

自序

这本小书的出版,是由以下两件事情促成的。

第一件事。在与全国两会出版部徐晓鸿牧师的通信中,他鼓励我写点东西,并且告诉我,全国两会非常看重神学院教师的文字事工。

第二件事与我个人的研究有关。过去十年,或者更长一些,我在侍奉的过程中,一面学习,一面教学,一面把自己一些浅显的研究和思考落笔成文,分别发表在不同的期刊和合编文集中。在已刊发的文章中,主要涉及基督教思想史、中国教会史、神学思想建设、圣经研究、灵修讲章及宗教学研究等领域。

今年,我在金陵协和神学院开设了一门新课,叫“神学与儒学”。教学过程中,我深深体会到,我们的神学思考,如果离开了中国的处境,离开了中国的文化,神学就只会是一个空中楼阁,只会是神学家个人在书斋内把玩的藏品。它与中国基督徒个人的信仰和灵性生命的成长关系不大,与中国教会的成长关系不大。从此,我感觉到,神学思想建设的工作,需要往纵深发展,这种发展也许是多向度的。在这个前提下,个人的神学思考似乎也有了一个向深度拓展的方向。

当然,任何新的研究,都不可能与过去的思考割裂开来。为此,我需要回顾自己过去的思想。于是,我感到有必要整理一下自己已经刊发的文章。

因此,本书是我的一个总结,也是一个新的起点。愿上帝祝福。

2 渐进与永恒

既然是一个新的起点，收入本书的文章，当然就只能限制在与神学思想建设和中国教会密切相关的领域内。这是我没有将研究西方神学和神学家以及圣经研究和灵修讲章等文章选入的原因。

关于书名，有必要再交待一下。在重读这些文章时，对自己在1999年写作的研究丁光训主教上帝观的文章的题目很有感触，这个题目就是“渐进与永恒”。我想，无论是从神学的角度，还是从信仰的角度，我们都处在渐进中追求永恒的过程之中。因此，我毫不犹豫地以“渐进与永恒”为这本小书的书名。

本书共收了18篇文章，为了帮助大家阅读，我把它分为五个部分：“神学思想建设”、“中国基督教史研究”、“中国神学思考点滴”、“生态神学研究”和“宗教学研究及其他”。

最后，我想说，很多书的“前言”都有一项任务，那就是说几句感谢的话。这似乎已经成为惯例。从内心说，我并不是出于惯例才想到要感谢的，而是真有所感而感谢。我从一个对神学毫无所知的青年成长为一个神学教师，这个成长的过程，倾注了不少人的心血，我在此无法一一说出他们的名字。本书每一篇文章的背后，都隐藏着令我感动不已的故事，我也无法一一述说。我想，只有把所有的感谢汇成一个爱的祝福，送给每一位帮助我、关心我、爱护我、为我祷告的人，愿上帝使我们的在一起跳动，在中国教会的舞台上跳动。

目 录

自序	1
神学思想建设	1
渐进与永恒	
——从过程神学看丁光训主教的上帝观	1
一、过程神学及其上帝观	2
二、中国传统思维模式中的恒久性与变易观	8
三、丁光训主教对上帝的认识	10
四、基督：上帝之爱的启示者和承载者	15
五、结语	18
历史中的启示	
——中国神学思想建设中圣经观的点滴思考	21
一、正确对待中文圣经译本	22
二、要注重学术性解经	26
三、要从总体上把握圣经真理	28
四、要用发展的眼光看待《圣经》的启示	30
五、牢牢抓住圣经启示的主要信息	32
神学是什么？	
——兼谈丁光训主教的神学观	34
一、神学是教会在思考	36
二、神学思考不能脱离现实处境	39
三、神学的主题是上帝与人和好	42
中国的教会，中国的神学	47

2 渐进与永恒

一、基督教神学的特征·····	47
二、为何需要中国的神学·····	49
三、重视学术性解经·····	51
从三自到三好	
——兼谈丁光训主教的三自观·····	53
一、三自爱国运动的本质·····	54
二、从办好教会的角度来认识三自·····	55
三、从与社会主义社会相适应的角度来认识三自·····	57
四、从神学的角度来认识三自·····	60
五、从普世教会的角度来认识三自·····	62
附：丁光训主教神学思想介绍(提纲)·····	64
中国基督教史研究 ·····	70
浅谈中国基督教史的研究及史源问题 ·····	70
一、研究简况·····	71
二、史源问题·····	77
“景风东扇”	
——景教的经典译述及教义伦理化初探·····	84
引言·····	84
一、景教经典译述的努力·····	86
二、早期文献的代表《序听弥诗所经》·····	89
三、成熟时期的代表文献《志玄安乐经》·····	93
四、简短结语·····	98
中国基督教五十年鸟瞰 ·····	99
第一阶段 三自爱国运动的准备时期·····	99
第二阶段 三自爱国运动的组织建设时期·····	105
第三阶段 教会停滞时期·····	107
第四阶段 教会恢复与重建时期·····	108

第五阶段 一个新的时期	111
利玛窦否认儒家为宗教	114
中国神学思考点滴	119
半成品,中国神学一个可能的进路	119
一、半成品思想的神学内涵	119
二、“半成品”具有中国文化的特征	122
三、中国神学遭遇人论的困境	126
四、悲观论并非基督教人论的本质	129
五、结论	131
“基督徒君子”解	134
一、“君子”的本来含义	136
二、孔子的君子观	140
三、“基督徒君子”的启发	145
回顾与前瞻	
——二十世纪中国神学之简略回顾	149
一、本世纪教会发展的特征	149
二、本世纪神学发展的趋势	151
三、本世纪中国神学的思考	155
四、二十一世纪的中国神学	159
生态神学研究	162
走出传统伦理的困境	
新世纪之初生态问题的神学关怀	162
一、生态神学简况	163
二、生态问题是一个伦理问题	167
三、基督教传统伦理中的缺憾	169
四、建立新型的基督教伦理体系	172
从《创世记》前三章看生态神学	176

4 渐进与永恒

一、并非杞人忧天	176
二、上帝的创造	178
三、伊甸园的启示	180
四、罪的恶果	182
五、新的伦理	183
宗教学研究及其他	186
梁启超的宗教观及其佛学思想	186
一、梁启超的宗教观	187
二、梁启超戊戌变法时期的佛学思想	192
三、东渡日本后的佛学思想	195
钱钟书论中国古代“神道设教”	200
中国古代典籍中的天神道灵圣	205
一、天	205
二、神	208
三、道	211
四、灵	213
五、圣	214
读书笔记：牟宗三先生论基督教	217
一、形而上学的五种形态	217
二、三位一体	219
三、神学与道德	221
四、耶稣与儒家	222
五、上帝的创造	224
六、上帝的超在与内在	225
七、神人关系	226
八、基督教的普世性	227
九、哲学与神学	228

十、自圣抑或被救	229
十一、追求上帝的路径	230
十二、真智慧	231
十三、东西方上帝观的差异	232
十四、下学而上达	233
十五、基督教与中国文化的关系	234
后记	236

神学思想建设

渐进与永恒^①

——从过程神学看丁光训主教的上帝观

当我们认真阅读《丁光训文集》时，当我们认真去领会作者在文章中所展示出来的上帝观时，我们的感受是，如果用一个字来概括丁主教的上帝观，那么，这个字肯定非“爱”莫属。丁主教多次引用使徒约翰所概括的“上帝就是爱”（约壹4：8）这节经文来表述其上帝观。那么丁主教的这个思想是如何形成的呢？根据丁主教自己的介绍，笔者认为，在这一思想的形成过程中，丁主教主要受到三个方面的影响。第一个方面，也是最为重要的方面，就是丁主教本人在自己的生活实践和信仰体验中所得到的启示，是他长期在《圣经》启示的基础上，极负责任地思考的结果。他在论述其上帝观的时候，经常以自己的亲身经历为例来加以说明。第二个方面，作为一个中国基督徒所受到的中国固有的传统思维模式的影响，比如丁主教在介绍了三种中国基督教知识分子较易接受的神学思潮以后，他说：“对此，我想你们会感到容易理解，这不但是由于中国古典哲学所传下来的变迁的思想，而且也是由于中国近几十年经历了解放和革新的曲折过程。”^②第三个方面，是以怀特海为代表

① 本文是笔者参加1999年夏在上海举行的“《丁光训文集》研讨会”时提交的论文。

② 丁光训，《丁光训文集》，南京：译林出版社，1998年，第107页。

2 渐进与永恒

的过程神学的影响。本文拟从上述三个方面来讨论丁主教的上帝观及其发展历程。在开始正文以前,首先要交代一下本文的题目。“渐进”是指着人对上帝启示的认识说的,人无论进步到什么样的程度,都逃脱不了认识、思维的局限性,因此,基督徒对上帝的认识永远都不可能一蹴而就,上帝是一本我们穷尽一生都无法读完的大书。“永恒”是指着上帝的本性说的,上帝的启示和对上帝启示的认识是渐进的,但上帝本身则是永恒的。笔者以为,这两个词大概可以表述丁主教对上帝的认识。

一、过程神学及其上帝观

八十年代初,中国对外开放的大门打开了,中国教会的对外交往也恢复了,形形色色的西方神学思潮随着交往的深入纷纷传入中国。如何看待这些神学,如何对他们做出甄别,如何从中吸取有益于我们更真切、更深入地理解我们所信仰的上帝的的神学思想,这些都是中国教会需要作出回答的问题。丁主教早在八十年代初期就开始了这项工作,对于传入中国的西方神学思想,他有批判,也有吸收、借鉴。在对待这些西方神学思想时,丁主教不仅考虑到该神学思想内在的合理性,也考虑到中国教会的处境。经过长期的思考,他认为解放神学、过程神学和德日进神学是引起中国基督教知识分子注意的三种神学流派,而后两种则有助于中国神学的思考。他说:“海外有三种神学学派同中国基督教知识分子的寻求和摸索最为合拍:一是解放神学,二是受到过程哲学影响的神学著作,三是德日进的思想。”^①在这三种神学思想中,丁主教从后两种中吸收和借鉴了不少有益的东西,并最终形成了他的上帝观。因

^① 《丁光训文集》第107页,另见第202页。

此,要了解丁主教的上帝观,就必须了解过程神学和德日进神学的上帝观。

1. 怀特海及其哲学、神学

一般而言,东西方思维方式的差异在于,东方注重综合,西方注重分析。虽然这种看法非常盛行,包括我国的一些著名学者也持这种观点。^①但这只能是就整体而言,若说到个别的人就不尽然了,比如以怀特海(A. N. Whitehead, 1861—1947年)为代表的过程哲学及其影响之下产生的过程神学,就一反欧陆分析的倾向,走了一条综合的路径,以致现代基督教思想家约翰·麦奎利(John Macquarrie)在评价怀特海时,认为他在全面性和综合性方面做得非常之好,“在全面性综合性方面毫不逊色于亚历山大的形而上学,也许甚至更为有名的,是阿尔弗雷德·诺尔思·怀特海的哲学。”^②

怀特海出生于英国,是现代英美著名的数学和数理逻辑学家、科学哲学家、思辨形而上学家,“过程哲学”的创始人。他早年主要从事数学和数理逻辑教学与研究,与其学生伯兰特·罗素(Bertrand Russell, 1872—1970年)一道写作了巨著《数学原理》,为现代数学理论做出了不可磨灭的贡献。尽管如此,怀特海最令西方世界瞩目的是他后期在伦敦和哈佛所从事的科学哲学研究,尤其是在受到柏格森(Heri Bergson, 1859—1941年)的“生命哲学”和爱因斯坦(Albert Einstein, 1879—1955年)的“相对论”的影响之后所进行的过程哲学研究。1927年到1928年,怀特海在爱丁堡大

① 如北京大学教授季羨林先生就持这种观点。(参见《金陵神学志》1998年第二期,第77页注11。)

② 约翰·麦奎利,《二十世纪宗教思想》,高师宁、何光沪译,上海人民出版社,1989年7月,第325页。

4 渐进与永恒

学主持吉福德讲座,^①这个讲座的讲稿后来经过整理、修改并出版,它便是最能代表怀特海哲学、神学思想的著作《过程与实在》(*Process and Reality*)。^②作者在书中完整地阐述了他的宇宙论和本体论的观点,为过程哲学和过程神学奠定了理论基础。关于过程哲学的诞生,丁主教有一段高度概括的总结:

进入二十世纪以来,西方人的世界观发生了重大的变化。原来,在欧几里得、伽利略、牛顿等影响下,人们把世界看为稳定的、静止的。爱因斯坦的相对生命线和随之而来的学说指出宏观世界和微观世界都在不停地动着、变着。从柏拉图起,哲学总是谈存在(being),这个存在是静止的。今天,人们承认,一切——包括最小单位——都是在变动和“成为”(becoming)^③之中,连一位毫不接受世界的影响,毫不变更的上帝也难于想象了。^④

怀特海是从科学哲学进入思辨哲学领域的,他从柏格森的生命哲学中引出了“过程”(process)的概念,使它成为其哲学的核心。“他强调自然界是一个不可分割的整体,是一个永不停顿的过程,因此,要洞察自然界的奥秘,是不能依靠逻辑分析,也不能依靠科学抽象,而只能依靠直接的感知或神秘的直觉。”^⑤怀特海认为世界是由多元的、各种各样的物质构成的,而且每一个物质都有其不可化约性,有其独特性、个别性。个别的事物一方面总是与其

① 吉福德讲座(Gifford Lectures)是以英国贵族吉福德的基金设立的讲座,专门邀请著名哲学家做哲学和宗教问题的讲演。(见陈奎德,《怀特海哲学演化概论》,上海人民出版社,1988年1月,第142页注①。)

② 在《丁光训文集》中,丁主教将其译为《过程与现实》。

③ 哲学界大多将 becoming 一词译为“生成”,与丁主教这里所译的“成为”是一个意思。

④ 《丁光训文集》,第206页。

⑤ 王树人、余丽嫦、侯鸿勋主编,《西方著名哲学家传略》下卷,济南:山东人民出版社,1987年,第354页。

他事物联系在一起,另一方面又总是保持其超越性。怀特海有时将自己的哲学称为有机构造哲学(philosophy of organism,也译为机体哲学),他反对牛顿等人的机械论或绝对时空论,接受爱因斯坦相对论的观念。他还反对笛卡尔的心物二元论,始终将宇宙视为一个完整的整体,强调宇宙的整体性、变异性和连续性,强调事物之间的相互联系和相互作用。他认为整个世界总是处于一个生成(becoming)的过程之中,他说:“现实世界是一个过程,这个过程就是现实实有(actual entities)的生成。因此,现实实有是一些创造物;它们也被称为‘现实机缘’(actual occasions)。”^①怀特海强调事物之间的联系,因此,他经常把作为创造物的现实实有称为“事件”(event)。他不上张将主客体截然分开,为此他创造了一个词叫“公体”(superject),就是超越了主体(subject)和客体(object)的存在,他认为所有物质都具有主体又有公体。所以人对于事物不是靠分析去认识,而是去“把握”(prehension,或译领悟)。

怀特海的上帝观是在批判传统神学中的上帝观的基础之上建立起来的。他认为,传统神学中的上帝是超自然的,他只是神学家神学理论的必然,因为只有当神学家在无法解决其神学中的理论问题的时候,才会想到上帝,上帝成了神学家手中的一张“王牌”,只不过是有限世界的一个界限。他还指出,传统神学中把上帝看为一位与世界毫不相干的完全自足者,^②上帝只是这个世界的唯一动因,是世界的推动者、决定者。总之,传统神学把一位活生生的上帝视为宇宙之外的一种静止的、不变的存在。因此,怀特海的上帝观在肯定了上帝的统一性和上帝目标的永恒性之后指出,上帝

① 怀特海,《过程与实在》,第30页。转引自侯鸿勋、姚介厚主编,《西方著名哲学家评传续编》下卷,济南:山东人民出版社,1986年,第227页。

② 正如卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)将上帝称为“完全的他者”(Wholly Other)一样,上帝似乎只是一位旁观者,一位路人。

具有广延性,当然,这种广延不是物理时空中的广延。上帝不能独立于他的创造物而存在。

2. 过程神学及其上帝观

在怀特海过程哲学的影响下,美国的一些神学家创立了一套过程神学,其中最为著名的代表人物有:查理·哈特桑(Charles Hartshorne),诺曼·比廷格(Norman Pittenger),戴·威廉(Daniel Day Williams),舒伯特·奥格邓(Schubert Ogden),约翰·科布(John Cobb Jr.)等。他们在接受怀特海过程哲学的同时,也接受了德日进(Teilhard de Chardin)宇宙进化的神学观。他们既反对传统的静止不动的上帝观,又反对上帝死亡的世俗神学。过程神学认为,上帝不是一个静止不变的实体,而是一种不断达到更大圆满的创造力。哈特桑指出,上帝是两极的,一极是相对的,一极是绝对的。他说:上帝是“在宇宙中建立相对于‘存在东西’与‘不存在东西’的因素,使世界呈现为各种各样的新的现实形式。”^①过程神学认为,上帝的创造是一个不断进化的过程,甚至认为,上帝也在这个实际的过程当中,上帝就是过程。他们主张上帝完全包括了宇宙,但是,为了与泛神论(Pantheism)区别开来,他们用了另外一个词来表述他们的上帝观,超泛神论(Panentheism,或译万有在神论),指的就是一位既包括了世界又超越于世界的上帝。

过程神学一个最为突出的特点,是他们强调上帝的爱,把这种爱作为一种普遍的原则,不承认有选择的爱,以这种爱为出发点,上帝的救赎也是普遍的、没有选择的。这一点,早已被丁主教敏锐地捕捉到了,“过程神学思想谈上帝的属性,首先肯定的是他的爱,而他的无所不能,无所不在,无所不知,自在永在,超过一切,绝对

^① 科布和格里芬(Griffin),《过程神学导论》,转引自尹大贻,《基督教哲学》,成都:四川人民出版社,1987年,第481—482页。

公义等等,都被置于从属地位。”^①论到上帝的渐进与永恒,丁主教举了怀特海前性和后性的观点,并加以解释。

为了便于理解,怀特海设想上帝有他的原始性格和他的后有性格。前者存在在创造之前和创造之外,是不受限制和没有变化的。它永恒,绝对,独立于世界。后者是他向世界认同的部分。它是面向世界的,相对的,被影响的,一直在变化的。在后者的范围内,上帝受到我们所作的反应的影响,也参与被造秩序的快乐和悲痛。^②

3. 德日进的宇宙进化神学

德日进是法国的自然科学家,天主教耶稣会上,神学家,著有《人的现象》。他的思想与过程神学有许多相通之处,^③对丁主教宇宙的基督观的形成产生过一定的影响。他认为宇宙处在不断的变化之中,这是一种进化的过程。基督是宇宙进化的内在的能,又是宇宙进化的最终目标,这就是他所称的“宇宙的基督”(Cosmic Christ)。他认为道成肉身是基督通过将自身与这个世界联合的方式,创造、并不断洁净、完善世界,以实现使之统一的目的。基督的复活证实他的身体的扩展,使整个人类毫无遗漏地全部统一进他的身体之中。世界和人类在耶稣复活上得到未来的保障和希望。基督和宇宙进化不可分,他列身于这个发展变化的宇宙之中,是宇宙进化的根本原因。进化就是基督拯救世界和人的过程。

在论到上帝时,德日进经常用爱、精神、中心、基督圈来称呼上帝,强调上帝超在和内在的统一。^④他反对传统的“向上的上帝”,主

① 《丁光训文集》,第207页。

② 同上,第209页。

③ 参见卓新平,《当代西方天主教神学》,上海三联书店,1998年5月,第70页。

④ 与过程神学的“超泛神论”几乎别无二致。

张“向前的上帝”。

二、中国传统思维模式中的恒久性与变易观

丁主教曾经指出过,中国基督教接受上帝是爱和宇宙的基督这一看法有两个基础,一个是对《圣经》的认识和理解,另一个就是中国的传统文化。“中国文化对基督的宇宙性和基督的爱并不太陌生。”^①在阐述他的神学思想的过程中,我们经常看到他引用中国古代典籍中的思想,有时直接引用原文。因此,简单回顾一下中国的传统思维模式,对于理解丁主教的上帝观也是非常有益的。

中国是一个传统的农业大国,中国传统文化就是在这种农业的土壤中成长起来的。丁主教说:“我们中国人几千年来是一个务农的民族。”^②农业生产受到四季变更的直接影响,这种影响反映在思维模式上最为突出的就是循环论。“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推则岁成焉。”^③循环论在中国传统文化中几乎无所不在,从简单的农田耕作到复杂的政治生活,无不闪烁着循环论的思维方式。如《三国演义》开篇就说:“天下大势,分久必合,合久必分。”这就是将循环论运用于政治生活的典型。根据怀特海早期哲学中新实在论的观点,循环是一切知识、一切思想的基础,没有循环就不可能有知识。^④事实上,在中国的这种循环思想中就包含了恒久性与变易性,循环本身就是一个永恒的重复过程,但这种重复又不仅仅是简单

① 丁光训,“宇宙的基督”,见《金陵神学志》,1991年1—2期合刊,第6页。

② 《丁光训文集》,第101页。

③ 《周易·系辞传下》,第四章。

④ 参见,陈奎德,《怀特海哲学演化概论》,第30页。

的重复,而是一种具有变易性的、不断演进的过程。这种思想在中国古代的《周易》和《老子》中体现得最为透彻。

“易一名而含三义,所谓易也,变易也,不易也。”^①易与不易正是中国传统文化中恒久与变易的辩证思想的具体体现,这是周易哲学的根本所在。“治经者当先知此经之大义。以易而论,变易不易皆大义所在。”^②《周易》所谓“变易”就是一种变化,“刚柔相推而生变化。”^③“《易》之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”^④但这种变化又不仅仅是一种简单的变化,而是一个生生不已的过程,“生生之谓易”。^⑤

同样的思想在《老子》中也有,如《老子》论道:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰道,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。”^⑥道“独立而不改”,不依赖于任何事物而独立存在,永不改变,具有永恒性,道又是“周行而不殆”的,道在不断的运行当中。

此外,中国传统思维模式中广、大、开放的思想也是丁主教上帝观的基础。“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,”^⑦这是一种包容天、地、人“三才”的无比广大的思想。丁主教曾经引用过《老子》中的一段话来说明无所不包的上帝的爱。^⑧“大道泛兮,其可左右。万物恃之以生而不辞,功成而不名有。衣

① 《易纬乾凿度》,参见钱钟书,《管锥编》第一册,北京:中华书局,1986年第2版,第1页。

② 皮锡瑞,《经学通论·易经》。

③ 《周易·系辞传上》,第一章。

④ 《周易·系辞传下》,第八章。

⑤ 《周易·系辞传上》,第四章。

⑥ 《老子》,第二十五章。

⑦ 《周易·系辞传下》,第十章。

⑧ 参见,《金陵神学志》,1991年1—2期合刊,第6页。

养万物而不为主。常无欲,可名于小;万物归焉而不为主,可名为大。以其终不自为大,故能成其大。”^①

三、丁光训主教对上帝的认识

正如丁主教在1998年11月18日至23日“济南会议”上发言的题目所指出的那样,“《圣经》中上帝的启示是渐进的,不是一次完成的,而人对上帝的启示的认识,也不是一次完成的,也是渐进的,逐步提高的”。^②丁主教本人的上帝观也同样经历了一个发展的过程。

1. 丁光训主教上帝观的信仰基础

尽管丁主教上帝观的形成受到了过程神学和中国传统文化的影响,但起决定性作用的应该是两个方面:一方面是他的信仰实践;另一方面是他的圣经观。这里我们先看一看他的信仰实践。

丁主教出生在一个基督徒家庭,有一位深爱着他的母亲,他的信仰和奉献都与母亲的爱密切相关。他自己说过,他的母亲“是全世界为我祷告最多最热情的一位。我做牧师同她的祷告大有关系。”^③在母亲对他的影响中,最为突出的就是母爱,母亲对上帝、对人、对子女的爱,这是丁主教始终不能忘怀的一件事。他说:“母亲是那么爱我,她对基督的爱,对教会的爱,对我的爱,是同一个爱,是分不开的。”^④正是因为从小耳濡目染于这种母爱的环

① 《老子》,第三十四章。其中“功成而不名有”一句有不同的抄本,“功成而不有”、“功成而不名有”,意思是道生成万物,但道却不居功。

② 丁光训,“圣经中上帝的启示和人上帝启示的认识——在全国两会六届二次会议上的发言”,《金陵神学志》,1999年第1期,第3页。

③ 《丁光训文集》,第54页。

④ 同上,第55页。

境中,才使得他后来把爱作为认识上帝的前提,才使得他与《圣经》中“用母亲的形象来说明上帝的爱”的经文有了认同的基础。^①

丁主教在神学院学习的整个过程我们并不十分清楚,但丁主教本人提到过,他的神学老师并不强求他们背《圣经》,只要求他们背诵两处经文,一处是《歌罗西书》一章十五节到二十节,另一处是《希伯来书》一章一到三节,而这两处经文恰恰是后来丁主教在论证“上帝是爱”这个命题时经常引用的经文。从这件事我们也不难推测,他的神学老师给了他什么样的影响。

1948年,丁主教从美国纽约协和神学院毕业后,就到了世界基督教学生同盟任干事,直到五十年代初毅然回国。世界基督教学生同盟是世界各国许多大学基督教学生团体的国际组织,同盟最大的特征是它的普世性。这一段工作经历促使丁主教用一种普世的眼光来看待事物,看待上帝。他自己曾说:“基督教学生运动和世界基督教学生同盟给了我的诸多帮助之一是让我看到,必须进入普世教会所体现的基督包藏的诸种丰富。”^②

2. 丁光训主教上帝观的圣经基础

身为一个基督徒,丁主教和所有基督徒一样,并没有将《圣经》置之脑后,而是在《圣经》中去发现真理,在《圣经》中去体会上帝的启示。在“中国基督徒怎样看待《圣经》”一文中,丁主教依据《天风》、《金陵神学志》等中国基督教出版物中常常引用的经文,将中国基督徒所关心的经文分为四组,“我愿意向各位介绍四个‘经文群’,或四种类型的经文,它们是四十年来,特别是十年来,中国基督徒经常引用、背诵或在讲道时予以发挥的。”^③第一组是“《圣经》

① 《丁光训文集》,第98页,第106页。

② 同上,第146页。

③ 同上,第79页。

中那些讲到从苦难中得蒙拯救,因而感谢上帝,以及表达在软弱之中藏有力量的那些章节。”^①如《马太福音》五章十一到十二节,《诗篇》二十三篇,《以赛亚书》四十二章三到四节,《哥林多后书》四章八到十一节等等;第二组经文群“涉及到我们对基督的认识”^②,如《约翰福音》、《歌罗西书》、《以弗所书》和《希伯来书》中的相关经文,“这些经文道出了一位具有宇宙性的基督,在自然界和人类历史里看到一切真、善、美并非存在于他之外,而是在他里面得到成全。”^③第三组经文群是“那些讲到上帝圣爱的经文。这些经文导致我们认为上帝的爱是上帝最高的属性”。^④从这类经文中,丁主教推导出一位宇宙的“爱者”,并从其中看到人类的希望。“把上帝看为一位‘爱者’,我们就把现实视为在发展之中。它教我们不但在历史之内,也在历史之后看到希望。”^⑤“第四类经文同基督徒的团结有关。”^⑥这类经文强调的是上帝与人“立约”的信息,“和好”的信息。

从丁主教所开列的经文群中我们不难看出,其上帝观的圣经基础主要集中在第二类和第三类经文群中,^⑦这些经文都指向一个主题:上帝是爱,他的爱遍及宇宙。

3. 上帝是爱——丁光训主教上帝观的核心

在《丁光训文集》中,丁主教多次提到怀特海在《过程与实在》

① 《丁光训文集》,第79页。

② 同上,第81页。

③ 同上,第83页。

④ 同上,第84—85页。

⑤ 同上,第87页。

⑥ 同上,第88页。

⑦ 丁主教在论述上帝是爱和宇宙的基督这个主题时,经常引用到这类经文,比如在“宇宙的基督”一文中就开列过这些经文:约1:1—3;8:58;17:24;林前8:6;弗3:9—11;西1:15—20;来1:1—3等等。

中所批评过的那种上帝观,即把上帝视为“统治一切的凯撒,或是严峻冷酷的道德家,或是自己不为任何事物所动的推动者”。丁主教反复强调,爱不是上帝众多属性中的一种,而是上帝的最高属性,其他一切属性都包含在爱的属性中。“对我来说,爱是上帝的第一属性。上帝是爱。”^①“上帝最根本的属性不是他的全能或全知,也不是他的自在,而是他的爱。爱不仅是上帝的一个属性,上帝就是爱。他是居于全部现实中心的那爱者,上帝是一位具有像基督所表现的那样的爱的爱者。”^②

“上帝就是爱”。爱不是上帝时有时无的属性,爱不但是上帝许多属性中的一个,爱是上帝许多属性中的第一属性。这才是福音。《约翰福音》3章16节首先说“上帝爱世人”,然后才进而说到他差遣他的独生子来世界完成他道成肉身的救法,把永生赐给一切信他的人。如果没有上帝的爱,那么,上帝的圣洁、公义等等其他属性都无从谈起。^③

丁主教认为,由于爱是上帝的第一属性,上帝的其他属性都要受到爱的制约。比如《路加福音》第十五章“浪子的比喻”中的那位父亲,就是由于受到了爱的属性的制约,才没有施展他的全能的属性。丁主教指出:“这位父亲,帮助我们看见上帝的心。”^④那么,上帝的心到底是一颗什么样的心呢?丁主教说:

当小儿子决定离家的时候,父亲很难受,但没有把自己的意志强加于小儿子,上帝似乎像过分宽容,简直像无能为力。他避免用强迫或高压的手段对付儿子。他所渴求的不是人们在压力底下的服从,而是发自内心的团契。如果只有一条路

① 《丁光训文集》,第106页。

② 同上,第19—20页。

③ 丁光训,“圣经中上帝的启示和人对上帝启示的认识——在全国两会六届二次会议上的发言”,《金陵神学志》,1999年第1期,第4页。

④ 同①,第100页。

好走,其他可能都给关闭了,作出错误抉择也不许可,那就谈不上自觉自愿,因此,我们看到,上帝为了尊重人,限制了自己的权力。在对待人方面,他宁愿耐心等待人的自觉自愿,他采取宽恕、创造、救赎、圣化、教育、说服的办法。^①

我们在读“浪子的比喻”的时候,肯定不会感到这位上帝太软弱,太不可靠,反而是感到这位上帝十分可信,是一位充满仁慈、充满爱心的上帝。

在丁主教看来,上帝的爱不但没有丝毫的局限,而且具有广延性,这种爱遍及整个宇宙。上帝的爱超越了信与不信的鸿沟,超越了基督教信仰与其他宗教信仰的鸿沟,超越了人与自然的界限。在解释《路加福音》九章十二到十七节耶稣给五千人吃饭这一神迹时,丁主教注意到这五千人中肯定存在着各种各样不同情况的人,存在着对耶稣基督怀有各种各样心态的人,有的人甚至根本不把耶稣当作神。但耶稣没有因此而分别对待。

基督拿着饼望天祝福,掰开、递给门徒送到众人面前。我猜想,当时,对于耶稣基督是谁,人们一定有各种不同的观点,意见纷纭。但基督对于一切观点都很尊重。他关心的是整个人群,是全人类,不单是人群中承认他是主的人。我们要明白,神是多么伟大,如果以为他只疼爱 and 关心那些称颂他名的人,那不符合他的本性。我想,有的人由于某种原因,不但不能称颂他的名,而且还否认他的存在,对这种情况他并没有十分介意。^②

上帝的爱也普及到了自然界,普及到上帝所造的一切。

我们基督徒肯定,宇宙和其中一切都是上帝的创造。这一肯定意味着受造的世界是好的,是神圣的,世界不是任何恶

^① 《丁光训文集》,第100页。

^② 同上,第2页。

者的占领区。创造的工作还在继续进行,它将最后克服原始的混乱和人们对创造的罪恶破坏,把自然历史和人类历史带到这样一个境地,在那里爱心、正义、理智的统治将得到普及。^①

忽视生态平衡实在就是毁坏上帝的创造,无形之中让无数无辜的人们遭到杀害。自然界正在受苦叹息,我想,今天人们对环境问题的重视正是上帝对这一哀痛的顾惜和回音。让我们共同希望和祈求一个爱的、和谐的、美好的世界的来临。^②

丁主教还多次引用《罗马书》五章十五节到十七节来说明上帝遍及一切的爱。在这段经文中,使徒保罗比较了基督的恩典和亚当的堕落,并且“指出基督对人世的影响大大超过亚当对人世的影响”^③,也就是说,“道成肉身深深影响人们和宇宙的整个生活,没有哪一个领域不受基督恩典的影响。”^④但教会传统的上帝观并不这么认为,他们将上帝仅仅局限在一个狭小的范围之内。“但是基督徒常常把罪普遍化,而把恩典限于向基督认信的少数人。这实在等于声言,上帝的儿子道成肉身的影响还抵不上亚当堕落的影响。”^⑤事实上,基督的恩典远大于亚当的堕落。既然亚当所带来的罪会成为每一个人(无论是信徒还是非信徒)的基本生存状态,基督所带来的恩典也同样会临到所有人。

四、基督:上帝之爱的启示者和承载者

要全面、完整地了解丁主教的上帝,就必须了解他的基督论。在丁主教看来,基督完全体现了上帝的爱这一最高属性,所以他始

① 《丁光训文集》,第74页。

② 同上,第76页。

③④⑤ 同上,第114页。

终将上帝与基督放在一起理解,他说:“探讨基督的神性还不如肯定神的基督性来得重要,上帝要使基督表现出的那种爱成为宇宙和人间的准则。”^①基督道成肉身不仅启示了上帝的爱,也作为一个载体,将爱带入了人间,带入了历史。“什么是神最重要最根本的属性?是他的爱,在基督身上看到的那种爱,在痛苦和十字架面前也不回头的那种爱,使他为他的朋友舍命的那种爱。”^②这爱是一种超越了“爱人如己”这一自我本位的思想的爱。“基督所启示的上帝的最高属性不是他的无所不能,不是他的无所不在,不是他的无所不知,不是他的自在永在,不是他的崇高威严,而是他的爱。”^③

众所周知,丁主教的基督论最集中地体现在他的“宇宙的基督”中,这一思想显然受到德日进宇宙进化思想的启发,主张从以救赎为中心的神学向以创造为中心的神学过渡。

我们在看德日进的神学著作的时候,觉得他要我们作一个过渡,就是从一个较小的、只同教会信众联合的基督,过渡到一个很大的、充满万有的基督。基督不是光同教会联合,基督不仅是教会之主而已,基督是那充满万有的。德日进要我们过渡到这样一个认识。这也就是从以信与不信为轴心的、局限于救赎论的、比较狭隘的那么一个神学观,过渡到认识三位一体上帝的伟大、荣耀、圣善、恩惠,看到上帝在宇宙中的创造、救赎、圣化。^④

从这段话中,我们已不难体会丁主教的宇宙基督观,他强调的是一位充满万有的基督,而不是一位仅仅充满教会的基督;是一位关爱一切创造物的基督,而不仅仅是一位关爱信徒的基督。

① 《丁光训文集》,第98页。

② 同上,第56页。

③ 同上,第176页。

④ 同上,第203页。

对于中国基督徒来说,认识基督的宇宙性,至关重要。其基本意义在于帮助他们至少明确两个问题:(一)基督的主宰、关怀和爱护普及到整个宇宙;(二)基督普及到整个宇宙的主宰以爱为其本质。当我们读福音书的时候,我们在耶稣基督身上感受到,这种爱是上帝的最高属性,是上帝创造宇宙、推动宇宙的第一因,在爱的光照中,我们得以洞察人世沧桑。^①

基督的关爱没有局限性,“基督关心宗教、灵性、教会、信徒等方面的事,但是基督的关怀决不局限于如此狭小的范围之内,他也关心还没有来跟从他的人。”^②丁主教从救赎论的角度来论述了这个问题,认为救赎是上帝创造的延续。他首先指出:“上帝的创造永无止境,创造的进程悠久绵长。”^③这个创造与救赎密切相关,二者并行不悖,救赎就是创造过程中的一个环节。上帝既然创造了全人类,理所当然也要拯救全人类;既然创造了整个宇宙,理所当然也要拯救整个宇宙。“基督不仅救赎基督徒,他的救赎惠及全人类。非但如此,基督的救赎计划包括整个宇宙。”^④而促使上帝这样做的唯一理由就是他的爱,这种爱从基督的宇宙性中体现了出来。“发现基督的宇宙性意味着对作为宇宙原则的爱的肯定。我们从耶稣身上体会到了这种爱。”^⑤

基督道成肉身,并不是进入了一个与上帝对抗的世界,而是进入了一个上帝所创造,并且仍然处于上帝关爱之中的世界。道成肉身的基督所带来的恩典,远远超过了亚当所带来的过犯。基督的降生不仅启示了上帝的爱,而且基督就是这个爱的承载者,他将作为宇宙原则的上帝的爱具体化到上帝借着道成肉身所施行的救赎计划中。基督使人类能够更直观、更具体、更真切地体会到上帝

①②③ 《丁光训文集》,第93页。

④ 同上,第93—94页。

⑤ 同上,第97页。

的爱,使人类更全面、更完整地理解“上帝就是爱”这一总结。

五、结 语

诚如丁主教所言,“我们作为个人,或作为一个教会,或作为一个文化所认识的最终真理,至多也不过是暂时合在一起的若干点滴真理,有如一个圆圈上的许多个弧,尚待在基督里成为整圆。”^①人对真理的认识具有局限性,人对上帝的认识也存在着无法超越的局限性。换句话说,有限的人根本不可能在有限的时间中,借着有限的知识来穷尽无限的上帝。因此,每一个基督徒对上帝的认识都必然是一个渐进的过程。事实上,丁主教对上帝的认识也同样经历了这样一个渐进的过程。上帝的启示本身就是—一个渐进的过程,包括上帝在《圣经》中的启示都是发展的,“因此,有人说,《圣经》内部是有发展的,对这一说法,我想我们没有反对的理由。”^②

根据丁主教自己的阐述,笔者认为,在1949年全国解放以前,他大概也是遵循着传统的上帝观。解放以后,尤其是中国基督教开展三自爱国运动以后,丁主教受到两件事的震动。第一,当他同那些被外国传教士和中国教会领袖丑化的革命者接触时,他发现“他们并不是妖魔鬼怪和洪水猛兽。他们是正常的人,有伦理观念,有理论兴趣。为了同胞的解放,不少革命者牺牲了他们的一切,乃至他们的生命。”^③第二,教会坚持认为世界是撒但的领域,“基督徒不许爱世界和其中的一切,甚至不许爱其中可爱的东西。”^④那时,基督徒相

① 《丁光训文集》,第146页。

② 丁光训,“圣经中上帝的启示和人对上帝启示的认识——在全国两会六届二次会议上的发言”,《金陵神学志》,1999年第1期,第3页。

③ 同①,第21页。

④ 同①,第22页。

信,没有基督教信仰的人,根本不可能做出好事情来。在这两方面的影响之下,丁主教对一些传统的信仰产生了疑问。

教会是圣洁没有瑕疵的,所以不需要进行批评和自我批评,不需要任何变革;在上帝心目中,是非的对立和善恶的对立都是无所谓的;上帝所关心的不是善恶间、是非间、正义非正义间的伦理区别,因为上帝不但反对人的恶,也反对人的善;非信徒只能受罚,不管他们所作所为有多好。“信者永远安全”的教义,给蒙基督拣选的人一种做什么也有自由的保证。^①

此后,丁主教就开始了漫长的神学思考历程,在教会重新开放之后,我们已经可以感受到丁主教渐趋成熟的上帝观。从1979年开始,一位慈爱的上帝的形象在我们的视野中逐渐清晰起来。请看“谈人类的饥饿和贫困问题”^②是如何讲到上帝的,“耶稣基督到世上来向我们所显现的神,是一位既慈爱又全能的神。”^③他用《路加福音》第九章第十二到十七节记载的耶稣给五千人吃饱饭的故事来说明,“他(上帝)关心的是整个人群,是全人类,不单是人群中承认他是主的人。”^④“我们相信神的恩典具有普遍性。”^⑤到了九十年代初期,“宇宙的基督”一文的发表,标志着丁主教爱的上帝观的最终形成。

此外,在论到三位一体时,丁主教没有沿着传统神学的思路来进行,没有对三位一体这一教义进行形而上学的思辨讨论,而是用“爱的团契”来展示这位三位一体的上帝,“因为父、子、圣灵三位一

① 《丁光训文集》,第22页。

② 本文的副标题可以帮助我们了解该文首次发表的时间和地点,“1979年11月4日在加拿大多伦多伊顿堂的演讲”。

③ 同①,第4页。

④ 同①,第2页。

⑤ 同①,第6页。

体的神自身就树立了一个爱的团契的形象,人类是按这个形象造的,现在也正朝着恢复这个形象的方向迈进。”^①父上帝是爱,三位一体的上帝更是爱,没有爱就没有三位一体的团契。因此世人都在上帝的爱中,上帝也渴望我们能呼应他的爱,进入他的爱。但是,“他(上帝)渴求的不是人们在压力底下的服从,而是发自内心的团契。如果团契不是自觉自愿进入的,那就不成其为团契。”^②

人及人周围的一切都是这位爱的上帝创造的,他创造的目的不是为了毁灭,而是为着一个美好的未来。因此,从创造到末世的过程是一个创造、救赎、圣化和教育的过程。“有一点在德日进思想中很突出,就是这个创造也是救赎的过程,也是圣化的过程,也是教育的过程。创造、救赎、圣化、教育是合而为一的。”^③

总之,丁主教的上帝观是一种开放型的上帝观,它一反传统神学中那种封闭、静止、将世界和人类历史分割得支离破碎的上帝观。他让我们体会到一位胸襟开阔、无比慈爱的上帝。正是这位上帝在引领人类、宇宙朝着终极目标前进,而这个终极目标就是上帝本身。

(原载《金陵神学志》,1999年第4期)

① 《丁光训文集》,第6页,参见198页。

② 同上,第160页。

③ 同上,第199页。

历史中的启示^①

——中国神学思想建设中圣经观的点滴思考

无论是基督徒还是非基督徒,都会毫不犹豫地指认:《圣经》是基督教的经典。我们知道,任何一个民族都有自己的经典,在我们日常的生活学习中,也常常遇到这样那样的经典。可以说,经典是在一个民族形成的历史进程中产生的,代表该民族精神的文化典籍。《圣经》是人类文明史中的经典之一,因此同样具有一切经典所具有的特征,即在历史中形成的,代表犹太民族和早期基督教精神的文化典籍。

但是,对基督徒来说,《圣经》除了上述特征外,还具有其他经典所不能替代的作用。就基督教信仰而言,它是基督徒的信仰之源,是基督教信仰的最高准则;就基督徒行事为人而言,它是基督教伦理的最高尺度;就神学而言,它是基督教一切神学的依归……

《圣经》对基督教如此重要,因此对《圣经》的阅读和研究就成了基督徒必不可少的事工之一。任何一个神学家在建构其神学思想时,都无法绕过《圣经》这一关。也就是说,没有对《圣经》的研究,就不可能有基督教的神学。中国神学思想建设同样无法绕过《圣经》这一关,因此,圣经观是中国神学思想建设的第一步,而且是十分关键的一步。

从两千年的基督教神学发展史来看,不同的圣经观必然导致

① 本文是笔者参加2000年夏天在青岛举行的“圣经观研讨会”时所提交的论文。

不同的神学取向,并进而影响到基督徒的人生观、价值观。每一种圣经观的形成,总是不同时代的基督教神学家在其时代处境中研究《圣经》的结果。我们相信,那位曾经启示《圣经》作者的圣灵,也一样会启示在不同时代处境中研读《圣经》的人。今日中国基督徒的处境无论从横向还是从纵向看,都有其独特性,因此,中国基督徒必须要有自己的圣经观,而这个圣经观必然是在圣灵引导下,在中国现时处境中思考的成果。

如今,在中国教会,加强神学思想建设的必要性和紧迫性已基本达成共识。但是,全面推进神学思想建设对我们来说还是第一次。“我们是在走前人没有走过的路(书3:4)。让圣灵引领我们,让我们彼此帮扶,为中国教会和世界教会走出一条新路来。”^①尽管如此,基督教两千年的神学发展史依然为我们留下了可资借鉴的宝贵经验,这经验就是,神学思想必须建立在两个基本点上:一个是处境,另一个就是《圣经》。可以说,在中国现时处境中建立正确的圣经观,是中国神学思想建设的第一步,同时也是至为关键的一步。限于水平,笔者不敢就中国教会的圣经观问题妄加评论。本文所及,主要是我们在建立中国教会圣经观时需要注意的几个问题。

一、正确对待中文圣经译本

众所周知,《圣经》最初是用希伯来文和希腊文写成的。为适应不同语言处境下的基督徒,各种语言的《圣经》译本应运而生。从教会历史上看,《圣经》翻译总是会不同程度地推动福音事业的发展,推进神学思想的发展。如“旧约希腊文七十士译本”对于早期教会的建立,起到了至关重要的作用。“通俗拉丁文译本”在中

^① 丁光训,“走出一条新路来”,见丁光训,《丁光训文集》,南京:译林出版社,1998年,第364页。

世纪的教会和神学思想的统一中功不可没。马丁·路德翻译的德语本《圣经》，为改教运动的深化和发展作了必不可少的准备，为新教神学思想的建立奠定了坚实的基础。同样，《圣经》中译本在中国教会史上的地位也是举足轻重的。近二十年来，中国教会在教牧人员严重匮乏的情况下，信徒人数仍然在成倍地增长，这其中的原因当然是多方面的，但中译本《圣经》的广泛发行不能不说是一个重要因素。

基督教自唐、元两代传入中国始，就开始了译经工作。但大规模地进行《圣经》翻译，则是在十九世纪中叶以后，尤其是自1891年开始的“官话和合本”《圣经》翻译以后。目前常见的中文《圣经》译本，主要有如下三种：“官话和合本”，1919年出版；“思高本”，天主教第一部完整的中文《圣经》译本，合订本于1968年出版；“现代中文译本”，1969年出版。由于中国教会通行的译本为“官话和合本”，所以，本文所说的中文《圣经》译本，主要就是指的这个译本。

“官话和合本”的翻译历时达27年之久，共有七位传教士直接参与了翻译工作。限于篇幅，本文不准备介绍该译本的历史，只需指出，该译本于1919年2月出版新旧约合订本后，不到10年，就被在中国的绝大多数教会所接受，这不仅在世界翻译史上，即使在《圣经》翻译史上也是罕见的。这一历史事实充分说明，该译本得到广大国外传教士的认可，认为它完全可以在中国教会起到“英文修订本”（Revised Version）《圣经》在英美教会中所起的作用。“《国语和合译本》自1919年以现在的合订本形式面世以来，不仅被中国教会奉为一册‘神圣的经典——上帝的话语’，也被尊为‘一部‘学术上的巨著’。”^①到现在为止，该译本仍然是广大中国基督徒所接受的最高权威的译本。

^① 赵维本，《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》，香港：中国神学研究院，1993年，第40页。

当然,我们也要以科学的态度对待该译本,看到它的不足之处。

第一,从“官话和合本”的翻译蓝本方面看:1890年,各差会传教士在上海召开中文《圣经》翻译大会,提出了翻译《圣经》和合本的计划,并决定以1885年出版的“英文修订本”《圣经》为和合本译文的根据。传教士们辛勤工作,终于于1919年将全部《圣经》翻译完毕。“英文修订本”《圣经》是在1611年出版的钦定本(King James Version)基础上,综合十八、十九世纪《圣经》研究成果修订而成的,于1881年至1885年出版。此后,《圣经》研究又取得了长足进步,在此基础上,1952年“英文标准修订本”(The Revised Standard Version)《圣经》出版(其中新约部分早于1946年出版),此时,“官话和合本”已出版近三十年。1971年,“英文标准修订本”新约部分再度修订出版。^①可见,“官话和合本”的蓝本已经多次大规模修订,而和合本由于各方面的原因,始终保持原样,未能及时将近百年来的《圣经》研究成果纳入其中,这不能不说是一个缺憾。

第二,“官话和合本”是第一本全部用白话文翻译的中文《圣经》。然而,在这本《圣经》翻译的时候,正值中国新文化运动前期,书面体白话文尚处于成型阶段,因此,白话文还不是十分成熟。这种不成熟自然要在《圣经》译本中留下一些遗憾。这种困难和遗憾,当时的翻译者们也已经意识到了。在翻译者向翻译委员会提交的报告中,就有这样一段话:“左有礁石,右有漩涡;一方面常恐其下流近俗,语窘一方,鄙俚涩晦,一方面又恐其高耸入云,反类文言。它的字汇既属有限,它的结构又缺弹性。至于文言可用的字,其多不减《康熙字典》,它的结构,照外人所用者论,则极富弹性如橡胶球一般。”^②其中有两项信息值得我们留意,第一项称文言用字

^① 参见,“Preface to the Revised Standard Version”。

^② 转引自赵维本,《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》,第36—37页。

有《康熙字典》，也就是说，《圣经》翻译时，没有一本可资参考的白话文字典；第二项称文言结构“极富弹性”，而白话文的“又缺弹性”。这说明白话文的语法尚未成型。正是由于这些原因，在和合本中才会出现一些不规范的语言现象。

第三，“官话和合本”《圣经》翻译时，遵循着四条原则，其中第三条为“译文字句必须忠于原文，同时又要不失中文的文韵和语气。”^①在《圣经》翻译过程中，对“译文字句必须忠于原文”的理解，前后发生过变化。开始时理解为“坚持文字上的准确”，后来逐渐倾向于“重视意义上的准确”。^②这种不同的理解必然给《圣经》翻译带来一定的影响，而且这种影响在翻译过程中就已十分明显，如1908年出版的《官话和合译本新约全书》和1920年出版的《官话和合译本新旧约全书》就有明显修订的痕迹。试举三例。

《马太福音》3章3节：

1908年版：“在旷野有人声喊着说，预备主的大道，修直他的小路。”

1920年版：“在旷野有人声喊着说，预备主的道，修直他的路。”

《马太福音》5章28节：

1908年版：“你们听见有话说，眼还眼，牙还牙。”

1920年版：“你们听见有话说，以眼还眼，以牙还牙。”

《马太福音》21章13节：

1908年版：“我的房屋必称为祷告的房屋。”

1920年版：“我的殿必称为祷告的殿。”^③

① 见赵维本，《译经溯源——现代五大中文圣经翻译史》，第37页。另外三条为：一，译文必须为全国能用的语言，不可用地域性的土语；二，译文必须简单，在礼拜堂的讲坛诵读时，各阶层人士都能明了；三，原文中的暗喻（或隐喻），应尽可能直接译出，而非意译。

② 同上，第38页。

③ 同上，第38—39页。

总之,“官话和合本”《圣经》译本,倾注了许许多多翻译者的心血,从中我们能看到圣灵的作为。尽管如此,我们依然不能盲目地认为,这个译本是绝对无误的。随着时间的推移,《圣经》文本研究成果的不断丰富,“官话和合本”《圣经》必须加以修订。

二、要注重学术性解经

从一定意义上说,基督教神学就是对《圣经》的解释,所以瑞士神学家奥特从解释学的角度来给神学下定义:“作为一个整体的神学的性质是解释学的。神学实际上是解释学。……神学是如何理解《圣经》经文的问题,是如何理解这些经文表现出来的可理解性问题。”^①由此可见,对《圣经》的理解和解释在神学中的地位是何等重要。一个神学体系的建立,总是在神学家的具体处境中,在研读《圣经》的基础上,不断与当代文化对话的过程中产生的。

根据新福音派神学家伯纳德·兰姆(Bernard Ramm)博士的观点,《圣经》解释可分为两大类:一类是灵修性的《圣经》解释,另一类是学术性的《圣经》解释。^②“作为灵修用的《圣经》注释,对于一般教会造就之用,自然有其地位。但是我们不可以把这种《圣经》注释视为学术上的注释。”^③这两类解经法不能互换,尤其不能以灵修性解经替代学术性解经。学术性解经是灵修性解经的基础,灵修性解经是学术性解经的应用。“在这里我们必须谨记一句古老的座右铭:‘解释只有一个,应用却有许多。’也就是说,每一段《圣经》只有一个意思,我们必须小心地研究,确定这段经文的意义。可

① [瑞士]亨利希·奥特,“什么是系统神学?”,阳仁生、黄炎平译,载刘小枫主编,《基督教文化评论》第4期,贵阳:贵州人民出版社,1994年,第20页。

② 伯纳德·兰姆(Bernard Ramm),《基督教释经学》(*Protestant Biblical Interpretation*),詹正义中译本,美国活泉出版社,1991年6月,第4版,第87—147页。

③ 同上,第102页。

是,同一段经文却可以同时应用在许多不同的问题和情况中。”^①那么,学术性解经的目的何在呢?

学术性解经的首要任务,就是要发掘《圣经》经文的原始意义。根据现代解释学的研究,解释是一个非常复杂的过程,而这个过程有一个十分重要的因素,那就是存在主义哲学家海德格尔所说的“前理解”(pre-understanding)。当一个人开始阅读某一文本时,他的头脑中并不是一片空白,他拥有自己的思想、观念,这些思想、观念自觉不自觉地参与到他对文本的理解中去,这就是所谓的“前理解”。兰姆博士指出,这同样是《圣经》解释中一个棘手的问题。“一般学术界长久以来无法解决的问题,也同样存在在《圣经》的学术研究中,这就是:所有的学术研究都是由人进行的,而人本身并不单纯是一个学者,任何学者都有自己的偏好、喜爱,也有他自己所讨厌的东西。”^②

根据我们在教会中的经验,灵修性解经中所带有的“前理解”的因素十分浓厚。这种解释当然有助于我们灵性生命的提升,但是,如果没有学术性解经为基础,那么,它就很可能由于过分的主观化而根本不顾《圣经》经文的原始意义。这就完全成了《圣经》证我,而不是我证《圣经》。^③“我们切不可把灵修读经时,从一段经文中所得到的亮光、造就,当作是那段经文的原始意义。”^④

《圣经》,尤其是新约《圣经》的写作,总有一个或一群受书人,他们是《圣经》的直接读者,这些读者所能读出的信息,就是《圣经》的原始意义。学术性解经就是要把《圣经》作者希望传达给第一世纪的那些受书人的信息阐释出来。中国属于非希腊、希伯来文化

① 伯纳德·兰姆(Bernard Ramm),《基督教释经学》(*Protestant Biblical Interpretation*),詹正义中译本,美国活泉出版社,1991年6月,第4版,第101页。

② 同上,第102页。

③ 我国历史上的乾嘉学派主张我注五经,以此反对宋明理学所主张的五经注我。

④ 伯纳德·兰姆,《基督教释经学》,第101—102页。

圈,与《圣经》文化存在较大差异,要读出《圣经》的原始意义尤为困难。所以,今天的中国教会必须加强《圣经》的学术性研究、解释,尽力避免《圣经》解释中的随意性和片面性。

三、要从总体上把握圣经真理

《圣经》写作的时间跨度超过一千年,“新约各卷的写作,所经历的时间大约只有一个世纪。”“旧约在性质上是更为分歧的,其写作期延伸达八百或九百年,并代表了以色列留存下来的民族文学。”^①参与《圣经》写作的人不少于四十,仅新约就至少为十位作者所写。换句话说,《圣经》是由四十多位社会地位、文化修养完全不同的作者,在一千年的时间中写成的。把这些著作编辑在一起,通常情况下,至多只能是一个文集。然而,《圣经》并不是这样,它不是一部文集,不是一部百科全书,不是一本语录,而是“一本书”。^②《圣经》之所以成为基督教的经典,原因也正在于此。

《圣经》虽然是由四十多位作者在一千年的时间内写成的,但这些作者都是在不同的时代受到同一位上帝的启示,同一个圣灵的感动后才写作的。我们相信,《圣经》从写作到编纂都是圣灵参与的结果。从古至今的《圣经》研究者,都共同指认,《圣经》始终围绕着一个主题展开。当然,对《圣经》主题的认识因人而异,但它总离不开上帝的救恩和上帝的爱这个大前提。

经过上述分析,我们可以毫不犹豫地,要把《圣经》视为一本具有高度统一性的经典,不能把《圣经》真理解释得支离破碎。

① 亚贝(Raymond Abba),《圣经的本质与权威》(郑华志中译本),东南亚神学教育协会出版,1977年11月,第2版,第1—2页。

② 英文“圣经”(Bible)一词来源于拉丁文 *Biblia*,其含义就是“一本书”。参见任继愈主编,《宗教大辞典》,上海辞书出版社,1998年8月,第704页。

前文提到的兰姆博士就坚决反对随己意解释《圣经》，对此他作了十分精辟的阐述，我想在此引用他的观点比一切说明都更加有力。

经文意思的统一性。有人说，圣经就像一部钢琴，或一把小提琴。用这两种工具，音乐家可以谱成不同的曲子。圣经是如此一部巨作，内容包罗万象，所以任何人要从里面找到一种特别的神学，都可以轻而易举的达到目的。

解释圣经的人若是应用这种态度解经，他不是把经文的意义释放出来，而是把自己的意思解释进入经文中。他可能不知道，他这种态度就是在主张圣经经文含有多重意义。

我们强调圣经经文的统一性，并不是将经文的含义局限于狭窄的字义，而忽略了圣经中预言和预表上的深度。我们之强调这一点，乃是反对一些人把经文解释得太偏离本意了。^①

丁光训主教也说过：“对于《圣经》，抓住《圣经》的片言只语，还是让整本《圣经》讲话，这是两条不同的理解和讲解《圣经》的路线。”^②丁主教主张“让整本《圣经》讲话”，而不仅仅是让某一节或某一章经文说话。这句话可以从神学和释经学两个方面来理解。从神学上看，它强调《圣经》是上帝完整的启示，或者说是对上帝启示的完整记录；从释经学上看，就是要将每一节经文都放回到整本《圣经》中去解释，整本《圣经》是每一节经文唯一重要的背景。^③要建立中国教会的圣经观，我想从总体上把握《圣经》真理至关重要。

① 伯纳德·兰姆，《基督教释经学》，第99—100页。

② 丁光训，“怎样看待基督教会以外的真善美”，《丁光训文集》，南京：译林出版社，1998年，第240页。

③ 可以与大多数福音派教会所主张的“以经解经”的原则相比较。兰姆博士指出：“‘以经解经’的意思是‘以整本圣经作为背景和指引，来了解部分的经节’”。（《基督教释经学》，第95页。）

当然,强调《圣经》主题的统一性,并不是排斥《圣经》的多样性。由于这个问题涉及到更加广泛的圣经研究领域,在此只好置而不论。

四、要用发展的眼光看待《圣经》的启示

用发展的眼光看待《圣经》的启示,基于两个基本前提,一个是上帝在《圣经》中的启示是渐进的,另一个是人对上帝的启示的认识也是渐进的。诚如丁光训主教所言:“圣经中上帝的启示是渐进的,不是一次完成的,而人对上帝的启示的认识,也不是一次完成的,也是渐进的,逐步提高的。”^①人对上帝启示认识的渐进性包括两个方面,一方面是研读《圣经》者对上帝启示的认识,另一方面是《圣经》作者对上帝启示的认识。

绝大多数基督徒都接受《圣经》是上帝启示的。^②“圣经都是上帝所默示的,于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”(提后 3:16)对于基督教神学来说,这是一个无需证明的前提。但是,上帝的启示是在历史中完成的,上帝并未超越历史来启示他的真理。换句话说,上帝的启示总是在时空中进行的,总是沿着人类历史推进的方向“线性”式地进行的。也就是说,上帝的启示不是一次性的,而是多次的、渐进的。汤忠谟博士在《现代圣经观》一书中指出,《圣经》“非固定的启示记录,乃上帝渐次进展的启示记录”。^③他认为犹太人是一个具有强烈宗教意识的民族,《圣经》正是

① 丁光训,“启示的渐进性——在全国基督教两会济南会议上的发言”,载 1999 年《天风增刊》,第 2 页。

② 汤忠谟博士主张,“圣经者非上帝直接之启示,乃间接之启示记录也。换言之,先有上帝客观方面之启示,经著者主观方面之接纳,然后有记录此启示之圣经。按启示在先,圣经在后。”(《现代圣经观》,中国基督教协会,2000 年 6 月简体字版,第 13 页。)

③ 汤忠谟,《现代圣经观》,第 6 页。

他们这种意识的反映：“该民族之宗教意识反映于此圣经者，系生长之意识，经年累月，渐次开展者。该民族二千年之人生，与思想之变迁，均汇集于此经之中。”^①

关于上帝启示的渐进性，已有不少人论述过。其实《圣经》本身就能证明启示的渐进性。《圣经》有了旧约，还要有新约，这本身就说明了《圣经》启示的渐进性。“旧约和新约这两个为人熟知的分部，至少指明了它成长的两个阶段。”^②耶稣基督对于旧约有一个著名的论断，“莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。”（太 5：17）“成全”一词在原文中有充满、应验、完善的意思。耶稣要来成全和完善，不就是因为旧约中的启示还有不足之处吗？在这个原则指导下，耶稣在登山宝训中多次用到这样一个讲道的格式：“你们听见有吩咐古人的话，说：……。只是我告诉你们，……。”

新约四本福音书的写作清楚地显示了人对上帝启示的认识的渐进性。我们知道，福音书不是耶稣升天后立即就写成的，而是在几十年以后，因为门徒们对耶稣再来的认识经历了一个提高的过程。福音书开始写作时，只是想记录下耶稣的教训，这就是《马可福音》和《马太福音》的写作。后来，门徒们感到有必要将耶稣更详细的情况介绍给新加入教会的非犹太人，于是有了《路加福音》。再后来，福音传到了受希腊文化影响的文化人中，于是有了《约翰福音》。

使徒保罗要求我们要“心意更新而变化”（罗 12：2），就是指着我们对上帝启示的认识讲的。《圣经》编纂成册以来，历时已超过一千五百年，但它却在不断地滋养着一代又一代的基督徒，这是因为，《圣经》对基督徒来说，“每早晨这都是新的”（哀 3：23）。之所

① 汤忠谟，《现代圣经观》，第 7 页。

② 亚贝，《圣经的本质和权威》，第 1 页。

以新,就是由于我们对上帝的认识在不断地进步之中。

五、牢牢抓住圣经启示的主要信息

抓住《圣经》启示的主要信息,也就是要把握住《圣经》的主题。前文说到《圣经》是“一本书”,《圣经》是一本在统一中具有多样性的经典。所谓统一性,就是说《圣经》自始至终都是围绕着一个主题来展开的,这个主题没有因作者的不同或因时代的不同而有所不同。至于《圣经》的主题是什么,持不同神学观点的人有不同的看法。

对《圣经》主题的认识取决于对神学主题的认识,神学的主题就是神学的核心,从本质上说也就是神学的目的。我们作任何事情都会有自己的目的,思考、研究神学同样如此。那么,我们思考、研究神学的目的是什么呢?历来对这个问题的回答不尽相同。中世纪伟大的神学家托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的观点也许有一定的代表性,他认为神学的目的在于了解上帝和人的起源及命运。“根据他(托马斯·阿奎那)的见解,一切神学探讨的目的在于了解上帝及人的起源和命运。”^①

至于《圣经》的主题,笔者十分赞成丁光训主教的观点。他指出,神学的主题是上帝与人和好。“基督福音和基督教神学主题,只能是上帝和人类在基督里得以和好。”^②丁光训主教这一主题的获得来源于《圣经》,他说:“《圣经》以‘和好’与‘立约’为中心信息。”^③据此不难推知,丁光训主教所主张的《圣经》主题就是上帝与人和好。我

① [美]威利斯顿·沃尔克,《基督教会史》,孙善玲等译,北京:中国社会科学出版社,1991年,第311页。

② 丁光训,“中国的神学群众运动”,《丁光训文集》,第29页。

③ 丁光训,“中国基督徒怎样看待《圣经》”,《丁光训文集》,第89页。

们知道,《圣经》中的“约”的核心就是上帝与人和好,耶和華上帝说:“日子将到,我要与以色列家和犹太家另立新约,……我要将我的律法放在他们里面,写在他们心上。我要作他们的上帝,他们要作我的子民。他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说:‘你该认识耶和華’。因为他们从最小的到至大的,都必须认识我。我要赦免他们的罪孽,不再记念他们的罪恶。”(耶 31:31-34)这里说到的新约,它所强调的就是上帝与人和好。保罗在《罗马书》中提出了一个重要的教义——因信称义。不少新约学者认为,因信称义的“义”所强调的也是一种关系,因信称义就是要人靠着自己对上帝的信,达到上帝与人之间的良好关系。^①

对《圣经》的认识决定着神学的目的,而神学的目的又决定着信仰的目的、福音传播的目的。主耶稣基督给人类带来的信息是福音,他在登山宝训中一连用了八个“有福了”,来作为其教训的开始。正是由于主耶稣将诅咒变成了祝福,将分离变成了和好,基督教才给人类带来了美好、和平的福音。由此可见,在建立中国教会的圣经观时,如何把握《圣经》的主要信息,实在是一个将中国教会引到何方的关键问题。

(原载《金陵神学志》,2000年第4期)

① 在中国古文中,“义”字主要指一种良好的关系,所谓“义者,宜也。”(许慎,《说文解字》)顺便说一下,近几十年来,有不少新约学者认为,因信称义并不是保罗神学的核心,只有在解决保守的犹太基督徒对待外邦信徒的问题时,才需要用因信称义的原则。有学者甚至将因信称义的基本含义理解为:不靠着律法也可得救。参见 George Eldon Ladd, *A Theology of The New Testament*, Cambridge: Lutterworth Press, pp. 373, 375。

神学是什么?^①

——兼谈丁光训主教的神学观

自1998年济南会议以来,中国教会广大教牧同工已经基本达成一个共识,那就是必须加强中国基督教的神学思想建设。为什么要加强神学思想建设,我想可以从两个方面来认识。一方面,要办好中国教会,必须进行神学思想建设。今年是中国基督教三自爱国运动五十周年,换句话说,独立自主的中国基督教会已经走过了五十年的历程,文革后,教会重新恢复也已经历二十个年头,但我们的教会始终没有取得应有的成就,^②我们的教会离办好还有很长一段距离。而这一切的关键就在于我们神学思想的贫乏。丁主教指出:“办好教会的方方面面很多,而建设中国教会的神学思想,是办好中国教会的最根本、最关键的一步。”^③另一方面,要使基督教真正适应社会主义社会,必须进行神学思想建设。适应社会主义社会不是一种形式上的认同,而是要使中国基督教真正成为社会主义社会大家庭中的一个有机组成部分。“与社会主义社会相

① 本文最初发表于《燕京神学志》2001年第一期,后为《天风》2001年第八期转载。曾被译为英文,发表在*Chinese Theological Review*第15期上。

② 我们可以从数量和质量两个方面来衡量教会的发展进步,从数量方面看,中国教会的确发生了巨大变化。但这个数量除了在统计学上稍微满足一点我们的虚荣心外,还能说明什么实际问题呢?圣经要求我们“要把各人在基督里完完全全地引到上帝面前”(西1:28)。我们真的可以说我们已经把现有的信徒中绝大多数都“完完全全地引到上帝面前”了吗?如此看来,我们除了在教会的名册上增加了一些名字外,还没有什么实质性的进展。

③ 丁光训,“三自爱国运动的发展和充实”,载《天风》,2000年第一期,第5页。

适应并非应付这一社会现状,而是要有能力积极地为社会主义社会做贡献。”^①因此,神学思想建设是使中国教会在其特定处境中体现自身价值的关键所在。丁主教对此做出了清楚、明白的分析:“真正的适应是思想上的适应,就宗教界来说,应是神学思想上的适应。神学思想建设无非就是促进神学思想和社会主义社会相适应,也就是排除接受爱国主义和社会主义的神学思想障碍,使人们对爱国主义和社会主义的拥护具有思想基础。”^②

我们还可以从维护基督教基本信仰和教会的时代见证两方面来理解为什么要进行神学思想建设。

第一,神学思想有助于使我们的基督教信仰更加纯正。我们的信仰总是受到一定的思想的指导,没有神学指导的信仰是不存在的。今天的中国教会由于长期疏于自觉地神学思考,因此基督教信仰的纯正性,正遭受到来自各方面的冲击。广大农村迷信泛滥,已严重波及教会,在城市则遭遇到拜金主义等世俗化的影响。基督教如何在这个纷纭复杂的现实社会中保持自己信仰的纯正,正是神学思考的任务之一。丁主教说:“神学思想建设是维护基督教基本信仰的,绝不冲击或改变基督教的基本信仰。经过神学思想建设,我们的基本信仰得到更合情合理的解释,从而使信徒更理解和确信自己的基本信仰,使教外朋友也更愿意聆听教会有以告人的福音。”^③

第二,神学思考有助于使我们的教会更具时代特征,让社会更多地听到来自教会的声音。基督教有一个社会服务的传统,就是要荣神益人、作光作盐。社会在发展,教会也要发展。我们至少不能让教会成为一个与时代毫不相称的群体。中国基督徒讲爱国爱教,不是把国家与教会分别开来,既爱国也爱教,而是要把国家与

① 阙保平,“谈谈神学教育”,载《燕京神学志》,2000年第一期,第4页。

② 丁光训,“三自爱国运动的发展和充实”,载《天风》,2000年第一期,第5页。

③ 丁光训,“调整神学思想的难免和必然”,载《天风》,2000年第三期,第4页。

教会统一起来,使爱国与爱教成为一个有机体。对我们来说,办好教会,就是爱国的具体表现。如果我们的教会始终落后于时代,甚至与时代格格不入,我想这肯定不能叫办好。

必须加强神学思想建设这个共识业已达成,接下来我们就面临第二个问题,什么是神学?只有在回答这个问题的前提下,我们的神学思想建设才可能有效、有序的进行,也才可能有一个明确的、最终的目的和方向。本文是在学习了光训主教有关神学思想建设论述的基础上对神学问题的点滴思考,不敢妄称给神学下什么定义,不过是一点心得而已。

一、神学是教会在思考

对于什么是神学的问题,历来有许多不同的解释。简单地比较一下历来有关神学的定义,有助于我们更好地理解天主教的神学观。

有关神学的定义多种多样,据笔者所知,到目前为止,还没有一种为大多数人所接受的定义。现就笔者个人所收集到的定义略为叙述,并将其分为五个大类。

第一类,从词源学的角度所作的定义,强调神学就是关于神的学问。“在英文里‘神学’这个字是由希腊文 Theos(神)和 Logos(理性的思想)两个字合起来的。因此,神学就是对神而发的一种理性的思想。”^①这类定义以上帝为神学思考的对象,笔者以为,从认识论上看是不太恰当的,因为人的知域远远小于上帝。从我们的信仰上看,上帝并不是实验室里的“标本”,而是赐我们生命、并

^① 威廉·何登,《近代神学浅说》(梁敏夫中译本),基督教文艺出版社(香港),1984年3月4版,第5页。另见,[英]约翰·麦奎利(John Macquarrie),《谈论上帝——神学的语言与逻辑之考察》(中文版),安国庆译,四川人民出版社,1997年,第1页。

在不断更新着我们的活生生的主。

第二类,从解释学的角度所作的定义,主张神学就是如何理解《圣经》经文的问题。“作为一个整体的神学的特质是解释学的。神学实际上是解释学。……神学是如何理解《圣经》经文的问题,是如何理解这些经文表现出来的主题的问题。它最终是对这一主题的见证在每一当下情境中的可理解性问题。”^①《圣经》是一切神学的依归,是神学的出发点,也是神学的终点。所以,正确的圣经观是获得正确神学思想的前提。

第三类,从处境化的角度所作的定义,认为神学就是在具体的处境中对基督教信仰的理解与表达。“神学既是教会的一种机能,就必须对教会需求有所应答。一个‘神学的系统’应当满足两项基本的需求:一是叙述基督教信息的真理,另一则是适应每一新时代去诠释这真理。一方是神学基础的永恒真理,另一方是必须接纳这永恒真理的时代境况,神学在这二极之间往复如梭。”^②神学就是现实处境与基督教真理之间的循环。

第四类,从教会建设的角度所作的定义,这类定义以丁主教的“神学是教会在思考”为典型,丁主教说:“……神学是教会在思考,……我们的神学工作理所当然受到历史的、普世的教会的制约,但今天它不是模仿,它是中国基督徒针对中国教会自己的问题的思考。”^③关于这个定义,留待后叙。

① [瑞士]亨利希·奥特,“什么是系统神学?”,阳仁生、黄炎平译,载刘小枫主编,《基督教文化评论》第4期,贵州人民出版社(贵阳),1994年,第20页。

② 保罗·蒂利希,《系统神学》(龚书森、尤隆文中译本)第一卷,东南亚神学院协会台湾公会(台南),1993年8月,第4页。另见,陈泽民,“中国教会建设的任务”,《金陵神学文选》,金陵协和神学院,1992年,第50—51页。

③ 丁光训,“《金陵神学文选》序言”,《丁光训文集》,译林出版社(南京),1998年9月,第270页。另见陈泽民,“中国教会建设的任务”,《金陵神学文选》,金陵协和神学院,1992年,第50—52页;John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, Charles Scribner's Sons, New York, 1966, p. 2。

第五类,从信仰实践的角度所作的定义,神学就是对基督教信仰的思考,“基督教神学试图思考教会信仰的完整性。其目的不仅在于说明基督教信仰的内在的一致性,即如何将众多教义纳入一个整体,也在于展示这种信仰与我们在现代世界中所面对的许多其他的宗教信仰和观点的一致性。只有完成这些任务,教会信仰才能得以明智地持守,也才能与整个人类生活协调一致。”^①一句话,神学就是关于信仰的道理。^②信仰包括信仰主体和信仰对象,以及主体与对象之间的关系。

以上定义,各有所侧重,笔者认为,就今天中国教会的实际情况来看,中国神学思想建设过程中所要关注的,主要是第四类定义,也就是丁主教的“神学是教会在思考”。正因为我们有志于把中国的教会办好,并且要办得更好,所以我们要思考。哲学上有一句话叫做,“存在决定意识,意识指导行动”。按照现代心理学的观点,意识有两种,一种是有意的意识(我称其为主动意识),一种是无意的意识(我称其为被动意识),就是我们常说的下意识。一个人生活的好坏,相当程度上取决于他的主动意识,他对现在生活的分析,对未来的展望与把握,都是他的主动意识。人不能总是生活在下意识中。中国的教会同样如此,我们不能在下意识中生活,要深入分析教会的现状,要看到教会的远象。今天教会中的许多同工,总是疲于奔命,像个消防队员,哪里有事往哪里去,缺少远象。这种状况的产生当然有多种多样的原因,但神学思想的贫乏是其中的一个关键因素。

与其说“神学是教会在思考”是一个神学定义,还不如说是一个十分形象的比喻,与传统的神学观相比较,这个比喻至少有两个

① John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, Charles Scribner's Sons, New York, 1966, p. 1;另见,[瑞士]亨利希·奥特,“什么是系统神学?”,阳仁生、黄炎平译,载刘小枫主编,《基督教文化评论》第4期,贵州人民出版社(贵阳),1994年,第32页。

② 参见陈嘉映,“哲学是什么”,载2000年《读书》第一期,第92—97页。

方面的特征。第一个方面,它清楚地将神学视为教会的一项使命。基督教传统上对神学的定义,大多把神学视为神学家个人的行为,正因为如此,大多数信徒总是拒“神学”于千里之外。既然神学是整个教会的思考,那就说明神学不只是神学家个人的事,而是整个教会的事,是每一个信徒的事。陈泽民教授早在五十年代就已指出,“神学是教会的而不是个人的创造。”^①第二个方面,这个比喻说明,神学关系到教会的时代见证,关系到信徒的信仰质量。也就是说,神学所要讨论的,主要不是那些令人生畏的、玄而又玄的东西,而是要讨论那些关系到我们的教会建设和我们的真正的基督教信仰的东西。我之所以说“真正的基督教信仰”,当然是因为在我们的教会中或多或少存在着有基督教之名而无基督教之实的信仰。我们知道,一个从不思考的人,必然是一个思想贫乏的人。同样,一个从不思考的教会理所当然也是一个神学贫乏的教会。思想的贫乏会使人显得肤浅、浮躁、无所适从。同样,神学的贫乏也会使教会显得无根无基,轻易就被“异教之风”所摇动。

前文已对两个问题作了必要的梳理,一个是为什么必须加强神学思想建设?另一个是什么是神学,接着我们就要面对第三个问题:怎样进行神学思想建设?对于这个问题,我们现在还无法作出十分肯定的回答,但是我们起码可以从丁主教那里得到一点启发,即他在现实处境中对神学的思考。

二、神学思考不能脱离现实处境

在中国近代思想史上,许多启蒙思想家和改良思想家都有崇佛之风,他们对佛学的理解不是从个人着眼,而是从社会着眼,

^① 陈泽民,“中国教会建设的任务”,《金陵协和神学志》,1957年第六期。

从大众着眼。如龚自珍的“心力论”，认为“心力”是隐藏在众人心中的一种创造大地的精神力量，是社会变革的因素。又如康有为用佛学中救世主义的思想来论证其“大同”的思想。再如谭嗣同在其《仁学》一书中用佛教“众生平等”的观念来强调社会民主的改良。用梁启超的主张来总结就是赞成“兼善”，反对“独善”。他说：“善学道者，能备其繁杂之性质而利用之，如佛说华严宗所谓相是无碍、相入无碍。苟有得于是，则以之独善其一身而一身善，以之兼善天下而天下善。”^①

丁主教神学思考的特征也在于兼善天下、而非独善其身。当然，丁主教并不仅仅是从社会改良的角度来看这个问题，而是从“上帝爱世人”的基督教神学的高度来认识它的。之所以有这样的观点，正是由于丁主教的神学思考深深扎根于现实处境之中。正如陈泽民教授所说：“我体会他（丁主教，引者注）讲论基督教神学，不是逃避现实，把神学当作象牙之塔，遁世独善其身，而是探索如何把基督教的信仰和教训，与爱国救亡、改造社会结合起来。”^②从《丁光训文集》中不难看出，激发丁主教进行神学思考的原因正在于现实处境的冲击。比如在“宇宙的基督”一文中，恰恰是在教会内所存在的某些丑恶现象和教会外所存在的一些真善美强烈对比的现实中，促使丁主教思考基督所关爱的范围，到底基督所关爱的只是教会这个小圈子呢，还是要关爱上帝所创造的整个宇宙？丁主教自然而然地得出了宇宙的基督这样一个结论。^③

在教会传统中，神学思路大约可以划分为两大类，一类以个人得救为中心，强调圣与俗的对立、教会与世界的对立、神学与政治的对

① 梁启超，《十种德性相反相成义》，见夏晓虹编，《梁启超学术文化随笔》，北京：中国青年出版社，1996年7月，第52页。

② 陈泽民，《丁光训文集·前言》，译林出版社，1998年9月，第1页。

③ 丁光训，“宇宙的基督”，《丁光训文集》，第90—99页。

立、属灵与属世的对立。这种思路的神学一般称为以救赎为中心的神学。另一类则以关爱上帝所创造的一切为中心,强调上帝创造一切、维护一切、关爱一切。这种思路的神学一般称为以创造为中心的神学。从总体上看,丁主教的神学就属于以创造为中心的神学。但与该类神学的其他神学家所不同的是,丁主教并未否定救赎,只不过将上帝的创造与救赎结合起来,看为是一件事情的不同表现。

在这种神学思路的指导下,丁主教的神学必然强调处境,在中国教会的现实处境中思考上帝对人、对世界的关怀。

我们知道,神学的处境化(contextualization)并不是丁主教的发明,早在七十年代初,处境化已经成为第三世界国家教会思考神学的一个重要标志。所谓处境,就是指我们生活于其间的这个社会,而现实的社会是由多种因素构成的,包括民族传统文化,政治经济的发展,国民的综合素质、世界文化的影响等等。任何人、任何神学家都无法回避这样的现实处境。因此,无论你是有意还是无心,神学思想总是带有浓厚的时代处境的色彩。丁主教不仅毫不讳言处境化问题,而且还积极主动的调整自己的神学思想,以适应我们今天的社会。

处境化从本质上看,就是教会与其所处的国家、民族、文化的认同。汪维藩教授在“道在这里成为肉身”一文结束处写道:“……‘道在这里成为肉身’,‘这里’,是一个有着数千年文化传统,且又饱经忧患、历尽沧桑的民族;而基督的‘肉身’,则是苦难中与自己的民族认同,并在苦难中造就了自己的一个具有中国特色的中国教会。”^①这就是一个非常具体的处境。丁主教也说:“道成肉身需要马利亚作为母体,中国神学需要中国文化为其母体。”^②有时,我们在谈到中国传统文化的时候,往往把这种文化抽象化、非历史化,将这种文化

① 汪维藩,“道在这里成为肉身”,《金陵神学文选》,金陵协和神学院,1992年,第146页。

② 丁光训,“为汪维藩同作品所写的序言”,《丁光训文集》,第290页。

从我们的现实社会中抽离出来,造成一种基督教神学认同遥远的上古文化的假象。事实上,文化并不存在于真空之中,文化是一个综合体,它包含一个民族的全部历史和全部现实。如果我们将本世纪中华民族的历史抽离开来谈中国文化,如果将我们现实的社会主义社会的处境抽离开来谈中国文化,很显然,它不能完整地表述中华民族文化的特征,这样的神学思考显然不是处境化的思考。

当我阅读《丁光训文集》时,并不像阅读西方神学家的著作那样,始终有一种艰深晦涩的语言(或者说是概念)障碍,而是具有一种强烈的、与丁主教面对面交谈的亲切感。我想这其中的原因,除了丁主教语言的朴实和平易外,最主要的恐怕就是他的神学思考与现实社会、文化、经济和政治等处境紧密相连的结果,而这个处境正是我们置身其间、十分熟悉的处境。

在理解上述三个问题的前提下,我们必然要进入下一个问题:神学思考的核心内容是什么?或者说,神学的主题是什么?丁主教认为,神学的主题是上帝与人和好。

三、神学的主题是上帝与人和好

神学的主题就是神学的核心,从本质上说也就是神学的目的。我们作任何一件事情都会有自己的目的,作神学同样如此。那么,我们作神学的目的是什么呢,历来对这个问题的回答不尽相同。中世纪伟大的神学家托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的观点也许有一定的代表性,他认为神学的目的在于了解上帝和人的起源及命运。“根据他(托马斯·阿奎那)的见解,一切神学探讨的目的在于了解上帝及人的起源和命运。”^①保罗·蒂利希(Paul Tillich)

^① [美]威利斯顿·沃尔克,《基督教会史》,孙善玲等译,中国社会科学出版社,1991年,第311页。

将基督教神学(主要从系统神学的角度)划分为两类,一类为“宣教神学”(kerygmatic theology),另一类为“护教神学”(apologetic theology)。“宣教神学”所强调的是基督教信息的永恒性,从而忽略了承载这种永恒信息的具体处境。而“护教神学”既考虑到基督教信息的永恒性,也考虑到具体的处境。因此,蒂利希比较主张后一种神学。^①我个人则愿意将神学划分为三种基本类型,即护教型,教牧型,思辨型。不同的神学类型有着不同的目的,神学主题上也就会有所不同。所谓护教型就是指教会在其所生活的环境中遭到来自各个方面的指责、批评、误解的时候,神学家就用教会外的人所能理解、接受的方式向他们解释基督教的信仰和教义,目的在于调和两者的关系,解决教会的生存权问题。要做到这一点,必须对基督教神学有一个清楚的认识。这种类型的神学在初期教会尤为突出,那时有一群神学家,我们今天就称他们为护教士,原因就是他们的神学目的就在于向教外人解释、介绍基督教。总之,护教型是一种跨越学科领域的、边缘性的神学。^②所谓教牧型,主要是为了更好地牧养教会而产生的,它的目的在于“固本强身”,就是要引导我们的信徒、我们的教会有个正确、完整的信仰,帮助我们正确地认识我们所信仰的上帝,更好地理解我们的现实人生。这种类型神学的产生源于教会内部所遭遇到的异端、异教的侵袭,为了防止这些侵袭,就要提高信徒以及整个教会的免疫能力。教牧型神学就是要在圣经教训的基础之上,理清我们的信仰,使我们的教义更加合理,更加系统。思辨型神学是一种和哲学发展非常接近的神学,它主要探讨那些比较抽象的、与现象界相对的本体界

① 保罗·蒂利希,《系统神学》(龚书森、尤隆文中译本),第一卷,东南亚神学院协会出版,1993年8月,第4—9页。

② 八十年代,中国改革开放之初,大量的新兴学科涌入我国知识界,这些学科有别于单一性的传统学科,每一种新兴学科都跨越了多种传统学科。当时中国知识界称这种新兴学科为边缘学科,如信息学、市场学、生态学等等。

的问题。^①它吸取了世界文化的精华,从一种形而上的角度来思考神学问题。当然,对于这种神学的理解需要经过一定的哲学训练,要熟悉一些基本的哲学概念。虽然这种神学不能立即为教会带来什么好处,但由于它始终与人类最先进、最新的思想接触、对话,因而就保证了教会神学的时代性。另外,思辨型神学使我们的神学有了深厚的底蕴,也就是说,它是教会神学的思想储备。当然,思辨神学有时也有护教的目的,尤其是在早期教会。

上述三种类型的神学各有不同的神学目的,自然其神学主题也就会有所不同。但是从总体上看它们的神学主题都有点朦朦胧胧的感觉。丁主教一反传统神学中主题不十分明确的弱点,开宗明义地指出,神学的主题是上帝与人和好。“基督福音和基督教神学主题,只能是上帝和人类在基督里得以和好。”^②这一主题的获得来源于《圣经》,“《圣经》以‘和好’与‘立约’为中心信息。”^③我们看到,正是在这一思想的指导之下,丁主教在进行神学思考时才会将自己的所有注意力集中在上帝论和基督论上,强调上帝对人的教导和关怀,强调基督的包容。

最后,需要特别指出,尽管丁主教的神学与传统的基督教神学有所区别,但是,身为第三世界国家的神学家,丁主教并不像其他第三世界神学家那样标新立异,作一些取悦于西方人的所谓“本色”神学,而是在中国教会的处境中,本着解决中国基督徒的现实

① 对于本体(ontology)一词的翻译,学术界近来颇多议论,有不少人主张译为“存在”(being)。也许海德格尔(Martin Heidegger)在《存在与时间》一书中对“存在”与“存在者”的区分有助于我们对本体的理解。思辨神学所讨论的实际上就是形而上学的问题,用海德格尔的话来说,形而上学所讨论的基本问题是:“究竟为什么在者在而无反倒不在?”(海德格尔,《形而上学悖论》,见熊伟主编,《存在主义哲学资料选辑》上卷,商务印书馆,1997年10月,第184页。)

② 丁光训,“中国的神学群众运动”,《丁光训文集》,第29页。

③ 丁光训,“中国基督徒怎样看待《圣经》”,《丁光训文集》,第89页。

问题的良好用心来思考上帝在今日中国的启示。所以，丁主教的神学不属于孤芳自赏的学者型神学，而是大众化神学，是一种在中国神学群众运动的基础之上总结出来的神学。

“你们大概已经有个印象，中国神学家在工作中没有努力发表与众不同的或令人惊绝的言论。正是这样。我们认为，我们应当同广大信徒在一起，讲一些既能帮助他们、又能为他们所接受的话，并能解决他们所感到的问题。”^①

丁主教的神学也不是反传统的神学，他没有抛弃传统，而是在传统的基础上，重新回到《圣经》中去寻找上帝的启示。我们知道，《圣经》中的“约”的核心就是上帝与人和好，耶和華上帝说：“日子将到，我要与以色列家和犹大家另立新约，……我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的上帝，他们要作我的子民，他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说：‘你该认识耶和華。’因为他们从最小的到至大的都必须认识我。我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶。这是耶和華说的。”（耶 31：31-34）这里说到的新约，所强调的就是上帝与人和好。保罗在《罗马书》中提出了一个重要教义——因信称义。不少新约学者指出，因信称义的“义”所强调的也是一种关系，因信称义就是要人靠着自己对上帝的信来达到上帝与人之间的良好关系。^②

丁主教不仅从理论上主张神学的主题是上帝与人和好，在其神学、信仰、生活实践中，他也十分强调和好的信息，他指出，中国教会的合一就是实践了这一信息的成果。他说：“我需要说的是，正是回到教会的这些历史遗产，我所来自的占全国人口不到百分之二的中国教会才得以保持团结而存在，并向我们的同胞提供一

① 丁光训，“中国基督徒怎样看待《圣经》”，《丁光训文集》，第89页。

② 在中国古文中，“义”字主要指一种良好的关系，所谓“义者，宜也。”（许慎，《说文解字》）

个独特的但又是令人向往的信息。”^①

今天,中国教会神学思想建设才刚刚起步,我们切不可好高骛远地去窥视未来中国神学的全貌。我想我们目前所能做的工作,就是踏踏实实地寻找一条正确的神学思考的路向,然后,再经过广大教牧同工长时间的辛勤耕耘。如此,方能为中国教会的神学思想奠定一个坚实的基础。

(原载《燕京神学志》,2001年第1期)

^① 丁光训,“中国基督徒怎样看待《圣经》”,《丁光训文集》,第89页。

中国的教会,中国的神学^①

一、基督教神学的特征

神学的第一个特征是它的批判性或反思性。所谓批判,并不是我们习惯上理解的政治术语,而是学术界运用的学术术语。也许我们中国人更容易接受“反思性”这个词。从本质上讲,批判和反思没有多大区别。神学作为一门理论性很强的学科,在西方已经发展了2000年,而且在2000年的历史中,它始终处在不断发展、更新的过程中。发展和更新是神学生命力的体现,这个生命力就与批判精神密切相关。

我国19世纪末有一位改良思想家,名叫康有为,他针对当时儒家思想一统天下,丝毫不容怀疑的思想霸权提出了“逆而强学者智”的主张。这句话中的“逆”就是批判,“强”就是努力,这里的“学”主要是指对西方政治体制的学习。这句话的字面意思是,具有批判精神而又刻苦学习的人就会成为智者。比康有为早的启蒙思想家龚自珍在他的《己亥杂诗》中有这样一句诗,“万马齐喑究可哀”。神学思想探讨中的“万马齐喑”绝非中国教会之福。要使中国神学的鲜花绽放,就必须允许人们对传统进行剖析。真理是绝对经得起任何剖析的。

神学的第二个特征是它的先知性。先知是旧约圣经中蒙上帝选召出来传达上帝信息的一群人。先知具有两个显著特征,所以我们说的先知性也就具有两大特点。一是它的时代性。圣经中的

^① 本文曾被译为英文,刊登在美国加州一教会期刊上。

任何一位先知都没有脱离他的时代,相反,他们所传达的信息都具有强烈的震撼力。之所以如此,原因就在于他们对时代所具有的敏锐的洞察力。神学的先知性,就是要求神学工作者熟悉这个时代,熟悉这个社会,要使我们的神学更具时代特性,而不是让它成为一个古董。

先知性的另一个特点是远象,也就是说,先知的信息始终是面向未来的。神学不是古董,不是老态龙钟、步履蹒跚的老人。神学应该充满朝气、充满活力。基督教的信仰是面对未来的信仰,而不是面对过去的信仰,因此,基督教的神学也应该面向未来。所以我们的神学应该使教会在时代性的基础上始终面向未来。

神学的第三个特征是它的文化性。从一定意义上讲,文化性就是社会性。神学是信仰者在现实社会中的思考,因此必然具有社会性、文化性。从社会的层面来看,神学思考也是一种人文活动,人文活动必然产生文化,一个人,只要思考,就必然运用人类文化中的共同财富。比如语言,没有语言,我们甚至不能思考。神学的语言不是一种非人类语言。所以,神学思考既要借用人类文化,又要以自己对人类文化的贡献,参与到社会活动中去。

神学的第四个特征是它的系统性。系统性是指神学思想的统一性,而非整齐划一性。系统性是中国传统文化中的弱项,这一点需要借鉴西方神学的传统。神学所关涉的课题包括许多方面,如果没有系统性,就会使他们各自为阵失去统一性。神学的系统性并不完全等于系统神学。系统神学是神学研究的一个门类,神学的系统性是指神学思想的一贯性、主题性、包容性、涵盖性,一句话,就是指神学思想的内在统一性。

神学的第五个特征是它的开放性。从基督教 2000 年的历史来看,基督教神学从来都不是自足的、封闭的,而是发展的、开放的。神学总是人类文化的一个重要组成部分,而不是与人类文化

根本对立的另类。既然如此,神学就一定会与人类历史中的俗世文化互相砥砺,以开放的精神受俗世文化的冲击、挑战,在不断的更新、发展中努力完善自身。如果套用今天IT业的一个重要概念,也许我们可以为中国神学思想建设创设这样一个口号:为中国神学提供一个开放的平台。

二、为何需要中国的神学

讨论了基督教神学的基本特征后,我们可以进入本文的核心部分了,即中国神学思想建设的必要性。

基督教经过2000年的发展,基督教的神学已经十分丰富。也许有人会这样想,既然基督教神学已经十分丰富了,那为什么我们中国基督徒还要进行自己的神学思考呢?对于这个问题,我们可以从两个角度来看。

第一个角度是基督教神学思想史。从这个角度看,教会历史中的大部分神学家都致力于使基督教信仰与他的时代和文化相融合。也就是说,要使基督教的信仰与他所处的时代相称,以便当时的人更易理解、接受基督教信仰。从理论上讲,基督教信仰的核心内容是稳定的、不变的,但接受和表达信仰的时代、文化处境则处于不断地变动当中。对任何一个基督徒来说,处境是与生俱来、无法选择的,而信仰则是可以选择的。我们选择了信仰,而这个信仰是现实处境中的信仰。从圣经留给我们的教训来看,信仰与处境并不是一个两难的选择,神并不要求我们选择信仰就必须放弃处境,或者反之,选择处境就必须放弃信仰。

当代的中国基督徒,在当代的中国处境中选择了基督教的信仰。圣经并不要求我们放弃这个处境,放弃当代中国人的身份。相反,圣经要求我们在这个处境中作光作盐。而今天中国基督徒

的处境,是古往今来的神学家都没有遇到过的,需要中国基督徒自己去促进基督教信仰与时代文化处境的融合。总之,西方人的神学思考不能取代中国人的神学思考,过去的的神学思考不能取代今天的神学思考。自然,我们今天的神学思考也不能取代将来的神学思考。

第二个角度是中国教会史的角度,尽管基督教(新教)从1807年就已传入中国,但传播速度最快的时间只有大约五、六十年,具体说是19世纪60年代到20世纪20年代。但我们也应该清醒地看到,福音传播的速度并不表示神学思想底蕴的厚重。

首先,19、20世纪之交,全球都面临一个传教热潮,世界各地对西方传教士的需求与日俱增,西方差会为了满足这一需求,就不可能对它所派出的传教士进行长时间的、系统的神学训练。因此,从总体上看,西方传教士在为中国人民带来福音的同时,并没有将完整的传统基督教神学同时带入。根据我们的经验,神学思考只有在十分冷静的情况下才能进行,而在传教热潮的冲击下,冷静就变得难以实现。

其次,尽管一些西方传教士已经意识到中国教会神学的匮乏,并且开始在中国从事基督教大学教育,目的就是要把中国教会培养人才。但是,人才的培养是一个漫长的过程,历史没有给中国教会提供足够的时间。从1915年的新文化运动开始,到始于1922年的非基督教运动,一些受过西方启蒙思想熏陶的中国基督教知识分子开始有了自己的神学思考,他们一方面积极参与中国的思想启蒙运动,另一方面,又力图在基督教与中国文化之间寻找一个接触点。然而好景不长,第一次世界大战的危机迫使中国改变了思想启蒙的方向,思想的启蒙很快让位给政治的启蒙,“救亡取代了启蒙”(李泽厚语)。非基督教运动实际上就是这种政治启蒙的结果。在这种情况下,中国教会的知识分子仍然作出了一些有益的

探索,但抗日战争的爆发和接下来的解放战争,中断了这种探索。新中国建立之初,神学思考一度非常火热。但接下来的文化大革命又再度中断了这一探索。80年代,中国教会全面恢复,但教会的精力几乎都投入到教会恢复与重建的日常事务中去了。

从上述简单地分析中可以看出,中国教会既没有经历过基督教传统神学的洗礼,也没有过大规模的、全面深入的神学思考。事实上,从今天中国教会的现状来看,在很多地方,不要说没有对基督教的文化精神、人文精神做过多少认真的消化吸收,就是对基督教信仰的核心,如道成肉身的意义、救赎的意义等等,也还没有真正深入其本质。

总之,西方的处境不同于中国的处境,基督教传入中国的时代与今天的时代也有天壤之别。目前,神学思想的滞后已经或多或少地危及到了教会的生存与发展。

80年代初期,新福音派在韩国召开过一次福音大会,会议就福音与处境的关系打了一个比方,他们把福音比为方舟,处境比为驱动方舟的工具。会议指出,在挪亚的时代,驱动方舟的工具可能是牛车、马车,而在今天,驱动方舟就需要电动车了。中国教会不能始终只用牛车、马车来作为方舟的动力。

三、重视学术性解经

加强对圣经的学术性研究。圣经是中国基督徒最热爱的一本书,但对圣经的解释也是存在问题比较多的一个神学话题。

什么是学术性解经呢?解经可分为两类,一为学术性解经,二为灵修性解经,二者不能互换,尤其不能以灵修性解经替代学术性解经。“作为灵修用的圣经注释,对于一般教会造就之用,自然有其地位。但是我们不可以把这种圣经注释视为学术上的注释。”

(兰姆语)学术性解经的首要任务是揭示圣经经文的原始意义,即圣经经文的本来意义,而不是读经者附加在上面的意义。而灵修性解经则是在学术性解经的基础上对圣经教训的运用。圣经解释最不容许随意性和片面性,要避免这种情况出现,就必须将学术性解经放在首位。

学术性解经还有一个原则,即从总体上把握圣经真理。要把圣经视为一本具有高度统一性的经典,也正在于此。这就是丁主教所倡导的,要“让整本圣经说话”的意思。让整本圣经说话,就是要将每一节经文都放回到整本圣经中去解释。圣经是经文唯一重要的背景。也就是说,没有任何一段或一节经文是孤立存在的,解释圣经不能将经文任意肢解。

中国神学思想建设要做的事情很多,从中国传统文化中吸取养分,加强对现、当代西方神学的了解、研究,是今日中国教会神学思想建设的重要课题。

(原载《天风》,2001年11期)

从三自到三好^①

——兼谈丁光训主教的三自观

众所周知,只要不带任何偏见,无论从哪一个角度看,中国基督教所推行的独立自主、自办教会的“三自”原则,不仅是中国基督教会发展的历史必然,也是世界基督教会发展的历史必然,是早期教会使徒们建立教会的一个基本原则。中国基督教的三自爱国运动转眼已近五十年,这五十年来,中国基督教和全中国人民一道经历了自己的祖国和民族发展历程中的风风雨雨,在中国教会历史上,中国基督徒作为一个整体,还是第一次与自己的国家民族如此紧密地联系在一起,这不能不说是“三自”成果的一个重要方面。也许跨越了新旧两个时代的老一辈基督徒对此会有更加深刻的体会,因为那种“半个洋人”的滋味是每一位有良知的中国基督徒所无法接受的。

在此,我愿意结合对丁光训主教三自观的学习,谈点个人对三自的看法,希望能够起到抛砖引玉的作用。我想从如下五个方面来谈:第一,三自爱国运动的本质;第二,从办好教会的角度来认识三自;第三,从与社会主义社会相适应的角度来认识三自;第四,从神学的角度来认识三自;第五,从普世教会的角度来认识三自。

在进入正文以前,为了避免引起不必要的误会,我首先要对三自作一个界定。近二十年来,我们在谈论三自时,有时往往使几个

① 本文获得中国基督教三自爱国运动五十周年征文一等奖。

不同的概念互相混淆。依笔者浅见,“三自”一词大概代表着三种既相关又有区别的内容:第一,三自的内容,即自治、自养、自传;第二,三自的原则,大多数人将三自原则总结为爱国爱教、独立自主、自办教会;第三,三自组织,即各级基督教三自爱国运动委员会,这个组织是为教会服务的,它也要按照三自原则办事,它不等于三自。为了不使概念过分复杂,我将三自一词的内容分为两个方面,一方面是指三自本身(即三自原则和内容),另一方面是指三自组织。本文所及,在未特别提示的情况下,均指前者。

一、三自爱国运动的本质

我们无论认识一件什么事物,首先必须抓住该事物的本质,对三自的认识也该如此。所以,我们要先来看看三自爱国运动的本质。丁光训主教早就说过:“我们要从圣经看清三自的本质,抓住三自的本质,同其他信徒团结,坚定不移地努力实现三自的本质。”既然本质如此重要,那么,什么是三自爱国运动的本质呢?根据我对《丁光训文集》的学习,我认为,三自爱国运动的本质就是由广大中国基督徒组成的基督教会与祖国、与人民的认同。从政治上说就是使教会真正成为中国社会主义社会的有机组成部分之一,彻底改变过去中国基督教自外于中国人民的不良形象;从神学上说,就是一种处境的选择。处境的选择就是生存的选择,五十年代的中国基督徒选择走三自爱国运动的道路,本质上就是选择了继续生存的道路。

依个人浅见,我们在认识和总结三自爱国运动的意义时,或多或少有一些不太全面的地方。我们讲三自,强调得最多的是三自爱国运动的历史必然性,而三自爱国运动的本质则谈得较少。没有抓住事物的本质,也就无法正确地认识和总结该事物的意义。

对于三自爱国运动的意义,我们似乎应该从两个方面来认识,一方面,三自爱国运动结束了中国教会从属于西方差会的历史,使中国教会成为一个真正独立的教会(即从 Church in China 转变为 Chinese Church)。另一方面,三自爱国运动从根本上改变了中国基督徒在中国人民心目中“半个洋人”的形象,从根本上改变了中国教会在中国人民心目中“洋教”的形象。丁主教在总结三自爱国运动的成就时就说过:“自从十九世纪中国有了基督教以来,整整一代爱国的、同祖国人民有共同语言的基督徒在中国大陆上出现,这还是第一次。”我们在认识、研究、宣传三自的过程中,或多或少地忽略了对后一个意义的总结和介绍,这实际上反映出我们对三自本质认识的欠缺。

因此,今天我们讲三自,主要应从三自的本质着手,突出教会与祖国、与人民的认同,具体说就是认同于今天的社会主义社会,使基督教成为社会主义社会大家庭中的一员。

二、从办好教会的角度来认识三自

我个人感觉,有时候,我们在谈论三自时,并没有与教会紧密地联系在一起,给人的感觉是,三自与教会关系不大,三自与政府的关系比与教会的关系更密切。我们往往喜欢把问题分割开来看,在对待三自、教会与神学的问题上,喜欢刨三个堆,一堆是三自,一堆是教会,一堆是神学。三自属于爱国会,甚至属于政府,教会属于牧师、传道人,神学属于神学院教师。事实上,三自与教会、与神学密切相关,丝毫不能脱离。中国基督教一词涵盖了三自、教会和神学,缺少其中任何一种,都不可能是完整的中国基督教。当然,我们也知道,三自不等于教会,但三自与教会密切相关。因此,我们必须从办好教会的角度来认识三自、研究三自、宣传三自。三

自是中国基督教的三自,因此,离开基督教,离开办好教会,三自就失去了其存在的意义。

丁主教对三自的认识就是紧紧围绕着办好教会这个中心来展开的。他的三自观中有一个十分显著的特征,那就是三自的阶段性和他十分清楚地将中国基督教的三自爱国运动分为三个阶段。第一阶段也许可以称为“三自阶段”,其核心内容是教会的独立,用丁主教的话来说,就是“教会本身则实行独立自主和自治、自养、自传”。第二个阶段或许可称为“三好阶段”,其核心理所当然应该是办好教会。第一阶段所要解决的问题,是中国教会到底由谁来办,在这个问题解决以后,中国教会自然要面临怎样才能办好的问题。为此,丁主教说:

在教会方面,三自运动要解决的,主要是一个中国教会应当由谁来办的问题,答案是很清楚的:自办,中国信徒自己来办。解决了这个问题,我们就面临了第二个问题:怎么把中国教会办好,把基督的身体建立好?自治、自养、自传所强调的是“自”,自己的“自”,现在我们要进一步,要治好、养好、传好。

丁主教认为三自第一阶段的中心任务是“自办”,第二个阶段的中心任务是“办好”。而且,他还认为,中国基督教三自爱国运动第一阶段的历史使命已基本完成,因此,我们要把教会工作的重点转移到办好教会上来。十年前他就说过:“自治、自养、自传已经从号召和启蒙发展到自治要治好、自养要养好、自传要传好的新阶段。”丁主教有这样一个观点,他认为1980年中国基督教协会的成立实际上标志着三自爱国运动工作重心的转移。“1980年我们在三自组织之外成立基协,为的也就是成立一个和三自爱国组织相配合的,指导大力办好的组织。”但由于当时教会面临太多的具体问题,这个转移迟迟未能实现。经过二十年的努力,中国教会在房产、教堂等硬件方面已经取得了长足的进步,但我们的教会离“三

好”的目标还有相当的距离。换言之,我们的教会走到了一个无法再大踏步前进的境地,于是思考,什么叫“办好”?“在努力办好教会的过程中,同工同道必然开始自问也互问,什么叫‘办好’?办好是不是一切恢复解放前或文革前的原状?是不是以别国教会为模式来办我们的教会?”丁主教认为,神学思想的滞后制约了中国教会的发展,也可以说,我们对三自的认识和对三自的理论研究的滞后,制约了中国教会的发展。因此,丁主教指出,中国教会必须进入第三个阶段,“我们三自爱国运动 50 年史也进入了它的最高最关键的阶段,就是第三阶段,神学思想建设的阶段。”这是一个新的阶段,对中国的广大教牧同工和基督徒来说,也是一个新的课题。同时,它也为我们对三自进行深入的理论研究提供了一个良好的契机。

因此,中国教会的教牧同工迫切需要加强、提高和深化对三自的认识。从某种意义上说,中国教会的成长,有赖于我们对中国基督教三自爱国运动理论研究的成熟,有赖于神学思想建设的深入。“办好教会的方方面面很多,而建设中国教会的神学思想,是办好中国教会的最根本、最关键的一步。”

三、从与社会主义社会相适应的角度来认识三自

江泽民总书记关于宗教问题的三句话我们已是耳熟能详,其中第三句为“积极引导宗教与社会主义社会相适应”,从党和政府的角度来说是引导,从教会自身来说则要主动与社会主义社会相适应。前文在说到三自爱国运动的本质时用了“认同”一词,实际上就是“适应”。谈与社会主义社会相适应,首先就要解决一个认识问题,什么是社会主义社会。我们知道,社会主义与社会主义社会是不完全相同的两个概念,社会主义主要是指意识形态,而社会

主义社会则是一个以社会主义意识形态为主、多种意识形态并存的现实的社会。更具体一点说,“社会主义包括理论、运动、制度三种形式。”社会主义社会则要待其制度在某一特定国家确立以后才真正产生。“社会主义制度是社会主义最重要的存在形式,是社会主义社会经济、政治、文化、社会生活等各方面组织结构、管理形式和规范体系的总和,是由宪法和法律所确定的国家基本制度的统一体系。而一旦社会主义制度在一个国家确立主导地位,就进入了社会主义社会。”党和政府要求适应的是这样一个具体的、现实的社会,而不是作为这种社会的指导思想的意识形态。必须指出,适应不仅仅是对宗教界的要求,而是对各行各业的要求,首当其冲的就是中国共产党的要求。

前文曾讲到三自爱国运动的本质,认为这是认识三自的关键,认识社会主义同样如此。什么是社会主义的本质呢?在十五大通过的《中国共产党章程》中明确指出:“社会主义的本质,是解放生产力,发展生产力,消灭剥削,消除两极分化,最终达到共同富裕。”邓小平同志对此曾作过精辟的论述,他说:

革命是解放生产力,改革也是解放生产力。推翻帝国主义、封建主义、官僚资本主义的反动统治,使中国人民的生产力获得解放,这是革命,所以革命是解放生产力。社会主义基本制度确立以后,还要从根本上改变束缚生产力发展的经济体制,建立起充满生机和活力的社会主义经济体制,促进生产力发展,这是改革,所以改革也是解放生产力。过去,只讲社会主义条件下发展生产力,不完全。应该把解放生产力和发展生产力两个讲全了。

众所周知,社会主义制度在我国确立五十年来,社会主义的理论研究和社会实践已发生了翻天覆地的变化。我们今天对社会主义社会的认识,与五十年前对社会主义社会的认识,已不可同日而

语。这就要求我们从理论上、从对三自的认识上与现实的社会主义社会相适应,而不仅仅是停留在五十年代适应的水平上。

三自爱国运动与全国人民一道经历了新中国五十年来风风雨雨,当中国人民终于摆脱帝国主义上百年的控制、成为一个真正独立的国家后,中国基督教发起了三自爱国运动,从某种意义上说,该运动向全世界发出了中国基督教会的一个政治宣告,宣告了我们对新中国、对中国人民的基本态度,宣告了中国教会的真正独立,宣告了我们对新中国的认同。但是,如果我们只停留在这一个阶段,那么,三自实际上是无法实现的。因为三自的根本目的在于办好教会。因此,当中国教会进入“三好”的发展阶段后,中国基督教必须拓展、深化自己对三自的认识,必须建立自己的神学思想体系,从而适应今天中国教会的实际,并进而真正达到与社会主义社会相适应。

社会主义社会的根本目的是解放和发展生产力,中国基督教三自爱国运动的根本目的是办好教会。我们今天的社会主义社会已经进入发展的阶段,那么,我们的教会也必须要进入以三自理论研究和神学思想建设为指导的“三好”的阶段。中国基督教在“独立”的问题基本解决以后,面临着一个发展、提高、深化的问题。社会主义社会在发展,如果教会仍然停滞不前,三自爱国运动必然会夭折。教会要与当今的社会主义社会相适应,三自必然也要与当今的社会主义社会相适应。只有如此,才能真正达到与社会主义社会相适应。对此,丁主教也有过十分发人深思的论述:

真正的适应应该是思想上适应,就宗教界来说,应是神学思想上的适应。神学思想建设无非就是促进神学思想和社会主义社会相适应,也就是排除接受爱国主义和社会主义的神学思想障碍,使人们对爱国主义和社会主义的拥护具有思想基础。

四、从神学的角度来认识三自

传统上对三自的研究主要是从历史的角度、政治的角度来展开的,这当然是必要的,但还不完全。三自是历史,但它是与今天的教会紧密相联的历史。三自是一场政治运动,但它不仅仅是讲政治的运动。丁主教说:“三自爱国运动是正义的、合理的、必要的,它有重大的政治意义,更有重大的神学或属灵意义。”三自要真正成为中国教会的指南,还必须从神学的高度来加以认识。丁主教指出,“神学是教会在思考”,只有勤于思考、善于思考的教会才是有前途的教会。哲学中常常有这样一句话,存在决定意识,意识引导行动。人的任何一个行动都是在意识的引导之下进行的,没有先于意识的行动。意识有自觉和不自觉之分,不自觉的意识有时称为下意识,当一个人遭遇到突然袭击时,会立即做出下意识的反应。人不能单靠下意识生活,要有高质量的生活,还必须有自觉的意识,即思想。神学思想就是教会的自觉意识,是在对教会历史和现实总结的基础上所做的前瞻性的思考。如果有两个人处于同等生活条件和环境之中,那么,这两个人生活质量的高低就主要取决于他们是否有远见,也就是他们的自觉意识是否具有前瞻性。教会也同样如此,我们对三自问题的思考不能仅局限于三自爱国运动历史的重现,而是要在总结历史的基础之上,从教会发展的角度来思考。只有这样,三自才可能始终引导中国教会朝着正确的方向发展。

那么,具体说来,我们应当如何从神学的角度来思考三自呢?丁主教在这方面已经为我们树立了一个榜样,他把三自作为教会论中的问题来加以讨论。我们在神学院教学时,一般将神学分为四大门类,即:圣经神学,系统神学,历史神学,实践神学。这四大

门类,每一种都可以对三自问题进行思考。也就是说,在我们的神学教育中,三自不是独立于其他神学门类的学科,而是贯穿在各门神学课程中的具体的神学课题。总之,我们可以毫不犹豫地说,三自问题本身就是一个神学问题。今天中国教会的神学思想建设实际上就是五十年来中国基督教三自爱国运动的深化和发展,是将三自提到神学高度来认识的新的时期。

1998年底的济南会议发出了加强神学思想建设的号召,应该成为我们从神学的角度来认识三自的一个契机。举例来说,目前中国教会所面临的一个最迫切的问题是自传。自传必须解决三个问题,第一是谁来传,第二是传什么,第三是怎样传。从总体上来说,今天的中国教会所解决的主要是第一个问题。目前,在中国教会圣台上所站的都是中国人,但我们所传的有相当一部分仍然是二、三十年代西方传教士所灌输给我们的那一套东西。这能不能算是达到了自传的目标呢?我认为没有达到。我们的自传在解决了谁传的问题后,面临着一个传什么和怎样传的实际问题。自传的内容同样有一个与社会主义社会相适应的问题,也就是我们所说的传时代的福音。社会主义社会也是中国历史的一个组成部分,它与中国的传统文化有着密切的联系。我们讲传时代的福音,就是要用当代中国文化作为载体来理解福音,传播福音,牧养信徒。

正因为如此,丁主教才主张,由有神学素养的人来研究三自,介绍三自,宣传三自。要把三自提高到神学的高度,要让所有的教牧人员和信徒都达成这样一个共识,三自不仅仅是一个政治问题,它更主要的是一个神学问题。政治,只涵盖了教会与社会主义社会相适应的有形部分,而神学则涵盖包括与社会主义社会相适应的有形和无形的部分。因此,我们今天认识、研究三自,必须从政治的层面提升到神学的层面。正如丁主教所说:“谈神学不能离开

政治,有时神学是精细的政治。”

五、从普世教会的角度来认识三自

公元451年的“卡尔西顿会议”制定了《卡尔西顿信经》,该信经中规定了教会的“四性”,即一体性、圣洁性、大公性和使徒性,其中大公性就是普世性。也就是说,任何一个教会都必须具有普世的特征,否则她就不是基督教会。理所当然,按三自原则办教的中国教会也具有普世性。丁主教说:“三自不但从爱国主义的角度来看是正确的、必要的,从教会作见证的角度来看,也是势在必行的,从教会实现其公性远景来说,从历史的终极观点来看,三自更不是可有可无的。”

中国基督教三自爱国运动不仅给中国教会带来了变化,也给世界教会带来了变化。丁主教指出:“中国基督教三自爱国运动在两个意义上具有世界教会史上又一个重大创举或突破的性质。”第一个是地域上的,中国教会的独立使西方差会失去了东方最大的一块传教领地;第二个是历史上的,第三世界民族的觉醒必然促使这些国家的基督徒盼望基督教的本土化,使基督福音植根于本国文化的土壤之中。中国基督教三自爱国运动正是开了这样的先河。丁主教总结说:“这是我们中国基督徒的使命的独特之处。我们的成功将加强中国和世界许多人对基督和对教会的信心,我们的失败将是中国和世界的损失。”

中国教会是世界教会的一部分,这是教会的普世性。但是,中国教会还具有许多其他国家教会所不具备的特征,这就是中国教会的特殊性。特殊性与普世性是相辅相成的,而不是相互对立的。没有教会的普世性,教会就会失去其基督性;没有教会的特殊性,就不会有普世教会的发展与丰富。中国基督教的三自爱国运动为

普世教会的丰富和发展做出了伟大的贡献。丁主教在总结三自的伟大功勋时指出:中国的三自爱国“运动为不少第三世界国家的教会提供了一个在全国规模上独立自主的榜样”。

当今普世教会合一运动正在世界各地蓬蓬勃勃地开展起来,中国基督教三自爱国运动所推行的相互尊重的合一原则、以及中国教会目前所达到的合一水平都给普世教会合一运动树立了一个榜样。这既符合圣经教训,又顺应了世界教会历史的潮流。

现在,世界上越来越多的教会认识到了中国基督教三自爱国运动对于普世教会的意义和贡献。中国基督教协会重返世界基督教联合会(WCC)就是明证。因此,我们在认识、研究三自时,千万不能忽略将三自放回到普世教会大环境中去思考、去理解。千万不能忽略中国基督教三自爱国运动为普世教会做出的贡献。

一句话,如果说中国基督教会对普世教会有什么见证的话,这个见证必然就是中国基督教三自爱国运动以及在此基础上产生出来的神学思想。

总之,我们在认识三自时,必须用发展的眼光来认识。世界在发展,社会在进步,教会在前进,三自也必须随之而发展进步。三自的发展进步可从两个方面来加以概括,一方面是从教会的实际工作出发,使中国教会达成从“三自”到“三好”的过程;另一方面是从神学思考的角度出发,对三自的认识和研究要从政治的层面提升到神学的层面。这两个方面相辅相成、缺一不可。

(原载《天风》,2000年第11期)

附：丁光训主教神学思想介绍(提纲)^①

导论

主要从三个方面介绍丁主教的神学观,第一,神学是教会在思考;第二,神学是精细的政治;第三,神学的主题是上帝与人和好。此外,还要解释为什么用“渐进与永恒”为题,或者说我为什么用“渐进与永恒”来概括丁主教神学思想的特征。介绍本课的方法、目的,以及学习中的有关注意事项。^②

第一章,神学思想的基础

从四个方面讨论丁主教神学思想的合理性和必然性,目的在于指出丁主教的神学是其生活、信仰实践使然,是长期对上帝、对基督、对教会、对《圣经》、对社会极负责任的思考的结果。这四个方面是,第一,丁主教的生活、学习、信仰、教会实践的经历;第二,丁主教对《圣经》的认识和理解,也就是丁主教“让整本《圣经》说话”的圣经观;第三,中国传统文化的影响。丁主教认为神学的主题是“和好”,上帝与人和好,人与人和好,这与中国传统文化中崇尚和的中庸思想极为一致;丁主教关于上帝启示的渐进性以及上帝本质的永恒性也与中国传统文化中“易”的思想密切相关,比如中国古代陆王学派的代表人物之一的陆九渊在论到“理”时就说:“吾尝言天下有不易之理,是理有不穷之变。诚得其理,则变之不穷者,皆理之不易者也。”丁主教的神学具有强烈的人性论色彩,

① 本提纲是笔者在四川神学院教学所用。曾在多省《会讯》上刊载交流。

② 基督教的上帝具有神性和人性,神性及其永恒性,人性及其变易性。(参见,《海德格尔传》,第38页)

这与中国文化注重伦理道德、人本主义的传统不谋而合：第四，过程神学和宇宙进化神学的启迪。

第二章，上帝是爱——上帝论

介绍了主教对上帝属性的认识。我用了一个图式来理解丁主教关于上帝属性的观点。如果用圆圈来表示上帝的属性，每一个圆圈代表一种属性，那么，爱就是最大的圆，其他的圆所代表的属性则包含在这个大圆之中。从逻辑上讲，上帝爱的属性与其他属性之间的关系是种和属的关系。上帝最大的属性是爱，这个爱就是《圣经》中论到的 Agape，就是在基督的牺牲中体现出来的那种爱。“什么是神的最重要最根本的属性？是他的爱，在基督身上看到的那种爱，在痛苦面前也不回头的那种爱，使他为他的朋友舍命的那种爱。神的公义也还是神的爱。爱要是普及到广大人群，就成为公义。就是这个爱进入了世间。爱不是来毁灭，而是来托住，来医治，来教育，来救赎，来赐予生命。”（《丁光训文集》，56页）这种爱是舍己的爱，是没有分别的普世的爱。在这种神学思想的指导下，上帝和人类的关系就不再是统治与被统治的关系，而是爱与被爱的关系。用马丁·布伯(Martin Buber)的观点来加以解释，就是人与上帝的关系从“我与他”的关系升华为“我与你”的关系。

第三章，宇宙的基督——基督论

传统神学中的基督论比较注重基督的神性和人性，注重基督的救败。丁主教的基督论也关心基督的神人二性，也关心基督的救赎，但他更加关注的是基督的宇宙性，也就是从创造的角度来认识基督，从与神同工的角度来阐述其基督论。丁主教说：“探讨基督的神性还不如肯定神的基督性来得重要，上帝要使基督表现出

的那种爱成为宇宙和人间的准则。”(《丁光训文集》,98页)在丁主教看来,基督是上帝之爱的启示者和承载者。在基督的工作中,丁主教特别关注基督的道成肉身和基督的复活。道成肉身是上帝对人类、对世界的肯定,因为道成肉身本身就是超越的、永恒的上帝与渐进的、不断演进的人类社会的结合,是上帝对世界的认同。因此,在丁主教看来,基督不仅仅是教会的基督,他更是宇宙的基督,基督对人的关心不仅仅是信与不信的问题,而是人类世界是否具有从上帝来的真、善、美的问题,基督所关怀的不仅仅是基督徒个人得救与否的问题,而是整个人类的终极命运的问题,即全人类的归属问题。

第四章,创造与救赎的统一

在丁主教看来,上帝的创造和基督的救赎是一件事情的两个方面,是同一件事情的不同表现,或者说是不同阶段。传统的基督教神学受到古希腊哲学二元论的影响,将创造和救赎割裂开来。希腊哲学带有浓厚的希腊宗教色彩,而希腊宗教始终将创造之神与救赎之神分别开来,创造之神是严厉的、统治的神,救赎之神则是充满仁爱之心的和蔼可亲的神。如希腊神话中,普罗米修斯盗火给人类而遭到宇宙之主宙斯的惩罚的故事。基督教神学发展之初,为了适应当时的处境,神学希腊化了,从而将创造和救赎割裂开来。这种神学带来了许多负面影响,比如强调信与不信的分别,强调教会与世界的分别,强调“不要爱这个世界”。这种二元的矛盾也是基督教思想史中长期争论不休的问题。在这种神学的背后让人感到有两位上帝在主宰世界,一位是创造的上帝,一位是救赎的上帝。丁主教的神学摒弃了这种传统的“隐蔽的二元论”(我不知是否有人用这个词来表达过表面是一元论、实则是二元论的主张),主张将创造和救赎统一起来,指出上帝的创造、救赎、教育、圣

化是一个长期的、不断推进的过程。这一点,在丁主教的人性论中体现得尤为突出。^①

第五章,人是半成品——人性论

对人的认识在西方传统神学中是一个十分薄弱的环节。自从启蒙运动以来,基督教神学家们在人性论上产生了两种倾向,一种坚持保罗在《罗马书》中做出的“世人都犯了罪”的定论,认为这就是保罗为人下的一个终极性的结论,在人身上没有了丝毫向善的回旋余地;另一种则从人类文化中真、善、美的一面来了解人,主张人还有主动追求真、善、美的能力。根据第一种观点,人自亚当以来就只存在两种可能,要么灭亡,要么得救。丁主教在这个问题上沿着他的创造与救赎的思路提出了人是半成品的观点,这个观点说明,人(无论是古代的、今天的、还是将来的)总是处于上帝创造与救赎的漫长过程中的某一个点上,人远未达到上帝造人的终极目的。这就说明人还不完全,但同时也说明,人还有继续成长、继续完全的可能和余地,人还处在成长和追求完全的过程当中。此外,为了指出人类的希望,丁主教根据保罗的《罗马书》,在原罪的基础上提出了“原恩”的观点,丁主教认为,基督所带来的原恩足以消除亚当所带来的原罪对人类的影响,否则,我们就只能说,基督的影响不及亚当的影响。当然,丁主教并不否认人的罪性,他把这种罪性理解为人在善与恶之间挣扎的生存状态。

第六章,让教会成为教会——教会论

丁主教的教会论主要不是从教会的属性和地位这个传统教会论的角度来展开的,而是从对中国教会现状的思考入手,考虑在中

^① 信仰与理性、启示与自然、今生与来世、现实与终极、创造与救赎、神性与人性、超越与内在、永恒与渐进的统一。

国如何办好教会的问题。通过对中国教会的历史处境、文化处境、政治处境等多方面处境的考察,丁主教指出,要办好中国的教会,使教会在这个特殊的环境中有所见证,必须要使教会成为教会。根据我个人的理解,使教会成为教会,一个核心的东西就是“爱”,就是上帝在基督中所体现出来的那种爱。因为教会不是一个机关,不是一个实体,而是一个团契。所以,丁主教十分强调教会的合一,认为中国教会业已开始的合一道路是符合上帝旨意的,是教会历史发展的必然。丁主教还用三位一体的关系来隐喻教会的合一,他说三位一体的关系就是一个“爱的共同体”或“爱的团契”。另外,丁主教没有将中国的教会孤立起来,他也在普世教会的处境中来认识中国教会,指出教会的普世性与特殊性是相辅相成的两个方面,没有教会的普世性,教会就会失去其基督性,同样,没有教会的特殊性,就不会有普世教会在基督里的丰盛。这是教会共性和个性的辩证统一。

第七章,关于三自问题的思考

丁主教对三自的思考主要是从有益于办好教会的角度入手的。丁主教论述三自的必要性时,将三自运动作了阶段性的分析。首先,对于三自爱国运动的发起,丁主教从当时中国巨大的社会、政治变迁入手,指出在中国教会的生存环境业已发生根本性转变的情况下教会必然要发生改变,而这种改变是以三自爱国运动的面目出现的。三自爱国运动初期所关注的问题主要是教会与中国人民认同的问题,基督教与中国的社会、政治处境认同的问题。从本质上说,就是教会在新中国环境中的生存的问题。我的理解,丁主教把八十年代教会恢复活动以来视为三自爱国运动的第二个阶段,他在文章中多次提到1980年成立的中国基督教协会,表示中国教会的三自爱国运动的第一步已经取得了胜利,教会从总体上

看已经成为中国社会的一部分。进入第二个阶段以后,三自的主要任务不再是政治的宣告,而是办好教会。办好教会是中国社会现实的要求,丁主教指出,假如我们祖国的各行各业都办得很好,唯独我们的教会办得不好,这就不能说是爱国。因此,办好教会是时代向今天的中国基督徒发出的召唤。在这一思想的指导下,丁主教强调要深化对三自的研究,将对三自的认识从政治的层面提升到神学的层面。因此他呼吁有神学素养的传道人来研究三自、讲三自。

第八章,现当代神学的人学化倾向与丁主教的神学思想

传统神学产生的政治背景是君权至上、教权至上的奴隶社会末期和几乎整个封建社会,在这种背景中产生的神学(主流神学),无论神学家有意还是无意,总是要为当时的政治服务的。反映在神学上就必然强调上帝的权威、教会的权威以及教会神职人员的权威。神学缺乏对人的关注。在西方社会,政治上自卢梭提出“天赋人权”的观点以来,神学上自康德发表《纯粹理性批判》以来,人们的眼光再一次回到了人身上,回到了苏格拉底借用德尔菲神庙中的话所说的“认识你自己”的观点上来。现当代的基督教神学就是在这种处境中产生和发展起来的,必然拥有强烈的人学倾向。本世纪三大神学主流都有这种倾向,新正统神学是到后期才发生明显转变的,自由主义神学堪称这种潮流的代表,存在主义神学同样关注人的问题,不过他们采取的是相对悲观的态度。丁主教的神学思想与这种世界神学潮流协调一致。应该说明,本章是我个人在学习和研究丁主教神学的基础上对现当代神学的人学意义的一点思考,希望有助于在注重人文精神的中国文化处境中建设中国的神学。

中国基督教史研究

浅谈中国基督教史的研究及史源问题

20世纪80年代以来,学术界对基督教在中国传播的历史及其对中国社会的影响越来越关注了。迄今为止,他们已经通过翻译和写作、出版或刊发了为数可观的有关专著和论文。可以说,基督教与中国社会近、现代发展史的关系的研究已蔚然成风。但是,作为中国教会一员,我们也必须清醒地认识到,这些研究从总体上看还只是综合性历史研究的派生,它们所关注的大多还局限于中外关系史、中外文化交流史等领域,离中国基督教史的研究还存在相当距离。而且在这些研究者中,来自中国教会的学者少之又少。这与费正清教授所说的80年代美国的情况正好相反,因为在当时的美国,对中国基督教史的研究只有那些曾经在中国传教的传教士及其后代比较关心,他们的研究远未汇入到美国历史研究的主流之中。^①当然,随着中外史学家对现代史研究的深入,这种现象已经有了很大的改观。越来越多的中外学者在综合性历史研究的过程中,逐渐意识到了基督教在中国近、现代史中的分量。然而,中国基督教界对中国基督教史研究的重要性的认识还没有得到充分地展示。

^① 陶文钊编选,《费正清集》,天津人民出版社,1992年9月,第240页。

唐太宗李世民把历史比作镜子,他说:“夫以铜为镜,可以正衣冠;以古为镜,可以知兴替;以人为镜,可以明得失。”^①从借鉴的意义上说,历史的确是现代人的一面镜子。但是,历史并不仅仅是一面镜子,它有更多、更丰富的内涵。我们之所以走到今天,一定要在历史中去寻找轨迹。中国基督教的三自爱国运动虽然始于20世纪50年代,但其轨迹却必须不断地往前延伸。今天,中国教会正在进行的神学思想建设,表面看来,它始于1998年,但历史地观之,它的轨迹同样必须不断地往前延伸。在神学思想建设讨论的热点问题中,^②有多少不是与中国基督教的历史密切相关的呢?

笔者认为,历史是一个根本,对三自爱国运动史是如此,对神学思想建设同样如此。因此,对中国基督教史的研究和反思,必然有助于今天中国教会的神学建设和教会建设。本文只是尽个人能力所及,对中国基督教史研究中的两个基本问题做一点简单的探讨。这两个问题,一个是关于中国基督教史研究的基本情况,另一个是中国基督教史研究过程中的史源问题。通过对这两个问题的简单探讨,希望能够起到抛砖引玉的作用,激起中国教会中有识之士对中国基督教史研究的关注。

本文主要涉及基督教新教,至于天主教与东正教的情况,由于篇幅所限,就不在本文讨论范围之内。

一、研究简况

要全面阐述中国基督教史研究的基本情况,实在是一件十分困难的工作。因为近百年来,中外学者所撰写的、与中国基督教史

① 《贞观政要》卷二,“论任贤第三”。

② 关于中国神学思想建设讨论的热点问题,参见邓福村,“中国教会神学思想建设的基本思路”,《金陵神学志》,2003年,第三期。

有关的著作和论文虽无法与其他史学领域的著作和论文相比,但为数也十分庞大,尤其是论文,不仅数量大,而且由于散见于各种各样的报刊之中,难以统计。为了不致使读者感到繁杂的枝节,本文原则上只选择那些直接研究中国基督教史、并且产生过较大影响的专著。如果有进一步研究的兴趣,可参阅费正清主编的《剑桥中国晚清史》上册,677—681页,《剑桥中华民国史》上册,931—932页,卓新平、许志伟主编的《基督宗教研究》第一辑,89—115,225—401页,以及各种专著的前言、导论等文献资料。

最早从事中国基督教史研究的是西方学者,而且主要是美国学者,那些有过在中国传教经历的传教士学者成为中国基督教史研究的开创者,这其中最负盛名的当然首推赖特烈(Kenneth Scott Latourette)。他曾于20世纪早期作为雅礼会传教士在长沙从事教育传教活动,回国后成为耶鲁大学神学院传教史和东方史教授,并于1929年写作出版了《基督教在华传播史》(*A History of Christian Missions in China*)。本书上自唐朝景教,下至20世纪20年代,纵贯整个中国基督教史,历来被认为是中国基督教史研究的开山之作,出版至今已近70年,但它仍然是今天治中国基督教史者不可不读的一本专著。1961年,赖特烈又出版了另一部专著,《革命时代的基督教》(*Christianity of a Revolutionary Age*),该书紧接《基督教在华传播史》,把传教士在华传教活动续写至20世纪50年代。

赖特烈以后,美国史学界仅有一些零星的论著问世,其中比较著名的有:郭爱理(Alice Gregg)于1946年出版的《中国与教育自治》(*China and the Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807—1937*),该书主要探讨1807年至1937年间基督教在中国的教育演变过程;保罗·瓦格(Paul A. Varg)于1958年出版的《传教士,

中国人和外交家》(*Missionaries, Chinese and Diplomats—The American Protestant Missionary Movement In China, 1890—1952*),该书从中美文化、社会关系的角度探讨了美国传教士从19世纪末到20世纪50年代在华活动的有关情况。

1955年,哈佛大学成立东亚研究中心(1977年更名为费正清东亚研究中心),汉学家费正清(John K. Fairbank)开始以此为依托崭露头角。但是,在五、六十年代,对传教士在华活动的研究仍然没有受到重视,以至于费正清不得不强调对传教士在华传教活动研究的重要性,他说:“在19世纪中西关系中,新教传教士是研究最少,却是最有意义的人物。”他还说:“研究在华传教士是了解中美关系的主要钥匙。”^①1968年,费正清当选为美国历史学会主席,上任伊始,他就关注并倡导对在华传教士传教活动的研究,从而掀起了一股研究热潮。东亚研究中心以各种形式推动美国历史学界对在华传教士的研究,如各种类型的研讨会、在大学中开设硕士课程、组织博士生撰写有关博士论文等,产生了大量的论文集和专著。如刘广京于1966年编辑出版的《美国传教士在华言行论丛》(*American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars*),费正清于1974年编辑出版的《在华传教事业与美国》(*The Missionary Enterprise in China and America*),1985年费正清又与巴内特(S. W. Barnett)合作编辑出版了《基督教在中国——早期新教传教士作品研究》(*Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*)。专著方面对国人较有影响的有柯保安(Paul A. Cohen)于1963年出版的《中国和基督教:传教运动与中国排外主义的兴起,1860—1870》(*China and Christianity: The Missionary Move-*

^① 费正清主编,《基督教在中国——早期新教传教士作品研究》,第2页。转引自王立新,《美国传教士与晚清中国现代化——近代基督新教传教士在华社会文化和教育活动研究》,天津人民出版社,1997年,“导言”,第14页。

ment and the Growth of the Chinese Anti-foreignism, 1860—1870), 卢茨(Jessie G. Lutz, 或称为鲁珍晞)于1971年出版的《中国教会大学史, 1850—1950》(*China and the Christian Colleges, 1850—1950*), 等等。

中国方面的研究显得十分薄弱,真正有影响的中国基督教史是王治心的《中国基督教史纲》。据刘建先生介绍,本书是王治心应吴耀宗之邀,将其15年研究所得整理成书,于1940年出版。^①王治心的《中国基督教史纲》与台湾杨森富的《中国基督教史》并列为中国基督教通史迄今为止最重要的两部中文著作。杨森富的著作出版于1968年,书中的内容比王治心的《中国基督教史纲》有所增加,而且引用了大量的日文资料。尽管这两部著作的历史地位十分稳固,但它们并非中国基督教史的开创之作。事实上,早在民国之初,就有中国学者从事中国基督教史的研究,如谢洪赉写作的《中国耶稣教布道小史》和陈金镛写作的《中国布道史》。另外,还有一些中国学者的相关著作值得一提,如刘廷芳博士的《司徒雷登博士年谱》、《我们的教会》,董健吾的《中国基督教四大危机时期》等。

除王治心和杨森富的著作外,通史研究的著述就十分罕见了。当然,在中国基督教史的研究方面还有一位大家是值得提的,他就是我国著名史学家陈垣。他的成名之作是1917年写作并发表的《元也里可温教考》。从考据学的角度看,至今仍无出其右者。^②他曾有写作中国基督教史的庞大计划,但是,由于资料收集的障碍没能实现,只写作了一篇短文,“基督教入华史略”。^③

① 刘建,“浅述基督教在华传布史研究的历史和现状”,载卓新平、许志伟主编,《基督教研究》第一辑,社会科学文献出版社,1999年12月,第91页。

② 参见陈垣,《陈垣史学论著选》,上海人民出版社,1981年5月。

③ 同上,第184页。

20世纪50年代到80年代,大陆的宗教研究由于受极左思潮的影响而停滞不前,涉及到中国基督教史的内容几乎都被纳入到帝国主义侵华史的研究范围内。如丁则良于1951年写作出版的小书《李提摩太——一个典型的为帝国主义服务的传教士》,卿汝辑分别于1952年和1956年写作出版的两卷本《美国侵华史》,丁名楠等于1958年写作出版的《帝国主义侵华史》第一卷,^①等等。此外,就是附属帝国主义侵华史研究的反洋教运动的研究,如李时岳于1958年写作出版的《近代中国反洋教运动》,骆承烈于1959年写作出版的《从“巨野教案”到山东义和团》,等等。

文革结束,中国基督教史的研究也同其他各行各业一样得到恢复。1981年,顾长声出版了他的《传教士与近代中国》。^②该书资料详实,从中国近代政治、文化交流的角度系统叙述了天主教、东正教和基督教新教在中国的传播。由于该书在文革后学术界起到了填补空白的作用,所以影响极大,其对传教运动的研究和对在华传教士的评价模式影响中国学术界达10年之久。1985年,顾长声又出版了另一部专著,题为《从马礼逊到司徒雷登》,作者从众多的在华传教士中选取29位,分别立传,成为可与《传教士与近代中国》参照阅读的传记性著作。

文革后中国基督教史的研究还需提到的另一位学者是江文汉。他的专著《中国古代基督教及开封犹太人》和《明清间在华的天主教耶稣会士》分别于1982年和1987年出版。这两部书是江文汉先生中国基督教史五个专题研究中的前两个,后三个专题分别是:《鸦片战争与基督教传教士》,《太平天国的基督教》和《义和团与基督教》。遗憾的是,在仅仅完成前两个专题的情况下,江文汉

^① 第二卷迟至1986年才出版。

^② 该书出版后,由于遭到史学界一些专家的批评,作者于1991年再版时补充了部分章节。

先生就因病于 1984 年 9 月去世,致使我们无法拜读他对中国基督教(新教)史的研究。

由于基督教在中国传播的过程中,产生了大量的教案,因而,教案成为研究中国基督教史的学者无法回避的问题,而且在大陆学者中有一些学者还专门致力于教案的研究。这方面较著名的著作有:1987 年出版的论文集《近代中国教案研究》,张力、刘鉴唐创作的专著《中国教案史》,1990 年出版的《教案与近代中国》等。

综观 20 年来国内学者对中国基督教史的研究,有两个突出的特点值得我们注意。第一个特点是研究者方面的。通过上文的介绍,我们不难看出,20 年来从事中国基督教史研究的学者大多来自教会以外的学术界,即使有基督徒学者参与其间,也是以学术界学者的身份出现,而不是以教会神学研究者的身份出现,如上文提到的江文汉先生,又如写作《上海基督教史》及《中国基督教简史》的姚民权先生。第二个特点是研究领域的。由研究者的身份所决定,他们的研究主要集中在中西宗教文化交流史,西方文化在华传播史,中国宗教史等领域。对传教运动的客观研究和正确评价,以及传教运动与中国基督教三自爱国运动的关系,及其对今日中国教会的影响的研究仍然是一片空白。

大陆的研究情况是如此,大陆以外港台地区对中国基督教史的研究也不容乐观。以台湾而言,专门从事中国基督教史研究的学者凤毛麟角,大多由中国近代史研究者兼任,如王树槐及其《外人与戊戌变法》,查时杰的《民国基督教史》,^①吕实强的《清季官绅反教的原因》,等等。宇宙光出版社社长林治平也是一位非常重要的研究者,他于 1970 年出版论文集《基督教与中国近代化论集》,1977 年编辑出版《基督教入华百七十周年纪念集》。目前港台地区

^① 该文在台湾大学历史系学报上连载。

的研究者及论著可列出数家,汤清的《中国基督教百年史》,李志刚的《基督教早期在华传教史》,梁家麟的《福临中华——中国近代教会史十讲》,邢福增的《文化适应与中国基督徒》,赵天恩的《当代中国基督教发展史》。此外,林荣洪在中国基督教神学史方面的研究也颇有成就。

从总体上看,港台地区的研究也处于起步阶段,而且由于各方面的原因,对传教运动和上世纪50年代以后的中国基督教史的评价与内地的认识存在比较大的差距。对资料的收集和整理等历史学中的基础性研究工作还有待更大的财力和更多的人力的投入。

二、史源问题

史源即历史研究中的史料及其来源,上世纪20、30年代,中国史学家继承乾嘉学派重考据的传统创立史源学,专门对史料问题进行研究。足见史料在历史研究中的重要地位。

众所周知,历史必须用事实说话,不能凭空捏造。要事实就要有原始记录。比如研究中国历史就少不了二十四史等历史典籍。这些原始记录就是我们俗称的史料。占有史料的多寡直接关系到史学研究的成败。中国基督教史的研究也同样适用于这样一个史学原则,因此,学习和研究中国基督教史,首先要弄清哪些资料是我们可以运用的。

一般而言,关于中国基督教史的史料大约可分为七大类:

第一类,基督教在华传播的年鉴、调查和统计资料,在华传教士与差会间的通信、报告,各差会的其他档案资料,等等。

这类资料既有全国性的综合性资料,也有各差会的各种档案资料。

就全国性的综合性资料看,有 1867 年开始在上海出版的《中国传教年鉴》,该年鉴于 1926 年更名为《中国基督教年鉴》,一直出版到 1941 年。年鉴主要对每年的教会工作提供一个全面的评价。另外,还需特别指出的是 1922 年编纂的大型调查、统计资料《中华归主》。这是中国基督教史上规模最大的一次全国性调查,调查结果汇编成《中华归主》一书。该书自诞生之日起,就成为研究 20 世纪头 20 年基督教在华传教事业的权威资料之一。

除全国性的调查、统计资料外,在华的各个差会还有各种各样的档案资料。如各地教会的教务统计表、按立神职人员名册、受洗信徒名册,等等。不过这类资料由于各差会重视程度的不同,加之 1949 年以前,中国广大地区战乱频频,资料保存得并不十分完整。

在华传教士与差会总部之间的通信和写给总部的报告也是十分重要的原始资料。一般而言,在华传教士都会定期与其差会通信,报告传教情况,这些报告大多涉及传教成果和对差会的要求。就传教成果来说,上面提到的档案资料就会被传教士通过报告的形式汇报给差会总部。可是,各差会的总部一般都设在英、美等西方国家,所以传教士留下的这类档案资料大多汇总报给了这些设在海外的总部,留在中国各图书馆和档案馆的资料十分有限。这为中国学者研究中国基督教史增加了一定的难度。

第二类,传教士在中国办的报刊,出版的书籍,等等。

自从米怜(William Milne)在南洋创办传教士在华的第一份中文报纸《察世俗每月统计传》以后,来华传教士就把报刊、书籍的出版作为在华传教最重要的辅助性手段之一加以运用。比较有影响的报刊如 1832 年传教士创办的第一份在华英文报纸《中国丛报》(*The Chinese Repository*),该报于 1851 年停刊,共出版 20 册。还有后来成为广学会机关报的《万国公报》。除了全国性的报刊外,还有为数众多的地方性报刊,差会独立自办的教务交流性报刊等。

据李志刚统计,传教士在 19 世纪所办的较有影响的中文报刊达 11 种之多。^①据郭卫东主编的《近代外国在华文化机构综录》所列条目统计,从 1840 年到 1949 年,西方人在华出版发行的中文和英文报刊达近 300 种,其中相当部分为传教士所办,绝大部分有传教士参与。^②

这些报刊除了报道社会新闻外,还要用大量的篇幅报道中国基督教的情况。尤其是那些地方性的、差会独立自办的交流性教务报刊,更是将主要精力放在教会事工的报道和评论上。这样一来,就为中国基督教史的研究留下了大量的第一手资料。

就出版而言,基督教在华出版首先是从圣经出版开始的,然后才慢慢渗入到其他领域,到 19、20 世纪之交时,基督教在华出版的触角已经伸到了中国政治、经济、文化等领域。为此,传教士专门成立了出版机构,以满足不断增长的出版需求。最著名的出版机构当然首推 1887 年在上海创办的广学会。据郭卫东主编的《近代外国在华文化机构综录》所列条目统计,从 1840 年到 1949 年,外国差会在华的出版机构达 38 家之多。这些出版机构出版了大量的书籍,其中不乏与中国基督教史相关的资料。^③

第三类,传教士在华各类会议的记录及各在华传教机构档案、介绍或史传等资料。

传教士在华传教的过程中,召开过各种各样的会议,这些会议大多有比较详细的文字记录。传教士会议的情况比较复杂,一般来说可以分为两大类:一类是全国性的,这一类会议由在华的大多数差会联合召开,讨论全国性的传教事务;另一类是地区性、差会

① 参见李志刚,《百年风云,沧海一粟》,今日中国出版社,1997年,第4—5页。

② 见郭卫东主编,《近代外国在华文化机构综录》,上海人民出版社,1993年,第489—493页。

③ 关于基督教在华出版书目的大致情况,可参阅,《中华归主》,中国社会科学院世界宗教研究所1985年版,“第十三章、基督教文字事业”。

性的,比较大的差会每年都有一次年会,年会一般都有会议记录和报告。如中华基督教会全国总会的常会,该会在各传教区的年会等等。全国性的大会较有影响的有三次,即我们熟知的三次传教士大会,它们分别于1877年、1890年和1907年召开,规模一次大于一次,都留下了比较详细的文字记录及报告。尤其是后一次,正值基督教传入中国一百周年,因此以“百年传教大会”闻名于世。

至于在华传教机构的档案、介绍或史传等资料,由于在华教派、差会数目庞大,留下的资料自然也为数可观。除去原始资料以外,一些大的差会或教派出于各种各样的目的,很早就开始编撰各自的在华传教史。如中华基督教会、中华全国基督教协进会、中华圣公会和中国基督教长老会等教派、差会的概况和史略。比较常见的如《浸会在华布道百年略史,1836—1936》(*Brief Historical Sketches of Baptist Missions in China, 1836—1936*),《华东浸会百年史》(*Centennial History of The East China Baptist Mission And Chekiang Shanghai Baptist Convention, 1843—1943*),等等。

第四类,传教士的著作,这类著作包括日记、回忆录,另外,传教士的亲人所撰写的传记也是十分重要的原始资料。

在传教士的著作中不乏对传教活动的记录。如卫三畏(Samuel Wells Williams)著于1848年的《中国总论》(*The Middle Kingdom*),来会理(William Lyon)于1895年写作的《基督教新教差会史略》(*Sketch of the History of Protestant Missions in China*),丁韪良(William Martin)于1896年撰写的《花甲记忆》(*A Cycle of Cathay, or China, South and North, with Personal Reminiscences*)等。

许多在华传教士都有写日记的习惯。他们所写的日记被许多国外图书馆征集收藏,成为中国基督教史研究的重要史料。另外,有的传教士退休回国后,将自己在华传教的经历记录下来,写成回忆录出版,为后人研究提供重要依据。如李提摩太(Timothy Richard)的《在

华四十五年》(*Forty-Five Years in China: Reminiscences*),司徒雷登的《在华五十年》,就是这类著作中影响较大的作品。

至于传教士的亲人所撰写的传记,我们可以列举两本以为代表,一本是马礼逊夫人于1839年编辑出版的《马礼逊回忆录》(*Memoirs of the Life and Labors of Robert Morrison*),另一本是裨治文夫人于1864年编辑出版的《裨治文的生平与活动》(*Life and Labors of Elijah Coleman Bridgeman*)。

尽管这类著作的数量无法统计,但若以曾经在华传教的传教士人数来估计,肯定是十分惊人的。据估计,基督教在华传教士总数约三万人左右。只要他们中有三分之一留下日记或者回忆录,这类资料的数量就足够庞大了。

第五类,中文方面的史料。

中文方面关于中国基督教史直接的史料不多,但是,由于基督教在中国传播之际,正是中国近、现代社会发生巨大变化之时。基督教差会和传教士大多来自入侵中国的西方列强,他们以各种各样的方式与中国社会发生了千丝万缕的联系。这样一来,中国近、现代发展史上也留下了基督教的足迹,这些足迹就是中国基督教史研究中必须参考的间接的资料。

这类史料经前人整理出版的已不在少数,如清朝贾桢等根据军机处文件编辑成的道光、咸丰、同治三朝《筹办夷务始末》,民国时北京大学教授蒋廷黻主持编辑的《筹办夷务始末补遗》,曾服务于军机处的王彦威及其子王亮编辑的《清季外交史料》。这三部史料性巨著是解放前编辑出版的关于清政府外交史最全备的史料,且互为补充,十分难得。蒋廷黻的《筹办夷务始末补遗》自然是对《筹办夷务始末》的补充,《清季外交史料》则从时间上紧接《筹办夷务始末》。此外,为了为清政府官员提供处理洋务的第一手资料,清末许多有识之士编撰了一些指导性书籍,如李刚己等编著的《教

务纪略》，该书受周馥委托编撰，周馥曾经协助李鸿章办理洋务 30 多年，对洋务颇有见地。清末文人等所写的笔记、“开眼看世界”的先进知识分子所创作的书籍等，也是重要的资料，前者如梁廷柅的《海国四说》，后者如魏源的《海国图志》、徐继畲的《瀛寰志略》。

解放后，史学工作者为整理中国近代史史料做出了重要贡献，在所整理出版的史料中与中国基督教史有关的大多为教案方面的史料，其中最为全面的教案史料当首推中国第一历史档案馆与福州师范大学联合编辑出版的五卷本《清末教案》。

除上述大型文献史料外，还有大量与中国基督教史有关的史料散见中国各级文史资料及地方志中，其他门类的史料中也不乏中国基督教史资料，如中国近代出版史料，教育史料，中外关系史学家整理出版的西方主要国家对华政策文献等等，都是治中国基督教史者不可忽视的史源。

中国教会自 20 世纪 50 年代以来的有关文献，如罗冠宗主编的《中国基督教三自爱国运动文选》，历年出版的《天风》和《金陵神学志》等都是中国基督教 50 年来的重要史料。

第六类，实地考察及口述资料。

对于中国基督教史来说，这类史料至今仍是一片空白，亟待教会及学者进行抢救性收集、整理。

第七类，其他方面。

基督教在华传播的过程中，产生过各种各样的文字、图表、图片资料，如教会的计划、规章、纪念册，各种表格、图片等。这种资料更加分散，到目前为止尚无人整理成册，因此就不再详述了。

尽管有数量如此可观的史料，但仅凭这些史料，即便是把所有提到的资料全部收集起来，中国基督教史的研究仍然难有大的突破。其原因在于百余年来，没有人从事中国基督教史料的基础性研究，即对史料进行整理、分类、鉴别、校勘等，致使浩如烟海的资

料杂乱无章,使研究者无从下手。

关于史料缺乏基础研究的问题,我想引用费正清教授的论述应该是最为有力的。

人们甚至不完全了解在华基督教差会的档案。记载何人何时到了何地,有何目的等的零星资料尚未搜集归拢,尽管当地有许多人热心地记录了非常分散而又独特的传教活动。圣徒们的回忆录非常之多,但国外有关的专著却寥若晨星,在综合性的历史著作中则极少提到。在中国方面,对伴随着中国基督教社会发展的那些学校、医院、期刊和思想的研究是很不足的。卷帙最大的单项档案也许是晚清政府处理教案的档案,其中的多卷文件可能不久就会出版。但这仅仅表明,官方认识到了基督教与旧中国互相影响所产生的问题。运用中国基督教文献所做的学术研究非常之少,著名中国基督徒的传记几乎没有。当着灾难降临时,在华的教会组织还未达到进行历史性的反省的程度。

因此,这是一个很有争议的课题,它充满了内在的不确定性,是非常缺乏了解其实情的基础。不是没有关于实情的资料,而是资料太多,但是经过历史研究者搜集、鉴别和整理过的却太少。^①

本文所讨论的问题实在是笔者一人之力难以胜任的,因此,遗漏、甚至是重大遗漏在所难免。好在本文的目的只在激励中国教会学者关注中国基督教史的研究,鼓励更多的人投身这一重大课题。有此目的在先,笔者才有胆量将此文面世。

(原载《金陵神学志》,2004年第1期)

^① 陶文钊编选,《费正清集》,天津人民出版社,1992年9月,第216页。

“景风东扇”

——景教的经典译述及教义伦理化初探

引 言

《尔雅》曰：“四时和为通正，谓之景风。”^①汉代李巡在其《尔雅注》中称：“景风，太平之风也。”如果按照《说文解字》，把景字解释为“日光”，^②那么，作为自然现象的景风就可以理解为风和日丽，再引申到其他领域时，就成了祥瑞之兆。

《尔雅》成书近千年后，一位教名为景净的景教传教士在其撰写的《大秦景教流行中国碑》(以下简称《景教碑》)中，使用了“景风”二字。他在讲到贞观12年(公元638年)唐太宗下诏修建大秦寺时这样写道：“宗周德丧，青驾西升。巨唐道光，景风东扇。”这里的意思是说，周王朝丧失了道德，令老子非常失望，于是骑着青牛往西方去了。现在，大唐王朝光大道行，景教之“道风”^③也因之传习而来。景净在此采用“景风”一词来表述景教，是否受到《尔雅》的启迪，我们已经无法确证。但不难看出，从《尔雅》的“景风”到《景教碑》的“景风”，其间并无冲突。所不同的是，《尔雅》的“景风”强调的是春夏秋冬四季之和，并可引申为政通人和，而《景教碑》的“景风”强调的则应该是天、地、人

① 《尔雅·释天第八》

② “景，日光也。”

③ 参见翁绍军，《汉语景教义典诠释》，三联书店(北京)，1996年，第57页。

与造物主之和。^①

景教就是基督教,^②它在唐朝时传入中国。迄今为止,基督教在华传播共经历了四次大的起落,第一次是本文所要讨论的唐朝景教,第二次是元朝的也里可温教,第三次是明清之际的天主教,第四次是新教。这四次传播,各有其特点,唐朝景教的特点尤为突出。若就持续时间而言,唐朝景教是到现在为止持续传播时间最长的一次,它自公元635年进入长安,到845年唐武宗会昌灭佛时受到冲击,共持续了210年。与唐朝景教相比,元朝的也里可温教持续时间不足百年,明清之际的天主教也仅仅持续了130多年,而新教迄今尚不足两百年。若就与政府的关系而言,唐朝景教也异于另外三次。从表面上看,基督教在中国传播的过程中都或多或少得到政府的支持,但每次支持的情况是完全不一样的。元朝的也里可温教基本上是元朝的贵族宗教,自然得到政府的支持;明清之际的天主教从政府得到的支持仅仅限于部分必须在政府部门供职的传教士;而新教得到的支持在相当长一段时间内是由于西方殖民势力的介入。景教所得到的支持除了来自唐王朝开放的文化政策外,还来自唐王朝统治者对景教教义的认同。唐太宗在贞观12年推行景教的诏书中说:“道无常名,圣无常体,随方设教,密济群生。大秦国大德阿罗本,远将经象,来献上京。详其教旨,玄妙无为,观其元宗,生成立要。词无繁说,理有忘筌。济物利人,宜行

① 朱谦之将“景风”一词解释为景教的传播,这种解释不够准确。《景教碑》用“景风东扇”来表示景教传播,很明显,“东扇”二字才是真正表示传播的。因此,“景风”二字主要是指景教。如果把希伯来文的 *ruah* 和希腊文 *pneuma* 考虑在内,“景风”的意义将更加丰富,因为 *ruah* 和 *pneuma* 在圣经中都表示灵和圣灵,而它们的本来意思都是风。见朱谦之,《中国景教》,东方出版社(北京),1993年5月,第130页。

② “景教原名 Nestorianism,为聂斯托利所创(Nestorius)。此指狭义景教而言;广义之景教则包括基督教各派,唐宋人或亦有如此采用者;明末徐光启、李之藻辈,皆自称‘景教后学’,清末学人或以之专称天主教,或以之概称基督教,民国后尚存此风。”(方豪,《中西交通史》[长沙],岳麓书社,1987年,第413页。)

天下。”^①关于这份诏书的情况，下文还会谈到。正是在唐王朝历届政府不同程度的支持和推荐下，景教才很快在中国站稳了脚跟，并且迅速发展，直至“法流十道”、“寺满百城”。^②

正因为景教在华传播的种种特殊性，才使得中外学者自 1625 年 3 月发现景教碑以来，对这个在地下尘封了近千年的宗教生发出浓厚的兴趣。时至今日，这种兴趣仍然有增无减。^③不过本文并不打算回顾景教研究的历史，笔者只想通过对唐朝景教经典翻译或写作的研究，来探讨传教士们在中国传播景教的努力及其成果，以使这种研究有助于我们今天的神学思考。

一、景教经典译述的努力

任何一种文化、宗教的传播，首先必须找到与目标地文化的接合点。这个接合点找得越准确，其传播的成功率就越高。那么，景教传教士们是如何寻找到与中国文化的接合点的呢？这恐怕首先得益于景教经典的汉译。在传教士进入长安后三年，传教士就已经成功翻译了经典，并且收到了良好的效果。根据经验，我们不难想像景教传教士们在传播教义的过程中所做的种种努力，其中经典汉译的努力也许是至关重要、甚至是具有决定性意义的。

景教在中国传播的情况，我们基本上只能通过 1625 年在西安

① 见《大秦景教流行中国碑》，另见《唐会要》第 49 卷。

② 语出《景教碑》。“道”为唐朝最高行政区划，大约相当于现在的省。唐朝初年将全国划分为 10 道。所以“法流十道”的意思是传遍全国，虽然不无夸张成分，但也足见景教的兴盛。

③ 参见杨晓春，“二十年来中国大陆景教研究综述（1982—2002）”，载中国社会科学院历史研究所主办《中国史研究动态》，中国史研究杂志社出版，2004 年第 6 期，第 11—20 页。

发现的《景教碑》作一般性的了解。^①《景教碑》的汉字碑文约 1 870 余字,其中包括教义阐述和颂词,真正涉及到景教在华传播史的文字只有 1 000 多字。可想而知,仅仅用 1 000 多个汉字来记载 150 年的历史,^②其内容是如何的精简。

然而,就是在这 1 000 多字中,我们同样发现了景教传教士们尝试融入中国社会和文化的努力。从时间上看,传教士阿罗本一行人初入长安是 635 年,但是,他们为迎接这一时刻的到来,必定已经做了很长时间的准备。据《景教碑》载,他们进入长安后,就被唐王朝要求做两件事。一件是向皇帝(即唐太宗李世民及其近臣)讲解景教历史与教义;二是翻译景教经典。这就是《景教碑》所谓的“翻经书殿,问道禁闱”。“书殿”是皇家图书馆,“禁闱”则是皇帝生活起居的地方。从《景教碑》来看,“问道”在短时间内的确起到了积极的作用,使唐太宗对景教有了初步的了解,并且留下了比较好的印象,允许景教在中国传播。这就是所谓的“深知正真,特令传授”。

如果阿罗本等人没有经过长时间的准备,对中国政治、社会、经济、文化等方面的情况一无所知,没有初步掌握用汉语与中国官方交流的能力。那么,他们不可能在短时间内影响唐太宗及其近臣,使他们对景教产生良好的印象。

通常情况下,口头讲述相对于文字阐述要来得容易一些,所以能够收到立竿见影的效果。翻译则不然,它需要具备许多条件,其

① 景教碑发现的情况和地点,有多种说法。关于发现的情况,有说是农民挖地时偶然所得;有说是西安守晋陵邹静长幼子无疾而亡,因其子幼能合什,所以要将他葬在寺庙附近,于是挖墓穴得景教碑;有说是为了建筑房屋挖地而得;还有一说,一西安老人对耶稣会土方得望说,景教碑出土前,每当冬季下雪时,景教碑所处的那块地始终不积雪,有人以为下面一定埋有珠宝,于是动手发掘,不料掘出了景教碑。至于出土地点,有说是在周至,有说是在长安崇仁寺。

② 《景教碑》建于 781 年,因而它所叙述的景教历史只有 150 年。

中最重要的当然是翻译者的语言和文化修养。唐朝时基督教经典的汉译在中国是第一次,没有现成的术语可资借用,传教士大概是依赖中国助手的帮助进行翻译的,翻译中所遇到的术语大多由中国助手提供。而这些中国助手在提供翻译的帮助时,肯定会运用已有的宗教知识,当时的宗教知识主要是已完成中国化改造的佛教和受到唐王朝重视的道教。

尽管困难如此之大,但二、三年后,即 637 或者 638 年,大概在唐太宗贞观 12 年所下的诏书以前,第一份汉译景教文献还是完成了。根据日本学者羽田亨和佐伯好郎的研究,这份文献就是《序听弥诗所经》。^①唐太宗也许就是读了这份文献后,结合他的耳闻,才得出了这样的结论:“道无常名,圣无常体,随方设教,密济群生。大秦国大德阿罗本,远将经像,来献上京。详其教旨,玄妙无为,观其元宗,生成立要。词无繁说,理有忘筌。济物利人,宜行天下。”(见前引注)从这段话中不难看出,唐太宗,或者至少是这份诏书的起草者对景教教义已经做过一番考查、研究,“详其教旨,……观其元宗”,详细研究了景教教义后,认为传教士们对教义的介绍言简意赅、令人信服,即所谓“词无繁说,理有忘筌”,最后得出有益于大唐王朝,允许传播的结论,即所谓“济物利人,宜行天下”。

既然《序听弥诗所经》起到了如此重要的作用,那么,它到底是一份什么样的景教文献、能令唐太宗做出如此有利于景教传播的判断呢?事实上,该文献语言呆滞,晦涩难懂,景教术语也无一贯的用法。但经学者研究,我们还是能够大略了解它的内容。该文献是一残卷,共 2 845 字。“序聽”据信是“序聰”的误写,而“序聰”二字在唐朝时发音为 Je-So,即耶稣。至于“弥诗所(诃)”,有的景教文献也称为“弥诗诃”,就是弥赛亚。因此,若用现代通用的词语

^① 关于本文献成书年代,参见朱谦之,《中国景教》,东方出版社(北京),1993 年 5 月,第 118 页。

转译《序听弥诗所经》，应为《耶稣弥赛亚经》。

除《序听弥诗所经》以外，根据学者们的研究，其他景教文献的翻译或撰述时间大略如下：

- 贞观 15 年(641 年),《一神论》,
- 开元 5 年(717 年),《宣元至本经》,
- 开元 8 年(720 年),《大圣通真归法赞》,
- 建中 2 年(781 年),《大秦景教流行中国碑颂并序》,
- 建中 2 年(781 年),《志玄安乐经》,
- 约 800 年,《三威蒙度赞》,
- 五代或宋初,《尊经》。^①

二、早期文献的代表《序听弥诗所经》

任何一种宗教文化向其他文化传播、转译的过程，都必然经历从磨合到成熟的发展。景教文献的译述当然也不例外，也同样经历了这样一个过程。通过对现有景教文献的研究，我们发现，这个过程还是十分明显的。

上文提到八种景教文献，除景教碑是 1625 年发现的以外，其余均为二十世纪初发现的敦煌文本。在这七种敦煌文本中，根据文本性质，可分为经文和颂文两类。所谓经文，就是以讲述教义和圣经事迹为主的文献。所谓颂文，就是以赞美、感谢等诗歌为主的

① 在八份景教文献中，近年，有学者对《宣元至本经》和《大圣通真归法赞》的真伪提出质疑。参见，林悟殊、荣新江，“所谓李氏旧藏敦煌景教文献二种辨伪”，载《九州学刊》1992 年，第 4 卷第 4 期；杨晓春，“二十年来中国大陆景教研究综述（1982—2002）”，载《中国史研究动态》2004 年，第 6 期；林悟殊，《景教再研究》相关论文，中国社会科学文献出版社（北京），2003 年版。不过本文仍然采信大多数学者的观点，接受这两份文献的真实性。至于这两份文献的真伪，还有待学者进一步研究，寻找到更多的证据。

文献。属于经文类的有：《序听迷诗所(诃)经》、《一神论》、《宣元至本经》和《志玄安乐经》四种。除此以外均为颂文。四篇经文中，《序听迷诗所(诃)经》和《一神论》属初唐译述作品，《宣元至本经》和《志玄安乐经》属中晚唐译述的作品。为了节约篇幅，我们只从上述四种经文中选取两份分别属于初唐和中晚唐的文献加以研究，它们是《序听弥诗所经》和《志玄安乐经》，前一份代表磨合期的作品，后一份代表成熟期的作品。

上文已经讲过，《序听弥诗所经》语言呆滞，晦涩难懂，景教术语也无一贯的用法。这一切现象都表明这是一份经典译述上的开创性文献，文献的译述过程就是景教语言(文化)与中国语言(文化)磨合的过程。尽管如此，经过认真研究，这份文献的内容还是能够比较清楚地辨认出来。

《序听弥诗所经》的内容主要分为两个部分，第一部分阐述景教教义，讲到上帝(天尊)是一位推行善恶果报的神，是人类(众生)得以存活的依靠，人如果想见天道而不堕恶道地狱，就必须有善福善缘。所谓善福善缘，就是景教提倡的“三事”与“十愿”。所谓“三事”是指对上帝、皇帝和父母的崇敬。

此三事：一种先事天尊，第二事圣上，第三事父母。为此普天在地，并是(事)父母行，据此圣上皆是神生，今世虽有父母见存，众生有智计，合怕天尊，及圣上，并怕父母，好受天尊法教，不合破戒。

尽管这段话的文法显得比较拙劣，但基本意思还是清楚的。这里所说的“怕”应当是崇敬、敬畏，要求“普天在地”的“众生”都要尊崇上帝、皇帝和父母。把上帝、皇帝和父母并列为人所必须崇敬的对象，这并不是基督教的传统，显然是景教传教士进入中国后，使基督教教义融入中国传统的努力。这种融入在“十愿”中有更进一步的展示。

“十愿”大约相当于十诫,只是在诫命的排序、重点上有所调整,而这种调整是极其中国化的。

天尊说云:所有众生,返(叛)[逆]诸恶等,返(叛)逆于[天]尊亦不是孝;第二愿者,若孝父母并恭给,所有众生,孝养父母,恭承不阙,临命终之时,乃得天道为舍宅;[第三愿者,所有众生],为事父母,如众生无父母,何人处生。第四愿者,如有受戒人,向一切众生,皆发善心,莫怀唯恶;第五愿者,众生自莫煞生,亦莫谏他煞,所以众生命共人命不诛;第六愿者,莫奸他人妻子,自莫宛(怨);第七愿者,莫作贼;第八[愿者],众生钱财,见他富贵,并有田宅奴婢,天[无]唯妬;第九愿者,有好妻子,并好金屋。作文证[莫]加祺他人;第十愿者,受他寄物,并将费用,[莫事]天尊。^①

仔细比较“三事”与“十愿”,我们会发现,前三愿基本上与“三事”吻合,后七愿要求人去恶从善,认真处理与邻舍、异性的关系。第一愿是说,“叛”、“逆”等“诸恶”,包括“叛逆天尊”,都是不“孝”。第二愿和第三愿都讲对父母的孝,而且对孝的内容也有细致的约定,就是要“恭承不阙”,孝养父母,这样就可以“得天道为舍宅”,既在天上有预备好的地方。可以说,前三愿是“三事”的具体化。怎样才算崇敬上帝、皇帝和父母,核心的字只有一个:孝。从此不难看出,经典译述者深受儒家文化的影响,因为孝是中国儒家伦理的精髓之一。^②“孝”是一个人安身立命的根本,《论语》中这样记载着孔子的话:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为人之本欤!”(《论语·学而》)君子一定要关注自己为人之本,有本才会得道,所

① 引文见翁绍军,《汉语景教文献释读》,三联书店(北京),1996年11月,第95页。其中,()中的字表示可能为原件中抄写错误的更正,[]中的字疑为漏抄或脱落的字。本文中若未特别说明,所有景教文献的引文皆同此例。

② 伦理强调的是人际关系,儒家伦理在处理人际关系时,强调两个字:忠和孝。

谓本,就是孝和弟。可见,孝不仅是儒家伦理的核心,而且是一个
人悟道、得道的根本。

由这个简单的分析,我们不难看出,景教传教士们在经典译述
的过程中,就试图使基督教教义中国化。关于这一点,若将《出埃
及记》的十条诫与《序听弥诗所经》的十愿相比较,就会更加清楚。

除了我以外,你不可有别的神。

不可为自己雕刻偶像,……不可跪拜那些像,也不可事奉
他,因为我耶和华你的神是忌邪的上帝。

不可妄称耶和华你上帝的名;因为妄称耶和华名的,耶和
华必不以他为无罪。

当纪念安息日,守为圣日。

当孝敬父母,使你的日子在耶和华你上帝所赐你的地上
得以长久。

不可杀人。

不可奸淫。

不可偷盗。

不可作假见证陷害人。

不可贪恋人的房屋;也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴,并
他一切所有的。(出 20:3-17)

十条诫中的前三诫,都是关于上帝的,与“圣上”、“父母”毫无
关系。关于孝,只在第五诫中提到,而且只是子女与父母的行为准
则。至于国家机制中的统治者(如《序听弥诗所经》中的“圣上”),
则只字未提。从这个简单的比较中可以看出,《序听弥诗所经》在
中国化、伦理化方面的努力是非常大胆的。

在《序听弥诗所经》的第二部分,经典译述者叙述了耶稣生平
中的几件大事,如童女怀孕生子,耶稣受洗,耶稣被钉十字架等。
这一部分只有一点需要指出,那就是关于耶稣的译名。前言说过,

“序听”可能就是耶稣的音译,不过这个译名没有出现在经文的正文中,因为经文的标题是后来加上去的。在《序听弥诗所经》的正文中,耶稣的名字被译为“移鼠”。“末艳怀[孕],后产一男,名为移鼠。”“末艳”即马利亚。“移鼠”二字非常不雅,而传教士偏偏把耶稣译为“移鼠”,正好说明这份景教文献的确属于草创时期的作品。

三、成熟时期的代表文献《志玄安乐经》

如果说初唐时的《序听弥诗所经》还显得十分粗糙,那么,到了中晚唐,随着更多的中国学者的加入,景教传教士在中国文化方面的造诣也更加深湛时,所译述的景教文献就显得十分流畅了。这一时期最具代表性的文献是《景教碑》和《志玄安乐经》,并且这两份文献的作(译)者大概均为景净。景净无疑是晚唐时期一位宗教经典翻译家,他除了翻译景教经典外,还参与佛教经典的翻译。据《贞元新定释教目录》第17卷记载,景净曾与天竺佛僧般刺若接触,合作翻译佛经《六波罗密经》。^①也许就是因为有了参与佛教经典翻译的经历,景净的《志玄安乐经》也仿照佛教经典的体例(即问答体)来记述耶稣与众弟子的对话。我们先来看看这个题目的意思。

首先是“志玄”二字。志,表示一个人的意向、意愿。《说文解字》说:“志,意也。”《春秋·说题辞》说:“思虑为志。”《毛诗序》说:“在心为志。”《鬼谷子·阴府》说:“志者,欲之使也。”总之,志是一种愿望,是驱使人向前的动力,在这里可以理解为“追求”。

“玄”是道家的一个重要概念,在老子看来,玄就是道:“玄之又

① “法师梵名般刺若……泊建中二年(781),居于上国矣。至贞元二祀(786)访见乡亲。神策正将罗好心,即般若三藏舅氏之子也,大悲喜相慰,将至家中,用展亲亲延留供养。好心既信重三定,请译佛经,乃与大秦寺波斯僧景净,依胡本《六波罗密经》译成七卷。时为般若,不闲胡语,复未解唐言;景净不识梵文,复未明胡释教,虽称传译,未获半珠,罔窃虚名,匪为福利。”

玄,众妙之门。”(《老子》第1章)东晋葛洪认为“玄”先天地而存在,是化生万物的根本。他说:“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。”(《抱朴子·畅玄篇》显然,《志玄安乐经》借用了道家的思想,以玄来指代上帝,指代天。

“安乐”,即平安喜乐。

综上所述,“志玄安乐”的意思就是“追求天上的安乐”。而《志玄安乐经》所讨论的就是如何追求“安乐道”。经文描述无上一尊弥施诃(基督弥赛亚)与众人在“净虚堂”坐而论道,岑稳僧伽(西门彼得)“从众而起,交臂[而进作礼赞,白弥施诃言]:我等人众,迷惑固[久],……有情者,何可得安乐道哉?”^①这里的意思是说,彼得从人丛中站起来,向耶稣敬礼并问关于“安乐道”的问题。耶稣作了长篇回答,这一回答就成了《志玄安乐经》。

无上一尊弥施诃首先称赞彼得问了个好问题,说“善哉斯问”,然后肯定,“一切品类,皆有安乐道”。那么,什么是“安乐道”呢?无上一尊弥施诃回答说:

是故我言,无欲无为,无德无证。如是四法,不衒己,能离诸言说。柔下无忍,潜运大悲。人民无无边欲,令度尽于诸法中,而获最胜。得最胜故,名安乐道。

安乐道的关键在于“四法”,即无欲、无为、无德、无证,而这四法显然受到道家无为思想的影响。在本体论上,老子主张“无”为万物的根本,强调“天下万物生于有,有生于无。”(《老子》第40章)^②所以,老子的一切主张都源于“无”,如无为之治等。《志玄安乐经》从人生修为的角度出发,也将“无”看作人生修得安乐道的根

① 《志玄安乐经》原件共159行,其中头10行脱落严重,后经日本学者佐伯好郎勘补了一部分。[]中的字即为佐伯好郎所勘补。

② 有关《老子》本体论的“无”,另见1章,“无名,万物之始;有名,万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其微。”2章,“故有无相生。”

本,甚至可以这样说,“无”的境界就是安乐道,所以无上一尊弥施诃说:“但于无中,能生有体,若于有中,终无安乐道。”只有超越了有,进入无,才可能得安乐道。那么,对修道之人来说,“无”是一个什么样的境界呢?就是“不衒己,能离诸言说。柔下无忍,潜运大悲。”不炫耀自己,不争强好胜,能够做到柔弱(柔)、谦卑(下)、无为(无)、忍耐(忍),并且怀着救世济人的慈悲之心。这就是“无”的境界。

知道了什么是安乐道,就该了解如何得到安乐道,或者说如何进入安乐道?耶稣没有要求人一蹴而就,而是提出了“渐修”的途径。要想渐修安乐道,必须做到“十种观法”,“当有十种观法,为渐修路”;在“十种观法”的基础上,还要“四种胜法”,“观此十种,调御身心,言行相应,即无过失,方可进前,四种胜法。”

所谓“观”,是指一个人对万事万物的态度。那么,一个想要修得安乐道的人,应该有什么样的态度呢?

一者观诸人间,肉身性命,积渐衰老,无不灭亡。……二者观诸人间,亲爱眷属,终当离坼,难保会同。……三者观诸人间,高大尊贵,荣华兴盛,终不常居。……四者观诸人间,强梁人我,虽欲自益,及(反)为自伤。……五者观诸人间,财宝积聚,劳神苦形,竟无所用。……六者观诸人间,色欲耽滞,从身性起,作身性冤。……七者观诸人间,饮酒淫乐,昏迷醉乱,不辨是非。……八者观诸人间,犹玩戏剧,坐消时日,劳役精神。……九者观诸人间,施行杂教,唯事有为,妨失直正。……十者观诸人间,假修善法,唯求众誉,不念自欺。

通观这十种观法,可以清楚看到,它已经不全是对景教文献的译述,而是在中国受到佛教和道教的修行观影响之后,对景教教义的发挥和阐释。前文说过,《志玄安乐经》的作者极有可能是景净,而景净又曾参与佛教经典的翻译,可想而知,他对佛教应该是十分熟悉的,由他将佛教思想引入景教经典的翻译和阐释,是十分合理

的推测。佛教思想的影响在中国民间是十分普遍的,并且至今依然。^①这种把身外之物与自身截然分开来的看法,对中国民间的世界观、人生观有非常强烈的影响。唐朝时期的景教传教士有感于此,不能不做出恰当的回。我想这也是在情理之中的事。

但是,景教毕竟不是佛教,它不能只借用别人的主张,必须阐述自己的主张。因此,“十种观法”就成了景教徒修行的初级阶段,要进入更高一级的阶段,就必须有“四种胜法”。十种观法是比较消极的方法,把自己和世界隔离开来,这是出世宗教的一般作法,但景教从根本上说不是出世的宗教,因此,需要寻找更积极的修行方法。景教传教士们在道家学说之中找到了四种胜法。

云何四种?一者无欲,所谓内心,有所动欲,求代上事,作众恶缘,必须制伏,莫令辄起。何以故,譬如草根,藏在地下,内有伤损,外无见知,见是诸苗稼,必当凋萃。人亦如是,内心有欲,外不见知,然四支七窍,皆无善气,增长众恶,断(难)安乐。因是故,内心行无欲法。二者无为,所谓外形,有所为造,非性命法,逐虚妄缘,必当舍弃,勿令亲近。何以故,譬如乘船,入大海水。逐风摇荡,随浪迁移,既忧沉没,无安宁者。人亦如是,外形有为,营造俗法,唯在进取,不念劬劳,于诸善缘,悉皆忘废,是故外形,履无为道。三者无德,于诸功德,不乐名闻,常行大慈,广度众类,终不辞说,将为所能。以何故,譬如大地,生养众物,各随其性,皆合所宜,凡有利益,非言可尽。人亦如是,持胜上法,行景教因。兼度含生,便同安乐,于彼妙用,竟无所称,是名无德。四者无证,于诸实,无所觉知,妄弄是非,混齐德失,虽日自在,邈然虚空。何以故,譬如明镜,鉴照一切,青黄杂色,长短众形,尽能洞微,莫知所以。人亦如

^① 比如曹雪芹《红楼梦》中的“好了歌”就是十分典型的例子。功名、金银、娇妻、儿孙等等,都是身外之物,都会如过眼云烟一般消失。见《红楼梦》第一回。

是，晤真道性，得安乐心，遍见众缘，悉[皆]通达，于彼觉了，忘尽无遗，是名无证。

这四种胜法，就是前面提到了安乐道的境界，无欲、无为、无德、无证。正如前文所说，这种主张显然深受道家思想影响。我们不妨把这种影响稍加梳理。首先看“无欲”。无欲，就是要消除内心的动欲，因为人一旦“内心有欲”，虽然“外不见知”，却是诸罪之源。道家思想强调返璞归真，而返璞归真的一个重要途径就是无欲，所以老子说：“我无欲而民自朴。”（《老子》第57章）因为道本身就是无欲的，道“衣养万物而不为主，常无欲，可名为小”。（《老子》第34章）

“无为”相对于“有所为造”而言。而有为是对外在事物（外形）的追求，这种追求是无益的，就好像在大海中行船，如果逆风而行，必然“无安宁者”。无为就是要遵循“性命法”，消除虚荣心。我们知道，无为是道家思想中的重要主张，老子说：“是以圣人处无为之事，行不言之教。”（《老子》第2章）又说：“是以圣人无为，故无败。”（《老子》第64章）我们曾经认为，无为的思想是消极的，但越来越多的事实证明，无为思想值得我们称道。对人生修养、宗教修为而言，“性”与“命”皆有其“法”（规律），应其法而行是“无为”，逆其法而动是“有为”。

“无德”并不是没有道德，缺德，而是不居德以自傲。所以是“不乐名闻”，“终不辞说”。正如耶稣所说：“你施舍的时候，不要叫左手知道右手所做的。”（太6：3）《志玄安乐经》中所说的“无德”，与《老子》中的“无德”有所不同。老子说：“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无不为，下德为之而有以为。”（《老子》第38章）但从《老子》思想的总体看，还是相通的，没有什么冲突。因为在老子看来，道才是上上之选，德次之。

“无证”即不受万事万物表面现象的蒙蔽，能“晤真道性”。呈

现在我们面前的万事万物,纷纭复杂,如果不能分辨真伪,就容易迷失。但是,人又不能脱离万事万物,而是要透过这一切现象,直探“真道”,“得安乐心”。“无证”二字不见于《老子》,但其思想在《老子》中是贯穿始终的。

总之,通过“十种观法”和“四种胜法”的操练,人就可以得到安乐道,而安乐道的境界,就是“四种胜法”的最高境界。

四、简短结语

景教研究一直是中西文化交流史中的显学,经过中外学者数百年的研究,尤其是最近百年的努力,已经基本上将景教在盛唐时期的面貌给我们呈现了出来。但是,这些研究都是从社会科学的角度的研究,至今仍然不够充分,而这种研究对于一个成熟的宗教、一个成熟的教会来说,并非可有可无。有鉴于此,本文的撰述有抛砖引玉的意思。

本文只是选取了两份景教文献来阐述经典译述的过程和寻求景教教义与中国文化融合的努力。从这两份文献不难看出,景教在中国传播的过程中,教义伦理化倾向十分突出。这种现象在其他文献中也有反映,需要我们进一步研究挖掘。

(原载《金陵神学志》,2005年第2期)

中国基督教五十年鸟瞰

作为一个中国基督徒,在刚刚过完共和国五十岁生日后不到一年的时间,又迎来了真正的中国基督教会^①的五十岁生日。不言而喻,这就是中国基督教三自爱国运动五十周年。身处中国基督教的知天命之年,身为一个中国教会处境中成长起来的基督徒,没有理由不展望 21 世纪的真正的中国基督教会。本文是笔者在学习有关三自爱国运动的文件时记下的一点笔记,稍加整理,以为纪念之作。同时,更要将此文献给那些为中国教会的独立呕心沥血、奋勇抗争的基督徒先辈们。必须说明,本文并非“正史”,仅是笔者对中国基督教五十年历程所作的一点梳理。

第一阶段 三自爱国运动的准备时期

一、《共同纲领》的颁布

1949 年 7 月,《人民日报》重刊 1937 年发表过的“一个基督教

^① 基督教(新教)早在 1807 年就已传入中国,到 1950 年“中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会”(“中国基督教三自爱国运动委员会”前身)成立,历时达 143 年,但从总体上看,真正意义上的中国基督教会的诞生则始于五十年代。这种转变可从五十年代以前常用的两个英文词组中看出:Church in China(教会在中国),Chinese Church(中国教会)。吴耀宗先生论到三自革新运动的目标时说过:“它的目标不只是清算过去基督教个别的弱点,而也是要把中国的基督教基本地、全盘地改造,使它脱离了西方社会传统的影响,脱离了中国旧社会思想的羁绊,恢复了耶稣福音的本来面貌,使基督教革新运动变成新中国建设中的一个积极的力量。”(吴耀宗:“展开基督教革新运动的旗帜”,见《中国基督教三自爱国运动文选,1950—1992》[以下简称《文选》],第 6 页)真正的中国基督教会应该是中国社会中的一个有机整体,是“一个积极的力量”。这一点恰好是在五十年代以后才做到的。

的医生傅连璋氏在中国红军内十年的经验”，并加按语说：“傅连璋当时还不是共产党员，本文章表明共产党一向不分宗教信仰，诚恳地与一切党外人士合作，过去如此，现在如此。”公开表明中国共产党对宗教的态度。

1949年9月21日至30日，中国人民政治协商会议第一次会议在北京召开，基督教界有五位代表出席会议，他们是：吴耀宗、邓裕志、张雪岩、赵紫宸、刘良模（后刘良模将代表名额让给伊斯兰教，改任候补代表）。会议通过《中国人民政治协商会议共同纲领》（简称《共同纲领》），其中第五条规定：“中华人民共和国公民有思想、言论、出版、集会、结社、通讯、人身、居住、迁徙、宗教信仰及示威游行的自由权。”将宗教信仰自由以法律形式固定下来。^①

政协会议结束后，参加会议的基督教代表首先回到上海，向上海的基督教界宣传《共同纲领》。可以说，《共同纲领》的颁布在基督教界引起了强烈的反响，情绪为之一变。^②

二、教会访问团的成立

当然，《共同纲领》的颁布，并不等于所有问题的解决。“从旧解放区和新解放区里不断地传来苦闷的声音。教堂被借用或征用了，《圣经》被没收了，教会的许多工作受到阻碍了。”^③在这种情况下，为了了解解放后全国各地教会的基本情况，同时也为了宣传

① 当时中国人民代表大会尚未产生，中国人民政治协商会议是当时中华人民共和国的最高权力机关，《共同纲领》也就具有了临时宪法的性质。《共同纲领》中对宗教信仰自由的规定具有最终的法律效力。

② 吴耀宗先生在“展开基督教革新运动的旗帜”一文中指出了《共同纲领》颁布前后基督教界的这种情绪变化。“忽然，人民政治协商会议举行了，《共同纲领》通过了。在政协会议里面，有五位基督教民主人士的代表。《共同纲领》清楚地规定了宗教信仰的自由。这一个事实，在基督教里面普遍地鼓起了乐观、希望的情绪。许多基督徒松了一口气，他们晓得他们过去的忧虑是过分的、多余的。”（《文选》，第7页）

③ 吴耀宗，“展开基督教革新运动的旗帜”，《文选》，第7页。

《共同纲领》，在吴耀宗先生倡导下，1949年底，组成了全国性的基督教访问团，赴华东、华中、华南、华北、东北等五大区十八个城市的教会进行访问。访问团最初的目的可能是收集情况，然后赴京请求政府协助解决。^①因此访问团事先约定，访问工作结束后，汇集北京。1950年4月20日，华东访问团率先抵达北京，此后，其他访问团也相继抵达。吴耀宗先生将访问中收集到的情况与此前了解到的教会情况汇集在一起，草拟了《处理基督教问题的初步意见》一文，拟向有关部门和周恩来总理反映，请求政府解决。由此可以看出，访问团最初的认识是非常单纯的，认为只要政府一纸公文就可以解决所有问题。吴耀宗先生就直言不讳地说：“我们拜访周总理的目的，主要是给他报告解放后基督教一般的情况，并请他帮助我们解决目前基督教所遭遇到的困难。”^②

三、与周恩来总理的三次谈话

1950年5月2日、6日、13日，周恩来总理连续三次与访问团成员及其他教会领袖恳谈，^③周恩来总理之所以要花三天极其宝贵的时间与这些基督教领袖交谈，正是因为他们将十分复杂的问题简单化、单纯化了。在他们的头脑中，只要政府发布一个有关基督教的公告，就可以万事大吉。然而事实并非如此。周恩来总理谈话的主要内容为：1. 近百年来基督教传入中国和它对中国文化的影响，是和帝国主义对中国的侵略联系着的。今天，美帝国主义仍企图

① 需要指出，这项工作访问团成立以前已经在开展了。吴耀宗先生就提到过，“在华东五省，我们曾汇集了一百六十多件关于基督教的案件，送给有关当局处理。”（《文选》，第9页）

② 吴耀宗，“展开基督教革新运动的旗帜”，《文选》，第10页。

③ 参加座谈的人员包括访问团成员六人：吴耀宗、邓裕志、刘良模、涂羽卿、崔宪祥、艾年三；京津地区教会领袖十三人：赵紫宸、陆志伟、江长川、王梓仲、高凤山、庞辉亭、赵复三、凌俞秀、陈文渊、刘维诚、杨肖彭、邓锡三、霍培修。

利用中国的宗教团体来进行破坏中华人民共和国的活动;2. 自五四运动以来,基督教里面有进步分子,在中国革命的过程中,他们是同情中国革命的;3. 基督教最大的问题,是它同帝国主义的关系问题。中国基督教会要成为自己的基督教会,必须肃清其内部帝国主义的影响和力量,提高民族自觉,恢复宗教团体的本来面目,使自己健全起来,改变基督教在中国人民心目中的形象;4. 宗教的存在是长期的,中国人民有宗教信仰的自由。谁要企图人为地把宗教消灭,那是不可能的。唯物论者同唯心论者在政治上可以合作,可以共存,应该相互尊重。这些谈话的一个核心内容,就是要基督教的领袖们认清教会在中国历史中的地位,认清教会在广大中国人民心目中的形象,并进而使教会成为真正的中国的基督教会。

恳谈过程中,中华基督教会总干事崔宪样提出二、三十年代本色化运动中,教会提出的自治、自养、自传的口号,认为可以以此为出发点来革新现在的中国教会,这个提议得到与会者和周恩来总理的赞同。从此,中国教会有了自己的办教方针:“三自”原则。

四、“三自宣言”的发表

与周恩来总理谈话后,教会着手起草一份表明中国基督教反帝爱国政治立场的宣言,该宣言经过反复讨论,经八次大的修改,最后形成《中国基督教在新中国建设中努力的途径》(通常称为《三自宣言》)。^①1950年7月28日,40位教会领袖联名向全国基督徒发出《三自宣言》以及征求签名拥护的“《中国基督教在新中国建设中努力的途径》发起人致全国同道的信”。到8月底,共收到1527位基督教负责人寄回的签名拥护信。1950年9月23日,“人民日报”全文发表《三自宣言》、40位发起人致全国同道的信和首批签名

^① 该宣言的核心内容在于,倡导基督教会与新中国认同,与广大中国人民认同。倡导各宗派、团体联合起来,把教会办成中国基督徒自己的教会。

拥护的 1 527 人名单,并配发了题为“基督教人士的爱国行动”的社论。从此,9 月 23 日遂成为中国基督教三自爱国运动纪念日。到 1954 年初,签名人数已达 417 389,占全国信徒总数的三分之二。

五、三自筹委会的成立

1950 年 6 月 25 日,朝鲜战争爆发。9 月 15 日美军在仁川登陆,直逼三八线,悍然发动侵朝战争。10 月 25 日,中国人民志愿军渡江援朝。中国基督教界和全国各界一样,纷纷发表宣言,反对美帝国主义的侵略行径,坚决支持中央人民政府抗美援朝的正义行动。12 月 20 日,“人民日报”发表时评“扩大宗教界的反帝爱国行动”,对基督教会的态度表示欢迎。该日的“人民日报”还同时刊发了赵紫宸先生的文章“基督徒也要抗美援朝”。

1950 年 12 月 16 日,美国政府单方面宣布冻结中国在美的公私财产,并禁止美国船只来华,对中国实行经济封锁。12 月 28 日,中国政府相应冻结美国在华公私财产。一直依靠国外援助的中国基督教的经济状况严重恶化。^①1951 年 1 月 5 日,以吴耀宗先生为首的 26 位宗教领袖在《天风》发表声明,支持中国政府对美制裁采

① 抗美援朝战争的爆发,完全打乱了中国基督教革新运动的最初计划,迫使中国基督教在对外关系上采取断然措施。如在自养和自传的问题上,革新运动之初的计划为各地教会切断海外经济援助和辞退外国传教士预留了一段过渡期。周恩来总理也说过,凡未到合同期的外国传教士,可待合同期满后行辞退。《三自宣言》中就明确指出:“中国基督教教会及团体,凡仍仰赖外国人才与经济之协助者,应拟定具体计划,在最短期内,实现自力更生的目标。”因此,从一定意义上说,中国教会不能承担中断与海外基督教会正常交往的主要责任,这个责任应由美国政府承担。从中国方面来看,即使是在此时,也不主张实行对在华美籍传教士尽行驱赶的政策。《对于接受美国政府津贴的基督教团体处理办法》第二条第三款规定:“无反动言行而教会团体认为有需要留下并愿意供其生活者,可以续留,但不得担任教会及团体的行政职务。”(《文选》,第 33 页)

取相应的行动。

为了帮助中国教会解决所面临的经济危机,中央人民政府政务院文化教育委员会宗教事务处于1951年4月16日至21日在北京召开“处理接受美国政府津贴的基督教团体会议”(简称“北京会议”)。会后,吴耀宗先生专门撰文介绍了这次会议,文章题为“中国基督教的新生——出席‘处理接受美国政府津贴的基督教团体会议’的感想”。会议有来自31个宗派、26个基督教团体的154位代表。据吴耀宗先生总结,会议有五大成就。

1. “使出席的绝大多数的代表们得到一个新的观点,那就是:清楚地认识了基督教与帝国主义的关系。”

2. “就是两天的控诉大会。……要清算帝国主义对基督教所造成的罪恶,使基督教成为纯洁的、中国人民自己的基督教。”

3. “就是全体代表所发表的《中国基督教各团体代表联合宣言》。这个宣言把1950年7月所发表的《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的革新宣言推进了一步。”该宣言宣布,“从1951年起,不再接受美国的津贴,也不接受外国任何方式的津贴。”

4. “就是它通过的以‘对于接受美国津贴的基督教团体处理办法’,这个‘处理办法’经过政务院批准以后,就可以公布实施。主要内容,就是要帮助基督教解决从割断帝国主义关系和实行三自革新而产生的一些困难。”

5. “就是它所产生的基督教领导的新机构——‘中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会’。”^①

“北京会议”在中国基督教三自爱国运动史上有着特殊的意义,也许可以从两个方面来加以概括。一方面,成立“中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会”,使“三自”的办教方针

^① 吴耀宗,“中国基督教的新生——出席‘处理接受美国政府津贴的基督教团体会议’的感想”,《文选》,第24—31页。

以组织的形式固定下来,为中国基督教会走上宗派联合的道路作了组织上的准备。另一方面,由于“北京会议”有一项“控诉”的议程,这对全国教会起到了一个示范的作用,于是控诉运动于1951年在全国各地教会开展起来。^①用历史的眼光来看,控诉运动实质上就是中国基督教界在新中国诞生之初的一场政治思想启蒙运动。当然,我们也不能否认,控诉运动中出现了一些这样那样的问题,但这些问题并不能取代该运动的积极意义。

为生存计,中国原有的十八所神院校合并为两所。1952年,南方十一所神院校合并为金陵协和神学院,1953年,北方七所神院校组成燕京协和神学院。

第二阶段 三自爱国运动的组织建设时期

六、中国基督教三自爱国运动委员会成立

1954年7月22日至8月5日,中国基督教第一届全国代表会议在北京召开,吴耀宗先生在开幕式上作了《中国基督教三自革新运动四年来的工作报告》。报告在总结四年来的工作成绩的基础上,提出了今后的方针,该方针的原则也许可以用吴耀宗先生自己的话来总结:“教会的光明前途在于今天首先让教会真正成为教会,成为主自己的居所,发出清洁圣爱、爱主爱人民的香气。”^②本次会议正式成立中国基督教三自爱国运动委员会,通过《中国基督教三自爱国运动委员会简章》,向全国信徒发出了“中国基督教全国会议告全国同道书”,倡导全国基督徒团结起来。

① “据不完全统计,1951年全国有133个城市的基督教会及团体举行了规模较大的控诉会228次。”(吴耀宗,“中国基督教三自革新运动四年来的工作报告”,《文选》,第45页)

② 吴耀宗,“中国基督教三自革新运动四年来的工作报告”,《文选》,第53页。

本次会议及中国基督教三自爱国运动委员会的成立就是团结的见证,如为团结起见,新成立的机构没有保留“革新”二字。^①这次会议的召开,标志着中国基督教三自爱国运动已经取得了初步胜利,中国教会即将走上正常发展的轨道。^②

七、“三大见证,十项任务”

1956年3月15至23日,中国基督教三自爱国运动委员会全体委员(扩大)会议在北京召开,吴耀宗先生在会上作了《关于中国基督教三自爱国运动的报告》,这就是我们熟知的“三大见证,十项任务”。三大见证是指中国教会实现了三自,参加社会主义建设和保卫世界和平;十项任务的主要内容是:进一步巩固和扩大团结;建议各教会健全机构,加强领导,确立制度,改进工作;促进“自养”和“自传”;推动基督教出版事业和研究工作;通过各种方式培养人才;号召全国信徒积极参加社会主义建设事业,保卫世界和平,推动爱国主义学习等等。^③

这次会议后,将全国基督教业已开展的“神学再思”运动推向了高潮。神学再思运动是中国基督教内的一场群众性神学大辩论,是在新的处境中,对《圣经》、对神学的深刻反思。^④

这次会议以后,中国政治、经济、社会等各方面都进入一个相

① 参见《中国基督教全国会议告全国同道书》,《文选》,第67页。

② 《中国基督教全国会议告全国同道书》中说道:“中国基督教反帝爱国三自运动四年来有了很大的成就,在这个运动的号召下,中国基督教基本上摆脱了帝国主义的控制,开始肃清基督教内的帝国主义的影响,全国信徒在反帝爱国的认识上有了提高,并参加了各项爱国运动和保卫世界和平运动,新中国的教会呈现了新生的气象。”(《文选》,第66页)

③ 值得注意的是,十项任务中的绝大多数同样是我们今天必须面临的问题。目前提出的中国神学思想建设,从一定意义上说,就是对十项任务的概括和总结。

④ 丁光训主教对这场神学群众运动有过非常深入的研究。参见“中国的神学群众运动”,《丁光训文集》,第21—33页。

当困难的时期。1958年以后,更发展到了极致。也就是在这一年,由于各种各样的原因,全国各地开始出现不分宗派的联合礼拜。一般认为,就是联合礼拜使中国基督教进入了“后宗派时期”,因此,这是中国基督教从组织形式上出现“后宗派时期的”滥觞。^①

第三阶段 教会停滞时期

八、文革十年

1958年以后,中国极左思潮抬头,中国基督教会也受到严重影响,教会进入十分困难的时期,神学院被迫停办。在这种形势下,中国基督教第二届全国会议于1960年12月12日至1961年1月14日在上海召开,共有来自25个省的319位代表出席会议。^②会后,教会情况有所好转。1961年,燕京协和神学院并入金陵协和神学院,并开办进修班。1962年秋招收19名本科生,是为文革前最后一届神学生。有迹象表明,以吴耀宗先生为代表的教会领袖在第二次全国会议后,对形势估计和教会前程的展望是乐观的。除了神学院恢复招生外,会议结束后,吴耀宗先生还充满信心地提出要制定一个中国基督教人才培养、文字出版和历史研究的长远规划。遗憾的是,这个长远规划甚至还没有来得及运作就被迫中断了。

1966年8月,“文化大革命”^③全面爆发,中国社会进入共和国

① 据解放初期的统计,当时在中国大陆有70多个宗派。

② 限于笔者所掌握的资料,对本次会议知之甚少。又注,关于此次会议的情况,参见沈德溶,《在三自工作五十年》,全国两会2000年6月出版,第45—50页。笔者写作此文时,尚未读到该书。

③ 在此需要说明,“文化大革命”这种现象并不是社会主义的必然。马克思、恩格斯在《共产党宣言》中将这种现象喻为“封建社会主义”,马、恩对此作了辛辣的批评。(参见马克思、恩格斯,《共产党宣言》,载《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社,1972年5月,第274页。)

成立以来最大的一场劫难之中,全中国各项事业都受到巨大冲击,基督教自然也无法幸免。于是教堂关门,教会领袖遭到打击。已初见成效的中国基督教三自爱国运动被迫中断。文革是每一位有良知的中国人都不愿看到的事实,但它确实发生了。客观地说,文革时期的经历,应该成为今天中国教会神学思考的一个素材。这种思考我们在丁光训主教的文章中可以看到:“我想它(指文革,引者)对于中国基督徒来说是一个非常重要的时期,在这期间,我们领会到了圣灵的试炼、教训和带领,它使中国教会发生了一些改变。”^①

第四阶段 教会恢复与重建时期

九、“复活”的中国基督教会

1976年,“四人帮”被粉碎,文化大革命结束。1978年,中共十一届三中全会召开,中国各行各业都迎来了一个拨乱反正的时期。这一切为基督教的“复活”提供了条件。从1978年底到1980年初,教会在沿海一些大城市逐渐恢复。1980年2月的最后一个星期,中国基督教三自爱国运动委员会在上海召开为期一周的扩大会议。从1961年至今,已经过去了整整十九年。中国的基督徒更深切地体会到了《诗篇》二十三篇的含义,“我们虽经过了大风大浪,主用他的杖和他的竿带领我们经过死荫的幽谷也没有遭害,……。”^②会议向全国基督徒发出了一封公开信,即,《中国基督教三自爱国运动委员会常务委员会告全国主内弟兄姊妹书》。这封信讲到了教会的重建,提出要成立一个全国性教务

① K. H. Ting, *The Chinese Church Since 1949*, see, ed. Denton Lotz, *Spring Has Returned... Listening to the Church in China*, Baptist World Alliance, McLean Virginia 22101, USA. P. 18.

② “中国基督教三自爱国运动委员会常务委员会告全国主内弟兄姊妹书”,《文选》,第89页。

机构的构想。随着这封信的发出,《诗篇》第二十三篇成为中国教会这一时期的一段标志性经文。^①

十、中国基督教协会成立

1980年10月6日至10月13日,中国基督教第三届全国会议在南京召开。在开幕式上,丁光训主教作了《回顾与展望》的长篇发言。丁主教在回顾三自三十年历史的前提下指出,三自至少取得了三个方面的成就,“第一,使中国基督徒变成了爱国的基督徒。”“第二,改变了中国基督教的面貌。”“第三个成就,那就是三自逐步改变了各界人民对中国基督徒和中国基督教的观感。”在展望一部分中,丁主教指出,“三自任务未了”,并且进一步提出了“三好”的观点,“自治、自养、自传所强调的是‘自’,自己的‘自’,现在我们要进一步,要治好、养好、传好。”^②

这次会议在中国基督教组织建设方面迈出了一大步,成立了中国基督教协会。这标志着,中国教会的广大同工同道已经认识到,要把我们的工作重点转移到教会牧养方面来。《中国基督教第三届全国会议决议》中指出:“我们一致赞同中国基督教三自爱国运动委员会常务扩大会议今春所提出的、并得到全国广大同工同道热烈呼应的建议,成立了全国性教务机构,定名为‘中国基督教协会’。它同中国基督教三自爱国运动委员会的关系是分工合作的关系。根据当前我国教会的需要,中国基督教协会将做好各项教牧工作,栽培合主用的传道人员,出版《圣经》和灵修书刊,加强与各地教会和信徒的联络。”^③同时,会议还选举了以丁光训主教为首

① 中国基督教三自爱国运动开路先锋之一的吴耀宗先生没有赶上这次会议,他于1979年9月17日在上海蒙召归主。

② 丁光训,“回顾与展望”,《文选》,第93—106页。另见,《丁光训文集》,第292—307页。

③ “中国基督教第三届全国会议决议”,《文选》,第113页。

的中国基督教第二代领导集体。

从这次会议的召开,我们已经嗅到了办好教会的气息,也就是要从三自爱国运动之初的以独立自主为中心转移到以办好教会为中心上来。但是,由于当时中国教会所面临的恢复与重建过程中的许多实际困难,这个转移迟迟未能全面实现。

十一、中国基督教第四届到第六届全国会议

1986年8月16日至8月23日,中国基督教第四届全国会议在北京召开。从第三届到第四届,其间已经历了六年。六年中,教堂已恢复、重建、新建四千多间,有数以万计的聚会点,发行《圣经》二百多万册,开办神学院校十所,按立近三百名牧师。这次会议提出一个新的口号,“坚持三自,发扬三自,建设与我国新时代相称的教会。”^①

1991年12月31日至1992年1月6日,中国基督教第五届全国会议在北京召开。这次会议提出了“三好”的口号,认为中国教会已经发展到一个需要加强和深化教会牧养工作的时刻。本次会议的决议指出:“会议认为,三自爱国运动发展到今天已进入了一个按三自原则办好教会,即自治要治好、自养要养好、自传要传好的新时期;三自爱国原则必须深入贯彻到办好教会的各项事工中去,必须代代相传,继续不断地加以发扬光大。”^②

1996年12月29日至1997年1月2日,中国基督教第六届全国会议在北京召开。在本次会议的一篇报道中,总结了这次会议的特点:“工作报告的题目是《同心协力建立基督的身体——按三自原则把教会办得更好》。报告把按三自原则办好教会的主要内

① “中国基督教三自爱国运动委员会第三届、中国基督教协会第一届常务委员会工作报告”,《文选》,第233页。

② “中国基督教第五届全国会议决议”,《文选》,第444页。

容归纳为四个‘必须’：必须坚持独立自主；必须实行爱国爱教；必须努力增进团结；必须大力落实‘三好’。报告也提出了旨在办好教会的十项任务，强调了要在‘办’字上狠下工夫。”^①

第五阶段 一个新的时期^②

十二、“济南会议”以来

尽管基督教第五、六届两次会议都明确提出要办好教会。但是，由于中国教会忙于恢复和重建，忽略了理论（神学思想）方面的建设，使得“三好”始终只能停留在口号的层面上。中国教会的实际情况告诉我们，必须加强神学思想建设，否则我们将无法巩固三自的成果，更不可能按三自原则把教会办好。

时间进入了1998年，历史将会证明，1998年在中国基督教三自爱国运动历史上有着重要意义，因为在这一年发生了两件大事。1998年9月，《丁光训文集》出版，这是三自五十年来，首次出版个人的神学文集，这本身就说明这本《文集》的重要。1998年11月19

① 文澜真：“世纪之交的盛会——记中国基督教第六届全国会议”，《中国基督教第六届全国会议专辑》，第27页。

② 笔者将1998年以来不到两年的时间称为“一个新的时期”，是因为自“济南会议”以来，全国各地教会的广大教牧同工正在达成一个共识，要真正把中国基督教会办好，没有中国基督徒自己在现实处境中的神学思想建设，是万万不能的。中国基督教的三自爱国运动如果抛开文革的影响不说，大概可粗略地划分为两个阶段，一个是争取独立的阶段，这一阶段的任务应该说已基本完成。第二个阶段就是巩固的阶段，也就是办好的阶段。“三好”或“办好教会”的口号，我们已喊了多年，为什么总是雷声大雨点小呢？笔者以为，正是由于我们没有建立起一套适应当代中国教会发展的神学思想体系。换言之，我们拿不出指导教会建设和引导信徒信仰生活的理论思想。这个新的时期将会是未来中国教会的一个相当长的阶段。今日社会发展的速度已不能与五十年代的社会发展同日而语，人们的思想意识发展更新的速度也已发生了根本的变化。如何在这种变化中保持基督教信仰的本色和核心，正是神学思想建设的首要任务。那种试图以不变应万变的消极的办法只能有一个结果：坐以待毙。

日至23日,全国基督教两会第六届第二次全体委员会会议在山东济南召开(简称“济南会议”)。会议的中心议题有两个:一为坚持独立自主;二为加强神学思想建设。会议做出了两个决议,它们是“关于纪念中国基督教三自爱国运动五十周年的决议”和“关于加强神学思想建设的决议”。这是中国基督教五十年来第一次为神学思想建设做出决议,说明广大教牧同工已经意识到,目前中国教会的神学思想已经远远落后于中国教会的实际,与中国基督教近二十年来的发展相比,中国的神学思想建设相对滞后了。

十三、《丁光训文集》研讨会

1999年7月27日至8月1日,由金陵协和神学院牵头,在上海成功举行了“《丁光训文集》研讨会”。丁光训主教对这次研讨会作了总结。他指出,这是中国教会第一次神学研讨会,学术理论界第一次派人参加教会举办的研讨会。对参加研讨会的人,不问神学观点的异同、不问信仰背景的差异,这种情况在中国还是第一次。

1999年下半年,全国两会提出庆祝中国基督教三自爱国运动五十周年的活动安排,其中非常重要的一个部分就是对三自的理论研究和中国基督教神学思想的建设。

十四、神学思想建设是三自爱国运动的深化和发展

2000年3月15日到17日,中国基督教第六届第九次主席会长会务会议在沪举行。这本是一次普通的工作会议,但这次会议却从理论上澄清了长期以来困扰中国教会的三自与神学的问题。为期三天的会议,使与会者达成了—个共识,那就是:神学思想建设是三自爱国运动的深化和发展。长期以来,中国教会始终有一种不言而喻的认识,总是将三自的问题仅仅视为一个政治问题,没

有看到三自的属灵意义和神学意义。丁光训主教早已指出,三自不仅仅有重大的政治意义,也有重大的属灵意义和神学意义。“三自爱国运动是正义的、合理的、必要的,它有重大的政治意义,更有重大的神学或属灵意义。”^①《天风》记者田雨为本次会议所写的报告已经说得再明确不过了。

“在为期三天的会议中,与会者对神学思想建设是三自爱国运动的深化和发展,有更深入的认识,与会者有这样的共识,信仰是不能改变的,但神学是可以发展的。我们应抓住机遇,结合三自爱国运动五十周年纪念活动,切实推进神学思想建设,使中国教会更得众民的喜爱。”^②

(原载《金陵神学志》,2000年第3期)

① 丁光训,“回顾与展望”,《文选》,第106页。

② 田雨,“神学思想建设是三自爱国运动的深化和发展——中国基督教第六届第九次主席、会长会务会议在沪举行”,《天风》,2000年第4期,彩色插页第4页。

利玛窦否认儒家为宗教

利玛窦是中西文化交流史上的一个重要人物,自然也是学术界讨论的热点。在对利玛窦的研究中,必然涉及到他的儒学观,而在其儒学观中,有一个尚在讨论中的问题,即儒家是否是宗教。或者说,通常所谓的儒教之“教”,是教育之“教”,还是宗教之“教”。

在利玛窦儒学观的讨论中,近来有一种观点似乎占了上风,即认为,利玛窦肯定儒家是宗教。也就是说,在利玛窦看来,儒教之“教”是宗教之“教”。我认为,这种观点不妥。本文正是为此而作。在进入正文之前,我想有一点需要提请诸位注意,本文所说的宗教这一概念,是西方人的概念,当然也是今日大多数中国学者认可的概念。

为了更清楚地说明问题,我想引用两处支持利玛窦儒家为宗教的论述。

第一处在孙尚扬与钟鸣旦合作的《1840年前的中国基督教》一书中,本书第138页说:“对此问题,利氏(引者按:即利玛窦)的回答有二:儒学是一种宗教;儒学不是正式的宗教。”另外,第139页还说:“也就是说,他(引者按:指利玛窦)认为后儒尤其是宋明理学不是宗教。”

第二处出自“中评网”“儒学问题争论”的综述,其中有这样的话:“利玛窦以其基督教背景和立场而认为春秋以前的儒学是宗教,两汉以后的儒学不是宗教,并褒扬前者贬抑后者。”

上述引文不一定全面,也不一定权威,但足以说明这一类观点。从根本上说,我认为这一类观点误解了利玛窦的儒学观。

那么,利玛窦到底如何看待儒学呢?我想从两个方面来说明。

第一个方面,从教理的角度加以说明,第二个方面,引用利玛窦本人的话来说明。

先讨论第一个方面,即教理方面。利玛窦来到中国的根本目的是传教,亦即推广基督教信仰。基督教有许多优点,但同时也有不少缺憾,其中最大的缺憾就是极端的排他性,它把基督教以外的一切宗教都视为异教,必须加以反对、消灭。利玛窦来到中国后,采纳了其上司范礼安制定的适应性传教策略,力求使基督教与中国文化相适应。从这层意义上讲,他只能与中国文化相适应,而不能与中国宗教相适应。由此可见,身为天主教传教士的利玛窦不可能认儒家为宗教,如果那样的话,他与之适应的就不是文化,而是一种宗教。这样就会成为异端,是要遭到教廷惩罚的。因为从身份上看,利玛窦属于天主教耶稣会,该修会纪律严明。

利玛窦的这一身份,决定了他在中国的任何举措,都必须取得罗马教廷的认可。如果利玛窦把儒学视为一种宗教,他怎么可能得到罗马教廷的许可,怎么可能获准出版充满儒学思想的《天主实义》。

至于上述引文中说到利玛窦认宋明理学为非宗教,更加不能用天主教教理来解释清楚了。学界一致认为,利玛窦对儒学的基本立场是,接受先秦儒学,排斥宋明理学。采取这一策略的原因,恰恰是他认为宋明理学是宗教,或者至少认为,宋明理学的宗教色彩太浓,因而必须加以排斥。

利玛窦的这一基本立场,是由天主教教理中的排他性决定的。即便如此,利玛窦去世以后,他以儒释耶的策略还是遭到攻击,并为后来的礼仪之争埋下了伏笔。

下面,我们再来看看,利玛窦本人的论述。

利玛窦首先肯定,儒家在中国的地位是独一无二的。他说:“儒教是中国固有的,并且是国内最古老的一种。中国人以儒教治

国,有着大师的文献,远比其他教派更为著名。……孔子是他们的先师,据他们说发现了哲学这门学问的乃是孔子。”^①

我想说明,我的引文都来自中文译本,手上没有原文可以查对。不过熟悉西文的人不难知道,儒教、儒学、儒家这几个词都可以用一个西文单词来表示,至少在英文中可以。因此,我认为,何高济译本译为“儒教”,是译者的观点,并非利玛窦的观点。

儒学发展有两个高潮期,一是先秦,一是宋明。这就要求利玛窦把二者区分开来。利玛窦也确实这样做了,他认为,宋明儒家已经不是古代儒家了,他们歪曲了先秦儒家的思想。“我们试图驳斥这种哲学(引者按:指儒家附会的创造论),不仅仅是根据道理,而且也根据他们自己古代哲学家的论证,而他们现在的全部哲学都是有负于这些古代哲学家的。”^②

利玛窦承认,儒家有宗教观念,有至上神的信仰,但他不是一种宗教。他说:“他们不相信偶像崇拜。事实上,他们并没有偶像。然而,他们却的确相信有一位神在维护着和管理着世上的一切事物。他们也承认别的鬼神,但这些鬼神的统治权要有限得多,所受到的尊敬也差得多。”^③

论到宗教,利玛窦所遵循的,是从西方宗教理论的角度来阐述的宗教。也就是从这个角度看,利玛窦否认儒家为宗教。他指出,按照西方宗教理论,宗教必须具备一些必要条件,而这些条件儒家都不具备,所以说,儒家不是宗教。这些必备的条件,包括专门的崇拜场所,专职的神职人员,严密的教规教义等。利玛窦说:

虽然这些被称为儒家的人的确有一位最高的神祇,他们

① 利玛窦、金尼阁,《利玛窦中国札记》,何高济等译,北京:中华书局,1983年3月,第100—101页。

② 利玛窦、金尼阁,《利玛窦中国札记》,第102页。

③ 同上,第101页。

却不建造崇奉他的圣殿。没有专门用来崇拜这位神的地方,因此也没有僧侣或祭司来主持祭祀。我们没有发现大家都必须遵守的任何特殊礼仪,或必须遵循的戒律,或任何最高的权威来解释或颁布教规以及惩罚破坏有关至高存在者的教规的人。也没有任何念或唱的公众或私人的祷词或颂歌用来崇拜这位最高的神祇。祭祀这位最高神和奉献牺牲是皇帝陛下的专职。^①

至于儒家的祭祀活动,利玛窦并不认为这是宗教仪式。他说:“信奉儒教的人,上至皇帝下至最低阶层,最普遍举行的是我们所描述过的每年祭祀亡灵的仪式。据他们自己说,他们认为这种仪式是向已故的祖先表示崇敬,正如在祖先生前要受崇敬一样。……他们这样做是希望孩子们以及没有读过书的成年人,看到受过教育的名流对于死去的父母都如此崇敬,就能学会也尊敬和供养自己在世的父母。”^②

论到孔庙,利玛窦把它理解为中国文人的文化活动中心,以及向孔子表示崇敬与感谢的地方。在孔庙中的祭拜并不是宗教,因为“他们不向孔子祷告,也不请求他降福或希望他帮助。他们崇敬他的那种方式,正如前述的他们尊敬祖先一样。”^③

利玛窦除了自己论述以外,还引用儒家学者的解释来支持自己的观点。他指出,“儒教不承认自己是一个宗教派别,只声称它是一个阶层或团体,是为正统政府和国家普遍利益建立起来的一个学派。”^④

从上面简单的讨论,我想已经不难得出结论,利玛窦并不认为儒家是宗教,至少不是西方宗教理论所指认的那种宗教,而这种宗

① 利玛窦、金尼阁,《利玛窦中国札记》,第102页。

② 同上,第103页。

③ 同上,第104页。

④ 转引自林金水,“儒教不是宗教——试论利玛窦对儒教的看法”,载《福建师范大学·哲学社会科学版》,1983年第3期。

教理论,正是今天大多数中国学者理解宗教的指南。认识到这一个前提,对于利玛窦的研究,对于天主教在中国传播的研究,对于更加深入地理解礼仪之争,对于明清之际中西文化交流的研究,甚至对于儒学的研究,都是非常重要的。

(本文以笔名唐耕省首发于“孔子 2000”网站,
并经多家网站转载)

半成品,中国神学 一个可能的进路

“进路”(approach)一词,并不是最好的表述,但在汉语神学语言尚不发达的今天,也只好借用港台神学界已经使用的汉语神学术语。然而,港台神学界多从方法论的层面来理解“进路”一词。本文借用这一概念,更多的是采用中文“进路”二字所体现出来的意义,这个意义显然与西方语境中的 approach 一词有所区别。中文“进路”的意思是指一个入口,一个切入点,用在神学上就是一个神学基本点。基督教神学是一个十分庞大的体系,任何人要想进入这个体系,必须首先寻找一个入口,这个入口就是我所谓的神学基本点,亦即切入点,它也是建构一个神学系统的基本点。

中国神学无需庞大的体系,但它必须是一个系统,建构一个系统,就必须寻找一个神学基本点。不同的人会寻找不同的基本点。本文拟从讨论丁光训主教“半成品”的思想入手,探讨中国教会的文化处境及其特征,反思中国教会在神学人论领域表现出来的悖论,并进而思考“半成品”作为中国神学进路的可能性。

一、半成品思想的神学内涵

“半成品”是丁光训主教神学思想中的一个重要内容,是他对

基督教人论的基本主张。据笔者所知,最迟在1985年,丁主教就提出了这一思想,他说:“如果基督是一个满圆,我们就是或长或短的圆弧。我们都是半成品。绝对与相对之间并不是断开的。”^①20世纪90年代前半期,半成品的思想在丁主教神学体系中越来越占有突出的地位。1995年,在金陵协和神学院的两次演讲中,丁主教都用了相当大的篇幅来阐述半成品的思想。^②

“半成品”三个字非常通俗、直白。但是,字面的通俗、直白并不表明这一思想是肤浅的。如果我们将这一思想放到基督教神学的大背景中去考察,会发现它具有深厚的圣经学及神学的基础。

从总体上讲,丁主教将半成品的思想放在上帝创造的大背景中来阐述。上帝创造了一切,包括有形无形的世界,包括真、善、美,包括人及人性。但基督教所理解的创造并不是简单地、机械地制造,因此上帝的创造并非毕其功于一役,而是一个漫长的过程。“创造,包括对人类的创造,是一个漫长的过程。”(《文集》,95—96页)因此,丁主教把上帝的救赎、教育、圣化等工作都放在上帝的创造中来理解,他并不把这些工作对立起来,尤其是创造和救赎。“创造和救赎是统一的,不是对立的。”(《文集》,277页)“创造包含救赎,救赎是为了完成上帝的创造。”(《文集》,278页)在这种从创造到救赎完整统一的过程中,人必然就是上帝在这一过程中的“了不起的一件作品”(《文集》,52页)。但这件作品远远没有完成,所以人仍然是半成品。“在这个过程中,整个人类至今都是半成品,只有到成为上帝创造事业中的同工那一天才达到完全。”(《文集》,151页)

那么,上帝为什么要创造,而且把创造作为一个持续不断的漫

① 《丁光训文集》,译林出版社,1998年,第53页。以下改文内注,简称《文集》。

② 这两篇演讲分别是,“创造与救赎”,“在九五届毕业典礼上的讲话”,见《丁光训文集》,译林出版社,1998年,第275—284页。

长过程呢?丁主教认为,这是因为上帝的爱。“在上帝一直在进行中的创造、救赎和圣化的过程的背后是爱,一个大写的爱。”(《文集》,151页)关于丁主教对“上帝是爱”的强调和论述,经过这么多年的研究和介绍,我们已经能够比较充分的把握。需要指出的是,现代西方神学也非常强调上帝的爱,爱不只是上帝的本性之一,而且是上帝最重要的本性,舍此即无所谓创造和救赎的上帝。^①英国新约学者克兰菲尔德(C. E. B. Cranfield)在论到三位一体的神学问题时,就十分强调“上帝是爱”,他说:“基督徒相信上帝是父、子和圣灵,不仅仅是在上帝自我启示的过程中,而且还是在他自己的永恒中。上帝三位一体的这一事实恰好解释了为什么《约翰壹书》4章8节和16节要真切地称‘上帝是爱’,并且指出上帝永远是爱,即便在创造天地以前也是如此。”^②用丁主教的话来说,三位一体的上帝是一个“爱的团契”,“爱的共同体”。可以说,上帝借着人类社会的进步,向普世的基督徒传达了一个共同的启示:上帝是爱。

正因为上帝是爱,所以我们有理由相信,人类充满了真善美。但是,人类又还没有达到完全的地步,往往表现出幼稚甚至罪恶,这就证明人类尚处在创造的过程之中,是上帝创造过程中的半成品。人类身上表现出来的幼稚甚至罪恶,就是人性中真善美的匮乏。如果我们沿着这个思路,把基督教的罪观放到上帝的创造中去理解,那么,罪与非罪就不再是信与不信的问题,而是人性中真善美的完满与匮乏的问题。由此,我们也能更深入地理解奥古斯丁提出的恶是“善的匮乏”的命题。

半成品的思想同样拥有圣经学的基础,试举三例。第一个例

① 说到“本性”,通常情况下,中国教会习惯用“属性”。但笔者以为,“本性”一词更具中国文化特质。“本”就是根本、本体。

② C. E. B. Cranfield, *The Apostles' Creed—A Faith to Live By*, T&T Clark, Edinburgh, 1993, p. 13.

子在《罗马书》中。丁主教说：“《罗马书》第8章告诉我们，一切受造物一同叹息劳苦，直到如今。这就是说，创造还没有完成，世界和其中的人都是上帝创造工程进行中出现的程度不同的半成品。……我们这些半成品的任务就是做上帝创造工程的帮手，在帮助这工程的同时使自己越来越从半成品变为成品。创造包含救赎，救赎是为了完成上帝的创造。”（《文集》，278页）另一个例子是《约翰福音》第1章关于“道成肉身”的论述，丁主教指出：“道成肉身是对人类的肯定，肯定人所发的问题值得回答，肯定人值得教育和救赎。能够提出这样的终极问题的人，上帝不会定意毁灭。”（《文集》，52页）第三个例子是《诗篇》第8篇，丁主教在引用了该篇3到4节后说：“只有人类才会问及自己的属性，这是什么缘故？第5节给出了答案：‘你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。’人类在所有受造物中处于最高地位，高到足以提出终极性问题。”（《文集》，50页。）

综上所述，我们至少可以从两个方面来把握半成品的思想。一方面肯定了人的未完成性。主耶稣说：“你们要完全，像你们的天父完全一样。”（太5：48）这句经文同样说明，人尚在追求完全的过程中。另一方面，半成品的思想对人的未来持乐观的态度，尽管人身上还有这样那样的问题，但人并非一无是处，并非失去了成长的空间，人类正行进在通往完全的路上。

二、“半成品”具有中国文化的特征

通过上文的分析，我们可以对半成品思想的特征做一个总结。笔者以为，其特征至少有四点：

第一，半成品的思想突出上帝爱的本性。上帝的爱不是一个静止的、平面的概念，而是一个行动。上帝在这个行动中不断地推

进他的创造。

第二,半成品的思想昭示上帝的创造是一个绵绵不绝的过程。耶稣说:“我父做事直到如今,我也做事。”(约 5:17)上帝从来没有停止过他的创造,没有停止过使其创造前进的步伐。

第三,半成品的思想体现了人类与上帝之间连续而非断绝的关系。古教父爱任纽在解释《创世记》1章26节时指出,上帝是照着成为肉身的道的样式创造人类的,而成为肉身的道的最大特点就是神性与人性的完美统一。这说明,上帝与人的合一、神性与人性的合一,始终是上帝创造、救赎的目标。

第四,半成品的思想体现了基督教积极的、向前的、乐观的神学观、人生观。基督教二千年的发展历程向人们传达着一个信息,基督教本身拥有许多积极的、活跃的因素,正是这些因素构成了推进基督教发展的强大动力。

这些特征的获得,是丁主教本着基督教主流精神、立足于中国文化处境长年思考的结果。前文我们讨论了丁主教半成品思想的神学内涵,现在我们要进一步讨论这一思想的文化外延,即这一思想赖以生存的中国文化的土壤。

本文题目显示,半成品是中国神学一个可能的进路。我们所要探讨的是中国神学,而不是神学在中国。基督教(新教)传入中国即将二百年,尽管这二百年中,由于中国近、现代历史中巨大的政治、社会变迁,而在不同的历史阶段呈现出不同的特征。但从神学发展史的角度来看,我们可以以1907年为界分为前后两个时期。前一个时期,传教士们关注的焦点是如何使中国基督教化(Christianization)的问题;^①后一个时期,相当一部分传教士和大多数中国基督徒知识分子所关心的是如何使基督教中国化的问

^① 由于当时基督教总体上是西方的,所以,使中国基督教化,实际上就是使中国西方化。

题。丁主教在1983年的一篇演讲中评价三自爱国运动的历程时就这样说过：“我们三十年来不遗余力地使中国教会中国化。”（《文集》，13—14页）20世纪二、三十年代的本色化和自立运动，五十年代的三自爱国运动，九十年代以来的神学思想建设运动，都是使基督教中国化的努力。尽管这些努力的时代背景存在巨大差异，但它们却体现着一个共同的特点，那就是植根于中国传统文化的土地，让基督教神学从中国传统文化中获得养分的补充。

我们讨论“半成品”是否可以成为中国神学一个可能的进路，当然也要看它是不是可以植入中国的文化土壤中。因此，我们有必要讨论一下中国传统文化的一些显著特征。

中国传统文化关注人、家庭、社会、国家，这已是一个不争的事实。《大学》为中国知识分子设计的发展模式是：修身、齐家、治国、平天下。《大学》还进一步指出，要修身就要“诚其意”、“正其心”。“欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。”一个人要想成为对社会、国家有用的人，格物致知只是一个方面，更重要的方面是正心、诚意，即个人的道德、心性修为。因此，中国传统文化非常关注人性问题，解决一切社会、文化问题的根本在于人性。人性的问题就是“生”的问题，所以孔子说：“未知生，焉知死。”孔子的学生对此深有体会，他们说：“子不语怪、力、乱、神。”“夫人之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”也就是说，自孔子开始，中国的学术就遵循着这样一个传统：“六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。”^①圣人关心的只是六合之内事，也就是人及与人相关的事。

关于中国传统文化关注人性这一特征，冯友兰先生曾有过精辟的论述。他引用《论语·雍也》中的话，“子曰：知者乐水，仁者乐

^① 《庄子·齐物论》。

山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”冯友兰先生用这句话来说明中西文化的差异。他认为山就是内陆,以农为本,水就是海洋,以商为务。农所引发的思维模式是直觉,因为农耕靠的是对四时更替的把握;商所引发的思维模式是推理,因为经商需要对数字进行抽象的演绎。冯先生由此指出,中国哲学与古希腊哲学的不同取向是,古希腊哲学在于求知,中国哲学在于体悟人生。^①

中国传统文化不仅关注人性问题,而且对人性普遍持乐观的态度,认为人性本善。《三字经》开篇就说:“人之初,性本善。”人性本善的思想主要源于孟子,他在《孟子·告子章句》中对人性问题作了充分的讨论。孔子讲“仁”,讲“推己及人”,但没有讲为什么要这样做?孟子就是在试图回答为什么的前提下提出了人性本善的观点。他说:“恻隐之心,人皆有之。羞恶之心,人皆有之。恭敬之心,人皆有之。是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也。羞恶之心,义也。恭敬之心,礼也。是非之心,智也。”可以看出,孟子是从情出发来谈性的。“孟子论性,专以其发见乎情者言之。”^②情发于性。正因为人性本善,才会有这些人之常情。

当然,孟子说人性本善,他的意思并不是说,每个人生下来就是孔子,就是圣人。他只是强调,在人身上具有种种善的成分,这些成分归纳起来就是仁、义、礼、智“四端”。拥有这些成分说明每个人都有成为圣人的可能,“人皆可以为尧舜”,但需要后天修身的功夫。这就是《三字经》所说的:“性相近,习相远。”“习”就是修养,修习。

中国古人之所以对人性抱乐观的态度,其根源在于他们的宇宙观。他们并不把天、地、人割裂开来,而是认为它们是一个有机的整体,强调天、地、人和谐发展。王阳明就十分强调宇宙一体的

^① 参见冯友兰,《中国哲学简史》,北京大学出版社,1985年2月,第21—38页。

^② 顾炎武,《日知录》,卷七,“性相近也”条。

思想,他用这种思想来解释《大学》,认为大学就是大人之学,什么是大人呢?他说:“大人者,以天地万物为一体者也。其视天下犹一家,中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者,小人矣。大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁,本若是其与天地万物而为一也。”论到《大学》中“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”这句话时,他说:“明明德者,立其天地万物一体之体也;亲民者,达其天地万物一体之用也。……君臣也,夫妇也,朋友也,以至于山川神鬼鸟兽草木也,莫不实有以亲之,以达吾一体之仁。然后吾之明德始无不明,而真能以天地万物为一体矣。”^①

天、地、人不仅一体,而且和谐发展。这就是中国传统文化中易的思想。什么是易?易就是变易,就是发展。《周易·系辞传》说“生生之谓易”,指的就是这个意思。真正“知易”的人,必须是完全接受天地合一思想的人。与王阳明心学相对的理学大家朱熹在为《周易》所作的序言中指出:“故得之于精神之运,心术之动,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,然后可以谓之知易也。”

由此可见,中国传统文化以人及人性为其核心,将人放在生生不息的大宇宙中来考察。笔者以为,这样的文化背景完全适合将半成品的思想作为中国神学的一个进路。因为半成品所关注的同样是人及人性,是人在上帝创造和救赎的过程中不断成长、完善、成圣。

三、中国神学遭遇人论的困境

这里所说的中国神学是指尚未经过认真、深刻的神学反思的

^① 《王阳明全集》,卷二十六,“大学问”。

信仰现状,这是中国教会进行神学思想建设的重要原因之一。

如果将“半成品”在神学中归类,可以归之为人论,^①这是显而易见的,因为“半成品”从根本上就是关注人的问题。“好牧人应当像一位好的庄稼人,以十年树木,百年树人的心志去帮助信徒成长。在这个意义上,他是一位教育者,一位艺术家,正是我们和上帝这创造之主合作同工,使人从原始粗糙的状态提高而为半成品,最后成为成品的过程。”(《文集》,282页)

在基督教神学中,尤其是现代基督教神学中,人论是一个至关重要的论题。从基督教传播史的角度看,人论更是一个不可回避的问题。一般而言,基督教传入某地,与当地文化首先发生冲突的大多是人论。“‘人观’常是基督教与其他文化对话的一个中心问题。早期基督教碰到的问题是这样,今天,基督教在中国碰到的问题也是如此。”^②

基督教宣教史有一个显著的特征:福音先行,神学滞后。在希腊世界的传播是如此,在北美的传播是如此,在中国的传播也是如此。19世纪,进入中国的传教士深受基督教奋兴运动和敬虔主义运动的影响,他们抱着“在我们这一代把福音传遍世界”^③的理想,只寻求信徒人数的增长,忽视教会在神学上的整体操练。传教士向所属差会、国家报告时,都热衷于报告信徒人数的增长。大凡传教士传教都是从人论入手,首先指责人是有罪的,然后再要求人离弃罪恶,而离弃罪恶的唯一办法就在相信耶稣。《劝世良言》是第一位华人新教传教士梁发的首部宣教著作,它的第一卷开篇就讲“论元始创造男女二人违犯天条大律引灾难入世界”,“论世人迷惑

① 基督教传统上将“人论”放在恩典论中来讨论,但是西方启蒙运动以后的神学大都将“人论”单独讨论。

② 张德麟,“儒家人观与基督教人观之比较研究”,载刘小枫主编,《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》,上海三联书店,1995年,第450页。

③ 1888年,美国兴起“学生自愿海外传教运动”,这是该运动最响亮的口号之一。

于各神佛菩萨之类”。这一宣教的基础是将上帝与世界、创造与救赎分割开来的以救赎为中心的神学。正因为如此,历来从事基督教与中国文化比较研究的中国学人都认为基督教强调天人相分,与中国强调天人合一的文化传统存在巨大差距。

当然,基督教是一个讲救赎的宗教,没有了救赎也就没有了基督教。但是,在中国基督教史的大部分时间里,救赎被有意无意地与创造割裂开来,成为上帝继创造之后的另一个单独行动。这种对救赎理解的方式对中国教会的神学产生了非常重大的影响,以至于在今天的中国教会,许多十分错误的思想仍然有其存在的空间。对人的论述处于非常悲观的境地,认为人完全败坏、毫无价值。这一态度引发了中国基督徒信仰中的一系列问题。如强调信与不信不能同负一轭,强调世界的败坏,强调信仰与神学的分离,强调启示与理性互不相干。……

正是针对这些悲观论调,丁主教才提出了半成品的思想。“有时候,有人会认为人只不过是犯罪的机器罢了。对尼采来说,人只是地球表皮上的一种疾病。加尔文也至少有一次容许自己说,人是一条五尺高的蛆虫。我并不认为他们对人类的这种指控是合乎基督心意的,我要用莎士比亚借哈姆雷特之口对人类所发的颂赞来进行反驳:‘人是多么了不起的一件作品!……’”(《文集》,52页)

实践证明,这种悲观的人论是基督教中国化的最大障碍之一。从一定意义上说,也是今天神学思想建设的障碍之一。

基督教(新教)在中国传播已近二百年,但时至今日,基督教从总体上仍然是一个外来的宗教。近十多年来,社会上之所以出现一股基督教热,这在相当大程度上得宜于中国的开放政策。在国门大开的前提下,西方文化不断涌入中国,基督教是作为西方文化之一被中国广大知识分子所接受的。也就是说,19、20世纪中国知识精

英反对基督教的深层次的文化原因至今没有得到根本解决,这个原因当然就发端于基督教与中国文化之间巨大的人论冲突。

关于这个问题,中国教会神学前辈早在 20 世纪之初就已经意识到并力图加以解决。然而,在西方列强的武力保护下,西方基督教文化成为压倒中国文化的强势文化,因而并不存在文化适应或文化融入的问题,中国教会第一代神学家的努力自然无功而返。

今天的中国教会处于一个独立自主的地位,完全可以独立地思考解决这一问题的途径。如何解决?笔者以为,半成品的思想不失为一个进路,因为“半成品”至少拥有一个乐观向上的人论。

四、悲观论并非基督教人论的本质

讨论至此,有一个问题不得不答:悲观的人论属于基督教吗?解决这一问题,是是否可以把“半成品”确定为中国基督教神学进路的关键所在。因为,如果基督教人论从本质上是悲观的,那么,我们用乐观的人论来替代它,就会使基督教失去意义,甚至这种神学就不再属于基督教。

然而可喜的是,基督教人论的本质并不是悲观的。我们可以从圣经中找出许多经典的经文,它们为我们描述了人性中闪光的东西。如《诗篇》说:“人算什么,你竟顾念他?世人算什么,你竟眷顾他?你叫他比天使(或作:神)微小一点,并赐他荣耀尊贵为冠冕。”(诗 8:4-5)

道成肉身是基督教神学中的一个重要命题,它所彰显的正是上帝对人性的肯定。基督教神学发展的最初几百年,曾经有过一个争论,我们今天称之为基督论之争。这场争论就包括讨论基督身上是不是拥有人性。最后认为基督身上拥有人性的这一派取得了胜利,他们得到更多人的支持。人性可以和神性一起共聚于基

督之一身，“不混、不换、不分、不离”，^①得到全世界古往今来所有基督徒的敬仰。这足以体现人性的高贵和美好。

这种人论的追求恰好体现了基督教的普世性，而普世性就是基督性、包容性。也就是说，基督教在其传播、发展的过程中，从来不拒绝吸取其他民族优秀文化的养分，包括人论的养分。基督教诞生在犹太文化的环境中，所以，在基督教身上有着深刻的犹太文化的烙印。从第一世纪后期开始，基督教渐渐突破犹太文化圈，进入希腊文化圈，后来又进入拉丁文化圈。这个进程持续了约400年的时间。正是在这400年中，早期基督教得到了希腊文化和拉丁文化的滋养，逐渐成长壮大，成为中世纪欧洲占支配地位的宗教。基督教的这一发展历程恰好说明，基督教并不是一个排他的宗教，它具有强大的包容性，能“海纳百川”。

基督教在中国传播的前三次尝试同样体现了这种包容性。^②唐朝景教为了得到中国人的认可，不惜用大量的儒、释、道术语来翻译景教文献，甚至用中国儒家传统的孝作为十条诫的中心，^③以至于失去了基督教独特的身份，在唐武宗灭佛时被误认为佛教而遭遇毁灭的命运。元朝时为适应蒙古人剽悍的性格，强调上帝的大能，强调让蒙古人来执行这个大能。明清时的尝试更加突出，首先，传教士服装、语言的中国化就是一个了不起的进步，更不用说利玛窦、汤若望等人将中国文化吸纳进基督教的教义体系中，以便更好地向中国士大夫展示基督教的信仰。

基督教历史上发生过多起人论的争论，其中最著名的是奥古

① 见《迦西顿信经》。

② 这三次尝试分别是：唐朝景教（635—845年）、元朝也里可温教（1277—1367年）和明清之际的天主教（1582—1720年）。

③ 参见《序听弥诗所经》。关于借用儒、释、道术语翻译景教文献的问题，可参见杨森富，“唐元两代基督教兴衰原因之研究”，载刘小枫主编，《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店，1995年，第53—54页。

斯丁与伯拉纠的争论。综合这些争论,神学家们所关注的焦点问题是人身上“上帝形象”的问题。据《创世记》1章26节可知,人是照着上帝的形象造的,因此人身上有上帝的形象。这个焦点至少包括两个方面。一方面,什么是上帝的形象?有人认为是理性,有人认为是自由意志。不管是哪种主张,神学家大概都承认,上帝的形象就是使人成为人而不是其他动物的那种特质。另一方面,堕落后,人身上是否还拥有上帝的形象,如果拥有,它如何在人身上继续发挥作用。无论这些争论如何激烈,争论双方的观点如何天差地别,有一点我们是肯定的,那就是说,所有的神学家都接受人是按着上帝的形象造的这一事实,而这一事实恰好奠定了基督教人论的乐观基础。尽管亚当的堕落给人类带来了无尽的影响,但人性中毕竟拥有正直、高贵的品质,正是这种品质的存在,上帝才采取了道成肉身的行动,这一行动不仅是上帝实现其创造、救赎计划的重要环节,而且是对人类正直、高贵品质的充分肯定。

根据以上讨论,半成品的思想不是正好可以弥合中国神学所遭遇到的人论困境吗?因此,“半成品”的确不失为中国神学一个可能的进路。

五、结 论

自从五十年代的三自爱国运动以来,中国教会在很多方面都已经取得了长足的进步。中国教会改变了从属于“母会”的“子会”的地位,成为一个独立自主的教会。但是,我们也必须看到,在中国教会所取得的成就中,缺乏神学研究的成就。过去20年,中国教会的神学教育仅仅满足于培训传道人的工作,忽视神学研究,忽视中国神学思想的建设。如果我们把五十年代的三自爱国运动视为向普世教会宣告中国教会独立的身份,那么,时至今日,中国教

会仍停留在宣告自己的政治身份、民族身份的层面,还远远没有达到宣告中国教会神学身份的层面。由于没有强大的、处境化的神学支持,没有扎实的学术性神学研究的基础,没有针对现实教会问题的量化研究和神学分析,中国教会在其发展的过程中,不可避免地要(或者已经)遇到它的瓶颈。

好在中国教会已经意识到上述弱点,1998年提出了加强神学思想建设的号召,并不遗余力地推进此项圣工。

神学思想建设不应该仅仅是一种态度,而应该是在中国的现实处境中,对基督教神学进行深刻反思,使中国神学走上一条正确发展的道路。这条道路需要有一个切入点,一个进路,而半成品的思想就可能成为重要的选择。

通过“半成品”的进路,可以达到神性与人性的合一,这是道成肉身所昭示的。基督(神)之所以能成为肉身,说明在上帝身上早就拥有人性的成分,这也是上帝能创造出充满人性的人的原因之所在。“我们的基督论并不徘徊于基督的神性人性问题,它引领我们进而认识上帝的基督似的性格。”(《文集》,32页)丁主教肯定上帝的基督性,而基督性中包含着人性。由此可见,神性与人性达到了高度的合一。“探讨基督的神性还不如肯定神的基督性来得重要,上帝要使基督表现出的那种爱成为宇宙和人间的准则。”(《文集》,98页)

通过“半成品”的进路,可以弥合创造与救赎的隔离。创造是一个绵绵不绝的行动,它一直要持续到人类的终极。人就在这个过程中得到教育、圣化、救赎。救赎是上帝创造事工的延续,而不是断绝。“上帝的创造力是永不衰竭的,创造是一个漫长的过程。基督从过去到现在一直在创造工作中与上帝同工。基督施行救赎,也进行创造。”(《文集》,110页)

通过“半成品”的进路,理性和启示不再被视为永不交叉的平

行线。理性是人类成长的标志之一,人的理性能力和理性结构随着人类智力和知识的增长而增长,上帝的启示也随着人的理性的增长而不断推进。理性不仅理解启示,也协助上帝完成启示。“圣经中上帝的启示是渐进的,不是一次完成的,而人对上帝的启示的认识,也不是一次完成的,也是渐进的,逐步提高的。”^①

通过“半成品”的进路,复活、永生等就因着基督的道成肉身、复活升天成为上帝创造、救赎过程中的一个必然结局。“复活升天的基督像光明充满宇宙,照亮高山也照亮深谷,把各种色彩都召唤了出来。存在是一个巨大的过程,最后要达到的是男男女女按上帝的形象组成的共同体。因为三一上帝自己就是爱的共同体。”(《文集》,27页)“我们的安慰来自这样一个信念:不管事物多么黑暗,世界与我们都正在改造过程之中,那就是在上帝的创造过程中,从半成品演变而为较好的产品。”(《文集》,104页)

我们所进行的探讨,无论做出了多么大的努力,但它毕竟只是神学海洋中的点滴,正如我们的人生一样。“我们作为个人,或作为一个教会,或作为一个文化所认识到的最终真理,至多也不过是暂时合在一起的若干点滴真理,有如一个圆圈上的许多个弧,尚待在基督里成为整圆。”(《文集》,146页)这是人认识的局限性,也是神学的局限性。

所以我们说,人是上帝创造过程中的半成品,我们尚在成长的路上,在成圣的路上。同样,我们对上帝启示的认识也在路上,对真理的认识还是在路上。这是人的不足之处,同时也是人的伟大之处。

(原载《金陵神学志》,2004年第3期)

^① 丁光训,“启示的渐进性”,载《天风·增刊》,1999年。

“基督徒君子”解

谢扶雅先生主张中国的本色神学应是信、知、行三者合一的神学,在这三者中,他根据中国文化的特色,更加强调“行”。^①在此基础上,他强调中国的基督徒不仅要信,而且要行。福音不是传出来的,而是行出来的。福音的传播有赖于基督徒崇高的人格。所以,他提出要首先造就中国的“基督徒君子”。他说:

基督教在中国之前途,与其谓将决定于本色教会或本色神学的造成,无宁将视中国本色基督徒之能否产出。早在二十年代,中华基督教协进会在沪成立,盛唱“中华归主”,至致力自理、自传的时候,笔者曾在《文社月刊》(第三期?)中发表了一文,大致谓,中国本色教会的大前提是需要养成一批“基督徒君子”。我之所以采用了“君子”的名称,不过意味着我们中国的宗主兄妹和教牧师,应勉为养成中国型式的基督徒,而不可像西方的洋教徒模样。这,我自然毫无任何蔑视外国基督徒的用意,却只强调我们中国基督徒应多具本国风的学养与德操,不要被国人讥评为洋化或媚洋崇洋。^②

“君子”一词究为何意,谢先生认为“不过意味着……养成中国型式的基督徒”。那么,什么是“中国型式的”?这就值得我们深思了。谢先生自幼熟读四书五经,深受中国儒家传统的影响,因此,在他的神学思考中,儒家的烙印深入骨髓。换言之,儒家对其神学思想的影响甚至超过西方传统神学的影响。谢先生曾述及自己接

① 参见谢扶雅,“中国文化与基督教在华的展望”,载《谢扶雅晚年基督教思想论集》,香港:基督教文艺出版社,1986年8月,第107—108页。另见,第232页。

② 谢扶雅,“基督教在中国之前途”,载《谢扶雅晚年基督教思想论集》,第70页。

受的教育：“学完三字经后，接着读四字句的诗经，以后读论语、孟子、大学、中庸这‘四书’，再以后读尔雅、书经、易经、礼记、周礼、春秋、左传、公羊传等。这些书都须熟背如流。我的记忆力从小就好。幼时背诵的课文至今仍有许多记得，顺口可以背诵，不必查书。”^①引这一段话的目的，就是要说明，儒家经典对谢先生的影响非同一般。本文所要讨论的“君子”一词本身就是中国儒家传统中的一个重要概念。谢先生借用这个概念来表述中国本色的基督徒，与他的儒学背景密不可分。

需要说明的是，虽然谢先生从未将“基督徒君子”这一概念展开论述，但这个思想基本上贯穿了他的一生。从20年代提出，到晚年的呼吁，表明他对此是有过很多思考的。他对“基督徒君子”在中国文化重建中的贡献寄予了很大的希望。他说：“今后中国文化的重建，无疑地科学化与基督化将为它的两大支柱。前者可使中国人在为学处事上采取西方纯理论客观精神的科学态度，并将祖宗遗产的无尽藏学术由科学化而造成世界文化，福惠群伦。后者则将见神州土壤中深植耶稣神人两性价兼品格势必产生中国本色的大量基督徒君子，造成新内圣外王之学，而为世界确立一个新秩序，保证真正的世界和平与人类幸福。”^②

本文将沿着以下思路展开。首先，我们要追寻“君子”一词的起源和发展，然后在《论语》中看中国儒家君子概念的成型及其内涵，^③把这些阐述作为谢扶雅先生“基督徒君子”的大背景。在对背景进行必要的梳理、弄清儒家君子的含义后，我们将再回头讨论谢先生倡导的“基督徒君子”的养成以及“基督徒君子”概念对今日中

① 谢扶雅，《自辨子到电子——谢扶雅百年生平纪略》，香港：基督教文艺出版社，1992年，第8页。

② 谢扶雅，“基督教在中国文化重建上应有的贡献”，载《谢扶雅晚年基督教思想论集》，第138页。

③ 大多数情况下，本文实际上只涉及孔子的君子观。

国教会的启发。

一、“君子”的本来含义

今人所说的君子，往往是指那些品德高尚、深富学养的人。但是，在中国历史上，君子一词最早只是对社会地位高的人的称谓，与小人相对，它并不表示被指称的对象一定有很高的道德修养。

作为孔子君子观的背景，我主要选择《诗经》、《尚书》来加以讨论。为什么只选择这两部典籍呢？理由有三：其一，上文指明，本文只是在儒家传统典籍范围内讨论君子的含义，而且，从中国哲学思想史上看，也只是在儒家传统中，君子这一概念的地位才显得十分重要。我正是在研究《论语》中的“仁”时，才注意到君子这个概念，并进而联系到谢扶雅先生“基督徒君子”的主张的。

其二，我们所说的儒家传统，^①实际上就是以孔子思想为主的传统，因此，我们要了解君子的含义，最重要的是要了解孔子关于君子的论述。而孔子的思想又不是凭空想出来的，他也有继承的东西。他继承的东西中，重要的有四种，诗、书、礼、乐。传统认为这四种东西既是孔子所编撰，又是他用于教授弟子时的主要教材。司马迁说：“故孔子不仕，退而修诗书礼乐，弟子迩众，至自远方，莫不受业焉。”^②这是说孔子不做官，专门编修诗、书、礼、乐，青年人纷纷来投在他门下，做他的弟子。于是“孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身能六艺者七十有二人。”^③这说明，诗、书、礼、乐是构成孔子思想的重要的背景资料，不能不加以注意。而这些资料是先于孔子而存在的，也就是说，孔子本人也有其道统，只不过他是这个

① 本文所说儒家传统，一般而言即唐宋以后儒家自称的“道统”。

②③ 司马迁，《史记·孔子世家》。

道统的集大成者。正如唐朝思想家韩愈所说：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公以是传之孔子，孔子以是传之孟轲。”（《原道》）

其三，上述四种，在孔子时代，大约只有诗与书被编辑成册，所以《史记》的现代注释者提到它们时，前两种加上书名号，后两种不加。前两种再经孔子修订后，就成了今天看到的《诗经》和《尚书》。礼和乐两种，前者主要是观念、态度，后者大约相当于今天的乐谱。后来虽然有理论的东西流传下来，但这已经是孔子以后的事了。^①

基于上述三点理由，我以《诗经》和《尚书》对君子的论述作为孔子君子观的背景。

熟悉谢扶雅先生的人知道，《周易》对谢先生的影响是非常深远的，他写过许多《周易》研究的文章，甚至透过《周易》来研究三位一体的问题。^②因此，我在行文过程中，会在必要的时候提到《周易》中的君子观，但我并不把它作为孔子思想的背景。原因在于孔子直到晚年才喜欢并开始研究《易》。司马迁说：“孔子晚而喜易，序彖、系、象、说卦、文言。读易，韦编三绝。”^③孔子自己也说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”^④况且，《周易》中除了卦、爻辞早于孔子外，构成《周易》的重要部分的“十翼”都是孔子以后的作品。

① 关于第三点论述的相关研究，参见徐复观，“中国经学史的基础”，收入著作《徐复观论经学史两种》，上海书店出版社，2005年1月，第10—26页。

② 见谢扶雅，“易、太极、大业——中国文化中的三位一体”，载《谢扶雅晚年基督教思想论集》，第277—284页。

③ 《史记·孔子世家》。

④ 《论语·述而》。按：朱熹以为，文中“五十”有误，他说：“愚按：此章之言，《史记》作‘假我数年，若是我于易则彬彬矣。’‘加’正作‘假’，而无‘五十’字。盖是时，孔子年已几七十矣，‘五十’字误无疑也。”（朱熹，《四书集注·论语》）

根据我个人的统计，“君子”一词，在《诗经》中共出现 277 次，《尚书》中共出现 7 次。下面简述君子在《尚书》和《诗经》中的含义。

君子最初主要指统治者。至少在周初，君子指统治者，小人指被统治者。根据东汉经学大师郑玄的观点，君子指天子以下、大夫以上的官员。这个时候，君子和小人都还没有被赋予今人所熟知的道德内涵。这有点像孟子所说的“劳心者”和“劳力者”的区别，他说：“劳心者治人，劳力者治于人。”（《孟子·滕文公章句上》）孟子这句话可能来自在他之前已经流行的说法：“君子劳心，小人劳力。”（《左传·襄公九年》）“君子务治，小人务力。”（《国语·鲁语上》）在我所考查的典籍中，君子、小人对举的情况非常之多，但多数情况下只是官员与下民的区别。如在《尚书·大禹谟》中，舜帝命令禹去讨伐三苗，原因在于三苗“君子在野，小人在位”。这里所说的君子小人并没有突出的道德含义，只是表明三苗违反了正常的官员与下民的秩序。

又如《诗经·大东》说：“周道如砥，其直如矢。君子所履，小人所视。”这几句诗的字面意思是说，周王朝的道路平坦、笔直，君子可以在上面行走，小人则只能看看而已。朱熹《诗经集传》中解释君子小人为“在位”和“下民”，也就是官员与下民。

召公曾劝告周武王，要善待自己的官员和百姓。他说：“盛德不狎侮。狎侮君子，罔以尽人心；狎侮小人，罔以尽其力。”（《尚书·旅獒》）意思是说，如果你轻慢官员，官员就不会替你尽心；如果你轻慢百姓，百姓就不会替你尽力。

作为统治者与被统治者，君子小人会视情形的不同而引申到其他方面，如在军队中则指将军和士兵。《诗经·采芣》中有几句诗说：“驾彼四牡，四牡騤騤。君子所依，小人所腓。”意思是说，在行军打仗的时候，将军坐在马车上，士兵则跟在马车四周步行。

周武王讨伐商纣王时，做战前动员，就称呼他的部下为“我西土君子”（《尚书·泰誓下》）。

尽管大多数情况下，君子都是指国王以下的官员，但也有例外。比如周公在劝诫周成王时，“君子”一词显然就包括成王在内。“呜呼！君子所，其无逸。先知稼穡之艰难，乃逸，则知小人之依。”（《尚书·无逸》）就是说，作国王的人，不能先想到享乐，而要“先知稼穡之艰难”，这样才可能知道百姓的艰难。^①

前面主要从《尚书》来讨论，《尚书》属于官方文件。那么民间的情况又如何呢？我们可以通过《诗经》的用法来做初步的了解。

“《诗经》中，君子含义有二种：一是妻对夫的敬称；一是对当时统治者贵族的称呼，如后来称‘老爷’、‘大人’等。”^②这种说法基本正确。《诗经》作者的身份非常复杂，有地位高的人，有地位低的人，有高兴的人，有悲哀的人，有出征在外的人，有在家盼望亲人归来的人，等等。这些人在采用君子一词时，虽然基本上没有脱离《尚书》中的用法，但却赋予了更多的诗的色彩。这样一来，即便是指“劳心”的社会上层，也有不同的指称。如指贵族夫妇，“君子偕老”（《诗经·君子偕老》）；指自己的父亲，“君子秉心，维其忍之。”（《诗经·小弁》）指朋友，“嗟尔君子，无恒安处。……嗟尔君子，无恒安息。”（《诗经·小明》）有时甚至自称，“君子作歌，维以告哀。”（《诗经·四月》）。

不过，《诗经》中把君子一词引申得最突出的地方，还在于用它来指称恋爱中的对象，和离家未归的丈夫。前者如“窈窕淑女，君子好求”（《诗经·关雎》），后者如“未见君子，惄如调饥”（《诗经·

① 我以为“其无逸”后应为问号，这样才能把这句话解释通。也就是说，周公对成王说：难道做君王的人不该有所享乐吗？周公的问话暗示，君王当然可以享乐，但要“先知稼穡之艰难”，然后才可以享乐。但本句的标点问题不是本文任务，因此仍从现行标点本，解释也依现行标点。

② 袁愈要译诗、唐莫尧注释，《诗经全译》，贵阳：贵州人民出版社，1991年7月2版，第2页。

汝坟》),又如“振振君子,归哉归哉”(《诗经·殷其雷》)。

总之,无论是在《尚书》中,还是在《诗经》中,君子一词都还没有更多的道德意味,尽管有些被称为君子的人有比较好的道德素养,被赋予某些好听的形容词,如“淑人君子”(《诗经·鸛鸣》、《诗经·鼓钟》等篇),但它毕竟还不具有谢扶雅先生所指的含义,这个含义的获得,还要等到孔子的时候。

二、孔子的君子观

孔子是中国文化史上的一个关键人物,这已不待言。从文化史的角度看,自殷末、周初以来,中国开始形成人文主义的文化特色。这种特色直到孔子的时候始告完成。君子一词含义的转变也是如此,孔子使它从一个社会等级的称谓转变为道德人格的指称。当然,在孔子心目中,君子并不是道德人格的最高理想。他说:“圣人,吾不得而见之矣;得见君子者,斯可矣。”(《论语·述而》)可见,圣人才是孔子心目中的最高理想,但是,这种要求太高了,人们很难达到,因此,能达到君子的程度,已经非常不错了。

孔子最早提出了“君子儒”的概念,他对其门人子夏说:“女(按:汝)为君子儒,无为小人儒。”(《论语·雍也》)儒是古代对读书人的称谓,朱熹说:“儒,学者之称。”(《四书集注·论语》)由此可知,在孔子看来,儒(学者)是一个人外在的身份,而君子则是一个人内修的工夫。那么,这种内修的工夫指的是什么呢?

综合起来说,有三点,仁、智、勇。“君子道者三,我无能焉:仁者不忧,知(按:智)者不惑,勇者不惧。”(《论语·宪问》)^①这里所谓

^① 另见《论语·子罕》,“知者不惑,仁者不忧,勇者不惧。”

的“道”，完全可以理解为内修的工夫。虽然孔子自谦地说，我没有能力达到，但是仁、智、勇这三者，还是被后世儒家称为三“达德”。^①

仁是孔子学说的核心，因而孔学又被称为仁学。一般儒学研究者都以为，仁之核心体现在下面这句话中：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）这是一种克己的工夫，也就是内修的工夫，所以孔子说：“克己复礼为仁。”（《论语·颜渊》）

近年来，不少教内外学者将儒家的仁与基督教的爱相比较，这虽然是一种非常好的研究思路，但前提是要正确理解孔子的仁，以及孔子以后，儒家的仁的发展与分化。本文不能过多讨论仁的问题，只能将孔子的仁作一简短总结。在孔子看来，人之为人，因其有仁。这是孔子本体论上的人。本体之用才是爱，此即孟子所谓的“仁者爱人”（《孟子·离娄下》）。孔子讲的爱是推己及人的爱，是从人自身开始的爱，而这种爱的根本是仁。孔子讲仁，是从性命上说，而不是从情感上说。^②总之，仁是君子根本上、性命上的内修工夫。

智与知关系密切，但并不相同。从知的角度看，智是知积累到一定时候所达到的境界，这个境界就是孔子的“三十而立，四十而不惑”（《论语·为政》）。^③达到这种境界的人，之所以“不惑”，贵在自知，诚如孔子言：“知之为知之，不知为不知，是知也。”（《论语·为政》）“是知也”的“知”，就可以理解为智。清楚认识自己的人，就

① 《中庸》引孔子言提到了三达德：“知、仁、勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。”（20章）儒家讲修身、齐家、治国、平天下，三达德即为修身之根本。“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。”（同前）《中庸》虽出孔门正统，但它晚于孔子，所以本文并不以此论为主。

② 在儒家思想中，性命是指人与生俱来的天性，所谓“天命之谓性”（《中庸》），而情感（儒家常单用一个情字）则是人性与外物接触以后所生发出来的欲。

③ 需要提醒注意，“不惑”并不是孔子的最高境界，他的最高境界是“从心所欲，不踰矩。”（《论语·为政》）

是一个智慧的人。

勇不是指孔武有力,而是指见义勇为的勇气,所以孔子说:“见义不为,无勇也。”(《论语·为政》)如果一个人有勇无义,那么他必然是一个莽夫,有道德修养的莽夫会给社会带来混乱,无道德修养的莽夫会以盗为生,为害社会。这是孔子在回答他的学生子路的问题时说的:“子路曰:‘君子尚勇乎?’子曰:‘君子义以为上。君子有勇而无义为乱,小人有勇而无义为盗。’”(《论语·阳货》)读了上面两句话,什么是“义”我们应该有些清楚了。按照儒家的理解,义与利相对,利是指个人的事,相反,义就是指众人的事,或者说是与众人有利的事,更进一步说,就是社会公共利宜,所谓“义者宜也”(《中庸》、《说文解字》)。所以孔子说:“君子喻于义,小人喻于利。”(《论语·里仁》)而义是需要学习才能了解的,因此好勇必须好学,因为“好勇不好学,其蔽也乱。”(《论语·阳货》)

显然,三达德中,仁是最根本、最核心的修养。智和勇既是达到仁的手段,又必须依赖于仁方可正确运用。这一点,我不必多说,只引两句话来加以说明。“仁者安仁,知者利仁。”(《论语·里仁》)“仁者,必有勇。勇者,不必有仁。”(《论语·宪问》)

君子的三达德中,还有三个重要的词:不忧、不惑、不惧,我只解释了不惑,这里再把不忧和不惧稍加解释。孔子所说的不忧不惧,实在是一个品德高尚的人的内心修为,这种内心修为令他达到这样的境界:仰观于天,俯察于地,皆无愧于心。这就是不忧不惧。这是孔子在回答学生司马牛的问题时所做的回答。“司马牛问君子。子曰:‘君子不忧不惧。’曰:‘不忧不惧,斯谓之君子已乎?’子曰:‘内省不疚,夫何忧何惧?’”(《论语·颜渊》)用今天的话说,不忧不惧就是坦然,所以,孔子说:“君子坦荡荡,小人长戚戚。”(《论语·述而》)

儒家并不提倡独善其身的个人修养。既然如此,孔子强调君

子仁、智、勇的内修工夫是为了什么呢？关于这一点，在孔子与学生子路的对答中即能了然。“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！’”（《论语·宪问》）子路问何为君子？孔子答以严谨的态度内修。^①子路再问就是这样吗？孔子再答内修的目的是为了“安人”。子路又问就是这样吗？孔子又答内修的目的是为了“安百姓”。

既然知道了什么是君子，那么，应该怎样做才能达到孔子所说的君子的程度呢？最为关键的可能有两条：“博学于文”与“约之以礼”。“子曰：君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”（《论语·雍也》）

首先来看“博学于文”。在《论语》中，“文”的含义是多方面的，有时指孔子用于教学的典籍，如“行有余力，则以学文”（《学而》）；有时指文字，如“吾犹及史之阙文也”（《卫灵公》）；有时指文饰，如“文质彬彬，然后君子”（《雍也》）。但是，这里所说的文，应当依从朱熹的解释，他说：“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。”^②从这种对文的解释再来看“学”，则显然知道“学”不是指一般的文化知识而言。结合整本《论语》来看，孔子所谓学应该是指对人生意义的探究，是性与命之学，是仁学，是“道之显”。孔子教学，并没有把诗、书等当作文学作品来读，而是把它们当作一种性命之学来研究的。我们以《诗》为例，孔子就直言不讳地说：“诗三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’。”（《论语·为政》）朱熹在其写作的“诗经传序”中

① 必须指出，“敬”是周初原始宗教向人文主义过渡时期产生的概念，它强调在忧患意识中体悟到人自身的价值和责任。关于忧患意识，孔子也说到了，“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”（《论语·学而》）参见，“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”（《周易》“乾”卦爻辞）“天行健，君子以自强不息。”（《周易·乾·象传》）

② 朱熹《论语集注》“文不在兹乎”（《子罕》）注。

开篇就说：“或有问于予曰：诗何为而作也？予应之曰：人生而静，天地之性也；感于物而动，性之欲也。夫既有欲矣，则不能无思；既有思矣，则不能无言；既有言矣，则言之所不能尽而发于咨嗟咏叹之余者，必有自然之音响节族音奏而不能已焉。此诗之所以作也。”（《诗经集传·序》）

总之，“博学于文”强调君子要在性命之学（或仁学）上广下工夫，努力探究人生的意义，找到安身立命的根基。

再来看“约之以礼”，“约”是指规范，这是从外在的行为说的。“礼”固然是指一些成形的秩序，但对孔子来说，外在的礼与内在的仁互为表里，而仁是根本。他说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）也就是说，如果没有在“仁”上的操守，“礼”、“乐”便毫无用处。

“博学于文”是君子的内在修为，“约之以礼”是君子的外在表显。二者相辅相成，促使人达成君子人格的境界。

上面所讲，只是从君子的标准、养成处着眼，至于君子该有一些什么样的道德行为，《论语》中的论述几乎囊括生活中的各个方面。例如：“君子有三戒”（《季氏》），“君子有三畏”（《季氏》），“有君子之道四焉”（《公冶长》），“君子有九思”（《季氏》），等等。在君子的若干行为中，有两项值得提出来稍加说明。

一项是重言更重行。“子贡问君子。子曰：‘先行其言，而后从之。’”（《论语·为政》）“君子欲讷于言，而敏于行。”（《论语·里仁》）“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”（《论语·学而》）可见，在孔子眼中，君子并非夸夸其谈之辈，而是“敏于行”之人。

另一项是，作为君子，既要威仪，又不能骄傲。“君子泰而不骄，小人骄而不泰。”（《论语·子路》）君子要有君子的作派，但君子的内在是谦逊的、虚怀若谷的。

三、“基督徒君子”的启发

前文从谢扶雅先生的基督徒君子返回到孔子的君子观中,现在该从孔子的君子观中出来,再次回到谢先生的基督徒君子的主张上来。经过这么一个思想的历程,我想谢先生的这一主张至少可以给今天的中国基督徒带来两个方面的启发。

第一个方面的启发是谢先生所说的“中国本色基督徒”,也即在怎样做一个中国基督徒上。

谢扶雅先生提出的“基督徒君子”,包含着两个层次,一个层次是“基督徒”,表示这类人是有基督认信的人,另一个层次才是“君子”,表示这种基督徒是浸染于中国传统伦理道德中的人。这是谢扶雅先生所主张的“中国本色基督徒”的最高境界。对于“中国本色基督徒”,谢先生曾有如下论述:“我坚持中国本色基督徒这一主张,固然由于避免外教人士蔑视基督徒为洋教徒,但更孕育于幼时讽诵经史,感受到中国整个文化的特质是‘人’,而不同乎西方之置重于事物。我们五千年历史的核心在于人物而不在于事功。中国所有经史子集与文物所表彰者为道德人格,以及无量数可歌可泣的忠孝节义行为。”^①

中国的基督徒当然是中国人,既然是中国人,就必然有其赖以生存的文化传统。谢先生把这个传统总结为“道德人格”。也就是说,中国的基督徒必须重视人格的塑造,道德的修炼,一句话,重视行,当然这个行是在深厚的内在道德修养的前提下,君子人格的自然流露。这就是基督徒君子的意义。

当然,今天的中国基督徒不必把“基督徒君子”一词当作一个

^① 谢扶雅,“一个老笔兵的自述”,载《谢扶雅晚年基督教思想论集》,第231页。

响亮的口号到处发散,而是要把儒家的君子人格融入到基督徒的修养中去,成为中国基督徒的一个重要标志。谢先生的这一主张,对于今日那些重“学”不重“行”、重“信”不重“行”、重“灵修”不重“德行”的基督徒来说,其意义无疑是十分深远的。

在我们这些长期从事神学学习、研究的人眼中,基督教正在成为一种学问,成为一个庞大的学术体系。对神学的谈论胜于对基督徒人生修为的谈论,对理论型的、远离人文系统的“信”的谈论,胜于对基督徒道德修养的谈论。基督教的价值似乎仅仅存于庞大的理论体系中,好像只要拥有了这样一个理论体系,基督教就成熟了一样。事实上,基督教之所以为“教”,首先在于信徒自身的宗教和道德修养。

也许《中庸》中的一句话可以帮助我们更深一层地理解“教”。“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”如果用圣经的道理来解释这句话,那么我们可以说,上帝赋予人的“形象”就是《中庸》所说的“性”,即人与生俱来的、与上帝相通的灵,顺从、体现这个灵就是“道”,了解、扩大、发扬这个道就是“教”。根据这个理解,基督教的核心在于人与上帝的关系,而这个关系是在人身上的上帝的“形象”中体现出来的。基督徒的灵修就是要“尽心、尽性、尽意爱主你的上帝”,同时也要“尽心、尽性、尽意”“爱人如己”。把耶稣的这句话放在中国哲学传统中理解,“尽”的意思是扩大,就是一个人内在的修养工夫,修养的目的在于爱上帝,爱上帝就是要尽力去发挥人身上的上帝的形象。^①而这种内在的修养工夫需要外化,外化就是“爱人如己”,耶稣要求基督徒用与爱上帝相同的工夫去爱人。只有做到了内在与外化这两个方面,才能说达到了基督徒灵修的要求。所以,把基督教的灵修仅仅看作读经、祷告的观点是十分片

^① “孟子曰:尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”
(《孟子·尽心上》)

面、狭隘的。

说到君子的三达德,自然而然要联系到基督教的三超德。在基督教伦理中,把信、望、爱作为基督徒道德修养的三大标准。保罗不仅在《哥林多前书》13章把这三个字连在一起提了出来,而且还在《帖撒罗尼迦前书》中对其做了基督徒行为上的解释。他说:“(我们)在上帝我们的父面前,不住地记念你们因信心所做的工夫,因爱心所受的劳苦,因盼望我们主耶稣基督所存的忍耐。”(帖前1:3)这是帖撒罗尼迦信徒在信、望、爱上的表现,这种表现受到保罗的高度重视,因此他要在祷告中“不住地记念”。在此,我不打算把这三个字展开来解释,只是对此做一个总结。在保罗看来,信、望、爱三者,既是基督徒灵性生命的修养、操练,也是基督徒的人生修养,并且能够外化为优秀的品格。总之,信、望、爱是一个基督徒灵命、人生、品行的综合体现。

这些品格与儒家的君子人格毫无冲突,可相互补充。我想,这就是谢扶雅先生“基督徒君子”的精妙与魅力之所在。

第二个方面的启发则在于中国神学思想的进路上。

谢扶雅先生“基督徒君子”的主张,表面上看,只是把基督徒与君子简单相加。实际上是在肯定两种文化价值的前提下的融合。

对于基督教传统与中国传统的关系,历来有两种主张,一种认为两者毫不相干,必须做到井水不犯河水,这种主张过于极端,不必讨论。另一种主张两者有诸多相通之处,完全可以融合,至少也可和平共处。研究神学的人,多年来做着一种努力,即使基督教神学中国化。在这个努力的过程中,采用得比较多的方法是比较多的方法是比附。比附,就是立足于基督教,在中国文化中寻找相似的概念,把这些概念加在原来的神学系统上,以证明中国文化并不与基督教相冲突。比附的方法显然不是神学中国化的最佳方法。

探讨谢扶雅先生的神学方法当然不是本文的任务,但是,通过

他的基督徒君子的主张,我们还是可以以一斑而觅全豹。一种神学要被一个民族所接受,首先必须在思想结构上被接受,而思想结构的核心是思维方式。中国文化中虽然有“形而上者谓之道,形而下者谓之器”(《周易·系辞传》)的主张,但主流却是探讨形而中之人。因此,人心、人性、人格的探讨才是中国文化的主流,中国的思想结构与此密切相关。谢扶雅先生正是基于此而主张从人开始的神学,因此,他反复强调做基督徒的重要,而不是强调做神学的重要。

当然,谢先生关于中国神学进路的论述并不是如此简单,只是在本文中没有必要展开。本文关注的焦点还是在于一个行字。古代儒家为人的理想也许可以再给我们一点启发:“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之。”(《中庸》)“学”、“问”、“思”、“辨”,最后都归结到“行”上。这或许真的值得那些长期把信与行对立起来的中国基督徒深思。

(原载《金陵神学志》,2005年第2期)

回顾与前瞻^①

——二十世纪中国神学之简略回顾

不经意间,人类即将走到百年的终点;同样,百年的起点或许也会在我们的不经意间轻轻溜过。对于我们这些有幸身处世纪之交的人来说,这是上帝给予的一个恩赐,同时也是一个挑战、一个机遇。中国基督教在这一百年中,随着我国民族的自立、解放运动取得了翻天覆地的变化。这一百年中,我们有痛苦;这一百年中,我们也有喜乐。这一百年,是中国教会的知识分子真正开始思考自己神学的一百年。当我们身处人类第三个千年来临之际,有必要对教会走过的历程加以回顾,有必要回眸中国教会的先辈们为中国神学所做出的努力。笔者虽身为后生晚辈,不揣冒昧,拟在世界神学发展的大框架中,就本世纪中国神学的发展历程稍加回顾,以达抛砖引玉之目的。

一、本世纪教会发展的特征

世界基督教神学的建构与发展,从未离开过时代和教会的发展,相反它是教会发展在神学领域的反映。好的神学思想有助于教会的发展和建设;反之,不好的神学思想则有碍于教会的发展和建设。本世纪的神学发展也离不开教会生存于其间的具体处境。

^① 本文曾被译为英文,刊登在 *Chinese Theological Review* 第 14 期上。

因此,简单地描述一下本世纪教会发展的总体处境和趋势,实乃势所必然。根据美国教会史学家冈萨雷斯(J. L. González)的观点,对二十世纪教会发展具有深远意义的影响主要有三个方面。

第一个方面,教会合一运动方兴未艾。早在本世纪二、三十年代,宗派间的联合就已成为中国神学本色化的一项基本任务,如1922年成立的中国基督教协进会;1927年长老会、公理会等教派组成中华基督教会等等。1958年,中国基督教进入后宗派时期,在全国范围内基本上实现合一。1980年,中国基督教协会成立,完成后宗派时期的组织建设。世界基督教会的合一运动也开展得有声有色,其中尤以世界基督教联合会(WCC)最为典型,它的成员大约包括100个国家和地区的教会组织。^①天主教自六十年代的第二次梵蒂冈会议以后,也开始与各宗派、各宗教进行对话。近二十年来,一种超宗派、甚至超宗教的普世教会运动勃勃兴起,与之相对应的普世神学也越来越具有感召力。这种神学强调人类一体、宇宙整体,强调上帝对全宇宙的创作和管理。

第二个方面,教会与政权(不是政治)的关系疏离。自从改教运动以后,教权与世俗政权并立甚至超越于政权的局面就已经被改变,但真正最后完成这一使命则是本世纪的事。教权与政权的分离,使教会还原为一个关心人、关注社会现实的宗教组织,也使得基督教不再是凌驾于其他宗教之上的唯一宗教,使宗教之间的平等对话成为可能。

第三个方面,亚洲、非洲和南美洲等发展中国家教会的崛起。尤其是在第二次世界大战以后,民族独立运动所带来的教会独立更是开展得蓬蓬勃勃,伴随着这种独立运动而产生的神学也得以迅速发展。在当今世界,非欧美模式的本色神学、处境神学已蔚为

^① 参见陈泽民,“中国教会与普世教会”,载《金陵神学志》,1998年第二期,第42页。

壮观,如南美洲的解放神学,非洲的黑人神学,韩国的民众神学,日本的上帝受苦神学,台湾的慧眼神学等等。

二、本世纪神学发展的趋势

自十七世纪开始的启蒙运动,对包括神学在内的人类思想产生了深远的影响。古希腊哲学家苏格拉底提出“认识你自己”的口号,使哲学成为关注人生的一种学问,启蒙运动高举理性的大旗,再次使人类的目光盯在自己身上。就神学而言,启蒙运动主要引起了两个重大的变化,一方面是对传统的怀疑;另一方面是对传统的形而上的玄学(或称本体论)的重新思考。这种影响也不可避免地带入了本世纪,而且随着本世纪科技的发展及其在两次世界大战中给人类带来的灾难性伤害,使得神学思想更趋复杂化。

二十世纪的确堪称伟大的世纪,世界文化、科技得到前所未有的发展。本世纪科技的发展超过了我们祖先最不着边际的幻想,在人类历史中,人首次能够大规模地改变自己的生存环境。然而,由于科技发展所促进的民族间的交往也给人类带来了前所未有的痛苦。在这个民族、文化、政治日益多元化的世纪,尤其是自六十年代以来,代表各方观点、利益的神学思想也层出不穷。总的说来,本世纪神学发展的特点可概括为多元化、复杂化。但具体来看,也能发现六个方面的趋势和特点。^①

1. 关注人自己的生存环境

纵观整个基督教神学发展的历史,不难看出历世历代的神学家们关心旨趣的变化,我们可以在这些变化中寻求基督教神学发

^① 参见卓新平,《当代西方新教神学》,上海三联书店,1998年5月,第395—399页。

展的轨迹。从总体上看,在教会前五百年的历史中,神学家们主要关心的是教义的建设和规范。在这一历史阶段,暴发了两次大规模的神学争论,一次是关于三位一体教义的争论,另一次则是对基督论的争论。在这些神学争论的推动下,基督教最基本的信仰和教义在前五百年的历史中已然成形,此后一千多年,神学的思考总是在这个框架内进行。在时间跨度达千年之久的中世纪,神学思考大约经历了两个阶段。中世纪前期,神学主要为教会建设服务,为提高教会的权威,倡导“教会以外无拯救”,“凡不以教会为母的,就不能以上帝为父”。这些努力使得教会集世俗权力与“天国”权力于一身。中世纪中、后期,神学主要在于论证上帝的超越性,从而达到人绝对服从于上帝的目的。总之,中世纪所关心的是神权与教权的建设。这种局面直到改教运动时期才被打破。

马丁·路德的因信称义就是对中世纪教权的反抗,自此以后,基督教神学转而关注个人与上帝的关系,将这种关系还原为没有教会(主教)作为中介的关系。神学回到了人本身,开始关心个人得救的问题。到了本世纪,神学家们又逐渐摆脱只注重个人得救的小圈子,而将目光扩大到社会。这些神学家们不满意那种自私的、只关心个人的信仰,他们感觉到上帝并不只是个人的上帝,他乃是人类的上帝。这种神学以社会福音为代表。六十年代以来,神学家们发现,只关注由人所组成的社会还是显得太狭隘,神学的目光应该扩大到整个世界,整个宇宙,扩大到我们生存于其间的、包括人与自然的整个环境。我们可以在《圣经》中看到,人类理想的社会不是只有人的世界,而是一个使宇宙万物和睦同居的大同世界。也许生态神学是这方面的一个代表。

2. 本色神学异军突起

本色神学是指那些有别于欧美传统神学的第三世界的神学,

实际上就是亚洲、非洲、南美洲等地的基督徒,用他们本民族的文化来解释基督教真理。在长达五百年的传教历史中,西方传教士将福音连同西方的文化一道传入第三世界国家,使得这些国家的人民在接受福音的同时,不得不接受西方文化。在第三世界国家民族教会建设的过程中,这些地方的基督徒发现,用西方文化包装过的福音往往容易引起自己同胞的敌意,不利于福音的传播,也不利于教会自身对福音的理解。因此,第三世界国家的基督徒(也包括一些西方神学家)开始用本民族的思维方式来思考福音的问题,将西方文化从基督教的信息中剥离开来,用本民族的文化来阐释福音。这种思考不只是零星的、个体的行为,而是遍及整个基督教世界的全球的行为。

本色神学的意义还不只在神学的层面上,它实在是教会摆脱西方差会控制的努力在思想领域的反映,因此教会的独立运动与本色神学的建设相辅相成,缺一不可。第三世界国家的基督徒在教会独立和本色神学的推动下,全力争取拥有与西方教会平等的地位,从而能以一个独立教会的身份与西方教会平等对话。事实上,最近三十年来,世界教会的形势正在朝着有利于第三世界教会的方向发展。我们有理由相信,下个世纪,我们这些曾经是西方差会传教点之一的教会,将获得更多的与西方教会同等的权利。

3. 在教会内呈现两大趋势

当今世界的神学绝大多数是开放型的,这种神学并不标榜自己是唯一正确的神学,不排斥其他有别于自己的神学。对话取代了对抗,合一取代了分离。但是,也有另一种比较传统的倾向,这就是以新福音派为代表的福音运动,他们严厉斥责非福音派的教会,主张传统教义,与非福音派保持距离。换言之,教会历史上以创造论为中心的神学和以救赎论为中心的神学的分别,在今天更

为突出了,它们之间的矛盾也更为加剧了。

4. 更加注重对现实的关切

圣与俗、信与不信的矛盾,在今天的神学中已不再具有突出的地位,不再刻意夸大教会与世俗社会之间的矛盾。毕竟,上帝所创造的是一个完整的世界,《圣经》没有告诉我们,上帝造了两个不同的世界。基督徒的教会角色与社会角色也不再是困扰我们的主要问题。因此,本世纪的教会更加关注社会,强调基督教对社会的服侍,关心社会的公义与和平,呼吁重建新的基督教的社会伦理道德和人生价值体系,以适应世界形势的发展。总之,基督教已不再是一个远离人群的“独立王国”,基督徒也不再是一个离群索居、与社会格格不入的愤世嫉俗者。

5. 思辨神学朝着更加精巧的方向发展

在教会知识分子阶层,思辨神学(或称形而上的神学,本体论神学)仍在继续发展,并且与当代哲学的关系更趋紧密,主要表现在神学美学、神学语言学和神学符号学等方面。这也是基督教近两千年发展史上的一个传统,正是由于这类思辨神学的存在,使基督教始终与社会学术界保持着密切的联系,基督教的神学也总是借助于各个时代的先进思潮来加以发展。值得注意的一个现象是,这类神学多少与信仰有所分离。这大概也是今天中国出现文化基督徒的原因之一。我们看到,这些文化基督徒的身上,传统信仰的内涵已改头换面。关于这个问题,下文还将提到。

6. 灵修神学呈现出回归的态势

依笔者看来,基督教的神学(主要表现为系统神学)从其目的而言,大致可分为三类:第一类是护教型的,其中主要是为了回应

哲学界对基督教的看法,这类神学以思辨、说理为其特征,酷似宗教哲学;第二类是教义型的,目的在于回应教会信仰生活中所产生出来的问题,实用性较强;第三类我们可称其为解经型的,与圣经神学几乎毫无二致,实质上是圣经神学的系统化。

二战以来,当人们经历了太多的神学思潮以后,感觉到有正本清源的必要了,因此呼吁回到传统信仰之源,回到《圣经》中去。神学不能取代信仰,读神学著作不能取代读《圣经》,神学思考不能取代灵修。因此灵修神学应运而生,不过,灵修的内涵与传统灵修的内涵已有所不同。

三、本世纪中国神学的思考

世界神学的发展也必然影响到中国教会。福音在中国传播一百年之后(自1807年起),中国教会开始有了自己的知识分子,正是这些知识分子开始了对中国神学的思考。尤其是二十年代爆发了非基督教运动,更加促使中国基督教知识分子用中国的文化及思维模式来认真思考神学的问题。从此,真正迈出了中国神学建设的第一步。从总体上看,由于各种各样的原因,本世纪的中国神学有思想,但无突破。我们可以就这一百年来中国神学思考的经历作一个大略回顾。

1. 二、三十年代的两种趋势

产生于二、三十年代的第一代中国神学家面临着与今天完全不同的问题,在当时的中国知识分子中,反对基督教的人占多数,所以,教会神学家必须要回答两个方面的问题。第一,基督教的信仰与科学理性之间的矛盾,第二,基督教的信仰与民族处于危亡之秋的现实的关系问题。为了回答这些问题,教会的知识分子不得

不认真思考,其中最具代表性的是赵紫宸、谢扶雅。他们基本上是从理性主义、现代主义的立场出发来解释基督教的信仰,在他们早期的神学思想中,都有否认《圣经》中超自然的启示和神迹的倾向,他们所理解的基督教基本上就是一个伦理的宗教。如赵紫宸所说:“基督教是一种意识、一种肯定的个人与社会存在,一种新生命,耶稣基督已实践出来。”^①当然,赵紫宸与谢扶雅在神学思路方面有着极大的不同,而且后者拥有浓厚的神秘主义色彩。但这已不是本文的主要任务。

在对中国知识界进行回应的同时,也有一些神学家更加关注传统的基督教信仰,关注个人的内在生命。他们不大主张与社会相联系,强调个人的灵修,强调对《圣经》的研究,从而产生了最早与中国文化相结合的灵修神学。这类神学的主要代表为贾玉铭、陈崇桂,其中贾玉铭还创作了大量的灵修诗歌。

这两种倾向的产生,实为创造中心论神学与救赎中心论神学在中国的反映。

2. 五十年代的群众性神学运动

丁光训主教说:“1949年对中国来说是特殊的一年。在那一年,西方世界‘失掉’了中国,但对中国人民来说,那年是政治上得到解放的一年。”^②丁光训主教指出,新中国诞生后,有两件事情给中国的基督徒带来了震动:第一,他们发现,外国传教士和某些中国教会领袖所描述的有如“妖魔鬼怪和洪水猛兽”的革命者,实际上“是正常的人”,他们“有伦理观念,有人生理想,有理论兴趣”;第

① 转引自邵玉铭,“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——华夏文化与基督教文化相遇》,上海三联书店,1995年版,第283页。

② 丁光训,“中国的神学群众运动”,《丁光训文集》,南京:译林出版社,1998年9月,第21页。

二,基督徒处于信与不信、善与恶的矛盾之中,根据外国传教士的教训,上帝惩罚人的标准不是善与恶,而是信与不信。但当时的基督徒看到的情况却令人困惑不解,教会中有的人作恶多端,而社会上(主要是共产党人中)许多人则行为良善,难道上帝真的会对后者施予惩罚吗?由这两件事引起了中国教会的思考,但这种思考首先是在普通信徒中间进行的,“这一神学再思考运动的参与者,最初主要是一些普通基督徒和基层教牧同工。”^①这些思考对中国基督教神学的发展有着深远的影响,“那时由教会信徒群众自发提出的许多神学思考,至今仍有很重要的现实意义。”^②

3. 八十年代以来的三种趋势

八十年代初,教会得以恢复或重建。自八十年代中期起,中国教会又开始了新一轮神学思考。总的来说,这次思考基本上沿着五十年代的思路在进行,但始终没能摆脱二、三十年代的模式,仍然囿于西方传统神学的框架。进入九十年代后,产生了三个值得注意的倾向:

第一,强调与社会主义社会相适应的神学。这种神学的基本思路是五十年代形成的,但在神学理论及神学建构上有所突破。一方面,神学没有脱离中国教会所处的具体环境,另一方面,也没有忘记将我们的神学与普世教会的神学联系起来。一方面,关注教会的自身建设,另一方面,也重视教会与社会的关系,反对那种将教会与社会对立起来的神学:这种神学思想尤其体现在基督论上,以丁光训主教的“宇宙的基督”最为突出。^③强调基督是宇宙的

① 详见丁光训,“中国的神学群众运动”,(《丁光训文集》,第21—23页。)

② 见陈泽民为《丁光训文集》撰写的“前言”(《丁光训文集》,第2页)

③ 详见丁光训,“宇宙的基督”,载《金陵神学文选》,南京:金陵协和神学院,1992年,第22—31页。

“爱者”，上帝的爱遍及全宇宙，并不只限于教会。这是一种在大人类精神的基础上建构起来的神学，打破了教会传统上信与不信的藩篱，为教会与社会的融合提供了神学依据。

第二，努力使基督教神学与中国传统文化相结合的本色化神学，强调在中国传统文化中寻找神学的灵感，用中国传统文化来阐释基督教神学。西方神学实际上是用西方文化阐释过的基督教神学，它是西方人在接受福音的过程中，以自己的文化、自己的思维模式去思考基督教信息而产生的神学。由于全球范围的基督教传播是从欧洲开始的，所以，长期以来，西方人（包括不少非欧美基督徒）认为，西方模式的神学是唯一正确的神学。我们这些东方人在接受福音的同时，也要接受西方的文化，要用西方人的模式来理解福音，这当然有背平等的原则，也有违《圣经》的教训。本色化神学就是对这种西方沙文主义的反动。中国文化源远流长，从中国文化中吸取养分，不仅有利于中国神学的建设，也有利于丰富全球基督教神学宝库。但在进行这种神学思考的时候，如何把握传统文化的精髓、如何吸取理论界对传统文化的研究成果、使中国神学充满时代的气息，是必须要加以注意的一个问题。

第三，沟通教会与社会知识界的努力。众所周知，近十多年来，我国理论界兴起了一场宗教热，并产生了一批致力于基督教神学研究的学者，他们的努力从一定程度上填补了教会神学方面的某些空白，如对启蒙运动以来西方神学理论的研究，对当代西方神学思潮及神学著作的介绍等等。但是，在另一方面，他们也给教会神学发出了挑战，由于他们的神学研究在相当大的程度上与基督教信仰分离，所以这些研究给教会神学思想造成了一定程度的混乱。面对这种形势，教会必须要有人对此做出回应。打个不是十分恰当的比方，这种神学就像是护教神学一般。这种神学的特点是思辨性较强，它一方面回应挑战，一方面也从学者们的研究中吸

取有益的养分,强调基督与文化的融合,主张文化融入。

四、二十一世纪的中国神学

二十一世纪的中国神学谁也无法预料,但笔者不揣冒昧,想就自己认为中国神学应该注意的一些问题提点个人意见。下个世纪的中国神学不大可能出现一种神学君临天下的局面,但从总体上看,上文说到的三种趋势基本上不可逆转。下面就中国神学建设过程中必须考虑的几个问题谈谈个人的看法。

1. 关注现实处境

神学思考从来就不可能游离于现实社会之外,进行神学思考的人一定要努力把握中国的国情,熟悉我们的处境,不仅要考虑国内的处境,也要考虑国际的处境。处境对于神学来说,不仅是思考时必须吸取的材料,同时也是神学得以生存和发展的条件之一。比如中国五十年代以来的神学思考,若离开了中国的具体国情,非但不能“作”出有益的神学来,就是真正从事中国自己的神学思考也是非常困难的。所以说,神学要关注现实。那种将教会和神学自外于社会的主张和行动是完全不足取的。

2. 努力提高信徒的信仰素质

神学的目的在于服务教会,神学思考的灵感大多数也来自教会,来自广大的信徒,因此,信徒素质的高低,一定程度上决定着神学的取向和成败。当前我国基督教信徒的信仰状况的确令人担忧,信徒的信仰素质普遍较低,广大农村教会的信徒构成一般可概括为文化程度较低的老年妇女。虽然在城市教会中也有一批文化素质较高的信徒(包括慕道友),但总的来看,中国教会的文化、信

仰素质急需大幅度提高,使广大信徒切实把握住基督教信仰的核心内容。

3. 全面理解《圣经》

《圣经》是基督教信仰的源泉,当然也是神学的源泉和标准,因此对《圣经》文本的研究就显得至关重要。《圣经》是上帝对人的启示,而且是一个完整的启示,所以我们必须要全面地理解《圣经》,要做到我证《圣经》,而非《圣经》证我。在中国传统文化中,有许多可资借鉴的文本研究方法,如宋明时期对四书五经的义理阐释,清朝乾嘉学派对文本的考证、训诂等等,都是值得我们借鉴和学习的文本研究方法。如果要建立中国自己的本色神学,那么创建中国自己的释经学就是势所必然,中国传统文本研究法应该是我们吸取养分的地方。

4. 注重教会论的建立

中国教会自有中国教会的处境,具有完全不同于其他国家的教会处境的特征,理所当然要有中国自己的教会论。而目前中国的教会论却是十分薄弱的一环,应当在吸取西方神学教会论长处的时候,运用各种各样的方法,结合我们的处境来创建中国的教会论。

5. 在中国传统文化中发掘

中华民族拥有五千年的文明,因此在中国传统文化中发掘可用的东西也是研究中国神学必不可少的一项。但依笔者看来,吸取中国文化传统主要不是在概念上的套用,应该是把握中国传统文化的精髓,充分理解中国的思维模式与西方思维模式的差异,尤其是要熟悉我们的文化国情,作到有的放矢。

笔者虽然自八十年代中期以来就一直注意中国教会进行的神学思考,但由于资料、水平等各方面的原因,上面所说难免挂一漏万。不过,本文的目的主要是指出中国神学的建设已到了刻不容缓的地步。

(原载《金陵神学志》,1999年第2期)

走出传统伦理的困境

——新世纪之初生态问题的神学关怀

在人类进入第三个千年的今天,越来越沉重的生态压力使得所有地球人都面临着一场无比严峻的挑战。人口爆炸、耕地沙化、能源匮乏、物种灭绝、淡水危机、核冬天、温室效应、厄尔尼诺现象,等等。有生态学家指出,仅温室效应一项,就足以给人类带来毁灭性的打击。据有关资料显示,如果我们的大气污染仍然得不到治理,地球温度就会不断升高,到本世纪中叶,有可能升高 1.5°C — 4.5°C 。气温升高会给目前的地球生物链带来许多无法预测的变化,但至少有一点可以肯定,升高以后的气温将使部分冰川融化,从而使海平面提升30厘米到50厘米。这种情况带来的直接后果,将会使三分之二的地球人失去自己的家园。这绝非危言耸听。事实上,生态失衡给人类带来的危机还远不只温室效应一项,如果不能妥善解决,其中任何一项危机对人类来说都将是致命的。上述危机具有两个特征:一是全球性,另一是迫切性。“如今的人类生存危机首先具有整体性,地球上每一个国家、地区、民族都笼罩在危机之中,无一幸免;其次具有紧迫性,物种的消失、土壤的沙化、人口的增长、耕地的侵占、能源的消耗都在以极快的速度增长着。”^①

^① 李培超,《环境伦理》,北京:作家出版社,1998年,第4—5页。

尽管危机来势汹汹,但可喜的是,地球人已经意识到问题的严重性。在中国,越来越多的人不再把环境保护看作政府行为,越来越多的人积极地参与到人类向人类自己争取生存空间的行动中去。早在1972年,联合国召开的人类环境会议所发表的《人类环境宣言》中就已经发出了一个具有前瞻意义的倡议:

现在已经到了历史上这样一个时刻:我们在决定世界各地的行动的时候,必须更加审慎地考虑它们对环境产生的后果。由于无知或不关心,我们可能给我们的生活和幸福所依靠的地球环境造成巨大的无法挽回的损害。反之,有了比较充分的知识和采取比较明智的行动,我们就可能使我们自己和我们的后代在一个比较符合人类需要和希望的环境中过着较好的生活。^①

基督教会也和全人类一起,面临着这样一场危机。对基督教会来说,这不仅仅是一场生存的危机,它还是一场信仰的危机、神学的危机。因为处于生态危机现实中的基督教会,必须对传统的基督教神学、伦理学、释经学以及信仰实践等进行一次全面的反思。事实上,一些具有前卫精神的基督教神学家早在20世纪60年代就已经开始反思,他们总结了基督教在生态问题上曾经有过的失误和应该承担的责任,从而创立了一门新兴的神学学科:生态神学。

一、生态神学简况

尽管生态神学这一概念已出现数十年,但到目前为止,笔者还没有见到一个被大多数神学家接受的定义。这其中的原因,除了它是一门新的神学学科以外,恐怕还在于生态神学不单纯是一个形而上的神学问题,它涉及到许多现代科学。尽管如此,生态神学

^① 引自王进,《我们只有一个地球——关于生态问题的哲学》,北京:中国青年出版社,1999年,第4页。

从根本上看具有释经学意义。它要求神学家重新回到《圣经》中去,重新理解人与自然的关系问题。海洋生态学博士何建宗为生态神学所下的定义也许具有一定的代表性。

生态神学,顾名思义,就是从一个“生态系统”的观点去研究神、人和大地间的关系,它涉猎了生物学、化学、物理学、海洋学、地质学、统计数学、经济学、管理学、社会学,甚至政治学的思想,是一门综合性的学问;“生态神学”也和传统的神学体系不同:它涉猎了系统神学、道德神学、创造神学、复和神学等体系,是一门“集百家思想之所长”的研究学科。^①

生态神学兴起于20世纪60年代,由于它所关心的是生命、自然等问题,因而也称为“生命神学”、“绿色神学”、“自然神学”、“基督教生态保护主义”等。^②生态神学的主题是人与自然的关系,它专门研究基督教及其神学传统对自然环境的认识和态度,了解人与自然的关系对于基督教信仰的意义。生态神学对基督教传统神学作了新的诠释,从神学的角度来解决人对自然环境的认识和基本态度,如对经典、上帝、创造、人和末世等神学主题的重新理解和诠释。生态神学的目的就是要唤起更多的基督徒来关注人类的生存环境,爱护、保护维系着人类生命的自然环境。

生态神学尽管一反传统基督教神学人类自我中心的思维模式,但和其他所有神学一样,其思考的基础仍然在于《圣经》,只不过对《圣经》作了新的诠释和理解。在基督教传统神学中,总是认为《圣经》向人类启示了一位无所不能、无所不知、无所不在的上

① 何建宗,《生态神学初探——旧约篇》,台湾:雅歌出版社,1995年,第9页。所谓生态系统(Ecosystem)也称生态圈(Ecosphere),由非生命物质和生命物质两大类构成。在该系统中,一切都处于均衡状态,一旦均衡被破坏,就会产生生态危机。如我国1998年夏天发生在长江流域和松花江、嫩江流域的特大洪水就是由于生态系统的均衡状态遭到破坏而引发的。

② 参见卓新平,《当代西方新教神学》,上海三联书店,1998年,第327页。

帝。生态神学并不否认上帝的这一切属性,但生态神学家们受到怀特海(A. N. Whitehead)的过程神学和德日进(Teihhard de Chardin)的宇宙进化神学的影响,强调爱是上帝的最高属性,其他一切属性都要受到这一属性的制约。正如丁光训主教所说:“上帝最根本的属性不是他的全能或全知,也不是他的自在,而是他的爱。爱不仅是上帝的一个属性,上帝就是爱。他是居于全部现实中心的那爱者,上帝是一位具有像基督所表现的那样的爱的爱者。”^①既然上帝是爱,那么他所创造的一切理所当然就都包含在这种爱中。《约翰福音》三章十六节是基督徒最为熟悉的《圣经》经文之一:“上帝爱世人,甚至将他的独生子赐给他们,叫一切信他的,不至灭亡,反得永生。”值得注意的是,“世人”一词在原文(希腊文)《圣经》中为“世界”(cosmos,英文新标准修订本《圣经》译为world)。显然该词所包括的是上帝所创造的一切,而不仅仅是作为造物物之一的“世人”。

《创世记》前三章记载了世界的起源问题,它是基督教信仰的一个重要基础。但是,在基督教历史上,对这三章圣经的解释,总是随着时代的发展不断变化着的,或者用神学家的话来说,随着人类知识的不断积累,我们对圣经的认识越来越接近真实。根据《创世记》前三章的记载,上帝创造了天地,创造了一切植物,创造了飞禽走兽,创造了人;同时,还告知我们人类苦难的根源。根据生态神学家的理解,起初上帝只是创造了“一”个世界,而不是创造了相互对立的两大阵营:人与自然。上帝把人放在自然当中,自然成了人赖以生存的基础。伊甸园则是人与自然和睦同居的象征,人对上帝的背叛破坏了这种和谐,破坏了人与自然间的这种正常关系,于是人被逐出伊甸园。此后,恢复伊甸园的景象就成了人类追求

① 丁光训,《丁光训文集》,南京:译林出版社,1998年,第19—20页。基督教认为,基督是上帝之子,他甘愿为人类牺牲,这是上帝对人类的爱的最高启示。

的一个伟大目标。先知以赛亚所预言的“新天新地”有一个重要特征,那就是在动物之间、动物与植物之间、动植物与人之间存在着一种无比和谐的关系。“豺狼必与羊羔同食,狮子必吃草与牛一样,尘土必作蛇的食物。在我圣山的遍处,这一切都不伤人、不害物。这是耶和华说的。”^①

总之,生态神学给了基督教界一个认识上帝以及上帝所创造的一切的全新视角,让基督徒们感觉到,传统神学中以人类为中心理解上帝在创造之初给予人的那个命令——“要生养众多,遍满地面,治理这地,也要管理海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物。”^②——实在是基督教会对上帝的创造和启示的误读。管理的含义是维护、维系、维持,而不是伤害、破坏、掠夺。“耶和华上帝将那人安置在伊甸园,使他修理、看守。”^③这里的“修理”一词在希伯来文《旧约圣经》中有服侍的意思,而且在很多地方常用于人对上帝的服侍。^④“看守”常常被用来表示人对上帝的责任。^⑤上帝在赋予人管理权力的同时,也对人有所约束,“只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死。”^⑥这种约束其实就是义务。上帝在伊甸园中向人所做、所说的一切,都表明人对于自然有责任、有义务。但是,长期以来,基督教会始终把这种责任和义务视

① 《以赛亚书》六十五章二十五节。

② 《创世记》一章二十八节。

③ 《创世记》二章十五节。

④ 参见《申命记》四章十九节:“又恐怕你向天举目观看,见耶和华你的神为天下万民所摆列的日月星,就是天上的万象,自己便被勾引敬拜事奉他。”

⑤ 参见《创世记》十七章九节:“神又对亚伯拉罕说:‘你和你的后裔必世代代遵守我的约。’”《利未记》十八章五节:“所以,你们要守我的律例典章;人若遵行,就必因此活着。我是耶和华。”《民数记》一章五十三节:“但利未人要在法柜帐幕的四围安营,免得忿怒临到以色列会众;利未人并要谨守法柜的帐幕。”三章七至八节:“替他和会众在会幕前守所吩咐的,办理帐幕的事。又要看守会幕的器具,并守所吩咐以色列人的,办理帐幕的事。”

⑥ 《创世记》二章十七节。

为一种至高无上的权力。

二、生态问题是一个伦理问题

今天,人类之所以会面对如此严峻的生态危机,一个重要的原因就在于人对自然的态度,在于人类始终将自然环境排斥在我们的伦理关怀之外。生态神学实际上就是要创立一个新的基督教伦理观,将人类的生存环境纳入到基督教的神学关怀、伦理关怀中来。

西文伦理学(Ethics)一词的字根大概有两个,即希腊文 ethos 和 eethos,前者意为风俗习惯,后者则有“规范”、“规矩”的意思。^①道德(moral)一词源于拉丁文 mos,意思也是风俗习惯。所谓风俗习惯,是指某一个群体在长时间共同生活的过程中所形成的一整套行为规范及其产生的文化现象。由此可见,传统意义上的伦理学是一门专门研究“人际关系”的学问。中文的“伦理”一词最早见于《礼记·乐记》,“乐者,通伦理者。”许慎的《说文解字》对“伦”与“理”两个字都作了解释:“伦,从人,辈也,明道;理,从玉,治玉也。”中国的伦理指人伦,主要是家族间长幼尊卑的正常关系;理则是维系这一关系的规矩。据此可知,伦理在中国传统文化中主要指人伦之理、伦常之理,也就是一个人在人际关系中所应当遵守的规矩、规范、法则等。而且这个人际关系以血缘关系为基础。无论中外,伦理的产生都是为了人类自身的生存,在人有了群体生活以后,必然要有某些规范。这样做的目的,一方面可以维护整个群体的和谐生活,另一方面也能充分发扬作为群体一员的个体的特殊价值。总之,伦理的要求表达

① 这两个字在《新约圣经》中都用到过,第一个参见《使徒行传》六章十四节:“我们曾听见他说:这拿撒勒人耶稣要毁坏此地,也要改变摩西所交给我们的规条。”《路加福音》一章九节:“照祭司的规矩掣签,得进主殿烧香。”二十二章三十九节:“耶稣出来,照常往橄榄山去,门徒也跟随他。”第二个参见《哥林多前书》十五章三十三节:“你们不要自欺;滥交是败坏善行。”

了人类的生存意识,而这种生存意识的表达又与人的生存处境密切相关。此外,我国的道德一词更具有宗教的意义。^①“道”指的是人内在的修养、操守。如果以关系来论,那么,道指的就是人与宇宙之灵的关系,是一种纵向的关系。“德”是一个人内在品质的外化,主要反映在人际关系中,因此,可以视为一种横向的关系。

既然伦理是人类生存意识的反映,伦理思想理所当然要受到生存环境的影响。传统伦理产生、发展和完善的处境与我们今天的处境已不可同日而语。在漫长的历史长河中,人类生活的绝大多数时间处于自然经济的时代。所谓自然经济就是指人的生产、生活等各方面的活动始终受到自然力的制约。换言之,在人力与自然力的对比中,人处于劣势,自然是人类能否继续生存的决定性因素。^②在自然经济状态下,人类所考虑的是如何去胜过自然、超越自然,因而在人类的伦理观念中也就没有了自然的地位;相反,倒是有人类如何联合起来对待自然的伦理。人类历史进入 20 世纪以后,随着科学技术的发展,人类的生产力水平突飞猛进,自然力在人类的生产、生活活动中已经不再是唯一的决定性因素。人力迅速超越自然力,将自然置于劣势地位。当人类处于劣势时,人的生存受到自然的威胁。而如今,当自然处于劣势时,自然的状况又反过来受到人类的威胁。就在人类为自己终于能制服自然而欢呼雀跃的时候,一批头脑清醒的有识之士早在 20 世纪四、五十年代就看到了自然向人类发出的危险信号。^③六、七十年代以来,随着生态学的发展,越来越

① 这里所说的“宗教”,并非社会学意义上的宗教,而是神学意义上的宗教。

② 我国农村长期不能摆脱“靠天吃饭”的被动处境,就是自然经济的有力证明。

③ 如德国存在主义哲学家海德格尔(Martin Heidegger)就为人类滥用技术而导致对人类生存状况的威胁感到忧心忡忡。德国神学家、医生史怀哲(Albert Schweitzer)提出了“敬畏生命”的伦理思想。他说:“如果我是个有思想的人,那么我必得对于别生命表示敬意,正如同对于我自己的生命一样。因为我知道,别生命也一样深沉地渴慕生活的圆满和发展,正如我自己。”(引自马特生著,谢受灵译,《基督教伦理学》,香港:道声出版社,1995年,第14页。)

多的人加入到关心生态环境的行列中来,生态伦理也就应运而生了。

生态伦理也称环境伦理,它丰富了传统伦理学,扩大了伦理学的研究范围,将人及其生活于其间的环境视为一个整体。^①生态伦理使人进一步认识人类自身的价值和生存意义,拓展了人类的责任范围。对人来说,伦理的责任不再只局限于人际的层面,而要扩展到整个宇宙。

三、基督教传统伦理中的缺憾

生态危机的产生,使得西方的一些历史学家和生态学家迁怒于基督教。他们认为,生态危机的根源在于基督教那种以人为中心的世界观。他们指出,在基督教传统神学中,除人以外的其他一切生物都是没有价值、没有目的、没有终极命运的。历史学家汤因比(Arnold Toynbee)指出:“当今世界一些主要的祸患——例如无道的滥用自然不可弥补的资源、污染那残余的——可以归根究底地追溯到一个宗教的原因,这原因乃在一神论的兴起。”^②话虽然说得含含糊糊,但明眼人一看便知是指着基督教说的。另一位历史学家、美国加利福尼亚大学教授林恩·怀特(Lynn White, Jr.)也认为,生态危机的祸根在于人类中心主义,而“基督教是世界上所见最以人为中心的宗教”,“创造中的所有受造物,除了以服侍人为

① 近年来,我国理论界大多从经济发展的角度来理解“生态伦理”的问题,其中尤以“可持续发展”和“知识经济”最为突出。“可持续发展”力图寻求一种自然资源的良性循环,“知识经济”则是寻求一种不以消耗自然资源为代价的经济增长。这是否为一种完善的生态伦理,还有待理论界的探讨和实践的检验。

② Arnold Toynbee, “The Religious Background of the Present Environmental Crisis”, in *Ecology and Religion in History*, ed. David and Eileen Spring (New York: Harper & Row, 1974), p. 146.

目的以外,没有其本身存在的目的”。^①

事实上,我们很容易就能分辨出上述两位历史学家的偏见。读过一点西方思想史而又不存偏见的人都会明白,以人为中心的伦理是欧洲自启蒙运动以来直到 20 世纪上半叶盛行于西方的一种乐观主义精神的体现,它不独产生于基督教中,它实际上已渗入到人类社会的每一个角落。尽管如此,基督教会也不能不反思自己的传统神学,不能不检讨基督教传统伦理在生态问题中所扮演过的角色。

基督教伦理以圣经伦理为基础,传统上所理解的圣经伦理可以分为旧约伦理和新约伦理,旧约伦理以十条诫为中心,^②新约伦理则以耶稣关于爱神、爱人的教训为中心。圣经学者威廉·巴克莱博士(William Barclay)曾经指出,基督教伦理的基础是耶稣的教训,而耶稣教训的基础是犹太伦理,犹太伦理的基础就是十条诫。“这就是说,基督教伦理有一个基础。耶稣并没有进入一个不知何为善、何为道德、何为伦理、何为上帝的社会。他乃是进入了一个已经拥有律法和先知的社会,正如新约《马太福音》五章十七节所启示的那样。”^③他接着又说:“作为基督教伦理的犹太伦理,它本身则以十条诫为基础。”^④我们不妨以生态神学的眼光来看一看基督教会所理解的这种新旧约伦理到底意味着什么。

众所周知,十条诫可以非常清楚地分为两个部分,“第一个部分是关于上帝的,而第二个部分则是关于人的。”^⑤也就是说,十条诫伦理所强调的是人和上帝以及人和人的关系。而在新约中,耶

① Lynn White, Jr., “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, in *Western Man and Environmental Ethics*, ed. Ian G. Barbour (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1973), p. 25. 关于 Lynn White, Jr. 的观点,另见安希孟:“生命与神学——生态神学述评”,载《基督教文化评论》第一集,贵阳:贵州人民出版社,1992年,第33页。

② 见《出埃及记》二十章一至十七节;《申命记》五章六至二十一节。

③④⑤ William Barclay, *The Plain Man's Guide to Ethics—Thoughts on the Ten Commandments*, Collins Fount Paperbacks, 1973, p. 11.

稣总结的伦理也完全可以概括为这两个方面,即人与上帝和人与人的关系。“你要尽心、尽性、尽意爱主你的上帝,这是诫命中的第一,且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”^①保罗因信称义的教义所强调的也是人与上帝恢复曾经有过的关系,“我们既因信称义,就藉着我们的主耶稣基督得与上帝相和。”^②

此后,在与上帝和好基础之上与人和好的信息就成了传统基督教伦理的核心和基础。从基督教思想史的角度来看,传统的基督教伦理大约经历了两个阶段。第一个阶段是以上帝为中心的伦理阶段,以圣奥古斯丁(St. Augustine)、托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)、马丁·路德(Martin Luther)为代表,他们强调人因罪而远离上帝,认为人的一切伦理活动的目的都在于取悦上帝。第二阶段是以人为中心的伦理阶段,就神学而言,主要兴起于20世纪,如德国激进神学家潘霍华(Dietrich Bonhoeffer)在其《伦理学》一书中所指出的那样:“注视人!在人之世界中与上帝调谐。”^③以人为中心的伦理,不仅关注人与上帝的关系,也关注人与其所生存于其间的处境的关系,但这种处境更多的是社会层面的处境。美国基督教伦理学家弗莱彻(Joseph Fletcher)在其《处境伦理学》一书中试图建立一种新的道德,这种道德以挚爱(agape)为标准,但这个标准似乎只适用于人际之间,包括国家、民族利益。查尔斯·L.坎默(Charles L. Kammer)在其《伦理与解放》一书中所论述的解放神学的伦理观也以人的解放为基础,而且主要是穷人的解放。救世军创始人威廉·布斯(William Booth)的话也许具有代表意义:“我们看到渴求。我们看到人民的饥饿,我们看到人民衣不蔽体,艰辛劳

① 《马太福音》二十二章三十七至四十节。

② 《罗马书》五章一节。

③ 转引自李莉,《当代西方伦理学流派》,沈阳:辽宁人民出版社,1988年,第128页。

作。因此,我们着手为这一切带来帮助。”^①

总之,无论是以上帝为中心,还是以人为中心,传统伦理始终是作为个体的人在作为群体的社会中的一种表达方式,从本质上讲,它所体现的人与人的关系,是一整套处理人际关系的规范和准则。基督教传统的伦理本质上也是人际的伦理,只不过这种伦理是建立在上帝的关怀、爱护的基础之上的,所以巴克莱指出:“基督教伦理的基础是关怀。”^②他举了《马太福音》二十五章三十一至四十六节所记载的山羊和绵羊的比喻来说明,上帝审判人的标准是看你是否关心有困难的人。他还举了《路加福音》十六章十九至三十节记载的财主和拉撒路的比喻,财主之所以受到诅咒,就是因为他对待拉撒路的残忍态度。《路加福音》十章二十九至三十七节记载的好撒玛利亚人的比喻说明了同样的道理。^③也许我们可以说传统的基督教伦理是一种等级式的伦理,处于最上层的是上帝,自然则处于最下层,它只是一个永恒的客体,永远都处于从属地位,人当然居于上帝和自然之间,人顺从上帝,自然顺从人。

四、建立新型的基督教伦理体系

尽管传统的基督教伦理学以上帝或者人为中心并没有错,但它只反映了人们在现实生活的层面上对人的生存环境的直观理解,有极不全面的地方。因此,现代生态神学家们试图通过努力,建立一套新型的,包括上帝、人和自然的宇宙循环的伦理体系。^④

① William Barclay, *Ethics in a Permissive Society*, William Collins Sons & Co Ltd. (Glasgow), 1977, p. 32.

②③ Ibid. p. 31.

④ 中国传统文化中天、地、人三才的思想恰好就是这种思维方式,所以,中国基督徒应当更容易理解和接受生态伦理的观点。此外,《易经》阴阳和合的观点、儒家人符天象的观点等也同样具有这种万物一体的综合思想。

其实,从《创世记》中我们已不难看出,人的生存依赖于两个方面的环境,一方面是对社会的依赖,即对人文环境的依赖;另一方面是对自然环境的依赖。传统的伦理(包括基督教伦理)只看到了人对社会的依赖,而没有注意到人对自然的依赖。因此,在传统的伦理中,我们不难发现大人文主义的态度,人与自然的关系不是在一个平等的层面上来展开的。从人与社会的关系中我们可以看到,作为个体的人在社会中拥有自己的权利,同时也承担着自己的义务。但是同样的情况在人与自然的关系中就找不到,人对于自然来说,只有权利,没有义务。这就是造成本文开头所说的生态危机的伦理学层面的原因。

要建立新型的基督教伦理体系,首先就要有一个新的、非传统二元论的世界观,不再把世界与人对立起来,而要把世界上的一切都看作与人类生存息息相关,也就是所谓的生态世界观。这种世界观有三个特征:第一,“生态世界认为,现实中的一切单位都是内在地联系着的,所有单位或个体都是由关系构成的。”^①在这样一个“关系网”中,任何一个环节受到损害,都必然影响全体。第二,世界是一个不断深化的有序的整体,“生态世界观则认为,世界是一个不可最终分割的流变的整体,这个整体具有永恒变动的特性。”^②照此观点,人不可能脱离自然而孤立存在。第三,人类的价值要在整个生态系统的价值中体现,“生态哲学从人类与自然相互关系的网络这个整体的进化过程中来把握人类的价值。”^③一旦自然失去其价值,人也就失去(或部分失去)自己的价值。总之,人与自然是一个相互关联的整体,在这个整体中,没有任何一种存在可以自外于其他存在。宇宙是一个巨大的生物体,人只是这个生物体中的一部分,至多是比较重要的一部分。在这个生物体中,每一部分的

① 大卫·格里芬编,《后现代科学》,北京:中央编译出版社,1995年,第137页。

② 余正荣,“生态世界观与现代科学的发展”,载《科学技术与辩证法》,1996年第6期。

③ 王进,《我们只有一个地球——关于生态问题的哲学》,第17页。

存在都依赖于其他部分的存在。

那么,这种新型的基督教伦理体系的基础是什么呢?毫无疑问,是爱。爱是20世纪大多数基督教伦理学的一个共同主题。但是,这个爱不是“欲爱”(eros),不是“友爱”(philia),而是“挚爱”。欲爱所追求的完全是人自身的快乐,为了一己之私利,可以牺牲世界上的一切。友爱也是在首先满足自我的前提下而给予他人或它物的关怀。惟有挚爱是一种彻底的利他的爱,是一种追求他人的幸福的爱,个人的快乐建立在他人快乐的基础之上,这种爱就是基督的爱,就是基督在十字架上用生命实践过的那种爱。卡尔·巴特(Karl Barth)比较了欲爱与挚爱的区别:“欲爱是不诚实的。欲爱是虚伪的。作为一种生物性功能,它刚才还是溽暑,转眼便成严冬。挚爱则是诚实的,因此它享有永恒,永不消逝。”^①巴特还指出,欲爱不具批判性功能,惟有挚爱具备这一功能。生态伦理就是要求基督徒把基督的这种爱推广到自然界的一切生物中去。事实上,从本质上讲,对环境的关爱,就是对人本身及其后裔的关爱。

人是无限宝贵的,必须无条件地受到保护。但是同样地,与我们一同生活在这个行星上的动物和植物的生命,也应当得到保护、保存和照顾。对自然的生命根基无限制的剥夺,对生物圈的无情地破坏以及宇宙空间的军事化,所有这些都是野蛮的暴行。作为人,我们对地球和宇宙,对空气、水和土壤,有一种特别的责任,尤其是考虑到未来的时代更是如此。在这个宇宙中,我们所有的人互相依赖。我们当中的每一个人都依赖于我们全体的福利。因此,决不应该鼓励人类对自然和宇宙的操纵。与此相反,我们应该养成与自然和宇宙和谐相处的生活。^②

① 卡尔·巴特,魏育青译《〈罗马书〉释义》,香港:汉语基督教文化研究所,1998年,第577页。

② 孔汉思、库舍尔编,何光沪译,《全球伦理——世界宗教议会宣言》,成都:四川人民出版社,1997年,第17—18页。

生态神学家们认为,一旦我们真正理解了上帝的爱,那么,我们就不会再会用狭隘的眼光来看待这位宇宙的创造者和拯救者。我们就会相信,基督徒所盼望的上帝的国不是通过暴力摧毁这个世界,从而建立一个由“上帝的代表”统治的没有“生存环境”的国度。^①

“耶和华是我的牧者,我必不致缺乏。他使我躺卧在青草地上,领我在可安歇的水边;他使我的灵魂苏醒,为自己的名引导我走义路。”^②当我们诵读诗人大卫的诗作时,难道不会为诗中所展示的那种美丽的自然风光所吸引吗?难道诗人不是在碧绿的草地上,在湛蓝的天空下有了灵魂苏醒的经验吗?每当我们投身大自然的时候,总会感觉到心胸更加宽广,更能体会上帝的爱。这难道不是上帝赋予大自然以灵性的证明吗!

事实上,在基督教传统的释经学中忽视了许多具有浓烈的生态意义的经文,如:“要照所安排的,在日期满足的时候,使天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于。”^③“你们看天上的飞鸟……天父尚且养活它……你想野地的百合花怎么长起来……就是所罗门极荣耀的时候,他所穿戴的,还不如这花一朵呢!”^④限于篇幅,恕不赘述。

(原载陈建明、何除主编,《基督教与中国伦理道德》,成都:四川大学出版社,2002年11月)

① 德国神学家莫尔特曼的希望神学,就反对传统基督教神学将末世抽象为脱离时间的永恒。

② 《诗篇》二十三篇一至三节。

③ 《以弗所书》一章十节。

④ 《马太福音》六章二十六至二十八节。

从《创世记》前三章看生态神学

一、并非杞人忧天

每当人造卫星为我们发回有关地球的图像资料时,我们就会看到一个湛蓝的星球在辽阔的宇宙中缓缓转动。这是一个令人神往的、美丽的家园。我没有离开过地球,不知道那些有机会在太空中遥望地球的宇航员,在看到这个美丽的地球时,除了感叹上帝创造的奇妙外,会不会有一种因地球环境遭到破坏而有的悲哀?这并非杞人忧天,我们所居住的地球的确已经千疮百孔,各种各样的生态问题在困扰着包括基督徒在内的所有地球人。

“核冬天”的恐怖,“温室效应”的灾害性影响,“厄尔尼诺现象”频繁出现,以及人口爆炸、生态危机、粮食紧缺、能源匮乏等等,都在向人类迫近,我们不得不面对这些危机。如今的人类生存危机首先具有整体性,地球上每一个国家、地区、民族都笼罩在危机之中,无一幸免;其次具有紧迫性,物种的消失、土壤的沙化、人口的增长、耕地的侵占、能源的消耗都在以极快的速度增长着。^①

我们还可以说出许许多多关于生态危机的事例,对于中国的基督徒来说,1998年夏天的特大洪水恐怕永远也不会从我们的记忆中抹去,它不能不引起我们的深刻反思:人到底对地球做了些什么?

正是由于面临着不断加增的环境负担,正是由于我们所造成的子孙后代恶劣的生存环境的负罪感,才使得许许多多的神学家

^① 参见李陪超,《环境伦理》,北京:作家出版社,1998年2月,第4—5页。

开始思考一个新的神学学科：生态神学。生态神学，也可称为绿色神学，环境神学。

什么是生态神学？根据何建宗的观点：生态神学，顾名思义，就是从一个“生态系统”的观点去研究上帝、人和大地间的关系。生态神学建基于生态学，而生态学是一门综合性学科，它涉及到生物学、化学、物理学、海洋学、地质学、统计学、经济学、管理学、社会学、甚至政治学等众多学科。生态神学也和传统的基督教神学不同，也是一个综合性学科，它涉及到系统神学、道德神学、创造神学、和好神学等传统和新兴基督教研究领域，是一门“集百家思想之所长”的研究学科。^①尽管该定义并不十分准确，而且作者稍有卖弄之嫌，但他毕竟为我们展示了一门新兴神学的风采。我并不试图为生态神学下个定义，只希望通过传统神学和传统释经学的反思来认识、了解这一新兴神学。传统的基督教神学大约走过了两个大的阶段，一个是以上帝为中心的“神本主义”阶段，最为突出的时期是中世纪，最典型的神学是经院主义神学。神学家们将一切都置于教会之下、神学之下，他们认为哲学是神学的婢女，人类的一切学问、一切活动都从属于神学、从属于教会；另一个是以人为中心的人本主义阶段，自欧洲启蒙运动以来，这种特征始终笼罩着神学界，如英国的自然神论，19世纪末、20世纪初的自由主义神学，等等。这两个阶段的一个共同特点是强调人与上帝的关系，强调人对自然的主权，从而漠视人与大自然的平等关系。在我们的神学中，同为上帝的创造物的其他存在丝毫没有地位。生态神学就是要努力改变这种状况，将上帝所造的一切都纳入到我们的神学关怀中来，形成一个上帝——人——宇宙万物——再到上帝的良性大循环。

^① 参见何建宗，《生态神学初探——旧约篇》，台北：雅歌出版社，1995年，第9页。

面对着日益恶劣的生存环境,我们需要重新审视传统的创造论,需要重新回到《圣经》中去寻求上帝的旨意。我们要看一看,是不是完全理解了《圣经》的启示。许多生态学家以他们对上帝对人负责的态度,再度回到《圣经》中去,认真领会。他们发现《圣经》并未将人以外的造物置于上帝的关爱之外。《约翰福音》三章十六节是我们再熟悉不过的经文,几乎所有基督徒都能背诵:“上帝爱世人,甚至将他的独生子赐给他们,叫一切信他的,不致灭亡,反得永生。”这里的关键是“世人”一词,这是中文和合本的译文,而在绝大多数英文译本中,都译为“世界”(world),这是对原文(希腊文)cosmos(koquos 宇宙)一词的翻译。事实上,《圣经》所启示的爱是上帝无所不包的爱,上帝所爱的不单是生活在世界上的人,他关爱他所造的一切,他的爱遍及宇宙。所以,耶稣基督的救赎之恩覆盖了整个宇宙。“要照所安排的,在日期满足的时候,使天上地上一切所有的,都在基督里面同归于一。”(弗 1:10)“既然藉着他在十字架上所流的血,成就了和平,便藉着他叫万有,无论是地上的、天上的,都与自己和好了。”(西 1:20)本文拟就《创世记》前三章的记载,重新理解上帝的创造,重新理解这位创造并救赎的上帝,重新理解原罪。

二、上帝的创造

《创世记》开篇就说:“起初,上帝创造天地。”(创 1:1)基督教神学的一切根基就在于此,在于上帝的创造,生态神学也不例外。换言之,创造论是一切神学的基础和出发点。那么,在上帝的创造中,有没有高低贵贱之分呢?对此,我们可以从两个方面来看。

首先,在《创世记》第一章中,上帝创造了包括人在内的一切,这其中包括地球以外的星体,地球上的各种动植物。每完成一次创造,上帝总要说“好”(创 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31),我们不妨

来看看这个“好”是什么意思。有的《圣经》注释者从这中间找到了罪的起源,他们认为上帝每一天的创造都说了好,唯独第二天没有说,因此他们断定罪在这一天进入了世界。这样解释的人似乎没有理会第一章最后一节,“上帝看着一切所造的都甚好。”《圣经》没有说,除了第二天以外,“上帝看着一切所造的都甚好”。持这种观点的人,对“好”字的理解太片面了。旧约《圣经》中的“好”字有两层意思,第一层为善,是道德方面的意义;第二层为美,是审美方面的意义。耶稣降生以前,居住在巴勒斯坦以外的犹太学者将希伯来文《圣经》翻译为希腊文,这就是著名的“希腊七十子译本”(LXX)。在这个译本中,犹太学者们就将上帝创造时所说的这几个“好”译为“美”。

在中文当中,“好”一般有四个意思,第一个是指美,这是好字最基本的意义,其他意思都是在这个基础上引申出来的。《说文解字》说:“好,美也,从女子。”第二个意思是善,这显然是对美的引申。第一个意思是从审美的角度说,第二个意思是从伦理的角度说。第三个意思是完毕、完成,比如我们常说把什么事情做好了,是指这件事情完成了,并不一定说这件事情很美、很善。第四个意思是巧,基本上就是美的意思,只不过对美的形式有所规定,它所指的是小巧玲珑的美,而不是雄伟壮阔的美。

从前面对好字的分析,不难看出,在上帝眼中,没有一样造物是他所不喜悦的,也就是说,不存在上帝不关心的造物,一切都在上帝的爱中。

其次,《圣经》说:“天地万物都造齐了。到第七日,上帝造物的工已经完毕,就在第七日歇了他一切的工,安息了。”(创2:1-2)安息的本义是休息,指上帝在完成创造之工后就休息了。但是,我们从《圣经》中看到安息有比其字面更深的含义。安息只是上帝与世界、人类的创造关系的结束。“天地万物都造齐了”,管理宇宙万物

的人也造好了(2:15),创造的工作结束了。既然创造的工作结束了,上帝当然要退出创造。我们不妨来认真领会一下,上帝把“天地万物都造齐了”意味着什么?如果万物之间没有丝毫关系,它们各自为政,自生自灭,那就不能说“都造齐了”。说“都造齐了”,当然是指万物之间相互依存,缺一不可,也就是我们今天所说的生物链。在上帝所造的宇宙万物当中,没有任何一样东西是孤立存在的。这就是“天地万物都造齐了”的意思。既然是一个生物链,上帝肯定赋予了它自我运行的规则。只要人遵循这个规则来管理万物,上帝所造的一切就会在正常的生物链中循环。这样,上帝理所当然要退出创造,安息了。

也就是说,上帝进入了用不同于创造的另一种方法来维系他所造的一切的新的阶段。

三、伊甸园的启示

伊甸园是人类的第一个家园,肯定也是迄今为止最令人神往的家园。短短的几节经文当然无法尽述伊甸园的美妙,即使如此,我们也看到了一个十分美丽的家园。其中有河流,有树木,有矿藏,有动物。这是一个充满生机、活力的家园,也是一个和睦的家园。上帝对园中的一切都赋予了不同的主权,人有人的主权,树有树的主权,……一切都按部就班地运作。我们完全可以说伊甸园是人与大自然和谐相处的典范,也应该是人类社会的最高理想。

伊甸园之所以美丽,是因为上帝在其中规定了不同的秩序。生物界有生物界的秩序,人有人的秩序,人与生物界之间也有应当遵循的秩序。前面讲过的生物链实际上是生物界的秩序,人在这个生物链中并非想做什么就可以做什么,而是必须遵循上帝对人

所作的限制,《圣经》中记载了一个重要的、关乎人性的限制:“园中各样树上的果子,你可以随意吃。只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死。”(创2:16-17)上帝这样做的目的当然很多,但其中之一就是要让人知道自己的局限性,人不是万能的,他的行动要受到一定的限制。只有这样才能与和谐的伊甸园相称。

上帝还规定了家庭的秩序,家庭是以夫妻为中心的,“因此,人要离开父母,与妻子联合,二人成为一体。”(创2:24)这里所说的一体,并不是指肉体上成为一体,而是指夫妻之间的关系已经到了不可分割的地步。有一个成语叫同心合意,大概可以用来说明“二人成为一体”这句话。从《圣经》中我们看到,家庭的功能主要有两个,一是延续生命,一是在管理上帝所造的一切的过程中相互帮助。“上帝就赐福给他们,又对他们说,要生养众多,遍满地面,治理这地。也要管理海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物。”(创1:28)但在人类社会的绝大多数时间里,家庭往往达不到这一要求,因此,直到如今,由家庭引发的纷争仍然经常发生。原因就在于,人的罪使家庭出现分裂的隐患。正因为家庭的不和谐使得大地因人而受到咒诅,生态在失去了和谐的人的管理之下也同样失去和谐与平衡(参见创3:14-19)。伊甸园是人类最早的栖身之地,但人没有珍惜这个美丽的家园,侵犯了上帝给予这个家园的主权,破坏了园中和谐的环境。这种破坏不由得我们不想到人类仍在破坏自己家园的现实。上帝在这个地球上不只创造了人,他还创造了许许多多的动物和植物,这一切都在为人类装点一个美丽的家园。但是千百年来,人类一直在有意无意地毁坏这个美丽的家园,使我们本来十分美好的生存环境变得愈来愈恶劣。所以,使徒保罗要充满痛苦地说:“我们知道一切受造之物,一同叹息劳苦,直到如今。”(罗8:22)今天的基督徒一定要记住,地球不仅仅属于人类。

四、罪的恶果

上帝所定的秩序本是不容易更改的,然而,蛇引诱了夏娃,于是夏娃和亚当都吃了不该吃的果子,从而破坏了上帝所定的秩序。这种秩序的破坏是全方位的。首先是人与上帝的关系的疏离,人开始惧怕上帝,躲避上帝,“天起了凉风,耶和华上帝在园中行走,那人和他的妻子听见上帝的声音,就藏在园里的树木中,躲避耶和华上帝的面。”(创3:8)人与上帝之间的关系被破坏,成了人与环境、人与人关系破坏的前提。当人失去与上帝和睦的关系以后,人也就失去了与其他一切和睦的关系。

人与环境的关系被破坏了,蛇遭到诅咒,大地也遭到诅咒,美丽的伊甸园不再是人所能居住的地方,取而代之的是无边的旷野。“(上帝)又对亚当说,你即听从妻子的话,吃了我所吩咐你不能吃的那树上的果子,地必为你的缘故受咒诅,你必终身劳苦,才能从地里得吃的。地必给你长出荆棘和蒺藜来,你也要吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得糊口,直到你归了土,因为你是从土而来,你本是尘土,仍要归于尘土。”(创3:17-19)上帝所赋予人的那种高贵的灵变得微弱了,人从此走上了一条不归的旷野之路。

人与人之间的关系被破坏了,人成了自私的人,而在自私中表现得最为突出的就是人的情欲。人未犯罪以前,人与人之间的关系十分纯洁,“当时夫妻二人赤身露体,并不羞耻。”(创2:25)但犯罪以后,他们的第一感觉就是性,“你们二人的眼睛明亮了,才知道自己是赤身露体,便拿无花果树的叶子,为自己编作裙子。”(创3:7)

夫妻之间“一体”的和睦关系被破坏了,他们开始相互指责,“那人说,你所赐给我,与我同居的女人,她把那树上的果子给我,我就吃了。”(创3:12)

人类一切不道德的行为,其根源都在于人的自私,人把自己的利益看得高于他人的利益,各人都单顾自己的事。从哲学人类学的观点来看,作为整体的人类的分离是人类社会产生许多纠纷、冲突甚至战争的根源。^①我们知道,这一切根源在于人的罪,人破坏了上帝为人制定的维系人际关系的秩序。

五、新的伦理

传统的伦理始终是作为个体的人在作为群体的社会中的一种表达方式。它所体现的是人与人的关系,是一整套处理人际关系的规范和规则。中国的传统伦理是建立在血亲关系的基础之上,以“仁”为中心的家庭式伦理,强调对社会秩序的维护,如兄友、弟恭、父慈、子孝,如君君、臣臣、父父、子子,等等。基督教传统的伦理,从根本上说,也是人际的伦理,只不过这种伦理建立在上帝的关怀、爱护的基础之上。所以巴克莱(William Barclay)博士指出,基督教伦理的基础是“关怀”(concern)。^②他举了《马太福音》二十五章 31 至 46 节所记载的山羊和绵羊的比喻来说明,上帝审判人的标准是看你是否关心有困难的人。他举了财主和拉撒路的比喻(路 16:19-30),财主之所以受到诅咒,就是因为他对待拉撒路的残忍态度。好撒玛利亚人的比喻说明了同样的道理(路 17:29-37)。^③如果说中国的传统伦理是一种推己及人的伦理,那么,基督教的传统伦理就是推上帝之爱及人的伦理。这种伦理在基督教会史上占据着主导地位,救世军(Salvation Army)创始人威廉·布斯(William Booth)的话也许具有代表意义:“我们看到渴

① 参见李泽厚,《李泽厚哲学文存》下册,合肥:安徽文艺出版社,1999年1月,第464页。

②③ William Barclay, *Ethics in a Permissive Society*, William Collins Sons & Co Ltd. (Glasgow), 1977, p. 31.

求,我们看到人民的饥饿,我们看到人民衣不蔽体,艰辛劳作;因此,我们努力为这一切带来帮助。”^①诞生于二十世纪的解放神学无疑也是一个典型,解放神学家们强调对贫苦人民的解放,关心他们的生活。

上述中国传统和基督教传统对伦理的理解和看法并没有错,它反映了人们在现实生活的层面对人的生存环境的直观理解。其实,从《创世记》中我们已不难看出,人的生存依赖于两个环境:一个是人文环境(即社会),另一个是自然环境。传统的伦理(包括基督教伦理)只看到了人对社会的依赖,而没有看到人对自然的依赖。因此在传统伦理中,我们不难发现大人文主义的态度,人与自然的关系不是在一个平等的层面上来展开的。从人与社会的关系中,我们看到,作为个体的人在社会中,拥有自己的权利,同时也承担着自己的义务。但是这种情况我们在人与自然的关系中就找不到,人对于自然来说,只有权利,没有义务。这就是造成本文开头所说的生态危机的伦理学的深层原因。

因此,我们需要将人类伦理的范围扩大到自然界的一切生物,基督徒必须把上帝的爱推广到自然界的一切生物中去。这就是新的伦理:环境伦理、生态伦理。事实上,从本质上讲,对环境的关爱,就是对人本身及其后代的关爱。也许我们可以用1993年世界宗教议会发表的“走向全球伦理宣言”中的一段话来作为本文的结束。

“人是无限宝贵的,必须无条件地受到保护。但是同样地,与我们一同生活在这个行星上的动物和植物的生命,也应当得到保护、保存和照顾。对自然的生命根基无限制的剥夺,对生物圈的无情破坏以及宇宙空间的军事化,所有这些都是野蛮人的暴行。作

^① William Barclay, *Ethics in a Permissive Society*, William Collins Sons & Co Ltd. (Glasgow), 1977, p. 31.

为人,我们对地球和宇宙,对空气、水和土壤,有一种特别的责任,尤其是考虑到未来的时代更是如此。在这个宇宙中,我们所有的人都紧密相连,我们所有的人互相依赖。我们当中的每一个人都依赖于我们全体的福利。因此,决不应该鼓励人类对自然和宇宙的操纵。与此相反,我们应该养成与自然和宇宙和谐相处的生活。”^①

(原载《燕京神学志》,1999年第2期)

^① 孔汉思、库舍尔编,何光沪译,《全球伦理——世界宗教议会宣言》,成都:四川人民出版社,1997年6月,第17—18页。

宗教学研究及其他

梁启超的宗教观 及其佛学思想

梁启超(1873—1929),字卓如,号任公,又号饮冰室主人,广东新会人。梁启超无疑是中国近现代历史上的一位风云人物,他参加了老师康有为领导的戊戌变法,变法运动失败后,长期流亡海外,这期间,政治思想总是摇摆于康有为和孙中山之间。1920年以后,他放弃了上层政治活动,致力于学术研究和著述,写作了大量的学术著作,如《清代学术概论》、《墨子校注》、《墨子学案》、《中国历史研究法》、《中国历史研究法补编》、《先秦政治思想史》、《中国近三百年学术史》、《中国佛教研究史》等。解放后,我国学术界对梁启超的研究曾下过不小的功夫,尤其是在五十年代和八十年代前期。但从这几十年的研究情况来看,学界对梁启超的研究主要集中在两个方面,一方面是他的政治思想,如他提出的“新民”说,“欲维新吾国,当先维新吾民。”(《新民丛报章程》);另一方面则是他对中国学术史的研究,以及他在西方学术思想影响之下提出的历史研究法。我们注意到,对于梁启超的宗教思想,极少有人论到,尽管也有学者介绍过他的佛学研究,但主要是从学术史的角度来说的,很少触及到梁启超本人的宗教思想。事实上,早在1891年,梁启超投身康有为门下时,就接受了佛教启蒙教育,从此便与佛教结下了不解之缘。^①即使是在北京为国事

^① 康有为在万木草堂的教育“以孔学、佛学、宋明学为体,以史学、西学为用。”(梁启超,《南海康先生传》)

奔走之际,也没有忘记与谭嗣同、夏曾佑等人谈经论佛。^①据传教士李提摩太记载,从1895年10月17日至1896年2月24日,梁启超自请作了李提摩太的中文秘书。^②可想而知,梁启超也必然在一定程度上受到过基督教的影响,至少也给他提供了一个比较基督教与佛教的机会。据有关资料显示,在1902年以前,梁启超对基督教充满了好感,常常为其辩护。他曾称康有为为中国的马丁·路德。^③在二十世纪二十年代的“非宗教运动”中,他称自己是一位“非非宗教者”。^④晚年,他曾计划写作专著《中国佛教史》,然因力所不逮,仅留下数篇论文。总之,自师从康有为起,在梁启超的思想中就自觉不自觉地留下了宗教的影子。本文力图通过梁启超有关宗教的论述,唤起学界对其宗教思想、尤其是他的佛学思想的关注,以利于对梁启超本人的思想以及维新运动的思想基础的深入研究。

一、梁启超的宗教观

梁启超的思想以多变著称,不独政治思想如此,哲学、宗教思想亦如此。况且,大多数学者都认为梁启超不是一位严格意义上的思想家,而是一位启蒙宣传家,曾致力于西方学术、哲学的介绍。^⑤因此,要彻底弄清他一贯的宗教思想实非易事。就宗教观而

① “复生著《仁学》,第成一篇,辄相商榷,相与治佛学,复生所以砥砺之者良厚。”(梁启超,《三十自述》)

② 参见周如欢,“梁启超与基督教教育”,载林治平主编,《基督教入华百七十年纪念集》,台北:宇宙光出版社,1984年4月,4版,第178页。

③ “先生者(康有为),孔教之马丁·路德也。”(梁启超,《南海康先生传》)

④ 梁启超,《评非宗教同盟》。

⑤ 如李泽厚所说:“从一开始,梁启超活动的特点,就主要是在宣传。他在历史上的地位,是在思想方面,在思想方面的地位,又在宣传方面,即并不在有多大的独创性(与康有为不同),他不是思想家,而只是宣传家。”(李泽厚,《中国思想史论》,中册,合肥:安徽文艺出版社,1999年1月,第746页。)

言,仅在1902年一年之内,年初和年末的看法就不尽相同。在年初发表的《论中国学术思想变迁之大势》第一章“总论”中,梁启超认为中国没有宗教是中国学术思想之福,他说:“吾国特异于他国者一事,曰无宗教是也。浅识者或以为是为国之耻,而不知是荣也,非辱也。宗教者于人群幼稚时代虽颇有效,及其既成长之后,则害多而利少。何与?以其阻学术思想之自由也。”^①当然,梁启超也不会忽视,尽管中国没有宗教,但却不是没有宗教思想,只不过中国的宗教思想侧重于实际。^②但是,到了1902年10月,在《论宗教家与哲学家之长短得失》一文中,梁启超又开始大谈宗教的好处,他说:“吾畴昔论学最不喜宗教,以其偏于迷信而为真理障也。虽然,言穷理则宗教家不如哲学家,言治事则哲学家不如宗教家,此征诸历史而斑斑者也。”他认为宗教有助于“治事”,并找出了五条“宜于治事”的原因。^③它们是,“一曰无宗教思想则无统一”,他把宗教精神比喻为军队精神,也就是一种强大无比的凝聚力,有了这种凝聚力,就可以使一个群体充满活力,充满战斗力。“二曰无宗教思想则无希望”,梁启超认为:“人莫不有两境界:一曰现在界,二曰未来界。现在界属于实事,未来界属于希望。人必常有一希望焉悬诸心目中,然后能发动其勇气而驱策之以任一切之事。”一个完全生活在无望之中的人是难以想像的,人失去了希望就失去了生活的动力,而最能给人带来希望的是宗教。“三曰无宗教思想则无解脱”,人生在世,受到诸多事物的约束,“声焉,色焉,货利焉,妻

① 《论中国学术思想变迁之大势》主体部分的写作历时一年,后在1903年和1904年补写过部分章节。因此,即便是在这一著作中,梁启超对宗教的态度也有变化。

② “中国无宗教,无迷信,这就其学术发达以后之大体言之也。中国非无宗教思想,但其思想之起特早,且常倚于切实,故迷信之力不甚强,而受益受蔽皆少。”(梁启超,《论中国学术思想变迁之大势》,第二章,“胚胎时代”)

③ “夫宗教思想何以宜于治事,而哲学思想何以不宜?吾深思之,得五因焉。”(梁启超,《论宗教家与哲学家之长短得失》)

孳焉,名誉焉”,假如人皆沉湎于这些功名利禄之中,就难成大业,因而要解脱。宗教恰恰能使人从这其中解脱出来。“四曰无宗教思想则无忌惮”,我们都知道,一个有权的人如果不受到法律的约束,再加上无所忌惮,这个人将会十分可怕。^①宗教对信仰者来说始终具有道德上的威慑力,有了这个威慑力,就有了忌惮。“至如我佛业报之说,谓今之所造即后之所承,一因一果之间其应如响,其印如符,丝毫不假借,此则无论据何学理而决不能破之者也。苟有此思想,其又安敢放恣暴弃造恶业于今日而收恶果于明日耶!”又说:“凡诸教门,无论大小莫不有戒。戒也者进民德之一最大法门也。”“五曰无宗教思想则无魄力”,人生活在世上,有许多无奈和恐惧,由于有这许多的无奈和恐惧,使人缺乏大无畏的精神,使人畏首畏尾。宗教正可以帮助人消除这种无奈和恐惧。“故佛之说教也,曰大雄,曰大无畏,曰奋迅勇猛,曰威力,括此教义,而取象于狮子。夫人之所以有畏者何也?畏莫大于生死。有宗教思想者,则知无所谓生,无所谓死。”将生死置之度外的人最能成为大无畏的人。

当然,梁启超的宗教思想也并不是变得离了谱。他主张宗教“贵信”,宗教的目的在于塑造人,而不在于制学。“宗教家言,所以立身也,所以治事也,非所以讲学。”(《论宗教家与哲学家之长短得失》)宗教是从信入手,而哲学(或学术)是从疑入手,^②“要而言之,

① 钱钟书先生在其力著《管锥编》第一册中就指出,既然统治者要用“神道设教”来约束百姓,那么,统治者本人也应当受到神道的约束。钱钟书先生强调指出,秉政者应该受到更严格的约束。他说:“孟德斯鸠以为庶民不信神道,害犹不大,君王弁髦一切典章法律,若复不畏天惧神,便似虎兕出柙,为所欲为。”普通百姓不信神道,并无太大的害处,但身为统治者丝毫不受法律的制约,视一切法律典章如同虚设,如果再加上“不畏天惧神”,那么,这种人就可以像虎狼一样“为所欲为”。

② 黑格尔在其力著《哲学史讲演录》中也对哲学与宗教神学作过区分,他认为这二者的区别在于,哲学是通过理性思考而获得真理,而宗教神学是借助理性思考来证明已知的真理。也就是说,哲学的真理是探知的,宗教神学的真理是先定的。

哲学贵疑,宗教贵信。”(同上)有了疑,才会有学术的进步。在以后的发展中,梁启超逐渐将宗教视为一种个人的感情。

1922年4月16日,梁启超在哲学社发表了一篇公开讲演《评非宗教同盟》,本文也许能代表他弃政就学后的宗教观。在这篇文章中,梁启超首先给宗教下了定义,他说:“宗教是各个人信仰的对象。”至于这句话的内涵,他作了深入的解释。说到对象,他指出:“对象有种种色色,或人,或非人,或超人,或主义,或事情,只要为某人信仰所寄,便是某人的信仰对象。”由此可见,梁启超所谓宗教的外延是无比宽泛的,其对象不仅仅是某种超自然力量,而是一切可以对人产生强大的心理吸引力的人、事物、思想意识等等。那么,什么是信仰呢?梁启超说:“信仰有两种特征,第一、信仰是情感的产物,不是理性的产物。第二、信仰是目的,不是手段,只有为信仰牺牲别的,断不肯为别的牺牲信仰。”概而言之,梁启超所理解的信仰实际上就是一个人最高的神圣不可侵犯的情感世界。作为信仰主体的人,梁启超强调个体的信仰,而不是群体的信仰,他把信仰的主体称为“各个人”,并指出:“信仰是一个一个人不同,虽夫妇父子之间,也不能相喻。因为不能相喻,所以不能相强。”根据这个定义,宗教在梁启超的眼中就成了一种无所不在的精神、情感生活,而且是人类最为纯真的生活,它促使人做出许多造福人类的事业。“历史上英雄豪杰能成大业轰轰一世者,殆有宗教思想之人多,而有哲学思想之人少。”(《论宗教家与哲学家之长短得失》)宗教成了维系信仰者与信仰对象之间最为纯真的纽带,比如一对恋人,正是由于他(她)们互为信仰对象,才使得他(她)们的情感至真、至纯。也正因为如此,梁启超并不认为所有口称有宗教信仰的人皆为宗教徒,他不承认以宗教为生财之道的人为有信仰的人,“那些靠释迦牟尼化缘的人”,“我们不承认他对于佛教有信仰。”

既然宗教是情感的事,而不是理性的事,那么,宗教必然有一些神秘的因素,无法用理性来加以解释。“凡信仰的人,对于他所信仰的事,总含有几分呆气,自己已经是不知其然而然,旁人越发莫名其妙。你要把他的信仰对象,给他条分缕析地说这里不对那里不对,除非他已经把信仰抛弃,不然,任凭你说到唇焦口敝,也是无用。因为人唯有情感能变易情感,理性绝对不能变易情感。”梁启超虽说有信仰者对信仰对象的执着显得有几分呆气,但他却对这种呆气推崇备至。他说假如不是屈原的呆头呆脑,就不会有《离骚》、《九歌》、《九章》这样的千古绝唱。人是既有理性又有情感的动物,因此人不可能单凭理性做事。“须知理性是一件事,情感又是一件事。理性只能叫人知道某件事该做,某件事该怎么做,却不能叫人去做事,能叫人做事的,只有情感。”正是这种情感推进了人类的进步。“人类所以进化,这只靠这种白热度发生出来的事业。这种白热度情感,吾无以名之,名之曰宗教。”在这种认识的前提下,梁启超自然会认为宗教具有积极的意义,也承认自己是一个宗教信仰者。“宗教的作用,却完全是积极的不是消极的。”“我在我所下的宗教定义之下,认宗教是神圣,认宗教为人类社会有益且必要的事物,所以我自己彻头彻尾承认自己是个非非宗教者。”信仰不独对个人有益,也对社会有益。“要而言之,信仰是神圣的,信仰在一个人为一个人的元气,在一个社会为一个社会的元气。”在此,梁启超暗示,宗教信仰是凝聚一个社会的精神力量,是一个人之魂,一个社会之魂,一个群体之魂,一个民族之魂。

梁启超自称是一个“非非宗教者”,本着信仰者和非信仰者相互尊重的原则来处理非宗教者和“非非宗教者”之间的差异。他认为非宗教运动之所以产生,^①就是由于“教会宗教”做不到相互尊

^① 所谓非宗教运动是指1922年至1927年爆发于中国的一场反对基督教及其他宗教的学生运动。

重。“我想非宗教运动从怎么起呢？为的是现在所谓‘教会的宗教’只许有片面的主张，在他主张范围内，总是摆出那副‘不成问题’的面孔来，所以要‘非’他。那么，主张非宗教的人，自然和他相反，必定要连那‘非非宗教’乃至‘非非非宗教’的各种主张，都一视同仁地拿研究问题的态度欢迎他。那精神才算贯彻。”

二、梁启超戊戌变法时期的佛学思想

前文已经说过，梁启超接受佛教启蒙是1891年开始受教于康有为时。但是，在万木草堂学习的三年中，梁启超对佛教的认识并不深入，许多佛学思想还无法理解。“先生（康有为）常为语佛学之精奥博大，余夙根浅薄，不能多所受。”（《三十自述》）他的佛学思想的形成除了继承康有为的佛学思想外，还得益于与同辈学人的相互切磋砥砺。因为在当时，崇佛是启蒙思想家和社会改良思想家的一种时尚，^①他们中许多人都借佛学来阐发自己的主张。“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系，而凡有真信仰者，率归依文会。”（同上）^②梁启超也多次自称崇佛，“吾辈夙尊佛法之人。”（《清代学术概论》）尽管崇佛，但梁启超对佛学的领悟并不十分深湛，他自己就说过：“鄙人虽好佛学，然实毫无心得。”（《论中国学术思想变迁之大势》）此话部分是谦词，部分也是事实。

梁启超的佛学思想与其宗教观一样，前后并不一致。总体看来，大约可分为三个时期，第一个时期是戊戌变法时期，这一时期主要追随乃师康有为，力主以佛学改造孔教；第二个时期从变法失

① 中国近代思想始于龚自珍，学界有这样一个观点，认为近代思想家崇佛之风也始于龚自珍。关于龚自珍的佛学思想，笔者将另文讨论。

② 文中的“文会”指杨文会（1837—1911），清末居士，字仁山，安徽人。1866年创建金陵刻经处，此后四十多年中，共校刻经版四万多片，印刷流通经典著述百万余卷，印造佛像十万多张。戊戌期间，他与维新派人物往来密切，其中就包括康有为和梁启超。

败到 1903 年旅欧之际,尤以 1902 年最为突出,开始与康有为分道扬镳,主张孔教乃是教育之教,非宗教之教;第三个时期为梁启超弃政从学以后,尤其是 1920 年以后,梁启超拟定了一个研究中国佛教史的庞大计划,但最终只留下了若干篇论文。纵观梁启超的佛学思想,虽然前后极不一致,但却始终贯穿着一条主线,即从为其政治主张而研究佛学到对佛学的纯学术研究的过渡。开始时竭力为老师康有为的“三世说”提供理论根据,^①后来发展到对政治失去信心,致力于学术研究^②与教学。^③本文所要讨论的主要是梁启超前两个时期的佛学思想。梁启超这一时期的佛学思想主要秉承了乃师康有为的传统。对于康有为的佛学思想的特征,梁启超非常清楚:“先生由阳明学以入佛学,故最得力于禅宗,而以华严宗为归宿焉。其为学也,即心是佛,无得无证,以故不歆净土,不畏地狱……以故日以救国民为事,以为舍此外更无佛法。”(《南海康先生传》)由此可见,康有为的佛学思想有两大特征,一为孔佛相通,^③他认为孔教与佛教恰好阴阳互补,“无孔教之开物成务于始,则佛教无所成名也”,“佛乃名焉,故舍孔教无佛教也”,“是二教终始相承,有无相生,东西上下,迭相为经也。”(康有为著《性学篇》)第二个特征是入世救世的思想,其实就是在佛教思想之下宣传大同思想,康有为反对佛教传统的“法界”说,主张“法界”就是此界,“庄严世界,即所以庄严法界”(同上),彼岸就是此岸,要求人立足于现实。

梁启超早期的佛学思想完全继承了康有为的观点。首先,他认为佛儒相通,孔教讲无我,佛教也同样讲无我。“孔子绝四,终以

① “三世说”是康有为的政治主张,在其著作《大同书》中反映出来。所谓三世,即据乱世、升平世和大同世。这完全是依据儒家思想而提出的政治主张,并注入了一定的西方近代民主思想。

② 1920 年,清华大学国学研究院成立,应研究院主持人吴宓之邀出任研究院四教授之一,其他三人为:王国维、陈寅恪和赵元任。

③ 康有为学术思想的特点就是在陆、王一派儒学中加入佛学思想和科学精神。

毋我。佛说曰：‘无我相’。”（《仁学序》）此外，梁启超曾将孔学与佛学作过全方位的比较，得出的结论是儒佛完全一致。他说：“大乘之法，悲智双修，与孔子必仁且智之义，如两爪之相印。唯智也，故知即世间即出世间，无所谓净土；即人即我，无所谓众生。世界之外无净土，众生之外无我；故唯有舍身以救众生。佛说：‘我不入地狱，谁入地狱？’孔子曰：‘吾非斯人之徒与，而与谁？’‘天下有道，丘不与易。’故即智即仁焉。既思救众生矣，则必有救之之条理；故孔子治《春秋》，为大同小康之制，千条万绪，皆为世界也，为众生也。舍此一大事，无他事也。《华严》之菩萨行也，所谓誓不成佛也。《春秋》三世之义，救过去之众生与救现在之众生，救现在之众生与救将来之众生，其法异而不异；救此土之众生与救彼土之众生，其法异而不异；救全世界之众生与救一国之众生、救一人之众生，其法异而不异；此相宗之唯训也。因众生根器，各各不同，故说法不同，而实法无不同也。”（《谭嗣同传》）

其次，梁启超认为佛教的目的就是舍身为入、救度众生，佛法就是救国救民之法。他指出，释迦佛说法的目的就在于普度众生，“佛为一大事业出世，说法四十九年，皆为度众生也。”（《论支那宗教改革》）他曾向谭嗣同阐述佛法，宣称只有出世，然后才能入世以救国救民。他认为，只有当自己处于完全“无我”的状态，才可能无可私、无可爱，也才可能为众生牺牲。“今夫世界乃至恒河沙数之星界，如此其广大；我之一身，如此其藐小。自地球初有人类，初有生物，乃至此前无量劫，后此无量劫，如此其长；我之一身，数十寒暑，如此其短。世界物质，如此其复杂；我之一身，分合六十四原质中之各质组织而成，如此其虚幻。然则我之一身，何可私之有；何可爱之有？既无可私，既无可爱，则毋宁舍身以为众生之牺牲，以行吾心之所安。”（《仁学序》）如果用现代佛家的语言来总结这段话，那么，可以说是，“将佛家出世的精神运用于入世的行动”。其

实,这种佛学思想也是自龚自珍、魏源以来,中国近代启蒙思想家和社会改良思想家的一个共同特征,即在现世发扬佛教的救世精神。

三、东渡日本后的佛学思想

戊戌变法失败后,梁启超东渡日本,开始了长达 14 年的流亡生活。学界一致认为,从戊戌变法到 1903 年旅欧止,是梁启超思想最为激进、最为活跃的一段时间。初到日本,梁启超就开始学习日文,并很快借着日文阅读了大量的西方书籍,开始非常直观地接触西方近代民主、自由等先进思想。此外,与孙中山的交往也对梁启超的思想产生了一定的影响。在这些思想的影响、冲击之下,梁启超的思想发生了重大转变,他说:“自此居日本东京者一年,稍能读东文,思想为之一变。”(《三十自述》)最先发生变化的大概就是他的思想开始脱离乃师康有为的模式,其中最为重要的是反对尊孔。早在 1900 年 4 月 29 日写给康有为的信中,就已经有了这种表现:“中国于教学之界则守一先生(指孔子,引者注)之言,不敢稍有异想;于政治之界则服一王之制,不敢稍有异言。此实为滋愚弱之最大病源。”(《致南海夫子大人书》)主张排除孔子一家之言,将自由引入中国。在 1902 年 2 月发表的《保教非所以尊孔论》中,梁启超开篇就申明自己的观点与数年前不一样了,“此篇与著者数年前之论相反对,所谓我操我矛以伐我者也。”文章主张不必保孔教,认为孔教是自秦汉以来窒息国人思想的罪魁祸首,而且孔教并不是西方意义上的宗教。从此,已流露出了与乃师不同的宗教思想。既然孔教不用保,儒佛间的结合也自然不可能了。在 1898 年至 1903 年五年间,梁启超的思想表现得异常活跃,五年时间共发表了不下八十篇宣传和介绍西方近代理论和思想的文章与专著。在这

种思想转变的背景之下,其佛学思想也随之开始发生变化,在这些变化中一个最为突出的特征是,否定孔教。在否定康有为的情况下,梁启超开始将佛学与西学结合起来,这种结合主要表现在两个方面:一方面,以佛学阐释西学,如《泰西学术思想变迁之大势》中对西方哲学的介绍;另一方面则以西学诠释佛学,如用西学中的“灵感”(inspiration,烟士披里纯)来解释佛学中的“三界唯心”说(参见《烟士披里纯》)。

梁启超将宗教分为两个部分,一部分为迷信,一部分为哲学(心学),他认为,宗教也同样遵循着进化的原则:“窃尝论之,宗教者亦循进化之公例以行者也。其在野蛮时代,人群智识卑下,不得不歆之以福乐,慑之以祸灾,故惟权法得行焉。及文明稍进,人渐识自立之本性,断依赖之劣根,故由恐怖主义,而变为解脱主义,由利己主义,而变为爱他主义,此实法之所以能施也。”(《论中国学术思想变迁之大势》)梁启超所接受的就是哲学这一部分,他甚至指出,佛教的发展就得力于中国文化对它的浸染、改造。“美哉我中国,不受外学则已,苟受矣,则必能发扬光大,而自现一种特色。……中国之佛学,乃中国之佛学,非纯然印度之佛学也。”(同上)他认为最能推进社会发展的哲学是心学,而“心学者实宗教之最上乘也。”(《论宗教家与哲学家之长短得失》)梁启超认为中国传统上缺乏宗教思想,“中国人迷信宗教之心,素称薄弱。”(《论中国学术思想变迁之大势》)正因为如此,他主张将宗教精神注入中国社会。只有宗教,才会使一个社会拥有强大的凝聚力,才会给社会带来希望。……^①而在一切宗教中,梁启超最为推崇佛教,因为他认为,基督教只重个人得救,重一己之私利,而孔教又非宗教,要改造中国之社会,非注

① 参见前文提到过的《论宗教家与哲学家之长短得失》,文中指出了宗教的五大益处,一、“无宗教思想则无统一”;二、“无宗教思想则无希望”;三、“无宗教思想则无解脱”;四、“无宗教思想则无忌憚”;五、“无宗教思想则无魄力”。

入佛教精神不可。所以,梁启超这一时期的佛学依然是从改造社会的角度来认识的,他主张兼善,反对独善,主张将佛学中的济世精神推而广之。这种观点在1902年12月发表的《论佛教与群治的关系》一文中表现得尤为显著。

在这篇文章中,梁启超开篇就提出了两个相关的问题,第一,中国的社会进步“当以无信仰而获进乎?抑当以有信仰而获进乎?”他的结论是“有信仰”。而信仰的获得又必须以宗教为基础,“信仰必根于宗教”,于是引出第二个问题,到底哪一种宗教适合中国社会。梁启超排除了孔教,“孔教者,教育之教,非宗教之教也。”继而又排除了基督教。最后,他说:“吾以畴昔无信仰之国而欲求一新信仰,则求于最高尚者而已,而何必惟势利之为趋也。吾友多治佛学,吾请言佛学。”由此可见,在梁启超心目中,佛教是最高尚的宗教。那么,为什么说佛教是最高尚的宗教呢?梁启超从六个方面论述了佛教的特点(或者说优点),从而证明佛教是最高尚的。

第一,“佛教之信仰乃智信而非迷信”,他指出,其他宗教总是持迷信之说,大抵为不可知论,“吾尝见迷信者流,叩微妙最上之理,辄曰:是造化主之所知,非吾侪所能及焉。”他认为,“佛教不然”,佛教不以信代知,而是由知入信,先理解,再相信。求知的前提是怀疑,所以,佛教“由疑入信,其信乃真。”知在佛教中的地位甚至过于信,“故其教义云:‘不知佛而自谓信佛,其罪尚过于谤佛者。’”知也是孔学中的核心,孔子说过:“知之为知之,不知为不知,是知也。”显然,梁启超十分强调佛学中的理性成分。

第二,“佛教之信仰乃兼善而非独善”,佛教讲究菩萨行,以度人而非自度为乐,正如佛所说:“有一众生不成佛者,我誓不成佛。”用今天的话来说,就是一种普世的精神。近代历史上大多数崇佛的思想家都有从社会改良的角度来认识宗教的倾向,梁启超也不例外。

第三,“佛教之信仰乃入世而非厌世”,佛教所追求的“非他界之天堂,而本心之天堂”。注重现实世界,提倡华严宗“即心是佛”的思想,将此岸与彼岸有机地结合起来。梁启超认为,佛教并不主张个人脱离这个现实的世界,而是要在这个现实的世界中将佛的精神实行出来。梁启超说:“知此义者,小之可以救一国,大之可以度世界矣。”

第四,“佛教之信仰乃无量而非有限”,信仰永远不可能一蹴而就,而需要终生追求,“夫人生也有涯,而知也无涯,故为信仰者苟不扩其量于此数十寒暑以外,则其所信仰者终有所挠。”佛教之所以异于它教者在于,佛教的得救不假外力,主要靠自身长期的修为,靠好的修为而获得摆脱轮回的善果。梁启超所强调的仍然是在现实社会中的品行问题。

第五,“佛教之信仰乃平等而非差别”,佛教强调众生平等,所以说:“一切众生,皆有佛性。”显然,这是对孔学中的等级观念的反动,是梁启超接受西方资产阶级民主思想的表现。这种观点是在他自变法失败后一直鼓吹的法国大革命的自由思想的影响之下产生的,自由的前提即平等,无平等就无自由。

第六,“佛教之信仰乃自力非他力”,佛教全在乎个人的修行,不靠外部的力量。“若佛说者,则父母不能有所增益于其子,怨敌不能有所咒损于其仇,无歆羨,无畔援,无挂碍,无恐怖,独往独来,一听众生之自择。”

此外,在这一时期,梁启超已经有诸文化合一的思想,他认为,中国文化在接受外来文化时,决不会是简单的照搬,而是要用中国固有的文化来对之加以改造、发扬。因此,他认为,能够将世界上最优秀的中国文化、西方文化和印度文化结合在一起的,只有中国。“他日合先秦、希腊、印度及近世欧美四种文明而统一之、光大之者,其必在我中国人矣。”(《论中国学术思想变迁之大势》)可见,

梁启超的佛学是一种开放的中国佛学。

总之,从信仰的角度看,梁启超的佛学表现为一种理性的信仰,主张由知入信,他常引用西哲斯宾塞“可知”与“不可知”的观点来讨论佛学,主张知不可为而为。从佛学的目标来看,梁启超主张以救世、普度众生为佛教信仰的最高境界。从佛学研究来看,梁启超倾向于佛学中的唯心论,并以陆、王心学比附佛教哲学。

(原载《宗教》,2000年第3期)

钱钟书论中国古代“神道设教”

去年12月19日,^①钱钟书先生在北京悄然去世。钱钟书先生的谢世,对他本人来说,显得太过冷清,但就其学问来说,他的去世必然会激发“钱学”的勃兴。笔者自八十年代后期以来,始终对钱钟书先生的著作崇敬有加。今不揣冒昧,撰此短文,以表对先生的怀念之情。

钱钟书先生无疑是本世纪我国最杰出的学者之一,他于1910年出生在江苏无锡,毕业于清华大学,后赴欧留学。他的著作并不十分丰富,但却本本是精品,诚可谓字字千金。四十年代完成的《谈艺录》,堪称文艺评论的经典之作,人称读此书方知何为文艺评论。长篇小说《围城》自发表至今,历久不衰。如果说他有什么其平生所学的集大成之作,那么,肯定非《管锥编》莫属,这是钱钟书先生一生的学术精华。本书用笔记体的形式对我国古代的《诗经》、《易经》、《史记》、《楚辞》、《太平广记》等典籍进行了研究。书中对古今中外的著作广征博引,充分显示了钱钟书先生深厚的学术根底和强闻博记的治学风范。在《管锥编》第一册中,钱钟书先生在论到《易经》第二卦“观”卦的时候,详细阐述了以“神道设教”为中心的宗教问题。由于《管锥编》是用文言文写成,加上作者渊博的知识,想要深刻领会文中的含义实属不易。笔者仅就个人水平试释之。

我国的宗教学者普遍认为,“神道设教”是中国古代宗教的三大意识之一。四川大学出版社出版的《宗教观的历史·理论·现

^① 指1998年。

实》一书中就说过：“把‘生之本’、‘类之本’的创世说与世俗的‘治之本’相结合，便构成了中国古代宗教‘天人合一’的宗教哲理、‘天人感应’的宗教心理机制和‘神道设教’的社会控制功能三大宗教意识。”那么，到底什么是“神道设教”呢？作为社会控制功能，它又是如何运行的呢？

钱钟书先生下了一个定义，他说：“神道设教，乃秉政者以民间原有信忌之或足以佐其为治也，因而损益依傍，俗成约定，俾用之倘有效者，而言之差成理，所谓‘文之也’。”就是说，统治者借用民间已有的宗教信仰，在对其加以必要的改造后，作为统治人民的工具。这基本上是从字面上来理解“神道设教”，该词中的“道”可理解为原有的民间宗教，“教”即统治者对人民的约束。意即借用民间原有的宗教信仰来约束人民。但是，据钱钟书先生看来，“神道设教”实际上包括两个方面，一方面，“为治人者言，法令之力所不逮，得宗教以裁约之。”另一方面，“治于人者……，遭荼毒而不获申于人世，乃祷诸鬼神以冀疾苦之或苏。”就是说，从被统治者的角度来看，则为解脱疾苦的途径之一。下分述之。

首先是就秉政者而言，以“神道设教”补王法之不足。钱钟书先生开篇就引用《彖》中之言来说明这个道理，“圣人以神道设教，而天下服矣。”显然，神道设教的目的就是要万民顺服。《礼记·祭义》对此作了精辟的阐述：“因物之精，制物之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服。”这已经再清楚不过，神道设教就是要以宗教为普通百姓的法则（黔首则），使天下人有畏惧之心、顺服之意。因此，钱钟书先生称这一段话为“古人政理之要言也”。当然，钱钟书先生并没有简单地对待这一历时数千年的宗教现象，他对其进行了理性的分析，认为，“神道设教”有“治民之效”，同时，也有“愚民之非”。

《墨子·明鬼》有言：“今若使天下之人皆若信鬼神之能赏贤而

罚暴也，则夫天下岂乱哉？”只要天下人都相仿鬼神能赏善罚恶，那么，天下就不会发生混乱的事了。清代学者魏源在其《古微堂集》内集卷一《学篇》中也说：“鬼神之说有益于人心，阴辅王教者甚大；王法显诛所不及者，惟阴教足以慑之。”鬼神信仰对国家统治的帮助实在是太大了，若有王法没有管到的罪人，鬼神就会对其构成强大的心理攻势。但是，这种“治民之效”来源于“愚民”，所以，钱钟书先生说：“夫设教济政法之穷，明鬼为官吏之佐，乃愚民以治民之一道。”神道设教实际上是用“愚民”的办法来统治人民的一种策略。他指出魏源等人只“见其治民之效，而未省其愚民之非也”。他引用了十八世纪英国历史学家吉朋和基督教思想史中的伟人奥古斯丁的观点来说“神道设教”的“愚民之非”。他说：“十八世纪英史学家吉朋尝谓，众人视各教皆真，哲人视各教皆妄，官人视各教皆有用。”（参见《罗马帝国衰亡史》第二章）真可谓一针见血。他又说：“圣奥古斯丁斥君主明知宗教之妄而诱民信为真，俾易于羈絆。”（参见《上帝之城》第四章）中国唐宋八大家之一的柳宗元在其《断刑论》中说道：“且古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳，非为聪明整智者设也。”

钱钟书先生在论述了统治者对宗教的利用后，又从统治者的角度来论述宗教的社会控制机能。他首先指出统治者对待宗教“二心两舌”的可恶，他引用希腊哲学家亚里士多德和启蒙思想家马基雅维里的观点来指出，统治者为了达到统治的目的，表面上信奉宗教，实际上只是做给百姓看的。钱钟书先生认为，既然统治者要用“神道设教”来约束百姓，那么，统治者本人也应当受到神道的约束，而且认为秉政者应该受到更加严格的约束。他说：“孟德斯鸠以为庶民不信神道，害犹不大，君主弁髦一切典章法律，若复不畏天惧神，便似虎兕出柙，为所欲为。”普通百姓不信神道，并无太大的害处，但身为统治者丝毫不受法律的制约，视一切法律典章如

同虚设,如果再加上“不畏天惧神”,那么,这种人就可以像虎狼一样“为所欲为”。这实在是对中外历史中暴君的真实写照。因此,“吾国古人每借天变以谏诫帝王。”钱钟书先生从中国古代典籍中列举了大量的例子来说明这个问题,其中包括《晏子春秋·谏》、《吕氏春秋·乐制》、《汉书·翟方进传》、《晋书·石季龙载记》、《明史·世宗记》等。

其次,宗教是“被压迫者心灵的叹息”(马克思语)。宗教对于普通百姓来说是再真实不过的信仰,因为它对他们有一种无法替代的心理慰藉的作用。钱钟书先生认为唐代大诗人李商隐《过崔兗海宅》中的“莫凭无鬼论,终负托孤心”道出了“神道设教”的本质,这一联诗句超过了“论士百数十言”。近代学人顾炎武在其《日知录》卷二中说得十分明确:“国乱无政,小民有情而不得申,有冤而不得理,于是不得不诉之于神,而诅盟之事起矣。……于是赏罚之柄,乃移之冥漠之中,而蚩蚩之氓,其畏王缺,不如其畏鬼责矣。乃世之君子,犹有所取焉,以辅王政之穷。今日所传地狱之说、感应之书,皆苗民诅盟之余习也。……王政行乎上,而人自不复有求于神,故曰:‘有道之世,其鬼不神。’”文廷式在其《纯常子枝语》卷二十三中说:“余谓政治家当言赏罚,宗教家则言吉凶。赏罚明则行善者吉,作恶者凶,天下晓然,祈祷之事自息矣。”钱钟书先生还引用了费尔巴哈的“异化论”和马克思的“鸦片论”来说明这个问题。总之,对于古代社会的人来说,“乞灵宗教,以他生稍慰此生。”

读了钱钟书先生的这篇文章后,笔者认为有必要作四点交代:

第一、钱钟书先生在这里只是就中国古代宗教的社会现象而言,并不是他的宗教观的全部,千万不要误读了这位大学者。他在《管锥编》的其他地方,还多次论到过宗教问题。唯有全面考察了他的著作后,才可能得出钱钟书先生宗教观之全貌。此外还需指出,钱钟书先生并不是一位专门研究宗教问题的宗教学家。

第二,钱钟书先生认为宗教问题值得花大力气去研究,他说:“盖世俗之避忌禁讳,宗教之命脉系焉,礼法之萌芽茁焉,未可卑为不足道也。”宗教、礼法均起源于“避忌禁讳”,因此,不能视其为微不足道。

第三,钱钟书先生认为宗教起源于民间,并非某一、二位“圣人”、“君子”所创。“若遽断鬼神迂怪之谈胥一二‘圣人’之虚构,祭祀苛曲之统金一二‘君子’所首创,则意过于通,又十八世纪之陈言尔。”

第四,钱钟书先生在谈到马克思的“鸦片论”时,将“鸦片”视为“解忧止痛”,这完全符合马克思在《黑格尔法哲学批判导言》(《马克思恩格斯选集》第一卷)一文中所表达的意思。

(原载《四川宗教》,1999年第6期)

中国古代典籍中的天神道灵圣^①

神学要中国化在当今中国教会几成共识,但如何中国化却令我们一筹莫展,无所适从。神学中国化就如同翻译一样,一个优秀的翻译家不仅要有两种语言的修养,而且要有两种文化的修养。同样,有志于中国神学建设的人,除了熟悉西方传统基督教神学以外,还要熟悉中国传统文化。对传统的研究无外乎典籍的研究,基督教神学如此,中国文化亦如此。熟话说:“他山之石,可以攻玉。”明清之际,学界盛行语义、训诂之小学,致力于对中国古代典籍中最小单位——字——的研究。这是研究中国文化最独特、也是最基本的一个切入点。笔者在此无意解读《尔雅》、《说文解字》、《广韵》等音韵、语义典籍,只是想从古代典籍中寻求基督教神学相关的几个概念的理解,如天、神、道、灵、圣等等。对古代典籍中单一概念的研究有助于我们对中国文化的理解,最终将有助于中国神学的思考与建设。

无论何种学问、理论的产生,总要经过“众说纷纭”的初期阶段。而当今的神学中国化问题远未达到“众说”的水准,因此,笔者不揣冒昧,莽撞为文,以讨教于方家。若得为“众说纷纭”前的昙花一现,便是本文的造化了。

一、天

《路加福音》所载浪子的比喻在教会中几乎是尽人皆知的,当

^① 本文首发时,全部采用尾注形式,共 162 注。读来有所不便。因此,收入本书时,笔者特意照中国传统方式,改为文内注,仅保留一些较长的注为脚注。特此说明。

浪子回到家乡与父亲拥抱时,说了这样一句话:“我得罪了天,又得罪了你。”(路 15: 18、21)这里的“天”显然不是自然之天,而是义理之天、主宰之天,是上帝。

中国古代古籍中有大量的将天视为义理之天、视为宇宙主宰的例证。当然也有为数不少的作者将天视为自然之天,他们多认为天(也包括地)为气所构成,“天,气也。”(《论衡·谈天》)“天者,气之所总出也。”(《鹖冠子·泰录》)但是,天与地相比,所获得的气要高级得多。天所得为轻清之气,“轻清上为天。”(《庄子·天地》)地所获则为重浊之气。“混沌初开,气之轻清,上浮者为天;气之重浊,下凝者为地。”(《幼学故事琼林·天文》)由此可见,即便是在这些以自然之天为本的思想家眼中,天都具有无限崇高的一面,是人所不能趋及的。因此,《说文》道:“天,颠也,至高无上。从一大。”(《说文解字》)“颠”即顶点,即人之首,无出其右者。“从一大”,大上封顶,无法再大,乃为至大。天具有至高无上的地位,荀子等人说得更加明白。“至高谓之天”。(《荀子·儒效》)董仲舒将天视为宇宙万物(包括灵界在内)的主宰,“天者,百神之君也。”(《春秋繁露·郊祭》)董仲舒又说:“天者,百神之君也,王者之所最尊也。”(同前)高琇在《淮南鸿烈解》中直截了当将天称为上帝,“上天,上帝也。”(《淮南子·览冥》)薛传均以人间之帝位比拟天位,“天位,帝位也。”(《文选·东京赋》“偷安天位”注)天还是人崇拜的对象。我国早在商代以前就有敬天的习俗,把天视为一位位格神,“天者,神也。”(《鹖冠子·度万》)天与神不过是有形无形的二而一,“神之所形谓之天。”(《鹖冠子·天懂》)

天不仅至高无上,而且还是宇宙万物的本源。人本于天,“天者,人之始也。”(《史记·屈原贾生列传》)“天谓父也。”(《诗经·柏舟》注)万物也本于天,“天者,群物之祖也。”(《汉书·董仲舒传》)“天者,万物之祖。”(《春秋繁露·顺命》)如前所述,中国传统上对

天地之形成持气化论,与基督教神学中的次位论相类。“天地者,元气之所生,万物之祖。”(《后汉书·班彪传》)除气论外,我国还有阴阳五行说,任何事物都是阴阳互动的结果,因此,任何事物都是阴阳互对的,最大的一对阴阳为天地。^①“天地者,万物之父母也。”(《大戴记·礼三本》)无论东方还是西方,都有一个共同的观念,即人以外存在一个不可见的属灵世界,天也是这个世界的本源,“天也者,神明之所根也。”(《鹖冠子·泰鸿》)

有创造就必然有治理,天同样治理宇宙万物,“天谓王者。”(《孟子·离娄上》“天之方蹶”注)“天,君也。”(《尔雅·释诂》)“天者,统理万物。”(《三礼目录》)天的统治有别于人的统治,其目的在于养,在于维系。“天,养也”(《庄子·马蹄》“命曰天放”注)“天者,施生。”(《白虎通·封公侯》)天也不是我们所想像的那种远离人类、高高在上的天,而是出入、运行于万事万物之中的天,“天者,转于下而运于上。”(《洪范五行传》)关于天维系宇宙万物的方法,以老庄哲学的无为之治最为著名。“天,无为也。”(《庄子·在宥》)但无为并不是无所事事、放任自流,而是一种“为”的特殊方法,“无为为之谓之天。”(《庄子·天地》)这种“为”是自然之为,“天谓无为,自然之道。”(《荀子·解蔽》“庄子蔽于天而不知人”注)“凡所谓天,皆明不为而自然。”(《庄子·山水》“有人天地,有天亦天也”注)

天人关系的探讨历来为中国哲学的重头戏,“亦欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言。”(《汉书·司马迁传》)这成为历代学者的治学之道。在天人关系这一问题上,传统中国文化中有相互对立的两派,一派以董仲舒为代表,强调天人合一。另一派以荀子为代表,主张“明于天人之分”(《荀子·天论》)。在董仲舒看来,天无论从形体上还是精神上均为人的模本。“是故人之身,首盆圆,

^① 周易八卦将天地称为乾坤,其卦象为☰和☷,一看便知是一对。

象天容也；发，象星辰也；耳目戾戾，象日月也；腹胞实虚，象百物也。”（《春秋繁露·人副天数》）“人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖晴；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时。人生有喜怒哀乐之答，春秋冬夏之类也。喜，春之答也；怒，秋之答也；乐，夏之答也；哀，冬之答也。天之副在乎人。人之性情由天者矣。”（《春秋繁露·为人者天》）正因为如此，天人之间可以相互感应。“美事召美类，恶事召恶类。类类相应而起也，如鸟鸣则鸟应之，牛鸣则牛应之。帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见。”（《春秋繁露·同类相动》）与董仲舒相反，荀子主张天人之分，但并不是说天与人了无关涉，而是强调人的本分。“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则止。”（《荀子·天论》）天道自有其规律，人只能应时而动，不能反其道而行。因此，若要认真解读“明于天人之分”的“分”字，应为本分之分，而非分别之分。不想这竟被许多现代哲学家所误读。

二、神

众所周知，中文和合本圣经有两种版本，一种称为“神版”，另一种称为“上帝版”。相比较而言，“神版”更受广大信徒欢迎，这与中国传统文化中神的观念不无关系。

中国传统文化中神的概念非常复杂，它既指一位或多位超然的存在，又用于人之精神气运。本文仅就前者择典型之处来引证古代典籍。对于大多数古代作者来说，神与天同为超然之存在。因此，许多作者将神等同于天，“精气谓之神。”（《易·系辞上传》“是故知鬼之情状”注）“气之清者为神。”（《后汉书·李固传》）这是从构成上将神等同于天，前文已经说过，天为轻清之气。更有直呼天即神

者，“乾为神。”（《易·彖上传》）乾就是天。“天神曰神。”^①“天曰神。”^②“在天为神。”（《易·系辞上传》“而行鬼神也”注）天就是神，反之亦然，神就是天。“神谓天。”（《易·文言传》“况于鬼神乎”注）“上神，天也。”（《孔子家语·问礼》“以降上神”注）由此可知，中国古代典籍中常将天、神互换使用（当然这种情况并非比比皆是）。很多时候还将天与神联用称“天神”，如“以祀天神”（《周礼·大礼乐》）。天与神的区别或许就在于天有形而神无形，“神之所形谓之天。”（《孟子·离娄上》“天之方蹶”注）

既然神与天具有同样的特性，那么神当然就与天一样为宇宙万物的创造者和主宰者。“神灵者，天地之本，而万物之始也。”（《说苑·修文》）“褊，天神，引出万物者也。”（《说文解字》）“神者，引物而出。”（《礼记·礼运》“列于鬼神”注）“神者，生生本也。”（《史记·太史公自序》）神无形无象，纯粹是一个属灵的存在，“神，灵也。”（《广韵》）“神无形无方也。”（《老子》）因此，神具有相当的神秘性，难以为人所把握。“阴阳不测之谓神。”（《易·系辞上传》）“神，不测者也。”（《管子·内业》“有神自在身，一往一来莫之能思”注）神的难以把握还在于神的变化，这与基督教亘古不变的上帝有较大区别。“神也者，变化之极。”（《易·系辞上传》）神无限崇高（圣）而难以为人所知晓，“圣而不可知之谓神。”（《孟子·尽心下》）“圣不可穷之谓神。”（《吕氏春秋·决胜》）因神有莫测高深的智慧而使人叹为观止，“知人所不知谓之神。”（《淮南子·兵略》）总之，“神者，神妙元通不可测量。”（《易·系辞上传》“故神天方”疏）

虽为人所不可测度，但神的运行却自有其规律，“神顺物而

① 《吕氏春秋·顺民》“使上帝鬼神伤民之命”注；《史记·五帝本纪》“明鬼神而敬事之”正义；《淮南子·时则》“禘鬼神”注；《淮南子·精神》“役使鬼神”注。

② 《尚书·微子》“今殷民乃攘窃神祇之牺牲”注；《论语·述而》“禘尔于上下神”疏；《国语·鲁语》“及百辟神”注；《吕氏春秋·季冬》“天地之神祇”注。

动。”(《庄子·在宥》“神动而天随”注)神与宇宙万物的发展进程步调一致,因此人可以通过对受造物的研究来认识神,所谓格物致知是也。“神寂然不动,感而遂通者也。”(《周易·系辞上传》注)相对于物质世界,神虽然是静寂不动的,但人可以通过格物与其相感而通。中国传统上关于神多持多神论、泛神论的观点,这使得中国的宗教具有浓厚的神秘主义色彩,(若将儒家视为宗教则并非如此)。“神明,谓群神也。”(《礼记·表记》“皆事天地之神明”注)“鬼神,百神也。”(《大戴记·曾子·天图》“为鬼神主”注)上古圣人可谓神,日月星宿更是神。“天神,谓五帝及日月星辰也。”(《周礼·大司乐》“以祀天神”注)“百神,列宿也。”(《礼记·礼运》“百神受职焉”注)山川河谷,无一无神,“山林川谷丘陵,能出云、为风雨、见怪物,皆曰神。”(《礼记·祭法》)“山林川谷能兴云致雨者皆曰神。”(《后汉书·光武帝记》注)“凡山林能兴致云雨者皆曰神。”(《后汉书·明帝记》注)

由于神与天有无形与有形的区别,所以在古代典籍中,使用天时侧重于主宰,体现超在者的力量、权力、威严等等;而使用神时则侧重于智与德,体现超在者睿智、全知的能力。“知人所不知谓之神。”(《淮南子·兵略》)“神者,智之渊也。”(《淮南子·淑真》)“神,谓通智通悟。”(《素问·八正神明论》“何谓神”注)神也是人间伦理道德的规定者,甚至就是伦理道德本身。“神,德行也。”(《法言·修身》“圣人曰神”注)“神,德之理也。”(《贾子·六术·道德说》)由于神的智慧、德行等特征更接近于人,因此,古代中国人常将人与神相比较、相联系,并由此产生了“神人”的概念。所谓神人,就是在智力、操行等各方面均酷似神而可以为万世师表的圣人。“神人,即今所谓圣人也。”^①神人也指那些具有高深的宗教修养的人,

^① 《庄子·逍遥游》“藐姑射之山有神人居焉”注;《庄子·外物》“圣人之所赋天下,神人未尝过而问焉”注。

“不离于精谓之神人。”(《庄子·天下》)“神人者,无心而顺物者也。”(《庄子·人世间》“此乃神人之所以为在祥也”注)

三、道

《约翰福音》中所讲的道成肉身的“道”,是从古希腊哲学中引入的一个概念,在多种语言的翻译中,中文和合本《圣经》所译的道也许更接近希腊文的“道”(Logos)。古希腊“道”的内涵十分丰富,而中国古代典籍中的“道”也毫不逊色,甚至有过之而无不及。

在中国古代典籍中,“道”的含义十分丰富,主要有两个方面,一方面是指“道”的基本意义,如道路,“道,所行道也。”(《说文解字》)“道,谓道路。”(《礼记·缁衣》“是民之道也”疏)说话,“道谓之说也。”(《汉书·王莽传下》“道语星宿”注)事物发展的规律,“道者,经也,物所从之路也。”(《尚书·大禹谟》“道心惟微”疏)道理,“道,谓道理。”(《礼记·学记》“材道也”疏)等等。另一方面是指“道”的抽象意义,而且更着重于作为超在者的“道”,“形而上者谓之道。”(《周易·系辞传上》)这一种意义上的“道”正是我们所要了解的,当然也是古代学者最为推崇的。

“道”与天同,“道”就是天,“乾为道。”(《周易·彖下传》“圣人久于其道”注)“乾称道也。”(《周易·小畜》“复自道”注)道由阴阳所构成,换言之,“道”里面包括有阴阳,“一阴一阳之谓道。”(《周易·系辞传上》)“一阴一阳然后成道。”(《大戴记·本命》)道是一种无形的存在,它无形无象,“无形者,道也。”(《鬼谷子·反复》“乃与无形俱生”注)“道是无体之名。”(《周易·系辞传上》“形而上者谓之道”疏)“虚无无形谓之道。”(《管子·心术》)“故所谓道者,无己者也。”(《鹖冠子·环流》)所谓“无己”,就是指其没有身体。“道”无始无终,“道生天地之先。”(《老子》释文)因此,道才能化生万物,“道者,天

地之始。”(《鬼谷子·阴符》)“道谓化生之道。”(《素问·天元论·大论》“天地之道也”注)“道谓冥化自然之道也。”(《大戴记·本命》“分于道谓之命”注)“道者,万物之始,是非之纪也。”(《韩非子·主道》)“道也者,万物之所成也,故曰道。”(《韩非子·解老》)“大道者,所以变化而凝成万物者也。”(《大戴记·哀公问五义》)“道”还维系、管理着万物,“夫道,覆载万物者也。”(《庄子·天地》)“行于万物者,道也。”(《庄子·天地》)道是万物遵循的法则,“道者,万物之所由也。”(《老子道德经古本集注》“尊道王”注)“道者,万物之所由也。”(《庄子·渔父》)“道也者,物之动莫不由道也。”(《说苑·辨物》)

由于“道”具有上述超越的特征,人就要效法“道”,而在中国古代思想家的心目中,“道”就以各种各样的方式体现出来。现仅择重要之处略举几点。“道”就是礼,或者说表现为礼,“道,礼也。”^①“道,犹礼也。”^②“道谓此礼。”(《礼记·乡饮·酒义》“故圣人制之以道”注)道即德,“道者,德之钦也。”(《庄子·庚桑楚》)汉语中道德一词,乃是天道之道与人伦之德的统一,缺一不可,因此,我们说德时,常与道连用称为道德。“圣人之道与神明相得,故曰道德。”(《鹖冠子·泰鸿》)“道德者,包五性内外之称也。”^③道的另一种表现形式是仁义,“道,谓仁义也。”(《礼记·乐记》“君子乐得其道”注)“大道,仁义之道也。”(《孟子·滕文公下》“行天下之大道”注)因此人要崇道就要行仁义,“行道,犹行仁义。”(《礼记·檀弓上》“行道之人皆弗忍也”注)道还体现在圣人的教导、疏导之中,“道,导也。”(《论语·子路》集解“先道之以道”释文)“道也者,上之所以导民也。”(《管子·君臣上》)“道,导也,所以通万物也。”(《释名·释言语》)

① 《荀子·天论》“故道无不明”注;参见《荀子·议兵》“由其道则行,不由其道则废”注。

② 《论语·卫灵公》“与师言之道兴”疏;参见《礼记·檀弓下》“斯道也”注。

③ 《大戴记·盛德》“家宰之官以成道,司徒之官以成德”注。

四、灵

希伯来文的灵(Ruah)和希腊文的灵(Pneuma)原义均为风。中国古代典籍中的灵虽无风之意,但也与风有关。“灵台,望气之台也。”(《后汉书·马融传上》)中国古代气的概念比较复杂,有自然的意义,也有形而上的意义。就自然的意义而言,气的含义包括:天地之气即风,万物之气如人的呼吸、植物的吐故纳新等。“天子太庙,上可望气,故谓之灵台。”(《诗·灵台》疏引《礼记·明堂位》注)

顾名思义,灵乃无形无象的超然存在,所以中国古代典籍中将灵视为神。“灵,神也。”^①“灵,是神之别名。”(《诗·灵台》疏)“灵者,神也。”(《风俗通·礼典》)“灵谓神也。”(《离骚》“夫惟灵修之故也”注)中国古代神灵观念为多神论和泛神论,宇宙万物均有其神,天地人三才有天地人神,“三灵天地人也。”(《文选·典引》“答三灵之蕃祉”注)天有天神,“天神曰灵。”(《翻译·名义五》引《尸子》)“阳灵,天神也。”(《文选·魏都赋》“阳灵停曜于其表”注)星有星神,“灵星者,神也。”(《论衡·祭意》)“辰之神为灵星。”(《后汉书·东夷传》注)“明星神一曰灵星。”(《独断上》)云有云神,“灵,谓云神也。”(《楚辞·云中君》“灵皇皇兮既降”注)八方有八方之神,“八灵,八方之神也。”(《楚辞·怨思》“合五兵员岳于八方兮”注)

在中国古代,有时也将灵作为宗教职业人员的一种称谓,尤其是在春秋战国时长江流域文化圈中。“灵,巫也。”(《广雅·释詁四》)“灵谓巫也。”^②“灵保,神巫也。”(《后汉书·马融传》注)“灵巫

① 《书·泰誓上》“惟人万物之仆”注;《国语·晋语》“若以君之灵”注,又“合诸侯君之灵也”注;又“实式灵之”注;《离骚》“字余曰灵均”注。

② 《楚辞·东皇太一》“灵偃蹇兮姣服”注及《东君》“思灵保兮贤姱”注。

也,楚人名巫为灵子。”(《楚辞·云中君》“灵连蜷兮既留”注)“灵氛,古时占吉凶者也。”(《离骚》“名灵氛为余占之”注)

灵也常被用于人之品行、道德、修养等方面,“神灵者,品物之本也。”(《大戴记·曾子·天圆》)灵乃是道德的根本。“灵根,道德也。”(《太元养》“美厥灵根”注)灵就是心或为精神聚集之地,“灵台者,心也。”(《庄子·庚桑楚》“不可内于灵台”注)“灵府者,精神之宅也。”(《庄子·德充符》“不可入于灵府”注)人的修养归根到底就是通过对仁爱的操练来最终达到灵的境界,“积仁为灵。”(《说苑·修文》)作为修养的灵包括许多具体的内容,如精诚,“灵,精诚也。”(《楚辞·湘君》“横大江兮扬灵”注)昭、明,“灵,昭也。”(《庄子·天地》“愚者终身不灵”释文)“灵,明也。”(《文选·东京赋》“祚灵主以元吉”注)平安,“灵,安也。”(《广雅·释言》)善良,“灵,善也。”^①此外,灵还指人死后不散之魂、万物之精气、善鬼等,在此就不一一列举了。

五、圣

在圣经神学中,关于圣的解释可谓多种多样,不一而足。中国古代典籍中的圣对我们深入理解《圣经》中的圣应当会有所启发。中国古代典籍中圣的含义也十分丰富,今择其要者加以叙述。

圣就是通达的意思,该义较为普遍。“圣,通也,从耳,呈声。”(《说文解字》)“圣者通达物理。”(《礼记·乐记》“作者之谓圣”疏)即将圣视为大智慧,可以通晓万物之理,“圣是智之上,通之大也。”(《书·洪范》疏)“圣,无所不通。”(《书·大禹谟》“乃圣乃神”传)“圣者,无所不通之谓也。”(《易子·臣道》“是圣臣也”注)“于事无

^① 《书·盘庚下》“吊由灵”传;《诗·定之方中》“灵雨既零”笺;《广雅·释诂一》;《汉书·叙传上》集注。

不通谓之圣。”(《书·洪范》“睿作圣”注)这里的通达是指睿智,“思心之不睿是谓不圣。”(《洪范五行传》)但这种睿智绝不是简单的睿智,而是具有超越品性的大智慧,他化生万物,维系万物,“产万物者,圣也。”(《礼记·乡饮·酒义》注)“圣之言生也。”(《礼记·乡饮·酒义》注)“圣者,序物者也。”(《鹖冠子·能天》)圣作为一种智慧,充满着能力,“大而化之谓圣。”(《孟子·尽心下》)“神用无方谓之圣。”(《素问·天元论·大论》)

我们还可以从对人的形容上来看圣的含义。圣有仁爱之意,“仁者为圣。”(《大戴记·诰志》)“圣者,贤之爱也。”(《鹖冠子·能天》)胸怀广大为圣,“圣者,设也。王者心宽大无不容则圣能设施事各得其宜也。”(《春秋繁露·五行五事》)圣者通情达理,“圣也者,达于情而遂于命也。”(《庄子·天运》)圣人指才智、品行皆超乎常人者,“圣,智才之善也。”(《老子》“绝圣弃智”注)“备而不矜——自善也谓之圣。”(《荀子·君子》)

中国古代典籍中与神学中国化思考有关的概念当然不只这些,即便是上文对所提到的几个概念含义的解说,也只是其中的一小部分。这些概念都有一个共同的特点,就是每一个概念都具有两方面的含义,一方面是形而上的,另一方面是形而下的,一方面是超越于人的存在,而另一方面又是人身上固有或者是经修养而来的一种品性,这就是中国文化中天人合一的特征。如上面所说的“道”,一方面是一个超越时空的存在,一方面又是人所追求的目标之一。中国文化中道德的观念就是一个天人合一的范式,“道”是超越的存在,德是人追求“道”的一种修养。这种天人合一的观念对我们的神学思考应该具有相当大的启发意义。神学不应该成为一种完全抽象的学问,它应该是与每一个基督徒的日常生活息息相关的,神学一方面要探讨关于上帝的学问,另一方面要成为上帝与人之间沟通的一座桥梁。总而言之,神学要能指导基督

徒在现实生活中做一个强者。有鉴于此,对中国古代典籍的研究必然有助于我们的神学思考,使未来的中国神学成为世界神学宝库中的一朵奇葩。

(原载《金陵神学志》,1999年第3期)

读书笔记：牟宗三先生论基督教

虽然牟宗三先生以现代新儒家的身份闻名于世，但他其实是一位贯通中西的大家。他创立的道德形而上学，的确是以儒家为根基，但并不局限于儒家。他博采中外各家各派哲学之所长，在各种思想的相互砥砺中自成一家之言。

本文是笔者读牟宗三先生著作时的笔记。今年在金陵协和神学院开设了一门新课，名为“神学与儒学”。在教学过程中，一面继续研读牟宗三先生的著作，一面把他论到基督教的文字摘录出来，加上自己的一些见解或注读，分十多次贴在我的博客专栏上，以供选修“神学与儒学”的同学参考。

整理牟先生论述基督教的这些文字的时候，正值全国两会准备为我出版这本小小的“论集”，于是把我的博客专栏上的这十多段文字汇集在一起，一并发表，以供不习惯在网上阅读，或者暂时没有条件上网的同工同道参考。

一、形而上学的五种形态

牟先生最看重的是传统的形而上学，而且对这一传统思想形式有自己独到的见解。他指出，中外哲学中有五种形而上学的形态。他说：“你要了解中西哲学中形而上学的五个形态，从柏拉图开始，然后了解基督教、儒家、道家、佛教。”从此即可看出，牟先生在阐述其思想时，并不局限于某家某派，而是兼收并蓄，博采众长。

因此，在他的著述和演讲中，常常举各种思想来说明同一个道理，其中也包括基督教。我在阅读之余，随手抄摘了牟先生论到基

督教的文字,并稍作补注。现抄贴于后,以供参考。

觉悟,照基督教耶稣的说法,就是人必须重生,重生这话可以到处应用。照《中庸》讲就是诚体之呈现,诚体永远在那里,但你不觉悟,诚体则不显,当下觉悟,当下呈现,就有好开始。照佛教讲就是发菩提心,当下发菩提心,当下那些成佛的修行统统出来。尽管天地宇宙早就有,那不算什么。哪里有光明透露,哪里才有开始。没有光明,这个宇宙早就存在也不管用,漆黑一团的宇宙,存在也没有用。中国古时候形容孔子,说:“天不生仲尼,万古如长夜。”每一个民族都有一个圣人,这个圣人代表这个民族的光。西方人一定要靠有耶稣出现,耶稣不出现,西方世界早已存在也没有用。中国人一定要靠有孔子。

《新约圣经·约翰福音》第三章记载了耶稣与一位犹太人的谈话。其中谈到了重生的问题,就是牟宗三先生提到的“人必须重生”。

有一个法利赛人,名叫尼哥底母,是犹太人的官。这人夜里来见耶稣,说:“拉比,我们知道你是由上帝那里来作师傅的,因为你所行的神迹,若没有上帝同在,无人能行。”

耶稣回答说:“我实实在在地告诉你:人若不重生,就不能见上帝的国。”

尼哥底母说:“人已经老了,如何能重生呢?岂能再进母腹生出来吗?”

耶稣说:“我实实在在地告诉你:人若不是从水和圣灵生的,就不能进上帝的国。从肉身生的,就是肉身;从灵生的,就是灵。我说:‘你们必须重生’,你不要以为希奇。风随着意思吹,你听见风的响声,却不晓得从哪里来,往哪里去。凡从圣灵生的,也是如此。”

二、三位一体

三位一体(trinity)是基督教神学中的一个重要概念。它是说基督教的上帝有三个位格(persons),即圣父、圣子和圣灵。是三个位格,不是三位神,他们是一体的。这个问题在基督教历史上曾经引起极大的争论,甚至导致教会分裂。

牟宗三先生不是神学家,不需要老老实实讲三位一体。下面抄摘的这两段文字,一段是在讲周易哲学的时候,讲到三位一体,另一段是在讲《老子》的“三生万物”时讲到三位一体。

天主教讲三位一体,圣父就代表乾的身份,因为上帝代表创造万物之理,这就是中国讲乾的意思。耶稣是圣子,圣子也代表道德实践,不过基督教不说他是人,他是神的化身。照儒家看,耶稣是个圣人,圣人就要通过道德实践。为什么叫上帝是父呢?因为它代表创造之理,还是尊乾的意思。光尊乾还不够,一定要有圣子出来才成,没有圣子,那个上帝没有用。这个体会,东方西方是相同的。虽然词语不一样。

牟宗三先生非常喜欢讲《易传》中的这句话:“大哉乾元,万物资始,……至哉坤元,万物资生。”认为这是中国儒家的本体宇宙论(ontocosmology)。

“道生一,一生二,二生三,三生万物”。为什么不生四,四生五等等呢?一定要到三停止,说“三生万物”,这是一个界线。一、二、三成一体,这跟基督教三位一体一样。说“道生一,一生二,二生三,三生万物”。从“三”这个地方才说明万物,就等于道生万物,一、二、三,是对于道本身的一种体会。就好像通过三位一体来体会上帝一样。说“三生万物”,就等于说道生万物。

牟宗三先生根据王弼注,用《庄子·齐物论》中的思想来解释“三生万物”。庄子说:“天地与我并生,而万物与我为一。既已为一矣,且得有言乎?既已谓之一矣,且得无言乎?一与言为二,二与一为三。自此以往,巧历不能得,而况其凡乎?”不知道牟先生的这个解释,对基督教的神学家会不会有所启发?

基督教有两个信经有关于三位一体论的。其中第一个为《尼西亚信经》,产生于公元 325 年,经 381 年修订后,成为基督教信条。

我信独一上帝,全能的父,创造天地和有形无形万物的主。

我信独一主耶稣基督,上帝的独生子,在万世以前为父所生,出于神而为神,出于光而为光,出于真神而为真神,受生而非被造,与父一体,万物都藉着他造的;他为了拯救我们世人,从天降临,因着圣灵,并从童女马利亚成肉身,而为人;在本丢彼拉多手下,为我们钉于十字架上,受难,埋葬;照圣经第三天复活;并升天,坐在父的右边;将来必有荣耀再降临,审判活人死人;他的国度永无穷尽。

我信圣灵,赐生命的主,从父和子出来,与父子同受敬拜,同受尊荣,他曾藉众先知说话。

我信独一神圣大公使徒的教会。

我认使罪得赦的独一洗礼。

我望死人复活;并来世生命。

第二个是《卡尔西顿信经》,产生于公元 451 年。

我们跟随圣教父,同心合意教人宣认同一位子,我们的主耶稣基督,是神性完全人性亦完全者;他真是上帝,也真是人,具有理性的灵魂,也具有身体;按神性说,他与父同体(substance),按人性说,他与我们同体,在凡事上与我们一样,只是没有罪;按神性说,在万世之先,为父所生,按人性说,晚近时日,为求

拯救我们，由上帝之母，童女马利亚所生。

是同一基督，是子，是主，是独生的，具有二性，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散；二性的区别不因联合而消失，各性的特点反得以保存，会合于一个位格，一个实质(hypostasis)之内，而并非分离成两个位格，却是同一位子，独生的，道上帝，主耶稣基督；正如众先知论到他自始所宣讲的，主耶稣基督自己所教训我们的，诸圣教父的信经所传给我们的。

三、神学与道德

神学与道德的关系，是基督教神学中一个重要课题。牟宗三先生通过康德来阐述这个问题，认为神学要建立在道德学之上，而不能反过来，把道德建立在神学之上。

康德本人站在西方的传统，只讲道德的神学(moral theology)，不能讲神学的道德学(theological ethics)。神学可以讲，康德是从道德建立神学，从道德把神学撑起来，他的支持点是morality，拿道德来支持神学，把道德拉掉，神学就没有了。其他那些建立，统统不对，建立不起来的。康德的思路是中国的思路，所以尼采讥讽康德是德国的中国式圣人。

康德反对神学的道德学，天主教是地道的神学的道德学。对于基督徒，道德律从哪里来？从上帝来，道德建基于神学。康德正好反过来，神学建基于道德。道德建基于神学，是他律道德。所以天主教反对康德，把康德的书看成是禁书，只准读亚里士多德，因为亚里士多德是实在论。但是，亚里士多德的精神跟基督的精神正好相反，因为耶稣的精神是希伯来的精神，是宗教的精神，亚里士多德是希腊哲学，这两个是相反的。有一次我问一位牧师：你们为什么根据柏拉图、亚里士多德那

一套来建立神学,不根据耶稣的生命来讲神学呢?亚里士多德那一套跟耶稣生命不相干,你根据耶稣的生命、耶稣牺牲上十字架这个高度的道德精神来讲神学不是很好吗?

有关基督教的名称,在中国十分混乱。本来,基督教(Christianity)一词是一个大的概念,包括所有以耶稣基督为救赎主的信仰者。一般而言,基督教包括三个大的教派,一个是牟宗三先生文中提到的天主教,就是有一位教皇的那一个基督教;一个是东正教,是中世纪时从拉丁化的罗马教会中分裂出来的希腊化基督教;一个是新教,16世纪通过宗教改革从天主教中分裂出来的基督教。

这三者其实是一种宗教,是一个大家庭中的三弟兄,虽然吵吵闹闹,但还是三弟兄。奇怪的是,到了中国以后,这三弟兄就被完全分开为三家人了,中国政府承认的五大宗教中,把天主教与基督教(即新教)并列,俨然是两种宗教。这种情况使得不少人以为,天主教信仰的是马利亚,基督教信仰的是耶稣。这实在是一种错误的认识。

这种认识上的混乱给学术研究也带来了不小的麻烦,因为在基督教历史上,不同的历史阶段,上述三大派别发挥着不同的作用。即便是今天,在世界不同的地区,他们仨也发挥着不同的作用。而且,这三大派别在信仰和神学上,共同的东西多于不同。

无奈之下,有聪明人想出了一个词:基督宗教。用这个词来表示 Christianity 的意思。

看来我们的基础教育中,这些常识性的东西需要加强。

把基督教从西方的历史和哲学中抽离出来,西方还有完整的历史和哲学吗?

四、耶稣与儒家

耶稣到底是东方的,还是西方的?从地域上看,耶稣出生在巴

巴勒斯坦地区,属于东方。从思想上看,耶稣没有古希腊那种形上之思,他强调的只是如何认识上帝,如何成为上帝的儿女。一句话,他只是告诉人们,应该如何爱上帝,如何爱人。他说:“你要尽心、尽性、尽意爱主你的上帝。这是诫命中的第一,且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”(太 22:37-40)

但是一千多年来,基督教被涂抹上过分浓厚的希腊色彩,使基督教成为西方的思想形态,以至于人们都忘记了基督教的东方之根。牟宗三先生认为“耶稣是儒家的精神”,不一定有很多人接受,但是,耶稣的思想具有强烈的东方色彩,恐怕是无疑的。

这个基督教怎么讲呢?耶稣是儒家的精神,你要通过耶稣才能了解上帝。有一次耶稣在传教,一个听者问:你天天讲天上的父,你能拿天上的父给我看看吗?耶稣说:你天天跟我一起,还没有见到上帝吗?当然,耶稣说的这个话不如孔子的话典雅,这话说得不太客气,但这话是对的。你离开耶稣这个生命,到哪里去看见上帝呢?上帝是个什么东西呢?你天天跟我一起,你还没有了解上帝吗?上帝是 pure love,这个只能通过耶稣来了解。你离开耶稣,怎么能证明上帝是 pure love 呢?谁知道上帝什么意义呢?只有通过耶稣上十字架这种高度的爱的精神、牺牲的精神,才能证明上帝是纯粹的爱,这就叫做道德的神学。神学的道德学不然,它反过来。

牟先生提到的耶稣那句话,记载在《约翰福音》14章8节。

腓力对他说,求主将父显给我们看,我们就知足了。耶稣对他说,腓力,我与你们同在这样长久,你还不认识我吗?人看见了我,就是看见了父。你怎么说,将父显给我们看呢?

另外,《约翰福音》1章18节也有类似的话:“从来没有人看见上帝,只有在父怀里的独生子将他表明出来。”

关于“上帝是 pure love”，《约翰壹书》中有这样两段话。

没有爱心的，就不认识上帝，因为上帝就是爱。（4：8）

上帝爱我们的心，我们也知道也信。上帝就是爱；住在爱里面的，就是住在上帝里面，上帝也住在他里面。（4：16）

东方人的哲学，只需要去做，去行，在做与行中思。孔子说：“学而不思则罔，思而不学则怠。”在儒学体系中，学与行密不可分，学就是行，行就是学。真正的基督教应该是这样的。而西方不同，西方人从事思是一种职业，不一定是人生的需要。

宗教要思，但更重要的是行，是在自己的生命中找到上帝的形象。

附注：谢谢网友羽毛乱飞的批评与提醒。根据他（她）的提醒，我及时改正了文中的错误。希望继续得到批评指正。我觉得这个时候引用保罗说的一句话可能比较合适：“弟兄们，我不是以为自己已经得着了；我只有一件事，就是忘记背后，努力面前的。”（腓 3：13）这句话可以运用于人生的任何方面。

五、上帝的创造

创造论是基督教的重要概念。圣经开篇就说：“起初，上帝创造天地。”（创 1：1）上帝创造世界，而不是制造世界。英文中的两个词被用来做这种区分：to create, to make。对此，牟宗三先生讲得也十分清楚。

最好了解的是基督教的形态，上帝创造万物就使万物存在，上帝的创造是从无而造，上帝不是根据任何已有的东西来创造一个东西，这是讲创造的意义。木匠制造桌子，木料是原有的，把 form 加在 matter 上成个体物，那是制造，不是创造，上帝不是利用已有的材料来制造一个东西，上帝创造就是使

个体存在。上帝创造是个典型的创造的意义，那是宗教上的创造的讲法，儒家是个典型的意义，那是哲学的讲法，从道德上讲的，道德意志(moral will)是创造的原则。

论到上帝的创造，圣经中的论述实在太多了，这里引圣经中一位诗人的话来说(诗 33：6-9)：

诸天藉耶和华的命而造；万象藉他口中的气而成。

他聚集海水如垒，收藏深洋在库房。

愿全地都敬畏耶和華！愿世上的居民都惧怕他！

因为他说有，就有，命立，就立。

六、上帝的超在与内在

上帝是超在的，也是内在的，这大概是一切宗教所要关注的问题。

我的理解，牟宗三先生认为，西方的上帝观是向外的，向外的极致就是超在。所以西方的上帝要有位格(person)。

东方的上帝观是向内的，向内的极致就是内在。如儒家所说的“性”，即是天之所以赋予人的那种纯然之性，也即《中庸》所说的“天命之谓性”。这样，东方(具体说是中国)的上帝没有位格，也无需位格。

所以，儒释道三教跟西方文化比较，就是跟西方的基督教传统相对，基督教不是一个实践的智慧学，它是一个信仰学。那么，现在西方所依以支持其为西方的那个命脉在哪里？上面有一个上帝，下面靠科学与民主政治。……从这个地方看，就看出西方的好处，它下面有科学与民主政治，上面有上帝，上帝代表信仰，那是西方文化的方向。中国不如此，中国把上帝那个信仰吞没吸纳到实践智慧学里面，化掉了，没有了，成

一个特别的形态。东方儒释道三教都是如此，把寄托在上帝那里的那个信仰吸纳到实践智慧学里化掉。所以中华民族没有人格神(personal God)的观念。这是儒家成立，道家出现，后来佛教吸收到中国来，所必然演至的。

有位格的上帝需要去认识。托马斯·阿奎那用理性的推理来认识。也有不少人借超理性的智慧来认识上帝。

无位格的上帝不靠认识，而靠感受，在个人的良知中去感受，感受人身上那种先天就有的超然性。

七、神人关系

东西方宗教的差异在于神与人之间的界限，一个泾渭分明，一个浑然一体。

佛教也是个大宗教，你不能说佛教不是个宗教。但是菩萨、佛不是上帝不是神。菩萨、佛是人修行到的一个境界。佛教向往菩萨、佛，儒家向往圣人，道家向往天人、真人、至人。这都是通过修行而达到的境界。因为是通过修行而达到的，所以说这是属于实践的智慧学的。上帝不是通过实践而有的，耶稣不是通过实践而至的，这是基督教的特色。基督教并不说耶稣是圣人，他一定说耶稣是神，耶稣不是修行到的，耶稣是上帝派遣的，是神，这样把耶稣抬高了。但中国人听起来很难接受，中国人不大欣赏这一套，当然，在宗教信仰上可以这样讲。耶稣明明是个人，木匠的儿子，你怎么说他是个神，是上帝派遣的？再古一点还好一点，耶稣的时代到现在才一千九百多年，是汉朝年间，对中国来说，你是汉朝的人物，晚辈后生。你说耶稣一定是神，中国的关公不也是神？

照基督教，耶稣是当作一个信仰的对象看，不是可学而至

的。因此，基督教不是实践的智慧学。它只教人信仰、祈福，名罪，却不教人做工夫，以使自己的生命理性化、纯洁化。人的理性无处用，只好转成科技的理智计算。

西方宗教神与人之间泾渭分明，神就是神，人就是人。就像圣经中所记载的那样，当摩西问向他说话的那位上帝的名字时，上帝说：I AM WHO I AM。中文圣经翻译为“我是自有永有的”，直译应为：“我就是我。”（事见《出埃及记》第三章）上世纪欧洲神学家卡尔·巴特也说：“世界就是世界，上帝就是上帝。”（Welt ist Welt. Aber Gott ist Gott.）

东方宗教神与人之间的关系是相通的，人可以通过内在的修炼，进入超越界，成为圣人、真人、菩萨、佛。中国民间有句俗话：神仙也是人学的。佛教唯识宗讲“转识成智”，大概就是指从经验的层次上升到超验的层次，即上升到神的层次。孔子的“下学而上达”，孟子的“尽心知性知天”，都是立足于人生、人性来谈神的。

其实，西方宗教中，神与人的关系也并非全是如此泾渭分明。东正教就不这样认为，他们认为，上帝之所以要道成肉身，目的就是要人肉身成道。道成肉身是下达，肉身成道就是上达。

八、基督教的普世性

“洋教”一词，是基督教（新教）进入中国后，相当长一段历史时期的特殊符号，大多数情况下，这个词是贬义的。但是，如果不带情绪地来看，这个词多少反映了基督教在中国的状况。

你知道，犹太人就不相信基督教，耶稣是犹太人，但犹太人不相信基督教，基督教靠离开罗马，通到世界来，靠欧美人来宏扬，靠罗马世界那个圣保罗的功劳，圣保罗把基督教从犹太那个历史社会限制拖出来，全球化，这就是基督教说的普

世。这个话也不能拿宗教是普世的来唬人。所以我说,上帝是普世的,宗教不是普世的。宗教一定在历史文化阶段中产生出来。上帝是普世的当然没有问题,但宗教是讲上帝,回教不是也讲上帝吗?有些人最反对说他是洋教,他说宗教是普世的,无所谓洋不洋。你不是洋教是什么?说洋教就是说你在西方的历史文化发展中出现。

基督教相信独一上帝,这就意味着,世界上只有一位上帝。这位上帝是普世的,所有人都可以认识、理解、接受。但是,由于基督教是从西方文化背景中发展起来的,人们就往往以为,只有借着西方人的眼睛看到的上帝才是真的,中国人、印度人、日本人等等非西方人用自己的眼睛看到的上帝是假的。这实在是一个悖论,是对基督教所坚持的独一上帝观的挑战,因为,根据这种观点,上帝从来没有离开过西方,统治西方以外的世界的,不是这位上帝。

九、哲学与神学

启蒙运动以前的基督教神学,基本上还没有走出欧洲的大门。因此,哲学与神学始终在欧洲这个圈子中打转。就神学而言,它受到的哲学的影响,远远超过圣经对它的影响。对神学产生重大影响的哲学家,追溯到最后,一个是柏拉图,一个是亚里士多德。

宇宙论是哲学的讲法,最后的创造根源一定讲到上帝。柏拉图没有达到上帝创造万物的境界,但他讲造物主(Demiurge)。这个造物主只是制造万物,并不是创造万物。制造只是把形式加在材料上,如木工之造桌子。创造一定是从无而造。柏拉图是制造说,并不是上帝创造说。至于亚里士多德,则是从“四因”说明万物之“成为”过程。从动力因与目的因说明宇宙之向纯形式(上帝)而趋,亦并不是上帝创造万物。后

来自基督教成立，始根据创世记而有上帝造万物是从无而造之说。这是西方宇宙论之大略。

两位古希腊哲学家的思想，不仅影响到“正统”的基督教神学，也影响到许多被斥为异端的神学。这一点在创造论上也不例外。

其实基督教的创造论非常简单，就是圣经所说：“起初，上帝创造天地。”（创 1：1）

希腊文中哲学一词的意思是“爱智慧”。照中国人的理解，最高的智慧总是简单的，所以《周易·系辞传》说：“易简而天下之理得欤！”

圣经拥有最高的智慧，这个智慧不需要论证，只需要宣告。

十、自圣抑或被救

佛教讲众生成佛，佛是所有人都可以修得的。佛祖只不过是第一个修成佛的人。这是肉身成道的理路。中国道教中的情形也大体相当，普通人，通过各种修行，可以达到成仙、成道的境界。儒家强调“内圣”，不追求成仙、成道，但是儒家也要在修行中达到“内圣”，从而可以“外王”。

基督教的理路不是如此，上帝与人虽然相通，但也存在着差别。人无法通“天”，甚至无法认识上帝。因此，人只有借助自上而来的启示，方能认识上帝，道成肉身就是最大、最高的启示。

大乘佛法要跟众生在一起，有一众生不成佛我誓不成佛。这跟耶稣一样，你光是神之子，谁跟你在一起呢？人之子就好多了，我来是为了替人类赎罪。《圣经》上只说耶稣是上帝派遣的，并没有说耶稣是神，耶稣是神的化身，并不是神，最多说是神之子，但耶稣也是人之子，他是木匠的儿子，为什么说他不是人呢？

使徒保罗曾经这样说过：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学，就把你们掳去。因为上帝本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面，你们在他里面也得了丰盛。”（《歌罗西书》2章8至10节）

耶稣成了人，实实在在是一个人，所不同的是，“上帝本性一切的丰盛，都有形有体地居住在”他里面。

这是基督教道成肉身的教义。因此，基督教强调的是被救，而不是自救。在基督教看来，人根本无法依靠自己超越自己，人的自我超越，必须借助外力，这个外力就是道成肉身的基督。

十一、追求上帝的路径

贝克莱说：“存在就是被感知。”长久以来，在我们接触到的教科书中，据此把贝克莱的哲学划归为主观唯心主义。牟宗三先生有不同看法。他不是在某一种既定的哲学框架内理解贝克莱，而是在西方哲学的理路中解读。西方哲学的理路，就是要证明世界的合理性。

理性主义从知识上证明上帝，理想主义大体从道德宗教可以接触到上帝。上帝有种种不同的讲法，所以，我提到主义的几种形态。就贝克莱那个主观的觉象论，他讲的上帝不是观念，是基督教那个创造万物的上帝（personal God）。贝克莱的“觉象”是具体而现实的可看见的东西，这些东西是客观的、有条有理的，不是心理学的观念。觉象虽然离不开心，但并不是心。贝克莱把 matter 拉掉，那么，谁把这些具体而现实的东西呈现到我眼前呢？就是上帝。所以他后面的保障是上帝，上帝来保障，这个世界就可理解。西方人总要想着使这个世界可以理解，就是要把这个世界的最后归属归到上帝。

中国哲学不大这样看问题，因为中国哲学不关心自然的问题，不追求对外在世界的理解。中西上帝观之不同亦在于此。

西方人在人之外寻求上帝，中国人在人之内寻求上帝。

基督教的上帝观正是向外求的代表，传统神学中，向外求的必然结果是对人的否定。因此，到了启蒙运动的时候，西方人要把这种上帝观扭转过来，康德就是一个代表。康德指出，寻求上帝一定要在人的道德上。

中国人的上帝是向内求的，其必然结果是对人的肯定。

十二、真 智 慧

基督教思想体系中的智（或称智慧），很多时候是一超越之存在。加尔文强调，若要研究神学，必须从“真智慧”着手，所谓“真智慧”，即对上帝的认知和对人的认知。除此以外，无智慧可言。

智的直觉照字面应该译作“纯智的直觉”，康德的原意就是纯粹的由智发的直觉。不管是道家玄智的智，佛教般若智的智，或是儒家仁智的智，它可以发出一种直觉的作用，那个直觉作用就是从智而发。我们科学认识的直觉是从感性发，康德说我们人的直觉都是从感性而发的，只有上帝才有智的直觉。西方基督教文化传统就是把智的直觉划归给上帝，上帝代表无限心，圣心才是无限心，发智的直觉者一定是无限心。

牟宗三先生在其他地方详论过佛教唯识宗的“转识成智”，就是把“智”视为一种超越的状态。佛教的修行，即是达到智的超越。牟先生从这个角度来理解基督教的上帝，理解上帝的无限心。照儒学看来，心是人之根本，由心直达于智，不借助识，甚至是抛开一切的识，是为直觉。

人能否真正认识上帝,先天具有的心性纯然以否,至关重要。以纯然之心性直达上帝的无限心,就能认识上帝。否则,只能推论上帝,想像上帝。

在东方思想形态中思考基督教神学,思考基督教的上帝观,似乎比西方人的思想更玄,比西方神学传统中一切关于上帝存在的论证更玄。

十三、东西方上帝观的差异

牟宗三先生认为,中国哲学的根在生命,西方哲学的根在自然。一个向内,一个向外。因此,中国人的宗教观中没有超然之资格神的地位。

这个地方就看出东方文化跟西方文化的分别。中国人把无限心看成是个本体,这个本体在人的生命中最容易显现,所以只靠人的生命把它体现出来,因此重视实践的智慧学,而并不把这个本体人格化。譬如儒家讲天命不已,《中庸》说:“天地之道可一言而尽也,其为物不贰,则其生物不测。”那个创生万物的天地之道,《易传》“大哉乾元,万物资始”的乾元,《中庸》说的诚,孔子说的仁。说诚也好,说仁也好,说乾元也好,都一样,这都是当本体看。人是体现这个本体,体现的最高境界是要全部体现。如何能全部体现呢?在我们现实人生里面永远不能全部体现,所以体现过程无限拉长。但它又假定说你可以全部朗现,全部朗现一定有全部朗现的根据,所以东方一定讲圆顿之教,就在这个意思上讲顿教、圆教。

.....

基督教的形态是把那个本体客观化,不但客观化而且要实体化、人格化。经过三化才能讲三位:父位、子位、灵位。它

一定要把那个本体看成客观的实体,而且还要拟人化,拟人化就是人格化。人格化以后,人格神(personal God)才出现,这是信仰,以信仰为中心。典型的信仰就是基督教,这是信仰的形态。东方智慧学不向这个形态发展,它是向康德所说的实践的哲学发展,发展到最后一定承认无限心,无限心是个本体,它不把它人格化,不是我们祈祷崇拜的对象。它一定把它内在化,视之为人的生命本体,人的生命的唯一现时义务就是体现无限心,就是要把“诚”、“仁”、“乾元”、“天命不已”代表的那个本体体现出来。从现实看,这个体现的过程可以无限拉长,你永远不能全部体现,但你要一下朗现也可以,在这个地方讲圆顿之教。

牟先生文中提到的人格神(personal),按照基督教神学的习惯,翻译为位格神。“位格”一词源自拉丁文,本意为面具。据说最早使用该词的是被称为拉丁神学之父的特土良,他用这个词来解释三位一体的上帝观。

十四、下学而上达

牟宗三先生儒学的特征是创建了儒家的道德形上学。牟先生在《心体与性体》一书中谈到,所谓道德形上学,就是由道德进入形而上学,这种进路是儒家传统的进路,即孔子“下学而上达”的进路,即孟子“尽心知性知天”的进路,即《中庸》的“致中和”的进路,亦即王阳明“致良知”的进路……

照康德的讲法,metaphysics 有两层,就是超绝形上学(transcendent metaphysics)和内在形上学(immanent metaphysics)。我们能够有知识的是在“内在形上学”处,超绝形上学处我们不能有知识,假定从超绝形上学这个地方想一个名

词,那就是神学,道德的神学。康德有道德的神学而没有神学的道德学。基督教、天主教、圣多玛都是神学的道德学,站在康德的立场这是不可以的。

按照这个思路,神学与道德学的关系十分清楚。西方传统神学从神学进入道德学,牟先生认为这是行不通的,只有自道德学而入神学,才是可以真正建立起来的。因此,牟先生十分推崇康德的道德神学,他自己的道德形上学就是在此思路中建立起来的。

要在中国思考神学,牟先生的道德形上学的进路的确是值得借鉴的。中国人的思维特征是由内及外,自下而上,而不似西方的由外及内,自上而下的“光照论”。

十五、基督教与中国文化的关系

基督教与中国文化的关系,也许会成为中国基督教界及学术界的一个永恒主题。在今日的中国基督教界,把中国文化与基督教放在一个平等地位上来对话的人,可能还不太多。当然,极端排斥中国文化的人也仅在少数。更多的人是站在基督教的立场上,以“拿来主义”的态度对待中国文化。牟宗三先生的建议也许不是如此,他认为,必须进入到中国文化的血脉里面,抓住中国文化的内在理路,在此基础上建立中国的基督教神学,这种神学才是与耶稣的精神生命相关联的。

基督教决不能传至中国而为中国文化生命之动力。谢扶雅先生谓基督教入中国机会太坏,缘分太差。此决不只是机会问题,缘分问题。洪秀全、帝国主义、商人、大炮等障碍,只是表面。基本关键是在文化生命之形态不同。基督教若接不上中国之文化生命,决进不来。自利玛窦以来,直至今日,已有五六百年。试想基督教传教者几曾能接上中国之文化生

命？若孤立言之，一个人受洗、祈祷、做礼拜、唱圣诗，凡此诸种，皆是外部之事件，皆可为之。然此决不相干。接不上中国之文化生命，决不能进来作为中国文化生命之动力。而若接上中国之文化生命，则基督教决必改其形态。

基督教之为宗教绝非已臻尽美尽善之境地。自其历史而言之，中世纪之形态固有病，近代之形态尤有病。自其本质而言之，其形态亦非发展至尽美尽善者。此中根本关键，唯在其神学之未能如理建立。中世纪之神学乃照古希腊哲学为根据而建立者，而古希腊哲学却根本与耶稣之精神相隔相违而不相即，是即不啻耶稣之精神与生命根本无学问之以明之。中世纪之神学根本不能担负此责任。于此，吾希望基督教中高明之士，能虚心以观佛教中之“转识成智”以及宋明儒之“心性之学”（以哲学玄谈视宋明理学全错）。基督教根本缺乏此一学问。其未能至尽美尽善之境，关键在此。

我觉得，牟宗三先生的话，值得基督教界人士深思。基督教的核心是福音，是好消息。它之所以是好消息，是因为它报告的是关于救赎、成全、和好、爱的信息，而不是惩罚、破坏、敌对、仇恨的信息。福音不仅是对人而言，也对文化而言。

基督教对中国文化来说，是福音还是祸音，需要深思。

后 记

利用一个五一长假,终于把书稿校阅一遍。掩稿而思,感慨良多。过去十年,不知不觉间,竟已写下了数十万字的东西。收入本书的论文共有 19 篇,虽然只是我所有文字中的一部分,但大多是我着力较多的文字。更加重要的是,这些文字中流露出来的观点或倾向,至今仍是我孜孜以求的主题。

中国基督教的神学,的确需要从各个不同的角度去探讨。我个人选择了历史的角度和文化的角度,把现在和将来的中国神学,放在整个中国基督教史、乃至整个中国近代史的进程中来考察,放在中国文化的大背景中来考察。这就是我的主题,也是本书多多少少透露出来的信息。

本书出版之际,要特别感谢细心审阅书稿的徐晓鸿牧师,和尽心、尽力编辑、校对本书的王从友同工。

2007 年 5 月于南京

