

中國教會與基督論

張春申

前 言

中國地方教會，如同世上其他地方教會一樣，在禮儀中間朝拜信仰的主耶穌基督；通過耶穌基督的言語與行動，相信天國來臨了；在日常生活中經驗到天國來臨所有的絕對要求。因此，我們地方教會，也如同其他地方教會的基督徒一樣，有人捨棄一切跟隨耶穌基督；有部分兄弟姊妹，爲了基督的緣故，在自己的生命中表達出基督醜陋的死亡來。只要想一想在大陸上的中國教會，和在那裡正在受苦的弟兄，基督的苦難在他們的生活中出現了。如同其他地方教會，我們把所信仰的基督傳報給四週的人。這一切皆表示我們是在普世而大公的教會中間，有著同一的信仰，相信的是同一位基督。爲此緣故，凡是大公教會所有對基督表達的信經，也是我們的信經。我們與整個教會一起講：我們相信耶穌基督。我們與其他地方教會一起接受教會第一屆大公會議，直到梵蒂岡第二屆大公會議；我們與他們同樣接受有關基督奧蹟的二性一位的信仰。

不過我們知道，同一個信仰常常能夠在不同的地區、不同的時代有著不同的反應和不同的解釋方式。我們不用講得很

遠，就以當代來說：譬如在南美，他們表達基督的方式是在他的釋放工作，譬如在今天的歐洲，他們的基督論的特殊問題，就我所知，就是基督如果是一個完整的人，怎樣在信理上講祂沒有人的主體性，沒有人的位格，而只有天主聖子的位格。如果這樣，祂是否還是真實而完整的人？這實在是當代西方教會的神學問題。E. Schillebeeckx 和 P. Schoonenberg 在他們的地方教會中，反省這一類的問題；同樣的，我們也可以問，在中國教會中有關基督的信仰，是否有比較特殊的面目、特殊的色彩，這是我們希望討論的。

普通講來，我們這些在傳教區的地方教會，往往在神學上總是慢了好幾十年。可是事實上，如果仔細看一看，在中國教會中間並不是沒有努力在自己的文化與宗教背景上宣講耶穌基督。譬如成主教所著的《天人之際》（雖然講的不很多），至少是初步的嘗試。可是究竟有一本書，就是主徒會趙賓實神父的《天人一家》，本來這本書的副題叫做「中國化神學」。他根據中國的傳統說明耶穌基督。譬如：該書的第二、第三、第四篇裡，實在可以看出一個中國人在問耶穌基督是誰。他說基督是我們的長兄，因為天主是我們的大父，把福音中基督的許許多多的工程、行動、在家庭背景上看作長兄為我們小兄弟姊妹所做的。趙神父願意用長兄的名號來表達基督。他的作品很容易令人想起教父時代的一些主教們、神學家們的反省。

為此，本文也願意在中國教會內努力表達基督，只不過更稍具神學系統。我把這一個題目分成三部分：第一部分是信理神學方面的反省，第二部分是信證神學方面的工作，第三部分是在我們文化中與其他宗教在基督問題上交談的困難。

一、信理神學方面的反省

為能更清楚由信理神學的反省出發，再分成三點。第一點，信理神學上討論基督問題，有怎樣的工作；第二點，當代的神學家努力的方向；最後，中國教會的嘗試，就是把我做為嘗試的一些思想介紹給大家。

（一）信理神學上對基督問題的討論

信理神學的出發點常常是信仰，就是來自聖經，以及教會傳承有關基督的信仰，還有來自教會對於基督信仰的訓導。但是信理神學仍舊是人的學問；在信仰的光照下，對於基督加以解釋、加以討論。或者用人的理性對於這一個奧蹟比較清楚的解釋。

面對基督奧蹟，當然能夠從不同的角度來解釋，為了使我的講題比較具有連貫性，我提出下面這個問題：納匝肋人耶穌是歷史中的一個人物，他曾在某個時間、某個空間存在過；他生、他死。可是我們信仰這一個歷史人物，對於整個人類歷史，對於整個宇宙，有普遍性的救恩意義，有普遍性的啓示價值。對於這樣一個肯定，信理神學企圖按照理性所有的因素來加以說明，至少這是信理神學上的一個工作。

（二）當代的神學家努力的方向

現在我就進到第一部分的第二點上，就是針對我們剛才提出來的問題，介紹當代神學家的努力。谷寒松神父已經幫助我做了一些初步的解釋；假如我們分析當代西方神學的解釋，實在不外乎三個幅度：從人性方面，或者從宇宙方面，以及從歷史方面。

譬如德日進神父，他是從宇宙的幅度來解釋怎樣在歷史中間出現的耶穌，有著普遍的宇宙性意義與價值。從底下的「阿耳法」到上邊的「敖默加」，這是人類或者宇宙進展的歷史。德日進神父基本上根據進化的肯定，同時加上了保祿思想，可能就是《哥羅森人書》一 15~20 完成了他的基督論。這就是說：耶穌基督是宇宙進化的原始—「阿耳法」，祂在創世之初已經以某種方式先存的臨在，因為聖經上說天主因祂、藉祂、為祂而創造。而在宇宙歷史中間，這一個歷史中的耶穌具體的出現，這是降生奧蹟。可是最後是祂要導致我們，或者在祂內，我們人類要進到「敖默加」。在這樣的一張圖像中，我們立刻可以看出，人努力以理智解釋基督，而且有些成就。為什麼呢？因為一方面可以看出耶穌基督是在歷史中間的；另一方面，在宇宙的進化過程內，可以說沒有一個時間，沒有一個空間，基督不是以某種形式臨在。所以祂一方面是歷史性，另一方面有著宇宙性的意義（Cosmic Christ）。

而以拉內為例，拉內對於基督論的解釋，多少可以講是在人性幅度上，即他所謂的超驗基督論。人就是這樣的，他不斷的自我超越，因為他是自由的；自由的人不斷的要變成更是「人」，或者更完整。這自我超越現象之所以如此，原因是人的自由超驗地追求一個奧蹟，奧蹟就是不可言喻的天主自己。人性假如常有這樣的一個超驗的內涵，那麼天主—不可言喻的奧蹟，是否真實地對人答覆了？是否在歷史中真正給人類一個肯定呢？在具體的聖言降生成人身上，天主給了我們一個絕對的答覆。在祂身上，我們人知道人性之自我超越不會落空，因此祂是人類的救主。我們可以看出，在人性幅度上解釋了基督；祂是歷史中的一個人物，但在祂身上，人性的自我超越有了圓

滿的答覆。

此外，還有一位由歷史幅度上解釋基督奧蹟的神學家，那就是 W. Pannenberg。他在歷史幅度下說明基督的普遍意義，首先以聖經中所記載的猶太民族的救恩史開始。救恩史是天主的計畫。在天主的許諾下，人類有一個圓滿的終點。簡單來說，我們可稱之為「死人復活」。死人復活基本上不是個人的事件，而是人類團體性的事件。死人的復活跟我們信仰中間所講的基督的末日來臨、公審判，都是一件事的好幾面罷了。在這救恩史中，耶穌以言以行宣講天主許諾的事件到了，就是所謂「天國來臨」。祂的復活就是天主對於祂的宣講：「天國來臨」的保證。祂講的是真實的。

可是另一方面，祂的復活就是救恩史上人類集體性復活的提前，標記性的提前。在基督復活事件上，天主把人類的終結提前實現，基督是末世事件。正因為在祂身上最後的事件發生了，至少猶太民族開始在死而復活的基督身上，看出他們自己得救的最後保證和圓滿。如此，在歷史的幅度上，我們也可以看出來，歷史中的耶穌，為猶太人而論，具有救恩的普遍意義。

但是，為我們而論，問題也在這裡產生：聖經的歷史觀，是否為整個人類有著同樣的意義呢？有著同樣的價值呢？因為在我們的信仰中，耶穌基督不只為猶太民族有普遍救恩意義與價值，而且也是為整個人類有普遍意義與價值。至少 W. Pannenberg 以為，猶太民族救恩史中所表達的有關死人復活，以及人類圓滿的境界，為一切人有同樣的意義與價值。他根據人學的分析說，任何一個在歷史中間的人，他的完成不但是個人的事，也是團體的事。這很容易懂，我不能說我一個人得到圓滿就夠了，其他的人我不管，因為我們人類是一個團體。另一

方面，假如個人要完成，至少在 W. Pannenberg 的詳細分析下，他不可能只在這個世界上，而後來消失為烏有，這不是人的完成。

總括上面兩層分析，人類渴望著「不死」，或者「死人復活」。於是，在耶穌基督身上，天主許諾的人類復活，為任何人都是有意義的。W. Pannenberg 非常注意人類歷史中的希望現象，希望現象啓示生命不會消失，否則希望沒有意義。人類期待超過死亡的界線；為此，死人復活為人類普遍地具有意義與價值。耶穌的復活提前並保證了人類的復活，這不但為聖經民族具有救恩意義，而且為整個人類也具有救恩意義。如此，在歷史幅度上，W. Pannenberg 解釋了基督為人類的意義與價值。

上面我多少提出當代西方神學在信理神學上解釋基督的三個幅度。現在，我們要進到第一部分的第三點上，就是嘗試中國文化背景上，同樣要解釋基督的唯一無二、普遍性的意義與價值。

(三) 中國教會的嘗試

此一嘗試分成兩大段，第一段提供作為出發點的資料：我們接受聖經與教會傳承中關於基督的信仰；其次，既然我們是在大公教會裡，因此其他教會所做的努力都是值得我們參考的，這是最基本的出發點。假使不是如此，我們已不是在教會裡講信理神學了。

可是另一方面，正因為解釋信仰，需要依靠中國文化中的思想，或者哲學思想，或者其他的材料。我主要應用的是當代二、三位著名的中國哲學家，一位就是方東美先生，他在《哲學與文化》裡面寫了不少文章，可是我應用的是〈中國哲學在

未來世界的影響〉與〈中國哲學的通性及特點〉兩篇文章¹。我也參考了牟宗三的〈中國哲學的特質〉²，還有唐君毅先生的材料，我也看了一些。

為什麼特別注意這三位哲學家呢？事實上，一位前台大的客座教授，他本人是相當好的哲學教授，認為在當代中國，這三位哲學家可以提出來，甚至於可與西方任何一位當代大哲學家相比。可惜他們的著作沒有英文或者西方語言的翻譯。因為這三位具有價值與地位，我們才加以應用。除了這三位哲學家的思想外，我也很注意《禮記·禮運篇》：「大道之行也，天下為公……」。當然，最後我個人把那些資料綜合在一起，不然的話，只有麵粉、糖，不能成為甜點。

說明了我所應用的資料之後，現在進入第二段，提出在基督論上的嘗試。此一嘗試分為下列七個步驟，筆者首先簡明列出這七個步驟，再根據這七個步驟解釋我們信仰中的基督：

第一步驟：方東美的宇宙生命藍圖（上迴向、下迴向）與拉內之人學相比。

第二步驟：藍圖代表中國傳統之理想：《禮運大同篇》。

第三步驟：這是中國文化中的默西亞主義：在一體範疇中（上迴向、下迴向）表達的天主末世臨近。

¹ 方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《哲學與文化》革新號第 1 期（《現代學苑》11 卷 3 期）（1974），2~19 頁。〈中國哲學之通性與特點〉一，《哲學與文化》第 8 期（《現代學苑》11 卷 10 期），5~19 頁；〈中國哲學之通性與特點〉二，《哲學與文化》第 9 期（《現代學苑》11 卷 11 期），19~33 頁。

² 牟宗三，《中國哲學的特質》（台灣學生書局，1975 年 10 月三版，台再版）。

第四步驟：中國教會的神學工作：比較耶穌宣講的天國與中國文化中的默西亞主義（耶穌的十字架奧蹟補充之）。

第五步驟：耶穌基督之死亡、復活，實踐了天國，也為中華民族報告了中國文化中的默西亞主義已經開啓與尚未圓滿。（藍圖中最高理想是末世）於是耶穌基督進入了中華民族之理想。

第六步驟：耶穌是誰？上迴向與下迴向的凝結點。Deus Absconditus 的末世啓示。

第七步驟：末世啓示（完成中國文化中的默西亞主義）是天主子，希一 1~2 唯一無二的普遍意義。

- (1) 末世啓示者應當是天主自己，屬於天主的神聖生命，假使不是天主自己，不是末世，尙可有天主自己來的另一個啓示。
- (2) 天主末世啓示的媒介，應是天主自己，否則不是圓滿的啓示（W. Pannenberg）。

第一步驟：方東美的「宇宙生命藍圖」

我在第一步驟上這樣寫著：方東美的「宇宙生命藍圖」³。不過他的「宇宙生命藍圖」並不是來自西方思想；他精通西方哲學，但他卻是道地的中國哲學家。這張藍圖叫我們看出「物質世界」到「生命世界」，「生命世界」到「心靈世界」，「心靈世界」到「藝術世界」，經過「道德世界」直到「宗教世界」。這張藍圖中的人是「勞作人」、「感情人」、「知識人」、「藝術人」、「道德人」、「宗教人」。藍圖上邊有著最高的「存有」，所謂的「隱藏之神」，等於拉內所說的神秘奧蹟，就是

天主自己。

最高「存有」的力量用比較中國語言的方式可以叫做「生生之德」。這是中國傳統思想中很重要的一個概念，與中國人喜愛的生命有密切的關係。「隱藏之神」的力量有「上迴向」與「下迴向」。究竟要講什麼呢？來自天主的「生生之德」，生命的力量從上進到宇宙不同階層中間；同時，從下不斷地把宇宙不同階層向上提昇，提昇到宗教的世界。

不過，我得註解一下，這一張藍圖並不與德日進神父的宇宙進化圖一樣。我借取它，只是表示與拉內思想中的自我超越有相似的地方。不過，不在自由的角度上，而是生命的角度上；生命不斷地因著來自天主的生生之德而自我超越，提昇進到宗教世界，宗教世界裡的人是「宗教人」。在我的註解與應用中，藍圖的歷史意義不如理想意義來得強。天主的「生生之德」，是在人類身上提昇，直到宗教世界，成為「宗教人」。

「宗教人」，方東美先生稱之為 God-Man 或者 Co-Creator with the Divine。應當注意的，God-Man 或者 Co-Creator with the Divine 並非就是基督，他是任何一個提昇到宗教世界的人，用傳統的語言來說，他「致中和」：「中」表示人在靜態中間的和諧，「和」表示在動態中間的和諧，這樣一個「宗教人」始能因他而「萬物育」，「天地位」。他參與天地之間，他的生命力量感應四週：四週的萬物和四週的人群。

中國思想很注意感應，你的優點，你的生命，感應別人形成天地人的和諧。這一切最後只是因為來自天主的「生生之德」在人性中如此流露出來。不過，我得再加上一句：宗教世界，或者「宗教人」更是指一個團體、一個民族；這一個民族要提昇到宗教世界，成為「宗教人」。所以我把他做為一個民族而

³ 宇宙建築圖，原載於《哲學與文化》革新號第 1 期，7 頁；見本書 232 及 233 頁。

第二步驟：《禮運大同篇》的理想世界與末世觀

方東美先生的藍圖，代表中國傳統中的理想世界。這個理想能夠從很多的古書中求證，至少《中庸》已經表示了這個理想。而《禮運大同篇》更是清楚，孔子說：遠古的時候人怎麼樣呢？「大道之行也，天下為公」，就是人不只愛自己的父母，也愛別人的父母。人不只照顧自己的子女，也照顧別人的子女。人不把自己的東西藏起來，相反的，把自己的東西給別人；人也不把自己的力量藏在身上，相反的，把力量貢獻出來。這是《禮運篇》理想中的大同世界。

雖然上邊說古代是這樣的，事實上我們都知道，在文學上把理想放在古代是相當流行的。譬如《創世紀》裡的「樂園」，今天根據《創世紀》的註解，更好說它是一個理想。說它是「原始」，還不如說它是「末世」及「末世的希望」更好。所以《大同篇》指的是一個理想，文字與方東美的藍圖不同，內涵相當一致。所以我以為方東美的藍圖就是我國傳統的理想。

第三步驟：中國文化中的默西亞主義

藍圖裡的宗教世界，或者《大同篇》所渴望的「古代」，我稱它為中國文化，或者宗教背景中的默西亞主義。

所謂默西亞主義是聖經舊約中的思想。默西亞主義指的不是別的，就是最後、最理想的好日子的來臨。舊約中描寫的是喜樂、和平、幸福……等等。我以為《禮運篇》，或者方東美先生所講的宗教世界，是中國文化中的默西亞主義。

不過，我還要聲明一下，這個默西亞主義與舊約在表達方式上不同。舊約以位際關係來表達，就是：天主與他們不斷地

交往。天主在歷史的計劃中，引領以色列民族到一個天主與他們相遇的好日子，這叫做位際關係。但是在方東美的藍圖上，我稱之為一體範疇⁴的默西亞主義。所謂一體範疇的默西亞主義就是一個隱藏的天主，祂的「生生之德」，祂的能力內在於人，內在於個人生命，內在於團體生命，最後提昇一切進到宗教世界。所以我想中國文化的大同世界，可以稱為一體範疇的默西亞主義。

至於一體範疇，在聖經裡也有根據，譬如《宗徒大事錄》十七章 27~28 節，很明顯的是一體範疇，因為我們生活、活動，都存在祂內。天主的「生生之德」內在於個人與團體，下迴向與上迴向地提昇我們進到宗教世界，就是我們所說的默西亞主義。所以我們已經把方東美藍圖與在傳統中渴望的境界，用聖經的語言稱之為「默西亞主義」。

那麼，這個默西亞主義按方東美的藍圖是最高的理想，不能有比這更高的理想了。按照中國古書，最古的時代，是表示最圓滿的時代。因此我們稱之為「末世」。為什麼呢？最高的理想不能有更後的，所以它是「末世」。這個默西亞主義就是期待天主最後臨近人類，或者臨近中華民族。

第四步驟：中國教會的神學工作

現在我們開始講中國教會的神學工作。上面指出中國文化中的默西亞主義，可是真正要做的神學工作就是肯定基督，宣講天國的來臨，正是完成中華文化中的默西亞主義。

從「天國來臨」這個主題來看，為中國教會的基督學而言，

⁴ 見拙作，〈位際範疇的補充〉，本書 234~238 頁。

我認爲最重要的是把基督宣講的天國內涵，與方東美先生講的宗教世界內涵，以及《禮記》的大同世界內涵加以比較。許多因素可以顯出兩方面的相同。譬如房志榮神父講天國，可以簡稱之爲 shaloon 和平，可謂正義，可謂幸福，可謂喜樂等等。這是基督宣講的天國，是天主最後賜給人的。老實說：方東美藍圖中的宗教世界幾乎有著相同的內涵，《大同篇》裡的內涵也不過是如此。

不過我們得謹慎，不要以爲方東美已經是默西亞，來告訴我們天國來臨了。我認爲分析兩方面的內涵，最重要的區別就是：基督宣講的天國與祂的死亡、苦難與復活的密切關係。有幾個理由要求我們提出這最重要的因素：首先，人們好像發現中國思想不太注意「罪」的因素，因此基督的苦難與死亡一定可以糾正、補充與滿全中國文化的默西亞主義。有罪的人需要天主的救援。方東美的宗教世界並不指出人死了以後究竟是怎樣的。這個問題怎樣回答呢？基督宣講天國，祂的死亡與復活啓示了永恆世界。根據上邊兩個理由，苦難與復活在我們的比較中，是一個決定性的重要因素。

但是另一方面，我們也得承認，中國文化的默西亞主義也有它的特點。基督宣講天國，祂是處於猶太民族中。在以色列歷史中，祂的表達不能不受到這個民族、這個歷史的限制。如果天主準備中華民族進到基督的教會裡，雖然它對於罪並不強調是一個缺陷；可是它對於生命的愛好，「生生之德」的重視，也能夠對於天國概念有所貢獻。

總之，在中國教會的神學工作中，在某種方式下，比較基督宣講的天國與傳統理想的默西亞主義是相當關鍵的一環。

第五、六步驟：耶穌基督進入了中華民族之理想的融匯點

中國文化如果含有默西亞主義，如果期待「末世」，那麼究竟誰來爲中華民族宣報「末世」時期，默西亞時代已經來臨了呢？祂是耶穌基督：祂的死亡與復活，祂在世界上的宣講，不只告訴中華民族理想的宗教世界，大同世界真是祂自己宣講的天國；而且也告訴我們是祂實現了中華民族的理想，因爲天國在祂生命中已經來臨了；假如用中國辭彙來表達，即是「生生之德」的天主，事實上通過基督滿足中華民族所渴望的大同世界與宗教世界。

既然基督實現了方東美先生的宗教世界，中國古老傳統所嚮往的大同世界，我們說他是誰呢？配合方東美先生的藍圖，中國基督論說：他是「生生之德」的上迴向與下迴向圓滿連接點。因此，我們可把《若望福音》的序言稍改幾句說：「在起初已有生生之德，生生之德與天主同在，生生之德就是天主……於是生生之德成了血肉，寄居在我們中間；我們看見了祂的光榮……」。

第七步驟：完成中國文化中的默西亞主義

隱藏的天主在基督的生命中提昇我們成爲 Co-Creator with divine，成爲 God-Man，使我們「致中和、天地位、萬物育」，達到了最高理想，所以祂是天主最後的啓示，祂是最後的啓示。

我用 W. Pannenberg 的說法：最後的啓示不能夠是別人，只能是天主自己。假如不是天主自己來啓示，我們常常能夠期待天主最後自己來啓示，所以最後的啓示應當是天主。最後啓示的媒介應當是天主自己，假如不是天主自己，這個媒介不能圓滿的把天主啓示出來，那麼就不能稱爲最後的啓示。

既然為我們基督是「生生之德」的最後流露，祂已是如同《希伯來書》上所說的天主子（希一 2）。因而中華民族也可以這樣說了：天主在古代，在我們民族中，透過列祖列宗、許多聖賢來告訴我們天主是生命，最後在祂兒子身上告訴我們，祂是怎樣使我們的生命豐富，提昇我們進到理想中的大同世界、宗教世界。

小 結

為我們，基督一方面是一個歷史性的具體人物，另一方面有普遍的意義；那裡有生命，那裡就反映祂的面貌。這樣中國教會在生命的幅度上，如同其他地方教會，表達了對於耶穌基督的信仰，這是我們演講的信理神學方面的反省。

二、信證神學方面的研討

現在我進到第二部分：信證神學方面的研討。我簡單地分成三點：先講什麼叫做信證神學；然後講在中國教會裡，信證神學有怎樣的要點；最後看出第一部分的信理神學與這一部分的信證神學是相合在一起的。

所謂信證神學，在基督論上是這樣的：研討耶穌基督，我們信仰的對象的可信性。不過當代信證神學具有特殊的方向。當代信證神學受到法國的哲學家、神學家勃龍岱，以及美國神學家田力克的影響，注意內在方法（method of immanence）與對應的方法（method of correlation）。信證神學因此不只是單方面的提供基督可信性的資料，而且這些資料也是針對著人的。人內心開放的方向，也作為研討的對象，根據人的內心態度，提供基督的可信性。事實上，一個封閉的心靈，對於基督的客觀可信

性，不會正確地認識。

按照當代信證神學的方法，我希望與大家討論一下怎樣去嘗試。我覺得在中國文化背景中，有關耶穌基督的信證神學，常常該強調祂與祂開啓的時代之意義。基督是怎樣的一個人物？祂開啓怎樣一個新時代？兩者不可或分。耶穌宣講天國來臨，天國的內容非常豐富，而且彈性極大，因此信證神學不能不對應地研討中國人的心靈。不但分析古代的中國人、當代的中國人，甚至於大陸上的中國人也要加以分析。對於古代中國人，我認為儒家的傳統可以為代表，這是我們在第一部分分析過的，也是方東美說的「宗教人」。那麼，當代中國人的心靈是怎樣的呢？

我不是社會學家，所以不能科學化地說明。最近《聯合報》上楊國樞（研究社會學與宗教學的學者）發表了一篇文章〈從大學生生活與心態上談起〉⁵。當然他講的台灣的大學生；他們的心態有三點值得信證神學注意的。台灣大學生第一，對於未來的生活有著改善的期望，有時甚至有過分高的期望。第二，他們感覺一方面很願意影響社會，把自己貢獻給社會，另一方面，也有著無能之感。第三，他們的心願與行動中間常常有一些距離。這是在台灣當時大學青年。這裡好像中國傳統中《禮運篇》的理想，還是在當代中國青年心中。他們希望影響社會，為社會多做一點事。可是因為客觀環境的限制，他們感覺無能為力。根據這篇報導，大學生對於理想、對於人類的大同世界，基本上是開放的。

現在，我們還可以把目光轉向中國大陸，那裡受到共產主

⁵ 《聯合報》（1978年1月13、14、15日）。

義的影響；而我們都知道，共產主義是一個虛假的默西亞主義；他們的理想是限定在物質世界之中，所以我們稱之為虛假的默西亞主義。不過，虛假的默西亞主義也具有一個人類大同的理想。因此，不論中國古代、當代，以及大陸上的同胞，內心最深處都有大同世界的理想。

信證神學根據這樣的研討，然後如同我們在第一部分所說明的，耶穌宣講的天國，祂的死亡與復活實現的新時代，正是中華民族的理想。祂與祂的訊息滿足中國人，當代中國人的心靈。這樣的耶穌基督才為中國人顯出可信性來。這是我們對於中國教會中基督論的信證方面的構想；當然尚需要很多的補充與說明。不過可以看出第二部分的信證神學與第一部分的信理神學是互相呼應的。

三、宗教交談方面的困難

現在我們進到最後一部分，在中華文化背景中與其他宗教上的交談。這裡所要討論的，不是在任何一個問題上，而是在基督問題上交談。我們得承認，這是非常困難的。我們可在此附上牟宗三先生的一段話，來說明交談的困難：

「不能堅持說只有一個人是基督，其他人只能做基督徒。你若要否定『一切眾生皆可成佛』，『人人皆可以為聖人』，這樣我們不接受。為什麼一定要通過基督呢？這就好像當年路德新教為什麼要反對羅馬天主教一樣。路德說：我自己也可以通上帝，為什麼一定要通過羅馬教皇呢？現在也一樣，耶穌也不過是個聖人，為什麼必須通過他，始能得救呢？為什麼單單耶穌可以直接，我們就不能呢？這是抹殺天下人生命的本質。

說耶穌是神，是三位一體中的聖子，那不過是宗教的神聖化。我們儘可以把一個人加以神聖化，但不能當真。譬如我們也可以神聖化孔子，但是原則上是人人皆可以為聖人，儘管現實上不如此。又譬如佛教總推一個釋迦牟尼佛，但是理論上說是三世諸佛，過去、現在、未來多的是佛。不過現實上我們拿出一個釋迦牟尼佛來作代表，作一個模型。孔子也是如此。這是從歷史文化上講，總不能說是今天一個聖人，明天再換上一個聖人，這是不行的。

把基督形容為三位一體中的聖子，站在這個立場上講，耶穌不是個人，是個神。這種神聖化的意義我們可以了解，它在傳教上也有一種方便。但是基督教的教義原理不能永遠停在這兒。如果說基督不是人轉化成的，一定是上帝派遣下來的。人人不能做基督，人人只能做基督徒。這樣一來，就不能說中國文化的教義形態相適應，當然就要產生相互排拒性。

傳教士說耶穌是上帝派遣下來的，不像中國是由道德實踐轉成的，那麼主體本身就不能開出。主體之門不能開，對於人類的尊嚴是一大的貶損。⁶」

這段話是他受人訪問而講，牽涉到耶穌基督。我認為他所要表達的困難，相當代表儒家思想、道家思想、佛家思想對於基督的困難。困難可以歸納為兩點。第一點：為佛教每人都可以成為佛，為道教每人都能成為仙，為儒家每人都可以成為聖賢，成為「孔子」。為什麼在我們的教會裡，信者只能成為基

⁶〈台大中文系同學訪問牟宗三先生談宗教道德與文化〉《鵝湖》廿三期，3頁。

督徒，沒有人能成爲基督。雖然聖保祿說基督生活在我內，可是我們都懂得，我們不是基督。這是我們與其他宗教交談時困難的一點。

當然最容易的回答便是天主聖子降生爲人；基督是天主子降生爲人，祂當然是唯一無二的，我們不是天主聖子降生爲人，當然不能成爲基督。這樣回答在教會裡面可以應用，但宗教交談中，我認爲已不能賴此作爲真正的出發點。本文第一部分中，我很注意基督開啓的新時代、新境界，就是天國來臨的時代，天主的「生生之德」豐富地流溢的時代。因此，基督開啓了末世時代，我們稱祂是天主子。而這也是我們的基本方向：自下而上的基督論。

根據以上的資料，我認爲可以答覆牟宗三先生的困難。事實上，基督爲我們信者最重要的，並不是因爲祂是我們的模範，至少在新經中這不是最重要的因素。另一方面，在歷史中的耶穌身上的確有許多美好的德性，可是是否東方與西方的德性都可以在祂身上發現呢？這好像也不是。譬如道家器重的德性；逍遙地超越在天地事物之上，在福音中的耶穌身上，我想只有很努力的尋找，才能找到。一般而論，耶穌並不給我們這樣的印象。此外，在中國傳統裡，某一些尊爲德性的，也不一定在耶穌身上顯出。所以我覺得基督的重要性，恰好不是如同牟宗三所講的，是一個作爲標準的道德主體。祂的重點不在此。

那麼祂的重點是什麼呢？祂來告訴我們一個新時代的來臨，一個爲人類普遍地是新的時代的來臨。啓示末世時代來臨的人物，邏輯上不需要第二個人。耶穌基督一人告訴我們新時代的來臨，再有第二個人來啓示，便沒有什麼意義，因爲新時代已經來臨了。第二個人只能重複，不能啓示。所以我們說：

基督是唯一無二的，祂的普遍性意義不是在於道德主體，而更是在於啓示人類新時代的來臨。

由此可見，爲什麼我們不說人人可成爲基督，只說人人可成爲基督徒。基督徒是什麼呢？誰接受新時代的標準，接受新時代的要求，便是基督徒。耶穌基督只有一個，報告時代的只有一個，按照時代意義而生活的基督徒卻有千千萬萬。第一點交談的困難我認爲這樣可以答覆了。

至於交談的第二個困難，就是基督的神性。牟宗三先生以爲，宗教歷史中常有神化現象。事實上我國漢朝已把孔子神化，其他的宗教裡也把教祖神化，當作神明。那麼稱基督爲神，如果只是這個意義，也無所謂。可是我們偏偏不是這個意義。在我們的信仰中，耶穌基督是歷史中的人物，可是在祂身上，天主最後親自啓示自己，親自降生爲人。

從歷史層面看，耶穌已經顯出超越的一面；在復活事件中，天主在祂身上最後啓示，因此祂是天主子本身，降生成人的天主。從耶穌的比喻乃至基督的救援，我們之所以研究基督論，就是希望面對這樣的問題，解答我們在面對中華文化作交談時的困難，也促成中國文化中的默西亞主義早日來臨。

結 論

中國教會與基督論，這是一個太廣泛的題目，本文大膽地接觸了些皮毛，還有許多工作等待著我們繼續去做。至於許多需要補充，而我沒有講解的，本文作爲拋磚引玉，期待大家共同努力。