

《20世纪西方哲学东渐史》编委会

顾 问：张世英

主 编：汤一介

副主编：王守常 胡 军 陈 鹏(常务)

编 委：(按姓氏笔画排列)

| | | | |
|-----|-----|-----|-----|
| 王中江 | 王守常 | 王红梅 | 王岳川 |
| 邓安庆 | 白光洁 | 汤一介 | 成 芳 |
| 成海鹰 | 孙尚扬 | 杜小真 | 宋焕起 |
| 杨 河 | 杨寿堪 | 张成水 | 张祥龙 |
| 张翼星 | 张耀南 | 邹 华 | 陈 鹏 |
| 陈晓明 | 胡 军 | 胡伟希 | 黄见德 |
| 黄应全 | | | |

内 容 提 要

基督教哲学在 20 世纪的中国输入、传播和发展的历史,是一个少有学人问津的论域,本书填补了这一空白。

拉丁教父德尔图良曾提出过耶路撒冷与雅典有何相干的质疑,认为信仰与哲学是对立的两回事。本书分别以耶路撒冷和北京为基督教信仰与中国思想、哲学的象征,通过对基督教哲学这一概念中包含的各种问题的深入分析,作者将基督教哲学界定为对基督教信仰的哲学理解与言述,并将特殊境遇中的中国人文学者对基督教哲学问题的研究与阐发纳入这一范畴。本书上篇将所探讨的各种问题都置于中国的现代性境遇之中,本着学理的态度分析了新文化运动前后中国知识分子在宗教问题讨论中所关注的各种问题,展示了他们的运思路向对此后思想的示范意义;以同情理解的态度考察了 20 世纪上半叶中国基督的思想家们面对各种启蒙话语和民族主义对基督教的敌意和攻击,为其信仰所作的理论辩护,对其护教哲学的得失做了客观之品评;书中重点探析了中国基督教的自由派神学领袖们的社会哲学的神学渊源与特点,清晰地勾画了他们选择各种救国方案的思想历程,对基要派处理信仰与世界之间的关系的态度亦做了深入探讨。作者还将基督教本色化这一问题转化为现代境遇中基督教与儒学以及整个中国文化之间的互动问题,揭示了基督教在处理自身与本土文化之间的关系时所面对的各种理论与实践上的困难。作者指出,中国基督徒们在现代中国境遇中处理基督教的现世性的维度与超现世性维度之间的关系时,不论其路径如何,都充满了内心的张力。

《20世纪西方哲学东渐史》总序

潘序

今天中国的文化实际上是在五六千年的发展过程中不断吸收各民族、各国家、各地域文化的基础上形成的。而在这漫长的过程中有两次重大的外来文化影响着中国文化的进程。第一次是自公元1世纪以来印度文化的传入。如果不算唐朝传入的景教和在元朝曾发生过一定影响的也里可温教，因为这两次都由于种种原因而中断了。第二次外来文化的大量传入应该说是自16世纪末，特别是自19世纪中叶西方文化的传入。这两次重大外来文化的传入大大地影响着中国文化的发展。罗素曾在他的《中西文明比较》一文中说：“不同文明之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑”。^{〔1〕}上述两次外来文化的传入，深深地影响了中国文化以及中国社会的方方面面，甚至可以说它每一次都使得中国文化和中国社会进入一个深刻的转型时期。

就各国的文化发展的历史看，文化（自然包括哲学）的发展大体上总是通过“认同”与“离异”两个不同的阶段来进行的。“认同”表现为与主流文化的一致和阐释，是文化在一定范围内向纵深发展，是对已成模式的进一步开掘，同时也表现为对异己力量的排斥和压抑，其作用在于巩固原有的主流文化已经确立的界限与规范，使之得以定型和凝聚。“离异”则表现为对原有主流文化的批判和扬弃，即在一定时期内，对原有主流文化的否定和怀疑，打乱既成的规范和界限，以形成对主流文化

〔1〕 罗素：《中西文明比较》，胡品清译，收于《一个自由人的崇拜》，8页，北京，时代文艺出版社，1988。

的冲击乃至颠覆，这种“离异”作用占主导地位的阶段就是文化的转型期。

印度佛教文化，它虽是以一种宗教的形态进入中国，但印度佛教应该说是“亦宗教，亦哲学”，它曾影响中国文化的诸多方面，如宗教（包括中国的道教）、哲学、文学、艺术、建筑和广大人民的社会生活，都无不深受印度佛教文化之影响。我们回顾印度佛教传人的历史，也许对我们了解西方文化的传人，起着相互对照和借鉴的作用。

印度佛教（包括它作为哲学思想）传入中国大体上说经过了三个历史阶段：

(1) 由西汉末至东晋，佛教首先依附于汉代方术（又称“道术”），到魏晋又依附于魏晋玄学。佛教传入中国后，开始的相当长的一个阶段所讲的内容主要是“魂灵不死”、“因果报应”之类，如袁宏《后汉记》中说：在汉朝时佛教“又以为人死精神不死，随复受形。生时所行善恶，皆有报应，故所贵行善修道，以炼精神而不已，以至无为，而得为佛也”。这类思想实为中国所固有，故佛教可依附于此而流行。至汉末魏初，由于佛教经典的翻译渐多，其中既有小乘的经典，也有大乘的经典，于是佛教在中国也就分成两大系统流传：一为安世高系，是小乘佛教，重禅法：时《安般守意经》、《阴持入经》等已译成汉文。前者讲呼吸守意，和中国道家、神仙家的呼吸吐纳之术相似。后者解释佛教名词概念，似汉人注经的章句之学。《阴持入经》对宇宙人生的学说以“元气”为根本，以“四大”配“五行”，“五戒”配“五常”，并说“元气”即“五行”即“五阴”（五蕴），例《阴持入经》释“五阴种”谓：“五阴种，身也……又如元气……元气相含升降兴废，终而复始，轮转三界，无有穷极，故曰种。”此种以“元气”释“五阴”自与佛理相去甚远，而与当时“道术”颇有相近之处。二是支娄迦讖系，为大乘佛教，讲般若学：初安世高禅法在中国颇为流行，但至魏晋以老庄思想为骨架的玄学兴起，而后般若学大为流行。支娄迦讖一系认为人生根本道理最重要的是使“神返本真”，而与“道”合，已见其受老庄影响。支娄迦讖再传弟子支谦译《般若波罗密经》为《大明度无极经》，把“般若”译为“大明”，当取自《老子》“知常曰明”的意思，“波罗密”译为“度无极”即是说达到与“道”（“复归于无极”）合一的境界。这一译经名称已见他使佛教迎合“玄理”。盖因玄学讨论的中心为“本末有无”的问题，而佛教般若学的

中心问题为“空”、“有”，与玄学比较接近，并采用“格义”、“连类”等方法相比附。道安在《毗奈耶序》中说：“于十二部，毗目罗部最多，以斯邦人老庄行教，方等兼忘，故因风易行。”此中之原因，就在于般若学和魏晋玄学颇有相近处，于是两晋的“名士”与“名僧”互相标榜，“玄”、“佛”大有合流之趋势。中国本土学术的变化影响着印度佛教传入的方向，中国本土文化又在吸收着印度文化以滋养自己。东晋初般若学虽有“六家七宗”，但其基本上仍依附于玄学，而后有僧肇的《肇论》出，可以说它既是对魏晋玄学讨论问题的总结，又是佛教中国化的初始。《肇论》借用佛教般若学思想，但讨论的却是中国魏晋玄学的问题，而且文章风格又颇似王弼的《老子指略》和郭象的《庄子注序》，这正体现了两种不同传统文化在互动中的双向选择。

(2) 东晋后，佛典翻译渐多，且系统，已见印度佛教与中土文化之不同，而引起两种文化之矛盾与冲突，并在矛盾冲突中互相影响和吸收。我们可以看到，今日保存之《弘明集》中涉及了当时争论之诸问题，如关于“沙门应否敬王者”、“神灭与神不灭”、“因果报应有无”、“空有关系”以及所谓“夷夏之辨”、“化胡问题”等等之争论。在这些问题之辩难中，既可看到相互冲突处，又可见到相互吸收处。是时名士与名僧又有合流之趋势，许多名士，一方面是朝廷之命官，另一方面又是僧人之良友；许多僧人，一方面隐居山林，礼佛诵经，另一方面又受诏于帝王，而参与政事。这时正是由于佛典翻译日多而出现了佛典经师讲论之盛行，表面上似有印度佛教取代中土文化之形势，但至刘宋《涅槃经》渐流行，特别是四十卷本《大涅槃经》出，印度佛教在中国之形势为之一变。佛教般若学虽说要求“破相显性”，但却是偏重在破相方面，而至宋齐以后有涅槃学之兴起，至梁大盛，我们可以发现涅槃学与般若学有着前后相继的关系。这就是说，南北朝时期在中国流行的佛教在破除一切世间虚幻的假象后，涅槃“佛性”的学说才得以彰显。梁宝亮著《涅槃集解》把当时有关“佛性”的学说列为十种，可见有关此问题的讨论盛况空前，如果说僧肇的《肇论》用佛教般若学讨论的是“玄学”问题（即老庄思想之发展），那么梁宝亮的《涅槃集解》用佛教涅槃学讨论的“佛性”问题，则实与中国传统的心性学说不无关系。这一时期，尽管存在着中华本土文化与外来印度佛教文化两种文化之间的矛盾与冲突，但中国朝野从总体上说对外来佛教文化（哲学）采取的是吸收、容纳甚至在某种程度上

抱着欢迎的态度。可以说这个时期中国文化是处在一个大变动的转型期，是一个从两汉正统经学经魏晋玄学走向佛道的“离异”文化时期。在民间，佛教之深入可以说已代替汉朝以来许多民间信仰。据《隋书·经籍志》记载，当时“民间佛经，多于六经数十百倍”。

(3) 至隋唐，有长达两三千年历史丰富而独特的中国文化，是否会因印度佛教文化在中国五六百年的流传，并深深地影响着中国文化与社会的各个方面，而使中国文化变成了印度文化呢？不是这样的。恰恰相反，自隋唐以后，佛教文化反而深刻地受着中国文化，特别是儒、道两家的哲学思想的影响，而逐渐中国化，形成了若干中国化的佛教宗派，例如天台、华严、禅宗在佛性问题上，实际上融合了中国儒家的心性学说。如天台之“一心具万法”，华严之“离心之外，更无一法”，禅宗之“识心见性”、“见性成佛”等，上可接先秦儒家的心性学说，下可开启宋明理学（新儒学）之心性学说（或谓“性即理”或谓“心即理”）。我们还可以注意到，在南北朝时引起中印文化严重冲突之沙门应否敬王者的问题已不成问题。佛教主张出家，只能拜佛，不能拜君王和父母，但“忠孝”正是中国传统文化礼教之核心部分。而禅宗《坛经》的《无相颂》有“恩则孝养父母，义则上下相怜，让则尊卑和睦，忍则众恶无喧”之语，宋大慧禅宗则有“世间法即佛法，佛法即世间法”、“予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义大夫等”之论。这几个佛教宗派可说已深深打上中国文化烙印。天台甚至吸收着道教的某些思想，而华严和禅宗无论就内容与方法都与老庄思想（如“任自然”等等）有着千丝万缕的联系。而与此同时，有玄奘大师提倡的唯识学，正是由于它太印度化，在唐朝没有流传多久（大约三十几年）就衰落了。而且更为奇特的是，印度佛教至八九世纪已开始衰落（至14世纪几至湮灭），而此时正是中国化的佛教大大发展的时期，中国化的佛教宗派又于此时传到了朝鲜半岛和日本、越南等地，而且佛教在朝鲜、日本、越南又与当地文化相结合形成有不同特色的佛教。宋理学家们一方面批判印度佛教（特别是“出世”“空无”等思想），另一方面又充分地吸收着佛教中的某些思想因素（“一即多，多即一”，“识心见性，见性成佛”，“顿悟”等等）。故自宋明理学（新儒学）的兴起，从哲学思想上说已经取代了佛教哲学，而佛教大体上成为一种民间信仰，再无理论上的重大建树。因此，我们可以说，中国文化（哲学）曾受惠于外来的印度佛教，而佛教文化在中国又得到了发

扬光大；最终中国文化没有被印度佛教所化，相反印度佛教却中国化了。这说明，外来文化的传入与当地本土文化的交流确实是文化发展的里程碑。同时也说明，在不同文化之间，特别是有较长历史和丰富文化内涵的文化之间，存在着双向选择问题和异地发展问题。中国文化在印度佛教传入后，从总体上说中国人采取的是接受和吸取的态度，对能与中国文化较好结合的“法华学”（天台推崇《法华经》），“华严学”（华严宗以《华严经》立论），“大顿悟禅学”（禅宗以《金刚般若经》为依据）就得以广泛流传，而唯识学的思维方式是纯印度式的，则难以流行。密教（密宗）虽在唐中期后风靡一时，但也没有能在汉地长期流行。印度佛教在八九世纪开始衰落，至14世纪几至湮灭，而却在中国得到了发展，同样希腊哲学也是在传到阿拉伯得到发展，然后又回到欧洲，成为今天世界上的强势文化。所以文化的双向选择和文化的异地发展都说明“不同文明之间的交流是人类文明发展的里程碑”〔1〕。

为什么我们要简要地讨论印度佛教文化作为一种外来文化传入中国的历史，这是因为希望能从历史中得到某些借鉴和启示，以便我们在阐述和分析西方文化传入中国有一个参照系。

西方文化（景教）早在唐朝已传入中国，后来因唐武宗灭佛而波及景教，此后景教在中国逐渐消失了。而元朝的也里可温教也随着元朝的覆亡而灰飞烟灭了。西方文化真正在中国发生影响是在16世纪的明朝末叶，当时传入的主要是西方基督教耶稣会的一些学说，并且也往往是附会于中国传统文化，但西方科技也随之传入，特别是利玛窦和徐光启合译了欧几里得（Euclid，约330~275B.C）的《几何原本》和由李之藻与传教士傅泛际合译之《名理探》介绍到中国，应该说是十分有意义的。至清初因礼仪之争而有所中断，至19世纪中叶随着西方列强的入侵，西方文化如潮水一般地涌入中国，至今这种“西学”全方位大量的输入，已是中国文化特别是中国哲学必须接受的事实。

文化有种种定义，但无论如何文化包含哲学，就一定意义上说哲学是文化的核心。对一种文化的深层了解离不开去把握或揭示其哲学的内涵。我们要了解中华文化，就必须了解中国哲学。但是什么是中国哲学？

〔1〕 汤一介：《“和而不同”原则的价值资源》，见《当代学者自选文库·汤一介卷》，695~699页，合肥，安徽教育出版社，1999。

中国有没有哲学？这都是我们首先要弄清的问题。现在中外学者的大多数不会再说中国没有哲学，也大都认为在中国的儒家思想、道家思想和中国化的佛教思想中有着丰富的哲学思想。但在两三百年前并非如此。从西方说，黑格尔曾提出中国甚至东方没有哲学的看法，认为中国（甚至东方）所有的只是“意见”，“与意见相反对的是真理”^{〔1〕}。黑格尔的看法固然不对，因为在中国传统文化中有着丰富的“哲学思想”、“哲学问题”的资源，这是谁也否认不掉的。但在西方哲学传入中国之前，在中国确实是没有“哲学”（Philosophy）一词。“哲学”一词最早是日本学者西周（1829~1897）借用汉语“哲”、“学”两字指称源于古希腊罗马的哲学学说，中国学者黄遵宪（1848~1905）将这一名称介绍到中国，为中国学术界所接受。如果我们进一步讨论这个问题，大概可以说西方哲学传入之前，在中国还没有把“哲学”从“经学”、“子学”、“史学”、“文学”等等分离出来使它成为一门独立的学科来进行研究，而“哲学思想”、“哲学问题”的研究往往是包含在“经学”、“子学”等之中来进行的。这就是说，我们还没有自觉地把它作为一门独立研究的对象。在西方，“哲学”是一种“爱智”之学，它是以追求真理为目的，自觉地要求建立解释宇宙人生的学问。从今天看，我们当然可以说有些历史上的学者的著作应该是“哲学”著作，如王充的《论衡》，王弼的《老子指略》，嵇康的《声无哀乐论》，周敦颐的《太极图说》，张载的《正蒙》，方以智的《东西均》等等。而且还有分析和总结一个时期思想潮流的论文，如《庄子·天下篇》，司马谈的《论六家要旨》等等。这些著作和论文都有非常丰富的哲学思想内容，但作者作这些书的目的并非纯粹为了把“哲学”作为对象来研究，至少可以说没有充分把它作为独立的学科自觉地进行研究的对象，也没有把其中的“哲学思想”从其他学科全然分离出来。比较严格地说，也许《公孙龙子》或惠施的诸论题可以算是“哲学命题”，而把哲学问题较为自觉地进行了一定程度的研究。照我的想法，“哲学”应该是从思考某个（或几个）“哲学问题”出发，而形成的一套

〔1〕 黑格尔《哲学史讲演录》，在说到东方思想时，他说：“我们在这里尚找不到哲学知识，”他谈到孔子时说：“孔子只是一个实际的世间智者。在他那里思辨的哲学是一点也没有，——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西。”（97页，119页，北京，商务印书馆，1959）

概念体系，并据概念之间的联系而形成若干“哲学命题”，并在方法上有着相当的自觉，进而进行理论上的分析与综合而形成的关于宇宙人生的哲学体系。因此，在中国把哲学自觉地作为独立研究对象大体上说是在20世纪初。研究20世纪西学传入中国的历史，对西方哲学对于中国的影响使中国哲学成为一门独立的学科，以及中国哲学相对西方哲学所具有的特点等等问题的研究，无疑是有十分重要的意义的。

从当时历史进程的情况来看，由于西方列强的入侵，大大有利于西方各种文化随之进入中国；同时，一部分中国人也开始感到西方国力之强盛，必与其文化有密切之关系，而哲学是文化之核心，因而开始了对西方哲学的关注。从当时甚至到今天，在西方哲学进入中国后，可以说我们一直面临着三个相互联系的问题：如何对待西方哲学；如何看待我们自己本民族原有的哲学；如何创建中国的新哲学。很自然，中国的学人在这一极其复杂的历史时期，在中西哲学剧烈的碰撞时期，对上述三个相互联系的问题一定会存在着不同的态度。我们可以看到，在对西方哲学的引进和学习过程中，对待西方哲学可能有三种相当不同、甚至是相互对立态度的派别：激进主义派（也可称之为全盘西化派）、本位文化派（也可称之为文化保守主义派）、改良主义派（也可以称之为调和中西文化派）。百多年来，在这三派之间，不仅存在着严重的学术上的冲突，有时甚至表现为政治上的对立，往往把哲学学术问题政治意识形态化。

“中国哲学”成为一门独立的学科，成为中国学者自觉的研究对象应该说是在西方哲学传入以后的事。这和西方哲学传入中国以前中国有没有哲学是两个问题。前面我也明确地讲了，中国自先秦以来不仅有丰富的“哲学思想”和“哲学问题”，而且已经显露出来它与西方哲学思想有着非常大的差别。但是，在西方哲学传入之前，我们确实没有把“中国哲学”自觉地作为一门学科进行独立地研究，常常是混在经学、子学、史学中来研究，或者是在思想史、学术史等等中来进行研究。我们知道，不是说对某个哲学问题进行了讨论，就可以说建立这门学科了。例如考古学，文物发掘（包括盗墓）、文物的鉴定当然都属于考古学的范围，但仅仅有这些并不等于说就有了“考古学”。据《中国大百科全书·考古学卷》中说，西方考古学的“萌芽期”约在1760年至1840年之间，而中国的“考古学”是在受到西方考古学影响晚到20世纪20年代才由裴文中、李济等先生建立起来的。又比如说“比较文学”的建立，人们通常

认为是在 19 世纪才建立成一门“学”的。但是无论在西方还是在中国，“文学的比较”早就有了，例如《文心雕龙·明诗》就对诗人作品以及不同时代的诗风做了比较，其中有一句说到：“宋初文脉，体有因革，老庄告退，山水方滋。”这里比较了南北朝与魏晋诗风的变化，在魏晋时诗往往是“玄言诗”，而到刘宋之初诗风渐由“玄言诗”变为“山水诗”，这样诗就更接近“自然”了。李达三在《比较文学研究之新方向》中说：“作为一门学科而言，‘比较文学’在法国，直到 19 世纪三四十年代方告成熟。以此而言，在法国或者其他任何地方，安培尔（1800~1864）或威尔曼（1790~1867）可被认为真正构想完整的‘比较文学’。”在中国把“文学比较问题”作为一门“学”来研究已是 20 世纪 20 年代以后的事了。因此，我们是否可以这样说，任何一门学科的产生，在它之前已经有或长或短的“问题积累”、“思想资源”、“材料的累积”等等的历史，这大概只能说是这门学科的“前史”。在西方哲学传入中国之前，中国早已有了丰富的“哲学思想”和“哲学问题”，这是谁也无法否认的，但是自觉把“中国哲学”或“中国哲学史”作为独立学科来研究应该说是在 19 世纪末 20 世纪初。

前面我们简略地论述了印度佛教传入中国的历史过程的某些现象。那么，西方哲学传入中国是否也会发生相同或相似的现象呢？在中外历史的发展过程中大概不会出现完全相同的历史现象，但是我们往往也会惊人地发现其间的某些相似之处。对唐朝传入的景教和在元朝流行过的也里可温教，不是我们要讨论的问题。16 世纪末、17 世纪初西方传教士曾把西方哲学介绍到中国，在明末西方逻辑学也介绍到中国，可以说它并没有发生什么影响。但是如果 we 看利玛窦的中文著作就可以发现，它也有类似早期印度佛教传入时的相似情形。例如，利玛窦为了传教目的，他对当时在中国占统治地位的儒家采取了“合儒”（说明天主教与儒家学说、中国古代经典有相合之处）、“超儒”（认为西方天主教在某些方面超过儒家学说）、“补儒”（认为天主教和儒家思想多有相通处，但儒家仍可有天主教补充之处）、“附儒”（对天主教义某些方面做了修改以附会儒家传统思想）等等方法^{〔1〕}。徐光启等人的论述之中，从方法上说，不能不

〔1〕 汤一介：《利玛窦汇合东西文化的尝试》，原刊于台湾《中国论坛》，1989 年 3 月 15 日。

说与传入中国的印度佛教有某种相似处，如“格义”“连类”等。除了少数中国知识分子（如徐光启、李之藻等）对天主教义有较为深入的了解外，当时的士大夫或者是排斥天主教，如钟始声批判天主教谓：“此胡妖耳，阳排佛而阴窃其糠粃，伪尊儒而实乱其道脉。”或者是仅仅欣赏那些西洋器物（如望远镜、自鸣钟等），其实也是在抱着一种“中体西用”的态度看待西洋文化。例如，在当时的儒者许大受看来，西洋的科技“纵巧何益于心身”，其理由是此类末技无益于圣道^{〔1〕}。一直到19世纪末，西方哲学才开始在中国发生重大影响。我们可以看到“中西古今”之争实际上是伴随着20世纪中国文化的进程。“中体西用”开始曾为大多数学者所接受，尔后某些学者对西方文化了解较多，而逐渐有所改变，而对“中体西用”批评最有力者无过于严复，他在《与外交报主人书》中批评“中体西用”之说谓：“善夫金匱裘可桴孝廉之言曰：体用者，即一物而言之也。有牛之体则有负重之用，有马之体则有致远之用，未闻牛为体以马为用者。”^{〔2〕}严复在对西方文化的深入理解的基础上说：“盖彼以自由为体、民主为用。”^{〔3〕}无论严复对西方文化的概括是否准确，但这无疑是当时“中西古今”之争的重要一环，而使中国人对西方文化有了进一步的理解。其后在中国文化史（包括哲学史）中的“中西古今”之争不断，袁世凯称帝之前后有“孔教会”之建立，以儒家思想排斥、批判西方文化，引起了中西文化的第一次论战。而当时对什么是“哲学”并没有明确的认识，往往是用“文化”问题代替了哲学问题，有以“古”、“今”区别中西哲学论者^{〔4〕}，有以“新”、“旧”分中西哲学论者^{〔5〕}，有以“静”、“动”论中西哲学之不同者^{〔6〕}，如此等等不一而足，但其中最重要的或者应是五四以前以杜亚泉为代表的《东方杂志》与以陈独秀为代表的《新青年》的争论。杜亚泉虽说不能算是盲目维护中国旧传统、反对西化之代表，但他提出统整之说，要求绍述“周公之兼三王，孔子之

〔1〕 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京，东方出版社，1994。

〔2〕 严复：《严复集》，第三册，北京，中华书局，1986。

〔3〕 严复：《严复集》，第一册，北京，中华书局，1986。

〔4〕 陈独秀：《法兰西人与近世文明》，载《青年杂志》，1915年9月。

〔5〕 汪叔潜：《新旧问题》，载《青年杂志》，1915年12月。

〔6〕 伦父：《静的文明与动的文明》，载《东方杂志》，1916年10月。

集大成，孟子之拒邪说”的盛业，不能不说是当时哲学（文化）上的保守主义的典型话语。与此大体同时，胡适与李达钊等关于“问题与主义”的争论，从哲学方法论的层面看，也可视为哲学上的改良主义与激进主义之争。五四运动前后是中西文化论战之高峰。以属于马克思主义阵营的陈独秀、李达钊为代表的激进主义派与属于实用主义阵营的胡适为代表的自由主义派联合举起“打倒孔家店”的大旗，提倡西方的“科学与民主”，向传统的正统文化开火。陈独秀、胡适等之所以激烈地反传统，主要是有见于当时中国社会之落后、政治之腐败之因，皆在中国传统文化之弊。因此，他们认为，中国必须在一切方面向西方学习，包括西方哲学。这就是说，当时的激进主义和改良主义派认为所谓“中学”都是古代的（或前现代的）过了时的东西，只有“西学”才是适合现代社会需要的“今学”，这实质上是一种“全盘西化论”。如果把它和19世纪末的“中学为体，西学为用”相比，陈独秀、胡适等人所主张的可以称之为在中国应该以“西学为体，西学为用”了。但是，我们必须承认，陈独秀等人的这种全盘反传统思想在当时无疑对打破旧传统（如儒、道、释思想）的束缚起着极其重大的冲击作用，为中国社会的“启蒙”和西方哲学在中国的广泛传播奠定了基础。我们可以说，“五四”前后，西方有什么哲学思潮，中国就相应地有着西方某种思潮的舶来品。由“五四”运动引进的西方思想的巨大冲击力，自然也会引起“中学”的反击，当时最著名的维护中国传统的学者一是梁启超，一是梁漱溟。梁启超的《欧洲心影录》对西方科学的批判虽有相当影响，但梁漱溟的《东西文化及其哲学》，则可以說是中国哲学对西方哲学有相当价值的回应和对中国哲学较有价值的理智的反思。“五四”运动以后，中西文化与中西哲学的论战不断，例如发生在1923年的“科学与人生观的论战”，这次论战表面上看来是“西学”（包括马克思主义、实用主义、西方科学主义等等）对“中学”（张君勱主张恢复“新宋学”）的胜利而告终。但其结果则造成了以陈独秀为代表的马克思主义与以胡适为代表的实用主义在哲学路线上的分裂。自此以后，中国哲学实际上存在着马克思主义激进派、实用主义改良派与维护传统的保守派三足鼎立的局面。此后，在哲学上、文化上的“古今中西”之争不断，最著名的是发生在1935年由萨孟武、何炳松等教授发表的《中国本位文化建设宣言》引起的。这场论争可以说是一场本位文化与“全盘西化”的大论战。本位文化派所强调的是民族文

化的特性，而忽视了当时文化发展的时代性；而全盘西化派又只把眼光盯着文化发展的时代性，而全然否定了文化的民族性和文化的继承性。因此，这场争论并没有对中国文化的发展起多大作用。1937年抗日战争爆发后，为了抗日，在哲学上的“中西论战”缓和了一些，但是仍然发生过马克思主义学者对冯友兰的《新理学》的批判，维也纳学派洪谦教授与冯友兰教授有关形而上学问题的争论，这些仍然都反映着哲学上的“中西古今”之争。1949年以后，祖国大陆社会生活发生了巨大变化，随之祖国大陆的哲学也发生了非常大的异乎寻常的变化。当时有所谓“一边倒”，全盘倒向苏联，这实际上也是一种“全盘西化”。当时的哲学界要以斯大林的《辩证唯物主义与历史唯物主义》作为判定哲学是非的准则。而日丹诺夫的《关于西方哲学史座谈会上的发言》则成为我们学习和研究哲学的标准教材。中国传统哲学，无论孔孟老庄，还是程朱陆王均在批判之列。这种对中国传统文化、特别是中国哲学的批判不断，一直发展到“文化大革命”。1966年至1976年的“文化大革命”，大搞所谓破“四旧”，其结果造成了祖国大陆的哲学与世界文化的隔绝，同时也使中国哲学出现了严重的断层。文化大革命结束后，虽然在政治路线上否定了“以阶级斗争为纲”，邓小平提出了要实现四个现代化的纲领和“改革开放”的方针，哲学上的“古今中西”之争仍然没有停止。20世纪80年代中国思想文化界面对的是如何使中国由“传统走向现代”，因而必须批判封闭式的封建专制主义的影响，这是实现现代化的迫切要求。90年代初，在学术界（主要是哲学界）有两种思潮逐渐活跃起来，一是“后现代主义思潮”；一是“新保守主义思潮”。后现代主义思想在20世纪80年代已经进入中国，但是并没有广泛流行，但到90年代初突然成为当时中国哲学界（不仅是哲学而且其他学科，如文学、艺术等）注意的一个焦点，不仅翻译出许多后现代主义的书，而且出版了大量我国学者写的有关这方面的著作和论文。原因何在？我想，大概可以说“消解当时文化上的一元化的倾向”是重要原因之一。“六四”以后，北京某报刊出一篇署名文章：《多元化就是自由化》，这篇文章对前一阶段的文化多元化倾向进行了批评，在一定程度上反映了要求回归1949年以来形成的文化上的极“左”新传统的要求。当时学术界的一部分学者认为这样会形成我国学术文化上的倒退局面。为了打破这种文化上的一元化倾向，而大量引进并阐发“后现代主义理论”。针对着“现代”理论的明晰性、确定

性、价值的终极性、理论的完整性和系统性等等，后现代主义则主张理论的模糊性，追求不确定性，无层次性，反中心主义以及文化的多元性等等。我认为，这除了后现代主义正在西方走红之外，就中国文化、中国哲学来说它无疑起着消解文化一元化的作用。1992年秋在祖国大陆出现了研究和弘扬中国传统文化的“国学热”，这大概是一些学者有见于西方哲学给人类社会带来的负面影响，而认为中国传统哲学或许可以纠正西方哲学的某些偏失。从当时情况看，虽然某些学者也存在着夸大中国哲学的现实意义或文化上的保守主义的倾向，但大多数学者认为，对自己民族的文化（包括哲学）应该进行实事求是的研究，以有利于中国文化（哲学）从传统走向现代。1994年6月在《哲学研究》上发表了署名文章，其中有这样一段：“一些人宣扬中国需要孔夫子、董仲舒，需要重构与马克思主义并列的中国哲学新体系”，“不排除有人企图以‘国学’这一可疑的概念，来达到摈社会主义新文化于中国文化之外的目的”。1995年初在《孔子研究》杂志召开的一次座谈会上，不少学者对上述《哲学研究》的看法提出了批评。而1995年《东方》杂志有署名文章也批评了《哲学研究》，认为把“国学”研究与马克思主义研究对立起来，就会产生一种可能“即把马克思主义与国学研究对立起来，重复以往教条主义的意识形态对‘国学’的怀疑和批判”。这场发生在90年代中期的争论虽未发生重大影响，但从一个侧面看，仍然是哲学上的“中西古今”之争的表现。与此同时，某些对西方哲学特别是西方基督教哲学有较深研究的学者，如刘小枫等，对中国文化和哲学持强烈的批判态度，这样就引起了某些传统文化的保守派，如蒋庆等人的反批评。其时还有一些学者对中西文化和哲学都持有同情理解的态度，而企图协调两者之间的分歧。无疑这些仍然都是百年来中国文化中的“中西古今”之争的继续和在不同时期的不同表现。90年代末发生在中国的“自由主义”派和“新左派”之间的争论，虽然这场争论仍在继续之中，但旁观者大体上也可以看出仍然是在围绕着如何由“传统走向现代”这一主题，内中仍然不能不说与“中西古今”之争无关。

上面我用了相当长的篇幅勾画了百年来中国文化与中国哲学所走的路子，目的在于说明在本土文化与外来文化（即中国文化与西方文化）相遇后的一个阶段中，两种文化之间的矛盾和冲突是不可避免的。西方文化（哲学）的传入与印度佛教传入的情形虽有很大不同，但仍可发现有

某些相似之处。由于西方文化传入时，它已是一种强势文化，而中国文化正在走下坡路，这和印度佛教传入时，正是中国文化的兴盛时期很不相同。因此，最初西方文化依附于中国文化虽有“附儒”之情况，但不仅为时甚短，而且也非普遍现象，很快就因礼仪的冲突，中西文化的交流有所中断。19世纪中叶西方文化作为一种强势文化大举进入中国，至20世纪总的情况是中国文化引进西方文化，并努力学习的时期，但是在中国我们仍然可以看到存在着两种文化在冲突中的调和，在对抗中的吸收，在矛盾中的磨合的现象。一句话，也像印度佛教传入后的南北朝时期那样存在着两种文化的冲突。这是否是两种都有很长历史的不同传统文化在相遇中会发生的普遍现象呢？

二

如果我们再作一点较为仔细的讨论，较为着重从哲学方面考察，看看是否发生了类似印度佛教在隋唐时期及其后的情况那样，在20世纪也发生过在吸收西方哲学基础上形成若干中国化的西方哲学派别或现代的中国哲学呢？

把西方哲学最早传入中国的、最有影响的应该说是严复，他翻译的《天演论》等，其进化论思想影响了中国几代人的哲学观念，可以说他是介绍西方哲学到中国来的第一功臣。其后，继之而有叔本华哲学、尼采哲学、古希腊哲学、无政府主义、马克思主义、实用主义、实在论、德国19世纪哲学、分析哲学、维也纳学派、现象学、存在主义、结构主义、解构主义、后现代主义等等，先后进入中国，影响着中国哲学界。从20世纪初起，“中国哲学”的建立可以说是从研究“中国哲学”的历史入手的，从而出现了若干部《中国哲学史》其中可以胡适的《中国哲学史大纲》（英文本原名《先秦名学史》，谢无量的《中国哲学史》出版于1916年，早于胡适的《中国哲学史大纲》，其后有不少“中国哲学史”的书出版，这里就不一一列举了）和冯友兰的《中国哲学史》为代表，以证明自先秦以来中国就有哲学。这说明，中国学者自觉地把“中国哲学”作为研究的对象，进行了系统的研究。这正是在西方哲学输入后的态势，其间又有若干关于中西哲学比较的书出现，例如梁漱溟的《东西文化及其哲学》，以文化的类型不同来说明中西方哲学之间的差异。特别应说明的

是,《东西文化及其哲学》可以说是中国学者对五四运动以来“反传统”、“提倡西学”的一次认真的“反思”。在这本书中,梁漱溟认为中国应引进西方文化与哲学,让“科学与民主”也在中国得到发展,并且反复申明:“我们提倡东方文化与旧头脑的拒绝西方文化不同。”并可看到他受到西方柏格森生命哲学影响的痕迹。但同时梁漱溟对西方文化进行了批评,并主张把中国原有文化精神拿出来,贡献给人类社会。他认为,在不远的将来是中国文化的复兴,它如同西方文化在漫长的中世纪之后复兴一样。西方哲学至20世纪20年代已发展到了顶点,暴露出来许多问题与困难,造成许多痛苦与灾难,如人们精神的极度空虚,人与人的关系的紧张,自然资源的破坏等等。而中国哲学是以孔子的“仁学”为代表,是一种超功利的“无所为而为”的生活态度,提倡“乐天”、“安命”,为自我找一个安身立命的“孔颜乐处”。这种哲学可以补救西方哲学带来的弊病。梁漱溟的这些看法虽然仍是中西文化的比较问题,但已可看出他对中西哲学的不同有了自己的看法,和20世纪之初那些看法相比深入得多了。至30年代初起,中国哲学家在吸收西方哲学的基础上形成了若干现代型的“中国哲学”,先有熊十力和张东荪,后有冯友兰、金岳霖和使马克思主义带有一定特色的毛泽东的著作《实践论》、《矛盾论》等。熊十力著《新唯实论》只完成了“本体论”(境论)部分(在这部分中多少可以看出受到柏格森哲学之影响),但他原计划还要写“认识论问题”(量论),这点我们可以从他的其他论著中看到他的“量论”的基本思路,他认为“中国哲学”原来缺乏“认识论”,因此他主张要在中国哲学中创建中国式的认识论,如他说:“吾国学术,风尚体认而轻辨智,其所长在是,而短亦伏焉”,故“中西文化,宜互相融合”,“中国诚宜融摄西洋以自广”^[1]。为此之故,熊十力提出:“余常以哲学为思修交尽之学”,盖因“专尚思辨者,可以睿理智,而以缺乏修为故,则理智终离其本,无可语上达。专重修为者,可以养性智,而以不务思辨故,则性智将遗其用,无可成全德也。是故思修交尽,二智圆融,而后为至人之

[1] 熊十力:《答某生》,见《十力语要》,卷二,《复性书院开讲示诸生》(收入《熊十力全集》,第四卷,武汉,湖北教育出版社,2001)和《十力语要初读》(收入《熊十力全集》,第五卷,武汉,湖北教育出版社,2001)。

学。”^{〔1〕}可见熊十力也在吸收西方哲学，为建设中国现代哲学而努力。特别是熊十力哲学的“体用不二”、“翕辟成变”等都是沿着《周易》哲学在新时代的重要发展。熊十力哲学开启了现代新儒学，继者有牟宗三、唐君毅等，成为当今中国传承儒学的中坚力量。张东荪提出其“多元认识论”体系和所谓“架构论”学说，他的学说是吸收新康德学派学说和批判实在论思想基础上而提出的一种现代型的“中国哲学”，他提出了与金岳霖《论道》不同的中国哲学路向：金岳霖哲学是知识论向本体论看齐；张东荪哲学则追求宇宙论向知识论看齐，并否认中国有“本体论”^{〔2〕}。他们两位的哲学正体现了中国传统哲学的两大系：《周易》的本体论和宇宙生成论，但都是借助了西方哲学来建构他们的哲学体系。金岳霖是以分析哲学和逻辑实证论的方法来写他的《论道》和《知识论》的，他的哲学的特长是在借助于分析哲学上。从形式上看他的哲学很不像中国哲学，但就内容上看却可感到他也颇受道家哲学和儒家哲学的影响。冯友兰的《新理学》明确地说，他的哲学不是照着宋明理学讲，而是接着宋明理学讲。他的“接着讲”实际上是把柏拉图哲学的“共相”与“殊相”和新实在论的理论引入中国哲学，把世界分为“真际”（或称之为“理”或称之为“太极”）和“实际”，实际的事物依照所以然之理而成为某事物。特别是冯友兰的《新原道》，此书又名《中国哲学之精神》，他认为中国传统哲学的精神就是“内圣外王之道”。他说：“在中国哲学中，无论哪一派哪一家，都自以为是讲‘内圣外王之道’。”而冯友兰也以为他的哲学是讲“内圣外王之道”的。在他的《新原人》中更提出“四种境界”说，而《新知言》则认为西方哲学长于分析（形而上正的方法），而中国传统哲学则长于直觉（形而上负的方法），而他的哲学方法则是两者的结合。这些都表明冯友兰哲学是在利用西方哲学，接着宋明理学讲中国哲学，为使中国哲学现代化。但冯友兰哲学的基础区分“真际”和“实际”则正是上可接宋明理学的“理一分殊”学说，又可把西方哲学中关于“共相”和“殊相”的观点贯穿于中国哲学史之中，这正说明他的哲学选择柏拉图哲学和新实在论之故。这些都说明20世纪三四十年代中

〔1〕 熊十力：《新唯论》语体文本，收入《熊十力全集》，第三卷，武汉，湖北教育出版社，2001。

〔2〕 张耀南：《张东荪》，台湾，东大图书公司，1998。

国学者在努力借助西方哲学来创立新的“中国哲学”的尝试。同期，汤用彤为证明中国哲学中也有其本体论，并有其特殊的哲学方法论（“得意忘言”）而研究了魏晋玄学，为中外学者所重视。他的《汉魏两晋南北朝佛教史》在写作方法上颇受德国哲学史家温德尔班的影响，而成为当今中国哲学史方面的权威著作。汤用彤早年留学美国，颇受当时在美国流行的新保守主义的影响，因此他的学说也颇打上西学的烙印。在这中间，我们可以看到，有些新的“中国哲学”在中国影响比较大，有些则比较小，例如冯友兰、熊十力两人的哲学影响就比金岳霖、张东荪大，这是因为冯友兰、熊十力哲学都是“接着”中国传统哲学讲的，而金岳霖、张东荪哲学较为更加西方化。在他们创建现代中国哲学的尝试中，都注意到中国传统哲学缺乏“认识论”（“知识论”）的这个事实，而力图为中国哲学补上这个缺陷，这当然正是受到西方哲学影响的结果。如果说，“中国哲学史”的研究是参照西方哲学为了说明有“中国的哲学”，是建立中国哲学的第一步，那么这里说的熊十力、张东荪、冯友兰、金岳霖则是在西方哲学的冲击下，或深或浅地借助西方哲学，来建立他们的现代中国哲学。但是如果我们客观地看，张东荪、金岳霖的哲学不能不说是相当深刻，但是他们的哲学在中国的影响则比不上熊十力和冯友兰，这是为什么呢？我认为，正是熊十力、冯友兰哲学在接着宋明理学讲之故，因此他们的哲学更具有中国特色。而张东荪、金岳霖的哲学从方法论上说重分析，而多少有偏离中国传统之倾向。我们可看到，熊十力哲学虽然容纳了西方哲学的若干“思辨性”，也较中国传统哲学增加了若干分析的成分（其分析成分或亦来自佛教的“唯识学”），但它仍然是沿着中国哲学整体性和直觉性（甚至含混性）的特色发展着。他的后继者或更多地吸收了西方哲学的理论与方法，但仍然没有离开熊十力开创的路子。冯友兰在运用逻辑分析方面自然比熊十力高明，而且受西方哲学的影响要大得多，但如前所述，他的哲学仍是接着宋明理学的“现代中国哲学”。而较多逻辑分析成分的哲学（例如分析哲学、科学哲学）在中国就比较难以有较大影响，从这点看，两种不同哲学在相遇后，必然在互动中存在着双向选择问题。但我们还可以注意到，某些研究西方哲学（或者中西哲学同时都研究）的学者都曾努力利用中国哲学对西方哲学进行解读（或者说他们在解释西方哲学时多少带有中国的特色），也许可以说是把

西方哲学中国化的有一定意义的尝试^{〔1〕}。可是照我看，这些企图使西方哲学中国化或者吸收西方哲学而使中国哲学具有现代意义的尝试，他们都还不能和隋唐时期形成的中国佛教哲学的影响及其意义相比，中国现代哲学仍然还未如宋明时期在和吸收批判印度佛教哲学后创造的新儒学那样，创建出适应中国现代化社会以及世界哲学发展的形势要求的“现代中国哲学”。

至于1949年后，在相当长的时期里，由于极“左”思潮的影响，虽在“中国哲学史”和中国传统哲学的研究上也取得若干成绩，但应该说是很不理想的。至80年代后，无论在“中国哲学史”、“中国传统哲学”以及西方哲学的研究上都有相当可观的成就。哲学方面的著作不仅在量上大大超过前80年，而且在问题研究的深度上也有不少方面超过了前人。但是，我们客观地看，在20世纪后半叶还没有出现像熊十力、张东荪、冯友兰、金岳霖等那样有独创性、影响较大的哲学家，这当然不能责怪这一时期的哲学家（或者称为哲学工作者），而应看到它是由于社会政治环节使之如此的，对这一点我们只能深表遗憾了。

三

德国哲学家雅斯贝尔斯（Karl Jaspers, 1883~1969）曾经提出“轴心时代”的观念。他认为，在公元前500年前后，在古希腊、以色列、印度和中国等地几乎同时出现了伟大的思想家，他们都对人类关切的根本问题提出了独到的看法。古希腊有苏格拉底、柏拉图，中国有老子、孔子，印度有释迦牟尼，以色列有犹太教的先知们，形成了不同的文化传统。这些文化传统经过两千多年的发展已经成为人类文化的主要精神财富，而且这些不同地域的文化，原来都是独立发展出来的，并没有互相影响。“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存，每一次

〔1〕 例如贺麟、陈康、郑昕、洪谦、熊伟、黄建中、沈有鼎等等诸先生都曾做过这方面尝试的努力，可参见贺麟：《五十年来的中国哲学》，沈阳，辽宁人民出版社，1989；并可参考赵敦华：《西方哲学的中国式解读》，哈尔滨，黑龙江人民出版社，2002；又如20世纪上半叶有赵紫宸、谢扶雅、吴雷川等有使基督教本土化的尝试，可参见张西平、卓新平编的《本色之深》，北京，中国广播电视出版社，1999。

新的飞跃都回顾这一时期，并被它重新燃起火焰”^{〔1〕}。例如，欧洲的文艺复兴就是把目光投向其文化的源头古希腊，使欧洲文明重新燃起新的光辉，而对世界产生重大影响。中国的宋明理学（新儒学）在印度佛教冲击后，再次回归孔孟而把中国哲学提高到一个新水平。在某种意义上说，当今世界多种文化的发展正是对两千多年前的轴心时代的又一次新的飞跃。我们知道，自二战以后，西方殖民体系逐渐瓦解，原来的殖民地国家和受压迫的民族，一个很迫切的任务就是从各方面自觉地确认自己的独立身份，而自己民族的独立文化正是其确认自己独立身份的最重要的因素。据此，我们也许可以说，将有一个新的“轴心时代”出现。在可以预见的一段时间里，各民族、各国家在其经济发展的同时一定会要求发展其自身的文化，因而经济全球化将有利于文化多元的发展。从今后世界文化发展的趋势看，将会出现一个在全球意识观照下的文化多元发展的新局面。21世纪世界文化发展很可能形成若干个重要的文化区：欧美文化区、东亚文化区、南亚文化区和中东与北非文化区（伊斯兰文化区），这几种文化区的文化不仅有很长的历史，而且每种文化所影响的人口都在10亿以上。当然也还有一些其他文化会同时存在，并起着一定的作用。但这几种有着长久历史的大的文化潮流的哲学将会成为主要影响世界文化发展的动力。这新的“轴心时代”的文化发展与公元前500年左右的那个“轴心时代”会有很大的不同。概括起来，至少有以下几点不同：

（1）在这个新的“轴心时代”，由于经济全球化，科技一体化，信息网络的发展，把世界连成一片，因而世界文化发展的状况将不是各自独立发展，而是在相互影响下形成文化多元共存的局面。各种文化将由其吸收他种文化的某些因素和更新自身文化的能力决定其对人类文化贡献的大小。原先的“轴心时代”的几种文化在初创时虽无互相间的影响，但在其后的两千多年中，却都在不断地吸收其他文化。罗素在《中西文明比较》中说到西方文化的发展，他说：

不同文明之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的

〔1〕 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，14页，北京，华夏出版社，1989。

里程碑。希腊学习埃及，罗马借鉴希腊，阿拉伯参照罗马帝国，中世纪的欧洲又模仿阿拉伯，而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国……〔1〕

到十七、十八世纪西方又曾吸收过印度文化和中国文化。可以毫不夸大地说，欧洲文化发展到今天之所以有强大的生命力正是由于它能不断地吸收不同文化的某些因素，使自己的文化不断得到丰富和更新。同样中国文化也是在不断吸收外来文化而得到发展的。众所周知，在历史上，印度佛教传入中国促进了中国文化的哲学、宗教、文学、艺术等等诸多方面的发展。中国文化曾受惠于印度佛教，印度佛教又在中国发扬光大，并由中国传到朝鲜半岛和日本，而且在朝鲜和日本又与当地文化相结合而形成有特色的佛教。近代中国文化又在西方文化的冲击下，不断地吸收西方文化，更新自己的文化。回顾百多年来，西方文化的各种流派都对中国文化产生过或仍然在产生着深刻的影响，改变了中国社会和文化的面貌。显然，正是不同文化之间的交流和互相影响构成了今日人类社会的文化宝库。新的“轴心时代”的各种文化必将是沿着这种已经形成的文化之间的交流与互相吸收的势态向前发展。因此，各种文化必将是在全球意识观照下得到发展的。这就和两千多年前那个“轴心时代”的文化有着鲜明的不同。

（2）跨文化和跨学科的文化研究将会成为 21 世纪文化发展的动力。由于世界连成一片，每种文化都不可能孤立地发展，因此跨文化与跨学科研究会大大地发展起来。每种文化对自身文化的了解都会有局限性，“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，如果从另外一个文化系统看，也就是说从“他者”看，也许会更全面地认识这种文化的特点。因而当前跨文化研究已成为文化研究的热门。以“互为主观”、“互相参照”为核心，重视从“他者”反观自身的文化逐渐为中外广大学术界所接受，并为文化的多元发展奠定了重要基础。在各个学科之间同样也有这样的问题。今日的科学已大大不同于西方 18 世纪那时的情况了，当前科学已打破原先的分科状况，发展出来许多新兴学科、边缘学科。但正因为如此，

〔1〕 罗素：《一个自由人的崇拜》，胡品清译，译文稍作改动，北京，时代文艺出版社，1988。

原来的学科划分越来越模糊了，本来物理学就是物理学，化学就是化学，现在既有物理化学，又有化学物理学，在自然科学之间原有的界限被打破了。不仅如此，自然科学与社会科学、人文学科的界限也正在被打破。例如，经济学必须利用数学，法学必须利用某些高科技手段，人文学科甚至要利用诺贝尔奖金获得者普尔高津的“耗散结构”理论。因此就目前情况看，在不同文化传统和不同学科之间正在形成一种互相渗透的情况。我们可以预见，在 21 世纪，哪种传统文化最能自觉地推动不同文化传统和不同学科之间的对话和整合，它将会对世界文化的发展具有更大的影响力。21 世纪新的“轴心时代”将是一个多元对话的世纪，是一个学科之间互相渗透的世纪，这大大不同于公元前 5 世纪前后的那个“轴心时代”了。

(3) 新的“轴心时代”的文化将不可能像公元前 500 年前后那样由少数几个伟大思想家来主导，而将是由众多的思想群体来导演未来文化的发展。正因为当今的社会发展比古代快得多，思想的更替日新月异，并且是在各种文化和各个学科互相影响中发展着，已经形成了“你中有我，我中有你”的新局面，因此就没有可能出现“独来独往”的大思想家。由于当今思想面对的不是某一个国家或某一个民族，而是要面对全世界，它就不可能不吸收其他民族文化的某些因素，不可能没有全球化的视野，因此真正有成就的思想家将既是民族的，又是世界的。我们可以看到，在西方，一二百年来各种思潮不断变换，其各领风骚最多也就是几十年，到目前为止看不出有哪种思想能把西方流行的众多派别整合起来。在中国，百多年来基本上是在学习西方文化的过程中，是在建设中国新文化的过程中，可以预见的是，在中国必将出现一个新的“百家争鸣”的局面，文化多元的新格局。我们可以看到，自“改革开放”以来西方的各种学说、各种流派如潮水一般涌入中国，到目前为止我们仍然处在大量吸收西方文化的过程之中，我们还没有能如在吸收印度佛教文化的基础上形成了宋明理学那样，在充分吸收西方文化基础上形成现代的新的中国文化。但在进入 20 世纪 90 年代之后，中国思想文化界的分野越来越明显，逐渐形成了若干学术小团体，这些学术小团体大概都只是“一家之言”，能领导思想界的权威还没有出现。展望 21 世纪，在不久将来也许会出现适应中国现代社会要求的不同学术派别，但大概也不会产生一统天下的思想体系。这就是说，无论中外，由于文化的相互影响和不断变换，大概都

不可能出现像柏拉图、孔子、释迦牟尼等等那样代表着一种文化传统的伟大思想家。那种企图把自己打扮成救世主的时代已经一去不复返了。众多的思想群体的合力推动人类文化的发展，这正是多元文化所要求的。与这种情况相联系，我认为也许和当前精英文化向大众文化转移不无关系。由于人类社会生活的节奏越来越快，传统的慢节奏的精英文化已不适应人们感情和精神的需求，因此在文化的各个方面都表现出趋向大众化，哲学自然也不能例外。因而为满足人们这种快节奏的精神和感情上的需要，哲学问题也逐渐趋向简洁和通俗。我想，这也是不会出现像已影响人类文化两千多年，今后仍然会长期发生影响的柏拉图、孔子、老子、释迦牟尼等“圣人”的原因之一吧！可以预见21世纪的哲学也许是精英哲学与大众哲学相结合的世纪。

(4) 在新的轴心时代，中国哲学和中国哲学界应该如何呢？回顾20世纪中国哲学界的情况，我们可以看出能够对中国哲学或中国文化的研究取得若干成就的学者，大都是能“镕铸古今”，而又能“会通中西”（接通华梵）者。司马迁说他作《史记》是为了“究天人之际，通古今之变，成一家之言。”季羨林先生曾说过：在中国几千年的学术史上，每一个时代都诞生少数几位大师。是这几位大师标志出学术发展的新水平；是这几位大师代表着学术前进的新方向；是这几位大师博古通今，又镕铸古今。他们是学术天空中光辉璀璨的明星。中国近现代，当然也不能例外，但是，根据他个人的看法，近现代同以前的许多时代，都有所不同。举一个具体的例子，就是俞曲园（樾）先生和他的弟子章太炎（炳麟），在他们师弟二人身上体现了中国19世纪末至20世纪初叶学术发展的一个大转变。俞曲园能镕铸古今；但太炎在镕铸古今之外，又能会通中西。太炎先生以后，几位国学大师，比如梁启超、王国维、陈寅恪、陈垣、胡适等，都是既能镕铸古今，又能会通中西的。我认为，季先生对古今学术之不同的分析，是非常正确的。造成这种情况，不是由于古今学者的主观原因，而是时代使之如此的。因此，我想为司马迁的话加上一句，我们今天的学者或哲学家应该是“究天人之际，通古今之变，会东西之学”者。哲学家之成为哲学家除了要靠他的悟性之外，我想还得靠其广泛的知识积累，即要掌握新材料、新方法，这样才能有新眼光来看学术发展的新方向，这样才可以具有对宇宙人生终极问题的新认识。前面说过，当今世界连成一片，某个国家、某个民族的问题，同时又是世界的

问题。不同国家、不同民族对当前人类社会所面临的问题的思考路径、方法和着眼点可以不同，但他们考虑的问题，从哲学上看不可能全然不同。因此，20世纪在中国哲学上有一定成就的哲学家大都不仅有深厚的“国学”基础，而且对西方哲学也有较深的了解。从今天我们对20世纪中国哲学家研究的情况看，就可以证明这一点。例如前面我们举列的严复、章太炎、金岳霖、冯友兰、张东荪、胡适、汤用彤等等之外，还有贺麟、沈有鼎、方东美、牟宗三、唐君毅等等，都是能在某种程度和某个方面会通中西的。就像对英语完全不通的熊十力，他所讨论的问题往往也是企图会通中西的，他认为不学习西方哲学，中国哲学是无前途的。熊十力实对西方哲学了解甚少，大多是听张东荪向他说的一点点^{〔1〕}。从以上情况看，正如雅斯贝尔斯所说，每种文化传统的“每一次新的飞跃都回顾这一时期（按：指公元前500年前后的轴心时代），并被它重新燃起火焰”。中国哲学要在新的轴心时代对人类社会起较大作用，必须在发挥中国哲学的固有的内在精神的同时大力引进西方哲学以及其他民族的文化，以便跟上当前世界哲学发展的总趋势，而成为21世纪新轴心时代的一哲学重镇。这不仅中国哲学应如此，其他各国、各民族的哲学在新的轴心时代大概也应如此。

四

在这个新的轴心时代，如何让中国哲学走向世界？

在鲁迅《拿来主义》一文最后有这样一段：“总之，我们要拿来，我们要或使用，或存放，或毁灭。那么，主人是新主人，宅子也就会成为新宅了。然而首先要这人沉着，勇猛，有辨别，不自私。没有拿来的，人不能自成新主人，文艺不能自成为新文艺。”^{〔2〕}从鲁迅《拿来主义》的全文看，他主张“我们要运用脑髓，放出眼光，自己来拿。”现在我们仍然要自己来拿，把西方的和其他民族的好的文化（包括哲学）资源按照我们

〔1〕 在《哲学评论》第十卷第五期中有熊氏之《与柏特教授论哲学之综合书》，又熊氏尚有《中国哲学与西洋科学》，收入《熊十力全集》，第四卷，武汉，湖北教育出版社，2001；均可以看出他对20世纪西方哲学知道得有限。

〔2〕 鲁迅：《且介亭杂文》，见《鲁迅全集》，第六卷，31~33页，北京，人民出版社，1957。

实现现代化的要求统统拿进来，作为养料，建设我们的现代新文化、新哲学。在鲁迅的这篇短文中也谈到了“送去”的问题。他的意思是说，我们的“送去”，常常是把一些“古董”和自然资源等等作为“礼物”送了出去，“发扬国光”，无非是向别国“磕头贺喜”罢了，这和真正的文化交流无关。

今天，我们还要提倡鲁迅的“拿来主义”，继续引进西方哲学和其他各民族的哲学。只有善于并勇于把其他民族和国家的优秀文化充分地、系统地而不是零碎地（不是以狭隘的实用主义态度）拿进来，才可以促使我们自身文化得到更新。把其他民族和国家的文化作为“他者”来观照我们自己的文化，才能更好地看见自身文化的长处和短处。关于应该引进与如何引进外来文化的问题，最近许多学者都发表了许多很好的意见，不必多谈了，这里我打算多谈一点“送去主义”的问题。

我多次访问过欧美的许多大学，我感到很吃惊，为什么除了学习和研究中国文化的学生之外，学其他学科的大学生几乎对中国文化、中国的哲学一无所知；可是，如果看看中国的大学生，哪怕是学习理工医农的同学，他们对西方文化（哲学、宗教、历史、文学、艺术等等）都多多少少知道一些，有些同学还可以说对西方文化的知识相当丰富。为什么是这样呢？这无非是认为我们中国在各方面都落后，那些西方国家看不起我们（包括我们的文化、我们的哲学），你们中国有什么可学的呢？但我想，问题也许并没有那么简单，让我们先谈一点历史现象，也许对这个问题会有更进一步的了解。

印度佛教作为一种外来文化传入中国已有两千年的历史，它是怎样进入中国的呢？查看慧皎《高僧传》就可以知道首先是由西域或印度僧人把佛教传入中国，然后才有中国的僧人或信士到“西天”去取经。可是中国文化（如儒家、道家思想等等）在这一时期并没有相应地传到印度。据《旧唐书》、《新唐书》、《宋高僧传·玄奘传》等记载，《道德经》曾译成梵文，但据季羨林先生说，《道德经》“是否传至印度，则我们毫无根据来肯定或否定”^{〔1〕}。不过我们可以肯定地说玄奘等翻译的《道德经》的梵文本并没有对印度文化发生任何影响，并且早已不存在了。在

〔1〕 季羨林：《佛教的倒流》，见《季羨林文集》，第一卷，412~422页，南昌，江西教育出版社，1996；又见于《学海泛槎——季羨林自述》，254~255页，太原，山西人民出版社，2000。

汉唐时期(甚至到以后各朝各代)为什么印度佛教经典大量译成汉文^[1]，而中国的经典和著述却没有被译成梵文(或印度的其他文字)而在印度流传，并对印度社会生活产生影响呢？

从历史上看，自2世纪起印度和西域僧人来华络绎不绝，几乎年年都有，而且许多僧人往往是一生都在中国度过。到三国以后，才有中国僧人或信士到西域或印度去学佛取经，例如最早的有朱士行，后来最著名的法显、玄奘、义净等等，但我们到西天学佛取经的人却大大少于西域和印度来华的和尚。而且中国人去印度目的很单一和明确，就是去取佛经，几乎都没有把中国文化传入印度的意图。这是什么原因？

到隋唐以后，我国的东邻朝鲜半岛的新罗、百济、高丽和日本都派遣“学问僧”或留学生到中国来学习佛教或者儒、道思想，甚至学习中国文化的各个方面(音乐、舞蹈、建筑、饮食等等)。我们从当时朝鲜和日本僧人带回国的汉文书目可以看出，其中儒、释、道、文、史、笔记、小说种种都有，现在保存在朝鲜和日本的许多汉文典籍在中国却早已散失了。可是同一时期或稍后，我们并没有以同样的热情把朝鲜和日本文化也引进中国。这又是为什么？

但很奇怪，中国的有些技术却很快传到国外，并为他们所利用，例如所谓的“四大发明”(火药、印刷术、指南针、造纸术)就是典型的例子。无疑西方技术的某些方面曾受惠于中国，而近两三百年在科学技术方面，我们中国又远远地被西方抛在后面了，这种现象大概也要求我们做点认真研究。

如果说，从历史上看西方文化(基督教)在唐朝已传入中国，但并没有起什么大作用。直到16世纪下半叶后，西方为了开拓市场来到中国，最初进到中国的是一批传教士，如罗明坚、利玛窦等，他们的目的自然是为了传教，但也带入了西方的科技和文化，从此西方文化就源源不断地传入中国。虽然后因“礼仪之争”，西方文化的输入有所中断，到19世纪中叶后，随着西方列强的扩张和入侵，西方文化以更大规模地进到了中国。然而，正是由于西方传教士把中国文化介绍到欧洲，在那里的知

[1] 据唐《开元录》记载，自汉至西晋250年间翻译佛经共1420卷，而东晋这一时期(包括同期北方的后秦、西秦、前凉、北凉)则共译佛经1716卷，至唐《开元录》入藏则已达到5040余卷。

识界引起了很大反响，例如莱布尼兹对中国哲学推崇备至^{〔1〕}；伏尔泰被称为欧洲的孔夫子^{〔2〕}等等。但他们对中国文化的了解都不是由中国人所传授的，而都是从西方传教士对中国的介绍中得到的。从19世纪末到如今，在中国无论自然科学、社会科学以及人文学科在许多方面都是从西方搬来的，到现在为止我们还没有创建出适应现代社会要求的中国新文化。同时，自20世纪初起我国公私留学生大量流入西方，近年来犹如潮水一般向西方涌入。20世纪前半半个世纪，西方列强还在我国办了许多教会学校，输入他们的科学知识和价值观念。这一阶段，都是我们向西方学习，主动地或被动地接受西方文明，而我们很少主动地向西方传播中国文化，这又是什么原因？

从以上情况看，我们的国家无论在强盛时期（如汉唐），还是在衰弱时期（如清末以后），在与外国的文化交往中基本上都是“拿来”，但很少把我国的文化主动地“送去”。到现在为止，在西方除了少数汉学家对中国文化有点兴趣，在中国文化的某些方面做了点认真研究，而取得了有价值的成果外（其中还有不少学者是为了西方侵略或掠夺中国的目的而来研究中国文化的），绝大多数西方人对中国文化的内在精神和某些可以为当今人类社会合理发展提供有意义的资源则一无所知，他们知道的中国或者是舞龙灯、踩高跷、扭秧歌，或者是“大红灯笼高高挂”之类。

大概在进入21世纪的第一周，我企图对上述现象的形成找出原因来，可怎么也难找到一种或几种我自己比较满意的合理的说明。但是总不能就这样放下，等别的学者来解释吧！这里我就试着说说我对中国文化出现的这种现象的见解。我认为，在中国强盛时期，我们没有主动向印度输出中国文化，也许是当时有些中国的士大夫认为外国人和中国人本性不同，外国人很难接受中国的“教化”，如何承天所说：“中国之

〔1〕 莱布尼兹说：“在中国，在某种意义上，有一个极其令人类赞佩的道德，再加上有一个哲学学说，或者有一个自然神论，因其古老而受到尊敬。”载《中国哲学史研究》，1981年3期，1982年1、2期庞景仁译《莱布尼兹致闵明我的两封信》。利奇温说：启蒙运动中“第一个认识中国文化对西方发展之巨大精神作用的是莱布尼兹”。见于《德国启蒙运动时期的文化》，王昭仁、曹其宁译，北京，商务印书馆，243页，1990。

〔2〕 《伏尔泰书信集》中有一位年轻人理查德（Richard）给伏尔泰的信中说：“您是欧洲的孔夫子，是世界上最伟大的哲学家。”转引自孟华《伏尔泰与孔子》，北京，新华出版社，1993。

人，禀气清和，含仁抱义，故周孔明性习之教。外国之徒，受性刚强，贪欲忿戾，故释氏严五戒之科。”^{〔1〕}可是同时期在中国又有《老子化胡经》的出现，为了争胜而炮制了老子出关去“教化”胡人（外国人）的故事，这岂不矛盾？特别是在当时（南北朝）和以后（隋唐）有更多的学者和中国僧人认为，印度佛教比中国文化更高明，张镜有“放华犹昏，文宣未旭”之语^{〔2〕}，宋文帝有“六经典文本在济俗为政；必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南”之论^{〔3〕}，是时，中国之名门上族之子弟或出家为僧，或在家信佛^{〔4〕}。而广大老百姓崇信佛者如狂潮。宋朝以后，理学兴起，明里批判佛教，而暗中又吸取佛理，而把佛教思想融化于儒学之中。这一时期，尽管中国人在佛教问题上有种种不同之表现，但总体上说在接受外来文化上表现着一种开放的“自信”态度；当中国文化处于衰弱的情况下，中国人对待外来文化的态度虽有种种不同，但从总体上说仍然是积极的，特别是进入20世纪甚至可以说相当严重地存在着“全盘西化”的情形。这就是说，在一定程度上中国丧失了对自身文化价值的信心^{〔5〕}。对中国文化这种非常复杂的状况，要想得出大家都能接受的结论无疑是相当困难的。在这里我只是尝试着给它一种解释，请大家来共同讨论。我们是不是可以说，中国人在吸收外来文化上有较强的自觉性和主动性，而在向外传播自己的文化上则缺乏自觉性和主动性。如果进一步分析也许这种状况和我们的民族性格有若干关系。在历史上中国人在对待外来文化上比较宽容，也可以说中国文化的包容性比较强。但中国人则比较缺乏向外的进取精神，或者说中国文化在进取性上比较弱。换一个说法，也

〔1〕 何承天：《答宗居士书——释均善难》，见《弘明集》，卷三。

〔2〕 张新安：（张镜位至新安太守）《答谯王论孔释书》，见《弘明集》，卷十二。

〔3〕 《高僧传·慧严传》中引宋文帝语，详见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十三章与第十四章。

〔4〕 如道安“家世英儒”（《高僧传》卷五），道生“家世仕族”（《高僧传》卷七），僧慧“高士滥之苗裔”（《高僧传》卷八）等等。至如士人之崇信佛法者，南北朝有谢灵运、刘勰、郗超等，唐有王维、白居易、柳宗元等，不胜枚举。

〔5〕 进入20世纪，在中国一直存在着“中西古今”之争，在对待中国文化上存在着三种不同的态度：激进的、保守的和改良的，而激进派引进西化则在相当长的时期一直居于主导地位。参见拙著《古今东西之争与中国现代文化的发展》，收入《汤一介学术文化随笔》，北京，中国青年出版社，1996。

许可以说在我们强盛时存在着一种“天朝大国”心理，认为其他民族或国家到我们这里来学是天经地义的，我们没有必要到他们那里去传播中国文化。在我们的国力衰落之初，往往仍然存在着这种盲目的自大，但随之而来的是在处处挨打的状态下又变为“自卑”，觉得处处不如人。无论“自大”或“自卑”都说明我们在送出文化上是缺乏进取精神的。如果再进一步考察，这也许和我们的社会政治制度有关，自古以来我们的社会是一个以家族为本位的农业宗法专制社会，这种社会是缺乏开拓性的，比较多地注重守成，因此不大注意向外输出自己的文化，在制度和观念上都压制着开拓精神，例如，把发配到边远地区作为惩罚；把“父母在不远游”作为伦理准则等等，都阻碍了我们主动地向外传播文化。我在这里提出这个问题，完全没有向外推行文化扩张的意思，而是认为文化上的交流应该是双向的才比较正常，特别是在当前的情况下，双向交流才可以使双方都受益。

在进入 21 世纪的时刻，我们的社会必须加速地向工业化、甚至信息化转化，因此在文化问题上也应有个态度上的转变。中国人在对待外来文化应更加注重“选择性”，鲁迅说：对外国“送来”的东西，“我们要运用脑髓，放出眼光，自己来拿”，要“挑选”。我这里说的“要更加注重选择性”，不是要排斥什么，而是应从更大的范围里挑选西方文化中的和其他各种文化中的我们真正需要的东西。在我们把中国文化传播到其他国家和地区时应更加有“自觉性”和“进取”精神。我这里说的“进取精神”不是说要把中国文化强加给其他国家和地区，（这样做不仅是不可取的，从根本上说也是不可能的），而是要让别国人民了解我们，了解中国文化和中国哲学。因此，在我们和国外的文化交流上应是双方面的，一方面积极吸取国外的一切优秀文化，另一方面主动地向外国介绍我们的优秀文化，在文化的对话和讨论中共同推进人类文化的发展。

当前经济全球化对人类社会文化的发展正在产生着重大影响。经济全球化并不会消除不同国家和地区之间的冲突，在某种情况下还有可能因文化传统的不同而加剧国家和地区之间的冲突。因此，关于文化冲突与文化共存的讨论正在全世界范围内展开。是增强不同文化之间的相互理解和宽容而引向“和平共处”，还是因文化的隔离和霸权而导致战争，将影响着 21 世纪人类的命运。就目前情况看，全世界在文化问题上存在着两股不同方向的有害潮流：文化上的霸权主义和文化上的部落主义。某

些西方国家为维护他们的霸权地位，仍然在鼓吹文化上的西方中心论；而某些取得独立或复兴的国家为了固守本土文化，排斥外来文化，而陷入文化上的部落主义。今天在我国文化界或多或少也受着上述两种思潮的影响。有少数学者主张要把西方文化不加选择地全盘“拿来”，而对中国自身的传统文化采取否定的态度；又有少数学者认为西方文化已经走入死胡同，21世纪东方文化（或中华文化）将会主导人类文化的发展。我认为，这两种看法都不能说是客观的、理性的关于世界和中国文化发展总趋势的认识，都是从不同的方面对“拿来主义”或“送去主义”的不可取的错误态度。当前，人们应以一种新的视角来考察不同文化之间的关系，建立一种新型的文化多元开放的新格局。在21世纪，由于经济全球化，科技一体化，信息网络的普及化，把世界连成了一片，因而文化之间的互相影响与交流，将是不可避免的。各个民族、各个国家的文化将不可能孤立地发展，只能在商谈和对话中，互相参照、取长补短中得到发展。同时，又由于第二次世界大战后，殖民体系相继瓦解，文化上的“西方中心论”也随之逐渐衰退，各民族、各国家要求发展自身文化的内在价值的呼声越来越高，发达国家、特别是超级大国强迫其他民族和国家全盘接受他们的价值观念越来越难以得逞了。因此，当今人类文化从总体上说只能是在全球意识观照下朝着多元化的方向发展。在这种形势下，今后中华文化既要提倡“拿来主义”，又要提倡“送去主义”，以便我们能在与世界其他各种文化的双向互动中得到更加合理的、健康的发展。

说到“送去主义”，也许有人会问：“我们中华文化有什么东西可以而且应该被送出去呢？”“如果在我们的传统文化中没有什么对当今人类社会有价值的东西，那么提出‘送去主义’岂不是一句空话吗？”我想对这个问题做点尝试性的回答。在这里当然没有可能全面论述中华文化对当今人类社会可以做出贡献的方方面面，这是我的能力全然做不到的。现在只想以我认为儒、道两家中某些仍然有益于人类的思想为例，来回答我们在提倡“拿来主义”的同时，也是应该提倡“送去主义”的时候了。

中国哲学是当今人类社会多元文化中的一元（而此“一元”中实又包含着“多元”），在21世纪多种文化并存的情况下，我们必须给中华文化一个恰当的定位。应该看到，在人类社会发展的历史长河中，任何学说都不可能是十全十美的，也不可能解决人类社会存在的一切问题，更

没有放之四海而皆准的绝对真理。中国传统文化和其他民族传统文化一样，她既有（经过现代诠释）可以为当今人类社会合理发展提供有价值资源的方面，又有不适应（甚至阻碍）当今人类社会合理发展的方面，我们不能认为中华文化可以是包治百病的万灵药方。因此，中华文化应该在和其他各种文化的交往中，取长补短，吸取营养，充实和更新自身，以适应当前经济全球化和文化多元化的新形势。人们常说，当今人类社会所面临的最大问题是“和平与发展”的问题。在21世纪如果要实现“和平共处”，就要求解决好人与人之间的关系，扩而大之就是要求解决好民族与民族、国家与国家、地区与地区之间的关系。作为中国传统哲学的主干，儒家和道家曾在中国历史上起过重大作用，使中国哲学形成一种“儒道互补”的局面。那么儒家和道家哲学在当前是否能对人类面临的“和平与发展”有着正面的积极意义呢？我认为，儒家的“仁学”思想和道家的“无为”思想大概都可以为这方面提供某些有价值的资源。人类社会要共同持续发展，就不仅要解决好人与人之间的关系，而且还要求解决好“人与自然”之间的关系，儒家的“天人合一”和道家的“崇尚自然”的思想应该受到重视。当然，佛教，特别是中国化的佛教宗派（如天台、华严、禅宗等）哲学也曾在中国哲学的发展史上起过重大作用，在这里从略了。

儒家的创始者孔子提出“仁学”的思想，他的学生樊迟问“仁”，他回答说：“爱人。”这种“爱人”的思想是根据什么而有呢？在郭店竹简《性自命出》中有一句话，对我们了解孔子的“仁”也许很有意义：“道始于情”。这里的“道”，即人与人的关系，其初始是系于感情。所以《中庸》引孔子的话：“仁者，人也，亲亲为大”。孟子说：“亲亲，仁也。”“爱人”作为人的基本品德不是凭空产生的，它是从爱自己亲人出发。但是为“仁”不能停止于此，而必须“推己及人”，要做到“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。要做到“推己及人”并不容易，得把“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”的“忠恕之道”作为为“仁”的准则。如果要把“仁”推广到整个社会，这就是孔子说的：“克己复礼曰仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎！”对“克己复礼”的解释往往把“克己”与“复礼”解释为平行的两个相对的方面，我认为这不是对“克己复礼”的最好的解释。所谓“克己复礼曰仁”是说，只有在“克己”的基础上的“复礼”才叫做“仁”。“仁”是

人自身内在的品德（“爱，仁也”。“爱生于性”^{〔1〕}）；“礼”是规范人的行为的外在的礼仪制度，它的作用是为了调节人与人之间的关系使之和谐相处，“礼之用，和为贵”。要人们遵守礼仪制度必须是自觉的，才符合“仁”的要求，所以孔子说，“为仁由己，而由人乎？”对“仁”与“礼”的关系，孔子有非常明确的说法：“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”有了求“仁”的自觉要求，并把它实现于日常社会生活之中，这样社会就和谐安宁了，“一日克己复礼，天下归仁焉”。这种把“求仁”（孔子曰：“我欲仁，斯仁至矣。”）为基础的思想实践于日用伦常之中，就是“极高明而道中庸”了。“极高明”要求我们寻求哲学思想上的终极理念（仁），“道中庸”要求我们把它实现于日常生活之中，而“极高明”与“道中庸”是不能分为两截的。如果说，孔子的“仁学”充分地讨论了“仁”与“人”的关系，那么孟子就更进一步注意论述了“仁”与“天”的关系，如他说：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”（孟子曰：“恻隐之心，仁也。”《告子》上）而朱熹说得更明白：仁者，“在天地则盎然生物之心，在人则温然爱人利物之心，包四德而贯四端者也”^{〔2〕}。“天心”本“仁”，“人心”也不能不“仁”，“人心”和“天心”是贯通的，因而儒家“仁”的学说实是建立在道德形上学之上的，故《中庸》说：“诚者，天之道；诚之者，人之道。”孔子儒家的这套“仁学”理论虽不能解决当今社会存在的“人与人之间关系”的全部问题，但它作为一种建立在道德形上学之上的“律己”的道德要求，作为调节“人与人之间的关系”的准则，能使人们和谐相处，无疑有其一定的意义。

道家创始者老子的“无为”思想或者从另一个方面在处理“人与人之间的关系”上可以做出有意义的贡献。今日人类社会之所以存在种种纷争，无疑都是由于贪婪地追求权力和金钱引起的。那些强国为了私利，扩张自己的势力、掠夺弱国的资源，正是世界混乱无序的根源。老子提倡的作为“无为”基本内容的“少私”、“寡欲”，不能说是没有意义的。不要去夺取那些不应该属于你的，不要为满足自己的欲望而损害他人。老子认为，治理国家最重要的是让老百姓安居乐业，休养生息，他说：“治

〔1〕《郭店楚墓竹简》中有《五行》：“亲而笃之，爱也；爱父其继爱人，仁也。”《唐虞之道》：“孝之放，爱天下之民。”《语丛》：“爱，仁也。”“爱生于性。”

〔2〕《朱子集》，卷六十七，成都，四川教育出版社，1997。

大国若烹小鲜。”^{〔1〕}汉初有文景之治，行清静无为，与民休息，生产发展了，社会安定了。老子引用古圣人的话说：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”^{〔2〕}我想，我们可以对这几句话作一现代诠释，使之适应现代社会的现实。我认为，可以如下解释《老子》这章的意思：在一个国家中，对老百姓干涉越多，社会越难安宁；在国与国之间对别国干涉越多，世界必然越混乱；在一个国家中，统治者越要控制老百姓的言行，社会就越难走上正轨；大国强国动不动用武力或武力相威胁，世界就越是动荡不安和无序；在一个国家中，统治者没完没了地折腾老百姓，老百姓的生活就更加困难和穷苦；大国强国以帮助弱國小国之名行其掠夺之实，弱國小国就越加贫穷；在一个国家中，统治者贪得无厌的欲望越大，贪污腐化必大盛行，社会风气就会奢华腐败；发达国家以越来越大的欲望争夺财富，世界就会成为一个无道德的世界。据此，我认为“无为”也许对一个国家内部的统治者和全世界的各个国家领袖们是一副清凉剂，是使人类社会能“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”的较好的治世原则。在《道德经》这类“无为而治”的思想处处可见。那么圣人如何做到“无为而治呢”？老子说：“圣人无常心，以百姓心为心。”^{〔3〕}领导人（统治者）没有自己的个人固定不变的意愿，而是以老百姓的意愿作为自己的意愿。这说明，老子比较懂得社会要得到安定，必须“顺民情”，“顺民情”也就是顺老百姓的自然之性。如果能这样，领导者虽然处于统治地位，而老百姓既不会感到有负担，又不会感到对他们有什么妨碍，这样老百姓自然就会拥护他们。“是以圣人，处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。”^{〔4〕}老百姓之所以遭受饥荒，往往是由于统治者收税太重；老百姓难以统治，往往是由于统治者干涉太多；老百姓之所以会用生命冒险，往往是由于统治者对老百姓搜刮得太厉害。“民之饥，以其上食税之多；民之难治，以其上之有为；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”^{〔5〕}要做到这样，统治者

〔1〕《老子》第六十章。

〔2〕《老子》第五十七章。

〔3〕《老子》第四十九章。

〔4〕《老子》第六十六章。

〔5〕《老子》第七十五章。

(圣人)就必须“少私寡欲”^{〔1〕}。因此,老子认为罪过没有比诱人的贪欲更大的了,祸患没有过于不知道满足的了,罪恶没有过于贪得无厌的了,知道满足的人,永远是满足的。“罪莫大于可欲,祸莫大于不知足,咎莫大于欲得,故知足之足,恒足矣。”^{〔2〕}在当今社会越来越重私欲的情况下,老子的这种思想,不能说对我们今天社会江河日下的风气没有意义的。

罗素在他的《西方哲学史》中说:“笛卡尔的哲学……它完成了或者说极近乎完成了由柏拉图开端而主要因为宗教上的理由经基督教哲学发展起来的精神、物质二元论……笛卡尔体系提出来精神界和物质界两个平行而彼此独立的世界,研究其中之一能够不牵涉另一个。”^{〔3〕}然而中国传统哲学与此不同,儒家认为研究“天”(天道)不能不知道“人”(人道);同样研究“人”也不能不知道“天”,这就是儒家的“天人合一”思想。宋儒程颐说:“安有知人道而不知天道乎?道,一也。岂人道自是一道,天道自是一道?”^{〔4〕}照儒家哲学看,不能把“天”、“人”分成两截,更不能把“天”、“人”看成是一种外在的对立关系,不能研究其中之一而能够不牵涉另外一个。孔子说:“人能弘道,非道弘人。”“天道”要由人来发扬光大,朱熹说:“天即人,人即天。人之始生,得于天也;既生此人,则天又在人矣。”^{〔5〕}“天”离不开“人”,“人”也离不开“天”。盖因“人”之始生,得之于“天”;既生此“人”,则“天”全由“人”来彰显。如无“人”,“天”则无生意、无目的,那么又如何体现其活泼泼的气象,如何为“天地立心”。为“天地立心”即是为“生民立命”,不得分割为二。我们这里讨论中国文化与西方文化对“天人关系”的不同看法,并无意否定西方文化的价值。西方文化自有西方文化的价值,并且在近两三个世纪中曾经对人类社会的发展产生了巨大影响,使人类社会有了长足的前进。但是人类社会发展到20世纪末,西方哲学给人类社会带来的弊病可以说越来越明显了,其弊端不能说与“天人二分”没有关系。更何况对这点,东西方许多学者已有所认识,例如,1992年1575

〔1〕《老子》第十九章。

〔2〕《老子》第四十六章。

〔3〕罗素:《西方哲学史》,马元德译,下册,91页,北京,商务印书馆,1988。

〔4〕《遗书》,卷十八,见《二程集》,北京,中华书局,1981。

〔5〕《朱子语类》,卷十七,北京,中华书局,1986。

名科学家发表了一份《世界科学家对人类的警告》，开头就说：“人类和自然正走上一条相互抵触的道路。”因此，如何补救西方文化所带来的弊病，并为21世纪提供对人类社会发展做出积极贡献之观念，我认为“天人合一”的观念无疑将会对全世界人类未来求生存与发展有着极为重要的意义。那么儒家是如何论说“天人合一”的呢？

《论语·公冶长》中记有子贡的一段话：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”在《论语》中确实很少记载孔子讨论“性与天道”的话，但我们却不能说孔子没有关注这个问题〔1〕。“性”即“人性”，也就是关乎“人”自身的问题；“天道”是关乎“天”的法则问题，也就是关乎宇宙规律的问题，因此“性与天道”就是“天人关系”问题。孔子说：“性相近，习相远。”在郭店出土的竹简《成之闻之》中有一段话可以作为孔子这句话的注脚：“圣人之性与中人之性，其生而未有非志。次于而也，则犹是也”〔2〕。这意思是说，圣人与中材的人在人性上是相似的，他们生下来没有什么不同，中材以下的人，情况也是一样。所有的人其本性没有什么不同，只是在后天的生活环境中才有了不同。在这里，孔子并没有说人性是“善”还是“恶”，或如一张白纸，“无善无恶”，因而以后的儒家才有了对“人性”的不同解释〔3〕。那么“人性”是怎么来的呢？《中庸》中说：“天命之谓性。”“人性”是由“天”赋予的。郭店竹简有句类似的话：“性自命出，命由天降。”这里的“命”是指“天命”之“命”。“命”是由“天”降的，它是由“天”决定，非人力所能及，因此“天命”是一种超越的力量。在中国古代对“天”有种种看法，儒家孔孟一系大体上认为“天”不仅是一种超越力量，“死生

〔1〕《论语·泰伯》中说：“巍巍乎惟天为大，惟尧则之。”认为人应该以“天”为法则而效法之。《季氏》中说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”认为“天命”和“圣人之言”是一致的。这都说明孔子对“天人关系”的看法。

〔2〕李零：《郭店楚简校读记》中说：“‘成之闻之曰’，‘成’或即作者名。”甚是。“成”闻于何人，不可知，是否闻于孔子之弟子或再传弟子？《校读记》刊于《道家文化研究》第十七辑，北京，三联书店，1998。

〔3〕章炳麟《辨性》上篇谓：“儒者言性者五家：无善无不善，是告子也。善，孟子也。恶，是孙卿也。善恶混，是杨子也。善恶以人异殊上中下，是漆雕开、世硕、公孙尼、王充也。”参见刘盼遂著《论衡集解》，卷三《本性篇》，北京，古籍出版社，1957；黄晖《论衡校释》，卷三《本性篇》，上海，商务印书馆，1938。

有命，富贵在天”；而且是内在于人的一种力量，“存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”^{〔1〕}。孔子“五十而知天命”，“知天命”即是能依据“天”的要求而充分实现由“天”而得的“天性”。所以“天人合一”一直是儒家的基本思想。郭店竹简《语丛一》中说：“知天所为，知人所为，然后知道，知道然后知命。”知道“天”（宇宙）的运行规律，知道“人”（社会）的运行规律，合两者谓之“知道”。知“道”然后知“天”之所以为支配“人”的力量（天命）之故。所以《语丛一》中说：“易，所以会天道、人道也。”《易》是讨论“天人合一”问题的^{〔2〕}。这大概是现存最早、最明确表达“天人合一”的命题。王夫之在《正蒙注》中说：“抑考君子之道，自汉以后，皆涉猎遗迹，而不知圣学为人道之本。然濂溪周子首为太极图说，以究天人合一之原，所以明夫人之生也、皆天命流行之实，而以其神化之粹精为性，乃以为日用事物当然之理，无非阴阳变化自然之秩序，而不可违。”王夫之这段话可说是对儒家“天人合一”思想的较好的解释。“人道”本于“天道”，讨论“人道”不能离开“天道”，同样讨论“天道”也不能离开“人道”，这是因为“天人合一”的道理既是“人道”的“日用事物当然之理”，也是“天道”的“阴阳变化自然之秩序”，“人道”之“理”与“天道”之“秩序”是一致的，不能违背。这样，儒家的“天人合一”学说就有着重要的哲学形上的意义。这种把“人道”和“天道”统一起来研究是中国儒家学说一个特点。这一哲学思维模式正因其与西方哲学的思维模式不同而可贡献于人类社会，并可作为较好解决“人和自然”关系的路径。

早在两千多年前，中国伟大的哲学家老子从对宇宙自身和谐的认识出发，提出“人法地，地法天，天法道，道法自然”的理论，它揭示了一种应该遵循的规律，人应该效法地，地应该效法天，天应该效法“道”，“道”的特性是自然而然的（“道”以“自然”为法则），也就是说归根结底人应效法“道”的自然而然，顺应“自然”，以“自然”为法

〔1〕《孟子·尽心上》。

〔2〕汤一介：《关于建立〈周易〉解释学问题的探讨》，载《周易研究》，1999年第4期，提出《周易·系辞传》为中国传统哲学提出宇宙生成论和本体论两大系统，为中国传统哲学奠定了基础。《老子》中同样有这样的哲学上的意义。

则。“（圣人）以辅万物之自然而不敢为”^{〔1〕}。为什么要效法“道”的自然而然呢？这是因为老子认为，“人为”和“自然”是相对的，人常常违背“自然”。人违背自然，人就会受到惩罚。所以老子说，作为宇宙规律的“道”，由于它的特性是“自然无为”^{〔2〕}，它对天地万物并不命令它们做什么，人就更加不应该破坏自然了。比老子晚一些的道家哲学家庄子，他提出了“太和万物”的命题，意思是说天地万物本来存在着最完满的和谐关系，因此人们应该“顺之以天理，行之以五德，应之以自然”。人应该顺应“天”的规律，按照五德来规范自己的行为，以适应自然的要求。为此，在《庄子》一书中特别强调人应顺应“自然”，如他说：“顺物之自然”，“应物之自然”等等。他认为，远古时代是一个人与自然和谐的时代，那时人类社会是“莫之为而常自然”，不做什么破坏自然的事，而经常是顺应自然的。在《庄子·应帝王》中有一个故事：

南海之帝为倮，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。倮与忽时相与遇于混沌之地，混沌待之甚善。倮与忽谋报混沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而混沌死。

这个故事看起来极端了一点，但其所要表达的思想则非常深刻。人类是自然的一部分，决不能对自然无量地开发，把自然界开发成一个死寂的东西，人类如何生存？而当今的现实情况，正是由于人类对自然界的过量开发，造成了资源的浪费，臭氧层变薄，海洋毒化，环境污染，已经严重地威胁着人类自身生存的条件。在这样的情况下，道家的“崇尚自然”的理论是应该受到重视的。

人之所以不应该破坏“自然”，是基于“道法自然”这一基本思想。“道”在老庄道家学说中是最基本概念。老子认为“道”无名无形而成济万物，庄子更进一步认为“道”无有无名而物得以生。照他们看，“道”不是什么具体的事物，但它是天地万物存在的根据，是超越天地万物的本体，所以老子说：“道可道，非常道”，但“道”是“天下母”。

〔1〕《老子》第六十四章。

〔2〕王充：《论衡·初禀》：“自然无为，天之道也。”

“万物之宗”；庄子说“大道不称”，但“行于万物者，道也”，“且道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生，为事逆之则败，顺之则成”（《渔父》）。正是由于“道”无名无形（甚至是“无有”）^{〔1〕}，它才能是天地万物存在之根据。但“道”又是存在于天地万物之中，所以老子说“道”是“众妙之门”，庄子说“道”“无所不在”，这种“道”“器”不离、“体”“用”合一的观点，正是“人”法“道”得以成立的根据。作为思维模式也是一种“天人合一”的表述。就这点看，道家在思维模式上与儒家颇有相通之处。因此人应该按照“道”的要求行事；而“道”以“自然无为”为法则，故人应崇尚“自然”，行“无为之事”。老庄的“顺应自然”的学说实是建立在以超越性的“道”为基础的哲学本体论之上。同时，老子又为中国哲学建构了一种宇宙生成论的模式，他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^{〔2〕}对这段话向来有不同解释，但它说明老子认为宇宙是由简单到复杂的分化过程，则是众多学者都可以接受的看法。照老子看，宇宙的原始状态是一和谐的统一体，正是由于分化使之越来越复杂而离开“道”越来越远，因此人应该“反本”、“归根”，返回到“道”的本始状态，这样才可以清除“人为”给人类社会带来的弊病。道家的宇宙生成论思想也正是要求人们顺应自然的哲学基础。这就是说，老庄道家的本体论和宇宙生成论对中国哲学有非常大的影响，我们研究道家思想大概应该注意它对今日哲学的合理建构有相当重要的意义。

从以上分析看，我们也许可以说儒家思想是一种建立在修德敬业基础上的人本主义，它可以对人们提高其作为“人”的内在品德方面贡献于社会；道家思想是一种建立在减损欲望基础上的自然主义，它可以对人们顺应自然、回归人的内在本性方面贡献于社会。儒家的“仁论”和道家的“无为”哲学以及它们的“天人合一”的思维模式同样可以贡献于今日人类社会。这就是说，中华文化不仅可以在调整“人与人的关系”和“人与自然”的关系上都可以起不可忽视的作用，而且就其哲学

〔1〕“无有”可以解释为“无存在而有”或“不存在而有。”冯友兰《新理学》第二章第三节中说：“太极无存在而有。”冯友兰《现代中国哲学史》：“金岳霖……说理是不存在而有。”以“无有”释“道”，“道”即是“不存在而有”（non-existence but being）或更相当。

〔2〕《老子》第四十二章。

的思维方式和形上层面也会对 21 世纪的哲学发展有着重要意义。但是，如果夸大儒家思想的意义，其人本主义将会走向泛道德主义；如果夸大道家思想的意义，其自然主义将会走向无所作为。同样，如果中国哲学家不认真吸收西方哲学的重知识系统、重逻辑分析的精神，从西方哲学这个“他者”来反观自己的哲学问题，那么它就很难克服其一定程度上的直观性，也很难使它开拓出一个更高的新层面。因此，我们必须给儒家思想和道家思想以新的解释和恰当定位，使之成为具有现代意义的哲学。当今人类社会各民族、各国家大概都能从其文化传统中找到某些贡献于人类社会的资源。不过各民族、各国家都应看到自己的文化传统只能在某些方面做出贡献，而不可能解决人类社会存在的一切问题。中国文化作为世界多种文化的一种，我们应该清醒地给它一个适当的定位。中国文化要想在 21 世纪走在人类文化的前列，必须在充分发挥其自身文化内在活力的基础上，排除其自身文化中的过了时的、可以引向错误的部分，大力吸收其他各种文化的先进因素，把其他国家与民族的优秀文化拿进来，使我们的文化“日日新，又日新”，而不断适应现代社会发展的要求，在解决“和平与发展”问题和人类终极关切的哲学问题上做出贡献，这才是中华民族真正的福祉。同时，有着五千年历史的中华文化，在当今的国际形势下，我们也应积极地尽我们应尽的责任，把我们的优秀文化送出去，和其他国家和民族的优秀文化共同组成一首和谐的交响曲，贡献给新的千禧年，新的 21 世纪。

为什么我要在《20 世纪西方哲学东渐史》的“总序”中讨论“拿来主义”和“送去主义”的问题？这一方面是因为我们不仅要强调今后仍然应继续大力引进西方哲学的必要性；另一方面我们也应具有在中国哲学视野下观察西方哲学的眼光。只有这样，中国哲学才能在不断吸取西方哲学的基础上更好地了解自己哲学的内在价值，并发扬中国哲学的内在精神。

五

几个需要说明的问题：

(1) 20 世纪西方哲学传入中国，对中国学术文化形成了巨大的冲击，从而使中国学术文化进入了较之印度佛教传入的更为深刻的文化转型

时期。

在文化转型期，在学术文化领域，学术文化的发展往往是多元的，正是由于有激进主义、改良主义和保守主义并存，在这三种力量的张力与搏击的推动下，学术文化才得以较为健康地发展。正是不同趋向的文化合力推动着文化的进步。在文化的激进主义、改良主义和保守主义并存的情况下，由于具体形势的不同就不能用一种凝固的教条的价值标准判断他们的高下，特别是不能用某种外加的意识形态的标准来判断他们的高下，这样学术文化才能比较健康地发展。也就是说，我们应对这三种力量在不同情况下对中国文化发展的不同作用做客观的、不带偏见的评价，这样才可以对一个世纪以来的中国文化发展的历史做出合理的、合乎实际的分析。我们应该看到，激进主义派在文化转型时期的一定阶段往往起着打破已僵化的旧传统，开创文化发展的新局面；但是如果激进主义发展到极端，将会成为全面否定传统的极左思潮。而保守主义派则可以起着使传统不至于断绝，使民族传统文化有得以继往开来的可能；但是如果保守主义把自己封闭在过时的传统之中，它定会成为狭隘的民族主义和国粹主义。改良主义派则可为文化的发展提出新的问题和新的思考层面，保证文化能有一较为广阔的空间；但是如果改良主义脱离实际地扩张自我，这样就会走向相对主义。所以对这三派的功过都应根据具体历史条件作实事求是的分析。同时，我们也还应注意，文化转型绝不是一个短的时期，春秋战国到西汉儒家思想成为正统，定于一尊，是经过了三四百年；魏晋到隋唐也经过了三四百年；从19世纪末到现在不过一百多年，因此很可能还得有一个相当长的时期中国文化才可以走出转型期，形成适应世界文化发展趋势的中华民族的新的文化传统。

这里有一个问题需要回答，有的学者认为把学术文化的阵营分为激进主义、改良主义和保守主义是过于简单的做法，而且这种划分使人们觉得多少与政治上的分野有某种联系。的确，在20世纪中国学术文化界呈现着十分复杂的状况，如果我们把学术文化界的众多有影响的学者一一加以分析，就会发现每一个有影响的学者和其他学者都有所不同，例如20世纪30年代同属于激进主义派的叶青和艾思奇就有很大的不同；同属于改良主义派的张东荪在哲学上受到的是新康德主义的影响，而金岳霖则基本上是分析哲学论者；保守主义派的梁漱溟和熊十力在对佛教的态度上又有根本性的差异。这种例子可以举出很多很多。如果这样来

研究问题（当然这种研究也是必要的），那么我们就无法对学术文化界的学者进行分类研究。我们对20世纪中国学术文化界做如此分类，只是就对“传统”与“现代”的不同态度这个方面来考察的，而且是就某位学者一生的基本倾向方面（或者看他学术文化最有影响的时期的基本倾向）来看的。我们知道，一位著名的有影响的学者在他一生中其思想倾向也会有变化，例如严复作为第一位引进西方改良主义的学者，到后来变成了文化上的保守主义者，但我们仍可把他看成是早期改良主义的代表，这是由于他在那个时期对中国学术文化的发展起着巨大的作用，而后来作为保守主义者的严复则对中国学术文化的发展就不那么重要了。至于说到，把学者划分为激进主义、改良主义和保守主义派会和政治上的分野联系在一起的问题，照我看学术文化上的派别与政治上的不同态度是两个不同的问题，两者之间没有必然的联系。在20世纪前半期许多学术文化上的激进主义、改良主义和保守主义者都反对国民党的专制统治和当权的官僚的贪污腐化，而到50年代初期许多学术文化上的不同倾向的学者都认同了社会主义，而50年代中期以后他们的政治态度又有了变化，但和他们的学术文化并没有什么直接的关系，所有这些都是历史的事实。这就是我为什么要再三申明，把“五四”运动以来学术文化界划分为激进主义、改良主义和保守主义只是就他们对“传统”与“现代”关系上的不同态度说的。学术研究对所研究的对象进行分类是十分必要的，这样我们才可以去探讨不同类型所具有的本质特征，以便我们通过事物的现象达到对事物本质的把握。因此，分析每个事物的“个性”（特殊性）固然重要，但揭示某类事物的“共性”同样重要，在某种情况下甚至比把握“个性”更为重要。当然，在所研究对象的分类中其各个分子仍会有差别，但在我们设定的要求上（如我们设定以对“传统”和“现代”的不同态度来分类）则是有着明显的“共性”的。就这个意义上说，我们对20世纪中国学术文化界的分类应是有必要的。

（2）百多年来中国文化和中国哲学所存在的“古今中西”之争

我认为这个问题上存着两种偏向：一种观点认为“中西”之争都是“古今”之争，全盘西化派大都持此种看法；另一种观点认为“中西”之争都不是“古今”之争，国粹派大都持此观点。在当时的争论中，“中西”之争确有“古今”的问题，例如要不要“科学与民主”的问题，“三纲五常”、“三从四德”等是否适合现代社会的要求以及维护专制制度的

礼乐制度是否合理等等，这些问题是要不要走出“前现代”，它是“古今”之争的问题，是属于时代性的问题。但并不是“中西”问题都和“古今”问题有关，例如孔子的“性命与天道”的问题，“天人合一”、“知行合一”、“以德抗位”、“和为贵”、“和而不同”等等，特别是以内在超越为特征的人的主体意识，这些问题并不因其与西方文化不同，也不因时代的变迁而失去其意义，它们完全可以随着我们民族文化的发展而“日新，又日新”。因此，我们可以说，正是中国文化中这些有深远意义的思想观点和对这些观点在不同历史时期新的诠释，我们的民族文化才可以在现时代文化发展的总趋势中发挥特殊的积极作用。今日之世界联系非常密切，所以世界文化只能是在全球意识下文化多元化的进程中得到发展。“全球意识”这是个时代性的问题，这是一个文化发展的“共性”问题；“文化的多元化发展”是各个民族文化所表现的民族特色的问题，这是一个文化发展的“个性”问题。在现今，任何民族文化的发展都应体现“共性”与“个性”、“时代性”与“民族性”的结合。百多年来中国哲学的“古今中西”之争很可能都是由于没有正确解决文化发展的时代性与民族性、共性与个性引起的。

在进入 21 世纪的时刻，虽然“中西古今”之争仍会存在，但我们应该力图走出“中西古今”之争，从开创中国学术文化的新局面上看，在发扬中国文化优良传统的基础上充分吸收西方文化的精华（以及一切其他民族文化的精华），无疑是中华文化发展的方向。

(3) 从中国百多年来的文化发展史上，“古今中西”之争也常常表现为把“启蒙”、“救亡”与“学术”分割开来，或者认为由于“救亡”压倒“启蒙”而妨碍了思想的启蒙；或者认为“启蒙”、“救亡”影响了“学术”的自由发展；或者认为“为学术而学术”对社会进步起着消极作用等等。我认为这些观点都只是看到了问题的一面，而中国学术文化的发展不仅需要“启蒙”，而且必须关注现实社会问题和国家民族的命运，同时也应允许“为学术而学术”、“为艺术而艺术”。中国知识分子自古以来对自己的民族和文化都抱有一种社会责任感和历史使命感，无论是希望由“边缘”进入“中心”，还是远离“中心”而甘愿“边缘化”，只要对民族文化和哲学的发展有意义都应肯定。特别是在社会相对稳定的情况下，“为学术而学术”可以使一些学者摆脱眼前的功利效用，而深入探讨关于人类社会命运的终极关切的哲学问题，即那些远离“实际”而进

入“真际”的形而上学问题，仍然是应为我们重视的。甚至用新观点和新方法对中国传统文化和哲学（包括新发现和发掘出土的文物）的整理和诠释，同样也应受到我们的重视。因此，我认为无论是以学术文化来从事“启蒙”的工作，还是以它用来服务于“富国强兵”，或者以它来实现某种“纯学理”的研究，都会推动中华学术文化的发展，都会使中华文化和中华民族在世界上取得应有的地位。当前我们的学术文化界也许考虑眼前的功利太多了，而对“纯学理”的研究太少了，特别是长期以来“重理轻文”的影响十分严重，这对我国的学术文化发展和民族哲学的复兴并非幸事。现在，我希望中国知识界应该有更广的胸怀，在发展中国文化的过程中，既可以坚持自己选择的发展方向，也应尊重别人选择的发展方向，可以“和而不同”，这也许更符合中国文化的“中庸之道”的精神，为中国学术文化界树立一新的风尚。

《20世纪西方哲学东渐史》希望能把这一百年来中国哲学在西方哲学的冲击下，如何创立、冲突、发展以及其走向作一较客观的（当然也会带有各位作者主观性）的描述、评论和展望。写一部多卷本近500万字的《20世纪西方哲学东渐史》可以有多种写法，例如，我们可以把20世纪西方哲学输入中国的历史划分为若干时期，按照西方哲学各派的输入情况作横向的描述和评论，但也可以把西方哲学输入各派大体上按照其传入时间上的先后，在一本专著中描述和评论其在百年传入中国的历史来写。这套《20世纪西方哲学东渐史》共分十四卷，第一卷为《20世纪西方哲学东渐史导论》，第二卷为《进化主义在中国》，第三卷为《唯意志论哲学在中国》，第四卷为《实用主义在中国》，第五卷为《马克思主义哲学在中国》，第六卷为《实在论在中国》，第七卷为《分析哲学在中国》，第八卷为《康德黑格尔哲学在中国》，第九卷为《结构主义与后结构主义在中国》，第十卷为《现象学思潮在中国》，第十一卷为《后现代后殖民主义在中国》，第十二卷为《基督教哲学在中国》，第十三卷为《中国本土文化视野下的西方哲学》，如果可能我们还想把《西方哲学在当代台湾和香港》作为第十四卷一起出版。每卷均附有一卷相关的资料和研究目录索引便于读者查阅。我们现在采用的是后一种写法，这并不是说前一种写法不好，而是后一种写法对我们来说可能较容易把握一些。由于我们邀请的作者大多是研究某一西方哲学流派的学者或研究该西方哲学流派在中国传播历史的专家，采用第二种写法可以充分反映出他们

的研究成果；还由于作者对某一西方哲学流派的研究往往是跨越历史阶段的，如果要按历史时期来写，这样就要由多人合写一卷，难免由于看法不同，而在同一卷中出现矛盾和不协调处。当然采取按时间先后分别论述各派，也会出现由于看法的不同，而存在不协调处，但这样读者可以比较清楚地知道每位作者的不同观点，同时又可以较好地了解某派西方哲学在中国发展的状况。为此，本书除了要求体例上和基本规范上（如，要介绍该派的译著情况，发展历史，所做出的贡献以及评论等等）的统一外，在学术观点上不要求统一，只要求有根据和言之成理，“百家争鸣”是本书的重要原则之一。如果我们把全套十四卷，作为一个整体来看，那么这套书将也可以使我们了解 20 世纪西方哲学输入的方方面面及其先后在中国所发生的不同影响。我作为这套书的主编，主要只是起着一个组织者的作用。当然我对 20 世纪西方哲学在中国的传播及其影响的一些问题也有我自己的看法，有些看法和本书众多作者的看法相同，也有一些并不一定和每本作者的看法相同。我认为这是很自然的，“学术”问题决不能搞“一言堂”，必须让学者自己发挥他们自己的想法。没有“学术自由”，“学术”不仅不会发展，甚至“学术”会倒退，以至于使“学术”死亡。这是我们应引以为训的。

由中国文化书院和北京大学中国哲学与文化研究所组织的这套《20 世纪西方哲学东渐史》也还存在着一些问题，例如我们没有《希腊哲学在中国》、《18 世纪法国哲学在中国》等等，这不是我们对这些方面不重视，而是因为在第一卷中大体上已涉及，再者我们也没有找到合适而又愿意承担的人，这难免总有点遗憾吧！十三卷或者十四卷《20 世纪西方哲学东渐史》再加上十三本相关资料，如果不是二十多位学者共同的努力，是决不可能在这样短的时间内完成的；如果不是首都师范大学出版社的同志与我们密切合作同样是不可能在这短的时间内完成的，我作为主编主要只是做了一些组织工作。在此，对诸位作者和首都师范大学出版社的同志们表示深深的谢意！

2001 年 6 月 15 日

2002 年 6 月 9 日修改稿

前 言

虽然关于 20 世纪的中国基督教历史的著述可以说已经是汗牛充栋，而基督教哲学在 20 世纪的中国发展史，却是一个少有学人问津的论域。本书作者之所以敢于试图填补这一空白，绝非因为学力深厚使然，而是出于“匹夫之勇”以及对学术的热忱与执著。

本书导言通过对基督教哲学这一概念中包含的各种问题的分析，认为基督教哲学是一个可以成立的概念，并将基督教哲学界定为对基督教信仰的哲学理解与言述，而且将特殊境遇中的中国人文学者对基督教哲学问题的研究与阐发纳入基督教哲学的范畴。

本书上篇将所探讨的各种问题都置于中国的现代性境遇之中，这种现代性境遇的特征表现为国人对现代民族国家这一理想的追求，其中既有制度、器物层面的诉求，也包含着文化层面的诉求。我们本着学理的态度分析了新文化运动前后中国知识分子在宗教问题讨论中所关注的各种问题，展示了他们在力图建构新型的现代民族国家以及与之相应的中国新文化时，对宗教问题的运思路向以及他们的处理方法对此后中国思想的示范意义；我们力图以理解的态度考察 20 世纪上半叶中国基督的思想家们面对各种启蒙话语和民族主义对基督教的敌意和攻击，为其信仰所作的理论辩护，对其护教哲学的得失做了客观之品评；书中重点探析了中国基督教的自由派神学领袖们的社会哲学的神学渊源与特点，清晰地勾画了他们选择各种救国建国方案的思想历程，对基要派处理信仰与世界之间的关系的态度亦做了些许探讨。作者还将基督教本色化这一问题转化为现代境遇中基督教与儒学以及整个中国文化之间的互动问题，揭示了基督教在处理自身与本土文化之间的关系时所面对的各种理论与实践上的困难。我们认为，中国基督徒们在现代中国境遇中处理基督教

的现世性的维度与超现世性维度之间的关系时，不论其路径如何，都充满了内心的张力。这正是基督教对教徒的训诫——“既处身于世界，又不属于世界”——所导致的宗教性的后果。

对于20世纪下半叶基督教哲学在中国的状况，作者虽然主要将其定位为传译与介绍，但并未否定人文学者们（如唐逸、赵敦华、何光沪、刘小枫、卓新平和张志刚等人）在基督教哲学问题的研究和阐发方面的贡献，对刘小枫和何光沪试图建构的汉语神学的理论意义更做了深度探究。作者深信，他们的贡献不仅有助于拓展我国哲学运思的广度，开掘其深度，更有助于教会神哲学向人文学科开放，促进基督徒们的基督教哲学的发展。这对于基督教在中国的健康生存与发展绝不是可有可无之事。

最后，我们愿引用中国佛教史专家、一代宗师汤用彤先生的一段话来概述本书的方法论原则：“宗教情绪，深存人心，往往以莫须有之史实为象征，发挥神妙之作用。故如仅凭陈迹之搜讨，而无同情之默应，必不能得其真。哲学精微，悟入实相，古哲慧发天真，慎思明辨，往往言约旨远，而见道深泓。故如徒于文字考证上寻求，而乏心性之体会，则所获得者其糟粕而已。”^{〔1〕}虽然我们所讨论的对象不属于古哲，其宗教、哲学境界也不一定都像汤用彤先生所面对的先贤大德那样高超玄妙，但我们仍希望汤用彤先生所阐述的方法论原则在本书中有所体现。惟一需要加以说明的是，我们所使用的“同情之默应”与“心性之体会”，并不意味着我们在思想上的完全交付或赞同，而且也不意味着批判精神的丧失。

〔1〕 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》，634页，北京，中华书局，1983。

目 录

《20 世纪西方哲学东渐史》总序 序

前言 1

导言 基督教哲学与中国 1

一 基督教哲学：“木质的铁”？ 1

二 基督教哲学的范围 6

三 现代境遇中的中国基督教哲学 10

上篇 20 世纪上半叶

第一章 新文化运动前后的宗教问题讨论 17

一 信仰自由与政教关系 18

二 宗教的情感化以及宗教的功能替代品之
寻求 24

三 英雄伦理与耶稣的人格化 30

四 宗教讨论与中国基督教哲学之关联 34

第二章 面对启蒙话语的基督教护教哲学 36

| | | |
|------|-------------------------|-----|
| 一 | 两种知识体系的对垒 | 37 |
| 二 | 护教方式之一:差异论与并存论 | 41 |
| 三 | 护教方式之二:互助论 | 48 |
| 四 | 护教方式之三:基督教的理性化 | 51 |
| 第三章 | 救亡语境中的基督教护教学 | 56 |
| 一 | 民族主义的挑战与中国基督教的护教学 | 56 |
| 二 | 基督教与资本主义的关系 | 63 |
| 三 | 另一类护教学 | 67 |
| 第四章 | 中国基督教社会哲学面面观(上) | 72 |
| 一 | 基督教社会哲学释义 | 73 |
| 二 | 社会福音的旨趣 | 79 |
| 三 | 温和的重建论 | 83 |
| 第五章 | 中国基督教社会哲学面面观(下) | 95 |
| 一 | 从社会福音到废除私产 | 95 |
| 二 | 从唯爱主义到社会革命 | 102 |
| 三 | 基督教与意识形态 | 109 |
| 第六章 | 文化哲学与现代境遇中的耶儒互动 | 116 |
| 一 | 耶儒互动的现代境遇 | 116 |
| 二 | 新儒家如是说 | 120 |
| 三 | 教内调和派的立场 | 126 |
| 四 | 教内改造派的立场 | 132 |
| 五 | 余论 | 137 |
| 上篇结语 | | 140 |

下篇 20世纪下半叶

| | | |
|-----|--------------------|-----|
| 第七章 | 当代中国学者论基督教哲学 | 147 |
| 一 | 论基督教哲学的内涵 | 147 |

| | | |
|-------------|------------------------|------------|
| 二 | 论研究方法····· | 152 |
| 三 | 论研究基督教哲学的意义····· | 158 |
| 第八章 | 基督教哲学史研究 ····· | 161 |
| 一 | 通史研究····· | 161 |
| 二 | 中世纪哲学研究····· | 164 |
| 三 | 当代基督教神学—哲学研究····· | 168 |
| 第九章 | 基督教哲学问题研究 ····· | 176 |
| 一 | 上帝观····· | 177 |
| 二 | 宗教的起源····· | 178 |
| 三 | 宗教与科学····· | 184 |
| 四 | 宗教与非理性····· | 191 |
| 五 | 宗教与语言····· | 192 |
| 六 | 宗教对话····· | 198 |
| 第十章 | 基督信仰与现代语境 ····· | 201 |
| 一 | 真理、基督信仰与理性主义····· | 202 |
| 二 | 上帝与人····· | 208 |
| 三 | 基督教信仰与世俗化····· | 213 |
| 四 | 社会政治问题····· | 217 |
| 五 | 哲学与神学····· | 224 |
| 第十一章 | 汉语神学建构的思路 ····· | 228 |
| 一 | 何光沪论汉语神学····· | 228 |
| 二 | 刘小枫论汉语神学····· | 241 |
| 三 | 三自教会的神学建设····· | 254 |
| | 下篇结语 ····· | 258 |
| | 参考文献 ····· | 261 |
| | 索引 ····· | 265 |
| | 后记 ····· | 272 |

Contents

| | |
|---|------------|
| <i>A General Introduction to A History of the Eastward Permeation of Western Philosophy in the 20th Century</i> | Tang Yijie |
|---|------------|

Preface

Introduction Christian Philosophy and China

1. Is Christian Philosophy“Wooden Iron”?
2. The Scope of Christian Philosophy
3. Christian Philosophy in Modern China

Part One: The First Half of the 20th Century

Chapter 1 On the Debate of Religious Problems during the New Cultural Movement

1. Freedom of Belief and the Relationship
between Religion and State
2. Confining Religion to the Field of Feeling and
Seeking Function Alternatives of Religion
3. Heroic Ethics and the Personalization of Jesus

4. Debate of Religious Problems and Christian Philosophy in China

Chapter II Christian Apologetic Philosophy Facing the Challenge of Enlightenment Discourse

1. Antinomy between the Two Systems of Knowledge
2. Apologetic I; Differentialism and Coexistentialism
3. Apologetic II; Mutualism
4. Apologetic III; Rationalization of Christianity

Chapter III Christian Apologetics in the Context of Saving China from Extinction

1. Chinese Christian Apologetics Facing the Challenge of Nationalism
2. On the Relationship between Christianity and Capitalism
3. Apologetics of Non-Christian Intellectuals

Chapter IV Social Philosophy of Christianity in China (I)

1. Definition of Social Philosophy of Christianity
2. Purport of Social Gospel
3. Moderate Theory of Reconstruction of Chinese Society

Chapter V Social Philosophy of Christianity in China (II)

1. From Social Gospel to Abrogation of Private Property
2. From Pacifism to Social Revolution

3. Christianity and Ideology

**Chapter VI Cultural Philosophy and the Interaction
between Christianity and Confucianism**

1. On the Modern Context of the Interaction
between Christianity and Confucianism
2. Thus Spoke Neo-Confucianism
3. Standpoint of Eclectic within the Church
4. Standpoint of Reformist within the Church
5. More Comments

Conclusion of Part One

Part Two: The Second Half of the 20th Century

**Chapter VII On Christian Philosophy by Contemp-
orary Chinese Scholars**

1. On the Connotation of Christian Philosophy
2. On the Methodology
3. On the Meaning of the Study of Christian
Philosophy

**Chapter VIII The Study of the History of Christian
Philosophy**

1. Study of the General History of Christian
Philosophy
2. Study of Medieval Philosophy
3. Study of Contemporary Christian Theological
Philosophy

**Chapter IX The Study of Christian Philosophical
Questions**

1. On God
2. The Origin of Religion

3. Religion and Science
4. Religion and Irrationality
5. Religion and Language
6. Inter-religious Dialogue

Chapter X Christian Belief and Modern Context

1. Truth, Christian Belief and Rationalism
2. God and Man
3. Christian Belief and Secularization
4. Social-Political Problems
5. Philosophy and Theology

Chapter XI Approaches to the Construction of Chinese Theology

1. On Chinese Theology by He Guanghu
2. On Chinese Theology by Liu Xiaofeng
3. The Theological Construction of Three Self Church

Conclusion of Part Two

Bibliography

Index

Epilogue

导言 基督教哲学与中国

一 基督教哲学：“木质的铁”？

也许是因为长久以来形成的笼统、不喜多加辨析的传统思维习惯使然，也许是由于与国际思想、学术界的沟通或交流的不够密切使然，或者，有时根本就不知道是什么原因，我国学术界对于一些本来容易引起争议或本身似乎有问题的范畴或概念往往采取一种“日用而不察”的拿来主义态度。“基督教哲学”就是这样一个概念。早在 20 世纪 30 年代初（1931 年），就曾爆发过著名的伯里哀—吉尔松（Brehier-Gilson）论战，双方就基督教哲学这个概念是否能够成立、一个人是否能够同时既是合格的基督徒又是合格的哲学家、历史上是否有过真正的基督教哲学等问题，展开过唇枪舌战^{〔1〕}。有趣的是，中国著名的神学家、教会领袖人物赵紫宸早在 1926 年就曾出版了《基督教哲学》一书，他实际上是在宗教哲学的意义上来使用基督教哲学这一概念的^{〔2〕}。我们当然不可能指望他孤明先发，早早就注意到这个概念中所隐含的一系列问题，并对这些问题予以深入的辨析或根本上的解决。

奇怪的是，到了 80 年代，当社会生态逐渐复苏，基督教缓慢进入一些学者的学术思想视域时，又有冠之以“基督教哲学”之名的专著出现

〔1〕 对于这一论战，西方已有不少著作做过精彩的总结和评述，可以参看 Joseph Owens, *Towards a Christian Philosophy*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1990, 尤其是导言部分，以及 Maurice Nedoncelle, *Is There a Christian Philosophy?* Translated from the French by Iltyd Trethowan, New York: Hawthorn Books, Inc., 1960, 第五章。

〔2〕 赵紫宸：《基督教哲学·自序》，11 页，北京，中华基督教文社，1926。

在读者面前。然而，我们不无遗憾地看到，上述问题仍然迟迟没有进入学人的视域，此盖长期与世界学术界之隔绝使然。直到从比利时卢汶天主教大学获得哲学博士学位的北京大学教授赵敦华先生的巨著《基督教哲学 1500 年》于 1994 年面世（人民出版社），大陆的大部分读者才有机会领略到西方学术界围绕“基督教哲学”这个概念所展开的论战以及其中的奥妙。

由于本书关注的是 20 世纪基督教哲学在中国的历史，笔者便不得不 对基督教哲学这个概念再做些许的讨论与界定，尤其不能不较为清晰地 划定基督教哲学的内涵，以便确定本书的研究对象和范围。为此，我们 有必要先简要回顾、评述一下自 1931 年以来一直到现在，西方学术界围 绕基督教哲学这个概念所展开的讨论。

1928 年，伯里哀 (M. Emile Brehier) 在布鲁塞尔的三次讲演中，提 出了这样一个问题：有基督教哲学吗？他的答案是否定的。1931 年，法 国著名的哲学史家吉尔松开始与之展开论战，他主张从历史的角度来看 待这一问题。针对伯里哀的问题，吉尔松写道：“如果将其视为一个历史 问题的话，这一问题可以予以肯定的回答。我们必须判定基督教在某些 哲学的形成中是否确实发挥过有形可见的作用，如果我们发现一些在原理 与方法上皆属纯理性的哲学体系若没有基督教便不可能产生，那么，如 此界定的哲学就应该称作基督教哲学。这一概念并不对应于一位哲学家 或基督徒的纯本质，而是对应于一种复杂的历史实在，即产生人类理性的 启示的可能性。这两个序列仍是有区分的，不过，将两者联系在一起 的关系却是一种内在的关系。”^{〔1〕}“任何一种哲学，尽管它保持这两个序 列在形式上的区分，但仍将基督教的启示视为理性不可或缺的补充，我 就称之为基督教哲学。”^{〔2〕}当吉尔松将问题历史化时，他似乎能够较为 轻易地在西方思想史尤其是中世纪思想史上，发现基督教对哲学产生良 性的影响，而且两者之间的关系属于内在关系的事例。换言之，在他看

〔1〕 转引自前揭 *Is there a Christian Philosophy?* pp. 85~86.

〔2〕 Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, London, 1936, p. 37.

来，诉诸历史实在，能够论证基督教哲学这一概念的正当性。这自然会招致这样的质疑：历史的就是合理的吗？正当性的资源不应该来源于理性的或逻辑的论证吗？况且，历史上还有一些相反的事例：基督教与哲学之间的关系不仅是外在的，而且基督教还曾对哲学的自主的发展产生障碍乃至桎梏的恶性影响。因此，有些学者辩难道：历史上有些哲学思想受到基督教教义的影响，从启示那里接受思想的资源，甚或与基督教教义完全相符，那只是历史的偶然。“正如我们不能说有基督教的数学或基督教的物理学一样，我们也不能说有基督教的哲学”^{〔1〕}。一代哲学宗师海德格尔更是毅然断言：谈论基督教哲学，就像谈论木质的铁一样^{〔2〕}。在这些有力的驳难面前，基督教哲学似乎成了一个荒谬绝伦的概念。一些学者断定，从历史的角度肯定基督教哲学这一概念的合法性，不仅会伤害基督教的纯洁性，也会伤害哲学的理性自主性^{〔3〕}，而这里的自主性指的是哲学有其自身的方法与研究对象^{〔4〕}。

由此可见，基督教哲学这一概念中所包含的主要问题乃是哲学与信仰，尤其是理性与启示之间的关系这一具有根本性的问题。怎样在这两者的关系之界域内，对上述诘难作出有力的回应，并使基督教哲学这一概念成为有意义的概念呢？

针对伯里哀将基督教与哲学的关系拿来与基督教与数学（以及自然科学）的关系进行类比，布龙德尔（Blondel）的回应是：这完全是两码事。哲学的任务是对我们具体的生存境遇进行整体性的反思，而具体科学绝对不会做到这一点^{〔5〕}。换言之，哲学与数学或其他科学性质迥然不同。哲学追求智慧，探求关于宇宙和人生的真理，其结晶往往是一种具有整体性的世界观；而基督教作为宗教，虽然是信仰与实践，却也有类

〔1〕 此为 Brehier 语，转引自前揭 *Is There a Christian Philosophy*, p. 92.

〔2〕 F. F. Centore, *Classical Christian Philosophy and Temporality: Correcting a Misunderstanding*, in *The Monist*, Vol. 75, No. 3, The Hegeler Institute, 1992, p. 396.

〔3〕 *Is There a Christian Philosophy*, p. 95.

〔4〕 见赵敦华：《透视神圣光圈笼罩下的哲学》，载《北京大学学报》，1994（5），71页。

〔5〕 *Is There a Christian Philosophy*, p. 95.

似于哲学的诉求。因此基督教固然与数学没有必然和内在的联系，但它与哲学的关系却不可作如是观。至于基督教哲学这一概念的意义问题，内东塞 (Nedoncelle) 检视了对基督教哲学这一概念的四种主要解释：它或指为基督教作预备的哲学，或指一种从启示传承而来的哲学，或指在基督教的间接却又是公开承认的影响下建构的哲学，或指这样一种哲学：通过宣称在解决人的所有问题上人性的非自足性，从而辨明并在某种意义上显示那种能够解决所有这些问题，却又是哲学所不能取代的超自然的禀赋。他认为，最后这种解释才能真正赋予基督教哲学这一概念以真实的意义。换言之，基督教哲学指的是这样一种哲学：它自身即倾向于表明它与超自然者的关系，并且诉诸这一超自然者，但是，它并不因此而与启示神学混为一谈，虽然它会接受启示神学的影响⁽¹⁾。实际上，内东塞归纳的这四种对基督教哲学的解释都是将基督教与哲学的关系视为一种积极或良性的关系。而思想史却表明，信仰与哲学或启示与理性之间的关系至少会表现为以下三种形态：相互对立，相互兼容（要么是信仰屈从于哲学，要么是哲学服务于神学目的），在张力与对话中共存（张力来源于两者之间的差异，而对话则兴起于这样一种信念：两者都能使我们达到真理）⁽²⁾。基督教哲学是信仰寻求理解而产生的哲学，还是二者在一种具有主从关系的对话中产生的哲学？无论如何，张力总是会存在的，二者之间决不会只有一种单纯良性的互动关系。正是对张力的极力彰显，使得一部分人拒绝接受基督教哲学这一概念。而以历史的表象来掩饰或消解二者的张力，则会使人较为轻易地或不加批判地承认这一概念的正当性。看来，基督教哲学似乎不能不是一个具有内在张力的概念。

20 世纪一度大行其道的分析哲学不仅使得基督教哲学这一概念的意义大成问题，甚至使得基督教本身的许多教义都在所谓意义问题上面临最严重的挑战。然而，现在却有许多赞同基督教哲学这一概念的人士

(1) Is There a Christian Philosophy, pp. 149~150.

(2) 见 Carl G. Vaught, Faith and Philosophy, in The Monist, Vol. 75, No. 3, 1992, p. 321.

不无自豪地看到，原先作为基督教最具威胁性的对手的分析哲学在经过普兰丁加 (Plantinga) 等人非常具有创造性的理论转化之后，反而成为基督教应付现代无神论之挑战的重要武器，而以普兰丁加为重镇的美国基督徒哲学家学会目前业已成为美国重要的学会之一，其成员及相关的研究成果在质与量两方面都不能不令人刮目相看⁽¹⁾。有的学者断言，正是由于从吉尔松到马里坦 (Jacques Maritain)，再到目前的欧文斯 (Joseph Owens) 和迈克尹内尼 (Ralph McInerny)，也许还应该包括普兰丁加等人对基督教哲学这一概念卓有成效的理论分析与辩护，这个概念中过去所包含的问题现在已经得到有效的、甚至是决定性的解决。维齐 (Henry B. Veatch) 写道：“有鉴于此，我们为什么不可以充满自信地宣布：最初对基督教哲学这一观念本身的理据之怀疑已经得到了非常有效的解决？”此其原因则在于，作为一个基督教哲学家，只要他多加小心，不至于呼唤神的启示以之为哲学的实际根基，他就不会伤害其哲学的完善性；同样，只要他小心翼翼，不至于求助于哲学这一工具来支撑或强化他只应该从信仰那里得到的东西，他就同样不会有损于其信仰的完善性⁽²⁾。

由此可见，一个具有正当性的基督教哲学概念应该是理性与信仰两不相伤的概念。这实际上再次印证了这样一个结论：不论反对还是赞同基督教哲学这一概念的人上都非常清醒地注意到了哲学与信仰、理性与启示之间的张力；而任何意义上的基督教哲学概念都不能不是一个充满必要的内在张力的概念。有鉴于此，笔者认为，只要不忽视或极端夸大这种张力，或注意保持这种张力的均衡，基督教哲学是一个可以成立的合理的概念。

(1) 关于当代英美分析哲学与基督教哲学家之间就基督教哲学所展开的论战，笔者不拟详述。可参看关启文的《基督教与近代文化：基督教与分析哲学和存在主义的对话》以及赵敦华的《基督教哲学在中国未来的意义》，前者为作者在“基督教与近代文化学术研讨会”（香港，1999年7月1~3日）上宣读的论文，后者为作者在“第十四届中国文化与西方思想年会”（温哥华，1999年8月4日~8月7日）上宣读的论文。

(2) Veatch, *The Problems and Prospects of A Christian Philosophy—Then and Now*, in *The Monist*, Vol. 75, No. 3, pp. 381~382.

二 基督教哲学的范围

在笔者看来，抽象而言，基督教哲学不仅曾经是对基督教信仰寻求理解所产生的哲学，或是在对基督的认信中建构的哲学，也是从基督教的观点来对一般的哲学问题（如本体论、人生观、社会观、自由观、历史观、道德观，等等）以及基督教特有的哲学问题的理论解答（至于从事这样一种哲学思辨的主体是否一定应该是基督徒或正统意义上的基督徒，对这一问题笔者将在下文略加讨论）。那么，具体而言，基督教哲学究竟有哪些关注对象，或者，基督教哲学有哪些分支呢？

就笔者迄今为止有限的所见而言，普兰丁加对这一问题似乎最为关注，其回答亦最为详尽和最具启发性。这里，我们不妨对普氏的相关论述做一简略的概述，然后提出笔者的一些看法。在《20世纪末的基督教哲学》（1994年）一文中，普兰丁加提出，基督教哲学基本上有四个不同的分支：消极和积极的护教学、哲学神学（或神哲学）、基督教哲学批评以及建设性的基督教哲学。兹列述如下：

在普氏看来，消极护教学乃是在形形色色的攻击面前为基督教信仰进行辩护的努力，这些攻击包括：恶的辩难，或者声称科学已经在某种程度上表明基督教信仰之不足，等等。消极护教学的作用是，批驳这些反对意见，消除有碍于基督徒共同体之属灵的和平与整全性的障碍。那么，有哪些反对意见真正给那些好学深思的基督徒、学生和其他人带来了麻烦呢？普兰丁加认为，无疑有很多，但20世纪较为重要的有：实证主义所说的基督教是毫无意义的断言；恶的辩难，这是基督教护教学永远关心的问题；由弗洛伊德、马克思、尼采和其他的怀疑大师们提供的令人陶醉的佳酿；多元主义的考量。他认为，这四者中的实证主义现在已经形同朽木，虽然基督教的护教者在促使它消亡方面并无功劳可言。至于恶的辩难，普氏认为现在与40年之前相比，已经很少有无神论者宣称：在存在一个全善、全能、全知的上帝这一论断与存在着恶之间，是有矛盾的，而这一结果则主要要归功于基督教哲学家们的努力。那些现在还

坚持恶的辩难的无神论者必须转而求助于或然论的恶的辩难：由于世界所包含的所有的恶，可能没有、或不必然存在一个全善全能全知的上帝。这一辩难对于反对者的观点来说，显得更为混乱、更为复杂、更难令人感到满意。然而，另一方面，这种或然论的辩难却更为实际，也许更加令人烦恼。基督教哲学家，如奥斯顿（William Alston）等人在回应这种挑战方面，已经做了不少工作，但也还有许多工作有待基督教哲学家们去做。普氏认为，基督教哲学家们在消除由以下那些怀疑大师们提出的各种反对意见方面，尚无所作为：弗洛伊德声称，宗教信仰产生于一种旨在获得心理安慰而不是真理的认知过程；马克思则断言，宗教信仰实际上来源于以社会无能为基础的认识上的无能；尼采则更断言，基督教产生于并且导致了一种软弱、哭哭啼啼、嫉妒而且非常令人恶心的个性。有很多人并不接受这三种说法中的细节，而其骨子里却心存怀疑：这些指责也许有点道理。基督教的护教者应该坦率而又真诚地表述这些怀疑和辩难。最后，多元主义的反对意见也给许多基督徒、尤其是给学院派人士以及其他对世界上其他几大宗教具有较为敏锐意识的人士带来烦恼。普氏预言，在基督徒以后的冒险中，这些多元主义的反对意见将会凸显出来。

谈到积极的护教学，普氏一方面认为它是从正面提出的对有神论或上帝存在的证明，这种证明不仅对于基督徒有益，而且对于非信徒也是有用的，因此基督教哲学家不应该轻视这一工作的价值；另一方面，他认为20世纪的基督教哲学家们在这方面所做的工作并不令人感到满意，但他同时也肯定了一些基督教哲学家的工作之意义：“一些托马斯主义者自以为他们对托马斯关于上帝的存在是可以证明的观点责无旁贷，但他们大多数并不认为他们能提供论证。也许，20世纪自然神学的主要工作包括在史荣本（Richard Swinburne）的三部曲的头两卷《有神论与上帝存在的融贯》之中……还有其他的论证，例如，由马柔德斯（George Mavrodes）和阿当斯（Robert Adams）所发展的道德论证。”

关于哲学神学或神哲学，普兰丁加将其界定为从哲学的角度来思考基督教信仰的核心教义，运用哲学的资源来深化人们对基督教信仰的核

心教义的把握和理解。他认为从奥古斯丁论三一的伟大著作开始，神哲学就一直是基督教哲学家的枕中密宝 (stock-in-trade)。在这方面，近年来有一系列相当有价值的著作面世，而其缺欠则在于这些著作都或多或少地具有非历史化的与非处境化的特性。

关于基督教哲学批评，普氏又称之为基督教的文化批评。他认为，奥古斯丁将人类历史视为上帝之城与世俗之城的斗争，这一论断可以提供很多启示。接着，普氏指出了当今三种基本的视角或观点：基督教的有神论、自然主义、创造性的反实在论及其附庸——相对主义。这里，他简述了他的观点主义（或视角主义，perspectivalism）：学术、思想活动和科学都不可避免地包含着上述的视角或观点，思想活动都有其宗教根源。对于这些视角之间的争执而言，科学和哲学并不是中立的。在阐述其视角主义后，普氏指出，那些与基督教相异或相反的思维方法或视角（如自然主义等）实际上支配着基督徒生活于其中的大多数思想文化，而且确实为基督徒共同体带来问题，因为基督徒的思想、生活及其对世界与上帝的回应都不可避免地要受到这些思想方法的影响、熏染，乃至被它们所腐化。因此，基督教哲学家从事基督教的哲学和文化批评具有头等的重要性。普氏的这一论述至少表明：基督教哲学中有一派是对世俗文化与哲学持保持距离乃至否弃之态度的。因此，他不仅对哲学中的自然主义或反实在论大加挞伐，而且对心灵哲学（认知科学、心理学、计算机科学、人工智能、认识论）也因其源头是唯物主义的，而号召基督徒哲学家拒绝参与其研究企划（或项目）。

普氏认为，上述的基督教哲学或文化批评以及下面他要探讨的建设性的基督教哲学，才是狭义或准确意义上的奥古斯丁式的基督教哲学，而建设性的基督教哲学又是基督教哲学四个分支中最困难的。做建设性的基督教哲学家，除了不必被上述研究企划所吸引外，必须考虑哲学家们所提出的任何问题以及他们所给出的答案，并且要明确地从基督教或有神论的观点或视角来回答这些问题。这些问题包括：如何理解道德、艺术、宗教、幽默、抽象对象、科学？什么是知识？什么是意义？如何使得一个词具有意义？当它具有意义时，它具有什么样的意义？什么是自

由？等等。普氏认为，对于成千上万个这样的问题，基督教哲学家都应该从基督徒的观点来予以回答。基督教哲学家与他的非基督徒同事分享共同的关切、问题与论题，但他对问题的回答迥然不同，而且，他还回答不同的问题。基督教哲学家之所以会处于这样的境地，是有神学原因的，即他们既必须处身于这个世界，但又不属于这个世界，而且这正是困境的原因之所在。普氏进一步阐发道：基督教哲学家处身于这个世界，其意思是，在某些方面，他们与任何其他入一样，投身于同样的哲学项目。他们想知道，该如何理解他们自己及其世界。但是，基督教哲学家又不属于这个世界，这意味着他们理解这些事情的方法，将不可避免地那些并不分享他们对主的信仰的人迥然不同。对于这些抽象的论述，普氏举了一个例子予以具体的阐释。这个例子是：基督教哲学家如何看待知识？是什么样的特性或性质使得知识与纯粹的信仰区别开来？在对启蒙式的知识论展开批判之后，普氏认为，看待知识的基本方法应该是这样的：当知识是由我们身上正常发挥功能的官能所产生的，而这些官能并未机能失调，并未染疾，反而是以上帝为它们设计的工作方式工作的时候，信仰就构成一种知识。尽管普氏为这一论说附加了一些条件，他基本上是在一种基于创造论或设计论的语境中，透过他的所谓正当功能论（proper functionalism）来谈论知识的，并且坚执他作为一名基督教哲学家对知识的这种看法是最接近于真理的。

普兰丁加对基督教哲学这个概念中所蕴含的理性与信仰之间的张力绝对不会熟视无睹，而他处理这种张力的方法是强调基督教哲学家的基督性。因此，他断言：一位基督教哲学家首先是基督徒，仅在次要的意义上，他才是一位哲学家。他的哲学只是他完成其作为基督徒的使命的一种特殊方式，要想做一名合格的基督教哲学家，他必须做一个合格的基督徒^[1]。一些基督教哲学家既强调基督教哲学家的基督性，同时也非

[1] Alvin Plantinga, *Christian Philosophy at the End of the 20th Century*, in *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century: Assessment and Perspective*, Uitgeverij Kok-Kampen, 1995, pp. 29~53.

常注重其作为哲学家在做哲学时应追求运思的自主性。普氏的旨趣与此似乎大为不同，他将天平的砝码移向了基督性这一端，而令人感到惊异的是，似乎很少有人能够无懈可击地否定他的基督教哲学的哲学性。

三 现代境遇中的中国基督教哲学

尽管普兰丁加对基督教哲学的内涵之界定相当缜密，发人深思，但也并非没有增益或修正的余地。在笔者看来，境遇意识的凸显尤其可以为我们的增益与修正提供理论上的正当性基础。以下，笔者将以 20 世纪中国基督教哲学中的一些事实为基础，针对普兰丁加对基督教哲学之内涵或分支的上述界定，提出笔者的一些看法，以便更清晰地划定本书的研究对象；同时，也借此机会对 20 世纪的中国基督教哲学做一总结性的概览。因此，这一部分实际上带有全书结语的性质。

先看看护教学。如果说英美等国在 20 世纪获得发展的护教学更多地要面对日益世俗化的哲学理念的冲击（这并不排除这些哲学理念中也有部分具有切实的现实社会生活的基础），那么，基督教哲学中的护教学在 20 世纪的中国则要将更多的精力和资源消耗于与各种随时而变的民族国家的时代主题之间剪不断、理还乱的纠缠与周旋。有论者称，救国和重建中国社会乃是 20 世纪上半叶中国神学（包括神哲学？）的主题^{〔1〕}，这自然是有充分的史实依据的。那么，在这样一种境遇中，中国基督教的思想精英们针对启蒙话语中的科学主义对基督教的责难而阐发的护教学，在普兰丁加那里，固然可以纳入基督教哲学的范畴；然而，它针对民族主义或国家主义的责难而阐发的护教观念，是否亦能纳入基督教哲学的范畴呢？我们在普兰丁加的论述中似乎很难找到答案。笔者认为，如果像普兰丁加那样强调哲学对象与问题的纯净性，那么，基督教的护教哲学也必随之而显得相对狭隘。我们不愿牺牲中国基督教护教哲学的丰富性，因此，本书将救亡语境中的护教学也纳入中国基督教哲学的领域。

〔1〕 林荣洪：《中华神学五十年》（自序），香港，中国神学研究院，1998。

事实上，普兰丁加等人对此一定会感到陌生，因为这是他们所不熟悉的境遇中的问题。然而，这些问题并非没有哲学性——如果我们不抱持一种过于狭隘的哲学观念的话。事实上，现代反教者对基督教与帝国主义、资本主义的关系的论断，还真有不少是取自普兰丁加所说的马克思所酿造的佳酿，只不过它们本身并非属于马克思主义体系的哲学基石之一部分罢了，而可能是其哲学基石上的衍生部分。

由于20世纪上半叶基督教在中国所面对的问题已经由文化冲突转化为社会问题，因此，中国基督教哲学中的社会理论相当丰富，本书专辟两章的篇幅来讨论这一问题。我们采用了特洛尔奇对基督教社会哲学的论述，但我们发现，中国基督教社会哲学并非像特氏所说的那样是以基督教从斯多亚学派那里吸收而来的自然法学说为出发点的，相反，中国基督教的著作家们因受到美国的社会福音与个人福音之争的影响，往往是从对上帝的理解出发来阐述他们对基督教与社会生活之关系以及社会生活的本质的理解的，其中从新文化运动开始就备受关注的政教关系问题，一直都是中国神学家们较为关心的论题之一，作者对此也就较为留心。这一部分，若按普兰丁加的分类法，也许还真难以确定其归属。我们姑且将其划归到建设性的基督教哲学的范围之内。

本色化一直是中国基督教的重要诉求之一，20世纪上半叶，中国基督教的教会领袖们对此问题作过广泛而又深入的讨论，留下了相当丰富的文字资料。仅由中国广播电视出版社出版的《本色之探》一书所收集的相关资料，就蔚为可观。本书上篇没有正面探讨这个问题，而是将其转化为现代境遇中基督教与中国基督教人士一直都关注的传统文化的主干——儒学之见的互动关系，相信读者可以从中看到中国基督教的著作家们从基督教出发对本土文化所阐述的各不相同的立场，我们似乎完全有理由视之为中国基督教的哲学批评或文化批评。当代中国学者、思想家——如刘小枫与何光沪——对于本色化问题的视角和态度则可谓大为不同，除了前人所积累的经验教训可供其借鉴以外，他们还拥有更为新近深邃的哲学资源作为其运思与言述的基础，因此，无论是赞同和反对他们的论点，若要知其所以然，都不是一件容易的事。本书下篇综述了

他们的相关思想，并对其得失亦略有品评，至少提出了作者的一些疑问。凡此，皆旨在促进对此问题做更为深入的思考。

20世纪(尤其是上半叶)中国基督教思想精英对于神哲学的贡献，可能较以上几个分支而言相对较小。而且非常有趣的是，如果我们想对这一分支的情况——尤其是上半叶——细加介绍和探究的话，本书就不得不再辟专章来讨论某一个人——我们这里指的是赵紫宸——的著作(如他的《基督教哲学》、《基督教进解》和《神学四讲》等书)与思想，那既是本书结构所不能允许的，也是本书的篇幅所难以承受的。本书对下半叶的汉语神学的建构尝试做了较为详细的介绍和探讨，对于其发展路向，我们似乎还要继续追踪观察，遽下定论还为时过早。需要指出的是，这一分支可能会最有前途，也会吸引更多的海内外华人学者加入其行列。中国基督教的未来走向如果说还会受到它本身与社会之间的诸多互动因素的影响的话，从其内部而言，它还会极大地受到汉语神学的发展样态与趋势的影响。兹事体大，能不深思？

在确定和处理本书的研究对象时，我们也不得不与普兰丁加对基督教哲学的基督性的强调发生一些分歧。我们有很多理由这样做。首先，由于境遇的特殊性，中国大陆一些自称认信基督的人文学者的基督性，在一些以正统自居或过分执著于某一教派传统的基督徒看来，可能会显得不够鲜明，大有问题。

然而，在一些开明的基督徒看来，他们却不应被排除在基督徒的行列之外。哈佛大学神学院的寇克斯教授曾经这样写道：“有些人似乎仅靠思想就能作为基督徒茁壮成长。他们兴之所至地阅读圣奥古斯丁、朋霍费尔或者刘易斯(C. S. L.)的著作，甚至阅读圣经，但他们似乎对基督徒的团契或个人祈祷仅仅有那么一点点的需要。他们的礼拜仅限于圣诞前夜和复活节，再加上若干固定的节日和人生礼仪(rites of passage)。他们的基督性是个体性的、思想性的，不是团契性的和礼仪性的。这种人在基督宗教内部也许只是少数派，但是，如果因为他们的气质与其他基督徒的表达方式难以协调，便想将他们开除出去，那将是错误的。毕竟，耶稣是位教师，而且，基督宗教的思想在其整个历史上一直吸引着好学

深思的人们。”^{〔1〕}既然这样的人士在西方社会中能得到基督教人士的宽容，当他们出现在中国大陆这样的境遇中时，似乎有更多的理由得到基督教的接纳而不是拒斥。将他们在基督教哲学这一领域里的著述列为我们的讨论对象，实属天经地义之事。其次，对于那些自称对基督教有亲和感或索性只以客观性相标榜的人文学者，只要其著述对作为哲学之一个部类的基督教哲学在中国大陆的发生与发展有所贡献，我们也会尽量将其列为探讨的对象。实际上，为了叙述的方便，本书上篇对一些反基督教的言论也有引述，目的是为了凸显基督教哲学的境遇。换言之，如果说本书会有很多其他的缺点的话，没有门户之见则可能并不是本书应该被指责的地方。况且，本书的目的本来就不只是提供一部中国基督教（教会人士的）哲学史，而是更注重基督教哲学在中国的输入、传播和发展。

笔者感到最为遗憾的是，由于资料的难以收集，本书（尤其是上篇）很少提到天主教人士或研究天主教的学者的著述，希望将来能有机会弥补这一缺失。此外，港澳台方面的相关情况，因本丛书另有安排，本书未便述及，非欲排斥之也，望读者察之。本书下篇的重要研究对象——刘小枫虽然已在香港安居乐业多年，却自称其言述的语境在大陆，而且其在大陆的影响亦足以表明，具有人文取向的基督教哲学可以成为一种极具竞争性的话语力量。据笔者对相关历史的了解，只有清末积极参与政治改革的西教士之言论对维新派的影响，差可与之相比。真不知海内外华人基督教人士该为此感到悲哀，还是庆幸。无论如何，我们相信，将刘小枫列入本书的研究对象，可能不会遭到多少异议，事实上，海外学者批评刘氏时，也从未在地理或任何其他意义上将其划归为香港学者。

〔1〕 Harvey Cox, *Christianity, in Our Religion*, ed. by Arvind Sharma, HarperCollins Publishers, 1995, pp. 393~394.

上篇 20 世纪上半叶

第一章 新文化运动前后的宗教问题讨论

20 世纪的中国基督教哲学，不论是其关注的主要论题，还是其解决问题的思路与言路，似乎都必须置于现代性视域中的所谓“中国问题”这一大的境遇之中^{〔1〕}，才能得到较为充分的理解。

这个世纪第一年的那场至今还令西方人心有余悸的“拳乱”或“爱国运动”，固然以最为感性和直接的方式昭示了基督宗教在中国的可悲命运，却也因西方人同样暴烈的复仇换来了此后基督宗教在国人恐外崇洋的心态中近 20 年的相对和平、持续和长足的发展，以至有一些从事文字事工的基督徒常因此而庆幸。无论如何，一部 20 世纪的中国基督教史是不得不以此为叙述原点的。然而，20 世纪的中国基督教哲学，却有很多思考的主题发端于新文化运动前后一系列思想文化事象，其中有一项便是新型知识分子对于宗教问题的关切与讨论。

如果说清末以前士大夫对宗教问题的关心主要局限在传统儒家的文化主义的视域之内，那么，新文化运动时期新型中国知识分子对宗教问题的讨论则使得西方启蒙运动以来的各种具有现代性的主义话语成为人们思路与言路的主要资源。换言之，新文化运动为中国社会知识界带来了一种决定性的变化：向现代社会知识的转型已然不可逆转^{〔2〕}，虽然这种转型在部分知识分子的心性结构中并未完全摆脱作为先见的文化传统之羁绊。

本章探讨的对象主要限定在 1916 年至 1922 年初知识分子在对宗教

〔1〕 关于所谓“中国问题”，参见刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海，上海三联书店，1998。

〔2〕 刘小枫：《现代性社会理论绪论》，203～204 页，上海，上海三联书店，1998。

问题的讨论中所形成的文字，1922年4月后的非基督教运动和非宗教运动及其在基督宗教界引起的哲学思考将在本书后面几章中予以讨论。这里所关心的首先不是历史过程的描述，而主要包括以下几个问题：当时的知识分子在讨论宗教时所关注的是什么样的问题？在解决这些问题时其思路向有何特点？其得失何在？这些讨论又为本世纪中国基督教哲学提出了哪些耐人寻味乃至挥之不去的论题？笔者将本着学理之态度，对当时的讨论作理性客观之梳理、分析和反思，也希望能对上述问题做些较有意义的探讨。

一 信仰自由与政教关系

宗教问题进入新文化运动的议题，首先源于当时的知识界对现代民族国家的诉求。鸦片战争以来，西方世界以其蛮性的扩张和暴虐的侵略使中国一部分知识分子从那种“中国的即世界的”儒家文化主义的迷梦中惊醒过来，建立一个可以屹立于世界民族之林的现代华夏民族国家开始成为令几代知识分子魂牵梦绕的理想。但对于这样一个现代民族国家究竟应该具有什么样的结构、呈现为什么样的样态，不同的知识分子以及政治上层人士都有不同的构想。尤其是在涉及到以什么样的理念为这样一个现代民族国家提供制度的正当性基础这个问题时，答案的分歧乃至冲突可谓形同水火。如果将1916年前后围绕着“孔教”问题展开的激烈争论置于这样的景观中予以考察，其较为深刻的意蕴也许会更为彻底地向今人敞开。

辛亥革命的成功虽然建立了共和国，但真正的共和体制的确立与共和精神深入人心都还只是理想。个中原因，诚如高一涵所言：“中国革命是以种族思想争来的，不是以共和思想争来的；所以皇帝虽退位，而人人脑中的皇帝尚未退位。”^{〔1〕}换言之，在高一涵看来，国内民族（满汉）冲突的牵制使得辛亥革命的民主共和色彩实际上受到削弱，这种情形中

〔1〕 高一涵：《非君师主义》，载《新青年》，第5卷第6号，1918年12月15日。

最典型的表现形式便是为君权直接提供合法性理念基础的请立孔教为国教这一闹剧的反复出现。1916年，当孔教会的活跃分子再次向参众两院上书，要求以孔教为国教时，以《新青年》杂志为喉舌的“新青年”知识群体便不得不予以口诛笔伐。

如果以为孔教会人士仍然颀顽、简单地沿袭着那种以儒学为国家性的意识形态这一古老的传统，我们就可能只是抓到了事实真相的一个方面。实际上，孔教会的精神领袖康有为为论证立孔教为国教的正当性，大量援引了意大利、瑞士、丹麦、挪威等欧陆一些国家的宪法条例，说明宪法既可赋予公众以宗教信仰自由的权利，又可以将某种宗教定为国教，以“鼓励激导”民众，而时人切不可因“闻信教自由四字”，而发废弃国教之“横议”^{〔1〕}。很显然，康有为援引西方先例的目的，乃是为了将孔教确立为君主立宪这一制度的正当性基石，而其本质则是既要改制，又要以旧的价值体系为其设计的制度建设提供正当性资源，并且维系现代宪政下的人心秩序，他追求的是一种以欧陆某些基督教国家为楷模的政教一体的现代宪政国家模式。

然而，坚持平等和民主这些共和制度理念的“新青年”不仅引入了信仰自由的现代原则，而且引入了政教分离的理念来处理政教关系。

关于宗教信仰自由，新青年们充分清醒地意识到它是来自西方的现代启蒙理念。陈独秀明确指出：“使今犹在闭关时代，而无西洋独立平等之人权说以相较，必无人能议孔教之非。”^{〔2〕}常乃德则声称：“信教自由，为（西方一笔者按）近世文化之根源，与定于一尊之旧思想，根本不能相容。”^{〔3〕}也就是说，在新青年们看来，如果没有中西文化思想之间的冲撞，孔教为国教也罢，为士大夫宗教也罢，其天经地义的正当性是很难引起内生性和自发性的质疑的。惟因信教自由等近代西方文化理念之输

〔1〕 康有为：《致国会议院书》（1916年9月），见《康有为政论集》，960～962页，北京，中华书局，1981。

〔2〕 陈独秀：《宪法与孔教》，载《新青年》，第2卷第3号，1916年11月1日。

〔3〕 常乃德：《我之孔道观》，载《新青年》，第3卷第1号，1917年3月1日。

人，才引起新型知识群体对定于一尊的旧思想的彻底唾弃。当新青年清晰地界定了这些现代理念在源头上的西方性后，他们更毫不犹豫地认定了这些原则的普世性。陈独秀指出：“欲建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存，则根本问题，不可不首先输入西洋式社会国家之基础，所谓平等人权之新信仰，对于与此新社会、新国家、新信仰不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，勇猛之决心。”〔1〕既然理想中的新国家、新社会是西洋式的，则其理念基础当然也应该是西洋式的，而决不可能是与之不相容的旧孔教。至于这种新制度及其理念基础在中国的有效性，那是毫无疑问的或不证自明的。

那么，宗教信仰自由究竟是何意？是同一种宗教内非正统针对正统而存在的权利，还是私人化的个体性信仰在各种正统都不复存在后，在信仰多元化的境遇中自由存在的权利？对此，当时在反对以孔教为国教运动中极为活跃的天主教爱国人士马相伯的看法颇为独特，他认为，宗教信仰自由不是一无所信，不是“信也可，不信也可”，真正的宗教信仰自由乃是自择真教而信仰之的自由，正如在善恶之间选择善才是行使了真自由一样〔2〕。这显然是一种预设了正统（真教）的宗教信仰自由，很难说其中彰显了自由之真义。而新青年对宗教信仰自由的界定则毫无马相伯那样的信仰牵累，它首先是挣脱正统和思想专制的自由。陈独秀断言：“今效汉武之术，罢黜百家，独尊孔氏，则学术思想之专制，其湮塞人智，为祸之烈，远在政界帝王之上”。同时，它也是个体自抉选择任何一种信仰形式的自由。陈独秀明确地界定道：“所谓宗教信仰自由者，任人信仰何教，自由选择，皆得享受国家同等之待遇，而无所歧视。”〔3〕这一界定显然也不甚周全，因为它不包含选择不信仰的自由在内。不过，考虑到当时人们对平等观念的接受是如此抽象，缺乏明确的界定，相比之

〔1〕 陈独秀：《宪法与孔教》，载《新青年》，第2卷第3号，1916年11月1日。

〔2〕 马相伯：《信教自由》（1916年），见朱维铮主编《马相伯集》，283页，上海，复旦大学出版社，1996。

〔3〕 陈独秀：《宪法与孔教》，载《新青年》，第2卷第3号，1916年11月1日。

下，这种对宗教信仰自由的理解和界说已是相当具体的了。

那么，为什么在中国不能效法欧陆某些国家的做法，既建立国教，又允许宗教信仰自由呢？对于这一问题，新青年似乎并没有给予正面回答。也许是出于对法国启蒙理念的钟情和执著，新青年和其他反对孔教的人士皆以一种绝对对立的观点来理解建立国教和信仰自由之间的关系，如果说他们的这种理解本来无可厚非的话，那么，其缺失则在于没有太多的学理论证来支持这种论断。大多数反对以孔教为国教的人士都曾集中精力证明孔教本非宗教。天主教徒马相伯说：“孔子之教……学且不成科学，教又何足以成宗教哉？”^{〔1〕}新文化运动的健将们也大多持类似的论调，蔡元培曾质问道：“试问孔子之说，果有一足附于宗教之林者耶？”^{〔2〕}陈独秀则认为：孔教不是出世养魂之宗教，而只是一种“必随社会之变迁为兴废”的人伦日用之世法^{〔3〕}。但陈独秀也曾指出，问题不在于孔教是否是宗教^{〔4〕}，而在于孔子之道是否能适应现代生活。关于现代生活的结构与品性，陈独秀作过以下描述：“现代生活，以经济为之命脉，而个人独立主义，乃为经济学生产之大则，其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学上之财产独立，互相证明，其说遂至不可摇动；而社会风纪，物质文明，因此大进。”换言之，在陈独秀看来，私有财产以及以此为经济基础的个人主义，乃是现代生活结构的物质性和精神性的两大支柱。而孔教在此两方面都适足与现代生活的趋势背道而驰，因为在孔教中，“人格之个人独立既不完全，财产之个人独立更不相涉”。陈独秀承认，“宗教属出世法，其根本教义，不易随世间差别相而变迁，故其支配人心也较久”^{〔5〕}。这是他在其思想早期对宗教之价值为教

〔1〕 马相伯：《书〈请定儒教为国教〉后》（1916年），见《马相伯集》，248页，上海，复旦大学出版社，1996。

〔2〕 蔡元培：《蔡子民先生在信教自由会之演说》，载《新青年》，第2卷第5号，1917年1月1日。

〔3〕 陈独秀：《孔子之道与现代生活》，载《新青年》，第2卷第4号，1916年12月1日。

〔4〕 陈独秀：《宪法与孔教》，载《新青年》，第2卷第3号，1916年4月1日。

〔5〕 陈独秀：《孔子之道与现代生活》，载《新青年》，第2卷第4号，1916年12月1日。

不多的肯定性言论之一，但在这一大前提之下，他既不认为孔教是真正的宗教，又断言孔教只是一种不能适应现代生活的世间法，因此，他必然会得出以下引而未发的结论：在现代社会生活中，曾经适应历史需要的孔教自身的存续尚且成为问题，以之为国教就更是冒天下之大不韪了。

以上是新文化运动的健将们从宗教信仰自由这一原则出发，就孔教自身的本性来论证不能以孔教为国教。此外，在他们看来，若就现代政治原则而言，以孔教为国教必将违背政教分离的“公例”。蔡元培以一种社会分化论的观点非常明确地指出：国家是政治团体，是属于肉身的，而不是属于灵性的，其界域与宗教完全无涉^{〔1〕}。因此，他断言：“孔子是孔子，宗教是宗教，国家是国家，义理各别，勿能强作一谈。”^{〔2〕}陈独秀则指出，即使退一步承认孔教为一种宗教，“亦不可牵入政治，垂之宪章。盖政教分途，已成公例。宪法乃系法律性质，全国从同，万不能涉及宗教、道德，使人得有出入依违之余地”^{〔3〕}。在以上对政教分离这一现代原则的阐述中，至少隐含有以下几层义理：宗教必须与国家政治权力分离，任何宗教都不得从政治权威那里寻求对自身之权威的支持，那样必将导致宗教之间的不平等和纷争（陈独秀就曾指出：如果在宪法中规定孔教为国教，“将何以处佛、道、耶、回诸教之平等权利？”^{〔4〕}）；以宪法为治权之基础的国家不得以订立国教的形式来强求公民属灵的生活之方式的统一，或者说，国家无权也没有义务为公民提供一套生命、生活之意义及价值的规定。宗教和道德在国家功能的界域之外，国家应该是一部中性的管理机器。新文化运动引入的这种政教分离原则，对于长期沉睡在封建专制的桎梏之下的思想界来说，无疑是相当适切的，在当时也是相当受人欢迎的，就连虔诚的天主教徒马相伯也曾对此着力予以宣扬^{〔5〕}，

〔1〕 蔡元培：《蔡子民先生在信教自由会之演说》，载《新青年》，第2卷第5号，1917年1月1日。

〔2〕 转引自陈独秀《再论孔教问题》，载《新青年》，第2卷第5号，1917年1月1日。

〔3〕 同上。

〔4〕 同上。

〔5〕 马相伯：《马相伯集》，248～249页，上海，复旦大学出版社，1996。

只不过其主要目的在于争取天主教或整个基督宗教与其他宗教平等而且自由地存在的权力罢了。

既然国家不得涉及宗教和道德，不得硬性规定公民的属灵生活的样态，那么，社会除了其公共秩序由法律来予以维护以外，是否还需要公民德性？是否还需要一定的人心秩序呢？又应该由什么样的角色来承担这样的功能呢？新青年们并没有完全忽视这些问题。当代西方的一些思想家对这些问题有不同的解答，我们似可以拿新青年的答案与之做一点比较。美国学者贝拉指出，美国的政体一直都是共和政体与自由政体的混合物。古典的共和理念认为共和政体中“不仅有必要主张高层次的道德和精神承诺，而且也有必要以这些道德和精神信念陶冶、教化和培育公民，以便使这些信念内化为共和德性”，但自由主义政体则认为它自己最不该干的事就是使国家成为德性的学校^{〔1〕}。对于由共和主义与自由主义之间这种由来已久的张力所引发的问题在美国是如何得到解决的这一问题，我们无需赘述，这里只想指出，这些问题在古今中外都是相当复杂恼人的，我们自然不可奢望新青年们能给出一劳永逸的解答。事实上，对这一问题略有思考的陈独秀所给出的答案可以说是相当简单化的。他引入了法国社会学家孔德的理论，认为对“风俗人心之漓薄”不能释怀的人士完全可以相信，“人类进化，由其富于模仿性，英雄硕学，乃人类社会之中枢，资其模仿者也”。换言之，历史上的英雄人物和知识精英可以承担为社会提供意义与价值共契、维系风俗人心于不坠的角色，而“不必远道乞灵于孔教也”^{〔2〕}。然而，按照陈独秀的逻辑，如果孔子尚且只能提供一种必须随世而变的世法，英雄或知识精英所提供者大概也只能是随变迁而兴废的非永久性的“人之道”。不过，深信“道与世更”的陈独秀也许并不以所谓永恒之道为其追求目标，而安然于在变动不居的生活之流中求取同样随世更易的人生意义，换言之，超越性的向度在他那里是以一种自觉毫无欠缺的人本主义方式付之阙如的。

〔1〕 贝拉：《宗教与美利坚共和国的正当性》，载《道风汉语神学学刊》，1997（7），25页。

〔2〕 陈独秀：《驳康有为致总统总理书》，载《新青年》第2卷第2号，1916年10月1日。

二 宗教的情感化以及宗教的功能替代品之寻求

严格来说，从反对建立国教、主张政教分离到反对宗教本身、主张取消宗教之间并不存在着一架顺畅的逻辑桥梁，因为只要真正将政教分离的原则与宗教信仰自由这一现代理念结合在一起，便不可能有如此超前的取消宗教之主张的发生。然而这一事实却以一种奇特的逻辑在新文化运动时期发生了，这仍然要归因于中国版的启蒙理念。

在法国启蒙运动将宗教与理性置于尖锐的对立之后，西方社会那种信仰与社会知识体系、教会与社会秩序高度整合和一体化的特性便难以抵御现代性的冲击而继续维持原样了，而宗教信仰的正当性论证也随之难以再采取中世纪那种大经地义式的独断主义话语了。在德国，康德试图在实践理性领域里为信仰保留地盘，这是一种调和理性与宗教信仰的尝试，影响甚巨；而一些浪漫主义神学家则以坚定不移的反启蒙立场，试图在人类精神生活的另一领域——情感里获得宗教信仰的正当性论证资源，其中最典型的代表便是施莱尔马赫（Schleiermacher，1768～1834）。施氏拒绝把神圣者作为思的对象，也拒斥以道德解释宗教的启蒙宗教观，而主张“使宗教与形而上学和道德尖锐地对立起来”。在他看来，“宗教的本性不是思维和行动，而是直观和感情。它想直观宇宙，它想聚精会神地从宇宙自身的表现和行动中来观察它……”卡岑巴赫（Kantzenbach）是这样概述施氏的宗教观的：“宗教不是道德和说教，而是直观和感情，‘是一种经验、一种神圣的本能、一朵最鲜艳的幻想之花’。宗教的真正本质在于，它是同宇宙神秘地一体化的神圣环节。宗教想唤起人们对无限的感应和审度。”〔1〕这种浪漫主义神学具有鲜明的宗教审美主义色彩，其中贯注着一种把宗教情感化的运思路向，并将个体主体性和心理主义原则引入对宗教的奠基和重建工作之中。

〔1〕 以上分别见卡岑巴赫著，任立译：《施莱尔马赫》，63～64页，52页，北京，中国社会科学出版社，1990。

这里，我们关注的并非这种审美主义宗教观本身在西方语境中的优长劣短及其流变和沉浮，而是它的中国版对新文化运动时期中国知识分子宗教观的双重影响，并试图由此窥探现代中国知识分子的心性结构之端倪。

众所周知，上述 1916 年由反对国教请愿运动所掀起的宗教讨论，到了 1921 年，被少年中国学会推向高潮。此次讨论中，虽然间或出现过情绪化的偏激之论，但理性和冷静的学理论争仍是这次辩论的主调，以至连著名的基督教人士张钦士也称当时的讨论较之于 1922 年之后由北京大学起主导作用的情绪化反宗教运动而言，是国内“宗教思潮的黄金时代”^{〔1〕}。1920 年 7 月，该会巴黎分会会员曾琦提议不得吸收信仰宗教者为会员，此提议很快获得在北京的少年中国学会评议部的一致通过，但也很很快招致一些具有自由主义倾向的会员的反对。在日本留学的田汉以“信教自由载在约法”为据，断言这一决议过于草率武断，“思之不能不令人愤慨”^{〔2〕}，要求少年中国学会取消关于“凡有宗教信仰者，不得介绍为本会会员……已入本会者，自请出会”的规定，否则他本人将退出该会。田汉的言论如一石激起千层浪，在少年中国学会内引起关于宗教问题的热烈讨论。该会会员在北京举办了三次宗教问题演讲大会，后又于 1921 年春在《少年中国》上专辟三期“宗教问题号”，发表了 27 篇中外人士撰写的讨论文章、演讲稿和通信。这些人士包括王星拱、梁漱溟、屠孝实、罗素（B. Russell）、恽代英、田汉、周作人、李思纯等；在此前后，蔡元培、陈独秀、谭鸣谦、李石岑也曾发表演讲或撰文表述其宗教观。综观此类文字，其中有趣的一个现象是，赞同和反对宗教的两方人士中都有人自觉或不自觉地输入自由派神哲学之鼻祖施莱尔马赫（现通译为施莱尔马赫）（Schleiermacher）的思想，将宗教情感化、功能化，并由此得出完全相反的结论。

认为“人不能外宗教而生活”的李石岑在其《论宗教》一文中开宗

〔1〕 张钦士：《国内近十年之宗教思潮·序》，北京，燕京华文学堂，1927。

〔2〕 田汉：《少年中国与宗教问题》，载《少年中国》第 2 卷第 8 期，1920 年 4 月 15 日。

明义地坦诚道：“愚于自来论宗教者，最服膺诗来尔马赫（现通译为施莱尔马赫）（Schleiermacher）氏之说”。李石岑接着翻译了施氏的一段文字：“宗教者感情之事，非理性之事，亦非意志之事也。宗教实发于人之感情，而直观与感情合一。由感情而得确认神之存在，即由直观而得直接熟知神性。故宗教恃敬虔，即恃依存之感情，此点殆与把捉全体为目的之艺术相若。”李氏对这种建立在感情（依存感）基础上的宗教哲学还从功能论的角度做了进一步阐发，推演出一种以艺术为基础的宗教观。他说：“吾人不达依存之感情，不足以语安心立命。所谓依存，即吾小己与宇宙相拥抱共呼吸之精神生活。质言之，化有限为无限，此乃宗教之最高功用。故宗教必伴以艺术之精神……艺术实为宗教之基本矣。”^{〔1〕}如果说施氏的浪漫主义神学还只是认定宗教与艺术（审美）相似，那么，它的中国版则几乎要取消二者的差异，而且几乎要从功能论的角度使宗教与艺术等同起来，甚至以此岸的、感性的审美体验和情感作为超世的宗教信仰之基础。

类似的把宗教审美化、情感化的论调在其他为宗教的存在辩护的论者中也屡见不鲜。谭鸣谦写道：“感情者，宗教之真髓也，其所以成立之根本也。”^{〔2〕}屠孝实则在征引施莱尔马赫的论述后断言：“直接的宗教经验，可以说是宗教的最后根据……这种经验，属于感情，不属于理智。”他认定：施氏以宗教为一种“绝对皈依的感情”之说最为切实。梁漱溟在讲演中说：“对于人的情志方面加以勸慰，可以说无论高低或如何不同的宗教所作皆此一事。”^{〔3〕}文学家周作人则“觉得文学与宗教确是相合的……宗教的根本精神……与艺术的存在同其寿命”^{〔4〕}。

这次宗教讨论的一个重要问题是：宗教的存在在现代社会是否合理，现代中国是否需要宗教？上述人士无疑是在宗教受到启蒙话语（尤其是

〔1〕 李石岑：《宗教论》，载《东方杂志》第18卷第10号，1921（5）。

〔2〕 谭鸣谦：《哲学对于科学宗教之关系论》，载《新潮》第1卷第1号，1919年11月。

〔3〕 以上二人之演讲稿，均载《少年中国》第2卷第8期，1921年4月15日。

〔4〕 周作人：《周作人先生的讲演》，载《少年中国》第2卷第11期，1921年5月15日。

科学主义)的冲击后,试图在情感——审美这一精神领域中为宗教存在的正当性辩护,很少涉及到制度层面的讨论。在他们的论证逻辑中,既然艺术的永恒性是自明的,则与艺术相似或以艺术为根本的宗教也应当具有永恒的生命力。然而,这种多少有些功能论色彩的宗教审美主义离反宗教的审美主义却只有一步之遥。

早在1917年,曾在欧洲游学多年且极为赞赏德国教育哲学的蔡元培就继陈独秀提出“以科学代宗教”之说后,提出了“以美育代宗教”说,其理论基础与那些为宗教的存在辩护的论者如出一辙:此即宗教的情感化和审美化,但与此同时,他还引入了社会功能分化论。在他看来,初民的宗教包揽了人类精神生活的所有领域,使初民的智识、意志和情感皆附丽于宗教,宗教由此而具有特别之势力。但随着社会文化的进化,智识、意志逐渐从宗教中分化独立出来,获得自己的自主性。“于是宗教所最有密切关系者,惟情感作用,即所谓美感”。即便如此,就美育与宗教之关系而论,在近代社会也出现了主张分与希望合的两派。对于后一派,他认为:主张“美育之附丽于宗教者,常受宗教之累,失其陶养之作用,而转以激刺感情”,导致宗教狂热,弊害无穷。他的结论是,“鉴激刺感情之弊,而专尚陶养感情之术,则莫如舍宗教而易以纯粹之美育,所以陶养吾人之感情,使有高尚纯洁之习惯,而使人我之见,利己损人之思念,以渐消沮者也”。在他看来,美具有普遍性,审美主体在审美活动中可以超越实际利害,可得无限愉快,还可达到与宇宙大全(所谓至大至刚者)合为一体。审美因此可以在功能上取代宗教^{〔1〕}。虽然蔡氏的思想在1919年略有变化,认为“宗教之永不能为美学所占领者,曰信仰心”,但他仍坚持这种功能取代论:“美学以渐发展,则宗教之范围以渐缩小。”^{〔2〕}

蔡元培的以美育代宗教说在宗教讨论的高潮期影响甚巨,附和者颇

〔1〕 蔡元培:《以美育代宗教说》,载《新青年》第3卷第6号,1917年8月1日。

〔2〕 此为蔡元培对谭鸣谦《哲学对于科学宗教之关系论》一文所作之短评,载《新潮》第1卷第1号,1919年11月。

多。王星拱在演讲中对此说曾予以发挥，他把宗教的正功能和反功能（好处和坏处）加以区分，认为蔡氏所说的宗教中不能为美育所取代的信仰心实际上是不经研究不经证明而信从之态度，这种态度坏处多而好处少，应当抛弃；而宗教的正功能或好处，如鼓励人前进、减除人类的苦恼，则完全可以用教育、美术去代替。

李思纯在《宗教问题杂评》一文中，也持类似的观点。不过，他的表述具有更明确的功能论特色：“涵养高尚感情、优美品性，宗教与美术的效用是一致的”，因此，“我们若要宗教的真实品性不须从科学里寻，哲学与美术的作用，便绰绰有余了”。在此基础上，他断言：“若科学代替了知的方面，艺术代替了情的方面，宗教的存在自然便是疑问”。

如果说西方近代审美主义是从感性与逻辑斯、此岸与彼岸的二元张力结构中脱颖而出的，宗教审美主义的本质是“向此岸和此世的现代性转移”^{〔1〕}，那么，新文化运动时期中国知识分子中流行的这种宗教审美主义则主要是一种移植来的话语，其后果则是强化了中国知识分子那种传统的对宗教的冷漠感。在这一话语的移植过程中，宗教的本质论被置换成宗教功能论。当李石岑、屠孝实输入施莱尔马赫的宗教审美主义，试图通过宗教的情感化、审美化，为宗教寻求类似于艺术的恒久之生命力，或试图从功能论的角度推导出宗教的不可或缺性时，他们的对手却以其人之道还治其人之身，蔡元培、陈独秀、王星拱、恽代英等人都致力于寻求宗教的功能替代品，当护卫宗教的人士从功能化的角度说明宗教能引人向上、因而其存在既合理亦必要时，恽代英一针见血地指出：“惟信仰固有如此之功用，而除信仰外，尚不乏有此同一之功用者”^{〔2〕}，这是对寻求宗教的功能替代品的最明确的表述，他们当然也为找到了宗教的功能替代品而欢呼。但是，必须客观地指出的是，在这种替代论中，反宗教的审美主义忽视了“同一文化事项可以有多种功能”这一事实，如他们认为宗教仅有陶养性情、增进德性之功能，这种对宗教功能的简化至

〔1〕 刘小枫：《现代性社会理论绪论》，304页，326页，上海，上海三联书店，1998。

〔2〕 恽代英：《论信仰》，载《新青年》第3卷第5号，1917年7月1日。

少忽视了宗教在为人类的生存提供终极价值和意义资源等方面的作用。在通过情感化或审美化而对宗教的功能作了简化归约式的处理之后，他们便很容易发现：这种被简化过的“相同的功能可以为多种文化要素，以不同的方式来履行”^{〔1〕}。陈独秀找到了科学^{〔2〕}，蔡元培找到了美育，王星拱找到了艺术和哲学，胡适找到了社会不朽观，他们并且完全自得于在这种替代品基础上的生存样态，丝毫不觉得有任何欠缺。正如特洛尔奇在探究近代精神的本质时所指出的那样：近代“并不缺乏宗教的替代品……所缺乏的乃是宗教中最本质的部分，即敬畏感和个人献身精神”^{〔3〕}。同时，他们似乎也没有对以下问题加以思考：当人们获得的宗教的功能替代品竟然可以如此见仁见智、如此繁多之时，这是否意味着即便是这些替代品的总和也不足以在本质上替代宗教本身？

综上所述，施莱尔马赫的宗教审美主义在新文化运动时期的输入并未为中国语境中的宗教正当性论证提供强有力的理论支撑，反而通过启蒙理念中的各种主义、话语（如科学主义、进化论等）被转化为一种反宗教的功能论的审美主义。由此可见，从功能论出发，既不足以论证宗教的不可或缺性，同样也不足以推导出宗教的可缺性，宗教问题的讨论或许还必须深入到本质论的层面，或者至少需要拓展出一种健全的宗教功能论。

此外，还需说明的是，新文化运动时期流行的种种寻求宗教的功能替代品的做法本身就隐含了一个大前提，即宗教固然可以取消，宗教曾经担当的功能即便在现代社会中也仍然是须臾不可或缺的。然而，当各种人为的宗教替代品纷纷出笼时，人们似乎在其视野中出现了这样一个盲点：当人们以热烈的启蒙精神试图用人为主的主义或信仰强行取代习传宗教时，是否会将违背启蒙精神的非民主、非自由的做法，比如说为新

〔1〕 以上引语均见帕森斯、莫顿著，黄瑞祺编译的《现代社会学结构功能论选读》，18页，台湾，台湾巨流图书公司，1984。

〔2〕 陈独秀在《再论孔教问题》（载《新青年》第2卷第5号，1917年1月1日）一文中明确指出：“余主张以科学代宗教，开拓吾人真实之信仰……”

〔3〕 Ernst Troeltsch, *Religion in History*, Fortress Press, Minneapolis, 1991, p. 265.

青年们深恶痛绝的思想专制引入精神生活领域？20世纪中后期那段令人心有余悸的、充满了血与泪的历史尤其不能不使人对这一问题加以深思，并从这一角度反思新文化运动的精神遗产。

三 英雄伦理与耶稣的人格化

如前所述，寻求宗教的功能替代品表明倡导新文化运动的知识群体并未完全忽视现代生活的精神维度，姑不论他们所理解的这种精神生活是否具有超验性的向度。当陈独秀试图以英雄硕学来承担为社会提供意义共契、维系人心风俗于不坠的功能时，当新文化运动的其他健将纷纷寻求宗教功能的替代品时，这一切均说明他们对形塑现代中国的心性结构的关注程度丝毫不亚于他们对建构现代中国社会制度的热情。

1921年，一度曾经主张以科学取代宗教的陈独秀不知是因为什么样的直接的现实的原因（或许也有理论上的原因），撰写了一篇题为《基督教与中国人》的文章，文中力图发掘基督教中“科学家不曾破坏，将来也不会破坏”（或取代？）的“根本教义”。这是一篇极为独特的文章，它也许在新青年中根本不具有代表性，但却表达了一种值得今人深思的对基督教的态度。

陈独秀对基督教的态度在新文化运动中可以说是一个独特的个案，但其独特性若置于他本人的思想脉络中，却并不难于理解。早在1916年2月15日，陈独秀在其《吾人最后之觉悟》一文中就曾指出，中国众多问题的解决固然应当依赖于国人的政治觉悟，但“伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟”。这里的所谓最后之觉悟，实际上是试图将西洋的独立、平等、自由等启蒙理念引入国人的精神生活之中，宗教并不在此之列。该文对新文化运动的勃兴在某种程度上具有吹响号角的作用。此后，陈独秀虽然在反对国教请愿运动中出于对人类理性和科学进化的乐观信念，一度曾提出过以科学代宗教的说法，但当他对自己极力倡导的新文化运动本身予以冷静的思考时，他对究竟什么是新文化运动，什么是新文化的具体内涵有了较为成熟的答案。在《新文化运动是什么？》一

文中，陈独秀指出，“文化的内容，是包含着科学、宗教、道德、美术、文学、音乐这几样；新文化运动，是觉得旧的文化还有不够的地方，更加上新的科学、宗教、道德、文学、美术、音乐等运动”。很明显，宗教在此时是以积极的角色进入他的视野的。他甚至坦率地承认：“现在主张新文化运动的人，既不注意美术、音乐，又要反对宗教……这是完全不曾了解我们生活活动的本源，这是一桩大错，我就是首先认错的人。”从正面认宗教为人类生活活动的本源，并且为此前对这一本源的种种误解承认错误，这在倡导新文化运动的知识群体中可以说是相当罕见的。

陈独秀对宗教的正面理解，虽然也带有浓厚的情感化和功能化色彩，但已深入到人性的层面。他说：“人类底行为动作……知识固然可以居间指导，真正反应进行底司令，最大的部分还是本能上的感情冲动。利导本能上的感情冲动，叫他浓厚、挚真、高尚，知识上的理性、德义都不及美术、音乐、宗教底力量大。知识和本能倘不相并发达，不能算人间性完全发达，所以詹姆士不反对宗教，凡是在社会上有实际需要者都不应反对。”将宗教界定为发达的“人间性”的本质部分，自然便可以推导出它在新文化中的不可或缺性。因此，陈独秀断言：“宗教在旧文化中占很大的部分，在新文化中也自然不能没有他。”^{〔1〕}

从以上绍述中，我们可以看到，陈独秀的宗教观发生了巨大的转变。在新文化运动初期，陈独秀以为既然可以发现宗教的功能替代品，便可以取消宗教；稍后，他转而认为宗教乃是发达的人性不可或缺的部分，也就是说，只要人的本能上的感情冲动一日尚存，则作为其利导者的宗教便一日不得消亡。因此，宗教不能被排除在新文化的架构之外。正是这种宗教观上的转变以及他对英雄伦理的探寻决定了陈独秀对基督教的理解和态度。

陈独秀究竟在基督教中发现了什么样的不可为科学家破坏的“根本教义”呢？通过大量摘引圣经经文，陈独秀认为那就是“爱的教义”，是

〔1〕 以上引语皆见陈独秀：《新文化运动是什么》，载《新青年》第7卷第5号，1920年4月1日。

“崇高的牺牲精神”、“伟大的宽恕精神”、“平等的博爱精神”。而这一切都集中体现在一个英雄式的伟人——耶稣身上。陈独秀疾呼道：“要把耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起。”在陈独秀对耶稣的人格化和情感化的理解中，耶稣显然只是一个历史性的伟人，是“穷人的朋友”，他的神性则从未被提及。因此，耶稣那深厚的情感便只是一种“我们更当看重”的“自然情感的冲动”和“先天的本能”。这种“美的、宗教的纯情感”，正是“中国底文化源泉里”所缺少的，中国“伦理的道义离开了情感，就是以表现情感为主的文学，也大部分离开了情感，加上伦理的（尊圣、载道）、物质的（纪功、怨穷、诲淫）色彩。这正是中国人堕落底根由。”在这种对耶稣的人格和情感的张扬中，我们看到的是那种注重感性生命的现代性原则的凸显。当一些人在那里高唱什么“基督教救国论”时，陈独秀提醒道：“耶稣不曾为救国而来，是为救全人类底永远生命而来”。这生命自然是那摆脱了僵化而又虚伪的伦理道义、生机勃勃的感性的、个体性的生命。在陈独秀的耶稣观里，我们看到的仍然是新青年在借他山之石来雕刻国人的性灵，塑造现代中国人的心性结构，而其中重要的底蕴便是挣脱礼教对国人的桎梏。

那么，具有启蒙情结的知识群体如何才能将基督教教主耶稣那伟大的人格和深厚的情感灌注到自己的血脉之中呢？陈独秀的答案与当代文化基督徒极为相似：“我们不用请教什么神学，也不用依赖什么教仪，也不用藉重什么宗派；我们直接去敲耶稣自己的门，要求他崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感与我合而为一。他曾说：‘你求，便有人给你；你寻，便得着；你敲门，便有人为你开’（《马太传》七之七）”^{〔1〕}。换言之，根本用不着借助于基督教的外在的宗教生活形式，只需直接去敲耶稣的门，“我们”便可以得着耶稣的人格和生命。这也许正是陈独秀极力主张区分基督教（即基督教教义）与基督教教会的原因，他认为，

〔1〕 以上引语皆见陈独秀：《基督教与中国人》，载《新青年》第7卷第3号，1921年7月3日。

“博爱、牺牲自然是基督教教义中至可宝贵的成分”，至于基督教教义的其他缺点，新青年们不必“特别攻击”，矛头应该指向罪恶堆积如山的基督教教会^{〔1〕}；这也正是他在后来的非宗教运动中警告学生不要运动群众反对一切宗教的原因之所在^{〔2〕}。

陈独秀对基督教的态度，尤其是他对耶稣的理解，表明倡导新文化运动的新青年在经过一番对中国文化传统破坏性的摧毁工作之后，已经切身地感受到了一种伦理的亏空，先前他们寻求到的宗教的功能替代品看来也并不令他们满意。于是，他们中的少数人便转而开始向那作为“人类活动的本源”的宗教来寻求填补这一亏空的资源。然而，在基督教人士看来，陈独秀的做法一定会令其觉得不可思议。他们一定会质问道，怎么能够把耶稣的人格、情感、伦理与他的信仰割裂开来？理查德·尼布尔写道：“若站在道德上而论，（耶稣的）这些神秘不可思议的英雄性的伟大人格……甚为明显地都根基于他与上帝之间独特的奉献和敬虔，及其信靠之诚挚。”^{〔3〕}詹姆士·里德则说得更明确：“企图把基督的伦理与他的宗教分开是令人费解的……割断了耶稣的伦理教导同他的信仰的联系，就割断了耶稣的伦理教导并赋予他的伦理教导以意义的生命线，耶稣的目的、耶稣的服从、耶稣的力量全部都来自他对上帝的信仰。”^{〔4〕}从这些教会人士的几乎异口同声的论述中，我们可以看到，坚执启蒙理念的新青年要想不触及宗教的本质部分——信仰，而试图从宗教中寻求伦理资源，其正当性一定会遭到质疑。看来，陈独秀从人本主义的角度对耶稣的人格、情感和伦理所赋予的意义，也许还需要做一些艰苦的奠基工作。

〔1〕 以上引语皆见《基督教与基督教会》，见《独秀文存》第1卷，121页，上海，上海亚东图书馆，1933。

〔2〕 陈独秀：《对于非宗教同盟的怀疑及非基督教学生同盟的警告》，载《先驱》第9号，1922年6月20日。

〔3〕 理查德·尼布尔：《基督与文化》，24页，香港，东南亚神学院协会，1979。

〔4〕 詹姆士·里德：《基督的人生观》，20页，北京，三联书店，1989。

四 宗教讨论与中国基督教哲学之关联

新文化运动初期由反国教请愿运动而引发的对政教关系问题的深入讨论，与其说其落脚点在宗教自由上，不如说是试图从宗教问题的角度将反传统、反礼教、反思想专制这一启蒙工作引向纵深。这一倾斜可以从1922年后的由非基督教运动转向主张消灭一切宗教的非宗教运动得到印证。宗教问题讨论高潮期纷纷出笼的各种宗教的功能替代品表明，新文化运动的倡导者并未忽视现代人生活中的精神维度，但对科学、对人类理性过于乐观的启蒙式的信念使得他们相信宗教在本质上是可以取消的。作为新文化运动的主要健将的陈独秀对宗教和基督教的态度转变是当时一个比较独特的个案，这一事实说明：在经过一番摧毁传统的破坏性工作之后，少数“新青年”已开始考虑从宗教中吸取思想资源来填补由摧毁传统所造成的伦理亏空。陈独秀对耶稣的人格化和道德化的理解实际上可能受到了传统道德主义的浸染，虽然他寻求的可能是一种可以彰扬个体感性生命的现代伦理。这表明：反传统绝不是毫无选择的，反传统本身有可能会受到传统的制约。而这也许正是存在和一切理解乃至创造活动的宿命。

需要指出的是，新文化运动前后的宗教问题讨论所涉及的问题相当广泛。本章之所以将题域局限在以上几个问题上，而且也没有以基督教著作家为主角，一方面是为了凸显本世纪中国基督教哲学现代境遇，另一方面则在于，当时知识界讨论的这些问题将至少会与本世纪上半叶的中国基督教哲学发生密切的关联。例如，宗教与国家的关系问题将是大多数基督教哲学家们不得不严肃思考的问题：基督教能够成为国家重建的理念或心理基础吗？或者至少成为多元文化现实中的一种具有竞争性的意义与价值资源？它在国家与社会生活中应当处于什么样的位置才是恰切的？基督徒对国家与社会又应当抱持什么样的态度，是按照绝对自然法弃绝之、远离之，还是按照相对自然法与之保持一种良性互动，或者完全将自己投入到世俗的国家社会生活的洪流之中？又如，关于基督

教作为一种宗教存在的正当性问题，是应当完全像自由派神学那样到人的宗教情感、经验领域去求取，还是应当到更具有深度乃至更具有神秘性的国度里去求取？什么样的宗教功能论才是比较健全的？对这些问题的回答将会决定基督教神哲学本身的本质与样态；至于新文化运动健将对耶稣形象的勾画与界定，其意义决不只在于流露出世俗思想界或新文化本身对于基督教伦理的需求，而尤在于昭示了下述这样一个事实：历史上的耶稣形象是丰富多彩的，人们乐于接受哪一种耶稣形象，很可能只是个人品味或气质问题，有时也可能要取决于解释主体生活于其中的时代性境遇；至于什么样的耶稣形象才是真实的耶稣，则有可能是一个聚讼纷纭的神学话题。但是，无论如何，鉴于新文化运动前后有如此之多的现代中国知识人如此热衷于发掘耶稣的意义与价值^{〔1〕}，耶稣的形象为问题，在 20 世纪的中国基督教哲学中将不可避免成为一个热门话题，或者成为一些中国基督教思想精英的哲学观念之出发点。

〔1〕 关于这一点，可参看 *Bible in Modern China*, Institut Monumenta Serica, 1999, p. 357, note 30.

第二章 面对启蒙话语的基督教护教哲学

一部中国佛教发展史，或者一部中国佛教哲学发达史，乃至一部中国哲学史，如果不涉及《弘明集》与《广弘明集》这两部佛教的护教文献，很可能会显得残缺不全。那些高僧大德、佞佛士子与不信者乃至反佛者之间就各种问题所展开的论战，不仅推助了佛教的流布，也深化了佛教对各种宗教问题的哲理运思，而且使佛学与中国传统哲学之间的互动产生了丰富的成果。

常常怀着欣羨乃至嫉妒之情、以中国佛教之发展为中国基督教之参照坐标的基督教作家们，是否在20世纪留下了类似于《弘明集》与《广弘明集》的护教文献呢？很多对基督教在中国之命运抱哀其不幸之感的学者，包括一些教会领袖或著名的基督徒作家，都不无遗憾地指出，在整个中国基督宗教的历史上，除了史学家陈垣曾高度赞扬过的明末徐光启等著名教徒的护教文字以外，很少出现过类似的影响深远的护教文献。一部《近代华人神学文献》（本书将会经常征引该文献）中，那些曾对整个近现代中国思想界（不只限于教会）产生深远影响的文字或许并非出自基督徒作家，反而有可能出自世俗思想界的领袖人物，如蔡元培、王星拱等人之手，而其影响对于基督教来说又往往是负面的。在中国基督徒们看来，这确实是件令人扼腕的事儿。

然而，有一点需要加以补充的是，20世纪（尤其是上半叶）基督教的护教文献本身的价值似乎不能完全以基督教在中国的传播和发展之成败来衡量，而要取决于这些文字本身的思想深度及其处理和应付各种理论问题的力度。毕竟，很多时候，有深度与力度的思想并不一定会立时使人们趋之若鹜，如果人们对于某种运思的维度本身就相当陌生，甚至抱着情绪化的本能式的反感，要想谈论此种运思之产物对其所产生的影

响，其结果当然是可想而知的。

本章要考察的是 20 世纪上半叶的中国基督教著作家们，是如何在盛行一时的启蒙话语之一——科学主义势如破竹地席卷知识界的现代境遇中，为基督教的存在及其在中国的传播与发展的正当性进行哲理性的辩护的。需要指出的是，启蒙精英们从自由与民主的角度批评基督教的言论固然不是没有，却相对较少。因此，中国基督教神学家们的相关护教言论亦显得零散，不成系统，故本书不做专题讨论。

一 两种知识体系的对垒

如果说西方历史悠久的基督教神哲学本来就是神话(上帝的启示)与逻各斯(理性化的形上学)这两大分别源于希伯来和希腊的知识传统之间充满内在张力的结合，那么，近代科学与经验哲学的那种单极一维的自然性世界观的凯旋，便不可避免地要撼动原先一直被神哲学用来充当其基石的传统的形上学^{〔1〕}，也不可避免地要力图抛弃那种对世界和宇宙的神话式的解释或论断。换言之，近代科学的勃兴与拓展，已经使得基督教神哲学的两个来源均面临着现代知识学原则的严重挑战。因此，在西方，基督教的神哲学连同基督教本身的存在正当性，也面临着必须重新予以证立的任务。

在基督教传统根深叶茂的西方，现代性问题尚且给基督教带来如此颠覆性的困扰(不过，令西方虔诚的基督徒们引以为自豪的是，其思想界经常会出现一些中流砥柱式的神学巨擘)，在中国这样一个既长期使基督教披戴着“洋教”的丑号，对其普世性拒不予以承认，又存在着力图将超越世界与此岸世界之间的张力降低到最低限度的倾向，因而缺乏思想或灵性生活中的二元张力结构的国度里，如果近代自然科学及其所孕育出的自然主义世界观获得毫无限制的拓展，那么，不仅一切宗教，乃

〔1〕 特洛尔奇：《基督教理论与现代》，见刘小枫编、朱雁冰等译：《选编者导言》，香港，汉语基督教文化研究所，1998，xxii~xxiii页。

至连稍嫌玄远而少涉人事的形上学，都有可能被推上经验理性的审判台乃至绞刑架。科玄论战中“玄学鬼”们的败北就是一个绝佳的例证。对于苦于现代化迟发而且非常缓慢曲折，因而以富强为民族性的终极价值的中国来说，科学的大行其道也许无可厚非，甚至应对此大加推行。但是，如果科学主义盛行无阻，势如破竹地向一切领域突进，那么，一切在非经验理性的王国里，比如说在玄学或在宗教生活里寻索宇宙与人生的终极价值与意义的人们，就会有大厦将倾之感。

在此，似有必要对科学主义稍加界说。首先需要说明的是，正如上文已经暗示的那样，科学主义与科学虽然有着至为密切之关联，却并不是一回事。其原因在于，如果说近代科学“可以概括为以数学为基础的经验理性，即理性逻辑推理与实验经验构成的富有张力的知识建构”^{〔1〕}，因而是一种了解宇宙的可靠和富有成效的方法，那么，科学主义则认定科学是达到整个真理大全的惟一恰当的路径。因此，科学主义可以说是一种哲学（认识论）上的信仰，这种信仰将科学神化为人心接触与正确认识“客观”实在的惟一完全可靠的方法。换言之，科学主义实际上是这样一种信仰，它相信“科学是导向真理的惟一可靠的指南”^{〔2〕}。科学主义最本质性的特点就是将科学神化，相信科学是万能的，既认为科学可以理所当然地占有对物质世界的解释权，同时还要求科学排它地独占对社会、人心乃至生活的意义与价值的知识学意义上的话语霸权。

近年来，在大陆乃至港台学术界，郭颖颐对科学主义的界说颇为流行，其内涵基本上与上述的界定相似。郭氏认为，“科学主义可以界定为这样一种观点：它将所有的实在都放在一个自然秩序之内，并且认为只有科学方法才能理解这个秩序的所有方面，不论是生物的、社会的，还是心理的方面”^{〔3〕}。郭氏的研究表明，20世纪上半叶，科学主义确实曾

〔1〕 刘小枫：《现代性社会理论绪论》，136页，上海，上海三联书店，1998。

〔2〕 John F. Haught, *Science and Religion, from Conflict to Conversation*, Paulist Press, 1995, p. 16.

〔3〕 D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900 - 1950*, Yale University Press, 1965, p. 21.

是中国思想界、学术界最有渗透力的思潮或思想方法之一，它对本世纪中国的人文、社会科学和哲学的设问方式及其运思路向，乃至中国知识人的心性结构与精神生活的质素与样态都产生了深远的影响。基督教教内人士陈立廷在《宗教与科学》一文中指出：“由科学所产生的新的心理状态(Mentality)的确超越了科学在任何新的发现与新工艺学上的势力，它在人类生活里，就是惟一的有革命性的能力，我们向来所有玄虚幻妙的设想，都被他摧折；我们脑海中所有一切幻想，都为他更易。”^{〔1〕}陈氏对受到科学之影响而产生的心态之描述，实在不乏洞见。

新文化运动被称作中国现代史上的一场启蒙运动，其口号是众所周知的“科学与民主”。从这一口号可以看出，当时的知识分子将中国现代性问题中知识学原则的转型置于比现代政治制度诉求更为优先的位置。实际上，这一口号中所包含的等序很可能是对以科学的方法解决社会问题这一信念的一种间接暗示。科学主义与反传统主义的联姻表明，中国传统文化才是科学主义的首要敌人，科学主义把传统文化视作一种“语绝于无验”、经不起经验与理性检验的独断性的、僵死而无生命力的知识体系，而断然予以拒斥和抛弃。

换言之，在科学主义这一启蒙话语的挑战面前，中国基督教可能并不是首当其冲者，但是，它却有可能是受到冲击最为严重的知识体系之一。^{〔2〕}实际上，它也是一种传统，只不过是西方的传统罢了。在探讨新思潮为什么会反对基督教的原因时，柴约翰颇有见地地指出：“其中一个理由就是新思潮对于中国自己的旧文化，已经分裂了。青年人刚从本国旧文化压制和束缚中跳出来，对于外国的遗传和制度，自然不肯去俯就惧怕”^{〔3〕}。又如上章所述，早在新文化运动初期，陈独秀就曾居高大唱以

〔1〕 林荣洪：《近代华人神学文献》，550页，香港，中国神学研究院，1986。

〔2〕 这里需要说明的是，并非所有学者都赞同将宗教（比如基督教）称做一种知识体系，有人宁愿称之为“智慧”或“洞识”。无疑，这样的知识概念是狭义的。参见 Eberhard Herrmann, A Pragmatic Approach to Religion and Science, in Rethinking Theology and Science, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 124.

〔3〕 柴约翰：《基督教与中国的新思潮》，载《生命》第2卷，1921.6.15（1）。

科学代宗教，几乎与此同时，蔡元培提出“以美育代宗教说”，与陈独秀的倡导彼此呼应。这种以科学本身或现代意义上的教育（美育）来取代宗教的倡导，在新文化运动初期虽然还不是特别针对基督教的，但是，到了稍后的非基督教运动、反宗教运动时期，“非基督教运动演变为科学名义之下的反宗教宣传”^{〔1〕}，科学主义因而就成了中国基督教不得不直面的最强大对手之一。例如，作为新文化运动的领袖人物之一的胡适在激赏吴稚晖的科学主义论点时，就直接向基督教提出了挑战：

他（吴稚晖）一笔勾销了上帝，抹煞了灵魂，凿穿了“人为万物之灵”的玄秘。这才是真正的挑战。我们要看那些信仰上帝的人们替上帝向吴先生作战，我们要看那些信仰灵魂的人们出来替灵魂向吴先生作战。^{〔2〕}

在如此直接的挑战面前，中国基督教著作家是如何应战或进行自我辩护的呢？

实际上，任何批判与反批判或自我辩护之间的关系都有可能类似于对簿公堂时讼辩双方的激烈辩论，它既可能表现为消极的相互指责，也可能会表现为辩方积极寻求妥协与和解，还有可能是双方互不让步，希望从最终的判决中看到公义的彰显。据学者们的研究，在思考和处理宗教与科学的关系这一恼人的问题时，至少有四种态度与路径：第一，认为宗教与科学完全对立，或者，科学使得宗教无效；此为冲突论；第二，宗教与科学显然彼此不同，它们之间的冲突在逻辑上是不可能的，此为差异论（contrast）；第三，科学与宗教尽管不同，但科学对宗教总是具有意蕴的，反之亦然。宗教与科学不可避免地是要互相作用的，因此，宗教与神学不应忽视科学的新发展，此为互动论；第四，此种路径与第三种有关，但逻辑上显然不同，即强调宗教积极支持科学发现的探险事业

〔1〕 T. C. Chao (赵紫宸), *Christian and Non-Christian Reply to Anti-Religion Movement*, in *Chinese Recorder*, December, 1922, p. 743.

〔2〕 胡适：《科学与人生观序》，载《科学与人生观》，20页，上海，上海亚东图书馆，1923。

的微妙而又重要的各种方式。这种路径也探求宗教不干涉科学，反而为一些科学思想开辟道路，甚至为科学对真理的追求祝福或予以确证的各种方法，此为确认论^{〔1〕}。对于此种类型学，笔者认为，在第三类（即互动论）中，还存在着一种有限度地以宗教适应科学，乃至努力将信仰知识纳入现代人文社会科学这一知识体系之内的路径，这是一种与自由主义神学相关联的路径。

以上几种处理宗教与科学之关系的路径，在中国基督教著作家的文字中都有所表现。不过，需要指出的是，持第一种态度与路径的主要是科学主义者。在中国基督教的护教文字中，固然并不是完全没有持对立论的论调，却只是少数现象。像徐绍华那样固持圣经的文字，反对进化论，因而认为基督教与科学没有调和两可之余地的论述，并不多见^{〔2〕}，而且相似的论点还受到过教会内部领袖人物的批判^{〔3〕}。以下我们将选择几种最有代表性的路径加以考察，希望这样简略的历史性探讨能够在处理基督教与科学之关系方面，为当今华人神学界孜孜以求的汉语神学的发展提供些许的启示。

二 护教方式之一：差异论与并存论

中世纪的基督教不仅独断地为人们提供一套对于超验世界的解释体系和关于生活与生命意义与价值的规范体系，而且还要包揽对整个宇宙与物质和精神世界的解释。在近代科学所提供的一整套关于宇宙的图景和知识体系的步步紧逼之下，固然有人还执著于旧有的那一套，顽强地抵御自然性的新的知识体系，但是基督教的神哲学似乎已经主要转向如

〔1〕 John F. Haught, *Science and Religion: from Conflict to Conversation*, pp. 3~4.

〔2〕 徐氏的观点见其专文《圣经与科学》，见《近代华人神学文献》，544~549页，香港，中国神学研究院，1986。

〔3〕 谢洪赉批评说：“宗教家中亦有保守之上，坚持圣经之文字，不肯服进化之理想。但此……究属少数。”同上引《近代华人神学文献》，625页；赵紫宸则批评道：“瞎眼的教徒说圣经句句是无误的，所以必须全信。”见《基督教哲学》，78页，北京，中华基督教文社，1926。

何与此种作为近代社会发展之巨大动力的知识体系进行协调。像康德那样以哲学为斡旋者，在实践理性这一领域里为基督教保留地盘，实际上是将基督教逐出了纯粹理性的领域，这一做法无疑是为宗教与科学划定界域的最典型的范例之一。

在处理宗教与科学的关系时，中国基督教著作家们所提出的差异论和并存论，很有可能是在启蒙话语中的宗教与科学冲突论的锐锋之下，所做出的无可奈何的理论退却，也有可能是在他们试图消弥基督教知识体系与现代知识学原则之间的冲突的一种积极的文化策略。

宗教与科学冲突论在宗教讨论时期，就已经在启蒙精英中大行其道。在由少年中国组织的关于宗教问题的系列演讲中，王星拱就曾经从现代科学原则出发，断定宗教的态度就是不经研究不经证明而信从的态度，这是重经验、重分析和证明的科学所不能赞成的^{〔1〕}。李润章在《宗教与科学》一文中更宣称，人类已经由宗教万能的时代，进入“科学之能力，大有向万能进行之趋势”的时代。他也承认，在科学还没有达到万能之时，总会有一些不可解的事物，在这个时候，便会出现所谓“科学未达万能，宗教亦未破产”的宗教与科学并立说。主张此种并立说的代表人物是笛卡尔，笛氏认为“科学以自然界为范围，以数理及实验为利器；宗教则以若干信条为基础，讲论灵魂之究竟。二者各有范围，可并行不悖”。但是，李润章以科学主义者特有的乐观精神相信，“科学每进一步，宗教即退一步”。“科学与宗教并立之说，古时虽有科学家而信仰宗教者，然今后恐未必多见矣。”^{〔2〕}可见，李氏在处理宗教与科学的关系时，不仅主张冲突论，而且断然拒斥并存论。

近代自然科学中对基督教创世论这一教义冲击最大的莫过于进化论。周太玄在《宗教与进化原理》一文中断言：进化原理的确立，使得

〔1〕 王星拱：《王星拱先生的讲演》，见辽宁大学哲学系编《中国现代哲学史资料汇编》第1集第10册《无神论和宗教问题的论战》（上），53~57页，沈阳，1981，以下简称《辽大汇编》。本文原载《少年中国》第2卷，1921.4.15（8）。

〔2〕 以上引语皆见《中国现代哲学史资料汇编》第1集第10册《无神论和宗教问题的论战》（上），156~158页，沈阳，1981，原载《少年中国》第3卷，1921.8.1（1）。

“创造说、灵魂不死说以及其他超自然背真理的妄见，都渐渐不能立足”。他认为，19世纪以来，宗教与科学日趋激烈的冲突，已经使得“宗教完全失去了其解释自然的权威”。他相信，“科学日进无已……宗教不久即可消灭”。〔1〕

上述种种论调都主张宗教与科学势不两立，没有两可或调和的余地。这样的观点在稍后的非基督教运动与反宗教运动期间，在一般知识青年中更是畅通无阻。1925年由非基督教同盟出版的《反对基督教运动》就曾宣称：“我们要谋科学昌明，而宗教则神道设教，徒然养成迷信；我们要谋学术进步，而宗教则重保守，重因袭，对于教义，绝对不许疑难，且对于违反教义者，处以极刑……”〔2〕

面对甚嚣尘上的宗教与科学不可调和论，从事文字事工的中国基督徒们大抵只有招架之功，这也正是宗教在近代科学的进逼之下的命运之缩影。从他们的护教言论来看，大部分皆属于并存论。

并存论首先并不否认基督教与科学相冲突之历史事实，对于历史上教会迫害科学家的那些事实，均不讳言。对于历史性的冲突事实，他们大多曾对其原因加以探究。综观相关的文字，我们可以发现，不论是著名的基督教人士谢洪赉、赵紫宸、谢扶雅等人，还是一般的基督徒活跃分子的论述，其中大多有一共同倾向，即认定冲突并非基督教的真精神与科学的真精神之间的冲突，乃是建制性的教会和历史中作为个体、囿于有限之知识与心量的基督教人士与科学之士之间的冲突〔3〕。用赵紫宸的话来说就是“宗教的本身与科学，实在不发生冲突，实在可以不发生冲突。宗教变了祭司、礼仪、神学、政治、党派、迷信、邪气冲天、妖气满地，就不能不与科学冲突了……宗教与科学一切的冲突，其最大部

〔1〕 以上引语见《中国现代哲学史资料汇编》第1集第10册《无神论和宗教问题的论战》（上），161页，沈阳，原载《少年中国》第3卷，1921.8.1（1）。

〔2〕 谢扶雅：《宗教哲学》（初版于1927年），3页，济南，山东人民出版社，1998。

〔3〕 谢扶雅：《宗教哲学》，4~5页，济南，山东人民出版社，1998；林荣洪：《近代华人神学文献》，521~522页，香港，中国神学研究院，1986；赵紫宸：《基督教哲学》，79~80页，北京，中华基督教文社，1926。

分，并不是宗教与科学的争战，乃是宗教的制度、神学、政治、迷信等等该死的东西，在科学手里讨死”^{〔1〕}。这些探讨和论述，固然表现出中国神学家对建制性的教会以及受时代与环境局限的基督徒个体的一种批判性的反思精神，却总是给人以这样的印象：这些冲突只是历史的偶然或误会。不过，在赵紫宸的论述中还透露出另一种意蕴：

“宗教是为社会保存价值的，无论她怎样腐败，这个职司她从来没有放弃过。有时果然是万恶的祭司杀人，然而有许多时候，却是虔诚的高洁的圣徒杀人。科学有一新发明出，假使社会接受了，社会的风尚习俗，信仰组织莫不要各受影响，甚至于连根本都要被其摇撼。在这种危险的状态之下，宗教不得不负责，劝诫之而不足，则恫吓之，恫吓之而不足，则戮杀之。”^{〔2〕}

尽管赵紫宸声明此论并非为教会的罪恶辩护，而是为了指明基督教与科学冲突之历史原因，但他总是道出了教会的“苦衷”。在这种苦衷的流露中，似乎又展示了某种必然性：在政教分离和信仰自由这一现代社会原则得以建立之前，基督教作为西方历史上的最重要的社会整合力量和文化价值的保存者，总是会对那些可能对整个社会都产生全面的离散性影响的新的知识体系加以遏制，当这种思想遏制以高压和暴力的形式出现之时，基督教与科学之间的冲突便不可避免地达到极致。

但是，历史的事实（不论是所谓偶然的“误会”所致，还是必然的情势使然）是否意味着冲突性的鸿沟将会永远横亘在基督教与科学之间呢？对此，大多数现代中国神学家都几乎异口同声地大唱并存论，而此种并存论的前提则是差异论，即认为基督教与科学各有其界限与功用。在划定两者的界限时，神学家们的意见并不一致。陆志韦认为，人生的范围比科学生活的范围大^{〔3〕}，其言下之意是，使人生得以维系的宗教，其

〔1〕 赵紫宸：《基督教哲学》，63～64页，北京，中华基督教文社，1926。

〔2〕 同上书，81～82页。

〔3〕 陆志韦：《科学与宗教》，见《辽大汇编》，94页，原载《少年中国》第2卷，1921.5.15（11）。

范围或界域要大于科学。赵紫宸亦持类似的想法，即认为宗教的范围远远大于科学，而其原因则在于：“宗教重于行，出于情，理知解释之而已；即使理知不能为她作解释，她仍旧要作可惊可泣可歌可敬的大牺牲、大事业；虽偶与哲学科学有抵触，亦不能够溃堤决坝，奔流到海而不顾。宗教是直接的感动人生，维系人生，故其范围广，凡为人类，莫不包容。”^{〔1〕}确实，在科学不够发达，也不够普及的旧中国，支配黎民百姓之生活的往往是那些日用而不察、具有宗教性的观念与信念，这也正是当时的神学家们坚持宗教的（影响）范围大于科学这一论点的现实基础。当然，在这一论点背后，可能也隐含着“玄学鬼”式的理论预设，即认为生活中有许多烟与雾，如心理情感因素、意志自由以及人生的价值和意义等等，皆非科学所能使之澄明无蔽者。自称最爱科学的赵紫宸就曾掷地有声地宣称：“我所反对的……就是科学的专制，横蛮撒野，要夺我们得的自由，要灭我们的价值，要抹杀我们人生的意义，铲除我们活泼的宗教。”^{〔2〕}这里显然隐含着将科学与意志自由、人生的价值和意义对立起来，或将科学逐出这些领域，使宗教占有其自身之地盘的意味。

谢洪赉的相关论述主要是针对基督教与科学之关系的，其论述在界域的划定方面显得更为明确和系统：“基督教之功用，在于发明人生之真象，心灵堕落之原因，指示挽救之方法，立身安命之要诀，超然界之概略。若其界限，则以心灵与道德二界为范围，不得出此二界，而强与知识界之事焉……科学之功用，在于求万物之定例，考现象之关系。而其于万物之根源，宇宙之究竟，道德之定则，性灵之状态，皆不能干预。因其于道德心灵二界之事，皆非所知也。”^{〔3〕}谢氏的论述较之于赵紫宸而言，可能较注意平衡，他不仅反对科学的蛮横专制，同时也反对宗教的僭越。毕竟，人类在相当漫长的一段时间内，所受宗教专制之苦，远远要痛切于科学本身带来的苦楚，如果说科学也曾经给人类带来痛苦的话。

〔1〕 赵紫宸：《基督教哲学》，86页，北京，中华基督教文社，1926。

〔2〕 同上书，73页。

〔3〕 林荣洪：《近代华人神学文献》，523页，香港，中国神学研究院，1986。

在如此这般地划定了宗教与科学各自的界域之后，神学家们似乎就可以相当安全地断定二者是不相冲突、和平共处的了。陈立廷断言：“科学是关联乎由观察所得的普通状况，用以统治物质界的现象的；而宗教是运用于道德上和审美上价值的思考方面的”，二者在历史上的冲突并非像人们所夸张的那样剧烈频繁，而实在是“渺乎其微”^{〔1〕}。在回答“科学讲理，宗教讲神，不是冲突么？”这一问题时，赵紫宸写道：“这是两者的范围，各守范围，有何冲突？”^{〔2〕}谢扶雅更断言：“宗教与科学，不但在于社会上可以并行而无悖，即在个人身上，亦可以兼收并蓄，毫无龃龉。一个人对于同一事物，可以具科学的态度，同时具宗教的态度，而仍能保持人格的统一与平衡，决无支离崩裂之患。”^{〔3〕}

在颇为流行而又似乎没有太多新意的差异论与并存论中，有一共同倾向非常明显，此即二元世界观的引入和阐发：在他们看来，自然与超自然，物质与精神，肉身与属灵之间的差异，乃是科学与宗教各有界域的实在基础。如果坚持传统基督教的超自然主义的二元论，固持彼岸与此岸的绝对差异与对立，对现代精神中的种种一元论拒不妥协，那么，基督教与科学的对立仍然势所难免。因此，在面对现代科学主义之挑战而产生的中国基督教护教哲学中，在实在论式的差异论与妥协性的宗教与科学的并存论之间，并不存在着一蹴而就的逻辑桥梁，其内在的理论困难是显而易见的。在这一点上，赵紫宸是颇有洞察力的。他并不主张无条件的并存论，而是极力在科学与宗教之间保持一种合理的张力，这也许正是为什么他会在并存论与冲突不可避免论这两者之间徘徊不定的原因。赵紫宸曾经这样无可奈何地说：“咳！冲突是终不免的，因为宗教要保守价值，科学要批评价值。我们不愿宗教不保守，也不愿科学不批评，不过在我们自己怎样得平衡罢了。”^{〔4〕}

〔1〕 林荣洪：《近代华人神学文献》，553页，香港，中国神学研究院，1986。

〔2〕 赵紫宸：《基督教哲学》，61页，北京，中华基督教文社，1926。

〔3〕 谢扶雅：《宗教哲学》，6~7页，济南，山东人民出版社，1998。

〔4〕 赵紫宸：《基督教哲学》，65页，北京，中华基督教文社，1926。

而在这方面，更具理论灵活性的则可能是朱经农的《科学与宗教》一文。对于自然主义世界观并不完全拒斥的朱经农，在谈到宗教家与玄学家们将宇宙万物区分为自然与超自然的两部分的二元论时，断言原先被他们视作超自然者或科学所不能了解者如心理现象、审美活动、意志自由、生命，乃至变动不居的社会历史，都或者已经成为科学的领域（因而所谓超自然的领域也就日渐缩小），或者被认为是与自然的物质和人的肉身密切相关（而不是绝对超然于物质之外）的、可以予以科学研究的现象。至此，朱经农几乎是像一个科学主义者那样来批评宗教家和玄学家们的以二元论为基础的差异论和并存论的，并且对科学的潜力和前景充满了信心。

不过，在朱经农看来，尽管科学日进，所谓超自然、神秘的范围会越来越小，但是，宗教的价值却并不因此而受到损伤。朱经农认为，自然本身就是宇宙间根本的大谜，科学研究的结果只能发现第二步的原因，不能得到第一因。在这个第一因面前，科学不得不保持缄默。科学之止境即是宗教之起点。这样，朱经农便将他的读者引向那个科学不能得到，宗教却能给人以情感与精神慰藉的作为宇宙第一因的上帝。这种传统的亚里士多德主义式的上帝观（第一因），是否克服了“宗教家和玄学家”们的二元论中的理论困难呢？

无论如何，朱经农相信，即使到了科学将那些目前所有未知的宇宙之谜都研究清楚了，最后的结果适足以证明上帝之存在。在朱经农那里，进化论的创始人达尔文是一个绝佳的例证。尽管进化论似乎以其穷根究源的科学精神解决了人类的起源这一宇宙大谜，达尔文却不得不宣称：“我一生从未做过无神论者，反对上帝的存在（I have never been an atheist in the sense of denying the existence of God）。”^{〔1〕}达尔文的自述似乎给朱经农以绝大的宗教安全感。

〔1〕 林荣洪：《近代华人神学文献》，532~543页，香港，中国神学研究院，1986。

三 护教方式之二：互助论

如上所述，从以差异论为基础的宗教与科学并存论过渡到对立论或冲突论，实际上并没有太大的逻辑困难。因此，差异论和并存论并不足以面对现代中国境遇中的科学主义之挑战的宗教信仰——具体而言，即是基督教信仰——提供坚固的证立基石。有鉴于此，上述中国基督教著作家大多阐发了一种宗教与科学互助论。因此，互助论从一开始就不是由不同于持差异论和并存论的人士提出的独立成派的护教理论，而是同一群基督教著作家的护教言论中的组成部分。

但是，如果细加留心，我们就会发现，互助论赖以得到表述的语境往往与对宗教和科学的共同点的发掘有更为密切的关联。例如，罗运炎就曾指出，尽管科学是客观的、物质的、有形的、有限的，而宗教则是主观的、精神的、无形的、无限的，因而两者绝不相应，完全可以各行其是。但是，科学与宗教却有相同的目的。科学是要应用发明的结果，以求人生的胜利；宗教则是要精神向上扩充，以求灵性上的健全。换言之，两者都是要解决不满意的人生，使之达到安全的地步^{〔1〕}。此外，大多数相关的护教言论都津津乐道于阐明这样一个观点：科学与宗教都是包含着信仰在内的知识体系。谢洪赉以化学家对分子的存在之信念、学人对以太的信仰为例，说明“科学之有需于信仰，正与宗教无异”^{〔2〕}。赵紫宸亦断言“科学起于信，信天然有律可束，有理可寻，有必然的程序，有简易的统系而已”，“科学不但信宇宙的齐整而有统系，还深信科理（疑为科学）的方法可以推放而皆准”。科学万能论更是典型的信条或迷信^{〔3〕}。科学家们往往以迷信苛责于宗教，其实，科学发展史上又何尝免

〔1〕 罗运炎：《基督教与科学》，见《近代华人神学文献》，529页，香港，中国神学研究院，1986。

〔2〕 同上书，520~521页。

〔3〕 赵紫宸：《基督教哲学》，68~69页，54页，北京，中华基督教文社，1926。

得了迷信^{〔1〕}?

在这些护教士们看来，宗教或基督教与科学的相同之处或符合之点似乎可以开列出更长的清单。谢洪赉在进行这项工作时可谓不遗余力，除了认为科学与宗教同样包含信仰以外，他还认为二者同样以事实为基础（科学以物质事实为基础，宗教则以心灵事实为基础），同以实验为方法（均取浅近可证明之事实，然后深入到定律或超绝之理想），均有相同之希望（希望真理有完全实现之日，而世界人类得圆满之幸福也）^{〔2〕}。对于谢氏的观点，相信会有不少科学家难以表示赞同。

综合上节与本节而言，我们可以看到，在勘定宗教或基督教与科学的异同方面，中国基督教著作家们似乎乐于“发现”或寻求这样的事实，科学与宗教之异仅在于范围与功用方面，而其同则在于本质方面，如同具信仰，同抱美好之理想，乃至使用同样的方法，等等。在这些护教士们看来，既然科学与宗教在本质上有如此之多的共同点，差异仅在于范围与功用之不同，二者自然可以在求同存异的基础上互助互惠。

互助论似乎主要是在一种历史性的语境中得到阐发的，换言之，护教士们乐于在历史中寻求支持互助论的事实。而且，他们往往是先寻求科学裨助基督教之事例，然后撷拾基督教推进科学事业之事例。

在论证科学为基督教之助力的说法时，谢洪赉的做法可谓苦心孤诣。他认为，现代物理学的发展，不仅无损于基督教，反而使得人们对宇宙的观念更为统一，因而对上帝奇妙而不可究诘的作为更起敬仰之心；一度被认为是基督教上帝观之最大威胁的进化论，反而促成了有神进化论的阐发^{〔3〕}。谢扶雅则认为，天文学、地质学、生物学等现代科学的发展，使得那些信仰进化宗教的人们宗教胸怀和眼光更加开阔广远，上帝的观念也因此而得到进化^{〔4〕}。不少人都认为，科学的发展有助于宗教信仰中

〔1〕 林荣洪：《近代华人神学文献》，529～530页，香港，中国神学研究院，1986。

〔2〕 同上书，520页。

〔3〕 同上书，517～518页。

〔4〕 谢扶雅：《宗教哲学》，5～6页，济南，山东人民出版社，1998。

的迷信成分的消除。

至于宗教或基督教对于科学之助益，则是护教士们极力予以阐扬的话题。谢洪赉认为，如果像基督教教义所要求的那样，信上帝惟一，就可以消除古人崇拜物质的迷信；基督教对意志自由、人的尊严、人的责任的信念，都有助于科学家坚定其探究学理的心志，此外，自路德宗教改革大倡思想自由以来，科学的新理新说亦从中获益匪浅^{〔1〕}。赵紫宸则相信：“恳切寻求真理的虔诚，科学是不能给它意义的，只有宗教可以给它意义。”^{〔2〕}在赵紫宸看来，宗教乃是人生之价值与意义的终极来源，科学与意义和价值无涉，它必须经过宗教真精神的洗礼，才能获得自身的意义。

如果说上述的宗教与科学并存论和互补论主要是在西方语境中得到阐发的，那么，在具体考察中国语境中的科学与基督教之关系时，基督教的护教士则更多的是求助于基督教在华传教史。尽管这部传教史包含着国人痛苦的集体回忆，但其中也确有不少值得那些呼唤着赛先生出场的新青年们感念的事实（虽然他们有可能会拒不承认这些事实）。对于这些事实，教内人士往往会津津乐道，柴约翰在谈到基督教与倡导科学与民主的新思潮之关系时，曾不无得意地讲道：“大概我们注意传播基督教于中国的人，有若干与新思潮共同的地方，是我们没有见到的，更有许多是新思潮运动的人不肯承认的。”^{〔3〕}这其中当然包括科学。类似的论调在中国基督徒的文字中可谓屡见不鲜，然而，若把所有这些文字加在一起，其力量也许并不会超过亲基督教的著名思想家、学者贺麟（在1929年形成，直到80年代才与中国大陆的读者见面）的相关护教言论对于读者的感染力（至少对笔者来说是这样），虽然贺麟后来是以新儒家和西方哲学专家名家的。1929年，贺氏在应其哈佛大学同学（牧师）之邀讲演于某一教区晚会时，很中肯地讲道：“中国知识分子对基督教所持的最重

〔1〕 林荣洪：《近代华人神学文献》，519页，香港，中国神学研究院，1986。

〔2〕 赵紫宸：《基督教哲学》，77~78页，北京，中华基督教文社，1926。

〔3〕 辽宁大学哲学系编：《辽大汇编》第1集第11册（下），387页，沈阳，1981。

要的反驳意见是认为基督教与科学相对立。这是因为他们过分夸大了在西方世界里宗教与科学表面上的冲突及他们对迫害异端的憎恶。他们由此认为，中国最为缺乏的是科学和科学精神，而不是宗教和神学的教条。但实际上，客观事实告诉我们，传教士是第一批最早把科学知识传送到中国来的……基督教成了激起科学想像，引起科学的兴趣和研究科学最好的能动之源……（在中国）它鼓励了科学的研究和对技术的追求。”^{〔1〕} 贺麟的言论之感染力既源于他对事实的平情陈述，也因为其身份的特殊性。

此外，还有一事实应引起足够的重视。很多著名的基督教护教士，当其在科学主义的紧逼之下为其基督教信仰的正当性进行辩护时，内心未尝不充满着某种令人同情的张力。一方面，有的基督徒因与科学周旋而信仰淡漠，或者“专心于学而终有些懈怠于信”，他们为此感到苦恼；另一方面，他们因经受现代理性与民族主义的洗礼，而深切地感受到救国必须依靠科学——“科学能救中国，因为她不但能应付万物，改造物境，并且能够约束我们的心，启发我们的理想。从今以后，我们中国能治其心则存，不能治其心则亡，能有理性的制裁则强，不能得理性的统治则弱。”^{〔2〕}——信仰与理性、信仰与现实之间的纠缠，使得他们不得不时刻在这两极之间调校自己的秤星，以取得内心的平衡。

四 护教方式之三：基督教的理性化

在考虑到近代科学对于人类整个社会生活、心性结构之全面影响后，就不得不承认，不论是宗教与科学并存论，还是互补论，都还只是一种消极的自辩，要想使基督教的神哲学在科学主义面前以进取的姿态得到更坚固的基石，还必须开发积极意义上的神哲学思考与建构。在这方面，很多深受自由主义神学影响的中国基督教神学家都致力于以神哲学以及

〔1〕 贺麟：《文化与人生》，160~161页，北京，商务印书馆，1988。

〔2〕 赵紫宸：《基督教哲学》，76~77页，84页，北京，中华基督教文社，1926。

中国基督教学术的与时俱进来达到基督教的理性化，以回应世俗化的人本思潮的挑战。

所谓理性化，我们在此指的是宗教的世界图景的祛魔^{〔1〕}，还有信仰知识的表述形式的现代化或人文科学化。在20世纪上半叶的中国基督教哲学史上，这种理性化主要表现为两种方式：一是祛神话，对基督教中那些与科学不相符的成分，或者斥之为原始神话或后来发展的附会，因而拒绝承认其为基督教之本真教义，或者即使承认某一传承良久的观念为基督教之教义，也拒绝从字面上接受之，而是对其进行象征化的现代解释。二是努力使基督教的神哲学采纳现代的知识形式，使之与现代新兴的人文学科如宗教哲学等建立密切的联系，由此而达到基督教神哲学的现代化，这方面最典型的代表有谢扶雅和赵紫宸等人。

关于中国基督教的第一种理性化方式，它所针对的往往首先是圣经教义本身。例如，在谈到天地七日造成，人是由泥土抟就的创世说时，谢扶雅就认为这些圣经中的自然观，完全与现代科学的自然观格格不入，人们只能将其视作古代希伯来人的天文学与生物学观念^{〔2〕}。也就是说，完全可以不信这些陈旧的科学观念，可以拒斥之；拒绝承认圣经句句无误的赵紫宸也反对将创世说视为金科玉律^{〔3〕}。至于圣经中所记载的那些灵迹，比如难以被现代常识所接受的童女马利亚生耶稣、水变酒、复活、海面上走路、五饼两鱼给五千人吃饱，是否可信？对此，赵紫宸最初根本就不予正面回答，但在他的间接回答中，其态度却是非常明显的，他对提问者反问道：“我们为什么必须信这些事然后才得信耶稣？不信这些事，能不能做他的门徒？”^{〔4〕}他的答案当然是肯定的。事实上，在赵紫宸的神学思想发生彻底转向，并对自由派神学进行过清算之后，他固然承认“上帝抟土为人……是神话，却也是真理”，但他对童女生耶稣虽也称之

〔1〕 M. M. W. Lemmen, *Max Weber's Sociology of Religion*, UTP-Katernen 10, p. 149.

〔2〕 谢扶雅：《宗教哲学》，4页，济南，山东人民出版社，1998。

〔3〕 赵紫宸：《基督教哲学》，78页，北京，中华基督教文社，1926。

〔4〕 同上书，60页。

为神话，却仍未视之为可以坚信不移的真理。他宁可视之为一种宗教象征：“童女所生的故事只是一个美丽的神话，其主旨在于说明耶稣基督以上帝为父，不带原罪。”赵紫宸的此种象征化解释是为了证立他的一个神学信念：言成肉身的耶稣完全倾空了上帝超玄的属性，“耶稣基督在世界上完全是人，无有任何超乎人的特殊权力”〔1〕。但是，不论其神学信念如何，他的象征化的解释同样包含着使基督教教义理性化的意蕴。对于基督的再临，赵紫宸也持不信的态度。

因阅读马太福音中的“登山宝训”而深深地被耶稣的人格所感动，并最终决定认信耶稣的吴耀宗觉得，“登山宝训”是圣经中最明白浅易而没有神秘性的一部分，对于圣经中的其他部分，他似乎显得非常淡漠，有时甚至是反感：“圣经的其他部分就不然了，它有神迹，有离奇的寓言，有神怪玄妙的思想”，对圣经本身中的这些成分，他根本就不信。至于那些在他看来是衍生性的教义，他的不信就更是坚定了。“基督教神学中还有一套直接地或间接地从圣经中引申出来的信仰——道成肉身、童贞女生耶稣、复活、三位一体、末日审判、耶稣再来，等等，这些都是荒诞离奇，不可理解的信仰”〔2〕，对此，吴耀宗自然是要从他的信仰中驱除出去的。吴耀宗在别的场合还对他的信仰的理性化过程做过更为明确的表述，他认为：“上帝的信仰是必须经过一番深刻的、理智的洗练的。因为这信仰是抽象的、情感的，所以历史上的每一个宗教，都充满着迷信的成分。许多牛鬼蛇神的东西，都混合在这似乎神秘的信仰里面……这些东西对于一个受过现代思想洗礼的理智者，是一个侮辱，对于他们所追求、所推崇、所依靠的科学，和建筑在科学上的一切学问，未免是北辙而南辕。”在吴耀宗那里，信与不信，信什么，完全都应该惟科学马首是瞻，以现代理性为准绳。因此，他对基督教的信仰是有选择的。他非常明确地阐述道：“把上帝信仰里面那些建立在真理和事实上的成分吸收入

〔1〕 赵紫宸：《神学四讲》，9页，24~25页，北京，青年协会书局，1948。

〔2〕 吴耀宗：《基督教与唯物论》，见《黑暗与光明》，76~77页，北京，青年协会书局，1950。

来，提炼出来，将那些想入非非，玄之又玄，完全从幻想中产生出来的成分摒除掉，扬弃掉，这应当是今天基督教运动的一个急务。”^{〔1〕}实际上，这就是按照现代经验科学理性的标准，对基督教信仰的成分予以取舍。他完全是在传承着现代派或自由神学的思想路线（关于自由派与基要派的神学分歧，他做过准确全面的界定，后面还会谈到这一点），希冀藉着基督教的理性化，使受到现代理性冲击的基督教以理性化的宗教面貌出现在人们面前。这里既有基督教信仰在现代性挑战面前的退却，也有追求基督教乃至社会生活在现代境遇中发展的积极意图。用吴耀宗自己的话来说，这样的理性化之目的是为了“使基督教的真理，在今日痛苦残酷的世界中，成为一个解放人类，推进历史的力量”^{〔2〕}。

吴耀宗还多次呼吁青年基督徒增长社会知识，积极吸收当时的社会科学成果^{〔3〕}。不过，需要说明的是，吴氏所说的社会科学可能并非泛指，而是指科学社会主义及其哲学基础——历史唯物论，在他看来，这些都是反宗教的社会科学理论^{〔4〕}，但这并不妨碍他去接受之。他的目的与谢扶雅和赵紫宸大为不同，他不是想藉此来使基督教的信仰获得现代知识的形态，而是为了形成一种“新的综合”，从而为其投身于时代洪流的基督教实践提供正当性基础（详见第五章）。但在其艰难的综合过程中，他无疑采用了基督教理性化的第二种形式。

谢扶雅试图以怀特海和亚历山大的实在论作为“科学方法”来对宗教进行哲学思考和研究，他的《宗教哲学》一书以阐明宗教之意义与价值为主旨^{〔5〕}，这一任务的设定本身，就颇类似于现代宗教社会学中以研究宗教之功能为归趋的功能学派，不可能导出对宗教进行根本否定的理论，而是宗教理解理论。他以儒释耶等宗教为例而对宗教的起源与演进

〔1〕 吴耀宗：《没有人看见过上帝》，2页，北京，青年协会书局，1946。

〔2〕 同上。

〔3〕 吴耀宗：《烈火洗礼中之基督徒》，见《黑暗与光明》，318页，北京，青年协会书局，1950。

〔4〕 同上书，76页。

〔5〕 谢扶雅：《宗教哲学》，1页，济南，山东人民出版社，1998。

之一般规律的总结，如认为宗教之盛衰由于权威与理性消长之比例，权威盛则宗教衰，理性盛则宗教隆；又认为“宗教有千万之信者，不如有十数之理解者”，在在皆表现出他试图为宗教披戴上理性化的外衣。他对耶稣的宗教思想的阐释，如认为“耶稣之宗教信仰，处处受理性之约束与引导；而其言论又皆立于坚强的论理之上”^{〔1〕}，更说明他极力以哲学理性的方式，将基督教理性化，从而为其在宗教迅速解魅、世俗化趋势难以逆转的现代境遇里的调适与发展，提供新的方向。当然，谢氏的建立理性化宗教的诉求，若走向极端，也会遭遇到理论上的困难。例如，当他宣称宗教的最大价值或功用在于“适应人生最高理性的需要”^{〔2〕}时，功能替代论者一定会再次质问道：何不以哲学或科学取代之？

赵紫宸的那部被视作中国基督教史上名篇的《基督教哲学》是以对话体的形式写就的，这也是他喜爱的写作方式。该书中处处可见理性的诘问、驳难，有时对一些难以遽下结论的问题，则干脆取存疑的态度，很少见到那种以独断的说教表述信仰知识的做法。在他以自由神学的信念将基督教中那些难以为现代常识接受的信条一一剔除之后，似乎也不难达到这样的言述境界。不过，神学思想方面与基要派之见的分歧，似乎不应妨碍赵氏此书的价值。事实上，他通过吸收鲍痕的人格论、詹姆斯的实验论和柏克森的创化论，而建构的人格论的上帝观、进化的宗教观、宗教与科学不冲突论，还有他通过讨论传统的恶的问题而建构的神义论，在在皆以理性与信仰的整合与平衡为主旨，其中还渗透着丰富的中国思想与智慧。如果说理性化的信仰是可能的话，赵紫宸的《基督教哲学》可以说是中国基督教达到这一目标的重要津梁。由于篇幅限制，以及本书的思想史性质，我们不可能特辟专章讨论该书中已有深究的一些重要基督教哲学问题，笔者希望将来有机会再作专门论述。

〔1〕 谢扶雅：《宗教哲学》，88页，81页，济南，山东人民出版社，1998。

〔2〕 同上书，215页。

第三章 救亡语境中的基督教护教学

由启蒙话语所表述的科学民主精神固然一直都是现代中国社会变迁过程中的思想主流或一部分知识分子持之以恒的精神诉求，而且它们本身也指向国家的救赎与重建这一民族性的终极目标（即林毓生的所谓借思想文化以解决问题），但是，当救亡成为迫在眉睫的当务之急时，它们便成了缓不济急的口号，能够直接指导或化为行动的主义话语、意识形态或政党伦理便成为最有竞争性的思潮，而所有这一切又都理所当然地会成为对中国基督教的挑战——虽然这并不必然意味着中国基督徒们实际上是置身于救亡之外甚或站在其对立面的。如果说中国版的启蒙话语将宗教（当然包括基督教）置于现代理性的对立面，救亡运动的主流则倾向于将基督教置于与帝国主义和资本主义的关联中，认定基督教为民族救亡与国家重建的直接敌人之一。

中国基督徒尤其是教会中的思想精英便不得不承担以下的任务：面对各种基于对现代民族国家诉求的反基督教言论，阐发其护教思想，因应时代性的课题，以求得基督教在中国生存之正当性，并且希望在积极的有所作为中得到社会的理解或宽容，从而使得基督教在中国既能生存，还能发展。

一 民族主义的挑战与中国基督教的护教学

在谈及现代精神的本质时，特洛尔奇认为，“应首先把握住它最典型、最本质的客观基础，然后才能够阐释那些灵活的属于文化表层……的世界观的本质”。为此，特洛尔奇首先注意到的就是“国家权力和国家观念

的崛起”^{〔1〕}。此乃现代精神之客观的、实在的基石。

然而，中国的现代性中却存在着现代意义上的国家权力的低弱与国家观念的高涨这两者之间尖锐的张力。或者不如说，此两者之间存在着一种逻辑上的因果关系。国家权力在国际国内事务中愈是低弱，知识精英中的国家观念以及与此相应的救亡意识便愈为强烈。“五四”运动的爆发，可以说是此论之最有力的证明。早在1919年，教会领袖诚静怡就曾断言：“五四”运动乃是中国那些受过教育的青年儿女们第一次以鲜明而又秩然有序的方式公开表达他们对祖国的爱^{〔2〕}。这种方式毫无疑问地体现了对自主而又强大的现代国家权力的渴求，蕴含着一种民族主义的精神。

关于中国近现代的国家观念、国家主义、民族意识，或民族主义与传统的文化主义之间的关系，中外学者多有论述，笔者在此不欲赘述^{〔3〕}。当学者们认定“一部中国近现代史即是民族主义取代文化主义而成为中国人的主要认同观念”^{〔4〕}时，自然会引导出这样一个问题：什么是中国近现代的民族主义，其表现形式何在？

当以文化为主要取向的中华帝国（爱森斯达特语）在鸦片战争之后与西方列强相遇之时，也就是中国的民族主义逐渐与文化主义分道扬镳（但这并不是说民族主义中不包含文化方面的诉求），进而在相当漫长的时期内成为中国历史舞台上的中心角色之日。诚如论者已经指出的那样，这样一种弥漫周遭的民族主义或国家主义实际上很难一言以蔽之地、精

〔1〕 特洛尔奇：《现代精神的本质》，见刘小枫编：《基督教理论与现代》，6页，香港，汉语基督教文化研究所，1998。

〔2〕 C. Y. Cheng, *The Chinese Christian Church and National Movement*, *The Chinese Recorder*, Vol. L, No. 7, July, 1919, p. 456.

〔3〕 对这一问题最新的探讨，见史静寰 *Nationalism and Cosmopolitanism: Dynamic Paradox of Christian Colleges in China in the First Half of the 20th Century*。该文宣读于1999年10月14日~16日在美国旧金山召开的“中国与基督教”国际会议上。

〔4〕 James Townsend, *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed., *Chinese Nationalism*, M. E. Sharpe, 1996, p. 1.

确地界定其内涵，其形式与内涵都是相当笼统和具有歧义的。它可能会表现为某些人对共同疆域或文化传统的挚爱，对国家政治独立（对外）和富强与和平乃至民主（对内）等价值的诉求；有时，它可能干脆就是一种基于民族意识和爱国情操的心态^{〔1〕}。这样一种心态与其说是以一个既存的完全独立、富强、民主的国家实体为基础，还不如说是以一种理想为基础。

那么，这样的民族主义，不论它表现为浸润着人们心性结构的情愫，还是表现为理论性的文字阐发，抑或偶尔爆发为声势浩大的运动，它对基督教持何种态度？基督教又如何应对之？

首先，诚如贺麟指出的那样：“民族主义运动总是在某种程度上同外来宗教的宣传相敌对的；传教组织，不管它抱有如何无私和慈善的动机，一般都被看作是与民族发展不相容的。”^{〔2〕}不仅如此，民族主义者们似乎还有充足的理由将基督教与西方列强对中国的侵略直接联系起来。一些传教士在传教工作屡遭挫折之后，往往会在绝望之余诉求于武力，或者荒唐地为使用战争手段归化中国的做法提供神学基础，阐发出一套战争神学。

这样的情况在 19 世纪尤为流行。据西方学者的研究，“在 1840 年至 1900 年之间，西方对中国的每一次入侵都被美国的传教士们一致地看作上帝的行动”。而在 20 世纪头一年发生的义和团运动期间，美国传教士对血腥报复的呼声更是达到了刺耳的程度。也许是意识到那些赤裸裸的战争叫嚣过于远离耶稣的精神，传教士谢卫楼（D. Z. Sheffield）则以“只有个人之间的报复才是非基督性的”为其神学理由（饶有意味的是，这一神学观念后来也多次被中国基督徒们用来反对国家之间的唯爱主义），要求华盛顿派遣军队到中国进行国家间的报复，在他看来，在神学

〔1〕 叶仁昌：《五四以后的反对基督教运动》，113 页，125 页，台湾，久大文化股份有限公司，1992。

〔2〕 贺麟：《文化与人生》，158 页，北京，商务印书馆，1988。

和实践两方面，民族间的报复都是有其正当性基础的^{〔1〕}。传教士们的此类言行，使得大多数的民族主义者很自然地将基督教视作帝国主义在中国进行侵略活动的先锋，所谓“神父牧师头里走，军队兵舰后面跟”就曾经是20年代反教运动中非常流行的口号^{〔2〕}。1924年后的反基督教运动中，各种反教宣言更是明确地将反基督教与反对帝国主义直接地联系在一起，稍后的收回教育主权运动，则是反教运动中的反帝诉求的具体化。

其次，众所周知，民族与民主革命的先行者孙中山先生是一位虔诚的基督徒，并自称其一生“革命的根据是由耶稣来的”，而且欣然将革命的成功归功于基督教：“兄弟数年前，提倡革命，奔走呼号，始终如一，而知革命之真理者，大半由教会所得得来。今日中华民国成立，非兄弟之力，乃教会之功。”^{〔3〕}在国民党军队里，还出现过若干服膺民族主义的基督将军。这些人虽未阐发出一套系统的革命神学，但他们中一些人将基督的救世情怀转化为追求民族救赎的热情则是难以否认的事实。鉴于以上事实，“有些人说，中国民族主义运动的开端，也就是现代基督教运动在中国的开端”^{〔4〕}。

然而，在中华民族的集体记忆中，基督教却很难脱去披戴在它身上的“洋教”的丑号，有时甚至被视作民族之直接的敌人。这并非因为国人要故意掩盖或否认基督教曾与民族革命和民主革命发生过积极关系的事实，而是因为两者之间消极关系实在过于沉重，因而在民族的集体记忆中烙刻下了更为深刻的痛苦的印记。20年代反教运动中，常常有人提及那些令中华民族深受屈辱的不平等条约中的保护传教条款，以及经常发生最终又同样使民族饱受屈辱的教案，说明基督教与帝国主义具有天

〔1〕 Stuart Creighton Miller, *Ends and Means; Missionary Justification of Force in Nineteenth Century China*, John K. Fairbank ed., *The Missionary Enterprise in China and America*, Harvard University Press, Cambridge, 1974, p. 254, 273~274页。

〔2〕 《非基督教大同盟宣言》，载《觉悟》，1924年8月9日，4页。

〔3〕 林荣洪：《中华神学五十年》，271页，59页，香港，中国神学研究院，1998。

〔4〕 贺麟：《文化与人生》，150页，北京，商务印书馆，1988。

生的亲和性。这样，基督教就被反教运动中的民族主义诉求置于与帝国主义的直接关联之中。

面对如此尖锐而且并非全无理据的批判，中国的基督徒或亲基督教的人士是如何为基督教进行辩护的呢？

早在非基运动初期，有的传教士就曾乐观地预言：“对基督教的攻击若持续下去（目前看来这是不可能的），其结果将是由中国人自己创造的非常有价值的中国基督教护教学，在中国基督教目前的发展阶段，这将是极为重要的结果。”^{〔1〕}确实，由于教会本色化的逐渐发展，中国基督徒的护教言行在 20 世纪上半叶，较之于传教士更具力量。例如，当赖德烈（Kenneth Scott Latourette）辩称传教士不是麻烦的制造者时，他只能大讲福音对旧习俗、旧文化的革命性，以为这种革命性具有天经地义的正当性，因而断言世界各地的宣教运动的建设性远远大于其破坏性^{〔2〕}。对此，清末民初的新旧知识分子一定难以接受，他们首先想到的一定是那些使中国丧权辱国的不平等条约和教案，其破坏性对当时的中国社会完全是灾难性的。

当然，也并不是所有中国基督徒的护教文字都是字字珠玑、掷地有声的。例如，陈立廷针对基督教与帝国主义的关系所作的辩护，就显得不是那么强劲有力。纵使像他所说的那样，耶稣的教训并不包含以大权柄大威力统辖一切的帝国主义，不包含经济侵略主义；纵使教会设立的学校是为了补中国的不足，不一定要攘夺中国教育权；纵使不能因帝国主义者利用宗教，就认为宗教有罪，但并不能因此就决然断言“基督教在中国的传教事业，其实和帝国主义的侵略毫无关系”^{〔3〕}。如果他有机会留心到上述那些传教士炮制的战争神学，他一定会意识到自己的结论

〔1〕 A. H. Smith, *The Present Attitude of the Chinese Toward Christianity*, China Christian Year Book, 1923, p. 17.

〔2〕 Latourette, *Do Missionaries Cause Trouble?* *The Missionary Review of the World*, May, 1929, pp. 341~345.

〔3〕 陈立廷：《基督教与帝国主义》（1927，1），见林荣洪：《近代华人神学文献》，494~498页，香港，中国神学研究院，1986。

是多么苍白无力。事实上，有些教会内的有识之士就清醒地意识到，“昔日的教会，因赖条约保护，得以树立今日这样的基础”^{〔1〕}。因此，断然否定基督教的帝国主义之嫌，并不是最有效的辩护策略，因为它缺乏历史理性的支持。

基督教回应民族主义挑战的一种策略是，在超世的宗教中发掘世俗的价值，说明凡是世俗价值（民族主义）所合理地看重的，基督教样样具足。1925年的“五卅”惨案之后，国人痛感国家主权与民族尊严之被凌辱，民族主义的反帝（尤其是要求取消不平等条约的）呼声更加高涨；而在上一年复苏的非基督教大同盟早就理所当然地在寻求民族主义与反基督教运动的高度整合，此时则当然要以基督教为首要攻击目标。风潮中的中国基督徒除了以实际行动站在民族利益的一边，呼吁取消不平等条约外^{〔2〕}，还试图在思想方面对民族主义的非基言论作出回应。招观海在《基督底国家观念》一文中，就采用了上述辩护策略。他根据圣经文，将耶稣基督塑造为一位热忱的爱国者。虽然稍早的启蒙话语在其内心还留下一些余音，使其相信爱国的耶稣基督从未曾把国家或民族当成一个绝对的东西，因而承认个人主义的价值，更倡导世界主义，但耶稣基督的救世程序是先救自己的祖国，然后改造整个世界^{〔3〕}。招观海的辩护之意蕴是，既然基督教的教主耶稣基督将爱国或民族主义囊括在其教义之中，那么，遵守教义的中国基督徒便不会站在民族主义的对立面——帝国主义一边，民族主义者对基督教的攻击因而是无的放矢。

针对以国家主义反对基督教的思潮，中国基督徒还采用了另一种护教策略，即考察基督教对国家主义的诉求能有何积极的贡献。吴雷川非常清醒地意识到，基督教的教义，有许多高过国家主义的原理，但为了应对国家主义的挑战，基督教也可以降格相从，开发自身中适合国家主

〔1〕 罗运炎：《传教条约与教会之关系》，载《中华基督教会年鉴》，1927（9），30页。

〔2〕 Cf. Jun Xing, *Baptized in the Fire of Revolution*, Associated University Press, 1996, p. 58.

〔3〕 林荣洪：《近代华人神学文献》，488~493页，香港，中国神学研究院，1986。

义的价值。他认为，耶稣那种从改革自己民族的宗教入手，以拯救国家的爱国热忱和纯洁勇毅的品格，耶稣爱护真理、服务社会的教旨，在在皆是补救中国民族性的良方，皆能为国家主义的目标之达成做出贡献。因此，他相信，“基督教与国家主义，根本上并无丝毫冲突”^{〔1〕}。换言之，超世的宗教与俗世的价值并无矛盾。

然而，相当一部分基督徒清醒地意识到，以对外谋求国家权力为最高目标的国家主义以及民族主义，往往会为了自身的利益而牺牲基督教的博爱原则。因此，当一部分护教士忙于在基督教的教义中发掘适合国家主义的价值时，有些基督徒却不能不仰望基督教中更为超越绝对的价值。如前所述，招观海就曾指出，基督教认为国家主义并不具有绝对的价值，需要和世界主义相辅而行。而曾在“五卅”之后因主张废除不平等条约，而备受国外新闻媒体攻击的中华基督教全国协进会首任会长余日章^{〔2〕}，却在稍后的1927年开始大倡世界大同的国际主义。他认为，国家主义不外乎为国家的利益或国家主权与独立而忠诚服务，这固然无可厚非，但某一民族的国家主义，在另一民族看来，往往就是帝国主义或过激主义。因此，他虽然不主张抛弃国家主义，却反对狭隘的国家主义。他追求的是民胞物与、世界大同这一理想，并以“上帝为父”这一基督教理念作为其国际主义的神学基础。

在民族救亡图存成为当务之急的时候，基督徒们的世界主义高调一定会使民族主义者们觉得颠预迂腐。确实，“许多反教人士认为，基督徒讲的国际主义，是一种危害国家的变相理论”^{〔3〕}。这正应验了特洛尔奇的论断：国家权力与国家观念的特性首先是世俗性，在国家的世俗原则中，“任何一种超世俗的生活目的均无立足之地”，“所以，在宣扬基督教人类皆兄弟与世界教会的代表人物看来，这样一类国家便是新的异端”^{〔4〕}。中

〔1〕 吴雷川：《国家主义与基督教是否冲突》，载《生命》第5卷，1925（1）见《辽大资料汇编》，459～460页，沈阳，1981。

〔2〕 同上。

〔3〕 林荣洪：《中华神学五十年》，268页，香港，中国神学研究院，1998。

〔4〕 特洛尔奇：《基督教理论与现代》，7页，香港，汉语基督教文化研究所，1998。

国基督教的护教士们在民族主义的挑战面前，既然出于世俗的民族情感而积极地肯定其价值，乃至迎合其需求，而不是斥之为异端（这是应当予以理解和肯定的），那么，他们时时处于超世价值与世俗价值的张力之中，便是不可避免的了。

二 基督教与资本主义的关系

在救亡语境中，当马克思主义与民族主义初步整合在一起时，基督教又被视作与剥削无产阶级的资本主义具有天生的亲和性。1922年3月发表的《非基督教学生同盟宣言》就曾断言：“资本主义的社会组织……一方面有掠夺阶级、压迫阶级，他方面有被掠夺阶级、被压迫阶级。而现代的基督教及基督教会，就是帮助前者掠夺后者，扶持前者压迫后者的恶魔。”〔1〕当马克斯·韦伯揭示新教伦理与资本主义兴起之间的动力学关系时，他实际上展示了一幅社会理解理论视域中的基督教与资本主义的互动画面，而社会批判理论视域中的基督教与资本主义关系，则被认为完全应该予以道义上的谴责或诅咒。从马克思主义立场反对基督教的人们，一般都认为，基督教是“资本家的护身符”，两者是“狼狈为奸”的关系，因此，“资本主义越发达的地方，基督教也就越发达”〔2〕。

在反教者看来，基督教与资本主义之间的这种关系，当然也直接地构成资本主义虽然发展不足，而无产阶级却俯拾可见的中国追求其现代民族国家理想的障碍。因此，他们断定：“各国资本家在中国设立教会，无非要诱惑中国人民欢迎资本主义；在中国设立基督教青年会，无非要养成资本家底善良走狗。简单一句，目的即在于吮吸中国人民底膏血。”〔3〕“中国的基督教后面还隐藏着个资本的侵掠主义。外国的教士没有一个不受资

〔1〕 辽宁大学哲学系编：《中国现代哲学史资料汇编》，第1集第10册，41页，沈阳，1981。

〔2〕 同上书，44~45页。

〔3〕 同上书，41页。

本家或政府所豢养,以做他们侵掠队底急先锋的”^[1]。这些反教言论的一个共同特点是,根本就不屑于讨论基督教教义之优劣,他们所见到的只是建制性的基督教教会与作为社会制度的资本主义之间的实体性和历史性的罪恶关系。

然而,许多中国基督教的护教士仍然是从教义入手,来辨明基督教与资本主义及其对手社会主义的关系。发表在《生命》(2卷5期,1921年12月15日)上的一篇署名逸荡、题为《基督教与社会主义》的文章,就通过大量引证圣经经文——类似的文字最爱引用的就是《使徒行传》2章44~45节,4章32节,等等——证明“基督教的公有主义、博爱主义,与社会主义主张共产,原来没有许多的分别。”他不但发现基督主义与社会主义的相同之点在于平等主义,发现“基督和马克思之流都是改造社会的健将,他们的方法,都是从经济方面下手”,而且相信:基督就像现代无产阶级革命家一样,“分分明明反对资本家,提倡劳工神圣”^[2]。换言之,基督教的教主基督正如眼下从马克思主义立场反对基督教的人士一样,是赞成社会主义、反对资本主义的。因此,在这些护教士看来,以社会主义反对基督教是没有理论依据的。

在同样题为《基督教与社会主义》(原载《生命》6卷5期,1926年2月)的一篇文章里,王建猷则直接从介绍社会福音重镇饶森布什(Rauschenbush)的著作和思想出发,说明“基督教与社会主义,不单没有互相冲突的事情,还格外和谐呢”^[3]。王建猷似乎是对社会主义的来龙去脉颇为了解,他追述了社会主义从乌托邦到科学的演变历程,也总结了基督教与社会主义由对立到整合的原因。他认为:两者之间最初的对立,乃是由于守旧的基督徒在宗教方面的主观和他世的期望太重,视社会主义的行为为褻渎上帝,为破坏和不道德。守旧派的基督徒对社会主义最初的谩骂自然也激起了社会主义者对基督教的痛恨,后者从无神论

[1] 辽宁大学哲学系编:《中国现代哲学史资料汇编》,第1集第10册,46页,沈阳,1981。

[2] 同上书,第1集第11册,411~412页。

[3] 同上书,471页。

主张出发，要求取消一切宗教。中国的社会主义者更是从自己的具体处境出发，认定基督教是资本主义的护符，传教士是资本家的侦探。此种对立皆是人为的结果，实则基督教的教义不单没有半句拥护资本家的话，反把资本家骂得痛快淋漓。耶稣之劝人不要积财富于地上，劝有资本的少年变卖其所有的财产分给穷人，断定财主进天国比骆驼穿针孔还要难，都说明基督教对有产阶级的态度与社会主义一样鲜明。王氏既以圣经教义为据，复从当代神学思潮中获取护教的思想资源，或者说依据当代神学思潮来解释圣经，较之于单从圣经经文中寻章摘句的做法，固然难分轩轻，却可能显得更有适切的时代性。

在从思想教义方面来说明基督教与流行的反教思潮的关系时，相当一部分护教士采用以基督教附和时代潮流的护教方法。米星如在《基督教对于资本制度下三大问题应有的态度》一文中，却坦率地表达了一位中国基督徒对资本主义的较为独特的看法，尽管这种看法对于马克思主义者来说，可能完全不正确。他开宗明义地指出，现代社会已经完全被资本制度所支配，而基督教对于现代的资本制，不是仇视的，而是解释的；不是服从的，而是改良的。既然米星如抱持这样的态度，人们自然不能指望他会倡导基督徒投身革命去推翻资本制度，因为他并不仇视之；也不可能认定他会做资本制度的走狗，因为他并不完全服从这种制度，而主张对其进行改良。如果将这里的资本制度置换为任何制度，基督徒或基督教是否会对此种态度表示同意，或者，基督教事实上一直就是如此对待俗世的制度的呢？米星如似乎并不愿意将其对于一种具体的制度——资本制度的态度提升为一条抽象的基督教社会原理。在谈到社会主义尤其是共产党人所坚决反对的私有财产时，米氏提出了一条奇怪的原则，即所谓“私产之存在与否，完全以人格为标准。”“凡私产有堕落或阻碍人格发展者，就应当废止；反之，则应当保存。”在这一原则之下，他却又认定，目前还想不出更好的制度来代替私产制^{〔1〕}，这样一来，尽管他反对权力的私产，而拥护利用的私产，他似乎完全没有理由在设想

〔1〕 林荣洪：《近代华人神学文献》，582～584页，香港，中国神学研究院，1986。

出比私产制更好的制度之前，去主张废除私产制了。而社会主义者却早就认为他们已经设想出比私产制更好的制度了，这也正是他们反对资本主义以及反对他们认为充当了资本主义之工具的基督教的原因。由此看来，米氏的立场固然鲜明，却只能是一种态度的表白，并未产生特殊境遇之下的护教功效，反有可能使基督教招致更多的责难。如果他将其态度限定在中国现代性这样一个具体的题域之内，从资本主义在中国的发展是否充分以及基督教的相关态度应当如何，他一定会深化中国基督教的运思深度。虽然我们作为思想史的探究者，完全没有理由做这样过多的假设，但却有理由指出，中国基督教的护教学实在需要更多的理论深度上的开掘。

教会领袖刘廷芳倒是毫不回避地试图从正面应对反教者提出的指责，他毫不隐讳地承认：“若说西洋帝国主义，资本主义者想利用基督教以推广他们自己的势力，这是说得过去的。”但是，在承认基督教有被利用的可能性之余，他认为，说基督教有意与它们（帝国主义和资本主义）合作来侵略中国，说基督教是资本主义的走狗，则“真是冤极了”，那是对中国人（中国基督徒）的人格“轻薄”^{〔1〕}。作为一位虔诚的中国基督徒，刘廷芳未尝不时刻心系民族国家之前途和命运，他那种觉得人格受轻薄的委屈自然是完全可以理解的。

然而，刘廷芳除了叫冤之外，似乎对于将基督教置于历史语境中为其与资本主义之间的关系，并没有提出多少有力的辩护。10年前，针对反教者责备教会是资本阶级，压迫无资本阶级，在一篇题为《基督徒的经济观和基督教教会的责任》（原载《生命》3卷1期，1922年9月）的文章里，他就曾主张说“这应当根据历史的事实去讨论的。基督教千余年来，曾否帮助无资本阶级，曾否和资本阶级奋斗，为无资本阶级争利益，曾否和资本阶级联合来欺压无资本阶级，这都是我们应研究一下的。

〔1〕 刘廷芳：《基督教在中国到底是传什么》，载《真理与生命》，第6卷，1931.11.1（1），13页。

有错的当承认，无错的莫冤枉。”^[1]尽管刘廷芳对这些问题可能都有其作为中国基督徒的回答，而且可以相信，这些回答一定不同于反教者的看法，但是，我们却没有看到刘廷芳乃至整个中国基督教教会对于这些问题作出强有力的历史性的回应。

确实，正如社会学是现代世俗化和理性化社会中，基督教必须趟过的一道火溪一样^[2]，近现代中外关系史（历史学）则是中国基督教为证立自身的正当性，必须趟过的一道火溪。在20年代的多次反教运动中，民族主义曾经是最为强劲的敌基督势力。仅仅从教义出发，来论证基督教与各种形态的民族主义不相违逆，似乎显得相当无力。而在历史学这道火溪面前，基督教的中国护教士们或者未予足够重视，或者畏葸不前，或者缺乏思想的锐锋与力度，其未能贡献出令人心折的护教文字，实属有目共睹之事实。有鉴于此，一些教会领袖如赵紫宸早就呼吁建立“积极的基督宗教护教学”^[3]。他们所作的努力，固然不可一笔抹煞，但若与佛教历史上的护教文献相比，其缺憾委实过于明显。

三 另一类护教学

这里，我们有必要再回到前一章曾简略提及的亲基督教人上贺麟，检视一下他对基督教与民族主义问题的思考，看一看这位哲学家对于救亡语境中的基督教护教学有何贡献。笔者这样做的目的，并非试图以贺麟的水平较高的文字来“羞辱”教会领袖们的护教工作，而是为了说明，一部近现代中国基督教的护教史不应当以门户之见表现出任何排他性。这一看法，至少在笔者看来，应该同样适用于20世纪下半叶尤其是80年

[1] 辽宁大学哲学系编：《中国现代哲学史资料汇编》，第1集，第11册，424页，沈阳，1981。

[2] 贝格尔著，高师宁译：《天使的传言》，香港，汉语基督教文化研究所，1996，《中译本导言》，xix页。

[3] T. C. Chao, Christian and non-Christian Reply to the Anti-Religion Movement, Chinese Recorder, 1922, 12, p. 744.

代以来中国基督教的发展态势。拒斥由那些在以正统自居的基督徒看来宗教身份略有问题的人士以及亲基督教人士阐发的“另一类”基督教护教学，无论如何都显得相当狭隘。这种做法，至少存在着文化策略方面的偏狭。

在题为《基督教与中国的民族主义运动》的演讲中（1929年在美国东部），贺麟对中国的民族主义运动之特性、目的作了明确的界定。他认为，中国的民族主义运动对外是反抗帝国主义势力在经济上、政治上和军事上的压迫，对内则是反抗保守的军阀和封建主。他还相信，民族主义并非没有文化方面的诉求，而认为民族主义“在文化理智方面，是对过去的传统和习俗的反抗”。在他看来，中国的民族主义运动的目的乃是要使中国得到完全的独立与统一，其中一项重要的目标就是要废除一切不平等条约。他告诫中外人士，对于这样的民族主义运动，绝对不应该将其与沙文主义式的和法西斯主义式的民族主义相混淆，而应视之作为一种革命性的运动。

贺麟认为，由于当时的民族主义运动是众所周知的将政治口号与基督教口号相混淆的太平天国起义的继续，而且，由于中国民族主义运动的领袖孙中山是一位最具基督式人格的基督徒，因此，中国的民族主义运动实际上与基督教之间存在着至为密切的关系。在如此清晰地界定民族主义之特性、目标及其与基督教之间表面上的关系之后，贺麟便以其敏锐的问题意识质问道：民族主义者为什么、在哪些方面对基督教和传教士的工作怀有某些敌意？基督教为什么、在哪些方面有助于中国民族主义运动的发展^{〔1〕}？他的护教学就是从解决这些问题着手的。

实际上，贺麟对于帝国主义与基督教之间的负面关系并不像中国基督教会的一些护教士那样，要么矢口否认，要么大叫冤枉。在考察基督教精神表现于近代黑格尔式的那种以政治、社会、文化、道德为上帝之表现的爱国主义时，贺麟就相当明确地指出，“其实近代西洋基督教传教士到各国宣传宗教，至少有宣扬国威，为国争光、为军事侵略作前驱的

〔1〕 贺麟：《文化与人生》，149～150页，北京，商务印书馆，1988。

使命，亦是谁也不容否认的事实。”^[1]此外，通过征引新文化运动领袖胡适以及中国基督教教会内部一些权威人士的观点，贺麟客观地揭示了中国人对基督教的想法实际上是有相当大的分歧的。基督徒和亲基督教的人上注意到了基督教与民族主义运动之间的积极关系，自由主义者指责教会学校实施强迫性的宗教教育，极端民族主义者痛斥学校是文化侵略的营地，教会是制造奴隶的工厂，他们提出的口号是：“反对文化侵略；打倒帝国主义的工具——基督教；拯救受压迫的人们——教会学校的学生。”贺麟似乎倾向于认为，造成这样的结果与传教士对基督教的歪曲不无关系，同时，他也像陈独秀一样从中国人自身方面总结原因^[2]。1920年，陈独秀在《新青年》上发表了《基督教与中国人》一文，在总结“基督教在中国行了几百年，我们没得着多大利益，只生了许多纷扰”的原因时，曾经列举了十种原因，然后，他不无痛惜地指出：“上列十种原因中，平心而论，实在是中国人的错处多，外国人的错处不过一两样。”^[3]贺麟则认为，中国人未能从基督教的崇高理想以及耶稣基督的生活与教导里获得教益，这是令人遗憾和痛惜的。

贺麟的护教言论之最大特色，在于他能针对反教的民族主义者对基督教提出的责难做出较为辩证的回应。当民族主义者认为基督教阻碍中国的物质文明之发展时，贺麟一方面同情地理解民族主义者提出的“我们要解救我们的身体，甚于基督教所宣称的对我们灵魂的解救”，另一方面，贺麟又不无理据地指出，“实际上，在过去的一百年里，基督教在中国所做之事，既是精神的传送，也是物质的传送”，举凡传教士所建立之医院、学校等设施，所举办的慈善事业，为银行、邮局、外交界提供的人才，均被贺麟用作护教的证据。这里，他并不像一些教会的护教士那样坚执精神救赎的优越性，而是在充分理解民族主义者在物质方面的诉求的同时，对他们的片面责难做出回应。而且，他还不无理由地认定，

[1] 贺麟：《文化与人生》，142页，北京，商务印书馆，1988。

[2] 同上书，153~158页。

[3] 辽宁大学哲学系编：《中国现代哲学史资料汇编》，第1集第11册，34页，沈阳，1981。

“基督教在中国的物质基础比它的精神基础更为牢固”，这也许正是他对基督教在中国的前途并不过于悲观的原因之所在。

针对民族主义者强调民族意识对于民族复兴的极端重要性，从而指责基督教关于博爱的世界主义会冲淡国人的民族意识，贺麟并不拒斥从历史的、现实的角度来切入这个问题。一方面，他不否认确有少数中国基督徒身上的外国人成分多于中国人的成分；另一方面，他又客观地指出，已经有一些外国的传教士对中国人的民族意识表示关注，给予重视，中国的基督教学生也积极参加民族主义运动和爱国主义的游行示威。再者，由于基督教在中国重视普及教育的推广，从这种教育中受惠的中国人好多已经成为中国爱国主义运动的基本力量。这里，贺麟明显地道出了这样一个事实：举办教育者的主观动机与其客观结果并不会完全吻合。他还再次提及孙中山和太平天国运动，从历史的角度说明，现代民族主义运动的先驱，确实曾受到基督教信仰的激励。

一些民族主义者认为，中国作为现代民族国家的目标之达成，需要的是战斗的精神和革命的精神，而基督教传扬的却是谦卑的德行和奴隶式的服从，它本身就是一种与革命相对立的保守力量。对此，贺麟并不否认基督教在基督教国家因旨在保存价值，因循守旧而沦为保守的力量，但基督教传到中国这样一个文化社会境遇完全不同的国度后，实际上却成了一种生气勃勃的、进步的和革命的力量。贺麟此论可能主要是以孙中山等人的民族主义思想与基督教之间的关系为历史依据的，但也有教义方面的基础，因为在贺麟心目中，耶稣基督乃是一位具有不妥协精神与生活的典范。

贺麟对于基督教与科学的关系问题，亦针对民族主义者的责难做出了回应。上章已有评述，兹不赘述。贺麟的结论是，基督教在中国的传教工作，有助于中国的物质发展；有助于唤醒中国人的民族意识；有助于中国的改革者打破旧的习俗，鼓舞中国青年的战斗精神，为中国的现代化提供动力；鼓励了科学的研究和对技术的追求。贺麟甚至断言，“基督教的影响在中国的反映本质上是科学的、民主的和民族主义的”，因此，

中国的民族主义者决不应该极为愚蠢地采取反基督教的敌意态度^{〔1〕}。他还乐观地预言，一旦中华民族的危机克服了，那么，基督教在中国所面临的危机也会得到克服。

若站在当代的立场来看，很多读者可能并不容易完全接受贺麟的护教言论。但是，若将其置于历史的处境之中，以比较的视野审视之，我们会看到，较之于中国基督教教会人士的护教学而言，贺麟的护教言论具有敏锐的问题意识，以及明显的辩证性和系统性。其护教之功效，相信并不比教会内的任何护教士逊色多少。

〔1〕 贺麟：《文化与人生》，158～161页，北京，商务印书馆，1988。

第四章 中国基督教社会哲学面面观(上)

实际上, 当中国基督徒面对各种人本思潮和社会运动的挑战, 忙于阐发他们形态各异、深浅不一的护教学时, 他们已然触及了基督教的社会理论这一论域, 诚如特洛尔奇所指出的那样: “基督教社会哲学更多地表现在护教学、教会法以及政治著作和手册之中。”^{〔1〕} 不过, 应该指出的是, 他们的言论尚限于消极意义上的护教学。在几次反基督教运动的激情渐趋平静之后, 尤其是在 1927 年反基督教运动之后, 随着人们对基督教的敌意逐渐减缓, 或者说, 随着普通民众与知识精英的注意力无暇顾及基督教, 而转向更为急迫的救亡图存问题, 或以各种方式投身于现代中国的建构, 基督教反而在动荡不安之中, 获得了暂时的喘息与谋求发展的机会。五年奋兴运动、乡村重建运动、复兴运动, 均为国难时期中国基督教积极服务社会或谋求自身发展之尝试^{〔2〕}。这些尝试中的某些方式从中国社会中得到的回应某种程度上说是比较积极的^{〔3〕}。抗战爆发后, 虽然基督教与国家同样面临着危机, 而形势似乎对于基督教更为有利。燕京大学宗教学学院院长赵紫宸写道: “战争期间, 中国政府无意控制基督教教会的生活, 在这个可怕的世界里, 基督教组织已经享有真正的自由。教会及其信众可以自由地为耶稣基督做见证, 为他们的国家服务。即

〔1〕 特洛尔奇:《基督教社会哲学》, 见《基督教理论与现代》, 292 页, 香港, 汉语基督教文化研究所, 1998。

〔2〕 对这些运动的历史描述, 见林荣洪:《曲高和寡》第七章《国难中的教会》, 香港, 中国神学研究院, 1994。

〔3〕 关于这一点, 见 W. Y. Chen, *The Christian Movement in National Life, China Christian Year Book, 1938~1939*, pp. 94~109.

使在八路军的占领区,传教士和中国基督徒也是被信赖的朋友。”⁽¹⁾此种态势中的消极护教学便不如它在非基或反基运动中那样恰切,教内的知识精英转而面对各种现实的,而且同样关涉基督教在中国之命运的社会问题,阐发基督教教会与教徒的思考,并极力建构相关的哲学理论。

我们如此肯定地将社会哲学设定为中国基督教哲学的探讨对象之一,并不意味着我们可以毫无困难地在20世纪上半叶中国基督教史上发现成熟的基督教社会哲学体系。但是,另一方面,我们也不可以因为这样的体系之阙如,而断定我们所设定的中国基督教社会哲学这一对象实际上是子虚乌有之事。事实上,既有教会领袖如诚静怡意识到他们是生活在一个无处不见“社会思想的时代,人们比以往任何时候都更为深入地关心社会、经济、工业和国际问题,这是他们在日常生活中所必须面对的”⁽²⁾,也曾有神学家如赵紫宸将建构以基督教的基本信仰为基础的基督教社会哲学设定为教会的重要任务之一。在1938年举办于马德拉斯的世界基督教大会上,赵紫宸在其所宣读的论文中呼吁道:“教会最重要的任务之一就是教导人,此外,它还应该有一套建立在其基本信仰基础之上的社会哲学。”⁽³⁾鉴于中国基督教的知识精英们对时代精神与思想动向有如此清醒的把握,对教会的任务有如此明确表述和敏锐的急迫感,我们便不难相信他们会在相关的社会哲学或社会理论的论域里贡献一些值得今人认真总结和反思的观念或理念,即便他们的贡献尚未臻于完善的体系的境界。

一 基督教社会哲学释义

在略述本章探讨对象的客观实在性之后,我们似有必要对基督教社

(1) T. C. Chao (赵紫宸), *Christian Faith in China's Struggle for Freedom*, *Chinese Recorder*, July, 1940, p. 422.

(2) Andrew C. Y. Cheng, *The New Life*, in *Truth and Life*, vol. 1, April, 1931, p. 1.

(3) T. C. Chao, *The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action*, *The Chinese Recorder*, Sept., 1938, p. 441.

会哲学这一概念本身的内涵与外延略加说明。完成这一任务并非易事，较为妥当的办法可能是求助于在这一领域里卓有成就的思想巨擘特洛尔奇。

人们可能会理所当然地认为，基督教本身从一开始就拥有一套社会哲学体系，用来解释社会生活的本质与目的，处理宗教建制与世俗制度之间的关系。例如，人们可能会认为，基督教的上帝国观念就包蕴了基督教原初的社会理论，实则不然。在特洛尔奇看来，“上帝国观念本身并非针对内在于尘世处境的社会理论，即便后来当上帝国变成教会时，它也没有成为社会理论。”上帝国观念中所包含的理念“完全是一般的未来乌托邦，绝不可能转化为适用于当代世界的社会哲学或者社会神学理论，充其量只能变成杂乱无章的千禧年幻想。而且，即使这种理想在当时社会中所产生的影响也无法转化成这样一种社会理论。”〔1〕基督教之能建构其社会哲学或社会理论，完全得益于它对希腊罗马哲学与文化的积极吸收。特洛尔奇发现，基督教“关于社会秩序的一般理论来自东方化了的柏拉图主义，关于基督教与世俗秩序的关系的理论则来自通俗化的晚期斯多亚派。”〔2〕他特别注意到，正是由于基督教从斯多亚派那里借用了其自然法理论，它才得以阐发一套解释世俗生活并与之发生关系的社会理论。特氏不无夸张地断言：“正式采纳自然法才使得基督教第一次拥有了一套一般的国家和社会学说。因为基督教自身对国家和社会完全采取冷漠态度，无法从自身的力量中产生这样一种学说。基督教对自然法的采纳成为世界历史上至关重要的历史事件之一。”〔3〕

何谓基督教的自然法理论？对这个问题的回答不可一概言之，而应有分析的精神。实际上，斯多亚的自然法具有双重意义，即所谓绝对自然法与相对自然法。斯多亚派将“原始时代的特征描述为自由、平等和

〔1〕 特洛尔奇：《基督教社会哲学》，见前引《基督教理论与现代》，292~293页，香港，汉语基督教文化研究所，1998。

〔2〕 同上书，294页。

〔3〕 同上书，278页。

共产主义，那时既没有国家，也没有法律，人类惟一的纽带就是建立在理性自然法基础上的慈爱，但是，人类因权力欲、贪婪和自私而失去了这个黄金时代，随之便出现了国家、法律、私有财产和社会秩序，以作为人类对抗邪恶的保护性措施。”这样便出现了绝对自然法与相对自然法，前者充满了原始时代的自由、平等和财产共享，后者则代表了后来时代的国家和法律，以及用法律保护财产、战争、暴力、奴隶制和统治等残酷秩序。基督教则将斯多亚派这些社会理论与其教义中的原初时代和堕落神话结合起来，发展出基督教的社会哲学。它认为，那种无国家和法律、暴力和自私的束缚并体现在爱的团契中的基督教道德只可能存在于原初状态。相对自然法，社会秩序乃是人类堕落以及其他原罪的结果，它既是对罪的惩罚，也是对罪的约束。相对自然法因其所发挥的双重社会功效而被认为应该得到保存，基督教内部便由此而形成了一种对社会极端保守的心态和政治理念；但是，激进派则时常告诫人们不要忘记绝对自然法和真正的基督教理想。后者视国家为罪性的产物，其价值无法与教会相提并论，只配充作教会的世俗奴仆^{〔1〕}。特洛尔奇对基督教的社会哲学与基督教自然法之间的密切关系，曾做如下论断：“基督教会的社会哲学就是在实践中有时保守有时激进的自然法。”^{〔2〕}这两种态度本身就是基督教自然法的双重性的结果。当然，这两种态度在形态各异的教派中，尤其是在历史发展过程中获得了丰富的具体内涵，它们与现代世界中的世俗自然法乃至现代社会结构与制度的形成之间的关系也各不相同。因其与本章之宗旨关联不大，兹不赘述。

鉴于基督教社会哲学与斯多亚派自然法之间的理论上的渊源关系，也鉴于基督教社会哲学的历史性，特洛尔奇认为：“基督教社会哲学……可以指教会在历史上建立的强大而有效的历史的社会哲学，也可以指一种从现代心理化的基督教出发提出的解决当前困难的社会理论。无论如

〔1〕 特洛尔奇：《基督教自然法》，见《基督教理论与现代》，280~281页，香港，汉语基督教文化研究所，1998。

〔2〕 同上书，299页。

何都根本不存在一种本身和本质上产生于基督教性信仰的、标准的基督教社会理论。”〔1〕另外，特洛尔奇对于基督教社会哲学与世俗世界的关系也有很富洞察力的看法：“如果一个宗教体系拥有关于世俗世界的社会学说，那么它必然在最大的程度上是受这个世界所规定的，尤其是为这个世界的历史更替和变迁所规定。这种学说本质上是一种妥协，作为妥协又依赖于宗教与历史两方面因素的变化。”〔2〕换言之，在特洛尔奇看来，由于基督教社会哲学所关切的问题具有世俗性与时代性，它便不得不与历史理性纠结交织在国家与社会生活的巨网上，随着它所意欲改变的对象의 变迁而形塑自身的形象。

很多关注社会问题，同时又被认为是虔诚的基督徒的神学家们往往对基督教的社会理论的效力抱持一些过高的期望，对此，特洛尔奇的态度相当冷静，富有辩证性。他认为，一方面，现代性中的诸多重大问题，如果没有道德的革新和深化、没有对善与正义的意识、没有自愿牺牲和团结一致的精神、没有基于宗教信仰的世界观和人性观，是不可能得到解决的。但是，另一方面，现代社会中的功能分化使得宗教性的东西与政治、经济、社会性的东西相互分离开来，要解决从后者产生的问题，有赖于一种完全世俗和独立的、无限复杂的建设和改革工作，不仅要求强烈的意志力量，而且要求具有专业知识和采取一种纯社会学的方法。换言之，宗教界人士的实践与理论似乎都不应该取僭越的态度和行为。

那么，基督教在现代社会生活中究竟应该和能够扮演何种功能角色呢？特洛尔奇为之设定了如下的使命：“重要的是遏制那些肆无忌惮的自我神化，遏制那种伪装成主人意志、企业家冒险精神或者民族自豪感的毫无节制的自我实现欲，将自我节制、关心他人、各民族团结一致和注重人权的精神深深移注于人们的心灵之中，唤醒对超越人性的真理与正义的责任感。这本身便足以此成为一项使命……这一使命可能唤醒的精

〔1〕 特洛尔奇：《基督教自然法》，见《基督教理论与现代》，298页，香港，汉语基督教文化研究所，1988。

〔2〕 同上书，299页。

神将完全自然地促进社会和政治的重建事业，这一事业自身更有理由呼唤这样一种精神。”〔1〕

应该说，特洛尔奇对基督教社会哲学的理论渊源的探究，对基督教社会哲学之内涵的界定，乃至对基督教社会理论的功能之界限的划定，以及对基督教社会使命的论述，都是以西方历史、社会为其理论背景的。当他强调基督教社会哲学的独特性，并以比较的视野宣称“中国儒教体系主要是一种具有非常特殊的宗法主义与和谐性质的社会哲学，但不可用于欧洲的情况”〔2〕时，中国学人一定也有理由怀疑基督教社会哲学在中国现代境遇中的適切性及其功效的限度。

然而，这种并非毫无理由的怀疑，却不应该导向对现代境遇中的中国基督教社会哲学的意义与价值的盲目而又全盘的否定。固然，较之于其他种种宏大的社会理论而言，基督教的社会哲学似乎始终处于边缘的地位，但其运思的维度对于主流性的社会哲学并非毫无参照价值。关于这一点，我们在下文中还会不时提及。

这里，我们有必要辨析一下中国基督教神学家们对基督教社会哲学的理解。我们可能会不无惊讶地发现，很少有人明确地将基督教的自然法用作其基督教社会哲学或理论的资源。更多的时候，他们是与特洛尔奇在基督教历史上发现的传统反其道而行之，即不是自觉地运用自然法，而是纠缠于上帝国这一观念的含义，以此为基础来阐发他们的社会理论（下文还要详述）。值得注意的是，这种做法并非中国基督徒的独创，而是与西方神学思潮遥相呼应的。我们当然不必视特洛尔奇的发现为金科玉律，以之为衡量现代境遇中的中国基督教社会哲学之质量的准绳。但是，如果以特氏的相关论述为参照系，我们会发现，这样比较的视野会有助于我们辨析研究对象的特点。

值得指出的是，20世纪上半叶最明确地倡导建构中国的基督教社会

〔1〕 特洛尔奇：《基督教自然法》，见《基督教理论与现代》，316～317页，香港，汉语基督教文化研究所，1998。

〔2〕 同上书，290页。

哲学的神学重镇赵紫宸对基督教社会哲学的理解似乎另有意蕴。赵紫宸对汉语基督教神学的建构一直都是孜孜以求，当一些中国基督徒认为基督教更多的是一种生活方式，因而应该在生活中而不是在理论上表现其生命力时，赵紫宸一方面表示赞同，另一方面则又补充道，基督教是宣讲圣言的，这既需要用活生生的人格也需要用理论来予以表述，基督教作为生活方式需要得到解释。他认为，19世纪和20世纪之交的在华传教士在思想领域做出了重要的贡献，一直到推翻满族统治的政治革命时期，他们对中国人的生活都产生过巨大影响。但是，自那以后，中国的教会几乎不再通过思想对中国社会产生影响。“它首先是受到各种民族主义者、共产主义者的攻击，然后又作为一个在思想领域里没什么可以传播的组织而被中国知识分子所轻视。”赵紫宸历数了1938年之前在中国思想界流行过的各种人本思潮：实用主义、实验主义、新实在论、人文主义、自然主义和存疑论，他认为这些思潮对中国所产生的影响是广泛而又深刻的。而基督教教会在这些思潮大行其道时却患了失语症(inarticulate)，以致对中国人毫无价值可言。他呼吁道，当此中国处于抗战救国的生死攸关之际，基督教应该力图在思想领域产生影响，它应该宣讲自己的社会哲学，教会应想方设法发现和开发它自己的思想家和思想领袖。赵紫宸还批评教会“不能保住和培养它最好的天才，直到他们与教会外的最有影响的知识分子拥有同样的思想力度、并与之平起平坐”⁽¹⁾。由此可见，赵紫宸所意欲建构的中国基督教社会哲学，不仅是基督教用来处理自身与社会生活之关系的社会理论，更是一种意欲在各种世俗的人本思潮大行其道的现代境遇中获得竞争力，因而有利于增进基督教自身的话语力量的基督教社会思想，而其旨趣也因此显得相当广泛，它几乎可以无所不论，只不过较之于各种人本思潮而言，它坚持要以基督教的基本信仰（尽管他对基督教的基本信仰与别人可能会有不同的理解）为根基。

(1) T. C. Chao, *The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action*, *The Chinese Recorder*, Sept., 1938, pp. 441~442.

二 社会福音的旨趣

如果说 20 世纪上半叶的中国思想界是各种西方思潮的竞技场,那时的中国基督教神学界似乎同样免不了被讥刺为各种西方神学思潮的竞技场。

由于神学是基督教思想家在具体境遇中对上帝信仰的思考与解释的理论表述,因此,神学总免不了时代性的世俗思潮对它的影响,虽然它可能会以护教或主动出击的姿态来应对时代思潮的挑战。在《基督教对于世界潮流之应付》一文中,徐宝谦认为,西方基督教思想界的个人福音与社会福音之争,以及现代派与基要派之争,都是神学界对于世界思潮的回应^{〔1〕}。如此看来,我们考察 20 世纪上半叶中国基督教社会哲学,既要有清醒的中国问题意识,从中国基督教知识精英所处的境遇出发,也要了解他们的思想之资源的另一方面,此即他们曾对其敞开心胸的西方神哲学思想。

为了不偏离本节论题,在此,我们不专门讨论近现代西方神学中的现代派与基要派、个人福音与社会福音之间的争论。我们不妨先考察一下在中国神学界曾大行其道的社会福音派的思想源头及其旨趣,概要描述一下其思想流变及其主要特征,揭示所有这一切的哲学底蕴。

社会福音被一些人看做美国对于基督教思想最独特的贡献,这一据说肇端于“淘金时代”的运动,是由于美国内战后的半个世纪里的工业社会与科学思想对美国新教的影响所导致的。其旨趣是要将耶稣的教义以及整个基督教关于救赎的信息运用于社会,运用于经济生活、社会制度,也要运用于个人^{〔2〕}。

〔1〕 徐宝谦:《基督教对于世界潮流之应付》载《真理与生命》,第 7 卷,1932(3),12 页,9 页。

〔2〕 Charles Howard Hopkins, *The Rise of Social Gospel in American Protestantism, 1865~1915*, Yale University Press, 1942, p. 3.

社会福音运动的主要思想预设是上帝的内在性，而这一观念则来自科学尤其是达尔文进化论对新教神学的影响。对内在的、在人的世界里达到其目的的上帝的信仰，自然包含着一种社会连带主义的社会观，即认为，在一个具有相互依存之关系的有机社会里，人们都同样是天父的子女，因此，大同（brotherhood）可以在他们中间真正得到实现。天国可以从天上被带到人世，在此时此地逐渐得到实现。

这样，我们便发现社会福音的一般特征是，强调在当下的世界里实现天国理想。作为对极端出世的个人主义的纠正和反动，社会福音具有伦理化的倾向。这是因为，“天国来到地上”必然蕴含着一种伦理的理想，正如随着这一观念而来的社会救赎观念一样，除了对其做伦理的解释便意义不大。对此，有人认为其影响应该是健康的，有人则指责它为人本主义和道德主义的闯入基督教大开方便之门。

其次，由于现代社会科学尤其是社会学的影响，基督教开始对其任务或社会使命在其中得以完成的环境的影响给予新的评价：个人是在社会环境中，而不是在其外得到拯救的，因此，如果个人要想充分发展他的潜能，社会习俗就必须得到改变，救赎因此具有社会性的向度。这是一种比保守的心态更为现实主义的观点，保守者一直希望在天国里完善个体的灵魂，至于现存的秩序则应任其腐败。据此，社会福音提出了一种新的和现实主义的原罪观（我们或许应该注意到，原罪观乃是任何神学体系的关键之所在），它充分考虑到了物质环境以及习俗等社会因素。通过将罪的观念从异端和个人之恶扩展到包括饶森布什所说的“超人的恶势力”，同时指出社会成员对于社会的共同罪恶的责任，社会福音因此而对于新教对基本的神学问题的态度带来了永久性的变革。

社会福音的一个最为明显的特征就是相信进步，这是它从受到进化论影响的时代思想氛围中吸收而来的。但是，需要指出的是，社会福音将其对进步的信念发展为一种神学观点，它认为渐进主义乃是上帝实现其天国的方法。社会福音的主要代表饶森布什说：“进步不只是自然的，它是神圣的。”社会福音的另一个特点是对社会危机的注意，强调以积极的行动参与社会生活，拒斥寂静主义。这一运动的社会哲学关注的更多

的是批判，而不是对实际问题的建设性的方案。它对现代社会的各种弊端的诊断表现出现实主义的特征，而它所开出的处方却仍然是最感伤主义的、乌托邦式的，也是不切实的。

美国的社会福音与社会主义之间的关系，也饶有兴味。19世纪80年代的社会福音完全拒斥公有制等社会主义思想，后来的社会福音先知们，尤其是贺荣(Herron)和饶森布什却全盘接受之。社会福音最初对社会主义的恐惧主要是因为担心个体的和属灵的价值会丧失于集体主义的國家之中，而民主则会屈从于官僚主义。后来，社会福音的领袖们推翻了这些反对意见，他们认为，在现存的社会生活中，个体已然成了那种控制着政府以达到自己目的的垄断资本主义的牺牲品。他们相信，费边社会主义将会带来更为公平的财富分配，并因此使个体能够追求良善的生活，也能够使民主在经济和政治生活中、在理论和实践上得到真正的实现。

对社会主义的教义在接受与对资本主义的批判表明：社会福音对现存秩序的基本态度乃是否定性的。这一运动中的思想领袖们有很多人谴责资本主义的竞争遵循的是“爪牙律”，认为漫无节制的竞争与基督教爱的伦理是绝然相反的，这里，他们似乎是在捍卫绝对自然法。他们针对竞争提出了各种替代品：合作、国家社会主义等等。社会福音的所谓先知们从一开始就对资本主义的基本前提持批判的态度，不过，他们所提出的变革的实际方案缺乏现实主义的特点^{〔1〕}。

对社会福音最经典的表述当推饶森布什(Walter Rauschenbush, 1861~1918)的著作，其著作包括：《基督教与社会危机》(Christianity and Social Crisis, 1907)、《基督化社会秩序》(Christianizing the Social Order, 1912)、《耶稣的社会原理》(The Social Principles of Jesus, 1916)、《社会福音神学》(A Theology for Social Gospel, 1917年在耶鲁大学神学院的讲座)，等等。有论者指出，其所有的著作都有一共同的特点，即以上帝国为其所有论证之核心，因为他相信上帝国(天国)观念

〔1〕 以上概述，参上引 The Rise of Social Gospel in American Protestantism, pp. 320~325.

乃是耶稣的教义之核心。他将天国视作一个关涉人的整个社会生活的集体性的概念，它本身就是社会福音。没有天国观念，社会救赎的观念就会成为正统的救赎计划的一个附属品。饶森布什对现代社会的批判及其改革的方案都是建立在对内在的、积极活动的上帝的信仰的基础之上的，在这个居于世界之中的上帝的基础之上，就可以预测人类社会的凝聚力，而社会的逐渐完善将会使公义的天国得到实现^{〔1〕}。需要指出的是，饶氏的著作很早就有过中译本。

社会福音在中国的影响，既要归因于曾在美国一些神学院接受过系统的神学训练，然后回国服务的教会思想精英对相关思想的传播，更要归因于艾迪（Sherwood Eddy）与穆德（John Mott）等西教士的工作。这两人都曾来过中国，或多次巡回布道，或召集基督教领袖会议。在笔者看来，他们对于社会福音在中国的传播与实践有两大作用。其一，拓展了社会福音的关注视野，如果说美国本土的社会福音是新教对于工业化境遇中的资本主义的伦理与实践的反动，它在总体上对战争、帝国主义、种族、民主和武力的使用等问题不甚关切的话^{〔2〕}，艾迪等人则本着在人间建设的天国或基督化的社会秩序的理想，将基督教的社会使命予以扩张：“我们的使命不仅是去夺得人心或改变个人，这当然是十分重要的，我们的使命是去营造崭新的社会秩序，使人生的全部及其在工业、社会、种族、国际上的一切关系都基督化”^{〔3〕}。其二，由于强调天国即是理想的社会，亦即基督化的社会秩序，社会福音的实践便由原来风行一时的社会服务转向社会重建。传教士鲍乃德（Eugene Barnett）曾这样写道：“基督教青年协会（YMCA），尤其是学生基督教青年协会一直是在华‘社会服务’的思想与实践之先锋……随着时间的推移，在基督教青年协

〔1〕 The Rise of Social Gospel in American Protestantism, pp. 220~221.

〔2〕 同上书，319页。

〔3〕 Eddy, *Eighty Adventurous Years: An Autobiography*, New York, Harper & Brothers, 1955, pp. 118~119. 参前引林荣洪：《中华神学五十年》，99页，香港，中国神学研究院，1986。

会的词典里,‘社会服务’便让位于‘社会重建’了。”^{〔1〕}在考察中国基督教思想精英的文字时,社会重建或重建等词汇出现的频率确实令人惊讶,这与西教士对社会福音的宣讲及其重心的转移关联甚深。

艾迪与穆德的影响之深,既可见于吴雷川、赵紫宸等人对他们的著作充满敬意的征引(赵紫宸还曾撰写过长文《学生时代的穆德》,发表在《真理与生命》上),也可见于吴耀宗在新中国建立之后对其影响的清算工作之中:“穆德是几十年来美帝国主义利用基督教来进行世界性侵略的主谋者;艾迪是摆出进步面孔,宣传‘社会福音’,以全世界的青年为对象的美国游行布道家。他们所宣传的‘福音’,就是‘人格救国’……穆德和艾迪都是美国青年会主要的人物,中国青年会所做的许多工作,全都是从这一套理论出发的。”^{〔2〕}

三 温和的重建论

社会福音在中国的传播和发展主要借重于基督教青年协会,但其流变并非毫无分殊。诚如论者指出的那样,青年协会的干事和学生们实际上分为三个阵营,右翼通过参与国民政府提倡的新生活运动等实践,完全与世俗政权打成一片;主流则力图与政府提倡的各项运动保持距离,以便避免与不得人心的政府结成正式联盟;左翼则主张以武力抗日救国,并通过社会革命建设新的社会秩序——在尘世建设理想的天国^{〔3〕}。笔者不拟对这三派的社会理论做全面的考察,而只选取一些代表人物分别讨论后两派的社会哲学。

中国的社会福音派中主张社会重建,而态度与方法却显得不激不随的温和派,当以赵紫宸为典型代表。笔者并不否认中国教会中还有其他思想精英可能持类似于赵紫宸的观点,但同时又不得不肯定赵紫宸在其

〔1〕 转引自前揭 *Baptized in the Fire of Revolution*, pp. 48~49.

〔2〕 吴耀宗:《共产党教育了我》,载《天风》,1951.7.7(271),7页。

〔3〕 *Baptized in the Fire of Revolution*, p. 154.

中的影响最大。因此，本节集中讨论赵紫宸的相关社会理论。

早在 20 年代初，赵紫宸就曾从社会福音派的立场探讨过以基督教为基础重建中国社会这一问题。一直到 30 年代末，赵紫宸对此问题都还持一以贯之的立场。我们将主要探究赵紫宸在以下三个问题上的理论阐述：社会福音的正当性；从基督教角度对中国问题的诊断及所提出的解救方案；政教关系。

我们首先应该注意到的是，尽管社会福音在中国曾经因西教士与新派的中国教会思想精英的大力提倡而在教会思想界风行一时，但是，由于个人福音传统在基层教会的基础非常坚实，因而代表这一传统的宣道家较之于社会福音派的理论家们更具影响上的强势（这种态势在华人教会里似乎一直持续到今天），社会福音派因此反而往往要为自己的立场进行理论上的辩护，以说明社会福音的诉求在理论上的正当性。

较之于那些以个人救赎为惟一终极目标的基要派对于社会福音的全盘拒斥而言，温和的社会福音派人士对于个人福音的旨趣并不持极端否定的态度，辩护者的立场以及维护教会统一的初衷往往使得他们显得比较辩证。当然，这并不意味着他们会因此而遮蔽其立场的鲜明性。赵紫宸在这方面的相关表述就颇具代表性。

1922 年，在一篇题为《基督教能够成为中国社会重建的基础吗？》的英文论文中，赵紫宸从上帝国观念出发，论证社会福音与个人福音的不可偏废。他写道：“越来越多的基督徒相信……道德上极不可能的事情是，只拯救按照上帝的形象创造的人类中的一小部分，而将其余的人悉数打入永恒的地狱。对于这些基督徒来说，基督教的任务在于，不仅要拯救个人，还要拯救个人生活于其中的社会。对他们来说，社会重建与个人救赎同样是必要的，这种必要性既是因为急迫的需要，也是因为基督徒们的上帝国的观念。”换言之，尘世的现实需要与上帝国观念使得社会福音派主张的社会重建成为当务之急，后者尤其可以为社会重建提供坚实的神学基础。在赵紫宸看来：“上帝国的观念不过就是一个扩大的家庭的观念，在这个大家庭中，上帝是众人之父，在上帝的父母般的慈爱关怀

之下，众人都是兄弟姐妹。”^{〔1〕}在更多的地方，赵紫宸所说的这样一个以上帝为天父、众人皆为兄弟姐妹的上帝国，实际上就是理想的新社会，基督教的使命就是要在世界上建设这样的人间天国，这样的理想的达成才能使个体救赎得到保证。这是因为，“个体不能与社会分离”，“即便基督教不以社会整体的重建为目的，它也必须通过使信徒的环境更令人满意的方式来完成其个体救赎的任务。”^{〔2〕}现代社会科学对人性与环境之关系的关注，也同样成为赵紫宸论证社会福音之正当性的基础。

30年代末，赵紫宸对社会福音的正当性的论证转向基督教的社会性，并以道成肉身的教会观作为其神学基础。在赵紫宸看来，人的得救固然必须有切实的个体性的宗教经验，也就是说，必须“注重个人独自处于悟彻的经验”，但是，基督徒却不能因此“遗忘一切经验是具社会性的，必须起于社会，成于社会。”因此，个人的得救，要依靠良好的社会环境。当然，现实社会给人的印象是已经坏透了。“但是基督教却有社会之内的社会，大团体之内的小团体——教会”。奥古斯丁“教会之外无救法”的主张，因此而更见其正确性。但是，是否可以由此得出这样的结论：基督徒只需龟缩在良好的教会里，就可以成为良善的与重生之人呢？赵紫宸的想法显然与此不同。

在赵紫宸看来，基督教的历史性和社会性决定了其诉求不能局限于有限的团契内的个体救赎。基督教的社会性自有其神学基础，“基督教的根本教义是道成肉身，基督教的社会性也就存在于这道成肉身一端。”“基督教的社会性是在于上帝的运行于宇宙之内，历史之中。道成肉身乃是这一个真理的启示。”质言之，基督教的社会性之根本意义乃在于，“上帝亲身进入人群，使人在时间空间，万殊流变之中得见上帝，得到丰盛的生命。”^{〔3〕}

〔1〕 T. C. Chao, *Can Christianity be the Basis of Social Reconstruction in China?* Chinese Recorder, May, 1922, pp. 312~313.

〔2〕 同上书, p. 312, 315.

〔3〕 赵紫宸：《基督教的社会性》，载《真理与生命》，第11卷，1937.3（1），1~4页。

“教会乃是社会中的社会”，这是赵紫宸经常强调的一点。抗战爆发后的1938年，赵紫宸再次重申教会乃是道在社会中的肉身。“基督之灵乃教会之主，其灵长驻于教会。耶稣基督乃成身之言，教会则是社会中的成身之言。在这种意义上，教会必须在自身中彰显一个良好而且令人满意的社会之本质。其任务也因而具有双重的：对内要强化基督临在于团体的意识，对外则要通过它所培养的基督徒改造教会存在于其中的社会。”^{〔1〕}也就是说，基督教不能局限于个人福音，若然，个体的救赎也难以因此获得，因为，“教会自身的成立，便将个人福音与社会福音之间的不两立不并存的性质完全打破。事实是：除却个人灵魂被救赎，社会是不能被救赎的；除却社会本身是良善的，重生的，男女个人皆不能成为良善的与重生的。个人福音中包含一个深刻的确念，以为个人若是要得救的话，他必须亲自对越上帝，因他的救主耶稣基督而与一切世界的真本原发生正当的关系。在这一件事上，他不能派遣代表，也不能交卸自己必须担负的责任。可是同时呢，基督教又另有一个确念，以为宗教若不供给个人一个合适的环境，个人便不能实际的得救。”^{〔2〕}尽管赵紫宸在此对个人福音有所褒扬，但其落脚点明显地在于说明以社会重生或社会重建为诉求的社会福音的绝对必要性。事实上，赵紫宸在倡导社会福音的同时，对于那些执著于个人福音的基督徒并非没有明确的批评，他曾经尖锐地指出：“信众之中因为有人不明白，所以还在孜孜矻矻地讲出世界的个人福音，而对于社会国家世界各种问题漠不关心。殊不知这种办法是违反了基督教的宗旨，埋没了基督教的本质，毁坏了基督教的精神。”^{〔3〕}赵紫宸对出世的个人福音的尖锐批评更反衬出他对社会福音的旨趣的立场之鲜明。他曾明言，“社会福音就是社会改造的福音”，“救人

〔1〕 T. C. Chao, *The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action*, *The Chinese Recorder*, July August, 1938, pp. 346~347.

〔2〕 赵紫宸：《基督教的社会性》（续），载《真理与生命》，第11卷，1937.4（2），67~68页。

〔3〕 同上，74页。

必须救社会，救自己必须救他人，岂不就是社会福音”^{〔1〕}。

我们之所以将赵紫宸划为温和的社会福音派，不仅因为他所提出的社会重建或改造方案是温和的（下文详述），而且因为他虽然对个人福音有尖锐的批评，其社会福音的立场也相当鲜明，但实际上，他还是想努力地处于中道的。赵紫宸曾这样写道：“社会福音的根基，还是在于因福音而得解放的男女个人。其实那里有什么个人福音与社会福音的区别？”^{〔2〕}

证立了社会福音的正当性之后，首要的任务恐怕就是针对具体的境遇，诊断中国问题之症结，然后提出可行的社会重建方案，不论这样的方案具有何种特性，是否真的切实可行。

赵紫宸对中国社会问题的诊断采取的是中医式的望闻问切，这便决定他不可能会像西医一样通过先进仪器的扫描对病人得出结构性的诊断意见。“九一八”事变后，“国难方殷，强盗国破坏了世界和平，侵占了中华国土，使国人受着至深至切的创痛。”赵紫宸既对日帝表达了强烈的道德义愤，又同时像大多数同胞一样感到了迫在眉睫的亡国危机。他看到的是一种极凶的警告，“中国，你若不快快设法，医治你的重病，你就有死亡的危险啊！”而赵紫宸眼中的中国病乃是一种心病，“中国的问题是人心的问题”，国家的危亡，民生的凋敝，都是政党与大人先生们的自私自利所导致的。他告诫青年，“决不看轻物质的建设，物质的文明。不过，在过渡的时代中，一切要改革，一切都要依靠那革命者的公心；所以在一切轰轰烈烈的革命中，必须要扶植公心的人们，和这些人的工作”^{〔3〕}。

将人心问题置于优先考虑的位置，并不是赵紫宸的独创（“五四”时期的思想精英就已有此种思想倾向），也不是他一时的想法。实际上，早

〔1〕 赵紫宸：《一个导师随意为一个青年作社会福音的注解》，载《真理与生命》，第8卷，1935.1（8），418页，417页。

〔2〕 同上，421页。

〔3〕 赵紫宸：《我们的十字架就是我们的希望》，载《真理与生命》第6卷，1932.3（5），10页，4~5页。

在 20 年代，赵紫宸就已经抱持类似的想法。那时的赵紫宸就相信，中国社会的“重建问题的核心无疑是创造人的新的精神，而只有基督教才能做到这一点”^{〔1〕}。在 1935 年出版的《耶稣传》一书中，赵紫宸以所谓科学的史学方法，辅之以大胆的想像，塑造了一位与众不同，但显然是针对中国问题的耶稣形象。这位耶稣摒弃了他生活时代在犹太人中极为流行的末世论，他以“天国已临，且将发展”为新理想，对奴役着犹太人的罗马政府并没有革命的思想。“他的国不是普通世界上的国，他的国是经过艰难而更新的精神世界”。他发动的天国运动“是心理建设的运动，不是物质革命的运动”。质言之，“他所注意的是人的思想意念的转变”。这便是耶稣为完成其拯救犹太民族、拯救全人类这一伟大使命所制定并且极力予以实施的策略，当他未能如愿达到自己的目的，他意识到只有以自己的死才能唤醒民众，于是，他便毅然决然地走上了十字架^{〔2〕}。

赵紫宸所说的人心是与文化联系在一起的，他认为，耶稣清醒地意识到，如果犹太人不肯放弃政治血腥的复国运动，其结果只能是在以弱对强的反叛中自取灭亡，因此，“耶稣所要挽救的是灭亡后的灭亡，是人心文化的灭亡”^{〔3〕}。文化之所以如此重要，乃是因为“文化的发展，就是天国的实现”^{〔4〕}。

我们看到，赵紫宸的社会思想里实在是充溢着传统的中国文化主义因素，以及受此种传统之影响而流行一时的所谓“借思想文化解决一切问题”的思想要素。如果真的将赵紫宸的耶稣形象予以逻辑推展，运用于国难境遇中的中国问题，那么，只需保障中国的人心文化于不坠，国难似乎就可以迎刃而解了。其结果自然不难想像，也许国人又得回到为异族奴役，却陶醉于文化或天下未亡的境地。当然，赵紫宸实际上是不

〔1〕 Can Christianity be the Basis of Social Reconstruction in China? Chinese Recorder, May, 1922, 315.

〔2〕 赵紫宸：《耶稣传》，北京，青年协会书局，导言，13~14 页，正文部分，52 页，59 页，1935。

〔3〕 林荣洪：《曲高和寡：赵紫宸的生平及神学》，196 页，香港，中国神学研究院，1994。

〔4〕 赵紫宸：《基督教哲学》，336 页，北京，中华基督教文社，1926。

会接受以上的所谓逻辑推论的，换言之，那可能不是他的初衷。

既然将中国问题诊断为人心秩序、精神文化问题，赵紫宸当然会对症开列出自己的药方，他对塑造人格、对心理建设的强调或许都可以纳入其药方之列。

严格来说，赵紫宸与社会福音派中的激进人士的重大差别也许在于，他充分意识到了社会重建，尤其是大敌当前时期救国工程的社会学性质，也就是说，他意识到了基督教作为宗教在兹事体大的社会工程中的功能之有限性，他宁愿像上述特洛尔奇所说的那样将这样的工程委托给运用世俗的社会学方法的、“一种完全世俗和独立的、无限复杂的建设和改革工作”，这也许就是他一再拒绝开列所谓基督教的社会重建方案的原因之所在。

他曾这样质问道：“你说耶稣有什么社会福音么？有，却没有策略，没有计划，没有方案；只有一个爱人爱上帝的赤心。有了那东西，其余的人得去找寻，发见，探取，创造。”〔1〕赵紫宸之拒绝所谓宏大的方案和计划，另外还有两个原因，其一在于他主张点滴的改革和重建。他曾这样提醒好大的青年，“因为好大所以必须要加入党，弄那通盘改造的计划。其实这是最大的错讹。中国的教法，只可以一部分、一部分，一小段、一小段做去的；一涉笼统就只有私斗争权……”〔2〕；其二则在于他担心基督教在与解决世俗的社会工程的某些宏大的方案过于认同时，会导致基督教对俗世的投降。他认为，当教外人士以及教内那些对宗教之本质与使命不够了解的教徒指责基督教在国难时期没有具体的经济与社会重建方案，或不够革命，没有变为政党或机构时，他们或许不仅希望基督教与当下的实际境遇调适，而且希望基督教完全与某种经济和社会方案认同。赵紫宸认为，实际上，他们所要求的不是基督教的调适，而是它的妥协

〔1〕 赵紫宸：《一个导师随意为一个青年作社会福音的注解》，载《真理与生命》，第8卷1935.1（8），419页。

〔2〕 赵紫宸：《我们的十字架就是我们的希望》，载《真理与生命》，第6卷，1932.3（5），8页。

与投降^[1]。质言之，赵紫宸在提倡旨在改造社会或社会重生的社会福音时，并未忘记基督教乃是一种既居于世界，又超越世界的宗教，宗教与俗世的张力感使他拒绝像俗世的改革家那样开列所谓宏大的政治性的社会重建方案。

赵紫宸所开列的乃是宗教性的救治药方，其目的既在于消极的补偏救弊，亦在于积极地为国运民生奠立获得救赎的精神基础。如上所述，早在20年代，作为基督徒的赵紫宸就曾虔诚地相信，只有基督教能完成为中国创造人的新精神的使命，也正是而且只是在这种意义上，他才相信耶稣的救法（心理运动）是中国的惟一救法，也就是说，“只有基督教才能救中国”。这并不意味着赵紫宸对基督教在中国的社会政治使命与功能抱有不切实际的幻想，而是，他对基督教的拯救人心、“为中国保全灵魂”的宗教功能充满了信心。

赵紫宸并不否认改革社会、政治、经济、教育等制度的重要性，但他认为，这一切皆需由人来完成，只有在人有了相当的心理后，才会有相当的创作。这是他对此问题的一般看法，至于中国的具体现实，赵紫宸还是坚持，“中国的患难，固然是因为制度的败坏，但亦是因为人心的堕落”。在他看来，一度为“万首仰瞻的国民党”，不仅未能乘万世一时的机运，造千秋永固的新国，反而因人心的自私，使“国民党罪恶鲜红如民众所流的血”。赵紫宸眼中的党政只有罪恶，或者说它们本身就是因为人心的自私而以罪为性的。在他看来，这一切，“就是因为无宗教，无信仰”使然。基督徒处在这样一个轻视宗教而又危如累卵、人心溃如乱瓜的国度里，应该使人认识到“宗教是维系社会人心的精神运动与信仰生活；基督教是基督住在人心中，由心而发的社会意识，由此而维系个人内部生活及人群精神联结的努力”。基督教正是国难中的“中国所需要的命根”，它的使命就是“为中国建设新的心理”，“是传福音，救灵魂，换一句新的话说，是为人群建设新的、有力量、有根基的健全的心理”。

[1] T. C. Chao, Christianity and the National Crisis, The Chinese Recorder, January, 1937, p. 10.

赵紫宸对于心理建设的具体方法也做过详细的描述，其中在谈到转化教育时，他仍部分地沿袭了早在20年代就已经提出的人格主义，他认为：“基督教的能否为中国创造新心理、新精神，全视乎基督教教育的能否感化人格、栽培人格、联络学校与社会的实际生活为断。”〔1〕此则因为赵紫宸“深信人格可以救国”〔2〕，而且相信“基督教对付一切政治社会，有一个总钥匙。一切皆由人与上帝的道德心灵关系为出发点；一切皆依赖人格；一切皆以创造品格为根基”〔3〕。

赵紫宸如此倾心于人格塑造与心理建设，固然有多重原因，但其中重要的一点也许在于他对天国的理解与当时社会福音派中的其他人士有所不同。如上所述，他曾在《耶稣传》中写道：耶稣的“国不是普通世界上的国，他的国是经过艰难而更新的精神世界”。也就是说，虽然赵紫宸也将天国界定为理想的社会，但他并未将其理解为一个纯粹的物质世界，他更强调其属灵的性质。考之史实，社会福音的一个重要特点就是完成了对天国的理解中的灵与肉的整合，因而认为在基督教所要建立的地上天国中，人的灵与肉将得到全面的拯救〔4〕。而且，在社会福音派的宗教实践中，后者（物质环境的改造与重建）往往更受关注。赵紫宸虽然注意保持二者之间的平衡，但事实上，他是有所偏重的。他对所要建立的地上天国的属灵特性的凸显，自然决定了他开列的药方会注重所谓健全的人格与心理——我们似乎不应忘记他所讲的人格与心理是很具有宗教意味的，决非只有世俗的心理学意义，尽管像他自己在《基督教哲学》一书中的自序所坦承的那样，他曾受到美国人格主义哲学的影响。

赵紫宸当然也非常清醒地意识到，他所主张的耶稣的救法——心理

〔1〕 赵紫宸：《基督教与中国的心理建设》，载《真理与生命》，第6卷，1932.6（8），9页，7页，8页，10页，14页。关于赵紫宸的人格救国论，参见林荣洪：《中华神学五十年》，136页，香港，中国神学研究院，1998。

〔2〕 赵紫宸：《一条窄而且长的路》，载《真理与生命》，第8卷，1934.5（3），109页。

〔3〕 赵紫宸：《学运信仰与使命的我解》，载《真理与生命》，第9卷，1936.1（8），462页。

〔4〕 The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, p. 109.

运动是深刻而又迂缓的，在某些人看来，是缓不济急的。他之所以安于倡导心理革命，而未走上提倡或拥护社会革命的道路，未尝不是在饱尝内心的张力之后的自觉选择，“其实我心中有两件事，老在那里打架：一是彻底的社会革命，一是彻底的慈悲。我只好以革命为精神，以渐变作为”〔1〕。换言之，赵紫宸自觉地选择了类似于特洛尔奇为基督教在现代社会中所设定的使命：“将自我节制、关心他人、各民族团结一致和注重人权的精神深深移注于人们的心灵之中，唤醒对超越人性的真理与正义的责任感。”赵紫宸可能也像特洛尔奇一样相信，“这一使命可能唤醒的精神将完全自然地促进社会和政治的重建事业”（引文见本章第一节）。

赵紫宸确实反对基督教在中国社会政治生活中的越俎代庖或僭越：“基督教不是政党，基督徒尽可以作政治工作；基督教不去直接改造社会制度，基督徒尽可以彼此联合去作改革家”〔2〕。这里，赵紫宸实际上是主张在建制性的教会与个体性的基督徒之间作一适当的区分。作为基督徒的个体尽可以公民的身份去在社会中担当各种角色，而教会是社会中的社会，但其本质与功能均不同于政党，因为它乃是社会中的言成肉身，其功能“就是在……信徒中创造小社会……而所谓社会福音，就是叫大社会同化于小社会，同化于以真诚公义为根基的小社会”〔3〕。具体就所谓心理建设而言，赵紫宸则相信，基督教“作革命运动，乃在基本的心理革命上下手，将所造就的革命势力，由其所造就的人们，侵入社会的各种运动之中，而自身不为此种种的运动”〔4〕。也就是说，反对教会的越俎代庖并不意味着赵紫宸会主张教会要弃绝世界与政治，那与他的社会福音

〔1〕 赵紫宸：《一个导师随意为一个青年作社会福音的小注解》，载《真理与生命》，第8卷，1935.1（8），418页。

〔2〕 赵紫宸：《基督教与中国的心理建设》，载《真理与生命》，第6卷，1932.6（8），10页。

〔3〕 赵紫宸：《一个导师随意为一个青年作社会福音的小注解》，载《真理与生命》，第8卷，1935.1（8），420页。

〔4〕 赵紫宸：《学运信仰与使命的我解》，载《真理与生命》，第9卷，1936.1（8），462页。

主张是格格不入的，他的目的是要以信徒的团契、以他们的人格与心理改造与胜过世界。

事实上，在处理政教关系方面，赵紫宸似乎与新文化运动时期的自由主义的政治理念保持着精神上的呼应关系。一方面，赵紫宸坚决捍卫宗教信仰的自由。他认为，教会有听从上帝之命而不是人的邪恶意向的不可让渡的权力，因此，无论何时，只要国家政府之命与教会的良心在道德问题上有冲突，教会就应该不计后果地表明它的此种权力，以捍卫其信仰的自由与权力，表现它对上帝的忠诚。“教会应该运用其掌握的一切手段和全部精力，抵制任何有权势的外界组织——不论是政治的、社会的或经济的组织——利用教会达到自己的目的，或使其不义的勾当得到合理化的企图……它不向任何组织宣誓效忠，这在教会看来乃是罪恶”。另一方面，赵紫宸又反对教会干预政治事务，主张政教分离，但对这一原则的贯彻必须建立在这样一个前提之上：教会在道德上不应保持中立，它必须表达人民的心声，发出先知的声音^{〔1〕}，指陈是非。它应有施洗约翰指责希律王的勇气，那种“专讲个人宗教修习而不及社会政治上的是非”，“但自纳于安全妥协之中”的做法，在赵紫宸看来乃是“基督教末运的衰象”^{〔2〕}。这里应该指出的是，赵紫宸所谈的政教关系中的政，既是一般而论的，也是有具体所指的。如前所述，他像对待其他政党一样，对国民党并无多大的好感。

质言之，赵紫宸对现代中国问题的症结之诊断（人心文化问题），使得他“对症下药”地开列出了心理建设的药方，这又使得他所宣讲的社会福音信息中的社会重建“方案”具有温和渐进的特点。以人格重塑和心理建设为职志，进而以良好的小社会同化大社会的社会福音自然拒绝委身于直接的政治社会制度改革，因而导向与政治保持分离的政教关系

〔1〕 The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action, The Chinese Recorder, July-August, 1938, p. 350, September, p. 445.

〔2〕 赵紫宸：《基督教与中国的心理建设》，载《真理与生命》，第6卷，1932.6（8），15页。

论。赵紫宸的这套基督教社会理论实质上是试图以基督教为更为具体、宏大的社会改革提供一种宗教性的精神基础，自由主义的政治理念使得他似乎乐于见到基督教的社会功能仅止于此。此外，他对于自己开列的基督教社会重建方案的效力之有效性的限度是具有高度的自觉的，但他却深信其彻底性：“我们信基督的人往往觉得基督教是一种心理改革的方法，没有改造社会的方案与实力，因此看见了各种社会政治的潮流的汹涌，有声有势，就感觉到自己的无用。却不知耶稣站在心理建设的确信上，乃是最彻底的办法。”^{〔1〕} 质言之，对于中国而言，耶稣昭示了最彻底的救法。这是赵紫宸社会福音理论中的一项最根本的确信。

赵紫宸的基督教社会理论似乎很少顾及如下的问题：他所孜孜以求的用来重建中国社会的心理基础是否还需要更为坚实的基础，或者，这样的心理基础是否具有终极性？也许正是对于这样的问题的追问，为中国基督教内部的激进派人士的社会理论的登场提供了契机。

〔1〕 赵紫宸：《今日的中国青年还该学耶稣么？》，载《真理与生命》，第8卷，1934.10（5），232页。

第五章 中国基督教社会哲学面面观(下)

一 从社会福音到废除私产

不论理智上的取向与情感上的好恶如何，人们都不得不承认，社会主义在东方的传播与实践，也许是 20 世纪对人类影响最大的事件之一。当各种西方思潮在中国这个竞技场上大显身手、各领风骚若干年时，社会主义以及相关的哲学思想异军突起，最终成为定于一尊的意识形态。而在其获得至尊的地位之前，在中国基督教的思想界就已经有不少人士与之周旋良久，试图将基督教与社会主义融为一炉。

如上章所述，赵紫宸等人提出了以心理建设及耶稣的人格之培养涵化作为中国基督教解决社会政治问题的总钥匙，或中国社会重建的基础。与此同时，起初赞同社会福音的一些教会精英却以对中国社会问题的不同诊断和对社会重建的更为终极性基础的探寻，走上了提倡社会革命的道路，其从基督教信仰出发的社会理论亦显得相当激进。吴雷川与吴耀宗两人可谓其中最重要的代表，海内外学术界以及教会人士对他们的生平与思想多有研究，争论亦较多，对吴耀宗的讨论与评介更是聚讼纷纭，观点上的分歧甚至会招致非学术性因素（如情绪化、宗派传统所导致的门户之见等等）的介入。笔者在此并不想借对前人或时人之研究成果的批评而标榜自己的高明或客观，而只想指出一点：对于那些并非出于投机心理，而是真诚地探求真理或寻求救国之道的先贤，研究者可能同样需要本着学术的真诚，即本着所谓“了解之同情与心性之体会”^{〔1〕}，才有

〔1〕关于此种学术方法论，笔者已有申论。见拙著《汤用彤》，台湾，台湾东大图书公司，91~101页，1996。

可能最大限度地接近事实之真相。

我们之所以将吴雷川与吴耀宗的社会思想放在一起予以考察，一则因为二人虽然教育背景迥异，其最终的思想结局却多有相似之处，二则因为作者想凭借对两人的并列论述，说明从社会福音之走向社会主义，在国际上和国内基督教界都绝不是孤立的现象。正如上章指出的那样，“美国的社会福音与社会主义之间的关系，也饶有兴味。19世纪80年代的社会福音完全拒斥公有制等社会主义思想，后来的社会福音先知们……却全盘接受之。社会福音最初对社会主义的恐惧主要是因为担心个体的和属灵的价值会丧失于集体主义的国家之中，而民主则会屈从于官僚主义。后来，社会福音的领袖们推翻了这些反对意见，他们认为，在现存的社会生活中，个体已然成了那种控制着政府以达到自己的目的的了垄断资本主义的牺牲品。他们相信，费边社会主义将会带来更为公平的财富分配，并因此使个体能够追求良善的生活，也能够使民主在经济和政治生活中、在理论和实践上得到真正的实现。”像赵紫宸那样的社会福音派人士（当然，他后来转向了新正统神学），未尝不是出于自由主义的政治理念，同时亦出于类似于上述的恐惧^{〔1〕}，而拒绝基督教的直接投入社会政治运动，并且拒斥社会主义的。而几乎同时活跃于基督教思想界的吴雷川、吴耀宗与赵紫宸在思想上的关系，可以说是在共时性的境遇中完成了美国社会福音派的社会理论在历时性的进程中所经历的思想演变——从畏惧社会主义到接受社会主义，而且较美国社会福音派的演变历程更为彻底或激进的是，他们走上了宣讲革命的论坛。

吴雷川（1870~1944）有科举功名，谙熟儒家经籍典章，在年过不惑之后，却因寻求个体的生存意义和救国之道，但又自认为“在儒教中寻求方法，甚是繁难而不得要领”^{〔2〕}，因而由儒入耶（但并非弃儒入耶）。

〔1〕 赵紫宸曾明言“深恐‘极权国家’践踏而致基督教的死命”，见《评吴雷川先生之〈基督教与中国文化〉》，载《真理与生命》，第10卷，1936.2（7），425页。

〔2〕 吴雷川：《信仰基督教20年的经验》，见徐宝谦编：《宗教经验谈》，16页，北京，青年协会书局，1934。

吴雷川不像赵紫宸、吴耀宗等人那样，在美国留学多年，接受过系统的神学训练，却因其学识与声望而担任过相当洋化的燕京大学这所教会大学的校长(chancellor)。他对基督教的理解主要来自阅读中文圣经与各种相关的书籍，或许亦受到自由神学相当流行的燕京大学的精神氛围之影响。如果序齿，他是赵紫宸、吴耀宗等人的前辈，但其思想却似乎从未显出老态，可谓与时俱进之思想老先锋。

吴雷川的基督教社会思想与他的上帝观、罪论、救赎观，尤其是与他的耶稣观有至为密切的关联。吴氏对于其所信仰的对象的理解颇具泛神论色彩，在他看来，“上帝就是和真理、大自然最高的原则相等的一种名称，所谓上帝能治理管辖我们，就如同说，人必须与大自然相适应，不能与真理或最高的原则相违反”〔1〕。他并不太注重上帝的位格。在谈到上帝是灵时，吴雷川毫不讳言地指出，“假如我们……觉悟到上帝是存在于人的心灵和诚实中，那么宇宙就不啻是以人为本了”〔2〕。也就是说，内在论的上帝观使得他公开标举一种人本主义的基督教。此外，当人们津津乐道地从上帝国的观念出发阐发其社会福音的理念时，吴雷川固然多有附和，但他却特别凸显了那与真理或宇宙最高原则等同的上帝的众多属性中的一项也许与境遇极为相关的属性，那就是公义。他并不否认以爱为基督教的总纲是有其坚实之根据的，但他坚持“认定基督教的教义实是以公义为首，”而“耶稣工作的目标，就是要世人了解一切不公平的事，因而设法改正，那才是天国降临的趋势”〔3〕。对上帝的公义的彰显，实际上暗含着对绝对自然法的诉求，这是吴氏与同时的其他基督教思想精英的一个重要的不同之点。

也许是受儒家思想之影响，吴雷川很少谈及人的原罪。相反，他像大部分社会福音派人士一样注重环境对人的影响，凸显了罪的社会向度。

〔1〕 徐宝谦编：《宗教经验谈》，北京，青年协会书局，1934，17页。

〔2〕 吴雷川：《基督教与中国文化》，56页，北京，青年协会书局，1948。

〔3〕 吴雷川：《论基督教的公义与仁爱》，载《真理与生命》，第7卷，1932-10(1)，10~11页。

他认定：“人的罪恶，完全是社会上遗传的谬误观念和传染的不良习惯，以及种种不自然的生活压迫所构成的”。他乐观地相信，“只要社会制度根本改良，人的罪恶自然减少，乃至社会上无所谓罪”^{〔1〕}。吴氏此论似乎未曾注意到人的意志与行为的自主性，完全以人的罪恶为被动之产物，此论自然难以解释为何同样的社会环境之中有善恶圣俗之别。当然，最应该指出的是，吴雷川的罪论根本失去了基督教的宗教意含（人对神的背离），而只有社会学的意义。因此，吴雷川的救赎观也与基要派以及社会福音派的很多人大异其趣。在谈到个人福音与社会福音的关系时，吴雷川阐述了他的救赎观：“从前人讲基督教，偏重个人得救，基督教曾被称为个人福音。近代人多讲社会改造，因此基督教又被称为社会福音。其实这二者是不可偏废的。因为从一方面看，人受环境的限制，要救个人，莫如造成良好的环境，使人人得享幸福。但从另一方面看，环境必要人来改造，至少是一般作领袖的人来改造，那就非先使人得救不可了。但所谓得救，绝不是从前所谓死后永生，乃是生前脱离自私的罪恶，然后献身于社会。所以个人得救与社会改造本是一件事。”^{〔2〕}在吴氏看来，既然人的罪恶只有社会学的特性，而且自私等罪恶都是社会造成的，那么，在社会中消除这样的罪恶，就既能改造社会，使之臻于理想境界，也能使个人获得一种社会学意义上的救赎——生前脱离自私，献身社会。

吴雷川心目中的耶稣形象更是与众不同，对于其独特性，赵紫宸曾经惊讶于“吴先生以六十余岁的学者，抱现代最新颖的思想”^{〔3〕}。这一独特的耶稣形象最集中地刻画于其重要著作《基督教与中国文化》（1936年）中，《墨翟与耶稣》（1940年）中的耶稣论大多取自前书，新意不多。关于《基督教与中国文化》一书，有学者将其与赵紫宸的《基督教哲学》和吴耀宗的《没有人看见过上帝》并列为最能代表中国神学的三本

〔1〕 徐宝谦编：《宗教经验谈》，18页，北京，青年协会书局，1934。

〔2〕 吴雷川：《基督教与中国文化》，6~7页，北京，青年协会书局，1948。

〔3〕 赵紫宸：《评吴雷川先生之〈基督教与中国文化〉》，载《真理与生命》，第10卷，1936.2（7），412页。

著作^{〔1〕}。笔者在此不揣冒昧，认为该书的作者对于中国文化尤其是儒学的谙熟是不容否认的，但他对中国文化的精神特质的把握及其未来走向的看法委实缺乏洞见，肤浅之处绝不少见^{〔2〕}。在这方面，吴雷川除了大量摘引时贤（如梁启超、冯友兰、夏曾佑等人）的相关论述以外，很少阐述自己系统而独到的见解，他在阐扬中国文化方面的贡献远远不及赵紫宸等人；与教外精英的作品相比，差距更大。惟其对耶稣形象的刻画可备一说，或许可以代表中国神学思想之一斑。选取这样一部著作作为中国神学的代表作之一，适足以表明中国基督教神学较之于佛学而言的不争与不幸。但是，这样的悲观看法，不应消灭我们对这位老而弥笃的真理的探求者的温情敬意，更不应影响我们对其著作中的社会理论做客观之探究。

像陈独秀、赵紫宸等教内教外钦崇耶稣人格之伟大的人士一样，吴雷川同样为耶稣伟大的人格所折服。但他并不只是因为耶稣有热烈、深厚、伟大之情感，也不只是因为耶稣是以心理运动相号召、从事社会重建工作，而是别有原因。换言之，他心目中的耶稣形象另有深意在焉。他像赵紫宸等社会福音人士一样，认为耶稣负有改造社会的大志，他不否认，耶稣是试图借宣传天国来达到其目的的，他也不否认天国先须在个人的心理上建设，但是，他认为，在人间建立天国当以改革经济制度为中心。此则因为“在人类社会间，使人感觉得最不平，最痛苦的事，就是因经济制度的不善以致人的贫富不均……所以要改造社会，必要从根本上着手，改善经济的制度”。要达到建立公义行在地上的新社会的目的，就必须像耶稣主张的那样，“废除私有财产制度”^{〔3〕}。更有甚者，在解释耶稣为基督之义时，吴雷川声称，以改造社会为大志的耶稣，最初本想先夺取政权，做犹太人的君王，“必是先将国内种种腐败的现象全数扫除，

〔1〕 吴利明：《基督教与中国社会变迁》，223页，香港，基督教文艺出版社，1997。

〔2〕 事实上，赵紫宸早就有类似的评价，只是语气略显温和罢了，见《评吴雷川先生之〈基督教与中国文化〉》，载《真理与生命》，第10卷，1936.2（7），427~428页。

〔3〕 吴雷川：《基督教与中国文化》，66~71页，北京，青年协会书局，1948。

按照真理重行厘定制度，使他们得到真正的幸福，才是建立了新的国家”。他一再强调，耶稣所要从事的内部改革，最关键的就是变革经济制度，即废除私有财产制度，解决民生问题^{〔1〕}。对这样的耶稣形象的认定当然不难使吴雷川接受社会主义：“我觉得耶稣在两千年前宣传的天国的大纲……竟与现时社会主义所标题的原则无甚差别。”^{〔2〕}到了40年代以社会改造为基督教之惟一使命的吴雷川更明确地宣称，墨翟与耶稣的主张与民生主义或共产主义所要做的具有同一趋向^{〔3〕}。

既然基督教是这样一种以改革社会、消除不平、力谋公义的宗教，基督徒在处理政教关系时应取何种态度呢？在吴雷川看来，由于宗教的功用在于领导个人以改造社会，基督徒“必要直接或间接参加政治上的活动”。不论从事何种职业，他都必须表现其所信奉的宗教之精神，在这一点上说，宗教是有益于政治的。吴雷川似乎还不满足于这一结论，他还要求，必须以有益于政治的进步为标准，对宗教进行取舍，即“所有宗教中一切遗传的迷信，凡是足以妨碍社会进化的都应当禁止，凡是宗教团体所办的事业都要有益于政治上的进行。”^{〔4〕}换言之，宗教必须与政治合一，完全投身于俗世的进化，认同俗世的目标，此外便别无所求。

吴雷川对于政教关系的看法中，最引起争议的莫过于他对真理与自由的关系之讨论。我们曾在前面提到，吴雷川坚持以公义为基督教之首要教义，似乎显示出他不甚明确地对绝对自然法有所意识，遗憾的是，此论可能只是我们的一种主观期待。事实上，他很可能是一位真理观上的相对主义者。他指出：“耶稣教人要服从真理，而真理又必因时代的需要而变动不居，绝不可以执著。类如耶稣说：‘你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。’可见自由须受真理的范围……所谓人类社会的最高境界（这里指基督教的自由、平等和博爱——引者按），现时还在理想之中，需

〔1〕 吴雷川：《基督教与中国文化》，85~86页，北京，青年协会书局，1948。

〔2〕 徐宝谦编：《宗教经验谈》，18页，北京，青年协会书局，1934。

〔3〕 吴雷川：《墨翟与耶稣》，158页，162页，北京，青年协会书局，1940。

〔4〕 吴雷川：《基督教与中国文化》，7页，北京，青年协会书局，1948。

我们经过长时期的努力，然后才能实现……所以，如果说集体主义或独裁政治是合乎时代性的真理，我们的自由平等观念就当为真理而暂时舍弃。这也是基督教的精神。”^{〔1〕}执著于自由主义政治理念的赵紫宸曾对雷川的这一结论表示极大的不满，认为此论是“为时代的需求而放弃久的真理”，指斥吴雷川“不恤变更基督教的教训而谋与现在流行的政方式相妥协。这似乎要使基督教不但弃其迷信，而且弃其气质，而投于政治势力之下”^{〔2〕}。坚执基督教之先知精神、强调政教分离、珍视个人自由的赵紫宸自然难以苟同于吴雷川那种极端的政教合一论。不过，我应该注意到的，吴雷川之论在基督教历史上可能并非没有先例，特尔奇曾经指出，由于相对自然法具有灵活性，基督教教会便得到理论的便利，可以不太困难地谋求与世俗政治的结合或妥协。“这种基督教然法以不同的变化形式始终存在于所有基督教会之中：在拜占庭是君制——神论，在罗马教会是对于种种不同的立宪方式的机会主义，在教中则用于现代国家，最初是用于专制主义，继之用于自由——民主家。这正是以基督教自然法为基础并一直延续至现代世界的社会哲学”^{〔3〕}。因此，对于吴雷川那种极端的政教合一言论，仅仅像赵紫宸那样达一种道义上的义愤是不够的，我们既需要理解其运思与言述之境遇，需了解相关的基督教传统——尽管吴雷川很可能不是凭借知识上的了，而是自悟自是或自家体贴式地进入了这一传统——才有可能理解吴雷川的相关社会理论或社会哲学的产生机制。现代基督徒可能会因吴雷在理论上将基督教与一时的（德意苏式的）独裁统治的妥协理解为基督教的精神而备感屈辱，然而，若像特洛尔奇那样勇敢地趟过历史学这火溪，似乎又不得不承认，如果那不是基督教的本真精神的话，至少是一种偏离了基督教之常态的历史事实。

〔1〕 宋诚之：《基督教与中国文化》，载《基督教丛刊》，1944（8），289～290页。

〔2〕 赵紫宸：《评吴雷川先生之〈基督教与中国文化〉》，425页，载《真理与生命》，第10卷，1936.2（7）。

〔3〕 特洛尔奇：《基督教理论与现代》，296页，香港，汉语基督教文化研究所，1998。

二 从唯爱主义到社会革命

较之于40年代去世的吴雷川而言,吴耀宗不仅在理论上经历了从社会福音到社会革命的转变,更因身逢其时而得以直接投身到社会革命的洪流之中。他在50年代后从改造社会到走向按照社会的标准和要求(可能也是基督教自身发展之要求)改造基督教自身的实践,使得他一直是人们关注的焦点人物之一,甚至被视作中国近代基督教史上极其重要的人物,对近代中国教会有极其深远的影响^[1]。

1950年之前,吴耀宗的个人气质对其一生的思考与行动的影响,也许不是微不足道的。他不像赵紫宸那样神游冥想于传统中国文化与基督教的精髓与情致之中,希冀以文化的融会开出中国基督教本色化的通衢,并为民族国家的救赎提供良药。吴耀宗对那种既寻求基督教在中国之出路,又寻求中国本身之出路的运思路向,似乎颇觉犹疑^[2]。他优先考虑的往往是国家的前途和命运,救国是他的激情的集注之点,以效忠于国家还是信仰的二分法来论断其人其思想,可能会略显简单,毋宁说,那是时代的大潮的动向使然。不过,吴耀宗的一个显著特点是,他不满足于戴着睡帽沉思国家的命运,他是要使其思想见于行动的人。如果他在人生最重要的抉择关头,首先碰到的不是基督教,不是宣讲社会福音的艾迪(吴耀宗是在1918年因听受艾迪的布道而在会中决志信道的),而是共产主义和共产党人,并因此而成为著名的社会活动家或革命家,我们一定不会特别惊讶。但是,如果我们因此认为吴耀宗是一位思想很早就定型,然后义无反顾、勇往直前的先锋,我们同样会陷入简单化的境地。事实上,吴耀宗是一位充满了内心张力的思想家和行动先锋。很多时

[1] 梁家麟:《吴耀宗三论》,梁元生序,香港,建道神学院,1996。

[2] 例如,在批评中华基督教协进会在1929年发起的五年运动时,吴耀宗曾经这样写道:“基督教的已往,趋重宗教与教会本身……基督教的现在应注意生活中对于社会的贡献。”见《对五年运动的感想与希望》,载《真理与生命》,第4卷,1929.3(5),17页。

候，他倒是很像那位极度苦闷、彷徨的哈姆雷特。在基督教的唯爱与俗世的武力之间，在以神性为基础的个体尊严和价值的绝对性与为达到救国之目的而不得不采用的集体主义行动方式之间，在上帝的至上性与此世目标的时效性之间，在政治与宗教之间，在历史理性的相对性与信仰的绝对性之间，在基督教的忏悔意识与尘世的荣耀与庸碌之间，吴耀宗似乎很少没有经过内心的挣扎与苦斗，就轻易获得答案，并迅速调校其行动方向的。因此，有学者称其为并非没有原则的人^{〔1〕}。此外，我们不要因为吴耀宗在政治上的激进，而认为他在50年代之前是影响甚微的无名小卒，实际上，他在青年学生中影响非常大。据耶鲁大学神学院图书馆特藏部贝德士档案中保存的一份吴耀宗小传（Group No. 10, Box 75, Folder 650）称：“在民国的最后20年里，吴耀宗在社会分析与哲学领域里的著述，是学生中流传最广的读物之一。”这份小传中还引用了传教士毕范宇（Frank Price）在1946年对吴耀宗的形象勾勒：“吴耀宗像一位旧约中的先知，他的心因其在周遭所见之社会罪恶与不义而焦灼，他口中和笔下的言辞虽然平和，却也犀利深刻。他对社会主义与共产主义的理论做了全面研究，并努力对其挑战寻求真正基督教的回应，有些人因此认为他是激进分子。但是，他也有神秘气质，勤于祷告。”

本节的主旨不是对吴耀宗一生的思想历程与功过是非作全面的探讨与评价，而只集中讨论他在50年代之前从基督教信仰的立场出发所阐发的社会思想。

我们首先感到极有兴味的是吴耀宗对中国问题的诊断，在这一点上，30年代的吴耀宗与赵紫宸的看法可谓针锋相对。针对赵紫宸等人提出的心理重建和人格救国论，在20年代曾经也附和过人格救国论和心理建设的吴耀宗^{〔2〕}，此时似乎甚觉昨日之非，断然摒弃了赵紫宸以及几年前他本人的信念：“我们拒斥这样一种浅薄的唯心论，它以为中国的问题只是道德和人格问题，并且相信，如果能够找到提升道德和改善人格的方法，

〔1〕 吴利明：《基督教与中国社会变迁》，74页，香港，基督教文艺出版社，1997。

〔2〕 同上书，82页。

中国的问题就能得到彻底的解决。”吴耀宗如此坚定的立场是建立在一种哲学化的历史观的基础之上的：“我们相信，道德与人格是与物质条件和社会环境不可分离的，如果物质关系未得到改变，心的变革即使是可能的，也是不彻底的、难以持久的。”^{〔1〕}此论已非社会福音派的救赎观中那种对环境因素之作用的重视，毋宁说，其中已经明显地表现出一种唯物论的思想成分（下节将集中讨论此一问题）。

那么，在吴耀宗的心目中，中国问题的症结何在呢？吴的答案很明确：中国问题是一个社会结构性的问题。1934年，吴耀宗曾经这样写道：“像世界其他地方一样，中国目前正处在十字路口。我们眼下在国内和国际两方面说所受的剧痛不过是现存社会结构的根基里根深蒂固的病痛的表征而已。”有意味的是，吴耀宗对这种结构性的病症的分析并未停留在一般性的结论之上，而是深入到这种结构本身的特性，并将对这种结构特性的分析置于更为广阔的背景之中。“目前的困境以及困境的前景只是清楚地表明不可能在社会与经济上的个人主义和自由放任主义的哲学基础上建立一种社会秩序。资本主义世界仍在对问题究竟出在哪里困惑不解，并竭力寻求在现状之内救治问题的药方；但严酷的事实说明，必须对问题有一根本性的解决。中国虽然不能划为资本主义国家，但她已经置身于世界性的变化之中，这一事实使得她面对着与资本主义国家一样紧迫和不可避免的社会问题。”^{〔2〕}尽管他同意中国社会还不是生产过剩的资本主义社会，但他相信，“中国社会是建立在私有财产、自由主义和竞争的基础之上的，在这方面丝毫不逊于资本主义社会；它所造成的剥削、压迫和不平等丝毫不逊于资本主义社会”。因此，正如生产过剩的资本主义社会需要社会主义革命一样，生产力低下、半封建的中国社会也需要一场社会主义革命，也就是说，社会革命是中国的唯一出路（way

〔1〕 Y. T. Wu, *Christianity and China's Reconstruction*, *The Chinese Recorder*, April, 1936, p. 212.

〔2〕 *Make Christianity Socially Dynamic!* *The Chinese Recorder*, January, 1934, pp. 7~8.

out)^{〔1〕}。

到此为止,我们所介绍的吴耀宗的论述似乎还未与基督教产生关联。这里需要指出的是,尽管在40年代主张行动哲学的吴耀宗劝诫青年基督徒不必在任何问题上都要有基督教的观点^{〔2〕},但他在30年代相当长的一段时间里,对社会问题的思考却主要是从社会福音的立场出发的。所谓社会福音的立场首先是要求基督教关注社会问题,极力应付当时中国的困境,若不然,吴耀宗便“看不出中国对基督教有多大的需要”^{〔3〕}。换言之,满足民族国家的需要,共赴国难才是头等重要的事。

这里,似有必要交待几句离题的话。在吴耀宗的思想发展或演变的历程中,并不总是遵循着从甲到乙、完全抛弃甲的路向。有的论者可能会以为40年代的吴耀宗已经走上了激进的社会革命的道路,因而抛弃了社会福音的理论。实则不然,在1947年发表的《耶稣失败了么?》一文中,吴耀宗还在那里重申自己是“偏重‘社会福音’”的,并且仍然坚持从社会福音的立场来阐述他对社会问题的看法,回应别人对他的批评^{〔4〕}。

因此,从30年代初到40年代末,吴耀宗曾在很多地方论证社会福音的正当性,提出其应付社会困境的策略或方案,并通过凸显耶稣福音的革命性而逐渐将社会福音与社会革命理论结合起来,最终将其基督教社会哲学定位于革命福音与社会主义、共产主义的“新综合”。

吴耀宗的社会福音理论强调福音本来就是社会性的,除了社会福音以外,并不存在一个非社会的福音^{〔5〕}。“即便充分考虑到个体生活的一些

〔1〕 Christianity and China's Reconstruction, The Chinese Recorder, April, 1936, p. 212.

〔2〕 吴耀宗:《中国基督教学生运动的回顾与前瞻》,见《黑暗与光明》,150页,北京,青年协会书局,1950。

〔3〕 Make Christianity Socially Dynamic! The Chinese Recorder, January, 1934, p. 8.

〔4〕 吴耀宗:《黑暗与光明》,34页,北京,青年协会书局,1950。

〔5〕 林荣洪:《社会福音的意义》,见《近代华人神学文献》,242页,香港,中国神学研究院,1988。

特点，救赎的福音在本质上一直都是社会性的”^{〔1〕}。吴氏对福音的社会性信念可能是建立在他对罪性的看法的基础之上，在他看来，“凡是使我们划成人我间的界线，在人我间建立隔离的墙壁，使我与人之间常有相互比较，互相对照的观念的——这便是自私，这便是罪；除此而外没有别的罪”^{〔2〕}。这显然不是基督教基本教义中的原罪说，而是一种社会性的罪论。要想铲除这样的罪恶，只能从改造社会入手，社会福音的目的即在于此，它最终要在地上建设上帝的国，也就是一个理想的社会。“社会福音的意义只是解放：物质的解放，灵性的解放，思想的解放”^{〔3〕}。

吴耀宗主张的社会福音是要走全面彻底地改造社会制度之路的，在他看来，点滴的渐进式的改良是行不通的。他对社会福音中的社会服务派曾经给予尖锐的批评。对于基督教所从事的社会服务，如举办学校、医院、慈善事业、普及教育、乡村工作，吴耀宗质问道：仅这些事情是否足以满足时代的迫切需要？它们是否是基督教在中国所能做的全部？接着，他将问题转向社会制度，说明社会制度必须彻底变革。并指出：如果我们不将社会视为一个整体，并将其作为一个整体来对待它的话，我们就不能改变那种制度。基督教兴办的“学校可能只是在培养只知保存现状的学生，资助我们医院的钱财也许来自目前社会制度中的不平等，慈善事业也许无意成了维持现存罪恶的工具，乡村工作也许只是有助于建立一个到头来又要被推翻的制度。我们也许正在为天国训练人才，但我们也许正在使他们误入迷途，将他们送到敌人的手中……所有这一切都只是说明有必要了解整个形势，以便为解决旧问题找到新的方向和新的途径”^{〔4〕}。

但是，吴耀宗那种强调彻底变革社会制度的社会福音并未忽视人的

〔1〕 Should Christianity Concern Itself in Social Reconstruction, Chinese Recorder, January, 1937, p. 22.

〔2〕 梁家麟：《吴耀宗三论》，89页，香港，建道神学院，1996。

〔3〕 林荣洪：《社会福音的意义》，见《近代华人神学文献》，257页，香港，中国神学研究院，1986。

〔4〕 Make Christianity Socially Dynamic! The Chinese Recorder, January, 1934, p. 8.

价值问题。事实上，一以贯之地凸显人的价值与自由乃是吴耀宗社会思想中的一条重要线索——但这是一条不同于强调个人救赎的思路——他的相关论述相当之多。他在一段时间内以耶稣基督为中心的基督教信仰使得他对人的价值的绝对性获得了一种神学基础：“耶稣的宗教是生命的宗教，他从一种神圣的、也是仁爱的天父的观点来看待生命。他的宗教的核心就是生命的价值与可能性。他对人的邪恶了如指掌，但他也肯定生命的神圣性。由于人的邪恶，他需要救赎与重生；然而，由于人自身中的神性，不管他多么邪恶，他都拥有人格的尊严，并且绝不会不能得到重生”。他理想中的未来社会将会以人的价值为中心^{〔1〕}。他写于40年代的成熟之作《没有人看见过上帝》更以为基督教的最高真理就在于：“人是有价值的，是有无限发展的可能的，因为他具有神性，是上帝的儿子。若要实现他的价值，发展他的可能，使他得到丰盛的生命，就必须去掉一切妨碍他的发展的力量——那就是个人的罪和社会的罪——而以爱人、服役、克己、牺牲为生活的原则。这样，地上的天国就能实现。”他甚至认为，即使当一个人成为大众的蠢贼、社会的罪人时，他的无限的价值也应得到肯定，这是宗教的超越的普遍之爱中的应有之意，非流俗的观点所能理解^{〔2〕}。吴耀宗从超验的维度来护卫人的绝对价值，固然有其神学思潮方面的来源（如自由神学），但若从一般的中国思想史的角度来看，其主要的意义似乎更在于在一种动荡的时代大潮中，以宗教的精神接续了“五四”新文化运动以来的思想遗产中最容易被忽视的一面，或在救亡运动中极易被时代洪流淹没的那种启蒙情怀。因此，吴氏此论确如先知的声音，有警醒世人之效。

也可能正是对人的价值的绝对性的认信，使得吴耀宗在选择社会改造的路径方面，颇费踌躇。确实，有很多事情、很多途径，都可以真诚地假人的价值之名而行。如果将吴耀宗的以价值为核心的人论从软的方

〔1〕 Christianity and China's Reconstruction, The Chinese Recorder, April, 1936, pp. 210~211.

〔2〕 吴耀宗：《没有人看见过上帝》，74页，60页，北京，青年协会书局，1946。

向予以推展，那么，唯爱主义当然是其中的应有之义。曾经因受英人霍德进之影响而在中国组建唯爱社，并对其精神作过阐发的吴耀宗，在唯爱与武力之间的抉择确实经历过一段时间的内心挣扎。关于这一点，时贤已多有精论，笔者无需赘述^{〔1〕}。这里，仅需补充一点，即，如果将吴耀宗的人论从硬的方面予以推展，那么，武力的使用以及流血的革命也同样可以获得相当的正当性。实际上，吴耀宗的心路历程中未尝不是此说之印证。在30年代末，吴耀宗还是因为对人的价值的绝对性之执著而一方面凸显基督教反对现存制度的革命性，另一方面则继续阐发其爱的哲学。但是，其思想中已有一些微妙的变化，为了说明这一点，我们不妨征引一段较长的文字：“基督教最看重的是人的价值，因为他是上帝的儿女……基督教的这一个信条是一颗炸弹，是富有革命性的，因为任何否认人的价值的东西，都在被反对之列，无论它是阶级、制度、国家、种族。因此，一个真正的基督徒，也应当是一个永远的斗争者；他要反对罪恶，反对侵略，反对剥削，反对种族的不平等……现在的社会制度，造成社会的不平等，阶级的冲突，战争的威胁，这些都是否定人的价值的，所以都在基督教反对之列……基督教是讲爱的宗教，所以它主张用爱的方法来对付世界的罪恶。一个基督徒固然有许多时候不得不用武力，用强制来对付作恶者，但是，在可能的时候，他总是用别的方法，那就是说服、感化、自我的牺牲，这就是爱的方法……所以基督教改造社会的方法和别的方法有它相同的地方，也有它特殊的地方，它要改变制度，也要改变人心，而改变人心，需要爱的方法。”^{〔2〕}这里值得注意的有两点：其一，基督教对人的价值的认信是具有革命性的，基督徒在反对一切否定人的价值的制度时，有许多时候不得不使用武力和强制手段；其二，由于基督教肩负着改变制度与人心的双重责任，它在履行后一责任时，应

〔1〕 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，526～528页，上海，上海人民出版社，1996；梁家麟：《吴耀宗三论》，156～157页，香港，建道神学院，1996。

〔2〕 吴耀宗：《烈火洗礼中之基督徒》，见《黑暗与光明》，319～321页，北京，青年协会书局，1950。

该采用爱的方法。但是，如前所述，吴耀宗认为，制度的改造才是根本的、彻底的社会重建，依此类推，则基督徒在许多时候不得不采用的武力与强制手段，才是最有效用的改造社会之法。在跨过这一理论上的难关时，吴耀宗心中可能还有不少犹疑，但这已经为他从基督教的人论出发，最终稍有保留地认同社会主义、共产主义及其哲学基础准备了逻辑桥梁，尽管实际的社会生活的因素（如日军全面侵华以及国民党政府的腐败无能，还有他与共产党人的接触等）对他选择后者，发挥过极为重要的作用。

在理论上来说，吴耀宗确实相信“社会主义制度比资本主义制度更适合基督教尊重人的价值的精神”^{〔1〕}。他最终选择社会主义和共产主义，大概与此关联甚大。有鉴于此，我们似乎更有理由相信：吴耀宗的那种以人的价值为核心的人论，确实是其基督教社会理论或哲学中的一条一以贯之的重要线索之一。他在其他方面所做的理论上的“调和”或“综合”工作，或许大多是派生性的。

三 基督教与意识形态

20世纪上半叶，颇有一些西教士与教会精英（如谢扶雅、王治心、毕范宇等人）曾在基督教与国民党的政党伦理或意识形态之间，游刃有余地做过一些调适性的互释工作，甚且有人提出过党教合作论^{〔2〕}。更有一些教会领袖积极响应国民党政府发起的一些社会运动，如乡村建设，还有那本身就显得幼稚可笑的新生活运动，海外的研究者对此种现象多表示可以理解。相比较而言，在50年代之前，在基督教与共产主义之间作类似的理论上的调和工作的则不可能如此声势浩大，但他们所遭受的批评却要尖锐得多。如果撇开那种可笑的政治正统的视角以及意识形态的色彩，对两种互释与调和工作同时站在宗教的超越的立场上来看，上

〔1〕 吴耀宗：《黑暗与光明》，320页，北京，青年协会书局，1950。

〔2〕 林荣洪：《中华神学五十年》，269～276页，香港，中国神学研究院，1998。

述这种一边倒的现象至少显得有点不太严肃。

本节不拟探讨基督教与三民主义之间的互动关系，原因是已有相当多的学者对二者间的互释表示理解。我们将集中讨论的是基督教与共产主义及其哲学基础之间的一些互动事例，以揭示 1950 年之前的中国基督教社会哲学的变迁之迹，示人以其可理解之处。

首先，我们会注意到，从基督教的立场公开拒斥共产主义与唯物论的人可能不止赵紫宸一人，这是不难理解的。赵氏的相关言论中最尖锐者，可能见于他为吴雷川的《基督教与中国文化》一书所撰写的书评中。其实，吴氏的那本出版于 1936 年的著作虽然倾向很明显，却只是大量征引一些并不具有代表性的阐述唯物论的言论，然后语焉不详地谈到基督教与新唯物论是有关系的，或表明“基督教从社会改造底目的方面来讲，完全是唯物的，而从个人修养底工夫方面讲，又可说是倾向唯心的……基督教与新哲学的理解相符”^{〔1〕}。吴氏并不长于说理论证，只是表达一种态度罢了，而其中的真意是，他所服膺的乃是新哲学中的唯物史观以及主张从制度入手革命性地改造社会的社会主义。对此，赵紫宸明确地指出，选择什么样的哲学完全是个人喜好的问题，很难以真假论之（在这一点上，他似乎很“后现代”）。因此，他根本不想就唯物论的真假问题与吴雷川进行讨论，他只想指出的是，在唯物论中，根本就没有上帝的地位，也就是说，基督教与唯物论不能并为一谈，两者是互相抵触而枘凿的。他拒绝将基督教改造成以唯物论为基础的社会主义，因为他深信：耶稣所昭示的宗教是不能与新唯物论的哲学携手的。他也承认，基督教是宗教，本来没有自己的哲学系统。所以，它在进入希腊后，便吸收希腊哲学来作自己的理论。但赵紫宸相信，那只是基督教的适应，不是投降，是成全，不是妥协^{〔2〕}。确实，赵紫宸指出了—一个事实，基督教与希腊哲学尤其是柏拉图主义之间的适应可谓相得益彰，后者的二元论为基

〔1〕 吴雷川：《基督教与中国文化》，287～289 页，北京，青年协会书局，1948。

〔2〕 赵紫宸：《评吴雷川先生之〈基督教与中国文化〉》，载《真理与生命》，第 10 卷，1936. 2 (7)。

基督教教义与神学的理论阐述与发展提供了极合脾胃的思想资源，而希腊哲学也因此而获得了一种传承弘扬的坚实的宗教建制基础。而在赵氏看来，基督教与唯物论以及社会主义的携手，只会导致宗教对无神论的投降，产生一个“不拜神、不敬神的宗教”。这是他所不能容忍的。不仅如此，赵紫宸可能会反对拿基督教与任何现代的主张相适应，因为他相信，“基督教有自身的立场与信念，正不必牵引附丽于现代任何主张，以发扬它固有的精神”^{〔1〕}。从赵氏此说以及他在基督教的本色化方面所做的贡献来看，他似乎只赞同拿基督教与中国和西方的古典文化来相适应。他对中国古代的文化情致与精髓，尤其是张载的那种宇宙情怀，实在是沉醉钟爱，难以忘怀^{〔2〕}。以基督教牵引附丽于那种哲学，正是赵紫宸最着迷的事业，他似乎丝毫不觉得那是妥协或投降。看来，赵紫宸的本色化工作也许需要更坚实的正当性基础，不然，他不会在一番顿悟之后，觉得自己原来醉心的工作“不啻忘记了基督教的真际，投降了已经崩溃的中国文化；却不知道基督教是中国文化中所没有的，是与中国文化的根本思想冲突的，是要从冲突中救度中国文化的”^{〔3〕}。只是在达到这种顿悟后，赵紫宸才有更有力的基础拒斥一切妥协与投降，但那已经是在走过一段漫长的思想之旅之后的事儿了。

相比之下，吴耀宗可能没有赵紫宸那样沉重的传统情结的牵累，尽管其著作中有时也偶尔出现一点中国古代思想家的话头，与赵紫宸相比，文化遗传因子在吴耀宗的思想之旅中所产生的影响要小得多。因此，当他以基督教“牵引附丽于”共产主义及其哲学基础唯物论时，至少少了一个思想上的包袱，或在思想兴趣上更为集中一些。

让我们还是重新拾起上文中提到的吴耀宗思想中的那条重要线索——对人的价值的凸显，简要地看看这条红线是如何将他从耶稣的门前

〔1〕 赵紫宸：《评吴雷川先生之〈基督教与中国文化〉》，载《真理与生命》，第10卷，1936.2（7）。

〔2〕 在《基督教进解》（青年协会书局，1950年第3版）一书中，赵紫宸曾认为张载的西铭伦理与基督教的伦理相同，见该书《洪煊莲评》。

〔3〕 赵紫宸：《系狱记》，85页，南京，金陵协和神学院，1995。

牵引至共产主义的大门之前的，又是如何使得他一度在基督教与共产主义之间做内心的苦斗，只能将二者之间的综合限定在一定的范围之内的。这里需要重申的是，笔者赞同一些论者以历史主义的态度强调现实因素在吴耀宗思想演变过程中所发挥的作用。梁家麟认为：“国民政府的某些不得民心的政策，是导致吴耀宗厌弃国民党的一个原因，但真正导致他扭转昔日的政治与宗教思想、全面迎向共产主义的，却是目睹日本自30年代初年起对中国愈来愈猖獗的侵略活动……在当时，能应许为中国提供一帖即时见效的活命方的，似乎便只有共产主义了。”^{〔1〕}此说无疑颇接近事实真相，但限于本书的篇幅，笔者偏重的是搜寻思想的内在理路（当然，笔者的偏向并不否认时贤在这方面已经做出的贡献）。

是什么使得吴耀宗相信基督教“已经不是医治世界痛苦的万灵药的专卖者，相反地，上帝已经把人类的得救的钥匙，从它的手中夺去，给了别人”^{〔2〕}？他心目中的建制性的教会与资本主义和帝国主义的罪恶之间千丝万缕的联系，共产主义革命实践的有效性，当然都是吴耀宗得出上述结论的重要原因。但是，我们不禁要问，共产主义对于吴耀宗只有实用理性方面的止渴之用吗？没有理论上的诱惑力吗？事实上，共产主义对解放全人类的应许，对于吴耀宗并非无足轻重的。他曾经指出：“对人类广大的同情和深挚的友爱是整个共产主义无形的出发点。”^{〔3〕}这一点使得最初只是从学术的角度对共产主义发生兴趣的吴耀宗相信，共产主义的出发点是“一种理想的目标，而其目标并不异于我们（基督徒）都想达到的目标”^{〔4〕}。这个目标是共产主义所应许的“没有阶级的，自由平等合作的社会”^{〔5〕}，也就是社会福音派祈求并努力建设的地上天国。关于

〔1〕 梁家麟：《吴耀宗三论》，14页，香港，建道神学院，1996。

〔2〕 吴耀宗：《基督教的改造》，见《黑暗与光明》，233页，北京，青年协会书局，1950。这里的“别人”显然指的是共产党人。

〔3〕 同上书，175页。

〔4〕 Make Christianity Socially Dynamic! The Chinese Recorder, January, 1934, p. 11.

〔5〕 吴耀宗：《基督教与共产主义》，见林荣洪：《近代华人神学文献》，597页，香港，中国神学研究院，1986。

这样的地上天国，吴耀宗曾以问答的方式予以描述：“世界往那里去？世界将走向更平等，更自由，更民主的一个共劳、共有、共治、共享的社会……在那个世界里，不再有人吃人，主人和奴隶，不再有帝国主义和殖民主义之分。最后，将要世界大同，天下一家，也就是我们基督教所谓的天国。”^{〔1〕}在这样一个理想的境地中，人的价值与自由当然会得到充分的实现。在他确立了对共产主义的坚定的赞同态度之后，他更是相信：“共产主义解放人类的使命，就是一件至高无上的爱的工作。”^{〔2〕}即使在基督教那里，还有什么比爱更崇高的事呢？

然而，也正是人的价值问题，曾经成为吴耀宗在上帝信仰与共产主义及其哲学基础唯物论之间，颇费思虑的重要原因之一。前述的吴耀宗在唯爱与武力之间的犹疑，就是其中的一例。其他事例也不少。1947年，自称已经“接受了反宗教的社会科学理论，把唯物论思想，同宗教信仰打成一片”了的吴耀宗，在谈到基督教与唯物论对相对与绝对的理解不同时，断言唯物论重相对，基督教重绝对。这导致二者对人的价值与尊严的看法有重大差异，“基督教的所以强调人格，强调人格的价值，就是因为它不只看一人‘相对’的表现，同时也看他‘绝对’的可能。因此，人的本身，就应当是一个目的，而不应当是一个工具。人应当为大众而生活，甚至为大众而牺牲，但人却应当保有他的个性的尊严。”吴耀宗这里的暗示已经相当清楚，而当他试图直抒己见时，他的表述似乎显得很委婉、很有建设性，“基督教对于人的看法，关于人与人相处的道理，也可以使唯物史观的社会革命理论，更顾念到它里面人事的成分”^{〔3〕}。很明显，建立在人是上帝的儿女，因而人具有神性这一基督教理念——而不是人是按照上帝的形象创造的这一信念——基础上的人道主义观念，使得吴耀宗极力关注共产主义的革命实践在追求建立“比资本主义制度

〔1〕 吴耀宗：《世界往那里去》，见《黑暗与光明》，69页，北京，青年协会书局，1950。

〔2〕 吴耀宗：《人民民主专政下的基督教》，见《黑暗与光明》，267页，北京，青年协会书局，1950。

〔3〕 吴耀宗：《基督教与唯物论》，见《黑暗与光明》，76页，85～88页，北京，青年协会书局，1950。

更适合基督教尊重人的价值的精神”的社会主义制度时，在努力达到其应许的“没有阶级的，自由平等合作的社会”这一目标时，能否在奋斗过程中以人为目的，而不只是以人为工具。这种关切使得他在服膺基督教与唯物论并不冲突之后，虽然不再那么孜孜以求地要发出先知的声音，却也忍不住要发出一点逆耳的忠言。而在1943年初版的《没有人看见过上帝》一书里，吴耀宗的辨析与批评就显得明确尖锐得多（这也许说明时间愈晚，他对共产主义愈加亲近吧；时间愈早，则其言述可能会愈直白），这里，我们不妨再不厌其烦地从中征引一段文字：“因为唯物论者对于一切事情的看法都是相对的，所以它就把此时此地，或历史某一阶段的演变或需要，看成是绝对的。譬如说，社会和人的关系，从唯物论者看来，社会革命的每一阶段，都有他特殊的任务，在当时当地，这任务是绝对的，人在其中的地位，和他的价值的衡量，就是看他对这绝对的任务所能有的贡献，所能有的作用，而不是看他本身的，可能的，超时代的价值。从唯物论者看来，因为革命的任务是绝对的，某一个人在其中的地位，就变成相对的了，虽然这个绝对的任务最后的目标，还是为着整个的人类……基督教看人是上帝的儿女，每一个人都有他本身的价值，都是一个目的，而不是应当被用来达到任何有价值的社会目的的工具。”〔1〕看来，吴耀宗对于唯物论的接受，正如他对基督教的接受与信仰一样，都是非整全性的，他似乎乐于以理性的标尺加以衡量，然后拿取其中他能够理解和接受的部分。他似乎忘了，信仰是要求无条件地、全部地接受的。因此，如果他同时遭到基督教与唯物论者的批评，那是一点也不会让人觉得惊讶的。这一点也正可以说明，吴耀宗在基督教与唯物论之间的综合，若想达到融洽无间的境地，只能像他所说的那样寄望于将来了〔2〕，尽管他已相信：“上帝信仰和唯物论没有冲突，正如它和天演论没

〔1〕 吴耀宗：《没有人看见过上帝》，31～32页，北京，青年协会书局，1946。

〔2〕 吴耀宗反问道：“我们又安知上帝的信仰和唯物论，这两个似乎是矛盾的系统，将来不会有一个新的综合呢？”同上书，34页。

有冲突一样……一个信仰上帝的人,同时也可以相信唯物论”〔1〕。

吴耀宗在基督教与共产党意识形态之间的理论综合固然困难重重,但他并未觉得以此为理论基础的基督教行动——例如投身到时代的洪流中去——是基督教的妥协或投降。他辩护道:“我们不是被动的,而是主动的。我们赞成这个潮流的总的方向,然而,当我们发见它里面的‘偏向’或‘回流’的时候,我们还是负有责任,应该把它改正。”〔2〕实际上,他从革命福音中推导出来的持续革命论,可能更能够为他与时代潮流乃至指导这一潮流的思想或意识形态打成一片,却又保持自己的基督徒身份提供更坚实的正当性基础。下面,我们要引用他的一段文字来结束本节的述评,并提醒读者看看其中是否还依稀可见笔者强调的那条思想线索——人的价值:“基督教要自由、平等、博爱,要在进步革命的历程中做动力、做面酵、做光、做盐。但世界的进步没有止境,罪恶的势力,也没有止境。基督教要推动历史,改进社会,但它同时也要对每一个时代,每一个集团的罪恶挑战——它对‘新’时代是这样,对‘旧’时代也是这样,它对‘反动’的集团是这样,对‘革命’的集团也是这样。在基督教的崇高理想之下,一切都只是相对的。因此,一个基督徒可以服膺某种主义,可以从事于某种政治活动,甚至可以参加某种政党,但他竭智尽忠的最高对象,却不是这些东西,而是上帝的真理和他绝对的真善美。这个崇高的理想,要他在每一个时代,对每一种运动,做面酵、做动力、做光、做盐。”〔3〕

〔1〕 吴耀宗:《没有人看见过上帝》,吴耀宗的上帝信仰与唯物论无冲突论是建立在一种独特的上帝观的基础之上的。“上帝……代表了人们在宇宙间所接触到的许多现象、事实和藉着这些现象与事实而表现出来的,同时也是支配着贯彻着这些现象与事实的,许多客观的力量与真理。”宗教家将此种力量与真理人格化、情感化,称之为神或上帝。吴氏认为,正是在这种意义上,主张物先于心,存在先于思维,同时探求自然、历史和思维之客观法则的唯物辩证法因而与上述上帝信仰毫无冲突。见《基督教与唯物论》,载《黑暗与光明》,79~83页,青年协会书局,1950。吴氏的这种无冲突论大概只是他个人的信念,迄今很少见有基督徒或唯物论者公开赞同他的论断。

〔2〕 吴耀宗:《黑暗与光明》,269页,北京,青年协会书局,1950。

〔3〕 吴耀宗:《基督教的使命》,见《黑暗与光明》,19~20页,北京,青年协会书局,1950。

第六章 文化哲学与现代境遇中的耶儒互动

本色化一直是中国基督教的重要诉求之一，而其内涵在不同的倡导者那里似乎又各有不同。它有时可能指的是基督教外在形式如礼仪、建制的披戴上中国外衣，有时可能指的是基督教教义与中国思想文化之间的所谓血肉结合，有时又可能指的是基督教教义经过改造后对一定境遇的中国问题的适切性（能因应时代的需求或有助于解决中国问题）。20世纪上半叶，中国基督教教内人士发表的有关本色化的著述，可谓不胜枚举；学者们的相关研究著作也因而颇为丰富。本章不想再在这方面作数量上的增益，笔者宁可换一个角度，考察一下中国基督教人士在处理与中国传统文化中的主干——儒家文化的关系时，所表现出来的基督教的立场，姑称之为基督教的文化哲学。

为了凸显基督教在现代境遇中与中国传统文化之间的关系的互动性，我们一方面要界定一下这种现代境遇的特性，另一方面则要先考察一下中国传统儒家文化的一些现代的代言人对基督教的看法，以此展示中国传统文化对基督教究竟有无需要。当然，最重要的还是分类探究中国基督教的思想精英们是本着何种文化哲学，来处理基督教与传统儒家文化之间的关系的。

一 耶儒互动的现代境遇

虽然儒学和儒教一直在几乎相同的意义上被人们互用，但儒学究竟是不是宗教却仍然是个聚讼纷纭的问题。在较为宽泛的意义上，我们似乎可以认为宗教既包括“拥有完全体现在超自然实体中、并得到某些形式的仪规与组织之支撑的终极性的价值观的有神论信仰体系，也包括那

种拥有接近于终极性的情感强度的无神的信仰体系”〔1〕。如果接受此论，我们也许会较少遇到障碍地将儒学称做儒教，或者干脆认为儒学是一种宗教。的确，表面上看来，儒学似乎只是一种世俗的社会政治伦理学说，但它却同时具有很多宗教的维度与特性。在此基础上，我们或许可以说，儒教与基督教之间在前现代（中国的前现代，即1840年之前）社会里的相遇所产生的一切问题乃是两种宗教之间相遇必然会带来的问题，而它们在现代社会里的互动则发生在更为复杂的境遇之中。最典型的是，它们作为宗教之间的对话与互动都会受到它们各自与世俗的主义话语之间的相遇所产生的问题的重要影响。诚如田利克（Tillich）所说的那样：“当今世界宗教之间的相遇的主要特点乃是它们与我们时代的准宗教之间的相遇。即使是这些宗教自身之间的相互关系，也受到了它们各自与世俗主义及那些以世俗主义为基础的一种或多种准宗教之间的相遇所带来的决定性的影响”。这里的准宗教指的是，那些将其终极关切指向一些被认为是神圣之物的对象，如国家、科学、某种特定的社会形态或社会阶段，或者某种最高的人文理想的主义话语〔2〕。

儒学或儒教先是受到了改制与革命的冲击。1905年，科举制度被废除；1911年，辛亥革命的成功虽然未能完全使共和体制和共和理念立于不败之地，却推翻了中国历史上最后一个封建王朝。这两大事件可以说使儒学彻底丧失了原先作为国家正统意识形态而薪火相传的制度性基础。接踵而至的是肇始于1916年的新文化运动，在它标举的反传统的大纛上，科学与民主成为重估一切价值的标准。这一启蒙运动与稍后的救亡的合流又使得（政治性的）民族主义汇入了反传统的大合唱，当一些孤臣孽子在那里大唱保存国粹以维系人心秩序及民族认同于不坠，从而试图借助于（文化性的）民族主义洞开一道后门，让儒家传统借此重新

〔1〕 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of their Historical Factors*, University of California Press, 1967, p. 17, pp. 26~27.

〔2〕 Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 1994, p. 4, p. 3.

登堂入室时，新文化运动的健将鲁迅便当头棒喝道：“要我们保存国粹，须国粹先能保存我们”。质言之，一切不能符合科学与民主之历史潮流，一切不能保存作为民族共同体的“我们”之存在的文化传统，尤其是那被认为是扼杀个体之感性生命以及国族之生命活力的儒家礼教，都遭到了前所未有的致命冲击。

中国的基督宗教似乎完全有理由为此而感到庆幸，乃至可以弹冠相庆了。因为自明末天主教进入中国以来，虽然曾有一部分士大夫出于各种理由接受了天主教，成为儒者基督徒，但反教最有力的也是儒家的士大夫，这使得基督宗教并未能像佛学一样渗入当时尚充满生机的儒学传统之中，成为中国文化的一个有机的组成部分。也许，在一些以基督反文化的传教士看来，“中华归主”的最大障碍就是作为国家正统意识形态的儒学和长久以来浸润于儒教传统之中的士大夫。前现代的士大夫反对基督宗教的一个重要理由是，基督宗教与儒学（传统）不相容，对“圣学道脉”构成瓦解性的威胁。现在，“基督宗教总该从对传统社会的攻击以及与之相伴的反儒学的反传统主义之中大获其益了吧”〔1〕。

然而，事实却完全不是这么回事儿。作为正统意识形态的儒学之解魅并未为基督宗教的传播扫清道路。“当基督宗教不再能够因为是洋货而被骂得一钱不值（因为近代中国已经接受了非常之多的洋货）的时候，为什么它还是必须安于被拒斥的命运？”〔2〕

为什么基督宗教不可能取代行将就木的儒教传统，甚至不可能成为一种具有强大竞争性的社会、思想资源？原因是，基督宗教本身在中国与它在西方一样遭受到了现代性的强烈冲击。诚如勒文森所指出的那样，先前，传统的士大夫反对基督教的原因是因为基督宗教不符合儒学传统，或者说是非传统的，是“圣学道脉”之外的一个异数；现在，新进的中国知识分子反对基督教的原因是因为它不符合现代潮流，或者说是非现

〔1〕 Joseph R. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past, The Problem of Intellectual Continuity*, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc., 1964, p. 160.

〔2〕 同上。

代的^{〔1〕}。而这种现代性虽然像基督宗教一样是从西方移植而来的，却被现代中国知识分子以各种启蒙理念（如社会进化论）改装成了非西方的普世性原则，而被基督徒们宣称为普世性真理的基督宗教却断然没有这么幸运。

新文化运动初期，在反对请立孔教为国教的运动中，新青年们引入了信仰自由这一现代原则来反对以孔教为国教，这一原则的诱人魅力甚至吸引了基督宗教界的一些著名人士如马相伯、诚静怡等人积极投身于其中^{〔2〕}，以争取基督宗教在中国被人自由信仰及与其他宗教平等地和平共处的权利。一时间，基督徒们似乎与新文化运动的健将们分享着共同的利益，承担着共同的使命，进入了同舟共济的战壕。但这些基督徒们也许基本上就没有认识到这一点：新青年们的出发点与其说是坚执信仰自由的原则，不如说是为了借此运动将反礼教、反儒学的反传统主义向纵深推展。可以表明这一点的最为明显的事实是，当新文化运动时期的宗教问题讨论在1921年进入高潮时，原先标举信仰自由的新青年纷纷开始寻求宗教的功能替代品。科学主义者认为仅科学就足以践履宗教的一切积极功能，并消除其负面的作用；还有人找到了美育、艺术、教育和哲学等替代品。更有甚者，当1922年的非基运动和非宗教运动爆发时，由于政治民族主义的不无理由的积极介入，一部分新青年竟然从先前主张信仰自由过渡到居高大倡取消和打倒一切宗教^{〔3〕}。

综上所述，启蒙话语的输入，例如进化论、科学主义、信仰自由原则，还有具有现代性的审美主义的移植，以及政治民族主义的积极介入，使得儒学和基督宗教在现代中国处于一种极为复杂的现代境遇之中。这也使得二者之间的互动远非明末清初的情形那样单纯。

以下我们要考察的乃是从新文化运动前后一直到1949年之前，基督

〔1〕 Joseph R. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past, The Problem of Intellectual Continuity*, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc., 1964, p. 162.

〔2〕 杨天宏：《基督教与现代中国》，54～55页，成都，四川人民出版社，1994。

〔3〕 有关此间的复杂情形，可参看本书第一章。

宗教教内与教外人士就儒学与基督宗教之间的关系所发表的文字。由于资料的难以收集及篇幅的限制，笔者不可能做详尽的罗列与评述，而只能选择一些有代表性的观点，作为我们讨论的对象。尼布尔利查在《基督与文化》一书中就基督宗教历史上各代各派人士对基督与文化之关系所形成的思想潮流，做过颇有见地和极富启发性的类型学研究。本章将会不时从中吸取一些思想资源，以助讨论之深入。

二 新儒家如是说

关于宗教对话，田利克认为必须满足以下条件。第一，对话双方都承认对方宗教信仰的价值，这样，双方才会认为对话是有价值的。第二，双方都能够代表各自的宗教信仰基础，这样，对话才能是一次严肃的遭遇。第三，必须有共同的根基，使得对话与冲突两者都成为可能。第四，双方都向导向对自身的宗教基础的批判开放。他认为这样的对话才可能是极富成效的，而且若能持续下去，还可能产生历史性的结果。

很遗憾的是，从儒家立场出发展开的与基督教对话大多不能同时满足以上所有的条件。大多数处于现代境遇中，认宗于儒家的知识分子在面对启蒙话语的冲击时，在自我辩护方面颇觉自顾不暇，并未觉得与基督教的对话是当务之急，或非常必要。因此，直接参与儒耶互动或对话的儒家代表人物并不多见，文字资料亦相当之少。

熊十力可以说是学术界公认的最典型或最理想的现代新儒家，他与另一位新儒家冯友兰一样，很少讨论或提及基督教。据笔者对相关专家的咨询和对文献的调查，熊氏仅有一篇序文《张纯一存藁序》（撰于1918年）以儒耶比较之视野谈到基督教（冯友兰则至少没有一篇类似的专文）。张纯一初为儒生，熟悉内典，曾假武昌基督教的圣公会为日知会，积极图谋革命，由此与基督徒结交，后逃儒归耶。皈依基督教的张纯一后来积极提倡佛化基督教，即“融贯佛说，以发明新约义趣”^{〔1〕}。与中国

〔1〕 熊十力：《新唯识论》，7~8页，北京，中华书局，1985。

文人的所有序文一样，熊氏的这篇短序的主调也是揄扬作者之道德文章。他一方面赞誉张纯一“皈依宗教为知本”，“会心于耶氏者深哉”，“能明基督之道，有裨世教人心”，另一方面则对张纯一的一些具体观点表示赞同（“余既然其说”），并予以申述。例如，他承认中国是“数千年儒教之国”，而儒术之所以为历代皇帝所喜爱，能够屈老墨而独成一尊，原因在于儒教“言政教合一，干禄之学、功利之说争相缘附，役斯民于权利之壑……”而其结果却导致“至今洪流横决，其祸滔天”。因而，他赞赏政教分离，主张“言教者宜无与政”。此种政教分离的主张，自然是受惠于欧美一些国家处理政教关系的经验，其目的则是为了远祸——救中华民族于水火之中。另外，张纯一在与熊十力讨论儒家礼教时，曾认为其弊端在于“上专下窳”，而基督教的无差等，“屈己利物之精神，非儒家所及也”。熊氏对此亦深表赞赏。在此基础上，熊氏赞同张纯一“革政不如革心，革心在革教”的主张。作为本世纪新儒家之重镇，熊十力是赞同在儒家的总体框架内吸取其他宗教（如基督教）的一些精神或思想因素，对其作补偏救弊的修补工作？还是意欲彻底地对其做脱胎换骨式的革命性转换，乃至像张纯一那样以皈依基督为革教革心之不二法门？答案当然是不言而喻的。

亦儒亦佛的新儒家梁漱溟曾以应邀发表演讲的方式，积极参加新文化运动时期的宗教讨论，并随后将其主要观点收入1921年出版的《东西文化及其哲学》。他对宗教本身、对儒学与基督教的看法，还有他在现代境遇中对儒家文化的护卫，都是在一种独特的文化类型学的框架内予以展开的。他将文化界定为民族生活的样法，而生活就是没有穷尽的意欲^{〔1〕}。在此基础上，梁氏认为西方、中国、印度这三大主要文化系统分别代表三种不同的路向：本着奋斗的态度，意欲向前，结果产生科学与民主两大异彩；意欲自为调和持中；意欲反身向后^{〔2〕}。他认为中国选择第二路向过早，使中国文化呈现为一种早熟的样态，致使中国在西洋面

〔1〕 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，24页，北京，商务印书馆，1987。

〔2〕 同上书，24页，55页。

前“节节败退，仅得不死”。虽然如此，选择第一路向的西洋却已经走到尽头，“病痛百出，今世人都想抛弃他，而走这第二路”，所谓第二路就是孔家的路，就是调和持中，以理智调达情感和直觉的路。因此，他预言，在不远的将来，中国文化（实即儒家文化）将会复兴，而在中国文化复兴之后，将继之以印度文化的复兴。梁氏对东方文化虽然如此乐观，但他对中国面临着民族共同体的存亡续绝这一事实却不得不持现实主义的理性态度。因此，他主张，在当时的情形下，中国人应排斥印度文化的态度，毫不容留；全盘承受西方文化而对其态度根本改过；批评地将中国原来的态度（即孔颜的态度）重新拿出来^{〔1〕}。他大概相信，惟有全盘承受西方文化，才能消除民族危机，而孔颜的人生观则能解决当时青年的烦闷的人生问题^{〔2〕}，即个体性的生存问题。

颇有意味的是，梁漱溟在对中西印三大文化做理想的类型学分析时，还注意到历史进程中的西方文化的复杂性。当他说西方文化选择的是第一路向时，他指的是古希腊和近世的西方文化，但他并未忽视两希文化中的希伯莱文化和基督教在西方历史上的作用。他认为希伯莱的思想是出于东方的，与希腊人选择第一路向、追求现世幸福不同，反以出世禁欲为鹄的，选择的是第三路向，与印度文化相似。在希腊人和罗马人沿着他们选择的第一路向走到西方社会百弊丛生之后，才选择了希伯莱的宗教——基督教来收拾残局，并大收补偏救弊之效。但基督教在一千多年的中世纪同样又产生了更为致命的弊端，使西方社会奄奄一息，陷入了黑暗时代。于是，宗教改革和文艺复兴应运而生，致使西方又再次自觉地、坚决地走上了第一条道路^{〔3〕}。走上这条道路的西方文化由于对知识研究的兴盛，致使原来在思想界很有势力的宗教后来因受批评而站不住了，竟至有人提出打倒宗教。但宗教是科学所打不倒的，“宗教是有他的必要，并且还是永远有他的必要”的，某一宗教的命运全看它是否有

〔1〕 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，202~203页，北京，商务印书馆，1987。

〔2〕 同上书，200~202页。

〔3〕 同上书，56~57页。

其真必要。梁氏认为，“所谓宗教的，都是以超绝于知识的事物谋情志方面之安慰助勉的”。随着知识的增益，因人们在自然面前觉得渺小而寻求情志之助勉的宗教，其必要性因其出于低等动机将会大成问题。他认为，基督教“富于忏悔罪恶牵善爱人的意思”，不是出于低等动机。他对一些基督徒在深重的罪感意识中寻求救赎颇感惊异，立论以为一个人因自觉罪恶而自恨，是不能因文化、知识的增益而消失的。这样看来，基督教似乎是永远有其必要的。但相信佛教更为高明的梁漱溟却断然宣称，基督教的这种必要是假的，是出于“幻情”。“是自己助勉自己，而幻出一个上帝来”〔1〕。他并且从孔德的实证哲学、赫克尔的一元论及奥伊鉴的实践哲学中见出了基督教没落的先兆〔2〕。

吊诡的是，相信宗教将永远有其必要的梁漱溟却又断言，“一切所有的宗教不论高低都要失势，有盛于今；宗教这条路定然还走不通”。只有那虽非宗教，却有宗教之一切优点，并能予人以新生命的孔家的路，才是一条未来人类必经的康庄大道〔3〕。

我们看到，亦佛亦儒的梁漱溟在对基督教的探究中，几乎没有获得他认为任何有价值的东西。当他发现陈独秀在《基督教与中国人》一文中“着眼到能作用的情感而提倡基督教”时，他看到的不是基督教有何许价值，而是看到了一种对自己立场的印可：不仅西方人已开始从重理智转向重直觉情感，迈向第二路向，而且在积极倡导西化的中国人中，也因其觉悟到了人类行为的源泉所在，而出现了同样的心态变迁〔4〕。置身于现代境遇中的梁漱溟，像新青年一样具有急切的救亡意识，因而呼吁国人欢迎和承受西方的德先生和赛先生，同时还要守持民族文化之根本，复兴孔子的真精神，不致为了救亡而彻底地走上第一路向，丧失民族的身份认同及其文化的精髓与情致。这是他在理智上的选择和决

〔1〕 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，105页，90页，96~97页，北京，商务印书馆，1987。

〔2〕 邵玉铭：《二十世纪初中国知识分子对基督教的态度》，见刘小枫主编《“道”与“言”——华夏文化与基督文化的相遇》，275页，上海，上海三联书店，1995。

〔3〕 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，196~197页，北京，商务印书馆，1987。

〔4〕 同上书，188页。

断，至于佛教，则不过是他在情感与信仰上的最终归宿。当然，需要指出的是，梁漱溟对基督教的否定性态度较之于后来反教者要温和得多。他对基督教的了解之肤浅这一事实表明，忙于自卫的现代新儒家在应付现代性的挑战时，确实无暇他顾。

较之于熊十力在应景之作中表现出来的对基督教语焉不详的肯定，以及梁漱溟对基督教温和的拒斥而言，现代新儒家中另一位不太因其儒家立场而引人注目的人物——贺麟对基督教的态度与理解则似乎最能体现宗教对话的精神。贺麟早年曾留学美国和德国，深得德国古典哲学之神髓。归国后一方面致力于德国哲学的译述与研究，成为这一领域里的最大权威之一，另一方面则积极提倡“儒家思想的新开展”。《五伦观念的新检讨》（1940年）和《儒家思想的新开展》（1941年）两篇文章可以说是标举贺麟之新儒家身份的宣言书，其中后者明确地将抗战时期民族的复兴系于作为民族文化之根本成分的儒家思想的复兴，而民族文化的复兴则端赖于儒化或华化西洋文化之是否可能。也就是说，中国的民族复兴已经不可能完全自外于西方而闭门造车。他是一位具有开放心态的新儒家。在他看来，新文化运动的勃兴，传统的破坏，非儒家思想的提倡，西洋文化的输入，皆足以促进儒家思想的新开展。他认为，儒学是理学（哲学）、诗教（艺术）和礼教（宗教）的谐和体，其新开展皆需从西洋文化中吸取相关的进道之资。与本章论题相关的是，贺麟认为：基督教的精华可以充实儒家的礼教。多年神游冥想于西方精神文化之中的留学生涯使他能够充满自信地断言：“基督教文明实为西方文明的骨干”，“若非宗教精神为体，物质文明为用，绝不会产生如此伟大灿烂的近代西洋文明”。这使他深信：“如中国人不能接受基督教的精华而去其糟粕，则绝不会有强有力的新儒家思想产生出来”，也就不会有民族文化以及民族本身的伟大复兴。在他看来，儒家虽不乏宗教的仪式与精神，但根本上仍是以人伦道德为中心的，它必须在循艺术化、哲学化的方向开展的同时，得到宗教化，也就是“由道德进而为宗教，由宗教以充实道德”^{〔1〕}。

〔1〕 贺麟：《文化与人生》，4~11页，北京，商务印书馆，1988。

宗教精神在西洋文明中的作用，一直是他积极倡导儒学宗教化的重要参照系。

贺麟不仅在西方精神文化的发展中看到了基督教的“骨干”作用，而且也在西方近代物质文明、在近代资本主义的发展中看到了基督教至关重要的影响。而这一洞见则得益于他的学术视野之开阔，他是中国学术界较早而且最准确地介绍德国社会学家马克斯·韦伯之理论的学者。在《物质建设与思想道德现代化》（1938年）一文中，虽然他并不完全同意韦伯就资本主义与新教伦理之关系所作出的结论，但他基本同意基督教的伦理乃是近代资本主义产生的重要心理或精神动力。因此，他极力倡导思想与道德的合理化与现代化^{〔1〕}。而在中国的这种精神文化的现代化追求中，自然如前所述，不应该将基督教完全排除在外。

贺麟还曾就基督教与政治、基督教与中国民族主义等问题发表过专文。在《基督教与政治》（1943年）一文中，贺麟非常注重将基督教精神与教会区分开来。他认为，基督教精神乃是“一种热烈的、不妥协的对于无限上帝或者超越事物的追求，借自我的改造以达到之”。然后，他谈到了基督教精神在各个时期的表现。当他谈到基督教精神转变成近代的忠爱祖国时，他将目光转向了他所稔熟的黑格尔哲学，认为黑氏的哲学是此种精神的代表，并在对黑格尔的基督教哲学的评述中，展开了与儒家的比较。首先，他认为黑格尔将宗教纳入理性之内，与儒家思想最为接近。黑氏认上帝为理性，这与儒家“天者理也”之说颇有相通之处；其次，“黑氏欲将宗教与政治打成一片，尤其认家庭为有宗教功能的道德组织的说法，可以说是道出了儒家传统的思想。因为传统儒家即认家庭及国家皆是有宗教功能的道德组织。”但是，深知近代西方政治原则的贺麟，并不认为黑氏与儒家在处理宗教与政治关系时所表现出来的相通之处是不易之论。所以，贺麟不无痛切地指出：“中国儒家数千年来的传统，是将宗教与政治及家庭生活打成一片，故仅有礼法之名，而非离政治的宗教。而西洋的传统基督教，乃是离政治而独立，有超出现世使命的宗教。

〔1〕 贺麟：《文化与人生》，37~44页，北京，商务印书馆，1988。

而黑格尔政治与宗教打成一片之说,用来发挥儒家学说却颇有契合处,如用来现世化、国家化基督教,则反而有流弊滋生。”^[1]换言之,贺麟并未因儒家传统与近代西方大哲黑格尔有契合之处,而找到了对儒家的政教关系传统的印可,以及他作为新儒家对此抱残守缺或作孤臣孽子状的正当性基础。相反,政教分离这一现代原则的优越性使他将反思性的批判精神引入了对儒家传统政教关系的检视之中。

三 教内调和派的立场

一位当代大陆神学家曾经这样写道:在本世纪20年代开始崭露头角的中国本土神学家,“几乎无一例外,都是在中国传统文化的熏陶和抚育下成长起来的。这不仅表现为他们的能诗能文,更流露于他们的思想气质之中。然而,也正是由于如此,他们无一不被置于‘忠孝不能两全’的艰难境地。对主基督的耿耿忠心和对民族文化的拳拳孝意,成了他们心灵道路上的‘两难之间’和‘进退维谷’”^[2]。实际上,并非所有中国本土的神学家都处于这种困境之中。此外,究其实质而言,这种两难乃是由两种身份认同,即宗教信仰认同与民族文化认同之间的张力所导致的。自基督宗教传入中国以来,在教会内部,处理二者之间的张力的态度与方法就一直有多种:或认定基督宗教的绝对优越性与至上性及中国文化的绝对敌基督性,而弃绝后者,在西教士与中国极端基要派人士中,此种态度并不少见,“孔子或耶稣”的提法就是典型的一例;或断定二者基本一致,因而一方面以耶释儒,另一方面又以儒释耶,即以世俗文化解释基督教;或在承认二者有差异的基础上,努力将二者打成一片,此为附会调和之法;或认为基督徒既处身于这个世界,又不属于这个世界,并认定基督宗教的优越性及中国文化(尤其是儒家思想)一定程度上的合

[1] 贺麟:《文化与人生》,139~141页,北京,商务印书馆,1988。

[2] 汪维藩:《中国教会神学思考之特色》,见《金陵神学文选》,80页,南京,金陵协和神学院(出版年月不详)。

理性（这里指合乎基督的真理），主张以前者补足或改造后者；或以现实主义的态度，同时承认二者之间的对立及其在各自领域里的权威^{〔1〕}。

限于篇幅，这里，我们将只分别讨论现代境遇中，从上述中间两种（即调和派与改造派）立场出发的中国本土神学家与儒家思想展开的对话。需要指出的是，在调和派与改造派之间并不存在着泾渭分明的界限。某一神学家可能既有调和派的立场，又曾发表过改造派的言论，反之亦然。而且，由于此两派处于第一派与第二派这两个极端之间，同属中间派，稍越雷池一步，便有可能发表接近于此一极或彼一极的言论，例如，调和派有时就多有接近于一致派的言论。因此，我们将以言论为划界和讨论之对象，而不绝对以人物为出发点。

我们先看看调和派对基督教与儒家文化之关系的讨论。公开标举此种立场的人士在中国教会中可以说一直占多数，他们所使用的策略性术语包括：适应、调适、融合、调和、本色化，等等。他们所要探讨和解决的问题包括：真正的基督教或基督教之真精神何在？中国文化尤其是儒家文化之真精神何在？两者的结合点何在？为何要将二者打成一片？融合的必要与可能性何在？对基督教与儒家文化之境遇的现代性有所思考的人士还会将其视域扩张，提出这样的问题：如果说基督教应该与中国文化打成一片的话，它究竟应该与新的还是与旧的文化寻找结合点？换言之，文化上的新旧之争在教内调和派里也有所反映。

调和派人士寻求的是真正有价值的调和，因此，他们对其所追求的这种调和有明确的界定。王治心对调和曾做过正负两方面的界说：调和不是迁就，不是埋没真实的面目和个性；调和不是消极，而是“以真理为标准，保存其合理者，消灭其非理者”；调和是持中，即“从全体上觉察，提纲执衡，无过无不及”^{〔2〕}。当一些教会人士在那里致力于教会外在

〔1〕 这里的分类主要参考了理查德·尼布尔的《基督与文化》一书，36～39页，香港，东南亚神学院协会，1979。需要指出的是，本文的分类与理查德·尼布尔有些地方并不完全相同。

〔2〕 王治心：《中国文化与基督教融化可能中的一点》，见林荣洪：《近代华人神学文献》，416页，香港，中国神学研究院，1986。

生活、外在形式的本色化时，王治心断言那还只是基督教与中国文化之间友谊的握手，而他追求的则是血肉的化合，即在基督教的生命里吸收中国文化的血液^{〔1〕}。赵紫宸则坚决反对用机械的方法使基督教与中国文化发生机械的关系，而主张先对基督教与中国文化尤其是儒家文化之真精神产生正解，然后再着手寻求基督教在中国人内心的根基或结合点^{〔2〕}。

在寻求基督教与中国文化的结合点时，调和派中有的人士走上了以儒家文化解释基督教的接近于一致派的路线。例如，宋诚之在《基督教与中国文化》一文中，依据摩西十诫中的第五诫“孝敬父母”，不仅看到了基督教与儒家伦理思想一样强调孝道，而且据此断言，基督徒“认定孝敬父母为立身之本”；他甚至还断言，耶稣是“以爱亲敬亲之心，以爱敬他人，故其教风行天下”^{〔3〕}。通过如此这般的“以文化的眼光去了解基督，由基督的言行，以及有关基督的教训中，选出那些与文化精华能确切吻合之点”^{〔4〕}，宋诚之之辈便将基督教与儒家的伦理道德融冶于一炉了。而在如此儒家（孝道）化的基督教面前，他自然会觉得完全可以同时毫无障碍地忠诚于基督教与中国文化二者，并且可以在固有的文化中不失“得其所哉”之感。在一些基督徒看来，这种所谓调和已经是一种无原则地迁就了，因为他将基督教的“崇敬上帝为立身之本”置换为“孝敬父母为立身之本”^{〔5〕}，将基督教的爱神以及爱人如己置换为一种从爱亲敬亲出发推及爱他人的血亲伦理。如用赵紫宸的标准来衡量，宋诚之可以说至少对基督教未产生正解，因而理所当然地遭到了教内人士的

〔1〕 王治心：《中国本色教会的讨论》，见林荣洪：《近代华人神学文献》，643页，香港，中国神学研究院，1986。

〔2〕 赵紫宸：《基督教与中国文化》，见林荣洪：《近代华人神学文献》，424页，香港，中国神学院，1986。

〔3〕 宋诚之：《基督教与中国文化》，载《基督教丛刊》，1944（8）。

〔4〕 理查德·尼布尔：《基督与文化》，80页，香港，东南亚神学院协会，1979。

〔5〕 此为郭中一的驳论，见郭文《关于基督教与中国文化之商讨》，载《基督教丛刊》，1945（10）。

批评。

在基督与文化的关系问题上，因主张基督教与儒家文化调和而在立场接近于一致派的人士，不仅会以文化解释基督教，甚至还有可能剔除基督教中与文化不相容的所谓密契 (mysterious) 的成分，以求二者之间无冲突性调和。对基督教思想的新近趋势持欢呼雀跃之态度的谢扶雅就断言，所谓上帝七日创造天地，童贞女感生，尸身从坟墓飞入天空，等等，皆须抛弃无存。他认定，基督教已经由宗教仪文而入于伦理化。正是在这一点上，他相信基督教必须与儒教融合，因为儒教在伦理、“人”道上“灿然美备，世界无可伦匹”。他乐观地相信，基督教若袭取儒教的这部“人学”，与儒教融合，“世界未来的新文化，将于此酝酿而勃发”〔1〕。在他看来，如果说基督教与儒家思想融合的必要性在于求取基督教在中国的生根开花，“好似唐宋时佛教同化于儒学之内，而大放宋明理学之奇葩”；那么，儒学之必须与基督教结合，则在于它必须吸收他种文化与思想，才能使自己更丰富更发展；基督教之道对于中国、对于儒学可以补身养血；耶稣那种“超越乎伦常差等之上，而复浸深乎伦常差等之中”的爱，可以补孔道之不逮；儒家的中道在我国已经久生积弊，导致因循、萎靡、不能彻底探求真理，耶稣的那种热烈奋斗、进取力行的积极精神，正可以用来补偏救弊；耶稣作为完美的人范和超绝时代的完人，更具有远超儒教良范孔子的价值和意义〔2〕。这种把耶稣视做比孔子更伟大的师表或导师，而对二者的神人之别却语焉不详或不予以重视的论说，在教内调和派的言论中，可谓屡见不鲜，早年的赵紫宸在其《基督教哲学》等书中皆有类似的倾向。也许在他们的潜意识里，这种对耶稣去神话化的做法能够最有效地克服融合二者的障碍，而其调和之目的则可以说是徘徊于促进基督教之中国化与发展或成全中国本土文化这两者之间，而此种忠诚于两者的主观意图却有可能导致对两者都不够忠诚，即赵紫宸所

〔1〕 谢扶雅：《基督教新思潮与中国民族根本思想》，见林荣洪《近代华人神学文献》，446~447页，455页，香港，中国神学研究院，1986。

〔2〕 同上书，446~461页。

说的对两者都不曾发生正解。

以对两者都要发生正解，并进而达到两者之间的有机的（非机械性的）结合为诉求的赵紫宸本人，是否能够提供一个范例呢？作为本世纪中国基督教最重要的教会领袖人物之一的赵紫宸，对中国文化之造诣不可谓不深，而他在基督教神学方面的素养，也不让于任何其他中国教会的领袖。因此，他可以说最能同时代表中国文化与基督教两者，一身二任地在两者之间从事对话与会通的工作。赵氏曾在《真理与生命》（1927年，第二卷第9~10期）上连载专文《基督教与中国文化》，也曾在《基督教进解》（1947年初版）中专辟两章的篇幅（标题同样为《基督教与中国文化》），来讨论这个问题。颇有趣味的是，我们不得不将赵氏的这两种著述放在两处加以讨论，这样做是有充分的理由的。

赵氏的《基督教与中国文化》一文在寻求中国文化与基督教的结合点时，有时也免不了走上以文化释基督的一致派的路线。他认为，中国是一个重伦理的民族，其宗教可以说是孝的宗教。而“耶稣所深入的经验是自己觉为上帝之子，所重要的教训是上帝是人的父亲，最伟大的行为是爱人而牺牲，死在十字架上”，在此种理解或解释的基础上，赵氏断言：耶稣的“这个生命与中国的孝理孝教，颇相一致”。此种基督与（儒家）文化的一致论使赵氏走得更远：“从今以后若基督教对于中国文化要有贡献，基督教必须……推广孝义，使人仰见天父上帝，在深邃的宗教经验中奠巩固的伦理基础”^{〔1〕}。赵氏之论与上述宋诚之的说法虽有差别——因为他像明末耶稣会士利玛窦一样，一方面附会中国的五伦观念，另一方面却又在五伦之上加上一种大伦，希望中国人能孝敬人类的大父上帝——却至少在外观上落入了同样的窠臼。

上述种种耶儒调和论，若置于古代中国的境遇中，人们一定会给予充分的理解。而在20世纪20~40年代，这种论调则不仅会遭到教外人士的挑战，其正当性也会遭到教内人士的质疑，此其原因在于，现代性

〔1〕 谢扶雅：《基督教新思潮与中国民族根本思想》，见林荣洪《近代华人神学文献》，432页，香港，中国神学研究院，1986。

的众多问题已赫然凸显在国人面前。

积极致力于提倡社会福音的吴雷川，对于基督教与传统中国文化在现代社会中的共同命运有着清醒的意识。他虽然也像一致派那样做过一些以儒释耶的调和耶儒的理论工作，例如用儒家思想中的“仁”来解释基督教的圣灵^{〔1〕}，但这位翰林出身的基督徒却这样质疑道：“现时中国文化自身正在谋求新的建设，基督教若还要求中国旧有的文化承认，岂不是多费一番周折，将至徒劳无功？”不过，心存犹疑的吴雷川却有自我答疑解惑之道。他相信：“当此世界一切正在大转变之中，基督教与中国文化将有同一命运，它们必要同受自然规律的约束，同有绝大的演进，同在未来的新中国中有新的结合。”^{〔2〕}由此可见，在现代境遇中，那些徘徊于耶儒之间，主张耶儒调和的教内人士不得不时时注意自己是否站在新潮的对立面，这使得他们内心在耶儒之间的挣扎，又多了一份对新旧之争的沉重牵挂。

这种新旧之争不仅会沉潜于某一教内人上的内心，而且会在教内不同人士之间爆发为公开的论战。1927年，在王治心与徐询台之间展开的论战就是典型的一例。后者当时尚是在校学生，可能对新潮的感受更为敏感。他有感于基督教与中国的旧文化同样见弃于新中国，因而特别反对耶儒调和基础上的基督教中国化，认为那是开倒车。他希望能在中国成就一种“纯粹的以基督的主义及精神为基础的基督教”，至于旧文化，凡“与基督教不相背者，让他存在（但不必去钓他的梆子），与基督主义相背者，设法铲除之”^{〔3〕}。徐询台之论倒是从基督的立场来俯瞰中国文化。如果说调和派中接近于一致派的所作所为“在传播福音上孕育着重大的意义”^{〔4〕}，而且有助于提高基督徒在文化方面的素质，那么，徐询台那种接近于基督反乎文化之立场的言论则并不是完全没有策略方面的考

〔1〕 吴雷川：《基督教与中国文化》，39页，56页，北京，青年协会书局，1940。

〔2〕 同上书，18~19页。

〔3〕 徐询台：《答治心先生》，载《文社月刊》，第2卷，第5册，82页，86页，1927年3月。

〔4〕 理查德·尼布尔：《基督与文化》，97页，香港，东南亚神学院协会，1979。

量，因为他这里所讲的文化乃是旧文化。作为新派基督徒，徐询刍对时代的脉搏有较为敏锐的把握。他指责那些主张耶儒调和的本色化派人士“偏重了时代背景中的民族自觉，忽略了时代背景中的思想解放”^{〔1〕}。也就是说，徐询刍对新文化运动以来的启蒙思潮持步随的积极态度。他想拿基督教与之调和的是新文化，而不是其根基已经动摇的儒家旧文化。相反，对中国传统文化（包括传统的儒家思想）眷念不已的王治心则断然否认中国文化的根基已经彻底动摇，他相信“中国以往的文化中，自有他不可磨灭的一部分”，而基督教的真精神与中国文化中这些不可磨灭的部分结婚，定能产生出中国的新的基督教^{〔2〕}。

从王治心与徐询刍的论战中，我们既可以看到教内调和派中的新旧之争，还可以看到：调和派中的大多数都可能持有一种类似于民族文化本位论的立场，即认定中国民族文化有其特别的不可变更的趋向或民族精神，基督教对此不能予以消灭，而是要与之调适，方能在中国生根开花。佛教的中国化常常是令他们欣羡不已的范例。王治心在其驳难徐询刍的文章末尾，就提醒人们注意这一历史文化现象。

四 教内改造派的立场

较之于教内调和派的言论而言，改造派并不因策略的考量而对儒耶之间的差异略而不谈或有意回避。相反，他们对这种差异不仅有着清醒的意识，而且还有清晰的表述。但是，他们又不像那些主张“不要爱世界”、以基督来反文化的极端派人士那样，将与基督教有差异的儒家文化弃置不顾，甚或主张以基督教取代消灭之。他们的目的是要改造性地成全民族固有的文化。他们的神学前提是，基督徒既处身于这个世界，又不属于或超乎这个世界。处身于这个世界，故不能全盘毁弃这个世界及

〔1〕 王治心：《评徐询刍基督教在中国的演进及其趋势》，载《文社月刊》，第2卷，第5册，94页，1927年2月。

〔2〕 同上。

其文化；超乎这个世界，故不能不有灵性生活的超越，不能不以基督的教训和精神改造这个世界及其文化。

曾经认为“儒教和基督教之间没有本质上的差异”^{〔1〕}的谢颂羔，随着对基督教的了解之深入，开始以改造派的眼光来审视儒家思想及其与基督教之间的关系，并在其硕士论文（*The Confucian Civilization, The Confucian Theory of Moral and Religious Education and Its Bearing on the Future Civilization of China*, 《儒家文明，儒家的道德和宗教教育理论及其对未来中国文明的意义》，波士顿大学）中明确地表述他对儒耶的比较以及他自己的价值判断，将其发表在《教务杂志》（*The Chinese Recorder*）上，还在上海私家印行了单行本。

谢颂羔集中阐述了孔子的仁学，因为他认为仁的观念乃是孔子对中国文化最突出的贡献。他认为，“孔子的仁的观念类似于保罗在《哥林多前书》第十三章中所说的‘爱’。但是，孔子没有依据信和望来思考仁，这一缺欠使得孔子永远只是一位道德家。孔子的仁是爱人，而不是爱上帝，孔子所达到的最高点在基督教中还只是一个起点。孔子处于正道之上，但他未能假天年看到这条正道的极致。在孔子那里……伦理学领域里权威性的话头都被说完了；但在宗教领域里，他的初步言论却是灵活的、模棱两可的。孔子教导我们如何生活，却没有教导我们如何在信和望之中生活。”^{〔2〕}

换言之，孔子充其量只是一位按照自然理性来思考道德问题和践履道德准则的道德哲学家，他固然并未偏离正道，但他所说的一切都只是人言，而且是根本就没有在信与望的景观中来思考问题的人言，缺乏宗教超越的维度。因此，孔子的学说至多只能作为通向真理的预备。“孔子发现了仁，但他未能将仁归诸上帝。孔子终其一生所谈的都是人之仁，这

〔1〕 Z. K. Ziu (谢颂羔), *The Confucian Civilization*, Shanghai, Private Edition, 1924, Introduction by L. J. Birney, p. 1.

〔2〕 同上书, p. 18, pp. 22~23.

是他所能做到的一切，他自己也认识到他并未达到这一目的。”^{〔1〕}因此，仅仅停留在“人之仁”上是不够的，必须将信与望，将对神的爱引入到儒学的血脉之中。

在谢颂羔看来，引入的工作也许需要借助于对儒学的批判或“指责”。在谈到儒家的社会哲学时，谢颂羔是这样批判孔子及其后学之学说的：“孔子缺乏神圣的景观……他成了保守主义者，他的信徒们也从未超越他，他们也全都成了保守主义者。他们夸耀中国的旧约（‘四书’‘五经’），而新约却从来就没有出现。正像历史上所描述的那样，中国的法利赛人和文士从来就没有遭遇到拿撒勒的耶稣的严厉指责。他们至今还在夸耀中国的旧约，而且，他们中的很多人只要有就会不遗余力地攻击耶稣的上帝。”^{〔2〕}谢颂羔这里将孔子及其后学比做在宗教生活上以保守主义和形式主义著称的法利赛人，或许勉强说得过去。而他将中国儒家的经典“四书”“五经”说成是中国的旧约，则会招致很多质疑。他的意图也许在于说明，原始儒学那里已经包含着对上帝的律法的认识或接受，但后来却演为伪善的形式主义和保守主义，固守“四书”“五经”中的天或上帝，而拒绝耶稣的上帝。只有类似于耶稣的严厉指责和革新性的改造，才能使儒学获得新生。然而，人们也许会问，“四书”“五经”中真的包含了上帝的类似于对犹太民族那样的对中华民族的启示与应许吗？换言之，以“四书”“五经”或旧约为思想源头的儒家真的能够完全向新约敞开吗？或者，新约或福音真的能够那么容易注入到以“四书”“五经”为经典的儒家思想的血脉之中，使之获得新生吗？在这些问题上的犹疑不决，或者因寻求这些问题的答案所招致的绝望感，有时很容易使改造派的思考者走向接近于“基督反乎文化”派的立场。例如，谢颂羔就曾主张：“就宗教层面而言，儒学应该让位于基督教。”^{〔3〕}当然，这

〔1〕 Z. K. Zia (谢颂羔), *The Confucian Civilization*, Shanghai, Private Edition, 1924. Introduction by L. J. Birney, pp. 39~40.

〔2〕 同上书, pp. 27~28.

〔3〕 同上书, p. 44.

里还只是接近于以基督反文化的立场。因为谢颂羔还只是主张在宗教的层面上以基督教取代儒学，至于伦理道德的层面，他似乎还为儒家留有一席之地。

神学立场较为保守的张亦镜在《耶儒辩》一文中，着力阐述了孔子与耶稣的根本差别。他承认孔子是圣人，但圣人仍然是人。因此，耶稣与孔子之间乃是神人之异。他反复以日月之异来说明耶稣与孔子的差别。盖“日之光，固有者也；月则受之于日而始有”。这个比喻未必十分精当，因为耶稣“与上帝同体，且即上帝矣”，而孔子固然“学天”，却从未得到天的启示。此外，耶稣拥有上帝的赦罪之权，孔子则不可能拥有这样的权能。在他看来，耶稣与孔子之间的天壤之别，说明人们亟宜信耶稣。因为人（包括圣人孔子？）“皆不能自告无罪，即皆不能不有需于拯救”，而只有耶稣才是万国万民的惟一救主。有趣的是，张亦镜并不反对信仰耶稣的人尊敬孔子，但这只是表面上对儒家的让步，因为他主张信仰耶稣的人要对尊孔之礼加以改造，即“不得以尊帝天者尊孔子耳”^{〔1〕}。这也许是自明清以来的礼仪之争在中国现代基督宗教史上的余音，从张亦镜的主张里，我们可以看到，耶稣会士的那种与儒家思想和礼仪充分适应、协调的传教神学已经被本土新教教会人士中的改造派的论调所取代或突破。

40年代的赵紫宸在神学思想方面发生了一些变化，他似乎更加坚信基督徒是既“在此世界，也在超乎此世界的世界之中”^{〔2〕}。此种神学信念使得他一方面魂牵梦绕于基督教能否与中国文化打成一片的问题，另一方面又觉得基督教“与中国文化融洽不融洽，实在是不要紧的问题”^{〔3〕}。这种在普世性宗教与民族性文化之间的徘徊犹疑，使得他在处理耶儒关系时，不得不在坚定的调和派与温和的改造派两种立场之间颇费踌躇。

如前所述，赵紫宸对中国文化的了解与阐发实际上比翰林出身、且

〔1〕 关于张亦镜的神学立场，参见林荣洪《近代华人神学文献》，408页，441~444页，香港，中国神学研究院，1985。

〔2〕 赵紫宸：《基督教进解》，69页，北京，青年协会书局，1947年初版，此处引用的是1950年的第3版。

〔3〕 同上书，36页，69页。

著有《基督教与中国文化》一书的吴雷川要系统和深刻得多。在《基督教进解》一书的第三、四两章中，他从中国人的人生观、艺术和宗教三方面来阐述他对中国文化精神的理解。笔者在此处只能截取相关的内容予以分析。赵紫宸认为，中国人的人生观大体而论是儒家的人生观，而且是孔孟所传之人生观，而其内容则不外乎纲常名教，此为中国文化之根本，天人一贯的观念则是其宇宙论基石。他极为赞赏文天祥和张载对这种宇宙人生观的诗意和哲学性的表述^{〔1〕}。至于中国人的宗教，他仍像先前一样坚持可以用一个孝字来概括之。这种宗教的根本精神则在于：“万物本乎天，人本乎祖，不忘本而能报本返始，慎终追远，使民族悠久继存”。这种宗教是一种感恩的宗教，是一种活生生的生活样态^{〔2〕}，是维系民族于不坠的根本。我们可以看到，赵紫宸对中国人的人生观与宗教精神的把握实际上颇有重叠之处。对于此种延续了几千年的传统，赵紫宸一方面像一个国粹派一样予以护卫，斥责那些想要打倒孔子的人为罪人^{〔3〕}，这是他在现代境遇里的新旧之争中自觉选择的立场；另一方面，在处理此种本土宗教和人生观与基督教之间的关系时，他不再像先前那样倡导基督教在中国要推行孝教，以求与本土文化的融洽。相反，他开始批判性地反思其缺失之所在。他认为，“中国的孝教是为人的，不是为神的，有世界，没有超世界”，是从知识（理性？）出发的宗教，不是从信仰出发的宗教。这种专重人的宗教反而不能满足人的需求，最明显的表现就是，即使是正宗的儒家，也找不到满足的安托^{〔4〕}。

赵紫宸对于中国文化（实际上是儒家的人生观与宗教思想）之缺失的反思，主要是在耶儒比较的景观中进行的。他将基督教界定为“凭上帝在耶稣的生活里所显示的爱与爱的永生而实行的生活”，或“上帝与人同居同行的伦理生活”。基督教的上帝是人格神，“能弘人，而后人乃能

〔1〕 赵紫宸：《基督教进解》，41页，43页，44页，北京，青年协会书局，1947年初版，此处引用的是1950年的第3版。

〔2〕 同上书，54～56页。

〔3〕 同上书，42页。

〔4〕 同上书，56页，58页。

行道而弘道”，这与儒家的那个没有人格的自然之天、性理之天迥然不同。最典型的表现是，儒家的公共规则是人造的，“是破碎的、暂时的，而且是人所能打倒的”。而基督教的上帝则是创造万物与人的天地之主宰，上帝造人，而人不能造上帝。换言之，在赵紫宸看来，儒家的纲常与基督教的律法及真理之间的差异乃是人法与神法之异。中国文化因此而有“无纲领的缺陷”，而基督教正能补足此种缺陷。“基督来要成全，要恢复那真实的，保存那有价值的，创造那簇新的生命”〔1〕。赵紫宸认为，耶稣基督赐给人类以八种珍贵的礼物：生活，模范，诫命，标准，救法，权能，团体，永生。他深信，这八种礼物一一皆可补足中国文化之不足。在谈到救法时，赵紫宸还坚信，“基督教是救法，中国若能承认耶稣为主，就有伟大的解放与自由，伟大的出死入生的救法”〔2〕。赵紫宸的这种以基督教改造中国文化，进而救中国的社会福音派的诉求，与教外人士陈独秀那种试图借基督教来救国人之个体灵性或生命，而反对直接以之救国的主张之间，自然存在着一定的张力，相信这种张力也一定存在于教内人士的理念之间。

五 余论

考虑到新儒家在大陆思想界不绝如缕的承续与发展，以及儒家思想与礼仪在小传统中的活力，我们似乎可以说，儒耶之间的互动从来就不曾像一些人所想像的那样完全失去了適切性。如果我们不再认为新文化的创造和发展可以采用一种对传统阉莽灭绝的决裂方式来进行，那么基督教与儒家思想之间的对话就不可能毫无意义。

对于 20 世纪的新儒家来说，基督教之进入其理论视野主要是因为基督教可以为他们提供了一种反思性的参照系，使其能较为清晰地看到儒

〔1〕 赵紫宸：《基督教进解》，61～62页，北京，青年协会书局，1947年初版，此处引用的是1950年的第3版。

〔2〕 同上书，62～66页。

家的思想及生活上的弊端。但他们在比照中所发现的弊端似乎只是枝节性的，指望他们在这种比照中从根本上动摇其对儒家的信念，或指望他们发现儒家之缺失乃是本质性的，这正如指望一位虔诚的基督徒放弃其信仰一样，是不可思议的。不过，需要指出的是，有没有这样的比较性的反思，对于儒家自身的新开展以及基督教在中国现代境遇中的突进，并不是无谓之事。

对于教内中间派（包括调和派与改造派）人士来说，儒耶之间的互动或对话似乎要比新儒家显得更具有决定性的意义。调和派大多一直满怀欣羨之情地以基督教之中国化为其信仰和宣讲基督教之终极性鹄的，他们几乎没有一人不会不提到佛教的中国化。这一事实表明，他们大多以基督教在中国能否本色化，为决定基督教在中国之命运的关键之所在。当然，调和派内部也发生过新旧之争，但真正流传较广、影响较大的著述仍出自那些持接近于本位文化论立场的博学鸿儒。也许，应该时常提醒他们的是，他们的调和是不是王治心所说的真正的调和，是否在调和中丧失了基督教的真实本性，是否丧失了耶稣真理对俗世及其文化成就的批判精神？要知道，佛教固然以其中国化而得以在中国立于不败之地，但对于佛教自身来说，并不是毫无代价的。只不过因佛教在印度本土已然不复存在，它所付出的代价后来便很少遭到来自那个本真佛教的抵抗罢了（考之史实，这样的抵抗并非从来就没有，鸠摩罗什对于两晋时期的翻译之批判就是一例）。而倡导基督教中国化的调和派人士，则不可能指望不遭到这样的抵抗。

改造派人士似乎一方面调和了信仰与俗世、基督与文化的对立，没有走上以前者反后者的极端派路线，从而在一定程度上消解了由于将基督教与中国文化（尤其是儒家文化）置于极端的对立所带来的尖锐的张力，没有走上与中国文化隔离的道路，另一方面，他们还有所保留地彰显了基督对俗世的超越性。此为其得之所在。但是，他们对俗世的超越性并不表现为其对儒家思想与生活之“罪性”的揭示与批判，而是对儒家之不足的温和的展示。换言之，他们不愿将“恶”加之于儒家思想与生活之上（如第一章所述，倒是教外人士陈独秀敢于这样做），而宁愿将

不完全或不完善变成他们论断儒家思想与生活的口头禅。他们的批判性在某种程度上还不如人本主义者陈独秀彻底。这是否是其失之所在呢？在这一点上，笔者似乎难以做一决绝之论断，此其原因则在于，“彻底”的准确意蕴实在难以把握。在尼布尔利查的笔下，中间派与两种极端派之为什么会呈现出那样错综复杂的关系？不正是因为基督教史上，即使是那些伟岸的身影在处理“既在世界之中，又不属于或超乎世界”这两者的关系时，也会经常遇到一些非常棘手的问题吗？

上篇结语

20 世纪上半叶，中国社会的动荡之剧烈，可谓前所未有；以国家救赎为终极目标的社会重组亦呈现为几千年未有之大变局。所幸的是，人民付出的沉重代价终于换来了国家的新生——几代人孜孜以求的现代民族国家建构终于展现在世人面前，虽然她还要走过很多弯路，经历很多曲折，付出同样沉重的代价。

颇有意味的是，在那 50 年里，中国的思想学术并未因环境的恶劣而凋零，反而在乱世中呈现出繁荣兴盛的局面。各种西方思潮在比较自由的竞争中，在中国这个巨大的思想竞技场上，最终完成了它们彼此之间的角力，或完成了思想上的物竞天择。基督教本身以及各种基督教思潮、理论的兴废，实际上也是在这样一种面对着“中国问题”的现代性境遇中发生的。

虽然中国基督教在义和团运动之后的近 20 年时间里，进入了所谓黄金时期，我们对中国基督教哲学的考察，却并未以此为逻辑上的起点，而是始于新文化运动前后在知识界兴起的宗教问题讨论。我们这样做，无意割断历史。实际上，中国基督教的文字事工有很长的历史，20 世纪头 20 年里，中国基督宗教的文字事工并非一片空白。我们选取“宗教问题讨论”作为逻辑起点，主要是基于以下事实：新文化运动前后，知识界对宗教问题的讨论，不论其对宗教的态度是积极的有选择的肯定，还是消极的批评，其关注的角度和方法，都颇具示范性，对塑造 20 世纪上半叶中国基督教哲学本身的运思路向及其形态，并非无足轻重（虽然中国基督教哲学的发展也有其自律性）。例如，教外人士对耶稣人格的人本主义式的钦崇，对宗教之本质问题的相对轻视与对宗教之功能的相对重视，对宗教与政治之关系的关注，还有稍后受到启蒙话语影响的反基督教言

论，对于 20 世纪上半叶中国基督教哲学的护教学及其社会哲学的特点，都产生过重要的影响。而新文化运动期间形成的反传统精神，对于中国基督教本色化运动中的新旧之争亦颇有直接影响。

20 世纪上半叶的中国基督教护教学中，积极的护教哲学几乎付之阙如，消极的护教哲学方面则留下了相当丰富的文字。事实上，个别神学家如赵紫宸对恶的辩难（消极护教学）亦曾作过认真而又深入的思考和讨论，不过，这方面的文字在其他人士那里似乎也不多见。因此，本书只选取中国基督徒们在面对科学主义以及民族主义对基督教的挑战时所阐发的护教思想，对其做了一些分类研究。我们看到，针对科学主义对基督教的批评，中国基督教的著作家们一般都是以差异论、并存论和互补论来为基督教在中国的存在与发展之正当性进行辩护的。他们可能较为成功地驳斥了以科学代替宗教的言论，但他们对于基督教与中国科学发展之间的关系的阐述，似乎不如亲基督教人士贺麟的言论那样富有辩证性。此外，教会内的自由派人士在基督教的理性化方面做了很多工作，其目的无疑在于适应当时的理性化和世俗化思潮，使基督教与迷信区分开来，披戴上理性宗教的外衣，但教内信仰执著的基督徒可能会对他们从基督教信仰中清除那么多的传统信条（如童贞女生耶稣，复活，基督再临等），感到迷惑或难以接受。

针对民族主义对中国基督教与帝国主义和资本主义之间的关系的负面界定，中国基督教的护教学文字的力量，似乎较上述那种护教学的效力还要低弱。不过，这是一个非常历史化的实际问题，中国基督教身上的“洋教”丑号，也绝不是仅凭借三寸不烂之舌就能得到解脱的。因此，这方面的护教工作，既不是矢口否认所能奏效的，也不是大叫冤枉就能引起同情和理解的，倒不如像贺麟那样针对普通中国人和知识分子心目中的基督教形象，以及具体境遇中的中国的需要，对基督教与帝国主义和资本主义之间的关系作辩证的、历史的分析。当然，像吴耀宗那样因认定宗教革命（这里指的是新教改革）与工业革命是同一时代的产物，而索性承认基督教与资本主义是一对孪生兄弟（根据韦伯对新教伦理与资

本主义之间的关系的分析,这一结论并非毫无理据)^{〔1〕},并且因认定资本主义是万恶之源而思谋对基督教进行彻底改造,可能也是一条路径。不过,那似乎就不能划归为基督教的护教学了。这也正是我们在第三章中,未对吴耀宗的相关言论予以深入讨论的原因。

在建设性的基督教哲学方面,中国基督教的著作家们最关注的似乎是基督教与社会生活的关系,因而基督教的社会哲学或社会理论便显得相当发达。我们曾指出,中国基督教的社会哲学与特洛尔奇的界定相去甚远,它不是时而激进、时而保守的自然法,相反,中国基督教的社会哲学往往是从上帝国的观念出发的。这与其理论来源——美国的社会福音理论有着密切的关联,同时亦与中国的社会现实有着密切的关系。完全陷入解体、亟需重组的中国社会使得中国的社会福音理论与实践,很自然地集注于社会服务转向倡导社会重建。虽然倡导社会重建的人士一再拒绝开具具体的方案,但实际上他们都心怀不同的策略。几乎所有的社会福音派人士都曾主张以心理建设或培养人格作为基督教所能贡献于国家救赎的最有效的药方,其中赵紫宸对于此种宗教性的重建方案可谓始终不渝地予以坚持,而吴雷川与吴耀宗则因寻求更为有效的救国方案而最终倡导社会革命,或试图将基督教与意识形态整合为一体,从而为其基督教社会哲学与实践提供正当性基础。虽然其内心一直因目的与手段、唯爱与武力、个体价值与集体目标之间的紧张张力而处于痛苦的犹疑和挣扎之中,但最终还是将其砝码转向了俗世的目标一边。这一点也正好说明,基督教社会哲学因其关注的问题非超越性,它注定要与俗世发生不同程度的妥协,它也非常容易投入到由那些最具竞争性的思想体系或意识形态所形成的滔滔洪流之中,奔流到海不复回。至于基要派人士,他们则走上了另一个极端。他们有的执著于上帝国的绝对彼岸性或超越性,断然否定人能在地上建设天国。如果说这种否定还有一定的理据的话,那么,当他们因执著于永生这一个个体的终极目标,而同样也否定建设理想社会的价值时,其福音信息的个人主义特点和反社会的

〔1〕 吴耀宗:《基督教的时代悲剧》,见《黑暗与光明》,180页,北京,青年协会书局,1950。

本质便暴露无遗了。基要派中更有人因凸显人与世界的罪性，而断然将世界划为恶魔撒旦统治的世界，对社会与文化持全盘否定的态度，因为它们是罪的产物，是腐败不堪的。他们号召基督徒不要爱世界，将自己与这个世界区分开来。同时，他们又意识到，他们不得不处身于这个世界，因而只能以引人归主相标榜，以此作为自己不彻底弃世的遁词。

如果说中国基督教中的自由派人士在处理政教关系时，既有可能像赵紫宸那样抱持自由主义的政治理念，强调政教分离，也有可能与现实社会政治生活打成一片，那么，从基要派人士的社会观或世界观中推导出对社会具有裂散功能的政治或社会理念，就显得更为容易。

需要指出的是，在建设性的基督教哲学方面，不少著作家在建构基督教的人生哲学方面做了相当的努力，有些著作家还试图通过基督教伦理与中国传统文化中的相关思想的融合，建立中国版的基督教伦理。因本书的篇幅限制，笔者只能留待日后来予以弥补这一缺憾了。

20世纪上半叶，中国基督教的文化批评或文化哲学的发达程度并不亚于基督教哲学的其他任何分支，仅以其中的本色化问题为题，相关的材料之丰富，就足以让一篇大部头的博士论文感到难以驾驭。本书则未就本色化问题展开论述，而是努力在儒学与基督教的互动关系中，见出基督教著作家们对本土文化中的主干——儒家文化的不同态度。我们并未试图通过对这些态度的类型学研究，而努力归纳出基督教对于其所置身的当地文化应当持有的立场，那不是笔者的任务。实际上，除了独断论者以外，大多数人都有可能拒绝去为自己设定这样一项胆大妄为的任务。我们只想通过对不同态度的内在张力的彰显，说明基督徒在处理“既处身于世界，又不属于世界”这一课题时，实际上是很难达到一种完美的平衡的。中国基督教自身及其哲学在处理这一课题时，其张力感可能会更为强烈，也更有可能走向某一极端。

下篇 20世纪下半叶

第七章 当代中国学者论基督教哲学

一 论基督教哲学的内涵

如本书导言所述，“基督教哲学”这一概念是否成立在西方曾引起广泛争论，不过，当代国内学术界似乎已经接受了这个概念。自80年代以来，国内先后出现以“基督教哲学”命名的研究著作，比如尹大贻著《基督教哲学》、傅乐安著《托马斯·阿奎那基督教哲学》、赵敦华著《基督教哲学1500年》、张志刚著《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》等。这些著作对“基督教哲学”的理解并非完全一致。

尹著对“基督教哲学”的定义比较简单，认为它主要包括“对基督教的教条教义进行哲学论证的那些理论”。尹大贻主要从基督教与西方哲学的关系来说明“基督教哲学”的含义：“西方哲学常借助于基督教的思想材料；基督教又大量地利用了西方哲学的理性论证，包含着丰富的哲学内容。因此，尽管基督教与西方哲学常常相互矛盾、相互斗争，但二者之间的确又有着这种相互联系、相互结合、相互渗透的密不可分的关系。正是由于它们之间存在着这种关系，才使得在基督教思想中包含了许多世界观、认识论、伦理学以及人生观、价值论等我们称之为哲学的内容，这一部分内容，就构成基督教哲学的研究对象，并使我们对之研究成为可能。”〔1〕

尽管基督教哲学中相当大一部分内容是为论证基督教的教条和教义服务的，但是它并不能涵盖基督教哲学的全部内容。尤其是现当代西方

〔1〕 尹大贻：《基督教哲学》，4页，成都，四川人民出版社，1988。

基督教哲学的发展已经远远超出了为教条教义论证的范围，大量涉及一般的哲学问题。事实上，基督教哲学在不同的历史时期有着不尽相同的含义。

在追溯“基督教哲学”概念的发展过程时，赵敦华认为，表面上看，基督教哲学这个概念似乎是顺理成章的，但是若做细致的分析就会发现这个概念隐含着内在矛盾。正因如此，自从出现基督教哲学这个概念以来，围绕它发生的争论就没有停止过。赵敦华指出，在历史上比较大的争论有三次：第一次发生在教父中间；第二次发生在20世纪初的经院哲学家中间；第三次发生在英美分析哲学家中间。

最早确立基督教哲学合法性的当推奥古斯丁，但那已经是在数个世纪的争论以后了。德尔图良就曾断然反对哲学与信仰之间的调和，质问“耶路撒冷与雅典有何相干？”信仰归信仰，哲学归哲学，二者是两种完全不同的智慧，互不相关。但是，这种在信仰与哲学之间非此即彼的选择，无论在神学建设上，还是在教会实践中都面临诸多难题。奥古斯丁则在信仰与哲学之间做一种亦此亦彼的选择，但是这种调和不是无条件的，信仰与哲学也不是处于平等的位置。若论二者的关系，用奥古斯丁自己的话讲，即“信仰寻求理解”，信仰对于理解具有先在性。奥古斯丁对信仰与理解关系的界说为基督教哲学提供了神学上的依据，成为中世纪基督教哲学的主调。对此，《基督教哲学1500年》有详细的描述。

本世纪初，在新经院哲学内部，奥古斯丁所奠定的神学与哲学、信仰与理性的关系受到质疑，随之基督教哲学这一概念是否成立也成为争论的焦点。赵敦华把反对基督教哲学的意见归结为三类：

第一，从历史上看，经院哲学属于永恒哲学(*philosophia perennialis*)的传统。这一传统并不完全属于基督教，它开始于基督教诞生之前的希腊哲学。中世纪哲学家在希腊哲学消亡之后忠实地继承与弘扬了这一传统。同样，近现代许多哲学家，不论他们与基督教关系如何，也对这一传统做出了重要贡献。新经院哲学家自认为是永恒哲学的忠实继承者和代表者，其原因并不在于他们是忠实的基督徒，而在于他们正确地、充分地使用了上帝赋予人类的自然理性，因而才能忠实地继承永恒哲学的

传统。虽然从事永恒哲学的许多人都是基督徒，但这并不能证明永恒哲学是基督教哲学。研究者的社会属性并不能决定他所研究的学科性质，正如许多基督徒对数学、物理学、生物学作出了开创性的贡献，但不能说他们从事的是基督教数学、基督教物理学、基督教生物学。

第二，从理论上分析，哲学与信仰之间并没有必然的、内在的联系。哲学属于理性知识的体系，不屈服于任何权威，不相信任何经不起理性推敲的证据和意见；哲学的精神是批判精神和怀疑精神，是在否定权威的、流行的、盲从的偏见和成见的过程中创立和发展的。另一方面，基督教是信仰体系，绝对相信天启、神迹和圣经的权威，理性仅起附属的、派生的、第二位的作用。虽然哲学家和基督徒都谈论上帝，但哲学家的上帝不同于亚伯拉罕的上帝。哲学与信仰应是两种独立的、平行的、在各自领域行使正当作用的体系。“基督教哲学”这一概念却混淆了哲学与信仰的区别，把两种根本不同的体系合并为一种无所不包的“大全”，其结果是既损害了哲学的理性，又不利于基督教的信仰。

第三，从事实上看，历史上和现实中的一些哲学家与教会有密切关系，他们的学说受到教会的赞扬和提倡。比如托马斯主义受到罗马天主教廷的推崇。但是，一种哲学与教会的联系也不能说明这种哲学是基督教哲学，因为这种联系是偶然的，是在某种特定的社会历史条件下产生的。教会的态度与某种哲学的正确性也无必然联系，在中世纪，很多被教会谴责为异端的思想具有永恒的哲学价值，一些被教会推崇为权威的正统思想在哲学史上并无地位。教会与某种哲学的关系表现了意识形态对哲学的影响，这种影响是外在的，在很多情况下对哲学的发展起到阻碍作用^{〔1〕}。

不过，新经院哲学内部坚持启示与理性之间的联系，为基督教哲学辩护的也不乏其人。比如，吉尔松提出“在信仰中建构哲学”，认为信仰与理性的关系不是外在的，而是内在的；信仰之于理性是一种积极的引

〔1〕 赵敦华：第十届基督教哲学中国化国际学术讨论会论文《基督教哲学在中国未来的意义》。

导和促进因素。

除了来自经院哲学内部的诘难，本世纪初分析哲学也对基督教哲学提出质疑。早期分析哲学依据证实原则判定宗教命题和道德命题没有意义，应当排除在哲学研究领域之外。但是，最近半个世纪，分析哲学内部却出现了一股回归基督教哲学的潮流。一批精通分析哲学的理论和方法的基督教哲学家不仅反驳早期分析哲学对基督教哲学的攻击，而且积极地论证基督教信仰。

通过对以上现象的考察，赵敦华认为，“基督教哲学不是一个理论体系，甚至不囿于一种学说；毋庸说，它是一种历史传统，即用基督教的观点来处置哲学问题的传统。这一传统有两个显著的特点：一是从希腊哲学开端的、在中世纪发扬光大的‘永恒哲学’的传统；二是在信仰之中建构哲学。”〔1〕

一般而言，反对基督教哲学的人认为这两条是对立的，要永恒哲学，就不能要基督教哲学。在赵敦华看来，这种看法有失片面，事实上，这两条是可以兼容的，因为“在信仰中建构哲学”只是基督教哲学的必要条件，而不是充分条件。在信仰中建构出来的哲学并不都是基督教哲学，相反，在主观上寻求信仰与理性的分离并不妨碍信仰因素仍然在哲学建构中发挥潜移默化的作用。基于这种认识，赵敦华认为可以把基督教哲学定义如下：

所谓基督教哲学，是指按照永恒哲学传统的需要和标准，在犹太—基督教信仰中建构出来的哲学。这一界定既说明了基督教哲学所属的范畴，又指出了它的特殊性。“永恒哲学”即西方哲学的传统，基督哲学是这一传统中的一个特殊门类。因此，它的问题、概念、方法和风格与西方哲学其他体系和派别相比，既有历史的连续性，又

〔1〕 赵敦华：第十届基督教哲学中国化国际学术讨论会论文《基督教哲学在中国未来的意义》。

有自身的特殊性。^{〔1〕}

以此而论，基督教哲学具有很强的包容性，它不但包括大部分中世纪哲学及其后继者新经院哲学，也不仅包括近现代公认的基督教思想家，如帕斯卡、祁克果等人的哲学思想，而且还可以包括笛卡尔、莱布尼茨、贝克莱、康德、谢林、黑格尔等近代哲学家的一部分哲学思想，以及现代有神论的存在哲学和怀特海的过程哲学等。

若从理论类型上分析，赵敦华把基督教哲学分为四类：

第一类，理性辩护主义。

理性辩护主义的特点是把哲学的功能限制在以哲学论证、阐释信仰，而排斥哲学的批判功能。中世纪的基督教哲学大多属于这种类型。

第二类，分离主义。

分离主义强调理性与信仰、哲学与神学的分离，它始于14世纪的奥康主义，经由16世纪宗教改革运动，一方面导致了信仰主义，另一方面由导致自然神论的出现。

第三类，非理性主义。

非理性主义不同于反理性主义，它往往从理性内部出发揭示出理性自身的局限或界限，由此过渡到非理性的信仰领域。比如帕斯卡、祁克果以及有神论的存在主义都依照非理性的进路建构基督教哲学。

第四类，辩证主义。

辩证主义即以辩证方法把理性与信仰、哲学与神学统一起来。它坚持上帝不仅在启示和一次性的历史事件中显现自己，而且在整个人类精神的辩证发展中不断揭示自己。黑格尔、怀特海等近现代哲学家均代表这种进路。

〔1〕 赵敦华：第十届基督教哲学中国化国际学术讨论会论文《基督教哲学在中国未来的意义》。

二 论研究方法

明确了基督教哲学的定义和研究对象，下面一个问题就是研究的方法。唐逸和赵敦华均曾对研究基督教哲学的方法做出详细的论述。虽然他们的观点不尽相同，却都强调诠释的重要性。

唐逸提出分析诠释法以研究思想的意义结构。那么，何为分析诠释法呢？按照唐逸的解释，“此种方法以语言陈述为对象，却不绝对依赖文本（与诠释学和解构法不同），留意于理性与非理性两个层面，采取可行的分析和诠释技术，不排除心理分析和清楚的历史解释，彰显隐蔽的前提，澄清概念的联系，以期确定一种可资逻辑检验（相对于已知及假设条件）的意义结构。由于本方法预设意义依赖于前提，而前提依主体自觉或不自觉认肯之观念而变化，此种认肯具行为模式的体验性质，故本方法预设观念之可能持久生命（相对稳定的意义结构）及意外发展（产生不同的意义结构）。意义结构大抵可理解为在意义演绎及应用中的一组相对稳定的基本前提。应用此方法，可以衡量一种观念的逻辑严整性及理念上的合理性，故亦可用于思想史研究。但是由于本方法关注诸多细节，要求反复的分析，层层诠释，故更适宜个案研究及比较文化研究，而于一般思想史论述难有充分发挥之余地。”^{〔1〕}显然，分析诠释的方法不同于一般所讲的历史解释法，后者多以历史背景来说明观念的产生和发展，而于观念对历史文化的影响却多有忽略。

《西方文化与中世纪神哲学思想》便是分析诠释法的充分运用。具体而言，它以中世纪神学观念为说明西方文化发展的重要条件之一，层层剖析中世纪各家神哲学思想体系的意义结构。这种方法不以追求所谓思想史的客观性为旨归，反而承认对意义结构的说明具有主体的体验性质，与其说是客观性事实，不如说是主体性假说，不能以完全客观的方法加以证实。按照这种方法，通常所讲的对思想史上某些观念的肯定或否定，

〔1〕 唐逸：《西方文化与中世纪神哲学思想》，3~4页，台湾，东大图书公司，1992。

精华或糟粕是否有客观的标准便颇值得怀疑，因为它无异于封闭了阐发意义结构的可能性。而分析诠释方法承认思想的意义结构是永远敞开的。

对基督教神学——哲学思想的研究是唐逸整个文化研究的组成部分。所以，他的基督教哲学研究方法论涉及他对文化的理解。何为文化？唐逸认为，文化是与自然相对而言，大体而论，凡人类的创造，皆为文化。但是，现在人们通常所说的文化，大多是指某种相对于特定地域、民族、语言的生活方式。这种文化概念的核心，主要是蕴涵于语言结构中的价值体系，若经详加分析则是各种价值预设。文化系统中的这些价值预设深深地影响着人们在生活中取舍抉择，使处于某一具体文化中的人们行为具有大体的一致性。所以，如果将人们的行为看做由一系列语言陈述所组成的文本，就有了一种可观察、可验证的文化研究对象。而研究的方法就是分析与诠释。在唐逸看来，分析诠释法并不是惟一的研究方法，也不一定是最佳的研究方法，但是却不失为一种可行的方法。

分析诠释法是与自然科学的方法相对的，近代自然科学的根本前提和假定便是将主客体，人与自然截然二分，并视自然为独立于主体的客体，加以研究、分解、破坏、利用。由此可见，近代自然科学的方法是建立在对人与自然的关系的简单化理解上面的，这种方法已经造成了令人不安的后果。科学方法有着自身的哲学基础。西方哲学自笛卡尔以后便试图为科学寻求一种确切可靠、普遍适用的理性基础，以期建立客观必然的真理观。这种倾向发展至本世纪便形成了对于科学理性和客观统一的科学方法的迷信，似乎借助于科学理性和方法终将穷尽一切科学知识，认识一切科学真理。

唐逸认为，后现代主义的真理观是对此种科学理性和客观方法论的反驳，20世纪科学的新发展，打破了普遍理性和统一方法的神话。科学领域的发展深深地影响了哲学研究方法论的变革，德里达、福科等后现代哲学家批判了西方哲学自古希腊以来的逻各斯中心论，以及近代对普遍理性的追求，揭示了真理和知识的强权的性质。现代社会的重重危机，诸如人道危机、生态危机、信仰危机、价值堕落、物欲横流、吸毒犯罪等皆令客观、普遍、绝对的人类理性形象难以维持，从而使得后现代知

识观和理性观对普遍理性和科学方法论的反驳愈加显出道理。后现代理性观认为，所谓理性，只是人类在经验中学习和自我校正的能力，而非求得必然知识的普遍可靠的保证，因而并不存在某种统一的普遍适用的科学方法。

一方面，唐逸因对现代哲学所追求的普遍理性和科学方法论持批评的态度，而对后现代主义的知识观和理性观表现出同情的理解；另一方面，他又不满足于后现代主义的知识观和理性观，并对其极端和片面之处提出批评。他指出，后现代主义思潮易于导致另一极端，即全面否定理性的功能。在他看来，人类固然不具备求知的普遍、必然、可靠的理性基础，以及统一有效的科学方法；但是，这并不能证明人类完全不具备运用理性的能力，或人类在认识世界的过程中，可以摒弃理性与逻辑的方法，因为人类的世界，始终是，也只能是一个逻辑的世界。人类之缺乏普遍、必然和可靠的理性基础，只能说明宇宙理性高于人类理性，在认识世界的过程中，人类不具备一劳永逸的有效的理性原则。正因如此，人类必须反省自身在宇宙中的地位，必须以谦卑的、学习的态度和整体互动的观点，去对待宇宙的奥秘以及自身生存的环境。

分析诠释法正是基于以上理解而提出来的。这种方法论设定文化为研究的对象，即研究主体的意义结构。因为这种意义结构具有主体性，所以不能将其作为物化对象进行破坏利用，而只能以主体间互动的方式加以研究。同时，由于文化属于人的精神创造，属于知觉意识领域，不属于感官领域，所以也不能用对待感官领域构筑物质的方法，即科学方法加以研究。在知觉意识领域不存在感官领域中那种量化的可操作性因素，一切科学定律以及作为科学定律基础的经验因果律皆不适用。之所以如此，是因为首先在于人的自由意志，这是人之为人的根本所在。分析诠释法的第一要义便是敬重人的主体性和人类的尊严，将人类文化作为意义系统，而非作为物质事件来研究。

唐逸提出，对于文本的研究不可能为预测和控制，而只能为理解和求知。由此，他不赞同对文化的任何控制、改造和革命。人与文化的关系是一种主体互动、相互理解和交流的过程。对于文化的理解和阐释不

可能是一个一劳永逸的过程，而是需要层层深入和不断深化，因为在某种文化中，意义的表达既有其明确的、被主体意识到的层面，也有其晦暗的、未被主体意识到的层面。在主体组织一种意义的时候，往往自觉或不自觉地应用某些前提、预设。而且在组织过程本身极为复杂，其中许多环节并不在主体的意识之内。相应地，对于文本的理解，也是一个极为复杂、往复循环、主体互动、逐层深入的过程。

由于人的世界始终是一个语言和逻辑的世界，所以，在文本诠释过程的每一环节当中，均需要通过语言、逻辑的分析，弄清楚关键词项和语句的含义。进而，一方面，与意义的诠释相结合，研究其深层含义；另一方面则与分析相结合，研究意义结构的逻辑形式，并将已知的意义结构与正在研究的意义尽可能统一在具体的逻辑形式之内。但同时，一方面必须认识到清晰的逻辑形式对于理解和诠释意义的必要性；另一方面又必须认识到逻辑的有限性和不完备性，因而在无法以逻辑来归整和限定的时候，不能硬将不同层面的意义纳入统一的逻辑体系之中。从根本上讲，原因在于，人与世界的关系，既不能脱离逻辑和语言，又不能纳入统一的逻辑体系。这是人类作为有限存在的必然处境，它绝不会因逻辑的完整和严密而有所改变。这也是分析诠释法的基本设定之一，换言之，分析诠释法乃是建立在对人类生存和知识的有限性的充分理解之上，它不回避人类的有限处境，而是直面这种处境。

具体而言，分析诠释法包括两个相互联系的方面：一为分析，二为诠释。二者的关系既为互补，又为互斥；既有和谐，又有张力。分析所追求的是逻辑的明晰、简约与整一，但牺牲的却是意义阐释的丰富性，因为意义的丰富性恰恰存在于语言描述的不明晰、不简约和不整一之中。但是对于理解文本而言，分析是不可或缺的重要手段，原因有三：一是诠释本身要求分析，在诠释意义的每一个步骤当中，为了确定本义，必须加以分析；二是判别文本的价值也要求分析；三是确切描述和表达诠释的结果也要求分析。

由此看来，分析乃是诠释的基础，诠释依赖于分析。但这只是分析诠释法的一个方面，从另一方面讲，诠释又排斥分析。因为分析诠释方

法的目的不惟在分析，而在于发掘文本的全部意义，包括其深层的晦暗的未被发现的和可能实现的意义。就此而言，诠释保存文本的丰富性，而分析则牺牲这种丰富性，因而二者互相排斥。分析诠释方法论的根本诉求便是直面这种关系，于张力中求和谐，于矛盾中求统一。唐逸认为，这种允执其中、知其不可而为之的态度，也是一种中国文化的价值取向。

事实上，分析诠释法对文本意义的发掘和阐发对于跨文化的基督教哲学研究而言，具有特殊的意义。运用分析诠释法能够超越文本的历史和地域限制，尽可能发掘文本的丰富含义。《西方文化与中世纪神哲学思想》便是分析诠释法的成功运用，它在分析和阐释中世纪基督教思想时力图使之脱出具体的历史话语，而获得尽可能丰富的意义。

赵敦华则是从基督教哲学与中国哲学比较的角度切入方法论问题。他认为，从某种意义上讲，在中国从事基督教哲学与传统哲学的比较意味着开辟一条研究基督教哲学的中国路径。在这个跨文化研究的领域，人们遇到的首要问题就是方法论问题，具体而言，即不同的语言、文化和思想系统之间究竟有没有公度性（commensurability，又译为可公约性）、可比性（comparability）和兼容性（compatibility）的问题。

首先来看可比性问题。赵敦华认为，无论从整体上讲，还是就某些具体问题来讲，基督教与中国哲学具有天然的可比性。基本理由有二：一是两者在历时性与共时性两方面都有可比性。基督教哲学具有“永恒哲学”的传统，同样，中国也有类似的“永恒哲学”传统，这种传统始于西周，为儒家哲学所继承和发展。从历史上讲，中国先秦两汉时期的哲学与希腊化时期的教父哲学，宋明道学（理学与心学）与经院哲学在这两大传统中形成相互对应的关系。二是两者的运作方式也有可比性。基督教哲学的特点是在信仰中建构哲学，同样，中国传统哲学也绝非一种与信仰无关的纯理智活动，而是充满来自经书的信仰命题。无论是作为基督教哲学之前提的信仰，还是中国传统哲学中的信仰命题，经过理性的阐释均具有一定的包容性。

其次，公度性问题。基督教信仰命题与儒家信仰命题的巨大差异造成了二者之间的公度性问题。赵敦华从两个方面来论证二者的公度性。其

一，他强调基督教信仰命题和儒家信仰命题的规范和方法并不是一成不变的，而是具有多样性、可伸缩性和可转换性；其二，他强调，公度性问题不完全是一个事实问题，而是一个解释学问题，况且，基督教哲学与中国哲学之间的公度性尚有一定的事实根据。这种根据就是基督教哲学与中国国情相适应的一面，与基督教哲学的交往融合有利于中国文化建设，而公度性是为了融合的目的而设置的比较和交往的基础。

再次，兼容性问题。兼容性问题集中反映在宗教相斥主义与宗教相容主义的争论之中。赵敦华认为，如果说可比性问题涉及两个对象相比较的可能性，公度性问题涉及被比较对象的异同，那么，兼容性问题则涉及两者的优劣是非。三者的关系如下：否认可比性和公度性会导致否认兼容性，而否认兼容性的后果之一就是导致“宗教相斥主义”。他以当代主张宗教相斥主义的两位基督教哲学家为例说明，相斥主义是以信仰的封闭性为前提的，它的真理性只能在一个封闭的信仰体系中被证明。

在赵敦华看来，相斥主义和相容主义是可以相容的，因为它们是针对不同情况而言的。更确切地说，在对话的不同阶段，相斥主义和相容主义各有其意义。就对话的出发点而言，相斥主义是正确的，因为在对话开始时，不同意见的双方不可避免地持相斥主义立场，即使双方在某些方面意见一致，也是各自以自己的意见为基础去理解对方。但是，若就对话的目标和实际所达到的结果而言，相容主义则是正确的，因为，如果只有相斥主义并不能形成有效的对话，相容主义就成为对话的必要前提。相容主义假定双方的分歧可以通过对话达到调和，不同的观点包含着共同的真理，对话的结果不是一方兼并另一方，而是在融合双方意见的基础上形成一种前所未有的新意见。由此看来，相斥主义和相容主义的相容性的基础在于，对话是一个真理发生和完成的过程；这个过程开始于相斥主义，而结束于相容主义。

相斥主义与相容主义的争论还涉及基督教哲学研究方法中的外部研究和内部研究问题。二者各有自己的长处和独特视角，也各有自己的盲点和偏见，它们不应相互排斥，而应相互补充，相得益彰。

三 论研究基督教哲学的意义

这里所讲的意义自然是指基督教哲学对中国文化的意义。中国学者研究基督教哲学的意义何在？或者说基督教哲学对于中国文化建设有何意义？这可能是中国学者研究基督教哲学时首先遇到的问题。基督教曾对西方文化做出过特殊贡献，它整合了希腊理性精神、希伯来宗教精神和罗马法治精神，建立了一个神圣的价值体系。它之于西方文化的意义，自不待言。但是，作为研究基督教哲学的中国学者来说，更重要的是，发掘基督教哲学对于中国建设的意义。

当中国哲学家谈论基督教哲学时，首先面临的问题就是，中国是否需要基督教哲学？赵敦华认为，基督教哲学的合理性与合法性问题在中国首先并不是一个理论问题，而是一个实践问题。因为，按照中国人对西方哲学历史传统的理解，基督教哲学的合法性问题并不复杂；只有被理性与信仰的分裂所困扰的那些西方哲学家和神学家们，才会在此问题上争论不休。按照这样理解，中国从事基督教哲学研究的哲学家自然可以避开西方哲学和神学界关于基督教哲学界定的种种歧见，做到既不因为西方哲学的理性传统和独立性而排斥基督教信仰的介入，也不因为信仰对理性学说的建构而否定哲学传统的连续性。我们完全可以根据中国人的需要，用中国人的眼光从事再诠释、再创造的工作。换句话说，我们必须找出基督教哲学中那些适合中国国情和需要的成分。

赵认为，由于特殊的历史文化原因，基督教与中国文化之间存在着三大藩篱，即信仰、民族情感和意识形态。这三大藩篱至今仍然存在，使基督教与中国文化之间的对话难有实质性突破。但是，近年来国内出现的“基督教文化热”却不无启发，即中国人比较容易从哲学上理解和接受基督教思想，而对基督教神学和教理却比较生疏。中国人容易把基督教哲学的本体论（形而上学）、知识论、伦理学的观念及其在政治学、经济学、科学、社会学、人类学和历史学、文学艺术等文化领域的应用，作为西方文化的一部分吸收到中国文化建设中来。而且，中国哲学界有着

长期介绍西方哲学的传统，这为中国人理解和接受基督教哲学准备了必要的理论条件，奠定了良好的基础。

需要指出的是，在中国从事基督教哲学研究的哲学家对基督教哲学有着比西方哲学更为宽泛的理解。具体而言，除了西方哲学家所讲的狭义的基督教哲学外，还包括从哲学角度对基督教神学的某些问题，比如三一论、神迹论、启示论、神学德性论等所做的探讨。总之，对于从事基督教哲学研究的中国哲学家而言，不应当为基督教哲学框定一个狭窄的范围，“凡是中国人易于理解和接受的，适合中国文化需要的基督教思想，都应该包括在基督教哲学范围之内。这样做的结果是一方面避免了对基督教哲学的狭窄理解，另一方面也避免了用‘基督教思想’来囊括神学和哲学的囫圇吞枣式的接受”^{〔1〕}。至少从功用的方面讲，基督教哲学在中国具有合法性，它有助于中国人理解基督教和整个西方文化，极大地拓展中国人的精神需要。

但是，由于基督教与中国文化之间存在着根本性的差异，基督教哲学与中国文化的对话需要经过某些中介。最为有效的中介就是基督教哲学和中国哲学之间的比较。因为无论是基督教哲学，还是中国哲学都无非是通过理性解释，把某些特殊信念合理化，使之具有普遍性和必然性。经过这种哲学解释和理性处理，基督教与中国文化之间就会消除隔阂，达到相互理解，相互补充。甚至基督教哲学所体现的神圣价值观可以与中国文化传统的价值观相结合，以适应中国现代文化对神圣价值观的需要。

正因如此，中国学者研究基督教哲学不是为了做客观的描述，而是“以中国人的眼光解读基督教哲学”。这可以说是中国基督教哲学研究的总体原则。中国学者研究基督教哲学的目的是为了中国文化的建设，所有的方法和进路都是围绕如何为有效地实现这一目的服务的。在这个领域存在着中国学者所能做的许多创造性工作。比如，“按中国人的思想和语言来理解基督教哲学的观念，创造为人们喜闻乐见的表达形式。再比

〔1〕 赵敦华：第十届基督教哲学中国化国际学术讨论会论文《基督教哲学在中国未来的意义》。

如，按中国文化建设的需要来选择、组织素材，使基督教哲学与中国哲学之间的可比性凸显出来。还比如，按照中国人的眼光，重新评估和解释一些基督教哲学的理论，使之在中国文化的环境中发生‘价值转换’的作用等等”〔1〕。

《基督教哲学 1500 年》就是这种基督教哲学研究原则的具体体现。这部著作涵盖了自 2 世纪至 16 世纪的西方哲学，这段时期的哲学思想在哲学史研究中长期被忽视，在国内学术界尤其如此。作者大量吸收了本世纪以来西方学界研究中世纪哲学的成果，其内容之丰富，分析之缜密完全可以与国外同类著作相媲美。但是，作者给这部著作定位是“一个中国人眼里看到的中世纪哲学”，它不是对中世纪哲学的一般介绍或转述，而是“为中国读者和受中国文化影响的人而写的书”〔2〕。在他看来，作为中国学者，研究中世纪基督教哲学史至少有三方面的意义：一是有助于我们全面理解西方文化；二是有助于我们展开中西哲学、乃至中西文化的对话；三是有助于训练我们的理性思辨能力。总之，研究的目的是为我所用，“借他山之石，攻我之玉”。

“以中国人的眼光解读基督教哲学”体现了中国学者研究基督教哲学的视野。

〔1〕 赵敦华：第十届基督教哲学中国化国际学术讨论会论文《基督教哲学在中国未来的意义》。

〔2〕 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，16~17 页，北京，人民出版社，1994。

第八章 基督教哲学史研究

20世纪80年代以来,国内基督教哲学史研究取得了长足的进展,先后出版的著作有尹大贻的《基督教哲学》、傅乐安的《托马斯·阿奎那基督教哲学》、刘小枫的《走向十字架上的真——二十世纪神学引论》、唐逸的《西方文化与中世纪神哲学思想》、范明生的《晚期希腊哲学和基督教神学》、赵敦华的《基督教哲学1500年》、卓新平的《当代西方新教神学》和《当代西方天主教神学》等。为了描述的方便,我们分别以通史研究、中世纪哲学研究和当代基督教神学——哲学研究为题来做介绍。

一 通史研究

尹大贻的《基督教哲学》所做的是一种通史性的工作,概述了从基督教创立直至20世纪的基督教哲学思想。作者的出发点是“用马克思主义的立场、观点和方法来分析研究基督教哲学的发展及其规律,以使我们批判地继承这一份珍贵的人类思想遗产”〔1〕。因而,他把宗教作为一种意识形态和上层建筑来研究,视之为经济基础的反映:“基督教哲学思想的变化发展是在社会经济基础的决定下并在其他意识形态的影响下发生的,当然,它也要受到基督教原来的教义内容的限制,但是,这些教义归根到底也要随着社会经济基础的改变而改变。”〔2〕受马克思主义宗教观的影响,尹大贻基本按照西方历史的分期来划定基督教哲学的不同发展阶段:

〔1〕 尹大贻:《基督教哲学》,4页,成都,四川人民出版社,1988。

〔2〕 同上书,5页。

第一阶段，原始基督教或奴隶制时期的基督教，指尼西亚会议以前的基督教。这个时期的一般特点是，教会教义初步形成，也开始借助一些哲学思想，但缺乏严密的理论论证。在这一时期后期，奥古斯丁提出了系统的基督教教义，并进行了大量的哲学论证，完成了原始基督教哲学思想的形式。

第二阶段，古典基督教或封建时期的基督教，指尼西亚会议后直至中世纪末叶的基督教。这个时期的基督教成为占统治地位的意识形态，大量借助古希腊罗马哲学来论证教义，把两者充分结合起来，巩固了基督教的理论基础。这个时期的一般特征是，基督教哲学从不同的角度论证上帝的存在，论证上帝与世界和人的关系。

第三阶段，资本主义时期的基督教。这一时期又可一分为二：

一是近代时期的基督教或理性时期的基督教，指中世纪末叶以后直至19世纪中叶的基督教。这一时期基督教哲学的特点是，力图以理性神学达到信仰与理性的调和，认为基督教的教义与人的理性并不矛盾，能够为人的理性所了解和接受。在这一时期，宗教改革思想与人道主义思想的相互作用，把基督教推到了人道主义的高峰。从康德到黑格尔的哲学正代表了欧洲基督教文化与人道主义思想发展的高峰。

二是现代时期的基督教或经验考察时期的基督教，指19世纪中叶以后直到当代的基督教。尹大贻认为，这个时期的基督教哲学深受进化论、辩证思想、经验主义的实证研究和主观唯心主义哲学的影响。“基督教经历了历史的经验的哲学考察；基督教的历史与教义的发展受到批判的、实证的和历史的考察，人的宗教信仰也受到了社会根源和经验心理的考察。从这个时期开始，基督教哲学思想的发展否定了黑格尔的纯粹理性的体系，进入了经验考察的时期。”^{〔1〕}

尹大贻认为，19世纪中叶以后西方社会的迅速变革促进了基督教思想的发展，主要表现在三个方面：

第一，人道主义思想更为充实。在尹大贻看来，现代基督教思想中

〔1〕 尹大贻：《基督教哲学》，6页，成都，四川人民出版社，1988。

的现代派运动就是以人道主义充实教义；人道主义思想贯穿于 20 世纪的基督教哲学，充分表现在蒂利希以宗教为人的最终关怀、马利丹的以神为中心的人道主义理论、布伯的以“我一你”的关系看上帝等理论当中。而世俗神学的出现则说明人道主义思想的发展已经走向了否定神的存在道路。

第二，社会福音思想进入了基督教。基督教哲学重新重视尼西亚会议前的社会福音传统，强调社会行动的重要性。基督教思想开始关注社会政治问题，试图以基督教教义来解决某些突出的社会问题，并由此出发提出基督教的伦理学、人类学和社会学主张。

第三，关注社会冲突并试图以革命方式解决社会冲突的理论在基督教思想中得到发展。这种趋势突出地表现在解放神学、过程神学和希望神学当中。尹大贻认为，这些基督教思想的产生和发展说明基督教已经与社会的实际问题密切结合起来，基督教信仰不再完全是消极的信仰，而是有了一些试图以进步的政治手段促进社会进步的积极思想。

基于上述对基督教思想发展的描述，尹大贻把基督教哲学的发展看做一个不断进步的过程：“相对于尼西亚会议以前的基督教哲学，奥古斯丁的体系是一个贡献；相对于安瑟伦的本体论的上帝存在证明，托马斯·阿奎那的自然神学的上帝存在证明是一种进步；相对于自然神学的上帝存在证明，康德的道德神学也是一种前进；相对于康德对上帝存在的本体论证明的批判，黑格尔的辩证唯心主义的上帝观是一种进步；相对于黑格尔的上帝观，青年黑格尔派的圣经批判、神话理论、人本主义神学又是一种进步；相对于青年黑格尔派的圣经批判学派，现代的实用主义神学思想、社会福音、存在主义神学等现代派观点又是一种进步；相对于现代派的观点来说，希望神学，解放神学，黑人神学也不能不说又是一种前进。基督教哲学也和人的认识发展一样是一条长河，它是发展的。”^{〔1〕}

尹大贻进而认为，基督教哲学与所有思想一样是在矛盾中发展的。宗

〔1〕 尹大贻：《基督教哲学》，8页，成都，四川人民出版社，1988。

教改革以前，这种矛盾表现为正统与异端的矛盾，宗教改革以后则表现为各个教派之间的矛盾。他认为，研究宗教哲学就是要用马克思主义关于经济基础与上层建筑的原理来分析宗教发展中的这些矛盾，并注意宗教与其他上层建筑的关系。与大多数国内学者一样，尹大贻也把宗教视为一种文化，认为宗教哲学是一种人类认识世界的思想积累。《基督教哲学》对西方基督教哲学思想发展的描述和介绍基本反映了这种研究方法所能达到的视野。

二 中世纪哲学研究

唐逸的《西方文化与中世纪神哲学思想》和赵敦华的《基督教哲学1500年》是中世纪神学—哲学研究的两部力作。虽然二者均以中世纪神学和哲学为研究对象，但其切入点和研究方法却不尽相同。

唐逸把思想史研究定位于“研究思想本身之意义结构”。他指出：“对于历史上的思想，有种种不同的评价标准。其一是专就思想本身的形式严整性立论，此即某些思想史家所称的逻辑之美（或不美）。其二是专就思想在实践中的成败功过立论。一种观念有其思想相及现实相，若仅以其现实相评价其理想相，似失于偏颇。观念的现实意义固然可由其实践的效果来判断，然而观念还往往具有原型性，使观念的生命历久不衰，或激发出继承性的新观念，以及后世的实践。此时，对历史上观念的现实意义之评价，亦不得不括入此种继承性实践之得失。……而一种观念是否具有持久之生命或激发出在结构上有连续性之观念，则首先取决于原型观念在逻辑上的严整性及理念上的合理性（相对于文化体系而言）。以此之故，思想史之第一要义，乃是研究思想本身之意义结构。”〔1〕

为此唐逸提出分析诠释法作为研究思想史的方法。我们已经在第七章对分析诠释法做过介绍，在此不再赘述。根据这种方法，基督教神哲学思想史的研究也就是诠释基督教神哲学思想的意义结构，而非追求描

〔1〕 唐逸：《西方文化与中世纪神哲学思想》，1页，台湾，东大图书公司，1992。

述的客观性。“思想史的论述乃是意义之诠释，依主体之体认而转移；思想史家的工作，无非是不断提出一种或许多种的个人洞见而已。”^{〔1〕}这可看做是《西方文化与中世纪神哲学思想》一书的总体原则。

唐逸以“神哲学”指称中世纪思想意味深长。事实上，无论从哪种角度，以何种标准都难以把中世纪神学与哲学清楚地区分开来。“神哲学”可能是指称中世纪思想最为恰当的一个概念了，它与“基督教哲学”的概念一样体现了中世纪哲学思想的特征。《西方文化与中世纪神哲学思想》主要是从文化思想史的角度，研究中世纪神学观念与方法的发展以及它们与现代西文化观念的某些联系。它大体以编年顺序研究了自俄里根起直至尼古拉·库萨的中世纪主要神哲学思想。

近代以来，中世纪经常被视为“黑暗时代”，这种观点也广为中国学者所接受。唐逸指出，“黑暗时代”并不足以概括中世纪文化的全部，近代思想反倒有相当一部分承袭于中世纪神学。在“中世纪神学思想的现代意义”一章中，唐逸专门考察了异化、法的演绎原则以及自然法等中世纪观念的意义结构，从中可以看到中世纪神哲学思想对现代思想的深远影响。

唐逸以“神哲学”指称中世纪思想，赵敦华则以“基督教哲学”指称中世纪思想。

在《基督教哲学 1500 年》中，赵敦华把“中世纪”作为一个表示基督教文化的概念，这样一来，“中世纪哲学”与“基督教哲学”就成为两个意义基本相同的概念，或者说，“中世纪哲学是基督教哲学”。中世纪哲学与基督教信仰之间存在着某种内在联系，这种联系表现在基督教信仰赋予哲学新的内容。

在赵敦华看来，“中世纪哲学是基督教哲学”还有另外一层意义，即“中世纪哲学属于教会的意识形态”。这个实质性问题经常被西方学者有意无意地回避。中世纪哲学的意识形态性质主要表现在三个方面：第一，中世纪哲学崇尚权威，以权威的意见为判断是非的标准，而中世纪的权

〔1〕 唐逸：《西方文化与中世纪神哲学思想》，4页，台湾，东大图书公司，1992。

威是公教会树立起来的正统。第二，公教会在树立权威的同时推行谴责异端的制度，并以此控制哲学的发展方向。第三，中世纪哲学是教会教育的一个方面，负有解释教义、教会政策和法规的任务。

综合以上几点，“中世纪哲学是基督教哲学”可包括两层含义：其一，中世纪哲学是基督教会的意识形态；其二，中世纪哲学是基督教文化的一部分。因此，把中世纪哲学定位于“基督教哲学”，既突出了中世纪哲学的意识形态性质，又反映了它的文化背景。

围绕中世纪哲学和基督教哲学进行的争论一般都关注信仰与理性的关系。或者认为二者的关系是内在的和良性的；或者认为二者的关系是外在的，或虽为内在的，但却是恶性的。在赵敦华看来，这两种观点都犯了同样的错误，即双方都坚持整体主义和绝对主义的观点，“认为信仰与理性的关系在整个中世纪时期保持固定不变性质，在不同的哲学发展阶段，不同的哲学家思想和不同的哲学问题中表现为同一本质。哲学史的事实却告诉我们，中世纪哲学中信仰与理性关系在一个阶段表现为内在的、良性的，在另一个阶段则表现为外在的、恶性的；即使在同一阶段，它可以在一个哲学家思想中表现为内在的、良性的关系，在另一个哲学家思想中表现为外在的、恶性的；即使在同一哲学家著作中，它可以在对一个问题的论述中表现为内在的、良性的关系，在对另一问题的论述中表现为外在的、恶性的。再说，内在的关系并非总是良性的，外在的关系也并不总是恶性的，它们之间的交叉、重叠造成了错综复杂的哲学思想。总之，我们应通过对中世纪哲学的具体阶段、人物和问题的分析，决定信仰与理性关系的性质。具体情况具体分析，这才是实事求是的态度”^{〔1〕}。

信仰与理性的关系在中世纪也以哲学与神学关系的面目出现，赵敦华将其归结为三种不同的关系，相应地也存在着三种不同类型的哲学观：一是奥古斯丁提出的哲学与神学一体化的概念，即基督教神学就是真正的哲学；二是达米安提出的神学概念，即哲学是神学的婢女；三是圣托

〔1〕 赵敦华：《基督教哲学1500年》，14页，北京，人民出版社，1994。

马斯提出的综合性概念，即哲学和神学分属两个独立的学科，阐明同一真理。显然，以上三种类型的哲学观都没有脱离“基督教哲学”的范畴。

赵敦华认为，奥古斯丁的神—哲学思想是融合了基督教教义与古代哲学的结果，他提出“基督教学说”的概念，目的就在于吸收和采纳古代哲学，以建立基督教神学理论。当然，这种吸收和采纳需要以《圣经》为标准加以取舍。“基督教学说”的意义在于阐明了信仰与理性并不是对立的两极，而是存在着相互交叉的关系。奥古斯丁的哲学观对中世纪思想产生了重大影响。首先，“基督教学说”奠定了基督教理性主义的基础，它集神学与哲学于一身，成为中世纪意识形态的基本模式。而信仰与理性的关系在这一模式中具有重大意义。其次，奥古斯丁的“基督教学说”为中世纪神学家提供了利用和改造古代哲学的典范。再次，奥古斯丁的“基督教学说”一方面压制了古代哲学中业已衰败的怀疑和批判精神，另一方面又在神学的形式下保存和发展了古代哲学的某些前提、原则以及论证、求知的理性方法。

理性主义和信仰主义的争论贯穿整个中世纪哲学史，而极端的信仰主义和极端的理性主义均不为教会所接受，理性辩护主义的中间立场终成为基督教哲学的正统。赵敦华把中世纪哲学中围绕哲学与神学、理性与信仰关系的论争线索归纳如下：

哲学和神学、理性和信仰的关系问题是中世纪哲学的一个基本问题。教父著作中理性辩护主义与信仰主义的矛盾，经院哲学初建时期辩证法与反辩证法的争论都是围绕这一问题展开的。通过几番争论，正统的神学家成功地把理性变成信仰的驯服工具，把哲学当作神学的附庸。奥古斯丁主义混淆神学和哲学的观念普遍为人们所接受。早期经院哲学的一般倾向是把神学当作真正的哲学，或者把哲学当作神学的理性内容与论证方法。13世纪兴起的亚里士多德哲学突破了传统哲学概念。亚里士多德哲学显然不从属于基督教神学，但这并不影响它的卓越地位。即使不赞成亚里士多德主义的神学家亦不得不承认它博大精深，是完满的哲学体系。大阿尔伯特提倡用

公正的态度理解亚里士多德哲学，实际上已经把它作为不同于神学的科学来研究。托马斯在新的思想条件下调整了神学与哲学关系，他一方面明确地区分了哲学和神学，指出它们是两门不同的科学；另一方面又坚持神学高于哲学的传统立场，杜绝用哲学批判神学的可能性。他的立场是主张哲学消融在神学之中的保守立场与主张使哲学与神学彻底分离的激进立场的折中。虽然他重申“哲学是神学的婢女”的传统口号，但却赋予它新的含义：哲学好像是有独立人格的婢女，为主人服务是她的工作性质，但她的人身并不依附主人。^{〔1〕}

圣托马斯对哲学与神学关系的看法成为基督教哲学中的主流，对后世基督教思想产生了巨大影响。尤其在天主教思想中，新托马斯主义哲学基本上是承袭圣托马斯的衣钵，在哲学与神学、理性与信仰等关键问题上基本采用圣托马斯的解释模式。

三 当代基督教神学—哲学研究

在当代西方学术界，基督教神学与基督教哲学两个概念有着比较明确的区别，但国内学者在使用这两个概念时大多不做严格的划分。一般而言，80年代，国内学者大多笼统地以“基督教哲学”或“宗教哲学”来指称包括基督教神学与哲学在内的基督教思想；90年代以来，随着西方神学著作的大量译介，基督教神学的概念逐渐流行，而逐渐与基督教哲学的概念区别开来。但这种区别远不像在当代西方学术界那样明确，仍有许多学者在“基督教神学”的概念之下探讨“基督教神学”问题。

当代国内的基督教神学—哲学研究主要以对当代西方神学和基督教哲学的介绍和阐发为主，这方面的著作包括刘小枫著《走向十字架的真——二十世纪神学引论》、张志刚的《理性的彷徨：现代西方宗教哲学理性观比较》、卓新平著《当代西方新教神学》和《当代西方天主教神

〔1〕 赵敦华：《基督教哲学1500年》，364~365页，北京，人民出版社，1994。

学》等。

虽然《走向十字架的真》在结构上大体以当代神学家和神学问题为线索，但是它并不止于对 20 世纪基督教神学的介绍，而是从现代汉语语境中的个体生存切入当代神学问题。这部著作涉及当代西方几乎所有的重要神学家，如舍斯托夫、巴特、舍勒、布尔特曼、朋霍费尔、莱茵霍尔德·尼布尔、薇依、拉纳、汉斯·昆、莫尔特曼、巴尔塔萨、默茨、戈尔维策等。《走向十字架的真》在中国当代基督教哲学研究中的重要意义并不仅仅在于它第一次向大陆学术界系统地介绍了当代神学问题，而更在于它阐释当代神学问题的方式。对此，我们将在第十章中详加讨论。

张志刚的《理性的彷徨》以理性与信仰为线索，先后讨论了科学主义（罗素）、实用主义（詹姆斯）和宗教现象学（奥托）的基本宗教哲学观念，分析了逻辑实证主义与宗教语言学对当代宗教哲学提出的挑战和回应，包括艾耶尔、斯温伯恩和普兰丁格；新正统神学（巴特）与新托马斯主义（马里坦）；现实主义（尼布尔）、新约解释学（布尔特曼）和历史神学（潘能伯格）的信仰与理性观；以及普世神学（昆）与文化神学（蒂利希）的思路。

张志刚把自己的研究定位于：以“理性与信仰”为主线，带着当代学术的问题意识来重新梳理西方宗教哲学观念的演变过程。这种研究有两部分组成：一是对当代西方学术争论中的许多问题和观点的比较性批评，包括争论的角度、产生的分歧、问题的结症、理论得失，以及这些争论所提供的值得进一步探讨的背景、线索、命题、范畴或概念等等。二是对当代西方宗教哲学中各流派的历史性批评，包括分析各流派对理性与信仰关系问题的不同解释，以发掘宗教哲学观念形成与衍变的深层原因。这一部分还包括研究各学派的方法论原则及其与不同时代历史或文化背景的关系，以及不同时期出现的理性与信仰的矛盾如何制约宗教哲学观念的演变等等。

在《理性的彷徨》中，张志刚把理性与信仰的关系作为宗教哲学发展的根本线索：“理性与信仰的关系问题，可谓宗教哲学史的根本线索、

主要张力或基本矛盾，从古到今一直引导、促使甚至逼迫着哲学家和神学家深刻反省信仰的本质。而理性与信仰在现代文化背景下的激烈冲突，则使这个问题或矛盾再次成为宗教哲学论坛上最引人关注也最令人困惑的话题。”〔1〕同样，理性与信仰的关系也构成基督教哲学史上的难题：“在基督教思想史上，信仰与理性的关系从一开始就构成了难题，而且一直处于紧张状态。因为一方面，基督教神学本身是一个思想过程，人们必然期望该过程是按某种理性方式进行的；但另一方面，上帝的实在及其启示又是高于任何的类概念的，通常理解的‘理性’若在神学思维中起决定性作用，势必贬低上帝和启示。”〔2〕

上面两段引文表明，张志刚所讲的宗教哲学基本上与基督教哲学同义。事实上，虽然他将自己的研究视野定位于宗教哲学，但他的绝大部分研究对象和素材均取自基督教哲学和神学，或针对基督教的理论批判。前者如巴特、马利坦、潘能伯格、普兰丁加等神学家和基督教哲学家的理论，后者如罗素对基督教的批判。

张志刚认为，罗素的宗教批判理论就整体而言有其不可漠视的历史合理性，因为它继承并发展了科学的理性主义精神，通过全面回顾近现代科学史，对启蒙运动以来的宗教批判思潮做出了划时代意义的总结。归结起来，罗素宗教批判理论的贡献如下：“首先，从方法论和真理观上概括出了新兴科学与传统宗教的根本对立。……其次，依据科学的方法论和真理观，明确界定了理性与科学的基本关系，这就是信靠客观的事实（观察）、证据（推理）和真理（科学知识）。因此，启蒙运动的宗教批判原则，在罗素那里达到了近乎完美的程度。他对传统神学教义学的知识论批判，充分体现了科学家的理智，即让科学知识来说话；而宗教道德观批判则仿佛由公正的法官出面，全凭史实或事实做出裁决。最后，也是最能反映罗素之功力的，当数他在《宗教与科学》里所做的历史性总

〔1〕 张志刚：《理性的彷徨：现代西方宗教哲学理性观比较》，416页，北京，东方出版社，1997。

〔2〕 同上书，219页。

结：就理智原因而论，科学与宗教长期的冲突就是‘观察或知识’跟‘权威或教义’的对立，整个科学史也就是知识不断征服教义，科学逐步战胜宗教的历史。”〔1〕

但是，罗素的宗教批判理论也存在着根本性的问题，张志刚认为，罗素的宗教观在许多方面与启蒙精神保持着高度一致，但是若就个别论点而言，他的认识甚至低于启蒙思想家的水平，对宗教现象的复杂性质缺少深入的研究。所以，罗素这种以“科学的理性观”为代表的宗教批判方法论既具有积极意义，又存在着致命的缺陷。对于它的积极意义，前面已经有所引述，它的主要缺陷在于，对宗教的批判流于简单化，这种科学理性观具有偏颇性或极端化。突出表现在：“其一，以科学知识作为惟一标准，把宗教哲学批判化简为自然科学判断，即符合自然科学知识或成就的即为真，反之则为假。”〔2〕“其二，把‘理性’简单等同于自然科学方法论原则。”〔3〕

罗素对基督教的批判显然反映了他对理性的狭隘理解。事实上，在西方哲学中，理性有着极其丰富的含义。潘能伯格就曾列举出三种理性，即先验理性、接受理性和历史理性。他从神学家的角度论述了这三种理性及其与信仰之间的复杂关系：其一，理性有其不可忽视的末世论结构，对理性的历史性反省可以导致进入末世论视野；其二，“历史理性”不可混同于“先验理性”；其三，理性终归有别于信仰；其四，信仰是理性的源泉和准则。

潘能伯格把理性置于基督教末世论的景观之中，他强调，基督教信仰指向的是末世论意义上的未来。未来不但使实在构成一个整体，使万事万物趋向于其本质的完善性，同时对理性来说也是取之不尽的源泉。从这个角度来看，理性与信仰并不是相互对立的。毋宁说，理性离不开信

〔1〕 张志刚：《理性的彷徨：现代西方宗教哲学理性观比较》，63页，北京，东方出版社，1997。

〔2〕 同上书，64~65页。

〔3〕 同上书，65页。

仰。“信仰的主要作用就在于通过宣讲末世论意义上的未来及其历史显现，不断提醒理性勿忘其绝对预设。所以说，信仰仅靠其方向——末世论意义上的‘未来之终结’，即可成为理性之合理性的准则。这样一来，理性就能在信仰的帮助下变得大彻大悟了。”〔1〕

与潘能伯格一样，巴特和马里坦等神学家也基本上是从正统的基督教信仰出发来解释“理性与信仰”的关系。张志刚认为，尽管如此，他们的结论仍然具有普遍的学术意义：

（1）对文化背景的反省。理性与信仰的冲突，在很大程度上可归因于传统信仰与现代文化的矛盾。照马里坦的看法，西方文明的“现代化”实质上就是一个“人之形象”被世俗化或“人性”与“神性”相疏离的过程。这种判断似可用来诠释巴特神学的核心命题。巴特从年轻时就再三强调“上帝就是上帝，人就是人”，晚年仍坚持由“上帝之绝对神性”来推论“上帝之人性”，此类象征性的神学语言是否也一直在喻示着现代西方文化“无根状态”和“寻根情结”呢？

（2）对学术背景的批判。“理性与信仰”之所以成为一个不可回避的话题，还有其直接的学术背景。在这一点上，巴特和马里坦也达成了某种明显的共识，马里坦极富历史感地指出，理性与信仰的冲突起因于现代知识观或智慧观的简单化——以科学顶替智慧；深究起来，又不能不归因于文艺复兴、启蒙运动以来“哲学理性”的二元化——先将哲学与神学分离开来，继而使科学与形而上学脱节，最终导致了“以人为中心的人道主义”。巴特也尖锐批评道，自由派神学家不顾本分、丧失立场、迎合同时代人的世界观，其理论倾向与文艺复兴、启蒙运动以来的世俗哲学精神一脉相承，这就是误把“有理性的人”充作万物的尺度。因此，这两位正统派思想家一致认为，要重新认识“理性与信仰”，必须深省近、现代哲学思潮在神学

〔1〕 张志刚：《理性的彷徨：现代西方宗教哲学理性观比较》，274~275页，北京，东方出版社，1997。

或宗教研究领域不断助长的“人类中心论”，以及对“理性”的种种误导，诸如盲从、夸大、约减、以偏概全或以次充主等等。

(3) 对理性范畴的解释。巴特神学对“理性”的断然拒绝，令人联想到逻辑实证主义者对“神学语言”的大扫除，不过二者的动机与目的恰恰相反，一是致力于科学语言的规范性，另一则要维护神学研究的纯正性、自主性。因此，按巴特神学的正统逻辑，若不清除种种人为的理性企图，便不可能承认“完全的他者”，更不可能专心于“上帝之道”。与此相反，马里坦对“理性”的肯定甚至赞美，则旨在重现一种正统观念的开放精神与包容力量。他相信，靠圣托马斯哲学不仅能缓解理性与信仰的现存冲突，而且可启发人们深省：贯穿于整个知识或智慧体系里的“理性”究竟意味着什么？人的理性能力有无其终极根据？若有的话，又当如何解释？^{〔1〕}

理性内涵的丰富性以及信仰问题上的不同立场决定了，任何试图以某种单一的模式来概括理性与信仰关系的做法都不免流于偏颇和简单化。基督教哲学史上对理性与信仰关系的理解充满了多样性，张志刚把它们归结为四种解释类型：信仰高于理性；理性跟信仰是对立的；信仰跟理性是对立的；非理性的信仰植根于伦理或宗教经验^{〔2〕}。事实上，无论在历史上，还是在当代，坚持理性与信仰相互对立的极端信仰主义或极端理性主义均不是基督教哲学的主流。

卓新平的《当代西方新教神学》和《当代西方天主教神学》是国内目前最系统、最全面地介绍当代西方基督教神学的两部著作。它们对19世纪末叶以来的几乎全部有影响的新教和天主教神学思想以及神学运动均有所讨论，书中涉及数百名西方新教和天主教神学家和思想家，其中有些思想流派或人物在国内是首次得到研究。

〔1〕 张志刚：《理性的彷徨：现代西方宗教哲学理性观比较》，219～220页，北京，东方出版社，1997。

〔2〕 同上书，385～386页。

卓新平认为，近代以来基督教发展的一大特征就是成为“全球性”宗教，这为基督教带来了前所未有的变化。具体而言，基督教呈现出民族化、地域化和政治化等多元化发展趋势，在许多方面进入了文化转型和体系重建时期。各种革新运动层出不穷，各种新思潮、新流派应运而生，为基督教的文化体系带来了前所未有的变化。随之 20 世纪基督教神学的发展也进入了现代转型，呈现出新的特点：

一是当代基督教神学表现出全新的政治学与社会学关注。当代基督教神学在对自身传统进行改革以适应当代文化发展的同时，十分关注对社会问题的研究和思考，它积极地进行与现代世俗化世界的沟通，鼓励基督徒投身于社会洪流，对现实中的不义与强暴进行抵制和反抗。

二是当代基督教神学在外在世界充满动荡和灾难的时代巨变中重新提出上帝问题。这不是简单的重复，而是已经超出了传统教义如三位一体、道成肉身、恩典与启示等神学命题的界限。在当代神学中，上帝问题涉及到存在的整体，触及到基督教信仰的根基，并使得神学形而上学体系在当代获得了全新意义的复活。

那么，应当如何看待基督教在当代的发展呢？卓新平十分强调中国学者的独特视角，他指出：我们对当代基督宗教的分析、研究，是以中国人的眼光来审视、观察这一在 20 世纪有着深远影响的社会文化思潮，其视野及切入的角度自然与欧美学者的研究不同，而其立场、观点更是与以往基督宗教研究中的欧美中心论或西方中心论迥异。不过，我们的研究亦为一种开放性、对话性研究，所强调的乃是世界整体与中国的关联、历史演变在现今的延续，从而体现出共时性和历时性研究之交汇。通过这一研究，我们旨在理论上深化对当前世界宗教神学、哲学的了解，对基督宗教之思想发展所达到的深度、广度及其最新动向加以捕捉、勾勒和概括、总结；在实践上则能认清基督宗教在当代世界社会文化各层面所发挥的作用，以及对目前中国社会发展的影响，从而为我们迎接时代更新和 21 世纪的挑战做好思想及理论准备。

以中国学者的独特视角来研究和审视基督教神学和哲学，这基本上是国内从事这一领域研究的学者的一项共识。但是，这种研究视角的独

特性并不妨碍研究的开放性和对话性，更不妨碍充分吸收国外学者的研究成果，《当代西方新教神学》和《当代西方天主教神学》两部著作证明了这一点。

第九章 基督教哲学问题研究

20世纪80年代以来，国内学术界开始出现以基督教哲学问题为对象的专题研究。这方面的著作包括何光沪的《多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概览》、张志刚的《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》和《走向神圣——现代宗教学的问题与方法》等。

虽然《多元化的上帝观》的研究并不局限于基督教哲学，但其主要以基督教神学和哲学为论述的对象和素材，因而视之为基督教哲学研究著作并无不妥。在这部著作中，何光沪提出了宗教哲学独特的论述形式，即“宗教根本问题的论述与哲学根本问题的论述相结合，上帝观问题与认识论、本体论、世界观、人生观等问题相结合”^{〔1〕}。

《猫头鹰与上帝的对话》主要介绍了当代基督教哲学所涉及的一些基本问题，比如上帝属性的逻辑论争、关于上帝存在的哲学证明、原罪问题与教义体系的内在冲突、宗教经验的类型与特质、宗教用语与世俗语言的异同、宗教道德观念的社会历史作用等等。

《走向神圣》则是把当代宗教哲学的主要问题归结为五种，即宗教的起源问题、宗教与科学的关系问题、宗教与非理性问题、宗教与语言问题、宗教间的对话问题以及宗教与文化的关系问题等，并分别加以讨论。这部著作的特点在于，以当代宗教哲学的主要问题为线索而贯穿哲学方法论的批判。它对每个问题的评价主要包括，各种有代表性的解释观点或倾向，现有的主要争论，对学术背景的分析和方法论问题点评。张志刚认为，目前这种对西方宗教哲学问题的考察和梳理并不是其最终目的，

〔1〕 何光沪：《多元化的上帝观》，13页，贵阳，贵州人民出版社，1991。

而是一种必要的准备工作，是建立有中国特色的宗教学的基础。

一 上帝观

在《多元化的上帝观》中，何光沪认为，宗教的核心是对神或上帝的信仰，宗教的根本问题是神或上帝的存在、性质及其与世界和人类的关系等。因此，他以上帝观为核心来展开宗教哲学问题的研究。事实上，这部著作主要以当代基督教哲学的上帝观为研究对象。

何光沪首先考察了上帝观在西方神学中的核心地位。他指出：“从教义神学到历史神学，从实践神学到道德神学，神学的各个分支学科都围绕上帝信仰而运转。从圣经神学到教会法，从自然神学到启示神学，各种部类的神学都以促进上帝信仰为鹄的。从早期教父到经院神学，从托马斯·阿奎那到现代神学，从古到今的神学均以论证上帝观念为其主干。因而，奥古斯丁把神学定义为‘关于神的理论或论述’是完全正确的。”〔1〕

上帝观不仅在西方神学中占据核心地位，而且在西方哲学中也占有重要位置。在西方形而上学中，上帝观念经常以“终极本原”和“第一原则”的面目出现。神学与哲学的交叉也集中表现在上帝观上面：“西方传统哲学或形而上学同西方神学的交叉是如此明显，相互渗透是如此普遍，以至于在西方思想家当中，不仅有许多人很难说是哲学家还是神学家，或者说既是哲学家又是神学家，而且有许多肯定属于哲学的思想受到了神学的巨大影响或反过来影响了神学，又有许多肯定属于神学的思想受到了哲学的巨大影响或反过来影响了哲学。这种相互交叉和相互渗透的部分，主要就是哲学的本体论和神学的上帝论，以及与本体和上帝相关的认识论。”〔2〕

何光沪认为，这种交叉使得上帝概念成为西方哲学中一个内涵丰富

〔1〕 何光沪：《多元化的上帝观》，9页，贵阳，贵州人民出版社，1991。

〔2〕 同上书，10页。

而重要的哲学范畴。同时，上帝观作为西方哲学与神学的交叉点理应成为宗教哲学（基督教哲学）研究的核心内容。《多元化的上帝观》就是以上帝观为核心，探讨 20 世纪西方宗教哲学的主要问题。比如，宗教哲学的认识论（对上帝的认识）、宗教哲学的本体论（上帝存在的证明）、宗教哲学的神性观（上帝的属性）、宗教哲学的世界观（上帝与世界）、宗教哲学的人生观（上帝与人类）等。

何光沪以“多元化”来归结 20 世纪基督教哲学中上帝观的特点。他认为，20 世纪西方哲学与神学均向多元化的方向发展，这导致了宗教哲学中的上帝观的多元化：“西方上帝观的发展，在经历了从古希腊宗教到哲学中的哲学化、中世纪神学和哲学中的绝对化、17 到 18 世纪的自然化和理性化、19 世纪的人文化等历程之后，终于进入了 20 世纪的纷纭万象的多元化阶段。在这个阶段，以往各个阶段的特点都继续呈现，同时还呈现出许多新的特点；而其总的特征，我们只能用多元化来加以概括。这种多元化趋势，正是整个社会生活日益多元化在宗教哲学中的必然表现。”^{〔1〕}

“多元化”无疑可以恰当地概括当代基督教哲学中的上帝观。20 世纪基督教哲学的各个流派，从逻辑实证主义到存在主义，从实用主义到现象学，从新托马斯主义到解放神学都拥有差别甚大的上帝观，况且各个流派中的神学家对于上帝观的理解也不尽相同。《多元化的上帝观》对此进行了详细的考察。

二 宗教的起源

宗教的起源问题不仅与一般宗教哲学相关，而且也涉及基督教哲学的基本问题。

由探讨起源而接近本质问题，这是现代学术的一种基本思路和方法，不惟宗教哲学如此。然而，也许没有任何其他学科曾经像宗教学那样在

〔1〕 何光沪：《多元化的上帝观》，294 页，贵阳，贵州人民出版社，1991。

理论和实践上如此注重起源与本质之间的“血缘关系”。因为宗教与人类文化的源头有着不可分割的联系，以至许多宗教人类学家认为人类文明即始于宗教。在此视野之下，宗教的起源便成为一个与人类文明的起源重叠的问题。就此而论，探讨宗教的起源甚至超出了单纯追寻宗教本质的范围，而广泛涉及对整个人类文明之本质的理解。这也许是上世纪下半叶以来西方宗教热衷于研究宗教起源的原因之一。当然，如果从方法论的角度着眼，宗教学的这种思路与近代学术的历史主义认识原则不无关系，这种原则强调历史与逻辑之间、起源与本质之间的一致性。

张志刚认为，虽然通过追溯宗教的起源和发展而接近对宗教现象的理解，不失为一种可行的方法，但是，这种方法论却存在着一个明显的悖论。事实上，现代宗教学的创始人麦克斯·缪勒就曾经指出这个悖论：只有揭示宗教的起源，才能认识宗教的本质；可若要探讨宗教的起源，又不得不先指出宗教的本质，也就是要考察其起源的那个对象是什么。这个悖论始终贯穿在历史主义方法的几种不同进路之中。张志刚选取了比较宗教学（缪勒）、宗教人类学（弗雷泽）、宗教社会学（杜尔凯姆）、深层心理学（弗洛伊德）等几种典型进路和具有代表性的人物分别加以考察。对于这种安排或选择的方法论意义，他指出：

宗教起源问题可看作是现代宗教研究的“一个双重意义上的开端”——历史的与逻辑的，是众多知名思想家试图从不同角度加以探讨的一个学术焦点。相对于那半个多世纪的百家争鸣局面，前面评价过的几位学者只是“诸子百家”里的几个最典型的人物，或者说几大学派的开路先锋。因此，我们所作的整体比较和一般方法论反省，在很大程度上也将是典型意义上的，或借用韦伯的说法，是“纯粹类型”或“理想类型”的。^{〔1〕}

从这种“理想类型”的分析中可以看到，对宗教起源问题的研究在现代

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，1页，北京，人民出版社，1995。

宗教学创立初期占有极其重要的地位，许多在观点和方法论方面的争论和分歧均是围绕起源问题展开。从方法论的角度讲，并不存在一种单纯的宗教学方法。事实上，由于问题的复杂性，当时的宗教学研究几乎运用了所有相关学科的知识的方法，它们在每一位研究者那里相互交叉、相辅相成。只就探讨宗教的起源问题而论，就有语言学的、神话学的、文化人类学的、宗教社会学的、深层心理学的、历史学的、考古学的、文化哲学的等等，不一而足。多种方法的运用使得宗教学作为一门学科从创立之初便呈现出异彩纷呈的局面，展示出惊人的多样性、包容性和综合性特征。

另一方面，宗教学作为一门新兴学科并没有因方法的多样性和问题的驳杂而丧失其核心的问题意识。具体地讲，在方法论方面，历史主义原则乃是初期宗教学研究的总体原则；在研究的对象和内容方面，起源问题始终是这一时期所研究的核心问题。历史主义原则和起源意识这两条主线分别把其他各种方法和问题贯穿起来。因此，张志刚认为，对初期宗教学而言，在历史主义的总体原则之下对宗教起源问题的研究具有“全局性意义”：

前面的评介表明，对起源问题的高度重视，是宗教学早期研究的一个重要的特征。几乎可以这样来形容，在早期研究者们那里，“言必称起源”，或者说，“凡事必从起源谈起”。其原因如前所述，不了解宗教之起源，便对宗教一无所知，这在当时被看做是历史主义原则的起码要求。正因如此我们才会看到，仅仅四位思想家的研究实例就几乎把宗教学所涉及的方方面面都展现出来了，诸如宗教信仰的本质、宗教与神话、巫术、科学、神学和哲学，宗教与理性、情感、心理，宗教与语言、象征或符号，宗教与自然观、社会历史观乃至整个宇宙观……如此众多的方面或问题在某位学者那里可能形成了一个或几个研究重点，可一旦把它们综合起来，我们就不会奇

怪为什么宗教起源问题会成为早期宗教学的逻辑生长点。^{〔1〕}

不过，随着宗教学研究的发展，这个早期的逻辑生长点似乎逐渐被否定，至少不再有往日的辉煌。斯特伦（Frederick J. Streng）、普里查德（E. E. Evans-Prichard）和约翰斯通（Ronald Johnstone）等几位当代学者均对起源问题研究持否定态度，我们从中可以看到，宗教的起源这个曾经具有全局性意义的问题，在当代宗教学中已成明日黄花。事实上，不仅在宗教学领域，而且在其他人文社会科学领域，起源问题均已不再占据问题意识的核心，而成为一个边缘性问题。何以如此呢？上述几位学者曾经从不同的角度来寻找造成这种局面的原因，归纳起来主要有这样几种看法：第一，起源研究并没有得出什么令人信服的肯定性结论，往往是各家有各家的说法，不但无法达成一致，而且相互矛盾，因此许多学者便不再做这种徒劳的努力，而是放弃对起源研究而另辟蹊径；第二，起源研究必然依赖远古时代所遗留下来的证据，但是大部分证据在人类的史前时代已经消失，即使借助于现有原始部落的资料也无济于事。在证据不足的情况下，许多结论便建立在猜测的基础上。即使对于相同的证据，不同的学者却可以给出不同的解释，得出不同的结论；第三，早期宗教学在方法论方面存在着重大缺陷，历史主义的原则和方法及其对历史的解释与现行的方法论格格不入。基于这三方面的理由，试图追寻宗教现象的起源不仅流于徒劳，甚至是早期宗教学研究的一大失误。由此，我们便不难理解为何当代许多宗教学者主张放弃对起源问题的研究。

对于以上现象和观点，张志刚提出了自己的看法。首先，他肯定了起源研究在宗教学研究中的成就和意义，它不但在过去曾经呈现出百花齐放、硕果累累的局面，产生过广泛影响，而且许多观点在今天仍不失有一定的参考价值。但是，同时他又指出，所有关于宗教起源问题的主要观点从未得到过一致的公认，而是一直受到各种批评乃至尖锐的指责。那么，到底应当如何看待这些批评或指责呢？这需要根据不同的情况做

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，40页，北京，人民出版社，1995。

出具体分析，不能一概而论。比如说，对缪勒在方法论和论点方面的得失就存在着不少争论，许多学者批评缪勒过分夸大神话，尤其是“太阳神话”在原始宗教起源过程中的作用。这些批评不无道理。张志刚首先肯定了缪勒作为宗教学的拓荒者对这个领域的重大贡献，尤其是他的理论勇气以及在语言学 and 神话学方面的成就。但是，他同时又认为，当代宗教学界对缪勒的许多批评有失公允：

很多学者在回顾宗教起源学说史的时候，显然有些轻视缪勒的思想贡献了，甚至在有意或无意地漫画着缪勒的观点。比如，过分渲染“语言谬误或语言疾病”这类假说，也过多地纠缠于“太阳神话”。其实，我们通过前面较详细的评价已经看到，缪勒关于宗教起源的核心论点并不是这些东西。退一步讲，即使缪勒的一些具体论点都已成为“古董”，他所提出的“问题”，亦即对起源问题理论意义的历史性阐释，也是绝对不可小看的。笔者以为，这“问题”对后来的研究者们而言较之任何结论都意义重大，影响深远。因此，针对以往评价存在的偏颇性，不妨略加夸张地说：不读缪勒，便不知宗教起源问题从何而来。^{〔1〕}

事实上，无论是缪勒还是其他早期宗教学家在研究中的缺陷和失误并不是一种个别现象，而是受到当时占主导地位的方法论和问题意识的影响。对此，西方学者已多有论述。张志刚原则上同意，初期宗教学在起源研究上的缺陷在很大程度上应归因于传统方法论观念的局限性。不过，他并不完全认同这种分析，因为仅仅指出以往失误的原因不但远远不够，而且许多对这些原因的解释不免有绝对化之嫌。对于当代宗教学家来说，更重要的是对初期宗教学的方法论问题做更广泛、更深入、更复杂的分析，不能把眼光局限于宗教学本身的领域，而且还要放眼整个历史哲学的大背景。若结合当时主流的历史哲学观念来考察宗教学方法论问题，某些

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，42页，北京，人民出版社，1995。

流行的评价观点就颇值得推敲。

已经有许多学者指出,初期宗教学研究在方法论上深受进化论影响,尤其是弗雷泽的学说,可以说是进化论观念在宗教学领域的完美化身。他把人类精神的发展分为三个渐进的阶段,即从巫术经宗教而至于科学,后面的每一个阶段都比前一个阶段更高级、更复杂。缪勒、弗洛伊德和杜尔凯姆的身上都徘徊着进化论的影子,只是进化论观念对每个人的影响并不相同。那么,为什么进化论观念会主导对宗教起源乃至整个早期宗教学的研究呢?张志刚认为,这与近代哲学精神尤其是历史哲学观念的兴起有关。近代哲学的认识论转向和自然哲学的繁荣容易给人们造成一种假象,即认为近代哲学就是自然哲学,而忽视历史哲学在近代哲学中的地位。针对这种认识,张志刚指出:“事实上,直接对当时及后来的社会科学研究产生影响的还是近代哲学的历史发展观,或者说,是由‘自然哲学’引申出来的历史哲学观念。”〔1〕毋庸置疑,近代历史哲学曾经深受自然哲学的影响,但是若就对宗教学研究影响的直接性和广泛性而言,当属历史哲学观念。由此张志刚认为,“日前流行观点就宗教起源问题所做的评价,仿佛就是当代历史哲学观念的‘微缩景观’。”〔2〕

当代历史哲学领域正经历着前所未有的反思,近代以来受自然科学影响的历史观念受到很大的冲击,人们试图寻找一种重新理解人类历史的途径和方法。在这种背景之下,有必要重新审视宗教起源问题,至少对这个问题不能简单地否定了之。初期宗教学研究在起源问题上的某些结论固然存在着主观性和绝对化倾向,在方法论上不免简单化,但这并不能构成否定宗教起源问题本身的充分理由。因为在学术研究中,结论可能是暂时性的,但是问题本身则可能是久存的。基于这种认识,张志刚认为有必要重提宗教的起源问题,只不过这需要做大量的、长期的理论准备,而且这个问题的进展在很大程度上离不开当代历史哲学观念的演进。

〔1〕 张志刚:《走向神圣》,47页,北京,人民出版社,1995。

〔2〕 同上书,52页。

三 宗教与科学

宗教与科学，尤其是基督教与科学的关系成为现代宗教哲学面临的诸多难题之一，它反映了传统宗教信仰与近代科学世界观的剧烈冲突。这种冲突不仅涉及宗教和科学两个领域在方法和观念上的差异，而且在很大程度上成为现代文化中一系列其他矛盾冲突的根源。尽管近代科学在兴起之初与基督教有着复杂的联系，但是当自然科学研究挣脱了传统的宗教世界观，获得了学科自主性并逐渐演变成一种新的世界观时，就形成了对宗教前所未有的挑战。面对这种挑战，各种宗教，尤其是基督教在现代文化进程中积极寻求有效的回应，试图对科学世界观与宗教信仰的关系做出令人信服的解释。

不过，宗教与科学两个领域冲突之剧烈，涉及范围之广泛，影响之深远，均超过以往各种文化运动所造成的冲突。由此，就不难理解，对这种现象的解释为何众说纷纭，莫衷一是，甚至各种观点之间存在着尖锐的对立。张志刚把现代文化中对宗教与科学关系的各种解释分为三类：对立论、相关论和分离论。

一、对立论

何为对立论？“所谓的对立论就是认为，宗教与科学属于两种不同的宇宙观或真理观，因而二者在本质上是截然对立的，它们之间的冲突或矛盾也是绝对不可调和的。这可以说是自宗教与科学的激烈冲突出现以来便较为流行的一种解释倾向，无论在传统宗教的维护者还是反对者中间都不乏强硬的阐释者，只不过两边的阐释者是从不同的立场来接受这同一种解释模式的。”^{〔1〕}

基督教基要主义和极端科学主义之间便站在尖锐对立的立场上解释宗教与科学的关系，他们往往各守一端，毫不妥协地维护各自领域的价值。在基督教内部，基要主义可以说是面对科学世界观的挑战所做出的

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，56页，北京，人民出版社，1995。

最强硬的反应，它最突出的特征在于坚定地维护《圣经》启示的权威，维护基督教的传统信条，绝不向科学让步。这些基本信条包括：《圣经》是圣灵的启示，绝无谬误；耶稣基督为童贞女所生，神性无疑；基督的肉体确曾死后三天复活；耶稣替世人赎罪；耶稣将肉体再临。显然，以上五条均与科学世界观水火不容，基要主义在面临信仰与科学的取舍时，坚持基督徒必须做出非此即彼的选择：要信仰还是要科学。若说科学主义者往往以科学的方法论和世界观为标尺衡量宗教信仰的真假，那么基要主义则处处以《圣经》为准则来确定对科学的态度。具体而言，对一切不符合《圣经》启示的科学观念均不予接受。也有基要主义者试图证明现代科学所提供的某些结论并没有超出《圣经》启示的范围，只是创造出一些似是而非的概念和术语罢了。

在宗教与科学问题上，与基要主义针锋相对的是科学主义。张志刚以罗素为典型阐发科学主义的宗教观。罗素认识到宗教与科学的冲突反映出现代文化中两种根本对立的世界观的冲突。他继承古罗马哲学家卢克莱修的宗教观，认为“宗教是由于恐惧产生的病症，是人类灾难深重的渊源。”基于这种认识，罗素便以反对宗教世界观为己任，他站在科学主义和自然主义的立场上，对基督教信仰展开了全面的批判，尤其对正统神学论证上帝存在的核心观念逐条进行批驳：

第一，罗素反驳正统神学以最初起因论证上帝的存在，他坚持追寻世界的最初起因从哲学上和科学上讲毫无逻辑性可言，把最初起因归结为上帝更是荒谬；第二，他反对基督教神学把上帝作为自然法则的立法者，认为这种做法把“自然法则”与“人为法则”混为一谈，因为许多过去被看做自然法则的东西其实不过是人们在科学研究中得出的暂时性结论；第三，他站在进化论立场上反对基督教神学的设计论论证；第四，他反对基督教神学把上帝作为道德立法者和至善的化身，称前者不合逻辑，后者则与《圣经》的描述不符。由此，罗素得出结论，认为基督教不仅在历史上曾经是而且在当代社会中仍然是人类进步的巨大障碍，人类社会要想不断进步，就必须依靠科学的方法论和世界观，彻底摒弃宗教信仰。这可以说是现代文化中极端科学主义的典型观念，尽管它敏锐

地觉察到宗教与科学的冲突在现代文化中是两种根本对立的方法论和世界
观的冲突，并以现代科学为根据对传统信仰中某些似是而非的信条和
论证进行了批判，但是它在批判传统宗教信仰的时候却不免有取而代之
之嫌。事实上，极端的科学主义在对宗教信仰的批判中大都有些矫枉过
正，许多科学主义者似乎正在把科学变成一种新宗教。

二、相关论

所谓相关论，即认为“宗教与科学并非截然对立、彼此冲突的，而
是相互关联、相互依存的。‘科学撇开宗教变成了跛子，宗教撇开科学则
成了瞎子’，爱因斯坦的这句名言已被看做是相关论的座右铭”^{〔1〕}。

在宗教与科学的关系上，相关论是一种不容忽视的倾向，它不仅
在宗教内部曾经得到一些神学家的认同，而且在科学家间也有着众多的
支持者。事实上，现代科学家对于相关论的论证比起基要主义或极端科学
主义的观点来更具说服力，因为这类论证主要是依据科学史的资料和现
代科学研究的成果，而不是从某些先入为主的神学信条或道德偏见出发。
张志刚主要借助英国科学家霍顿的著作《上帝玩骰子吗？》来阐述相关论
的基本观点。他把霍顿的问题归纳为以下几个方面：

第一，更新思考问题的角度，即超越现代科学的世界观；第二，在
宇宙与上帝的关系上，结合现代科学的原则重提设计论证明；第三，提
出作为科学模式的第五度空间，即在现代宇宙科学的四度空间之上再加
上上帝存在的第五度空间；第四，宗教和科学在方法上存在着一致性，
霍顿认为，科学方法的运用主要基于三个原则：首先必须熟知已有资料
和传统知识；其次必须应用新的学说或观念；再次必须能与其他知识相
配合。在霍顿看来，这三个原则并不与神学方法相冲突，科学与神学寻
求真理的方法大同小异；第五，科学研究与宗教信仰统一具有必要性，
这种认识主要是基于现代科学研究中出现的一系列问题，比如人类对科
学技术的滥用，科学技术本身并不能提供正确的价值观和人生观以保证
科技用于造福人类的目的。

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，65页，北京，人民出版社，1995。

三、分离论

所谓分离论，即是“强调宗教与科学各有特性或不同领域，二者应当区别开来或分而治之。这种倾向在当代人文研究中比较流行，其反映形式也是多种多样的，像实证主义的、存在主义的、新正统神学的、日常语言哲学的等等”〔1〕。张志刚主要借助蒂利希和汤因比的理论来说明分离论的宗教观。

在蒂利希看来，科学真理与宗教真理属于两个完全不同的领域，所以，科学无权干预信仰，信仰也无权干预科学。根据这种认识，他主张必须对近代以来科学与宗教的冲突做一番检讨。事实上，造成冲突的大多已不是原本意义上的宗教与科学，而是一种宗教信仰与一种科学观念，它们都没有清楚地意识到各自的有效领域，反倒在各种错误理解的引导下陷入冲突之中。如果科学与信仰明确了各自的领域，那么这种冲突就将不复存在。因为科学只能与科学相冲突，信仰只能与信仰相冲突，如果科学不超出自己的领域就不可能与信仰发生冲突，同样如果信仰不超出自己的领域也不可能与科学发生冲突。它们分属不同的领域，完全可以相安无事。由此，蒂利希反对以科学的最新发展来证实宗教信仰。

汤因比则通过对各文明形态的考察，指出宗教信仰在本质上是文明社会的生机源泉。在科学与宗教的冲突中，若科学世界观真的压倒各大宗教，那才是现代文明的不幸。因为在他看来，在人类文明的发展历程中，科学所赋予人类支配自然的能力，其重要性远远不及人与人、人与神之间的关系。“科学技术的重要性并不在于其自身，而在于科学的进步能够促使人们意识到道德问题，并积极解决这些问题。事实上，近代科学的发展也曾向人们提出了一些异常重要的道德问题，但科学本身并没有能力解决这些问题。”〔2〕原因在于科学与宗教所追求的乃是两种不同的真理，即“理智的真理”与“情感的真理”。明白了这一点，各种宗教就应该把那些属于理智领域的事情让位于科学。这不乏是避免冲突的一

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，73页，北京，人民出版社，1995。

〔2〕 同上书，79页。

条有效途径。

应当如何理解围绕科学与宗教的关系所展开的争论和形成不同观点呢？张志刚认为，无论对立论、相关论还是分离论，都不能只归因于近代自然科学本身的挑战，而是必须结合近代哲学思潮的发展来理解。他指出：“宗教，这里首当其冲的当然是基督教，在这一时期所面对的真正挑战并非自然科学本身，而是由实验科学与世俗化哲学二者结成的新联盟。更准确些说，是根据实验科学的方法论总结而形成的一种新哲学思潮。这种新哲学的基本精神就在于，挣脱传统神学观念的长期束缚，由信仰上帝转而依赖理性，不再以任何神学权威或超自然的原因来解释一切，而是以实验结果或经验事实来重新审视自然、社会乃至宗教信仰本身。正是由于这样一种新哲学思潮的形成及其对整个文化领域的深刻影响，作为一种传统权威的宗教神学与新兴实验科学的关系变得紧张了，如何解释经典教义与科学发现之间的矛盾或冲突，也就成了一个不可回避的问题。”〔1〕

在这种背景之下，基督教内部坚持唯信仰论的基要主义和唯科学主义之间针锋相对的论战也就不难理解了。这种冲突在很大程度上取决于它们各自的出发点和立论前提，而且最终在真理问题上诉诸宗教权威，还是诉诸科学权威。但是，值得注意的是，无论基要派还是唯科学主义者都忽视了宗教与科学作为两个独立领域各自不同的特性，而完全以自己的真理观和世界观去衡量对方。这样做的结果无非是抹杀了宗教信仰与科学知识之间的界线，混淆了信仰与知识在对象、方法和目的上的差别，由此而各执一端，相互指斥。张志刚认为，“对立论双方或‘为宗教而否认科学’，或‘为科学而否定宗教’，这显然把宗教与科学的关系问题处理得过于简单化了。相比之下，相关论提出的一些观点或许可使我们意识到问题的复杂性一面”〔2〕。因为“与对立论双方的极端立场相比，相关论已超出了简单否定或肯定的论争模式，而把解释的重点放在某些

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，81页，北京，人民出版社，1995。

〔2〕 同上书，83页。

具体的或历史的方面。譬如，部分有信仰背景的科学家的实践经验，现有科学方法的局限性，作为一种文化传统的宗教对科学家、科学方法论、乃至近现代科学赖以兴起的整个人文背景的影响，等等。诸如此类的解释意向，显然有助于我们意识到宗教与近代科学二者关系的历史性与复杂性。但同样明显的是，相关论的解释也存在着片面性。这主要表现在，偏重以部分经验或史实去证明宗教与近代科学相统一或和谐的一面，而对二者相对立或冲突的一面重视不够甚至有意淡化”^{〔1〕}。

分离论的贡献在于厘定宗教与科学的界限，指出宗教真理与科学真理分属不同的领域和人类精神活动层次。尤其是蒂利希的分离论观点，大量探讨了理性与信仰的关系这个西方宗教哲学中带有根本性的问题。在他看来，信仰与理性的关系主要体现在两个方面：一方面，理性是信仰的前提；另一方面信仰则是理性的实现。二者并不冲突。

通过对上面三种观点的考察，张志刚认为围绕宗教与科学关系论争，我们可以就这个问题本身的意义、讨论的前提以及对话的主题等达成以下共识：

首先，关于问题的意义

……在很长一段时间里，宗教与近代科学之间的剧烈冲突始终没有得到广泛而深入的学术探讨，因为这场冲突在很多学者看来不过是传统宗教教义的危机，是少数正统派神学家的过失，甚至被看做是科学知识对“一种古老迷信”的讨伐。现在看来，问题并非如此简单。历史地看，宗教与科学的激烈冲突是由所谓的“近代文化”引发的一大难题。因而，类似的冲突对已处于或将进入现代文化氛围的其他宗教来说也是难以避免的。有关这类冲突的解释不仅直接涉及宗教与科学二者的属性、地位、作用的再理解，还会广泛影响到对整修人性、精神结构、文化传统、文化现实乃至文化走向等主要问题的再认识。

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，85页，北京，人民出版社，1995。

其次，关于研讨的前提

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

因而，当以上述双重性的历史解释观念作为学术研讨的前提。

第三，关于对话的主题

在宗教与近现代科学的关系问题上，以往形成的诸多解释倾向之所以各执己见、久争不息，一个主要原因在于缺乏学术对话，而这又不能不归因于缺乏共同语言，即对一些关键范畴缺乏共同理解，比如，什么是宗教、科学、信仰、理性、真理等。其中尤以对“宗教”一词的解释相去甚远，由此引起的争论也最混乱、最激烈。鉴此，那些分歧最大、争议最多的范畴应当作为今后各方学术对话的主题。当然，乐观地期望学术对话能够完全消除分歧，达成共识，恐怕是不太现实的。但这种以学术为主调的理论对话无疑是不可少的。惟其如此，才有可能相互了解，也才有可能全面而客观地认识到冲突何在又为何冲突？若能使认识达到这一步，我们似乎又没有理由不期待着：一场有主题、有共同语言的学术对话终能成为解决问题

的前奏曲。^{〔1〕}

宗教与科学的矛盾根源于二者提供了两种完全不同的解释世界的方式和标准。在一个科学观念占主流的时代，科学家和大众倾向于以科学的方式和标准来衡量宗教，并不足为怪。人类思想一直都是在这种偏执当中获得发展，可以预见，科学与宗教还会长期冲突下去。对话可以缓解这种冲突，但是不会消除这种冲突。

四 宗教与非理性

在探讨宗教与非理性的关系之前，张志刚首先对“非理性”概念做出界定。他指出：“从目前的哲学研究状态来看，‘非理性’恐怕是最讲不清楚也最需要讲清楚的几个关键概念之一了。我们在这里没有必要卷入诸多思潮的‘混战’，但有必要先做一个约定，以避免常见的误解。所谓的‘非理性’在下文里决不是作为一个‘贬义词’出现的；它作为一个概念含有否定的意思，可这也决不是形而上学意义上的，即不要或排斥‘理性’，而毋宁理解为一种‘积极的超越’，或者说‘深及理性之原因’。”^{〔2〕}

张志刚主要从宗教与情感、信仰与意志、宗教与深层心理、宗教与神秘经验、信仰与终极关切等角度入手在分析宗教与非理性的关系，考察了施莱尔马赫、鲁道夫·奥托、帕斯卡尔、威廉·詹姆斯、荣格、保罗·蒂利希、尼尼安·斯马特等人的有关理论。尽管这些学者探讨问题的角度不同，甚至得出的结论相互矛盾，但是他们却都致力于一个共同的目标，即对宗教研究领域长期流行的纯理性主义观念的反省与超越。比如，针对人们对宗教的理性化倾向，施莱尔马赫提出宗教首先不是一种抽象的知识体系，而是一种独特的情感和人类精神的基本需要，荣格把

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，88～90页，北京，人民出版社，1995。

〔2〕 同上书，93页。

宗教信仰归结为一种“潜意识原型”，斯马特则认为宗教信仰是一种“直觉性的终极经验”。这些观点的共同之处在于，把非理性的宗教经验看作信仰的深层根源。帕斯卡尔和詹姆斯等人则强调纯粹理性方法在宗教研究中的局限性和片面性，转而从情感或意志的角度来论证信仰的合理性。这种论证的目的已经不再是寻求客观的宗教真理，而是描述某种信仰的合法性。就此而论，意志论宗教观带有很强的实用主义和功利主义色彩。

但是，各种非理性主义的宗教观在理论上遇到许多难以解决的难题，其中最为棘手的当属下面这样一个问题：“既然发源于情感、意志、潜意识等方面的宗教经验是较之理性认识更深层的东西，是对信仰对象的内在直观甚至直接见证，那么，认识论意义上的宗教真理判断便必然是这类经验的产物了。但问题在于，假若宗教经验的对象与宗教经验又远比理性认识更基本、更深刻，认识意义上的宗教真理何以能够从这样一些非理性的宗教经验中推演出来呢？换言之，这样一种非认识性的、不可言喻的经验所能带来的又是一些什么样的真理呢？”^{〔1〕}

张志刚认为，这是非理性宗教观本身存在的悖论，它们由此而受到来自各方面的批评。当然，这些批评意见主要是从理性认识角度提出来的，这是宗教哲学的本性使然，因为从根本上讲，宗教哲学有权对宗教现象和观点进行理性的批判，否则便无学术可言。但是，各种非理性解释的出现，本身就旨在超越或克服理性主义方法论的局限，它们必然会打破理性主义方法和观念的限制。

五 宗教与语言

在宗教哲学研究中，宗教语言是相对于日常语言而论的。一般说来，日常语言泛指词语的世俗用法，包括生活会话、科学术语、文学语言、艺术语汇等等；宗教语言则特指词语的超世俗的或神学的用法，像宗教经典的用语、神学命题的用语、仪式或布道的用语等等。张志刚把宗教语

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，144页，北京，人民出版社，1995。

言与日常语言的差异归结如下：

宗教语言和日常语言二者之间既有联系又有差异。一方面，日常语言是宗教语言的来源或基础。这是由日常语言的重要地位决定的。日常语言在各种文化背景下都是基本的、通用的表达形式，是人们相互交流、朴素理解的主要手段。因而，宗教信仰可借用的表达形式或传播手段只能是日常语言。就这种意义而言，日常语言是宗教语言的语义原本，没有日常语言就不会有宗教语言。但另一方面，宗教语言又是日常语言的转换或变异。也就是说，从日常语言到宗教语言，其间必然发生用法的转型或语义的变化。这样一来，宗教语言和日常语言之间便出现了“形似”而“意异”的特殊现象。^{〔1〕}

宗教与语言的关系是一个古老而又崭新的课题。在中世纪，犹太哲学家迈蒙尼德曾就这一问题提出“宾词的否定性理解观念”，托马斯·阿奎那则提出“类比性宾词理论”。当时的宗教语言研究主要围绕宾词的性质与意义而展开。张志刚认为，这种研究观念虽然看似视野狭窄，相对局限于“宾词的世俗用法”与“上帝的神圣属性”所产生的语义问题，但是这种研究实际上已经触及宗教语言研究的关键所在，即宗教语言与日常语言的相互关系。这是宗教语言研究第一阶段起步的标志。

宗教语言研究的第二个阶段是随着语言哲学的兴起而出现的，在当代宗教哲学中形成一股“宗教语言热”。这种局面除了受到语言哲学的影响之外，也与某些相关学科的发展、西方文化危机为基督教研究所带来的机遇以及宗教研究本身的成熟不无关系。张志刚认为，当代宗教语言的研究与中世纪的此类研究既有密切联系又有重大区别：“当代宗教语言研究的核心问题虽然还是宗教语言与日常语言的相互关系，但与第一阶段的研究状况相比，当代学者无论在理解问题的方式还是解决问题的观

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，154页，北京，人民出版社，1995。

念上都发生了明显的变化。对于这些变化，大体可通过这样几个方面来把握：一是，由现代语言分析哲学直接引起的宗教语言命题语义之争，其争论焦点在于如何理解神学命题与科学命题的关系问题。二是，在当代人文思潮的语言观念影响下出现的宗教语言功能分析，这种研究倾向以广泛揭示宗教语言在人类社会生活中的复杂功能为目的。三是，当代神学家与哲学家们所做的一些新尝试。”〔1〕

以此为线索，张志刚考察了当代宗教语言研究中的几种主要观点和进路：一是语义分析，其中包括约翰·威兹德姆的“隐身花匠”的寓言，安冬尼·弗卢的“两个探险家”的寓言，R·M·黑尔的“牛津校园里的疯子”的寓言，贝希尔·米切尔的“坚定的游击队员”的寓言以及约翰·希克的“两个旅行者”的寓言；二是功能分析，包括R·B·布雷斯韦特的“道德功能说”，J·H·兰德尔的“象征功能说”，保罗·凡·布伦的“宗教语言边缘理论”；三是布尔特曼的解除神话理论；四是蒂利希的象征理论。

张志刚主要从以下三个方面对这几种观点和进路做出评价：

一、关于宗教语言的独特性

宗教语言的独特性历来是各种宗教语言研究所关注的焦点问题，许多争论都是围绕这一问题展开，甚至可以肯定：“如果没有宗教语言的独特性，也就没有必要对宗教语言问题进行专门的学术研究”〔2〕。值得注意的是，当代宗教语言研究中形成的神学命题的语义之争，在很大程度上是逻辑实证主义挑战的结果，这种挑战使得所有研究者不得不重新考虑宗教语言的独特性问题。

逻辑实证主义奉“可证实性”或“可证伪性”为其基本原则，并以此作为划定命题之有无意义的标准。逻辑实证主义方法造成了对宗教语言的根本性挑战，因为按照其原则，大量宗教语言因缺少经验根据而无法被证实或证伪，从而可以判定其构成的命题没有意义。张志刚认为，逻

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，159页，北京，人民出版社，1995。

〔2〕 同上书，200页。

辑实证主义的挑战对宗教语言问题研究带来的是一种历史性变革，因为在此之前，宗教语言问题一直未能引起世俗学者的足够重视，此类研究一般囿于神学家内部，他们很少怀疑宗教语言和宗教命题的意义，他们的思考主要是以信仰为前提，而不是以理性批判为基础。就此而论，应对逻辑实证主义的挑战给予较高的历史评价，因为是它们在客观上把宗教语言问题的研究从为信仰辩护的神学领域引向了理性批判的学术领域，从绝对信仰的立场转向了独立的反思。这样才形成了对等的学术论争的双方。但是，逻辑实证主义引发的宗教命题的语义之争也具有自身致命的缺憾，张志刚认为必须冷静地认识到以下两点：首先，逻辑实证主义者的挑战所造成的客观效果在很大程度上是与其主观动机相背离或相冲突的；其次，从结局来看，应当说这场挑战是极不成功或没有结果的。归根到底，这是一种哲学方法论的失败，这种失败可以归结为三点：

第一，“证实或证伪原则”具有外在局限性：“逻辑实证主义所倡导的‘证实或证伪原则’对于科学命题的分析，特别是符号逻辑的发展，确有不可忽视的积极意义。但与此同时，随着当代语言哲学思考的逐步深入，人们也清楚意识到，人类语言的实际用途是丰富多彩的，而力图以任何一种语义理论来衡量或统一全部人类语言现象的做法，恐怕都是行不通的；至少就人类目前的交往状况而言，这类尝试尚不具备现实的条件。换言之，任何现有的语义标准均是有其特定的局限性或应用范围的。逻辑实证主义的语言观念也不例外。因此，若以所谓的‘证实或证伪原则’来简单限定或否定宗教语言的独特性，难免以偏概全，误作结论。”〔1〕

第二，“证实或证伪原则”具有内在局限性。逻辑实证主义原则不仅在运用于宗教语言问题时会造成偏狭的认识或结论，而且在自然科学研究中它也不是一种普遍有效的分析工具，因为自然科学的大部分结论同样是建立在某种逻辑假设上面的，而不完全依靠实验手段。科学史的研究表明，此类假设借助当时已有的科学手段往往既无法证实，也无法证

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，202页，北京，人民出版社，1995。

伪，但是科学研究的发展却证明，很多此类假设是有意义的真命题。

第三，“证实或证伪原则”自身具有无法克服的矛盾性，因为它不能以这项原则证明自己是有意义的。

二、关于宗教语言的复杂性

张志刚把当代宗教语言研究中的功能分析倾向看作是与语义分析倾向相对立、相抗争的一条进路。后者随着逻辑实证主义的衰落已经暂告一段落，而前者作为一种新的学术思路和理论尝试则刚刚起步。与语义分析不同，功能分析充分肯定宗教语言的独特性，广泛揭示出宗教用语在社会生活、乃至整个文化活动中的复杂功能。功能分析在当代宗教语言研究中日益呈现出一种多元化的发展趋势：

不言而喻，功能分析倾向的多元化，其成因在于现存学术观念的杂多性。对此，我们应注意这样两个相关的方面：一是，对于宗教语言基本性质的不同理解；另一是对宗教语言主要功能的不同解释。如果把这两个相关的方面看成同一认识过程中的“质”与“量”，即前者是对研究对象的质的规定性，而后者是对研究对象的量的描述，那就可以指出，前者是起步不久的功能分析所面临的首要问题。以往的尝试者们正是由于对宗教语言的独特属性抱有不同的理解，做出不同的规定，才选择了不同的分析倾向，得出了不同的解释结果。一言以蔽之，是质的规定性在决定着量的描述角度与深度。关于这一点，我们不难借下列几种或分歧或交错的质的规定性悟出几分苗头：宗教论断所表达的主要是某种道德观念（布雷斯韦特）；宗教用语属于一种非认识性的、非表现性的象征（兰德尔）；宗教语言实质上应看做是一种“边缘性的语言活动”（范布伦）。

原则上说，主观性的认识是客观对象的反映。对象的复杂性必然导致认识的多样性。从功能分析的后期研究成果来看，对于宗教语言复杂功能的强调，是作为探讨研究对象的独特性的一种方法论观念而提出来的。因此，假如这种学术观念或研究手段是合理的，亦即在宗教语言的独特性之下包含着其功能的复杂性，那么，作为认

识结果的“质的规定性”与“量的描述”也应该是五光十色、多种多样的。这就是说，对于宗教语言这样一个复杂的认识对象，研究者们的观念差异与理论分歧将是一种正常现象。^{〔1〕}

如果考虑到功能分析的进路在当代宗教语言研究中刚刚起步，它的许多方法和观点都具有尝试的性质，那么从现有的成果来看，它应当具有巨大的发展潜力。但是，在肯定功能分析倾向的积极影响的同时，张志刚也注意到它在方法论上的一种偏见，即只注重宗教语言的现实功能，而不顾其事实根据。这似乎是回避了逻辑实证主义提出的问题：宗教命题是否具有实证根据或是否具有意义？如果宗教命题具有某种非自然科学意义上的根据，那么这种根据到底是什么？功能分析似乎对这类问题视而不见，这难免造成其方法论上的偏见。

三、关于宗教语言与日常语言的关系问题

在考察过当代有代表性的几种宗教语言研究趋势之后，张志刚把宗教语言研究的“核心问题”或“基本问题”归结为“宗教语言与日常语言的相互关系”问题。他认为，这样不仅可以如实反映整个研究工作的逻辑起因，为准确把握有关认识观念的历史发展线索提供分析依据，同时又可以充分明确全部研究工作的中心任务，使今后的探讨致力于阐发宗教语言的“语义生成基础”或“语言本体”^{〔2〕}。

张志刚结合布尔特曼的解神话理论和蒂利希的象征理论来分析当代宗教语言研究对这一核心问题的把握，在此不再详述。需要指出的是，作者对宗教语言与日常语言关系的理解，“如果宗教信仰可看做人类精神生活的一种异化，宗教语言便肯定是日常语言的一种变异、一种神化。换言之，若宗教信仰之谜在于文化活动本身，那么，宗教语言的谜底也理应寓于世俗生活。因而，如何从上述微妙的学术观念转变中提炼出一些亟待反省的方法论问题，就宗教语言的本质—功能加以更深入的探讨，这

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，204页，北京，人民出版社，1995。

〔2〕 同上书，206~207页。

对当代宗教学来说应是一个极有价值的课题”〔1〕。

六 宗教对话

宗教对话是宗教哲学研究的一个新领域，它主要包括以下几方面的内容：一、各宗教间的对话；二、本宗教内的对话；三、宗教与意识形态的对话；四、宗教对话的基本理论和方法问题。

当代宗教对话是一种跨宗派、跨信仰、跨文化和跨意识形态的学术尝试。围绕宗教对话问题，当代宗教学主要出现以下三种观点：一、排他论；二、兼容论；三、多元论。

一、排他论

“所谓的排他论(Exclusivism)就是认为，信仰之真谛系于某一种特定的宗教。因而，人通过宗教信仰所追求的终极目的，诸如超越、救赎、生存意义、存在根据、宇宙本原等等，只有委身于某一种特定的宗教信仰方可完全达到。宗教信仰是多种多样的。尽管不能说其他宗教信仰不包括真理的成分或因素，但相比之下只有这种特定的宗教传统才称得上是绝对真实的。可以说，在真理问题上所持有的这样一种绝对化的态度，是宗教信仰的本性使然，是各大宗教传统尤其是一神宗教的自发立场。关于这一点，可从几种主要的一神论宗教的教义或经典那里得到印证。”〔2〕

排他论在各种一神论宗教，如犹太教、基督教、伊斯兰教等均有着充分的教义或经典根据。它们不但坚持独一神的存在，而且强调启示、恩典和拯救的惟一性。这是各种一神论宗教所信守的共同传统。虽然在启蒙文化的冲击下，传统的排他论观点受到了严重的挑战，但是这并不妨碍它在现代宗教思想中仍然占据重要地位，有着广泛的影响。而且在当代也不乏排他论宗教思想的继承人和阐发者，比如卡尔·巴特。

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，213页，北京，人民出版社，1995。

〔2〕 同上书，226～227页。

排他论导致的结论之一就是，惟有信仰某一种特定的教理，加入某一特定的教会，方能得救。张志刚认为，这实际上是一种“有限的救赎观”。这种救赎观不免与上帝全知、全能、至善的属性相矛盾，明显背离《圣经》中的普世救恩观念。

二、兼容论

“顾名思义，兼容论 (Inclusivism) 是一种多少带有折中色彩的理论倾向。构成这种倾向之出发点的是如下判断：宗教信仰是多样性的，神或上帝的启示是普世性的，但诸多宗教在真理问题上的不同主张却有真与假、绝对与相对之分。因此，与排他论相同，兼容论者首先坚持只有一种宗教信仰是绝对真实的，能够使人真正得到神圣启示，得以根本拯救。但另一方面，兼容论者又力图超越传统的排他论观念，而与后面将要讨论的多元论不乏共鸣之处。兼容论者大多都认为，既然有一种宗教信仰是绝对真实的，既然上帝是无所不在、无所不能的，那么，恩典、启示、拯救等便无疑具有普世性，无疑会通过不同的宗教而以多种方式表达出来。甚至可以说，启示与拯救的大门是向所有的人开放着的，而不论你是否知道、是否承认这惟一的上帝或信仰。”^{〔1〕}

在基督教中，当代兼容论的著名代表主要是天主教神学家卡尔·拉纳和汉斯·昆。兼容论受到来自排他论和多元论两方面的批评。首先，排他论者认为，兼容论动摇甚至否定了基督教的教义。因为，如果承认其他宗教也包含着合理性和真理成分，那么耶稣基督就不再是惟一的救主，随之教会的传教也失去了意义。多元论者则主要批评兼容论所造成的逻辑困难。尤其是拉纳的“匿名的基督徒”这种说法，完全也可为其他宗教所用，从而成为一种普遍适用的托词，既可用以自我辩护，也可用以相互指责。

三、多元论

“多元论 (Pluralism)，或称‘相对论’ (Relativism)，从这名称便可感知，一定和当今仍在盛行的多元论或相对主义的人文思潮有关。虽然

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，231页，北京，人民出版社，1995。

有的学者从学理上寻根溯源，认为这种神学上的多元论如同其他观念也有其思想源头，譬如，早期教父奥利金（Origen，约 185~254 年）的‘普救论’（Universalism），但就严格意义而论，这是一种新观点，应当看做是本世纪下半叶以来一批基督教自由派神学家、哲学家为摆脱传统的排他论观念，为适应当代社会思想观念的多元论趋向而积极采取的一种对话立场。”〔1〕

当代宗教对话理论中多元论的代表当推约翰·希克，受康德哲学的启发，他在“神性的本体”和“神性的现象”之间做出区分，认为前者是惟一的，后者则是多种多样的。这是宗教多元论的理论基础，在这种理论框架之中，世界上各大宗教都以某种方式体现出同一无限的、神圣的实在。

张志刚认为，多元论在逻辑上同样面临着无法解决的难题：“假如认为‘神性的本体’与‘神性的现象’是不能同一的，因而不可能就神或终极实在本身形成任何明确的观念，也不可能就神或终极实在本身加以语言表达，那么，所谓的有神论与无神论又有什么界限可言呢？反过来说，假若神或终极实在本身是可经验的，也可用某些观念加以描述，那么，无论信仰者还是批判者都不会如同盲人，他们可以作出明确的判断，并据此进行理智的选择。”〔2〕

多元论问题的哲学根源在于把宗教信仰的本体与现象分开，如果把这种区分推向极端则无异于否定了宗教认识真理的能力。如果说在排他论看来，只有某一种宗教能够获得真理，在兼容论看来，各种宗教均能在不同程度上获得真理，那么极端多元论的主张则是，所有宗教都不能获得真理。就此而论，多元论表面上看是对各种宗教一视同仁，是对所有宗教的肯定，其实这种表面的肯定下面隐含着激进的否定。

〔1〕 张志刚：《走向神圣》，241 页，北京，人民出版社，1995。

〔2〕 同上书，255 页。

第十章 基督信仰与现代语境

《走向十字架上的真》是刘小枫神学言说的集中体现，它有一副标题：“20世纪基督教神学引论”。表面上看，这部著作是对十几位西方现代神学家的评述，但实质上，它的落脚点却不在于此。正像作者在前言中所说的那样：“本书不是20世纪基督教思想史——我无意做这种史论研究，也不是现代著名神学家评传。我既未勾勒现当代神学思想史的发展线条，也未收罗本世纪全部重要的神学家，甚至也没有对所涉及的神学家的思想做全面评述。我只关注一个问题：十字架上的真与我们的在、我们的语境之关系及其在存在论上的相遇。”〔1〕

基督信仰与现代语境的关系，是刘小枫的神学著述中一以贯之的主题。不过，《走向十字架上的真》一书不是直接论述这种关系，而是借评介西方现代神学的方式展开论辩。换言之，他对于西方现代神学思想的评介不是采取“我注六经”的方式，而是“六经注我”的方式。所以，它对现代西方神学家和神学理念的介绍和讨论便具有相当的选择性，选择的依据便是作者在其独特的语境中所提出的问题。就此而言，《走向十字架上的真》所体现的神学言述乃是现代汉语语境中个体生存与十字架上的真相遇的结果：“十字架上的真是活的真、关怀个人的存在与非存在的真，对于这种真，需要个体从自身的存在和境遇出发去聆听和践行。因此，本书的讨论实际是从汉语思想的语境中发出的一种言语，它呈现为作者感受到的受历史和文化规定的存在论问题与神学问题的相遇，进而力图与同时代的神学家们共同思考。”〔2〕

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，1页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，2页。

只有问题才能激发思考，而真正的神学问题则是出于个体的生存境遇。现代汉语语境中出现的诸多问题虽然是独特的，却不是孤立的，因为从根本上讲，所有的问题均关涉个体的存在与非存在。而这正是神学关注的主题。按照刘小枫的理解，神学乃是对上帝之言的知识性反省和理解的应答，虽然具有人文科学的形式，归根到底却仍然是一种个体言说。所以，神学的立场乃是基于“我信”，即对十字架上的真的认信。这种“我信”的立场决定了神学言说在当代语境中具有尖锐的辩驳性，这种辩驳所针对的乃是现代文化中所充斥的形形色色的世俗真理。

《走向十字架上的真》所涉及的问题众多，它虽然以神学家划分章节，却以问题贯穿始终。在此，我们以问题为线索加以介绍。

一 真理、基督信仰与理性主义

何为真理？这是西方思想始终试图解答的奥秘。真理问题之所以成为奥秘乃是因为它关乎个人的存在与非存在。在西方思想中，存在着两种探讨真理的方式，由此也得到两种不同的真理：一是形而上学的方式，它得到的是理性的最高真理；二是福音的方式，它得到的是圣经中启示出来的上帝救赎的真理。在历史上，这两种真理观曾经奇妙地结合在一起，但同时也曾经产生过激烈的碰撞和冲突。自启蒙运动后，各种现代思潮倾向于否定十字架上启示的真理，而以形而上学的理性真理取而代之。真理问题似乎变成一个简单的以理性为根据的认识论问题。在现代语境中，各种思潮竞相宣称自己解开了这个困扰西方思想的千古之谜。但事实却证明，这个奥秘非但没有得到揭示，反而隐藏得更深了。在刘小枫看来，十字架上的真乃是活的真理，它关乎个人的生存与非生存。但现代思潮却纷纷抛弃十字架上的真，将它判为谎言，转而根据科学知识来构造关于存在与非存在的真理。这形成了基督信仰与各种现代思潮围绕真理问题相互辩驳的独特景观，刘小枫称之为“近几百年思想史的基

本主题”^{〔1〕}。

那么，应当如何看待这场历时数百年的辩驳呢？是否哲学和现代科学已经洞悉存在的奥秘而真理在握了呢？刘小枫借俄国思想家舍斯托夫之口做出回答：“害怕活的真理是哲人最突出的特征之一，口头上热情捍卫真理的哲人，实际上最害怕活的真理。言下之意，哲学和科学颂扬的恰是生活的谎言，而不是活的真理，它们以论断真理的方式掩盖实存的真实。”^{〔2〕}问题的症结在于，“为哲学家们所供奉的客观规律、逻辑法则、普遍必然性、终极实在，明明并不救护每一个既孤单又渺小的个人，这些被哲学家探究的东西，明明像一堵墙挡住了他们作为孤独个体的去路，他们却让自己沉溺于客观规律、逻辑法则、普遍必然性和终极实在的津津有味的论证之中，而且彻底拜倒在它们脚下，俯首听命。”^{〔3〕}

理性主义神学把福音变成道德形而上学，把上帝变成终极理性和最高的善，它不仅掩盖了个人存在的无根基性，掩盖了生存的悖论，而且也切断了人与圣经中那位能救护每一个人的上帝相遇的路径。若以道德形而上学和本体神学的方法寻求上帝无异于缘木求鱼。因而，理性主义神学之把福音变成道德哲学，顺应了理性主义的潮流，却违背了福音精神。事实上，它取消了圣经中那位有位格的上帝，而以理性的形而上学的上帝取而代之，并误以此为真理。这种真理观对基督教哲学提出了前所未有的挑战。刘小枫认为，舍斯托夫哲学思想的出发点正是回应这种挑战：从哲学形而上学手中夺回认识论和求索真理的决定权。为了实现这一目标，舍氏开始了他称之为“绝望哲学”或“悲剧哲学”的认识论探讨。这种哲学思考的核心问题是，个体存在的无根基性是否可以通向真理？舍斯托夫不但对此作出肯定的回答，而且他与基尔克果一样坚持个体生存的困境和悖谬乃是通往活的真理的惟一的道路。在刘小枫看来，这条道路乃是出于个体生存的困境而寻求上帝的道路，它不仅是针对现

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，3页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上。

〔3〕 同上书，11页。

代西方思想而发，而且对中国思想也充满启发：

只有当世间的希望灭尽之后，才会理解上帝。正是在绝望中，才诞生了对上帝的渴求，这是一种用生命和死亡来进行的伟大斗争。只有在生存的无根基性之中，个体才会懂得，人的生存根基决不是道德法则，才会懂，人根本无法回答人类的问题，即使人类设想出一种精神上的世界秩序及其符合人类关于应当与不应当的理论体系，个人得到的始终只能是一种观念，但观念恰恰不是活生生的东西。在这里，可以看到俄罗斯精神中崇敬苦难的理论阐明：人有时喜爱受苦胜过喜爱幸福，在发疯中才能看到上帝，因为死亡以及死亡的疯狂，把人们从生活的噩梦中唤醒。所谓疯狂，不过是说，以前以为是真实存在的根基，现在看来是虚假的，从前以为是可靠的东西，现在则以为是不可靠的。那些把死亡问题打发到不可知的论域中去的古今中外的圣贤们，究竟是用一种什么观念来支撑自己的血肉之身呢？如果舍斯托夫知道了“未知生，焉知死”的古老教诲，他一定会苦笑，因为死是生之在性，可怕的是行尸走肉地活着，他会像陀斯妥耶夫斯基惯常所做的那样，向提出和传授这一教诲的古今圣贤提出“灵魂拷问”：圣贤们在生活中哭泣过没有，圣贤是否曾正视个体生活中的艰辛、受苦、不幸、悖论？^{〔1〕}

所有执著于此世智慧的圣贤均引导人们忘记生存的无根基性，无视此世生活的悖论。古今中西之圣贤皆然。舍斯托夫的绝望哲学即是引导人们重温圣经的教训，唤醒人们对生存之无根基性的意识。因而，他把圣经称为哲学，以将圣经翻译成哲学语言为己任。这种哲学不是要建立形而上学，而是要摧毁形而上学；不是要人们顺从世界的必然性和普遍规律，而是要抗拒世界的必然性和普遍规律；它不是抬高和夸大人的德性，而是揭示人的渺小和罪过。显然，这样一种哲学不仅是对西方理性主义道

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，22～23页，上海，上海三联书店，1995。

德形而上学的有力反驳，而且对中国传统思想也有所言。刘小枫尤其肯定这一点：

基督信仰不是那些以为人之德性可使人与天同一、与明月同辉的人能理解的，把人之德性视为天下第一物，以为通过“诚心”、“正意”人就高稳如泰山，必然会忽视人之本性论上的渺小和罪过，看不到上帝的赎情。基督信仰首先在于使人恍悟自己的渺小和罪过。正因为人太卑微，上帝才牺牲自己的独生子，以救赎人使之不再卑微。走向福音书的道路，是由人类的诅咒和基督的眼泪铺平的。舍斯托夫同基尔克果一样，把苦难宗教与快乐宗教区别开来。尽管有的宗教不与道德本体论为伍，但其求乐意向和求平静、安逸的意旨，把精神引向虚无和死寂，而不是引向活的生之荣耀。基督精神决意拒绝任何哲学和宗教用形而上学的安逸和平静来掩盖生存中的受苦、怀疑和不幸，乃是因为，上帝只倾听约伯式的痛苦喊叫，却不理睬那些对生活持冷漠和平静态度的安逸。在基督思想看来，个人之受苦和不幸靠人无法消除。^{〔1〕}

在中国传统思想中，既不缺乏这种以人之德性为本的伦理说教，也不缺乏这种以将人的精神引向虚无和死寂而求取快乐的宗教意识。它们的出发点不同，却殊途同归，让人忘记此世的苦难和人之生存的卑微，从而堵死了通向上帝和救赎的道路。就此而论，中国传统思想并不能逃脱这种以圣经为根基的“绝望哲学”的审视，在关乎生存与非生存的根本问题上，任何思想无法置身事外。

但是，这里的问题还不仅在于是否意识到人之生存的无根基性，而且更重要的还在于如何对这种无根基性做出回应。以此为根据，近代思想家可以分为两类，即从无根基性走向福音中启示的十字架上的救赎真理，或者从这种无根基性逃向形而上学的法则。所以，意识到生存的无

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，24页，上海，上海三联书店，1995。

根基性并不一定意味着找到了通向真理之路，毋宁说，这是通向真理的第一步。舍斯托夫称圣经为哲学，并认为它是与形而上学的理性哲学不相容的，这不禁令人想到德尔图良曾经提出的著名问题：“耶路撒冷与雅典何干？”刘小枫认为，舍斯托夫在此提出的中心问题是理性与圣经启示的关系：“理性与启示的关系问题，一直是西方思想史上的一大主题。源于雅典的理性真理和源于耶路撒冷的启示真理，在西方思想史上实在可谓‘对立的统一’。一方面，基督宗教在教义形态上的确立和扩展，与希腊思想的结合是富有成效的，基督思想史上起支配作用的奥古斯丁主义和阿奎那主义是明显的例证。另一方面，形而上学的思辨哲学传统，又总是一再暗中抵触神性的真，坚持理性明证的最高权威，把启示判为迷信，把圣经贬为粗陋的神话。”〔1〕近代哲学思潮的主流便是沿着后一条路线发展，由此寻求到的真理完全摆脱了与位格上帝的存在关系，只剩下形而上学的理性化上帝。而像舍斯托夫、基尔克果那样寻求活的真理的哲学家则拒绝这样的上帝，因为它以人的理性构造的形而上学真理掩盖了十字架上启示的真理。

当理性的真理与启示的真理发生冲突时，是顺应前者还是跟随后者？这个古老的问题在理性化的现代语境中被重新提出来意义重大，它提醒人们，十字架上的真显示在上帝的爱和救赎之中，而非显示在理性观念中。在此，刘小枫引证最为舍斯托夫所喜爱的教父德尔图良的名言：“上帝之子被钉死在十字架上，他并不因此乃耻辱而感羞愧；上帝之子死了，虽荒谬却因此而可信。埋藏后又复活，虽不可能却因此而是肯定的。”〔2〕在现代文化中，十字架上的真再度被人的理性判为荒谬和不可能，上帝的爱和救赎再度被道德形而上学观念所取代，这不是人的理性和智慧的明证，而恰恰是人的荒谬和犯罪的明证。

舍斯托夫对理性主义哲学的反驳是否表明他是一位非理性主义者或蒙昧主义者呢？对此，刘小枫断然否认。他认为，从实质上讲，舍斯托

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，30页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，33页。

夫所抨击的并不是理性本身，而是形而上学的理性主义原则，“反驳形而上学的理性主义，反对把圣经的真理变换成形而上学的真理，不过是信仰与哲学的原始对抗的现代发展，对于舍斯托夫来说，不可掩盖、也不可逃避的存在深渊与救主的关系，是哲学的真正主题”〔1〕。显然，这是一条由个体生存的困境和悖论走向上帝的哲学—信仰道路。刘小枫认为，这才是“存在哲学”的思想核心。而以此种“存在哲学”观念来审视汉语学界对存在主义的接受，其片面和偏颇便昭然若揭。那么，具体而言，舍斯托夫的思想（以至“存在哲学”）对于汉语学界到底有何启发呢？刘小枫认为：

由基尔克果和舍斯托夫各自独立地推进并终于合流的这种存在哲学观的最终辩词由舍斯托夫加以总结：“通向生活的原则、深渊和根本的途径是通过人们向创世主呼吁时的眼泪，而不是通过讯问‘现存’的理性。”舍斯托夫和基尔克果一样主张，必须否弃道德形而上学的“善、同情和爱”，才会得到真实的、来自于天父的至善、同情和爱。“最终的胜利不在于现实的罪恶和冷酷无情，而在于计算人的头发的上帝，一个可爱的上帝，他允诺把每滴眼泪都揩掉。”就汉文化的传统和语境而言，则可改写为：只有否弃道德本体—形而上学的“良知”、“德性”和“至诚”，才会得到至爱的上帝赐予人的良知、德性和至诚。不管是西方的还是东方的道德形而上学，都当引起警觉。它们总是力图让人们无视末日审判，而我们实则该牢记末日审判，因为，如舍斯托夫非常崇敬的帕斯卡尔所言，对世界的末世来说，上帝的和个人的不幸才是最沉重的。〔2〕

道德—形而上学不惟西方思想所独有，而坚持以人之道德本性为根据建立道德学说，在汉语思想界也不惟古代圣贤所独有，时至今日各类现代

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，38页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，39~40页。

圣贤仍然跃跃欲试。然而，在舍斯托夫的绝望哲学的烛照之下，我们可以清楚地看到此类道德本体论建构的盲点。

二 上帝与人

上帝与人的关系是历代基督神学不断探讨的问题。在现代神学中，这一问题仍然引起广泛而尖锐的争论。除此之外，在现代文化中，它也体现为神圣与世俗的矛盾。在现代语境中，如何理解上帝与人的关系这一古老的神学问题，同时又应当如何理解神圣与世俗这一在现代文化中变得日益尖锐的问题呢？刘小枫通过阐发卡尔·巴特的神学思想来论述此类问题。在他看来，理清上帝与人、神圣与世俗的界线，这是巴特神学对于现代语境，包括现代汉语语境的重要启发，因为 20 世纪发生的前所未有的人类浩劫无不与混淆或颠倒这两者的关系有关：

20 世纪的社会政治运动层出不穷。这些社会政治运动往往以某某“主义”为思想基础，以解救民众、实现崇高社会理想为口号，并声称其主张的神圣。被神圣化了的社会理想和社会运动诱发了千百万人的生命激情，激励起无数志士仁人之为之奋斗和献身，发动群众为之所用。可以说，把此世的作为、此世的权威、此世的运动神圣化乃是 20 世纪的一大特征。然而，不管在西方还是东方，这些被神圣化了的、自诩拥有绝对真理的此世作为、此世权威、此世运动恰恰是人世灾难的根源。^{〔1〕}

.....

把世俗的权威神圣化、把历史的政客神圣化、把世俗的运动神圣化，不仅西方有，东方也有，不仅过去有，现在还有，尽管人类曾为此付出过高昂的血的代价——但愿人们不会遗忘集中营的血迹——谁也不能担保不会重蹈神圣颠倒。就此而言，巴特的神学思想

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，42 页，上海，上海三联书店，1995。

也就并不因他的去世而过时，也并不因社会已然或将要进入另一形态而过时。巴特所思考的问题并非只关涉某一时代或某一些人，而是关涉所有时代和所有的人。——如果中国人首先是人，当然也关涉到中国人。巴特曾坚决地回敬一切伪造神圣的意识形态话语：Welt ist Welt. Aber Gott ist Gott（世界就是世界，而上帝就是上帝）。这话在汉语语境中并非不可理喻。^{〔1〕}

神化世俗作为、世俗权威和世俗运动是20世纪引人注目的世界性现象，问题是基督神学如何对这种现象做出有效的解释。受巴特神学思想的启发，刘小枫认为，这种现象背后潜隐着的问题是人的话与神的话、人的真理与神的真理的关系问题。20世纪人类的许多灾难的根源就在于把人的话当成神的话，把人造的真理当成上帝的真理。世俗作为、世俗权威、世俗运动的价值和可能性被人为地神化，甚至以传言上帝的话为己任的基督神学也转变为人类学，从而取消了人言与神言的区分，人的真理与上帝的真理的区分。

19世纪哲学人类学的发展导致了从人本主义出发对宗教的批判。刘小枫认为，“这种批判的根据和基础颇值得审视：由于天上的神圣性不过就是地上的神圣性，尘世的批判者无形中就把自己放在了神圣者和救世主的位置上，他们的话语大有神圣的口吻。正是在这里，隐藏着如下后果的根源：现实社会中的某一类人或阶级被人为地理想化、神圣化了，某一种社会形态被作为地上的天国人为地理想化、神圣化了。在这里，可以看到对某一种人的德性和人性的绝对信仰、对自己作为人的历史使命的神圣性的绝对信仰。”问题是，人一旦有了这样一种绝对信仰，“还有什么事不可以做呢？”^{〔2〕}

刘小枫集中阐发巴特《〈罗马书〉释》对现代语境的意义。在他看来，巴特在《〈罗马书〉释》中提出“上帝就是上帝”，其意义在于从反

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，43页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，51页。

方向上来接纳人本主义的神学批判：“绝不可把上帝与人自己凭其思想臆造出来的范畴、形式、概念、需要之类的东西等同起来。上帝作为圣神根本就不是人类的构造，他与人类的理性、学说、幻想以至宗教都毫不相干，与人称为的上帝形象、与人所体验到的上帝、与人祈告的上帝都不相干。上帝之国与世间的一切存在都有质的无限差别和距离，也就是永恒与时间的质的无限差别和距离。”^{〔1〕}在这个意义上，“上帝是绝对的他者”。

刘小枫十分强调巴特的唯基督论上帝观。这种上帝观堵死了由人到上帝的寻求上帝之路。除了通过上帝对人的启示，人不可能从任何其他途径接近上帝。所以，人寻找上帝的努力终将流于徒劳，古往今来所有宗教的存在都说明了这一点。为此，巴特把基督教与基督性区别开来：

基督教的独奇之处既非其伦理体系，亦非其神学形态，而是基督的位格本身。可以说，基督位格乃是作为宗教形态之一的基督教中的非基督教的因素。巴特的这一思想被称为唯基督论，在如今的普世宗教的对话中，颇受微辞。但我以为，唯基督论的立场仍应坚持，而不是退让，因为太多的理由需要坚持基督是上帝惟一的话这一原则意义重大。这里的关键要点之一在于，宗教是人的产物，而基督是上帝的话，两者不可同一视之。基督降临此世也绝非是要创立宗教，而是给人带来新的生命。巴特的深刻之处在于，人成为宗教徒，建立了宗教形态，绝不等于人找到了上帝，得到了真正的新生命，实质性的问题仍在于，是否认信在十字架上死而复活的基督。

巴特把基督性与基督宗教区别开来，意义至为深远。这不仅就是说，这一主张开启了后来的非宗教的基督教神学方向（例如朋霍费尔推进），更重要的是，在我看来，可以由此引导出另一角度的宗教批判。宗教作为人的社会组织形态，不管从神学上讲还是就历史和现实而言，都可能而且事实上制造过神圣之颠倒，歪曲神圣的真

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，50页，上海，上海三联书店，1995。

理。基督教会的历史过错，人类以种种宗教和准宗教的形式犯下的过错有史为证，而且至今尚未绝迹。人本主义立场对宗教的批判不是无理由的，但亦非可以心安理得的，因为这种批判同样采取了人的立场。宗教批判的真正立场只能在上帝亲自说出的话——基督那里，在十字架上的真理那里。^{〔1〕}

十字架上的真理显示了一切宗教的危机，也显示了人的宗教性的危险。在现代文化中，人的宗教性充分表现在人想超越自己的有限性，越过超验的界限，做人类和宇宙的主宰。人本主义哲学对宗教的批判并没有取消宗教，也没有切断人的宗教性，反倒引发了另一种更可怕的宗教，激发了人们更狂热的宗教性。巴特把人的宗教性视为罪性，将其归结为人妄想以自己的方式成为上帝的努力。

巴特神学被称为“辩证神学”，此一概念在现代汉语语境中极容易被误解。事实上，巴特的“辩证”概念与汉语学界广为传布的“辩证法”思想在品质上截然相反。刘小枫指出，在汉语学界流传的黑格尔及其弟子的辩证法，表现了人的思想狂妄，它自诩人的精神能把握世界精神或历史规律。而巴特所讲的“辩证”概念则揭示了人的思维的悖论和破碎性：“必须言说不能言说的，必须去努力把握真理，却又没有哪怕稍为适当的工具。人的思想只能在一种非真状态中谈论真，因此，人的思维应该虔敬和谦卑。”^{〔2〕}人的思想只能处于悖论之中，它没有能力达到对各种矛盾的综合解决。由此可见，此一“辩证”非彼一“辩证”。刘小枫将巴特意义上的“辩证”归结如下：

所谓“辩证”一词，实质上主要用来标明人的本质性处境。“辩证的”意味着一种之间状态，意味着两条边界的之间处境，是人而非上帝才处于这种处境。这是人与神圣的真理之关系的处境，在此

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，53页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，63页。

处境中，人把握不到真理，而只是处于走向神圣真理——十字架上的真理的途中。巴特的深刻之处在于，他认定即使人站到了上帝的话之中，依然处于辩证的处境。即使是以上帝的话为其使命的神学家、必须谈论上帝的话的牧师们，依然处于辩证的处境，换言之，谈论上帝的人——虽为神职人员依然是人——更应谦卑，进而言之，关于上帝的话的神学，只应是辩证神学。^{〔1〕}

刘小枫进而认为，巴特的辩证神学具有两方面的成果，即人的生命的辩证境况和人神之间的辩证处境。前者体现了人的生命和生存本身之间无法克服的矛盾和悖论；后者则体现了人在与上帝关系中的处境：一方面，人作为此世的有限存在从根本上讲无法谈论上帝；另一方面，人又不得不顽强地谈论上帝。刘小枫发现，虽然巴特在后来逐渐放弃了“辩证”神学这一概念，却更为坚持和维护基督神学的辩证法，这充分表现在他对神学上“肯定”和“否定”的描述当中：“只有在耶稣基督身上才隐含着上帝对人的肯定，对这个世界的肯定，这一肯定本身亦包含着否定：即真实的上帝是上帝本身，人永远是人，因而，人的真正的自我肯定只能在十字架上的真理那里得到，而不是从人自身那里得到。”^{〔2〕}

刘小枫对巴特的“辩证神学”予以极高的评价：“以巴特为代表的辩证神学，不仅是20世纪神学的重大转折标志，而且是20世纪最富思想力度的神学言说，它给近代神学划上了一个强有力的句号，宣告了现代神学的开端。辩证神学的思想至今仍有魅力，对我们的语境而言，理解辩证神学的思路是一项重大学术课题。”^{〔3〕}具体而言，他把辩证神学对汉语思想界的意义归结如下：

汉语思想有听信“替天行道”的传统，但“天”不是上帝，

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，65页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，67页。

〔3〕 同上书，68页。

“理”也非上帝，谁也见不到它的赎情和慈恩。把儒家的“天”或“理”等同于基督的上帝的的主张所遭遇到的最大困难即在于：“天何言哉”！“天”与“理”是无言的。对“天”和“理”的启示（如果有的话）的认信变得颇成问题，即很难区分真正的启示与任何人为地宣称为启示的东西。在基督身上，上帝的话是明朗的，基督神学之合理性基础首先在于这一上帝亲自说出的话。……没有上帝之言在先，神学没有存活的可能。另一方面，如果基督不是上帝唯一的话，如当今一些神学家主张的，上帝也可能以别的方式启示自己，神学就面临危险：它开始凭人的聪明去猜测上帝的行为。这是我在当今普世宗教时代仍要坚持巴特路线的理由。进而，对上帝的感恩的认信，对上帝的感恩和在十字架上的自我言说的认信，就有了一个批判性（针对人言）的前提。^{〔1〕}

在刘小枫看来，汉语知识界的问题在于尚未倾听上帝之言，便开始妄言上帝。

三 基督教信仰与世俗化

世俗化是一个现代基督教思想无法回避的问题，甚至可以将整个欧洲的近代史归结为一个不断世俗化的进程。“世俗化”是“宗教化”的反面，意指人的思想和行为逐渐摆脱宗教的影响。在西方，世俗化进程始于文艺复兴，经过启蒙运动和法国大革命，直至工业化时代和当今的技术化时代。从这个角度来讲，世俗化具有其特定的含义，不是一个可以随便泛化的问题。刘小枫认为，只有从启示宗教的角度来透视，世俗化问题才会变得明朗，如果不存在某种超验的宗教形态，也就无所谓世俗化转型。换言之，只有在以启示宗教为背景的前提或情况下，运用“世俗化”概念才是有效的，否则，它就是空洞没有意义的。从启示宗教的

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，72～73页，上海，上海三联书店，1995。

背景下，刘小枫对世俗化做出如下描述：“‘世俗化’意味着一个历史过程，在此过程中，世界解除了神圣化，或者说非神圣化了，世界就是自我持存的实在，世界中的一切事物不是来自于上帝和在上帝之中的实在。”〔1〕在世俗化的现代世界，基督信仰还有什么意义？基督神学能否有效地回应世俗化的挑战？刘小枫主要选取布尔特曼和朋霍费尔的神学来说明这些问题。

从“世俗化”概念的本义来看，世俗化进程意味着摆脱基督教传统的影响，建立一种完全世俗的科学的 worldview。这种 worldview 使基督教面对前所未有的挑战，而首当其冲的就是福音书中对神迹的记载。人们对神迹的怀疑反映了现代的科学的世界观与古代的神话的世界观之间的冲突。于是，如何在科学世界观的背景下，重新解释福音的意义，以使现代人能够充分领会福音的信息，就成为现代神学的重要主题。布尔特曼提出“解神话”的解释学思路，即重新解释新约的神话 worldview，以使福音启示的意义能够在现代 worldview 中得以显明。显然，“解神话”所针对的是神话式的思维和 worldview。对于这一点，刘小枫指出，“解神话不可理解为非神话，换言之，解神话不是删除神话，丢弃神话，而是通过解释学的活动将隐含在神话中的真实释解出来，荐与每一个现代人的良知。”〔2〕

“解神话”实质上是一个生存论的解释过程，它不仅涉及解释学的方法，而且关乎人的生存本身。它针对的是现代人的自我理解和对本真生存的领会。生存论解释过程体现了信仰与理解的解释学循环：要理解就必须信仰，要信仰就必须理解。刘小枫把这种信仰与理解的解释学循环归结为：

理解——解释圣经要求前理解——人的有限性的自我理解，而理解人的存在有限性又要求前理解——从圣经中的福音启示可以得

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，145页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，120页。

到它——上帝的恩典，不属于人的灵魂和理性，而是一种超自然的令人惊诧的力量，依据这种前理解，人对有限性的自我理解才能达到靠它本身（以及任何人的哲学）无法达到的深度。圣经的本文为理解人的存在有限性提供了可能（人的自我理解的前理解），而人的本身——人的存在有限性本身又为理解圣经本文提供了可能（理解圣经的前理解）。由此，理解与信仰的关系就形成了。^{〔1〕}

在这里，关键的问题是福音在今天意味着什么？对我的生存而言意味着什么？这种疑问出自人对自己生存境遇的理解，人在生存有限性的意识中发问，并作为个体与福音中启示的真理相遇。而人与上帝的相遇则反过来更新人对自我生存的理解。所以，人只能在自己的生存处境中与上帝相遇，倾听上帝的话，而不能抽象地谈论上帝。

刘小枫认为，布尔特曼神学对汉语思想不无启发：“汉语思想与传统的关系，应是生存论上的关涉精神信念的对话。问题不在于否弃或继承传统理念，而在于我在何以才能进入本真之在。基督信仰绝非因其历史悠久、传统深远才对今天有意义，而是因为惟有耶稣基督的生死事件才使我在能此时此地地与上帝的挚情相遇，使我在充满爱和希望。”^{〔2〕}

在现代基督教思想领域最积极地回应世俗化挑战的神学家当属朋霍费尔。朋霍费尔宣称，世界已经成年，人类正在进入一个无宗教的时代。由此，他提出“非宗教的基督教”。刘小枫认为，朋霍费尔这一主张有两个要点：一是强调信仰的行为性；二是反对虔敬主义。他从这两个角度来理解朋霍费尔的“非宗教的基督教”：

对世俗化进程的积极态度实际表达了朋霍费尔的循基督道成肉身之路入世化的立场，所谓“非宗教的基督教”这一看似自相矛盾的提法，乃意在反对信徒只寻求内心安宁、逃避世界、不愿跟随

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，125～126页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，131～132页。

基督分担上帝的苦弱的宗教趋向。基督徒的生活不应成为一种特殊领域的生活，而是整个与此世融为一体的生活本身，基督徒的态度不是逃避现实，而是面对和在行动上进入现实。^{〔1〕}

这种强调人世的神学被称为“对世界负责的神学”，它要求信徒必须承担起此世生活的责任，在无神的世界里分担上帝的苦弱。刘小枫把“分担上帝的苦弱”作为朋霍费尔神学中最重要观点或精髓。正是这句话使朋霍费尔的“对世界负责的神学”有别于各种世俗的智慧。“分担上帝的苦弱”意味着，信徒不是从有限的现世原则出发对生命、对世界负责，也不是为了国家、民族、种族或某种自称为神圣的事业而对生命和世界负责，而是为了对上帝出于爱的苦弱负责。

朋霍费尔的思想中最为人们广为争议的问题是他对世界无神性的判定：上帝被人们挤出了世界，因为人们在道德、政治、科学、哲学、宗教等各方面已经不再需要以上帝为假设。在刘小枫看来，朋霍费尔的“无神”有着更为深层的含义，即消除非基督性的上帝观。这一主张对现代语境的重要意义在于：“通过‘无神’可以清除无数的伪神。人造的伪神——偶像、绝对观念的确太多，看来还会不断地制造下去，而真实的上帝只有一位，以至于人们很难分清真伪之神，结果以伪神为真正的上帝。通过无神论的摧毁，伪神就受到抵制，尽管与此同时，真正的上帝也可能被挤出世界。在我看来，宁可不信上帝——这对上帝来说并无妨，也不可信赖种种伪神。信赖人造的伪神正是人的罪性之一，即圣经中所说的拜偶像。更何况只有清除了种种伪神，人们才能与真正的上帝相遇。”^{〔2〕}“无神”的观念只是为人们认识真正的上帝扫清了道路，而信仰的关键仍然在于分担上帝的苦弱。

所以，在刘小枫看来，基督教所讲的无神与汉语思想界所理解的无神论绝无共同之处。前者从未否认上帝的存在和对上帝的信仰，其强调

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，150页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，160页。

无神的目的在于批驳形而上学化或意识形态化的上帝观和信仰。在这种无神论中，上帝仍然在场。那么，这种无神论对汉语思想有何意义呢？刘小枫认为：

这种独特的无神论对汉语思想的境遇具有极度的切合性和刺激性：问题不在于汉祖先是否有过关于上帝的经验，中国历史中是否有过关于上帝见证的材料，也不在于，当今基督教作为一种宗教进入中国是否可能，这些都仅是外在的问题，而非个体的肉身化的问题。问题仅在于，当今每一位认同基督的爱的真理和实践的人，在自己的生活实践中具体地默默见证十字架上的挚爱。如果说，这里从古至今都是一片无神的地域或充满伪神的地域，这不正表明我们有使上帝出场并见证真神的可能性和必要性吗？在我们这片大地，上帝不一直是正在到来——已经在场——尚未露面而已吗？把自己的肉身化存在排除在外，仅从理论上去谈论基督性的生活在中国是否可能，在一开始就已无意义。^{〔1〕}

如果基督信仰的实质不是一种形而上学的有神论建构，也不是一种纯粹的理论探讨，而是关系到个体的肉身化存在，那么中国文化中没有明确提到基督之名就不应当成为阻碍汉语思想接纳基督信仰的理由。正因如此，刘小枫指出，虽然在中国历史上基督之名从未被明确地提出过，但是在那些遭受凌辱不幸而仍然去爱的人身上，基督一直匿名地在场。

四 社会政治问题

尽管基督信仰的最终诉求在于个体灵魂的得救，但它并非与政治全然无关。相反，基督教自其诞生之日起就与政治结下不解之缘。在基督教历史上，教会曾经发展出一套完整的政治学说和政治伦理。近代政治

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，195页，上海，上海三联书店，1995。

形态演变中的一件大事就是政教分离，教会不再干涉世俗政治活动。但是，这并不意味着，基督教从此完全退出社会政治领域。事实上，基督教从未停止对政治问题的关注。尤其是在政治运动频仍的 20 世纪，基督教神学家一直没有停止对政治问题的批判和反省。刘小枫主要借莱茵霍尔德·尼布尔和默茨的政治神学来阐述基督教的政治哲学和社会哲学。

尼布尔曾将基督教政治哲学的特征归结为它对政治活动持悲观主义的审慎态度并因此而具有高度的自省和批判意识。之所以如此，与基督教对人的罪性的理解有关：归根到底，政治活动属于人的现世行为，而人的存在有着罪性的限度，政治不可避免地沾染上了人的罪性。就此而论，那种以为靠政治斗争而可使人类获得彻底解放的看法就是一种政治乌托邦。在此，基督教信仰在政治问题上的基本倾向就是以这种政治现实主义的态度反对各种政治乌托邦，它把人类的最终解放寄托于上帝的救赎。基督教的政治伦理便是建立在这种政治现实主义观念之上。根据这种观念，只要人类尚不能彻底消除自己的罪性，建立完美的社会制度就完全是一种幻想。

现代基督教政治神学拓展了对人的罪性的认识，不但强调罪的个体层面，而且强调罪的社会层面。后者与政治关系密切。而“按照汉文化背景，不管从个体角度还是从集体层面来讲，人的罪性的规定总是难以被接受。汉语思想至今还过于信赖人的本性，这与西方近代人本主义对人性的乐观见解颇为吻合”^{〔1〕}。基督教强调人禀有上帝的形象并关怀个人的价值，同时它又强调人的沦落和罪性，这两方面构成了基督教人道主义的基本内涵。汉语思想界广为接受的显然不是这种人道主义。刘小枫认为必须区分两种不同的人道主义，即基督教的人道主义和启蒙主义的人道主义。长期以来，被汉语思想界所广为接受的显然是后一种人道主义，它认为基督教贬低人性和个人的价值，只有近代文艺复兴和启蒙运动以来的人本主义才真正肯定个人的价值，才真正提出了一种理想社会的构想。二者水火不相容。事实绝非如此。一方面，二者有许多共同

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，225 页，上海，上海三联书店，1995。

之处；另一方面，基督教人道主义对人性理解的深度远非近代启蒙主义的人道主义所能比：

基督教的个人主义与近代的个人主义有一致之处——姑且不谈近代人本主义在一定程度上受益于基督教，其一致之处主要体现为，一、两者都源于从道德上、精神上对敏感的个人意识的洞察，二、都从个人尊严的意识出发观察生活并将人类集体生活中的暴行和不义视为邪恶和对人类精神的侮辱。但是，近代个人主义的价值根据是人的自然理性和情感，基督教个人主义的价值根据是人的彼岸身份——即源于绝对无限的、超越的神圣存在的位格身份：神圣之爱和神性的正义才是个体身份的基石。因此，导致两者的区别的首要原因，乃是近代个人主义以人的自然理性和情感置换了神性的根基，进而把宗教超验原则置换为社会道德原则——这正是卢梭和康德所做的。道德律令成为“我心中的道德律令”，而非来自神圣的爱的圣训，这种置换表明，人的自然理性和情感受到了无限制的信赖。^{〔1〕}

近代人道主义的致命之处就在于这种对人的自然理性和情感的盲目信赖。这是把人的理性和情感与其终极根源——上帝割裂开来的结果。然而，近代历史表明，所谓自然理性和自然情感都不过是启蒙主义的一种过于乐观的信念，它在理论上经不起推敲，在实践上则导致了灾难性的后果。

近代人道主义的结症同样在于它无视人的罪性，不但无视个人的罪性，而且无视集体的罪性。基督教的政治伦理把社会政治归于纯粹世俗的领域，将其作为人类沦落和罪性的结果。这种政治理念对于在此世建立人间天堂不抱幻想，也不相信人能够靠自己的力量达到人格的完善。从根本上讲，它视政治为人类在罪性之中不得已而做的权宜选择，由此而拒绝对任何政治领袖、政治制度或政治理念进行神化的作为。基督教的

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，226页，上海，上海三联书店，1995。

政治现实主义态度曾经导致了两种完全不同的结果：一是积极地参与社会政治活动，以福音为根据批判现实社会和政治的不义；二是完全避开政治问题，专注于个人灵魂的得救。那么，到底哪一种选择更符合基督教的精神呢？刘小枫显然赞同前者，他结合中国文化的具体处境说明这个问题：

因为政治形态的严酷无情，人们自动退出政治领域——至少个人可以获得一定程度的安稳，这也是我们中的许多人从“文化大革命”的灾难中得出的经验——乃是一个人性的普遍现象。只须提到道家思想在中国历史上所起的作用即可明了。但是，由于道家思想并没有提供出一种终极正义和神圣之爱的景观，这种态度也就在自身范围内有了合理性，尽管由此而来，对社会的不义、邪恶和这个世界所经受的生活失序的理解，在道家思想中受到根本上的限制。默认不义和邪恶便成为个体的现世的态度。

十字架上的真在此世的牺牲，不是让人逃避现世或逆来顺受。上帝之子惨死十字架上，作为神圣的审判和爱的终极肯定，不仅是要促进个体深切理解社会的悲哀和世界的痛苦，也是在促使个体参与反抗社会的不义和邪恶的斗争。从政治的角度讲，基督教信仰不是要人从涕泪之谷超升到想象中的天国福乐中去，而是参与上帝解救此世的事业。^{〔1〕}

由此，刘小枫批评那种仅仅把基督信仰作为个人灵魂的得救之道的做法。他认为，从神学上讲，这种现象是信仰私人化的表现，而信仰本身的确是私人事件，它并非必然导致对政治活动的介入，但是，信仰也并非必然导致对社会政治事务的冷漠。事实上，对不义和邪恶政治现实的冷漠乃是对作为基督信仰之根基的神圣正义和神圣之爱的严重伤害，是对上帝拯救事业的直接放弃，因为人们不可能把自由、和平、正义等上帝的

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，228页，上海，上海三联书店，1995。

应许私人化，它们只能在公共领域实现。所以，“信仰和神学事实上都离不开政治之维”〔1〕。不过，在基督教的政治神学中，“政治”的含义却与汉语思想界的理解不同。

刘小枫把默茨政治神学的“政治”概念与汉语语境中的“政治”做出比较：“所谓‘政治’一词，在政治神学那里，或者在欧美文化语境中，具有与汉语语境中的‘政治’一词完全不同的含义。‘政治’一词的希腊文原意为：‘公共的、公民的事务。’西方语境中的‘政治’一词至今保持这种含义，并非像汉语语境中那样带有独断论的意识形态规定。因而，‘政治’的对应词是‘私人’。”〔2〕正是基于这种理解，默茨才把“解私人化”作为政治神学的首要任务。强调信仰和神学的政治之维，不是取消或贬低个人的存在，而是相反。在汉语语境中指出这一点尤其重要，因为在汉语语境中，“政治”恰恰是侵犯乃至取消个人存在的指号。

在刘小枫看来，政治神学与社会批判理论之间具有某种亲和性，并因此而可被看作社会批判的神学。但是，它与当代以新马克思主义为代表的社会批判理论有着明显的区别。政治神学的批判乃是植根于上帝信仰和十字架上的真理，而社会批判理论则是基于乌托邦构想。前者关注个人的苦难和整个社会的苦难，而后者则容易导致以历史理性把人类的苦难合理化。刘小枫十分强调这种区别，并对后者的合理性提出质疑：

按照历史理性主义的主张，历史的发展是以历史中的个体的牺牲为代价的。似乎，只要历史进步了，历史发展中出现的邪恶和不义就是无疾的，无数无辜个人的苦难、不幸就是微不足道的。这种论调的主张者还把对历史发展过程中的无辜受害者不可埋葬的记忆嘲笑为小资产阶级的多愁善感，似乎理性的历史感才是大无畏的无产阶级精神。我们是否应该将评判这种主张的权利交给那些无辜的死者呢？

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，230页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，232页。

同样严重和实际的问题还在于，所谓历史进程或规律是否有权将在这一过程中出现的邪恶和不义合理化，它涉及到具体的社会批判实践中的正义与非正义、善良与邪恶的标准这一重大问题。姑且不论所谓历史规律其实是无名的、虚构的，是无所指的意识形态话语，其潜在的语义不过是某些人为的意志而已，历史理性主义并不是一种社会学的客观分析。^{〔1〕}

基督信仰和政治神学不承认这种历史理性的合法性，它们相信，只有那位不会忘记从古到今的所有苦难，不会忘记每一位社会和政治不义的无辜受害者的上帝才能提供社会批判的终极标准。值得注意的是，政治神学不是神学中的一个门类，而是神学本身在当代语境中的一种新的样态。“它不是神学中的一科，而是基督神学本身”^{〔2〕}。它关注信仰理解与社会实践的关系，强调实践在基督信仰中的重要意义。刘小枫认为，政治神学实际上反映了基督神学在现代语境中向社会理论形态转型的努力。在20世纪，这种努力始于特洛尔奇，而为默茨、尼布尔、戈尔维茨、莫尔特曼等当代神学家所发扬光大，它印证了基督信仰的时代生命活力。

政治神学通过对政治权力的阐述把政治学和神学论题结合起来，并对宪政民主制度做出神学的阐释。基督教政治神学认识到，社会稳定与秩序不能只靠理性和道德来维系，还需要借政治权力来强制。只要人类不能彻底摆脱自己的罪性，就不能期望脱离政治权力的强制关系。在对政治权力的性质的理解上，政治神学与宪政民主理论基本上是一致的。它强调政治权力的两面性：一方面，政治权力是社会共同体不可或缺的因素；另一方面，政治权力有趋向腐化的性质。这二者均可从人的罪性当中得到解释。权力乃是人类在沦落和罪性处境中的产物，它以强制维护稳定和秩序。但是，不可忘记，掌握和运用权力的人同样不能摆脱罪性，不论他们在道德上多么高明，归根到底仍是罪人，而且还可能是比普通

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，230页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，233页。

人更大的罪人。所以，对于掌权者就必须有充分的制衡和监督，以便将其作恶的可能性降低在最低的限度内。而世界历史表明，惟有民主制度能够提供这种制衡和监督的机制。政治神学并不完全认同民主政治的理念和实践，它对民主政治的理解仍然体现了基督信仰对政治的现实主义态度。尼布尔曾有一句名言：人对正义的要求使民主成为可能，而人行不义的本能则使民主成为必须。这可能是迄今为止，基督教政治神学对民主政治最为精当的概括。刘小枫在评论尼布尔的政治观点时指出，民主政体虽然不是最完善的政体，却是人类历史中迄今可以发现和创建的最合理的政治形态。人固然因其罪性，不能建立绝对完善和绝对正义的政治形态，但毕竟有能力区分和建立较完善和有更多公正的政治形态。一言以蔽之，民主政体不是完美的政体，却是人类所能建立的最合理政体，它能够在维护社会秩序同时兼顾道德、公正、自由、平等、博爱等人类普遍价值。

刘小枫把尼布尔的基督教政治现实主义概括为：“既不认同现实，也不离弃现实；从政治理论上讲则是：既不认同于现实政治，也不放弃现实政治，既要保持宗教和道德对政治秩序中的不义的批判立场，又要参与公正的政治秩序和机制的建立，使无政府主义的出现和对暴政的忍受的可能性降低到最低限度。”^{〔1〕}政治神学的最终根基乃是上帝信仰，它坚信每个人都禀有上帝的形象，在上帝面前都是自由平等的。在现实政治中，自由、平等乃是上帝赋予每个人不可剥夺的权利，因此，即使个人被迫屈从于一种不能完全自由的政治制度时，也坚持个人的独特价值，拒绝无条件地为国家或强权的政治需要和目的而牺牲个人的自由与平等。政治神学所展现的基督信仰的政治伦理对当代汉语语境的启发自不待言。以国家主义、民族主义、集权主义等面目出现的各种政治强权理论均有着一个共同的特征，它们全都降低个人的权利和价值，无视个人的苦难，为了某个政治集团的利益和目的而不惜牺牲个人，把个人变成赤裸裸的政治工具。政治神学对现实的不义和邪恶有着明确的回答：不义

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，238页，上海，上海三联书店，1995。

就是不义，邪恶就是邪恶，它们无法以任何借口加以掩盖，也不能以任何借口被合理化，因为上帝关注每个受邪恶和不义的政治制度损害的个人。

政治神学的发展形成了基督神学在当代语境中的新景观，它从社会政治的维度纠正了基督信仰的过度私人化倾向，而且对汉语语境的启示意味深远。然而，刘小枫认为，尽管政治神学对福音之社会性的强调不无道理，但政治神学在建构方面并非有充足的理由走得太远。因为，从根本上讲，上帝之爱并不是一项社会政治原则，它关注的是个体的位格性生存本身。另外，从实践方面讲，从宗教之维直接推导出政治措施是一条危险的道路。

五 哲学与神学

在西方思想史上，哲学与神学的关系密切。这是这两门学科的性质决定的。虽然神学谈论的是十字架上的真理，但是，“神学的走向十字架之思毕竟是人之思，而人之思的最高形式又是哲学，哲学对于神学总有一种相关性；况且，西方思想中两种真理——存在的真理与十字架上的真理的关系，一直是终极性问题”^{〔1〕}。

基于这种理解，刘小枫考察了海德格尔哲学与当代神学的关系。在他看来，海德格尔之思作为走向存在之思与走向十字架上的真理有着深层的渊源。表面上看，在哲学与神学的关系上，海德格尔认为首先应当把哲学与神学分开，因为神学无需哲学来充实或确证自己，神学无需哲学化。然而，在历史上，神学不断采纳和吸收各种哲学，把神学变成形而上学，把上帝变成最高存在者，这种哲学化和形而上学化导致神学误入歧途。归根到底，“神学不是哲学，不是本体论，无须去询问本体论意义上的存在，它应走自己的思路，即倾听和探寻十字架上的真理之路。同样，哲学亦不可越出自己的范围，去谈论信仰或上帝，哲学家亦不可对

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，256页，上海，上海三联书店，1995。

神学问题胡言乱语。神学的话题得自于上帝的启示，哲学的话题得自于存在本身。基督神学的题旨涉足本体论的存在，或哲学的题旨将本体论的存在视为神圣的至高存在，都是乱谈。”^{〔1〕}

在历史上，哲学和神学都经历了形而上学化的过程，而形而上学只把存在者作为思的对象，并把至高存在者作为至高神圣者来思。因此，形而上学具有“本体—神圣—逻辑学”的性质，它既导致对存在本身的遗忘，也导致上帝本身的隐退。海德格尔曾断然否定“基督教哲学”的概念，认为基督教哲学比“四角圆”的想法还要荒谬。这无非是说，让哲学的归于哲学，让神学的归于神学，哲学家和神学家均应恪守自己的界限。事实上，哲学的存在之思和神学的走向十字架上的真都需要摆脱形而上学的影响，“作为‘本体—神圣—逻辑学’的形而上学，从传统的形式来看，与上帝问题紧密联系在一起。对传统形而上学实施批判，必对形而上学的传统的上帝观念实施批判”^{〔2〕}。神学的形而上学化曾经在圣经中的上帝形象之外，制造出另一个形而上学的上帝形象。这个上帝不是那位在十字架上受难的上帝，而是一位全知全能至善的、作为宇宙第一动因的存在者。正是这种形而上学的上帝形象导致了圣经中的上帝的退隐。

刘小枫认为，海德格尔所言“上帝之死”的本意正是指的“形而上学的上帝”的死亡。“形而上学的上帝之死，不仅是不可避免的，也是必要的。第一推动因的上帝，作为至高存在的上帝、至善的上帝，不是活生生的、位格的上帝。形而上学的上帝不会受难、不能自我牺牲，不能为人释罪，这种上帝只是人的智慧的一种幻象，一种纯粹哲学上的设定。作为人的自我认识的哲学所构造的上帝观念，不可避免地会导致人的哲学宣判上帝的死亡。”^{〔3〕}显然，海德格尔对形而上学的上帝的否定绝不等于对圣经中的上帝的否定，他无非表明圣经中的上帝只与信仰有关，而

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，261页，上海，上海三联书店，1995。

〔2〕 同上书，263页。

〔3〕 同上书，264页。

与人的哲学无关。正因如此，他力图把形而上学的因素从基督信仰中清除出去，正如他把神学的因素从哲学中清除出去一样，以便正本清源。在这里，关键的问题在于，圣经中的上帝根本不需要哲学来证明，上帝根本无须靠人的智慧来证明。也正是在这个意义上，海德格尔否定上帝是“最高价值”并推迟决断上帝的存在。刘小枫认为，这一主张与巴特对人本主义的批判异曲同工，原因在于：

神学形而上学把上帝视为“最高价值”，不仅是以一个主体的人来设定上帝，而且把上帝当成了一个评判的对象。这确是真正的渎神。推迟（而非勾销）决断上帝是否存在与推迟（而非勾销）决断何为价值，都是由于必须先解决让存在在这回事，否则不管上帝是否是价值，都只会成为被算计之思歪曲了的对象，成为人的主观臆造品……〔1〕

在刘小枫看来，海德格尔之所以把解决上帝之遗忘推到解决存在之遗忘之后，原因正在于此。否定上帝是“最高价值”恰恰是把上帝观念从形而上学中解放出来，从而把上帝保护在神性的维度之中。

刘小枫对海德格尔与神学关系的探讨意在向人们表明两点：一、离开海德格尔思想中的神学因素和背景，就不可能很好地理解海德格尔；二、海德格尔的思路极大地丰富和发展了当代基督神学。除此之外，海德格尔对神圣之维的论述对汉语思想尚具有特殊意义：它表明神性之维度既非西方世界特有的维度，也非历史的世界地域性的维度，而是与所有人的生存相关的维度。他由此批评汉语思想在理解海德格尔时存在的偏差：“海德格尔的思对汉语思想有很大的吸引力，这一吸引力可能会是持久的，尤其是海德格尔晚年对东方世界观的关注，以及其‘泰然处之’（Gelassenheit）主张，使不少国人感到欣喜，似乎从中看到了从根本上复兴老庄哲学的可能。但不要忘了，海德格尔说过，没有神学就没有

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，275页，上海，上海三联书店，1995。

他的如此思路。……与其说汉语思想能借助海德格尔来复兴中国的‘道’，不如说海德格尔能借助‘道’去复兴‘言’，‘言与上帝同在’。无论如何，对汉语思想来说，重要的不是去翻寻海德格尔之思与汉语思想有多少契合之处，而在于沿海德格尔之道，去努力学会期待上帝的思。‘泰然处之’汉语思想早就有了，这无须海德格尔来启发，亦无须他来替老庄作证加注疏，而期待上帝之思，汉语思想至今尚未准备去学，这倒是需要海德格尔来启发。”〔1〕

〔1〕 刘小枫：《走向十字架上的真》，285页，上海，上海三联书店，1995。