



作者简介

唐晓峰 1977年出生
于内蒙古,1999年获厦门大学
哲学学士学位,2002年获
厦门大学哲学硕士学位,
2005年获北京大学哲学博
士学位,现为中国社会科学院
世界宗教研究所基督教
研究室研究人员。



基督教文化丛书

圣经鉴赏

圣经的语言和思想

圣经与欧美作家作品

基督教的礼仪节日

基督教文学

基督教音乐

耶稣会简史

赵紫宸神学思想研究

■ 责任编辑：张秀秀

■ 封面设计：司博文

基督教文化丛书

编委会

卓新平 陈红星

阮芳纪 戴晨京 郭燕微



解放初期的赵紫宸夫妇



2006年笔者拜访赵紫宸先生长子赵景心教授夫妇



总 序

基督教文化按其历史传承既是古代希伯来文化和希腊文化之结合,亦是西方文化发展演变的重要载体。这种文化形态已经成为人类文化的一种重要表述,代表着世界宗教文化中的一个重大体系,它在人类精神生活中有着深远的影响,并且对世界文明尤其是西方文明的进程起着举足轻重的作用。随着人类发展步入“全球化”阶段和各种文化相互激荡、相互渗透、相互融合,基督教以其“文化披戴”和“文化融入”而在世界各地广泛传播,同时适应着、吸纳着各种文化,体现出“本色化”和“处境化”的基本特点。以此为基础的基督教文化亦正形成其具有“开放性”、“包容性”的现代体系,而且已与华夏文化有着直接的关联。在这种情况下,我们认识了解基督教文化,展示、研习其形态或体系的今昔,对于我们跨越世纪和千纪遂有着独特意义,也是我们展开文化对话、参与人类现代文化共构的重要任务。

基督教文化涵盖极广、包罗万象,给人“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”之感。这里所指的基督教乃包括天主教、东



正教、基督新教这三大教派及其众多派系,而基督教文化的基本特性则体现为一种崇拜上帝和耶稣基督的宗教信仰体系,以及相关的精神价值和道德伦理观念。基督教文化作为这种体系乃形成了其独有的哲学思维方式、神学理论框架、语言表达形式、政治经济结构、社会法律制度、行为规范准则、文学艺术风格和传统风俗习惯等,并表现为受此信仰精神制约和灵性影响的群体及个人之生存选择、思想情趣、文化心态、审美之维和致知取向。在社会实践层面,基督教文化亦代表着以教会为核心的社会存在体制、组织机构及其各种社会政治、信仰崇拜和思想文化活动。基督教文化通过其漫长的发展而形成了“爱智”、“求知”、“重行”、“唯信”等特点,表露出“神秘”、“超越”、“浪漫”、“空灵”等意趣。其思维特色则是形象、意象和抽象的整合与建构,让人体悟到其博大、恢宏和玄奥。所以,其神秘性和超然性使基督教文化研究乃成为一种灵性世界中的探奥洞幽。另外,基督教文化也不断将各种文化因素包摄于内,随之亦参与了对相关文化体系的重建和改革,因此已广泛渗透和融入世界众多民族的信仰精神、思想认知、社会发展、政治体制、文化艺术、民情风俗之中。可以说,基督教文化乃表现出信仰与思辨的统一、文化与宗教的互渗、理论与实践的并重、“形上”与“形下”的结合。其复杂性和多样性给我们提供了万花筒般的景观。

2 为了系统、全面和深入地了解基督教文化,我们组织编写了这套基督教文化丛书。丛书作者多为基督教文化各研究领域的专家和近年来初露头角的后起之秀,其论题涉及基督教



文化中的思想、文学、绘画、雕塑、建筑、音乐、教育、经典、文物、节日、风俗等方面,而且体现出其文化史勾勒与现状研究的有机结合。这套丛书旨在展示基督教文化蕴涵的美感、魅力和神韵,再现其灵性、灵气和灵修对世界文化发展的启迪及感染。因此,丛书各卷将突出其知识性、客观性和可读性,以准确的描述、新颖的构思和优美的文笔而力图达到图文并茂、雅俗共赏、深入浅出之效果。这套丛书得以问世,离不开许多热心朋友的关心和帮助,尤其与宗教文化出版社的大力支持密不可分。了解基督教文化,是我们在当前“开放性”社会中认识世界与自我的一种历史使命,亦是促进不同信仰、不同民族传统之人们相互沟通和理解的一项文化事业。在这一事业向前发展的进程中,我们期望并欢迎广大读者朋友们的更多关注和积极参与。

卓新平

2000年4月5日于望京德君斋



序 言

赵紫宸先生在现代中国基督教思想发展史上是一位有着重要地位、非常值得研究的人物,是20世纪中国基督教会最有影响的神学理论家和社会活动家之一。他在探究基督教思想与中国文化的结合上作出了富有意义的成果,其思想和见解迄今仍给我们带来启迪、引发我们深思。为了这种中西思想文化的对话,他在西学和国学上都有着很高的造诣,达到了学贯中西、博古通今之境。

在中国现代社会转型过程中,赵紫宸先生赤诚的爱国之心得到了突出体现。他不仅自己热情支持和积极参与中国基督教的“三自”爱国运动,而且还在新中国成立之际马上写信给在国外求学或工作的子女、学生,强烈要求他们回国为新中国的建设效力,遂使其子女、学生很快回到了祖国。赵紫宸先生及其家人和学生们的坎坷、传奇般的经历,更使他们的崇高人品、富有魅力的人格精神得以彰显。

对赵紫宸先生神学思想的研究,海外学人和中国香港学者已颇具规模、卓有成就,如德国学者古爱华所著《赵紫宸的



神学思想》(Winfried Glüer: *Christliche Theologie in China. T. C. Chao 1918 - 1956*, Gütersloh, 1979), 香港学者林荣洪撰写的《曲高和寡: 赵紫宸的生平及神学》(1994)、邢福增撰写的《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》(2003), 在中国基督教研究学术界都有一定影响。进入 21 世纪以来, 中国内地学者亦开始对赵紫宸先生的神学思想展开系统研究。2004 年 4 月 21 日至 22 日, 燕京研究院和清华大学哲学系在清华校园内联合召开了“赵紫宸宗教思想国际学术研讨会”, 并于 2005 年出版了会议论文集《赵紫宸先生纪念文集》。此外, 商务印书馆亦先后出版了《赵紫宸文集》各卷。2006 年 4 月 29 日, “赵紫宸、赵萝蕤父女纪念馆”在浙江省湖州师范学院隆重开馆。

在这种研究赵紫宸先生的生平及思想之积极氛围中, 青年学者唐晓峰博士在修改、补充、完善其博士论文的基础上推出了其专著《赵紫宸的神学思想研究》。这部著作侧重于对赵紫宸神学之伦理化特征的研讨, 由此展开其相应解读和诠释。唐博士在搜集相关资料上下了很大功夫, 掌握了非常翔实的第一手文献资料和相关研究材料。通过梳理、分析和研究这些文献资料, 唐博士认为, 赵紫宸神学体系的核心以及整个现代中国基督教神学的特色, 即重伦理而不去细究“论”理, 重实践而不强调思辨, 重应用而不刻意构建体系。因此, 他的这部著作在研讨、阐述赵紫宸神学思想发展演变、其对西方神学的运用及其自身中国思想文化底蕴之体现上均颇有新意。唐博士在从社会关注、传统影响及现实处境等方面分析赵紫宸思



想时指出,赵紫宸伦理化神学主题来源于对中国社会道德人格问题的沉思,其神学的伦理化面貌乃由中国儒家文化传统的伦理特征所塑造,而其神学的伦理化倾向及偏重也在某种程度上受到西方一些神学派别伦理特征的影响。从这一意义上而言,赵紫宸神学的伦理化特征亦是一种中西对话及合璧。

唐晓峰博士在撰写这部著作时有着大量的阅读和广泛的涉猎,本书内容不仅反映了作者对赵紫宸本人思想的把握、理解和描述,而且还展示了其对研究赵紫宸思想之众多学者观点的分析、比较和参考,由此形成他自己的学术见解和个性。尤其值得一提的是,唐晓峰博士为“赵紫宸、赵萝蕤父女纪念馆”的筹办投入了很大精力,做了许多前期工作,受到赵紫宸亲友及学界同行的好评。我们衷心希望唐博士百尺竿头,更进一步,在中国基督教的研究上取得更多的收获和成果。

是为序。

卓新平

2006年9月15日于北京



内容提要

对基督教信仰进行伦理化的诠释并不是赵紫宸神学独有的特征,它是 20 世纪上半叶中国基督教思想界的一种普遍趋向,但赵紫宸在当时中国的社会及文化语境中对基督教信仰进行的诠释却是最系统、最完备的一个,因此其思想的这种伦理化的特征也表现得尤为鲜明和突出。本书尝试以赵紫宸的神学思想作为个案,考察其神学的伦理化特征的种种表现,探讨这种伦理化特征的成因,并评估这种伦理化的神学思想的得与失。

第一部分考察了赵紫宸神学思想的伦理化特征,认为它不仅体现于赵紫宸的上帝论、基督论、救赎论这三个神学的主要环节中,同时也蕴含于他对教会、圣经、天国等问题的理解以及对三位一体、恶等神学范畴的阐释中。而且通过分析,笔者认为赵紫宸伦理化的神学是围绕着个体道德行为基础上的救赎这一观念建构起来的。

第二部分结合中国当时的社会现实及文化处境探讨了赵紫宸神学的伦理化特征的成因,认为中国社会的道德人格问



题为赵紫宸的伦理化的神学提供了主题；中国文化，尤其是儒家文化的伦理特征塑造了赵紫宸神学的伦理化面貌；西方一些神学派别的伦理特征也对赵紫宸神学的伦理化倾向起到辅助诱导作用。

第三部分评估了赵紫宸伦理化的神学思想的得与失，认为赵紫宸尝试建构的伦理化的基督教神学正是一种“处境化神学”，并在当时中国的社会现实中起到启发道德人格的作用，但同时赵紫宸伦理化的神学理论也存在以下两个问题：首先，试图通过改良个体道德的方式来改造社会的做法不免消除了个人伦理与社会伦理之间的张力，个体道德水平的提高并不是重建一个合理社会的充分条件。其次，在基督教伦理的超验性与历史现实性之间应该持有一种张力。事实上，当赵紫宸强调基督教伦理对现实生活的伦理建设的意义，并围绕基督教信仰的道德功能来建构他的伦理化的神学思想时，他对神学在人生和社会中的功效的过分关注以及对这种功效所持的先人为主的理想主义，无疑使他对人的行为能力以及由这种行为所带来的社会贡献给予过高估计，基督教伦理的超验性与历史现实性之间的张力关系也在这种乐观主义的情绪中遭到破坏。另外，笔者还从总体上简要分析了汉语语境中基督教信仰的伦理化特征及成因。



ABSTRACT

The “ethical characteristic” does not belong to T. C. Chao’s theology exclusively. In the first half of the 20th century in China there was a pervasive tendency to make an ethical interpretation of Christian faith. This “ethical characteristic” was manifested in T. C. Chao’s system of theology which was one of the most systematic and comprehensive of its time in China. The article examines a number of ethical embodiments of T. C. Chao’s theology, exploring the causes of this ethical characteristic, and evaluating the strengths and weaknesses of T. C. Chao’s theology with “ethical characteristic”.

The first part of the book points out that the “ethical characteristic” is embodied not only in T. C. Chao’s theories of God, Christ, Bible, church and redemption, but also in his understandings of several Christian doctrines, such as heaven, the trinity, sin, etc. Furthermore, the author demonstrates that T. C. Chao’s theology is constructed on the basis of ethical redemption – the belief that the individual’s moral action is the crucial element to



his salvation.

The second part of the book explores the causes of T. C. Chao's ethical theology. The author argues that the Chinese temporal situation and difficulties of society and culture provide one moral theme for T. C. Chao's theology. The ethical trait of the Chinese traditional culture, especially Confucianism makes T. C. Chao's theology take on ethical "garment" with western theologies playing a supporting role in this ethical process.

The third part of the book evaluates the strengths and weaknesses of T. C. Chao's ethical theology. The author points out that T. C. Chao's effort to build an ethical theology is an attempt to construct one "contextual theology" in the context of the Chinese society and culture. His theology plays an important role to enlighten individual morality and personality in the social reality of that time. But on the other hand, his theological theories also bring about two problems: Firstly, the author thinks that T. C. Chao has overlooked the tension between individual morality and the social ethic when he tried to attain a reasonable society through improving individual morality. The author argues that social facts are not the mechanical combinations of many individual facts. The improvement of individual morality alone is not enough to make a reasonable society. It is impossible to regulate the social ethical behaviors simply by improving personal moral actions. Secondly, the author thinks that T. C. Chao neglected the tension between transcendence and the



inherence of Christian ethics when he overemphasized the Christian ethic's meaning to the social moral construction and built his ethical theology around the moral function of Christianity. T. C. Chao emphasized the efficacy of theology to reconstruct human life and society excessively and had a presupposing optimistic feeling to this efficacy, which results in his overestimating of individual moral ability in the salvation of individual and society. In addition, at the end of the book, the author concisely analyzes the ethical characteristic of Christian faith in China and its cause of formation.



目 录

总 序	卓新平(1)
序 言	卓新平(1)
引 言	(1)
一、“中国的神学”还是“神学在中国”?	(1)
二、赵紫宸其人及思想倾向	(63)
三、国内外的研究状况	(74)
四、本书的写作目的	(82)
第一部分 赵紫宸神学的伦理化特征	(87)
第一章 其神学主要环节的伦理化特征	(90)
第一节 上帝论的伦理化特征	(91)
一、前期神学——作为爱 and 人格的上帝	(91)
二、后期神学——启示圣德的上帝	(98)
第二节 基督论的伦理化特征	(105)



赵紫宸神学思想研究

一、前期神学——“人而神”的耶稣	(106)
二、后期神学——“神而人”的基督	(112)
第三节 救赎论的伦理化特征	(122)
一、前期神学——自力得救论	(122)
二、后期神学——神人合力论	(125)
第四节 伦理化的神学及主题分析	(130)
一、前后期神学对比分析	(130)
二、赵紫宸神学的主题	(137)
第二章 神学“伦理化”特征的其他表现	(145)
第一节 其他神学领域的伦理化特征	(145)
一、教会论	(146)
二、圣经观	(155)
三、天国论	(160)
第二节 其他神学范畴的伦理化特征	(163)
一、三位一体	(164)
二、关于恶	(168)
第二部分 赵紫宸神学的伦理化特征的成因	(175)
第三章 “中国的问题”与赵紫宸的解决方案	(178)
第一节 “中国的问题”与基督教信仰	(179)
一、“中国的问题”	(179)
二、对众伦理学说的批判	(183)
三、基督教信仰的解决方案	(187)
第二节 “基督教系道德的宗教”	(197)



一、“上帝自己即是道德之源”	(198)
二、基督教建造“道德世界”	(200)
三、“宗教离了道德即无生活”	(200)
第四章 中国传统文化的熏陶	(205)
第一节 基督教“成全”中国文化	(207)
一、中国文化的精神遗产	(210)
二、基督教信仰与中国文化贯通	(215)
第二节 儒家伦理的潜在影响	(220)
一、道德行为基础上的救赎与“人能弘道”	(222)
二、基督与“圣人”	(227)
三、上帝与“天道”	(233)
第五章 西方神学的影响	(239)
第一节 鲍恩的人格主义神学的影响	(241)
一、人格作为自我意识状态	(242)
二、道德意义上的人格	(245)
第二节 自由派神学的熏陶	(248)
第三节 新正统派神学的影响	(257)
一、巴特神学的特点及在赵紫宸神学中的体现	(260)
二、与布鲁纳神学的契合	(271)
第四节 关于西方神学影响的说明	(276)
第三部分 赵紫宸的伦理化的神学思想评论	(287)
第六章 赵紫宸伦理化的神学的贡献	(289)
第一节 “处境化神学”建构的努力	(290)



赵紫宸神学思想研究

一、处境化神学的定义	(291)
二、赵紫宸神学的处境化特征	(294)
第二节 启发道德的功能	(301)
一、倡导积极的道德行为	(302)
二、强调基督教伦理的爱的动机	(304)
第七章 伦理化的神学的局限性	(308)
第一节 个人伦理与社会伦理间“张力”的消除	(308)
一、杜尔凯姆和尼布尔的理论	(309)
二、作为“宗教理想主义”的赵紫宸神学	(316)
第二节 基督教伦理的超越性与现实性间张力的消除	(322)
一、基督教伦理的超越性与历史现实性	(323)
二、赵紫宸的相关理论	(326)
三、“张力”的消除及原因	(328)
第八章 有关伦理化的神学的反思	(334)
第一节 基督教在中国的伦理化倾向	(335)
一、历史上基督教的伦理化	(335)
二、赵紫宸同时代的神学的伦理化倾向	(339)
第二节 “神道设教”	(351)
结 语	(357)
附录一 赵紫宸先生小传	(367)
附录二 赵紫宸神学思想的发展进程及国内外神学背景	(381)



附录三 赵紫宸在梵德贝尔特大学期间的神学科目	
成绩单.....	(389)
参考文献.....	(391)
后 记.....	(422)



引 言

一、“中国的神学”还是“神学在中国”？

既然本书题为《赵紫宸的神学思想研究》，那么就有必要在开始本书的写作之前来考察一下“神学”这一看似简单的概念，尤其是当有些人置疑它在某一处境中的合理性存在，并将神学的地域性和所谓的“超越性”分别加以绝对化的时候，这种考察就显得尤为必要了。并非笔者危言耸听，当人们在为“神学在中国”以及“中国的神学”这两个概念何者为优争得面红耳赤的时候，这种分裂神学的超越性与处境化^①的危险就已经存在了。在当今中国的基督教界乃至宗教学界，时常遇到“中国的神学”与“神学在中国”这两种提法，“中国的神学”

^① 神学的“处境化”(contextualization)指人们从具体的政治、经济、文化、生存体验等社会境域出发来阐发神学的过程(详细论述请参看本书第六章第一节)。



的提法甚是多见,而且似乎成为约定俗成的用法;而“神学在中国”往往伴随着对“中国的神学”这一概念的批判而出现。批评者认为“中国的神学”与“神学在中国”是两个有着明显区别的短语,这既表现在形式上,也表现在它们所蕴涵的内容中。从形式上看,在“中国的神学”这一表述中,“神学”具有“中国”这个限定词,由此成为中国这个特定区域、特定国家的专属品,或者至少说这一表述具有这种倾向。在他们眼里,神学是超越性的、普世性的,“中国的神学”凸显出来的地域性和民族性无疑是令人不安的因素。而反过来,“神学在中国”的提法要稳妥得多,这一表述的主题词是“神学”,“在中国”只是一个地点状语,它强调的是一种普世性的神学存在于中国这一特殊区域。从内容上说,批评者同样对“中国的神学”的内涵提出质疑。因为在他们看来,“中国的神学”完全是用中国的文化理念在中国的社会及文化处境中来诠释基督教信仰的外在形式及内在本质,并只是以中国人为服务对象的关于“神”的学问,这种诠释在让“基督教中国本色化”^①的同时,也“融化了基督教的超越本色”。而“神学在中国”却是传统意

① “本色化”一词来源于倡导基督教会应该使其信仰、教义与其传播地区的传统文化相结合的“本色教会运动”(Indigenization Movement)。1919年,中国天主教各修会按照(Benedict XV)的指令实行“天主教中国化”计划。新教各派也于1922年5月在上海联合举行会议,正式提出建立“中国本色教会”的主张。本文将神学的“本色化”概念与“处境化”概念区分开来使用,是基于对“本色化”做了如下定义:“本色化”(Indigenization)是指将基督教信仰与其传播地区的文化相结合的努力。当然,这里必须说明的是,有些学者将“本色化”概念赋予了更多内涵,它涵纳我们所用的“处境化”的含义,比如本书提到段琦研究员就是在这种意义上使用“本色化”一词的。



义上的神学观念或者说是西方神学的范式在中国的文化语境及社会语境中的存在、发展,持此观点者,有时甚至认为中国并无神学。那么“中国的神学”与“神学在中国”果有如此大之差别吗?如何来定位神学与中国的关系呢?让我们首先花一定篇幅从“神学”的概念及其属性谈起。

1、何谓神学及神学的分类

有人可能对一个非基督徒界定神学的行为提出非议,这当然是合理的,毕竟“隔山看山”带来的不光是模糊不清,甚至会带来错觉,但即便如此,“隔山看山”与“身在山中”同样是看事物的不可或缺的角度。更何况神学研究不同于神学,神学研究需要的不仅仅是一种同情的理解,更需要一种公正、客观的学术态度。

(1)神学的界定

古希腊诗人荷马(Homer)和赫西奥德(Hesiod)因为在他们的神话中描述了种种天神而被人们称为“神之言说者”(theologoi)或“神学家”,但这两位“神学家”的“神学”却并非我们所界定的神学,暂不论“此神”非“彼神”,就是他们有关神、神的造物及创造行为的种种表述也因他们诗“人”、文学“家”的眼界及世俗的素材而缺乏超越的根基及神圣的维度。对于神学的词源学的考察能够让我们更加清楚地看到这一点。基督教意义上的神学(theology)由两个希腊字——theos(神)和logia(论说、讲话、论点)——组合而成,但这个看似



简单的字面却无法得出“神学就是关于神的学问”这一简单结论,与神作为研究的客体对照,神在这个组合里同样可以作为言说的主体,神学同样可以界定为“神在言说”。对于神学的这两层含义的强调在一些神学耆彦的著述以及众多有关神学的界定中均有表露。比如,当代著名福音派神学家帕克(J. I. Parker)虽然在《生命的重整》(Hot Tub Religion: Christian Living in a Materialistic World)中将神学界定为“关乎神的话语”,但他随后又补充到:“关乎神的观念,必须与神看自己的观点一致,才属正确;我们必须容让神启示的真理——即圣经的教导——深入我们的心思意念,神学才有实效。因此,在谈论神学以前,必须学习聆听。”^①神的启示是否仅仅囿于圣经的教导,这即便是在神学大师那里也是有龃龉的,不过笔者认为神学是人类从神的启示出发阐发的有关神的学问这个定义总不至于引起太多非议。所以,要想将神学的两个层面很好地结合起来,神学家们既要学会聆听神的话语,同时要对这些话语加以领会、研究、传播、应用,以此来指引信徒的生活,修正信徒的行为,解答信徒遇到的难题,而且还要通过神的启示对神学自身加以扬弃、修正。

通过对神学的定义,我们可以从根本上将神学与神学研究、宗教哲学、宗教学等学科区分开来。固然有颇多对于神学、宗教学、宗教哲学的研究是由虔诚的基督徒做出的,但是个人的认信基础和教会传统并不能决定其研究的神学性质,

^① 巴刻:《生命的重整》,香港:宣道出版社,2001年,第三版。



一方面在于其论题脱离了神学的范围,而在于其他人文领域;另一方面,在于他们的研究立场及方法是客观的,是从人类学、社会学、语言学、心理学等科目而非从上帝的启示及话语出发的,他们依据的是人类的经验而非基于上帝的明确启示,因而不能称其为神学。虔诚的基督徒的神学研究尚不能完全定义为神学,更不用说缺乏认信基础及教会传统的非基督徒的学术工作了。

(2) 神学的工具

如上所述,神学是人类在神的启示的基础上阐发的关于神的学问,神在神学中既是被动的研究客体,同时因为人类的研究必须从神的启示出发,神也是神学言说的主体。但毕竟作为神学的主体与客体的神总要在人类世俗的生活中表显自己的学问,于是,他的造物——人自然成为神学的世俗的缔造者、传承者与受用者。那么人类又是如何来表显神学的主题的呢?应该说人进行思维、表述自己思想的理性以及形塑人类思想特征的文化是缔造神学与神学传承的两个关键性工具。因为神学无论是从神的启示这一层面来说,还是从关于神的学问这一层面来讲,他的受体,即神学的领受对象是人,人总是生活在一种特定的文化传统之中,他们世代代在一种特定的思维习惯、习俗风尚、语言环境中生存,要想让这一文化传统中的人们更好地领受神学,神学的文化传承路线自然十分重要,一个人可以宣称自己是一个个体的人,他可以以个体的身份直接面对神,这并无争议,但当他想表述自己与神



交通的体验,在神的启示下阐发关于神的学问时,特定的文化因素总是会不自觉地发生作用,这是神学的世俗缔造者们无论如何无法回避、也不能回避的事实。这在引言的稍后部分会有具体论述。这里我们可以先简略地说神学的缔造与传承工具之一是文化。

如果说文化具有民族性、地域性、特殊性,那么神学还拥有—个普遍的、共同的缔造与传承工具,即理性。科劳斯(F. L. Cross)和利文斯顿(E. A. Livingstone)编辑的《牛津基督教会词典》(*The Oxford Dictionary of the Christian Church*)在将神学定义为“关于由神启示的宗教真理的科学”,并将其实质和内容规定为“上帝的存在及其本质、上帝的造物以及从亚当的堕落到基督以其自身和他的教会为中介对人的救赎的神圣天命的整个综合体”^①之后,又补充道“这些都只有通过理性才能达到。神学的目标是通过信仰激发的理性对这些内容进行考察,以此推进对这些内容的深入理解。”^②的确,人直接与上帝的交流、沟通以及人对上帝的崇拜、敬虔的行为,可以说是信仰,不能说是神学。神学是人们在上帝的启示下对信仰进行反思,然后用一种理性化的言语方式表述出来的知识系统。理性化的表述方式同样是神学的领受者能够聆听神学的前提条件,否则光由文化来传承的“神学”只能表示出神学的特殊性。理性传承的神学即可以让特定文化中的人们理解有关信

^① F. L. Cross, E. A. Livingstone, Ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, N. Y.: Oxford, 1997, p. 1604.

^② Ibid.



仰的知识,同时让非文化共同体中的人们理解特定的神学传统,理性是全人类共同的语言。针对这一点约翰·麦奎利(John Macquarrie)主张“神学可以定义为这样一种研究,它通过参与并反思一种宗教信仰,寻求以可利用的最明晰最合理的语言来表达这一信仰的内容”^①,而基督教思想家卡尔·拉纳(Karl Rahner)同样认为“神学是信仰的科学,它有意识而有办法地解说并阐明在信仰中接受和把捉到的神圣启示。”^②在麦奎利和拉纳那里“最清晰最一贯的语言”、“有意识而有办法的解说并阐明”的最根本性的工具无疑就是理性。对于信仰的理性化的反省因为其侧重角度的不同,而产生了多种门类,比如圣经神学、教会神学、系统神学、历史神学、哲学神学、宣教神学等,这是我们接下来要讨论的内容。

(3) 神学的分类

神学是人类从神的启示出发阐述的有关神的学问,我们暂且不论神的启示是否可变,人类思想随着人类历史的变迁有着不同的关注点及内容,这一点是毋庸置疑的,这也就决定了神学随着时间的推移,其外延也会逐渐有所拓展。经过早期教父神学的开创、中世纪大学对神学科目在理论和抽象意义上的发展以及新教改革后对神学实际意义的完善及教会神

^① John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, Revised Edition, London: SCM Press, 1977, p. 1.

^② 转引自 Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Oxford: Blackwell, 1997, p. 119.



学的开拓,神学逐渐拥有了更为丰富完备的内容,它不仅包含人们对他们信仰的上帝的本性、上帝的创作物、上帝的作为与目的的表述,同时还包括对这些问题及表述的深入探讨、系统分析以及合理的辩护。^① 所以,现代意义上的神学涵纳的内容要远比其字面上显示出的范围宽泛得多,它甚至容纳了一个学科系列,既有从历史层面对耶稣生平的考证、对信条形成过程的追溯、对教会发展历程的追踪,对某位神学家思想的考评;也有从哲学层面对上帝存在、耶稣受难、人的罪恶等问题的论证及辩护;也有从伦理层面,探讨基督徒寻求人生目的时所应遵循的原则,探讨他们对人当有的爱和本分;同时亦有从教牧学的角度为事奉制定的原则、理论和步骤,关注教牧关怀与辅导的理论和事务。

当然,无论神学的学科门类多么庞杂,他总不外乎两大门类:一为信理神学,二为实用性神学。前者关注的是如何来解读以及领受上帝启示的关于自身的内容,比如上帝的存在、人的本性以及基督的救赎等问题;后者关注的是人们在领受了上帝启示的内容后,应该发出什么样的行为,比如伦理神学关注信徒在信仰的基础上,在追寻人生目的时,应该遵循的行为准则;教牧神学关注侍奉的步骤以及教牧关怀等事务。许志伟教授曾经在《基督教神学思想导论》的开篇对神学进行了分类,他认为神学作为对上帝的本性以及其作为与目的的分析

^① [加]许志伟:《基督教神学思想导论》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第1-2页。



与论说可以分为五个互相关联的类型,即圣经神学、系统神学、历史神学、哲学神学与牧养神学。^① 这里笔者在这种区分的基础上,将牧养神学分为教牧神学与实践神学两类,同时,鉴于伦理神学的重要性,同样列为神学的一个组成部分,这样神学就由圣经神学、系统神学、历史神学、哲学神学、教牧神学、实践神学、伦理神学组成,其中,圣经神学、系统神学、历史神学、哲学神学属于信理神学,而教牧神学、实践神学、伦理神学则属于实用性神学。在此,笔者在许志伟教授对各种神学门类进行界定的基础上,融入一些自己的理解,对各类神学进行一下简要说明:

首先,我们来分析一下信理神学的几个门类。新旧约作为上帝的独特启示,自然是神学最根本的源泉,神学是在神的启示下对上帝的研究,这种研究形成的理性化的知识体系当然离不开圣经这一基础。圣经神学就是在圣经文本的基础上,对其中有关神的知识进行条理清晰的表述和逻辑严谨的构建。同时,这种圣经神学也为系统神学奠定了基础,因为系统神学中的“系统”的第一层含义就是指“有组织、有条理地把以圣经为基础的基督教信仰清楚地予以表述。”^②除此之外,“系统神学强调神学方法及其前设的重要性,把基督教信仰与神学原则有机地组织起来,使得神学系统中的任何一部分与

^① [加]许志伟:《基督教神学思想导论》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第2-6页。

^② 同上,第3页。



其他部分不仅没有冲突,而且是相互关联而形成的一个有机体。”^① 许志伟教授认为朗巴德(Peter Lombard)的《名言集》(*Four Books of the Sentences*)、阿奎那的《神学大全》(*Summa Theologica*)、加尔文的《基督宗教要义》(*Institutes of the Christian Religion*)可谓系统神学的经典之作。与圣经神学和系统神学的逻辑广延性相对照,历史神学更加侧重基督教神学的跨越时空的普遍意义,同时强调基督真理会受到特定的时代与文化背景的影响而产生其独有的时代特征。因此,“历史神学就是研究独特的历史处境是如何影响基督教神学思想发展的”。^② 相应的,许志伟教授认为研究历史神学有两条途径:其一是研究某一时期或某一神学家或某一神学学派的神学。其二是专门研究一个或一组的教义在教会两千年来的发展与转变轨迹。无论是圣经神学、还是系统神学、抑或是历史神学,它们都将神学的思考范围与研究局限于信仰范围之内,但实际上神学提出的很多问题,需要一种哲学上的论证。例如,神的存在、人的生存意义等方面的问题,摩瑞斯·威尔斯(Maurice Wiles)在《什么是神学》(*What is Theology*)一书中写道:“圣经的研究始终藉着将上帝的存在看作完全的当然,从而使其能够以一种合理和发展的方式进行这一事实不能确保

^① [加]许志伟:《基督教神学思想导论》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第3页。

^② 同上。



这就是一个现实,圣经本身并没有非常直接地论及这个问题。”^①他认同圣经在神学形成过程中的基础作用,但他同时赞成哲学对于神学论证方面,比如上帝存在方面的作用,在哲学神学方面阿奎那关于上帝存在的五个证明、19世纪黑格尔历史哲学对基督论的影响都是很有代表性的例子。

信理神学虽然有助于人们在信仰上系统和连贯地了解有关神的学问,但神学不能仅以理论作为其目的。因为基督宗教是一种既关注理论又重视实践的宗教,它所关涉的不仅仅是信仰本身的问题,在现实中还会涉及政治、经济、文化、人的价值观念、社会需要、社会方式等多个层面,所以从信理方面对神学的探讨似乎远离了人们的实际生活,对人们的实际生活以及社会现实缺乏应有的指导意义,其实,基督教神学不但与教牧人员的宣教活动密切相关,同时对于社会现实也承担着一定的责任,并且对于个人的日常行为与社会生活也具有规范意义。接下来我们再来简要地介绍一下实用性神学。实用性神学的对象范围有三种:一是针对具体地牧养活动,一是针对具体的社会问题,一是针对基督徒以及基督徒团体的行为。与这三种对象相应,形成了教牧神学、实践神学与伦理神学。教牧神学顾名思义指某些具体的教牧关怀和辅导的方法与规范。它包括讲道学、宣教学、辅导学、教牧心理学等分支,涉及牧养实践的理论 with 反省、教会使命、牧者的灵性、事奉技

^① Maurice Wiles, *What Is Theology?* Oxford: Oxford University Press, 1976, p. 49.



巧等。^①与教牧神学相关联,实践神学一方面包括牧者的责任和活动,也包括教会的生活,同时还包括基督徒的实践,本书主要是从后两方面来使用实践神学一词的。实践神学是在特定的社会现实和背景下,形成的指导基督徒个人、团体以及教会生活与行动的神学理论,其中,拉丁美洲的“解放神学”、非洲的“黑人神学”,以及我们稍后要提到的在中国处境中的 20 世纪上半叶的神学等都是这方面的典型代表。最后,我们将目光集中在伦理神学上,伦理神学在基督教神学中具有其特定含义,它可以被称为道德神学,或基督教伦理学。伦理神学是基督教神学的一个组成部分。德国天主教伦理学家卡尔·白舍客(Karl - Heinz Peschke)在他的代表作《基督宗教伦理学》(英文版书名“*Christian Ethics*”)的开篇就指出:“基督宗教伦理神学是神学的一部分,它从基督信仰和人类理性的角度出发去研究人寻求人生目的(the final goal of man)时所遵循的一些原则。”^②而且他认为伦理神学是一门具有实践价值的学科。它借助信理神学的观点及见解,并考虑到自然科学的各项成果,从而总结出人的行为的最终后果,也为人类寻求人生目的提供指导。

当然,无论是信理神学,还是实用性神学,它们的表现形式都是理性化的理论形式;而无论是信理神学,还是实用性神

^① 参见 Rodney Hunter, ed., *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Nashville: Abingdon, 1990.

^② 卡尔·白舍客:《基督宗教伦理学》,第一卷,上海:三联书店,2002年版,引言第1页。



学,它们都具有各自的实践指导意义。实用性神学是在信理神学的基础上发展起来的,而信理神学只有通过实用性神学的具体阐发才能体现出它的生命力。

2、神学的根本属性——处境相关性

以上,我们界定了什么是神学,探讨了神学得以缔造与传承的工具,同时还对神学的门类进行了简要的分类和介绍,接下来,我们再来谈论一下神学的根本属性。神学是人类从神的启示出发阐发的有关神的学问。相应的,神学的主题包括神本身、神的造物以及神创造的行为。那么从对神学主题的关注到关于神的理性化的知识系统的形成这一过程中,究竟需要哪些因素的参与呢?为什么在历史上乃至当今世界会有如此不同的神学思想,以致它们之间相互争辩、互为桎梏,甚至在历史上引发了无数次残酷的压迫呢?对于一个非基督徒和一个认可处境中的神学的基督徒来说,答案并不难寻找,就像同样拥有理性的人,却因为有着不同的社会背景及文化素养而有着对于同一问题的不同看法一样,从同一神学基础出发的理性化的知识体系也会因神学的世俗缔造者的文化背景及社会背景的差异而相互龃龉。即使是基督教信仰的核心



事件本身^①也同样具有这种处境色彩。笔者在这里将神学与文化及社会处境之间的相互关系称为神学的处境相关性。顾名思义,这种相关属性有着两方面的表现,一是文化相关性;一是社会相关性。关于神学的相关性问题,国内外学者都曾予以关注,史蒂芬·B·贝文斯(Stephen B. Bevans)认为福音精神及其所要传递的信息离不开一种文化背景以及文化中的社会变革;^②大卫·J·博施(David J Bosch)认为神学的处境化(Contextualization)一方面是基督教信仰和神学在社会政治经济诉求和环境下的具体体现;另一方面是信仰和神学与特定文化传统的结合。^③国内学者卓新平认为“‘文本’的理解离不开理解者本身的生存处境、文化背景及人们的历史存在状态,构成其理解的前提和境域。”^④何光沪也曾经对“从一定范围的生存处境出发,努力发掘包含政治、经济、社会和文化诸领域的生存处境中的神学意义,并力求对这种处境中的深层问题作出神学回答”的处境神学进行过探讨。^⑤下面让我们随

① 关于基督教信仰核心事件,详见本节稍后部分的分析。本书将这一核心事件等同于基督教信仰的“文本”,并将其简单概括为上帝藉着基督圣洁的生、十字架上的受难、死后的复活、再来、审判,赦免了人与他背离的罪,当人愿意认罪悔改,接受耶稣为救主,就会得拯救,脱离罪的生活,通往上帝之国。

② Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, New York: Orbis Books, 2002, p. 1.

③ David J Bosch, *Transforming Mission, Paradigm, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, New York: Orbis Books, pp. 420 - 421.

④ 卓新平:《基督宗教论》,北京:社会科学文献出版社,2000年版,第6页。

⑤ 何光沪:《何光沪自选集》,桂林:广西师范大学出版社,1999年版,第248页。



着神学发展的历程从文化相关性及社会相关性两个方面探讨一下神学所具有的这种处境相关性。

(1) 文化相关性

事实上,基督教及其福音的创始与初期发展并不是孤立于当时犹太人的文化及社会背景之外无中生有、由“神”而出的。它与基督教产生之前流行于犹太社群中的各种宗教、文化观念密不可分,甚至与古代埃及、古代米索不达米亚地区的宗教信仰有着一定的渊源关系。

首先应该说,基督教的产生脱离不开希伯来文化传统中的一神信仰。早在世界上其他民族游离于多神之间的时候,犹太人就在公元前 17 世纪的一次民族大迁徙中,以契约的方式将一神崇拜写入人类历史,率先进入了后人称为高级宗教的一神崇拜阶段,更为可观的是,犹太人用集诗歌、史书、文学、艺术于一体的宏伟经典——《希伯来圣经》世代传诵着这种对上帝雅威(Yahweh)的崇拜、赞颂和描述。这种对一神的崇拜为基督教在罗马帝国的产生及早期发展提供了必要的前提。因为后来的基督教在一定程度上承袭了犹太教对于上帝的描述、犹太教对于上帝的某些崇拜形式、甚至犹太教的经典——《希伯来圣经》,并在此基础上加以发展。之后,基督教的上帝虽屡屡与古希腊奥林匹斯山上的众神以及罗马各种形形色色的多神及偶像崇拜相遇,但都丝毫没有动摇过这种坚定的一神信仰。当时的基督徒甚至用那时颇为流行的古希腊哲学为这种一神的信仰进行辩护。当然,除了犹太人一神的宗



教观念之外,犹太人的古老传说以及先后统治过犹太民族的许多古代国家的宗教观念都对基督教的产生有过些许的作用,比如,古代埃及人以玛特(maat)为基础的最后审判观念以及延续到公元6世纪的非拉(Philae)的伊西斯女神(Isis)崇拜对基督教均产生过影响。

其次,希腊化的哲学为基督教的产生提供了思维范式,“从早期伊奥尼亚学派以有形的感性物质为宇宙本原的宇宙生成论,到中期柏拉图的‘理念论’和亚里士多德的‘实体说’,再到晚期新柏拉图主义神秘的‘流溢说’,古希腊罗马哲学关于宇宙生成、存在的本质的种种构想为基督教宇宙观的形成……提供了重要的思想素材。”^① 古希腊罗马哲学这种追寻宇宙万物的本原、探讨事物的本质的思维取向对于散居于地中海沿岸的希腊化国家中的犹太人产生了深刻的影响,他们在保守自己民族信仰的同时,也不知不觉地浸淫于希腊文化和思想之中。在此过程中希腊哲学的影响,尤其是斯多葛派哲学(Stoicism)、希腊化犹太教思想(Hellenistic Judaism)的影响更是塑造了早期基督教思想的许多重要观念。比如,斯多葛派的创始人芝诺(Zeno,约前490-430年)主张有一种神秘的“命运”支配着世间万物。人类应该服从“命运”的安排,以理性的生活方式限制私欲以达到完善的境界。斯多葛派的后期代表人物塞涅卡(Seneca,前4-后65年)、爱比克泰德

^① 王美秀、段琦、文庸、乐峰等著:《基督教史》,南京:江苏人民出版社,2006年版,第15页。



(Epictetus, 50 – 138 年)等人发展了芝诺的思想,认为人类不但要克制自己的私欲,同时还要敬畏这种“命运”,他们将这种命运称为“神”,而且他们还认为人都是神所生,所以人和人之间应该像兄弟姐妹一样,彼此相爱。芝诺的敬虔主义、禁欲主义及宿命论的思想在后世逐渐发展的同时,也影响到了犹太-希腊哲学派的思想。比如,公元前 1 世纪的犹太学者斐洛 (Philo, 前 30 – 45 年)就主张神是万物的本原,是绝对超越的存在,他以“逻各斯”为中介创造了万物。人无法直接认识神,只有通过禁欲、默想才能使灵魂与神直接沟通,从而达到神人合一的境界。无疑斯多葛派和犹太-希腊哲学派的这些主张在后来基督教的产生与发展过程中都有充分体现。

再次,基督教的产生除了受希伯来民族一神的宗教文化及希腊化哲学传统的影响之外,在犹太民族中间流行的弥赛亚信念为基督教的产生提供了核心观念。以色列民族的历史是一部犹太人患难颠顿的苦难史,自从上帝赐给他们那“流奶与蜜之地”^①,他们并没有真正在这片土地上享受过安居乐业的生活。埃及、亚述、巴比伦、波斯、希腊、罗马先后吞并过巴勒斯坦这片圣地。患难中的犹太人渴望着—位救世主来拯救世界、惩罚恶人、为已去的先人鸣不平,这种思想在备受蹂躏的心灵中传布着。犹太人这种民族复兴的热情在弥赛亚观念中得以集中体现,“弥赛亚”(Messiah)来源于希伯来文 Mōshīah,是“受膏者”的意思。因为按照犹太人的传统,当国

^① 《旧约·出埃及记》3:8。



王即位时,要由大祭司将橄榄油敷在国王的前额上,以表示上帝的祝福。在民族多灾多难的年代,以色列的先知们发展并明确了“弥赛亚”的观念,希图上帝派遣一位伟大的“受膏者”来管理并复兴他们的民族和国家。^① 此时,流行于犹太社群中的弥赛亚观念拥有三种形式,有人主张弥赛亚是大卫的后代,要继承大卫未竟的事业,统一天下,然后让以色列民族自由发展,富庶平安。也有人认为,人力无法挽救当时以色列人的局面,弥赛亚不应该是人,而是上帝的使者,来到世界上审判世人,他被称为“人之子”。也有人认为“弥赛亚”是一位受难的领袖,虽被处死,但会复活,再临人间,施行审判。三种形式的弥赛亚观念的形成、流布,最终形成了基督教信仰的初期形式,基督教的弥赛亚观念在一定程度上就是这三种观念的结合。

如果说,在基督教产生的初期,当基督教在犹太人中间传布的时候,因为文化的同一性,早期的福音传布者并不需要将这个本民族产生的宗教进行文化上的适应以及哲学上的辩护的话,当圣保罗将基督教福音传往外邦的时候,基督徒就不能再像犹太人拒斥大希律(Herod,公元前37-后4年)的文化融合政策^②那样来拒绝外邦的文化,因为基督教本身要

^① 关于弥赛亚的含义,参见王美秀、段琦、文庸、乐峰等著:《基督教史》,第13页。

^② 公元前63年,庞贝(Pompey)率罗马军占领巴勒斯坦,并将其作为罗马的一个行省。从此,巴勒斯坦的统治者必须由罗马统治者任命,这些“傀儡王”中最有名的就是大希律及其家族。大希律在位期间,采取了积极迎合罗马统治者的文化融合策略,引起了犹太人民的强烈反抗。



生存,这种文化的适应过程就必不可少,更何况很多早期的基督教护教士也来自于异邦。据圣经记载,保罗的传道活动很早就和斯多葛派、伊壁鸠鲁派(Epicureanism)的哲学思想相遇了^①。在基督教产生时期的罗马,哲学是其文化中的重要因素。显而易见,在一种希腊化的文化中,如果只讲摩西,只提先知的寓言,只讲上帝对以色列民族的拯救是行不通的,还必须对神话色彩背后的上帝进行一种理性的解读和描述,必须对人的生存及本质进行必要的关怀。因为希腊罗马哲学寻求对一种普遍真理、世界本质及人性的理性解读,而对宗教的神秘形式及秘密仪式敬而远之,于是,基督信仰的言说者必须寻找一种能为其聆听者理解的表述方式。

希腊哲学在基督教初期信念的形成过程中扮演了重要角色。在非洛之后,护教家们从希腊化哲学的角度对基督教进行考察和辩护的企图屡见不鲜,甚至成为一个普遍的倾向。比如,在护教者拉克唐修(Lactantius, 250 - 317年)看来,人类的智慧是与真正的宗教密切联系在一起的。“不可能分离,因为要想做一个智慧的人只能真正的崇拜神。对神施行神圣的崇拜。”^② 谙熟哲学史的米诺西乌(Minucius Felix, 约 200 - ?年)更是搜集了历来所有哲学家对神的看法,并甄选出在他看

^① “保罗在雅典……看到满城都是偶像,就心里着急;于是在会堂里与犹太人和虔诚的人,并每日在市上所遇见的人辩论。还有以彼古罗和斯多亚两门的学士与他争论。”(《圣经》和合本,使徒行传,17:16-18)

^② 转引自王晓朝:《基督教与帝国文化》,北京:东方出版社,1997年版,第96页。



来是合理的成分。^① 这些护教者无疑都试图通过利用古希腊哲学的理性和传统的权威做支柱,来证明基督教信仰及早期神学论断的正确,以此反驳异教哲学家的批判。当然,有人可能会引用德尔图良(Tertullian,约公元150-225年)的质问——“雅典与耶路撒冷有何关系呢?柏拉图学派与教会有何相同呢?异端与基督教有何相交呢?”^② 来举出反例,而事实上,就是这个“让那些创造所谓斯多亚学派的基督教、柏拉图学派的基督教、辩证法的基督教的企图统统见鬼去吧!”^③ 的教父也无法摆脱希腊哲学观念对他的影响,这在他的著作中都有不自觉的体现,王晓朝教授就曾在《基督教与帝国文化》中对此进行过分析,他认为在解释和证明基督教的信仰时,特图良本人毫不犹豫地使用他在皈依基督教以前学到的哲学知识。他对以往哲学著作的引用也比比皆是。例如他在证明上帝存在时引用了斯多葛学派的宇宙理论。他在解释基督教的逻各斯概念时明确地说:“非常清楚,你们的哲学家也把逻各斯,亦即话语和理性,当作宇宙的创造者”,后来当他解释三位一体的奥秘时,也强调一个聪明头脑的作用,他甚至公开承认“哲学家的教导有时候与我们的相同。”^④ 总之,他在对异教哲学拒斥的同时,又不知不觉地借鉴了异教哲学的逻辑推

① 参阅上书,第85页。

② Tertullian, *Prescription Against Heretics* 7 ANF3,转引自〔美〕奥尔森:《基督教神学思想史》,北京:北京大学出版社,2003年版,第44页。

③ 转引自王晓朝:《基督教与帝国文化》,第87页。

④ 参考王晓朝:《基督教与帝国文化》,第88页。



理方法和术语。

文化因素不但在基督教思想的早期形成及在早期护教士的努力中举足轻重,在之后历代神学大师的思想中,它同样起到发源与塑形之功。^① 作为早期教父及古代神学的集大成者,奥古斯丁的神学思想就深受当时流行的哲学观念的影响。研究神学思想的人谁都不会错过这样一个细节,奥古斯丁的神学主张深受当时流行的新柏拉图主义的影响,虽然因为承认世间拥有一个非物质的、无限的属灵的实有,新柏拉图主义曾给奥古斯丁的神学思想制造过障碍,但新柏拉图主义有关“恶是善的缺乏”的主张却给予了奥古斯丁一个重要的神学启示。他在《论善的本质》一书中,借鉴了新柏拉图主义者存在与善在本体上合一,恶是两者的匮乏的观点,而认为世界中恶势力的存在与神是创造者的观念并不矛盾。新柏拉图主义对奥古斯丁的影响还远不止于此,他们对于超越者的敬虔,对于灵魂与肉体的二元对立的主张,对于禁欲生活的推崇在奥古斯丁的神学思想中都留有深刻的印痕。中世纪经院哲学集大成者托马斯·阿奎那同样重视哲学在神学中的作用,他甚至认为亚里士多德与教父们不但能平起平坐,有时还超越教父的地位。之所以如此,是因为他的神学主张,比如对于救恩的关注,是经过精湛的哲学论证的途径达到的,而这种论证方法恰恰来源于他在那不勒斯(Naples)大学以及巴黎大学接受的亚

^① 参阅奥尔森在《基督教神学思想史》中对奥古斯丁、托马斯·阿奎那和路德神学思想的介绍。



里士多德哲学,因为“亚里士多德是他恰当地运用理性的楷模”^①,另外,流行于托马斯时代的多米尼克(Domnic, 1170 - 1221年)宗教复兴运动对阿奎那思想的形成也产生过巨大的影响,多米尼克会士将亚里士多德的哲学与圣经的神圣启示一起称为“两种真理”。这与阿奎那对于亚里士多德的哲学的推崇不谋而合,于是他在阐述其神学思想的同时,也总是表明亚里士多德的哲学见解与基督教的基本真理并无矛盾。应该说托马斯·阿奎那的神论以及他的救恩观与亚里士多德对人类经验的兴趣以及他对希腊哲学中的“物质”面的强调密不可分。

谈完奥古斯丁和托马斯·阿奎那,我们不妨将目光集中在另一位宗教改革大师马丁·路德的神学思想上,路德改革前的罗马天主教神学强调神虽然怜悯世人,并且耶稣因人而死,但它并不认为人信此便可得救,同时它要求人们的完全虔诚、忏悔、祷告、德行,作为得救的条件。于是在信徒眼里,神是时刻严格要求自己、监督自己的君主,而非一位仁慈、爱人的天父,人们只能生活于一种战栗与恐惧中,求灵魂的解脱。路德对此持有不同的看法,他试图寻找一位仁慈的神,最终,他藉着对神之义的全新诠释,以及靠恩典因信称义的福音,而对传统的罗马教廷神学进行了根本性的革命。此外,路德在爱尔福特大学接受的唯名论教育在他的神学思想中也多有体现,比如“他强调神具有绝对自由可以按照他的旨意为所欲为;也就

^① Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon, 1992, p. 2.



是在他实际自我启示出来的,具有恩典、慈爱和怜悯之神后面的‘隐藏之神’(Deus absconditus)。唯名论也可能有助于路德脱离阿奎那之经院哲学,以及自然神学的传统,比较强调信心为通向神的道路。”^①除此之外,曾经风靡于18世纪后期和19世纪初期的利奇尔的自由主义神学的产生同样离不开现代主义思潮的影响。现代主义思潮强调以“人”为中心,人的理性具有至上的地位,一切传统及宗教的信仰必须接受理性的检验,在此情况下,宗教不需要教义与神迹,因为这些均不合理性科学与科学的时代精神,宗教在现代世界的主要角色就是进行一种道德教育。很显然在利奇尔神学思想中,对于耶稣道德人格的强调、对于历史中的耶稣的探讨、将教义道德化、对于上帝的爱的强调都与现代主义启蒙思潮密切相关。^②

通过以上我们对于文化因素在基督教的产生及早期基督教神学思想的发展过程中所起作用的分析以及对于几位神学家思想中的文化因素的探讨,我们可以说,文化不但是神学缔造与传承的工具,同时是神学的表现形式。理查德·尼布尔在《基督与文化》一书中列举了基督与文化互动的五种模式,并认为从宗教的观点而言,基督教是超越文化的,然而从人类的文化现象来看,基督教若想在抽象的理念信仰之外落实成为我们的生活,它势必是一种文化,必然在文化的范围之内。我们甚至可说连宗教中的抽象信仰理念部分都无法超越文化之

^① [美]奥尔森:《基督教神学思想史》,北京:北京大学出版社,2003年版,第406页。

^② 有关自由主义神学派别的主张,参考本书第五章第二节的论述。



外,这些抽象信仰理念必然会注入实际生活方式、文化框架之内。^①确实如尼布尔所言,如果没有文化的表现形式,对于无限的终极者的信仰便无从表述与传承,对于上帝的信仰便无法在世界多样的文化中扎根,如果上帝在启示真理时并不顾及各种文化的不同的话,如果上帝在创造玫瑰与紫罗兰的时候,并没有让一种芬芳强于另一馨香的话,那么作为人类精神花朵的神学思想为什么不能有多种的文化形式,而求单一的、僵化的神学内容与方法呢?神学是在神的启示下研究关于神的学问,神是永恒的、单一的,但对于神的研究途径,研究神的人却是多元的,永恒的“神道”必须由特殊的“人道”来表达,“人道”的局限性在表述“神道”时虽力有不逮,但我们决不能因噎废食,毕竟神学的盛况是由不同文化影响下的神学所造就的。失去奥古斯丁的新柏拉图式的神学,抹杀阿奎那亚里士多德式的神学,剔除路德唯名论的神学对于神学历程来说,都是无法想象的。文化是多元的、动态的,神学因此也应该是多样的、发展的。

(2) 社会相关性

神学的相关性固然与文化的相关性密切联系,因为文化是神学的表现形式及传承工具,但神学的相关性同时也意味着一种与社会处境的相关性,也就是说神学思想离不开它所生成的社会背景,其中包括政治、经济、个人体验等因素,同时

^① 利查·尼布尔:《基督与文化》,台湾:东南亚神学院协会,1986年版,第35-39页。



神学也要服务于这种社会处境和现实。孤立的基督教福音，即使拥有文化的相关性，也只能是一种来自于象牙塔的神学，它不是不存在，也不是不伟大，但是伟大的条件就是有朝一日在某个地域与某种社会现实结合起来，神学离开了社会的现实存在，就是无源之水，也不知何去何从。就连看似神学源头的基督教福音似乎也离不开它所产生的社会背景。

“上帝的选民”似乎并不是“上帝的宠儿”，迦南这片“流奶与蜜之地”也非以色列人安居的乐土，自从摩西带领以色列人重返迦南起，虽有大卫及所罗门国的辉煌，虽有“马加伯革命”^①的成功，但除此之外犹太人始终过着颠顿流离、饱经蹂躏的生活，埃及人、亚述人、巴比伦人、波斯人、希腊人、罗马人先后侵占过这一地区，犹太人被迫劳役、纳税进贡，乃至被掳国外并非罕事。而且，他们的王国自身也历经分裂与政权更迭之苦。^②从公元前 930 年建国起到公元前 722 年被亚述人消灭止，北部的以色列王国就迁都两次，改换了 9 个王朝和 19 位国王。然而，虽历经磨难，犹太人始终没有放弃他们的祖先摩西在出埃及时创立的一神信仰，正是因为这种信仰，以

^① 公元前 167 年，犹太祭司 Mattathias 杀死另一个以异教方式献祭的祭司，随后带其五个儿子逃到山上组织武装的反抗势力。他死后，其儿子之一的犹大·马加伯(Maccabee)成为领袖，展开了捍卫犹太教信仰、争取民族独立的运动，经过 20 余年的革命，最终于公元前 142 年建立了独立的犹太政权，史称“马加伯革命”。

^② 公元前 11 世纪，在罗波安(Rehoboam)统治时期，耶罗波安(Jeroboam)为首的北方集团脱离了耶路撒冷，成立了示剑政府，被称为以色列王国；南部仍由大卫家族统治，被称为犹大王国。公元前 722 年，北部的以色列国为亚述帝国所灭。公元前 586 年，巴比伦人侵入犹大王国。



色列虽数次亡国,但以色列种族却顽强地生存于世界各地。他们为犹太民族的复兴、犹太国家的独立积蓄着力量,进行着艰苦卓绝的斗争。在这个过程中,很多次起义,都遭到残酷的镇压,无数革命者因此付出了生命,正是在这种背景下,如上所述,处于民族灾难中的人们企盼着拯救他们的“弥赛亚”的到来,审判世人,惩恶扬善,给民族带来光明。那么究竟什么形式的“弥赛亚”才更适合以色列的民族呢?面对民族的灾难,以色列人有三种态度^①,第一是暴力革命,但无数次的革命,无疑加重了以色列人的灾难;再就是文化的融合,像大希律所进行的与罗马人的文化进行融合一样,但以色列民族的文化正是他们的宗教,正是他们的民族得以立足的根本,文化的消亡,无异于亡种;再就是精神的革命,以色列民族正是因为他们的文化精神得以立足,那么也只有依靠这种强势的文化才能发展文化,才能战胜一切困难,才能争取国家的独立。而耶稣的行为恰恰代表着一种战胜死亡、战胜罪恶、战胜敌人的无坚不摧的精神,精神的革命是一种静待的革命,精神的革命也是一种彻底的革命,事实证明,这种精神征服了统治者、征服了罗马、甚至征服了世界。在暴力革命以及妥协都无计可施的情况下,耶稣的所行、耶稣的精神迎合了当时社会上的一部分为民族、为国家寻求出路的民众的心理,基督教也就这样历经使徒的传播而在以色列民族,乃至世界各地传播开来。

^① 参阅赵紫宸在《耶稣传》中的分析,见赵紫宸:《赵紫宸文集》,第一卷,北京:商务印书馆,2003年版,第476-477页。



与文化因素一样,社会处境的相关性不仅体现在基督教早期的形成过程中,同样塑造着历代神学大师们的理论形态。奥古斯丁生于一个罗马文化濒临衰败的多事之秋,公元5世纪初,汪达尔人(Vandal)的入侵不但毁坏了罗马城,也深深动摇了曾经辉煌一时的罗马文化,人们自然会将这个宏伟帝国的湮灭归罪于帝国的基督化,为了给基督教信仰提供辩护,也为了给流亡的人们一种来自信仰上的心灵慰藉,奥古斯丁尝试创立一种“侧重神的至上的主权、人类心灵的软弱以及人类对于神的恩典的绝对依靠”^①的神学。

中世纪后期,罗马教廷控制着整个欧洲的神学思想,甚至左右着人们的价值取向,而这种神学思想虽然被封为包容一切知识的“科学的皇后”,被当作人们思想的全部,但它无疑脱离了人们的生活,只是一种毫无意义的思辨。针对这种局面,伊拉斯谟(Erasmus, 1466 - 1536年)开始极力倡导一种专注于现实人生、关注道德生活的“基督哲学”。而在此之后不久,马丁·路德不仅将“生命注入西方的基督教神学中,而是掀起了惊天动地的革命”。^②他目睹了在罗马教廷神学影响下教廷的腐朽及种种恶行,注意到在传统神学影响下人们灵性的危机,认识到传统神学主张的赎罪手段给人们带来的心灵上的摧残,于是他开始寻找一位仁慈的天父,与信徒个体直接进行沟通的天父,最终他从“因信称义”、“唯独圣经”以及“信徒皆

^① T. Kermit Scott, *Augustine: His Thought in Context*, N.J.: Paulist, 1995, p. 153.

^② [美]奥尔森:《基督教神学思想史》,第399页。



祭司”等信念中找到答案,这种思想最终引起了席卷欧洲的宗教改革运动,也迫使罗马教廷对一些传统的陋习做出改革。

强调上帝之道的新正统派神学的产生同样离不开当时的社会现实,这在巴特的神学中表现得尤为突出。随着第一次世界大战的爆发,战争的残酷以及战争带来的种种社会问题让自由派神学思想濒临破产,他们主张的地上的天国似乎遥不可及,他们对人性的乐观看法似乎随着惨绝人寰的杀戮也无以为据,年轻的巴特再也无法从他的教授们传授的自由派的福音的教导里找到心灵的慰藉,以及对社会现实的说明,他开始寻求一位作为“他者”的上帝,他开始诠释那个遥不可及的“上帝之道”,甚至一度巴特将这种诠释与他的社会实践结合起来,他反对当时德国基督教界的“日耳曼基督徒”运动,因为它无疑对个别种族人性过于自信与狂热;同时,与“日耳曼基督徒”运动对应,巴特同马丁·尼莫伊勒一同创建了“德国忏悔教会”,发表了著名的“巴门宣言”,这个宣言“肯定了由基督体现的上帝之道,与一切偶像崇拜式的政治意识形态相对照,具有至高无上的权威性。”^①

新正统派神学的另一位颇具代表性的神学家莱茵霍尔德·尼布尔是20世纪美国最有影响力的基督教伦理学家、基督教现实主义神学家。同时,也是一位出色的社会活动家,尼布尔初为一个自由派神学的追随者。但在美国汽车城底特律

^① 请参阅何光沪译詹姆斯·C. 利文斯顿:《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》,成都:四川人民出版社,第647页。



十三年(1915 - 1928)的牧师生涯,让他了解到下层社会人们尤其是工人阶层的窘迫生活,接触到远离理想社会的残酷的社会现实,最终他放弃了自由主义神学对人性及社会进步盲目乐观的态度,这在《道德的人与不道德的社会》(*Moral Man and Immoral Society*)、《基督教伦理学诠释》(*An Interpretation of Christian Ethics*)、《人的本性与命运》(*The Nature and Destiny of Man*)等著作中都有充分体现。尼布尔对于社会现实问题的关注,也是他神学关注的主要问题。对此,尼布尔曾坦言:“我今天所持的神学信念开始于我在一座工业城市的传道经验。它们使我意识到我和许许多多的传道人在这座或那座城市所宣讲的琐碎的道德训诫与这座工业中心里残酷的生活现实是多么格格不入。这些布道显然是毫无用处的,它们丝毫不能改变集体活动中人们的行为和态度,尽管它们或许有助于保持个人的温情,缓解个人的压力。当我后来到了神学院时这些信念以一种学术的方式得以进一步发展。学院里的闲暇使我有机会去发现古典时期的基督教思想里的主流和洞见,很久以来人们已经忽略了这些洞见,但事实上对现代人来说它们仍然是非常重要的,或许对任何时代的人都是重要的。”^①尼布尔的神学来自于社会现实,同时也为社会现实提供指导,他创立并参与了“美国人民主运动”(Americans for Democratic Action)、“纽约自由党”(Liberal Party in New York)等上百个政

^① Reinhold Niebuhr, *Ten Years That Shook World, in The Christian Century*, April 26, 1939, 转引自刘时工:《爱与正义——尼布尔基督教伦理思想研究》,北京大学博士学位论文,编号 023/D1999(22),第 3 页。



治组织,也是《明日世界》(*The World Tomorrow*)、《基督教和危机》(*Christianity and Crisis*)、《基督徒和社会》(*Christian and Society*)等多个关注社会问题的杂志的编辑及撰稿人,尼布尔的神学可以看做是基督教信仰与现实问题的对话。

此外,说到神学的社会相关性,我们不得不谈到 20 世纪后半叶兴起于第三世界的神学思想。他们以拉丁美洲的“解放神学”、非洲和美国的“黑人神学”、亚洲的“本土神学”等神学思潮为代表,它们不但反映了其所处文化境域的特色,同时与神学所产生的社会现实密切相关。20 世纪 60 年代之前的拉丁美洲,始终处于军人的高压独裁统治之下,争取解放、摆脱奴役的社会呼声此起彼伏,秘鲁神学家古蒂雷斯(Gustavo Gutierrez)、阿根廷基督新教神学家邦尼诺(Jose Miguez Bonino)、萨尔瓦多的耶稣会士索布里诺(J. Sobrino)等人顺应时代潮流,创立了具有地方特色的神学思想,他们将罪的解放作为政治解放的根基,将耶稣视为一位彻底的“解放者”,认为“上帝差遣他儿子耶稣就是要来解放所有被罪、饥饿、悲惨命运和压迫等所捆绑的人们。”^① 解放神学是为社会贫苦阶层争取正义和权利的神学,他不仅仅是对上帝的一种认识,对世界的反思,同时也肩负着利用对上帝的认识改造世界的使命。与解放神学对比,黑人神学不但反对阶级压迫,争取社会下层的权利,同时加入了反对种族歧视与隔离的内容,他们表述了

^① “拉丁美洲全体主教会议声明”,1968,转引自曾庆豹:《解放神学专题》
<http://www.srv.cc.cycu.edu.tw/religion/documents/study.doc>



黑人在政治压迫和经济贫苦处境中的痛苦与希望,期盼着黑人种族的社会解放和灵性解放。^① 同样,亚洲人民也从自己的生存处境出发,创立了自己的“本土神学”,其中包括中国台湾的“乡土神学”、菲律宾的“草根神学”、韩国的“民众神学”、“印度神学”、“日本神学”、“中国的本色神学”等神学思想,^② 这些神学无疑都是神学思想社会处境化的最佳典范。

由此可见,神学不是仅仅局限于典籍,而排斥人们的生存状态的,也不是拘泥于传统,而不顾人们的现实体验的,神学来自于现实,在现实中发展,并将生活于现实中的人们作为服务的对象,这样的神学才具有生命力。就此,我们不难理解福斯特(P. T. Forsyth)所说的“神学是世纪之思”(Thinking in Centuries)^③也不难掌握理查德·尼布尔所主张的基督宗教各派别之间具有的“共同的时代精神”(the common spirit of a time)。^④ 总之,神学用一位国内学者的话来说“并非空洞的玄思,而有着丰富的社会内容和时代特色。宗教虽有超然的追求,其价值、境界和精神却必然体现在现实存在之中。宗教的终极关切只有与现实关切结合起来,才可能落在实处,有其分

① 参阅卓新平:《基督宗教论》,北京:社会科学文献出版社,2000年版,第13-14页。

② 参阅上书“神学思潮篇”之《现代社会与处境化神学》部分。

③ P. T. Forsyth, *The Work of Christ*, London: Hodder & Stoughton, 1910, p. 144.

④ H. Richard Niebuhr, *Next steps in Theology*, in *H. Richard Niebuhr: Theology, History, and Culture*, Edited by William Stacy Johnson, New Haven and London: Yale University Press, 1996, p. 4.



量。”^①

以上,我们花费了很大篇幅讨论了基督教神学的文化相关性和社会相关性,在这里还有必要作两点简要的说明,首先,神学的文化相关与社会相关并不是分离的。正如文化和社会不能分离一样,文化需要社会体制及生活作为载体,同时种种社会结构及现象也离不开文化引导。中国的“五四”运动既是政治的运动,也是文化运动,亦是人们思想上的革新,我们无法将它进行一个孤立的定位,同样神学的相关性也是如此,神学在思考社会问题、回应社会问题时,离不开一种文化上的构建,毕竟它是在一种文化的背景下由一位受这种文化背景熏陶的思考者来考虑这些问题。同时神学的文化相关性,也离不开思考者的社会背景、时代背景及由此产生的个人体验。其次,与神学的“相关性”相对应的是神学的“文本”和“本质”,因为有了文本(Context)才会谈处境化(Contextualization),有了“本质”,才会谈“相关性”,如果我们光谈神学的社会相关性、文化相关性,而忽略了神学得以产生的文本和本质,神学也就变成了人文学、社会学,而非神学了。神学得以产生的“文本”和“本质”是“福音”,它是上帝之国的福音与基督的福音的融合,他们在“基督事件本身”达到统一。上帝藉着基督圣洁的生、十字架上的受难、死后的复活、再来、审判,赦免了人与他背离的罪,当人愿意认罪悔改,接受耶稣

^① 卓新平:《基督宗教论》,北京:社会科学文献出版社,2000年版,第243页。



为救主,就会得拯救,脱离罪的生活,通往上帝之国。在接下来我们探讨中国处境中的神学的过程中,既要看到神学的文化相关性与社会相关性及两者的交融,同时不能忘记这种处境化背后所缘起的“福音”,是不是得到坚守,这是我们讨论“中国的神学”存在不存在的关键所在,也关系到对过去中国处境中的神学的反思与总结,同时关系到对未来中国处境中的神学走向的憧憬。

3、“中国的神学”与“神学在中国”

本节的题目虽然是“中国的神学”与“神学在中国”,但笔者认为“中国的神学”与“神学在中国”的区分并不是问题的关键,问题的核心是两者的区分所引发的有关神学属性方面的问题。因为我们完全可以将“中国的神学”理解为“中国处境中的基督教神学”,将“神学在中国”解读为“基督教神学在中国处境中”,更何况即使“中国的神学”与“神学在中国”有分别强调处境化和普世化的倾向,可处境化与普世化并非冲突,福音的普世性正是由于处境化才得以实现,没有处境中的传扬,福音根本实现不了普世的目的;同样处境化必须以普世性作为基础,否则神学的处境化将变成个说个话,无法联结的片断沉思,神学本身也将不复存在。所以词义上的争辩在这里变得无足轻重,关键是中国处境化之后的神学是否是神学,如果是神学,是一种什么样的神学。



(1) 中国有没有处境化的基督教神学

前面我们对一些神学体系及思想家的神学思想的文化及社会的相关性进行了分析,这种相关性在当代西方的神学思想中表现得十分突出,人们对神学的永恒性与普世性的追求,更多地着眼于永恒与有限,普世与处境之间的辩证关系,具体处境中的神学不再因为传统神学对于普世的单方面理解和追求而受到排挤。在这种背景下,对于中国处境中的神学的思索似乎显得十分必要,^①那么中国到底有没有一种具有处境相关性的基督教神学?笔者认为中国基督徒知识分子中不乏从上帝的启示出发对上帝及其造物进行探究的思想家。这些探究甚至涉及到圣经神学、系统神学、历史神学、实用神学等多个领域。只不过中国的基督教神学并没有形成过系统的体系,也没有出现过有逻辑性的神学架构,但对于神学的片断的沉思却不乏深刻之作。我们不能否认这些是神学的火花,是神学。

中国的处境化的神学的形成不能以基督教传入中国作为标示,也不能以某一朝代信徒的数量作为考量的标准,因为有信徒个体的认信并不等于形成了神学,甚至单纯用中国文化的表象符号来诠释基督教的教义以及用中国文化中固有的礼仪成分来代替基督教的信仰仪式的做法,均不能形成与中国处境相关的神学,这至多只能称为一种文化上的披戴行为。

^① 参阅卓新平:《基督宗教论》,第246-247页。



这种行为没有对基督教的文本和本质进行中国化的诠释。也没有用这种诠释对中国现实的社会处境进行必要的回应,所以我们将《大秦景教流行中国碑》、将唐朝的基督宗教典籍算作神学,真正的中国处境中的基督教神学的出现是在 20 世纪初。此时,之所以会有中国处境化的神学思考,是和当时中国的基督徒知识分子所处的文化及时代背景密切相关的。面对高涨的民族主义情绪以及新思潮运动对于科学理性精神的倡导,这些有着极深中国文化造诣和神学修养的思想家们为自己的信仰从方方面面进行辩护,他们开始认识到基督教必须与帝国主义对中国的侵略脱离干系,必须摘掉“洋教”的帽子,才能在中国社会中立足,甚至为中国社会的建设贡献自己的力量。于是来自不同立场的基督徒知识分子开始结合中国现实的社会及文化处境,对基督教神学的理论,甚至是福音本身进行了中国化的诠释;这种诠释远不止于一种简单的、表层的文化披戴,甚至影响到对神学的一些核心概念的理解。中国的基督教思想家们的神学沉思涉及上帝观、基督论、圣经观、基督教教义考察以及针对现实问题的神学反思等多个领域。下面我们就简略地回顾一下 20 世纪前半期中国基督徒知识分子们在创立中国的处境化的基督教神学方面所作出的、现在被人们些许有些忽视的努力。当然由于笔者精力及学识浅薄所限,这种讨论仅限于基督新教神学的范围之内,而且仅限于笔者所接触到的部分资料之中。但正因为如此,更说明当时中国处境中的基督教神学素材之广博,基督徒知识分子们的努力所获得成就之深刻,毕竟一个知识浅薄,并志在



“愚者千虑，必有一得”的学子也只能发现其冰山一角。

有人说中国的基督教神学只是注重耶稣的人格，而忽视他的神性以及他的救赎之功，事实上，这只看到问题的一面。应该说中国处境中的基督教神学正是在这种对于耶稣人格的凸现中来寻找耶稣开展救恩的途径的，更何况，并不是所有的基督徒知识分子都只强调耶稣的人格这一面，耶稣的神性同样是他们所关注的。本书所关注的赵紫宸的神学思想就有这两方面的兼顾与探讨，这在他后期的神学思想中表现得尤为突出；其实，在 20 世纪上半叶的中国，对于耶稣人性与神性，以及两者关系的探讨的著作并不像我们想象得那样少。除了我们所了解的余日章、简又文、吴雷川、胡贻穀等人对历史中耶稣基督的考证以及他们对耶稣伟大人格和精神的推崇外，还有贾玉铭、陈崇桂等人对耶稣神性的推崇。而且以上这些基督教思想家都无一例外地对于耶稣的神性与人性之间的关系进行过阐述，这些阐述除了分别具有所谓的自由派神学、基要派神学的色彩外，还不能不说具有中国的社会及文化的相关特色，是中国人对于基督的神学解读。简又文、吴雷川等人代表的自由派神学从耶稣的伟大人格，尤其是道德人格方面诠释了救赎的意义，而贾玉铭等人代表的保守派神学对于耶稣的神格与人格也有着独到的见解，比如贾玉铭曾在《神道学》一书中，从神而人人而神、神格人格化人格神格化、在天亦在地在地亦在天等三个层面对“道成肉身”这一基督教的奥意



进行过分析。^①

有人说 20 世纪上半叶的中国基督教神学只注重谈耶稣而不依赖上帝,如果翻阅一下此时基督教思想家们的文献,我们也会发现这更不是事实,在赵紫宸的著作中以上帝论或上帝为题的文章及著作章节比比皆是,甚至无法一一列举^②,吴耀宗甚至曾就上帝信仰的必要性及重要性提出过八点理由:第一、“上帝的信仰使我们对人生抱一种入世的而同时又是出世的态度”;第二、“上帝的信仰又使我们感觉我们不是生活在一个与人为敌的,‘以万物为刍狗’的世界,而是生活在一个善意的,与人为友的世界”;第三、“对上帝的深挚的信仰可以给我们一个广大无边的爱心”;第四、“上帝的信仰可以使我们不断的追求真理”;第五、“一个信仰上帝的人应当是最勇敢的”;第六、“信仰上帝应该使人谦卑”;第七、“信仰上帝应该使人对于自然的欣赏,更加深切”;第八、“上帝的信仰可以让人得到不可言喻的平安”。^③ 另外,吴耀宗所著的《没有人看见过上帝》一书,几年内就再版过五次,他关于上帝的精辟论断影响了当时大量基督徒知识分子以及基督教的慕道者,他

^① 参阅贾玉铭:《神道学》,台北:台北少年归主社,1967年版,第17-24页,贾玉铭的《神道学》虽正式出版于20世纪后半叶,但它应该是在50年代前完成的作品。

^② 其中主要有《基督教哲学》的第16-20章:“上帝论”、《基督教进解》的第7章:“上帝论解”、《神学四讲》的第1章:“创世论”,论文主要有《邦国之基——上帝是永恒的磐》、《上帝是否是可见可信的?》、《上帝是从那里来的?怎样证明他的存在?》、《上帝亲自来》、《上帝》等,具体出处见参考文献。

^③ 吴耀宗:《没有人看见过上帝》,上海:青年协会书局,1948年版,第74-85页。



从理智及直觉两方面对于上帝存在的表述与间接论证至今仍不乏其说服力。^①此外,神学思想上具有保守倾向的贾玉铭也曾经在《创世记研究》、《神道学》等书中对上帝的本质、属性进行过探讨^②,并自人与神两方面论证了上帝启示的必有,对于启示的意义,启示的例证,启示的方法,以及启示的紧迫性都做了深入的阐述。^③

有人说中国人缺乏对于圣经的系统研究,只是承袭西人的研究成果,甚至西人的圣经译本至今仍在教会界占有一定的地位,这并非绝对,读过吕振中圣经译本的人,丝毫不会怀疑中国人自己圣经译本的严谨性、忠实性、学术性,丝毫不会置疑作者对于圣经背景及其内容的深刻理解,可能这够不上是神学,但贾玉铭以一人之力所做的《圣经要义》(八卷本)却创造性地以完全的教法、生命之道、永远的基督为红线,讲解了圣经全部 66 卷书的要义,这在整个中国基督教界是绝无仅有的,另外,他所作的《创世记之研究》^④ 不仅对圣经《创世记》按主题进行解读,同时对于一些关键词汇做了深入的注解,并对其中隐含的许多要义,比如上帝的创造,三位一体,原

① 吴耀宗认为上帝的本体我们看不见,但我们可以看见上帝的作为,上帝的作为就是他在万事万物中所表现出来的真理,因此,从理智方面来说,上帝就等于一元化了,情感化了,人格化了的真理。因而上帝是一个可以考察可以追求的对象。同时,“我们可以用直觉去体验上帝。这是一个人格的上帝,活的上帝,与人的心灵直接交通的上帝”。(见吴耀宗:《没有人看见过上帝》,上海:青年协会书局,1948年第五版。)

② 参阅贾玉铭编著:《创世记之研究》,南京灵光报社,1923年版;

③ 参阅贾玉铭:《神道学》,第117-130页。

④ 参阅贾玉铭:《创世记之研究》,南京:南京灵光报社,1923年版。



罪与救恩等进行了考察,任何人不会否认这是中国人自己的圣经神学的试作、片语。

有人说,中国人的神学缺乏一种具有中国特色的宣教神学,只是盲目地传播福音,而没有神学理论上的根据与来源,事实上,这种宣教神学在当时的基督教界并不是没有,只是没有一种系统的理论,比如赵紫宸曾在多篇论文中对基督教宣教的内容、宣教师的培养与职责、在中国的宣教策略进行过阐述和界定^①,刘廷芳也曾颇有创意地提出在中国当前的社会状况中,宣教事业应有“精确的基督教伦理观”的指导,“基督教在中国今日急不容缓的工作便是对于中国人日常生活上所需要的伦理问题,须有一种彻底的研究,具有系统的说理,作今后一切事功的原则,作宣传福音的张本。”^②在《新文化运动中基督教宣教师的责任》中,刘廷芳在认真探讨了新文化运动针对宗教的态度之后,为宣教师的工作和职责提出了具体的方案:这些方案既包括宣教师的内省,也包括他们的研究,同时体现于他们的具体行动,涉及宣教的态度、宣教的方式、

^① 见赵紫宸《中国教会前途的一大问题》(载《生命月刊》,第2卷第8册,1922年4月,1-13页)、《中国教会的强点与弱点》(载《生命月刊》,第3卷第5期,1923年1月,1-8页)、《本色教会的商榷》(载《青年进步》,第76册,1924年10月,第8-15页)、《评宣教事业平议前四章》(燕京大学宗教学院,1934年版)、《中国民族与基督教》(载《真理与生命》,第9卷第5-6期,1935年11月,268-285页)、《用爱心建立团契》(载《真理与生命》,第15卷第1期,1950年3月,1-13页)等论文。

^② 参阅刘廷芳:《基督教在中国到底是传什么》(载《真理与生命》,第6卷第1期,1931年10月,第11-15页)以及《新文化运动中基督教宣教师的职责》(载《生命》,第19期合刊,1921年5月,第1-54页)两篇论文。



宣教的内容、宣教的特点,可谓对于当时中国宣教师如何宣教最实际的倡导。除此之外,在《今日中国传道士当怎样行》一文中,施煜方从在中国传道的具体实际出发,对传道士应该传扬的内容、应当进行的个人修为,应当促进的教会与家庭的关系等方面作出了详细的规定。^①另外,就宣教的理论方面,贾玉铭也曾经撰写过《教牧学》、《宣道法》等著作。

以上我们所谈论的中国的神学是在中国处境中对基督教信仰的普世性问题进行的思考,另一方面,处境中的神学也是一种针对处境中具体问题的神学考察,是从神学方面寻求对具体问题的解答,这种解答同样是处境神学不可或缺的组成部分。面对当时中国社会的现实状况,基督徒知识分子在基督教的社会理论方面的开拓应该是这个阶段最显著的特征,这一方面与自由主义神学对当时中国基督徒知识分子的影响有关,更重要的还是中国社会的现实需要以及中国文化方面的特征使然。范定久在《基督教的社会使命》一书中认为基督教的社会使命是“跟从基督”,跟着他往旷野去,接受试探,跟着他深入民间,在民间救济贫苦,宣传福音,跟着他在民间挣扎,最终跟着他受钉于十字架。因为“基督不是在温室里培养成功的”,他“以个人的修养,发为社会不朽的事业。”^② 赵紫宸从基督教的发展历史出发,指出“基督教是社会的宗教,因

^① 施煜方:《今日中国传道士当怎样行》,载《真光》杂志,第29卷第4号,1930年4月,第1-14页。

^② 范定久:《基督教的社会使命》,载《金陵神学志》,第15卷,第3-4期,1933年3月,第64页。



为她是历史的宗教。基督教承袭了希伯来教犹太教的先知的宗教而进演发扬。而古先知无论大小,俱极关心政治社会的变化,道德的隆善,民生的安危苦乐;因为在他们看,耶和华是他们的神,要他们在世界上做成他的旨意。”^①从基督教的社会性出发,当时的基督徒知识分子们针对一些具体的社会问题,提出了他们的方案。这方面的论文数量可谓汗牛充栋,这里也就不再赘述。^②值得一提的是,在这些具体问题中,民族主义与科学主义思潮带来的挑战,可以说是基督徒知识分子首先要关注并力图解决的问题,这种关注和解决的途径同时又离不开他们的信仰基础。

针对民族主义思潮的涌起与基督教的国际性与普世性之间存在的表层的阂隔,基督徒知识分子们从基督教信仰的角

^① 赵紫宸:《基督教的社会性》,载《真理与生命》,第11卷第1期,1937年3月,第2页。

^② 比如早期三自教会运动的倡导人杨绍唐针对西方教会在中国遗留下来的教派分立,不利于教会各界团结统一的局面,提出教会合一的主张,他在《教会路线》一书中从教会的属灵、对圣经的意见坚定、基督的身体只有一个等方面论证了教会合一的必要性,另外从有形的教会、存心分门别类是罪恶等方面驳斥了教会分裂的种种主张,并提出了教会合一的途径。(杨绍唐:《教会路线》,上海基督教会灵工通讯,1951年,第14-22,第26-34页)刘廷芳甚至关注到“男女关系问题”是人们达到丰盛生活的关键,是基督教会应该关注的头等大事,而且在对这个问题的解决方面,基督教处于不可推卸的领导地位。(刘廷芳:《基督教在中国与“男女关系”的问题》,载《真理与生命》,第1卷第6期,1926年6月,第160-168页。)米星如则在《基督教对于资本制下三大问题应有的态度》一文中认为,“基督教既不同于其他‘独善其身’或‘悲观遁世’的宗教,对于社会自然决不能漫不经心,惟其原有的精神,只能在其对于社会的态度中表出;其对于社会的态度,却很难望‘局外人’代为述说或宣传”,米氏本着基督教的精神,阐述了对资本制下私产问题、工资问题以及竞争问题的看法。(米星如:《基督教对于资本制下三大问题应有的态度》,载《青年进步》,第66卷,1923年10月,第48页。)



度出发,谈论了国家主义与国际主义关系统一性的理论,比如招观海从圣经中的教训以及历史中的耶稣出发,探讨了基督的爱国热忱,基督国家观念中的个人主义以及国家观念中的世界主义^①。赵紫宸在谈到超国家主义与国家主义的关系时,认为“超国家,不是无国家,乃是要使一切国家得有共同的事业,友谊的关系,统一的标准。上帝的人格,上帝的爱是这个统一的标准。”^② 陈立廷从圣经的教训出发,查考出耶稣的教训与帝国主义的行径是截然相反的。中国人所反对的基督教的武力侵略、经济侵略和文化侵略均与基督教无关系^③。徐宝谦认为基督教是超越国界超越种界而同时不妨碍爱国主义的宗教,因为“基督教只能容许一种爱国主义一种爱种主义,就是,以大事小以强事弱的爱国爱种主义。”^④ 王治心则在《孙文主义与耶稣主义》中,从平等、自由、博爱这一共同基础出发,论证了耶稣主义与三民主义的一致统一性^⑤。

同时,针对 20 世纪初,中国社会上出现的科学主义思潮,基督徒知识分子们对此进行了充分的回应,我们在本书的第三章中将详细介绍赵紫宸在这方面的理论,事实上,这个问题

① 招观海:《基督的国家观念》,载《青年进步》,第 87 册,1925 年 11 月,第 31-38 页,转引自林荣洪编:《近代华人神学文献》,第 488-493 页。

② 赵紫宸:《赵紫宸文集》,第一卷,第 277-278 页。

③ 陈立廷:《基督教与帝国主义》,载《青年进步》,第 99 册,1927 年 1 月,第 7-12 页。

④ 徐宝谦:《时代的认识与我们的信仰——从基督教立场看国家主义及阶级斗争》,载《真理与生命》,第 8 卷第 2 期,1934 年 4 月,第 49-50 页。

⑤ 王治心:《孙文主义与耶稣主义》,见林荣洪编《近代华人神学文献》,第 499-515 页。



曾经得到当时基督教思想界的普遍关注,有的学者区分了宗教与科学之间不同的对象范围,比如罗运炎在《基督教与新中国》一书中认为“总起来说,科学是增进人类物质幸福的利器;宗教是满足人类精神生活愉快的特能;这两样一样也少不得,……再就知识说:宗教也是有赖于科学,因为没有科学,则凡宗教所讲说的,即不能着于边际,也就是不能于现在世界中置坚固的基础。科学若无宗教则不能辨宇宙人生的目的意义,不明白人生的神圣权,一味唯物,终至于世界枯涩,毫无意趣”。^① 谢洪赉在《基督教与科学》一书中认为,基督教与科学能够相互裨助,其范围界限虽不同,但“是两道也。诚殊途而同归”,无论是解释物质的现象和原理还是解释心灵道德之现象与究竟,都是以“谋人类幸福之进步”为目的。^② 当然,也有学者探讨了这种冲突的根源所在,比如谢扶雅认为宗教与科学之间的矛盾只能说是“旧宗教之科学观对现代科学观”以及“教会中人对科学之士”的矛盾,真正进步的宗教,尤其是基督教与新科学间的关系是互相补益的,科学能够更新宗教的方法、充实宗教的内容,反过来,宗教可以提供给科学以人生观、世界观方面的指导;^③ 简又文在《非宗教运动与新教育》一文中指出真正的科学精神是与基督教相调和的,非宗教运动者所声称的基督教与科学的矛盾是武断的神学与过时的科学之

^① 林荣洪编:《近代华人神学文献》,第531页,本段引文出自罗运炎:《基督教与新中国》,上海美以美会,1923年版。

^② 参阅谢洪赉:《基督教与科学》,上海青年协会书局,1921年版。

^③ 谢扶雅:《宗教哲学》,上海青年协会书局,1928年版,第5页。



间的矛盾。^① 朱经农在《科学与宗教》一文中,从客观公正的立场针对一些玄学家对科学的武断的批判,以及科学家对基督教的无礼指责提出了自己的看法,指出他们的不足和偏颇之处,同时认为“宗教的目的是教人为善,并没有预备将一切科学原理都包括在教条内,各宗教的圣经都是向上古的人民说法,那时人民知识简单,不能不用极简单的说话和他们谈天地的创造”,“况且科学的目的是扩充知识,宗教的功用在慰藉情感,宗教总有用处。”^②

当然同时也有些基督徒知识分子显然对这种调和科学与宗教,甚至是“迁就”科学的做法不满意。从他们的信仰立场出发,他们强调了圣经以及基督教信仰的至上性。比如贾玉铭在《创世记研究》的引言中断言:“夫圣经各卷之次序,诚至为完善,最为适当。不第每章每页之经言,皆由神之默感,即合编各卷之秩序,亦且有神之美意在焉。”^③ 在谈到科学与圣经的矛盾时,他辩称:“且有以本书之纪事,与科学冲突者。詎知圣经虽非科学课本,却深含科学原理,即创世记首章所载,与近代科学之新发明,何尝有所抵触。不过所记简约而不全耳。……至其似有不相吻合之点,乃解释之误,非圣经之失也。”^④ 徐绍华在《圣经与科学》中认为,圣经是无误的,研究

① 简又文:《非宗教运动与新教育》,载《青年进步》,第54册,1922年6月,第1-13页。

② 朱经农:《科学与宗教》,转引自林荣洪编:《近代华人神学文献》,第542、543页。

③ 贾玉铭编著:《创世记之研究》,南京灵光报社,1923年版,第1页。

④ 同上,第4页。



真理理当有实事求是、不作调人的精神，圣经不但是真理，而且是所有科学的源头，我们读圣经不是研究里头的科学，而是研究其中的真理，怎样去增加我们的灵性生活，高尚思想，和亲近神，所以圣经是属灵的知识，科学是属世的知识；圣经使人知道神，科学使人知道物质，二者各有其领域，并没有冲突；不但没有冲突，而且科学反助圣经，反证明圣经中的创化论是实在的。^①

有人置疑中国存在神学，认为在 20 世纪初中国基督徒知识分子所做的工作，在一定程度上是对基督教福音的一种扭曲，而不仅仅是对基督教外在因素的一种中国化的解读，基督教“本色化”的过程也就是基督教“化本色”的过程，而非一种真正的基督教信仰，对此笔者持有不同的看法，无论是对上帝本质的探讨，还是对耶稣神格与人格的分析，无论是对圣经文本的考察，还是对基督教在中国处境化问题的关注，在这些努力的过程中，中国的基督教思想家们并没有抛弃上帝的启示，也没有放弃“福音”的文本与本质。甚至这些还是他们一再强调的内容。持以上批判观点的学者无非是对基督教信仰持有一种僵化、刻板、拘泥的看法，甚至还持有一种西方中心主义的态度。因为一方面基督教信仰的处境化并非只是教义、传统、仪式的外在表现形式的处境化，也包括基督教的福音本身的处境化，这是一个不可避免的过程，在前面我们已经进行过

^① 参阅徐绍华：《圣经与科学》，转引自林荣洪编：《近代华人神学文献》，第 544 - 549 页。



简要的分析；另一方面对于基督教福音本身的处境化，并不是对于福音的抛弃，而往往正是这种处境化才使得福音得以传扬，而同时这种处境化并没有化解基督教福音的本质，即上帝藉着基督圣洁的生、十字架上的受难、死后的复活、再来、审判，赦免了人与他背离的罪，当人愿意认罪悔改，接受耶稣为救主，就会得拯救，脱离罪的生活，通往上帝之国。

以上论断不仅体现在像贾玉铭、陈崇桂等保守派信徒的神学思想中，同时也是赵紫宸、吴雷川、徐宝谦等所谓自由派信徒强调的内容。比如无论在前期具有自由派神学倾向的神学思想中，还是在后期具有新正统派神学倾向的思想里面，赵紫宸始终寻求“基督教的真际”、“基督教的本质”、“基督教的独特性”，虽然基督教信仰的形式随着社会现实，以及个体生命进展而变化，可是他认为基督教的本真福音不能丢弃。他在30年代的一篇评价《宣教事业平议》的文章中指出“要知道基督教的真际如何，则又非对于耶稣基督有彻底的正解不可。如今信众或注重耶稣的人格而不穷探这个人格的来历，或专从耶稣的神奇而不深入他的教训的主旨，双方虽同重道德的生活，仍有畸轻畸重不达中心的困难。”^① 他认为基督教之所以伟大而为中国所必需者，“在于耶稣自己的宗教。那宗教即是上帝将在人心中，永远的降在人心中。人若舍此他指，即便是丢失重心。”^② 他甚至认为“（耶稣）在世的时候，只有他与

① 赵紫宸：《耶稣基督》，燕京宗教时论第一册，1934年版，第15页。

② 赵紫宸：《评宣教事业平议前四章》，燕京宗教时论第三册，燕京大学宗教学院出版，1934年版，序言，第4页。



门徒们,没有什么组织与制度,所有的不过是一个相爱的结合。谁也不能在耶稣的教训里去找这种或那种制度的根基。”^① 与赵紫宸的观点一致,刘廷芳也曾经主张“我们信基督教本身有独立的,永久的神性,‘天地能废,我的话语一点一划不能废的。’”^② 此外,谢扶雅曾经力主中国的神学需要“直探耶稣”：“耶稣的崇高品格,可于他的一生一死见之。前者乃是‘道成肉身’,后者乃是钉十字架。”^③ 也就是说,对于耶稣人格的强调只是“道成肉身”、“钉十字架”的必然结果。接着谢扶雅的此种主张,汪维藩将“直探基督”作为中国教会神学思考的一个显著特点^④,他认为这种对于耶稣的探究固然和中国数千年人文主义“每以人物”为中心有关,固然关注于基督出神入化的人格,但基督徒知识分子们这种对于耶稣人格的关注并未仅仅停留于人文主义层面,汪维藩就此曾举例说,徐宝谦的皈依基督,并非由于基督教的神学与信条,而是由于耶稣的人格,耶稣的完全圣洁,无我精神和他的爱。但徐宝谦没有停留于这一人格层面上,因为徐宝谦认为“阳明与耶稣,有一点是不同的,即所谓自力与他力的问题……世上的人,都是

① 赵紫宸:《用爱心建立团契》,载《真理与生命》,第15卷第1期,1950年6月,第5页。

② 刘廷芳:《为本色教会研究中华民族宗教经验的一个草案》,载《真理与生命》,第1卷第7期,1926年8月4日,第186页。

③ 谢扶雅:《我们要直探耶稣》,载《晚年基督教思想论集》,转引自陈泽民主编:《金陵神学文选》,金陵协和神学院,1992年版,第90页。

④ 汪维藩:《中国教会神学思考之特色》,载陈泽民主编:《金陵神学文选》,第90页。



罪人，欲求救渡，必须有超自然超人的力。人之不能自救，正如人之不能自举其身一样”^①

当然这种强调不仅仅表现在“直探基督”上，同样表现在中国的基督教思想家们对于圣经的坚守，林荣洪博士曾经在《中华神学五十年：1900 - 1949》的结论篇中，总结中国神学的几个特点时认为“保守派对《圣经》笃信不疑，常用字面释经、以经解经的方法探讨经文的信息，及其对时代问题的意义，藉此为中华神学奠定了稳固的基础：神学必须建立在《圣经》的启示上。相反，在新神学派当中，例如 20 年代支持时代宗教的知识分子，均同意基督教神学正在发展的过程中，必须符合时代的脉搏及适合社会的需要。现代人应当运用理性的批判、流行的学问，及历史的意识来诠释《圣经》，重建基督教教义。于是他们根据不同的观点看《圣经》，例如儒家文化、民族主义、国家主义、科学进化、社会改造等，故所产生的神学思想，有别于一般保守派的启示神学，因为《圣经》在他们眼中只是神学的素材之一，并不享有最高且独特的地位。”^②事实上，在自由派思想家，也就是林博士所称的“新神学派”那里，圣经固然是一种神学的素材之一，但他们并没有否认他是最重要、最独特的素材。比如赵紫宸的早期思想中并没有否认圣经在基督教信仰中的核心地位，到了后期甚至进一步将圣

^① 徐宝谦：《阳明与耶稣》，《真理与生命》，8 卷 8 期），转引自《金陵神学文选》，第 90 页。

^② 林荣洪：《中华神学五十年：1900 - 1949》，香港：宣道出版社，1998 年版，第 470 页。



经的独特地位加以强调,吴耀宗正是在登山宝训的影响下走上了信仰的道路,明白了信仰的真义。应该说,自由派思想家们较强调对于圣经的理解不拘泥于文字,而领会圣经的精神,正如吴雷川所说:“基督教经多有写实的文字。只要不为文字的形式所障碍,就能领略它的精神。”^①

总之,20世纪上半叶基督徒知识分子们从中国的具体境域出发,根基于自己的信仰提出的关于神及其创造物的各种主张,虽然谈不到是一种系统的神学体系,但其中不乏创立系统的神学的尝试,也不乏一些较有创见的神学主张。他们根基于基督教的福音,在中国的具体的文化及社会处境中进行这种中国特色的神学的创造,我们如果承认所有的神学思想及福音本身具有文化及社会处境的相关性,我们就不能否认中国也具有自己的处境中的神学,对此,谢扶雅用中国哲学的术语作出过论证:

用中国哲学上几个专辞“动”、“静”、“体”、“用”的说法,我们不妨描述基督教上帝的本体是“静”和“体”的方面,而神的创造是“动”和“用”的方面。所谓“基督教神学”亦可以说是上帝的作“用”之一,是上帝“用”着人理智的器皿来观照他,阐明他的成果。而颂赞诗歌即是上帝“用”着人的情感和口舌赞扬他了。而万物之灵的人,既然有东方人、有西方人、有

^① 吴雷川:《基督教经与儒教经》,载《生命月刊》,第3卷第6期,1923年3月,第6页。



中国人,有罗马人,有摩西,有孔子,有苏格拉底,有王阳明和圣奥古斯丁,则自然就有东方教父神学,拉丁教父神学,圣多默神学,加尔文神学。那么,中国虔诚基督徒所观照而阐明的上帝,必然产生“中华基督教神学”是毫不容置疑的。^①

那么,中国神学又应该采取什么样的思想进路呢?笔者无法给予一个具体的解答,但不妨总结一下中国神学在20世纪上半叶所表现出来的几个特征,结合几位基督徒思想家的论述,暂为中国神学的进路提供一个历史视域的参照。

(2) 中国处境中的神学的特征

一个西方学者曾经认为“中色神学”就是配合华人惯用的意识形态及思维进程,即中色整合型而非西色分异型,采用适切华人传统的研究方法(如相类性及相合式,而非西式分析及辩证式),即跨科际综合研究法,讨论中国人所关切的问题(如伦常之理与祖先神灵荫佑;非西式偏重个人灵魂得救与天堂/天使),用中国人惯用的语词及观念(如“天”、“道”、“天人合一”、“万物齐一”、“天下一家”)表达及讨论有关神(如三位一体的亲情)跟受造一切的关系(如神人恩约)的一门学问,既有别于西方神学研究,又具中国文化色彩,且适切中国人的处境

^① 谢扶雅:《中华基督教神学的几个原则》,载谢扶雅:《南华小住山房文集》,第四卷,香港:南天书业公司,第238页。



及经验。^① 这位学者从一位西方学者的眼界出发注意到了中国处境中的神学已经或者应该具有的某些特征,比如“整合性思维意识”、“相合性研究方法”、“伦理学的关注对象”等,但他的表述颇抽象,也颇“西色”,那么结合 20 世纪上半叶中国基督教神学思想的实际来看,中国的基督教神学具有哪些特征呢?

(a) 伦理化

既然,我们承认神学具有文化的相关性及社会的相关性,那么中国处境中的神学所具有的伦理特征就不应该受到质疑。从文化的层面来看,中国传统文化的特征之一就是对人、人与自然、人与社会、人与天之间的和谐关系的强调。这种和谐最终由抽象的“道”落实到具体的“伦”和“理”。梁漱溟在《中国文化要义》中精辟而透彻地指出:“中国是伦理本位的社会,在社会与个人相互关系上,把重点放在个人者,是谓个人本位;同在此关系上而把重点放在社会者,是谓社会本位;皆从对待立言,显示了其间存在的关系。此时必须用‘伦理本位’这话,乃显示出中国社会间的关系而解答了重点问题”。^② 对于伦理性的关注在儒家的思想中表现得尤为突出,无论从儒家内蕴的精神义理还是从其外在表现出来的仪礼规范,都充分显明伦理思想是其核心主张和基本内容。

^① Albert E. Greene, Jr. *Christianity and Western Culture*. 《基督教与西方文化》,台北:基督教改革宗翻译社,1994年版。

^② 梁漱溟:《中国文化要义》,上海:学林出版社,1987年版,第77页。



儒家一开始,从孔子提出“克己复礼为仁——非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》),到孟子界定“圣人,人伦之至也”(《孟子·离娄上》),都显示了儒学的宗旨、内容是在召唤着人的一种伦理性的道德觉醒和道德实践,陶冶出一种伦理性的道德人格。换言之,是一种伦理性道德观念构成了儒家思想的基本特质或特色。^①

中国传统文化的伦理特征无疑潜在的影响着中国的基督徒知识分子的思维方式及视域,他们较为关注基督教的伦理层面,关注神赋予人类的道德观和价值观,试图通过基督教的信仰使人获得生存的意义和目标。用赵紫宸的话说,就是试图“在伦理上,要执著天下为公四海兄弟,定名分,行孝道的三纲五常,而加入人神的关系,上帝的命令,耶稣的新诫,以建立一个有宗教基础的伦理学。”^② 另一方面,对于伦理性的关注也同中国社会的具体处境相关,中国社会在 20 世纪上半叶,历经多次政治运动、军事摧残、文化变迁,人们旧有的价值观因新思潮的冲击变得岌岌可危,而新文化如同岩石上的种子因其缺乏根基未能立足,人们生活有一种惶恐、无助之中,如何来重建中国社会,如何来从基督教信仰的立场上拯救中国?当时的基督徒知识分子们多将提高国人的道德人格作为解决

^① 崔大华:《儒学引论》,北京:人民出版社,2001年版 P803。

^② 赵紫宸:《从中国文化说到基督教》,载《赵紫宸文集》,第二卷,北京:商务印书馆,2004年版,第407页。



问题的关键环节。而基督教的伦理学恰恰能为这种伦理道德层面的心灵建构提供理论上的指导。正如卓新平教授所说：“本来，神学从其系统之意义而言乃与伦理学有别，其关心和指向原不属同一层面。然而若将神学从思辨转向实践、且为广大信徒所接受的最好切入点则是神学伦理学或道德神学。因此，中国神学建设以伦理为侧重正是中国社会及其时代需求所使然。”^① 本书曾经的标题是《赵紫宸的神学思想研究——一种侧重其思想伦理化特征的解读》，之所以选取这个看似繁琐的标题的原因，正是为了强调赵紫宸前后期神学一以贯之的伦理化特征，并力图阐明以此作为切入点来探究赵紫宸的神学思想。在此次正式出版之前，笔者认为有必要将“一种侧重其思想的伦理化特征的解读”这一副标题删除，因为，在笔者看来，伦理化的特征是赵紫宸神学的一个根本属性，从这一视角出发无疑是切入赵紫宸神学整体的最佳角度，所以要进行赵紫宸神学思想的研究，从伦理化的视角入手，毋庸强调。

另外，在本书的最后部分，笔者还分析了与赵紫宸同时代的基督教思想家们思想中，所表现出来的伦理化特征，这里也就不再赘述，只是要强调一下，这种伦理化的特征并不是 20 世纪上半叶中国基督教思想界所独有的。自从中国最早的布道人——梁发那里，这种强调基督教的伦理性的倾向就已经

^① 卓新平：《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000 年版，第 251 页。



开始了。他在向他人布道时,始终强调基督教信仰在约束人们的行为、达至一种善行、积累善功方面的重要性;在他所撰写的十几本布道的小册子中,其中的伦理思想也表现得十分突出。《梁发》的作者麦沾恩(Geo H. Mcneur)认为梁发没有像外国的传教士那样拘泥于圣经的字面来解释圣经,而是针对与中国人休戚相关的问题来宣扬福音,比如其中就包括着重登山宝训中的伟大的道德规律^①,这些思想曾经令他的老师马礼逊(Robert Morrison, 1782 - 1834)以及友人合信医生(Dr. Benjamin Hobson, 1816 - 1873)有所不安,说“其中的用语不免染有彼中国固有之异教色彩”,^②甚至将这些思想称为“不健全的混合物”。^③同样新中国成立后,中国的神学思想界所主张的神学仍然以这种伦理化的诠释为主要取向,比如丁光训主教强调“上帝是爱,这是宇宙中一切事实中最主要的事实。”^④这种爱是“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。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”。他进一步憧憬道:“上帝这个爱催促着他要进行创造,进行教育,进行宽恕,进行救赎,进行圣化,使越来越多的人找到这爱的能源。神的最后目标就是塑造出爱的宇宙,一个爱的

① 麦沾恩:《梁发》,上海广学会,1931年版,第89页。

② 同上,第34页。

③ 同上,第130页。

④ 丁光训:《丁光训文集》,南京:译林出版社,1998年版,第57页。



世界,在里面有一个以自愿相爱为原则的人类共同体。”^①

(b)尚直觉

中国文化较注重圆和融通的直觉体验是其显著的特征之一。在中国传统文化中,无论是道家还是儒家,都在一定程度上强调天人之合,并认为天人之间的这种贯通为人间的伦常提供了宇宙论和玄学的根基,人在自然里见人道,在人生中见天道。这一方面代表了中国传统文化的自然主义特色,但同时这种天人合一的宇宙观和认识论也凸显了一种直觉和体验的认识方法。这在基督徒知识分子那里是和宗教的认识方法接近的,是基督教与中国文化的一个契合的关键点,因为各种宗教莫不包含一个种子,就是人类性灵中不可磨灭的宗教直觉。这个直觉中的上帝是真实的上帝。就此,赵紫宸认为“基督教要与中国文化发生关系,在此知识方法一端大有相似之点”^②,其“天人一贯之言,可以为精确之论的起点。去其唯物而达其唯心,未始非可为宗教之本也。”^③ 在赵紫宸的神学思想中,除了注重具体的宗教经验外,还强调一种与上帝沟通的心理直觉,“因为宗教认定在火热的经验中,人与神有真切的交感,上帝即在此交感的生命中;又认定在急切的服务中,人与人有实现的团契,上帝亦在此动荡的团契生命中。”^④ 赵紫

① 丁光训:《丁光训文集》,南京:译林出版社,1998年版,第182页。

② 赵紫宸:《基督教与中国文化》,载《真理与生命》,第2卷第9-10期,1926年11月,247-260页,第255页。

③ 赵紫宸:《研究儒家属于宗教部分的材料》,载《真理与生命》,第1卷第7期,1926年8月,第202页。

④ 赵紫宸:《评宣教事业平议前四章》,第28页。



宸神学的这一特征是他对于中国文化中的神秘的直觉经验的强调有关的。他认为在中国文化中,这种经验在字面上浮着,几乎遍地皆是。“所谓‘幽’,所谓‘妙’,所谓‘几’,所谓‘微’,所谓‘潜’,所谓‘虚’,所谓‘无’,所谓‘极’,所谓‘如’”等等,均表达了这种神秘之感。尽管“神秘经验起于少数人个人幽独旷暇的自觉,……然而‘潜虽伏矣,亦孔之昭’,其影响于社会国家也,……足以使塞者通,止者流矣。”赵紫宸甚至认为,基督教若能在中国根深蒂固,也要靠其在神秘的宗教经验上有“深邃的得获。”^①

这种对于直觉因素的强调不仅表现在具有温和理论倾向的赵紫宸的神学思想中,社会改革派的代表人物吴耀宗在论证上帝的存在时,同样将直觉列为比理智还要重要得多的因素,在《没有人看见过上帝》一书中,吴耀宗认为我们除了从理智上来认识上帝的存在外,还要从直觉去体认上帝。

我们信仰一个上帝,并不只是因为宇宙里许多事情的不可思议,不能解释。我们相信上帝是因为在一切可解释和不可解释的事物中,在一切平凡的或不可思议的现象中,都直觉地发见一个创造的力量。这力量不是我们自己,却在我们当中运行,不是万物的本身,却在万物当中运行,使一切的一切,都不靠赖我们的主观的意识,按照它们自己的定律,去造成我们这个五光十色的世界。在自然界的现象是

^① 赵紫宸:《基督教与中国文化》,第259页。



这样,在人事界的现象也是一样。……上面所说的,在自然界中,那个创造的力量,和在人事界中那个做人的道理,我们无以名之,就名之曰“上帝”,我们说过:这个上帝的认识,不是由于理智的分析,而是由于直觉地体认,而所谓直觉地体认,又不只是静的,旁观的体认,像我们体认一朵花的美,或是一个小孩的可爱,它也是生活当中动的,身历其境的体认。^①

(c)重践行

重践行这一点,对于强调伦理的中华民族来说,并不难理解,无论是知先,还是行先,知行合一的问题,总是历代思想家们所强调的,内在的德性心灵总要“形于外”,表现在外在的行为上。这种外在的践行在中国处境中的神学思想上表现在两个方面,一是个体行为及改造社会的实践,二是宣教的实践。这在林荣洪博士的《中华神学五十年:1900-1949》中都有所强调,他认为西方神学重视逻辑推理和抽象思维,而中国信徒则较关心神学对人生所产生的实际功效。所以五十年来的中国神学,都甚少讨论三位一体与位格本质。在基督论的研究上,他们多讲耶稣基督的工作,少谈人神二性的结合;在乡建的问题上,他们标榜基督道成肉身的牺牲精神,作为服务农村的动力。神学“不能、也不应脱离现实,乃是针对现实而起,是今日的神学过于昨日或明日的神学。救国重建本身就是一项具体而实际的神学课题,这种神学特色不但与中国人重伦理、

^① 吴耀宗:《没有人看见过上帝》,第33-34页。



讲实践的传统一脉相承,更直接与中国教会面对时代问题的冲击时必须作出的回应有关。”^①另一方面,林博士认为19世纪传教士远渡重洋来华,主要目的是传福音救中国的罪人。虽然他们很难实现中华归主的理想,但却让后来的中国教会继承他们的宣教抱负。清末民初的复兴运动,30年代的五年运动、自发性复兴运动、灵恩运动,内战时期的三年奋进运动等,都显出这个神学特色。^②

对于中国处境中的神学所具有的这种实践性,谢扶雅从中国文化的特征、中国的具体社会处境等方面进行过深入论证,比如他在《中华基督教神学的几个原则》中认为“中国信徒的神学探究方法,将与希伯来系统及希腊系统不同。我们的步骤是由历史的完人而至完全的德性,再由仁心而天心,由物理而天理。希伯来重‘信’,希腊重‘知’,中国重‘行’。中国人并非不知‘知’,却以‘行’验‘知’,并非不要‘信’,却以‘行’证言。所以中国人保证着上帝的存在于人的最高道德理想之中。我们淡于‘what is’ or ‘to be’(实然),而深致关切于‘ought to be’(应然)。”^③由此出发,他乐观地推断:“西方1800年以来,曾用了‘以知证信’的方法造成了璀璨的基督教神学,则我们的‘以行体信’,自可创出蔚然可观的华夏基督教文明”^④

① 林荣洪:《中华神学五十年:1900-1949》,第471页。

② 林荣洪:《中华神学五十年:1900-1949》,第471页。

③ 谢扶雅:《中华基督教神学的几个原则》,载谢扶雅:《南华小住山房文集》,第四卷,第243页。

④ 谢扶雅:《晚年基督教思想论集·基督教与中国文化》,转引自陈泽民主编:《金陵神学文选》,第90页。



此外,当代基督教思想家汪维藩以“成于衷”和“形于外”的关系问题为契机,通过梳理谢扶雅、贾玉铭、徐宝谦等人对这一问题的解答,将“信、知、行三者综合而为一体”作为中国教会神学除“直探基督”之外的又一特点,他认为中国人把“成于衷”和“形于外”视为一个不可分割的整体,凡是“成于衷”,或“成于内”的东西,必然要“形于外”,必然要表现或流露于外在的行为或具体行动。反过来说,一切“形于外”的东西,又必能追溯到“成于衷”或“成于内”的良知或心性,若不然,便是类似假冒为善的法利赛人“伪君子”,中国人的这一特点必然反映于中国的神学思想。^①

(d)重历史

中华民族是一个信而好古的民族,是一个始终强调追随先贤脚步与圣迹的民族。在中国传统文化中,无论是个体的“修身养德”、还是统治者的“施政治国”,他们始终强调历史素材在鉴戒得失、惩恶劝善方面的重要性。于是厘定历史便成为中国文化传统中的知识分子们的一项重要工作。通过厘定历史中圣人、贤哲的言论、行迹,而后在他们的视域中阐发个人的见识。于是乎,“属辞比事”^②遂成为中国文化的一个重要而显著的特征。中国处境中的神学注重历史这一特征突出表现在历代基督教思想家们对于历史中的耶稣的强调这一点

^① 汪维藩:《中国教会神学思考之特色》,转引自陈泽民主编:《金陵神学文选》,第83页。

^② “属辞比事,《春秋》教也”(《礼记·经解》),“属辞”指研究历史资料,“比事”是类比今人今事。



上,对此谢扶雅认为“中华基督教神学的第一项原则应是道成肉身,是把握‘历史的耶稣’。”^① 在中国传统文化中,强调以圣人合德于天,而在基督教中,基督是我们认识上帝、祈祷上帝的中保,“基督教上帝之全盘活跃启示他自己,即是拿撒勒人耶稣之出生,之生活,之被钉十字架,之自墓中复活升天的一个大事件”。^② 所以重视历史,考察并梳理基督教信仰中的人物、圣迹,以及教义教理的源流应为中国神学所具有的特征。

综上所述,中国并不是没有神学,只是没有刻意来区分“神学在中国”与“中国的神学”这种做法的人眼里的神学,中国固然没有什么神学巨构,但总会发现颇有见地的神学试作及片断,更何况针对中国具体的社会处境的回应,本身就是一种构建神学的尝试。任何一种神学都非在象牙塔中产生的,欧美的神学也不例外,它同样具有神学产生的文化背景、社会背景以及人们的思维方式,并不能因为西方欧美世界目前的强势文化就否认其他民族的神学,固然闻道有先后之分,但后闻道者不一定意味着理解的肤浅,文化之间并没有可比性,中国的文化提供了中国人的生存境域,从中国文化和社会的视域来理解基督事件,并无不可,中国的神学不但可能,而且存在。自从中国人尝试着用自己的语言、文化对基督教的外在

^① 谢扶雅:《中华基督教神学的几个原则》,载谢扶雅:《南华小住山房文集》,第四卷,第239页。

^② 谢扶雅:《中华基督教神学的几个原则》,载谢扶雅:《南华小住山房文集》,第四卷,第331页。



形式及内在本质进行这种思考的时候,神学就存在了;自从中国人从自己的文化境域出发,来阐释基督事件和关于上帝的学问时,这本身就符合了神学存在的条件。抛弃西方中心主义和文化复古主义才是我们理解中国神学的通途。当然抛弃西方中心主义,并不是抛弃西方神学,而是抛弃全盘接受西方神学的思维模式及定义范畴的做法,毕竟西方神学对于基督事件的诠释为我们在汉语语境中理解基督事件是具有参考意义的。

谈到这里,我们不妨做一个简短的总结:脱离了神学的处境化特征,即文化和社会的相关性来谈论神学,神学只能蜕变成一种干枯的信条、理论,毫无任何生机可言,这种空洞的理论无所谓西方,也无所谓东方,但同时也就无所谓神学,因为神学的概念和范式最初就是在西方的文化和社会处境中产生并且拓展的。处境化的属性与神学无法分离,神学本身就是处境化的产物,所以中国的神学既是中国处境中的神学,也可以称为中国的处境神学。在前一种意义上也就是一部分学者所主张的“神学在中国”所强调的,在后一种意义上就是“中国的神学”这一表述所侧重的。通过本节分析,我们看到如果神学本身就是一种处境化的产物的话,那么两种称法也只是名称上的差别,并无实质意义上的不同,只要愿意,你可以叫中国的神学,也可以说神学在中国,也可以说德国的神学,或神学在德国。但当一个人有意来强调这种区别的话,我们应该说似乎他陷入了某种僵化的思维的窠臼,似乎神学就是西方意义上的神学。神学乃天下之公器,在不离开基督教核心



信仰和文本的基础上,中国同样可以拥有自己文化及社会处境中的神学,它既可以遵照西方神学的学科门类,也可以拥有自己的独特见地;既能按照西方神学的建构模式,同样也能拥有自己独特的思维框架。中国基督徒知识分子所作的努力可以说既是建构中国的神学的努力,同时也是让神学在中国处境化的努力。他们的神学虽然不成体系,但在系统神学、圣经神学、历史神学、哲学神学、宣教神学、伦理神学等方面都有所思考,甚至有所建树,这是建构中国的神学或者说让神学在中国处境化的不可缺少的基点。所以从西方神学的分类来说,中国虽没有系统的神学巨作,但同样拥有一些颇有深度的神学作品。神学是思想,而非体系。更何况,如果说神学能够不拘泥于西方神学的学科门类的话,如果中国的神学是人们在中国的文化及社会处境中从上帝的启示出发,对上帝及其造物进行探究的学问的话,中国完全能够拥有自己独特的神学思想,他强调伦理、尚直觉、重践行、崇历史。

中国的处境化的神学是对整个普世神学体系的一种充实,因为神学本身就是各种处境化神学的集合。神学是历史时代的产物,没有神学能够脱离这一点,即使那些宣称脱离社会、脱离文化背景的神学主张也莫不如此;神学因其处境化而普世化,神学因为普世才得以处境。神学处境化与普世化的契合点是对基督事件本身在不同文化和处境中的固守、诠释和坚固。既然“中国的神学”与“神学在中国”按照笔者的看法只是名称上的差别,我们不妨为了方便起见,就叫“中国的神学”,这本书的题目为《赵紫宸神学思想研究》,其中的“神学”



一词的含义概在于此。

二、赵紫宸其人及思想倾向

19世纪末20世纪初的中国社会,历经种种内忧外患的磨难,其政治、经济、文化体制都出现了前所未有的危机。社会的困境、政治的失败、文化的僵固,无不令有抱负的知识分子忧心积虑;国人的苦难、困顿、无助,无不令有思想的学人恻隐在抱。如何来拯救这个濒临崩塌的国度以及在危难中挣扎的人民?中国社会的出路何在?这是当时每位有良知的知识分子都不得不经受的拷问。面对国家民族危亡的格局,很多知识分子将过错归于中国的传统文化、社会制度以及一切与科学、理性思潮相违背的思想观念,认为它们是制约中国社会进步、国民人格发展的“羁绊”,于是一场借鉴西方政治、经济、文化制度与思潮,用以破除中国传统桎梏,并挽救中国于危难之中的新文化运动拉开了帷幕。科学主义、理性主义、实用主义、个人主义、无政府主义等西方思潮蜂拥而入,中国传统社会和文化结构在这些思潮的冲击下发岌可危。

然而新思潮并没有从根本上解决当时中国社会存在的诸多问题,正当新思潮的倡导者们憧憬着在新文化的光照下,重建一个新社会、一种新文化来取代那“食古不化”的社会结构和文化体系时,却发现作为“最终裁决人、真理审判者”的科学、理性在重建的过程中毫无用处,“破坏者”们并没有能力弥



补传统文化崩溃所带来的精神缺位。由于新文化的无根基，传统文化的分崩离析，中国社会不但面临着政治经济的危机，同时还有国人精神上的荒芜莽躁、人格上的空虚颓废。在这样一个人们迫切需要理出生命意义、寻求社会出路的危急关头，基督教信仰究竟能不能如其所宣称，成为照亮“昨日、今日和未来”的光源呢？这是当时中国基督徒知识分子所面临的挑战与契机，也是濒亡的中国面临的一条可能的出路。当时的基督徒知识分子们是如何在异质文化的相互砥砺中诠释他们的信仰的？是如何看待社会政治经济变更所带来的各种时代问题的？又是如何在令国人着魔的现代精神中校正自己位置的呢？本书将以赵紫宸的神学思想作为个案，探讨他在当时中国的社会现实及文化处境中，对基督教信仰做出的具有伦理化特征的诠释，分析这种伦理化特征的成因，并评估这种具有伦理化特征的神学思想的得与失。

1、赵紫宸的生平与著作

赵紫宸(T. C. Chao, 或称为 Chao Tzu-ch'en)是举世公认的中国基督教神学家、宗教教育家、文学家、诗人。他于1888年2月14日生于浙江省德清镇(今浙江湖州)一个家道中落的商人家庭。15岁入读苏州长老会所办的萃英书院,之后又进入由美南监理会(Methodist Episcopal Church, South)设立的东吴大学学习。1907年,在世界基督教学生同盟(World Student Christian Federation)总干事约翰·穆德(John R. Mott, 1865 -



1955)、东吴大学校长孙乐文(D. L. Anderson)以及东吴大学其他师生的影响下受洗成为基督徒。东吴大学毕业后,赵紫宸在东吴大学附属中学教授英语、算术和圣经等科目。1914年,他代表在华的监理会前往美国参加美南监理会总会会议,并于同年秋天,进入美国梵德贝尔特大学(Vanderbilt University)攻读神学,兼研究社会学和哲学,三年后他以优异的成绩获得神学学士和文学硕士学位,并获得梵德贝尔特大学“创校者奖章”^①。回国后,赵紫宸成为东吴大学哲学教授,并于1922年开始担任东吴大学文理学院院长。1926年,赵紫宸受聘于燕京大学宗教学院,于1928-1952年担任燕京大学宗教学院院长一职。在此期间,他在1932-1933年到英国牛津大学讲学,并分别于1928年、1938年、1947年三次代表中国基督教界参加在耶路撒冷(Jerusalem)、印度马德里斯(Madras)和加拿大惠特比(Whitby)举行的世界宣教会议(International Missionary Council Meeting),还在1948年荷兰阿姆斯特丹举行的世界基督教协进会(World Council of Churches)第一次会议上当选世界基督教协进会六位主席之一。在此前一年,他到美国讲学,并获得了普林斯顿大学的荣誉博士学位。解放初期,赵紫宸曾作为中国基督教界五位代表之一,参加中国人民政治协商会议第一届全国委员会会议^②。1953年,华北区各神学院联合组成燕京协和神学院后,赵紫宸受聘为研究教授。

^① Winfried Gluer, *The Legacy of T. C. Chao, in International Bulletin of Missionary Research*, Volume 6:4, October, 1982, p.166.

^② 其余四位代表分别是:吴耀宗、邓裕志、张雪岩、刘良模。



并于次年8月,当选为中国基督教三自爱国运动委员会常务委员。在“文革”期间,由于其信仰立场,遭到迫害,在孤寂中度过余生,于1979年11月21日病逝在北京。^①

赵紫宸是20世纪上半叶中国为数不多的几位在基督教神学理论架构上有所建树的神学家。他立足于中国社会和文化的现实,诠释基督教信仰,并试图通过这种诠释为中国社会革命和建设提供一种心理、社会和文化的基础;他以“爱心”作为核心和动力,标明基督教会的意义、任务及方向,被称为“中国教会改革创新先驱”^②。赵紫宸是中国最早尝试创立“基督教哲学”思想体系的知识分子^③,也是第一位提出建构“中国的系统神学”^④,并进行初步尝试的基督教神学家;他撰写了国人第一部宗教哲学方面的著作^⑤,第一部关于耶稣的详尽传记^⑥。同时他在西方基督教思想界也享有较高声望,被誉为“向东方心灵诠释基督教信仰的首席学者”^⑦、“近代中国

① 赵紫宸的生平及当时的国内外神学动态,见附录一:赵紫宸神学思想的发展进程及国内外神学背景。

② 参见燕京研究院编:《赵紫宸文集》,第一卷,北京:商务印书馆,2003年版,陈泽民所作的“代序”。

③ 同上,第11页。

④ 赵紫宸曾经在《神学四讲》的序言中表明这本书是为其写作更系统的神学书的一个开头之作。另外,在2003年,Winfried Gtber为香港学者邢福增的著作《寻索基督教的独特性:赵紫宸神学论集》撰写的序言中认为赵紫宸将毕生经历倾注于建立中国人自己的神学上。

⑤ 指《基督教哲学》,此书由苏州中华基督教文社于1926年出版。

⑥ 指《耶稣传》,此书由上海青年协会书局1935年出版。

⑦ 载《普林斯顿校友周刊》,1947年7月4日,转引自古爱华:《赵紫宸的神学思想》,香港:基督教文艺出版社,1998年版,第43页。



一位最具影响力的神学家”^①。赵紫宸一生著述甚丰,涉及神学、教育、文学、诗词等多个领域。仅目前整理的有关赵紫宸的神学专著就达二十七部之多,近两百万字,在众多著作中,比较重要的有《基督与我的人格》(1925年)、《基督教哲学》(1925年)、《耶稣的人生哲学》(1926年)、《耶稣传》(1935年)、《中国民族与基督教》(1935年)、《巴德^②的宗教思想》(1939年)、《从中国文化说到基督教》(1946年)、《基督教进解》(1947年)、《圣保罗传》(1947年)、《基督教的伦理》(1948年)、《神学四讲》(1948年)、《审判之下的教会革新》(1950年)。其中被赵紫宸自称为“中国人自著的第一本宗教哲学书”的《基督教哲学》和“发明耶稣的人格主义”^③的《耶稣的人生哲学》是赵紫宸早期思想的代表作。而“脱出西人传述之窠臼,树立汉家独立之旗帜”^④的《基督教进解》及作为“中国人在神学上的试作”的《神学四讲》是赵紫宸后期思想的代表作品。

上述赵紫宸众多神学专著只能代表其部分思想,在这些专著之外,赵紫宸还在《真理与生命》、《青年进步》、《生命月

① 占爱华:《赵紫宸的神学思想》,香港:基督教文艺出版社,1998年版,导言部分第2页。

② 即 Karl Barth,今通译为卡尔·巴特。

③ 见赵紫宸:《赵紫宸文集》,第一卷,第186页。《耶稣的人生哲学》在抒发赵紫宸对耶稣人格体认的同时,为当时基督教界提出的“人格救国”主张奠定了理论基础。

④ 燕京研究院编:《赵紫宸文集》,第二卷,北京:商务印书馆,2004年版,第47页。



刊》、《真光杂志》以及《教务杂志》(Chinese Recorder)^①等基督教阵营的主要刊物上发表中英文论文 150 篇左右^②,这些论文,充分显现了赵紫宸从 1917 年到解放初期的神学发展脉络及其神学理论在社会革命和建设过程中的具体运用。所以要全面了解赵紫宸的思想理论,除了以上提及的神学专著外,还必须关注这篇幅众多的中英文神学论文。

2、赵紫宸的思想倾向

20 世纪上半叶的中国,社会格局纷繁复杂,面对多元的社会格局,基督徒阵营内部也出现了众多分歧,这种分歧一方面体现在对作为异质观念的基督教信仰与中国文化之间关系的不同处理方式上,同时也体现在对基督教信仰内蕴的“福音”与社会革命和建设之间关系的不同理解中,即他们对于基督教信仰的文化相关性及社会相关性的理解是不同的。

① 《教务杂志》最初的英文名为 *Chinese Recorder and Missionary Journal*, 1868 年 5 月由美国传教士鲍德文(S. L. Baldwin)创刊于福州,为月刊;1869 年改名为 *Chinese Recorder*, 1872 年 5 月停刊。1874 年英国传教士、汉学家伟烈(A. Wylie)复刊于上海,双月刊;从 1885 年 3 月起恢复为月刊。1941 年停刊。此刊虽为新教传教士的信息媒介,但在前半期也刊发了不少关于中国历史文化和社会风俗的学术文章。

② 据不完全统计,赵紫宸的中文神学论文有近百篇,而英文神学论文有四十多篇,详见附录三:赵紫宸的神学专著及论文。



(1) 基督与中国文化的关系:赵紫宸主张基督“成全”^① 中国文化

虽然基督教是一种对超越存在的信仰,但其抽象的信仰观念要想落实为我们现实的生活,势必表显为一种文化,必然在文化的范围之内。基督教信仰要想顺利地切入一种异质的文化系统,必须妥善处理与该文化系统之间的关系。如果根据理查德·尼布尔(Richard Niebuhr)在《基督与文化》(Christ and Culture)一书中提出的关于基督与文化互动的五种模式来衡量,^② 在20世纪上半叶的中国基督教思想界,同样存在着五种对应的形式及代表人物。笔者选取在赵紫宸的时代较有代表性的三种类型加以介绍。

首先是基督与文化对立(Christ against Culture)。这种观

^① “成全”一词出自《马太福音》第5章第17节:“莫想我来要废掉律法和先知;我来不是要废掉,乃是要成全。”在赵紫宸的《基督教进解》第四章:基督教与中国文化(下)中,他认为“基督教却能补充中国文化无纲领的缺陷;基督来要成全,要恢复那真实的,保存那有价值的,创造那簇新的生命。”载燕京研究院编:《赵紫宸文集》,第二卷,第94页。

^② 在《基督与文化》一书中,尼布尔提出了基督与文化对立(Christ against Culture)、基督隶属于文化(Christ of Culture)、基督高于文化(Christ above Culture)、基督与文化的对立统一(Christ and Culture in Paradox)、基督改造文化(Christ the Transformer of Culture)这五种基督与文化之间的互动模式,见Richard Niebuhr, Christ and Culture. 除了我们即将论述的三种模式外,基督与文化的对立统一模式(Christ and Culture in Paradox)认为人们隶属于文化,不能从文化中脱离出来,但这个有罪的世界不能脱离神圣者的统辖,基督与文化因此处于一种悖理的状态,这一派在中国的代表人物有范子美;基督改造文化模式(Christ the Transformer of Culture)相信文化会陷入自我矛盾与自我毁灭。然而同时,此模式也相信文化是在上帝统辖之下的,是在基督的怜恤与救赎之中的。文化是神圣者为人类所设立的区域,为了使人类能忠实及服从上主,这一派在中国的代表人物是张亦镜。



点认为基督的统治权不仅意味着他在众多权威中具有至高地位,而且对于基督徒来说他是唯一权威。基督和文化的关系是一种非此即彼的选择关系(either - or choice),在此过程中,不可能存在一种双重效忠。世界包括其文化是置于恶势力的统治的,上帝之城的居民绝不该插足其内。在 20 世纪前半叶的中国,一些保守派的基督教知识分子持这种基督与文化二元对立观点。他们主张罪恶是人类的本性,本性罪恶的人所创造的一切,包括文化及社会都不可避免地带有罪恶的色彩,需要基督教的福音加以拯救,所以他们主张基督徒唯一的任务就是宣讲福音,不应该浪费时间精力于文化建设和改造上。

其次是基督隶属于文化(Christ of Culture)。这一派不承认在基督和文化之间具有任何对立面,相反基督是文化的最高渴求和实现。他们一方面通过基督来诠释文化,另一方面通过文化来理解基督。这种观点在当时中国的代言人物是吴雷川和王治心。吴雷川认为真道和宗教是一和多的关系,“教”为“道”之用,“道”为“教”之本,“教”在不同的文化及时代有不同的表现。^① 并且他认为基督教信仰中的要义在中国文化中,尤其是儒家思想中都可以发现端倪。^② 王治心则认为基督教信仰与中国文化没有任何矛盾,应该把中国文化和基督教信仰进行一种“血肉的化合”,“把基督教下种在中国文化

^① 吴雷川:《我对于基督教义感想》,载《生命月刊》,1920年11月,第3-4页。

^② 吴雷川:《从儒家思想论基督教》,载《真理与生命》,1930年4月,第5-6页。



里面,吸收中国文化为血液,庶儿无所谓基督教中国,和中国基督教,这才是建立在磐石上了。”^①

再次是基督高于文化(Christ above Culture)。这种观点认为我们并不能武断地反对或者是肯定基督与文化,相反我们需要的是两者的结合。虽然文化有可能堕落,但他毕竟归属于上帝,从上帝创造这一点来说,文化的本质是好的。但文化只有通过上帝的爱和恩典才可以被实现并成为可能。赵紫宸便是这一派的代表人物。他认为启示需要某种文化形式做媒介,使人能明白启示的内容,这些内容是不可剔除的;同时因为上帝的宇宙性,他的启示也同样存在于文化中,所以信仰基督不是要废除中国文化,乃是要成全它。中国文化的诸多弱点,就需要基督教加以完善。^②

(2)福音与社会的关系:赵紫宸坚持一种“温和的重建论”^③

基督教信仰要想在中国的环境脉络中立足、发展,仅仅进行一种文化形态上的对话是远远不够的,基督宗教信仰本身

^① 王治心:《中国本色教会的讨论》,见《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,北京:中国广播电视出版社,1999年版,第239页。

^② 相关论述可参看赵紫宸:《基督教与中国文化》,载《真理与生命》,第2卷第9-10期,1927年,第248页;《基督教与中国文化——中华民族与基督教》,载《真理与生命》,第9卷第5-6期,1935年;《从中国文化说到基督教》,载《赵紫宸文集》,第二卷,商务印书馆,2004年版,第393-410页;《基督教进解》,第3-4章:基督教与中国文化,载《赵紫宸文集》,第二卷,第75-100页。

^③ 孙尚扬教授认为中国的社会福音派中主张社会重建,而态度与方法却显得不激不随的温和派,当以赵紫宸为典型代表,见孙尚扬、刘宗坤:《基督教哲学在中国》,北京:首都师范大学出版社,2002年版,第83页。



固然具有垂直的超越性,但信仰基督的人却不能脱离世俗社会而生活,他们要与现实的社会环境保持关联,与时代背景保持节奏一致。面对“五四”之后突显的民族意识,在与中国的文化做灵性上沟通的同时,基督徒知识分子们还不得不将目光锁定在社会现实层面的诸多问题上。换句话说,基督徒所信仰所宣讲的福音不得不与社会发生联系。从处理福音与社会的关系的方式看,20世纪上半叶的基督教神学同样有三种主要路向:

首先是激进的自由主义倾向。它强调上帝的临在,以及福音与社会的完全吻合,并主张通过社会革命的方式,基督教的福音可以在社会中得以完全体现。这一派以吴雷川和吴耀宗的神学为代表。吴雷川认为天国并不是在这个世界之外的另一个世界,更不是像教会所常讲的死后升天堂,乃是将这世界上所有不合仁爱和公义的事全都除去,叫这世界上充满了上帝的仁爱和公义,天国的建设就是改造旧社会,成为新社会。^①因此吴雷川赞成社会主义的主张,认为应该在一定程度上采取激进的社会革命的手段;同样,吴耀宗也强调基督徒不但要关注社会问题,更要投身社会改造,在他眼里,基督教与社会政治是等同的。

其次是基要主义的神学倾向。它与激进的自由主义派别相对,持守着保守的神学立场,坚信神的唯一主权和基督的神性。从这种保守的神学立场出发,这一派别强调福音与社会

^① 吴雷川:《基督教与中国文化》,上海青年协会书局,1936年版,第63页。



的截然对立,认为人因其罪性而在堕落的世界中无能为力。这些神学主张由于反对社会福音,强调基督徒在此世所能做的只是“预备自己,追求圣洁”,因此代表着第二种路向。

再次是“温和的重建论”倾向。它的立场介于前两者之间,一方面承认基督教的社会作用和基督徒对社会的责任;另一方面强调基督教在自强运动中的独特角色及独特的社会进路,着意把这种角色和进路与当时各种政治势力的救国方案区分开来。因此,福音与社会相关却不相等,相交却不吻合,二者之间既有关联亦存有张势。赵紫宸的神学思想从总体上说正代表着这第三种倾向。他认为基督教的首要任务并非直接去改造社会,却应对社会的发展与进步表示关怀、感到其责任。基督教可以开展民族心理的再造,通过人格塑造和文化重建来协助社会改造,这样,基督教虽未直接参与社会政治经济制度的改革,却以心理、精神和文化重建的作用而在深层次上和根本上与社会改革相关。^①

从以上的分析中,可以看出无论是在基督教信仰与中国文化的契合上,还是福音与中国跌宕起伏的社会格局之间的互动关系上,赵紫宸都采取一种温和的、辩证的思路,即注重基督教信仰的超越性,同时又不否认上帝在世俗世界中的临在;即注重福音的至上地位和独特性,又不否认它和现实社会文化的相关性。从这两个方面来说,赵紫宸的神学代表着 20

^① 参阅卓新平:《赵紫宸》,载《基督宗教研究》,北京:社会科学文献出版社,第一辑,第 199 页。另见姚西伊:《评本世纪初以来中国基督新教的社会态度》,加拿大:《维真学刊》,1999 年第 3 期。



世纪上半叶中国基督教神学的“中间路线”。当然一提到赵紫宸神学的思想倾向,很多人都会想到西方神学对他的影响,比如他们认为赵紫宸早期的神学具有西方自由派神学的特征,而后期的神学具有明显的新正统派神学的面貌。笔者认为西方神学对赵紫宸神学的影响是不争的事实(这将在本书的第五章中予以具体论述),但与此同时,我们并不能仅仅因为他的神学思想拥有这些西方神学的特征,而简单地将它归入某种西方神学派别。尽管赵紫宸没有建立起一套系统完备的“中国的系统神学”,但赵紫宸的神学思想表现出的这些西方神学的特征在一定程度上正是他运用西方神学的某些主张服务于其架构“中国处境中的神学”的努力的结果,这一点将在本书的第五章第四节中予以展开论述。

三、国内外的研究状况

1、海外及港台学者的研究

中外学者(尤其是港台学者)曾经就赵紫宸的神学思想进行过系统深入的研究。就笔者所知,有关赵紫宸的专门论著有以下三部:德国学者古爱华(Winfried Glüer)所著的《赵紫宸



的神学思想》^①；华人学者林荣洪所著的《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》^② 以及香港学者邢福增在 2003 年出版的《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》^③。另外，海外、港台学者就赵紫宸的神学思想亦有多篇论文，古爱华（Winfried Glüer）、吴利明、温伟耀、林慈信、曾胜基、梁梦蝉、梁家麟、许开明、林鸿信、彭满圆、苏成溢等人曾分别就赵紫宸的上帝论、基督论、救赎论、圣灵论、教会论、末世论以及“本色神

① 德文书名：Christliche Theologie in China. T. C. Chao 1918 - 1956, 此书已经被译为中文，由香港基督教文艺出版社 1998 年出版。古爱华，1958 年在加拿大多伦多以马内利神学院（Emmanuel College）主修系统神学，获神学硕士学位，并于 1978 年在德国波琴大学获神学博士学位，博士论文集中探讨了赵紫宸的神学。他曾任香港基督教中国宗教文化研究社社长，并曾在香港中文大学宗教系教授系统神学及中国教会史。

② 英文书名：The life and thought of Chao - Tzu - Ch' en, 此书由香港中国神学研究院 1994 年出版。林荣洪先后毕业于香港大学、美国三一神学院、美国普林斯顿神学院（哲学博士），主修历史神学。曾任香港中国神学研究院讲师，现任多伦多天道神学院教授。

③ 英文书名：In Search of the Uniqueness of Christianity: Essays on T. C. Chao's Theology, 此书由香港建道神学院 2003 年出版。邢福增，香港中文大学文学学士、哲学硕士、哲学博士。曾任香港建道神学院（Alliance Bible Seminary）基督教与中国文化研究中心主任，目前任教于香港中文大学崇基学院。



学”的建构等方面思想进行过探讨^①。虽然海外及港台学者对赵紫宸思想的研究主要来自于基督教阵营内部,但认信基础及教会传统使他们的研究具备一定的深刻性与系统性。概而言之,他们的研究成果体现在以下几个方面:

(1) 提出赵紫宸神学思想的“相关性”^②

学者们认为赵紫宸的神学思想始终与中国社会改革和建设的实际休戚相关,随着中国社会文化格局的发展而不断呈现新面貌。林洪荣博士从三个阶段来分析赵紫宸的神学思想,指出赵紫宸从深受自由主义神学影响,到改奉新正统主义神学,然后再接受马列主义统治中国的现实,均可用“相关神学”予以贯穿。他在《曲高和寡》一书中对赵紫宸的神学进行评价时称:“赵氏是一位满腹经纶,学贯中西的思想家,多年来

^① 这些著作包括 Wulfried Glüer, *T. C. Chau and the Quest for Life and Meaning*, *China Notes* XV III, No. 4, 1980; Yamamoto Sumiko, *History of Protestantism in China*, Tokyo: The ToHo Gakkai, 2000; 林慈信:《赵紫宸与中国基督教本色化》,载《华人神学期刊》第7期,1991年3月;吴利明:《基督教与中国社会变迁》,香港:基督教文艺出版社,1981年版;温伟耀:《基督教与中国文化的相遇》,第三章:“赵紫宸的相关神学”,香港中文大学崇基学院出版,2001年版;曾胜基:《赵紫宸的救恩观》,香港中国神学院神学硕士论文,1989年;梁家麟:《无能者的无能——1949-1951年的赵紫宸》,载《建道学刊》,第9期,1998年11月;梁梦蝉:《赵紫宸对拯救的观念》,载《景风》,第50期,1977年1月;许开明:《赵紫宸先生人格基督论研究、评价与神学反省》;林鸿信:《同一的教法——赵紫宸的中国本色化基督教》;苏成溢:《赵紫宸与普世教会》,以上三篇文章载《赵紫宸先生纪念文集》,北京:宗教文化出版社,2005年版。

^② “相关”这里主要指与当时中国社会改革和建设的实际相关,赵紫宸神学的这种“相关性”首先是由林洪荣博士提出的,他将赵紫宸的神学界定为“相关神学”。



努力为中国教会谋求神学的出路,企图针对时代的问题,建设一种相关神学(a Theology of Relevance)。其目标是要说明基督教能够适应中国人的需要,并且对中国社会有一定功用。”^① 德国学者古爱华也在《赵紫宸的神学思想》一书中认为:“赵氏神学工作的特征,在于它是因为不断和中国的文化及政治实况周旋而产生的。因此,在一个谋求本色神学,而教会在本色化的口号下,还把各自的文化和宗教脉络放在优先地位的时代,赵氏显然是脉络神学家的表表者。”^② 香港学者邢福增也认为“中国基督徒知识分子或神学家,为了证明基督教信仰的重要性,更致力于反省基督教在救国问题上的贡献,希望通过说明基督教与当时中国社会的相关性,让更多国人可以接纳基督教。‘基督教救国主义’成为一十至四十年代中国教会的重要思潮。如此,所谓‘相关神学’确实是 20 世纪前期中国基督徒知识分子在整合国家与宗教时的重要切入点,赵紫宸自然也不例外。”^③ 这些学者普遍认为赵紫宸的神学思想是为了回应中国革命和建设所面临的种种实际问题而产生、发展,并在理论上逐渐完善的。^④ 所以他们往往将赵紫宸

① 林荣洪:《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》,香港:中国神学研究院,1994年版,第307页。

② 古爱华(Winfried Güter):《赵紫宸的神学思想》,香港基督教文艺出版社,1998年版,第299页。

③ 邢福增:《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》,香港:建道神学院,2003年版,第3页。

④ 几乎所有研究赵紫宸的作品中,都不同程度地强调了赵紫宸神学的这种相关性。其他著作如温伟耀在《基督教与中国文化的相遇》(香港中文大学崇基学院,2001年版)一书中分几个阶段来介绍赵紫宸神学的这种“相关性”。



神学在不同时期表现出来的不同面貌同当时中国社会在不同阶段面临的不同问题对应起来加以研究。

(2) 考察赵紫宸关于基督教信仰的“独特性”的理论

说到基督教神学的“相关性”，这恐怕不是赵紫宸神学所独具的特征^①，与赵紫宸同时代的很多基督教徒知识分子都曾根据中国改革和建设的实际，提出过他们的神学主张。研究者们没有否认这一点，但他们同时认为赵紫宸神学在这种“相关性”基础上，还着力探求基督教信仰的“独特性”。笔者这里使用的“独特性”有两层含义：一是邢福增博士提出的“上帝道成肉身，藉着耶稣基督而启示的宗教信仰”；^②二是吴利明博士主张的赵紫宸的神学拥有“独特的主题”。邢博士认为赵紫宸在强调神学的“相关性”之外，还追求一个超越的神学主题，即基督教信仰的“独特性”。邢博士近十年来发表了多篇关于赵紫宸神学的论文，题材不一，但其中均贯穿着赵紫宸寻索基督教信仰“独特性”的主线。他认为如果只注重赵紫宸神学的“相关性”，而忽略他对基督教信仰的“独特性”的关注，这样做势必以偏概全，不能了解赵紫宸神学的全貌。赵紫宸对基督教信仰的“独特性”的反省，才是其思想中至为精彩的部分。古爱华博士同样看到了赵紫宸神学思想的这种独特性，但他并不认为这种独特性贯穿于赵紫宸思想始终，只是经过“自由派”的阶段之后，到30年代中期以后，赵紫宸才转到

^① 这在引言的开始部分我们已经进行过具体分析。

^② 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，第32页。



另一个神学立场,以承认圣经启示和灵性的经验为主^①。

另外,香港学者吴利明在他的《基督教与中国社会的变迁》一书中除分析赵紫宸神学的“相关性”及其在融合基督教信仰与中国文化方面所做的努力外,还认为赵紫宸统统将这些努力置于“中国人的精神建设”这一神学主题之下。在吴博士看来赵紫宸赋予基督教信仰的任务并不单单是拯救个人,而且是要创造一种新的世界文化,作为一个新的社会团契的基础。为了达到这个目的,赵紫宸于是开始去寻找世界不同文化中的共同点,希望能藉着这些共同点,去建立这种“普世的文化”和“共同的心态”^②。吴博士甚至推测如果中国的环境许可的话,赵紫宸很可能会把他的时间和精力完全放在这个问题上,但中国社会的具体现实还是将赵紫宸的神学关注点拉回到国内的具体问题上来,他的这种普世化情怀也不得不倾注到与国人息息相关的社会建设方面,并最终将“中国人的精神建设”作为核心话题。

(3) 考察赵紫宸“神学本色化”^③ 思想

与赵紫宸本人对“本色神学”这一问题具有浓厚兴趣一样,赵紫宸神学思想的研究者们也在这个问题上下了很多功夫。无论是在林荣洪的《曲高和寡——赵紫宸的生平及神

① 古爱华(Winfried Gluer):《赵紫宸的神学思想》,第45页。

② 吴利明:《基督教与中国社会变迁》,香港:基督教文艺出版社,1981年版,第9页。

③ “本色化”一词的含义见引言部分注解。



学》，还是在德国学者古爱华的《赵紫宸的神学思想》一书中，我们均可以看到对赵紫宸关于本色化神学建构，以及融通儒耶、建立“中国神学”^①方面思想的分析，可谓面面俱到（本书也将在第四章第一节考察赵紫宸在融合基督教信仰与中国文化方面所做的努力）。事实上，除了以上笔者所列举的三个方面外，学者们在对赵紫宸神学的各个领域（如上帝观、基督论、救赎论等）的研究方面也有很深的见地，这里便不一一列举。

2、大陆学者的研究状况

大陆学界对赵紫宸神学思想的研究来自于两个领域，一是基督教界，比如丁光训、骆振芳、汪维藩、王神荫、沈德溶等教会知名人士很早之前都曾就赵紫宸的神学思想发表过论文，^②但由于大部分文章只是刊发于神学院内部的刊物上，因此没有受到社会的广泛重视。另外，大陆学界对赵紫宸神

^① 见古爱华：《赵紫宸的神学思想》，第五章《建立“中国神学”的尝试——儒家与基督教的融会贯通》；另见林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，第104-112页。

^② 这些文章包括骆振芳：《怀念赵紫宸先生》，《天风》，1988年4月；沈德溶：《赵紫宸与吴耀宗》，《天风》，1988年4月；王神荫：《神学家诗人赵紫宸》，《金陵神学志》，第8期，1988年4月；汪维藩：《用爱心建立团契——重温赵紫宸先生的教会改革观》，《天风》，1988年5月，《教会的体与用——赵紫宸先生思想浅析之四》，《金陵神学志》，第17期，1992年12月；丁光训：《更多的信仰，更大的宽容》，《金陵神学志》，第9期，1988年11月；张贤勇：《大音希声——评林著赵紫宸传兼论华人神学史研究的前景》，载《中国神学研究院期刊》，第18期，1995年1月。当然，基督教界对赵紫宸神学思想的研究还远不止以上所列这些论文，这里所列的研究成果仅限于笔者个人了解与掌握。



学的研究还来自于宗教学界。由于资料的匮乏,以及学术研究侧重点的不同,与港台及海外学者对赵紫宸神学研究的崇隆景象相比,大陆学界对赵紫宸神学思想的研究起步较晚,且论著不多。近两年来,一些学者已经开始注意到赵紫宸的神学思想在中国基督教思想演变史中的重要地位。比如卓新平、段琦、孙尚扬、王晓朝、王美秀、李向平、周伟弛、吴玉萍等大陆学者对赵紫宸的基督教神学思想都做过客观的介绍和较为深入的学术研究,他们的论题涉及赵紫宸神学思想中的人性论、道德论、教会论、救赎论、本色神学等部分,有的学者还从宗教社会学、宗教伦理学的角度从总体上对赵紫宸的神学思想进行了分析和评价。卓新平教授在《基督宗教论》一书中将赵紫宸作为中国神学的代表人物,专辟一章介绍了他在融合中西神学,以及中西文化方面所做的努力;孙尚扬教授根据布瑞恩·S·特纳(Bryn S. Turner)的观点,在他的《宗教社会学》一书中,将秩序与意义问题作为宗教社会学研究的两大主题,并在该书的附录《秩序与意义之间:赵紫宸的选择及其得失》中认为,赵紫宸对基督教的社会秩序理论的探讨较为全面,而对基督教的意义理论的发掘却略显不足;^①段琦教授则在《赵紫宸对中国教会本色化的理论贡献》一文中,从三个不同时期对赵紫宸的“教会本色化思想”进行了详尽的考察,她认为赵紫宸建构本色教会的努力不仅局限于基督教与中国文化

^① 孙尚扬:《宗教社会学》,北京:北京大学出版社,2001年版,第236-261页。



相结合,而且还指基督教与中国社会相结合。从这两方面看,赵紫宸为中国教会做出了不可磨灭的贡献,他在不同时期都代表了中国教会中的进步力量;王晓朝教授对赵紫宸的基督教伦理思想进行了精要的概括和分析,认为“基督教伦理思想是赵紫宸神学思想的重要内容和组成部分,是赵先生著述着力的重点之一”^①,赵紫宸的基督教伦理思想可以被视为中国宗教伦理学的典范。另外,由文庸等人主编的《赵紫宸文集》^②(四卷本)的第一、二卷分别于2003年4月和2004年2月由商务印书馆出版发行,这在一定程度上缓解了赵紫宸神学及宗教思想研究者在材料收集方面的困难。

四、本书的写作目的

海外及港台学者的研究有利于人们系统地了解赵紫宸的神学思想,深入地把握赵紫宸神学思想中的一些重要范畴。比如,对赵紫宸神学的“相关性”的研究有助于我们把握与赵紫宸神学思想发展息息相关的时代背景,以及赵紫宸在回应时代问题时做出的种种努力与尝试;对赵紫宸追寻基督教信

^① 王晓朝:《中国宗教伦理学的典范——赵紫宸基督教伦理思想述要》,载《赵紫宸先生纪念文集》,第527-540页。

^② 此《文集》由文庸、王思敏、李维楠、关玉萍主编,商务印书馆出版。书中大体按赵紫宸写作的时间和体例编排。编者拟将赵紫宸的中文著作分四卷出版:第一、二卷为专著,第三卷为论文集,第四卷为祈祷文、诗词、圣歌集等。



仰的“独特性”的分析,颇具创新意义,为我们研究赵紫宸的神学提供了全新的视角,看到了赵紫宸神学校同时期中国其他神学思想的特殊性;而对赵紫宸“本色神学”思想的研究让人们清楚地认识到赵紫宸在处理基督教信仰与中国文化的关系时做出的努力,为后来者研究赵紫宸的“本色神学”思想,甚至整个中国文化与基督教信仰的融通问题做了扎实的铺垫,对于目前的相关研究,仍具有极强的借鉴意义。同时大陆学者对赵紫宸神学的研究为人们开拓了全新的学术视角。本书正是在这些全新视角的启发与引领下,结合对赵紫宸神学的“相关性”研究、对赵紫宸探寻基督教信仰的“独特性”的分析以及对他本色神学思想的探讨进行立论并写作的。

针对学者们的研究成果,笔者有以下几点感想:首先,赵紫宸神学既然是一种“相关神学”,是随着当时中国社会改革和建设的实际不断变化其形式和内容的,这是不是说赵紫宸神学就是由一些不断处于变化中的、无任何联系的神学片断组成的?我们应该如何更好地从整体上来把握赵紫宸的整个思想脉络?其次,邢福增博士将赵紫宸所探寻的基督教信仰的“独特性”视为强调基督的“道成肉身”,但邢博士同时也注意到在赵紫宸思想发展的不同阶段,基督教的这种“独特性”有着不同的含义。而且邢博士也承认在赵紫宸思想的早期,他并没有注意到基督教信仰的这种“独特性”。显然,赵紫宸对基督教信仰的“独特性”的探寻只是赵紫宸神学某个阶段的特征。对于基督教信仰“独特性”的探寻并不是统一赵紫宸神学的基础,也不是我们从整体上了解赵紫宸的神学思想的理



想切入点。另外,吴利明博士注意到赵紫宸企图建立一种“普世的文化”和一个“共同的心态”这个主题,可谓具有全局眼光。但就笔者了解,在赵紫宸的神学思想中虽然多处表露出这种普世的情怀,但囿于国内更为具体、直接的问题,而未有具体的理论表述。倒是吴利明博士提到的“中国人的精神建设”始终是赵紫宸关注的问题。但这种精神建设的具体内容是什么、它如何获得来自其神学理论上的支持与确保、这个社会任务究竟在赵紫宸的神学思想上引发什么样的表现形式,这并不是吴博士著作关注的主要内容。“基督教与中国社会的变迁”这一论题将吴博士的研究限定在对赵紫宸神学的社会目的的探讨方面。再次,基督教信仰与中国文化的融通问题,虽然可以看做是赵紫宸神学思想的重要环节,但同时我们也应该看到这不是赵紫宸神学思想的全部。对于神学本色化的探讨只是赵紫宸神学的一个组成部分。基督教信仰要在中国的社会文化脉络中立足、发展,所要处理的不仅是基督教福音与中国文化的关系问题,还要考虑到政治、经济、个体体验、历史处境等方面与基督教信仰之间的互动关系。基督教信仰与文化的关系至为重要,但是“神学本色化”的关注并不意味着这种神学已经完全处境化^①。所以,要从整体上把握赵紫

^① 需要重申一下本文将神学的“本色化”概念与“处境化”概念区分开来使用,是基于对“本色化”和“处境化”分别做了如下定义:“本色化”(Indigenization)是指将基督教信仰与其传播地区的文化相结合的努力;而“处境化”(contextualization)指不但从特定的文化背景出发来理解基督教的福音,而且要从具体的社会处境,包括政治、经济、社会和文化诸领域的生存处境出发来理解基督教信仰(详细论述请参看本文第六章第一节)。



宸的神学思想,就不能只停留于这种本色化神学的探讨上,而要进到这种神学本色化所服务的主旨上。

总之,笔者认为赵紫宸建构了一种“相关神学”,并在此基础上探求基督教信仰的“独特性”,同时他还进行着将神学“本色化”的尝试,这些无疑都是赵紫宸神学的重要组成部分,是理解赵紫宸神学的基础。但仔细观察,我们发现这些努力似乎只能表明赵紫宸神学的变动性、它在某一时期的特殊性以及赵紫宸的神学在某一方面的贡献。当我们尝试从整体上来把握赵紫宸的神学思想时,得到的只是一些由松散的神学片断或局部的神学主张组成的集合。通读赵紫宸的神学著作,笔者发现,虽然赵紫宸的神学理论在各个发展阶段的形式和内容不尽相同,但都拥有一个共同特征,即,对基督教信仰进行伦理化的诠释。同时,本书认为赵紫宸神学的这种伦理化特征并不是赵紫宸神学所偶然表现出来的形态,它和中国的社会脉络、文化处境以及一些西方神学派别的主张息息相关。通过考察赵紫宸神学的这种伦理化特征,我们不但可以了解赵紫宸神学产生的背景,把握赵紫宸整个神学的脉络及思想,甚至可以通过赵紫宸神学这个个案看到整个 20 世纪上半叶中国基督教神学的总体面貌。本书的写作分为以下几个部分:一、赵紫宸神学思想的伦理化特征;二、伦理化特征的成因;三、伦理化的神学思想的得与失。



第一部分 赵紫宸神学的 伦理化特征

综观赵紫宸的著述,我们发现尽管赵紫宸的神学在不同时期拥有不同的理论倾向,但始终具有一个明显特征,即对基督教信仰进行一种伦理化的诠释。这不但体现在他的上帝论、基督论、救赎观等神学领域中,同时还蕴含于他关于教会、圣经、天国的表述里。另外,在他对基督教信仰的一些重要范畴,如三位一体、恶所作的诠释中,也明显具有这种伦理化的倾向。德国学者古爱华曾经觉察到赵紫宸的神学拥有一种伦理的动机,这种动机直接导致赵紫宸对基督教伦理的社会责任的关注,但古爱华博士同时认为这种关注只是局限于赵紫宸早期的神学思想中,而且本书认为古爱华博士所论及的这种伦理动机和伦理责任只是赵紫宸神学的伦理化特征的一个



方面。除此之外,这种伦理化特征还表现在赵紫宸对基督教信仰进行伦理化的诠释倾向中。^①同时,本书认为从这个伦理化的视角出发,有助于我们从整体上把握赵紫宸的神学理论和思想脉络。

本书的第一部分由两章组成,第一章探讨了赵紫宸神学的主要环节的伦理化特征;第二章分析了赵紫宸神学的这种伦理化特征在其神学的其他领域(如教会论、圣经观、天国论)及范畴(三位一体和恶)中的体现。

在开始第一部分的论述之前,有必要对赵紫宸神学的前后分期情况进行几点简要说明:首先,作为一种与当时中国社会变革相切相应的“相关神学”,赵紫宸的神学不断变化着其形式和内容,然而这其中的大部分变化只是理论侧重点的转移,并没有真正涉及神学立场的转变。本书认为在赵紫宸解放初期以前的学术思想中,这种神学立场上的根本转变只发生过一次。如果我们将赵紫宸前期的《基督教哲学》(1926年)、《耶稣的人生哲学》(1926年)与后期的《基督教进解》(1947年)及《神学四讲》(1948年)进行对比研究,会很容易发现赵紫宸前后期神学立场的不同。这体现在赵紫宸有关上

^① 见古爱华:《赵紫宸的神学思想》,第65-75页,第195页。与赵紫宸神学这种伦理化倾向这一研究主题相关的文章还有吴玉萍的硕士论文《赵紫宸人格主义为核心的神学思想及其转变》(北京大学学位论文室,索书号:023/M1997(02))以及前面我们提到的王晓朝教授的《赵紫宸基督教伦理思想述要》一文。其中,吴玉萍在她的硕士论文中认为赵紫宸在他的人格主义神学中突出强调了基督教的道德性与上帝的人格性和爱的本质。另外,在本文的第二部分的开始,笔者对“伦理化特征”一词进行了详细说明。



帝、基督及人的罪的救赎的理论等方面面,在接下来的部分会予以详细论述。通读赵紫宸的著述,我们会发现除了在赵紫宸30年代的一些文章中含有这种转型的端倪外,赵紫宸神学的转变在理论上得以最系统的表达与贯彻应该是在《基督教进解》这部著作中。所以本书将《基督教进解》的写作作为赵紫宸前后期神学分期的标志。至于赵紫宸神学为什么会在此时转型及为什么转型这些深层问题将随着文章的展开在后面的章节中予以说明(见第六章第一节)。其次需要说明的是,本书所使用的赵紫宸的前期神学和后期神学是指赵紫宸在建国初期之前的神学思想的分期,因为在20世纪50年代中期以后,赵紫宸遭到政治运动的迫害,很少再有神学作品问世,即使有零星的作品,但由于具有浓厚的政治色彩及时代特征,不能真实反映他的神学思想。



第一章 其神学主要环节的 伦理化特征

上帝、基督和人的罪是基督教信仰中三个极为重要的环节,在赵紫宸的神学思想中,我们发现他对上帝、基督和罪的诠释都带有明显的伦理特征。上帝更多的是表现为人格的和爱的造物主;基督只有在“善范”的意义上才能成为人类的救主;而人的罪也只是一种道德上的沦落。赵紫宸认为上帝因为他的人格和爱将善意志铭刻于人心;人类因误用了上帝赋予的自由意志违背了内心中的善意志,因而在道德上犯了罪;上帝又因为他的人格和爱来拯救世人,这种拯救体现在他与耶稣的经验感通(前期神学)以及他入世化身为基督(后期神学)启示圣德的过程中。



第一节 上帝论的伦理化特征

基督教以肯定上帝的存在和上帝创造万物作为其信仰的前提,在基督教神学中,上帝观是整个神学体系的基础。上帝是什么样的上帝,这往往决定着整个神学体系的架构与走向。既然赵紫宸也肯定“基督教是以上帝为中心的,没有上帝,就没有基督教,不信上帝,就是不信基督教。”^①那么,我们首先来考察一下他在前后期神学中都是如何对上帝进行阐释的。

一、前期神学——作为爱 and 人格的上帝

赵紫宸认为以色列自古以来有两种宗教趋向:一是先知的道德运动,一是祭司的仪式主义。这两种趋向总是互相冲突,从来没有融合统一过。祭司的仪式主义在耶稣时代以死守法律经训、缺乏宽恕博爱精神的法利赛人为代表^②。这些法利赛人认为上帝可以通过人类的仪式崇拜降福于人,而不

^① 赵紫宸:《基督教不要上帝,是否可能?》,载《真理与生命》,第10卷第4期,1936年9月,第277页。

^② 法利赛人(Pharisees)作为犹太教的一个派别,注重律法的重新诠释。虽然从摩西的时代起,世界已经发生了很大的变化,但他们还是围绕着律法构建了一套能够使犹太人在上帝面前行为得当的“藩篱”,尽管法利赛人的数量很少,但却有很多支持者和很广泛的影响,是现代犹太教的先驱。参看“The NIV Study Bible”, Kenneth Barker edited, Zondervan Publishing House, 1995, p.1426.



必从社会公义、人群相爱中赐恩于人。赵紫宸认为法利赛人的这种看法无异于把上帝当作一个机械的、远隔的权威,从而在神人的灵交以及人人关系上设置一个障碍,由此也产生一种不正当、呆滞死板的上帝观与人生社会观。这样的障碍与个人的不道德行为一样,同为人类道德文化进步上的“仇敌”。而在赵紫宸看来,众先知和耶稣在认识和敬仰上帝时采取的方式则迥然不同:他们没有从宗教仪式里找寻上帝,乃是从心灵感通的经验里、生命里认识上帝,他们“所最重的是上帝,是圣善公义的上帝,上帝要求于人的因此也是圣善公义的行为。他们高举一位道德之神,做个人社会行为的标准,而竭力攻击政治的腐败,社会的不平。”^① 赵紫宸赞成众先知和耶稣的上帝观,认为上帝应该是自身拥有绝对的圣善公义,并要求人实现仁慈公义行为的道德之神,而不是以虚文、仪式等作为外在表现形式的外在的权威。同时,赵紫宸还认为耶稣的上帝观念是在以色列众先知事业的基础上,“集思广益,综见大成,而得到的是最完备的上帝观”。^② 基督教的上帝观不应当是法利赛人的上帝观,也不应当是神学家们穿凿附会的上帝观,而应当以耶稣的上帝观念作为基准来建构。

1、上帝界定的两个原则

那么耶稣是如何根基于他的生命经验和生活来启示上帝

^① 赵紫宸:《耶稣的上帝观》,载《生命月刊》,第2卷第2册,1921年9月,第3页。

^② 赵紫宸:《耶稣的上帝观》,第1页(此处页码指刊载《耶稣的上帝观》一文的《生命月刊》杂志的页码,以下类似情况,皆指杂志页码)。



的圣善公义的呢？赵紫宸认为在耶稣的上帝观中第一条可见的原则是人格主义。耶稣并不讲究玄学，他的使命是启示上帝的德品，他认定上帝是具有人格的。之所以说上帝具有“人格”，因为在耶稣看来，上帝是有“知”的，可以领悟世人的要求，“你们的一切需求，你们的天父是知道的。”（马太福音 6:32）；上帝也是有“情”的，他有“爱人之德”，因为“野地里的草，今天还在，明天就丢到炉里，上帝还这般修饰他们，何况你们呢？”（马太福音 6:30）所以，在耶稣眼里，上帝有人格，“因为人格里面，情与知同为要素。”^①第二个原则就是：上帝是人类的父。赵紫宸认为这种父子关系可以指明两层意思：一是玄学的，以上帝为因，为造物主，为造人类的本原；一是伦理的，以上帝为父，人类为子，而父子之间相通于爱。同时，赵紫宸认为在这两层意思中，玄学的意义可以隐而不提，伦理的意义才是要训。

上帝为父这一层意思中，含蓄基督教一切精神与教理，因为耶稣的人生观、社会观，都以上帝为父一理为基础，而这一理从字义与实际双方看，都是以道德为指归的。……上帝与人既为父子，其关系自然是道德的，伦常的了。这个关系，不待说明，而自然彰显着。^②

与耶稣上帝观的两个原则相应，赵紫宸早期关于上帝的

① 赵紫宸：《耶稣的上帝观》，第6页。

② 同上，第7页。



界定中,最常用的两种表述方式就是:“上帝是人格的上帝”^①、“上帝是爱”^②。而且“人格”与“爱”在赵紫宸的神学中是交融于一处的。他认为上帝具有人格并不是因为上帝和人在外在的形象上有什么相似的地方,而是因为上帝像人一样具有“知”和“情”,同样,像人一样永不停息地寻求一个更加完满的表现与成全。正因为如此,上帝的人格才是“宇宙动荡变化,息息创新的原动力。”^③当然这里赵紫宸并不是说上帝是不完满的,相反上帝在任何一个时间或空间都是完全的,他在不同的时间去做出那个时间的完全的表现。上帝“一息有一息的完全,是活的完全,不是死的完全。一息的生命是完整的,虽比后一息是不完全的,却在此一息时,没有更为完全的。……完全之意,不是一切绝对在,不增不减,不生不灭;所以上帝的完全,是动而变的完全,不是静而寂的完全。唯有动,乃有完全,静则不完全了。”^④

另一方面,上帝是人格的上帝与“上帝是爱”息息相关。如前所述,赵紫宸将上帝的人格理解为“知”和“情”,“情”即“爱人之德”,从上帝是人类的父这一原则中,我们看到赵紫宸注重上帝与人之间的伦理关系,所以作为“爱人之德”的人格是赵紫宸所突出强调的。这样作为“宇宙动荡变化、息息创新的原动力”的上帝的人格自然就成为一种创造“圣善公义”的

① 赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第91页。

② 同上,第87页。

③ 同上,第94页。

④ 同上,第134页。



力量。对此,赵紫宸认为“上帝是圣善纯洁的爱。是无穷尽、无限量的爱。”^① 因为上帝这种满溢的爱不能自容于心,所以就浩浩荡荡的涌现出来,创造了人类和万物。上帝的爱的扩展过程也就是上帝的人格息息创新的过程。另外,上帝人格的息息永动并不是一个盲目的力量,而是被爱引领着向着爱的方向走的。正是因为他向着爱的方向走,它才可以被说成是一个“人格”。假如这个原动力脱离了爱的方向,它便是违背了自己的本性,那么再不能构成一个“人格”。所以“人格”,就是一股得到爱的引领,朝着爱的方向走的力量。

2、上帝与人

赵紫宸认为上帝与人是通过一种共有的息息永动的“人格”进行沟通的。上帝的人格,是在上帝全力向前的行程中,自己肯定的,就好像人的人格,是在向前的行程中自己肯定的一样。而人类自身自动而前是一种我们可以体悟的、直觉到的人格状态。与此类似,宇宙自动而前的生命也是一种人格,“宇宙动荡的意义,于是乎只可求诸我心;我心的涌起,于是乎见其与宇宙有同证。我直知我之为我,我便知宇宙的涌力为一大我。”^② 所以,从这个类比出发,我们可以得到这样一个结论:上帝按自己的形象创造“我”,“我”能直觉、体悟到自己所拥有的人格;宇宙为“大我”,固其拥有像“我”一样的“人格”。所以,在一定意义上赵紫宸认为“我们的人格是我们努

① 赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第87页。

② 同上,第92页。



力自定的意义；上帝的人格也是我们努力决定的意义。”^① 赵紫宸关于上帝与人之间通过人格进行沟通这一思想甚至保留到 30 年代中期，在他 1936 年发表的文章中我们还可以看到这样的表述：

世界是一大宇宙，人是一小宇宙；人的创造生命，建立生命的力量，即是宇宙的力量。宇宙的心发于人，则为善，人归心向之，识其本原，即是上帝；上帝乃是一切善势力，真人生的总根本。……宇宙不能不是一个实在，实在不能不有一个品格；品格不能不包蕴一个自创自存的力量；力量不能不在一个向上的人与向上的团体发显宣泄其本质，而此交际之间，人即仰见了上帝。^②

赵紫宸关于上帝的人格描述还远不止停留在这个类比上，他认为上帝的人格和人的人格还具有相辅相成的关系。“上帝因他普爱性自作限制，使我们得有人格，并且使我们得有人格的时候，他自己得人格，因此而愈益彰著。……上帝得人而日彰，人得上帝而日进。上帝要人荣耀他，人要上帝辅助他，就是为此。”^③ 上帝因为他的普爱的人格，而使人类具有人格，具有自我选择的自由，而人类拥有自由的同时，有了选

① 赵紫宸：《基督哲学》，载《赵紫宸文集》，第一卷，第 92 页。

② 赵紫宸：《中国基督教学运问题的商榷——学运信仰与使命的我解》，载《真理与生命》，第 9 卷第 8 期，1936 年 1 月，第 456 页。

③ 赵紫宸：《耶稣的人生哲学》，载《赵紫宸文集》，第一卷，第 203 页。



择违背上帝旨意的可能,于是上帝因为扩展他的普爱的人格,而限制了他自己的人格。

3、上帝人格的实现

赵紫宸认为上帝的人格只是“一息”的完全,比“后一息”来说是不完全的。所以上帝的人格并不是静止不动的,而是像人的人格一样,需要不断努力来追寻人格的完满和成全,“不努力无上帝”。上帝的人格在“此一息”比“后一息”的不完全充分体现在上帝人格的实现受到人类人格的阻碍这一点上。上帝是人格的上帝、爱的上帝,上帝的爱的属性决定了他在创造人类的同时,不能不赋予人类以人格,让他们具有自由选择的权利,否则人的命运受到限制,人生不会有任何价值。

(上帝的)所谓全知亦只现在一息间无量的知;并不是可创不可创的将来的知识。若事未成,而知已定,则一切便凝滞,新事业便永无兴起的实际了。若预知未然,则上帝为固性的,而人生便为命运所专制,我们的冒险,信仰,仁义忠爱,便完全没有意义了。若上帝预定谁升天,谁入地,谁为君子,谁为小人,那么我们的道德,我们根基于冒险,奋斗,牺牲,仁爱,同情的道德便无意义了,而所谓意志自由,自由选择,人生基要的价值,便等于泡影空花了。^①

通过以上的分析,赵紫宸认为上帝虽然不受外物限制,但

^① 赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第80页。



上帝受自己的限制——即受自己创造的人类的人格的限制。人的自私自利，人的疏懈涣散，限制和阻碍了上帝人格的实现。^① 只有当人类变为“现实”，上帝才可以变为“现实”，上帝没有人，断不能实现他的人格。所以上帝要实现其人格，必须努力与人发生关系，必须努力与人一同努力，必须爱人，使其因爱而不越轨胡行。总之，上帝在创新自己的时候，创造人类，在创造人类的时候，创造了自己。所以上帝人格的实现，很重要的一个环节在于人类人格的实现。

二、后期神学——启示圣德的上帝

通观赵紫宸后期的神学著述，我们发现他很少再用人的“格”来限定上帝，人类与上帝之间也失去了“人格”这一联系的纽带。相反，赵紫宸在后期神学中更多的是强调一位超越的神，他在万有万人之上贯注一切，他入世成身，显示救法，在耶稣基督之内成全自己奇妙莫测的旨意。他超乎一切，创造一切，维持一切，发展一切，以归于自己。^② 从赵紫宸后期神学的表述上来看，上帝似乎除了拥有道德的属性外，还拥有全知、全在、全能等其他超越的属性。然而，经过仔细观察，我们发现上帝的这些属性在赵紫宸后期神学中并没有得到太多关注和阐释，赵紫宸此时的上帝观仍具有鲜明的伦理化特征。

① 赵紫宸：《耶稣的人生哲学》，载《赵紫宸文集》，第一卷，第203-204页。

② 赵紫宸：《基督教进解》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第57页。



1、上帝的界定

(1) 整全的、永恒的“人格”，即神格

在赵紫宸后期神学思想中，虽然还时常用“人格”一词来形容上帝，但很显然，这个“人格”已经不被人所拥有，他只是——一个“神格”的代名词，即“整全的人格”。赵紫宸也不再强调上帝人格的变动性，而认为上帝在人格上亘古不变。

上帝永恒，永恒者不变不易，而不变不易者为一切变易的主宰。所以上帝永恒，所造的万有不永恒；上帝为主，万有为上帝所差使，虽有上帝，即有万物，由主与非主而观之，却依然是上帝永恒，万有不永恒；万物不与上帝并为永恒。^①

他甚至还检讨了自己早期有关上帝的人格是不断创化的思想，认为这无异于将上帝作为一个有成长过程的个体。虽然“人之人格，自幼至长，自长至老，自愚至智，自智至圣，自善至恶，自恶至善，时时增损，时时变易，无须臾之间为整全之全品，无刹那之间非在历程之中”，但上帝却是“不变，永是整全，不变整全之人格。”^②

(2) 拥有道德属性的上帝

与此同时，赵紫宸仍旧用爱来规定上帝，但此时“上帝是

^① 赵紫宸：《神学四讲》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第521页。

^② 赵紫宸：《上帝》，载《真理与生命》，第14卷第2期，1948年6月，第10页。



爱”在很多地方已被代之以“上帝之爱”。他认为上帝为一个纯全统一的人格,所以上帝的道德属性和他的超越属性是互相联结的。

上帝是阿拉法,是俄梅戛,是始是终,是无始终,无限量,全能,全知,全在,全仁,绝对,不变,创造的天父,化育万有的大主宰。这些德能是上帝超越的属性。上帝又是圣善慈爱的天父;圣善之爱,是上帝道德的属性。这两种属性是互相联络的,不能分开,因上帝独一,为一个统一的人格。^①

同时,在赵紫宸后期思想中,开始强调上帝之爱,即上帝的道德属性作为人类道德行为的源泉。他认为上帝的道德属性是圣善慈爱。这里所讲的“圣”,不是“圣人”之“圣”,不是“夫子其(笔者:此处应去掉“其”字)圣矣乎”、“人之彦圣”、“母氏圣寿”的“圣”,不是“聪明睿智之为圣”的“圣”^②，“圣”在这里是“绝无玷污,绝无罪恶,绝不容忍道德上之瑕疵的品德”的“纯圣”。圣与善相连,圣是全圣,善是全善。上帝是纯全的,是道德之源。上帝的这种纯全的圣善充分体现在上帝的爱上,上帝的圣爱,是完全舍己,毫无勉强的爱。它与“亲亲之

① 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第128页。

② 这里赵紫宸所列举的一系列“圣”都只是俗世的“圣”,以与上帝的圣善之“圣”相区别。其中,“昔者子贡问孔子曰:‘夫子圣矣乎?’”摘自《孟子·公孙丑上》,这里的“圣”指圣人的意思;“人之彦圣,其心好之”摘自《大学》,彦圣:指德才兼备的人,“彦”通“美”,“圣”通“明”,“唯天下至圣,为能聪明睿知”出自《中庸》,其中的“圣”也是圣人的意思。



爱,夫妇之爱,朋友之爱,爱国爱同胞爱人类爱美爱自然等等的爱不同”,这些爱在赵紫宸看来虽然有牺牲,有舍己,但不完全,不纯圣。这些爱有“血统之爱的姑息溺爱偏私”;有肉欲狂恋而引发的“压迫精神、埋没性灵”;有互相利用终至“偏党之相倚”;有“拥权拥资者之私产以炫耀,或于骄傲有涉,或公愈大而私愈微妙,愈不可测”,它们都不如上帝的爱那样纯全。

是以上帝之爱,与众爱不同,为众爱之本,救众爱之亏。人而遗本,斯则殆已。上帝是爱,上帝自己即是爱之本体,爱之全用,是纯全完洁,不挟私利之舍与;人有此则有生命,无此则无生命。^①

2、上帝与人

在赵紫宸后期思想中,上帝和人之间的关系只是创造和被创造的关系。“人之人格,将成未成之人格也;上帝之人格永存永生之人格也。”^② 上帝的人格不同于人的人格,上帝的人格不是人们所能知能验的,非人所能澈知透解的。人无法通过自己的人格来认知上帝、体会上帝,“人要知道上帝的有无,只有由上帝自己垂启示,……有上帝而后有人;上帝呼招在前,人的寻求在后。”^③ 同时,赵紫宸将上帝启示的内容限于他的道德品性,他认为上帝通过基督所启示的“是他的神

① 赵紫宸:《上帝》,第5页。

② 同上,第10页。

③ 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第128页。



德,是他的品格,是他的圣善与慈爱”。因为在赵紫宸看来,受造之物,不能穷尽上帝的一切属性,它们虽然能表显上帝的智慧、权能、存全与绝对,但却不能完全揭示上帝的圣善与慈爱。“上帝的道德属性,须要由人而著。道德在物,只是则律,道德在人,方是实善。上帝不能与木石做交游,不能与自然为父子;上帝须人而彰其神德。上帝至终不让自己在世界上没有他道德上的见证。”^① 然而人却因为上帝赋予的自由意志做出了错误的抉择,违背了上帝赋予的善意志,犯了罪,世界也因此变得愈加乖戾,愈加不能显明上帝的公义、圣善与慈爱。在赵紫宸看来,既然宇宙论上所说的上帝的全知、全能、全在等属性已经十分昭著,人类要从罪中得到救赎的关键就是圣善与慈爱能实现于人生之内,所以此时人类所需的乃是上帝的圣善与慈爱,有了它,“救法遂可完成。”^② 既然,人类无法彰显上帝的圣善和慈爱的道德属性,上帝则入世成身,通过基督来启示这种伦理意义上的圣德,所以说基督是神,“当然是品格方面,道德方面的神性”^③ (关于这一点详见本章第二节的论述)。总之,在赵紫宸后期的神学思想中,上帝与人之间的沟通的唯一渠道就是上帝亲自进行的启示,这个启示的内容集中在基督身上表显出来的圣善与慈爱。

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第531页。

② 同上,第536页。

③ 同上,第538页。



3、上帝人格的实现

虽然此时赵紫宸认为上帝创造人的目的与前期一样，“上帝是上帝，不能不作上帝，即不能造出一个更完善的世界来，……(上帝)所造的人与物，只有完全依赖上帝才能成全创造的工程。”^① 但因为上帝是绝对超越的创造者，他的创造并不会限制他，也就是说上帝不再像早期那样是自限的。

上帝创造世界，世界不穷上帝，更不限制上帝。上帝若为所造之物所限制，则上帝唯有内在而不超越；上帝内在而不超越，则虽有神乎其神者存在，而所存只是上帝等于世界，世界等于上帝，上帝即是自然，自然即是上帝。所谓宗教不过是泛神教而已，所谓生命，不过是机械式的连锁而已。^②

既然上帝的人格没有受任何限制，那么上帝的人格无时无刻不是完满的，人背离上帝所赋予的本性并不能限制上帝自身的完全。上帝的人格不需要任何实现过程，完满不但存在于“此一息”，而且达于“后一息”。虽然赵紫宸仍旧认为上帝因为是爱的上帝，所以在创造人的行为里，要使人有自由，有道德，有人格，而且在宇宙里，唯有人能离开上帝，违逆上帝，将自己代替上帝^③。但人类的自力独行对上帝的人格不

① 赵紫宸：《神学四讲》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第528页。

② 同上，第530页。

③ 赵紫宸：《基督教进解》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第130页。



存在任何影响,因为人类运用自己的自由并不是漫无边际地进行的,而是在一定的“预知的预定”中进行的,在一个“铁壁不移的轮廓”中展开的。

上帝在此诸端,完全预知预定。其所预知预定是一个铁壁不移的轮廓;而轮廓之内,变化万端,上帝预定人可以自由转移,不须上帝知道,而又不出乎上帝全知一切因果的范围。上帝预定凡善人必生,凡罪人必死,凡犯罪而悔改的人必可出死入生,却不预定谁为善人,谁为罪人,谁为悔改的罪人,务必一切人自由选择,以全其道德的真际。^①

上帝能预知预定,亦能不预知不预定,只有两者兼备,才能称为全能的上帝。纯全完德的上帝,自然会容许宇宙群生永远发展和进步,并不因为自己是全备的,而使创造的化工变作一个死滞虚伪转圈子的动程。上帝是生命,不是呆滞,在生命之中,一切矛盾得到统一,和谐。上帝的人格是完满的,不需要人的人格的回归来实现。相反,人们在人格上的欠缺,恰恰要由上帝入世成身来弥补。“上帝超越,正所以要贯注要内在;受造的世界人类的缺陷,正是要上帝亲自来填满,来补足,来救济。创世论要成于成身论;成身论要补充创世论。”^②

总之,无论在前期还是后期神学中,赵紫宸对上帝进行的论释中都拥有鲜明的伦理化特征。在早期神学里,无论是将

① 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第143页。

② 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第521页。



上帝界定为一位拥有“爱人之德”的人格造物主，还是将他定义为爱。除了作为一种圣善的存在外，他没有将任何其他超越的属性赋予于上帝身上，而且正是由于上帝的爱和圣善，他不得不给予人类以人格，从而限制了上帝自身人格的实现。在后期神学中，虽然上帝除拥有道德的属性外，还具有全知、全能、全在等超越的属性，而且这些超越的属性和道德的属性之间密不可分。但赵紫宸同时认为上帝入世成身之后启示给人的只是他的道德属性，其他超越的属性并不是赵紫宸后期神学关注的内容。通过上帝入世成身的启示，赵紫宸希望人们认识到的是一位“圣善”的造物主。如果说前期的神学为了凸显出上帝的慈爱，而使上帝人格的实现乃至本身的被认知都依赖于人类的人格，从而“剥夺”了上帝的全能属性的话，那么后期的神学由于一方面强调上帝自身的超越全能，另一方面认为上帝所启示的仅仅是道德的属性，因而“遮蔽”了上帝的全能。上帝的全能遭到“剥夺”和“遮蔽”的起因，都是由于赵紫宸在其神学中凸显上帝的道德属性这一特征。

第二节 基督论的伦理化特征

基督论是赵紫宸神学思想的一个重要组成部分。虽然赵紫宸的神学以拥有伦理化特征的上帝观作为前提，但却是以拥有完美道德人格的基督通过发挥其“善范”作用来启示这位圣善的造物主的。基督是上帝施救与人类的罪的救赎之间的



“枢纽”，是人类得到救赎的关键。在赵紫宸的整个神学历程中，基督都是作为一种道德人格的楷模、标准和规范而成为人类“救主”的。只不过前期的道德来自耶稣的上帝意识，而后期的道德来自上帝圣德的“充满”；前期是“人而神”的耶稣，而后期是“神而人”的基督^①。

一、前期神学——“人而神”的耶稣

赵紫宸在《我们的文化遗产》中曾经预言：“这一天很快就会到来，没有什么可以阻止西方的‘神而人’的基督变成中国的‘人而神’的耶稣。”^②的确，在赵紫宸早期建构神学的努力中，他始终将基督诠释为“人—神”的耶稣。“基督”在赵紫宸的早期神学中有两层含义：一是拿撒勒人耶稣的称谓，仅限于

① “神而人，人而神”在原初的意义上指基督完全的神、人二性合一，并在道成肉身的本体上显明出来。我们可以说基督是“神而人，人而神”的。随着各个基督教派别对此教义的不同理解，“人而神”与“神而人”经常被分割开来加以强调，造成了“人而神”与“神而人”之间的矛盾。它们的内涵由此也产生了一定的波动。除了具有原初的含义外，“人而神”也可以说成是“由人到神的过程”，简单说来，它认为人可以依靠自身的经验意识到上帝存在和启示，并通过自身的努力逐步接近上帝的属性的过程，它与“神人同性”说往往联系在一起，自由派神学可以说是“人而神”模式的一个代表；与此相反，“神而人”的神学模式认为上帝是绝对超越的存在，不经他自身的启示，没有人能认识到他，人与上帝是完全隔绝的，人不可能自救，上帝是人唯一的“救法”。一般来说，“新正统主义神学”可以说是“神而人”模式的一个典型。

② T. C. Chao, *Our Cultural Heritage, in China: Her Own Interpreter: Chapters by a Group of nationals interpreting the Christian Movement*, Assembled and Edited by Milton Stauffer, N. Y.: Student Volunteer Movement for Foreign Missions by the Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1927, p. 19.



耶稣一身；一是耶稣的人格精神。所以，在赵紫宸早期的神学思想中，基督无非就是耶稣这个加利利(Galilee)地区的好人，拥有因为他的“弥赛亚意识”所表现出来的令人赞叹的道德精神和高尚的人格品位。他被称为“救主”完全是因为他作为与我们本性相同的人，行了应该行的路，而拥有的模范作用。赵紫宸甚至认为耶稣并不是生来就是基督，他拥有一个逐渐基督化的过程。这个过程是在耶稣死后，由保罗向外邦传福音的过程中完成的。耶稣的福音、门徒的经验、弥赛亚的观念、犹太的末世思想、异邦人的罪恶、偶像教的暗示、希腊埃及的哲学、保罗自己改信的阅历、适应环境的要求、人类回忆的理性化作用、人生的困苦与艰危，这一切因素最终并和起来，成就了耶稣的基督化，将这个救世主推向了世界的救主地位。总之，在赵紫宸早期的神学思想中，耶稣是一个彻底的、完全的人，他作为基督，只是因为他拥有与人不同量的人格及道德精神，基督只是道德模范意义上的人类的“救主”。

1、耶稣与上帝

在早期神学中，赵紫宸认为耶稣和上帝之间的沟通，是靠耶稣心中存在的一种由弱变强的上帝意识维系的。通过对福音书的观察，他认为耶稣在幼年时代对于上帝的觉悟，和以色列先知的觉悟一样，即：他的生是为上帝而生，上帝的事即是他的事。那时他并不具有上帝与自己是一体的经验。到了他离开家乡，到约旦河听洗礼约翰讲道的时候，他与上帝的关系才得以进一步加深，并得到最深刻的彻悟和最神秘的体验，他



才体会到上帝与他是父与子,是一体的,他的心灵即是上帝自己的心灵,上帝的本性,即是他自己的本性。^①当然,耶稣的这种上帝意识在赵紫宸看来,并非是耶稣自己的主观想象,而是随着耶稣的上帝意识的增强,逐渐在他的生命中显明为事实的。耶稣的“上帝意识”使他,也使所有人明白耶稣的教训和生命是出于上帝的意旨、以上帝为本原的,在赵紫宸看来,这就是耶稣的宗教,也是我们每一个人的宗教。

耶稣不认自己是其教训的本原,必要以上帝为本原,不说一切是从自己出,必要说自己的言行,皆出于上帝的旨意。这一切都表显一个极重要的宗教原理,……耶稣是出于上帝,亦是入于上帝;出于上帝的肯定,是对于生命本原的虔诚,入于上帝的实施,是对于生命前途的忠勇。……一方面保持生命已得的实在的价值,虽为守旧而不辞,一方面开拓生命未获的可能的前途虽为冒险而仍前,……这就是宗教,这就是耶稣的宗教,也就是我们的宗教。^②

^① 赵紫宸:《耶稣与上帝之间有何关系?》,载《真理与生命》,第10卷第1期,1936年4月,第279页。另外在这里我们似乎看到了西方基督教神学早期的嗣子论(Adoptionism)的痕迹。嗣子论创自乌奇拉(Urgella)的主教费利克司(Felix)。费氏认为耶稣从其神性说,是上帝的独生子,而从其人性说,只是上帝的嗣子。耶稣在降生之时,并没有取得儿子的名分,他作上帝的嗣子,乃是从其受洗礼时开始的,成于他复活以后。这种学说,显然使耶稣的位格受到打击,因此794年在法兰克福会议中(Synod of Frankfurt)受到审判,被斥为异端。

^② 赵紫宸:《更大的工作》,载《生命月刊》,第6卷第6册,1926年3月,第3页。



同时,赵紫宸认为耶稣所启示的上帝,从玄学方面看来,是宇宙的本体,天地的主宰,人类的创造主。而从宗教及伦理眼光看来,耶稣所传的上帝是纯全的人格,是人类的父亲,圣善而慈爱,恨罪恶,爱罪人,不但是创造的主宰,而且是心灵透入人的生活。并且耶稣的上帝意识使他确信上帝的爱是“生命的渊源”,是“处世的方法”,是“解决一切的钥匙”。^① 对此,赵紫宸曾经有这样的论述:“世界所须的是上帝;因为他是一切伦理道德牺牲服务的大本。我们中国基督徒所须的是上帝;我们也深信中华全国所须的就是在耶稣基督的人格生活里所表显所垂示的上帝。新酒所须的新酒囊,不是一个有根基的对于人天的了解,以及由此了解而发生的行为么? 耶稣所信仰的上帝,耶稣所昭示的人天连合的见解,以及耶稣全美全善的人格,即是今日人们所求的新酒囊。”^②

2、基督与人

在赵紫宸的早期神学中,基督与人之间并没有质的分别,他们之间的距离只是量的差别,即所拥有的道德人格的量的差别。换句话说,上帝是人格,是爱,基督和人分得了不同量的上帝的人格和爱。“用比量的话讲,耶稣是上帝的一大部分,我们是上帝的一小部分,得其大体为大人,得其小体为小

^① 赵紫宸:《更大的工作》,载《生命月刊》,第6卷第6册,1926年3月,第20页。

^② 赵紫宸:《新酒》,载《真理与生命》,第四卷,第9-10册,1929年12月,第14页。



人。耶稣是大人，是教祖，是以宗教人生得意义，显示于人，以精神生活，人死亡，破艰难而救人的救主，那是我们不能不承认的。……在宗教领域里，他是最完备、最切人生，最有理解，最有能力，最能引导我们前行。”^①而且赵紫宸相信普通人和耶稣的宗教经验也是相同的，也只有量上的区别：“人们可以信耶稣与人同性，同经验，但人们和基督却是‘异量’”。^②

既然，耶稣与人一样，是完全的人，并且具有同质的人格，而耶稣可以通过其上帝意识和上帝沟通，最终归于上帝那里去。人同样可以按照他的模式，寻得生命的根本。于是耶稣与人类的关系无异于是一种“师傅”与“学徒”之间的关系。赵紫宸曾经在印度马德里斯(Madras)的世界宣教大会上直言，“耶稣之所以吸引我不是因为他是上帝或上帝的儿子，而是因为他是一个彻底的人。对于中国的圣贤来说，不知道人无法知道天，只有知人，才能真正知天。对他们来说，只有理解了人的本性才能真正理解创造并维持宇宙的本体。”^③而耶稣正是抓住了自己的与上帝相通的本性，因而，他是人类的模范和标准。而且赵紫宸认为那些强调人因为罪性而无法认识上帝，从而将上帝逐出他们自己生活和思想之外的做法是一个严重的错误，耶稣的上帝意识向我们表明上帝是可以在我们的充满爱的生活中得以认识的，耶稣这种对上帝的认识，最终

① 赵紫宸：《基督教哲学》，载《赵紫宸文集》，第一卷，第126页。

② 同上，第128页。

③ T. C. Chan, *Jesus and the Reality of God*, Speech delivered at the quadrennial Conference, January 3-8, 1933, Edinburgh, p. 1.



征服了世界,给人们做了一个很好的示范。^①

总之,无论是作为完全的人的耶稣,还是作为给人以榜样力量的基督,他与人的不同之处,在于他有逐渐完全的、与人不等量的上帝意识。而这种上帝的意识在赵紫宸看来就是一种道德的力量。对此他认为:“耶稣是人,亦是神乎其为人。其所以为如此之人与神者,无他道也,即为一种宇宙真原的品格贯注乎其中,而此品格即是至公无私的道德精神。”^② 只有人学习耶稣这种道德的精神,才会得到救赎,才会与自己生命的本原合一。

3、基督受难的意义

在赵紫宸早期的神学思想中,对于耶稣的受难没有给予过多的关注。一方面,他坦言“诚实一点说,我不清楚耶稣为了挽救这个世界,而最终不得不在十字架上受难的原因。但耶稣确实是死了,所以我们就不得不发现它的意义。对于我来说,耶稣受难的真正意义在于显示生活和爱的永恒。”^③ 值得注意的是,早期赵紫宸关于十字架受难的意义认识有一个逐渐变化的过程,尤其在上个世纪30年代中期,当社会的动荡和危难呼唤一种具体的社会革命方案时,反对进行直接社会革命的赵紫宸在面对种种磨难时,不得不强调“十字架”

① Ibid., p. 10.

② 赵紫宸:《不信耶稣为神子,能否生一种火热的力量?》,载《真理与生命》,第10卷第5期,1936年11月,第275页。

③ T. C. Chao, *Jesus and the Reality of God*, p. 6.



作为基督徒生活的希望。他认为“只要稍稍有点灵性的眼光，就懂得十字架正是生命的真正意义的所在；它是个人找到人格完整和成全及使一个陷于罪恶中的世界瞥见救恩的唯一途径。因为生命之获得，是由于看见了道德的理想而自愿舍己，并为了实现这种理想而做出大胆的行动。所以说，十字架（即耶稣）……成为最高的道德荣耀、人类唯一希望的标志。”^①无论是认为十字架的受难代表一种生命和爱的永不磨灭，还是强调它作为显示道德理想的唯一道路，十字架的受难在赵紫宸的早期神学中只是具有伦理上的意义。

二、后期神学——“神而人”的基督

赵紫宸在其后期的作品中，虽然仍旧强调耶稣的完全人性，但这个完全的人性却不是自然而成的，而是由上帝倾空自己而后入世形成的。所以，这个完全的人，具有和上帝一样的先在和永生性。有了先在，有了永生，基督才能话成肉身，来到世间，拯救人。耶稣终于名正言顺地获得了圣子的地位。

基督是上帝的话，上帝用话创造万有，即是上帝用基督创造万有，也即是基督自己创造万有。……上帝自己开拓出来，成了世界，自己表显出来，成了基督。创造是基督的活动，是圣子的作为。^②

^① T.C. Chao, *Message of the Cross for China*, *Chinese Recorder* 6 - 7, March 1936, p. 136.

^② 赵紫宸：《神学四讲》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第 521 页。



1、基督与上帝

如前所述,在后期神学中,赵紫宸认为上帝和人之间的沟通,只能通过上帝的启示才能进行。上帝没有自我启示,人类无从认识上帝。“上帝不说,人在罪恶的昏翳之中,即无以知道上帝,认识上帝,亦即无以明白自己的地位与究竟。上帝不亲自说话,更无可以说话的。”^① 基督正是上帝话成肉身,来到人间,向人们所做的启示。而且这种启示在宇宙中我们无从找到,历代的圣贤也从来没有做过。

那么基督如何来做上帝的启示的呢?赵紫宸将圣保罗有关“上帝倾空自己,并将神德充充满满地居住在耶稣之内”的理论^② 解释为“倾空说倾空上帝超玄的属性,如全知全能全在之类;充满是充满上帝道德的属性,如公义圣善慈爱牺牲之类;倾空为成身之始,充满为成身之终。”^③ 在赵紫宸看来,上帝倾空自己的全知全能全在的属性之后,而充满道德属性来到人间。上帝来,道成了肉身,一方面是虚己,倾空了自己的荣耀权柄,一方面是全到,自己永恒的富有,圣善仁爱,充充足

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第540页。

② 保罗认为“他(基督)本有神的形像,不以自己与神同等为强夺的,反倒虚己,取了奴仆的形像,成为人的样式。”(《腓立比书》第2章第6-7节)这里和合本所用的是“虚己”,天主教思高圣经版本用“空虚”,台湾的版本为“倾空”,其希腊文动词是“kenoun”,原来是指“已经倒空了”,意思就是将瓶子里面的东西都倾倒出来,使瓶子里面空无一物,不再装有任何东西。这里可以看出台湾的版本译文是比较接近原文的。赵紫宸也采用了这种译法。

③ 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第536页。



足,丰丰富富地住在耶稣基督之内。^①从以上的分析中我们可以看出,此时人世成身的基督更多的是一种道德性意义上的存在。

同时,赵紫宸认为此时的基督既有完全的神性,也拥有完全的人性;既是完全的人,也是完全的神。因为成身是在历史之中,世界之上,有时空的限制、变迁的经历。在这种情状之下,他的神德当然有别于超玄的属性,不全知,不全能,不全在,不绝对。在知识方面,耶稣并没有“生而知之”的表现,他的知识是学习而得的,与人不异;在身体方面,耶稣生长,软弱,他要睡眠休息,他要饮食动作,在雅各井上向撒玛利亚妇人要水喝(《约翰福音》4:7),在受难的路上背不动十字架(《路加福音》23:26),在十字架上气绝血流而至于死亡。^②所以基督是人这一点很好理解。那么如何来理解基督是神呢?赵紫宸认为成身而神当然是指品格方面、道德方面的神性。

耶稣基督做人的生活,尽人的分事,历经试探,毫无罪愆,因无罪愆,所以真性圆湛。这个真性,即是神性,显示出来,则有自存的永恒,亦有至圣至善纯慈纯爱的整全。至圣之谓神,则耶稣基督即是神;至善之谓神,则耶稣基督即是神;纯慈纯爱之谓神,则耶稣基督即是神。若说上帝是圣爱,圣爱是神性

^① 赵紫宸:《创造与再造》,载《真理与生命》,第14卷第1期,1948年3月,第13页。

^② 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第587-588页。



之本质,那么耶稣基督既因学习顺从而保持至圣至爱,发扬至圣至爱,当然完全有神德神性。^①

2、基督与人

基督既然是上帝人世成身来到人间,他就要受到人生的一切限制,即要完完全全的做人,经历人所经历的,承受人所承受的,“丝毫不推辞,分寸不殊异”,^② 那么这个完全的人与普通人的关系如何呢?

(1)基督为人们启示得救的道路

上帝全善,当然要使人完全从善行善,不愿看到人们犯罪作恶而违反自己的旨意。人靠自己的力量是无法做到去恶从善的,所以上帝亲自入世成身,在基督里话成肉身,来做启示。赵紫宸认为“基督所启示的,第一是善范,第二是诫命,第三是标准,第四是权能,第五是归宿”。启示“善范”指耶稣基督建立了纯善纯爱,绝对圣洁的人品,表现了无瑕疵无玷污,毫无丝毫罪恶的性行;启示“诫命”指本来上帝的命令植根于人性之内,但是因为人犯了罪,埋没了自己的本性,所以基督重新启示了这种“诫命”;另外耶稣不但自己为“善范”,叫人学,而且还以自己为标准,叫人衡量自己的心机与行为;同时,赵紫宸认为基督叫人行善是给人力量行善的,所以基督教的道德,是带有“权能”的道德。“人因为耶稣基督的救赎,信受圣灵,

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第538页。

② 同上,第536页。



满心的爱上帝爱人,满心火热,就有权能,可以立德立行,做常人不能做的事情”;另外赵紫宸认为道德有“归宿”,才能有意义。这个“归宿”要显明道德的生活与行为所要达到的地步,所要达到的究竟。在个人方面道德的生活与行为要人进入永生;在大众方面道德的生活与行为要人成全上帝的旨意,使天国临在,在地上像在天上一样。这就是道德的归宿,道德所要达到的目的。在这里,基督向人们启示了一条可以通过实行道德的行为而获得救赎的途径。^①

(2) 人与基督同一

面对基督的启示,人应该如何做?赵紫宸认为耶稣自己成为人们应有的生活与生活方法。基督的生活,是对上帝的爱与服从,对于人的爱与援助,是攻击罪恶,成全人格,创造社会,为此而奋斗的永恒的生活。“耶稣基督作成救法是经过死亡,经过埋葬,经过复活的;我们要得救,也得要经过耶稣基督所经过的,也得要经过死亡,经过埋葬,经过复活。我们的重生,就是我们的复活。”^②因此,基督要与人同一,他要做人;也要人与他同一,经历他所经历的,而得“满有基督长成的身量。”^③

人的得救是由于耶稣基督的与人同一,也由于人与耶稣基督的同一,而见到实际,得到实效的。我

^① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第560-562页。

^② 同上,第555页。

^③ 同上,第558页。



们无以名这种解释,即名之曰同一论。^①

赵紫宸的“同一论”一方面说的是上帝倾空自己的权能,入世成身,经历我们所经历的一切,与人同一;另一方面,是要求人与基督同一,基督所启示的是善范、是标准,自然要求人类向他学习,行他所行的一切。

3、基督受难的意义

(1)赵紫宸认为十字架上的舍生是上帝救人工程中的最高点

比起前期,赵紫宸在后期的神学中,更加关注基督在十字架上受难的意义。他强调没有十字架上的舍生,人类就没有得救的可能。在《基督教进解》中,赵紫宸认为人类的救法包括耶稣基督完全的启示,他的生死、言行、事工以及纯洁无瑕无玷污的人格,但是这些救法之中有一个登峰超极之点,即他在十字架上的死。没有这一死,救法就不能完成。但同时赵紫宸也认为十字架上的舍生是与耶稣圣洁的生,以及藉着圣善而来的复活分不开的。上帝入世成身之后做成了三件事:一是耶稣基督所言所行体现了纯全良善的生活,是生;一是耶稣基督因纯爱而牺牲,死在十字架上,是死;一是耶稣基督藉着圣善的全能由死里复活升天永不再死启示了胜罪胜死的经过,是永生。三事都具备,才能成就救法。十字架上的舍生的意义与耶稣的生以及死后复活是分不开的。“没有耶稣

^① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第556页。



基督那样生,虽有十字架上的死,死亦毫无意义,毫无功效;没有耶稣基督那样复活升天,虽有十字架的舍生,舍生亦毫无功效,毫无意义。”所以“既有其生,复有其复活升天,耶稣基督的死就成了上帝救人工程中的最高点。”^①

(2)他批判关于十字架受难的传统解释

赵紫宸认为传统的赎价论以基督的血作为赎价将人类从魔鬼手中赎出的主张,无异于认可上帝和魔鬼之间的买卖关系;针对代替论认为作为义人的耶稣代替罪人受难的主张,赵紫宸认为人格必须内启,道德不可外铄,所以人不能批戴他人的恶与善,耶稣不能代人受难。息忿论认为上帝恼怒罪人,要置之死刑而后满意,耶稣代其受刑,以无量宝贵的身体,担当了无量罪恶的刑法,满足了无量尊严的要求,赵紫宸认为这显然和话成肉身的教义是矛盾的,隔离了上帝与圣子之间的统一关系;而法统论认为上帝的统治自有法统,作为罪人的人类必须受到惩罚,以维持法统的尊严,于是耶稣待人受过。针对这种看法,赵紫宸认为耶稣不该死,而竟听任其死,这恰恰是破坏了法统;而自由派神学的道德影响论主张耶稣在受难过程中表彰了纯全至大的爱,因而有道德的影响,赵紫宸认为这种看法只是道出了意义的一端,没有道出耶稣为人受死的全部奥秘,这种德化之论不足以引起人们的信受,因为人因其欲望,不能自力行善,德化的影响并改变不了这种事实。^②

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第550页。

② 同上,第522页。



(3) 赵紫宸对十字架受难的意义进行了重新诠释

赵紫宸在批判了以上种种看法之后认为要正确理解耶稣在十字架的舍生必须确认以下几个前提：(a)上帝在耶稣基督内，圣子的牺牲就是父亲的牺牲。(b)上帝对罪恶果然愤怒，但如果不打破罪为因，死为果这种因果联系，愤怒便无法止息。(c)耶稣基督的死启示了上帝的爱，至于极点。没有十字架的死，他虽能表显纯爱，却不能至于这种制高点。(d)耶稣基督的死显明人的罪恶之深。(e)耶稣基督的死，是他对罪恶的不妥协，表面上是失败，实则胜利。(f)耶稣基督是圣善之源，仁慈之本，圣善仁爱，绝不能归于腐朽，所以他死了，又复活了。^①

在阐明了这几个前提之后，赵紫宸提出了他的“代替论”思想，虽然耶稣基督不能代替我们建立德行，做“道德上的代替”，但他确实代替我们做了不能做到的事情：(a)他为我们垂示了一个制胜罪恶的法则，制胜了罪恶。这是他代替我们找到的，并做成的。(b)他代替我们打破了死亡。所以“代替”是为我们成就的意思。赵紫宸在这里所指的“代替”并不是圣愚易位，善恶交替的意思，而是耶稣代替罪人开启罪人不能自开的解救之门。有了他的受难我们就有路可走，没有他的死，前

^① 赵紫宸：《神学四讲》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第522-523页。另见《基督教进解》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第146页，他认为第一：耶稣的死是上帝之爱全启的表示。第二，耶稣的死，可以德化万民；第三，耶稣的死，是制胜罪恶的成功，因为耶稣不与罪恶妥协，遂至于死；罪恶在他身上，无有效有，只是完全的失败。第四：耶稣的死，战胜了死亡，乃有超脱的权力了。第五：耶稣的死为自己的品格、言行事业，作了一个完全的见证。



面黑漆一团,无路可行。换句话说,耶稣在十字架上的舍生、复活为我们彰显了救法。我们的道德责任则是努力奋进,制胜已经为耶稣基督所制胜的罪恶和死亡。所以在赵紫宸看来,基督的“救赎”并不是说人可以“不动一指,不作一毫”,如果那样的话,人类便成了废物,做了机械。上帝为什么要救如此的废物、机械呢?他会得到荣耀吗?耶稣代替了我们受死,我们可以“圣而不死”,而事实上为什么我们还是“不圣”,需要努力“成圣”呢?很显然,基督在十字架上的受难代替人类开启的救赎之路,是需要人自己去行的。

总之,无论是在赵紫宸前期神学中那位拥有上帝意识的耶稣,还是在后期神学中那位上帝话成肉身,入世作启示的基督,他始终是作为一位臻于完美或拥有完美道德人格的“善范”形式出现的。在赵紫宸早期的基督论思想中,对基督进行一种伦理化的诠释的倾向很明显,基督和上帝之间的沟通是通过耶稣的上帝意识进行的,而这种意识使他确信上帝是爱的上帝,上帝的爱是“生命的渊源”,是“处世的方法”,是“解决一切的钥匙”。基督的这种上帝意识是臻于完备的,他的生活正是将这种意识外在地体现于道德的行为上。耶稣身上所具有的这种上帝意识以及道德品格正体现出他与人之间拥有差别的“比量”,也是基督成为人们道德生活的楷模,从而成为人类救主的关键。人由于道德败坏、人格沦落违背了上帝赋予的善的本性,而同样作为人的耶稣,这时因为他的逐渐臻于完备的上帝意识所启发出来的人格回归、道德重启之路,让人们看到生活的希望所在。所以在赵紫宸早期的神学理论中,耶



稣因为他的上帝意识而感悟到上帝纯全的道德人格,这种人格贯注于耶稣身上,表现出一种至公无私的道德精神,成为道德上有亏欠的人类的楷模,并且耶稣为了维护这种无瑕的道德精神,最后死于十字架上,使这种道德性的人格因为不妥协,而得以最终的胜利,达到永恒。在后期神学中,赵紫宸虽然不再强调基督仅仅作为一个完全的人而存在,他还是一位完全的神。然而,在人世成身的“神而人”的基督身上所体现出的道德模范力量与前期神学比起来并无丝毫减弱,甚至因为上帝圣德的直接“充满”而有所增强。基督是上帝倾空自己所有的神的全能、全知、全在的超越属性,而唯独充满上帝的圣德,作为一个道德上的完人入世的。而且从前面的论述中我们得知,无论是善范,还是诫命,无论是标准,还是权能与归宿,赵紫宸对于基督的启示的描述总是带有一种伦理化的色彩。善范是道德的模范,诫命是圣善的上帝赋予人的本性,标准是以道德的模范为标准,权能是叫人实行道德行为的权能,归宿是人们道德生活与行为的最终目的。赵紫宸关于耶稣在十字架上的受难意义的诠释,向人们展示出爱的永生和人类通过实行道德行为而可能获得的救法。当然,对于基督的道德模范作用的阐发在前后期神学中是通过不同路径进行的。在赵紫宸的前期神学中,人在这个楷模的带动下,能够实行道德的生活,并最终通过自力获得救赎。而后期这个楷模只是起到一种示范作用,至于人类得不得救,全在于上帝的恩典。但人类按照楷模来行动,就拥有得救的可能,也是得救唯一的希望。前期的耶稣是人类从下到上得救的枢纽,而后期的



基督是上帝从上至下施救的中枢。

第三节 救赎论的伦理化特征

基督徒对上帝的信仰,在一定程度上就是信仰上帝对人类的施救,得到救赎可以说是基督教信仰的直接目的,因此,救赎论在基督教神学上居于非常重要的地位。既然救赎的对象是人,那么人的本性如何?人的罪又是如何?人如何才能从罪中得到救赎,这也是赵紫宸神学思想关注的重点和中心。

一、前期神学——自力得救论

1、人的本性

赵紫宸在前期思想中认为人的本性是上帝按照自己的形象创造的。上帝是充满爱的上帝,所以人也应当充满爱。偏离了上帝的爱,人生没有可持的意义。

在他(上帝)泛滥涌溢的爱潮里,就按照自己的本性,自己的形象,化生了我们人类。上帝爱人,在爱里有无限的快乐,无穷的希望。上帝爱人,为的是爱,为的是人,为的是他要在人里面展伸他自己,为的是要人像自己。上帝爱人,藉着爱直接住在人心



里,飞扬腾跃,使人不爱不得安,不爱不得尽其性。^①

在赵紫宸看来,人的人格与上帝的人格,都由爱组成,并由爱来引领方向,所以它们在本质上是相同的,只不过具有量的差别,所以具体而微的人应该努力发展人格,得为完全的人,像上帝完全一样。^②同时人类正是凭据上帝赋予的爱的本性来和上帝沟通,藉着上帝赐予的人格,人们可以通过热情的服务、无私的牺牲,向着爱的目的迈进,这也就是人生的根本目的。

2、人的罪性

上帝创造具有人格、拥有爱的人类的同时,也就给予了人类意志上的自由,因为上帝是自由的,同时他也知道唯有自由地去选择爱的途径才可以得到真正的满足。“上帝不能代替人选择进退善恶之途,犹之我们不能代替我们的子女衣食学问,而我们的子女因此而得饱暖的知识。”^③但是很不幸的是人凭着上帝所赋予的这种自由,离开了爱的途径,堕入了罪恶之中。此时在赵紫宸眼里,罪的主要因素并不是人的骄傲或者是叛逆,而是由于人的无知,罪恶只是一种理智上的错误,是对因果关系的迷蒙。去寻找快乐并不是罪恶,问题是人们忘记了怎样做才能够找得到快乐,忘记了寻找快乐的方法,也就离开了爱的路,因而违背了上帝赐给我们的人格的爱的本

① 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第154-155页。

② 同上,第71页。

③ 同上,第134-135页。



质。罪恶的结果,并不是神的愤怒,而是人的痛苦,是人格的失落,是死亡。人类每当离开了爱的路,我们的人格便消失了。人虽生存着,但只是好像野兽一般,漫无目的地生存着。显然,在早期的神学中,赵紫宸并没有将罪赋予任何原罪的色彩,他只是认为,人的罪在于人们不彰显上帝所赋予我们的爱的人格,在于无知所引起的逆行于上帝的息息永动的人格。既然上帝的人格是一种“爱人之德”,是爱的人格,那么这种对于人格的无知,带来的只能是行为上的堕落和道德的沦丧。这便是人类的罪。^①

3、罪的救赎

既然罪是由于人类的无知引起的道德沦落,因此对于人的罪的救赎的可能性赵紫宸充满了乐观的企盼,他认为这种救赎来自上帝和人两方面。首先,上帝既然因爱而给人自由,就必须同样地因爱而努力救人,使人脱离人自己造作的罪恶的罗网。上帝因爱创造人,也因爱拯救人,而救人的方法,不是剥夺人的自由与人格,而是更加凸显人的自由与人格,使贤人出世,圣人出世,救世主出世,做以爱救人,以人格救人的榜样。^②但在赵紫宸的早期神学中,人的救赎还包蕴着另外一个方面,即人的不怠慢。人还必须学习贤人、圣人、救世主的人格,才会成就救法。

^① 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第132页。

^② 同上,第134-135页。



我们了解耶稣的生活,信用他的方法,企慕他的人格,努力奋勇,不懈怠地与上帝同工,就是我们的教法,就是我们的宗教,就是我们信仰,称义,忏悔,改心,重生,成圣,献生等等生活法的事功。^①

一方面是圣人、贤人、基督人格的示范作用,一方面是我们在这个示范的作用下自身所进行的努力,这两方面缺一不可。在人的救赎过程中,人既是被救,也是自救。“耶稣救人,我们也救人;我们与人是在一个生命潮里前进的。我们与上帝合作,打破阻碍,使生命进展而前涌,以期神国的临到;这个,只有这个,是我们的救赎论。”^② 虽然此时赵紫宸强调“我们的救赎论”包含上帝的施教和“人的不怠慢”两部分,但因为上帝的施教是本性为爱的上帝必然开展,并且已经开展的行为,所以人得到救赎的关键在于人是不是“不懈怠地与上帝同工”、企慕并仿效圣人、贤人、耶稣的人格,从根本上说,赵紫宸早期神学的救赎论是一种自力得救论。

二、后期神学——神人合力论

1、人的本性和罪

赵紫宸在后期的神学思想中对人的本性的看法并没有多大改变。上帝是一个整全的人格,因其自性圣爱,所以为创

^① 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第138页。

^② 同上,第139页。



世、维系、管理、发育、成全万有的主宰。上帝是圣善的爱，他按自己的形象造人，就是按照这个圣善的本性造人，人里面因此也就拥有了上帝的形象和品格，即，人就拥有了圣善的慈爱存在于人的本性中。“人不外于道德律，道德律不外于人，二者相函，成为一体，所以人遵循道德律，即是顺性，即是由自己，即是自由。”^① 比如，在赵紫宸看来，“你们应当相爱”这一条，原本就是上帝放在人性中的灵明。“这个性中的命令，是上帝的所与，是人类所受的”，人们应该按照这个命令行动，因而才有道德的行为。^②

此时，赵紫宸仍旧对原罪的观念持怀疑态度，但他关于人类罪的看法已经有了些许改变。首先这种变化表现在罪不仅仅是人类对人性的无知，而且还由于人性的傲慢违逆。人能胜自然，却不能胜自己。“人能控其外，不能制其内，人能超乎物，不能治其心”。^③

受造之物，若有等次，低者受制，高者制物，人最灵智，能制物，能参赞，而不能自制，必须上帝制之。上帝爱人，禀赋自由，人可以顺从上帝之命，从上帝之爱，亦可以违上帝之旨，弃上帝之恩。私盛而罪茂，有自由为之始，有自缚为之终。^④

① 赵紫宸，《基督教的伦理》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第559页，另见赵紫宸：《上帝》，第7页。

② 同上，第496-497页。

③ 赵紫宸：《基督教进解》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第140页。

④ 赵紫宸：《上帝》，第6页。



同时,赵紫宸虽然置疑原罪的说法,却认为人的罪可以世代由人们生活的环境繁衍下去。随着人类的文明程度愈高,人就会变得愈傲慢。“人之恶行,日积月累,遂为一连锁,一定命,定命之下,造成种族遗传之积弱,环境制裁之压迫。罪私所积,有如铁桶,人不复能突破而冲出,人当为上帝而生,反为自私而存,失其所凭依,遣其所由从,因果相接,无以自解。因此人生是一虚空,是一苦闷,是一禁闭之葫芦,无以寄顿,飘若浮烟,逝若流溪,不知其所届。”^①

2、罪的救赎

赵紫宸对罪的看法的改变还体现在人在自身罪的救赎过程中所起的作用这一点上。他认为“人尽有罪,尽皆违逆上帝,造成了作罪的环境。在恶环境里人的意志力微,环境的恶势力大,即有意为善,亦不可能了。何况人犯罪之后,欲胜于理,每逢试诱,即利令智昏,屈服于人欲横流之下。”^② 所以在他看来认为“有过不悛改”,自力足以彻底为善的观念没有从人的罪性的事实着眼,因为“在人类灵魂的最深处的体验中,能够知道没有一种‘超自然的力量’降临在自己身上,人类无法生活;人类争取善的行为只有被提升到超自然和人性的领域才会有意义。”^③ 既然,人违背了上帝的命令,违背了自己的本性,而且不能从这种罪恶的状态中自拔出来。唯一的拯救

① 赵紫宸:《上帝》,第6页。

② 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第三卷,第502页。

③ T. C. Chao, *The meaning of the Church*, p. 7.



办法就是上帝亲自到世上来,入世成身,启示圣范,让人知道上帝的圣善的尊严,让人重新见到道德诫命,使人知道自己的罪恶的深重。

入世成身的上帝在耶稣基督里表显出来,启示着上帝的本性,颁布着上帝的命令,一则要再申命令,一则要在人生活里再造成上帝的形象,使人顺命而作道德的行为,至于成全上帝的旨意。所以耶稣基督的启示,即是上帝命令的表显,亦是人性本质的表显,人性中本含上帝的形象,本蕴上帝的命令,本有道德律。^①

入世成身的基督因为他无私奉献的生、不与恶势力妥协的圣洁的死,并从死里复活向人们重启了人性的本质,也向人们表明了作为人所要行的路,“他为我们成了救法,开辟了道路,代替我们做了我们决不能自力做成的事工。”^② 所以人们必须信赖他,要在生里与他联合为一,在死里与他联合为一,才能获得永生的生命。才能从罪中获得救赎。当然,在赵紫宸后期思想中,人在救赎过程中并不是仅凭上帝摆布,而不用作为的。首先,如前所述人要去信赖上帝。“信仰就是我们信赖上帝,接受救主,成全救法的行为,中间有主动和被动两个方面:主动是我们努力去信赖,被动是在这种行为中,上帝在

^① 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第559页,另见《上帝》,第7页。

^② 赵紫宸:《系狱记》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第446页。



我们里面为我们发生信仰。”^① 另外,人虽然不可以“自救”,但可以求救。“救法的全部在我们的求救行为上,须怎样才能发生影响与效率? 耶稣基督要成全救法,有他的事;他的事是成身立德受死复活升天差遣圣灵,完成全部事工。我们要得救,有我们的事,我们的事是信受忏悔精修做见证,服务人群,经患难引诱试练死亡而胜过罪恶死亡,战战兢兢地做成我们求救的功夫。”^② 而具体来说,信仰和求救要表现在人的外在行为上,“换句话说,救法要在人的行为上生效率。人与人群必须有道德的生活与行为。”^③

总之,赵紫宸对基督教信仰进行一种伦理化的诠释的倾向在他有关人性及救赎的理论中表现得也很鲜明,无论是在赵紫宸前期还是在后期的神学思想中,上帝因为自身的圣善的道德的属性所赋予人的人格,也是一种道德化的人格;罪即是人格的沦落,即是一种道德的缺失;而人要想从罪中得到救赎,要在基督的道德人格的模范力量的引领下,达于人格的回归,实行道德的生活与行为,所以,赵紫宸始终持守的是一种伦理化的救赎观。只不过在前期神学中,他强调一种自力的道德得救论,而在后期神学中,人类在基督的启示下,所实行的道德行为只是人类得到救赎的一个必要条件,至于人类究竟能不能得到救赎,还需要来自上帝的恩典。

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第 554 页。

② 同上,第 554 页。类似的论述参看本文第 27-28 页。

③ 同上,第 559 页。



第四节 伦理化的神学及主题分析

在前面几节中,我们分别考察了赵紫宸的上帝论、基督论以及救赎论领域表现出来的伦理化特征。同时还围绕着这种伦理化特征对其前后期神学中的不同理论倾向进行了分别阐述。在这一节中,笔者尝试对以上几节进行一个简要地概括和说明,缕清赵紫宸具有伦理化特征的神学在前后期不同的理论倾向,并探讨这种不同倾向背后的共通之处,从中发掘赵紫宸伦理化的神学思想的主题。

一、前后期神学对比分析

从以上对赵紫宸前后期神学思想的分别阐述中,我们很容易觅得其中不同的思想倾向,以下我们将分别从上帝论、基督论和救赎论三个方面来总结这些转变:

1、上帝:内在变动→超越永恒

虽然上帝在赵紫宸的神学思想中始终处于创造者的地位,但在其前后期思想中,却具有明显不同的造物方式。这种不同主要体现在以下几个方面:

(1)“内在”到“超越”

在赵紫宸早期的思想中,因为人的人格与上帝的人格在



本质上是相同的,因而人能体悟到上帝的人格,具有一定程度的上帝意识。同时由于上帝的人格被视为“爱人之德”,是由爱引领的,当他按照自己的形象创造人的同时,也将自己的善的品格铭刻于人心。但由于人违背了上帝赋予的本性,从而犯了罪,也限制了上帝人格的实现。因此,从本体的生成意义上说,上帝的人格产生人的人格,但从认识论的角度来看,上帝的人格内在于人的人格之中,它的认知与实现都与人的性格密不可分。赵紫宸早期神学思想充分显明上帝不但是与人同在,而且他们相辅相成,相互制约。“上帝无不在心,故人既有具体而微的神性,自得为文化的本位”,^①同时,“人与上帝,乃有人生公共经验上的交过,而其交过的表演者即为吾主耶稣基督。上帝住在人中间;上帝要住在人人中间。故基督教不是人本主义,乃是人神合本,天人一贯主义。”^②从这些表述中我们很难找到传统基督教信仰中那位超越的上帝的影子。到了40年代初期,赵紫宸在写作《基督教进解》时,开始强调上帝是永恒、绝对、超越的上帝。这主要表现在以下几个方面:首先,上帝不再是人类理知可以认识的对象。理知是人类生活的工具,是从自然中得来的,只可以研究查考自然。人超出了自然,所以理知不能认识人的真实性,更何况上帝是自有恒有,独存超绝,不被任何上帝之外的事物所范定的,不受

^① 赵紫宸:《圣经在近世文化中的地位》,载《生命月刊》,第6册,1921年1月,第17页。

^② 赵紫宸:《新酒》,载《真理与生命》,第四卷,第9-10册,1929年12月,第14页。



任何人所施设的命题所限制的。^① 其次,这种超越性来自上帝通过基督由上而下所做的垂示。当“上帝不说话”时,“更无可以说话的”^②。关于这一点,我们在赵紫宸后期神学的上帝论思想中,已经进行过探讨,这里不再赘述。

(2) 上帝的“自限”^③到上帝的全能

在赵紫宸早期的神学中,我们更多的是看到一位创造中的上帝。他不断创新,并在创新中实现自己的人格。在这里,基督教信仰中有关上帝的启示变成了人类认识与感受的一种方式,上帝处于一种全能的无能地位。说上帝是全能的,因为他创造了世界万物,并在他的息息永动的爱潮中,进一步将自己扩展出来,依照自己的形象创造了人类,并赋予了人类以自由和人格。说他无能,有以下两个方面的体现:首先在赵紫宸早期的神学思想中,对于上帝人格的体悟依赖于人的认知。虽然这种认知能力是由上帝赋予的,但却具有完全的自主性;其次,在赵紫宸的早期理论中,上帝的人格是息息的向前永动的,它只是一息一时的完美。他的人格同样需要彻底予以展现。然而,上帝完美人格的展现的主动权却没有掌握在他自己手里,而是在他的造物——人类一边。因为人类的人格

① 赵紫宸:《宝贝放在瓦器里》,载《真理与生命》,第15卷第3期,1950年9月,第6页。

② 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第540页。

③ 参看赵紫宸:《耶稣的人生哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第203页:“上帝的神德,上帝的人格,是在上帝全力向前的行程中,自己肯定的,犹之我人的人格,是在向前的行程中自己肯定的一样。上帝因他的普爱性自作限制,使我们得有人格,并且使我们得有人格的时候,他自己得人格,因此而愈益彰著。”



是上帝人格在创新中的拓展、流溢,当人类背离了上帝赋予的人格时,上帝的人格也因此受到阻碍和限制。上帝是全能的,但他不能不做上帝,不能不拓展自己,赋予人自由的人格,上帝的全能和全爱正是在上帝“自限”这一点上得到了完美结合。但很显然在赵紫宸早期的神学思想中,上帝的全能在一定程度上因为“自限”而表现为“无能”,上帝的“全爱”也是以一定的不爱作为代价的,上帝因为爱所进行的创造活动无疑在给予人类自由意志的同时,也带来了人类的罪,带来了人类道德的沦落,带来了人类社会种种非爱的表现。新儒家的代表人物之一牟宗三在评价基督教信仰时认为,在基督教中信徒“只能信仰那超越而外在的上帝,……因而遂堵绝了‘人之可以无限心为体而成为无限者’之路。因为若不堵绝这条门路,则无限心一进来,上帝便成徒设。”^① 牟宗三的警策之言在赵紫宸的早期神学中得到了充分印证,过分强调人的主体性,最终导致了上帝的“自限”和无能。

在后期神学思想中,赵紫宸纠正了早期神学的一些观点,他认为上帝虽然创造了世界,但是世界并不能代表上帝的全部,如果上帝内在于世界中,内在于所造之物中,基督教就变成了一种泛神论。

上帝创造世界,世界不穷上帝,更不限制上帝。

上帝若为所造之物所限制,则上帝唯有内在而不超越;上帝内在而不超越,则虽有神乎其神者存在,而

^① 牟宗三:《现象与物自身》,台湾:学生书局,1984年版,第493页。



所存只是上帝等于世界,世界等于上帝,上帝即是自然,自然即是上帝。所谓宗教不过是泛神教而已,所谓生命,不过是机械式的连锁而已。^①

与前期神学相反,此时赵紫宸认为上帝的“人格”是自知自动自足自存的,他是天地群生的大主宰,能弘人,然后人才能行道而弘道。“上帝是主,是父,是根本,自动地运行在人生之内,而超乎人生之上。……上帝其实是无始终,无限量,无形象,无声无息的神明的人格神。”^②很显然上帝又重新拥有了他失去的权能。

2、基督：“人而神”→“神而人”

随着赵紫宸的上帝观由变动内在向超越永恒的转变,对于基督的诠释在赵紫宸神学中也发生着显著变化。在赵紫宸的前期神学中,我们明显看到耶稣由一位与世人同样具有上帝意识的人,随着其弥撒亚意识的逐渐增强而逐步神化,成为人格完美的、具有神性的人,成为人类的楷模,并争取与之同一的“圣人”。所以此时赵紫宸所说的耶稣是神,完全是从其渐趋完美的德性的意义上讲的。耶稣是一个人,由于其拥有臻于完备的上帝的人格,因而有了神性的色彩。而在写作《基督教进解》时,赵紫宸开始对耶稣的这种上帝意识和宗教经验与人的宗教意识的相通性产生怀疑,他认为“最难知最难解的

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第530页。

② 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第93页。



是耶稣的上帝意识。生活不与耶稣同内容同高度,如何可以推解他的上帝意识,而仰到此意识的崇高,窥测此意识的渊深?”^① 最终他从上帝那里得到了答案,耶稣基督就是神,就是上帝道成肉身,来到人间,来向人们垂示最完满的人格,要求人们来效仿这种人格。

基督教是基督,是上帝在耶稣里,下降于世的启示,对于各个人的话,对于全人类的话:是上帝的话!这话是由超世界的真实里,就是上帝心口里,降下来,到世界上的,人所不能自力得到的新力量,新生命。上帝是话;耶稣基督是上帝的话,是上帝向人直接面对面所发的话。话是道,意义,人格心灵,就是这个。^②

很明显赵紫宸前期思想中的“人而神”的耶稣变成了后期思想中“神而人”的基督。而且与前期神学中赵紫宸强调耶稣圣洁的生相对照,它在后期神学中更加强调耶稣在十字架上的受难为人类提供的爱的永生的希望。

3、救赎:自救→求救

既然“罪”是人与上帝人格的分离,是人对上帝的逆反。那么人类的罪如何才能得到救赎,这在赵紫宸的前后期神学中有着完全相反的两条路径,这也和他的上帝观以及基督论

^① 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第114页。

^② 赵紫宸:《从中国文化说到基督教》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第402页。



的转向密切关联。首先,在赵紫宸的前期神学中,由于上帝的人格由人的人格加以制约,甚至上帝人格的产生和实现都以个体人格的实现作为前提条件,所以,罪的救赎的主动权似乎完全掌握在人自己手中,在于人愿不愿意与上帝合作;再加上耶稣在赵紫宸的前期神学中只是一个现实的、历史中的人,是人类学习、效仿的人格榜样。只要人肯信服耶稣,或者按照耶稣所行的去做,人就可以得救。总之,按照赵紫宸前期神学的理论,人获不获救在一定意义上说完全在于人自己,就此,赵紫宸认为“耶稣的救法,一点一滴都是教人自己发心,努力直前,在上帝爱的生命里作自救的事功。其实人神合作,自救即是被救,被救即是自救。”^①然而,在后期的神学中,赵紫宸对于前期的救赎观做了反省,比如他在《从中国文化说到基督教》这本小册子中认为基督教应持有两端,一方面以基督为现世与超世的联系与交际,承认人是上帝造的,有上帝的形象。另一方面“人须要上帝,不能自己拯拔,而要上帝降衷来救度。人具体而不备,为有限的实在,抱无限的要求,非有超出的力量,临及于人,人不能自跃于玄虚而直取所求的成全。所以基督教是上帝自动在基督里启示于人的宗教,呼召人来信受,以至与上帝复合而得救,而达到人之所以为人的目的。”^②所以,在赵紫宸看来,此时人类的“救法的全部在我们的求救行为上。”^③人类已经在自己得救的道路上失去了主动权,唯一

① 赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第140页。

② 赵紫宸:《从中国文化说到基督教》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第409页。

③ 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第554页。



能做的就是求救以及求救的行为,至于是否得到救赎,这是上帝的事,在于上帝的恩典。所以如果说赵紫宸早期的救赎观是建立在人的自救行为的基础上的话,那么,后期的救赎观无疑是有赖于人的求救努力,但这种求救必须同上帝的恩典结合起来。

二、赵紫宸神学的主题

从以上的分析中我们看到赵紫宸的伦理化的神学思想在前后期有着不同的理论倾向。但是倾向的不同,不能代表他的前后期思想就是彼此割裂的,更不能由此肯定他某一时期的思想而否定他在另一时期的主张,认真分析赵紫宸前后期神学及其转变,我们发现虽然赵紫宸伦理化的神学思想中关于上帝、基督和罪的诠释有所不同,但在这种伦理化的诠释过程中它们被赋予的伦理职责并没有发生根本变化,在其中始终贯穿着这样一个原则:上帝是基础,基督是道路,救赎是目标。

1、上帝是基础

基督教的出发点是上帝,由上帝出发,“故可以解释一切新创的价值,一切道德的实是。”^①上帝是创造的主宰,是一切的权衡,这是赵紫宸神学自始至终强调的。他还引用秦勒

^① 赵紫宸:《评宣教事业平议前四章》,燕京宗教时论第三册,燕京大学宗教学院出版,1934年,第26页。



(A. E. Taylor)教授^①的话来说明上帝在道德寻求过程中的必要性，“我们的道德寻求，若没有一个完全的善做对象而维系之，必然要自致失败；因为有此对象，则有绝对的满意，我们所得的，即永无被攫夺而丢失的可能。我们所得的是‘无量的，永恒的’指明上帝的确实，而为绝对究竟的良善。人类整个的道德努力若要始终不失败的话，这个实在便是必要的条件。”^② 在赵紫宸的整个思想中，他始终认为人们必须觉悟到一切真实雄厚的道德生活的背后，必须有一个无形无象，无声无臭，不可思议的根本实在——上帝——做它们的原动力与真意义，伦理生活的渊源应该出乎伦理范围之外，应该有一个圣善至公的灵与力。上帝具有圣善的本性，同时因为上帝按照自己的形象创造了人，他也将这种道德的本性置于人的内心中。从而上帝是人类道德行为的根基，是基督教伦理的“所与”。

基督教的伦理，必要以人性中的上帝形象，人性中的道德之性，道德之律为根本。这个根本由于上帝自性之所发；故基督教的伦理基础，即是上帝自己。^③

① A. E. 泰勒 (Alfred Edward Taylor, 1869 - 1945)，毕业于牛津默顿学院 (Merton College)，1906 - 1924 年任圣安德鲁大学道德哲学教授，然后在爱丁堡大学担任道德哲学教授。他的代表作有《形而上学的原理》(Elements of Metaphysics)、《道德家的信仰》(The Faith of a Moralist)。

② 赵紫宸：《评官教事业平议前四章》，第 30 页。

③ 赵紫宸：《基督教的伦理》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第 496 页。



同时,上帝作为基督教伦理的“所与”不但体现在他因为圣善而创造人,给人以善的本性上,还同时体现在他因为圣善而通过基督拯救陷入罪恶的世人这个施救的行为上。“耶稣到世上来作事,其中最基要,最伟大的是启示上帝的真相。耶稣也用言与行表明人登峰超极的品格,但是这种品格的建立,完全是依赖上帝永恒的圣善与慈爱。”^①

2、基督是道路

如前所述,基督在赵紫宸前期神学中被视为一个完全的人,而在后期神学中被理解成上帝道成的肉身,具有完全人格的同时,也拥有完全神格。尽管在赵紫宸前后期神学中,有关基督的界定差异明显,但这并不代表基督在赵紫宸的前后期思想中就是截然不同的。在赵紫宸的神学思想中,基督的完全人性才是其关注的焦点。无论在前期神学还是在后期神学中,基督启示的都是上帝的无瑕无疵的圣善仁爱的道德人格;基督都是作为一种道德的楷模,来为人们做一个得救的表率、启示一条得救的途径的。只不过前期的道德来自耶稣的上帝意识,而后期的道德来自上帝的“充满”;前期的救世主是一个“人而神”的耶稣,而后期的救世主是一个“神而人”的基督;在前期神学中,人在这个道德楷模的示范下,按照自己的本性实行道德的行为,就能够得救,而后期这个道德楷模虽然仍旧起到一种示范作用,人类仍旧需要根据这种示范实行道德的行

^① 赵紫宸:《基督教不要上帝,是否可能?》,第277页。



为,但至于人类得不得救,全在于上帝的“恩典”。当然,此时人类按照基督的示范来行动,与基督同一,就有得救的可能,这是人类得救的基础;前期的耶稣为人类启示一条自下而上的得救路径,而后期的基督为人们启示了一条上帝从上至下的施救之路。无论如何变化,与人类同在的耶稣是作为一个完全的人的基督,是一个拥有完美道德的楷模。基督在赵紫宸伦理化的基督教体系中,始终是处于“枢纽”的地位,他处于伦理的所与者——上帝与伦理的实行者——人之间,使上帝的道德品性得以垂示,使人内心的道德律得以显明,使人类拥有了得救的可能。

3、救赎是目标

如果说上帝是伦理化的基督教信仰体系的“基础”,是基督教伦理的“所与”和渊源;基督是伦理化的基督教信仰体系中的“道路”,是基督教伦理传递的“枢纽”和手段;那么,罪的救赎就是赵紫宸的神学理论所要达到的“目标”,人对于基督教伦理的贯彻就是整个基督教伦理体系创立的目的。赵紫宸的整个伦理化的神学思想都是围绕着人的道德行为基础上的救赎观而建构的,即我们可以将人在道德行为基础上的救赎看做是赵紫宸神学的主题。笔者认为这个主题通过以下几个方面显明出来:

(1)赵紫宸的神学对人的因素的强调。他认为“人虽犯罪,上帝依旧崇爱他,拯救他”的原因就是因为“人是无上珍贵的。”在上帝的命令之下,人“最尊贵,最庄严。不能为工具,不



能当奴隶……这是基督教伦理对人的看法。有这样的看法，然后有基督教伦理。”^① 同时，人作为目的是以上帝造人的宏伟计划为前提的，“上帝在宇宙人生中有一个逐渐启示，逐渐实现的计划，要人互爱，牺牲，而得丰盛的生命；要人听从圣灵的指引而宣传，而推广他的公义，而且因此而分享丰盛的生命。”^② 正因为上帝在人身上所施的爱的计划，赵紫宸认为信仰上帝的结果必然对人自身充满信心，对人有信心是相信上帝的一种表现。

基督教信上帝，又必须信人。信上帝与信人是两件分隔不开的事情；不信上帝，人不能彻底地信人，不信人，人也不能彻底地信上帝。……相信人，依顺了上帝的爱心，能够自救，也相信中华民族内含自力生存，自力复兴的大能。^③

对于人的因素的强调，为赵紫宸强调人在道德行为基础上的救赎，并以此作为其神学的主题，做了理论上的铺垫。

(2)从赵紫宸神学的发展历程来看，建立在道德行为基础上的救赎观始终是他关注的核心。在赵紫宸前期的神学思想中，他认为只要人们按照作为“善范”的基督的指引，实施道德的行为就可以从罪中得到救赎；在后期神学中，虽然他认为人

① 赵紫宸：《基督教的伦理》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第503页。

② 赵紫宸：《中国基督教学运问题的商榷——学运信仰与使命的我解》，第456页。

③ 同上，第456-457页。



类无法自力从罪恶中脱离出来,但在上帝通过道成肉身的基督所垂的启示的引导下,实行道德的行为,就有得救的可能,这也是得救的唯一希望。虽然此时,道德的行为不再是人类得救的充分条件,但却仍然是人类获得救赎的必要环节。所以无论在前期神学,还是后期神学中,人类的道德行为都始终是人类从罪中得以救赎的关键因素。

(3)从赵紫宸神学的主要结构来看,上帝论的伦理化特征和基督论的伦理化特征为个体的道德性救赎铺平了道路。上帝将道德律置于人心,从而使人的本性为善,并且上帝因为善而通过基督来拯救世人,这就为人类实施道德的行为奠定了基础、设置了保障;而基督作为“善范”所拥有的完美道德使他出死入生,达到一种道德和爱的永恒境界,最终与上帝同一,为人们示范了一条通过实施道德行为而得救的唯一途径。于是,基督为人们指明了得救的方向,为了得救,人们一定要实行道德的行为,而上帝又为这种行为提供了基础和保障,从这里我们可以清楚地看出赵紫宸对人类的道德性救赎充满了信心。

在以上几节中,笔者分析了赵紫宸神学的几个主要环节的伦理化特征及其主题(另见表一),这里我们不妨从这个主题开始,对赵紫宸具有伦理化特征的神学做一个简要的总结:在赵紫宸看来,人是有罪的,这种罪在于人的不道德的行为,在于人的人格沦落。但事实上,上帝早在按照自己的形象造人的同时,就将源于其圣善本性的道德律放置于人的内心,人的不道德行为完全出于人对这种本性的无知和背离。上帝是爱的上帝,因此他要因爱而救人。他救人的途径不是剥夺



人的自由抉择的意志,而是通过基督垂示他在人心中早已安置的道德律令。所以基督表现为一个完美的道德楷模,他是圣范、是标准,人要行基督所行,要与基督“同一”,如此才能获救(前期神学观点)或拥有得救的可能(后期神学观点)。所以,总体看来,赵紫宸的整个神学并没有离开这样一个神学立场:上帝是基础,救赎是目标,基督是道路。他的整个神学是围绕着救赎这一目标建立的,而这个救赎是建立在道德行为的基础上的。

表一 赵紫宸前后期神学对照表

神学分期 神学思想	前 期	后 期	共同点
上帝	上帝是人格的上帝,他在息息创新中,按照自己的形象创造了人,因此人便拥有了人格。上帝的人格与人的本质相同,所以上帝与人能够进行沟通。上帝人格的实现及认知必须通过人的本质,所以上帝受人类人格的限制。	上帝永恒,不变不易,他为万物的主宰。而万物为被造,是不永恒的。上帝自己是上帝的目的,是上帝的宗旨,是超越而非内在的。上帝不说话,无人能说话。	上帝是仁慈的造物主,拥有完美的圣德,他是人类所有伦理行为的渊源,是基督教伦理的“所与”。
基督	基督是完全的人,拥有纯洁的人格和完全的上帝意识,是完全的人格典范,是人类道德行为的楷模。	基督是先存、先存的,是上帝倾空自己的权能,而充满圣善的道德所成的肉身,他既是神,也是一个完全的人。	基督是完美的道德的楷模,是人类行为的规范,是人类的道德教主。



神学分期 神学思想	前 期	后 期	共同点
人性与救赎	<p>人内心中拥有上帝所赋予的善意志,但同时人拥有上帝赋予的自由人格,人选择违背爱的途径,就是人格的分离,人格的消灭,就是罪。我们可以在自己的经验中觉悟上帝,并通过基督的完全的上帝意识这个典范的引示,而走上正确的道路。人的救法是人自己,自救就是被救,被救就是自救。</p>	<p>罪是人违背了上帝,但罪恶如何来是一个奥秘,人的理知有限,非上帝无以解释。但肯定的事实是人无法自拔于罪恶,关键是看有罪之后,有没有一个救法。救法的全部,在我们的求救:必须信受忏悔精修做见证,服务人群,经过基督所经过的。人的得救是由于基督与人同一,也由于人与基督的同一。</p>	<p>人虽在道德上败坏,但人内心中拥有上帝赋予的善意志,同时上帝又因爱而救人,所以人只要按照基督所明示的道路,去努力求救,就有得救的可能。</p>



第二章 神学“伦理化”特征的其他表现

赵紫宸对基督教信仰进行的诠释所表现出来的伦理化特征不仅仅停留在他有关上帝、基督及救赎的理论中,这种伦理化特征在他神学的多个领域及范畴中都有所体现。本章将分析赵紫宸对教会、天国及《圣经》进行的伦理化阐释,并考察赵紫宸对三位一体和恶这两个神学范畴进行的伦理化解读。

第一节 其他神学领域的伦理化特征

赵紫宸的著述甚丰,其中涉及神学的诸多领域,除了以上我们提到的上帝论、基督论、救赎论外,他对教会、圣经、天国、圣灵、末世等都有独到的见解,本节将考察在赵紫宸神学思想中居于重要地位的教会论、圣经观以及天国观,并探讨其中的伦理化特征。



一、教会论

教会作为基督徒的团体,一方面有其属灵的功能,即实现基督;一方面又具有社会功能,即参与社会的重建。在赵紫宸看来,教会在这两方面的功能是联系在一起的,基督的实现必须在教会对社会贡献中体现出来。林荣洪博士认为,赵紫宸在 20 年代,关心的是建立一个独立、自主、跨越宗派、脱离公会的教会,也就是建立本色教会的问题;而 30 年代,赵紫宸关注的是教会对国家重建的贡献,所以此时赵紫宸关心教会的社会功能问题;而到了 30 年代后期,赵紫宸偏向于强调教会的本质和神学意义。^① 笔者也同样认为赵紫宸在不同时期,对教会问题的关注有所不同;但同时无论是对“本色教会”问题的关注,还是对基督教本质和神学意义的强调,他都没有放弃对教会的社会性的强调,就像一位国内学者所说的那样,“赵紫宸的教会神学,作为他神学思想的重要组成部分,其主要兴趣不在于教会学,而是教会所面对的中国难题及由此构成的基督教的社会性。”^② 而且笔者认为这种对教会社会性的关注是以教会所拥有的对个体道德的培育功能作为基础的。在这里我们以 30 年代后期作为一条分界线,考察一下赵紫宸是如何在不同时期,在这个基础上建构他的教会理论的。

^① 林荣洪:《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》,第 263-264 页。

^② 李向平:《“社会中的社会”——赵紫宸的教会神学》,载《赵紫宸先生纪念文集》,第 97 页。



1、“资基督的生命与精神”的圣徒团体

(1) 教会的社会作用

赵紫宸坚持中国的教会和其他组成普世教会的教会一样,是一个国家的教会。这不是因为她在中国的土壤中有根系,也不是因为她的赞助者都是中国人,而是因为她对于这个国家有她独特的信息,有其让中国人的文化属灵的独特任务,这才是一个真正的国家教会。^①这个“独特的信息”在赵紫宸看来就是教会对于社会的贡献。面对 20 世纪初中国改革和建设的实际格局,赵紫宸认为教会应该在改造社会的过程中,通过为社会提供指导原则和使社会属灵化而起到一个引领作用。^②假如教会远离社会问题,基督教信仰不会在中国扎根,中国的社会也不会基督化。此时,中国期望教会在社会的重建过程中证明自己,但教会要在中国的社会重建过程中发挥作用,他必须首先被中国人所接受,所以赵紫宸认为教会本色化问题至关重要。

(2) 教会的本色化^③

赵紫宸认为在当时中国教会里,西方人无道可传,中国人也无道可信。出现这种情况的原因是中国的教会没有“在我

^① T. C. Chao, *The Church in China and the Church Universal*, 1923, pp. 5-6.

^② T. C. Chao, *Can Christianity Be the Basis of Social Reconstruction in China?* *Chinese Recorder* 53, May 1922, p. 316.

^③ 对赵紫宸在中国教会本色化进程中所作的贡献的详细研究,请参看段琦:《赵紫宸对中国教会本色化的理论贡献》一文,载《赵紫宸先生纪念文集》,第 251-289 页。



们自己的经验理性里找出一个信仰的根基来。”^①对赵紫宸来说,中国教会的真正弱点,不在于教会的组织本身,乃在于她不能按中国人的想法来解释基督教的信仰。西方神学及其受传统所约束的教义,不但是现代人难于遵循的,也是中国人的思想所不能接受的。中国的教会有她自己的环境,有她自己的通过特定的纹理流动的民族历史,有着在精神和民族的遗产中进行理解的人们。教会的历史是不会重复的,中国的教会必须得“创立自己的身份,证明她自己存在的合理性,展示她自己的生活,经历她自己的体验,感觉她自己的痛苦,看见她自己的客西马尼^②,发现她自己的十字架,创立她自己的形式和礼节,陈述她自己的信仰和信念,建立她自己的制度。”^③

(3)教会的道德作用

教会如何进行本色化?首先要找到教会和中国文化的接触点。赵紫宸认为在为教会本色化而进行的创造性活动中,“中国的教会必须知道中国的文化的至高点是彻底的伦理的这个事实,而基督教文化在本质上是在男男女女的道德联系中溢出的上帝的生命。因此,中国的教会就像普世教会一样,主要强调一个真正的道德。”^④事实上,在早期神学中,赵紫宸所认为的教会对社会重建和改造的作用也正是教会的道

① 赵紫宸:《耶稣的人生哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第286-287页。

② 根据英文 Gethsemane 音译,是耶稣受难前夜祷告并被犹大出卖的地点。

③ T. C. Chao, *The Church in China and the Church Universal*, pp. 2-3.

④ *Ibid.*, pp. 3-4.



德培养作用。社会需要道德和正义,而教会所能提供的也是一种道德的说教和培育。“整个教会必须在基督教的社会正义的观念中得到教导,并为道德理想中的社会再生和重建进行动员,这个道德的理念必须在真正的社会重建可能前就要被创立,而且围绕着这个道德的理想所有的社会机构最终组织他们自己。”^①

(4) 教会的属灵倾向

虽然教会在社会重建过程中发挥作用是一种世俗世界中的行为,但这种作用还来自于其超越的信仰层面。教会可以做这样做那样,但是教会不可以不宣讲基督。基督教之所以是基督教就是因为他有一特殊的任务去完成。假如以其他的工作代替了这任务,基督教便没有前途了。^②但是在赵紫宸的思想中实现基督和教会的社会任务是不矛盾的。因为“教会的设立,其本意原在圣徒的结交,合为团体,以资基督的生命与精神,可以因此发挥流布。从此看来,教会的或强或弱,当于信徒的道德如何,宣教师及教会所传道理的真切如何,而见其梗概。”可见,基督的生命与精神是否实现,是和教会所培养的信徒的道德水平密切相关的,而道德的培养正是社会重建的关键环节。赵紫宸认为本色化之后的中国教会的强项也正在于此。

^① Ibid., p. 5.

^② 赵紫宸:《风潮中奋起的中国教会》,载《真理与生命》,第2卷第2期,1927年2月,第30页。



中国教会,于宗教生活上,颇重道德,并不以神秘的经验,阻碍基督的生命在牺牲服务上扬溢,在内修涵养上贯注,教会举着高洁的行为标准,要求信道的人,学习教主的言行,即足以见教会根本的强点,如其不此之图,而徒求教义的一致,教规的划一,则真是舍本逐末。^①

2、爱心建立的团契

随着中国的社会格局在30年代中期的每况愈下,赵紫宸认为教会并没有在现实的社会困境面前发挥她应有的道德功能。同时,近二十年的社会经历让赵紫宸明白整个社会的基督化并不现实,于是他从建构信众的团契——教会来寻找改造社会的突破口。所以赵紫宸在后期的神学中,一方面重申了教会在社会改造中的功能及道德作用;另一方面力图阐述教会的真正内涵。

(1)教会——社会中的社会

赵紫宸认为上帝话成肉身住在基督里,也因人的信从而住在人里面。信众因信仰基督,而由基督呼招联络,组成教会。教会是耶稣基督的身体,有耶稣基督为元首,有众信徒为肢体。^② 如果基督是话成的肉身,那么教会就是上帝在社会中的话成肉身。在这种意义上教会必须代表着一个好的和令

^① 赵紫宸:《中国教会的强点与弱点》,载《生命月刊》,第3卷第5期,1923年1月,第4页。

^② 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第504页。



人满意的社会的本质,教会应该是“社会中的社会”,它是话成肉身这一教义的放大形式。^①此时,赵紫宸同样认为教会有两个方面的任务,对内是加深基督在团体中的临在的意识,对外她必须通过教会培养的基督徒改造教会处身于其中的社会。以使社会分享教会的本质,并按照它的理想来生活。在赵紫宸看来,中国的教会并没有做到这些,她们甚至还不能被称为一个教会,主要原因是从西方传入中国的基督教信仰有众多派别,到中国后,这些派别分别强调各自的信条、仪式、组织机构以及传统的特殊性。他们呈现给中国的不是一个信仰的整体和无限的上帝本体,而是一套外来的形式以及对这些传统仪式的片面的效忠。

(2) 教会的社会作用

在《教会的意义》一文中,赵紫宸认为我们考察教会的方式有多种,比如从纵向的历史方面考察,她是一个圣徒和使徒活动的延续体;从横向上来看,她是信徒们在世界上的团契,是基督的身体;如果从她的体制和思想体系的起源方面进行神学和形而上学的考察,就会显示出她的神人的(divine -

^① T. C. Chao, *The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action*, Chinese Papers for Tambaram Meeting, December 1938, in *The Christian Movement in China in a Period of National Transition*, published by J. Merle Davis for the International Missionary Council, New York, 1938, p. 5. 另见赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第504页:“有历史,有《圣经》,有崇拜,有工作,有契谊,有术语,有风尚,有习惯,有组织,有制度,有仪节,有彼此间的联系,有耶稣基督的榜样,有特殊的精神,成为文化中的文化,社会中的社会,超乎一切伦理的伦理。……基督教伦理这样看来是求实的,是具体的,应当可以改造世界,促进世界的觉悟、改善与和平。”



human)属性和它的神的财富。赵紫宸认为虽然这些考察都很重要,“但是要考察教会的意义,尤其从中国的境域中考察教会的意义,只有从功能的角度对她考察才是唯一合适的途径。”^①在他看来教会的真正意义在于她做了什么,在于她的实践。“教会必须清楚地理解她在社会中的特殊地位和她的独特功能。它不能与当今社会重大的社会和经济问题相脱离。”但与此同时赵紫宸认为“教会的任务并不是使自己直接参与到国家社会和经济的重建当中。它的首要任务是灵魂的改造(Soul-making)。因为只有通过在耶稣的信徒中间创立的基督一样的动力和人格,它才有希望影响团体的社会和经济的生活。”^②她的任务是通过信仰作为救主的耶稣和上帝,并通过在这种信仰中的和好来行使改造社会的男女的功能,来作为最高的社会再生形式。

对于基督徒,教会是一个好的社会的必要条件。
她应该是永恒的真理的世界和处于历史变化中的世界这两个世界的调节人。^③

(3)教会的道德作用

那么教会应当如何来充当好这个调节的角色呢?赵紫宸认为“信仰基督者的团契虽然以不同的方式和核心组成,但她

^① T. C. Chao, *The meaning of the Church*, 1936, p. 15.

^② T. C. Chao, *The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action*, 1938, p. 21.

^③ *Ibid.*, pp. 8-9.



的目的就是为了创造和再造人性。”^①教会应该发挥她应有的道德建设功能。“基督教正是为要发展人的道德,所以要有教会,使人可以在教会之内,得内圈里的温慰、援助、友谊、力量,而能胜过外界重重压迫的试诱迫胁。基督教的伦理由内向外,以教会为中心,以世界为外围,推广绵亘,直到世界进入了教会的内圈。道德生活的发育增长,须要有内力,也须要有外境。上帝的灵住在教会之内,是内力,信众彼此拱护,使人人相互照应,互相鼓励,以成圣德,是外境。……上帝助人,尤事不备,既有道成肉身的启示,复有十字架舍与以充实人的内力;又复有教会的设立,信众的互助,有上帝亲自临格于其间,以造成人作道德生活的外境。”^②同时,赵紫宸指出通过教会的道德建设来进行社会的精神建设,是一个长期的过程,并不是一种立竿见影的革命手段。他认为一个有组织的基督教团体不会使用外在的力量,或仅仅是物质的手段。相反,她宁愿用表面上看起来很软弱的精神的方法,比起政府经常采用的强有力的方法,它似乎显得无效。因为教会的精神的手段建基于对上帝的慈爱的信仰,对耶稣基督的公正的信仰。^③但赵紫

① T. C. Chao, *The meaning of the Church*, 1936, p. 3.

② 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第503-504页。另见赵紫宸:《用爱心建立团契》,载《真理与生命》,第15卷第1期,1950年6月,第11页:“最要紧的,对于社会国家贡献最大的,是信徒们道德生活上严格的纪律。……在用爱心建立的团契里,信徒们必要互相勉励,以道义相尚,以风节相高,而为人建立道德的根基。谦卑诚实清廉正是不自私的人格的保证,是爱的团契的灵魂。”

③ T. C. Chao, *The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action*, 1938, p. 28.



宸对这种社会改造的途径充满信心。

我们若真用爱心建立了圣徒相通的团契,一切应兴的就自然而然地兴了,应革的就自然而然地革了。我们必要掌握着总枢纽,总钥匙。用爱心建立团契是一件宗教的事,须有圣灵的感导;又是一件道德的事,须有修养的准备。宗教的事,道德的事,是最难的最不容人性急的事;然而人若不去作这样的事,而直接去改革教会,所作的终必归于徒然。……可是因为宗教的道德,道德的宗教,所持的武器,爱心,是最软弱的,是走上十字架的,却又是在不可能之中成为可能的。一粒芥菜种,一点面酵,一个马槽里的婴儿是天国的根源。……只有爱能解决一切神学与派别的纷争。^①

总之,在30年代后期之前,赵紫宸的教会论虽然是围绕着教会的本色化进行的,但这种本色化的目的和基础在于强调教会和社会重建和改造过程中所拥有的道德功能;而且教会的属灵任务,即实现基督,就是通过让“基督的生命在牺牲服务上扬溢”的道德行为来实现的。在之后的教会论思想中,赵紫宸不但强调教会的这种道德功能,而且强调教会本身就是一种爱的团契,她是“社会中的社会”。教会的目的就是为了创造和再造人性,发展人的道德情操,组成一个爱的团契,

^① 赵紫宸:《用爱心建立团契》,载《真理与生命》,第15卷第1期,1950年6月,第12页。



然后再以教会为中心,以世界为外围,推广绵亘,直到世界进入了教会的内圈,建立一种普世的基督教伦理。可见,赵紫宸的整个教会论思想始终是和中国社会的具体实际联系在一起的,只不过在前期,他强调教会拥有对个体道德的培育作用,从而由无数个拥有高尚人格的个体组成一个合理的社会,而后期强调教会作为“社会中的社会”,在社会重建的过程中起到以点带面的作用,而不是整个社会的基督化。但无论采用哪一种方法,赵紫宸都认为教会的首要任务都是个人灵魂的改造及个体道德的培育,赵紫宸的教会论思想中明显具有伦理化的特征。

二、圣经观

《圣经》作为上帝启示的源泉,在基督徒心目中拥有无法替代的地位。但另一方面,《圣经》里面的文字内容,比如众多神迹、传说也是科学主义、理性主义所极力反对的。对此,赵紫宸在他的前期思想中对《圣经》做出了一种与科学和理性精神相融合的伦理化的解读。

首先,从释经的方法上来说,他认为圣经学者应该持“公开的态度,用科学的方法,表同情的心志”阐探两约,把历史的事迹、宗教的经验、哲学的假定、时代的性质、文字的组织、体格的变更、神话的元素,一一加以证明,应该区分出孰为一世一代权宜的教训,孰为万世万代不变的定理,因此得到一个经学界的同意。这个经学界理性上的同意,与哲学界科学界学



说的同意,有同样的性质。^① 所以释经应该以科学和理性作为依据。

其次,从对《圣经》的理解上来说,赵紫宸认为信徒不应该迷信《圣经》的文字,而应该深信深知《圣经》所载的道,这种融化在心的道可以发而为天人合作的权柄,亦可以发而为影响文化的原动力,所以,基督徒的信仰不是以经文,而是以耶稣基督的人格为依据:“圣经中最伟大崇高的人格是耶稣基督,一切经训,都集于此为归宿为极致。”^② 同时,作为启示源泉的《圣经》自身也应该是与时代相适应,处于不断变化中的。《圣经》既然具有历史的特性,他的言论就不免受到历史的批判与考据。^③ 赵紫宸认为一代的人总要假一代的思想解释他们的经验,《旧约》的神学和《新约》的神学“有历史的因果,不必有坚定的系统”。摩西的上帝是一族的神;亚摩斯的上帝是天下的主宰;何西亚的上帝是公义而慈爱的,是民族的丈夫似的,是民族的父亲;以赛亚的上帝是尊严圣善的;耶利米的上帝是与个人有心灵交通的;以西结的上帝是圣善超越的;尼希米、以斯拉的上帝是须用仪式崇拜的;耶稣的上帝是人的天父,道德的标准,是爱。这些思想,有历史一统相嬗的线索,却是随着人生命经验而进步的。^④ 那么,既然《圣经》是人的经

① 赵紫宸:《圣经在近世文化中的地位》,载《生命月刊》,第1卷第6册,第4页。

② 同上,第22页。

③ 同上,第8页。

④ 同上,第7页。



验结晶而成的宗教生命书,诠释它的神学自然也要随时而进了。

再次,从《圣经》的内容上来说,赵紫宸认为我们不能局限于两约的内容,“圣经之外还有圣经”^①,这个圣经在赵紫宸的神学中,便是作为“宗教伦理书”的《圣经》。

圣经是上帝的道,上帝的言语,在人的经验,人的生活动作中揭示出来的。吾们也已经提过圣经是一本宗教伦理书;在这书里面包藏一切道德的标准,人生的价值。^②

赵紫宸对于“使徒信经”^③中来自《圣经》的内容的重新诠释充分表明了他的这种看法。他认为传统的信经“只重玄理神学,不提人伦道德,实在是个缺点。”^④ 据此,赵紫宸从

^① 赵紫宸:《对于信经之我见》,载《生命月刊》,第1卷第2册,1920年9月,第2页。

^② 赵紫宸:《圣经在近世文化中的地位》,第9页。另见该文第7页:“圣经不但不是科学,而且也不是哲学神学和历史,乃是一部宗教道德的业书。”

^③ 早期信义宗教会信徒在崇拜中以同认信经来表明其信仰,其源头甚至可以追溯到初期的大公教会信经(Ecumenical Confession),以此表明信徒的信仰专一。大公教会有三大信经:《使徒信经》(The Apostles' Creed)、《尼西亚信经》(The Nicene Creed)、《亚他拿修信经》(The Athanasian Creed),赵紫宸在《对于信经之我见》一文中引用的是《使徒信经》,即,“我信上帝全能的父,创造天地的主,并他独生子吾主耶稣基督;他因圣灵成胎,为童贞女玛利亚所生;在本丢彼拉多手里受难,被钉在十字架上死,葬,到第三日从死中复活;他升天坐在全能的父右边,从那里他要来审判活人和死人,我信圣灵,圣教会,圣徒的相通,罪愆的恕免,身体的复活,永存的生命”。

^④ 赵紫宸:《对于信经之我见》,第4-5页。



“适时，应境，合理，明真起见，”再拟了一个信经^①，藉以彰显当时的信仰，这里笔者列举了赵紫宸所拟信经的前三条：

一、我信创造、管理、维持万有的主宰，是人圣善慈爱的天父，又是人道德的标准。

二、我信耶稣因着圣洁的生，牺牲的爱，即是自建的人格，为上帝独一无二完全的儿子，与上帝同体、同荣、同寿，足以表彰上帝的品德，人类的可能，而为人的师傅、朋友、兄长、救主。

三、我信圣灵，即上帝基督的灵，寻求吾人，要吾人因他的爱，脱离罪恶与他和睦、交通、同工，而得心灵的扩大，道德的发展，致有力量荣耀主，服事人。

赵紫宸在这三条中强调了三一论，但内容已经变了。他除强调上帝的全能、全知、全在外，主要强调了上帝的道德品性，乃是圣善和慈爱。上帝与被造的宇宙之间，存在着一种道德性的关系，而世人的道德标准就是上帝。在谈论耶稣时，他不用圣灵成胎、童贞生子等话语，而以圣洁的生来代之。耶稣的事迹（包括受难、钉死、埋葬、复活、升天）及对未来的宣告（包括再临、审判）等只字不提。他所重视的是耶稣的道德人格，这不是与生俱来的，是和世人一样，修炼出来的。这样看来，基督的神性并不是本有的自然属性，乃是道德品性，是透过道德修养而培育出来的，因此，不但“耶稣有神品性，即卑

^① 赵紫宸：《对于信经之我见》，第8-9页。



如我们,也按着天父的慈旨,具有神性,不过具体而微罢了。”^① 在第三条中,圣灵主动来寻求世人,叫人受感于他的爱,脱离罪恶,以致得救。赵紫宸提出一种兼有宗教和道德的人生观,并以圣灵为动力,使人与上帝同生,与人同善,使人道德发展。这个拟定的信经中,再没有任何超自然的因素在其中。^②

赵紫宸在后期的神学思想中,很少直接谈论对《圣经》的看法,在个别地方,他会用“奥秘”^③ 来形容《圣经》所载的内容,有时他甚至还认为《圣经》是上帝的话,是上帝感动人写的。^④但他在大部分著述中仍坚持认为《圣经》中所记载的许多神迹并不是历史事实,如耶稣是童贞女所生只是一个美丽的传说,它只是说明耶稣基督以上帝为父,不带任何原罪。^⑤

赵紫宸早期的圣经观,受到了后来研究者的批判。德国学者古爱华认为如此的释经,用理性和经验界定启示,不免使他的启示观完全消失在自然神学中。^⑥ 林荣洪在《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》一书中指出“赵氏将理性和经验提升在圣经的启示之上,这项神学预设无疑影响了他的治学

① 赵紫宸:《对于信经之我见》,第9页。

② 对于赵紫宸这个信经内容的探讨,请参阅古爱华:《赵紫宸的神学思想》,第76-79页。

③ 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第535页。

④ 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第545页。“上帝大有慈怜,自愿在极有限的言词中对人说话,使人接受他的恩典与真理。”

⑤ 同上,第536-537页。

⑥ 古爱华:《赵紫宸的神学思想》,第56页。



方法。当他采用了圣经以外的标准去判断圣经的正误,那么他在释经时就无法保持圣经的整全性,……当释经者不重视经文字面的意义,又要获得其中的信息,释经者往往便需运用主观的想象来解释经文,所得到的信息就很容易失去客观的依据,混淆了圣经作者的原意。”所以在一定程度上说,这些学者认为赵紫宸的释经工作只是个人意见的媒介,不是神学工作。“只是将自己的文化意识取代了另外一个文化意识罢了。”^① 不论批评者们的意见如何,从赵紫宸神学自身来说,他的圣经观是和他的整个神学的伦理化特征相符合的,批评者们对于赵紫宸圣经观的批判不能脱离对赵紫宸整个神学的理解。

三、天国论

1、前期神学——“世界中的世界”

在赵紫宸前期的神学思想中,天国有两个方面的表现,在于人是人格的建立,在于社会是社会善意志的建立。但无论是人格的建立,还是社会善意志的建立都离不开一个根本——上帝的本性,就是爱,他是天国的唯一的法律。“爱是动的,是舍己的,是利人的,是在人的利益、社会的利益里面寻求自我的发展自我的扩充的,是把生活幸福与人共有与人共享的,所以爱成全了个人的道德,也建立了社会的道德;在个人

^① 关利明:《基督教与中国社会变迁》,第27页。



方面是牺牲和服务,在社会方面是公平和同情。”^① 赵紫宸认为如果人类的一切情感都以爱为中心,一切行为都以爱为动机,这就是以爱为中心的基督教的新社会,新文化,新人类,一切世人皆当爱皆当入爱的团契,就是天国。^②

虽然社会中的每个人都进入爱的团契有一定难度,但在赵紫宸看来,这个目标在此世的实现并不是完全没有可能,它具有有一种“原则”上实现的可能性。这与现实的社会建设密切相关。赵紫宸认为耶稣在谈论理想的人类社会时,常提到天国,他的天国观和社会观是紧密联系在一起。在耶稣所处的时代,世上有奴隶制、多妻制、帝国主义等等恶习惯与恶势力,虽然他对于这些社会问题,没有具体的改造方案,但耶稣的眼睛常停在理想的人群的问题上,常讲论天国。因此与其说耶稣有社会观,毋宁说耶稣有天国观,两个观点,不尽相同。在赵紫宸看来,社会观是属于此世界的,天国观是由此世界而又入于彼世界的。天国观是专重原则,而社会观注重原则应用于社会制度。天国的原则可以行于社会人群之中,近代人所讲的社会福音,就是应用天国的原则于社会的那一回事。^③ 所以,赵紫宸早期思想中的天国并不是一个逃避于现实的彼岸世界。相反,它是要藉着爱的团契和原则来改变现实,并运

① 赵紫宸:《新境对于基督教的祈向》,《生命月刊》,第4册,1920年12月,第13页。

② 同上,第13页。另见《耶稣是谁?》,载《真理与生命》,1929年1月。

③ 赵紫宸:《耶稣基督》,第34-35页。



行于现实之中的,它是“世界中的世界,人间的人间。”^①

2、后期神学——“伦理的至善”

赵紫宸在后期的神学思想中,从一种“伦理的至善”^②的角度来界定天国,他认为天国就是一种至善。因为上帝是爱也是至善;向上帝看,完成他的美意是至善;向人自身看,建立人格,得有耶稣基督的身量,完成上帝使人为人的旨意也是至善;向世界人类全体看,造成和平,建立天国,以表彰上帝圣爱良善的公义,成为天国的一分子也是至善。这个至善,在赵紫宸看来就是天国。在天国中,道德与幸福合一,个人与全群相合,人与人,人与上帝均有和睦的关系,圆湛通一;天国是上帝旨意的成全,也是个人人格的完整建立,亦是社会与世界一切的和融,赵紫宸将这一切称为“一个正常关系的总联络”。^③

显然,赵紫宸这里所讲论的天国与其说是一种彼岸的、拥有实体性的天国,不如说它只是一种存在于人心中的心理状态。因为“这个至善——天国——是现在的事实,是正在争取的努力,是将来的成就。人若心中自觉空虚而寻求天国,天国立即开始实现在他心里,逐渐增长,为已成而有相当程度的事实,所以说天国在‘你们心里’。”^④ 甚至这种天国不仅局限在人的心理,因为“超乎我们的上帝原来就在我们当中。超乎世

① 赵紫宸:《学仁》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第435页。

② 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第504页。“伦理的至善,是一切人与人,人与上帝关系的达到正常,那就是天国与上帝的公义”。

③ 同上,第504页。

④ 同上,第504页。



界的世界,原来在性灵中涌现,且涌现在此地与此时。”^①要实现这个天国,只需要人要像上帝爱人一样爱他人,只要人充分地实现上帝的品格在人的品格中,被爱而互爱,造成“爱的社会,和平的世界”,就是耶稣所传所成立的天国。

总之,赵紫宸认为基督教信仰中的天国是建立在上帝的爱的基础之上的,爱在人格中的实现就是人心中的天国,在社会中落实、人们被爱而互爱就是人间的天国。天国就是一种人与人、人与上帝、人与社会之间的“伦理的至善”状态。这种“至善”是现在的事实、是正在争取的努力、是将来的成就。它代表着一种爱的精神的永生,是人类通过实行道德的行为,而能达到的一种最高形式的救赎。

第二节 其他神学范畴的伦理化特征

事实上,赵紫宸的神学思想所表现出来的伦理化特征,并不仅仅局限于他神学的几个主要领域,对于基督教信仰中的一些重要范畴,这种伦理化的特征表现得也很突出。在本节,笔者将考察赵紫宸神学对三位一体和恶这两个范畴所做的阐释。

^① 赵紫宸:《耶稣基督》,第42页。



一、三位一体

赵紫宸在早期的神学思想中,是反对神学意义上的三位一体说的。他虽然批判在救赎的事工上,将基督和上帝隔离开来的观点,认为上帝与基督同为救主,但它却不认为上帝与基督是一体的。

神学者有时想耶稣是救主,上帝却不是救主,把耶稣与上帝的事功分截为二。这种思想自然是机械的;因为耶稣即系上帝的昭示,自然耶稣为救主,即是上帝自为救主。……从这几句话看来,耶稣救人实在是成全上帝的旨意,显出上帝与耶稣都为原动的,创始的救主。^①

然而,人们可以相信神人同性,即耶稣与上帝同性,但没有理由因此而相信耶稣便是上帝。耶稣的宗旨,是要我们在进化创新的行程中,多涌起几个像他一样的人物。这样,他若是上帝,他还希望许多上帝涌起在无穷的生命路上。他是上帝,基督教就是多神教。^②显然,在早期的神学思想中,赵紫宸是反对三位一体说的,甚至将相信三位一体说与信仰多神论等同起来。

与前期思想对三位一体观点的否定对比起来,赵紫宸在

^① 赵紫宸:《耶稣的上帝观》,第13页。

^② 赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》第一卷,第126页。



后期神学中曾经多次论及三位一体这个神学范畴,他认为上帝是本体,耶稣一无亏阙地启示上帝的全德,为历史上上帝的现实,圣灵“过化存神,应感奇妙”,是信众经验上的现实,他们都是纯全的上帝。“故上帝三一,是启示之事实,神学之所与,人之无能,非可遂以视为非实。”^① 赵紫宸反驳了关于三一论的各种传统说素,从玄学上论证了三位一体说的可能性。

1、对传统三位一体教义的批判

赵紫宸认为教会中神学家们对三位一体曾经做过无数次的疏解,但却没有得出令人满意的结果。因为神学家都犯了与哲学家同样的错误,将不入逻辑的教义,推而纳诸于逻辑之中。有的神学家认为上帝的三位一体是一个本体的三种表示,即上帝是本体,在耶稣基督未降之前,已经为人所信仰;耶稣是上帝的真像,启示上帝,谓之道成肉身;圣灵是保惠师,是耶稣基督离世之后,父子所潜入世间的上帝。与此相应,有的学者提出“三位”是本体的三种功用,即上帝是一切的本原,为体为本;耶稣基督是上帝明切完全的自己的启示,成全救法的救主;圣灵是过化存神,营性感心的神权。这些神学家打比方说太阳是一个,功用则有三种,“一为本体,主乎存实;一为光明,显示本体;一为热力,发育群生”。这样,上帝是一位,又是三位,三位也就是三种功能,并非真的是三种身位。赵紫宸认为这种比喻是不恰当的。

^① 赵紫宸:《上帝》,第7页。



以物喻物,犹有所明,而得者一偏;犹饼之如月,所明者在圆,余未明也;以物喻人,或有所明,而得者一想;如此人如铁石,所明者不一,或其心志之坚,或其意见之顽,余不了了也。形下之喻,犹然如是,况于形上乎?①

无论是本体的三种表示,还是三种功能,以上观点最大的弊害就是如果基督离开人世之后,基督的“人格”也就失去了独立的存在,基督教也就失去了依据。还有的神学家认为,上帝是一位,耶稣也是一位,圣灵也是一位,三位各有独存的“格”,赵紫宸认为如果这样的话,基督教就变成多神教了。②

2、从伦理层面理解的“三位一体”

赵紫宸认为,我们一方面要坚持上帝、基督、圣灵各为一体,同时又要坚持一神论。那么,如何才能做到两者的综合统一呢?他从中国哲学的“本诸身”③的主张中得到启发。“‘本诸身’是本乎自己的生活经验,由是而推,更由是而上。”④也就是说,在生活经验中,下层的元素往往由上层的“品德”得到统一。“下者必上统于上,下面所见的矛盾,必由于上层中的统制而得到统一”。具体到三一论,赵紫宸认为在

① 赵紫宸:《上帝》,第8页。

② 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第135-136页。

③ “本诸身,征诸庶民,考诸三王而不谬,建诸天地而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以后圣人而不惑。”出自《中庸》。

④ 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第137页。



下方看,三位是三个品格,各在各外,不能成为独一无二的真宰;在上方“自在处”,谁能知道三位不就是一位,“各为一真,同为一真”;再进一层说,在人的向上生活里,一切矛盾,上统于综持的道德品格;道德愈高,矛盾也愈加隐没。例如生死两种欲望的矛盾性,可以在超出生死的义德中得统一;“在义尽仁至之时,生即永生,死即不死,生死为一;情欲名利,各得其当,各存其宜,无一消灭,而均为统一不杂的贤圣”。同样,上帝、基督、圣灵是人们眼中父、子、灵三位的各殊存在,在上帝超越自存的圣善品格里,则“失其为三,而究竟纯一”。赵紫宸认为人生的高品格原是个奥妙,三位一体的教义,也是一个众妙之妙的奥妙。从人生的方面说,我们最能经验的道德力是爱,爱又是最能统一复杂的矛盾性的道德。若我们深入宗教的生活经验,内发圣爱,自能觉察到自己内心中下级的要求均为此圣爱所上提,私求与牺牲,自保与自舍,均可以在爱中求得统一,也能觉察到人们之间的种种纠纷,在于圣爱面前,不再是矛盾,反而成为综结上向的生命。从上帝来看,“上帝是圣善的爱,他的三一性,超越性,都在此道德性中,启示其一真”。相反,西方的学者们总是认为超越性与道德性是裂而为二的,不从“下界的生活经验”上向于“奥妙之一真”,又怎么能知道三位一体教义的真实不虚呢?^①

综上所述,赵紫宸认为“基督教不是三神,乃是一神教,而

^① 此段的引文均出自赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第135-138页。



在基督教中上帝乃三一妙身，三位而一体，圣父为大本，为信众归托之究竟；圣子为启示，道成了肉身，为信众之救主；圣灵为感化保惠之师，^① 为义为罪为审判而来临，为信众心中能力之渊源；三一妙身，信众所须所归，其不可以理解，非无理也，神也。三一之上帝，同是救主。”^② 赵紫宸从一种伦理的层面出发，论证了三位一体的可能性。他对三位一体的阐释是他伦理化的上帝论、伦理化的基督论以及伦理化的救赎思想的一种结合。一方面，他从个体的“高品格”对于生死、义利之间矛盾问题的消解，来理解“圣爱”的上帝对三一神论中“三”与“一”之间矛盾的解除。另一方面，赵紫宸指出上帝的“圣爱”又是人类这种“高品格”、即爱的根源。赵紫宸的三位一体观充分显示出他对道德力量可以消除一切矛盾的乐观态度，这也在另一个层面上衬托出他对个体道德品格的关注和对道德行为基础上的救赎的信心。

二、关于恶

关于世界上为什么会存在恶的问题，一直以来是神正论(Theodicy)关注的核心内容。因为在这个问题上上帝的全能

^① 《约翰福音》说：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的；因为不见他，也不认识他；你们却认识他；因他常与你们同在，也要在你们里面。”（《约翰福音》第14章第16节）所谓“保惠师”，也称为“训慰师”，原文 *parakletos* 的字意是“叫到身边者”，即“顾问”或“护慰者”，在 NIV 版的《圣经》中译为“Counselor”。

^② 赵紫宸：《上帝》，第8页。



与全爱之间往往会相互桎梏。赵紫宸也注意到这一点,他认为在这个问题上,上帝的全爱与全能似乎是不得共存的。“上帝而全爱,当然要救人出一切恶;上帝而全能,当然即会救人出一切罪,一切恶。然而我们眼前的事实是文明与幽暗并兴,人生的痛苦灾障,触目皆是,触手皆是。上帝并没有将人救出来。倘使上帝有心无力,事与愿违,那么上帝虽有全爱,就没有全能了;倘使上帝有力无心。理乱不闻,那么上帝虽有全能,就没有全爱了。”^① 赵紫宸是如何来解决上帝的全能与全爱的分殊的呢?

赵紫宸对于恶的问题的看法同样可以分为两个阶段,在前期,他主要从上帝的人格和人的人格的不断创化的过程来解决恶的问题,但在后期他不再寻求一种关于恶的问题在现世的具体解决方案,而是通过超历史的“道”化成历史的“肉身”,来表显上帝的全能与全爱的统一。在前期思想中,赵紫宸区分了以地震、瘟疫等为代表的“天然的恶”和表现为奸盗邪淫等社会现象的“人为的恶”,他认为天然的恶要由哲学的手段加以解决。这首先要基于哲学角度的两个命题:一、人格愈高,思想感情愈受组织,那么感受痛苦的能力亦愈大,脱离痛苦的努力亦愈大。二、我们不能够用现代的价值标准,去测量过去时期中人所发现的人生价值。通过这两点得出的结论是:“人格愈高,则心境愈精细,价值愈复杂,因此痛苦愈甚,则其超绝痛苦而创新其生命的能力亦愈大。痛苦乃是人格的影

^① 赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第95页。



子；反之则人格低，痛苦少，人格未成，痛苦虽有而恶等于零。痛苦则有情的可以感受，恶则需有知识，有理论，而后发生问题”。^①人有了恶的知识的时候，恶才成为重要问题。这样，看起来，“天地不仁以万物为刍狗”的话，都是我们自己用现在的人格去回顾从前的状态而说出的。天然的恶对于近乎刍狗的人来说，所表现的程度不能作为恶，更何况今日，天然的恶已经随着人们科学技术的发展，已经缩小到最低的程度。“科学未全备，天然未全服，然而人生则依然息息直涌而创新，安知将来不能使自己的人格更现为清楚的生命而置天然于人权之下”^②，总之，在赵紫宸看来，天然的恶并无损于上帝的全能。

同时，赵紫宸认为上帝的全能若只能帮助人战胜天然，而不能帮助人战胜自己，就不能称为全能。上帝还必须战胜“人为的恶”。赵紫宸指出，之所以有人认为上帝的全能与全爱是矛盾的，主要源于人们从“某一时，某一息”来考察上帝的作为，在一时、一息之间，自然不能完全不存在祸患，人格也不能完全无所缺，因为如果这样的话，万物就会停顿止息了。所以我们不能用止息的、已死的知识来查看已死的上帝是否全能全爱。相反，从人类的发展历史看上帝的全能，则它会日益彰显出来。

同情心亦有上进的行程；人类不但去其害，亦且

① 赵紫宸：《基督教哲学》，载《赵紫宸文集》，第一卷，第105页。

② 同上，第108页。



获其利。去害获利谓之能；利人利群谓之爱；能的涌起，同于爱的涌起；故上帝的全能，即是上帝的全爱，二者不可分，可分者非其实，乃我们思想要析别而得清楚得见解耳。^①

但赵紫宸同时也注意到了一个特殊的情况：即在息息的创新中，有痛苦，即有恶，有恶的真经验，上帝不能使恶在那一息中消灭，即在那一息中，上帝非全能。赵紫宸对此的解答是：“上帝的不能与上帝的不为有别。”上帝的不为是为了尊重人类的人格，让他们有创新的自由。上帝不是不能，而是以能限制他的能而不为。他反问道：“假使上帝但能为，而不能不为其能为，尚得为全能么？”^② 人没有办法想象一种观念，从中表明人格的发展，可以不用冒险做代价，人也没有办法，发一个高论，说明世上还有其他事物比日日新涌自创的人格更有价值。况且退一步说，“历史上，人死人存，或悲或喜，为目击得损失，安知没有目所不击的报偿。”比如，人类最大的天然的恶莫过于人的死亡，人是无法克服的，“死是开生门的锁匙，不但能使后人新，并且能使死人自死而入新。”^③ 如果没有人的死，则生命不能涌起，创新的机会也就越来越少，人世的进步也就消歇了。

从 30 年代中期开始，赵紫宸关于恶的看法有所改变。他

① 赵紫宸：《基督教哲学》，载《赵紫宸文集》，第一卷，第 108—109 页。

② 同上，第 109 页。

③ 同上，第 109—110 页。



开始从上帝的道成肉身来寻求问题的解决。他认为基督教的传统主义在解决恶的问题时,注意了超历史方面,却不认识历史的意义,所以一方面承认上帝的全能与全善,一方面又事事与历史的动程相龃龉,既不能与科学相调和,又不能给害恶问题一个清楚的答复。同时,基督教的自由主义、现代主义则偏重历史的事实,似是而非地对付那超历史的意义,弄得上帝变成了一个半截的观念,不但因此把信仰的奥义放弃了,而且竟抛弃了由此信仰所产生的热心与力量。殊不知偏重超历史的信念亦不对,偏重历史的内容亦不对;就像“少了一个左翼,鸟儿不能飞,少了一个右翼,鸟儿也不能飞。”^①与这两种思潮不同,赵紫宸认为基督教的根本信仰是超历史与历史不断交错、不息渗透的,其交错渗透的中心是基督。基督是超历史的道成为历史的肉身,是生与死相反相成而结出的永生果子;他的品格,他的神妙,就是世上苦痛害恶问题的解决,因为从基督的启示中人们可以看出,上帝无时无刻不扑灭魔鬼或是罪恶的势力,在他身上,上帝显明了自己的全能与全善。具体来说,赵紫宸认为基督教信仰一方面承认在这个流变的世界里,在这个有穷的人生中,苦痛害恶问题永无完全解决的可能;一方面承认在流变而有穷的世界之外有一个永恒的世界,即是上帝自己,在其中有一个对于苦痛害恶问题彻底的解答。耶

^① 赵紫宸:《上帝若为万能而又爱人,为何不将魔鬼或罪恶扑灭?若为锻炼世人,岂不太忍心么?》,载《真理与生命》,第10卷第6期,1936年11月,第337页。



稣基督便是这两个世界,他是超历史与历史的契合。^① 赵紫宸认为,以超历史的实在与历史的实在,相反相成而达到人类救法的成全,是基督教的辩证法。虽然在历史的范围之内,只有比较的统一,而没有完全的统一,只有比较的和平,而没有完全公道的和平。^② 但基督的人世成身表明基督教给予了我们制胜恶的法则,即“爱的牺牲是扑灭魔鬼或罪恶的唯一法门。”^③ 在赵紫宸看来,基督教不是这个那个制度,不是这个方案,那个政策,不是这个宗派,那个教会,基督教是一个超宇宙,入宇宙,超历史,入历史的道德精神,一个上帝超于人而在于人的爱。^④ 人类虽在有穷的世界之中,却因其自有的道德生活,因其在耶稣里所见的整全的道德生活,而得到了制胜罪恶的动向与法则。

赵紫宸关于恶的神学理论显示出他对于恶这一问题的解决充满了信心,这同时也表现出他对人类能够战胜罪,并从中获得救赎充满信心。虽然赵紫宸认为罪与恶之间有所不同^⑤,因为有罪虽然能产生恶,但有恶不一定有罪。因为“在于物,也有恶……物界的恶有物与物之间彼此的相残,有物加在人心上的痛苦;残害与痛苦都是恶。”因此,种种自然灾害,

① 赵紫宸:《上帝若为万能而又爱人,为何不将魔鬼或罪恶扑灭?若为锻炼世人,岂不太忍心么?》,载《真理与生命》,第10卷第6期,1936年11月,第337-338页。

② 同上,第342页。

③ 同上,第348页。

④ 同上,第341页。

⑤ 关于人类的罪的问题,在论文的第一章第三节中我们已经进行了分析,详见本文第29-32页。



都是恶,但不能说是罪^①。但在赵紫宸的神学中,人为的恶是人类罪的一种表现,而人类的罪引发恶这一点是毋庸置疑的。人类的罪就是人类的一种道德败坏,而“人为的恶”正是人类道德败坏的表现。在赵紫宸看来,人类战胜人为的恶和罪的唯一法门,就是发展人格以及实行道德的生活,体现上帝的爱。

通过以上两章的分析,我们发现,尽管赵紫宸的神学在前后期的表现和内容有所不同,但都无一例外地显现出一种将基督教信仰进行伦理化诠释的趋向。其中,上帝只是作为圣善公义的上帝而被强调,基督也只是一个“善范”意义上的存在,人类的罪只是一种道德上的缺失。同时,这种伦理化的诠释是围绕着个体在道德行为基础上的救赎这一观念展开的。上帝的“圣善公义”是人类的罪得以救赎的一种基础和保证;而基督的“善范”作用为人类的救赎开启了一条可行的道路。人所要做的、所能做的只能是实行道德的行为、获得一种道德性的救赎。另外,赵紫宸的神学思想的这种伦理化特征还表现在他的教会论、圣经观、天国观以及三位一体、恶等神学范畴中。在赵紫宸眼里,教会的主要任务是行使一种道德功能,《圣经》在他的早期神学中被解读为一部“宗教伦理书”,天国是一种“伦理的至善”状态。而有关“三位一体”的教义,在赵紫宸看来,只有在上帝的圣爱之中才能被理解和把握。世上的恶的现象的解决的唯一法门便是人们按照基督身上显示的爱牺牲精神来实行道德的行为,发展道德人格。

^① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》第二卷,第546页。



第二部分 赵紫宸神学的 伦理化特征的成因

在本书的第一部分,笔者通过对赵紫宸前后期神学的上帝观、基督论、救赎论等领域的分析,突显了其神学的伦理化特征,并探讨了贯穿于赵紫宸前后期神学中的主题。那么,赵紫宸为什么会强调一种建立在个体道德行为基础上的救赎观,并在此基础上建构其具有伦理化特征的基督教神学理论呢?这个问题的解答不能囿于赵紫宸神学理论自身,“相关神学”的特征决定了我们必须从赵紫宸神学思想所处的社会及文化处境着眼,来思考这个问题。本书的第二部分由以下三章组成:“中国的问题”与赵紫宸的解决方案;中国传统文化的熏陶;西方神学思想的影响。

在开始本书第二部分的写作之前,我们有必要先来考察



一下本书使用的“神学的伦理化特征”、“伦理化的神学”以及“伦理神学”这几个概念。首先要说明的是当笔者使用“伦理化的神学”这一概念时,通常是指“具有伦理化特征的神学”。而“伦理化特征”一方面指赵紫宸在其思想中对伦理道德问题的侧重与关注;另一方面指他从一种伦理的视角对基督教信仰的各个组成部分进行诠释的倾向。这种诠释活动有的是赵先生有意进行的尝试,而有些则并非出于赵先生本意,是他置身于其中的文化对他的思想潜移默化使然。其次,本书所使用的“伦理化的神学”和“伦理神学”这两个概念在内涵上是有显著区别的。伦理神学在基督教神学中具有其特定含义,它可以被称为道德神学,或基督教伦理学。这在引言部分我们已经进行过分析,我们就不再赘述。只是这里要强调一下,伦理神学与基督教神学在本质上有着很大的区分。伦理神学只是基督教神学的一个组成部分。德国天主教伦理学家卡尔·白舍客(Karl-Heinz Peschke)认为:“基督教伦理神学是神学的一部分,它从基督信仰和人类理性的角度出发去研究人寻求人生目的(the final goal of man)时所遵循的一些原则。”^①基督教系统神学应该由信理神学和伦理神学共同构成。信理神学从性质上讲是思辨(speculative)性质的,如天主受造物的本质,及在基督内的再造的本质等都属于其反思的范畴;而伦理神学则是一门具有实践价值的学科。它借助信理神学的观点

^① 卡尔·白舍客:《基督宗教伦理学》,第一卷,上海:三联书店,2002年版,引言第1页。



及见解,并考虑到自然科学的各项成果,从而总结出人的行为的最终后果,也为人类寻求人生目的提供指导。基督教思想家马特生同样认为基督教信仰一方面是领受上帝的恩典,一方面是领受恩典后发出能力。信理神学所研究的是信仰的前一方面,基督教伦理学是后一方面。信理神学注重人依靠上帝,以及上帝的行动和行动的效力。伦理学注重基督徒的生活。信理神学把上帝为我们所作的讲述出来。伦理学讲到我们对神对人当有的爱和本分。^① 在马特生眼里,基督教神学不但包含伦理神学,而且信理神学似乎处于更基础的地位,它是基督教伦理学产生和应用的基础。关于这一点,国内有些学者也持类似看法,比如卓新平教授认为虽然基督教伦理与基督教神学密切关联,但它只是“对基督教神学理论的一种社会实现。而就其伦理理论本身来看,基督教伦理即一种伦理神学,是基督教神学的组成部分。”^② 事实上,赵紫宸本人就此也发表过以下言论:“伦理学本须以宇宙论为根基,为出发点。基督教伦理自有宇宙论为根基,而其宇宙论,即是基督教的神学,所以基督教伦理,必以神学为其背景。”^③ 在本书的写作中,当笔者谈到“神学的伦理化特征”时,不仅包括赵紫宸对伦理神学,即基督教伦理思想的关注,同时也包括赵紫宸对“信理神学”进行伦理化诠释的倾向。

① 参阅马特生:《基督教伦理学》,香港:道声出版社,1999年版。

② 卓新平:《基督宗教论》,北京:社会科学文献出版社,2000年版,第221页。

③ 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第500页。



第三章 “中国的问题”与 赵紫宸的解决方案

王晓朝教授认为“基督教伦理思想是赵紫宸神学思想的重要内容和组成部分,是赵先生著述着力的重点之一。”^①笔者对此持相同看法,同时,笔者还认为,如果将赵紫宸对基督教伦理思想的关注与他神学的“相关性”结合起来进行考察,我们甚至可以说他对基督教伦理思想的关注是赵紫宸伦理化的神学思想建构的基础。因为赵紫宸主张神学必须与社会现实结合起来,必须能够对时代问题做出回应。而在他看来,中国社会的所有弊病应归咎于国人的道德和人格问题,各种世俗的伦理因为缺乏宇宙论的根基在这个问题面前都显得无能为力。作为基督徒的赵紫宸无疑会求助于他的信仰以及其中蕴含的伦理资源。古爱华曾经批评吴利明不应该将赵紫宸的言论放在社会政治的角度下检查其是否切合时宜,认为在这

^① 王晓朝:《赵紫宸基督教伦理思想述要》,载《赵紫宸先生纪念文集》,第527页。



个角度下,并不能照明其神学的整个水平。^①然而笔者认为赵紫宸固然有自己的神学构想(就像前两章我们所总结的赵紫宸具有伦理化特征的神学理论),但赵紫宸的神学思想不能脱离具体的社会现实,甚至他的伦理化的神学的主题也具有来自于现实的根源。

第一节 “中国的问题”与基督教信仰

一、“中国的问题”

新文化运动的倡导者陈独秀认为,中国之所以衰弱是由于中国人卑劣、无耻、退蕙、诡易、圆滑的国民性,“中国之危,固以迫于独夫与强敌,而所以迫于独夫强敌者,乃民族之公德私德之堕落有以召之耳。”^②所以救国的关键是唤醒国人根本的伦理觉悟。他断言:“伦理的觉悟,为吾人最后觉悟之最后觉悟。”^③这种对于中国社会问题的看法不仅局限在新文化运动阵营内部,赵紫宸同样认为中国各种社会问题的根本

^① 古爱华:《赵紫宸的神学思想》,第36页。

^② 陈独秀:《我之爱国主义》,见《新青年》,第2卷第2号,1916年10月,载《陈独秀著作选》,第一卷,上海:上海人民出版社,1993年版,第206页。

^③ 陈独秀:《吾人最后之觉悟》,见《青年杂志》,第1卷第6号,1916年2月,载《陈独秀著作选》,第一卷,第179页。



源于国人的道德问题,而且这种看法贯穿于他思想的始终。在 20 世纪 20 年代,他将中国的病症诊断为:“中国的弱,不弱于列国的强大,而弱于中国人人格的萎靡。”^① 在 30 年代,他认为“中国的患难,固然是因为制度的败坏,但亦是因为人心的堕落。”^② 在 40 年代,他仍然断言我们应该“切切地觉悟到中国全部的问题根本是一个道德问题。”^③ 所以笔者不赞同占爱华博士认为赵紫宸只有在早期才从事于研究中国的问题^④。事实上,无论是在早期的《基督教哲学》和《耶稣的人生哲学》,还是在后期的《基督教进解》与《神学四讲》中,国人的道德人格问题始终是他关注的焦点。

1、何谓“真道德”

道德是国人所必需的,但在当时中国的现实情况却是人们对“伦常”、“纲纪”、“礼仪”等说教有强烈的抵触情绪,赵紫宸对此进行了分析。他认为人们不是不明白道德是国人所急需的,但一听“道德”就“掩耳疾走”的缘故,在于他们所听的不是“真道德”,原因有以下三点:首先,这些道德往往是有势力者用以钳制、笼络、利用、压迫那些无势力者的方法,往往是矫揉造作、违反人性、拂逆人情的锁链与桎梏;其次,人们觉悟到的道德只是呆板顿滞,碍手碍脚的规矩、风俗、典章、制度、条

① 赵紫宸:《耶稣的人生哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第 204-205 页。

② 赵紫宸:《中国心理的建设》,第 8 页。

③ 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第 495-496 页。

④ 占爱华:《赵紫宸的神学思想》,第 51 页。



例、法律等。所谓的道德只是“周旋中规，折旋中矩”，株守着风尚习俗，人云亦云，人不作亦不作的行为，其中没有一点“个性的发展，人心的本然”；^① 再次，人们平常习见习闻的道德都是外铄的空论，外加的威权。而生气蓬勃的道德是内发的，决不是外铄的。“惟其内发，故真的道德，有川流敦化的势力，有充塞天地的浩大，有莫之为而为之，莫之致而致之的自然。惟其内发，故人有了道德便富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。能淫能移能屈的东西，都是有待于外的虚构，不是无待于外的实在。”^②

2、新文化思潮对道德的破坏

那么，既然新文化的倡导者们在中国社会中也发现了同样的“症结”，他们有没有解决这个问题呢？赵紫宸认为中国的新文化运动在道德生活上没有起到建设作用，甚至在一定程度上还具有负面影响：

新思潮使我们得了生活解放的要求，却没有给我们一种生活集中的训练；使我们得了个人社会发

^① 赵紫宸：《新酒》，载《真理与生命》，第4卷第9-10期，1929年12月，第8页。他还引用了孟子的一句话来说明这一点：“曾子养曾皙，必有酒肉；将彻，必请所与，问有余，必曰，有。曾皙死，曾元养曾子，必有酒肉，将彻，不请所与，问有余，曰，亡矣，将以复进也；此所谓养口体者也。若曾子，则可谓养志也。”（《孟子·离娄上》第19章），赵紫宸认为这一段话，虽只论孝道，同时也可以用来论道德的大体。那“养口体”的道德，岂不就是悉遵轨范了么？至于“养志”就不同了。养口体的道德是就范围的，养志的道德，是超乎范围的，是出于至情至性的，风俗习尚可以勉强人去作养口体的事，却不能叫人去作养志的事。

^② 同上，第8页。



展的欲望,却没有给我们一种统一建设人生的维持势力;使我们得了重新估量一切价值的要求,却没有给我们一种安心立命的根基。经书的教训,既不是金科玉律,那么道德就变为此亦一是非,彼亦一是非的东西;人与人之间更无一定不移的关系。伦理既不是常道,既不是天经地义,那么人们不再能感觉到“天地之塞吾其体,天地之率吾其性”的宇宙性。^①

不但如此,赵紫宸认为新思潮还给国人带来两种有害的伦理思潮:一是个人主义。他认为新思潮最大的贡献就是使人对于自己有深切的觉悟。个人因此得了解放的努力,然而人的欲望是无穷的,人的要求与不满意也因此而变得无穷。新思潮运动只有解放的工作,而无建设的事功,有个人的要求而无公认的标准与根基,道德生活便难成真实内发而强有力的生活;二是相对主义。新思潮所注重的是一种“实验室的态度”,对于一切现象都要下一番审查考虑实验的工夫。以科学的眼光对付事物,则事物莫不彼此为相对的现象,莫不为流形变相。如果把这种“实验室的态度”推诸人事,那么道德生活不过是依照相对的原理而表现的生活罢了。所谓道德,即是一种时代所尚的相对的“生活调剂法”,由人类经验的变化而变化,随着人生要求的改革而改革。那么,善恶相形,美丑相彰,是非相显;真善美失去了独立不移的地位。人生处于流变

^① 赵紫宸:《新酒》,载《真理与生命》,第4卷第9-10期,1929年12月,第9页。



中,一切伦理道德也在流变中。^①

总之,赵紫宸认为新文化运动打破了传统的文化和社会格局的同时,并没有为社会的重建提供任何可行的方案。传统文化的崩溃使人们失去了信仰的根基、行为的准则,而新文化又不能为我们弥补这种精神及体制上的空缺,新文化运动呼吁我们要有新生命,而它并没有为这种新生命建造储存容受它的方式与制度。赵紫宸曾经在后期的作品中这样写道“三十余年来,自从中国的新思潮运动兴起以来,人们把所谓的旧伦理,旧道德一齐打倒,把天经地义,金科玉律一概抹杀,叫人无准绳,无适从,叫人专讲利害,不问是非,不知道什么是道德,什么是不道德。……文化崩溃了,伦理也崩溃了;人生毫无一点根基。……礼义廉耻国之四维,四维俱绝,莫基于今日。^②显然,在赵紫宸眼里,随着新文化运动打破人们传统信仰的根基,中国社会的道德问题进一步恶化,道德人格问题在此时反而成为一个更为突出的“症结”。

二、对众伦理学说的批判

面对中国社会道德人格的缺失状况,众多伦理学说纷纷走上历史舞台。赵紫宸认为这些伦理学说,因为它们各自的局限性,都不能从根本上解决中国社会的道德人格问题。其中大部分伦理学说都是在自然主义伦理学的基础上建立的,

^① 赵紫宸:《新酒》,第6页。

^② 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第495页。



所以他的批判首先由自然主义伦理学开始。

1、对自然主义伦理的批判

赵紫宸认为按照自然主义的理论,人是自然的一部分,秉承自然之性。然而自然里无所谓善恶,一切都是相对的,人与物各任其性,各尽其性,所以也就无所谓人的伦理道德。自然主义的伦理观有新旧两种表现形式:中国文化中的道家和法家是自然主义伦理观的旧的表现形式。他引用庄子《齐物论》中的一段话来说明这个问题:“民湿寝,则腰疾偏死,皦然乎哉?木处则惴栗恟惧,猿猴然乎哉?三者孰知正处?民食刍豢,麋鹿食荐,螂蛆甘带,鸱鸦耆鼠,四者孰知正味?猿扁狙以为雌,麋与鹿交,鳅与鱼游。毛嫱丽姬,人之所美也;鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉?自我观之,仁义之端,是非之涂,樊然淆乱,吾恶能知其辩。”(《内篇·齐物论第一》)就此,赵紫宸认为假如人与物各任自然,那么结果就会像庄子所说的那样,所谓“正处、正味、正色”,没有一样不是相对的,同样是非、善恶、仁义也没有一个“正”,也是相对的。法家在此基础上更加变本加厉,主张任自然之运,象天立法,使人伏法像任自然一样,结果弄得“独天威尊于上,小民慑于下”,赵紫宸认为“中国的无法治”正是道家法家的自然主义造成的厉阶,而中国人的无信仰也是由这种自然主义引发的。

与传统的自然主义相对,赵紫宸认为,新自然主义伦理观的表现形式是坚持伦理道德具有客观性的唯物论思想。他认



为伦理道德和“唯物”之间是矛盾的。人若坚持“唯物”，就要知道自然生善也生恶，善与恶同样是自然而然的。善人若以不善为恶，以不恶为善始，恶人当然也可以以不恶为不善，不善为非不善之始，其间根本没有什么准则而言，更没有什么伦理道德可言。“自然主义必须以自然为本，必须始乎自然，终乎自然；自然若是定命，人就被命定所支配，无自由可言，无自由可言，即无伦理道德之可言。”^①

2、对近乎自然主义伦理的批判

赵紫宸认为，每种理论，必有“所与”，儒家伦理、佛教伦理虽然有它们的合理之处，但从“所与”这一点上说，都近于自然主义。首先，赵紫宸认为中国的儒家虽然有“明明德”的指示，有“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”^②的训诲，有“天地之帅吾其性，民吾同胞，物我与也”^③的主张，但儒家“人能弘道，非道弘人”^④的论断同时显示出儒家的所谓之天，是自然之天，性分之天，却很少有主宰的人格的天的成分；儒家所注重的是人性中的道德律与道德性能，所忽略的是人性中道德的“所与”。所以，儒家所注重的是内在论，不注重超越论。其次，赵紫宸认为佛教里有“身是菩提树，心是明镜台”的俗谛和

① 赵紫宸：《基督教的伦理》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第498页。

② 《中庸》

③ 《西铭》

④ 《论语·卫灵公》



“菩提本无树,明镜不是(笔者:应为‘亦非’)台”^①的真谛之分。佛教崇尚空无,表章清净,依照逻辑来判断,则善恶是非到头来都是空,只是和其“如来实不灭度”^②之义吻合。佛教虽然是主空的,但是处世为人,又不能不从俗。这样的话,他只有主张道德的根本在人性中。如来不助人,人就须自助,自为明心见性,人的为善去恶,只能自己去修行。所以无论从俗谛还是从真谛说,佛教也是自力为善的,它与儒家相似,也只是内在论不是超越论。在赵紫宸看来,在道德人格沦落的社会中,以上的种种伦理思想都因偏于自然主义,或隐或显的侧重命定论,而对人类的道德人格少有启发作用。这种伦理学说“由外面观之,则为定命论,由内里来看,尚为自由人。自由而竟不得成其善,则吾末如之何也已矣”。^③

另外,赵紫宸认为功利主义和享乐主义都是没有根基的空谈。功利主义的所谓“功”和“利”,在甲看来是“功”和“利”,在乙看来则未必。有利则趋,有害则避,道德最终达于自私,伦理立于自营,要得到道德,而本身却是不道德。即使以最大多数人的最大利益为道德,那么“多”到什么程度方可为“最”,“大”到什么程度方可为“最”,这是无法衡量的。更何况如果

① “身是菩提树,心是明镜台,时时勤拂拭,勿使惹尘埃”为南宋弘忍法师的高足神秀所作。而“菩提本无树,明镜亦非台,本来无一物,何处惹尘埃。”为惠能所作。前者主张渐悟,后者主张顿悟。

② 《大般涅槃经》第九卷:“譬如黑月彗星夜现。其明炎炽暂出还没。众生见已生不祥想。诸辟支佛亦复如是出无佛世。众生见已皆谓如来真实灭度生忧悲想。而如来身实不灭度。”

③ 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第497页。

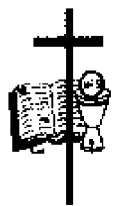


最大多数人所爱所嗜的是逐欲趋炎,这根本不可能带来真正的道德。因此,讲功利就不能讲道德,也不必讲道德。功利是流变的、暂时的,没有根基的;功利是使人争夺的,不是使人揖让的。以争夺之由,为道德的目标,是不合理的。至于享乐主义,赵紫宸认为它也是唯物论的一种,享乐主义讲伦理是要因伦理而得到享乐,是以伦理为工具、手段的理论。如果其中无利可图,无乐可享,伦理道德也就结束了。是非、善恶、真伪若无准则、若只为工具,也就不足以为伦理了。

三、基督教信仰的解决方案

在批判了种种世俗伦理及个别宗教伦理的主张后,赵紫宸认为,“唯有基督教包蕴着一个真际,可以救拔崩溃的文化中的优良,而为人类立一个安身立命的根本。……基督教的伦理,与他种伦理思想的不同,就在这根本二字。每种理论,必有‘所与’。基督教伦理的所与,就是上帝自己。”^①上帝是一个整全的人格之灵,因其自性的圣爱而为创世、维系、管理、发育、成全万有的主宰;上帝是圣善的爱,他自己就是道德之源,亦即道德律。人既有上帝的形象含蕴于内,自然就有道德的理由在他的性分之内,自然就有道德律在他的生活中。虽然在人性中有良善本质这一点上,儒家思想、佛教思想与基督教的主张是一致的,但赵紫宸认为人的道德问题必须有一个

^① 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第494页。



超乎自然、超乎人的上帝来给予解答。对比起来,赵紫宸认为基督教的伦理是有伦理根基的,自然主义的、与近乎自然主义的伦理缺乏这种根基。针对功利主义,赵紫宸认为基督教伦理讲牺牲功利、讲爱人、爱真理、爱上帝,以上帝的圣爱为本,它是救世界,不是使世界争夺的,是反功利的。

毋庸置疑,基督教信仰在赵紫宸眼里是解决中国社会道德人格问题的“良方”。这里我们可以清晰地看到,赵紫宸关于中国社会问题的解决方案与他的神学思想在基督教伦理(即伦理神学)的层面上得到契合。中国社会的问题是道德人格问题,要解决这个问题,建立在个体道德行为基础上的救赎及其可能性的神学理论显得尤为关键,它可以为中国社会问题的解决提供一种神学上的基础和保证。当然,基督教信仰要做到这一点,它首先必须要在中国社会及文化语境中获得其合法身份。赵紫宸从以下三个方面对基督宗教信仰的合理性做出辩护:基督教信仰与科学、理性;基督教是一种实践的宗教;基督教是道德的宗教。

1、基督信仰与科学、理性

20世纪上半叶,正是科学与理性思潮在中国社会狂飙的时代,基督教信仰要在中国社会上立足,并为社会的再生及重建贡献力量,不得不妥善地处理好与科学、理性之间的关系,这也是赵紫宸在他的著述中较为关注的内容。具体说来,赵紫宸是从以下几个方面来处理宗教信仰与科学、理性之间关系的:



(1) 理性与信仰

赵紫宸认为“信仰是根基,而理性是眼睛,合眼行路的人,吾们要笑他是疯癫,遇到障碍物还以为是应有之物。”^① 宗教信仰若要适应新的社会环境,回应各种各样的社会问题,它必须在信仰的基础上,产生正确的理解,这种理解的产生离不开人类的理性。同时,为了让基督教信仰能够更好地接受理性的审视,赵紫宸不再把宗教信仰看成是一成不变的信条和启示。他认为宗教是赋予生命意义的,因此不是静态的,它同生命一样永远向前展开,同样以将来为归宿。当然,赵紫宸主张按照理性的方法重新理解和审视基督教信仰,并不代表信仰就此失去了它应有的地位。因为在赵紫宸看来,信仰的发生由两个部分组成,一个是信念,一个是信赖。信念是理解性的,是信仰的一种简捷的解释,比如,“上帝真在”、“上帝是爱”就是由信念产生的。教会内外有很多人都相信“上帝真在”、“上帝是爱”,然而对它们的理解并没有使这些人将这种理解付诸于生活,原因就是他们所持的只是信念不是信仰。信念注重理知,趋向理知,是理知生活的一部分;而信仰生活是行为,是深入的亲知亲历,在这种亲知亲历中时时修正自己的行为。如果只是理解了上帝真在,上帝是爱,而生活上不起变化,等于没有信仰。而信赖却是信仰的主要元素,它是据所信的而全身心的交托。有信赖,生活才真正有了安身立命的根

^① 赵紫宸:《新境对于基督教的祈向》,第7-8页。



基。所以“有信赖,再加上信念,依此生活,便是诚正的信仰。”^① 信仰本身并不是理性的知识,信仰本身的凭据就是信仰,但是按照理知所进行的解释是信仰发生的一个条件。

(2)科学与宗教

科学与宗教在高举科学主义大旗的新思潮的倡导者那里,无疑是一对死敌。宗教信仰要获得合法身份,解决与科学之间的矛盾是宗教的信仰者们此时不得不面对的难题。赵紫宸从以下两个方面论证了科学与宗教的关系:首先,他划分了宗教信仰与科学之间不同的对象范围。赵紫宸认为,基督教作为一种信仰,他的对象注定和科学的对象有所不同。两者各守范围,并无冲突。“科学的解释求因果,……宗教的解释求根本。”^② 科学处理的是现象世界存在的基本事实之间的关系,而宗教信仰却是为了探寻现象背后的意义。“科学者,人的求知之欲,求适之欲所生之事也;而人所欲求,不限于此,且有欲得生命究意义,生命原动力,生命永久之价值的动向。此种动向,都是自存于科学之外。”^③ 所以科学的职责就是根据物则来解释物象,探明因与果,就已经完成了它的使命。而与求因果之外的生命根本的宗教根本不会发生任何冲突。而且,在赵紫宸看来,科学与宗教“范围不同,但其精神则一。”^④

① 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第72页。

② 赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第56页。

③ 赵紫宸:《现代信仰的学说与实践——现代人的宗教问题》,载《真理与生命》,第9卷第4册,1935年6月,第201页。

④ 赵紫宸认为“科学含有宗教的完全诚服真理的精神;宗教蕴有科学的专心,寻求实际的决志。”载《圣经在近世文化中的作用》,第11-12页。



他们都竭力追求一个更好的社会,追求个人道德上的完善,在强调无私奉献的生活中,科学主义所找到的人本主义,完全与基督教的伦理并行不悖。

其次,赵紫宸认为科学是上帝赋予人的一种力量。人与世界是浑然一体的,人对于世界来说,是有机体中的“自知”的一部分;世界对于人来说,是这个“自知部分”所寄存的有机体全部。人与世界,世界与人是互为渗透的机体。天地的理根本同于“人之理”,宇宙之心根本同于人之心。只不过人是有穷的,世界是无穷的;以有穷比照无穷,则在知识方面即有涯,而“同时在本性上或竟可以识其浑然之同,有一个全的观念”。^① 在这种认识的基础上,赵紫宸认为科学之所以为科学,只因为万事万物都有理,而人心中也具有此理,“以理接理,是人在宇宙中发现了一个与人类似的心性,从而整为统系,科学只不过是如此而已”。^②

科学不能自立而自存,必须宇宙之理与人心之理,相符相应,然后乃能成立;如此,则科学一切的力量。从我们基督教的立场来说,“太初有理,理与上帝同在,理即上帝”,那么,我们即可以说科学所有的力量,追根溯源,原是宇宙之理,宇宙之心的——上帝的——力量。^③

① 赵紫宸:《现代信仰的学说与实践——现代人的宗教问题》,第199页。

② 同上,第197页。

③ 同上,第198页。



科学所寻求的是上帝所创立的“理”，科学与上帝并不矛盾。“我们在科学方面，尽可说彼为自然，在宗教方面，彼为独一无二的上帝。”既然科学是上帝的力量，所以它在信仰中也会发生作用：“科学求知事实的关系，既已知之，则能事已毕；宗教求心力的统一，必须用科学的知识，亦必须用科学方法去探求心灵中，价值范围中的事实，而其所以如是者，乃不再求知，而在求因知而得丰美的生命。”^①

(3)在对基督教信仰做出合理性辩护的基础上，赵紫宸针对新文化运动的主张做出一些回击，批判了当时贬低、排斥宗教信仰的做法。首先，他认为新文化运动的倡导者们没有深入地把握宗教的本质，只是凭着对宗教的一知半解的知识来批判它。他们“观察事物，仅及表面，往往道听途说，不能鞭辟入里，无怪其一知半解。一知半解的人莫不说古时的人无所凭藉，必须有宗教；现代的人则不然，因为已有科学，足以凭持自己的力量，发展人生，不再需要宗教的辅助。他们以为宗教之为物，除却迷信，除却与知识相冲突的元素，即没有内包了；因此排除迷信，铲除成见，即是废弃宗教；解放人生，发展文化，非打倒宗教不为功。却不知道他们所排斥的不是宗教本身，只不过是宗教的赘疣而已”。^② 他还批判蔡元培的“以美育代替宗教”的论断，认为美育只是生命的一部分，不是生命的整体，所以不能代替宗教。况且美育不能创造信仰，无法融

^① 赵紫宸：《现代信仰的学说与实践——现代人的宗教问题》，第201页。

^② 赵紫宸：《基督教进解》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第72页。



合人生的希望和价值,不能建立人与灵界的沟通,无法解除人间的痛苦,也不能提供什么道德标准。“文化中间不可一日无美术,但美术不能一日代宗教,美术不能一日代宗教,世上再也没有一件文化的元素,可以代替宗教了。”^① 其次,赵紫宸认为科学和理性必须被合理地利用,如果过分利用,科学被视为可以解决一切问题的符咒,就会起到适得其反的作用,利用科学和理性“打破偶像是应当的,不打破,无以得自由;打破偶像之后,又建偶像是不应当的,因为如此做,便是将一个清醒苛刻的主人杀却了,换了一个烂醉如泥的主人。”^② 从这个角度来说新文化运动破坏有余,建设不足。“人们左亦盲从,右亦盲从;打破一偶像,又拜一偶像,偶像无尽时,人生太苦恼。然则我们所要者自由,而最不自由者又是我们;新的未得,旧的已绝,云出岫而莫返,鱼离水而无归,不可悲乎?”^③

2、基督宗教是一种实践的宗教

赵紫宸认为做基督徒的,不能离世独立。因为基督教不是出世的宗教,乃是以超世的力量作入世的工作的宗教,乃是以超历史的信仰作历史动程中主动力的宗教。“基督教是基督的生活,这生活是心灵通于上帝,发于人类的生活。若是放弃了一方面,或是上帝的感化,或是人类的共作,基督教就算

① 赵紫宸:《圣经在近世文化中的地位》,第14页。

② 赵紫宸:《耶稣的人生哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第211页。

③ 赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第68页。



死了。”^①

(1)基督教信仰在实践生活中体现,并在其中接受检验

赵紫宸认为基督教信仰不仅限于思想意识领域,而且还要在生活和行动中具体表露出来。他将基督教信仰形容为“现存的经验、活生生的现实、必不可少的拥有”^②,它不是理论,也不是神学、仪式等,它首先应该是一种通过生活方式体现出来的生命形式。

基督教并不是“一个理论,一种哲学”或是一套“神学”,也不是“一种仪式,一个计划,一些教条,一个教会组织或是宗派”。其实,基督教是“一种心态”,一种具体的个人和社会的经验,一个在基督里开始同时可以在基督里得到成全的新生命。换一句话说,基督教的本质是基督的生命,是一种和基督认同的心态。……而基督教最主要的内容却是基督在他的一生所显示出那种积极和充满活力的生活方式。^③

既然,作为生命形式的基督教信仰必须通过具体生活体现出来,信仰和行动密不可分,因此除了在实践上来证明其为真外,信仰没有别的威权。信仰在原则上是敞开的,所以必须

① 赵紫宸:《现代信仰学说的实践——一条窄而且长的路》,第108页。

② T. C. Chao, *The Appeal of Christianity to the Chinese Mind*, *Chinese Recorder* 49, June 1918, p. 372. 另见赵紫宸:《基督教伦理》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第532页。

③ T. C. Chao, *The Appeal of Christianity to the Chinese Mind*, p. 378.



接受具体生活处境的检验。“真理是有形象的。耶稣就亲自活出真理来。自他以后,真理是在使徒身上得以体现,必须每一个接受其挑战的人,都必须将其活现于自己的生活中。”^①

(2) 基督教信仰拯救社会的实践

赵紫宸认为,宗教若具有真正的力量,它就必须认清时代的转动,并对之加以影响。宗教不是影响历史众多因素的一个偶然结果,乃用其固有的精神和伦理力量,积极参与历史的角力,基督教应该在社会的重建上担负起一个重大职责,因为社会民族运动和基督教运动的目标都是一样的,都是要体现平等博爱的精神。在赵紫宸看来,强调无私奉献是一个公义的社会以及人间的“天国”都必须的条件,所以把上帝的国实现在地上或建立一个公义的社会,并非两码不同的事。作为一个基督徒的义务也包含建立一个公正合理的社会,即“人间天国”。同时赵紫宸还指出基督教信仰在初期有逃避世界和对世界负责两种倾向。前一种倾向是由新柏拉图主义的遁世精神注入基督教信仰所引发的。^② 这样,基督教就变成了强调彼岸世界的信仰,并片面关心个人的得救,其影响一直延续到近代。与这种倾向相反,赵紫宸坚持基督教信仰要对社会负责。个人的生活与行动脱离不了他所生存的社会,“基督教的任务不仅是要拯救个人,同时也要拯救个人生存于其中的社会。由于社会迫切需要上帝国的观念,他们(指越来越多的

① 赵紫宸:《宣教师与真理》,第14页和第17页。

② 同上,第42页。



基督徒)认为社会重建和个人得救是同样重要的。假如基督教在中国或是在西方不能成为社会重建的基础,它就一定要失败。”^①

那么基督教如何来为社会服务?赵紫宸在他的整个神学思想中,曾经提出过两种思路:首先,基督教的信仰能够直接维持自由平等的观念,从而建立一个民主的政府。“基督教提供了一种一个国家可以建立一种民主政府的上层建筑的世界基础。他也提供了平等的原则,不是智力、身体和社会资产的平等,而是在全能的上帝面前人的价值的平等。上帝是所有人的父亲,所有人是上帝的子女。这是一种道德和精神的平等,……,在人类的现实社会中,自由和平等很难由法律、习俗来维持,然而在基督用圣灵恩泽人心的爱中却成为现实,……,因此基督教提供了许多中国人所渴望的一个道德的、精神的基础和一个真正民主的动力。”^②其次是通过个人道德和人格的建设。基督教的社会建设是根基于人格建设的^③。在赵紫宸看来,没有基督教就没有人和人的再造。只有以一个最终的实体做参考,并与他交通,人才能变成他所应是。^④相应的,每个人都实现了他的人格,由个人组成的社会,才能得到重建。当然这种社会革新的方法需要的是耐心。

^① T. C. Chao, *Can Christianity Be the Basis of Social Reconstruction*, p.312.

^② T. C. Chao, *Christian Faith in China's Struggle for Freedom*, *Chinese Recorder* 71, July 1940, pp.422 - 427.

^③ 赵紫宸:《评宣教事业平议前四章》,第35页。

^④ T. C. Chao, *The meaning of the Church*, p.4.



我们信基督的人往往觉得基督教是一种心理改革的方法,没有改造社会的方案与实力,因此看见了各种社会政治的潮流的汹汹,有声有势,就感到自己的无用。却不知耶稣站立在心理建设的确信上,乃是最彻底的办法。当然,耶稣不用任何威胁,恫吓残暴的政治的军备的势力做后盾,成功定要迟缓些:不过与这些不彻底的方法比起来,也许不见得真迟缓?①

为基督教信仰在新思潮面前的合法性进行了辩护,并诠释了它的实践性之后,赵紫宸进一步认为基督教信仰要在中国真正行得通,它还必须是一种道德的宗教。因为如前所述,中国社会问题的中心是一个道德人格问题。所以基督教如果能够解决中国社会的问题,它首先必须是一种道德的宗教。鉴于这部分内容的重要性,笔者单列一节加以论述。

第二节 “基督教系道德的宗教”

赵紫宸认为中国的问题是道德问题、人格问题,而新道德是创造文化和社会的先决条件,所以重启国人的道德人格问题自然成为中国社会重建的当务之急。在赵紫宸看来,中国

① 赵紫宸:《今日中国的青年还该学耶稣吗?》,载《真理与生命》,第8卷第5期,1934年10月,第232页。



民族“道德的力量十分薄弱。所以对于宗教的祈向,极其恳切。基督教既系道德的宗教,自能当此时机,应此要求。”^① 具体来说,基督教是“道德的宗教”表现在以下几个方面:

一、“上帝自己即是道德之源”

1、“你真应当,而你却不能”^②

在赵紫宸看来,如果没有信仰,人靠自身不能有道德的行为。人总是自尊自大,要将自己代替上帝,所以违逆了上帝的旨意,犯了罪。因为罪,人的心灵受到蒙翳,使自己所含的上帝形象、上帝德性亏损摧残,甚至意志薄弱,每况愈下,不能自力回归,人类因此不能再有一种伦理的生活。与其他伦理相比,基督教伦理是直视“人应当有道德,又是人自力不能有道德”这种状况的。如果在人不能为善的情况下,强作能为,正是人类狂妄的一种表现。所以他认为所有世俗的伦理,只是一种“狂妄的痴想”,无异于“责瘸腿赛跑,瞽目看戏”,^③ 就此,赵紫宸曾感言:

世界上的学者讲善恶不知道善恶的由来,讲价值不知道价值的根源,讲来讲去,在言论上做花样,

^① 赵紫宸:《新境对于基督教的祈向》,第11页。

^② 赵紫宸在《基督教的伦理》中认为康德的所谓“你应当,所以你能”,应该变成“你真应当,而你却不能。”见赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第501页。

^③ 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第501页。



在事实上是悬空的。学者们谈理想,理想是人造的,不但是常常变幻,并且是无中生有;人比理想高,因为理想出于人,人比理想低,因为理想是达不到的。人自己还没有根基,而叫理想根基于人,不免是一个空架子。^①

2、“道德是生在宇宙骨髓里的”^②

赵紫宸认为不论相对主义的道德观如何来否定道德的绝对性,许多道德的信条,譬如人当互助,仍旧是亘古不变的。寻求这些道德信条的根基,无外乎两种途径:一是以自然为基础,一是以超越的上帝为基础。道德生活应当提高人,不应当埋没人,根基于自然,就不免把人埋没了。而在基督教信仰中,上帝造人,是照自己的形象造的,所以人之内有上帝的形象,有上帝之性。“上帝自己即是道德之源,亦即是道德律。”^③人既有上帝的形象含蕴于内,自然就有道德的理由在他性分之内,自然就有道德律在他的生活之中。基督教以上帝的命令为道德的基础,一方面不推翻人间应有的理想、享乐、幸福、功利以及合乎自然的需求;一方面建立了真正的道德权威,供给了牺牲服务、为人受苦难、负责任的理由。

^① 赵紫宸:《宝贝放在瓦器里》,载《真理与生命》,第15卷第3期,1950年9月,第4-5页。

^② 赵紫宸:《今日中国的青年还该学耶稣吗?》,第233页。

^③ 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第496页。



二、基督教建造“道德世界”

赵紫宸认为“若基督教不能使基督发现在吾人心里,若不能把中国人造成一个新民族,具有道德的力量,牺牲的精神,基督教就算是没有达到它本有的鹄,就算是失败了!”^① 中国需要一股根深蒂固的道德力量,中国及其民族运动中缺少这种道德的力量。而这股力量却是基督教信仰所固有的,^② 基督教信仰有能力在新的环境中建立一个道德的世界。自古以来,基督教的发展,都是他冒险进入一个新的环境,并“转移反动诸力,使诸力辅助它”,不但因此它能适应环境,而且使环境得到成全,并发挥它的精神。

基督教的应境,简括些说,乃是使环境得基督教的生活和精神,乃是使环境适应基督教,乃是在环境的物质思想根基上建造精神的,心灵的,无疆域,无时际的道德世界。^③

三、“宗教离了道德即无生活”

赵紫宸将宗教分为神秘宗教和伦理宗教两种类型。从广

① 赵紫宸:《新境对于基督教的祈向》,第2页。

② 同上,第13页。

③ 同上,第1页。另见赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第77页,“人对基督教怀疑不信,他们就没有维持品格,维持人生,维持伦理道德的力量。”



义上来说,赵紫宸将任何不理性或非道德的宗教运动都包括在神秘型宗教内,这类宗教以印度的避世宗教为代表。因为这些宗教无论是从思想、默想,还是从典礼和仪式上看都是神秘的。神秘宗教强调远离人世的生活和了无生气的清静无为。与此相反的是旧约的先知所倡导的那种伦理宗教,这种宗教由于它的伦理性能够直接触发个人和民族更新自己的力量,能够树立道德的标准而达到近乎完备的道德地位。^①先知所倡导的这份精神遗产在基督教信仰里得以保全和继承,并通过耶稣得以完成。

赵紫宸进一步认为伦理与宗教是不可分离的。伦理道德强调人类的自由作为权利和义务的基础,而宗教强调人类依靠上帝作为自我舍弃的基础。伦理和宗教,自我实现与自我舍弃,对于生活来说,就像是凸点和凹点对于曲线来说是必要的、内在的。伦理建立在宗教的基础上,宗教在伦理中得以表述。没有对上帝的信仰、没有道德标准的源泉、没有道德生活动力的伦理生活是没有一个强有力的、符合逻辑的基础的。赵紫宸认为在人类历史上,我们不断发现强调其中一方,而忽略另一方的做法。例如中国人对伦理情有独钟,而对宗教却漠不关心。伦理脱离了宗教,或宗教脱离了伦理就像人类历史不断显明的那样,容易导致伦理的形式主义(ethical formalism),而不是有生机的道德生活,或者是一种律法主义

^① 赵紫宸:《新境对于基督教的祈向》,第11页。



(legalism),而不是一种上帝意识(Cod - consciousness)。^①所以真正的宗教在赵紫宸看来,应该是伦理的宗教:“宗教和伦理乃是一事的两面,不是两事的异趋。宗教是道德的根本,道德是宗教的实现。道德离了宗教即无基础,宗教离了道德即无生活。”^②综合以上分析,赵紫宸认为毫无疑问只有一个伦理的基督教才是真正的基督教信仰。^③“基督教是凭上帝在耶稣的生活里所显示的爱与爱的永生而实行的生活。基督教,换一句话说,是上帝与人同居同行的伦理生活。”^④前面我们已经提过赵紫宸认为基督教信仰是一种生命形式,它必须在现实的生活实践的层面呈现出来,在这里赵紫宸进一步认为这种在生活层面呈现出来的生命就是人类的道德生活。

通过这一章的分析,我们发现要从整体上把握赵紫宸的神学,就不能仅仅停留于他所建构的抽象的神学理论上,还必须在当时中国的社会及文化处境中探索赵紫宸神学建构和发展的源泉。正是在赵紫宸神学与社会现实的“处境相关性”中,我们才能更好地理解赵紫宸神学的主题及围绕这个主题建构的伦理化的神学思想。约翰·希克曾经认为“衡量一种宗

① T. C. Chao, *The Appeal of Christianity to the Chinese Mind*, p. 378.

② 赵紫宸:《宗教与境变》,载《青年进步》,第30册,1920年2月,第31页。

③ 赵紫宸:《新境对于基督教的祈向》,第11页;另见《基督的上帝观》,第3页、《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第121页、《耶稣的人生哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第121页,第225页。

④ 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第93页。



教现象的最根本标准应该是一种救世的 (soteriological) 尺度。”^①如果用这个尺度来衡量赵紫宸的神学思想是最合适不过的。赵紫宸的神学不但具有“救世的”功效,而且他的整个伦理化的神学思想及主题也和这个救世的目的相关。赵紫宸对社会现实问题的关注,使他注意到国人道德人格遮蔽这一事实,反过来,他认为道德人格的重启和回归可以影响社会现实,为社会革命和重建提供出路。那么如何来重启国人的道德人格呢?赵紫宸将解决的方案归于基督教信仰,认为基督教的伦理可以弥补国人在道德人格方面的不足。这一社会现实层面上的需求表现在赵紫宸的神学思想中,便是个体的道德性救赎的可能性问题。如前所述,赵紫宸在他的神学理论中,主张一种建立在个体道德行为基础上的救赎观,而且这种“救赎”从“伦理化的上帝”那里获得了基础和保障,从“伦理化的基督”那里获得了前进的方向。由此可见,寻求个体道德人格的重启是赵紫宸的社会思想的主线,而建立在个体道德行为基础上的救赎是赵紫宸神学思想的主体。这个主题的产生与赵紫宸对于社会现实问题的关注密切相关。

到这里,我们解决了赵紫宸神学为什么以个体道德行为基础上的救赎为主题这一问题,但是他的神学为什么要采用一种伦理化的形式这一问题,并没有得到充分解答。对于中国社会道德人格问题的关注,使赵紫宸注重基督教的伦理资

^① John Hick, *The Universality of the Golden Rule*, in Joseph Runzo, ed., *Ethics, Religion, and the Good Society*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992, p. 155.



源。但对基督教伦理资源的注重和把基督教信仰进行伦理化的诠释之间并不是一种对等的关系。对于基督教信仰进行一种伦理化的诠释虽然能够提供在赵紫宸看来是中国社会所急需的基督教伦理资源,但并不是所有的基督教伦理体系都是通过将基督教信仰进行伦理化的诠释来获取的。在本书第二部分的开始,我们已经指出基督教伦理学,即伦理神学,只是基督教神学的一个组成部分。除此之外,基督教信仰还有信理神学的内容,因为基督教信仰一方面是接受恩典,一方面是发出能力。信理神学所研究的是信仰的前一方面,基督教伦理学则是关于后一方面的理论。然而,在赵紫宸的神学思想中,基督教的伦理是通过对信理神学的各个组成部分进行一种伦理化的诠释后获得的,信理神学因此表现为一种伦理化的神学。既然基督教的伦理与基督教神学之间是不同的,赵紫宸的神学为什么由关注基督教的伦理资源而进一步将自身伦理化呢?笔者认为这和赵紫宸将基督教信仰与中国文化进行融会贯通,并借鉴西方神学的一些主张密切相关。



第四章 中国传统文化的熏陶

为了让基督教这个“道德的宗教”能够真正行使其道德功能,并解决中国社会的道德人格问题,基督教信仰必须首先在中国立足、生存,而这不仅需要处理基督教信仰与新思潮之间的矛盾问题,还必须调解基督教信仰作为一种外来文化形态与中国传统文化之间的冲突问题。基督教信仰是超越文化的,然而从人类的文化现象来看,基督教信仰若想落实成为我们的生活,它势必表显为一种文化,必然在文化的范围之内。当基督教传入中国,并试图在中国的社会脉络中运行的时候,其与中国文化的接触与对话,实属当然。如果此时不对基督教信仰在中国的文化架构下加以诠释、转型,它是无论如何不能被中国大多数民众接受的。赵紫宸注意到这种由文化差异所引发的基督教信仰在中国的潜在的生存危机,提出了“本色



基督教”^①观念,指出这种观念基于两种体认:一、基督教徒必须承认基督教虽层层包藏于西方教会的仪式教义组织建筑之中而几乎不见其真面目,却有一个永不磨灭的宗教本质;二、基督教徒必须承认中国文化虽于科学方面无所贡献,却有精神方面的遗传与指点。从这两点体认出发,赵紫宸认为“中国基督徒乃觉悟基督教本质与中国文化的精神遗传有融会贯通打成一片的必要。基督教的宗教生活力可以侵入中国文化之内而为其新血液、新生命;中国文化的精神遗传可以将表显宗教的方式贡献于基督教。基督教诚能脱下西方的重重茧缚,穿上中国的阐发,必能受国人的了解与接纳。”^②如果说中国现实的社会处境及对中国问题的分析,让赵紫宸不得不着眼于基督教的伦理资源在中国改革和重建过程中的作用,这为伦理化的基督教神学思想提供了主题,那么赵紫宸在阐发“本色基督教”观念、融合儒耶的过程中,中国传统文化的影响最终使赵紫宸对基督教信仰的诠释沿着一条伦理化的路径进行下来。

^① T. C. Chao, *Fulfilling China's Spiritual Inheritance*, *Chinese Recorder* 54, 1923, p. 670. “中国文明中所有这些要素,都能在基督教中得到完成和表达。所有这些在基督教中得到综合和融汇的东西,将会产生我们所谓的‘本色化教会的本色基督教’。”

^② 赵紫宸:《基督教与中国文化》,载《真理与生命》,第2卷第9-10期,1927年,第248页。



第一节 基督教“成全”^① 中国文化

事实上早在 20 世纪 20 年代之前,赵紫宸对中国文化与基督教信仰之间的关系还是持“新旧”、“中西”二元对立的态度。他将中国的文化传统、观念、礼仪、祖先崇拜等统统归为“旧事物”,认为它们应该“寿终正寝”了。而基督教信仰是一种“新的理念和新的宗教力量”,它的深入洞察力可以用来指导国人。^②赵紫宸在当时发表的一篇英文文章中,将以儒家为代表的中国文化的特征归纳为:一、教条主义及保守主义的传统(dogmatism and conservatism),桎梏了中国人的思想发展;二、功利主义及实用主义传统(utilitarianism and pragmatism),导致中国人重视现世生活,忽视超越信仰;三、形式主义传统(formalism),把中国人束缚在礼教之中;四、伦理的(ethical)传统,限制了人在社会生活中的角色和地位;五、地域主义及独善主义(provincialism and particularism)的传统,阻碍了中国人培育国家意识;六、既无神又泛灵(atheism and animism)的传统,使国人的宗教生活陷于混沌状态。而基督教所拥有的特

^① “成全”一词的含义见本文引言注解。

^② T.C. Chao, *The Appeal of Christianity to the Chinese Mind*, *Chinese Recorder* 49, June 1918, p.270.



征正好能够将中国人从种种旧传统的桎梏中解放出来：一、哲学特征(philosophy appeal),将中国人从教条主义中解放出来；二、实践特征(practical appeal),将中国人从功利主义中解放出来；三、社会特征(social appeal),使国人从保守及形式主义中解放出来。基督教的社会力量及社会意识正好可以成为中国人建设新社会的基础；四、伦理特征(ethical appeal),在儒家的普遍道德律下(universal moral law),每个人的价值也只是扮演不同的角色,履行不同的责任而已。因此,基督教能从完美理想(perfect ideal)、现实榜样(realized norm)及充分的力量(adequate power)三方面,指示给中国人什么是真正的伦理生活；五、人文特征(humanistic appeal),将国人从独善主义中解放出来。基督教强调人类有共同的构造、兴趣、需求、企盼、恐惧、志向、命运,有助于国人建立新的意识,不仅关怀个人一己之需要,更需要有兼善天下的胸怀；六、宗教特征(religious appeal),将国人从宗教的疑虑中解放出来。因为基督教指涉了生活、活动、能力、爱、进步、人文、企盼、牺牲等内容,能将个人及国家从邪恶(iniquities)及越轨(transgressions)中拯救出来。其中的关键,在于基督的道成肉身,让可见不可见、人与神之间得以沟通结合。^①

但是很快赵紫宸便改变了他的这种新旧、中西二元对立的观点,这一方面由于他开始认识到新文化运动对传统文化

^① T. C. Chao, *The Appeal of Christianity to the Chinese Mind*, pp. 288 - 296. 对于赵紫宸早期将基督教信仰与中国文化对立看待的分析,请参阅邢福增:《寻求基督教的独特性》,第 52 - 58 页。



的倾覆必然带来的负面社会效果；另一方面由于他体会到建构一种“本色基督教”不能完全脱离与传统文化的融合。于是从20年代开始，赵紫宸不再完全将基督教的“是”建立在传统文化的“非”上，他开始对中国文化的遗产加以肯定，认为中国的精神遗产和基督教的信仰之间只是存在着“程度之差异”，只是一个渐进的启示之间的差别^①。

上帝藉着众先知讲话这一事实，清楚显示出渐进的启示，而且在他和人类之间，是没有中断的，没有什么了不起的距离。^②

在赵紫宸看来，耶稣早已在中国文化中临在，上帝同样赋予了启示在中国传统文化中。但这位在文化脉络中的基督，并不是人人可以清楚看到的，我们要从耶稣身上所活出的全部启示中去认识他，把他从文化脉络中凸现出来。“中国文明中所有这些要素，都能在基督教中得到完成和表达。所有这些在基督教中得到综合和融汇的东西，将会产生我们所谓的‘本色化教会的本色基督教’。”^③那么，具体来说，中国文化有哪些有价值的精神传统呢？

^① 赵紫宸：《敬致全国中国基督徒书》，载《真理与生命》，第2卷第4期，1927年3月，第91页：“中华的精神遗传，与基督的宗教生活原是一物，但有程度方法之差异耳。”

^② T. C. Chao, *Revelation, in the Authority of the Faith*, Tambaram Series, 1938, vol. 1. London, 1939.

^③ T. C. Chao, *Fulfilling China's Spiritual Inheritance*, p. 670.



一、中国文化的精神遗产

1、“天人合一”的主张

赵紫宸认为老佛思想里的“天”只是一个大自然，所以他们主张“绝圣弃贤，齐物而逍遥”；荀子所论的天也是自然，所以人只需参与自然，“制天而用之。”^①然而这些理论都不是中国文化中的“大众的理论，正宗的理论。”^②正宗的理论是儒家为代表的天人一贯的理论，儒家思想把“天人通一”、“合内外之道”看做是“做人最高深最广大浩然的经验。”正如《易经》所云：“大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其凶吉，先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎。”人事与天事相通，人诚心尽意去从事人事，也就同时尽了天道，从而赞天地而化育，达到天人相通的最高境界。在赵紫宸看来，这正是老迈的中国得以屹立的一个原因。

这是我们讲仁义的中国人，含有深邃宗教性的道德，亦是耶稣纯粹的道德的宗教。我们的圣贤讲明明德新民至善的道理，要人尽己性，尽人性，尽物性而参赞天地的化育；深信此理的真确，身体力行，至死不变，居然使一个受病甚深的老国，能够崛起至

① 《荀子·天论》。

② 赵紫宸：《基督教进解》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第80页。



今而未亡，岂不是我们中国灵魂的显现么？^①

但同时赵紫宸也认识到虽然天人一贯的理论为人间的伦常提供了宇宙论和玄学的根基，但中国文化中的“天”在多数时候是没有人格的，只是一个性分之天、自然之天。“人在自然里见人道，在人生里见天道。”^②人和自然是合一的，“中国人都是‘人法地，地法天，天法道，道法自然’的自然主义者，这代表了中国文化的自然主义特色。”^③但无论如何，中国文化这种天人合一的宇宙观，这种注重直觉和体验的认识方法都是与宗教十分接近的，“基督教要与中国文化发生关系，在此知识方法一端大有相似之点”^④，其“天人一贯之言，可以为精确之论的起点。去其唯物而达其唯心，未始非可为宗教之本也。”^⑤

2、“孝”的宗教

赵紫宸认为从社会伦理的角度说，中国文化遵从的是一种“孝”的宗教。中国人重视伦理，其主要的原则就是仁，“仁者爱人”是中国文化的人本主义主张中最为入知的说法。“仁”是人与他人的关系，它在社会的层面才有可能实现。而

① 赵紫宸：《更大的工作》，载《生命月刊》，第6卷第6册，1926年3月，第6页。

② 赵紫宸：《基督教与中国文化》，第248页。

③ 赵紫宸：《中国民族与基督教》，第269页。

④ 赵紫宸：《基督教与中国文化》，第255页。

⑤ 赵紫宸：《研究儒家属于宗教部分的材料》，载《真理与生命》，第1卷第7期，1926年8月，第202页。



“仁”的根本是“孝”，因为“万物本乎天，人本乎祖”。孝最重要的意义，就是在今生继续以往先祖善良的德性，所谓“抱本返始”、“慎终追远”都是在孝的意义上来论的。“中国人父慈子孝君明臣忠的道理，所激起的感情，造就的虔敬，产出的事业，就是中国的宗教，就是中国人对于生命本原的虔诚。”^①当人们恭恭敬敬地祭祀天地，敬拜祖先时，他们身上自然会发生一些德行上的变化，这是可以经验，并体察到的。至于天地与人、祖宗与子孙，在冥冥中有什么影响、交触，虽然目不得见、耳不得闻、知识不得援引，但在信仰方面有可能就是“实”。比如，《祭义篇》里有很真切的描写说：“必有怵惕之，如将见之，乐以迎来，哀以送往……致齐于内，散齐于外；齐之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜……祭之日，入室僾然，必有见乎其位；周还出户，肃然必有闻乎其容声；出户而听，忼然必有闻乎其叹息之声。”^②可见，孝教虽然是注重人的宗教，但是这种对人的注重，是建立在对祭祀的鬼神有所感觉，有所领受，有所敬爱的基础上的。^③赵紫宸甚至认为，中国正是因为有孝的宗教，才有孝的社会，才有善继人之志，善述人之事的行为，中国若是没有孝教维持民族的存在，恐怕不能存立到今朝。^④

① 赵紫宸：《更大的工作》，第5页。

② 《礼记·祭义篇》。

③ 赵紫宸：《基督教进解》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第90页。

④ 同上，第89页。



3、注重现世的生活

赵紫宸认为儒家思想在哲学层面,追求与自然的合一,在伦理层面完成职责达到社会和谐,这些都是为了一个目的:更丰盛的生活。“和古时的希伯来民族一样,中国人所关注的是在这个世界上的福乐。……他们对生活的看法是很实际的,同时也欢迎一切对他们生活有贡献的思想和事物。”^①同时他还指出,“中国人对于超现世界的观念,没有人能说清楚;但是对于人的经验和事物范围内的现有世界,宗教是很要紧的。中国人的宗教只是为今生的。”^②这种注重现实生活的方面在中国人的孝的宗教中充分地体现出来,在儒家文化中,孝是为人之道,是人世的,不是出世的。孝的修养纯粹是人为的努力,人可依靠本性的良善,自力更新。

4、中国文化的艺术特征

赵紫宸认为在中国的文化中,宇宙是道德的程序,社会也是一个“君君臣臣父父子子”的道德程序。道德的生活是严静肃穆的,不能没有维系的方法。中国的艺术可以起到这种作用。艺术可以使人知道“宇宙的伟大、自然的融合、道德的崇高、人生的节奏”。中国的艺术,无论是礼乐、诗书、文章,还是瓷器、金石、建筑、戏剧,没有不重性灵的,没有不重内轻外的,

^① T. C. Chao, *The Appeal of Christianity to the Chinese Mind*, p. 270.

^② 赵紫宸:《我们的文化遗产》,载《文社月刊》,第2卷第7册,1927年,第98页。



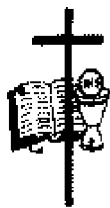
原因是在中国人看来,人生即是艺术,艺术即是人生。而且恰好中国人是“人法地,地法天,天法道,道法自然”的自然主义者,从这种自然主义可以生出“山水的神妙,诗词的隽永,瓷器设色的奇雅,建筑幽旷广静的伟大。”^①于是,中国的本位文化恰恰就在于中国趋近自然神化的美艺方面,纲常、伦理等都托体于诗画礼乐,艺术成为“中国所寄命者”,“中国人为人的力量,皆发源于此。中国人心中的安慰亦皆归根于此。”^②从这一点上说,艺术美感和宗教体验之间是可以沟通的。

当然,赵紫宸在这里所指的中国文化主要是指儒家文化,在他看来在中国传统伦理思想的各个组成部分中,儒家伦理最有价值,因为它主张一种“知其不可而为之”的积极的胜恶论,认为世间绝大部分的恶,人是能够铲除的。“环境可以改造,文化可以创造,人为可以胜天行”,人的道德行为可以弥补人生来自天然和人为的“恶”的缺憾。所以儒家的“成见,规法,遗传和哲理等”,都是基督徒需要了解 and 借鉴的背景。^③同时,赵紫宸极力反对中国文化的其他部分,尤其是道家思想。他认为道家因为主张“道法天,天法自然”和“天地不仁,以万物为刍狗”,因而是一种消极的胜恶论,这种消极的胜恶论抹杀了人类的伦理道德观念,是“中国的自然主义,宿命主义”。

① 赵紫宸:《中华民族与基督教》,第269页。

② 同上,第270页。

③ 赵紫宸:《我们的文化遗产》,第99页。



二、基督教信仰与中国文化贯通

赵紫宸对中国文化的精神遗产的分析,为他进一步契合基督教信仰与中国文化奠定了基础。他认为人们只有在中国文化的这些精神遗产的基础上,成全他、改造他,发挥其中某些优良的因素,才能建构一种“本色基督教”。而且为了达到这个目的,赵紫宸认为仅仅对中国文化中的精神遗产进行发掘是不够的,还必须去芜存菁,从基督教信仰的外在现象中辨析出真正的基督教本质,然后才能在基督教信仰的真精神的基础上谈基督教信仰与儒家文化的融通问题。对此,卓新平教授认为“赵紫宸在中西神学之结合上走了一条较为艰难、但充满成功希望的道路。基督教在中国社会中的生存与发展,既不能靠照搬照套的‘拿来主义’来争取,也不能靠放弃其信仰本真而在中国传统文化中完全消融来实现。赵紫宸强调基督教在中国文化中的‘融入’而不是其‘消失’,因为他以一种现代批判眼光来承认‘中国文化,与世界文化都在崩溃,唯有基督教已蕴着一个真际,可以救崩溃的文化中的优良,而为人类立一个安心立命的根本’”。^① 赵紫宸呼吁中国基督徒应该“一致要求一个真正的基督教。西方传来的教会几乎是埋葬在礼仪、古传、习俗的形式中。我们要求拨开这些东西来看一看真相,然后接收的接收,放弃的放弃,改善的改善,创造的创

^① 卓新平:《赵紫宸》,《基督宗教研究》,社会科学文献出版社,第一辑。



造。”^① 经过分析,赵紫宸认为这个超越时空限制,超越种族国家,不分东西的基督教真精神就是基督所显示的“上帝的经验”。

基督教对中国文化最大的贡献就是在道成肉身的基督所显示那“上帝的经验”。这个经验不但不会拦阻儒家伦理精神的发展,同时可以使他得到成全。基督教的讯息不但只是宣讲上帝的意旨在道成肉身的基督身上得以成全,他更带领人进入一个神秘的境界。在这个境界中,人能够和超越的真实有灵交,因而得到爱,平安,喜乐,和力量。^②

在考察了中国文化的具体特征及明确了基督教信仰的真精神后,赵紫宸又是如何融合基督教信仰的真精神与中国文化的精神遗传,并将基督教信仰穿上“中国的阐发”的呢? 具体来说,这种综合和融汇表现在以下几个方面:

首先,中国文化讲求“天人合一”,但赵紫宸认为其中的“天”在多数时候只是自然性的“天”,不具人格色彩。他举例说墨子虽注重天志,说天要人兼爱兼利,并沿袭传统学说区分了天地人鬼,但却依然没有明确地诠释出一位人格神来。他所指出的“天”的所恶所欲,依旧摆脱不了混沌的自然所表显

^① 赵紫宸:《中国人的教会意识》,第278-279页。

^② T. C. Chao, *Christianity and Confucianism*, *International Review of Missions*, vol. 17 (1928), p. 596. 当然,在后期的神学思想中,耶稣的上帝经验并不是赵紫宸所强调的,那时,他所强调的是上帝道成肉身来到人间。但无论如何,赵紫宸对于基督教与中国文化间关系的看法并没有太大的改变。



的德性。对于天人心心相通的灵感,墨子没有只字道及,他所谓“上同于天”,仅承认天人一贯的“理”。董仲舒虽然在《春秋繁露》中说:“人之人为人本于天,天亦人之曾祖父也,此乃人所以类天也。”然而他却继续说:“人之形体化天数而成,人之血气,化天志而仁,人之德行,化天数而义,人之好恶,人之喜怒,化天之寒暑,人之受命,化天之四时”,这些话表明那做“人之曾祖父”的“天”不是别的,正是一个非人格的物质的自然罢了。直到宋儒,儒佛冶于一炉,也没有脱出这个蹊径。张载的《西铭》里将天人一贯的道理描绘得精辟而简尽,可是“乾称父,坤称母”的论断依旧表明“天”只是乾坤,是自然,没有成为人格。在以上这些分析的基础上,赵紫宸认为中国的思想家一方面承认天地中包含道德的本原,一方面又觉得天地不表显人格。这样的话,久而久之,活活泼泼的道就变成了宋儒不偏不倚、静止寂息的“理”,这个“理”主张人只有“无我”,放弃自己的人格,才可以“合德于天地”,走到了极端就是“绝圣弃智,至公无我”。^① 此时,“天”的自然本质已经使它变成了一个停滞的因子,失去了他活泼的力量,而缺乏人格的“天”是无法与人感通的。中国文化中缺少人格的“天”,而基督教恰恰信奉的就是一种人格的上帝,人格是上帝与人感通的直接枢纽。所以儒家传统中的“天”,如果代之以基督教信仰中人格的上帝。这种天人合一的精神就能够被更好地贯彻。如此,天人合一的传统不仅没有被废除,而且得以成全。天人合

^① 赵紫宸:《基督教与中国文化》,第254页。



一的观念不但可保持,而且在基督教的指导下还可以进一步深化。只有人与人格的“天”之间的真正沟通,天人才真能达到合一的状态。基督教为我们提供了统一人天的根基,“有此根基,则人便有道德的柱石,宗教的渊泉。不然,则虽转我们热烈的生欲,为冷静客观的态度,亦不能使人生得统一的经验,安心立命的气概。”^①

其次,针对儒家“孝的宗教”,赵紫宸认为孝教只能使中国人向后看,只重古圣先王不重“后生小子”,只守旧章而不开辟新世界;同时,中国文化中的忠孝礼仪制度在给予人道德准则的同时,也埋没了个人的人格尊严;而且由于它侧重入世的为人之道,因而缺乏超越的维度,它所主张的以忠孝为原则的“大同世界”在现世中很难实现。显然,这种拘泥于陈规旧习、埋没人格的宗教在国家民族经历大乱大难的时候,是不能满足人的需求的。倒是基督教信仰恰恰能弥补儒家思想的这些缺陷。一方面基督教具备儒家“孝的宗教”的基本精神。耶稣的宗教经验就是自觉为上帝之子,并教导世人上帝是所有人的父。他自己最伟大的人格就是博爱、牺牲,他活出的生命与中国的“孝理孝教”颇为一致。赵紫宸认为不妨将耶稣等同于圣贤,将耶稣的受苦和死亡理解为“孝”:耶稣的受苦,正如他整个生命一样,是要对父亲尽孝。另一方面,上帝为父的经验,可以解放个人脱离传统的、现世的桎梏,使他个性发展,自我肯定。而且和上帝的交通可以让人获得一种神秘的经验和

^① 赵紫宸:《新酒》,第13页。



力量从而保证道德理想的实现。藉着帝父的观念,基督教可以推广孝道,并巩固中国伦理的基础。^①

再次,针对中国文化的现世主义特征,赵紫宸同样从其基督徒的立场做出革新。他认为在中国文化中精神因素似乎只是一种工具,一种达到现世的丰盛生活的工具,其本身没有一个内涵的价值。当这种文化沦为一种工具和手段的时候,其所主张的伦理往往演化为各种不同的风俗和礼仪,而随着这种转变,“丰盛生活”反而离我们越来越远,重仪式而失其本意。所以人类心灵的烦躁不安,绝非儒家所能满足其深切的需求的。他需要救恩的奥秘,一种既来自他的内心又来自他的身外的力量。基督教对儒家文化最大的贡献是对上帝的体验,正如在成了肉身的道、基督里所启示的,这种贡献不但没有剥夺儒家最佳的道德教训,反而正是成全了这些教训。赵紫宸认为基督教可以帮助推翻不能适应现代社会需要的风俗和礼仪,而且可以达到这样一种丰盛的生活。“其实,这个过程已经开始了。这是一个解放的过程。基督教所强调的自由,平等,民主的观念应该可以成为一个令人满意的社会基础。……基督教能够给中国文化一个形而上的框架,并且提供一种切实的宗教经验。给予中国人一种超现世的观念,为中国人提供他世观(other-worldliness)”。^②

最后,赵紫宸认为中国的艺术虽然具有维持道德秩序的

① T. C. Chao, *Christianity and confucianism*, p. 599.

② T. C. Chao, *The Appeal of Christianity to the Chinese Mind*, p. 290.



功能,但是已经为现代人所抛弃。中国社会的现实状况很好地说明了这一点。“今日的中国,既无理想的前导,又无信仰的内兴,或蛮狠而破坏,或贪污以蠹耗”,^①人们急于成功,所得到的只是“毁灭的成功”,消灭了信仰,所以并无代替的信仰。毁灭之后,人们没有了立命的根基,生活便是行空的浮云,没有了信仰,人们自然只有各人顾自己。而此时,与艺术相通并超于艺术的宗教可以帮助中国改变这种状况。“宗教是生命、弥漫融洽的生命,绝非言词所能尽述,亦绝非任何方式可以尽达。”^②因为宗教不是任何一种方式所能表显的,所以必须有事物加以象征。这种象征往往借助于美术、建筑、音乐、绘画、文章传递其生活的丰富。所以有了宗教经验,自然有宗教艺术等。因此,“基督教在大体上与中国的伦理艺术站立在一条线上,可以给中国的伦理加上一个伦理的根基,就是人神之伦;给中国传神写意的艺术加上更精深的内力;又给中国所需要,历史上所寻求的宗教,显示出一个超世入世的真世界。”^③

第二节 儒家伦理的潜在影响

前面我们分析了赵紫宸在融合基督教信仰与中国文化,

① 赵紫宸:《从中国文化说到基督教》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第395页。

② 赵紫宸:《中国民族与基督教》,第270页。

③ 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第100页。



即他所谓的用基督教信仰“成全”中国文化方面所做的努力。在这种努力中,我们看到他试图将基督教信仰看做是救渡现代世界与人类文化的唯一希望,从他的信仰立场来说这当然是无可争议的。更何况在中国当时危难的社会及文化格局面前,融合基督教的本质与中国传统文化也不能不说是有创新意义的尝试,为中国社会及文化的出路,提供了一种可能性和希望,对此,有的学者认为:“诚然,这种观点(笔者注:即认为基督教是救渡现代世界与人类文化的唯一希望)值得商榷和推敲,因为现代基督教本身亦面临着其发展的危机和社会思想多元化的挑战。不过,他坚持中国基督教包括‘中国特色’和‘基督教本质’这两个重要方面、而中国基督教神学即体现这两者之有机结合,却是深刻、正确的。”^①

事实上,这种“成全”并非单向度进行的,当赵紫宸试图用基督教信仰来改造儒家传统文化的同时,儒家文化对赵紫宸的神学思想也发生着潜移默化的影响。借用中国哲学的一个术语来说,儒家思想和基督教信仰,是两种不同的“传法统系”,即“道统”,他们传承着不同的文化及精神理念。赵紫宸的伦理化的神学思想受到这两种“道统”的共同作用,一方面是他对自己的信仰观念的阐发;而从另外一个角度来说,这种阐发又脱离不了中国具体的文化处境,从中受到儒家思想潜移默化的熏陶。王晓朝教授在评价中国明末天主教的护教士时认为,“中国护教士接受西方文化,但不能完全放弃他们自

^① 卓新平:《基督宗教论》,第128页。



己的传统。他们不是天生的基督徒,而是有着深厚中国文化传统的改宗者。他们总是自觉不自觉地吸收天主教,用儒家的标准解释天学。”^① 赵紫宸的立场同天主教护教士们的立场是相似的。他虽然在主观上要用基督教信仰来“成全”中国文化,他也确实朝着这个方向不断努力。但是作为一位深受儒家思想影响的基督徒,他的努力不自觉间也发生着一种逆向效应:深深影响着他的中国文化也在“成全”着基督教信仰。而且,在赵紫宸的神学中,儒家伦理已经不仅仅是作为一种对基督教信仰进行阐发的工具,在一定程度上,儒家伦理已经改变了基督教信仰的一些核心因素。接下来,笔者就从赵紫宸的救赎论、基督论、上帝论这三个方面加以说明。

一、道德行为基础上的救赎与“人能弘道”

在赵紫宸的前期神学思想中,我们可以看到,人类在认识上帝、参与到上帝人格的实现以及效法基督的道德人格,并最终通过自力获得救赎方面具有完全的能动性;而在后期的神学中,虽然人们由于自己的罪性,必须通过上帝的启示才能认识上帝。并且由于上帝是超越永恒上帝,已经超越了人的人格限制,使人在上帝创造的化工中失去其早期神学中的地位,但赵紫宸仍然保留了人在良善的本性的基础上,与启示“圣德”的基督相互合一,并通过实行道德的行为而获得救赎

^① 王兆朝:《基督教与帝国文化》,北京:东方出版社,1997年版,第250页。



的可能性。虽然此时这种救赎的主动权掌握在上帝的恩典之下,但当赵紫宸将上帝诠释为一位爱的上帝,并因爱而救人的上帝时,上帝无疑又将这种主动权归还给了人类,这种主动权成为人的一种选择权,选择信仰基督,信仰他所启示的道德之路,并与他合一。所以,从赵紫宸神学的整体上说,他将人类的罪的救赎诉诸人类效法基督的道德人格,实行道德行为之上。赵紫宸神学中这种对人的道德行为能力的偏重在一定程度上,正是儒家“人能弘道”精神的体现。我们不妨从个人的道德修养以及个人的社会责任两个方面来分析:

1、从个人的道德修养来看

在赵紫宸的神学思想中,个人的道德修养和人类的救赎是紧密联系在一起的。赵紫宸认为圣善的上帝在造人时,已将道德律铭刻在人的内心,而现实生活中的人违背了这种道德律,于是产生了罪。罪在赵紫宸眼里就是不道德的行为,是道德人格的缺失。所以人的得救就有赖于人的道德本性的重启和回归。虽然在前后期神学中,人的道德本性的重启的途径不甚相同,但是道德行为的主体始终是人自身。只要人自主地按照基督所启示的完美人格来行动,人就拥有得救的希望或可能。从这个意义上说,人类罪的救赎依靠人自身的道德行为,“赦罪”的主动权仍然掌握在人手中。然而在传统的基督教神学中,人类因为自身罪性的根深蒂固,根本无力实行道德行为,更不用说人通过实行道德的行为而最终得救,因为赦罪的主动权完全掌握在超越的上帝手里,人所要做的只能



是虔诚的信仰。这里我们看到赵紫宸所强调的道德行为的自主性、现实性正是儒家伦理所坚持的,因为:

(1)儒家主张“天人合德”的观念,这确立了人在宇宙间的主体地位,凸现了人道独特的道德价值。天人合德,一方面指人道本于天道,人类社会伦理道德以天为根据,道德的价值以天为本原;从另一个方面说,只有人才能够与天地合德、与日月合明、与四时合序、与鬼神合吉凶。宇宙间只有人才具有道德的自觉和主体的能动性。^① 所以强调天人合德,在儒家那里并不需要取消自我的存在、否定天人之间的差异,而是充分发挥、实现自己的本性,通过伦理上的真和善连接、沟通本体之真,从而达到天人合一。^② 而且儒家强调“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”^③ 既然,人性是反映宇宙基本秩序的禀赋,所以作为人,就是要努力探求和实践人生和整个宇宙的意义,从而实现自我。因此在儒家那里道德作为主体的属性是人的自觉的活动,换句话说,所谓道德实践是主体自觉的选择,为善为恶不决定于他人,而完全取决于自己。

(2)道德行为的可实现性。“圣人是儒家理想道德人格尽善尽美、至善至美的最高范型,是最完善的理想人格。”^④ 而

① 参阅唐凯麟、张怀承:《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》,长沙:湖南大学出版社,1999年版,第57页。

② 参阅秦家鹤、孔汉思:《中国宗教与基督教》,吴华译,三联书店,1990年版及王泽应:《现代新儒家伦理思想研究》,湖南师范大学出版社,1997年版,第223页。

③ 《中庸》。

④ 参阅唐凯麟、张怀承:《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》,第109页。



且儒家“绝不把圣人看做是不可企及的。儒家在要求人们作君子、豪杰的同时,积极鼓励人们追求成就圣人人格”^①。孔子就曾说:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”^② 孟子开始,“言必称尧舜”^③,以圣人为自己的理想追求,并且宣称“人皆可以为尧舜”。^④ 总之,儒家认为,每个人都与圣人一样,生来就拥有善的本性,只要不懈地进行道德修养,保存和不断扩展这一本性,就能够成为圣人。因而道德修养成为成就圣人的根本手段。^⑤ 对此杜维明也认为“儒家的成圣之道是以这样的信念为基础的,它认为经由个人的努力,人是可以臻于完善的。”^⑥ 所以,从赵紫宸的神学主张在道德意义上救赎的自主性和现实性这一点看来,儒家伦理的影响依稀可见。

2、从个人所拥有的社会责任来看

由于儒家思想中的“天”总是被设想成是与人类的善的本性相联系的,因此,“宗教事业的最终目标,已经由从世界之外的拯救——通过上帝对世间万物的接引而达到永恒,转变成为在世界之中的拯救——通过人类自身变化品质的方式达到不朽。救世就是救人,而救人就是治乱安邦,重新建立一个和

① 杜维明:《人性与自我修养》,北京:中国和平出版社,1988年版,第67页。

② 《论语·述而》。

③ 《孟子·滕文公上》:“道性善,言必称尧舜。”

④ 《孟子·告子下》。

⑤ 参阅唐凯麟、张怀承:《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》,第113页。

⑥ 杜维明:《人性与自我修养》,第80页。



谐的国家秩序。”^① 所以，儒家认为人类的理解境界，不在彼岸世界，不在精神之中，而在现实社会，每一个人都有责任促进这个理想境界的实现。注重道德原则在现实社会生活中的运用，维护现成的社会生活秩序是儒家伦理道德的一个显著特点。“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。……古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；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。格物而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国至，国至而后天下平。”^② 儒家的人格理想反映出一种积极的人世精神。无论君子、豪杰、圣人，都具有积极进取、自强不息的品格，都有强烈的历史使命感，把经邦济世、建功立业作为自己的终身追求，把个人的完善和人类的福祉联系在一起。这种理想人格有着极强的历史感和现实感。^③ 汉学家秦家懿认为“儒学和基督教都讲博爱，但儒家却比基督教更加强调以改善社会秩序为达到博爱的途径，‘仁’不仅限于个人修身养性，更延伸到政治层次至上。”^④

秦家懿所提出的儒学和基督教的这种区别在赵紫宸的伦理化的神学中表现得并不明显。赵紫宸同样强调基督教的爱

① 姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，北京：中国社会科学出版社，2002年版，第50页。

② 《大学》。

③ 参阅唐凯麟、张怀承：《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》，第109页。

④ 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，上海：三联书店，1990年版，第72页。



的精神必须通过改善社会秩序体现出来。他认为基督教在重启个人的道德行为时,并不是孤立地谈个人的拯救,事实上,他更关注在这种个人道德改进基础上的社会得救。仁是人和别人的关系。仁不仅实现于个人,主要在一一种社会的层面才有可能。“耶稣的伦理学的要纲,只有一点,就是尊重人格。将这一点推移到人人关系上,则人对于同胞当尊敬,当和睦;男女之间当有忠贞;……当爱国爱同类,爱仇敌;当希圣,希贤,希上帝。”^①在谈到个人与社会的关系时,他认为“个人在生命的中间,犹之小石的掷在池中,水影由小圈而推到大圈,……倘若人的力量扩大,然后爱人类是当然的事,容易的事。”赵紫宸对于基督教徒的社会责任以及基督教的社会性的强调,显然是受到儒家伦理的影响。他本人也曾就儒家伦理和基督教伦理的这个相似点发表过评论:“中国文化是伦理的文化,伦理的文化是有伦次的文化;因此我们相信休齐治平的道理,先爱小群,而后爱大群,先爱国家而后爱世界人类。”而“耶稣的信仰也有伦理,也有伦次,先则耶路撒冷,次则犹太全地以及撒玛利亚,而终则达到地的尽头。”^②

二、基督与“圣人”

通过本书第一章第二节的分析,我们看到不论在赵紫宸前期神学中作为一个完全的人的耶稣,还是在他后期神学中

① 赵紫宸:《耶稣的人生哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第231页。

② 赵紫宸:《更大的工作》,第7页。



上帝倾空自己,道成肉身后,由道德品性充满的基督,赵紫宸完全是从道德楷模和道德标准的意义上来讲论基督的。而人类的罪的救赎的可能性与途径的获得,就是要跟随道德人格上完美的基督进行一种道德的“修炼”。在赵紫宸神学中罪的得救过程和个体的道德修养过程是一体的,我们也正是在这种意义上将赵紫宸的救赎观,称为建立在个体道德行为基础上的救赎观,或道德性的救赎观。道德修养是人们按照一定的道德理想在意识和行为上进行的自我约束、自我改造、自我陶冶的功夫。道德修养必然涉及人格理想或道德标准问题。在赵紫宸的神学中,人格的理想和道德的标准如前所述就是基督。而儒家的伦理同样注重道德的修养,这是一个不争的事实。中国历史上的儒家对人格理想有过许多界说,并将其区分为多层面、多级次,从多方面对之予以论述。如孔子提出了“圣人”、“君子”、“志士仁人”,孟子提出了“成人”、“大丈夫”,宋明理学家推崇“孔颜乐处”,向往和追求“圣贤气象”、“醇儒”等等,其中,影响最大的要算孔子所提出的圣人人格。海外学者姚新中认为儒家思想是“已获得超越的人们或‘圣人’所指点的一条生活方式。”^①同时,他认为儒家并不过分强调人类世俗世界与精神世界或者天堂与地狱的对立,但却强调在文明与野蛮、有教养与无教养、道德精神向上与道德精神颓废之间进行不断地对比。作为整体的人生就是从后者向前

^① 以上讨论内容参阅姚新中:《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》,第39页;唐凯麟、张怀承:《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》及陈谷嘉:《儒家伦理哲学》,北京:人民出版社,1996年版等著作。



者的发展过程,而在这个人生发展的过程中需要圣人的教导。圣人凭借他们自己的智能与美德,已经先于人们知道了作为人类生活方式与人类存在模式的天道与古道。对此,杜维明更加鲜明地指出:“儒学人道主义最关心的基本问题之一就是如何通过自我努力而成为圣人。”^① 笔者认为,在赵紫宸的基督论中,我们很容易便发现基督披上了一件“圣人”的外衣。

1、启示圣德与“谐天至善”

在赵紫宸的基督论中,基督是一个人格善范的典型,是一种完美道德的化身。他的行为完全体现并启示着上帝的圣善,他在道德上无任何瑕疵,他在道德人格上拥有最大的“比量”,是人们的楷模、规范、标准。因此,基督自己就是人类的救法。

基督教又是人接受基督在生命里作为胜罪之法的力量。基督启示上帝的慈爱与牺牲,无瑕无疵,生则为圣善仁爱的人格,死则为救苦赎罪的救主。^②

而且基督来自于上帝,因为自己的上帝意识或圣善的“充满”而与上帝是同一的,他所彰显的就是上帝的道,是上帝铭刻于人心,但被人的罪遮蔽的上帝的道。“耶稣不但是对人启示上帝,并且在启示上帝的时候,同一种行为中启示了人生的意义,价值,与归宿,教人知道着自己一落千丈的低坠,和品格

^① 杜维明:《人性与自我修养》,第102页。

^② 赵紫宸:《从中国文化说到基督教》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第403页。



高无峻极的可能。”^①与此相应,儒家强调的“圣人”谐天至善,是道德的完美化身,是道德极致完善的人格范型。^②孔子说:“圣人,吾不得而见之矣”^③孟子说:“圣人,人伦之至也。”^④圣人以其臻美的德性、完善的人格,在儒家那里可以与天地万物妙合为一,不仅能赞天地之化育,而且能与天地参,不仅能博施于民,而且能利济万物。《中庸》说:“诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也”,显然在赵紫宸神学中拥有完美道德人格的基督,正是“从心所欲”“从容中道”的一种状态,在他身上体现了神人之间的合一。

2、牺牲的爱与“民胞物与”之爱^⑤

赵紫宸强调基督所启示的是一种牺牲的爱的精神。虽然这种牺牲的爱来源于上帝,但赵紫宸并没有因此而给我们贯彻这种爱的精神加上一个条件,他并没有说我们因为爱上帝,所以我们不得不要爱人。基督对人的爱,并不是有条件的爱,而是一种无私的牺牲的爱。“爱上帝与爱人是同等的,因为爱上帝而爱人,因为爱人而爱上帝”,这种无私牺牲的爱在十字架的受难中达到了最高点。基督在十字架上的受难,将他对

① 赵紫宸:《耶稣基督》,燕京宗教时论,第一册,1934年,第31-32页。

② 参阅唐凯麟、张怀承:《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》,第110页。

③ 《论语·述而》。

④ 《孟子·离娄上》。

⑤ 张载:《西铭》:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处;是故天地之塞吾其体,天地之帅吾其性,民吾同胞,物我与也。”这里他提出了“民胞物与”的思想,认为宇宙是一个道德的秩序,个人在其中承担一定的道德义务。



人类无私的牺牲的爱推至圆满。而在儒家思想中,圣人中和于天,性纯德渊,其浩瀚之仁,与天之生生之道同一,天地之道“无不持载,无不覆育”,圣人觉悟到这一点,至诚通天,从而把他人、把万物都视为自己的同伴,都视为本体之真的现实呈露,故能打破物我的界限,以其博大的胸怀,泛爱万物,这种爱是“民胞物与”之爱,是自我真实本性的自然引申。另外,儒家以圣人作为决定历史发展的关键人物,承担着为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平的崇高的历史使命。圣人的不朽功勋、崇高价值,不仅在他自身实现了道德的完善,更在于他所开辟的伟大事业,成就的伟大功业,他的道德光辉,泽披苍生,流芳万世。^① 同样,在赵紫宸的伦理化的神学思想中,基督的事业并没有因为基督的受难而终结,基督的受难代表着完美道德的最终胜利,是一种爱的精神的胜利,这种精神为世人开辟了一种可能的道路,即一种因为爱而得的永生之路。

事实上,赵紫宸在很多时候,自己也不避讳将耶稣与圣贤之间作一番比较,他认为中国的圣贤是模范,人应该模仿,耶稣同样是一个“理想人”,也是我们效法的榜样。中国文化中所谓“一家仁,一国与仁,一家让,一国与让”、“尧舜帅天下以

^① 关于儒家“圣人”所具有的“民胞物与”特征的分析,请参看唐凯麟、张怀承:《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》,长沙:湖南大学出版社,1999年版,第110-111页。



仁而民从之”^①、“言而为天下则，行而为后世法”^②以及“师表、良范、仪型、教人思齐的贤哲”等表述都充分说明中国文化是注重一个行为上的“理想人”、道德上的“理想模范”的，即注重“大成至圣先师”。而在基督教中，耶稣因为知道上帝与人以及人与人之间应该具有的爱的关系，从而也成为人们的模范。只不过在中国文化中，我们注重的是“从容优游忠孝节义的人范”，而基督是“虔敬信仰普爱圣洁的模范。”^③另外，他认为圣人与基督共同彰显上帝的启示。虽然耶稣是上帝的完全的启示，他却不是上帝唯一的启示。上帝是世世代代所有人的父，所以他在任何时间、任何地方，都有他不同形式的启示。“因为全能全爱的上帝是宇宙的创造者，我们可以肯定地说他在自然和人类社会里会有不同程度的启示。在自然界我们可以看到他的智慧和能力，在人类社会里，特别是在圣贤的生活中，我们可以看到他的爱和公义，一切的国家文化，通过他们的宗教，也多多少少看见到上帝，虽然他们见到的影响是不完全的，不足够的。但他在这些圣贤的生活中，和在耶稣的生活中，上帝确实是将自己显示了给世人看。”^④在赵紫宸眼里，耶稣和圣贤之间只有量的区别，耶稣能够将圣贤身上最好因素集结起来。这些因素并不是新的，但集中在他一身时便构成了一个绝对圣洁和美好的人格。可见，在赵紫宸的思想中，基

① 《大学》。

② 马骥：《意林·法法》：“动而为天下道，行而为天下法，言而为天下则。”

③ 赵紫宸：《基督教进解》，载《赵紫宸文集》，第二卷，第95页。

④ T. C. Chao, *Revelation*, pp. 36 - 37.



基督教和儒家思想的共通点,是建立在上帝的宇宙性的观念上。正如犹太的民族可以透过生在耶稣之先的先知去体认上帝,我们也可以通过古代的圣贤去认识他,因为他们也曾看见过上帝,耶稣不但是要成全一个民族的文化,而是要成全所有人的希望。但是因为上帝对不同的人有不同方式的启示,基督的意义也就应该根据不同的文化传统去加以解释。假如我们能够这样做,基督教在中国便会得到接纳。^①

三、上帝与“天道”

虽然赵紫宸主张我们应该赋予天道以人格色彩,自然之天、性分之天应该借鉴基督教信仰中的人格的上帝。但这不等于说,在赵紫宸的神学思想中,儒家伦理对赵紫宸的上帝观毫无作用。事实上,在赵紫宸对上帝所做的伦理化的诠释中,我们可以看到儒家的“天为德本”的思想痕迹。儒家强调人的善恶、是非、义利等德性均发自内心,人们只要诉诸良知,发现良知,而后身体力行之,便可合于天道。就此,孔子提出“志于道,据于德,依于仁。或曰尊德性,道问学。”^②,孟子则认为“恻隐之心,仁也,羞恶之心,义也,恭敬之心,礼也,是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也。”^③但“人德固有”并不等于说人的德性没有一个更高的存在作为其衍生的

① T. C. Chao, *Our cultural Heritage*, p. 19.

② 《论语》。

③ 《孟子·告子上》。



根源。儒家主张人道来源于天道,人的德性来源于天之德,并且天人合德。周朝的“皇天无亲,唯德是辅”^①、《中庸》的“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”、孟子的“尽心、知性、知天”、董仲舒的“道之大原出于天,天不变,道亦不变”^②以及“天德施,地德化,人德义”^③都充分体现了这一点。天为德本,是儒家确定人的道德本性、人伦秩序、伦理纲常乃至整个儒家伦理道德的理论基础。^④

与儒家对于天道的解释对比起来,赵紫宸同样突出强调了上帝为道德的根本,他认为“基督教的道德是纯粹自发的,内心的”,但这种发自内心的道德是由于与上帝的同在而得的觉悟,上帝是善的本原,爱上帝就只有因为善而为善。^⑤上帝和人在善的基础上是统一的,“上帝住在人中间;上帝要住在人人中间。故基督教不是人本主义,乃是人神合本,天人一贯主义。了解了这一点,我们就有伦理宗教的根基,就有人生的道路。”^⑥同时,赵紫宸还主张人要彰显上帝所赋予的善的本性,才是人所应该走的救赎之路。在这条救赎的路上,耶稣因为他完全体现上帝的善、拥有无私的爱,而成为人们效法的楷模。所以无论从神人合本、还是从人们效法基督体现上帝的

① 《周书·召诰》。

② 《汉书·董仲舒传》。

③ 《春秋繁露·人副天数》。

④ 唐凯麟、张怀承:《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》,长沙:湖南大学出版社,1999年版,第48页。

⑤ 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第563页。

⑥ 赵紫宸:《新酒》,第14页。



圣善本性来说,都印有儒家“天为德本”、“天人合德”的痕迹。

另外在儒家的思想中,道德与宗教是整合为一体的,道德感变成一种宗教态度,而宗教信仰也变成宗教品质。儒家对于道德的要求与宗教对于虔诚的要求是一样的,“因为道德也就是人们在追求拯救的过程中应该相信和践行的东西。整个宇宙已经被道德化成为一个整体,在这一整体中,人类存在是被普遍的道德原则统治的。”^① 儒家这种将宗教与道德融合为一的趋向对赵紫宸将上帝进行“伦理化”的诠释之间不无关系。赵紫宸曾经在《研究儒家属于宗教部分的材料》中列举出儒家自孔子至宋明诸儒“尊天道,立人道”的种种说素^②。从这一点也可以看出,赵紫宸对儒家有关天道与人道关系的主张是认同的,并且这种认同最终促使赵紫宸将上帝诠释为一位“道德之神”。

总之,赵紫宸本人虽然在后期神学中强调人应该为“具体而不备,为有限的实在,报无限的要求,非有超出的力量,临及于人,人不能自跃于玄虚而直取所求的成全。”^③ 并且他认为我们不应该依照旧日的思想习惯“把基督当作另一位至圣先师”,甚至他还强调上帝超越地拯救世人,但当赵紫宸赋予人在自身的救赎以及在社会重建过程中以充分权利的时候,当他从“善范”的意义上来理解基督的时候,当他强调神人合本的时候,我们可以看到中国的儒家伦理对赵紫宸神学的影响

① 姚新中:《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》,第50页。

② 赵紫宸:《研究儒家属于宗教部分的材料》,第194-209页。

③ 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第408-409页。



不仅表现在“中国式的阐发”上,而且儒家伦理还影响到基督教信仰的内涵。赵紫宸的这种儒学化的基督教信仰受到后来研究者们的批判,比如古爱华认为赵紫宸在尝试将基督教信仰在中国文化的框架中进行诠释的时候,“由于中国的因素过于强大,他亦不免为中国的思想所禁锢。他的耶稣因此变为孔子的俘虏。耶稣的那种彻底的伦理精神转化为一种人生的秩序,要用儒家的伦理精神予以支撑。”^①而且古爱华还认为新文化运动早已清楚地表明按照儒家的前提诠释基督教是不合时宜的。在当时打倒传统文化的一片呼声中这种努力能否奏效还是个未知数。因此,赵紫宸对中国神学所做的尝试,就在两方面遭到否决:神学上不可行,因为他屈从了中国的实况;不合中国的思想,因为这早已被时代超越。^②当然,这里必须澄清一下,如果说赵紫宸所做的儒耶融通的努力,是他主观的意愿,那么对基督教信仰的儒学化,则是赵紫宸本人都不愿意看到的事实,他自己也极力反对这种倾向。“当今的中国基督徒从骨子里和精神上是在不同名义下的孔教徒;环境的压力已经把耶稣变成了孔子。那些跟随他的人跟随它,因为它的品格,而不是因为他的宗教。”^③为了分清儒家伦理对赵紫宸神学这种潜在的影响与赵紫宸本人的主张,笔者认为采用这样一种立场是必要的:“说他们在某种意义上仍是儒家是

① 古爱华:《赵紫宸的神学思想》,第184页。

② 同上,301页。

③ T. C. Chao, *The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action*, p. 8.



对的,但这种说法只在涉及基督教与中国文化的关系时才有效,在他们的个人信仰上则不能这么说,否则我们的解释将陷入混乱。”^①

以上,我们分析了赵紫宸对中国文化的精神义理的概括,总结了赵紫宸融合基督教信仰与中国文化方面的努力,同时也探讨了儒家伦理从根本上对赵紫宸的救赎论、基督论及上帝论的影响。很明显,赵紫宸在中国文化语境中对基督教信仰进行诠释时,无论从形式上还是从本质上都为基督教信仰穿上了“中国的阐发”,而中国文化的一个特征就是伦理化,这以赵紫宸所肯定的儒家思想最为明显。儒家思想是中国传统文化的主流,而“伦理道德思想始终是儒家思想的核心和致思的进路”^②。

儒家一开始,从孔子提出“克己复礼为仁——非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》),到孟子界定“圣人,人伦之至也”(《孟子·离娄》上),都显示了儒学的宗旨、内容是在召唤着人的一种伦理性的道德觉醒和道德实践,陶冶出一种伦理

^① 王晓朝:《基督教与帝国文化》,第238页。

^② 唐凯麟、张怀承:《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》,长沙:湖南大学出版社,1999年版,第1页。另见陈谷嘉著:《儒家伦理哲学》,北京:人民出版社,1996年版,第1页:“无论从儒学的内蕴社会价值,即创造一种和谐、融洽、互济的社会环境和氛围,或是从其表现形式,即致力于社会和谐而提出的‘仁、义、礼、智’的社会规范,都说明伦理思想是儒学的基本内容,构成儒学体系的核心组成部分。可以这样说,要了解儒学学说的真谛,首先必须把握其伦理思想体系。”李书友在《中国儒家伦理思想发展史》(南京:江苏古籍出版社,1992年版,第1页)中关于儒家思想的伦理本质也曾做出过论证。



性的道德人格。换言之,是一种伦理性道德观念构成了儒家思想的基本特质或特色。^①

所以当赵紫宸力图在中国的文化处境中,融合儒耶,建立“本色神学”时,中国文化的伦理特征一方面引发了他对伦理问题的关注;另一方面,在儒耶融通的基础上最终促使他对基督教信仰进行一种伦理化的表述。而这种伦理化的表述因为儒家对人的道德行为的自主性和现实性的强调,而以个体的道德性救赎作为核心加以展开。对此,古爱华认为“赵氏所用的术语,在相当大的程度上是西方的。但一旦他用来诠释基督教的基本概念,就倾向于用来强调道德的行动。这里显示出中国思想的影响,而中国的思想也正是赵紫宸人观的组成部分。”^②

^① 崔大华:《儒学引论》,北京:人民出版社,2001年版,第803页。

^② 古爱华:《赵紫宸的神学思想》,第148页。



第五章 西方神学的影响

基督宗教作为一种信仰虽然起源于古代东方的巴勒斯坦地区,但从基督教神学体系的形成及其理论学说对世界的影响来说,却具有明显的西方印痕,它始终与西方文化有着内在的结构性的关联,是西方思想和文化的流露与表达^①。所以当我们在考察 20 世纪上半叶中国的基督徒知识分子在当时中国的社会和文化脉络中建构神学的努力时,同样不能脱离西方神学这个背景。西方神学对中国基督徒知识分子的影响多是通过两条渠道进行的:一是通过来华的西方传教士、差会、修会、教会学校、基督教组织等的宣教活动;^② 另一方面,当时活跃于中国基督教思想界的知识分子,多在西方接受过正

^① 参阅卓新平:《基督教哲学与西方宗教精神》,载《基督教思想评论》,第一辑,上海:上海人民出版社,2004 年版,第 3 页。

^② 截至 1919 年,西方在华的传教士多达 6636 人(姚民权、罗伟虹:《中国基督教简史》,北京:宗教文化出版社,2000 年版,第 147 页),西方教会在华开办的学校更是多达 13000 所(顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社,2004 年版,第 289 - 299 页),而且截至 20 世纪 30 年代,西方在华活动的基督教差会和天主教差会共有 230 多个。西方神学无疑会通过这些宣教师以及教会组织机构影响到中国的基督徒知识分子。



规的神学教育。^①

西方神学对中国基督徒知识分子的影响在赵紫宸的神学思想中表现得相当突出。赵紫宸虽然倡导建构“中国的系统神学”，但这种努力离不开他对西方神学的了解和借鉴，这可以从赵紫宸在梵德贝尔特大学神学院获得的优秀成绩^②，并获得该校创校者奖章这一事实中窥得一斑。在赵紫宸的神学著述中，我们很容易觅得众多西方神学流派、哲学流派的痕迹，赵紫宸本人在他的神学著述中，也经常提到各种西方神学派别对他的影响^③。本书将拣取人格主义神学、自由派神学以及新正统派神学的一些代表人物的观点，并结合赵紫宸的神学主张，谈谈西方神学对赵紫宸神学的伦理化特征的影响。

① 除赵紫宸毕业于梵德贝尔特大学(Vanderbilt University)，并在牛津大学进修外，中国教会的其他代表人物也多在国外进行过深造。比如徐宝谦曾经在纽约协和神学院和哥伦比亚大学进修神学；余日章在文华书院及圣约翰大学接受西学教育后，再赴哈佛大学进修。刘廷芳在圣约翰大学毕业后，赴美乔治亚大学进修，后再获哥伦比亚大学博士学位以及耶鲁大学的神学学士学位；吴耀宗也曾于1924年—1926年赴纽约协和神学院学习，并获哥伦比亚大学哲学硕士学位。

② 见附录二。

③ 赵紫宸引用的西方神学的观点甚多，而且在多数时候赵紫宸都是以一种转述的立场进行引用，他的文章中往往没有附带原文和作者的英文译名。他经常提到的神学家和哲学家有 William James, Walter Rauschenbusch, George Walter Fiske, William Newton Clarke, Josiah Royce, Borden Parker Bowne, Henry Churchill King, Henry Bergson, Sherwood Eddy 等人，详见古爱华：《赵紫宸的神学思想》，第83页。



第一节 鲍恩的人格主义神学的影响

人格(personality)这个概念在赵紫宸的神学中占有举足轻重的地位,上帝是人格的上帝,耶稣拥有完美的人格,人格的涣散就是罪,人格的回归就是罪的救赎。甚至人格在天国的建设以及理想社会的建设中也具有关键作用。

创造天国,即是人类创造人格。人类创造人格,是人类创造社会,创造文化。没有人格,则万事全不得有;没有善良强毅的人格,则社会不得调剂,国家不得独立,文化不得开展,人生不得飞扬腾达,自立于天地之间。^①

针对赵紫宸的“人格论”思想,曾经有一些学者进行过专门研究。^②他们都注意到贯穿于赵紫宸的上帝论、基督论以及救赎论中的“人格论”思想,并对上帝的人格、基督的人格以及人格的救赎作了较为全面的介绍,但是针对人格这个概念本身,却没有多加分析。既然上帝是人格的上帝,耶稣拥有完美的人格,人的救赎需要人格的统一和回归,这里有必要先来

① 赵紫宸:《耶稣的人生哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第204页。

② 吴玉萍:《赵紫宸人格主义为核心的神学思想及其转变》;北京大学硕士论文;许开明:《赵紫宸先生人格基督论的研究、评价与神学反省》;杨联涛:《浅探赵紫宸神学思想中的人论》;肖安平:《赵紫宸的宗教人格论》。



分析一下人格在赵紫宸神学中的具体含义。笔者认为在赵紫宸的神学理论中,人格概念具有两层含义,即人格作为自我意识的状态和人格作为一种道德意识。从人格的这两重特征中可以看到鲍恩^①(Borden Parker Bowne)的人格主义(Personalism)神学对赵紫宸的人格概念的影响。

一、人格作为自我意识状态

在早期神学中,赵紫宸将人格定义为“动荡中的自觉,直接了解的存在,自由向前的意志,自己创新的涌起。”^②从这个定义可以看出,人格在赵紫宸神学中首先指一种自我意识及其动态发展状态。他认为人格的这种自觉的存在和发展状态是人和上帝沟通的关键环节。因为人所体察到的只能是具有人格性的存在,所以上帝肯定是具有人格的,否则人就无法认识他并与他进行沟通。

因为宗教——我说的是基督教——所信奉的上帝,虽必须有人格,然后可以与人有经验理性上明白确切的关系而无不可思议的迷蒙;……在于人神之际,宇宙的本原,既挟有宇宙全体的锁钥,便当含有人的人格的意义,便当自为人格。^③

^① 鲍恩(Borden Parker Bowne, 1847-1910)是人格主义神学的创始人,他的主要著作有《形而上学》(*Metaphysics*)(1882)、《有神论的哲学》(*Theism*)(1887)、《人格主义》(*Personalism*)(1908)。

^② 赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第91页。

^③ 同上,第57页。



在赵紫宸看来,这种作为“自我意识”的人格是一切人事的起点和基础,也是无量宇宙的究竟。“没有人格,断无人事。宇宙中倘使没有人格的可能,亦断没有人格的实现。这宇宙是具有人格性的,根本上是一个人格。基督教的根本是上帝,上帝是人格,是灵;故基督徒的宇宙观是以精神为万物之本的观念。我们几乎可以说人的人格是宇宙的雏形,人的宇宙是人格的居庐。”^①

将人格界定为人的自我意识状态、与上帝沟通的枢纽以及世界的根本无疑是取法于西方人格主义神学思想。赵紫宸在后期的著作中反思自己的早期思想时认为,自己曾经深受人格主义神学,尤其是鲍恩“人格论”思想的影响^②。而人格主义神学的共同理论倾向主要表现在把人的自我、人格当做最高的存在和人类一切解释的最基本原则。人的认识、人与世界的关系都由人本身的力量,即自己的人格所决定,整个世界都因与人格相关而获得意义。人格不仅是精神性的,而且具有自我创造和自我控制的力量。这其中以人格主义神学的创始人鲍恩关于人格的定义最具代表性。鲍恩认为,科学主

^① 赵紫宸:《基督与我的人格》,第6页。

^② 在《基督教哲学》一书的序言中,赵紫宸公开表明自己的思想曾经受过鲍恩的人格论的影响。(见赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第9页)。另外在《系狱记》中赵紫宸反省自己的早期宗教经验时,认为那时自己服膺人格论的哲学。(见赵紫宸:《系狱记》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第447页。)关于鲍恩的人格论思想对赵紫宸的影响,在林荣洪的《曲高和寡》和古爱华的《赵紫宸的神学思想》中都进行过简要地分析,详见前书第22-23页,后书第142-143页。



义、世俗主义、唯物主义只是“关于事物的知识(knowledge about the thing)”，而不是一种“事物本身的学问(knowledge of the thing)”，当它们试图获得后者时，它们只收获了前者，而仅仅是关于事物的知识并不具备一种哲学的基础，都属于低级的哲学派别^①。与这些哲学派别相反，鲍恩认为所有“因果关系的解释都是在人格的基础上进行的，没有人格就没有因果关系。”^②当我们仔细地思考我们的生活时，我们可以得到这样一个事实：我们拥有与我们相连的思想、感觉和意志，我们也拥有自我控制的手段和自我定位的能力。在这里，我们可以从我们的体验中发现一种特定的自我和一种相对的独立。这个事实就构成了我们的人格。“人格是意识、自我体验、对当前生活的直接理解、抉择的自由和自我创新的努力”^③，鲍恩对人格的解释撇开了客观物质条件对人的思想、行动及人格的制约，并将如此诠释的人格绝对化，作为最真实的、第一位的存在。

同时，鲍恩认为当我们仔细观察我们的生活，我们还会得到另外一个事实：“就是我们不能将自己视为自我完善(self-sufficient)的和完全独立的存在，”^④人类必须和无限者之间建立联系。有限的人和上帝之间的联系的关键可以在人自身的

^① Borden Parker Bowne, *Personalism*, Boston and New York: Houghton, Mifflin, 1908, pp.9-14.

^② *Ibid.*, Preface p.7.

^③ *Ibid.*, p.265.

^④ *Ibid.*, p.280.



理解中发现。作为拥有自我意识的存在物,我们可以体验到我们自己拥有思想,感觉和属于我们的意志,我们也可以体会到一定程度的自我控制和引导我们自己的力量;同样,在这里,我们也体会到我们自己是相对的,而不是绝对的、独立的。我们的独立仅仅意味着我们有限的自我控制。但在我们不是绝对自我满足的意义上,我们是具有依赖性的。所以,鲍恩认为上帝因为他的人格自我完善(self-sufficient)、自我拥有(self-possessing)、无所不包(all-embracing)而成为每一有限人格的理想和归宿^①。以上两个方面的事实在鲍恩看来是无法否认的,否则的话我们就不能解释我们的生活,生活会陷入矛盾和无意义中。

总的说来,鲍恩所谓的人格指的是一种具有自我意识和自我控制能力,并拥有感觉、情感、意志等机能的主体。同时人格也是人与上帝之间进行联系沟通的枢纽。对比赵紫宸和鲍恩关于人格的定义和描述,我们很容易找到其中的共同点:人格是一种自我意识状态,人格是人以上帝的完善人格为理想的一种自我创新、人格是最真实的第一位的存在、在人格中人类与上帝相沟通。

二、道德意义上的人格

综观整个赵紫宸的神学思想,我们发现赵紫宸更多的是

^① Borden Parker Bowne, *Personalism*, pp.149-150.



在道德层面上来使用人格这一概念的。他认为基督教伦理的最高律,是人格,也是爱。人格的中心就是善意志。“人间无所谓善,但善意志而已;人间无所谓道德伦常,亦但善意志而已。基督宗教起于爱,爱无他,其在于己,则亦善意志而已矣。善意志是人格的中心,是基督教的伦理的中心。”^① 在赵紫宸看来,基督教伦理所追求的最终目的,便是人格的统一。

爱是意志情感知识的统一,即是全人格的统一,有知识为之分辨,有意志为之着力,有情感为之鼓荡。人格统一的生活是快乐的生活。善出于爱的行为是有力量的行为,有力量的行为是快乐的行为。人格统一而有力量,向前奋进,有把握,有寄托,有内心觉到的自我扩展。^②

将人格进行一种伦理化诠释,也是鲍恩人格主义神学的主要特征。他认为人们不再满足于一个仅仅是发号施令,或给人以恩赐但本身却毫发无损的抽象的绝对,不再崇拜一个低于人们的爱和善的理想的上帝。“缺乏神性的爱将是一种没有伦理内涵的良好愿望(well-wishing),缺乏爱的神性也只能是一种无生气的虚无(lifeless negation)。”^③上帝必须作为最高的道德实体而存在,上帝的自我完善、自我拥有、无所不包的人格因此也表现为道德性的人格。同时,由于鲍恩把人格

① 赵紫宸:《耶稣的人生哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第157页。

② 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第363页。

③ Borden Parker Bowne, *Theism*, New York: Harper and Brothers, 1902, p.286.



当作伦理道德意识的存在,所以在他眼里社会生活的基础是伦理道德,并把一切有关人和人之间的关系都当作是一种伦理道德关系,把以无限人格为主宰的人格的世界体系当作伦理秩序。

如果我们坚持一个普世的理想(world - goal)的话,我们只有在道德的领域才能发现完备的一个。一个由道德的人遵守着道德的法律,享受着道德的恩典组成的群体才是唯一的一个解释造物并使他们有意义的目的。^①

另外,由于“鲍恩的人格主义是一种打着人的旗号的哲学,它标榜尊重人的人格、个性、价值和尊严以及人的各种权利。因此一切有关人的问题,例如关于人与人之间的关系的
社会历史问题、关于人的思想和行动的道德评价的伦理道德问题,就成为他所关注的重要问题”^②。既然有关人和社会的问题可以归结为伦理的道德问题,那解决这些问题的根本途径当然不是首先变更客观的社会物质条件,例如进行社会革命,而是使人在道德上完善化。正是在这种意义上,鲍恩一再鼓吹道德的再生是解决一切社会历史问题的根本途径。所以,无论是从对基督教伦理问题的关注,还是从对人格的道德化解读来说,在赵紫宸的神学中,都可以看到人格主义神学的痕迹。

^① Borden Parker Bowne, *Theism*, p. 231.

^② 刘放桐:《新编现代西方哲学》,北京:人民出版社,2000年版,第591页。



第二节 自由派神学的熏陶

自由派神学(Protestant Liberalism)与中国 20 世纪上半叶的基督教神学之间联系紧密。当时以及稍早之前来华宣讲福音的宣教士和布道家很多都持有自由派神学的立场^①。在几次世界宣教大会(比如在 Tambaram 和 Jerusalem 举行的两次)上,国外的与会代表都曾经从中国代表的发言中注意到中国神学的这种自由主义倾向。他们甚至认为中国的代表,似乎是“美式自由主义的推销员”。^②自由派神学对赵紫宸神学的影响也很明显,他在美国求学时,正是美国的自由派神学大行

^① 当时在华的很多传教士都属于自由派,他们一般相信上帝之国不仅是建立在人心里面,也建立在世上的一切机构上,为使人现在或将来得到救恩,包括身体和灵魂,由此强调道德、善行,认为上帝之国与人的日常生活密不可分,而且他们都坚持在汉语语境中,传播基督教时,应该对儒释道兼容并蓄。他们的代表人物有傅兰雅(John Fryer)、丁韪良(William A. P. Martin)、林乐知(Young John Allen)、李提摩太(Timothy Richard)、李佳白(Gilbert Reid)和花之安(Ernst Faber)。段琦教授在《奋进的历程——中国基督教的本色化》(商务印书馆,2004年5月版)将他们称为“自由派传教士”(第66-72页)。

^② Karl Hartenstein, *Evangelisches Missionsmagazin* (EMM) 82, 1938, p. 10. 载占爱华:《赵紫宸的神学思想》,第31页。另外,至今仍有很多西方学者持这种观点。在《中国和基督新教:历史的视角——1807-1949》(*China and Protestantism: Historical Perspectives, 1807-1949*)一文中,作者认为在20世纪上半叶的中国基督教阵营,余日章、赵紫宸、徐宅谦、刘廷芳都是十分杰出的代表,他们的思想大都具有自由派神学的特征,积极倡导社会改革,认同西方的知识和习俗。见 Stephen Uhalley, Jr. and Xiaoxin Wu Ed., *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future* New York: M. E. Sharpe, 2001, p. 188.



其道之时。在美国的几个主要神学院自由派神学都据于主导地位,赵紫宸曾经就读的梵德贝尔特大学也几乎成为自由派神学的一个阵营。^① 赵紫宸曾经提到过几个自由派神学家的名字^②,并公开表明赞成他们的思想。在本节,笔者侧重于就赵紫宸神学的“伦理化”特征来谈谈自由派神学对他的影响。

19世纪后期,新康德主义者摒弃黑格尔式的哲学的思辨,关注经验的、历史的事物的哲学倾向影响到神学领域。施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)主张在宗教意识的范围内解释基督教信仰,这在一定程度上,使人的经验成为真理的判准,上帝观变成世人的投射。在施莱尔马赫的影响下,德国神学家艾尔伯克特·利奇尔(Albrecht Ritschl)提出神学研究应该“返回历史根源中去”,与哲学界“返回康德去”这个口号遥相呼应。在基督教思想史上,人们一般把由利奇尔开创的神学派别称为自由派神学。自由派神学在德国的影响从1875年持续到一战,在美国的影响则从19世纪与20世纪之交直到1930年。在利奇尔同时代及之后,自由派神学的代表人物在德国威尔海姆·赫尔曼(Wilhelm Herrmann)、尤利乌斯·卡夫

^① 林荣洪指出赵紫宸所就读的梵德贝尔特大学是由监理会创办的,而在20世纪头30年,监理会受到新派思想的影响,他的神学发展离开了昔日的传统,并与其他新派的宗派认同。赵氏三年多浸染在自由派神学思想中,同时吸收了美国的社会的文化习气,无怪乎他的宗教经验,“总是不免美国化;总不免为理想化的”,他成为一位深受美国自由神学洗礼,且带有监理会传统意识的中国神学家。见林荣洪:《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》,第42页。

^② 赵紫宸提到的自由派神学家有 Albrecht Ritschl, Adolf V. Harnack, Walter Rauschenbusch, Wilhelm Herrmann 等人。



坦(Julius Kaftan)、特奥多·海林(Theodor Häring)以及阿道夫·冯·哈那克(Adolf Von Harnack)等。在美国有亨利·邱吉尔·金(Henry Churchill King)、阿瑟·卡希曼吉费特(Arthur Cushman McGiffert)、威廉·亚当斯·布朗(William Adams Brown)以及沃尔特·饶申布什(Walter Rauschenbusch)等人。一般认为,在自由派神学中,艾尔伯克特·利奇尔、阿道夫·冯·哈那克及沃尔特·饶申布什是三个最主要的代表人物^①。

由于本书的论题所限,笔者只选取了自由派神学与赵紫宸神学的伦理化特征相关的几个方面加以考察。当然,自由派神学的特征^②远不止限于本书所列举的几点,而且每一位自由派神学家又具有各自不同的理论特色。

首先,自由派神学认为基督教信仰的权威不再是圣经、教会或传统,乃是符合人的理性与经验的福音本身,因而他们拒绝思辨的有神论和“永无谬误”的权威主义。鲁道夫·哈那克在《信条史》一书中认为如果基督教福音仍要作为一种现代世界中的活生生的力量,它就得从教条中解放出来,“基督宗教的信徒并不是从开始就拥有这些信条……信条史的工作就是

^① James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol. I, New Jersey: Prentice-Hall, 1997, p.271. 这里需要说明的是,本文在引用利文斯顿《现代基督教思想》一书的内容时,参考的是该书的第二版。另外,部分译文和引文参考了何光沪教授根据第一版翻译的《现代基督教思想》(上、下卷)一书(成都:四川人民出版社,1992年版)。

^② 笔者对于自由派神学与赵紫宸的伦理化的神学的相关特征的总结,主要参考利文斯顿:《现代基督教思想》与奥尔森:《基督教神学思想史》两部著作。



确定信条的起源,描述信条的发展。”^①并且他相信人们可以从基督教所有的世俗(temporal)形式中,抽出基督教信仰的明确本质来。基督教的明确本质,也就是在世俗形式中拥有“永恒效力”(permanent validity)的东西,就是哈那克所称的“耶稣基督的福音”。“仅有由福音权威地确立起来的事物,才是基督教的。”^②与哈那克的主张一致,赵紫宸在他建构神学的整个过程中,始终关注“基督教的真际”、“基督教的本质”问题。他认为基督教从西方传到中国来,附带着不少不相干的东西。我们不大容易分清什么是基督教的本质,什么是西洋文化遗传的附带物。种种礼节、仪文、形式、象征、规矩、条目以及种种传教的方法、迷信的风俗,以至于现代主义、基要主义等等的意识形态,都不是原始的基督教所本有的元素,与基督教本质没有重要的关系。^③与此相反,耶稣在世的时候,只有他与众门徒,没有什么组织与制度,所有的不过是一个相爱的结合。谁也不能在耶稣的教训里去找这种或那种制度的根基。^④他还曾经举例说明这个问题,中国人用“椅子”两个字来指称椅子这个实物,但在德国和英国却有他们的称法,东西是一个,但是形式不同,我们不能强求对方来接纳自己的称呼。在这个比喻中,椅子本身在赵紫宸看来就是基督教的福

① Adolf V. Harnack, *History of Dogma*, Vol. I, in James C. Livingston: *Modern Christian Thought*, Vol. I, p.287.

② Ibid., p.288.

③ 赵紫宸:《中国基督教教会改革的途径》,青年教会书局,1950年版,第25-26页。

④ 赵紫宸:《用爱心建立团契》,第5页。



音,而各种称谓只是形式。同样,他认为圣公会有圣公会的圣餐形式,公理会有公理会的圣餐形式,我们不能勉强一致,“若认为是绝对的,将工具变做目的,将象征变做偶像,那么无论怎样古老有用的遗传,都必须被摈于打倒之列。”^①形式是相对的,但实际却只有一个,基督教信仰的形式可以随着社会现实,以及个体生命进展而变化,可是基督教的本真福音不能丢弃。最终,赵紫宸认为“要知道基督教的实际如何,则又非对于耶稣基督有彻底的正解不可。如今信众或注重耶稣的人格而不穷探这个人格的来历,或专从耶稣的神奇而不深入他的教训的主旨,双方虽同重道德的生活,仍有畸轻畸重不达中心的困难。”^②

其次,自由派神学认为上帝与世界是连接的,上帝内在于人类的历史当中,在历史的现实中给予人类启示。自由派神学家常常将神人关系比喻成海湾与海洋。海湾有别于海洋,但是由同样的“东西”组成。从灵性而言,人性是神的延伸,但不完全是神。^③这在一定程度上可以从他们的回归历史的主张中体现出来。自由派神学的独特性在于“它主张一种历史的启示”,认为“只有诉诸历史,基督教的真理才能从假借宗教名义的神秘者们和投机的神学家们的任意幻想中摆脱出

① 赵紫宸:《中国基督教教会改革的途径》,第27-28页。

② 赵紫宸:《耶稣基督》,第15页。

③ 罗格·奥尔森(Roger Olson):《基督教神学思想史》,北京:北京大学出版社,2003年版,第596页。



来。”^①比如利奇尔认为神学家的任务,只是要阐明在作为人的耶稣基督身上历史地表现出的上帝之自我启示的内容的意义。^②在这一点上,赵紫宸神学表现得也很明显,如前所述,赵紫宸在前期神学中强调上帝的启示具有普遍性、渐进性,他存在于人类历史的每个阶段、每个领域,他甚至认为中国的圣贤的言论也是上帝启示的结果,“中华的精神遗传,与基督的宗教生活原是一物,但有程度方法之差异耳。”^③同时,上帝内在于世界和历史中,还清晰地体现在赵紫宸早期的神学主张中,前面已经论述过上帝与人通过人格相互沟通,人正是因为有了人格才能认识上帝,才能在上帝人格的实现过程中发生其作用,所以从人对上帝的体认这一点上说,上帝内在于人的人格中,内在于人类历史中。

再次,自由派神学重视基督在历史中表现出的人性及其道德人格。自由派神学兴起的时代也正是理性主义盛行的时代,理性主义者关于自然界没有超自然的掌控与干预的主张以及反对对理性所不能检验的事物作玄学的推测,或教条的灌输的做法直接影响到自由派神学。甚至可以说自由派神学正是对理性主义提出的挑战的一种回应。詹姆斯·利文斯顿(James C. Livingston)认为“新教自由神学在很大程度上反映了世纪之交的文化氛围。在圣经和教会教义经历着严格的历

① James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol. II, New Jersey: Prentice-Hall, 2000, p.10.

② James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol. I, p.273.

③ 赵紫宸:《敬致全国基督教徒书》,第91页。



史考证的同时,传统的形而上学也正处于焦灼之中。当时一些人所关心的是要把基督教归结为最简单的条目,在大多数自由派神学家看来,这意味着恢复耶稣的道德教训。宗教的权威在于通过耶稣而得到称义与和解的个人体验中,而在圣经或者教会教条中。人们是从道德的、社会的进步的方面来解释救赎的。”^①同时,理性主义及启蒙现代主义通常强调以“人”为中心,强调人在认识世界、改造世界中的主体性作用。于是在基督教信仰中的基督在自由派神学那里也逐渐走向了历史上的耶稣。用施韦策尔(Albert Schweitzer)的话来说,自由派学者们“渴望把耶稣描绘成一位真正的纯粹的人,从他身上剥掉那一直装饰着他的锦袍,再次给他穿上他在加利利行走时所穿的粗布衣服。”^②自由派神学对于历史上的耶稣的论述与强调耶稣的道德人格的主张是交融在一起的。按照利奇尔,基督不仅仅是上帝国讯息的预言者,而且在自己的人格中开创了上帝的道德意志,并使他变为现实。这正是耶稣基督对于他的团体的永恒意义的基础,也使他有资格承担他的特殊使命——引进上帝国的唯一的人。^③而在哈那克看来,福音就是耶稣基督,是能够在那些愿意向他的实在敞开自己的人的心中唤起生命的那个活生生的人。福音是一项关于

① James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol. 1, p. 295.

② Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, New York: Harper & Brothers, 1960, p. 4.

③ Albrecht Ritschl, *Instruction in the Christian Religion*, translated by A. M. Swing, in *Theology of Albrecht Ritschl*, New York: Longmans, Green & Co., 1901, p. 195.



“更高的正义和爱的诫命”的道德讯息。使基督的福音区别于其他伦理思想的是，它割断了伦理和惯例的外部形式之间的联系，而直接转向道德的根源，把道德生活归为“一个根源和一个动机——爱。”哈那克认为“正是在这个意义上，耶稣把宗教与道德合并起来，也是在这个意义上，宗教可以被称为道德的灵魂，道德被称为宗教的肉体。这样我们也就能够理解，耶稣如何能够把对上帝的爱和对邻人的爱相提并论。对邻人的爱是在谦卑中十分强烈的对上帝的爱，在世间唯一的实践的证明。”^①将耶稣看作历史中的人物以及将有关基督的教义道德化是自由派神学的主要特征，这在赵紫宸的神学中也表现得相当突出。在赵紫宸的早期神学中，耶稣是一个完全的人，他与人拥有同样的宗教经验和上帝意识，只不过它们是不等量的；在后期神学中，基督虽然是超越的上帝入世后成的肉身，但在赵紫宸看来，肉身的基督是完全的神，更是完全的人。因为只有完全的人的意义上，基督才能成为完美道德的楷模，才能成为“善范”，人才能够效法他，与他同一。有关基督作为历史中的人物以及基督身上体现出的道德人格，在文章的前半部分已经进行过较为详细的论述（见论文第一章第二节），这里不再赘述。

最后，自由派神学积极关注现实的社会问题，认为社会改革的理想就是在人间实现天国，因而普遍持一种实践的宗教

^① Adolf Von Harnack, *What Is Christianity?* translated by Thomas Bailey Sanders. Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 73.



观。自由派神学的代表人物利奇尔认为基督教的精髓在于耶稣的神国理念。他认为神之国无非就是人类历史的相融相爱的体现。“上帝国的伦理性的实现,植根于爱上帝爱邻人的动机中。……上帝国又通过个人的恭敬而有美德的生命示范的个人的无私爱心的天职,具体地实现在社会的道德改造中,在这个意义上,它从根本上又是俗世的。”^①既然上帝之国具有现世性,它对于社会制度以及社会问题就拥有一定的积极意义。在利奇尔看来,基督教不是一种已经获得的一切为个人的善,而是一种有待实现的社会理想。上帝国是基督教团体的最高的理想,但这仅仅是因为“它同时也形成了伦理的理想,为了获得这个理想,这个团体的成员通过自己明确的互惠行动联结在一起。”^②哈那克也认为应该把由对邻人之爱所激发而建设一个社会道德任务,视为耶稣福音的一个不可或缺的方面。因为在他看来基督教的生活就性质而言本质上是社会性的或者是共同性的。他在谈论福音与穷人以及社会问题时说,如果耶稣在今天出现,他将站在那些为使穷人摆脱艰苦的命运而工作的人的最前列,这是毫无疑问的。自由派神学的另一位杰出代表沃尔特·饶申布什同样认为“耶稣所说所做的一切以及所希望的一切的目的,始终是地上人类生活的社会性救赎……基督教是从一种伟大的社会理想出发的,基督宗教的鲜明的本质,就是希望看到一种神圣的社会秩序在地

① James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol. I, p.280.

② Albrecht Ritschl, *Instruction in the Christian Religion*, p.179.



上建立起来。”^①自由派神学对社会问题的关注,以及他们关于上帝国的现世性的论述,在赵紫宸的早期建构神学的努力中很容易得到认同。中国跌宕起伏的社会格局,让每位处身其中的知识分子忧心忡忡,改革社会、重建国家是每一位知识分子的夙愿,赵紫宸当然也不例外。赵紫宸神学对社会问题的关注,并在一定程度上强调上帝国的现世性正是他神学建设的一个重要方面。正是在这个意义上,赵紫宸的神学才被称为“脉络神学”或“相关神学”。^②

第三节 新正统派神学的影响

在赵紫宸的神学思想中,我们除了可以看到以利奇尔和哈那克为代表的自由派神学以及以鲍恩为代表的人格主义神学的痕迹外,以卡尔·巴特(Karl Barth)和爱弥尔·布鲁纳(Emil

^① Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, New York: Macmillan, 1912, pp. 67 - 69.

^② 赵紫宸对基督教信仰的社会实践性的关注,在本文的第三章中我们已经进行过论述。德国学者古爱华博士为香港学者邢福增的《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》一书撰写的序言中指出:“赵紫宸一生从事于构思一种神学,使之得与中国的环境脉络、中国的文化和社会相切相应。尽管当时这个专门术语还未出现,但他所从事的工作正是‘脉络神学’(Contextual Theology)”。林荣洪在《曲高和寡》中对赵紫宸的神学进行评估时认为赵紫宸企图针对时代的问题,建设一种相关神学(a Theology of Relevance)。其目标是要说明基督教能够适应中国人的需要,并且对中国社会有一定功用。见林荣洪:《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》,第307页。



Brunner)为代表的正统派神学对赵紫宸后期神学思想的影响也很突出。正统派神学是在第二次世界大战前后盛行于欧洲和北美的介于自由派神学与保守的基要派神学之间的基督教神学派别,他们反对基要派神学的“圣经无误”的观点和字义解经的做法。同时,他们认为自由派神学太过于迁就现代思想,因此在寻索基督教真髓的时候,丧失了福音真义。正统派神学重新拾起一些有影响的神学主题:比如人的败坏、恩典超越自然、单单因信得救,尤其是神的全权与超越性。^①赵紫宸第一次在他的著作中引用正统派神学的思想,是在1934年出版的《评宣教事业平议前四章》这本小册子中,在那里他引述了奥德汉姆(J. H. Oldham)的一段话来批判《宣教事业平议》^② 报告的起草者霍金(William E. Hocking)的上帝内在论观点(在这段话中,奥德汉姆引用了巴特的术语“完全的他者”(The Wholly Other),来宣称上帝是人类的最终审判官和拯救者)。赵紫宸在注解中还指出了奥氏与巴特派神学,乃至

^① 参看罗格·奥尔森(Roger Olson):《基督教神学思想史》,第614页。另外奥尔森在《基督教神学思想史》一书的第631-632页认为,正统派的共同特征有:(1)都以基督为中心,亦即他们认为耶稣是神以位格彰显的启示,并且将一切的神学省思以耶稣为主轴。所以正统派神学家都肯定耶稣基督与人类救恩的超自然的起源。(2)正统派神学家反对自然神学,而以神的话为基督教神学的规范与源头。他们不肯将“神的话”等同于圣经里的言词与命题,同时却又尊崇圣经,视为神话语的特别见证与工具。(3)强调时间与永恒之间的“质的无限差异”,神的“全然他异性”与神的国的超越性。

^② 《宣教事业平议》(Rethinking Missions),是美国一个平信徒委员会实地考察了亚洲几个国家(包括中国)的宣教事业的情况后所作的报告。其中提出了一些原则性的思考和实际的建议,在世界基督教思想界产生一定影响,但它的一些神学提法却因为过分引入现代精神,而颇受非议。



他与爱弥尔·布鲁纳本人的密切关系。但是从这本小册子和同时期赵紫宸的其他著述来看,尽管他引用新正统神学的观点来驳斥霍氏,但他却不接受新正统派神学的全部说法。^①此外,赵紫宸曾经在1939年4月完成过一部介绍卡尔·巴特的著作,即《巴德^②的宗教思想》,书中分十二章介绍了巴德的生平、思想背景及主要的神学观点。虽然在这部著作的结尾处赵紫宸称“自己并非巴德派中人”^③,但他并没有对巴特的神学思想进行太多评判,只是以一个令中国教会深思的问题作为著作的结尾。

(巴德的神学)是不是对于现在基督教有春雷一震的作用,是不是伟大的贡献,或是无聊的开倒车?我们中国的教会,似乎也该有一个答复。^④

但在《神学四讲》这部赵紫宸出版最晚的神学论著中,巴特神学的影响却尽显无遗,在序言中,赵紫宸曾声明因为“篇章有限”以及“只求合于《圣经》,不求徒事敷从”的写作意图,所以文中不曾“作引徵之词,不假参考之书”,而且“作者的思想曾受何种影响,曾起何种变化,文中自不能传述。”但“有研

① 赵紫宸:《评宣教事业评议前四章》,第5页。

② 今通用卡尔·巴特这一译名。

③ 德国学者古爱华曾经在1976年询问过赵紫宸有关卡尔·巴特对他的影响,赵紫宸回答说,他对巴特的作品涉猎不多,所以影响不大。但认为“巴特知道得太多,他的神学基本上是遁世主义。”见古爱华:《赵紫宸的神学思想》,第231页注解部分。

④ 赵紫宸:《巴德的神学思想》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第31页。



究的神学者当可一望而知。”^① 虽然这里赵紫宸没有直接说出自己此时观点受何种思想影响,但从他在《神学四讲》的观点以及“上帝不亲自说话,便无可以说话的”^②、“上帝话成肉身”这些神学表述中,我们可以清楚地看到新正统派神学,尤其是卡尔·巴特神学的痕迹。本节将结合卡尔·巴特和爱弥尔·布鲁纳^③的部分神学思想,考察一下赵紫宸后期神学思想中表现出来的新正统派神学的一些特征。

一、巴特神学的特点及在赵紫宸神学中的体现

新正统神学有很多代表人物,他们对巴特的神学思想并非照单全收,不过巴特是新正统派神学的绝佳典范,也是该派思想的主要创始人,更何况赵紫宸在他的著作中还多次提到并引用巴特的观点,所以要分析新正统派神学对赵紫宸的神学思想的影响,自然应该由巴特神学说起。当然,由于文章的主题所限,我们的讨论只是集中在与赵紫宸的神学思想相关的两个主题上:上帝的全权与超越和上帝的启示。

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第514页。

② 同上,第540页。

③ 爱弥尔·布鲁纳(Emil Brunner, 1889-1966)是瑞士神学家,同卡尔·巴特一样,也是新正统派神学的主要代表人物之一。他于1916年任奥布斯坦腾(Obstalden)的牧师,1922年至1953年在苏黎士大学(University of Zurich)教授神学。其代表作有《上帝的命令》(*The Divine Imperative*, 1932),《公正与社会秩序》(*Justice and the Social Order*, 1943),以及《基督教与文明》(两卷本)(*Christianity and Civilization*, 2 vol., 1948-1949)。



1、上帝的全权与超越

以自由派为主流的 19 世纪神学有这样一种信念：神学或宗教研究必须面向当代社会及其学术观念。这就使得神学家把目光转向了外部世界，忙于应付世俗思潮对传统信仰的严峻挑战。巴特反对自由派神学的这种立场，认为神学如果屈从于同时代所认同的“标准世界观”，就会失去基督教福音的本质，这不能不说是一大失误。^①相反，他认为基督教的上帝是“全然的他者”，是全权的和超越的，他不能受任何的世俗思潮左右。具体来说，巴特从人与神之间的无限差别以及“从人到神无通路”这两个方面来论证上帝的全权与超越。

首先，巴特借鉴克尔凯郭尔关于神与人之间存在“无限的质的差别”（infinite qualitative difference）的提法，认为上帝是“全然的他者”，强调上帝与人之间的“相异性”。在《论〈罗马人书〉》的 1922 年版序言里，巴特写道：

笔者若有什么见地，也无非是确认克尔凯郭尔所言：时间与永恒有着“质的无限差异”。依笔者所见，这同时包含了负面与正面的含义：“神在天上，你在地地上”。这样的神与这样的人之间的关系，与这样的人与这样的神之间的关系，于笔者而言，为圣经之

^① 张志刚：《宗教哲学研究》，北京：中国人民大学出版社，2003 年版，第 393 页。



主题,亦为哲学之精髓。^①

巴特认为如果人相信自己能够认识上帝,能够在救赎的事工上有自己的贡献,这就是一种罪。“罪就是不信,而不信就是人对自己的信仰。这种信仰总是在于这个事实:人把自己的能动性奥秘,当成了自己的奥秘,而不承认它是上帝的奥秘。”^②在巴特看来,德国纳粹极端民族主义观念的形成,恰恰是自由派神学忽视了上帝与人之间的无限的差距的结果,正是由于它认同上帝和人的等同,使新教的德国基督徒把民族社会主义看成是某种新的启示,把希特勒看成是结合基督教与德意志的新路德——甚至是新基督。从这种理解出发,巴特从自由派神学的那种以人的心理的自我诠释和用历史与人性来解说的神学,过渡到以上帝自己的启示为中心的神学;从谈论上帝概念的宗教转向对上帝之道的宣扬;从人的宗教需要(自由派的“人而神”)转向“全然超越”的、惟显示于耶稣基督之中的上帝(按圣经理解的“神而人”)。在利文斯顿看来“对神人之间的‘距离’——从而对上帝的‘相异性’——之重新发现,是危机神学的主旋律。”^③

与巴特的神学相类似,赵紫宸的后期神学同样起源于他

^① Karl Barth, *The Epistle to Romans*, trans. Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University press, 1933), p. 1. 转引自罗格·奥尔森(Roger Olson):《基督教神学思想史》,第620页。

^② Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, *The Doctrine of the Word of God*, Part II, trans. G. T. Thomson and Harold Knight (Edinburgh, 1956), p. 314.

^③ James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol. II, p. 72.



对中国社会和文化,以及神学自由主义对神人之间距离的消除所引发的危机意识。他认为自从中国的新思潮运动兴起以来,人们把所谓旧伦理、旧道德一齐打倒,把天经地义,金科玉律一概抹杀的同时,人们的生活也变得无准绳,无适从。于是,文化崩溃了,伦理也崩溃了,人生毫无一点根基,“礼义廉耻,国之四维”俱绝,莫甚于今日。^① 与这种社会和道德的危机相应,赵紫宸认为中国当时的神学将上帝与人之间的距离也抹杀了。基督教是宗教,而宗教的事实在基督教方面看,应当是超越万有而贯彻的上帝。上帝若不亲自供给题材,基督教信仰上既没有事实,也没有题材。在他看来上帝与所造万物,以及人类之间只是一种惠予与承受的关系。“万有不能独立,只有依赖的维持,托起,而有存在。人在宇宙之间,也不能自矜自持,独立独存,也只有依赖与上帝交通而得生命,全因得上帝的施与而有满意。”^② 然而现实的世界却横亘在巴别塔下,上帝造了人,人倒要取上帝而代之。“人代替了上帝,上帝隐藏了,代替品也变了样。于是人们造出许多偶像来。”结果是“人征服了自然,自然立即反咬他的主人翁;人解放了自己,所解放的,立即成了酆都城里逃出来的地狱恶鬼畜生。转来转去,尽在死的圈子里。”^③

其次,既然巴特认同克尔凯郭尔关于神与人之间拥有“无限的质的差别”这种提法,他自然也同克氏一样主张人无法通

① 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第495页。

② 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第528页。

③ 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第526页。



过自身的力量来认识上帝。克尔凯郭尔认为基督教信仰不能完全归于一种理性的了悟,真理特别是关乎神与世界的真理,并不是思想与实体之间的理性、客观的对应,人必须借着决心——“信心的跳越”——以内心的热情拥抱真理。^①与此相应,巴特认为基督教是神与人的关系:圣洁的神从上面发言,而有限、有罪的人臣服于理性所不能预期的奥秘,遑论可以理解了。上帝在天上,而你在地上,只有上帝才能谈论上帝,只有通过上帝才能认识上帝。人们“能够认识神,在于神的话,而不见于别处。”^②

在巴特的神学中,人既是信仰的主体,也是信仰发生的客体,上帝既是人们信仰的对象,也是给人以启示的主体,信仰本身是矛盾的,这体现了巴特神学辩证性的一个方面。另外,巴特所主张的“在上帝对人批判性否定和人对自己批评性否定中才能得到‘肯定’和拯救的思想,是巴特所谓辩证方法的精髓。”^③上帝在基督的死与复活中,亲自宣布了对人的否定。然而,上帝正是通过审判世人,才给人类以恩典;正是在上帝愤怒的“否定”中,世人才听到了他宽恕人的“肯定”。这是神之为神的奥秘,人的有限思想当然不能就神的真理归纳

^① Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the "Philosophical Fragments"* in *A Kierkegaard Anthology* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1951), p. 215., 转引自罗格·奥尔森(Roger Olson):《基督教神学思想史》,第619页。

^② Karl Barth, *Church Dogmatics I/1 The Doctrine of the Word of God*, part, trans. G. W. Bromiley (Edinburgh, U. K.: T&T Clark, 1975), p. 222. 转引自罗格·奥尔森(Roger Olson):《基督教神学思想史》,第622页。

^③ 卓新平:《基督宗教论》,第133页。



出和谐一致的体系。人的思想只能跟随神的启示带领,即使启示带领人到思想的死角,似是要同时接受互有冲突的真理,我们也要满足于如此的带领。^①

巴特的神论是悖论性的,这种悖论在巴特看来正反映出神的奥秘。而这一点,无疑也是赵紫宸在后期神学中所强调的部分。他断言人从有限的理智出发,根本就无法来认识上帝创造的奇妙和意义。

人的智力有限,理知有穷,所以说须凭信仰,又所以说一能统殊,全能使矛盾为综合,综合于神化之中,是为奥秘。全能本非人所可知,本为奥秘,全能之能,能使相反者相成,相远者相近,相背者相接。^②

赵紫宸在《神学四讲》中,提出了上帝为什么创造世界?“引诱夏娃的毒蛇的恶从何而来?”,“上帝为什么不防患于未然,杜恶于已成?”等问题^③,但他将最终的解决都归于上帝创造的奥秘,而“奥秘可信不可讲,何以就不可承认其为可是可有的呢?”^④ 另外,在本书的第二章第二节的论述中,我们同样可以看到赵紫宸在后期神学中对于基督教信仰的辩证性的强调。如前所述他认为三位一体的教义,是一个众妙之妙的奥妙,从有限的人的理知方面看,三位一体中的“三位”是三个

① 卓新平:《基督宗教论》,第132-135页。

② 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第521-522页。

③ 同上,第549-550页。

④ 同上,第535页。



品格,各在各外,不能成为独一无二的真宰,但在上帝的“圣善”处,三位就是一位。在谈到对于世上的“恶”的问题的解决时,赵紫宸认为基督是超历史的道成为历史的肉身,是生与死相反相成而结出的永生果子。以超历史的实在与历史的实在,相反相成而达到人类救法的成全,是基督教的辩证法。以上这些理论倾向无疑可以看到巴特神学的影子。

2、上帝话成肉身的启示

巴特反对自然神学^①由经验与理性着手来认识神的做法,认为神的启示就是神以言词向人类阐述他自己,耶稣基督是神话语的位格,所以等同于神的话,因而上帝的启示体现在耶稣基督身上。而自然神学认识神的前提是有关上帝与人之间的“存在之类似”这个假设,这种假设无疑是在分割上帝,把它的存在与他在耶稣基督里的行动分开来了。而事实是“活生生的上帝只能在他的行动中为人所认识,他的行动就是他的存在本身之启示。……我们只能在上帝通过基督进行的和解工作之中看见他的行动,而那永远是他的恩典的一个自由的赠礼。”^②因此,在巴特看来“从人到神,无路可通”,然而,从神到人,却有通路——即上帝惠予的自我启示之路。只有依靠神说话(Deus dixit),依靠他在耶稣基督里的启示,才能认

^① 在巴特的神学中,自然神学指的是主张人本身有某种能力认识上帝的神学。见詹姆斯·C·利文斯顿:《现代基督教思想》,下卷,第一版,何光沪译,成都:四川人民出版社,1992年版,第653页。

^② 同上,第654页。



识上帝。^①显然,在主张人只有通过上帝的启示,以及基督是上帝的话成的肉身这一点上,赵紫宸的后期神学具有明显的巴特神学的特征。早在1934年赵紫宸发表《我的宗教经验》时,就认为“信宗教的人,心知不能以上帝为实现人生的工具,而必须实现人生以成全上帝的旨意。本于上帝者,必且努力归于上帝。人不能用科学的计划而认识朋友,必待朋友将自己的内心作诚恳的启示而后,乃真能建立深契;同样,人要知道上帝,亦必须有待于神灵的启示,故宗教重知识理解,而尤重启示与悟人。”^②在1938年的《论启示》一文中,赵紫宸就明确指出,上帝不是人类,是看不见,又不为时空所限的,“只有他自己在自我呈现的神圣行动中向我们显示,我们才能认识他。这个主动全然是属于他。”^③在《神学四讲》中赵紫宸对上帝的启示以及基督是上帝话成肉身的提法,做了充分的论证。进一步明确指出“上帝不说,人在罪恶的昏庸之中,既无以知道上帝,认识上帝,亦即无以明白自己的地位与究竟。上帝不亲自说话,便无可以说话的。宇宙不能作这样的启示,圣贤从来没有做过这样的启示。上帝的启示必须从上帝来,不能从别处来。”^④而“耶稣基督到世界上来,等于上帝到世界上来,即是上帝到世界上来;耶稣基督即是上帝的话,话成肉身,即

① 参阅詹姆斯·C·利文斯顿:《现代基督教思想》,下卷,有关巴特神学思想的论述。

② 赵紫宸:《我的宗教经验》,载徐宝谦编:《我的宗教经验》,上海青年协会,1934年版,第72页。

③ T. C. Chao, *Revelation*, p. 26.

④ 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第540页。



是耶稣基督,即是上帝亲自来。”^①

3、对巴特的道德理论的关注

事实上,赵紫宸在后期的神学思想中,除了强调神的全权与超越以及上帝话成肉身,在基督身上施展启示外,他还格外关注巴特神学的道德理论。他甚至认为巴特所强调的神人之间的隔离,“并不是玄学上的区别,乃是道德上的区别。”^② 在《巴德的神学思想》中赵紫宸认为那些批评巴特的学者往往以为巴特既然主张“世人因罪而完全堕落,须由圣灵代作一切”^③,那么,在巴特的神学系统里,不可能有道德学的部分。而赵紫宸认为这是对巴特神学的误解,事实上巴特特别强调恩典秩序之下的道德论。在《巴德的神学思想》一书中,赵紫宸以“恩典下的道德”为题介绍了巴特的这种道德论。他认为巴特主张人是充满罪恶的,所以从人方面看,他是悲观的;但他又相信上帝有完全的救法,能使人成圣,所以从上帝来临方面看,巴特又是绝对乐观的。赵紫宸认为在巴特那里,福音与律法都是必要的,人既然已经意志薄弱,要遵守律法,必须有圣灵的恩援,使人因信称义,人从而得了助力,自然可以依赖圣灵而遵守律法。由此,道德问题就是罪恶与恩典、信仰与救赎的问题。在这种理论的基础上,巴特拒绝康德那种良知式的道德,主张恩典下的道德,故而扫除一切唯心论的道德哲

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第533页。

② 赵紫宸:《巴德的宗教思想》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第18页。

③ 同上,第27页。



学,认为只有与上帝复合的人,才可以在良知里听见上帝清楚的回声。赵紫宸认为这也正是巴特和主张“从道德入于宗教”、“从法律到恩典”的赫尔曼(巴特的老师)分道扬镳的原因。^①虽然此时,赵紫宸并没有公开拥护巴特的理论,但他却给予巴特的道德理论以极高的盛誉。

巴德出发点是因信称义,因顺成圣,所以他是改教运动以来,跟随改教伟人著作恩典下的道德学的第一人。^②

赵紫宸对巴特神学的道德论的研究应该说具有一定的创新意义,因为人们往往一提到巴特的神学,总是把它和人与上帝之间的无限隔离,人无法认知上帝这种悲观的论断联系起来,事实上巴特对于人的罪的救赎是持一种乐观态度的,只不过这种乐观来自于他对上帝的恩典的乐观,而不是对人的道德能力的乐观。在这种意义上巴特被称为“福音神学家”。对此利文斯顿认为,基督徒被召唤,是在对上帝之恩赐的回报中进行服务,这种服务,因而选民之有福,就在于对上帝自我赐予的感激。选民被拣选出来,乃是为了对恩惠的上帝做出回应,为了作为受选者而体现他的形象,为了成为他的仿效者。

^① 对此,赵紫宸分析道:“巴德的导师赫尔曼在巴特受牧职按立礼的日子,送他一本自著的道德学,这件事引起巴德的注意,使他开始研究道德学的问题。但赫尔曼主张从道德而入于基督教的了解。在这一点上,巴德不得不和他分道扬镳,因为在于巴德,由恩典到法律是有路的;由法律到恩典是没有路的。”见赵紫宸:《巴德的神学思想》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第28页。

^② 同上,第27页。



正是在这个意义上巴特也被称为福音的神学家,认为巴特仅仅是危机神学家和审判神学家,就是没有理解他的《教会教义学》的主题,这个主题是上帝之恩惠选择的福音。到今天巴特还因为他神学的乐观主义受到批判,他的神学一直被称为“恩典的凯旋”^①

要说赵紫宸在写作《巴德的神学思想》时还试图用一种“冷静的观感去察知这种思想的优点和缺点”的话,在赵紫宸后期的《基督教的伦理》与《神学四讲》等著作中,巴特的这种“恩典下的道德”理论已经表现得十分突出。在《基督教的伦理》一书中,赵紫宸认为虽然上帝是爱,但人自己并不能靠自力实行爱的伦理。“在神学上看,人因违逆上帝,自尊自大,要将自己代替上帝,所以犯了罪,又因犯罪,灵明蒙翳,使自己所含的上帝形象,上帝德性亏损摧残,甚至意志薄弱,每况愈下,不能自力归回,再做伦理的生活。”^② 因此,人要实行伦理,必须“得助而能”。人无法自力实现爱的伦理,那么上帝就下降成身,在基督里,施与力量,使凡相信的获得实现爱的行为的权能,所以,只有当“上帝亲自担当我们的重担,才有去恶成善,出死入生的办法。”^③ 总之,此时赵紫宸同巴特一样认为人类一经堕落,必无以自力实行道德的行为,自拯自救,必须依赖上帝预备的救法,才能出罪恶与痛苦,沦陷与死亡,救赎

① 参看 G. C. 贝科费尔:《卡尔·巴特神学中的恩典之凯旋》,转引自詹姆斯·C·利文斯顿:《现代基督教思想》,下卷,第 667-668 页。

② 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第 501 页。

③ 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第 556 页。



必须“出于恩典”而“超乎律法”。^①

二、与布鲁纳神学的契合

事实上,新正统派神学家的思想并不能用巴特的思想一以概之,新正统派神学家之间在对一些问题的看法上也存在着众多争议。比如巴特和布鲁纳之间关于人性问题和上帝的一般启示^②问题就分歧较大。布鲁纳认为巴特忽略了人类是以上帝的形象创造出来的这个普遍事实,这个事实应该在所有的神学工作和对话中被严格对待;另外,布鲁纳认为在造物之中以及《圣经》和伟大的新教改革家(如路德和加尔文)的教导中拥有上帝的一般启示。这与巴特只承认上帝话成肉身这一特殊启示的主张是对立的。^③此外,与巴特的神学理论比较起来,布鲁纳与新正统派的另外一位代表莱茵霍尔德·尼布尔一样较为关注神学在社会现实中的应用。在他的一生中,布鲁纳强烈地关注社会和伦理问题,这反映在他的多部著作

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第556页。

② 一般启示在这里指由造物、人类历史以及《圣经》的一些教导中彰显出来的关于上帝的启示,它与“特殊启示”相对。特殊启示指由上帝通过道成肉身,由基督彰显的启示。上帝在一般启示中利用自然现象与事件,在特殊启示中利用显现、预言与神迹等独特方式来启示他自己。前者的内容多涉及上帝的能力、智慧等属性;后者特别显示上帝的圣洁、公义与恩慈的属性。事实上,大部分西方神学思想也同时认为一般启示与特殊启示二者是相互关联的。二者均由上帝而来,出于上帝主权的美意。一般启示与特殊启示的内容都是恩典,前者是普通的恩典,后者是特殊的恩典。(参阅巴文克:《基督教神学》,基督教改革宗翻译社,1993年版中关于一般启示与特殊启示的论述。)

③ James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol. II, p.79.



中,包括《上帝的命令》(*The Divine Imperative* 1932),《公正与社会秩序》(*Justice and the Social Order* 1943),以及《基督教与文明》(两卷本)(*Christianity and Civilization*, 2 vol. 1948 - 1949)。在赵紫宸后期的神学思想中,我们同样可以发现布鲁纳的些许主张。

1、对人的上帝形象的关注

赵紫宸在《巴德的神学思想》一书中曾经谈到过爱弥尔·布鲁纳的神学思想。他认为不但巴特有他的道德学,巴特派的学者也有系统的关于道德的理论。他在此提到了布鲁纳1932年出版的《上帝的命令》一书,认为这一书名就显示出巴特派神学的道德学的主张,即承认上帝恩典下的道德,不主张人生自立立德的道德。^①但同时,在写作这部著作时,赵紫宸也应该注意到了巴特神学与布鲁纳神学的区别。德国学者古爱华认为赵紫宸在《巴德的神学思想》中,对巴特的思想的研究虽然极力保持客观,但在有些地方却明显表示出他对巴特神学在原则上有所保留,这特别是有关神学的人观方面。在这里赵氏明显地站在布鲁纳一边。因为赵紫宸和布鲁纳一样相信人既有人性人格,上帝的形象仍然存在。^②布鲁纳与巴特的分歧的一个方面正体现在他们关于人的本性的不同看法

^① 赵紫宸:《巴德的神学思想》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第27页。The *Divine Imperative* 的英译本是1937年出版的。

^② 古爱华:《赵紫宸的神学思想》,第229页。参看赵紫宸:《巴德的宗教思想》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第26页。



上,布鲁纳反对人性的全然败坏以及罪性的遗传,“罪是人想要自主独立,因此最后的结局就是否定神而自立为神,就是消除神,宣告自主权在己。”^①但同时,对于布鲁纳来说,人类的罪具有一定的辩证性:人类的罪固然是一种反叛、变节或者是偶像崇拜,即想要“和上帝一样”(as God)。但另一方面“如果人类对上帝一无所知,他们不能成为罪人。”^②所以我们不能对人性予以全盘的否定,人类本有上帝的形象。在布鲁纳看来这也是人类有可能认识到上帝启示的原因,因为布鲁纳主张“启示必须‘作为一种传递的事件,从上帝出发,止于人类,一种具有两极的光束’才能被理解,把启示的客观事实置于接受启示的主观行为之上是没有意义的,因为启示实际上包含在两种事物的相遇中。”^③这种相遇即是“神人相遇”(Divine-human Encounter)。

布鲁纳对于人的善的本性的强调与赵紫宸的思想不谋而合。在本书第一章第三节中我们已经分析了赵紫宸关于人性的看法,他认为上帝是圣善的,他按自己的形象造人,因此也就按照这个圣善的本性造人,人里面自然也就有了上帝的形象和品格,即有圣善的慈爱存在于人的本性中。另外,赵紫宸认为人的罪来源于人对上帝所赋予的善的本性的背离。在前

^① Emil Brunner, *Dogmatics*, Vol. I, Philadelphia: the Westminster Press, 1950, pp. 92 - 93.

^② Emil Brunner, *Revelation and Reason*, Philadelphia: the Westminster Press, 1946, p. 65.

^③ Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God*, (Philadelphia, 1946), p. 33. in James C. Livingston: *Modern Christian Thought*, Vol. II, Prentice-Hall, 2000, p. 81.



期神学中,赵紫宸认为这种背离来源于人类的无知,而在后期神学中,赵紫宸与布鲁纳一样认为,人类的罪来源于自身的傲慢。但无论如何,人类的本性是善的,那么在上帝的恩典与启示下,人是能够通过自由的抉择来回归神的形象的。^①“信仰就是我们信赖上帝,接受救主,成全救法的行为,中间有主动被动两个方面:主动是我们努力去仰赖,被动是在这种行为中,上帝在我们里面为我们发生信仰。”^②在救赎的事工上,赵紫宸与布鲁纳一样并没有忽视人在其中的地位,因为“在上帝的命令之下,人最尊贵,最庄严。不能为工具,不能当奴隶,平等而自由。”^③

2、承认一般启示的有效性

布鲁纳和巴特的理论的区别还表现在对一般启示的有效性的看法上。巴特排斥自由派神学的一个主要论据就是这一派的神学家强调上帝在人类的宗教经验与宇宙历史里的一般启示。他认为“只有通过上帝才能认识上帝。有限的被造物并不是上帝的直接启示。正相反,创作物把上帝隐蔽起来了。”^④显然,这里巴特不承认一般启示的效力。然而,布鲁纳不但认为上帝是借着人与基督的相遇,主观地启示他自己的,同时认为这种启示在历史及经验中是延续的,是圣灵的内里

① 赵紫宸后期神学中对人类本性为善的分析,见本文第一章第三节。
② 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第554页。
③ 赵紫宸:《基督教的伦理》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第503页。
④ James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol. II, p.72.



见证(inner witness)的延续。他批判巴特否定一般启示的主张是将“上帝在他的创造物中被启示”和“人类有关于上帝的自然知识”这两方面相互混淆的结果。因为,说自然中的人在创作物中认识到关于上帝的启示,并不是说自然人就有了关于上帝的真正的知识,在创造物中的启示与自然中的人类之间还有罪的存在。^①在这一点上,赵紫宸无疑又站在了布鲁纳一边,在《神学四讲》中,他虽然认为在历史和创造物中不曾有像上帝道成肉身一样的特殊启示,但我们可以看到他多次强调上帝在自然界万物中所给予的一般启示。赵紫宸认为这符合“自从造天地以来,上帝的永能与神性,是明明可知的,虽然眼不能见,但观察他所造之物,就可以晓得”(《罗马人书》1:19-20)的说法,并且认为“上帝所造的一切,正是上帝的见证。万殊统一是上帝全在的见证;万有有则是上帝全知的见证,万般流行是上帝全能的见证,一切的一切,是上帝永存、上帝绝对的见证。”^②赵紫宸甚至还将上帝的一般启示比喻为人的创作活动,在人类的创造品中,可以启示出人的一些属性,当然并非启示创造者的全部,比如,“文人著作一篇文章,文章之内,有其人在,然而文章所载,不尽其人之所有,画家制作一幅画图,画图之内,其人故在,然而画图所蕴,不穷人之所藏。文人在文之内,而又超乎文,画家在画之内,而又高于画。”^③从这个类比出发赵紫宸认为受造之物,不能穷尽上帝的一切属

① Ibid., p. 80.

② 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第530页。

③ 同上,第530-531页。



性。上帝造物,只能表显出上帝的智慧、权能、存全与绝对,而不能完全揭示上帝的圣善与慈爱。但同时,这个类比也说明赵紫宸同布鲁纳一样承认上帝在自然界以及人类经验中所垂示的一般启示。

第四节 关于西方神学影响的说明

有很多赵紫宸思想的研究者认为,赵紫宸对于基督教伦理问题的关注以及他的神学表现出的伦理化特征是他在美国留学期间深受自由派神学影响的结果。就此,有的学者认为赵紫宸的神学是一种自由派神学,甚至将赵紫宸本人称为自由派神学家。笔者认为,赵紫宸神学的伦理化特征固然与自由派神学的影响有关,但自由派神学并不是决定赵紫宸神学特征的唯一因素。通过前面的分析,我们发现赵紫宸同样注重人格主义神学以及新正统派神学理论中的伦理内容,并在其神学思想中同样融入了这些神学主张。而且,通过前面两章的分析,我们看到赵紫宸神学所具有的这种伦理化特征是与中国社会的现实以及中国文化的伦理化特征紧密相连的。从赵紫宸神学与现实的相关性出发,我们甚至发现对于社会问题的关注以及中国文化对赵紫宸神学的潜移默化的影响在这种神学伦理化的过程中起到更为关键的作用。当赵紫宸试图在中国的社会和文化语境中建构一种“中国的系统神学”时,他在西方神学中发现了与他的神学构想甚为吻合的因素,



有时不免将一些论断撷取来论证自己的主张。赵紫宸所借鉴的不仅是自由派神学、人格主义神学以及新正统派神学的主张,同样在他的神学思想中,我们还可以看到詹姆斯(William James)的宗教经验论、艾美斯(Edward Scriber Ames)和吕白(J. H. Leuba,今一般译为柳巴)的宗教心理学以及柏格森(Henry Bergson)的创化论哲学的思想痕迹。德国学者古爱华认为这正体现出赵紫宸神学的实用主义倾向。“赵氏对这些思想家不同的系统,只是采取自各处随意取材的办法。所以他这位基督教神学家,实在是超越了这些宗教心理学家和这些哲学家的言论范围之外。他是把自己认为可取的部分,拿过来作为建造自己思想系统的石块。”^① 所以,与其说赵紫宸的神学是自由派神学、人格主义神学或新正统派神学,毋宁说,它是中国化的神学,而西方的神学思想只是赵紫宸用来为这种中国化的神学服务的,这种“中国化”,既包括对中国现实问题的关注和回应,又包括基督教信仰在中国文化语境中的适应和阐发。这里不妨举几个例子加以说明:

首先,赵紫宸在早期的神学中,虽然表现出自由派神学的某些特征,但他对“宗教经验”和“宗教直觉”的强调,有别于自由派神学的主张。赵紫宸认同施莱尔马赫提出的宗教是对上帝的“绝对依赖感”的主张,强调对上帝体认的宗教经验和直觉的重要性。这种倾向经常出现在赵紫宸的论述中,他认为基督教是一个“精神的宗教,一个内在的宗教,一个他的信徒

^① 古爱华:《赵紫宸的神学思想》,第84页。



可以在他心灵的纯净中与他的上帝相遇的宗教。”^①同时，“基督教的权威必须首先建立在真正的宗教体验上——在内在的把握上帝上——那是属于宗教的灵魂”。^②他甚至还将这种宗教的体验比喻成人与风筝之间相连的线，当有人问你如何知道这风筝是你的时候，通过这根线我们可以证明这一点，同样人与超人的实在——上帝之间也具这条线，即宗教直觉。而赵紫宸的这些主张恰恰就是利奇尔派神学所反对的。利奇尔曾经批判施莱尔马赫，认为他过分专注于个人的“基督教意识”，这容易导致主观主义。另外，利奇尔认为施莱尔马赫对宗教直觉的强调，并未恰当地确定宗教体验的本质。在利奇尔看来这种体验应该是一种实践问题。当然，赵紫宸并不是单方面地强调与上帝沟通的心理直觉，他也看到在实践中获得的宗教体验的重要性，两方面都是赵紫宸所看重的。

因为宗教认定在火热的经验中，人与神有真切
的交感，上帝即在此交感的生命中；又认定在急切
的服务中，人与人有实现的团契，上帝亦在此动荡的
团契生命中。^③

对赵紫宸来说，宗教和生命是统一的，这一方面表示上帝启示的直接性。因此，他同施莱尔马赫的传统是完全一致的。另一方面，宗教和生命的密切关系，必须导致在实践上要保留

① T. C. Chao, *Jesus and the Reality of God*, p. 4.

② T. C. Chao, *The meaning of the Church*, p. 8.

③ 赵紫宸：《评宣教事业平议前四章》，第28页。



人生所体验过的真理。宗教因此要接受伦理的规范,而强调伦理也是 19 世纪自由派神学的本分。显然,赵紫宸将施莱尔马赫和自由派神学进行了一种融合,强调了宗教体验的内在于和实践性这两个方面。对于实践性的关注迎合了赵紫宸的“相关神学”的特征,而对于“宗教直觉”的强调,和赵紫宸肯定中国文化中的神秘经验有关。他认为在中国文化中“这种经验在字面上浮着,几乎遍地皆是。所谓‘幽’,所谓‘妙’,所谓‘几’,所谓‘微’,所谓‘潜’,所谓‘虚’,所谓‘无’,所谓‘极’,所谓‘如’”等等,均表达了这种神秘之感。尽管“神秘经验起于少数人个人幽独旷暇的自觉,……然而‘潜虽伏矣,亦孔之昭’,其影响于社会国家也,……足以使塞者通,止者流矣。”赵紫宸甚至认为,基督教若能在中国根深蒂固,也要靠其在神秘的宗教经验上有“深邃的得获”^①。

其次,我们再来看一下人格这个概念,鲍恩的人格论固然对赵紫宸的人格理论有着深刻的影响。但赵紫宸对人格这个概念的伦理化诠释,并不能完全归因于西方人格主义神学。比如在鲍恩的理论中,他认为虽然世界依赖于上帝,但这不能说明世界上的万物就是神圣的,上帝了解人的思想和行动,但是我们不能把人的思想和行动归于上帝,否则就是上帝犯了罪。所以,上帝和人是“相互的他者”的关系(a mutual otherness),这不仅表现在思想领域,同时也表现在道德和宗教的领域中。在那里爱和宗教寻找一种相互的理解和同情的联

^① 赵紫宸:《基督教与中国文化》,第 259 页。



合体,而不是有限在无限中的一种吸取。^①所以评论者认为鲍恩关于上帝和人之间的联系论述将他的思想归为正统神学的流派。显然,这种观点与赵紫宸的说法是不一致的。在赵紫宸的前期思想中,虽然同鲍恩一样将人格作为人类和上帝沟通的枢纽,但他同时认为,上帝与人“同质”的,只不过拥有具体而微的神性;在后期的神学思想中,虽然赵紫宸强调上帝的超越性,但就上帝作为一种圣善的存在,并将道德律置于人心中,因爱而救人的施救行为来看,上帝与人之间并不是“完全的他者”关系。笔者认为,与其说是人格主义神学的伦理化的“人格”概念决定了赵紫宸的“人格”内涵,倒不如说,“人格救国”意义上的“人格”对赵紫宸的思想影响更大。

“人格救国”一词是青年会全国总会(后改为中华青年会全国协会)总干事余日章于1921年4月为中华基督教青年会全国协会新会所落成的纪念册封面所题的字。在1923年10月,中华基督教青年会全国协会以“人格救国”作为大会主题在广州岭南大学召开第九次全国大会,余日章在《致中华基督教青年会第九次全国大会诸同志书》中说:“诸君为我国青年及幼童谋德智体群四育之发展,养成其完全人格,上以荣耀上帝之圣名,推广其天国,下奠民国之基础,发扬其光辉,不辞劳瘁,踊跃前往广州赴第九次全国大会,以‘人格救国’为总题,以诸君之热忱毅力,将来大会成绩优美,可操左券。”之后谢扶

^① Eugene Thomas Long, *Twentieth - Century Western philosophy of Religion*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000, p.207.



雅于 1924 年在《中华基督教青年会全国协会之组织及现状》一文中,认为:“挽近国难弥殷,时潮益急,救国之声,甚嚣尘上。协会天职所在,至切回环,历史乘之所诏,徵诸经验之所得,则吾人信完全人格为救中国之最大利器。”^① 由此可以看出,当时基督教思想界提出“人格救国”口号正是在道德意义上使用人格一词的。“人格救国”一词由“人格”、“救国”两个不同概念组成,“人格”属于道德性范畴;而“救国”属于政治性范畴。“人格救国”就是以道德行为去达成政治的目的。^② 应该说,赵紫宸在很大程度上,也是在“人格救国”的意义上使用人格一词的。在赵紫宸开始建构其神学的年代,正逢基督教“人格救国运动”蓬勃兴起时期,赵紫宸曾经将他的《耶稣的人生哲学》献给余日章,以响应他提出的“人格救国”主张。他在该书的序言中指出他感受到耶稣的人格与爱心是救世救国的大动因。并且认为耶稣的人生哲学里面“满含现代的精神或抱持万代的道德精神”,而且耶稣的人格正可以拯救“人格委靡”的中国,“创造更高的人格”。

再次,与赵紫宸对自由派神学、人格主义神学有所取舍一样,赵紫宸对新正统派神学的思想也并非照单全收。甚至在一些根本的神学见解上,赵紫宸的后期神学与新正统派神学也有相当得出入。这表现在关于恩典的理论以及上帝一般启示的内容上。虽然赵紫宸的后期神学与新正统派神学同样强

^① 以上两处引文转引自李志刚:《基督教青年会提倡“人格救国”及反响》,载《纬真学刊》,1998 年第 1 期。

^② 见李志刚在上文中的论述。



调上帝恩典基础上的救赎,但在上帝恩典的方式上,新正统派神学家强调神自身的话语对人类得救的作用。比如巴特认为“神的‘否’不是对人类说的——甚至不是对部分人说的——而是在耶稣基督里对自己说的。神在预定中发出‘否’与‘是’。”但是对巴特来说,“‘双重预定’并非指人的两种结局,而是指耶稣基督;他是那位‘被拣选与被惩罚的人’。‘神永恒的旨意,是拣选耶稣基督;在此拣选中,神将……拣选、拯救与生命赐给人,而将……责备、沉沦与死亡留给自己。’”^①他认为“预定就是从永恒中,神决定自己付出重价来赦免人。”^②显然当巴特说耶稣基督是神的启示时,他不是指耶稣的教训或榜样,而是永存的神的儿子与神的自我表述。但在赵紫宸这里耶稣基督始终是人的表率,他所启示的始终是人所应当实现的行为。

耶稣则不然,在宇宙之内,群生之中,启示出上帝纯全的圣善与慈爱来,因而完成了宇宙的意义,历史的期待,与夫人生的当然。……同时耶稣基督又作了人应当有的尊严的启示。所启示的宣告着人应当如何信赖上帝,如何忏悔顺从,如何吁求崇拜服务牺牲,如何克制自己,如何建立品格,如何得到灵力的充沛,如何与兄弟和睦,如何奉献全心,如何努力

^① Karl Barth, *Church Dogmatics II/II, The Doctrine of God*, part. II, p. 163. 转引自罗格·奥尔森(Roger Olson):《基督教神学思想史》,第629页。

^② Karl Barth, *Church Dogmatics II/II, The Doctrine of God*, part. II, p. 167.



奋斗以完成上帝的旨意。因了所启示的,人可以知道罪恶的可憎,天恩的浩荡,与夫得救的道路;及可以看见人的标准,人的模范,人所可得的力量与权能。^①

对此,德国学者古爱华认为尽管赵紫宸沿用了传统神学的术语,“他可没有完全离开自己从前对耶稣的认识,即以人作为出发点。耶稣是人,这包括(像早期一样)人所有的感情和试探。既是这样,赵氏就说,耶稣是经过学习和奋斗才变为完人的,并因此而证明出他和上帝的亲密关系。和虚己的观念挂上了钩,赵氏就可以继续把他早期基督论的要素放入一个新的模式中。”^② 所以,从恩典和一般启示的内容来看,无论是巴特还是布鲁纳的神学显然都是与赵紫宸的主张相左的。

从以上几个例子中,我们可以看出,赵紫宸虽然借鉴了西方神学中的某些主张,比如,自由派神学对历史、耶稣人格、社会现实问题的关注,人格主义神学对人格概念的解释以及新正统派神学对上帝的全权与超越以及上帝启示的强调等等,但我们并不能因此将赵紫宸的神学归入自由派神学,或人格主义神学,或新正统派神学,借鉴西方神学的主张只是赵紫宸在建构他的“中国化神学”中的一环,我们并不能因为这些主张或借鉴,而论定赵紫宸神学的性质。赵紫宸在吸纳西方神

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第540页。

② 古爱华:《赵紫宸的神学思想》,第235页。



学及哲学思想过程中，“他尽管以穿上西方的衣服为荣，却没有完全以扮演西方神学家的角色为满足，乃在选择自己的方向时，同时想到自己的中国根本。”^①而中国的根本正是决定赵紫宸神学具有伦理化特征的关键因素，也是赵紫宸始终关注并借鉴西方神学派别的伦理观点的原因所在。

在本书的第二部分，笔者分析了赵紫宸神学的伦理化特征的成因，认为他所建构的以个体的道德性救赎为核心的伦理化的神学的产生和发展，离不开中国具体的社会及文化处境。对中国社会的道德人格问题的关注，使赵紫宸注重基督教信仰在解决这一问题时应该发挥的作用，这为赵紫宸伦理化的神学思想提供了主题，并在此基础上建立一套基督教伦理体系。但是，对基督教的伦理资源的关注，只是赵紫宸神学具有伦理化特征的必要条件，并不能由此而导致他整个神学思想的伦理化。本书进一步认为赵紫宸神学的这种伦理化特征是在中国文化的伦理性质的熏陶下形成的。赵紫宸的神学表面上关注基督教信仰对中国文化的“成全”问题，实质上在此过程中，中国文化的特质也反过来作用于赵紫宸的神学理论，使他呈现出“伦理化”特征。基督教的宗教活力不但“侵入中国文化之内而为其新血液、新生命”，中国文化的精神遗传也将“表显宗教的方式贡献于基督教”，基督教信仰同时也穿上了中国的伦理式的阐发。当然，在赵紫宸对基督教信仰进行伦理化的诠释的过程中，我们可以清楚地看到西方神学的

^① 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，第90页。



痕迹,这种影响虽然不是本质的,它只是体现了赵紫宸建构其“中国的系统神学”时,所采用的一种实用主义方法,但这些神学的主张和范畴对赵紫宸神学的伦理化诠释起到一定的辅助作用。



第三部分 赵紫宸的伦理化的 神学思想评论

在前面两个部分中,笔者对赵紫宸基督教神学思想的伦理化特征进行了总结,并在此基础上进一步分析了这种伦理化特征的形成原因。那么,我们应该如何来评价赵紫宸这种具有伦理化特征的神学思想呢?这是本书的第三部分将要关注的内容。笔者认为赵紫宸所建构的伦理化的基督教神学思想是一种“处境化神学”,并在当时中国的社会现实中具有一定的启发道德人格的作用。但同时由于赵紫宸忽略了个人与社会以及个人伦理与社会伦理之间的辩证关系,从而导致其走上一条道德改良的社会重建道路,最终使其伦理化的神学思想无法实现其改造社会的目的。同时,由于赵紫宸对基督教信仰的伦理功能的过度强调,并围绕基督教信仰的这种伦



赵紫宸神学思想研究

理功能建构其伦理化的神学理论,最终导致他赋予个体以过大的道德行为的能力,并夸大了个体在社会重建过程中的作用,从而在一定程度上破坏了基督教伦理所应该具有的超越性与现实性之间的张力。在本部分写作过程中,笔者借助莱茵霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)、爱弥尔·杜尔凯姆(Emile Durheim)等宗教学界一些有影响力的思想家的观点,并在此基础上分析了赵紫宸的伦理化的神学思想的得与失。当然,必须指出的是,杜尔凯姆和尼布尔的相关理论并不是无可指摘的“金科玉律”。在学术界,有关他们的理论也存在颇多争议。本书引用他们的理论,只是试图为我们从更广阔的视域探讨赵紫宸的神学思想提供有价值的参考。



第六章 赵紫宸伦理化的 神学的贡献

由于赵紫宸强调基督教信仰的社会性,主张神学来自于社会现实、用之于社会现实,并鼓励教徒积极关注社会问题,参与到社会重建过程当中,所以,在当时中国的基督教界,他不可避免地受到主张个人得救的传统主义神学的排挤;同时由于赵紫宸坚持通过个体道德改良的方法进行社会重建,因此也受到倡导直接的社会革命手段的激进自由主义派别的孤立。传统神学认为赵紫宸改变了个人得救的福音的本质,激进的自由派认为赵紫宸的社会改革方案过于温和,达不到预期的社会效果。而当时民族危难的社会格局一方面让一部分人产生消极避世、寻求解脱的心理,另一方面也促使一些人为中国社会寻找一种立竿见影的社会改革方案。与此相应,基督教的传统主义和激进的自由派似乎更能适应当时人们的这两种要求。以赵紫宸为代表的中间派别,在理论上虽然有所建树,但在社会现实领域并不得势。这在 20 世纪上半叶中国



的基督教思想界表现得十分明显,虽然赵紫宸以他在神学上的造诣驰名中外,但在当时信徒的心目中,他的影响要逊于传统主义神学的代表人物以及主张激进的社会革命派别的代表人物——吴耀宗。随着新中国的建立,在教会内部以吴耀宗为代表的激进的自由主义派别处于教会的领导地位,赵紫宸由于他的道德改良立场,被彻底搁置起来,他在孤独、郁闷但却颇显平静中度过了余下的三十年人生。从赵紫宸学术旅程的终点甚至是过程来看,他似乎是失败了,但他在中国社会及文化处境中,建构一种“中国的系统神学”的努力,却为后来的基督徒学者提供了颇多可供借鉴之处,他至少让人们了解了这个工作的必要性和复杂性。赵紫宸之所以在中国基督教的发展史上占有重要地位,并在世界基督教思想界有一定的影响力,实在与他对社会现实的关注以及孜孜建构神学的努力分不开,本章便来考察一下赵紫宸伦理化的神学思想的贡献及可取之处。

第一节 “处境化神学”建构的努力

古爱华博士认为赵紫宸“一生从事于构思一种神学,使之得与中国的环境脉络、中国的文化和社会相切相应。尽管当时这个专门术语还未出现,但他所从事的工作正是‘脉络神



学’(Contextualization Theology)”^①。他在为《寻索基督教的独特性》一书撰写的序言中同样坚持：“赵紫宸一直尝试用神学思想回应时代潮流。从这个角度看来，他堪称为针对当代趋势做思考的处境神学家。”^② 但古爱华博士同时认为，由于赵紫宸的特殊经历，最终导致他未能完成这个任务。但这并不足以证明“处境化”没有效果。无论如何，这表明基督教信仰在中国进行“处境化”的尝试的困难性。^③ 笔者虽然不认同古爱华博士将赵紫宸的思想规为不成功的神学的看法，但却赞同古爱华博士对赵紫宸建构处境化神学方面的努力的肯定。

一、处境化神学的定义

“处境化神学(Contextualization Theology)”是一个 20 世纪后半叶才出现的术语，早在 1967 年，加拿大天主教神学家罗纳根(Bernard Lonergan)就曾提到过“处境中的神学(Theology in Context)”。但作为一个成熟的神学术语，最早是在 1971 年世界基督教协进会的一份有关神学教育的报告中出现的，这份报告批判了在第三世界中的神学教育采用西方化模式的做法，提出了神学教育的处境化问题，并且认为人们应该用“处

① 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，中译本序言。

② 邢福增：《寻索基督教的独特性》，古爱华所作的序言部分。

③ 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，第 307 页。



境化”代替早期教会在传教过程中使用的“本色化”一词^①。因为当基督教与一种文化相遇时，不单单是处理传统文化与基督教信仰之间关系这个“本色化”问题，还必须从政治、经济、个体体验等多个领域来回应基督教福音。在这种理解的基础上，后来的一些研究者将很多出现于第三世界的神学都称为处境化神学，比如引言中所说的美国的黑人神学(Black Theology in America)、女性神学(Feminist Theology)、拉美解放神学(Latin America Liberation Theologies)等，它们都是从特殊的社会处境中显现出的独特的神学思考。总起来说，笔者认为，处境化神学必须具备以下两个属性：

首先，处境化神学不但要从《圣经》和教义传统出发来理解基督教信仰，而且要从具体的、特殊的社会及文化处境出发理解福音，即处境化神学对基督教信仰的诠释的动力和方法

^① “处境化”的概念最早由世界基督宗教联合会的神学教育基金会负责人柯蒂斯(Shoki coe)和阿哈罗恩·萨普塞兹安(Aharon Sapseizian)提出，他们指责神学教育中一直流行的西方形式，率先提出了神学教育的处境化的问题。见卓新平：《基督教宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年版，第10页，以及段琦：《奋进的历程——中国基督教的本色化》，第557页。



来自于具体的社会处境^①。

以往的神学构思一般都基于对《圣经》的诠释和对教会教义学说的阐述,给人一种万变不离其宗的单一感和超越历史变迁的沉稳感。而处境化神学则基于社会和文化问题,关注当代各民族人民的忧虑和希望,其理论构建是以这些问题和关注作为出发点来展示其社会、文化及理论分析,显示其神学主题。^②

其次,既然这种“处境化神学”是在特定的社会和文化背景中产生的,那么它首先要对这种环境脉络发言。处境化神

① 事实上,神学总要处于一种具体的社会处境中,从来没有一种真正的神学是脱离对具体事件、思想形式、特定的时间地点的思考和依赖,而在象牙塔中被表达的,每一个时代的神学家都会通过与他们周围的现实相关并且有意义的方式来诠释耶稣的福音。(参阅 Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* 开始部分)这在本书的开始部分我们已经进行过探讨。但并不是所有的神学都可以称为“处境化神学”。因为“处境化”以及“处境化神学”概念的产生本身是在西方神学与第三世界神学的分离的基础上进行的。神学自从君士坦丁时代,在西方就一直被富人、有权力的人和上层社会的人所控制,而在整个世界上也是由弱势群体和国家所掌握。“处境化”之所以出现,如前所述是和西方基督教国家向第三世界国家传教活动密切联系的。处境化神学之所以出现并得以冠名,在很大程度上是因为这种神学由受压迫的群体及第三世界产生。总体来说,处于第三世界的人们由于其具体的经济、政治、社会问题与强势的西方国家如此不同,以至于传统的西方神学的方法根本无法满足解决这些具体的问题的需求。处境化神学是弱势民族和人民在压迫之下发出的信仰上的呐喊,因为其在现实处境中的切身的体验,其神学表现出更强的实践性。而西方传统神学虽具有处境相关的属性,但却不是以这种相关性为目的,也就是神学不是以具体的社会问题为指归的。

② 卓新平:《基督宗教论》,第11页。



学不应该把自己视为一成不变的、超越于任何文化和社会现实的,它总是在特定的时间和空间中才具有意义。这也就是说,处境化神学必须用之于具体的社会现实。从严格的意义上讲,任何一个社会和时代的基督教信仰都会和这个时代的文化思潮发生接触,基督教的信仰在试图改造和成全各种思潮的同时,自身也不得不接受各种思潮的改造。与各种思潮相遇和调和之后所产生的不但是在基督教成全下的文化思潮,还有在这种文化思潮中发展了的基督教信仰。正如哈那克(Adolf von Harnack)所说,“为了基督教能够长存,原始基督教不得不消失。”^①所以我们不能强求“处境化神学”具有任何终极的意义,它是针对特定时代、特定的文化才有效的。

二、赵紫宸神学的处境化特征^②

赵紫宸始终强调基督教信仰不是以经本为中心,一成不变、一定不易的宗教,它要根据社会格局的变化而调整,适应时代的需要而革新;同时如前所述,赵紫宸还试图将基督教信仰与中国文化融会贯通,将基督教信仰披上“中国的阐发”^③。综观赵紫宸所有建构神学的努力,我们可以说它们来自于中国当时的社会现实及文化处境,并被用于解决当时的社会和

^① Adolf Von Harnack, *What Is Christianity?*, p. 14.

^② 参阅吴利明:《基督教与中国社会的变迁》,第7-57页;林荣洪:《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》、林荣洪、温伟耀:《基督教与中国文化的相遇》,第77-102页。

^③ 赵紫宸:《基督教与中国文化》,第248页。



文化问题,赵紫宸尝试建构的正是一种“处境化神学”。关于赵紫宸融合基督教信仰与中国文化的努力,我们在第四章中已经进行过详细的分析。接下来,我们将考察一下赵紫宸伦理化的神学思想的发展变化与社会现实之间的互动关系。

首先,20世纪前20年,中国社会面临的最突出问题是由国人救亡图存的意愿所引发的新文化建设问题。新文化运动的倡导者们将中国的落后归于中国文化和传统的腐朽落后,他们企图用科学和理性来颠覆传统的文化格局和政治体制,并试图用科学和理性衡量一切社会重建的力量。而此时基督教在华发展势力迅猛^①,这便引起受新文化运动熏陶的中国知识分子们的强烈反感。1922年4月,一些反基督教的人士便以反对世界基督教学生同盟第十一届大会在华举行为由,成立了非基督教联盟,并由此发动了“非基督教运动”(简称“非基运动”)^②。“非基运动”历经几次高潮,直到1927年大革命的失败才宣告结束。面对新思潮以及“非基运动”的挑战,基督教信仰此时面对的最大问题是如何调整它与新思潮之间的关系、适应新的社会及文化处境,并为中国社会革命和建设贡献其力量的问题。针对这种情况,赵紫宸认为基督教信仰要调整与新思潮的关系,就必须采用一种理性权威的立场,只

^① 20世纪初是中国基督教迅速发展的时期,教徒数量由世纪初的8万人发展到20年代初的36万人,见段琦:《奋进的历程——中国基督教的本色化》,第180-181页。

^② 第二次“非基运动”发生在1924年夏天,非基督教学生同盟再一次组成,这次运动因为1925年的“五卅惨案”而得到进一步扩展,它的主题是“收回教育权”。



有信仰不与理性冲突的时候,他对中国人才有吸引力,“盲人不能够引导盲人,否则他们都会迷路。”^①,只有用理性来解释信仰,他才能够起到社会再生的作用。另外,针对“非基运动”,赵紫宸认为,我们急需建立“本色教会”^②,培养中国教会自己的领袖人才;同时,应该改正中国基督教信仰生活中的不足之处,因为人们,甚至是一部分基督徒对基督教的生活方法表示不满,说明“非基运动”反对基督教的理由有很多是正确的,要解决这个问题,基督教的宗教生活必要有伦理贯穿其中,基督教要注意从内部发育滋长,使其与社会环境和知识界的环境相适应。因此,赵紫宸推崇耶稣的道德人格,指出耶稣的道德律令就是“爱”。爱就是牺牲的精神,在这种精神的引导下,既能成全个人的道德,也能建立社会的道德。^③

其次,进入30年代,中国的社会局势发生了显著变化。辛亥革命“虽然推翻了满清政府,但却没有为中国带来和平。正当军阀在国内互相抗衡的时候,外国的势力也不断地侵蚀着中国。北伐的成功和国民党在南京的成立并没有将政治和社会的混乱平息下来。同时日本的人侵也迫在眉睫”。面对这个环境,“20年代盛行的个人主义渐渐被一股强烈的民族观念取代了。”^④ 新思潮运动中对知识文化的关注也渐渐转

① T. C. Chao, *The Appeal of Christianity to the Chinese Mind*, p. 371.

② 赵紫宸:《本色教会的商榷》,载《青年进步》,第76册,1924年10月,第8页。

③ 赵紫宸:《新境对于基督教的祈向》,第12-13页。

④ 参阅吴利明:《基督教与中国社会的变迁》,第36页。



移到国家存亡问题上来,国人救亡图存的努力也渐渐由思想和文化的范畴转到了具体的社会行动方面来。中国的基督徒,也不由自主地被卷入了这个社会行动的浪潮中。此时,基督教在中国是否会被接纳,再不是决定于基督教和中国传统文化的关系上,也不是基督教与新思潮的调谐上,而是在基督教对重建中国社会所能提供的具体贡献上。基督教和社会的关系因而成为当时基督教界人士关注的切身问题。面对这样一个挑战,中国教会感到束手无策。许多年青人也因为这个原因离开了教会。赵紫宸此时的神学正是从这一社会现实出发的,试图为基督徒寻找一种参与社会变革的方法,或更准确地说是寻求一种面对这种格局的信仰态度。他反对通过暴力来解决国内的问题,认为一个新的社会可能在破坏的瓦砾中得到重建,但是经过暴力的斗争,我们可能再也找不到重建的资源。^①此外,赵紫宸认为政治的行动也不可能解决中国的问题,因为即使政治的行动是成功的,它也不会为我们带来社会的任何改善。在赵紫宸看来,辛亥革命就是一个很好的例证。因此,赵紫宸认为比当权的政党或政府更加重要的就是统治和被治的人。

制度的造成,至少有一部分是以人为主因,制度的改革,也至少一部分是以人为主因。环境影响人,而人亦影响环境……现在有多少人想人是一个机

^① 赵紫宸:《中国民族与基督教——一个导师随意为一个青年做社会福音的小注解》,载《真理与生命》,第8卷第8期,1935年1月,第418页。



器,与自然同,绝无心理上的超脱,精神上的自由。这等人似乎将人与其环境同列,似乎要环境自身去改革环境,故奔走惊呼,彼此相告,又彼此相迷醉,说,改革制度,改革制度,而根本就把能改制度的人忘于九霄云外。思想的矛盾莫基于此。^①

所以他仍然认为改造个人是解决中国当时状况的最好方法,但无疑这并不能提供青年人和基督徒需要的具体解决问题的方法。于是此时赵紫宸开始强调十字架受难的意义,认为这是作为基督徒面对时势所应该把持的一种人生态度。虽然基督教不能提供一个神奇的救国途径,它却有一个不同的方案,一个以爱的生活和基督的精神为主的方案。在这方案的背后是一个希望,是十字架的希望——就是爱终能战胜恨,正义终能战胜邪恶。正是因为这种希望,耶稣“明知他的救国方法,与世龃龉,却仍百折不回,坚持至死。”^② 这里值得一提的是,此时赵紫宸虽然仍然认为个人精神及道德建设是进行社会重建的唯一方案。但在赵紫宸看来,这种方案并没有取得预期的效果,原因是教会并没有很好地推行这个方案,教会过于注重社会对它具体的要求,而未能满意地执行自己的任务。所以,赵紫宸在30年代较为关心教会的理论建设,促使教会回到他的精神及道德建设的任务上来。

^① 赵紫宸:《基督教与中国的心理建设》,载《真理与生命》,第6卷第8期,1932年6月,第7-8页。

^② 赵紫宸:《耶稣传》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第292页。



最后,我们再看看赵紫宸的后期神学思想与社会现实的关系。二战期间,赵紫宸被日本侵略者关押入狱,在狱中,他对自己的早期思想进行了反思。20年代和30年代的经验表明,即使个人的改变和精神的建设真的能成为社会建设的基础,但教会和社会的状况清楚地显示出,各方面并未达到道德的要求,社会建设仍旧没有一个可靠的基础。假如社会要得到改造,人要得到改善,我们似乎需要一个在人自身之上的更大的力量的存在。“人文主义和科学的自然主义并不足以激发人的道德精神来面对社会的问题……西方的基督教似乎已经体会到这一点,所以基督教的思想也出现了新的倾向,就是要再一次强调已经失败了的宗教的精神。人首先要面对上帝才能够真正有助于天国的建设。”^①从这时开始赵紫宸认为上帝的启示是一个垂直的过程。上帝首先透过基督,以后再通过《圣经》对我们说话,我们才能够认识他。赵紫宸在30年代的经验无疑使他对人的罪恶有了更深刻的认识。这是他神学思想中最根本的改变。罪不是一种理智的错误,而是人生活在其中的一种“心理状态”^②,上帝的恩典不只是他对人的赦免,也是一种实质的力量,使人能够达到人格的统一而得救。此时,他还对早期的理性观点作出反省,认为“真的知识在乎亲知。真的知识在乎知者与被知者之间的一个不能不信守的

^① T. C. Chao, *The Church and the National Crisis*, *Chinese Recorder* 68, January 1937, p. 7.

^② 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第38页。



感通,在乎一个所谓心心相印的印证之奥妙。”^① 所以正是二十三十年代的生活经验及其神学理论在现实生活中遇到的挫折,使赵紫宸清楚地认识到人的罪的根深蒂固,而这是依靠人自身所无力解决的,于是他开始寻求那个绝对超越的、施与人恩典的上帝。所以,这在一定程度上也回答了我们在文章的开始部分遗留的关于赵紫宸神学的转变原因及时间问题。赵紫宸认为中国的根本问题是道德人格问题,而这个问题只能在基督教信仰中给予解答。开始赵紫宸认为人们只要按照同样作为人、但却拥有完全的上帝经验的基督启示的道德人格去行事,人的人格就可以得到回归,人的道德得到重启,社会也会呈现一种理想的面貌;但是二、三十年代的实践,让他认识到,人的罪性,即道德的沦落并不是靠人自力所能解决的问题,人必须依靠一种超越的力量的帮助,才有希望从罪恶中解脱出来。于是他开始信赖一种完全超越的上帝,基督也由一个完全的人,演变成向人启示圣德的、人世成身的上帝。而有关这种上帝论、基督论和人的罪性的最系统的表述出现在他的《基督教进解》中,就此,笔者认为,赵紫宸神学的转变从根本上说,并不是由早期受西方神学的影响,而后期受新正统神学的影响造成的,相反,这些西方神学的主张只是他的伦理化的神学理论在实践过程中进行完善时所采用的一些神学素材。^② 从以上的分析中,我们看到赵紫宸在不同年代针对不

① 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第69页。

② 这在文章的第五章第四节中,我们已经进行过相关的说明。



同的社会问题,不断变更着其神学的形式和内容,他的神学正是从当时社会和文化的处境出发,并用之于现实的社会和文化脉络,而且随着社会的现实处境不断修正自身的,他尝试建构的正是一种“处境化”的神学。

第二节 启发道德的功能

林荣洪博士虽然在《曲高和寡》中批判了赵紫宸建立在“现世的天国的异象”基础上的“相关神学”体系,但也同样肯定了赵紫宸的神学在重建中国社会伦理方面的贡献。他认为“在赵氏看来,中国的重建,是中国人本身的问题,而中国人的问题,就是道德的问题。要改善道德必须从人性入手。在赵氏的第一期思想中,儒家传统的性善说,加上自由神学对人性的乐观态度,使赵氏相信只要中国人愿意学耶稣博爱牺牲的榜样,那么人格救国便可行。但在第二期,他对人性的堕落有较深刻的了解,人处于道德无能的情况下,必须有他力的援助,才有从善的希望。赵氏从人本的道德跳到神本的道德,又从三位一体的教义,开展一套人世圣徒的人生观,建设基督教‘天人一贯’的伦理生活,这里显示赵氏的相关神学对重建中国伦理有一定的功效。”^① 本书认为,赵紫宸的伦理化的神学理论对于重启人们的道德至少有以下两个方面的贡献:

^① 林荣洪:《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》,第320页。



一、倡导积极的道德行为

传统的基督教观念认为,人因为自身的罪性,无力实行道德行为,或者任何道德意义上的行为都无法使人获得救赎。这样,基督教信仰很容易堕落为自私地追求绝对永恒的行为,个人灵魂也只能在宁静的沉思中,或者在脱离世界的苦行中寻求上帝的完善。就像一位基督教思想家所说,如果信仰“将生活之弓拉得过紧”,结果是“或者拉断弓弦(如悲观主义),或者飞离了靶子(如盲从主义与禁欲主义)”^①。赵紫宸反对这种关于个人拯救的抽象福音,他认为我们有必要对生命的本原虔敬,它可以保守生命的价值,但同时我们也应该将这种对生命本原的虔敬开拓出来,付诸于我们的行动上。我们不但要“退而修”,也要“进而行”。^② 与传统的基督伦理相比,赵紫宸在这里鼓励一种积极的道德行为。

然而我们要做更大的事,就应该站立于生命本原的基础,向前观瞻,向前踊跃的跳入不知的新境界。因此对于生命本原的虔敬是宗教顾后的部分,对于生命前途的忠勇,是宗教直前的部分。专顾后而凝滞而枯涸;专向前则断绝而空虚;必要两者并辅,才得之真生活。不顾后,没有大事功为基石,怎

^① Reinhold Niebuhr, *Moral man and immoral society: a study in ethics and politics*, New York: Scribner, 1960, p. 71.

^② 赵紫宸:《耶稣基督》,第33页。



能曾有更大的事功；不直前，仅有已奠的根基，又怎能能有更大的事功。^①

虽然，在赵紫宸的后期神学中，他开始强调人脱离上帝的恩典，无力实行道德的行为，但与此同时他也强调仁慈的上帝已经给予了人类以恩典和实行道德行为的权能，那么人类也就有了在上帝恩典下实行道德生活的能力，而这也是人类得以救赎的关键所在。

赵紫宸对人的道德行为的强调是和他融合基督教信仰与儒家伦理方面的努力分不开的。基督教信仰与儒家思想所阐发的道德人格及其对于人类关系与社会生活所做的道德规定，都是人类宝贵的精神财富。但我们同时也应该注意到基督教信仰和儒家思想中关于道德的理论的差异也很明显。就此，英国华裔学者姚新中认为“与其对于超越及其达到超越途径的理解相一致，耶稣伦理的说教的一个显著特点，就是使伦理学从属于宗教，使道德从属于宗教。……与耶稣的宗教伦理相反，孔子建立了一种伦理宗教，在这一宗教中，伦理优于或同于宗教。对于儒家来说，道德是超越的主要道路。它之所以有价值，不是因为它在它有服务于人类需要的意义，而且因为它使人类在短暂中发现永恒成为可能。”^②显然赵紫宸神学对姚新中所指出的基督教信仰与儒家思想的不同伦理特征进行了一种综合。在他的神学思想中，道德的确从属于宗教，

① 赵紫宸：《更大的工作》，第8页。

② 姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，第49页。



这符合基督教信仰关于道德的界说。但同时如前所述,赵紫宸对上帝、基督都进行了一种具有明显的伦理特征的诠释。在赵紫宸眼里,上帝、基督在多数场合只是具有人格的道德性的存在,而且个体的道德在其救赎过程又处于十分关键的地位,这些无疑都体现出儒家伦理的影响。比如,成中英认为“在儒家思想中,人类个体的道德意识成为一种人类个体之终极与绝对意识的特殊表现形式,而这种人类个体的终极与绝对意识又成为人类个体本性的及其终极善的特殊的道德实现。进一步说,道德就存在于个体与终极、全部的联系之中,同时,也表现在它的意义的实现上。”^①与此相似,在赵紫宸的神学中,因为上帝是道德性的存在,他也赋予了人以善的意志,而人要从罪中得到救赎,正是要发现这种善的本性,实行善的行为,以与圣善的本体合一。

二、强调基督教伦理的爱的动机

另外,许多对基督教信仰的道德观持怀疑态度的人,总是从他们行为的动机上予以批判。他们认为如果仅仅是遵从宗教的道德条例、传统和信条,并不会让一个人成为道德的人。道德要求一种选择,当一个人越是依赖道德的教科书或是教条的规则时,他们行为的道德色彩越少。基督徒遵从这些道德规则是因为人必须这样做,而人在这里缺乏自由的选择,这

^① Ch'eng Chung-ying, *New Dimensions of Confucian and Neo - Confucian Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1991, p. 454.



样的行为至多在道德上是中性的。

如果人们的活动完全是由生理和心理等方面的因素来决定的话,那么人的道德责任感便是无稽之谈了;……人们的经验比这积极得多,人们体会到他们不仅仅是高级力量(higher forces)的工具,而且也是具有创造力的行为者,能够做出选择与自我决定。这是人们在日常生活中所共同具有的经验认识。^①

另外,针对基督教信仰中的奖善罚恶现象,一些人提出,如果人实行道德行为仅仅是在对惩罚的恐惧,或者是在奖赏的诱惑的情况下做出的,而不是出于自己自由意志的选择,这种思想无疑是反道德的。比如,尼采(Friedrich Nietzsche)在《偶像的黄昏》中认为通过宗教强迫的手段提高人的道德,无异于将动物的驯服称为它的“改进”(To call the taming of an animal its “improvement”)一样令人觉得好笑。因为驯良动物的方式无异于通过疼痛的感觉、恐惧的情绪,或者是伤害和饥饿来达到。就像这种被驯服的动物处于一种病态一样,这样经过神父或牧师训练的人同样处于一个毫无生机的牢笼之中,如此的基督教“毁坏了人类,削弱了人类——但是却声称已经改进了他。”^②与这种观点类似,国内学者吕大吉教授也认为“按照神学家的说法,神的奖赏,天堂的快乐,导人为善;

^① 卡尔·白舍客:《基督教伦理学》,引言部分第3页。

^② Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, London: Oxford University Press, 1998, p. 33.



神的惩罚,地狱的痛苦,止人作恶。在这方面,各种宗教都极尽其想象之能事,把天堂吹得天花乱坠;把地狱的残酷说得淋漓尽致。从表面上看,这种种说教,确是以劝善止恶为其目的,为促使人们的行为符合于道德规范的要求提供了宗教的保证,自然无可厚非,但问题在于宗教主要是利用善男信女对神的奖赏的欲求和对神的惩罚的恐惧,来换取他们对道德准则的实践,在这里无论是欲求,还是对神的惩罚的恐惧,其客观效果往往也会激发起人们的贪欲之心,无助于培养自觉的道德义务感和真正的道德意识。”^①

如果我们用以上这些对传统基督教伦理的置疑来框定赵紫宸伦理化的神学理论,恐怕并不能发挥作用。因为一方面赵紫宸不主张用任何固定的、人必须被动去执行的道德诫命来约束人的行为。相反,人们只要按照基督的道德人格,按照他所启示的爱的精神来实行道德行为,来恢复上帝赋予我们的善的本性,人就会拥有得救的希望。这种道德人格和爱的牺牲精神由于只是要求我们实现自己的本性,“成为你所是者”,^②因此恰恰与传统基督教主张的僵化的道德诫命相对立;另一方面,在赵紫宸的神学思想中没有关于他世的具体描述,更不承认一种作为物质实体存在的天国或地狱,有的只是一种伦理的至善所构成的精神天国,这种天国无疑是超功利

^① 吕大吉:《宗教学通论新编》,北京:中国社会科学出版社,1998年版,第750页。

^② John J. Carey, ed., *Being and Doing, Paul Tillich as Ethicist*, Macon: Mercer University Press, 1987, p. 207.



的。所以赵紫宸的伦理化的基督教神学所主张和保证的道德行为是一种经过上帝启示的自发的道德行为,这也是赵紫宸伦理化的基督教值得肯定的地方。在种种世俗伦理说教已经被大众抛弃的时候,赵紫宸所主张的这种基督教伦理无疑为这种局面注入一股新鲜血液。



第七章 伦理化的神学的局限性

既然赵紫宸的伦理化的神学思想是根据中国社会和文化的脉络建构起来,并应用于当时中国社会的具体现实的,那么,它在社会现实中的运用产生的社会效果如何?这种伦理化的神学能不能达到它预期的目的?另外,如果脱离具体的社会处境,他的伦理化的神学思想本身有哪些局限性?这是接下来两节我们要讨论的内容。

第一节 个人伦理与社会伦理间 “张力”的消除

在赵紫宸看来,中国社会的主要问题是国人的道德人格问题,而基督教信仰能够培养这种道德人格。有了道德人格的再生,建设一个理想社会的愿望也就能够实现。笔者认为,毋庸置疑基督教伦理对人的道德人格的建设具有启发作用,但是面对中国社会当时的处境,通过个人的伦理来实现合理



社会这种道德改良主义的主张是值得商榷的。这里有必要先来借鉴一下宗教社会学鼻祖爱弥尔·杜尔凯姆（又译涂尔干，Emile Durheim, 1858 - 1917）和基督教现实主义伦理学大师莱茵霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr, 1892 - 1971）^① 在谈到个人与社会以及个人伦理与社会伦理之间关系时的主张。

一、杜尔凯姆和尼布尔的理论

1、爱弥尔·杜尔凯姆的相关论述

杜尔凯姆是继孔德和斯宾塞之后最有影响的社会学家之一，法国第一位社会学教授。一般认为，“宗教社会学”一词最早见于杜尔凯姆笔下。首先，在杜尔凯姆看来，社会事实不可还原为个人事实，社会事实在社会层次上有其独立的存在。社会作为一种独立的事实特征主要表现在以下三个方面：第一，社会现象对于个人来说是外在的，比如语言、金融制度和职业规范等。他断言从这些事实中“可以看到存在于个人意识之外的这种具有明显属性的行为方式、思维方式和感觉

^① 莱茵霍尔德·尼布尔是当代著名的基督教哲学家、社会活动家，现代新正统派神学的杰出代表，他一生致力于社会活动和基督教伦理的应用研究，曾被美国《时代》杂志称为“美国耶稣教中首屈一指的神学家。”他的代表著作有《道德的人与不道德的社会》（*Moral man and immoral society: a study in ethics and politics*, 1932）、《基督教伦理诠释》（*An interpretation of Christian ethics*, 1935）、《人的本性与命运》（*The Nature and Destiny of Man*, 1941）。



方式。”^① 社会事实的第二个特征是它们对个人的制约作用，每个人要受到社会环境中各种社会事实的制约、引导、劝说、引诱、强制或其他的影响，对杜尔凯姆来说这是显而易见的。他指出：“行为或思想的这些类型不仅存在于个人意识之外，而且具有一种必须服从的，带有强制性的力量，它们凭着这种力量强加于个人，而不管个人是否愿意接受。”^② 社会事实的第三个特征是，它们普遍地或广泛地贯穿于一个社会中，换言之，社会事实是共有的，它们不是唯一的个别的特征。这种普遍性并不是简单地来自大量个体事实的总和。杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》一书中，将这种关于社会事实的理论进行了实际应用。他认为在宗教现象中，人类之所以由自身一些简单的观念产生超出我们自身力量的效力，根本原因就在于社会实体的存在。在书中他分析了这种社会实体是如何在信仰者进行膜拜的时候产生道德力的，怎样使他觉得自己找到了避难所，受到了庇护者的保护和支持的。最终他认为“是社会把人提升起来，使他超越了自身；甚言之，是社会造就了人。”^③ 同时他还指出，思想家们在研究人时所面临的两难抉择，正是他们忽略了个体之上还有社会这个事实：

如果把人类高超的、特殊的能力与他们卑贱的

① 迪尔凯姆(Emile Durkheim):《社会学方法的准则》，北京：商务印书馆，1995年版，第24页。

② 迪尔凯姆(Emile Durkheim):《社会学方法的准则》，第24页。

③ 爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社，1999年版，第551-552页。

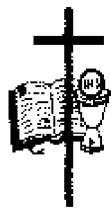


存在方式联系起来,把理性和感觉联系起来,把精神和物质联系起来,去介绍人类的这些能力,那么就等于是否认了人类的绝无仅有的性质;而如果把人类高超的、特殊的能力归结为假定的超验实在,那么又无法通过观察使之得以确立。他们之所以遇到了这样的难题,是因为这些思想家始终把个体看做是终极自然(*finis nature*);好像除了个体之外就不再有超越其上的存在了,或者至少没有科学能够触及的东西。然而,只要我们认识到在个体之上还有社会,而且社会不是理性创造出来的唯名存在,而是作用力的体系,那么我们就有可能通过一种新的方式来解释人类。我们在保留人类的独特之处时,也不必再将它们置于经验之外。^①

其次,杜尔凯姆还认为社会事实虽然不能还原为个人事实,但社会事实的内化对个人发展具有一定的影响。“如果社会化是成功的,那么个人将完全把适当的社会事实内化,从而社会事实的强制似乎是自然的,是与个人的意愿一点也不对立的。”^② 在《宗教生活的基本形式》一书中,他所强调的重点就是内化社会事实(规范、价值等)的过程和个体的实际创造之间的关系,论证社会事实可从个人的内部发挥他们的控制

^① 爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海:上海人民出版社,1999年版,第584页。

^② D.P.约翰逊:《社会学理论》,北京:国际文化公司,1988年版,第220页。



作用。通过周密的分析,杜尔凯姆认为几乎所有重大的社会制度都起源于宗教,宗教产生了社会所有最本质的方面。同时,宗教代表着社会的一种集体理想,这种理想使社会意识到自身的存在,是社会得以聚拢和集中的关键,因为“一个社会,并非单纯是由组成它的大量个体、这些个体所占有的土地、所使用的东西以及所采取的行动构成的,最重要的,是社会对自身所形成的观念。”^①而且,杜尔凯姆认为宗教表达出来的集体理想,并不是个体天生的模糊力量,相反,它倒像是个集体生活的学校,个体在这里学会了理想化。当集体理想具体体现在个体中时,就会使集体理想本身个体化。每个人都以自己的方式来理解集体理想,并给它们贴上自己的标签。这样,个人理想就从社会理想中分离出来;个体人格越发展,这种分离就越彻底,最终变成自主行动的源泉。因此,即使当宗教似乎已经完全变成个体良知的时候,他还是要从社会中寻找滋养自身的生命之源,那些把宗教看做是个体活动的观点误解了宗教生活的基本条件。^②

2、莱茵霍尔德·尼布尔的相关论述

莱茵霍尔德·尼布尔是20世纪最有影响力的基督教哲学家之一,他极力倡导基督教现实主义,将基督教伦理思想广泛应用于社会问题及政治问题的研究,形成了系统而颇具现代精神的基督教应用伦理学。尼布尔认为,个人和社会团体之

① 爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第557页。

② 同上,第557-559页。



间应该保持一种辩证的张力关系,这种关系表现为个人和社会团体之间既有一种本质上的和谐关系,又存在着不可避免的冲突,个人既在社会团体之中,是社会团体的一个组成部分,同时又超越于社会团体,具有比社会团体高得多的自我意识和自我批判能力,因而也就有比社会团体高得多的道德意识。

首先,尼布尔肯定个人离不开社会而生存。人的自然方面的社会性冲动和人的精神方面的社会性冲动决定了人必须超出自身完成生命活动。“共同生活不只是社会的必须,也是个人的必须。只有在人与人相处的有机关系中,个人才能实现其自我。”^①个人和社会的关系一方面表现为个人是既定的社会文化和行为方式的被动接受者,另一方面表现为个人又是社会文化的创造活动的主动参与者。

其次,强调个体道德与群体道德之间的矛盾。个体道德与群体道德之间的矛盾集中体现在个人追求无私,而群体追求公正这一点上。从个人角度看,最高的道德理想是无私;从社会角度看,最高的道德理想是公正。从个人道德的内在角度来看,自私固然是人的本性的必要因素,但在行动中,无私总是被视为最高的道德目标,同情、良心和爱也深植于内在情感之中。宗教道德和义务论者过分强调这一内在超越的因素,而指责强制、冲突和暴力,但这一做法只能维护社会的不

^① Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II, New York: Charles Scribner's Sons, p. 244.



公正状态。从社会道德的外在角度来看,群体道德上的愚钝使纯粹无私的道德成为不可能,它也没有足够的想象力去接受纯粹的爱和完美的善。

从行为的主体的立场来看,无私必须保持为最高的道德准则,因为只有行动的执行者自己知道对自我的寻求在多大程度上败坏了他为社会所认可的行为。另一方面,社会把公正而不是无私作为它最高的道德理想,它的目标必须是为所有人的生活寻求机会的均等。如果不主张用利益对抗利益,并且对那些侵犯他人权利的人的自我主张不加以限制,就不可能取得这种平等和正义。^①

总之,在尼布尔看来人类最高度的相互依存关系只有在把有意识寻求相互利益作为爱的成果时才能实现。而这种无私的奉献却不利于社会公平的产生,这种社会公平只有经过精密计算才能达到最高的伦理状态。于是在基督教伦理中个体要求无私牺牲的道德与社会要求维护利益的均等之间必然会产生矛盾。这种矛盾表现在“当一个人从追求个体之间的一般关系到寻求社会群体的生活时,爱的精神在解决这种更大、更复杂的问题时的弱点就变得日益明显。”^②他举例说基督教的一些派别,如贵格派和其他一些小的宗教社团,都比

^① Reinhold Niebuhr, *Moral man and immoral society: a study in ethics and politics*, p. 258.

^② *Ibid.*, p. 74.



教会更纯粹地保存了这种宗教之爱的精神,而教会以他成员众多的优势也未能保存住这种精神。

再次,尼布尔批判了宗教理想主义的主张。尼布尔承认宗教因为能够让人在无所不能、无所不知的全圣的意志的监视和评判下,对以自我为中心的生活产生一种反省与忏悔的精神,导致一种谦卑的人格永久动机。“上帝的人格与圣洁就会增强虔信宗教的人的道德意志,并且约束他的权利意志。”^①正是基于基督教信仰对于个体道德人格的这种陶冶作用,激励着宗教信仰者持续不断地怀抱着热情与勇气去努力拯救不公正的社会。但由于以上所指出的个体道德与社会道德之间的矛盾,这种希望是不可能实现的。宗教的理想主义者同理性的理想主义者一样,对通过发展个人的道德能力来达到理想社会始终抱着希望和期待,并竭力使这一希望实现。他们普遍持有宗教的复兴能够提供一种使人摆脱社会混乱的资源这种信念。甚至在宗教的力量要对付大量的敌人和它的贬抑者的时代,这种信念也不断的表达出来。^②尼布尔认为我们必须来彻底检讨宗教与道德生活的关系,“同时必须承认,没有一个社会曾经达到过如此的公正,以至于一个纯正的心灵不再需要寻求一些逃避残酷现实和不公正待遇的方法。基督教对十字架的贡献是一种无意识地对个人道德理想的荣耀。十字架是爱在它本身的完美中取得胜利的象征,而不是

① Ibid., p. 54.

② Ibid., p. 51.



爱在世界和社会中取得胜利的象征。实际上,社会策划着反对十字架。”^①

二、作为“宗教理想主义”的赵紫宸神学

以上我们花了很大篇幅介绍了很多似乎与本文主题无关的论断,然而正是这些论断为我们评价赵紫宸的伦理化的神学体系提供了不可或缺的参考视域。因为杜尔凯姆和尼布尔谈论的个人与社会以及个人道德与社会道德之间关系的理论与赵紫宸的伦理化的神学体系的建构基础密切相关。在前文中我们已经多次提及赵紫宸有关个体道德在建构一个理想社会过程中的作用的论述,但是并没有详加探讨。事实上,赵紫宸强调基督教的社会作用时,始终是将其诉诸个体道德的改良这一中间环节的。

首先,赵紫宸认为个人的得救与社会得救密切相关。在赵紫宸的神学思想中,我们几乎找不到他对于来世的过多关注。当然这并不是说他忽视了个人的得救。在他看来,个人的得救并不能脱离社会的范围而得到。相反,个人的得救是和人类社会有着密切的关系。“个人决不能离团体,制度,而独立,尤其是不能离精神生活的团体而独立。个人是个人,但个人总得有家庭、学校、教会、政府等机关做他的寄庐。”^②既

^① Ibid., p. 81 - 82.

^② 赵紫宸:《青年基督徒的个人运动》,载《真理与生命》,第5卷第2期,1930年12月,第9-10页。



然个人与社会不能分离,那么个人灵魂的得救总是内在地和社会有机体的再生密切联系在一起。^①个人救恩不能脱离社会的救恩,因为个人不过是其中的一分子。所以基督教的任务不仅是要拯救个人,同时也要拯救个人生存于其中的社会。假如基督教在中国或是在西方不能成为社会重建的基础,它就一定要失败。与尼布尔一样,赵紫宸并没有让个体游离于社会的存在之外,在他眼里,个体总是表现为社会生活中的人,只有在社会中个人才能得到实现和确证,个体的存在和发展是以社会为必要形式和基础的。

其次,赵紫宸坚持以个人道德力量再生为核心的社会得救观。赵紫宸认为“基督徒抱入世救世主义,其所以注重人格的发展与造成,原欲以人格为社会的基础,为社会的发酵力。基督提倡地上的‘天国’,第一义即在个人的得救;因为没有良好的人格,断无良好的社会。”^② 赵紫宸将贯穿于个人道德与社会得救之间的因果关系称为“人格传化”：“我有良好的人格,自必要使人同有此种人格。我竭力使人人与我同有,即是人格传化的意思。救人是使人从堕落的地位到清洁的人格。救社会是普遍人格,自救救人,并非两事。”^③赵紫宸甚至直接主张一大群个人的更新是社会重建的一个阶段,认为这是社会获得充分的、令人满意的重建之前所必需的。

① T. C. Chao, *The meaning of the Church*, p. 13-14.

② 赵紫宸:《基督与我的人格》,第14页。

③ 同上,第15页。另见赵紫宸:《青年基督徒的个人运动》,第5页:“用至诚赤袒的心,自己建立人格,希望人格的力量去感化他人。”



许多个人的再生是社会再生的一个阶段,这是社会进行充分的和令人满意的重建的必要前提。即使基督宗教的目的不是将社会作为一个整体进行重建,它也必须通过让信仰的环境更加让人满意来完成它个人拯救的任务。社会重建的核心问题,无疑就是在人内部一个新的精神的创造问题。^①

关于这一点,赵紫宸赞同英国宗教学家应奇(William Ralph Inge,今通译为英格)的说法:“组织的宗教在近世不是人事中最强的一个势力。与爱国心及革命事业比较起来,它竟见得可怜的软弱。基督教的能力在于改变个人的生活——固然像基督明白地指示的,一小群;但是合拢来却是一大数。在此地在彼地,救得一小群脱离唯物主义,自私,怨憎,那就是从古以来基督教会的事功,在将来亦不见得会改变的。”^②他认为这种事业在中国也一样,神秘的经验总是起于少数人个人幽暗旷遐的自觉,似乎与人事无关,然而“潜虽伏矣,亦孔之昭”,它会逐渐由少数人而影响到社会国家。在赵紫宸看来,从每一个个人心中除去罪恶,绝不表示与社会重建无关,这正是一种社会的重建。“我们要建设基督化的社会,使信者影响所及,邻舍于邻舍的邻舍,都结成新家庭,都以爱与公平的原理,作为社会生活的原理。”^③而在此过程中,教会的核心任

^① T. C. Chao, *Can Christianity Be the Basis of Social Reconstruction?*, p. 315.

^② William Ralph Inge, *Science, religion and Reality*, p. 388. 转引自赵紫宸:《基督教与中国文化》,第259页。

^③ 赵紫宸:《更大的工作》,第10页。



务正是通过他的成员的精神及在社会中的服务起到面团的发酵粉的作用，“使社会秩序基督化”。同时教会作为“社会中的社会”，类似于一个大圈中的小圈，她训练牧师、布道者和其他同工，来发展内部的小圈，从那里她的力量繁殖、再生以至于这些在内圈中的人可以拥有力量在内部或周围的群体中发挥作用。^①

总之，赵紫宸看到个体道德与社会重建的不可分割性是正确的，但很明显赵紫宸并没有注意到按照基督的精神所进行的个体道德的培养与一个合理社会的建设之间并不是一条直接的通途，个体道德水平的提高并不是建立一个合理社会的充分条件。因为“社会并不是个体的简单相加，而是具有单个个体所不能具有的共同意志、共同目标指向的新质的人类存在和发展的形态，并且它只有在有序的运行中才能存在发展。……（社会）可以形成不同于任何个体的社会群体的动机、情绪和活动。”^② 而且正如尼布尔的相关理论所提醒我们的，用个体道德行为的提升来规范群体的道德行为会不会取得成功，在个体道德与群体行为之间，是不是存在一种必然的正向联系都是令我们深思的问题。赵紫宸的社会重建理论始终对通过改善“个人的道德能力来达到理想的社会抱着希望，并竭力使这一希望实现”。这正像尼布尔对宗教理想主义者所做的描述：“甚至在宗教的力量要对付大量的敌人和它的贬

① T. C. Chao, *The meaning of the Church*, p. 15.

② 唐凯麟编著：《伦理学》，北京：高等教育出版社，2001年版，第161页。

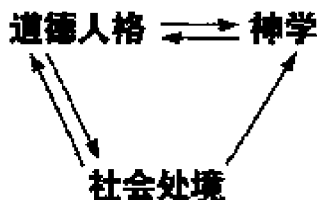


抑者的时代,这种信念也不断的表达出来”,即,“他们普遍持有宗教的复兴能够提供一种使人摆脱社会混乱的资源这种信念。”从这点看,赵紫宸正是尼布尔所批判的宗教理想主义者。

更何况,如果根据杜尔凯姆的理论,理想社会的获得并不是沿着个人伦理的发展、扩大这个单向度模式进行的,社会实体或事实还会反作用于个体的道德发展。因为在他看来,宗教的信仰和仪式加强着集体生活所依赖的社会联系,宗教和社会之间存在一种紧密的相互依赖关系。而个体正是在社会中学会了理想化。当每个人都以自己的方式来理解集体理想,个体的人格才得以发展。个体作为社会成员,内化社会道德正是获得社会认同,参与社会生活,从而实现其作为社会成员的规定性的重要途径和形式。从这里我们可以看出,基督教信仰、个体道德与理想社会这三者之间的关系并不是仅仅沿着基督教信仰 → 个体道德 → 理想社会的向度进行,同时还可以拥有基督教信仰 → 理想社会 → 个体道德这条路径。而后一条路径无疑是赵紫宸所忽视的。赵紫宸对社会现实问题的关注,使他注意到国人道德人格遮蔽这一事实,反过来,他认为道德人格的重启和回归可以影响社会现实,为社会革命和重建提供出路。那么如何来重启国人的道德人格?赵紫宸将解决的方案归于基督教信仰,认为基督教的伦理可以弥补国人在道德人格方面的不足。这一社会现实层面上的需求表现在赵紫宸的神学思想中,便是个体的道德性救赎的可能性问题,如前所述赵紫宸在他的神学理论中,主张一种建立在个体道德行为基础上的救赎观,而且这种“救赎”从“伦理化的



上帝”那里获得了基础和保障,从“伦理化的基督”那里获得了前进的方向。在赵紫宸的神学思想的产生过程中,社会处境、道德人格、神学的关系如图所示,从中我们可以看出:赵紫宸的伦理化的神学只能通过影响人类的道德人格的方式来改变社会处境,而无法直接参与到社会处境的变革之中。



总之,正是因为赵紫宸没有正确地认识和处理个体与社会、个体伦理与社会伦理之间的关系,以及他们之间的不可逾越性,这在一定程度上决定了他的伦理化的神学在现实生活层面上的局限性。他试图通过个体道德改良的方式进行社会改造,这种改良的路径正像赵紫宸自己所认识到的那样,很长、很长,两端还树满了狞恶的十字架。^①而与此同时被紧迫的政治问题及经济问题所折磨的社会,都倾向于轻视任何与最紧迫的任务无直接关系的有关生活的表达,赵紫宸的神学在现实层面暴露出的局限性在所难免。对此,有的学者指出:“温和派的文化建造和社会改良方案试图保持上帝的超越性和内在性的平衡,在当时的社会实践中却没有成功,在民族危机日深,寻求政治经济的快速解决办法的呼声日高的大势之下,如同任何文化和社会的渐进改良主张一样,温和派的观点显得缓不济急,不合时宜,而且曲高和寡。在那些年代,文化

^① T. C. Chao, Red Peiping after Six Months, in *Christian Century*, Sept. 14, 1949, 转引自吴利明:《基督教与中国社会的变迁》,第44页。



——心理重建的慢功夫几乎是可望而不可即的奢侈品,而只有深深政治化了的基督宗教才可以大行其道。”^①

第二节 基督教伦理的超越性与现实性间张力的消除

通过以上分析,我们看到赵紫宸试图通过个体道德改良的方式来达到实现理想社会的途径,因为他忽视了个体与社会、个体伦理与社会伦理之间的辩证关系,因而只能停留于一种良好的意愿中。如果抛开赵紫宸神学的这个与社会现实相关的建构目的不谈,赵紫宸所创立的伦理化的基督教信仰体系本身的情况又如何呢?如前所述,赵紫宸始终关注基督教信仰所能提供的伦理资源,这种关注为赵紫宸神学理论的建构提供了一个伦理化的主题。而且毋庸置疑,赵紫宸通过对基督教信仰的各个要素进行伦理化的诠释,最终获得了一套系统的基督教伦理体系。其中,上帝是基督教伦理的“所与”,基督是基督教伦理的启示者,而人是基督教伦理的最终行为者。众所周知,基督教的伦理由于基督教信仰的超越性而具有一定的超验性。而事实上,在赵紫宸所创立的伦理化的神学思想中,基督教伦理的这种超越性在一定程度上转变为—

^① 引自姚西伊:评本世纪初以来中国基督新教的社会态度,加拿大:《维真学刊》,1999年第3期。



种历史的现实性,最终基督教伦理在一定程度上失去了其超越性的源泉。这里我们首先来考察一下莱茵霍尔德·尼布尔有关宗教伦理的超越性与历史现实性之间张力的论述。

一、基督教伦理的超越性与历史现实性

关于基督教伦理的超越性与历史现实性之间的关系问题,莱茵霍尔德·尼布尔的理论在基督教思想界颇受推崇和关注:首先,尼布尔认为宗教可以为道德提供超验性的源泉。由于宗教涉及的生命和存在是意义的统一性和一贯性的体现,所以宗教伦理必然对其所涉及的任何力量追根溯源,对于任何目的都要联系到其终极动机。宗教伦理所关心的不仅仅是眼前的直接价值的得失,而且还要考虑善恶问题;不仅关心眼前的目的,而且还要考虑终极理想。所以,在尼布尔看来“高级宗教的独特性在于它寻求掌握生活的统一性和一贯性的程度以及寻求意义的超验源泉的判断力,正是它们的存在才维持着对生活 and 存在的意义的信念。”^①

其次,宗教的超验性源泉与其历史现实性之间应该保持一种张力。尼布尔认为各种宗教,其伦理的充实度决定于历史和超验之间的张力品质(quality)。这种品质要从两个方面来衡量:一、超验性真正超越于每一历史的价值观和功绩的程

^① Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, San Francisco: Harper & Row, 1987, p.4. 在引用该书的内容时,笔者的部分译文参考了尼布尔:《基督教伦理学诠释》,关胜瑜、徐文博等译,台湾:桂冠图书股份有限公司,1995年版。



度,务求使任何历史功绩的相对价值都不能成为道德满足的基础。二、超验性保持与历史性有机的接触程度,务求使任何程度的张力都不会使历史失去它的意义。^①

宗教意识的深度创造出“是”(What is)和“应该”(What ought to be)之间的张力。张力扯满了弓,然后发射出一支支道德行为之剑。每一真正的道德行为都寻求“应该”的实现,因为行为的实施者感到有义务为它而奋斗。尽管历史上它从未实现过,但这种理想在更为本质的实在的层面上是一种生活的秩序。^②

尼布尔认为在历史的现实价值和超越之间具有的这种张力不能被破坏,否则要么会破坏宗教信仰所具有的深度,要么会使宗教信仰失去其作为生活意义源泉的地位。比如当西方自由派神学过分地束缚于现代世俗自由文化时,它实质上就变成了一种失去活力而且世俗化了的宗教形态。在这种宗教形态里,基督教传统的各种前提都被理性化了,并被硬塞进对历史和自然进程的内在解释中。这样,基督教道德的原有张力被破坏了。这种张力被破坏表现在两个方面:其一、“基督教道德的超越的理想变成了历史进程的内在的可能性。”^③基督其人变成了加利利地方的一个好人。这个好人所象征的是

① Ibid., p. 5.

② Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*, pp. 4-5.

③ Ibid., p. 6.



人的善和人的可能性,而人的局限性和人生的稍纵即逝很少被提及。其二、当基督教自由派将自己调整到能为现代时风所接受时,它牺牲了最具特色的宗教遗产和基督教遗产,破坏了典型的深刻的宗教所必然具有的深度感和张力感。“‘基督教的上帝之国’(Kingdom of God)被解释成现代文化希望通过进化过程而实现理想社会”^①。相反,尼布尔认为由《以赛亚书》第二部分详尽阐发有关基督的爱和代人受苦的理想道德达到了完全纯洁的高度,以至于它在历史上实现的可能性十分渺茫。生活在自然界里的有形的人永远达不到自我的升华,永远不能获得牺牲热情——耶稣伦理所要求的“彻底的无私”。同时,上帝之国总是一种历史中的可能性,因为它的高度纯洁的爱是有机地与一切人类之爱相联系着的。但与此同时,上帝之国又总是一种历史中的不可能性,总是超越任何历史之上的成就。^②

最后,关于如何保持这种张力,尼布尔推崇神话式的先知宗教。他认为先知式信仰一方面相信生活尽管有其邪恶,但都是美好的;而另一方面认为,它尽管有其善,但却依然是邪恶的。在此信念中,既避免了伤感,又避免了绝望。生活的意义不会导致幼稚的自满,一直威胁着有意义世界的混乱也不会破坏一切道德行为赖以存在的信仰与希望的张力。这样的先知式信仰产生了一种道德观,此道德观指的是一切道德的

^① Ibid., p. 9.

^② Ibid., p. 19.



价值和标准是基于或朝着一种统一与和谐的最终完善方向前进,而不是在任何历史环境下能得以实现的东西。^①所以基督教信仰要获得力量处理好我们这个时代的道德和社会问题,只有在这种先知性的根源里不断恢复青春活力,也只有这样的信仰才能够肯定非永恒的尘世生活的意义,而不必过分地屈从于非永恒进程的相对性。这种信仰本身就意味着一种意义之源,而同时亦不必到令所有历史都失去意义的永恒世界去寻找栖身之所。只有这样一种信仰才能看到旧文化的死亡和迎来新文明的诞生,才能处理好在这个各种文化和文明正在作生死搏斗的世界上所发生的道德责任问题。

二、赵紫宸的相关理论

在介绍了莱茵霍尔德·尼布尔有关基督教伦理的超越性与历史现实性之间关系的思想之后,我们不妨再来看一看赵紫宸在这方面的论述。与同时代的中国基督教思想家们相比,赵紫宸更看重基督教伦理的超越根源,并在理论中给予详尽的论述。他认为人不能在自己的生活中找着人生的意义,必须在超乎自然,超乎人的永恒里,上帝里,找着人生的意义。在上帝中,一切相对,一切演变,都得到统一与归宿。关于人文主义与基督教信仰的关系,赵紫宸认为“凡是基督的信徒当然要接受人文主义与其价值,但亦当然要觉得人文主义是不

^① Ibid., p. 64.



够的,须于其上加增一个超绝的个别的客观的上帝。因为人文主义所谓的价值应有所从来,应有所以然,应有一个价值突生,价值保存的解释。”^① 针对道德救国、伦理救国的主张,赵紫宸认为人格虽然可以救国,但是人格必须要建设在磐石上。人们要学耶稣的人格,但是我们也必须知道怎样去学他。“宗教是道德的原动力,……讲道德而没有宗教,犹之有了一部大机器,而没有发动的力量……宗教则必持守信仰,心通上帝,而后发而为个人为社会的生命。”^② 同时,赵紫宸也在一定程度上强调基督教伦理的超越性与现实性之间的张力关系。他认为基督教是超世界进入破碎分离的现世界的伦理,是世界上人类求超越而与世界发生关系的伦理。这种伦理因此是一个理想、一个人生应有的生活。但同时因为人的心中始终有两个律,一个是上帝的律,这就是人内里的上帝的形象、上帝的诫命,它们使人实行善成为可能。另一个律就是人犯了罪,违逆了上帝的命令而生出来恶果,从而使人无能,不能彻底地实行伦理的生活。于是在赵紫宸的神学理论中,基督教的伦理的超越性与现实性之间也同样产生了一种张力关系,这种张力关系是叫人“带着超世的精神,到人世去改造生活的”。当然,如前所述赵紫宸也是推崇先知的宗教的,但很明显,赵紫宸并不是在恢复宗教伦理的超越性与现实性的原有张力的意义上推崇先知宗教的,而是在“道德的宗教”意义上来推崇

① 赵紫宸:《评宣教事业平议前四章》,第25页。

② 赵紫宸:《现代信仰的学说与实践——一条窄而且长的路》,载《真理与生命》,第8卷第3期,1934年5月,第109页。



它的。^①

三、“张力”的消除及原因

1、“张力”的消除

赵紫宸虽然对基督教信仰的超越性,甚至对这种超越性与历史现实性之间的张力都有所提及,但这只停留于其理论的表述方面,事实上当赵紫宸强调基督教伦理对于现实生活中的伦理建设的意义,并围绕着基督教信仰的道德功能来建构他的伦理化的神学思想时,基督教伦理的这种超越性与历史现实性之间的张力关系也就被破坏了。从某种意义上说,在赵紫宸神学中,“基督教道德的超越理想变成了历史进程的内在可能性”,“基督教的‘上帝之国’(Kingdom of God)被解释成为现代文化希望通过进化过程而实现的理想社会”。^②

首先我们来看人类在道德上的“自义”^③。虽然,在后期神学中,赵紫宸强调人因为自己的罪恶,不能自力为善。但综

① 见本书第一章第一节。

② 见本书稍前部分对于尼布尔观点的介绍。

③ “自义”(self-righteousness)一词,来源于莱茵霍尔德·尼布尔的《人的本性与命运》一书,他认为:“道德上的骄傲体现于人们一切的自义的判断中,认为别人不义是因为他们不符合自己的任意武断的标准。人既然总是以自己的标准来判断自己,所以总是发现自己是善的。”in Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1, p. 188. 本文是在赵紫宸强调人具有实行道德行为的能力的意义上,来使用“自义”一词的,并不存在任何神学意义上因为人的傲慢和对神的不敬而引发的贬义色彩。



观他的整个神学思想,赵紫宸认为在基督的道德人格的引领下,人始终是道德行为的实行者,而正是因为这种道德的行为,人才有得到救赎的可能,社会才有得以重建的希望。不能自力为善是人抛弃信仰的结果,但人一旦接受信仰,就能拥有这种为善的能力。虽然赵紫宸认为“人是有罪恶的,须要耶稣基督的救恩时时给他做向导;世界是有罪恶的,须要深受救恩的信徒与教会向他施感力,作纠正,甚至于挑战,督责,与斗争”^①,而且基督教的伦理是超越的,不是一朝一夕之间,便在不曾得救的世界上行得通的,但“基督教的道德是充分的道德,有根基,有标准,有模范,有法律,有权能,有归宿的,也是可以实行在这个世界上的。”^②原因是基督通过他的生、死、复活,已经完成了救法,已经得了全备的胜利,他已经开辟了一条又新又活的路。路既然已经摆在我们前面,那行走就是我们人类的责任,我们要用基督赋予我们的“出世的精神,作入世的生活。”^③赵紫宸坚信人们是可以谋求道德上的成功的,只不过人们要“背着十字架往前直冲”^④。在赵紫宸的前后期神学中他对于人通过在信仰基础上的道德行为实现自己的救赎充满信心。只不过前期神学中,人是在作为“完全的人”的耶稣的宗教经验示范下自力得救;而后期是在道成肉身的基督的指引下进行的“神人合力”的得救。

① 赵紫宸:《神学四讲》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第570页。

② 同上。

③ 同上,第564页。

④ 同上,第570页。



其次,我们再看一下赵紫宸有关基督教社会理论中表现出的“自义”倾向。赵紫宸认为信仰不能没有使命,使命和信仰是不能分割的。“信仰而没有使命,信仰是空洞的;因为信仰与生活是不能分离的,分离了生活信仰无意义,信仰无内容;使命而没有信仰,使命是徒然的,因为使命即是有定向的,有计划的,有目的的活动,不活动,计划无以实现,使命无以表显其权威。”^①从本书前面的论述中我们可以看出,赵紫宸所说的信仰的使命在当时社会状况下无疑就是塑造人格、改造社会的使命。在他看来基督教信仰与人生须是融冶于一炉的,基督教不是叫人到另一个世界去,而是叫人带着超世的精神,到人世去改造生活;基督教须不是冷酷的信条与神学,而是一种热烈的团契与信仰;基督教的目的就是建立人间天国、即一个理想的社会,就是“要使天上的耶路撒冷实现在人间。”^②在上一节中我们已经提过,赵紫宸认为一个理想社会的建造必须经由个人道德改良的途径。既然人的道德行为的改进在他看来是可能的,人是可以“自义”的,因而社会的“自义”也就成为可能。

重天国,为是要人扩自我;究其极,乃是要人与天通,天国与社会合,使一切不合而为合。……看人贵重,所以望于人的甚大,人必须得高尚的道德,才

^① 赵紫宸:《中国基督教学运问题的商榷——学运信仰与使命的我解》,第458-459页。

^② 赵紫宸:《基督教进解》,载《赵紫宸文集》,第二卷,第170页。



能副此厚望；必须得心灵的生命，才能负此重担。^①

针对赵紫宸的伦理化的神学对基督教伦理的这种超越性和历史现实性之间张力的消解，赵紫宸神学的研究者们有着诸多评论。香港学者吴利明认为赵紫宸的神学将人的得救归于人自己身上，所以具有人文主义特征。因为假如耶稣基督可以凭着自己道德的努力来拯救自己，同时成为我们的救主，假如历史的圣贤可以脱离那种禽兽的生活，我们也就可以跟着他们的模范离开黑暗，重见光明。因为和他们一样，在我们里面，也是有上帝的形象，有上帝的人格。换一句话说，人是可以自救的。在赵紫宸看来，孔子、苏格拉底、柏拉图、以赛亚等人“就是人类能自救的见证。”到头来，人的拯救，是决定在他自己的努力。^② 德国学者古爱华则认为赵紫宸明显把伦理和宗教信仰等同起来。在赵紫宸的基督论和救赎论中，重点是基于同上帝的关系而在道德上达致的自我实现和世界责任，在赵紫宸的神学中，耶稣既不是《新约》中的耶稣，也不是他自以为发现的耶稣，而只是为了表现出“人可以自尊为神，可以自救罢了。”^③

2、张力消除的原因

为什么赵紫宸伦理化的神学会表现为这种“自义”的形式，并破坏了他所认同的宗教伦理的超越性与历史现实性之

① 赵紫宸：《圣经在近世文化中的作用》，第18页。

② 吴利明：《基督教与中国社会的变迁》，第16页。

③ 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，第172页。



间的张力关系呢？原因是多方面的，这里我们不妨从赵紫宸伦理化的神学的架构目的上来寻找问题的所在。前面我们已经分析过赵紫宸尝试建构一种处境化的神学，它产生于社会的现实，并根据不断变化的社会现实做出回应，这便直接促使赵紫宸对基督教信仰的社会功能理论有所倾重，也就是说他的理论在很大程度上是用来论证基督教信仰在弥补中国社会以及文化结构的空缺方面是必要的、可行的。笔者认为这固然对基督教适应时代的思想潮流，为社会提供重建的心理、文化、精神秩序，减少文化冲突方面是有益的，但对神学在人生和社会中的果效的过分关注以及对这种果效所持的先入为主的理想主义，无疑会对人的行为能力以及由这种行为带来的社会贡献给予过高的估价，从而造成人及由人组成的社会的“自义倾向”，进而破坏了宗教伦理在现实性维度与超验性维度之间的应有的张力关系。基督教信仰并不是没有实际的社会果效，但这种果效必须建立在对基督教信仰本身的意义理论的阐发的基础上。

在文章的序言中我们已经提过孙尚扬教授曾经根据布瑞恩·S·特纳(Bryn S. Turner)的《宗教与社会理论》(Religion and Social Theory)一书的观点，在他的《宗教社会学》一书中，将秩序与意义问题作为宗教社会学研究的两大主题，即作为社会现象的宗教是如何建构神圣的秩序、如何与社会秩序(如价值、道德规范)以及体现这些秩序的社会实在发生互动关系的，又是如何为宗教行为的主体(群体与个体)提供关于其行



为的意义资源的。^①并在文章的附录《秩序与意义之间：赵紫宸的选择及其得失》一文中认为，与对基督教的社会秩序理论的全面探讨对比起来，赵紫宸对于基督教的意义理论的发掘略显不足。^②笔者认为，在赵紫宸伦理化的神学思想中，并不是没有对基督教神学意义理论的论述（比如，我们在前面考察了赵紫宸具有伦理化特征的神学思想），但确实如孙尚扬教授所说存在着畸轻畸重现象，原因在于他的神学意义理论是围绕着他的社会理论建构起来的，是为其社会理论服务的。基督教的社会功能理论实质上在赵紫宸的神学思想中处于更高的文本地位。而实际上，基督教的功能理论只有在其意义理论的探讨中才能寻得其理论根源及动力，赵紫宸关于基督教信仰的诠释似乎有一点本末倒置的嫌疑。对此，大陆学者杨慧林教授认为如果基督教将填补社会的结构空缺认同为自己的主要功能，以为填补了社会的“结构性空缺”就可以替代它“对于生活的深度理解”，那么它仍然难逃“结果否定前提”的命运，仍然不会在根本观念上导致结构性的影响。我们必须暂时搁置基督教的功能层面，而进入其意义层面。^③赵紫宸的神学理论在这方面的缺憾值得我们反思。

① 孙尚扬：《宗教社会学》，第9页。

② 同上，第236-261页。

③ 杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002年版，第336页。



第八章 有关伦理化的神学的反思

以上我们分析了赵紫宸的神学思想与中国当时的社会处境之间的关系,并认为由于赵紫宸忽视了个人与社会、个人伦理与社会伦理之间的张力关系,致使伦理化的神学试图通过个体道德改良及精神建设的方式来重建一个理想社会的努力无法取得成功;同时伦理化的神学虽然在人的道德启发上具有一定的正面功能,但从基督教伦理学的角度来审视,它破坏了宗教伦理的超越性与世俗性之间的张力关系,最终使基督教的伦理失去了“所与”与根源。事实上,如果我们在赵紫宸伦理化的神学的基础上稍加反思,便会发现,赵紫宸伦理化的神学只是在中国语境中对基督教信仰进行伦理化诠释的一个个案。这种将基督教信仰进行伦理化诠释的倾向,不但表现在与赵紫宸同时期的中国基督教思想家的神学理论中,而且



这种“伦理化”的进程从基督教步入中国之初便开始了。^①

第一节 基督教在中国的伦理化倾向

一、历史上基督教的伦理化

在中国,基督教信仰历来就有被伦理化的倾向。唐贞观九年(即公元后 635 年),天主教之异端景教(Nestorianism)^②初次步入中国,虽然在此时的景教文献中多有关于耶稣拯救世人的福音的直接记述^③,但依靠佛、道、儒家经典诠释其信仰内容的倾向却颇为明显。在《一神论》、《序听迷诗所(河)经》这两部撰著于初唐时期的景教文献中,我们很容易就会发现“妙有”、“法界”、“果报”、“五荫”、“升真”、“无为”等佛、道术语,同时,也很容易在其中觅得其对儒家“忠君”思想的宣扬,

① 参看杨慧林:《基督教的底色与文化延伸》,第 302-304 页。

② 景教属于天主教的一个异端聂斯托利(Nestorians)派。因明朝天启 3 年到 5 年(1623-1625 年)间《大秦景教流行中国碑》在陕西西安的出土而得名,该派认为耶稣具有神人两性,但两性是分开的,他们较强调耶稣的人性,公元 431 年的以弗所(Ephesus)大公会议将该派定为异端,该派教徒流亡到叙利亚、美索不达米亚地区继续活动。据《大秦景教流行中国碑》记载,景教于唐朝贞观九年(即公元后 635 年)传入中国。

③ 例如,《大秦景教流行中国碑颂》的第一部分宣讲了基督教的教义:《序听迷诗所(河)经》的后半部是介绍耶稣行传的,《一神论》中的“世尊布施论”有宣讲福音的内容。



比如,《序听迷诗所经》中不但有“惟道非圣不弘”、“圣迹腾祥,永辉法界”等对统治者的阿谀,更有将“事圣上”与“事天尊”、“事父母”并列作为景教徒所必须遵行的戒律之一这种对皇权的奉承。对此,朱谦之认为景教“极力顺应中国固有之宗教迷信和宿命论思想,不但沿用道、佛二教经典的词语、模型与形式,而且为布教传道的保护方便,简直接受了为封建社会统治阶级服务的‘尊君’的儒家思想,以代替天主教之教皇至上主义。”^①

如果说撰著于初唐时期的这些景教文典还重在通过“撮众原典大部之要,引中土佛道之俗”这种方式进行福音的宣讲与基督教教义的传述,那么唐朝中后期的景教文典干脆连“撮要”也抛弃了,只讲“引俗”。^②这在中唐以后撰著的《宣元至本经》和《志玄安乐经》中表现得尤为突出。《宣元至本经》中“妙道能包容万物之奥道者,……亦丙(应为‘百’)灵之府也。妙道生成万物,囊括百灵,大无不包,故为(万)物灵府也”。这句经文无异于是对《道德经》中“道者,万物之奥”的注释,“达见真性,得善根本,复无极”也与《道德经》中“返璞归真”的主张相符,更有甚者“夫善言可以市人,尊行可以加人”、“有此神力不可思议,故为天下人间所尊也”等表述更是直接取自《道德经》的原文,无怪乎有些学者会认为《宣元至本经》出自道教

^① 朱谦之:《中国景教》,北京:人民出版社,1993年版,第140页。

^② 翁绍军校勘并注释:《汉语景教文典诠释》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年版,第36-37页。



徒之笔,是《道德经》的注释本^①。另外,《志玄安乐经》中提出的“安乐道”虽被后来的研究者们比作《传道书》中的“喜乐”,但很明显,当撰著者试图通过无欲、无为、无德、无证来达到这种“安乐”境界时,“安乐道”和道家的“离形去知,同于大道”、“游心于物之初”、“游心于四海之外”的境界并无相异。景教附庸佛、道、儒家思想诠释其信仰内涵的取向,最终导致其教法义理逐渐黯淡湮没,加上其对皇权的过分依赖,所以随着皇权的更替,武宗灭佛的禁教令一出,它在中土的“销声匿迹”也就不足为奇。国内学者杨慧林教授认为景教虽然在表述其信仰的内容时,很少直接涉及伦理道德的内在理想及外在的道德行为,但明显“以佛老释耶”的结果落实到世间,则是遣欲澄心、遗形忘体的“养性”之德,所以中国基督教的“伦理化”过程,在此埋下了第一颗种子。^②

到了明末清初,天主教延续这种“以佛老释耶”的诠释模式,奉行“以儒释耶”的做法。利玛窦(Matteo Ricci)不仅认识到“孔夫子就是一个赛内格(通译塞涅卡)(Sénèque),《四书》就是优秀的伦理学文献”^③,而且还将儒家强调的“忠恕之道”、“孝悌忠信、仁义礼智”的伦理思想渗透于他的《天主实义》中,以至于有的学者认为“并非是由于其基督教论点的原因,而是由于其伦理格言,利玛窦的大作《天主实义》才获得了

① 朱谦之:《中国景教》,第126-129页。

② 杨慧林:《基督教的底色与文化延伸》,第303页。

③ 谢和耐:《中国与基督教》,上海:上海古籍出版社,2003年版,第124-125页。



某些文人的高度评价。”^① 另一位神父卫匡国(Martino Martini)仿效利玛窦的做法,于1661年在杭州出版了另一部论述友谊的著作《迷友篇》,它同样是用西塞罗(Cicéron)、赛内格和斯里巴尼(Sribani)著作的片断编辑而成,也得到中国文人的好评。同时,此时中国的护教士们也把天主教信仰当作一种道德改良的工具,而非人类思想的根基。“当徐光启呼吁人们接受天主教的时候,他强调的不是接受天主教的思想体系,而是它的伦理道德功能。他认为天主教可以使人们趋善除恶,尽忠尽孝,可以唤醒人们的良知,改善整个社会的道德风尚”。^② 杨廷筠也像徐光启一样强调天主教的道德教化功能:“西教大旨不越两端:曰钦崇一天主万物之上,曰爱人如己。夫钦崇天主,即吾儒‘昭示上帝也’,爱人如己,即吾儒‘民吾同胞’也”。^③ 这样一来,天主教的主要成分就与儒家的伦理原则联系在一起,融合在一起。中国人需要天主教是因为天主教的伦理比儒家伦理更实用,用天教之实补儒教之虚可使儒家伦理趋于圆满。中国的护教士们是为了确认和实施儒家道德准则才认为需要引入天主教道德的。^④ 所以,此时的基督教信仰,无论是从西方的传教士还是从中国的护教士来说,更多地执著于儒家的伦常日用、世俗纲纪的“修身”之德。

① 谢和耐:《中国与基督教》,上海:上海古籍出版社,2003年版,第128页。

② 王重民:《徐光启集》,第2卷,上海:上海古籍出版社,1963年版,第86页。

③ 夏瑰琦:《论中国第一个天主教神学家杨廷筠》,载陈村富编:《宗教与文化论丛》,1993年版,第179页。

④ 参阅王晓朝:《基督教与帝国文化》,第240页。



二、赵紫宸同时代的神学的伦理化倾向

清朝后期,基督宗教在西方国家坚船利炮的荫庇下再次传入中国,政治和文化上的强势,使国外的传教士不再像以前那样主动依靠中国的本土文化对其信仰进行诠释。然而基督教伦理化的进程并没有就此停步。这种伦理化的诠释主要是由中国的基督徒知识分子们进行的,这里我们不妨举谢扶雅、吴雷川、吴耀宗的神学^①作为例子来说明这个问题。

1、谢扶雅伦理化的基督教哲学

与同时期的其他基督教思想家相比,谢扶雅更多的是从哲学层面以及比较宗教学的角度对他所信仰的基督教进行探讨的。虽然他力主对基督教研究应该持有客观公正的态度,但他本人也不得不承认个人的立场对于处理史料以及行文构架方面的影响。在他晚年为自己早年出版的《基督教纲要》撰写再版绪言时坦言:

那时我虽已皈依基督,然写此书并非按照一个信徒的心情,却是本着纯粹学人的身份和态度,因之所用的方法是史实的公平叙述,而不作左右袒。不

^① 笔者在进行这部分的写作时,因无暇也无力收集吴耀宗、吴雷川等人的著作,故多采用其他研究者们著作中的引文,这些著作包括吴利明:《基督教与中国社会的变迁》、林荣洪、温伟耀:《基督教与中国文化的相遇》、中国人民大学陈晓嫒的博士论文《对立抑或融合——从民国早期基督徒知识分子看基督宗教与中国文化的关系》等,这里深表谢意。



过,诚如当代一位著名的教会史家来德里(K. S. Latourette)所说的,史学家写任何历史亦决不能绝对客观,因为他既具史实,总含有一些他本人的见解来处理史料和行文遣词的。^①

其实,影响谢扶雅处理史料和行文遣词的,不仅仅是他所具有的史实知识,还包括熏陶他的中国传统文化。这种影响突出表现在他在《基督教纲要》中对基督教信仰所做的伦理化诠释这一点上。在这本早期著作中,谢扶雅首先针对“科学昌明宗教便会死灭”的提法,指出基督教的出发点是人类的“罪”,而解决“罪”的方案是“爱”,“爱”可以化世界为“天国”。人类的罪一日存在,基督教便会一日存在,它并不会随着科学的昌盛而走向灭亡;在该书的第二章,谢扶雅除了对耶稣的生、死进行了一番史实方面的叙述外,还对耶稣的宗教观原则进行了归纳,他认为个独化(Individualization)和理性化(Rationalization)支配着耶稣的宗教思想,在谈到耶稣宗教思想的个独化时,谢扶雅认为耶稣的宗教思想固然与犹太教传统思想及他所生活的环境相关,但他绝没有盲从传统的规条,也不附和流行的观念。他虽然接受了犹太教“正义耶和華”的思想,却将这种正义性诠释为慈爱性,将神称为父;同时,针对撒都该人意气风发地企图通过暴力革命的方式推翻罗马帝国统治的想法和做法,耶稣也不苟同,因为他认为这种想法太没准

^① 谢扶雅:《基督教纲要》,上海:中华书局,1934年版,载谢扶雅:《南华小住山房文集》,第三辑,香港:南天书业公司,第208页。



备,也没方法,是不会成功的,他“只决心传他革心的福音,认定精神革命乃社会革命政治革命底先决条件。”所以与当时犹太教重圣殿、祭祀、条文、公众礼拜的信仰相比,耶稣的宗教是内心深切的、个人性的,“神愈成为个人的,则离我愈近而愈可爱。爱之极致,乃为拥抱,乃为合一,乃为同化。”^①

而在谈到耶稣宗教思想的理性化原则时,谢扶雅认为“耶稣的宗教思想立基于他的一贯的宇宙观和人生观——爱。”^②这种爱并非仅是臆说,而是经过理性的思考的,这种爱并非建筑于直觉或武断之上,而是于理性之上的,它“必经过四十日旷野中的深沉思考,必经过自然界太阳,雨,飞鸟,百合花的严密观察,必经过人事界浪子,葡萄园工人的具体佐证,必经过为门徒洗脚,为朋友舍命的躬亲实验,然后坚定地断定这‘爱’是具有深湛性和坚实性的真理。”^③同时,谢扶雅认为耶稣用光为喻,用盐为喻,用撒种为喻,用芥粒为喻,用面酵为喻,用浪子及官家为喻,用寻珠及撒网为喻,也深合因明五支(宗,因,喻,合,结)的原理。因此,耶稣的宗教信仰是受理性的约束与引导,他的言论是有严密的逻辑性的。

此外,在谈到耶稣的上帝观时,谢扶雅认为与犹太教超越的(transcendent)、正义的、严明的、政治的、法律的、褊狭的神

① 谢扶雅:《基督教纲要》,上海:中华书局,1934年版,载谢扶雅:《南华小住山房文集》,第三辑,香港:南天书业公司,第228页。

② 同上。

③ 同上,第229页。



相对比,耶稣的神是“运行乎世界之中,而潜居乎人心之奥”^①的,是“慈爱的,而爱尤胜于义”^②的,是“伦理的,家庭化的,和蔼可亲的”^③,是“关怀到全世界的”^④;而在谈到耶稣的天国观时,谢扶雅认为耶稣虽沿用了犹太教“天国”、“神之国”的称呼法,但却有自己特殊的天国观,不与传统的观念相合。因为与犹太教远隔红尘的、政治性的、末世的天国观相对比,耶稣的天国近在个人的心中,是精神的而非政治的,是全世界的而非某一族的,是渐现的而非突发的,是无限赓续努力的历程;^⑤在谈到耶稣的人生观时,谢扶雅认为与犹太教悲观的人生观相比,耶稣认为人是神的爱儿,是神的殿宅,是神的回影,他在宇宙中的价值仅次于神,与这种分析相应,谢扶雅认为“你要尽心,尽性,尽意,尽力,爱主你的神,这是最大的诫命,其次就要爱人如己。”(太 22:37-39)是耶稣全部人生哲学的纲领。因为他一方面道出了人存在的价值,同时指出了人生的实践方法即“爱”的主义——无条件的爱,积极的爱,彻底的爱。

综上所述,谢扶雅将耶稣宗教思想的原则归纳为由强调仁慈的天父及精神的革命所凸现的“个独性”原则和“爱”的理性化原则,将耶稣的上帝描述为慈爱的、伦理的、关乎全世界

① 谢扶雅:《基督教纲要》,上海:中华书局,1934年版,载谢扶雅:《南华小住山房文集》,第三辑,香港:南天书业公司,第230页。

② 同上。

③ 同上,第231页。

④ 同上。

⑤ 同上,第231-232页。



的神,将耶稣倡导的天国定义为个人内心的、精神的、连续的神之国,将强调人生的价值作为耶稣的人生观,将爱作为人生的实践方法,这些都无不体现出谢扶雅基督教哲学思想的伦理化特征。

2、吴雷川的伦理化的“上帝国”

吴雷川在《基督教与中国文化》一书的开始便提出了处理中国文化与基督教信仰的三个原则：“(一)将基督教与中国文化分别论述,使它们各自有其园地,公开地任人观览与批评;(二)不注重以往和现在而注重将来,示人以进步的思想;(三)以中国为重心,无论是说明基督教,或是讨论中国文化,无非求有益于中国。”^①可见吴雷川关注的重心并不是中国文化与基督教的关系问题,而是他们各自对于社会改造的贡献。^②那么在吴雷川眼里理想的社会是什么样的呢?他认为一个公义的、理想的社会,就是上帝国的实现。而上帝国“并不是在这世界之外另有一个世界,更不是像教会所常讲的死后升天堂,乃是将这世界上所有不合仁爱 and 公义的事全都除去,叫这世界上充满了上帝的仁爱和公义,这就是天国的降临。用现在的话来说就是改造旧社会,成为新社会。”^③他甚至认为耶稣本人所宣讲的重点并不是他的宗教,而是他的社会改革的主张,只是因为当时犹太民族的宗教热忱,他不得不采用一种

① 吴雷川:《基督教与中国文化》,上海青年协会书局,1936年版,第2页。

② 参阅吴利明:《基督教与中国社会的变迁》,第223-224页。

③ 吴雷川:《基督教与中国文化》,第63页。



宗教的表述方式。而且很多《圣经》的作者因为没有和耶稣接触,又受到自身文化中宗教氛围的熏陶,因而只是强调耶稣以宗教为题材的教训的表面意义,而没有注意到其改革社会的根本目的和意义。^① 在吴雷川眼里,天国拥有两个特性:一是爱,二是正义。他在《基督教与中国文化》一书中认为耶稣所注重的并不是作为个体的人与上帝之间的这种垂直的信仰关系,相反耶稣所强调的是同作为上帝的子女的人类之间应该具有的关系。“因为我们共戴一位天父,所以人类都是兄弟,不应彼此憎恨残杀,并且人类即是兄弟,倘若我们眼见我们的兄弟在苦难中,我们怎能不奋力拯救。”^② 同时,在吴雷川看来一个理想的社会不仅仅是一个充满慈爱的社会,同时还是一个公义的社会。只有在一个公义的社会中,人与人之间的爱才可以得以成全。

耶稣认上帝是慈爱,更是公义,他曾称上帝为公义的父,是他最后为门徒祈祷时所用的名词。他认为唯有公义才能完成慈爱,慈爱故是上帝的本体,公义乃是上帝治世的大法。而要彰显上帝的公义,就必要改造不合理的社会。^③

就此,吴雷川对于人的得救和重生都作了与他的理论相符的解释。“所谓得救,决不是从前所谓死后永生,乃是生前

① 吴雷川:《基督教与中国文化》,第92页。

② 同上,第54页。

③ 吴雷川:《墨翟与耶稣》,上海青年协会书局,第115页。



脱离自私的罪恶,然后献身于社会。所以个人得救与社会改造本是一件事,正如孔子所说:‘修己安人’,道原一贯。”^① 另外吴雷川对重生也用同样的方法作了解释:“所谓重生,所谓从圣灵而生,无非是说明人要生活在新的社会中,必须洗去旧染之污,在心灵上有新的觉悟,才能先见到天国的原理,而后不能自己地参加建立天国的工作了。”^② 与赵紫宸的意见相左,吴雷川并不同意仅仅将社会的建设囿于一种精神建设上,精神建设只是社会参与或社会行动的先决条件,而不能够,也不应该,取代了具体的社会行动。他赞成社会主义的主张,并赞成在一定程度上的激进的社会革命手段。

讲到耶稣的教义,本是以爱为总纲。但近来有人觉悟,爱国固然是目的,而达到完成其爱的目的,却并非仍要用爱的手段和方法。所以耶稣的公义,勇敢,乃至其严威的怒愤,我们都要首先注意,并且可以说此类的德性,在现世界尤为适用。^③

虽然,吴雷川的主张与赵紫宸通过个体道德改良的方式参与社会改造的主张有所不同,但是吴雷川将天国界定为一个充满爱和正义的此世的新社会,而将耶稣视为新社会的倡导者,将人的得救和重生理解为对于建立这种人人相爱、充满

① 吴雷川:《基督教与中国文化》,第6-7页。

② 吴雷川:《墨翟与耶稣》,第123页。

③ 吴雷川:《耶稣圣诞与云南起义》,载《真理与生命》,第1卷第13期,1926年12月,第371-372页。



公义的社会积极参与,从中我们可以清晰地看出一种将基督教信仰进行伦理化诠释的倾向。这种特征也充分体现在吴雷川对耶稣的道德人格的强调上^①,他认为“基督教建立的根基,就是耶稣的人格”,而这种人格正是带领中华民族复兴的领袖人才所必需的。领袖的人才必须具备“勇敢奋斗以至于牺牲”的“积极的有为”和“严格的律身”的“消极的有不为”这两方面的条件,而耶稣“在未献身于社会之前,如何经过长时期的慎思明辨?他既经在社会上活动之后,如何谢绝众人无意识的拥戴?……及至大难当前,他又如何归依上帝,服从真理,卒至被钉于十字架而无所怨悔?上述的两种条件在他身上完全地实现出来,他的人格,岂不正是造成领袖人才唯一的教范?”^②

3、吴耀宗的“唯爱”的实践神学

个体对于社会的责任是什么?生命的意义是什么?这是自小就困扰着吴耀宗的问题。^③当他第一次读到《登山宝训》时,他认为自己找到了答案。纵观吴耀宗的思想,我们可以得出结论说,这个答案就是“唯爱”的原则。与基要派神学强调

^① 关于吴雷川对耶稣人格论的分析,详见何建明:《吴雷川的耶稣人格论》,载卓新平、许志伟主编:《基督宗教研究》,北京:宗教文化出版社,2002年版,第541-560页。

^② 吴雷川:《基督教对于中华民族复兴能有什么贡献?》,载《真理与生命》,第9卷第2期,1935年,第63页。

^③ 吴耀宗:《我个人的宗教经验》,载《生命月刊》,第3卷第7-8册,1929年1月,第1页。



另外一个世界的得救相反,吴耀宗认为人类的得救和社会改造是分不开的,而社会的改造的行动正需要以上帝的“唯爱”的原则为中心。

在基督教的教训里面,爱的意思就是要去改变大众的生活环境。^①

在吴耀宗的思想中,超越的上帝内在于世界的万事万物之中,他渗透和支持着一切的生命。“所谓上帝,就是真理的整体,这个真理,就是宇宙间一切事物创造维系的力量。”^②既然如此,内在于宇宙中的自然律就是上帝这个所谓“真理的整体”的最好的体现,这种自然律在人类社会中表现为爱,爱是维持人类社会的一种力量。爱的原则包含两层含义^③:一个是爱的行动原则,我们要用爱的精神来解决社会与人之间的一切问题;另一方面,爱表现在对上帝的“事奉”上,但这种事奉就是要我们用“唯爱”的精神为人类服务,去改善社会。“上帝为这个宇宙和人类定下一个计划。这个计划就是所有人都应在一个理想的环境中发展……这个理想的环境便是上帝的旨意。”^④ 在吴耀宗看来,赵紫宸主张的道德改良路线并不是一种有效的社会改革的方法,因为社会的关系非常复杂,

^① Wu Yao-tung, *To make Christianity Socially Dynamic*, *Chinese Recorder* 65, 1934, p. 10.

^② 吴耀宗:《基督教讲话》,上海:青年协会书局,1950年版,第68页。

^③ 对于吴耀宗爱的原则的含义的介绍,参阅吴利明:《基督教与中国社会的变迁》,第81-82。

^④ 同上,第79页。



不是精神建设能够解决的。个人生命的改变并不一定带来社会的改变,敬虔的思念、方程式的祷告、或是教会的奋兴都不会导致上帝国的降临。^①爱的原则不仅要体现在社会成员间的彼此相爱的德行上,还体现在基督徒应该提出具体的改造社会的手段,从而真正让个人生活在一个充满爱和正义的社会中。

我们不同意一些肤浅的理想主义的说法,认为中国问题只是道德和人格的问题,所以假如我们能够提高国人的道德和人格的标准,中国的问题便可得到解决。我们认为道德和人格是和社会物质环境分不开的。假如物质环境不改变,人心的改变也不会有持久的影响力。^②

在吴耀宗看来,要让唯爱的原则在社会中广为遵行,首先要解决的应该是民生问题,即人们的物质生活问题,“现在的中国,还是在救死不暇的时候,还有什么物质的危险……中国的问题,是民生的问题。”^③当人们还满足不了基本的生活需要时,我们根本没有办法来谈论在这个社会中实现爱。“经济生活,不是人的生活的全体,然而其他的生活都建筑在经济生活之上。……就是常被人误认为完全唯心的基督教,无论在

① Wu Yao-Tsung, *To make Christianity Socially Dynamic*, p.10.

② Wu Yao-Tsung, *Christianity and China's Reconstruction*, *Chinese Recorder* 67, March 1936, p.212.

③ 吴耀宗:《中国基督教学生运动当前的事业》,载《真理与生命》,第4卷第14期,1930年3月,第7页。



新约或旧约里,这一类的思想都数见不鲜。”^① 所以从这一点体认出发,吴耀宗赞成社会主义的主张。在对基督教进行伦理化的路线上,赵紫宸看到的是基督教信仰如何来保证个体的道德和人格,并认为个体的再生是社会重建的基础;而吴耀宗注重的是上帝的唯爱原则在社会中的实现,即一种社会正义的实现,人间天国的实现。如果说赵紫宸强调的是一种基督教的个人伦理,那么吴耀宗强调的就是一种基督教的社会伦理。

以上我们所谈论的三位思想家的神学思想多多少少都具有自由派神学的倾向,有人可能就此认为伦理化的神学倾向只是这一派神学的特征,因为他们认同基督教信仰与中国文化之间的融通与契合,并赞成基督教信仰应该参与到社会的改造过程中。事实上,当时站在基要派立场上的基督徒知识分子也同样强调个体的道德行为在个人得救当中的作用以及个人得救后所引发的进一步的道德行为的提升。因为他们大都将人类的罪归于一种具体的行为上的过失,提到改过,也就是改正人行为上的过错,离开罪恶,追求圣洁。^②

以上我们考察了与赵紫宸同时代的基督教思想家的神学理论中表现出的伦理化特征。其中,有人围绕着个体的道德人格的改进来建构其神学理论,赵紫宸就是这个倾向的代表,赵紫宸是以个体道德人格的重启作为其伦理化的神学的目的

^① 吴耀宗:《青年的出路》,第50页,转引自吴利明:《基督教与中国社会的变迁》,第59页。

^② 吴利明:《基督教与中国社会的变迁》,第150页。



的；当然也有基督徒知识分子不认同这种途径，他们认为基督教应该建立一个仁爱、公义的社会，应该进行直接的社会改造，而伦理化的基督教正是为了说明这种仁爱的、正义的社会与基督信仰理论的一致性。文中提到的吴耀宗与吴雷川就是后一方的代表。当然赵紫宸在强调个人的道德人格的重启时，并没有脱离社会的改造，而吴耀宗和吴雷川的社会改造也没有抛弃个人的精神的建设，只是认为这并不充分。结合我们对赵紫宸伦理化的神学以及与他同时代的其他几位基督教思想家的神学理论的分析，本书认为从总体上来说，中国 20 世纪上半叶的基督教神学之所以具有伦理化的倾向可能有以下几个方面的原因：一方面如杨慧林教授所说此时的基督教与“帝国主义的侵略”难脱干系，在高扬的民族情绪面前，他们不得不开始基督教的本色化进程。“本色化”运动的实质性任务，其实就是“使基督教消除洋教的丑号”。只有这样，基督教才有可能融于现代社会以及中国文化的语境。而要完成这一任务的直接进路，仍然被认为是“伦常日用之间”^①；而另一个重要的方面，正如文章的第二部分所论，在此时中国的知识分子眼里，中国社会的问题是道德人格问题，而基督教信仰恰恰能适应中国社会此种伦理方面的需要，因此开拓基督教的伦理资源难免会成为此时基督徒知识分子们关注的焦点。此外，笔者认为 20 世纪上半叶基督徒知识分子之所以对基督教信仰进行一种伦理化的诠释与中国历史上对基督宗教信仰所

^① 杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》，第 304 页。



做的伦理化诠释一样,在一定程度上都受到中国传统的“神道设教”的宗教观的影响。这将是我们的下一节所要讨论的内容。

第二节 “神道设教”

我们在分析中国历史上以及 20 世纪上半叶基督徒知识分子对基督教信仰进行的伦理化诠释的过程中,无一例外地发现他们都注重基督教信仰在“用”方面的价值,即注重基督教信仰的社会功能,并且试图围绕着基督教信仰的社会功能来建构基督教信仰的内容。在历史上,无论是唐朝的“以佛老释耶”还是明清的“以儒释耶”,其目的大多是为了使基督宗教像儒、释、道一样,拥有一种“教化”功能。而到了 20 世纪前半叶,基督教信仰在大部分中国的基督教派别那里仍是作为维护和重建社会的工具的形式出现的,无论是用来重启个体的道德,还是构建一个充满爱和公义的社会,关于基督教信仰的诠释总是围绕着其伦理功能展开的。笔者认为这和中国的宗教观中强调的“神道设教”观念不无关系。

“神道设教”的提法,最早出自《易·观卦·彖辞传》:“大观在上,顺而巽,中正以观天下。观盥而不荐,有孚颙若,下观而化也。观天之神道,而四时不忒;圣人以神道设教,而天下服矣。”“观盥而不荐,有孚颙若”是观卦的卦辞。盥是倾酒灌地的降神仪式,祭礼以此为盛大;荐则只是向神位献飧礼的小礼仪。按照《彖辞》作者对观卦的理解,当百姓观仰了祭祀礼仪



中刚开始的倾酒灌地的降神仪式,就可以不观仰后面的众多献飧礼的细节,因为此时心中已经充满了诚静肃穆的情感。圣人于是根据神道制立教法,使天下百姓服膺之,达到有序的治化。圣人制立敬天祭祖的礼仪,将天之神道彰显出来,意义在于实现人道教化。之后“神道设教”的观念逐渐得到强化。当有人问孔子关于“禘”这种祭祀仪式时,他说:“不知也,知其说者于天下也,其如示诸斯乎!指其掌。”^①关于“禘”本身孔子也说不清,但他认为“禘”这种祭祀活动所隐含的道理可以函化天下,它和治理天下相关。所以,孔子并不关心这种祭祀的仪式或信仰本身,而是关心通过这种仪式来发挥它的社会功能。中国文化中的这种“神道设教”观念甚至得到不少无神论者的认同,荀子是先秦时代最大的无神论者,他也主张通过宗教崇拜来维护和加强封建宗法社会的伦理关系,“故先王案为之立文,尊尊亲亲之义至矣。故曰:祭者,志意思慕之情也,忠信爱敬之至矣,礼节文貌之盛矣。苟非圣人,莫之能知矣。圣人明知之,士君子安行之,官人以为守,百姓以为俗。其在君子,以为人道也;其在百姓,以为鬼事也。”^②在荀子看来祭祀鬼神不是以鬼神信仰为核心,宗教祭祀在于表达思慕之情、忠信爱敬之意。隋朝的王通针对一些排佛的言论,曾经提出过儒释道“三教可一”的主张,这个主张的论据便是儒、释、道三家都对治理国家有益,认为要通其变,使三家彼此相互融

① 《论语·八佾》

② 《荀子·礼记》



通、取长补短。^① 刘禹锡在为佛教在中国的立足做辩护时,也提出了佛教有益于教化这一点,认为佛教“革盗心于冥昧之间,泯爱缘于死生之际,阴助教化,总持人天。”^②

对此,国内有的学者认为中国原生型宗教^③ 向来就有强烈的现实性品格,先民们崇拜神灵,主要不是为了精神解脱,而是为了求请神灵帮助解决民生问题,消灾免祸,治病去邪,人丁兴旺,五谷丰登,功利性极强。政治家和思想家之所以看重宗教,是由于宗教有推进道德教化和稳定社会秩序的功用,这就是所谓的“神道设教”,不特别重视彼岸世界的情状和个人心灵的解脱。^④ 总之,“神道设教”的文化精神强调的是宗教所拥有的社会功能,这一点成为理解中国宗教形态的关键之处。

中国文化对宗教的解释,主要不是在神学的意义上,不是他的信仰体系和祭祀活动本身,而是在它

① 王通:《中说·何易》。

② 刘禹锡:《袁州萍乡杨岐山故广禅师碑》。

③ 牟钟鉴和张践在《中国宗教通史》一书中认为中国宗教的第一个历史特点就是它是由氏族宗教延续下来的原生型宗教,其表现形式是天神崇拜、皇祖崇拜、社稷崇拜与皇权紧密结合,形成宗法性的国家宗教。这种原生型宗教虽然礼仪不断完备,但缺少发达的神学,又没有独立的教团,加以祭天活动民众不得介入,造成上下脱节,而祭祖活动各自以家族为中心,造成左右脱节,所以不是宗教的高级形态,并且缺乏跨入近现代社会的后续力。但它在两千余年间曾是中国宗教的轴心,其他宗教和外来宗教只能与它调适,不能与他敌对,否则在中国就站不住脚。参见牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,下卷,北京:社会科学文献出版社,2000年版,第1214页。

④ 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,下卷,北京:社会科学文献出版社,2000年版,第1218-1219页。



的社会功能上,尤其是把宗教理解成与儒道文化相一致的教化形式,这就是神道设教的思想传统。^①

事实上,当中国文化对宗教的社会功能进行强调时,它所侧重的只是宗教的道德教化功能。比如《周书·韦复传》有载:“三教虽殊,同归于善,其迹似有深浅,其致理殆无等级。”^②在《华严原人论·序》中,我们也可以发现相似的言论:“惩恶劝善,同归于治,则三教皆可遵行。”^③关于这一点,国内学者牟钟鉴和张践曾经在《中国宗教通史》一书中举了佛教的例子加以说明,他们认为印度佛教特别是小乘佛教强调禁欲和剃发出家,以求得个人解脱,并且认为众生平等,不太看重君臣、父子之间的尊卑服从关系,所以它传入中国之初,与以忠孝为核心的中国传统道德风俗发生冲突,受到“不忠不孝”的指责。但佛教为了适应中国的家族社会,便把佛典中本有的家族伦理充分阐发出来,并且表明出家只是在形式上有悖于中国礼仪风俗,而在实质上则是尽大忠尽大孝,如慧远所说:佛教“能拯溺俗于沈流,拔幽根于重劫,远通三乘之津,广开人天之路;是故内乖天属之重而不违孝,外阙奉主之恭而不失其敬”,“如令一夫全德,则道洽六亲,泽流天下,虽不处王侯之位,固已协契皇极,大庇生民矣。”^④。从此以后,中国化的佛教蔚儒家道

① 戴康生、彭耀:《宗教社会学》,北京:社会科学文献出版社,2000年版,第259页。

② 《周书·韦复传》。

③ 《华严原人论·序》。

④ 《答桓太尉书》。



德合流,视孝为众戒之先,以“五戒”类比“五常”,以礼乐中庸为修行的必须德目,佛教成为宣扬儒家道德的重要同盟军。而且另一方面,佛教的传入又以其特有的道德补充了儒家道德的欠缺,逐渐影响到社会上下,成为尔后中国传统道德的一个重要组成部分。比如佛教道德主张的慈悲泛爱、不淫不饮酒、布施、精进、禅定等对于儒家的伦理也产生一定的补充作用。^① 所以从佛教的中国化的历程中,我们可以看出基督教信仰要想在这种“神道设教”、三教“同归于善”的社会处境中得以立足,最直接的方式就是遵循“神道设教”的传统,发掘基督教所拥有的社会道德功能。

总之,从“神道设教”这个角度出发,我们能够很好地理解基督教信仰在中国社会和文化处境中进行的这种伦理化的诠释。但是,与此同时,我们也应该注意到虽然基督教信仰可能起到像儒家一样的道德说教功能,但是这于基督教信仰的意义理论^② 的发掘方面,却没有多大贡献。由于基督教本身的意义理论没有得到开拓和论证,这些基督徒所依靠的不是上帝,而是对上帝的信心,或是一个假设的上帝。这也许可以从徐宝谦的一段话中看出:“吾人为生活的前途计,不可不根据吾人的经验与思想,采取一个‘实行的假设’。我之所谓‘根本

① 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,下卷,第1231-1232页。

② 有关基督教意义理论的分析参看本文在第134页引用的布瑞恩·S·特纳(Bryn S. Turner)以及孙尚扬教授在《宗教社会学》一书中所作的分析。



信仰’，‘根本教义’，不过尔尔。”^① 他所指的这个“实行的假定”是“一位有人格的神。”^② 结合以上的分析，笔者赞成杨慧林教授的观点，认为“‘伦理化’并不是中国的基督教所独有的特征，而是中国文化语境中的一种强大的惯性。同时‘阴助教化’的‘善’必然要求放弃异质的价值理想，在‘用’的意义上融入世俗纲常。因此‘同归’的选择只能再次印证中国传统的包容性和化解力，并不能解决汉语基督教的文化身份问题。”^③ 也就是说，伦理化的基督教在中国的文化语境中，并没有获得其独立的合法地位。

^① 徐宝谦：《基督教在中国的前途》，载《真理与生命》，第12卷第1期，第333-334页。

^② 徐宝谦：《编辑者言》，载《真理与生命》，转引自吴利明：《基督教与中国社会的变迁》，第177页。

^③ 杨慧林：《基督教的底色与文化延伸》，第305-306页。



结 语

对基督教信仰进行伦理化的诠释是 20 世纪上半叶乃至整个中国历史上的基督教思想界的一种普遍趋向,它不是赵紫宸神学独具的特征,但赵紫宸在当时中国的社会脉络及文化语境中对基督教信仰进行的诠释却是最系统、最完备的一个,因此在他的神学思想中表现出来的这种伦理化特征也尤为鲜明和突出。这不但体现在他的上帝论、基督论、救赎论思想中,也蕴含于他对教会、圣经、天国等问题的理解以及对三位一体、恶这些范畴的阐释中。在赵紫宸的神学思想里,无论是早期那位内在的帝父,还是后期那位超越的造物主,赵紫宸始终关注的是他的道德属性。除了上帝作为圣善和爱的存在在外,上帝的其他超越属性在赵紫宸的神学思想中很少提及;无论是前期那位拥有完全上帝意识的“人而神”的耶稣,还是后期神学中那位上帝话成肉身,人世作启示的“神而人”的基督,他始终是以拥有完美道德人格的“善范”的形式出现的。他之所以能救世,因为他向人们示范了一条建立在道德行为基础上的得救之路;无论是前期神学中的自力的救赎论,还是在后



期神学中神人合力的救赎论,赵紫宸认为人类的罪始终是一种道德人格上的沦落,人类的道德行为始终是人类从罪中得以救赎的关键因素;另外,在赵紫宸的神学思想中,教会是一个由基督徒组成的爱的团契,她的任务就是创造和再造人性,培育人的道德情操,让基督的生命在牺牲的服务上得到扬溢;《圣经》在赵紫宸的早期思想中是指导个人实行道德行为的“宗教伦理书”;天国是上帝的爱的原则的体现,是一种人与人、人与上帝、人与社会之间的“伦理的至善”状态,是人类通过实现道德的行为,而能达到的一种最高形式的救赎。同时,赵紫宸还从个体的“高品格”对于生死、义利之间矛盾问题的解决,来理解“圣爱”的上帝对三一神论中“三”与“一”之间矛盾的消除,将按照基督启示的爱的牺牲精神来实行道德的行为、发展道德人格视为解决世上一切恶现象的“唯一法门”。这一切都充分显示出赵紫宸建构了一种拥有伦理化特征的基督教神学。同时通过分析,笔者进一步认为,赵紫宸的伦理化的神学思想是围绕着个体道德行为基础上的救赎这一观念建构起来的,即个体在道德层面上的“救赎”是赵紫宸神学关注的主题。同时,伦理化的上帝和伦理化的基督为个体在道德行为基础上的救赎提供了条件,上帝将道德律置于人心,从而使人的本性为善,并且上帝因为圣善而通过基督来拯救世人,这就为人类实施道德的行为奠定了基础、设置了保障;而基督作为“善范”所拥有的完美道德使他出死入生,达到一种道德和爱的永恒状态,最终与上帝同一,从而向人们启示了通过实施道德行为而得到救赎的唯一途径,为人们开启了得救的方



向。

认识到赵紫宸围绕着个体在道德行为基础上的救赎建构了一套伦理化的神学理论,只是我们考察赵紫宸神学思想的部分工作。赵紫宸的神学理论拥有与社会脉络及文化处境的相关性,其神学主题的产生及围绕这个主题所进行的神学建构的努力自然都离不开中国具体的社会及文化现实。那么,赵紫宸神学所表现出来的这种始终一贯的伦理化倾向又是如何与社会及文化的现实“相关”的呢?赵紫宸的神学思想为什么会呈现出这种伦理化的面貌呢?通过本书的分析,我们看到至少有以下三个方面的原因:

首先,中国社会的主要问题为伦理化的神学提供了主题。在赵紫宸看来,中国社会的主要病症是国人的道德人格问题,而基督教信仰有助于进行这种道德人格方面的建设。因为他认为,人的罪只有通过实行道德的行为才有可能得到救赎,而且人的道德行为是可以从上帝和基督那里获得方向、保证和权能的。于是赵紫宸神学与现实的“相关性”在关于个体的道德性“救赎”的神学理论与通过个体道德改良的方式进行社会重建的社会应用之间的契合上得到充分体现。在赵紫宸伦理化的神学思想中关于个体的道德性“救赎”的理论的建构为这种伦理思想在现实社会中的应用提供了理论基础;同时,这种理论体系的建构必须以它在现实社会中的应用为导向,并且根据现实社会中个体的道德状况不断变化其形式和内容。于是如何来重启个体的道德人格问题为赵紫宸的神学提供了主题的同时,也成为赵紫宸所有思想发展的主线。



其次,中国文化,尤其是儒家文化的伦理特征使赵紫宸神学呈现出伦理化的面貌。对于基督教伦理资源的关注,并不是导致赵紫宸神学具有伦理化特征的充分条件,毕竟基督教的伦理只是基督教神学的一部分。但当赵紫宸在基督教信仰与中国文化融通的语境中,来寻求重启个体的道德人格之路,并围绕着个体的道德性救赎来建构他的神学思想时,情况就完全不同了。基督教的宗教生活力不但“侵入中国文化之内而为其新血液、新生命”,中国文化的精神遗传也将“表显宗教的方式贡献于基督教”,基督教信仰同时也“穿上了中国的伦理式的阐发”。

再次,笔者认为西方一些神学派别的伦理特征也对赵紫宸神学的伦理化特征的形成起到辅助作用。比如自由派神学注重基督在历史中表现出的人性及其道德人格的倾向、人格主义神学派别对“人格”的伦理化诠释以及新正统派神学的道德论在赵紫宸的神学中都留有清晰的印痕。

既然赵紫宸在中国社会及文化处境中建构了他的伦理化的神学理论,我们应该如何在当时的社会及文化处境中评价他这种具有伦理化特征的神学思想呢?

首先,笔者认为社会不是个体的简单相加,个体道德的改良也不是建构一个合理社会的充分条件,赵紫宸在试图通过改良个体道德的方式达到改造社会的目的时忽略了个人与社会以及个人伦理与社会伦理之间的辩证关系。更何况一个合理社会的建构也不是沿着个人伦理的发展、扩大这个单向度模式进行的,合理的社会还会通过个体的社会角色扮演反作



用于个体道德人格的发展。基督教信仰、个人道德与合理社会这三者之间的关系并不像赵紫宸所简单认为的那样,只有基督教信仰 → 个人道德 → 合理社会这样一种走向,同时还可以拥有基督教信仰 → 合理社会 → 个人道德这条路径。正是因为赵紫宸忽略了个体与社会、个体伦理与社会伦理之间的辩证关系,这在一定程度上决定了其伦理化神学在现实生活层面的失败。一方面,赵紫宸针对时代问题不断变化其神学的形式,企图建构一种处境化神学,其目的是解决中国社会存在的诸多问题;但另一方面,赵紫宸由于对基督徒在社会中所面临的具体问题的理解只停留于理论层面,他又主张一种道德改良的途径。这条途径甚至在他自己看来,都是很难实现的。“不然的话耶稣何必戴荆棘冠,苏格拉底何必饮毒汁,孔子何必在陈绝粮呢?爱的实现必须靠奋斗,要与忧虑、情欲、邪念、贪婪、憎恶,怨恨作斗争。……爱的凯旋歌,只能在骷髅地的十字架上唱出来。”^①在当时社会急需一种具体的改革道路或一种人们得以安身立命的人生态度时,赵紫宸的神学路线却否定了这两种可能,所以无论是积极参加社会改革的青年,还是消极寻求人生避难所的人们,他们显然都不会跟随赵紫宸的主张,赵紫宸的声音在当时也只能“成为一个消极的,负方的声音,一个重于指责而轻于建设的声音,一个容易使人反感而不能为人接受的声音。”^②

① 赵紫宸:《基督教哲学》,载《赵紫宸文集》,第一卷,第156页。

② 吴利明:《基督教与中国社会的变迁》,第47页。



其次,基督教信仰的超越性决定了基督教伦理的超验性,而且在基督教伦理的超越性与历史现实性之间应该持有一种张力。事实上当赵紫宸强调基督教伦理对于现实生活伦理建设的意义,并围绕着基督教的道德功能来建构他的伦理化神学思想时,他对神学在人生和社会中的功效的过分关注以及对这种功效所持的先入为主的理想主义,无疑使他对人的行为能力以及由这种行为所带来的社会贡献给予了过高的估计,基督教伦理的超越性与历史现实性之间的张力关系也在这种乐观的情绪中遭到破坏。从对人的道德行为能力的肯定来看,在赵紫宸神学中,“基督教道德的超越理想变成了历史进程的内在可能性。”^①“基督教的‘上帝之国’(Kingdom of God)被解释成为现代文化希望通过进化过程而实现的理想社会”。^②人在重启自身的道德人格以及建设一个理想的社会方面似乎都处于一种“自义”状态。人可以通过自己的道德行为为自己的得救增添希望,同时这种道德的行为使一种理想的社会具有现实性,这无疑都是赵紫宸在围绕基督教的道德功能建构其神学理论的过程中产生的必然结论。

事实上,当20世纪上半叶的中国基督徒知识分子们在强调基督教的道德功能,并强调基督教在社会的重建过程中的不可或缺性时,其他知识分子也同样从宗教所具有的功能出发,找出排斥宗教信仰的论据。蔡元培将宗教的作用归为三

^① Reinhold Niebuhr: *An Interpretation of Christian Ethics*, p.6.

^② Ibid., p.9.



种：“一曰知识；二曰意志；三曰感情”。^①而美育正可以代替宗教在这些方面的作用，因此他提出了“以美育代宗教”^②的口号。陈独秀认为科学“无不欲解在信先”，而宗教却“未解而信”，^③宗教无非是要解除人生的疑惑，勘探人生的意义，但所有宗教的信仰对象“都是一种骗人的偶像”^④，所以“真能决疑，厥惟科学。故余主张以科学代宗教，开拓吾人真实之信仰，虽纓终达。”^⑤恽代英更是一针见血地指出：“惟信仰固有如此之功用，而除信仰外，尚不乏有此同一之功用者。”^⑥所以，无论是从基督教信仰的社会道德功能出发，来建构一套伦理化的神学体系，还是通过对基督教信仰的这种道德功能的阐发来达到护教的目的，都不会达到其预期的结果，无怪乎，赵紫宸的晚年会感叹：“我不曾是一个真正的神学家。……我不曾负起应该属于我的担子。”^⑦

① 见蔡元培《以美育代宗教说——在北京神州学会演说词》，这篇演说词先后刊载于《新青年》，第3卷第6号（1917年8月1日）及《学艺》杂志，第1卷第2号（1917年9月），载蔡元培：《蔡元培全集》，第三卷，浙江教育出版社，1997年版，第57页。

② 同上，第57页。

③ 陈独秀：《答李大槐（佛教）》，1915年11月，载陈独秀：《陈独秀著作选》，第一卷，上海人民出版社，1993年版，第162页。

④ 陈独秀：《偶像破坏论》，1918年8月，载陈独秀：《陈独秀著作选》，第一卷，第391页。

⑤ 陈独秀：《再论孔教问题》，1917年1月，载陈独秀：《陈独秀著作选》，第一卷，第253页。

⑥ 恽代英：《论信仰》，1917年7月，转引自孙尚扬：《基督教哲学在中国》，第28页。

⑦ 见1979年7月25日，赵紫宸致古爱华博士的一封信，载古爱华：《赵紫宸的神学思想》后记部分。



强调基督宗教的伦理功能,将基督教进行伦理化的诠释,是汉语语境中的基督教神学的一种普遍趋向。而这和整个中国文化对待宗教的态度密切相关。基督教信仰要融入中国文化,必须首先符合中国文化中“神道设教”、“阴助教化”的传统观念,强调宗教在道德方面的社会功能。同时,基督教信仰要在中国文化的语境中立足,屈从于三教“同归于善”的传统是一个最便捷的途径,这就不可避免地使基督教信仰同儒、释、道三教一样呈现出伦理化的面貌。当然,基督教信仰能够弥补中国社会、精神、文化结构方面的空缺,这对于它适应时代的思想潮流,为社会提供重建的心理、文化、精神秩序,减少文化冲突方面是有益的,但问题是基督教的社会理论能不能代替对基督教信仰的意义理论方面的探讨。如果围绕基督教信仰的社会理论来建构其意义理论,这会不会将神学沦为一种社会学说?福音会不会也因此而失去其本真的含义,“本色化”的基督教会会不会不再拥有基督教的“本色”?赵紫宸曾经批评中国教会“不能保住和培养她最好的天才,直到他们与教会外的最有影响的知识分子拥有同样的思想力度,并与之平起平坐。”^①但赵紫宸此时可能并没有意识到,在中国当时的思想界基督教没有话语力量的根本原因并不是因为他们没有充分地诠释它的道德功能理论,而是因为背后支撑这种道德功能理论的意义理论没有得以挺立。没有精神义理的基督

^① T.C. Chao, *The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action*, *Chinese Recorder*, September 1938, pp. 441 - 442.



教信仰至多只能是各种社会救亡理论中的一种,再加上在危机迫在眉睫的情况下,没有“特效的”革命理论和救赎理论,受到国人的冷落实属当然。^①

但无论如何,赵紫宸的神学从中国社会的现实处境出发,并用之于解决当时社会的现实问题,同时随着社会的现实处境的变化而不断修正自身,他开创了“处境化神学”建构的先河,让基督徒知识分子们看到了这个工作的紧迫性与艰巨性,也让宗教现象的研究者们了解到这个工作的复杂性。同时,赵紫宸对于国人道德人格问题,尤其是伦理根基问题的关注,虽然在理论上有所疏漏,但是足以引起我们现代人的反思,德性之后的动力究竟在哪里?赵紫宸所处的时代虽已离我们远去,他的宗教观点和分析宗教的方法在一些人看来可能已经过时,但他所关注的人类存在的终极价值与意义以及人类的道德行为问题却是人类永恒的话题。在宗教现象仍旧活跃于我们社会文化舞台的今天,在人们的生活依旧因缺少终极价值而随波逐流的今天,在人们日益被金钱、名利以及自以为高尚的价值理想所蒙蔽、所异化的今天,如果我们说对赵紫宸伦理化的神学思想的研究不具有现实意义,这恐怕是我们太“现实”了。汉思·昆曾经在《基督教大思想家》一书中置疑过卡尔·巴特对施莱尔马赫观点的批判,这一置疑同样也可以加深我们对赵紫宸伦理化的神学的反思:

^① 邢福增:《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》,占爱华的序言部分。



对无限人性、意志与教育、激情与品德的相信，我们应该像巴特那样因此批判施莱尔马赫吗？他对社会的理智和道德的基础感到有责任，这就应当受批评吗？他应当为关心提高、发展和尊崇个人与社会生活而受指摘吗？^①



附录一 赵紫宸先生小传^①

文

赵紫宸是中国 20 世纪最具影响力的神学家之一,是中国处境化神学的早期缔造者,也是“中国系统神学”的最早倡导者。他在西方基督教界享有较高声誉,被誉为“向东方心灵诠释基督教信仰的首席学者”。同时,赵紫宸也是一位出色的文学家、热情的诗人,他的诗歌集、文学作品、神学作品、剧本、圣歌都体现了较高的文学水准和欣赏价值,他曾在燕京大学文学院开设过陶渊明、杜甫的诗歌鉴赏课程,甚至还在英国牛津大学讲授过中国的诗词,他所撰写的多首圣歌至今仍在海内外华人教会中广为传唱。赵紫宸也是一位出色的宗教教育家、社会活动家,他先后担任过东吴大学文理学院院长、燕京大学宗教学院院长等职,曾经以访问学者的身份到英国牛津大学讲学,并分别于 1928 年、1938 年、1947 年三次代表中国基督教界参加在耶路撒冷(Jerusalem)、印度马德里斯(Madras)和加拿大惠特比(Whitby)举行的世界宣教会议(International

^① 本文系笔者为“赵紫宸、赵萝蕤父女纪念馆”撰写的文字材料,并作了进一步的增减,其中采纳了外国语大学文庸教授、中国社会科学院世界宗教研究所段琦研究员、中央艺术研究院蔡良玉研究员的意见,特此表示感谢。



Missionary Council Meeting)。在 1948 年荷兰阿姆斯特丹举行的世界基督教协进会(World Council of Churches)第一次会议上,他当选世界基督教协进会六位主席之一。在此前一年,他到美国讲学,获得普林斯顿大学荣誉博士学位。解放初期,赵紫宸曾作为中国基督教界五位代表之一,参加中国人民政治协商会议第一届全国委员会会议,并当选过中国基督教三自爱国运动委员会常务委员。赵紫宸一生著述甚丰,涉及神学、教育、文学、诗词等多个领域。仅目前搜集到的赵紫宸的专著就达二十几部之多。此外,他还在《真理与生命》、《青年进步》、《生命月刊》、《真光杂志》以及《教务杂志》(Chinese Recorder)等刊物上发表中英文论文 150 篇左右。这些神学、宗教哲学、诗歌、文学方面的著述在当今中国的基督教思想界、华人教会、宗教学界乃至文学领域仍备受推崇,颇具影响力,值得后人进一步品读、研究。

一、少年及求学时代的赵紫宸(1888 - 1917)

赵紫宸于 1888 年 12 月 14 日出生在浙江省德清镇一个商人家庭,此时的中国社会正经受着前所未有的冲击与挑战。各种不平等条约蹂躏着中国的主权及国人的心灵,随之而来的军阀混战、帝制复辟屡屡将中华民族推向危亡的边缘,外欺内乱中的中国只是世界万国之中无足轻重的“边缘分子”。赵紫宸的祖父祖母曾靠着经营粮米和衣织使家业渐显殷实,只可惜这种生活充裕的状况在兵荒马乱的年代并不能维持很



久,到了赵紫宸父亲的年代,已是生意萧条,人不敷出,有时不得不靠典当勉强维持生计。赵紫宸的少年时代就是在这种贫穷潦倒、“面有饥色”中度过的。然而,国家民族的危亡格局、家境的贫寒并没有使这个少年人意志消沉,反而激起了他强烈的改变现状的愿望。赵紫宸在15岁时毅然放弃了接受传统教育的机会,选择入读具有新式教学体制、传授先进文化及科学知识的西式学堂——萃英书院学习,同年他又转入由美南监理会开办的东吴大学附属中学求学,并在几年后顺利考入东吴大学。1907年,赵紫宸在世界基督教学生同盟总干事约翰·穆德(John R. Mott, 1865 - 1955)以及东吴大学校长孙乐文(D. L. Anderson)的影响下受洗成为基督徒。在东吴求学的时光对于年轻的赵紫宸来说并不是一帆风顺的。在中学阶段,家里靠着典当首饰、变卖田地才能勉强支付他的学费,但进入大学,父母再也无力维持他的学业了,失去家里经济援助的赵紫宸不得不在学校通过每天承担一定的印刷工作赚取学费。大学毕业后,赵紫宸在东吴大学附属中学教授英语、算术和圣经等科目。直到1914年秋天,他偶然间获得一个到美国梵德贝尔特大学(Vanderbilt University)攻读神学,同时研究社会学和哲学的机会,三年后他以优异的成绩获得神学学士和文学硕士学位,并获得梵德贝尔特大学“创校者奖章”。在美求学期间,赵紫宸受到当时美国许多著名思想家,比如自由派神学的代表人物利奇尔、人格主义的创始人鲍恩、实用主义哲学的代表人物詹姆斯等人思想的熏陶,这为他早期宗教观的形成产生了重要作用。青年时代的赵紫宸已经表现出了超人



的思想及文学才华,他的本科毕业演讲在师生中间获得很大反响,同时他还在东吴大学毕业初期,发表了《杂说(四篇)》、《论教会自立之人才》、《最近世之进步》等多篇文采熠熠的文章。

二、建构本色化理论时期的赵紫宸 (1917 - 1937)

1917年,赵紫宸以优异的成绩毕业于美国梵德贝尔特大学(Vanderbilt University),但回国后等待他的并不是舒适的讲学生活、也不是安稳的传道生涯。日本帝国主义对我国的侵略企图、国内瞬息万变的政治局势、此起彼伏的思想运动以及此间凸显的种种对基督教的质疑与非议,使他不得不努力调和基督教信仰与中国社会现实处境之间的矛盾关系。面对新文化运动倡导的科学、理性思潮,以及“非基运动”和北伐战争过程中体现出来的日益高涨的民族主义情绪,赵紫宸开始了其建构本色基督教和本色教会的历程。在这段时期,赵紫宸在其主编的《真理与生命》和《文社月刊》中辟专栏探讨基督教本色化问题、宣传基督教本色化的必要性及途径。他认为基督教要摆脱“洋教”的称号,就不得不建构一套和西方基督教思想相脱离的中国的“本色基督教”。这一方面要求基督教信仰适应中国的新思潮运动,调整其与科学、理性之间的关系;另一方面要努力使基督教信仰与中国传统文化相互融汇、互为贯通。而要建立“一个能使中国人在中国的风俗习惯中过基督徒生活”的本色教会,就要脱离教会宗派主义而统一,



要能达到教会的自养、自治、自传,并在适合中华民族文化经验的基础上,妥善处理中西教会之间的关系。30年代初期,赵紫宸积极倡导农村运动,主张基督徒应该深入民间,将宗教带入农村,用宗教的精神重建农村社会,使农民获得新觉悟、新生命。此时,赵紫宸明确提出了“救世的进化的宗教”这一概念,主张基督徒和教会要关心国家的命运和建设,要使社会秩序基督化。这样的话,基督教不但不是中国社会进步的绊脚石,反而会成为中国社会发展的一种不可低估的道德力量、精神力量。赵紫宸从其信仰立场出发对当时中国现实问题的关注,并试图从理论上提供一种可行的解决方案的努力,突出体现了一位基督徒知识分子忧国忧民的爱国情怀。

在这二十年间,赵紫宸发表了近百篇有关本色神学建设的论文,并出版了《基督教哲学》、《耶稣的人生哲学》、《学仁》、《耶稣传》等多部具有代表性的神学、文学著作。其中被赵紫宸自称为“中国人自著的第一本宗教哲学书”的《基督教哲学》和“发明耶稣的人格主义”的《耶稣的人生哲学》是其早期思想的代表作。而《耶稣传》至今仍以其俊秀的文风、美丽的辞藻、深刻的寓意享誉学界。

三、抗日战争及解放战争时期的赵紫宸 (1937 - 1949)

自30年代初期日本发动对东北三省的侵略开始,赵紫宸就对这种“违逆公理,蔑视人道”的侵略行径进行了抨击,他认为此时基督徒应当积极参加救国运动,以同心的智慧,对付国



家当前的危难；应当加紧信众人格的训练，以备国家的需要。同时他还深入探讨基督教与中国文化之间的关系，因为在他看来基督教能够“成全”中国文化，而文化不亡，中国总有希望；1937年，卢沟桥事变之后，华北及华中等地相继沦陷，北京也被日本侵略者占领。在起初的几年，由于燕京大学是一所由美国资助的高等教育机构，其正常的教学秩序并未受到干扰。此时身处沦陷区的赵紫宸关注的主要问题是：如何为危难中的中华民族寻求一条可能的出路，以及如何让备受屈辱的中国民众寻得心灵上的慰藉。虽然由于战争原因，赵紫宸此时的文章不能在国内付梓，但他在国外及国际会议上发表的几篇英文论文却能清楚地反映出此时的思想。在这些论述中，赵紫宸一方面谴责日本帝国主义的侵略行径、呼吁教会大力推行救济慈善工作，同时他认为基督教信仰提供的十字架信息正是苦难无助的国人需要的一种心理安慰，面对日本侵略者惨绝人寰的侵略行径和国人的悲惨境地，赵紫宸已逐渐放弃早期神学思想中的部分乐观主义倾向，从更深层次来思考人类本性与社会问题。随着太平洋战事的爆发，美国与日本作为交战国而关系恶化，燕京大学也因此受到了冲击。1941年12月，赵紫宸因被怀疑具有抗日倾向而被捕入狱。在狱中赵紫宸不但要面对艰苦的生活环境，还要经受日本侵略者的屡次审问，但在困难与恐怖面前，赵紫宸始终表现出一位中国知识分子刚正不阿的民族气节和爱国热忱。1942年6月，日本侵略者在无计可施的情况下释放了赵紫宸。至今人们仍可以从赵紫宸的《系狱记》中体会到他当时的艰难处境及



困境中表现出的浩然正气。这里值得一提的是,赵紫宸收录在《系狱记》中的一百七十多首诗是他在监狱里没有纸笔的情况下构思、然后默记下来,并在出狱后凭记忆在一天半的时间内背诵出来的。

抗日战争结束后,国内局势并没有因抗战胜利而有所好转,通货膨胀、贪污腐败、贫穷失业充斥着整个战后的中国社会,国民政府已经无力挽回人心,紧接着历时三年的国共内战又爆发了。而此时,中国的基督教界同样面临着严峻的挑战:教牧人才匮乏、物力财力相对短缺、信徒纷纷离弃教会。面对国家和教会如此凋敝的景象,赵紫宸重新调整了他的神学立场,对上帝的本性、人的本性以及救赎的内涵等基督教神学问题重新做出了诠释。这段时期,他相继出版了《从中国文化说到基督教》、《基督教进解》、《耶稣小传》、《圣保罗传》、《系狱记》、《基督教的伦理》、《神学四讲》等几部作品,它们在当今基督教思想界、宗教学界仍具有广泛而深远的影响。其中,“脱出西人传述之窠臼,树立汉家独立之旗旌”的《基督教进解》及作为“中国人在神学上的试作”的《神学四讲》是赵紫宸后期思想的代表作。

四、新中国成立后的赵紫宸(1949 - 1979)

新中国成立初期,面对中国共产党领导的国家新政权的建立,赵紫宸始终抱有积极乐观的态度,他写信给在国外求学或工作的子女、学生,要求他们尽快回国,为新中国的建设效



力。赵紫宸的女儿赵萝蕤、长子赵景心、三子赵景伦、学生蔡咏春就是在他的强烈要求下回国的。同时由于他与世界基督教协进会在朝鲜战争问题上的立场不同,作为一名爱国的公民,他于1950年4月向世界基督教协进会递交了辞呈。此时,赵紫宸相信基督教信仰所特有的精神建设功能可以协助新政府重建社会、服务人民。北平解放后,赵紫宸主动带领宗教学院师生到教会宣讲共产党的宗教政策,并在1949年9月作为中国基督教界五位代表之一,参加了中国人民政治协商会议第一届全国委员会会议;在建国初期的教会革新运动中,他也曾一度起过引领作用,提出了一系列教会革新的构想;此后他还积极参加基督教“三自”(自治、自养、自传)爱国运动的发起工作,并在1954年当选为中国基督教三自爱国运动委员会常务委员。在这段日子里,如何来革新教会?如何在新的政治环境下,使教会得以生存,并让教会在新中国的建设中发挥它特有的道德、精神和实践作用?如何来融合基督教信仰与共产主义理论?这些是解放初期的赵紫宸始终关注并进行过深入探讨的问题,只是政治形势的变化没有让赵紫宸完成这些颇具意义的思考。他在1951年开始的“三反”“五反”运动,以及接踵而来的十年浩劫中,遭受了很多不公正的待遇。但这些打击并没有彻底阻止这位基督徒站在信仰的立场上为教会的前途殚精竭虑,也没有磨灭这名共和国的公民对新中国美好未来的憧憬。赵紫宸始终不肯偏离寻求真理、守护真理的道路,这决定了他在那个特殊的年代,不能不是一位独行者,一位孤独的人。他这位爱国者,直到1979年11月21日



去世都没有机会在新中国的建设中发挥他应有的作用。

五、作为文学家的赵紫宸

赵紫宸先生拥有极为深厚的国学功底及广博的文学素养,加以他丰富的人生阅历、敏锐的观察能力,热情奔放的情感体验,在文学方面同样表现出令人叹服的超人才华,成就了多部令人耳目一新的宗教文学作品。赵先生是文学家,这不但体现在他数百篇诗词、文学著述中,也体现于他对宗教与文学进行的比较研究的努力中,同时在其浩瀚的神学著述中同样说明了这一点。

赵先生对中国的古典诗词进行过深入研究,他曾经在燕京大学文学院开设过陶渊明、杜甫诗词方面的选修课,更在英国的牛津大学讲授过中国的古典诗词。赵先生本人也留下了大量脍炙人口的诗词作品,他生前出版过《玻璃声》、《南冠集》、《打鱼宗教诗集》等多部诗集和为圣歌写作的歌词《团契圣歌集》、《民众圣歌集》等;在他的神学作品中也多有一些灵感熠熠的诗歌点缀其中,仅在《系狱记》中,就有一百七十多首;同时,在《生命月刊》、《真理与生命》等杂志上,他还发表了《桃花》、《客西马尼》、《雨》、《莫忘》等近百首诗词作品。至今,赵先生仍有多部诗词手稿尚未出版,其中包括赵先生花费大量心血绘制的璇玑图及据此撰写的“纵横反复,皆为章句”的璇玑诗集——《璇玑诗衡 - 附拾残》。另外,赵先生还曾经在晚年撰写过两部越剧剧本,但因作品散佚,已无从考证其题



日。

赵先生是一位宗教界知名人士,他有较深的宗教体验及情感,同时他又对中国文学有极深的造诣。将两者结合起来进行对比研究,这可能是任何一位纯粹的文学家、宗教学者都无法进行尝试的。赵先生一方面对基督教的文字写作及宣传事工提出自己的建议、设想,同时还探讨基督教信仰中蕴涵的文学以及对中国文学中涵纳的宗教思想进行考察,其中《我对于中华基督教文字问题的感想》、《我翻译赞美诗的经验》、《圣经与想象》、《基督教文学情况(Christian Literature Situation)》、《陶诗中的宗教》、《研究儒教属于宗教部分的材料》等论文都是这方面的代表作,应该说赵先生是较早将中国文学与基督教信仰结合起来进行研究、写作的开拓者之一。

赵先生的神学作品同样体现出他深湛的文学造诣,年轻的赵紫宸在本科毕业时所作的题为《尽性》的演讲,以其华丽的文采、丰富的情感、深刻的哲理在师生中引起较大反响;更值得一提的是,赵先生在1926年用不到二十天的时间撰写的“国人第一部宗教哲学书”——《基督教哲学》是以对话体的剧本形式完成的,这在国内外众多的宗教哲学著作中实属罕见。在这部作品中,赵紫宸着意刻画的几个人物:我的朋友、西国先生、华语教员、天文教授及其女朋友,均生动形象、栩栩如生,分别代表了活跃于20世纪20年代中国社会各阶层的人物形象,通过他们的一次次出场、谈话,赵先生将深刻的宗教哲理用浅显、生动的语言烘托出来,实属宗教哲学著作之奇葩。这种以对话体形式撰成的宗教著述还有《当今教会问题



之商榷与建议》、《现代信仰的学说与实践——一条窄而且长的路》等多部作品。另外,赵先生所作的《学仁》既是一部用中国人的心灵语言撰写的帮助中国人建立道德人格的灵修书籍,同时也因为其中圣经语言与中国古典文学的巧妙结合及其合理的文章布局而不失为一部优秀的文学作品;此外,赵先生在30年代“自出心裁,用独到的眼光,脱西洋的窠臼”所作的《耶稣传》更是一部享誉基督教界的宗教文学作品,他通过史实内的考究、史实外的想象,加以生动的诠释向人们展示了历史中的耶稣的一生。书中,圣与俗的融合、史与实的胶结、叙与论的统一、华丽与深刻的兼顾、圣经文学与中国文化的会通,足以使《耶稣传》成为一部出色的宗教文学巨著。

赵先生是一位当之无愧的文学家,他的作品因其超凡的文学素养而瑰丽、因其脱俗的思想体验而深刻,因其真实的情感而丰富,因其对理想人生及社会的关注,而有了灵魂。

六、作为宗教教育家的赵紫宸

人们可以很容易从赵紫宸浩如烟海的神学著述以及颇具深度的文学作品中体会到他作为神学家和文学家的风范。当我们回顾到赵紫宸一生所做的社会工作时,我们不能不说他还是一位出色的宗教教育家,除了短期担任东吴大学教务长一职外,赵紫宸于1928年到1952年担任燕京大学宗教学院院长一职达24年之久。这期间他所主张的宗教教育理念、提出的宗教教育构想、亲身进行的教育实践使燕京大学宗教学



院逐步发展壮大，一跃成为中国北方神学教育的重镇。

在赵紫宸任燕京大学宗教学学院院长一职之前，虽然作为校长的司徒雷登规划了宗教学院的发展蓝图；第一任院长刘廷芳网罗了洪煊莲、简又文、陈垣等一大批颇有名气的中国教员。但燕京大学宗教学院的鼎盛期却是随着赵紫宸的加盟而到来的^①。在到宗教学院的短短十年时间里，赵紫宸不但继承和发扬了刘廷芳所倡导的教牧训练与学术研究并重的办学宗旨，力图将燕京大学宗教学院办成一所“宗教研究的机构”，而且他力图用科学和哲学的方法诠释基督教的教育理念，并最终将这种倡导落实到比较完善的教学体制中。在招生方面，燕京大学宗教学院成为全国首家只招收大学毕业生的神学院，从而保证学生具有进行神学研究的基本条件；^②此外，宗教学院开设了众多人文学及宗教学课程，比如宗教心理学、宗教历史、宗教哲学、宗教文学、宗教艺术等课程，并教授原始宗教、道教、回教、儒教等课程，这在一定程度上成为当今中国大学宗教学教育的先驱。

说赵紫宸是宗教教育家，一方面在于他在刘廷芳之后，大刀阔斧地进行了教会大学办学宗旨及教学内容方面的改革，在国内独树一帜。另一方面，说他是宗教教育家，是与他所提

^① 参阅徐以骅：《刘廷芳、赵紫宸与燕京大学宗教学院》，载《赵紫宸先生纪念文集》，第57-74页。

^② 张士充：《宗教教育家赵紫宸先生》，见《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005年版，第3页，当时赵先生鼓励作者学好物理学课程，因为赵先生认为“哲学和自然科学素养是学习和研究神学的智能基础。”



出的一系列神学教育主张分不开的,这些主张涵纳于他所发表的一系列有关神学教育的文章中,比如《基督教教育可能使学生得内心得制裁否?》、《宗教教育者应如何应付国难》、《我对中国高等神学教育的梦想》等。其中包括基督教育应该与社会现实相结合的论断、神学教育应该西方神学与本国处境并重的主张、神学教育应该思想、理论与行为同时强调的观点、神学教育应该与家庭教育、公民教育、人格教育相结合的理论等,这些神学教育思想既符合中国本色神学建设的需要,同时也反映出神学教育所应该具有的普遍的属性。此外,赵紫宸作为宗教教育家,还体现在他为人师表、身体力行、超凡脱俗的人格魅力中,至今赵先生的同事与学生在回忆当年赵先生的言行时,感激与崇敬之情仍溢于言表,学生张士允回忆说,赵先生经常征求学生关于教学的意见,与学生进行研讨经常到深夜,毕业时,赵先生总要赠宗教学院每位毕业生一首诗词,以鼓励、鞭策其日后成长发展。另外,作为宗教学院的领导,赵先生鼓励学生积极参加抗日游行以及共产党领导下的进步学生运动。韩宗饶在“赵紫宸宗教思想国际学术研讨会”上除了讲述赵先生帮助李荣芳以及美国音乐教员范天祥的故事外,还详细回忆了他与学生蔡咏春之间深厚的师生情谊以及赵先生的教育理念对他的众多学生的影响。这些回忆和纪念文章一方面是对师长、朋友的缅怀、追忆,同时,也正体现了一位宗教教育家流芳百世的崇高人格以及深刻与朴实、理论与实践相结合的教育理念与方法。



赵紫宸神学思想研究

新中国成立后的赵紫宸先生虽然受到了许多不公正的待遇,但令人欣慰的是,在去世的前几个月,赵紫宸得到了平反,他的思想和著述因其无法遮蔽的光芒在被悬置多年以后,再次得到世人的普遍关注,这种关注既是对历史的回眸,也是对现实的反思、更是对未来的期许。赵紫宸思想之深刻、学识之广博、人格之美丽足以让每一位热爱真理、追求真理的后人驻足、欣赏、叹服,并将他对人性、道德、终极价值的反思进行下去、拓展开来,最终让赵先生思想中含纳的花苞绽放出美丽的花朵。



附录二 赵紫宸神学思想的发展 进程及国内外神学背景

时 间	赵紫宸的生平、作品	中国基督教大事记	国外神学动态
1888 年	2 月 14 日, 赵紫宸 (Chao Tzu - ch' en 或 T. C. Zhao) 出生于浙江省德清镇。	美国兴起了“学生志愿海外传教运动”, 约有 2500 名学生来华传教, 其中包括司徒雷登等。	1886 年, 新正统神学的集大成者卡尔·巴特出生于巴塞尔。同年, 自由派神学的代表人物哈那克 (Adolf von Harnack) 出版 3 卷本《教义史》; 同样是在 1886 年“社会福音派之父”格拉登 (Washington Gladden) 发表《实用的基督教》一书。
1888 - 1904 年	接受中国传统文化教育, 同时在苏州长老会所办的萃英学院接受基督教教育。	1896 年, 世界基督教学生同盟总干事穆德 (J. R. Mott) 首次来华。 1890 年, 上海举行在华传教士第二次大会, 戴德生 (J. H. Taylor) 当选主席; 1900 年, 义和团运动爆发; 1901 年, 《辛丑条约》签订。	1889 年, 自由派神学的集大成者利奇尔 (Albrecht Ritschl) 去世; 同年, 柏格森出版第一部哲学著作《意识的直接材料》(英译本名为《时间与自由意志》); 1900 年, 柏格森 (Henri Bergson) 任法兰西学院教授; 同年, 哈那克 (Adolf von Harnack) 发表《基督教的本质》, 并于次年担任柏林大学校长; 1902 年, 威廉·詹姆斯 (William James) 出版《宗教经验之种种》; 同一年格拉登出版《社会得救》;



赵紫宸神学思想研究

时 间	赵紫宸的生平、作品	中国基督教大事记	国外神学动态
1904年	进入美南监理会 (Methodist Episcopal Church) 在中国开办的东吴大学预科班。	《浅文理译本》新约部分出版; 中国基督教福音派解经学家、神学教育家贾玉铭毕业于美国北长老会创办的学校, 并获得牧师资格。第二年, 清廷废除了科举制度, 象征着儒家传统的崩溃。	柏格森任近代哲学学会主席, 其思想后来对赵紫宸的神学思想产生影响。韦伯 (Max Weber, 1864 - 1920) 发表《新教伦理和资本主义精神》一书;
1906年	进入东吴大学, 主修社会学。	穆德在华进行第二次布道; 基督教来华差会达到 67 个; 教会学校的学生达到 57683 人; 俞国楨创办了“中国耶稣教自立会”;	在 19 世纪后二十年到 20 世纪前二十年, 自由派神学常被称作“利奇尔 (Albrecht Ritschl) 神学”。朋霍费尔出生于德国布列斯宰 (Breslau) 的一个具有神学信念的家庭。海外兴起平信徒宣教运动 (The Laymen's Missionary Movement)。
1907年	受约翰·穆德 (John R. Mott) 的影响, 决志信主, 皈依基督教。	马礼逊来华 100 周年; 基督教传教士召开百年大会, 当时在华的传教士达到 3833 人。	美国社会福音派的主要代表人物饶申布什 (Walter Rauschenbusch) 的《基督教与社会危机》问世; 柏格森的《创造进化论》问世。
1908年	在东吴大学学习。	司徒雷登受聘于南京金陵神学院。	人格主义神学的创始人鲍恩 (Borden Parker Bowne) 出版《人格主义》一书。
1910年	获得学士学位, 留校任教。讲授英文、算术、《圣经》等科目。	余日章获哈佛大学神学硕士学位后回国; 诚静怡赴爱丁堡出席第一届世界宣教大会。	爱丁堡宣教大会召开; “现代新约研究之父”布尔特曼 (Rudolf Bultman) 在马堡大学获神学博士学位。



时 间	赵紫宸的生平、作品	中国基督教大事记	国外神学动态
1914年	代表中国监理会赴美参加美南监理会总会会议；同年秋季，到美国梵德贝尔特大学 Vanderbilt University 学习。	著名传教士艾迪 (C. Sherwood Eddy) 在中国第四次传道，在 12 个城市召开布道大会，听众达到 12 万人。	美国新正统派神学的代表人物莱茵霍尔德·尼布尔 (Reinhold Niebuhr) 于耶鲁大学神学院获神学硕士。
1916年	得到社会学硕士学位。	燕京大学成立；長老宗的 36 个组织联合为中华長老联合会，后改称中华基督教大会，为新教在华的最大宗派之一。	自由派经验主义神学家麦金托什 (Douglas Clyde Macintosh) 任耶鲁大学教授直至 1932 年；饶申布什出版《耶稣的社会原则》。
1917年	获神学学士学位后回国；在东吴大学讲授社会学和宗教学，并获文学博士学位。	余日章任基督教全国青年协会总干事；魏恩波创立真耶稣教会。	社会福音派的重镇饶申布什 (Walter Rauschenbusch) 的代表作《社会福音神学》(A Theology for Social Gospel) 问世。
1918年	发表英文论文《中国人观念中的基督教特征》("The Appeal of Christianity to the Chinese Mind")。	艾迪再次来华布道；诚静怡、丁立美发起中国国内布道会；吴耀宗受洗加入北京公理会。	社会福音派的健将、神学家饶申布什去世；第一次世界大战结束；
1919年	和徐宝谦、刘廷芳、吴雷川等基督徒文化人士组织“北京证道团”。	五四运动爆发；“中华归主运动”拉开序幕；第二年，罗素来华，发表《非宗教》演说；巴黎和会召开，使中国的民族危机加重；司徒雷登出任燕京大学校长。	卡尔·巴特出版《罗马书注释》；麦金托什出版《神学作为一种经验科学》；鲍恩的继承者 E. S. Brightman (布尔特曼) 任波士顿大学教授。



赵紫宸神学思想研究

时 间	赵紫宸的生平、作品	中国基督教大事记	国外神学动态
1922 年	开始担任东吴大学文学院院长。	非基督教运动拉开帷幕,持续达 6 年之久;4 月 4 日,世界基督教学生同盟在清华大学召开第 11 次大会;4 月 9 日,北京大学召开反基督教人会。	施莱尔马赫的巨著《基督教信仰》出版 100 周年;卡尔·巴特的《罗马书注释》第二版问世;柏格森的《绵延与共时性》面世。
1925 年	受北京燕京大学校长司徒雷登 (John Leighton Stuart) 的邀请,赵紫宸任教于燕京大学,主要是讲授基督教哲学。	“五卅惨案”爆发后,反帝情绪高涨,教会学校受到抵制;王治心等人组织“中华基督徒废除不平等条约促进会”《文社月刊》创刊。	卡尔·巴特任明斯特的教义学和新约神学教授直到 1929 年;麦金托什出版《基督教的合理性》一书。
1926 年	出版《基督教哲学》和《耶稣的人生哲学》两本著作。	国民革命军开始了北伐战争。	美国自然主义神学的代表人物魏曼出版《宗教经验与科学方法》。
1927 年	提倡教会合一,教会“三自”。	第一届中华基督教全国总会在上海举行;诚静怡当选为中华基督教会主席;国民革命失败,非基运动结束。	理查德·尼布尔自 1927 年起先后在伊登神学院、耶鲁大学神学院任教,直到 1962 年逝世。
1928 年	赵紫宸继刘廷芳任燕京大学宗教学院院长,同时兼任燕京大学校牧,主持学校宗教活动;同年他代表中国教会出席在耶路撒冷举行的世界宣教会议 (International Missionary Council)。	美国南方卫斯理宗改称为中华监理会;长老会则联合伦敦会和部分公理会组成了中华基督教会全国总会。	莱茵霍尔德·尼布尔在纽约协和神学院任宗教神学副教授;柏格森获诺贝尔文学奖。



时 间	赵紫宸的生平、作品	中国基督教大事记	国外神学动态
1932年	访问牛津大学。	华北成立了“华北基督教农村事业促进会”；东北全部沦陷，国民政府迁都洛阳；	卡尔·巴特开始写作他的巨著《教会教义学》，并于1932年、1938年分两次发表了《教会教义学导论》即第1卷的第1、2节；1932年柏格森发表了《道德和宗教的两种起源》。
1934年	《评宣教事业平议前四章》的发表，标志着赵紫宸的思想在一定程度上摆脱了自由派神学的影响。	杨绍唐筹办“灵工团”，从事基层的教会领袖培训。	“现代新教之父”施莱尔马赫去世100周年；卡尔·巴特被纳粹解职，德国查禁巴特的所有著作。
1935年	出版《耶稣传》，并发表《教会的意义》、《中国民族与基督教》等论文。	燕京大学加入“华北基督教农村事业促进会”，司徒雷登提倡农村服务。	卡尔·巴特在巴塞尔任教义学教授；德国神学家哥加尔腾（Friedrich Cogarten）开始在哥廷根的任教生涯。
1936年	出版《学仁》一书；发表《十字架对中国的启示》（“Message of the Cross for China”）。	吴雷川撰写《基督教与中国文化》；“西安事变”后，国共再次合作。	
1938年	代表中国教会出席在印度马德里斯举行的世界宣教会议。提交马德里斯世界宣教会议论文《社会、经济思潮和运动中的未来教会》（“The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action”）。	1937年，“七七卢沟桥”事变，抗日战争全面爆发；爱因斯坦、罗素、杜威、罗曼·罗兰等发起援华运动；	巴特出版《根据宗教改革的教诲来认识和侍奉上帝》。世界基督教协会筹备委员会在荷兰成立。



赵紫宸神学思想研究

时 间	赵紫宸的生平、作品	中国基督教大事记	国外神学动态
1939 年	赵紫宸接受香港圣公会会督何明华 (R. Hall) 的邀请, 携眷到云南昆明, 在其圣公会文林堂传道一年, 并曾到昆明西南联大演讲, 涉及宗教、神学、社会、文化、政治、经济、文学、艺术等 15 个讲题, 出版《巴德 (Karl Barth) 的宗教思想》。	谢扶雅前往岭南大学任教。汪精卫公开声明与日本合作;	麦金托什出版《社会宗教》。教宗碧岳十二世废除了祭祖敬孔禁令; 第二次世界大战爆发;
1941 年	赵紫宸在香港由何明华举行坚振礼, 加入中华圣公会, 并被派立为会吏、按立为会长; 同年 12 月, 赵紫宸与燕大诸教授一道被日军逮捕入狱。	太平洋战争爆发; 日军在中国关押大批英美传教士, 传教活动基本停顿。	莱茵霍尔德·尼布尔开始《人的本性与命运》(两卷本) 的写作; 柏格森在巴黎去世。
1944 年	出版《圣保罗传》。	吴甫川逝世; 第二年, 日本宣布投降, 抗日战争结束。	
1946 年	出版《从中国文化说到基督教》。	中华全国基督教协进会召开 13 届年会, 提出基督教三年奋进的目标; 司徒雷登被任命为美国驻华大使。	辩证神学的主要代表布鲁纳 (Emil Brunner) 开始写作《教义学》(三卷本)。
1947 年	代表中国教会出席在加拿大惠特比举行的世界宣教会议。	美国特使马歇尔对中国内战“调停”失败, 应召回国, 解放战争爆发。	世界信义宗联合会 (Lutheran World Federation, 简称 LWF) 成立; 《死海古卷》(Death Sea Scrolls) 被发现;



时 间	赵紫宸的生平、作品	中国基督教大事记	国外神学动态
1948年	赵紫宸以筹备委员和咨询委员的资格出席世界基督教协进会在荷兰阿姆斯特丹召开的第一次大会,作为中国代表在会上发表演说,并当选世界基督教协进会六人主席团中的一位,代表东亚教会;同年,赵紫宸获美国普林斯顿大学荣誉神学博士学位。出版《系狱记》和《基督教的伦理》、《神学四讲》等著作。	英美使馆下令撤侨。	世界基督教协进会成立;卡尔·巴特在阿姆斯特丹召开的世界基督教协进会第一届大会上演讲。
1949年	参加基督教三自爱国运动。	新中国成立。	莱茵霍尔德·尼布尔出版《信仰与历史》。
1950年	4、5月份,参加基督教访问团在北京就基督教在新中国的前途问题进行商谈,并作为基督教五代表之一参加中国人民政治协商会议第一次会议,后任中国基督教三自革新委员会第一、二届常务委员。	40位基督教领袖联名发表《中国基督教在新中国建设中努力的途径》,即《三自宣言》。	世界基督教协进会中央委员会在加拿大的多伦多举行会议,通过了《多伦多声明》。
1951年	因反对世界基督教协进会支持美国发动的朝鲜战争的立场,遂辞去主席职务。	中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会成立。	迪特里希·朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)的《狱中信札》被后人整理出版。



赵紫宸神学思想研究

时 间	赵紫宸的生平、作品	中国基督教大事记	国外神学动态
1952年 之后	受政治运动冲击,其 圣职被撤销,其思想 受到批判。但他仍旧 坚持研究《圣经》以及 中、西方的神学理论; 1953年,担任北京燕 京协和神学院教授;	1954年,中国基督 教三自爱国运动委 员会成立。	
1979年	赵紫宸得到平反,于 11月21日在北京病 逝。	十一届三中全会 后,宗教工作实现 了拨乱反正,丁光 训当选为中国基督 教协会会长。	



附录三 赵紫宸在梵德贝尔特大学 期间的神学科目成绩单^①

Scholastic Record -Biblical Department -Vanderbilt University

School of O. T.		School of Practical Theology	
Hebrew Language	96	Homiletics, Course1	94
The Patriarchal Period	94	Homiletics, Course2	100
The Codes	94	Pastoral Theology	92
The Psalter	95	General Church Polity	95
School of N. T. Language and Lit.		School of Practical Sociology	
N. T. Lit. and Hist. Apostol. Age	95	Social Aspects of Christianity	100
Biblical Theol. And Eng. Exegesis		School of Public Speaking	
Survey of Old Test. Literature	96	Public Speaking	85
Survey of O. T. Theology	94	Argumentation	91
Survey of New Test. Theology	96	Hymn and Scripture Reading	90
School of Systematic Theology		School of Church History	
Apologetics and Theology Proper	97	History of the Early Church	93
Introduction to Theology	97	History of the Medieval Church	95

^① 香港中文大学崇基学院李焯昌博士在 Vanderbilt University 复印了这份成绩单的原件,附录二是笔者根据这一复印件整理所得。



赵紫宸神学思想研究

Anthropol., Christ'logy, Soteriol.	98	History of Modern Church, Course1	94
Christian Ethics	96	Outline of O. T. History	93
Philosophy of Christian Religion	95	History of Modern Church, Course3	94
Theology of the Poets	99	History of Modern Church, Course4	96
Philosophy Religion	95	History of Religions, Course2	93



参考文献

一、赵紫宸的原著

(以下赵紫宸的中英文神学专著和论文按照出版或发表时间加以排列。本书的材料收集工作得到北京外国语大学文庸教授、中国社会科学院段琦研究员、香港中文大学崇基学院邢福增教授、北京大学孙尚扬教授和吴玉萍老师的大力支持。)

1、著作

《美满生活是什么?》，上海青年协会书局，1923年版；

《基督与我的人格》，上海青年协会书局，1925年版。

《基督教哲学》，苏州中华基督教文社，1926年版。

《登山宝训新解》，又名《耶稣的人生哲学》，苏州中华基督教文社，1926年版。

《万方朝圣录》，中华全国基督教协进会，1928年版；

《耶稣基督》，《燕京宗教时论》，第一册，燕京大学宗教学院，1934年版。

《评宣教事业平议前四章》，《燕京宗教时论》，第三册，燕



京大学宗教学院,1934年版。

《耶稣传》,上海青年协会书局,1935年版。

《学仁》,上海中华基督教女青年会全国协会,1936年版。

《巴德的宗教思想》,上海青年协会书局,1939年版。

《从中国文化说到基督教》,上海广学会,1946年版。

《基督教进解》,上海青年协会书局,1947年版。

《耶稣小传》,上海青年协会书局,1947年再版;

《圣保罗传》,上海青年协会书局,1947年版。

《系狱记》,上海青年协会书局,1948年版。

《基督教的伦理》,上海青年协会书局,1948年版。

《神学四讲》,上海青年协会书局,1948年版。

《中国基督教教会改革的途径》,上海青年协会书局,1950年版。

(其中,《基督教哲学》、《耶稣的人生哲学》、《耶稣传》、《学仁》收录于燕京研究院编《赵紫宸文集》,第一卷,北京:商务印书馆,2003年4月版;《巴德的宗教思想》、《从中国文化说到基督教》、《基督教进解》、《圣保罗传》、《系狱记》、《基督教的伦理》、《神学四讲》收录于燕京研究院编《赵紫宸文集》,第二卷,北京:商务印书馆,2004年2月版。)

2、论文

The Appeal of Christianity to the Chinese Mind, *Chinese Recorder* 49 (June, 1918), pp.371 - 380.

Christian Renaissance in China Statement of Aims of the Peking



Apologetic Group, *Chinese Recorder* 51, (September, 1920), pp. 636 – 639.

The Problem of Securing College Graduates for the Christian Ministry, *Chinese Recorder* 50 (May, 1920), pp. 325 – 330.

Christian Cooperative Organization, *Chinese Recorder* 52 (July, 1921), pp. 493 – 495.

Can Christianity Be the Basic of Social Reconstruction in China?, *Chinese Recorder* 53 (May 1922), pp. 312 – 318.

My Impressions of the National Christian Conference, *Chinese Recorder* 53 (June, 1922), pp. 415 – 418.

Christians and Non – Christians Reply to the Anti – Religion Movement, *Chinese Recorder* 53, (December, 1922), pp. 743 – 748.

The Relation of the Chinese Church to the Church Universal, *Chinese Recorder* 54, (June, 1923), pp. 350 – 353.

Fulfilling China's Spiritual Inheritance, *Chinese Recorder* 54, (November, 1923), pp. 670 – 671.

A Glimpse at one Chinese Christian Worker, *Chinese Recorder* 54, (December, 1923), pp. 742 – 746.

The Chinese Student and the Christian Church, *China Mission Year Book*, vol. 11 (1923), pp. 71 – 80.

The Significance of the National Christian Council to the Chinese Church, *Chinese Recorder* 55 (June, 1924), pp. 393 – 396.

Some Thoughts on International Relations, *Chinese Recorder* 55, (November 1924), pp. 701 – 705.



The Chinese Church and Changing China, China Mission Year Book, vol.12(1924), pp.131 - 136.

Some Chinese Books Recently Published, China Mission Year Book, vol.12(1924), pp.457 - 465.

Christianity in the Christian College, Educational Review, vol. 17 (1925), pp.163 - 169.

The Work of the Committee on International relationship of the National Christian Council, China Mission Year Book, vol. 13 (1925), pp.173 - 176.

The Indigenous Church, An Address delivered at the Kuling Convention, July 31, 1924, see *Chinese Recorder*56 (August, 1925), pp.496 - 505.

Intellectual Leadership and Citizenship Training, in *The Christian College in the New China*, Shanghai: China Education Association, 1926, pp.65 - 75.

Our Cultural Heritage, in *China: Her Own Interpreter: Chapters by a Group of nationals interpreting the Christian Movement*, Assembled and Edited by MILTON STAUFFER, N. Y. : Student Volunteer Movement for Foreign Missions by the Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1927.

Present Day Religious Thought and Life in China, In *Present Day China*, edited by Student Department of Y. M. C. A., Shanghai, 1927, pp.33 - 45.

The Chinese Church Realizes Itself, *Chinese Recorder*58, (May



- June, 1927), pp.299 - 309.

Training for Christian Service, *Chinese Recorder*58, (August, 1927), pp.434 - 436.

My Ideal of Spirituality, *Chinese Recorder*58, (November, 1927). pp.634 - 635.

Christianity and Confucianism, *International Review of Missions*, vol.17 (1928), pp.588 - 600.

The Future of Religious Education in Christian School, *Educational Review*, vol. 20(1928), pp.162 - 171.

Christian Literature Situation, *China Christian Year Book*, vol.17 (1929), pp.417 - 428.

What Jesus Means to Me, 载《真理与生命》,第4卷第6期, 1929年10月1日, pp.2 - 5.

Religious Situation in China, *Chinese Recorder*61, (November, 1930), pp.677 - 687.

A Preface to the Moral and Social Problems of Chinese Youth, *Student World*, vol. 24 (1931). pp.206 - 214.

The Church, in *As It Looks to Young China*, edited by William Hung, New York, 1932, pp. 143 - 177.

Jesus and The Reality of God, Speech delivered at the quadrennial Conference, January3 - 8, 1933, Edinburgh.

Christian Unity, *Chinese Recorder*66, (April, 1935), pp.212 - 219.

The Meaning of the Church, *Chinese Recorder*66, (October,



1935), pp. 583 - 591.

Message of the Cross for China, *Chinese Recorder* 67, (March, 1936), pp. 133 - 142.

The Church and the National Crisis, *Chinese Recorder* 68, (January, 1937), pp. 5 - 12.

The Future of the Church in Social and Economic Thought and Action, *Chinese Papers for Madras*. No3, see *Chinese Recorder* 69, (July - August, 1938), pp. 345 - 354; (September, 1938), pp. 437 - 447.

The Christian Movement in China in a Period of National Transition, coauthor: Roderick Scott. Myore City, 1938.

Revelation, in *The Authority of the Faith*, Tambaram Series 1938, vol. 1. London, 1939, pp. 22 - 57.

A Chinese Delegate Looks at Tambaram, *Christendom* (1939), pp. 197 - 204.

Christian Faith in China's Struggle for Freedom, *Chinese Recorder* 71, (July, 1940), pp. 422 - 427.

What I Believe, *Student World*, vol. 34 (1941), pp. 4 - 9.

The Articulate Word: the Problem of Communication, in *International Review of Mission*, vol. 36 (1947), pp. 482 - 489.

Training and Maintenance of the Christian Ministry, in *International Review of Mission*, vol. 37 (1948), pp. 256 - 263.

396 *Christian Faith in China's Struggle*, *Christian Voices In China*, Edited by Chester S. Miao, Friendship Press, New York,



1948.

Christian Witness in China Where the Church is a Minority in a Non - Christian Environment, Religious Education Fellowship, bulletin 24, (1948 - 1949), pp.3 - 8.

Amsterdam in the Perspective of the Younger Churches, in *Ecumenical Review* 1:2 (1949), pp.131 - 136.

Days of Rejoicing in China, *Christian Century* 66:9 (March 2, 1949), pp.265 - 267.

Christian Churches in Communist China, in *Christianity and Crisis* 9:11 (June 27, 1949), pp.83 - 85.

Red Peiping After six Months, *Christian Century* 66: 37 (September 14, 1949), pp.1066 - 1068.

《杂说(四篇)》,载《基督徒月报》,1911年11月,第5-7页;

《论教会自立之人才》,载《基督徒月报》,1911年12月,第4-6页;

《最近世之进步》,载《基督徒季报》,1913年12月,第5-8页;

《宗教与境变》,载《青年进步》,第30册,1920年2月,30-43页。

《促进宗教革新的势力》,载《青年进步》,第31册,1920年3月,34-51页。

《对于信经之我见》,载《生命月刊》,第1卷第2册,1920年9月,1-11页。



《新境对于基督教的祈向》，载《生命月刊》，第1卷第4册，1920年12月，1-16页。

《我为什么要读圣经？用什么方法读圣经？》，载《生命月刊》，第1卷第6册，1921年1月，1页。

《圣经在近世文化中的地位》，载《生命月刊》，第1卷第6册，1921年1月，1-22页。

《罗素的基督教观念的批评》，载《生命月刊》，第1卷第7册，1921年2月，1-12页。

《耶稣的上帝观》，载《生命月刊》，第2卷第2册，1921年9月，1-15页。

《基督徒的人格》，载《青年进步》，第42册，1921年，19-24页。

《拯救灵魂和改革社会的领袖》，载《金陵神学志》，第7卷第3号，1921年10月，9-14页。

《中国教会前途的一大问题》，载《生命月刊》，第2卷第8册，1922年4月，1-13页。

《旷野中的谈话》，载《神学志》，第八卷第三号，1922年，第88-109页。

《宣教师与真理》，载《生命月刊》，第3卷第3册，1922年11月，1-19页。

《中国教会的强点与弱点》，载《生命月刊》，第3卷第5期，1923年1月，1-8页。

398 《我们要什么样的宗教》，载《生命月刊》，第3卷第9册，1923年5月，1-2页。



《我的宗教经验》，载《生命月刊》，第4卷第3册，1923年11月，1-16页。

《基督教文字事业的前途》，载《兴华报特刊》（20周年纪念），1924年1月，第112-118页。

《中华基督教的国际问题》，载《青年进步》，第73册，1924年5月，15-26页。

《本色教会的商榷》，载《青年进步》，第76册，1924年10月，第8-15页。

《我对于中华基督教文字问题的感想》，载《文社月刊》，第1卷第1期，1925年，21-28页。

《信徒的生命》，载《生命月刊》，第5卷第7期，1925年5月，1-4页。

《基督教教育可能使学生得内心的制裁否？》，载《中华基督教教育季刊》，第1卷第3号，1925年，26-32页。

《关于“一个宣教士思想的演变”之讨论》，载《生命月刊》，第6卷第2期，1925年11月，63页。

《今日中国的宗教思想和生活》，载《青年会与中国前途》，上海青年协会1926年，40-62页。

《基督教文字宣传问题》，载《中华基督教教育季刊》，第2卷第1号，1926年，46-48页。

《更大的工作》，载《生命月刊》，第6卷第6期，1926年3月，1-10页。

《超时代-宏圣道》，载《真理与生命》，第1卷第3期，1926年5月，第57-59页。



《研究儒家属于宗教部分的材料》，载《真理与生命》，第1卷第7期，1926年8月，194-209页。

《中国人的教会意识》，载《真理与生命》，第1卷第10期，1926年10月，276-283页。

《基督教在中国的前途》，载《真理与生命》，第1卷第12期，1926年11月，338-345页。

《信基督的国民》，载《真理与生命》，第2卷第1期，1927年1月，7-9页。

《风潮中奋起的中国教会》，载《真理与生命》，第2卷第2期，1927年2月，25-30页。

《敬致全国中国基督徒书》，载《真理与生命》，第2卷第4期，1927年3月，81-93页。

《永不失败的基督教》，载《真理与生命》，第2卷第7期，1927年4月，186-188页。

《基督教与中国文化》，载《真理与生命》，第2卷第9-10期，1926年11月，247-260页。

《我对于创造中国基督教会的几个意见》，载《真光杂志》，第26卷第6号，1927年6月，1-13页。

《中国文化的遗传》，载《文社月刊》，第2卷第7期，1927年，97-100页。

《邦国之基——上帝是永恒的磐》，载《真理与生命》，第2卷第12期，1927年10月，332-337页。

《学耶稣》，载《真理与生命》，第2卷第14期，1927年11月，395-401页。



《耶稣的死》，载《真理与生命》，第2卷第15期，1927年11月，420-426页。

《基督教会与政治》，载《文社月刊》，第3卷第3期，1927年，13-15页。

《朝圣杂录》，载《真理与生命》，第3卷第6期，1928年3月，第98-102页，第160-168页；

《祈祷》，载《宗教论文集》，上海青年协会书局，1928年版，第84-103页；

《耶稣是谁？》，载《真理与生命》，第3卷第7期，1929年1月，7-12页。

《我认识耶稣的途径》，载吴耀宗编《我所认识的耶稣》，青年协会书局，1929年版。

《陶诗中的宗教》，载《真理与生命》，第4卷第3期，第5-17页；

《我对于本年中华基督教协进会年会的返顾》，载《真理与生命》，第4卷第6期，1929年6月，2-5页。

《编辑者言》，载《真理与生命》，第4卷第7-8期，1929年11月，第1-4页。

《新酒》，载《真理与生命》，第4卷第9-10期，1929年12月，5-14页。

《五年运动者应有的觉悟》，载《真理与生命》，第4卷第14期，1930年3月，1-11页。

《青年基督徒的个人运动》，载《生命月刊》，第5卷第2册，1930年12月，1-12页。



《新时代宣教法的商榷》，载《真理与生命》，第5卷第3期，1931年1月，3-12页。

《教会需要现代的青年》，载《真理与生命》，第5卷第7期，1931年5月，3-12页。

《教会与现代青年》，载《真理与生命》，第5卷第8期，1931年6月，3-8页。

《基督徒对于日本侵占中国国土应当持什么态度》，载《真理与生命》，第6卷第1期，第1-2页；

《我们的十字架就是我们的希望》，载《真理与生命》，第6卷第5期，1932年3月，1-14页。

《宗教教育者应如何应付国难》，载《真理与生命》，第6卷第6期，1932年4月，1-8页。

《我信》，载《真理与生命》，第6卷第6期，1932年4月，第31-33页；

《燕大基督教团契述略》，载《真理与生命》，第6卷第7期，1932年5月，18-22页。

《基督教与中国的心理建设》，载《真理与生命》，第6卷第8期，1932年6月，7-16页。

《现代信仰的学说与实践——牛津团体运动》，载《真理与生命》，第8卷第1期，1934年3月，第9-27页；

《现代信仰的学说与实践——一条窄而且长的路》，载《真理与生命》，第8卷第3期，1934年5月，103-113页。

402 《现代宗教著作的介绍与批评》，载《真理与生命》，第8卷第3期，1934年5月，147-156页。



《今日中国的青年还该学耶稣吗?》，载《真理与生命》，第8卷第5期，1934年10月，228-239页。

《我对中国高等神学教育的梦想》，载《真理与生命》，第8卷第7期，1934年12月，343-353页。

《基督徒对于国内农村事业最低限度的认识与行为》，载《真理与生命》，第8卷第6期，1934年11月，274-277页。

《我的宗教经验》，载徐宝谦编《我的宗教经验》，上海青年协会，1934年版，67-74页。

《基督教的中心信仰》，上海青年协会，1934年版。

《当今教会问题之商榷与建议》，载《真理与生命》，第8卷第8期，1935年1月。

《中国民族与基督教——一个导师随意为一个青年做社会福音的小注解》，载《真理与生命》，第8卷第8期，1935年1月，412-423页。

《现代人的宗教问题》，载《真理与生命》，第9卷第1期，1935年3月，20-29页。

《复郑新民君——论青年宣教师的读书问题》，载《真理与生命》，1935年3月7日，第53-60页；

《现代人的宗教问题(续)》，载《真理与生命》，第9卷第2期，1935年4月，75-85页。

《现代人的宗教问题(续)——现代信仰的学说与实践》，载《真理与生命》，第9卷第4期，1935年6月，192-204页。

《基督教的奋兴派》，载《天风》，第37期，1935年9月，第5-6页；



《中国民族与基督教》，载《真理与生命》，第9卷第5-6期，1935年11月，268-285页。

《曾宝荪女士小传》，载《真理与生命》，第9卷第7期，第392-397页；

《中国基督教学运问题的商榷》，载《真理与生命》，第9卷第8期，1936年1月，448-465页。

《上帝是否是可见可信的？》，载《真理与生命》，第10卷第1期，1936年3月，63-67页。

《这正是我们献身的时候》，载《真理与生命》，第10卷第1期，1936年3月，第1-7页；

《以色列宗教进化史》，载《真理与生命》，第10卷第1期，1936年3月，第28页；

《新时代的基督教信仰》，载吴耀宗编《基督教与新中国》，青年协会书局，1936年版，第161-178页；

《上帝是从哪里来的？怎样证明他的存在？》，载《真理与生命》，第10卷第1期，1936年3月，67-70页。

《上帝造人的目的是什么？》，载《真理与生命》，第10卷第4期，1936年6月，198-200页。

《圣经上说的话确有其实吗？是否一字一句都可信？》，载《真理与生命》，第10卷第4期，1936年6月，201-204页。

《请用科学方法说明耶稣为童贞女所生》，载《真理与生命》，第10卷第4期，1936年6月，204-207页。

《上帝若为万能而又爱人，为何不将魔鬼或罪恶扑灭？若为锻炼世人岂不太忍心吗？》，载《真理与生命》，第10卷第6



期,1936年11月,336-348页。

《耶稣为基督——评吴雷川先生之〈基督教与中国文化〉》,载《真理与生命》,第10卷第7期,1936年12月,412-428页。

《吴雷川先生小传》,载《真理与生命》,第10卷第8期,1937年1月,481-488页。

《基督教的社会性(一)》,载《真理与生命》,第11卷第1期,1937年3月,第1-8页。

《基督教的社会性(二)》,载《真理与生命》,第11卷第2期,1937年4月,第67-75页。

《婚媾的宗教性》,载《真理与生命》,第11卷第3期,1937年5月,第125-137页。

《新时代的基督教信仰》,载吴耀宗编《基督教与新中国》,下篇:《我的基督教信仰》,上海青年协会,1940年版,161-178页。

《赵紫宸博士讲演录》,载《金陵神学志》,第21卷第5期,1941年1月,333-340页;第22卷第1期,1941年3月,46-59页;第22卷第2期,1941年6月,101-123页。

《人类对于基督教的需要》,载《中华全国基督教协进会第十二届年会报告》,1946年,43-44页。

《中国所需要的教会》,载《中华全国基督教协进会第十二届年会报告》,1946年,44-45页。

《教会的体用与其必要性》,上海广学会,1946年版。

《基督教与中国文化(上)》,载《天风》,第49期,1946年



赵紫宸神学思想研究

11月,1-5页。

《基督教与中国文化(中)》,载《天风》,第50期,1946年

12月,1-6页。

《基督教与中国文化(下)》,载《天风》,第51期,1946年

12月,1-3页。

《上帝亲自来》,载《金陵神学志》,第23卷1-2期,1947年,2-3页。

《民主潮流与基督教精义》,载《天风》,第98期,1947年11月,1-3页。

《普世基督教会协会的动向》,载《天风》,第98期,1947年11月,第5-7页;

《民主潮流与基督教精义》,载《天风》,第98期,第1-3页;

《怎样认识基督》,载《天风》,第102期,1947年12月,1-2页。

《危机与转机》,载《真理与生命》,第14卷第1期,1948年3月,5-7页。

《创造与再造》,载《真理与生命》,第14卷第1期,1948年3月,8-17页。

《基督徒学生运动有方向吗?》,载《恩友》,第1期,1948年3月。

《上帝》,载《真理与生命》,第14卷第2期,1948年6月。

《基督教教会的意义》,上海青年协会,1948年版。

《基督徒职业之召命》,上海青年协会,1948年版。



《普世基督教会协会的动向》，载《天风》，第 146 期，1948 年 11 月，5 - 7 页。

《漫谈神学》，载《真理与生命》，第 14 卷第 3 期，1949 年 9 月，1 - 10 页。

《用爱心建立团契》，载《真理与生命》，第 15 卷第 1 期，1950 年 3 月，1 - 13 页。

《本刊的话》，载《真理与生命》，第 15 卷第 1 期，1950 年 3 月，第 1 - 2 页；

《参加北京市第二届第二次各界人民代表会议感想》，载《恩友 - 团契月刊》，第 2 卷第 3 期，1950 年 3 月；

《我被逮住了》，上海青年协会，1950 年版。

《中国基督教教会改革的途径》，上海青年协会，1950 年版。

《审判下的教会革新》，上海青年协会，1950 年版。

铁黎赫著，赵紫宸译：《哲学与运命》，载《真理与生命》，第 15 卷第 1 期，1950 年 3 月，第 3 - 12 页；

《论信仰自由》，载《天风》，第 9 卷第 40 期，1950 年 4 月，第 1 页；

《为一个真的中国教会奋斗》，载《天风》，第 226 期，1950 年 8 月，1 页。

《宝贝放在瓦器里》，载《真理与生命》，第 15 卷第 3 期，1950 年 9 月，1 - 9 页。

《道成了肉身住在我们中间》，载《恩友》，第 2 卷第 12 期，1950 年，1 - 9 页。



《今后四十年中国基督教教义神学可能的发展》，载《金陵神学志》，第26卷1-2期，1950年11月，14-21页。

《基督徒要抗美援朝》，载《天风》，年终增刊1950年12月，1页。

《基督教与中国文化》，载《真理与生命》，第9卷第5-6期，1951年3月。

《中国教会革新中的自传问题》，载《真理与生命》，第16卷第2期，1951年。

《为一个真正的中国教会奋斗》，载《天风》，第10卷第6期，第1页；

《控诉司徒雷登并世界教会协进会》，载《恩友》，第3卷第6期，1951年6月，第2-5页；

《我辞去了世界教会协进会主席之职！》，页码出处暂缺；

《我们要坚决反对美帝武装日本》，载《天风》，第11卷第8期，第1页；

《关于王明道我提几个问题》，载《天风》，第480-481期，1955年9月。

《赵紫宸同道的发言》，载《天风》，总502号，1956年4月16日，第22-24页；

《斥美帝对社会主义国家的诽谤》，（出处暂缺）；

《说几句心里话》，载《天风》，总第532号，1957年7月，第4-6页。

《先知的统传》，载《燕京神学丛刊》，第1期，1957年9月。



二、研究赵紫宸的文献

1、专著

古爱华(Winfried Glüer):《赵紫宸的神学思想》(德文:Christliche Theologie in China; T. C. Zhao 1918 - 1956, 1979), 香港:基督教文艺出版社,1998年版。

林荣洪:《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》,香港:中国神学研究院,1994年版。

邢福增:《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》(英文书名: In Search of the Uniqueness of Christianity: Essays on T. C. Chao's Theology)香港:建道神学院,2003年版。

2、论文

Winfried Glüer, *The Legacy of T. C. Chao*, International Bulletin of Missionary Research, Volume6:4, October, 1982.

丁光训:《更多的信仰,更大的宽容》,载《金陵神学志》,第9期,1988年11月。

梁家麟:《无能者的无能——1949-1951年的赵紫宸》,载《建道学刊》,第9期,1998年11月。

林慈信:《赵紫宸与中国基督教本色化》,载《华人神学期刊》,第7期,1991年3月。

刘国鹏:《赵紫宸的“本色化”神学思想》,载《中国图书商报》,2004年4月16日。



孙尚扬:《秩序与意义之间:赵紫宸的选择及其得失》,载《宗教社会学》,北京:北京大学出版社,2001年版,附录部分,第236-261页。

吴玉萍:《赵紫宸人格主义为核心的神学思想及其转变》,北京大学学位论文室,索书号:023/M1997(02)。

卓新平:《赵紫宸》,载《基督宗教研究》,北京:社会科学文献出版社,第一辑,1999年版。

锺铼:《教会的体与用——赵紫宸先生思想浅析之四》,载《金陵神学志》,第17期,1992年12月。

3、相关书籍

(下列书籍中包含有研究赵紫宸的章节或内容)

Yamamoto Sumiko, *History of Protestantism in China*, Tokyo: The ToHo Gakkai, 2000.

王晓朝主编:《赵紫宸先生纪念文集》,北京:宗教文化出版社,2005年版。

查时傑:《中国基督教人物小传》,台北:中华福音神学院出版社,1983年版。

段琦:《奋进的历程——中国基督教的本色化》,北京:商务印书馆,2004年版。

林荣洪、温伟耀:《基督教与中国文化的相遇》,香港:中文大学崇基学院,2001年版。

410 林荣洪:《中华神学五十年 1900 - 1949》,香港:宣道出版社,1998年版。



孙尚扬、刘宗坤：《基督教哲学在中国》，北京：首都师范大学出版社，2002年版。

吴利明：《基督教与中国社会变迁》，香港：基督教文艺出版社，1981年版。

卓新平：《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社，2000年版。

三、其他参考文献

1、著作

Adolf Von Harnack, *What Is Christianity?* Translated by Thomas Bailey Sanders, Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Albert E. Greene, *Christianity and Western Culture*. 《基督教与西方文化》，台北：基督教改革宗翻译社，1994年版。

Borden Parker Bowne, *Personalism*, Boston and New York: Houghton, Mifflin, 1908.

Borden Parker Bowne, *Theism*, New York: Harper and Brothers, 1902.

C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley: University of California Press, 1961.

Christian Jochim, *Chinese Religions: A Cultural Perspective*, New Jersey: Prentice Hall, 1985.

David J Bosch, *Transforming Mission, Paradigm, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York: Orbis Books, 1991.



Dietrich Von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York: David Mckay Company, 1952.

Emile Durkheim, *The Rule of Sociological Method*, New York: Free Press, 1981.

Gerald Collins, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, New York: Oxford University Press, 1995.

Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, New York: Cambridge Press, 1982.

James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol.1, New Jersey: Prentice - Hall, 1997.

James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, Vol.2, New Jersey: Prentice - Hall, 2000.

Jean Porter, *Moral action and Christian Ethics*, New York: Cambridge University Press, 1999.

John C. Ford and Gerald Kelly, *Contemporary Moral Theology*, New York: Newman Press, 1958.

Julia Ching and Hans Kung, *Christianity and Chinese Religions*, New York: Doubleday, 1989.

Julia Ching, *Chinese Religions*, Houndmills: the Macmillan press, 1993.

Michael Keeling, *The foundations of Christian ethics*,
412 Scotland: T&T Clark, 1990.

Reinhold Niebuhr, *An interpretation of Christian Ethics*, San



Francisco: Harper & Row, 1987.

Reinhold Niebuhr, *Moral man and immoral society: a study in ethics and politics*, New York: Scribner, 1960.

Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York: Harper and Row, 1951.

Ronald Johnstone, *Religion in Society: A Sociology of Religion*, New Jersey: Prentice Hall, 1997.

Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, New York: Orbis Books, 2002.

埃米尔·迪尔凯姆(又名爱弥儿·涂尔干):《迪尔凯姆论宗教》,北京:华夏出版社,1999年版。

埃米尔·迪尔凯姆(Emile Durkheim):《社会学方法的准则》,北京:商务印书馆,1995年版。

艾伯林:《神学研究》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2003年版。

爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海:上海人民出版社,1999年版。

巴刻:《生命的重整》,香港:宣道出版社,2001年,第三版。

查尔斯·L·坎默:《基督教伦理学》,王苏平译,北京:中国社会科学出版社,1994年版。

陈崇桂:《圣经总论》,重庆:布道杂志社,1947年版。

陈谷嘉:《儒家伦理哲学》,北京:人民出版社,1996年版。

崔大华:《儒学引论》,北京:人民出版社,2001年版。



戴康生、彭耀：《宗教社会学》，北京：社会科学文献出版社，2000年版。

杜维明：《人性与自我修养》，北京：中国和平出版社，1988年版。

段琦、陈东风、文庸：《基督教学》，北京：当代世界出版社，2000年版。

顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，2004年版。

汉斯·昆：《基督教大思想家》，北京：社会科学文献出版社，2001年版。

何光沪：《何光沪自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1999年。

何世明：《基督教与儒学对话》，北京：宗教文化出版社，1999年版。

贾玉铭：《创世记之研究》，南京：南京灵光报社，1923年版。

杰拉尔德·克林斯：《基督论再论》，台湾：光启出版社发行，1989年版。

卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》，上海：三联书店，2002年版。

来因霍尔德·尼布尔：《基督教伦理学诠释》，关胜渝、徐文博等译，台湾：桂冠图书股份有限公司，1995年版。

414 雷立柏(Leopold Leeb)：《论基督之大与小：1900 - 1950年华人知识分子眼中的基督教》，北京：社会科学文献出版社，



2000年版。

利查·尼布尔:《基督与文化》,台湾:东南亚神学院协会,1986年版。

李宽淑:《中国基督教史略》,北京:社会科学文献出版社,1998年版。

李书友:《中国儒家伦理思想发展史》,南京:江苏古籍出版社,1992年版。

梁家麟:《徘徊于耶儒之间》,台北:财团法人基督教“宇宙光”出版发行中心,1997年版。

梁漱溟:《中国文化要义》,上海:学林出版社,1987年版。

刘放桐:《新编现代西方哲学》,北京:人民出版社,2000年版。

刘时工:《爱与正义——尼布尔基督教伦理思想研究》,北京大学博士学位论文,编号 023/D1999(22)。

吕大吉:《人道与神道——宗教伦理学导论》,上海:上海人民出版社,1991年版。

罗格·奥尔森:《基督教神学思想史》,吴瑞成、徐成德译,北京:北京大学出版社,2003年版。

马丁·开姆尼茨:《基督的二性》,段琦译,南京:译林出版社,1996年版。

麦沾恩:《梁发》,上海广学会,1931年版。

牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,下卷,北京:社会科学文献出版社,2000年版。

牛述光编著的《新约全书释义》,上海:中华基督徒布道会



文字部，1954年版。

帕利坎：《历代耶稣形象》，上海：三联书店，1999年版。

史静寰、王立新：《基督教教育与中国知识分子》，福州：福建教育出版社，1998年版。

斯图尔特：《中国的文化与宗教》，闵甲、黄克克、韩铁岭等译，长春：吉林文史出版社，1991年版。

孙尚扬：《宗教社会学》，北京：北京大学出版社，2001年版。

唐凯麟、张怀承：《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》，长沙：湖南大学出版社，1999年版。

唐凯麟：《伦理学》，北京：高等教育出版社，2001年版。

王美秀、段琦、文庸、乐峰等著：《基督教史》，南京：江苏人民出版社，2006年版。

王晓朝：《基督教与帝国文化》，北京：东方出版社，1997年版。

王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2004年版。

王治心：《中国文化与基督教》，上海：青年协会书局，1927年版。

翁绍军校勘并注释：《汉语景教文典论释》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年版。

吴雷川：《基督教与中国文化》，上海：青年协会书局，1936年版。

吴雷川：《墨翟与耶稣》，上海：青年协会书局，1940年版。



吴耀宗:《社会福音》,上海:青年协会书局,1934年版。

吴耀宗:《没有人见过上帝》,上海:青年协会书局,1948年第五版。

谢扶雅:《基督教与中国思想》,香港:基督教文艺出版社,1971年版。

谢和耐:《中国与基督教》,耿昇译,上海:上海古籍出版社,2003年版。

徐宝谦:《基督教与中国文化》,上海:青年协会书局,1934年版。

许志伟:《基督教神学导论》,北京:中国社会科学出版社,2001年版。

杨慧林:《基督教的底色与文化延伸》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2002年版。

姚民权、罗伟虹:《中国基督教简史》,北京:宗教文化出版社,2000年版。

姚新中:《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》,北京:中国社会科学出版社,2002年版。

约翰·马特生:《基督教伦理学》,香港:道声出版社,1999年版。

约翰·麦奎利:《二十世纪宗教思想》,上海:上海人民出版社,1989年版。

约翰逊:《社会学理论》,北京:国际文化公司出版,1988年版。

詹姆斯·C·利文斯顿:《现代基督教思想》,下卷,何光沪



译,成都:四川人民出版社,1992年版。

张志刚:《宗教哲学研究》,北京:中国人民大学出版社,2003年版。

赵敦华:《基督教哲学1500年》,北京:人民出版社,1994年版。

周联华:《基督信仰与中国》,台北:浸信会基督教文字传道中心,1973年版。

朱谦之:《中国景教》,北京:人民出版社,1993年版。

2、论文集

Bernard Hoose, ed. *Christian Ethics: An Introduction*, Collegeville: Liturgical Press, 1998.

Douglas Lancashire, ed. *Chinese Essays on Religion and Faith*, San Francisco: Chinese Materials Center, 1981.

James D. Whitehead, Yu - ming Shaw, and N. J. Girardot, ed. *China and Christianity Historical and Future Encounters*, Indiana: the Center for Pastoral and Social Ministry, 1979.

Joseph Runzo, ed. *Ethics, Religion, and the Good Society*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.

Stephen Uhalley, Jr. and Xiaoxin Wu Ed., *China and Christianity: Budened Past, Hopeful Future* New York: M. E. Sharpe, 2001.

蔡元培:《蔡元培全集》,第三卷,杭州:浙江教育出版社,1997年版。



查时傑主编:《民国基督教史论文集》,台北:宇宙光出版社,1994年版。

陈独秀:《陈独秀著作选》,第一卷,上海:上海人民出版社,1993年版。

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年版。

国际儒学联合会学术委员会编:《儒学与道德建设》,北京:首都师范大学出版社,1999年版。

陈泽民主编:《金陵神学文选》,金陵协和神学院,1992年版。

赖品超、李景雄编:《儒耶对话新里程》,香港:宗教与中国社会研究中心,2001年版。

李志刚主编:《基督教与近代中国文化论文集》(二),台北:财团法人基督教宇宙光传播中心出版社,1993年版。

林荣洪主编:《近代华人神学文献》,香港:中国神学研究院,1986年版。

林治平主编:《基督教与中国论集》,台北:财团法人基督教宇宙光出版社,1993年版。

刘廷芳编:《根据全国大会第三股教会宣言的中国教会问题的讨论》,上海:中华基督教青年会全国协会书报部,1922年版。

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。

罗秉祥、江丕盛主编:《基督教思想与二十一世纪》,北京:



中国社会科学出版社,2001年版。

罗秉祥、万俊人主编:《宗教与道德之关系》,北京:清华大学出版社,2003年版。

赵敦华、罗秉祥主编:《基督教与近代中西文化》,北京:北京大学出版社,2000年版。

邵玉铭编:《二十世纪中国基督教问题》,台北:正中书局,1980年版。

王忠欣主编:《基督教与中国:历史、神学与对话》,加拿大恩福协会,1999年版。

许志伟、赵敦华主编:《冲突与互补:基督教哲学在中国》,北京:社会科学文献出版社,2000年版。

许志伟主编:《基督教思想评论》,第一辑,上海:上海人民出版社,2004年版。

张西平、卓新平主编:《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,北京:中国广播电视出版社,1999年版。

张志刚、斯图尔德主编:《东西方宗教伦理及其他》,北京:中央编译出版社,1997年版。

章开沅、马敏主编:《基督教与中国文化丛刊》,武汉:湖北教育出版社,2000年版。

中国人民大学基督教文化研究所主编:《基督教文化学刊》(二),北京:人民日报出版社,1999年版。

卓新平、许志伟主编:《基督宗教研究》,第五辑,北京:宗教文化出版社,2002年版。



3、论文

范定久:《基督教的社会使命》,载《金陵神学志》,第15卷,第3-4期,1933年3月。

刘廷芳:《基督教在中国到底是传什么》,载《真理与生命》,第6卷第1期,1931年10月,第11-15页。

刘廷芳:《新文化运动中基督教宣教师的职责》,载《生命》,第19期合刊,1921年5月,第1-54页。

Wu Yao-Tsung, *Christianity and China's Reconstruction*, *Chinese Recorder*67, 1936.

Wu Yao-Tsung, *To Make Christianity Socially Dynamic*, *Chinese Recorder*65, 1934.

吴雷川:《耶稣圣诞与云南起义》,载《真理与生命》第1卷第13期,1926年12月。

吴耀宗:《中国基督教学生运动当前的事业》,载《真理与生命》,第4卷第14期,1930年3月。

吴雷川:《基督教经与儒教经》,载《生命月刊》,第3卷第6期,1923年3月。

徐宝谦:《基督教在中国的前途》,载《真理与生命》,第1卷第12期,1926年11月。

招观海:《基督的国家观念》,载《青年进步》,第87册,1925年11月,第31-38页。



后 记

三年以前,赵紫宸先生对我来说还是位完全的“陌生人”,没听过他的名字,更不曾涉猎他的任何著述。2003年春节,当我承担我的博士生导师张志刚教授组织的“20世纪宗教观的主要类型及其方法论分歧”这一课题的“中国部分”的写作、并查阅相关材料的过程中,有幸“结识了”这位中国基督教思想界的伟人,并被他的言论深深打动。他丰厚的中西文化功底、隽秀的文字表述能力,无不让人叹服;他对时局的忧虑、对国人道德状况的痛心、对人生终极价值的关注,无不让人震撼。然而,阅读赵先生的作品、领受赵先生的情感固然是一种享受和鞭策,而要将赵先生的思想作为研究课题,表述其理论构架,实非易事。庞杂的结构、浩瀚的著述、诗化的言辞让我几次望而却步。幸运的是,在张志刚教授的耐心指导和激励下,虽历经艰辛,最终还是完成了论文的写作,这里向张老师鞠躬致谢。同时这里要感谢中国社会科学院世界宗教研究所所长卓新平教授,正是在他的鼓励和指导下,我最终完成了论文的修改、扩充和完善,使其以专著形式呈现于读者面前。另



外,本文材料的收集工作得到了北京外国语大学文庸教授、中国社会科学院段琦研究员、香港中文大学崇基学院邢福增教授、北京大学孙尚扬教授和吴玉萍老师以及中国人民大学陈晓曼博士的大力支持。这里还要感谢加拿大纬真学院(Regent College)中国研究部许志伟教授和几位老师为我提供去纬真查阅材料并聆听西方神学教诲的宝贵机会。此外,文章的顺利付梓离不开宗教文化出版社的大力支持,离不开赵紫宸先生长子赵老景心前辈及其家人的无私帮助,当然还得益于妻子君玉在生活上的细心照顾,以及襁褓中的女儿希宣天籁般婉转悠扬的啼哭声。

本书的写作抱着“愚者千虑、必有一得”的态度,所以总免不了纰缪之处,但即使如此,没有以上各位老师、同行、家人的指导和帮助,连她也不会呈现于此的,在此向各位深表谢意。

唐晓峰

2006年9月16日于北京怡海

