主导地位的意识形态是儒家学说。但是，这种传统局面很快便发生改变，正好应验了马礼逊的话——“神能够改变中国”。随着先是基督宗教，接着是基督宗教世俗化的产物——马克思主义的进入，古老的中国开始发生根本性的改变。<sup>1</sup>

实际上，中国历史与西方历史的会合早在十六世纪已经开始。然而，中华帝国整个地受西方思潮的影响而最后得以消解，却发生在十九、二十世纪。我们知道，在十九世纪之前的二千多年里，中华文明和西方文明的主流像是两股道上跑的车，互不相干。西方文明起源于位于地中海的希腊，向西发展到罗马，随后又吸收了犹太文明和阿拉伯文明，散佈到整个西欧并传入美洲。与这种扩张性的文明传播相反，中华文明则孕育于内陆黄河流域，向南扩展到长江流域，随后并传播到中国的其他地区。不过，中西文明在十六世纪的地理大发现之前，还是有过时断时续的一些接触交往。但这些交往仍然没有频繁盛

1 中国近代史研究专家，美籍华人教授徐中约先生把“近代中国”形成的动力归结为三条：首先是清朝政府维护自身统治所制定的政策，其次是受西方影响而形成的民族主义革命，最后是在新国际环境下寻求“富民强国”的求生之道。见他的力作《中国近代史》（上册），计秋枫、朱庆葆译，香港中文大学出版社2001年，第5-7页。

行到足以使这两个文明面对面地接触乃至碰撞。可以这样说，引起中华文明历史改变的外来思潮——基督宗教和马克思主义，本身也是在西方社会完成了自己的“现代性”转变之后，才又转而成为影响中华文明的思想力量。

固然，中国历史的现代特征并非是一种对西方文明的被动反应，而是一场中国人应付内外挑战的主动奋斗。当这样说时，我指的是，十九、二十世纪中国的主题是力图更新并改造国家，使之从一个落伍的儒家普世帝国，转变成为一个在国际大家庭中拥有正当席位的现代民族国家。毫无疑问，这个历史的主旋律却是现代基督宗教以及它的世俗版本——马克思主义——在欧洲先期奏起的。<sup>1</sup>德国汉学家顾彬（Wolfgang Kubin）正是基于自己对基督宗教与马克思主义之间的内在“亲和性”的认识，引申出对现代中国革命与基督宗教之间关系的独特看法，他告诉我们，“中国与世界市场和与世界文化的联结便意味着与西方历史之世俗化的联结。简而言之，中国的‘现代’——不论人们如何规定它——没有基督教也是不可思议的。”<sup>2</sup>顾彬还特别指出，“参与一九四九年革命的**全部**中国知识分子**都**受到基督教的影响。人们很容易证明，新中国几乎所有重要的思想家都曾在西方的教会学校读书，研究过圣经，接受过基督教学说的影响。……马克思主义的影响，这意味着接受世俗化的末世论思想。因此，毛泽东主义在一九四九年以后**尤其带有基督教色彩**，这绝非偶然。”<sup>3</sup>从历史的角度来看，基督宗教传入在前，马克思主义传入在后，但两者都有许多共同点。稍微思考一下这些共同点，是我们这些搞“宗教研究”的人一项颇有趣味的精神劳作。

基督宗教和马克思主义在中国一开始都经历了各自经典的翻译和

1 关于这方面的分析，请读[德]卡尔·洛维特的《世界历史与救赎历史——历史哲学的的神学前提》、《从黑格尔到尼采》一书的第二部，[德]特洛尔奇的《基督教理论与现代》一书的“基督教自然法”，[德]蒂利希的《政治期望》。

2 顾彬、刘小枫等著《基督教、儒教与现代中国革命精神》，香港汉语基督教文化研究所，1999，第9页。——引文中的加粗黑体字为引者所加。

3 顾彬、刘小枫等著《基督教、儒教与现代中国革命精神》，香港汉语基督教文化研究所，1999，第14页。

介绍。就基督宗教这边来说，马礼逊第一次将圣经新旧约全部译成中文——时间从1810年印行《使徒行传》算起，中经与另一位宣教士米怜（William Milne, 1785-1822）合作翻译旧约部分经文，直至1823年在马六甲以《神天圣书》为名正式出版，历经13年。在马克思主义这边，经典的介绍和翻译应始于1899年前后。<sup>1</sup>《万国公报》在1899年2月发表《大同学》一文，介绍马克思的社会政治思想。不久，一位名叫朱执信（1885-1920）的广东人，于1905年在《民报》第二号上，最先介绍了《共产党宣言》的要点。随后的1919年8月，年仅19岁的张闻天（1900-1976）在《南京学生联合会日刊》上，发表了一篇名为《社会问题》的文章，在结尾处节录了《共产党宣言》第二章的十条纲领。最后在1920年，一个叫陈望道（1891-1977）的知识分子，终于完整地把《共产党宣言》翻译成中文。不用多说，圣经的翻译在某种意义上促成了太平天国革命的兴起，而《共产党宣言》的翻译，则孕育出中国共产党以及由这个党所主张的共产主义革命。

如果说经典的翻译和介绍使得中国人从思想信仰层面上对“外来的”文化开始产生兴趣的话，那么，教会和共产党组织在现代中国的建立，就不折不扣地是在“外来势力”的“干预”下得以进行的。1814马礼逊在中国七年后，为第一位中国基督教徒广东人蔡高施洗。1827梁发受马礼逊按立为第一个中国籍牧师。1854英国传教士戴德生（Hudson Taylor, 1832-1905）来华，深入内地传教，创立中国内地会，成为基督教在中国的最大差会。而中国共产党的建立，一开始也是在共产国际的“干预”下进行的。1920年4月，第三国际远东局派维经斯基（中文名字吴廷康）等人来华，先在北京会见了李大钊，后由李大钊介绍到上海会见陈独秀，共同商讨建党问题。1921年6月，共产国际又派马林等到上海，建议召开党的全国代表大会，正式成立中国共产党。1921年7月23-31日，在上海召开了中国共产党的第一次全国代表大会。这次大会，宣告了中国共产党的成立。此后，教会和党各自历经

1 参见都培炎等著《马克思主义在上海的传播》，上海社会科学院出版社，1994年。

斗争的风风雨雨而艰难成长。至今，中国的基督徒据说已超一亿，而中共党员也达七千多万。

不论是教会还是政党，都是为了实现某种社会理想而建立起来的世俗组织。在基督宗教方面，这个理想表现为接受福音信仰的重生——进入“上帝王国”，而在马克思主义政党方面，这个理想应是为了实现人类的最终解放。这种社会理想表述不同，本质一样——都是为了人有尊严、有爱心地自由生活在一起。具体到二十世纪的中国，这个理想表现为对帝国主义侵略的抵抗和对旧社会的改造。<sup>1</sup>这是中国基督徒和共产党人都能认同的社会理想，在这个理想的感召下，无数的中国基督徒和共产党人为此努力奋斗，直至献出自己的宝贵生命。蛮有意思的是，在现代中国，只有基督宗教和马克思主义，才能动员如此广泛的信众（成员）投身范围广阔的社会政治生活。这点，其他宗教和社会思潮都是做不到的。当然，教会对社会生活的介入，宗教超越性多于世俗政治性。相反，马克思主义者更执着于世俗政权的掌握。如果说，基督宗教的社会理想是福音的超越性和普世性，那么，马克思主义的社会理想则是解放的实在性和时代性。

在这种社会理想的熏陶下，现代中国出现了一批与传统“文人”、“士大夫”不同的新人群体——基督徒知识精英和马克思主义知识分子，其人格特征也与传统的有很大区别。就基督徒知识精英而言，他们多表现出忍让、宽恕、博爱、坚毅、祈盼的人格特征；<sup>2</sup>而马克思主义知识分子，其行为品格多充满革命的理想主义色彩。而且，无论是基督徒还是共产党员，从信仰上讲，都可以为了自己的社会理想而牺牲一切；而且，他们本身就是“播种机”、“宣传队”——肩负着传播福音和革命道理的历史使命。就民族文化的传承性来讲，基督宗教做得比马克思主义更有耐心和持续性。而反过来，对社会现实

1 参见吴利明的《基督教与中国社会变迁》第三版，基督教文艺出版社，1997年，第112页。

2 我这里只举几个对共产主义有所认识的基督新教神学家，如赵紫宸（1888-1979）、吴耀宗（1893-1979）、徐宝谦（1892-1944）、吴雷川（1870-1944）。

生活的介入，马克思主义则似乎比基督宗教更富有成效，特别在群众的组织发动方面。

还有一个共同点非常有意思，在这里不能不提，这就是中国教会和共产党人都强调自己的“本色化”。道理应不难理解，如前所述，教会和政党的建立，一开始都是在“外来势力”的“干预”下进行的。所以，它们也就顺理成章地提出如何走自己道路的问题。所谓走自己道路，教会说是“本色化”，政党用的字眼是“具有中国特色”。表述不同，本质上包含两方面的现实含义：第一，如何更有效地吸引本国民众接受基督福音和参加革命；第二，如何延续自己民族的文化，以一个强大的现代民族国家形态出现在国际政治舞台上，尽管基督宗教和马克思主义都扮演着在不同程度上对中国传统文化进行消解的角色。

小结一下以上的历史反思，在我看来有意义的事情是看到，在受基督宗教圣经影响的太平天国农民运动，与随后孙中山（基督徒）领导的民主革命和毛泽东领导的共产主义革命之间，存在着一条内在的发展逻辑。这条逻辑倘若从基督宗教和马克思主义的内在“亲和性”来看，恐怕是不难理解的。事实上，进一步推进现代民族国家形成的历史任务，随着基督宗教和马克思主义的传入，必然落在了中国革命知识分子的肩上。于是，个体精神层面上对基督福音或者共产主义的信仰，很快就转化成面对社会现实生活挑战的群众性革命活动。<sup>1</sup>于是，一批现代新人——我暂且称之为“基督教马克思主义者”和“马克思主义基督徒”<sup>2</sup>——便在中国大地上出现。

1 赵紫宸、吴耀宗、徐宝谦、吴雷川乃至如今还活着的教会领袖丁光训（1915-），都在不同程度上肯定群众性的革命活动。

2 我暂且使用“基督教马克思主义者”和“马克思主义的基督徒”，是基于对基督宗教和马克思主义的内在“亲和性”理解的逻辑。正如我上文所引，德国汉学家顾彬把毛泽东的理念，看作是世俗化的基督宗教末世论。如果这个诠释成立，如果我们把马克思主义看作是基督宗教的世俗化表现，那么，无论在欧洲还是在中国，都有一批热心社会理想实现的“基督教马克思主义者”。因此，我以为，与其花力气去论证儒家与马克思主义的中国化，倒不如严肃认真地思考基督宗教与马克思主义的内在逻辑更为有益。至于说到“马克思主义的基督徒”，我指的是一些认可马克思主义的某些社会理念——例如社会主义——的基督徒，包括赵紫宸、吴耀宗、徐宝谦、吴雷川乃至如今还活着的教会领袖丁光训。我本人相信，那些有马克思主义“解放”情结的中国基督徒，他们如果有充分表达自己理念的机会的话，理应不是少数。

## 二、价值及其面临的挑战

当代著名的马克思主义者布洛赫 (Ernst Bloch, 1885-1977) 曾说过, 只有作为无神论者才能够是真正的基督徒。然而, 他的同裔精神弟子、著名的新教神学家、希望神学的创始人莫尔特曼 (Jürgen Moltmann, 1926-) 却不无调侃地把话倒过来说, 只有作为基督徒才能够是真正的无神论者。如果说, 这个形式上语序不同的句子却有着深刻的内在本质一致性的话, 那么, 我现在也大着胆子模仿说, 只有基督徒才能够是真正的马克思主义者, 同时也是真正的共产主义者。实际上, 西方的学者经严肃的研究之后都普遍认为, “马克思的思想与希伯莱-基督教有许多相近的地方”。<sup>1</sup>而且, 事实上, 马克思主义往往被研究者或者说成是基督宗教的“异端”, 或者是基督宗教人文主义的“翻版”。马克思所梦想的共产主义社会, 学者们认为就是基督宗教所说的“上帝之国”, 不过却是一个没有上帝的“天国”。

确实, 没有犹太-基督宗教的“弥塞亚主义”和“末世论”思想, 我们很难想象马克思革命的共产主义理论。马克思本人对整个资本主义社会表现出的那种毫不妥协的革命精神, 源自于《旧约》先知书。被先知们严厉指责的以色列人的罪, 在马克思眼里就是整个资本主义社会中人的异化。先知要整个以色列国上下悔改, 得以免除或延迟审判, 马克思则宣布无产阶级在共产主义革命中, 失掉的是锁链, 获得的却是整个世界。圣经新约传达的是基督福音的本质, 是告诉人如何能够从罪恶中得救; 马克思也在《共产党宣言》里给人指出从异化中得救的革命道路。马克思设想用“自由人的联合体”, 取代现存的所有社会政治组织形式, 这对于所有渴望自由的人来说, 是可以接受而且是值得肯定的生命价值。<sup>2</sup>基督宗教关于可被诅咒的人类历史、关于

1 参见[美]L.J. 宾克莱著《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》, 马元德等译, 商务印书馆, 1984年, 第104页。

2 不过, 基督宗教认为人有原罪, 人的罪性是人无法在尘世上实现“上帝之城”的原因。换言之, 马克思那种“自由人联合体”的设想, 对于基督徒来说, 即使能够接受, 也是上帝的旨意, 而不是人自己的选择。

乐园、关于在历史的末日天国的接近、关于在新的大地上建立上帝之国的象征——所有这一切都证明了一个与马克思的历史解释相类似的历史解释，<sup>1</sup>尽管基督宗教的历史解释还凸显一个马克思线性历史发展观所没有的人神之间垂直的维度。<sup>2</sup>

马克思对未来社会的看法，与他的宗教批判有着密切的关系。换言之，他的宗教批判奠定了自己整个社会批判的基础，而且也拉开了自己对资本社会进行彻底批判的序幕。根据我的理解，这种批判从社会哲学的角度，阐明了一种人生存的悖论形式：作为个体的生命存在总是在不完善的具体境遇中，那里，个人总是发现自己不能作为类的本质而生存；人能够作为自己类的本质去生存，这只能表现在对理想社会追求的普遍性中。换言之，人的生存实在包含在每一个理想之中，因而也包含在一切批判之中。显然，这种批判源出于旧约圣经，却是近代欧洲启蒙思想的衍生物，其着眼点是未来的社会理想。着眼于未来理想的社会批判，常常用财富（即今天政府爱说的GDP）、力量、进步、创造性这类标准来衡量人的生命，但这种受旧约先知书启发而类似于基督宗教末世论的批判，本身决非先知的批判，也不符合末世论的思想，虽然在马克思的宗教批判和基督宗教的先知批判之间有某些相似点。

也就是说，基督宗教可以承认马克思宗教批判的现实意义，但却不能认同它停留在人存在的层面上，用所谓理想（同时又是真正）的存在来衡量被直接给予的事物，用被追求的理想和被要求的东西来衡量“被给予者”的做法。因为，基督宗教的先知批判是超越人生存的批判，无论这种生存与它的本质相一致还是不一致。显然，先知批判的目的是把马克思从上帝手里拿走交给人的主权，又从人的手里拿走

1 因此，我们理解福山何以把基督宗教和马克思主义放在一起加以批判，并且宣布从这两者的立场来看，历史已经在市场经济和议会民主中终结的原因。

2 按照蒂利希的看法，基督宗教期待从这一垂直维中出现的历史完成，每一历史阶段都处在垂直维的审判之下，由此可以排除各种乌托邦主义、失望和恐怖，创造出一个人始终向上看同时又向前看的态度。参见《蒂利希选集》（上），何光沪选编，上海三联书店，1999年，第56页。

重新交还给上帝。马克思像是普罗米修斯，从神那里偷得火种带回人间，点燃革命的火焰；而先知批判则仿效耶稣，劝人从内心处悔改，接受救主再临的福音，让人间的一切放在上帝公义的末日审判之下。时时警醒不仅要当下的罪恶提出抗议，而且要把一切罪恶的审判交由神的永恒公义；时时警醒不要执着于世俗的眼前幸福（happiness），而是要追求来自神的永恒祝福（blessedness）<sup>1</sup>——这就是当代基督徒对马克思《神圣家庭，或对批判的批判所做的批判。驳布鲁诺·鲍威尔及其伙伴》重新批判解读。

相信人可以自己解放自己，这是近代启蒙思想家的主张。由此，启蒙运动先是孕育出十八世纪法国大革命；然后又通过马克思社会批判理论这个环节，直接连接起十九世纪的俄国十月革命，当然还有中国的革命。可革命的局限性反映了人的有限性，却恰好证明超越人生存的先知批判的意义；同时，也给二十世纪神学家对人性进行深刻反省批判留下新的历史素材。于是，我们可以看到，马克思的宗教批判和基督宗教的先知批判之间有这样一种有趣的承继关系：前者源自于后者并受到后者的启示，却又在批判完后者之后，被后者重新加以批判超越。因为，马克思主义作为西方文明的一个环节，其源头毕竟还要回溯到圣经。这是我们在观察基督宗教与马克思主义关系时，要时时记住并要认真思考的。前法国共产党总书记、著名的马克思主义理论家加罗蒂（Roger Garaudy, 1913-?），与德国伟大的天主教神学家拉纳（Karl Rahner, 1904-1984）在上个世纪的五、六十年代有过真诚而富有成效的对话，对话其中的一个方式就是加罗蒂提出的“相互追问”（mutual questioning）。<sup>2</sup>共产党人和基督徒之间这种“相互追问”，之所以能够在现实生活中产生积极的成果，无疑在于双方都承认自己文化

1 这是斯宾诺莎说的一个人在摆脱外在物质追求而在内心与神一起的真正幸福，因为，人由此“永远享受着真正的灵魂的满足”。见斯宾诺莎《伦理学》，贺麟译，商务印书馆，1983年，第267页。

2 Jan Milič Lochman的《遭遇马克思——马克思主义者和基督徒之间的联结和障碍》（Encountering Marx, Bonds and Barriers between Christians and Marxists, Trans. by E. H. Robertson, Fortress Press, Philadelphia, 1977），第36-43页。

传统的源头是圣经。

在我看来，马克思主义的工作会让教会时常警醒，不要用上帝的超越性来取代人类苦难的现实性；换言之，不要用对绝对将来（absolute future）的期盼，取代自己对历史的和临在性（immanence）现实的关切。反过来，基督宗教贡献给社会的恩典，是能够向马克思主义表明，对于个人和社会生活来说超越性维度具有重要性；而且，马克思所预言的共产主义社会，无法取代基督宗教所说的天国。著名的法国古生物学家、天主教神学家德日进（Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955）曾说过，“人类必须经历马克思主义经验”。<sup>1</sup>这种经验，按照蒂利希的说法，就是马克思“寻求重新建立一种真实的人性去代替那种异化社会中的非人化状态。”<sup>2</sup>不过，这种世俗化的先知主义经验，与犹太-基督宗教的先知主义有着一个根本的区别，就是“后者总是注意于宗教对现实社会的影响，而不依赖于为马克思所注意的人的集团或依赖于逻辑的或经验的发展的必然性。”<sup>3</sup>

讲到宗教对现实社会的终极影响，布洛赫对马克思的宗教理解有这样一个补充，在于“人既存的现象与他未出现的本质之间的分裂，要用宗教补上这个空缺。”<sup>4</sup>布洛赫超越传统马克思主义宗教批判的地方在于，他告诉我们，“宗教就是盼望，而盼望奠基于人和宇宙中存在的东西和尚未存在的东西之间、实存与本质之间、既存性与将来性之间的存在论差异。”<sup>5</sup>布洛赫以马克思宗教批判的方式，把他所忽略了的基督宗教末世论意义重新在马克思主义的立场上凸显出来，这就是“作为人的形象和偶像的‘上帝’不是化约成人感性的当下，也不是化约成人所身处的与人异化的、对立的社会情势，而是被化约成

1 转引自Benjamin B. Page编的论文集《马克思主义与灵性——一个国际的文选》（Marxism and Spirituality, An International Anthology, Bergin & Carvey, London, 1993），第177页。

2 蒂利希著《基督教思想史》，尹大贻译，香港汉语基督教文化研究所，2004年第2版，第601页。

3 同上书，第608页。

4 参见莫尔特曼的《盼望神学》，曾念粤译，香港汉语基督教文化研究所，2007年，第348页。

5 同上书，第349页。

‘尚未找到的、将来的人’。‘上帝’被理解成‘未识之人的乌托邦式的实质化理想’。天国神秘主义成了人子神秘主义。上帝的荣耀成了被救赎的社群的荣耀。”<sup>1</sup>

布洛赫把宗教与人生存的本真状态（海德格尔语）联系起来考察，这表现了马克思主义对宗教理解的一个进步，与基督宗教的末世论虽还有差距，却已经相当可以为基督徒所赞许的了。顺着布洛赫的宗教理解，基督宗教可以把自己的末世论正确表达为：它不是信仰的乌托邦，不会因为盼望而产生绝望，因为它深信爱和上帝的公义必将到来。因此，它也对过去和现在进行批判，反抗并改造自我封闭的世界。它不会满足于罪恶和死亡的必然性和法则，不会满足于将来乌托邦的临时方案，而是要超越这些东西——不是在空洞的开放中，而是在上帝的应许向人展示受造苦难的真实历史进程中。这意味着，“复活的盼望必定带来一种新的世界观。这个世界，并不是观念论所理解的那个自我实现的天堂，亦不是浪漫主义和存在主义的著作中所描写的自我疏离的地狱。这个世界尚未完成，它被理解成在历史之中。因此，它是可能的世界，人可以在其中为应许的、将来的真理、公义与和平效力。这是流离四散的时代，这是播下盼望、献身和牺牲的种子的时代，因为这时代处于新的将来的境域中。于是，献身于世界，天天活在盼望中，成为人在那个使世界超越的盼望境域中可能做到的事。自我实现的光荣和自我疏离的悲痛，同样产生于毫无境域的世界中的绝望。为它开启被钉十字架的基督的将来境域，这是基督教会的使命。”<sup>2</sup>

之所以引用当代著名新教神学家、“希望神学”的代表莫尔特曼的名著《盼望神学》的大段结尾语，我只是想由此表明，基督宗教的末世论经验，很可以为自己的对话伙伴马克思主义的自我更新，提供更多的反思视角。实际上，用基督宗教的末世论经验来与马克思主义

1 参见莫尔特曼的《盼望神学》，曾念粤译，香港汉语基督教文化研究所，2007年，第350页。

2 同上书，第345-346页。

的革命经验进行对话，在共产主义运动百年之后的今天，显得尤为具有重要的现实意义。就当下中国社会的转型来说，这种对话实际上是我已经说过的那条内在逻辑的继续延伸。这就决定了双方都应该意识到，相互之间真诚而严肃的追问，可以有效地检视各自在社会发展历史中的精神力量、价值所在和角色扮演。

由是，中国基督徒和马克思主义者都应认真反省，在中国社会现代化进程中，社会改造（改革开放）与人性完善如何可以统一起来。不错，在这方面，既要认真考虑传统文化资源的挖掘，也要严肃应对现代自由主义和形形色色后现代主义的挑战。在社会改造——我暂且借用毛泽东的“继续革命”来表述——中，如何从人、人性出发，从着眼于人能够获得更多自由作为价值准绳，避免一方面是“旧体制改革”、另一方面是“市场经济”带来的各种新罪恶。

我们的历史教科书以1949年划界，分为“解放前”和“解放后”。可是，对“革命”、“解放”的反省，现在却显得比任何时候都更为重要和迫切——人在什么时候可以宣布自己已经“解放”呢？又在什么意义上，可以自由而自豪地宣布自己已经是“国家的主人”呢？苦难感不应只是基督徒的“专利”，对于马克思主义者来说，对人类命运的深切关怀同样是走向新人的精神力量。由此，毛泽东一度喜欢的本来只具有宗教意味的那些口号——“灵魂深处闹革命”、“狠斗私心一闪念”，“全心全意为人民服务”就有了它真正的政治哲学含义。没错，这些口号的提出，可能只是意识形态的宣传、甚至有强烈说教的色彩。不过，也不应否认，它们经过一种文化学、人类学、宗教学和哲学的诠释，也不是不可以成为深度反射人的有限性的镜子。

中华人民共和国的历史已经接近六十年，也就是说，我们已经被“解放”差不多六十年了。但恰恰在改革开放的今天，我们仍然有必要从福音的角度去思考社会的革命，挖掘革命原来要实现的一些基本价值。对于基督徒和马克思主义者来说，社会的发展既不是制造现

代政治神话，更要防止“权力崇拜”的蔓延。我们要做的，是发现并培育社会共同体所需要的一些价值。这些价值其实不难既可以在两希（希腊、希伯莱）文明中寻得，也可以在中华文明中找到，这就是自由的价值。藉此，我们应该相信，革命并非是以消灭、摧毁某一阶级的人为目的，而是要建立这样一种理性、民主自由的社会制度：其中，每个被认为具有内在固有价值或尊严的人，都应当获得实现自己天资与能力的平等发展机会；社会共同体一切成员都有发展其个性的平等权利，因此必须有一种对差异、多样性和独特性的价值尊重；相信理性、民主、批判的科学研究方法可以解决社会内各种价值的冲突，而不要诉诸权力，更不要说暴力；<sup>1</sup>最后，社会变革——马克思主义说是革命——唯一永恒的力量来自每个自由健康的心灵，这个自由心灵越是认识自己，福音就越是临近，而上帝就越是真实。

## 结语

基督宗教在近代传入中国已经有两百的历史，而马克思主义的传入也有百年历史。说这两者已经形成中国现代文化的一个传统，这并非没有道理。我在上面就此对两者的历史、价值及其面临的挑战做了初步的反思，希望可以以此为起点，为今后进一步探讨两者的对话、合作奠定一个基础。实际上，两者在语言范式、价值观念方面的共同点，远大于分歧点，譬如说，两者对人的罪性都有非常深刻的看法，因而对人的拯救（解放）的未来充满憧憬，表达的语句也极具普适、彻底的色彩；两者都认为人的堕落（异化）是一个历史的范畴，历史的演化朝向一个明确的终点（绝对的将来），在这个过程中，人的活动应该和自己的思想统一起来；也正因为如此，两者在目前社会转型中面对的也是共同的挑战——如何更有效地遏制资本全球化、权力化，思

<sup>1</sup> 参见[美]悉尼·胡克著《理性、社会神话和民主》，金克、徐崇温译，上海人民出版社，1965年，第293-296页。

想资本化、功利化，精神单一化、平面化，文化快餐化、实用化；如何避免在社会交往中只讲利益的索取，不讲爱心的奉献，只讲遵守律法的义务，不讲丰盈人格的卓越，只讲片面发展经济利益，不讲持守整全人文精神，只讲生命历程的虚无，不讲生命意义的发现，只讲有限的明天，不讲永恒的未来，只讲弥塞亚可能的不可能，不讲弥塞亚不可能的可能。当然，两者之间的差异、甚至冲突也是显而易见的。<sup>1</sup>正因为这样，才需要相互之间的对话。而为着更好地开展对话，不时回顾各自经历的历史，检讨各自的价值观念，瞻望人类共同的未来前景，寻找更有效的言说和行动方式，这大概会离理想的“和谐社会”更近，而不是更远。

作者单位：中山大学

<sup>1</sup> 实际上，不难看到，两者各自内部的差异，有时候可能还远大于相互之间的差异。

# 社会变迁与中国基督教

马德邻

自20世纪90年代始,中国步入了一个经济快速发展的时期,持续的经济增长使得中国全面融入全球化进程和国际社会,同时,中国社会也正在经历一场深刻的变化,即从传统的计划经济模式转向中国式的市场经济模式,社会变迁带来的社会各阶层经济地位和政治地位的变动,使得中国社会处于一种动荡的发展之中,由此也给人们的日常生活和精神生活带来巨大的影响,这种影响同样波及到中国社会存在的各种宗教,其中包括基督教。本文着重探讨基督教在目前中国社会变迁中所处的地位,可能发生的作用以及能够产生什么样的影响。

## 一 社会变迁

随着社会的变迁,尤其是中国式市场经济的确立和发展,城市化进程的加速,深刻地改变了传统中国的社会模式。它导致了下述问题的产生:

### 1、贫、富两极分化

伴随着中国现代化进程的是市场经济运作方式带来的动荡、冲击。在中国,特别是东部沿海城市也出现了有如英国社会学家安东尼·吉登斯所描述的现象:在许多全球化的城市中,中央商务区和贫困的内城的并存,新经济的“增长部门”如金融服务、营销、高科技,其

获利的能力远远高于任何传统经济部门。随着高收入群体的薪酬和奖励的持续攀升，被雇来为他们打扫办公楼的工人的收入却在减少。吉登斯还引用萨森的话来批评一种谬见：我们只看见位于新全球经济前沿的那些工作在“获得稳定的收入”，而在幕后，另外一些工作则在“失去稳定收入”而陷入贫穷；吉登斯还指出，虽然获利能力的不平等是市场经济中的正常现象，但在新全球经济之下的巨大失衡正在给整个社会从住房到劳动力市场的许许多多方面造成负面影响。在金融和全球服务行业工作的人获得了高薪，他们生活的地区出现了贵族化；而与此同时，正统的制造业正经历着衰退。贵族化地区又在餐馆、旅馆和服饰店之类的行业造就了大量低收入的工作机会。这样，在全球化城市里，一种“中心与边缘”的地理学正在成型。而这些情形，在上个世纪80年代末到90年代的中国上海就已经出现，而这种在中国被称之为经济的转型，恰恰又是政府所为，譬如纺织业、机电制造业、仪表业、轻工业等传统制造业都被迁出上海，上海正在被改造成所谓“四个中心”（金融、服务、现代制造、现代物流），与此同时则制造了百万失业者（下岗工人），或百万穷人，他们的住所也被迫迁出中心城区，成为城市边缘地带的住民。

## 2、移民和民工潮

在经济发展和社会变迁中，另一个突出的现象就是移民（可称为政策移民）和民工潮（经济移民），两者虽有不同，但本质上都属于移民的范畴。按照所谓“推拉”理论（虽然这一理论日益遭受批评，但还是具有可解释性），前者的迁出地推力和迁入地拉力都是外在的（被动），而后者则皆为内在（主动）。建国以来最有代表性的大规模移民是上世纪60年代末（“文化大革命”）的知识青年上山下乡运动，近期则是因为国家实施大规模或超大规模的国家工程（如三峡工程），迫使大量的工程地原住民迁移到一定距离之外的一个陌生的新住地，并在那里居住了一定

1 [英]安东尼·吉登斯《社会学》第四版，北京大学出版社，第756页。

时间或终身居住。民工潮大约是在上世纪80年代后期，由于沿海城市实行对外开放政策，吸引了大量内地农民工进城务工。虽然这些农民工是受经济利益的驱使，具有极大的自愿性，但由于迁入地的环境及其容纳量等准入条件的限制，对这些农民工迁移者未来生活来说都有极大的不确定性。

### 3、社会道德失落

社会变迁也使得社会道德问题日益显现出来：在经济发展的驱动下，人们对物质利益的追求达到了无以复加的地步，政府官员的受贿与贪腐，商界的不正当经营，屡见于报端的制假造假，从一般商品向化妆品、保健品、食品乃至药品的恶性发展，其背后无一不是对利润的追逐。这些行为导致人的社会信誉的丢失乃至社会良心的丧失，继而是人作为社会人的对国家、社会、家庭，以至亲人（祖辈父母、兄弟姐妹、夫妇子女）的责任感、义务感的丧失，甚至对自身的极端道德颓败：吸毒贩毒、淫乱性病、人际冷漠、自我残害等等，最为可怕的是社会失去了主导的道德价值判断，表现在公共生活领域里的道德失落：作为新大众传媒的互联网络的道德失范乃至越出法律底线的现象；传统大众传媒主持人作为公众人物的道德失范以至媒体公共立场的丧失等等；中国社会目前可以说正处于道德虚无主义的状态之下，这给当代中国人提出了十分严峻的道德重建问题。

### 4、社会情绪：焦虑

当代中国，正在开展现代化建设，传统社会正在向现代社会转型，社会结构、社会的利益格局，以及相应的人们的观念都发生着深刻的变化。在这种转型中，人们的心理也经常地受到冲撞，容易产生各种各样的心理问题。现代市场经济给整个社会带来了活力和机遇，但是也带来挑战，带来不确定因素。竞争的压力，以及对行为后果的难以预期等等，造成了普遍的社会情绪是焦虑感。这种焦虑感在人们的日常生活或经济生活层面通过两种方式反映出来，一种是负面或消

极的焦虑，譬如拒绝消费，对社会发展进程采取对抗或反抗的态度：不认同、不合作；另一种是正面的或积极的焦虑，譬如过度消费，非理性参与（如证券投资、房产投资等等）。

这种焦虑来自人类自身。因为人类是有限的存在，不能不依赖于其他事物，“但是，一旦人们意识到自己的有限性就可能产生一种焦虑，这种焦虑导致人们误用自己的自由。人们在焦虑中，会千方百计地要去支配或控制自然界，支配或控制其他一切事物，人们还会个别地或共同地去探索克服自身知识和智慧的局限性的方法。在这个过程中，宇宙万物之间的协调和人与人之间的和谐就被彻底毁灭了。

保罗·蒂利希指出，这种焦虑也是个人和社会生活的一部分，人类本身就是焦虑，而焦虑引发出罪恶。人们误用自己的自由是因为人们的知识和智慧是有限的，然而更重要的更不幸的是，人们误用自己的自由是因为人们希望超越自身的局限。这种最根本的焦虑歪曲了我们的人际关系，而且颠覆了我们的社会制度。<sup>1</sup>

类似这种焦虑的社会情绪或情感，爱弥尔·涂尔干（Emile Durkheim, 1858-1917）也说过，“在日常生活里，功利的和个体的追求吸引了人们绝大部分的注意力。每个人都关注着自己的个人事务；对大多数人来说，之所以这样做，主要是为了满足物质生活的迫切需要，私人利益始终是经济活动的主要动机。当然，社会情感从来没有完全消失。我们始终与他人保持着联系；教育灌输给我们的习惯、观念和取向，规定着我们与他人的关系，让我们总是感受到社会的影响。但是，由于必然要为日常生活而奋斗，这使社会情感无时无刻不受到各种相反倾向的对抗与牵制。社会情感依靠自身固有的能量，会有效地多少保持一段时间，但是这种能量没有得到更新。”<sup>2</sup>

1 保罗·梯利希在《要奋斗》（The Courage to Be；耶鲁大学出版社1965年版）一书中说明了这种焦虑对我们自身和其他人的危害性；在《爱、力量和正义》一书中说明了这种焦虑对我们社会机构的危害性。

2 爱弥尔·涂尔干在《宗教生活的基本形式》中说到宗教仪式的作用：“宗教仪典的首要作用就是使个体聚集起来，加深个体之间的关系，使彼此更加亲密。通过这一事实，个体意识的内容也会发生变化。参见爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》上海人民出版社1999年版，第456-457页。

## 二、社会变迁中基督教何为？

在中国的社会变迁中，中国人的宗教信仰是怎样一种状况呢？

据最近的一项调查，当代中国人信仰宗教的总人口大约在3亿人次。其中，天主教、基督教<sup>1</sup>、伊斯兰教、佛教和道教的信众占了信众总数的67.4%，显然占着绝对多数，他们构成当代中国宗教徒的主体，信仰其他宗教的只占6%；其中有11.5%的信民间俗神，15.1%的信仰祖先保佑，总数达26.6%。这是一种分散的、非制度化的信仰形式。虽然如此，这种情形反映出当代中国人的宗教需要。市场经济的高风险，更容易引发人们对行为后果的担忧，产生各种各样的焦虑和其它心理失衡，同时，财富的获得与人的主观努力和工作的勤奋并非对称，这就容易使人们相信存在着一种支配着人们日常生活的外部力量，由此呼唤出对宗教心理慰藉、情感功能和乞求安全感的需求。<sup>2</sup>

这项调查还显示，中国沿海先富起来的地方，往往也是宗教恢复和发展较快的地方。显然，这些地区的经济发展给各宗教的自养提供了优越的条件。

另据上海社会科学院宗教研究所的一项研究，以往，60岁以上老年人是上海信徒的主体，其中有些是因病信教，也有一个原因是“为了摆脱孤独的生活和心理”，他们在退休之后，很容易产生孤独感和精神空虚，“为了排忧解难，寻求社会交往，得到关心和理解，他们参加教会的礼拜读经活动，并经常自发聚在一起作祷告、作见证，以填补精神空虚和孤独感。还有一些老人在信教之后，会对年青时所作的坏事加以忏悔，按教义认真检点自己的言行，表现出对死后的企

1 二十多年来发展得最快的基督教，在进入本世纪后的发展速度仍然不减，很快从不足1000万迅速达到1600万，这是教会宣布的数字，而实际上它的数量更多。据我们课题组的调查，在样本中选择信仰宗教的人中，信仰基督教的有12%，依此推算，中国的基督徒当有4000万人以上。出处同注5。

2 刘仲宇《当代中国人的宗教信仰与精神追求》引自《当代中国人的精神生活：特征、问题和方法》学术研讨会论文集 第三卷，华东师范大学哲学系中国现代思想文化研究所、华东师范大学哲学系、上海社会科学院思想文化研究中心；上海，2006年11月。

盼”。调查表明，当代信众关于信教原因主要是“告知做人道理，与人为善”的占回答总数的24.1%；“精神充实，心境安宁”的，占总数的20.3%；“宗教文化感人”的占4.9%，三者之和达到49.3%，这三项原因都表明信徒相信入教之后对自己的精神生活和文化生活有直接的好处，足见当代信众明确的精神追求。在其余的信教原因中，有的尽管不是直接讲出精神的目标，但实际上，却是与疏解生活中的困难与由之导致的心理失衡有关。比如为了“消除灾祸”、“保佑顺利”和“为了治病”，二项合并占28.5%。

那么，面对当代中国人的宗教信仰现状，基督宗教何为？

### 1、“平安”的慰藉

坎默认为《旧约全书》的一个基本概念是“平安”(ShaLom)，是对个人和社会安定的综合期望，《新约全书》则把“平安”概念引入对上帝的天国和天国的憧憬之中，而这个上帝天国也是指一种包容宇宙万物的和平与和谐的世界，以及一种总体安定社会状态。因此无论《旧约全书》还是《新约全书》都描述了这个令人期待和渴望的世界，在这个世界里，自然界包容着丰富多彩、千姿百态的物质，人类社会则有着各式各样、千丝万缕的人际关系，而“和平”与“和谐”是指对其他价值的相互承认和接受；是指既要承认一种价值又要喜欢不同的价值；是指心甘情愿地允许他人发展其自身丰富的人性。最高层次的和谐一致既包含自然界的和谐一致，又包含人类的和谐一致。正是上述这种对“平安”的基本愿望，对“上帝天国”的基本期待，能够赋予人类所有价值以意义和轻重次序。<sup>1</sup>

### 2、协调和帮助

基督宗教能给人与人的关系以协调与帮助。

坎默认为基督教的核心价值观是：伟大、博爱、有创造性、公正。这也就是说，我们所要的生活的本质是爱、公正、怜悯、谦虚和宽容。我们的爱、

1 查尔斯·L·坎默《基督教伦理学》中国社会科学出版社1994年98、99页。

公正和宽容将被扩大到所有的人。基督教要求关心邻人，爱邻人，这种关心和爱是基于对人性的尊重、保护和提高他们的人性行为，帮助他们改善生活。同时，基督教也认为，我们必须愿意接受并感谢他人给我们带来的帮助，这显示出我们的谦虚。<sup>1</sup>因此，基督教在社会变迁甚至社会冲突中能够起到协调和帮助的作用。

### 3、道德意义

与上述宗教生活相关的是基督宗教的伦理道德观念。

基督宗教的道德问题可以表述为两个方面：一是“我们应该做什么？我们应该成为一个怎样的人？”另一个方面是：“我们应该是一个怎样的民族、怎样的团体、怎样的社会？作为全体的我们应该成为什么样的？”

基督教承认人类的本性有一个基本的结构，人类的发展要求人的基本需要的满足，因此基督教的伦理道德观念是关心人的基本需要。

《十戒》表达了人们对物质安全感、对尊重别人、对稳固的团体照顾的需要。在《圣经》中，人们的互相关系也是建立在互相尊重的基础上，由此，“公正”也就成了基督教处理人与人之间关系的原则：“公平对待社会中的每一个人”，而且，基督教认为，我们主要的不是关心我们的正直，而应该是其他人的需要，是与其他人和谐相处的愿望。惟有这样，才能将完整与完善赠与我们个人，才能将完整与完善赠与我们的团体。

### 4、情感作用

人对于神的笃信无疑，产生了一种文化心理上的感受，就像马林诺夫斯基所说的，是一种希望与恐惧交织着的两重心理。人对自己的造物所持的这种两重态度，也就是我们所谓的宗教情感。宗教情感把人与神联系在一起：

1 查尔斯·L·坎默《基督教伦理学》中国社会科学出版社1994年98、第53、58页。

“稠人广众中动人观听的礼，有影响处便在宗教信仰有传染作用，共信共守的行为有庄严感人的作用，全体如一地举办真挚肃穆的礼，足使没有关系的人大受感动，更不用说当事人在里面参加的了。”<sup>1</sup>

因此，宗教仪式一方面将人们借着崇拜的行为结合在一起，一方面又使属于个人的体验变成大众所共同体验的情感。这种群体化了的宗教情感不仅起着巩固宗教教义的作用，也巩固和发展了群体间的共同意识。

在社会变迁中，动荡的生活迫使人们向内寻找人的生存意义和价值，即从心理上寻找人的本性，于是宗教情感也就有可能变成人们的一种向内的情绪体验，它日益注重那种超越一切的圣洁和庄严，越来越专情于那种悲壮的牺牲和献身精神。

涂尔干认为宗教仪式能使这种能量得以更新，因为在他看来，在宗教仪式中，“人们感觉到有某种外在与他们的东西再次获得了新生，有某种力量又被赋予了生机，有某种生命又被重新唤醒了。这种振奋不是想象，所有个体都从中收益。因为每个人内心所激起的社会存在的火花，都必然会参与到这种集体更新的过程中来。个体灵魂再次融入到它的生命源泉之中，因此也获得了再生。这样，人们发觉自己变得更加强大，更能全面地把握自己，不再像以前那样依赖于物质的需要了。”<sup>2</sup>

由此可见，在社会变迁中，基督教能够为人们营造一个寄托情感和交流情感的场所。

### 三 社会变迁中基督教何以为？

在中国民间，人们的宗教信仰常常采取一种亦此亦彼的态度。这就是说，他们并不执着于某一特定的宗教，即所谓的“逢庙就烧香，见菩萨就磕头”。这种信仰态度对天主教、基督教和伊斯兰教教徒来

1 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》第33页。

2 爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》上海人民出版社1999年版，第456-457页。

说，在教义上是绝对不允许的。凡是皈依这三种绝对一神教宗教的信徒而言，是绝对不能再信仰别的神，尤其不能像佛教、道教和中国民间俗神那样进行偶像崇拜。中国历史上天主教徒就曾写过攻击这三种信仰体系的文章，比如，《辩惑》就是其中较有代表性的一篇。在现代社会中，一部分信众的宗教皈依与其信仰分离，即他可能信仰某种宗教，但并不一定在组织上皈依于它；或他们虽然皈依了某种宗教，却同时又信仰其他宗教。这在某种程度上表明，在目前中国社会的变迁中，宗教有着一一种日益私人化的趋势，各宗教组织的约束力也逐渐减弱。在这样一种情况下，基督教何以为？

### 1、教会的本色化

基督教在中国文化处境中有过一个适应、认同和本色化的过程，与之对应的是中华民族对基督教的体认、理解和创新。从20世纪20年代以来，中国的基督教神学就不是走的“启示神学”的路径，许多学者认为，中国神学集中关注的是耶稣的人格及其“救世、牺牲和爱”的精神，这与中国传统文化中的儒学主张“修、齐、治、平”是一致的。而儒家思想是一种侧重于“践行”的，所以，基督教神学在中国就有一种“实践神学”、“力行神学”和“笃行神学”的品格。“注重践行”就要关注社会变迁和社会发展，并在社会变迁和发展的过程中以自己的宗教践行，主要是道德践行来参与社会进程，并在这种参与中塑造自己的人格，从而间接地影响社会的和谐发展和持续进步，尤其是一个新兴工业国和新兴消费社会如何避免原先工业化过程和过度消费给社会发展造成的资源和环境危机。在这方面基督教教会需要尊重中国社会和中国人民的宗教理解，在此基础上，帮助中国的基督教教会走上本色化的道路。

### 2、世俗化

英语“世俗”（secular）一词的拉丁语词根（saeculum），包涵着“时代”和“世界”的意义，而后希伯来人将“世俗”（secular）理解

为一个变化的世界与永恒的宗教世界的对立。“世俗”一词迄今为止主要包含着如下含义：（1）世俗的过程，指人们脱离宗教的保护或控制，获得人性自由的社会过程；（2）人们的精神生活从来世转向此世，由彼岸转回此岸；（3）政治与宗教分离，宗教退回自己的独立领域，成为个人的价值向度，获得内敛的文化性格。相应地，社会过程则实现非神圣化，摆脱了宗教制度和宗教象征的控制。

在中国语境中，“世”作时间解；“俗”原意指风习，即教化相续沿习；也指人们所欲所想。还有就是把礼俗作为对人群的统理方法。“世”“俗”两字连用表示：（1）社会风习；（2）尘世或世间；（3）流俗，即民间流行的通俗文化。此三种语义都未与宗教世界相对。而是注重于政治道德教化：“上施教化”“下习为俗”，这也是中国传统文化的政治化和伦理化特征。因此，中国宗教不存在世俗化问题。但在中国的外来宗教，譬如天主教、基督教、伊斯兰教等就有一个世俗化的过程。在目前这种世俗化表现在三个维度上：宗教组织的成员规模；教会和其他宗教组织在多大程度上能够维持其社会影响、财富和威望；涉及宗教信仰、价值观以及宗教仪式。英国社会学家安东尼·吉登斯认为，在日益全球化的世界里，不同传统和信仰的人，彼此之间比以前有了更多的接触。随着对于传统观念不加质疑的接受不断减少，我们都应该以更开阔的、更具反思性的方式来生活——不同信仰之间的讨论和对话是绝对必要的。这是控制或解决冲突的主要方式。<sup>1</sup>这一看法也同样适用于基督教会就目前中国社会宗教精神生活现状的理解、以及基于这一现状的基督教世俗化取向。

### 3、变化与适应

根据前述引用的调查，<sup>2</sup>目前中国宗教信众已逐步趋于年轻化。样

1 [英]安东尼·吉登斯《社会学》第四版，北京大学出版社2003年版，第695-722页。

2 刘仲宇《当代中国人的宗教信仰与精神追求》引自《当代中国人的精神生活：特征、问题和方法》学术研讨会论文集 第三卷，华东师范大学哲学系中国现代思想文化研究所、华东师范大学哲学系、上海社会科学院思想文化研究中心；上海，2006年11月。

本人群中，16—39岁的信众共889人，占全部信教人数1435人的62%，而55岁以上的则只有137人，占总数的9.6%。按照60岁以上为老人的年龄划分，老年信众仅82人，占5.7%，差距更大。这种情形与以往估计信众中老年人人居多的结论颇有不同。

此外，调查还显示，在全部信仰宗教的人群中，佛教信众所占的比例最高，达34%，道教、民间俗神信众以及相信祖宗保佑的也超出了30%，两者合一占信众人数的绝大多数。伊斯兰教因为与民族相关，较为特殊。基督教信众所占比例略高于12%，天主教则刚过6%。据此可以推算出，目前中国的基督教徒大约达四千万，高于教会自己宣布的一千六百万，但仍然远低于传统宗教的信众。

中国目前的宗教信仰现状与台湾地区宗教发展状况有着许多相似之处。台湾人类学家李亦园先生曾谈过这样一种情况，自1949年至1965年15年间，是台湾的外来宗教，包括天主教、基督教快速成长的时期，信众在原有基础上增长了1.5倍，但从1965年台湾工业产值超过农业产值后，外来宗教开始下降，民间宗教却大量增长，并与工业的成长同一条线往上走，这一现象值得社会科学家，特别是人类学家注意。

中国社会宗教信仰的这一走向与信众选择信教原因有关，如前所说，选择“告知做人道理，与人为善”的占调查人数的24.1%；选择“精神充实，心境安宁”的则占22.3%。由此可见，遏恶扬善是目前大多数宗教的基本倾向。因此，基督教会必须适应中国信众的价值取向。

#### 4、助人与救济

基督教要在当代中国存在和发展，必须具有积极的“参与”意识。面对社会变迁带来的种种问题，基督教会也要变退隐和避世的消极态度而为积极的参与态度。基督教会可以介入社会的慈善事业和救济事业，为失业者、残疾者、智障者、受灾者等等解决生活问题；基督教会还可以资助教育，为各类教育机构提供教职、提供图书资料、现代化的通讯设备和信息条件。从基督教影响较大的一些国家和地区

来看，教会对现代社会的参与是非常积极的，他们采取比较主动的态度来面对现代社会或社会变迁，从而取得了非常显著的发展，焕发了生命力。

作者单位：上海师范大学

# 新的契合： 基督教文化与中国当代的精神诉求

孙慕天

—

一个半世纪以来，中国社会就处在数千年未有的大变革之中。时至今日，这一变革仍在继续，其规模之大，影响之深，举世为之震惊。进入新世纪，中国决策者提出建构和谐社会的主张，这一纲领既是向民族精神历史深处的回归，又是对当代世界普世性精神渴求的现实回应，其中所展现的基督教文化重入中国的契机，应当给予密切关注。

戊戌以降，百年之间，中国社会主流意识有一个挥之不去的主题——救亡图存。1895年，严复译《天演论》脱稿，并发表名作《原强》，喊出“保国保种”的救亡口号。梁启超随即指出：“自今以往，我国民真不可不认定一目的，求所以自立于剧烈天演之道。”<sup>1</sup>优胜劣败，强存弱亡，于是必须以斗争求生存，成为国民共识。自马克思主义传入中国，辩证法中的斗争要义被凸出弘扬；1930年代，又进一步接受了以斗争为本性的斯大林式的辩证法，认为：“从低级到高级的发展过程不是通过现象和谐的展开，而是通过对对象、现象固有矛盾的揭露，通过在这些矛盾基础上活动的对立趋势的‘斗争’进行

1 梁启超：敬告我之国民，《辛亥革命十年间时论选集》，第一卷，三联书店，1960年版，第339页。

的。”<sup>1</sup>从抗日救亡，解放战争，到建国后围绕中国未来发展道路的种种政治运动，无一不是“以斗争为纲”。斗争成为国民精神信仰的核心。这是特殊历史语境的产物，有其历史必然性，原非某一个集团或某一个人之倡导所使然。

形势比人强。中国的现代化最大瓶颈在于结构关系的调整和优化，在于寻求和平非战的对外环境，时代主题的转换导致新旧理念的更迭，建构和谐社会的方针应运而生。人们开始寻求新理念的精神支撑，其中有两个明确的维度。一是重新解读马克思主义，解除把发展单纯视为斗争的误读，明确辩证法的本质是“研究对立面怎样才能够同一，是怎样（怎样成为）同一的”。<sup>2</sup>二是向中国传统思想回归，重申“和为贵”的儒学真谛，以“有象斯有对，对必反其为，有反斯有仇，仇必和而解”（《张子·正蒙》）重新诠释辩证法。

值得注意的是，近来从官方释放的最新信息表明，中国主流意识形态已经注意到建构和谐社会的第三个维度——宗教。国家宗教事务局局长在今年1月27日的《学习时报》上，公开发表《发挥宗教在促进和谐社会方面的积极作用》一文，对宗教的社会作用做了新的解释。文章指出：“宗教大都主张仁爱、慈善、和平”。作者说，胡锦涛把宗教关系与政党关系、民族关系、阶层关系、海内外关系并列为必须处理好的五大关系之一，“将信教群众作为可以主动发挥作用的一方，更多地从积极方面来看待宗教，肯定宗教在促进社会和谐方面有积极作用，表明中国共产党对宗教问题前所未有的高度重视”。<sup>3</sup>

## 二

基督教文化中和谐理念的演变，与中国近现代社会变革思潮的发

1 《联共（布）党史简明教程》，人民出版社，1975年版，第121页。

2 列宁：黑格尔“逻辑学”一书摘要，《列宁全集》，第38卷，人民出版社，1959年版，第111页。

3 叶小文：发挥宗教在促进社会和谐方面的积极作用，《新华文摘》，2007年第10期，第10-11页。

展之间，有过某种历史的错位。

基督教所由出的犹太教，源于游牧时代的希伯来人。在争夺有限生存空间的民族战争中，在民族内部各氏族之间的权力争斗中，缺乏农耕民族那种平和宁谧的心理，相反战争、劫掠、厮杀、复仇几乎成为常态的生活方式。在《旧约》里，希伯来人的民族神于是显现为嫉恶如仇的战神形象：

“耶和华是忌邪施报的神。耶和华施报大有愤怒；向他的敌人施报，向他的仇敌怀怒。”（鸿，1：2）

“看哪！耶和华的名从远方来，怒气烧起，密烟上腾。他的嘴唇满有忿恨，他的舌头象吞灭的火。”（赛，30：27）

“因为我已定意招集列国，聚集万邦，将我的恼怒，就是我的烈怒，都倾在他们身上。我的愤怒如火。必烧灭全地。”（番，3：8）

总之，希伯来人的神是惩恶的神。当灾难降于己时，求神息怒，“耶和华啊！求你不要在怒中责备我，不要在烈怒中惩罚我”（诗，38：1）；当面对敌人时，则求神震怒，“求你发怒，使他们消灭，以至归于无有”（诗，59：13）

到了基督教诞生的时代，在罗马帝国的重压之下，基督教成为被压迫人群的精神避难所，它“在其产生时也是被压迫者的运动；它最初是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无权者、被罗马征服或驱散的人们的宗教”<sup>1</sup>。教会抵抗政治暴力的惟一武器就是用信仰凝聚起教会内部的和睦团结，其纲领就是爱。爱源出于神，是神的本性：

“亲爱的弟兄啊，我们应当彼此相爱，因为爱是从神来的。凡有爱心的，都是由神而生，并且认识神。没有爱心的，就不认识神，因为神就是爱。”（约壹，4：7-9）

卫斯理的一首赞美诗说，“神的性格和名字就是爱”。

尼格伦（A.Nygren）因此说：“对于这上帝何以要爱？这一问题，只有一个正当回答，因为爱是他的本性。”<sup>2</sup>这就是基督教教义的核心

1 恩格斯：早期基督教的历史，《马克思恩格斯全集》，第22卷，第525页。

2 转引自奥连：基督教之信仰，谢受灵、王敬轩译，香港：道声出版社，1999年版，第134页。

心，可称之为爱的本体论。“命令的总归就是爱”（提前，1：5），因此基督徒的行为准则就是“爱人如己”，“凡事谦虚、温柔、忍耐，用爱心互相宽容，用和平彼此联络”（弗，4：1-3），“不以恶报恶、以辱骂还辱骂”（彼前，3：9）。

可见，从前基督教到基督教有一个明显的教义转换，即从强调惩恶转变为强调扬善。

中国儒家产生于春秋末期，诸侯蜂起，礼崩乐坏，矛盾激化，天下大乱，焦点在于贫富分化，“好勇疾贫，乱也；人而不仁，疾之已甚，乱也”（《论语·泰伯》）。孔子面对社会分化导致的仇恨和对抗，提出了以仁柔为纲领的儒学，所谓“儒者，柔也”，其基础是对共同人性的诉求——“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）。侯外庐深刻地指出：“正因为这样在贫富问题方面提出社会的基本问题，孔子就不能不正视人类性。他探求出人类的性能，已经在原则上承认人类的相近性，这是周宣王中兴以后的新命题。”<sup>1</sup>这一新命题的要旨是仁，本义是相异之人相亲相爱，“仁，亲也，从人，从二”（许慎：《说文》），《国语》的定义是：“爱人能仁”（《国语·周语下》）。仁是人内在的心理意识，也是外在的行为准则和道德规范，是孔学的核心范畴。仁的基本规定是爱人，“樊迟问仁，子曰‘爱人’”（《论语·颜渊》），爱不仅应及于亲人——孝悌，而且要及于众人——“泛爱众”（《论语·学而》或“博施于民而能济众”（《论语·雍也》）。

基督教的爱的理论和孔学的仁的理论，有内在本质的相通之处。林语堂有鉴于此说：“儒家‘仁人’的理想，是罗马天主教会‘圣徒’在人道主义上的配对。”

但是，儒家这种仁爱思想在近现代中国却被边缘化了，这当然是历史语境所使然。甲午之后，经辛丑、辛亥而至五四，国人对列强之侵袭、中华之暗弱痛心疾首，抗争之心与日剧增。20世纪甫至，竞斗之声盈耳。李书城《学生之竞争》则疾呼：“当具武健果毅之气概，

1 侯外庐等：《中国思想通史》，第1卷，人民出版社，1957年版，第145页。

伟大磅礴之精神，愷切诚挚之肝胆，明敏活泼之脑浆，投身于二十世纪竞争之点，从事于竞争之术，以立于百折不挠之地。”<sup>1</sup>由此发轫，斗争观念浸浸乎为主流话语，而孔孟仁学遂相扞格。梁启超说：“吾中国人惟日望仁政于其君上，故遇仁焉者，则为之婴儿，遇不仁焉者，则为之鱼肉。古今仁君少而暴君多，故吾民自数千年来祖宗之遗传，即以受人鱼肉为天经地义”<sup>2</sup>。认为儒学之仁是柔顺之道，“柔顺之学精，奴隶之根性深矣”。梁氏此语写于1902年，先于五四运动十七年，足见新文化运动“打倒孔家店”乃势所必至。此后七十年间，这种思想进路甚至超越意识形态和政治立场，成为国人之共识。

大势所趋，基督教的爱的教义自与中国当时的时代精神大相径庭。虽然蒋介石的国民党政权曾凭借官方话语权使儒学与基督教并行，但正如法人沙百理 (Jean Charbonnier) 所说，其结果一方面是造成中国神职人员的文化优越感，成为西方文化附庸；另一方面则使一些人走向儒家民族主义，对当政者的腐败视而不见。<sup>3</sup>在当时的形势下，要想使基督教精神与中国主流思潮正向互动或契合，是不可能的。中国现代基督教神学耆宿赵紫宸敏锐地看到了这一点：“中国目前最普遍的宗教号召局限于利己主义的说教及旨在个人得救的利己主义热情……大批不顾个人安危的年轻人站到了共产党一边。他们根本不把拯救民族的希望寄托于教会。”<sup>4</sup>

基督教从其前史到诞生经历了由疾恶到施爱的精神转换，而中国近现代意识则发生了从原初的仁爱性论向斗争哲学的精神转换，二者无法接轨实属历史境遇不同所致，非人力可以强求。如前所述，时过境迁，当前中国出现了和平崛起与和谐发展的新形势，在普遍地向传统中国文化和和谐理念回归的走势中，基督教精神与中国主流思潮出现了前所未有的契合

1 李书城：学生之竞争，《辛亥革命十年间时论选集》，第一卷，第455页。

2 梁启超：新民说，同上，第131-2页。

3 沙百里：中国基督教徒史，耿昇、郑德弟译，中国社会科学出版社，1998年版，第298页。

4 Bob Whyte, *Unfinished Encounter, China and Christianity*. Collins, Fount Paperbacks. 1988. p.184.

性，这在中国基督教发展史上是有重大历史意义的动向。

### 三

在讨论当代中国转型过程中基督教精神与社会主流意识形态正向互动的可能性时，还有一点值得注意，那就是基督教精神和中华传统文化共有的特点——积极的和谐观。

有两种不同的和谐规定：消极的和谐观和积极的和谐观。

儒家的“和”是积极的，至少有二义：存异与进取。

孔子说：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）宋儒刘敞释曰：“所谓可而有否焉……所谓否而有可焉，此之谓和。”可谓确诂。就是说，和是对立的统一，和中有异，肯定中有否定，而同是泯灭一切差别的绝对等同。孔学“是和”而“非同”。这是源远流长的中华精神，至少可以上溯到公元前八世纪史伯“和实生物，同则不继”的命题。

儒家讲仁，但在人事生活中，却反对消极无为。在行为上主张敏行慎言，在思想上主张人能弘道，在道德上主张当仁不让，在学习上主张好学敏求，显示了一种“知其不可为而为之”的进取精神。这是自《周易》“天行健，君子以自强不息”传承下来的中华精神，其后学思孟学派的求则得之、求在于我，赞天地化育，以致修齐治平等，始终成为中华文化的主导话语。与此相反，老子主张无为，以无消解有，提倡绝对混同的“太和”、“玄同”，这种消极的和谐观，在中国却始终没有得到普遍认同。

饶有兴味的是，在世界各大宗教中，基督教精神恰恰贯穿着积极的和谐观，这在新教教义中表现得尤为明显。《新约》主张彼此包容，叫作“全德”（perfectness），认为，基督徒是“新人”：“在此不分希利尼人、犹太人、受割礼的、未受割礼的、化外人、西古提人、为奴的、自主的。惟有基督是包括一切，又住在个人之内。”（西，3：11）同时，反对单纯的冥思苦索式的修行，主张通过积极的善行

而蒙恩。保罗特别反对“什么工都不作”的人，并且说：“有人不肯做工，就不可吃饭”（帖后，3：10-11）号召基督徒去“作正经事业”（good works）：“这都是美事，并且与人有益。”（多，3：8）纽约的信条是“信心没有行为就是死的”（雅，2：10）。

这里包含着一种积极入世的人生观，它源于一种正面的价值观。新教先驱加尔文（Jean Calvin）特别要求人们重视现世生活，神的圣恩恢复人的自由，在行动上要主动行善，以求现实生活的成功。世界是美好的。《创世纪》特别指出，神创造万物，“神看着是好的”。要热爱神所造的世界，因为它是神之所赐，它们不仅是我们之所需，而且是美与善的源泉。加尔文说：“我们的原则应当是，当我们按照我们的意愿使用神的恩赐时，不要用错了，因为神创造它们是为我们得益而不是要我们毁灭。这会使我们保持正道。如果我们深思食物被造的理由，我们就会发现它不仅是为了需要，而且是为了我们的愉悦和快乐。穿衣的目的也不仅是需要，而且是为了美丽和体面。以致青草、果木和树丛既优美、芬芳，又是有用的。”<sup>1</sup>

我们努力在尘世作“正经事业”，是正确使用神的恩赐，实现了我们与自然的和谐；同时也是对他人行善事，实现了我们与社会的和谐。韦伯（Max Weber）认为，这正是支撑西方现代化进程的伦理观，卫斯理（John Wesley）把它表述为：“那些尽最大可能去获取、去节俭的人，也应该能够奉献一切的人，这样才能获得更多的恩宠，在天国备下一笔资财。”<sup>2</sup>

中国正在崛起，现代化实现的条件有一些是普世性的，曾经推动西方实现现代化转型的精神要素，对今日中国是不可缺少的思想资源。而且，中国传统文化主流和基督教文化的精义，都蕴含一种张力：既是爱与和谐的，又是强与进取的。我们终于看到，在当代中国致力于社会变革和平发展的语境下，中国传统仁爱为本的思想和基

1 J. Calvin, *The Institutes of Christian Religion*. Michigan. Baker Book House. 1995. P. 175.

2 马克斯·韦伯：《新教伦理和资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，三联书店，1987年版，第137-8页。

督教的爱心教义一起成为构建和谐社会的精神资源，这是中国的福音。中国基督教前辈吴耀宗先生在上世纪四十年代就提出“神学处境化”的理念，就是要求基督教神学从基督道成肉身的大爱出发，使永恒真理的福音入世，与解救亿万人民的事业连接起来。丁光训主教就此指出，神学处境化的起点是恢复基督教的伦理道德内涵。他特别引用一段经文说：“人子来，并不是要受人服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价。”<sup>1</sup>中国基督教正在走向一个崭新的未来。

作者单位：哈尔滨师范大学

<sup>1</sup> 丁光训：今天我们向吴耀宗先生学习什么？《丁光训文集》，译林出版社，1998年版，第478页。

# 基督教与中国现代性

张秀华

现代性的故乡在西方，因此，考察基督教在西方现代性演进与型塑中的社会功能，进而探讨基督教在中国现代性形成与展开过程中的地位和作用，以及它在当代中国现代性重构进程中应扮演的角色和担当的责任，就成为研究中国现代性的重要课题。完成该任务首先需要澄清现代性的本性。

## 一、现代性及其本质特征

据有的学者统计，迄今为止，对于现代性的定义多达137种。这里无法也无须对它们作一一考证，我们仅从以下几个基本视角的描述，来洞悉现代性的本质特征。

从美学视角看，现代性最早被波德莱尔定义为：“过渡、短暂、偶然；它是艺术的一半，而另一半则是永恒与不变。”<sup>1</sup>这种现代性突出表现在对时尚美的确认中。正如汉斯·罗波特·尧斯所看到的：在波德莱尔的现代性意识中，时尚展示了他所称的美的双重本质，而真正的艺术，在当时也罢，在当下也罢，不可能脱离一种“悠忽即逝、难以捕捉的元素，因为这种元素是审美转化发生的媒介”。如果这种元

1 波德莱尔：《波德莱尔美学文选》，郭宏安译，人民出版社1987年版，第485页。

素缺失了，艺术作品就会跌进空洞之美的深渊里……。同时也证实了波德莱尔美学中反柏拉图的冲力，给作为当下现代性特征的美学经验和新的艺术经典铺平了道路。<sup>1</sup>正是对时尚、新的追求以及对传统“决裂的传统”，使美学领域的现代性呈现出“五个悖论”：新之迷信、未来教、理论癖、对大众文化的呼唤和否定的激情。<sup>2</sup>

从社会学视角看，在吉登斯那里，现代性作为一种社会规划“指社会生活或组织模式，大约17世纪出现在欧洲，并且在后来的岁月里，程度不同地在世界范围内产生着影响”；“在外延方面，它们确立了跨越全球的联系方式；在内涵方面，它们正在改变我们日常生活中最熟悉的和最带个人色彩的领域”。<sup>3</sup>韦伯认为，所谓的现代性是一个不断分化的历史进程。在世俗和宗教事物被加以分化之后，社会的与文化的事物也逐渐分离开来，表现为经济、政治、审美、性爱、知识等诸多价值领域的分化。“也就是说，现代文化在现代性的展开过程中逐渐获得了自身的合法化和自主性，成为自身独立价值和根据的领域，进而摆脱了宗教——形而上学世界观的束缚。沿着韦伯的思路，哈贝马斯则阐释道：韦伯认为文化的现代性被分离成三个自律的领域——科学、道德和艺术。它们之所以被分化是由于宗教和形而上学世界观的瓦解。因此，真理性、规范性的正义、本真性和美被当作知识问题、公正性和道德问题或趣味问题加以把握。随着科学话语、道德理论和法学以及艺术的生产和批评渐次被体制化，文化结构彰显出三个层面，即认知——工具理性结构、道德——实践理性结构、审美——表现理性结构。而上述每个领域都处于专家的控制之下，以致于导致专家文化与公众文化之间出现鸿沟。<sup>5</sup>进而，哈贝马斯“把审美现代性作为现代社会主体摆脱现代化进程中日益受制于工具理性

1 周宪：《文化现代性精粹读本》，中国人民大学出版社2006年版，第161-162页。

2 托瓦纳·贡巴尼翁：《现代性的五个悖论》，周宪、许钧主编，商务印书馆2005年版，绪论第5页。

3 吉登斯：《现代性的后果》，田禾译，译林出版社2000年版，第1-4页。

4 周宪：《文化现代性精粹读本》，中国人民大学出版社2006年版，第14页。

5 同上，第142-143页。

支配解放之途”。<sup>1</sup>齐格蒙特·鲍曼区分了两种现代性，一种是“固态（solid）状态下的现代性，它的一个非常突出的特征是这样一种‘最终状态’——它是当前秩序建设要尽力达到的一个最终的顶点，而且在这一状态下它就会停止下来——的先验的、假定的（a priori）直观化，它假定这是一种‘稳定的经济’、‘完全平衡的系统’、‘正义社会的状态’，或者是一套‘理性法律和伦理道德’的规则。”而另一种“流动的现代性却按照股票市场或金融市场的模式来解放变革的力量：它让它们去‘发现它们自己的基准’，然后去寻找更好的或更为合适的基准——现在的任何基准和规定的临时性基准，都不会被看成是最终的和不可变更的基准”。<sup>2</sup>

从哲学视角看，现代性表现为笛卡尔以来的从本体论向认识论转向所确立的主体性哲学、反思哲学、理性哲学和意识哲学。它经笛卡尔的理性反思、洛克的经验反思、莱布尼茨的逻辑反思、康德的先验反思、费希特的自我反思，到黑格尔的绝对的思辨反思，最终确立起能够自由反思的理性主义的主体性原则。用黑格尔的话说，“说到底，现代世界的原则就是主体性的自由。也就是说，精神总体性中关键的方方面面都应得到充分的发挥”。<sup>3</sup>而且，“事实上，我们时代的伟大之处就在于自由地承认，精神财富从本质上讲是自在的”。<sup>4</sup>因此，黑格尔的主体性原则包含了“个人（体）主义”、“批判的权利”、“行为自由”，以及“唯心主义哲学自身”，因为，哲学把握自我意识的理念是现代的事业。<sup>5</sup>这种具有现代性特征的哲学它试图为人类的其他意识形式如科学、宗教、道德、艺术、法律、政治等提供深层基础与合法性辩护。正是如此，后现代主义哲学家利奥塔把哲学家视野中的现代性概括为：个人主体、民族国家和宏大叙事。哈贝马斯则把现代性精当地描述为：“由启蒙哲学家们在18世纪精心阐述的

1 同上，第15页。

2 齐格蒙特·鲍曼：《共同体》，欧阳景根译，江苏人民出版社2003年版，第89页。

3 黑格尔：《全集》，第7卷，第439页。

4 同上，第2卷，第329页。

5 周宪：《文化现代性精粹读本》，中国人民大学出版社2006年版，第17页。

现代性规划，是一种遵循其内在逻辑坚持发展客观的科学、普遍的道德和法律与自主的艺术的努力。同时，这个规划旨在把每个领域的认知潜能解放出来，使之从令人费解的宗教形式中摆脱出来。”<sup>1</sup>针对来自后现代思潮对现代性的批判与解构，哈贝马斯指出现代性是一项未完成的启蒙规划。实际上，后现代哲学对近代哲学和现代哲学传统的反思与批判，恰恰是现代性在哲学领域的继续和展开。

从心理学视角看，现代性表现为现代化历史进程中，人们所遭遇的确定性承诺下的不确定性和流动性处境与体验。用周宪的话说，现代性不仅是再现了一个客观的历史巨变，而且也是无数“必须绝对地现代”的男男女女对这一巨变的特定体验。这是一种对时间与空间、自我与他者、生活的可能性与危难的体验。恰如伯曼所言：成为现代的就是发现我们自己身处这样的境况中，它允许我们自己和这个世界去经历冒险、强大、欢乐、成长和变化，但同时又可能摧毁我们所拥有、所知道和所是的一切。因为现代化把人变成主体的同时，也把他们变成现代化的对象。或者说，现代性赋予人们改变世界的力量的同时也在改变着人本身。<sup>2</sup>

以上视角所勾勒的不同侧面的现代性面孔，向我们展现了现代性的本质特征，就是历史向世界历史转变的过程中，历史主体在现实的历史实践和生活境遇中，在观念层面的普遍性与差异性、先进（善）与落后（恶），即自我意识反思历程的解构与建构、理性与非理性；在制度层面表现的秩序与混乱、规训与反抗；在文化层面的分化与整合、确定性与流动性；在生活世界的控制与解放等一系列矛盾与冲突所成就的历史辩证法。简言之，它是生活在现代社会的人们在生活世界并以自己的生存活动——社会的工程而展开着的实践辩证法，及其所伴随的集中于理想与现实、应然与实然的丰富矛盾性。

正如鲍曼所揭示的，现代性，无论是文化的规划还是社会的规

1 哈贝马斯：《现代性对后现代性》，见《文化现代性精粹读本》，第143页。

2 安托瓦纳·贡巴尼翁：《现代性的五个悖论》，周宪、许钧主编，商务印书馆2005年版，总序第3页。

划，就其本质而言，实际上是在追求一种统一、一致、绝对和确定性。一言以蔽之，现代性就是对一种秩序的追求，它排斥混乱、差异和矛盾。但鲍曼发现，现代性对秩序的追求，又必然带来一种秩序和混乱的辩证法：秩序对混乱既排斥又依赖。因为，秩序是人为的设计、操作和控制，必然带来相反的倾向——对自然的非人为方面的关注；秩序是暴力和不宽容，必然导致对这一倾向的反抗。因此，现代性的内在矛盾，就是现代存在（即社会生活形式）和现代文化（在相当程度上反映为现代主义运动）之间复杂多变的冲突与对抗，这恰恰是现代性自身的张力所在，这种不和谐也就是现代性所要求的“和谐”。<sup>1</sup>

对现代性的理解，需要特别强调的是：

第一，现代性的前提是资产阶级工业革命所开创的世界市场，以及随着生产力与交往形式的矛盾运动所导致的“分散的世界史”与“统一的世界史”的分化，即马克思所说的“历史向世界历史的转变”。<sup>2</sup>没有这种转变就没有追求普遍性的现代性。从现代性的发生史来看，寻求普遍性的现代性首先由英国工业革命提供了经济范例；法国和美国的政治革命提供了政治范例；德国开始的宗教改革和以法国为核心的启蒙运动提供了思想基础；伽利略、哥白尼、牛顿、达尔文为代表的学院性科技提供了理性思维和工具动力。

第二，现代性是随着现代化运动而展开的。它首先发生在西方，西方的现代性是原生态的现代性，而非西方的现代性是次生的后发的现代性。由于各民族国家的文化差异，在现代化的世界历史命运中，在追随现代性的普遍性的同时，又形成了各具特色的多元的现代性，如日本的现代性、俄国的现代性、中国的现代性等。

第三，任何一个民族国家的现代性展开和形成过程，都受制于作为总体的世界历史现代性的阶段性。就是说，世界历史的现代性对民族国家进入世界历史运动的进程起着拉动和框架作用，而表现为文化

1 周宪：《文化现代性精粹读本》，中国人民大学出版社2006年版，第10页。

2 马克思恩格斯：《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯选集》第1卷，第89页。

的世界历史性的普遍现代性与地方、民族特殊现代性之间所呈现的张力。这种张力本身内在于现代性的辩证本性之中。

第四，无论那种现代性都与基督教所支撑的原生的现代性有着无法割裂的关联。

## 二、基督教与西方现代性

从现代性的源头来看，基督教世界所发生的宗教改革，与近代科学革命、工业革命以及文艺复兴、启蒙运动等事件都成为西方现代性得以发生的温床和助推器。况且，开始于16世纪的宗教改革，本身就表现为与传统断裂的宗教现代性。因此，我们也可以把基督教作为西方现代性的始作俑者之一。这主要表现在基督教在西方现代化进程中的自我演进及其所发挥的社会功能上。

进入现代社会（中国语境下的近代社会），现代性的一个基本特征就是社会分化的加剧与社会秩序的重组。可以说，社会结构的分化或“制度分割”（卢曼语）是现代性社会演化的重要标志，也是现代性社会实在的基本结构，它表明社会各个领域的自主性，其重要性与韦伯的合理化概念相当。<sup>1</sup>而在这一过程中，基督教在前现代社会中那样一种政教一体以及无所不在的社会功能，如政治、经济、教育、道德等领域中的整合社会的显著作用发生改变，表现为宗教的世俗化，即宗教与政治、经济、教育和道德等的制度性分化。就是，在现代社会的制度分化过程中，教会对教育、文化知识、日常生活伦理（包括婚姻、性道德）的治权都转让给了专门的世俗机构。<sup>2</sup>这种宗教功能的分化被帕森斯描述为：

首先，它失去了宗教统一的基本合法性，甚至在政治上有组织的社会内也是如此。宗教多元权利和世俗取向（不过，除了在有限的范围内，

1 T.Parsons, 《现代社会的结构与过程》，247页，转引自刘小枫：《现代性社会理论》，上海三联书店1998年版，第465页。

2 刘小枫：《现代性社会理论》，上海三联书店1998年版，第468页。

不必与宗教冲突的)权利是美国社会的基本的制度化权利。有组织的宗教已失去了要求国家通过强行实施一致来支持,或者甚至通过为唯一的国教或任何宗教团体征税取得资助的权利。它失去了控制教育过程主要方面的权利,特别是在哲学方面的。它失去了有效限定私人道德某些重要问题的权利,在婚姻和家庭关系方面尤其这样。<sup>1</sup>

而在伯曼看来,在古代社会,宗教功能锚定在宇宙释义、政治和道德的功能上,因而是多重功能的基设(multifunktionale Einrichtung)。在现代化过程中,这些功能都从宗教分化出去了:在中世纪末期,宇宙释义功能被天文学取代,十八世纪,宗教的道德功能被功利主义或理性主义的世俗伦理取代,十九世纪,宗教的政治功能被实证法学取代。<sup>2</sup>

宗教的世俗化,也体现于知识文化系统自主性的确立:在前现代社会中,无论宇宙的知识(自然知识)还是社会知识,都是与某种宗教信仰叠合的;世俗化因此意味着无超自然的原则可以为自然知识和社会知识提供基础。科学理论被应用到人类社会——政治行为的领域,法律的实证化使许多过去由宗教来评价的“德行”中立化,人文科学(哲学、历史学、语文学)的扩展,使宗教知识的有效范围日益缩小。<sup>3</sup>

对此,往往容易引出一个不恰当的草率的想法:随着基督教功能的分化与世俗化和去中心化,宗教的功能与价值就逐渐弱化乃至丧失。问题的关键是,宗教的功能尤其是核心功能到底是什么,或者说“世俗社会中的宗教功能如何可能”。<sup>4</sup>

实际上,正如一些学者所看到的,宗教社会功能的世俗化不是贬损了其存在价值而是增强了它本应该有的价值和功能。这主要是基于对宗教功能的重新理解和界定。

在帕森斯看来,宗教功能首先在于调节个人信仰与社会的公共

1 T.Parsons,《现代社会的结构与过程》,253页。

2 N.Luhmann,《社会结构与语义学》,第三, Frankfurt/Main 1989, 276-307页。转引自刘小枫:《现代性社会理论》,第472页。

3 P.Loew,《世俗化:没有上帝的科学?》,转引自刘小枫:《现代性社会理论》,上海三联书店1998年版,第476页。

4 刘小枫:《现代性社会理论》,上海三联书店1998年版,第471页。

价值之间的动机平衡：即通过宗教价值影响个体确立其基本“命运”的选择，这种命运选择构成个体生存的意义系统。意义问题属于个人生活的基本信仰，涉及生存的意义（幸福与受苦、善与恶、为什么我在、死的释义、与他人的生存关系）的认识，“宗教归根结底是个人的事情，它涉及个人本性和信仰内心最深处的个性核心”。<sup>1</sup>

托克维尔径直地消解或否定宗教与政治的联盟，主张宗教当把它的王国建立在人心向往的永生愿望上，若宗教与某个政治结盟，就会陷入权力纷争；宗教经营的是安慰和希望，而不是政治权力、控制和利益。因为，在前现代社会宗教与政治权力的合一或一体化，是受当时的社会政治形态决定的：国家的正当性基于“天”的神意秩序。现代（世俗——民族国家）民主政治的正当性论证基础不再是神意秩序，而是自然权利秩序。因此，在民主社会的时代，基督教应当注意不要把自己的权力扩及宗教事务以外，同样，政府亦不可把权力扩及宗教事务。<sup>2</sup>这为现代社会的政教分离提供了合法性辩护。

在萨托利看来，“清教历史的重要性实质上寓于以下事实中：它打断了上帝与恺撒两个领域的联系，促进了社会的非政治化过程，从而把人类生活的重心转移到不受国家控制自愿结合上来，也就是说，这种结合的内在约束力变得比国家作为一个整体把他们联结在一起更为坚固”。<sup>3</sup>

因而，“世俗化因此最终并不等于彻底的非宗教化，而是划清宗教世界与尘世领域的界线，再求得两者之间的平衡与互动。这是基督教在世俗的现代社会中保有宗教功能的前提。”因为，“划界的结果是双重性的：一方面，宗教信仰的纷争不至于被引向政治和社会冲突，如帕森斯所说，信仰不同与好公民是两回事；另一方面，由于宗教深入到个人和自愿社团的心性领域，社会政治和伦理的实际价值取

1 T.Parsons, 《现代社会的结构与过程》，第247-248页，见刘小枫：《现代性社会理论》，上海三联书店1998年版，第471页。

2 参见刘小枫：《现代性社会理论》，上海三联书店1998年版，第472-474页。

3 萨托利：《民主新论》，第295页。参见Tillich, 《政治期望》，徐钧尧译，四川人民出版社1989年版。

向并未完全受世俗力量的制约，反而对社会政治和伦理领域有无形的规约力”。<sup>1</sup>

世俗化了的宗教在其专属的活动领域，与社会的政治、经济、教育、伦理、科学、技术等相互作用，互为支撑，展现出现代性的基本特征。就基督教而言，无论是自身的演变还是它在与其它领域相互纠缠的过程，都成就着西方的现代性。

首先，从基督教与现代自由、平等的关系看：在观念层面上，“基督教理念能够给自由的民主社会提供的精神资源：一是关于自由和平等的理念，二是社会公德与灵魂的滋养”。<sup>2</sup>正如托克维尔所阐释的，新教重自由，天主教重平等。因为，在天主教那里，人的资质是平等的，它要求富人和穷人履行同样的宗教仪式，让强者和弱者实行同样的苦行，通过宗教崇拜活动把所有的社会阶级、阶层都领到上帝面前。天主教要求信徒服从的教义并不与身份平等的理念相矛盾。因而，平等的理念与唯一上帝的理念有本质关联，民族、等级、阶级、宗教的不平等会制造出多神，并为各自绘出通天的无数条路。<sup>3</sup>在重自由方面，十六世纪宗教改革时期出现的一部广为流传的法国新教徒写的小册子《为反对暴君的自由而辩护》，可提供说明。根据这本小册子，人有双重契约：第一重契约是人（无论是平民还是国王）与上帝订立的；第二重是人（平民）与人（国王）订立的。这种契约论的原旨是修改政府与宗教的关系，有抵制罗马教廷权力的意图，它依据的仍然是自然法理论，提出自由是人与上帝的契约关系得到保障的。<sup>4</sup>虽然这种契约论仍然限于宗教自由，但它为政治自由开辟道路。

其次，从基督教的世俗化与科学的关系看：正如刘孝廷教授阐释的：<sup>5</sup>关于宗教与近代科学产生的关系，马克斯·韦伯和罗伯特·默顿进行了极具说服力的研究。韦伯由关注新教伦理与资本主义精神的

1 托克维尔：《论美国的民主》，上卷，481页。。

2 刘小枫：《现代性社会理论》，上海三联书店1998年版，第453页。

3 托克维尔：《论美国的民主》，上卷，334页。

4 托克维尔：《论美国的民主》，上卷，334页。

5 刘孝廷：《对科学与宗教关系的知识社会学分析》，《河北学刊》，2007年第3期。

间接关系间接地支持了新教有益于科学的观点。默顿则明确提出了“由清教主义促成的正统价值体系于无意之中增进了现代科学”<sup>1</sup>的命题。从基督教与科学的历史关系看，可以不夸张地说，“基督教传统分娩出现代科学”，这主要反映在西方知识发展的序列图景上：“早期宗教信仰（毕达格拉斯数学，它不仅是一个形而上学命题，更重要的是个宗教结论）——普遍信仰（柏拉图主义）——公理化（欧几里得）——信仰主义（中世纪）——近代科学（信仰+实证知识+系统化）”。可见，如果说西方文化源于“两希”，那么科学也不例外，“普遍理性、实验方法与信仰正是现代科学的三个支柱，是它们在特定条件下耦合——凸现的结果。今天的科学精神就是如何保持三者之间恰当的张力”。从基督教尤其是清教伦理对科学的拉动作用来看，我们也可以说基督教在自身中成就了以科学理性、工具理性为核心的现代理性主义，进而成为启蒙精神的合谋。

再次，从新教（基督新教）与资本主义精神来看：正是新教伦理孕育了资本主义精神。这已经被马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中作了详细阐释和论证，而该书的译者李修建、张云江给予无与伦比的概括：<sup>2</sup>

一切都起源于五百年前的“宗教改革”，特别是1520年之后，“传统基督教整个结构中的几乎每个部分，都受到了批评性的审查”。原来的信仰、实践机制或者遭到彻底破坏，或者被打倒重建。于是出现了基督新教，一种新的信仰、实践机制。基督教信仰的核心问题是“我蒙恩得救了吗”，信教摧毁了原来的常规遵奉结构——含有神秘法术的仪式被取消，靠善事圣工得救的道路被堵死，甚至“忏悔”也被告知毫无用处……在这一片废墟之上，加尔文宗的“预定论”突兀地站立在信仰的天空之下。“预定论”告诉了信徒一个非常明确的答案，

1 罗伯特·默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》，商务印书馆2000年版，第183页。

2 参见马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》（中英文版，九州出版社2007年版）的译者（李建修、张云江）的译序。

但对于“我是否蒙恩得救”的问题,又什么答案也没有提供,“它是把信仰问题的全部责任,都转压在个体肩膀上了”,信徒必须自己找寻得救的证据与答案,“自己创造出自己已得到救赎的确证”。这就给人的世俗生活带来了两大变革:

一是“神圣”与“世俗”之间的转换。新教之前很多“神圣性”的东西都变得不那么伟大崇高了,有的甚至遭到了唾弃。与此同时,原来很多“世俗化”的东西,如日常工作、婚姻、父母、政府等,都在信仰价值上得到了承认,具有了某些“神圣化”的因素。这是一种基督教秩序向世俗秩序的转换,也是神圣价值向世俗价值的转换。在这一转换过程中,职业(the Calling)就具有了非同寻常的意义。这样经过加尔文教义的置换,俗世中的职业变成了荣耀上帝的手段,发财致富也不再是一种罪恶。但散发着神圣气息的“Calling”,始终是一种救赎的“召唤”,赚钱不是为了奢侈享受,而是要荣耀上帝。为了证明自己正受到上帝的恩宠,这些苦行的信徒,就会把剩余资本投入再生产领域,而自己的行为还是要时刻检点,以期符合圣徒的标准。这无论是从心理上,还是制度、资产准备上,对于资本主义精神的发展是至关重要的。

二是开启了日常生活“理性化”的过程。新教之前基督徒的信仰随机成分居多。现在加尔文宗要信徒自己拿出“蒙恩”证明来,这就迫使新教信徒在生活中必须每时每刻都要保持警醒、自觉。由于新教取消了告诫制度,其信徒的忏悔办法是自我反省,最好的工具则是日记。为获得救赎蒙恩的证明,新教教徒就通过这种不断的反省、砥砺,将自己的日常生活归整为一个系统化、理性化的模式,这是一种“入世的苦行”。另外,蒙恩与否的选民观念,还改变了传统的人际关系,由共同选民组成的团体逐渐具有了对事不对人的特性,这是现代社会组织或是企业组织的合理性格。

这样,由“世俗神圣化”和“日常生活理性化”这两种转向,西方文化发展出一种以“合理性”为基础的人生管理模式,表现在工商业上,便是如何能够有效率地去赚取利润。这便是韦伯阐述的新教伦理与

资本主义精神的关系。再往后发展,到了启蒙运动时期,“理性至上”的口号甚嚣尘上,科学与民主的观念逐渐成为新的“天命”,终究造就现代文明的辉煌,追根溯源,还是从这两大转向处发轫的。

### 三、基督教在中国现代性型塑中的角色和作用

从发生学角度看,现代性对于西方来说是内生的,具有原发性,经历了文艺复兴、科学和技术革命、宗教改革、工业革命、资本主义市场经济的运行、启蒙运动等,而表现出“完整的现代性”特征;不同于西方,现代性之于中国是舶来品,具有外生性,中国在现代化运动的历史进程中经历了从被动地卷入现代性,到主动探索、建构现代性,在这一过程中,使中华民族相对于西方和自己的文化传统呈现出拥有自身特点的现代性——“不完整的现代性”。西方的现代性与中国的现代性在历史走向统一的世界历史——现代性形成、生长的进程中既有着时间上的前后关系,又有着空间上的对立、融合与统一的复杂关系。正如张法教授所揭示的:<sup>1</sup>

如果说,一个与100多万年分散的世界史不同的统一的世界史的出现是讨论现代性的共同基础,那么,不妨把现代性定义为统一的世界历史的本质。这样,近代、现代、后现代就视为现代性的三个阶段。

在从19世纪到20世纪末的近代阶段,现代性兴起于西方,并通过从军事、经济、政治上征服着美、非、澳、亚洲而完成了世界史的全球化,表现为以西方为中心的现代性,即西方与非西方的相对多面对立:西方/非西方、先进/落后、文明/野蛮、科学/迷信、理性/愚昧……以牛顿宇宙、达尔文生物进化论、黑格尔绝对理念、新教伦理、大英帝国的海上力量为代表的近代现代性。呈现出西方文化通过以西方的先进——文明——科学——理性去扩张、征服、占领落

<sup>1</sup> 张法:《文艺与中国现代性》,湖北教育出版社2002年版,第10-11页。

后——野蛮——迷信——愚昧的广大非西方地域，而主导走向统一世界史的席卷天下，并吞八荒的霸气。

在从19世纪末到20世纪80年代的现代阶段，现代性表现为两大方面：一是西方文化自身对现代性的反思，如现代物理学对牛顿的批判而呈现的宇宙新结构；现代哲学对黑格尔的批判而对历史、人类、社会、文化、人生、心理、思维、上帝的新思考；现代文艺对近代文化的反叛而呈现出来的对个体生命、生活世界、情感心灵、感性审美的新表现。二是在全球化的大背景下，在“两个世界史”的高光照射和紧张拉力中，非西方如何走向现代化。在该阶段有两个重要现象：一个是通过现代性的怀疑和否定来表现现阶段的现代性，在西方是通过近代西方的批判来思考人类的现代性主题；在非西方，广大地区通过接受苏联式的世界史，用一种非现代性话语，探索着自己的现代化道路。另一个是整个世界从非现代性话语回到现代性话语（实际上张法教授这里所说的“非现代性话语”理解为别一种现代性话语——区别于原生的西方现代性的话语更为合宜）。在这一过程中，西方世界以二战后的科技革命和经济起飞为背景，现代性成为一种谈论世界史的理论形态，非西方世界在经济和科技全球化的带动下，先后把现代话语纳入自己民族振兴的理论结构之中。

作为现代性第三个阶段的后现代，是从把后现代话语整合为一种文化理论的20世纪80年代开始的。在科技上，信息革命以卫星电视和计算机网络改变了世界，社会主义地域的改革已预示了很快到来的两极世界和两个世界的终结。一个崭新的全球景观，以福柯、德里达、鲍西亚、阿多诺，后期维特根斯坦、罗蒂、赛义德等为代表的以解构本体/结构/中心的唯一性和强调组合与定义的潜能/多样/丰富的后现代思维，为冷战后新的统一世界提供了新的思维方式。

可见，中国的现代性正是在历史向世界历史的转变过程的背景下形成和展开的。因而，中国的现代性就是中国从分散世界史中的古代中国走向统一世界史的特性，表现为面向统一世界史、承认、寻找、

获得它的“发展规律”，并在统一世界史“发展规律”中获得新的辉煌。同时，由于中国的现代性展开在两个充满矛盾的维度中，即：一个是中国传统，它既在观念和心理上给中国文化要保持辉煌的永久性激励，又以社会形态上完全不同于现代的实存，不断地阻挠着向现代化的迈进。另一个是世界主流文化，中国真切地学习世界史的最高级，但什么是世界的最高级，又因世界史的演变而不断变化，这就造成中国现代性目标设定上的不断改变和前进中的反复曲折。<sup>1</sup>

从中国现代性的历史分期看，着眼于统一的世界史，中国现代性经历了以下几个阶段：第一阶段（1840—1917）以中国被拖入统一世界史的鸦片战争为开始标志，以世界史发生根本性变化，从一个世界史变为两个世界史（苏联社会主义体系和西方资本主义体系）的转折为结束标志。第二阶段（1917—1989）以两个世界史开端的十月革命为开始标志，以苏联阵营崩溃、冷战结束为结束标志。第三个阶段（1989—现在）着眼于综合世界史与中国史，中国的现代性则经历了1840—1927、1927—1978、1978—现在三个阶段。<sup>2</sup>着眼于中国现代性的进展程度，我们还可以把中国的现代性展开过程划分为以下几个时期：（1）现代性前期、萌芽期或前启蒙期（1840年的鸦片战争—1919年的“五四”运动）；（2）现代性启蒙时期或第一次启蒙的现代性时期（1919年—1949年）；（3）现代性的探索与挫折期或反启蒙现代性时期（1949年—1978年）；（4）现代性的二次启蒙时期（1978年以来）。在这样的中国现代性展开中，伴随着其各自的目标，可概括为救亡图存并建立一个处于世界最高级的西方式国家；争取民族解放进而进入一个没有剥削、没有压迫的处于世界史最高级的苏联式的新社会；加速现代化进程从而由“发展中国家”步入世界最高级的“发达国家”。

如果基督教是西方现代性的始作俑者，那么它必然作为现代性的

1 张法：《文艺与中国现代性》，湖北教育出版社2002年版，第12—14页。

2 张法：《文艺与中国现代性》，湖北教育出版社2002年版，第45—47页。

承载者，在其传入中国的同时，也就传递着现代性。因而，基督教在这种外生的中国现代性的型塑中起着举足轻重的作用。

从实然的角度看，基督教进入中国以及基督教的本土化过程，恰恰就是中国的现代性形成与展开过程。在这一过程中，自明末清初以来，基督教就伴随着中国社会走向现代的进程，天主教的学术传教路线，新教的文化教育事业及参与变法的理论和实践，甚至太平天国和义和团的农民运动，都表现出基督教与中国现代化的精神关联。20世纪初期，在中国现代性意识演化过程的各阶段，诸如新文化运动，宗教大讨论，非基运动，救亡运动等，基督教均紧扣时代主题，自觉不自觉地参与其中。<sup>1</sup>因此，我们也可以将基督教对中国现代性的影响和作用概括为以下几个方面：

一是传播科技。由于利玛窦来中国传教不久就确立了学术传教的路线，这方面的作用最早可以追溯到17世纪，科学由耶稣会士介绍进来，耶稣会有有关上天的更多知识，使其渗入到自我孤立的中国。天文学及对天体现象的预测，诸如日食、月食等，是皇朝官员的一项重要职能。通过一小批感到自己传统科学知识不足的官僚学者的帮助，这些教士在中国树立起自己的威望。<sup>2</sup>他们成为拥有和传播西方先进的科学和技术的受到尊重的人，首先使西方的科学技术得以传播。更为重要的是，利玛窦开创的学术传教后来为新教所承接，由教会在中国兴办文化教育事业。因为根据《圣经》，上帝创造的世界是包括各个方面的，一切有利于人类的事业都具有“宗教性”。科学技术是谋取人类物质财富的手段、是认识上帝创造的世界的有效途径，因此，传播科学技术本身就具有了“宗教性”。实际上在基督教的本色化的同时，总是寻求与科学、技术理性的融合，并发挥着世俗化的拉动科学技术发展的社会功能的。

1 张晓林：《现代性展开过程中的中国基督教》，《华东师范大学学报》，2004年第11期。

2 [美]郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义》，江苏人民出版社1998年版，第2页。

二是启蒙思想。这被现代史学家描述为：“西洋教士来华传教，对中国最大贡献，实在于知识之传播，思想之启发，两者表现于兴办教育与译印书籍发行报刊，自19世纪以来，凡承西洋教士之直接熏陶与文字启示之中国官绅，多能感悟领会而酝酿醒觉思想。”<sup>1</sup>尽管耶稣会在17世纪的欧洲是反改革的教会，但在东方，它却充当着人文主义者的角色，其形象不仅表现出对科学和理性的推崇，而且表现出对人的关注。耶稣会的人文主义，全面体现在其耶儒综合亦即儒学宗教化的传教路线的贯彻中。其后果是在传统儒学体系中引入了一系列具有现代意味的观念，例如神为天下公父观念中体现的现代平等观念，基督教之博爱观，天主教性论（灵魂学说）中包含的现代理性观念等。……以基督教人文主义推波助澜，与中国社会内部孕育的现代因素一道，摇撼着古老帝国借以维持了数千年的传统观念根基。<sup>2</sup>不仅如此，基督教甚至在反传统的新文化运动以及在确立马克思主义意识形态的主导地位发挥了合谋的作用，这主要反映在它在全盘西化的支持、对寻求基督教与马克思主义的一致性的积极努力，以及为回应民族主义者挑战而创建解放神学的尝试上。

三是变革社会。可以说基督教直接或间接地参与了变革中国的历史活动。不仅反映在器物、制度和观念层面，而且体现在变革社会的运动中，具体地融入中国现代化的历史事件中：<sup>3</sup>（1）拜上帝会的太平天国可谓是由基督教有所“感悟领会而酝酿醒觉思想的”，其宗教理念及其包裹在宗教外衣之下的农民造反所达成的政治、经济、社会理想都曲折地反映了通过基督教传来的西方近代政治、经济、社会的理念。（2）晚清以“技术救国”的洋务运动提出“师夷之长技以治夷”的变革主张，虽不敢完全归功于基督教，但至少可以断定洋务运动同基督教作为传教辅助手段的教育文化事业分不开。（3）始于19世纪80年

1 王尔敏：《近代中国与基督教论文集》序言，载林治平主编：《近代中国与基督教论文集》，台湾宇宙光出版社1981年版。

2 张晓林：《现代性展开过程中的中国基督教》，《华东师范大学学报》，2004年第11期。

3 同上。

代的维新运动的变革思想,正是来自“他者”的馈赠,即通过传教士输入的西方现代政治思想。如果说在前两个事件中,基督教还是间接地在发挥作用,那么在维新运动中基督教的传教士们则自觉地谋划他们在这场变革中应当担负的责任:希望通过他们的指导,“使整个国家在学识和哲学方面准备一个新时代”。<sup>1</sup>如英国圣公会传教士英国圣公会传教士傅兰雅在英文《教务杂志》上发表了题为《1896年教育展望》一文。文中强调洋务运动之“技术救国”的局限性在于没有考虑到人的因素,因此,为了有现成合适的人来使用技术和运作新的制度,需要一个道德的和精神的复兴来造就新人。英国浸礼会传教士李提摩太被视为所有传教士中涉入变法运动最深的人,除了直接参与变法运动外,李氏还从理论上探讨维新变法的思想或观念基础:“我们认为一个彻底的中国维新运动,只能在一个新的道德和新的宗教基础上进行。除非有一个道德的基础,任何维新运动都不可能牢靠和持久。……每一个与广学会有关的人士,他的最大目标就是推广基督教文明,只有耶稣基督才能提供给中国所需要的这个新道德的动力。传教士的言教,不仅直接促成了维新运动由思潮向行动的转变,而且影响了启蒙思想家去寻求新的宗教和道德基础。康有为创设了儒教,谭嗣同也主张以宗教化的方式光大儒学。维新派儒学宗教化的思路,以及以宗教化的儒学去支撑变法的思路,很大程度上源自基督教。(4) 19世纪与20世纪之交的义和团运动在反映了人们反帝爱国并拒斥殖民主义的伴随物——基督教的同时,由于该运动受到保守派和守旧派的利用,则从另一个侧面表明基督教作为西方近代进步观念的代表恰恰契合了中国的现代性进程。(5) 进入20世纪,自新文化运动以来,中国现代化在理论层面还经历了作为新文化之结果的五四运动,20年代的非基运动,30年代的救亡运动,以及30年代后期的民族解放运动。在这些围绕着救亡和重建之中心主题的每一变化阶段中,基督教都自觉不自觉地或主动与被动地被卷入其中,阐发了它对于中国时代主题及其变奏的独特理解。

此外,从应然的角度看,基督教在今天新的语境下,在中国现代性的

1 同文书会年报,第三号[A],出版史料(1988年第3、4期)[C],上海出版社1990。

第二次启蒙或重构进程中，在以本土化寻求生存和发展的同时，还应在如何协调好科学与宗教的关系，在反科学主义、抑制工具理性和张扬价值理性尤其是在确立人的主体人格等方面，担负起责任并有所作为。必须看到，由于科学和技术在中国现代性形成过程中所起的关键作用，从现代性萌芽期洋务运动的“师夷长技以制夷”，到“五四”运动后1923年知识界爆发的“科学”与“玄学”之争中科学主义的最终获胜，再到建国以来科学技术的长足发展，特别是1978年以来“科学技术是第一生产力”的观念的确立及以科学和技术为依托的现代化运动的社会实践，科学技术成为中国现代性形成过程中的主要力量，对它的意识形态运作，使得科学技术与权力成为中国现代性战车上相互支撑、相互诠释的两个轮子。可以说，自从新文化运动把作为“赛先生”的科学作为“德先生”的民主成为两面旗帜以来，民主这面旗帜时起时落，但科学这面旗帜几乎总是被高高举起，即使在文革期间也未被彻底踩在脚下。这就客观上支撑了单纯追逐、迷恋工具理性、技术理性的科学主义和技治主义，往往使中国的现代工程实践正如其他发展中国家一样难以摆脱西方发达国家工业化时期的困境，即把建设和发展建立在昂贵的代价——环境污染、生态恶化、生存危机、道德滑坡和精神价值迷失的基础之上。如何走出困境，对此执政党和政府都作出积极的努力，如“可持续发展战略”、“科学发展观”、“构建和谐社会”乃至“生态文明”的提出。在这样的现代性历史境遇中，基督教究竟应该贡献些什么？这是必须面对也必须回答的课题。鉴于，“宗教归根结底是个人的事情，它涉及个人本性和信仰内心最深处的个性核心”，基督教应立足于自身的核心功能，积极主动参与当下的文化架构，在张扬价值理性、凸现人文价值、塑造人文精神和培养独立人格等方面给出有效回应。特别是作为他者在与当代中国主流意识形态的对话中开辟新的话语和思想空间，为进一步参与中国现代性型塑发挥积极作用。

作者单位：中国政法大学

# 论当代知识分子的行为模式

李民举

## 序言

在多元主义盛行的今天，谈这个题目似乎有些狗拿耗子，多管闲事。多元主义者认为，真理是多元的。人的行为模式也是多元的。如果对人的行为模式进行整齐划一的教导，就违背了这个金科玉律。

实际上真理是终极的，人类的道德观念应当有一个统一的取向。过分强调真理的相对性，必然导致人无所适从。多元主义导致了美国式的水准的滑坡，在同性恋争取合法婚姻的同时，校园枪击案件接连不断。中国进入世界贸易组织以来，很多方面学习美国，资本主义的价值观念迅速被国人接受的同时，负面的后果也日益突显出来。毒品猖獗，艾滋肆虐，和金钱带来的亢奋，一起融入了这个时代的大合唱。根据网路统计字资料，中国每年大约有30万人死于自杀。我们不能不说，这个时代是一个沉重的时代。

我们需要一个明确的信仰以及与之相关的行为模式，更好地履行我们的职责。耶稣基督在“登山宝训”中对基督徒的行为模式给予了明确的界定，本文写作的目的，就是反思中国传统知识分子的行为模式，把世人的目光引到耶稣基督的“宝训”上来。

## 一、历史的回顾

中国的知识分子，始终把自己看作是社会的精英阶层，主导社会的潮流，但是由于自身的缺陷，往往又发出“百无一用是书生”的悲叹。我们有必要认识自己的缺陷，找到弥补这个缺陷的力量源泉，从而树立坚定的信心，勇敢面对自己的使命。从中国历史来看，由于否定了终极真理的存在，每个时代的行为模式就变化无常。中国的知识分子，从孔子开始，就意识到一个问题，对于终极真理无法把握，只好退而求其次，以和谐社会，造福乡党为毕生的追求。孔夫子七十而知天命，什么是天命？孔夫子没有讲清楚，其实就是“无可奈何”四个字。缺少对终极问题的解释，就像一个人不知道自己从哪里来，到哪里去一样，人生一片茫然，所以陈子昂“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下”，会叫千千万万的读书人一掬清泪，也会出现“国家不幸诗家幸，赋到沧桑句便工”这个诗歌创作的悖论。

两汉时代，宰相权力很大，读书人的梦想是“十五府小吏，二十朝大夫，三十侍中郎，四十专城居。”<sup>1</sup>当时普遍推崇儒家，能够通晓一种儒家经典，便成为平步青云的阶梯。家学和做官联系在一起，进而出现“门生故吏”这个现象，既是学生，又是下属，老师不仅是学问的来源，更是升官的阶梯。经学大师不仅从思想上束缚了读书人，更从仕途上控制了读书人。正是儒学的无限膨胀，才孕育出了王莽这个大野心家。更培养出袁绍这样的草包将军。在人材的选拔制度上，也是弊端丛生，经过“举孝廉”选拔出来的人材，缺乏孝行，贪污成风。两汉时代的儒学实践，证明了儒家在行政管理和社会生活中的彻底破产。

南北朝时代，士家大族主导了社会的政治活动。门阀大族建立庞大的庄园，里面拥有各种各样的手工业设施，是一个封闭自足的社

1 《乐府诗集》《陌上桑》。

会，同时建立自己的军事武装。他们从经济上和军事上割据一方，同时在朝廷中拥有盘根错节的势力。“王与马，共天下”，形象地描写了世家大族的豪横。<sup>1</sup>辛弃疾说“六朝何事，只成门户私计！”，知识分子的仕途被门阀决定，甚至婚姻都被门阀控制。不管你有多大的才能，只要不是出身于名门望族，一切机会都与你无缘。知识分子面对森严的门阀制度，只好发牢骚，“郁郁涧底松，离离山上苗，以彼径寸茎，荫此百尺条。”<sup>2</sup>就像陶渊明一样，高叫一声，不为五斗米折腰，回到老家柴桑开荒种田去。

隋唐时代，藩镇权力很大，读书人通过幕府生活，获得一些从政经验，然后一步一步向上爬。节度使权力很大，几乎和宰相平起平坐，就是“出将入相”。固然有一些读书人最终成功了，就像大诗人高适成为开府一方的领军元帅，更多的人一生奔波流离。就像当时一首诗讲的“圣代无隐者，英灵尽来归。江淮度寒食，京洛缝春衣，既至金门远，孰云吾道非？”唐太宗以后的科举制度，只是笼络读书人的一个渠道而已。大多数读书人必须匍匐在武将的权势下面，学习生存的本事，否则不要说向上爬，弄不好小命难保，大诗人陈子昂就是得罪了节度使，而被冤杀。读书人不得不在割据一方的军阀那里，仰人鼻息。这样的生活经历当时称为“游幕”。

知识分子的地位，在宋代最高。宋代的文官政治，常常为人称道。但是终极问题的缺失，导致了读书人性情偏狭。常常因为一些鸡毛蒜皮的小事，内斗不休。<sup>3</sup>雪球越滚越大，最终发展成为“党争”，<sup>4</sup>互相指责对方为奸臣。北宋、南宋晚期的党争，弱化了政治力量，最终葬送了中国历史上少有的黄金时代。两宋时代的外敌之患实际上

1 指王导家族和东晋司马氏皇权。

2 左思《咏史八首 其二》。

3 例如北宋“濮议”问题，宋仁宗过继给真宗，宋仁宗希望祭拜生父，结果朝臣分成两派，吵闹不休。再比如宋英宗年幼，程颐为他的老师，小孩子曾经折了一根柳条玩耍，程颐居然上纲上线，一顿训斥，遭到朝臣的批评。

4 有的学者认为，中国历史上的“党争”，就是今天欧美社会的“政党政治”。这是完全错误的，中国古代的党争，实际上是为了维护自己权力而拉帮结派，互相攻击。美国的政党政治，运作方式是两党各自提出自己的政见，然后让民众选择，得票多的就成为执政党。

是推倒这棵参天大树的一缕微风，在党争的内耗中，赵宋王朝的统治力量早已衰朽不堪了。

明清以降，科举制度被八股文扭曲。当权者有意识控制读书人的思想，用八股文来规范考试内容和形式。《儒林外史》、《绿野仙踪》等等讽刺和挖苦了那个时代普遍的消极堕落。

归纳起来，历代读书人所谓的“客子光阴书卷里，杏花消息细雨中”<sup>1</sup>只是一场美梦而已，真正的情况是什么呢？就像当时流行的一首道情<sup>2</sup>所言：

“老书生，白屋中，说唐虞，道古风。

漫说着前辈高科中。家童气势猛入虎，门前车马去似龙。

门前哗啦一片声，不觉金兵到门庭。

倒不如，蓬门闭户，教几个小蒙童。”<sup>3</sup>

这里的“金兵”固然指女真人的士兵，也暗含了官场的凶险，朝不保夕。这段唱词流行得那么广，以至于被写在陶瓷制造的枕头上，成为商品的装饰到处贩卖。我不知道睡这个枕头的人们做何想？

从此以后，中国人清醒了，直接讴歌悲剧，以悲为美，以悲为乐，陷入病态。你看《水浒传》李逵大板斧一路杀过去，好痛快，结果如何？“煞曜罡星今已矣，馋臣贼子尚俨然！”<sup>4</sup>只反贪官，不反皇帝，一百单八条好汉最后还是栽在贪官的手里。《红楼梦》金陵十二钗，死的死，亡的亡，连那个看热闹的贾宝玉也弄了个非僧非道，亡命天涯的下场，“恰似那，食尽鸟投林，落下个白茫茫的大地真干净！”人生没有价值，人生没有意义！这就是两千年读书人的出来的结论。

鸦片战争以后，中国知识分子面临亡国灭种的危险，奋发图强，管什么进化论还是共产主义，只要能让我们重新回到天朝大国的地

1 陈与义《怀天经智老，因以访之》

2 道情一种道教文学形式。便于传唱。

3 流传甚广，个别字有出入，但是内容大体相同。道情，是道教讲唱文学的一种形式。一般把“金兵”理解成为金朝的士兵，略涉偏颇，拟另文探讨。

4 《水浒传》第一百回

位，都是好东西。自然科学不用说了，人文科学也很仔细的学习。但是对于西方文化的根基—基督教则敬而远之。中国人向西方世界学习的时候，正是科学主义大行其道的时候。基督教信仰虽然在社会的各个层面有雄厚的根基，但是在知识界，尤其是大学里面岌岌可危了。这就深刻的影响了留学生们的价值观念，例如王国维、陈寅恪这些人。他们作为当代学术的开山祖师，一方面建立了当代学术规范，为当代学术奠定了根基，另一方面，他们的价值观念和现代社会是脱节的。他们有很好的家学基础、又有足够的经济实力，所以能够周游列国，学习西方文化，从而成一家之言。头上的辫子，剪掉了。但是心里面的辫子舍不得，企图以西方的治学方法，来为中国残缺不全的传统辩护，让孔夫子的传统重放光彩。陈寅恪先生摆脱不了“先朝故侯家”这个文化负担，视基督教为洋教，弃之如敝屣。他们对中国文化的贡献，从利的一面而言，保证了我们的民族性没有丧失。从弊的方面来看，我们对西方文化关键内容拒之门外。因此我们对西方文化的根基一片茫然，不得要领。

以欧美为代表的西方文化，实际上有三个源头，从宗教来看是起源于东方的基督教，从政治体制来看是罗马传统，而哲学和文化则是希腊传统。这三个传统经过了一千多年的适应调整，已经成为完整的有机体。相反我们的传统是什么呢？我们的传统被儒家独占了，外来的东西一概被边缘化，而面对日益复杂的社会生活，儒家如同耄耋老人，垂而不死，耗尽了社会仅存的一线生机。十四世纪当欧洲已经开始酝酿宗教改革，新时代的号角已经吹响的时候，明朝都城南京在干什么呢？北方燕王朱棣带领的叛军节节胜利，已经快要兵临城下。当朝大臣不是在谋划如何调兵遣将，而是召集一帮儒生，商议如何恢复消失了两千年的井田制！这就是我们可怜的、贫乏的传统啊！我们中国的传统是涓涓溪流，怎么可能托起21世纪这个万吨巨轮！我们的传统是一茎芦苇，怎么能够指望他根深叶茂、硕果累累！我们需要开放的胸襟和谦卑的态度去学习。

## 二、重气节：需要找到根基的文化情结

程朱理学用理来解释一切的本原。伴随着这个学说的确立，知识分子的行为特征逐渐发生了微妙的变化。南宋末年，蒙古军队包围临安，南宋皇室不战而降，当时文天祥仍然坚持斗争，最后兵败被俘，劝他投降的人说：皇帝都投降了，你还保什么朝廷，投降算了？因为文天祥实在是个难得的人才，元世祖想把他收归己用。没想到文天祥冷冰冰来了一句：“君降臣不降”。<sup>1</sup>他用死来实现理学家关于“正气”的教导，成为中国历史上少有的殉道者。

中国军事博物馆展览大厅的墙壁上，至今仍然悬挂着启功先生手书的《正气歌》，启功先生漂亮的书法，配上文天祥的千古绝唱，每次都让人流连忘返。“千古有正气，杂然赋流行，下则为河岳，上则为日星，于人曰浩然，沛乎塞苍溟，……”这里的“正气”就是《道德经》里面讲的“道”，明代利玛窦把基督教传到中国以后，中国的佛教、道教、儒生纷纷起来，用这个东西抗拒福音。<sup>2</sup>

把“道”当成所有东西的来源，并且内驻在万物当中，是一种典型的“泛神论”。中国的道学家企图通过“格物”的方法寻求事物后面的“道”，而不是采用归纳、推理、观察、试验等手段来进行科学研究，阻碍了科学的发展和社会的进步。佛儒道三家鼓吹“大道”（心、理），成为阻碍社会发展的坚强堡垒。理学家诡称“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”。把有限的人无限放大。我们的道德有限，我们的能力有限，可是自我赋予了无限的责任和义务。结局是不得善终。这样知识分子的结局大概有三种情况：诸葛亮鞠躬尽瘁，死而后已，这是一种类型。不堪重负，披发佯狂，例如阮籍，这是第二种类型。第三种最为普遍，表里不一，满嘴仁义道德，一肚子男盗女娼，甚至利用权力，把自己变成超级恶霸。你以为中国官场的黑暗只有今天才

<sup>1</sup> 《宋史 文天祥传》。

<sup>2</sup> 参见《圣朝决疑录》，波士顿学院藏明刊本。

有吗？读一读《金瓶梅》你就知道，今天中国的官文化，不过是中国历史的重演而已。

《圣经》翻译成中文的过程中，借用中文的一些字，但是含义并不完全一致。《圣经》把“罗格斯”翻译成为“道”，但是《圣经》所讲的“道”，和中国文化中的“道”完全是两个不同的概念。

正气，转化为行为规范，就是“重气节”，这是近代大文人王国维、陈寅恪等人努力提倡的。李自成攻占北京，明朝的大小官僚，争相投降。抗清斗争中的名士例如钱谦益、冒辟疆等人竟然最后投降，节操甚至赶不上他们的红颜知己。“气节”是一个主体性的概念，是一个哲学方面的假设，如果用以建立人生价值的基础，则是不完全的。

人只有认识了创造他的上帝，才能真正认识自己的价值。陈寅恪先生的后半生几乎是钱谦益的翻版，既不能象王国维一样，为传统尽忠，更不能与传统断然决裂；既不能认同现实，更没有勇气“不食周粟”。陈寅恪先生最伟大的地方就在于，上个世纪五六十年代国家意志至上的年代里面，用毛泽东一个人的意志取代全国几亿人的意志，在这样艰难的环境下，陈寅恪利用“自由意志”和强权抗衡，这样的硬骨头是少见的。<sup>1</sup>虽然我对陈寅恪先生的人格和学业佩服得五体投地，我还是要声明：自由意志不是世界的终极真理，人类需要耶稣基督的救赎。

记得二十年前，我读书期间，一个同窗好友把当年陈寅恪先生给王国维先生写的挽词，贴在自己的书桌上，其中两句是“维此自由之意志，独立之思想，历千万祀，共三光而永光。”把自由意志，独立思想，吹捧到无限的境地。当前，读书人简直就把陈寅恪当成了圣人，随便google一下，冒出来23万条。我只想问一句，人的意志真的可以“自由”吗？这样的“自由”可以不付出代价吗？真的有人把他实现了吗？陈寅恪没有，王国维更是没有，否则就不会投到昆明湖自杀了。

1 陈寅恪：《柳如是别传》序言

王、陈二位师尊，受到了德国哲学家叔本华的影响。王国维《红楼梦评论》中说：“哲学家如古代希腊之柏拉图，近世德意志之叔本华，其最高理想亦存于解脱。”。佛教影响了叔本华，中国人向西方世界张望，首先看到的不是深受基督教影响的欧洲人文传统，而是看到一个深受东方影响的欧洲人。于是便把中国的那一套当成是放之四海而皆准的真理。在寻求真理的过程中，我们始终摆脱不了自我意识。耶稣说，人非重生，不能进神的国。认识真理的前提，在于重生，重生是一个人生经验，不是一个空洞的宗教概念。人经重生而重新获得神儿子的名分，可以读明白圣经的精义，在圣灵的引导下明白真理。王国维在《红楼梦评论》中认为，基督教和佛教一样，都是寻求解脱。这是完全错误的。基督教不是寻求解脱，乃是教人作光，作盐，背起自己的十字架跟从耶稣。基督教是入世的宗教。

陈寅恪先生在清华期间，理想是“续命河汾”，就是效法北朝时代隐居绛州的王氏兄弟，培养人才，为新时代的到来作一些准备。王绩兄弟的确成功了，培养了一大批治国安邦的人才，例如魏征、萧瑀等等。但是陈寅恪在清华的工作，卓有成效，被誉为“教授之教授”，他的治学方法，真的是影响了很多。笔者生也何幸，虽然无缘一识尊颜，但是治学方法却深受其影响。从学术上看，陈寅恪先生的确达到了泰山北斗的境界，但是如果谈到对社会变革做出的贡献，则难以望其项背。我们常常说“正本清源”，中国学术界的现状的问题，就在“本”和“源”上。“本”就是上帝，《圣经》第一句“起初，神造天地”多么简单一句话，要为我们中国人接受，又是何等的艰难！“源”就是救恩。中国人只知道“内圣外王”，不知道如果没有耶稣基督的救赎，一个人连正常的人都作不到。如果忽视了人的缺陷和需要，生硬拔高，就是企图要把母鸡美化成凤凰！

我们需要给气节赋予新的含义。中国古代对于“道”的认识，和“重气节”密切相关的。因为道在我心，我心就是道，就是神。保守自

1 陈寅恪先生一辈子为此努力，即便是在最艰难的条件下，也不忘记自己的使命。《柳如是别传》序言中曾经录他所作的诗一首，最后四句是“谁使英雄休入彀，转悲遗逸得加年。枯兰衰柳终无负，莫咏柴桑拟古篇。”

我，重视气节，就是“道”在我身上的实践。我们去掉“道”为世界本体的观念，就破除了“重气节”的哲学基础。那么，“气节”在基督教文化里面，是否仍有存在的价值？答案毫无疑问。按照《圣经》的教导，人是具有上帝的形象，肯定气节，就是要保守上帝给我们的“形象”（image）。<sup>1</sup>人类自从犯罪被赶出伊甸园以后，作为上帝的形象已经完全扭曲。所谓救恩的历史，就是恢复人类所具有的上帝形象的历史。中国人梦寐以求的“气节”，正是基督教救恩论所要达到的目标。我们人类具有上帝的形象，保持这个形象不受玷污。凭借我们自己无法实现，这就是中国传统价值观念的局限所在。我们要在基督里恢复我们被赋予的上帝的形象。晚年陈寅恪著《柳如是别传》仍然念念不忘“重气节”，把它定义为中国文化的精髓。<sup>2</sup>陈寅恪先生的“气节”同宋明理学中的“大道”密切相关，是建立在泛神论前提下的行为规范，故其实质含义不明朗。只有在基督教信仰的大前提下，我们才能看见“气节”的本来含义，中国文化语境下的气节，就是基督教信仰中的“神的形象”。“重气节”就是“保守上帝造人时给人的形象”，中华文化这一伟大的精神传承，必然因耶稣基督的救恩而光大！

基督徒学者就已经使用“气节”这个词语了。赵紫宸教授抗战期间，被日本人抓到监狱里面，写下了一首诗，表达自己成仁的决心，诗歌最后是：

“顾我虽疲弱，立志伊岗峦。修道砺清节，人格容可完。昔须赴鼎镬，抚此一寸丹。武穆《满江红》，忠言洵不刊，文山《正气歌》，风檐曾展看。赖古多此贤，夫岂曰孤单！上帝临无贰，恩露日溥溥。赐我神圣力，熏拜仰瑶坛。慷慨待阴霾，双眉决不攥！”<sup>3</sup>

1 Dr. Stewart 认为，创世纪中的上帝形象，这个词语，就是idol，上帝创造人作为世界的idol，人类代替上帝管理世界，是世界敬拜的对象。此说甚为精彩。但是人由于罪的缘故，反而敬拜世界里面的东西，这是对上帝创造的嘲讽。

2 陈寅恪：《柳如是别传》第一章

3 赵紫宸：《系狱记》，基督教文艺出版社，香港，1969年。

诗歌中，武穆，是岳飞的谥号。文山，是文天祥别号。上帝临无贰：临，就是临在，presence，无贰，没有间隔。恩露日溥溥：恩露，恩典；溥溥：充足。瑶坛，就是上帝的宝座。

先贤对于“气节”的推崇，并不因为仅仅局限在普遍启示的范围内，就失去了存在的价值，相反，在上帝的恩典下面，焕发出新的力量，支撑着赵紫宸面对日本人的屠刀，眉头都不皱一下。

一个把气节看成生命的人，必然是一个孤独的人，因为这个红尘滚滚的世界，就是要抹掉人的气节。保守个人气节，换来的后果必然是不为世界所容，陈寅恪先生说：

一生负气成今日，  
四海无人对斜阳。

这是陈寅恪先生晚年生活的写照。因为他保持了这个气节，他失去了讲坛；因为这个气节，他写成的书不能发表；因为这个气节，他遭到了同为读书人的围攻；疾病困扰他，学生背叛他。然而他的骨头依然刚健，他的双眼早已失明。每日傍晚，他拖着自己瘦削的身躯在夕阳下踽踽独行，陪伴他的只有自己孤傲的身影。

基督徒的路是一条窄路，耶稣说：天国近了，人人努力要进去。基督徒一生的功课，就是要脱去属于世界的一切，最终才能与永生有分！一个蒙耶稣基督拣选的人，经历的路虽然坎坷，最终是对生命肯定的把握。由于耶稣基督的同在，即使在患难当中，也有平安喜乐相伴。基督徒不属于这个世界，对于这个世界而言，他是孤单的。

北宋儒学的代表人物张载曾经对儒生们提出这样的期许：

“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。

这段话，有正负两个方面。从正的方面来看，人是上帝所造，具有上帝的形象，他责无旁贷的负起管理世界的责任，追求真理，关心民瘼，发扬学术，推动和平，本来就是他分内的事情。从负的方面来看，张载没有告诉我们，怎么样才能做到这一点。就好一架先进的波音飞机，但是没有燃料，怎么指望它飞起来呢。这个问题，基督教给出了圆满的答案。耶稣基督是生命的源头。当我们的生命和耶稣基督的生命联合的时候，我们就能够做到！

### 三、历史研究的结论：人人都需要认识创造他的上帝

人是上帝创造根据自己形象创造的。创造我们的上帝希望我们重新回到他的身边。由于罪的缘故，人类选择远离上帝。中国人希望“自得”“自成”“自道”，把自己完全独立于上帝之外。从人类吃伊甸园中分别善恶树上的果子开始，到巴别塔的建造，人类关心的问题始终是“我们凭借自己就可以如何如何”。基督教神学认为，上帝不仅仅创造了这个世界，而且他还在施展他大能的手臂，来推动这个世界走向既定的目标。每一个人来到世界，都是这个宏伟计划的一个部分，无论你多么渺小，创造你的上帝都对你寄予厚望。人生的目的首先要明白，上帝对我的旨意如何？可悲的是，我们总以为，命运在我自己的手中，我要作我自己的主宰。失败了再来，从失败中汲取教训，这样我们就会逐渐聪明起来。

为了更好地把握自己的命运，中国很早就发展出完善的历史学体系。希望从中吸取经验教训。但是实际上，人永远不会从历史中吸取教训，因为神才是带领我们每一代人的关键力量。历史的钥匙是掌管在神的手中的。我们一代又一代重复着祖先的错误，这是印证了《圣经》中关于罪的论述。罪的一个重要表现就是，认为“只要我自己作的足够好，我就能够成为一个不犯错误的人”。历史研究最终的结果是：人企图通过自我完善而实现自我超越，是根本不可能的梦想。中国历史研究最发达的时代，是宋代，大量的史学巨著编纂在这个时期。司马光《资治通鉴》编写的本来目的是从历史演变当中，找出天下兴亡的规律，趋利避害，但是恰恰相反，宋朝人的政治智慧非常低下，北宋和金联合灭辽，结果兔死狗烹，辽亡后而北宋亡。南宋和蒙古联合而灭金，金亡而后南宋亡。简直就是天大的玩笑。这就是历史！出路在哪里？出路在上帝那里。

写到这里，我不得不提一下伟大的历史学家司马迁，他对历史学是这样定义的：

“究天人之际，通古今之变，成一家之言。”

意思是：历史学是为了查考上天和人的关系，通过人类活动来阐述并且验证这种关系。多么了不起的见解！可惜的是，在儒家思想的冲击下，史学背离了它的初衷。历史研究的任务应当是为真理作见证，可是在儒家思想的冲击下，历史学的目标转化为如何重建巴别塔。欧阳修《新五代史》《伶官传序》中说“呜呼！盛衰之理，虽曰天命，岂非人事哉！”一句话把上帝撂到一边去了。唐朝名臣魏征说“以史为鉴，可知兴替”这句话虽然成为千古名言，但是试想一下，我们知道了兴亡的规律又能怎样？知道了大难将至，却只能随波逐流。还有比这个更大的悲哀吗？改变人类命运的是上帝，不是人类自己。

中国知识分子精神历练可以说是“屡败屡战”。既可贵，又可怜，明知道此路不通，但是还是要走下去。《资治通鉴》逐渐演变成知识分子实现“成圣”的教科书，《纲鉴易知录》演变成为“正人心”的镜子和尺度。读书人每天对照这本书反省自己，写日记，不断的鞭策自己。大家知道，曾国藩是晚清时代的风云人物，可是很多人不知道在太平天国运动之前他干什么去了。他整天做的事情，就是和一些儒家讨论如何正人心这样的事情，并且付诸实践。<sup>1</sup>知识分子逐渐吸收了佛教“念经”、“烧香”等修行方式。知识分子向佛教徒学会了“做功课”，包括读经，材料主要有朱熹注释的五经四书和从儒家伦理角度写的历史书，也包括焚香、默想等灵修活动。这个字流行得太广泛，以至于现在小学生回家写作业，也被称为“做功课”了。这一套自我修行的方式，就像一个掉在沼泽地中的人，拒绝任何外来的力量帮助自己，一味的挣扎，结果只能是越陷越深。

宋元以来，知识分子的行为特征有两个问题值得我们注意，第一是他们认识到人的局限，这和基督教认为人罪性的普遍性是吻合的。第二是他们深刻理解了人类出路的渺茫。靠自我修炼是不可能实现自我超越的。传统知识分子的出路只能是“鞠躬尽瘁，死而后已”，做

1 参见《曾国藩家书》

一个死节的忠臣。所以诸葛亮演变成为读书人的偶像。冯梦龙小说集中曾经有一篇《沈小霞相会出师表》出现了一个整天呼叫“汉贼不两立”的“忠臣”。知识分子没有出路，只好向诸葛亮看齐。无怪乎成都武侯祠中的诸葛亮墓越修越大，甚至超过了刘备墓。全社会向诸葛亮看齐，说明整个社会思潮的病态和畸形。诸葛亮死了，知识分子的偶像死了，“好看绿荫青昼里，于今无复雅歌声”。宋元以来数百年间，知识分子遥望长天，蓝天白云之间，既没有鹰击长空的点缀，也缺乏风云际会的想象。翘首凝视，隐隐约约的是诸葛亮的旷古幽魂。难道真的没有出路了吗？有！知识分子的出路就在耶稣那里，因为耶稣基督是道路、真理和生命。

我们决不会实现自我超越，我们也决不会自我完善，我们一定需要一个外在的力量，这个力量的来源就是耶稣基督。由于上帝普遍的爱，他在创造人的同时，就把追寻上帝的意念放到每个人的心中。

“千家笑语漏声迟，忧患潜从物外知。独立市朝无人问，一星如月看多时。”这是一首千古绝唱。但是那棵明星代表的是谁？他是否也看见了诗歌的作者？人类的心中不是感悟不到超越的上帝。谁将上帝的心意向我们诉说？是耶稣，是基督。只有福音种子撒到的地方，才可能会认识他。

此岸世界里面绝对没有世外桃源。金庸武侠小说《射雕英雄传》里面，曾经改写了一首元人小令：“青山相待，白云相爱，梦不到紫罗袍与黄金带。一茅斋，野花开，管甚家兴亡谁家败。兴，气不改，亡，气不改。”很让人神往，但是别忘了“任是深山更深处，也应无计避征徭。”梦想终究还是梦想，还是得为圣上服役纳粮。共产主义是一个美好的理想。中国人很容易把它同儒家宣扬的大同世界联系起来。一百多年来，多少志士仁人，抛头颅，洒热血，把自己的生命融入了一场春梦，新中国成立了，接踵而来的大跃进、反右派、文化大革命，晕头转向，碧血没有浇灌出自由花。现在终于清醒过来。但是由于不知道真理在哪里，便向着一个假想的真理狂奔。拜金主义

横行，笑贫不笑娼。我们这一代人，曾经背诵过方志敏《可爱的中国》，也背诵过奥斯特洛夫斯基的金句。为什么忘得这么快！人的热情可以一时迸发，但是不能变成永恒。因为永恒属于上帝。人类的理想只存在于上帝那里，才能得到永恒。

历史学的本质是什么？中国史学界普遍的答案是：史料即史学。这个定义说明了历史学的工作特点，但是没有说明历史学的目标。历史学的本质应当是见证神在人类历史上的作为，从而给人生的价值找到目标。本着这个目的，建设一门新的历史学科——神学历史学（theological history），是可能的，也是必须的和迫切的。

#### 四、耶稣基督的榜样

耶稣基督道成肉身，他来到这个世界，不是出生在富有的人家，乃是没落的贵族家庭，这个曾经显赫的家族已经没有丝毫的气象。父亲不过是一个木匠。耶稣能够受到多少教育，我们不知道。但是从圣经中可以看到，他是非常喜欢钻研以色列传统的文化和宗教方面的问题。他的讲道浅显易懂，可是具有震撼人心的力量。耶稣基督是神，但是他并没有高高在上，而是来到人间，成为一个最为卑微的人。他深深体察人间的苦难，在芸芸众生中找到了属于自己的门徒。在他三十多年的时光中，把被世界遗弃的人重新招回。

他并非不知道文化，他本身也是一个文化人。但是他却远远超越了文化。他尊重传统，但是也毫不留情的揭露了文化的缺点。坚持律法的法利赛人，在当时可以说是以色列人的良心。耶稣指出法利赛人的问题在于，坚持条条框框，却没有生命的源头。终究成为人民的枷锁。法利赛人的做法，和宋明理学家的做法，可谓异曲同工。清代哲学家戴震指出“理学以理杀人”，真是入木三分。但是戴震没有指出，废除理学以后，人类的出路在什么地方？我们的先贤已经知道“此路不通”，但是他们不知道“路在何方？”福音传到中国以后，

我们知道了，人类的出路在耶稣基督那里。

在救亡图存的近代社会，救亡意识主导了整个社会的意识形态。为达到目的，可以不择手段。功利主义就成为全社会的共识。很多共产党人在前方带领人，打土豪，分田地。想不到自己的家也被共了产，生他养他的父亲被自己的同志扣上土豪劣绅的帽子，拉出去枪毙。<sup>1</sup>马克思主义在中国的传播，与其说是苏俄的渗透，毋宁说是中国的知识分子主动寻求的结果。实际上，早期共产主义者，大多数是非常狂热、具有强烈的民族意识的知识分子。

现在，历史快经历了一百年，中国逐渐成为经济、军事强国。我们面临的问题是：在我们逐渐成为世界主导力量之一的前提下，我们是否需要调整自己的心态？回顾过去一百年的历史，我们从“坚船利炮”的洋务运动、过渡到民主共和；然后过渡到社会革命；然后就是原子弹；邓小平提出改革开放以后，我们现在又过渡到金钱万能。现在中国的一些知识分子看到“民主政治”是中国社会的发展方向，于是鼓吹民主，看到台湾的“民主”好像也解决不了什么问题，干脆“犬儒主义”，无视中国社会的前途，无视广大人民的苦难。吃喝嫖赌，斯文扫地，迷失在灯红酒绿当中。

我们常常说，要效法基督的榜样。我们应当怎样效法？历史、文化都在变革，我们具体的做法也在变革。我们不是回到两千年前的巴勒斯坦去效法基督，而是在二十一世纪的今天，作为一个中国人来效法基督。我们的担子太重，我们的力量太软弱。不要怕，耶稣基督应许我们“我必与你们同在”。神的力量是在软弱的人身上显得完全，信靠耶稣，勇敢前行。努力研究当前问题，把我们的神学运用到实际的社会生活当中。

耶稣教导我们要“爱人如己”，我们需要爱周围每一个人，这是毫无疑问的。但是如果能够变革社会，将一个社会变得更为和谐美好，那才是在更大的范围内实现了爱人如己。作为一个知识分子，我

---

1 《赵紫阳传》

们两方面都要做。耶稣基督为我们做了表率，他关心周围每一个人，医治疾病，甚至帮助婚礼宴席中，酒用光了，他都想办法张罗。同时他也没有放弃对于整个社会的关心。他多次出现在耶路撒冷，在圣殿当中讲论天国的福音。有关社会变革的大事情，耶稣基督不仅没有回避，而是身体力行。一个基督徒，企图置身社会活动之外，不能说是完全的“效法基督”。

效法基督的榜样，努力讨神的喜悦，是基督徒的行为模式，也是当代知识分子的行为模式。《彼得前书2章9节》：

“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德。”

因为基督徒知识分子清楚明白，自己身份的转变和生活目标的转变，他们是被神拣选的属于神的一群人。生活的目的就是宣扬神的救恩。这就决定了基督徒行为模式和世人有一定的差别。

## 五、个案分析：宋江和加尔文的比较

比较欧洲和中国社会形态，我们发现一个共同的现象，就是中世纪集镇这个新的聚落形态的出现。

中国集镇的出现，时代是在十一世纪左右。由于工商业和长途贸易的发展，在封建统治的中心州、县以外，出现了新的聚落中心，经济发展很快。北宋以后出现了很多这样的集镇，当时一般称为“草市”，这是传统的封建统治模式无法管辖到的，于是便设置了“巡检”一类管理治安和税收的小官。不少集镇一直延续下来，成为历史的遗迹，例如，今天湖北沙市，就起源于北宋的草市。中国古代小说中的“水泊梁山”可以作为宋元草市一个代表。<sup>1</sup>虽然《水浒传》纯属虚构，但是毕竟反映了一些历史的真实，我把梁山当作中国草市镇的

<sup>1</sup> 笔者认为《水浒传》有很强的宗教背景，曾经专门撰文探讨。此文把梁山当成一个实际事例对待，也可以说得通。

符号名称，是可以说的通的。

欧洲情况与此类似，大约在十三、四世纪，也出现了集镇。一些手工业者逃离封建领主的管辖，聚集在交通便利的地方经营自己的事业，这些聚落逐渐发展成为工商业城镇。工商业者通过向封建领主缴纳税收或者其他方式，获得自治权力。在基督徒知识分子的主导下，在这些新兴的城镇当中孕育出了新的国家模式，为人类历史的发展，谱写出新的篇章。以日内瓦为例，最初和中国的草市，基本没有什么区别，甚至有一些水泊梁山的影子。市民通过选举产生议会。议会是最髙权力机构，虽然市民大多是基督徒，但是信仰不够纯正，大街上吃喝嫖赌，乱成一团。

但是，随着加尔文的到来，日内瓦发生了彻底的变化，新的国家模式就是在这里出现的。加尔文有很强的法律背景，本来他的兴趣是在法律上面，他在法学方面接受了完善的教育，可能成为律师，但是神呼招他成为牧师。他一方面深入社会，利用神的话语教导人，另一方面，利用他的法律知识，为这个城市起草了很多法律，从而把日内瓦引向一个新的方向。经过二十多年的艰苦努力，日内瓦的组织形式终于成为未来国家的模式。无怪乎一个历史学家曾经这样说：“美国历史起源于加尔文”，<sup>1</sup>美国的政府模式后来又被法国学习，逐渐成为全世界各国政府的主流模式。1911年，中国革命成功，中华民国的政府模式，实际上仿效了美国政府模式，比加尔文在日内瓦建立的政府模式，晚了四百年。而中国草市镇的出现，比欧洲市镇的出现，早五百年，如果马克思主义关于经济基础决定上层建筑的理论成立，那么新的国家体制应当首先在中国出现，为什么我们反而比欧洲晚了五百年？假如不是列强入侵，不是洋务运动带来的中国传统文化根本动摇，也许直到今天我们还生活在真龙天子的管辖下面，摇头晃脑的背什么“子曰诗云”呢！可见马克思主义关于经济基础和上层建筑的论述，只具有相对和局部的意义，而不是放之四海而皆准的真理。

---

1 《加尔文传》

宋江深受儒家文化的熏陶，忠臣孝子是他的价值归属。他和自己手下的弟兄活着就是为了“替天行道”。天，就是上天，梁山好汉们看清楚了封建皇帝道德沦丧和愚昧无知，幻想让天国在地上实现，不断的抗争，该出手时就出手。但是他们的信仰是模糊的，不知道应当行的路在哪里，只有重蹈覆辙，光宗耀祖，封妻荫子。“生当庙食死封侯，男儿生平志已酬。”幻想自己成为别人的偶像。终极真理不是人可以悟出来的。耶稣曾经教训人说：没有传福音的，怎么能听道呢！没有听道，又怎么能行道呢！梁山好汉们固然不把外界的人当成人，随便乱砍乱杀，自己弟兄之间，真的就是亲密无间吗？勾心斗角，争权夺利，和外边的世界一样。从根本上说，宋江深受中国儒家思想的影响，他深深感受到儒家文化局限，但是他找不到出路。这一点决定了他和梁山好汉们的悲剧下场。朱元璋、李自成们都在重复这个悲剧。实际上，在中国这片土地上，早在十一世纪就预备了现代国家的肥沃土壤，但是还要经历八百年的沧海桑田，才盼来了民主自由的种子，在一百年的血雨腥风中慢慢发芽。如果我们今天继续漠视基督教信仰，拒绝耶稣基督的拯救，现代民主政体永远不会脱去梁山草寇的模式，只不过是把“替天行道”这面旗帜改成了“替金钱行道”而已。

## 结论

三国时代，不仅是社会的大动荡时期，也是价值观念的大动荡时期，有的人遁入空门，有的人求仙学道，有的人纵情狂欢，有的人披发佯狂。这的确是令人沮丧的时代，但是从另一个角度来看，又是一个充满机会的时代。有一个知识分子，规劝那个时代的读书人说：

道不虚行，士不徒生，生则干时，为国之桢。

意思是：大道一定要通过人的行为彰显出来，一个真正的读书人不会白白的来到这个世界，既然来了，就要影响这个时代，成为这个

时代的先锋，成为这个国家的栋梁。我认为这句话同样适用于今天的知识分子，我们每个人都是上帝拯救计划中的一个组成部分，缺了任何一个，这个计划就不完美。既然真理已经向我们显明，我们就应当振奋精神，努力向前。

耶稣基督是道成肉身的神，他来到这个世界，一方面让人看见了神；另一方面，他通过自己的行为给我们做了榜样。他可以随时随地呼风唤雨，但是他选择了和我们一样，甘愿被肉体局限，任劳任怨，履行自己一切的责任。我们既然自己称为耶稣的门徒，就应当效法基督。

对一个读书人来说，正确的信仰绝不是他生命中的麻醉剂，相反信仰给他提供了力量的源泉。他可以是著述等身的学者，但是在信仰的旅途上，他乃是一个谦卑的学生，他并不以此为羞耻，乃是以神的同在为最大的喜乐。他可以是一个富可敌国的企业家，但是他知道自己无非是财富的管家，他自己的每一分资产乃至生命，都甘愿摆在耶稣基督的脚前，为他所用。他也可以是一个叱咤风云的政治家，但是他不是为了自己的荣耀，乃是把国民引导到耶稣基督的面前。同样的，他可能终生默默无闻，但是他知道那看顾飞鸟和野草的上帝掌管明天，在陋巷箪瓢的清贫中，依然能够唱出赞美的歌曲。

作者单位：美国高顿康威尔神学院

# 基督教与中国社会政治环境的发展

叶 蓬

从明代以来，基督教对中国政治的影响尚未明显地表现出来，但基督教对中国政治的潜移默化的影响却从未间断。试从三方面加以阐发。

## 一

基督教对中国政治的重要影响之一是促使超越那种以血缘关系为基础的宗法伦理的普世伦理的产生和扩展。

笔者想从儒学与专制主义关系分析儒学的内在矛盾，说明儒学只有在当代社会的普世价值中才能真正实现自身。

在笔者看来，儒学与封建专制主义既有联系又有矛盾。一方面，儒家坚持道德价值高于政治的理念，要求政治实现道德理念或按照道德理念运作；另一方面，儒家又依附于专制君主政权来实现自身的政治主张，把政治理想的实现建立在贤明君主接受自己的那一套政治学说或通过劝说把某个君主培养成“内圣外王”的人格的基础上。从伦理政治理念而言，儒家往往是批判的；从现实的政治操作而言，儒家又往往是愚忠的。儒家的这种自相矛盾与其理论包含的自我矛盾是相联的。儒家的人伦关系虽然强调人伦关系双方义务的对等性，但人伦关系双方的地位并不是对等的。儒家的伦理学说已经先天地包含人伦关系中上下、尊卑、贵贱的不平等设定，虽然这种不平等并不是《白

虎通》所规定的“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，但在君臣、父子、夫妇、兄弟、长幼关系之中，已经在价值上预先设定了君、父、夫、兄、长一方的尊贵。关系双方的道德对等性并不是绝对的、平列的，而是有主次、先后、轻重的。换言之，人伦角色义务的对等并非抽象的平等，而是有主次的平等。在人伦关系中，君、父、夫、兄、长的一方处于主导地位，担负着主要作用。这种特殊地位，在道德关系上决定前者在履行道德义务方面的主动性，在政治关系上同时决定上下尊卑贵贱的等级秩序。在道德义务上的主次之分，既是人伦家族社会中上下、尊卑、贵贱等级关系的道德基础，也是处于次要地位的一方服从社会义务的权威性之所在。对人伦关系的上下、尊卑、贵贱关系的确认以对应性义务的履行为实现方式，二者是宗法家族社会中非常自然的矛盾的统一。因此，儒家对道德的至上性的强调，决不仅仅以停留于对人伦关系双方的义务的对等履行为满足，还要以人伦关系的上下、尊卑、贵贱关系的确认为依归。

这种理论的内在矛盾与现实生活中道德义务和政治义务的具体矛盾造成儒家士大夫的悲剧性历史承载。一方面，从道德意义上说，人伦关系中道德义务的主次关系意味君主、父亲、丈夫一方履行更大的道德义务，故而臣对君、子对父、妇对夫的服从不是对某个个体的服从，而是对道德义务的服从，即对自身相对对方的应履行的道德义务的服从。这是服从道德的权威，而不是服从世俗的权威。另一方面，从政治意义上说，人伦关系中的义务的主次关系意味着对处于主导角色地位的个体的权威的绝对服从，任何对权威的违背就是犯上作乱，就是最大的罪过。人伦关系中的道德意义要求道德关系置于一切社会关系（包括血缘宗族关系、政治关系）之上，在宗族义务、政治义务与道德义务发生矛盾时，宗族义务、政治义务必须让位于道德义务；相反，人伦关系中的政治意义要求政治关系置于一切社会关系（包括道德关系）之上，道德义务从属于政治义务。这种矛盾在人伦角色义务的道德意义和政治意义的相互对峙又相互依存中从来未间断过。在理论

上，儒学要求政治义务服从道德义务；在实践中，政治要求道德义务服从政治义务。儒家学说中的这种内在矛盾，造成了现实生活中儒家士大夫的矛盾。一方面，对儒学而言，伦理道德是有等级的，越是往上等级越高，相应地，人的人格也因其伦理价值的不同而不同，某人的等级的等级决定其人伦关系的等级；然而，另一方面，现实生活中人伦关系中的地位 and 等级却不一定是而且往往不是由伦理价值决定的。政权的确立必然以少部分人对大部分人的统治和压迫为前提。这是伦理理想主义与现实的宗法家族社会的必然冲突。在政治生活中，越是正统的儒家士大夫越不得意，在一种具有历史必然性的悲剧性生存中承载着巨大的苦楚或重负。

因此，儒家的道德理想主义是不可能在中国古代社会或以政治中心主义为基本价值诉求的任何社会形态中实现自身的。只有在突破宗族等差伦理的普世伦理及其支撑的社会制度和社会秩序中，儒学才能真正彻底地实现自身。

在上一个世纪，利益集团以服从于集团专制的伦理对传统的血缘宗族伦理进行了巨大的冲击，虽然打破了以血缘关系为中心的宗族伦理，但并未建立起真正普遍性的伦理。伦理价值作为一种属人的本质性存在的社会关系和社会制度非但没有建立起来，反而被异化为一种工具性的存在。在这个意义上，集团专制伦理是一种异化伦理，事实上对比宗族伦理是一种倒退。尽管宗族伦理在作为普遍性社会关系的基础方面明显存在着历史局限性，但宗族伦理毕竟是一种视伦理价值为人的本质性存在的伦理。在儒家伦理中，“仁者，人也。”<sup>1</sup>“仁为人心，义为人路：。”<sup>2</sup>舍仁义“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有是四体也。”<sup>3</sup>，伦理道德是属人的本质性规

1 《中庸》

2 《孟子·离娄上》

3 《孟子·公孙丑上》

定，或曰人之所以为人的本质规定性。因此，假如没有异化伦理的历史阻隔，宗族伦理在中国社会向普世伦理的转化因其共同的基础将作为一个自然的历史过程呈现出来。可惜的是，集团专制伦理阻隔了普世伦理在当代中国社会的萌芽和发展，使宗族伦理向普世伦理的转换的过程延迟了大半个世纪。换言之，儒家伦理价值在理想形态上的实现也延迟了大半个世纪。

自产生之日起，基督教就不是专属于哪个民族或哪个部族的宗教，而是属于所有人类的宗教，这是基督教不同于犹太教之处。基督教因其属于全人类的属性而使普世伦理成为可能。如果说，在《旧约》中可以看到血缘宗族伦理的存在和作用，那么，在《新约》中，基督教已经将地域性的古老的血缘宗族伦理扩展为平等的、普遍的普世伦理。在儒家伦理中适用于本民族的忠恕之道，即“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”（或“吾不欲人之加诸我也，吾亦无加诸人”），在基督教中已经成为普适于全人类的黄金律。基督教拒绝承认任何世俗政权具有高于上帝的价值，或拒绝承认任何世俗政权是上帝的国，认为人人皆有原罪，人的罪有赖于上帝、有赖于耶稣的救赎，实质上是否认了任何人类社会中的政治权力具有凌驾于民众的价值或任何民族价值凌驾于其他民族价值的可能性。在笔者看来，假如严格按照基督教的原理推理下去，即使是基督教徒也不能宣称自己因自身的基督教身份而具有高于非基督教徒的价值，同样，某一基督教教派也不能宣称自身具有高于其他教派或非基督教派的价值。人类个体或群体的价值仅仅因为自身与上帝的内在关系，而非外在的身份。因为上帝，人类超越了种族或世俗政权在价值上的自大狂或价值独断主义，从而使平等的、普世的伦理价值观念成为可能。普世伦理超越血缘宗族关系的狭窄的、个别的社会关系，使社会伦理成为社会的甚至全球的普遍规范和价值，并突破等级式的社会关系，使建立在个体平等基础上的个人尊严和个人价值成为可能。

普世伦理是现代公民身份的基础。虽然公民是一个政治共同体下

的个体概念，但它是在建立契约性社会关系、特别是确立法治的社会共同体才可能具有的现实。在一个宣称集团利益即是国家利益、国家利益高于任何利益的社会共同体中，不可能有真正的公民，有的只是臣民。臣民服从的伦理是权威伦理。只有公民才可能在拥有普世伦理的基础上对社会关系的建立和维持加以自觉的选择和建设；只有公民才可能因自身的伦理价值或道德品性而拥有不受制于任何政治权力或集团利益的完全自足的为人的价值或尊贵。在基督教，每一个个体因其通过自己的内心与上帝的联系而具有人之所以为人的完全的价值自足性，并体现出个体作为一个人的高贵和价值，这是绝不取决于任何外在因素或世俗权力并高于任何政治价值或集团利益的本质属性。同理，在被发展为普世伦理的儒家伦理中，每一个体也因其内在的超越性而拥有人之所以为人的完全的价值自足性，并体现出个体作为一个人的高贵和价值，伦理价值真正具有高于一切政治权力或集团利益的价值。在此，才可能有公民伦理和公民身份可言，才可能有“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。<sup>1</sup>任何由利益集团决定或赋予价值而具有个体性的所谓的公民，决不是现代意义上的真正公民。

自然，普世伦理只是为公民身份可供一种可能性，即一种价值支持，并不等同于公民伦理。公民伦理的形成是在公民改造社会关系的活动中建立和发展的。在当代中国社会，在由臣民走向公民的历史进程中，基督教普世伦理的内在作用正在日益显现，这是一个不可逆转的历史过程。

## 二

基督教的“盟约”观念为契约性社会关系的形成和发展提供了重要的精神资源。

在19世纪下半叶，在华传教士诧异于儒家文化对维持传统中国的等级制社会关系和社会结构方面的强大作用，认为儒家文化是导致基督教难以被中国社会所接受、或者说中国社会难以为基督教所改造的

1 《孟子·滕文公下》

重要文化因素。比如，在《儒教与道教》中，马克斯·韦伯认为儒教教义的缺陷使中国未能形成以理性化官僚政治为特征的宪政政治。问题是，在清朝倒台之后，尤其是中华人民共和国成立之后，儒家在社会政治生活中并未占居重要地位，但社会政治生活并没有走上宪政的轨道，社会政治生活往往难以看到宪法的影子。这在某种程度上说明，让儒家文化为中国的一切等级制社会负责，不是十分贴切，而且由于缺乏对儒家与中国社会的政治生活的具体考察，容易对儒家文化产生误解或歪曲。事实上，如上所述，儒家文化虽然与政治专制主义有着某种联系，但法家文化与道家文化才是政治专制主义的根本意识形态。与法家文化、道家文化相比，儒家文化的道德理想主义对政治专制主义有着根本性的排斥。

所以，中国的等级制社会结构，并不以儒家文化为转移。无论有无儒家文化，这种社会结构一样存在，而且可能更加强化。这种社会结构有一个特点，就是通过政治权力掌握整个社会资源，从而控制整个社会，甚至所有的社会成员。就此意义而言，可以把中国社会称为一种政治中心主义的社会。在传统中国社会中，宗法制度与国家的政治、法律制度结合在一起，形成一个家国一体的等级秩序结构，一切经济政治资源按照社会成员与皇族这个掌控政治权力的最大家族的血缘关系的亲疏远近来进行分配，家族及个体的地位则取决于与皇族这个“大宗”的关系。这种以人身依附为实质的上下尊卑贵贱的“礼治”秩序与宗族村落的人伦秩序融为一体，形成中国古代社会身份社会的基本结构。费孝通先生在《乡土中国》称之为“差序格局”，即人伦秩序是从自己推出去的和与自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序，就像石头投入水中引起的波纹一样，愈推愈远，也愈推愈薄。在此，一切普遍的标准并不发生作用，一定要问清了，对象是谁，和自己是什么关系后，才能决定拿出什么标准来。中国传统社会的制度总是依人事更迭而变化，稳定的理性化的制度始终建立不起来，就在于这种身份制社会关系内部所包含的根深蒂固的特

殊主义。这种“差序格局”的人伦秩序与以普遍主义为特征的契约制社会关系从根本上是互相排斥的。

计划经济于20世纪中叶摧毁了古代以人伦秩序为格局的身份制社会关系，但却没有建立契约型的社会关系，反而建立起另一种组织更严密，覆盖面更广泛的“身份社会”——以单位为实体的国家权力科层结构。在计划经济年代，决定人的身份的是将整个社会组织为一个庞大的政治中心主义的科层体系结构，人们依自己在由顶端的权力中心逐级控制数量递增的下属层次的自上而下的权力分布网中的位置取得自己的计划身份或角色。在此，政府将财产权纳入政府的行政框架，垄断了所有的社会经济资源。通过单位这种行政细胞，计划体制将整个社会组成一个庞大的科层结构体系。顶端的权力中心通过自上而下的权力分布网，逐级控制数量递增的下属层次，从而把所有的人都编入单位所有制的科层关系结构，并固定其中的城里人与乡下人、干部与群众、国营与私营等等不同的社会身份及其相应的权利和义务。人们处于什么样的单位，在单位中处于什么样的位置，决定着个体的社会地位。在这种国家权力科层结构中，人不再依附于家族了，而是依附于国家政治权力，因为政治权力掌控了几乎一切社会资源。在政治中心主义的社会中，谈不上任何现代的政治文明。

中国社会发展以建立契约性社会关系为根本。亨利·梅因(Henry Maine)在发表于1861年的《古代法》中所提出的“从身份到契约”社会进步公式，具体地说就是：现代社会与古代社会的不同，“乃在于契约在社会中所占的范围的大小。……旧的法律是在人出生时，就不可改变地确定了一个人的社会地位，现代法律则允许他用协议的方法来为其自己创设社会地位。”<sup>1</sup>对此，恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中指出：“英国的法学家亨利·梅因说，同以前的各个时代相比，我们的全部进步就在于from statue to contract（从身份到契约），从过去留传下来的状态进到自由契约所规定的状态，他自以为他的这

1 梅因《古代法》第172页，商务印书馆1959年中译本。

种说法是一个伟大的发现，其实，这一点，就它的正确而言，在《共产党宣言》中早已说过了。”<sup>1</sup>在恩格斯那里，在真正的马克思主义学说之中，契约社会较之身份社会是一种社会进步，这是不言而喻的事情。在“身份社会”中，人们社会地位是预先给定的，并由这种社会地位规定相应的权利和义务；在“契约社会”中，个人可以通过签约的方式承担某种义务和享受某种权利而为自己创造或设置社会地位。换言之，前者承担义务和享受权利的方式取决于所给定的身份地位，后者则依自己自主地、独立地选择承担的义务和享受的权利而主动地创造自己的社会地位。现代社会关系结构的转型意味着从人身依附的身份制社会关系向个体独立、自由和自决的契约社会关系转变。中国社会的改造不能脱离契约性社会关系的建立去企求民主政治的达成。

市场经济最本质的制度特征是经济关系的契约化。通过契约来建立经济关系和资源配置，是市场经济的本质特征之一。契约是经济主体试图通过交换实现双方利益的重要中介，是维系市场交换活动的基本力量和基本手段。建立市场经济必然意味着社会经济关系的契约化，意味着在经济交换过程中主体与主体之间的契约关系普遍化并取得支配性的地位。契约关系的普遍化，不仅仅是契约条例、规则及其相应的商业法律或经济法的建立，从根本上来说更是一个与之相应的普世的公民伦理的建设过程。普世的公民伦理是契约型社会关系的建立的根本前提。中国社会要建立有效的市场经济，必须确立普世的公民伦理。只有当公民的价值和尊严取决于自身的价值理念而非取决于自己在某种集团所处的身份之时，普遍的契约型社会关系才有可能。当前，中国社会的契约型经济伦理关系虽然有所萌芽，但人身依附的科层结构关系仍然在根本上控制着整个中国社会。假如契约型经济伦理关系迟迟建立不起来，强大的科层结构将突破一切伦理机制的约束，更加肆无忌惮地掠夺和盘剥中国广大民众，使中国社会成为最邪恶的国家资本主义横行肆虐的恐怖社会。

<sup>1</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第25—76页。

在盟约的观念中，上帝与人类立约，人类依此缔结的盟约行事。相应地，人类在社会生活中，彼此的关系的维持和维持彼此关系的活动也必须依据彼此缔结的契约行事，没有任何个人或集团可以单方立法，向处于契约关系的另一方宣布自己的意志，甚至只要求另一方信守立法而自己却不遵守出于自身的立法。因为在契约面前，契约关系中的双方是平等的。比如，在法律面前，富有的比尔·盖茨与勉强维持生存的每一个公民是平等的，强大的执政政党与任何一个公民是平等的。因此，决不能忽视基督教的盟约观念，它是当代政治文明借以生长起来的根本性的价值理念。

### 三

基督教对社会公共领域的参与和建设，为缩小社会为政治集团控制和左右的空间、扩大社会的自我管理和自我调整能力，为提高公民的力量做出了重要的贡献。

在历史上，宗教要求自身独立于王权之外的思想并不仅仅局限于基督教，比如晋代佛教思想家慧远（334—416）的《沙门不敬王者论》，就指出家修行的沙门不同于在家修行的居士，他们不以世法为准则，“是故凡在出家，皆遯世以求其志，变俗以达其道。变俗，则服章不得与世典同礼；遯世，则宜高尚其迹。”因此，以体道而与天地为一的沙门“抗礼万乘，高尚其事，不爵王侯”。这实际上是指出真理的追求者具有不服从世俗的政治权力的权利，是古代非常珍贵的思想。遗憾的是，在现实生活中，力求成为王权的主导意识形态，却是许多佛教徒汲汲以求的事情，历朝历代均不乏乐此不疲者。从根本上说，这正是没有正视王权的作为一种缺陷性存在的社会事实而必然导致的结果。与之不同，基督教依据自身的原理既意识到世俗社会中个体的缺陷性，也一样清楚地意识到世俗王权的缺陷性，从而一直要求自身独立于王权：“我的国不在这里”，以自身的存在作为社会自

我发展的一个重要力量，从而在事实上起到了抵抗政治权力全面控制社会的作用。对于基督教而言，并非基督教徒或基督教因为世俗政治权力而获得合理性，相反，世俗的政治权力仅仅因为分有或享有真理才具有存在的合理性。因此，基督教会、基督教徒不以世俗政治权力中的位置为最高价值，而以上帝的真理为最高价值。应该说，早期基督教徒广泛地遭受迫害，与他们坚持自身的独立性、不屈从于政治权力不无关系。在某种意义上可以说，后世基督教的独立性成为一种事实，是在基督耶稣的血、数不胜数的早期基督教徒的血作为一个历史性铺垫的基础上建立起来的。

从历史上看，基督教在中国致力于教育事业、医疗卫生、文化事业等社会公共领域，为中国社会的健康发展起到良好的作用。例如，李向平在研究上海基督教的一篇论文中指出：“基督教的文化教育活动，不仅仅是在传布基督教，同时也在撬动晚清帝国国家生活与文化、宗教高度合一的顽石。因为，基督教与近代上海的城市文明发展，在西学东渐的层面上以及市民社会的建构方面，携手出离了异常僵硬的政教框架。这是基督教在上海积极切入社会生活、走向社会化发展的第一步。”<sup>1</sup>不仅如此，基督教教会自身作为独立于政权的社会实体的存在，就是社会抗拒政治权力对社会的全面控制的一个明证。对此，李向平指出：“在此方面，基督教的教会组织是它得以发展的制度支撑。作为中国文化传统，宗教组织基本上不是社会生活的主要依托，社会文明的主要特征因此也无法体现在宗教及其传统方面。佛教、道教虽有教团组织，但均处在专制王权的统辖中无法自立。上海基督教是伴随近代上海商业、社会的发达而获得的发展空间，本来就类似于打进晚清社会结构里的一根楔子。所以，基督教比较严整的教会组织，也是当时上海社会中一股自立色彩比较浓重的社会力量。虽然它出自各国差会，但是，它嵌在近代上海的社会结构里，却近似于

<sup>1</sup> 李向平：《“本色化”与社会化——近代上海“海派基督教”社会化历程》，《上海师范大学学报》2004年第3期。

公共性质的社会组织，具备自立的组织机构，不依官吏，不怕官府，自由集会，活动自如。这一特点，应为上海基督教近代发展的最大基础，不可忽略。”<sup>1</sup>晚清时代的上海作为一个商业化、市民化的城市逐步形成以自治、法治、安全、自由为基本原则的市民社会，与基督教在上海进行的社会事业的建设有着重要的关联。

在当代社会，基督教对中国公民强大的个体品性或公民伦理的养成具有重要的价值。笔者试从以下几方面提出自己的思考：

第一，基督教强调教民对于世俗权力的独立性，因为在以往的专制政体中，掌握政治权力的利益集团总是把自己与普遍利益意义的国家等同起来，借以宣称自身政权的合法性。事实上，特定的政治权力机构，作为某种政治社会的代表，无权要求得到政治社会本身所特有的忠诚和服从。在当代社会，社会的发展和进步不取决于某个先进阶层或政治统治实体的道德及利益优势，而仅仅或主要地依赖于所有公民的道德优势。在法律的意义，公共权力机构与公民个体的关系是平等的，这是现代社会中公民与公民、公民与权力机构的权利和义务关系的实质。这种平等既是道德意义上的平等，也是法律构架或法治机制内基础上的平等。基督教要求确保每一个公民的政治权利，确保每一个公民为人的独立性、尊严和价值，以促成公民个性的自由发展。

第二，基督教既强调教民对于世俗权力的独立性，也强调教民作为公民对社会的责任。当代社会就是通过所有公民在公共事务中发挥独立的思考、反思和批判精神的重要作用，为自身提供处心积虑的思考，使民主制度成为持续自我完善的体系。基督教要求教民对社会履行责任的一个重要方面，就是出于真理在公共事务中公开地发表自己独立的思考、反思和价值批判。

第三，基督教不仅支持教民承担一般的公民义务，而且支持高尚的公民超道德义务，如公民不服从。对于基督教而言，政治权力机构

1 李向平：《“本色化”与社会化——近代上海“海派基督教”社会化历程》，《上海师范大学学报》2004年第3期。

的自我完善决不仅仅是从政者自身的事情，而且是每一个公民必须参与的一种双向的互动。通过公民不服从的方式，公民表达国家利益的意志和愿望。在公民不服从中，公民表达的主要还不是个人的意志和愿望，而主要是国家利益的意志和愿望。在表达国家利益或意志方面公民个体的价值与政治权力实体的价值是等同的。在公民不服从中，公民通过对个别不公正的法律或政治决策的反对来维护政治法律整体的公正，这实际上是在上帝的真理至高无上的理念下挺身而出抗拒现有法律体系以维护社会的普遍利益。

我们从北京大学毕业生的林昭的例子可以看出基督教对中国人政治意识的影响。林昭属于中华人民共和国成立后带着无比高涨的热情建设新中国的优秀知识分子，而且对毛泽东有着出自内心的崇敬。但是，她后来被打成右派，并被送入监牢，于1968年在上海提篮桥监狱被残酷杀害。是什么使林昭对毛泽东从狂热的个人崇拜到先知先觉？这要归功于她在年幼时所受基督教信仰的培育，即：在这个世界，任何人都都是有缺陷的，没有人是上帝，没有任何个体或组织有权宣称自身具有凌驾于他人的权利。在绝大多数人盲目顺从政治权力或沉默不语的社会环境中，林昭没有因为生命受到威胁而放弃她自由的政治理念表达的权利，她以生命为代价捍卫了她的自由的公民权利，捍卫了她的人性和尊严。

在日益全球化的当代社会，中国也在日益加入世界的共同生活。全球化需促进世界公民的产生，也促进各个国家的公民身份的形成和发展。有理由相信，基督教对中国社会的政治生活产生重要影响的时代将越来越彰显出来。

作者单位：广州社会科学院

# 当代 中国基督教会

# 从美灵基督教会 看当前中国小区教会的本土化问题

史风华

近年来，在中国大城市中，基督徒的人数远没有农村地区那样多。而在我的周围，所能接触到的基督徒或者研究基督教的学者，都呈现出很高的素质，这使得我一直把基督教作为一种“文化现象”来对待，虽然我本人也为研究生开设了“基督教与美学”这样的课程，但多是从思想史的角度来看待基督教。加之，在我的周围，也有一个学者群体，他们并非信徒，却承认基督教的价值，相信这种价值将在现代中国多元文化的形成发展中起一种正面的补益作用，因而以同情的态度进行基督教历史、神学方面的研究和译介工作。这个学术群体，与教会信众之间，也没有很密切的联系，一般信徒对于这种“基督教文化”也知之不多，甚少关怀。此种“两极分化”，也是我国基督教的一个特色。

对于农村地区的基督教，已有学术界作过一些调查研究。相关的论文与书籍也很多，然而在我所居住的广州市，一般基督教徒的信仰与生活情形究竟如何？他们的社会职业和素质如何？他们与教会的联系如何？是如何受洗入教的？他们的信仰内容有什么特点？他们关怀的是哪些问题？作为基督教徒，他们是怎样看待中国社会问题的？这是我一直以来都在思考的问题，只是一直找不到切入这些问题的契机和角度。直到2004年，我请了一位钟点工杨姐做家务，介绍的同事说，她是一位基督徒，很值得信任。果然，在相处的过程中，干活的

勤勉自不必说，最难得的是杨姐的虔诚、感恩及对主的畏惧表现在每一个细节上——包括她每个星期天都要去教堂礼拜。我怀着种种疑问与好奇，跟她去了华景美灵教会，也访问了多位教徒，进行了开放性交谈。有许多时候，我被信徒的经历以及他们信仰的坚定，得救的喜悦和对永生的盼望所感动，他们由于信仰而在生活中表现出宽恕、和解与爱，亦在我内心深处引起强烈共鸣。在得知我有幸能参加今年的“基督教与中国”的国际学术研讨会的信息后，我第一时间想起了杨姐及广州市华景美灵教会，希望能通过美灵来管窥中国小区教会的本土化问题。特别要说明的是，这只是一个粗浅的观察与分析，不能确定结论的普遍有效性。

## 一、美灵教会的基本情况

美灵基督教会是中国南方某城市的一个小区教会，在大陆基本上属于半公开的性质，随着它的影响力越来越大，人数越来越多，他们也曾申请建立教堂，未获官方批准。它是一间以家庭聚会形式为主的基督教会。教会座落在美丽的小区，因其所在地区旧称“美灵岗”，故以地命名“美灵教会”。

美灵教会在2000年前只是一个家庭小组。在一个小区宿舍郑弟兄家。这个小组刚开始时只有几位弟兄姊妹参加。时间长了，参加的弟兄姊妹越来越多。最多时有20多人。因为室内空间小，容纳不了更多的人，所以在2000年初的时候，便决定凭信心搬出家庭，租用一套房子用作聚会。美灵教会从2000年至今，已接近八年了。在这八年的时间里，美灵教会可以说在风雨中不断成长。参加教会的人数由2000年开始时的30人左右，到今天增长为五间教会，人数超过600人。美灵教会是一间特别蒙上帝爱护、牧养的教会。在这八年的时间里，上帝透过美灵教会祝福了很多的家庭，拯救了很多失丧的灵魂。仅是在这个小区，由起初加入教会的两个家庭，到今天已有超过30多个家庭委身

教会。美灵教会倡导正统纯正的基督教教义，经过多年的发展，现以拥有较稳定的聚会地点，比较完善的设施和健全的事工团队，包括诗歌敬拜、祷读、祷告会、主日学、主日崇拜、圣餐洗礼、布道会和各种周间小组聚会。教会现有聚会地点面积150平米，可容纳80-100人同时进行主日崇拜，现有全职同工三人，其它同工和义工数十人。

我在文章开头提到的杨姐就是这其中的一个典型个案。她在2001年来这个南方城市打工，在一所大学的生物系帮忙种试验用的植物，周一到周五都要上班，工资很低，她就利用中午和晚上的时间做了几份钟点工，生活还是比较艰辛，日子过得也很边缘。一个偶然的机，她的另一个在打工的老乡带她去了美灵教会，她19岁就信了主，信奉的时间也有二十多年了，在河南南阳老家时就受了洗，参加这个家庭教会后，在教会里感到了前所未有的温暖及归属感，以及人之间的尊重，现在，只有小学文化程度的她可以熟练地查经，读经，文化程度也得到了很大的提高。他的先生也在打工，有一段时间在这个城市开摩的（就是摩托车搭客，当然这是非法的），性情很暴躁，她不断地为丈夫祈祷，丈夫在农村时也信了教，有时也去教会，性情也逐渐变得缓和。再后来，她的儿子以及后来的媳妇也来到她所在的城市打工，并相继信了教，现在他们一家都是基督教徒。她告诉我，儿媳妇第一次怀孕时不幸流产，她就祈求上帝给他一个孙子，后来果然就得到了一个孙子。那天我和她一起去教会，她很想就此事做个见证，因为那天人太多，就没有上去说，不过，看得出她满心的喜悦及虔诚。

在美灵教会，像她这样的人有十几家，几乎都全家成为基督教徒，他们在这里找到了家的感觉，生活也有了目标，心灵也有了归属。

当然，教会中也有一些文化程度比较高的信徒，比如，有一次在礼拜后，我和杨姐，还有一位大学教师进行绕小区的行走祷告，他去了很多教会，很有思想，祈祷完毕后他接受了我的访谈，他口才很好，下面是我访谈后记录的原话：

“我们这些人是受无论神教育长大的，在这种世界观里接受一

个上帝，得有一个过程。最初我只是想了解基督教文化和思想，有点好奇的意味，那是84年，后来我自称是基督教的朋友，已基本接受基督教信仰，只因为当时还想在政治中发展，想做点事情。89年我受洗，也曾有过两、三次完全放弃，不来教堂。我认为我们教徒应该聚集起来，取得合法的名义从事工作，教会应该做到真实意义上的三自，我不怕，我已经把自己献给神了，不存在怕，我不是危险人物，我是爱国、守法的公民，而且绝对是一个好公民。我们应该维护教会权利，要有敢于出头的，当然是合理合法的方式进行。从建立我们自己的力量开始，通过形成一个团契，逐渐影响一群信徒，最终影响社会。我们都是追求基督教救恩的，但上层人士的分歧是一个问题，应该看你的采取的形式，信仰的方式，新形式是否更接近神。我想现在做一些事务性服务，想做传教工作，很多的精力用在这上面。目前最紧迫最严重的是收回教会主权，交给当地自己信徒，不受其它教会及政府干预。当然，宗教法角度干预例外。其次，教牧工作要确立明确的纲领，有一个统一的口径。由于几十年的压制，神学研究很不健康，一些牧师的教育都是三十年代水平，应该改进适应现代社会：还有从国外传进来的观念没有系统，我们应该有自己的神学，当然应该本土化；再有教牧人员数量太少，且素质必须提高，这不能满足信徒需求；聚会场所严重不足，教产应该收回，我希望我能得到教会授权与宗教局对话交涉，抵制对教会利益的出卖，扩建现有教堂，尽可能建新教堂，保证教徒就近方便地礼拜，也使持各种观点的有周旋的余地，都挤在一起难免会有些小问题，教牧人员与教徒，教徒之间交流也应尽可能多。我知道近年从事基督教研究，译介的学者很多，有不少成果，我比较关心这方面情况，读过其中有些书。学术上研究是有好处的，应该有更好的学术气氛探索真理，应广泛地为研究机构大力宣传。不过还是应先谈信仰，关于外国人传教问题，我担心有有一种危险，如果外国差会插手中国教会，三自垮台，他们形成自己的势力，我是不赞成的。就目前来看，外国人传教在起好作用，

但应该支持中国人为自己的教会，用自己的方式去事奉上帝。如果用大老板的方式对他们和对我们，只能使其信仰变坏。只要外国差会不是想搞自己的宗教势力就好，他们的信仰水平未必比中国信徒高，环境不一样，他们应该尊重中国信徒，不以干预的形式出现。他们可以提供物质上的帮助来协助我们，比如我们不能办电台，香港福音电台就解决很大问题。基督教在中国发展到这一步，不能再变成洋教。我希望中国未来以基督教文化为主体文化，把基督教文化作为新文化的基础。中国传统文化已经不能适应现代社会需要。这并非我个人不欣赏中国传统文化，站在民族立场，把外国的将来就当成们自己的文化我也难以接受，中国新文化应该摆脱不平等的含义。我赞成中国文化发展应是多元文化，基督教文化是其中重要部分。我对基督教前景极为乐观，相信会对中国社会产生极大影响。做为信徒，我希望中国福音化。《圣经》应该重新翻译，原有的许多语言已经死了，应该用现代汉语。从基督教立场，要达到使人一看就懂，同时承上启下，信徒习惯的语言还要使用，这件事对文化无疑有促进作用，但目前很难做到。我对教徒还是比较满意的，尤其是青年信徒，许多都是全身心的奉献，他们代表新的健康力量。但，也存在一些问题比如权利被侵犯了，却不使用法律手段保护自己，说一切交托神；还有属灵倾向，热衷医病赶鬼；对于气功热也未有及时正确的解释。另外应加强宣传，简化入教手续。家庭教会一般隶属于教会，以家庭聚会为基本形式，偏向属灵的多，俱乐部形式多，老年人多。对于社会上的不义之事，我劝人不做，宗教是让人内心自觉放弃恶，而法律是在外部限制人作恶，有很大区别，当然通过法制，可以建立更合理的法律，但宣传教恩，却能从根本上抑制恶。”

教会中，还有一些研究生，大学生，他们都有很好的知识背景，有的是慕道友，有些则成为虔诚的教徒，而且我发现，这些学生都有很好的个人素养，当然还有很多老人，他们就更是虔诚，甚至有的有点狂热，这些我会在教会的组织结构部分详述。

## 二、美灵（华景）教会的管理架构/事工设置/职责分工

美灵教会有着严格的组织管理和具体的分工，列表如下：

以下各项事工设置为清晨堂、上午堂、下午堂三个堂会之共享资源。各堂会同时设置相对独立运作的事工团队。逐渐形成各堂会相对独立的牧养方式。

### （一）、教牧同工团队

#### 1. 教牧同工团队的职责、成员

1) .教牧同工团队职责：负责教会的牧养、治理工作。藉由每月一次（每月最后一个周五晚）的同工会交通彼此灵性状况，领受与服事情况；同心合一，恒切祷告，靠圣灵的带领决策教会的方向及各项事工，尽心、尽意、尽性、尽力牧养和照管群羊（彼前5：2）。

2) .教牧同工团队负责：某某弟兄（全职同工）

3) .教牧同工团队成员：某某弟兄，某某姊妹，某某姊妹（全职同工），某某弟兄，某某弟兄，某某姊妹（全职同工）。（共七人）

#### 2. 教牧同工分工

1) .某某弟兄：传递神给美灵（华景）教会的异象、启示和带领，把握、引导教会的属灵方向，尽牧养、照管、守望之责。

分工负责：教牧事工（组长：某某弟兄），宣教事工（组长：），

小组事工（组长：），团契事工（组长：），

培训事工（组长：），大学生事工（）

2) .某某弟兄：

分工负责：财务事工（组长：某某弟兄）

圣礼事工

3) .某某姊妹：

分工负责：成人主日学（100：101：201：301）

4) .某某姊妹：协助各事工组长开展工作。

分工负责：祷告；办公室（总务：某某姊妹；干事：某某姊妹）；  
图书事工（组长：某某姊妹；组员：            ）。

5). 某某弟兄：主要协助牧养下午堂。

6). 某某弟兄：主要协助牧养下午堂。

分工负责：审计事工（组长：某某弟兄；同工：某某姊妹，某某姊妹）

7). 某某姊妹：主要协助某某弟兄尽牧养之责。

分工负责：关怀事工（清晨堂、上午堂和下午堂）；教会幼儿园；诗班（联合）事工（清、上、下三堂）；婚姻事工（恋爱辅导、婚前辅导和婚后辅导）；儿童主日学；青少年事工。

## （二）、理事会

1. 理事会职责：理事会对教会的牧养和治理提供参考意见。每季度一次交通、祷告大会，检讨、省察、展望各堂会的运作状况。具体会议时间将根据教会现状灵活安排，也可在团契中进行。

2. 理事会成员：由各事工（团契）组长组成。

## （三）、社区各堂会独立事工，负责同工，主要分工

清晨堂诗班事工：

组长：某某姊妹；（职责）：关怀诗班成员，安排主日带诗，组织诗班团契，安排诗班学习等。

组员：某某姊妹，某某姊妹，某某姊妹，某某弟兄，某某姊妹，某某姊妹，某某姊妹，某某姊妹，某某姊妹，某某弟兄，某某弟兄

清晨堂招待事工：

组长：某某姊妹；（职责）：关怀招待组成员，安排主日招待，组织招待组学习和团契等。

组员：5人，

清晨堂慕道事工：

组长：某某姊妹；（职责）：关怀慕道组成员，安排主日慕道服

事，组织成员学习和团契等。

组员：某某弟兄，某某弟兄，某某姊妹

**清晨堂祷读事工：**组长：某某弟兄；（职责）：关怀祷读组成员，安排主日祷读服事，组织成员学习和团契等。

组员：5人

**清晨堂小组事工：**

组长：（职责）：关怀小组组长、副组长，推动和拓展小组事工，培养小组长，组织小组团契和学习等。

组员：某某姊妹，某某弟兄

**清晨堂关怀事工：**

组长：某某姊妹；（职责）：安排、组织关怀探访清晨堂众弟兄姊妹。

组员：某某姊妹，某某弟兄

**清晨堂团契事工：**组长：职责：策划、组织清晨堂众弟兄姊妹团契活动。

组员：某某弟兄

**清晨堂文印事工：**

组长：某某弟兄；（职责）：关怀小组成员，安排每周的文字印刷，组织小组团契与学习等。

组员：4人

**诗班事工：**

组长：某某夫妇；（职责）：关怀诗班成员，安排主日带诗，组织诗班团契，安排诗班学习。

组员：12人

**祷读事工：**

组长：某某夫妇；（职责）：关怀祷读组成员，安排主日祷读服事，组织成员学习和团契等。

组员：6人

**招待事工：**

**组长：**陈某某夫妇；**（职责）：**关怀招待组成员，安排主日招待服事，组织成员学习与团契等。

**组员：**16人

**儿童事工：**

**组长：**周某某姊妹；**（职责）：**关怀小组成员，安排主日儿童服事，组织成员学习与团契等。

**组员：**5人。

**慕道事工：****组长：**黄某某夫妇；**（职责）：**关怀小组成员，安排主日慕道陪谈服事，组织成员学习与团契等。

**组员：**6人

**关怀事工：**

**组长：**（职责）：关怀上午堂众弟兄姊妹（用各种不同的方式）。

**成员：**

**小组事工：**

**组长：**（职责）：关怀小组组长、副组长，推动和拓展小组事工，培养小组长，组织小组团契和学习等。

**成员：**

**团契事工：**

**组长：**穆某某夫妇；**（职责）：**策划、组织上午堂众弟兄姊妹团契活动。

**成员：**14人

**诗班事工：**

**组长：**宋某某弟兄；**（职责）：**关怀诗班成员，安排主日带诗，组织诗班团契，安排诗班学习。

**副组长：**3人。**（职责）：**协助组长服事

**组员：**7人

**祷读事工：**

**组长：**陈某某姊妹；**（职责）：**关怀祷读组成员，安排主日祷读服

事，组织成员学习和团契等。

副组长：聂某某姊妹。（职责）：协助组长服事

组员：8人。

招待事工：

组长：刘某某姊妹；（职责）：关怀招待组成员，安排主日招待服事，组织成员学习与团契等。

副组长：何某某姊妹。（职责）：协助组长服事）

组员：8人。

慕道事工：

组长；（职责）：关怀小组成员，安排主日慕道陪谈服事，组织成员学习与团契等。

副组长：

组员：4人

关怀事工：

组长：郑某姊妹；（职责）：关怀下午堂众弟兄姊妹（用各种不同的方式）。

成员：2人

小组事工：

组长：张某某弟兄；（职责）：关怀小组组长、副组长，推动和拓展小组事工，培养小组长，组织小组团契和学习等。

成员：3人。

团契事工：

组长：胡某某弟兄；（职责）：策划、组织下午堂众弟兄姊妹团契活动。

成员：3人

具体的礼拜时间也比较固定，以下为时间表：

周一

07:00---08:00 晨祷聚会

周二

07:00---08:00 晨祷聚会

10: 00---12: 00 教牧同工祷告会

14: 00---17: 00 探访 关怀

20: 00---22: 00 青年小组查经

### 周三

07: 00---08: 00 晨祷聚会

09: 30---12: 00 清晨堂诗班练诗

20: 00---22: 00 下午堂诗班练诗

### 周四

07: 00---08: 00 晨祷聚会

探访 关怀

### 周五

07: 00---08: 00 晨祷聚会

09: 00---12: 00 文字等事工服事

14: 00---16: 00 清晨堂小组查经

周五晚6: 00---周六晚10: 00 每周28小时经历神祷告会

隔月第二个周六 团契日

每月第三个周六 14--18点 代祷者加油站

每月第四个周六 14--18点 小组事工培训

周间小组聚会: 各家庭

## 三、关于教会活动与基督教在中国的本土化问题的思考

什么是本土化? 中国近现代较为著名的基督教学者们对它所下的定义不尽相同。应元道先生曾对20世纪20年代开展的中国基督教本色运动的讨论加以概括, 认为所谓本色的基督教会应有以下几个特点:

“一是中华国民的教会; 二是根据中国基督教徒自己的经验而设立的; 三是富有中国文化的质素的; 四是要把基督教与中国文化合而为

一的；五是能适合中华民族的精神和心理的；六是能使中国基督徒的宗教生活和经验合乎中国风土的。”

对于“本土化”这个名词的理解，教会人士从一开始就有不同的阐释，但大家都承认一个不争的事实：一种外来宗教要在某地生根，必须与当地的社会与文化相适应，否则必然被淘汰；对中国基督教来说，“本土化”就是跟随时代，调整自己，以适应中国的社会与文化的客观现实。事实上，基督教从传入中国的一开始就存在着与自身生存发展的“本土化”问题，这个问题也始终贯穿在中国基督教历史的进程中。

华景美灵教会在宣教的过程中，处处体现出与当地区域文化的结合。比如他们延袭了邱清泰、余竹君夫妇所创办的夫妻营，志在通过培训，让夫妻懂得良好的相处之道，使许多濒临崩溃的家庭走向和睦，他们也强调邱博士的观点“世界上没有一件事情的成功，可以弥补婚姻的失败。”在夫妻营里，夫妻们批评与自我批评，曹牧师更是教给丈夫们一些有用的夫妻相处小窍门，比如在介绍自己的妻子时，他总是说“世界上最漂亮的女人……”，并且告诉丈夫们坚持给妻子剪指甲定能使妻子更温柔，如果夫妻有了矛盾，一定要记住：“你的错是你的错，她生气更是你的错。”用轻松活泼又实用的方式教会夫妻互相忍让、恩爱。每有新面孔出现，宣讲的牧师都会带领大家唱“欢迎歌”，令大家喜悦，才开始讲道。他们更是教育慕道友和信徒在上楼时，不要大声说话，不要吵到邻居，在中国的新年，他们还会在教会的门口贴上对联，今年的对联是“歌声笑声读经声声声入耳，家事国事教会事事事关心。”横批是“淌结灵果”，让人倍感亲切友好。他们还会定期举办一些活动：比如郊游、参观、听讲座。牧师们都可以叫出每一个人的名字，一家有事，大家都会共同来祷告为他祈祷。

在2007年的4月8日，我还参加了一次行走祷告，我们环绕所在小区的某一个区域，轮流祷告，过程中深感他们为小区和谐及信徒的心灵修养所做的贡献，这次的主题是“为灵魂得救祷告”，祷告词如下：

“奉主的名，对还在黑暗中的华景小区的居民灵魂，宣告神的话：除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。求告主名的，就必得救。”

“愿主耶稣的名被华景小区的灵魂听到，因为主说‘未曾闻知他信息的，将要看见，未曾听过的，将要明白’——罗15: 21，求主兴起他的仆人。”

“奉主的名，吩咐华景小区一切不信的灵，抵挡的灵，一切邪恶的势力都离开华景小区，并且要拆毁在华景小区的一切的营垒，奉主的名宣告神的同在要临到华景小区。”

“求主兴起，光照我们自己，给我们信心、勇气为华景小区的灵魂祷告，传福音。”

.....

美灵教会改变了很多，尽管在传福音的过程中有很多中国化的东西，有一些方式非常非常地通俗，而且有的教徒一方面去教会，一方面还会找人算卦，但这个教会还是教化了很多，为社会与家庭的和谐做出了积极的贡献。

当然，从学术的层面来看，一些教徒的信仰尚不够纯粹，比如杨姐就有一段时间没有去教会，因为她也有一些家事很不能如意，就想，自己一直虔诚地信奉主，为什么自己还要受这样的惩罚？尽管最后她还是又回到了教会，但这种思想斗争非常典型，很多时候，大家不是出于信仰与心灵的需要，而是出于实际生活的需要才信仰基督。后来我考虑，可不可以把这个问题归结到西方思想家所说的“宗教”与“宗教性”的差别？

德国古典社会学思想家西美尔指出，自启蒙运动以来宗教的世俗化以及二次世界大战的震撼所造成的现代人的普遍心态是：他们“既不会忠心耿耿的信奉某种现成的宗教，也不会故作‘清醒’地声称宗教只是人类的黄粱美梦，渐渐地，人类便会从中苏醒过来。然而，就是面对这样一种事实，现代人却陷入了极度的不安”，这种不安的原

是因为宗教乃人的灵魂的“一种存在”、“天赋的一部分”，现代人虽然对传统宗教产生质疑和排斥，但是其内心深处和灵魂又仍然需要宗教信仰。

要解决这一现代性信仰的危机，可行之道便是改变人的内在心态，即不把宗教当作一种外在的客体和束缚，而是看作一种内在行为。据此，西美尔进行了“宗教”和“宗教性”的区分。“宗教”是指一些教堂、寺庙式的建制和教义；“宗教性”则是一种生存质量、一种在世关系和感情所向。宗教的客观形态（如建制宗教形态）在现代社会中会遇到消亡的命运，而“宗教价值却依然完好无损的保存在灵魂中”。西美尔肯定了“宗教性”。

天性具有“宗教性”的人根本无需僵硬的宗教教义和机构；宗教对于他们是生命的内在形式规定，而不是每个周末上教堂、从牧师那里接受教条一类的外在形式规定。真正的艺术家和艺术品是有“宗教性”的，因为宗教和艺术都属于人类灵魂的内在活动。西美尔在此也区分了个体和大众：宗教人只会是个体，而大众永远只会追逐现有的宗教教义和机构。现代性的宗教问题关键在于宗教的转向：从“宗教”转向“宗教性”，从大众转向个体。其理由在于：虽然灵魂的得救需要靠宗教的形式（教义和机构），但这种得救最终是个人的事。

“拯救灵魂必须自己针对自己……如何赢得灵魂拯救，世上不存在万能的处方，各人都应各自走自己的道路。”每个人都让自己独特的观念从外在束缚中摆脱出来，在此过程中，个人的宗教体验就能保持独特性和差异性。结果便是“宗教重新回到特殊的、直接的生命之中，而不是飘逸于来自自身的、超验的世界”，宗教不是教理和机构的总和，而是作为个体的“人的如此在”（*Sosein des Menschen*）状态。

从这点来看，类似美灵教会的传教活动，虽然在理念上既有宗教的，也有宗教性的，但从受众来看，却更多的是宗教的，这大概也是在本土化过程中一个必然的现象。

当然，发展的过程中还有很多现实的问题，比如与政府的沟通，

以取得更多的理解和支持，这一点，还是以曹牧师的信作为说明吧：

邮件主题: Re: Re: 美灵教会简史  
发件日期: Tue, 5 Jun 2007 09:45:10 +0800

“亲爱的史老师: 平安!

谢谢你对美灵教会的关心。从这份关心和敬意里面, 我看到了你对耶和华神的敬畏。我祷告, 求主耶稣带领你通过学习可以真认识他, 以至你同样拥有主耶稣丰盛的生命, 愿你得着主耶稣基督。

同时, 也请你为我们教会祷告。政府对我们有很多的不理解, 通过各种管道给我们压力。事实上, 我们没有也不会给政府、社会带来不安, 反而盼望尽心竭力为打造和谐社会做一份贡献。教会一直都在做政府一直想做的事。”……

特别感谢: 杨姐协助访谈, 曹牧师提供有关的资料。

作者单位: 华南师范大学

# 大道自然： 浅谈基督教在中国的发展

凡人居

根据中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会统计(几年前),1949年左右中国的基督徒人数大约为70万,2000年以后基督教信教人数大约为1600万,1600万这个统计数字不包括那些没有加入中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会的教堂及家庭聚会点。因此实际的基督徒数量要远大于这个数字。这里有一个值得特别留意的事实,从新中国建立到文革结束的二十多年,由于社会动荡,政府或是教会几乎无法统计详细的信徒人数。我本人从开始皈依上帝、加入教会至今近二十年,我所知道的参加教会崇拜、教龄在35年以上的信徒不足十分之一。也就是说,1000万左右的信徒仅仅是近二、三十年(1981年中国政府允许教会重新开展宗教活动)发展起来的(这种增长速度甚至可以用惊骇来形容,在现代基督教发展史上实属罕见)。有一位老牧师形容当时的情形:教会的门一开,信徒就把教会坐满了。最新的调查差结果印证了我的这种猜测,中国社科院新近发布的《宗教蓝皮书》中估算,中国现有基督徒2305万人,约占全国人口总数的1.8%。其中,1993年以来信教的基督徒占信徒总数的73.4%。

中国基督教会能够如此蓬勃发展的原因是什么?

文革以后,中国基督教会面临的外部环境不容乐观。在那个打倒一切“牛鬼蛇神”的时代结束以后,很多中国普通民众以及政府部门依然沿袭着那个时代对于宗教的理解——封建迷信。当这种误解深入人心时,社会不可能给予教会一个公平的待遇。允许教会重新开门,认可这种“迷信”

的存在已经是极大的进步。平心而论，1981年中国政府允许中国教会重新开展宗教活动仅仅是对已经做错了的行为的一个纠正，甚至连“公道”都不算。“文革十年”教会所遭遇到的来自于政权的敌对甚至是迫害基本忽略不计，没有一位基督徒因为政府基于反对有神论信仰而对其进行的人身攻击（有人失落生命）要求赔偿，也没有哪一个政府部门或是政府代表向教会或是遭受侵权的基督徒公开道歉。直到90年代，“信教”在中国北方的一些城市中还是一个不易使人接受的字眼。因此，千万不要有好事者把教会的发展归结为“改革开放”的结果。即使是今天，教会在中国基本没有进行过公开的传教活动。实际的情形是，教堂的围墙与大门就像是一个界限，界定着“合法”与“非法”，所有的宗教活动只能在教堂内进行。中国教会并没有享受到一个民主政府对基本人权的应有尊重（传销可以，传教不成）。

即使是这样，中国教会依然还在成长，原因是什么？

## 一、路漫漫其修远兮

基督教在中国的传播与发展有迹可循，其历史可追溯到唐代。“悠远的历史”是很多人都会津津乐道的一件事。然而，历史并不等于传承，更多的是断代。被学术界所认可的基督教的传入共有四次，在笔者看来，这四次的传入均以失败告终（至少同近二、三十年发展起来的这一千多万信徒没有任何关系）。基督教在华传播的过程中，不知是那些国外的传教士们对中国的文化不了解或是太了解，基督教在华四次传播的过程中，永远伴随着一个奇怪的现象——“依附（俗称：抱大腿）”。

基督宗教第一次传入中国是公元635年（唐代）景教的进入。“景教”是中国唐代对古代基督教一个异端派别（古代正统基督教如是说）“聂斯脱利派”的称呼。聂斯脱利派被正统教会打成异端后曾从叙利亚传入波斯、阿拉伯和印度等地，并最终进入中国。根据“大秦景教流行中国碑”记载：景教在唐代历经近一百五十年（635~781）的传

播。第一位来华的景教传教士阿罗本到长安时受到唐朝宰相房玄龄等官员的欢迎，此后在皇宫藏书楼译经著文，获准传教。在“大秦景教流行中国碑”的左右两侧刻有77位景教主教、长老的名字和职位，除10人无汉名外，其余皆用叙利亚文和汉文对照。由此可见，景教在唐代已经获得了极大的成功。如碑文所记：“法流十道，国富元休；寺满百城，家殷景福”。然而在这成功的背后，伴随着之前我所说的那个奇怪的现象——“依附”。或者说，可能就是因为景教以“依附”作为自己的传教方式，它才会取得在唐代的成功。这一次（也是第一次）基督教的传教所依附的对象是“佛教”。在景教传入之前，作为第一个进入中国的外来宗教的佛教已经取得了巨大的成功。景教在其传播的过程中，很显然并没有特别强调在宗教理论方面基督教与佛教的不同，而是大量借用佛教用语来解释基督教。例如：“景尊弥施诃”是指“教会的元首耶稣基督”，以及“分身”“妙身”等佛教词汇。不但如此，景教的教堂叫作“景寺”，也叫“景教寺”，教士、长老、主教、大主教等通称“景僧”，信徒被称为“景众”，教规被称为“景法”等等。有基督教研究学者称：景教的消失时因为唐武宗崇道毁佛、下令灭教，“殃及”了包括“景教”在内的外来宗教，从而结束了景教在唐代中国传播发展的210年历史。在笔者看来，景教最初就有意混淆自己与佛教的界限以利于发展，便于使人接受。也许在外人的眼中，景教就是佛教的一个“旁门”、“分支”而已。因此，“灭佛”自然包括景教。

基督宗教第二次来华传播为元朝的“也里可温”的发展。“也里可温”一般被理解为蒙古语“有福缘之人”的音译。也有人认为此意指“上帝教”或“信奉上帝之人”。例如蒙古大汗自诩为“上帝之鞭”（笔者看此上帝非彼上帝）。据考证，“景教”虽然在唐代被彻底禁止，然而仍然有小部分信徒残留在中国西部，如西夏。到了元朝，由于元朝实行四等级的社会划分（第一等为蒙古人，第二等是色目人，指西域各族人和西夏人，第三等是“汉人”，即原来金统治区域的汉族和契丹、女真等族人，

第四等是“南人”，地位最为低下，包括南宋统治区域的汉族和其他各族人），西夏等地的这些“色目人（指眼睛的颜色）”社会地位较高，因此他们可以自由传播他们的信仰（景教信仰）。与此同时，罗马天主教第一次派遣传教士到中国传教（也许是因为蒙古对欧洲的入侵使他们知道遥远的东方还有一大批等待上帝救赎的人）。这二者结合在一起形成元朝的“也里可温”。不知道是他们了解景教覆灭的过程还是说这原本就是罗马天主教的传播方式，在这一次传播的过程中，当时的教会对蒙古政权的依附可谓紧密，同时又充分利用了“色目人”较高的社会地位，根据记载，当时的教会在很短的时间内就建立起完整的传教区域，大批的教堂建筑。然而优势传教的效果却不理想，据称元朝天主教在其鼎盛时期仅仅发展了3万多信徒。随着1368年元朝灭亡，“也里可温”随之消失。皮之不存毛之焉附。

基督宗教第三次来华传播指明末清初天主教的传入。基督教的传教在经历了“依附”其他宗教以及政权失败以后，这一次“依附”的对象是“文化”（“依附”一词只是我个人为了便于让人理解基督教的传教方式而总结的一个规律，在我所说的这所有的“依附”之间本身并无历史的、线性的联系）。1583年，意大利耶稣会士利玛窦到肇庆传教建堂，被认为是近代天主教在中国内地传教的真正开端。相传，在利玛窦进入中国之前，曾以“西僧”自居。在学习和了解的中国的文化以后，立即将自己的形象定位为“西儒（儒生）”。“文化传教”开始了。后来的汤若望、南怀仁等均按利玛窦的方式以其西学知识来助其学术传教，在这种中西宗教及思想文化的接触和交流中，明代士大夫徐光启、李之藻、杨廷筠等人先后受洗入教，成为明代中国天主教会的柱石。清朝康熙皇帝则因受西方科技文化的吸引而接近并重用一些学有专长的西方传教士，允许天主教在华发展。这样，中国天主教至18世纪初已有澳门、南京和北京三个主教区，信徒已达30余万人。

然而，“文化传教”繁荣的背后隐藏着致命的杀机。可以看出，当时的政府所看重的仅仅就是这些传教士所能带给他们的西方科技（就好像今天的部分中国政府官员一样，欢迎那些能够为他们带来经济利益的西方的教

会、传道入），宗教的本质很少被涉及。文化传教可以使那些所谓“精英”一级的信徒（指当时的士大夫们）醉心于宗教文化与理论方面的研究、比较，却无法使最普通中国民众从这些基督徒士大夫那里得到信仰上的造就与教导。同时，这些接受基督教信仰的士大夫们成为了传统儒学眼中的异类。从普通民众的角度看待这种“文化传教”的话，它一如镜花水月般清秀却少存根基。于是，仅仅随着康熙皇帝的一纸禁令，基督宗教第三次来华传教所取得的成就付诸东流（请了解“礼仪之争”）。一方面说明，在中国，政永远大于教。天主教的教政体制决定了这种冲突的必然性。中国政府不允许一个政府监管不到的、另外的一个行政体系存在。在中国，政教分离的原则的真正含义是“教”要接受“政”的监管。当年的“明代”以及今天的“共和国”这种关系从来就没变过。另一方面，“文化传教”的本质以及它的方法决定了这是一种脱离宗教本质的一种行为，教会不是精英俱乐部（买椟还珠），教会的基础永远是那些苦难中的民众对上帝的笃信。

基督宗教第四次来华传教是在鸦片战争前后。这一次基督教的传入变得强势（求人不如求己），“依附”的对象是鸦片战争以后中国同各国所签订的条约。1949年所统计的那70多万信徒就是从这一次传播留下来的。那时的信徒大部分属城市信徒，尽管那时到中国的国外传教机构或是宗派很多，其中敢于深入中国农村、面对最低层中国民众的教派（好像“内地会”）并不多。强势传教的结果就是中国普通民众对基督教的厌恶。“吃教的”，“二鬼子”，“多一个基督徒少一个中国人”等说法就是从这个时候开始的。当时的中国，教案频发正是对这种来自普通民众的反感情绪的一个佐证。尽管当时的教会拥有70万的信徒，却在普通民众中背着这么多“臭遍了街”的骂名，何谈成功？

另一方面（有人看是正面，有人看是负面），在这一次传教中（第四次）基督教为中国建立起了大批的教堂以及培养了很多中国本地的宗教神职人员。正是这一批基督教的牧师、长老们成为日后基督教在中国发展的种子。有调查说，“文革”期间，佛寺道观及民间信仰统统受到冲击，烧香拜佛在当时的环境中完全不可能做到，而基督教信仰

礼仪却极为简单(例如:“祷告”在心里就能完成;“祝福”一分钟都不到),所以在一些秘密传道人影响下,人们对基督教的好感、认同感逐渐增加,也有人秘密皈依基督教。这种情况在中国农村尤为普遍。这一点,可能是现代中国基督教同历史上的四次传入之间的仅有联系。基督教学者们在20世纪90年代常常谈论一个话题“基督教本土化”。在笔者看来,基督教本土化的过程早就在文革时期,人们需求内心中最后的那一个安全感而求助于基督教帮助的时候,就已经完成了。只有这一次,基督教不依附于任何外部力量、方法,单单以满足人们心灵中对信仰的寻求作为自己生存之本。当基督教完成由外来宗教向本地宗教的这个转变过程的时候,当基督教在中国普通民众中发挥着宗教最基本功能时,中国宗教在哪里?中国本地宗教同基督教在中国的发展有何种联系?

## 二、绕树三匝、无枝可依

中国原本有宗教。从已成体制、拥有大批信徒的儒、释、道,以及多种民间宗教如“萨满”“毕摩”,到被视为宗教的低级阶段、根本不被承认的“占卜”、“法术”等,很多不同的宗教形式在中国已经存在了几千年之久。1949年以后,中国政府开始对包括基督教在内的所有宗教活动逐渐取缔,包括对所有民间宗教的庙宇、宗族祠堂进行铲除,将“科学的”“唯物的”作为唯一的人文标准使民众接受。文革期间,这种行为达到了顶峰。近几十年来,中国民间宗教竟逐渐呈现出消亡的迹象,尤其在城市,人们对跳神降巫、医病赶鬼、算命卜卦、看风水等活动嗤之以鼻。改革开放以后,中国的社会变革加剧,单一的生存模式被彻底打破,社会贫富分化向极端化发展,人与人之间在社会地位层面的区分在很短的时期内产生了,人们所失去的不仅仅是共产唯物主义信念,而是他们的信仰。此冲击不亚于难以抗拒的天灾人祸和难以预料的生死祸福。在这种景况下,宗教需求在社会上急剧上升势所必然。然而,中国民间宗教由于远离中国普通民众太长时间,两方已然相看两相厌。

在中国社科院世界宗教研究所的调查中表明：因自己或家人生病而信仰基督教的信徒占到了中国基督徒总人数的68.8%。且年龄越大，因“病”信教的比例越高。其中，65岁以上的基督徒中，接近八成都是因为自己或家人生病而信仰基督教。因“家庭传统”而信仰基督教的教徒仅占一成五。因此，此调查宣称，作为一种外来宗教，绝大多数中国基督徒的信仰并非源自家庭，而是出自功利性目的，这种情况在农村尤为显著。当我们从另外一个角度看待这份调查报告的时候，我们会发现，当这一千多万人在病患中需要心灵慰藉的时候，中国传统宗教以及本该为百姓排忧解难的中国政府集体失声。笔者作为一个基督徒自然认识一些因病而寻求教会帮助的信徒（仅仅就是希望教会为他们祷告而已），作为外来宗教的基督教往往是他们最后一个、迫不得已又不情愿的选择。只有在他们感到“上天无路、入地无门”的时候，才不得已走进教堂的大门。另外，一般的小病是不会使人想到要去寻求那个自己从未接触过的教堂，因病而信基督教的往往遇到的都是一些危及到生命的病症。实际的情形是，这些对生命无望的人，在接受基督教信仰以后，大部分应当是都活了下来（教会人数的增长说明了这一点）。他们因信基督而经历了心灵或是身体的“神迹”以后，成为一名基督徒。

### 三、春江水暖鸭先知

好在现在的中国已经有人开始研究基督教对中国社会的影响了。再次回到“蓝皮书”，他们说：基督教社团仍是中国社会的边缘化群体，并未改变其作为“穷人的宗教”的地位，“占教会多数人口的老年人与妇女是弱势群体的代表”。笔者反问，难道宗教不是解决穷人疾苦的最后避难所，反倒是富人在吃饱了以后的谈资、雅玩？事实是，两千多万的需要帮助的社会弱势群体在他们的基督教信仰中得到了支持与帮助。至少在这一点上，中国基督教为中国社会贡献良多。

当基督徒的人数以千万来计数的时候，它不可能对这个社会没有影响。近几年，已经有越来越多的人看到因为基督教信仰而产生的新的社会

现象。例如：老板基督徒（据称这个词是陈村富的原创）。温州的基督徒比例很高。根据统计，大约15%左右的温州人信仰基督教，这在中国是一个很高的比例。笔者在上个世纪90年代就同温州信徒有所接触。温州的基督徒非常虔诚，他们走到哪里一定会自发组织固定的聚会敬拜上帝。这种聚会当然是向所有基督徒开放的，但由于语言问题，非温州人几乎听不懂他们在讲些什么。于是外人鲜有参加这种聚会。当地一名牧师说，从1867年内地会传教士曹雅直把福音传入温州之后，到1949年前后，温州的基督教徒一度达到了7万，约占全国总数的十分之一。从1980年代初到2000年初的这段时间里，在参加教堂崇拜的信徒中，大约50%左右的人属于个体经营者（即老板基督徒）或是在商务公司供职。由于他们的信仰，这些人在很多的社会行为上都同其他那些“先富起来”的人有着很大的差别。首先，在老板基督徒看来，金钱是上帝赐予，是上帝让人们去管理，人是管理者，不是主人。因此，怎样把金钱用得合理，恰当很重要。所以，老板基督徒们一般不会流连于声色犬马，而是会关注一些社会公益事业等，尤其是教会的需要（比如建教堂）；其次，他们的信仰告诉他们那些残酷对待员工、欺骗等行为是“罪”，上帝必要惩罚这样的人，所以他们必然会禁止这些“罪”出现在他们的生活中；有趣的是，当他们的信仰与生意冲突的时候，取舍的过程并不痛苦，“在这里失去的，上帝会在别的地方给我”（一位基督徒语）。

不仅仅是“老板基督徒（实际的称呼应当修改为基督徒老板）”，还有“基督徒演员”、“基督徒家庭主妇”甚至“基督徒教师”，今后的中国这样的称呼只会越来越多。基督教对社会的影响也会越来越大。笔者并非一个宗教社会学者，也并非谈论中国社会变革与基督教在中国的发展的关系，仅仅因为本人作为一个普通信徒亲身感受到了发生在我们所处的这个社会点滴变化。尽管在基督教信仰中向人们描述了基督教信仰体系中的终极世界观以及完美的社会形态，然而许多基督教派别却并非以此为它们传教的根本目的。劝导人性悔改、灵魂救赎是基督教发展中始终不变的中心内容。在动荡的社会变革中，信仰始终以社会的良心这一形象存在。

# 基督教在华史研究

CHRISTIANITY AND CHINA 基督教与中国

120

# 术语问题中的中国声音

刘林海

近代以来，来华的新教传教士在传教过程中比较注重文字方面的宣教工作，圣经的汉译是其中的一个重要环节。他们认为，正确的知识是正确宗教的首要前提，圣经则是正确知识的源泉。要想让中国人理解和认识基督教教义，实现举国皈依，准确无误的中文圣经至关重要。但是，在具体的翻译操作上，传教士内部却产生了重大的分歧，引发了长期激烈的争论，术语问题（Term Question）是其中一个。

一般认为，所谓术语问题，就是指如何把圣经里面的God翻译成中文。God在旧约里面作Yehowah或Elohim，希腊文本译为Theos，拉丁文本译为Deus，英文译为God。因为新教不认可天主教的通俗拉丁文本圣经，所以在讨论中基本不涉及Deus；因为Yehowah是比较固定的术语，绝大多数传教士主张音译，争论也较少。争论的焦点在于Elohim和Theos，同时兼及Spirit（ruach/pneuma）的译名。术语问题始于1840年代，大致说来，1860年代以前，传教士内部主要分为两派，一派主张把Elohim和Theos译为“神”，而将Spirit译为“灵”，一派主

张分别译为“上帝”和“神”。'60年代以后，部分传教士提出用天主教的“天主”取代“神”和“上帝”，以期消除分歧。虽然大多数传教士都希望寻求一个共同的术语，并为此作了大量的工作，以便新教各派拥有共同的汉译圣经，但这个愿望始终没能够实现，术语多样化的局面一直延续了下来，成为在华新教的一个特色。

过去几十年来，学术界已经开始研究这个问题，有一些专论面世，为进一步的研究打下了良好的基础。<sup>1</sup>不过，受研究视角的限制，这些研究还有进一步拓展的空间。总的说来，多数研究在讨论这个问题时，往往只谈论术语问题，很少涉及到圣经的汉译，而实际上术语问题是圣经翻译中的一个问题，双方的关系非常密切，不能割裂开

1 应该注意的是，术语问题是十分复杂的。新教传教士在God的汉译实践及争论过程中用过或提出了很多字词，有“上帝”、“天帝”、“大帝”、“帝”、“神”、“真神”、“神主”、“天神”、“天王”、“天”、“天主”、“天父”、“安拉”（Allah）、“阿罗诃”（Aloha）等，甚至有人提出统一用“Θ”，还有人提出在具体的译名旁边加注释等。受多种因素的影响，不同的教派或个人在不同时期的观点有所变化，如理雅各由神派转变为上帝派，卫三畏则由上帝派转变为神派，麦都思曾经先后提出过“上帝”、“天帝”和景教的“阿罗诃”。参见S.Wells Williams, *The Controversy among the Protestant Missionaries on the Proper Translation of the Words God and Spirit into Chinese*, *Bibliotheca Sacra*, XXXV (1878, Oct.), pp. 738-739; 745-746; 749-750. 简便起见，本文只列举最具有代表性的三派观点，也不讨论天主教相关的争论；具体的时间也以两次大的讨论（1840年代中—1850年代中，1870年代中后期）为主。

2 法国学者高第关于术语问题的目录是最好的研究参考文献。Henri Cordier ed., *Bibliotheca Sinica, Librairie Orientale & Américaine*, Paris, Vol. II, 1905-1906, pp. 1279-1294; Vol. IV, 1907-1908, pp. 3132-3133. 据笔者不完全统计，1906年以后传教士内部亦有数种专论面世，20世纪60年代以来关于术语问题的专论主要有：Douglas G. Spelman, *Christianity in China: The Protestant Term Question*, East Asian Research Center Harvard University ed., *Papers on China*, Vol. 22 A (May, 1969), pp.25-52; 李家驹：《一场神或上帝大争论：早期来华新教教师对于‘God’一次的翻译与解释（1807-1870）》（哲学硕士学位论文文），香港中文大学，1991年；Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927*, Scholar Press, Atlanta, 1992, pp.31-38; Irene Eber, *The Interminable Term Question*, Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Wolf, Roman Malek eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, 1999, pp.135-161; Irene Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S. I. J. Scherechewsky (1831-1906)*, Brill, Leiden, 1999, pp.164-233; Raymond Paul Petzholt, *China's Ancient Monotheistic Religious Roots in Shang Ti and Its Importance for the Evangelization of the Chinese*, Thesis (DMin), UMI, Ann Arbor, 2000; Timothy Man-Kong Wong, *The Rendering of God in Chinese by the Chinese: Chinese Responses to the Term Question in the WANGUO GONGBAO*, Michael Lackner, Natascha Vittinghoff eds., *Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Qing China*, Brill, Leiden, 2004, pp.589-614; Sangkeun Kim, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China 1583-1644*, Peter Lang, New York, 2004.

来。从其发展的历史来看，每次大的争论都是与新版本汉译圣经的出现或筹备活动相辅相成的，参与论战的传教士也多以译者为主。此外，大多数学者认为这是一场传教士内部的争论，是传教士或西方对中国历史文化的认识问题，很少涉及甚至排除了中国基督徒的声音。黄文江先生的近作弥补了这方面的不足，明确指出了中国基督徒在这场争论中扮演的角色和地位。他认为，在1870年代末，中国基督徒开始参与到这场争论中来，对传教士做出回应，并表达了自己的观点。“从新术语到理解基督教教义的理论，中国基督徒的观点是有创新性的。”

黄先生的研究对于认识中国基督教发展史以及基督教与近代中国社会的关系都具有积极的启发意义，它在提出中国基督徒的角色和地位的同时，还启发我们进一步思考文化交流中的方式问题。如果研究的视野不单纯放在术语问题上，而将它置于圣经汉译的大背景下；如果不把术语问题视为单纯的传教士内部的论战，而是视之为中国和西方共同的话题，不简单的把基督教在近代中国的发展视为冲击和回应，而是从文化对话或互动的角度来考察；如果不单纯考察中国基督徒，而同时把非基督徒纳入考察范围，以中国学者而非中国基督徒为整体考察的对象，这个问题的研究空间就比较大了。可以说，中国学者始终参与了这场关于术语问题的讨论并发表了自己的见解；术语问题是中西双方互动参与的讨论与对话；与其说1877-1878年《万国公报》上的论战是中国声音的开始，毋宁说是顶峰。这篇小文拟以散见于西方传教士著作中的相关信息为主，在参考现代研究成果的基础上，尝试梳理中国在术语问题上的声音，以加深对基督教与近代中国社会关系的认识。

—

术语问题是在圣经的汉译过程中出现的。马礼逊来华以后，由于清政府严禁传教士传教，所以他把学习汉语和翻译圣经作为重要的工作。1820年代初，马礼逊和米怜以及马希曼和拉沙翻译的圣经出

版后，无论译者还是读者都觉得还有待于进一步改进。自此以后，圣经的汉译就成为在华新教的一项重要工作内容，直到二十世纪二十年代前的和合本问世，历时一个多世纪。虽然到中国来的传教士都懂汉语，但大都是口语和阅读较好，在文字表达方面较差，因此在撰写中文文章或翻译的过程中，都有专门的中国知识分子（一般是传教士的中文老师）作为助手，做润色工作，或者将他们的意思写成中文，这基本上是当时的惯例。<sup>1</sup>圣经的汉译工作也是如此，可以说，几乎每个版本的汉译圣经里面都有中国学者的参与，<sup>2</sup>中国学者的参与也是传教士公认的原则之一。马礼逊认为，要真正拿出一部令人满意的中文圣经，光有西方知识分子或传教士是不够的，中国知识分子的作用必不可少。只有在双方合作的基础上，才能“拿出最好的中文译本”。<sup>3</sup>

长期以来，这些助手或老师的作用和地位没有引起足够的重视，他们的名字也很少出现在官方的文献中。<sup>4</sup>其实，这些中国学者并不是简单的抄写工，他们在翻译圣经的过程中扮演着多种角色，无论在具体内容的理解还是遣词造句上，都具有重要的作用，他们的参与是保证译本质量的前提。<sup>5</sup>马希曼曾经详细谈到中国助手在圣经翻译过程中的工作，并充分肯定了其作用。<sup>6</sup>

1 Ralph Wardlaw Thompson, Griffith John: The Story of Fifty Years in China, The Religious Tract Society, London, 1906, pp.329-330.

2 Jost Oliver Zetzsche, The Bible in China: The History of the Union Version, or, the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China, Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin, 1999, pp.39-41; pp.91-93; pp.158-159; pp.251-251; pp.260-264; pp.319-321.

3 Ms. Morrison, Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison, Longman, London, Vol. II, p.10.

4 已经有学者注意到这个问题，并作了专题研究。见：Jost Oliver Zetzsche, The Missionary and the Chinese “Helper”: A Re-appraisal of the Chinese Role in the Case of Bible Translation in China（《传教士与华人助理——中文圣经翻译中华人的角色再评价》），《近代中国基督教史研究集刊》，香港浸会大学，Vol. 3，5-20页。（笔者尚未读到这篇文章）

5 Charles Gützlaff, Revision of the Chinese Version of the Bible; Necessity for the Work; With Suggestions Respecting the Manner in Which it Ought to be Accomplished, Chinese Repository, Vol. IV (Jan., 1836), p.395.

6 E. C. Bridgman, Chinese Version of the Bible; Manuscript in the British Museum; One Version Taken in Bengal, and Another in China; With Brief Notices of the Means and Measures Employed to Publish the Scriptures in Chinese Prevoius to A.D. 1830, Chinese Repository, IV (Oct., 1835), p.254

一般来说，参与圣经翻译的中国学者，或者是传教士的汉语老师，或与他们交往密切，多数情况下，这些中国学者后来都加入了基督教，许多人还成为了牧师，对基督教的教义有所了解。王韬就是很好的例子。王韬于1848年到上海看望父亲王昌桂，王昌桂是麦都思的老师，同时帮助后者翻译圣经。不久其父去世，王韬受麦都思之邀接替其父工作，后来加入基督教。<sup>1</sup>王韬对《约伯记》和《诗篇》的翻译贡献颇大，<sup>2</sup>其优秀的表现深受裨治文和慕维廉的赞扬。他享有较大的自主权，可以更改、删省、合并、替换文句，而整个委办本的风格都是他的功劳。<sup>3</sup>他还曾协助理雅各翻译中国经典，受到后者的称赞。而何进善则是理雅各的助手和合作伙伴。

尽管传教士对于中国学者的参与没有异议，但在具体的翻译过程中传教士内部却出现了分歧，除了翻译的底本、文字表达的风格等基本原则问题外，在许多术语的翻译上也出现了不同的看法。在委办本定稿的过程中，God和Spirit等关键词的译名问题成为焦点。作为与之关系最密切的中国知识分子，传教士在遇到问题时，征求他们的意见应该是很正常的事。马礼逊在学习汉语和翻译圣经的过程中，曾聆听过中国知识分子对“神”、“主”、“天”等术语的看法。‘对与传教士一起工作的知识分子来说，传教士之间出现分歧或争论，他们应该知道，双方之间交换意见或看法在情理之中。但可惜的是，中国参与者留下来的这方面的材料很少，增添了研究的难度。不过，从传教士论战的文字中，还是能找到一些线索的，因为参与论战的作者往往会把自己中国老师或朋友的看法作为一个证据。文惠廉在文章里曾经列举六位中国学者对重点句子的看法，作为自己观点的佐证，以反驳麦

1 王尔敏：《王韬早年从教活动及其与西洋教士的交游》，林治平主编：《近代中国与基督教论文集》，台北宇宙光出版社，1981年，273-288页；Paul Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, pp.22-23.

2 Timothy Man-Kong Wong, *Chinese Responses to the Term Question*, p.593.

3 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version, or, the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, pp.91-92.

4 Ms. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, Vol. I, p.455.

都思。<sup>1</sup>所以，无论在圣经的翻译上，亦或在术语问题上，中西之间的互动与对话都是存在的。

不过，随着论战的发展，中国的声音逐渐出现，不但有基督徒，而且有非基督徒。何进善、徐继畲、洪秀全是早期的代表。

何进善是广东南海县人，生于1817年，于1838年在马六甲受洗入教，随后到加尔各答的主教学院（Bishop's College）师从马兰（S. C. Malan）研习英文和神学。<sup>2</sup>一年后回到马六甲，在英华书院做理雅各的布道翻译，并在后者的指导下作汉译英的工作。1843年，何进善随英华书院迁往香港充任教师，1846年接受按立，成为第二位华人牧师。<sup>3</sup>何进善的父亲曾受雇于马礼逊，因此他在接受传统儒家教育的同时，还比较早的接触了基督教。他对马礼逊的圣经应该并不陌生，作为与理雅各关系密切的中国基督教徒及其翻译助手，他应该知道传教士内部关于术语问题的争论，因为在1843年香港的圣经翻译筹备会议上，就成立了由理雅各和麦都思为成员的术语问题小组。由于理雅各此时仍然坚持马礼逊的先例用“神”而非“上帝”，双方没有达成一致的意见。何进善虽然与理雅各关系密切，也深得理雅各的信任，但在这个问题上却存在分歧，他并不认可“神天”或“神”，而是赞同“上帝”。根据理雅各的记述，何进善大概在1839年左右就开始用“上帝”一词，所以在1844年曾经试图说服何改用神，但遭到拒绝。何进善就这个问题给理雅各写过一封信，阐述了自己的看法。

何进善坚持主张用“上帝”作为God的译名，并提出了自己的见解。他不是从现实的宗教状况出发，而是从古代出发，从历史的角度作分析，把那时的宗教看作纯正状态，认为“盖上帝惟一，天地万物，皆其所造，宇宙万

1 William Jones Boone, *A Vindication of Comments, on the Translation of Ephesians, I. in the Delegates' Version of the New Testament*, Canton, 1852.

2 Lauren Pfister, *A Transmitter but not a Creator: Ho Tsun-Sheen(1817-1871) The First Modern Protestant Theologian*, In Irene Eber, Sze-Kar Wan, Knut Walf eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, Steyler Verl, Nettetal, 1999, p.175.

3 查时杰：《中国基督教人物小传》（上卷），中华福音神学院出版社，台北 1983年版，10-11页。

邦，尽属其家”。<sup>1</sup>其他的上帝则是在后来的发展过程中纯正宗教退化或败坏的结果。由于当时传教士争论的焦点之一就是中国有众多的上帝庙宇，有些地方甚至还有上帝诞辰日（上帝宝诞），祭祀活动许多地方非常盛行。这种大规模的活动自然被作为偶像崇拜的证据，成为反对用“上帝”的传教士的重要证据之一。他认为，当时存在的各种上帝庙，并不能作为反对用上帝的证据，这些庙是玄天上帝（Heuen Teen Shang te），但并非古典的“上帝”，这些上帝庙不可能是真上帝，因为惟有皇帝才能祭祀上帝，百姓是不敢为上帝造庙并祭拜他的。虽然有皇天上帝和玄天上帝的造像，但从来没有见过古典上帝的造像，因为他无形无像。<sup>2</sup>因此，用“上帝”作为God的译名是没有问题的。这种由一神退化为多神偶像崇拜的认识与理雅各后来的看法基本一致。<sup>3</sup>

无独有偶，除了基督徒之外，中国的非基督徒知识分子也对这个问题发表了看法，这就是徐继畲的“天神”说。

徐继畲是山西五台人，多年在厦门福州任职，官至福建巡抚，是近代早期对西方接触较多也是对传教士较为友善的中国官僚知识分子之一。他在阅读关于西方书籍的基础上，撰写了《瀛寰志略》一书。

1 何进善：《圣经证据》，福州太平街福音堂印，同治九年（1870）。

2 Jam Legge, Letters on the Rendering of the Name of God in the Chinese Language, Hongkong Register Office, Hongkong, 1850, p.73, note.

3 理雅各在谈到自己的转变过程时说，虽然他在师从吉德(S. Kidd)学习汉语的过程中就知道了关于术语的争论，但并没有想到要加入论战的行列，只是遵循前例用“神”。1845年底，他因病回英国修养，在回国之前曾专门与麦都思通信，坚持用“神”翻译Elohim和Theos。1848年，他重新回到中国，此时正是术语问题争论激烈的时候，理雅各也开始重新思考这个问题，“几个月后，完全放弃所有关于‘神’的念头”，“慢慢坚信‘上帝’，并且惟有‘上帝’才是汉语里面用来翻译God最初词的词。”理雅各非常强调自己对这个问题认识变化的特点，指出在1845年以前，他并不认为“神”具有God的含义，而是认为与其他词相比，“神”最好。虽然理雅各在著作中提到中国学者“God就是上帝，上帝就是God”的观点，但并不是指何进善。此外，关于中国宗教由一神教退化为偶像崇拜的观点在17和18世纪的法国耶稣会士李明(Louis-Daniel le Comte)和杜赫德(Père Jean Baptiste Du Halde)西方著作里已经出现了，理雅各是否看过这些著作，不得而知。所以，理雅各的转变是否得益于何进善，难以定论。分别参见：James Legge, An Argument for上帝(SHANG TE) as the Proper Renderings of the Words Elohim and Theos in the Chinese Language: With Strictures on the Essay of Bishop Boone in Favor of the Term神(Shin), Hongkong Register Office, Hongkong, 1850, pp.iii-iv; Helen Edith Legge, James Legge: Missionary and Scholar, The Religious Tract Society, London, 1905, p.73; George Smith (Bishop of Victoria), Extract from His Charge to the Anglican Clergy, North China Herald, No.171.(Nov. 5, 1853)

该书在1848出版后，引起西方传教士的关注，因为里面除了介绍西方各国的地理以外，还涉及一些基督教的内容。他对God的中文词语的使用，尤其吸引了争论正酣的传教士的注意。<sup>1</sup>1850年，香港维多利亚主教四美（又名宋美，George Smith）造访福州，便打算就当时传教士内部争论激烈的术语问题尤其是“神”的含义征询徐的看法。他认为无论从官阶、学识还是对基督教的了解来看，徐继畲都是最好的人选。1850年12月7日，双方由英国驻厦门领事辛克莱尔（C.A. Sinclair）做翻译，在巡抚衙门进行了会谈。

徐继畲并没有完全赞同争论双方的那一派，而是认为都有不足之处，同时提出了自己的建议。他认为，在中国人看来，“上帝”并不是一个偶像或众多神明中的一个，而是普世的一个主宰，是天上之主。“神”是一种无形的非物质的东西，无形是其最本质的特征。中国的“上帝”与天主教的“天主”相类，他们不能因为在被崇拜之列就被算作（reckon）“神”，但可以被称为“神”，因为都是无形的。尽管上帝对中国人来说最容易理解，但“天主”同样是表示圣经里的God的一个好词。不过，对耶稣教（基督教）来说，还有更好的选择，可以用“神天”或“天神”，而且“天神”较“神天”为佳。他认为，古代以来，这些词的纯正性在流传过程被破坏，最初“天神”、“地祇”、“鬼”之间是有区别的，但随着“神”字被滥用，区别逐渐消失，“神”不但用作“天神”，而且被用作“地神”和“鬼神”，泛指所有看不见的神秘的东西。徐继畲对基督教的了解与认识受所读到的书籍的影响较大，他读到的大多数基督教书籍里面用“神”而非“上帝”表达God，他曾经询问传教士“基督”（Christ）的含义，但都没有得到满意的答复，加上看到的书中称基督是神，因此认为基督是中国的“神”的外文形式，“基督如中国之神灵”，认为“神明”和“神灵”几乎没有区别。他在阐述自己的理由时指出，因为神的含义非常广，神又有多个，既有被崇拜的也有不被崇拜的，

<sup>1</sup> Letter from Mr. Peet Jan., 30, 1850, The Herald Missionary (ABCFM), July, 1850.

因此很难说只有一个神。如果用“神”这个字来表示被崇拜的God，中国人是很难理解的，会产生很大的歧义。解决这个问题的办法就是在“神”字前面加上一个限定词，使其含义更加明确，而“天”是最好的选择，对中国人来说，“天神”较诸“神天”既容易理解，又符合汉语的习惯用法。<sup>1</sup>

徐继畲的建议虽好，但对大多数传教士来说，这只能是一个参考，加上他的非基督徒背景以及对基督教的了解有限，所以没有引起太大的重视。1851年，洪秀全发动太平起义，其基督教背景很快就吸引了广大传教士的注意，一时被许多传教士视为中国举国皈依的重要契机和力量。洪秀全的“拜上帝会”是在传教士的影响下创立起来的。1834年，他在广州城听到梁发的布道并得到一份《劝世良言》布道小册子，第一次接触基督教。1846年，洪秀全到广州跟随美国传教士罗孝全(I. J. Roberts)学习基督教教义，并希望受洗。他在借鉴所接触的各种关于基督教的信息的基础上，创立了“拜上帝会”，其对God的汉语语词选择则可作为中国声音的又一个例子。

据研究，虽然梁发也用“上帝”表示God，但只有两次，他更多地用“神天”，<sup>2</sup>洪秀全显然不赞同“神天”。金田起义后，太平天国用的圣经是郭实腊本(1847)，因此在God的汉译及理解上，受郭实腊的影响较大。郭实腊在他的圣经译本中把耶和華译为“上主皇上帝”，洪秀全没有照搬，而是去掉了“上主”，改用“皇上帝”，同时比较偏重旧约里的耶和華的形象。<sup>3</sup>总的来看，太平天国的用词以“上帝”为主，但也用“天父上帝”、“真神”等词，在具体的解释上具有明显的中国传统色彩，这可以从其早期的几篇文章中看出来。

1 Memorandum of an Interview Held on December the 7th, 1850, With His Excellency Seu-ke-yu, the Foo-yuen or Governor of Fo-keen Province, at his Official Residence in the City of Foochow, By the Bishop of Victoria, introduced by C. A. Sinclair, Esq., H. M. Interpreter and Acting Vice-Consul at Foo-chow, The Athenaeum, Mar. 1, 1851; Chinese Repository, XX(May, 1851), pp.247-250; North China Herald, No. 46(June 14, 1851).

2 Eugene Powers Boardman, Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion 1851-1864, University of Wisconsin Press, Madison, 1952, p.60.

3 Eugene Powers Boardman, Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion 1851-1864, pp.54-56.

洪秀全对God的中文选择是有自己的考虑的，他力图摆脱God一词的外来色彩，因此并不赞同“天主”、“耶火华”或“神”等较生僻或很空洞的字词。他在借鉴基督教基本教义的基础上，完全用中国的历史和传统文献进行解释，把God塑造成一个所有人崇拜的对象，服务于他的政治需求<sup>1</sup>。不仅如此，他还认为西方的God就是人格化了的“天”<sup>2</sup>，反对将它非物质化。洪仁玕在起草《资政新编》时不主张使用这些物化的术语，不主张用“真神”表示God，但并没有得到洪秀全的支持，而是被他重新改正过来。“他改过的主要是那些把God说成非物质体的篇章。天王删掉了那些把上帝表述为非物质体的词语……天王不愿意改变已经习惯的术语……天王用‘真神’、‘上帝’、‘天父’表示God。”<sup>3</sup>

虽然洪仁玕在宗教教义的理解以及God术语的使用上与洪秀全有所不同，也表达出改进的愿望，但囿于洪秀全的绝对权威，他并没有过多争论或坚持自己的看法，因此太平天国内部并没有就术语问题进行讨论。不过，无论从洪秀全对术语的选择还是理解上，都表现出一种自觉的特点，有着自己的逻辑体系和文化内涵，体现了中国基督徒对这个问题的看法。随着起义军的势力不断向北扩展，这种打着基督教旗号的新生力量逐渐成为传教士关注的对象。在传教士内部的术语问题争论激烈的时候，太平天国对于God的用法自然引起他们的注意<sup>4</sup>。香港维多利亚主教四美在谈到术语问题时，曾经援引了太平天国礼拜文的章节，同时对太平天国的用法表示首肯。他认为，对于传教士争论不休的术语问题，中国基督徒的做法实际已经有了答案。“在这个问

1 Eugene Powers Boardman, *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion 1851-1864*, pp.59-60.

2 Jen-yu-wen(简又文), *The Taiping Revolution Movement*, Yale University Press, New Haven, 1973, p.157.

3 A Report by Rev. Joseph Edkins, *North China Herald*, 11 Aug., 1860. P. Clarke, J. S. Gregory eds., *Western Report on the Taiping: A Selection of Documents*, The University Press of Hawaii, Honolulu, 1982, p.244.

4 M. S. Culbertson, *Essay on the bearing of the Publications of Taiping Dynasty Insurgents on the Controversy respecting the Proper Term for Translating the Words Elohim and Theos in the Chinese Version of the Scriptures*, 1853.

題上，本地的基督教領袖們已經為他們自己和我们做出了決定。”<sup>1</sup>

## 二

1850年代中后期，传教士内部关于这个问题的争论暂时趋于平息，根据高第的目录，1856至1867之间没有专门的著作问世。到1860年代中期，随着“天主”派的官话本圣经的出现，这个问题的争论又重新开始，至1877年的传教士上海会议前后达到高峰。中国方面也是如此。如果说在第一阶段中国的声音还是个体性的、不很显著的话，从第二阶段开始，则表现出强劲的势头。一方面，这方面的专论逐渐多起来，并形成争论；另一方面，中国的态度和观点越来越受到重视，在久决不下时，一些传教士明确提出应该由中国基督徒来决定这个问题，甚至有人提出问题的关键不是传教士如何看，也不是中国基督徒如何看，而是完全没有听说过这个问题的中国人如何看。<sup>2</sup>

为了更好的传教，使更多的人尤其是知识分子皈依基督教，传教士除了以教堂为中心传教以外，还采取免费散发宗教小册子的手段，扩大基督教的影响。针对中国读书人热衷于科举考试的特点，一些传教士采用命题作文竞赛的办法推广基督教。如1870年5月《教会新报》上以《马太福音》中的“惟尔言，我为谁？”为题悬赏征文<sup>3</sup>，1879年，英国传教士李修善（David Hill）在山西的举人考试期间，在科场外散发小册子，拟定六个题目，悬赏征文<sup>4</sup>。这种征文比赛的方式也成为中国学者讨论术语问题的方式之一。

1877年，福州的英国传教士胡约翰（John Richard Wolfe）和美国传教士夏察理（Charles Hartwell）在一次祈祷会后提出通过征文了解中国信徒是否能够正确理解“神”用作Spirit的含义，他们联合另一名美国传教

1 Bishop of Victoria (George Smith), Extract from His Charge to the Anglican Clergy, North China Herald, No.171(Nov. 5, 1853), p.55

2 John Ross, The Term for God, Chinese Recorder, VII (May-June, 1876), p.216.

3 《教会新报》（二），台北华文书局影印版，1968年，883-884页。

4 David Hill, The Kū Jān Examination, Chinese Recorder, XI (Mar.-Apr.,1880), pp.143-146.

士保灵 (S. L. Baldwin), 以“上帝乃神” (God is Spirit) 为题, 面向中国基督徒, 悬赏征文。这次征文共收到30篇, 选出其中的15篇, 奖励前三名, 由厦门的一位作者写的一篇虽然质量很高, 但因为是活动结束后才收到的, 没有得到头奖<sup>1</sup>。

福州的征文活动是中国基督徒对God以及Spirit汉译看法的重要组成部分。<sup>2</sup>与传教士有所不同的是, 中国信徒的观点比较复杂, 除了少数能按照传教士设计的思路论证上帝是“神” (Spirit) 外, 大多数都没有严格区分“神”或“上帝”, 没有像传教士那样将“上帝”和“神”对立起来, 在对“神”的理解上, 也很少出现非God即Spirit的局面, 而是呈现出多样化的特点。根据摩怜 (C. C. Baldwin) 的分析, 在选出来的十五篇文章中, 第一篇文章用“神”字二十六次, 其中二十二次指的是各种各样的神, 一次指God的“Spirit”; 第二篇九次, 其中五次泛指一切事物的精神, 即与物质形式相联的精神本质, 与人的思想相类。一次指天神, 一次为“独一无二之神”, 一次为与“天”有关, 天的功用为神, 一次指精神“上帝乃神无形无像”; 第三篇(厦门作者)十五次, 总是Spirit含义, 或引用当地人对上帝的错误理解, 反驳精神必须依赖物质的错误观念。这一篇最切合传教士的原意; 第四篇三十九次, 其中三次指精神, 其中九次为用神作真“God”, 是不可与上帝相比的(有一造化主宰之神), 其余二十七次为引用当地的各种用法, 认为“千异万端混杂错乱”, 尽管认为用上帝稍嫌不足, 但比用神好; 第五篇二十九次, 其中八次为偶像名, 七次指上帝为自存的精神, 四次为与物质形式有别的“神灵”上帝, 五次

1 C. C. Baldwin, *Those Thirty Essays, Chinese Recorder*, VIII (Sept.-Oct., 1877), pp.436-439.

2 据狄考文的文章, 获奖的文章将发表在《邨山使者》月报 (Herald of Zion) 上, 沃尔克 (J. E. Walker) 的注释显示为《闽省会报》光绪三年五月 (Fuhkien Church Gazette, Kwang su 3rd year, 5th moon)。《邨山使者》月报系美以美会所办, 创刊于1874年 (同治十三年), 主编为黄乃裳, 1877年 (光绪三年) 改名为《闽省会报》。因条件所限, 笔者尚未找到这些文章, 这里从传教士的相关著作中转述。C. W. Mateer, *Usus Loquendi, Chinese Recorder*, VIII (May-June, 1877), p.259; J. E. Walker, *Too Straight is Crooked the Other Way, Chinese Recorder*, VIII (Nov.-Dec., 1877), p.521, note.

为上帝之精神，两次为Holy Spirit，一次为“上帝乃神”，一次引用当地的无形之精神须依靠有形之实体持续存在，一次为慢神（不敬神）。其余十篇与这五篇类似，或者讨论当地人对神的用法，或者直接用作上帝，或者交替使用。<sup>1</sup>

整体说来，这些作者并没有像传教士那样分为对立的两派，而往往把神和上帝混为一谈。多数作者从真假的角度来区分一般的神和上帝的区别，称上帝为唯一真神。也有人认为真神（上帝）自有而有，是群神的创造者。厦门作者是这样解释上帝的：“曷称乎上帝？以其元始自有，独一无二，故称之曰‘上’。以其创造天地，宰理万物，故称之曰‘帝’。又其无象无形，无声无臭，兼称之曰‘神’故曰‘上帝乃神’。”<sup>2</sup>他对这个术语问题的看法也颇为典型：“我听说西方学者在翻译基督教圣经时，有些人称造物主为上帝，有些人称之为神。鄙以为与其称神，不如上帝之称为愈也。”<sup>3</sup>

在福建基督徒就这个问题发表看法的前后，以《万国公报》为主要阵地，发生了另一场中国基督徒与传教士之间关于术语问题的争论，使中国在术语问题中的声音达到了顶峰。

1876年，美部会长老会传教士陆佩书（亦名陆佩，John S. Roberts）就术语问题发表自己的看法，提出了一些翻译的指导原则。<sup>4</sup>他在读到中国上海牧师黄品三的有关术语问题的文章后，提议中国信徒撰文讨论此问题，由此引发了关于术语问题的争论，据统计，仅《万国公报》1877-1878年就有四十八篇相关文章，显示出中国基督徒对这个问题的兴趣。这场论战主要在中国基督徒与陆佩书之间展开，黄品三、潘恂如、何玉

1 C. C. Baldwin, *Those Thirty Essays*, Chinese Recorder, VIII (Sept.-Oct., 1877), pp.437-438.

2 J. E. Walker, *Too Straight is Crooked the Other Way*, Chinese Recorder, VIII (Nov.-Dec., 1877), pp.520-521.

3 J. V. N. Dalmage, *Foochow and Amoy Essays on 上帝乃神*, Chinese Recorder, VIII (Sept.-Oct., 1877), p.441.

4 John S. Roberts, *Some General Principles for Guidance in Translating the S. S. Terms for God*, Chinese Recorder, VII (Mar.-Apr.;1876), pp.136-141; *Supplement*, Chinese Recorder, VII (May-Jun., 1876), pp.213-216.

泉等是主要的代表。

黄品三先后撰写《圣号论》、《作圣号论原意》、《首要称名》等文章，提出用“造化主”。他认为，无论“上帝”还是“神”，都不能确切表达基督教里的God。汉语里面表示神的词虽然很多，但没有任何一个词可以作为宇宙造物主的God译名，他认为“天为造化”（Heaven equates creation），“造化主”是最恰当的词，既能体现其创造万物的特性，又可以与佛、道以及其他传统的假神区分开来。潘恂如在《圣号论》中提出，上帝最初是惟一最高的神祇，但后来被滥用，尤其是在道教兴起后。“神”有多种含义，容易产生歧义。虽然在“神”字前面加上“真”是明智之举，但不如“造化主”确切，如果考虑到文化水平，“天”更合适，无论受过教育的还是一般民众都能理解。何玉泉则提出“天道合参”论。他在皈依基督教以前就认识了理雅各，1875年，在理雅各和洪仁玕的劝说下加入基督教，因此他的观点深受理雅各的影响。他在《天道合参》、《续天道合参》中认为，基督教和儒教并不是不相容的，双方可以合参（Compatibility）。中国古代经典中的上帝就是圣经里面的God。因此，上帝是God的最好译名。陆佩书针对这些著作先后撰写了《圣号论列言》等六篇文章，予以回应。双方的论争十分激烈，以至于《万国公报》不得不在1878年6月29日发出“请勿复辩”的请求，以确保基督徒之间的和平。<sup>1</sup>

### 三

在这场关于术语问题的争论中，中国的声音始终存在，虽然中国的声音并非总是很强大，但不容否认的是，中国的基督徒乃至非基督徒都在这场文化对话中表达了自己的观点，形成与传教士的互动。这场争论并没有胜负之分，传教士内部的分歧始终没有得到解决，中国也保持了多样化的局面，在很大程度上延续了传统。这场争论虽然由

1 详参：Timothy Man-Kong Wong, *The Rendering of God in Chinese by the Chinese: Chinese Responses to the Term Question in WANGUO GONGBAO*, pp.595-608.

传教士引发，但从中国的角度来看，中国并非被调动的参与或回应，也并非亦步亦趋，惟传教士马首是瞻，而是表现出很强的主体性，有自己的话语系统。

对大多数传教士（理雅各等少数人除外）而言，中国的宗教无论从理论到实践，都没有与基督教对等的东西，既没有严格意义上的一神教，又找不到God的确切汉语译名，God与“上帝”、“神”或“天主”相近而非相同。在具体的论证上，则多从逻辑学和语言学的角度，用西方的概念体系来量裁中国的文献，在观点上往往非此即彼。中国的学者虽然也有不同观点，但大都认为最初中国存在一神教，信仰God，只是在后来的发展中出现了退化，混淆了上帝、神等概念。在论证上亦多用历史分析的方法，将宗教现状（偶像崇拜）与理想的宗教（最初的一神崇拜）区分开来。对大多数人来说，上帝、神、真神、天等有别，但没有绝对的区分，在很多情况下可以通用，这是传教士们最深的感触之一。以孙长隆的《圣经十论》为例，里面既有“真神”、“上帝”又有“天父”（似乎是Yehowah的译称）。<sup>1</sup>这种现象可能与中国的传统有一定的关系。中国传统上虽然在学理上有着儒、释、道的区别，但在具体的宗教实践中似乎并没有严格的区分，这一点已经被一些传教士注意到，如陆佩书指出：“中国的儒者或文人尽管在理论上装出轻视佛教和道教的胡言乱语，但囿于习惯，在实践上又趋之若鹜”。<sup>2</sup>对中国信徒而言，加入基督教并不意味着抛弃传统，“非谓既信耶稣，便属外邦，仍为中土人耳。”<sup>3</sup>传统的影响还体现在对上帝的理解上，何进善的看法非常有代表性。他说：“上帝为父，凡有血气者，莫不为其子女也。父有训命，子女当遵，虽或先告一子，使之徧传众昆，为众昆者，理应闻斯行之矣。”<sup>4</sup>“一家崇奉圣道，则上和下睦，父慈子孝，夫唱妇随，齐家之道在是矣；一国崇奉圣道，则

1 孙长隆：《圣经十论》，《教会新报》（景印版），台北1975年，第二卷，599-600页。

2 J. S. Roberts, Supplement, Chinese Recorder, VII (May-Jun., 1876), p.215.

3 何进善：《圣经证据》，福州太平街福音堂印，同治九年（1870）。

4 何进善：《圣经证据》，福州太平街福音堂印，同治九年（1870）。

互相亲爱，君敬臣忠，官清民乐，治国之道在是矣。”这种父子遵、修齐治平的思想是典型的儒家传统观念。

值得注意的是，中国基督徒在God的汉语使用上也呈现出多样性的特点。以《教会新报》为例，有“上帝”、“神”、“真神”、“天神”、“天父”等。造成多样性的因素很多，有区域方面的，有个体方面的，也有知识水平方面的。沃尔克指出，福州和邵武（江西福建交界处，现属南平）在术语使用上差别很大，既存在宗教理解和认识上的不同，又存在方言与统一的书面语之间，以及方言与方言之间的不同。福州把“玄天”和“玉皇”都称为“上帝”，邵武则只称“玉皇”为“上帝”。“福州的异教徒几乎很少用‘上帝’这个词本身：一般的邵武人要不是从我们知道这个词，否则根本就不知道它。他们对北京的皇帝崇拜上帝的事一无所知”。他在读到麦都思本《历王纪下》第二章第九节时，<sup>1</sup>分别问了三个人同样的问题，即如果一个不了解基督教术语用法的识字人，会如何理解“神”的意思。他的老师回答为“另一个人的精神来帮助他”，他的教会的一位助手回答为神仙，而邵武的一位基督徒则认为菩萨。沃尔克认为“绝大多数福州的本地基督徒会说‘真神’是个好词，但那些有许多听道经验并与异教徒进行辩论的人，则会非常倾向认为‘上帝’更加适合”。<sup>2</sup> 罗约翰（John Ross）指出，中国人对自己经典的掌握情况并不一样，知识较低的或文盲，不知上帝为何物，而且认为鬼神是一回事；知识水平较高的，则认为上帝和天是一回事，并认为上帝是最高主宰，鬼神是一样的。<sup>3</sup>

虽然传教士与教徒的关系密切，他们的用法也会影响到中国基督徒，但事实并非总是如此，中国基督徒在这个问题上表现出很大的独立性，甚至影响了传教士的态度。福州的征文比赛很有代表性，因为

1 Let me inherit a double portion of your spirit. NIV.

2 J. E. Walker, Too Straight is Crooked the Other Way, Chinese Recorder, VIII (Nov.-Dec., 1877), pp.520-522.

3 John Ross, The Term For God, Chinese Recorder, VII (May-Jun., 1876), p.216.

绝大多数作者没能正确解题，没有按照举办者的思路进行，结果令他们非常不满，这些文章反而成了“神”派反驳他们的证据。《万国公报》上的争论虽然是由陆佩书倡议并设定的讨论原则，除个别作者按照其思路进行外，绝大多数作者都是按照自己的思路进行的，并且非常注重基督教与儒教的兼容性，如何玉泉的“天道合参”论。杜嘉德指出，“经验告诉我们，明显的事实是这样的，尽管传教士用‘神’表示God，他们的皈依者却喜欢用‘上帝’，这样的例子不胜枚举，相反的情况虽然有，但很罕见。实际上，福州的本地基督徒喜欢用‘上帝’，并非反映了他们老师的意见，他们强烈的喜好倒是对那里的美国传教士改变用法帮助甚大。”<sup>1</sup>与美国传教士赛兆祥(Absalom Sydenstricker)一起翻译圣经的朱宝惠主张用“上帝”，而前者则主张用“神”。<sup>2</sup>

中国的基督徒尤其是知识阶层的人大多倾向于“上帝”，这一点无论从关于术语问题的直接论述，还是从其他宗教著作中的God一词的汉语表达上，都可以体现出来。1875年，广州的传教士共同出资悬赏征文，共收到四十二篇文章，这次征文虽然不是以术语问题为主题，但文章的绝大多数作者都用上帝表示God。<sup>3</sup>虽然传教士中也有上帝派，但中西在理解上并不完全一致，绝大多数中国信徒认为中国最早存在以上帝崇拜为主要特征的纯正的一神教，基督教与儒教不是绝然对立的，而是可以兼容的。而对坚持用“上帝”的大多数传教士来说，这只是一个相近的词，便于中国人理解并解释基督教，只有用基督教取代儒教，才能实现传教的目的。理雅各虽然也坚持用上帝，但因为他在理解上与大多数中国信徒一样，而受到传教士的猛烈批判，他写给1877年上海大会的论文在后来出版论文集时也没有被收录。双方的差别是显然的。1880年以后，对大多数中国基督徒而言，论证二

1 Carstairs Douglas, "God" and "Spirit"—How Should They be Translated? Chinese Recorder, VII (Jan.-Feb., 1876), p.69.

2 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version, or, the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, p.342.

3 Carstairs Douglas, "God" and "Spirit"—How Should They be Translated? Chinese Recorder, VII (Jan.-Feb., 1876), p.69.

者的殊途同归是讨论的重点。当术语问题在传教士中渐趋平息后，中国信徒关注的重心则逐渐由术语的选择转向以中国历史文化为基础的“上帝”神学的建构，王治心和卫聚贤是其中的代表。王治心以中国的文献典籍为基础，建构了中国历代的上帝观念史。他认为上帝“就是帝之在天上者”，“称天，称天帝，称天君，称上帝，皆含有人格化。”“人格化的上帝，即为宗教的上帝”。<sup>1</sup>卫聚贤则以圣经为基本出发点，用中国文献中的资料从比较的角度来论证景教入中国以前的上帝观。他认为商代的甲骨文中就有了上帝的观念，亚当夏娃的故事在战国时就已经传入中国，西汉中期的中国人已经知道上帝在第六日造人，公元三至六世纪中国贵族的墓上已经竖有十字架。<sup>2</sup>

作者单位：北京师范大学

1 王治心：《中国历史的上帝观》，上海中华基督教文出版社，1926年，叙言。  
2 卫聚贤：《中国古史中的上帝观》，香港基督教文艺出版社，1971年，前言。

# 马礼逊《圣经》译本版本考： 兼从版本对比的角度分析译名上的影响

劉 平

第一部在中國由基督新教完成翻譯的聖經中文全譯本史稱“馬禮遜譯本”（Morrison's Version），由馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834年，又稱“馬先生”、“馬老先生”）主筆，故名。但是，該譯本實際上由馬禮遜和米憐（William Milne, 1785-1822年）合作譯成，故亦稱“馬禮遜—米憐譯本”。該譯本全名為《神天聖書：載舊遺詔書兼新遺詔書》。本文主要依據牛津大學館藏原版資料，介紹馬禮遜譯本的相關情況，以饗漢語讀者。

## 馬禮遜譯本的底本和版式

馬禮遜是第一位來華的新教傳教士。1804年，他在大英博物館發現漢語手抄本聖經《四史攸編耶穌基利斯督福音之會編》（Quatuor Evangelia Sinice）。該手抄本可能為英國人和治孫（Hodgson）於1737年在

廣州獲得的“白日階譯本”。<sup>1</sup>1807年，馬禮遜受倫敦傳道會（London Missionary Society）差派，抵廣州傳教譯經。1808年，在大英聖書公會（British and Foreign Bible Society，簡稱 BFBS）資助下，他根據倫敦傳道會的指示開始著手翻譯聖經，並參考“白日階譯本”。1810年，他完成使徒行傳的翻譯並付梓，1811和1812年分別出版路加福音（出版名為《聖路加氏傳福音書》）和大部分使徒書信，其餘新約各卷於1813年完成並於廣州出版整本新約，書名為《耶穌基利士督我主救者新遺詔書》，以線裝出版，大開本，總計8冊[參閱“馬禮遜譯本之1813年版新約封面”和“馬禮遜譯本之1813年版新約目錄最後一頁（目錄第三頁）]，封面頁除了書名之外，另外印有“俱依本言譯出”。在目錄第一頁左列第一豎行注明“新遺詔書各卷次第並每卷內章數若干開列于左”，即在版式上，該版本由正反兩面構成一整頁，或者說，一整頁折迭成為兩頁，分為正面頁和反面頁，每頁正文豎排印刷，正反頁面的正文總計各有8豎行，每行22個漢字，但是正面頁面另留一小行，從上到下分別記述“經卷名稱”、“章數”、每卷的“頁數”以及“卷數”（即本數），例如馬太福音

1 白日階譯本：第一部傳世的羅馬天主教中文聖經譯本。亦稱“史羅安譯本”（Sloan Manuscript）或“大英博物館稿本”。由巴黎外方傳教會教士白日階（Jean Basset，1662—1707年）於1700年左右譯出。白日階原名直譯為“巴設”，故又稱為“巴設譯本”。該譯本以哲羅姆（Jerome，約347—419/420年）翻譯的“拉丁文通俗譯本”即“武加大譯本”（Vulgate）為藍本，內容包括大部份新約，即四史福音會編（即四福音書）、宗徒大事錄（即使徒行傳），聖保祿書信（即保羅書信）及《希伯來書》第1章，其餘的經書沒有譯出或已失傳。未出版印行。1737年，東印度公司職員和治孫（Hodgson）在廣州發現並帶回英國，由當時皇家學會會長史羅安爵士（Sir Hans Sloane）轉送倫敦大英博物館。有學者以為可能是“馬禮遜譯本”和“馬士曼譯本”的共同藍本。譯文為簡單通俗的白話文，其中有些術語已經定型，至今仍採用。思高聖經學會存有一份抄本，抄於1934—1935年。香港的香港大學圖書館仍存有馬禮遜於1807年帶來的巴設譯本的一份抄本，現在已經掃描並可以在網路上查詢：珍本聖經數位典藏查詢系統（<http://cbol.fhl.net/new/ob.html>）。參閱鐘鳴旦（Nicolas Standaert）：《聖經在17世紀的中國》，載於《聖經在中國》，伊愛蓮等著，蔡錦圖編譯，香港：漢語聖經協會，2003年12月第1版，第16—17頁。鐘鳴旦確信地認為馬禮遜翻譯的底本就是“白日階譯本”。

（“聖馬竇傳福音書”）開篇第一正頁上，除了從左到右的8行豎排正文之外，在左邊增加一行，從上到下記述有：馬竇傳福音之書，第一章，一，卷一（參閱“馬禮遜譯本之1813年版新約馬太福音首頁”），在正文之中印出節數，並在人名、地名邊加豎線，以便讀者辨別。

1815年，新約中文版本在廣州再版，書名為《耶穌基利士督我主救者新遺詔書》，以線裝小開本出版，總計8冊（參閱“馬禮遜譯本之1815年新約版本封面頁”、“馬禮遜譯本之1815年新約版本馬太福音首頁”），版式與1813年版本一致。上述翻譯由馬禮遜獨立完成。

自1819年始，馬禮遜與倫敦傳道會第二位來華傳教士米憐合譯舊約。米憐翻譯申命記、約書亞記、士師記、撒母耳記、列王記、歷代志、以斯拉記、尼希米記、以斯帖記、約伯記等，均在馬禮遜審查之下譯成，其中申命記和歷代志以及約伯記，均由馬禮遜和米憐合譯，其餘各經卷由馬禮遜獨立完成。1819年11月25日，舊約譯事完畢。1823年，在麻刺甲（Malacca，即現在的麻六甲）英華書院（Anglo-Chinese College）重印1815年的新約譯本，以線裝出版，總計8冊。是年，英華書院刻印中文聖經全譯本，取名《神天聖書：載舊遺詔書兼新遺詔書》，以線裝本裝幀，共有21卷（本），每本單獨印刷，一共裝為五盒或冊（參閱“馬禮遜譯本之1823年版之創世紀卷封面頁”）。在外盒或合冊的背脊上，用大寫英文印刷有“書名”、“卷（冊）數”、“起始卷名”，例如第一卷（冊）為：CHINESE BIBLE, VOL. I, GENESIS TO DEUTRONOMY。其中的新約採用1813年出版的中文譯本。在該書的扉頁之上，印有書名《神天聖書：載舊遺詔書兼新遺詔書》，並印有“俱從本文譯述”（參閱“馬禮遜譯本之1823年版扉頁書名”），表明該譯本忠實於聖經原文，新約卷有單獨的書名《救世我主耶穌新遺詔書》，並印有“俱從本文譯述”（參閱“馬禮遜譯本之1823年版新約封面頁和首頁”），但是，實際的翻譯工作所根據的經文文本有：“公認經文”、“英王欽定本”、“蒙塔努譯本”、“武加大譯本”、“法文譯本”、“七十士譯本”和湯普森的“七十士譯本”等。該版本在經文的上端加上相關的注釋，以便讀者理解經文大意，另外印一豎行標明“經卷名稱”、“章

數”、每卷的“頁數”以及“卷數”(即本數),以便讀者查閱(參閱“馬禮遜譯本之1823年版之創世記首頁”)。值得注意的是,該版本目錄頁的第一豎行舊約和新約目錄名稱“神天上帝啟示舊約遺詔書目錄”、“神天上帝啟示新約遺詔書目錄”,其中“神”一詞翻譯將“神天”、“上帝”並列,而正文中所使用的譯名是“神”。在篇章的劃分上,《神天聖書》將聖經舊約和新約分為兩大“卷”,每大“卷”分為若干“本”,每“本”下分為“章”和“節”。若干“本”構成一冊(盒)書出版,總計5冊,構成每冊的若干“本”又稱為“卷”,也就是說,整本舊約和新約兩大卷由若干小卷或本(分別為17本或小卷和4本或小卷)構成。其中舊約卷分為17本,新約卷分為4本,每本情況見如下表格“馬禮遜譯本之1823年版經目編輯表”。

馬禮遜譯本之1823年版經目編輯表

冊數	本數/卷數	章與節數
第 1 冊/ 盒	第1本/卷一	創世記(總計50章)
	第2本/卷二	出埃及記(總計40章)
	第3本/卷三	利未記(總計27章)
	第4本/卷四	民數記(總計36章)
	第5本/卷五	申命記(總計34章)
第 2 冊/ 盒	第6本/卷六	約書亞記(總計24章)、士師記(總計21章)
	第7本/卷七	路德記(總計4章)、撒母耳記上(總計31章)、撒母耳記下(總計24章)
	第8本/卷八	列王紀上(總計22章)、列王紀下(總計25章);
	第9本/卷九	歷代志上(總計29章)
第 3 冊/ 盒	第10本/卷十	歷代志下(總計36章)
	第11本/卷十一	以斯拉記(總計10章)、尼希米記(總計13章)、以斯帖記(總計10章)、約伯記(總計42章)
	第12本/卷十二	詩篇(總計150章)
	第13本/卷十三	箴言(總計31章)、傳道書(總計12章)、雅歌(總計8章)

第 4 冊/ 盒	第14本/卷十四	以賽亞書 (總計66章)
	第15本/卷十五	耶利米書 (總計52章)、耶利米哀歌 (總計5章)
	第16本/卷十六	以西結書 (總計48章)
	第17本/卷十七	但以理書 (總計12章)、十二小先知書 (何西阿書, 總計14章; 約珥書, 總計3章; 阿摩司書, 總計9章; 俄巴底亞書, 總計全章; 約拿書, 總計4章; 彌迦書, 總計7章; 那鴻書, 總計3章; 哈巴穀書, 總計3章; 西番亞書, 總計3章; 哈該書, 總計2章; 撒迦利亞書, 總計14章; 瑪拉基書, 總計4章)。
第 5 冊/ 盒	第1本/卷一	馬太福音 (總計28章)、馬可福音 (總計16章)
	第2本/卷二	路加福音 (總計24章)、約翰福音 (總計21章);
	第3本/卷三	使徒行傳 (總計28章)、羅馬書 (總計16章)、哥林多前書 (總計16章)、哥林多後書 (總計13章);
	第4本/卷四	加拉太書 (總計6章)、以弗所書 (總計6章)、腓力比書 (總計4章)、歌羅西書 (總計4章)、帖撒羅尼迦前書 (總計5章)、帖撒羅尼迦後書 (總計3章)、提摩太前書 (總計5章)、提摩太后書 (總計3章)、提多書 (總計6章)、腓利門書 (總計1章)、希伯來書 (總計13章)、雅各書 (總計5章)、彼得前書 (總計5章)、彼得後書 (總計3章)、約翰一書 (總計5章)、約翰二書 (總計1章)、約翰三書 (總計1章)、猶大書 (總計1章)、啟示錄 (總計22章)。

如果按照冊或盒裝數劃分，該譯本分為5冊，每冊情況如下：第1冊，包括創世記—申命記的經卷，分為幾個小“卷”或“本”——卷一創世記，卷二出埃及記，卷三利未記，卷四民數記，卷五申命記；第2冊，包括從約書亞記—歷代志下的經卷，分為幾個小“卷”——

卷六約書亞記、士師記，卷七路德記、撒母耳記上、撒母耳記下，卷八列王紀上、列王紀下，卷九歷代志上，卷十歷代志下；第3冊，包括從以斯拉記—雅歌的經卷，分為幾個小“卷”——卷十一以斯拉記、尼希米記、以斯帖記、約伯記，卷十二詩篇，卷十三箴言、傳道書、雅歌；第4冊，包括從以賽亞書到瑪拉基書的經卷，分為幾個小“卷”——卷十四以賽亞書，卷十五耶利米書、耶利米哀歌，卷十六以西結書，卷十七但以理書、十二小先知書；第5冊，包括馬太福音—啟示錄的經卷，分為幾個小“卷”——卷一馬可福音，卷二路加福音、約翰福音，卷三使徒行傳、羅馬書、哥林多前書、哥林多後書，卷四加拉太書、以弗所書、腓力比書、歌羅西書、帖撒羅尼迦前書、帖撒羅尼迦後書、提摩太前書、提摩太后書、提多書、腓利門書、希伯來書、雅各書、彼得前書、彼得後書、約翰一書、約翰二書、約翰三書、猶大書、啟示錄。

在版式上，該版本由正反兩面構成一整頁，或者說，一整頁折迭成為兩頁，分為正面頁和反面頁，每頁正文豎排印刷，正反頁面的正文總計有8豎行，每行22個漢字，但是正面頁面另留一小行，從上到下分別記述“經卷名稱”、“章數”、每卷的“頁數”以及“卷數”（即本數），例如創世記卷開篇第一正頁上，除了從左到右的8行豎排正文之外，在左邊增加一行，從上到下記述有：創世歷代傳，第一章，一，卷一。在正文邊框之上另外加上相關的注解，例如，在創世記1：1上，加上黑框，從左到右豎寫印入“神當始造天地”，對經文作出解釋；在1：8上，加上黑框，同樣填寫印入“耶穌在世之前約四千零四年即是漢朝孝哀帝之前約有四千年也”，根據中國歷史對創世記始祖時代的年代加以說明（參閱“馬禮遜譯本之1823年創世記首頁”以及“馬禮遜譯本之1823年版新約封面頁和首頁”）。

1827年，英華書院根據1823年版本修訂再版《神天聖書》。1827年的馬禮遜譯本修訂版分兩種：一為精裝硬皮版，將五冊合訂為一本；二為簡裝版，21本單獨印刷，分五冊裝入硬盒中。在該書的扉

頁之上，印有書名《神天聖書：載舊遺詔書兼新遺詔書》，另外印有“道光七年孟夏重鑄”、“英華書院藏板（版）”，注明出版時間和地點，並印有“俱從本文譯述”（參閱“馬禮遜譯本之1827年修訂版扉頁書名”），表明該譯本忠實于聖經原文。該版新約卷有單獨一頁印有書名《救世我主耶穌新遺詔書》，並印有“俱從本文譯述”和“麻六甲英華書院藏板（版）”。該書書脊上印有英文書名和譯者署名“Holy Bible in Chinese”和R. Morrison & W. Milne。在正文的編排、注釋上，1827年版本與1823年版本一致（參閱“馬禮遜譯本之1827年修訂版創世紀第一頁”、“馬禮遜譯本之1827年修訂版馬太福音第一頁”）。

## 馬禮遜譯本之正典依據

“正典”一詞來自希伯來文qāneh和希臘文kanōn。這兩個詞原來指蘆草或量度用的棒子。正如一根蘆草可以用作量度的標準，聖經正典指量度信心和實踐信仰的標準。同時在聖經學領域之中，“正典”一詞指聖經經文本身所必須符合的標準或合乎傳統和權威的經目。<sup>1</sup>從馬禮遜譯本的1823年版本來看，該譯本採用基督新教傳統（除了聖公會之外）的正典經目，包括舊約39卷、新約27卷。1823年版馬禮遜譯本經目譯名和現在新教通行的經目譯名對照表見下。從對照表中我們可以得出結論：現在新教通用中文聖經正典經目與馬禮遜譯本在卷數、名稱、排序上均基本一致，前者濫觴於後者。

1 關於正典研究的著作參見：F. F. 布魯斯（F. F. Bruce）：《聖經正典》（The Canon of the Scripture），劉平、劉友古譯，上海：上海人民出版社，2008年。布魯斯·M. 麥慈格（Bruce M. Metzger）：《新約正典的起源、發展與意義》（The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance），劉平、曹靜譯，上海：上海人民出版社，2008年。

# 現在新教通用經目譯名和馬禮遜譯本

[下列左列經目 ( ) 內為各經卷的通用略語，旁為經卷的英文簡稱

## 現在新教通用經目譯名

- 創世記 (創) Genesis (Ge/ Gen)  
出埃及記 (出) Exodus (Ex/ Exod)  
利未記 (利) Leviticus (Lev)  
民數記 (民) Numbers (Nu/Num)  
申命記 (申) Deuteronomy (Dt/Deut)  
約書亞記 (書) Joshua (Jos/Josh)  
士師記 (士) Judges (Jdg/Judg)  
路得記 (得) Ruth (Ru/Ruth)  
撒母耳記上 (撒上) 1 Samuel (1 Sa/1 Sam)  
  
撒母耳記下 (撒下) 2 Samuel (2 Sa/2 Sam)  
列王記上 (王上) 1 Kings (1 Ki/1 Kgs)  
列王記下 (王下) 2 Kings (2 Ki/2 Kgs)  
歷代志上 (代上) 1 Chronicles (1 Ch/1 Chr)  
歷代志下 (代下) 2 Chronicles (2 Ch/2 Chr)  
以斯拉記 (拉) Ezra (Ezra/Ezra)  
尼希米記 (尼) Nehemiah (Ne/Neh)  
以斯帖記 (斯) Esther (Est/Esth)  
約伯記 (伯) Job (Job)  
詩篇 (詩) Psalms (Ps/Pss)  
箴言 (箴) Proverbs (Pr/Prob)  
傳道書 (傳) Ecclesiastes (Ecc/Eccl)  
雅歌 (歌) Song of Songs (SS)  
以賽亞書 (賽) Isaiah (Isa)

## (1823年版) 經目譯名對照表

及略語，右列經目（）內為在經書中出現的其他譯名]

## 馬禮遜譯本（1823年版）經目譯名

創世歷代傳（厄尼西書）

出以至比多地傳（以所多書、出去以至比多傳）

利未氏古傳（利未氏古書傳、利未氏古傳書）

算民數傳（算民數之書傳、算民數書傳）

複講法律傳

若書亞傳（若書亞傳）

審司書傳

路得氏傳（路得氏書傳）

撒母以勒上卷（撒母以勒書上卷、王輩傳上卷、撒母以勒傳書上卷、撒母以勒書上卷）

撒母以勒下卷

列王傳上卷（列王書傳上卷、列王書傳上卷）

列王傳下卷

歷代史記上卷（歷代史記書傳上卷、歷代史記書）

歷代史記下卷

以士拉傳（以士拉傳書、以士拉之書）

尼西米亞傳（尼西米亞傳書、尼西米亞之書）

以士得耳傳（以士得耳傳書、以士得耳之書）

若百書傳（若百之書傳）

神詩書傳

諺語書傳

宣道書傳（宣道傳書、倚基理西亞書）

所羅門之歌傳（所羅門之歌）

以賽亞書傳（先知以賽亞書、先知以賽亞之書）

耶利米書〔耶〕Jeremiah(Jer)  
耶利米哀歌〔哀〕Lamentations(La/Lam)  
以西結書〔結〕Ezekiel(Eze/Ezek)  
但以理書〔但〕Daniel(Da/Dan)  
    (十二小先知書)  
何西阿書〔何〕Hosea(Hos)  
約珥書〔珥〕Joel(Joel)  
阿摩司書〔摩〕Amos(Amos)  
俄巴底亞書〔俄〕Obadiah(Ob/Obad)  
約拿書〔拿〕Jonah(Jnh/Jonah)  
彌迦書〔彌〕Micah(Mic)  
那鴻書〔鴻〕Nahum(Na/Nah)  
哈巴谷書〔哈〕Habakkuk(Hab)  
西番雅書〔番〕Zephaniah(Zep/Zeph)  
哈該書〔該〕Haggai(Hag)  
撒迦利亞書〔亞〕Zechariah(Zec/Zech)  
瑪拉基書〔瑪〕Malachi(Mal)

---

馬太福音〔太〕Matthew(Mt/Matt)  
馬可福音〔可〕Mark(Mk/Mark)  
路加福音〔路〕Luke(Lk/Luke)  
約翰福音〔約〕John(John)  
使徒行傳〔徒〕Acts(Ac/Acts)  
羅馬書〔羅〕Romans(Ro/Rom)  
哥林多前書〔林前〕1 Corinthians(1 Co/1 Cor)  
哥林多後書〔林後〕2 Corinthians(2 Co/2 Cor)  
加拉太書〔加〕Galatians(Gal)  
以弗所書〔弗〕Ephesians(Eph)

耶利米亞傳（先知耶利米亞書、達未來者耶利米亞傳書）

耶利米亞悲歡書傳（耶利米亞悲歡書）

依西其理書傳（先知依西其理書、依西其理書）

但依理書傳（先知但依理書、達未來者但依理書）

（十二先知傳）

何西亞書（先知何西亞書之書）

若以利書（先知若以利之書）

亞摩士書（先知亞摩士書）

阿巴氏亞書（先知阿巴氏亞書）

若拿書（先知若拿傳書）

米加書（先知米加傳書）

拿戶馬書（先知拿戶馬傳書）

夏巴古書（夏巴古傳書）

洗法尼亞書（洗法尼亞傳書）

夏哀書（先知夏哀傳書）

洗革利亞書（先知洗革利亞傳書）

馬拉其書（達未來者馬拉其傳書）

馬寶書（聖馬寶傳福音書、馬寶傳福音之書）

馬耳可書（聖馬耳可傳福音書、馬耳可傳福音書）

路加書（聖路加傳福音書、路加傳福音）

若翰書（聖若翰傳福音之書、若翰傳福音之書）

使徒行書

與羅馬輩書（聖保羅使徒與羅馬輩書、保羅與羅馬輩書）

可林多輩第一書（聖保羅使徒與可林多輩第一書、保羅與可林多書）

可林多輩第二書（聖保羅使徒與可林多輩第二書、保羅與可林多第二書、與可林多輩第二書）

厄拉氏亞輩書（聖保羅使徒與厄拉氏亞輩書、保羅與厄拉氏亞輩書）

腓立比書（腓）Philippians(Php/Phil)

歌羅西書（西）Colossians(Col)

帖撒羅尼迦前書（帖前）1 Thessalonians(1 Th/1 Thess)

帖撒羅尼迦後書（帖後）2 Thessalonians(2 Th/2 Thess)

提摩太前書（提前）1 Timothy(1 Ti/1 Tim)

提摩太后書（提後）2 Timothy(2 Ti/2 Tim)

提多書（多）Titus(Tit)

腓利門書（門）Philemon(Phm/Phlm)

希伯來書（來）Hebrews(Heb)

雅各書（雅）James(Jas)

彼得前書（彼前）1 Peter(1Pe/1 Pet)

彼得後書（彼後）2 Peter(2Pe/2 Pet)

約翰一書（約一）1 John(1Jn/1 John)

約翰二書（約二）2 John(2Jn/2 John)

約翰三書（約三）3 John(3Jn/3 John)

猶大書（猶）Jude(Jude)

啟示錄（啟）Revelation(Rev)

- 以弗所輩書（聖保羅使徒與以弗所輩書、保羅與以弗所輩書）
- 腓利比輩書（聖保羅使徒與腓利比輩書、保羅與腓利比輩書）
- 可羅所書（聖保羅使徒與可羅所輩書、保羅與可羅所輩書）
- 弟撒羅尼亞第一書（聖保羅使徒與弟撒羅尼亞輩第一書、保羅與弟撒羅尼亞輩書）
- 弟撒羅尼亞第二書（聖保羅使徒與弟撒羅尼亞輩第二書、與弟撒羅尼亞輩第二書）
- 弟摩氏第一書（聖保羅使徒與弟摩氏第一書、保羅與弟摩氏書）
- 弟摩氏第二書（聖保羅使徒與弟摩氏第二書、保羅與弟摩氏第二書）
- 弟多書（聖保羅使徒與弟多書、保羅與弟多書）
- 腓利們書（聖保羅使徒與腓利們書、保羅與腓利們書）
- 希比留書（聖保羅與希比留輩書、保羅與希比留輩書）
- 者米士書（者米士之公書、牙可百之公書）
- 彼多羅第一書（聖彼多羅之第一公書、彼多羅第一公書）
- 彼多羅第二書（聖彼多羅之第二公書、彼多羅第二公書）
- 若翰第一書（聖若翰之第一公書、若翰之第一公書）
- 若翰第二書（聖若翰之第二書、若翰之第二書）
- 若翰第三書（聖若翰之第三書、若翰之第三書）
- 如大書（聖如大之公書、如大士之公書）
- 若翰現示書（若翰現示之書、若翰現示之書）

## 從不同譯本的對比看“馬禮遜譯本”的譯名

馬禮遜譯本除了在正典意義上對中國新教產生直接和深遠的影響，具體而言，在譯名上，馬禮遜譯本經目譯名多與現在新教通行中文譯本一致，其中的差別主要集中在人物、地點的音譯名稱上，例

如“約書亞記”和“若書來傳”、“出埃及記”和“出以至比多地傳”。除此之外，在非專有名詞上，兩者在卷名翻譯上要麼意思上幾乎等同，例如“創世記”和“創世歷代傳”、“士師記”和“審司書傳”；要麼在含義上非常接近，例如“啟示錄”和“若翰現示書”等。

近現代基督新教分別在海外和中國翻譯出版中文聖經版本，即“馬禮遜譯本”和“馬士曼譯本”。因為這兩個譯本的主要譯者的漢譯姓名的第一個字為“馬”，故合稱為“二馬譯本”。這兩個譯本（可能）不同程度地參照了羅馬天主教的“白日階譯本”，但各自獨立翻譯，學術界對於兩者版本之間是否具有參照關係有一定的爭議，但是，“二馬譯本”為基督宗教中國聖經翻譯工作奠定了基礎，其所使用的辭彙直至今天仍在使用。兩個版本在譯名上有一致之處，例如除了以“神”翻譯God之外，它們使用的辭彙如生命、信、先知、洗、罪一直沿用至今。我們下麵分別列舉四個譯本“馬士曼譯本”、“馬禮遜譯本”、“和合本”、“新譯本”對“彌賽亞”、“生命”、“信”、“先知”和“罪”等核心聖經語詞的翻譯，從中不難發現在專業術語上四者之間存在著一脈相承的關係。

四個版本關於馬太福音22：42 中“彌賽亞”一詞的翻譯對照如下：

42 爾論基利士督有何意，其為誰之子也。伊等答曰，大五得之子。（馬士曼譯本）

42 爾論彌賽亞有何意，其為誰之子也。伊等答曰，大五得之子。（馬禮遜譯本）

42 論到基督，你們的意見如何？他是誰的子孫呢？他們回答說：是大衛的子孫。（和合本）

42 “你們對基督的看法怎樣？他是誰的子孫呢？”他們回答：“大衛的子孫。”（新譯本）

馬士曼譯本將“基督”從希臘文音譯為“基利士督”，而馬禮遜譯本從“基督”一詞的希伯來語音譯“彌賽亞”，由此推斷馬禮遜譯本可能參照希伯來文聖經。

四個版本關於馬太福音16: 24—26中“生命”一詞的翻譯對照如下：

24 時耶穌謂厥徒曰，若有何人願從我者，須克己帶起十字架而隨我。25又凡欲存生命者必喪之。又凡將喪厥命為我者，必致存之也。26蓋一人或得普天下而喪自己之命則有何益乎。又一人將如何而易厥命也。（馬士曼譯本）

24 時耶穌謂厥門徒曰，若有何人要從我者，須克己帶起厥十字架而隨我。25蓋凡要存生命，必致喪之，又凡將喪厥命因我也必致存之焉。26蓋一人或得普天下而喪自己之命，則有何益乎。又一人將如何而換厥命也。（馬禮遜譯本）

24 於是耶穌對門徒說：若有人要跟從我，就當舍己，背起他的十字架來跟從我。

25 因為，凡要救自己生命（生命：或作靈魂；下同）的，必喪掉生命；凡為我喪掉生命的，必得著生命。26人若賺得全世界，賠上自己的生命，有甚麼益處呢？人還能拿甚麼換生命呢？（和合本）

24 於是耶穌對門徒說：“如果有人願意跟從我，就當舍己，背起他的十字架來跟從我。

25 凡是想救自己生命的，必喪掉生命；但為我犧牲生命的，必得著生命。26人若賺得全世界，卻賠上自己的生命，有什麼好處呢？人還能用什麼換回自己的生命呢？（新譯本）

上述四個譯本在“生命”一詞的翻譯上沒有實質性的差別，“二馬譯本”均翻譯為“生命”或“命”，和合本和新譯本翻譯為“生命”。

四個譯本關於撒母耳記上9: 9中“先知”一詞的翻譯對照如下：

9 古時。以色列勒間人若去問神，則如是雲，來我們宜就知者，蓋如今稱預知。古時稱知者。

10 掃羅謂厥僕曰，說得是，來我們宜去。於是伊往神之人在處之邑焉。（馬士曼譯本）

9 時掃羅謂厥僕曰，汝所言甚好，我們可即去伊等遂往至彼神之人所住之邑也。10夫昔在以色列凡有人去問於神時，其言雲，我們即宜向見者去，蓋今所曰先知者，即昔所曰見者也。（馬禮遜譯本）

9 (從前以色列中,若有人去問神,就說:我們問先見去罷!現在稱為先知的,從前稱為先見。)10 掃羅對僕人說:你說的是,我們可以去。於是他們往神人所住的城裏去了。(和合本)

9 從前在以色列中,有人去求問神的時候,就這樣說:“來,我們去見先見吧。”因為今天稱為先知的,從前稱為先見。10掃羅對僕人說:“你說的好。來,我們去吧!”於是他們到那神人所住的城裏去。(新譯本)

在“先知”一詞的翻譯上,“馬禮遜譯本”(“先知”)與現在的通行譯本最為吻合,而“馬士曼譯本”(“預知”)則語詞不明確。但是,“馬禮遜譯本”為希伯來文在漢語中的誤解留下了隱患。在希伯來文中,一詞主要的含義是雅威(YHWH)的使者或代言人,其主要職責並不是對未來發佈預言。

四個譯本關於馬太福音26:28中“罪”一詞的翻譯對照如下:

28 此乃吾血。即新約之血。流為多人致得罪之人赦也。(馬士曼譯本)

28 此乃我血,即新約之血,因為多人而流,致得罪之人赦也。(馬禮遜譯本)

28 因為這是我立約的血,為多人流出來,使罪得赦。(和合本)

28 這是我的血,是為立約的,為許多人流出來,使罪得赦。(新譯本)

上述譯本在“罪”一詞翻譯上沒有任何分歧或差異。

關於“聖靈”翻譯,馬禮遜譯本出現三種譯名:“神風”、“聖風”和“聖神風”。四個譯本關於馬可福音1:10中“聖靈”一詞的翻譯對照如下:

10 即刻從河上出,其見天開,而神風似鴿降其上。(馬士曼譯本)

10 即時從河上出,其見天開,而神風似鴿降其上。(馬禮遜譯本)

10 他從水裡一上來,就看見天裂開了,聖靈彷彿鴿子,降在他身上。(和合本)

10 他從水裏一上來,就看見天裂開了,聖靈彷彿鴿子降在他身上。(新譯本)

四個譯本關於路加福音3:22中“聖靈”的翻譯如下:

22 聖風以形象似鴿子降臨其上。又有聲從天來,曰:爾為我愛子。吾極悅於汝也。(馬士曼譯本)

22 而聖風以形象似鴿子降臨其上。又有聲自天來曰:爾乃我愛之子,於爾我忻

悅夫。（馬禮遜譯本）

22 聖靈降臨在他身上，形狀彷彿鴿子；又有聲音從天上來，說：你是我的愛子，我喜悅你。（和合本）

22 聖靈彷彿鴿子，有形體地降在他身上；有聲音從天上來，說：“你是我的愛子，我喜悅你。”（新譯本）

四個譯本關於約翰福音14: 26中“保惠師”、“聖靈”的翻譯如下：

26 惟導者即是聖神風父于我名而將遣者。其以諸情由而訓汝曹。而使汝記憶無論我所語汝之各事矣。（馬士曼譯本）

26 惟導者，即是聖神風，天父將于我名而遣者，其以諸情由而教汝等，而是汝記憶不拘我所言爾之各事矣。（馬禮遜譯本）

26 但保惠師，就是父因我的名所要差來的聖靈，他要將一切的事指教你們，並且要叫你們想起我對你們所說的一切話。

26 但保惠師，就是父因我的名要差來的聖靈，他要把一切事教導你們，也要使你們想起我對你們所說過的一切話。（新譯本）

二馬譯本將“保惠師”譯為“導者”，與現在的通行譯法均不同。就馬太福音中對“聖靈”一詞的翻譯來說，二馬譯本中的不同譯名列舉如下：

馬士曼譯本與馬禮遜譯本關於馬太福音中聖靈譯名差異表

章節	關於聖靈的譯名	
	馬士曼譯本	馬禮遜譯本
1: 18	聖風	聖神風
1: 20	聖風	聖神風
3: 11	聖風	聖神風
4: 1	聖風	神風
12: 31	聖風	神風
12: 32	聖風	神風
22: 43	神風	神風
28: 19	聖風	聖風

儘管馬禮遜譯本在術語的翻譯為後世確立了基礎，但是在關鍵術語的翻譯上，仍然有著自己獨到的體認和表述，例如對於神向摩西告知的名稱（**אֱלֹהֵי אֲסַרְאֵל** 《出埃及記》）3: 14），馬禮遜譯本的譯名明顯帶有道家的思想：

神謂摩西曰我也即吾乃矣。又曰。汝諭以撒耳勒之嗣。神雲。吾乃遣我於汝者。  
（馬士曼譯本）

14 時神對摩西曰，我自然者而然也。其又曰，爾對以色列之子輩將雲，我自然者遣吾與爾等。（馬禮遜譯本）

14 神對摩西說：我是自有永有的；又說：你要對以色列人這樣說：那自有的打發我到你們這裏來。（和合本）

14 神回答摩西：“我是‘自有永有者’。”又說：“你要對以色列人這樣說：‘那自有者派我到你們這裏來。’”。（新譯本）

在“因信稱義”的翻譯上，四個譯本的差別體現在斟詞酌句上，以羅馬書5: 1-2為例，現在通行的和合本翻譯為“因信稱義”，其中的“因”在現代漢語中至少有“因為”和“因著”或“借著”兩者含義，而將這裏的“因”理解為“因為”則明顯偏離了基督宗教的基本教義——人獲得救贖的來源和主權歸根結底在於神，而非人以及人的信心，而“馬士曼譯本”和“馬禮遜譯本”將之翻譯為“以”則避免了可能會出現的誤解：

吾輩既以信得義，由吾主耶穌基督有與神和。其使吾輩以信進於此我所止之恩。而望向神之光榮則欣喜矣。（馬士曼譯本）

吾輩既以信得義，則有與神和，為吾主耶穌基督，其使吾輩以信進於此我所止之恩，而因望向神之光榮則欣喜矣。（馬禮遜譯本）

所以，我們既然因信稱義，就借著我們的主耶穌基督與神和好。我們又藉著他，因信得進入現在所站的這恩典中，並且歡歡喜喜盼望神的榮耀。（和合本）

所以，我們既然因信稱義，就藉著我們的主耶穌基督與神和好。我們也憑著信，藉著他可以進入現在所站的這恩典中，並且以盼望得享 神的榮耀為榮。（新譯本）

二馬譯本儘管均將God譯為“神”、Holy Spirit譯為“神風/聖風/聖神風”，但對於Baptism，“馬士曼譯本”譯為“蘸”，“馬禮遜譯

本”譯為“洗”。

關於“洗禮”翻譯上的差別：馬士曼譯本用“醮”翻譯“洗”。在馬太福音3：11中四個版本在翻譯上的差別如下：

11 我以水施醮而致悔罪，後我而來者能於我，厥鞋皮帶我不堪解之，其將於聖風及于火而施醮爾。（馬士曼譯本）

11 我固以水洗而致悔罪，惟後我而來者，大於我厥鞋我不堪帶之，其將於聖神風並火施而洗禮。（馬禮遜譯本）

11 我是用水給你們施洗，叫你們悔改。但那在我以後來的，能力比我更大，我就是給他提鞋也不配。他要用聖靈與火給你們施洗。（和合本）

11 我用水給你們施洗，表示你們悔改；但在我以後要來的那一位，能力比我更大，我就是替他提鞋也沒有資格。他要用聖靈與火給你們施洗。（新譯本）

在馬太福音28：19中四個版本在翻譯上的差別如下：

故爾往去教訓萬國，施醮伊等於父者子者及聖風者之名也。（馬士曼譯本）

19 所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗（或作：給他們施洗，歸於父、子、聖靈的名）。（和合本）

19 所以，你們要去使萬民作我的門徒，奉父子聖靈的名，給他們施洗（“奉父子聖靈的名，給他們施洗”或譯：“給他們施洗，歸入父子聖靈的名。”（新譯本）

從上述比較來看，“馬禮遜譯本”之于現在通行的和合本的直接關係明顯要重於“馬士曼譯本”。在流傳和影響上，“馬禮遜譯本”甚於“馬士曼譯本”，被來華各教派傳教士參考、採用，而“馬士曼譯本”則主要為浸禮會傳教士採用和參考。

1845年，米憐之子美魏茶（W. C. Milne）修訂馬禮遜譯本中的《路加福音》和《使徒行傳》，在作輕微改動之後由大英聖書公會再版，史稱“馬禮遜譯本修訂本”。馬禮遜除了參與並完成《神天聖書》的翻譯工作之外，還撰寫、翻譯相關著作介紹和闡述聖經內容和思想提如《祈禱敘式》、<sup>1</sup>《神

1 《祈禱敘式》，馬禮遜翻譯。平裝1冊（12頁），18.5公分，在單面洋紙上印刷。其中有主禱文的翻譯。見於牛津大學圖書館新館，藏館編號：BOD Sinica 2511。無扉頁。僅僅有該書之第一部分，可能是試驗版。

道論贖救世總說真本》、<sup>1</sup>《古聖奉神天啟示道家訓》<sup>2</sup>等。另外，特別值得提及的是，馬禮遜曾經翻譯過威斯敏斯德宗教大會頒佈的《小教理問答》，其中文名稱為《幼學淺解問答》。<sup>3</sup>

## 結語：漢語神學的承繼

馬禮遜等人在200年前所開創的聖經漢譯的工作，無論從哪個方面來說，都是功不可沒的。任何一個宗教的形成和發展，乃至在異文化中的拓展，都離不開自身的經典的形成、傳播（其中理所當然地包括翻譯和普及等環節）。佛教入華如此，基督新教入華也如此。而這種翻譯的工作可能在後人看來顯得輕而易舉，而在當初，在兩種文化彼此隔膜、陌生的處境中，其中的艱辛是不言而喻的。一旦這種艱辛又與特定政治意識形態、政教關係和國際關係聯繫在一起，問題就顯得愈加複雜和艱難。馬禮遜無疑正與這些他無法避免的因素糾結在一起。但是，他的譯經事業實實在在地填補了漢語文化與希伯來文化之間的鴻溝。他曾經主持的譯經工作、出版和發行，特別是他在譯經上的辛苦，都是我們當代熱烈討論的漢語神學需要承繼的事業。或者說，他的漢譯聖經本身就是一部漢語神學著作。儘管馬禮遜的譯經可能被歷史推到博物館的陳列室中，但是承繼他的漢譯聖經至今在博物館之外流傳著，這其中一直有著他的一份貢獻。在這種意義上，我們紀念馬禮遜也是在推動新的處境中的漢語神學建設。

1 《神道論贖救世總說真本》，收藏於哈佛燕京圖書館[Harvard Yenching Library]，活頁5頁，21.6 x 27.9公分，馬禮遜著。牛津大學圖書館新館收藏改版本的影印本，藏館編號：BOD Sinica 2672b。影印哈佛燕京圖書館之1814(?)年版本。

2 《古聖奉神天啟示道家訓》，辯正牧師馬老先生著，麻六甲[Malacca]：英華書院，道光十二年[1832]，線裝4冊(Various pagings)，24.4公分，牛津大學圖書館藏館編號：BOD Magd.Coll.Chin.14。

3 《幼學淺解問答》，博愛者纂，麻六甲：英華書院，嘉慶丙子[1816]，線裝1冊(30頁)，23.1公分。該書不是米憐《幼學淺解問答》，而是馬禮遜翻譯的威斯敏斯特大會確定的《小教理問答》(Shorter catechism)，即《問答淺註耶穌教法》，最初出版於1812年。牛津大學新館藏館編號：BOD Sinica 1713。

## 馬禮遜譯本以及馬禮遜相關書籍目錄

(從牛津大學圖書館新館網址下載彙編)

《耶穌基利士督我主救者新遺詔書》，廣州[Canton]，1813年。線裝8冊，分卷列出頁碼(Various pagings)，27.3公分，馬禮遜翻譯，藏館：BOD Sinica 101。

《耶穌基利士督我主救者新遺詔書》，廣州 [Canton]，1815年，線裝8冊，分卷列出頁碼(Various pagings)，17.6公分，馬禮遜翻譯，馬禮遜1813年譯本的第二版，小開本，藏館：BOD N. T. Chin. e. 1; OD Sinica 1296 6冊(缺第3, 8本); 17.2公分。

《救世我主耶穌新遺詔書》，麻六甲[Malacca]:英華書院 (Anglo-Chinese College)，1823年，線裝8冊(Various pagings)，17公分，馬禮遜翻譯，1815年廣州出版的新約重印本。藏館：BOD N. T. Chin. e. 2; BOD N. T. Chin. e. 3, 精裝2冊; BOD N. T. Chin. e. 68。

《神天聖書：載舊遺詔書兼新遺詔書》，麻六甲[Malacca]:英華書院 (Anglo-Chinese College)，1823年，線裝21冊(Various pagings)，17.2公分，R Morrison and W Milne翻譯，新約採用1815年廣州出版的版本，藏館：BOD Bib.Chin. e. 1; BOD Sinica 2723 16冊(缺第2, 17, 19-21本)。

《神天聖書：載舊遺詔書兼新遺詔書》，重鐫，麻六甲 (Malacca):英華書院，道光七年(1827)，線裝21冊(Various pagings)，27.3公分，馬禮遜、米憐翻譯，大開本，新約扉頁書名為《救世我主耶穌新遺詔書》，牛津大學圖書館新館藏館編號為：BOD Bib. Chin. d. 2; BOD Magd. Coll. Chin. 6 NT only，線裝4冊。

《神天聖書：載舊遺詔書兼新遺詔書》，重鐫，麻六甲 (Malacca)，英華書院，道光七年(1827年)，[後來重印]，線裝21冊(Various pagings)，26.8公分，馬禮遜、米憐翻譯，1823版本的修訂版，大開本。新約扉頁書名為《我等救世主耶穌新遺詔書》，牛津大學圖書館新館藏館編號：BOD Bib.Chin.d.3, 洋裝5冊; BOD Sinica 320 NT only，線裝4冊，26.3公分。

《祈禱敘式》，平裝1冊(12頁)，18.5公分，馬禮遜翻譯，單面印刷在西洋紙張上，無扉頁，僅包括該書的第一部分，可能是試驗版 (experimental edition)，牛津大學圖書館新館 (Bodleian Library—New Library) 藏館編號：BOD Sinica 2511。

《神道論贖救世總說真本》，活頁7頁，21.6 x 27.9公分，馬禮遜著，哈佛燕京圖書館藏書，牛津大學圖書館新館藏有影印本，1811(?)年的粵語(?)版本，牛津大學圖書館新館藏館編號：BOD Sinica 2672a。

《神道論贖救世總說真本》，活頁5頁，21.6 x 27.9公分，馬禮遜著，哈佛燕京圖書館藏書，牛津大學圖書館新館藏有影印本，1814(?)年的粵語版本(?)，牛津大學圖書館新館(Bodleian Library—New Library)藏館編號：BOD Sinica 2672b。

《續纂省身神詩》重鐫，嗎■呷：英華書院，道光十五年(1835年)，線裝1冊(19頁)，21.0公分，馬禮遜(?)著，牛津大學圖書館新館(Bodleian Library—New Library)藏館編號：BOD Sinica 336; BOD Sinica 1406 精裝，19.8公分。

《古聖奉神天啟示道家訓》，辯正牧師馬老先生著，麻六甲(Malacca)：英華書院，道光十二年[1832]，線裝4冊(various pagings)，24.4公分，牛津大學圖書館新館藏館編號：BOD Magd. Coll. Chin. 14。

《英吉利國神會祈禱文大概翻譯漢字》 / 馬先纂。附：年中禮筵各日該讀經章通書。-[Malacca]：英華書院，道光九年[1829]。-線裝1冊(82, 27頁)；24.3公分。-The second part has its own title-page, but without an imprint. -Running titles 「祈禱敘式」 and 「經章通書」藏館：BOD C.P.Chin. d.1 BOD Sinica 331 精裝；24.4公分。-Part of title-page missing。

《英吉利國神會祈禱文大概翻譯漢字》 / 馬先纂。-[Malacca]：英華書院，道光九年[1829] (London, 1845)。-精裝1冊(82頁)；24.0公分。-Running title 「祈禱敘式」。-The original edition, without the additional title, issued by the Prayer Book and Homily Society with its own English title-page and rebound 藏館：BOD C. P. Chin. d. 2。

《祈禱文讚神詩》 - [Macao?], [c. 1825?]. - 線裝1冊(44, 16頁)；16.1公分。-Has two sections, with the running titles 「祈禱祝文」 and 「讚神詩」。Thread bound, but printed on single leaves of stiff paper. - By Robert Morrison 藏館：BOD Sinica 2991。

《幼學淺解問答》 / 博愛者纂。嗎。呷：英華書院，嘉慶丙子[1816]。-線裝1冊

(30頁) ; 23.1公分. - By R Morrison. - The title-page is wrong; the text is not W Milne's 「幼學淺解問答」, but R Morrison's translation of the Westminster Assembly's "Shorter catechism", 「問答淺註耶穌教法」, originally published in 1812 藏館: BOD Sinica 1713.

《勸讀聖錄熟知文》 - [Canton?], [c. 1812?]. - 線裝1冊(10頁) ; 23.8公分. -Running title 「勸讀聖錄」. - Text in 2 zhang. - By Robert Morrison 藏館: BOD Sinica 2937 BOD Sinica 3927 24.0公分. MS note on cover: "The first homily of the Church of England in Chinese. Translated by Dr. Morrison, one of the missionaries of the London Missionary Society" BOD Sinica 3928 毛裝, 24.1公分. Later impression, on poor quality paper. MS note as on first copy.

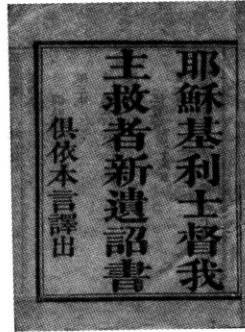
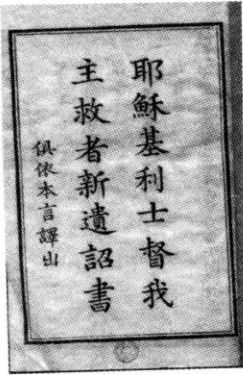
《勸讀聖錄熟知文》 - [Canton?], [c. 1812?]. - 線裝1冊(12頁) ; 23.3公分. -Running title 「勸讀聖錄」. - By Robert Morrison. - The text is completely different from Morrison's other tract with the same title 藏館: BOD Sinica 2936.

《神道論贖救世總說真本》 - [Canton?], [1811?]. - 毛裝1冊(6頁) 19.9公分. -By Robert Morrison. - Front cover (title-page) inscribed "On the Salvation of Man", and in a different hand "Wm. Jenks. May 16. 1829. From Mrs. Furness" 藏館: BOD Sinica 2672.

《耶穌基利士督我主救者新遺詔書》, 廣州[Canton], 1813年. 線裝8冊, 分卷列出頁碼(various pagings), 27.3公分, 馬禮遜翻譯, 藏館: BOD Sinica 101.

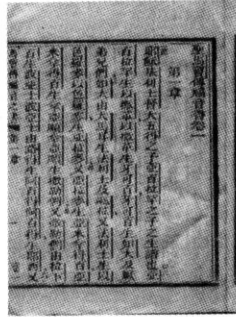
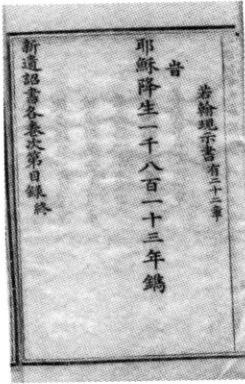
附录：正文中提及的版本图片（从牛津大学图书馆新馆网址下载汇编）

马礼逊译本之1813年版新约封面



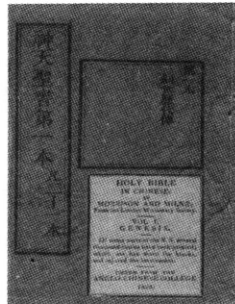
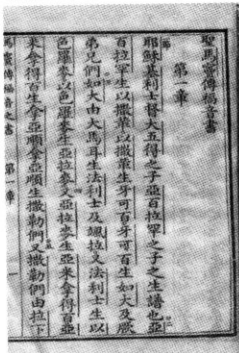
马礼逊译本之1815年新约版本封面

马礼逊译本之1813年版新约目录  
最后一页（目录第三页）



马礼逊译本之1815年新约版本马太福音首页

马礼逊译本之1813年版新约马太福音首页



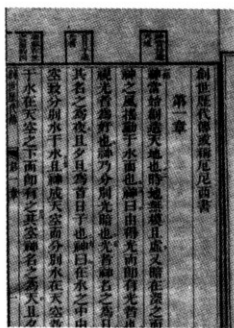
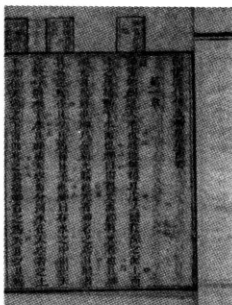
马礼逊译本之1823年版之创世记卷封面

马礼逊译本之1823年版扉页书名



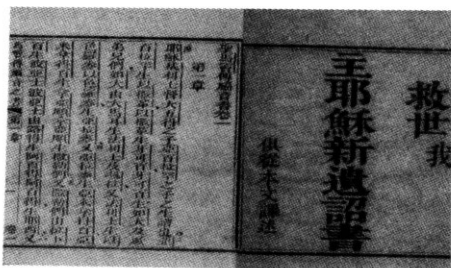
马礼逊译本之1827年修订版扉页书名

马礼逊译本之1823年版之创世记首页



马礼逊译本之1827年修订版创世记第一页

马礼逊译本之1823年版新约封面和首页



# 基督教 与中国传统宗教 比较研究

CHRISTIANITY AND CHINA 基督教与中国

164

# 上帝与道： 基督教与道教的一种比较

杨玉辉

上帝与道是基督教和道教的两个最重要、最基本的范畴，认识和理解这两种宗教，最根本的就是要认识和理解这两个范畴；同样要真正认识和理解这两种宗教之间的关系，也必须对这两个范畴之间的关系有所把握。本文尝试对这两个范畴的同和异进行一个初步的比较，并通过这种比较来看基督教和道教之间的关系，以及基督教文化与中国文化之间的关系。

## 一、上帝与道的相同点

根据本人的考察，基督教的上帝和道教的道具有以下几个方面的相同点：

### 1、存在普遍性

不管是基督教的上帝还是道教的道，都是具有绝对普遍性的存在，是无始无终、无边无际的存在，是无时不在、无处不在的存在。对基督教来说，上帝是绝对普遍的存在，他在天地万物产生之前就存在，在天地万物之后也还会继续存在，他存在于宇宙的每个角落以及每个事物的产生发展过程之中，一句话，每个事物及其存在变化的过

程都无不体现上帝的存在和意志。总之，上帝的存在超越了所有的时间和空间，他无时不在、无处不在，一切事物都因他而产生、存在、变化，没有事物能脱离他而产生存在。对道教来说，道的存在也是绝对的，道存在于宇宙的始终，它无始无终，无边无际；同时它也存在于宇宙的所有地方，它至大无外，至小无内。天地万物都由道化生，天地万物的运动变化也都由道决定，没有任何事物能离道而生，背道而成，宇宙万物都受道的制约。

## 2、能力无限性

在能力特性上，基督教的上帝和道教的道也是相同的，都强调具有作用能力上的无限性。基督教认为上帝是天地万物的创造者和主宰者，是全知、全能、全善的存在，他无所不知、无所不能，天地万物、人间万事都由他创造，也都在他的意志之中，受他的控制，没有一件能超越他的意志，摆脱他的掌控。道教则认为道能化生万物，长养万物，运行万物，控制万物，是一切事物产生、存在和变化的根本力量。自然界的山川大地、河流海洋、花草树木、虫兽鱼鸟等的千变万化，人的生老病死的规律，家庭事业的兴衰，社会政治经济发展，文化教育的进步，无不是道的产物，无不受道的制约和影响。

## 3、决定万物性

基督教和道教都将上帝和道看成了万事万物产生存在的决定者，是万物运动变化的根本力量。基督教认为，上帝是造物主，包括人在内的一切事物都是由上帝创造的，它们都是上帝的作品，而且一切事物的运动变化也都是由上帝决定的，一句话，一切事物的产生存在变化都是由上帝决定的，都可以归结为上帝的意志，上帝是事物产生存在的最根本的原因和动力，是“第一因”、“第一动力”。同样，道教也认为，天地万物都是由道化生的，天地万物的运动变化也是由道决定的，由道推动的，道是一切事物产生和存在的根本原因、根本动

力，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>1</sup>是也。

#### 4、事物本然性

因为天地万物都是上帝和道创造和决定的，所以基督教和道教都认为天地万物的本然状态就是上帝和道的本性在事物上的表现，即上帝之性和道性的表现。基督教认为，世间万物各有其性，它们是上帝在不同的时期，根据不同的目的创造出来的，其千差万别的特性都是上帝的特意安排，其不同的运动变化和功能特性也都是上帝意志的体现，所以对每个事物来说，其天然的状态所反映的就是上帝的本意和本性。道教也将自然性看成是道的根本性质。《道德经》说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>2</sup>可见，道的根本特性就是自然性，所以对天地万物来说，其自然的、天然的存在状态就是真正反映其事物道性的状态，而人为改变的状态则不是事物道性的自然状态，因而也是违背道性的状态，所以道教要求人们自然无为。

根据以上基督教上帝与道教道的同一性比较，我们可以在基督教和道教之间得到以下两个重要的结论：

第一，基督教与道教比之中国的佛教和儒教具有更多的一致性。

根据上帝与道这两个基督教与道教的最重要的范畴所表现出的同一性，我们无疑可以看到基督教与道教在许多方面的内在相同点。比如它们都是将一个绝对无形的对象作为最高的信仰和崇拜对象，把它看作是天地万物创造者和决定者，只不过基督教的这个对象是上帝，道教的这个对象是道而已。像佛教所崇拜的对象就是多元的，它也没有天地万物的创造者和决定者的神存在。儒家更是没有具有绝对性的神存在，它所信仰和崇拜的对象都是现实的人的神化，具有明显的相对性和有限性。

第二，基督教与道教都更强调事物的自然性，反对人为造作。

1 朱谦之撰：《老子校释》，中华书局，1984年版，第174页。

2 朱谦之撰：《老子校释》，中华书局，1984年版，第103页。

因为基督教和道教都将天地万物看成是上帝和道的产物，而它们又都把上帝和道看作是最高的价值，所以它们必然要求维护上帝和道所创造的作品本来面目，反对任何对上帝和道的作品的改变，因为这不仅是对自然物的破坏，而且更是对上帝和道的不敬，是不应该的。事实上，在基督教中，信仰、崇拜上帝，就自然要信仰、崇拜上帝的创造物，而上帝的创造物就是事物本来的样子，所以上帝所创造的自然秩序是不能人为改变的。对道教来说，道法自然，天地万物的自然状态就是道的状态，所以尊道、行道就是要遵照事物的自然本性和规律来行事，不能人为主观地妄做、妄为。总之，基督教和道教都强调按事物本身的规律即上帝的安排和道的本性做事，反对人为主观的妄做、妄为。西方绿色和平组织环保活动的深层思想基础恐怕正是基督教的这种观念，而中国环境保护的思想资源恐怕也需要在道家、道教中寻找。

第三，基督教和道教都蕴涵着普遍爱的精神。

由于基督教和道教都将天地万物看成是上帝和道的创造物，自然也都会把世界上的各种自然事物尤其是像人这种上帝和道特别创造产生的事物看成是上帝意志的体现和道性的体现；既然是上帝意志和道性的体现，当然就必须无条件地予以尊重。同时，在基督教和道教中，爱上帝自然也必须爱上帝的创造物，爱道也必须体现在爱道的化生物，由此，对整个人类的爱乃至对生物和自然万物的爱也就是题中之意了。这自然也就有了普遍爱的精神。

## 二、上帝与道的不同点

基督教的上帝和道教的道虽然在一些基本的性质上具有同一性，但它们毕竟是两种不同文化、不同宗教的范畴，所以它们之间也存在许多不同的性质，其不同的表现主要有以下一些：

首先，在存在特性上，上帝与道是有所不同的，基督教的上帝是一种明显的人格化存在，而道教的道则更倾向于一种非人格化的存

在。在基督教中，人们往往把上帝理解为天帝、主、父等人格化的存在，虽然基督教明确指出上帝是无形无象或超越形象的存在，但在人们的理解中，事实上是按人格化的对象来理解的。而在道教中，人们几乎看不到将道理解为一种人格化对象的情况，一般是把它理解为一种无时不在、无处不在、无形无象、巨大无比的力量和作用，或者就是通过作为道的体悟者、实践者的神仙来理解道的存在和作用，但一般并不会将道与神仙等同。

其次，在表现特性上，基督教的上帝与道教的道也是不同的，基督教的上帝具有直接的无象性，而道教的道则具有间接的有象性。在基督教中，没有任何地方描述到完整的上帝形象，所以教堂中也都没有上帝的画像和塑像。能直接表现上帝形象性的只有基督一个，但他却是从反面的受难形象，而不是从正面的无限特性来表现的，即主要是从道德精神而不是从上帝能力来表现的形象。事实上，上帝作为无限绝对的存在是超越任何有限的形象的，如果上帝以某种有形的形式出现，就必然损害其无限绝对的性质，所以上帝是不能用形象来表现的。但在道教中，虽然道是无形无象的，但作为道的化身或实践者的神仙则是具有形象的，实际上，道教也正是通过形象化的神仙及其存在特性和生活实践来展现道的性质和作用的。这种道与神仙的同一性在三清尊神（原始天尊、灵宝天尊、道德天尊）的描述中体现得最为明显。由此，也就使道具有了间接的形象。在这里我们看到了基督教上帝和道教的道的奇妙矛盾之处。在基督教，人们心中理解的上帝是形象化的，但在现实表现上则是超越形象的；而道教的道在人们心中的理解中是超越形象的，但在现实的表现中则又是形象化的。

第三，在本原特性上，基督教的上帝与道教的道也有明显的不同，基督教的上帝反映的是人格力量的创生性和决定性，而道教的道所表现出来的则是事物的自然发生性和规律性。基督教强调一切事物都是由上帝创造和控制，这就像统治者之于臣民一样；而道教则认为天地万物顺道而生，因道而成，受道的规律制约，悖道、离道则不生、

不成。由此我们可以看到在谈到它们的作用时，基督教主张的是上帝对事物创生、发展的力量推动；而道教则强调道对事物生成的自然引导。由此我们也就看到了基督教文化为什么具有更明显的积极主动精神，而道教文化则更倾向自然顺应内涵的原因了。因为上帝是人格化的，给人一种力量感，它似乎能催人奋进；而道则是非人格化的，人们无法获得力量感，所以只能根据对道的体悟来顺道而为。

第四，在与人性的联系上，基督教的上帝与道教的道也有很大的不同，基督教只强调灵魂与上帝的相通性，而道教则主张形气神皆合道。在对人的认识中，基督教认为人是灵魂与肉体的统一，但只有灵魂是内在的，与上帝具有同一性，而肉体则是外在的，软弱的，甚至是邪恶的，与上帝的意志是背离的。人的原罪的产生就是因为肉体欲望存在的原因。道教则不一样，它认为人在本质上形气神的统一，一个人要生活，不仅需要神，而且也需要气和形，所以人之道不离形气神，只有形气神具备，并按形气神的特性和规律生活，才是真正的符合人道的存在状态。所以对人来说，形气神都是合道的，不存在高低贵贱的问题，其区别仅仅是作用功能不同而已。

第五，在价值特性上，基督教的上帝与道教的道也不相同，基督教的上帝具有价值的绝对性，而道教的道所具有的价值更倾向于一种相对性。在基督教中，上帝的价值是绝对的，上帝的意志就是最高的价值，而且上帝创造的一切都具有正面积极的意义。这一点在道德价值上尤为明显，上帝是至善无恶的代表，在基督教中认为上帝会伤害某些东西甚至作恶是不可想象的事情。但在道教中，道的价值却具有相对性，道所化生的万事万物其价值是因物而不同的，而且往往体现为一物对他物的价值，而不是绝对的价值。在道德价值上，道所产生的事物是无所谓善恶的，如果说真的要分出善恶的话，那也只能说合道的是善的，不合道的是恶的，但合不合道又是根据各个事物本身来决定的，所以总的说来道具有价值的相对性或中立性，而不像上帝的价值那样具有绝对性。

作者单位：西南大学

# 初期道教的现世性与基督教的超越性： 从信仰方式及其内容方面审视

查常平

初期道教，在时间上指公元二世纪末（东汉末年）至六世纪末（南北朝【420-589】前）的道教。其核心教义为“长生不死”、“肉体飞升”或“肉体成仙”。<sup>1</sup>信徒的个人人生理想是“精、气、神三者混一而成仙”；其宗教共同体的目标是“天、地、人三者合一以致太平”，即实现肉体生命的共在。道教的初期，相当于基督教的逼迫时期（100-313）和国教时期（313-590）。初期的基督教，应当指主后30-100年期间，其标志为耶稣复活升天事件与使徒约翰完成启示录（约95）。本文将从初期道教与基督教的信仰方式及其内容着手，审视它们所表现出的现世性与超越性的差异。<sup>2</sup>

道教产生的时代，正逢广义玄学兴起的时候。广义玄学出现在东汉末年以发扬儒家为传统的经学走向衰亡的时代，渗透在魏晋的种种文化思潮中，正始十年为其昌盛时期。广义玄学是魏晋人日常生活的哲学化形式，道教是其日常生活的准宗教化形式。在人们不再信仰儒术后，他们只有寻找新的信仰在观念上在终极的意义上解释自己的生

1 汤一介，《中国传统文化中的儒道释》，北京，中国和平出版社，1988年，第107页。

2 本文侧重于从信仰方式及其内容方面来审视两种宗教的差异。关于初期道教与基督教在时代精神特质、创立者的信仰与政治态度两个方面所表现出的现世性与超越性的差异，参见查常平，“现世性与超越性：初期道教与基督教的差异”，《社会理论》，第4辑，北京，社会科学文献出版社，2008年，第127-136页。

活。两汉官方的经学转化为魏晋的广义玄学，民间的种种信仰转化为以现世性为内在特性的道教。初期道教源于巫术、神仙术、五德终始说、讖纬及道家学说。这便是道教诞生时的时代精神特质。

所谓现世性，就是指道教以现世的肉体生命的长生不朽为个体修炼的人生目标、以现世的肉体生命的彼此共在（太平世界）为道教徒共同体的信念旨规。对于后者，初期道教的创立者们往往采取了同现世皇权对抗或合作的形式，因为太平世界必须在信仰者的今生得到实现；所谓超越性，就是指基督教以承受超验的精神生命（上帝的灵）的永生同在为个体信仰的人生目标、以超验的上帝之国的期盼降临为基督徒共同体的教义信仰。对于后者，不仅耶稣而且他的门徒们都采取了顺服上帝旨意、忍耐现实逼迫的形式，因为上帝之国客观上不取决于人为的努力。

道教在起源上承袭了巫术、神仙术、五德终始说、讖纬的现世性，这和基督教诞生时人们对弥赛亚的盼望所体现出来的超越性形成对照。耶稣时代，巴勒斯坦的犹太人以及邻近的外邦人，都充满对弥赛亚的盼望；彼得代表其他门徒宣告耶稣为弥赛亚（马可福音8：29）。从这里，我们可以看到初期基督教为什么具有超越性与末世论倾向的一个原因。正是耶稣作为被盼望的弥赛亚的到来以及他升天应许基督徒他必再来，产生出初期基督教关于上帝的末世论教义。

道教的信仰方式源于巫术与神仙术，其信仰的范围由五德终始说所设定。讖纬把道教纳入日常生活宗教化的文化传统。墨子学派涉及天、鬼、幻术，构成道教思想的渊源之一。道教这种现世的宗教，事实世界是它的彼岸世界，过去先秦的典籍是它的经典的思想发源地。道家在本质最接近于道教。道家以天地阴阳气这些事实性在者为最高的存在，以人的长生为学术使命。这离道教的肉体成仙学说只隔一步之差。从历史演进看，巫术是原始人的宗教，神仙术是战国秦汉时期的宗教，讖纬是东汉后期的宗教，五德终始说是关于它们的思维方式的宗教，道教是这些宗教的总纲。

由于信仰方式与信仰目的的不同，人类创造了不同的宗教。道教以现世人生的不朽为信仰目的（“致太平”，不过是这种目的附带产生的现世结果），以信仰事实性的力量为信仰手段。这种现世的宗教，相信肉体生命生存的不朽和肉体生命共在的不朽，相信日常生活的永恒性。现世是人生在精神上的终极寄托，事实世界为其最后的依恋对象。道教的时间观念为：当下的现世由于过去的现世而永恒，未来的现世由于当下的现世的过去而永恒。中国古代文化在宗教上的幼体持续形式还没有发展为本真宗教的时候，道教就宣告了自己的自足性。正是不完全的现世而不是彼岸的世界，成为道教的天堂。它的神仙体系、宗教教义、组织形式，无不带有现世性的品质。从道教的创立者的意志看，圣人以神道设教，最初不是为了把个人的内心信仰冲动召唤出来，而是由天地、四时、鬼神、圣人构成的现象世界给出神秘的宗教意义。如果用准宗教的内容审视道教，道教的宗教性即非宗教性的现世性。它以宗教的态度对待非宗教性的对象，以宗教的方式阐释非宗教性的事实世界。道教给与事实性在者以神性，使其所信仰的神是多元的神。原始道教，信仰天神地祇这些自然性的在者及人鬼仙真这些人物性的在者，还有同事实相关联的土地神、风神、雨神、雷神、灶神、门神、山神。信仰对象的事实性引出信仰的多神性。不管元始天尊还是老子，道教的神仅仅为仙化的人而不是神化的神，是一种理想化的现世人生形象。没有对神的先验预设，就得以历史上的人为自己的神。初期道徒违背教义，无需向神作出永生的忏悔只要接受教主制定的刑律的惩罚。一旦交出自己的财产，人就可以入教。人向神献上的，不是自己的精神生命，从神仙那里获取的也只是肉体生命的拯救。这和初期基督教耶稣所传讲的要用心灵（亦可译作“精神”）与诚实敬拜上帝截然不同。

为什么道教没有进化为一种准宗教的文化形态而沦为现世的原始宗教？这是因为它在内容上的非宗教性的信仰对象、在手段上的非信仰性的信仰方式。太上老君相当于道教徒的皇帝，《老子五千文》是

其《论语》，鬼卒、祭酒是教主的臣民。传道的单位“治”，只是道教所向往的现世国家的基层单位。另一方面，宗教的终极性要求道教向绝对化的水平升华，世俗皇权的最高性又禁止道教的准宗教化。道教要生存，只好放弃自己的宗教性本质屈从于世俗的皇权专制，借助于皇权的力量建立道馆、道场、道坛、道观。

现世宗教，以世俗生活及其背靠的事实世界的宗教化为使命。《周易参同契》以肉体生命的不朽为信仰，主要指出了通向这种信仰的方式；《太平经》以肉体生命共在的不朽、事实世界的永恒化为信仰，其次再论信仰的方式。

人的现世，由他的肉体生命的生存与肉体生命的延续构成。没有肉体生命，人的现世生活就没有主体；没有肉体生命的延续，人的现世生活就不再是永恒的生活。东汉的魏伯阳相信这个自明的原则。在写作《参同契》的时候，他继承《京氏易》、《易纬》、黄老自然之道，从《易》的现世性中给出自己的本文的现世性。《周易参同契》的题解，一是同诸丹经理相通，一是与《周易》义理相合，一是水土金三物契通一体，一是大易、黄老、炉火（炼丹）相融。丹经述内容，义理言学渊，水、土、金指明言说对象，大易、黄老、炉火规定它的本性。《参同契》参杂现世的经典探索现世人生的不朽方式，借助《京氏易》中的纳甲说、十二消息说、六虚说、卦气说论证炼取金丹的可能性。

魏伯阳前，有阴长生关于神丹让人不朽延年的传说。服食金丹，人能够成仙。根据天地阴阳寒暑的运行控制火候炼取金丹，以自然的法则内修金丹，这是魏氏为人指出的通向不朽的道路。《参同契》的大部分内容，讲炼丹服丹这种完成肉体生命不朽的现世的信仰方式。金丹这种事实性的在者，只能导出人的肉体生命的生存。人服用金丹后，肉体的生存状态发生相应的变化，他筋骨坚硬，颜色美好，白发转黑，落齿复上，老后还童。<sup>1</sup>

仅仅有现世的信仰方式还不够，人必须有关于现世的信仰目的。

1 约翰福音4: 23。见中希英逐字对照《新约·圣经》，台北：浸宣出版社，1991年。

《太平经》把人间世界的太平、人的肉体生命的共在当作终极的人类图景来信仰。致太平既是信仰的目的，又是完成目的的方式。

道教在人类现象中把世俗生活宗教化，在自然现象中把事实性在者宗教化。在《太平经》中，气是世界的基本因素，它创造万物，构成万物的守护者。世界最初是混沌为一的元气，元气分化为阴、阳，太阳的天气构成天，太阴的地气构成地，人气是阴阳二气的中和。阴阳这些事实性在者在现象内的循环，使现象世界永远保持着它的现象性。天气下生万物，地气上养万物，人气中和万物，由此出现了太平气。元气与太和之气相通共生天地，天地与中和气相通共生万物，万物与三光气相通，天地开朗。男女阴阳二气相交而生子，父母子共治一家，君臣民共成一国。元气包裹天地八方，万物莫不受气而生。事实世界和肉体生命，是气的不同形式，本身就具有价值。世界和人不存在差别。

气以道、自然为法则。道具有无所不化的能力，元气守道运行产生天地万物。道同气关联，在本性上是终极的一，唯一的事实性在者，众命所系，众心所主。《太平经》就这样阐释世界人生的形成与存在，现时的事实性在者为最高的原初存在，现时的自然法则为最高的原初法则。人同自然中的天地及其他万物有共同的基因，共同的价值原则。人的形、神仅仅是气的不同样式。从《太平经》发展来的原始道教，不可能有灵魂不朽的学说。

为了保证人的肉体生命不朽，《太平经》信仰事实性的天在价值上的最高性。天太地平、天上地下人为中；天清地浊；天一地二人为三，地为天使，人为地使；天君地臣人为民（人的地位）；天太阳地太阴人中和；天道地德人以和；天父地母人为子。世界的形体有天、地、人。天有日、月、星，北极居中。地有山、川、平土。人有父、母、子。日象人君，月象大臣，星象百官。天的本质是上而不下绝对统治地和人；地的本质是下而不上绝对顺从天的意志，能养种民的为善地，不能养的为逆地，种民日衰的为消地（土地这种物质性的在者，被赋

予了道德上的价值)。人分三等：人君、人臣、民（【人种】人的等差）。人间世界有三种图景：天治、地治、人治。子受命于父，恩养于母，子是父母的工具，民是君臣的奴婢。天这个事实性的在者，是最高价值性在者，万物的价值取决于与天的关系。皇天对人君发生道德性的评价，人的善恶由天地阴阳注定。无道的人，天不覆盖他，地不运载他，神灵精鬼不保佑他。不合天心地意的人，是不仁不善的人。天地给出人同动物的区别。帝王这个天的贵子，其行动应以天文地理为准则。天为人设定法律，是神的化身。由此可见，人的地位、等差、价值，人间世界的政治秩序、人性的善恶、帝王的政治统治原则，都由天地这两个自然性的在者通过类比思维来确定。

人的日常生活有两方面的内容：以饮食为中心的自我保存与以男女为中心的自我延续。《太平经》把这两项活动称为人类的二大急。阴阳相生，男女相成，世世不绝，代代相传。人类竟天年，传天统，终则复始，无穷无尽。男是天的精神，女是地的精神，男天统，女地统，贼杀女子是在灭绝人类。天地是阴阳的父母，阴阳是男女的根本。阴阳饮食断绝，天下就没有人类，从而不可治。人类不应该杀害女子，他们是人类生活的构成者。人类的使命在于解决这两大事情。肉体生命本能的延续，迫使《太平经》以肉体生命共在的不朽为信仰。所谓的太平，就是万物不伤、自生自灭，人人为了肉体生命而生存，共同的价值向度，共同的价值来源。《太平经》中，天地中和创造财产，以便养育人的生存。有财产不救济别人是恶人，有道德不教导他人是罪人。<sup>1</sup>

《太平经》关于人间太平的信仰，是君主神性所有制作用的结果。皇权统治需要平均化的奴性人格存在。君是人间社会的神，其中的民本思想指向君的存在。没有民，君就没有衣食的来源、没有奴役的对象。

相对于初期道教强调肉体生命的长生，初期基督教更侧重于人的

1 王明编：《太平经合校》卷六十七，北京：中华书局，1979年，第241页。

永生。在福音书的作者看来，永生不是指人的肉体生命永远活着，而是指人的全部生命和上帝发生一种崭新的关系，内含通过耶稣基督认识唯一真神的经验。“它是一种和上帝个人的亲密关系，而且这种关系是持续的、动力性的、”<sup>1</sup>永恒的而非暂时的。耶稣为永生给出的定义是：“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”（约翰福音17: 3）基督徒，乃是那些通过耶稣基督和上帝具有亲密关系的人，是那些以耶稣基督为中保和上帝绝对相关的人。由于和超越性的上帝的关系，初期基督徒的基督信仰，明显承受了这种超越性的规定性；由于是通过耶稣基督和上帝发生的关系，耶稣基督又是上帝之言成为的肉身而不是一个受造的现世的人，所以，对基督的信仰就是对上帝之言的信仰，就是对超越于人又和人密切相关的上帝之子的信仰。这种信仰方式，区别于初期道教致力于探索人生的现世不朽、把事实性的气当作世界的本根的方式。

在信仰目的上，尽管门徒们以为耶稣是要在地上建立一个政治的国度，但耶稣有意识地避免这种误解的发生。在马可福音中，他总是隐藏他的弥赛亚身份（1: 34、44；3: 12；4: 11；5: 43；7: 24、36；8: 30；9: 9），表明他所显明的上帝的隐秘性中的超越性；他总是从喧嚣的人群中隐退（见1: 45；2: 13；3: 7、13；4: 1；5: 21），这不断使人回想起旷野的主题（1: 4、12-13、35、45）以及归回上帝的主题。耶稣来到世界，是为了向人传讲上帝之国吁请人信福音（马太福音4: 17，10: 7，21: 43；路加福音6: 20，9: 27，11: 20；马可福音1: 15），为了呼召门徒宣讲真理、关怀那些受疾病折磨的人；他的十字架受难，是为了成就上帝之国的来到（路22: 16、18；可13: 29，14: 25）；耶稣甚至说：“人为上帝的国撇下房屋，或是妻子、弟兄、父母、儿女，没有在今世不得百倍，在来世不得永生的”（路18: 29-30）；“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹，和自己的性命，就

<sup>1</sup> See John F. Walvoord, Roy B. Zuck, *The Bible Knowledge Commentary, New Testament based on the New International Version*, Colorado Springs: ChariotVictor Publishing, 1983, p.331.

不能作我的门徒”（路14：26）。人对上帝之国的爱和对耶稣基督本身的爱，超越人对自己的肉体生命及以此为中介血缘亲属的爱；使徒在传道中施行医治，更是为了促成上帝之国的临近（路10：9、11）。初期的基督徒接受的信仰，是相信通过耶稣进入上帝之国——它意味着上帝借助耶稣在人心中统治，从主观上说，因为上帝的国就在信仰他的人心里（路17：21）；从客观上说，上帝之国又不只是在人的心里，而且超越于人的经验世界之外，是耶稣所来所去的地方。这和《太平经》的作者和道教初期的创立者们始终企图在人间实现太平的渴望完全相反。

讨论到这里，我们不得不言说初期基督教的福音讯息——耶稣基督事件。福音书作者所说的福音，首先是“上帝的福音”，因为它来自于上帝并且把人带到上帝那里。福音本身在起源上具有超越性；其次意味着“上帝之国的福音”，因为只有借着上帝的灵重生人才能回到他的国度。福音在空间上超越了现世的世界所表达的范围；再次是“耶稣基督的福音”，因为耶稣基督就是福音的核心，没有他受圣灵感孕而生、复活，就没有好消息。而耶稣的灵生、复活，都是作为超越性的上帝的大能在他身上的作为，虽然其中也有人的主观意志的介入。这里，由耶稣基督的灵生、爱道、受死、复活、升天、再来、审判所表达的讯息，既有上帝向人的内在性介入又有人对上帝的超越性存在的渴望。换言之，在耶稣基督事件里，已经内含超越性与内在性的双重规定性。

福音的焦点，在于耶稣基督在十字架上为人所做的一切。<sup>1</sup>保罗那“传钉十字架的基督”（哥林多前书1：23），或“耶稣基督的十字架（加拉太书6：14）。这概括起来就是耶稣基督事件。四部福音书，从不同侧面描述了耶稣基督事件的内涵——即耶稣以他的受圣灵感孕而生（灵生）、他关于爱上帝与爱邻人的宣告（爱道）、他为着上帝的救赎计划和人的得救而死（受死）、他因上帝的大能和为赐予人以盼望而复

1 Ibid., p.112.

活、他为了显明自己来自于上帝并为人带来上升的希望而升天、他应许基督徒在末世的终点他必再来、最终代表上帝审判所有的人，简言之，耶稣基督的灵生、爱道、受死、复活、升天、再来、审判，就是耶稣基督事件的内在规定性。这种理解，扩大了一般仅仅把耶稣基督事件限定于耶稣的十字架上的受难与十字架下的复活的意义域。既从过去的角度（过去发生在耶稣身上的灵生、爱道、受死、复活、升天事件）又从未来的角度（未来将要发生的再来、审判事件），即从基督教的末世论视角对耶稣基督事件做出规定。诚然，耶稣在十字架上的受难与十字架下的复活，在整个该事件中处于轴心的位置。但是，如果没有关于爱上帝与爱邻人的宣告，耶稣的十字架受难就等同于一个盗贼被钉死在十字架上而不是受死；如果耶稣的出生不是马利亚受圣灵感孕而生的历史性事件，那么，耶稣也不可能同上帝与人产生内在的关联，因为只有来自于上帝的才说上帝的话（约3: 34），因为只有在同人的生死相关的地方基督才能实践对人的爱；如果耶稣从十字架下复活而不升天回到上帝那里，他关于上帝所说的一切话都丧失了一半的证据（另一半的证据由耶稣受圣灵感孕而生提供），他只可能成为一个游荡出没于山林的神仙；如果耶稣升天而不应许再来，他在十字架下的复活就无从得到最终的证实，基督徒便丧失盼望的根据；如果耶稣再来而不审判所有的世人，他所传讲的上帝的公义从何处得到彰显呢？可以说：没有审判，就没有上帝的公义与慈爱。作为耶稣基督事件的内涵，耶稣的灵生、爱道、受死、复活、升天、再来、审判七个方面，彼此关联又互相证实。其中的每一个方面，既同上帝相关又同人相关。这表明耶稣的确是上帝之子又是人子，他既有神性又有人性，构成人与上帝之间唯一的中保。他的神性即他的超越性，他的人性即他的内在性。这样，上帝的人性与神性、神子的耶稣与人子的基督，围绕十字架上的受难事件和十字架下的复活事件被统一起来。这种统一，也是历史的耶稣与信仰的基督的合一，是上帝的超越性与内在性在耶稣基督事件里的合一。“基督徒的基督是一个十分具体的、人性的、历史的人：

基督徒的基督只能是拿撒勒的耶稣。从这一意义看，基督教在本质上是以历史为依据的，基督信仰在本质上是历史的信仰。”<sup>1</sup>“耶稣的历史性，体现在他的灵生、他的爱道以及他的受死的行动中，贯穿于他的复活、升天、再来、审判的实践中。因此，基督信仰，即是信仰基督，信仰上帝之言成为了肉身的耶稣和耶稣的肉身成为了被传言的基督，”<sup>2</sup>信仰作为把上帝的超越性与内在性统一起来的耶稣基督。

从这里，我们看到初期基督徒的共同体，不是像道教那样的肉体生命共在的共同体，而是以信仰耶稣基督事件为生命团契核心的共同体。耶稣基督事件，纯粹是超越性的上帝的作为，初期基督教由此获得了超越性的规定性。因着历史上的耶稣来自于超越性的上帝之言，也因着信仰的基督返回到超越性的上帝那里，初期基督徒在这种信仰中，培养出区别于初期道教徒的品质，即不以这个世界为自己的家园。这是为什么早期基督徒在罗马帝国逼迫时期能够坚守信仰的原因，更是为什么基督教在成为罗马帝国的国教后未被同化的原因。相反，初期道教的现世性，带给其信徒的内在生存目的乃是现世性的——肉体生命的长生与共在。难怪初期道教的创立者们，纷纷走上了反抗现世皇权的道路；难怪从葛洪开始，道教徒要么致力于现世肉体生命的长生修炼，要么屈从于现世政治的势力，要么以“救世真君”李弘的名义组织民间道团反抗现世皇权。<sup>3</sup>一句话，初期道教信仰对象的现世性，决定着其信仰方式的现世性。无论在肯定的意义上还是否定的意义上，初期道教徒都和自己作为个人的肉体生命生存与集体的现世皇权难解难分；相反，初期基督教信仰对象的超越性，决定着基督徒只需要信心对其所信仰的对象做出回应。实质上，按照保罗的说法，基督徒的这种信心，是由超越性的上帝作为恩赐给予他所拣选的信徒。因为，“信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”

1 汉斯·昆：《论基督徒》，下卷，杨德友译，北京：三联书店，1995年，第169页。

2 查常平：“基督信仰的神学内涵及其艺术的边界”，《实现综合艺术评论》第一期，香港：道风山基督教丛林，2002年，第177-178页。

3 参见孙以楷主编：《道家与中国哲学（魏晋南北朝卷）》，北京：人民出版社，2004年，第179页。

(罗马书10: 17)。基督所说的话，即是关于上帝之言与上帝关于人之言。因其言说者的超越性之在，它始终是一种异质的声音，一种和人想倾听到的格格不入的声音。但是，这种异质的声音，又同人的生命处境绝对内在地相关联，同人从肉体生命升华为精神生命、文化生命的历程相关联。如果没有来自于超越者的提升，如果没有人对超越者的绝对差别的规定性的承受，这个过程是不可能被完成的。否则，人最多会成为一个自我完善的圣人、真人、仙人，而不可能成就为追求完全的基督徒。

当然，从信仰方式及其内容两个方面比较初期道教与初期基督教，我们可以发现：真正对于人生有益的宗教，既离不开对于人的现世生存的关注，也需要关怀人生的彼岸。从道教徒的人生目标、其共同体的信念方面看，其实道教也是一种关于个体生命的入世的宗教；而从基督徒的人生目标、其共同体的教义信仰方面看，基督教也属于一种出世的宗教，或者更准确地说，基督教是一种入世而超世（超越于世界）的宗教。它并不否定道教对于人的现世的肉体生命的肯定，它只是认为人不能限于这样的生存样态，更不能以此为人生的终极目的。基督教吁请人在肉体生命的在世中应当展开同圣灵相关联的精神生命之在。

附记：本文关于道教部分的初稿，友人蒋荣昌先生提出过一些修改意见，一些观点是在与他讨论中形成的，特此致谢；2006年2月28日第一稿、2010-4-1日第三稿于成都

作者单位：四川大学

# 跨越东西方的禅： 从铃木禅到基督禅

李四龙

“禅”在西方社会的影响力一直有增强的趋势。在欧美学术界，有关禅文献的解读、禅宗史的梳理、禅哲学的诠释，也已不仅仅是东方学者或佛教学者的专利，逐渐渗透到西方的主流学术领域，特别是在比较哲学与宗教对话领域，“禅”（Zen/Chan）已是人尽皆知的常用语汇。西方学术界对于“禅”的关注，是在铃木大拙（D.T. Suzuki, 1870-1966）用英文译介临济禅之后。1927年，他在西方出版了英文论著《禅佛教论集》（*Essays in Zen Buddhism*），该书的出版后被认为是禅宗正式进入西方世界的标志性事件。<sup>1</sup>回顾80年的历程，禅在西方人心目中，已从当年的“铃木禅”过渡到了今天的“基督禅”。

在此过程中，西方人对“禅”的认识，不再停留于铃木所介绍的日本临济禅，而是覆盖整个东亚佛教传统的禅，乃至包括藏传与南

<sup>1</sup> 参见傅伟勋：《铃木大拙》，载于《永恒与现实之间：当代宗教思想家》，台北：正中书局，1991年，第70页。

传的禅法。除了继续保持其神秘的面纱之外，当年被铃木大拙贴上的“神秘主义”标签，现在终于不复存在，“禅”也可以是理性的、符合逻辑的，而不必一定是反逻辑或超逻辑的。而不管是什么形态的东方禅，在西方的主流文化里，亦有其结合的可能，“基督禅”的提出是这种努力的必然结果。

铃木禅在西方有其初传之功，但毕竟不能涵盖整个禅宗的全貌。西方人现在已不再局限日本禅的范围，在认识上也不再信守铃木禅的神秘主义，在宗教对话的语境里他们更多地采取多元主义的宽容姿态。东方禅因此有望逐渐融入西方的基督文化，烘托出模糊不清的“基督禅”轮廓，开始其本土化的漫漫之旅。

## 一、日本禅与中国禅

禅在西方的传播与流行，当然首先要归功于铃木大拙的努力。铃木在1927年发表《禅佛教论集》，当时他已57岁。在此之前，1914年铃木开始在英国的《新东方》杂志上连载禅学论文。铃木在欧美国家生活了20多年，他的主要精力是以英文介绍与传播“禅”。1933年在伦敦出版了他的《禅佛教论集》第2卷；1934年又出版《禅佛教论集》第3卷；1936年到英美各大学，如牛津、剑桥、美国中部和东部诸大学，讲授“禅与日本文化”，并在牛津大学开设“坐禅会”，在洛杉矶的西本愿寺说法；1949年6月，前往夏威夷大学参加第二届东西哲学家会议，期间与胡适就禅与禅宗史问题发生了著名的争议。1957年1月，87岁高龄的铃木先生还成立了纽约禅研究会，亲任会长；同年7月，再赴墨西哥与精神分析学大师弗罗姆（Erich Fromm, 1900-1980）共同参加关于禅与精神分析的研讨；同年9月，他与当时正在访美的久松真一共同在哈佛等大学讲授禅学。

铃木在西方各大学讲授禅法，并与西方学者广泛交流，其中既有著名的神学家，也有心理学家、哲学家，乃至各式的文化名流，这使

得他所介绍的“日本禅”在西方世界影响甚大。夹带着他对禅悟的个性体验，他在西方人面前，尽可能以西方人能够理解的语言——英语，以及西方人熟识的概念如逻辑、理性等，讲述禅的经验及其在现代西方社会的意义。因此，他的禅学著作很快就引起了西方学者的浓厚兴趣，1939年著名的精神分析学家荣格（C.G. Jung, 1875-1961）在为铃木《禅佛教入门》德译本<sup>1</sup>所写的序言里坦言，铃木的著作在当时是最杰出的。在荣格看来，要把禅移植到西方，那是不可能的。禅学所讲的心灵教育，在西方根本就没有，不过，西方的精神分析学还是能够理解东方的禅悟，只是这样的理解需要睿智与毅力。因此，这位一生始终迷恋东方文化的精神分析学家，荣格建议要把“禅”“严格地置于科学的范围内来了解”，<sup>2</sup>借此去扩展人类对自身潜意识的了解，更好地去摆脱长期以来理性意识对人类的桎梏。对西方人来说，铃木带给他们的是一种新的生活方式，一种近乎乌托邦的理想状态。

后来的日本学者，继续开拓铃木的事业。铃木与日本近代最重要的哲学家、京都学派的奠基者西田几多郎（1870-1945）有着深厚的友谊，彼此的学术思想互有影响。西田之后的京都学派，几代学人都以禅宗作为他们的思想资源，在西方发表论著、讲演，与西方的神学家、哲学家等进行对话，想以日本禅去“超克”西方现代社会的危机与弊端。久松真一（1889-1980）是京都学派第二代的代表人物，经过西田哲学的思想熏陶，他要“以觉的宗教（即禅）开宗，而去树立觉的哲学”，认为“禅”可以超越哲学与宗教的二元对立。他极富艺术天才，主要通过禅宗美学、茶道来发挥临济禅的体验。1957年11月，久松真一在他担任哈佛大学访问教授之际，与哈佛神学院教授、世界著名的神学家保罗·蒂利希进行了著名的对谈。这份对谈的记录稿后来发表在日本《东方佛教徒》1971-1973年的三期杂志上，影响很大。

1 D.T. Suzuki, Die grosse Befreiung: Einführung in den Zen-Buddhismus, Heinrich Zimmer 德译, Leipzig 1939.

2 荣格:《铃木大拙〈禅佛教入门〉导言》，载《东洋冥想的心理学：从易经到禅》，杨儒宾译，社会科学文献出版社，2000年，第156页。

1958年5月，久松真一在铃木大拙的介绍下，在瑞士与荣格晤谈。他通过这次谈话试图说明，禅必须跳过精神分析的治疗方式，认为“精神分析所说的精神治疗，并没有触及精神的本来源头，而禅宗则要求当下一断除，从一切妄念里彻底解脱出来”。同为西田学生的西谷启治（1900-1990），他的代表作《宗教とは何か》1982年在西方出版英译本，改名为《宗教与空性》，<sup>1</sup>迄今仍是西方大学了解禅宗思想最重要的教材之一。京都学派第三代的代表人物阿部正雄（1915-2006），1978年以后移居美国，从事禅宗与西方思想的比较研究，与西方神学家展开了持续的学术对话，具有佛教在西方与基督教对话的代言人形象。日本还有许多禅师，或在日本国内指导欧美的佛教学者修禅，或到欧美直接开设禅修中心传法布道，他们的努力，最终使得像Zen（禅）、Satori（悟）、Koan（公案）等禅宗词汇，以日语的拼写方式直接进入西方语言，为西方人所熟悉。特别是京都学派的上述三代学人，他们对欧美学者的影响极为深刻。<sup>2</sup>

在美国本土，沃斯（Alan Watts, 1915-1973）被认为是在铃木之后弘扬禅法的代表人物。这位英国出生的美国人，早年受过严格的英国国教（Anglicanism）训练，是该教的牧师。但他自幼年起就对东方艺术非常着迷。在其求学时期，年仅16岁，他在伦敦参加了韩福瑞（Christmas Humphries, 1901-1983）创立的“佛教中心”（The Buddhist Lodge），遇到了韩福瑞本人与铃木大拙，担任这家佛教中心主办的季刊《中道》（The Middle Way）的编辑。英国的韩福瑞也以弘传禅宗而在西方著名，他在1924年创办“佛教中心”，编辑出版不定期刊物《英国佛教》，1928年还接待了当时到西方游学布道的中国高僧太虚。他的《禅佛

1 西谷启治：《宗教とは何か》，东京：创文社，1961年。中译本：Religion and Nothingness, trans. with an Introduction by Jan Van Bragt, Foreword by Winston L. King, University of California Press, 1982.

2 Bernard Faure, "The Kyoto School and Reverse Orientalism," in Japan in Traditional and Postmodern Perspectives, ed. Charl W. Fu and Steven Heine, Albany: SUNY Press, 1995.

教》<sup>1</sup>是一部在西方很著名的禅宗入门读物。沃斯在20岁就完成了—部著作《禅之精神》(The Spirit of Zen)。到了美国以后,就在美国学术界四处讲演,介绍东方的禅宗、道家、印度哲学等,他被认为是—位比较宗教学家。而在电视等现代媒体上,他也是一位杰出的演讲家,甚至是一位布道者,曾在电视台做了题为“东方智慧与现代生活”(Eastern Wisdom and Modern Life)的系列讲座,备受欢迎。1957年他发表《禅道》,<sup>2</sup>该书是其所有出版的25部著作里最畅销的一部,影响极大,迄今仍是西方读者十分青睐的读物。沃斯—是从印度教以及早期大乘佛教的思想入手讨论禅的哲学基础,二是从佛教与道家相融合的角度分析禅宗的兴起,三是讨论了禅在日本人的艺术与生活里的独特表现。最后—点显然是受到了铃木大拙的深刻影响。他基本上是沿着铃木的思路,在—个西方人的立场上解读禅宗所讲的“空”、“无心”等概念,更能得到西方读者的共鸣。在他之后,有关禅的通俗读物才变得流行起来。二战以后,除了沃斯之外,还有一批美国本土的学者或禅师写了—很多的禅学小册子,开设各种禅修中心,他们最—直接的思想来源主要是铃木的禅学著作,或是向日本的禅师学习。

就在西方人了解与接受日本禅的同时,他们开始注意到了中国禅的价值。中国是禅宗的故乡,铃木讲述他的日本禅,始终没有忽略中国的禅师或公案。由日本禅,西方人发现了—个禅的家族。中国禅是日本禅的本源,韩国禅、越南禅,与日本禅—样,同为—中国禅的分流,缘此西方佛教学者在研究禅宗的时候,比较注重“东亚”整体性的研究框架。他们通常是通盘地考虑中、日、韩三国的禅宗史及其价值。既有可能学者之间分工合作,分头研究三国的禅宗,也有可能—人同时研究三国禅宗。这以德国的杜默林(Heinrich Dumoulin, 1905-1995)、美国的傅瑞(Bernard Faure)最为典型,他们的研究成绩目前也最为人称道。在西方人接触日本禅以后不久,他们很快就知道,禅

1 Christmas Humphreys, Zen Buddhism, Macmillan Company, 1968. 参见习善:《英国的佛教》,载《觉群》2006年第3期,第47页。

2 Alan Watts, The Way of Zen, New York: Pantheon, 1957.

宗虽然被认为是印度大乘佛教与中国道家思想的糅合，但它的源头还在于印度佛教里的禅修，甚至在南传上座部佛教的佛教经典里亦有类似于中国禅宗的思想。在事实上，在藏传佛教里亦可找出禅宗思想的相通之处。美国当前的禅修中心，不少是有南传佛教或藏传佛教的背景。小乘禅法与密教法门，与我们的禅宗、印度的瑜伽受到同等的欢迎。学术界也想把这些不同的方面汇总起来，进行整体的考察与认识，譬如1983年美国学者编辑出版《汉藏的早期禅学》；<sup>1</sup>1987年美国还出版了《顿与渐：中国思想里的禅悟之路》<sup>2</sup>。在这个禅的大家族里，日本禅的地位无疑受到了严峻的挑战。

最近二十多年的变化，是欧美的禅研究越来越重视中国禅宗史。这主要因为禅宗的故乡是在中国，而不是日本。大家已经习惯于用Chan表示中国禅，而当年铃木大拙率先使用的Zen，则专门用来表示日本禅，而不再用它泛指所有的禅。

## 二、铃木的灵性与胡适的理性

在禅的家族里，中国禅的根源性价值，越来越为西方的学者所注意。这种关注，在很大程度上是由于胡适与铃木大拙的学术争论。这场争论，是解构西方人心目中“铃木禅”形象的第一步。铃木给人的是一位禅师形象，是一位活在禅悟里的艺术家，然而他的言语有时未能符合历史的记载。史学家胡适根据敦煌史料彻底改写了人们习以为常的禅宗史，让这位东方禅师感到了某种前所未有的缺憾，同时也在国际学术界开辟了中国禅的研究传统。

铃木《禅佛教论集》第一卷的出版，同时也引起了一位中国学者的注意。1927年8月，胡适在伦敦《泰晤士报》副刊“周刊文学”上发

1 Whalen Lai & Lewis Lancaster eds., *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley: Asian Humanities Press.

2 Peter Gregory ed., *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu: Hawaii University Press, 1987.

表了一篇书评，提出铃木没有注意到敦煌资料。1926年胡适当时有事赴欧洲访问，他利用余暇在巴黎图书馆发现了三种神会的语录，又在伦敦发现了神会的《显宗记》，这些敦煌资料使他对中国禅宗史有了全新的认识，最终得出了石破天惊的结论：神会“是南宗北伐的总司令，是新禅学的建立者，是《坛经》的作者。”到1930年，他发表了《跋曹溪大师别传》和《荷泽大师神会传》，彻底改写了中国的禅宗史。胡适的举动，在国际学术界引起了轩然大波，如何利用敦煌文献研究中国禅，一时间成了显学。此事对铃木本人的触动最大。他在读到胡适的书评时甚至还不知道敦煌出土的禅宗资料，其实在当时的英国也没有第二人知道这些资料。惊讶之余，铃木开始细心研读敦煌出土文献。后来他所写的《禅思想史研究》就是这种努力的结果，专门研究禅宗初祖达摩与六祖慧能的中国禅，总算是弥补了当年的遗憾。

胡适的禅研究，几乎是30年代以来全世界所有禅宗史研究的学术基础。围绕荷泽神会、六祖坛经、北宗禅等话题，在欧美学界形成了一个重要的学术传统，中国禅的影响力得到了空前的提升。法国著名学者谢和耐（Jacques Gernet, 1921- ）在1949年把《荷泽禅宗大师神会语录》译为法语，<sup>1</sup>后又发表《神会禅师传研究》、<sup>2</sup>《神会语录补遗》<sup>3</sup>。北美学者还重视利用敦煌文献研究早期禅宗史或北宗禅，最著名的马可瑞（John McRae）完成博士论文《北宗禅与早期禅宗的形成》，并在1986年出版。‘他在这部著作里想恢复北宗禅的真实面貌，神会虽把神秀系斥为渐教和旁支，但并不能减损这一派系在佛教史上的地位与作用。类似这方面的成果还有很多，不仅是研究敦煌禅宗典籍，还对传世的禅宗文献，特别是公案、语录等或作翻译或作研究。铃木、

1 Jacques Gernet, *Les entretiens du Maître de Dhyana Chen-houei du Ho-tso*[668-760], Publications de l'Ecole Française d' Extrême-Orient, v.31, Hanoi 1949.

2 Jacques Gernet, "Biographie du maître du Dhyana Chen-Houei du Ho-tso[668-760]: contribution à l'histoire de l'école du dhyana," *Journal Asiatique* n.239 [1951], pp.29-68.

3 Jacques Gernet, "Complement aux entretiens du Maître de Dhyana Chen-houei," *BEFEO* vol.45 n.2 [1954]: pp.453-466.

4 John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

胡适让西方人分别认识了“日本禅”与“中国禅”，胡适的研究分散了大家对日本禅的注意力。

胡适在英国发表书评以后，他与铃木之间的学术交流算是正式开始了。胡适本人并不喜欢禅宗，甚至是厌恶佛教，他之所以研究禅宗，不过是想清理中国思想史上所受的印度佛教的流毒。但是这种立场并未影响胡适与铃木的交往，两人的关系还算融洽。1933年11月，铃木在横滨港迎接来访的胡适。但是，三十六年以后，1949年6月，两人同往夏威夷大学参加第二届东西哲学家会议，作为史学家的胡适与作为宗教家的铃木，这一次会晤，他们就禅研究的方法问题发生了激烈的争论。1953年4月，美国夏威夷大学《东西方哲学》（*Philosophy: East and West*），同时发表了胡适的《禅宗在中国：它的历史与方法》，铃木大拙的《禅：敬答胡适博士》。

在铃木看来，“胡适所知的是禅的历史背景，而非禅的本身”，甚至指责他“根本不知禅为何物”，而他强调“吾人对禅的本身必须先有一个如实的体会，然后始可象胡适所作的那样，去研究它之历史的客观现象。”但在胡适看来，铃木总是说“禅是非逻辑的，非理性的”，“非吾人知性所能理解的”，这很让人失望，他强调“我们只有把禅放在它的历史背景中去加以研究，……才能予以正确的理解”，“光凭宗教虔诚而不借助理智与历史方法，终使禅宗解释归于失败。”显然，铃木所代表的是注重禅悟的内在研究，相信禅是一种超越时空关系的神秘之物；而胡适所代表的是注重历史的外在研究，试图寻找人类理性可以把握的东西。

这场争论直接发生在西方媒体上，两位参与者又都有很强的西方背景，胡适早年游学美国，曾任中国驻美大使，铃木长期在西方生活传法，甚至娶了美国太太，但两人又同为东方学术大师，他们的意见分歧，确实值得让人反省。半个世纪过去了，回头来看，凡是做禅宗史的人，几乎都受到了胡适研究结论的影响，特别是他对神会及《坛经》文本的研究。而要讲禅悟体验，诠释“禅的本质”，想从哲学上

对禅宗进行理论的反思，又无不是从铃木开始。从地域上看，身在东亚的中日学者，更多地是从胡适那里汲取灵感，在禅宗史的考订方面屡有新意；而身在西方的欧美学者（包括接受西方训练并在西方生活的东方学者），则更多地想从胡适与铃木的争论中汲取经验，他们并不因循两人的结论，却又离不开两人对张的立场。这场争论的价值与意义，并不是具体的考证结论，而是两条不同的学术路向之争：史学家胡适是要发挥一种学术理性，以客观的史料去还原历史；佛教徒铃木则要发挥禅意，想以现代的人心去体会禅门祖师的佛心。铃木在读到胡适的书评以后，他也特别看重新出土的敦煌文献，同样取得了令人瞩目的学术成就。所以，这场争论最核心的地方还不在于是否需要认真对待客观的史料，而是如何理解“禅悟”：禅，究竟是神秘之物还是理性之光？

铃木早年即有坐禅的体验，秉承临济禅风。傅伟勋说他“内在生活丰富无比，有深邃的禅悟体验，有大乘菩萨的慈悲心肠，有东西宗教思想与神秘主义的交流，有禅宗思想及其历史的宝藏，更有他那结合禅宗自力与（净土）真宗他力的一种独特的灵性”。铃木一直把“禅”当作神秘之物，而人类具备其他动物所没有的“灵性”，<sup>1</sup>正好可以用来把握那种“非语言、非逻辑”的禅。因为只有人类才会关心生与死、烦恼与解脱、善与恶、美与丑等生命问题，从而突破感性、知性的限制，向上通达灵性的无分别直觉，并用这种直觉解决各种令人困惑的生命问题。这种灵性的直觉，亦即佛教所谓“般若智”的作用。在现实生活里看似极为不同、甚至是矛盾背反的东西，在禅境里，却能在无分别的灵性直观里达到彼此的统一。这种境界，如何才能获取，在外人看来，确实很神秘，而在修行中人，宛然眼前却又难以运用凡俗的语言做出清晰的诠释。

然而，胡适需要的并不是神秘的禅悟，而是清晰的历史诠释。他

1 傅伟勋主编：《永恒与现实之间：当代宗教思想家》，台北：正中书局，1991年，第73-74页。

的学术成就，实际上为那些并没有禅悟体验却想研究禅宗的学者提供了一个光辉的典范。这种从局外人的角度去张扬理性的研究方法，最终还是把人们的目光引到了禅的本身。或许谁都没有事先想到，就在西方人沿着铃木所设定的神秘主义大谈禅悟的时候，日本学者已在禅宗内部找到了对禅的不同理解。他们不像胡适是禅的门外汉，却像胡适一样也在寻找禅自身的理性力量。他们发现了日本曹洞宗的始祖道元（1200-1253）禅师，奉之为世界级的伟大哲学家。

神会、道元，在20世纪的禅宗史研究里，与初祖达磨、六祖慧能一样，受到了人们最为崇敬的目光。神会是史学家胡适发现的，道元是日本禅师发现的，他们在无意之间联手削弱了铃木禅在西方的经典地位。

### 三、新发现的道元禅

铃木把日本禅分为三家：道元禅、白隐禅、盘珪禅，他本人最欣赏盘珪禅。<sup>1</sup>1940年他出版了《盘珪的不生禅》，1948年又出版《临济的基本思想》，尤其重视临济“无位真人”的说法，认为该词象征着“灵性的自觉”。所以，盘珪的不生禅与临济的棒喝禅是铃木禅的源泉，他的禅法，总体而言属于现代的临济禅，强调日常的机锋与生活的艺术，重视禅悟的体验。他认为，“悟乃是禅存在的理由。无悟，禅即不成为禅。”<sup>2</sup>而且，他把禅悟视为神秘之物。新发现的道元禅却不这么认为，禅悟并不是禅修的终极目标，坐禅乃是一种理性之举。

道元早年学习天台宗学，兼及密教，后来修习临济禅，南宋嘉定十六年（1223）他来到中国，几经周折，跟随曹洞宗的禅僧如净（1163-1228）坐禅，有过“脱落身心”的著名公案。学成归国之际，如净禅师给他一个临别赠言：莫住城邑聚落，莫近国王大臣，只居深山幽谷接

1 傅伟勋主编：《永恒与现实之间：当代宗教思想家》，台北：正中书局，1991年，第73-74页。第79页。

2 转引自荣格《铃木大拙〈禅佛教入门〉导言》，第148-149页。

得一个半个。回国以后，这位禅门大德恪守师训，远离都市，默默无闻。所以，道元虽被尊为日本曹洞宗的创始人，法脉亦是绵绵不绝，但始终没有太大的影响。1922年，和辻哲郎（1889-1960）撰文介绍道元禅师，引起了日本学者的重视。直至有人把他与欧洲中世纪神学家托马斯·阿奎那相媲美，<sup>1</sup>并被赞叹为日本历史上最重要的哲学家。<sup>2</sup>西方学者甚至还在道元那里找到了克尔凯郭尔、海德格尔、萨特等的存在主义思想。<sup>3</sup>自70年代以来，道元在西方学术界备受关注，各种出版物包括原典翻译、思想研究等，接连问世，盛极一时。他的主要著作先后已被翻译出版，包括他的传世巨著《正法眼藏》（Norman Waddell译），以及《学道用心集》（Norman Waddell和James Kodera译）、《普劝坐禅仪》（Carl Bielefeldt译）与《永平清规》（Leighton和Okumura译）等。

道元禅的发现，也促使京都学派的思想略有变化，从第二代开始，对禅的认识与理解有了分歧。久松真一继承铃木的临济禅风，而另一位代表人物，西谷启治则重视道元的禅法。这位13世纪的日本禅师，被西谷启治塑造成了存在主义哲学家。1936-1939年，西谷启治到海德堡问学于海德格尔，当时他正在讲授尼采的思想。西谷启治之所以会把道元禅师海德格尔化，与他的这段思想历程直接相关。到80年代，美国学者海因（Steven Heine）博士在傅伟勋的指导下完成博士论文《海德格尔哲学与道元禅中时间观念的实存论层面与存在论层面比较研究》<sup>4</sup>，进一步强化了道元的存在主义色彩。京都学派第三代传人阿部正雄，既是久松真一的弟子，也是西谷启治的弟子，1992年出版一部专门论述道元的文集，而在他的名著《禅与西方思想》里还有一章“道元论佛性”。他说，禅“拥有一种深奥的哲学。这是一种基于超越思量与不思量的‘非思量’的哲学，以‘自我觉悟’为基础，由智

1 参见阿部正雄：《禅与西方思想》“道元论佛性”，王雷泉译。

2 参见傅伟勋：《如净和尚与道元禅师——从中国禅到日本禅》，载《从西方哲学到禅佛教》，北京：三联书店，1989年。

3 Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism in the 20th Century*, tran. by Joseph S. O'Leary. New York: Weatherhill, 1992, p.19.f

4 这篇博士论文1985年由纽约州立大学出版。

慧和慈悲所引发。实际上，禅以一种非哲学的、活泼泼的和直截了当的方式表达和实践这种哲学，它的哲学基础绝不匮乏”。阿部正雄由此强调，把禅看成“反理智主义、直觉主义”完全是误解。

在道元看来，“顿悟不是禅宗训练的结束，而是开始”，因为“本证妙修”、“修证平等”，证悟以后的坐禅才是禅修的根本。他在《永平广录》卷八里说：

此坐禅也，佛佛相传，祖祖直指，独嫡嗣者也。余者虽闻其名，不同佛祖坐禅也。所以者何？诸宗坐禅，待悟为则，譬如假船筏而渡大海，将谓渡海可抛船矣。吾佛祖坐禅不然，是乃佛行也。

在他看来，正身端坐，本来就是已经开悟之相，何必再求证悟？

铃木禅是使东方的“禅”通向现代西方社会的关键，是西方社会接触禅宗的开端，但他过于强调禅悟的意义，而禅悟在注重理性主义的西方文化里却很难引起共鸣，甚至会被他们误以为是迷幻不实的心灵病态。铃木因此经常使用“反逻辑、反理性”等词语，希望西方人能脱离常人的思维方式，从而获得他们的理解。但他所用的词语其实是不必要的，反而会使人误入歧途。道元禅的出现，让人暂时不再纠缠于神秘的禅悟体验，而去关注一种切实的禅修方式——坐禅，所谓“只管打坐”。而且，大家发现道元已用清晰的文字系统地阐发了坐禅的道理与方法，里面并无太多的玄虚与隐秘。这样的禅师形象，恰好弥补了西方人对于禅宗的偏面了解。此前，铃木已把禅宗描绘成了神秘莫测的朦胧意象，现在大家终于明白，禅宗也有清楚明白的一面，禅并非总是反理性，同样也有理性的层面。

西方学者对此的热情，是可以想象的。他们最近三十年的日本禅研究，完全是从侧重于铃木所传的临济禅，倾向到曹洞宗的道元禅，并已取得了极为丰硕的成果，使得铃木禅在西方的影响力持续下降。在1985年出版的一部论文集<sup>1</sup>里，编者明确声称，要多向度地研究道元，而不仅仅是从哲学的角度，亦可包括历史学、文学、社会学、语

<sup>1</sup> William LaFleur ed., *Dogen Studies*, 1985.

言学和人类学的视角。

#### 四、从神秘主义到宗教对话

为了使从不了解禅宗的西方人理解什么是禅，铃木以“神秘主义”搭建禅与西方宗教文化的桥梁。他有一部专著，题目就是《基督徒与佛教徒的神秘主义》（*Mysticism in Christian and Buddhist*）。铃木非常重视艾克哈特（Meister Eckhart, 1260-1327）的神秘主义思想，认为禅与基督教的默祷比较接近，坐禅类似于基督教的“灵修”，双方都有神秘主义的因素。之所以会把“禅”意译为英文的meditation，原因是该词经常和基督教所讲的“灵修”有联系。艾克哈特是德国多明尼哥会教士，他的思想融合了新柏拉图主义、阿拉伯及犹太哲学，是基督教神秘主义传统的代表人物。神秘主义（mysticism），有时也被译为“冥契主义”，这种译法或许更能反映它的特质。这种宗教哲学，主张要在静默之中祈祷，实现与天主的合一。在铃木之后，久松真一、西谷启治等京都学派第二代学人，都会在他们的谈话、著作里重新提到这位德国神秘主义哲学家。

受到铃木著作的影响，欧洲的宗教学者，最初几乎都把“禅”当作一种神秘的冥想传统。奥托（Rudolf Otto, 1869-1937），是20世纪最重要的神学家、宗教学家之一，在《论神圣》（*Idea of the Holy*）、《东西方神秘主义》（*Mysticism East and West*）等书中，断然否认禅是一种哲学，反对用西方的哲学理论来诠释禅悟。在他看来，顿悟是一种难以言说的神秘，开悟的时候，修行者既无法自知，也无从预知。

以神秘主义作为佛教与基督教对话的契机，铃木进而阐发佛教的根本思想——空。他曾与默顿（Thomas Merton）进行了一场名为“空的智慧”的对话，登载在1961年纽约《新方向》杂志上。铃木认为，犹太教与基督教的“无垢”可以看成佛教“空”义的道德化，而它们的“知识”概念相当于佛教所说的“无明”。《圣经》讲人吃了禁果

以后，获得二元对立的“知识”，禅师是要除去从“知识”所生的一切污秽，消除善恶等由“知识”所生的一切对立，恢复本来面目，有如回到“无垢”的伊甸园。<sup>1</sup>京都学派以后的学人，建立了一套以禅为中心的比较哲学，把西田所提出的“绝对无”视为“空性”，作为他们的佛教—基督教对话的理论基础。<sup>2</sup>后来，阿部正雄以佛基对话作为自己最主要的学术工作，在欧美学术界阿部的名字几乎成了佛基对话的学术符号。1998年，在他80岁生日之际，美国出版了一部颂寿文集《阿部正雄：禅的对话生活》，<sup>3</sup>全面介绍了他从日本到西方展开佛基对话的经过与思想。这位长年在西方生活的日本学者，希望对话本身能对佛教与基督教双方有益，从而帮助佛教徒与基督教都能成功地应付现代社会虚无主义的侵蚀。

从铃木大拙到阿部正雄，可以说都是在从事宗教的对话。在基督教面前，铃木大拙有点求胜心切，以神秘主义作为沟通两者的桥梁；阿部正雄则多了一份沉稳，不再采用“神秘主义”这样的词汇，而是在“宗教对话”这个主流的理论框架里，寻求禅宗在现代社会的意义与价值。20世纪的宗教学，宗教对话是其最重要的思想成果之一，西方的神学家或宗教学家提出了不同的对话模式，如“宗教排他论”、“宗教兼而论”、“宗教多元论”、“宗教兼容论”等，<sup>4</sup>在基督宗教的主流文化里探索宗教对话的理论与实践。特别是60年代初天主教梵二会议发表了《教会对外非基督宗教态度宣言》，正式承认了其他宗教的思想与社会文化价值，整个基督宗教的世界有意推动普世性的宗教对话。美国夏威夷大学出版社自1981年起，就编辑出版《佛教—基督教研究》（Buddhist-Christian Studies），1986年还出版了《佛教—基督教对

1 傅伟勋：《铃木大拙》，载《永恒与现实之间：当代宗教思想家》，台北：正中书局，1991年，第84页。

2 参见Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, trans. by J.W. Heisig, Paulist Press, 1980.

3 Donald W. Mitchell ed., *Masao Abe: A Zen Life of Dialogue*, Boston, Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle Co., Inc., 1998.

4 参见张志刚《宗教哲学研究：当代观念、关键环节及其方法论批判》第五章，中国人民大学出版社，2003年。

话：双向的更新与转型》，<sup>1</sup>到1987年美国成立了“佛教-基督教研究会”（The Society for Buddhist-Christian Studies），这个学会现在每年要开年会。佛基对话，实际上呼应了基督教阵营主张积极对话的新潮流。

“宗教对话”的核心导向，是要寻找“普世伦理”、“宗教宽容”，以及宗教之间共同的终极价值，从而找到传统宗教在现代社会的联结点。传统宗教与现实处境的关连，并不一定是完美和谐的，有时很有可能是互相冲突的。基督教、佛教如何处理他们与现代处境的关系，基督徒、佛教徒的经验应如何介入、诠释现代的处境与经验，这对双方来讲都是莫大的挑战。在现代社会，重要的已不是佛教与基督教的优劣比较，而是如何共同面对现代世俗社会的不合理现象，塑造人生的意义、价值与生活目标。理想的宗教对话，好像进行一场真诚的谈话，最终并不是要克服对方，而是要使双方接纳对方。禅宗乃至佛教，要想在西方社会长久传播，势必要有一番新的诠释，方能达到宗教对话的目的，方能融入西方社会的主流价值里去。阿部正雄在1985年就出版了《禅与西方思想》（Zen and Western Thought），阐释了禅、佛教在现代西方社会可能起到的治疗作用。

在宗教对话的场景里，禅宗与基督教之间少了许多人为的隔阂，而是开始面对许多共同的社会问题与价值关怀。2000年8月，“佛教-基督教研究会”（Society for Buddhist-Christian Studies）第六届国际会议的主题是“佛教、基督教与全球治疗”（Buddhism, Christianity, and Global Healing），涉及的议题非常广泛，包括：消费主义、全球伦理、冥想实践、环保、人权与社会正义、身心治疗、社会性别、经济压迫、种族压迫、抵制暴力、宗教仪式、文化、艺术、文学、媒体、科技等。我们从中已经看不到佛教与基督教互争高低的影子，而是共同探讨现代社会的治理与建设。

所以，在西方社会这样的外部环境里，过分突出东方禅的优越

1 Paul Ingram & Frederick Streng ed., *Buddhist-Christian Dialogue: Mutual Renewal and Transformation*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

性，反而会伤害禅宗思想的传播与发展。铃木禅在西方的衰落，实际上也在情理之中。但是，铃木的开创之功，在西方社会仍然有其重要的影响，特别是在禅修的实践方面，睿智的铃木是很难被超越的。他的禅学书籍依然流行，在美国的旧书市场上迄今还很容易买到他的著作。

## 五、禅在西方的实践

在西方社会，禅宗典籍的翻译、禅师思想的介绍，在过去的80年里学者们已经做出了很大的成绩。但这一切，若没有禅修的实践，终将无助于禅在西方社会的传播与影响。早在30年代，铃木就已撰著说明禅法的修持方法。1934年他出版了《禅宗导论》（Introduction to Zen Buddhism）、《禅师修行》（The Training of the Zen Monk），1935年又发表《禅宗手册》（Manual of Zen Buddhism），把禅师日常需要掌握的偈颂、经典文字、公案故事汇编成册。这些英文的禅籍，推动了禅在西方的实践。

不过，西方人对于禅宗的兴趣，有好些人是从技术方面汲取坐禅的方法，从而达到静心、催眠等心理治疗目的，甚至把这种方法运用到医学上的临床实践。<sup>1</sup>特别是心理学家，他们主要是从精神治疗的角度来理解、接受东方的“禅”。这虽然是典型的西方式误解，但这种误解却为禅的传播奠定了必要的基础。这种情况类似于佛教初传中国之际，禅法被当作一种新的“神仙祭祀致福之术”而为中国人所接受。不过，他们要以科学的眼光说明“禅”的合理性，甚至以各种仪器测试禅修者的脑电波变化。直到现在为止，还有人在做或想做这方面的科学研究。

1957年8月，铃木到墨西哥参加由墨西哥国立大学医学院精神分

---

<sup>1</sup> Franz Aubrey Metcalf, *Why Do Americans Practice Zen Buddhism?* University of Chicago, 1997.

析系主办的学术会议，约有50名北美的精神病学家和心理学家与会，期间他与弗洛姆的讲稿汇编为《禅宗与精神分析》<sup>1</sup>一书。弗洛姆在分析了当代的精神危机以后，他试图通过禅悟找到一条摆脱精神危机、解除压抑、获得幸福安宁的精神分析之路，认为“精神分析是对精神疾病的一种治疗方法，禅则是一种精神拯救之路”。这种观念同样也在荣格身上有所体现，而且表现得更为明显。西方甚至还有人想以佛教的禅修来补足精神分析学的缺陷。艾伯斯坦因（Mark Epstein）的《没有思者的思想：佛教的心理治疗术》<sup>2</sup>一书，即有这方面的学术动机。

精神分析学在西方被认为是一门有科学根据的学科，“禅”在西方能与精神分析学相贯通，无疑大大推动了禅宗在西方的传播。弗洛姆、荣格把禅宗所讲的“无念”、“无心”当作“无意识”，挖掘其精神治疗的意义。荣格提出，在“个人无意识”之外，还存在“集体无意识”，并以此来认识禅悟的独特性。在他看来，禅悟的时候，“无意识的弥补作用得在意识明朗化时显现，此际的心境既能转化，并解决痛苦的冲突”。所以，禅宗所讲的无意识，远要比弗洛伊德所理解的压抑性的无意识深刻得多。“无意识”的发现，而且，在人的意识结构里，“无意识”的部分要比意识多，这是弗洛伊德精神分析学的重要贡献，是对西方哲学传统里偏爱理性的有力冲击。他们之所以用“无意识”来理解禅宗的开悟，就是因为他们认为，禅不能用哲学理性来解释。不过，在禅师看来，精神分析学所说的“无意识”，也远没有体现禅的本质。1958年久松真一在与荣格晤谈以后说，荣格所说的无意识，不论是个人还是集体的，个体自我是无法认知的，但禅宗所说的“无心”，不但可以认知，而且是“了了常知”；而且，禅宗所说的自我，是已经觉悟者的自由自在的“自我”，所谓“本来面目”；精神分析所说的精神治疗，并没有触及精神的本来源

1 Zen Buddhism and Psychoanalysis, The Zen Studies Society, Inc., 1960. 该书中译本（王雷泉、冯川译），在中国大陆一度非常流行。

2 Mark Epstein, Thoughts without a Thinker: Psychotherapy from a Buddhist Perspective, New York: Basic Books, 1995.

头，而禅宗则要求当下一断除，从一切妄念里彻底解脱出来。在他看来，荣格所说的集体无意识，更像是佛教所说的“无明”，而不是禅宗所讲的“无心”<sup>1</sup>。即便如此，如果没有精神分析学的误读，禅宗在西方的影响就会减弱许多。

从上世纪60年代起，禅在西方已经走出知识精英的小圈子，开始在西方社会产生实际的影响。当时，西方已有一批能够著书立说的禅师，他们多半先向日本禅师学习坐禅，绝大多数还去过日本禅寺体验生活，然后回到西方开设了禅修中心，收徒传法，有的还办起了禅学研究所，譬如Urs App和Christian Wittern开设国际禅宗研究院（the International Research Institute for Zen Buddhism）。有的禅修中心现在已成规模，在西方社会颇有声誉。The Rochester Zen Center 是卡普洛（Philip Kapleau, 1913-2004）在1966年从日本留学回国以后创办的，该中心的成员已经遍布北美，包括美国、加拿大、墨西哥，乃到欧洲国家。这位创办人著作很多，尤以《禅门三柱》（The Three Pillars of Zen, 1959）、《融会东西方的禅》（Zen: Merging of East and West, 1989）在英文世界最为著名。他在日本期间拜过三位禅师参禅学法，并在1965年剃度出家。1986年6月，Bodhin Kjolhede继任这家禅修中心的住持。新任住持是1976年剃度出家，曾到中国、日本、印度等处游学参访，目前还把禅修中心的分支开到了芝加哥、墨西哥、瑞典、芬兰、新西兰。类似的禅修中心还有许多，美国也确实出现了一批本土的禅师。有关他们的名字及其禅修中心，可以浏览<http://www.dharmenet.org/teach-z.html>。这个网站把在西方活动的禅师，包括欧美本土的与外来的禅师，以及他们的禅修中心做了简明扼要的说明。事实上，专门介绍这些禅师的图书也已不少，1989年出版的《禅在美国：五位禅师与美国佛教的追求》，<sup>2</sup>介绍了Robert Aitken, Jakusho Kwong, Bernard Glassman,

1 傅伟勋主编：《永恒与现实之间：当代宗教思想家》，台北：正中书局，1991年，第110页。

2 Helen Tworok & Natalie Goldberg ed., Zen in America: Five Teachers and the Search for American Buddhism, San Francisco: North Point Press, 1989.

Maurine Stuart, Richard Baker等在美国传法的事迹。1996年还有一部专著介绍Maurine Stuart的禅法,《微妙音:莫里恩·斯图亚特说禅》。<sup>1</sup>

“禅”在60年代的美国,称得上是迎来了一个“黄金时代”。特别是铃木所介绍的临济禅,成了美国青年反主流文化的一面旗帜。当时他们提出了一种“棒打禅”(Beat Zen),作为当时嬉皮士文化的组成部分。从50年代开始,在旧金山、洛杉矶、纽约的艺术家群体里刮起了一股“颓废”之风,这批青年自称是“Beat Generation”(通常译为“垮掉的一代”)或“Beatniks”(通常译为“垮掉青年”、“避世青年”),他们实际上并没有“垮掉”,而是一批对当时的美国社会抱有怨气的“愤青”。他们中间有一批人成了禅宗的信徒,这些厌恶战争、鄙视消费的美国青年,在神秘莫测的禅里发现了一种新的生活方式,看似悖谬的禅宗公案实际上是对习惯思维与理性思考的反动。<sup>2</sup>当时美国最著名的禅宗学者沃斯写了一部《棒打禅、方正禅与禅》,<sup>3</sup>而他被认为是美国在铃木大拙之后弘扬禅法最有力的一位。

今天,打坐修禅在美国青年当中已经失去了反叛的意味,渐渐成为他们的一项生活习惯,美国的不少大学生乐此不疲。哈佛禅学社(Harvard Buddhist Community)编辑了一部讲述他们禅修心得的文集,题为《蓝色牛仔的佛陀:青年佛教徒的声音》。<sup>4</sup>在大学校园里,他们有自己的“禅堂”,说是“禅堂”,只是因为他们会在那里集体盘腿坐禅,这些地方往往就是校区内的教堂,有时甚至是某位道友的公寓。与东方佛教徒动辄烧香拜佛不同的是,他们习惯于用坐禅冥想来表达他们的佛教兴趣,燃上一柱香,盘上双腿,有的甚至只是端直了腰在

1 Roko Sherry Chayat ed, *Subtle Sound: The Zen Teachings of Maurine Stuart*, Shambhala, 1996.

2 参见Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism in the 20th Century*, tran. by Joseph S. O'Leary. New York: Weatherhill, 1992, p.8.

3 Alan Watts, *Beat Zen, Square Zen, and Zen*, San Francisco: City Lights Books, 1959.

4 *Blue Jean Buddha: Voices of Young Buddhists*, ed. by Sumi Loundon, Boston: Wisdom Publications, 2001.

那里散坐，要不结个手印，微闭双眼，或作观想，或作念诵。

不过，这里须作说明的是，相对于西方的主流文化，坚持禅修的人实际上并不多见。其中绝大部分还是亚裔或新移民，欧美本土的禅师或学生相当少见。笔者在哈佛神学院的“禅堂”里，每天所见的也就那么六、七位洋学生。在波士顿地区的佛教场所，参加者基本上就是华人，能见到的洋人也就那么固定的几位。之所以要写上这么几句，是想让国内的读者务必清醒地认识到，禅宗乃至佛教在欧美国家的非主流地位，不要误以为欧美现在到处是禅僧与禅堂。

我们这里提到西方的禅修实践，主要是想说明禅在西方的突破与拓荒。星星之火，或可燎原。铃木大拙最初播下的禅种，现在终于也有了鼓舞人心的收获。这样的实践，同时也让西方学者认识到，禅作为东方的一个历史传统，禅师的实践或许比学者的研究更为重要。他们中间有好些人既是学者也是禅师，很难区分，有的美国教授甚至以弘扬佛教为自己的天职。

## 六、“基督禅”的努力

东方的禅法，在西方经过这么长时间的实践，确实可以检讨一下它究竟与西方的宗教文化有没有融合，或者有没有融合的可能。目前，类似“基督禅”的提法已不是十分新颖，然而，它的内涵到底是指什么呢？

在宗教对话的大背景里，西方人关注禅的文化价值及其宗教意义，使之成为东西方宗教对话的直接桥梁。有人因此就会关心，“基督教能否成为佛教徒”或者相反，最终出现了“基督禅”的想法。葛兰汉（Dom Graham）在1963年发表《禅的天主教》，<sup>1</sup>这种呼声与梵蒂冈天主教廷的“梵二会议”完全同步；到1971年，庄士顿（William

---

<sup>1</sup> Dom Aelred Graham, *Zen Catholicism: A Suggestion*, New York: Harcourt, Brace and World, 1963.

Johnston) 提出了“基督禅”的说法, 发表专著《基督禅: 冥想之道》, <sup>1</sup>直至今日该书仍在重版。现在涉及“基督禅”的文章或专著, 已不少见。1995年克利福特 (Patricia H. Clifford) 出版的《静坐: 与基督禅相遇》, <sup>2</sup>就是这样的一部著作。天主教神父与新教牧师, 或许是为了更好地传播基督教, 他们主动创办静修中心, 推动坐禅式默观。他们对东方的瑜伽、坐禅、静坐等很感兴趣, 建议在祈祷时吸收坐禅观想的方法。这方面比较著名的神父有两位, 拉萨尔 (H.M. Economiya Lassalle)、庄士顿。拉萨尔在1974年发表了《基督徒的禅观》, <sup>3</sup>庄士顿发表的著作相当广泛, 除了上面提到《基督禅》, 还有1970年发表的《静点: 反思禅与基督教神秘主义》, <sup>4</sup>1974年出版《无声之乐: 冥想的科学》, <sup>5</sup>1991年他还出版了《天主教会我们祈祷: 基督禅与内在的爱之眼》。<sup>6</sup>

“基督禅”的确切说法, 应是“基督徒的禅”, 也就是借用“禅法”服务于基督徒的灵修。譬如, 他们借用佛教的“止观”、“数息”等禅法, 形成基督教的“默观”方法, 充实基督教原有的“默祷”。在“调身”、“调息”、“调心”以后“入定”, 然后进行“止观”。不过, 止观的内容就不再是佛教的观想, 而是要求能在心灵深处见到天主, 与天主结合为一, 顿悟“天主是爱”。<sup>7</sup>所以, “基督禅”特别关注基督教的祈祷与佛教的坐禅。

这些西方的神职人员或神学家, 他们并不想背离自己的基督徒身份, 所以他们关心的问题是“基督徒同时坐禅修观, 这如何可能?”

- 1 William Johnston, *Christian Zen: A Way of Meditation*, New York: Harper and Row, 1971.
- 2 Patricia H. Clifford, *Sitting Still: An Encounter with Christian Zen*, Paulist Press, 1995.
- 3 H.M. Economiya Lassalle, *Zen Meditations for Christian*, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Co., 1974.
- 4 William Johnston, *The Still Point: Reflecons on Zen and Christian Mysticism*, 1970.
- 5 William Johnston, *Silent Music: The Science Of Meditation*, 1974. 该书已由刘河北译为中文, 书名《无声之乐》, 台湾光启社出版。
- 6 William Johnston, *Lord, Teach Us to Pray: Christian Zen and the Inner Eye of Love*, Harper Collins, 1991.
- 7 参见高士洁《基督徒灵修传统中的默得方法》, 载《辅仁大学神学论集》第44号 (1980年夏), 第八届神学研习会专辑: 灵修生活的一般重要问题 (1980年1月29日至2月1日)。网络电子文本。

他们认为，禅观的修持可以强化他们的祈祷生活，有助于灵性的成长。现实生活与宗教观念，经常是会有一定的冲突，而佛教主张世间法与出世间法一致不二，修禅的目的之一也是混合现实生活与宗教理想之间的差距，禅宗一向是把日常生活作为修行的道场，语默动静、坐卧行走，皆不离禅。所以，修禅可以改善祈祷者与社会活动之间的关系，释放祈祷者的内心压力。禅师需要体悟万法的空性，基督徒没有这样做的必要，但可以借用禅的“空性”消除他们与外在世界之间的壁垒。修禅可以为消除生活世界的种种障碍提供具体的方法。正是以这样的说法，主张“基督禅”的社区，往往同时欢迎罗马天主教徒、基督教新教徒，甚至还有犹太教徒、无神论者等。有的禅师借用“茶禅一味”的典故，对那些西方人说：不管我们把自己说成是佛教徒、基督徒，还是什么其他的宗教徒，我们现在请喝同一杯茶；我们不要多想，现在要的是静下心来。禅修需要的是“活在当下”、“用心体验”，而不是要用语言去说明修禅的终极意义。

因此，从总体上说，“基督禅”首先是基督教阵营主动吸收禅宗思想的结果。基督禅的重心依然是基督教的灵修，禅无非是一种可以攻玉的他山之石。这是他们实践“宗教对话”，寻找“宗教际性”（interreligioness）的结果。

然而，这个概念一经提出，渐渐被当作是禅宗与基督教融合的产物，同时成为东方佛教在欧美国家传播过程中本土化实践的重要方法。禅与西方文化的沟通，实际上有两条不同的路在同步走：一是宗教对话，佛教与基督教讨论或谋求他们对现代社会的共识；二是以禅宗为代表的中国佛教、日本佛教，在西方社会的本土化实践。目前在美國的佛教徒约有20万左右，大概是总人口的0.1%，而且主要是亚洲族裔。但随着亚洲佛教团体持续不断地在欧美国家传教，这些佛教团体也有了一批相对固定的西方信徒，甚至还有的剃度出家，成为标准的“洋和尚”。我国台湾的佛教团体，目前在美國很有活力。佛光山、慈济功德会、法鼓山等几个著名的佛教团体，在西方国家都已建

立自己的道场，佛光山甚至还在美国、澳州、南非等地建了多所佛教大学。越南裔的一行禅师（Thich Nhat Hanh），早年主要在法国生活与弘法，现在经常是在美国活动，他的著作风靡欧美，在一般书店都能找到，其影响力不亚于当年的铃木大拙。他的《生生基督世世佛》<sup>1</sup>出版以后极受欢迎，是西方许多禅修中心的推荐读物。与基督教神职人员所推动的“基督禅”不同，禅师们在引导西方人修禅的同时，是不会忘记自己的宗教立场，需要让西方的信徒进而分享“禅悦”。与此同时，东方的禅师还要一项重要的任务，即要把原本位于西方社会边缘的禅，进一步推向西方社会的中心，使之成为一种参与社会的佛教，即“参与佛教”（Engaged Buddhism）。这种佛教积极参加社会福祉的增进，热心慈善事业，在很大程度上改变了佛教作为一种出世宗教的传统形象。但这种改变却能有效地提高佛教团体与欧美主流文化之间的亲和力。卡普洛是一位本土化了的著名禅师，他的观点颇能反映这种现象。他在《融会东西方的禅》里告诉西方的禅修者，在修禅的同时，还要成为一个好的犹太教徒或天主教徒，禅修并未遁世，亦要有助于社会。他只想让现在的基督徒或犹太教徒先去修禅，不要着急地让他们改宗。禅在西方社会的作用，首先是要辅助于社会的治理与人心的陶冶。惟其如此，才有可能真正实现“东西方的融合”。

从最初的以“神秘主义”为桥梁沟通佛教与基督教，后来则在“宗教对话”的框架里出现“基督禅”的理念，推动了禅在西方社会的本土化进程。“基督禅”早在上世纪60年代末、70年代初已经有人提出，迄今已有近40年的历史。这并不代表一种新的禅修方法，而是表明了东西方两种不同宗教之间的沟通方式。基督禅现在是为西方的基督徒而设的方便法门，却没有让他们放弃基督教的要求，有的牧师甚至还想让东方的基督徒借此更好地理解西方的基督教。

这种情况，我相信，将来必定会对西方社会产生极大的影响，以

<sup>1</sup> Thich Nhat Hanh, *Living Buddha, Living Christ*, New York: Riverhead Books, 1995.

禅宗为先锋的东方佛教，或许还能在21世纪的美国成为一种主流的宗教，成为西方社会多元文化的重要分支。目前的“基督禅”还只是一个构想，甚至还只是基督徒对禅师的模仿，但我同样相信，它会有别开生面的一天，会有契合西方社会的新禅法，只是它的表现形式未必就像东方的禅。这又何妨呢？中国禅与印度禅，日本禅与中国禅，多少是有变化，甚至变化很大，但其内在都有它们一脉相承的东西。和会东西方，禅是我们构建和谐世界的重要精神力量。

作者单位：北京大学

# 世界基督教研究

# 君士坦丁大帝与基督教若干问题

张晓校

君士坦丁( Flavius Valerius Constantius, or Constantine the Great )是罗马帝国历史上第一位皈依基督教的皇帝。他在位期间,基督教获得了合法地位,并逐步演绎为世界三大宗教之一。这一事件意义之深远,肯定是君士坦丁本人始料未及的。就历史意义和影响而言,不仅超出了基督教的历史范畴,也超出了历史学范畴。因对基督教发展的作用与影响,君士坦丁的名字深深印刻在人类文明史上,并跻身世界著名帝王之列。涉及君士坦丁的种种研究甚多,除了他与基督教的关系外,以一座城市——拜占庭( Byzantium )——君士坦丁堡( Constantinople )——命名的帝国也与这位罗马帝国后期有作为的君王联系在一起。有西方学者认为,313-476年的罗马帝国是“基督教帝国”( The Christian Empire )。可以认为,基督教能够成为世界性宗教,君士坦丁的作为、作用不可替代。恰如中国学者兰奇光所论述的那样,君士坦丁是改变基督教命运的政治家,西方世界的基督教化时代是从君士坦丁开始的。<sup>1</sup>正因如此,君士坦丁与基督教之间的关系,一直得到学术界的关注。中国学者大多集中在政治层面进行探讨,多讨论宏观方面的问题,其他相关细节问题有待进一步深入,尤其是君士坦丁与基督教的几个关键性的问题,至今未见统一答案,引人深思。

---

<sup>1</sup> 兰奇光:《君士坦丁与基督教》,《西南民族学院学报·哲学社会科学版》,2003年第1期。

## 一、君士坦丁接受基督教的原因

中国学者将君士坦丁皈依基督教列为对整个人类历史最有影响的100件大事之一，可见君士坦丁举措影响之重大。众所周知，君士坦丁早年并非基督徒。君士坦丁何时接受并信奉了基督教？史焉不详，后世学者的各种解说也未获得一致性看法。美国学者汉斯（Hans A. Pohlsander）认为，君士坦丁于312年皈依基督教。而313年则是《米兰敕令》（The Edict of Milan）颁布的年份。此外，一个西方学者反复强调的事件是，拉克坦提乌斯的记载，米尔维安桥战役（Battle of Milvian Bridge），十字架显灵，君士坦丁的军队大获全胜。<sup>1</sup>这件事本身无从可考，可否视为君士坦丁接受基督教的具体时间，是一个值得商榷的问题。有学者认为，即使此事为信史，也主要体现了这位正在争夺天下的军事将领鼓舞士气的特殊方略。借助超自然力量为自己军队将士鼓气，在当时乃至后来的战场上并不鲜见。吉本（Edward Gibbon）在他的传世之作《罗马帝国衰亡史》（The History Of The Decline And Fall Of The Roman Empire）中指出，君士坦丁的这一做法属于政治家的智慧。问题似乎到此并未结束，如果我们接受这一说法，那么君士坦丁缘何使用的是十字架？而非他物？一个有说服力的史实是，他手下的高卢士兵早已皈依了基督教，他的军队中基督徒为数甚多，以十字架为圣物更具感召力，更能体现“天意”。关于君士坦丁皈依基督教的解说，英国著名史学家汤因比认为，君士坦丁皈依基督教是他所处的时代决定的。<sup>2</sup>中国学者也强调，君士坦丁皈依基督教是当时社会总的变革形势决定的。

如果从社会历史背景考察，基督教势力呈增长势头，以及基督教徒人数的增加，形成了社会力量，倒是不可忽视的重要原因。统计资料显示，虽基督教多次遭到罗马帝国残酷杀戮，但到3世纪时，教徒仍

1 Eusebius, Vita Const. 1. 28-29.

2 (英)阿诺德·汤因比著，徐波等译，马小军校：《人类与大地母亲——一部叙事体世界历史》，上海人民出版社2001年版，第278页。

达到600多万之众，帝国境内教堂超过了1800，且组织严密，教义、信仰成熟。尤其值得注意的是，随着基督教的发展，教徒构成成分随之发生改变，许多大地产所有者、富有工商业者和帝国官吏，甚至皇族等社会上层陆续皈依了基督教。这种教徒构成成分的变化，以简单的阶级标准划分难以说明问题的全部。教徒结构成分的变化说明基督教势力及其社会基础的壮大，正在成为影响整个帝国的势力。一个比较能够说明问题的典型事例是，戴克里先（Diocletianus）当政期间曾对基督教徒大加迫害，《圣经》被焚毁，主教悉数遭围捕，许多人被处死；另一位奥古斯都（Augustus）Galerius甚至想要彻底灭绝基督徒。即使在这样的背景下，戴克里先宫廷内基督徒比比皆是，连他的女儿和妻子也都是基督徒。他对基督教镇压政策并无实质性成效。<sup>1</sup>此外，当时罗马帝国所有社会阶层中（包括军人阶层）都有基督信徒。基督教徒人数与日俱增，已成为不容忽视的社会力量和社会势力，简单的镇压无济于事。前任诸帝镇压基督教的举措及后果对君士坦丁是经验教训。争夺天下过程中，君士坦丁需要增强实力，扩大社会基础，改变对基督教的政策属明智之举。

君士坦丁信奉基督教，赋予基督教前所未有的合法地位，假如一味地从宏观政治、社会背景考察，似乎有不全面之处。除社会政治因素外，有必要从君士坦丁个人的因素，考察他与基督教的关系，乃至进一步说明基督教是如何获得合法地位的。君士坦丁生母是虔诚的基督教徒，他的亲属大多是基督徒和基督徒的保护人。如果从政治上考察，基督教的社会势力对君士坦丁产生了重要影响，但他身边的基督徒的影响一定更加直接。关于君士坦丁亲属及其对他的宗教影响，各种史料未见记述，我们所说的影响也只能从中做出某些判断。美国学者布鲁斯·雪莱（Bruce Shelley）在其所著《基督教会史》中指出，君士坦丁及其家人过着基督徒家庭生活。<sup>2</sup>他的

1 (美)布鲁斯·雪莱（Bruce Shelley）著，刘平译：《基督教会史》（Church History in Plain Language），北京大学出版社2004年版，第94、95、95页。

2 (美)布鲁斯·雪莱（Bruce Shelley）著，刘平译：《基督教会史》（Church History in Plain Language），北京大学出版社2004年版，第94、95、95页。

子女从小就皈依了基督教，而且神学家拉克坦提乌斯是君士坦丁长子的家庭教师，这些事例从不同层面反映出君士坦丁基督教色彩浓重的家庭背景。有学者认为，君士坦丁是在其母亲影响下皈依基督教的。美国学者威尔·杜兰即持有这样的观点。<sup>1</sup>但不知此论点的史实依据出自何处。因此，我们只能进行某些符合历史逻辑的推断。

涉及君士坦丁个人因素，是研究君士坦丁对基督教政策改变的重要环节（其中理所当然包括了他本人的政治智慧）。305年，君士坦丁成为帝国西部奥古斯都后，立即停止了对基督徒的迫害行动。基督教史学家声称，早在312年，君士坦丁就曾公开表示他喜欢基督教。<sup>2</sup>从政治上予以解说的学者认为，君士坦丁的举措是出于政治统治需要。美国学者汉斯认为，君士坦丁的所作所为不是私事，因为在罗马世界里，政治和宗教密不可分。类似观点实际上等于补充了我们的看法。君士坦丁颁布《米兰敕令》时，他尚未成为整个帝国的统治者，还未实现帝国的统一，而在民众和军队中人数并不算少的基督徒显然是不可忽视的力量。此外，君士坦丁身历三次帝国对基督徒的迫害，亲眼目睹基督教已成为日益强大的势力，难以扑灭，并从中汲取了前任统治者失败的教训。因此，改变对基督教的政策政治因素不可忽视。这一点，君士坦丁同东部皇帝Licinius（Valerius Licinianus Licinius）大肆疯狂迫害杀戮基督徒的行为形成了鲜明的对比。Licinius虽然和君士坦丁一同签署了《米兰敕令》，但在日后的行动中却与君士坦丁截然相反。据Eusebius记载，许多基督徒被利剑刺的百孔千疮，大多数基督教堂被捣毁或被关闭。Licinius这些背信弃义的行为既为君士坦丁战胜他提供了客观条件，也为君士坦丁征伐东部提供了口实。君士坦丁将这场统一帝国的战争称之为“一场解放东部基督徒的十字军圣战”，在圣战的号召下，不仅帝国西部的基督徒为之浴血奋战，帝国东部的基督徒也在为君士坦丁的胜利祈祷。从某种意义上说，基督教成为君士坦

1 (美)威尔·杜兰著：《世界文明史·凯撒与基督（下）》，东方出版社，第863、874、874页。

2 (美)布鲁斯·雪莱（Bruce Shelley）著，刘平译：《基督教教会史》（Church History in Plain Language），北京大学出版社2004年版，第94、95、95页。

丁战胜对手、统一帝国的有力武器。

## 二、《米兰敕令》及相关问题

《米兰敕令》(The Edict of Milan)是否确有其令?是一个需要探讨的问题。尽管《米兰敕令》的提法屡屡见诸各类著述,但中外学术界持有不同意见也由来已久。早在20世纪20—30年代,西方学术界就曾展开过关于《米兰敕令》问题的大讨论。后来,有人提出《米兰敕令》并不存在。但由于种种原因,类似观点没有得到学术界的认可。<sup>1</sup>美国学者汉斯在其《君士坦丁大帝》(The Emperor Constantine)一书中认为,《米兰敕令》是一种误传,人们所说的《米兰敕令》实际上是Licinius写给Maxentius曾经统治过的各个行省总督的一封信,<sup>2</sup>要这些总督停止迫害基督徒,归还没收基督徒的财产,允许宗教信仰自由。另一位西方学者巴洛(R.H.Barrow)在《罗马人》(The Romans)一书援引了Lactantius的资料,认为《米兰敕令》是君士坦丁在311—313年之间发给一些官员的指令,并不存在一个严格意义上的敕令。<sup>3</sup>中国学者许家玲教授则根据古典作家记述,以及现代学者的多方面成果,认为《米兰敕令》并非像通行教科书、通史著作所说的那样“一纸敕令”,更像君士坦丁和Licinius商定的口头协议,或者说是两个人商定的一项宗教政策。根据1965年企鹅公司(Penguin)出版的Eusebius, The History of Church (p.402)我们同样可以得知,君士坦丁和Licinius并未颁布一个正规、严格意义上的《米兰敕令》。研究《米兰敕令》第一手资料,均出自Eusebius和Lactantius,或者说,这两个人的记述是主要依据。故此,得出与流行观点相反的结论也属事出有因。

无论人们怎样认识和评价《米兰敕令》,《米兰敕令》出台并发挥了重要作用原因何在?历史学家众说纷纭,莫衷一是。吉本认为,

1 见A.Vasiliev, The History of Byzantine Empire. 相关论述。

2 [美]汉斯·A.波尔桑德尔(Hans A. Pohlsander)著,许绶南译:《君士坦丁大帝》,上海译文出版社2001年版,第25页。

3 R. H. 巴洛著,黄韬译:《罗马人》,上海人民出版社2000年版,第183页。

是赎罪意识的驱使。<sup>1</sup>但如果以赎罪感加以解读，那么便会产生这样的疑问：可否以其他形式进行赎罪？结合史实分析，可以认为“赎罪”说有牵强之处。因为君士坦丁一直对基督教采取与镇压、迫害截然相反的策略，并不存在需要“赎罪”的“过失”。和同时代的几个疯狂迫害基督徒的皇帝相比，倒是这几个统治者需要赎罪。所以，关键之处并非“赎罪”，而是君士坦丁政治策略的继续。无论人们是否认可关于《米兰敕令》不同传统的论述、见解并不十分重要，重要之处在于，《米兰敕令》和相关文献必定是数百年来罗马帝国对基督教政策的一大转折，是对基督教政策的总结。做出这一关键性总结的统治者就是君士坦丁，将他和《米兰敕令》联系在一起，主要还在于将基督教获得合法地位归功于他。此外，无论怎样看待《米兰敕令》，“敕令”反映出君士坦丁对基督教的态度才是重要的，他本人成为受迫害基督教徒的解放者，为君士坦丁战胜自己的对手创造了条件。帝国“两雄”之间的权力争霸，因君士坦丁的政治谋略和宗教政策变成了“圣战”。君士坦丁对基督教的宽容政策，为他战胜对手增加了非常重要的筹码。

君士坦丁出台《米兰敕令》实际上是一个历史的、历时性的过程，或者说这个过程促使了《米兰敕令》的出台。这个过程既包括了基督教徒人数的增长与扩充，势力与社会影响力的扩大，以及君士坦丁前任诸帝对基督教迫害无成效的后果，也包括了Galerius颁布的《宽容敕令》（The Edict of Toleration）的前期准备。也就是说，对基督教的宽容政策是历史发展在法制之必然。颁布《宽容敕令》，对于曾经鼓动Diocletian大肆迫害基督徒的Galerius来说，绝不是“回心转意，而是出于被迫或勉强。无疑，如果从因果逻辑层面考察，似乎《米兰敕令》和《宽容敕令》之间并不存在必然联系；君士坦丁和Galerius不可能在这一问题达成共识。但不能忽视的是，无论Galerius对基督徒多么残忍，他

1 (英)爱德华·吉本著，黄宜思、黄雨石译：《罗马帝国衰亡史》上册，商务印书馆1997年版，第438、434页。

所颁布的敕令是官方姿态，是帝国历史上对待基督教、基督徒政策重大变化。考察《米兰敕令》的存在与否，也许没有必要探究与《宽容敕令》的联系，但《宽容敕令》的出台及其影响、意义是我们无法回避或忽略不计的。

### 三、君士坦丁缘何临终前接受洗礼

君士坦丁给予了基督教合法地位，使基督教改变了原有命运，但这位帝王直至临终前才接受洗礼。对此，基督教史学家解释为，临终前接受洗礼在当时是比较普遍的现象，直到4—5世纪，基督信徒到晚年接受洗礼也属正常现象。历史学家对君士坦丁临终前接受洗礼的解说存在着诸多矛盾之处。吉本声称：“君士坦丁对基督教的态度实际应该说是比较模糊的，而且是有所保留的。”<sup>1</sup>或许吉本的论述能够说明一定问题，但重要的是并未说明问题的全部。如果分析君士坦丁晚年主持召开尼西亚会议，并制定《尼西亚信条》（the Nicene Creed），等一系列举措，说他对基督教态度模糊似乎存在进一步追问之必要。两者相权，我们更倾向于基督教史家的观点。因为，除了习俗之外，其他理由总有不充分之嫌。

研究君士坦丁所处时代的某些特殊现象，有助于我们解读君士坦丁缘何临终前方接受洗礼。君士坦丁一方面大力支持、扶持基督教；另一方面，罗马人原有的多神教也并未立刻退出历史舞台。基督教与罗马原有多神教此消彼涨也是一个渐进的、历时性的过程。君士坦丁在解构原有罗马多神教过程中，不同历史时期内，对多神教的态度有所变化。总的趋势是逐步摒弃多神教，大力支持基督教。例如，他在与对手争夺天下过程中，对基督教关爱有加，但罗马军队士兵中也有相当数量的多神教信徒。在这样的历史条件下，君士坦丁断然公开彻底否定多神教，显然是不利于他与对手争夺天下。君士坦丁是政治

<sup>1</sup> (美) 威尔·杜兰著：《世界文明史·凯撒与基督（下）》，东方出版社，第863、874、874页。

家、军事家，他的宗教政策应服务于他政治谋略，因此，当基督教的地位逐步提升，多神教逐步被废弃——从逐步冷落，到被禁止。考察君士坦丁宗教政策的变化，政治因素是重要的。例如，这位被西方学者称为第一个“信奉基督教的皇帝”，一直没有放弃“大祭祀长”的头衔。这些看似相互矛盾的表象，如果不考虑政治因素，是找不到答案的。君士坦丁临终前，基督教地位空前巩固，多神教日薄西山，君士坦丁此时接受洗礼，颇有“水到渠成”的意味。援引威尔·杜兰的话说，开始时，基督教是君士坦丁的政治工具，后来则成为坚贞的信仰。如果我们接受威尔·杜兰的观点，君士坦丁临终前接受洗礼，是对基督教认识的最根本的转变。他本人则从统治者变成了虔诚的信徒。

#### 四、尼西亚会议和《尼西亚信条》的意义

325年，君士坦丁在小亚西亚的尼西亚城亲自主持召开了基督教历史上的第一次，也是最重要的一次世界性会议——尼西亚会议。这次会议不仅是基督教发展史上的一次重要会议，也是君士坦丁运用权力和政治的力量统一基督教教义的具体表现，也确立了皇帝对教会的最高领导权。君士坦丁亲自出席会议，并在会议上发表演说，并毫不掩饰地声称：要做“众主教的主教”。<sup>1</sup>在这次会上，确立了“三位一体”派的正统地位，制定并通过了《尼西亚信条》。关于尼西亚会议和《尼西亚信条》，基督教史家和历史学家有过众多议论。《尼西亚信条》形成了一个统一完整的教义，结束了昔日的纷争。如果从更深层次上探究，则不难发现，这次会议和《尼西亚信条》的制定标志着基督教已基本完成了内部的整合和改造，形成了统一的教义和组织，成为一个由皇帝直接控制的官方宗教。至此，基督教作为罗马国教的地位已经确立。因此，比较君士坦丁对基督教所采取的各种政

1 (美)奥尔森 (Roger Olson) 著，吴瑞诚，徐成德译：《基督教神学思想史》，2003年版，第150页。

策，包括《米兰敕令》，召开尼西亚会议，制定《尼西亚信条》更为重要。

召开尼西亚会议，制定《尼西亚信条》可视为君士坦丁前期各项对基督教政策的继续或延续，是他利用世俗皇权对宗教事务的具体干预。而需要特别强调的是，《尼西亚信条》已经成为基督教的普世性陈述，这一点应视为君士坦丁对基督教的又一巨大贡献。

## 五、余论

无论怎样考察君士坦丁与基督教之间的关系，君士坦丁对于基督教的贡献都是不可磨灭的。他的巨大功绩在于，是他改变了基督教的命运；不仅赋予了基督教合法地位，也确立了基督教在帝国境内主流宗教的地位。“由于他的协助，基督教成为罗马帝国的国教，且经历14个世纪成为欧洲生活与思想的主流。”<sup>1</sup>也正是君士坦丁的基督教政策，使罗马帝国社会乃至后来的欧洲开始了基督教化时代。

作者单位：哈尔滨师范大学

1 (美) 威尔·杜兰著：《世界文明史·凯撒与基督（下）》，东方出版社，第863、874、874页。

# 学术会议报道

# 基督教与中国社会变迁： 国际学术会议综述

张秀华

由北美华人基督教学会与美国高登康威尔神学院联合举办的“基督教与中国”国际学术会议，于2007年6月29日至7月3日，在美国麻州高登康威尔神学院成功举行。这次学术年会的主题是“基督教与中国社会变迁”。参加本次会议的有来自美国、香港、中国大陆的专家学者共30多人，他们向大会提交了26篇学术论文。这些论文围绕着“基督教与中国”的主题，集中探讨了以下六个方面的议题。

## 一、基督教在中国社会变迁中的作用。

上海师范大学马德临教授的文章“社会变迁与中国基督教”，探讨了基督教在目前中国社会变迁中所处的地位，可能发生的作用以及能够产生何种影响。基于中国社会变迁所导致的种种问题，马教授认为基督教能够为转型中的中国社会提供“平安”的慰藉、给人与人的关系以协调和帮助、提升道德、为人们营造一个寄托情感和交流情感的场所。

哈尔滨师范大学的孙慕天教授在“基督教文化与中国当代的精神诉求”的发言中，比较了儒家与基督教，指出近年来中国社会出现了向传统中国文化的和谐理念回归的趋向，基督教爱的神学精神与中

国主流意识形态也出现了前所未有的契合。基督教文化是积极的和谐论，符合当代中国和平崛起的精神诉求。中国基督教事业正面临前所未有的新的前景。

中国政法大学的张秀华博士探讨了“基督教与中国现代性”问题，她着重谈了三方面问题：一，基督教与西方现代性的关系。二，基督教在中国现代性型塑中的地位。三，基督教在中国现代性重构中的责任。基督教在与当代中国主流意识形态的对话中可以开辟新的话语和思想空间，为进一步参与中国现代性架构发挥积极作用。

王忠欣博士在“基督教与近代中国社会变迁”的报告中指出：基督教与近代中国充满了爱与恨的关系。一方面，基督教能够在中国传播，在很大程度上是因为受到不平等条约的强权保护，这就使得基督教在中国人心目中的形象受到影响，似乎基督教成了西方列强的帮凶。另一方面在中国近代社会的急剧变动中，基督教又成了帮助中国社会进步、迈向近代化的一个重要力量。基督教如要在中国社会有所贡献并产生影响，就要走在时代的前头。如果基督教信仰的上帝是宇宙万物的主宰，那么基督教也理应成为时代的先声，扮演着先知的角色。

## 二、当代中国基督教的发展

北京基督教会的曲凯牧师在会上的发言为“社会变革中的城市基督徒”。他分析了90年代以来城市基督徒的状况、神职人员社会地位的变化、年轻一代的信仰特点、及传教对国内教会的影响，强调劝导人性悔改是基督教发展中始终不变的中心内容。在动荡的社会变革中，信仰始终以社会的良心这一形象存在。

波士顿大学博士候选人焦霞介绍了“中国社会变革中神学教育模式的转变”，特别论述了1981年以后，中国神学教育的发展，由特定条件下的口传教育模式，到初步建立并完善教育体系的情况。

华南师范大学的史风华教授从中国广州的一个家庭教会——美心基督教会考察了当前中国社区教会的本土化问题。她详细地介绍了美心教会从成立时的7-8人到今天的600多信徒的发展情况，认为宗教信仰是个体化的事情，它是人的一种生存方式，基督教的本土化具有必然性。

云南民族大学的韩军学教授宣读的论文是“基督教与少数民族社会文化的研究”。他分析了基督教是如何对少数民族产生影响的、少数民族接受基督教的原因、以及基督教对少数民族传统文化冲击的后果。他指出如何在接受基督教的同时建构一种有利于少数民族文化保持和社会发展的文化模式，是我们面对的当务之急。

### 三、中国基督教的历史

美国改革宗神学院毕业生丘江对16世纪耶稣会士进入中国前30年（1552—1582）的历史进行了考察，认为当时中国政府和传教士之间的冲突是双方“自我中心”的文化冲突，并非宗教教义的冲突。

香港中文大学的邢福增教授在“革命时代的反革命分子——王明道个案研究”一文中，介绍了在革命浪潮下的基督教所面临的“革命与反革命”的处境，当时（50年代）中国政府支持的“三自教会”被定为革命的教会，而王明道作为基要派基督徒拒绝加入三自教会，被打成反革命。在邢教授看来，王明道被打成反革命分子，实际上并不是反革命，而是反与他信仰不同的人。所以，对王明道本人而言，从根本上说这是信仰问题，而不是什么政治问题。

北京师范大学的刘林海教授的论文是“基督教术语问题中的中国声音”。他把术语问题置于圣经汉译的大背景下，把它看作中国和西方的共同话题。他以中国学者而非基督徒为整体考察对象，从文化对话的角度考察了中国学者在不同的阶段在基督教术语问题讨论上的参与。

## 四、基督教与中国宗教的比较

西南大学宗教研究所的杨玉辉教授比较了基督教与道教，他的论文是“上帝与道”。他认为，上帝与道是基督教和道教的两个最重要、最基本的范畴，它们之间既有不同之处也有内在的一致性，由此显示了基督教与道教乃至西方文化与东方文化具有会通交流的思想价值基础。

北京大学的李四龙教授在“跨越东西方的禅——从铃木禅到基督禅”的发言中，着重介绍“基督禅”，即“基督徒的禅”。基督禅最初是基督徒想在佛教徒中传播福音而构想的策略，特别关注基督教的祈祷与佛教的坐禅。但是，“基督禅”这种构想最后却成为东方佛教徒在西方弘扬佛法的重要理念，成为专为西方基督徒而设的方便法门，推动了禅在西方的实践，以及佛教在西方社会的发展。

山东大学的程相占教授提交给会议的论文是“华夏美学与神学美学的相遇”，他认为对两者进行比较研究必须引入“相遇”式研究，即研究者进入到信仰体验中去，来审视两种对象。在这种视角下，他进一步探讨了以下三个问题：一是终极关怀与终极实在（理念）：道与神。二是道与神的两种“感性显现”。三是“道成肉身”的美学意义：中国美学研究的新课题。

## 五、基督教与中国社会

香港中国神学研究院的杨庆球教授在其论文“福音信仰对社会与经济的关怀”中指出，由于创造包括了人的灵魂、身体及社交，这三个方面在人身上结合为一，因此，福音所关怀的，也便是整全的人：灵魂、身体及社群。

北京首都师范大学田国秀教授从社会工作的角度分析了基督教与社会工作之间的联系，指出现代的社会工作起源于古老的基督教的社会关怀，社会工作需要有一种宗教关怀，今天中国的社会工作所面临

的最大问题就是宗教关怀的缺失。所以加强社会工作者对宗教，特别是基督教的了解是非常必要和急迫的。

美国Hesser 学院教授Kenneth Arndt 在会上宣读了的论文是“现代中国的中国基督徒公民”，他讨论了基督教在现代中国的发展，认为中国基督徒可以成为既荣耀上帝又忠于国家的基督徒公民。基督徒公民并不是对任何国家公正的权威的威胁，而是以一种和平和建设的方式为国家做贡献的公民。

华南师范大学的王秀丽教授在会上的发言是“不同历史时期中国基督徒知识分子身份危机的发生与转换”。她认为：从明清到当代，在不同历史时期基督教在华传播与发展的历史过程中，中国基督徒知识分子面对东西文化的差异与比较，经历了一个身份识别与认同过程，而且该过程表现为身份识别的需要渐趋淡化和普世关切日趋彰显的过程。

美国高登康威尔神学院硕士生李民举讨论了“当代知识分子的行为模式”，指出中国传统文化中缺乏对终极问题的认识造成了中国传统知识分子行为模式方面的缺陷。他认为基督教信仰是社会变革的真正力量，而效法基督，以基督的爱来影响社会，变革社会，是当代知识分子的行为模式。

中国山东大学宗教学系的刘新利教授介绍了中国大陆近30年的基督教研究，特别分析了研究基督教的学者本身的宗教倾向，以及他们从事宗教研究的优势与劣势。她呼吁应加强海内外宗教学者之间的交流，取长补短，共同促进中国宗教学研究，特别是基督教研究的发展。

## 六，宗教与科学

旧金山大学生物学教授钱锟对中国科学主义与反科学主义的争论给予关注，他在论文“科学主义与新生物学”中指出，科学主义本身

在中国正成为一种宗教，科学的滥用已经在社会、环境、及对科学本身产生负面效应。他并从一些生物学的新讨论质疑达尔文的渐进论及“基因就是一切”的旧观念。

中央民族大学的谢爱华教授在“科学与宗教：从对抗走向对话”的发言中指出，从当代世界科学与宗教的几个个案来看，科学与宗教之间的关系可以概括为三种模式：对抗、分离、融合，其中，“分离模式”更接近科学与信仰各自的本质，并有助于科学与宗教在当代的平等对话。科学研究成果有助于为信仰作“见证”，信仰也有助于为科学研究提供动力与热情；对人类整体而言，信仰深植于人性深处，对于个体，信仰则属于私人领域。

北京师范大学的田松教授提交给大会的论文是“科学与宗教的平行分析——本质主义与文化多样性”。他认为科学也是建立在信的基础之上的，同时宗教（基督教）也是高度理性的。在生态文明中，文化的多元并存是必要的，无论是普及科学还是传播福音，都应该成为多元中的一元，而不是努力让自己成为唯一的一元。

清华大学教授卢风在会上的发言是“浅谈儒学对当代环境思想的启示”，他指出全球性的环境危机是现代性的后果，这对正全力实现现代化的中国并非一个福音；然而中国传统的儒家思想对克服当代环境危机有重要启示，我们应该善用中国的传统思想资源来解决中国的问题。

在会议上进行学术发言的还有北京师范大学的董春雨教授，他从复杂系统理论的角度讨论了智能设计论的缺陷；哈尔滨师范大学的张晓校教授，他向与会者介绍了君士坦丁大帝与基督教之间若干尚无定论的历史问题。

此外，高登康威尔神学院的两位神学教授也在会上发言，向中国学者介绍基督教在美国和世界的发展状况。Todd Johnson教授发言的题目为“美国宗教人口结构的变化：1900-2050”，他介绍了过去一百年间由于出生率与死亡率、皈依与背教、移民与移居外国之间复杂的

关系对美国宗教人口结构的影响，并根据过去15年美国合法与非法移民在重塑宗教中的作用，预测了到2050年美国宗教人口的结构。

Scott Hoffmann教授介绍了世界基督教的最新发展与基督教中心的转移。他指出在中世纪及近代，世界基督教的中心是在欧洲，但是随着基督教在亚非拉国家的传播与发展，世界基督教的中心已经转移，并出现几个中心。Hoffmann教授根据最新的宗教研究资料指出，目前的世界基督教中心在巴西、北京和西班牙。

在会议期间，与会的中国学者还参加了历史悠久的Hamilton第一公理会教会的主日崇拜，体验美国基督徒的宗教生活，并参观了该教会新建的宗教教育多功能大楼。

# 稿约

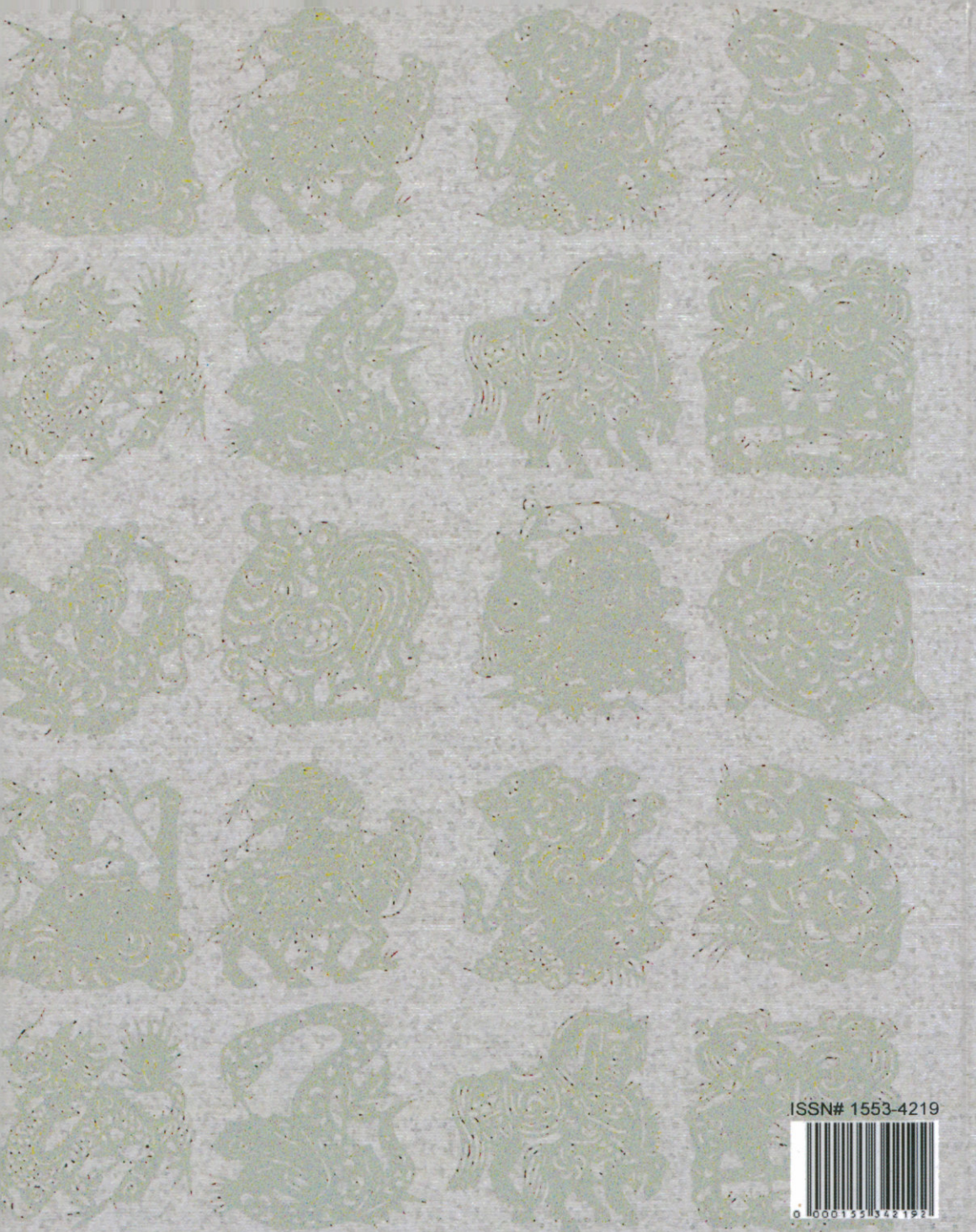
- 1、本刊旨在推动华人对基督教的学术研究，欢迎提供研讨基督教，特别是与中国有关的文章，以及研讨中国，特别是与基督教有关的文章。
- 2、本刊鼓励跨学科的研究，从任何学科的角度探讨基督教，并对华人理解基督教有助的学术论文都在刊登之列。
- 3、本刊所用稿件以六千至一万二千字为宜。随文稿请附五百字以内的英文或中文提要。本刊有权对文稿进行技术性编辑。
- 4、来稿请尽量以附件形式通过电子邮件传送，请用Microsoft Word处理器输入，并以英文名字存档。也可邮寄光盘和文稿。
- 5、文稿注释请采用脚注，所引资料请用原文注明出处，其顺序为：作者、书名（或论文题目）、出版地、出版社、出版时间、页码。
- 6、来稿请提供作者中/英文姓名、服务单位、通讯地址、电话和电邮，以便联系。文章发表时署名由作者决定。
- 7、本刊所采用稿件之版权归本刊所有，欢迎其他刊物转载，但需注明转自本刊。

## 8、来稿请寄：CCSANA

144 Hancock Street

Auburndale, MA 02466, USA

ccsana@gmail.com



ISSN# 1553-4219

