

道与言

——华夏文化与基督文化相遇

刘小枫 主编 上海三联书店

「道」，华夏文化的终极之词

「言」，基督文化的终极之词

「道」与「言」的相遇

相遇与通约

《易经》与《圣经》暗合

《老子》中的基督教价值

《说文解字》中的神学思想

「心性之学」与新约人性论

《圣经》的默观与东方的禅观

禅与基督教的灵修生活

我们为什么走不进天堂

「罪」与中国的表达式



B979.2
8

94527

道与言

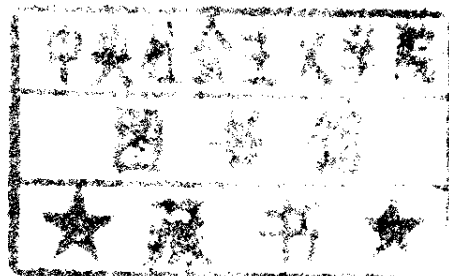


200415844

——华夏文化与基督文化相遇

刘小枫

主编



“道”与“言”——华夏文化与基督文化相遇

主 编 / 刘小枫
特约编辑 / 陆 勤
责任编辑 / 倪为国
装帧设计 / 姜 明 周艳梅
责任制作 / 朱美娜
责任校对 / 梅 林 黄建章

出 版 / 生活·读书·新知 上海三联书店

(200020)中国上海市绍兴路7号

发 行 / 新华书店上海发行所

上海三联书店·学林出版社联合发行部

(200020)中国上海市永嘉路25弄8号

制 版 / 群众印刷厂电脑部

印 刷 / 上海市印刷十一厂印刷

版 次 / 1995年2月第1版

印 次 / 1996年1月第2次印刷

开 本 / 850×1168

印 张 / 24.5

字 数 / 570,000

印 数 / 5001-10000

书 号 / ISBN7-5426-0753-7/B·60(平)

ISBN7-5426-0752-9/B·59(精)

定 价 / 28.00元(平) 31.80元(精)

DHB1/06

总 序

百余年来,无论欧美还是中国思想文化界,都发生了很大的变化,这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文——社会科学学术形态。一种实证知识性的思想原则和与之相应的知识学方法构成了现代学术的品质。大学和研究机构在现代社会中的设置和扩建,为现代学术提供了制度性的基础。因此,从知识学原则和学术建制两方面看,现代学术都与传统的思想文化形态有性质上的不同。

现代学术(人文——社会科学)的首要任务是,以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会,尽可能与意识形态保持距离地反省人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中,基督教神学自身作为一门传统思想学术也发生了变化,成为人文——社会科学学术的一个组成部分。

百年来,汉语的现代学术建设已初具形态和规模,无论是欧美现代学术典籍的翻译还是汉语思想学术的研究本身,已呈积极发展之势。

基督教文化不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍是其基本结构要素,亦已成为汉语文化的一个组成部分。从现代学术的角度,研究基督教的思想和社会之历史和现实,是汉语学术界的一项任务。在汉语现代学术的百年发展史中,对基督教思想和社会的学术研究,实际最显单薄。

本文库致力建设基督教文化研究的学术领域,主要译介欧美现代学术(19世纪末以来)中基督教文化研究具有学术份量的典籍,亦刊行汉语学者的相关学术研究成果,俾益於发展中的汉语人文——社会科学以至思想文化。

文库的编译工作由我国人文学者从事,邀请海内外资深学者为编译学术顾问。现代学术的发展很快,新概念迭出,译述之难,事者皆知。文库编、译者诚愿学术界同仁不吝指教,共臻学术。

刘小枫博士

1994年10月於南京

编者序

刘小枫

—

华夏文化的终极之词称“道”，儒道两家皆然；基督文化的终极之词称“言”，“太初有言，言与上帝同在，言是上帝”（约一·1）。然而，“道”即是“言”吗？两者可以等同，可以通约吗？若果非也，实质性的差异何在？

二

自基督之言传入华土，迄今仍常被视之为外来的异音——与民族性生存格格不入的异音。这是确实的。然而，把基督之言与西方划等号，乃一根本误识。对任何民族性存在及其文化而言，基督之言原本都是外来的异音：犹太人否认耶稣是基督，不承认各各他的血是基督之言的明证；保罗初到雅典传言基督之言，遭到希腊博学之士的讥讽和拒斥。

倘若保罗使徒是中国人，他会被视为“生盲大夫”、被指为民族的“不肖子孙”，因为，这位犹太人竟否弃自己民族的传统理念，承纳“外来的”异音。

恰当地理解这“外来的”含义：它非从西方传来——从历史现象看来似乎如此，但这全然是偶然的表象——而是从此世之外传

来。所谓“异音”乃是指，它本不是出自于此世的声音，而是从此世之外，从神圣的他在发出的声音。闻道不分先后，同样，闻言不分先后。希腊，罗马文化最先承纳基督之言，并跟随言——说，并非等于此源初之言是它们发出的。

犹太文化、希腊文化、罗马文化与华夏文化一样，是民族——地域性文化，它们均有其独特的理念谱系。基督文化首先就不是民族——地域性文化。因而，华夏文化与基督文化之关系不是两个民族——地域文化之关系，正如犹太、希腊、罗马文化与基督文化之关系不是民族——地域性的关系，而是生存论的关系。圣言（基督）与华夏文化的关联仅在个体性的生存相遇，不在总体性的民族理念。

三

希腊、罗马文化因承纳了基督之言并跟随言——说，遂逐渐呈现为一种基督文化之样式。某一民族文化可以凭其本有的精神语词传言基督之言，并在其文化的血肉之身中赞美或诅咒基督之言。但是，将基督文化与作为民族文化之犹太——希腊——罗马文化等同，是不恰当的，尽管晚期希腊文化和罗马文化以至文艺复兴之后的欧洲各民族文化确曾是，而且至今仍是基督文化之一种样式；不仅如此，将西欧的基督文化视为基督文化的唯一样式，也不恰当——例如，俄罗斯民族文化承纳基督之言后，亦形成独具特色的基督文化之样式。

任何民族性文化与基督文化之间都有一种张力关系，不唯华夏文化独然。从历史的现象看，这种张力关系相当复杂。这不仅是指，民族存在与基督文化之间存在着承纳与拒斥的关系，也是指，民族存在既可以伸展基督之言，也可能变相基督之言。作为例证，可以提到历史上的民族传统宗教对基督之言的变相，欧洲

历史上以基督教为口实的民族战争，哲学思想史上希腊理念与基督之言的复杂关系，以及近代殖民主义与基督教传教事业的复杂纠缠。

卡尔·巴特看到，基督之中的上帝之言乃是对所有宗教(包括基督教)的扬弃和批判，上帝之言显明了所有宗教的危机。朋霍费尔与巴特在这一点上持近似的立场。基督性与基督教并不同义同格，基督教属文化社会学范畴，指历史性的教会建制及其相关理念形态，而基督性则属神学范畴，指示的是一件出自圣神的，与个体生存之在性相关的在体论事件及其相关理念。韦伯的历史文化社会学研究的某些论点支持了这一见解：在历史上，所有教会组织的教义几乎无一例外地是自律性救赎价值理念(Heilswerte)的相对化型态。尼采激烈抨击基督教——他视为历史的教会现象，对基督性却甚为崇敬。特洛尔奇从历史社会学立场否定基督教的绝对性，却在神学信念上肯定基督性的绝对性。更为明朗的支持这一观点的实情是：从古至今，对基督教的批判更多出自基督徒。基督徒批判基督教之根据正是基督性。

四

我想在此简要说明我所理解的基督文化，如果它即非某一种民族——地域性文化，亦不可与作为一种历史性社会建制的基督教完全等而视之的话。

基督文化指圣言(基督事件)在个体之偶在生存中的言语生成，这可由三项扩展性描述来说明：基督之言的历史性发生(道成肉身)→对基督之言的信仰的发生(肉身与道相遇)→跟随基督之言——说(肉身成道或肉身生成位格)。

第1项描述：基督的降生——受难而死——死而复活作为基督之言(基督文化的源初词)，是一个体性的发生史之事件。即它

不是自然历史之事件,而是神圣入世之事件。此一事件乃上帝的话语突入自然形态,使个体之偶在生存的依持之根本性重设成为可能;尽管此一事件在某一特定民族和地域中具体地发生,不等于它即受限于某一特定民族和地域性的事件。

历史文化乃是肉身之体,上帝之言成肉身,突入此世,借助了某种历史文化之体。从历史现象上看:上帝之言成肉身选取了一个东西方文化的交融体(希伯来、希腊、拉丁文化之织体——新约书即为历史印证)为肉身赋灵的场所。所有的历史——民族性文化之体(无论希伯来、希腊、拉丁抑或华夏民族文化)原本地拒斥圣言,故言成肉身之史是上帝之子受难而死——复活之史。尽管如此,灵与肉身的二元冲突一直存在,且从未消弥。

第2项描述 此世的信仰事件乃是个体性之在体论的发生事件,它关涉个体之在性的二元品质及其重新弥合之可能性。此事件之发生显现为个体的肉身偶在和处身场所之超越转换。再进一层说:肉身偶在的处身维度的二元分界不是由此世的历史和民族性之在划定的,而是圣言事件——爱的受难、牺牲和复活划定的。信仰作为个体的在性事件乃是对此二元分界的确认和跨越。就实质的文化性而言,信仰乃是此世的肉身偶在相遇那闻所未闻而闻,见所未见而见的来自另一截然异样的处身维度的原初言词,进而不可言说而说。

第3项描述: 个体偶在的肉身性在圣言赐爱的言词中向位格生成。这种生成突破此世的一切非位格性限制(历史、民族、自然地域之理念形态),向爱言的处身之维转变。此一转变不是向上的,超出世界——处身之外的定向;而是侧身爱言重新进入处身之维的定向。人永在此世,二元分界人永无法跨越。然而,圣言已突破此一分界,成为肉身,是上帝而非人跨越二元在性,此世之肉身生成成为显爱之位格成为可能。位格之在不是肉身之在的否弃,而是对处身所在(历史性、民族性、自然观念性)的否弃。位格生成显

为肉身之在与尽管有偶在依然发生的神圣爱言的相互寓居。位格之在的处身不是超入彼岸,而是肉身之在为神圣爱言的在场空出场所。

五

两种不同的文化理念(基督性文化与历史——民族性文化),由此可以得以区分:一般所说的文化——包括历史——地域——民族的文化,乃是人世的自然关系和方式的培植、规范和仪式化——*humanitatis cultus*,每个民族都有由历史过程形成的生存方式之人文化的历史形式。基督文化乃是人与上帝(超自然)之肉身关系和方式的培植、规范和仪式化——*dei cultus*。前者是集体性、民族性以至历史强制性的,后者是个体性、超民族性和自由决断性的。

六

华夏文化与基督文化之相遇,可以从诸方面来审视。我姑且涉及四个方面的审视角度:历史社会的、历史经典的、历史文化理念的 and 神学景观的。这种区分是必要的,否则势必造成审视视域上的混乱。

历史社会的方面,是历史——文化社会学问题,民俗学、政治学、宗教学、经济学、历史学的社会学法则起着决定性作用。作为具体历史现象的基督宗教诸形态当与作为言成肉身现象的基督性在某种程度上区分开来。华夏文化及社会与基督教在历史上的相遇和冲突,宜作历史——文化社会学层面的信仰中立的具體研究。

历史经典的方面关涉的是历史——文化解释学问题。每一民族文化都有自己的历史经典,基督临世事件的发生并以《新约全

书》的经典形式确定下来,无不与人类各民族的历史经典形成张力关系,即便是“旧约”与“新约”之间的张力关系,从古至今一直未曾完全消弥。正如韦伯所看到的,基督精神——普世性的爱不仅使所有奠立于地域性或民族基础上的社会结构遭到质疑和威胁,也与其经典结构形成强烈的紧张性。

把旧约解释学中的预表法加以引伸和泛化,看来值得慎之。以“新约”中的话语来解释或附比“新约”以前的经典——无论是希腊的还是华夏的,抑或用“新约”以前的历史经典来解释比附“新约”,都提供了一种可能,使基督性的超验品质受到损害。

各主要民族文化——希腊的、犹太的、华夏的、印度的历史经典中,都有初民摸索人神关系的话语。所有这些摸索都是人的摸索,而人的眼睛从根本上讲对上帝是瞎的,结果是盲人摸象。上帝的自我陈述的话语与人摸索神的话语在本质上既无类比性亦无连续性。因此,两种经典的相遇只会是一场释义学的冲突。

历史文化理念方面关涉的是历史——文化哲学的问题。这方面的情形在某种程度上与历史经典的方面有相同之处。差异方面或许主要在于,基督文化之精神与历史——民族文化的理念发生了同时性的关系。然而,这种关系依然是多维的,例如:有与基督文化结合的希腊主义或某种犹太思想,也有拒斥基督文化的希腊主义和犹太主义。就此而言,基督文化与儒道思想的融合并非必需的。况且,作为个体的知识分子,谈论整体性的文化融合,其有效性是可疑的。基督理念与民族性文化理念的关系亦是一场文化哲学冲突。

神学的方面关涉个体的认信。就基督神学而言,本质上是关于个体认信——个体与上帝之关系的话语。在涉及与历史——民族文化的精神观念的相遇时,话语最终只是认信或拒信的个体表达式。以个体的身份替民族、国家、或历史文化发言,是无效的。就此而言,“中国应该信仰什么或不信仰什么”一类语式,是可疑

的。作为个体的知识人只能采用“我自己信仰什么或不信仰什么”的表达式。信仰在本质上是个体与自身的斗争。

七

关于基督文化与华夏文化的相遇课题,当区分两个不同的维度:历史与发生。前者主要是历史——文化学的课题,包括历史社会的、历史经典的和历史文化理念的方面。文献表明,迄今为止,这些方面的学术研究由于大多仍在一般泛论的层面展开,尚未深入到具体个别的主题中去,因而仍然是初浅的。

所谓“发生”的维度,乃是指现时态中的信仰的个体言说。(此处所谓“个体言说”,是从生存论释义学的语言理解来使用的)。在此维中,谈论中国文化应该如何,难免空泛大套、一无所云。如果不是在汉语言之个体言说本身的语境中直接言说基督文化诸题旨,所谓发生的相遇就仍然还没有发生。

本色神学的论题是虚有的,其立论设立在一个成问题的前提之上:基督文化等于西方文化。基督文化之中国化的论题同样如此。问题并不在于所谓基督教的中国化,而在于汉语言之个体言说领承和言说基督性,使圣爱之言成为汉语言的具体的说。

八

现在可以回到本文开始处提出但未予回答的问题:“道”与“言”可以等同、通约吗?回答是否定的。“道”与“言”的首要差异在于:“道”不是一个个体性的位格生成事件,“圣言”之言是“成肉身”(Person 是关键!)之言。个体与“道”不存在位格间的位格相遇关系。“圣言成肉身”则是上帝作为恒在无限个体走向人之偶在有限个体,人与“圣言”的关系是个体与个体之相遇关系。相遇事件

之发生,仅当两者作为个体相互走来才有可能。“上帝为何成人”因此是基督神学的基要命题之一。在儒家心学言路和道家无学言路中,“生成”理念是决定性的(易之生生;方生方成);同样,在基督神学中,“生成”理念亦是决定性的(成肉身、成人)。然,何以成、成什么,则构成决定性差异。

基督神学中的“生成”理念隐含着—个在体论上的二元差异,此差异导致几乎所有神学问题的引出:恒在无限个体与偶在有限个体之间的在体论的断裂,并最终必然引出的“成肉身”事件之发生。儒、道之“道”理念不含有本体论的二元差异,故而“体用不二”。

此简要分疏是哲学的,而非神学的,着眼于理念形态之观审,旨在显明:基督信理与儒、道信义之融合,不仅不可能,亦无必要。儒、道理念自有其理,当自循其理路演进,基督理念同样如是。基督信理与华夏文化之相遇,从哲学观之,不是基督信理与儒、道信义的融汇,而是基督信理与汉语之肉身个体的言语生成的相遇,此谓圣言之汉语生成。尽管从文化社会学观之,基督教与儒、道思想及社会形态的比较分析性研究以及在哲学语文学层面的分析性研究,仍然是可行而且有益的。至于从神学景观而论,就纯然是个体的信与不信的全然我属的自由决断之事矣。

九

近三十年来,汉语学者(大陆、台、港)对华夏文化与基督文化之关系的思考和学术研究的状况,值得审理。本文集的选编意图首先在于提供一个可供审理的文本。文集按前述四个研究方向分类汇编:第一编为历史社会的方面;第二编为历史经典的方面;第三编为历史文化理念的方面;第四编为神学思想的方面。由于国内学界的相关研究自50年代末中断,至近年方才逐渐恢复,可供

挑选的文献不多,文集主要从海外学界的文献中挑选材料,另酌量收入西方学者的研究文献。学术的积累和推进互相依赖,本文集旨在反映近三十年的学术积累,以促进这一领域的研究。

本文集选编过程中,得到房志荣教授、李景雄博士和德国南德东亚研究所(EMS)所长 Dr. Winfried Glüer 博士的诸多帮助,谨致谢忱。

1992年8月于瑞士巴塞尔大学

目 录

编者序.....	刘小枫(1)
----------	----------

第 一 编

唐朝景教碑文注释.....	徐谦信(3)
唐元两代基督教兴衰原因之研究.....	杨森富(43)
利玛窦与儒学.....	成世光(74)
从利玛窦开始传入我国的西方科学.....	顾保鹤(80)
基督教在中国之传播及其贡献.....	林治平(109)
咸丰年间反基督教的言论.....	李恩涵(141)
同治年间反基督教的言论.....	李恩涵(172)
有形的与无形的.....	杨念群(235)
近代儒生与基督教的冲突及其影响.....	李志刚(242)
二十世纪初中国知识分子对基督教的态度.....	邵玉铭(272)
抗战前的中国基督教学生运动.....	郭明璋(291)

第二编

- 《易经》与《圣经》相暗合…………… 钟峻父(313)
- 试以周易乾卦释马太福音的“法天”…………… 房志荣(322)
- 《道德经》论及天主圣三吗? …………… 区华胜(338)
- 碗的默想
- 《道德经》与东方基督教之虚己基督论
- …………… (英)贝扶理(349)
- 《老子》书中的基督教价值…………… 谢扶雅(366)
- 《说文解字》的神学思想…………… 杨森富(372)
- 试论基督徒诠释中国经典的可能性…………… 胡国桢(377)

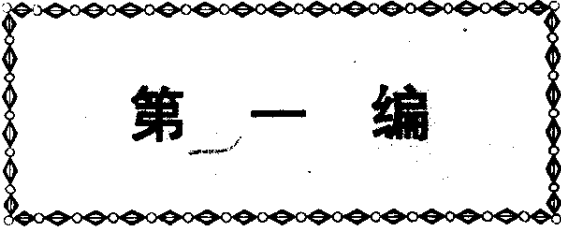
第三编

- 基督教与中国古代的宗教思想…………… 杨森富(397)
- 圣言与道的和合…………… 谢扶雅(409)
- 约翰福音引言的“道”与中国之“道”…………… 张子元(413)
- 儒家人观与基督教人观之比较研究…………… 张德麟(450)
- “心性之学”与新旧约人性论…………… 温伟耀(483)
- 儒家思想的“天”与《圣经》中的“上帝”之比较…………… 房志荣(498)
- 中国人的气论与基督教神学上的几个课题…………… 张春申(523)
- 婴仿小路和儒家孝道…………… 罗 光(548)

基督教与阳明学说·····	何世明(560)
《圣经》的默观与东方的禅观·····	房志荣(577)
在佛学思想背景中重新思考基督神学·····	(法)西乐瓦(590)
禅与基督教的灵修生活·····	张子元(611)

第 四 编

我们为什么走不进天堂? ·····	马翰如(621)
生死之变易——庄周面对基督的死亡·····	(英)雷敦和(630)
重论中文《圣经》中“罪”字的翻译问题·····	李湜源(637)
“罪”与中国的表达式·····	(英)雷敦和(646)
经学时代、佛学时代、基督学时代·····	谢扶雅(652)
“五四”时期的本色神学思潮·····	林洪荣(661)
基督宗教与中国思想的会通·····	项退结(687)
中国思想与基督宗教·····	傅佩荣(697)
儒家哲学与基督教神学的后现代对话·····	梁燕城(715)
开拓亚洲基督教神学的新领域·····	宋泉盛(740)



第一编

唐朝景教碑文注释

徐谦信

前 言

一、景教碑(正名为“大秦景教流行中国碑”)系证实基督教于1300多年前,即公元第7世纪,已流传到我国之无价的金石文字。此碑建立于唐朝德宗建中二年(781),并记载景教自唐太宗贞观九年(635)起,流行在唐代中国145年之久的历史。但不久景教的流行于唐武帝会昌五年(845),同佛教的禁令亦遭禁受害,结果该碑亦随之埋没于地下被遗忘了。经过800余年之后,即明末天启三年(1623),或至稍后的天启五年(1625)中,该碑在一个偶然的会被发掘于陕西省距离西安西南150里之盖屋县城,或西安西郊金胜寺内。当时耶稣会传教士来华宣教刚过了40多年之久。因此,这景教碑的发现使在华的耶稣会教士们及在明廷的天主教徒大官们,诸如徐光启、李之藻等惊喜。旋即该碑被发现之消息,由耶稣会教士们传到整个欧洲,而景教碑文亦同时由他们翻译为拉丁文,其后再被翻译为德法英等欧洲各国的近代语文,并成为所谓“中国学”(Sinology)之宠儿。

二、最初的中文版景教碑文,乃是明季太仆李之藻(1565—1630)所撰“唐景教碑附”,即编载于他题辞的“天学初函”(刊于崇祯二年、1629)理编第一种“西凡学”后之一卷。此李之藻的碑文并附他于天启五年(1625)所撰的“读景教碑书后”之文。其次即耶稣

会士阳玛诺(Emmanuel Diaz junior, 1574—1659)著《唐景教碑颂正论》。此书为1644年杭州刻本,1878年土山湾重刻本,并且录有李之藻的“读景教碑书后”及1638年泉州发现之十字架三具摹本。这些是17世纪前半期距离发现景教碑时不久,由天主教方面出版的碑文及注释,虽不如后代的考证之精密,但其对碑文的句读标点及语句解释已奠定了近代读解碑文之基础。但对基督教而言,我们不能忽视附录于丁韪良(William A. P. Martin, 1827—1916)著“天道溯原”之景教碑文。按这位前燕京大学校长(当时称同文馆总教习)之名著(咸丰四年,即1854年宁波初版三册,其后改为一册并有许多其他版本),系早于前世纪末就不断地自中国大陆流布到台湾长老教会及日本抗罗宗基督教诸教会里之基督教辩证论。此书除了“景教碑文”之外,并附录“明相国徐光启奏留天主教疏”。该碑文和明末诸碑文比较起来,不但承袭它们的句读及修订,而且在碑文中附有字句的简注及栏外的要项,使初读者更觉得碑文的平易可亲。因此,丁韪良之碑文,虽不能说是独创的,但对于台湾教会而言,是如此具有纪念性的碑文。

三、关于前世纪由基督教方面所发表的文献中,除了上述丁韪良的碑文之外,还有伟烈(Alexander Wylie, 1815—1887)及理雅各(James Legge, 1815—1897)之两种英译碑文及注释。也都是闻名已久的著作。尤其是伟烈的著作《景教碑在西安府》(The Nestorian Tablet in Segan-foo)是为辩驳当时美国耶鲁大学的阿拉伯文及梵文教授沙利司巴里(Prof. Edward E. Salisbury)之景教碑伪造说,曾经自1854年10月起至翌年12月间,先后共8次刊载于上海英文日刊中之一连串的论文。伟烈在此论文中丰富地引用中国许多的史籍、传记、地志等来证实景教碑文之内容,使伪造论者不能有立足之地。然后此论文再收录于他去世10年后所编的论文集(A. Wylie, Chinese Researches, Shanghai: 1897)中,而作序的法国东方学者戈节(Henri Cordier, 1849—1925)赞扬此文说:完全

新颖而为一切研究景教在亚洲发展之人们所不能忽视的论题。其次,理雅各的《西安府景教碑》是伟烈之景教考发表后经过 30 多年之久始出现的。原来理雅各是伟烈之前辈,而伟烈能够在中国的伦敦差会服务亦是他所引进的。他俩都成为中国学之大家,但理雅各之景教考却是他晚年回到牛津教授中国学时之最成熟期之著作。理雅各认为伟烈之景教考是当时最好的之一,但他却有意改进伟烈之作。因此,理雅各便以他极丰富而高深的中国古典之知识来重新翻译景教碑文,但对于碑文之外证,即历史批评却仍旧承袭伟烈的贡献。

四、从 19 世纪末至 20 世纪初,唐元时代基督教徒所散布的所谓“西域”及通往长安之道路,是闻名于 Seven Hedin, Aurel Stein, Paul Pelliot 等诸外国探险家所跋涉的地方。同时自前世纪以来绝版已久的有关中古时代中国之史地名著,玉耳(Henry Yule, 1820—1889)的《马可波罗行纪》和《契丹和向彼方的道路》亦再由戈节分别于 1903 年及 1914 年改订发行,使得许多东方学者无不增加他们对唐元时代的景教徒和其遗民也里可温教徒之关心及兴趣。尤其是 1908 年,即在甘肃省敦煌(沙州)千佛洞石室的我文化宝藏被斯坦因、伯希和等外国学者们启开的那一年,亦是对于景教考究之极重要的一年。因为当年从沙州千佛洞石室里《景教三威蒙度赞》和《尊经》之唐代景教经典由伯希和(Paul Pelliot, 1878—1945)所发现,而后再有一批同样的经典(诸如《序听迷诗所经》、《一神论》、《志玄安乐经》、《宣元思本经》等)陆续地分别被发现出笼,除了前述由伯希和所发现的之外,终于落在我国人和日人之手里。这些唐代景教经文之新发现,对于整个考据而言,不但打破了以明末出土的景教碑为唯一景教原始资料之穷极,而且成为 3 世纪以来研究景教的新里程碑,促成不少更进一步的考究。

五、在上述新的情形下,伯希和于 1914 年之“通报”所发表的“唐元时代中亚及东亚之基督徒”是一篇极有价值的文章。后来此

篇节译文亦载于我冯承钧所编《西域南海史地考证译丛》(民国 22 年在上海发行)里。虽然其中论及景教碑不多,但作者在文中仍不愧为斯学的权威,主张在景教碑文的“赐紫袈裟僧伊斯”是此碑叙利亚文所明言的该碑建立人 Yazdbozed。这是伯希和的新发现,而自伟烈以来许多学者专家对这位景教碑文中所提的重要人物“伊斯”之误注或疑义亦终于被澄清而大白了。嗣后,从战争到和平,再从和平到战争的前后四分之一世纪之间,亦出了不少的景教专家和名作。诸如在我国有陈垣(援庵)(《元也里可温考》增订 3 版、1917)、冯承钧(《景教碑考》1931)、向达(觉明)(《唐代长安与西域文明》1933);在英国 有模勒(A. C. Moule, Christians in China before the Year 1550, 1930)、福斯德(John Foster, The Church of T'ang Dynasty, 1939);在日本有石田幹之助(《支那に于ける耶稣教》1934)、佐伯好郎(《景教の研究》1935)。

六、最后让笔者提一提有关日本的景教考究吧!原来日人对景教的关心是明治初期由教会所流布的“天道溯原”附录景教碑文而开始的。但最初在此方面扬名的日本学者却是日本的佛学名宿高楠顺次郎。他在释藏中找到“弥尸诃”(弥赛亚)和景教碑文之撰述者“景净”之名称,并发表于 1896“通报”里。其次即《序听迷诗所经》及《一神论》流入日本之时(大约 1920 年代),而那时曾经有一些东方史学家,即羽田亨、桑原鹭藏、石田幹之助、佐伯好郎等闻名于景教考究之活动。他们之中有些亦曾经到我国寻找北平辅仁大学校长陈援庵或天津李盛铎。按后者李氏系我国唐代景教经文之收藏家,曾任我国驻日的外交使节。佐伯好郎因为早就有英文景教著作(Saeki, P. Y., The Nestorian Monument in China, London: S. P. C. K., 1916),所以较为欧美人士所认识。其晚年之《支那基督教の研究》(5 卷)系自二次大战末至战后之大作。此外,还要提及日本基督教界仅有的一位专家,东京神学大学宗教史教授比屋根安定先生。当笔者于 10 年前再去日本留学时,他是担任“日本宗教史”之老师,非

常高兴来自中华民国的台湾学生出席他的授课。他从日本古典《续日本纪》里发现了景教徒之活动,即,日本天平八年(736),当入唐副使中臣名代回朝时,有景教徒李密随同来日,并向天皇呈献唐玄宗皇帝之国书(参照比屋根安定著《新版日本宗教史》123页)。按:这是唐朝开元20年,亦即景教传入长安之后100年的事。

七、总之,景教之考据工作自明末景教碑被发现起至今虽有350年之久的历史和成就,但人们仍然不愿放松他们的努力。笔者虽不配为历史家并且觉得不能在此有所贡献,但做为一位该碑考证之初学者,假如他的碑文注释对于读者有所裨益,他们应知笔者比他们的任何一位获益更多。

一、碑文的标题与撰述者

大秦景教流行中国碑

景教流行中国碑颂并序

大秦寺僧景净述

此碑文之主题铭,系刻于本碑“篆额”里的纵行三字横行三字,即纵乘横共有9个大字。其位置位于“螭首”(即刻有双龙拱珠之角锥状型的碑头)之中央。“篆额”上并安置有浮云莲台上之小十字架(实大高8公分,横6公分),浮云莲台之左右边分别配有一支形似百日红的花枝。按此碑之“碑文”部分高6尺4寸余;幅底部3尺3寸余,顶部3尺1寸弱;厚底部9寸,顶部8寸5分;加上“璃首”总高便成为9尺1寸弱;再加上约1尺之“龟趺”(石碑基台)使整个石碑有1丈之高。**大秦景教**:好像佛教被称为“天竺寂灭之教”(参照《至顺镇江志》卷9)一样,此外来的新教亦被称为“大秦景教”。因此,“大秦”指此新教的发源地,而“景教”系此教流行在

中国时所获得的名称。(1)首先将大秦加以说明:大秦乃是自后汉以来罗马帝国之名称。然而,何以大秦为名呢?汉书曰:“其人民皆长大平正,有类中国,故谓之大秦”。但据《唐书·拂菻传》:“拂菻”(东罗马帝国)从前“亦曰大秦”。因此,大秦不但指整个罗马帝国,而且指包括波斯国的东罗马帝国。这样说始能适合景教碑文的“大秦”之涵义。可是伟烈翻译碑文中之“大秦”为波斯(Syria)并注释说:因为景教传教士不能从罗马入华,而且波斯国曾经是罗马帝国之一部分。又模勒亦注释说:大秦却漠然地指罗马东疆,或许在此,不但意指这些景教传教士之故乡,且更特别地指景教教会之发生地波斯。(2)其次景教的原由如何?此教尚未传入中国唐朝之前系被称为“聂斯托尔派”(the Nestorian)之基督教会。其开山祖聂斯托尔(Nestorius, 381—451)自428年至431年曾经任君士坦丁堡之主教。但他所主张的基督论因为属于强调基督神人两性之区别的安提阿学派(the Antiochine),所以他对圣母马利亚不以“神之母”,而以“基督之母”称之。这聂斯托尔的主张遭亚力山大的主教区利罗(Cyril, 376—444)所领导的势力之反对,终于431年在以弗所大会受破门。然后于435年被放逐到埃及的旷野,并于450年惨死在该流谪地。聂斯托尔临死之前曾写一书来辨明他的立场。幸而此书之叙利亚译本被发现于今世纪初1910年,而据教理史家之考证,他的基督论和安提阿学派的正统信仰并没有不同。因此,今天聂斯托尔被看为只是一位教会政治上的牺牲者而已。但当时聂斯托尔的同情者或门徒们却退到米所波大米(Mesopotamia)西北方的Edessa及波斯国(Persia)的Nisibi。如此,聂斯托尔派教会就和说亚兰语(Aramic)的叙利亚教会结合在一起,并由波斯国东进至中亚。这乃是第七世纪由波斯国传入唐朝长安的景教之前身。但何谓“景教”呢?原来“景”字系“日”和“京”之合成字,其意如明臣李之藻在“读景教碑书后”所指的说:“景者、大也、炤也、光明也”。又景教碑文对此光明之教亦告诉我

们说：“真常之道，妙而难名，功用照彰，强称景教”。因此，南京“景风山”之创办人艾香德(K. L. Reichelt)在其名著《中国佛教源流考》中亦说：这指“大明”或“大日”之景教必定使当时的人们想到崇拜“毗卢遮那”(Vairocana)之“大日教”(Chinese Buddhism, p. 107)。但理雅各却提醒我们说：本碑文之“景”字始终是“口”和“京”之合成字，并不是惯用之“日”和“京”所构成。然而，景教和当时盛行在长安的此大乘佛教之“大日经”(Maha Vairocana Sutra)有无关连？那是另一回事。

景教流行中国碑颂：除了上述在“篆额”的九个大字主题铭之外，全体碑文正视的右边还有这些题铭。此“景教流行中国碑颂”(碑颂)应该是碑文末尾的 260 字之颂词。按碑文正面之全体中文共有 1705 字。(但此数不包括“碑文之标题与其撰述者”26 字及“末尾年号与书写者”50 字在内。此外，当然也不包括碑文正面底边的检校者名等 27 字。)并序：系记载在碑文首部之序言，即景教教义一般与其礼款之 449 字。然而本碑之主文系记载“景教流行中国”(即载有“景教在唐朝之沿革”、“景教实效”及“大施主伊斯之休烈”)之 996 字。因此，景教碑文之构造系：(1)碑序 449 字，(2)主文 996 字，(3)碑颂 260 字，即全体碑文共 1705 字。

大秦寺僧景净述：这是碑文撰述者之衔名。据其下行的叙利亚文说，此乃“震旦(Zinistan)之长老兼乡主教兼法师、亚当(Adam)”。按“震旦”系印度对中国之呼称。因此，碑文撰述者“景净”之原名是“亚当”，担任长安大秦寺副大德(乡主教)之波斯僧。这样他身为外国传教士不但精通儒道佛三教及其经典，而且能撰述堂堂如此四六句骈俪文体之景教碑文，实为惊人之举。不但如此，**景净：**除了景教碑之外，亦在前世纪末至今世纪初之景教考据中，被发现留名在两个事迹，即(1)法国的东方学者伯希和于 1909 年在我国甘肃省所发现的敦煌石室遗书中，见有“景教三威蒙度赞”及“尊经”，而且在“尊经”之尾文并有记录说，景净曾经应唐帝

之召“译得已上卅部”之景教经文；(2)他曾经协助印度加毗试图(Kapisha)出身的佛僧般若三藏(Prajina)法师翻译胡本佛经“六波罗密多经”(全7卷)为中文。尤其是后者是景净参加唐朝佛经译场之事,乃由日本佛学名宿高楠顺次郎之考证,即引用长安西明寺僧圆照撰“贞元新定释教目录第17卷、般若传”所证实的。其文抄录如下:

法师梵名般刺若,北天竺迦毕试国人也,七岁发心,……备历南海路次,中国建中二年垂至广府,风吹船破,平没数船,……泊建中三年届于上国矣,至贞元二祀,访见乡亲,神策正将罗好心,即般若三藏舅氏之子也,悲喜相慰,将至家中,用展亲延留供养。好心既信重三宝,请译佛经。乃与大秦寺波斯僧景净,依胡本六波罗密多经,译成七卷,时法师为不闲胡语,复未解唐音,景净不识梵文,复未明释教,虽称传译,未获半珠,图窃虚名,匪为福利,录表闻奏,意望流行。圣上睿哲文明,允恭释典,察其所译理昧词疏,且夫释氏伽蓝,大秦僧寺,居止既别,行法全乖,景净应传弥尸诃教,沙门释子弘阐佛经,欲使教法区别,人无滥涉,正邪异类,泾谓殊流,若网在纲,有条不紊。天人攸仰,四众知归……。

如上,圆照告诉我们说:般若三藏法师于贞元二年访见表哥之神策军上将罗好心时,应罗好心之请,和大秦寺波斯僧景净合作共译胡本(叙利亚语)《波罗密多经》,译成7卷。但因为般若不识胡语及唐音,而景净不识梵文,又未明释教,所以他们上奏德宗皇帝要流布这些译本时,为明知此内情的圣上拒绝。结果般若再奉德宗皇帝之命由梵本《波罗密多经》重新翻译该经为中文。总之,此圆照之文章虽说景净的翻译之恶劣及他的急功(如“未获半珠,图窃虚名”等语),但却证明了景净是一位确实确实的历史人物,因而

我们可以相信景教碑断不是明代耶稣会士所伪造的东西。在此，**大秦寺**：原来是和从波斯传来的祆教(Zorasternism)无区别地被称为“波斯寺”或“波斯胡寺”。但玄宗皇帝于天宝四年(745)九月出诏说：“波斯经教，出自大秦，传习而来，久行中国，爰初建寺，因以为名，将欲示人，必修其本，其两京波斯寺，宜改为大秦寺、天下诸府郡置者亦准”(《唐会要》49卷)。因此，“波斯寺”从745年起就改称为“大秦寺”，而这也是距离建碑时(建中二年，即781)有36年之久。

甲、景教教义及礼款

二、无元真主阿罗诃造化万物

粤若，常然真寂，先先而无元，昏然灵虚，后后而妙有，愬玄枢而造化，妙众圣以元尊者，其唯我三一妙身，无元真主，阿罗诃欤。判十字以定四方，鼓元风而生二气，暗空易而天地开，日月运而昼夜作，匠成万物，然立初人，别赐良和，令镇化海。浑元之性，虚而不盈，素荡之心，本无希嗜。泊乎娑弹施妄，钿饰纯精，闻乎大于此是之中，隙冥同于彼非之内，是以三百六十五种，肩随结辘，竞织法罗。或指物以托宗，或空有以沦二，或祷祀以邀福，或伐善以矫人，智虑营营，思情役役，茫然无得，煎迫转烧，积昧亡途，久迷休复。

粤若：句首的引语。原来“粤若”或“曰若”(如书经首初3篇之首句“曰若稽古”)有两种意思：(1)发语词(即“话说”)，(2)感叹词(即“噫乎”)。伟烈取“感叹词”(Behold!)，而理雅各取“发语词”(It is acknowledged that……)分别做为此名的译词。或许在此，感叹词之意为强。**常然真寂**：不变而真的平静。当然此句系出自佛家语“常寂”(= nirvana, 永远的平静)。**先先而无元**：自元始之前，而且

无起源。“无”即古“無”字。**杳然灵虚**：深远而灵妙。“杳然”即幽深的样子。“灵虚”系出于“虚灵不昧”之佛家语，即内心无邪曲而灵妙之意。**后后而妙有**：至最后之后，而且奥妙的存在。“妙有”（真空妙有）亦是佛家语，绝对而奥妙的存在之意。如此，“先先而无元”和“后后而妙有”是指基督教的无始无终之神。而“常然真寂”和“杳然灵虚”是分别形容“先先而无元”和“后后而妙有”之修饰词句。模勒所作的“先先”（before the first）和“后后”（after the last）之翻译是颇值回味的佳译。**惣玄枢而造化**：“惣”（总）系管理、运用、而“玄枢”之“枢”就动词而言，即“以手提衣”之意。因此，这句指无始无终在神在混沌之中施以奥妙的手创造万物。但我们在国语辞典上却未能找“玄枢”之用例。因此，理雅各坦白说：这是难解的句，同时他亦指“枢”被一些汉学家误读为“枢”，即错解“玄枢”为奥秘的要枢。**妙众圣以元尊者**：此造化之神（亦即下一句的“三一妙身”）奥妙地以“元尊”之地位高超于“众圣”。同样地，李之藻于“读景教碑书后”里亦引用此句说：“众圣元尊真主，非皇皇天主，畴能当此”。按理雅各指此句的动词“妙”系取自“易经·说卦传”，即“神也者，妙万物而为言者也”。又其脚注亦说：“所谓神也者妙万物而为者也。万物有迹可见。而神在其中，无迹可见。然神不离乎物也。即万物之中而妙不可测者神也。故曰妙万物”（吴澄、易纂言）；再释文说：“妙万物，王肃作眇”（岩波文库版“易经”382页）。“元尊”出于道家至高神“元始天尊”之称，而“众圣”指一切帝王或圣人。**其唯我三一妙身，无元真主，阿罗诃欤**：这必定是我们三位一体之“妙身”、无元真主、阿罗诃吧！“妙身”系景教徒惯用的三位一体第一位格之中文名，而三位一体之三个位格亦在“尊经”里分别称为“妙身”、“应身”、“证身”，即“敬礼、妙身皇父阿罗诃、应身皇子弥施诃、证身卢诃宁俱沙、已上三身同归一体”。按文中“阿罗诃”系波斯的神名之改写，即耶和華；而“卢诃宁俱沙”（Ruha da qudsa = “Spirit of Holiness”）系叙利亚语之圣灵名。

判十字以定四方：此真主阿罗诃判定十字为东西南北之四方。动词“判”即判定或判别。这样地碑文撰述者好像是非基督徒的一般，把此基督徒的标志适用于周易之方位原理。现代的基督徒以为此句是指基督的“十字架”。因为现代人的急功极易地把十字架和奥古斯丁及安瑟伦之赎罪观结连在一起。但十字架在本碑文中（即如“印持十字”句），不过是表明“融四照以合无拘”之标志而已。此种景教徒对“十字架”的观念更明显地表现在元代景教徒（“也里可温”）里，即如《至顺镇江志》（卷九）所记的说：“十字者、取像人身、揭于屋、绘于殿、冠于首、佩于胸、四方上下以是为准”（参照陈垣撰《元也里可温考》增订3版，25页）。**鼓元风而生二气**：他鼓动“元风”（玄风）来产生“二气”。“元风”即圣灵的风，而“二气”是道家所指的“阴阳二气”。这样地，碑文撰述者系站在道家的世界观来展开基督教的创造论。**暗空易而天地开**：黑暗和空间变更而天地分开。**日月运而昼夜作**：日月运行而日夜开始。上述两句之动词“易”、“开”、“运”、“作”等都是道家动静之观念。**匠成万物**：灵巧地造成万物。**然立初人**：然后创立始祖亚当。“初人”即人类始祖。**别赐良和**：再赐给初人“良和”，即良善和合的同伴。耶稣会士阳玛诺指“良和”为神所赋的“灵性”，即说：天主赋之灵性，上下二分之平，是曰良和，畀之获御庶有”（“景教流行中国碑颂正诠”8页）。丁韪良怀疑“良和”为“良知”之误字，但由创世纪之故事（创世记2章18至24节）看来，此“良和”应解释为女始祖夏娃。**令镇化海**：使他们管理“化海”（造化的众生人海）即一切被造物。“令镇”即使人镇守之意。

浑元之性：始祖之完全的本性。“浑”即完全。**虚而不盈**：谦虚而不夸大。**素荡之心**：他们的纯朴而宽广之心。**本无希嗜**：本来并没有欲望和嗜好。**泊乎娑弹施妄**：自从“娑弹”（撒但魔鬼）传入妄想邪念。“泊”即“及”。**钿饰纯精**：伪妆假饰纯良的精灵。“钿饰”是妆点之意，“钿”即金饰造花。**间平大于此是之中，隙冥同于彼**

非之内:这一节在碑文中被看为是解释上最棘手之一。许多外国汉学家对此节都不敢作肯定性的注释。不过理雅各叹赏此节的构文说:是一个有平衡的中文对偶词之完美的例子。无论如何,了解此一节之先后对偶的四个名词,即“平大”(equal greatness)、“此是”(this good)、“冥同”(mysterious identity)、“彼非”(that evil)乃是首要的步骤。(1)第一位景教碑文注释者阳玛诺解释此节说:始祖亚当“缘听魔妄,掩饰本美,与平大之真性间隔,与冥同之真爱仇隙也”(“景教流行中国碑颂正论”10页)。因此,对阳玛诺而言,“平大”是始祖亚当本美之“真性”,而“冥同”亦是指他的“真爱”。然而,对于先后两对偶句之动词,即“闲”(“间”之古字)及“隙”(“隙”之古字),阳玛诺分别解释为“间隔”及“仇隙”。虽是如此,这些还不能消除我们对此一节的各词之疑义”。(2)另一面,我们在老子的《道德经》中亦找到“平大”之用例:“执大象,天下往,往而不害,安平大”(仁德章第35)。但此老子的“平大”(泰平)却不能符合本碑文“平大”之意。模勒以为“平大”是始祖要和神“平大”之理想,而“此是”是始祖的本善。“冥同”系相同之佛家语,而据伯希和之考证,“冥同”亦被宋朝的吕某(Ly Pen-chung)引用为“有无自冥同”。因此,“冥同”是克服“有无二见”或“空有二执”之佛家哲理,即他们所指的领悟有无一致之人生真谛;而“彼非”即指始祖陷落的罪过。(3)如此,就此一节而说,其意即:撒但使始祖要和神“平大”之理想暗入于善良的人性(即“此是”)之中,而“有无冥同”之哲理亦乘隙而入于“彼非”即罪过里。总之,自阳玛诺以来还未出现令人首肯的完美解释之前,请大家暂以此模勒、伯希和之共同解释为足吧!因为此模勒、伯希和之解释始能适合接下来的,即指人类堕落后结果的一句“空有沦二”之释义。**是以三百六十五种**:“是以”同于“所以”。然而“三百六十五种”指什么?(1)伟烈翻译“三百六十五种”为365宗派,(2)理雅各注释此句说:这些不同的宗派或各种的错误好像是一年365天之多(Legge, Monument p. 5, n.

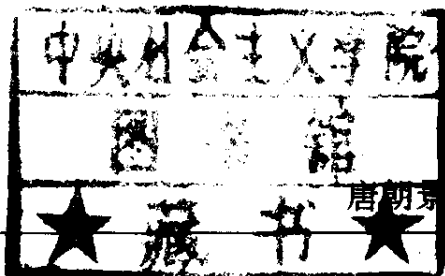
6), (3)但佐伯好郎却主张此句是由希腊文之阴语,即“三百六十五种天人之转用,并符合于“大秦景教宣元本经”(天津李盛铎所藏)残片中之“无量觉众、及三百六十五种”等语。因此,佐伯先生认为“三百六十五种”是指一切含灵,即人类。这样此句接前句的始祖堕罪之故事说:所以人类云云。**肩随结辙**:前后互相并肩,结连在同一个轨道上:即“争立门户”(阳玛诺)。**竞织法罗**:竞争织造“法罗”即宗教的罗网(陷阱)。**或指物以托宗**:有些人指望物质以为是他们所寄托的宗主。“指物”系“错认诸物”(阳玛诺)即拜偶像之意。**或空有以沦二**:有些人将一切(万“有”)归于“空”,以致“有无”沦乱二端。阳玛诺及伯希和都认为“沦二”之“二”是“有无”或“空有”。这样本碑文撰述者指责大乘佛教“尽空诸有”之错误观念,盖“有者实有,不得沦乱”(阳玛诺)。按关于个人终局,佛教之课题(大乘也好,小乘也好)乃是解脱一切归于“空”或“无”即 nirvana 之境地。**或祷祀以邀福**:有些人祈祷祭土神以为能得福气。**或伐善以矫人**:有些人夸耀自己的善行来诈欺人。“伐善”即夸耀自己有本领。“矫”即歪曲事实。**智虑营营**:智算谋虑忙碌不休。“营营”即很忙的样子。**思情役役**:心思情感不断在劳苦。“役役”即劳苦不息。**茫然无得**:茫茫地没有所得。**煎迫转烧**:极度的紧张变成如同火烧。**积昧亡途**:积累愚昧无知而迷失于歧途。**久迷休复**:长久失去知觉而停止复元。

三、景尊弥施诃同人出代

于是我三一分身,景尊弥施诃,戡隐真威,同人出代。神天宣庆,室女诞圣于大秦,景宿告祥,波斯睹耀以来贡。圆廿四圣有说之旧法,理家国于大猷,设三一净风无言之新教,陶良用于正言。制八境之度,炼尘成真,启三常之门,开生灭死。悬景日以破暗府,魔妄于是乎悉摧,棹慈航以登明宫,舍灵于

是乎既济。能事斯毕，享年升真。

于是我三一分身：因此，我们三位一体之“分身”。此“分身”是指什么？原来“分身”在大乘佛教中是指菩萨化身降世救度众生，因此，“分身”等于基督教之“道成肉身”(incarnation)。但“分身”在此，以正统的三位一体论而言，当然是指其第二位格，即圣子之称。因此，阳玛诺解释此“分身”为三位一体之第二位格说：“分身者、乃天主第二位也”(《景教流行中国碑颂正论》22页)，以符合该第一位格之“妙身”。按伯希和所发现的“尊经”对三位一体第二位格却不以“分身”，而以“应身”称之。然而这“分身”是否另有含义呢？伟烈翻译“分身”为“两分的个性”，意指基督神人两性之两分，并引用罗大学教授 Athanasius Kircher, S. J. 之名著(Chine Illustrée, p. 76)说：这句“分身”感染着可怕的聂斯托尔之异端云云。但我们想此“分身”是在主张基督的道成肉身之事实，而凭此“分身”一语来检举聂斯托留之异端性未免有所过分。**景尊弥施河**：“景尊”系景教徒对基督之称呼。“弥施河”即波斯语弥赛亚。**戢隐真威**：隐蔽他真正的威严。“戢隐”系指收藏隐蔽之意。**同人出代**：和世人一样出生于人间。伟烈说：“出代”应该是“出世”。“世”字因为是唐太宗李世民之名称，所以“出世”改用为“出代”。**神天宣庆**：天使宣布大庆。“神天”系天上诸神之佛家语，即天使。“庆”即可喜的事情。**室女诞圣于大秦**：“室女”(未出嫁的处女)即马利亚诞生圣子耶稣于大秦。“圣”本来是君王或圣人之意。但在此是指圣子耶稣。“大秦”在此当然是如李之藻所指的“如德亚”即犹太国。**景宿告祥**：光明而大的天星出现报告喜事。“宿”系星座即如“二十八宿”。“告祥”即说出吉祥。**波斯睹耀以来贡**：波斯人目睹天星的光耀而来进献礼物。“波斯”(波斯人)即东方三博士们。**圆廿四圣有说之旧法**：他完成了二十四位圣人(作者)曾说的“旧法”即旧约圣经之应许。按碑文撰述者在此所指的旧约圣经系“希伯来本文”



(Masoretic Text)之二十四卷圣经。句前动词“圆”即完竣之意。**理家国于大猷**。他治理“家国”(即家庭与国家)于远大的计划。理雅各指此句是“大学”首章,即“齐家治国平天下”之表现。“大猷”即鸿大的计划。**设三一净风无言之新教**:他创设三位一体圣灵的无言事工之新宗教。“净风”即三位一体第三位格圣灵之名称。理雅各指“设无言之新教”是老子道德经第二章的表现,即“圣人处无为之事,行不言之教”。**陶良用于正言**:他造就良知来裨益于纯正的信仰。“陶用”即造就良知或德行。**制八境之度**:他制定“八境”(八个情形)之规定。因此,“八境之度”自阳玛诺以来被看为是指“八福”(马太福音书五章三至十节),即说:“八境之度者,圣教真福八端也”(《景教流行中国碑颂正诠》27页)。**炼尘成真**:而涤除败德的尘世,使之完成真理。**启三常之门**:他启开三个长久常存的德行之门户。按“三常”亦自阳玛诺以来被看为是信望爱(哥林多前书十三章十三节),即说:“三者,信、望、爱,超性三德也。常者,人人宜保此以终也”(《景教流行中国碑颂正诠》28页)。**开生灭死**:而开拓永生,毁灭死亡。**悬景日以破暗府**:他高悬大而光明的太阳在空中来打破阴府。模勒解释“悬景日”说:这大概是暗指耶稣在十字架上的死。这句对于佛教徒并非不知。杭州附近之某所古寺有一个匾额在门户上说:“慧日高悬”。这样,此句指胜利的主打破阴府,又十字架在古代教会亦是胜利者基督之标志。**魔妄于是乎悉摧**:魔鬼的妄为因而完全地被摧毁。“魔妄”即魔鬼的不正当的行为。**棹慈航以登明宫**:划渡慈悲的行舟而登上光明的天宫。“慈航”系佛家语,救助脱离人生的苦海之意。**舍灵于是乎既济**:“舍灵”(一切生灵)亦是出自“蠢动含灵、皆有佛性”之佛家语。“既济”系“易经”之第六十三卦,即万事已经完成之象。因此,就这一节而说:人类因而得救。**能事斯毕**:如此做完应该做的事。**亭午升真**:他正午升天。“亭午”即正午(日中),而“升真”系升天之道家语。按道家的理想是成为真人,而他的最终的归宿称为升真。

四、景教礼款

经留廿七部，张元化以发灵开。法浴水风，涤浮华而洁虚白，印持十字，融四照以合无拘。击木震仁惠之音，东礼趋生荣之路。存鬚所以有外行，削顶所以无内情。不畜臧获，均贵贱于人，不聚货财，示罄遗于我。斋以伏识而成，戒以静慎为固。七时礼赞，大庇存亡，七日一荐，洗心反素。真常之道，妙而难名，功用照彰，强称景教。

经留廿七部：他遗留了经典廿七部，即指新约圣经。**张元化以发灵开**：宣扬“元化”（悔改）来启发灵性开朗。句首的动词“张”即张扬传播之意。“元化”指造化的神之伟大工作，但于此改意为神使人类改变，即悔改。“灵开”由阳玛诺、丁黠良、佐伯好郎、模勒等改读为“灵关”，其意即“正道之要枢”（阳玛诺）或“悟性之关门（the barriers of the understanding）”；但另一面理雅各却认为本句之“开”字是下一句“法浴水风”之动词，即此一节的句读标点应附在“灵”字上，就是说：“张元化以发灵、开法浴水风”。换言之，对于此节的“灵开”（冯承钧）或“灵关”（阳玛诺）之判读，理雅各并未予接受。**法浴水风**：“法浴”（即洗礼）之水与圣灵。按我们已指出理雅各的句读法：此句乃是接前句的开字为动词，其意即那些（“经廿七部”）由“水风”所“开”（制定）的“法浴”云云。**涤浮华而洁虚白**：洗除虚浮奢华的人性来约束自己谦虚清白。“浮华”即虚荣之人性，而“洁”即“洁己”。按理雅各说：此一节系道家的写法。**印特十字**：他们带有十字架为标志。按自此句起碑文撰述者就由基督的事业转述为景教传教士的工作；因此，从前的“他”由本句起应改称为“他们”。“印持”即保持东西为身分之印证，而“十字”当然是指他们景教士所带的十字架。**融四照以合无拘**：融通四方，照耀而合，

并无拘泥。当然此句是碑文撰述者对基督的十字架之说明。按阳玛诺说：“凡入教者，宜奉十字圣架为表，以效法吾主之圣爱，无拘富贵贫贱之等，皆必互爱而与四方普地之人，融彻而和睦也”。**击木震仁惠之音**：他们所击打的木器震动仁惠之声音。按模勒说：景教徒击木板代替打钟。**东礼趋生荣之路**：他们瞻向东方的礼拜促他们走向完美的人生之路。“生荣”指圣人之完美人生。当然此句出自论语：“其生也荣、其死也哀”。“东礼”即景教徒向东方的礼拜。其后这种礼拜亦由元代的景教遗民（也里可温）在继续地举行说：“今马薛里吉思是其徒也，教以礼东方为主，与天竺寂灭之教不同，且大明出于东，四时始于东，万物生于东，东属木主生，故混沌既分乾坤之，所以不息日月之，所以运行人物之，所以蕃盛一生生之道也，故谓之长生天”（俞希鲁撰《至顺镇江志》卷九，陈垣撰《元也里可温考》增订三版，24页）。按文中“天竺寂灭之教”指佛教，“大明”指太阳，而“长生天”即造物主上帝之意。**存须所以有外行**：他们留存胡子乃为维持外在的品行。按“外行”之“行”于此指品行，并不是指行业。**削顶所以无内情**：削除头发是为要表示心中没有情欲。**不畜臧获**：不蓄存奴婢。“臧获”即奴婢。**均贵贱于人**：对于富贵贫贱的人都看为一样。“均”即彼此一样之意。**不聚货财**：不积聚财宝货物。**示罄遗于我**：把所有的都拿出来共享。“示罄”（表示空空）即统统拿出来之意。**斋以伏识而成**：以躬身自省来代替斋戒。“伏识”即恭敬地作自己认识。**戒以静慎为固**：以寂静谨慎为强化戒律。“静慎”即寂静小心。**七时礼赞**：每天七时有礼拜赞美。按“七时”系古时所指的一天十二时之七时（午时），并不是伟烈、理雅各所说的“每天七次”。**大庇存亡**：大庇佑活人与死人。**七日一荐**：七日有一次进献拜神。“荐”即进献。**洗心反素**：洗除恶念，恢复纯朴的本性。**真常之道**：真实而不变的道理。**妙而难名**：奥妙而且很难了解。功用照彰：但其功用（即实际上的效能）非常显明。“照彰”即显彰。强称景教：最适合于称为景教。

乙、景教在唐朝之沿革

五、景教始传及太宗敕建大秦寺

惟道非圣不弘，圣非道不大，道圣符契，天下文明。太宗文皇帝，光华启运，明圣临人。大秦国有上德曰阿罗本，占青云而载真经，望风律以驰艰险。贞观九祀，至于长安，帝使宰臣，房公玄龄，惣仗西郊，宾迎入内，翻经书殿，问道禁闱，深知正真，特令传授。贞观十有二年，秋七月，诏曰，道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生，大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京，详其教旨，玄妙无为，观其元宗，生成立要，词无繁说，理有忘筌，济物利人，宜行天下。所司即于京义宁坊造大秦寺一所，度僧廿一人。宗周德丧，青驾西升，巨唐道光，景风东扇。旋令有司，将帝将真，转模寺壁，天姿汎彩，英朗景门，圣迹腾祥，永辉法界。案西域图记，及汉魏史策：大秦国，南统珊瑚之海，北极众宝之山，西望仙境花林，东接长风弱水，其土出火统布，返魂香，明月珠，夜光璧，俗无寇盗，人有乐康，法非景不行，主非德不立，土宇广阔，文物昌明。

惟道非圣不弘：只有“道理”而没有“圣人”就不能发展。此处“道”指道理，而“圣”指传道理的圣人，亦即指景教先锋传教士阿罗本。可是阳玛诺却认为此“圣”是指“国主”（唐太宗）。按“圣”虽亦指“帝王”，但在文中以景教始传而说，阿罗本是比较唐太宗更重要的。**圣非道不大**：相反地有“圣人”而没有“道理”就不能弘大。**道圣符契**：如果“道理”和“圣人”两者符合相契著。**天下文明**：天下就开化文明。**太宗文皇帝**：指唐太宗李世民。“文皇帝”即世民的尊号之缩短。按该整个尊号（谥）即“文武大圣大广孝皇帝”。唐太宗

系高祖李渊之次子。他继承帝业统一国家之后,改元贞观,在位廿三年(即公元627年至649年),安抚百姓,擢用贤才,留心吏治等政绩显著。在外亦颇有威望,而从贞观四年起,四夷君长感戴大唐的领导,共尊太宗为“天可汗”。**光华启运**:光明华美地启开国家的命运。**明圣临人**:且以智慧和崇高的人格治理人民。**大秦国有上德阿罗本**:在波斯国有一位“上德”,名叫阿罗本。在此,“大秦国”指阿罗本之故乡波斯国,而且波斯亦是天宝四年(公元745年)以前的景教原籍地之称。“上德”或“大德”系佛家对高僧之尊称,而据模勒说:后者之“大德”是当时常用的,而且比“上德”更为平常的尊称。然而“阿罗本”的原名是什么?据清儒钱大昕在其《景教考》中引用宋敏求所撰的“长安志”而言:“义宁坊街东之北,有波斯胡寺。贞观十二年太宗为大秦国阿罗斯立”。但此“长安志”所记的“阿罗斯”被认为是景教碑“阿罗本”之错记。因此,阿罗本之原名应寻找同音的波斯语来解决。据戈节之考证,(1)法国的 G. Pauthier 认为“阿罗本”是波斯文,其意指“神之再来”。但 J. S. Assemani 却看“阿罗本”为波斯通常的人名“阿伯拉罕”(Jaballaha)之改写。(2)然而玉耳主张“阿罗本”是波斯语之普通名词“修士”。如此,“阿罗本”被看为是此位最初在中国的使徒之职称(普通名词),而由中国人惯用为人名(专有名词)。尤其是对后者。(3)模勒指出此论由 Henri Havret, S. J. 及其他学者们所接受,但伯希和却说此“rabban”之 ban 并不太适合“阿罗本”之“本”。另一面,在日人的景教研究圈中,石田干之助是赞同“阿罗本”为普通名词“修士或长老”(rabban)之译音,而佐伯好郎却一口咬定“阿罗本”为波斯文“亚伯拉罕”(Abraham)。总之,阿罗本之原名在景教考据中,还没有定论。我们就以此中国名“阿罗本”为足吧!**占青云而载真经**:他预卜贵显的厚意,而装载真的经文。“青云”系青云之士,即贵显。因此,“占青云”意指阿罗本预卜可想像的得到贵显之厚意。**望风律以驰艰险**:他观察出气象的变化,仍毅然踏上限险的旅程。

“风律”系如模勒所译：“风位之调和”(the harmony of the winds)，即风调雨顺之意；并认为此句系指当时唐朝天下的前兆，并非指阿罗本往长安的旅途之气候。接下的动词“驰”即向往。**贞观九祀**：“祀”是年岁之意。贞观九年即公元635年。**至于长安**：到达长安。长安在唐朝是首都，现在陕西省的西安市。**帝使宰臣，房公玄龄**：太宗皇帝差遣宰相房玄龄公。“宰臣”在唐书中同于各省署之长官。据唐朝之政治制度，宰相之职务分别由中书、门下、尚书等三省的长官们所分担，即中书令、侍中、及尚书令；而这些长官们（“宰臣”）都是正式宰相并没有特地任命一位统辖三省之长官，即如今“行政院长”或“首相”。按大唐三省所分担的职权划分即：中书（命令权）、门下（驳议权）、尚书（行政权）。因此，此贞观九年（公元635年）时，房玄龄还是尚书之“宰臣”（尚书令），掌握大唐的行政权。据《旧唐书》卷六十六、房玄龄传，他生于隋太建十二年（公元580年），年十八时举隋朝的进士，后来追随太宗而成为“贞观之治”之名臣，贞观三年拜太子少师，次年为尚书左仆射并改封魏国公，监修国史等，对唐朝国家贡献极大。**惣仗西郊**：指挥护卫通西方的市郊。“惣（总）仗”即指挥护卫。“仗”系唐代天子、宫殿之兵卫。**宾迎人内**：迎接国宾入宫内。“内”即大内、宫中。**翻经书殿**：在“书殿”（即皇宫之图书馆）翻译经文。**问道禁闾**：在“禁闾”（即皇宫里的内室）询问道理。**深知正真**：结果十分了解其妥当性及真实性。“正真”即正确而不虚假。**特令传授**：特地出诏命令“传授”（把道理传给人家），即成为公认宗教。

贞观十有二年，秋七月，诏曰：贞观十二年（即景教至长安之第四年）之秋天七月，唐太宗发布的诏书说：**道无常名，圣无常体**；我们曾经分别指出“道”与“圣”为“道理”与传道的“圣人”（传教士）。因此，就这一节而说：道理并无一定的表现，而传教士亦没有一定的形态方式。换言之，宗教不一定即为佛教或道教，传教士亦不一定要道士或和尚。**随方设教**：因地制宜制定宗教。**密济群生**：彻底

地救助人民。“群生”即一切生灵(人民)。这样,唐太宗对诸宗教不但一视同仁,而且认为宗教之存在理由是“密济群生”。太宗这种开明的态度,亦是政治家对宗教应有的基本态度。**大秦国大德阿罗本**:阿罗本之尊称在此由“上德”改称为“大德”。我们曾经指出“大德”是较“上德”为通用的。**远将经像,来献上京**:从远方把“经像”(即经文与画像)呈献至长安。但据宋朝王溥撰“唐会要”卷四十九所载的同诏书,此一节之“经像”改载为“经教”,而“经教”亦是当时“景教”之别称。“上京”系天子之都、帝京之意,即指长安。**详其教旨**:详查该教之要旨。**玄妙无为**:奥妙而自然。当然此句是道家语。**观其元宗**:观察其原来的宗旨。**生成立要**:根源与形成都处在要谛上。**词无繁说**:言辞并无复杂的说法。**理有忘筌**:道理若明了即可忽略其枝节。“忘筌”出于“得鱼忘筌”(庄子外物第二十六之末节),即得意忘言之意。按“筌”系捕鱼之竹器、鱼筍。**济物利人**:救助万物利益人民。**宜行天下**:应该倡行于天下。**所司即于京义宁坊造大秦寺一所,度僧廿一人**:主管官司应于京城义宁坊建造大秦寺一所,连同正式的景教士廿一人。“所司”即主管官司,但李之藻在其景教碑文中却将此节的“所司”之后加以标点(句读),使之成为“所下令者”之意。不过此李之藻的句读法,能使太宗的诏文结束于前句的“宜行天下”。但据王溥撰《唐会要》(卷四十九),上述诏文继续至此节的“度僧廿一人”。无论如何,太宗的诏文在本碑应再继续至下文“景风东扇”,始能结束。“义宁坊”系长安之一个区划(街坊),而据唐朝韦述“两京新记”所志说:京城西第三街、北端第三坊曰“义宁坊、十字街之东北波斯胡寺。次南曰居德坊”。“大秦寺”(原称为波斯寺或波斯胡寺)并不是唐太宗时之名称。“度僧”原来指出家和尚并有官厅发给的“度牒”(出家证书),但于此指政府公认的景教僧。**宗周德丧**:当周朝道德腐败时。**青驾西升**:老子离华隐退西方。“青驾”指老子。按流传说:他驾取蔚蓝色牛只所牵引的车子前往大秦。**巨唐道光**:如今大唐道义辉

耀。**景风东扇**:景教的微风吹来东方。“景风”亦指景教之无形力量。“东扇”即向东摇扇微风意。至此,我们已到太宗诏文结束之段落。但核定本诏文之界限,即看太宗诏文在何处结束?亦是个争论点。兹录志诸家的见解如下:(1)以太宗诏文结束于“宜行天下”者(李之藻、理雅各), (2)以太宗诏文结束于“度僧廿一人”者(“唐会要”、伯希和), (3)以太宗诏文结束于“景风东扇”者(伟烈、模勒)。

旋令有司:旋即命令有司。**将帝写真**:把太宗皇帝之写真(即画像)。**转模寺壁**:模写于大秦寺之壁上。**天姿汎彩**:皇帝的画像之一切光彩。“天姿”即皇帝的容貌。**英朗景门**:照亮信奉景教的人们。“景门”即如信奉佛教的人们被称为佛门一样,景教徒亦被称为景门。**圣迹腾祥**:圣上的功积充溢吉祥。“迹”同“跡”字、又同“蹟”字。**永辉法界**:永远照耀景教的教会。“法界”亦是佛家语,众生的领域之意。

案西域图记、及汉魏史策:依照西域图记及汉魏之史书。“史策”系历史上的记录,即史书。对于这些大秦国地利之典据,伟烈指“西域图记”说:此书现在虽无法得到,但该书名却载于唐高宗年代的百科辞典“玉海”之文献里头。而“汉魏史策”即指《后汉书》及《魏书》。这些书籍所引述的内容,除了“西望仙境花林,东接长风弱水”一节和“西王母”之记载(《后汉书》卷一一八)有些出入之外,大概符合《后汉书》之内容。再在《魏书》中的大秦国之记载虽是非常简短,但其内容与汉书实质地并无两样。**大秦国,南统珊瑚之海,北极众宝之山**:大秦国在南方统领至珊瑚海;北方延伸至众宝山。“珊瑚海”和“众宝山”被认为是专有名词。阳玛诺指“珊瑚海”为红海,而理雅各亦同之。**西望仙境花林,东接长风弱水**:在西方眺望仙境和花林;在东方临接长风和弱水。“长风”指强烈的风;而“弱水”指无波动的水。但汉书却论此大秦国之西方说:几乎在日没处的“西王母”之居所有“弱水流沙”。**其土出火 纁布、返魂香、**

明月珠、夜光璧:其土地出产“火统布”等等。“火统布”也许是属于石绵之类。阳玛诺注释“返魂香”说:“云奇香也,树极香,油能疗伤者,使疮速合无痕,本名巴尔撒木香。人受重伤者,用此疗之,既得大效。谓返魂者,甚言其效之速,以美其名,非真能使人魂之复返也”(《景教流行中国碑颂正诂》44页)。**俗无寇盗**:一般并无盗匪。“寇盗”即强盗。按此“寇盗”之“寇”字乃是在本碑文中学者们由“一”、“衤”、“口”、“又”等十一画之一个字所猜测出来的。因此,碑文的原字曾经困扰了许多外国学者们,但正确地以“寇”字分别记载于李之藻及王昶之碑文里头。**人有乐康**:人民有快乐和安康。**法非景不行**:道理若不是景教就不相信。“法”即道理。**主非德不立**:国主若没有道德就不被拥立。**土宇广阔**:土地房屋广阔。**文物昌明**:文化产物昌盛光明。

六、高宗年代之大兴与武则天年代之困境

高宗大帝,克恭赞祖,润色真宗,而于诸州各置景寺,仍崇阿罗本,为镇国大法主,法流十道,国富元林,寺满百城,家殷景福。圣历年,释子用壮,腾口于东周,先天末,下士大笑,讪谤于西镐,有若僧首罗舍大德及烈,并金方贵绪,物外高僧,共振玄纲,俱维绝纽。

高宗大帝:继太宗去世之后,高宗于公元650年登基改元为永徽。永徽初政时,政绩颇可观。但从第五年起高宗因风眩病不能视事,就把国政委任武则天裁决。公元683年高宗去世之后,其七子中宗继位,但武则天仍为太后继续执政七年之久。然后武则天于690年废中宗篡位,称帝改国号为周。如此继续至她去世前一年(740),武后实际地掌握了政权达40多年之久。原来武则天是被废置尼庵之先帝的才人。有一天高宗往该尼庵进香时,和这位佳

人相遇，颇受迷动，而后召她回宫并立为后。高宗非但保护景教，而且信佛教亦极热心。他于 653 年召玄奘入宫主持宫中的慈恩寺，而后在该寺和玄奘住在一起。再于 657 年迁玄奘往玉华宫居住并改之为寺。按玄奘(600—664)乃曾于 629 年前往印度取经的高僧。曾 645 年他从印度回到长安时，唐太宗把他安顿于弘福寺里。**克恭纘祖**：能够恭敬地继承祖先。“纘祖”即继承祖先。**润色真宗**：修饰此真道的宗派使之更加完美。“润色”有完成之意(参照《论语》第十四宪问、第九章)。而于诸州各置景寺：因而于许多州域分别设置景教寺。当时行政区域有十道三百五十八州。**仍崇阿罗本**：仍然尊重阿罗本。**为镇国大法主**：这样，高宗仍旧承认阿罗本为“镇国大法主”。按唐代“镇国”不但于种种机会中赠授宗教家，而且授与军人之极荣誉的有功称号；而“大法主”当然是由佛家语之转用。**法流十道**：景教的道理流行于全国十道。**国富元休**：国家富有，资源饱满。“元休”即资源饱满，但亦可指人民安乐。**寺满百城**：寺院(景教寺)扩散在各城市。**家殷景福**：家庭充满了光大的福气。“景福”亦指相信景教得着的福气。

圣历年：这是武则天时代的年号。伟烈指此年是公元 699 年说：圣历是从 698 年之农历元旦开始并结束于 700 年 5 月 4 日之年号。又这亦是在则天武后治下所更改的年号之第十五次。**释子用壮**：“释子”即佛教徒。丁黉良以为“用壮”是专有名词，而王治心指此词说：“用壮何人？不得而知，或说即玄奘”。但伟烈和模勒却分别翻译“用壮”为“得势力”及“大胆地”之普通名词。又李之藻似乎看“用壮”为副词并解释这些年代说：“圣历年则武氏宣淫，先天则太平乱政，贞表既相挺连，水火应必煎烹，用壮相倾，理同益憎，祸来无乡，盖千古有同慨焉”(引自“读景教碑书后”)。不过此时距离玄奘去世已有 35 年之久。或许“用壮”是指当时某些佛家领袖之假设人名。**腾口于东周**：大声开口发出言论批评于洛阳。在此“东周”是指洛阳。按洛阳从前是周平王治下之首都。先天末：伟

烈认为“先天末”是公元 713 年说：我们发现“先天”年号从 712 年 8 月初开始并继续到 713 年之 11 月末日，即正是玄宗登基之时候。因此，先天之年号亦轶脱于某些国家年代录中。总之，此年间系继临淄王(隆基)诛韦后之后，太平公主(武后女)之乱政时代。幸而为时不久，未能影响大局。**下士大笑**：丁黉良亦看“大笑”为专有名词。因此，就这一节而说：凡俗的人士“大笑”。当然此“大笑”也是个假设人名，并出于老子之“上士闻道，勤而行之。中士闻道，若亡若存。下士闻道，大笑之，不笑不足以为道”(《道德经·同异章》第四十一)。模勒指“下士”说：他们也许是道家，或更是儒家。**讪谤于西镐**：讥笑毁谤景教徒于长安。“讪谤”即讥毁别人。“西镐”系长安(今西安)之古名，即周武王建都之地方。**有若僧首罗舍大德及烈**：不过有僧首罗舍(Abraham)大德及烈(Gabriel)。“有若”同于“却有”。僧首“罗舍”(Lo-han)是和亚伯拉罕(Abraham)之“拉罕”同音的；而大德“及烈”(Chi-lieh 或 Gap-liet)被赫勒(J. E. Heller)认为是给布利耳(Gabriel)之音译。据日本学者桑原鹭藏之考证，《册府元龟》所载波斯僧及烈明系景教碑文之聂斯托尔教士，即说：“开元二十年九月，波斯王遣首领潘那密与大德及烈朝贡”(卷九七一)。又说：“开元二十年八月庚戌，波斯王遣首领潘那密与大德及烈来朝，授首领为果毅，赐僧紫袈裟一副及帛五十疋，放还蕃”(卷九十五)。再桑原先生指《府册元龟》(卷五四六)及《新唐书》(卷一一二：柳泽传)有曰：波斯僧及烈由海路到达广东时，和当时的提举市舶周庆立，曾经制作奇器异巧之贡物，做为保全景教之手段。因此，殿中侍御史，岭南监选使柳泽上奏此举是掩蔽圣上之明，遂阻止他们的企图。然而桑原先生论波斯僧及烈的企图说：“此举如明时利玛窦为确立天主教传道之基础起见，曾以当时称为奇器异巧之报时鸣钟，奉献宫廷。甚得神宗之赏鑑，因此在传教上给与不少方便之处云云。颇足与此事相对也”。**并金方贵绪**：连同西方的贵人后嗣。“金方”曰西方”。按此方位述语系古代阴阳家

五行说的方位之组合,即:木(东)、火(南)、土(中)、金(西)、水(北);因而五行之第四元“金”相等于方位之第四位“西”。**物外高僧**:不关心俗世的财物之“高僧”即景教的领袖人物。“物外”即俗世之外。**共振玄纲**:共同振兴景教之深奥的大纲。理雅各指出“玄纲”之第二字说:此字在碑文是否“网”(鱼网)或“纲”(鱼网的大绳)却不能判定,但无论如何,他相信景教之鱼网曾经受人毁损。**俱维绝纽**:相偕维持断绝的系结。

七、玄宗年代之复兴

玄宗至道皇帝,令宁国等五王,亲临福宇,建立坛场,法栋暂桡而更崇,道石时倾而复正。天宝初,令大将军高力士,送五圣写真,寺内安置,赐绢百匹,奉庆睿图,龙髯虽远,弓剑可攀,日角舒光,天颜咫尺。三载,大秦国有僧佶和,瞻星向化,望日朝尊,诏僧罗舍,僧普伦等一七人,与大德佶和,于兴庆宫修功德。于是天题寺榜,额载龙书,宝装璀璨,灼烁丹霞,睿扎宏空,腾凌曠日,宠赉比南山峻极,沛泽与东海齐深。道无不可,所可可名,圣无不作,所作可述。

玄宗至道皇帝:武则天去世之前一年,即公元704年,中宗复位,但于710年被皇后韦氏毒弑,不久韦后又遭隆基(睿宗之三子,后成为玄宗皇帝)捕杀,因而帝位落在中宗之弟,亦即高宗之八子睿宗之身上。然后睿宗于712年传位太子隆基(即玄宗)并改换年号为开元。但此时曾经拥立中宗及诛韦后两次政变有功的太平公主(武后女)谋废玄宗,所以玄宗连络宦官高力士等以宫廷卫军之力,诛太平公主及其党羽数十人。至此,武则天去世以来之宫廷间的权力争夺始终止。玄宗之治绩在开元时代非常可观,可与唐太宗贞观之治比美。但惜于晚年之天宝时代发生了安禄山之乱。玄

宗之尊号“至道皇帝”正确地称为“至道大圣大明孝皇帝”。据吕思勉之考证,玄宗皇帝曾经六次受不同的尊号。**令宁国等五王**:命令宁国等五位亲王。玄宗有五位兄弟,其长兄系宁国亲王。他们五位亲王一起居住兴庆宫里。**亲临福宇**:亲自莅临“福宇”即景教之礼拜堂。**建立坛场**:重建其祭坛。“坛场”即礼拜堂的祭坛。**法栋暂挠而更崇**:景教的栋梁虽曾暂时地受枉屈,但却再被尊崇。“法栋”即道理的栋梁,系指能负起景教大事的人材。**道石时倾而复正**:道理的基石虽一时地倾倒,但却再被矫正复元。

天宝初:玄宗在位 43 年,年号称“开元”的有 29 年(713 年至 741 年),而称“天宝”的有 14 年(742 年至 755 年)。因此,“天宝初”是公元 742 年。**令大将军高力士**:谕令大将军高力士。原来高力士是太监,受玄宗非常信任,742 年被任命为大将军,同时也升擢在勃海之封领。据伟烈的考证,高力士之军阶系“冠军大将军”及“右监门卫大将军”之两种大将军。**送五圣写真**:赐赠“五圣”即五位皇帝之写真(画像)。伟烈指出说:因为玄宗是唐朝之第六位皇帝,所以“五圣写真”所指的,应该是那些五位先帝,即高祖、太宗、高宗、中宗、及睿宗。**寺内安置**:安置于大秦寺里。**赐绢百匹**:并赐绢布一百匹。**奉庆睿图**:奉行庆祝皇帝之图像。**龙髯虽远**:“龙髯”(即皇帝的影响力)虽然伸张远方。**弓剑可攀**:但其武力尚可控制。此节亦可以解释为其画像之逼真神武。**日角舒光**:皇帝的额上伸开光亮。“日角”即皇帝的额角。**天颜咫尺**:所以好像拜谒皇帝。“咫尺”系很接近之意。按周朝时候“咫”即八寸,“尺”即十寸。

三载:我们曾经指出“天宝初”是公元 742 年,因此,“三载”是其第三年之 744 年。**大秦国有僧佶和**:在波斯国有一位景教传教士“佶和”。佐伯好郎以为“佶和”是乔治(George),而接下的“罗舍”及“普论”分别是亚伯拉罕及保罗之人名读音。**瞻星向化**:瞻仰星辰向往交明的中国。按“星”指中国的天星。**望日朝尊**:远望东

方的太阳而朝见皇尊。在此，“日”及“尊”都是指中国的皇帝。**诏僧罗含**：皇上诏令景教僧罗含。**僧普伦等一七人**：景教僧普伦等十七人。伟烈及模勒翻译“一七人”为“一共七人”（“seven in all”或“altogather seven men”），但理雅各及佐伯好郎认为“一七人”是十七人。**与大德佶和**：连同大德佶和。**于兴庆宫修功德**：于兴庆宫举行“修功德”之仪式。我们已经指出兴庆宫是玄宗之五位兄弟宁国王等之住所。尤其是宁国王在继承帝位时，曾经让其弟玄宗登基。先帝睿宗除了此两位外，还有四位皇子。公元701年玄宗从洛阳回到长安时，在长安之兴庆坊建立此宫殿为其五位兄弟之住所。唐书证实了此五位兄弟居住于兴庆宫不但非常和合，而且和玄宗亦有亲密的交谊。然而“修功德”是什么？当然这是符合从玄宗时代就开始盛行的大乘佛教之“做道场”，即为故人（死人）的法会。景教会在唐代如其碑文“七时礼赞，大庇存亡”所说的一般，时常举行为死人的祈祷，又今亦证实了他们不但接受玄宗所赐的五位先帝之写真于景教寺里，而且为了这些故人在兴庆宫“修功德”即举行“超度”的法会。艾香德指着此种景教会的活动说：不但颇得民众之支持，并且影响大乘佛教，尤其是使当时佛教徒在他们的高僧不空金刚（Amongha Vajra）之领导下发展了此“做道场”，即为较后的“盂兰盆”或“盂兰盆会”（梵文：Ullambana）。按不空金刚系于公元719年到长安，而于772年去世在中国之印度高僧，生前曾被看为是好像景净和般若三藏之关系一样，亦和景教僧们接近相处。

于是天题寺榜：而且皇帝题字在景教寺的匾额上。“榜”即匾额。**额载龙书**：匾额记载皇帝的文字。**宝装璀璨**：其宝贵的装饰光彩如翠鸟之羽毛。“翠”即翠羽（鱼狗之羽毛）。**灼烁丹霞**：闪动的光芒好像黄昏的晚霞。“丹霞”即黄昏的晚霞。**睿扎宏空**：精深的书札扑满四周。“睿扎（札）”亦即皇所写的书札。**腾凌曦日**：腾升超过了照耀的太阳。曦日”即照耀的太阳。**宠赉比南山峻极**：其宠爱的赏赐可比南山之高峰。“宠”即其宠爱的赉赐（赏赐）。沛泽

与东海齐深:其丰盛的恩惠和东海同深。“东海”即长江口以南,台湾海峡以北的大海。**道无不可**:道理是无所不通的;也就是说,道理是万能无拘的。**所可可名**:其所行的,都是值得称颂的。**圣无不作**:圣人(帝王)是无所不能作的;也就是说,他不怠惰,孜孜不倦的。**所作可述**:其所作的,都是值得记录留给后代的人。

八、肃宗、代宗、德宗三帝之尊教及景教实效

肃宗文明皇帝,于灵武等五郡,重立景寺,元善资而福祚开,大庆临而皇业建。代宗文武皇帝,恢张圣运,从事无为,每于降诞之辰,锡天香以告成功,颁御馔以光景众,且軋以美利,故能广生,圣以体元,故能亭毒。我建中圣神文武皇帝,披八政以黜陟幽明,阐九畴以维新景命,化通玄理,祝无愧心。至于方大而虚,专静而恕,广慈救众苦,善贷被群生者,我修行之大猷,汲引之阶渐也。若使风雨时,天下静,人能理,物能清,存能昌,歿能乐,念生响应,情发目诚者,我景力能事之功用也。

肃宗文明皇帝:肃宗皇帝系玄宗之第三子,在位6年(756年至762年)之久。唐书指出肃宗于公元756年,即父皇玄宗因安禄山之乱逃避成都时,在灵武登位而后敕平叛乱。肃宗之全部尊号是“文明武德大圣大宣孝皇帝”(“旧唐书”卷十肃宗本纪)。**于灵武等五郡,重立景寺**:此一节有两种不同的解说:(1)第一是伟烈、模勒等之一向的解说,即于灵武等五所郡辖地,重新建立景教寺。按“灵武”系今甘肃省灵州,而“郡”系当时的行政区域。同时伟烈由唐书指出:“郡”于618年改为“州”,而“州”于742年又改为“郡”,但“郡”于757年,即肃宗登基之第二年最后地又再改为“州”。(2)第二是佐伯好郎之新说,即“五郡”是专有名词,在那里曾建有“蓋

屋大秦寺”，又这也是北京大学教授向达曾经其大作《唐代长安与西域文明》(附录第二、盖屋大秦寺略记)之一文所证实的。因此，佐伯先生主张此一节应解说为：于灵武重建一像似“五郡”所建立景教寺。佐伯先生再指出：这样解释始能说明后来在碑文所述的“每岁集四寺僧徒”之所谓“四寺”即：(1)长安义宁坊大秦寺，(2)洛阳修善坊大秦寺，(3)灵武大秦寺，(4)此“五郡大秦寺”。**元善资而福祚开**：皇帝的仁慈不断地参与，而国家的福运又开始。“元善”即皇帝的仁慈。“福祚”即国家的福运。**大庆临而皇业建**：伟大的繁荣来临，而皇家之基业又确立。

代宗文武皇帝：代宗系先帝之长子，在位 17 年(763 年至 779 年)之久。“文武皇帝”系代宗之尊号，而其全部尊号曰“睿文孝武皇帝”。**恢张圣运**：扩张帝国的命运。“圣运”即帝国或皇家的命运。**从事无为**：从事无为而为的感化统治。按《论语》说：“无为而治者，其舜也与！夫何为哉，恭己正南面而已矣”(卫灵公·第十五、四)。**每于降诞之辰**：常常于皇帝的誕生日。“降诞之辰”并不是指基督圣诞日。**锡天香以告成功**：赐香祭天来告知皇业的成就。“天香”原来是指于元旦、节旬、朔望等烧香祭天。“锡”即赏赐。**颁御饌以光景众**：颁布御筵来礼遇景教的信徒。唐高祖李渊曾经制定“三教讲论”即召集儒、道、佛三教代表们之讨论会，以实现所谓“三教虽异，善归一揆”之理想。这讲论往往举行于皇帝之诞日，而除了肃宗代宗两帝时，因安史及藩镇之乱没有履行之外，自高祖武德七年(625 年)起到懿宗咸通十一年(870 年)延续有 200 多年之久。因此，我们在此代宗之诞日，虽无法由唐书证实“三教讲论”，但却由本碑文能见皇帝对诸宗教，尤其是对景教之关怀。**且乾以美利**：而且皇天能赐以美好的利益者。“乾”(乾)即天。**故能广生**：其结果就会扩充民生。**圣以体元**：又圣上能体谅人民者。“元”系国家的根元，即指人民。**故能亭毒**：所以他们就能得养育。“亭毒”(亭育)出于老子《道德经》(王弼本)“亭之毒之，盖之覆之”(养德章第

五十一),即化育、存养之意。

我建中圣神文武皇帝:我们建中年代之“圣神文武皇帝”即德宗。不过“德宗”是讳称。这位唐朝第九代皇帝系代宗之长子,在位26年(779年至805年)之久。据唐书说:德宗继位之初,撤黎园,遣宫女,行节俭,整政事等颇有成就。但其后德宗易听谗言,任贤不专,终引起藩镇之乱。下记碑文都是反映着德宗初政时之政绩。**披八政以黜陟幽明:**他展开书经(尚书)所谓“八政”之八个政纲(洪范篇、七节)来升降官职使之是非分明。“黜陟”即官职升降,而“幽明”系明暗,即指善恶(是非)。书经(尚书)洪范篇、七节说明此“八政”说:“一曰食、二曰货、三曰祀、四曰司空、五曰司徒、六曰司寇、七曰宾、八曰师”。按洪范篇系周武王向殷臣箕子之问政。这位殷商的遗臣箕子后来逃避去高丽。**阐九畴以维新景命:**阐明书经(尚书)的“洪范九畴”(即治天下之九个大法)来革新政令。“景命”即政令。按“九畴”系箕子向武王所指出的“洪范九畴”之治国九大法(洪范篇三节及四节),即:“初一、曰五行;次二、曰敬用五事;次三、曰农用八政;次四、曰协用五纪;次五、曰建用皇极;次六、曰又用三德;次七、曰明用稽疑;次八、曰念有庶徽;次九、曰响用五福、威用六极”,因而前句之“八政”系“九畴”之第三项目“农用八政”。**化通玄理:**他的革新通达著深奥的道理。“化”即革新、维新之意。**祝无愧心:**“祝”以名词即“庙祝”,而以动词即“祈祷”之意。因此,就这一节而说:我们为皇上祈祷,在内心并不觉得惭愧。但“祝”于此亦可以如理雅各看为是“皇上(他)的祈祷”。又这句亦被看为是书经(尚书)、说命下篇、十节之应用,即:“予弗克俾厥后惟尧舜,其心愧耻”。

至于方大而虚:本碑文撰述者接下要说的,是修行景教的功用效能。因此,阳玛诺注释这一节说:“尊主诚方义广大,又不自贤”。但理雅各却指接下的文章是论及景教对德宗的影响。因此,就这一节而说;至于他的地位虽是“方大”(即扩大四方),但他仍是谦俾

虚怀。**静专而恕**:至于专务国家的平静,他是遵守忠恕。“恕”即忠恕(同情别人之意)。**广慈救众苦**:他以广大无边的仁慈之心来救众人的痛苦。**善贷被群生者**:慈善的施与泽被万民群生等。**我修行之大猷**:都是我们修炼德行之大的目标。**汲引之阶渐也**:亦是引进人材之逐渐阶段。“汲引”即引进或登用人材之意。**若使风雨时**:如果风雨依照时节到来。**天下静**:天下太平宁静。**人能理**:人民能够接受政府的政令。“理”即指“治理”。**物能清**:万物能够分办得清楚。**存能昌**:活的人得昌盛。**殁能乐**:临死的人有安乐的死所。**念生响应**:心思所思想的,能有言行的反应。“念生”指念头之出生(即思想的表白)。**情发目诚者**:感情所表露的,是出自眼睛(即内心)的真诚。“情发”即指感情之表露。然而“目诚”由李之藻、阳玛诺、丁慧良、冯承钧、佐伯好郎等之碑文更改为“自诚”。但伟烈、理雅各、模勒等之碑文却不敢更改,仍作为“目诚”。不过“自诚”可符合于“自诚明,谓之性。自明诚,谓之教”(中庸、第廿一章)等语之自诚。这样说来,“自诚”亦是“目诚”(观心),即每个人的诚心都出于自己的反省。**我景力能事之功用也**:这都是我们景教之力量能够达到的效能。

丙、大施主伊斯之休烈及碑颂

九、大施主伊斯之休烈

大施主金紫光禄大夫,同朔方节度副使,试殿中监,赐紫袈裟僧伊斯,和而好惠,闻道勤行,远自王舍之城,聿来中夏、术高三代,艺博十全,始效节于丹廷,乃策名于王帐。中书令汾阳郡王郭公子仪,初愬戎于朔方也,肃宗俾之从迈,虽见亲于卧内,不自异于行间。为公爪牙,作军耳目。能散禄赐,不积于家。献临恩之颇黎,布辞愬之金树。或仍其旧寺,或重广

法堂。崇饰廊宇，如翬斯飞，更效景门，依仁施利，每岁集四寺僧徒，虔事精供，备诸五旬，馁者来而饭之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之。清节达娑，未闻斯美，白衣景士，今见其人。愿刻洪碑，以扬休烈。

大施主金紫光禄大夫：这位景教的“大施主”（即伟大的捐赠人）之官阶是“金紫光禄大夫”。按此官名之“光禄大夫”系自前汉已有的宫中顾问之古官名，而其上冠有“金紫”之称号系指在官服的蓝色腰带附有金印，以区别他比带有银印之“光禄大夫”更居高位。**同朔方节度副使：**同样地亦是“朔方”（即北方）的副“节度使”。唐朝时在疆域缘边镇有十“节度使”以防御外敌，而朔方节度使是治灵州（今甘肃灵武）。据说，其战马最多，有二万四千三百匹。**试殿中监：**伟烈指出“殿中监”即是唐朝时在宫殿中参与各种审案工作之官职，此官职由科举撰任，而从公元703年起就将此名义上的官职授与上榜的投考生们，并冠“试”字在该职称上为“试殿中监”。**赐紫袈裟僧伊斯：**穿上御赐的紫色法衣之景教僧伊斯。至此，我们已知“大施主”之大名为“伊斯”，连同他各种的官阶或官职。然而据伯希和之考证，他的大名亦以叙利亚语名称 Izd-buzid（或 Yazdbozød）载于本碑正视左下边：即“希腊纪元1092年，吐火罗（Tahuristan）之城市缚喝罗（Balkh）、故长老弥利（Milis）之子、首都长安之长老兼乡主教、吾主 Izdbuzid 建此碑。录我们救主之法及我们父祖对中国（Zinaye）诸王之傅教于上”。又接下再有记载说：“僧灵宝、乡主教 Izd-buzid 之子、执事亚当（Adam）”。按“希腊纪元1092年”系西历公元781年。**和而好惠：**他是和藹（温和）而且喜欢帮助人家。**闻道勤行：**一听道理就勤勉地实行。**远自王舍之城：**他来自远方的“王舍之城”。然而“王舍之城”指何处？伟烈因不明白本碑下边的叙利亚文 Izd-buzid 是指伊斯，所以错误地指“王舍”为“王家的住宅”（“royal residence”），其梵文系“罗阅祇”

(Radjagriha)即在恒河上的城市之名称。因此,伟烈以为“王舍”是在印度的城市并推测伊斯从前是一位佛僧。但据伯希和之考证,“王舍之城”正确地是指本碑叙利亚文的吐火罗(Tukhara)之城市缚喝罗,即当时唐代所称的“小王舍城”。按吐火罗国即今西藏。

聿来中夏:前来中国。“聿来”之聿字系发语词,而“中夏”即华夏(旧称中国)之别称。

术高三代:他的技术之高深可与夏殷周之三朝代比美。又伊斯亦自灵州以来曾经效力于肃宗、代宗、德宗之三代。

艺博十全:他的学艺之丰富可说是十全十美。“十全”即十分完全。

始效节于丹廷:他起初效力尽节于宫廷。“丹廷”即宫廷,诸如丹禁(宫殿)、丹阙(王宫之门)等。

乃策名于王帐:其策略闻名于王侯的帷幄。有碑文把这一节之“王帐”之王字添加一点更改为“玉帐”。因此,这一节可指伊斯之名字亦被记入于“玉帐”(军中记录)里头。不过“王”是古玉字,所以“玉帐”亦有“王帐”之意。

中书令汾阳郡王郭公子仪:如前所说,唐朝时中央政府有尚书、中书、门下之三省署,而郭子仪即担任中书之长官“中书令”。又这位唐朝名将亦被封为“汾阳郡王”,而汾阳今尚在山西省。

初惣戎于朔方也:郭子仪首初指挥军旅于朔方,即今甘肃之宁夏。伟烈认为此时是公元755年,即安禄山叛乱之那一年。“惣戎”即指挥军旅。

肃宗俾之从迈:肃宗皇帝使伊斯跟从远征军。“俾之”即使伊斯。

虽见亲于卧内:虽然看见他常在卧室里(屋内),即指伊斯在帐幄里当参谋。

不自异于行间:但与他在行伍之间并无差别。“行间”即军中行伍之间。

为公爪牙:他做为郭子仪公之部属。

作军耳目:作军中侦将。“耳目”即作侦察工作之人。

能散禄赐:他亦是一位散布俸禄礼物之能手。

不积于家:不私自蓄积财宝于家里。

献临恩之颇黎:将皇帝所赐之“颇黎”(水晶)捐献出来。“颇黎”同于“玻璃”。

布辞憇之金罽:且将其在退休时所得的金色毛毯布施与人。

或仍其旧寺:或重修景教的旧寺。

或重广法堂:或是再扩张景教的建筑。“法堂”即景教的教堂。

崇饰廊宇:大装饰走廊之屋顶。

如翬

斯飞:使之如五彩的野鸡在疾飞,即非常壮丽生动之意。“翬”即雉(野鸡)。**更效景门**:对于景教本身更是效力。“景门”即景教的宗门(教派)。**依仁施利**:按照仁德施舍钱财。**每岁集四寺僧徒**:每年招集四景寺之教士们。我们在前文曾经指出佐伯好郎认为“四寺”是(1)长安义宁坊大秦寺,(2)洛阳修善坊大秦寺,(3)灵武大秦寺,(4)五郡大秦寺。但模勒竟翻译“四寺”为“四周的景寺”。**虔事精供**:虔诚地侍奉而且精密地供应。**备诸五旬**:保持这些有“五旬”(即五十天)之久。伟烈翻译“五旬”为“五十天的奉献日”。因此,此“五旬”并不是复活节(逾越节)后之“五旬节”,而是复活节“五十天间”之斋戒日子。据说,今天此“五旬”尚严守在波斯的景教会之间。**馁者来而饭之**:饥饿者来,就给他们吃。“馁”即饥饿。**寒者来而衣之**:寒冷而无衣者来,就给他们衣服穿。**病者疗而起之**:有病人就给他们治疗,使之康复。**死者葬而安之**:死人得以埋葬安息。**清节达娑**:在清风亮节的“达娑”之中。然而“达娑”指什么?此句“达娑”(Tarsā)在元代被改写为“迭屑”,同“也里可温”并适用于景教徒之称呼。又“迭屑”亦出现于长春真人之西游记(卷上)。据模勒之考证说:波斯文 Tarsā,意指“战战兢兢的人们”(“quakers”)或“敬畏的人们”(“those who fear”),并分别由回教徒适用于基督教徒或由基督教徒适用于偶像信徒之(不一定是轻视的)称呼。但伟烈及理雅各都翻译此“达娑”为“佛教徒”,而据上述模勒之解说,虽然他们的翻译并非不对,但我们还认为“达娑”是基督徒,即如伯希和所说:“因为达娑,以狭义而言,是修士、“敬畏的人们”、宗教信徒。**未闻斯美**:尚未听见有如此美好的道行。**白衣景士**:但在穿白衣的景教士之中。**今见其人**:现在却看到这人,即伊斯。至此,我们已知大施主伊斯被认为是“白衣景士”。伯希和解说此句说:“叙利亚原文说有子之伊斯,并不是修士;他生活在俗世并履行其职务;他属于俗世教士,即“白衣景士”。然而模勒再澄清伯希和的主张说:“白衣景士”在东方教会是和“黑衣教士”或正规的教士相对

的,因而不应和“穿白衣的平信徒”混在一起。按伊斯虽已婚,但仍为“赐紫袈裟僧”。**愿刻洪碑**:愿意刻弘大的石碑。**以扬休烈**:来表扬伊斯的“休烈”即过去的伟大功绩。总而言之,关于伊斯之经历,我们能据伯希和的考证指出如下:(1)这位景教的大施主亦是本碑叙利亚文所明言的该碑建立人 Yazdbozed, (2)且叙利亚文说他是育子的教士、即“白衣景士”, (3)而他的出身地据叙利亚文是缚喝罗即唐朝时所谓“小王舍城”,亦即如本碑文所说的“远自小王之城,聿来中夏”, (4)此碑并不是伊斯的墓碑,而是当景教徒的年会(碑文曰“每岁集四寺僧徒”)时,为要纪念他而立的表德碑。

十、碑颂(最后颂词)

词曰:真主无元,湛寂常然,权舆匠化,起地立天,分身出代,救度无边,日升暗灭,咸证真玄。赫赫文皇,道贯前王,乘时拨乱,乾廓坤张,明明景教,言归我唐,翻经建寺,存没舟航,百福皆作,万邦之康。高宗纂祖,更筑精宇,和宫敞朗,遍满中土,真道宣明,式封法主,人有乐康,物无灾苦。玄宗启圣,克修真正,御榜扬辉,天书蔚映,皇图璀璨,率土高敬,庶绩咸熙,人赖其庆。肃宗来复,天威引驾,圣日舒晶,祥风扫夜,祚归皇室,祆氛永谢,止沸定尘,造我区夏。代宗孝义,德合天地,开贷生成,物资美利,香以报功,仁以作施,旻谷来威,月窟毕萃。建中统极,聿修明德,武肃四溟,文清万域,烛临人隐,镜观物色,六合昭苏,百蛮取则。道惟广兮应惟密,强名言兮演三一,主能作兮臣能述,建丰碑兮颂元吉。

词曰:真主无元:颂词说:真主阿罗词是无起源。**湛寂常然**:深奥、平静、而且永远长存的。**权舆匠化**:从开始就灵巧地完成造化。“权舆”即事物之开始。**起地立天**:兴起地创立天。**分身出代**:三一

分身弥施诃出生于人间。**救度无边**:他的救恩是广大无边际的。**日升暗灭**:太阳升高黑暗消灭。**咸证真玄**:都证实了深奥的真理。“咸”即“都”、“皆”之意。”

赫赫文皇:皇业显赫的太宗文皇帝。“文皇”即唐太宗之尊号。**道贯前王**:对于道理的遵行较以前诸王更加贯彻。**乘时拨乱**:乘机纠正乱世。**乾廓坤张**:因而天就张开,地就扩张。**明明景教**:发扬灵明的景教。**言归我唐**:终于到我们唐朝。“言归”之言字系发语词。“言归”常见于诗经里头,诸如“言告师氏,言告言归”(卷耳、三章),“言旋言归,复我诸兄”(黄鸟、二章),“尔不我畜,言归思复”(我行其野、二章)。**翻经建寺**:翻译经文建立寺院。**存没舟航**:活人死人同乘救恩的船。**百福皆作**:一切的福气因之而起用。**万邦之康**:世界各国为之安康。

高宗纂祖:高宗皇帝继承他的祖先。**更筑精宇**:更加建筑精华的殿宇。**和宫敞朗**:和合宫殿之宽敞与开朗。**遍满中土**:普遍充满于中国的地域。**真道宣明**:宣扬倡明真道。**式封法主**:封立景教的法主。“式封”之式字在此亦是发语词。**人有乐康**:人民享有快乐安康之生活。**物无灾害**:万物未受灾祸痛苦。

玄宗启圣:玄宗皇帝开始他帝王的经历。“圣”即帝王,但亦指圣运(天子的经历)。**克修真正**:能够修养真理正道。**御榜扬辉**:御赐匾额发扬光辉。**天书蔚映**:御笔之文采照耀。**皇图璀璨**:皇帝的图像如玉光彩。**率土高敬**:举国仰止敬慕。**庶绩咸熙**:许多功绩都兴盛光明。“熙”是盛明之意。**人赖其庆**:人民依靠他而繁荣。

肃宗来复:肃宗皇帝来收复国土。“来复”指肃宗的复国。理雅各按此句取自“易经”之第廿四卦之用语,即“返复其道、七日来复”。**天威引驾**:皇帝的威名前导御驾(座车)。**圣日舒晶**:皇帝的容貌伸开光亮。**祥风扫夜**:吉祥的风扫除暗夜。**祚归皇室**:福运归于皇帝的家族。**袄氛永谢**:妖气永远凋谢。“袄”即同于“妖”。按此“袄”字乃是依据丁颍良、冯承钧、佐伯好郎等之碑文,但原碑之

此字因议论纷纷,曾经困扰了许多外国之名汉学者。在国人中,王昶之碑文(《金石萃编》卷一〇二)取“袂”字代之。**止沸定尘**:停止腾扰,安定尘世。“沸”(沸腾)即不断的骚扰。**造我区夏**:造福我们中国地区。

代宗孝义:代宗皇帝孝行义举。**德合天地**:他的道德与天地共长久。**开贷生成**:广施恩惠使活人得以满足繁荣。“开贷”即贷施。**物资美利**:物产丰富提供美好的利益。**香以报功**:赐香祭天来告知皇业的成就。此一节亦是前“锡天香以告成功”之缩短。**仁以作施**:用仁慈之心来施舍。**暘谷来威**:“暘谷”(日出处)发出皇帝的威名。**月窟毕萃**:竟集于“月窟”(月出处)。按“暘谷”及“月窟”分别指极东及极西之地方,而“月窟”亦是西域“月氏国”之称。

建中统极:建中年代(德宗)皇帝登极统治。**聿修明德**:修养很高尚的道德。“聿修”之聿字亦是发语词。**武肃四溟**:武力威压四海。**文清万域**:文化启明于世界各地域。**烛临人隐**:烛火照明人的隐情。“烛”指皇帝的光,而“人隐”系人民的隐情,即民情。**镜观物色**:好像于镜中观看万像。“物色”即万象或各种的事物。**六合昭苏**:全世界照耀复生。“六合”(天地及四方)即全世界。**百蛮取则**:四围的蛮族皆以大唐做榜样。

道惟广兮应惟密:真道虽是广大无边,而其感化力却是周密真切。“应”指反应或感化力。**强名言兮演三一**:其名虽很难说明,而三位一体却应该说明。**主能作兮臣能述**:上主能有作为,臣仆应能陈述。**建丰碑兮颂元吉**:这样建立“丰碑”来颂赞大吉。“丰碑”乃是为表扬功德而铭刻的大碑。“元吉”即大吉。

十一、末尾年号与书者名

大唐建中二年,岁在作噩,太簇月七日,大耀森文日建立。
时法主僧宁恕,知东方景众也。朝议郎前行台州司士参军吕

秀岩书。

大唐建中二年:大唐国建中二年、即公元 781 年。**岁在作噩**:年岁在“作噩”(辛酉)之古历年。伟烈指出“作噩”等于十二子之酉年。**太簇月七日**:一月七日。原来“大簇(簇)”是六律(管乐器)之一,十二种古乐器之一种,而每一种此古乐器亦适用于每一个月的气候之名称。诸如,“黄钟”(十一月)、“大吕”(十二月)、“太簇”(一月)等。大簇是适用于“春天第一月的温度之管乐器”。**大耀森文日建立**:大礼拜日建立。伟烈指“耀森文”是出于波斯语“一周之首日”。不但如此,公元 781 年 2 月 4 日(太阳历)亦是星期日并等于农历一月七日。但此“大耀森文日”为何附有“大”之形容词呢?关于这一点,我们除了认为此“大耀森文日”是(如复活节、五旬节、圣诞节等一般)指特别的“耀森文日”之外,并不能提出更进一步的说明。**时法主僧宁恕**:当时大主教、景教士宁恕。又此“法主僧宁恕”之叙利亚语名称亦记载于同行之下行说:“时在我们诸教父之教父,吾主 Hananishu 大公主教”。**知东方之景众也**:主管东方之景教会。“知”即主管之意。模勒指出“宁恕”说:是公元 774 年至 780 年间之景教会大主教。但他去世于其后继者于 780 年 5 月就任之前。可能他的译音于 781 年 2 月之前(即建景教碑时)还未到达中国。又戈节亦据阿才孟尼之著作指出“宁恕”说:是 774 年至 778 年间之景教会大主教,而他去世后曾有一段时间的空位,跟本碑文有年代错误,是证实了此景教碑并不是伪造之东西。

朝议郎前行台州司士参军:这是碑文书写人吕秀岩之官衔。“朝议郎”是朝廷的文书官。佐伯好郎指出“前行”(从六品)是说明“朝议郎”,并不是如伟烈、模勒所译的“从前的”(formerly)之意。佐伯先生再指出“台州司士参军”是民政官(文官),等于“台州造营课长”并不是武官。按“台州”系浙江省台州府。

吕秀岩书:碑文之书写人吕秀岩虽是第一流的书法家,但在中

国的历史上除了此景教碑文之外,并无找到他的名字。佐伯好郎推论说:吕秀岩是吕岳(吕岩)即吕洞宾。他的论据系:(1)本碑书写人吕秀岩和吕岩(吕洞宾)是同时代的人物。(2)中国自古有“姓名割裂”之习惯。因此,这可想像到吕秀岩后来成为吕岩或吕嵩。(3)吕岩曾经隐居于距离盩厔的五郡大秦寺遗迹约七八处之闻仙谷,是证实“吕秀岩即吕岩说”之另一个根据。(4)在吕祖全书中,吕洞宾所作的“灵应事迹”(诸如“水化成酒”、“赵州医跛”、“江陵医眼”、“金陵治痿”、“大云会食”等记事)都符合在《新约圣经》中的耶稣之神迹,是证明了吕祖知道景教之教理。(5)本碑撰述人景净所述的“志玄安乐经”及“大秦景教宣元本经”之文章字句,和吕祖全书中之文句有若合符节之事实,是证明了景净和吕洞宾有不能否认的关系。因此,这也是所谓“吕秀岩即吕岩说”之傍证。但这些佐伯先生之论证,不过是他所说的“间接的证据”而已,不能看为是“直接的论证”

又关于佐伯好郎之“吕秀岩即吕岩说”,民国二十二年四月二十四日曾经前往盩厔五郡寻找大秦寺遗址之北大教授向达在其著“长安与西域文明”附录第二、“盩厔大秦寺略记”之末段亦论及如下:

又佐伯氏以楼观附近有吕仙洞等吕纯阳之遗迹。因又重提其大秦景教碑书人吕秀岩即吕岩即吕洞宾之假设。以为更有可能。关于此事。余等亦获见一事。可供佐伯氏之参考。余等于五月一日返抵洛阳。在某氏处得见新出土吕洞宾之父吕让墓志。让凡兄弟四人。以温恭俭让排行。让其季也。让有五子。一早殇。行三者名煜。据新安吕氏家乘。则洞宾行三原名煜。后改名岩。纯阳洞宾又其后改之名。其父名让。所志官阶履然。与新出土墓志正合。唯俱不云吕岩又名秀岩。是佐伯氏吕秀岩即吕岩之假设。固尚待新证据之发现。此际犹难为定论也。

唐元两代基督教兴衰原因之研究

杨森富

唐朝的景教,自贞观九年(公元 635 年)传入中国,至会昌五年(公元 845 年)之被禁断,在中国本土流行者凡 210 年。据唐德宗建中二年(公元 781 年)建立的“大秦景教流行中国碑颂并序”(以下简称:“景教碑”),记当时景教之流行中国,有:“法流十道”、“寺满百城”之语,亦可概见其盛况。元朝的也里可温教(Arkaun; Arcoun; Arkaiun; Erkeun)^①,虽受元朝帝室之优容,亦会盛极一时,但元朝之入主中国,自至元十四年(公元 1277 年)至正廿七年(公元 1367 年),亦不过 91 年而已。元朝既亡,曾受其优容的也里可温教,亦随之灭亡。其勃兴也速,衰灭尤速,其兴衰原因如何?即为本文所欲探讨者。

一、唐朝景教的兴衰原因探讨

(一) 景教之兴衰,系于帝室对是宗教门之好恶

从现存“景教碑”的碑文,吾人可获知:自贞观九年至建中二年(即自公元 635 年至 781 年)间的那一段景教的兴衰史略。而其兴衰的第一因,当系于帝室对是宗教门之好恶。碑文云:

惟道非圣不弘,圣非道不大,道圣符契,天下文明。太宗文皇帝,光华启运,明圣临人。大秦国有上德,曰阿罗本,

占青云而载真经，望风律以驰艰险，贞观九祀至于长安。帝使宰臣房公玄龄，惣仗西郊，宾迎入内。翻经书殿，问道禁闱，深知正真，特令传授。贞观十有二年秋七月，诏曰：道无常名，圣无常体。随方设教，密济群生，大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京。详其教旨，玄妙无为。观其元宗，生成立要。词无繁说，理有忘筌。济物利人，宜行天下。所司即于京、义宁坊造大秦寺一所，度僧廿一人。……旋令有司，将帝写真，转模寺壁。天姿汎彩，英朗景门。圣迹腾祥，永辉法界。……高宗大帝，克恭纘祖，润色真宗，而于诸州各置景寺，仍崇阿罗本为镇国大法主。法流十道，……寺满百城。……圣历年，释子用壮，腾口于东周；先天末，下士大笑，讪谤于西镐。有若僧首罗舍、大德及烈，并金方贵绪，物外高僧，共振玄网，俱维绝纽。玄宗至道皇帝，令宁国等五王，亲临福宇，建立坛场。法栋暂烧而更崇，道石时倾而复正。天宝初，令大将军高力士送五圣写真，寺内安置，赐绢百疋。……三载，大秦国有僧佶和，瞻星向化，望日朝尊。诏僧罗舍，僧普论等十七人，与大德佶和，于兴庆宫修功德。于是，天题寺牓，额戴龙书。……肃宗文明皇帝，于灵武等五郡重立景寺。……代宗文武皇帝，恢张圣运，从事无为，每于降诞之辰，锡天香，以告成功。颁御馔以光景众。……我建中圣神文武皇帝，披八政以黜陟幽明，闡九畴以惟新景命^②，化通玄理，祝无愧心^③，至于方大而虚，专静而恕。广慈救众苦，善贷被群生者，我修行之大猷，汲引之阶渐也。^④

上引碑文，明白地指出：景教曾在武后则天称帝之后的第十五年，或第十六年（圣历元年、或二年；相当于公元698年、或699年），及睿宗禅位的那一年（先天年，即公元712年），曾受释、道人

士之谗毁，而一度教运不振。中国正裨史，均载武后笃信释教，且曾一度落发为尼，与释教自有一段深厚之关系。^⑥而武后僭登位后之第七年(载初元年)七月^⑦，据传有：东魏国寺的僧人法明等，曾献“大云经四卷”给武后，为取悦武后，僧人更讹称：“太后乃弥勒佛下生，当代唐为：阎浮提主。”^⑧武后又将这部经典颁行全国。^⑨其本人与释教之关系，论者以为：其母系杨氏屡世奉佛，自幼受其熏陶。及至她掌握政权，僭位称帝后，更公开宣称：“释教开革命之阶，升于道教之上。”^⑩而洛阳白马寺主僧怀义，更是武后则天皇帝的男宠之一。^⑪其与释教之关系，既如此深厚，是以，景教碑所称的：“圣历年，释子用壮，腾口于东周”，也就不难了解了！

唐朝帝室，大致上说来，若不偏爱道教，就偏向释教。其与道教之关系，近有方永祥所撰：“唐代皇室与道教关系之研究”^⑫可资参阅。唐朝帝室为李姓，且自承为老子李耳之后裔。^⑬但自高祖以下，儒、释、道三教时起争论。但有些不愿干涉宗教争执的皇帝，对各宗教则采取：兼容并行的政策。故高祖就有：“三教虽异，善归一揆”之语^⑭。至若睿宗，在景云二年(公元711年)所颁布的诏书，则认为：释、道二教，“拯人化俗，教别功齐。”^⑮故每当举行法事时，则齐集僧尼、道士、女冠(女道士)并行之。景教在睿宗即位时，既不及释、道二教之邀宠，自必屈居下风，演成“景教碑”所说的：“先天末，下士大笑，讪谤于西镐”之局面。

据碑文所记，唐朝景教之盛行，当值高宗执位年间。就如碑文所说的：

“高宗大帝，克恭纘祖，润色真宗，而于诸州各置景寺，仍崇阿罗本为镇国大法王。法流十道，……寺满百城。……”

按“寺满百城”一语，虽嫌夸大，但如就：“于诸州各置景寺”加以推敲，则可推知：在唐朝十道的主要州郡都可能置有景寺。按唐

太宗于贞观元年，曾分全国为：“河北、河东、河南、关内、陇右、山南、江南、淮南、岭南、剑南等十道”^⑥，如果，在每一道上有了一、二间大秦寺的设立，就可勉强说得上：“法流十道”了。就现存文献加以研究，尚加指出：在唐代的“十道”当中，有“五道”确曾有大秦寺之设立，或景教徒之存在：

(1)关内道——有长安、义宁坊，以及整屋、灵武等处的大秦寺。^⑦

(2)陇右道——有沙州(敦煌)的大秦寺。^⑧

(3)剑南道——有益州(成都)的大秦寺。^⑨

(4)河南道——有洛阳(东都)的大秦寺。^⑩

(5)岭南道——史料指出：景教僧(波斯僧)及烈、曾与周庆立，在岭南：“广造奇器巧异以进”^⑪，另据：阿拉伯人的游记，称：唐僖宗时，黄巢为乱，曾在干符五年(公元878年)攻陷广府(广州)时，有回教徒、犹太人、基督徒、袄教徒等被杀戮者达十二万人云。^⑫此岭南道有景教徒之明证也。

又按：“景教碑”建立于德宗建中二年。其以后继立的顺宗，在位仅八阅月^⑬，当然谈不上有任何宗教政策。续后，继承帝位之唐皇为：

宪宗——自元和元年(公元806年)至十五年(公元820年)，在位15年。

穆宗——自长庆元年至四年(公元821至824年)，在位4年。

敬宗——自宝历元年至二年(公元825至826年)，在位2年。

文宗——自大和元年(公元827年)至开成五年(公元840年)，在位14年。

武宗——自会昌元年至六年(公元841至846年)，在位6年。

自宪宗至文宗的35年间，由于内乱外患频仍，故似未有明确宗教政策之建立。故其对“景教”的态度如何，也就无从考知了。及至武宗即位，唐室的内乱、和外患，已大致救平。李德裕时任宰

相,曾于会昌元年六月,奏请延道士刘玄靖、赵归真入官禁修法录:

会昌元年,……六月,……奏请依姚涛故事,宰相每月修时政,记送史馆,从之。以衡山道士刘玄靖为银青光禄大夫,充崇玄馆学士,赐号广成先生。令与道士赵归真于禁中修法录,左补阙刘彦谟。^②

而武宗亦一味听从了宰相李德裕、及道士刘玄靖、赵归真等人劝告,采“道教”为“国教”,而下诏勅并天下佛寺,并销毁各废寺之铜像、铜磬,铸造为钱,并将铁像改铸为农器。会昌五年所颁下的禁教令大略如下:

会昌五年,……四月,……勅祠部检括天下寺及僧尼人数。大凡寺四千六百,兰若^③四万,僧尼二十六万五百。……秋,七月,庚子,勅并省天下佛寺,中书门下条疏闻奏。据令式,诸上州国忌日,官吏行香于寺。其上州望各留寺一所:有列圣尊容,便令移于寺内。其下州,寺并废。其上都、东都两街,请留十寺,寺僧十人。勅曰:上州合留寺,工作精妙者,留之;如破落亦宜废毁。其合行香日,官吏宜于道观。其上都、下都每街留寺两所,寺留僧三十人。……中书又奏:天下废寺,铜像铜磬委盐铁使铸钱,其铁像委本州铸为农器。金银铜石等像,销付度支。衣冠士庶之家,所有金银铜铁之像,勅出后限一月纳官。……又奏:僧尼不合隶祠部,请隶鸿胪寺。其大秦、穆护等祠,释教既已釐革,邪法不可独存。其人并勒还俗,递归本贯,充税户。如外国人,送还本处收管。^④

至于武宗禁绝外来宗教的理由,据同年(会昌五年)八月所颁发的诏书云:

朕闻三代已前，未尝言佛。汉、魏之后，像教浸兴，是由季时传此异俗；因缘染习，蔓衍滋多，以至于蠹耗国风，而渐不觉，而众益迷。洎于九州山原，两京城阙，僧徒日广，佛寺日崇；劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰，遗君师于师资之际，违配偶于戒律之间，坏法害人，无逾此道。且一夫不田，有受其饥者，一妇不蚕，有受其寒者。今天下僧尼不可胜数，皆待农而食，待蚕而衣。寺宇、招提^⑨，莫知纪极，皆云构藻饰，僭拟宫居。晋、宋、齐、梁，物力凋瘵，风俗浇诈，莫不由是致也。况我高祖、太宗，以武定祸乱，以文理华夏，执此二柄，足以经邦。岂可以西方区区之教，与我抗衡哉？贞观、开元亦尝釐革，划除不尽，流衍转滋。朕博览前言，旁求舆议，弊之可革，断在不疑，而中外诚臣，协予至意。条疏至当，宜在必行。惩千古之蠹源，成百王之典法，济人利众，予何让焉！其天下所拆寺四千六百余所，还俗僧尼二十六万五千人，收充两税户。拆招提、兰若四万余所。收腴腴上田数千万顷，收奴婢为两税户十五万人，隶僧尼属主客，显明外国之教。勒大秦、穆护、祓(祆)三千余人还俗，不杂中华之风。於戏，前古未行，似将有待；及今尽去，岂谓无时！驱游惰不业之徒，已踰十万，废丹雘无用之室，何啻亿千！自此清净训人，慕无为之理；简易齐政，成一俗之功。将使六合黔黎，同归皇化。尚以革弊之始，日用不知，下制明廷，宜体予意。^⑩

如将上引二则文献，详加分析，则可将武宗排斥外教的理由，归纳成如下各点：

(1) 基于经济上之理由——把庙里的铜像加以熔化铸钱，又把铁像熔化铸为农器。勒令僧尼还俗，充当税户。又没收属于庙产的一大片肥田。

(2) 基于政治上的理由——武宗以为：“以武定祸乱，以文理华

夏,执此二柄,足以经邦”,显然以为治理国家的二支力量,乃是:充实军力,及提倡文教。“西方区区之教”,是无益于国家建设的。

(3)基于提倡国教(道教)的理由——武宗既欲采道教为国教,对其他外国宗教自应一律加以排斥,或限定其活动范围。如上文所引:“其天下所拆寺四千六百余所,还俗僧尼(按指释教僧、尼)二十六万五百人,……收奴婢为两税户十五万人,……显明外国之教。勒大秦(景教)、穆护(回教)、祓(按为袄字之误,指招火教)三千余人还俗,不杂中华之风。……自此清净训人,慕无为之理(按‘清净之训’、及‘无为之理’,均指道教),简易齐政,成一俗之功,将使六合黔黎(按指:全国百姓),同归皇化。”

唐朝景教自经此次禁教之后,就一蹶不振。外国教士之“送还本处收管者”,或者被迫向边疆寻求其立足点,或者被迫送往当时的近海城市——广府(广州),待船而归。由宋、元间有景教徒之在蒙古、新疆等地活动,及在会昌五年(公元845年)禁教33年后之乾符五年(公元878年),仍然有景教徒之在广府被杀一事看来,此项推论,并非是没有理由的。

按景教徒自于公元431年的以弗所会议(第三届大公会议)被判为“异端”^②,逃入波斯国境后,则受到萨赞王朝历代帝皇的卵翼,得于在其国境、及中亚细亚、印度等地传布发展。迨波斯国被大食国并吞后,景教徒复赖回教哈里发(Khalif; or Khelifa, Caliph, Calif)^③的信任、及保护,得移其传教基地于巴克达(Baghdad; or Bagdad),而隆盛一时。景教徒阿罗本等人之传入中国,似亦力求帝室对是门宗教之好感,以求保护、及自由传教。但他们的一番努力,显然是失败了!

(二) 由唐朝景教之传教策略,检讨其成败得失

甲、景教徒之本色化传教策略

笔者在所撰:“中国基督教本色神学的回顾和展望”^④一文里,

曾经指出：“景教自唐朝贞观九年传入华土后，即不断地努力于华化运动；由唐朝景教徒所遗诸中文文献，可察出其努力华化的痕迹。”并将其主要的本色化主张，分为：(1)景教会名与中国典籍的关系；(2)景教典籍中的儒、道、释用语；(3)景教的忠孝思想；(4)景教的济世思想；(5)景教的为存、亡代祷等五项，作一简要之介绍。今兹从另一角度，重加分述，并附加评语如下：

(1)景教会名与中国典籍之关系

有关景教会名与中国典籍的关系，笔者在所撰：“景教会名的思想背景研究”一文里^⑧，曾有详细之检讨。在这里，兹提其要略，以供读者之参考：

(a)景教碑对“景教”会名的解释：按“景教碑”有二处，直接提到“景教”命名的缘起和涵义：

真常之道，妙而难名，功用昭彰，强称：“景教”，……明明“景教”，言归我唐，……

景教在中国历史文献中，复有“波斯经教”、“弥尸诃教”(即：弥赛亚教)、“大秦教”、“大秦景教”等不同的名称。碑文的所谓：“强称景教”云云，显示入唐教僧曾为此教派会名的问题，有过一番推敲，但最后还是很勉强地命名为：“景教”了！“妙而难名”，说明命名之难；“功用昭彰”的“真常之道”，说明为什么命名为“景教”。因为“景”字原涵有“昭彰”的意义在焉！而“明明景教”云云，顾名思义亦即为：“光明灿烂的宗教”。

(b)景教会名的思想背景：“景教碑”有二处引用中国古代的瑞应典故：“景星”(景宿)、和“景风”，以博会基督降生时所出现的巨星，和说明景教之入华，将带给中国以祥兆。故碑文有：“景宿(景星)告祥，波斯睹耀以来贡”之句，说明东方博士见异星出现，知救世主之降生，特往犹太国伯利恒城朝拜耶稣事；^⑨复有：“巨唐道

光,景风东扇”之语,以说明“景教”之东传入华,将是一种瑞祥之兆。按中国自古相传:“景星”系一瑞应之星,此星一出,即将有明君之出现。如见于“史记、天官书”的:“天精而见景星,景星者德星也。其状无常,常出于有道之国”^⑧,及见于“宋书、符瑞志”的:“尧在位十七年,景星出翼”等是。而“景风”亦为中国古代瑞应之一,如“列子、汤问篇”有:“景风翔,庆云浮”之句;而“后汉书、卢植传”亦有:“天下聚目而视,攒耳而听,谓准之前事,将有景风之祚”等语。^⑨此为笔者从“景教碑”所考知的景教会名的思想背景。迨景教定名后,乃有了一连串和景教有关的新语汇之产生。如称:基督为“景尊”^⑩,称:信仰景教的士子为“景士”,称:信仰景教的会众为:“景众”,称:景教的寺院的“景寺”,……等不一而足。

此一博会“景星”、“景风”瑞应的典故,虽属无稽,但“景教”之命名,诚属典雅,堪称善于命名者。此一会名,又堪可与以崇尚道学、儒行而命名之道教、儒教相媲美;而远较以教主命名之其他外来宗教——如释教(佛教)、摩尼教、穆护教(回教)、或以教义命名之祆教(拜火教)等为教名者为胜。盖“景教”这一会名,实为十足汉化的名称;以今日中国基督的术语来说,则为:“本色化的色彩甚浓”。景教之在唐朝,能流行二百余年,其本色化的传道策略,当为传教成功的因素之一。

(2)景教会堂之本色化

从“景教碑”中,吾人可获知:在唐季的大秦寺(景教寺)里,曾将帝王写真(肖像)转模于寺壁,如碑文所见的:“旋令有司,将帝写真,转模寺壁,天姿汎彩,英朗景门;圣迹腾祥,永辉法界”、“天宝初,令大将军高力士送五圣写真,寺内安置”等是。同时,在景教寺里,又以悬挂皇帝的题字,引以为荣。如见于“景教碑”的“御榜扬辉”、“天书蔚映”等是。景教之兴衰,其第一因既系于帝皇对是宗教门之好恶,则景教僧之必须想尽方法取悦于帝室,也是不难了解的。这对景教来说,未尝不是

一种因地制宜的本色化传道策略。

据传：现时伊拉克、及叙利亚境内，仍有景教徒之存在，而其会堂的布置，既没有圣壁，又不用圣像，^⑧当为淳朴无华的原始景教寺之传承。另据宋人的记述，四川成都的“大秦寺”之又称为：“真珠楼”者^⑨，乃相传贯真珠为帘，故有是名，亦足见：在华景教寺之迥异于朴素无华的中东原始景教寺。

(3) 景教教义之本色化

中国人自古就颇重视“孝道”；祭祀祖先且被视之为“孝道”的具体表现之一。而景教徒对这一为国人所重视的“孝道”，亦颇为重视。如见于“序听、迷诗所经”的：所有众生，孝养父母，恭承不阙，临命终之时，乃得天道为舍宅”，及见于“景教碑”的：为活人，及亡灵代祷，而有所谓：“大庇存亡”、“存能昌，歿能乐”，及“存歿舟航”等是。此种为亡者祷告的特殊教义，当亦为纪念祖先之景教崇拜仪式之一。每一位信徒，莫不希望他们的父母，或长辈，以及亲人，能死后进入乐园安息。故景教徒之为存歿祷告，亦可能为在华传教成功的因素之一。

(4) 景教的求济事业

据“景教碑”所记，唐季景教徒曾广行慈善救济事业，并坦承：藉此吸收了若干信徒。如碑文所记的：

广慈救众苦，善贷被群生者，我修行之大猷，汲引之阶渐也。大施主金紫光禄大夫、同朔方节度副使、试殿中监、赐紫袈裟僧伊斯，和而好惠，……能散禄赐，不积于家，献临恩之颇黎，布辞憇之金闕，……馁者来而饭之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之。……

上引碑文，既称：“善贷被群生”，为“汲引之阶渐”，则当日汉人之归信景教者，似为一群贫苦的平民。而且，这些归依景教的汉人

当中,除少数士大夫阶级之外,似皆为无学问的市井走卒。由今日所遣唐季景教文典观之,除“景教碑”、及“三威蒙度赞”等,堪称上乘之作外,他如:“序听、迷诗所经”、“一神论”、“志玄安乐经”、……等,文笔均极为拙劣。“景教碑”虽称为景净所撰,但文笔典雅,如非得汉人信徒之润笔,断难臻此。两相比较,亦足见:有学问的汉人信徒较少,故少有典雅如“景教碑”之名作为出现。

(5)景教文典中的道、释二教用语

景教文典之大量借用:道、释二教用语,复成为景教文典的特色之一。但这些借用而来的他教用语,对景教来说,虽另滋生新义^⑥,但却足以弥盖景教本色,使后人有:“不耶不佛”、“非耶非道”之讥。今兹制表简述如下:

(a)景教文典中的道教用语:

道教用语	景教徒的用法	借用道教用语的文典
玄妙	奇妙	景教碑
道无常名	神无一定的名称	景教碑
元风(玄风)	圣灵	景教碑
升真	变化升天	景教碑
成真	变化升天	景教碑
造化	创造	景教碑
真主	造物主、真神	景教碑
天尊	天父、真神	一神论
帝山	天国、乐园	志玄安乐经
玄通升进	变化升天	志玄安乐经
无欲	节欲	志玄安乐经
无德	空虚的心	志玄安乐经
无证	以嘉行做见证	志玄安乐经
无为	默默地行道	志玄安乐经
修功德	献祭、祈祷	景教碑

(b) 景教文典中的释教用语:

释教用语	景教徒的用法	借用释教用语的文典
寺	修道院、教堂	景教碑
僧、僧徒	修士、传道	景教碑
大德	主教	景教碑
法主僧	总主教	景教碑
阿罗诃	耶和华	景教碑、景教三威蒙度赞
救度无边	拯救万民	景教碑
普尊	普天尊仰的基督	景教三威蒙度赞
无等男	天国	大秦景教大圣通真归法讚
无畔界	天国	景教三威蒙度赞
僧伽	使徒	志玄安乐经
妙身	自隐的父神	尊经
应身	降生为人的基督	尊经
证身	为真理作见证的圣灵(圣神)	尊经
法王	圣人、先知	尊经
三身	三位一体	尊经
五荫	心身	一神论
常住	遍在、永生	一神论
常住不减	遍在、永生	一神论
佛	真神	序听、迷诗所经
受戒	接受训诲	序听、迷诗所经
恶业	罪恶	序听、迷诗所经
果报	报应	序听、迷诗所经
诸佛	诸灵、众天使	序听、迷诗所经

以上所举者,并不包括景教文典中所有的:道、释二教用语,其

他尚有：“善根”、“妙有”、“慈航”、“彼岸”、“明宫”、“湛寂”、“真玄”、“安乐道”，……等兹从略不论。但由上列所举各条，亦可概见其借用他教名词之滥。

乙、景教徒之参与政治活动

唐朝景教徒之参与政治活动，可稽者有：伊斯、及烈、阿罗憾等人。而这些人参与政治活动，似为寻求朝廷之好感，但事实上并无补于传教事业。

(1) 伊斯

据“景教碑”所记伊斯行谊，略云：

始效节于丹庭，乃策名于王帐。中书令汾阳郡王郭公子仪，初愬戎于朔方也。肃宗俾之从迈。虽见亲于卧内，不自异于行间，为公爪牙，作军耳目。

从“为公爪牙，作军耳目”等字眼观之，当为副官（朔方节度副使），兼充当译员也。史乘并未记：伊斯曾劝化某些人归信基督，却记：他是位大施主。所以，他对景教的贡献，倒不是他的官员身份，而是他的乐善好施。是以，他的政治活动，并无法说明对景教的贡献。

(2) 及烈

《册府元龟》卷五四六，记有及烈与周庆立共造奇器进呈皇上事，察其用意，似欲邀宠者。但他们的这一政治活动，却被柳泽上谏制止：

柳泽，开元二年为殿中御史、岭南监选使。会市舶使右卫威中郎周庆立、波斯僧及烈等广造奇器异巧以进。泽上书谏曰：臣闻不见可欲，使心不乱，是知见欲而心乱，必矣。……王制曰：作异服奇器，以疑众者杀。月令曰：无作淫巧以荡上心。巧谓：奇伎怪好也。荡谓：惑乱情欲也。今庆立昏欲求媚圣

意,摇荡上心。若陛下信而使之,是宣奢淫于天下。必若庆立矫而为之,是禁典之无赦也。陛下即位,日近万邦,作孚固宜昭宣,菲薄广敷,节俭,则万姓幸甚。^⑨

(3)阿罗憾

则天武后之于延载二年(公元695年)建立:“大周万国颂德天枢”一事,刘肃的“大唐新语”、暨宋欧阳修与宋祁等合撰的“新唐书”,均有提及。而于清末发现之:“阿罗憾丘铭”,记阿罗憾之参与建造天枢事,及其参与其他政治活动,略云:

大唐故波斯国大酋长右屯卫将军上柱国金城郡开国公波斯君丘之铭。君讳阿罗憾,族望波斯国人也。显庆年中,高宗天皇大帝,以功绩可称,……即授将军北门口领,侍卫驰驱。又差充拂林国诸蕃招慰大使,并于拂林西塚立碑,峨峨尚在。宣传圣教,实称蕃心。诸国肃清,于今无事。岂不由将军善导者,为功之大矣。又为则天大圣皇后,召诸蕃王,建造天枢,及诸军立功,非其一也。……以景云元年(公元710年)四月一日,暴憎过隙,春秋九十有五,终于东都之私第也。……^⑩

其毕生之政治活动,最主要的乃是:招慰拂林诸蕃国,宣扬中华文教(即丘铭中的:“宣传圣教”)。至“召诸蕃王,建造天枢”,其用意似为讨好则天武后。据新、旧唐书所记,则天武后之执政期间,实为释教之抬头鼎盛时期;故景教碑有:“圣历年(公元698至699年),释子用壮,腾口于东周”之叹!是知,阿罗憾之参与政治活动,实亦无补于景教之传布也。

丙、景净之助译佛经

据圆照撰:“贞元续开元释教录”,记景教僧景净之与般若合译:“六波罗蜜经”事云:

乃与大秦寺波斯僧景净,依胡本^④六波罗蜜经译成七卷。时为般若不谙胡语,复未经唐言,景净不识梵文,复未明释教,虽称传译,未获半珠。图窃虚名,匪为福利。录表闻奏,意望流行。圣上睿哲文明,允恭释典,察其所译,理昧词疏。且夫释氏伽蓝,大秦僧寺,居止既别,行法全乖。景净应传弥尸诃教(即:弥赛亚教、基督教),沙门释子,弘阐佛经,欲使教法区分,人无滥涉,正邪异类,泾渭殊流。

景净之助译佛经,非但失去了其应尽的传扬景教任务,且其所译佛经,被圆照讥为:“虽称传译,未获半珠,图窃虚名”,且被唐德宗察出其所译:“理昧词疏”。足见景净之助译佛经事,终留为千古笑柄。使徒行传记载:十二使徒以“撇下神的道,去管理饭食为不当”,乃推选七位执事,以管理饭食,以便他们可“专心以祈祷、传道为事”。^⑤显然可见,景净是位贪图虚名,而不专心于传道事务的景教僧。

综上所述,知唐朝大部份的景教寺,都是官方出资建造的,而大部份信奉景教之信徒,亦都靠着教会的赈济,而踏入教会之门。而且,景教僧又喜出风头,参与政治活动,与其他和传道无直接关系的事务,致未全力于做传教工作。至于那些靠赈济而信教的信徒,本来信仰就不够坚定,一道禁教令颁下,也就顺顺当当地被迫还俗了。

二、元朝也里可温教的兴衰原因探讨

(一) 元朝帝室的宗教政策与也可里温教之兴衰

元朝,崛起于漠北,在统一蒙古诸部落时,虽曾扑灭若干信仰景教的部落,——如乃蛮部、克烈部、汪古部等,但铁木真(成吉思

汗)自始则采取:“降我者存、逆我者亡”的招抚政策,对各部落将卒之来归者,一律加以优容。元朝帝室之起用景教徒如镇海(Cinqai)、博刺海(Bolghai)等人为重臣,尤为不争之事实。盖元朝帝室,以为任何宗教都是好的,历代帝王每赠粮供养各教僧徒、教士,并给予免税之特权,只要求各教僧徒、教士为他们祈福祝寿。兹引若干史料以证之:

(1)见于中文的著述

“元典章”卷三十三,有大德八年(公元1305年),也里可温曾与道教徒等为争祝圣、祈祷的先后班次,而殴打道士之记载:

于祝圣处,祈祷去处,必欲班立于先生之上。动致争竞,将先生人等殴打。^③

其他,亦仅有记某种宗教徒之为帝王祝寿、祈福者,如见于“长春真人西游记”的邱处机、及其门人,为成吉思汗祝寿、及见于房山县、三盆山十字寺元朝碑刻:“勅赐十字寺碑记”的景教徒为帝王祝寿事等是。

上引“游记”云:

是月二十五日,喝刺至,自行宫来传旨:“神仙(按指:邱处机)至汉地,清净道化人,每日与朕诵经祝寿,甚好!”……^④

“季夏望日,宣差相公劄八传旨:‘自神仙去,朕未尝一日忘神仙。神仙无忘朕,朕所有之地,爱愿处即住,门人恒为朕诵经祝寿则嘉。’……”^⑤又,上引“碑记”云:

圣恩勅赐十字寺,慈云遍覆于十千,法雨均霑诸品汇,不尽功德。专为上祝皇王延寿万岁,祈官掖千载安康,四夷拱手

归降，……^④

(2) 见于外人的记述

马可波罗、及方济各会士鲁不鲁克，亦均曾记载：各宗教僧徒之为蒙古大汗祈福祝寿，并参与各种宗教之庆典事。据“马可波罗行记”云：

大汗(忽必烈)届时召大都之一切基督教徒来前，并欲彼等携内容四种福音书之圣经俱来。数命人焚香，大礼敬奉此经。本人并虔诚与经接吻，并欲在场之一切高官大臣举行同一敬礼。彼对于基督教徒主要庆典，若复活节、诞生节等节常遵例为之。对于回教徒、犹太教徒、偶像教徒之主要节庆，执礼亦同。脱有人询其故，则答之曰：“全世界所崇奉之预言人有四，基督教徒谓其天主是耶稣基督，回教徒谓是摩诃末，犹太教徒谓是摩西，偶像教徒谓其第一神是：释迦牟尼。我对于兹四人，皆致敬礼，由是其中在天居高位而最真实者，受我崇奉，求其默佑。”……^⑤

而“多桑蒙古史”转述教士鲁不鲁克的见闻亦云：

吾人感谢上帝，曾导吾人远蒞此地，来朝其付与地上大权之大汗蒙哥；吾人并祈请救世主耶稣基督，为陛下祝长寿。(盖此辈所切欲者祝寿而已)，……

鲁不鲁克留居帝廷之时，曾见蒙哥及皇族对于基督教、回教、佛教典礼，悉皆参加。其所认识之基督教，仅其若干外式，若焚香祝盞、崇拜十字架等事而已。除蓄养珊蛮或巫师外，兼瞻养此三教之教师。冀能藉此确可求福免灾，并未思及宗教尚有其他目的。^⑥

三教之徒皆努力求新入教者于蒙古人中，尤盼皇帝之信仰。惟蒙哥仅守成吉思汗遗教，对于任何宗教，待遇同等，无所偏袒。一日语鲁不鲁克，励其宽容诸教，以为在朝诸人既崇拜惟一长生之上帝，各应自由用其仪式敬奉之云。观其厚赐各教之人，各教人皆以其教为汗所重视。……^⑧

是知，元朝也里可温教之勃兴，乃由于元朝所采取的宗教开放政策，容许其自由传教所致。迨元朝帝室崩溃，元帝奔和林后，帖木儿开始在中亚细亚拓展其势力，是为历史上之“帖木儿帝国”（公元1369至1405年）。由于帖木儿及其臣属归依回教，乃先后侵略波斯、花刺子模、印度，……等地，残杀中亚细亚等地的基督徒，并焚毁景教的寺院。^⑨当时景教的传教根据地，既陷入帖木儿的势力范围之内，自此一蹶不振，对华传教之努力，亦相形低落。在中国的景教，当时教徒多属色目人（指一切非蒙古人之西域人，如：突厥人、波斯人等），及元朝崩溃，明室代兴，所有色目人之势力，乃顿时衰竭，至此也里可温教，遂随元朝之灭亡而衰减。

（二）色目人之跋扈与也里可温之式微

元朝色目人之得势，仅次于蒙古人之下。“元史”云：

各道廉访司，必择蒙古人为使。或缺，则以色目世臣子孙为之。其次，始参以色目及汉人。^⑩

按有元一代，为色目人得意之时代。色目人之得势，固有其种种的原因在。蒙古帝室之优待色目人，据日儒箭内互博士的研究，系基于以下三原因：

- （1）色目人为先于汉人服属蒙古者。
- （2）色目人为元朝创业时代之树大功者。

(3)可藉色目人牵制汉人。

元初周密撰：《癸辛杂识》续集云：

今回回皆以中原为家，江南尤多。

而郑所南在其所著：“心史大义略叙”一书里，亦记江南之充斥色目人：

(鞑人视)江南如在天上，宜乎谋居江南之人，贸贸然来江南。

外来异族，势力既张，色目人与汉人贫富之不均，自引起汉人之不满。故元末韩山童的“告天下檄·克谨篇”有云：“贫极江南，富称塞北。”及明朝更兴，所欲驱逐者系外族，所欲扫除者系外人势力。当明太祖朱元璋，尚称吴王、未即帝位前，则有谕北中国之檄云：

自古帝王临御天下，中国居内，以制夷狄。夷狄居外，以奉中国，未闻以夷狄居中国、治天下者也。……古云：胡虏无百年之运，验之今日，信乎不谬。当此之时，天运循环，中原气盛；亿兆之中，当降生圣人，驱逐胡虏，恢复中华，立纲陈纪，救济斯民。^②

按前引檄文，发表于明太祖即位的前一年(公元1368年)。及革命成功，明帝室乃严禁曾助元兵平定中国的诸色目人后裔之永不得进入仕途。如元朝时，曾杀戮宋宗室、而助元兵平定华南之色目人蒲寿庚一族，虽有80余年显耀得势，但及元朝灭亡，则受到禁入仕途的处分。^③

明朝为限制蒙古及色目人之在华繁殖，复以法律制定蒙古及色目人不得自相婚嫁，应与汉人互相通婚：

凡蒙古、色目人，听与中国人为婚姻。不许本类自相嫁娶。违者杖八十，男女入官为奴。^⑤

此为明朝以通婚方法，强制异族汉化的方法之一。很明显地，这种方法曾收到预期的效果。异族汉化之结果，为冠用汉姓、起用汉名，操用汉语，一切生活起居悉依汉人习俗。甚至于一神教徒（如犹太教、也里可温教、回教），也放弃其传统信仰，跟从汉人拜起祖先来。^⑥

直到明末，耶稣会士利玛宝之入华，仍可见：有元朝十字教（也里可温教）之后裔。十字教人，亦有被国人呼为“十字回回”者。据说，南京户部尚书张孟男，即为十字回回之一。^⑦利玛宝虽曾派人往访河南省的“十字回回”后裔，但他们都不愿意谈起自己的谱系和信仰：

我派了一位修士到河南省，……听说在那里有中国古代的十字，但是不能调查出来我们所愿意知道的。我们原来想知道这十字究竟是一种记号，或是一种文字；因为六十年前，中国人愿意拘捕信从这教的人，于是他们都隐藏起来，改为外教人或回教人，至今也没有被人发觉。如今，我们的修士突然去问他们所信仰的十字，他们心中害怕，不知道将来有甚么结果，都不愿意说。……^⑧

利氏所称者，当为元朝也里可温教之后裔；而避谈其谱系及信仰者，盖为此教门之曾被查禁或检举，而其族人犹存余悸，未敢坦承直认也。

（三）元季色目人之汉化及基督信仰之破灭

前节所论：色目人与汉人之通婚，固出乎被迫，但据史乘所载，

色目人之慕风向化，确亦有如陈垣教授所说的：“其人皆慕效华风，出于自愿；并非有政府之奖励及强迫”者。^⑧

马祖常一家，为元代著名的基督教世家，《元史》卷一四三、列传第三十，马祖常传略云：

祖常七岁知学，得钱即以市书。……既长，益笃于学；蜀儒张罍讲道仪真，往受业其门，质以疑义数十，罍甚器之。延祐初（按当指：延祐二年，亦即公元1315年），科举法行，乡贡会试皆中第一，廷试为第二人，授应奉翰林、文字拜监察御史。……至元四年（公元1338年）卒，年六十。……谥文贞。祖常立朝既久，多所建明，尝议今国族（按指：蒙族）及诸部（按指：漠北诸部）既诵圣贤之书，当知尊诸母，以厚彝伦。……祖常工于文章，宏瞻而精核，务去陈言，专以先秦、两汉为法，而自成一家之言。尤致力于诗，圆密清丽，大篇短章无不可。传者有文集行于世。……文宗尝驻蹕龙虎台，祖常应制赋诗，尤被叹赏；谓：中原硕儒唯祖常云。^⑨

由上引传略，亦可概见祖常汉化之深。其中尤值得注意的乃是：他主张漠北民族既读中国圣贤书，“当知尊诸母，以厚彝伦”。盖漠北民族，常有父死，子娶妾之陋俗。元史以及其他中外史料，亦每提及此事。^⑩

陈垣所撰：《元西域人华化考》，更特别指出：马氏一族，竟随欲浮沉，公然纳妾及参加祠祭事：

据苏天爵所著：祖常弟祖谦墓碣铭（滋溪文稿、十九），祖谦母杨氏，生母李氏。是祖谦为祖常异母弟。而马润实有二妻也。祖常亦有二妻。苏天爵：马文贞公墓志云：公娶索氏，次怯烈氏。二妻为基督教人所大戒。祀鬼亦为基督教律所不

容。而马润既有二妻，复率诸生祀司马光之鬼。其悍然不守基督教律可知也。及至祖常，对于禘祭，更随俗浮沉而无所忌。故石田集有：陪可用中议祠星于天宝宫诗。其他，类此者不一而足。盖已荡尽基督教之藩篱矣。^⑧

元朝基督徒之随俗浮沉，违背教义而蓄妾行淫，参与祠堂之祭，及拜祖先等，当为元朝基督教衰灭的主要原因之一。

陈垣复指出：马氏一家，亦有由儒入道，入山成为道士者：

基督教世家之入道，最著者为马祖常之季父马节。节入王屋山为道士，说见：元文类六七。……马节入山后，无所表见。元人著述，亦鲜及之者。其甘心隐遁可知也。欲考马节家世，可观：马祖常之家世。其祖为元名臣。又生元盛时。非有不得已必须隐遁之情可见也。家世奉基督，何以弃基督而入道，奇也。祖常为节犹子。祖常父子弃基督而入儒。读：石田山房文集，祖常亦好与道士往还。集中赠道士诗，占全集十四分之一。……^⑨

由随俗浮沉，而至公然叛教有至乎此，诚令人嗟欢不已！

（四）元朝也里可温教之失去活的见证

基督教之所谓：“活的见证”，当包括：活泼的信仰生见证，及活泼的圣灵同工；而此二项重要的见证，加无法彰显，则基督教之拓展，当难期有所收获。

（1）失去生活见证

据元朝来华的天主教道明会（即方济各会）教士的记载，当时基督徒的生活，均甚为堕落。诬告者、酒徒、不守正道者，正比比皆是。

（a）诬告者、及犯奸淫者：“莫设假干证以陷害人”之诫，基督教

的“十诫”曾明文禁之。^⑤但元朝基督徒却有人犯诬告罪，而被放逐者。据约翰·孟高维诺的书信云：

聂思脱里派徒，名为宗奉基督，而实则远离圣道。其人在东方有权有势，不与同道者，则虽至小教堂，不许建设。稍与异旨之文字，不得刊布也。……余初来此境，受聂派直接虐待，或唆使他人来欺侮余。种种情形，备极惨酷。其人造作诽谤语，谓余乃侦探匪徒，而非由教皇派遣。稍后，其人又伪造证据。谓教皇实有大使派来东方，赠礼物甚多。至印度时，余暗杀大使，而窃其物也。阴谋诽谤，不止者凡五年。余尝受法庭传审，几受死刑。最后乃得天主怜悯。有某君作证，启发大汗之天心，使知余实冤枉无罪，告者诬妄。大汗将诬告者，及其妻妾儿女，悉放逐之。^⑥

尤可留意者，该诬告者为景教之信徒，且“拥有妻、妾”，是知该信徒既犯“十诫”当中的第九诫：“不可作假见证陷害人”，又复犯第七诫：“不可奸淫”之诫命矣！^⑦

(b)离道者：道明会士、刺桐城(泉州)主教安德鲁的遗札，亦指出当时的基督徒，有颇多洗受后不守正道者：

在此大帝国境内，天下各国人民，各种宗教皆依其信仰，自由居住。盖彼等以为凡为宗教，皆可救护人民。……犹太人、及萨拉森人改信吾教者，至今无一人。然偶像教徒来受洗礼者，前后甚众。既受洗而不守基督正道，亦复不鲜。^⑧

在华基督徒离道的原因之一，或者系基于中国人的宗教观念，如上文所述者。——亦即：认为无论任何宗教都是好的，所以改宗信教既容易，而叛教亦复屡见不鲜。

(c)沉湎酒色、及放高利贷者：保罗说：“不要醉酒，酒能使人放荡，乃要被圣灵充满”^⑥。但元朝史料，则屡记当时的基督徒，常有因酗酒而误事者。鲁不鲁克尝云，元季景教徒之好酒、及好放债收重利：

其处聂派教徒，皆愚而无知。……其人皆腐败不堪。好放债收重利。沉湎酒色。与鞑靼人杂处者，沾染鞑靼风俗，甚至亦有一夫而数妻者。……^⑦

于此亦可见景教徒之随俗浮沉，固不止马祖常一家为然也。

冯承钧译：“马可波罗行记”第一四九章，曾记信仰基督教的阿兰人，当攻取镇巢军城时，因酗酒而被居民杀尽事：

军帅伯颜遣一队名称阿兰之人往取此城。诸阿兰皆是基督徒，取此城入据之，在城中见有美酒，饮之醉，酣睡如同猪豚，及夜，居民尽杀之，无能脱者。^⑧

此段史料，中外史乘均记之，为元季基督徒因酗酒误事之信而可征者。^⑨

(2)失去圣灵之活泼见证

考使徒教会之传教活力，其所仰赖者系圣灵之同工。故真道所到之处，神迹随之。兹举一例以明之：

腓利下撒玛利亚城去宣讲基督。众人听见了，又看见腓利所行的神迹，就同心合意的听从他的话。因为有许多人被污鬼附着，那些鬼大声呼叫，从他们身上出来。还有许多瘫痪的、瘸腿的，都得了医治。在那城里，就大有欢喜。有一个人，名叫西门，向来在那城里行邪术，妄自尊大，使撒玛利亚的百姓惊奇；无论大小，都听从他，说：这人就是那称为神的大能

者。他们听从他，因他久用邪术，使他们惊奇。及至他们信了腓利所传神国的福音、和耶稣基督的名，连男带女就受了洗。西门自己也信了：既受了洗，就常与腓利在一处。看见他所行的神迹、和大异能，就甚惊奇！^①

与此恰恰相反的乃是：元季邪术大兴，而基督徒反而无法行出神迹。忽必烈且告：马可波罗，若教皇派遣之教士能行出神迹，他将改信基督，并将此辈行邪术者放逐：

或曰，彼（按指：忽必烈大汗）既以基督教为最良，缘何不皈依此教，而为基督教徒欤？曰：其理由如下：尼古刺、玛窦阁下二人，常以基督教理语大汗，大汗曾遣之为使臣，往使教皇所。并告之曰：‘汝辈欲我为基督教徒，持未解我心。此国之基督教徒蠢无所知，庸碌无用。至若偶像教徒则能为所欲为。我坐于席前时，置于中庭之盏满盛酒浆者，不经人手接触，可以自来就我饮。天时不正时，此辈可以使之正，所为灵异甚多，汝辈谅已知之。其偶像能言，预告彼等所询之事。脱我皈依基督之教，而成为基督教徒，则不识此教之臣民将语我曰：汗因何理由受洗而信奉基督教？汗曾见有何种灵异、何种效能欤？汝等应知此处之偶像教徒，断言其能为灵异，乃由其偶像之神圣与威权而能为之。脱以此语见询，我将无以作答。此种偶像教徒，既藉其咒语、学识能为种种灵异，我若铸此大错，此辈不难将我处死。汝等奉命往谒教皇时，可求其遣派汝教中有学识者百人来此，俾其能面责此种教徒行为之非。并告之曰：彼等亦能为之，特不欲为者，盖因此为魔术耳。脱能如是驳击偶像教徒，使此辈法术不能在彼等之前施行，复经吾人亲身目击，吾人行将禁止其教，放逐其人，而受洗礼，我受洗以后，我之一切高官大臣、暨一切服从彼等之人必将效法，由

是此国之基督教徒将较汝辈国中为多矣!

由于蒙古帝室,采取多妻制度,与基督信仰极不相容,故即使忽必烈因看见基督教所行的神迹奇事,其个人亦未必成为:名正言顺的虔诚基督徒。但其对当时基督教之不满,亦颇言之充当。盖当时的基督徒,由于生活腐败,不追求圣灵的充满,自无法彰显圣灵之能力,今日五旬节信仰之复兴,实即为基督教会之觉醒。在日本最大的自治教会——耶稣圣灵教会、以及中国最大自治教会之一的真耶稣教会,亦均以复兴使徒信仰、追求圣灵的充满相号召,所传之处,亦有神迹奇事随之。巫师、和尚、尼姑等之皈依基督者,在上述五旬节会信仰系统的教会里,亦时有所闻。

(五) 元朝基督教文字传道之失败

虽然,据说:于1294年到达燕京的孟高维诺,曾经把旧约的诗篇、及新约全书译成蒙古语,但这一译本似仅通行于其所建立的二处教堂之间、或在其所牧养的信徒间而已。但却有充分的史料,证明:元朝也里可温教所通行的圣经译本,却是叙利亚文的圣经。

伯希和在其所撰:“唐元时代中亚及东亚之基督教徒”一文里指出:在叙利亚曾经发现一本为汪古部基督教王阔里吉思之妹叶里弯所写的叙利亚文福音书:

Pognon曾在叙利亚看见一本1298年(按为元成宗、大德二年)为Sarah写的叙利亚文福音书。这个Sarah土名叫作:Arä'ol,他是汪古部基督教王阔里吉思之妹。……又一方面,我们现有十四世纪初年阎复所撰的阔里吉思王碑文(按即:元文类卷二三、驸马高唐忠献王碑),碑中列举阔里吉思王的兄弟姊妹,其中实在有一名叫叶里弯。

又,鲁不鲁乞(或译:卢白鲁克),亦同样地指出:元季景教徒所用的圣经系叙利亚文:

聂派(景教)教徒,……其圣经皆为叙利亚文,祈祷时亦能颂之,惟皆不解其义;犹之吾国僧侣之不知文法也。^①

法国耶稣会士冯秉正(Joseph de Mailla),在雍正五年(公元1727年)曾在北京刘姓回教徒的家里,发现一本以叙利亚文所写的新约金句选集:“景教徒必备”。相传该新约选集,系刘氏祖传遗物,则刘氏似元朝也里可温后裔,入明季始改信回教者。

很显然地,元季景教、或天主教,均未将圣经译成中文。故其文字传道事业,并不及唐朝的景教徒。而且,元季的也里可温,似乎只限于突厥、蒙古、阿兰……等漠北、或其他西域民族。故元朝既亡,也里可温教亦随之灭亡。

(六) 其他

其他,造成元朝也里可温教之灭亡者,似尚有下列各端,兹简略附记如后,以供参考:

(1)元朝时,各基督教派缺少合作的基础。——如约翰·孟高维诺之曾受景教徒之迫害等是。

(2)元朝时,在国内所建立之各基督教会堂,似仅作信徒之聚会而已;并没有计划培养下一代的传教者。

(3)元朝时,似乎没有一所修道院的设立。故当景教徒马节隐居不仕时,未能进入景教的修道院静修,而只好到王屋山为道士。

(4)元朝的也里可温教,没有得到汉人的信仰和支持。

注 释

① 按“也里可温”一词,系指元朝的基督教、或基督徒,虽已成定论,但

关于其语源问题,却颇多异说。多桑(D'ohsson)以为:唐季景教之阿罗本,或即是也里可温的古音;佐伯好郎以为即唐季“阿恩曷利容”(Evangelion)之讹音,解为“徒众”。方豪以为:其词既可解为“也里”与“可温”,可知其源出二语,“也里”为上帝,“可温”子也,合言:上帝之子,犹今基督徒之称为上帝儿女。唯元史国语解:“也里可温”为福分人。

②③ “景命”二字,为“景教”会名定名后所产生之新语汇,用指“景教的命运”。但“景命”二字,从儒家方面来说,原指:“天的大命”。如郑玄笺注“毛诗”大雅:“君子万年,景命有仆”,注云:“景命,天之大命”。又陆机答贾长渊诗,亦有:“先天创物,景命是膺”之句。(另参:杨森富撰:《景教会名的思想背景研究》,第二段:有关“景”字的语汇、与“景教”会名的关系。

③ “化通玄理”一句,似可译:渗透天机,而“祝无愧心”,顾名思义,亦即:作问心无愧的祷告。

④ “景教碑”的全文,及注释,可参见冯承钧著:《景教碑考》,上海商务印书馆、民国二十年五月初版。

⑤ 关于则天皇后之一度削发为尼事,新旧唐书均有提及。《旧唐书》卷六、本纪第六、则天皇后条云:“则天皇后,武氏,讳曩,并州文水人也。……则天年十四时,太宗闻其美容止,召入宫立为才人。至太宗崩,遂为尼,居于感业寺,大帝(按指高宗)于寺见之,复召入拜昭仪,……高宗称天皇,武后亦称天后。”

⑥ 按载初元年,相当于公元690年,该年九月,复改元为天授。

⑦⑧ 事见《资治通鉴》卷二〇四,则天顺圣皇后篇。见《资治通鉴》卷二〇四。

⑨ 同上。

⑩ 事见《资治通鉴》卷二〇三。

⑪ 方永祥撰:《唐代皇室与道教关系之研究》,全文载:香港“景风”季刊、第十八期、十九期、二十一期、二十二期、及二十三期。

⑫ 按《新唐书》,宗室世系表云:“李氏出自嬴姓,帝颛顼之后。虞、夏、商之时,世为大理,因以官命族为理氏。后以不容于纣,其族避祸于伊侯之墟,食木子得全,遂改理氏为李氏。其后人于周康王时为上御史大夫,李耳即其后也。”这一则官方的记载,竟成为有唐一代,三百余年间不移之信念。

⑬ 《唐大诏令集》卷一百五、高祖武德七年、兴学敕。

⑭ 《唐大诏令集》、卷一一三。

⑮ 按“唐十道”,到了玄宗开元二十一年(公元733年),疆域复经一度

新改置,由十道变为十五道。十五道者,乃山南、江南各分为东西二道,复增置京畿、都畿、及黔中三道。

①⑥ 景教碑有:“京义宁坊、造大秦寺一所,度僧廿一人”之句,是长安之有大秦寺。北宋苏轼兄弟游盩厔时,尚见有大秦寺故址。至南宋,宁宗庆元五年(公元1199年)与嘉泰元年(公元1201年)间,金、杨云翼、任陕西东路兵马总管判,驻长安时,曾赴盩厔参谒大秦寺,则已完全成为废墟矣。

①⑦ 沙州,即今甘肃首之敦煌县,据敦煌石室发现之:“大秦景教大圣通真归法赞”、及“大秦景教宣元至本经”二唐写本,卷末一署:“沙州、大秦寺法徒索元定传写教读”,一署:“开元五年十月二十六日,法徒张驹传写于沙州、大秦寺。”

①⑧①⑦ 成都大秦寺之遗址,在西门外石笋街。宋人的笔记、及诗注每乐道之。

①⑨ 东都洛阳之有“大秦寺”,见《唐会要》卷四十九所载:唐玄宗的诏文:“天宝四年”(公元745年)九月诏曰:波斯经教,出自大秦,传习而来,久行中国。爰初建寺,因以为名。将欲示人,必修其本。其两京波斯寺,宜改为大秦寺。天下诸府郡置者,亦准此。”

②⑩②⑨ 《册府元龟》卷五四六,记景教僧(波斯僧)及烈进献事。

②① 关于黄巢之乱的阿拉伯人见闻,可就 Reynaud, Relations des Voyages faits Par les Arabes……1845,或:G. Ferrand, Voyage du mar Chand Sulayman, 1992 等的记载中,窥其内容。

②② 永贞元年(公元805年)正月,德宗崩,顺宗即帝位,八月传位宪宗。

②③ 见《旧唐书》卷十八、武宗本纪。

②④ 兰若,梵语阿兰若之略,僧人所居地也。上官仪:酬薛舍人万年宫晚景寓直怀友诗云:“长啸求烟霞,高步寻兰若”。

②⑤ 见《旧唐书》卷十八上。

②⑥ 增辉记曰:“招提者,梵言:柘闍提奢,唐言:四方僧物,后人传写之误,以柘为招,又省去闍奢二字,只称招提,即今十方寺院也”。

②⑦ 亦见《旧唐书》卷十八上。

②⑧ 可参罗金声著《东方教会史》第十七章、及第十八章,香港圣书公会据上海广学会版本影印。

②⑨ 哈利发,即回教国主。

③⑩ 杨森富:“中国基督教本色神学的回顾和展望”。

- ③② 事见马太福音第二章一至十二节。
- ③③ 见《史记》卷二十七。又“史记正义”云：“景星，状如半月，生于晦朔，助月为明，见者人君有德，明圣之庆”。
- ③④ 见《后汉书》卷九十四、列传第五十六。
- ③⑤ “景尊”二字，顾名思义，即：“景教所尊仰的圣子耶稣”，但在“景教三威蒙度赞”里，却称耶稣为“普尊”，如：“弥施诃普尊大圣子”等是。
- ③⑥ 见罗金声著：《东方教会史》，159~160页。
- ③⑧ 另参杨森富撰“景教经典中的佛教用语变义考”一文。
- ④① 见端方撰：“陶斋藏石记”卷二十一，暨：罗香林“唐元二代之景教”65~61页引论。
- ④① 冯承钧以为：“胡本”，或者指康居文本。
- ④② 见使徒行传第六章第四节。
- ④③ 按《元典章》卷三十三，所记：也里可温与道教之争，原系掌管道教的集贤院致礼部的呈文。
- ④④ 李志常撰：《长春真人西游记》卷下、8页。中华书局校刊本。
- ④⑤ 同上，卷下、8页下。
- ④⑥ “勅赐十字寺碑记”全文，见佐伯好郎著：《支那基督教之研究》第二册，99~100页。东京春秋社松柏馆、1943年12月30日初版。
- ④⑦ 见沙海昂注、冯承钧译：《马可波罗行记》。
- ④⑧ 冯承钧译《多桑蒙古史》。
- ④⑨ 同上，上册、278页。
- ④⑩ 详布哇著、冯承钧译：《帖木儿帝国》。按帖木儿之攻陷报达，屠杀住民，焚毁教堂，对景教之影响可谓最大。盖当时的报达系景教的传教基地也。
- ⑤① 可参阅箭内互博士著，陈捷、陈清泉合译之《元代蒙汉色目待遇考》。
- ⑤② 见《皇明通纪》卷二。
- ⑤③ 明、陈懋仁著：《泉南杂志》卷下云：“余按宋元通鉴云：我太祖皇帝禁泉州、蒲寿庚、孙胜夫之子(孙)不得齿于士。盖治其先世导元倾宋之罪，故终夷之也。”又明末清初的著名学者顾炎武，在其所著：《日知录》卷十三亦云：“明太祖有天下，诏宋末蒲寿庚、黄万石子孙不得仕宦”。
- ⑤④ 见《明律》卷六、蒙古色目人之婚姻条。
- ⑤⑤ 见张蔚西著：《大梁访碑记》、陈垣撰：《开封一赐乐业教考》、61~62页。

⑤⑥ 张孟男的传略,见《明史》卷二百二十一。

⑤⑦ 按该文原为利玛窦于1608年3月8日致耶稣会总长函。

⑤⑧ 陈垣著《元西域人华化考》,96页。

⑤⑨ 《元史》卷一四三,列传三十。开明书店版,343页。

⑥⑩ 《马可孛罗游记》云:“父死,可娶其父之妻。”惟不取生母耳,娶者为长子,他子则否。兄弟死“亦娶兄弟之妻。”又,辍耕录亦云:“中书平章阔阔歹之侧室高丽氏有贤行,平章死,……正室子拜乌朵儿赤,悦其色,欲之不可得,乃以其父所有之大答纳环子,献于太师伯颜,……伯颜特为奏闻,奉旨命拜乌朵儿赤,收继小母高丽氏。”

⑥⑪⑫ 陈著:《元西域人华化考》,21~22页。46~47页。

⑥⑬ “十诫”的全文,见《旧约圣经·出埃及记》第二十章三至十七节。

⑥⑭ 《中西交通史料汇编》第二册,107页。

⑥⑮ 马太福音五章三十二节云:“凡休妻的,若不是为淫乱的缘故,就是叫她作淫妇了。人若娶这被休的妇人,也是犯奸淫了。”

⑥⑯ 见 H. Yule, Cathay, III, PP. 71-75, 并张撰:《中西交通史料汇编》,134页。

⑥⑰ 见以弗所书五章十八节。

⑥⑱⑲ 见 Rockhill's Rubruck, ppl58-159, 及张撰:“中西交通史料汇编”,93~94页。

⑥⑳ 《马可波罗行记》,564~569页。

⑦⑰ 按《元史》卷一三二、杭忽思传云:“(杭忽思)戍镇巢,民不堪命,宋降将洪福以计乘醉而杀之。”又,昂吉儿传云:“镇巢军降,阿速(按即:阿兰)军戍之,人不堪其横,都统洪福尽杀戍者以叛。”又,玉哇失传云:“玉哇失父也烈拔都儿、下沿江诸城,宋洪安抚既降复叛,诱其入城宴,乘醉杀之”。

⑦⑱ 见使徒行传第八章五至十三节。

⑦⑳ 《马可波罗行记》,306~307页。

利玛窦与儒学

成世光

利玛窦与儒学，应从两方面来谈：

第一，儒学对利玛窦神父的影响。

第二，利玛窦神父对儒学的贡献。

但不论从那一方面谈“利玛窦与儒学”的问题，我们须先了解一下儒学大概的含义。

儒学包括的范围很广，不单经学和理学是儒学，而且我国的文史和政论也脱不开儒学。因为自西汉以来，儒家思想便成为我国人文思想的主流。这不仅是汉武帝采用董仲舒对策“尊崇儒家，罢黜百家”的结果，而且也是儒家思想平实的效用所致。儒家讲天道、人道，都很平实近情，没有老庄和墨家的陡险性。因此，老庄和墨家虽然在讲天道的时候，有比儒家突出的地方，但终究因其思想偏倚，不易为大众所接受。

大致说来，儒学重点可归纳如下：

1. 敬畏天命。
2. 孝悌忠信。
3. 仁义忠恕。
4. 仁政王道。

明了儒学的思想概况后，我们再谈利玛窦神父与儒学的关系。

一、儒学对利玛窦神父的影响

利玛窦神父受儒学的影响不是偶然的事。首先是他研读四书五经,熟悉了儒家思想的精华,认为儒家的敬畏天命,孝悌忠信等思想,近乎基督的福音道理,值得传播福音的人采纳。

不过,利玛窦神父为什么想起研读四书五经呢?

有人说是受了瞿太素的影响。瞿太素是位儒者,是利玛窦神父定居广东肇庆时的中国朋友;两人友谊深笃,瞿氏向利神父学西洋历算,利神父则向瞿氏学习中国经书。而且利玛窦、罗明坚等初入中国时,是以僧人自称,身穿袈裟,因交结儒者瞿太素,才听其劝导,改著儒衣儒冠,因为当时的僧人不为知识份子及上层社会所重视。

瞿太素影响利玛窦神父的地方的确不少,盖因瞿氏的缘故,利玛窦神父也打入了读书人的圈内,能与儒者往来。

只是瞿太素之影响,是在利玛窦神父进入中国之后,早在澳门时,利玛窦已与罗明坚开始了研读中国经书的工作。先有圣方济·沙勿略的启发,后有范礼安神父的督导,使利玛窦和罗明坚已深知,欲在中国传基督福音,必须熟悉中国文化和思想。

圣方济·沙勿略给欧洲耶稣会士报告远东传教的情形中,有一段论及中国说:

中国是一个疆域广大,国势强盛的国家。中国境内没有战争。据曾经到过中国的葡人记载:中国是正义之邦,一切讲公义公道,甚至超过信仰基督的国家。迄今我在日本并其他地方所见到的中国人,在智慧方面得天独厚,远远超过日本之上。(张奉箴神父著《福音流传中国史略》,卷二,上编,第543页)

圣人又给圣依纳爵写信说：

中国和日本所用的文字相同，日本人认识中国字的，能够阅读中国经书，但是不能用中国话交谈。日本大学中教授中国经书。那些懂中国经书的僧侣，被视为有学问的人。（同前，第 544 页）

圣方济·沙勿略一再给耶稣会方面报告中国优越的情形，目的在使会中注意中国传教的事，中国如果接受了基督的福音，日本自然也会跟进；因为当时日本尊中国为上国，“日本的各宗教派别皆来自中国。”

圣方济·沙勿略逝世不久，范礼安神父由葡国东来，驻留在澳门。他听了许多有关中国的报告，认为传教士欲进入中国内地传福音，先该学好中国语言、文字，以及礼俗。“那些懂得中国经书的僧侣，被视为有学问的人”，很受人尊敬。于是他给会士写信，要求派一些杰出的青年传教士，来澳门学习中国事理。罗明坚首先到达，其后是利玛窦，范礼安神父离澳门时，给他们留下亲笔信，嘱咐他们务必学好中国语言和文字，不但能说中国话，能读中国书，而且还要能写中国字。（同前，第 603 页）

这才是利玛窦研习四书五经的起因，学习中国书法的来由。即使不在肇庆结交瞿太素，他也要研读中国经书的。

利玛窦神父研读四书五经，又将四书译为拉丁文，其思想自然受到儒家的影响。所以他以“天”、“上帝”，和天主通用。“天主实义”是他在儒家影响下的杰作。天主实义引，一开头就是儒家的口吻，他说：

平治庸理，惟竟于一。故贤圣劝臣以忠。忠也者，无二之

谓也。五伦甲乎君，君臣为三纲之首。夫正义之士，此明此行。在古昔，值世之乱，群雄分争，真主未决。怀义者，莫不深察正统所在焉，则奉身殉之，罔或与易也。邦国有主，天地独无主乎？国统于一，天地有二主乎？故乾坤之原，造化之宗，君子不可不识而仰思焉。

利玛窦神父的这些话，全出自儒家“修齐治平”、“惟精惟一”的思想。接著他又说：

窦也从幼出乡，广游天下，视此厉毒，无隙不及，意中国尧舜之氓，周公仲尼之徒，天理天学，必不能移而染焉。而亦间有不免者，窃欲为之一证。复惟遐方孤旅，言语文字，与中华异，口手不能开动，矧材质卤莽，恐欲昭而弥暝之。……愿观实义者，勿以文微而微，天主之义也。若乎天主，天地莫载，小篇孰载之？

从以上利玛窦神父自己的话中，可以看出他深具中国儒者的文笔，如今我们再看冯应京“天主实义序”：

是书也，历引吾六经之语，以证其实，而深诋谭空之误，以西政西，以中化中。……语学，则归于为仁，而始于去欲，时亦或有吾国之素所未闻，而所尝闻而未用力者，十居九矣。

利玛窦神父既然研读四书五经，自然深明以下讲孝道之义的话：

孝子之事其亲也，有三道焉：生则养，歿则丧，丧毕则祿。
(礼记祭统)

生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼。(论语·为政)

事死如事生，事亡如事存，孝之至也。（中庸）

因此利玛窦神父不反对基督徒祭孔，“天地君亲师”，孔子是师中之师，“万世师表”；祭祖、祭师，同是孝行的表现。

当时与利玛窦神父相友好的学者，都以诗相赠利玛窦。汪建内（环翠堂主人）赠予的一首五言诗，最能表达利氏在当时学者的心目中是一位儒者：

西极有道者，文玄谈更雄；非佛亦非道，飘然自儒风。

二、利玛窦神父对儒学的贡献

利玛窦神父对儒学的贡献，首推译四书为拉丁文。使儒家思想，经过拉丁文四书，传入欧洲。日人佐伯好郎“支那基督教之研究”中说：“利子尝将中国四书译以西文，寄回本国。国人读之，知中国古书能识真原，不迷于主奴者，皆利子之力也。”（同前，第 639 页）

其次，利玛窦神父带给中国儒者神学的和科学的新知识，扩大了中国读书人的思想领域。盖自汉唐以来，儒学多在章句训诂注疏方面打转；宋兴，读书人受佛家影响，走向性命义理之说，产生了理学，西方学者称之为新儒学。但此新儒学并没有跳出“中国即天下”的狭窄观念。及至看了利玛窦神父的万国舆图，读了他介绍的同文算法，几何学，浑盖图说，以及他所著的交友论、天主实义等书，始知中国只是天下的一部分，而儒家的伦理外，更有基督的道理可以使人成圣成贤。

利玛窦神父的中文著述，有十二种收入四库全书。将有专文报导，兹不论列。

利玛窦神父引进的新知识，贡献于中国儒者，不止限于他个人

方面的,与他同时,以及后他而来的耶稣会士都追随他,走他的路线,那时候他们进入宫廷,深受皇上的重用。这是中国基督化,中国科学化的大好机会。

(1)中国基督化

利玛窦神父等开始了神学本位化的工作。他的“天主实义”是引六经之语,以证其实。”显示了“东海西海,心同理同;所不同者,特言语文字之际。”(李之藻重刻天主实义序)

利玛窦神父以六经之语,讲解天主的道理,甚得学者的心。学者是社会风气的带动者,上行下效,不难使中国人逐渐地、普遍地接受基督福音。

(2)中国科学化

四百年前,西欧科学方才萌芽,利玛窦神父带来中国的新知识,是当时西欧科学的顶尖部分。不但读书人竞相研习,而且皇上也极重视。满清入主中原,多方猜忌汉人,不使其求新、求变,以妨不测。汉族学者,于是埋首故纸堆,在考据、小学方面下工夫。有清一代的考据学和小学成就很大,但却与现代科技脱了节。满清皇帝不使汉人求新求变,却很信任西洋教士的新学,因为他们的立场相同:都不是汉族。像监制大炮的新工程,康熙放心的托给南怀仁,但绝不会交给一个汉人。因此,一方面中国学者心折于利玛窦神父以六经之语讲天主的道理;另一方面,满清皇帝又信任西洋教士带来的新科技,朝野一致推崇,应该是中国基督化,科学化的好机会。可惜这个机会被“礼仪之争”摧毁了。礼仪之争破坏了中国的基督化,也扼杀了中国的科学化。基督福音再度公开的在中国传行,是鸦片战争之后的事。现代的中国人不仅以基督福音为洋教,而且也是随着西方大炮传入中国的。这实在与利玛窦神父以中国经书介绍天主道理,以西方科技协助传福音的精神大相违背。

从利玛窦开始传入我国的西方科学

顾保鹄

我国与欧洲在明季之前,虽早已有过文化上的接触,但欧洲科学的输入,要以明末清初来我国传教的天主教教士利玛窦、汤若望等人的时候算起。

1368年,明太祖朱元璋一举灭元,建立了明朝之后,采取闭关自守的政策,不准外国人进入中国,直至1552年,圣方济·沙勿略(1506—1552)抵达广东的上川岛时,还是不得其门而入,客死岛上。

圣方济先于1549年到日本传教,但无大进展,常有日本人向他说:“倘你的教真是惟一真教,为何中国人不知道”? (费赖之“入华耶稣会士列传”引《沙勿略事辑》第一册,663页)这话给予他极深刻的印象。此外,他从当时所得有关中国的消息,对中国印象极好。他在1552年写给欧洲同会人的信上说:“据曾到过中国的葡萄牙人说:中国为一正义之邦,一切均讲正义,故以正义卓越著称,为信仰基督的任何地区所不及。就我在日本所目睹,中国人智慧极高,远胜日本人;又都是些勤奋耐劳的人”(费赖之引《沙勿略事辑》第一册,694页)。

因此他想要使日本皈依的最好方法,莫若先传布福音于中国,一旦中国人信奉真教,必能使日本人唾弃现在所有各教学说”(费赖之引《沙勿略事辑》第一册,695页)。

1552年他上书葡萄牙国王,请求葡王促使耶稣会翌年多派神父东来。沙勿略一再说明中日两国需要饱经风霜,意志坚强的神

父。又因中、日两国人民,博学好问,慎思明辨,需要学术修养深高、谈吐流利,而长于撰述的神父,非徒善辩而已。(方豪《中国天主教史人物传》第一册 62 页引《沙勿略事辑》)可见对中国人传教须有学术修养高深的神父一点,沙勿略早已有了先见之明,也给后来者指出一条正确的道路。

沙勿略死后,中国虽仍闭关自守,严禁外国人擅入内地,但传教士还是继续不断地尝试进入,不过都没有结果。1578 年,耶稣会范礼安神父出任中国日本印度教务巡阅使,抵达澳门。他虽见传教士一时不能进入中国,却并不失望,且了解向中国人传教首须熟悉中国语言。于是在往日本之前,写下指示,备未来传教士的参考(费赖之《入华耶稣会士列传》第一册,14 页)。

1579 年,罗明坚被派至澳门,遵范礼安意,即跟一中国画师学习中文。翌年,罗氏初次随葡商到广州,与中国官吏接触,请许留居陆上,因其时葡商日落后必须回到船上,不许逗留陆地。官吏喜见一欧洲人善操华语,又认其所请尚属合理,姑许其居于每年接待暹罗贡使的驿馆中(费赖之引金尼阁《中国传教史》237 页)。

明神宗万历十年(1582)八月,利玛窦神父奉召抵澳门,立即开始研读我国语言。翌年九月十日,利氏随罗明坚到肇庆建堂定居(罗光著《利玛窦传》41 页)。从此就奠定了开教的基础。因此这年在我国近代的天主教史上是个值得纪念的年份。

利玛窦与中国接触之后,就感到在中国传教必须先获得中国人的尊敬,而最好的方法莫过于以学术吸引人心,人心既附,信仰必定随之(费赖之引文都利编利玛窦 1583 年澳门所发信札)。于是,利神父更加紧研习中国的语言与文化。1585 年,利神父给拿波里的一位朋友写信说:“我已经能流利地讲中国话,又已开始在教堂里向教友们讲道。”(罗光引德礼贤编著《利玛窦史料》第一册卷三第九章)1593 年 12 月,利氏向耶稣会总会长报告说:今年一年,我们都用功读书,我给我的同伴们(指石方西和郭居静两位神父)讲完了一门功

课。这门功课称为“四书”，是四位很好的哲学家写的，书里有许多合理的伦理思想，中国的学者，人人都熟读这部“四书”（罗光引《利玛窦史料》，第一册 117 页）。1594 年，利氏又在给意大利西爱纳一位朋友的信中说：“今年摒挡一切，请了一位中文老师，学作中国文章，结果颇称顺利。每天听老师讲两课，又练习作一短文。渐渐胆大气壮，便开始自己写一本书，用普通的理，讲解信仰的道理，预备将来付印以后，分送中国各省。”（罗光引《利玛窦史料》第二册，第 1 页）。利氏信上所说的这本书即是“天主实义”。

万历二十八年十二月二十四日（1601 年 1 月 27 日），利氏在进贡表上说：“大西洋陪臣利玛窦，谨奏为贡献土物事：臣本国极远，……航海而来，时历三年，路经八万余里，始达广东。盖缘音译未通，有同喑哑；因僦居传习语言文字，淹留肇庆、韶州二府十五年，颇知中国古先圣人之学，于凡经籍，亦略诵记，粗得其旨。”（录自徐家汇藏书楼古抄本）

由上可见，利氏自 1582 年到澳门，至 1601 年进贡时，近 20 年来一直继续不断学习中文研读经书。

现在我们再看看当时的中国学者士大夫对他中文造诣的评论：

李日华“紫桃轩杂缀”说利氏：“居广二十余年，尽通中国语言文字。……见人膜拜如礼，人亦爱之，信其为善人也。”

应搦谦是一反天主教人，谈及利氏说：“其国人往往有至者，数年之后，能尽通经史之说。”

张尔岐“蒿庵闲话”也说：“玛窦初至广，下舶，髡首袒肩，人以为西僧，引至佛寺，摇首不肯拜，译言我儒也。遂僦馆延师读儒书，未一二年，四书五经皆通大义。”

邹元标，东林点将录号为“天伤星武行者”，著“愿学集”，有答西国利玛窦书，曰：“得接郭仰老（指郭居静，字仰凤），已出望外，又得门下手教，真不啻之海岛而见异人也。门下二三兄弟，欲以天主

学行中国,此其意良厚;仆尝窥其奥,与吾国圣人语不异。”

谢肇淛“五杂俎”说他所著“天主实义”比佛老之说亲切:“天主教在佛国之西,其人通文理,儒雅与中国无别。有利玛窦者,自其国来,四年方至广东界。……其书有“天主实义”,往往与儒教互相发明,而于佛老一切虚无若空之说,皆深诋之。余甚喜其说为近于儒,而劝世较为亲切,不似释氏动以恍惚支离之语,愚骇庸俗也。与人言恂恂有礼,词辩扣之不竭,异域中亦可谓有人也已。”

利玛窦沟通天主教与儒家的成功,于此可见一斑。

当时相传利氏有过目不忘,能倒背的绝技。朱鼎瀚序利氏“西国记法”曰:“今天下无不知有西泰利先生矣。外父徐方枚有所藏先生墓中志云:先生于六经,一过目能从横颠倒背诵。”

郁永河“海上记略”云:“有利玛豆者,能过目成诵,终身不忘。明季来中国,偏交海内文士,于中国书无不读。多市典籍,教其国人,悉通文义。”

(以上数条均见方豪著《中国天主教史人物传》第一册《利玛窦传》所引。)

“今天下无不知有西泰利先生矣”,“偏交海内文士”;利玛窦真成了一位名士。故方豪在篇首敢说:“利玛窦,恐怕是从古以来,所有到过中国的外国人中,最出名的一个。”

要有学者的尊重,固然需要学得他们所有的学问,但倘又能把他们所不知道的学问介绍给他们,那当然更好了。因此利玛窦与以后的传教士就把当时中国人还不知道的西洋科学先后介绍到中国来。

明末清初西洋教士介绍到中国的西学有天文、历法、数学、物理、舆地、音乐、绘画、建筑、哲学、语言学等等,兹逐一略述于后:

一、舆地学

西洋教士首先输入我国的西学为舆地学。利玛窦初入中国居

肇庆之始，在他的居所就挂著“万国舆图”。这幅舆图和我国以往的“华夷图”、“天下舆图”完全不同。我国既不画在世界的中央，而且在我国以外，另有许多大国。于是看见的人便请利玛窦加以解释。利氏接著地图讲说自己何处出生，由何处动身，经过了什么国家，然后到达我国。大家听了都瞠目相向，从未想到世界如此广大，有这么多的国家？实在闻所未闻。然而洋人既称亲自走过，当然可信。便请利玛窦把那幅舆图注以中国字，在肇庆刊印。王泮知府看到这张舆图，也吩咐利氏把这图刻印（《利玛窦传》，49页）。

于是利玛窦就开始绘制一幅较原图更大的“山海舆地全图”。“图上加上中文解释，又为博取中国人的欢心，特将中国绘在图的中央”（金尼阁《中国传教史》，609页）。利玛窦最初刻印的地图，大约在1584年10月间，当时王泮知府已升岭南道道尹。王道尹收到利氏的山海舆地全图，叹为古今奇观，立即分送远近朋友（罗光引《利玛窦史料》，第一册，208页）。

中国于是始闻地圆及五大洲之说。

山海舆地全图不胫而走，一传十，十传百。万历二十八年，利氏入京，在所贡方物中也有万国舆图一幅。后来明史记述利氏事迹，特举出制图一事。

“意大利居大西洋中，自古不通中国。万历时，其国人利玛窦至京师，为万国全图，言天下有五大洲。第一曰亚细亚洲，中凡百余国，而中国居其一。第二曰欧罗巴洲，中凡七十余国，而意大利居其一。第三曰利未亚洲，亦百余国。第四曰亚墨利亚洲，地更大，以境土相连，分为南北二洲。最后得墨瓦腊泥加洲，为第五，而域中大地尽矣。其说荒渺莫考，然其国人充斥中土，则其地固有之，不可诬也”（《明史》、卷二百二十六，意大利传）。

按利未亚为非洲北部 Libya（今译利比亚）的译音，墨瓦腊泥加（Magellanica）指南极洲，因葡萄牙航海家墨瓦腊（Magellan），今译为麦哲伦而得名，墨瓦腊尼加，意为麦哲伦地或麦哲伦洲。

此后庞迪我奉万历帝命为利氏舆图撰图说,未成而卒。后由艾儒略于天启三年(1623)增补续成,名职方外记,共六卷,前五卷记五大洲,第六卷为四海总说,岛屿、水族、物产及船只航行等。此外清初西士所撰有关地理方面的有利类思、安文思與南怀仁合著的《西方纪要》,以及南怀仁的《坤輿全图》,分东西两半球刊印,并《坤輿图志》。其后乾隆年间蒋友仁来华,更把当时新知道的地方增补入《坤輿全图》,这些都是明清之际传入中国的西洋舆地学。

康熙年间,有一件事在我国地理史及世界地理史上值得大书而特书的,就是全国舆地图的测绘。这事全出于西洋教士之手,现参考萧一山著《清代通史》第一册 682、683 页,将各省测绘的年代、人名列表如下:

测绘年代	测绘地域	测绘者
康熙四七年	蒙古	费隐、白晋、雷孝思、杜德美
康熙四八年	满州、直隶	费隐、雷孝思、杜德美
康熙四九年	黑龙江	费隐、雷孝思、杜德美
康熙五〇年	山东	雷孝思、麦大成
康熙五〇年	山西、陕西、甘肃	杜德美、费隐、山遥瞻、汤尚贤
康熙五一年	河南、江南、浙江、福建、台湾	雷孝思、冯秉正、德玛诺
康熙五二年	江西、两广	麦大成、汤尚贤
康熙五二年	四川	费隐、山遥瞻
康熙五四年	云贵、两湖	费隐、雷孝思

山遥瞻因辛劳过度,为瘴气所袭,竟殉职于云南边境。雷孝思完成两湖地图测绘后,于五十六年返抵北京。圣祖又派在京从西士习数学的喇嘛二人往西宁、拉萨等地测绘。朝鲜图则得自朝鲜宫中。各图都经雷、杜、费诸氏重加审定,最后复由杜德美集其大成。五十七年全国告成。全国有一总图,各省并有分图,共 32 帧,

帝命名为“皇舆全览图”，并谕内阁学士蒋廷锡曰：“此朕费三十余年”之心力，始得告成，山脉水道，俱与禹贡合。尔将此图与九卿细看，倘有不合之处，有知者即指出”。后九卿奏称：“从来舆地图记，往往前后相沿，虽有成书，终难考信。……此图诚开辟方圆之至宝，混一区夏之巨观。”足见帝对此图之成，其得意可想而知。

康熙六十年木刻印刷，仍为 32 图。此后，我国的地图无一不以皇舆全览图为根据。

此图后由马国贤携往欧洲，制成铜版 42 幅。法国王家地理学家唐维尔会根据此图作成《中国新地图》，在巴黎出版，又收入杜赫德的《中华帝国全志》中，1735 年出版。法国学者雷缪沙惊叹说：“这样大规模的测量工作，欧洲当时还没有做过，竟然由几名传教士在八年之间完成了，怎能不令人惊奇他们的这种热忱与毅力”（费赖之 531 页）。

不但如此，而且雷孝思与杜德美在测量之际，发现经度长度因纬度上下而有所不同，由此证实地球为椭圆的事实，亦为世界地理学上的一大贡献。（方豪著《中国天主教史人物传》第二册 301 页）

又在测绘中国地图中殉职的山遥瞻神父，西名 Bonjour，他的华名，在以前的著作中，自黄伯禄于光绪九年出版“正教奉褒”起，都作潘如，大约是音译，方豪根据他的墓碑改正（《中国天主教史人物传》第二册 299 页）。

二、天文与历法

西士继舆地输入我国的重要西洋科学为天文与历法。首先介绍西洋天文历法的也是利玛窦。万历二十八年，利氏在进贡表末就曾说过：“臣先于本国，忝预科名，已叨禄位，天地图及度数，深测其秘，制器观象，考验日晷，并与中国古法吻合，倘蒙皇上不弃疏微，令臣得尽其愚，披露于至尊之前，斯又区区之大愿。然不敢必

也。臣不胜感激待命之至”(录自徐家汇藏书楼古抄本)。

天文为授历的要务,中国古时已极重视,截止明季已有三千余年的历史。明代所用大统历,原系元郭守敬的“授时历”之旧,沿袭旧规,不知修正,故屡生时差。西士东来之后,就注意及此,利玛窦曾著“乾坤体义”(1605),上卷专言天象,述日月蚀由于日月与地球的相掩,及七曜与地球的比例。并著有“经天该”(约1601),将其时西方已测知诸恒星,造为歌诀,以便观象者的记诵。又曾制浑天仪、天球仪、地球仪等。当时学者如徐光启、李之藻、周子愚辈都与利氏交往,跟他学习。后李之藻得利氏口授,编“浑盖通宪图说”,这是国人介绍西洋天文学的第一部书。

万历三十八年(1610)十一月朔日蚀,钦天监预推不验,于是五官正周子愚上疏言:“大西洋归化远臣庞迪我、熊三拔等携有彼国历书,多中国典籍所未备者。乞视洪武中译西域历法例,取知历儒臣率同监官将诸书尽译,以补典籍之缺。”(梁家勉编著《徐光启年谱》95页)但台官墨守旧闻,奏入留中不报。万历四十一年,李之藻上疏言:“大西洋国陪臣庞迪我、熊三拔、龙华民、阳玛诺等,……洞知历算之学,携有彼国书籍极多……其言天文历数,有我中国先贤所未及道者。迪我等不徒论其度数而已,又能明其所以然之理,所制窥天窥日之器,种种精绝。伏乞勅下礼部,亟开馆局,首将陪臣迪我等所有历法,照依原文译出成书,……观文成化,不无补益也。”然朝廷以庶务因循,无暇开局。

但那时传教士仍继续输入西方天文历法之学。熊三拔于万历三十九年著“简平仪说”,四十二年(1614)又著“表度说”,说明立表取日影,以知时刻节气之书。阳玛诺于四十三年著“天问略”,对于“诸天重数,七政部位,太阳节气,昼夜永短,交食本原,地形粗细,蒙气映差,蒙映留光”,都设为问答,反复说明其义。

崇祯二年(1629)五月初一,日食,大统回回推测都误,徐光启依西洋预推而验,帝切责钦天监官。监官戈丰年等言:欲循旧法,

不能无差,乞开局修改。礼部并于7月11日再上疏,开列修改历法事宜四款。14日奉旨:“这修改历法四款,俱依议。徐光启见在本部,著一切督领,李之藻速与起补,早来供事。该部知道。”(王重民辑徐光启集卷七治历疏稿一,329页)徐光启于7月26日上疏陈修历大纲十事,用人三事,请造急用仪器十种,度数旁通十事,共33条。用人三事之二即推举西士龙华民、邓玉函二人,并采用西法,与大统旧法会通。

八月初一日奉旨:“这条议历法,立论简确,列款明备。修正岁差等事,测验推步,参考诸家,西法自宜兼收,用人精择毋滥。李之藻著速催前来。仪象急用,工部委官督造;度数旁通有关庶绩,一并分曹料理。该衙门知道。”(《徐光启集》卷七治历疏稿一,332—339页)。

九月十五日,光启领到开设历局敕书,并铸给关防,遂于二十二日正式开局。(《徐光启集》339页)。

崇祯三年四月初二日,邓玉函病故,徐光启于五月十六日又上疏推举西士汤若望及罗雅各二人。十九日奉圣旨:“历法方在修改,汤若望等既可访用,著地方官资给前来,该衙门知道”(《徐光启集》345页)。

崇祯四年(1631)正月二十八日,礼部尚书徐光启进呈历书二十三卷及总目一卷,共二十四卷,计开:

历书一套六卷内:

历书总目一卷 日躔历指一卷 测天约说二卷 大测二卷

历表一套一十八卷内:

日躔表二卷 割圆八线表六卷 黄道升度表七卷 黄赤道距度表一卷 通率表二卷

(《徐光启集》卷八、治历疏稿二,371页)

崇祯四年八月初一日,礼部尚书徐光启续进历书二十卷,计开:

测量全义十卷 恒星历指三卷 恒星历表四卷 恒星总图一
折 恒星图像一卷

揆日解订讹一卷 比例规解一卷

(《徐光启集》卷八、治历疏稿二, 386 页)

次年四月初四日, 礼部尚书徐光启第三次进呈历书三十卷, 计
开:

月离历指四卷 月离历表六卷 以上系远臣罗雅各译撰

交食历指四卷 交食历表二卷 以上系远臣汤若望译撰

南北高弧表一十二卷 诸方半昼分表一卷 诸方晨昏分表一
卷

以上系二臣指授监局官生推算(《徐光启集》卷八, 404 页)。

五月四日, 特旨简用, 徐光启以礼部尚书兼东阁大学士。(《徐
光启年谱》, 193 页)

崇祯六年七月二十五日, 光启奉旨: “加太子太保, 文渊阁大学
士。”(《徐光启年谱》, 200 页)

崇祯六年九月二十九日, 光启“历法修正告成, 书器缮治有待,
请以李天经任历局疏”中称: “犬马之力已殫, 痊可之期尚遥。新成
诸书共六十卷, 如黄平象限共七卷, ……恒星总图八幅, 以上三十
卷, 略皆经臣目手, 业已眷缮。如火土木经度三卷, 三星纬度一卷,
三星表用法一卷, 三星纬表一卷, 日躔考二卷, 交食蒙求一卷, 夜中
测时一卷, 古今交食考一卷, 日月永表二卷, 金水二星历指二卷, 日
月五星会望弦等表一卷, 火星加减表一卷, 金水二星表四卷, 高弧
表五卷, 甲戌乙亥二年日躔细行二卷, 恒星出没二卷, 以上三十卷,
尚属草稿, 内经臣目者十之三四, 经臣手者十之一二, 亦可续写进
呈”(《徐光启集》425 页)。

是年十月七日, 光启病逝。 “内阁以讣闻, 特赐祭, 赠少保, 谥
文定, 遣专使护丧回乡。”(《徐光启年谱》, 203 页)

崇祯七年(1634), 李天经继任督修历法。七月十九日进呈历

书二十九卷,计开:

五纬总论一卷 日躔增一卷 五星图一卷 日躔表一卷
火木土二百年恒表并岁周时刻表共三卷 交食历指三卷
交食诸表用法二卷 交食表四卷 黄平象限表七卷
木土加减表二卷 交食简法表二卷 方根表二卷 另恒星屏
障一具

(《徐光启年谱》,209页)

崇祯七年十一月二十四日,李天经再进呈历书三十二卷,计开:

五纬历指八卷,五纬用法一卷 日躔考二卷 夜中测时一卷
交食蒙求一卷
古今交食一卷 恒星出没表二卷 高弧表五卷 五纬诸表九
卷 甲戌乙亥日躔绌行二卷

以上所列五次进呈之历书,共计137卷,是所谓“崇祯历书”(徐宗泽著《明清间耶稣会士译著提要》244页,据治历疏稿抄本155页)。

上列五次所进,合计为135卷,加上一折一屏,正好“一百三十七”之数。

· 梁家勉著《徐光启年谱》中,第五次进呈历书,系根据光启崇祯六年九月二十九日疏中所列三十卷。数目与上开只差两卷,而内容与徐宗泽所列大有出入。但据现在尚保存的部分书的书目看来,似乎徐说比较更合事实。

上述的这部《崇祯历书》非常重要,把当时西洋的天文历法的学说大多已介绍了过来,奠定了我国此后数百年的历政。

《崇祯历书》入清以后称为《西洋新法历书》或《新法算书》,四库全书提要称:“新法算书一百卷。明大学士徐光启,太仆寺少卿李之藻,光禄寺卿李天经,及西洋人龙华民、郑玉函、罗雅各、汤若望等所修西历也。”

故此书在崇祯年间似为一百卷,后顺治二年有补刊本,一百三卷;北平故宫图书馆书目有西洋新法历书一百三卷,谅即顺治补刊本,此外尚有康熙十七年补刊本,中有康熙永年表,卷首有康熙十七年南怀仁序。

西士不特译著了许多天文历法书,同时也制造了不少仪器。崇祯七年,日晷、星晷、望远镜等仪器告成,李天经奏闻。上命太监至局验试。旋又令若望将仪器亲赍进呈,督工建台,上亦亲临观看,分秒不错,颇为嘉奖。原先汤若望、罗雅各在历局造成仪器多种,除徐光启所请造之外,又有象限悬仪、象限立运仪、象限座正仪、三直游仪、浑盖简平仪等等,不下数十种。(《中国近代史论丛》,5页)

崇祯八年(1635年),新法书器既成,屡测交食凌犯俱密合,方欲颁行,又因旧派阻挠,未即实施,不久明亡。

1644年5月,清兵入京,城中空房不足安插,命城内居民限三日内,尽行迁居外城。汤若望以历书镌版堆积累累,并测量天象各种仪器,件数甚多,不但三日内不能悉数搬尽,且必难免损坏,特奏恳仍居原寓。翌日即付上谕一道,准西士汤若望等安居天主堂,各旗兵弁等人,毋许阑入滋扰等语(《正教奉褒》,21页)。

顺治元年八月朔,日食,上遣大学士冯铨,督率汤若望既钦天监监正戈承科等,各带自推的日食图表,登台凭验。验得西洋新法密合天行,而旧法大统历差两刻,回回历差四刻。具题。奉旨行用新法(《正教奉褒》,23页)。

同年十一月,奉上谕,“钦天监印信,著汤若望掌管。所属官员,嗣后一切占候事宜,悉听举行。钦此。”若望具疏辞。未荷上允(《正教奉褒》,24页)。

顺治十七年(1660),南怀仁奉召来京,纂修历法。

那时西教士因精于历法,益得政府之信任,但也愈引起旧派历官的妒忌。顺治驾崩不久,就有排教复历的风波。康熙三年,徽州

人杨光先,世习畴人之学,上书礼部,攻击新法,著《避邪论》摘汤若望新法十谬,又诬若望阳假修历之名,阴行邪教。帝下议政王等推议。光先《避邪论》所摘虽妄,而王等不通历法,无从分辨。但谓:“若望进二百年历,夫天祐皇上,历祚无疆,而若望止进二百年,为大不合。”四年,议决若望及监官等八人凌迟处死。帝命若望免死。但新法被废止,复用大统历,旧派既胜,杨光先遂为钦天监监正,吴明烜为副(《中国近代史论丛》,8页)。

康熙五年七月十五日,汤若望病故。

康熙七年,上察得钦天监监正杨光先、监副吴明烜等,自验旧法疏差,迭行窜改,乃历年推测,仍屡与天行不合。康熙八年正月二十四日,钦命吴明烜、南怀仁等同赴观象台测验。南怀仁测验,逐款皆符,吴明烜测验,逐款皆错。于是将吴明烜交吏部议处,命南怀仁为监副。怀仁恳辞官衔,只愿供职。蒙允。杨光先原应处斩,上念其年老,免死遣回。于回家途中,病发而死。从此新旧之争乃告结束(《正教奉褒》,48页)。

康熙十三年(1674),南怀仁奉命制造的仪器业已告成,安列于观象台上,又将各种仪器的制法、用法、绘图造说,并用仪器测验所得列为表册,共一十六卷,名为灵台仪象志。怀仁又继汤若望之业,于康熙十七年,完成预测七政交食三十二卷,预测至二千年,名康熙永年历。这书与前述的皇舆全览图,号称为康熙时代文化双璧。旋奉旨,南怀仁著加通政使司通政使职衔。怀仁上疏辞。未允。

康熙二十四年(1685),帝召安多入京,襄理历法。

康熙二十六年十二月二十八日,南怀仁卒。帝谕:“今遽尔溘逝,用軫朕怀,特赐银二百两,大缎十端,以示优恤远臣之意。又遣官致祭,并谥“勤敏”。传教士中死后获谥的,只有南怀仁一人而已。

康熙二十七年,上以闵明我谙练历法,著顶补南怀仁治理历

法。

康熙三十三年(1694),上召纪理安佐理历政。

康熙三十七年,上召巴多明佐理历政。

康熙五十二年(1713),帝命诸臣编纂《律历渊源》,此书直至雍正元年始成,共分三大部:

一为历象考成,共五十二卷,计上编十六卷,下编十卷,表十六卷,又后编十卷。据费赖之(647页)称,此后编十卷为西士戴进贤与徐懋德于1738年(即乾隆三年)所续成。

二为律吕正义五卷,前四卷论中国音乐,为国人所著,第五卷为西洋音乐,为徐日升、德理格两西士所著(见后音乐条)。

三为数理精蕴五十三卷,为代数、几何、三角等学(见后数学条)。

康熙五十五年,戴进贤奉召佐理历法。

雍正二年(1724),徐懋德任钦天监监副。

雍正三年,戴进贤任钦天监监正。

雍正六年八月,巴多明卒。

乾隆八年(1743),刘松龄任钦天监监副。

同年十月十七日,徐懋德卒。

乾隆九年,戴进贤成仪象考成三十二卷。黄伯禄及徐宗泽均谓是书成于乾隆十七年,似误。因戴氏已卒于乾隆十一年。此据费赖之(648页)说。又徐宗泽(411页)谓此书收入律历渊源第四部,误。似与历象考成后编混为一谈。

乾隆十一年(1746)三月初九日,戴进贤卒。

同年,刘松龄奉旨补授钦天监监正。

同年,鲍友管奉旨补钦天监监副。

乾隆三十六年(1771)九月初五日,鲍友管卒。

同年,高慎思奉旨补授钦天监监副。

乾隆三十九年,刘松龄卒。

乾隆四十年(1775),安国宁奉旨授钦天监监副,旋授监正。

乾隆四十五年(1780),高慎思奉旨补钦天监监正。

乾隆四十六年,索德超奉旨补钦天监监副。

乾隆五十年(1785),汤士选奉旨任钦天监监副,旋升监正,兼管国子监算学馆。

乾隆五十三年六月初六日,高慎思卒。

乾隆五十八年,索德超奉旨晋钦天监监正。

嘉庆元年(1796)十一月初四日,安国宁卒。

嘉庆六年(1801)十一月,福文高奉旨授钦天监监副。

嘉庆十年,索德超卒。

同年十二月,李拱辰奉旨补授钦天监监副。

嘉庆十三年(1808)闰五月十三日,汤士选卒。

同年六月,福文高奉旨补授钦天监监正,兼理算学馆事务。

道光二年(1822),毕学源奉旨授钦天监监副。

道光三年,李拱辰奉旨补授钦天监监正,兼管算学馆。

道光四年正月初二日,福文高卒。

道光六年九月十四日,李拱辰卒。

同年,高守谦奉旨授天监监正。

道光十七年(1837),高守谦因病告假回西。此后钦天监内再无任职的西士了。

(以上西教士在钦天监任职各条均见黄伯禄著正教奉褒)

计自明崇祯二年(1629)徐光启设历局之初,即推荐西洋传教士龙华民、邓玉函入局修历以来,至清道光十七年(1837),二百余年间,西洋教士在钦天监常任修历制器著译等重要工作,甚至自清朝伊始,监正监副等职,几乎常由教士担任,也可见西士对我国天文历法方面贡献的重大及影响的深远了。

三、数 学

利玛窦等西教士于传入西洋天文地理历法之外，同时介绍到我国而与天文历法相关的便是数学。因为西洋科学的根本总离不开数学。最先介绍西洋数学到中国来的也是利玛窦。

利氏到中国以后就著有《乾坤体义》(1605)，此书的下卷专门言数。这是西方数学输入中国之始。利氏到北京之后，徐光启、李之藻、杨廷筠等学者同他往来，跟他学习，并开始译介西书。最先着手的为数学书，因数学是各种科学的根本。而数学书中最先完成的是利玛窦徐光启合译的《几何原本》六卷。几何原本原为希腊哲人欧几里得所作。但利徐所译的是利氏的老师丁氏所编。徐光启译此书很是审慎：“反复展转，求合本书之意，以中夏之文，重复订正，凡三易稿。”(利玛窦序)清代学者非常重视此书，四库全书提要谓：“光启反复推阐，文句明显，以是弁冕西术，不为过矣。”

《几何原本》之外，利玛窦同李之藻译有《圜容较义》(1614)，专论圆的内接外接等，又同徐光启译“测量法义”(1617)，是一部应用几何学。又有罗雅各从希腊亚奇默德的圆书中摘译圆周率的计算，及圆球圆柱等的各要题，名为测量全义，出版年不详。后戴震因之于1744年作策算。(费赖之190页)

西洋算术方面，有李之藻从利玛窦演译的《同文指算》(1614)，书凡十卷，所述比例、级数，都是以前中国所未曾听到过的。

到了崇祯历书告成，连西洋的平面三角，弧面三角也传入了中国。崇祯四年徐光启进呈“割圆八线表”及“大测”二书。前者言平面三角，后者言弧三角，都出自历局西士之手。

顺治时，薛凤祚从穆尼各译《天步真源》，以加减代乘除，折半开方，是对算术传入中国的开始。

康熙末年，西士进讲内廷，才输入代数之学，当时以译音称为

“阿尔热巴拉”或借根方程。不过那时西洋的代数已经发明四次方程式的解法,而康熙五十二年(1713)命诸臣编纂的律历渊源中的数理精蕴,虽是集当时所输入西方数学之大成,但其中所述仅及二次方程式的算法和应用。

《数理精蕴》,书凡五十三卷,上编五卷:数理本源、河图、洛书、周髀经解、几何原本;下编四十卷:首部、线部、面部、体部、末部;又表八卷:八线表、对数阐微表、对数表、八线对数表。“是书贯通中西异同,辨古今长短,为清代习算学者之圭臬。”(辞海)由上开目录看来,此书除首数卷外,都是传教士所引进的西洋数学。

此外为《数理精蕴》所未及的,则有杜德美的周径密率及求正弦正矢捷法各一卷(费赖之引阮元畴人传)。明安图(满人,康熙五十五年任钦天监监正)于乾隆三十九年(1774)刊行的割圆密率捷法,又名求周径密率捷法,也是杜德美所授。割圆术中的杜术,即出于杜德美(方豪引梅穀成“赤水遗珠”)。

四、物 理 学

历数舆地之学而外,同数学有密切关系的就是物理学。天启六年(1626),汤若望撰《远镜说》,这是西洋光学传入中国的第一部书。远镜说首言远镜的用法,末言其制法,中则言其原理,光在水中的屈折,光经过望远镜的屈折,凹镜散光,凸镜聚光。以及凹凸镜相合以放大物像各现象,及其解释,叙述得极其详细。

最先输入中国的力学是熊三拔所著的《泰西水法》。利玛窦到中国之时,正逢明末,对于当时中国的水旱饥馑,很是痛心。研究原因,知是由于水利不修所致,于是打算将泰西的水法传入中国,兴水利来振兴农业。不幸利氏于1610年逝世。于是熊三拔继利氏之志作《泰西水法》一书,由徐光启笔录问世(1612),以供当时的采用。后来徐光启著《农政全书》,《水法》一卷即采用熊书。至于

徐氏著全书受西士的影响自不待言。但熊氏这书偏于应用,原理不够详尽。

稍后,天启七年出版的《奇器图说》就要详细得多了。《奇器图说》由邓玉函口述,王徵笔受。张荫麟误称艾儒略著,向达谓:“王徵从金尼阁游,摘译西书,成奇器图说”,也易令人误会。今据费赖之及徐宗泽“译著提要”改正。书的第一卷言重心、比重等原理凡六十一条;第二卷述杠杆、滑车等原理凡九十二条,每条都有例证;第三卷言应用上述各原理,以起重、引重、转重、取水及用水力代人力诸器,各器及其用法都有详细的图说。四库提要谓“其制器之巧实为甲于古今,书中所载,皆裨益民生之具,其法至便,而其用至溥”。

方豪在《中国天主教史人物传》第二册 179 页称,康熙十七年或十八年南怀仁曾发明利用蒸气力推动的自行车模型和一艘小汽船。

此外,向达与张荫麟都提及《奇器图说》序中尝称有《自鸣钟说》一书,大约也是述说力学上的原理的,但不知何人所作,成于何年。

按利玛窦贡物中有“自鸣钟”一项。罗总主教利玛窦传中,在利氏进贡后有这样一段记载:“两架自鸣钟最使皇上惬意,喜为天下奇物。八天后,钟忽停止,皇上立刻命太监田尔耕向西洋人追问究竟。利神父向田尔耕解释钟表的用度,计时计刻,周转不息。但为使钟表准确计,又使钟表不停,须一个人专门管理。因是皇上应指派太监一人管理钟表,并称在三天以内授予太监管理之术。田尔耕将利玛窦的话一一奏禀。神宗皇帝派四个钦天监太监向利玛窦学习管理自鸣钟。于是利庞两位神父迁居钦天监内,三日三夜,教导四人自鸣钟的一切秘密。四太监把利玛窦所说的话笔之于书。”(《利玛窦传》,119 页)

而且方豪在《中国天主教史人物传》第一册利玛窦传中说:“马

相伯年幼时，上海钟表业者都奉利玛窦为祖师，有利公塑像，每月朔望都受钟表业者的膜拜。”因此《自鸣钟说》一书，很可能是由利氏口述，听讲者所笔记的。

后来我国学者方以智著有《物理小识》一书，戴震因西人龙尾车法，作《赢旋车记》，因西人引重法，作《自转车记》。

五、炮 术

明朝末年，一面倭寇特盛，一面满清崛起，外患日急。那时士兵的素质既差，器械又不精，无法对付。徐光启“从西洋利玛窦学天文历算火器，尽其术”（《明史》徐光启传），曾力请多铸大炮，以资城守。天启元年（1621），兵部议招寓居澳门精明火炮之西洋人，来内地协助攻击。天启三年，艾儒略、毕方济奉旨前往（澳门），招劝殷商等，集资捐助火炮。教士陆若汉、西绅公沙的西劳，率领本国人多名，携带銃炮，前来效力。宁远、涿州等处，屡次退敌。后登莱之役，公沙的西劳及同伴多人阵亡，陆若汉亦受伤。（《正教奉褒》14、15页）

崇祯九年，兵部疏称“罗雅各等，指授开放銃炮诸法，颇为得力”。（《正教奉褒》，16页）

崇祯十二年十二月初六日，毕方济上疏，献富国强兵四大政策：“一曰明历法以昭大统，二曰辨矿脉以裕军需，三曰通西商以官海利，四曰购西銃以资战守、……更乞勅部由澳聘取熟谙制銃西士数人，以授制药点放之术，摧锋破敌之奇。”（《正教奉褒》，17、18页）

崇祯十三年，兵部传旨，著汤若望指样监造战炮。若望先铸铜炮二十位。帝派大臣验收。验得精坚利用。奏闻。诏再造五百位。（《正教奉褒》，18页）

上又命若望教放銃法，条纂火药城守等书进呈。明年正月，命

若望与吴惟英讲究火器于都城,以资演练。四月周延儒出督师,请诸火器,命若望随征。若望为空心炮台式。怀宗览大悦,褒嘉之。旋上命若望赴苏督师前传习火器等项。若望尝授焦勗译《火攻挈要》一书,成于崇祯十六年(1643),于诸式火器之铸法、运用法、以及子弹火药火箭地雷之制造,莫不详述。(张荫麟文17页)

入清以后,吴三桂反,康熙十三年八月十四日,上遣内臣至怀仁馆舍,传旨着南怀仁尽心竭力,绎思制炮妙法。怀仁回奏:制炮之说,臣固略知。然其制法究未精习,既承谕旨,勉造炮式一位,先行进呈,听候饬验。十四年三月,炮式告成。十四日奉旨着内大臣同南怀仁往芦沟桥试放一百弹。内大臣回奏:验得炮式坚固,铅弹中鹄。四月十九日奉旨依式制造。自十三年迄十五年,共制大小炮一百二十位。上亲临观验试放,十九年十一月初四日,南怀仁奉旨铸造战炮三百二十位。二十年八月十一日,炮位告成,奉旨著工部侍郎党古里同南怀仁往芦沟桥试放,着八旗炮手随去,学习正对星斗之法,随去炮手约有二百四十名。十月十九日,上率领王公及内大臣等,幸临试放炮场,谕八旗官员,各领炮手放验,俱适中本鹄。天颜喜悦,奖慰曰:尔向年制造各炮,陕西、湖广、江西等省,已有功效。今之新炮较为更好(《正教奉褒》,80页)。二十一年正月二十七日,南怀仁著成《神威图说》一册,中分理论二十六,图解四十四,于铕炮之术说明甚详,进呈御览。

此后,国家承平,火器无所用,再不闻有令教士制炮的事。

六、采 矿

崇祯十二年(1639),毕方济上疏,献富国强兵策中有“辨矿脉以裕军需,……尽造化之利,发现于矿,第不知脉络所在,则妄凿一日,即虚一日之费。西国……论五金矿脉,征兆多端,似宜往澳取精识矿路之儒,……循脉细察,庶能左右逢源。”

崇祯十六年，汤若望奉命赴蓟督军前，除教授火器水利外，并及采矿之法。翌年晋王审炆也疏请若望往营开采事。（张荫麟文18页）

可惜不久明亡，未能实行。但西洋的采矿术在宋应星的“天工开物”及方以智的“通雅”中已有痕迹可寻。他们都提到鉴别矿物等，似乎都受有西士的影响。

以上都是所谓科学。而当时西士传入中国的，科学而外，艺术、哲学、语言学等也有相当的传入，现在再分别略叙于下：

七、艺 术

1. 西 画

利玛窦居肇庆时，小教堂中供有圣母像（《利玛窦传》，45页）。到北京进贡时，贡物中更有“天帝图像一幅，天帝母图像二幅”。后来又送过四幅西画给程大约，程氏视为至宝，刻入他的“程氏墨苑”中。崇祯十三年（1640），汤若望代巴伐利亚国王进呈天主降生事迹图像（耶稣行迹图）一册，及蜡制三王来朝耶稣圣婴像一座。明清之际传入中国的西洋画既多属人物，于是中国画风上最先受到影响的便是写真。明末受西洋画影响的画家中最有名的为曾波臣（鲸）。到了清朝康乾年间，并有西洋教士如郎世宁、王致诚、潘廷璋、艾启蒙、安德义等画家供职画院。郎世宁能融会中西画法，善绘人物、花鸟，尤工绘马，画有乾隆帝南巡图、百骏图、十骏犬等。民国五十九年六月及稍后，邮政总局曾就他的百骏图，发行过两套邮票，各七枚，并就他的十骏犬也发行过两套，各五枚；六十六年末，又就他的骏马发行下年度的马年邮票两枚，均非常精致，极受欢迎。

乾隆帝于平定新疆准噶尔及回部之后，为给他的辉煌战果留一纪念，乃于乾隆三十年（1765）特命郎世宁与王致诚、艾启蒙、安

德义四宫廷画家绘制“得胜图”。图共十六幅,其中由郎世宁署名的有两幅,由王致诚署名的有三幅,由艾启蒙署名的有一幅,由安德义署名的最多,共有七幅,其他三幅则未署作者的名字。

同年七月,帝下令将这些“得胜图”寄往欧洲,选欧洲第一流的铜版雕刻家雕版印制。先送出四幅,令制版后各印百张(继又加印一百张)后,再将原图、铜版、铜版画,一并交还。当即由郎世宁把上谕译成法文,并写了一封委托书给法国皇家美术学院院长,一并寄往法国。这工作由法王路易十四的御用雕刻家郭新(Cochin)承办。直到1772年,法国政府方把这四幅画的铜版及所印的二百套画一起送到了北京。乾隆帝看了,大为赞赏。

清代中国名画家中,如焦秉贞、冷枚、唐岱、陈枚等,皆用西洋画法作画,而焦秉贞的耕织图,参用西洋透视法作成,尤为有名。据向达称,乾隆时苏州桃花坞有西洋风的雕版年画甚多。这是西洋美术影响到民间的一斑。而清初六大画家之一的吴渔山(历)的画很少西洋画风,但以名画家而笃信天主教,后来更晋升为司铎的,不得不推他为第一人。

绘画而外,明清之际的中国瓷器,也时时可以看出西洋的影响,磁器上采用西洋图案,或仿西洋式制作的不少。北平故宫博物院有一室,专门收藏乾隆时代所造的珐琅器具,内中图案竟十之七八是西洋风格的。不过其时醉心于西洋事务的大都是皇帝贵胄,而未普及于民间。

2. 音 乐

在利玛窦的贡物中有西琴一张。这张西琴当为西洋乐器传入我国之始。艾儒略在泰西利先生行迹中称这琴为“铁弦琴”,而我国人又称他为“七十二弦琴”。续文献通考卷一百十乐器条,述此琴的形状:“七十二弦琴,明万历二十八年西洋人利玛窦来献其音乐,其琴纵三尺,横五尺,藏棊中弦七十二,以金银链铁为之。弦各有柱端通于外,鼓其端而自应。”

万历帝见西洋献的西琴，愿听西乐，便派四名宫廷乐技来向利玛窦请教。利氏自己不习弹琴，便派庞迪我教他们。年轻的两人学了十天，学会了西琴乐曲；年老的乐技，其中一人已70岁，费了一个月，仍不能记住乐调。乐技们于是请求将乐调谱成中国歌词，以便记忆，也便于和唱。利氏乃作《西琴曲意》八章（《利玛窦传》，120页）。曲意八章利氏附刊在“畸人十篇”末。吴相湘先生《近代史事论丛》第二册382—385页曾特别录出。

利玛窦之后，来华的其他西洋教士也有进贡过西琴的，如崇祯十二年，毕方济在贡物中有“西琴一张，风簧（风琴）一座”（正教奉褒毕方济疏）。后康熙年间，徐日昇以精通音乐奉召入京，也进呈过竖琴一张，风簧一张。康熙十八年，帝命乐工奏国乐，当时徐日昇就将乐工所奏曲调用音符记下，等乐工奏完，他照样重奏一过，好像练习有素似的，连一个音符都不错。使帝大为惊奇。从此帝也潜心学习西洋音乐，经过多次的练习，后来帝也能唱几支西洋乐曲，跟着耶稣会士合唱而极合乎节拍。帝尝说：“西洋音乐的优雅是举世无比的，徐日昇的技术是中国无匹的。”（近代史事论丛387页引民国二十六年二月十九日天津上海大公报史地周刊文）

康熙五十二年，御纂《律吕正义》，前四卷为我国音乐家所作，第五卷续编，即为徐日昇与德里格所作。《律吕正义续编》总说中说：“有西洋波尔都哈儿国人徐日昇者，精于音乐，其法专以弦音清浊二均递转和声为本。……又有壹大里呀国人德里格者，亦精律学，与徐日昇所传源流无二，以其所讲声律节奏，核之经史所载律吕宫调实相表里，故取其条例形号，分配于阴阳二均高低字谱，编集成图，使谈理者有实据，而入用者亦有所持循云。”（译著提要325页引）

又据康熙五十四年朱笔删改德里格马国贤上教王书稿，知帝曾命德里格教三皇子音乐：“至于律吕一学，大皇帝犹彻其根源，命臣德里格在皇三子、皇十二子、皇十六子殿下前，每日讲究其精微，

修造新书。……”(民国二十一年故宫博物院出版《康熙与罗马使节关系文书影印本》第六通)

吴相湘先生曾于民国二十五年在国立北平图书馆发现一本德里格遗作《律吕纂要》草写稿,书页第一页右上角钤有“康熙皇三子诚亲五殿下赐”十一字,及一精缮本。他认为此一草本即精缮本的母本。他更与四库提要《律吕纂要》相比,内容相合;又与《律吕正义》续编比较,发现精缮本的内容详于续编。结论是续编系根据纂要删节而成(《近代史事论丛》,393页)。

3. 建 筑

明朝末叶,西洋人初到中国,大都聚居于澳门一带,澳门葡萄牙人的建筑,高栋飞甍,栉比相望。利玛窦到肇庆后,建造的新居也是二层西式洋房。清代广州的外国商馆及十三洋行的房屋,也都是模仿西洋式的建筑。至于教士传教内地,建立教堂,如万历年间北京的天主堂,也是西洋式的。民间采用西洋式的建筑或西洋建筑中的零件,想必也有,只是文献不足。

可是明清之际,在建筑方面,采用西洋方式最著的还要推官家。乾隆帝几次南巡,每到一处都要点缀园林,那时扬州的澄碧堂即是仿十三洋行中的碧堂而作。而其时规模最伟大,建筑最富丽的,自然要数乾隆所建的圆明园和长春园了。圆明园风景绝佳,清初在中国供职的西洋教士写信回国称此为“万园之园”,与法国的凡尔赛宫相提并论,其富丽可想而知。园中四十景最为著名,四十景中有水木明瑟一景,即是仿西洋的喷水池而做的。但西洋建筑最多而又最伟大的,第一要推长春园。长春园在圆明园东,由圆明园的福海继续向东走,通过圆明园的明春门,就是长春园。据乾隆御制诗引“预修此园为他日优游之地”,即乾隆帝拟仿康熙归政典故,以备乾隆六十年寿登八十五以后,游息之地,所以修建得特别精致。这个园苑是中西合璧的,其中专仿西洋式的建筑有谐奇趣、蓄水楼、花园门、养雀笼、方外观、竹林亭、海晏堂、还瀛观、大水法、

观水法、线法山、湖东线法画,共计12处,总称为西洋楼。这园秀丽的风景,雄伟的建筑,和华丽的装饰,原是世所罕见的。

在伟大的圆明园与长春园的建筑过程中,有两位西洋教士是必须提出的,那就是郎世宁与蒋友仁。

郎世宁,意大利人,康熙五十四年(1715)到中国,是一位杰出的画家。据法韦尔在“北京志”所载:“乾隆二年(1737),帝命郎世宁与画院名家沈源、孙祜起草圆明园图样。”乾隆十二年,帝又命世宁在西洋人中寻找能作西洋水法(喷水池)的人。关于此事,郎世宁传考略(石田幹之助著,贺昌群译,国立北平图书馆馆刊第七卷第三四号1—28页)引《教士书札》(第二十一册420—421页)说:

1747年,某月某日,帝于殿上阅西洋图画,适见绘水法图样,帝顾郎世宁命说明之,复问在京西洋人中,有能善此者否?世宁固答有其人。乃退而谋诸教士,遂上言蒋友仁最适于此。帝即召之,命其造于圆明园洋馆之附近,并云费用劳力,皆不限制。友仁奉命,刻苦青励,日夜弗措。是年秋,第一水法工程竣事,帝与诸臣行幸,见之大喜。复自行于园中相地,命世宁与友仁共作一洋馆设计图,于其近处更增设水法。”(刘凤翰著《圆明园兴亡史》,37页)

蒋友仁,法国人,乾隆十年(1745)来中国。二年以后,参加长春园大水法工程。他当时写信给法国朋友说:“1745年,余奉清帝命,以数学家名义,行抵北京。二年后,蒙清帝委派,指导水利工作。”(《教士书札》第四册120页)

洋馆或西洋楼是一组西式宫殿建筑,在长春园泽兰堂的北边,也就是长春园的最北部,俗名就统称那一群建筑为“西洋楼”。大水法是西洋楼中谐奇趣前面的一个大喷水池。

西洋楼与大水法的建筑构图,内部设计,与工程监督,就是

面所提的郎世宁与蒋友仁,以及其他传教士王致诚、马国贤、艾启蒙、潘廷璋等欧洲人的杰作。这些建筑,在中国宫廷里算是创举,所以大家感到非常稀奇。尤其对大水法(谐奇趣前)开始喷水,造成宫廷里空前的奇迹。当时欧洲人叙述它说:“当清帝坐在宝座之上,望见左右两边巨大的水塔及其附属物,前面复有喷水环集。其分配之法,颇费匠心。池内、池边、岩石上,制有“禽兽合战”、“群犬逐鹿”等喷水奇观,其状极富有大自然的情调,足以增加人的英豪气概。其中第二座宫殿下所设的喷水池,曾耗费蒋友仁的莫大脑汁。因中国人以十二兽类代表一天的十二时辰,他就拟制一时计,连续喷射清泉,无时或断,每两小时的时间,有一兽涌射水泉,他兽继之,依次轮流,周而复始。”(《清康乾两帝与天主教传教史》,196页)

西洋楼都是白石砌成,并加以精细的雕刻,屋顶为中国所特有的琉璃瓦盖的,建筑风格为巴鲁克式,比如谐奇趣,楼房石柱皆用汉白玉,柱头柱身仿照罗马式,花纹刻工活泼美丽,为中国宫殿所未有。正楼两侧有五色琉璃八角亭,楼前有喷水池。像这样中西合璧,且调和的极为完整的建筑,是以前所没有的。这给我国建筑艺术开辟了一个新的方向。

八、哲 学

明天启三年(1623),艾儒略著《西学凡》,是欧西大学所授各科课程的纲要,分为文、理、医、法、教、道六科。教为教会法的省称,道为当时神学的译名。而当时的理科,统统包括在斐禄所费亚之内,斐禄所费亚是拉丁 Philosophia 一字的音译,今日称之为哲学。哲学又分五门:论理学、形上学、伦理学,而当时的数学及物理学也统归入哲学。

稍后,傅汎际与李之藻完成了中国第一部宇宙论及第一部论

理学的译本,即《寰有诠》六卷及《名理探》十卷。这两本书,都是当时葡萄牙颇负盛名的高因勃拉大学亚理斯多德哲学的讲义。《寰有诠》是一部宇宙论,出版于1628年,李之藻在序文中说:“乃先就诸有形之类,撷取形天、土、水、气、火,所名五大有者而创译焉。”《名理探》,今日称为论理学或理则学。首五卷为五公称,即宗、类、殊、独、依;次五卷为十伦府。李之藻公子序中称此书原为三十卷,傅李两人已译成十余卷,崇祯四年(1631),之藻奉召入京修历,因而中辍。

此书出版年,徐宗泽“译著提要”谓刻于崇祯四年(1631),但李天经序于崇祯九年,之藻公子序于崇祯十二年,且序中称:“丁丑(崇祯十年—1637)冬先生(傅汎际)入都,示余刻本五帙。”故到那年,刻本还只五帙,即五卷。故此书的十卷本最早不能早于崇祯十二年(1639)。

《名理探》,民国十五年,北京辅仁大学有首五卷的影印本,民国二十一年,上海光启社重印十卷本,后商务印书馆又编入《万有文库》第二集出版。

较先,毕方济著有“灵言蠹勺”,是中文书中第一部论灵魂的书,初刻于天启四年(1624),民国八年有陈垣的重刊本。

高一志著《空际格致》上下二册,无序,无目次,无刊刻年月。书中论宇宙间的火、气、水、土四大原素。高一志原名王丰肃,沈淮教难后重回中国内地时(1624年)才改为是名,故徐宗泽推想此书系刊于1624年之后。

康熙二十七年,王宏翰成《医学原始》四卷,第二卷全录《空际格致》。近世上海聚珍仿宋印书局有罗氏排印本。

高一志另撰有《修身西学》,五卷,崇祯三年初刻,是一部根据亚理斯多德学说的西方伦理学。民国十二年,上海土山湾第四版印行。

《斐录汇答》,二卷,高一志撰,崇祯九年刊,斐录为斐禄所费亚

(哲学)译音的简称。巴黎国立图书馆及梵蒂冈图书馆都有藏本。

九、语 言 学

金尼阁在万历四十六年(1618)由欧洲回华时,带来了教宗及欧洲各国所捐赠的图书七千余部。据方豪称现在北京北堂图书馆中,可确定为教宗保禄五世所赠者有 257 种,不能确定者有 156 种,合共 413 种(《中国天主教史人物传》第一册,182 页)。七千余部书中第一部译成中文的是《远西奇器图说》,出版于天启七年(1627)。但金尼阁对我国学术最大的贡献是于 1626 年出版了一部《西儒耳目资》,共三卷。上海东方图书馆藏有天启六年的原刻本,首卷为“译引首谱”,111 页,卷二为“列音韵谱”,155 页,卷三为“列边正谱”,135 页。书前有张问达、王徵、韩云、张纁芳、与金尼阁等序二十四页,全书共 425 页。首卷是音韵学的总论,次卷是用拉丁二十五字母的子音与母音拼成的字音,依次排列中国字,末卷是按字的边旁排列中国字,而以西文拼其音。书名《西儒耳目资》者,意即用为来华的西教士学习中文的资助。是书以西洋字母配合洪武正韵编成,是部合中西方法,以研究中国文字的书。毋怪乎当时文人视为奇书。张纁芳序中曰:“未观字之面貌,而先聆厥声音者,一稽音韵谱,则形象立现,是为耳资。既睹字之面貌,而即辨其谁何者,一稽边正谱,则名姓昭然,是为目资。”张问达序中曰:“仅仅二十五字母,衍而成叶韵,直截简绝,无一毫勉强拘碍之弊,立总立全,分经分纬,才一纵横交罗,而万字万韵无不悉备于其中也者。……且多发前人之所未发,补诸家之所未补。至于闻音察母,检画知音之法,开卷便得其韵其字,恐从来无此奇捷。……其裨益我字韵之学,岂浅鲜哉!”

此书曾经我国语言学家罗常培在民国十九年出版的中央研究院历史语言研究所集刊第一本第三卷发表的“耶稣会士在音韵学

上的贡献”一文中加以介绍。文中称“可以执简驭繁，由浑而析，是明末耶稣会士在中国音韵学上的第一个贡献。”

民国二十二年，北京大学与北京图书馆曾出影印本。

明末方以智的新字母参用的金尼阁谱就是这书。清初刘献廷的新音，参以泰西蜡顶(即拉丁)话，谅也直接受了《西儒耳目资》里拉丁字母的影响。

雍正七年(1729)，帝令巴多明在宫中设“译学馆”选满汉子弟，入馆习拉丁文，储备外交人才，并派宋君荣襄理(《中国天主教大事年表》，45页)。1732年，宋君荣写信给 Souciet 神父说：“拉丁班进行得很好，有好几名学生拉丁话说得相当流利。”后来钱德明说这个译学馆曾延续了十五年之久。这译学馆可能是我国的第一所正式的欧洲语言学校。

此外，西洋教士在我国医学及生物学等近代科学上也有贡献，不及一一叙述。

基督教在中国之传播及其贡献

林治平

1922年3月9日北京非基督教学生首次发表“非基督教学生同盟宣言”，^①指基督教为资本主义者的先锋，是资产帝国主义者之工具，将不利于中国^②；17日复发表非宗教大同盟电及宣言，认基督教为违反科学，束缚思想，麻醉青年的毒物，故应将之由人类社会中扫除，宣言谓：

“我们自誓为人类社会扫除宗教的毒害。我们深恶痛绝宗教之流毒于人类社会，十百千倍于洪水猛兽。有宗教可无人类，有人类应无宗教，宗教与人类不能两立。”^③宣言一出，全国学生界纷纷响应，函电纷驰，对于教会无不加以仇视攻击。时至今日，此一“于一切宗教中特别反对基督教”的运动，或已早为人所淡忘，但流行于知识界的反基督教言论，仍多类此，至少这些言论或隐或现的仍潜伏在很多人心中，使一个冷静睿智的民族，主观得不可理喻，所以在今天，这个问题仍有重谈的必要。

稍微涉猎中国近代史的人往往会对基督教留下十分恶劣的印象，所以常有人于历数基督教在中国所造成的罪恶之余，便不愿接触基督教的教义了。非宗教大同盟宣言说：

“可恶的基督徒，将置我们青年学生的人格于何地，宗教的罪恶，千言万语，那能说尽。……我们组织非宗教大同盟实属忍无可忍。……信教与非教中无两可之地。”^④非基督教同盟宣言更直接指控基督教的罪恶“为害亦特深远，所以我们应该特别反对基督民地、半殖民地人民的麻醉品，宣言中说：

他们(指神父牧师)来到中国,无论是布教与教育,有意的或无意的都宣传其国际资本主义的国际观念,以破坏中国的民族觉悟与爱国心,所以我们应该于一切宗教中特别反对基督教。^①

然而基督教究竟在中国犯下了什么滔天大罪,值得这些人特别反对呢?可惜得很,这些发表宣言的血气青年衮衮诸公,并没有列举任何事实。笔者不揣冒昧,愿就所知,举述一二基督教之大罪,以明中国人反对基督教之理由。

一、他们认为基督教违反儒家道统

儒家思想向为中国人所尊重,自汉武帝从董仲舒议罢黜百家独尊儒术以后,即为中国思想之正统,其影响早已深入中国社会各阶层,对中国的价值观念及思想形态皆具有决定性的力量。再加千余年来的传统,使中国成为一崇古尊老、推美传统的国家。那么一个传统的中国儒者的理想造型,究竟是什么样子呢?要解答这问题自非三言两语所能解决,简言之,一个儒者在修养上必须达到“内圣外王”、“明德亲民,止于至善”的境界。由此可知,传统儒家并不注重一个人是否具有职业上的专长,故器用之术始终是“末”,是为中国传统社会所不齿的。^②

尤有甚者,中国文化素有强大的同化力,数千年来,虽历经浩劫,而益能发扬光大。尤以四邻诸异族文化,一与我儒家思想相遇,鲜有能不化而为一者,如汉之匈奴,魏晋南北朝时之五胡,隋唐之突厥,宋之辽、金、夏,元之蒙古,明之鞑靼,及满清等,均先后融合于中华民族之内。^③因此自古以来,华夷之辨虽为儒家所深切关注,但“用夏变夷”则深为中国人引以为荣而沾沾自喜者。^④

然而自基督教传入中国后,因为基督教思想对人生社会思想亦具

同等指导作用,甚且有过之而无不及,于是国人纷纷以但闻以夏变夷,未闻以夷变夏为理由,提出反对,如王炳燮于毋自欺室文集即谓:

中国人自有中国之教,为中国之子民,即当尊中国圣人之教,犹之为外国之人世守外国之教也。^⑩

清末大学士倭仁,为反对同文馆招收科第出身人员入馆学习,上书同治帝,把这种以夷变夏的恐惧心理表露无遗,他说:

窃闻立国之道,尚礼仪不尚权谋,根本之图在人心不在技艺,今求一技之末,又奉夷人为师……其所成就不过术数之士,未闻有持术数而能起衰振靡者也。自耶稣之教盛行,……举聪明隽秀,国家所培养而储以有用者变而从夷,正气为之不伸,邪气因而弥炽,数年之后,不尽趋中国之众咸归于夷不止!^⑪

除此以外,基督教之制度仪节每与中国行之多年的习俗相违,这些相违之外,就中国人之立场观之,直与禽兽无异,为保我衣冠文明之教化,士大夫阶级及知识份子往往对基督教加以严厉驳斥,以为非如此不足为士大夫。

二、他们认为基督教是一种文化侵略, 又是帝国主义侵略的工具

基督新教传教运动^⑫自 1807 年 9 月 7 日马理逊 (Robert Morrison) 抵达广州后正式展开,但直至 1842 年南京条约订立前,可谓无甚进展。1842 年后,由于不平等条约纷纷定有保护传教条款,基督教运动始获一开展教务之机会。^⑬

南京条约订立,中国闭关自守之局被打破以后,教士传教渐渐

成为一项条约的权利,依法获得政府保障,于是但有冲突,往往形勢严重交涉。就中尤以法国,自命为天主教之保护者,所以一遇教案发生,法国公使领事几乎立时介入,甚且调兵遣将,意图不利于中国。^⑤传教活动而竟需依赖政治势力及国家武力作后盾,身受不平等条约之害的中国人自然加以仇视。华因雪斯(DsWarnshius)说得好:

依法外国只能作为教民的信仰保护者来实行干涉,但实际结果是把教民和他的广大同胞分开,使他们成为外国人保卫下的独立王国……这些宗教自由条款,严重的打击了中国国家的威信和主权,因为他们在实际上使中国基督徒不受中国的管辖。在这些条款下,教士作为侵略性的西方之一部,来到中国,依仗着使用优越的军事力量,从中国政府所夺来的协定,因此,他所要宣传的福音,就不能不受到影响,他的天主也不能不为人所误解。^⑥

所以,时至今日,仍有许多人认为基督教是帝国主义侵略中国的工具。想到以往百余年本来的国仇家恨,便毫不考虑的拒绝了基督教。

在这种对基督教仇视的情形之下,又有很多教徒,甘心洋化,他们只要一信基督教,便好像变成一个外国人似的,鄙夷中国的一切国俗习惯,文化传统,凡事都抱“外国月亮圆”的心理,自难免使人对基督教产生一种恐惧,视其为文化上的毒蛇猛兽。

三、他们认为基督教违反中国固有社会习俗

中国文化中的宗教思想源远流长,具有高度的复杂性^⑦但降至清朝,道教思潮中的神化,符录炼丹之说深入民间。^⑧于是自古以来所流行的种种迷信淫秽的幻想与传说,乃成为民间普遍的信

仰，甚且形成牢不可破的社会习俗，这些幻想与传说以今日眼光观之，似属不可能，但中国人历久相传往往会信以为真，持之有故。基督教运动在中国之推展，遭受重大阻碍，其主因多在此，兹举例分别说明如下：

甲．迎神赛会：中国民间所行迎神赛会，至清中叶已成一普遍的社会迷信习俗，而赛会所需之费用，向由大众分摊，但基督教徒则以宗教信仰不拜偶像为理由，严加拒绝，于是教徒之被敌视，势所不免。

乙．误会迷信：中国自秦汉以降即有方士、术士之言，历代相传，使许多荒诞不经之事，乃为一般嗜欲者所笃信，如扬州教案之发生，即因百姓误认教士挖取死人眼睛并食小儿肉，地方绅民遂同声指责教士“诓骗婴儿，挖目剖腹，吸食脑髓。”于是民情激动，终于酿成教士伤亡的不幸事件。^⑨同时教会所从事的慈善事业，其动机亦常为国人所怀疑，甚至连深通夷情的夏燮亦会于《中西纪事》一书中作如下之记载：

近来始有传其取婴儿脑髓室女红丸之事，播入人口，盖又于天主堂后兼记育婴会也，道家修炼，其下流者，流入采补，此固邪教中必有之事。

南京条约订立后，夏燮于《中西记事》书中亦会对南京条约各款提出十项批评意见，多极中肯，然其中第九项则云：“约内载传习天主教者，中国官需一律保护，不得苛待禁阻等语，查天主教自明季入中国……而传者日多，恒以夜集，男女一处，今又载入约中，将来白昼公行，向所顾忌？用夷变夏之渐，不可不防。”

查南京条约全文，决未提及传教一事，夏燮此言，诚不知其根据为何？甚至对米怜所创办之英华书院，亦于该文中大加攻击，则夏燮对基督教之仇视可以想见。^⑩

至于教会中男女同室听道聚会，亦使人误解为男女混杂有悖

伦常,甚至有种种淫秽的传说,不脛而走,轰传教堂以迷药诱人入教,教士则能以术御妇女,或以媚药奸淫妇女^⑩类此谣言,到处流行,中国人信以为真,卒至一见妇女进入教堂,则气愤填膺,群情激动,终于酿成教案。

而教会经济富裕,财源不绝,乃有人谣传教士所用白银,乃教士私取华人之眼睛、心脏合铅冶炼而成。^⑪

四、他们认为基督教妨碍中国科学之进步

在非基同盟产生前六年,北大在蔡元培先生领导下,曾发生了一次波澜壮阔的新思潮运动。陈独秀、钱玄同、沈尹默、刘复、胡适之及周作人等均为个中健将。这一运动,学者每称之为中国的文艺复兴运动,他们会对中国一切旧思想、旧伦理、旧制度、旧学说皆加以价值上的重估。^⑫这种态度对基督教在中国的传布发生了莫大的影响,而杜威所主张的实验主义,罗素的逻辑实证论及经济的社会主义亦于是时为从事新思潮运动诸人所特别推介。在这种思潮的激荡下,他们认为宗教是感情的产物,不能用“为什么”的态度加以理智的分析,而凡不能以理智分析的形而上部份,都是非科学的,应当加以排斥。非基督教同盟宣言及非宗教同盟宣言中所列举的反基督教理由,大都以马克斯的唯物史观,与科学至上主义为出发点,这一非基理由,至今仍流行知识界中。

综上所述,我们试略作分析,以明上述各项反教原因是否经得起无成见的考验。

一、基督教与中国文化

我们承认基督教文化与我国固有文化是有其外表形式上的不

同的。而任何两种不同文化碰在一起,最初都会产生排拒作用的。一般言之,历史越悠久的历史,对外排斥力愈强。中国文化固然充满了用夏变夷的光辉记录,但亦不乏用夷变夏的事例,大概任何一种文化的合流都具有双边性,欲求绝对的单元化的发展是决不可能的。李长之先生说:

文化是有机的,绝不能截取,文化是延绵的,绝对不能和传统中断。但文化是生长的,它需要外界的营养,正如它需要原来的土壤和水份。^④

基督教在中国无疑的也有其在文化上合流的必要,但时至今日,我们很遗憾的说,它仍滞留在排拒的阶段中。我们几乎找不到什么人能在文化上提出一个解决歧见的方法,使基督教思想在中国生根。且成为中国人的基督教(需知基督教本来是东方希伯来人的宗教),这种现象一方面固然要归罪于基督教徒的懈怠不努力,但近代中国人对西洋文化所表现的强大排力量,亦应担负重大责任。诚如李先生所说,文化是不能截取的,不能和传统中断的,但文化更需要外界的营养。

我们可由历史的观察知道许多古老的灿烂文化如巴比伦文化,迦太基文化,古埃及文化,在人类文化史上都如昙花一现,先后迅速凋萎,但我中国文化却是少数文化中仍能巍然屹立的一支,其原因何在?试一观中国光辉的文化历史,便知其中吸取外界营养以滋补自身缺失的例证,实不胜枚举,远在战国时期,赵武灵王曾力排众议,毅然颁行胡服骑射政策,这一“变古之道,逆人之心”^⑤的决定,乃使中国人知穿裤子为何事,而骑射方法的引进,使传统的战术大为改变,至汉武帝时,终能引军西向,赶逐匈奴,为国史上光辉煌灿的时期。所以对外来文化能够采取适当,并使之适应本国的环境,一定是有益的。再如我国的国乐器中琵琶、胡琴、羌笛

等,大都来自当时西域外国;中文系必修的词曲,亦非中国固有音乐,词曾深受龟兹药的影响,曲则受了蒙古弦乐之赐。至于佛教思想对中国学术思想之影响,尤其是对宋明理学家所生的影响,更为明显,毋庸多言。然而不幸的是近代史中,西洋文化与中国传统竟彼此排斥,无法结合,尤其是庚子事变义和团之乱后。中西歧见达于顶峰,而中国的国势,自与西洋近代文明接触后,在各种比较竞争之下,似乎是一日不如一日了。

在此同时,反观我们的邻国日本,虽然二次大战后是一战败国,但在今日国际舞台上,它又深深的受人注意了。日本之日趋富强,是不容我们盲目否认的。详考日本富强之原因,实与其两大革新运动有关。其一为唐时的文化革新运动,此运动实际上就是一唐化运动;二为清中叶后所行的明治维新运动,这一运动之影响及重要性,远胜前一运动,而它实际上却是一彻底西化(或现代化)运动。我们都知道日本在明治之前与中国一样是排外的,而国势自不可与我国相提并论。但自从1854年,美海军提督培理(Commodore Matthew Perry)率舰强行叩开迫日订立神奈川条约后,日本即展开一项觉醒运动,尽力翻译西书,模仿西法,^⑧终于先败中国,次败俄罗斯,一夕之间跃登世界强国之林。然而日本虽经此两大革新运动,但时至今日,谁也不能否认日本仍为其日本,既与中国不同,更与西洋各国异。我愿意再说一句,在人类生活中,文化实具有四大特征,即:普遍性,继续性,累积性和变异性。文化决不是一个固定的状态的存在,它是向前进的,在向前进行的过程中,才有活的文化,也惟有这种文化才能绵延万代,满足人类的需要。

这样说来,我们又何需担心“文化”的“侵略”呢?从上面的讨论可知,文化本身是无法侵略的,它只是会变异,会创新,而且越到近代文化的变异与创新,必然会越来越快,交通的发展,大众传播的快速,使我们今天已经无法闭关自守了,我们在这个时代,如

不自求文化冲突的解决之道,而仅持盲目的排斥态度,实在是不智而危险的。我更相信今后几十年的历史将是人类各种文化一较长短的日子。我们也可以说,以后几十年的历史将是人类各种文化融会合流的记载。中国今日之社会文化固与百年前大不相同,即与十年前相较,亦已有惊人的转变,谁能否认这一事实呢?

有了以上的基本认识与心理准备,我们便可进一步讨论基督教与中国文化是否冲突的问题,诚然基督教文化在枝节上与中国文化习俗确有歧异之处,但其根本精神却是一致的。儒家重仁义,基督教则以爱为基础;^②中国传统社会是以家为本位的社会,^③在这样的社会制度中,一切德行之根本为孝,^④而基督教论伦理关系的第一条诫命便是“当孝敬父母,使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久。”^⑤既然如此,我们又何需担心它的“侵略”呢?

二、基督教与帝国主义运动

在谈这一问题之前,我首先要将本文所讨论的范围加以说明,本文所论基督教乃专指新教而言,即 Protestant。查我国史书记载,于此名称颇多混淆之处。基督教思想最早进入中国应在唐代,名曰景教,然因与佛教思想合流,不久即消失。至元代则以也里可温教之名称出现,但元本异族所建,不旋踵即被汉逐回,也里可温教亦因而随之淹没。至明末清初,始有天主教的传教运动展开,所留下之影响至为深远,但至康熙时又被禁绝。此后至鸦片战争始告复兴,然此时期所总称之基督教,实兼指天主教及新教(即今日通称为基督教者),明乎此则可助吾人了解基督新教与帝国主义运动二者间之关系何在。

查马里逊乃第一位来华宣教的基督教教士,前已言之。但马里逊由英申请来华时,便遭到英国当局激烈反对。因为英国当局所关心的是商务,深恐马氏来华之后的传教活动会影响英国的商

务进展,这原是英国东印度公司在东方所采行的一贯政策,不足为异。^①马氏不得已乃辗转赴美费城,取得当时美国国务卿麦迪生(Madison)之介绍函,始克成行。^②既来之后,又复遭东印度公司当局诸般为难。^③如果教士是帝国主义者所利用的鹰犬,英国为何要这样为难马氏呢?英国第一任商务监督律劳卑(Lord Napier)来华时,中英双方争执甚烈,马氏适任英方翻译,深悉各项内情,^④使他深为痛苦,他在当时的日记中说:

我以为这种后效必然很大,但我祈祷其将有利于中国,不独是徒然有利于英国的,因为我不是那一类的爱国者,要靠损害人家来尊大自己。我不以为基督教承认这样的爱国主义。

这位伟大的基督教先驱者,在写完这段话后,不久即“将自己整个贡献于中国人”。^⑤1834年8月1日卒于广州,10日葬于澳门,享年仅52岁。

再以教案最多的时代的基督教士而论,我们也可看到他们对中国的热爱,如扬州教案的受害者,中国内地会的创始人戴德生(Hudson Taylor)即曾说过:“假如我有千金英磅,中国可以全数支取,假如我有千条生命,不留下一条,全部献给中国。”^⑥这是怎样伟大的宣告,生为中国人的我们,能不惭愧吗?

然而历史上层出不穷的教案又将如何解释呢?我们要很遗憾的指出,绝大多数的教案都与天主教有关,我说这些话,并不是对天主教的攻击,我只是欲借此事实提出一项警告,基督教的传扬是决不容假借任何其他的势力的,^⑦中国历史上的教案将永远是教会史上的耻辱,这些教案的制造人(主要的是法国政府及“当时”的天主教中的败类)无论其动机为何?在中国基督教史上都是传教运动的罪人,殆无疑义。^⑧

天津条约签定后,一位美国基督教士曾说:“况传(基督教)者,

皆系天之所使，不需世人矜恤之也。总之教务一端，不容议在约内，盖立约之事，人事也，行教之事，天事也。”^④

这应可代表真正基督教徒的态度。

三、基督教与中国国情社会

基督教初入中国社会时，一方面因与帝国主义运动以俱来，易引起国人戒备防范，并生仇恨，他方面则因基督教中有许多因教义而生的习俗，与我国之社会不合，更加深了国人“非我族类，其心必异”的信念。关于这方面的冲突，经过了百余年的努力，多半已告消失。如言教士采精补阳，取眼冶银等荒诞不经之说，似乎不需再作任何解释，人人皆知其绝非事实，殆无疑义。至于宗教信仰生活的表现方式上的歧异之处，居于今日“信仰自由”之信仰下，亦不可能成为争执。是则所余者，仅祖先崇拜，祭祀仪式尚待我们辩明。

中国是个家本位的社会组织，在这种家庭系统中，香火传衍及父权神圣是它的特征之一。为达香火传衍的目的，所以祭拜死去的祖先，便成为中国家庭的宗教功能之一。而这一功能的实现则赖父权的维持。尤有进者，中国社会是以孝作道德评价的社会，不孝之人，非仅被视为家庭逆子，抑且被贬为社会败类，然而不幸的是国人每将祭祀祖先作为孝之表现，所以便形成这么一个逻辑：

因为人人都该孝敬父母，所以人人都该祭祀祖先，因此凡不祭拜祖先的，都是不孝之子。”我们尽可说这种观念不合逻辑，但凡事讲求逻辑之人，到底是少数，在这种情形下，注重孝道的中国传统文化传统，很不幸的与同样注重孝道的基督教文化竟产生了严重冲突，我们不能不说这是一件十分遗憾的事。

那么基督教的“孝”与中国的孝为什么会发生冲突呢？我们可以说中国的孝是人本主义的孝，而基督教的孝是神本主义的孝，明乎此则知二者在范围上是有广狭之别的。圣经上说“当孝敬父母”

这是基本原则,但又说“你们作儿女的要在主礼听从父母,这是理所当然的,要孝敬父母使你得福,在世长寿,这是第一条带应许的戒命。”^④由此可见,基督教的孝并非绝对的孝,泛孝思想是不为基督教所取的,它所论的孝是有范围的,所谓“在主里”即是其范围,孝德不能取代神的地位,不能取代宇宙间至高真理的地位。而中国人的“孝”是概括一切道德的,不仅有泛孝主义的色彩,甚且有泛孝的实际。同时中国人因为着重香火的传衍,即是“我”这一脉一系的血统上的传衍,所以对于死后祭祀非常注意。但基督教之教义相信人死后便进入“永远”,死只不过是一个转变,我们固然应该追述先人的德行,追怀我们逝失去的亲人,但却不必加之以祭祀叩拜,尤不可徒具形式,喧哗宴乐。^⑤既是如此,基督教的孝道观又有什么不对呢?

基督教对中国的贡献

1922年的反基督教运动是发自主学界,所以这一反基督教运动的影响也特别深远,但细读这一宣言的内容,实在不得不令我们失望,因为它的语句既不合乎逻辑,亦未见其列举历史的事实和确凿的证据以为立言之根基。固然那时正当“五四”之后,中国历受列强之欺压,在这种情形下,他们所发言论,若因民族感情之积恨,而落入偏激,原属无可厚非,但站在知识真理的立场,我们仍觉有不得不予辨明的必要,兹分四点略述其概要。

一、基督教与中国现代化

欧美诸国自18世纪后纷纷步入现代化,因此国势日强终至控制整个世界局势。故时至今日“尽管人们对传统还有深挚与强烈的依恋,但没有一个民族或国家能完全抗拒现代化的诱惑。在古

老的社会的人们心坎里,已激起一种满怀希望的革命,这一种心理上的革命,使人们对现代产生一种崇拜与孺慕,它不知不觉的改变了整个人类社会基本的文化取向及价值系统。”^④是的,现代化是一难以抗拒的诱惑,但回溯我国过去百余年来的历史,我们却发现中国的现代化过程是一极为艰辛而长远的路程,而在这一艰辛而长远的路程中,基督教教士不容置疑的曾扮演着主要的角色。我们都知道,在鸦片战争之前,中国的文化是在一个静态的农业社会中发展,富有一种自足系统,与世无争,享有一种自觉与不自觉地光荣孤立。^⑤到明朝时,朝廷屡苦于倭寇肆扰,自此之后对海事戒惧日深,故屡次拒绝海上来聘之外人。满清入关后屡兴文字大狱,第一流学者又各抱亡国之痛,所以表现于学术者,都埋首于中国传统文化,致力于古籍经典的校勘训诂,死心塌地,不问世事。因此明末清初天主教耶稣会所介绍的西学,实未发生应有的效果。19世纪后,来华的西人,主要的是商人,从事心灵及学术事业的教士甚至是商人之敌,这些商人所关心的只是如何攘利,而中国一向是看不起富强侵略的霸术的,所以虽因迭遭失败而被迫模仿西洋,却是以一种鄙夷之心,在十分痛苦不甘的心情下展开的。因此,大体言之,在鸦片战争之前,中国处处拒斥外国,一概视之为夷狄蛮族,大有除中国而外,别无其他文化并存之气概,就是这种心理的表现,而鸦片战争后,中国有识之士虽渐体会到夷人的长技,却不甘心立刻从事改革,甚至咸同年间的模仿西法运动,充其量也只是学习欧美的“船坚炮利”而已。这些器用之学,只是器物技能层次的现代化,原属西方文化中“文化光线(Cultural ray)”最微弱的一环,^⑥在他们的心中,中国的政治制度及立国精神是至善至美,无需学习西洋的。^⑦这种心理,自然阻碍了中国充分的现代化。这一缺陷在甲午之战中暴露无遗,于是由教士们所鼓吹的制度层次及思想层次的现代化才能逐步展开,以至今日。

基督教士影响于中国现代化运动至深且巨者,首推李提摩太^⑧、

林乐知^⑧等人,彼等于中国创办新式学校如圣约翰大学,东吴大学、齐鲁大学、岭南大学等。^⑨主持出版社,出版报纸,其中最重要的是1887年(光绪十三年)所成立的广学会及1874年发行的《万国公报》,皆致力于编译新书,介绍西洋文化,以启发民智,^⑩广学会创始人韦廉臣(Alexander Williamson)曾撰文说明他们的心意:

……将泰西之道,择其有益于中国者,潜心翻译,缮成篇帙,散布四方,使人了然于心。倘一旦国家有所举行,不必家喻户晓,而其为弊为利,为损为益,士庶早洞悉于未告之先,而自公召之,自公令之,有不欢乐从事者乎?^⑪

观乎当时有远见人士如革命党人、维新党人及张之洞、曾纪泽等皆与彼等维持密切之关系,则知教士之影响已扩及于中国制度层次及思想层次的现代化了。

二、基督教与中国现代社会

中国传统社会习俗,统摄国人心理,影响力至为强大,往往形成一牢不可破之传统力量。然而这些习俗当中不可讳言的有许多与现代精神违背,甚或有不合人道,不道德的因素存在,更有一些恶习,历久相传,积非成是几乎已有社会化之趋向,其危害于我国家民族,虽早为有识之士所忧惧,但始终对之无计可施,徒唤奈何。这些不良习俗如妇女缠足,纳妾蓄婢等,亦多赖基督教教士之努力。兹举其最大者,略加叙述,以明基督教对改革中国社会习俗之贡献:

甲·天足会:我国妇女缠足,历有年所,胡适之先生在“信心与反省”一文中曾沉痛的呼之为“我国所独有的宝贝,”“虽然在这社会无不足以单独成一系统,究竟都是使我们抬不起头来的文物制度”^⑫他严厉地指示:

……宋明理学,说起来也真可怜,讲了七八百年的理学,没有一个理学圣贤起来指斥裹小脚是不人道的野蛮行为,只见大家崇信“饿死事小,失节事大”的吃人礼教……。^⑤

胡先生的指责,我们谁能否认呢?自古以来,我们妇女地位之低微,所受迫害之深重,国人已视若当然,即妇女本身亦但知安于命运,忍气吞声。然而,这一千余年来无人关心的问题,经教士们努力宣传劝说之下,竟能于短短三四十年间“完全铲除小脚的风气,从前大脚的女人要装小脚,现在小脚的女人要装大脚了。”^⑥

查我国妇女天足运动乃由李提摩太夫人等首先提倡,并于1895年设天足会,利用广学会书报广事宣传,李夫人等复亲自奔走各地,开会演说,终于造成风气,在短短数十年间即将行之千年的旧习完全铲除,难怪胡适之先生要说:“风气转移的这样快,这不够坚定我们的自信心吗?”来鼓励国人担负“拨乱反正的责任了。”^⑦

除了提倡放足以外,基督教对妇女地位之提高,禁止纳妾蓄婢,反对娼妓,并协助娼妓从良等运动,均曾尽心竭力以求改革,兹不详述。^⑧

乙. 禁鸦片:鸦片之害,人皆知之,道光时期为鸦片之严禁或弛禁,终于酿成我国历史上的第一次对外战争。但战后和约中除第四条规定赔偿烟价洋银六百万元外,对鸦片问题只字未提,迄1858年,中美、中英、中法通商章程善后条约规定鸦片改以洋药名称上税入口后,外人乃取得贩卖鸦片至华的合法地位。^⑨自此以后,鸦片流毒中国,为害之深,尤甚于前。基督教教士有鉴及此,乃复联络各处有识之士,竭力奔走呼吁以期防止烟毒,戕害民生。于是由教会主持推动的各种戒烟组织,如1908年成立的万国改良会分会等纷纷成立,出钱出力竭力遏阻鸦片之流毒中国。^⑩

在这些影响深远的工作当中,最有趣的当属席子直(胜魔)及杨襄甫二位先生的改变了。

按席子直是一位失意的秀才，复染上抽吸鸦片的恶习，沉溺其间，不克自拔。后来在一个偶然的时机里，读到英国教士李修善(David Hill)的征文布告，征文的题目一共有六，席子直所选择的题目之一竟是：“凡欲摒绝鸦片之祸，而遵行省宪明令者，皆能历数大烟之害，请问有何妙法可以禁种、禁贩、截吸，断瘾？”席子直的文章先经山西省硕学宿彦之士评审后，再经李修善及李提摩太二人共同鉴定，竟包办了一、二、三名。自此以后李修善常与席子直接近，终于使对西洋教士深存戒意的席子直痛改前非，归依基督教，非仅个人摒弃鸦片，且献其余生，于中国各地设天招局，以科学方法及祈祷的能力协助为烟毒所缠无法脱身的人戒烟。^⑨

而杨里甫先生于未归信基督教前，亦深嗜鸦片，又因自命为承受中国儒家之道统思想者，故对基督教特别仇视，每逢“有人向他宣传基督教，都给他根据中国古代哲学，驳得传教士哑口无言”。然而一日，因天雨无处躲避，不得已避入福音堂，正值区凤墀先生于堂内工作，接谈之下，杨襄甫先生大受感动，不久即归依基督教，戒除鸦片，且任传道人之职。后来经区先生的介绍与国父相善，以其声望地位辅助革命工作。^⑩

三、基督教与中西文化交流

基督教带来了西方科学、技术及学术思想，这是有目共睹不容否认的事。尤其在清中叶以后，极力从事新闻报纸之发布工作^⑪，藉以启迪民智，鼓吹革命，导引中国近代化运动进入思想层次的现代化，功不可没，兹不赘述。本文所欲略加申述者，乃在教士对中西文化交流所作之贡献。爰自1807年马理逊牧师抵华后，即与米怜(Milne)牧师共同致力于基督教圣经之汉译，编纂华英辞典，设立英华书院等工作，以从事文化交流工作。^⑫至于李提摩太、林乐知等人在广学会内所从事的工作及其鼓吹中国新式教育之展开，

前已概略言之。

而曾任同文馆总教习(President)达廿五年并于1898年(光绪二十一年)兼任京师大学堂(北京大学前身)西总教习的丁韪良(William Alexander Parsons Martin)氏在改革教育,译介西洋政治法律、外交等新观念所作之努力,亦深值吾人敬佩。^⑥

尤其值得我们佩服,并令我们中国人惭愧的则是伟大的英国汉学家,牛津大学第一位中文系教授理雅各牧师(James Legge)。他除在中国及在香港从事教育改良计划外,并潜心研究中国典籍,终于能将十三部经书译成英文,并加注释,复于译书之余,撰著介绍中国学术、社会文化之专书,功力之深令人咋舌,极博中外学者之称誉。理氏至爱中国,曾云:“余致力从事中国学术之研究,廿五年矣,此项工作之必要,乃希望让世界其他各地,对此一伟大王国有一深切了解。”复云:“……诸文明古国迭经兴替卒趋灭亡,而中华帝国拥有四亿子民,依然存在,其故安在哉?盖其百姓之中必寓有伟大之道德兴社会力量也……没有国家之学术特质若中国之发达,亦无国家若中国之敬重知识也。”^⑦笔者深信理氏对中国文化宣扬之功,恐不在任何中国人之下。1897年11月29日,理氏以中风不治,病逝牛津,享年八十有二,在他的葬礼举行之日,牛津大学费百恩教授(A·M·Fairbairn)于极力赞扬他的人品后说:

“……他非常爱中国人,垂危之时,尚在病榻上接见前往访问之中国青年。”^⑧像这种“非常爱中国人的教士,他们不仅带来了基督教的教义及西方文化,并且将中国文化带了回去。中西文化的交流,教士们的血汗启迪之功是不可没的。

四、基督教与孙中山的革命运动

谈中国现代化问题而不谈及孙中山革命运动的人,若不是出于无知,便是出于偏见,因孙中山的革命运动实为图根本制度上之

改革之运动也。然而吾人详考孙中山毕生从事革命，历经艰险而能不屈不挠卒竟全功者，基督教思想之贡献实不容勿视抹杀。^⑥林白克(paul Linebarger)博士在所著《孙逸仙传》书中，对于孙中山一生的宗教生活，叙述的真切动人，康德黎先生(James Cantlie)亦曾撰 Sun Yen Sen and the Awakening of China 一书详述孙中山的宗教信仰与中国革命运动之关系。伦敦蒙难获救后，孙中山曾亲撰伦敦被难记，并写信给区凤墀长老，信中说：

……弟身在牢中，自分必死，无再生之望……弟此时惟有痛心忏悔恳切祈祷而已。一连六七日夜，不绝祈祷，愈祈愈切，至第七日心中忽然安慰，全无忧色，不期然而然，自云此祷有应，蒙神施恩矣……弟遭大故，如荡子还家，亡羊复获，此皆天父大恩……。^⑦

观此可知，孙中山的宗教经验，十分清楚，无怪临终时犹念念不忘其基督教徒之身份，嘱咐同志切勿歧视基督教。^⑧则其一生之思想行动受到了基督教的重大影响，殆无疑义。

因为孙中山本身是一位基督徒，所以在革命同志中，或赞助革命的人士中，亦有很多人是基督徒，^⑨如广州之役，从容殉国的革命烈士陆皓东即与孙中山同时接受喜嘉礼牧师(C·R·Hayer)之施洗而加入教会。^⑩此后在历次的革命行动中，每有甚多牧师教士参加革命行动，^⑪甚且有些教会团体如圣教书楼等，更于暗中协助革命运动，或挺身保护革命志士，^⑫则基督教与中国革命运动之关系，可以想见。

那搅乱天下的

当圣保罗和西拉到帖撒罗尼迦传教时，他们两人“本著圣经”

……讲解陈明基督必须受害,从死里复活,又说我所传与你们的这位耶稣,就是基督。”结果有许多人冲动的跑到地方官那里大喊着说:

那搅乱天下的也到这里来了……这些人都违背该撒的命令,说另有一个王耶稣……。^⑩

是的,基督教不是一个妥协的宗教,在信仰的基础上,它是决不稍作退让的,即使在有希伯来宗教思想背景的耶稣本乡,耶稣所受的排斥亦决不下于中国。然而耶稣并没有畏缩,他勇敢而平静的踏上了殉道的十字架的道路。基督教并不是一种教条,一种思想,它是一股生命的新生之力,凡它所到之处,往往会很自然的发出强大的力量,与一个人或团体恶习相抗争,在社会中产生净化的力量。从以上各项叙述,我们可以知道,基督教与中国思想传统系统,极多雷同之处,然而百余年来,基督教在中国却受到了极大的阻力,甚至有人引经据典或举传闻中的事实以证明基督教在中国所引起的“搅乱”,对于这些攻击,笔者认为有些是不值得辩明的。我们也无意在本文中指出中国的一些谬误之处,因为细读那些反教人士的文字,我们实在可以敏锐的感到他们的反教情绪,是发自一片真诚的爱国心(个中人物如徐桐,倭仁等均可为代表)。但基督教本身是一种伟大的生命之能力,回顾以往的历史,一些外国教士曾在各种反对及逼害声中,为中国默默的献上了自己,如今时代的巨轮已转到我们这一代的手中,请问我们究竟能为苦难的国家作些什么?在我们指责基督教所造成的所谓“搅乱”之时,能不能平静而客观的思想一下下面这段话呢?

各宗教在中国无益也固不少,但其为益于中国者极多,如基督教在教育上,社会上,道德上的成绩,斑斑可考,不能一笔

抹杀。他们自己不信教则已,但不应痛诋一切。而且自己没有建设计划,徒尚空言,急其不急,而不以这些精神、财力、光阴,以作更大更重要的社会服务,反欲略教会里之建设事实且推倒之。他们爱国救人的事业似稍逊于牺牲一己,远别家乡而为我同胞教育育哑,洗麻疯,开学校设医院之外国人……我们以为这是破坏和消极的举动,正见他们需要良好宗教以重生其精神生命^①。

是的,基督教的确来了,对中国社会的“搅乱”也确是无庸否认的,但这决不是“搅乱天下的”,更决非洪水猛兽。

注 释

① 有关1922年中国非基督教运动的发生原因及演变,请参阅 Kenneth Soett Latourette, *A History of Christian Mission in China*, original edition published by London Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, republished by Chengwen Publishing Co, Taipei, 1966, PP, 694 - 699. 此一运动所加之于基督教之影响,及其对基督教运动所形成之迫害,请参阅同书页七三七至七三九;另王治心:《中国基督教史纲》,基督教辅侨出版社,1959年10月初版,页二六七至二七六,特辟专章“非基同盟与本色运动”,详加讨论,极具参考价值;另杨森富:《中国基督教史》,商务,1957年初版,页二八三所言:“北京大学一帮反宗教的学生得悉于4月间即将在北京举行世界基督教学生同盟第十一届大会,乃首先发起反宗教运动……”据 Latourette, 前引书,页六五九所载,则为:“此次聚集吸取了中国人的广泛注意,因而在它会集前,1922年3月,在上海的一群学生宣布组成非基督教同盟(Anti-Christian Federation)……几天以后,一群在北京的与教育机构有关的人士组成了非宗教同盟(Anti-Religion Federation)……对象虽加以扩充,但主要目标仍然为基督教。”并记于此,以供参考。

② 宣言全文见彭彼得《基督教思想史》,兹将全文引录于后,以供参考。

非基督教同盟宣言

我们所以要反对基督教,在一般意义上,也和反对其他宗教一样。最初

期文化遗留下来的各种宗教,都号召一个虚伪的和平观念。他们不但没有指出一切不和平的症结所在,而且其自身的迷信嫉忌纠纷,正在形成社会不和平现象之一。各种宗教,又都号召一个虚伪幸福的观念,他们所希望的幸福,都在未来世界,天宫,西方,天国等;轻视现世界之肉体的物质的奋斗,而且以为奋斗亦无济于事,因为现在世界一切生灭荣枯,都由神为天定,无关于人力之短长。以此暴君不必与抗,富豪不必与争,率全世界劳苦平民,信神安命。但知心索天国,不妨身陷水火,这是何等世界,这是何等罪恶!各种宗教都有这些同样的罪恶,而基督教组织强大,其为害亦特深广,所以我们应该特别反对基督教。

在特殊意义中,我们更不得不反对基督教。封建时代基督教列在特权阶级。一入资产时代,资产阶级扑灭当时特权阶级,本亦攻击基督教;其所以得存余喘者,乃因资产阶级自身已成为特权阶级,遂转而保留基督教,利用基督教。第一是用他麻醉本国的工人阶级,使其相信社会之贫富出于神意,不应以阶级之争,破坏现在社会制度,致达神意。第二是用他麻醉被征服的殖民地半殖民地之民众,使其相信他们的兵舰军队,是为了赠送上帝的福音而来,是为了赠送教育及一切文化而来,不是为了抢劫金钱而来;使被征服的民众,对他们永远感恩戴德,不思反抗。资本帝国主义者保留基督教,这第二个作用,正是我们中国人不得不特殊反对基督教之最大理由;神父牧师头里走,军舰兵队后面跟。圣经每页上都写着“送枪炮来,送银子去”。八十年来这种传教通商的现象,我们怎能够忘记。

近年以来,他们播教方法日臻巧妙,由教会,而学校,而医院,而青年会,而社会服务团,而童子军,而平民教育,日益遮掩其布教面目,日益深入社会,迷惑无数青年。只看他们拿来些学校医院的经费,而不看见他们拿去比这些数目十百倍的投资的利益。此外更危险的是:一班神父牧师,他们回到外国,形容尽致的演讲中国人愚蠢野蛮,好骗取捐款,因此益增外人轻鄙华人的观念。他们来到中国,无论是布教与教育,有意的或无意的,都宣传其国际资本主义的国际观念,以破坏中国的民族觉悟与爱国心。所以我们应该于一切宗教中特别反对基督教。

我们觉悟的青年们,应该到处高呼:

非基督教大同盟万岁!

中华民族觉悟及解放万岁!

③ 宣言全文见彭彼得,前引书,全文如下:

北京非宗教大同盟宣言

我们自誓为人类社会扫除宗教的毒害，我们深恶痛绝宗教之流毒于人类社会，十百千倍于洪水猛兽。有宗教可无人类，有人类应无宗教。宗教与人类，不能两立。

人类本是进化的，宗教偏说：“人与万物，天造地设”。人类本是自由平等的，宗教偏要说：束缚思想，摧残个性，崇拜偶像，主乎一尊。人类本是酷好和平的，宗教偏要伐异党同，引起战争，反以博爱为假面具骗人。人类本是好生乐善的，宗教偏要诱之以天堂，惧之以地狱，利用非人的威权道德。宗教本是没有的，他们偏要无中生有，人造迷信。宗教本是假设的，他们偏要装做成真，害人到底。总而言之，上帝本身，既不由理化物力构成，到底是什么东西？教主生活，更不是吾人意识所能想像，究竟是什么现象？既有造物主，何不将电灯飞艇早日造出？既有赏罚权，何不使世间人，尽成善士？好笑的宗教，科学、真理既不相容。可恶的宗教，与人道主义完全违背。

中国在世界比较起来，是一片干净土。算无宗教之国。无奈近数十年来，基督教等一天一天的向中国注射传染。最近数月，气焰更张，又有什么基督教同盟，于光天化日之下，公然要到中国的首都北京来举行。回想我们人类所受过基督教的毒害，比其他诸教都重大些。他们传教方法，比起他教，尤算无微不至。他们最可痛恨的毒计，就是倾全力煽惑青年学生。青年学生原是很纯洁的，不易煽惑。他们便使用他们不知怎样得来的金钱，建筑高大的华丽的房屋，叫做什么“基督教青年会”。他们始而对于青年学生就“入会的不必信教”。其实既入彀中，一步一步的引人入胜，卒至基督教青年会，就是基督教预备学校，就是基督教徒养成所。弹子房呀！体育会呀，电影呀，名人演讲呀，茶会呀，英文呀，年会呀，津贴呀，招待员呀，干事呀，队长呀……就是他们施毒的麻醉药，催眠术。伤心呀，可怜的无限青年，真是上当不小。伤心呀！可恶的基督教徒，将置我们青年学生的人格于何地！宗教的罪恶，千言万语那能说尽。平日大多数人，或未注意，或不自觉其毒害。至于如此之甚。细细一想，能不伤心。凡有血气者，能不急起直追，拥护真理。

我们组织非宗教大同盟，实属忍无可忍。同盟宗旨，仅非宗教，不牵入一切党派，亦丝毫无他作用。尤无种族国家，男女老幼之别。信教与非教中无两可之地。凡不迷信宗教，或欲扫除宗教之毒害者，即为非宗教大同盟之同志。特此宣言，普告天下。

④ 参注二引文。

⑤ 参注三引文。

⑥ 参注二引文。

⑦ 同注六。

⑧ 有关中国传统社会之分析请参阅金耀基：《从传统到现代》，商务，1955年初版。

⑨ 中国文化同化力特强的原因，请参阅韦政通，《中国文化概论——对传统文化的解析》。

⑩ 中国士大夫阶级自古以来在心理上只允以夏变夷而未闻以夷变夏，事实上，在中国文化历史中，以夷变夏的成例，不绝于书，只是古人于心理上不愿承认而已。详见吕实强：《中国官绅反教的原因》。韦政通：前引书，页四十亦有论列。这种心理就整个民族的观点言之，实非得计，参彭友生，前引书。

⑪ 王炳燮：《毋自欺文集》，卷二，页十四。

⑫ 筹办夷务始末，卷之四十七，页廿四至廿五。又王闿运陈夷务疏有云：“……臣前读钞报，见议立同文馆，大学士倭仁所陈利弊，及谕旨开慰之言，私窃感激，至于叹息。然以为不必论也……今设同文意亦在此，而臣独以无益者……。臣又观大学士曾国藩覆奏天津一事，言袄教（按指天主教）之行善，愚民之易动，含吐其词，揣度其中，臣又以为不必也。夫中外之防，自古所严，一道同风，然后能治。假令法国步尧舜之政，读周孔之书，分置书儒，佐我仁政，则诸臣束手坐观望风赞叹，以为真圣人之国乎？袄教之行，教堂之立，但当问其可行不可行，不当问其教善不善……何况袄教妖异，约书鄙陋，斤斤计较，何关损益？”（全文见王闿运：《湘绮楼文集》卷二）并录于此，以供参考。其他地方人民反教资料请参阅佐佐木正哉，清末排外运动资料篇，昭和四十三年五月一日，（月）岩南堂书店。

⑬ 按基督教一词，于中国近代史中，所指称之对象并不固定。于马里逊来华前，均指天主教而言，其后兼指基督教与天主教，今日之基督教乃指马丁路德改教后之教会而言，即西文所称 Protestant 是也，汉译多称新教，乃天主教（Catholic）或旧教之对称，天主教人士则称新教为誓反教。有关马里逊来华布道之经过，所遭之困难及其贡献，请参阅本书第二篇：《平民阶级中的英雄》一文。

⑭ 考基督教传教运动，自康熙帝下达禁教令（康熙四十六年，1707年1月）后，直到鸦片战争止，在法律上一直是违法的活动。道光廿四年五月十八

日(1844年6月3日)中美五口贸易章程第十七款规定:“合众国民人在五港口贸易,或久居或暂住,均准其租赁民房,或租地自行建楼并设立医馆,礼拜堂及殡葬之处……”同年九月十三日中法五口贸易章程第廿二款所订与上述条款大致相同,但依此条约规定外人并无向华人传教及招收信徒的权利。这种情形持续到1858年(咸丰八年)始有转变。因是年适逢英法联军我国战败之后,根据中英天津条约第八款之规定:“耶稣圣教暨天主教,原系为善之道,待人如己,自后如有传授学习者,一体保护,其安分无过中国官丝毫不得苛待禁阻。”中法天津条约第十二款更进而规定:“天主教原以劝人行善为本,凡奉教之人,皆护保佑身家,其会同礼拜诵经等事,概听其便。凡按第八款备有盖印执照安然入内地传教之人,地方官务必厚待保护。凡中国人愿信奉天主教而循规蹈矩者,毫无查禁,皆免惩治。向来所有或写或刻奉禁天主教各明文,无论何处,概行宽免。”

⑮ 据咸丰十年(1860)第二次英法联军之役后,所订立的中法北京条约第六款,规定如下:“应如道光廿六年正月廿五日上谕,即颁示天下黎民,任各处军民等,传习天主教,合讲道建堂礼拜。且半岛滥行查拏者,予以应得处分。又将前谋害奉天主教之时,所充之天主教堂、学堂、莹坟、田土、房廊等件,应赔偿交还法国驻劄京师之钦差大臣,转交该处奉教之人。并任法国教士,在各省租卖田地建造自便。”(见约章分类辑要卷六上,传教门,传教类,页三)自此以来,传教士虽在中国有许多“善良的作为,但由于教士在传教的活动中,渗入了一项侵略的特质,遂使许多中国人不肯轻易肯定其价值,甚至怀疑其用心。”

⑯ Westel W. Willoughby, *Foreign Rights and Interest in China*, Baltimore, 1927, Republished by Cheng-Wen Publishing Co, Taipei, 1966, PP. 719-720 译文转引自吕实强,前引书,62页。

⑰ 中国宗教思想起源甚早,约在公元前一千七百年左右即已有祖先崇拜的宗教,这一信仰在中国文化的各个阶层进展中皆居于主要地位。此外帝天崇拜,自然崇拜,动物崇拜,植物崇拜亦居重要地位,这种多神信仰,在中国历数千年而不衰,是以论者每谓轻信迷信为中国宗教的一个特征。详参 C, K, Yang(杨庆堃) *Religion in Chinese Society*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961.

⑱ 道教思想虽云源于老庄,实则驳杂难言,除古代巫、祝、史的宗教外,秦汉以后,又附会诸方士神仙长生之说,自是而后,历魏晋南北朝时期,日渐兴盛,唐初曾大为盛行,五代以后兴衰交替,继而不绝,但因过份重视迷信,渐

为高级知识分子所弃,虽然如此,在民间之影响力,则日渐增加,其驳杂性可谓集中国民间迷信之大成。及至清朝,修仙、炼丹、符录之说取代一切,根本与老庄清静无为之旨大异其趣。

⑲ 教务档,江苏教务,同治七年八月初四总署收阿礼国(Sir Rutherford Alcock)函。按扬州教案发生于1868年(同治七年),缘于是年扬州士绅为反对英籍传教士戴德生(Rev. James Hudson Taylor)等人居扬州,(按戴氏乃中国内地会China Inland Mission创办人,该会成立于1867年,自后即致力于基督教广传于中国内地的工作。后更名为海外基督使团(Overseas Missionary Fellowship),迄今仍活跃于台湾及东南亚各地。

⑳ 以上所论见江上蹇叟(按即夏夔),《中西纪事》,卷二,页廿五及卷九白门原约全章。

㉑ 详见吕实强,前引书,144至146页。

㉒ 吕实强,前引书,146至147页。

㉓ 新青年六卷一号页十,陈独秀说:“要拥护那德先生,便不得不反对孔教,礼法,贞节,旧伦理,旧政治。要拥护那赛先生便不得不反对旧艺术,旧宗教,要拥护德先生又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。”胡适于新思潮的意义一文中认为陈氏所言“虽然很简明,是还嫌太拢统了一点。”胡氏进而指出:“据我个人观察,新思潮的根本意义只是一种新态度。评判的态度,简单说来只是凡事要重新分别一个好与不好。仔细说来,评判的态度含有几种特别的要求:(1)对于习俗相传下来的制度风俗,要问“这种制度现在还有存在的价值吗?”(2)对于古代遗传下来的圣贤教训,要问“这句话在今日还是不错吗?”(3)对于社会上糊涂公认的行为与信仰,都要问“大家公认的,就不会错了吗?人家这样做,我也该这样做吗?难道没有别样做法比这个更好,更有理,更有益的吗?”尼采说现今是一个重新估定一切价值的时代。重新估定一切价值八个字便是评判的态度的最好解释。(见胡适文选)

㉔ 转引自顾一樵:前引书,40页。许多学者都承认“一切文化都是现代的文化”,他们认为文化生活乃在永远创新,永远变化的过程当中,文化本身就是变和动的表现,而这个变动,就是生活进行。故文化一方面时时刻刻的累积,一方面即时时刻刻的创新。我们可以保存过去文化的痕迹,而不能保存过去文化的精神,过去文化的精神是永远渗透永远扩张于现在之中的。朱谦之先生曾说:“真文化是起于极细微,极简单,而累进自积的,无限扩张的。所以自微至著,积小至大,它是时时刻刻的累积,时时刻刻的创新,自

过去而现在,过去即在现在当中,过去的保存无已,所以未来的扩张增大无已,即因未来的扩张增大无已,所以文化的进化也永远没有休歇……文化的根本现象即在于永远创新。换言之,即于旧东西中不期然生出新的东西……文化则永远于过去之所有外,而时时另有所增,就是所谓创新,所以不说文化则已,一说文化就必是有些新的。同时又必须是创出来的。换言之,文化即是现在的文化。”(见朱谦之:《文化哲学》)事实上,文化一词就社会学之观点言乃指人在社会中所获得的所有的知识、信仰、风格与技能。任何一个社会的文化或社会遗业皆具有其特殊性,它乃是一群人的一种特殊的生活方式,是他们为生活而有的一种完全的设计,所以文化不仅有其静态的外表,而且必然有其动态的改变与适应。著名社会学家 L. Broom 与 P. Selznick 曾说:“一种文化,虽孤立于外界的影响,与其本身环境相调适,且其外表是保守的,仍然不可能在真正稳定与不变之中。”他们认为:“两文化于发生接触之时,均生变迁,只是双方互受之影响,可能大小不同。在现代世界,没有一种文化是完全孤立而不受其他文化的影响的。”

⑳ 赵武灵王决行胡服骑射之策,其叔公子成大表反对,曰:“臣闻中国者,盖聪明徇智之所居也,万物财用之所聚也,圣贤之所教也,仁义之所施也,诗书礼乐之所用也,异敏技能之所试也,远方之所观赴也,蛮夷之所义行也,今王舍此,而袭远方之服,变古之教,易古之道,逆人之心,而佛学者,离中国,故臣愿王图之也。”见《史记》,卷四十三。

㉑ 有关大化革新运动与中国文化之关系,详参陈水逢:《中国文化之东渐及唐代文化对日本王朝时代的影响》,嘉新文化基金会研究论文第卅九种;陈水逢,《日本文明开化史》,商务,五六年初版。有关明治维新运动请参阅李恩涵:《清季同光自强运动与日本明治维新运动的比较》,文载思与言五卷一期,资料丰富,析论详确,极富参考价值。

㉒ 参马太福音廿二章三十七—四十节:“耶稣对他说:‘你要尽心、尽性、尽意爱主你的神,这是戒命中第一且是最大的,其次也相做,就是要爱人如己,这两种戒命是律法和先知一切道理的总纲。’”

㉓ 中国家族制度在中国文化中所扮演的角色,其重要性是人所皆知的,从来中国社会组织轻个人而重家族,先家族而后国家。费孝通在《差序格局》一文中(见费孝通,《乡土中国》)指出中国的“家”字,其含意最能伸缩自如,据他的解释乃因“我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴,而是好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹……我们的社会中最重要亲

属关系就是这种丢石头形成的同心圆波纹的性质。”在论“家族”一文中，费氏复指出：“在中国乡土社会中，家并没有严格的团体界限，这社群里的分子可以依需要，沿亲属差序向外扩大。”所以“我们可以说在中国乡土社会中，不论政治、经济、宗教等功能都可以利用家族来担负。”梁漱溟先生在《中国文化要义》一书中引卢作孚先生的话说：“家庭生活是中国人第一重底社会生活，亲戚邻里朋友是中国人第二重的社会生活。这两种社会生活，集中了中国人的要求，范围了中国人的活动，规定了其社会的道德条件，和政治上的法律制度。……实则中国人除了家庭，没有社会。”（见梁漱溟）《中国文化要义》但梁先生本人则认为“只有宗法社会可以说是家族本位”，因此“中国社会是否就一贯的是家族本位呢？否，不然。我们如其说，西洋近代社会是个人本位的社会……那我们应当说中国是一伦理本位底社会。家族本位这话不恰当，且亦不足以说明之。”他认为“人一生下来便有与他有关系之人……此种种关系，即是种种伦理……家人父子是其天然基本关系，故伦理著重家庭。……伦理始于家庭，而不止于家庭……它没有边界，不形成对抗，恰相反，它由近以及远，更引远而入近……”可知其根本仍在家庭。

⑳ 曾子曰：“孝有三：大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。”（《礼记》卷十四）因欲“尊亲”，故能有积极之善行，使亲能享令名，因欲“弗辱”，故能消极的无恶行，使亲不被恶名，苟人能存此心，自能力行诸德。故孝经有曰：“夫教，德之本也，教之所由生……夫孝始于事亲，中于事君，终于立身……夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经而民是则之。”有谓古之儒者，所重者在仁，孟子曰：“未有仁而遗其亲者也。”故冯友兰认为“孔子、孟子皆注重孝，但未以孝为一切道德之根本，一切道德之根本为仁，仁者自然孝。”（引自冯友兰，《中国思想史》，第十四章，秦汉之际之儒家，（六）关于孝之理论），实则仁为中国儒学人文思想的道德的起点，复为道德的完成。”（参吴自甦，《中国家庭制度》）

㉑ 国人每以基督教教义为不孝者，实属谬误。考基督教之伦理观首重天人关系，故摩西十戒中，为首四戒皆论及天人关系之调整。因基督教认为苟天人关系不洽，则一切人伦关系亦必无由调整。除有关天人关系的四诫外，其余六诫皆论人伦关系，有关人伦关系的戒命中，第一条即明白宣示“当孝敬父母”之旨，然原来再论及其他，可知亦为以孝为人伦关系之首要德性，并无冲突之处。参出埃及记廿章，马太福音第五、六、七三章及保罗书信。

查英国对东方贸易往来各项特权，向由东印度公司专利垄断，他人不得

过问。1772年后,公司以财政困难,向国会借债一百万镑,政府虽同意在财政上予以援助,但同时通过1773年管理法案,自此以后,公司的特许状每隔廿年即需重订一次,至公司组织之下工作的许可证的问题,提出严重抗议,是以前往印度宣教的先锋——克里威廉(William Carey)在用尽各种办法仍无法取得许可证后曾欲用偷渡的方式,前往印度,他的这一行动是冒着极大的危险进行的,因为万一被发现,他必遭立刻逐回英国的恶运,而且他所有的财产也必全部充公。但当他们到达朴次茅斯(Portsmouth)后,该船船长因接获公司来信警告而中途放弃。其后克里只有搭乘丹麦东印度公司船只 Kron Princess Maria 号东来。他们抵印度后,英国东印度公司始终与他们为敌,不许他们进入东印度公司辖区,不许他印刷土话圣经,甚至为此特颁法令禁止在加尔各答以外孟加拉(Bengal)的任何地方安置印刷机。所以克里等人在印度的宣教工作,乃被迫在丹麦辖区(Serampore)展开。1806年, Lord Minto 继任印度总督之初,基督教在印度的宣教工作遭到了严重的打击,已到印度的教士,接到政府严格的训令,不得向本地居民讲道散发福音小册,亦不得派遣印度籍传道人外出作同样的工作。是年抵印度的两位教士被命令立刻回英国,而载运他们抵印的船只,竟被东印度公司当局拒发出港护照。1807年9月11日(按马理逊即于是九月七日抵广州),政府竟然下令要教会把 Serampore 的印刷所迁往加尔各答,同时一切礼拜和讲道活动均限即日停止。这一争执在英伦也曾引起激辩。

③② Phylis Mathewman, Robert Morrison, London, Edinburgh 1957, PP, 25 - 29; Latourette, op. cit, p. 212.

③③ 马氏抵华后致力于中文研究,并从事中英字典之编纂,圣经汉译等工作,终于遭东印度公司之忌,屡予为难。

③④ 有关律劳卑来华之经过请参阅林治平律劳卑事件之研究,政治大学五十五年度外交研究所硕士论文。

③⑤ M, Broomhall 原作,简又文译,传教伟人马里逊。

③⑥ 按马氏于1833年12月13日送其妻儿返英休养,其时马氏身体已呈不支。是日也,风雨连绵,当其妻儿所乘船只渐行远去后,马氏即挥泪作书致其妻儿,所引为其中一句。马氏决志许身中国,热爱中国之心表露无遗。此后数月,马氏强抑相思之苦,奔走于广州、澳门间,吾人若一读马氏此时期之日记书信,即不难体会其思亲之苦,及病情之日趋严重,然而马氏至死,未曾离开中国,其精神之伟大,令人佩服。参 Matthewman, op. cit, pp. 89 - 96.

⑳ 胡宣明,前引书,扉页题语。

㉑ 《圣经》撒迦利亚书四章六节明示：“不是依靠势利，不是依靠才能，乃是依靠耶和华的灵方能成事。”撒母耳记上第十七章大术怒责非利士人哥利亚曾说：“你来攻击我，是靠着刀枪铜戟，我来攻击你，是靠着万军之耶和華的名……耶和華使人得胜不是用刀用枪，因为争战的胜败，全在乎耶和華。”愿一切传教者三复斯言。

㉒ 按教案成形期乃在1860年至1874年左右，此时正拿破仑三世在法国当政时期，彼为巩固政权讨好民众，每以天主教之保护者自居，对外连连发动战争以转移注意缓和国内压力，是故此一时期之教案多与法国天主教士有关，传教活动而与政治相牵，无论如何，就传教而言是不幸的。

㉓ 吕实强,前引书,102页。

㉔ 经弗所书六章一至三节。

㉕ 有关此段所述,请参阅注27、28、29。及拙文“试论中国家庭制度的特质与基督教信仰的关系”一文。文载校园杂志十一卷四期。

㉖ 金耀基《从传统到现代》,商务,85页至86页。

㉗ 梁漱溟,前引书,页八至十一。韦政通先生则以“保守性”为中国文化十大特征之一,并言明在中国文化中的保守现象及其原因和功能,至为简要详明,请参阅韦政通,《中国文化概论》,36页至41页。金耀基,前引书,7页、61页、115页。

㉘ 名学者汤恩比(A. Toynbee)于其有各的文化放射定律(Law of Cultural Radiation)中说：“当一移动的文化光，因被它所冲击的一个外国社会体抗拒而反射为多种的光线——技术底、宗教底、政治底、学术底等等时，它的技术底光线常较宗教的光线穿越的较快及较深……我们可以说文化的反射的光线的穿越力量通常是与此光线的文化价值成反比例的。一个无关紧要的光线，受到其所冲击的社会体的阻力，较之一个重要的光线为轻，因为前者不至于威胁到被冲击的社会体的传统的生活方式，而引起急烈痛楚的干扰。”

㉙ 参蒋廷黻,《中国近代史》,78页。

㉚ 按李提摩太(Timothy Richard)生于1845年,1869年自英利物浦起程来华,1870年抵华传教,遍历中国华北各地。1884年首次回国力主派遣精通西学而熟谙中国宗教历史者来华宣教。同时亲赴伦敦某大学专门研究科学及教育方法,复至德京柏林,法京巴黎拜会该两国教育部长,采求教育方略。1886年举家再来中国,曾著“兴学新法”畅论最新教育方略(按此书曾送

呈李鸿章,甚蒙重视)1891年继韦廉臣(Rev A. Williamson)为广学会第二任督办,积极从事有关宗教、科学、政治、历史等书籍之译介,藉以开通人民智识,改良中国社会,沟通中西感情及文化。李任此工作凡廿五年之久,译著新书百余种,并与维新要人如康有为、梁启超、翁同龢、孙家鼐等相善,影响于维新运动者极巨。1916年春,因身体衰弱返国治病,1919年决意再来中国,但病情恶化,延至4月11日逝世,旅世74载,在华辛劳达50年之久。参William E. Soothill, Timothy Richard, 王树槐,《外人与戊戌政变》,26至32页,36页至44页。

④⑧ 按林乐知(Young J. Allen)乃美国监理会教士,1849年来华,从事译介西书及教育工作,1868年发行“教会新报”,1874年改名为“万国公报”,批评时政,鼓吹革命。林氏所著《中西关击略论》,除力主中国从事通商、改革兵制以求富强外,并特别指出变法之根本在教育,故力劝中国设储才馆、兴新学,培植人才,改革科举制度,影响至为深远。参王树槐前引书9至14页。

④⑨ 有关教士鼓吹改革中国教育情形,请参阅王树槐,前引书,17至24页,至于新式学校之设立,基督教实开风气之先,于中国近代教育史上,居于最重要之地位,此中详情请见Latourette op. cit, 214页以后各章。王治心,前引书,307至330页。

⑤⑩ 按万国公报创刊于1874年,至1883年因故停刊,1889年复刊后,成为广学会之机关报。至于广学会在华之工作,请参阅W E. Soothill. op. cit, Chapter XI;XIII,王树槐,前引书,页卅至四十四。查万国公报已于五十七年九月由华文书局影印出书,诚学术界喜讯,为研究中国近代化问题不可不参阅之重要史料。惜其中仍有缺页甚多。

⑤⑪ 见万国公报,卷二(1890),十四期,5页。

⑤⑫ 胡适等著:胡适与中西文化,水牛出版社,五十六年五月初版,107页:“我们所独有的宝贝,骈文律诗,八股,小脚,太监,姨太太,五世同居的大家庭,贞节牌坊,地狱活现的监狱,廷杖板子夹棍的法庭……虽然丰富,虽然在这世界上无一不足以单独成一系统,究竟都是使我们抬不起头来的文物制度。”

⑤⑬ 胡适等,前引书,107页。

⑤⑭ 胡适等,前引书,108页。

⑤⑮ 胡适等,前引书,108页。有关天足会事迹请参阅王治心,前引书,350至351页。

⑤⑯ 基督教所从事社会改革工作至多,非本文所能尽述,简略言之,约包

括三大类：一禁绝烟酒嫖赌，协助妓女从良，提高妇女地位。二拯困济贫，协助盲哑及孤儿青年辅导等工作。三提倡农村合作，农村改造。请参王治心，前引书，346至368页。

⑤⑦ 国风版，清初及中期对外交涉条约辑，咸丰条约，美约，33页、33；英约，25、30页；法约，26页，32页，分别规定准鸦片以洋药名称进口，每百觔税人参拾两。

⑤⑧ 王治心，前引书，346至347页。

⑤⑨ 有关席子直生平，及其从事戒烟工作之经过，请参阅 Mrs. Howard Taylor, Pas. tor Hsi, Confucian Scholar and Christian, 1900, First Edition, 刘翼凌译述，《席胜魔传》。

⑥⑩ 有关本段所述其详请参陆丹林，《革命史潭》，214至218页“总理的一位师友杨襄甫”一文。

⑥⑪ 查我国报业史中，有关民报之创刊发行，实由基督教教士启其端序。如1815年8月5日（嘉庆二十年七月一日）米怜牧师在马六甲创刊的“察世俗每月统计传”乃我报业史上第一种具有新闻性质的刊物。详参袁昶超，中国报业小史，新闻天地社出版社，第四章“早期的民报”其中所述各报几全属中外教士教友所办，可资参考；另请参阅赖光临《梁启超与近代报业》，商务五十七年初版，16至19页所述“早期维新人士与传教士之影响”一节。

⑥⑫ 参注③②。

⑥⑬ 有关丁韪良事迹请参阅 Peter Duns, Science and Salvation in China, The Life and Work of W. A. P. Martin, 文载, Paper on China, vol. 10, Havard University, October 1956, 97 - 141; 丁氏除从事教育工作外，于国际法之译介工作亦努力为之，贡献甚大，参丘宏达，《中国国际法问题论集》，商务，初版，4至39页“西方国际法输入中国的经过”及“中国国际法名词的研究”二文。

⑥⑭ 本段所述参东方杂志复刊卷二第五期，阎振瀛，“理雅各与中国经典之翻译”一文。余参景风杂志十一期“理雅各博士传。”

⑥⑮ 引文见张振玉，十三部经书的英译人，汉学家理雅各先生，文载中外杂志，一卷二期，1967年初版。

⑥⑯ 孙中山先生与基督教之关系至为密切，请参阅陆丹林，前引书，91页至110页，“总理与基督教”；冯自由，革命逸史，（二），商务，四十二年初版，10至18页“孙总理信奉耶稣教之经过”

⑥⑰ 致区凤墀书信全文录自冯自由，前引书，17页。

⑥⑧ 据陆丹林,前引书,109页,虞夫人慕贞女士答覆香山商会函云:“……科父返天国,得闻离世前一日,自证“我本基督教徒,与魔鬼奋斗四十余年,尔等亦要如是奋斗,更当信上帝。”此乃科儿手书所言,十分多谢天父,允我所求,复赐科父信上帝之心,此乃氏至安慰者。”复据同书页一二六记载:“……总理一家都是基督徒,临终的时候,曾把夫人托付于同志说:“她是个基督徒,也是个同志,你们不要因她是个基督徒就歧视她”,故孙中山逝世后,即用基督教仪式举行追思会。

⑥⑨ 参陆丹林前引书,“总理与基督教”章。

⑦⑩ 参陆丹林前引书,20至126页“基督教的赞助革命”章。

⑦⑪ 乙未广州之役,直接间接参与者多为基督教徒,著名者如区凤墀,郑士良,杨襄甫,陈少白,何启,左斗山,王质甫诸人,是役之革命机关即设于圣教书楼内,参冯自由《革命逸史》,(二),12页,有关孙中山受洗之经过及其奉教之热忱,请参阅同书所录“美国喜嘉理牧师关于孙总理奉教之追述”一文。

⑦⑫ 参陆丹林,前引书,287至289页,“从事革命的教士”节。

⑦⑬ 冯自由,《革命逸史》,初集,20页,“圣教书楼”章。

⑦⑭ 参使徒行传十七章一至六节。

⑦⑮ 文见彭彼得,前引书,336至338页,录简又文等“对于非宗教运动宣言”。

咸丰年间反基督教的言论

李恩涵

近代基督教在中国的传布,其直接或间接所及于中国文化、社会政治、思想各方面的影响,实甚重大而深刻,由此而引起的一些问题,其性质常常是错综复杂的,就其传布发展的情况来说,鸦片战争以前,是中国官方禁止传教的时期,从康熙四十六年(1707)因礼仪问题禁教之后,雍正初,尤严厉执行,下迄乾隆、嘉庆两朝,以至道光二十四年,此项严禁传教的政策,在原则上并无改变。直到鸦片战争,中国战败,被迫开放了沿海五口允许各国人民通商居住,至道光廿四年(1844)五月十八日中美签订五口通商章程(即望厦条约),更在其中第十七款明文规定;美人可在“贸易港口租地自行建设礼拜堂”;^①同年九月十三日,中法签订的五口通商章程(即黄埔条约),其中第廿二款复允准法国人在通商口岸“可以建靠礼拜堂、医人院、周急院、学房、坟地”,“倘中国人将喇吧晒礼拜堂坟地毁坏,地方官照例严拘重惩。”^②是为外人在华设堂传教最初的条约根据。道光廿四年十一月初五日,道光皇帝并应钦差大臣两广总督耆英的请求,明诏颁谕各省弛禁天主教,“华民习其教者,免治其罪。”^③一年二个月后的道光廿六年(1846)正月廿五日,复再颁谕旨,允将“康熙年间各省旧建之天主堂,除改为庙宇民居者毋庸查办外,其原旧房屋尚存者,如勘明属实,准其给还该处奉教之人。”^④这实在是清廷对待天主教政策上的一个大改变。从此,天

主教(广义地也实际包括了整个基督教各派)乃得自非法传布的状态进而获准公开传布了。不过,当时清廷所准许外国人传布基督教的区域,尚只限于通商的五处口岸,并不准他们进入广大的各省内地。所以,当时外人在内地传教,是违犯禁例的。因此,教士在这段期间内,其活动所及于中国社会和人民的影晌,尚属轻微,咸丰八年(1858),英法联军北攻天津,中国在被强迫的情况下,和俄、美、英、法四国分别缔结了天津条约,在各该条约中,均有弛禁内地传教的规定。及咸丰十年(1860),英法联军再度北犯,清廷又和英法等国签订了一批“续约”(即北京条约),除重新肯定各国在天津条约中所获得的权利外,续约第六款并允许法国传教士“在各省租买田地,建造自便。”^⑥根据中外条约内不平等的最惠国条款,内地传教和这些附属的权利,因亦为各国所共有,是为基督教在华传布史上的一大“变局”。从此,外人传教的活动,即如水银泻地,中国的整个国土皆成了他们合法布教的范围。过去在内地秘密传教的人,固然可以公然出来活动,新派来华的教士,亦分别进入沿海和内陆各省,基督教在华的教务,逐渐成为穷乡僻壤无远弗届的态势。这对中国固有的社会和文化而言,实在是一项非常巨大的冲击,因此而引起的反响,自极深刻而广泛。此后,中国反教运动的发生,即由于此。

基督教在仪理上大体可分为希腊教(Orthodoxy)、天主教(Catholicism)和耶稣教(Protestantism)三大派别。希腊教在中国的活动,自来即至微弱,影响一直极小,可略而不计;^⑥耶稣教各会派在鸦片战争前后,始在沿海各省传布,而自咸丰初年,一直到同治年间,他们传教的区域尚较狭小,其教徒在整个信奉基督教的中国教民中,亦仅占少数。^⑦只有天主教自元明以来,即已来华布教,年代既已久远,其活动亦深入民间,历来各省士民普遍所接触的所谓“西教”,大抵系指天主教而言。甚至康熙雍正间的禁教,亦未根本动摇其在华教务的基础;而在咸同年间,更成为反教者的主要目

标,为全国的官绅士民所瞩目。

中国反基督教的思想,渊源很早,远可溯及唐初景教(Nestorianism)传入之后不久。^⑧明季耶稣会士先后来华,教务渐次开拓,反教者更蜂起攻讦,而儒士和僧道尤为其中健者。万历四十四年(1616)发生的南京教案,即是一例。^⑨此后,名儒黄宗羲和全祖望均有攻教的诗文行世。^⑩康熙初年,歙县人杨光先撰不得已书,倡言名教癖斥教士,声称欲救中国“免沦于无父无君”。^⑪上杭人邱嘉穗、华亭人沈大成等继之均有反教的议论刊布。^⑫康熙中叶,天主教各宗会祀祖祭孔的争议大起,儒士中攻讦天主教者,更觉振振有辞,康熙皇帝因此数颁明诏禁教。雍正初年,更进一步没收了各省的教产,分别改为祠庙、义学或公廨仓库,入教的王公和庶人也分别加以惩处。^⑬此后,下及乾隆及嘉庆两朝,中国官绅士民对于天主教鄙视和仇视的态度,并无改变。嘉庆三年(1798),洪亮吉上征邪教一疏,其中就将天主教目为邪教,与白莲、八卦等教及敛钱聚众阴谋不轨的会堂,同样看待。^⑭大清律例禁邪类中,更明白载有禁绝西洋人在内地传教刻经的条文,出教者须当堂跨越十字架,始可免罪。^⑮道光初年,当中英鸦片战争尚未爆发前,官厅盘获天主教民,都用严刑审问,常将他们判处重刑。^⑯自明朝中叶以迄道光廿四年(1844)约略二百多年,虽然在时间上中国官府所持反教的政策,常有程度上的不同,各省地方当局在实际执行政策时,也有宽严的差异;但是,官民间对于天主教之或多或少地没有好感,确系普遍的事实。我们综括这一段期间内反教者的论议,可以发现他们反教思想的依据,大体不出下列数项:

1. 有人认为西教传自外洋,图谋不轨;
2. 有人认为西教有乱中国固有的道统,为儒术的大贼;
3. 有人认为西教的教理无据,不合天理;
4. 有人认为西教有邪行邪术,乃属邪道。

这些论说,无论其所依据的事实是否可靠,但众口铄金,士民言之

皆振振有辞。加以长期查禁天主教的结果,反教的思想世代相传,业已深入人心,很难骤然转移过来。因此,道光廿四年后,清廷虽然开放了通商五口的传教禁令,但是多年来根深蒂固深种于官绅士民心中对于基督教的一些观念,并没有随着战后中外间的新形势而有何等改变。所以,在咸丰和同治年间,中国官民所流传的各类反教思想,依然受固有的一些论说的影响,甚为深钜;因此,他们普遍持有不同程度的反教态度,也系无足深怪的事。值得注意的是他们对于这次基督教的再度广泛传布,反应异常强烈,而且其激烈反教的言论与行动,至咸丰十年(1860)清廷允准西洋人在内地传教之后,尤有特别凸出的发展,与在此之前的反基督教运动,在程度上有很大的差异。

本文的目的,是想就清季咸丰(1851——1861)朝中国官绅士民反对基督教言论的内容,作一综合性的分析。由于此项问题具有十分错综复杂的性质,我们不拟就各地区个别发生的教案,逐案分析其特殊发生的背景,而只是想就其反教言论的内容,以探究其反教思想的某些线索。

二

咸丰元年(1851),上距鸦片战争结束之年(1842)已将十年,而距离基督教正式弛禁之年(1844),亦已七年。当时外人依据条约,在五口通商地方从事贸易活动,非常积极,传教工作亦加紧展开,天主教尤想乘机恢复其在明末清初时教务发展的盛况。天主教在这方面的努力,远在鸦片战争之前,就已多方积极筹谋。传教经费分在各国募集,教士也络绎东来;但因清廷禁教的政策尚一仍旧贯,所以,他们在抵华后都只能秘密进入各省,作秘密或半公开性的活动。^①罗马教廷亦划定传教地区,道光十八年(1838)设置浙江、江西教区和湖广教区,十九年(1839)设置山东教区,廿年

(1840)设置蒙古与云南教区,二十一年(1841)香港亦被列为监牧区之一;二十四年(1844)分置湖南教区,并将山西教区与陕西教区划分为二;二十六年(1846)又设置贵州教区。^⑨散布各省的天主教徒,虽然难于得到正确的统计数字,但据估计大约总在32万人左右。^⑩耶稣教第一位来华传教的教士玛礼逊(Robert Morrison)也于1807年抵达广州^⑪。中英南京条约和中法黄埔条约缔订之后,天主教和耶稣教都把握机会推动教务。在1843至1857年之间,只天主教中的耶稣会会士,来华者即有58人,其他各会教士前来者亦多^⑫;耶稣教于1842年抵达中国的教士,亦达56人^⑬。大致说来,耶稣教当时集中其努力于通商五口区域的布道,天主教则除在上述五口活动以外,甚多教士仍然与往年一样,秘密潜入内地各省传教,他们改变为中国式的姓名,衣服、语言皆与华人无异^⑭。其踪迹不但遍及沿海各省,而且深入河南、陕西、贵州、四川,并远达蒙古和奉天、吉林、黑龙江等地。咸丰初年,法国教士凯里克(Krick)和鲍利(Boury)取道印度境内阿萨密(Assam)前往西藏,不幸于途中遇害^⑮。另一位法籍教士罗启桢(Charles Rene Renon)又自四川启程,拟西向进入西藏传教,途至察木多,被中国官府盘获,依据条约,遣返广东。但他并不气馁,再转道云南前往,终得如愿定居于藏边的猛卡(Bonga)传教。^⑯天主教在各省除传教外,还经常办理教育事业、赈济灾民,并从事医疗服务等工作。^⑰咸丰四、五年(1854—1855)间,江南地区入教者,即达2000人,教中开设学塾达78所,其中并包括此后甚为著名的徐家汇公学,入学生徒共达1260人;松江一府教育事业尤称兴盛。^⑱江西、浙江两省在道光廿九年(1849)已建立了教堂二十所,约各有教民四千五百人。^⑲福建在咸丰九年(1859)已建立教堂九所,据云仅福州一地,教民即达3000人。道光廿八年(1848)四川省在一年之内有8888人领洗入教^⑳;咸丰二年(1852)山东境内入教的,也有一百人。^㉑天主教各宗会并将中国划分地区,负责进行布教工作,例如耶稣会负责江苏、

安徽与直隶省东南部等地区；方济各会负责山东、江西、陕西、湖北等省；遣使会负责直隶大部地区（包括北京）及江西、浙江、河南三省；道明会负责闽、台地区；巴黎外方传教会则被委派在四川、贵州和云南等广大地区；此后广东、广西、盛京、吉林和蒙古、西藏等地亦由该会负责。^⑩其后由于各宗会继续东来，传教区域虽然略有变更，但也各有其指定的地区。^⑪道咸之际，天主教在华的传教工作，华北以北京为中心，宣化府的西湾子，多年来教务即极兴旺；安肃县（今徐水县）教徒，聚居至数百人，信仰弥笃。长江流域则以上海的徐家汇为中心。^⑫他们传教的方式，著重于默默工作，不与西洋商人作任何往来。^⑬咸丰元年（1851），各省天主教教士在上海举行过一次非正式的集会，会后曾向教廷建议由当地教士来选举主教及总主教，被选者应不分国籍；并讨论到自教育与文化入手以传布教义的有关问题。^⑭

当时，中国虽然已经经过对英战败的耻辱，被迫签订了割地赔款的南京条约；但是，中国自官绅以至士民等各个阶层，传统上对于外人的一些观念，并未有若何改变；虚骄自大的心理，并未祛除，仍以天朝大国的臣民自居，鄙外人为“夷狄”，以为非我族类，不屑一顾；并仍认中国为世界的宗主，不承认西洋夷人也有可称为文化的东西，不承认西洋炮火的威力是文化的力量，只认中国的战败屈辱，系一种错误的安排，为蛮夷猾夏如同过去历史上偶然间发生的事象一样。^⑮这种心理的存在，使中国上下对于西洋的事物，自不会有何正确的认识，也无法在心目中兴起任何严肃的自力图强的意识。因此，在对外人蜂拥进入开放的五处口岸，通商与传教活动杂遫而来的时候，无论是居于统治地位的官吏，或者在野而在地方上有势力的士绅，和一般从事农、工、商贾诸业的平民，反外仇洋的心理，都油然而生。道咸间，各口岸华民与外人冲突互斗的案子，频频发生，尤以广州城为最，福建厦门、福州次之。^⑯广州绅民长时期坚拒英人依据条约入城贸易，群起聚众，气势汹汹，四乡居

民并纷纷响应,中英间的纠纷,因此层出不穷。在中央政府方面,清廷对于“夷务”的政策,道光末年也渐渐改趋强硬;咸丰皇帝即位,并重新起用鸦片战争期间抗英被黜的林则徐,罢斥主持“抚夷”政策的大学士穆彰阿和耆英。^⑧地方官吏风承意旨,加之对于外情的无知,所以仇外蔑夷的积愤,反对空气因此益趋于浓厚,这可以道咸间广东巡抚叶名琛所持顽固仇外的态度,作为代表。广东一省的大吏如此,其他各省官绅,对于外洋事务,较之广东官绅更为陌生,其反外态度当可想象。

咸丰初年,中国官民所持反基督教的思想,和这种反外的态度,至有关系。而且,天主教之获准弛禁,实际也是法国来华使臣刺萼尼(Theodore M. M. J. de Lagrené)对耆英胁以兵船的结果。此后,法国对于各口教士,更经常以兵船作为保护传教的工具。^⑨咸丰元年六月初六日,法兵船一艘驶进吴淞口,停泊于黄埔江中,法领事即据以照会上海道说:该“水师提督罗格睦耳,由澳门到此查看天主堂,尚有兵船二三只,将随后驶来。”用意显在于藉兵要挟,很引起两江总督陆建瀛和苏松太道麟桂的反感。麟桂因此对于法人的传教,有过这样的评论:

佛兰晒不以买卖为事,专在中国传教。该国素奉天王,即耶稣,而耶稣产于依大理亚国(?)。夷人延为教化王,该佛夷国王与之行礼,尊奉甚恭。教化王以下,又名为主教,主教以下,又有铎德神父之名者,分赴各国传教散书。上海先有罗类思主教,去后又来一夷,名赵方济,手下铎德师父,或分赴沿海各口,传与内地无赖游民,或改装私入内地,传徒习教,正恐传布日广,渐滋事端。^⑩

江苏当地官绅对于外人传教的活动,疑忌也深,传说法人系以金钱引诱贫苦民众信教。任职御史籍隶江苏的恽世临在一件奏折

中这样写道：

道光廿四年，其时“上海”甫经通商，城外设立夷馆，夷人三五成群，进城徵逐，询之土人，始知夷馆中佣工男女，皆本地民人，每人每月给番银四圆，甚有为之教读者。该夷又传天主教，习其教者，夷人每年资助银两，以三十两为至少之数，传染日多，地方官不敢禁止。^①

上海法主教赵方济对于教民与平民间的诉讼，经常从中干预，并促使法领事出面与地官议论是非，这更引起中国地方当局的疑惧，认为他们在“护庇教内之人，以为结纳众心之计。”两江总督陆建瀛在咸丰元年二月上奏说：

夷目赵方济引诱沿海愚民，入其天主教会，已属可恶；遇有习教之人与安分良民结讼，该夷即出头干预，与地方官议论是非，居心尤不可问。^②

陆建瀛和江苏巡抚杨文定在另一件奏疏中，对于外人传教破坏中国伦常的一般情势，至表关心。其中云：

内地愚民，被其煽惑，竟有子弟从教，父兄阻止，而子弟转向该夷告诉之事。亦有邻里口角，该夷袒护教徒，经向地方官扛帮滋讼。此等风气，断不可长。^③

在其他对外通商的口岸，法国以武力护卫传教的政策，也引起了很多事故。早在道光廿四年(1844)，即有耶稣教士至浙江宁波活动，同时天主教亦在定海厅城内建有教堂一所，由华籍教士方安之驻扎传教。但因当地平民与教民间发生纠纷，致浙省东部各县

教堂多处被占,教士乃要求法驻上海领事噶咻呢(M. de Montigny)前往宁波,照会当地最高官吏宁绍台道严办平民,逼令将教堂让归教民,并声称如不照办,“将飞调火轮船来此攻击。”噶咻呢的恐吓,大大引起了定海官民的公愤,一时“城下聚众至万余人”,法人无奈,只好让步了事。^④福州士民也以洋人传教讲经,租住城内乌石山的积翠寺内,并欲借居该山区生童常往读书的神光寺内,大感愤愤不平。翰林院侍读学士孙铭恩因此奏劾闽省官吏,认为“外夷所讲之经,大半邪说,诬民惑众,关系匪浅。”^⑤给事中林扬祖亦上疏反对教士占住神光寺,结果教士亦只好让步了事。^⑥

当然,外人在中国沿海各口岸,通商之外,不肖之徒颇多暴行,海盗焚掠奸淫妇女案,颇常发生;而洋人雇募华民出洋作工,多在外多年未能返回故乡的,也很引起中国百姓的怀疑。^⑦加以外国输入的鸦片在各地贩卖,流毒甚深,所以,即使当时一般明达洋务的官绅,对于外人来华传教的善意,亦不表示信任。福建巡抚徐继畲即本此论述,认为夷性犬羊,只知求利,不知正义。^⑧香港某华人并当面质问教士,如果他们能阻止洋人在中国贩卖鸦片,他愿接受他们的上帝。^⑨上海平民甚至聚众与教士争论情理,认为“尔等讲书(说教),系劝人为善,必须先劝自己,不可伤天害理,”因此发生争斗,将教堂门窗打毁,书籍烧弃。^⑩在一次雷击上海天主堂十字架的意外事件之中,两江总督陆建瀛甚至幸灾乐祸地说:“该夷终日戴天履地而不知天地之高厚,其所尊礼,惟此十字架与木偶,甚至欲诱我愚民,授入彼教。”^⑪他因奏请咸丰皇帝下谕禁止外人传教,“以尊崇正学。”^⑫

咸丰六年(1865)六月,法巴黎外方传教会教士马籁(Per Auguste Chapdelaine)在广西西林县被剿办会匪的团练所杀,法皇拿破仑第三因藉口此案与英国组织联军,进攻广东,不久,更联合北攻天津、北京,不少教士并实际参加此一侵略中国的军队工作。所以,法国利用武力保护传教的政策,使中国官民对于外人传教的动

机,更增怀疑。翰林院侍讲殷兆牖在其力主对英法作战的一件奏折中,就认为外人传教实系一项侵略中国的阴谋。他说:

传教一节,臣不知其所谓天主者何人,大率惑世诬民,隐蓄异志,不然,彼国尊天主,自行其教可耳,何必游历各省,仆仆不惮烦苦若是。近日之长发贼,亦奉天主教者也,其煽惑勾结,已可概见矣。彼知兴地广轮之数,山川厄塞之形,兵卫之强弱,坏地之肥瘠,到处广结豪侠,赈济贫穷,为收拾人心计,该夷蚕食海外小国,皆用此法,有明徵也。^⑤

御史恽世临更认为如准许外人在中国内地游历,“洋人来去自由,其中传教裹胁等事,势所必有,万一肆其犬羊之性,突然反噬,则其祸有不忍言者矣。”^⑥因反外仇洋而反教,因怀疑外人传教具有政治阴谋而反教,实在是咸丰年间中国官民反基督教言论的一大重要论据,此后更一直成为反教的最大口实。这是值得我们注意的一件事。

其次,反教官民认为基督教内盛行多项邪行,如男女混杂、诱奸妇女、诬目取睛、丸药惑人、骗取童精红丸等事,更使他们对于基督教倍感痛恨。教士每到一地,此类传说,即大为流行。事实上,这类传说由来已久,远自明季,反对耶稣会士来华传教的中国官绅士民,在各省即已将其广泛传布,其后历经清代的康、雍、乾、嘉诸朝,各省官民仍多辗转传述,实已深入人心。这些诬教传说发生的根源,大都由于对天主教固有的一些误解及中西间礼俗的歧异所致。^⑦鸦片战争后,主持中外交涉的两广总督耆英和广东巡抚黄恩彤,甚至也都相信外国教士都曾发生过“诱奸妇女,诬目取睛”的事,而力筹预防之道。大抵各省的官绅,无论其对于外国情势了解的如何,他们反基督教的思想,都很受这些传说的影响,是可以肯定的。例如曾任广西巡抚的梁章钜,是一位对于外情无何深

刻知识的人,道光廿五年(1845)他撰刊《浪迹业谈》一书,其中卷五载有雍正年间湖北黄冈吴德芝所刊天主教中的一些序,对于传布这些反教诬说,发生很大的作用。其中云:

述西洋人设立天主教,细民有归其教者,必先自斧其祖先神位,及五祀神位,而后主教者受之,名曰契教。人按一名与白银四两,榜其门以赤纸,上画一长圈,中列十字架,刀锥钩槊皆具。或曰:其所奉神以磔死,故门画磔器也。每月朔望,男女齐集堂中,阖门诵经,及暮始散。有疾病不得如常医药,必其教中人来施针灸,妇女亦裸体受治。死时主者遣人来敛,尽驱死者血亲,无一人在前,方扁门行敛,敛毕以膏药二纸掩尸目,复里以红布囊,曰衣胞,纫其项以入棺。或曰:藉敛事以剝死人睛,作炼银药,生前与银四两,正为此也。故死时若不使闻知,不听其敛法者,谓之叛徒,即令多人至其家,凌辱百计,权四两之子母而索之。穷民惑于此,每堕其术中,而士大夫之嗜利无耻者,皆几其炼术可得,相与尊信之,称之曰西儒。并说:天主教士所刻书卷内容狂悖,所制物品巧而丧心。其中云:所刻口铎一书,其说甚狂悖。工绘画,虽刻本亦奇绝,一帧中烟云人物备诸幻态,而寻其理,皆世俗横陈图也。又能制物为裸妇人,肌肤骸骨耳目齿舌阴窍,无一不备,初折叠如衣物,以气吹之,则柔软温暖如美人,可拥以交接如人道,其巧而丧心如此。^⑧

此外,魏源在道咸间,虽然是位通明外洋事务的人物,并于中国学术精研极深,负当时重望,与今文大师龚定庵齐名,世称龚魏。他曾著《海国图志》一书,也是国人第一部谈洋务的不朽著作。他在该书中,虽然很推崇洋人在船坚炮利方面的成就。对于基督教中的福音诸书,他也确实曾下过一番研读的工夫,但对之却极端鄙

视,认为“鄙屑不足道”;而且他也很相信这些诬教的传说为确有其事。他说:

查西洋之天主教不可知,若中国之天主教,则其方入教也,有吞受药丸领银三次之事,有扫除祖先神主之事,其同教有男女共宿一堂之事,其病终有本师来取目睛之事。其银每次给百三十两,为贸易资本,亏折则复领,凡领三次,则不复给,瞻之终身。曩京师有医某者,几终贫困,思惟入天主教可救贫,而邪教又不可入,乃先煎泄药升许,与妻子议,言俟我归如昏迷者,急取药灌我。于是至天主教,西洋人授以丸如小酥饼,使吞之,予百余金。归至家,则手掷神主,口中喃喃,妻子急如前灌药,良久暴下而醒。见愉中有物蠕动,洗而视之则女形寸许,眉目如生,乃盖之药瓶中。黎明而教师至,手持利刃,索还原物,医言必告我此何物,乃以相予。教师曰:此乃天主圣母也。入教稍久,则手抱人心,终身信向不改教矣。又凡入教者,病将死,必报其师,师至则妻子皆跪室外,不许入,良久气绝,乃许入,则教师以白布囊死人之首,不许解视,盖睛已去矣。有伪入教者欲试其术,乃佯病数日不食,报其师至,果持小刀前将取睛,其人奋起夺击之,乃踉跄遁。闻夷市中国铅百斤,可煎文银八两(?),其余七十二斤,仍可卖还原价,惟其银必以华人睛点之,乃可用,而西洋人睛不济事。故西洋病终无取睛之事,独华人入教,则有之也,亦鸦片事不行于夷而行于华之类也。^⑨

夏燮在咸同间也是一位深通外情的人物,籍隶安徽当涂,出身举人,父兄皆耆儒,少承家学,博涉经史,一度曾入曾国藩幕府。他对于基督教教理方面也有相当的了解,但他同样对于这些诬教的传说,认为是实有其事。他曾在所著《中西纪事》中描述教民吞受

药丸的情表说：

吞受药丸，则传教者得手之初，恃此以为左券之握。盖药性初发，状类癫狂，因有劈毁祖先神主之事。迨药性既下，则心如魔醉，不但礼拜吃斋，乐于从命，即使裸体受辱，亦所甘心，是则所谓手抱人心，终身不改，必有妖气凭之者也。

他又记述外国教士的恶行说：

闻传教之士，周历各省，凡深山穷谷，靡所不至，有不信其教者，则于其入堂讲劝之际，暗施此药于茶饵中，不踰时而本性潜移，皈依不二矣。至同教男女共宿一堂，何以有黑夜传情之事，则以本师预目其妇女之白皙者，临时投以药饵，吞者不悟而吞之，能令有女怀春，雉鸣求牡，盖即世俗春方之品，正所谓鸠以为媒者也。

并说：

其教按七日致齐入庙礼拜，大都黑夜相传，难以符咒之术，愚民被惑，奸民乘之，于是家供十字之架，人持七日之齐，蔓延各省，不可究诘。^⑤

夏燮的此项见解，似乎深受道光间著名儒者俞正燮对天主教看法的影响，夏、俞二人又均受明季以来诬教诸说的浸润甚深。夏氏进一步将浙皖一带乡里无赖盗掘坟冢窃取死者衣物和江湖奸徒迷药诱骗小儿等案，均与天主教传教的活动，混为一谈，认为两者之间显然大有关连。北京御史也将此事奏牍，请予究诘致罪；可见这些传说实在已深入人心。^⑥无怪天主教在传教的工作中，遭遇到

那样多无谓的困难；江南华亭县绅耆士庶指斥“诱惑愚民，大为风俗人心之害”，公请地方府严禁其教；^⑤真隶总督讷尔经额也屡次下令境内属官应将天主教与教匪之类同等看待。^⑥在这样的情形下，只要教士活动所至，无论在通商的五口或者在各省内地，都经常有仇教的案件发生了。

反教言论的另一重要论据，系出自中国官绅士民对于教门和会党的传统观念，因此将天主教视为教门会党的一类。中国下层社会中常常广泛流布的教门与会党，在传统的观念中，一向被官吏和士绅们视为结社谋逆的一些组织，对其一贯采取仇视的态度，施以强力的压制，剿抚杀戮，无不自消除威胁政权的祸源着眼。但是这些教门会党的组织仍然延续下去流行于各省广大的下层民间，或藉迷信的力量，或凭义侠的号召，而且大抵都具有一种神秘的色彩，成为组织下层民众团结下层民众从事反抗官绅压迫的一种组织形式；而且经常在某一王朝自兴盛发展入于腐化堕落的阶段时，它们即发动武装的叛乱。自嘉庆初年后，黄河流域的白莲教、八卦教、天理会、白羽会、三香会等，长江和粤江流域的天地会、三合会、哥老会等相继在各地起事，蔓延甚广，清廷征调遍于全国，攻剿多年，才算勉强平定下来。及道光季年，大乱的态势又已渐渐形成，广西盗匪蜂起，各地会党亦跃跃思动，因此，清廷和地方官绅对于聚众传教的人，常抱怀疑的态度，目为心怀叵测，有意煽乱。咸丰即位之初，曾因两江总督陆建瀛之奏，颁布一道谕旨，认为“邪教流传，蔓延各省，始不过烧香敛钱，煽动愚民，渐至聚众滋事。”所谓“邪教”，其中包括天主教在内。^⑦这已清楚地表示出天主教在这位中国最高统治者心目中的地位。江西义宁人此后出任湖南巡抚的陈宝箴，时从曾国藩办贼，在他上江西巡抚沈葆楨的条陈中，亦力请禁止邪教，并将“天主耶稣之教”也归纳入“邪教”之中。他说：

奸宄之徒，倡为邪说以惑世，有天主、耶稣、青莲、红莲等

各色,当其时上不之禁,或禁之不力,以驯至于大乱,近今天主耶稣之祸烈矣,而青莲、白莲等教,方蟠伏罗布而未及发,所谓伏戎之患也。^⑤

上文提到的夏燮也将天主教与白莲、末尼、天理、八卦诸教等量齐观。当时他因闻说广东香山县境内会党结拜,会首常白衣白帽,并有称为“亚妈”者,乃牵强附会,认其与天主教有关。他说:

西人崇事天主,有亚尼玛之学。亚尼玛者,华言灵性也。天主之母,曰玛利亚,义亦如此。此皆袭西人之唾余而张皇其教法者。^⑥

夏燮对于黄冈吴德芝和魏源揭橥攻讦天主教的各项“邪行”,大表赞赏,他并进一步将当时国内会匪蜂起的局面,归咎于天主教在各省的流布。他说:

汉之黄巾五斗米,其教匪之滥觞乎!明之白莲无为,其天主教之依使乎!我朝乾嘉之际,直省教匪公行一时,传其教者,谓之七七教,而考其教法,则不出吴[德芝],魏[源]二君所记之数事,是虽未尝操入室之戈,而卧榻之旁,已被西人鼾睡矣。自英人请立传教之条,佛[法]人请弛习教之禁,于是,各省拜会,无不藉天主为名,即非天主教者,亦假托之。^⑦

咸丰三年(1853),太平军林凤祥、李开芳、罗大纲、曾立昌等率部北伐,直隶戒严,京畿情势一度相当严重。其时有御史奏陈该省安肃县安家庄,居有天主教徒数百户万余人之多,并有学习拳棍、拒捕殴官以及屯聚米石、收买铁器等事,显有蓄意谋叛的嫌疑。后来,虽经地方官查明该处教民并无如许之多,而其平日亦只“讽经

礼拜”，并无何等不法的行动；但因其“习教经卷，语多鄙俚”，且有法国人董文学在彼处居住，却很引起各官员的疑窦。其后，直隶总督恒福在英法联军北攻时，因建议将董文学骗往上海，但并未采取进一步禁教和反教的措施。^⑧

中国官绅这样疑忌天主教，几如芒刺之在背，实与当时洪秀全、杨秀清等上帝会所进行的革命运动有关^⑨。上帝会在宗教教义上，本来只是个不中不西不伦不类的东西，洪杨宗教观念的由来，也与天主教自始至终毫无任何关联；耶稣教教士在其开创之始亦无参与支助或积极推动的直接关系。上帝会纯粹是由洪秀全脑海中的幻像和他坚决的信念而成。^⑩但因洪秀全呼天为父，耶稣为兄，又以拜上帝信真神为号召，尊崇耶稣，诋辱中国官民传统以来所尊奉的神祇，因此，使各省官绅士民都将它和已经流传各省的天主教，互相混淆。例如两广总督叶名琛在咸丰五年八月所上的一件奏折中就这样说：

佛夷所重，惟在天主教一事。案查自道光廿六年准其在五口传教，并建立礼拜堂，内地民人习教者，免其治罪，从此内地会匪相习成风，一经查拏，多称系该国教内之人，伏思连年倡乱，蔓延数省，即由广西上帝会而起，上帝会乃天主教之别名。^⑪

甚至当时久居上海号称通明洋务的苏松太道吴健章，也认为法人与洪杨系同奉天主教。^⑫张德坚等所编的贼情汇纂中更有如下的记载：

首逆窃天主教绪余，倡立邪教，呼天为父，耶稣为天兄，洪逆为二兄，洪大全为三兄，杨秀清为四兄，萧朝贵为洪逆妹夫，呼为贵妹丈。^⑬

及太平军的军事活动进展到长江流域,外人对于他们的动向,虽然不甚清楚,却大都对其抱有很深的好感。不少耶稣教教士,对其发展尤抱很大的幻想,认为这是基督教在华顺利发展的一大良机。^②咸丰三年(1853)二月,南京被陷,外人络绎前往探听消息者甚多,不少洋商甚至与太平军进行贸易,秘密载运枪械火药等作战物资,济助其军。^③因此,中国官员对于天主教的一些成见,更趋于加深,认为外国人既与太平军同奉一教,两者之间可能有着某种秘密的勾结。钦差大臣署漕运总督袁甲三在反对俄国公使依格那提业幅(Nicholas Ignatiev)所提俄兵助剿太平军的拟议时,即自此点加以考虑。他说:

夷人素习天主教,本年(咸丰十年)六月,即有墨利加国借英夷船驶赴传教之事,发逆之煽惑人心,亦藉天主教为名,与该(俄)夷所习相同,难保无暗中勾通情弊,一旦奉命而来,久居内地,引虎入室,并且为虎添翼,恐此时招之使来,他日不能麾之即去也。^④

两江总督怡良与江苏巡抚许乃钊并根据苏松太道吴健章的消息,认为洪杨的上帝会和英人所信仰的相同。他们在咸丰四年正月所上的一件奏折中说:

西南岛夷虽同奉耶稣,而所传则异,亦犹喇嘛之分黄教红教也。杨逆之教,与暎夷同而与噶异,兹欲强金陵传教之噶夷,改从杨逆之教,噶夷不从。^⑤

总而言之,上帝会人要打倒满清政府,满清政府的官吏无论满人汉人,实均首当其冲,对他们的叛乱行动,自然极为痛恨。上帝会人所标榜的教义,也和中国传统的宗教思想悖背。而且他们自

广西北攻,进入湖南,顺江以至南京后,沿途颇有焚毁学宫和孔子木主的行为,实已冒犯了当时社会之大不韪,引起了读经书的士儒人物的痛愤。他们破坏寺观庙宇的举措,也使各省一向沉溺于神佛崇拜中的广大民众,大加仇恨。^⑧在一般官绅士民的眼光看来,上帝会既然是“天主教之别名”,而天主教则是一种外来的“洋教”,这两者实在是一而二二而一的。以仿自外夷的洋教而横行于华夏的中国,而且还要破坏中国多年来根深蒂固社会伦理的某些基本准则,因而使官民间仇视外洋的心理,与反教的心理,混合为一。各省的官绅和民众都被激怒起来,只要有一个领袖起而作有力的领导,他们自然会有有效的组织起来。发出非常雄厚的力量,以反击这种“洋教”。湘军组成的背景,即肇基于此。江忠源、曾国藩、王鑫、罗泽南、彭玉麟等,或以在籍京官的身分,或以布衣士儒的地位,登高一呼,投从而效死者比比皆是;其所凭藉者,也在于此。这种情形,曾国藩在其所发布的“讨粤匪檄”中,已表达的非常清楚。他说:

粤匪窃外夷之绪,崇天主之教,自其伪君伪相,下逮兵卒贱役,皆以兄弟称之,谓惟天可称父,此外,凡民之父,皆兄弟也。凡民之母,皆姐妹也。农不能自耕以纳赋,而谓田皆天主之田,商不能自卖以取税,而谓货皆天主之货;士不能诵孔子之经,而别有所谓耶稣之说,新约之书,举中国数千年礼义人伦诗书典则,一旦扫地荡尽,此岂我大清之变,乃开辟以来名教之奇变,我孔子孟子所痛哭于九泉,凡读书识字者又乌可袖手安坐,不思一为之所也。^⑨

在另一篇文告中,他更以愤激痛切的口吻,劝告各省士儒不可漠视当前天主教横行中国的事实。他说:

法人崇天主之教，弃孔氏之经，但知有天，无所谓君也，但知有天，无所谓父也。蔑中国之人伦，从夷狄之谬妄，农不能纳赋而师贾氏官田之法，而谓田皆天主之田；商不能自运而取息，而借王氏贷民之说，而谓货皆天主之货。假令湖南之守，吾辈独得晏然已乎！彼且履我之室而田我之田，辱我以纒结，而疆我以纒聘，彼又将焚弃人家之诗书，而变易人家之伦常，此岂我大清之变，乃尧舜以来之奇变，我仲尼之所痛哭于九原者也。吾辈讽孔子之经，今独无所淑于中乎！秦繆经籍而儒生积怨愤以覆其国，今以天主教横行中国，儒生或漠然不以关虑，斯亦廉耻道丧者也。^⑩

曾氏幕府中人编有《辟邪纪实》一书，其目的在于促使当时人起而反抗洪杨，各篇中亦皆有痛诟天主教的话。其卷下“案证”中有一条云：

予闻从天主教者，履十字架即为反教，术遂不灵。深夜遣人于从教者门外，以石灰散地作十字形，清晨遣人俟之，见人开门，若愤怒状，即以帚扫之，跪地念咒良久，仍转入内。

另外其附卷“团防法篇”中亦云：

凡城闾宜凿耶稣钉死十字架形。按其时无须，赤身散发，两手横布，左足加右足上，首右偏。马头及各要隘均凿此形，至街市乡村地面，及挨家门闾，必凿十字架形，不愿者，以从邪教论。团总雇石工挨家凿之，每工不过工钱七八个，坪中以小石砌成十字架形亦可。……河岸马头，……每令于船板每片凿十字架形，不愿者以从邪教论。^⑪

在这种反教精神的影响下,因此湘军将士在与太平军的战斗中,常常扮演着反教先锋的角色。他们攻战所及,对于外人私入各省内地所建立的教堂、育婴堂等,经常予以破坏。^⑧而且由于攻剿上帝会太平军的关系,各省仇视天主教迫害天主教的案件很多,广东、湖南、湖北、云南等省屡次拘捕教士,山西、贵州、盛京各省也连续有教案发生;蒙古教区主教孟振生(Joseph-Martial Mouly)并被驱押出境;^⑨咸丰三年上谕并特命将北京天主教南堂屋顶上的大铁十字架取下来。^⑩咸丰六年,法教士马籁(Pere Auguste Chapdelaine)更在广西西林县为地方团练所杀害。^⑪至于在太平军所占据的区域内,由于他们在信仰与崇拜的礼仪上和天主教完全不同,而天主教对其亦采取否定的态度,因此他们势力所及,对于散居各地的教士与教民,其迫害的手段,亦极严厉。咸丰三年,南京、扬州、镇江等地有教民三百人惨被杀害或被掳失踪。咸丰十年(1860),耶稣会教士马撒(Louis Massa)被杀;此后又有二位外籍教士乌劳麦(Viulaume)和马泰(Montels)遇害。及太平军攻陷杭州,当地天主教会亦遭受到悲惨的际遇。^⑫但咸丰年间和此后,中国官民反基督教思想的发展,却和这次对抗太平军的运动,至有关系;反教和仇教的一些观念,都因此更深入于人心。太平天国运动失败的原因虽多,但洪秀全拿四不像的宗教作招牌,实在招怨最大。此后各省教案叠起,虽然是由许多不同的因素凑集而成,但基督教承受到洪秀全叛乱的恶劣影响,实亦为其中最大的因素之一。

再次,中国官绅士民反基督教思想的另一论据,实与他们所承受的儒家思想密切相关。儒家思想的本身,渊远流长,传统悠久,在理论结构上也有完整的体系。在实际政治的生活中,儒者向以“内圣外王”为修养的最高境界,并以现世为其理想寄托之所在。典型的儒者,对于任何宗教,都持淡漠的态度,并常自一种理性的观点行事。孔孟学说的本身虽非宗教,但常有代替宗教的功用,实际系一种现实人生的宗教。因此,儒者一向也具有辟斥“异端”(异

教)的精神。^⑧魏晋南北朝时,儒者辟佛,明末清初,则改辟天主教,大致皆基于同样的立场。中国官绅都是读孔孟经书出身的人,即使只站在儒者道统的观点立言,他们也会鄙视基督教,并奋起辟斥之。广东巡抚黄恩彤,于道光廿四年和法国使臣刺萼尼谈判黄浦和约时,就会自此立论,以反对天主教在中国自由传教。他在致法使译员天主教教士加略利(J. M. Callery)的信中说:

中国自崇儒教,西洋自重天主教,两不相妨,亦各不相谋也。今欲强西洋人舍其天主教而改奉中国之儒教,不待智者知其不能矣。但西士爱慕儒教如足下者,国之君相未尝禁之也。若足下藉儒教之名,犯本国之法,恐亦不能曲宥之也。中国于习天主教之人,何以异是。^⑨

魏源在道咸间,虽然提倡经世之学,主张对“夷人”“夷务”多予了解,但他对天主教的教义与经说,则多表怀疑,认为其条理实在不及回教。他说:

吾读福音诸书,无一言及于明心之方,修道之事也,又非有治历明时制器利用之功也,惟以疗病为神奇,称天父神子为劫制,尚不及天方教之条理。何以风行云布,横被四海,莫不尊亲,岂其教入中土者,皆浅人拙译,而精英或不传欤! 神天既无形气,无方体,乃降声如德之国,勒石西奈之山,殆甚于赵宋祥符之天书,而摩西一人,上山受命,遂传十诫,则西域之王钦若也。印度上古,有婆罗门事天之教,天方天主,皆衍其宗支,益之淆诞。既莫尊于神天,戒偶像,戒祀先,而耶稣圣母之像,十字之架,家悬户供,何又歧神天而二之耶! 斥佛氏之戒杀,而力言禽兽异于人之灵魂,万物不可为一体,以济其口腹疮宰之欲,是上帝果不好生而好杀乎! 人之灵魂最贵,故人不

可杀，亦不可自杀，故殉难自杀，亦必陷于地狱，则申生扶苏召忽屈原，皆地狱中人，反不如临难苟免之人乎！谓上帝初造人类时，止造一男一女，故人多一妻，妻即无道，不可议出，即无子不可娶妾，则何以处淫悍不孝，且何又许富贵人婢仆无数，岂阴许其实，阳禁其名乎！谓一人命终，善恶皆定，受报苦乐，永无改易，更无复生轮回之事，则人生皆初世为人，人皆天主所造，何不但造善信，毋造邪恶乎！耶稣自身受罪，可代众生之罪，则佛言历劫难行苦行，舍头目脑髓若恒河沙，功德当更不可量，耶稣又曷斥之乎！谓孔子佛老皆周时人，仅阅二千余岁，有名字朝代，但为人中之一人，不能宰制万有，则耶稣詎非西汉末人？又安能代神天以主造化？且圣人之生，孰非天之所子，耶稣自称神天之子，正犹穆罕默德之号天使，何独此之代天则是，彼之代天则非乎！^⑧

魏源很看不起基督教经典中所记述的各项神奇事迹，但认为它的神学理论与儒等对上帝的观念大致相同。他说：

历览西夷书，惟神理论，颇近吾儒上帝造化之旨，余委巷所谈，君子勿道。……董子曰：道之大原出于天。吾儒本天，与释氏之本心若冰炭；乃天方天主亦皆本天，而教之冰炭益甚。岂辨生于末学，而本师宗旨，或不尽然与欤！周孔语言文字，西不逾流沙，北不暨北海，南不尽南海，广谷大川，风气异宜，天不能不生一人以教治之，群愚服智，群嚣讼，服正直。文中子曰：西方之圣人也，中国则泥。庄子曰：八荒之外，能人论而不议，九州以外，圣人议而不辨。^⑨

夏燮则认为佛教、天主教与回教等三教在西洋递相兴衰，并在时间的进展上各有六百年的间隔。他说：

佛灭度后六百年而后有耶稣，是为天主：耶稣治世又六百年后而有穆罕默德，是为天方教；此三教之先后消长升降于西土者也。佛生于中天竺，天主教天主皆生于西天竺，此三教皆在亚细亚之界，与极西之大秦无涉也。然佛教之行，自西而东，故由天竺而至中土，天主教之行，自东而西，由波斯而入大秦。若天方者，值罗马之衰，遂并其东土之西印度诸国自立一教，有不服者辄以兵胁之，故始行于葱岭之东西，遂及于震旦之南北。^⑩

夏燮甚至以为西人在信奉基督教之先，是信佛教的，并说西教“无偶像，无祈祷。”他说：

亚细亚洲之西，曰如德亚国，西方天主降生之地也。天主何人，耶稣也，耶稣何以言，华言救世主也。其生以西汉哀帝元寿二年庚申，凡在世三十三年，宣扬教化，五印度之人悉宗之。及其教西行入大秦，则欧罗巴洲之人悉奉之，于是大西洋各国皆以天主诞生之年起数，不自立年号也。初西人奉释氏之教，自佛灭度六百年而耶稣生，以为人生一大事，首在敬天，爰追寻初祖，上溯鸿蒙，判十字以定西方，合气水火土四行之精，肇生万物，天外无神，故无偶像，无祈祷。凡立庙设位陈牲酒，施鼓乐赞颂神名者，皆外道也。耶稣以天为父，自称神子，厌世上仙，代众生受苦，以救万世，故其死民，西人以天主称之。^⑪

此后许多人都传袭夏燮佛、回、天主三教迭相盛衰的谬说，或说天主教是婆罗门教的一个支派；或说天主教渊源于古时的巫教，甚至附会西亚的史事，认为系犹太的回教徒杀死了耶稣；又说天主教“参释氏以合巫教，由回教以入于天主。”^⑫对于外国人来中国传

教，夏燮则认为其目的在于煽惑愚民，所以他对清初杨光先的反教言论，非常赞赏。他说：

（杨光先）著书自称不得已者，比于孟子之拒杨墨，是则光先所攻，攻其教法，非攻其新（旧）法也。其言孟子之拒杨墨，恐人至于无父无君，今天主之为教，恐人至于有父有君，可谓辞严而义正矣。

又说：

我朝不欲以中国之教强外邦，而西人乃得以外邦之教煽中国，是贾生所谓倒悬之势也。然而（杨）光先所论，固已烛其几于二百年之前矣。^④

咸丰末年，吴县人冯桂芬以科名与博学负江南士大夫的重望，对于西洋学术也极留意研究，于算学一科，尤有创获。他很赞赏西方人在科学知识方面的造诣，认其“算学、重学、视学、光学、化学等，皆称格物至理。”但对于基督教的各项义理，则极表蔑视，认其“率皆猥鄙无足道。”^⑤这实在足以代表咸丰年间一般相当了解外情的士绅人物对于基督教所持有的基本态度。

三

总括起来看，从道光廿四年中国开放通商五口的教禁，至咸丰十年北京条约中允准外人内地传教的条款付之实施，中间大约十六年的期间，中国京外官吏、士绅和普通民众对于基督教所持反对与仇视的态度，其根源可说是多方面的，而各省之间在反教的程度上，也有很大的不同。不过，当时基督教在中国社会中所发生的实

际影响,较之此后同治年间尚为微小。天主教在华的活动虽然比较广泛,但直至同治四年,中国全国境内本国籍的教士尚不过 157 人,信教者至同治九年估计,亦只有 369000 余人至 400000 万余人。①较之道光年间教民的估计数字,增加的数量,并不算多。至于耶稣教(Protestantism)于咸丰八年全部留华教士亦仅有 81 人,全中国的信徒,至咸丰三年也不过只有三百五十人,②其传教活动亦仅限于香港、广州、上海、福州、厦门、宁波等几个沿海城市,入教者又多系社会中的下层分子,或为洋商雇佣的卖办工人,或为教会所办义塾的教职生徒,经济环境既差,知识亦低,均不为各省知识分子的官绅所看重,甚至对之鄙视。③据我们所知,此一时期中的天主教士,尚无如明季利玛窦(Matteo Ricci),艾儒略(Jules Aleni)等那样对中国经书有深邃研究的人物;加略利(J. M. Callery)和代辣马肋(Delamarre)两教士虽曾研读过中国学问,但他们只能为法国使臣做些口译的工作,不见其有何关于中国问题的精深著作。④至于耶稣教诸教士当时亦多为政治的利益服务,如郭士立(Charles Gutzlaff)之于英国公使,卑治文(Elijah C. Bridg-man)和伯驾(Peter Parker)之于美国公使⑤皆曾尽传译之劳。耶稣教士所做圣经译的工作,虽然意义极为重大,但其译文在措辞用字方面,常欠雅驯,甚至有用方言或拼音字母译者,难于引起中国官绅知识分子的敬佩。⑥教士在其他方面所做的工作,如创办学校,讲授西洋语文与科学技艺等,也因为入学者多非社会中的上层分子,⑦而少受重视。中国绅民所钦慕尊重的,仍然只是朝廷的科甲功名,全国聪明才智之士,穷年累月,销磨于时文、试帖、楷书等今日看来绝无有用的方面,对于教士所举办的事业能够给予适当的注意者,实在是绝无仅有。外籍教士主持的医药服务工作,虽然在几处通商口岸也曾给予中国民众以认识西洋科学的机会,但在社会传统的偏见下,所收的效果,并不显著。⑧

就整个基督教在华传教的情形来看,各省内地弛禁传教的根

据,只是基于道光皇帝的两道上谕;因此弛禁基督教一事,在性质上,只是属于中国国内法的范围。而且除去香港澳门和五处口岸之外,各国教士在法理上实无权旅居各省的内地,更无权在内地租购房舍,作为教堂。所以,咸丰十年之前潜入内地秘密传教的教士,慑于清廷的禁令,都不敢公然活动。在此期间,各省教务虽也颇有进展,但都是在秘密或半秘密情况下工作的成绩。中国信教者也皆深知自我敛束,与齐民为伍,其宗教性的活动,亦仅止于“讽经礼拜”,不敢多所招摇,以惹动官绅的注意与仇视。^⑥而且,咸丰十年以前,外人来华传教一事,既然纯粹属于中国内政的范围,外国政府根本无权过问其事。值得我们注意的是,在此期间,各省官民虽然也曾发生过许多许多次迫害教士教民的案件,但纯粹发自我民间带有群众运动性质的反教行动,却从未发生过。^⑦这实在是咸丰年间中国反基督教运动与此后的反教运动之最大差异所在。

注 释

① 《道光朝筹办夷务始末卷》卷七一,16页。

② 同书卷七三,13页。

③ 同书卷七三,5-6页。

④ 同书卷七五,5-6页。

⑤ 《通商约章类纂》(徐宗亮编,天津官书局,光绪十二年)卷廿二。《约章分类辑要》(蔡乃煌辑,湖南商务局,光绪庚子)卷五上;《咸丰朝筹办夷务始末》卷廿八,21页。

⑥ Samuel Couling, *The Encyclopaedia Sinica* (London, 1917), p. 490 称:在咸丰十年时,希腊教在华教徒仅有二百人。

⑦ Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Mission in China* (New York), pp. 260, 270.

⑧ 大秦景教流行碑记唐初之反景教情形云:“圣历年,释子用壮,胜于东周,先天未,下士大笑,讪谤于西徂。”

⑨ 张维华:南京教案始末,(齐鲁大学齐大月刊第一卷第二期第三期,民国十九年十一月)。

⑩ 黄宗义：海外恸哭记述日本反教事颇详，黄氏又有咏龙尾砚诗。全祖望撰明司天汤若望日晷歌，中有句云：“何物邪酥老教长，西行夸大传天心。”皆见方豪：《中国天主教史论丛》甲集，明末清初旅华西人与士大夫之晋接与清代禁仰天主教所受日本之影响二文（商务，民国卅六年上海）。按该二文又均收入方豪自编之方豪文录中。

⑪ 杨光先撰：《不得已》小引。

⑫ 贺长龄辑：《皇朝经世文编》（上海点石斋印，光绪十二年）卷六九，辑有邱嘉穗撰：《天主教论》；沈大成撰：《读通典职官》。

⑬ 矢野仁一：《近代支那外交史》（弘文堂，昭和十三年），712页。

⑭ 王锡祺辑：《辟邪录》卷二，洪编修征邪教疏。

⑮ 方豪：《方豪文录》（上智编译馆，民国三七年），清代禁抑天主教所受日本之影响。

⑯ 《同治朝筹办夷务始末》卷十，50页，恭亲王奏中，引述直隶宛平县教民张成善因丧事用教中音乐，被判刑杖一百，远徙二千里。另见清代禁抑天主教所受日本之影响一文中所引成和德：湖北襄郧属教史记略等书。

⑰ K. S. Latourette, op. cit., pp. 203-204, 270; Robert Fortune Three Years' Wanderings in the North Provinces of China (1935), p. 193.

⑱ K. S. Latourette, ibid., pp. 232, 241.

⑲ 德礼贤：《中国天主教传教史》（商务，民国廿九年），150页。另参阅 K. S. Latourette, Ibid. pp. 182-183.

⑳ 麦沾恩 (Geo. H. McNeur) 著，胡簪云译：《中华最早的布道者梁发》（广学会，民国廿八年）8页。

㉑ K. S. Latourette, op. cit., pp. 235, 232 note 9.

㉒ D. MacGillivray (editor), A Century of Protestant Missions in China, 1807-1907 (Shanghai, 1907), Appendix II.

㉓ R. Fourtune, op. cit., pp. 193-195; 另见《咸丰朝筹办夷务始末》卷十七, 25页, 两广总督叶名琛奏; 同书卷 25 - 26 页, 直隶总督桂良奏。Latourette, op. cit., p. 240.

㉔ K. S. Latourette, op. cit., pp. 239-240.

㉕ 《咸丰朝筹办夷务始末》卷十七, 25 - 27 页, 两广总督叶名琛奏。

㉖ K. S. Latourette, op. cit., pp. 334-340.

㉗ Ibid., p. 236, cited from Brouillon, La Mission du Kiangnan p. 224; 《咸

丰朝筹办夷务始末》卷七, 10 页, 两江总督怡良、江苏巡抚许乃钊奏。

⑳ K. S. Latourette, *op. cit.*, p. 238.

㉑ *Ibid.*, p. 238. (30) *Ibid.*, pp. 239-240.

㉒ *Ibid.*, pp. 235-240. (32) *Ibid.*, pp. 312-317.

㉓ 《咸丰朝筹办夷务始末》卷六, 16 页, 大学士直隶总督讷尔经额奏; K. C. Latourette, *op. cit.* pp. 235, 182, cites from *Annals de la Propagation de la foi*, vil. 19, p. 19.

㉔ Bertram Wolfertan, *the Catholic Church in China from 1860 to 1907* (London, 1909), p. 281.

㉕ J. de la Sevière, *Histoire de la Missions du Kiangnan*, Vol. I, pp. 189-195.

㉖ 李剑农:《中国近百年政治史》(商务)上册页五六。

㉗ 蒋廷黻:《近代中国外交史资料辑要》卷上, 147 页。

㉘ 蒋廷黻:《中国近代史大纲》(启明书局, 台北)44 - 47 页;《近代中国外交史资料辑要》卷上, 163 页。

㉙ 郭廷以:《近代中国史》(商务, 民国三十年)第二册 579 - 596 页;上海社编:《上海研究资料》(中华书局, 民国廿五年)231 - 234 页。

㉚ 《咸丰朝筹办夷务始末》卷五, 16 页, 两江总督陆建瀛奏。

㉛ 同书卷廿五, 9 页, 山西道御史恽世临奏。

㉜ 同书卷四, 22 页, 陆建瀛奏。

㉝ 同书卷五, 5 页, 陆建瀛杨文定奏。

㉞ 同书卷五, 19 页, 浙江巡抚常大淳奏。

㉟ 同书卷二, 15 页, 翰林院侍读学士孙铭恩奏。

㊱ 同书卷二, 23 页, 给事中林杨祖奏。

㊲ B. Wolfertan, *op. cit.*, pp. 142-3; 另见《咸丰朝筹办夷务始末》卷四十一, 44 页, 两江总督何桂清奏。另参见 L. N. Wheeler, *the Foreigner in China* (Chicago, 1881), p. 188.

㊳ 见 John K. Fairbank, *Trade and Diplomacy on the China Coast, the Opening of the Treaty Ports, 1842-1854* (Cambridge, 1953), Vol. I, p. 284. 译引徐继畲语。

㊴ B. Wolfertan, *op. cit.*, p. 187 cited from *Glimpses of Mission Works in China* (By C. Douglas, 1860), p. 66.

- ⑤0 《咸丰朝筹办夷务始末》卷四一, 44 页, 两江总督何桂清奏。
- ⑤1 同书卷二, 10 页, 两江总督陆建瀛江苏巡抚傅绳勋奏。
- ⑤2 同书卷二, 44 页, 陆建瀛奏。清史稿本纪二十文宗本纪内称: 咸丰元年八月, 陆建瀛奏请禁天主教。
- ⑤3 王之春:《国朝柔远纪》(广雅书局, 光绪八年), 卷十三, 13 页。
- ⑤4 《咸丰朝筹办夷务始末》卷廿五, 9 页, 山西道御史恽世临奏。
- ⑤5 王文杰: 中国《近世史上的教案》(福建协和大学中国文化研究会版, 民国卅六年)13-14 页。
- ⑤6 《道光朝筹办夷务始末》卷七三, 10 页, 耆英奏。
- ⑤7 梁章钜:《浪迹业谈》(道光丁未, 亦东图藏板)。
- ⑤8 魏源:《海国图志》卷十五, 天主教考。
- ⑤9 见金梁:《近世人物志》246 页; 薛福成:《庸盦文编》(光绪丁酉、上海醉六堂)卷四, 叙曾文正公幕府宾僚。
- ⑥0 夏燮:《中西纪事》卷二, 猾夏之渐篇按语。
- ⑥1 同书同卷, 猾夏之渐篇按语。
- ⑥2 《咸丰朝筹办夷务始末》卷五, 5 页, 陆建瀛杨文定奏。
- ⑥3 同书卷六, 18 页, 直隶总督讷尔经额奏。
- ⑥4 王锡祺辑:《辟邪录》卷二, 另参阅 K. S. Latourette, op. cit., p. 243.
- ⑥5 葛士澐:《皇朝经世文续编》(图书集成局, 光绪十四年)卷十, 陈宝箴上沈中丞书。
- ⑥6 《中西纪事》猾夏之渐篇。
- ⑥7 同上。
- ⑥8 《咸丰朝筹办夷务始末》卷六, 16 页, 大学士直隶总督讷尔经额奏; 同卷四五, 12 页, 直隶总督恒福奏。
- ⑥9 梁启超:《中国近三百年学术史》(上海民志书店, 民国十八年)2-28 页。
- ⑦0 参阅彭泽益:《太平天国革命思潮》(商务, 民国卅五年), 2-8 页简又文:《太平天国典制通考》(简氏猛书屋印行)下册, 173-174 页。
- ⑦1 《咸丰朝筹办夷务始末》卷十一, 19 页, 两广总督叶名琛奏。
- ⑦2 同书卷七, 4 页, 两江总督怡良, 江苏巡抚许乃钊奏中引述吴健章语。
- ⑦3 张德坚:《贼情汇纂》卷十二, 杂载。

⑦④ K. S. Latourette, op. cit., p. 291, cited from Callery ar Yoan, History of the Insurrection in China(1853)ar Gillespie, the Land of Sinim(1854), p. 239). 各该书著者皆对太平天国怀有好感,对其抱有极大希望。某些美国人并对太平天国的革命行动,认为将可增加中外接触的机会,见 Dennett, Americans: Eastern Asia, pp. 212-214.

⑦⑤ 《国朝柔远》纪卷十三, 2 页。

⑦⑥ 同书卷十五。

⑦⑦ 《咸丰朝筹办夷务始末》卷七, 4 页。

⑦⑧ 太平天国焚毁庙宇学宫及孔子木主的行为,参阅郭廷以:太平天国史事日志(商务,民国卅六年)上册,183、185、223 页。

⑦⑨ 但寿译、稻叶君山著:清朝全史(中华书局,民国十三年)下册,96 - 98 页。

⑧⑩ 曾国藩:《孙子九地问对》前记。

⑧⑪ 见方豪:《清代禁抑天主教所受日本之影响》。

⑧⑫ 《中西纪事》江楚黜教篇。

⑧⑬ K. S. Latourette, op. cit., p. 243.

⑧⑭ Mgr. Alphone Favier, Pekin, Histoire et Description(Lille 1900), Vol. II, p. 211.

⑧⑮ H. B. Morse, The International Relations of the Chinese Empire, Vol. I, pp. 480-483.

⑧⑯ K. S. Latourette, op. cit., p. 300.

⑧⑰ 钱穆:《中国文化史导论》(正中,民国四十年)111 - 113 页。

⑧⑱ 黄恩彤:《抚夷纪略》,抚佛兰西第七。

⑧⑲ 魏源:《海国图志》卷十五,天主教考附注。

⑧⑳ 同上。

⑧㉑ 《中西纪事》猾夏之渐篇,西人教法异同考。

⑧㉒ 同上。

⑧㉓ 应祖锡、韩卿甫辑:《经济通考续集》卷十四,各教源流总考,南洋西洋各国教门表叙。

⑧㉔ 《中西纪事》猾夏之渐按篇语。

⑧㉕ 冯桂芬:《校邠庐抗议》,卷上,采西学。

⑧㉖ 《中国天主教传孝史》109 页;K. S. Latourette, op. cit., pp. 182-183;

Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism*(Cambridge, 1963). p. 80.

⑨ K. S. Latourette, *Ibid.*, pp. 405, 479.

⑩ W. H. Medhurst, *China, Its State and Prospects, with Special Reference to the Spread of the Gospel*(London, 1842), pp. 361-362; K. S. Latourette, *op. cit.*, p. 226.

⑪ 加略利(J., M. Callery)曾著 *History of the Insurrection in China, with Some Notices of the Chirstiamity, Creed and Proclamations of the Insurgents*. 该书记述道咸间中国的各次变乱, 下迄太平军占据南京为止。其英文译本内, 由 John Oxenford 补撰一章, 一八五三年出版于伦敦。

⑫ 参阅 S. Couling, *Encyclopaedia Sinica*, pp. 221, 248.

⑬ 参阅 K. S. Latourette, *op. cit.* pp. 263-264; 周馥:《教务纪略》(光绪乙巳, 南洋官书局版), 卷末; 另见《中国最早的布道者梁发》, 90 - 92 页。

⑭ Lindsay Brine, *The Taiping Rebellion in China* (London, 1862), p. 61.

⑮ K. S. Latourette, *op. cit.*, pp. 222, 269.

⑯ 参阅《同治朝筹办夷务始末》卷十五, 25 页, 成都将军崇实奏。

⑰ B. Wolferstan, *op. cit.*, pp. 254 - 255.

同治年间反基督教的言论

李恩涵

一 前 言

就近代基督教在华传布的整体情势而言,鸦片战争后所签订的中美望厦条约(1843)与中法黄埔和约(1844)实为一关键性的大事,从此外国教士获得在五处通商口岸传教的权利。咸丰六年(1856)英国联合法国再度对华使用武力,以谋达成其政治商务在华势力的再度扩展。在武力与外交交互运用的策略下,咸丰八年(1858)它们与中国签订天津条约,咸丰十年(1860)并各另订立北京条约,因而使中国和列强的外交情势,第二度发生了深刻的转变,也使外人在华传布基督教一事,变成此后中外错综复杂的关系中的一大问题。因为英、法、俄、美四国在约略同时期内所签订的两组条约中,都有明文规定传教有关的事项,外人在华传教的权利,较前大为扩张,各省内地凡中国法权所及之处,无论蒙藏边省,苗徭夷区,皆成为外人传布基督教的合法地区。如咸丰八年俄约第八款称:“天主教原为行善,嗣后中国于安分传教之人,当一体矜恤保护、不可欺侮凌虐、亦不可于安分之人,禁其传习,若俄国人由通商处所进内地传教者,领事官与内地沿边地方官按照定额,查验执照,果系良民,即行画押放行”^①;同年美约第十九条亦载:“耶稣基督圣教,又名天主教,原为助人行善,凡欲人施诸己者,亦如是施于人。嗣后所有安份传教习教之人,当一体矜恤保护,不可欺侮凌虐,凡有遵照教规安份传习,他人毋得骚扰”^②;同年法约第十三

款中,并明白说明:“天主教原以劝人为善为本,凡奉教之人,皆全获保佑身家,其会同礼拜诵经等事,概听其便。凡按本约第八款备有盖印执照,安然入内地传教之人,地方官务厚待保护,凡中国人愿崇信天主教而循规蹈矩者,毫无查禁,皆免惩治。向来所有或写或刻奉禁天主教各明文,无论何处,概行宽免。”^③咸丰十年,中法北京续行条约第六款并载:“应如道光二十六年上谕,即颁示天下黎民,任各处军民人等传习天主教,会合讲道建堂礼拜,且将滥行查拏者予以应得处分,又将前谋害天主教者之时,所充公之天主堂、学堂、莹坟、田土、房廊等件,应赔还交法国驻扎京师之钦差大臣,转交该处奉教之人,并任法国传教士在各省租卖田地建造自便。”^④是年中英的北京条约中亦有类似规定。^⑤事实上,北京条约对于各国在天津条约中所获传教的权利,除再予肯定外,并予以进一步的扩充,使基督教在华的地位与态势,与咸丰八年以前迥不相同。简括言之,实已包括有下列几项特色:

1. 依据条约,各国教士可以进入各省内地传教,不必局限于以前的五处通商口岸;
2. 教士由于其本身具有各该国国民的身份,自亦享有领事裁判的庇护,各国教士的行动言论因不可受中国法权的统辖;
3. 各国教士可在各省“租卖田地,建造自便”;
4. 依据条约,不但中国政府对于基督教应“毫无查禁,皆免惩治”,对于籍属中国的教民,亦“毋得骚扰”,或“欺侮凌辱”;
5. 中国政府并允将康熙雍正禁教期间所没收的教产,分子查还。

就咸同之际我官绅士民各阶层对西方的认识,与他们对于基督教本身的了解而言,此等条约权利,在实际施行时每项均将引致无数错综复杂的不同问题,使中国政府与护持传教的各国政府间、中国官民与各国教士间、各省平民与当地教民间,发生无穷尽的纠纷。也使中国在咸同之前即已广泛流布的反教思想,更趋普遍,和

更为深入人心。很明显的，同治年间中国反基督教的运动，在性质上，已超出了单纯的宗教问题的范畴。而渗入进很强烈而极端不幸的国际政治的因素。此后基督教在华传教工作，一直与此等政治因素纠缠混淆，成为近代中国各类型民族主义者敌视的一大目标。

二、清廷教务政策的改变

允许外人具有这些特权进入各省内地传教，自代表着清廷在对待基督教的政策上产生了巨大的转变。不过，此项转变，并非基于清廷执政者对于基督教的了解而然，而纯粹是遭受英法联军武力压迫的结果。清廷签订这两批条约的时候，自始就是被动性的，不得已的。所以，在咸丰八年订立天津条约之初，签订者大学士桂良、吏部尚书花沙纳就认为英法二国之约，“万不可作为真凭实据，不过假此数纸，暂且退却海口兵船，将来倘若弃盟弃好，只须将奴才等治以办理不善之罪，即可作为废纸”^⑥。及两年后，英法联军耀武北京城下，清廷被迫与其谈判和平，主持议和的五大臣除作城下盟之外，已无其他的选择，“可为国家立纾祸患”。恭亲王奕訢与文祥等在一件奏折中曾说明其时的处境说：

溯自道光二十年以后，办理夷务，一次不如一次，逮至咸丰十年，于无可如何之中，为万不得已之举，参稽众论，维持大局，定议与各国互换条约。其时事在仓卒，更无别法可为国家立纾祸患，仅恃聊作羈糜，岂能比前惩后，从容驳正。^⑦

而且北京条约订立时，国内大局已经十分糜烂，内外之间，危迫异常。英法联军既仍占据着广州省城，太平军的势力，于咸丰三年攻取南京后，则活跃于长江南北各省，并出师北伐；黄河与淮河

流域亦捻匪纵横,迭次给予清廷严重的威胁。同治元年(1862)太平军攻陷杭州,苏浙两省诸名城,一时十九皆为所据,并以上海为其积极攻略的次一目标。上海自通商开口后,既迅速成为东南财赋的集中地,江海关税的收入已成为清军军饷的重要来源,所系东南大局甚重。因此,在上海面对太平军的严重威胁,主持新设立对外新机构总理衙门的王大臣奕訢、文祥等都想藉羁縻外人传教,以保持中外间融洽的外交关系,藉使外人参加助剿太平军的行动。同治元年三月他们上奏说:

再四思维,不得不借资于外国,以为保全上海之计。惟既欲资其兵力,既须设计牢笼,故于法国藉端挟制请保护传教人一事,略为俯就。然当其要挟之初,意望甚奢,经臣善为婉导,许其奏明通行各省,该夷始行允许。臣等亦知天主教系属异端,虽已开禁,仍当暗为防范,无如事势所迫,不能不因事制宜,两害相形,则取其轻,此臣万不得已之苦衷,实非局外人所能共谅也。^⑧

所以,从同治传教禁令大开之初,总理衙门对待外人传教的政策,即基于现实的基础,换言之,即以所订的条约为其处理有关传教事务的依据。但天津条约和北京条约中,所予外人的传教特权实太广泛,因此法、英公使每藉各省所发生的教案,肆意要挟,中外间的纠纷既迭出不穷,中外关系亦一直处于相当紧张的状况,总理衙门诸大臣对于因教案所引起的各项弊端,都认为“若不示以限制,势将逐渐增加,沧海横流,伊于胡底”^⑨。因即设计拟先将外国教士与本国教民个别有关的事务,分划清楚,于咸丰十一年十一月初二日奏奉上谕宣示:“嗣后各该地方官于交涉习教案件,务须查明根由,持平办理,如习教者果系安份守己,谨饬自爱,则同系中国赤子,自应与不习教者一体抚字,不必因习教而有所苛求”^⑩。对

于外籍教士的言行,则予严格限制,禁其干预中国地方官行政治理的权力。在总署发给教士的“传教谕单”中,首先载明教士在各地地方必应循规蹈矩,继更载明:“传教士并非官员,故不能干涉一切别项公私事件”^①。此后因各省反教仇教的案件时常发生,总理衙门屡次想颁定一项详细明确的传教章程,藉资钤束各国教士和本地教民的不法行动,以使民教之间平安相处;但总理衙门的此类拟议,每次都因法国公使的种种阻挠,而难以实现^②。

就同治年间中国内外的整个情势而论,恭亲王奕訢与文祥所主持的教务政策,对于事实和法理实在已算兼筹并顾。他们都已体认到教务问题所常涉及到的一些根本事项,知道传教权利实是中外条约中的一项,条约既须遵守,传教自难禁止。他们也知道要想使中外关系正常化,实应寄望于中国的自强。要自强,就当接受过去二十多年来失败屈辱的教训,学习西洋船坚炮利等长技,坚忍从事。在中外武力悬殊的情况下,中国绝不能漠视现实,妄想“以仁义为干戈,以礼乐为甲冑”的。他们都是深受中国文化薰陶的人物,从他们本身的学养与传统思想立论,对于基督教自然无何好感,不以基督教的义理为然。恭亲王奕訢早在咸丰八年就曾反对准许天主教在北京和各省传布。他说:

近年沿海地方,业为[天主教]所惑,即粤逆亦藉耶稣以惑人心,京师首善之区,若遭蛊诱,则衣冠礼乐之族,夷于禽兽。^③

此后他主持总署,由于时势所迫,虽然接受了天主教在各省传教的条约义务,但就其个人的意念而言,正如其在分致四川总督骆秉章和成都将军崇实的密函中所言,天主教实是“异端”,且认其“深有害于世道人心”,“煽惑乡愚,其弊不可胜言”^④。他曾在一次与英国公使阿礼国(Rutherford Alcock)的会谈中坦率表明,外人

传教与鸦片贩卖两事,同样是中外间和好关系的两大障碍,可知他对西教厌恶之深^⑥。所以,他对基督教最基本的态度,一直根据“阳为抚循,阴为化导”的原则,谋将禁教问题在“不禁之禁”的行政措施中解决。恭亲王等总署大臣在同治六年所上奏折中说:

天主教之入中国,与佛道二家相同,若照僧道设官以治之,未始非权变之策,而究竟不无流弊,且今天下以引入天主教为口实,更属非宜。抱人心风俗之尤,而存补偏救弊之念者,惟有平日联络绅民,阳为抚循,阴为化导,或启其误,或破其奸,是亦不禁之禁也。^⑦

此后因教务问题愈益复杂,各省反教仇教案件,接踵而起,法英各国的干预与威胁,并动辄诉之于武力压迫的行动,总理衙门的处境,愈益趋于困难。他们在讨论中国对此所应采行的政策时,认为各省士儒之修明“正学”,始为遏制外人在华传教的最佳途径。他们说:

耶稣等教,既为条约所准行,彼系照约而请,我更难以显为禁止,惟在我之修明正学,自能端其趋向,不必扬汤止沸愈激愈坚^⑧。

而对法英等国动辄武力迫胁,则认为系中外间当前和平的重大危机。同治八年一月他们上奏说:

羁縻(外洋)之策,行之有年,臣等竭尽愚诚,未尝一毫省力,而敌情莫测,正无日不在危疑交迫之中。近就扬州台湾两事观之,英领事动辄以兵船挟制,其势渐张,设或事事如斯,此后岂复堪闻,此羁縻之不可常持者一。英与法同为强国,而法

人情性较之英人，尤为恣睢暴戾，其传教一事，更易横生枝节。现今河南南阳教堂案未能结，四川酉阳州民教互斗，伤亡颇众，必又重起波澜，此羈縻之不可恃者又其一。此外俄人阴惊，布人谬妄，惟美稍为安帖，而久已联络一气，势似连横，一国变则诸国皆变，此羈縻之不可常恃者又其一。^⑩

三、京朝官儒的反教言论

恭亲王和文祥都是通习中外情势的人，他们对于基督教在华的传布，均自消弭祸端着眼。但京朝守旧士大夫对于基督教的态度，则颇激于义愤，仇恨倍切。此类守旧人物在京朝臣工中，实占有绝大势力，他们对外洋的知识有限，也绝少有与外人交往的经验，对于现实的中外关系，更常懵然无知，而坚认“西法之无足用，夷心之不可启，国制之不可不存，邪教之不可不禁”，并对外国人对我国的侵略行为，表示一种情绪式的痛恨^⑪。所谓“理学名臣”大学士倭仁和醇郡王奕譞，就是此类仇外守旧人物的领袖和典型代表。倭仁反对恭亲王等学习西洋技术的主张，认为治国之本，“在人心不在技术”，也反对总理衙门成立同文馆，学习外国语言文字和数学天文器象之学。对于基督教的流布，尤其感到极大忧虑。他说：

议和以来，耶稣之教盛行，无识愚民，半为煽惑，所恃读书之士、讲明礼义，或可维持人心，今复举聪明俊秀国家所培养而储以有用者，变而从夷，正气为之不伸，邪气因而弥炽，数年之后，不尽驱中国之众，或归于夷不止。^⑫

奕譞是恭亲王之弟，一向守旧仇外，态度顽固，对恭亲王所主持的对外政策，向不满意，一再予以攻讦。他说：

洋务之兴,首误于苟且依远,继误于剿抚无定,尤误于内外臣工情不联属。秉政者既无定见,疆吏将帅亦无所适从,驯至庚申(咸丰十年)之变,大辱国家^②。

因此,他认为“庚申必应和约,现在必应羈縻,将来必应决裂”,并主张对洋人必应施以权术,因为洋人既常以诡道待我,我自应同样报之,“其王道政策乃化民劝俗之用,非牢笼(外国)犬羊可同日而语者”^③。

奕谿对于京朝间底毁教士反教仇教的论议,一向支持。同治五年七月,浙江道监察御史朱学笃以天主教在北京蚕池口修建教堂,地近宫垣,高达八九丈,认其“俯瞰宸园大内,狂悖莫此为甚”。^④但因北京条约中明载归还教堂,蚕池口的教堂亦在归还之列,恭亲王等认为难禁外人建造高楼的行动,奕谿即大不以为然。同治六年,三口通商大臣崇厚在奏折中将天主教与佛道两教相提并论,认其教务的传布,并无严重流弊,奕谿更深恶其言,自称“没齿鄙之”^⑤。他主张为了遏制天主教,清廷应鼓励各省士儒和民众群起反教,但避免由官员出面领导,甚至诉之“焚其教堂、杀其洋商”的行动,亦所不惜。他在一件奏折中这样说:

各省军民入天主教者,固为不少,即旗人内臣亦不敢保无其人。总之,举天下论,则入教者未必及十分之一,其余感慨悲歌之士,卧薪尝胆之人,必有以灭夷为志者。即以广东潮州而论,已可概见。曷若乘军务渐平之际,飭下各省督抚设法激励乡绅,设法激励众民,贤者示以皇恩,愚者动以财货,禁其教堂,掳其资货,杀其洋商,沈其货船,夷酋向王大臣控告,则以查办为词以缓之,日久以大吏不便尽治一省之民,以绝之。一省如此,则督抚恐以(贵州)田兴恕之覆辙,惧不敢办,若各省皆然,该夷又何能为厉。纵有汉奸教民,即使甘心从逆,亦无

所施其技矣。若此较用兵为善，盖营伍有整顿，有废弛，关系非轻，未足为恃，民则与天地同存，既与该夷成不可解之深仇，能不各保身家，永绝异类乎！^⑤

奕譞仇外反教的态度，一时很受到守旧者的称赞。在他的影响下，守旧者更慷慨言事，对基督教尤其表示出由衷仇视的态度。广东道监察御史华祝三更认为天主教“蔑伦伤化”，乃中国之大患。他说：

当内地未弛禁之先，习其教者犹知畏法，近日各省开禁，该教民倚恃外洋之势，横行乡曲，挟持官长，士民无不痛恨而莫可如何^⑥！”

河南道监察御史曾协均也说：

法夷之传教，坏人心术，丧人廉耻，在潜移默化之中，其机尤隐而弥毒。

他甚至指斥天主教有采生折割等邪行。^⑦四川直隶州候选知州杨廷熙于同治六年五月上封言事，呈由都察院代奏，也自反对同文馆招收翰林正途出身人员肄习西洋天文算学立论，攻讦天主教，认其违理害义；其云：

耶稣之教，流入中国有年，不能诱善良而行习者，以其书皆怪诞不经之书，其教乃违天害理灭伦绝义之教，所以稍有识者：必不听其蛊惑也。^⑧

杨廷熙很怀疑洋人在华传教的动机，当非善良，因拟谋一妥善

办法对付之。他说：

洋人不惜重资，诱人从教，居心阴狠，显而易明。无识愚民，惑于利之所在，误坠术中，不肖之徒，更得藉以自固，俨然一遁逃藪。不稂不莠，屡生衅端，不受约束，颠倒是非，种种弊端，难以枚举。若不早为杜绝，传习既多，制之亦不易，将来欲分之而无所分，欲别之而无所别，其贻患不浅也。当此之时，既不能令传者不传、自不能禁习者不习，臣思禁之之法，在不禁为禁也。……请旨飭一异样之法，使殊于众，并晓谕中外，嗣后凡奉西教者，皆在本籍报明奉教日期、入教以后，不得干预公事、已入教等亦须呈明，俾士民一望而知为奉教之人，亦示异则相远之道。是阳为奉之，即阴为绝之，人即至愚，未有不自觉非类者，即不自惭，而其势已孤，亦无害于事而有所别也，其教将不戢而自弭矣。^②

倭仁和醇郡王奕譞更对法英动辄使用武力干预传教，表示深长的忧虑，他们的办法，认为中国目前应暂为忍耐，并请旨飭各省督抚，“密飭有教堂之州县，告诫绅民，目下筹议练兵设备，不许刁民衅端，将来有备之后，再当激励良民，以为后图。”^③

同治年间，京朝士大夫反外仇教的态度，实与他们对于外情的无知和他们所坚持对外虚矫自大的心理，颇有密切关联。所以，李鸿章批评他们“狃于目前苟安，而遂忘二三十年之何以钜创深痛，后千百年之何以安内以攘外^④；郭嵩寿说他们“一袭南宋之议论，以和为辱，以战为高，积成数百年习气。自北宋以前，上推至汉唐，绥边应敌，深谋远略，载在史册，未尝省览，洋人情势，尤所茫然，无能推测其底蕴，而窥知其究竟”^⑤，都是最佳的说明。他们都鄙视“洋务”，也鄙视办洋务的人，甚至军机大臣兵部尚书沈桂芬在这样的“清议”气氛中，也“相戒不谈洋务”^⑥。及同治九年五月轰动一

时的天津教案爆发,这般守旧仇外之士,因身处事局之外,竟不顾国家的处境和实力,群起主张强硬对付法国,嚣然主战。直隶总督曾国藩奉命查办该案,知道案情棘手,乃于启程赴津时,预立遗嘱,以示决心^⑨。及抵达天津,官绅进谒,即纷纷献策,“或欲藉津人义愤之师,驱除洋人;或欲联俄英各国之交,专攻法国;或欲劾崇厚以伸士民之气,或欲调兵勇,以为御敌之师”。而曾氏权衡利害与情势,鉴于太平军和捻乱甫经平定,而陕甘新疆征回的军事,则尚在进行,中国刚刚获得了一个休养生息的机会,自不能因此与法国失和^⑩。所以,他决心实施和平解决天津教案的方略,因此大大引起守旧官绅的不满,京朝士大夫群起攻讦曾国藩,认其媚外卖国,湖南人尤嚣然不满,甚至要公议开除他本乡籍贯^⑪。倭仁与曾国藩早年在京交谊至深,互以理学道行相砥,但他激烈反对曾氏严办天津地方官向法人谢罪及赔偿损害等措施,曾上奏攻辟其不合祖制;奏中云:

我列祖列宗开国以来,未尝有枉罪臣子之事,况天津一案,公论昭彰,守令之办理不善,势必处于无可如何,并非指使。(天津知府)张守(光藻)贤声素著,皆久在我皇太后皇上洞鉴之中,往者林则徐姚莹达洪阿之狱,事情重大,十倍于兹,我宣宗成皇帝曾为之宁事安民,稍于薄谴,旋以民望所归,复职大用。我文宗显皇帝登极殊谕,犹谓忠臣尽忠宣力,深责当时宰相扶持。今皇上亦欲息事安民,亦断无不思祖制,不顾宪章之理。^⑫

并说:

自古朝有忠臣,仇敌所忌,善谋国者断不肯丧国家忠臣之气,以遂奸臣伎害之心。汉杀晁错以悦吴楚,究不能止吴楚之

叛，而徒貽景帝以刻薄之名；宋杀岳飞以悦金，究不能禁金人之欺，而徒贻高宗以忘仇之罪。我皇上自必上法祖宗，岂肯襄汉宋之误。今日重罪守令以谢夷人，将来此端一开，何以立国。”^⑧

奕譞也以天津教案“事之操纵固难，理之曲直自在，虽不能以此喻彼犬羊，正可假此以励我百姓”，因条陈四策，主张安抚反教的天津士民，“勿加诛戮，以鼓其奋发之念”，“地方官勿轻更动，以洽民望”，并请密筹海防军事，以为未来对法作战的准备，秘密监视驻京各国使臣，以防“变起肘腋”^⑨。惇亲王奕谿，睿亲王德长等也附和其主张，朝中显要李鸿藻、翁同和等，亦均不以曾国藩的措置为然^⑩。大学士官文等并代递内阁中书李如松的奏折，强调天津教案乃“夷务”一大转机；其中云：

庚申以来，外夷英法俄美等国，和议既成，各夷馆分设中国，到处激变居民，近而淮扬，远而黔蜀，莫不与夷构难，最著者为津民护官毙夷一案。津人之愤，先由教匪迷拐幼孩，继因丰大业向官长放枪，人心汹汹，不期而集者万余人，斯时民知卫官而不知畏夷，知效忠国家而不知自恤其罪戾，此正夷务一大转机也。

李如松因提议中国应利用此一良机，薄惩法国。他说：

纵不乘此机会，尽毁在京夷馆，尽戮在京夷酋，亦必将激变之法国，先与绝和，略示薄惩，俾我皇上恫瘼小民之心，昭然大白于天下，庶几民心愈加感奋，一旦有变，如手足之卫头目，如子弟之卫父兄，而外洋各国知众怒不可犯，知邪说必不可行，虽欲强词，不可得矣。^⑪

此时曾国藩以一身负天下士大夫的谤议,但因得到总理衙门恭亲王奕訢、文祥、宝鉴、沈桂芬等的支持,李鸿章受命又继续接办,而法国适在普法战争中遭受惨败,亦无力向中国报复,终算将一件十分棘手的大案子和平解决了。

就京朝官坤士大夫反教言行的思想背景来看,他们所采取的这种态度,实有深刻的文化背景。他们出身科名,诵读五经四书,囿于他们出仕致位的八股章句之学,常以为“事非先圣昔贤之所论述,物非六经典籍之所记载”,都是不屑于过问不值得措意的事情。华夷之辨,一向是儒者官绅拳拳致意的,辟斥异端,尤其是中国读书人具有悠久传统的一项精神。他们惯常立论,就常视中国系“三纲五常之所系,政教典礼之所出,戎夷蛮狄之所瞻仰”,经常顾虑西洋势力的入侵,将导致中国于“夷夏无别,人道沦胥”固有社会秩序陷于混乱的悲惨后果。因对基督教辟斥攻讦,不遗余力。王闿运于同治十一年应诏所上的一件奏折,最足以代表此类官绅士大夫的这种思想态度。奏中说:

中外之防,自古所严,一道同风,然后能治,假令法国布尧舜之政,读周孔之书,分置师儒,佐我仁政,则诸臣将束手坐观,望风赞叹,以为真圣人之国也。商店祆教(天主教)之行,教堂之立,但当问其可行不可行,不当问其教善不善。为法国谋者,若使中土齐六艺之文,陈先圣之书,入其国都,宣我木铎,彼之忠臣义士,必宜效桀犬吠尧之义,明国无异政之礼,守死勿听,以为其主。何况祆教妖异,约书鄙陋,竟竞计较,何关损害,臣所谓不必论者也。

并说法国人的传教活动,似乎尚不是有绝大阴谋的。奏中云:

法琅西志行袄教，本其国俗，犹法显之志宣释典，婆罗门之誓灭佛经，是非纷纭，殊不足诘。假令包藏祸心，图结堂与，则当卑词厚礼，以招轻侠，伪貌深情，以悦民心，而乃好为人师，妄自尊大，严绝搢绅，暗诱愚贼，闭门守关，猜备万端。夫自古阴谋取国，权诈之家，惟恐良臣杰士不为己用也，得一士人如得一国，以彼之骄倨猜疑如此，舍识之伦，望而去之，尚安肯从其师教，愿为弟子乎！^④

约略同时，于边疆史地最有研究，曾著北徼志略等书的何秋涛亦在其所上化异教崇圣教的奏疏中，批评基督教的本身即有三大派别，其教义及其实际的表现，都不足以同化中国的儒者。从何氏的言论中，我们也可看出一个对于基督教稍具了解而邃于中国儒术的士大夫，对于基督教义理的较深入的看法。奏中云：

同一天主教，分而为三，而三大国（法、英、俄）者，各奉其一，皆欲以行诸天下，何异说之滋繁敛！然公教（天主教）斥修教（耶稣教）为后起之异端，修教斥公教为横行之邪说，二家之辨，龈龈尤甚，中国之论者，亦无以决其是非。臣秋涛尝取诸家记载详观之，恍然知其剖判之故。盖天之生人，莫不与以四端五常之性，而异端出自绝域，于伦理之重，转致囿于不知。然其心之良知良能，则固未尝不同中国也，特未有以开发而诱迪之耳。今天主教之在西教，设教王以夺各国国王之权，是无君也；民之农者商者皆不得有其利而悉归之教中，是虐民也。彼路德者，目睹夫国君之受制于教王，民俗之彼害于教众，痛心疾首，而知其非耶稣戒杀戒淫之本意也。于是别为耶稣教，以政令之柄，归之国王；以财货之利，归之民庶。国王民庶，皆以便而从之；路德之教，遂行于诸国矣。夫此不忍凌王之心，正也；其斥天主教为异端邪说，宜也。是人之尊君爱民，良知

良能，彼国之人，未尝不同有是心，一经路德之开发启迪，群然信从，使其闻周孔之教，渐仁义之俗，一旦豁然，知父子之当相亲，夫妇之当有别，天良未灭，感激奋兴，安在不可化异教为伦常中之教乎！^④

此后，湘人张自牧在所撰传诵一时的筹海论中，更指斥基督教教义，不过如墨家者流，劝告各省士儒对其在华传布，不必过予忧虑。文中云：

耶稣天主教，传入中国，好事者指为巫蛊魘魅及采生折割诸妖街，又苦无实据，万口诋诮而无知之何；蒙以为此不足辨也。西洋三教（天主、耶稣、希腊）同出一教，盖墨氏之本旨，而缘饰以桑门天方之说，煦煦为仁，孑孑为利，兼天下而利之，檄遂万物以利之。无君臣父子夫妇兄弟之伦，而一以朋友之道处之，博施尚见而昧于本末亲疏之道。耶稣以濂水宝血普救世人，所谓摩顶放踵利天下者也。火器杀人如草，穷极凶残而获囚未诛者，从而疗治之，宋襄公之仁义也。虽晚近士大夫重利轻义，骨肉亲戚之间，一粟一帛，较筭必精，耰锄德色，箕帚谄语，而偶赢余，则好为博施赈穷之善举，往往矻数万千百金之资，以瞻夙不相识之鰥寡孤独，而其亲族故旧有不免于饥寒者。厚所薄而薄所厚，显违圣经，自蹈尧舜犹病之消，举世方且奋然称之，以为好善乐施，是墨氏之教，本自行于中国，耶稣其小焉者也。彼不过扁鹊华陀张陵寇谦之之流，能以其艺为人疗疾，如古之良医巫耳。教王欧罗巴有大权，如西藏之有达赖班禅，近其气焰已渐杀。即入中国，其势更微。教堂之建，不过如天方之清真寺，释老之佛观而已。^④

张自牧认为基督教实不足以蛊惑中国读孔孟经书的官绅士大

夫，士儒辟斥它，虽然应该，但绝对不必出之以打教仇教的行动。他说：

杨墨乱道，祸中于师儒，佛老妨政，权达乎君相，数百年后，犹有尼翟并称者，有戎服听讲者，有舍身持斋者。辞而辟之，宜也。今之教堂，果能惑吾卿相师儒乎，彼攘攘者，皆亡籍之游民耳。^④

这类论议，实足以代表一般京朝士儒自儒家思想的观点，所表现的反基督教仇基督教的某些见解。

四、各省督抚官吏的反教言论

其次，让我们进一步看一看各省负有治理权责的督抚官吏在基督教获准广泛传布后所持对于该教的一些想法。就清季地方阶层官员的统属而言，各省最高的官吏，自然是总督或巡抚，其下统辖有布政、按察两使及道、府、州、县各官，以统理各项行政事务，各有临御绅民的权威。咸丰军兴后，各省总督巡抚的权力渐趋加重，颇集过去划分严格的军事、民政与财政诸大权于一事，所以，他们的意见，自亦更为清廷主政者所尊重。他们都是出身科举的人，浸润于经典诗书既深，并多历有勋，深受官场风气的薰陶，以至荐为大吏，位到疆圉。他们生平之所学所事，与京朝士大夫的背景，本无何等不同，因此对进入内地传教的各国教士，深抱反感，自无足怪。而且各教士系以特殊的身份来华，其传教活动既骚扰了中国固有的社会传统，复依赖外国的武力为后盾，始获准许，其不为中国官吏所欢迎，自在意中^④。教士身为外国的籍民，按照中外条约中领事裁判权的规定，已非中国的法权所能管辖。中国官员对其最大的处分，亦不过交其本国领事惩治而已！因此，负有治理地

方责任的各省大吏,对于外国在华教士的一大顾虑,即是他们对于地方上安宁的秩序,或将有所破坏。两江总督曾国藩在同治元年六月曾预料外人内地游历传教所将引起的一些困难问题,他说:

自(外国)轮船入鄂以来,洋人踪迹几遍沿江州县,或传教于僻壤,或采茶于深山,违一言则嫌隙遽开,牵一发而全神俱动,关道以洋人恃其凶横,而不敢谁何,督抚以洋务非其专责而不肯深究,势必睚眦小怨,皆取决于总理衙门,道路太远,后患孔长。^④

加之进入各省的教士,所持职衔名目不一,亦不免引起各省官绅的疑忌。如江西主教罗安当自称“代理全权大臣”,四川教士艾嘉略则称“副使”,贵州主教胡缚理自称“鉴牧”,甚至加“法国传教使臣”职衔^⑤。各国教士中,谨慎自爱安分传教者,固然不少,倚恃法国的军事力量,因而妄自尊大者,也颇不乏人。如山东教士梁明德致函本省巡抚、自称为弟^⑥,四川教士艾嘉略在当地与地方官民平日往来,更乘御朱紫大轿,侍从成群,擅作威福^⑦;实违犯了中国官绅一同的惯例。甚至胡缚理在贵州接到总理衙门弛禁内地传教的告谕后,更大肆庆贺,游行街市,引起地方官绅极大的疑虑^⑧。稍后贵州提督田兴恕武力反教仇教的行动,实为贵州外籍教士言行乖张所直接引起的后果之一。

田兴恕,湖南镇草州人,出身楚军,勇猛善战,而少年得志。所部号“长胜军”,曾前后督办贵州军务十年,战绩甚著^⑨。咸同间,贵州境内的情势十分混乱,黄号、白号等匪股蔓延各地,而田兴恕拥兵骄恣,以提督职务总揽全省军事大权,挟制云贵总督潘铎,贵州巡抚韩超也从而附合他,省境属官,无不承其意旨行事。他对于外国人一向就极痛恨,此时见天主教士公然经朝廷准许在各地传教,更深虑当地莠民藉教滋事,影响其剿匪的军事^⑩。因此,对于

教士来谒,不但不以礼相待,反常勃然大怒,将法教士任国柱传至贵州府署,再四研询,“言语轻薄,百般戏侮”,并藉口军事行动的需要,否认总理衙门所发准许教士传教的“传教谕单”具有效力,也不把弛禁传教的上谕招贴示众,田兴恕甚至亲率兵勇包围贵阳教堂,将堂内所供圣像十字架等取下,亲自丢弃于粪坑中。继韩超任贵州巡抚的何冠英与其幕僚,亦将教中圣像,杂置洋烟盘中,侮弄作戏,拍手哄笑^⑨。咸丰十一年(1861)田兴恕与何冠英联名公函全省官吏,命他们驱逐天主教士,藉故处之以法。函中云:

异端邪说,是为害民,省中天主教前因溷迹市尘,别无骇人听闻之事,是以姑予宽容。近乃肆行无忌,心实叵测,诚恐遣人四出,任意煽惑,尚祈台端一体留心稽查。如有来自外方之人,谬称教主等项名目,欲图传教惑人。务望随时驱逐,不必直说系天主教,竟以外来匪人目之,不得容留。倘能藉故处之以法,尤为妥善。世道之坏,已至于此,如何力挽颓风,是在太守明府之尽心力耳。必无差谬,幸毋畏葸。如果办理得力,定当优叙,倘不经心,任听传习,一经查出,咎亦非轻也。^⑩

田兴恕又将黔省教民,一一册记,威胁外国教士如再敢声张,即将全省天主教人全予诛戮。其幕中职司文案的候补道缪焕章并撰有救劫实训一书,由田氏亲自下令在贵阳刊行,按户分发省城各居民诵读。该书改天主教之名为“天祖教”,并百般辱骂,皆市井小人污秽不堪之言。^⑪受此类反教传帖的煽动,贵州全省反教仇教的大小案件乃接续发生。贵阳府属青严团务道赵国澍搜捕当地匪徒,附带并焚毁当地的天主教堂与其附设学房,另捕杀教民四人。同治元年正月,开州知州载鹿芝则藉口绅民控诉法教士文乃耳(Jean-Pierre Neol)破坏中国固有的礼俗,将文乃耳与教民五人用极刑处死,并遣派当地办理团练的士绅周国璋,在四乡搜杀信教民

人^⑤，造成轰动一时的开州教案。此教案很引起法国驻京公使哥士耆(Michael A Kleczowski)的极大愤怒，在北京向总理衙门施以极大的压力，并屡次运用炮舰政策胁迫清廷，最后终于以田兴恕遣戍新疆，缪焕章革职永不叙用的处分，才算结案^⑥。但此后终同治一朝，贵州省一直仍然是反教仇教势力最盛的地区之一。

田兴恕事件的教训，使各省大吏对于反教的问题不能不出以慎重。纵然他们内心中对于传教活动极端不满，对于外国教士亦极痛恨，但他们已不敢再以行政长官的身份出之以明目张胆的仇教活动。同时由于外国教士既然得藉外国公使的大力支持，居然可使一省的军事大吏受到严厉的处分，各省教士的气焰也因此日益趋于放肆。他们日常行为显然渐多侵犯到中国的内政与主权的尊严。贵州主教胡缚理在贵阳开州教案发生时即是力持严惩田兴恕的一个人。事发之后，他即骄态毕露，“趾高气扬，官绅望而生畏，每遇牵涉教务，有转喉触讳之嫌”。^⑦他并在当地任意干预民教的词讼，臧否贵州当政的人物，甚至自缮照会交由驿站传遥给远在北京的总理衙门，保荐贵州的官员。他非法招摇的行动，甚至进一步干预到贵州当局招抚回匪的事，竟然自己拟订抚匪章程，并俨然以官府的口吻发出示谕，令各州府属教民举办团练。^⑧四川川东主教范若凭亦为教士中狡诈不驯的分子。由于他刚愎自用，擅作威福，川东各州县官绅间的反教、仇教的活动大为蔓延，靠近贵州边境的酉阳州等地，民教间的冲突，尤为严重。数年间民教仇恨，愈益加深，祸机一触，彼此即互相仇杀，双方各筑堡垒，誓不两立。同治七、八年间的冲突，双方死伤竟达一千九百多人。^⑨陕西教士高台竟也自以招抚陕省境内反叛的回民自任，很引起当地官绅的疑忌^⑩。在这样的情势下，各省入教的教民，其分子自然十分复杂。同治初年，天主教民中居官及由科第出身者，即如凤毛麟角，一般的素质甚低，此后因分子愈为复杂，有饥民受教中照顾始入教的，有莠民犯逃避官府惩治始入教的，有身为不法匪徒藉入教以作庇

护的^⑧。因此,各省督抚大吏对于基督教曾无何等好感,对于外国教士传教的意图,亦不表示信任。如同治六年十一月,两广总督瑞麟在筹议应付外人传教的问题时,即曾有这样的议论:

天主教惟法国奉行惟谨。此外各国,各奉各教,不尽划一。其设立天主堂福音堂,讲书劝善,欲图邀结中国人心,而中国稍有知识之人,皆鄙其伪,指摘较多。间有贫民藉入教为资生,外国人遂从而袒护。应议定(传教)章程,凡外国传教士,不准干预地方公事,且习教人如犯法有罪,听中国官照例惩办,外国教士不得袒庇,而传教始渐就范围。^⑨

约略同时,署湖广总督李鸿章在论及对待外人传教的政策时,也认为中国应确遵中外现行的条约,以消弭传教的弊端。他说:

传教弛禁以来,各省毁堂阻教之案,不一而足。其始华人恃众,其后仍系华人喫亏。盖教民有教士可恃,教士有领事官可恃,领事官有地方官可问,地方官顾全大局,不能不曲为调停。以此防患,犹救火而抱薪也。然天下之大势,系乎民心,民心之大防,存乎士气,近三十年来,事故叠起,而士气未尝稍衰,即民心大可恃也。天主教自唐时已有之,今所传唐人石刻景教流行中国碑,即彼教入中国之始。其种类不繁,良由唐以后大儒辈出,趋向圣贤,异端化为乌有,此明证也。方今多事之秋,势难中止,惟有就从前条约中议定各节,坚持勿失,仍通节各省办理交涉事件,务须平心静气,不以争理见长,而以审势为务,庶几于不违条约之中,隐寓转移之术。他日元气日充,贤人君子力持正义,彼族无置喙之地,方将自悔多事耳。^⑩

署江苏巡抚郭柏荫亦云:

唐碑有景教流行中国颂，即天主教之滥觞。明人笔记多言天主教事，诧为新奇，是不过九流之一家，与释教无异。释教入中国二千余年，未尝尽人惑溺，昔人谓学佛音愚，辟佛者迂，最为透彻，天主教使人背父母而虐鬼神，非人情所安，其说较佛为尤诞，所知情理者，皆愠其非，且诱人入教，为费较繁，如贪利信从者多，彼力亦将有所不继。但能申明循规蹈距不准干预地方公事之约，又得贤守令设法维持，遇事不激不随，舍小节而去太甚，似不致风俗人心之大害。^⑥

安徽巡抚乔松年与郭柏荫的看法，则稍有不同，而认为天主教的流布，实为世道风俗之害。他说：

天主教以不祀神不祀先为首务，悖理败伦，凡有识者，皆所深恶。……今习天主教者，或为民，或为士，乃悖理败伦，其为世道风俗之害，诚非细故。^⑦

乔松年认为传教势将引起甚多流弊，为防范未来祸患的扩大，他主张应禁止华民为传教士。他说：

外国天主教自通商之后，议明弛禁，固系因时制宜，且以示王者无外之量。惟是中国皆习其教则可，习其教而遂为其传教则不可。盖习此教者，虽以修善为名，而良民实少，大都以结党聚众为事，幸其尚在齐民之列，牧令尚可治之。若许其传教，则爪牙羽翼，实繁有徒，且传教者翘翘然自异于众，藐视官府。一有词讼牵连及徼比录粮之事，必不服地方官传唤。若传教之人日多，则抗官之势必重，迨至执法严惩，则启衅端而伤政体。^⑧

山东巡抚丁宝楨为防弭天主教在各省的蔓延,则主张鼓励绅民自行禁绝。他说:

各省传教,虽不无纷纭,然民间多知习教之非,即洋人亦难强人以必信,故每遇有事,尚易了结。但地方官能公正不偏,其气亦可稍阻。此惟有通节各督抚,于凡有洋人传教处所,随时加意,于地方明白绅耆,早为开导,彼必能晓谕乡民,互相禁止。民间若相禁戒,传教之术亦穷。^⑧

福州将军英桂的意见,和丁宝楨所见也大致相似;他说:

各省入其(天主)教者,大率无识乡愚,稍明义理者,鲜有听其煽诱。惟密令地方官固结绅民,随时查察,阳为保护,暗事防维,潜破其奸,渐启其悟。俾已入教者改过自新,未入教者相与儆戒,即问有误从其说,亦如僧道之无足轻重,教士纵欲为之开拓〔传教〕,亦将技无所施矣。^⑨

三口通商大臣崇厚因统辖北洋天津、登州、牛庄等三处通商品岸的对外交涉,与外人常相接触,对于世界的新情势,也稍有了解。同治六年,他应总理衙门谘询传教有关的问题时,就认为要消弭中外因传教所引起的各项争端,中国势须在对待争执的教民与平民两方面,确本一视同仁的原则;他说:

传教之徒,法美二国为多,英俄次之。惟其教士类多鄙俚浅妄,兼施小惠,仅可煽集乡愚,万不能染彼读书明理之士。其教自在,听之尚无大害。但无知乡愚及刁狡小民,恒藉其包庇,抗粮架讼,种种不法。其教士喜于虚文体面,拜晤地方官以为荣。其远僻拘泥之地方官,或拒而不见,或见而挫抑之,

皆非善处此辈之道。其实此辈中当有和平晓事之人，转托其拘管开导教中愚民，亦不致生事，及生事而尚能消弭者；是在善导而抚绥之，亦无碍政体也。总理衙门王大臣议以如僧道之例，设官以治之最为相宜。若虑天下以引入天主教为口实，则今僧纲道录司编各省，未闻有引入释道教之请也。总之，处置贵于得宜，日久相稔，转可相安无事。^①

当时，各省大吏中曾国藩、左宗棠、李鸿章、沈葆楨、丁日昌等，都是主持自强新政著名的督抚人物，为清廷所倚任，对于洋务也应有其心得。他们在传统学术方面的造诣，是颖异出众的，而且在攻剿太平军的战事中，他们直接间接都与外人接触频繁，得益于外人的助力甚多。因此，他们对外国事物的了解，也较之当时一般京外官员远为深刻。攻复南京以前，曾、左、李等就已分别在讲求洋务，各在其幕府中罗致到一批明了外情的人材。戡定太平军后，在他们的主持下模仿西法的运动，更获顺利推行，以谋中国的自强。江南制造局、金陵机器局、福州船厂、及天津机器局等次第创设，以仿制西方的坚船利炮。他们对于西方的政教风俗，亦颇能虚心探究，曾国藩并称赞西人“心思灵敏”、“交际最重信义”^②。此时曾氏对基督教的了解，已与其咸丰初年所了解的情形不同，知道天主教与洪杨的上帝会是毫无关连的；但他对于外洋宗教，仍无何好感，自儒者义理的观点立论，认为纯系异端，绝无法与中国的周孔之道相比。他说：

天主教之始，专以财利诱人，近日外国教士，贫穷者多，彼之利有所不给，则其说亦将不信。自秦汉以后，周孔之道稍晦，而佛教渐兴，佛教兴于印度，今日之印度则多从回教而反疏佛教；天主教兴于泰西，而今日之泰西，则另立耶稣教，而又改天主教。可见异端之教时废时兴，惟周孔之道，万古不

磨。^⑭

曾国藩对于天津教案中广泛传布各项诬教传说,如外教士有采生折割挖眼剖心的邪恶行为等,绝不相信,因此,他主张由中国官府将民间诬教的诸项谣言,剖白清楚。他说:

泰西立国千数百年,即奉天主耶稣之教,其技巧及所用照相诸药水,相传已久,若果采生配药,其时未通中国,必从本国及海外各国挖眼剖心,始得有之。西人心思极灵,其爱父母子女,亦与吾同,岂能听其所为,至于今日尚皆信奉其教之理。^⑮

但他对于各省教民的凶横不法,外教士又不问是非,一味曲庇教民,民教仇隙因此越积越深,却极为忧虑。他说:

天主教屡滋事端……良由法人之天主教,但由从教之众多,不问教民之善否,其收入也太滥,故从教者良民甚少,莠民甚多,词讼之无理者,教民则抗不遵断,赋役之应出者,教民每抗不奉公。……凡教中犯案,教士不问是非,由庇教民,领事亦不问是非,由庇教士,遇有民教争闹,平民恒曲,教民恒胜,教民气焰愈横,平民愤郁愈甚,郁极必发,则聚众而群思一逞。^⑯

左宗棠在筹建福州船厂时,颇得力于法人的助益。他很不相信法国人在中国传教,其中系含有深刻的政治阴谋的说法;因此认为中国官绅士大夫实在不必急于攻讦西教。他在同治六年十月所上的一件奏折中说:

外国行教之人,中有清修好善者,如喇嘛之有黄教,有邪

僻为非者，如喇嘛之有红教，上年朝鲜构兵时，据日意格(Prosper Giquel)说，系由英人怂恿，云朝鲜有金山银山可开，不过藉杀行教之人，为衅端耳。法国公使曾奏其国主，请示应否加兵，国主答以应查明教师有无邪僻为非情事，再定行止，亦疑行教之启衅。察看情形，法国之待教师，与中国之待喇嘛同，似非专以行教为阴谋。^⑥

但左宗棠实在很看不起基督教的各项义理，认为其所以能在中国和海外各国流布，绝不是由于其教义本身的条件使然，而系受西欧各国国势发皇之赐。他曾自儒学的基本立场批评基督教说：

儒以道立宗，受天地之中以生者学之，释氏以慈悲虚寂式西上，由居国而化及北方行国，此外为天方，为耶稣，各以所习为是，然含形负气，钧是人也。此孟子所谓君子异于人者也。其无教者，如生番如野人，不可同群，此孟子所谓人异于禽兽者也。释道微而后天方起，天方微而天主耶稣之说盛。俄英法美诸国奉天主耶稣为教，或析而二之，因其习尚以明统纪，遂成国俗。法兰西虽以罗马国为教皇，其人称教士资遣教士外出行教，故示尊崇，然国人颇觉其妄，聊以国俗奉之而已。今法为布(普鲁士)所败，教皇遂微，更无宗之者。是泰西之奉天主耶稣，固不如蒙与番之信黄教红教也。佛言戒杀纷，足化犷犷，时露灵异，足蹶殊俗，其经典之入中国，经华士润饰，旨趋玄渺，足以涤除烦垢而解释束缚，是分儒之绪以为说者，非天方所可并也。天主耶稣非儒非释，其宗旨莫可阐扬，其徒亦鲜术焉。泰西弃虚崇实，艺重于道，官师均由艺进，性慧敏，好深思，制作精妙，日新而月异，象纬舆地之学，尤徵专诣，盖得儒以数而萃其聪明才智以致之者，其艺事独擅，乃显于其教矣。^⑦

左宗棠为求消弭因外人传教而发生的民教纠纷,曾于同治九年(1870)遣派福州船厂监督法人德克碑(Ensing Pauld Aiquebelle)回国,暗中与法政府议商撤退在华各教士,但为法国明白拒绝^⑧。

李鸿章对于基督教的基本态度,亦自行政统治的观点出发。李氏自同治元年三月统率淮军抵达上海,旋即奉旨署理江苏巡抚,此后四十年间,一直在中外交涉中居于重要的地位。他在攻剿太平军和捻军诸战役中,所以能够成功,固然因素甚多,但淮军战绩实得力于西式武器的应用,加以李鸿章驻扎上海时,与外人相处甚得,得到洋兵洋将与华兵协同攻守,军事的进展十分顺利。因此,他对外人的认识亦较侪辈为优。此后他所创办的各项洋务事业,均系其心力所注,目的即在取外人的长技,变而为中国的技艺,以促进中国国力的富强。不过,他所欣赏的西洋长技,实不出武器与经济生产等两大范围,对于中国固有的文武制度,则仍认其“事事远出西人之上”^⑨;对于西方的天主教,更绝无好感,认其传教流弊甚大,其义理“较释老尤卑陋”^⑩。他曾数次奉旨查办四川与贵州所发生的教案,深知民教冲突的症结,实在外人的无理干预,但他亦不以各省仇教反教的举动为然。同治元年二月,江西南昌发生教案,当地教堂与教民房屋被士民聚众拆毁,李鸿章就曾致书江西巡抚沈葆楨,认为“华夷混壹,局势已成,我辈岂能强分界画,西省近有打毁传教公馆之事,虽出自士民私愤,蒙以为非远计也。”^⑪此后反教仇教运动迅速蔓延各省,因传教所引起的纷争日多,李鸿章始逐渐认识到各省绅民的反教,实为中国民心士气反抗稳步人侵略的一大表徵。因此,他很想维护国家民心士气的大原则下,设法挽救因传教而发生的各项流弊。同治六年十二月他在所上的一件奏折中说:

自天主教弛禁以来,各省多毁堂阻教之案,足见民心士气之尚可恃,而邪教不能以惑众也。最可虑者,教士专于引诱无

赖穷民，贫者利其资，弱者利其势，犯法者利其逋逃，往往怂恿教主与地方官相抗。因习教而纵奸徒，因为地方之隐患，因传教而召党类，尤藏异日之祸根。惟法人以传教为业，久立专条，只有明为保护，暗为防闲，督抚大吏慎选牧令，以教养为亟，实行保甲，以别淑慝，崇礼明儒，以资劝化，多设善堂以周困乏，此治本之说也。坚守旧约章程，教士不得丝毫干预地方公事，教士与常人争讼，照例由地方官讯办，绅民欺凌习教教人，地方秉公从速办结，内地无教堂旧基，不得擅自私买立堂，此治标之说也。^⑧

另外，李鸿章对于日本能在与英法立约通商之初，即拒绝允许外人在日本传教，预防了许多后患，很表钦佩^⑨。

郭嵩焘与上述曾、左、李等的关系均甚密切，在同治初年曾任广东巡抚，后始膺命出使英国^⑩。郭氏对于西方学术颇能究心注意，于当代洋务的情势，讲求尤力，一时颇成为当时朝野守旧士大夫们业谤诋毁的目标。但郭氏本人对于基督教的教义，并不怎样重视，曾评其“精微处远不如中国圣人，故足以惑庸愚而不足以惑上智”，又将基督教的义理与佛教混淆，称其教义系窃佛教之绪余^⑪。他说：

耶稣起于罗马，近距释民，又窃其余绪，以广己而远大，而归本于天。儒者之言，先天而天弗违，则亦释氏四大天王之旨也，其言后天而奉天时耶，亦耶稣事天之旨也。儒者言其理，释老效其事，儒者尊天，释老褻天，参赞化育之圣人不世出，天亦不能自庇其民物，而异数日昌，天日衰矣。^⑫

郭嵩焘认为西洋各国对中国的侵略，系以通商，传教与武力等三种手段交替使用。他说：

夷人之与中国交涉者，一曰商、一曰教、一曰兵，三者相倚以行而各异用。罗马教主地属法兰西，凡行教者，皆法兰西人也，其人甚鄙微，无足齿数，然至屈抑其教，必求以兵，胁之兵不得，商人之助其费，不敢擅发也。既发兵，则教与兵俱退听也。^⑧

所以，基于中国军事力量尚居劣势的事实，他不赞成中国用暴力对付遵照条约进入各省内地传教的教士，而主张各省绅民用和平的方法禁教。他所建议的禁教办法，系采釜底抽薪的原则，禁教措施自一家一乡做起，“为家长者约束其家，为乡长约束其乡”，以便使基督教在中国社会中根本不能起什么作用^⑨。

郭嵩焘很佩服李鸿章、沈葆楨和丁日昌对于洋务的认识，赞他们为深通洋务的“三杰”^⑩。沈葆楨是林则徐的女婿，生平立身处世，爱民也爱士大夫，颇有他岳父的风度。南昌教案发生后，他因同情当地绅民的反教行动，曾称赞其事为“国家二百年养士之报”。所以他以江西巡抚的身份为此挺身而出，愿意自己受谴，以求清庭了结该案。他又将湖南全省士绅反教的公檄，咨行各省传布^⑪。对于法国武力护持传教的政策，更表不满，认为“传教与用兵不同，用兵则以人屈人，传教则以心服人，人何以服，信之斯服之矣”^⑫。因而对于天主教在各省的传教活动，表示由衷的痛恨。他说：

通商罔利，情尚可容，邪说横行，神人共愤，然其为教，亦各不同。耶稣教以清净为宗，虽是非谬于圣人，可以僧道之流待之；天主教则纳污藏垢，无所不为，渊藪逋逃，动与地方官为难，名为传教，实则包藏祸心，正士良民，不胜愤疾之情，到致有戕杀之举。

因此，沈葆楨主张一旦中国自强的各项事业，大著成效，“畿辅

根本,确有可恃”,对于在华的传教士,中国应该以武力对待,“此等左道疑众之徒,待之一狱吏,足矣”^②。

丁日昌对于外人传教所引起的民教纠纷,也极表悬虑和愤恨。他说:

教士之入中国也,引诱莠民,欺凌良善,制肘官吏,潜通消息,凡有百姓之处,即有传教之人,目前受其荼毒,固属甚而又甚,将来酿而大变,更为防不胜防。^③

丁日昌很知道在华天主教务交涉的关键所在,实系法国与罗马教廷,因此他主张中国应利用普法战争(1870—1871)中,法国战败的良机,遣使与法国及罗马教廷议商消弭教案的具体办法。他说:

罗马本属弱国,全赖法人为之袒护,自法被布国(普鲁士)所败后,护卫该教主之铁甲船业已撤回。罗马原境又为意大利所夺,教主亦无如之何,故近来教士之在他国者,气焰稍衰,而在中国之教士,则嚣张如故。是宜急遣使臣将教士种种不法之处,与该教主及法国辩论,切陈熟商,一面制办教士之法,一面严饬州县,不分民教,一律处断公平,勿再为业驱雀,此遣使中第一义也。^④

总结以上所引证的各条文字看来,可以很清楚地看出,在同治年间的各省督抚大吏中,无论是主持自强运动的各位督抚,或者是顽固守旧的人物,尽管他们对于外国情势的了解,在程度上各有差异,但他们对于基督教均不抱任何好感,却是一致普遍的事实。大致而言,他们对于基督教的评论攻讦,常著重于两点:第一,从儒家思想的观点评击基督教教义为荒谬无当,视之为异端邪说,对于其

流布各省,深表鄙视与痛心。第二,由于各省平民与教民间的冲突,无论在规模上和次数上,都日益扩增,由此而引起的一些纠纷,也使这些有着地方统治权威的督抚大吏,至感棘手。所以,他们反教的论据,不只有着思想上的背景,即自政治与现实的立场而言,基督教在他们看来,也是眼中之钉,妨碍了他们统治地方的威权。如果我们将此一观点来考察各省两司道府以下各级官员反教言论的依据所在,也至为切当。同治元年,湖南按察使仓景恬曾在安民示谕中,将咸丰十年弛禁天主教之前的禁教示谕张贴出来,从而促成了是年湘潭教案的爆发^⑧。其时衡水道冯昆的天然仇教,也是引发衡州士民烧毁教堂的一大因素^⑨。如外驻札江苏松江的一位湘军参将,甚至在发放军饷时,每令民丁按照鸦片战前仇教的老办法,用足践踏十字,以示仇教^⑩,都是一些例证。在沈葆楨所辖福州船厂中任总监工的广东补用了叶文澜,也认为基督教伤风败俗,在所上的一件条陈中这样说:

外国教堂教士,有教化王主之,意存劝化,虽各外国不难却其意也。惟是伊等教士,不特引据耶稣,语言荒谬,固属为闻者害。而又勾匿妇女婴孩,为挖眼取血之举,尤百姓均欲诛之。当谕以教士必尔国之善人,谈天文算学,劝人忠良节义,必不外天下古今之定理,敢有藉传教而伤风败俗者不准地方官摈斥,领事官不得袒护。^⑪

夏燮于同治元年,服官江西任候补知县,适值天津与北京条约允许外人在华传教,他即认定外人传教系外人侵略中国的一项工具。他说:

西人矜其教法,驱除异己,各小国有不从者,胁之以兵,五印度及回疆之役属于英者,今悉改行耶稣教,甚至如东瀛之日

本、暹罗，向与西洋人天主教为仇者，近年英人日强，皆藉通商之约，传教于其国，而日本暹罗亦畏其强，不敢言。今又欲以此强中国，岂非欲用夷而变夏哉。^⑨

不过，各省官员反教的议论，虽然相当激烈，事实上，除去其中极少数耿直粗率者会肆意仇教而诉之于直接的反教行动外，他们实在并不敢公然出面反教。清廷既然一再谕命他们遵守中外间的条约，“于民教交涉事件，持平办理”，“一视同仁”，因此，他们是有着保护外人在各省地方传教的责任。而且贵州提督田兴恕反教的殷鉴不远，田氏以一品钦差军事大员尊崇地位，尚且受到削职遣戍新疆的严厉处分，其等而下的官员，可想而知。因此，即使最守旧最仇外的地方官，对此亦不能不有所顾忌^⑩。在此种情表下，他们反教的行动，因常退居于幕后操纵的地位，或者对各地之反教者表示同情，或者暗中鼓励地方士绅出而反教，自己则故示公正的论调，以邀绅民的赞誉。甚至或者在教案发生之后，延宕不办肇事的分子；或者在查办教案时，放过真正发动仇教实际打教的首要人物，马虎了事^⑪。所以整个同治期间，各省真正反教仇教的中坚分子，实际系各省地方的士绅人物，官吏只是退居幕后，由士绅们在实际反教的行动中，担任领导的角色。

五、各省士绅的反教言论

各省士绅在地方上是一特殊阶级，地位介乎官民之间，具有调和中介和沟通上下感情的作用。清制，上自各省督抚，下至道府州县，行政官不得在其本籍或本籍的一定距离内任官，因此，各行政官在莅任后，其施政治理，常须藉手于当地士绅的助力。加以咸同军兴后，各省举办团练，捍卫地方，其征饷统率，即常由当地的士绅办理。士绅在其本籍地方的势力，因此愈益趋于扩大。他们之中，

或出身于科举正途,获有生员、举人、进士等头衔,或于居官后致仕在籍,安富尊荣,在地方上享有特权;或者其家族富于资财,经由捐纳的方式,获有翎贡候补等职衔。无论经由那一种方式,获得这样的身份,各省士绅都曾读过儒家的经书,为当地的知识份子,其杰出者并常负一省一州县的重望,其动向投止,常能左右人心,实系至显明的事实。同治年间,各省内地士绅能有机会与外人交往者,实在寥寥无几,对于世界性的事物与知识更少有人研习接触,因此对于外人的成见甚深,疑忌也最甚。而且,当时旅居各省内地的外人极少,教士常成为当地唯一的外国人,因此很易成为当地士绅和民众反外仇教心理的唯一对象^⑧。基督教既然传自西洋,其教义与孔孟经书的论理,本不相同,与释道两教,更常成水火,因常被一般士绅目为异端邪说,攻讦抵制,不遗余力。这些攻讦基督教的论议,或刊为论说,辗转传钞,如“辟邪纪实”、“辟邪实录”之类;或张贴流传,如各种檄文、公启、告示、揭帖、议单、公禀等等,名目繁多,不胜枚举;甚至编作歌谣、绘成图画,以鼓动一般民众,仇视基督教^⑨,甚至起而聚众打教。

在一般士绅的心目中,教士在各地传教,实际与各国在各口岸通商与对华的武力行动,互为呼应,具有深鸷的阴谋。同治元年三月,湖南士绅聚议,公呈湘省当局将天主教赶出湖南;并发布全省公檄,指斥外人传教的用意不善。公檄中云:

概自邪说日炽,正道寢微,异端横行,人心共愤,有如逆夷英咭利者,僻处海瀛,其主或女而或男,其种半人而半畜,山书所谓倮虫,汉译所谓鯁人者也。明纲不振,宣德时,利玛窦、艾儒略等始以其国之耶稣天主教惑人,当时有识者已为隐忧,至请旨屏逐,遂勒回本国。我朝惠鲜远人,乾隆四十年准互市广州,盖圣主无外之意,非有所取于彼也。詎意狼心叵测,欲壑难填,不念覆载之恩,反肆猖狂之志,所至传教,诱赚愚氓,刊

布邪说，敢为欺诞，彝伦攸斁，廉耻胥亡。始犹畏人攻击，私相授受，今则到处招引，白日连横，四野骚动，人情汹汹，厝薪之忧，貽患胡底，为虺弗摧，为蛇奈何，挟而绝之，乌容稍缓。

公檄中又说：

〔天主教〕当日行之利未亚洲，而利未亚洲为其所屠矣；行之印度为其所并矣；行之日本，而日本为其所乱矣。我中华之庶富，千百倍于诸夷，彼心涎已久，今兹之来，所谓司马昭之心，路人可知者也。不亟防维驱除，将数千年衣冠礼义之邦，一日易为猿猴狃狃之域，大可恨也。稍有生人之气者，当痛心疾首之不遑，而谓尚可姑待耶。^⑩

是年三月十四日、湘潭士民聚众将县境天主堂和其两设的学房、药材房等焚毁，四月，衡州府中民亦效尤之^⑪。衡阳清泉二县绅民并公呈湘抚请驱逐天主教，说其有意在中国作乱。公呈中云：

窃为天主教者，肇自岛夷，情同禽兽，前占未之有也。明季西洋国人利玛窦汤若望南怀仁等先后航海，阑入中国，浸淫而各省郡邑有天主教，浸淫而不根究民习天主教，此外洋人入华而邪教脱胎之始。我朝政故鼎新，涤瑕荡秽，毁其室，火其书，逐其人，凡传教习教者，皆罪所不赦，载在宪章，著为律命。盖自列祖列宗以来，圣谕谆谆煌煌，无非欲亿兆日纳于轨物之中，而毋或越于荡平不治；法至严，意至深也。何图逆夷久沐圣主无外之化，得窥广州互市之利，犹复包藏祸心，属履谿壑，潜至内地，术赚愚蒙，刊布邪说，涛张诬罔，传教植党，到处横行，彝伦攸斁，廉耻顿丧。发逆因之假耶稣名号揭竿而起，纵横粤闽黔蜀江鄂皖豫齐陕，扫毒半天下，不可收拾矣。至庚申

八月之变，普天同愤，而诸夷亦遂明目张胆，连横勾结，四野骚动，人情汹汹，将不无所底止，而彼教无天无圣无祖宗无夫妇，乃无人道，其穷凶极恶，益暴扬于天下。^⑧

此等公檄公呈经过辗转传抄，对于各地的反教仇教，发生了相当重大的影响力量，直至同治二年，由于湖南浓厚的仇外气氛，尚使外人不敢入境^⑨。江苏宝山人蒋敦复，咸同间寓居上海，他有名于时，与长洲王韬、海宁李善兰等研讨中西学术，讲古证今，号称“海天三友”。他与旅居上海的外人也很有交往，对于洋务更加具阅历。同治四年，他因读到英使威妥玛(Thomas Wade)致理衙门的“新政论议”及稍后总税务司英人赫德(Robert Hart)所上的“局外旁观论”，即认为外人如在中国肆意侵略，中国人必将奋起反抗。因此，他指斥外国教士在华的传教活动，实际系千方百计以为祸于中国。他在致威妥玛的函件中这样说：

西人必欲行其教于中国，其用意盖有在矣。中国之人未不信从也，彼固知之。是其术焉，布小惠，使饜其口腹，行伪善，使震其耳目，从而诱之。以美福厚报，使迷惑其心志，变易其肺肝，溺焉不返，不顾利害生死，惟吾说之是从。天下无事，戍伏干莽，一旦有事，入吾教者，皆云合响应，固而叛其长上，呜呼，是祸中国也。^⑩

另外深通洋务的李东沅也说：西洋各国“以通商为大经，以制造创本务”，“举凡利之所在，趋之如狂”，但其传教的目的，则只在“欲服中国人之心，兼为洋商之侦探。”^⑪薛福成于同治八年宦居两江总督曾国藩幕府，当时因四川酉阳州与贵川遵义县地发生了严重的教案，朝命湖广总督李鸿章前往查办，薛氏就以为传教是洋人蚕食中国为祸中国的主要手段之一，各省绅民起而反教，实系中国

民心士气反抗外人侵略的有力表现。他致函李鸿章说：

中国〔民教〕之衅，何时而弭，虽然多事，犹中国之幸也。何也，以民之未尽变于夷也。窥恐数十年后，耳濡目染，渐不之怪，则附之者日益多，彼洋人敛中国之财，啖中国之民，即率中国之民，启中国之变，胶固盘结，踞我堂奥，闲暇伺会，森迅云合以起，而洋人纠群国以制其弊，虽有圣人，不能为之谋矣。英法诸国之远辟疆圉，蚕食西土，大率用此术耳。^⑩

薛福成因此主张中国应尽快遏制外人传教：“尼洋人之传教，则变速而祸小，徇之畏之，则变迟而祸大”；并建议李鸿章与各国谈判修改天津与北京条约，许各国通商而禁其传教；否则亦应于新订条约中载明中国惩治不法教民，外国使臣不得干预。^⑪

各省士绅另一反教的口实，是认为基督教传教时时常发生许多残忍邪恶的行为，如挖心剖眼、采生折割、颠倒伦常、奸淫妇女等，因而群起对基督教仇视诅咒。上述的一些传说，本无任何事实根据，纯系诬蔑的性质，但因其传说由来甚久，远自明季清初中国士儒的反教言论中，即已经常提到，至同治年间，由于大批外国教士进入各省内地活动，各省教务逐渐开拓，此类谣言遂并广泛传布，各地士绅更以文字重刊旧说，或新撰一些道听涂说，极力渲染。原来中国自五口通商以来，外人在沿海的活动，即常与贩卖鸦片、骗运苦工、武力劫掠等恶行相提并论，本为中国绅民仇视的目标，因此对于教士在各地所设置的育婴堂、医院、学堂等善举，也难了然其好意，对之不表信任，怀疑其可能另有其他鄙恶的动机。另因天主教中的各种礼仪，如礼拜、付洗、坚振（Confirmation）、终传（extreme unction）等，均系各省士绅及一般民众以前未见未闻之事，因此视为诡秘邪术，种种无稽而耸人听闻的谣言，即由此而起^⑫。所以湖南全省士绅公檄中，将天主教的“恶行”，列为十款，

大抵皆系望风捕影道听途说之言。其中云：

一、该教不敬祖宗，及诸神灵所奉之神，惟吡氏而已。行教者为教父，名曰黑老爷，奉教之时，令人自誓其身为吡氏所出，必先毁其祖先神主，以示归心。噫，自绝其本也，本去则枝叶未有不害者。

二、该教以濂水为令，濂水者，以巴礼（老教父也）之尸，及巴礼王（国王）之尸，煎为膏脂，合以虫蝎迷药，佐以符咒，教父掌之。初入教者，誓毕即以水滴其头，并滴少许于白水，令饮之，名曰清心水，自是胸腹中有一小竖子，依附其心，虽严刑苦劝，邪崇把持，甘死不改，彼美其名曰菩萨心，此诚不可解也。殆如癫狗噬人，感其气者，腹中即有小犬，亦此意也。

三、从教之人，先本清白，自立誓吃水后，必作发狂，将祖宗牌位劈碎，次及诸神像，以后见庙宇即毁坏无遗。尤可怪者，其发狂之迟速，必如其人归家之远近，有一二日归途者，则发狂在一二日之外，成止有一日归途者，则发狂者在一日之外也。必令其至家数时而发，亦巧于惑人者也。

四、入教者必先书明姓氏、里居、年命并合家男女几口，不可假报一字。伊传教后随至其家，照册点验，命留一女，终身不嫁，名曰守贞，此女即为传教人正供，其余妇女听伊所欲而供之。伊传教人伪为无邪，正襟危坐，妇女皆跪前罗拜之，彼授以丸药，名曰仙丹，实媚药也。服之，欲火内煎，即不能禁，自就之。而伊与淫，名曰比脐运气。伊原习房术，善战，而妇女亦贪变而甘悦之，故被战者，视本夫如粪土。此其教行于衣冠之族，皆易为平康乐户，犹害之小焉者也。

五、该教有取黑枣探红丸者，处女名红丸，妇媪名黑枣。取探之法，传教人嘱从教妇女与伊共器洗澡，皆裸体抱登床上，先揉捻妇女腰脊，至尾闾处以小刀破出血，伊以股紧靠其

际，取其气从血中贯通，名曰握汗，而妇女已昏迷矣。自为仰卧，则子宫露出，已生子者状如花开，其间有颗粒，黑斑指膜，伊以刀割取入盆；未生产者，如含葩吐蕊，鲜若珊瑚，伊探其中之似珠者，珍而藏之，其余仍纳入阴窍，而该妇女并不知其为，但神气消阻，纵以药保不死，而终身不育矣。使此教久行在世，而人道必绝，害孰甚焉。

六、该教有吸取童精者，迷骗十岁以外童男，以濂水滴诸顶门，或作膏药，贴诸眉额，其童之精，即从下部流出，彼则如吮乳然，尽情取之，彼童瘦软数日而死。又或以药贴足心，以针破泥丸处（气嚙子）脑浆并通身骨髓，自顶涌出，伊收取入瓶，余则舐而食之，彼童即死。似此贻害，能不悲哉！

七、从教者将死之时，必有同教数人来，屏去其家之亲属，伊等在内吟经求救，其实趁其人尚存气息，即刺其目，剖去其心，为彼国造伪银之药，然后以布束尸，听家人殓殓。盖谓人之精灵在心，而五脏之精灵在目，心目存，其人犹未死，对之吟经则必登天堂，至于躯壳，犹传舍也，不必惜之。此害人，终自害也。

八、该教诱人，先持银钱，而不知受伊利者，即受伊害，无论其被卖人于禽兽，即自甘为禽兽，只图目前之银钱，而今贪伊微利，他日百倍取常而无厌，所谓取之内府，藏之外府也，何世人不明利害之辨哉！

九、劝教者有装算命看相，散布四方，男女不一，谈论命相，夸誉之余，婉以甘言诱之。又有拐骗者，假托优人耍把戏，及诸色人等，乘其不备，拐取男女，卖与逆夷，甚有以之入海滨钓海参者。以人为饵，则得参最多，深可痛恨。

十、逆夷教匪，外以和约通商，欺蔽中华，关塞不能盘查，官府不能禁止，而其中之包藏祸心，实与寇贼一气。四处之劝教者，即贼之侦探也，今尚任其骄横，一旦毒发，将不可救。又

传闻逆夷缴匪入山东曲阜，毁坏圣陵及庙殿，圣裔多遭害者。有苗姓统率义兵，驱而戮之，始不敢近境。吁！耶稣之说流行，孔圣之道不作，尚复成何世界也。凡我士农工商拔剑同仇，有不合志者，即同异类。^⑩

稍后，江西南昌士绅亦以合省士民的名义，发布公檄，攻讦来赣省传教的教士罗安当与方案之，“煽惑愚民，心存叵测。”士绅们因在教堂中搜获了一些瓶装药品，即诬为血糕血酒，说教士拐骗附近各县男女幼童，“取其精髓，造作丸药”，“数月以来，致死童男不下数百十人。”公檄中并历数教士的罪行说：

于该(天主)堂后进天井青石板下，起获婴孩发辫髓骨一捆，其骨皆截成数段，骨内之髓概行吸去，并有水血糕血酒等物。其余犯禁之物，不一而足……所有搜获各物，万目共睹。方今圣治昌明，光天化日之下，此等魑魅罔两，诚如圣谕所云，为中国之莠民，即为彼教之败类。除一面知会各府州县同人，严行缉获罗安当、方案之等尽法惩治外，此后如有被惑之人，亟宜改悔自新，痛加湔洗，如执迷不悟，族中公同处死，为无君臣父子兄弟夫妇者戒。至互市通商，照章办理，我江省驱除内地奸民，并无他意，与逆夷两国和约原无窒碍也。^⑪

南昌士绅并刊印匿名揭帖“扑灭异端邪教公启”一种，张贴流传于江西境内。其中说：

照得外夷和议，原为通商牟利，我天朝皇帝念其奔走跋涉，曲允其请，以示怀柔远人之意。乃有奸民罗安当、方案之，倡行邪教煽惑愚民，甚至采生折割，奸淫妇女，锢蔽幼童，行踪诡秘，殊堪痛憾。本年(同治元年)二月经闽省义民齐心拆毁

天主教堂，泄我公愤，正欲诛殛罗方二贼，惜彼先期逃遁。近闻他赴京控诉，怱他国领事官来文，胆敢问我抚台大人，要赔道银七万两，并要城外育婴堂产业，盖还城里原堂，种种无赖，意图讹诈。目下军需紧急，我中国金银岂能填无献之求。为此偏告同人，共伸义愤，当该(法)国教士胆敢来江，蛊惑我等居民，数十百万振臂一呼，同声相应，锄头扁担，尽作利兵，白叟黄童，悉成劲旅，务将该邪教等斩除净尽，不留遗孽，杀死一个，偿尔一命，杀死十个，偿尔十命，其有中国人投习彼教者，经各乡族长查出，不必禀官，公同处死，以为不敬祖宗甘心从教者戒。^⑤

湖南冲阳清泉两县士绅在呈请禁教的公呈中，也攻讦天主教“人道论胥，情同禽兽”，教中行为“无夫妇，无人道。”其云：

……天以阴阳五行化生万物，其道造端乎夫妇，风化所系，名教攸关，莫先于此。乃彼教既招引其夫，必牵诱其妇，授以媚药，诳为仙丹，使其欲火中烧，自扰媒淫，一经交接，本妇视本夫如粪土。且生女不嫁，留待天主。其敢于无夫妇。……上天有好生之德，乃彼蛊迷从教妇女，共器浣浴，探讨阴窍，或取异藻，或取红丸，恣其所为，以至吸取童精，针刺脑髓，夭折婴孩，虚及黄口。又于从教之将死者，必遣同教者数人，往屏其家属，念经求救，趁其人尚有气息，即剜目剖心，秘为外洋伪银之用。即以缁布束户促入棺殓，其敢于绝灭人道。^⑥

同治初年，江西绅士自署“饶州第一伤心人”者，刊行《辟邪实录》一书，纂集明季以降士儒反教的诸项论说，旁及小说笔记之言。书中所载“天主教邪教集说”，“案证”等篇，皆痛诟天主教，诬其在传教时有各种荒诞的行为，秽言秽语，鄙俚不经，肆意谩骂，多无根

据^⑨。同治四年(1865),广东潮州绅民因为反对英人在城内建筑教堂,聚众坚拒英人进城,与英国领事发生纠纷。当地士绅复发表匿名揭帖,贴示各处,攻讦外人传教,具有政治的阴谋,一时情势很为严重^⑩。同治五年(1866)秋,江西赣州府绅民因发现教会中人在府城卖书,乃发布全府公檄,其中说:

[天主教中奸民]始以卖书为名,原期诱赚愚氓,煽惑人心,渐渐假言传教,拐骗男女幼孩,取其脂髓,污淫妇女,吸其精血,种种妄为,无所不至。幸我郡士民,尊崇正道,屏除异端,不为该奸愚惑。但恐乡村僻坏,或有卖得邪书,未经毁尽,或有先时被惑,尚未改悔者,族长乡邻,务速访查开导,将书焚去,令其自新。倘执迷不悟,即会齐团总团长,公同处治,并将该人房屋烧毁,以示严禁。邻居知情袒护,及族长不实力查办,一经发觉,并乡邻族长一体连坐,庶几先靖内奸,以绝勾引之路。凡我同人,务各省悟,有则痛为湔洗,为则益加防闲,遇有奸民入境,查系天主教匪,立即鸣锣传知远近,会齐丁壮,各整器械,驱之出境,该匪偿敢持强,定即格杀勿论。我等原为保固乡村禁绝异端各毒害起见,务须同心戮力,起而攻之,将见息邪说,正人心,而风俗醇矣。^⑪

当时此类揭帖传单,在各省内地流布甚广,内容也大致相同,而湖南江西常常是两个主要的来源。^⑫。同治七年(1868)七月,扬州发生教案,其直接原因即由于法地士民偷窥行医的耶稣教士,见其施行医疗割治的手术,将试验用的胎儿浸于酒瓶中,谣言因此大起^⑬。扬州城内到处张贴出大大小小的揭帖,传说“教士系耶稣教匪,遇有临死之人,挖取眼睛。所盖育婴堂,系为食小儿肉而设。”^⑭同时期内,台湾府士绅也传说当地教士专好杀人,“刨挖坟墓,房中且藏死尸。”^⑮同治八年(1869)九月,湖南省境并再度刊布

一种反教揭帖,流行省内外各处,其内容与同治元年湖南全省士绅公檄中所列举的天主教邪行大致相同,要求各省士农工商群起反教。其中说:

奸夷在条约庇护下,经营商业,关道通行无阻,不受查验,教士布满各地,为之侦探。闻教贼至曲阜圣地传教,被当地士民驱逐,乃不敢往。如果邪教盛行,圣道不昌,不知成何世界;凡我士农工商,务必敌忾同仇,群起报复,如敢不从,是甘心与夷贼为伍也。^⑩

同治九年(1870)五日,天津绅民更因奸徒拐贩幼孩,供词中牵涉当地天主教人。他们原来即对天主教积疑甚久,一时剖心挖眼作为药材的谣传,遂大为流行,而且无论当地的官绅士民,智愚贤不肖各色人等,绝大多数人都很相信这些谣传确有其事;当时直隶提督陈国瑞即是一个极端仇教的代表人物^⑪。在激动的反教心理下,反教者终于汇集成为大规模仇外的群众运动,爆发了一件异常严重的教案,杀死外籍教士廿三人,法领事馆、教堂、英美讲书堂被焚毁,法领事丰大业(H. V. Fontanier)亦为群众殴毙。此后风声传播,各省反外的情绪沸腾,江南各州县一时也遍传教堂拐迷小儿的谣言^⑫。江西吴城士民并在街市“遍贴帖子,布散毁谤洋人之书”,吁请民众群起集合拆毁当地的外国教堂,“来者君子,不来者男盗女娼。”^⑬福建延平府士绅亦发布公启,指责洋人教堂内“藏匿番反,引诱妇女,名为入教,实则诱奸,由此蛊惑人心,败坏风俗,大为地方之害”,号召全府民众严密保卫,备置武器,以对付教士传教活动之用,“无论夷人所到之处,务必驰赴驱逐,切勿观望不前,致干公罚。”^⑭直隶永年府甚至因久旱不雨,乡民辗转传说,认为是因为府城内天主教堂屋顶上设有十字架的缘故,群起哄闹,当地武生魏长庆因携锯条上屋,将十字架全部锯掉,群众并一哄进入教堂,将

堂内家具捣毁^⑧。综括同治年间各省反教的情况看来,各省士绅民众对于基督教疑窦极深,杯弓蛇影,在某些地区甚至形成势不两立之势。福建古田水田中因发现小虫,密浮水面,乡民竟疑心系外国教堂所放,并有偷放毒药之说,群表惊疑^⑨。山东青州府绅民甚至传说外国教士待客的茶水中,放有毒药粉末,饮后即中毒成为教徒^⑩。这些诬教而荒谬的说法,对于与外国人常相往还相当明达世界情势的官绅,自然不会发生什么作用,但这样的人物在当时的士大夫阶层中,毕竟只占少数,对于占绝对多数见闻狭隘识见僻陋的各省士绅和少见多怪愚昧无知的一般民众而言,轰传一时的这类谣言,却常是激动他们仇教攻教的巨大动力。各地类频发生的教案,此为一大原因。此后直到光绪廿六年(1900)义和团事变时,这些诬教传说尚时被利用作为攻讦传教的口实。不过,当时反教的性质业已改变,因为反教运动事实上已被清廷亲贵利用作盲目仇外的遁词了。

其次,各省士绅乃是维护各地道德文化的中坚分子,他们与京朝士大夫及各省官吏一样,都是身受儒家思想的薰陶的。他们所向往的思想文化,是唐虞三代甚至在此之前的理想型的伦理世界,而以孔孟经书为其安身立命的宝典。他们在社会活动中最大的志愿,是“崇正黜邪,攘华攘夷”,一贯认为“尊孔孟则不容异教,戴朝廷则屏斥外夷。”外国人传布基督教,既然要信徒背弃拜天敬祖的礼仪,其日常崇拜的方式,又与士绅们惯习的旧方式,绝不相同,因此常常引起他们衷心的痛恨^⑪;攻教的言论,因此常自这方面立言。湖南士绅全省公檄中即云:

(天主教)不扫墟墓,不祀木主,无祖宗也;父称老兄,母称老姊,无父子也。生女不嫁,留待教主,无夫妇也;不分贫富,人教给钱,无廉耻也;不分男女,赤身共沐,无羞恶也。^⑫

衡阳清泉绅民并以儒家思想中天人一致的观点驳斥天主教无天、无圣、无祖宗、无夫妇。其所上公呈中云：

天一而已，以至宰言，则曰上帝，乃彼教变其名曰天主，举耶稣之实之。考耶稣生于汉哀帝之延寿二年，不知延寿以前之天，又谁为天主耶！抑虚位以待也。其敢于无天。悖一。尧舜禹汤文武周以孔子，继天立极，万世之圣人也。乃彼教妄作妖书，丑诋唾骂，甚至蔓入曲阜，毁坏圣人庙寝，其敢于无圣，悖二。万物本乎天，人本乎祖，开辟以来，岂违斯义。耶稣为巴斗国王磔死，乃彼教即崇奉其所磔死之十字架为主，凡入教者，必先斧其祖先木主及五祀神位，而后收之，推而称父为老兄，称母为老妇，败灭伦常，颠倒纲常，其敢于无父母无祖宗，悖三。天以阴阳五行化生万物，其道造端乎夫妇，风化所系，名教攸关，莫先于此。乃彼教既招引其夫，必牵诱其妇，授以媚药，诳为仙丹，使共欲火中烧，自扰媒淫，一经交接，本妇视本夫如粪土。且生女不嫁，留待天主，其敢于无夫妇，悖四。^④

同治元年(1862)，贵州廪生黎庶昌以草野处士应诏上奏，痛论时政的弊端，对于其督教之横行中国，尤其感到痛心。其奏疏中说：

今日英法诸夷之祸，合四变(嬴秦、五胡、五季、金元)以为一大变也。耶稣之教，合三害(杨朱、黄老、佛氏)以为一大害也。堂堂中国，坐令数千魑魅罔两横行，而无毫发之忌惮。恣睢不道，惟所欲为，此天地神明之所震怒，忠臣烈士所痛心疾首，愤不欲愿与俱生者也。先帝北狩之痛，天下臣民未尝一日忘诸心也，陛下岂肯舍垢蒙耻，隐而不言，置而不问，以听中国

之毙哉!^⑩

福建莆田县训导吴仲翔因此主张加强讲习“正学”，以遏制基督教的流布。他说：

经正则民兴，惟有责成各学教官，带同廩生，亲历各乡宣讲圣谕广训及孝经各书，俾正学昌明，邪说自熄。^⑪

在同治年间许多次的反教案件中，士绅人物常是主要有策划者与煽动者，而读书应考的士子则常是打教的群众。如南昌、湘潭、衡州、庐陵、九江、安庆等地发生的教案，都是在府县考试期间士子云集的情况下发生的。光绪元年(1875)，四川营山县发生教案，考生七八百人围攻教堂。稍后重庆发生教案时，因为考生一人因打教负伤，引起全体考生的罢考和罢市，当地的英法教堂因此再度被毁^⑫。可见这般读书人反教仇教的激烈情绪了。

一些对于中国学术极具深入精研的士儒，对于传统的“圣学”极具信心，坚认周孔所尊定的规范，乃“仁之至，义之尽，天理人情之正”，绝非基督教的义理所能摇撼的。因此，常认为教士之来华传教，实系多此一举。蒋敦复在前所引证的致英使威妥玛函中这样说：

中国之教，尧舜禹汤文武周公孔子。此数圣人者，未尝执途人而语之曰：尔必从吾教；然自古至今，自天子以至此庶人，未有不从尧舜禹汤文武周公之教者。出于尧舜禹汤文武周公之教外，即入乎禽与兽之中，人而愿为禽与兽也则已，不愿为禽兽，则必从尧舜禹汤文武周公之教。尧舜禹汤文武周公之教，仁之至，义之尽，天理人情之正，无一毫矫强于其间，夫是以不言而信，不待劝而自成也。天主一教，西士奔走西方，学

习国语，开设讲堂，千言万语，舌坏唇伤，不过劝人一信字，故其教名曰信天主。此必其中有不可信之道也，即返之于己，亦有不自信者矣。夫不可信而求信，己不自信而欲使人信，非人情必不必，无论不信，即千百人中或有一二人信者，大抵雇工手民材事妾至愚下贱辈耳。亦有黠杰莠民衣冠败类，丧其行检，乡里不齿，无所得食，窜名彼教，以图生活然。且教士耳目所不及，则亦敬鬼神、祀遗象，拜先人邱垅，显犯其所谓十诫，岂真不乐升天堂不畏降地狱哉！秉彝攸好之德，出于至性，发于自然，天堂地狱之说，不足以胜之也。^④

李元度为咸同间著名的儒者，初居曾国藩幕府，后率军攻剿太平军，屡立战功，是位文武兼资的人物。他也深信孔孟之道，乃天经地义，无可怀疑。他说：

尧舜孔孟之教，为天地立心，为生民立命，乃乾坤所繇以不敝者也。夫天地之生，人为贵，人之道，以伦常为本，彼际天并海之夷，以千百是国计，皆人也。有血气，即有心知，皆可以人道治之者也。特自古不通中国，又相去七万里，礼闻来学，不闻往教，故未繇近圣人之居，而闻其教耳。^⑤

李氏在致友人书中，并劝告中国士儒不必视西人如仇讎，认为中国既然已经与西方各国开辟通商，洋人已经大量来华传教，反过来看，这也是中国儒教广被西洋的良好机会。他说：

圣人之道，譬如天地之无不覆帔，无不持载，是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，凡有血气，莫不尊视，故曰配天，此正尧舜孔孟之实录也。其曰舟车所至，人力所通，则以大地九万

余里,尚有舟车人力所不及者,今此通商诸国,天假其智慧,创火轮舟车,以速其至,此圣教将行于泰西之大机括也。继诸国之来者,将不知其纪,尧舜孔孟之教,当偏行于天地所覆载之区。特自今日为始,造物岂无意哉!^⑩

这种想法,实代表当时中国士儒对中西礼教的一项比较性的论评,可也表示他们在心理上所存在根深蒂固的一种文化上的优越感,实极显然。许多士儒即使对于洋务非常熟悉,但对于基督教却仍不屑一顾,例如王韬曾助英教士麦都思(Walter Henry Meahurst)及理雅各(Jamcs Legge)遂译五经四书,即认“天主[教]、天方[教],皆不出儒教之宗旨”,也便是这种心理的表现^⑩。

六、结 论

如果将咸丰十年北京条约缔结至同治季年的期间,中国官绅士民各阶层的反教言论,与咸丰十年以前他们的反教言论,互作比较,我们常可发现,此两个阶段中,反教者立论的依据,非常类似,在反教的口实方面,仔细分析起来,并无何等本质上的不同。反教者攻教的主要论据,或出自反外的心理,认外国教士的活动,具有侵略中国的阴谋,或认基督教是一种邪教,教内有邪僻鄙劣不堪告人的行为;或认基督教的传布,是系其发动叛乱的开端,将危害中国社会的安宁;或自儒家道统的观点立论,驳斥基督教的义理,辟其为异端邪说。反教的诸项论说,虽然因时因地,常常在文字内容上稍有增减,但大体上均不出上述的几项论点。然而反教运动在咸丰十年后,却有着特别突出的发展,与咸丰八年天津条约签订前的反教局面,绝不相同。平民与教民间的冲突,常起自极端细微的事件,小则口角或田土争讼,大则互相仇雠,壁垒显明,至双方敌对的态势日深,彼此的成见也成固不可破,终至爆发为大规模的械

斗,杀伤常至数千人之多。这种情形,尤其以四川和贵州两省为甚。在反教的教案发生时,外国教士动辄遭受到反教绅民的驱逐杀掠,造成中外间严重的交涉,数次都成为中外失和的直接因素。依据吴盛德、陈增辉自九十九部清李公私文集中所搜集的资料统计研究的结果,从咸丰十年北京条约实施以来,至同治十三年约略十五年间,各省教案曾经清廷军机处或总理衙门或各省督抚核办,并经由各国驻京公使出面干涉者,共达九十二件,而自咸丰元年(1851)至咸丰八年天津条约签约的八年之间,则不过七件^⑧。实际上,咸丰十年以后,各省地方性的小型教案,一直频频发生,数目当绝不止此^⑨。

让我们进一步检讨一下,为什么北京条约缔结后,反教运动竟会这样普遍深入人心?什么因素是促致此一后果的主要原因?要回答这个问题,首先我们应该注意基督教在华所处的地位,在此两阶段中,显然有极大的不同。在咸丰十年北京条约与天津条约付诸实施之前,外国教士在各省内地传教,是非法的,因为根据中法五口通商章程(即黄埔条约)的规定,中国随时可以将那些非法秘密或半秘密在各省内地活动的教士,驱逐出境,交其通商口岸的本国领事惩办。当时中国施禁基督教的法令根据,只是基于道光皇帝的两道上谕,这只是行政命令的性质,清廷自可随时作政策性的变更。所以在咸丰皇帝即位后,因其对外的政策改趋强硬,各省反教仇教的案件,便立刻呈现增加的趋势。在北京条约缔结施行之前,除去通商的五口之外,反教问题纯属中国内政的范围,中国官绅士民可以宽容基督教的流传,但也可以攻讦和仇视基督教,并无必要接受任何外国的干预。基督教与佛回二教初传来华的情况一样,其收授教徒,纯粹遵循着自由抉择的方式,直接诉诸中国各官民对其信仰的领悟。但此种情形,至咸丰十年后已有了剧烈的改变。依照天津条约与北京条约的规定,基督教在各省内地的传布,实与各国所获得的北京驻使权、领事裁判权、内河航行权、协定

关税权等,同样成为外人在华的一项特权。所以,教士与信教的教民,均已直接受着中外条约的保护。自条约的法律实效而言,中国官绅士民如果攻讦基督教,实在即是违背了条约的明文,如果他们进一步攻讦教士,甚或攻讦信教的中国教民,同样也是违犯条约的。所以,外国教士与中国教民在各省的平民间,实居于一种特权的地位,任何中国平民侵犯或反抗这种特权,各国就可根据条约的明文以干预,向清廷或地方督抚施加压力。在这样的情形下,基督教在华传教的活动,实已大大超出了纯粹宗教的范围。西方教士远道来华布道的善良动机,已与各国当时对华的政治侵略,混合为一,难于分辨;因为英美对于耶稣教,法国对于天主教,都在运用政治与军事的力量,给予有力的保护。法国对于在华天主教的政策,这种意味,表现得尤其明显而强烈。

同治年间,法国在中国的主要利益,即基于它对在华天主教保护的权力。它自此所获得的威权,似乎还超过了当时英国因在华商业优势所得到的利益。每当各省任何地方发生了一件牵涉天主教的案件时,大如教民平民的武装冲突,外国教士的被虐被杀,小如民教间田土的诉讼,教士对地方官琐碎的请托,法国驻华公使就常藉口中国违犯条约的规定,向清廷抗议,甚至还提出各种方式的威胁与勒索^⑧。同治元年(1862),因为江西、湖南、贵州、四川等省发生教案,法使哥士耆(Michael A. Kleczkowski)即向总理衙门威胁,拟亲赴长江各口办理各案,以惩罚当地反教的官绅;并威胁说:如果四川再发生欺凌教民的案件,他就要“下旗他往”。同治二年(1863),因为哥士耆坚持要将率直反教的贵州提督田兴恕、贵阳团练道赵畏三、知府戴鹿芝等处死,总理衙门明白予以拒绝,哥士耆因向该衙门王大臣恫吓,“办与不办,一言而决”,随即靦然而去^⑨。同治五年(1866),法公使伯洛内(Henride Bellonet)因法籍主教郎怀仁(Adrien H. Languillat)与两江总督李鸿章谈判查还南京旧堂,久久未得协议,即威胁拟派兵船捕拏苏浙北上的漕船,变卖价

款,以为抵偿;另又限期谈妥此事,否则即“开炮破城,破城得手,难知何时交还中国。”伯洛内并在致恭亲王奕訢等的照会中,提出侮辱满清皇室的辞句:“看如今时势,恐〔法国〕不久难免与中国交兵,若中国官员永存彼我之见,无中外同与之心,则贵亲王有二件可虞之大患,一则清朝国祚有碍,二乃有失幼姪大室之羞。”^⑧

同治七年(1868)九月,罗淑亚(Gulien de Rochech-ouatnt)接任法国公使,他对清廷官员的态度,更为蛮横。同治七年十一月,因四川酉阳州发生教案,他甚至向总理衙门提出四项要求:“(1)应将该处犯人,按照中国律例惩办,其应得之罪,即在犯事地方发落;(2)凡(川东)范(若瑟)主教所指积惯作恶不法之徒,应定发遣离境;(3)天主教及教民所失之物,均合赔补;(4)应将和约条款,按范主教所管教务之处,俱要张贴。”此后他甚至照请调返四川总督吴棠“进京审问”,果吴棠本人牵涉此案,“即应予以重罪”;更系无理之至^⑨。罗淑亚并动辄向总理衙门王大臣百般威胁,声色俱厉,声言“如不照(上述)四条办理,不日要回本国,一切俱由该(法)国水师提督自行主张。”及同治八年(1869)五月贵州遵义再起教案,罗竟迳自出京,率兵船六艘自上海溯江直抵汉口。同治九年(1870)三月,又要求清廷撤调贵州巡抚曾壁光,稍后并提出三天的限期,并一直恐吓要再度亲率法舰查办贵州所发生的教案^⑩。法国凭藉武力保护在华天主教教务的政策,使中法间的关系,长时期内一直处于危疑交迫之中,随时中法之间都有爆发武力冲突的可能。李鸿章说“天主教专属法国,罗淑亚处心积虑,偏护教友,不可理喻,不可情感”,实为同治八、九年天津教案爆发前后法国对政策最简括的说明^⑪。

法国此项政策所引起的后果之一,是不肖外籍教士在中国各地的肆行无忌。许多教士漠视中国数千年的传统与文化,不顾中国历史上长久流传的反教思想,蔑视中国的法律与习惯,甚至完全蔑视中国官吏统治地方的威权。在他们之中,很多人不肯虚心运

用和平的宗教的方法,以克服传布基督教义所遭遇到的障碍,反而借助于法国炮舰的威力,做他们传布福音的工具。无论何时,每当教民与平民发生争执,不论事理的是非,此类教士常即出面袒护教民。如果这样尚不足以恐吓地方官作有利教民的决定,教士使自己作当事人,向法国领事控告,甚或进一步请求法国驻京公使的助力。同治四年(1865),贵州主教胡缚理曾公开声明,认为在贵州传教不能不干预地方公事。他并且屡次向法公使控告贵州巡抚张亮基施政的不当,“官情希图渔利”,“又无政治之能”^⑧。继任主教任国柱(Lenard Vielmon)亦以得到法国兵船支持少索讨教案的赔款为得计,甚至迳自照会北京总理衙门,保荐黔省的官员^⑨。他们都是为各省官民侧目而肆无忌惮的教士,为在华不肖教士中的代表人物。

法国武力保护在华天主教的另一后果,乃是各省教民的藉势横行。各省教民之不尽纯良,我们在前文中即有说明。这些为地方官绅平民所鄙夷不齿的教民,由于他们的不法行动,在很多地区,都常是直接促成民教相仇的一大原因。不肖教民倚恃外国教士的支持,藉宗教为护符,往往使地方官吏在处理民教案件时大感棘手。在前文所引证的一些地方督抚的言论中,我们可以看出,他们对于教民的横行无忌,皆引为极大的忧虑。曾经手办结四川与贵州教案的成都将军崇实,对处理教案的态度实在相当公允,很为外人所信服,甚至当时顺天府尹周家楣尚责备其偏袒教士,抑压平民^⑩。他在分析四川教案的症结时,即曾归咎于四川教民的不法行为。他说:

和约未定之前,各省传教不乏其人,即以四川而论,传教者来此已数十年,入教中已数千户,何以相安无事?彼时教人皆深自敛戢,与齐民为伍,故渐习而相忘。造至弛禁以来,彼教之士,未免夸张,辄自尊大,而奸民入教者,亦凭藉其势,得

以招摇,甚至欲与本地官员抗礼,每以口角细故,动辄成讼不休。^⑧

崇实并分析教民自大的心理说:

中国习教莠民弊窦尤多,推原其故,皆由例禁既开,习教者未免张大声势,又联络西人,倚为袒庇,遂因身司传教筹事,藐视地方官长,巧避一切差徭,各处团民忿其跋扈,不无争论之端,而习教莠民则又挑逗西人,借词生事,甚或赴在京之法国公使处罗织成案,以快私欲。^⑨

崇实并列举酉阳州迭次教案发生的背景,以为其上述议论的佐证。他说:

自〔酉阳〕设立教堂以来,从而习教者,大都视教堂为利藪,以为一经入教,民间莫敢谁何,甚或挟教以修其私怨,众心不服,往往起而争斗。在齐民则曰教民欺我,在教民亦曰齐民欺我,以致民教各不相能,猜嫌由此日深,祸患融机而发。^⑩

又认教民素质的低劣,实亦教案发生的因素之一。他说:

此次酉阳民教仇杀一案,实缘该处俗本强梁,素称难治,而新从教者。类皆本地无赖之人,遇事生风,不必尽出于主教之本意。怨毒既深于乡党,彼此遂视为仇雠,传教之远人,又甘心为教民指使,不问是非曲直,事事从而袒护,地方官虽明知其召祸之由,而投鼠忌器,仅能告诫百姓,勿与斗争。然民情能忍于一时,祸机每动于所伏。^⑪

四川民教的情形如此，贵州的情形也与此极相类似，同治四年（1865）贵州巡抚张亮基在一件奏折中这样说：

自传教之禁弛，而习教之人日多，往往小民因有犯案，始行入教，一经入教，拘提每难戈获，以致无赖之辈，趋之若鹜，人人恃为护符，甚至官场入教者，亦不乏人。凡教民中之缘事犯法者，〔法国主教〕胡缚理偶有请托，多所迁就。^⑤

江西教民的情形，也约略相同；同治九年（1870）江西饶九道景福照会英国驻九江的领事说：

本道及省中各大宪办理中外交涉事件，未尝不自行认真，但天主教之招人嫉妒，多由于误传匪人。贵领事在中国多年，中国人情谅所深熟悉，所见奉教者安分无过，能有几人？明恃天津条约第八款，凡有传教习教者一体保护，其安分无过，中国官毫不得刻待禁阻，其平日不安分而有过者，素为中国官所刻待，一入教中，即成化外，官并无可如何，乡党亲戚，更无忌惮。又恃传教者居心慈爱，遇有告诉，不察虚实，即使出头力争，以致无知愚民，集怨教堂，在所不免。^⑥

甚至刘坤一以江西巡抚的尊崇地位，对于一件平常民教间争讼的案件，虽然再三开导，仍不敢迅速断结了案^⑦。直隶霸州的一个教民，并敢于藉口修建天主堂，拒绝参加修筑当地的堤工，并身负黄包袱，公然骑马闯入知州衙门，口称接旨，“大肆咆哮，语多不逊”^⑧。不肖教民的行为，在其他各省境内，也相当普遍。中国官吏、士绅与一般民众，本来就有深厚的反基督教的心理，而且多年以来，反教思想，即已深入人心，再加上这此不肖教民的表现，民教间的冲突，自然更难于避免了。

同治十年(1871)天津教案初步办结之后,总理衙门对于基督教在中国传教所引起的各项问题,曾作过一番彻底的检讨,颇思乘机挽救,以彻底解决中国官绅士民反教的问题,一面使中国不至于因反教而受害无穷,一面也可使“民”“教”两方彼此相安。恭亲王奕訢与军机大臣文祥等在照会各国的驻华使臣使,曾经就教案发生的症结分析说:

天主教之初来中国也,名曰西儒,其始入教者不无安分之人,而自换约后,大为不然,遂将劝人为善之教,华人皆轻视之,而存不服之心。加以入教者倚势欺人,于是不服之心,固结而不可解,迨民教相争,酿成案件,地方官理当查办,而教士又出而庇护之,教民藉此藐视官长,民心更为不服。且当中国有事之秋,凡一切罪人讼棍,俱以教中为遁逃藪,从中生乱。百姓始而抱怨,继则成恨,终且为仇。各处民人不问天主耶稣,有无区别,而皆指为天主教也;不知西洋各国疆界有分,而概视为外国人也。祸端一启,凡驻居中国之西人,所在皆为危境,即安居无恐之省,百姓亦闻而疑,疑心甚而忌心生焉,据此情形,安有不激而生变者耶?

照会中又分析外籍教士的僭妄自大实为教案发生的一大因素。其云:

今本王大臣统劝全局,甚欲中外永远和好,先必妥筹善法。因思泰西各国彼此均有教士,互居其地,其所以能久远相安者,非处置得宜,曷克臻此,故传教者与习教者行无所事也。以本王大臣所闻,不论何国教士住居某国,即以某国之法律风俗是遵,从无自立门户者,若抗违国法官令僭越权柄,以及损人名节有害人民,使人疑而生怒种种不法之事,皆有严禁以治

之。即如在中国立堂传教，必先本地人悦而不怨，信而无疑，方可办理，自然彼此久安，何得拆堂毁教乎！而传教人再将份内所行之事，一一宣示于众人之前，实无有与教相反者，更不为习教人所指使，擅预地方公事，以势压人，招绅民之怨。到处教士如此，则百姓可与久安，官员亦易于保护矣。近观在中国传教者，所行所为，实与本三大臣所闻者大不相同，犹之一国之中，有无数敌国而自专自主者，似此而欲久安，官民不同心怨限，岂易能乎。^⑩

总理衙门因此根据中国的民情和风俗，详拟了一项调和民教的“传教章程”，分致各国驻华的公使，作为中外谈判教务问题的基础。此项章程，共分八条，其中规定：(1)教中在华所立婴堂，应全行撤回；(2)中国妇女不许进入教堂，外国修女亦不许在中国传教；(3)在华外籍教士，应遵依中国的法律与风俗；(4)教案发生后，当抵命者，中国人照中例，外国人照西例；(5)教士执持护照指定在某省传教者，不得转赴他省；(6)平民入教时，教士当细察其有无作恶犯罪的前科，并应遵照中国庙宇的先例，知会地方保甲将其教籍登记；(7)外籍教士不得干名犯纪，擅用关防印信；(8)嗣后教士不得任意索请查还旧堂。这件传教章程草案，其中虽然也有不当之处，但是清廷调和民教的苦心，实已表露无遗。可惜各国对于此一重要问题一直不予理会，对于这样的一项关系中外大局的事项多不置答。美公使镂裴迪(Frederick F. Low)虽然对总理衙门的此项拟议，深表同情，但也拒绝与中国谈判在中美现存的条约之外，另外谈判任何性质的教务章程^⑪。总理衙门的努力，因此落空，各省反教的事件因此在继续发展下去。从这一例证看来，可见各国对于教务问题考虑的着眼点，绝不是宗教性质的，而是政治性质的。

综括起来看，近代中国在各方面的发展，直接间接实皆与基督教有着密切的关系。基督教对于促进中国社会的进步，固然有其

不可磨灭的功绩,但因传教而引起教案,进而引起了各国对我作政治与经济性质的侵略,却是近代基督教在华传道史上的一大污点。我们追本溯源,探究此事的根本症结,实在于外人传教的权利,竟然载明于咸丰八年的天津条约与咸丰十年的北京条约之中,因此才使教士与教民在各省内地立于特权者的地位。光绪晚年,两广总督陶模在致耶稣教士李提摩太(Timothy Richard)函中即说:

夫我中国人之心胸中,素无忌嫉异教人之思想,即如佛教之来二千年,儒士间有诵言以辟之者,但民间与僧侣则始终相安,焚香膜拜,且偏天下,况贵教之肫诚恳挚与人为善哉!然则民教相仇之故,其不因宗教起见,可知也。不因宗教起见而争竞至于此者,其中有原因也,大教士不可不察也。

陶模因指出中外所缔结的不平等条约,实为各省绅民反教最重要的一项背景。他说:

传教之始,从教与否,纯任自然,及道光以后,息战言和,始以传教内地,列之条约。夫中外开衅,特以通商之故,与教无预,惟传教之约,既因兵事而立,于是中国民人意谓外国传教特以势力相驱迫,而疑畏之心遂生。^④

英教士宓克(Alexander Michie)在所撰“支那教案论”(Missionaries in China)一书中也说:

以武力强迫中国弛禁基督教,使基督信徒与佛回二种外来宗教的信徒,立于不同的基础上。因为佛回二教之所以不受迫害,是自然发展的结果,而基督教的流布,则与中国的国耻相连结,在当代中国人的记忆中,创痛仍深。^⑤

他们两个人对于传教问题的分析,意义明确而中肯。我们如果对咸丰十年之前和十年之后中国官绅士民反教的各项言论,作一比较性的研讨,更可以很肯定的得到一项结论:同治朝以后中国官绅反基督教的思想,自始即与历次中外间所缔结的不平等条约,有着密切的关联。就长远的目标而言,这也实在是华基督教的一大不幸。

注 释

① 《通商约章类纂卷》廿二;约章分类辑要(蔡乃煌等辑,湖南商务局刊,光绪庚子)卷五上。

② 《通商约章类纂卷》廿二,约章分类辑要卷五上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《咸丰朝筹办夷务始末》卷廿六,28-29页,桂良花沙纳奏。

⑦ 《同治朝筹办夷务始末》卷五〇,25页,恭亲王等奏。

⑧ 同书卷五,13页,恭亲王等奏。

⑨ 同书卷一一,27页,恭亲王等奏。

⑩ 中央研究院近代史研究所编:教务档第一辑,5页(该辑即将刊印行世,该页数即系原编的页次,以下仿此)。

⑪ 《教务档》第一辑13-16页。

⑫ 《教务档》第一辑64-71页;《同治朝筹办夷务始末》卷九,26页,恭亲王等照会;另参阅《教务纪略》卷三,记同治一〇年总署等拟教务章程原委。

⑬ 《国朝柔远记》卷一三,13页。

⑭ 参阅《教务档》第一辑27页、3099页、3331页,《同治朝筹办夷务始末》卷五〇,35页,恭亲王等奏。

⑮ H. B. Morse, The International Relations of Chinese Empire, Vol. II, P. 220; W. W. P. Martin, A Cycle of Cathay, P. 449.

⑯ 《同治朝筹办夷务始末》卷五〇,35页。

⑰ 同书卷六二,10页。

⑱ 同书卷六四,17页。

- ①⑨ 参阅李慈铭：《越缦堂日记》上集第八册，同治六年七月初三日条。
- ②⑩ 《同治朝筹办夷务始末》卷六七，24页，大学士倭仁奏。
- ③⑪ 同书卷六四，10页。
- ④⑫ 同上。
- ⑤⑬ 同书卷四三，41页。
- ⑥⑭ 吴相湘：《晚清宫廷纪实》（正中书局，民国四十一年），120页。
- ⑦⑮ 《同治朝筹办夷务始末》卷六四，10页。
- ⑧⑯ 同书卷一二，45页。
- ⑨⑰ 同书卷五，58页。
- ⑩⑱ 同书卷四九，13页。并参阅《越缦堂日记》上集第八册，同治六年五月十三日条。
- ⑪⑲ 《同治朝筹办夷务始末》卷四九，13页。
- ⑫⑳ 同书卷六四，8页。
- ⑬㉑ 中央研究院近代史研究所编；《海防档》，福州船厂（上），367页，李鸿章折。
- ⑭㉒ 郭嵩焘：《郭侍郎奏疏》（光绪壬辰刊）卷十二，拟销假论洋务疏。
- ⑮㉓ 《养知书屋文集》卷十一，伦敦致李伯相。
- ⑯㉔ 《曾文正公全集》（世界书局版）第七册，64页，谕纪泽、纪鸿。
- ⑰㉕ 王之春：《国朝柔远记》（广雅书局，光绪八年）卷一六，17页。
- ⑱㉖ 《养知书屋文集》卷一一，致沈幼丹制军。又参阅梁启超：论李鸿章（中华书局，民国四十七年）。
- ⑲㉗ 《国朝柔远记》卷一六，23页。
- ⑳㉘ 同上。
- ㉑㉙ 《同治朝筹办夷务始末》卷七二，34页。
- ㉒㉚ 参阅同书卷六四，8-10页；全梁：《近世人物志》，57页，李鸿藻；59页，曾国藩。
- ㉓㉛ 《同治朝筹办夷务始末》卷七三，16页。
- ㉔㉜ 王闿运：《湘绮楼文集》（台北新兴书局石印本）卷二，陈夷务；另参阅《湘绮楼日记》第三本，同治一〇年七月十九日条。
- ㉕㉝ 应祖锡、韩卿甫辑：《经济通考续集》卷十四。
- ㉖㉞ 葛士澐辑：《皇朝经世文续编》卷一〇二，16页，瀛海论中篇。
- ㉗㉟ 同书卷一〇七，瀛海论下篇。

④⑥ Valentine Chinol, *The Far East Question* (1896), P. 76; 另参阅 K. S. Latourette, *op. cit.*, P. 467.

④⑦ 《同治朝筹办夷务始末》卷七, 37 页, 大学士两江总督曾国藩奏。

④⑧ 参阅《中西纪事》, 江楚黜教篇;《教务档》第一辑, 2556 - 2558 页、3292 - 3300 页。

④⑨ 《教务档》第一辑, 244 页; 同治朝筹办夷务始末卷四三, 40 页, 总署覆法国照会。

⑤⑩ 《教务档》第一辑, 3094 页。

⑤⑪ 同书页 3139。

⑤⑫ 《清史稿》, 列传二〇七, 田兴恕传; 朱孔彰:《咸丰以来功臣别传》(光绪戊戌, 浙学庐印), 卷廿九。

⑤⑬ 教务档第一辑 3046 - 3050 页; 3015 页; 另参阅凌惕安:《咸同贵州军事史》(贵州慈惠图书馆印), 第十八章。

⑤⑭ 《同治朝筹办夷务始末》卷六, 41 页, 贵州主教致法国公使申陈。

⑤⑮ 同书卷一一, 25 页。

⑤⑯ 同书卷六, 41 页, 贵州主教致法国公使申陈; 另参阅凌惕安:《咸同贵州军事史》, 第十八章。

⑤⑰ 《同治朝筹办夷务始末》卷十二, 39 页, 署贵州巡抚韩超、提督田兴恕奏。

⑤⑱ 《教务档》第一辑, 3176 - 3177 页。

⑤⑲ 《同治朝筹办夷务始末》卷卅七, 39 页, 署贵州巡抚张亮基奏。

⑥⑰ 参阅《教务档》第一辑, 3258 - 3259 页, 3262 页、3298 - 3300 页、3311 - 3312 页; 教务档第二辑, 7551 - 7553 页。《同治朝筹办夷务始末》卷卅四, 33 页, 胡缚理致法国公使函。

⑥⑱ 《教务档》第一辑 270 页; 第二辑, 6518 - 6520 页, 6463 - 6465 页。

⑥⑲ 同书, 3227 页。

⑥⑳ 参阅 Latcunette, *op. cit.* P. 195; 约章分类纂要卷六下, 温处道函覆法国徐教士;《同治朝筹办夷务始末》卷十一, 25 页, 成都将军崇实奏;《教务档》第一辑, 193、3289、3290 页。

⑥㉑ 《同治朝筹办夷务始末》卷五二, 16 页。

⑥㉒ 同书卷五二, 35 页。

⑥㉓ 同书卷五五, 41 页。

- ⑥7 同书卷三九, 27 页。
- ⑥8 同上。
- ⑥9 同书卷七二, 25 页; 丁宝楨对教民行为的评论, 另见中央研究院近代史研究所编:《教务档第二册》, 762 页, 总署收三口大臣崇厚文。
- ⑦0 《同治朝筹办夷务始末》卷五四, 10 页。
- ⑦1 同书卷五四, 20 页。
- ⑦2 同书卷五四, 1 页。
- ⑦3 同上。
- ⑦4 湘报类纂乙集, 陈右铭大中丞第七次讲义, 述会文正公对幕友语。
- ⑦5 《同治朝筹办夷务始末》卷七六, 30 - 42 页。
- ⑦6 同书卷五一, 18 页。
- ⑦7 陈忠倚辑:《皇朝经世文》三编, 卷七五, 5 页, 左宗棠海国图志叙。
- ⑦8 吴汝纶编:《李文忠公外部函稿》第二, 4 - 5 页, 同治十二年四月廿六日代法人德克碑请给照议事。
- ⑦9 蒋廷黻辑:《近代中国外交史资料辑要》(商务, 民国廿一年)卷上, 365 页, 李鸿章上总理衙门书。
- ⑧0 《同治朝筹办夷务始末》卷五五, 16 页, 湖广总督李鸿章奏。
- ⑧1 李文忠《公朋僚函稿》卷一, 7 页, 复沈幼丹中丞。
- ⑧2 《同治朝筹办夷务始末》卷五五, 16 页, 李鸿章奏。
- ⑧3 《李文忠公外部函稿》第一, 同治九年九月初九日论天津教案。
- ⑧4 《清史稿》列传二百三十三。
- ⑧5 见张树声辑:《洋务丛钞》(共十一种)柔远新书卷四, 郭嵩焘复姚彦嘉书。另见《养知书屋文集》卷十一, 21 页。
- ⑧6 见《大陆杂志》十五卷六期, 黄景贤:《记曾文正公文钞》郭嵩焘氏批校本。
- ⑧7 郭嵩焘:《养知书屋文集》卷十, 与曾中丞。
- ⑧8 见前引之《柔远新书》卷四, 郭氏复姚彦嘉书。
- ⑧9 郭嵩焘:《养知书屋文集》卷十一, 伦敦致李柏相称:“今时洋务, 中堂(指李鸿章)能见其大, 丁禹生能致其精, 沈幼丹能尽其事。”
- ⑨0 蒋廷黻:《近代中国外交史资料辑要》卷中, 70 页; 郭嵩焘:《养知书屋文集》, 卷十, 17 - 18 页, 与曾中堂书, 《教务档》第一辑, 2053 - 2054 页, 2059 页。

- ⑨① 《同治朝筹办夷务始末》卷十二, 26 页, 江西巡抚沈葆楨奏。
- ⑨② 同书卷五三, 7 页, 沈葆楨奏附条说。
- ⑨③ 《海防要览》卷上, 22 页, 丁日昌海防条议。
- ⑨④ 同上。
- ⑨⑤ 《教务档》第一辑, 2357、2379 页。
- ⑨⑥ 同书, 2378、2405 页。
- ⑨⑦ 《教务档》第二辑, 5987 页。
- ⑨⑧ 《同治朝筹办夷务始末》卷五三, 52 页, 沈葆楨奏附叶文澜条陈。
- ⑨⑨ 《中西纪事》, 天津新约续议篇。
- ⑩⑩ 《教务档》第一辑, 3258 页。
- ⑩⑪ 《教务档》第一辑, 197、220、221 页, 2488、3095 页。
- ⑩⑫ Latourette, op. cit, P. 467.
- ⑩⑬ 王文杰, 前书 24 页; 另参阅《教务纪略》卷三, 14 页, 光绪十七年十二月总署咨各省文。
- ⑩⑭ 《教务档》第二辑, 5804 - 5808 页。
- ⑩⑮ 《教务档》第一辑, 附录教务大事记。
- ⑩⑯ 《辟邪实录》廿二, 湖南逐异类公呈。
- ⑩⑰ Bertram Wolfertan, *Catholic Church in China from 1860 to 1907* (London, 1907), P. 162.
- ⑩⑱ 葛士濬辑:《皇朝经世文续编》卷一〇四, 蒋敦复拟致英使臣威妥玛书(另见嘯古堂集卷六)。蒋氏事迹见 Arthur W. Hummel. ed. *Emminent Chinese of the Ching Period. Vol. II*, 王韬传。
- ⑩⑲ 《皇朝经世文续编》卷一一六, 9 页, 李东沅洋务抉要。
- ⑩⑳ 薛福成:《庸盦文编》卷二, 李伯相论西人传教(同治八年)。
- ⑪① 同上。
- ⑪② L. N. Wheeler, *The Foreigners in China*, P. 188; 另参阅教务纪略卷四, 12 页, 英人必克支那教案论论教堂施医育婴; 卷四, 5 页, 教务辑要论传教事端由于传闻失实操纵失宜; 卷四, 21 页, 天主教樊国梁教案善后章程。
- ⑪③ 《教务档》第二辑, 5808 - 5813 页。
- ⑪④ 同书 5813 - 5815 页。
- ⑪⑤ 《同治朝筹办夷务始末》卷十二, 34 页。
- ⑪⑥ 《辟邪实录》湖南逐异类公呈。

⑪ 见《辟邪实录》(不著撰者)名卷。

⑫ 《同治朝筹办夷务始末》卷卅七, 44 页, 英国录送匿名揭帖。

⑬ 《教务档》第二辑, 5816 - 5817 页。

⑭ 王文杰:《中国近世史上的教案》24 页;各省反教的揭帖见之于西人记载者,可参阅 P. W. Pitcher, *Fifty Years in Amoy, or A History of the Amoy Mission, China* (New York, 1893), PP. 152-162; L. N. Wheeler, *The Foreigners in China* PP. 175-183; Robert E. Speer, *Presbyterian Foreign Missions*, P. 125; T. M. Morris, *A Winter in North China* (New York, 1982), Passim.

⑮ 《教务纪略》卷四, 12 页, 英人必克论教堂施医育婴。

⑯ 故宫博物院编:《清季教案史料》5 页, 同治七年八月十七日英使阿礼国照会。

⑰ 同书, 16 页, 同治七年八月十七日英使阿礼国照会;另见 H. B. Morse, *op. cit.*, Vol II, P. 224.

⑱ 王文杰:《中国近世史上的教案》, 26 页; H. B. Morse, Vol. II, PP. 235-236; 另参阅 J. de la Serriere. *Histoire de la Mission du Kiangnan, Jessuites de la Province de France* (1840-1899), Vol. II, PP. 166-167.

⑲ 参阅 John K. Fairbank, *Patterns behind the Tientsin Massacre* (见 *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 20 (1957), PP. 480-511. 《清季教案史料》, 同治九年六月十一日英使威妥玛照会。

⑳ 曾文正公全集奏稿卷四, 同治九年六月廿三日查明津案大概情形折。

㉑ 《清季教案史料》第一册, 同治九年九月廿四日英署使威妥玛照会附九江英领事致景兵备道照会。

㉒ 同书, 光绪二年二月廿八日英使威妥玛知照延平教民卖地建堂仍被禁阻照会。

㉓ 《通商约章类纂》卷廿二, 35 页, 广平府禀三口大臣。

㉔ 《清季教案史料》第一册, 同治十年十月十一日威妥玛照会附福建通商总局致英领函。

㉕ Robert E. Speer, *Presbyterian Foreign Missions*, P 125.

㉖ 《皇朝经世文续编》卷一〇二, 7 页, 王先谦条陈洋务事宜疏;《教务档》第一辑 3095 页。

㉗ 《教务档》第二辑, 5806 页。

- ⑬④ 同注⑬。
- ⑬⑤ 黎庶昌：《拙尊园丛稿》卷一，上穆宗毅皇帝书。
- ⑬⑥ 《同治朝筹办夷务始末》卷五三，17页，沈葆楨奏附条陈。
- ⑬⑦ 王文杰，前书 672页。
- ⑬⑧ 蒋敦复拟致英国使臣威妥玛书。
- ⑬⑨ 葛士濬辑：《皇朝经世文续编》卷一，13页，李元度答友人论异教书。
- ⑬⑩ 同上。
- ⑬⑪ 同书卷一一二，11页，王韬各国教门说。另参阅吕实强：《中国官绅反教的原因》（台北，民国五十五年），14-16页。
- ⑬⑫ 吴盛德、陈增辉编：《教案史料编目》（燕京大学宗教学院，民国三十年）。
- ⑬⑬ Paul A. Cohen, *China and Christianity* (Harvard University Press, 1963), PP. 110-111.
- ⑬⑭ 《同治朝筹办夷务始末》卷四三，同治五年六月十四日法国照会论各处教案；另参阅《教务档》第一辑及第二辑中法国照会及致总署的函件。
- ⑬⑮ 《同治朝筹办夷务始末》卷十一，15页，恭亲王等奏；卷十五，42页，恭亲王等奏。
- ⑬⑯ 《教务档》第一辑，195-217页。
- ⑬⑰ 《教务档》第二辑，6423页。
- ⑬⑱ 同书，6414、7622——7623、7824页。另见《同治朝筹办夷务始末》卷六九，一页；卷七二、一二。
- ⑬⑲ 《李文忠公外部函稿》第一，同治十年二月廿日论天津教案。
- ⑬⑳ 《教务档》第一辑，3316页；《同治朝筹办夷务始末》卷三四，33页，胡缚理致法国公使信。
- ⑬㉑ 《教务档》第二辑，7915页，崇实论任国柱，7760页。
- ⑬㉒ 刘锦藻纂：《清朝续文献通考》卷三四九，外交十三，周家楣上恭亲王书。
- ⑬㉓ 《同治朝筹办夷务始末》卷十一，25页，崇实奏。
- ⑬㉔ 同书卷十四，16页，崇实奏。
- ⑬㉕ 《教务档》第二辑，6376页，同治八年正月初九日军机处交出崇实等抄折。
- ⑬㉖ 同书，6429页。

⑮ 《同治朝筹办夷务始末》卷廿四, 10 页。

⑯ 《清季教案史料》第一册, 同治九年八月廿八日江西景兵备道覆九江英领事照会。

⑰ 《教务档》第二辑, 5990 - 5991 页。

⑱ 《约章分类辑要》卷六下, 25 页。

有形的与无形的

杨念群

遍览世界宗教传播的历史过程,我们注意到,无论是什么类型的宗教,都面临着一个与被传播地传统文化基因相互碰撞与融合的问题,这种所谓的“本土运动”往往决定着一个宗教本身的“传播生命”。中国自儒教一统天下以来,曾两次遭遇异教的渗透,佛教不用说是颠沛流离,几起几落,终于使禅宗挟着棒喝机锋,打入儒门,天主教更是几生几灭,历尽坎坷,虽然儒冠儒服的利玛窦初悟中庸之法门,把道成肉身的西方“天主”与混沌一片的中国“上帝”一勺烩在了新儒学这口大锅里,再加进些“修身事天”之类的中国佐料,也终未烹调出类似禅宗式的原汁中国基督。此中之奥秘何在?确实是个让人百思难得其解的有趣课题。《中国文化与基督的冲撞》一书的作者法兰西学院汉学教授谢和耐,正是试图解答:“中国人在17世纪首次接触天主教义时的反应,在多大程度上显示了西方和中国在世界观上的根本差异?”这个问题。此书从三个层面对两个文明的冲突展开分析:政治与宗教的不同关系,中国与西方道德观的差异,以及中国“天”的观念与西方“上帝”观念的分别。

一部基督东渐史,从本质上而言就是一部与异类文明冲撞与误解的历史。当神情疲惫的利玛窦几经磨难终于踏上了中国这片广阔而又神秘的土地时,扑面而来的恐怕首先并非是在天主教神灵实体性与儒学的泛道德非宗教性之间所引起的心灵搏杀,而恰恰首先是应否把中国文化当作某种与欧洲平行的文明类型来看待

的问题。每一个进入中国境内的传教士都面临着如下抉择：是应当脱下身上的西欧式服装，穿上传播地居民祖传遗下的衣物呢？还是应当把天主教作为自己祖先遗留下的一件文明装饰品，即作为西欧人文化象征之一的部族宗教来显耀呢？从表面上观察，唐宋至明清之际的中华帝国已臻于极盛，似乎足以使西方“蛮夷”们叹为观止了，马可·波罗的游记仿佛已使口吟“华夏中心论”的中学硕儒们凭空获得了几许颇带洋味的口头赞助。岂不知素持“欧洲中心论”的传教士们从宗教意义出发早已在东亚地图上填满了“这里是一些怪物”的标记，从此便断然否定了东亚道德教化与天主基督信仰在文明嬗变中的平等意义。这种基于两类文化基因产生出来的无法言传的巨大隔阂，也许正是一种更为深刻的文化孤独。所以，横亘在东亚传道开辟者——耶稣会士们面前的首要问题，并非是调和宗教精神层面的中西冲突，而是如何在属于非宗教精神层面的礼仪习俗中，与传播地居民达于某种沟通和理解。

很有趣的是，西方作为“世俗之剑”的国家信仰与作为“精神之剑”的宗教信仰之间各自存在着一套既彼此独立又相互冲突的仪轨规范，以至于这两把利剑常常互争雄长，表现出一种巨大的张力。在两者斗争过程中，知识阶层及其价值体系也扮演了一个重要角色，在教权与王权的仪轨之间，他们是有权力做出自己的选择的，尽管信仰国家规范的知识体系几乎少有例外地明白表示，宗教应该以“绵羊式”(Sheep Pattern)的柔和谦卑来动员及支持“普遍王权”与社会结构。

传道士们尤其是多明我及方济各会的修士最初无疑沿袭了西方政教消长的思维模式。他们认为在国家信仰与宗教信仰之间，知识体系及其负载者——士大夫集团往往具有举足轻重的作用，他们的目标是通过从儒士阶层入手，把那些沉溺于道德政治教化的“迷途羔羊”，纳入到宗教信仰体系中来，或者至少在支持“普遍王权”与社会结构的过程中，保持自己独立的精神领域。然而，这

些传教士却没有意识到,中国古代的集权结构不仅要象西方王权那样企图规约、转化或批判宗教,从而进一步要求宗教输诚、交心及支持既定的权力与社会结构、伦理规范与生活方式,而且要求对整体价值信仰和行为仪轨进行全面的垄断与独占。这种垄断具有绝对的排它性,不能容忍任何价值体系与“普遍王权”处于平等的占有地位。与西方的宗教类型相比较,中国的宗教有极为特殊的“政治性祭典”。谢和耐也指出:“士大夫的全部宗教可以概括为对于宗教仪式的尊重和在进行这些仪式时绝对的真诚”。(第72页)从这种宗教垄断与独占的严厉程度来看,个人是根本无法溢出伦理之网去体验什么超越人世之外的纯粹宗教情感的,即使象“绵羊式”的依附性体验都绝不可能,而只能是纯粹政治道德化的深层心理感受。这种现象在“信仰”天主教的士大夫们中间表现得异常明显,他们把宗教意义上的“天主”完完全全给道德化了。在儒士们看来,所谓“天主”不过是“吾六合万国人之一大父母也。我有父母,可不爱不敬事乎哉”。(李之藻《刻圣水纪言序》)至高无上的“天主”被异化为道德伦常中的人间大父母。照宗教本意而论,“天主”负有拯救人类的神圣使命,是主宰万物的超然实在,而在儒士们的脑海中,“天主”不过是一位凡胎俗骨的“华夷共生之父母”,耶稣亦不过是一位教人“敦王伦、尽王常”的耆宿宏儒。难怪耶稣会士利类思(Lodovico Buglio)在《不得已辩》中要大讲特讲耶稣神性与人性的二性合一论。有趣的是,士大夫们似乎只对耶稣富有人性的一面大感兴趣,在他们的头脑中,一种纯粹的世俗教义和一种宣示超越宇宙真理的教义之间并没有明确的角色划分。与西方宗教体验的最大一点不同是,中国人几乎无法超越于世俗之外去体验天主的真实存在,而只能以世俗的家族等级秩序为基点,以伦常教化为半圆,去揣测“天主”的现世异化形象。这样,“天主”就被生硬地拉入了中国伦理大家族的圈子中,充当了一名大家族的族长,神灵的光环被淡化为世俗的王冠。这种无意识的心理同化现象喻

示出:即使一个小小的服饰变换问题,也不仅包含着某种文化类型较量的深层内蕴,而且还包含着是否承认普遍王权对宗教礼仪与精神的垄断与独占。中国知识阶层对“天主”概念的偷换,深刻地说明传教士与士大夫在16世纪末期表面上的融洽相处,恰恰来自双方彼此的误解。

如果换一个视角来看,16、17世纪“普遍王权”对宗教及世俗精神领域的独占是通过许多外在的礼仪形式间接进行的,倘若通过某种途径超越这种外在的象征礼仪,就有可能突破甚至置换被普遍王权间接垄断的价值体系,从而渗透进异质于旧有内容的新的文化因子。当然,这类渗透主要看其对外在礼仪垄断的突破程度。比较佛教的禅学化过程和天主教的渗透方式,我们会从中得到不少启示。禅宗的诞生作为佛教界的一场革命,我认为之所以能迅速使佛教中国化,不仅在于惠能发动了一场类似马丁·路德宗教改革的世俗化运动,而且在于禅宗彻底超越了普遍王权对宗教仪轨的控制和对宗教信仰诠释的权威性独占,君不见,禅宗的棒喝交驰,机锋频现,把原始佛教的权杖仪轨统统甩到了爪哇国里,甚至呵佛骂祖,打碎偶像。而耶稣会士们则从外在礼仪的认同上入手,把耶稣的箴言偷运进儒学的道德训诫,他们儒冠儒服,打躬作揖,换文赋诗,俨然一派儒者风范。两者的共同点就在于,借认同或超越象征性礼仪之机,向儒学的精神领域进行大规模渗透。然而两者对政治礼仪与道德权威的超越在程度上有很大不同,禅宗对各种垄断的超越程度是相当彻底的。它从“无住为本”的潜在意念着手破除了佛教戒律与儒家礼仪的界限,成功地把儒家日常伦理与佛学的“悟道”方式结合起来,使传统的佛教烦琐仪轨消弥于芸芸众生在世俗行动之中。一旦突破了儒教所设置的外在礼仪构架,在精神境界里就完全可以潇洒地“无念无住”,心超世外了。禅宗经过这场“悄悄的革命”,实际上已经挤进了新儒学的合法殿堂,以至于宋明之后,出现了“天下皆归于禅”的局面。

与禅宗“逢佛杀佛，逢祖杀祖”的旋风性变革相比，耶稣会士企图经由对儒学外在轨制的认同，以偷传“天主”圣音的构想，并没有收到实质性效果。他们尽管从儒教经典中寻出了不少中国知识阶层“事天”或“畏天”的字眼，并用“上帝”与“天”的名称代替“天主”(God)以掩饰教义本身的神学色彩，从而把儒教奠基人留下的某些语焉不详的字句，通过阐释为己所用。只是耶稣会士们并不了解，所谓“上帝”与“天”的威慑力必须经过“普遍王权”这个中介才能与人间相沟通。“事天”“敬天”的各种祭典也必然为政治权威所独占，一般知识阶层的行为仪轨不过是政治权威示范行为的某种投射而已，他们无法越过政治权威直接沐浴在“上帝”的恩泽中。耶稣会士通过诸如祭礼器具、唱诗、行列仪式以及教学庆典等宗教仪轨，并凭借散发神像、圣物、徽章、圣水等手段，企图使中国知识阶层与上帝直接相通。这明显触犯了政治权威作为沟通天地唯一渠道的垄断权，具体而言是触犯了《大明律》中所规定的严禁私家告天，书符咒水，隐藏图象，烧香集众，夜聚晓散等条款。我想这正是其屡遭查禁的一个重要原因。

从中国古代历史发展的过程来看，“普遍王权”对沟通“天人之际”的中介手段的占有是多方面的，比如对文字及其中包含的道德内容的占有即是其中的一项。据张光直先生研究：文字载体之所以能与它包含的信息融为一体，原因是一旦人发明了书写，文字本身便成了沟通天地之重要工具的一个组成部分。同时，这种沟通便被王权赋与了道德权威的意义。所谓“文以载道”就孕含着强烈的政治规定性及道德内容，几乎没有几个宗教传播者敢对此漠然视之。(张光直《美术·神话与祭祀》)

平心而论，在中国的耶稣会士们确实也为天主教义的中国化做出过种种努力，力图融合东西方“上帝”观念的“译语主义”运动即是表现之一，这种努力还由此造成了许多维护正统教义传教士的误解和不满，他们要求用“原语主义”来表达“天主”的本意。但

是,早期来华的耶稣会士由于受过良好的西方神学训练,沿袭了中世纪经院哲学的传统,常常过分迷恋于对“天主”实体存在的逻辑论证,这种逻辑论证确实使一些中国士大夫教友的思维方式多少变得缜密起来,同时也为自己接近中国传统文化的内核设置了一道自我屏障。从传教士遗留下来的大量书信札记中可以看出,他们经常东奔西走、不厌其烦地与儒士僧侣反复辩难论战。著名的传教士如艾儒略(Giulio Aleni)、龙华民(Nicolo Longobardi)、汤若望(John Adam Schall)等都有论战的记录。尽管耶稣会士们凭着深厚的逻辑学功底在论战中屡辩屡胜,岂不知逻辑的力量根本无法代替和超越道德的力量,对“天主”实体与神灵谱系的论证常常引出令人啼笑皆非的政治道德化理解。如曾在钦天监供职的杨光先对耶稣被钉于十字架上感到大惑不解,认为如不是叛臣贼子,何必处此极刑,“然则天主耶稣者,乃彼国之大贼首,其教必为彼国之所禁,与中夏之白莲闻香诸邪实同”(《辟邪论》)。这是政治化的理解。对于圣母玛利亚的未婚先孕,杨光先更是破口大骂:“世间唯禽兽知母而不知父,想彼教尽不知父乎?不然何奉无父之鬼如此其尊也”。这是道德化的理解。不言而喻,对道德权威的占有所铸成的思维定式根本无法使儒士阶层超越现世的伦理之网去体验彼岸“天主”的存在。对西方神灵谱系的逻辑论证既无力抗衡也难以融合中国的道德谱系,这就是为什么一旦认识到无法击破道德权威对精神领域的绝对占有时,禅学大师们就开始干脆拳棒交加地呵佛骂祖了,因为道德权威无法干预的领域恰恰是既非伦理亦非政治的深层心理体验。

天主教义由于自身的“外在超越”性质,与禅宗及新儒学的“心学”一派“井水不犯河水”,没有发生激烈的正面冲突。重要原因是禅家素来摒弃文字逻辑,不喜以辞害义。明末虽有株宏和尚一派与徐光启、李之藻在杭州展开论战,但株宏属净土宗一支,兼修禅教,故不应算正面交锋。到了清初,“理学”被奉为官学,“理学”家

推崇“太极”的氤氲化生与万理有其宗，万事循其则的宇宙万物演进图式，表面上和天主教义所关心的世界本源问题可以“相互发明”，实则理学家所关注的宇宙本源演进模式早已包含着“圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序”（《太极图说》）的世俗道德内容，作为宇宙本源“天”的演化并没有超越于道德权威的威慑之外。耶稣会士把“天主”实体与人世的道德秩序割裂并对立起来，引导士大夫舍弃内心的道德感悟，仰慕于外在的神灵拯救，这显然愈发背离了儒教的本旨。怪不得清中叶以后的士大夫对天主教少有问津者，而雍正以后的百年禁教不过是两种思潮冲撞以至破裂的外在反映而已。

记得汤因比在研讨耶稣会入华得失之时曾阐发过一个“高级宗教本质剥离论”的观点，他认为：“高级宗教是由本质的要素（教训与真理）和偶然的，一时的地方附加物（未构成本质的仪式与提案）构成的，而且两者密切联系并共同存在，高级宗教的移植是把从高级宗教中剥离的本质注入到其他文明上，进而使其染上传播地文明的特色；而强制地导入刻有诞生地文明色彩的附加物，就会受到传播地社会的抵抗、拒绝、排除，进而成为锁国的原因。”（《中国文明与世界——汤因比的中国观》第259页）最初一批传播福音的耶稣会士们正是在放弃了自己的“宗教地方附加物”（如某些与儒教相冲突的礼俗）之后才认同于儒教的外在礼仪的，这种认同为教义的传播奠定了可靠的基础。只不过由于耶稣会士们始终坚持宣示“天主”的实在性，并运用逻辑手段进行辩护，所以最终不能象贬斥理性思维的禅宗那样突破佛教与世俗的分界，彻底超越道德权威对意识形态的垄断，一个是认同，一个是超越；不仅程度不同，而且本质相异。得耶？失耶？

近代儒生与基督教的冲突及其影响

李志刚

一、引言

论及中国近代史之开端,史家多以中英鸦片战争于1842年(道光二十二年)签订之江宁条约(又称南京条约)为其界说。自始满清天朝门户洞开,形势急转直下,中外先后所签之不平等条约计有天津条约、瑷珲条约、北京条约、伊犁条约、中法越南条约、中英缅甸条约、中日北京条约、中日马关条约、中俄密约等,而所签条约中国均需割地赔款,势成瓜分局面。^①由于列强入侵,在各口岸取得开设工厂权益,中国民生经济深受打击,加以清廷挥霍,国库日虚,厉行穷征暴敛,复因各地连年发生水灾、旱灾、饥荒等。其时正处内忧外患、天灾人祸,可谓中国前所未有之巨变。^②朝野知识之士,亦多倡言自强,探求变革,以求救亡图存,是以晚清六十年间发生有太平天国反清运动(1850—1864);洋务运动(1862—1894);戊戌维新运动(1895—1898);宪政运动(1906—1911);辛亥革命运动(1894—1911)。洋务运动是以学习西艺谋取“自强”“求富”之进步,与满清原有政治架构并无影响;而宪政运动亦为戊戌变法之余波。若论晚清多次运动,实以太平天国反清运动;戊戌维新运动;辛亥革命运动最具影响力,对中国近代历史发展至关重要。

太平天国反清运动在于推翻满清王朝,而建立另一个王朝;戊戌维新运动则提倡制度改革,而保持原有君主统治;辛亥革命运动

则在打倒满清专制,而建立共和的新中国。然而三次运动之产生,可谓近代儒生之救国行动。太平天国之洪秀全;戊戌维新运动之康有为;辛亥革命之孙中山均为三次运动之主要推动者;三人亦为近代知识分子之代表人物。洪秀全、康有为、孙中山三人思想之形成及其理论主张,与基督教传播关系至为密切。原因三人对传统儒家思想已有深厚基础;而对于西方政治科技知识亦有可吸纳,以致产生创新的思想理论。有说清季西方政治思想、科学技术之东传,基督教士实有引导之功。故言近代太平天国反清运动;戊戌变法维新运动;辛亥革命运动,而不了解基督教之影响,则对三次运动之背景缺乏真相之认识,近代三次运动可称为耶儒接触引致不同的反响。

二、马礼逊牧师之译经事业及与儒生之接触

中国近代耶儒接触,是以基督教士为主动,双方接触亦非发生于中国本土,而是在英国。因为基督教开山祖马礼逊牧师(Rev. Robert Morrison)于1804年接受伦敦传道会遣派主要工作为翻译圣经。^③因此马牧师接触其时在伦敦学习商务之华人青年容三德(Yong Sam-tak),并从容三德习中国语文。而容三德之教导马礼逊,首在孔子像前行尊师之礼,介绍“孔夫子”其人其事,授以四书五经,协助在大英博物馆抄写中文圣经“四史攸编基利斯督福音之会编”,^④作为他日后到中国从事译经工作之准备。及至1807年马礼逊抵步广州,因中国严禁华人教授外人学习中国语文,违例处死。马牧师藉美国洋行大班卡灵敦(Carrington)维护,终得在商馆(Factory,又称夷馆)匿藏,暗中雇请“先生”教习中国语文,而每年十月至翌年四月则需随外商撤离广州,退居澳门。按马牧师早年雇请之教师有容三德、李先生、殷坤明、罗谦、高先生。容三德曾于伦敦教导马礼逊牧师习中国语文,返回广州后亦授以四书五经;李先生授广府语;殷坤明来自北京之天主教士,用拉丁文授以满州

语(即今日之华语)及协助译经;罗谦及高先生则授以中国经史之学。马牧师有记高先生为满州人,以教学为业;罗谦则擅长写作,其汉学基础均受二人之影响。^⑤马礼逊之为译经而接触儒生接受儒学,其后更因为接受儒学而将儒学传播于西方。

马礼逊牧师为中国基督教之开山祖,其译经事业及儒学传播,以理雅各牧师(Rev. James Legge)为主要承继者,有喻之为以利沙(Elisha)乃以利亚(Elijah)之衣钵传人。^⑥理牧师对儒学之探究及中国经典之翻译,至今中西学者无出其右,堪称一代西儒。理牧师历年翻译之中国经典计有:

1861年:——四书:论语、孟子、大学、中庸,称为中国经典第一、二卷。(香港出版)。

1865年:——书经,附行书记年,称为中国经典第三卷。(香港出版)。

1871年:——诗经,称为中国经典第四卷。(香港出版)。

1872年——春秋左传,称为中国经典第五卷。(香港出版)。

1882年:——易经。(伦敦出版)。

1885年:——礼记。(伦敦出版)。

1891年:——老子道德经。(伦敦出版)。

1891年:——庄子秋水篇。(伦敦出版)”。^⑦

助理雅各牧师译经,以王韬为最力,相继有11年之久。^⑧按理雅各牧师之翻译中国经典,主因始于翻译圣经以利传教。^⑨1843年理雅各牧师计划将马六甲英华书院迁往香港之前,常出席各西教士在港召开之首次译经会议。^⑩其后有关“God”之译名为“神”、“上帝”而起争论,理雅各牧师则以儒家之四书五经为论据,主张译名为“上帝”,反驳译“神”之观念。^⑪由是推知今日中文圣经之“上帝版”,因与理雅各牧师之立论有关,而与儒家之“上帝”概念更有相连之含义,说明圣经之翻译,反映儒家传统的观念。理雅各牧师对儒学之探究不只在理论的层面,更在于生活的认识,其在1873

年回国之前,有中国此行游历五大愿望:即游“孔子墓”;“天坛”;“长城”;“明陵”;“泰山”等目的地,而以孔子墓为首愿,终于1873年5月17日抵达曲阜孔庙。^⑩近代来华教士,从马礼逊牧师之翻译圣经事业,以及理雅各牧师之翻译中国经典事业,可见基督教与中国文化之接触,以儒家文化为首要,在传教工作上亦多以儒家士子为对象。

三、基督教与洪秀全之接触及其反响

1842年前,中国是一个封闭的国家,来华教士多难与华人知识分子有直接的接触,因此每藉出版宗教书刊小册作为派发传教之用。其能散发地区仅以广州、澳门、南洋等地为限。所派发的对象,应属华人社会的一群知识分子,以期从阅读传教书刊小册认识基督教理,信仰耶稣基督。故此在1842年前来华基督教士之传教事业,以出版事业为主要,其时出版华文书刊以马六甲英华书院为中心,及后更扩至巴达维亚(Batavia,今之印尼雅加达)、新加坡。早期教士马礼逊牧师、米怜牧师(Rev. William Milne)、麦都思牧师(Rev. Walter Henry Medhurst)、高大卫牧师(Rev. David Colie)、修德牧师(Rev. Samuel Kidd)、台约尔牧师(Rev. Samuel Dyer)、郭士立牧师(Rev. Karl friedrich August Gutzlaff)、叶韩良牧师(Rev. William Young)等出版之布道书刊小册,多在南洋三地印刷。^⑪中国第一位宣教师梁发于1832年在广州撰写之“劝世良言”,同年在马六甲英华书院出版,及后在新加坡再版。据邓嗣禹撰“劝世良言与太平天国革命之关系”一文有谓:

劝世良言,是一部惊天动地的书,因为此书是太平天国宗教的圣经,是洪秀全宗教知识的泉源。由此书引起了太平天国的宗教革命,扰攘当时十七省,沦陷六百余城,牺牲了数千

万生命,开创了廿世纪民族革命的先河。^⑭

洪秀全原名火秀,字仁坤,广东花县人。1814年1月1日(嘉庆十八年十二月初十)出生于县城西北之福源水。洪族累代务农,7岁受业村塾,聪颖好学,四、五年间饱读四书、五经、孝经、古文、诗词、史书及其他典籍。16岁家贫辍学,18岁任村塾教师。洪氏少年已抱儒生大志,力求功名以显富贵。自16岁后,曾四处府试,均告落第。1836年春(道光十六年)为赴广州应试,适逢粤东大儒朱次琦(九江)在广州六榕寺设帐授徒,洪氏乘机从游门下,饱受春秋大义,公羊三世说、礼运大同篇之启发,儒学正宗之民族大义,夷夏之防等精神,深得传授,^⑮洪氏之儒家伦理思想及传统理想观念,实植根于此。惟是洪秀全此次赴考,一连两日下场之时,均遇一中一西的教士在路上讲道及派发传教书刊,洪秀全由此听闻拜上帝信耶稣,辟邪神妖魔的教理,并获赠梁发所著的九册《劝世良言》,^⑯这是洪秀全接触基督教之肇始。1837年,洪秀全再次应试,名落孙山,精神备受打击,失望颓丧,致患大病。回乡卧病四十日之久,病中发一异梦,魂游四方升入天庭,得一老人受命除妖魔,驱邪神,病愈后生活如常。洪秀全在病中曾作诗:

手握乾坤杀伐权,斩邪留正解民悬。
眼通西北江山外,声震东南日月边。
展爪似嫌云路小,腾身何怕汉程偏。
风雷鼓舞三千浪,易象飞龙定在天。^⑰

又病愈作:

鸟向晓兮必如我,我今为玉事事可。
身照金乌灾尽消,龙虎将军都辅佐。^⑱

1843年又赴广州考试，亦属失败，乘船回乡途中有作：

龙潜海角恐惊天，暂且偷闲跃在渊。
等待风云齐聚会，飞腾六合定乾坤。^⑩

洪氏返家后则以课徒为生，于六月初有表兄李敬芳从洪秀全借阅《劝世良言》，深感书中义理，由是引起洪秀全详细阅兴趣，从《劝世良言》所载，回想六年前之梦境神游，彻悟诛伐妖魔之真意，为表悔改归主，以水灌顶自行洗礼。继洪仁玕、冯云山洗礼后，洪氏家人及族人亦相追随，信者日众，由是组织“拜上帝会”，以利发展传教事务。在洪秀全阅读《劝世良言》前后，亦尝写有：

梦拾落日诗（读《劝世良言》前夕得此奇梦）

五百年临真日出，那般烁火敢争光。
高悬碧落烟云卷，远照尘寰鬼城藏。
东北西南群献曝，蛮夷戎狄昼倾阳。
重轮赫赫遮星月，独擅贞明耀万方。^⑪

感悟悔罪诗（读《劝世良言》后）

吾侪罪恶实滔天，幸赖耶稣代赎全。
勿信邪魔遵圣诫，惟宗上帝力心田。
天堂荣显人宜慕，地狱幽沈我亦怜。
及早回头归正果，免将方寸俗情牵。^⑫

劝解真神诗（读《劝世良言》后）

天神之外更无神，何故愚顽假作真。

只为本心浑失却，马能超出在凡尘。^⑳

斩妖剑

手提三尺定山河，四海民家共饮和。

擒尽妖魔归地网，摧残奸宄落天罗。

东南西北敦煌极，日月星辰奏凯歌。

虎啸龙吟光世界，太平一统乐如何。^㉑

1845年至1846年间，洪秀全乡居作有对联：

(一)信实耶稣终有福，叛逆上帝终有哭。

(二)道实难知何怪庸夫俗子，人非易取惟求豪杰英雄。

(三)遵圣诫拜真神撒手时天堂易上，泥世俗信魔鬼尽头处地
狱难逃。

(四)养成正大一途即为豪杰，脱尽习气二字便是英雄。

(五)敬拜妖魔即为妖魔卒生之时为鬼所迷死之日被鬼所捉，
信实上帝便是上帝子女来何处从天而降去何处向天而
升。^㉒

就洪秀全在1843年阅读《劝世良言》前后所写的诗联分析，在1843年前充满反清意识，并有起义称王之抱负，反映传统儒生经世致用最高理想。而洪氏在信仰耶稣后则转向于传教活动，此即说明洪秀全之由“儒道”而“神道”，由“儒学”而“神学”之演变。惟是洪秀全深受儒家教育，在信仰的转变中，对于传统儒家文化实有分析和过滤，并非全部排斥与扬弃。则如其在“百正歌”引论尧、舜、禹、汤、文、武、孔子等传统“正”道与“正”统。有谓：

百正歌，歌百正。真正含天禄，真正畏天命，真正作公作

侯,真正作美作正。真正鬼服人钦,真正民安国定,真正邪魔远避,真天心顺应。尧舜化日光天,由为君纯正。禹稷身显后王,由为臣能正。周家麟趾兴歌,由为文能正。虞廷瞽底豫,由为子能正。周文归心八百,乃以正事不正。孔丘服教三千,乃以正化不正。汤武天应人顺,乃以正伐不正。楚汉项灭刘兴,乃以正胜不正。桀纣亡其家国,乃夫妇不正。庄灵弑于崔夏,乃君臣不正。齐襄生前见杀,乃淫妹不正。楚平死后被鞭,乃纳媳不正。隋杨氏不再传,乃父子不正。唐李氏多内乱,乃男女不正。唐宪宗乱天下,由纵妻不正。狄人杰人所仰,由拒色能正。武三思人所戮,由贪色不正。⁶⁵

洪秀全早期著述,以《原道救世歌》;《原道醒世训》;《原道觉世训》最具代表性,内含儒学“正身”、“正名”、“正道”、“大道”之“道统”思想。《原道救世歌》有载:

道之大原出于天;谨将天道觉群贤。在道祸途惟福善,及早回头著祖鞭。道统根源惟一正,历代回揆无后先。享天福,脱俗缘,莫将一切俗情牵,须将一切妄念捐。开辟真神唯上帝,无分贵贱拜宜虔。天父上帝人人共,天下一家自古传。盘古以下至三代,君民一体敬皇天。其时王者崇上帝,诸侯士庶亦皆然。试看人间子事父,贤否俱循内则篇。天上一气理无二,何得君王私自专。上帝当拜,人人所同,何分西北,何问南东。⁶⁶

《原理醒世训》所言:

遐想唐虞三代之世,天下有无相恤,患难相救,门不闭户,道不拾遗,男女别途,攀选尚德。尧舜病博施,何分此土彼土?

禹稷忧饥溺，何分此民彼民？汤武伐暴除残，何分此国彼国？孔孟殆车烦马，何分此那彼那？盖实见天下凡间分言之则有万国，统言之，则实一家。皇上帝天下凡间大共之父也，近而中国是皇上帝主宰化理，远而番国亦然；远而番国，是皇上帝生养保佑，近而中国亦然。天下男人，尽是兄弟之辈，天下多女人，尽是姊妹之群，何得存此疆彼中界之私？何可起尔吞我併之念？是故孔丘曰：“大道之行也，天下为公，选贤兴能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长。鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶则不出于身，不必为己。是故奸邪谋而不兴。盗窃乱贼而不作。故外户而不闭。是谓大同。”而今尚可望哉！然而乱极则治，暗极则光，天之道也。于今夜退而日升矣。惟愿天下凡间。我们兄弟姊妹，跳出邪魔之鬼门。循行上帝之真道。时凜天威。力遵天诫。相与淑世，相与正己正人，相与作中流之砥柱，相与挽已倒之狂澜。行见天下一家，共享太平。^②

洪秀全所言之“原道”是指高于“人道”之“天道”，以“天道”才可救“人道”。洪氏深深了解孔子理论有其局限。在“太平天日”一文有谓：

又推动妖魔作怪之由，总追究孔丘教人之书多错。天父上主皇上帝命摆到三等书，指主看曰：“此一等书是朕当前下凡显迹设诫所遗传之书，此书是真，无有差错。又此一等书是朕当差尔兄基督下凡显神迹捐命赎罪及行为所遗传之书，此书亦是真，无有差错。彼一等书，这是孔丘所遗传之书！即是尔在凡间所读之书，此书甚多差谬，连尔读之，亦被其书教坏了。”天父上主皇上帝因责孔丘曰：“尔因何这样教人糊涂了

事，致凡人不识朕，尔声名及大过胖乎？”孔丘始强辩，终则默想无辞。天兄基督亦责备孔丘曰：“尔造出这样书教人，连朕胞弟读尔书亦被尔书教坏了！”众天使亦尽归咎他，他便私逃下天，欲与妖魔头偕走。天父皇上帝即差主同天使追孔丘，将孔丘捆绑解见天父皇上帝。天父皇上帝怒甚，命天使鞭挞他。孔丘跪在天兄基督，再三讨饶，鞭挞甚多，孔丘哀求不已，天父皇上帝乃念他功可以补过，准他在天享福，永不准他下凡。^②

此即洪秀全体会儒学思想乃满清统治者之工具，对实际腐化的社会不能发挥功效，惟有藉著上帝会之力量才可战逐妖魔。^③

罗孝全牧师 (Rev. Issachar Jacob Roberts) 于 1852 年撰写“洪秀全之革命真相”，提述洪秀全初期并无反清之计划，但因受官兵压迫及杀害，才走上造反之途。有谓：

据报告，革命军中之一部系由自称为上帝会会友所组成。有人谓郭士立先生 (Mr. Gutzlaff) 之一位信徒已投入军中，但吾未想到此即洪秀全氏，更不以为其人已为革命领袖。从前我对于此次革命之性质亦未有何种适宜的观念。人辄以为此不过目的在推翻现在之朝廷而已，依余所见，此或为革命军中的一部份人之计划；因为即如在大卫王军中构成分子是复杂的（撒母耳前书二十二章二节）。余意以为洪秀全之军中，凡全国不满于清朝，无论理由为何，皆与洪氏联合起来。然而革命军中，上帝会之一部分，于此目的之外必另有一目的，而且为更重要之目的。彼等不是反抗政府，而似是为宗教自由而争斗，且实谋推翻偶像之崇拜。现在我对彼等之争斗具有同情，而且预期重要的结果。^④

洪秀全之进行革命,事出被迫,与废除偶像敬拜上帝之宗教热忱固有关系。然而洪秀全为要达到中国儒家大同崇高之理想,亦须藉宗教信仰的力量去推行,使耶儒的主张获得实现。洪秀全后期作品“天朝田亩制度”所论:

凡分田照人口,不论男妇,算其家口多寡,人多则分多,人寡则分寡。杂以九等,如一家六人,分三人好田,分三人丑田,好丑各一半。凡天下田,天下人同耕,此处不足则迁彼处。彼处不足,则迁此处。凡天下田,丰荒相通,此处荒,则移彼丰处,以赈此荒处。彼处荒,则移此丰处,以赈彼荒处,务使天下共享天父皇上帝大福,有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖也。

盖天下皆是天父皇上帝一大家,天下人人不受私,物物归上主,则主有所运用,天下大家处处均匀,人人饱矣。此乃天父皇上帝特命太平真主救世旨意也。但两司马存其钱款数于簿,上其数于典钱壳及典出入。凡二十五家中设国库一,礼拜堂一,两司马居之。凡二十五家中所有婚娶弥月喜事,俱用国库,但有限式,不得多用一钱。如一家有婚娶弥月事给钱一千,谷一百斤,通天下皆一式。总要用之有节,以备兵荒,凡天下婚姻,不论财。凡二十五家中陶冶木石等匠,俱用伍长伍卒为之。农隙治事,凡两司马,办其二十五家婚娶吉庆等事,总是祭告天父皇上帝,一切旧时歪例尽除。其二十五家中,童子俱日至礼拜堂,两司马教读旧遗诏圣书,新遗诏圣书及真命诏旨书焉。凡礼拜日,伍长各率男妇至礼拜堂,分别男行女行,讲听道理,颂赞祭奠天父皇上帝焉。^⑩

洪秀全政治思想虽则主张“君权神授”。^⑩但以达大同之治为目的,他与基督教之接触及所受的神学知识,仅以阅读梁发“劝世

良言”及从游罗孝全牧师三月,所受神学训练极属有限。洪氏将耶儒思想溶冶一炉,“以淑世救民,移风易俗,改良社会,建设新国,而期实现耶稣基督之天国即在人间的理想。”^⑧洪秀全不但是近代中国基督徒撰写诗联,发表神学推行本色化的第一人;更是创立“圣库公社”推行共产公社制度的鼻祖。^⑨

四、基督教与康有为之接触反响

洪秀全起义反清,带来王朝的激荡,及以英法联军兵临城下,签订北京条约,其时内忧外患,国势极度危殆。在朝官吏奕訢、曾国藩、李鸿章与左宗棠等人为求变局之法,以应世变,因而推行洋务自强求富,先后于1861年成立总理各国事务衙门,并于天津、上海两地分设南北洋通商大臣;1862年设立北京同文馆,分授英、法、俄文三科,由包尔腾牧师(Rev. John Shaw Burdon)为总教习;1862年设上海广方言馆,招收14岁以下之学童入馆;1864年筹办江南制造局,派容闳赴美国购买机器;1866年在福州设马尾船厂,附设船政学堂,分授英文法文两部;1868年特委卸任公使蒲安臣(Anson Burlingame)为中国亲善大使;1870年李鸿章为直隶总督,设立天津机器制造局,同年左宗棠在甘肃设兰州机器局;1872年曾国藩选派幼童120名赴美留学,每年遣往30人;同年李鸿章创办轮船招商局,以图振兴商务。^⑩是以推知“同治中兴”所推动之洋务,实以外交、语言、机械、制造、军事、教育、商业为重心。而满清之推行洋务运动,基督教士包尔腾牧师、丁韪良牧师(Rev. William Alexander Parsons Martin);傅兰雅(John Fryer)之任职北京同文馆;及后傅兰雅、伟烈亚力(Alexander Wylie)在江南制造局从事翻译工作均有极大贡献。^⑪1862年英国麦嘉湖牧师(Rev. John Macgowan)于上海创办中外杂志(Shanghai Miscellany 或 Chinese Foreign Miscellany),6月后停刊;同年上海“字林西报”(North Chi-

na Daily News)有中文版刊行,至1864年定名为“上海新报”,由美国华美基牧师(Rev. Marquis Lafayette Wood)任编辑,林乐知牧师(Rev. Young John Allen)亦参与其事,该报内容有新闻、宗教、科学、文学,具有西方知识传播功效。^⑦1868年林乐知牧师创办“教会新报”,专为中国教徒所设,目的在于“传播西学和为中国求富强”,分教育、政事、杂事、格致四类,至三百零一期则改名“万国公报”。“万国公报”实为晚清重要的中文报刊,影响遍及全国。^⑧傅兰雅更于1876年2月创办“格致汇编”月刊,专载西方科技知识。^⑨麦华陀(Sir. Walter Henny Medhurst)、福弼士(Francis Blackwell Fords)、伟烈亚力、傅兰雅、唐廷枢等人于1876年6月22日在上海创办“格致书院”,“讲论格致,专考格致”,而格致书院实以傅兰雅居功至伟,故此基督教士对中国洋务运动之推行,著力参与贡献甚巨。^⑩

洋务运动只重“西艺”之吸收,而非以“西政”作为借镜。早于1863年赫德(Robert Hart)已有“局外旁观论”;1866年威妥玛(Thomas Wade)有《新议略论》,提出方案倡言中国学习西法以求变通。1875年“万国公报”刊载“中国关系论略”,亦提出“新法制造”,“广通商”,“善理财”等方法,^⑪惟各种改革言论,则未为朝廷所动。及至中日甲午战争,中国败北签订马关条约,已证洋务运动不足以保国,故有变法维新之倡议。

晚清变法维新运动,实始于康有为了于1895年6月2日(光绪二十一年四月初八)之“公车上书”(上书清帝第二书),^⑫是公开倡言变法之先导。但康有为“公车上书”主要内容为“拒和”、“迁都”及“变法”三项,所谓变法则指钞法、铁路、器轮船、开矿、铸银、邮政六项实务而言。而第四次上书,倡设议院以通下情,则较有新意。^⑬康有为此种变法主张,则属近代西方政治经济之事,惟是康有为每次上书多推三代仁政,以春秋论事。就以《公车上书》所载,论“拒和”则言:

窃以为弃台民之事小，散天下民之事大，割地之事小，亡国之事大，社稷安危，在此一举。举人等栋折榱坏，同受倾压，故不避斧钺之诛，犯冒越之罪，统筹大局为我皇上陈之。何以谓台民即教天下也，天下以为吾戴朝廷，而朝廷可弃台民，即可弃我，一旦有事，次第割弃，终难保为大清国之民矣。民心先离，将有见土崩瓦解之患，春秋书梁亡者，梁未之也，谓自弃其民，同于亡也。故谓弃台民之事小，散天下民之事大。^④

伏乞皇上，近法列圣，远法禹汤，时下明诏，责躬罪己，深痛切至，激励天下，同雪国耻，使忠臣义士，读之而流涕情发，骄将懦卒，读之而感愧忸怩，士气耸动，慷慨效死，人怀怒心，如报私仇，然后皇上用其方新之气，奔走驰驱，可使赴汤蹈火，而岂有闻风哗溃者哉？^⑤

论“迁都”有谓：

且一朝而有数命，自古为然。商七迁；周营三邑；汉室二京；唐世两都，及明祖定鼎金陵，永乐乃迁蓟燕，以太子留守南京，宫殿官僚，悉仍旧制，择有司扈从，行在庙社官署，随时增修，永分两京，可以为法。若天建都之地，北出热河，辽沈则更迫强敌，南下汴梁金梁，则非控天险，入蜀则太深，都晋则在近，天府之腴，崤函之固莫如泰山。近虽水利不开，漕运难至，然都畿既建，百货自归，著藉机器督散军，亦可水利之不开哉？^⑥

论《变法》有云：

周官考工，中庸劝工，诸葛治蜀，工械技巧，物究其极，管仲治齐，三服女工，衣被天下，大牛之制，指南之车，富强之效

也。尝考欧洲所以骤强之由，自嘉庆十二年英人始制轮船，道光十二年即犯我广州，遂辟诸洲属地四万里，自道光二十五年后铁路创成，俄人以光绪二年筑铁路于黑海里海，开辟基洼阿尔霸等国六千里，其余电线、显微镜、德律风、传声筒、留声机、轻气球、电气灯、农务机器，虽小技奇器，而皆与民生国计相关，若铁舰炮械之精，更有国者所不能乏。^④

而康有为第四次上书论及设议院亦谓：

一在设议院以通下情也。筹餉为最难之事，民信上则巨款可筹，赋税无一定之规，费出公则每岁摊派。人皆来自四方，故疾苦无不上闻；政皆出于一堂，故德意无不下达；事皆本于众议，故权奸无容其私；动皆溢于众听，故中饱无所容其弊；有是三者，故百度并举，以致富强。然孟子云，国家闲暇，明其政刑，尊贤使能，大国必畏，易称开物成务，利用前民，作成器以为天下利，洪范大同逢吉，决从于卿士庶人，孟子称进贤杀人，待于国人大夫，则彼族实暗全经义之精，非能为新创之治也。^⑤

由是得见，康有为之论变法，其思想一则来自儒学；一则来自西学。故有关康有为维新变法之研究，首应知其学养背景。

康有为幼从番禺简凤仪受经，从祖赞修习文史。1876年（光绪二年）十九岁，应乡试不售，“愤学业之无成，遂从游广东大儒朱次琦（九江），康氏治学为以此奠基。^⑥故康有为与洪秀全实先后之同门。《康南海自编年谱》有言：

先生壁立万仞，而其学平实敦大，皆出躬行之余，以末世俗汙，特重气节，而主济人经世，不为无用之高读空论。其教

学者之恒言，则曰“四行五学”。四行者：敦行孝悌，崇尚名节，变化气质，检摄威仪。五学者：则经学、文学、掌故之学，性理之学，词汇之学也。先生劝止有法，进退有度，强记博闻，每议一事，论一学，贯常古今，能举其词，发先圣大道之本，举修己爱人之义，扫去汉宋之门户，而归宗于孔子。^⑤

朱次琦之学尤重“经世致用”，康有为深得体会，“大肆力于群书，攻周礼、仪礼、尔雅、说文、水经之学，楚词汉书文选杜诗徐庾文；皆能背诵，九江先生提奖港氏后汉书之风俗气节，故尤致力”。至1890年（光绪十六年）春，康有为在广州与四川廖平相晤，康氏得获启发，致日后常援“三统”而言改制；以“三世”而言“升平”“太平”；以“公羊”而言当今之腐败，目的以“三世”之法倡言“改制”与“改革”。

康有为于西学之吸纳，自编年谱尝谓：

光绪五年己卯二十二岁

于时舍弃考据帖括之学，专意养心，既念民生艰难，天与我聪明才力拯救之。乃容物悼世，以经营天下为志，则时时取周礼王制，太平经国书、文献通考、经世文编、天下郡国利病全书、读史方輿纪要，纬划之，俯读仰思，笔记皆经纬世宙之言。既而因西国近事汇编、李□环游地球新录及西书数种览之，薄游香港，览西人宫室之琅丽，道路之整洁，巡捕之严密，乃始知西人治国有法度，不得以古旧之夷狄视之。乃后阅海国图志、瀛环志略等书，购地球图，渐收西学之书，为讲西学之基矣。^⑥

光绪八年壬午二十五岁

道经上海之繁盛，益知西人治术之有本。舟车行路，大购西书以归讲求焉。十一月还家，自是大讲西学，始画释故见。^⑦

光绪九年癸未二十六岁

读东华录、大清会典则例、十朝圣训、及国朝掌故书，购万国公报、大攻西学书，声、光、化、电、重学及各国史志，诸人游记皆涉焉。于时欲辑万国文献通考，并及案律、韵学、地图学，是时绝意试军，专请问学，新识深思，妙悟精理，俯读仰思，日新大进。^⑤

梁启超著《康南海传》有记：

既出西樵，乃游京师，其时西学初输入中国，举国学者，莫或过问。先生僻处乡邑，亦未获从事也。及道香港上海，见西人殖民政治之完整，属地如此，本国之更进可知。因思其所以致此者，必有道德学问以为之本，乃悉购江南制造局及西教会所译出各书尽读之。彼时所译者，皆初级普通学，及工艺兵法医学之书。否则耶稣经典论疏耳。于政治哲学，毫无所及。

而先生以其天稟学识，别有会悟，能举一反三，因小以知大。自是于学力中别开一境界。^⑥

由上述得见康氏西学由来，是“购江南制造局及西教会所译出名书”。按江南制造局所译西书，是傅兰雅主理其事，而伟烈亚力、林乐知牧师、玛高温牧师（Rev. Daniel Macgowan）、金楷理牧师（Rev. Carl T. Kreyer）等均有参与译事。所译西书包括物理、数学、化学、地理学、地质学、天文学、植物学、动物学、绘图、解剖学、自然学、制造、工程、测量、医药、卫生、航海、农业、炮术、防御、法律、历史、政治、经济、政府、字典及其他科学。^⑦而林乐知主编之“万国公报”，风行一时，畅销全国，于康有为定有影响。^⑧康氏曾谓：

中国西书太少，傅兰雅所译西书，皆兵医不切之学，其政书甚要，西学甚多新理，皆中国所无，宜开局译之，为最要事。^⑦

康有为之接触西教士，实始于1895年10月17日造访李提摩太牧师(Rev. Timothy Richard)，就其主持之北京强学会拟以“万国公报”名义出版事，其后改为“中外纪闻”。^⑧其后李提摩太应邀前往广学会演讲，对中国维新分子多有建议。^⑨

就梁启超所著《康南海传》一书而论，^⑩归纳康氏为近代中国之政治家、教育家和哲学家。以其政治及教育主张而言，多从西学所得而有运用，遂因戊戌政变失败未能实现。但其后之保皇运动，于儒家传统思想则主张维持“帝制”；于西方政制思想则主张“宪政”。至于宗教方面，梁氏指出：

先生于耶教亦独有所见，以为耶教言灵魂界之事，其圆满不如佛。言人间世之事，其精不如孔子。然其所长者，在直接在专纯，单标一义，深切著明曰人类同胞也，曰人类平等也，皆上原于真理，而下切于实用，于救众生最有效焉。佛氏所谓不二法门也。虽先生布教于中国也，专以孔教，不以佛耶，非有所吐弃，实民俗历史之关系不得不然也。^⑪

康氏之改“儒教”既基于“民俗历史”之因由，故儒教实非宗教。康氏之设“儒教”，不外仿效基督教在西方社会存在的价值，藉以挽救儒家的式微，所以康氏亦尝以基督教之马丁路德自任，寻求儒家的革命和复兴。^⑫康有为倡导之“儒教”，固然在于发扬儒学，但亦在实现他的哲学上所构思的“大同”境界，而他们所著的“大同书”，有称之为“儒家改革宗圣人康有为的儒教教会的新圣经。”^⑬然而康有为“大同书”，其中部份主张是源自傅兰雅所译之《佐治刍言》

(William and Robert Chambers edited, *Homely Words to Aid Governance*)。^⑤近代史家王尔敏认为：

康有为《大同书》在为人类设计一套共产制度，令世界设一公政府，公议会，亦有中央政府和地方政府之别。中央政府仍有民部、农部、牧部、渔部、矿部、工部、商部、金部、辟部、水部、铁路部、邮部、电线部、船部、飞空部、卫生部、文学部、奖智部、讲道部、极乐部。并有会议院亦分上下两院。又有公报院。将全球划分为一百度，分度统治。于是“度”即地方政府。其政府分工，亦同于中央而改为曹。至于人民，则公生，公长，公养。于是又设有：人本院、育婴院，小学院，中学院，大学院，邮贫院，医疾院，养老院，考终院等机构。民品类显著并无士的地位，而只有公农、公工、公商。^⑥

康有为之共产政治社会体制，是不可实现的乌托邦理想。惟是康有为大同观念实出于儒家的“礼运大同”精神；而其救国救世采用之方法，显然受到基督教传教事业的影响，所产生的一种新主张。

五、基督教与孙中山的接触及其反响

中日甲午战争，满清败北签订马关条约，中国割让辽东半岛、台湾；赔款三万万两，并允开放沙市、重庆、杭州、苏州通商，较之以往不平等条约尤为苛刻。^⑦议和既定，朝野哗然，举国震惊。有识之士深感国势危在旦夕，固有急谋救亡之策。其时概分两种思想：一为就现有政府倡行变法维新；一为推翻满清帝制建立共和新政体。前者以康有为为代表；后者则以孙中山为代表。孙中山之主张推翻满清进行革命，原因在甲午战争之前；于1894年6月曾“上

李鸿章陈救国大计划书”，“有谓人尽其才；地尽其利；物尽其用；事尽其功仿行西法，探求变革。其后来为李鸿章接纳，更因中日战争之失败，有感救国之法唯革命一途。孙中山之从事救国革命运动，与其所受之教育及信仰之基督教关系至为重要。按孙中山所受教育可分传统教育和现代教育两阶段：

(一)传统教育(1872——1878)

1872年——7岁入私塾习三字经，千字文。

1873年——8岁就读私塾。

1874年——9岁就读私塾。

1875年——10岁入乡塾就读，受业台山王氏。

1876年——11岁入郑帝根塾中就读。

1877年——12岁仍就读乡塾，受业于谭植生。

1878年——13岁在乡塾读毕四书五经。^②

(二)现代教育(1878——1892)

1879年——14岁就读檀香山奥兰尼学校(Iolani School)，圣公会主办，至1882年毕业。

1883年——18岁就读檀香山奥阿厚学院(Oahu College)，公理会主办，肄业。

1883年——18岁就读香港拔萃书室(Diocesan Home)，圣公会主办，肄业。

1884年——19岁入香港中央书院(Central School，今之皇仁书院 Queen's College)。香港圣公会主教施美夫牧师(Rt. Rev. George Smith)及理雅各牧师创办，至1886年毕业。

1886年——21岁入广州博济医院(Canton Hospital)，长老会主办，肄业。

1887年——22岁转入香港西医书院(The College of Medicine for Chinese, Hong Kong)，伦敦会主办，至1892年毕业。^③

孙中山所接受之传统教育，奠定其儒家思想的基础，而其后接

受之现代教育,亦是确立其对西方思想之认知。在他早年接受教育的学校,除中央书院外,其余全属教会主办的学校。孙中山之信仰基督教更与所受教育之学校有不可分的关系,檀香山奥兰尼学校由圣公会主教韦礼士(Bishop Affred Willis)牧师为校长,特重宗教道德之培育。而奥阿厚学院有芙兰谛文牧师(Rev. Frank Damon)曾在广州传道,对孙中山特别器重,鼓励洗礼信仰基督。正因孙中山决志归主洗礼,才被兄长遣返香山,其后在乡间反对敬拜偶像,以致倒毁北亭庙三具神像,折断北帝神像手臂,遭受乡民谴责,由是逃往香港就读拔萃书室,并于同年在公理堂,由喜嘉理牧师(Dr. Charles Robert Hager)洗礼信奉基督。及至转入中央书院就读,亦以公理堂宿舍为居所。^①孙中山信奉基督教后,热心传道事工,1884年随喜嘉理牧师到香山一带传道及派发传道会书刊。兄长孙眉得知孙中山热心教会工作,有恐日后献身传教,故急召往檀香山,劝习商务,^②孙中山不就,拟即返回香港,孙眉以不付旅费作为要胁,其后藉芙兰谛文牧师及其他教友捐助方得回港,继续在中央书院肄业。1886年孙中山毕业中央书院有意攻读神学献身传教事业,因其时香港及广州两地均无神学院之开设,故由喜嘉理牧师荐入广州博济医院就读医科,以便日后藉医传道。孙中山之学医道及因效法喜嘉理牧师传教方式,原因喜嘉理牧师本是一位医生,^③于医科毕业后来港传道,所以孙中山之学医,实非始于革命,而是始于传道。1887年香港西医书院创办,孙中山以该院程度较高转入就学。孙中山在香港西医书院接受教育,不但接受西方医学知识,更因老师教导认识西方当代政治学及社会学之理论。^④其时在港由陈蔼亭创办之“华字日报”;黄胜王韬创办之“循环日报”多倡中国改革言论;而孙中山之业师何启早已鼓吹洋务变革,^⑤西医学院毗邻之道济会堂主任王煜初牧师、区凤墀长老亦常灌输新知,于孙中山实多启发。^⑥孙中山在港求学时代结纳师友不少,其中何启、康德黎(Dr. James Cantile)、王煜初、区凤墀、陆

皓东、郑士良、陈少白、黄詠商、关景良、容星桥等均属教会中人，于孙中山从事革命工作贡献极大。

孙中山先生之倡导革命，主要根据个人从中外古今之政治理论所得；因而提倡“三民主义”之主张。而三民主义的终极目标，是以远到“世界大同”为最高理想。孙中山于“欲改造新国家当实行三民主义”有谓：

吾人今日欲改造新国家，当实行三民主义。何谓三民主义？即民族、民权、民生三主义是也，民族主义，即世界人类各族平等，一民族绝不能为他种族所压制，如满人入主中夏，垂二百六十余年，我汉族起而推翻之，是民族革命主义也。民权主义，即人人平等，同为一族，绝不能以少数人压制多数人。人有天赋之人权，不能以君权而奴隶臣民也，民生主义，即贫富均等，不能以富者压制贫者是也。但民生主义，在前数十年，已有人行之者。其人为何？即洪秀全是。洪秀全建设太平天国，所有制度，当时所谓工人为国家管理，货物为国家所有，即完全经济革命主义，亦即俄国今日之均产主义。^⑦

孙中山致日人犬养毅书谓：

夫苏维埃主义者，即孔子之所谓大同也。孔子曰：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养；男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是为大同。”苏联立国之主义，不过如此而已，有何可畏！^⑧

又云：

我们要解决中国的社会问题，和外国是有相同的目标。这个目标就是要全国人民都可以得安乐，都不致受财产分配不均的痛苦，要不受这种痛苦的意思，就是要共产。所以我们不能说共产主义与民生主义不同。我们三民主义的意思，就是民有、民治、民享；这个民有、民治、民享的意思，就是国家是人民所共有，政治是人民所共管，利益是人民所共享。照这样的说法，人民对于国家，不只是共产，甚么事权都是可以共的。人民对于国家要甚么事权都可以共，才是真正达到民生主义的目的，这就是孔子所希望的大同世界。^⑧

孙中山亦曾手绘民生主义的图解，说明民生主义涵盖社会主义、集产主义、共产主义。^⑨

孙中山之“大同观”只是政治理想的目标，但他视宗教信仰的层次高于政治目标。孙中山在“国民党奋斗之法宜兼注重宣传不宜专注重军事”所说：

再像耶稣教，从前自欧洲传到美洲，近代传到亚洲，流行于中国，世界上到处都有他们的教堂，这样普遍的道理，也是由于耶稣教徒善于宣传。宗教之所以能够感化人的道理，便是他们有一种主义，令人信仰。普通人如果信仰了主义，便深入刻骨，便能够为主去死。因为这个原因，传教的人，往往为本教奋斗，牺牲性命，亦所不辞。所以宗教的势力，比政治势力还要伟大。我们国民党要革命的道理，是要改革中国政治，实行三民主义和五权宪法。我们的这种主义，比宗教主义，还要切实。因为宗教的主义，是讲未来的事，和在世界以外的事；我们的政治主义，是讲现在的事，和人类有切肤之痛的事。

宗教是为将来灵魂谋幸福的，政治是为眼前肉体谋幸福的。^④

孙中山亦提到：

为基督徒者，正宜发扬基督教之教理，同负国家之责任，使政治宗教，同达完善之目的。^⑤

孙中山论人类进步的极点，在于“消灭兽性，发生神性”故云：

宗教的感觉，专是服从古人的经传，古人所说的话，不管他是对不对，总是服从，所以说是迷信。……因为这样的缘故，现在宗教知道专迷信古人经传之不方便的地方很多，便有主张更改新旧约的，推广约中的文字范围，以补古人所说的不足。至于宗教的优点，是讲到人同神的关系或同天的关系，古人所谓天人一体，依进化的道理推测起来，人是由动物进化而成，既成人形，当从人形及进化而入于神圣。是故欲成人格，必当消灭兽性，发生神性，那么，才是人类进步到了极点。^⑥

孙中山于 1896 年应英国剑桥大学汉学家翟尔斯教授(Professor Herbert Giles)所写自传：

夫仆也，半世无成，壮怀未已。生于晚世，目不观尧舜之风，先王之化。心伤鞑虏苛残，生民憔悴，遂甘赴汤火，不让当仁。纠合英雄，建旗倡义，拟驱除残贼，再造中华，以复三代之规，而步泰西之法，使万姓超躔，庶物昌运，此则应天顺人之作也。……父早岁声窥远大，性慕新奇。故所学多博杂不纯，予中学则独好三代两汉之文，于西学则雅癖达尔文之道，而格致政事亦常浏览。至于教则崇耶稣，于人则仰中华之汤武暨美

国华盛顿焉。^⑧

孙中山崇尚“三代之规”；又“步泰西之法”，此即其从儒学和西学之融合表现。由于他“教则崇耶稣”，显然他是效法耶稣基督为人民与罪恶奋斗。^⑨他的政治理想是希望达到民族主义实现自由；民权主义实现平等，民生主义实现博爱，进而“以进大同”的目的，此种理想有谓亦即耶稣主义的实践。^⑩所以孙中山业师康德黎在追悼挽词有谓：“孙中山革命的抱负，及由此抱负所产生的辛辛苦行，百折不挠，大有耶稣救世的精神。”^⑪

六、结 论

洪秀全、康有为、孙中山为晚清三位政治改革家，三人同属广东籍，自小接受儒家传统教育，对“礼运大同”抱有崇高目标，而三者均与基督教有所接触，但因为接触的程度有深浅的不同，有直接与间接的不同，以致产生不同的反响。洪秀全侧重于儒学和神学，而神学只限间接的接触，由于缺乏正确指导，致使他所推行的本色化运动失却正鹄，此种反清运动终告失败。康有为虽有深度的儒学基础，但只靠教士所译的西书吸收西方知识，只仿效基督教而推行儒教，仍然主张传统上的“君主政体”，致戊戌政变失败，保皇运动亦成泡影，他的主张只能代表一种改革思想。孙中山先生既有儒学基础；在神学上亦有信仰的体认，在西学更能直接学习近代西方的政治理论和科技知识，因此他能客观了解中国和西方优劣的所在，制定一套中西合璧的政治理论，并配合信仰的精神，终于推翻满清建立共和体制的中华民国。

就清季中外关系而言，洪秀全时代所接触的基督教，中国只开放五口通商，教士只限五口教士，深入内地传教是属禁例，其时基督教士来华人数不多，而各教士多专注译经工作，对于中国整个社

会层面的接触极为有限,信徒多为社会贫苦阶层,对于信徒信仰的培训,以及神学正确的教导,实不可能有所关注,所以洪秀全未能接受教会良好的指导,亦属必然。康有为接触基督教的时代,适逢中国推行洋务运动,各教士热衷西书的翻译,以期接触朝廷官吏的阶层,是属传教方向的转变,所以康有为接触的基督教只是一种知识的“西学”,而非信仰的“神学”。孙中山所处的时代,其时香港教会已迈向自理的阶段,而教会学校培植的知识分子已经成长,对西方社会的政治科技;以及对中国社会的腐败落后已有清楚的认识。孙中山在香港接受教育,当然深得“儒学”、“神学”、“西学”的传授,所以对中国和西方的利弊自有客观的分析,继而创制三民主义的系统思想。是以综合洪秀全、康有为、孙中山三人的事业而言,洪秀全是一位抗清的起义者(Rebellion);康有为是一位社会的改革者(Reformation);而孙中山则是一位政治的革命者(Revaluation)。然三人足以作为近代中国儒家知识分子之代表,其成就实为接触基督教之反响。

注 释

① 参见汤志钧著《戊戌变法史》,北京,人民出版社,1984年11月,第8至12页。

② 参见郭廷以著《近代中国史纲》上册,香港,中文大学出版社,1979年,第326至327页。

③ Richard Loveft, the History, of the London Missionary Society 1795 - 1895. (London, Oxford University Press, 1899). Vol II . p. 403 - 404.

④ Elizabeth Morrison, Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison, D. D. (London Longman, Orme, Brown, Gneen & Longmans, 1839) Vol I . p. 159, 163, 168, 274, 293)。

⑤ 同上④,第237至238页;274页;293页,343页。

⑥ Lindsay Ride, Robert Morrison, the Scholar and the Man. (Hong Kong, Hong Kong University Press, 1957)p. 36。

⑦ 参见罗香林著《香港与中西文化之交流》，香港，中国学社，第25至29页。

⑧ 同⑦，第44至67页。

⑨ 同⑦，第2页。

⑩ The Chinese Repository (Canton, 1843) Vol. X II .p. 551 - 553。

⑪ 同上⑩，Vol.

X IX p. 345 - 385; 407 - 444, 445 - 478; 569 - 648; Vol. X X p. 217 - 224。

⑫ Helen Edith Legge, James Legge Missionary and Scholar (London, The Religions Tract Society, 1905)p. 177 - 178, 195。

⑬ Alexander Wylie, Memorials of Protestant Missionaries to Chinece. (Shanghai, American Presbyterians Mission Press, 1867)p. 3 - 68。

⑭ 转引邓嗣禹撰《劝世良言与太平天国革命之关系》，载《中国近代现代史论集》，第三编“太平天国”，第99页。

⑮ 参见简又文撰《清史洪秀全载记》，香港，简氏猛进书屋，第7页。

⑯ 同⑮，第8页。

⑰ 转引简又文编辑《洪秀全早期文学作品》，香港，香港学生社钞印，第1页。

⑱ 同⑰。

⑲ 同⑰，第2页。

⑳ 同⑰，第2页。

㉑ 同⑰，第2页。

㉒ 同⑰，第2页。

㉓ 同⑰，第3页。

㉔ 同⑰，第3页。

㉕ 同⑰，第7至8页。

⑳ 转引《太平天国印书》(上)，江苏人民出版社，1979年5月，第10页。

㉗ 同㉖，第15至16页。

㉘ 转引罗尔纲选注《太平天国诗文撰》，上海，中华书局，1960年3月，第79页。

㉙ 参见简又文撰《太平天国典制通考》下册，香港，简氏猛进书屋，1948年7月，第2048页。

⑳ 转引罗孝全著简又文译“洪秀全革命之真相”，载杨家骆主编《太平天国文献汇编》，台湾，鼎文书局，第 828 至 825 页。

㉑ 转引萧一山编辑“太平天国丛书”第一集上册，第 536 至 538 页。

㉒ 卢瑞钟著“太平天国的神权思想”，第 188 至 192 页。

㉓ 同⑮，第 247 页。

㉔ 参见王尔敏撰“中国近代知识分子对社会主义之初步反应及共产制度之适然想象”，载“东亚研究”第 7 辑，别册，1986 年 3 月，第 229 页。

㉕ 参见黄振权著“香港与清季洋务建设运动之关系”，珠海书院中国文学历史研究所，1980 年，第 15 至 16 页。

㉖ 同⑮，第 40 至 50 页。

㉗ 参见梁元生著《林乐知在华事业与万国公报》，香港，中文大学出版社，1978 年 2 月，第 69 页。

㉘ 同⑳，第 84 至 85 页。

㉙ 参见王尔敏著《上海格致书院志略》，香港，中文大学出版社，1980 年，第 35 至 36 页。

㉚ 同㉙，第 5 至 10 页。

㉛ 参见王树槐著《外人与戊戌变法》，1965 年 1 月，第 1 至 14 页。

㉜ 参见翦伯赞等编《戊戌变法》第二册，上海，神州国光社，1953 年 9 月，第二册，第 131 至 165 页。

㉝ 同㉜，第 174 页；184 至 188 页。

㉞ 转引同㉜，第 132 页。

㉟ 转引同㉜，第 134 页。

㊱ 转引同㉜，第 137 页。

㊲ 转引同㉜，第 144 页。

㊳ 转引同㉜，第 176 页。

㊴ 参见汤志钧著《戊戌变法人物传稿》增订本上册，北京，中华书局，1980 年，第 3 至 5 页。

㊵ 转引《康有为自编年谱》，文海出版有限公司，1972 年 1 月，第 8 页。

㊶ 同㊵，第 10 页。

㊷ 同㊵，第 12 至 13 页。

㊸ 同㊵，第 13 页。

㊹ 杨克己编《民国康长素先生有为梁任公先生启超师生合谱》，商务印

书馆,1982年10月,第254至255页。

⑤ 见李志刚“传兰雅对近代中国之贡献”,民国七十六年,台湾,“基督教与现代中国学术研讨会”出版。

⑥ 同①,第9至11页。

⑦ 同②,第四册,第119页。

⑧ Timothy Richard, *Forty Five Years in China*, (New York Frederick A Stokes Company, 1916)p. 253-256。

⑨同①,第48至63页。

⑩ 同④,第268页。又载同⑫第四册,第5至38页。

⑪ 同④,第268页。

⑫ Kung - Chuan Hsiao, *A Modern China and a New World*, K'ang Yu - wei, *Reformer and Utopian, 1858 - 1927*. (Seattle and London, University of Washington Press 1975)p. 30 - 31。

⑬ 同⑭,第226页。

⑭ 参见齐赫文斯基著张时裕等译《中国变法维新运动和康有为》,北京生活读书新知三联书店,1962年,第352至353页。

⑮ 同⑭,第227页。

⑯ 参见张道行著《中外条约综论》,1969年9月,第47至51页。

⑰ 参见《孙中山全书》,第353至356页。

⑱ 参见罗家伦主编《国父年谱》增订本上册,第13至20页。

⑲ 同⑱,第22至52页。

⑳ G. G Stokes & John' Stokes, *Queen's College, Its History 1862-1987*. (Hong Kong, Queen's College Old Boy's Association, 1987)p. 29-32。

㉑ “美国喜嘉理牧师关于孙总理信徒之追述”,载刘粤声编《香港基督教会史》,香港基督教联合会,1941年,第243至248页。

㉒ 喜嘉理牧师原在美国学习医学,因向往中国传教工作,于1883年毕业后随即接受美部会(即公理会)遣派到中国传道,故喜嘉理原是一位医生,但因为传教的缘故,一般人称之为牧师。有喜嘉理博士 Dr. Hager' 实为喜嘉理医生。

㉓ 同㉑,第135至173页。

㉔ 同㉓,第100至137页。

㉕ 参见罗香林著《国父在香港之历史遗迹》,香港,珠海书院,1971年,

第 19 至 22 页。

⑦⑥ 同⑦⑦,第 906 页。

⑦⑦ 转引《中国大同思想资料》,北京,中华书局,1959 年 12 月,第 94 至 95 页。

⑦⑧ 同⑦⑦,第 271 页。

⑦⑨ 参见许师慎撰“国父全集未刊之重要文件”,载黄季陆等《研究孙中山先生的史料与史学》,第 176 至 177 页。

⑧⑩ 同⑦⑦,第 951 页。

⑧⑪ 同⑦⑦,第 491 页。

⑧⑫ 同⑦⑦,第 932 页。

⑧⑬ 同⑦⑦,第 388 页。

⑧⑭ 参见德礼贤著《孙先山先生对于基督教的态度》,澳门,慈幼学校,1965 年 11 月再版,第 24 至 25 页。

⑧⑮ 参见王活心著《孙文主义与耶稣主义》,上海,青年协会书报部,1930 年 7 月,第 28 至 29 页。

⑧⑯ 同⑧⑮,第 5 页。

二十世纪初中国知识分子对基督教的态度

邵玉铭

我们为什么要研究 20 世纪初期知识分子对宗教,尤其是基督教的反应?其目的有二。第一,这有助于对中国思想史的研究,第二,有助于了解中国人接纳基督教的情形。

对 20 世纪基督教在中国的历史,西方学者有不少的研究成果。我们衷心感激一些出色的研究成果,它们使人们了解 19 世纪基督教在中国传播的情况^①。例如 1860 年至 1899 年间,基督教在中国是多事之秋。曾有数以千计小型冲突,有二百四十多次公开袭击宣教士的暴乱事件^②。另外,当时的知识分子中,基督徒真如凤毛麟角,绝大多数知识分子都采取反对基督教的态度。他们一方面信守儒家学说,另一方面又认为西方帝国主义与基督教信仰息息相关,而且基督教许多教条不合中国社会民情。虽然这些研究成果使我们对 19 世纪情况有所认识,但 20 世纪时期基督教在中国之灾害仍有许多未曾探讨。一般说来,20 世纪中国人仍然一如往昔敌视基督教,中国知识分子在基本上他们仍是反教的,然则他们反教是基于何种学理?基督教有护教之士吗?若是,他们的护教内容是甚么?要解答上述问题,我们必须深入研读中国知识分子讨论这些问题的著作。

西方学者的研究仍有不尽理想之处。他们的资料大部份来自西方或为西文,例如教会档案、宣教士回忆录,以及许多研究中国基督教之西文学术著作^③。这些学者甚少参考中国知识分子和中国基督徒的著作。因此,我们如只一味透过西方的观点来了解中

国基督教的情况,将无从得知中国人的想法如何。我们知道,不论是宗教或其他外来思潮,传播时若非慎重顾及当地接受者的需要,结果是注定失败的,另外,任何对这种传播所做之评价,若同样忽略当地接受者的感觉和观念,这种评价本身即无法公正准确。

到底要怎样去了解中国知识分子对宗教,尤其是对基督教的反应呢?有关知识分子与宗教的关系等文献甚少,他们也不曾明白表明他们的宗教观。要了解他们的态度,唯一的途径就是细读某些具有代表性领袖人物的著述,他们的言论多少能反映并影响到其他的知识分子。中国知识分子素来自成一个社会圈子,受他们圈内所敬仰的人领导(像那 72 位门生承受孔子的教导。20 世纪许多知识分子仍以北京和上海等大学知识分子的言论为依归。)

本文将以八位著名知识分子为例,分别研究他们对宗教的基督教的态度及观点。他们是梁启超(佛教徒)、梁漱溟(新儒家学者)、胡适(自由主义者)、陈独秀(马克思主义者)、吴稚晖(无政府主义者)、余有菊(激进国家主义者)、赵紫宸(自由派基督徒)和吴雷川(激进派基督徒)。挑选他们是根据六项标准。第一,他们乃重要知识分子,对其他知识分子或各人的门生都具有影响力。第二,他们分别代表不同的理念派系,更能全面反映 20 世纪初期中国知识界的面目。第三,他们在著述中曾详尽而逻辑地讨论宗教和基督教,因此他们的观点较同期其他的知识分子更具说服力。第四,他们的论述(或演说)全发表在其代表性的作品中。演说时则是在重要集会,听众很多。第五,某些谈论宗教或基督教的知识分子不见于本文,是因为他们的意见已见诸于本文挑选知识分子的论文或演说中^④。最后,30 年代以后讨论宗教和基督教的知识分子,他们的论述不被采纳,以本文作者的管见,乃是因为他们的论述的深广面并无超越于前期学者。故此,作者相信本文提述的几位知识分子,他们的看法应该颇能反映 20 世纪上半期甚至其后中国知识份子对宗教的看法或反应。^⑤

梁启超

梁启超对中国知识分子的影响力很大,他的宗教观曾有过演变:1902年以前,他和老师康有为共同提倡孔学,以巩固中国和东方不稳定的局面,对抗西方列强。1902年以后,他倾向佛学,1902至1903年的几篇论述可窥见他对宗教和基督教的观点^⑥。梁氏认为百姓或国家都应具宗教思想,好处甚多:国家团结、人民精神团结,带给百姓希望,提升百姓脱离尘世俗求,追求高尚目标,使百姓生发道德心,克己自律,又使人生机奋发,努力向上。^⑦

中国该信奉何教?梁氏主张佛教,因为佛教具备下列优点——佛教信仰是理性的,非迷信;它的目标为救世,而不是为个人的臻善和求赎;它是“入世”的,非另一个世界,它的因果论使人不敢犯罪;佛教徒跟佛祖的地位比别的宗教高。梁氏又认为它比基督教更有责任感,因为它注重己力自助,非靠外来力量^⑧。梁氏力倡佛教,因为他关怀中国之命运。认为国家强盛唯藉精神更新^⑨。

梁氏不多论基督教会在中国的工作。他崇尚佛教,对基督教的认识是否定的。1890年代后期,梁氏主张西方的政治和人道成就,很少是受基督教的影响^⑩,到了1900年以后,梁氏才认同西方的富强,乃动源于基督教的信仰。但他同时认为西方基督教存在不长,因为西方天主教的势力已逐渐消退且西方实行政教分离。他并认为那些信奉基督教的中国人实为不智^⑪。

梁氏虽然不以为基督教可信,却十分赞许宣教士们的成就。他与李提摩太等人过从甚密,接纳他们许多维新的建议^⑫,而且赞扬宣教士办学的绩效^⑬。

梁氏分析宣教的工作乃出于两大动机:一个是为传教,另一个则在发展西方的中国之利益。他分中国信徒成二类:真信徒和一些利用宣教士谋己益的人。梁氏虽然指责宣教士侵犯中国人的权益,也蔑视那些利己的信徒,他仍然基于宣教自由的精神,接受宣

教士的传播工作,也尊重中国信徒去信奉洋教^④。

在20世纪初期以来,梁氏始终坚持其对宗教和基督教的立场,纵使在1920年代的反教热潮,他仍然说宗教是人类社会一股高贵的动力。他不去攻击基督教,反而召唤中国的反教分子去摧毁某些迷信和利用庙堂行邪恶之事的佛道庙宇^⑤。

梁漱溟

一般说来,新儒家论者反对基督教较为温和。他们主张儒道是最合适中国的宗教,基督教或佛教皆不适宜。较之19世纪,他们的态度比其19世纪的先辈们是截然不同的。除了梁漱溟,新儒家论者如冯友兰、熊十力等人皆不参与宗教论战。

梁启超看宗教是强国齐家之道,梁漱溟视宗教能解除人类不可避免的终极忧虑,他循两项原则分析宗教:宗教基本上是舒解人对终极的忧虑,它的依归是来生。人所不解的是生、老、病、死,科学无法给与解答,人只能寄望于来世。宗教之长存,它不单能满足人情绪方面需要,同时也该合于理性,合乎情理的宗教才能存在,他断定佛教是唯一情理兼顾的宗教^⑥。

梁氏不认为孔学是宗教,因为它是注重今世的^⑦。他也认为基督教终必落伍,因它非形而上的道理不合乎理性,他预言基督教的基督论和救赎论终会破产,因为认识论和形而上学日渐进步,人的知识领域将趋成熟。他认为孔德的“实证哲学论”,赫克尔的“一元论”和奥伊谟的“实践哲学论”被倡导,是基督教没落的先兆^⑧。

梁氏感情上是属意于论来世的佛教,他的理性却属于孔学和西方文明,这是很奇特的现象。20年代,梁氏所忧者是中国的内乱和外国侵略,佛教叫人不恋世务,他深怕国人一旦信奉佛教,混乱的国事更会一蹶不振了,因此,他鼓励国人效法西方文明的进取性,复兴“真”孔学^⑨。

他分析西方文明的特征是理性重过于感情的;是主张胜过自

然而非求协调的；是求功利的，不是漠不关心的。^②因此西方物质文明发达精神生活却空虚，中国恰好相反，物质落伍，精神资源丰富，国人应该吸取西方文明优点以补自己短处^③，孔学的精髓是行仁，所追求的天人合一是在此世而非来世，孔学奉行中庸之道，非极端主义；孔学是依据直觉不是推测。孔学之“真”髓可惜失传多年，现行的孔学是变质的，中国需要回归“真”孔学^④，人追求终极的解答，将来人类文明必走向印度文明，因它完全满足人灵性的渴求。^⑤

20世纪前半期，梁氏执教于中国重要学府，北京和清华大学，其著作《中西文化及其哲学》在20世纪是畅销书（10年八版）^⑥，他对基督教没落的悲观言论，他提倡孔学，又认为佛教终必胜过别的宗教等论调，多少影响许多中国知识分子不去接受基督教。

胡适

在中国自由主义分子中对无神论讨论最有系统的，胡适是少数分子之一。

1919年五四运动前3月，胡适在“新青年”发表“不朽——我的宗教”一文，他认为两种不朽论：宗教所谈人类灵魂不朽；《左传》上所谈的立德、立功与立言的不朽，他不相信灵魂不朽之事，因为他采纳范缜的看法，认为魂不可能脱离身体存在，肉体死亡，灵魂也随之消失。至于第二个不朽论，他是有保留的接受，因为此论有三大缺点。第一，它的标准过高，少数人才会作到。第二，作到的人不朽，失败的又不受罚，失去禁阻力。第三，标准定义不明，使人无法追随^⑦。

胡氏批评之后提出个人的不朽论——“社会不朽”。莱布尼兹倡唯理主义，他推论宇宙是由单元（Monads）组合成，和谐运行。胡氏根据莱氏的推论，认为社会每一成员是相互有影响的，行动都发生后果，每一个人的贡献或过错不管何等微不足道，仍然带给其

他人连串影响。这影响是久远无穷的,因此是不朽的,胡氏之所以倡导一己不朽之理论,并认为其理论胜过别二项不朽论,原因是:人皆能奉行,因果关系使人自律自制;它能概括人类的全部行为——无论大小贵贱的行为。^②

1922年胡氏在一份基督教期刊发表“基督教与中国”短文。内容论述宗教的内涵不外乎三项——伦理教训,神学体系,迷信成份。基督教的迷信是来自二千年前人的无知,应该摒除,神学体系是中世纪僧侣院士的推论也不足取,耶稣的道德言训和社会改革,在理性尚未完全管治人类前,是可采纳的。胡氏看基督教纯粹是道德宗教,抹杀它的神学和历史成份。他尊重宗教自由,文中同时规劝同道容忍基督教,试图多认识而不是一味盲目去反对^③。

1925年胡氏讨论基督教在中国传播的主要障碍。第一,国人要求撤消不平等条约,对外国帝国主义有了新的警觉。第二,理性主义抬头,西方科学思想传入中国,复甦国人固有哲学思想,例如宋明的道家思想和理学。第三,教会之腐败,20世纪以前的西方传教士如利马窦、马礼逊等人,本着无比坚忍勇气,排除险阻传扬福音。至于20世纪的宗教士则沾前人之福,在颇为平坦的环境传福音,但也少受中国人之尊敬。执教于教会学校的宣教士们,生活更是舒畅悠闲,舒适带来腐化。另外许多20世纪的宣教士来华的动机不纯,有人来华是因在本国不得志,才来华谋生,有人是出于健康欠佳来华求康复,有人是来观光游玩的;也有人是为了蒐集古董。胡氏认为西方差会选派宣教士时,远不及外国煤油烟草公司选派驻中国内陆经理时来得谨慎。他在文内的意思显而易见——基督教若不设法克服此些大障碍,前途堪虑。^④

吴稚晖

中国自由主义论者虽然批评宗教,尤其是基督教,他们可未曾彻头彻尾地排斥它,他们崇尚科学,却不认为它是万能的,足以解

决人类问题。可是无政府主义论者如吴稚晖、刘师复、丁文江等人的态度却截然不同，他们视宗教为无稽，充分反映人的愚昧无知。^⑨

这些崇尚科学的无政府主义论者当中，吴稚晖是最具影响力者之一。吴氏是晚清举人，强烈拥戴国民党。他是无政府主义论者，更是唯物论者。1908年他发表“宗教问题”一文，详论宗教种种。他论宗教时亦讨论道德与社会主义。他循儒家的口吻，认为人性本善，人的道德性就像物质世界，随着人类知识增进。换言之，道德性走进化式的，不断增进。宗教的产生，是因为人的知识肤浅，无力管治世事。宗教带来迷信，遂有人鬼之说，迷信和罪恶产生，宗教就挫钝人的天赋道德性，阻碍民智的增长，因此宗教无法促进人类道德，只会消灭。吴氏认为唯一的解决法就是以社会主义（倾向于无政府主义式的社会主义）取代宗教。他认为社会主义是20世纪最高明的哲学理论，随着人类知识不断递进。社会主义之所以胜过宗教，原因有：第一，社会主义既然随着民智增进，它势必破除迷信。第二，它促发人的道德性，它消除人的恶行和无知并破除迷信。第三，宗教容忍各种社会阶级之不平等，崇尚鬼神，社会主义却主张平等，发扬无私的爱心。最后，社会主义是崇尚人类彼此相爱，不像宗教主张人鬼之说^⑩。

吴氏反宗教，相信达尔文的进化论。当然也主张人最终的存在就是物质了。他说：精神不过从物质凑合而生成。用清水一百一十磅，胶质六十磅，蛋白质四磅三两，纤维质四磅五两，油质十二两，会逢其适，凑合成一百四十七磅之我。即以我之名义，盲从此物理世界之规则，随便混闹一阵，闹到如何地步，即以我之清水油胶等质各自分离而后止。^⑪吴氏终生坚持自己对宗教、世界和人的存在等问题的看法。1923年知识分子辩论科学与人生观时，吴氏与胡适、丁文江同一立场，对抗张君勱、张东荪、梁启超等人主张的“人生观”论——包含伦理、宗教、形上学和社会科学^⑫，吴氏在其

“一个新信仰的宇宙观和人生观”论文大肆攻击他的对手和宗教。下列一段文字可见他的态度：“我老实也很谬妄的看不起那些配式子搬字眼，弄得自己也头皆脑胀的哲学。他的结局，只把那麻醉性的呓语，你骗我，我骗你，又加上好名词，叫他是超理智的玄谈，你敬我，我敬你，叫做什么佛学、什么老学、什么孔学、道学、什么希腊派，什么经院派、什么经验派、理性派，批判派等等，耍多少把戏，施多少花腔。他的起初想也只不过求个满意的信仰。”^⑧因此他奉劝人摒除对神与灵魂的信念。

吴氏的论点是属于“科学主义”(他自己定义)，还是自然目的论(Teleological Naturalism)，此文不拟详论。他的言论带给宗教和宗教的传播很大的伤害。^⑨20年代和30年代时，那些徘徊在宗教门前的人，很少不受其影响的。

陈独秀

马克思主义论者当中，陈独秀讨论宗教最多。陈氏坚信科学。他对基督教的态度却很矛盾，他反对儒教为国教，认为宗教是无知的产物^⑩。他对于耶稣的态度，却颇为拥护，这是很奇怪的现象。下文是他论耶稣和基督教的看法。

1917年，他答覆《新青年》一位读者说：“宗教的价值，自当以其利益社会之量为正比例。吾之社会，倘必需宗教，余虽非耶稣教徒，由良心判断之，敢曰，推行耶教，胜于崇奉孔子多矣。以其利益社会之量，视孔教为广也，事实如此，望迂腐勿惊疑吾言。”^⑪

1919年韩国独立运动极感动陈氏，该次运动有许多基督徒参与。他评论是次运动时宣称不再低估基督教了，只是他仍然痛心中国基督徒对政事的冷漠^⑫。

上述是他随意的评论。1920年发表的“基督教与中国人”一文中，他详论其对基督教的见解。他首先说明基督教是爱的宗教，是促使欧洲文明的主力。又分析中国人排斥这仁爱宗教的原因。

他不去指责宣教士的优越感,也不归咎他们依赖条约的保护,他认为基督教在中国无法传开,错处大多在中国人:“吃教”的基督徒;中国文化的排外主义;中国人轻视初期耶稣门徒出身低微,某些中国人不满一些官员对宣教士怯弱的态度;基督教义与中国人的祭祖冲突,中译圣经粗劣,不及中国古书文体典丽;中国人因无知而散发许多教会的恶性谣言。对宣教士,陈氏怪他们干涉诉讼。他也斥责外国政府利用宣教为侵略工具^⑧。

陈氏讨论耶稣的人格时,称扬他替人死的行为,他赦免人一切的过犯,以及他对全人类的爱。耶稣实践此等美德,这些美德即基督教的本质,他认为科学无论怎么发达,这样的基督教是不至消灭的^⑨。

他指责不按基督教义而行的基督教。有些西方信徒容许甚至支持帝国主义和资本主义。他看这等基督徒为败类,终会败坏基督教。他也批评一些中国信徒是“吃教”分子,他又指责凡是反对共产主义的教徒。他认为基督教是穷人的福音,耶稣是穷人之友^⑩。

1922年反基督教运动正在酝酿,反基督教学生同盟发表陈氏一篇论文。当时陈对基督教的态度转成敌视。他批评神的全能和罪的存在是矛盾观念,他问:谁创造这个罪恶世界?他怀疑那耶稣为童贞女生的事实,怀疑耶稣的神迹和复活,他认为这些都没有历史性记载,也无科学证据。

文中也保留他早期对基督教的好感。他把基督教分成神学的和制度的,他强烈不满它的制度,却较少攻击他的神学。他认为基督教的博爱和牺牲精神是弥足珍贵的^⑪。

他跟别的知识分子同样爱怀救国之道。他有梁启超、孙中山等人的看法,认为中国人是一盘散沙,缺乏组织,极需要一股强大团结力量才得救。陈氏一度中意基督教,后来则倾向了共产主义。

余家菊

反宗教和反基督教的知识分子,除了无政府主义论者和马克思主义论者,另一派就是“少年中国学会”。它成立于1919年7月,会员有李大钊、曾琦、李璜和毛泽东。它的宗旨是:“本科学的精神,为社会的活动,以创造少年中国。”^④数年后,会员分裂,一部分左倾,成为中国共产党,也有一部分则加入国民党^⑤。

少年中国学会效法“少年意大利”和“少年土耳其”运动,它的政治理想就是激进的国家主义。它的激进思想从它对宗教的态度可见一斑。余家菊虽非创始人,他对宗教的基督教的评论却最成系统。因此我们研究他。

1922年反教运动中期,余发表“基督教与感情生活”长文,表示其对宗教和基督教的看法。文中他谈到三大问题:第一、为何基督教成为反宗教运动的首号目标;第二、宗教信仰的本质和宗教感情的内容与影响;第三、如何建立一美满人生。

关于问题一,余认为中国本土宗教若非假宗教就是腐败的宗教。因此基督教是唯一可供攻击的目标。他认为孔学非教,孔子不以神自居,其言论纯是今世性的,不合宗教性:佛教强调人有佛性,人不能成佛,佛教也不算宗教(没有圣与俗之别),它是促人臻善的哲学;他也排除别的民间宗教如八卦教、白莲教等,认为它们纯是迷信。

论及宗教信仰,余首先怀疑神的存在。他认为神是人想像出来的。他引述章炳麟的话,怀疑神造人目的何在,神造人若含目的,人就是神的工具;否则,造人造事本身是神的愚行。他又怀疑神的全善与全能,神若是,为何世界充塞罪恶?否则,神就不配称为世界至尊主宰。余认为审判、不朽等教义是假设的应许,以对付人间不公平的现象,解答人生短暂存在的事实而已。

他又谈论宗教情绪的内涵和影响,认为它有三大内涵:崇敬、

畏惧、虔诚。人产生崇敬心，是因人自感卑下无助，甘愿承认自然界一切无法解释的现象是神的作为，人也就不去运用智慧，以了解这些现象。崇敬心使人更依赖神！凡事持宿命看法。宗教上天堂、地狱，最后审判等畏惧情绪更不足取，它使人还不曾享受信仰的果效前，就先忧愁焦虑，至于祷告时虔诚之心更是可笑。神是人的造物，人祷告是自说自话。余氏轻藐的认为宗教情绪于人无益，不合常理。

余主张宗教是人幻想的产物，宗教感情是自我欺骗的情绪，人怎样获完满的人生？方法就是让理智控制感情，用修养之道代替宗教，余认为科学增长人的理性，人深入了解人的心理作用，即能掌握个人情绪变化，人应该每天藉省察、修养来平衡思想，恒久持续下来，人的思想品性就完全，生活不必再依赖宗教。

余批评宗教时，并没有特别指明基督教，直到文章结束前，他才独独严斥基督教的神学和教会种种活动。宗教情绪的发泄大同小异，基督教神学却是精心构架的谬论，违反科学真理，最可恨的是基督教教会的活动，牧师天天四出传教施洗，接受门徒，他们的行为比佛道两教的僧侣更低劣。佛道两教的僧侣留守庙宇，最多也只利用文字单张宣传教义而已。余氏结尾时，力促禁止传教活动，消灭宗教^④。

余氏的反教活动不仅发表此文，在 20 年代中后期的“收回教育权”运动中，他是积极分子，他要关闭全中国的差会学校^⑤。

赵紫宸

1930 年末期，中国基督教徒约为数三到四百万人^⑥。许多著名教会领袖辈出，最具影响力的计有王明道、赵紫宸、吴雷川、刘廷芳、徐宝谦、吴耀宗等人，我们研读赵紫宸、吴雷川二人的作品，因为他们的言论对中国基督徒知识分子深具影响力^⑦。

20 年和 30 年代，基督教领袖面对两大问题。那些关怀基督

教而又受科学理性影响的人,他们的根本问题是基督教如何符合科学与理性,超越迷信,至于爱怀救国之道的人,他们的问题是基督教能否符合中国的政治和社会需要。

赵紫宸毕业于东吴大学,又获凡登堡大学硕士和神学士学位。1917年至1925年任东吴大学文理学院院长。他具备这些学术条件,所以他多年来是基督教教育界的佼佼者,他也是中国基督徒知识分子精英之一。1948年,他被选为“世界教协会”六位主席之一,是国人在世界性基督教会内所任最高职位^④。

讨论他如何答辩反教人士的问题前,我们先研究他的神学思想。这些思想影响他对世俗事情的看法。

20年和30年代赵的神学思想属于“现代主义”^⑤。他认为基督教是“一种意识、一种肯定的个人与社会存在,一种新生命,耶稣基督已实践出来。”^⑥。耶稣是人,一位完人,他对神有深刻的认识^⑦,神藉耶稣显明,也藉别的贤人显明,例如孔子、墨子、苏格拉底、柏拉图等人,耶稣只是救主之一位^⑧,耶稣既然是人,赵氏就不信童贞女生子、神迹、基督复活、天堂地狱等说^⑨,神是甚么呢?神是爱。神差救主(耶稣)到世上来,藉爱和人格救世^⑩。

赵既然持现代主义看法,他对基督教与科学理性之关系的答覆自然是肯定性的,认为两者不生矛盾。他认为科学上的真理在宗教上也不会虚假^⑪。赵氏称耶稣为人,又不信《圣经》所记超自然现象的事实,由于他采取这些立场,反教分子也就无法攻击他了。

至于基督教如何符合中国政治和社会的需要?赵氏在20年代的答覆是:基督教带来灵性更新,灵性更新是政治和社会变革成功的先决条件。他认为真的基督教精神可使民生优裕、国内政治团结,又能驱除外国的帝国主义分子^⑫。他对中国的问题与胡适持相同看法,换言之,外国的帝国主义和资本主义不可怕,中国本身的精神物质贫穷才可怕^⑬。他又赞成孙逸仙的看法,认为中国

之衰败,是因百姓人格的堕落。中国自救之道即人格之更新^⑧

30年代中国的命运很悲惨,中国长久以来的混乱、贫穷、败腐之外,1931年还要面对日本的入侵,国家更是岌岌可危。大家于是渴求彻底的革新,对于要求政治彻底的革新,赵持相反看法。1932年他说:“在过去的卅年里,首先人们对立宪运动感到失望,于是就把希望放到革命上,而革命也成功了,但是民众百姓又对企图把中国转回到君主体制感到失望。在不断持续的竞争中,一帮的军阀得逞于一时,而另一帮军阀又得意于另一时,然而都是流着无辜百姓的血,到北伐成功之后,似乎全国又告统一了,但是人民的希望又再一次被腐败的政府所压制着。”^⑨

1935年,赵氏主张灵性革新,采取逐步改革的行动^⑩。赵既持反对激烈改革,故在20年至30年代,他是支持国民党政府,拒绝共产主义,他视之为“破坏力量。”^⑪

中国既然不宜采激进的政治改革。基督徒该如何救国?1932年赵氏提供方法如下。第一,使基督教进入家庭,家庭革新,中国即有新生的一代。第二,实行教义,影响大众,使百姓爱国家,行公义。第三,鼓励中国青年参与社会救国服务,例如开发边疆、重建乡村,改进教育等^⑫。

他的社会改革救国主张当然是源出于他的“现代主义”神学思想。他的言论看来很实用,但是对30年代非基督徒知识分子是无法满足的,他们认为赵的方法过于缓慢与间接,当时的中国知识分子都要求更直接有效的救国之道。

吴雷川

赵的基督徒福音言论,对主张革命的青年和知识分子吸引力不强,另一位基督徒思想家吴雷川的言论却较有说服力,基督徒知识分子中,他是最富折衷性的一位思想家。他曾得进士,在未信主前是一位十足的孔子学者。1928年出任燕京大学校长,他不懂英

文,只能靠阅读中文圣经和翻译书籍来了解基督教义。30年代他又有出人意表的改变,他倾向用激进的物质主义来解释历史、宗教和革命。30年代末期,他的基督教思想是三种主义的混合——孔学、基督教和唯物主义。20年代和30年代,他接受各种不同主义学者的看法,例如中国“新传统主义”者王新民、何炳松;马克思主义者如陈独秀、叶青;自由主义者如杜威、赫加(Julius Hecker)等人^⑧。

吴认为耶稣是人灵性的救主、是政治的改革家、是伟大的犹太爱国者、是热心铲除贫穷和改革家庭制度的人。中国既然需要政治、社会、灵性的革新,耶稣是国人最佳跟随的榜样^⑨,他像西方自由主义的基督徒,主张建立天国在地上,但他的方法是革命,他认为基督教即是革命的福音^⑩。他循唯物论来解释历史,认为人的忧患是物质环境的不健全,环境若改善,民智民行自会改进^⑪。

吴氏既然持激进的唯物思想,他的救国之道自然是激进的,靠革命进行,1936年出版的驰名著作《基督教与中国文化》一书中,他说:“基督教唯一的目的是改造社会,而改造社会也就是所谓革命。……如果要改造社会就必须取得政权,而取得政权又必须凭藉武力,倘若基督教坚持要避免革命流血的惨剧,岂不是使改造社会底目的成为虚构以终古?”^⑫

实行社会重建,他主张中国应该采集权主义和独裁路线,他呼吁中国基督徒们热心参与,不惜流血革命。

30年代,吴氏关怀的,不只是救中国,更是中国全民族的复兴,他深信中国教会必有贡献。第一,提供得力领袖,耶稣是舍己救人的伟大人物,抱着高贵理想,因此接受耶稣的中国基督徒必定是良好的领导人才。第二,1930年代中国政府抵抗日本入侵,中央政权是拯救国家的主力,但必须改革。另中国社会更新民族自必更新,基督徒的品格和奉献是社会的一团酵素,使全社会焕发更新,吴氏强调,孔子的言论无法成功,因为他有封建思想,对象是属

高层次分子的。

最近有一本讨论中国与西方关系的好书,这本书在讨论到 20 年代的反教运动时,表示到了 1927 年左右;中国知识分子对基督教已失去兴趣,不再加以争论了。根据上述的研讨,中国知识分子到了 20 年代末期确实对于宗教及基督教失去兴趣。

在中国近代史上,任何进行宗教的努力,都很少成效。1890 年代康有为借孔学为国教,结果失败了;1910 年代,陈焕章试图重振孔学,也未成功;1922 年发生的反教反基运动则与 1925 至 1928 年的反帝国主义合流。时至今日,中国知识分子多半仍然无法接受宗教,故 30 年代反宗教及基督教的影响力仍持续到今天。

20 世纪初期,宗教或基督教为何无法被中国知识分子接受呢?

原因是:第一次世界大战后科学主义的西方反教浪潮在中国兴起,宗教失去地位。至于基督教,它的所谓“奇怪”而“不科学”的神学教义,加上与西方帝国主义不清不白的关系,使爱国的中国知识分子无法接受。20 年代反宗教及反基督教两大运动即是实证。

除以上原因外,还有没有其他的原因呢?

20 世纪中国知识分子最关怀的,其实是救国救民之道,宗教常被视为发扬民族主义的一大障碍。这些知识分子认为宗教若能解决中国即时之需,它才有保存价值,否则,应该摒废。在这种急功近利的心态下,宗教与基督教的命运就可想而知了。

此文讨论的基督教护教学者又如何抵抗这些反教势力呢?赵紫宸颇有高见,也循传统中国人的看法,赵强调人是灵性更新,才会带来恒久的政治、经济、社会进步。吴雷川则主张不惜代价的去革命。也许有人不能附同他的集权主义和独裁论,但他强调彻底改建社会却比赵氏主张合乎当时口味,但他的主张在 30 年代,是否比赵的主张更受中国知识分子欢迎呢?根据史实,我们知道中国知识分子当时最关怀的,还是寻求抵抗日本和强国之方,他们认

为救国济世的良方不是三民主义即是共产主义。在此前题下,宗教、基督教、自由主义、新孔学,都被视为不合时需微不足道,因而吴氏的基督教革命论也无法引起广大注意。

总之,20世纪初期以及中期,宗教在中国知识分子中间是注定返魂无术的,反教的人要求急功近利,宗教或基督教都未能对中国知识分子发生任何重大影响力。

注 释

① 如 Paul A Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism, 1860 - 1870* (Cambridge, Harvard University Press, 1963.) 及吕实强,《中国官绅反教的原因》(台北,1966)

② John K. Fairbank et al., *East Asia: The Modern Transformation* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1965), P. 334.

③ 有关此一问题的最新研究,有 John K. Fairbank 编 *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge; Harvard University, 1974)

④ 举例来说这些拒绝参加的领袖们,像李璜、李石曾、徐实谦以及其他的一些人。

⑤ 30年代发表的论文中,有不少给人如此的印象。

⑥ Hao Chang(张灏), *Liang Chi - Ch'ao And Intellectual Transition in China, 1890 - 1907* (Cambridge; Harvard University Press, 197), 第四章和第七章。

⑦ 梁启超著《论宗教家与哲学家之长短得失》,文收《饮冰室合集》1文集(台北,重印本),第四册,9:44—50。

⑧ 梁启超著,论佛教与群治之关系,上引书,10:45—52。

⑨ Hao Chang(张灏), *Liang Chi - Chao*。

⑩ 梁启超著《读西学书法》,文收治学丛书初集(治学会光绪廿二年),页11上。

⑪ 梁启超著《保教非所以尊孔论》,文收《饮冰室合集》,文集,第四册,9:50—59

⑫ Hao Chang, (张灏), *Liang P. 70 - 72*。

⑬ 梁启超著《梁任公书牍》(上海,民十年),17—18页。

- ⑭ 梁启超著《保教非所以尊孔论》;53页。
- ⑮ 梁启超著《评非宗教同盟》,文收张钦士编,国内近十年来之宗教思潮(北京,民十六年),270—271页。
- ⑯ 梁漱溟著,《东西文化及其哲学》(上海,民23),P.90-112。
- ⑰ 上引书,121-22,142-143,210页。
- ⑱ 上引书,79,108-109页。
- ⑲ 上引书,208-229页。
- ⑳ 上引书,155,199-205页。
- ㉑ 上引书,202-214页。
- ㉒ 上引书,125-245,202页。
- ㉓ 上引书,112-213页。
- ㉔ 上引书,第八版序言,1-4页。
- ㉕ 胡适著,不朽——我的宗教,文收张钦士编,国内近十年来之宗教思潮,9—14页。
- ㉖ 胡适,上引书,15-22页。
- ㉗ 胡适《基督教与中国》,文收生命二卷七期,3-4页。
- ㉘ 胡适,今日教会教育的难关,文收中华基督教教育季刊一卷一期(民十四年三月),7-13页。
- ㉙ 如刘师复,参看(Yip, Ka - Che)叶嘉焯著,The Anti - Christian Movement in China, 1922 - 1927, With Special Reference to the Experience of Protestant Missions. (博士论文, Columbia University, 1971)P.59 - 61。又如丁文江,参看 Charlotte Furth, Ting Wen - Chiang; Science and China's New Culture (Cambridge, Harvard University Press 1970)ch.5。
- ㉚ 吴稚晖著《宗教问题》,文收《吴稚晖学术讲著》,(上海,民十五年,第三版),203-18页。
- ㉛ 吴稚晖著《吴稚晖先生选辑》(上),中国国民党中央委员会党史史料编纂委员会,203页。
- ㉜ 参看 Charlo Furth 著 Ting Wen-Chiang 第五章。
- ㉝ 吴稚晖著《吴稚晖先生选辑》(上),1页。
- ㉞ 参看 Charlotte Furth 上引书, P.121-22。
- ㉟ Chow Tse Tsung(周策纵)著, The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China (Cambridge:Harvard University Press, 1964)P.320-

21。

③⑥ 新青年,三卷三期(民五年),284页。

③⑦ 陈独秀著《独秀文存》(香港,1965)第二册,608页。

③⑧ 陈独秀著《基督教与中国人》,文收《新青年》,七卷三期(民九年二月),18页。

③⑨ 上引书,18-21页。

④⑩ 上引书,21-22页。

④⑪ 陈独秀著《基督教与基督教会》,文收张钦士编,国内近十年来宗教思潮,页190-93。

④⑫ 关于孙中山和他的基督教现代主义关系的最佳分析,在 Donald W. Treadgold(屈莱果)著 *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times.* (Cambridge University Press, 1973)第二册 70-98。

④⑬ 刘 Hsia 编,十八年来之中国青年党(成都,民三十年)9-10页。

④⑭ 余家菊著《基督教与感情生活》,文收张钦士编,国内近十年来宗教思潮,273-304页。

④⑮ 参看 Jessie Lutz(鲁珍晞)著 *China and Christian Colleges 1850-1950.* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1971)

④⑯ 来德里教授(Kenneth S. Latourette)估计,在民国九年年底,受洗礼基督徒的数目,大约“在二百五十万到三百万之间。”(参看他的 *A History of Christian Missions in China* 重印本, New York: Russell and Russell, 1967, 页831)。哥大 Cary-Slwes O. S. B. 在他的 *China and the Cross* (New York: P. J. Kennedy & Sons, 1956)中估计,单独中国天主教徒在民国二十八年,大约不超过三百万。因此,包括新教徒,中国在民国十九年年底,所拥有的基督徒人口在三百万到四百万之间,或更超过之。

④⑰ 王明道在知识分子圈内并不著名,因此他并不放在这个研究的范围内;刘廷芳和徐宝谦都是燕京大学教授团,而他们的意见观点,与赵紫宸的观点在本质上并无差别;吴耀宗的观点,基本上是吴雷川的延伸扩展,而且他在民国卅年与40年代也是一个并不须要与现代研究相关的时代中,并不是宗教界的领袖。

④⑱ L. M. Ng. 书 *Christianity and Social Change: The Case in China 1920-1950:* (Ph. o. dissertation, Princeton Theological Seminary, 1971), P. 96-97

④⑲ 有关新派主义,最近学术代表著是 Prof. William R. Hutchison. *The*

Modernist Impulse in American Protestantism (Cambridge: Harvard University Press, 1976)

⑤⑩ 引自 L. M. Ng, P. 180。

⑤⑪ 同上书, P. 106。

⑤⑫ 同上书, P. 106 - 107。

⑤⑬ 同上书, P. 125。

⑤⑭ 同上书, P. 107。

⑤⑮ 同上书, P. 125。

⑤⑯ 同上书, P. 112 - 113。

⑤⑰ 关于在这些事上胡适的观点, 可参看 Jerome B. Grieder *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937* (Cambridge: Harvard University Press, 1970)

⑤⑱ 关于孙中山先生的观点, 可参看他的国民要以人格救国, 文收《总理全集》, 胡汉民编(上海, 民 12 年)第二册, 289 - 302 页。

⑤⑲ 转引自 L. M. Ng 书 P. 145-146。

⑥⑰ 同上书, P. 147。

⑥⑱ 同上书, P. 143 - 144。

⑥⑲ 赵紫宸著《宗教教育者应如何应付国难》, 文收《真理与生命》, 第六卷第六期(民国廿一年, 四月一日), 1-8 页。

⑥⑳ 吴雷川著《基督教与中国文化》, (上海, 民 37 年, 第三版) 15 - 18 页, 142 - 44 页, 249 页, 282 - 287 页, 275 - 82 页。

⑥㉑ 吴雷川著《论中国基督徒对于国家应负的责任》, 文收生命月刊, 第五卷第五期(民廿四年二月), 5 - 7 页。又见基督教的心理建设, 文收真理与生命, 第八卷第一期(民国廿三年三月十五日), 6 - 9 页。

⑥㉒ 吴雷川著《基督教与平民》, 文收《真理与生命》, 第五卷第四期(民国廿年, 一月), 1 - 5 页。

⑥㉓ 同上书, P. 4 - 5。

⑥㉔ 吴雷川著《基督教与中国文化》, 291 页。

抗战前的中国基督教学生运动

郭明璋

中国基督教学生运动可以从广义及狭义两方面来看:狭义是指 1949 年 2 月在上海沪江大学正式组成之“中国基督教学生团体联合会”;广义则泛指一切中国基督教的学生团体。

本文采取广义的界定,因为从一些基督教学生团体演变到正式成立“基督教学生运动”(以下简称“学运”)组织,是一段漫长渐进的过程,其中变数繁多,而且一些团体象“青年会”、“中国各大学基督徒学生联合会”(简称学联),我们很难说他们不是一种基督教学生运动。

我个人把中国基督教学生运动概括为三个时期:(1)1922 年北京的世界基督教同盟会议召开以前;(2)1922 年至 1937 年抗战之前;(3)1937 年以后。由于篇幅之限,本文尝试整理出抗战前的基督教学生运动历史,并分析影响这段历史的种种因素。

一、1992 年前的中国基督教学运史

19 世纪至 20 世纪是基督教宣教运动和普世教会合一运动最蓬勃的时代,中国的学运也是这两种运动下的产物。1844 年威廉斯于伦敦创设基督教青年会,其后即遍及世界各地。1855 年基督教青年会世界联盟成立,同年,基督教女青年会亦于伦敦组成;基督教女青年会世界联盟则于 1894 年成立。同时期;另一重要的青年运动“学生立志国外传道团”由慕迪于 1886 年在一处夏令会中

组成；穆德为组织者，且任该团主席多年。在穆德领导下，世界基督教学生同盟于1895年在瑞典成立。^①

这些学生运动和组织先后于19世纪末及20世纪初进入中国，影响了中国的基督教学生工作。基督教青年会最早传入中国是在1876年，在上海成立了第一个青年会，^②但一般都以1885年福州的英华书院和北通州潞河书院为中国最早的学校青年会。至于最早的女校青年会成立于杭州弘道女中，因为当时中国的新式教育尚处于萌芽期，而教会学校在新式教育上又起着领导作用，所以青年会相继在各教会学校成立校会，后来公立学校逐渐兴起，青年会也有了专门担任学生工作的人才，第一个公立学校的青年会组织，便于1906年在天津格致书院出现，此后，基督教的学生组织，就不仅限于教会学校了。^③

1896年穆德首次来华，“他使中国学生确实知道加入世界基督徒学生团契的利益……他来华旅行的结果，增加了22个新的学校青年会。”^④穆德又召集了全国已成立的一共29个“学塾幼徒会”（当时的青年会），在上海举行了第一次全国会议，产生了中国基督教学塾幼徒会的全国性组织，推举来会理博士为总干事，会议还决定编印适用书报以促进学生宗教生活和开始发行《学塾月刊》。^⑤穆德此次来华，除了“影响数千学生的个人生活，并且造成了基督合一的精神……还有一种结果，就是有76位中国学生决志终身做服务基督的工作，因此后来就产生了中国的学生立志传道运动。”^⑥

来会理任总干事之前，首先在天津创办了一个城市青年会（以下简称“市会”，有别于学校的“校会”）。到了1898年，该会举行第二次全国大会时，当时的三个市会（上海、天津、香港）亦加入全国运动之内，从此青年会分为城市青年会和学校青年会。青年会的事工不再完全限制在学生圈中。由于工作重心有所转移，加上市会的会员增加较快，^⑦也间接种下了后来学运希望从青年会的组

织系统独立出来的争论。

1902年,基督教青年会第四次全国会议在上海举行,成立了中韩港基督教青年会总委办,会议决定开展对知识界和非教会学校的学生工作,同时还决定成立书报部,把《学塾月刊》改名为《学生青年报》,出版青年读物,并确立了基督教青年会的会名。1912年,第六次全国会议召开,议决将总部名称确定为“中华基督教青年会全国协会”。

1903年,谢洪赉先生加入青年会,该会的青年文字事工开始有了突破性的发展,他在1916年去世之前“所编成之书籍达七十余种,靡不以针对当代青年的需要为目标。”^⑧谢扶雅先生极其推崇他的青年文字工作说:“洪赉……以文字抓住青年知识分子……实为改造中国社会,促成中国现代化之基本坦途。”^⑨他除了一人编印《学生青年报》之外,又邀请他在中西书院的同事范丽晦(范子美)到书报部主编《进步》;谢氏去世后,这两份刊物合并为《青年进步》——青年会的代表性刊物。谢洪赉的青年文字事业最重要的意义在于使青年协会书报部做到完全由华人自主、自理。^⑩而当时的其他教会出版社,均由西人主持。谢洪赉的事工是一种本色化的事工。

早期的青年会除了文字工作具有浓厚的信仰色彩外,学校事工也是如此。他们的活动以晨更、查经、祈祷和证道为主。^⑪“江文汉认为当时的学校青年会是一个比较单纯的宗教性团体,是带有相当浓厚的宣教色彩,其基本任务是服务于整个宣教运动,因为辛亥革命前后,正是西方在中国的宣教运动的黄金时代。”^⑫而且值得注意的是,1907年的第三次宣教士大会及百年纪念宣教大会时,特别将学生事业委托给青年会负责,从此中国的基督教学生工作就更不容易和青年会运动划分开来。

当时青年会的基督教学生事业主要有几项:

1. 每一年举办的各地区夏令会:1904年起,学生部开始在数

处大城市办夏令会，“藉以联络各处感情，与交换知识，健壮身体，鼓舞兴趣焉。”^⑧

· 2. 留学生的的工作：为应付日兴的留学潮，留日、留英、留美青年会分别于1906、1908、1909年成立，目的“在得同学学生笃信基督圣教”^⑨。留日青年会还附设有英文学校。

3. 学界布道大会：最著名的就是穆德与艾迪的学校布道工作。1907年，穆德第三度访华，在25天内，展开各地的学校布道，各处聚会人数都在千人以上。^⑩而艾迪从1911—1948年间曾先后7次来华布道。1911年，他首度来华为各地学界举行布道大会，每次聚会逾千人，并有数以百计的学生表示愿意继续追求基督教道理。^⑪1914年，艾迪又重来中国，在12个城市布道，累计听讲青年达12万1千余人。他们的布道内容比较学术性，从科学、哲学引入宗教讨论。此外，他们针对当时听众最关心的问题：“如何救中国？”进行演绎推论，从中国的困境，至中国的出路，指出救中国之道在乎耶稣基督的能力。^⑫这些适切时代需要的学术性讲章，可说是他们布道的特色。

4. 学生立志传道团：青年会来华后，在1900年以前，也发起与世界性的“学生立志国外布道团”相应的运动。至1909年，丁立美在山东潍县的广文学堂布道，在300学生当中，竟有116人立志献身事主，1910年青年会安排丁立美到天津、北京、北通州证道，又激发200学生献身事主。同年，青年会的华北学生会议在北通州协和大学召开，除了那些新近立志献身事主的同学外，也有来自湖北、安徽、江苏等50余位代表，决议成立“中华学生立志传道团”，^⑬团员资格为立志终身投入传道事工者。

该团的口号是：“在这一代里，祖国和世界福音化”，聘请丁立美为巡回干事。到了1912年青年协会成立时，该团就附属在青年会的全国系统里。但是立志传道团到底是一个独立的组织，或是完全属于青年会，这中间的争执就如同后来学运与青年会的关系

一样,始终没有一个清楚的答案。^⑨但是该团很明显是后来学运的一支主力,这是后话。

当1922年,世界学盟召开时,全国各地已有48个学生立志传道团,过去10年参加的团员,共1,579位,其中136位(或说145位)业已加入教会,担任传道工作。^⑩江文汉先生认为学生立志传道团所以能吸引这么多学生的原因是:“基督教是由西方来的,如果要使这个宗教真正生根在中国的土地,就必须有一班青年献身为它工作。在那时,基督教也确是带有进步性的,因此,学生立志传道团吸收了不少团员。”^⑪

1922年是青年会在华的黄金时期,当时全国有市会40处,会员53,812人;校会200处,会员24,100余人;外籍干事103人,华籍干事550人。^⑫

至于另外一支后来成为学运主力的女青年会,它的学生事工性质与青年会亦是一致的。女青年会传入中国是在1890年,1906年它在全国共有市会3处,校会30余处;到1922年时更发展为市会12处,校会80余处。

二、1922年前中国基督教学运分析

清末民初,中国的基督徒学生事业所以能够发展起来,与当时的政治局势及教会学校有着密切的关系,19世纪中叶后,一些西差会早已开始在中国发展教育事业,开办学校,藉以帮助传教工作,这些机构渐成为传播西方文化的媒介,但是由于这种教育无法与中国传统的考试制度衔接,^⑬所以就读的人不多。1905年9月,清政府下令废除科举制度,作为西洋教育的前驱者,教会学校在设施和课程上较诸绝大部分官办学校为佳,尤其英文科目,因有宣教士任教,其他学校根本无法比拟,申请入学的人数遂大为增加。1900年,教会大学只有几间,学生人数共199名,但到了1920年

时,大学数目增至16所,学生为数1,700人。^②

也因为西洋教育非教会学校之专利,政府教育系统日益发展,长久以后,从数量上看,传教学校必然远不如官办学校。为了保持过往在教育上的优势,教会学校就必须集中资源,改善教育质素,于是不少西教士便积极研究联合办理教会学校的问题,教会学校于是走上专业化;负责学校的传教士是专职的,教会学校的教育意义大于传教意义。

以上这些因素使得教会学校在中国蓬勃发展;教会学校人数的增加远超过教友人数的增加。根据1951年的统计,教会学校学生人数已近17万人,计有教会中学216所,而3所教会大学那时均已完全成立。^③在1920年时,中国教会约有信徒36万,但与此同时,各级传教学校竟招收了逾20万的学生。教会学校提供的人数及有利条件,以及官立学校的广大禾场,都给予当时青年会的学生事业,有着良好的发展机会。

再加上辛亥革命前后,基督徒及教会学生积极表示对革命的支持,并投身于革命行列,教会学校很多时候也成了革命思想的酝酿及宣传之地。革命成功之后,信仰自由获得宪法保障,而且在新成立的政府中,基督徒的比例不少,例如青年会全国协会总干事就曾担任过当时国会参议院副院长。青年会由于与政界许多基督徒关系良好,对该会的事工直接、间接都有许多帮助。

当时国人对基督教的想法也是相当有利于青年会的学生事业及其他事工。基督教作为“洋教”而受到欢迎有着两重意义:其一,是指中国人认为基督教与西洋文化是同根而生的东西;其二,当时中国人对基督教的期望就如对西洋文化所抱持的期望一样,渴望基督教能够为中国指出一条救国的出路和方案。^④这就是穆德和艾迪的演讲和青年会的各种讲座每能吸引那么多学生和知识分子的最主要原因。^⑤青年会在10年代受到欢迎,正好反映出当时社会知识阶层和学生对西学以至西洋文化、生活、社会习俗的兴趣;

而青年会透过传播新知、提供新式活动来传播基督教,自亦收到良好的效果。

除了局势及教会学校等因素外,青年会本身的策略及组织也是吸引学生及知识分子的重要因素。一直以来,青年会运动皆崇尚本色化;这是他们一贯的措施,当国家主义的浪潮日渐高涨之际,该措施实在是合时的明智之举。^②

自创办以来,不少中国信徒加入青年会担任领导职位,例如1901年的南京会议,出席人数中139各是中国代表39名是外国代表。同年,青年会的华籍雇员有3位,到1907年增至16位。^③干事人才也是愈来愈以华人为主;到1913年,华籍干事已增至95人,外籍干事87人;1922年,华籍干事共有550人,外籍干事只有103人。^④

而且青年会一开始,便将管理权交给中国人,一切会务方针大致由董事会来决定,而青年会的董事全是中国人^⑤。青年会的总干事起初是西人,1915年以后则改由华人出任(1915年为王正廷,1916年为余日章,余且在任将近20年。)

在自养方面,青年会也是相当出色的,除了几处大会所与外籍干事的薪金由外国捐助外,一切经费都由中国人自己负责。^⑥

中国的教会长期以来都在低下阶层当中发展,传道人教育水平也低,而青年会由于学生工作的需要,开始时参与的西教士知识水平都极高,而且他们又极重视人才的罗致与训练,华籍干事必须在国内或国外受训,起初要求最少具有中学毕业或相当程度,后来更规定必须大学毕业。^⑦干事在职期间并且常有机会出外进修,例如“税专三杰”的徐宝谦、吴耀宗、张钦士、在投入青年会后都先后接受青年会支持到国外进修,以后的谢扶雅、梁小初、胡学诚……等都是如此。这对学识人才的重视,造成良性循环,也使得学运一直无法脱离青年会而独立。

更因为青年会一贯强调服务与活动,而不只是听讲,便提供了

许多的行动及发展空间,让学生及青年可以参与,并有意无意间吸收了许多毕业学生投入,如徐宝谦……等人都是因为在求学时期即参与青年会的运动,毕业后先后放弃高薪的工作投入青年会当干事的。

三、1922~1937年的中国基督教学运史

1922年的世界基督教学学生同盟在北京清华大学举行扩大会议的时候,“中国基督教学学生运动”这个名词才被提出来,当时“中国的代表觉得中国学运应当有新的精神,新的言行去应付新的需要,所以一致要求全国青年协会派一个委员商议此事。”^④

依据吴耀宗的看法:学运所以在1922年被提出来固然是受世界基督教学学生同盟大会的刺激,但更重要的是五四运动这股潮流的影响。^⑤因为那时教会界直接、间接针对五四运动(吴氏以五四为爱国运动,也是新文化运动)所产生的回应,有“生命社”与《生命月刊》、《真理周刊》的创办,及基督教全国大会的召开,特别是“北京基督教学学校事业联合会”的设立,更促成了学运问题的提出。^⑥吴氏以为该联合会可以说就是中国基督教学学生运动的雏形,因为它里面有各校同学的代表所组成的“学校代表团”,而联合会的委员会里,也有各校同学的代表。^⑦

其实,学运的真正发起人是顾子仁,1918年,他受青年会全国协会总干事余日章之邀,担任青年会学生部的工作,并于1921年以副总干事的名衔参与日内瓦举行的世界基督教学学生同盟执行部年会,而受托于1922年在中国北京举办该同盟第十一届大会。他担任学生部干事时,正值五四学生运动的高潮,加上接触世界基督教学学生同盟及筹备第十一届大会,遂激起了组织中国学运的想法。他理想中的学运,依谢扶雅先生的说法:“其特征是自发自动及自主性,所有……学生干事,并各教会的青年工作人员,一概处于辅

导地位,……学运亦可遴聘各大专校的教授或校长担任顾问,在各种学生聚会中,顾问被邀出席,一同商讨进行事宜,无分长幼师生,亲爱逾于兄弟。”^⑧

当时,全国青年协会由于被要求派出一个委员会来商议学运之事,乃于1923年4月召开委员会,但会中并没有讨论学运,而只建议了一些中国基督教学生会应当作的事。^⑨会议并特别强调在以后3年中,全国所当一致努力的,就是平民和公民教育。^⑩而平民和公民教育是余日章早在1922年以前就已开始发动,而为其他国家青年会所没有的。^⑪

这次会议显示余氏并不支持学运的路线,他认为学运不应脱离母体——青年会而自成一系统。^⑫顾氏因此于1924年离开青年会,而转以世界学盟干事(后为副会长)身份支持中国学运。

1922~1927年间,由于一连串非基运动的展开及国家主义的高涨,青年会的校会及市会事工都遭到严重打击。1927年时,市会人数由1922年的53,821人锐减至19,767人;校会受打击更大,会员由1922年的24,135人骤降至2、3千人。^⑬这段时间内战频仍,国内局势相当混乱,青年会于1923年在广州岭南大学举行全国大会时,提出“人格救国”的口号,孙中山先生在大会发表了一篇演讲,赞同人格救国,并指出基督徒不能脱离政治的观点^⑭。江文汉指出:“学校青年会在当时,已经从一个狭义性的宗教团体,开始注意到服务性的事工。”^⑮

由于1925~1927年中国大革命的影响,学运筹备因而产生。^⑯1926年8月,青年会与学生立志传道团曾同时在济南举行大会,议决由男、女青年会与立志传道团各派代表13人,详细讨论组织中国基督教学运的问题,^⑰青年会还发表“中国基督教学生运动意见书”,提出以当时现有的男、女学生青年会、立志传道团为发起单位,从事“本基督的精神,建立青年人格,改进国民生活”宗旨的追求。

1927年7月,上述3个机构的代表在南京金陵女子大学成立了“中国基督教学生运动筹备委员会”,进行筹备一个全国统一的,学生自动自主的,男女联合的学运,并且规定这运动的目标为:“本耶稣的精神,创造青年团契,建立健全人格,实行革命,谋民众生活的解放与发展。”^⑧后因当时政局谈革命不适宜,而把“实行革命”取消。所以,学运的目标有三:团契的创造,人格的建立,民众的解放。^⑨这个目标此后一直在各地沿用。

江文汉认为,这个目标不但反映了当时大革命的情绪,同时也指出中国基督教学生运动已从一个狭义的宗教性运动转变为一个富于革命性的社会运动。在过去,基督教学生团体的任务是宣教,此后基督教学生团体的任务乃是联合同道,以耶稣的精神去改造社会,争取一个合理社会制度的实现。^⑩

此次会议所定的目标,基本上与青年会当时极力提倡的人格救国、公民教育和平民教育是相应的。在谋求民众生活的解放方面,青年会同工们及一些学者都主张配合青年会在1927年发起的“到民间去”运动,去实际为人民服务。^⑪

从组织方面来说,筹委会认为“小团契”是充实学校单位的最好方式,因为以前学校青年会包办了各项的课外活动,尤其在教会学校里,差不多全体学生都加入青年会,成为会员,以致青年会失去了它宗教的本质,同时在非基督徒中,也引起了不少反感。于是,在好些学校里,开始出现了5人到20人不等的“小团契”组织,有的甚至将团契代替了过去的青年会。^⑫

筹委会成立后,曾举行过多次会议,这些会议都是以组成这个筹委会的学生为主体,每次会议完毕,就出一期的《中国基督教学生运动特刊》。1928年起,又创办了《微音月刊》作为学运的机关报,各地学生联合会的组织普遍地建立起来,毕业学生也组织了“学运毕业团契”,这个时期的学运,产生了两方面的良好影响:一是培养了基督教后来不少的领袖人才;二是由于来自教会的协助

增多,学运也形成了男女青年会和教会在学生工作上的统一战线;^⑤而立志传道团在这段时间之后“就无形中消灭了”。^⑥

1931年,在北京举行的筹委会扩大会议,重点是讨论学运的宗教基础,并强调改造社会使命中生活锻炼的重要。此外,还制订了一个学运公约,共有6条:(1)每日必须有灵性修养;(2)实行俭朴生活;(3)锻炼健全体格;(4)尊重两性贞操;(5)言行真诚;(6)严守时刻。^⑦

从筹委会的成立,直到1933年在上海沪江大学召开“中国基督教学生运动全国团契大学”时止,筹委会所关注的是学运意识的提倡、地方单位的巩固,和学运分子自身的训练。^⑧这段时间因为内有中华基督教全国总会的助力,外有顾子仁在世界基督教学生同盟的支持,事工进行得尚称顺畅。^⑨

1933年的全国大会决定由出席的13个区联男女代表150人自动发起组织“中国基督徒学生全国临时总会”,沪大学生青年会会长耿元学当选为临时总会会长。由于这个会议是在“九·一八”和“一·二八”事变发生不久后召开,全国人民置身于“国难”的气氛中,基督教学生的反应也就特别敏锐,大会中甚至有人主张基督教学生进行组织政党,以便促成民族复兴。^⑩这时学运因着时代要求的迫切,已经从自身的组织与训练,转成直接改造社会的责任承担,所以会中特别提出乡村改造、社会改造、国货促进为整个运动的重点事工。

临时总会后来更提出了一个口号,要大家参加救国运动,设立了三个专门委员会——乡村改进、社会改造问题研究、国货促进委员会。1935年1月,又增加了信仰与使命研究设计委员会——重新估定基督教信仰对于现代中国的使命。^⑪关于临时总会的组织,成立了各学联联席代表大会为该会最高机关。在它之下有常务委员会和它所委任的经济、出版、宪章起草、地方团体促进委员会。

此外,总会又成立了干事部和顾问部,为要充实学运的构成分

子,总会拟定一个在校同学的“学运团契”组织纲要,并且组织了“中国基督徒学生运动毕业同学团契”,把曾参加过学运的已毕业同学和协助学运的领袖们联系起来,以作学运的支柱。临时总会并且订于1936年8月18~25日在苏州和上海召开基督徒学生全国大会,正式成立“中国基督教学生运动”。^⑥

然而,这个计划最终未能实现,过程及原因如下:

1934年冬,当耿元学从沪大毕业后,复旦大学的梁祖尧继任临时全国总会会长,耿氏受聘为青年全国协会学生部干事,实则被指派担任学运临时总会的执行干事,以资熟手。然而,男女青年会皆深恐两会下的学生青年会脱离母体,而加入即将成立的中国基督教学生全国总会之中,尤其是江文汉自美学成回沪,主持青年全国协会的学生事业,不愿见中国有一独立的基督教学生运动,^⑦再加上日本侵华日急,国内局势复杂。1937年春,由于临时总会工作一时无法进行,青年协会当局取消了耿元学担任学运临时总会执行干事的指派。

这时,顾子仁自国外募得一笔款项给中华基督教会全国总会,由该会指派耿氏继续学运临时总会的执行干事职务,为了取得两青年协会的合作,男协会派出蔡昭修,女协会派出施葆真,与代表中国基督教学生全国总会的耿氏共同组成学运临时总会的干事部,不幸中国抗日战争爆发,干事部难以推动工作,而使学运随着1937年秋耿氏的离沪而告停顿。^⑧

四、1922~1937年的中国基督教学运分析

这段时间的中国基督教学运发展到最终,已经和一般的学运相结合,^⑨它早期的宣教色彩似乎亦随着学生立志传道团的无形结束,而完全消失了。但这也有其复杂的客观历史和主观内部因素。

主要是早期所有有利于学生事业及青年会运动的因素,在这段时间都转为不利。五四以前,青年会或西教士在传播福音时,有意无意的把西方文化与基督教结合在一起,成为福音入华初期的助力。

(一)一次大战后,在巴黎和会上,西方各国将山东权益转让给日本,掀起五四的学生爱国运动,以及日后日本侵华,列强支持军阀割据,迫使中国签订各种不平等条约的一连串历史事件,均激发了中国爱国主义的高涨,对西方国家反感之余,连带排斥西方文化,及西方文化在华的初期传播者——基督教。

(二)1917年,俄国革命成功;1921年,中国共产党成立;他们对西方资本主义、帝国主义的批判是反西方文化、反宗教的,而当时中国人正需要一种来自西方,却又是反西方的思想。

(三)大批中国青年留学生学成归国,介绍西方文化的工作很快的便从传教士和青年会手中,转移到中国新一代知识分子身上。他们很快发现,近代西方文化并不全然建基于基督教精神,有些甚至是反基督教的,他们便藉此反对基督教,反对传统文化;而基督教在西方历史的黑暗面,及其进入中国时与帝国主义及不平等条约的挂钩,都成为国人攻击的把柄。

基督教学运的形成深受五四以后一般学生运动的影响。传统中国的知识分子是学而优则仕,但根据 Jessie G. Lutz 的分析:“五四运动使学生极其清楚的意识到,民族主义深得人心,以及自己能够利用民族主义所发挥的政治影响。随着北京政权的腐败和传统晋仕之途的断绝,中国知识分子由于没有渠道上达改革意见而感到十分懊恼,然而,由于政府接受了示威者的要求,使学生自以为找到了可以左右公众舆论的新手段,即示威、罢课和联合抵制。”⁶⁰而政府的逮捕增强了学生和青年知识分子的团结感,各种组织的建立又增加了统一行动的手段,全国各大城市都建立起学生联合会,这些学联又联合成中华民国学生联合会。⁶¹基督教的学运深受

此种观念影响,连学运的组织模式都学自一般的学生运动。

由于学生爱国运动之影响,加上非基运动对基督教的攻击,青年会和学运提出“人格救国”做为回应;余日章与当时教会其他领袖一样,觉得人格救国是唯一解决中国困境的方法。“所谓基督化人格就是像基督的生活,实行像基督那样的习惯……我们不但应当修养自己基督化人格,而且应当注意我们共同的基督化人格。”^⑧

我们相信青年会同工致力于基督化人格,是与当时燕京大学一些教授所接纳的“自由主义”社会政治观相同,即认为每个作为社会个体的人,如果被重建了,那么社会也会被重建。然而,形成这个观念则有另一潜在因素,即它符合儒家“修身、齐家、治国、平天下”的传统观念,极易被中国知识分子所接受。在余氏和青年会同工的影响下,学生工作的方向遂从早期以宣教为主,渐转为以社会服务为主。

内部因素指的是余日章与顾子仁之争,其实也就是青年会与学运之争。这个争执的表面是路线的不同,亦即美国系统与欧洲系统的不同:在美国,学运直接与全国男女青年会关联,而在欧洲,学运是个独立的机构。^⑨顾子仁由于一方面受世界学盟的影响,另一方面又有感于作为一个基督徒学生工作者,在普遍的学生对国家危难的觉醒中,到底应扮演何种角色?而在参考了英国的牛津学运后,认为学运应该自主,不必太多干涉,而教会机构工作者,应该只站在一个疏导性地位。

但是对于余日章及青年会同工而言,学生和青年会有着非常密切的联系,中国的第一个青年会是学校青年会,而不是城市青年会,青年会全国协会是城市青年会和学校青年会所共同组织的,青年会是全国大会也是市会和校会联合举行的,青年会需要学生,没有学生,青年会中的“青年就会失去一个主要成份”。^⑩

但是实际上更重要的因素是,城市青年会的成长比学校青年

会来得快,从前面的统计数目,我们也清楚知道市会会员一直比校会多,而更大的关键是市会是青年会经济的主要来源,学生经济能力一向较弱,而青年会的工作主要靠本国人的奉献,即市会的活动收入来维持,所以青年会不可能放弃或减轻市会的工作,校会的发展无形中受了很大的限制。

然而,面对当时局势及青年学生的挑战,已经不是五四运动前的校会工作所能应付,特别是五四以后,政党争相控制学生组织,社会主义青年团以青年会为它争取学生的对手,^⑨这些都使得学生工作的性质有所改变。由于推动学生工作的不是学生,乃是男女青年会派来的学生干事,于是中国的学生运动被讥评为“学生干事运动”。^⑩

但造成学运无法真正独立的原因,则是学运无论在人才或金钱上都无法自主,非得依赖青年会不可;正如刘廷芳所说:“今日为学运服务的人才是受了青年会的训练;今日努力学运组织的人才所采用的方法是取法于青年会的;今日学运的指导者,有些本身仍是青年会的受薪人员;今日对于学运热心赞助者,大半是受过青年会直接影响的人;今日学运的实体,一部分仍是青年会运动中的校会,并且是重要的一部分;今日学运的进展,仍需要青年会组织上的设备及帮助。”^⑪

在上述的中国基督教会运动历史中,首先,我们可以看到它最重要的意义是对当时中国局势的一种回应。青年会在1922年以前的成功,固然是占局势之利,但同时也是青年会能抓住当时中国人的心理,对当时学生和知识分子对西方文化和基督教普遍具有的好感做出正确的回应;它抓住了当时的知识分子,而且成为当时最具本色化的基督教团体。而1922年后的挫败,固然导因于客观局势太过险恶,但也显出在学生工作方面,青年会单靠维持过往的成就,已无法应付当时的变局和满足当时学生的需要。这显示出,中国那时需要有一种不同于早期青年会运动的新的基督徒运

动。青年会与中国学运的关系,就是在这种情况下产生的。

然而,我们同时也可以看出,当时的中国教会只有后来的中华基督教会参与了学生运动,因为当时的中国教会对自立自养目标的努力,即已穷尽其力,再也没有能力支持学运,更难由教会主动去带领学运,甚至产生与学运不同的另一种基督教学生运动(例如抗战后期的基督教学联)。

从青年会的学生运动和后来的学运给我们有如下反省:

1. 从西方传进中国的青年会,是一种温和性的社会服务和社会改革,曾在西方取得很大的成就,也能应付民国初年较为开放的局势,但是这种温和的改革方式是否能应付剧烈变动的中国社会需求——类似五四以后中国内外的变局?特别是从教育和人格着手的改革需要一段漫长的过程,而当时中国局势动乱,这种改革主张并不具备客观环境的条件支持。再如,即使个人真的被改变了,整体的社会是否一定更好?而当牵涉到体制问题(如当时农村的残破须依赖土地改革的推行方能解决)和外来的强烈反对势力时,基督教信仰能否有更好的对策?

2. 学运最后与一般的学生运动认同,是不是完全适宜呢?这种针对局势即时作出的一般学运或学潮,是否代表着一定是正确的反应,内中是否有其他团体的影响,基督徒的反应是否应该完全一致?基督徒对社会的参与又应达到何种程度呢?这些都是值得我们深思的。

注 释

① Williston Walker 著,谢受灵原译,赵毅之修译:《基督教会史》四版(香港:基督教文艺,1982),926页。

② 弗雷明:《基督教青年会国际调查报告书》,50页;间引自顾长声:《传教士与近代中国》(上海:人民出版社,1981),301页。

③ 江文汉:“四十年来的中国基督教学生运动”,61页。另一种说法是1896年穆德来华时,天津的一个官立学校已有青年会,参 Basil Mathews 著,

张仕章译:《穆德传》(上海“青年协会书局,1940),102页。

④ 参王正廷:《学生世界》(1923.7);间引自 B. Mathews:《穆德传》,102页。

⑤ 参谢扶雅:“中华基督教青年会全国协会之组织及状况”,《中华基督教会年鉴》,第七期(1924),45页。

⑥ 王正廷:《学生世界》(1923.7);间引自 B. Mathews:《穆德传》,102页。

⑦ 青年会到1914年有市会34,会员10,000;而校会则有120,而会员7,000。到1920年,市会虽仍是34,但会员32,330;校会则有174,会员15,555。至1925年,市会43,有会员44,550;校会有208,会员27,487。到1934年时,市会有40,会员37,648,而校会下跌至122,会员只有8,424。请参考上述年份之各期《中华基督教会年鉴》和王治心:《中国基督教史纲》,三版(香港:基督教文艺,1979),361页。

⑧ 姚崧龄:“亦儒亦耶之谢洪赉”,《传记文学》,廿二卷四期;引自谢扶雅:《谢扶雅晚年录》(台北:传记文学社,1977),281页。

⑨ 谢扶雅:“纪念谢洪赉百年冥寿”,《生之回味——谢扶雅耆年文集》(香港:道声,1979),165页。

⑩ 同上注,166页。

⑪ 江文汉:“四十年来的中国基督教学生运动”,《金陵神学志》,廿六卷一、二期合刊(1950.11),62页。

⑫ 同上注。

⑬ 范子美:“基督教青年会事业”,《中国基督教会年鉴》,第一期(1914),95页。

⑭ 同上注,97-98页。

⑮ 查时杰:“基督教在清朝的传布”,《宇宙光杂志》(1982.10),57页。

⑯ K. s. Latourette, A History of Christian Missions in China (Society for Promoting Christian Knowledge, 1929)p. 591。

⑰ 同上书,621-622页。

⑱ 江长川:“中华基督教学生立志传道团”,《中华基督教会年鉴》(1924),44页。

⑲ 参吴耀宗:“中国基督教学生运动的回顾与前瞻”,《天风》,五卷七期(1948·2),5页。至于立志传道团后来的经济问题和存废问题,可以参考宝

广林：“中华学生立志传道团的现状是否适合于将来的要求”，《生命月刊》，三卷五册(1923·1)，1-3页；安梦华：“中华基督教学生立志传道团果真不合时宜吗”，《生命月刊》，三卷九册(1923.5)，1-5页。

⑳ 江文汉：“四十年来的中国基督教学生运动”，62页。又江长川：“中华基督教学生立志传道团”，44页。

㉑ 江文汉：“四十年来的中国基督教学生运动”，62页。

㉒ 袁访贲：《余日章传》(香港：基督教文艺，1970)，57-58页。

㉓ 参阅 Jessie G. Lutz, *China and the Christian Colleges, 1850 - 1950* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1971), pp. 25-49; Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats: The American Protestant Missionary Movement in China, 1880-1952* (Princeton: Princeton University Press, 1958), pp. 105-122.

㉔ 江文汉：“四十年来中国基督教学生运动”，62页。

㉕ 据 Harold Z. Schiffrim 统计，单在惠州之役中，基督徒的参加者便占30%。参 Harold Z. Schiffrim 著，丘权政等译：《孙中山与中国革命的起源》(北京：中国社会科学出版社，1981)，192-200页。

㉖ 梁家麟：《福临中华——中国近代教会史十讲》，126页。

㉗ 青年会针对时局的布道和讲座可以参阅余日章：“讲演为社会教育之利器”，《中华基督教会年鉴》，第3期(1916)，委：41。又梁小初：《未完成的自传——七七回忆录》(香港：基督教文艺，1969)，121-2页。又参袁访贲：《余日章传》，34-41、68-71页。

㉘ 林荣洪：《王明道与中国教会》，二版(香港：中国神学研究院，1987)，44页。

㉙ Shirley S. Garrett, *Social Reformers in Urban China: The Chinese Y. M. C. A. 1895-1926* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970), p. 81.

㉚ 袁访贲：《余日章传》，589页。

㉛ 刘廷芳：“青年会对于中国教会的贡献”，《真理与生命》，九卷五、六期合刊(1935·11)，243-4页。

㉜ 同上注，245页。

㉝ 梁小初：《未完成的自传》，97、110页。

㉞ 吴耀宗：“中国基督教学生应当做什么”，《真理周刊》，一卷十期(1923·6)，1页。

⑳ 吴耀宗：“中国基督教学生运动的回顾与前瞻”，1页。

㉑ 同上注。

㉒ 同上注。有关“北洋基督教学校事业联合会”可以参考：生命社：“北京基督教学校事业联合会说明”，《生命月刊》，二卷七册（1922.3），1-9页。

㉓ 谢扶雅：《顾子仁与学运》（香港：基督教文艺，1937），27页。

㉔ 该建议为：1. 养成个人灵修及个人布道的习惯；2. 尽力于职业指导并徵求基督教服务的人才；3. 提倡平民及公民教育；4. 养成舆论，改革社会种种恶习，如烟、酒、赌博、娼妓…等；5. 调查社会及工业状况，并提倡社会的公益，及工业界的正义；6. 研究战争的原因，提倡国际的和平。参吴耀宗：“中国基督教学生应当做什么”，1-2页。

㉕ 同上注，2页。

㉖ 袁访贲《余日章传》，52页。

㉗ 谢扶雅：《顾子仁与学运》，20页。又见耿忠之：“顾子仁博士与中国基督教学生运动”，《顾子仁与学运》，98-99页。

㉘ 参谢扶雅：“中华基督教青年会全国协会之组织及现状”，《中华基督教会年鉴》，第七期（1924），51页。又参余日章：“两年来之基督教青年会事业”，《中华基督教会年鉴》，第十一期（1929-30）。

㉙ 江文汉：“四十年来的中国基督教学生运动”，62页。

㉚ 同上注。

㉛ 吴耀宗：“中国基督教学生运动的回顾与前瞻”，4页。

㉜ 刘延芳：“中国教会与学运（上）”，《真理与生命》，八卷五期（1934.10），210-211页。

㉝ 江文汉：“四十年来的中国基督教学生运动”，63页。

㉞ 吴耀宗：“中国基督教学生运动的回顾与前瞻”，4页。又参徐宝谦：“基督教学运的哲学基础”，《真理与生命》，八卷三册（1934.5），100-104页。

㉟ 江文汉：“四十年来的中国基督教学生运动”，63页。

㊱ “到民间去”的运动请参胡任夫：“一年内全国青年会状况”，《中华基督教会年鉴》，第十期（1928），27页。至于青年会的同工及学者主张，请参沈体兰：“中国基督教学生运动”，《真理与生命》，二卷十一册（1927.9），300页。吴耀宗：“中国基督教学生运动前途的事业”，《真理与生命》，四卷二册（1929.4），8页。徐宝谦：“中国基督教学生运动的今昔及其应有的特点”，《真理与生命》，二卷八期（1927.5），212页。又徐宝谦：“基督教学运的哲学基础”，

103 页。

⑤② 江文汉：“四十年来的中国基督教学生运动”，63 页。

⑤③ 同上注，63 - 64 页。

⑤④ 吴耀宗：“中国基督教学生运动的回顾与前瞻”，5 页。又同上注，64 - 65 页。

⑤⑤ 另一说是七条，增加一项：“合作精神”。见邱运燾：“中国学运对于‘信仰与使命’之探讨”，《真理与生命》，九卷三册(1935·5)，125 页。

⑤⑥ 吴耀宗：“中国基督教学生运动的回顾与前瞻”，4 页。

⑤⑦ 耿忠之：“顾子仁博士与中国基督教学生运动”，99 页。

⑤⑧ 江文汉：“四十年来的中国基督教学生运动”，64 页。

⑤⑨ 邱运燾：“中国学运对于‘信仰与使命’之研讨”，125 页。

⑥⑩ 吴耀宗：“中国基督教学生运动的回顾与前瞻”，5 页。

⑥⑪ 耿忠之：“顾子仁博士与中国基督教学生运动”，100 页。

⑥⑫ 同上注：101 页。

⑥⑬ 江文汉：“四十年来的中国基督教学生运动”，64 页。

⑥⑭ Jessie G. Lutz, *China and the Christian Colleges*, p. 211.

⑥⑮ 同上注。

⑥⑯ 袁访贲：《余日章传》，76 - 78 页。

⑥⑰ 黄一琴：“中国基督教学生运动的我见(上)”，《天风》，六卷廿二期(1948·12)，2 页。

⑥⑱ 吴耀宗：“中国基督教学生运动的回顾与前瞻”，5 页。

⑥⑲ 梁家麟：《福临中华》，145 页。

⑦⑰ 黄一琴：“中国基督教学生运动的我见(上)”，2 页。

⑦⑱ 刘廷芳：“青年会对于中国教会的贡献”，267 页。



第二编

《易经》与《圣经》相暗合

钟峻父

《易经》与《圣经》之概要旨趣，叫我人知道其二者的宗旨大致相暗合，甚至可云相得益彰，或说是互相辉映。以其都是诱发，引导人生怎样避罪凶，趋善吉，获得平安康宁之天下大经大法之道。不过易经乃我先圣先生苦心孤诣思维的结晶，是形而上的人生哲理而已；缘易经无生命力量及具大体的推行实践之法；况人虽属圣王亦必有其原罪（先天遗传），也必有其或多或少之本罪（因肉体软弱，在有意无意之中所犯的）。所谓“世人都犯了罪”；“人心比万物都诡诈，坏到极处。”如凭既坏之南针来航行，能无差之毫厘而谬之千里之虞么？

《易经》与《圣经》除这根本一迥异之外，其在生哲理要旨上，即人生当遵行敬畏顺眼之道，却有很多地方相暗合。除以上略有述及外，兹再举其荦荦最显著者三五于后以明之。

一、易经的宇宙观及顺序与圣经相暗合

《易经》六十四卦之顺序与《圣经》相暗合，兹录其序卦传以证之：

序卦传上篇：“有天地（乾坤），然后万物生焉。盈天地之间者，唯万物，故受之以“屯”；屯者、盈也，屯者、物之始生也。物生必蒙，故受之以“蒙”；蒙者、蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以“需”；需者、饮食之道也。饮食之必有讼，故受之以“讼”。讼必有

众起,故受之以“师”;师者、众也。众必有所比,故受之以“比”;比者、比也。比必有所畜,故受之以“小畜”。物畜然后有礼,故受之以“履”。履而泰然后安,故受之以“泰”;泰者、通也。物不可以终通,故受之以“否”。物不可以终否,故受之以“同人”。与人同者物必归焉,故受之以“大有”。有大不可以盈,故受之以“谦”。有大而能谦必预,故受之以“预”。预必有随,故受之以“随”。以喜随人者必有事,故受之以“蛊”;蛊者、事也。有事而后可大,故受之以“临”;临者、大也。物大然后可观,故受之以“观”。可观而后有所合,故受之以“噬嗑”;嗑者、合也。物不可以苟合而已,故受之以“贲”;贲者、饰也。致饰然后亨则尽矣,故受之以“剥”;剥者、剥也。物不可以终尽,剥穷上反下,故受之以“复”。复则不妄矣,故受之以“无妄”。有无妄然后可畜,故受之以“大畜”。物畜然后可养,故受之以“颐”;颐者、养也。不养则不可动,故受之以“大过”。物不可以终过,故受之以“坎”;坎者、陷也。陷必有所丽,故受之以“离”;离者、丽也。”(以上序自乾、坤至坎,离三十卦,列为上篇)。

序卦传下篇:“有天地(乾坤),然后有万物(“咸”)。有万物,然后有男女;有男女然后有夫妇;有夫妇然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下(秩序);有上下;然有礼义(理宜),有所错(安、施、行、止)。夫妇之道不可以不久也,故受之以“恒”;恒者、久也。物不可以久居其所,故受之以“遁”;遁者,退也。物不可以终遁,故受之以“大壮”。物不可以终壮,故受之以“晋”;晋者,进也。进必有所伤,故受之以“明夷”;夷者、伤也。伤于外者必反其家,故受之以“家人”。家道穷必乖,故受之以“睽”;睽者、乖也。乖必有所难,故受之以“蹇”;蹇者、难也。物不可以终难,故受之以“解”;解者、缓也。缓必有所失,故受之以“损”。损而不已必益,故受之以“益”。益而不已必决,故受之以“夬”,夬者、决也。决必有所遇,故受之以“后”;后者、遇也。物相遇而后聚,故受之以“萃”;萃者、聚也。聚而上者谓之升,故受之以“升”。升而不已必困,故

受之以“困”。困乎上者必反下，故受之以“井”。井道不可不革，故受之以“革”。革物者莫若鼎，故受之以“鼎”。主器者莫若长子，故受之以“震”；震者、动也。物不可以终动，止之，故受之以“艮”。物不可以终止，故受之以“渐”；渐者、进也。进必有所归，故受之以“归妹”。得其所归者必大，故受之以“丰”；丰者、大也。穷大者必失其居，故受之以“旅”。旅而无所容，故受之以“巽”；巽者、入也。入而后说（去声，读悦，以下同）之，故受之以“兑”；兑者、说也。说而后散之，故受之以“涣”；涣者、离也。物不可以终离，故受之以“节”。节而信之，故受之以“中孚”。有其信者必行之，故受之以“小过”。有过物者必济，故受之以“既济”。物不可穷也，故受之以“未济”终焉。”（以上序自咸、恒至既济，未济三十四卦，列为下篇）

请看这编排的顺序，何等的井然严整；岂不是在指明宇宙人类林林总总的创始、由来，以及其过程和结局么？这观念和顺序正不是与圣经的记载相暗合么？因为圣经也是先叙述上帝创造天地和其中之万有万物“咸”齐备之后才造人，而后才有男女夫妇，以及人伦、典章、法度、纪纲、伦常等等，与夫遵守奉行之与否，关系人生之平安亨通，抑蹇厄坎坷，或寿夭康宁，灾祸幸福所由之大道。因而产生林林总总的不同之际遇，以及当怎样适应之要道——是接受趋迎之，抑或抗拒逃避之的原则、法则和后果的预示，都有正确的指明。

其殿尾之“既济”及“未济”，正与《圣经》之“启示录”相暗合。言凡“既”者，即已“明易”、“大明终始”之君子；即如圣经中所说：既已听信主耶稣基督，且既已敬谨遵行全能者父上帝所盼望于人的旨意，既已得救重生之新人，便不至灭亡，反得永生，即“既”已进入永生国度里，享受上帝儿子的一切幸福至永永远远。（约三 16；五 24；启廿一 7；27）盖“济”者渡也，“既济”者言已渡登彼岸也；“未济”者即未能渡登彼岸的，因那些既不听信主耶稣基督，也不能遵行上帝旨意的人们，便无可能渡登彼岸，进入永生，且必要进入永

火永刑里，去受永远的痛苦。(约三 18;36 启十九 20;廿 15;廿一 8;27)

再就其连连的“不可以终”如何如何，“故受之以”甚么甚么的口吻来说：也正在说宇宙以及人类一切所有的遭际，统统都有上帝的预定，奇妙的安排。正如《圣经》说：

“我们晓得万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处，就是按他旨意被召的人。”“你们所遇见试探，无非是人所能受的；上帝是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的，在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住。”“他按心中的纯正，牧养他们，用手中的巧妙引导他们。”(罗 28;林前十 13;诗七八 72)

这“不可以终”如何如何，“故受之以”甚么甚么，也正如旧约耶和華上帝常藉先知们说：“上帝的命定，你们不可如何如何；你们当怎样怎样”口气，极其一致。

二、乾·坤·屯·蒙·需暗合救恩所以有

这乾、坤、屯、蒙、需的开首五卦，正在说明上帝对人类所施的爱以及救恩之所以有。兹分别略申其要：

1. “乾”——说卦传自第七至十一章记着说：乾、健也，为马，为首，为天，故称为父，为君。在杂卦说：乾、刚。在系辞说：乾道成男，又说：乾阳物也。又说：夫乾，天下之健也，德行恒易以知险。故谓“乾”之性质意义为纯阳至健至刚。以其内外(又叫上下)卦，皆为乾“☰”即其六画皆属阳，光明、刚强、健全之符号，成为光明之主体、根源；正如“天”之至刚健，永远安定，永不改变。是以易乾卦曰“乾、元亨利贞。”乃言其至大、至通、至宜、至正而坚固；故彖曰“大哉乾元，万物资始，乃统天；云行雨施，品物流行……首出庶物，万国咸宁。”又象曰“天行健，君子以自疆不息。”言天父上帝之德性附丽，正像宇宙日月星辰之运行，至刚至健之表现，他又是宇宙及

其中万有万物创造者,及继续维持,增进之主宰;他也是维持、治理、及保卫人类安宁之主。故以“乾”为天为君父。凡属有为之君子,都当像天之刚健,故我主基督也尝训勉我们说:“你们要完全像你们天父完全一样。”(太五 48)

我国古人对“天”的观念,不仅仅指着天体而言;乃更是指那超乎万有之上,有位格的,创造者,并主宰宇宙万有万物,大自然以及人类生命的耶和华天父上帝。如说“天神引出万物者也”(说文);“神者天地之本,而万物之始者”(说苑、修文);“圣而不可知之之谓神”(孟子、尽心);“人与鬼之对,称为天神”;如昊天上帝、天帝、天公、天皇、皇天、亦简称之为天;以及天命、天定、天理、天道、天心、天意、天视、天听、天知、天刑、天诛、天恩、天禄、天祐、天禀、天赋等等;凡人所仰赖的也叫天,如“民以食为天”。故“天”在我国古今人观念中,乃是创造宇宙万物万有,以及施恩赐福,赏善罚恶,施行公义报应之全能真神之简称,有时也称之为“上帝”,或“神”。如“惟上帝不常,作善降之百祥,作不善降之百殃”(书、伊训);“荡荡上帝,下民之辟(君也、法也)”;“上帝临汝”;“上帝是依,无灾无害”(诗、大雅、鲁颂)。又如论语常常记着孔子曰:“天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉!”“不怨天,不尤人;下学而上达,知我者其天乎?”“天生德于予,桓魋其如予何?”“天将丧斯文也,天之未丧斯文,匡人其如予何?”“获罪于天,无所祷也。”“君子有三畏;畏天命,畏大人,畏圣人之言。”“颜渊死,子曰:天丧予,天丧予!”

不过我古今人观念中之“天”,只知其然,或说是想当然,却没有如《圣经》那样详确的指出其所以然——耶和华天父上帝是自有永有的,是昔在今在以后永生的,是真理之内蕴,是创造并维持宇宙万有者,是有真理的仁义和圣洁,是施恩怜又满有慈爱,随时随地眷顾世人的需要,及拯救困苦之人的恩主,又是执掌万权万能和审判的主宰。这些属性,正与“乾、元、亨、利、贞”的含义——至大、至通、至宜,至正而固坚刚健——以及彖曰“万物资始,乃统于天;

云行雨施，品物流形……保合太和……首出庶物，万国咸宁”所述的“乾”之属性，正相暗合。

2. “坤”——说卦传自第七至十一章记着说：坤、顺也，为牛，为腹，为地，故称为母。在杂卦说：坤、柔。在系辞说：坤道成女，又说：坤，阴物也。又说：夫坤，天下之至顺也；德行恒简以知阻。故谓“坤”之性质意义为纯阴，至柔、至顺。以其内外(上下)卦皆为坤(☷)即其六画皆属阴、幽暗、软弱、柔顺之符号；正如“地”之至柔和而谦顺，且永不变其性质；惟坤(地)之所以有，全因承顺乾(天)之故。故易坤卦曰：“坤、元亨，利牝马之贞……安贞吉。”因牝马之性柔顺而健行，复能负重任而致远且无怨尤，是以用牝马来喻坤之属性德行。意谓宇宙人群中，亦当以具备有柔顺而能肩重任健行致远，无所怨尤之性格德行的，才是正确至当的人生；而又必须从“安贞”二字着力，则自可享至大的亨通吉利。因“安”字与静、定、止诸字义并通；“贞”者，正、定、坚固、精诚、不变之谓也。言凡能安静、贞固者，自能善处柔顺，适应任何诡谲的遭际，且决不至有烦躁不宁，或患得患失之心，是以无往不吉利。正所谓“万物(事)静观皆自得”。

要言之、上帝所创造之宇宙，其能负重致远又至健行至顺天者，惟地能之，且既安又贞，是以能资生万物以供宇宙人类动植之需要。苟人们愿效则之，自必有所得且是大吉大利。故象曰“至哉坤元，万物资生，乃顺承天；坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。”是以以“坤”象地，又以之喻为妇之道，或为部属者当备之德性。

这“坤”道，正如我主基督之属性相暗合；也与因主基督而有的教会(信徒)应具备之德性相暗合。因主基督尝说“我心里柔和谦卑，你们(门徒、教会)当负我的轭，学我的样式；这样，你们心里就必得安息。”(太十一 29)因为唯独心里柔和谦卑的，才能有真诚的顺服到底之人生表现，成为有意义——荣神益人——的人生。

故凡主基督一生之为人、行事，乃至所有之言论，甚至祂的降生迄到被钉死在十字架上，完完全全的都是“顺承天父”之旨意。（如太一 18—25；路一 26—38；二 1—14；约一 1—29；三 16；五 19；30；36；七 16；18；八 28；十二 49—50；十四 10；十八 11；十九 11；腓二 5—8 所示）而且整个基督教之教义不论新旧约，要皆在讲论人：当如何顺服、谨守、遵行真理上帝（天父）的旨意——完成荣神益人的人生使命；尤当在拂逆、险恶、危难、穷困的境遇中表现出来，如亚伯拉罕，以色列的爱子约瑟，东方义人约伯，大卫，但以理及其三友，以及众先知；在新约除主基督之外，尚有施洗约翰，司提反，以及彼得，约翰，保罗等等诸门徒；上帝藉他们作为人类顺服之典型。

惟因自人类元祖因误听信么恶者魔鬼代表的甜蜜谗言，以至误用自由，存心贪妄，以至与上帝旨意正背道而驰；成了悖逆之子，陷在黑暗、悲哀、死亡、绝望中。惟幸上帝天父乃秉其仁慈心怀，因而设立救赎大计——在“公义圣洁”与“仁爱恩慈”两不亏损之下，应许罪人因信称义。即以其爱子耶稣基督道成肉身，来到人世间，成为人类的导师，（夫子、师傅）救赎主，藉其引领世人重新归回父家，行走在父旨意里；祂并以身作则，成为正确人生的典型，范式，表率，正如主基督所宣布说：“我就是道路、真理、生命；若不藉着我，没有人能到父那里去。”（约十四 6；请参约一 29；三 16；36；五 24；徒四 12；约一五 12；罗三 23—26；一 17）

查元祖之所以会误听魔鬼恶者之谗言的原因，乃因他俩初见世面，所谓“初出茅庐”，经验世故浅薄，又有软弱之肉体，及愚蠢之头脑，是以意志极易动摇，极难“安贞”，未能有似牝马负重致远之毅力；故极易受环境之影响，正如初生之草木。是以在乾坤（天地）之间有万物之后“故受以屯；屯者盈也，屯者万物之始也”。言当慎于初也，人类元祖之失败，就是违犯这原则——不慎于初始。

3. “屯”——为动于内（下）而陷于外（上）之现象如。以其内为“震”，即一阳动于二阴之下，其象为“雷”，故其性质意义为“动”；

其外为“坎”，即一阳陷于二阴之间，其象为“云”“雨”，故其性质意义为“险”。又凡动的事态，易为人发现，虽是蕴诸内的，也必然要显于外；坎陷为不宜行之象，故杂卦曰：“屯、见（现）而不失其居。”因为凡物如在其内心已生有所动之意念，而在外又有引诱、迷惑、怂恿、鼓舞之者，莫不被其诱惑而陷在危险坎阱之中，正如“乾柴之遇烈火，无怪其燃。”故易屯卦曰：

“屯，元亨利贞，勿用有攸往、利建侯。”按元亨，即大通；利、宜也，应当也；贞、正确固守也；勿用、不可也；有攸往、有所行动作为也；利建侯者，利应当也，建、立也，侯、目的标准也，言理当等待建立正当确切之目标准则之后，方可有所行动。但以充满物欲之人心所建立的目标准则，自不能期百分之百的正当确切；差之虽厘毫，谬之却千里了。故所谓“利建侯”者，乃言凡事理当求靠真上帝的启示，在“大明终始”，考虑其结局，事事皆符合“有真理的仁义和圣洁”，能“荣神益人”的旨意之后，才可行动。否则没有不陷在危险坎困之中的。

是以立新约的主基督，极力注意人内在的意念，如太五 21—28，又请参雅一 13—15，创三 1—7。大意谓：人们的犯罪，乃因心目中先有了罪行的意念；要想不犯罪，内心必须完全圣洁，毫无罪的意念，庶几乎可期。旨哉其言！良有以也！苟内心圣洁的，他已达成“内圣外王”之功；故其外在的诱惑，隐害之力虽厉害，也无能为力，不能害我；因我内心的主宰，乃是已“大明终始”的正道，即所谓“道心”故也。（约一三）如瓷器、玻璃之于电流为绝缘体，亦如柳下惠之所谓“虽袒裼于我侧，尔焉能浼（污）我哉？”（孟子、公孙丑）如为奴时之约瑟，乃“大明终始”之真大丈夫。（创卅九）惟“姣婆娘遇着胭脂客”，或磁石之遇上铁、镍、钴等，便自然要互相吸引。

序卦传曰：“屯者物之始生也”。乃谓凡物始生而未通达洞明者，如草木之初生出土，而尚未申展畅茂、定型；亦即谓处于草昧昏昧无知无识之状态，最易被风风雨雨（环境）所迁移。变其初衷，失

其本性。盖言当人生处于不识不知，浑浑噩噩，或在动荡不明确之时地，就不利(宜)贸贸然乱自行动；当静候时机——“大明终始”，正确了辞其原委及其所以然和他日之后果之后，方可经纶、作为，大显身手。故曰“利建侯”，否则，必陷于坎困危险之境。

试以周易乾卦释马太福音的“法天”

房志荣

“天父使太阳照好人，也同样照坏人；降雨给行善的，也给作恶的。你们要完全，正像你们的天父是完全的”（马太福音第五章 45、48 节）^①

“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，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？”（乾卦文言）

《圣经》可否与《易经》相较？

《圣经》是西方最有代表性的一本书，《周易》是我国五经之一，在很多方面也是中国文化最有代表性的一本书。笔者是心悦诚服的基督徒，深信《圣经》虽出自中国西方，但并不是一本西方的书，而是一本为普世界、全人类，因此也是为中国人而写成、而存在的书。笔者也是道地的中国人，深以祖国的古老文化及民族特性而自豪。本文愿将这两本古书——《圣经》与《易经》——先略作比较，然后集中在一点讨论：如何用易经的乾卦来解释马太福音中的“法天”。

将《圣经》与《易经》相较并不是创举，钟峻父牧师已于 1974 年出版了“《易经》与《圣经》”专书从事这方面的研究^②。不过该书所用方法不完全使人满意，我们不必证明有多少处《圣经》与《易经》相同或暗合，而只须指出懂《圣经》如何帮助人去了解《易经》，懂易

经又如何帮助人去了解《圣经》。一个中国基督徒的特色和优越条件,可以从这种认知作用的互相影响中逐渐透露出来。根据此一原则,今举出三点将圣经与易经作一比较:写作的程序,推理的方式,及应用的途径。

1. **写作的程序:**《圣经》这本书经过一千多年方写完,其间经过族长时期、民长时期、放逐时期及其前后,直至公元前七五年旧约诸书方告结束^③。至于新约诸书仅用约半个世纪的时间(公元51~100)即告完成^④。中国古书的写成也是如此,“不但易一书,即使五经,都应该当作丛书来看,不是一时一人所写;不但是经书,即子书也应作如是观。《诗经》是古代诗歌总集,《书经》自然是历代史官记录的,不出一手,毫无问题。《礼记》也是丛书性质的书,显而易见。且礼记还有一篇之内,包括了许多篇。”^⑤“所以《易经》这部书我们可以当作儒家的一部丛书看。里面的十翼,是孔门传易的学者众手所成,而非孔子一人所作”^⑥。“依我看,十翼并非一人所作,同时产生,但最晚出的也不会迟到西汉,大约是战国之末的东西”^⑦。“话虽如此说,我们要把十翼仍算孔子所作,也无不可。因为在事实上求真,我们固然分别得清楚,十翼当为孔门七十子之弟子或者更后的儒家传易者所作。若从学术流派的大体上看,我们可以把创派的祖师,来做一个学派的总代表,把这十篇总归在孔子的身上,也可以的。从思想史上看,十翼是使易经脱离了迷信的占卜书,进而成为哲学性的书的一个转捩点。毫无问题,应归功于孔门。而抛弃迷信,阐明义理这个宗旨,可能是孔子所揭示。这从系辞文言里常称‘子曰’可以想到”^⑧。写作《圣经》各书的希伯来人也喜欢将同类的作品归给创派的祖师,说梅瑟写了五书,说达味写了诗篇,说所罗门写了智慧书,说以赛亚写了六十六章同名的书:其实并不是那么回事^⑨。不过这里所要说的是,中国古书及《圣经》诸书的写作过程,真可说是同出一辙,这是一个具有启发性的事实。

2. **推理的方式**:一般对《圣经》的分法只限于旧约与新约一式,但另有一式也很有意义,并在本文讨论的问题中有其特殊地位,即将创世记前十一章视为一个时期、一个无法以岁月来估计的时期,把由创世记十二章开始的圣经其余部分——包括新约在内——视为另一个时期、一个讲天主与其选民互相交往的时期。创世记前十一章不是历史^①,而是神学、是推理,讲出宇宙人类普遍的事理。正因如此,可以与世界其他古文化的著作相比,像造世、造人、洪水、高塔等在近东其他文献里都有类似的叙述^②。

《易经》是一本哲学书^③,其推理方式,按照“卦之法则”十二种来看^④,竟有与创世记前十一章不约而同的方向。第一种法则“发生法”为万物发展蕃殖之道,相称于创一;第二“相索法”为异性相感相求,万物化合之理,相称于创一、二;第三“世变法”为人事变化吉凶之几,相称于创三、四;第四“升降法”为人事进退得失之象,第五“消息法”为世道人心盛衰之义,两者相称于创六~九及创十一(1~9)。

由此可见,《圣经》与《易经》的推理步骤的确很相象,所不同的是一个用叙述,一个用哲理;另一点不同的是《圣经》常引进天主为主动的因素,因此所讲的是神学。《易经》却只凭视察和推理,因此所讲的是哲学。就像哲学有助于神学的了解,同样易经也能帮助人了解《圣经》。

3. **应用的途径**:读圣经如果只是为了求学问或增见识,绝不会把握圣经的要义,不会得其要领,《圣经》要求人在生命中、在生活的细节里去体会、去领悟其内容。为阐明这一点,天主教有一本神修小书是极恰当的例子,那就是圣依纳爵的“神操”书。谁若花一两个小时将这小书看完一遍,就认为把握住了该书的内含;是无人会相信的,因为该书不是为读,而是为应用的。

《易经》也是如此,正如说卦所说的:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道,曰阴与阳,立地之道,曰柔与刚;立人

之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦”。“用天人合一之道，来改造这部从西周传下来的卜筮之书，用哲理的观念，来代替神权的观念”^⑧，“就卜筮中推出讲学之道”^⑨，这是孔子及其门弟子对《易经》的极大贡献，很像《圣经》中的先知在解释梅瑟法律上所作的贡献。今日研究《易经》的人，都是朝着孔子所指出的这个方向下工夫。不但国内如此，连美国的神修学也开始注意《易经》了。S.J. Vernon Gregson 在一篇近作里就曾将易经与依纳爵神操相比，而认为二者的神修方法相当接近^⑩。因为两者都要帮助人更进一步了解自己，然后才去做抉择，这种负责的抉择才会使人内在地逐渐成熟长大，外在地则影响到他的一切行动。《易经》作为神修指导是有用的工具，因为它会给发问者指出他所处的内心情况，不必是理性的分析，而是感性的发现；《易经》使人在自我的意识中接触到天主的各种活动——当然是指有信仰的人而言。

将《圣经》与《易经》根据以上三点略作比较后，我们会发现《易经》的特点是：要在大自然中找出人生之道，换言之，要在天道地道中找出人道，不过天、地、人三才互相关联，形成一个大自然。“天以象显，其表现为阴阳；地以形成，其表现为柔刚；人以德立，其表现为仁义。义比于阳刚，仁比于阴柔，各从其类，所谓天道地道人道，以卦之六爻配之，曰：“六爻之动，三极之道也”。“三才之说，由此而生，此天人合一之完整系统，为孔门形而上学之主要理论，故孟子言政，亦举天时地利人和为其说”^⑪。

《圣经》则突破这个天、地、人的整体，而让大自然的造物主来给人指出人道何在，这就是所谓的启示，这也是《圣经》与《易经》的不同之所在。不过在这不同中也有一个相同点，那就是人不得自足，需要一种启示，或是由上而来的天启（《圣经》），或是由大自然（人包括在内）而来的启示（《易经》）。根据圣经的观点大自然既为天主所造，便到处留下造主的踪迹，追踪寻去，最后终能遇到造主。“中庸曰：天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。孟子曰：尽其心者，知其

性也,知其性者则知天矣。皆言天人相与,穷神知化之事”^⑧。

马太福音五释义

首先得指明这两节经句是属于 43~48 的一整段,原来的次序应该是 43、44、46、47 及 45、48,这从本段内容及其与路加福音六 27、28 及 32~36 的比较可以知道。这样 45、48 两节是连在一起的^⑨。法天的思想就是在这两节中说出。在犹太文学及全部旧约的圣经里从不讲法天,因此这里以天父的完全当做模范,要人去效法,是颇新颖的。这法天应该如何懂法?让我们先看看西方的释经学对它所作的讲解,然后再看如何可用易经的乾卦来加以解释。

一、马太五 45、48 的一般解释

“这样,你们才可以做天父的儿女。因为天父使太阳照好人,也同样照坏人,降雨给行善的,也给作恶的。你们要完全,正像你们的天父是完全的”。

1. **六个对比的结束语:**由马太五 21 开始,耶稣将古来的教训和祂的新道理作了一个对比,六次说出:“你们听说过…但是我告诉你们…”。45、48 二节是这些对比的高峰,不仅给耶稣最高超的爱仇道理(43~47)作了一个结束,并且为六个对比的言论作了一个总结,好似在说,天主所要求的不是这个或那个,也不是做这件事或做那件事,而是要人效法祂那样完全^⑩。

2. **特指天主是爱仇的模范:**“你们要完全,正像你们的天父是完全的”,马太的这两句话在路加的平行文里(六 36)是:“你们要仁慈,正像你们的天父是仁慈的”。天父行云施雨,使日光普照,不分善恶良莠,一视同仁;人也该像天父那样,宽大为怀,将爱心推及自己的仇人。这样,所说的“完全”不再是一个抽象的概念或理想,而是具体可行的爱的行动,耶稣的门徒该以具体的行动去发挥、表

达他们的爱心。

3. **不是法律制度、而是伦理道德的规范**：这里耶稣清楚地超越法律和制度的界线，而以伦理道德为主要的观点。所谓的伦理道德，是人在精神生活上所趋向的目标，这个趋向表达在朝乾夕惕的不断努力下。目标是不会达到的，因为那是十全十美的天主本身，但耶稣仍然要求人朝着那个目标前进并生活，因为他把道德的精神放在法律的文字以上，而如此奠定了基督徒伦理生活的基础。这也是马太五 20 的突出点，耶稣所要求的正义远远超过经师和法利赛人的正义。“所以我告诉你们：你们一定要比那些经学教师和法利赛人更加忠实地实行天主的旨意，才能够进天国”^④。

4. **天主的“完全”指谓“真”和“诚”**：这是前不久《圣经》语言及近东各语言与考古大家 W. F. Albright 的新译^⑤。他认为此处的希腊文 *teleios* 一词，不是指伦理上的“完全”，而指“真理，诚实”（参阅申命记十八 13）。该字在七十贤士译本中（LXX）用来指谓诺亚：“诺厄是他同时代惟一正义齐全的人，常同天主往来”（创世记六 9），也用来指谓约伯：“他为人十全十美，生性正直，敬畏天主，远离邪恶”（约伯书一 1）。该希腊字是翻译腓尼基及希伯来字 *tāmim* 及 *tām*，而后者无论是在《圣经》或其他文字作品里都意味“真、诚”。在希伯来文里 *tāmim* 与 *'emeth*（真理）相连，在七十贤士译本里 *teleios* 亦与 *alēthnos*（真诚的人）相连。可见这里所谓的“完全”不是较晚的希腊文所指的“没有任何缺陷”的意义，而是指真、诚而言。近代一般的圣经译本（如 KJ, RSV）都表达了这个较晚的意义，而失去其原始意义。

5. **乾、元亨利贞**：有了 Albright 的译注作桥梁。我们可以由希腊而腓尼基，再由腓尼基而易经，因为《易经》乾卦所讲及所发挥的无非是这个真和诚，君子大人所取法的亦无非是这个真和诚。不过在用《易经》的乾卦来解释马太福音的法天以前，先有一些关于理解的方式及释经方法的问题须加以澄清，那些问题是：西方的

分与中国的合如何相互为用？天道与人事相应如何可懂？由大自然如何升向造物主？将这些问题澄清后，下段的用易经释圣经就可进行无阻了。

6. **西方的分与中国的合**：在本段 1.2.3. 的解释里隐伏着一种分(或分析)的倾向，说 48 节所说的“完全”不是哲学的，而是具体的；不是法制的，而是伦理的；不是文字的，而是精神的。这都是分，而不提合，或至少认为同一上下文里在讲分的同时，不应该亦讲合。但一个中国人即刻会问：天主的“完全”难道与哲学无关？难道与法制无关？难道与文字无关？即以圣经来说，精神不是需藉文字来流传吗？不然为何要印行那么多《圣经》书报呢？《易经》也讲分，即太极生两仪(阴阳)，两仪生四象(四时)，四象生八卦(天地水火雷风山泽)。由八卦重为六十四卦，以其爻象定人事之吉凶，故曰“八卦定吉凶，吉凶生大业”，由天道而推之入于人事之域，这最后一步已经是合。“若在欧西哲学，则必至四象生八卦而止，守其“自然”之封界，殚其物理之探究，明于天而不涉于人，天人之途分，故精微要眇之物质科学，于焉发达。中国哲学不然，由自然现象之八卦，忽越境而入于人事之吉凶，柳暗花明，又一境界，予以鼓舞群伦，推行典礼，天行健，君子以自强不息，天人合一之效，固有利于造成人群文明进化之业，但于物理方面之探究，未获专志精微，求其发展，遂令西洋近代物质科学不能植根于中土，则不可谓非天人合一之思想，为之阻梗所致也”^④。以上吴康这段话固然说出了会合不会分的弊端，但间接也指明，用治物理学的方法来治人文及精神界的学问，会使人物化，不但有碍于天人合一，也有碍于人与人的合一。因此笔者标榜西方的分与中国的合应相互为用。

——**天道与人事相应**：这好像有些神秘，甚至接近玄虚，其实这是中国传统哲学的特性之一(另一特性是：理论与实践相盈)^④。为懂得这一点，应将以下吴康的话一读再读，仔细思量：“道以立极，德以行事，和而顺之则可推合其理于正义。理者宇宙万有之原

理,性者人物所赋之质性,原理本法则而组成系统,质性据潜力而显其功能,故理之用在仪范,性之用在完成(实现)。能穷极宇宙之理,究尽人物之性,则可达于天人合一的最高境界,是曰命,乃理之至而生之极,所谓自然之准极。此自然之准极,从形而上学观点言,亦即万有之最终原因,即西洋哲学之所谓神(上帝),为宇宙万物所从出之本原,故曰穷理尽性以至于命,乃极完整之形而上学系统。是以乐天知命自可不忧,而不知命无以为君子,乃孔门人生哲学自然之结论”^④。这种穷理尽性以至于命的工夫在今日的天主教神修学里也占有一席之地^⑤。

——由大自然升向造物主:一方面我们知道,《易经》里的天和诗经书经的天意义不同。“《书经》和《诗经》的天字,是宗教信仰的天,指最高的神。《易经》的天字,是哲学的宇宙论之天,代表万物的最大者,为万物发生的两种始原之一。两者意义不相同,但不相冲突”^⑥。另一方面,宇宙变化而生万物,不仅是自然界的现象,乃是天地有心而生万物。《易经》称天地有好生之德,宋朝理学家以“天地之心为仁,人得天地之心为心”。有心,则有位格,则有理智意志。天地本来无心,说天地有心,是以天地代表造物者之上天。上天有心,有好生之德,这好生之德由宇宙的变化而显示出来,宇宙的变化使阴阳相遇相交,化生万物。人得上天之心而有仁心^⑦。因此孔子说:“知变化之道者,其知神之所为乎”(系辞上第九章)。孔子以宇宙变化之道代表神的作为,这神自然是指有位格的造物者上天^⑧。

可见《易经》并不像一般人所想,只讲宇宙自然变化,不讲上帝,放弃了书经诗经的宗教信仰。其实《易经》讲宇宙变化的力为生命力,称这种生命力为神,变化莫测,化生万物。《易经》既称为周易,爻象作于文王周公,象辞文言和系辞作于孔子,《易经》便不能不保有上帝的信仰,解释《易经》也就不能不根据这种信仰去解释。因此《易经》和老子的思想不同,不以“自然”为盲目;也和马克

恩的唯物辩证论不同,不以宇宙的变化为机械式的正反合^⑧。

到此我们才能懂得为何《易经》的易字有三重意义,一如郑玄所说:“易一名而含三义:易简一也、变易二也、不易三也”^⑨。“易简”是指生生之德:大自然中云行雨施,品物流形,一切都显得简易平淡。“变易”是指生生之道,既有变化,又有延续:乾道变化,各正性命。最后“不易”是指天地定位不可相易:大哉乾元,万物资始,乃统天。宇宙万有都在不断变易,其变易之道很简单,那就是生生之德,所以能如此,是因为有一个不变(易)的源头,能则效这个源头的真和诚,便会善于应变,趋吉避凶,这就是下段所要解释的法天。

二、试以周易乾卦释马太五 45、48 的法天

乾卦与马太五 45、48 有相同点,亦有不同点。不同的是乾卦中没有天父的观念,不称人为天父的儿女。相同的是乾卦以乾(天)为人应取法的最高模范,人道在于效法天道,人应该法天。耶稣也教人法天,这天为耶稣是天父,这是耶稣启示的新颖处。但耶稣所举的法天的例子是自然界的现象:云行雨施,日光普照。至于说太阳照好人,也照坏人,降雨给行善的,也给作恶的,那是耶稣的解释,将自然现象归之于天父的措施,视为天父爱的表示。这种由大自然升向造物主的例子在圣经里并不多见^⑩。在西方的《圣经》诠释里更未受到重视,因为西方一开始就受到《圣经》启示及信仰的控制,不愿在大自然里浪费笔墨。相反,《易经》的作者们却停留在大自然里作多方面的观察,孔门弟子更将之应用于人生的各种境遇,使乾卦成了一篇法天专论,大可用以阐明耶稣所作暗示的语外之意。

乾卦在全部《易经》里占有最重要的位置,篇幅最长,也最完整^⑪,尤其以乾文言十分丰富而精彩。我们这里不作考据,只接受古来传统以☰(乾)为伏羲所画之卦,以“元亨利贞”为文王所系之

辞,以“初九、潜龙勿用”至“用九、见群龙无首、吉”为周公所作之爻辞,以“彖曰、大哉乾元”至“万国咸宁”为孔子所作的彖传,以“象曰、天行健”至“用九、天德不可为首也”为孔子所作的象传,最后以“文言曰”至乾卦的结尾为孔子及其门人所作的文言。不仅《易经》,即便是乾卦也是经过很多世代,许多先贤逐步写成的。由一个核心慢慢发展,由自然现象的观察到人生的大道理,直至孔子及其门生而集大成。

法天的道理是由“象曰”开始:“天行健,君子以自强不息”,天的行径是多么稳健、强健,是多么恒心、真诚!君子便以天为模范至自强不息,分享天的好生之德而生生不息。象传以后有文言的解释,文言共分六节,第一及第五节释乾元,第二、三、四、六节释君德。我们先看两节关于乾元的解释(第一、五节),然后再选两节关于君德的解释(第二、六节),来一窥乾卦所说的法天。

第一节:“元者,善之长也;亨者,嘉之会也;利者,义之和也;贞者,事之干也”。“善之长”即众善之长,乾为一切善之来源;“嘉之会”即众美之会,乾为一切美之会合;“义之和”即物各得宜,乾使一切各得其分;“事之干”即众事之干,乾使一切得以立。这四种德性用在人身上便是仁、礼、义,智(贞固者,知正之所在而固守之,所谓知而弗去者也)^⑨。因此这一节的后半部是:“君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。行此四德者,故曰,乾元亨利贞”。这样看来,我国民间家喻户晓的仁义礼智四德的最后根据还是在于法天。

第五节:“乾元者,始而亨者也,利贞者,性情也。乾始能以美利利天下,不言所利,大矣哉”。这里仍然解释元亨利贞,但予以简化,强调乾的始而亨,而利贞:“乾象天,天为万物之祖,故曰元。万物生而各畅其性,是亨通而无阻也;于焉万类谐和而各得其利;品物流形,咸秉贞正之德,会合群伦,以构成广大之宇宙。此自然之现象,天道也”^⑩。不过此节加了一个新的观点,就是乾的一切造

化都是在默默无言中进行。我国古人在此不言中发现特别的伟大,因此这节文言继续说:“大哉乾乎,刚健中正,纯粹精也”。不能言而无言,没有什么奇怪,我国古人惊叹乾的伟大,自然假定他的能言而不言^⑥。最后此节还用卦的图像来描写乾之御世的无微不至:“六爻发挥,旁通情也;时乘六龙以御天也;云行雨施,天下平也”。这一切都是在默默无言之中进行。有了这样知动知静、知进知退、知行知止的模范,下面两节便讲君子、圣人、大人如何法天。

第二节:本节和下节(第六节)是将乾卦的六爻,由下(曰初)而上,由内向外,逐一讲解。这假定六爻的方位吉凶不一:最内及最外(初与上)二爻不祥,不宜于动;外中(二及五)二爻最吉祥,宜于动;内中(三及四)二爻吉凶参半,宜慎审。大致说来,六爻的方位所揭示的处世之道是:初隐修,二有为,三警惕,四及时,五大有作为,六引退。根据这种了解就可以读文言的第二节:“初九,曰潜龙勿用,何谓也。子曰,龙德而隐者也。不易乎世,不成乎名;遁世无闷,不见是而无闷,乐则行之,忧则违之,确乎其不可拔,潜龙也”。德龙即圣人之德,圣人知隐而不闷,无论是乐是忧,常能坚忍不拔。

“九二,曰见龙在田,利见大人,何谓也。子曰,龙德而正中者也。庸言之信,庸行之谨;闲邪存其诚,善世而不伐,德博而化。易曰见龙在田,利见大人,君德也”。君德何时才算正?即不偏不倚,才算中,即无过与不及。几时说话守信,行动谨慎,闲时存诚,服务时不夸功,那时才会德博而化。

“九三,曰君子终日乾乾,夕惕若,厉无咎,何谓也。子曰,君子进德修业。忠信,所以进德也,修辞立其诚,所以居业也。知至至之,可与几也,可终终之,可与存义也。是故居上位而不骄,在下位而不忧。故乾乾因其时而惕,虽危无咎矣”。最后这句话是解释本段的关键语,君子虽居在危险的地位,无论是上是下,只因他忠信、立诚、知至、知终、朝乾夕惕,故能无咎。

“九四,曰或跃在渊,无咎,何谓也。子曰,上下无常,非为邪

也，进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎”。如果上段说或上或下，本段则说亦上亦下；上段说或进或退，本段则说亦进亦退，上段说空间，本段则说时间。这不是反复无常，而是要及时进德修业。因此，孔子被称为圣之时者也。

“九五，曰飞龙在天，利见大人，何谓也。子曰，同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物观。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也”。本段的爻辞与九二相似，但孔子的解释又进了一步，那是因为本段是飞龙在天，九二只是见龙在田，一个是上天，一个是下地，本乎天者亲上，本乎地者亲下。至此，圣人已如在天之日月，为万物所目睹。本段以各种比喻说出物各从其类，而以上天下地，亲上亲下划定了一个清楚的价值观。

“上九，曰亢龙有悔，何谓也。子曰，贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也”。高贵而失其位，而失去民心，使在下的贤人不得伸其志，这样留恋在高位上而有所行动，必将招致反悔。

第六节：本节所释内容与前节(第二节)相同，虽未每次标明六爻的爻辞，但一望可知，是逐爻加以解释的，今分六段抄录如后，是前节的对照和补充：

“君子以成德为行？日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也”。

“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。易曰见龙在田，利见大人，君德也”。

“九三重刚而不中，上不在天，下不在田，故乾乾用其事而惕，虽危无咎矣”。

“九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故或之，或之者，疑之也，故无咎”。

“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗达，而况于

人乎？况于鬼神乎？”本段显然将天放在人与鬼神之上。人与天地、日月、四时、鬼神的来往是平等的，这些自然现象能比喻人的德、明、序、吉凶。但人与天的关系不是平行的，而是或先或后：或先天而天弗违，谓意之所为，默与道契（《易经集注》），或后天而奉天时，谓知理如是，奉而行之（《易经集注》）。乾卦文言解释到这里，不容许人再疑惑这是在讲一个有位格的天，这和开始的乾元亨利贞已有了一大段距离。

“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎，知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎？”此中道理用《圣经》来讲解，会发生相得益彰之效，但已超出本文范围，不愿赘述。

结 语

人不得自足，而需要某一种外来的启示，这启示或由上而来——有如《圣经》，或来自人对宇宙万物及自我的观察和反省。我国古代贤哲没有接触到《圣经》的启示，但他们对大自然及人性的观察和反省精微透辟、诚实无欺。作为这些贤哲后代的中国基督徒乃承接了双份遗产：祖宗们的高超智慧，及《圣经》的启示。天下一家，世界大同的理想要求我们把中外古今的一切智慧融于一炉，以利于整个人类。融合之道，在西方有近代释经学所倡导的：“任何存有，只要能为人所懂悟，那就是语言”，“语言不以说话者的意识为终点，这就是说语言不仅是说话者的主观态度”，“当释经者有成就时，当一段经文真被了解时，那不是释经者的成就，而是语言本身的成就，我们每人都受惠于语言”^⑧。在我国这种古今融汇之道早已在进行，有人也曾予以指破，如戴君仁先生写过：“孔子是不大谈天道的，《论语》里所讲都是人事，所谓下学而上达。《论语》里虽常见道字，但不是天道，所谓性与天道不可得闻。虽在系辞里引

子曰解释爻辞的话,也以人事为主。然而易传里有‘一阴一阳之谓道’‘形而上者谓之道’‘立天地之道曰阴与阳’这一类话。这都是受道家的影响,也就是受道家言论的刺激而发出来的反应。因为道家已谈了本体论宇宙论的道,这样儒家便不能不讲。《中庸》里大谈天道,也是同样的原因”^⑧。“又系辞诸节推说道理,和论语里讲诗很相似”。^⑨朱熹早已写过:“自晋以来解经者,却改变得不同,王弼郭象辈是也。汉儒解经,依经演绎。晋人则不然,舍经而自作文。伊川解经,是据他一时所见道理恁地说,未必便是圣经本旨。要之,他那个说,却亦是好说”。朱子又道:“凡看人解经,虽一时有与经意稍远,然其说底,自是一说,自有用处,不可废也。不特后人,古来已如此。如元亨利贞,文王重卦,只是大亨利于守贞而已;到夫子却自解分作四部看。文王卦辞,当看文王意思,到孔子文言,当看孔子意思,岂可以一说为是,一说为非”^⑩。

古今融汇之后还要融汇中外,这一点是可能的,也是应该的。不久前逝世的我国近代哲人吴康先生“对今后复兴中华文化及中西文化汇流,具体地指出三点:探讨旧文明,输入新学艺,创造新文化”。可见不将中外融汇,就没有新文化产生的可能。其实外国人读中国古书会有和中国古人相同的感受和发现。例如本文注十六所引的那篇有关“《易经》与神操”的文章,清楚地肯定,这两本小书要想用的得当,有一些不可缺的先决条件。一个收不回孟子所说的“放心”的人,反会被神操或《易经》弄的更乱。先决条件是开放自己,继续成长,常准备着思考精神界的许多其他可能。这一发现与王船山在好几个世纪以前所说的话不谋而合,他写道:“易为君子谋而不为小人谋。君子之谋于易,非欲知吉凶而已,所以知忧知惧而知所择执也”^⑪。

外国人读中国经典能有如此的发现,中国基督徒读《圣经》亦会有新的发现。本文仅是一个初步的尝试:用《易经》乾卦的背景来懂耶稣所说日出与下雨(许多阴阳现象之一)的这个自然现象。

耶稣提说这一现象,是要教人效法天父的完全,教人法天。乾卦在其最后,最有价值的解释阶段也多讲法天。当然“天”字在两方面意义及范围不尽同,这正是《圣经》可以补足我国文化的地方,因为《圣经》关于一个有位格的天说的既多又清楚。反之,我国经典对大自然、对人性有仔细的观察和详尽的发挥,颇能助人了解这个受造的世界和这个有自主权的人。中外的融汇可否在这里——双方的经典——起步?

注 释

① 引自新约全书、天主教版、现代中文译本、1975年,香港圣经公会出版。

② 钟峻父著:《易经与圣经》,1974,香港道声出版社。

③ 参阅拙作:《梅瑟五书的写成——兼论旧约其他诸书》,民国五十七年,台南闻道出版社。

④ 参阅拙作:新约诸书分类简介:附录五、著作的大概年代和地点,民国六十四年,台中光启出版社(再版)。

⑤ 戴君仁著:《谈易》,2页,民国五十九年,二版,开明书店。

⑥ 同上,3页。

⑦ 同上,26页。

⑧ 同上,34页。

⑨ 见拙作:“圣经作者的真实性的(旧约)”,神学论集①989~99页。

⑩ 参阅拙作:《创世记研究》,3~6页,民国六十一年,光启出版社。

⑪ 同上,神话举例,60~67页。

⑫ 见罗光著:《中国哲学思想史》(一),58页,民国六十四年,先知出版社。

⑬ 见曹升著:《周易新解》,23页,民国四十五年再版,中华文化出版事业委员会。

⑭ 戴君仁,《谈易》,20页。

⑮ 同上,23~24页引《朱子语类》。

⑯ Vernon Gregson, S. J. “Chinese Wisdom and Ignatian Discernment”, Review for Religions, Vol. 33(1974, 4)828-835.

- ⑰ 吴康：《周易大纲》，106页，民国四十一年，商务印书馆。
- ⑱ 同上，98页。
- ⑲ Cf. Paul Gaechter: Das Matthaäus Evangelium, P. 193 Tyrolia Verlag, 1962, Innsbruck, Wien, Munchen.
- ⑳ Cf. Josef Schmid, Das Evangelium nach Matthaus, p. 113, Regensburger Neues Testament, 1959。
- ㉑ Cf. Gaechter, op cif p. 199, Schmid. op cit. 114.
- ㉒ Cf. W. F. A. Albright and C. S. Mann, Matthew, Anchor Bible, p. 72, Deubleday, Garden City, New York, 1971.
- ㉓ 吴康，前著，90~100页。
- ㉔ 同上，97页。
- ㉕ 同上，105、106页。
- ㉖ Cf. Yves Raguin, S. J. : La profondeur de Dieu, Desclee de Brouwer 1973。
- ㉗ 罗光，前著，96、97页。
- ㉘ 同上，108、109页。
- ㉙ 同上，109页。
- ㉚ 同上，111~112页。
- ㉛ 吴康，前著，7页，八引郑玄语。
- ㉜ 见罗马书信二 20；智慧篇十三 1~7；约伯书卅八~四一。
- ㉝ 见《易经集注》，民国五十五年再版，新陆书局。
- ㉞ 同上，“文言”第一节。
- ㉟ 吴康，前著，102页。
- ㊱ 一如孔子所说：“天何言哉，四时行矣，万物生矣。”
- ㊲ 见神学论集⑤，446、447页，伽达默尔著《真理与方法》简介。
- ㊳ 戴君仁，前著，28~29页。
- ㊴ 同上，21~22页。
- ㊵ 同上，23~24页。
- ㊶ 罗光，前著，115页，引王船山语。

《道德经》论及天主圣三吗？

区华胜

刘顺德先生介绍成牧的两本大作《太初有道》及《止于至善》，其中特别推荐成牧能引用老子《道德经》四十二章的“道生一，一生二，二生三”，王弼的注：“已谓之一，岂得无言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。”及庄子齐物论的话：“既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。”来解释天主圣三的道理，并强调天主降生前的庄周时代（约公元前 369～286 年），我国已受到三一论的启示（见《太初有道》11-24 页，尤其 21 页后）。

对此论调，本人不敢苟同，以下试举数点疑难，与大家商榷。

—

成牧所提出的并不是新创的论调。原来从前已有过学者及传教士、怀着小孩子般的天真情绪，抱着新发现的兴奋及乐观，一味在中国古籍中追求东方与西方的共融，搜寻天主启示的蛛丝马迹。二十多年前，本人曾读过一点老子哲学，记得在一本意文的译注中，竟然有人说在《道德经》中可以找到旧约的天主之名——耶和华：理由是《道德经》十四章的“夷”“希”“微”与耶和华发音近似，或为耶和华的变音。这个论说真是不攻自破，略识《圣经》的人都知道耶和华是源于 11 世纪的错误的读法，根据撒玛黎雅人及教父们的传授，古代以色列人是以“雅威”来称圣经中的天主之名（JHWH）的^①。

1937年出版的意文神哲学字典 F. Varvello, *Dizionario etimologico filosofico e teologico* (Torino: SEI, 1937) 在“天主圣三” Trinità 一项目中, 有两句是引用老子道德经的:

1. Si sa ordinariamente che tre sono tre, ma si ignora che tre sono uno. 意谓:“一般来说, 人只知三为三, 而未知三为一也。”这句话大概出自十四章的“此三者不可致诘, 故混而为一。”

2. Le divine generazioni cominciano colla prima persona; questa prima, considerando se stessa, genera la seconda; la prima e la seconda, amandosi vicendevolmente, respirano la terza; queste tre persone hanno tratto tutto dal nulla. 译成中文:“天主之生, 始于第一位; 此第一位‘作自我欣赏’而生第二位; 第一位与第二位‘彼此相爱’而呼出第三位; 此‘三位’从虚无中造化万有。”(意文中有关划线的部分, 在译文中以双引号表示)。这一句就是四十二章的“道生一, 一生二, 二生三, 三生万物”了。

这部意文字典里的语句读来好像是神学课本的论题, 真可以说是画蛇添足, 牵强附会了。不过这不是字典作者本人的翻译, 而是从在他以前的学者或传教士抄录下来的。

二

成牧又以老子的“道”跟若望福音的“道”拉关系, 这样一来便产生了两个问题:

第一, Logos 一词或其他与它相称的词在古典希腊、后期希腊及犹太的哲学、宗教与文化的背景里有着很广泛而复杂的内涵, 这里不必多费笔墨。无论如何, 若望福音引言中的“道”不但跟上述的各种文化体系所指的有貌合神离之处, 甚而跟新约的其他著作所谈的亦不相同, 而独树一帜。若望的“道”所指的是降生成人的耶稣和他的行事, 是一个活生生的对象^②, 而不是一个抽象或玄想

的哲学或神学的观念^③。而老子的“道”又怎样呢？对这个问题，中外学者至今仍众说纷纭，莫衷一是：有些说它是物外的、超然的，甚至有意识和位格的^④；有些则认为它是内在的、自然的^⑤；这些互相悬殊的解释大概与中国古文的过分简洁有关吧。无论如何，即使我们采取前者最有利的解释，也不得不承认，老子所讲的“道”究竟“是哲学家的神，而非宗教家所信仰的神”^⑥。

第二，成牧在《太初有道》书中一开头就有这么一句话：

“自本自根”的造物主，可以称为天主，也可以称为道；如同可以称为 Dieu，也可以称为 God 一样。”——这句话中的“道”显然是指天主父。随着，成牧即引用了已故吴经熊博士翻译的若望福音的引言：

“太初有道，与天主偕，道即天主，自始与偕……。”

用思高圣经学会的白话译文：

“在起初已有圣言，圣言与天主同在，圣言就是天主。圣言在起初就与天主同在……。”——这里所称的“道”或圣言无疑是指天主子。

那么道究竟是指天主父或天主子呢？成牧一开始就交代不清，以致书中后来的解释有颇多牵强附会的地方，在逻辑上有欠合理。

恐怕有人会说，这样的混乱是出自若望本人的。他不是说：“太初有道，与天主偕”，就是说：“起初圣言（即天主子）与天主父同在”吗？接着不是又说：“道即天主”，也就是说：“天主子是天主父”了吗？

其实不然，为澄清这个问题，我们必须参考希腊原文。原文第二句的“天主”与第三句的“天主”所指的并不一样——（为了方便起见，这里用句不用节）。前者有指定冠词（definite article），ho Theos，指的是天主父；后者没有指定冠词，单是 Theos，指的是天主的本性。中文及拉丁文没有指定冠词，其他西欧文字（英、法、

德、意、西、葡等)有指定冠词,但在“天主”一词前不用,故不能将原文的仔细分别和盘托出。照理中文的翻译应该是这样的:

“太初有道,与天主偕,具天主性,自始与偕…………。”

或:“在起初已有圣言,圣言与天主同在,圣言具有天主的本性,祂在起初就与天主同在…………。”

这样就不会混乱了,而成牧注译的混乱可能真的是受了吴博士或思高圣经学会译文的影响。

三

“太初有道”的作者在没有将“道”的意义交代清楚以前——道是自本自根、先天地生的天主父,同时又是“道成人身”的天主子——,就被王弼及庄子注老所用的“言”字迷住,立刻将它比附若望福音中的“圣言”。成牧的立论来得太浮泛,太唐突了,以致破绽层出。今试举以明之:

甲 成牧有意借道德经四十二章的几句话来阐明圣三的道理,但我们在书中翻来覆去也找不到有直接解释该章句的地方,而所引用的王弼或庄子的话究竟与老子的话有出入,在形式及内容上看来都不尽相符。譬如说,老子谓:“一生二,二生三。”庄子则曰:“一与言为二,二与一为三。”而王弼注:“有言有一,非二如何?有一有二,遂生乎三。”

乙 “太初有道”在解释王弼及庄子时有下面的话:

“我们用今日语体文译说王弼的注:既已经是‘一’,哪能没有‘言’,哪能不说话呢?

有了‘一’有了‘言’,不就是‘二’吗?然后‘一’与‘二’自然就生出了‘三’。”

“我们惊奇在天主降生以前的庄周居然说出了天主三位之间的神秘关系:天主第一位(父)生第二位(言);第一位与第二位又共

发第三位(神)。”

从上面的话,我们可以发现:

(一)“道生一”的问题,并未加以阐述。而我们在这里也只好暂时将它置之不理。

(二)成牧在注释时疏忽了基数(cardinal numbers)与序数(ordinal numbers)的分别,或混乱互用。现在让我们来分析一下:

1. 庄子的“(1)一与言为二,(2)二与一为三”。显然这两句话的数目字是基数,而非序数,即使我们不知道清楚它们指的是什么。成牧既以“一”代天主第一位(父),以“二”代天主第二位(子或圣言),以“三”代天主第三位(神),那么我们就套用到庄子的话上去吧,试看有什么效果:

(1)句:天主第一位与天主圣言成为两位(作基数解);但现在怎样去了解(2)句呢?若说:两位与天主第一位成为三位(作基数解),则为正统教义所不容;若改说:第二位与第一位共发第三位(全作序数解),对教义来说是无问题了;但在说文解字方面看来是行不通的,岂非又要将(1)句作序数解:第一位与圣言成为第二位呢?这种顾得教义而顾不得解字、顾得解字而顾不得教义的捉襟见肘的诠释是不可能被接受的。

2. 王弼注里的数字无疑的也是基数,而非序数。“有言有一,非二如何?有一有二,遂生乎三。”方才我们所作的评语在这里也可适用,无须多赘。

丙 此外,用思念、心语(Verbum mentale)来阐释三位一体中的第二位是神学上的推敲,被称为心理比照法(psychological approach)^①,最初由圣奥古斯丁(第4、5世纪)提倡,后经圣托马斯加以发扬,成为拉丁教会的普遍理论。希腊教会的三一论并无这种解说。但归根究蒂,奥斯定是受了若望的影响。老子庄子及王弼分别是公元前六、四及三世纪的人。这样从思想发展的历史反复推想起来,我们不但很“惊奇”,而且十分怀疑我国真会这么得天

独厚，受到三一奥理的启示比若望早七百个年头，而比奥古斯丁竟然早了10个世纪。

四

现在让我们来简略地解释一下老子和庄子的话吧。这是一种尝试，笔者不敢冒昧认为可以解前人未能尽解的问题。

既然王弼依附庄子，跟庄子大同小异，我们可以不理他而注意庄子。先将老子和庄子并列，或互相发明，或分别异同，再旁引西洋哲学来加以阐明^⑧。

老子《道德经》第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

庄子《齐物论》：“天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？故自无适有，以至于三，而况自有适有乎？无适焉，因是已。”^⑨。

从上下文比较起来，不难发觉老子和庄子所讲的不尽相同。前者由道出发而止于万物，并着眼于万物的根本结构，可以说是形上学。后者一开始就认定天地万物的存在，但他的起点是一而不是道，而终点是三或无数，与老子的道德经比较起来，主要的是中间多了一个“言”字，可以说，庄子所强调的是认识论和理则学。

1. “言”是什么？

我们用老子和庄子的话来说明言是什么。老子说：“知者不言，言者不知。”（五十六章）又说：“多言数穷。”（五章）“不言之教，无为之益，天下希及之。”（四十三章）而庄子在齐物论中有更详细谈到“言”的地方：“夫言非吹也，言者有信，其所言者，特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于穀音，亦有辩乎？有无辩乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存，

言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。”又说：“夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。请言其畛：有左有右，有论有议；有分有辩，有竞有争，此之谓八德(得)。六合之外，圣人存而不论，六合之内，圣人论而不议。春秋经世先王之志，圣人议而不辩……夫大道不称，大辩不言……道昭而不道，言辩而不及……故知止其所不知，至矣，就知不言之辩，不道之道？”

由以上的引证，可见“言”就是我们今日所谓的逻辑分析和推理。“言”与“道”是对立的，道是无限制的、不可言喻的、超越分析和推理的；“言”是有限制的、散漫的、偏而不全的^⑨，是以容易生出门户之见而引起纷争。西洋哲学也承认直觉的认识胜过推理的认识。而教义神学、尤其玄秘神学更强调最高的认识境界——真知——是天主赋与的默观和神视。只可惜直觉的认识和神视都不是我们人类所持有的。不过西洋神哲学没有像老子庄子一样因此而消极起来，主张“因噎废食”，叫人“绝圣弃智”，从此不分成毁、不辨是非、不论大小、不议长短。依我看来，西洋神哲学不像老庄流于消极厌世的理由是由于前者找到了后者所未有的基本分析工具：transcendentia 超越(六合之外)性；univocatio 同名同义语；equivocatio 同名异义语；analogia 同中有异、异中有同、若即若离的比拟语。以下我们将有机会应用并阐明这些词语。

2. “道”与“一”是什么？

《道德经》直接或间接论“道”的地方不少，而论“一”的地方亦有数处，我们先将它们列出，后来再比较两者的关系。

《道德经》一开头就说：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。”

二十五章说：“有物混成，先天地生……可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”

五十二章称：“天下有始以为天下母，既得其母以知其子，既知

其子复得其母，没身不殆。

四十二章云：“天下万物生于有，有生于无。”

第二章说：“有无相生。”

从以上的平行对偶，我们可以列出以下两行对立的名词：

A. 道、天地之始、常无、无、母。

B. 名、万物之母、常有、有、子。

第十章：“载营抱一，能无离乎？”

二十二章：“圣人抱一为天下式。”

三十九章：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞，其致之一也。”

一为万事之本始，万物之统宗。一又是一切数目的基本，天地间万象虽殊，终归于一。用今日的哲学术语来说，一是神学、形上学、宇宙学、伦理学和认识论的一贯原理。

一既然是这么重要，那么它与道的关系又怎样呢？是否应作等量齐观呢？绝对不：因为一为道所生，为道之子，道为一之母。“夫唯道，善贷且成”（四十一章）。只有道才是“自本自根……神（生）鬼神帝，生天生地”（庄子大宗师）。道与一虽然皆同为物（ens, being），惟道是物物之物，而一是得（受）物之物。一是道之动，道之发，道之用。有人称道为无极，一为太极。道与一是“同出而异名”，彼此间有同中有异、异中有同的若即若离的比拟的关系^①，也就是说，相当于以上所列的 A、B 两行对立的关系。如果用士林哲学的术语来说明，则“道”是“绝对有”（ens infinitum, ens a se, ens increatum, ens per essentiam），而“一”是“相对有”、“受造有”、“从属有”、“禀赋有”（ens finitum, ens ab alio, ens creatum, ens per participationem）。

3. “二”与“三”是什么？

(一) 道德经没有明言“二”“三”的地方,是以释经者们的意见颇有出入。大多数以“二”指阴阳,以“三”指三才,即天、地、人。前者可能根据四十二章所称的“万物负阴而抱阳”。后者大概出自廿五章:“故道大,天大,地大,王亦大。域中有四大,而王居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。”意谓:宇宙间有四大,除道以外就是天、地、王。而王是人中之杰,人王相通,本不难明。自然界中一切现象,各有规律,各得其所,雨露霜雪,四时顺序,百物应生,循环不息,人在其中,参天地之化育;这与创世记一章二十六节及圣咏第八篇所载,人禀命掌管世间事物之理相同。

(二) 前段的解释不是不可能成立的,但在上下文中读起来不免有点勉强。笔者本人却以为“二”与“三”是虚数,而非实数,也不是什么事物的代名词。就如“一干二净”、“三心两意”、“四分五裂”、“三番五次”、“三教九流”等形容数量之多之谓。“二”、“三”似应解释为万物化生的种种过程。

五

最后,让我们回过头来,重新研究一下以上所引述过的庄子和老子的话吧。

先说庄子齐物论的:天地与我并肩生存,万物跟我同属一类——(由于对偶的关系,这里所谓之类应是“物”或“有”(ens)的统称。)既然大家都同属于“有”一类了,那就可以来分析么?既然已称为同属一类了,难道就再不能分辨么?物一经分析,就开始发现有差别了,若再深一层加以分辨,则彼此的差别也就更大了。这样一步一步的往下去,则无人能知道会到什么地步为止。由绝对的有到相对的有就已经经历过不少分辨的过程,那么从相对的有到相对的有之间的分辨自然就更繁更多了。到这里为止,庄子的看

法是很对的,但他接着所下的结论,我们却不能赞同。他说:既然万事万物的分析剖辨是如此纷纭,容易引起争论,倒不如不勉强分别异同,任其自然更好。

为了更清楚说明庄子的“言”字的意义,我们还要借用西洋哲学为判断物性所用的系列或层次(*praedicabilia vel Arbor porphyriana*),它们主要的是 *Genús, species, differentia* 类、种、属;而每一层次又可再分为上、中、下三部。“物”或“有”属于最高也是最笼统的类,若就此一层次来说,人与木石为一,与禽兽无异,但人究竟非木石禽兽,必有其它判别的标准。世间之物可分有机的与无机的,有机物有动物和植物之分,而动物又可分有理性的及无理性的,依此类推,万物则果然是判然有别,井然有序,不可混为一谈。

那么老子《道德经》四十二章的话又怎样解说呢?道生一,道是一的根,绝对有是相对有的因;道与一同为物类,绝对有与相对有同属于有,只是这里所说的物和有都不是同义语,而是比拟语,道与一之间有一段不可跨越的距离。另一方面,一是万物之理,也可说是万物之因。世间万物,从外面看来,林林总总,五花八门,但从形上的本质看来,则始终源归于一。一与万物同为物,同为有,这里所说的物和有是同义语。

庄子的立论是从认识论和理则学出发;而老子则着重形上学的推敲。不论老子或庄子都没有讲到天主圣三的道理,这是可以断言的。

注 释

① B. W. Anderson, *God, names of*, *The interpreter's Dictionary of the Bible* 11, (New York-Nashville: Abingdon press, 1962), 409.

② 见若望一书一 1~3。

③ G. Kittel(ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, (Grand Rapids: Eerdmann, 1967), 69-136.

④ 见杜善牧著(西班牙文),宋雅青译:《老庄思想分析》,(光启,民国64年),12~45页。

⑤ 参阅:

a 张其钧著:《老子研究》(中华丛书委员会,民国47年),113页。

b 张其钧著:《老子哲学》(正中,民国53年),12页。

c 吴康著:《老庄哲学》(商务,民国55年台5版),11、15、70等页。

d 胡汝章著:《老子哲学新解》(王家,民国57年),195~196页。

e 胡哲敷著:《老庄哲学》(中华,民国58年台3版),49~61页。

f 陈鼓应著:《老子今注今译及评介》(商务,民国59年),39页;作者为加强个人的观点,在45~46页中还引了梁启超、章太炎、夏曾佑、胡适、及徐复观等人的说法。

g 福永光司著(日文),陈冠学译:《庄子——古代中国的存在主义》(三民,民国58年),115、117、129等页⑥见注④杜善牧书,45页。

⑥ 见注④杜善牧书,45页。

⑦ K. Rahner, in *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, VI, (London: Burns and Oates, 1970), 302-3.

⑧ 我们不能否认,西洋哲学、尤其士林哲学无论在表达的形式或处理的方法上,都比我国诸子哲学严谨、连贯而有系统。

⑨ 参阅老庄的近代注解:

a 清朝宋常星:《道德经讲义》(三民,民国59年)。

b 张默生:《老子白话句解》(香港时代书局,无日期)。

c 清朝魏源:《老子本义》(华联,民国57年)。

d 张默生:《庄子新释》上、中、下三册(绿洲,民国58年)。

e 胡远瀟:《庄子论诂》(商务,民国56年台一版)。

f 钱穆:《庄子纂笺》(香港东南印务出版社,民国52年四版)。

g 吴康:《庄子衍义》(商务,民国55年)。

h 蒋锡昌:《庄子哲学》(商务,民国26年),147~149页。

i 王先谦:《庄子集解》(二册)(商务,民国28年再版)。

⑩ 英文 discourse 一词,相当于拉丁文的 *discursus*。此词由 *dis-currere* 引伸出来,有东奔西跑的意义,见韦氏大辞典。

⑪ 庄子也说:“物物者非物”(在宥篇),或“物物者与物无际”(知北游篇)。

碗的默想

——《道德经》与东方基督教之虚己基督论

[英]贝扶理

耶稣降生之前约 600 年,中国圣人老子默想道的本性。《道德经》四章记载:

道冲,而用之或不盈。

渊兮,似万物之宗。

挫其锐,

解其纷,

和其光,

同其尘。

湛兮,似或存。

吾不知谁之子,

象帝之先。^①

在中国哲学的历史中,有关这些字正确的意思曾引起无数的争论。这不单有翻译的问题(例如中译英或从老子的中文译成语体文),甚至怎样用老子的中文来理解这些字也有问题。老子的杰作《道德经》也许是中国文字中独一无二最重要的著作,历年解释它的学派一个又一个兴起。无怪乎今日当有人胆敢冒昧地说:“我认为老子的意思是这样或那样。”一定会有人答:“他不会是这个意思,因为他别有所指。”

无论如何,我竟敢在这里说一些关于《道德经》的话,因为我相

信老子自己不会介意。事实上,他会说世界上任何学派要怎样解说他的诗(译者按:《道德经》文字简练,似诗体)都无关重要。这是因为一个非常令人吃惊的理由:在某种意义上说,老子的话骨子里没有任何意思。

假如我们细想,便会发现老子的诗的涵义根本是隐秘的;它隐藏在老子的先见(vision)之中,一种不可思议的先见,连他自己都不明白。他名之为“道”。然而,给它一个名字不表示他知道它是甚么。其实,即使那个称谓本身似乎也不适当。按照老子的看法,道是神秘的,意想不到(beyond-thought),言不可诠。它不是简单地一个谜语(谜语还有意思可猜),而是没有任何“意思”的东西,因为它就是它。老子在《道德经》开首一章便说得很清楚:

道,可道,非常道;
 名,可名,非常名。
 无名,天地之始;
 有名,万物之母……^②

若真如老子所见,他所先见的道并无任何意思(因为它完全言不可诠或意想不到),然而那道还是可以被知道的。老子自己发现它,或许的确是很偶然的事,而事实上他好像有先见之明见到它。他的先见固然令人费解,但非常清晰:它似动不动,似变不变,似火燃烧却没有消滅——一种自身完全静止的能量。它是一;它是三。它是隐藏的;它将自身向他启示。

可能老子先见的道来自顿悟,正如今日禅定的信徒所描述的:刹那间领悟到所有哲学家摸不透的一件事,其实是非常简单的。因为它太简单,所有人包括老子自己都忽略它。因为它太寻常,所以容易被忽视。说也奇怪,老子所见的道超乎一切之上,但人人都可以得到(正所谓“同其尘”)。

不管怎样，那道可能最先向老子显现，碰巧有一天当我正思想他的诗之际，我也有突如其来的灵感。它来得好像一种启示，不单是关于老子的道，也涉及我们对耶稣基督的位格及工作的了解。这不是说我是一个哲学家（当然更谈不上懂得《道德经》），而是刹那间陷进一种状态，领会当老子第一次写关于道的时候，他会有何经历，以及当我们基督徒真正与耶稣相遇时，我们对他有何了解。

事情发生在某日当我正在吃饭的时候（我想是中午）。当我看着眼前的饭碗（一个普通蓝白色的陶碗），突然灵光一闪，觉得老子自己也是在这样的时刻（当他用一个普通的饭碗吃饭的时候）窥见道。当然我不知道他会用那一种碗，既然我们的目的是默想，这不会有任何分别，任何一种碗都是一样。

在《道德经》，老子似乎观察到五样关于“道”的东西，这可以用一个普通的碗举例说明。兹列举如下：

1. 碗的边是一个圆圈，它没有始也没有终。
2. 一个碗是一种调和或统一。它的形状悦人眼目，因为它并不复杂（它没有棱角）。
3. 一个碗是中空的。若它不是中空的，它便不会是一个碗。所以它有用不单是因为它是甚么，也因为它是甚么。
4. 一个碗向外朝天尚开。它能受（当我们倒些东西进去的时候），也能施（当我们从碗中倒些东西出来的时候）。如此，一个碗的容量在某种意义上说是无限的，因为它满的时候会溢出。它能容纳一切也能施予一切。
5. 一个碗当我们不注它的时候对我们最有用。例如我们吃饭时需要它，不过当时我们的注意力是在于饭而不在碗本身。事实上，我们根本不大注意那个碗。

这五点关于碗的观察，应用在老子默想道之上，可以清楚看见下列几点：

1. 道好像碗的边，它没有始也没有终。它是不可理解的。

（“理解”字面的意思是“做一个圆圈围绕”某东西。我们不能用我们自己的理智做一个圆圈围绕道，因为实情刚好相反：“道”自己包围我们；它是包罗万有的。）我们同时会注意到“道”看似有静与动相反的两面，这在一个圆圈很清楚见到。例如，碗的边永远不动（因为它规定了碗的边缘），因此这是“静止”的。另一方面，我们可以说碗的边常在碗自身“运转”，从这方面了解，它则是常动的。其实界定一个圆圈的方法是藉着运动：以打圈方式挥动绳上的石头，或在陶工的旋盘上陶土。当围绕一个不动的点（中心，那是能量之源）运作，圆圈便形成。

2. 道好像碗的形状。它是调和、统一的。它不复杂；它没有“尖锐的棱角”。这是说道并非其他事物的结合体。它没有“部分”，正如一个碗没有“部分”。它也不能被任何东西界定；它怎么样就是怎么样。（这里我们可以联想到圆形及正方形的数学问题。你不把圆形弄成正方形；你不能用各种不同直线的组合来界定一个圆形，因为一个圆形单以统一体的形式存在，一条曲线自身完整地连接。）如此，它不是讨厌的，乃是令人愉快的，它的“形状”可以说是一种调和，每一部份与其他部分汇合，没有任何棱角。所以它“挫其锐”，并“解其纷”。

现在我们可以将上述的类比推进一步。尽管如老子所见，道看来有三种特性，然而这三种特性似乎互相汇合，所以在这种意义之下，它们其实是一。道是视之不见，听之不闻，搏之不得（名之曰微，即是没有任何形状）。在某种意义上说，这些都不是道的属性（因为举凡特性都可以被加添加或删除），而只是道存在的方式。这三者混而为一：

此三者，不可致诘，
故混而为一。
其上不皦，

其下不昧，
 绳绳不可名，
 复归于无物。
 是谓无状之状，
 无物之象。^③

3. 道好像碗的中空。碗是空的，这是它之所以成为碗。同样，道是“无主体之象”（form without subject）。它是“无”（nothing），不是它不存在的意思，而是它不是我们可以认识的任何事物。它是非物（no-thing），但它是本体自身之源。再者，道是完全倒空自己的，它的价值在于它悉数付出自己，毫无保留，虽然奇怪的是它仍然在那里，却将自己分给或内住于它周遭的事物。好像一个碗，它是掏空的。循此思路，据老子看来，任何人与道契合都会自我倒空，舍己为人的。这个观念可以扼要概括如下：

曲则全，
 枉则直，
 洼则盈，
 敝则新，
 少则得，
 多则惑。
 是以圣人抱一为天下式。^④

我们这里应注意，对老子而言，“为天下式”不是做任何事，而只是做回自身。道的本性不是称王道霸，而是安静地虚己。因此道有虚己的意思。

“善者不辩，辩者不善。”

知者不博，博者不知。
圣人不积。
既以为人，己愈有；
既以与人，己愈多。”^⑤

4. 道向外敞开，好像一个碗。假如道的本性是虚己，当下道便是向外敞开倒出自己。这个开口使它也能容纳。它施予一切，也容纳一切。如此，它是无穷尽的。它“深不可测”，无可限量。因此老子说：

“大道泛兮，其可左右。
万物恃之而生而不辞……”^⑥

又说：

天长地久，
天地所以能长且久者，
以其不自生，
故能长生。^⑦

5. 最后，道是有用的，但只在当我们不真正见到它时。正如前述，道的本性是舍己和虚己的。道并不试图统治任何人，乃是沉默、简单地付出自己。它没有“锐度”(sharpness)(不非难他人)，所以能舍己。它既愿意舍己，便能与世界混而为一：

挫其锐，
解其纷，
和其光，

同其尘。^③

在这个转接处,我们会问:有甚么比一个饭碗更有用?另一方面,碗自身只不过是一个仆人,我们很少注意到。同样,谁与道契合便会成为仆人:谦逊、舍己、有用于他人。活在道中便要沉默,如老子告诫说:

知者不言,言者不知。
 塞其兑,闭其门,
 挫其锐,解其纷,
 和其光,同其尘:
 是谓玄同。^④

此处乃在《道德经》许多其他章,老子指出道的本性是要完全谦卑。它既是必须又是谦逊的,比一切事物都高,也比一切事物都卑。它与它的对象“深深的”混成一体(即玄同)。

因此,圣人好像道一样,是一切之最小者,也是一切之最大者:不试图统治他人,乃好像一个仆人,沉默地与世界混同。

虚己的基督

刚才我们已谈到老子及其道和碗的事。更早时我简单提及在我自己的顿悟,当注视那个饭碗的时候,我也发现了一些关于我们基督徒信仰的事。尤其那个碗说明了某些关于耶稣作为救世主及其工作的观念,这对历史中的教会很重要。这些观念综合可名之为虚己基督论,或照字面的意思是一个虚己的基督的观念(源自希腊文 Kenosis 这个字,或“倒空”的意思)。这里我们应小心注意,在历史中曾经有不同类的“虚己基督论”。这里我们要探讨的观念

兴起自东正教的传统,最少可追溯到4世纪,这对于完整地明白基督的位格及他在东方教会的工作是重要的^⑨。

然而,在继续思想虚己的基督之前,最好先谈道这个观念,道与基督教信仰的关系渊源甚久。首先,我们要认清当老子写《道德经》的时候,他不会有任何基督教的观念。除了受圣灵感动之外,这完全不可能,因为耶稣不会生于老子600年之前。(另一方面,神的灵有没有可能向老子——后来成为中国历史上其中之一个最重要的作者——启示,好像他的灵向以赛亚说话一般?)无论如何,我们希望了解老子的先见,同时我们得注意道的观念其实对福音传入中国,以及将基督教信仰和教义翻译成中文和文化都很重要。

从历史的观点上说,道的观念在中国发展,似乎对基督徒接受耶稣基督的福音,影响非常明显。今日我们非常熟悉的首批在中国的基督徒涅斯多留派(Nestorians,他们约在公元600至635年间进入中国)一定会认识这个事实。道的观念一开始便是不可缺少的。例如,所有基督徒都教人耶稣基督是神道成肉身。但怎样解释这个“道”(Word)呢?虽然涅斯多留派之后数世纪的宣教士一般都忽略道家的哲学或它在中国文化的重要角色,但他们谈到耶稣基督的时候,很难避免不用道这个术语。因此各种不同译本的中文《圣经》都告诉我们:

太初有道,道与神同在,道就是神。(约-1)

而在《启示录》我们读到:

……他的名称为神之道。(启十九13)

现今的神学和哲学学生会知道这里之所以用道这个术语,因为道这个观念在许多方面看来都与《新约》所用的希腊字逻各斯

(logos)平行——特别在《约翰福音》。两个字在它们各自的文化里都是哲学和宗教的核心。它们除了有更深一层的哲学涵义之外,虽然各别都有一定的用法和在日常的对话中出现,但我们都不能清楚地界定它们的意思。一谈到中文的道字,马上有许多的意思同时出现:字、原则、论点、路、方法、理由、真理。除此之外,正如我们刚才所见的,在《道德经》中老子说道是永恒的,即是不受时间限制或超越时间而存在;它又是意想不到、不落言诠的,甚至超越它自身的存在。老子说,道存在于诸神之“先”,即是它莫名其妙地超乎我们对神的想像。当下我们可以说,这些观念绝大部份都可以在希腊文 logos 这个字的观念中找到,logos 就是《圣经》用来描述耶稣基督的。

有趣的是中文的道和希腊文的 logos,它们的用法都经过演变,所以我们不能在任何一首诗或一门哲学可以找到它一系列的意思。在整个历史中,logos 有种种的用法。好像道一样,它包涵的意思有口头语,也有说话背后的真理或原则的意思;或甚至解作“路径”或真理之道,这就完全是不可言诠的。凑巧在《新约》我们有一个 logos 用法的例子,用在文中里它同样有意思,那里道可以替代 logos 来用。在《约翰福音》八章四十三节,我们看见耶稣问他的诬蔑者:“你们为甚么不明白我的话呢?”这里用的希腊字是 lalia,意思是“我的话”。但在这一节后半部,耶稣回答他自己的问题说:“无非是因你们不能听我的道。”这里用的希腊字是 logos。中文就有意义相当的术语,就是说话与道之别。

好了,让我们很快看看 logos 或“道”在基督教思想几方面的用法。正如我们全知道,今日我们名之为“道之基督论”(logos-Christology)在早期教会发展得很快。换句话说,教会说耶稣是神的 logos,即是 logos 的原则,希腊文化认为它就是万物之源:它是不可理解的,它是一切实存事物的基础,也可以说是一切存在事物背后的指导原则。约翰的福音更进一步,他说 logos 与神同等(唯

恐有人以为 logos 是一种神圣的原则,超越万物创造主之上;或以为 logos 在神之下,是神的创造或神的“智慧”或属性)。同时约翰坚持这个 logos 变成肉身,成为人的样式。因为约翰所用的 logos 这个术语,每一个说希腊话的读者都会明白,这个术语的用法便独一无二。约翰提出了一个似非而可能是的论点:神的道不能被理解(例如约一 5,那里的意思可能是“黑暗没有了解它”,它即是道),因为道与神同等。另一方面,道进入了时空,可以被人直接地认识,甚至亲自地认识。

那么,logos 是不可言说、神秘的东西,但它是道自身;它不可知,自身却又是智慧,并且使自己让人知道。当保罗说基督——神的“真理的道”(弗一 13)超过一切(弗一 21—23),是那充满万有者所充满的(弗一 23),他也重复了这个诡词(paradox)。基督是“在万有之先,万有也靠他而立”(西一 17)。他是“神本性一切的丰盛”,而且“神本性一切的丰盛,都有形有体居住在基督里面”(西二 9)。他的名为“耶稣”(意思是“救主”),但是他又没有名字,因为他“远超过一切有名的”(弗一 21)。

初期的基督徒特别强调神的 logos 的名的观念。那些犹太人知道他们的神是不可名的:他是意想不到、不可想像的。神也曾向摩西显现他自己,说他是不可名的(出三 14)。使徒们继续将这个观念应用在《新约》的著作中,而且说得颇为清楚。据他们的意见,耶稣与神为一:他的名是“不可名”的,他的本体超乎一切的思想或了解。(《启示录》二章十七节描述这为一个新名,除了那领受的以外,没有人能认识。)

但基督徒怎样期望以神既是丰盛的,同时又成为人,真实的人,来解释 logos 这观念?他们以一个诡词来回答,就是吊诡的虚己论。那超乎一切之上的 logos 倒空自己成为人,并让人知道。它取代了罪和死亡,倒空自己,舍弃神圣的权利,存心谦卑。但这不是说它不再是神,反之,神真正的本性是要虚己。因此神的丰盛自

始已暗示一种舍己的存在：一切之中最小的，也是众人的仆人。这就是教会所理解的保罗有名和令人震惊的陈述：“(基督)本有神的形象——既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死”(腓二 6-8)。这就是虚己(kenosis)的奥秘(神的倒空)，它的本性常是要舍己和倒空自己的。

在进深一层继续思想基督教虚己的观念之前，让我们花点时间回到我们饭碗的话题。那个碗可以帮助我们明白基督教关于耶稣基督的位格的主张，在历史中这一直是基督徒信仰的核心。再一次，我们重温五点关于碗的默想：

1. 它的边没有始也没有终。
2. 它是一种调和或统一，没有“尖锐的棱角”。
3. 它是空的，所以能够盛载一切事物。
4. 它向外敞开。

5. 正因为我们见不着它，所以对我们有用；它可以说是我们的仆人。

在历史中的基督论，特别在东方教会，我们可以见到五个重要的主题，使我们想起上述五点：

1. 同有基本属性(co-inherence)的观念(字面的意思是“跑圆圈”)，希腊文称为 *perichoresis*。

2. 恒久内住(permanent indwelling)的观念，希腊文称为 *hidrusis*。

3. 虚己的观念，希腊文称为 *kenosis*。

4. 向外展现及敞开(external procession and openness)的观念，希腊文称为 *ekstasis*。

5. 分享或舍己的爱的观念，希腊文称为 *koinonia*。

让我们逐点详细检视：

第一，基督教确认神的逻各斯(logos)——基督，有如碗的边：没有始，也没有终。他与父同样永恒，万物藉着他而被造。神的逻

各斯就是神自己,那么,作为神的逻各斯的基督,他的位格同样意想不到和不可名,我们不可能了解(“掌握”或“包围”)他,严格来说,是因为他早已“掌握”我们。

有趣的是,当神学家尝试描绘神的儿子道成肉身,甚或三位一体的奥秘之时,都一贯地使用圆圈这个形象。4世纪的亚他拿修和7世纪的宣信者圣马克西母,用上了 *perichoresis* 这个词来说明道成肉身中的逻各斯(不能界限的神的道)和肉身的关系;或说明洛格斯——神的儿子,与父的关系^①。这字面上来说,这个词意为“循圆圈跑动”(running in a circle),有可能他们脑海中早已存着一些如“碗的边”的意念。他们使用这个词来描述一种恒常不断的活动,这活动表现于每次我们与基督相遇之时。意思是:当我们尝试了解神的逻各斯,不可能不注目于他的肉身(他的人性);但每次我们注目于基督的人性,所见的却是被启示的神性、神的完全;这样,人性和神性之间就存着一种恒常不断的活动。

后来,圆圈这个观念也应用在神子与父的关系,甚至圣灵与父和子的关系。我们可以这样看这个“圆圈”的性质:父住在子里面,并且子住在父里面;圣灵住在父和子里面。如果要想认识神圣位格中任何一位,必须认识另一位,因为他们互为内在、相互交往。因此,要认识父就得透过子;要认识子就只得藉父引领我们到他那里;要与父和子相遇就只得在圣灵里面,圣灵赐予我们信心,并且依据神的旨意为我们代求。因此,可以这样说:父、子、圣灵之间存着一种恒常不断的“活动”。每一神圣位格都彼此渗透、互为内在。

第二,这恒常不断的活动亦是持续不断的平静,形成动与静、“循环走动”与“静坐不动”的吊诡。在《约翰福音》(特别是十四至十五章)中耶稣讲及他与父的关系为一种住在其内的关系。他说他与父为一:他会再来住在门徒里面,他与父的关系将会在教会内反映出来。这里所用的字涵蕴着一种恒久性或静止性: *monen*——居住; *menei*——他持续。后来教会以一种特别的方式

描述这种内住性:hidrusis——恒久的内住^⑩。有趣的是 perichoresis(“循圆圈跑动”)一字的拉丁文翻译很多时都由于误拼而得出相反的意思:circumincessio(持续不断地循圆圈跑动)变成 circuminsessio(在圆圈中静坐不动)。这几个字之间存着一种统一、稳定的关系。没有棱角,没有“陷阱”(catches),只是简单至如一碗之形状。

第三,基督已经“倒空他自己”,有如碗的中空。在某一意义之下,这是福音的核心;神已破除神与人之间的各种阻隔,并且与人同住直到永远。他把我们升高与他同住,且住在我们里面;但除非神已经倒空他自己,否则绝不可能如此。神道成肉身,不以其荣耀凌驾我们,而是取了我们的人性,因此我们可以看见和认识他。这是神内在的谦卑,就是神恒常不断的自我开启(perichoresis)和谦卑的内住(hidrusis),我们才可能看见和认识他。神在他自己里面,是自我倒空的。

这后一点非常重要,特别是更正教信徒从来没有清楚该怎样了解《新约》里面自我倒空的观念,例如《腓立比书》第二章。当神的儿子倒空他自己之时,他是否不再是神圣的?一贯以来,教会并不如此了解神圣的自我倒空;反之,当神的儿子成为肉身,他就采取一个合乎神心意的途径除去自己的神性:神圣的自我倒空。神并非好像一位高高在上的主,喜欢惩罚我们、命令我们;神乃是位无限谦卑的神,他创造万物,且住在万物之中,在他里面万物得以存在。他倒空自己取了人性,为要叫我们认识他那谦卑的喜乐^⑪。

第四,神的儿子有如碗一样敞开,他的手向外伸展;以全然的顺服伸延至父,以完全、谦卑的爱触及我们。耶稣置自己于度外;教会的教父称这为 ekstasis,字面的意思是“站在外边”^⑫,英文则转成 ecstasy 这个字,意思就是欢喜若狂。要享受喜乐就要置己身于度外,奉献自己。当我们以私利与自怜包装自己时,我们就不能爱了。爱的意思就是从自我走出去,在他人身上找到自己;因此,耶

稣说我们被召是要舍弃自己的生命追随他(约十五 12);这种终极的舍己是丰盛喜乐的源头。神的儿子舍弃一切,所以能容纳一切;他能容纳一切,所以把自己——神的本体,作礼物赐给我们。

最后,碗的用途是一个奥秘。我们常把碗跟其他东西一起使用,很多时并不甚留意碗本身,因为我们只对碗内的东西有兴趣。碗跟其盛载的东西(及使用者)有很密切的关系。主体与客体之间存着一种交流,这是碗自己的虚空性所提供的,它服侍我们。

碗这个形象为我们粗略描绘出我们在耶稣基督里跟神的关系。认识耶稣基督即是与他相交,他在这个关系中服侍我们,并呼召我们服侍其他人,如同“众人中最小的和众人中的仆人”。离开基督徒团契,就没有基督教,只有因为基督徒团契的存在,才会有服侍与被服侍,我们在当中分享神圣的谦卑,自我倒空和神的欢喜若狂。在基督耶稣里我们领受神的爱,所以能够施予;并且在施予之中,我们有所领受。藉赖耶稣基督这一切全属我们,他的目的不是从我们身上获得荣耀,乃是要荣耀那差他来的父;他不希望被人盲目崇拜,乃是要人发现他活在他们之中,与他们分享在神里面的喜乐和完全的爱,这喜乐和完全的爱就是神。

耶稣,神的道

现在碗已在两件事上给予我们一些睿见:老子道的本性和历史中的教会所见的耶稣基督的本性。值得注意的是,老子对道的理解,竟然在数世纪后基督教有关神的儿子道成肉身的著作中获得回响。身为基督徒,我们发现一个简单的碗——很可能是老子对道的深刻睿见的来源——含有一个耶稣自己自我倒空和喜乐的比喻。我们曾说神的道是万物的根源,他自己没有始也没有终。他不可名,也不可言说。他是终级的、超乎理解,但他却让我们认识他自己。他不显露自己的锋芒(挫其锐),不是来审判我们,乃是

从罪和死亡之中拯救我们。他收敛他的荣光(和其光),因此我们不会因他的荣光而黯然失色。他与尘世成为一体(同其尘)^①。他将自己中的一切倒空,为的是要提升我们进至神圣的境地。他倒空自己的一切,所以能够接收万物;接收万物为的是容载万物;容载万物,为的是赐予万物;赐予万物,为的是引进永恒的喜乐。

在老子的诗中,我们看到“大道汜兮,其可左右”(三十四章)。或许在这里我们会联想起我们自己的浸礼,在浸礼中我们的骄傲被清除,并且分享基督的谦卑。我们向自己死,才能重新成为众人的仆人。我们发现的这一点,老子并无述及。老子了解他们先见的道是万物的根源,是所有存在物的“母”或“原型”,同时他宣称“吾不知谁之子”。这是哲学的终极问题,老子不能回答,因为他不能掌握道。但是,在基督里面,我们可否说我们还未寻见道奥秘的答案?我们知道他是谁的儿子;他是父永生的儿子,存于万有之先。他自己就是主。

注 释

① 《道德经》,四章。文中所有经文均引自 Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963。

无可否认,本文对老子的解释大部份是依据陈氏的翻译。然而,正如下文的讨论,中文原文自身可以接受多种多样不同的解释,而陈氏并无混淆原文的字面意义。选取这个译本是因为它容易找到,清晰可读,且对老子整个哲学思想的解释首尾一贯,而在质素上,许多其他译本都有所不及。

“……象帝(译者按:英译 Lord)之先”,这里被翻成“Lord”的字原为“帝”,不同的翻译有“Lord”或“God”。这词在《道德经》只出现过一次。值得指出的是甚至翻译者都争论在老子思想中是否有人格神的观念,以致必要翻成“God”或其他同义的字。(比较 Jmaes Legge, “The Texts of Taoism”, Dover Publications, 1963, Vol. I pp. 16 及 50. legge 在这本书中分别讨论这个字和老子及其他中国哲学家思想中“神”的观念。)

② 同上,一章。

③ 同上,十四章。

④ 同上,二十二章。

⑤ 同上,八十一章。

⑥ 同上,三十四章。

⑦ 同上,七章。

⑧ 同上,四章。这些句子在五十六章重复出现(见下注)。

⑨ 同上,五十六章。这段经文重复了刚才引过的四章的其中四句(“挫其锐”等四句)。无论如何,这段文字与其说是对道的描述,不如说是对道的一种指向性意义。

⑩ 虚己论对俄罗斯的神秘主义者如 Sergius of Radonezh、Tikhon of Zadonsk Seraphim of Sarov 等人的灵性操练特别重要。然而,作为神学观念应用于基督的位格,亚历山大的区利罗(Cyril of Alexandria),亚他那修(Athanasius)和宣信者马克西母(Maximus the Confessor)很早就已经清楚地讲论。下文表达的意念主要可在马克西母的 *Four Centuries On Charity* 找到,这本书有不同的英译本,很容易买到。讨论虚己此一整个东方观念可参 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke and Co. Ltd. 1973, pp. 144ff.

在西方,“虚己基督论”主要是指 19 世纪中期左右的一个运动,此运动是要调和路德宗和改革宗有关基督人性的代赎观念。有不同的理论提出过,但大部分含有一种(异端)的看法:神道成肉身的儿子——基督,已经完全倒空祂自己的神性。一般来说,东方神学家并不采取西方此一意见,且视之为异端。

⑪ 有关此词应用于三位一体神学的用法撮要,可参 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Adam and Charles Black, 1973, pp. 264ff. 这个词的基督论意义可见于 Lossky, 见上注, pp. 145 ff.

⑫ 有些作者如马克西母以神的能力和运动(*dunamis, energeia*)来与三位一体的和平、静止(*irene, stasis*)、洛格斯内住肉身、基督内住我们(*hidrusis, enoikeo*)作一对比。

⑬ 参看 Lossky, 见注 10, p. 145:“因此,(神的儿子)倾倒、自我倒空自己,只会对那些能够在谦卑中认识伟大、在粪土中认识富足、在顺服中认识自由的人,才能具体彰显出子神性的伟大。”正如 Lossky 在这里指出,在东方教会的思想中,*kenosis* 和 *perichoresis* 两个观念是连结一起的,并引伸至 *ekstasis* 的观念,见下文讨论。

⑭ 参看 Polycarp Sherwood, (tr.) *St. Maximus the Confessor: the Ascetic Life, the Four Centuries on Charity*, Newman Press, c. 1955, pp. 95ff.

⑮ 把老子的道和《约翰福音》的道(逻各斯)作任何类比都要考虑两者之间的分别。这里可以进一步指出,基督是真正虚己的,基督徒是先死而后生,而老子的圣人则在某意义下是“不仁”的。《道德经》五章曾提出过这种见解:

“天地不仁……

圣人不仁。”

陈氏指出“仁”含有不同的意义:爱、仁慈、仁心、真性情、或“人性”。难道老子的道是不仁慈,或是圣人无情?看来不是这个意思。这时可能有两个意思:(1)道并非轻易可以掌握得到,它是超乎理性,甚至超乎爱(感性的爱)之上,因此会公正无私执行审判;或(2)真实的人性是由道生出的,不然便不可能在天地之间寻见。第一个意思(在中国这是通常的解释)完全吻合基督教审判的观念,基督将会再来“审判那活着和已死的”,绝不能以纯粹感性的术语去理解。第二个解释可兼容基督教原罪的观念,它教导我们离开耶稣基督——那真正的“人子”——便没有真正的人性。基督是真正的人,因为他是神圣,是神的道。

《老子》书中的基督教价值

谢扶雅

中国的道教当然不能与基督教相提并论。但最初期的几个道家巨擘,如老聃,关列,庄周等,亦不妨称之为中国的先知。《老子》和《庄子》两书被列为道教中最高级的经典。我们当然不得遽将这两部书拿来跟旧约新约相比拟,然两书中某些宗教价值,亦自不容抹杀。本文旨趣在先采撷老子《道德经》里的若干词语,和基督教思想作一比较研究。

世上第一本“中国哲学史”的《庄子·天下篇》,首称“老聃,古之博大真人哉!”老聃之实有其人,且即为孔子当年所向其问礼的超凡人物,殆属毫无疑问。但今本《道德经》五千言(计分八十一章),则决非出自老聃的手笔,至多其中或者遗留他所讲过的几句话,且经后期道家增损修饰。《道德经》辑集成书至早当在战国末期;内容糅杂,不能代表老聃本人或任何一个道家的系统理论。所以下列若干被摘出的辞句,只能囫圇地说它们出自“老子书”。

首先,如所周知,《老子》书中最强调的一个专辞是“道”。编者劈头便提出“道可道,非常道”(一章)。书中究含多少“道”字,我们这里似无统计的必要。最初中国文字的“道”,原是指具体显明的“道路”,经古代儒家把它应用到伦理的及社会政治的父道,子道,君道,臣道,王道(尚书:“王道荡荡”),周道(诗经:“周道如砥”),以至较含某些玄学意味的“天道”。然天道仍属实用的,自明而可了解,决非神秘奥晦的。是老子,才首先把这“道”字予以神秘化,浓厚玄学化,而成为“玄之又玄,众妙之门”(一章),成为“道常无名”

(三十二章)。道是无形而决不可见的：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微”(十四章)。18世纪欧洲某学者，竟认这“夷”，“希”，“微”三字为与“耶和华”同音：这当然是牵强附会。老子书二十五章又称：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，
可以谓天下母；吾不知其名，字之曰道。

道既“先天地生”，又被认为“道生”，一生二，二生三，三生万物”(四十二章)，“道者万物之奥”(六十二章)，则道是天地万物的创造者无疑。

把《约翰福音》头一节汉译为“太初有道”的人(约在19世纪上半，人名待考)，可以说是和圣约翰一样地具有灵感的。约翰采取了希腊语中这个 logos 来描摹基督，我们这位汉译家，不作音译“逻各斯”，却拈了一个“道”字来意译它。道教的“道”当然跟基督教的基督，相距不知几千万里，但那位基督教佛学者艾香德牧师(Reichelt)，大胆地称赞“道字翻原文本义毫无遗漏”(见雷振华李时安合编圣经备典)，(汉口圣教协和书局出版，1918年)。翻译总是受限制的；拉丁经学家勉译这 Logos 为 verbum，英语依之转译为 Word(话)，害得西方历代神学家连篇累牍地，解释这个“话”字来配合到基督的身份。我们中国人与其循拉丁文而译为“言”，无宁就把“道”这个译名予以合理化。原始道家心目中的“道”，诚然是没有位格的，但我们更无由使“言”字位格化。道家约略属于泛神论系统，与一神论的基督教自然根本不同。后来中国民间的多神信仰，属有拟人的“神道”称号，当然也和基督教神学中的“位格”不侔。但老子书中“自然的”而亦兼“超自然的”的道，却不能不设在高级宗教的哲学中有一地位。斯宾诺萨(Spinoza)的上帝观，与老子的道十分接近。希腊斯多亚派的 Physis 是统驭宇宙的神圣

原理,不妨说与老子的“自然”观念若合符节。

其次,老子书中把“自然”跟文化敌对起来。文明是罪恶,自然才是至善。自然和道,可以说是名异实同。就“人”来说,最自然的要数婴儿或赤子。《老子》书中赞美婴儿者凡五处:

专气致柔,能婴儿乎?(十三章);

我独泊兮其未兆,如婴儿之未孩(二十章);

常德不离,复归于婴儿(二十八章);

圣人在天下,歙歙然为天下浑其心,圣人皆孩之(四十九章);

含德之厚,此于赤子(五十五章)。

老子之所以高调婴孩为理想人格,无非认他是天真无邪,不曾受过社会及文化丝毫沾染。小儿是最纯洁的不含一点恨意恶意的,至少他身体柔嫩,毫无血气斗狠的可能。老子的人生观,主张“柔”,主张“不争”。他说:“上善若水,水善利万物而不争,……故几于道”(八章)。水性是就下的,是谦卑的,从不桀傲横暴,争夺进取。所以冯友兰曾称道家为损道哲学,以与激进派的墨家法家哲学相对比。

美国耶鲁大学神学院教授尼布尔(Richard Niebuhr)著《基督与文化》一书,说历代教会圣徒及信徒,解释基督对文化的态度有五个类型。第一类型叫做“基督及文化派”(Christ Against Culture):例如初代教会的特土良(Tertullian),以及俄国的托尔斯泰,他们都咒诅文明,认为教会应站在与世界文化为敌的地位。这当然未免偏激,保守,我们不妨称之为“基督教小乘派”。依照新约

福音,我们也不能说基督完全不是否定文化。圣保罗便是多少反文化派的一员健将。老子书中嫉俗厌世的句子也是相当可观的。道家心目中的黄金时代是在溟濛太古;愈入近代文明,人类就愈堕落。伊甸园里浑浑噩噩的亚当是最幸福的。迨他一旦争取自择,睁开了眼,即便被上帝罚赶出乐园。老子的理想道德是“大顺”(六十五章),意即是,完全顺服天然。在基督教里,顺服上帝是大法命令(Catagorical imperative)的绝对要求,而为耶稣所示范。我们始祖亚当的不幸“堕落”,即由于背逆神令,自私自尊。

基督教的奥妙真理,常以“悖论”(Paradox)出之。基督教真理的最高潮,乃是屈死与复活两者的貌似矛盾而实相和调。四福音一致明载:凡欲获得生命者,必致丧失生命;而凡为我(基督)之故而丧失生命者,必得永生。这种 Paradoxial 的教训,圣经中屡见不一见。道家的表达方法亦多少跟它相类似。《老子》书中这类“悖论”比比皆是;例如:

夫惟不盈,故能蔽其新成(十五章);

曲则全,枉则直,洼则盈,敝则新,少则得,多则惑(廿二章);

以其终不自为大,故能成其大(三十四章);

将欲歛之,必固张之;……………将欲夺之,必固予之(三十六
章);

无为而无不为(三十七章);

上德不德,是以有德(三十八章);

夫惟不争,故天下莫能与之争(六十六章)。

老子最奇妙的一条“悖论”的教训,是“知其荣,守其辱”两言(二十八章)。坚持屈辱谦卑的行径,悟知胜利荣耀的目标,岂不正是基督教的人生态度。全能的上帝,欲救全世界人类,必须卑己摄取肉身,降生于马槽,作一劳苦木工之子,一生忍受困厄,奚落,凌

辱,乃至被诬而与强盗同处十字架的极刑。这样空前绝后的大悲剧,却是复活升天,坐在父上帝之右,审判世界的荣耀权能。象征寓喻的老子,更用“雌”“雄”,“黑”“白”的显明对照,来表达屈辱与荣耀的相反相成。二十八章的全文是:

迷其雄(迷即执迷,坚信之意),守其雌,为天下溪;为天下溪,常德不离,复归于婴儿。知其白(白即“大白”“光明”之意),守其黑(黑即悲伤,痛苦之意),为天下式;为天下式,常德不忒,复归于无极。知其荣,守其辱,为天下谷;为天下谷,常德乃足,复归于朴。

这样“老子的‘神性’观——‘朴’,跟西方中世纪的神学,又不谋而合了。中世教父们无不承认上帝为最高度的单纯性。宇宙间凡愈单纯的便愈真实,且愈普遍;复合物是受限定的,短暂而无常的。老子把素朴跟‘无极’联系起来,又跟婴儿相同”。换言之,婴儿是道的具体象征;朴是道的本质;而“无”或无极是道的玄学名称。

把宇宙的本体称之为“无”,是东方哲学的一大特色。“无”不是不存在而是无极无名。老子说:“万物生于有,有生于无”(四十章)。古代基督教东方教父们,例如丢尼修(Dionysius)在其《冥契神学》一书中,详言上帝是不能用什么什么(即“有”)去说明,却只好从不可认识(即“无”)的路线去领会。中世一般神学家又认上帝是无欲而毫不动情的。《老子》书中亦屡强调“无欲”(三十四,三十七等章)才是大人,真人。

又,《老子》书中的德性论,与一般儒家所称道的德,如仁,义,孝,弟,忠,信……大不相同,乃至相反。老子提出“玄德”一词(十章,六十五章),而蔑弃那些通常的德性。“绝仁弃义,民复孝慈”,(十九章)“大道废,有仁义”,(十八章)。但所谓玄德是什么呢?老

子书中对此有颇精刻的描写：

太上，不知有之(十七章)；
生而不有，为而不恃，长而不宰(十章)；
故有之以为利，无之以为用(十一章)；
及吾无身，吾有何患，故贵以身为天下，
若可以寄天下，爱以身为天下，若可托天下。(十三章)；
保此道者不欲盈(十五章)；
致虚极，守静笃(十六章)；

我们若拿这种玄德跟基督教道德相比较，可知前者都用消极的字眼去表达的，而后者则出以积极的方式。圣多默在其神学总论中称“信”，“望”，“爱”为神学的德性，而高出伦理的德理一层。故尼布尔(见“基督与文化”)把圣多默称为“基督超文化派”(Christ above Culture)。但老子是属“反文化派”的，故其玄德非抗拒伦理的德性不可。“玄德深兮远兮，与物反兮”(六十五章)。基督教只有马太书中“虚心(心灵贫穷)的人有福了”和圣保罗所赞成的愚笨人，约略和老子的玄德相同。

最后，老子的道当然是永恒的。“道乃久，没身不殆”(十六章)。天地万物都是短暂的，道才是长生而永生。所以人生的起源是无极的道，而人生的归宿，当在是复归于这无极的道了。基督教上帝是一体三位，老子的道则只有两个形相：道的静态是无，是无极；道的动态是创造，是太极，是为而无不为。

《说文解字》的神学思想

杨森富

一、许慎与《说文解字》

关于许慎的生平事略,据辞源的介绍:“东汉汝南人,字叔重,官至太尉、南阁祭酒。少博通经籍,马融常推敬之;时人为之语曰:“五经无双许叔重”,著《说文解字》十四篇,推究六书之义,分部类从,至为精密;后世言小学者皆宗之。儒林传言为郡功曹,举孝廉,再迁除洺长,故亦称洺长,或称南阁祭酒”。由上文得知:许慎之编撰说文解字,乃旨在“推究六书之义”,亦即许氏在说文自序所云:“周礼……保氏教国子先以六书,一曰:指事,……二曰:象形,……三曰:形声,……四曰:会意,……五曰:转注,……六曰:假借,……”是也。许慎藉小篆以“推究六书之义”,而其字义之引申注释悉依五经旨趣,当即以五经所代表的儒家思想,来填补象形文字的贫穷空格,给死的文字带来活的生命。历来研究《说文解字》的学者,较著的有南唐的二徐(徐铉与徐锴)、前清之段玉裁、王筠之、朱骏声、桂馥等。

二、《说文解字》的神学思想举隅

(一)论“道”、及“神”

[说文]:惟初太始道立于一,造分天地,化成万物。

“惟初太始”,段玉裁注释本作:“惟初太极”;但集韵、康熙字典各字书转引说文释文均作“太始”。段本当另有所据。“太极”通作

“太极”，广韵训一：为“数之始也，物之极也，同也，少也，初也”；是知“极”、“始”均涵“初”义。周易以“太极”与“道”并称，亦即视“太极”为“道”。朱熹周易本义序云：“易有太极”，是生两仪。太极者道也；两仪者阴阳也。阴阳一道也，太极既极也。万物之生，负阴而抱阳，莫不有太极，莫不有两仪，絪縕交感，变化不穷，形一变其生，神一发其智，情伪出焉，万绪起焉”。周易系辞：“易有太极，是生两仪”，王弼注云：“无称之称，不可得而名也”。王弼注释周易每每假借老子之旨，故有如上的释文。嵩山晁说之（酈時）以为：“天地万物各得于一”之理，百家皆然，非老子独得真理，故对王弼之以老子之旨注周易，甚不以为然。晁氏对王弼的评语有云：“其言仁义与礼不能自用，必待道以用之，天地万物各得于一，岂特有功于老子哉！凡百学者，盖不可不知乎此也。予于是，知弼本深于老子，而易则末矣。其之易，多假诸老子之旨，而老子无资于易者，其‘有余’，‘不足’之迹断可见也。呜呼，学其难哉！”古人评许慎为：“五经无双许叔重”，乃益知许慎之著说文解字，悉出五经意旨。而“惟初太始道立于一，造分天地化成万物”之句，当出乎周易之旨。“道”属“形而上”者，而“万物”则属“形而下”，故易系辞有：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”之语。说文训“一”，不谓“数之始，物之极”，而云：“惟初太始道立于一，造分天地化成万物”乃不忘道本也。“一”为物数之始极，儒家并以“一”为物数之“理”，一如道家之以“一”为“道”之从生。易系辞：“天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也；天下之动，贞夫一者也”。系辞以“一”字为“理”之代名词，于焉可见。朱熹注云：“观，示也，天下之动，其变既穷，然顺理则吉，逆理则凶，则其所正而常者，亦一理而已矣”。老子亦以“一”为“道”之代词；所谓“得一”，犹言“得道”也。老子《道德经》下篇：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞”，正其谓也。然则“一”生于“道”，故老子又云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴

而抱阳”。此老子之言，适与许慎训“一”：为“惟初太始道立于一，造分天地化成万物”之旨相符。许慎虽未言“阴阳”，但万物皆含阴阳二性，贵至人类，贱至昆虫莫不皆有阴阳二性。微粒如原子、电子，亦皆含有阴阳二种核子。周易对阴阳之道，阐释尤详。所谓“一阴一阳之谓道”、“阴阳不测之谓神”等是也。

[说文]：神字解：“天神引出万者也，从示申声”。

申即伸也，作引伸解，故徐锴注说文乃云：“申即引也，上帝降气以感万物，故言引出万物”。是则许慎所谓“神”，即等于基督教所称之为“造物主”也。

基督教新约经典约翰福音第一章云：“太初有道，道与神同在，道即是神。这道最初即与神同在；万物都是从道而来，没有他就一无所有。”（见萧铁笛新译新约全书）这“道”字，显系借用儒、道用语，其希腊圣经原文本作“逻各斯”（Logos），译意为“言”，或“神言”、“圣言”。犹太教、天主教、耶稣教均相信圣经的教训系出乎神的传言或默示，故圣经所论述的道理，亦即为“神言”。中文圣经译“神言”为“道”，盖以注释为译文。如按希腊原文直译，当为：起初已有这话，这话与神同在，这话就是神。这话起初与神同在。万物是藉着他造的。”“话”、“言”在中文里不属哲学名词，且按外文直译，实属不可解。《圣经》译者之取用“道”字，以对译 Logos，可谓绝妙。

《圣经》以“神为灵体”，为“造物主”，为“道”，“世界之始”、“世界之终”；称神为自隐的神，圣洁的神。周易所谓：“阴阳不测之谓神”，盖神为灵体，超出万物之外；正如王弼所云：“神也者，变化之极妙，万物而为言，不可以形诘”。孟子亦云：“圣而不可知之谓神”。是儒家对“神”——造物主之观念，与泰西基督教所称之为“宇宙主宰”，在属性上初无二致。是知何以许慎释“神”为“天神引出万物者也。”

（二）论变化升天

[说文]:“真”字为仙人变形而登天也。

许慎释“真”字为仙人变形而登天,段玉裁注云:“此真之本义也。经典但言诚实,无言真实者,诸子百家乃有真字耳。然其字古矣。古文作𠄎,非仓颉以前已有真人乎!引伸为真诚,凡稹、镇、瞋、慎、膜、填、寘、闾、鬣、瑱、𦉳、慎字皆以真为声,多取充实之意。其颠、稹字,以顶为义者,亦充实上升之意也。慎字今训谨,古则训诚;小雅:慎尔优游、予慎无罪,传皆云诚也。……大雅考慎,其相笈皆云诚也。慎训者,其字以从真。人必诚而后敬,不诚未有能敬者也。敬者,慎之第二义;诚者,慎之第一义,学者沿其流而不溯其原矣。故若诗传笈所说诸慎字,谓即真之假借字可也”。

按“真”字“从匕目”(音隐,匿也)八(篆体之下字,许慎云:所以乘载之),匕为“化”之古字。真从以上四字,盖会意也。段氏复注云:“变形,故从匕目,独言目者,道书云:养生之道,耳目为先,耳目为寻真之梯级。韦昭云:偃佺方眼。”匿也,读若隐,仙人能隐形也”。又云:“八者六之省,下基也。抱朴子曰:乘蹻可以周流天下”。乘蹻为道家所称飞行之术。抱朴子云:“乘蹻道有三法,一曰龙蹻,二曰虎蹻,三曰鹿庐蹻。龙蹻行最远,余者不过千里,其高下去留,皆自有法,勿得任意”。笔者以为:段氏引道家乘蹻之术以释真人(仙人)之飞升,未必符合许慎原意也。许慎对“真”字之训,当来自上古之传说。盖“真”字古文作“𠄎”,似未含乘蹻之意。

基督教之经典,屡言“变化升天事”。新约使徒行传第一章,记述众门徒目睹耶稣基督之升天而去。经文云:“这离开你们被接升天的耶稣:你们见他怎样往天上去,他还要怎样来”。基督之再临,为中外古今基督徒之最大盼望。新约帖撒罗尼迦前书4章13节至17节云:“但是弟兄们,论到睡了的人,我们不愿意弟兄们不知道,恐怕你们忧伤,像那些没有指望的人一样。我们若信耶稣死而复活了,那已经在耶稣里睡了的人,神也必将他与耶稣一同带来。我们现在照主的话告诉你们一件事:我们这活着还存留到主同在

之际的人，断不能在那已经睡了的人之先。因为主必亲自从天降临，有发号令的声音和天使长的声音，又有神的号筒，以及那在基督里死了的人必先复活，以后我们这活着还存留的人，必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇；这样，我们就要和主永远同在。所以，你们当用这些话彼此劝慰。”

中国上古宗教思想之探讨，为一不易的工作。本文仅据《说文解字》的古训二三则，会参儒、道、耶三教之理，略作比较而已。

试论基督徒诠释中国经典的可能性

胡国楨

阅读古代经典,加以诠释的方法,各时代的人有各时代人的不同主张,各类学术圈亦有各自的立场,但彼此之间互有影响。

西方基督宗教学术圈在 19 世纪末至 20 世纪初叶,对《圣经》的诠释曾一度着迷于“历史批判法”,企图在所谓的“原文本义”(literal sense)^①的研究上,紧紧扣住原作者的写作动机,以及最初写作对象的理解环境,以其做为诠释时的唯一可靠准据。可是到了今天,所谓“超本义的意义”(more-than-literal sense)的价值在释经学界里也愈来愈受重视^②。而且时代性和不同文化哲学思想体系的运用也愈来愈被接受。

曾经有部分释经学者坚决反对用“超本义的意义”及别的方法来释经,他们害怕如此做会伤害原文本义的真精神^③。当然,他们的见解不无道理,“原文本义”理应受到最大的尊重。但是人类的理解力随着文明的进展和文化的变迁,会有所增强扩张;对同一真理而言,其核心的掌握及表达能力,也应曾愈来愈能随心所欲,运用自如的。所以最合乎理想的释经态度,绝对不是一味地紧扣原文本义,否则就不容易真正自由地,把现阶段、此时此地、该经典文字所能透显的最完整的真理信息完全地表达出来。

一、中国正统的释经学传承

从某个角度来说,中国历史上各时代的正统学术所研究的对

象,其重点大都放在经典的诠释工作上。所谓“半部论语治天下”,无非是说某人若能读通半部《论语》,而且能在当时当地的生活环境中做适当的诠释,应用到具体的政治、经济、教育、民俗生活……等各方面,必可使天下大治——太平盛世、国泰民安。所以大致可以说:中国正统的学术就是“经学”。这一点跟基督宗教世界里的正统学术,大致可说就是广义的“圣经诠释学”,不谋而合。

中国的“经学”从其历史的发展而言,大体可以说有三大演变阶段:汉学、宋学和清学^④。汉学的时代是由汉至唐,注重训诂,就是把经典的字义加以正确的解释,将经典看做历史的材料,加以客观处理,以求获致孔孟(原作者)的本义。宋学的时代是由宋至明,注重义理,就是要捕捉圣贤写作的精神,使其重新复活起来,所以需要把各个经典的中心观点加以融汇,理出一套哲学性的思想体系,加以理论性的研究及主观的检讨批判。

到了清朝,文人做学问的重点放在考证,考证只能算是一种工具性的技术。当他们愿进一步说明经文的意义时,有的采取汉学的角度,有的采取宋学的角度,也有二者兼采的。但是不论采取任何角度,多少都受到双方的影响,已不是单纯的汉学训诂学者,或宋学义理学者了。

事实上,由今天西方释经学者的观点来看,汉学训诂的目的,乃在寻求经文原作者所清晰了解的“原文本义”;而宋学阐明义理的目的,就是愿意更进一步,发掘原作者所没有清晰意识到的“超本义的意义”,以及释经者本人哲学体系下可能有的了解意义。本来较理想的释经态度就应兼顾二者,不要过分偏向任何一方。

颜元(字浑然,号习斋,1635~1704年)是清代做学问既不倒向汉学、也不只重宋学的一位学者。他认为太过分重视训诂注疏之学,只求原文本义,将无补于世^⑤;而程朱及陆王二派的学说,又都已偏离了孔孟正道^⑥。不过,虽然他对宋明义理之学的学说有所不满,但对朱熹和王阳明本人的作为却不十分批评,因为他们仍

然遵行了孔孟济世利民的理想。只是二派后学末流在推演他们的学说理论时愈走愈偏差了^⑦。

习斋曾说：“程朱与孔孟，体用皆殊”，“必破一分程朱，始入一分孔孟”^⑧。可见程朱派所诠释的义理已经超过孔孟（经典原作者）所意识到、而能清晰了解的知识范围太多了。至于陆王派的主张，习斋更不以为然，认为会引人走入佛教禅学，避世而不面对现实，只求“直捷顿悟”^⑨，而不切实际，成为无用之学，与孔孟倡导的济世之学大相径庭。当然，他所指的是当时的一些王学末流的狂禅分子；王阳明本人能“以致良知为宗旨，以为善去恶为格物；无事则闭目静坐，遇事则知行合一”^⑩，习斋倒算还是蛮欣赏的，尤其阳明仍然出仕，且亲自带兵“破贼建功，可谓体用兼全，又何弊乎？”^⑪。

习斋是站在一个儒家孔孟之徒的立场在讲话，孔孟思想的中心精神在：人人要求自己“堂堂正正做个人”^⑫，而使这个世界处处都能达成“人要像个人，人间世界要像个人的世界”的理想^⑬。在这个立场上，习斋倒是觉得朱熹教学生的方法最为可取。“朱子得蔡……诸人而教之：以主敬致知为宗旨，以静坐读书为工夫，以讲论性命人为授受，以释经注传、纂集书史为事业”^⑭，并令学生在“近禅”的静坐修养工夫之外，仍“身习夫礼、乐、射、御、书、数，以及兵、农、钱、穀、水、火、工、虞之属，而精之”^⑮。

至此，我们可以看出一个平衡的儒家学者所认为的理想释经态度了。朱熹的义理之学虽然融会了儒、道、释等各种经典精髓而理出的哲学思想体系，导致授受天人关系的“性、命、人”理论，及近禅的静坐工夫：这是孔孟本人所无法清晰了解到的发展；但他在“释经注传、纂集书史”时，也还努力体悟孔孟等先秦经典“原文本义”中的思想精蕴，所以他在教学生时仍让学生学习济世利民的本领，这是孔孟思想不可或缺的精神所在。

可见一个平衡的儒家学者的释经主张与今天西方基督宗教学

术圈里的释经主张,在基本上是一致的。在中国学术界里的公正人士应该可以接受同时兼顾“原文本义”精神,及在特定哲学体系发展下所有的了解,而做的经文诠释。

由此观之,基督徒以基督启示的中国思想“天人观”哲学体系来诠释中国重要经典,应该是可以被接受的,因为这是合乎中国正统释经学传承的。

二、“大学”诠释的各派比较

上文我们已经指出基督徒诠释中国经典的可能性。现在我们愿具体地以“大学”做为实例,证明在中国学术发展史上,同一经典的确出现过不同哲学体系发展出的不同诠释。虽然有些可能偏离原文本义,但也有相当符合本义精神的,却出自不同的哲学思想体系。

“大学”在历史上虽出现过十八种不同的改本^⑥,但大体的基本结构并未改变。宋明各派因对“大学之道”、“三纲领”、“知止及定静安虑得”、“八条目”有不同的了解,而有不同的修养工夫途径,所以本文仅以这四大要项,提纲挈领地比较各派诠释的中心要素。

1. “大学”本义

要了解“大学”的本义,应将其置于整个《礼记》的脉络中,并考察战国末年及汉初的时代背景、教育制度……等,本文不拟详细发挥,仅将赵泽厚先生的研究成果^⑦提出,做下列的综合说明:

(1) **大学之道**:“大”应读“太”,“太学”是汉初教育未来天子的学府;大学之道即太学的教育宗旨。

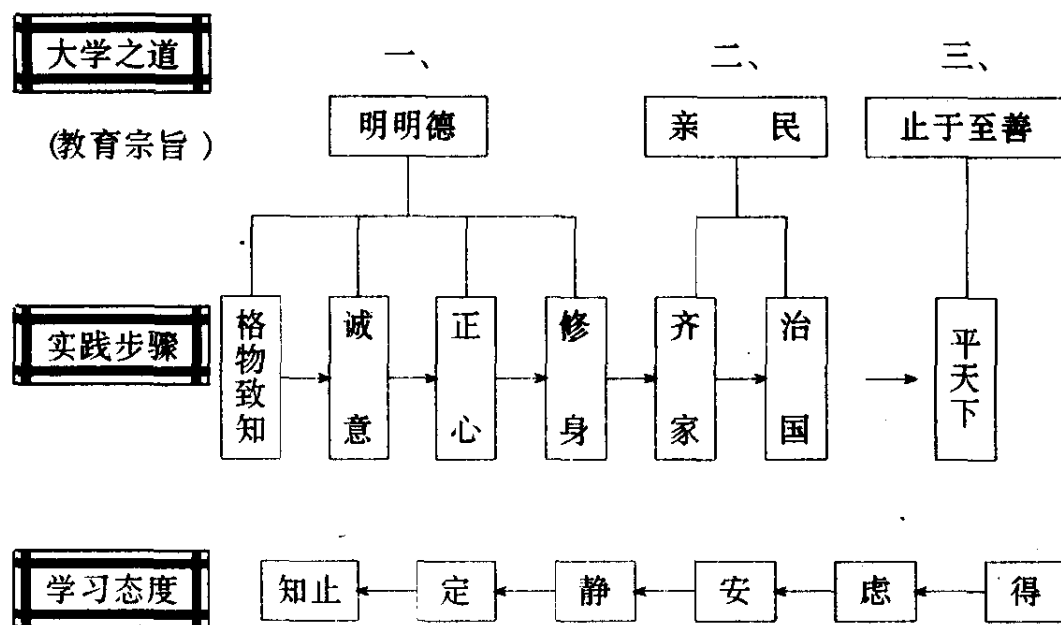
(2) **三纲领**:“明明德、亲民、止于至善”是太学教育宗旨的大纲。“明德”指天子应具之德性^⑧，“明明德”乃是说太学第一个教育宗旨在“彰明天子之德”。“亲民”指行仁政、加惠人民。“止于至

善”乃指亲民之极致，亦即天子行仁政爱民致其极，则天下太平。这是政治上的最高境界，也是“明明德于天下”的最高现实。

(3) **知止、定、静、安、虑、得**：这是告诉学生学习时的基本态度。“知止”乃确实明了；而后心有专注(定)，心平气和(静)，“安”于所知，殚精竭“虑”，必有所“得”。

(4) **八条目**：这是告诉学生要达成学习目的的具体步骤。“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”六要旨的意义，诚如字面所呈现的：“平天下”即“明明德于天下”，是天子明德实现的最高政治境界。“格物、致知”的意思是“学习研究，以获得应有的知识”^⑨，这知识是“诚、正、修、齐、治、平”六大要旨。

总之“大学”本义可以下列图表表之。



2. 宋明三派诠释的比较说明

宋明之间学者多以“修养工夫途径”来诠释《大学》；而且各依自己认定的哲学体系为之。重要的有三派：程朱派、陆王派及佛教

学者。本文将配合各派思想论点以对照方式介绍三派诠释的特色。程朱派以朱熹,陆王派以王阳明,佛教以明末禅宗的憨山大师为代表。

a. 大学之道

三派都将“大学”解作“大人之学”。何谓“大人”？

朱熹说是“成人”。相对于幼童的“小子之学”,成年(十五岁)开始应做的修养工夫为“大人之学”^③。

王阳明说:“大人者,以天地万物为一体者也。其视天下犹一家,中国犹一人焉。”相反地,小人就是“间形骸而分尔我者”^④。如此,大学之道乃“修养自己成为大人”的工夫途径了。

憨山大师以为天下的人都是小人,只有那些“肯反求自己本有心性,一旦悟了,当下便是大人”^⑤。所以对他来说,大学之道也是“修养自己成为大人”的工夫途径。

三派对“大人”的了解虽有很大差距,但“大学之道”是为完成各自思想体系中的理想完人的看法却是一致的。因此,若要了解他们的修养历程,应先知道他们对“人”存在性结构的基本看法,今分述如下:

朱子:人人的天理之性都隐蔽于其气质之性中。

修养的目的在变化气质之性中不善不正因素,以能使天理之性(仁、义、礼、智)能愈来愈呈现出来,而完成理想的完美人格。

阳明:天下只有一个理,万物只是此理的不同呈现,人亦然。

人是唯一天理的呈现,故应顺人心体(天理之性、仁、义、礼、智)行事做人,亦即成就万物一体于己身。无奈人有各别的躯壳,有愿成就私我的倾向,破坏这一体性。但人若能自觉与天地万物之一体性(致良知),而努力践行天理之性(仁、义、礼、智),即可完成理想人格。

憨山:天下只有一个无善无恶的真体,只是一段光明,无内无外,无古无今,无人无我,无是无非。人(我)的心体,实际上就是这

一真体。

宇宙万物是这唯一真体(真如)的不同显示,是因世间各种因缘际会而生的(人及人的痛苦亦然)。人除非真正了悟自己心体原本是这绝对真体,而了断一切因缘,了生脱死,回皈真如,达到“无人无我”境界,不足以完成真我——即憨山所谓的“大人”。

b. 三纲领

明白三派理想完人境界(修养工夫目标)后,现在分析他们利用“大学”解说自己的修养途径。首先是“三纲领”:

朱子:“明明德”及“新民”乃两条平行并进的路线,同时应“止于至善”。

“明德”是指那受了不善不正气质遮蔽,而透显不出来的天理之性(仁、义、礼、智);要成就理想完人,必须使这天理之性彰明,即“明明德”——变化气质的工夫。“新民”是使他人也能同时做变化气质的工夫。“新民”应与“明明德”同时进行^②。“止于至善”乃指以上二者均能以天理之性(仁、义、礼、智)为主,不稍宽偏,必定做到“尽夫天理之极,而无一毫人欲之私”^③才是。

阳明:“明明德”是立“仁”之体,“亲民”为达“仁”之用,二者乃同一事实之两面;“止于至善”是指体用均致其极。

“明德”是指那由唯一天理构成的人之心体(仁、义、礼、智、本体良心),这是天地万物一体的根源。“明明德”乃“明白自己心体就是本体良知”之谓,亦称“致良知”;若然,即可“复其天地万物一体之本然”^④,亦即显发——做到——仁、义、礼、智的行为,此即“亲民”。所以阳明说:“明明德者,立其天地万物一体之体也;亲民者,达其天地万物一体之用也”^⑤。这是阳明提倡“知行合一”的理论根据。

憨山:悟明自己的心体,便是“明明德”;之后,再晓喻他人,使之亦同样悟明他自己的心体,便是“亲民”。“止于至善”乃“为己为民,不可草草半途而止,大家都要做到彻底处,方才罢手”^⑥。

“明明德”和“亲民”都在使人(自己及他人)悟得各自心体——“自性”即是无善无恶的真体;“至善”乃大彻大悟:善恶两忘,物我迹绝的境界。如此“方为到家时节”:在己不见有可明之德,在民不见有可新之民,浑然一体。知此始谓“知止”。

c. 知止、定、静、安、虑、得

朱子及阳明诠释“大学”,均本儒家根本精神——完成“践仁工夫”——为主。二人对“知止”及“定、静、安、虑、得”的了解,都与其本义相同,是修养时的基本态度。

憨山却以佛教人生理想为目标,所以用学佛者“大彻大悟”的认知境界来诠释“知正”。接着“定、静、安、虑、得”五步骤,他的解释就不若本义那么平实了,需要先了解佛教的“解脱论”步骤,方可明白。

以华严宗的说法为例:一般人(憨山所谓的小人)只看到天地万物之表象,处在“事法界”的法界观中,无法解脱了悟。

假如某人的慧根开始了解:表象之后有其无善无恶的真体存在,而这真体就是自己的心体——自性定体。这人就达到了华严宗所谓“理法界”的法界观;天台宗说他入了“空观”;禅宗说是破“初关”或“当面关”:这是解脱的第一步。

而后,这人若进一步体悟到:表象与真体是一而二,二而一的;表象不过是真体呈现的“假相”而已。这人进入了华严宗所谓“理事无碍法界”的法界观;天台宗说他入了“假观”;禅宗说是破了“重关”或“金锁玄关”:这是解脱的第二步。

最后,这人若还再进一步体悟到:既然表象与真体是一体的,因而一切表象之间无别,都是那唯一真体的呈现,所以人我、物我之间也无二无别,自己的心体就是那无善无恶的唯一真体。此人就进入了华严宗所谓“事事无碍法界”的法界观;天台宗称“中道观”;禅宗说破了“牢关”或“末后生死关”。这是学佛人的最高境界了。

憨山就是用禅宗破三关的说法来诠释“定、静、安、虑、得”:

“定、静”相当破初关；“安、虑”相当破重关；“得”相当破牢关^⑧。

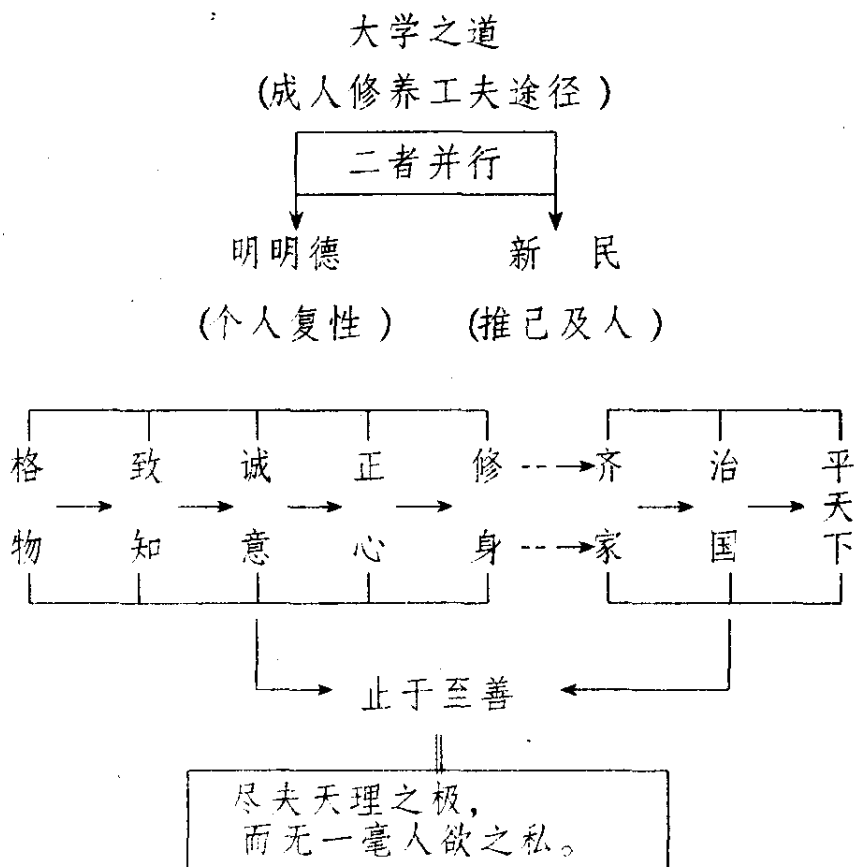
d. 八条目

八条目应与三纲领配合，才易明了。

朱子把八条目分成“格、致、诚、正、修”(明明德)及“齐、治、平”(新民)两段，二者同时并行，止于至善。八项目之解释和本义同。朱子“大学”可以下列图表表之。

修养应有态度：知止、定、静、安、虑、得

王阳明把八条目分成“格、致、诚、正、修”及“修、齐、治、平”两

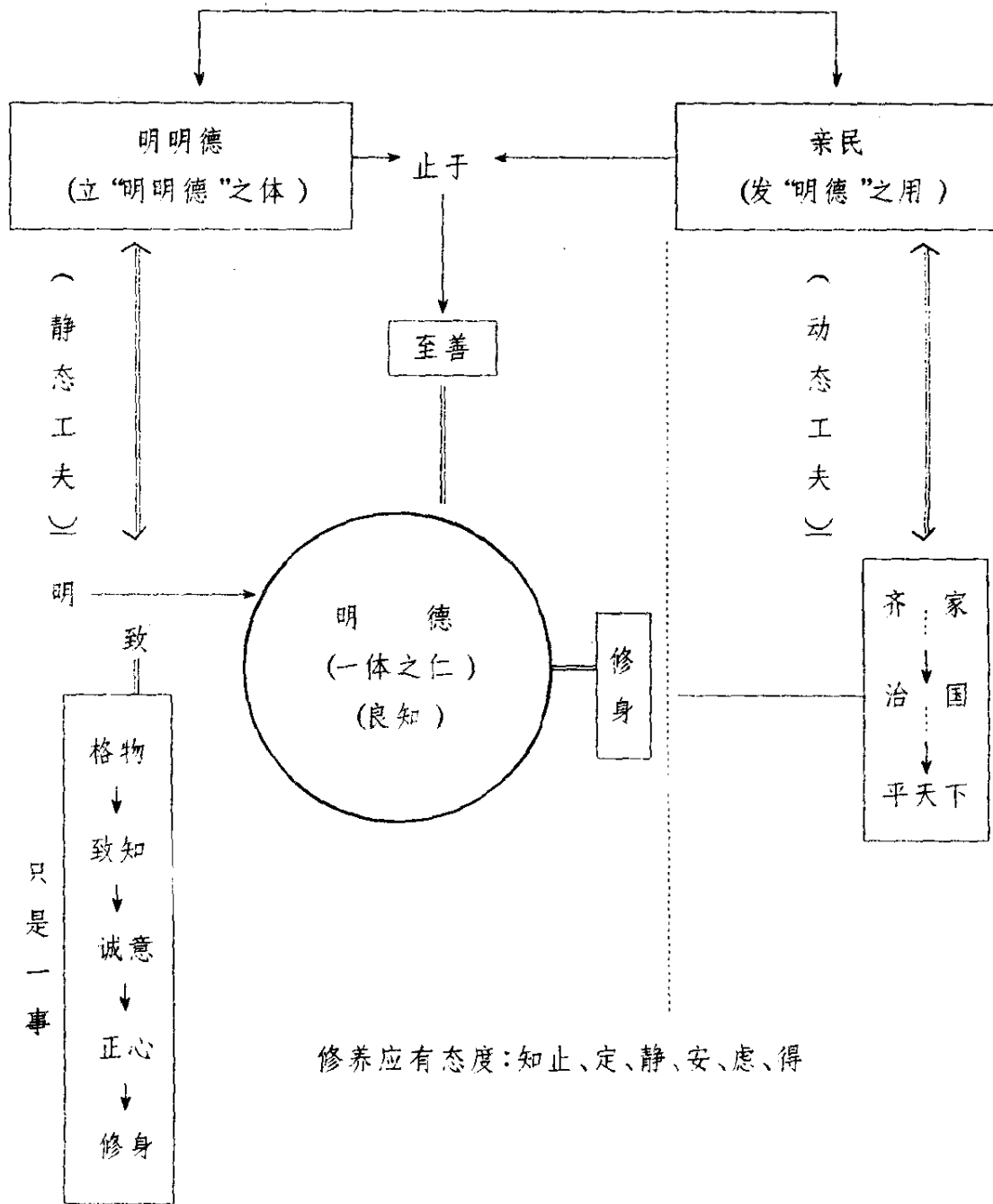


段。前段五项其实只是一事^⑨，就是“致良知”。因为身心意知物都不能超出主观的“我”(天理之性)。所以“明明德”属致良知的静态工夫；后段四项是致良知的动态工夫(事上磨炼)，即“亲民”。

憨山把八条目分成“格、致、诚、正”(明明德)及“修、齐、治、平”

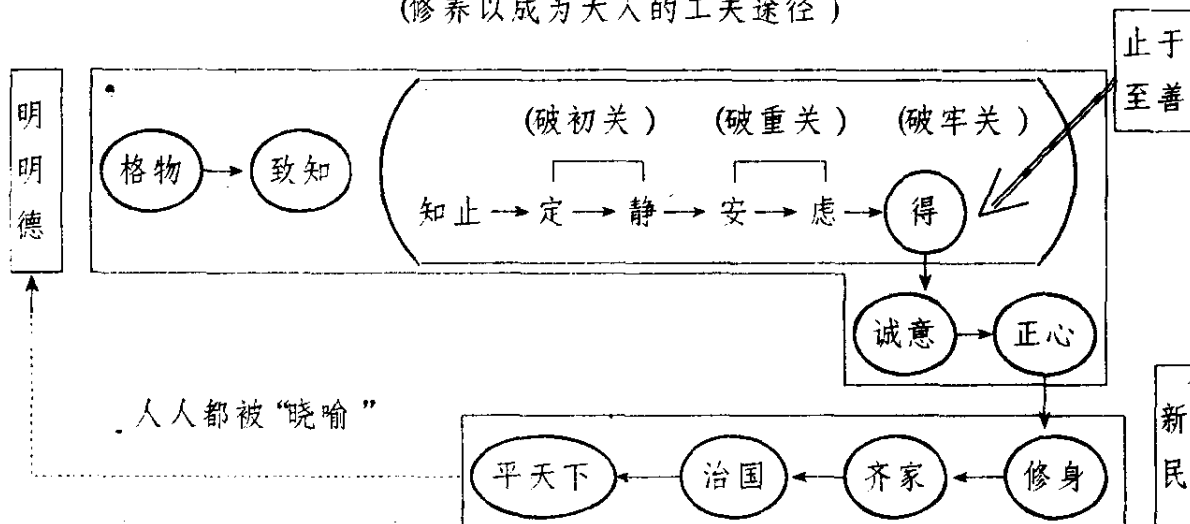
(新民)两段。新民是“度他”，最高目标在使天下之人，人人共悟。但因天下至广，故先从一国、一家做起，最后归结到修身为本了。

大学之道
(修养以成为大人的工夫途径)



大学之道

(修养以成为大人的工夫途径)



“修身”本是儒家主张，以“践仁”为主，应有所作为。若然，必违佛家“无所作为、了断一切因缘”的主张，不可列为佛教修行项目。因此憨山巧妙地用道家庄子书中记载颜子“隳聪明，黜肢体，心斋坐忘”的工夫来诠释儒家的修身^⑥；把应有所作为的“践仁”修身工夫转换成了禅宗学者无所事事坐禅工夫了。儒家的修身在憨山的诠释下，由“践仁”转换成了“悟智”了。修身而成的“智者”才能新民(齐家、治国、平天下)，理所当然。

至于明明德是“自度”。“格、致、诚、正”中的“物”是外物，“知”是真知，“意”是妄想思虑，“心”乃本体。外物是见闻视听言动的一切情境，会阻碍“真知”，应将之化解：此即格物。致知是获致真知(我的本体)，其最高境界乃“自性定体”——破了最后的牢关。所以“致知”即从“知止”起，经“定、静、安、虑”而达“得”的一套工夫。致知后，就不会妄想思虑，此乃“诚意”。一切妄想思虑摒除后主观的心(本体自我)才会正。如此，才可能做到“隳聪明，黜肢体，心齐坐忘”的修身境界。身既修，就可开始新民了。

三、基督徒诠释中国经典的基本原则

透过各派的“大学”诠释，我们可以肯定：朱子等人虽然全篇视为“初学入德之门”，并未失“大学”原文本义的基本精神。“大学”本义虽只在条列当时培育未来天子学府的教育宗旨，但其目的之一仍在确立“政治生活受德性决定”的理论，所以其中“格、致、诚、正、修、齐、治、平”的实践步骤，实在可以视为培育未来天子的完美政治领袖人格的历程。所以各派释大学为大人之学并无太大的不妥。

由前文对三派给“大学”所诠释的特殊意义的分析看来，三派都在给多种哲学体系做思想的融合工作。

朱子受佛教的影响似乎比较小，但他的“天人观”受了先秦儒、道等家哲学思想，及阴阳五行等观念的综合影响，却是不可否认的。他把这些思想融合成了自己的哲学思想体系后，再回头诠释各经典，“大学章句”的注释就反映出他哲学思想的精神。这是宋明以后，中国各哲学派别诠释经典作品都有的特色，也能藉诠释经典传播自己的思想。中国基督徒当然也应该可以循此一纯中国人的方式来传福音喜讯了。

这一特色更可由阳明及憨山二人的“大学”诠释作品中较明显地看到，因为他们两人都强烈地表现出，愿将儒家哲学和佛教哲学相交会的努力迹象。

阳明所做的是“融释归儒”。他把佛教哲学的“宇宙万物一体观”及“悟知此一体观的修行工夫”吸收到儒家哲学思想的体系之中。所以他把整个修养工夫放在“致良知”上，致良知的方式又是“闭目静坐”，这充分透显佛教“认知”是唯一修行法门的主张；不过，只把这认知工夫视作“立一体之仁的体”，另外还需要“发一体之仁的用”，发用乃“践仁”的工夫，这是儒家哲学体系中不可少的

因素。总之,阳明先生的理论最后可归结成“知行合一”,所讲的是融合了佛教哲学思想的儒家哲学。

憨山大师所做的是“融儒归释”工作。佛教本身是一个哲学性的宗教,虽然各宗各派可有不同的讲法,但若脱离了佛教根本哲学思想的范畴,就不能称为佛教了。佛教的修行重在“认知”,要了生脱死,断绝一切因缘,不可有所作为;可是儒家强调的“践仁”,必须要仁民爱物,有所作为——这是与佛教哲学无法共存的。所以憨山巧妙的利用颜子的角色,把儒家的践仁工夫转化成佛教的打坐,只求个人的悟知;而且把有很强践仁意识的“新民”,解释做自度后的度人:“晓喻”他人自度。由此可知,“大学”在憨山的诠释下,完全失去儒家的立场,而成了解释佛教哲学的工具。这可能也是后来王学末流学者之所以会演变成只求“直捷顿悟”,其余的事一概不管的后遗症的原因之一吧?

至此,我们看出阳明先生的哲学体系的视野扩大了,他的“天人宇宙观”较原来先秦儒家哲学更完备了一些,这是真正融合两派哲学思想的结果。而憨山大师却没有真正做到融合的工作,他必须坚守他原先的佛教哲学,如此只好曲解儒家的根本精神,迁就自己的体系了。

基督宗教与佛教的最根本不同点在于基督宗教不是一个哲学性的宗教。任何哲学体系都不可能把天主之所以为天主、世界之所以为世界、人之所以为人完全解释清楚。而基督宗教所相信天主藉着耶稣基督启示给人的真理:透过救主基督的救援洗礼,人人都可在自己的生命实现天主爱的生命,人与天主如此完全密切结合为一。这就是永生:超越任何哲学体系的一个真理。

至于人之所以为人是否有可能与天主爱的生命完全结合?需要经过怎么样的历程?天主藉耶稣在世的生活言行,对这些问题的答案当然给予完整的启示——蕴涵在教会的圣经中,也蕴涵在教会生活的传承中。

事实上,希望与天主的生命完全结合是全体人类共同的一个愿望。所以各地区、各时代的人,在基督福音到达之前,都在自己生活环境及知识背景中找寻这些问题的答案,形成自己的哲学思想体系。朱子、憨山、阳明各有自己的答案。东、西方各种不同哲学体系的答案差异更大。人的理智是有限的,而且还受时、空的限制。所以各派的答案虽各道出了真理的某一角度,但只是瞎子摸象,都没有完全道尽,必须彼此补充,才可描绘出更完整的真理形象来。

基督的教会虽在其圣经及生活传承中对上述答案已经拥有了天主启示的整个真理,但是基督徒也是人,基督徒的教会也是由人组成的团体,他们的理智仍然有限,仍受时、空限制,因此他们所能了解到的,只不过是他们运用了某些自己已熟悉的思想观念和哲学体系、给这真理所诠释出的部分内容罢了。整个教会永远不敢说自己已经完全懂透了自己所拥有的全部启示真理。

天主的启示超越一切哲学体系,任何哲学体系都可用来解说启示真理的一个角度。基督徒诠释中国经典,其目的无非在透过诠释工作,发掘其中特有的智慧,这智慧能够讲出天主启示的真理某些角度,可能这些说法的角度和西方基督徒惯用的一些思想角度不合。这个现象发生时,不应彼此排斥,而要彼此调合。

至此,我们肯定基督徒注释中国经典的工作,与阳明、憨山等人不同,不是在做两个哲学体系的交会工作,而是要以中国式的哲学思想体系来说明天主借耶稣基督所启示的救援真理。因此,下列基本原则应该把握:

一、首先应以纯中国思想方式建立一套“天人观”哲学体系。事实上,从汉代起,中国学术界就一直努力融汇先秦各派哲学,也吸收外来的佛学思想;到了宋明理学可以说是完成这工作的一个阶段。宋明理学的哲学体系,不管是程朱派的,或陆王派的,都已经不能单独说是属先秦的任何一派哲学了,确实是儒道释思想综

合的结晶,其“天人观”确实较先秦任何一家更为完备。二者之中,笔者认为朱子的较为平实,似乎也蕴涵了更多的先秦各家主张,我们似乎可以用他的体系做基础。不过,朱子体系似乎缺少先秦墨家的“天人观”及“正义观”^⑧。方东美先生认为孔、老、墨三宗,好像黄河、长江、珠江三大河流,是中国哲学的主要因素^⑨。其实少了墨家的这些主张,“天人观”“人类社会观”本来就不容易是圆满的。所以我们可以朱子体系的基础上再融入墨家的这些观点和中心精神,建构一个真正比较完备的哲学体系,用来说明天主启示。

二、当上述建构起的哲学体系还有不完备之处,才考虑以西方哲学体系中独有的观点和精神加以补充。这工作为中华新文化的建设也是必要有的措施。由前文得朱子及阳明先生,多少都吸收了佛教哲学中的一些中国原本没有的因素,使得他们自己的哲学思想体系更为圆满完备。

三、注解经典时应尊重该经典原文本义的基本精神;且尽量利用中国本有的观念和辞汇。

四、积极掌握该经典在中国学术史上,曾出现过的各派重要诠释的优长之处,尤其能恰当说明天主启示真理的地方。这是中华文化历史传承的精华,值得珍惜。

五、切切不可有意曲解原文本义,以及各派重要诠释的根本精神和立场,以迁就基督宗教原有的西方思想方式构架的哲学体系的主张(憨山大师虽曾如此做了,但极为中国学者所不满)。

结 语

基督宗教的神学本位化工作应包括两个方向。其一,找出一套合适的中国思想“天人观”哲学体系,来诠释圣经及教会生活传承中的启示真理;其二,用同样一套思想体系诠释中国固有的重要

经典。如此做法,尤其后者,在中国正统释经学的传承上是站得住脚的;例如“大学”在诸多派别的诠释之外,多加“天主教中国哲学体系”的诠释,只有更使“大学”的精神丰厚发展,融合更多的思想精蕴,这是中华文化的本色之一。对普世基督教会来说,如此做法,为更进一步发掘基督启示真理精义的工作,会有其贡献。因为有些蕴藏有中国经典中的智慧,为从某一特定角度了解启示真理是必须的,可是普世教会在其他文化中可能缺乏这种智慧,这也就是中华本位教会对普世教会可提供的贡献了。

注 释

① “literal sense”有人译“文学意义”、“文字意义”或“字面意义”,这些译法似乎都没有明确地把“原作者及最初读者”这一幅度点出。笔者认为以中国已有的“本义”一词译之,最为恰当。而相对的“more-than-literal sense”可译“超本义的意义”。

② 请参阅:房志荣,“圣经及中国经典中的‘更圆满的意义’”,《神学论集》卷十四(1982)3~9页。

③ 请参阅 B. Vawter, “The Fuller Sense: Some Considerations,” *The Catholic Biblical Quarterly*, 26(1964)85~98, esp. 87~88.

④ 请参阅范寿康,《中国哲学史纲要》(开明书店,七版),297~300页。

⑤ 同上,392页。

⑥ 请参阅徐世昌编撰:《清儒学案》中的“颜习斋学案”。

⑦ 请参阅:颜元“存学篇”,在《颜习斋学案》,3~14页。

⑧ 见《习斋年谱》卷下。本文引自范寿康,前书,391页。

⑨ 同注⑦,7页、9页。

⑩ 同上。

⑪ 同上,10页。

⑫ 周振群:“读中国论坛‘新儒家与现代化’专号之我见”,《鹅湖》卷八(民七二)九期,39页。

⑬ 同上,40页。

⑭ 同注⑦,8页。

⑮ 同上,9页。

- ①⑥ 赵泽厚,前引主要参考资料②,76~103页。
- ①⑦ 同上。
- ①⑧ 例子请看同上,137~138页;引例包括《书经》《孟子》《孝经》《荀子》
《韩非子》《韩诗外传》《大戴礼记》等。
- ①⑨ 同上,248页。
- ②⑩ 《朱子语类》(中正书局影本)26~27页。
- ②⑪ 见“大学问”,《传习录》119页。
- ②⑫ 见憨山大师,前引主要参考资料⑥,22~23页。
- ②⑬ 参阅同注⑩,247页。
- ②⑭ 见“大学章句”,朱熹《四书集注》。
- ②⑮ 见同注⑩,119页。
- ②⑯ 同上,120页。
- ②⑰ 同注⑩,23~24页。
- ②⑱ 参阅林继平,前引主要参考资料③,245页。
- ②⑲ 见同注⑩,121页。
- ③⑰ 参阅同注⑩,29页。
- ③⑱ 同上,30~32页。
- ③⑲ 墨子中心思想可由其“天志”“兼爱”等篇中看出。
- ③⑳ 方东美《中国人生哲学概要》,7~9页。



A decorative rectangular border with a repeating diamond-shaped pattern.

第三编

基督教与中国古代的宗教思想

杨森富

一、基督教义与中国天道思想

1. 论真神的创造事功

楚辞,天问的作者,以寻道的口吻问道:

曰邃古之初,谁传道之?
上下未形,何由考之?
冥昭瞢瞢,谁能极之?
明明闇闇,惟时何为?
阴阳三合,何本何化?
闾则九重,孰营度之?
惟兹何功,孰初作之?
冯翼惟像,何以识之?

在这一连串的询问当中,他想要知道这位宇宙的主宰、创造万物、保治一切的真神是谁?他虽不知这位造物主的名字叫什么?却在不断的反问中,承认在冥冥中有这位真神的存在——虽然,它并没有像《圣经》那样地直陈明说。

另一位寻道者——老子,把宇宙的本体、与本因以假定的名词:“道”、“大”、“无名”等来称呼他,云:

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，强字之曰：“道”，强为之名曰：“大”，……。

又说：

道可道，非常道，名可名，非常名。无名，天地之始，有名，万物之母。

足见，老子以为天地的开始是“不可名状”的。既然把它称为：“道”，又可认为它就是“万物的母亲”了。所以，老子所说的：“道”、“大”、“无名”等，实在也是指着造物主而说的。《道德经》又有一段引述“黄帝书”，称造物主为：“谷神”、“天地根”。汉儒许慎著《说文解字》，对“神”字的释义，乃根据文字的构造、及古代的传承，解为：“天神引出万物者也。”

2、论真神的神性

《圣经》和中国古代典籍，均认定：“神是灵”，是肉眼看不见的（约四 24）。广韵释“神”云：“灵也。易系辞曰：阴阳不测之谓神”。

《新约圣经》称：“神为万灵的父”（来十二 9），摩西称他为“万人之灵的神”（民十六，廿七 16）。老子引黄帝书，称他为：“谷神不死，是谓玄牝”（王弼本《老子道德经》第六章）。方觉慧注云“谷，虚也。神，灵也。虚灵者，气之所自出也；既为气之所自出，名曰‘气母’。‘玄牝’犹‘气母’也。‘气母’，先天地而生，自本自根，常存而不死，故‘谷神不死，是谓玄牝’……”。按“气母”，亦即“灵魂的母亲”。

论到真神的永生，《圣经》也说：“他是独一不死的”（提前六 16）。

摩西说，神是至圣至荣（出十五 11）。孟子也同样地说：“圣

而不可知之之谓神。”

3. 论救主的代赎

中国古代祭典,今多不可考,但相传古代告祭天神,每以牛、羊为牺牲献祭,犹古代以色列民之向耶和华献平安祭、或赎罪祭然(参《利未记》三、四章)。许慎的《说文解字》:“祭”字释云:“祭,祀也。从示,以手持肉”,而“祀”字复释云:“祭无已也”;亦足见这种杀牲献祭的礼典,是经常不断地在举行着。

牛羊的献祭,实即为基督十字架救恩的预表。因他是神所立的羔羊(约一 36)。就如《圣经》所记:

世人都犯了罪,亏缺了神的荣耀。如今却蒙神的恩典,因基督耶稣的救赎,就白白称义。神设立耶稣作挽回祭,是凭着耶稣的血,借着人的信,要显明神的义。因为他用忍耐的心,宽容人先时所犯的罪。(罗四 23—25)

另有一处《圣经》记载,耶稣为了拯救万人,献上自己,成了永远赎罪的祭:

但现在基督已经来到,作了将来美事的大祭司,经过那更大、更全备的帐幕,不是人手所造,也不是属乎这世界的;并且不用山羊和牛犊的血,乃用自己的血,只一次进入圣所,成了永远赎罪的事。若山羊和公牛的血,并母牛犊的灰,洒在不洁的人身上,尚且叫人成圣,身体洁净,何况基督藉着永远的灵,将自己无瑕疵献给神。他的血岂不更能洗净你们的心,除去你们的死行,使你们侍奉那永生神么?为此,他作了新约的中保,……便叫蒙召的人得着所应许永远的产业(按指天国福业)。(来九 11—15)

另外,老子的“道说”,论到“道”之先在,云:“道,……吾不知谁之子,象帝之先”句,虽系属于普遍启示来源,却与犹太教旧约经典之预表基督之救恩,具有异曲同工之妙。笔者在“老子道说与基督教思想”一文里,曾把它与《圣经》预言及基督教思想相衔接。老子“道说”之可预表基督,其论述要点如下:(老子的非肯定,与《圣经》之肯定)

老子以寻道者的精神,认“道”似为万物之宗。

《圣经》则以肯定的论调指出:“太初有道,道与神同在,道即是神。这道最初与神同在;万物都是从道而来,没有他就一无所有。道有生命,那生命即人们的光。”(萧铁笛:“新译新约全集”,约翰福音一1~4节)。

老子以为道似存于万物之先,云:“湛兮似或存”,“象帝之先”(好像在天的创造之先)。

《圣经》则以肯定的语气,证明:“在耶和華造化的起头,在太初创造万物之先,就有了我。从亘古、从太初、未有世界以前,我已被立。没有深渊、没有大水的泉源,我已生出。大山未曾奠定,小山未有之先,我已生出,耶和華还没有创造大地和田野,并世上土质,我已生出。他立高天,我在那里。他在渊面的周围画出圆圈,上使穹苍坚硬,下使渊源稳固;为沧海定出界限,使水不越过他的命令,立定大地的根基。我在那里为工师,日日为他所喜爱,常常在他面前踊跃,踊跃在他为人预备可住之地,也喜悦住在世人之间。”(箴言第八章)

老子又以寻道者的口吻问道:“道,……吾不知谁之子?”

但《圣经》则以肯定的语气论述说:“神爱世人,甚至将他的独生子赐给他们,叫一切信他的,不至灭亡,反得永生。因为神差他的儿子(耶稣)降世,不是要定世人的罪,乃要叫世人因他得救!”(约翰福音三章16—17节)。

老子“道说”之具有预言性如此。

4. 论变化升天

许慎：“说文解字”，对“真”字之释义云：“仙人变形而登山也”。清朝段玉载为之笺注，称：“此真之本义也。经典但言诚实，无言真实者，诸子百家乃有真字耳。然其字古矣。古文作𠄎，非仓颉以前已有真人乎！……变形，故从匕目，独言目者，道书云：养生之道，耳目为先，耳目为寻真之梯级”。许、段二氏，对“真”字之古训，当为来自上古的传说。又道书：“养生之道，耳目为先，耳目为寻真之梯级”句，又颇与圣经教训相暗合。因为经上如此记着：“眼睛就是身体上的灯，你的眼睛若亮了，全身就光明”（太六 22）；又说，当“侧耳听智慧，专心求聪明”（箴二 2）。

基督之终极盼望为：基督之从天再临、及信徒之复活、被提变化升天。就如使徒保罗说的：“我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督从天上降临。他要按着那能叫万有归服自己的大能，对我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似。”（腓三 20—22）。又说：“因为主必亲自从天降临。有呼叫的声音和天使长的声音，又有神的号吹响。那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人，必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在！”（帖前 16—17）

按我国先贤原有：“去而上仙，乘彼白云，至于帝乡（天乡）”（语出：“庄子”）、以及“死而不亡者寿”（语出：“老子道德经”）的永生理想。他们所追求而未能达到的，基督徒却要靠着基督的从天降临，而得到它。所以，我们未尝不可说：基督教的复活升天教义，亦即为中国古来永生盼望之延伸、不死幻想之极致！

5. 论世人之尊贵

《圣经》明说：神并不救拔犯罪的天使（来二 16；彼后二 11），却要救赎悔罪受洗归入基督的世人（加三 27—28）。又说，人类本为

荣耀其神而被造的(赛四十三 7;林前六 20);又要使遵行他圣旨的人得荣耀(林前二 7)。初人亚当被造时,被安置在有天上乐园之称的“伊甸园”里,并被赋予治理空中的鸟、海里的鱼、地上的昆虫走兽,并这全地的权利和责任(创一 26—28)。

汉朝时有两位名儒——许慎和王符,继承孔子“人贵思想”的余绪,论述世人之尊贵云:

人,天之性,最贵者也。”(许慎:《说文解字》,“人”字训)

“天地之所贵者人也。”(王符:《潜夫论》,“赞学篇”)

到了清季,段玉载为“说文”作注解时,更把许氏的原训加以引伸,说明人类之可贵。他说:

按禽兽、草木皆天地所生,而不得为天地之心,惟人为天地之心,故天地之生,此为最贵。天地之心,谓之人能与天地合德。

另一位清儒王继培笺注:《潜夫论》,更远溯此种思想之渊始,云:

《孝经》,子曰:“天地之性,人为贵。”《春秋繁露·人副天数篇》云:“天地之精,所以生物者莫贵于人。”《荀子·王制篇》云:“水、火有气而无生。草木有生,而无知。禽兽有知而无义。人有气、有生、有知、亦且有义,故为天下贵也。”……

原来,中国自古以来,就和基督教一样地高倡世人之尊贵,并唤醒世人必须自尊和互尊的。我们在这里,又一次体认这世界二大文化(中国文化和基督教文化)的具有其高度的共同性和可融性。

虽然,荀子以为:“人类之所以异于禽兽者为知义”,可与《圣

经》：“行义的人才是义人”之训相吻合，而具有其真理性，但毕竟人类无法靠行义以自救。中国圣贤教训和犹太旧约经典都甚重视“行义”。但自基督的救恩显明之后，新约经典乃一方面宣称：“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，因耶稣基督的救赎，就白白称义”的“因信称义”教理；一方面又再度重申世人可进入“荣耀里的尊贵”，云：“耶稣因为受死的苦(十字架的苦刑)，就得了尊贵、荣耀为冠冕；叫他因为神的恩，为人人尝了死味。原来，那为万物所属，为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去！”(来二 9—10)

知义、行义，因为人类之所以为尊贵，但被神“白白称义”，“进入他的荣耀”，更是“人贵思想”的最高境界。

6. 论善恶报应

在佛教的“因果律”、“报应说”未传入中国前，儒家的《书经》中，亦早已提及上天的行赏施罚了！像《商书·汤诰篇》中，就有：“天道福善祸淫，降灾于於，以彰厥罪。”、“上天孚佑下民，罪人黜伏，天命弗僭”之语。《圣经》亦屡言：“善恶报应”(罗二 6)，诸如：“恒心行善，……寻求不朽之福的，以永生报应他们”(罗二 7)、“将荣耀、尊贵、平安，加给一切行善的人”(罗二 10)、“将患难、困苦加给一切作恶的人”(罗二 9)等。

论到干犯神明，将无法以祈祷邀福，孔子云：“获罪于天，无所祷也”。耶稣亦同样地说：“我们知道神不听罪人，惟有敬奉神，遵行他旨意的，神续听他”(约九 31)

二、基督教义与中国伦理思想

中国伦理道德，与圣经伦理，具有可惊异之融和共通性，为西欧任何国家所罕见。至晚近国人之反对基督教者，辄以“无父、无君”相见责(如“圣朝破邪集”卷二，载：施邦曜福建巡海道告示)，宛若基

基督教之与中国伦理相背驰者,其实,这完全是一种不幸的误会。

按我国道统,以“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”称为五伦之教。前三者为社会关系的基础,称为三纲:亦即君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲。纲立纪张,敬爱相亲,如经纬交织,蔚成以伦理为中心之灿烂文化;发而为仁、义、礼、智、信,作道德准则,是为五常之道。但《圣经》对我国传统之伦理道德,却有其不可忽视之和谐共通性,可互相引证发明者,正比比皆是。

兹举中国伦理纲要,与《圣经》伦理较列如下:

1. 论父子有亲

《圣经》对父母教养儿女之教训,约言之,可分成以下四端,亦即:一、教导儿女敬畏真神(创十八 19;诗七十八 3—8;七十一 18)。二、视儿女为神之所赐(诗一二七 3),所以要尊重他,不可随意惹他的气(西三 21)。三、对儿女要尽养育之责(弗六 4)。四、对儿女的错误要随时纠正(箴十三 24;十九 18)。总之,栽培子女的至终目的,乃要使他们成为圣洁,造益人群,荣耀真神(参看:罗十四 7—8;提二 21)。

《圣经》并以孝敬父母(出廿 12)视为儿女当尽之道,列入十诫之中。对孝敬之道,大致可分成以下五端,即:一、要奉养父母(得二 2;可七 10—12);二、要接受父母的管教(来十二 7—9);三、不可虐待父母(箴十九 26);四、不可藐视父母(箴廿三 22);五、不可咒骂父母(太十五 4;利廿 9)”

2. 论君臣有义

在民主国家里,君臣之义,可把它视为:国家应对人民施予仁政、及人民对国家应尽之义务;或长官对部属之爱护、及部属对长官之敬畏服从。

《圣经》以为:国家系为谋人民的安全和利益而组织的。其立法原则,基于公义、正直和仁爱。所以,《圣经》说:“公义使邦国高举”(箴十四 34)、“国位是靠公义坚立”(箴十六 12、廿五 5)。又

称：“在神面前行正道的王，日渐强盛”（代下廿七 6）。论到人民对国家应尽的义务、及对长官顺服则云：“要顺服人一切的制度（国家政体），或是君王所派、罚恶赏善的臣宰”（彼前二 13—15；罗十三 1—5）；并云：人民有向政府缴纳捐税的义务（罗十三 6—7；太廿二 20—26）。而且，更进一步要求信徒，要尊敬国家的元首、及掌权的，并为他们代祷（彼前二 17；提前二 1—3）。

3. 论夫妇有别

所谓：“夫妇有别”，乃指夫妇当相敬如宾，恩爱相待。圣经对“夫妇之道”，辄以神爱教会、教会之顺服神为喻（弗五 24—29）。论到丈夫之对待妻子，约言之，可分为下列四端，即：一、：“要与她快活度日”（传九 9）；二、不可忽视妻子的意见（林前七 3—5）；三、不可苦待她（西三 19）；四、要体恤她的软弱并敬重她（彼前三 7）。论到妻子对待丈夫，即云：一、要敬重丈夫（弗五 33）；二、不可主张自己（林前七 3—5）；三、须帮补丈夫（创二 18；箴卅一 10—31）。

4. 论长幼有序，朋友有信

《圣经》每把朋友称为弟兄，我国对“兄弟姊妹”之道，亦有：“兄弟友、弟妹恭”之语

《圣经》称：“弟兄姐妹的和睦相处，为父母的始有快乐（诗一三三 1；参看：创廿七 41—42）。论到朋友相处之道，即云：要患难相顾（箴十七 17），诸如：缺乏的要帮补（申十五 7—11）、病苦时要照顾（伯十二 1）、借钱给他不可取利（利廿五 35—37），并称：不看顾弟兄就是违背真道。

我国圣贤有：“幼吾幼以及人之幼”、“老吾老以及人之老”之语，《圣经》亦称：“听了神的道而遵守的人，就是我的母亲、我的弟兄”（路八 21）、“要劝老年人如同父母亲，劝少年人如弟兄姐妹”（提前五 1—2）、“有了爱弟兄的心，又要加上爱众人的心”（彼后一 7）。

陈立夫在“中华文化复兴运动的性质与中华文化的特质”一文里，把我国传统文化的：“五论”（五达道）、及“智——相知；仁——

相爱；勇——相助”等三达德，称为我国文化的特质之一；又称：“合五达道、三达德二者而言，乃知‘道德’二字之真义。其定义应为：‘道德者，人类共生、共存之原理（或大路）与应用也’。……”。陈氏又指出：“仁”为“智、仁、勇”三者的中心。其实，儒家所谓“仁”、墨家所谓“兼爱”、与基督教所揭举的“博爱”，在本质上并无二致；所差异者系名词之不同而已。基督教与中国伦理之高度共通性，于上文亦可略窥其一斑。

三、基督教义与中国“天人合一”思想

“天人合一”思想，可谓系集中国古代诸家思想的大成。它有天道在焉，亦有人道在焉；它有宗教思想在焉，亦有人文思想在焉。

吴康在《周易大纲》的附录二：“读易杂论”云：

中国传统哲学之特征，与欧土希腊以还之哲学思想不同者，凡有二事：一曰天道与事相应，是曰天人合一；二曰理论与实践相盈，是曰理实同体。天人合一则道德玄同；理实同体，则知行并进。前者极于穷神知化；后者极于内圣外王，皆于易（易经）见其宗庙之美，百官之富，……

其实，吴氏所谓：“道、德玄同”（按老子《道德经》，把万物之所由来称为“道”；又把万物之养成称为“应”。如：“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德”是也。王弼注云：道者物之所由也；德者物之所得也。）、“理、实同体”、“知、行并进”、“内圣、外王”均为“天、人合一”思想发展的不同型态而已。

基于“天人合一”思想，古人以祖配天，即既拜天、又拜祖。如《礼记》卷八“郊特牲”章云：

万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝(天)也。郊之祭也，大报本反始也。

但基督教以为：天地万物都是真神所创造的，并称这位人类的共同祖先——宇宙主宰为“天父”(太六 26—32)。初人亚当被称为：“神的儿子”(路三 38)。如今，凡信靠耶稣的，也有“权柄作神的儿女”(约一 12)。所以，天父就是我们的神、我们的祖。敬拜事奉他，事实上，亦即为“拜祖”。

从另一个角度来说，基督之“道成肉身”亦为：“天人合一”的具体表现。基督复活升天后，复降圣灵(神的灵)下来，并且要与信徒同住：

我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师(或译“训慰师”)，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵。……因他常与你们同在，也要在你们里面。(约十四 16—17)

所以，信徒如把圣灵迎住在心里，亦即可达“天人合一”之境。

基于“天人合一”思想，《易经》有“天行健，君子自强不息”之语，勉有志于道者当效法“天道”的运行，不断地、勇敢地向前迈进。

又基于“天人合一”思想，老子亦有“人法地，地法天，天法道，道法自然”之学说。

据儒家方面的看法，以为“仲尼祖述尧舜，宪章文、武(文王与武王)；上律天时，下袭水土。譬如天地之无不持载，无不覆转；譬如四时之错行，如日、月之代明。万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”(中庸，第三十章)、又云：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”(中庸，第一章)复云：“博厚所以载物也，高明所以覆物也(按指：天地)悠久所以成物也。……天地之道：博

也、厚也、高也、明也、悠也、久也。”(中庸,第廿六章)其所以以天地之覆载为设喻者,盖欲说明:“天道之博厚、高明、悠久”,要我们加以效法。最后,又把生命及宇宙的原动力称之为:“诚”(如中庸云:诚者,物之终始),故云:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”。又教训我们,要以“诚”字为人生的行为总则。

但据道家方面的看法,以为:“(地)养之,(天)覆之,生而不有,为而不恃”(《道德经》第五十一章)。天之覆盖、地之养育,既属“无私”,人类之法天、法地者,乃要效法其无私也。

从基督教方面来说,认为:儒家既以“诚为物之终始”,乃视“诚”为造物主。《启示录》称基督为:“首先的、末后的”(启一 17),又称:“圣洁、真实(或译:诚)”(启三 7),“那为阿们的(或译:真实、诚者)”(启三 14)。复认为:道家以“天法道,道法自然”,从基督教方面来说,基督之降生,为“道成肉身”,故所谓“法道”,实即:“效法基督”(罗八 29;十五 5;林后十一 1)。“道,自本自根,生天生地”(庄子,大宗师)，“道法自然”，亦即为效法其自体。因为:“神”被称为:“自有永有的”(出三 14)。基督与天父原为一(约十 30),故效法基督,亦即效法天父。基督说:“你们要完全,像你们的天父完全一样”(太五 48),实即告诉我们,要完全如基督。“与天父一样地完全”——乃“天人合一”的最高境界。

我们十分惊叹:儒、道经典中所隐藏的对造物主之认识和真理。这些真理,若非得自圣灵之启示,何能如此清楚而无误。《道德经》所隐藏的“天道”尤较“四书”、“五经”为多。列子称:《道德经》中“谷神不死,是谓玄牝;玄牝之门,是谓天地根”句,引自:古老的、已失传的“黄帝书”。基于以上的论述,我们知道黄帝、老子、孔子、曾子等,乃是一群虔诚的寻道者。有些真理,他们当时未曾十分明白的,现在,我们靠着圣灵的带领,却十分地明白了,所以我们愿意设定的说:“基督教所事奉敬拜的神,乃是黄帝、老子、孔子、曾子所要寻找的真理。”

圣言与道的和合

谢扶雅

一、引 语

笔者心中常引为憾事之一,是中文本《圣经》在天主教和基督教(复原教会)两方面,有许多用语的不同,引至教外人的误解,以为那是两个不同的宗教。本文所欲讨论的,是天主、耶稣两派教会所用的中文《圣经》里面一个最重要的名词,即希腊原文 $\lambda\omicron\gamma\omicron\delta$, 和合本译之为“道”,而思高本大概多依据拉丁译语 *verbum* 而经译之为“圣言”。读者请对照这两个本子的新约若望(约翰)福音第一章。平心而论,“道”或“圣言”这两个中文译名,都很对原文颇为忠实,我想像当年我国两教会中恒思明辨的前辈同道,必定费了好多心血,而集议决定的。笔者不谙希腊或拉丁语文,亦非圣经学者,不过对中文“道”与“圣言”两字,略有所知,本文便拟先将这两个专辞加以解释比较,看是否有可以会通和合之处。

二、道

笔者对于道与 *logos*(逻各斯)的比较研究,曾先后写过两篇文章。第一篇刊登于1933年的第4期岭南学报。第二篇以“太初有道”为题,发表于1964年香港崇高学报第一期。前篇特别着眼于希腊语的逻各斯,跟中文“道”的概念殊不相同之处,主要原因是在

西方人的构想和中国民族心理,颇有“道不同,不相为谋”之概。但在第二篇的拙作中,极言约翰福音汉译家能把使徒约翰灵感中的“逻各斯”,配合到中国“道”的理念,不失为神来之笔。“道”字是一个超自然而亦内在的(immanent)宇宙原理,同时亦用作“言语”,如在《诗经》中“中篝之言,不可道也”以及近代小说中与白话文中,每用“道”字意味着“说话”,所以中文的“道”实双关于希腊语的 *logos* 与拉丁语的 *verbum*,老子《道德经》中“有物混成,先天地生,……吾无以名之,字之曰道”,与“道生一,一生二,二生三,三生万物”,均详言“道”是创生天地万物的神圣根源,这和《约翰福音》第一章所说“太初有道,……道就是上帝”的描叙是几乎同一的。

不过,一般来说,翻译这件事总是受限制的;特别是在抽象的概念,非比具体的物体可以有目共睹。而世上各民族宗教信仰上的特殊理念,究无法相互会通。所以当中世纪印度佛教输入中土,几辈高僧翻译佛经,对所有专门名词只好音译,例如:“菩提”、“涅槃”、“般若”、“罗汉”等等,中文佛典中大量出现,触目皆是。但经过几百年,看惯读惯了,好像成了中国固有的语汇,不感为外洋的异物。即如“佛”“僧”等字,原是音译原文,而只添加了“人”旁,瞬即同化成了本国的专词。这样,我们对基督教圣经中这个希腊特名 *logos*,是否如音译之为“逻各斯”,以待将来或竟变成第二“菩萨”、“观音”之类的神圣名号呢?

三、圣 言

但是当年西宣教士们都认为《圣经》中除了所有人名、地名皆不得不作音译而外,至于一些专门名词,尽可能采用中国相类似的字眼予以音译,以便利福音之普遍传达于中国同胞。尤其是西方历代的译经家们,最初即将希伯来经典用希腊文译过来(如七十子译本)。罗马帝国拉丁语文普遍通行欧陆,译成新旧约拉丁文本。

那时约翰(若望)传福音中的 logos 即被意译为 verbum。罗马帝国解体,北方日耳曼人又各各成立民族国家,于是这个 verbum 拉丁字,又各别转译为英语的 ivcrd, 德语的 werde, 法语的 mct, 意大利语的 parcla 等等。早期罗马教廷派宣教士来华,即将《圣经》拉丁文本中这个 Verbum 用溪字言语,话语一类的名辞予以意译(恕本文并不在考据中文圣经译史,不详述何时何本的译名)。

但在华的天主教神父们觉得单用一个“言”字来译基督或天主化身的 verbum, 不能与普通的言语分辨出来,于是加了“圣”字——译作“圣言”,以显明这专辞的神圣涵义。

希腊语“逻各斯”,虽本着为理由与法则,但实亦涵有言辞或“逻辑”之意;因为言语而不合理,便成胡言乱说,不能共同营生。公元前岁,犹太哲学家法老拿这“逻各斯”视为神人间的中保,便有言语传达的重要涵义。使徒约翰取了此一专辞来代表圣子,固受法老的影响,但亦秉承希伯来旧约中耶和华的说话,特别是摩西所聆听到的十诫。中文的“诫”字即从“言”旁。上帝“天主”对人间的两“约”,意即“约言”,必须信守。中国文字中这个“信”字,由“人”与“言”两字合成,表示人相互之间必靠“言”语来保持信用。我们今用“信”字来翻译西文的 Faith(宗教信仰)。而“信”字每与“诚”字结合作“诚信”。而这个“诚”字在中国五经之一的《礼记》中庸篇中,便有被拟为神或上帝的代名词。该篇第二十章说:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”。这些,无非表示中国人心意中的“言”字,实与“道”字具有同等分量,而在某一意义上,“言”实比“道”更为活泼生动,而会“耳提面命”的功能。所以中国天主教方面将汉译 logos 或 verbum 为“言”,并加一圣字作“圣言”,可谓神貌拍合无间。

四、“圣道”的拟译与说明

如上所述,中国的外教人一般一看到天主教《圣经》和复原教

会的《圣经》，关于约翰福音开首那绝顶重要的一句译文：一个是“圣言即是天主”，一个是“道即上帝”，必定讶异何以两者如此歧异不同！而即使两大教派内的信徒们，对此基本神学性的两句各别悬殊的话，也许更增加隔阂的心情。时至今日，罗马教廷已力图与复原教派相携手。最近若望保禄教宗破天荒地亲访路德教会，冀释四年来的宿怨。中国素无这些一切背景，何必追随西方陈迹，使更重演在神州。所以在华的所谓新旧两宗派的基督教会，最好先共同努力把《圣经》中文本协义一致，特别对基督降生的原始名号，不要分别称作“圣言”与“道”，以免混淆视听。笔者今谨建议译为“圣道”的专名，并为解释如次：

上段言及中国的“言”字，特别忠实于拉丁语的 *verbum*，然而“道”可以包括“言”，而“言”却不能包括“道”。“道”在中国各种经籍中，实在代表了一个最基本的名词。中国孔子与老子两大宗师在中国各种经籍中，皆以“道”字作为宇宙人生的根源与原理，亦与神、天或上帝的创造主宰相贯串；用它来译圣子基督的别名，可称至当至善。所欠者，只是“道”在中国文字中实在太普泛而缺乏突出的气势了。倘如中国天主教喜以“圣”字加饰“言”字而作“圣言”那样，我们冠“圣”字于“道”之上而作“圣道”，则真可说再好没有的了。抑尤有进者，介乎音译与意译之间而又兼具这两个译法的气味，是莫妙于中国天主教会之制造“天主”一词，去译拉丁文的 *Deus*，缀合“圣”与“言”两字去译 *logos* 或 *verbum*。这两个译名，自然是音译，但亦越过意译。准此，笔者拟酌易“圣言”为“圣道”，而望能调和于天主基督两大教派，以达结合一致的目标。这样，若望（约翰）福音第一章本文应作：“太初便有圣道，圣道与天主同在，圣道与天主原是一而二，二而一的”。

约翰福音引言的“道”与中国之“道”

张子元

导 言

“道”的观念不独为基督教所拥有，历史上一些文明的民族，他们对“道”都有许多精微的论说。例如在希腊文化中有两个字在中文可译成“道”的，有 *rhema* 和 *logos*，不过前者通常只译成“道”（参看约 6:68，弗 5:26）或“话”（参看徒 13:43；来 11:3），而后者的涵义却复杂得多了。希腊人不但把“道”看作是了解世界和存在的表象，同时其本身也包含了许多的意思：

1. 它可以解释为言论、言词、语句、说话或细说等。
 2. 它有计算、核算、思考的意思。在形而上学方面，它可以作为原则或理律讲，但也可以解释为理性（Reason）。并且以为思想和考虑、辩论或解释都是理性的产物。在经济或商业方面，它可以当作一些术语，如记帐、会计、算帐等（参太 28:23）。
 3. 它可以作一种数学上的用语：如比例（proportion）、关系（relation）、成份（element）等，又可作方法、衡量解。
 4. 从第 5 世纪的下半叶开始，已经用在人的理性上，特指人的思想能力、理性，人类的心思和精神等。
 5. 希腊人不单以“道”为理性上的东西，同时“道”也包含有一种实在的言语，因此重要者是那句话中的意义而不是话的声音。
- “道”的观念虽然在西方的希腊文化中可以看到，就是在东方

的希伯来民族中,更是有其特殊的意义。希伯来人把“道”看作是“上帝的话”,在旧约中用过将近四百次的“耶和华的话”的句子。完全是指上帝赐给人的任何信息。特别是藉先知的口所传达的;参考《耶利米书》用这种说法有五十余次。希伯来人看上帝的话是具有无比的能力,它有创造的能力(如诗 33:6;创 1:3;6;11 等),审判和惩罚的能力,如《何西阿书》六章五节所说:“因此我藉先知砍伐他们,以我口中的话杀戮他们,我施行审判如先发出”。上帝的话也有医治的力量(如诗一〇七:20 所说的),成就他旨意的效能(如赛 55:2;11 等)。希伯来人不但把道看作是神的话,同时也把道看作是有位格的。如《以赛亚书》五十五章十及十一节中,我们看到了接近人格化的说法:“雨雪从天而降,并不返回,却滋润地土……我口所出的话也必如此;决不徒然返回,却要成就我所喜悦的”。在所罗门的箴言第八章中,更看出希伯来人将上帝的道,用另一个字表达出来,那就是“智慧”了。在智慧书中曾提到敬畏耶和华是智慧的开端,智慧的本身并不是发自人而是出于上帝,正如上帝的话是出自上帝一样。

在东方的世界中,除了希伯来民族把“道”看作非常重要之外,就是中国,从古至今都是非常重视“道”的观念,难怪孔子也说过这样的一句:“朝闻道,夕死可矣”。

从字义上说,中国人论“道”有时与基督教的道观很相似。譬如:老子说“道生之,德畜之”,又说“道生一,一生二,二生三,三生万物”。韩非子解老篇也说“道者,万物之所然也,万理之所稽也”。这种说法,好像与《约翰福音》上帝创造的道,和生命来源的道相似。“道”可以当作“路径”解,如《中庸》说:“率性之谓道”,朱子经解“道犹路也,人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也”。庄子也说“道行之而成”。“道”也可以当作“事理”解,如中庸的“道也者,不可须臾离也”,朱熹就注为“道者,日用事物当行之理”。道又可以当作“言语”解,如《孝经》上说:

“非先王之法言不敢道”，荀子荣辱篇上说：“君子道其常而小人道其怪”。因为中国人在道的意义上有各种不同的看法，并且好像与基督教的道观有类似之点，所以有些人，如已故的沙田道风山基督教丛林创办人挪威艾香德博士(Dr. K. L. Reichelt)主张约翰福音引言中的道观与中国的道观有接触点，换句话说，即上帝的启示也能在中国的道观上看到某些亮光(参看其作品 1. Meditation and Piety in the Far East 2. The Authority of Faith “The Madras Series” vol I)。由于他的看法，引起了下面的问题：是否约翰福音引言中的道观真的与中国的道观有关系，并且它们的关系达到什么程度。这是本文想要研究的。为了寻得答案，首先要研究的是约翰所用 Logos 这个字的背景，也就是说，必须先了解在当时的希腊主义，希腊化的犹太主义中所流行之“道”的一般意思，同时也要注意旧约的思想，以便正确了解约翰采用 logos 的真正涵意，然后才可以与中国的道观作出适当的比较。故此本文的步骤如下：第一是了解希腊世界中“道”的发展和意义以及旧约有关道的论说，从而研究约翰福音引言中的道观。第二是了解中国人对道的观念和意义。最后与约翰福音引言中的道作一比较。

一、约翰福音引言中之“道”

引言中的道与希腊的道

(一) 希腊的道观

1. 道在希腊世界中的发展

A. 道观的两方面：首先道的观念用在言语、言论、言辞上，其意义不仅仅是宣布和听到什么，而是表明言语中的事实，使人能够认出了解。道也是德性中合理的辨别能力，人借以可以看见自己在世界中所占的地位。道的本身除了具有律(Law)之外，它同

时可以指出一种存在(existing)。另一方面是把道看为形而上的实存(reality),是一种哲学和神学所用的名词,后来发展成为宇宙的实质和神的本质。道是存在于事物、世界和其过程中。原本的道是可以理解、可以辨认的一种律。道也是在人的里面,成为人的道(human logos),使人有知识和理解的能力。道不仅是一种玄妙的东西,它可以要求人并决定人的真正生活和行为,因此道也是一种律法(nomos)。

B. 赫拉克利特(Heraclitus)是生在公元前五三六年的希腊哲人,他在西洋哲学史上占有极其重要的地位,他不仅开创了西方哲学上变与恒的争论,他并且开创了今日统治半个世界的共产党之钦定哲学,唯物辩证法。不但如此,他也是最先提出“道”的哲人。他认为同一的“道”构成了宇宙和人的存在(Being),它是联络的原理(Connecting principle),成为理解力或悟性的桥梁:

- (1) 它在人和世界,并且也是在人与人的中间。
- (2) 它在人与神的中间居住。
- (3) 它在世界与超世界的中间存在着。

赫氏认为道在德性的互相联系中建立了人真正的存在。他也认为“道”的观念,可以解释为一种神谕的言语(Oracular word). 虽然人看不见道,但却被“道”所约束。因此这道可以说成是宇宙律,同时也是生命最深的基础。赫氏误以火与道与上主三者皆本为一,即为宇宙间永存之能力,散布物质中,而保存一切有形象常流转之物,使之融合为一。赫氏虽有时称此原理为上主,但不以为有知觉,盖不以为道能超越世界,亦不以为先于世界,乃在世界之中。

C. 自赫氏提出“道”这一字以后,道在希腊思想中渐渐与 nous 成为同义字了。(nous 英文译成 mind, 即心意, 思想、意志, 思悟)。这种变迁可在哲人安纳撒哥拉斯(Anaxagoras 500 - 428 B. C.) 的思想中找到。不过到了希腊一些诡辩学家(Sophists)的思想中,他们把道看作是赋予人里面的合于理性之能力(rational power), 是

言语和思想的动力。只有道可以使人过政治的生活 (political life), 把人与禽兽分开而超越在禽兽的水平之上。并且所有的文化成就都是有赖于它的赐予。

D. 到了苏格拉底与柏拉图时, 希腊的道观成为一种新的和更深的概念。在苏格拉底的对话中, 他曾表示出“道”是灵魂思想之道与事物之道中间的先存协调物。所谓思想、言语、物质、本性、存在、法则都是与道有互相的关系。不过柏拉图并没有特别着重道, 他所重视的乃是理念, 即万有的根源, 是永恒不变的超感觉的实在而非现象。柏氏曾经承认神为智能管理的主宰, 但他所论的“道”, 是否具有位格或高于神的一种心才, 则不得而知。

E. 亚里斯多德对道并没有什么特别的看法, 不过他曾表示过, 道是人独一无二之善的来源。

2. 道在希腊主义中

A. 斯多亚主义 (Stoicism): 在斯多亚主义中“道”这一名称是用在一有秩序和目的之世界的本质上, 它与神的观念相等, 因此它与苏格拉底之柏拉图哲学以道为活泼而稳健的言语有别。神被认为是道的总称, 并且是这个世界基本的单元 (Unity), 从当时的宗教上看, 这个属于世界的道便是丢斯 (Zeus)。在一首出名的诗歌中 (Hymn of Cleanthes), 道被描述为创造世界的原理, 它使世界有结构有秩序, 它的能力贯注在物质中, 并且隐藏在一切事物中工作。这个世界乃道的彰显, 因此物质也包括在内。道能够使植物生长, 使动物运动, 它是一粒敞开的种子, 这种子乃自然的理性, 也是世界和个人的准则, 它给人有知识和道德行为的能力, 一切能力都是从道而出, 但又回到它那里。人里面的道只是伟大普遍之道的一部份而已。道的二元性在斯多亚派的教义中, 发展为 *logos endiathetos*, 即内蕴的世界之意志 (mind) 和 *logos prophopikos* 即外在的言论 (utterance), 后来 *logos* 发展到与 *physis* 同义, *physis* 可解释作原质或本性, 也是一种创造的能力。在斯多亚的道观中是聚

有秩序之合理性的能力和生命之能力的观念于一体。

B. 新柏拉图主义(Neo-Platonism):新柏拉图主义在与斯多亚主义的争论中发展了一种道观的教义,道是一种成形的能力(shaping power),它将外形(form)及生命赋予东西上,这样它便与eidos(形式),morphe(式样或本体),phos(光),zoe(生命)发生了关系。其实整个世界就是道,而一切充满世界里的也是道,前者在可理解的世界中为外形,纯粹之能力,而后者是物质与道的混合体,这种思想是斯多亚派所不知道的。

C. 神秘家(mysteries):神秘家把道与神祇连在一起。例如他们认为奥思里思(Osiris)是半人格化的道,为Isis所创造。希姆斯(Hermes)说他是藉着上帝的怜悯而成为道,后来又成为神的儿子,神秘家认为藉着神秘的思想 and 祷告,可以与神发生关系,一切的祷告都是藉着道为祭。道指示一条使人与神合一之路。

D. 希姆斯的道之神学(The Hermes-logos-theology):希姆斯主义几乎认为一切发生于希腊神学中的哲学道观,人格化的成就在希姆斯神和其他神的身上,不过他们并没有道成肉身的说法,希姆斯是道,是创造的力量,是知识的使者和向导,后来渐渐的代表了一种宗教上救恩的教义。道是神的儿子,它使世界有秩序有形状,它也是神与物质间的中间物。

3. 亚力山太非罗的道观

道的观念在非罗(Philo)的思想中占了一个很重要的地位。从他用了道字一千九百次之多可以晓得。他企图把犹太的宗教和希腊的冥想哲学连在一起,成为一种综合的道观。关于非罗的道,有一位学者 E. Schwartz 认为非罗的道观不是从希腊思想取出,而是把道当作犹太人的“上帝的话”这一名词的核心和本质。不过另一位学者却认为非罗的“上帝的道”是根源于斯多亚的 logos tes physeos,是有“神圣的理性”(divine reason)和“神圣智慧和缩影”(epitome of divine wisdom)的意思。而非罗对道的看法是以为各

种灵或能力的总和便是道，道是他们的始，也是他们的终，并且道是由“发言的他”而来。因此道便具有两种性格，从创造上看，他可以代表上帝，是上帝的像和活动的的能力，同时是他的名，他的影子，他的印象，他的模仿。是另一上帝，是上帝的反照，也是上帝的先知和传译者。从世界上看，他是世界之代表，人类之模范，与上帝有分。惟独他是神像而造的人，世界既由意志，“无形的范畴”而造的。那么他就是范畴之首。上帝怎样借着“道”以创造世界，管理世界，照样，世界亦借着“道来感谢神，求神的喜悦。故此道是一种中间人物，从神而出，并且成了超越之神和人及世界的连系，它代替人在神面前成为大祭司和护卫者。

(二) 引言中的道非来自希腊的思想

1. 引言中的道与希腊的道无关

上面已经简略的介绍希腊哲学中道的观念和发展，现在让我们看看引言中的道是否受了他们的影响，或者说是否与希腊的道在意义上相同。为了解答这一问题，我们只有综合上面所说的。自从赫拉克利特的时候起，道的观念一直在希腊的思想中发展着，他们的目的是想用它来解释上帝如何与世界发生了关系。无论怎样他们已经把道看作是理性了。赫氏把道看作只是宇宙律，藉着此律使宇宙不停的演进。后来道成为显现于世界之合理的原理。到了柏拉图时，他只是注重心志思想(Vous)，但他也把道形容成神圣的力量，世界乃是从此种力量而产生，到了斯多亚时，道的观念正式地发展了，他把道的观念带进人生的伦理问题中，他们看宇宙有一种合理的原则，此原则一方面是神圣的，另一方面是无穷的，同时神明的理性也是宇宙的统管者，是一根本的道(Seminal logos)，从它分出一些合理的种子(rational germs)，然后这些种子产生了一切的实体(realities)。最后道的观念在亚力山太的犹太哲学中发展着，犹太主义把柏拉图主义及斯多亚主义联合起来，其

目的是想指出旧约所教导的,才是真正的哲学,非罗就是一位把希腊的道与旧约的道综合的人。在他的时代,道字在希腊主义和犹太主义中都是一个很熟悉的名词。都是用来指出宇宙中神明的能力和观念的整个显现。非罗看道是上帝抽象的存在,上帝是没有质的,可是从他产生了道。道也就是上帝那合理的思想。道不单在上帝的永恒之中,它并且在世界上活动,特别是显现在希伯来人和《圣经》里,更是以为这个道与新约对基督的描写很相似。这种混合的思想,必定在基督徒中起了影响,尤其是在小亚细亚的信徒中更是如此。这种把基督教与希腊哲学综合起来的倾向,早已在歌罗西书发现了,并且在约翰一书中,更是反对这种做法。由此可见希腊的道观并没有进入约翰的道观中,因为非罗的道观是绝对与约翰的看法不同,他看道是神明的理性,在创造中只是上帝所用的一种器具而已,它不能当作是有一个真正的位格的。根据非罗的思想,人可以借着幻想和直觉认识上帝,故此道并不是认识上帝的唯一之完全启示,非罗的道观也没有与弥赛亚认同,更没有道成肉身和救赎神学之圣经意义。从希腊道观的发展和意义里,可以看出引言的道是与希腊不同的,理由如下:

A. 约翰看字 Word, 言 Speech, 理性 Reason, 和律 Law 只是一些表示人自我了解的各种能力。字、言、理性、律本身并不重要,最重要的乃是上帝对人说了什么,做了什么。上帝的道是不能与希腊的上帝观混为一谈的,因为希腊的道可以说是人想用它适应生活,并且在精神上管辖此一世界。故此斯多亚主义的道观过份的受到人的理性所管辖,约翰的道是一种来自外在的能力,而希腊思想不是接受从外面而来的一种旨意,乃是发于自己的冥想,这样希腊的道,只是从人对内在物质的认识之感觉而来,即从人自己而来。

B. 希腊的思想把道分裂成许多个别创造或部份的道(logos),并且这些道投入世界的存在和实体中,这实与约翰的道乃基督是

不同的。

C. 希腊的道没有显出历史的唯一性,它是没有时间性的,换言之,它是在事物的轮回永存中工作,它放出创造和建设的力量,并且在永远的过程中把他们带回到自己的身上,这样希腊把历史性的道观便抹煞了。

D. 希腊的道在斯多亚主义和新柏拉图主义里就是世界,名为上帝的儿子(The son of God),但不是独生的儿子。这与约翰把道看作是历史唯一的人,是一位有肉体的人有所不同。

2. 约翰采用“道”的目的

虽然约翰的道之思想并不是从希腊的道演变而来,这是否就表示约翰在引言中所用的道字就一点没有想到他当时环境中所存在的道之观念呢?答案是否定的。因为道这一名词是约翰时代无人不晓得的名词。在说希腊语的犹太人,非罗派的希腊思潮一定起了影响的作用。约翰用这一希腊的道字,可能是有其用心的,因为这个字有双重的意思,对犹太人和外邦人都代表着统治宇宙和表现上帝的作为。犹太人由此会想到“耶和華借以创造诸天的话语”;希腊人由此可以想到充满万有的“理”。约翰是一位福音的作者,他虽然用此字,但其用意乃是要把外邦人和犹太人一同引进道成肉身的基督里。

艾香德博士编译的《约翰福音》注释中,他也觉得约翰福音引言的道观并没有受希腊哲学的影响,不过是教会中受了希腊哲学和犹太的希腊主义的入侵,故此约翰在引言中剖出“道”的真义,他并不是根据希腊的道,乃是根据旧约的思想立论的。

引言中的道与旧约的道

(一) 道在旧约之中

1. 希伯来文道字的涵意

希伯来文有两个字是翻译成道的,那就是 omer 和 dabar 了。

在历史书、律法书、先知书和诗篇中基本常用的道字乃是 *dabar*。如果分析这个字时,可以看出两个主要的成份,并且含有最高的神学意味。这两个主要的成份一是推理的因素(*dianoetic*),另一是能力的因素。在推理方面,*dabar*,常含有意志、思想、思辨、心志的意思(*Vous*),是属于知识的范围,一个人如果把握住一件事的 *dabar*,也就是把握着那件事的本身。在能力方面,每一 *dabar* 是充满能力,这能力发出各种不同的能量,人若接受这话(*dabar*)和持守住它,便可以感觉到它的能力。上帝的道也就是包含了推理和能力和成份。并且先知曾紧紧的抓着这两方面,因此他们能够成为神学的教师。

2. 道是预言的启示者

A. 启示在异象中:最古老的弥赛亚之预言,那就是撒母耳记下第二十三章一节往下的经文,在那里大卫承认自己是一位先知,在第二节中他说:“耶和华的灵藉着我说,他的话在我口中”。这很清楚的表示大卫所说的,乃是神的话,不过是藉着他启示出来罢了。因为当大卫说神的话时,他是被上帝和他的灵及道所管辖所约束的。弥赛亚王的影子是在道中显明出来。在灵的俘虏之下,先知得到了可看出这幅天上的图画的眼睛和耳朵。在《民数记》廿四章四及六节中,那里也记载了一件事,就是上帝把他的圣言(道)放在先知巴兰的口中,并且他在异象中得见上帝的脸,和听到上帝的言语。上帝的话(道)常藉异象显明出来,这在著作的先知们中更是如此。例如在异象中以赛亚先知和以西结先知便得到蒙召的启示。上帝也曾经在异象中将很多的话告诉阿摩司先知(参考七:一节往下:八章九章等)。这些都是与上帝的话有分不开的关系。

B. 启示在圣道之中:到了那些著作的大先知时期,以前的图画式的启示,则渐渐被话语的启示所取代。以前如撒母耳记下第二十三章一节的大卫自己的声音,现在却是耶和華的声音。上帝的话不必与异象结合,它是一种声音,能够为人所听到。并且先知所

说的,就是上帝原本之道的表达。在预言的历史中,“话”渐渐异象(Sign)分开了,并且成为一种纯粹的启示之言语。先知清楚的晓得上帝自己是在他的言语之中,因此道也就是上帝自我的启示。例如在撒母耳上第三章一节往下,那里记载上帝如何亲自向童子撒母耳显现,藉着他的话,使撒母耳知道上帝的旨意。在廿一节中说,耶和华在示罗向他显现,在第十节中,耶和华站在撒母耳的面前呼唤他。从撒母耳的日子以后,“耶和华的话”成为以色列历史之决定性能力:以色列民只能遵照上帝的话行事为人,不能偏离上帝的话。例如上帝的话藉着拿单先知告诉大卫(撒下七:四),上帝的话也曾告诉以利亚要他到基立溪旁并且以后要他令妇人孩子复活(王上十七:2;8)藉着上帝话语启示,使先知能够明白上帝在历史中的计划和旨意,并且能够成为上帝启示的代言人。在某些先知的著作中,一开始便说“耶和华的话临到某某先知”(参何一三;弥一:1;番一:1等)。这可以看出他们所写的,是上帝话语的启示,是上帝藉着先知们向以色列民陈明他的心意。无论如何,上帝的话是具有能量和创造的动力,上帝的话是真理,是不变的实在,如《以赛亚书》卅一:2所说:“耶和华并不反悔自己的话。”在五十五:11节往下却说:“我口所出的话,也必如此,决不徒然返回,却要成就我所喜悦的,在我发他去成就的事上,必然亨通。……”所以上帝的话一定有所作为,当它发出必可完成其使命。话(道)是属天的一种能力,它来到历史之中,要在世界上成就其创造的使命和工作。

3. 道是律法的启示者

在旧约之中,律法也可以藉话去表达。最好的例子就是出埃及廿四章卅八节所说:“摩西在耶和华那里四十昼夜,也不吃饭也不喝水,耶和华将圣约的话,就是十条诫,写在两块版上。(参申四:13;十:5)。卅四章十至廿六节的十条诫可以说是以色列基本的律法,并且成为神与以色列人所立的圣约(出 34:29 往下)。这

圣约是上帝亲自所启示,并且十条诫命成为以色列民生活的准则。

4. 道是宇宙的创造者

上帝的话就是道,它具有无比的力量,在《创世记》第一章以后的旧约许多章节中,可以看到这种从无中造有的能力。创世记所载各样事物的发生乃是上帝所说之话的结果。“要有光,就有了光。”因此可以看到,藉着上帝的话,上帝自行启示于世界的万物发生了。他的话是从上帝那方转变至世界方面。在诗篇三十三篇第六节也说:“诸天藉主的话而造。”不但我们从创世记看到上帝的话是拥有创造的能力,在箴言第八章中,我们看到“智慧”也有创造的能力,箴言八章二十三至二十六节,智慧自己说:“在耶和华造他的起头,在太初创造万物之先,就有了我。从亘古,从太初,未有世界以前,我已被立,没有深渊,没有大水的泉源,我已生出,大山未曾奠定,小山未有之先,我已生出,耶和华还没有创造大地的田野,并世上的土质,我已生出。”怪不得犹太人把智慧看作是与上帝的创造之道相等。

(二)引言中的道与旧约的道乃一脉相承

从约翰福音引言中对道的说法,令人看出是与旧约有不能分割的关系存在。尤其是与旧约所记载的创造之道,智慧,律法等有很密切的连系。

1. 引言中的道与上帝创造之道

引言中的道与创世记之上帝创造天地的故事有关,因为引言开始的经文,在形式上,字汇,措辞与一般的意义上都是反应了创世记第一节所说的。

A. 道在希腊文的旧约中是一个很常见的字,这个字有两方面的意思,首先可以把道看作是有创造能力之上帝的话。这可以从创世记一章三,六,九节及诗篇三十三章六节说:“诸天藉主的话而造”看到。另方面上帝的话乃先知所传的信息,此信息上帝把他的

目的告诉神的百姓,并且与他们交通。例如耶利米书一章四节说:“耶和华的话临到我”;又以西结书一章三节、阿摩司书三章一节都是如此,在所有的信息中,“话不是抽象的,它乃是说出来的和有行动的话语,故此创造和启示,两者都可以在约翰的引言中发现。

B. 从字汇上看来,约翰所用的“太初”与《创世记》一章一节所用的“起初”意思一样,在七十译本中,就是译成“起初”。从这个字的使用上看来,约翰是有意这样做的,使人回想上帝在太初用他大能的话创造世界,同时这一超时间的話,也是上帝向人启示他的拯救。故此旧约中上帝创造的话与约翰所说上帝的道都是先存的,在神的计划中,创造与救赎是不能分开,在永恒的上帝里面早已存在了。

C. 从字句的意思上看来,《创世记》一章三节所说:“上帝说要有光就有了光”,与约翰引言一章一节说“道就是上帝”是有相同的意义。因为上帝的话不能与上帝分离的,它是上帝的本质,而不能说成只是上帝所发的效能(Function),约翰很清楚明白希伯来文上帝的话(debar)的意思,故此他很肯定的说,“道就是上帝”,并且道是与上帝同在的。又《创世记》第一章说上帝用他的话创造天地万物,这与约翰引言中说:“万物是藉着他造的”的意思有关。不论从语句,字汇及意义上看,约翰的引言实在与《创世记》不能分割。

2. 引言中的道与旧约中的智慧

约翰的引言除了与创造的故事有关之外,它同时也受了犹太智慧文学的影响,这一点神学家哈里斯非常同意。并且 Hendrik Kraemer 在他所写的 *Religions and the Christian Faith* 一书中,他说“智慧”乃新约道的开路先锋,这从约伯记廿八章与箴言第八章可见一斑。在《约伯记》廿八章中,智慧的根源乃上帝,人只能在上帝里面认识她。《箴言》八章说上帝的智慧不仅仅是聪明的实质。智慧是在上帝的实体中存在着。并且她与创造有密切的关系。她能赐人最好的福气(8:34)。在八章廿二节可以看出智慧是先存

的,在七章廿二节、廿七节中,可以看出智慧是有人格化的。故此“智慧”指明了宇宙论和救赎论的双重效用,这与约翰福音引言一至四节的意思非常接近。

3. 引言中的道与旧约的妥拉

犹太的拉比们,他们把智慧与妥拉(Torah)看作同义字,他们也认为妥拉是先存的,他们说有七样东西是在创造以前已经存在,那就是妥拉,悔改,伊甸园,欣嫩子谷(gehenna 中文《圣经》译成地狱),荣耀的宝座,圣所和弥赛亚的名。妥拉是光,是生命,是真理。不过约翰在引言中十四、十七节强调道与妥拉的区别。他说律法是从摩西来的,恩典和真理乃是从耶稣而来,故此约翰在写引言时,也同时顾及犹太拉比们对律法的见解。

引言中的道与新约的道

约翰在引言中所用的“道”是一个绝对特别的用法,它与约翰福音里所说的道有所分别:

1. 在约翰福音中所用的道字为复数 words,其意义是耶稣或其他人所说的话语。

2. 单数的道字(word)是用在讲话,陈述或言论上,例如第二章十九至廿二节耶稣说:“你们拆毁这殿,我三日内要再建立起来”。耶稣所讲的当时为群众及门徒误会,后来耶稣复活了,门徒就想起他说过这话,便信了《圣经》和耶稣所说的话。又如第四章廿九节所说,许多撒玛利亚人因着那妇人的见证话而相信了耶稣(参希腊文)。

3. “道”是一个总结的用法,那就是耶稣向他的门徒和向世界所说的。他的信息是一种启示,人应听从这道的命令,因此第五章廿四节耶稣说:“那听我话的人就有永生。”

4. 道在约翰福音中还有一种用法是“上帝的话”,他向人类自我启示,因此耶稣说:“差我来的父也为我作见证,你们从来没有听

见他的声音,也没有看见他的形象,你们并没有他的道存在心里……你们查考圣经……你们不肯到我这里来得生命”(参五:37—46)。

从上面四点看来,怪不得杜得(C. H. Dodd)在他的第四福音释义中主张约翰的引言中所用的道字是与其他的用法不同的。因为引言中的道是指那永恒的真理,是神给人的最大启示,那就是主耶稣基督(注十三),因为引言中的道与福音本身中的道之用法不同,因此有人以为约翰福音的引言是后来编入,或者一独立的片断。现在我们不便讨论此点,无论如何引言在早期教会中是被承认为约翰福音的材料而不是后来加上的。这样看来,是否约翰这种用法会使人发生误会呢?其实不然,如果我们了解约翰的神学观念,那是没有冲突的。在他的思想中,耶稣是先存的道,耶稣不仅带来了启示,而他自己就是启示的本身。他带来了光,而他自己就是光。他赐给人生命,而他自己就是生命。他传扬真理,而他本身就是真理。这样看来,约翰说耶稣带来了道(话或福音),其实他本身就是道了。

(一) 引言中的道与符类福音的道之分别

引言中的道若与符类福音的道比较起来,可以看出他们所处的情况是不同的。符类福音好像觉得约翰在引言中所用的道是不应用在耶稣的身上,因为这很容易与耶稣所说的话,所传的福音混合,并且这样会把耶稣看作只是福音的宣讲者和传递者,如此便把耶稣列入使徒的同地位上了。不过约翰不以为然,他明白全部福音的写作是建筑在行动与言语合一的基础上。这是最重要的。行动可说是言语的主题,而言语乃是行动的表白。虽然符类福音的作者犹疑不决的不敢把道直接说是耶稣的本身,但约翰知道耶稣就是道,耶稣的道不单是在他的言论中,并且是在他向整个世界的显现启示中表明了。

(二) 约翰的道观与希伯来书的引言

在约翰的道观中,他曾经有六次提到基督乃先存的道,在引言中有四次,其余两次是:约翰一书一章一节,和启示录十九章十三节,这节是论到那骑白马的说:“他的名称为上帝的道”。无疑是指引言中的道说的。约翰在引言中特别强调道的观念,这与约壹第一章一节先存之道有相当的关系。在引言第十四节中所用的(生成,或成为)是转变的关键,道成为耶稣在历史上的显现,他就是道,这与幻影派(docetic)的理性不同。因为这道不是部份的而是全部的成为肉体。十四节又说他住在我们中间,我们也见过他的荣光,而约翰一书也有类似的说法,那里说,道是我们所听见所看见,亲眼看过,亲手摸过的。

在希伯来书的引言中,著者将这个“道”和在旧约中上帝晓喻人之个别的话加以清晰的界说:“上帝既在古时藉着众先知,多方多次晓喻列祖,就在这末世,藉着他的儿子晓喻我们”当我们考虑到著者在同一句话中谈到藉着子创造世界,在下一节中说子是“上帝荣耀所发的光辉”,和“上帝本体的真像”,此处很清楚的和约翰引言相当。在这里“道”字虽然省去,但在本段中恰好像约翰福音一章一节,因创造世界而把神性的道连于子中,并且显明了子和父——上帝永远的关系。事实上,这是比其他常被引用藉以说明约翰所论“道”的概念更直接相当的经文。它使旧约上帝的话与启示相关,而且在此启示中,子自己是上帝荣耀所发的光辉。

(三) 引言中的道与圣保罗之思想符合

《约翰福音》引言中的道观可以说是超过新约对道的叙述。其实引言中的重点不在道与耶稣是同等的。因为在新约中有直接或间接的说到这种思想,约翰的重点乃是看道为先存之基督,并且他从先存的情况转到世界的历史中,在《约翰福音》中有许多经文如

一:30;六:62;八:38;58;十七:5 都一再说到耶稣的先存。又三:13;31;六:33 往下;46;50 节往下;八:13;42;十六:28;39;都提到是从先存的境界来到世上。基督先存这一题目,其实不是约翰最早提出,不过他的福音是特别强调这一主题吧了。基督论的先存的学说在保罗的思想中早已有了。如罗马书一:4;八:3;林前十:3 往下;林后八:9;腓立比书二:6 往下;加拉太书四:4。在林前八章六节和歌罗西书一章十六节都说到耶稣在创造中有分。以上各种叙述的意思是想形容一事实,那就是强调耶稣基督实在的显现。总之,约翰引言的说法并不是孤立的,因为在新约的基督论中已经存在了。他们的共同目的是以此题目形容耶稣在世上的生活,并且共同以“道”作为口号而已。

引言中道的正确意义

在引言里我们首先可以看出 logos 并不等于(说话者),也不是(应许者),而是一位神的儿子,在上帝永恒之中成为他的启示者。第二这个道字的意思是“话”而不是“理性”,它所表明的是人性及完全神性的显现。第三引言的目的是藉着耶稣的道成肉身,摘要的表达了福音的真理(廿:31)。他所讲的福音是表达他的永恒之本性,并且他的肉身历史上活动成为上帝一切其他启示之冠冕。因此引言中的道最适当的意思乃是描写圣子成为上帝自我启示的完全媒介。

从引言的经文看来,使徒约翰所领受的道乃是超时间超历史的;它在“太初”已经存在,是属于永恒的,因此这个道对于每个时代每一民族都是适合的。道是与上帝同在的,因为上帝所说的“话”,并非与上帝自己分开,所以这里并不包含亚流主义的思想,说道是无中生有,也不包含俄利根主义的发射说,因为道不是神分出或释放出来。上帝的“话”乃是与上帝自己同在。道也并非附属于上帝,或在上帝以下,又不是在上帝之外的第二位灵体。包特曼

强调得对,他说约翰福音一章一节的主词和动词是不能颠倒的人,不能说上帝与道同在,因为在上帝说话并显示他自己的时候,道就是上帝自己。因此当人说道与上帝同在时,必须同一口气的说道就是上帝。引言中说完道就是上帝以后,立刻转到道的行动方面:“万物是藉着他造的”。上帝自我的交通首先见之于创造中,后来又见之于道成肉身之耶稣所带来的救恩中。故此显于肉身成为人的中保的道,也就是创造中同一的道。上帝的道不但有创造万物的能力,这个道成为拿撒勒人耶稣,他就是一切生命,真理,光的源头,并且也是上帝的荣耀。上帝的道曾经刻在两块石板上,那就是十条诫,现在因耶稣基督的缘故,上帝的道不是刻在石板上,而是住在人类的肉体中;上帝的荣耀,恩典和上帝的真理可以在耶稣这个人的身上看到,因此引言中的道成肉身乃是上帝启示中之最大启示,也就是上帝向人所作的自我启示。人只有藉着耶稣基督才可以认识上帝,才可以得到光、真理和生命,因为耶稣本身就是光、就是真理,就是生命,就是最大的启示。

二、中国文化中之道观

中国的道与引言的道有关之意见

上章已经讨论过《约翰福音》引言中的道观和希腊、旧约、新约中的道之关系,并且已经对引言中的道观有了一大致上的交代。现在我们要讨论引言的道是否与中国的道有相同的意思存在。尤其当读者读到《圣经》中有关“道”的字句时,很容易使人想起中国文化中对道的看法。因此便产生了两种的可能性:第一种是有些人会因着中国的道字,对《圣经》的道起一个联想的作用,觉得《圣经》的道在他的思想中有亲切的和熟识的感觉,因为这一接触点,可能使人接受《圣经》的道,但也可能产生一种错误,以为中国的道

在很多方面是与《圣经》之道大同小异的。第二种是有些人会把《圣经》的道看作是一种很普通平凡的观念,因为在中国的古籍中早已对道作了精深的论说和研究,那么为什么要接受外来的思想呢?这种看法,尤其在中国的知识分子中可以看到。主张约翰福音引言中的道与中国的道有接触点的大有人在,现在只提出艾香德博士的看法作一例子。

艾博士曾经于 1938 年 12 月 12 日至 29 日在印度的 Tambaram, Madras 所召开的国际宣教会议上发表了一篇文章,题目是: The Johnnine Approach。又于 1963 年出版了一本书名为 Meditation and piety in the Far East,在这篇文章和这本书中,他都提到《约翰福音》引言中的道与中国的道有接触点:

(一) 从普通启示上看

艾博士提出《约翰福音》的引言中的道,是上帝向全人类所作的启示,当耶稣还没有道成肉身之前,上帝已经藉着道(先存的基督)向人类作不断的启示,他引用:“那光是真光,照亮一切坐在世上的人”,说上帝的道是成为每一国家,每一民族,每一文化及宗教中一切真善美的由来。他又强调说道的光芒和道的种子常隐藏在一切宗教文化当中。这粒道种可以在文学、诗篇及宗教的经典中看到它所开的花朵。同时他又引用奥古斯丁的话说:“在一切宗教里可以找到一些真理,这些真理实在是基督教的真理,虽然基督教的名还未出现”。他认为上帝也在中国有所启示,尤其是在中国的道观和“天”或“上帝”的观念上有所启示。

(二) 从中国道的内容上看

艾博士觉得老子的道与希腊 Logos 的思想是东西方思想上的一对孪生子,都是代表了宇宙的原则(理性与智慧)。在超越性上,道是一种不能言说的存在。在内蕴性上,道是在宇宙及人类中工

作着；它有神明的能力。因为希腊的道与约翰引言中的道有接触点，故此中国的道与约翰的道也有一些关系。艾博士在他的 *The Johnine Approach* 最后一段中，他举出道风山道友会的某些会友，因为这一接触点而相信了耶稣。本来他们是在“道”的一些片断的光芒中找寻真理，现在因那完全的启示和完全的光芒（道成肉身的基督）而入基督教。

从艾博士上面的意见看来，实在有他的立论点。他说上帝也曾在中国的文化中有所启示，这一点是无法否定的。因为在《圣经》上如外邦人麦基洗德和东方博士，他们都曾受了上帝的启示，所以上帝在中国文化中启示给中国人，这是有可能的，其实全人类都有相同的宗教心理。不过现在的问题不是说到有没有启示的可能，最好的证明是从内容上的答案，看看中国的道和约翰的道是否有不同之处，这样一方面可以避免一些推想，同时可以使那些认为中国的道与《圣经》的道是一样的知识分子，可以看出约翰引言中的道乃是生命之道，是世界上独一无二的拯救之道。因此下面我们要讨论的是有关中国人对道的看法了。

中国的道观

（一）道的思想渊源及涵义

“道”的观念在中国人的思想中占了一个很重要的地位。因为它的用法很广，故此所包含的意思多而深刻，它可以看作是一个玄妙的存在和宇宙之原理，又可以当作一句平凡的话，一条可行之路。这个字用在哲学中时，它代表了一个深奥的哲学观念，用在人生方面成为人本的道德思想，如果用在宗教上，它又代表了一种宗教的思想。可是道的观念在中国的文化中是何时产生的呢？这个问题是很难回答的。不过最近有一位叫做艾芙莲的学者，他写了一篇文章名“饕餮纹和道”，主张“道”的观念已在晚周盛行了。这道当然是属于有哲理体系前的东西。到孔子时，他所谈论的“道”

其实是当时知识阶层所熟识的名词,而且那些人都认为道早已永远的存在着。因此道的观念可能早在孔子授徒之前即已诞生。如果分析此思想,可以认定“道”的观念早在纪元前 1000 年左右就已出现。当时的人所关心的并不是道德或哲理,而是寻求其在宇宙间适当地位的企图。孔子也非要排斥那些在道德观念前“道”的思想,以及有关人与世界间的关系上之任何神秘性的解释。孔子以前所谈的道,决不会是道德经上所论的,更不是孔子及孟子所论谈的“道”。不过这一件无道德意味的道和《道德经》上所谓道的特性“无为”,同样有不动性,以静止安定为行为的根本,所以两者之间也许多少有点关连。虽然艾君的这种见解难以证实,但是“道”的观念在中国人的思想中确实早已存在了。至于“道”的名称,人人都知道是出于老子的《道德经》(胡适之先生说:老子是最先发见道的人)之“道可道,非常道,名可名,非常名”这一句话。在中国文化里,不但是老子所代表的道家对道有所论述,就是儒家也是以道立言的。例如易系辞传说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,又中庸说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”朱子注为:“命犹令也,性即理也。天以阴阳五行,化生万物,气以成形,而理亦赋焉。犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。率,循也。道犹路也。人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。修,品节之也。性道虽同,而气禀或异,故不能无过不及之差。圣人因人物之所当行者而品节之,以为法于天下,则谓之教。若礼乐刑政之属是也。”董仲舒也说:“道之大原出于天,天不变,道亦不变”。虽然儒家与道家都有道的观念,但他们所谈论的并不一样,因为诸家的看法各有不同,为了略知中国的道观,只有从他们的著作中去找答案了。

(二) 道家对于道的观念

道家的经典虽多,但其思想则源于老庄两家的学说,他们所说

的道,有两种的意义,一是本体论的意义,另外是宇宙论的意义:

1. 本体论——“存在”的观念

A. 在老子书中,“道”这一辞共有 67 次之多,但它们所包含的意义很多,不过其中有一意思是略同于今日所说的自然律则,宇宙原理,或万物共同之理。《韩非子·解老篇》说:“道者,万物之所然也。……万物各异理,而道尽稽万物之理”。韩非子解老,把道与理清楚的分开,万物各有其不同之理,但道却是遍于万物之异理中而贯通之,所以道是一普遍共同之理,是宇宙根本的原理。不过这一根本原理是抽象的存在,因为它虽然在万物中可以表现其律则,但却无单独的存在性。例如老子《道德经》第七十七章所说:

天之道,其犹张弓欤?高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之,天之道,损有余而补不足。

这就是老子所主张的“物极必反”的宇宙律,是一种抽象而实有的存在。

B. 在老子本体论(Ontology)的思想中,还有一种形而上之实体的存在,关于此点,他有很多的说明。

(1)有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。
(《道德经》二十五章)

(2)道之为物,惟恍惟惚;惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信,自古及今,其名不去,以阅众甫,吾何以知众甫之状哉?以此。(二十一章)

从这两章中,可以看出老子言道是为有物混成而为天下母,因

为它有生育万物之实在作用，故此是一形而下的存在。在老子看来，“道”这个东西，是生在天地之先，就是说，在宇宙未发生以前就有了。这种思想与西洋著名的哲学家和科学家的康德(Kant)和拉普拉斯(Laplace)的“星云说”(Nebular Hypothesis)十分吻合，因为“星云”的意义是“迷雾，濛雨，水气或浓厚空气之类的东西”；如中国人所谓：“漆黑一团”。照星云说的假说，星云是成云状的大团；有时和烟成的圆环一样。它在太阳系中的物质，尚未聚集成为坚密的天体以前，便很广泛地散播空中。至于老子所说的“有物混成”，正是这个扑朔迷离的“星云团”一样；是“混成”之“物”又是“先天地生”，因为道是想像如一种“物”，而不是一无所有的“空虚”，所以是一实体的存在。因为它“自古及今，其名不去，以阅众甫”，这样一来，道便是超越时间的永久之存在了。不但如此，道是不会因外来的任何影响而改变其本性或者被消灭的，它是永不改变的，因为它是“寂兮寥兮，独立不改”。道也是不断的变化着，因为它是“周行而不殆”。由于这种不断的运动和变化，于是便产生了“天地万物”而为天下母。

(3) 视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍，迎之不见其首，随之不见其后。(十四章)

(4) 道可道，非常道，名可名，非常名(第一章)

在老子的思想中，道是无色、无声、无形的东西(参考河上公注云：“无色曰夷，言一无采，色，不可得视而见之；无声曰希，言一无音，声，不可听而闻之；无形曰微，言一无形，体，不可得搏而得之。”)因为它是无色、无声、无形体，所以人不能形容它的形状如何。虽然不能形容其状，但不等于没有存在，反之，道是无所不在，

遍满充塞于宇宙之间,所谓“迎之不见其首,随之不见其后”,即系就此而言。不但如此,老子认为道是不能言说的。在《道德经》第三十二章说:“道常无名”。在四十一章说:“道隐无名”。故此道是不可以说的,不可以名的,如果一落言诠,便失去了它的真谛。怪不得老子说:以“道”名之,以“大”形容之是不得已的勉强办法(参考第二十五章)。当老子说到“道可道,非常道”时,他所说的头一个“道”,可以说是:“永久不断循环运动和变化之无限的宇宙本体。”“道”字是代表它的 X;在本质上是一种实存,在意义上,它是表示了一种“无限过程”。老子说的“道可道”句子中的下一个“道”字,应作“言说”的意义解,那么为什么人不能言说它呢?原因是这里:因为老子所认识的道体,即是:周行而不殆,永远地动和变,当你说到它时,他已经否定了,变了,已不是“它”而是“非它”了。这正如赫拉克利特所说:“你不能两度进入同一河流,因为当你另一次走进时,原来的水已经往前流去了”;因此庄子“知北游篇”说:“道不可言,言而非也。”老子自己也说:“吾不知其名,字之曰道。”这样一来,老子便认为可以言说的道,便不是“常道”了。意思是说,可以言说的道,便不是永存和永久不息运动变化的道了。简述了老子把道看作为本体的存在之后,现在再看庄子的思想如何,庄子在大宗师上说:

夫道有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见,自本自根,未有天地,自古以固存,神鬼神帝,生天生地,在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。

当我们仔细思想这些话时,很容易令人想起西方哲学所论宇宙万物之基本原理。这基本原理就是长存永在,有类似于西哲斯宾诺莎之“本质”(Substance),是自因,永恒,无限的偏于万物而无

所不在。其中所说的“自本自根，未有天地，自古以固存”乃是指“自因”说的。“先天地生而不为久，长于上古而不为老”，乃是指“永恒”说的。莫知其始，莫知其终是指无限。庄子说：“夫道有情有信”，而老子也曾说“其中有信”。那么“信”是什么呢？最恰当的解释“信”即是“实”。外篇秋水篇有“至精无形……是信情乎？”的记载。成玄英疏，“信”，“实”也，是很好的证据。这样一来，所谓信情也就是实情了。“有情有信”也就是“有情有实”，这种有情有实的道，是一种力量，一种推动世界发生和发展之实际存在的力量，也就是一种物质的力量，所以是自古永存之宇宙万物的基本原理了。

2. 宇宙论——宇宙衍变观念

在老子看来，道一方面是宇宙万物之基本原理，另一方面这个原理能够产生现象，所以他说：

“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴抱阳，冲气以为和。”（第四十二章）

这章是老子说到道形成万物的秩序，《庄子·天下篇》说，“建之以常无有，主之以太一”；“常无有”，即常无常有，是指“道”。“道生一”之“一”，或即指“太一”而言。“二”是天地；“三”，是指下文所言之阴气，阳气，和气。《庄子·田子方篇》说：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地：两者交通成和而生万物焉”，即是“三生万物”。由此观之，则天地万物都是生于“道”。老子看万物都是由道而生，那么是不是所生成的万物都视为己之物，或者将主宰之而加以干涉呢？其实不然，老子的道却是生成万物而不视为己有，完全放任而不加以何等干涉的，而且道既无何等目的和方针，又无欲生的意志，万物只是自然地生长出来；所以老子在《道德经》第三十四章说：

大道汎兮其可左右，万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。

在《道德经》第二十五章里说：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

这样一来，老子的道乃是自然之道了。“自然”的意思就是自然而然，非有意而然。故此在第三十七章又说：“道常无为而无不为”。宇宙间的现象，如地球的自转而成昼夜，公转而成寒暑，我们不能说是谁为之，只能说自然如此，故此说是“无为”；然而万物由此而生，错综变化，以成宇宙间不可思议的事物与现象，故又说它是“无不为”。当未生万物，未有天地之时，已有这个道，所以说它是“先天地生”；而天地万物即由此道而生，所以说是“可以为天下母”。以前者来说，道乃是“无”；以后者来说，道乃是“有”。故第一章说：“无，名天地之始，有，名万物之母。”在第四十章中也说：“天地万物生于有，有生于无。”这样一来，我们可以看出无是道之体，有便是道之用了。并且有与无同是出于道。

老子不但看万物由“道”，“无”，“有”所生，并且他主张一切于最终仍要归回到道那里，也就是归回到自然，归回到“朴”那里的意思。《道德经》十六章说：

致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命，复命曰常，和常曰明。不知常，妄作凶，知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。

老子以为万物恢复到原来的地位,是合乎自然法则的,所以说:“复命曰常”,如果通晓这种法则便是明智,反之便是“不知常,妄作凶!”。虽然老子说:“归根曰静”,但在“逝”和“归”的过程中,宇宙并不是静的。老子所说的宇宙是一个变化发展的宇宙,必须有逝有返,有往有复,才能够“万物并作”。故此老子在主张“归”的思想中,他又加上了“逝”。于是他说:“大曰逝,逝曰远,远曰反”。老子的思想如此,那么庄子对宇宙的看法又怎样呢?现略述如下:

老子说天下万物生于有,有生于无,庄子亦申言此义,以明天地万物之所从出,庚桑楚曰:

有乎生,有乎死,有乎出,有乎入,人出而无见其形,是谓天门,天门者,无有也,万物出乎无有,有不能以有为有,必出乎无有,而无有一无有,圣人藏乎是。

郭子玄曾解释这段话,他说:“死生出人,皆显然自尔,无所由,故无所见其形。天门者,万物之都名也,谓之天门,犹云众妙之门也。”故此天门和老子所说的众妙之门相同,为天地万物生于有,有生于无的意思。所以庄子跟着又说有不能以有为有,必出乎无有,其实所谓有就是现象(Phenomena),是看得见的,即感官可接受之对象。有生于无,则无不可见,是为实体(Reality),是感官所不可及的。所以“无有”应解作“非现象”(Non-Phenomena),也就是实体。有必出乎无有,就是现象必出于实体,实体是绝对境,人法双忘,是非俱遣,不能以执着某一种意义去判断它,所以庄子说“无有一无有也。”大概说来,实体亦有其所以为实体的原理,可以说是它的理想性(Ideality),实体既是绝对,那么理想性亦是绝对的,绝对止于绝对,是不可见的实体。无有一无有是说实体不可以执着某一迹象去了解获得它。另外在《庄子·秋水外篇》里看到:“道无始终,物有死生!”这一句话;可见庄子把道看作无始无终的存在,是

永恒的,而物乃是一种现象,会随时消逝的。还有一点是庄子把道当作是泛神论的思想,在《庄子·知北游篇》里,他答复东郭子“道恶乎在”的问题;说道是无所不在的,在蝼蚁,在稊稗,在瓦甃,在尿溺。可见道之所在,不但不以人为限,也不以物为制。

(三) 道教对于道的观念

1. 道教的沿革

道教可算是中国的本色宗教。道教的鼻祖,据一般中西学者的意见,大都指为老子。后魏释老志上说:“道教之源,出于老子,其自言也,先天地生,以资万类,上处玉京,为神王之宗,下在紫微,为飞仙之主,千变万化,有德不德。随咸应物,厥迹无常”。又说:“其为教也,蠲去邪累,澡雪心神,积行立功,累德增善,乃有白日升天,长生世上,又有三元九府,百二十官,一切诸神,咸所统摄焉”。以上乃道教自述的渊源。不过也有人以为道教的教祖不是老子而是黄帝,在黄帝内经素问篇注说:“道者,修养之道也”,所以道教唯一目的,只在修身心以求长生而已。黄帝之道,渐传而至管子,管子之后,即有老子、庄子,老庄都是阐论虚无之说的学者。老子以道生于无,并且尚质朴。庄子更进一步,他倡万物平等之说,置生死于度外。因为老庄的话,过于玄妙,于是遂被后世的方士利用以行其巫术。到了汉朝,淮南王刘安好道,将道家的学者及修炼的方士,并罗致门下,所以把道家与炼丹,服气的东西混合为一了。到了后汉桓帝时,张子房的八世孙道陵出,他利用道家之玄说及方士的巫术迷信,创立了道教;在鹄鸣山广收弟子,每人纳米五斗,所以亦称五斗米道。

2. 道教的经典及信仰

A. 道教的经典甚多,但是思想的来源是从老子的道德经,庄子的南华经及列子的冲虚经而得。其经典大概有洞真、洞玄、洞神三部。相传多是出于天神的垂启,垂下洞真部的,是玉清宫的天宝

君。垂下洞玄部的是上清宫的灵宝君。垂下洞神部的,是太清宫的神宝君。其中包括本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、技术、纪传、赞颂、表奏等类。其实洞真部多为葛玄,陆修静及顾欢等所造。洞玄部多为张陵玄等所作。洞神部多为张道陵,陶宏景等所著。又如灵宝经,上清经、三星经、本际经、海空经、洗沐经、大献经、洞玄经、化胡经、太平经、紫宸经、顺行经、升元经、宝元经、太静经、长安经等,都是道藏有名的典籍。不过这些都是迷信神化的事,没有什么特别价值。

B. 道教虽然以道家之道作为其名,但是实质上已经完全与老庄之道背道而驰了。他们把“道”的思想发展为宗教的观念。以炼丹,画符之术,寻求长生不死。他们所信奉的神很多,最大的神是元始天尊,亦称玉皇大帝。相传在天地未分之前,这位天尊即由元气变化而成。他与大元玉妃配合,产生了天皇、地皇、人皇等氏。这元始天尊有三个化身,就是玉清宫的天宝君,上清宫的灵宝君,及太清宫的神宝君。除了元始天尊之外,其次是太上老君,相传他也是元始天尊的化身。此外有玄天上帝,亦名真武帝,奉祀北极星,即北斗星的神。北斗七星最初四颗为魁星,正北极星则称之为文昌星。所以魁星及文昌帝君,都是道教所崇奉的神。其次又有城隍神、财神、开路神、门神等等。从这些神祇看来,可见道教乃是多神教,教理糅杂肤浅,并且迷信不堪,都是一些骗人之术,所以道教在今日除流行于愚夫愚妇中间外,早已归于失败了。

(四) 儒家对于道的观念

1. 天道的思想

儒家有天道的思想,他们以为天可以生人生物,为万有的本源,所以诗经有“天生蒸民”,书经有“惟天阴鹭下民”,礼记有“万物本乎天”的说法。不但如此,天是有全权,全力,临察下土,所以诗经有“皇矣上帝,临下有赫,监视四方,求民之瘼。”又有“天监在下,

有命既集”的标准,所以诗经有“天生蒸民,有物有则”。书经有“天斜有典,天秩有礼”的规定。这样一来,民众对于天的创造之能,管理保守及主宰万物之能,也就敬而畏之,一切行动莫不以天命为依归了。

2. 人道的思想

儒家之道乃是以人道立言的,这种人之道是根据人的本性,同时也是本乎天的原则。从孔子对于道的观念上看来,他乃是以道德为立论的出发点。在他的思想中,他也相信天命及天的主宰万物的能力,但是因为天道之高深奥妙之不可攀,故此他舍天道而讲人之道,是道德方面的。

孔子论道德,特别提出一个“仁”字,以它为“全德”之称;这个“仁”字,就是道德的中心。“仁”为全德,故一切德目都包含在“仁”里面。《论语》记宰我欲短三年之丧,以为“期已久矣”,孔子斥为“不仁”,故仁可以包括“孝”。又记孔子称微子,箕子,比干为殷之“三仁”,故仁可以包括“忠”。又曾说“仁”者必有“勇”,是仁可以包括“勇”。孔子答颜渊问仁,曰“克己复礼”,是仁可以包括“礼”。答子张问仁,以为须要行恭宽信敏惠五者于天下,从上面的叙述看来,仁可以包此五德。因为仁乃是做人之道,至少须有二人的关系然后可见,所以牵涉到人与人之间伦理的关系了。人与人的关系不外五类“君臣”(主从的关系)、“父子”、“兄弟”、“夫妇”、“朋友”,谓之“五伦”。臣对君则曰“忠”,父母对子女则曰“慈”,子女对父母则曰“孝”,以及兄弟之“友”,夫妇之“和”,朋友之“信”,都可以说是仁。仁是作人的道理,非常重要,所以孔子曾经告诉子贡以仁为方法,曰“能近取譬”。取譬于近,就是推“己及人”,也就是“恕”。恕有消极积极二方面。如说:“己所不欲,勿施于人;“施诸己,而不愿,亦勿施于人”,都是消极的推己及人。大学说得最详细不过了:“所恶于上,毋以使下;所恶于下,毋以事上;所恶于前,毋以先后;所恶于后,毋以后前;所恶于左,毋以交于右;所恶于右,毋以交于

左：此之谓絜矩之道”。这也是消极方面的推己及人的道理。至于“己欲立而立人，己达而达人”，那便是积极方面的推己及人了。中庸说得较为详细：“所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。”我所求乎子臣弟友者，曰孝，曰忠，曰弟，曰信，那么我亦当以孝忠弟信事我之父君兄友，所以是积极方面的道理。曾子说：“夫子之道，忠恕而已矣”，忠的意思乃是尽心竭力去做，不敢怠，不敢忽略的意思。孔子自己也说：“吾道一以贯之”，他的意思乃是实行“仁”的美德，尽做人之道就够了。

三、《约翰福音》引言之道与中国之道的比较

在本文的前面里，我们已经讨论过《约翰福音》引言中道的背景及涵义。在第二节中，我们又对中国的道作了一简略的介绍。现在我们来到了一个非常重要的关键，那就是要从中国的道之内容上，找出一切主要的思想，好与约翰的道作出一个客观详细的比较，从而证明约翰的道与中国的道是否有关。

（一）道家的道与约翰的道之比较

1. 本质上的不同

道家对于道的思想是多方面的，但是道的本质是什么呢？对于这个问题是非常不容易说明的。因为道是玄而又玄的东西。所谓“玄”可以解释为空空洞洞、毫无边际的思想。不过虽然如此，我们只有从各方面去找，看道家的道之本质到底是什么：

A. 老子首先把道看作是一种虚理的道，为什么是虚理的呢？因为他把道看作是自然的律则，或称之为万物共同之理；这样看来，它是贯通在一切万物的各种异理中，但却不能独立的存在，它存在是附属于万物中，有万物的存在才有它的存在。这种共同之

理的抽象思想,只是从人对宇宙万物的观察所作出的一种假设而已,那么它如何可以与约翰的道相提并论呢!约翰所说的道当然不是一种抽象的自然律则,道乃是上帝自己,他是超越世界及自然界的神,万物共同之理并不是他,乃是为他所创造所统管罢了。

B. 老子除了把“道”看作是虚理的道之外,其实他也把道说为一种存在的实体,因为道是永远存在,永不改变,并且是先天地而生的东西。这种观念骤然看上去好像是约翰的道有相同之处,难怪有些基督教的作家,他们都以为老子的道与约翰的道有某些关系。其实这是非常勉强和不恰当的。因为老子说道的本质时,他自己也不明白,所以他说道是无色,无声,无形的东西。人看不见,听不到,摸不着的。这样的一种,视之不可见,听之不可闻,搏之不可得,不知其所始,不知其所终,独立而不改,周行而不息的东西就是“道”了。因为老子不能决定道之所始,所以他以为道是从玄而生,或是从无而出,或是自然而有。到底道的本质的什么呢?老子只能给我们一个玄妙洞空的答案罢了。如果根据庄子所说的“夫道有情有信”这句话看来,我们所知道的,道乃是一种力量,一种推动世界发生和变化的实在力量,也就是一种属于物质的力量而已。这些思想和约翰的道比较起来,那就差得太远了。约翰所说的道,乃是道成为肉身的耶稣基督,他起初就是与上帝一同存在着,在没有世界以前他已经有了,并且他作成了上帝创造之工。他不但是超越时间性,他也进入人类的历史时间之内而成为人,他的本质是生命,是爱,是真理,他分享了人类一切所有的,只是没有犯过罪。从他在历史中的言行举止上看来,他是为人类带来的真光,目的是要为人类除去黑暗。他在世界上的出现,告诉了世人一个真理,那就是使人认识到一位超越的神,他在太初已经为人类有所计划,当人类被造之后,这位上帝一直是在关怀着人类,这种关怀,这种慈爱,这种恩典,已经在基督的身上明明彰显了。并且这种慈爱是要直到世界的末了。故此耶稣基督并不是老子所

说不能看见,不能听闻,不能摸到的道。约翰在他的《约翰壹书》一章中,已经向人类作了一个真实的见证,他说到那生命的道,是可以听见,可以看见,是他和一些亲笔摸过的。那么道家所说的道的本质只是一种抽象的理或者只是一种物质的力量,这如何可以与实在的基督耶稣,这生命之道相比呢?

C. 道家的道是没有位格的,因为它只是一种理念,一种力量,没有任何位格的存在。可是约翰所说的就不同了,他说道就是上帝时,道是具有神的位格,故此道有一种无比的力量,这种力量可以从无中造有,可以战胜一切恶魔,可以使罪人成义,可以战胜死亡的枷锁,赐人以永恒的生命。道不仅是具有神的位格,从道成肉身的启示里,使人看到道同时是具有人的位格。因为耶稣是从人所生,是一位真正的人,除了罪以外,人所有的,他都具备。这种神人二性之有位格的基督,是道家所没有的道理。

D. 庄子以为生命和死亡同出于道,这是非常矛盾的,因为生命与死亡不能共存,而是势不两立的。有了生命就没有死亡,有了死亡,生命必定消逝,正如光与暗不能同出一源,甜水的泉源不能流出苦水是同样的道理。约翰明白基督是道,是生命的道,在他面里又何来死亡呢?

E. 老子的道是无名的,因为他觉得,可以言说的,可以名状的,都不是永存的道,所以庄子也说:“道不可言,言而非也。”约翰的看法恰恰与之相反,他知道道就是上帝,道就是基督,不但道是有名有实的,并且世人应该加倍的言,加倍的说,加倍的作见证,把这名传开,因为这名是应该敬佩,应当传颂的。这名并不是虚有其名,它是包含了丰富完全的实质,有光、有爱、有生命和真理,天下只有这个名可以救人脱离死亡。把人迁到上帝的国里。

2. 创造上的不同

A. 老子认为道是无始的,虽然人不知道它何时存在着,但世界万物都是从它开始,从它而生。因为是从它而生的缘故,所以万

物与它有密切的关系,是属于道的一部份,不过约翰的道就与之不同了,道是宇宙的创造者,万物是藉着它造成,但不是从它而生,所以道的地位是绝对独立并且是与世界万物分开的。

B. 老子所说的道生万物是没有动机,没有目的,也没有意志的。因为它的生,只是从自然而来,虽然它生了万物,但是却不关心万物,乃是任其自然发展。这种思想是有其根据的。因为老子首先认为道与万物是一体的,万物之所生是因道不断的变化,于是产生了物质的现象,所以整个宇宙是在不停的变化发展着。虽然如此,但万物产生之后也必然要归到道那里,也就是归回自然,归回到“朴”那里。如是者,万物的一往一复、一生一灭,形成了物质界,使万物并作,这样当然是没有目的,没有意志与动机的创造了。那么约翰的看法又如何呢?他认为道是上帝的大有能力的話,上帝的创造是藉着道而成,他是藉着道从无中造有,并且他的创造是有目的的,一方面他要向人表明自己的主权和心意,另一方面他要人能享受一切被造之物,同时道的创造与救赎是分不开的,上帝的道不但创造了宇宙和人类,他也要藉着道,那就是道成肉身的耶稣基督来拯救人类。所以道创造万物是有目的,有意志的。他关怀人类的存亡,掌管人类的历史。

3. 启示上的不同

A. 老子所形容的道,可以说是一切奥妙中的奥妙,他在道德经第六十二章已经说过:“道者万物之奥”。而约翰的道是一切奥秘的启示者,他把超越的上帝之心意向人类启示了。这个最大的奥秘并不是老子所说的不可名状,不可言传的抽象东西,他乃是基督自己,他启示了上帝的大爱,使人藉着他到天父的面前。

B. 老庄的道因为缺少了从神而来的启示,所以他们用自己的思想去观察道的作为,认为道是充满一切,人可以从一切的事物中找到它,于是这便产生了泛神论的思想,尤其从庄子回答东郭子“道恶乎在”的思想中可以看出。但是约翰所说的道是一切启示中

的最大启示,一方面使人看见了上帝,另一方面使人了解自己是一个何等大的罪人,只有在基督里,才有认识独一之上帝的可能,也只有 在基督里才可以得到永生。

(二) 道教与约翰的道之比较

1. 信仰上的不同

A. 道教只是一种迷信的宗教。道教中有所谓“丹鼎派”,他们认为调和精气,服食丹药,即可长生不老,飞升成仙。又有谓“符录派”,他们藉符录以驱遣鬼神,建斋醮以求忏悔。更有所谓“占验派”,倡五行讖纬之说,从世衍为堪舆、算命、卜筮等迷信。这些迷信行为充斥于社会下层,使无知无识的人,奉为金科玉律,倘若民智稍进,那么信者即将日灭了。并且道教经典议论,本来托源于老庄的哲学思想,但老庄所谈的道是玄理方面而不涉及宗教信仰,所以道教与道家不知相隔几千万里了。至于道书所传的三洞经部诸文,大都鄙倍不经,多荒唐谬悠之说,故此不足以树立合理的信仰基础。这样的一种低级迷信又缺乏合理之经典的道教,又如何能与约翰的信仰相比呢?

B. 道教所相信的神是多神的,其中最大的神就是元始天尊,即玉皇大帝,他有三次的化身,但与约翰之道成肉身是不同的。从道教的神祇看来,可以看出是人自己想出来的,如财神,开路神,门神等等,这些神的产生,是为了满足人的欲望及需要而有的。不过约翰所相信的只是一位上帝,他曾借着道即先存之基督创造了宇宙及人类。他曾经在历史上成为一位真人而完成了救赎。除了上帝之外并无任何别神的存在。这是道教与约翰之信仰上根本不同之点。

2. 求生方法的不同

道教的理想境界为神仙,如果人能成仙便会永远不死,所以为了达到此一目的,他们只有借修炼养与服食丹丸的方法。靠自己的

力量,努力修炼,盼望有日成为神仙,就能进入永恒之中。这种思想当然是没有根据的,依史传所载,那些服食丹药者,往往致死,而所说的某某仙道,又都是渺茫无证实的。约翰的看法恰恰与之相反,人只有借着道成肉身的基督才可以得到永生,除此之外别无他法。

(三) 儒家的道与约翰的道之比较

儒家虽然也言道,但他们所说的乃是天道,以为天是万有的本源,有能力,有权柄。并且天好像是具有位格似的。虽然如此,这并不等于约翰所说的道乃是基督自己。其实儒家并不注重天道的思想,因为他们只是注重人道方面。并且以“仁”为一切道德的总纲,不过“仁”并不是来自外界,乃是发自人的本身,仁是不能拯救人脱离恶性及罪的权势,所以“仁”与约翰所说的道乃神的恩典是大不相同的。

结 语

从全文的研究里,我们实在看出约翰福音引言中的道是世界上独一无二的上帝之最大启示。上帝借着耶稣道成了肉身向全人类表明了他的大爱和救赎。因为基督来到世界,来到物质界,才能沟通了人与神的交往。这道本是先存的,永恒的,上帝曾借着他创造了宇宙及万物,虽然他是超越的,但是他曾进入有限之人类的历史中成为人,向人类启示了救赎。不论我们怎样地与中国的道作比较,它总是绝对的与之不同。理由很简单:

1. 《约翰福音》引言中的道并不是哲学的思想,或者是从人的思想所产生的一种观念,是属于逻辑的,属于推理的。如希腊哲学及道家之哲家思想。约翰的道不是属于一种宇宙的原理或法则,因为这是抽象的东西。约翰的道乃是上帝亲自来到物质界世界,成为人的样式,与人共同生活,是实实在在有位格的真神和真人。

2. 《约翰福音》引言中的道,是属于神学的思想。是上帝所作的亲自启示,是从上向下的。上帝是主动者,这种神学的启示与中国的道教之迷信是绝对不同的,不但如此,就是与儒家的道德思想也是不合的。

3. 《约翰福音》引言中的道,是上帝向世界表明他关怀,他向人类显明大爱,因为在基督里才有真光,才有生命,而道家的道观,只是说到万物从道而生,但没有与救赎之道联在一起,并且老子的道是自然而无目的的,当它生出万物之后,就撇下万物,这并不为怪,因为宇宙一切乃是道的一部份,这种没有爱,没有目的的道又如何能与约翰的道相比呢?

4. 虽然上帝的启示是向全人类所发出,当然也是在中国的文化中可以找到上帝全部真理的一点一滴,或真理的影子,但是如果硬要说《约翰福音》引言中的道与中国的道有关系的话,那是很难找到内容上的证据的。因为中国的道观实在是哲学及道德方面的东西,与西洋哲学的道观是大同小异的。

从上面四点看来,我们深切觉得《约翰福音》引言之道,与中国的道除了在名称上是相同的以外,是没有什么关系的。虽然中文的道字是与《圣经》中的道有某些相同之处(但这不能说是与引言中的道有关),例如它含有言语及一些深奥的道理在内。还有一点是当人读到《圣经》上的道字时,不会觉得陌生,并且也能使人看出《圣经》的道是那么的独特奇妙与众不同。

儒家人观与基督教人观之比较研究

张德麟

“人观”常是基督教与其他文化对话的一个中心问题。早期基督教碰到的问题是这样，今天，基督教在中国碰到的问题也是如此。早期基督教传入希腊社会时，当时的希腊哲人对人有一种特殊的了解。他们认为人原本是天上的神，后来堕落到人间。人现在对桌子、椅子有认识，乃是他们曾在天上看过桌子、椅子的理型(idea)，所以人对这些桌子、椅子有认识，这些希腊人最终的期待是灵魂早日回到天上。但基督教对一个人得赎的看法不是“灵魂得救”而是“肉体复活”。所以当保罗传福音到雅典时被人讪笑。被嘲笑的原因在人观，因保罗在那里传讲死人复活的道理。^①

基督教在中国，至今仍跟作为中国文化主流的儒家有不谐和之处，整个问题的中心仍在人观。试以下两段话为例：

但是基督教要先说人有原罪，其教徒是本上帝之意旨，而由上至下以救人。儒家则多信人之性善，人自身可成圣，而与天合德。此是一冲突。^②

而在儒释道三教方面，情形就不一样。儒家说人皆可以为尧舜，佛教说人皆可以成佛，道家也可以说人人可以成为真人。这几句话，都是以他们全部的教义作根据的。那是表示一个基本的肯定，是一个原则，而不只是一个松冷的感想。所以，如果依据基督教义，不可以直接地说“人皆可以为基督”，只能说人人跟随基督，这就表示它与儒释道三教之间，有着重要的差异性。^③

这样的语句已经直指问题的核心了。此论文所努力的是将这样的差异性清楚地条列对照。题目不名之为“人性论之比较研究”而题为“人观之比较研究”。理由是个人认为儒家的人性论即等于儒家的人观。跟基督教对比,不用“人观”这个角度去观察,特别是将基督教了解的“人是被造的”这一点收摄进来观察,根本无法看出问题的核心。这是对题目的说明。

至于处理这个问题的方式。我先提到儒家的人观,其次再说基督教的人观,然后再立一专章作比较研究。对儒家的进路我用了新儒家,在基督教方面我用了新正统主义。让新保守和新保守比较并不是求得文字上的整齐了,而是这两者都同样努力地将自己系统中的古典资料予以系统化、现代化。个人认为在这样基础上作比较是比较妥当的。

儒家的人观

人具有义理之性

中国哲学的中心问题,可以说是对“人性”的诠释。这个问题的历史发展得很长。从孔子以前一直发展到宋明之后。综观中国正统儒家对性之问题之讨论,大体说来可分成两路:

1. 中庸、易传所代表的一路,中心在“天命之谓性”一语。
2. 孟子所代表的一路,中心思想在“仁义内在”,即心说性。^④

先从第一路谈起。

一、天命之谓性

中庸首章说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”这是很

典型的从上而下的说性方式。这里有两个问题：(a)这里所说的性是善的吗？(b)所谓“天命”的天有没有人格神的意思？

对于第一个问题，儒家依上下文就可以答复：性是善的。因为性如果不是善的，不可能“率性之谓道”。换句话说，这里的性是指道德善本身。第二个问题，大抵有二种说法：(1)是人格神的意思。所以“天命”是一种宗教式的命法，是个人格神下一道命令给你，你就有了这命令所定的职份。(2)是“天命流行”。这是将上述之人格神之意味去掉的一种了解法。也就是从“作用”了解天，而不是从“实体”了解天。因此天命是说“生物不测”的天以其创造之生命流到你那里，便是命到你那里，命到你那里那就是你的性。这可以说是一种宇宙论式的命法。先秦、宋明儒，以至今天的新儒家都偏在第二种了解法。

这样，我们可说从易传、中庸下来的这个传统都在强调万物均由宇宙的生化大流所创造。因此理论上，一草一木、甚至于无生命的一瓦一石也是与人同一本体。因为天命流行不只是流到人这里，同时也流到物那里。那何以在中国有那么强烈的“人禽之辨”呢？牟宗三先生曾画过一图解释这个问题：

$$\rightarrow \times = \text{人}$$

$$\rightarrow \times = \text{物}$$

他说：“箭头表示创造真几之性，括弧表示结构之性、类不同之性。在人处，天命流行之体能内在于括弧内，直贯下来，而为其自己之创造真几之性。同时亦复有括弧所表示之类不同之性。而在物处，则天命流行之体不能内在于括弧内，不能直贯于其个体之内而为其自己之创造真几之性。故只剩下括弧所表示的结构之性、类不同之性。然则，人物同体。在物处，体只是外在地为其体，不能吸收此体复为其自己之性。而在人处，则既外在地为其体，复内在地为其体，故复能吸收此体以为其自己之性，正宗儒家都是从箭头处说性，不是从括弧处说性。故其所说之性皆非结

构之性、‘类不同’之性。而人禽之辨是价值之不同，不是‘类不同’之不同。”^⑥所以，在中国，如果一个人被评为“与禽兽无异”，那是一个道德判断，是说他丧失了他的创造生命之性，亦即丧失了道德自我之性。

这是从上而下之方式。另一种论性之方式是论语、孟子的方式，是由下而上的。

二、仁义内在

对孔子而言，他所用来表达人内在的神性的字眼是“仁”。他说：“我欲仁，斯仁至矣。”^⑦一切身外之物，如富贵、功名，“求”并不一定“至”。唯独内在于人心的才能“有求必应”。而此内在于人心之“仁”即道德自我。到孟子时，语句更清楚，他用“心”的概念来说此道德自我。他说：“恻隐之心，仁之端也。羞恶之心，义之端也，辞让之心，礼之端也。是非之心，智之端也。”^⑧此四端皆内具于人心，那我们何以知人有此“良”心呢？孟子最有名的论证在公孙丑上：“所以谓人皆有不忍人之心者：今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”这段文字中，最须注意的是“乍见”二字，乍见是一瞥之下，刹那之间，没有转念的余地（有转念的余地就有后来教育的成份了）。在乍见之时，人心自然地呈现恻隐之心，这个恻隐之心是绝无条件的：“非所以内交于孺子之父母”，“非所以要誉于乡党朋友”，“非恶其声而然”。绝无条件的恻隐之心是人人可以体验而把握住的，所以“人皆有不忍人之心”。这种证明仁义内在的方式是随机指点式的，是要求你从实践中认知的方式，此方式也是后来儒家谈问题时所喜欢使用的方式。

到了阳明，他在论此心时说：“夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝

之理欤？见孺子入井，必有恻隐之理。是恻隐之理，果在于孺子之身欤？抑在于吾心之良知欤？其或不可以从之于井欤？其或可以手而援之欤？是皆所谓理也。是果在于孺子之身欤？抑果出于吾心之良知欤？以是例之，万事万物之理，莫不皆然，是可以知心与理为二之非矣。夫析心与理而为二。此告子义外之说，孟子之所深辟也。”^⑩这段话重点有二：(1)心即理(道德的应然之理)；(2)此理内在于人。在阳明的系统中，他喜欢用“良知”一词说心说性。而不管是仁、是心、是良知，皆指那绝对而内在的道德之应然之理。它是一切道德判断的标准。同时也是一切价值创造的根源。此外，此心亦是宇宙生化之原理。阳明说：“以其发动之明觉而言则谓之知。以其明觉之感应而言，则谓之物。”^⑪对阳明来说，“物”是在良知之涵润中才成其为物。用康德的话说，在良明知明觉前，此物是“物自身”不是“现象”。这是“以其明觉之感应而言，则谓之物”的真实义。就在这一点，儒者可说良知本体是道德创造之原理同时亦是宇宙生化之原理。这样，我们也看出，在儒家，是道德建立形上学，而不是形上学建立道德。

综上所述，可说“道德性”根源于“天命之性”。但是天命之性亦须从道德性了解、印证与贞定。用孟子的话则是：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”^⑫即人们当从此道德心、性出发去建立一切。换句话说，此心即内在即超越。即内在是由第二路说，即超越是由第一路说。儒者就因此心可上讲可下讲而定自己是圆教。^⑬

人具有气质之性

宋儒张载于诚明篇上说：“形而后有气质之性。善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”

依儒家的思考，性体纯然至善，是人人所固有。那何以须要反

(反者复也)? 答案在,因性体有时呈现有时不呈现。如果我们接着问,依儒家义,从宇宙论说,性体是无时无刻在呈现的。那“不呈现”从何说起? 答案是:不呈现不是从宇宙论说,是从人的道德实践说。因人受形体之限,所以有气质之偏,因有气质之偏,所以有气质之性。^⑨

在儒学史上,张载是将“气质之性”和“天地之性”二分的第一个人。他所说的天地之性指的是人之普遍而超越之性,此亦即孔子之仁,孟子之本心,中庸之诚,大学之明德。后来程、朱易其名为“义理之性”。此后学者就常顺沿程、朱所易之名来指那普遍而超越的性体。至于气质之性,依横渠之义,是就人气质之“偏”与“杂”说。也就是说,他是从人的自然生命处说。这样论性,在中国也有一段很长的历史,告子就曾以“生之谓性”来规定性。到了荀子也从人的动物性层面说性。西汉董仲舒把春秋战国所谈的自然生命,用“气”来说。到东汉王充,他说“用气为性,性成命定”也是从气说性。到了三国刘劭的“人物志”则转到“才性”来谈此性。这是中国心性之学的一个旁支,这个旁支后来全部归结到宋儒所说的“气质之性”中说。我们就从中抽取仍属儒家的荀子,看他如何论这一种性。

荀子说:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉,生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。”^⑩从这一段话,我们发现荀子所说的人性是一种“情性”。即,好利、疾恶、耳目之欲,以至饥欲食、寒欲衣、劳欲休的“本能”。但本能严格来说它是中性的。我们不能说耳目之欲即是恶。因此,荀子接下来说“顺是”,所谓的“顺是”,意思是顺此本能而不节制。本能本身不是恶,但“顺是”,饥欲食就“可能”产生偷,寒欲衣就“可能”产生抢,劳欲休就“可能”产生懒惰。所以严格地说,荀子所说的性,我们仍没办法说恶。^⑪

张载说气质之性,是气质之偏、杂,他仍跟荀子一样,是在天地之性外别立一性。到了朱子,他对这个问题的思考就有些转折。对朱子来说,所谓的气质之性是义理之性之落于气质中。^⑥对他而言,气质之性的意思是气质里边的性。所以是一性,而有两面说法:抽象地说是就性之自身说。具体地说是就性之落于气质中说。^⑦

到了近人唐君毅先生,他在他早期的名著《道德自我之建立》中说:“为什么人有罪恶?罪恶自何来?我们说:罪恶自人心之一念陷溺而来。一念陷溺于饮食之美味,使人继续求美味,成为贪食之饕餮者。一念陷溺于男女之欲,使人成为贪色之淫荡者,一念陷溺于得人赞成之时矜喜,而使人贪名贪权。由贪欲而不断驰求外物,而与人争货、争色、争名、争权……。”^⑧唐先生这段话显然是孟子“陷溺”的观念^⑨和荀子的“顺是”的综合。至于陷溺又如何产生?唐先生说是“他最内在之自我,要求成为一无限的人格,而无一直的上升轨道,所以翻载而表现为无限的对现实对象之逐取。”^⑩

这样,我们可从上面的叙述中,分析出儒家对“罪恶”的共同了解:

一、罪恶并没有实体

从孟子在告子篇提出“陷溺”的观念以后,到荀子论“性恶”的方式,以致宋儒论气质之性,都是从此先天善心之受到限制说的,所以罪恶并没有实体。^⑪这种思考方式,我们可以用下列三点概括:(1)人是有限而可无限的。从实体来说有限,从超越的人性来说,他可无限地实现善。(2)所谓恶,是人性之陷溺而来,是有限的人,实现无限之善时的桎梏、封闭、偏离而后出现。(3)所以罪恶并没有实体,它只是反乎善而已。

二、道德实践之必须

孔子称赞颜回：“三月不违仁”。^⑨可见儒家仍承认此道德主体有时呈现、有时不呈现。呈现与不呈现之别在于是否受生理、心理等气质之性之限制、闭塞。但无论如何，此限制是现实人生中所必然有的。朱子在去逝之前，仍告诉学生“艰苦”二字。可见表达内在之善，其过程是艰苦的、继续不断的，也同时是全生涯的。撇开道德自我不容已地要表现不谈。单就突破气质之性之对善的可能限制、封闭而言，道德实践就必须正视了。

儒家论道德实践

依前面所叙述的，儒家相信人具有超越而内在的道德主体。“非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳”。^⑩此心人人具有，但贤者能不流失它，不贤者就反是了。这种道德上的不贤是气质之桎梏、限制所形成，所以须复性。复性就是道德实践。因此，在儒家，道德实践的本质是变化气质，即使此气质全然为道德自我所主宰。

从孔子言“践仁”开始，儒家就不虚谈道德主体。到孟子时，道德善，他说“求放心”以至中庸言“慎独”，宋儒胡五峰言“识仁之体”，象山说“复本心”，阳明说“致良知”，刘蕺山说“诚意”都是扣紧道德实践来说此性体。我们以王阳明的“致良知”为例，看儒家如何谈道德实践。

阳明《传习录》：

致吾心之良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也，是合心与理而为一者也。

这里所说的“致”是“向前推致”的意思。也就是孟子所说的“扩充”。因此，“致良知”是将内在的道德自我呈现出来，以见于行事，以成就道德行为。一个人若真能每时每刻，一举手一投足皆为此道德良知所通贯，此即是“德润身”，即罗近溪在《盱坛直论》卷上所说的：“抬头举目，浑全只是知体著见；启口容声，织悉尽是知体发挥”（知体即良知本体）。这也就是孟子所说的“睟然见于面，盎于背，施于四体，不言而喻。”^④到这地步，就是阳明在《传习录》所说的“复得他完完全全，无少亏欠，自不觉手舞足蹈，不知天地间更有何乐可代？”所以“致良知”也就是“复良知”，是“复其本有”的意思。这样，我们可以看到儒者谈道德实践时的几点函义：

一、儒者言道德实践是内求于良知本体

诚如唐君毅先生在《中国文化之精神价值》一书上说的：“人亦恒先是什么而作什么。”^⑤道德实践是什么也须依你对人的了解而定。依儒家，道德主体既然内在，那么道德实践实等于内求于良知本体的过程。孔子说：“惟仁者能好人能恶人。”^⑥这句话可说是儒家全幅精神所在。儒家认为此话是一普遍而皆然的真理：“好人”是肯定（好善），“恶人”是否定（恶恶）。惟“仁”（怵惕恻隐之心）这个普遍而必然的条件，始能成就肯定的与否定的道德判断。所以牟宗三先生就将这意思分成两点，并定之为道德实践的前提：

1. “怵惕恻隐之心”或“忸怩之感的良知之觉”为一切实践（个人的及社会的），所以可能的普遍而必然的条件。
2. “惟仁者能好人能恶人”是一个足以成就肯定（好善）与否定（恶恶）的普遍而必然的真理。^⑦

这种道德实践的基本性格，使得中国言实践，都谈“自”。如自觉、自明、自诚、自作主宰，儒者认为离开此“自”，道德实践是毫无意义的。所以牟宗三先生说：“若是离开这个普遍的条件而尚可以

为实践,则那实践必不是实践,只是动物性的发作。”^⑨在这个了解下,我们更清楚地了解牟先生下段话的意思“祈祷并不真能代表或代替这种内圣的工夫。这工夫是真要自己去作的,先在忏悔中正视那知是知非的内心之明——那超越的内心之明,步步彰显之。先在这里定住,不可转眼间又滑到上帝那里去,把这内心之明忘掉……。如是,才能把那无形中露出的一点内心之明予以正视,变成自觉的。否则,那只是不自觉地带出,又不自觉地隐没,而不知其重要,而自己生命又复归于混沌了。”^⑩

二、儒家言道德实践常言“研机”

当儒者努力要使此心“相续实现”成为可能时,他也发现在经验中,“过”如果成了“罪”,那常非人力所能挽回。因此,儒者常言“改过”,而少谈“悔罪”。儒者常教人在意念稍有不正时,就下手用功,这叫做“研机”。对于儒者来说,道德实践的第一步就是用心于理性与非理性之“际”。因此儒者言道德实践的最高境界是“才动即觉,才觉即化”^⑪就是在一念不本于良知本体,就自觉而知,而且知之即化之。

三、道德实践的终极目标是成圣

儒者关心的是“人格的完成”,而不是“学统的建立”。王阳明十二岁时,曾经问他的老师:“何为第一等事?”他老师回答他:“惟读书登第耳。”阳明听后很不以为然地说:“登第恐未为第一等事,或读书学圣贤耳。”^⑫整个儒家的学术,我们可以说是向往孔子“无意、无必、无固、无我”的四无境界,和“从心所欲不逾矩”那种本身已全然是“矩”的圣境。

四、道德实践是一无限的过程

人在有限的生涯中,不可能体现仁的全部内容,所以尽心、尽

性是一无限的过程。性海无尽,所以尽的过程也自然是无限的。

基督教的人观

人为被造且具有上帝的形象

在这一节中分两部分叙述,一、人为被造;二、人具有上帝的形象。

一、人为被造

当诗篇一三九篇一三节说:“我的肺腑是你造的,我在母腹中,你已覆庇我。”诗人这句话在说明人的出生有他不可见的一面。那不可见的一面在说人是上帝造的。这种人为被造的教义是跟“上帝为造物主”这个宗教概念息息相关的。这个概念导致基督教对人有一最基本的了解。那就是,基督教认为人为一个具有无限可能性的被造物,但这可能性不能在人的有限生存中完全实现。而人得救也不等于他的被造地位完全取消而进入神性。^⑨再细微地思考,在人为被造的教义中至少有两个涵义:

(一) 上帝与人中间的绝然分野

人为被造的第一层意思是,创造者永恒是创造者,被造者永恒是被造者。在这种了解下,神是神,人是人。凡企图越过这条界限的尝试都会遭到阻止。因此基督教在此必然反对形而上的理想主义,“形而上的理想主义的学说可以用不同的方法表白,但无论如何,它们老是想要在人性的有限的之中见到那神性的和无限的。”“在人的灵性方面,就是‘最高的人性’,它的自身是不灭的,是永远的,与神性之间没有划出一条界线。这个概念是在原则上不同于相信上帝为创造主,不但是因为它是一种形而上的臆测,也是因为

这里所说的神人间的关系不是用神的最高威权所描写界说出来的。”^⑤甚至于当人在骄傲中想藏匿他的有限性, 并想借着他自己的能力去胜过他的不安, 以建立他的独立自主时, 有限就成为罪的机会, 尼布尔说: “那自我虽在它自我意识达于最高度的时候, 仍然是一个有限的自我, 它若企图超越个性的限度而幻想达到普遍性(如理想主义的哲学所企图的), 就算为罪。”^⑥

(二) 人的存在时时刻刻依赖着创造者上帝

人为被造第二层要说的意思是, 人不是自主的, 而是依赖的。人今天能在宇宙中占一席之地, 是藉助于上帝的恩典。人拥有的每一天, 都是神圣的施予者所赐的一件礼物。这就是罗马书十一章三十六节所说的: “万有都是本于他、依靠他、归于他”的意思, 奥连先生在这里这样发挥: “如果神的爱是统治一切存在, 赐一切存在以生命的能力, 那末凡不与这爱连在一起, 或为这爱所维系的, 都是要朽坏消灭的”(参十六章二节)。虽说神学上把上帝这一部份的活动称为“上帝的照顾”。我们应该知道这不是一种不同的活动, 简直就是上帝经常不断的创造的活动。要是创造在时间的某一段落上已经作好了, 我们方能把这工作看为另一工作。但既然情形不是这样, 所以上帝的照顾观念与上帝创造的活动分不开关系的, 称为“接连的创造”。……“在我们祈求上帝保全他的基督教会时, 这种保全其实不是别的, 就是那神爱连续不断的赐予生命的活动。”^⑦

这样, 我们就能明白在约伯记中所产生的问题了。当约伯想拿人的标准来测度上帝的正义时, 他受到挫折, 到最后上帝将一切人所显然不能了解的宇宙庄严和奥秘显示给他, 并且完全克服了他。上帝的种种理由在下面具有挑战的问题中提出: “当我为世界建立基础的时候你在哪里呢?” 这问题终于使约伯悔改, 顺服地说: “所以所说的, 是我不明白的, 这些事太奇妙, 是我不知道的……我从前风闻有你, 现在亲眼见你。因此我厌恶自己, 在尘土和

炉灰中懊悔。”(伯四二:三、五、六)^⑧

人为被造是有他的意义和目的的。特别是我们将上帝的创造和他的拯救行动联结起来看时可以看得更清楚。创造至少指出两面,一方面,创造是一个经常不断的进程;另一方面,创造的活动也完全是上帝慈爱的表白。上帝建立他的领域,那是一个经常不息的活动,此外也是表明上帝赐生命的爱。^⑨这样了解创造,意思是说人为受造是有目的的。其目的是在使人发现他真正的受造地位,能不断地跟造物主有交通,并在爱中跟他结连,使人成为一“以马内利”的存在。而不管此目的是如何伟大,我们仍然须说:人、神之间的界限是不能去除的。

二、人具有上帝的形象

在旧约中,提到“上帝的形象”一词都集中在《创世记》,分别是一章廿六、廿七节,五章一节、三节,九章六节。《创世记》一章廿六、廿七节是这样说的:“上帝说,我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。”G. E. Wright 说,这句话已被“基督教的神学……认为圣经上对于人的概念之最佳陈述。”^⑩但是“形象的具体意义,从历史看来并不容易把握。

奥古斯丁是对基督教人性论有充分了解的一个神学家。他对形象的了解是:“并非人的身体,而是人的心意,才是按着上帝的形象造的。”他又说:“只有人的灵魂,即那理性和心智的灵魂,才在它的永恒性中具有造物主的形象。”^⑪当奥古斯丁说到“理性的与心智的灵魂”,他很显然是指人灵性中的超越性。在这种思考下,当他发现“记忆”表征着人能超越时间时,他自然就重视记忆的功能了。

到了加尔文,这位宗教改革时的大师,他对形象的了解是:“所以灵魂虽然不是整个的人,但说人是上帝的形象若是指着灵魂而

言,并非错误。”^④他又说:“所谓上帝的形象,是指人性超过所有其他动物的一切其他优点而言。这个名词,是指亚当在堕落以前具有完整品性;这就是说,他有正当的智力,有理性所控制的情感,和其他一切管理得宜的官感,并因天性上所有这些优点,是和他的创造者的优点相类似。”^⑤这样,我们可看出加尔文是以人性的卓越构造,和人所原有的完全品格(现在已丧失了)二者来界定上帝的形象。

至于马丁路德,在提到他之前,我们当注意“改教运动大体上说是一种恢复奥古斯丁所主张的人性观和上帝对人的计划等教义的运动。”^⑥路德对上帝的形象的解释让我们得到的印象是,不管人性中上帝的形角原是怎样,今天已经丧失了。所以他说:“这个上帝形象不但是我们所没有经验过的,并且与我们生平所经验到的是相反的。”^⑦但他仍然叙述了他对上帝的形象的看法:“但是在亚当心中有一个光明的理性,对上帝的一种真认识,一个爱上帝和爱邻舍的正直意志。”^⑧而且,即使目前上帝的形象已完全丧失,但“知道并思想到这事,仍然是有益的,好使我们羡慕那将要来的日子。”^⑨

近代的神学大师巴特,他认为所谓“上帝的形象”是“关系的类似”,而不是存有的类似,在上帝自己有 I-Thou 的关系,而在人类中也有男女的关系、人与人之间的关系。这种“关系”才是人跟上帝相似之处。巴特也跟改教时的大师一样,强调:人堕落以后,这形象被毁得丝毫无存。所以,人要得救,非新造不可。

卜仁尔(E. Brunner)这位巴特早期的神学伙伴,他则坚持上帝的形象仍在人性中,也唯有这件事被确定,人才有接受基督福音之可能。卜仁尔将上帝的形象划分为二:上帝形象的外形:这些是仍然保存于人性中。它包括了人性中存有神“向他说话的可能性”(addressability),人有“说话之能力”(verbi-competence)人是“能听话的人”(word-receptive being)。至于上帝形象的内容那是真丧失

了。这内容是意志自由。他说：“我同意巴特，人性中的原意是丧失了，且凡在神前算为善良的事，人都失去了那为善或志善的能力——所以，人是失去了意志自由。”^⑥

这样看来，由于经文本身没提供很清楚的资料，以致于我们解释时，遭遇了不少困难。但至少我们可以归纳出两个共同点：

（一）人性出自上帝

创世记的经文即支持这一点：人的形象来自上帝。《创世记》五章一节：“亚当的后代记在下面。当上帝造人的日子，是照着自己的样式造的。”《创世记》九章六节：“凡流人血的，他的血也必被人所流。因为上帝造人，是照自己的形象造的。”人是被造物，但因着他有上帝的形象，这使得他比别的受造物都尊贵。这是基督教对人的基本陈述。人不只是单独存在的，他同时是跟上帝有关的。这也是尼布尔所强调的：“除去创世的人具有上帝的形象之说，就不足以立定……基督教人性说的完全基础。”^⑦

（二）目前的人性已不同于原始的创造

不管是路德或巴特所强调的完全失去，或卜仁尔所说的形象的形式尚存，只是内容失去，这都表示一事实，即目前人的处境，已不同于上帝的原始创造。路德针对这个情况强调：“福音的唯一用意，是把上帝的形象恢复。”^⑧而恢复的动力绝不是来自人本身，而是来自上帝。当《圣经》谈论到新人、新创造时，也是说恢复到原有的形象，即，恢复到与上帝应有的关系。人唯独在这种正常的关系下，才不是一个威胁自己，同时又不威胁邻居的存在。人，也才在这样的关系中，发现了真正的自己。

人是罪人

基督教说“人是罪人”时，意思是什么？罪的概念到底指陈什么？我们先从旧约看起。

在旧约中,我们至少看到它指出两件事:(1)罪与人的自由有关:从《创世记》二、三章的记载中我们看到作者在指述几件事情,(a)上帝是创造者,(b)人是被造者,(c)人有自己决定的自由,但每个人也都是利用这自由来反抗上帝的人。(2)罪是与上帝关系的破坏:“根据先知,百姓拒绝上帝的作为,有不同的表现,对阿摩司看来,这是忘恩负义;对何西阿看来,这是爱的缺乏。对于以赛亚,这是骄傲。对于耶利米,这是隐藏在心中的虚假。对以西结,这是公然的反叛。但概括起来,这是关系的破坏。正如在人与人之间,罪导致家庭以及社会的密切关系的破坏。得罪上帝,致使人和上帝分离,每一次犯罪的时候他再度经验亚当的经验,而远离耶和華的面前。”^⑨对于旧约的作者来说,犯罪是起于人希望他的主权和统治权超过上帝。这件事导致人跟上帝之关系的破坏,人明知应当顺服,但他看到前面的目标,却背道而驰。所以“罪是干犯人与上帝之间的关系,以致于使整个人生都陷入一种骄傲和背叛的行为中。”^⑩

到了新约,我们看到耶稣并没有对罪下定义。他对抽象的罪并不感兴趣,他关心的是罪人。当他要求人们悔改时,他已经认为人是罪人。保罗在他的书信中也提到罪的普遍性,较特别的是,他尝试提出他对罪的起源的看法:他追溯到亚当,亚当一人犯罪,所以众人就臣服在罪恶的权势之下,“这一信念,是源于希伯来的传统信仰,相信以色列人的整个‘民族一体性’……既然整个人类都因亚当之罪而受审判,拯救的指望乃再造一个新人类。旧人类因亚当的悖逆而有限,新人类则因耶稣完全顺服上帝旨意而无罪。”^⑪这样说来,保罗在处理这问题时,是强调救恩由耶稣基督一人进入世界,对照而叙述出来的。这样,我们可以说,保罗真正的关心也不在罪源的说明,而是从救恩来说明人有罪。诚如 A. Marcus Ward 所说的“要紧的倒不是过去罪的起源的简洁理论,乃是承认现在我们也属于有罪的人类,而极待救赎。”^⑫

到了奥古斯丁,他对罪的了解是:“邪恶的意志是如何开始的?只是由于骄傲。骄傲岂不是一切罪的开端么?骄傲是什么?只是一种顽固的自高意向,人想离弃那本为灵魂所唯一依附的上帝,而以自我作为人生之原。这是因为人太爱他自己了。……”^⑧至于路德则将“骄傲”与“自私”二词互用,好像同一意义。加尔文则始终坚持保罗在罗马人书第一章对于罪的定义。强调罪是骄傲而非愚妄:“是由于假自信,与妄想超过人类知识限度的过分欲望。”^⑨

巴特对罪人的教理是相当具代表性的。这问题须从他对自然神学的态度说起。自然神学认为启示跟人的经验有接触点,人与上帝是一“类似的存在”,所以不须上帝的特殊启示,我们可获得有关上帝的知识,巴特则坚决主张,活生生的上帝只能在行动中被认知,此行动即上帝在耶稣基督里的行动。因此,除此之外,我们绝不可能认识上帝。巴特引用《路加福音》十章廿二节的话作为他“基督中心”的神学的支持:“除了子和子所愿意指示的,没有人知道父是谁。”他说:“只有那对耶稣基督有认识的人,才能知道一些关于启示的事。”所以“就必然承认,只有耶稣基督是启示。”^⑩对巴特而言,人堕落以后,人性也被罪行毁坏,理性也完全毁坏。因此,若有人在耶稣基督之外寻找启示,那种人已经迷路了。

这是巴特特殊的地方。他把“若有人在基督里,他就是新造的人。”(《哥林多后书》五章十七节)看成是字面的意思。“对人是一种神迹。这神迹不只是表面之事,乃是十分准确的字面说法,使他成了一个新人,成了一个新造的人。”^⑪一个未曾新造的人,是一个和启示没有关系的自然人。这种人就是活在罪中的人。这样,我们看到巴特所指的罪是“越轨”、“离开正道”。^⑫这种人常常塑造自己可以控制的偶像(《罗马书》一章十八节至廿节)。

这样看来,巴特和宗教改革的前辈在强调人的完全堕落时是相同的。加尔文在他的基督教要义中说:“除非有恩典的帮助……人就没有为善的自由意志是毫无疑问的。”^⑬巴特也强调:关于人

的理解和接受神的启示一事,一切人的理性、责任和决断能力,至终是与那软弱无能的人性打成一片,再也没有这些力量了。但是,必须注意的是,后期的巴特有些转变。诚如 W. E. Horden 所指出的:“人时常以为他对世人抱着一种悲观的态度,这是不正确的。巴特曾指责追随他的人过份强调人的罪性和缺点。他认为把人估价太低,是一件不荣耀上帝的事。当然,当我们放眼看人类历史,人只是扮演一个罪人的角色。每一片史页都彰显出人与人之间不以人性相待的事实。可是当我们把基督当作一个真人看待时,我们又知道罪并不是真人性的一部份。”⁹在这里,我们看到巴特将罪人的教理和基督论联起来了解,对他来说,真正的人只有通过耶稣基督才能看出。

这样,我们可以看出基督教在陈述人是罪人时的一些重要观念:

一、罪是人错用他的自由去反对上帝,此事导致人 跟上帝隔绝

我们可以从《创世记》二、三章的内容看到这样的事实。如果,我们从它如何形成来看会较容易掌握住中心。这段文字是一段溯源文学(Etiology)。作者应当是王国时代的人,他深信上帝是一切善的来源。但同时他又看到他所处的环境,充满了人们彼此间的交恶、犯罪。他也看到了人生种种的痛苦及在死前的恐惧、悲哀。这种种经验使他思索:我们的上帝是仁慈的,他曾拯救了我们,但为什么我们的生活中还充满罪恶和痛苦又从哪里来?作者用了溯源法说明这一问题。他说,人生中种种的罪恶和痛苦绝不是来自上帝,而是来自人对自由的误用,人误用了他的自由去反对上帝。作者经过这一番神学反省后,在他四周有一些现存的材料:神话性的材料、先知性的材料、智慧书的材料。他就应用这些材料把他反省后的结论表达出来。这就是《创世记》二、三章的内容。¹⁰作者通

过这样的文学体裁告诉我们：人们想达到完全自由，不安于他的受造地位而反抗上帝时，其结局是与上帝隔绝，被赶出乐园。

二、罪是自我中心，它的极致是骄傲，自我神化

诚如宗教改革的前辈所一再强调的：罪是骄傲。这种骄傲的背后就是自我中心。人类骄傲的极致是自我神化，想与上帝同等，如巴别塔所表现的。尼布尔曾很精辟地阐述基督教对这一点的了解。他说：“我们当前的兴趣在于如何将圣经中及基督教信仰以罪为骄傲与自私之说，和人类的一般可以看到的行为联系起来。为便于分析起见，我们不妨将骄傲分为三种：即权能的骄傲、知识的骄傲和德性的骄傲。不过实际上这三者是分不开的。第三种自以为义的骄傲，又进而构成一种灵性的骄傲，几乎可成为第四种的骄傲，然而也并不是另一种骄傲，而是骄傲和自大的核心。”^⑩

三、罪与上帝的形象

不管是巴特所强调的，上帝的形象在人身上已完全失去，或卜仁尔所说的，尚有残存的形式，基督教所说的罪不会是与目前不具上帝的形象此事无关。从这一点说，罪就不当被解释成：尚未达到目标（这是希腊观念），新旧约所说的罪是人的整个存在与上帝创造时不同，是由“以马内利”而转离。

四、罪与基督

基督教谈罪时，不是光说罪本身。而是从救恩回头来看这个问题。前面已述及，耶稣是在要求人悔改时，肯定人是罪人。保罗是在陈述第二亚当时回头说第一亚当的。在巴特的神学中，我们看到他也一再强调罪终将被克服。因此罪应当跟神在耶稣基督里的救恩联结起来思考。诚如保罗所说的：“谁能使我们与基督的爱隔绝呢？”（《罗马书》八章三十五节）就这一点说，若说基督教的人

观是悲观的,那显然不对。但若说是乐观的,也不切题。因这二者都过份地简化了问题。

基督教论道德实践

如果人是骄傲、自我中心、与上帝脱离关系的存在,那么,道德行为如何可能?这个问题,仍从旧约看起。

普通的伦理行为,常是一个地方的风俗、习惯,当它慢慢固定形成力量后,就成为一套被接受的行为标准,而道德行为也被看成是符合这个标准的东西。但是旧约的伦理很显然与此不同。在旧约,我们看到一个人的行为被要求“与上帝的旨意相合”。旧约的伦理强调,不是风俗、习惯怎么要求,而是上帝启示、命令我们怎么做。此外,旧约的伦理也牵连到“约”的概念。在旧约中,“约”不是指两人之间的契约、合同。而是指耶和華以色列人之间的契约,而且它是由上帝主动建立的。^⑨

到了新约,我们看到耶稣常常强调,上帝是眷顾世人的上帝。因此,道德实践跟我们的上帝观有关。人在信仰里,体会到上帝是关怀眷顾的上帝时,人就当时与上帝同行。耶稣曾举过三个例子来说明关怀的重要性(a)在绵羊和山羊的比喻里(太廿五:31~46);(b)在富人和撒路的比喻里(路十六:19~30);(c)在好撒玛利亚人的比喻中(路十:29~37)。此外耶稣的教训中也常持肯定的语气,耶稣不像十诫用“你不可”的形式表达。耶稣说:“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人。”(太七:12)你对别人的态度,只是愿意别人受益。如果你持这样的态度待人,你已在实践基督教伦理了。

到了保罗,《使徒行传》第九章曾经提到他的剧变。这个剧变最大意义在他的伦理了解有一革命性的改变。他从那以后,才了解上帝旨意的完全表现不在律法,而在他的恩慈。正直善良的行为“已不是出自努力服从一些琐屑的诫条,而是由于衷心信仰上帝

在耶稣基督里给世人超特恩赐那种结果。所以保罗的伦理教训，惟有和他的信心、他的经验联起来，才能加以了解。”^⑥

尼布尔在他的“人的本性与命运”一书中，对基督徒的伦理实践也有很精辟的分析。他在解析《加拉太》二章廿节：“不再是我，乃是基督在我里面活着”时提到两点：(a)人的悔改并不是来自自己的能力，(b)完美的生活是“愿望”，在基督里的道德生活是不断的，他说：“不再是我，也许是要申明人须先蒙恩，那悔改的自我藉此承认他的新生命并非出乎自己的能力和志愿，而是出乎神所赐予的恩慈和能力。在另一方面，它也可能说明新的自我并非真实的成就。”^⑦他说：“在人心中的基督只是一个指望，并非为我们所占有，完美只是一个愿望，而非实在的成就。”^⑧在此书中，尼布尔和 John Baillie 一样，反对巴特认为人和上帝全然没有接触点的看法。他认为在逻辑上，那会导致不必负责这样的结论。所以他特别强调《腓立比》二章 12、13 节：“当恐惧战兢，作成你们得救的工夫，因为你们立志行事，都是上帝在你们心里运行，为要成就他的美意。”因他认为这段经文是将“神恩与自由及责任的复杂关系”，表达得比任何理论都“公允妥当”。^⑨

这样，我们可归纳出基督教论道德实践的重点：

一、道德实践之主动在上帝

基督教伦理的特点在说，伦理行为的来源不来自人本身。旧约强调伦理是启示的，就是在表达：主动是在上帝。基督教相信，一个堕落的人，不可能从他自身行出让上帝满意的行为。因此，伦理生活的本质是：“不在自求邀神宠眷的努力，乃在被神恩惠激发奋勇的感谢心。”^⑩

二、信心与伦理

信心在基督教，它不是指一种心灵状态，它表示顺服并接纳

神在耶稣基督里的作为，并为此献身。因此，从信心中就可分析出伦理行为。换句话说，信心与伦理是绝对有关的。奥连（G. Aulen）说：“基督教的爱与信有很密切的关系：信与爱是分不开的。因此，我们在这里描写基督教的伦理好像一个完全爱的伦理，这件事情与基督教的信心的特色有密切的关系，与基督教对神的概念也有密切的关系。信是人与神有来往，是人分享神的生命，是因为神胜过了他，并得着他。从另一方面说，藉着信神影响了我们，在神藉着信影响了我们以后，神的爱的工作我们就有分了。这个神的爱的不停止工作就是消灭一切抵抗爱的事情，并且成就他自己的目的。因此信与爱是分不开的，是一件事情的两方面。”^⑧

三、基督教伦理建基于他的上帝观

奥连在前面提到基督教伦理跟“基督教对神的概念”有密切关系，是相当正确的。旧约要人“效法上帝”。上帝是圣洁的，所以你们应当圣洁。上帝是公义的，所以你们应当公义。上帝是慈爱的，所以我们应当彼此关照。到了新约，保罗也一直强调这一点。以弗所书五章一节：“所以你们该效法上帝，好像蒙慈爱的儿女一样。”对保罗来说，他的上帝观是“在耶稣基督里的父上帝”，所以他也同时强调：当效法基督（《以弗所书》四章廿节）。

四、基督教伦理与上帝国

首先，我们当注意耶稣用“上帝国”这个概念时，并不是在说“领土”，而在强调“主权”。何时何地有了上帝的主权，何时何地就是上帝国。在新约中，我们看到上帝国是一已然的事实（already）^⑨，但同时也是一尚未完成的事实（Not Yet）^⑩。伦理行为是与回应此“上帝已在世上掌权，但尚未完全实现”之事实，有密切关系的。

五、道德实践是动态的、继续不断的

诚如尼布尔所说的，“完美只是一个愿望，而并非实在的成就”，也如(四)所说的，上帝的掌权在此世上仍有“尚未”的一面。因此，基督教伦理绝对不是叫人祷告、读经就可以了。基督教伦理一直努力地教导人用行动的爱，不断地通过言行举止，把基督的馨香之气展现出来。

总之，基督教伦理根据于它的信仰。一个罪人无能力行善，而伦理行为是在：上帝已主动地历史中彰显他自己，人们对此事激起感谢的心而回应之下成立的，所以伦理行为不来自实践理性。^⑨而完美如果仍是一未完成的事实，那么基督徒的道德实践就是继续不断的。

儒家的人观与基督教人观之比较

论人之本质之异同

从前面的叙述我们可以归纳出在儒家与基督教之间对于人的本质，讲道德实践，有相同处，也有相异处，这一节先论“论人之本质之异同”，分两点说明：

第一，儒家肯定众人皆“好善恶恶”，并由此肯定说人性之善，此肯定，肯定了善的形式。接着儒家也肯定了善的内容。如四端之心，如人伦。四端之心是从孟子以至宋明儒者所喜欢谈的。其思考之方式，如前所述，是由生活之体认，肯定心善，再由此心善说性善。至于人伦之强调、重视，则成为中国文化之特色。儒家认为父子、兄弟、夫妇之间的关系是必然善的，此善“无所逃于天地之间”，它是“天伦”。中国人努力地教育人，从家庭起以至国家、天

下,人们当在“尽性”、“尽伦”中负起道德实践的责任。^⑧而这些善的形式、内容是全然内在于人的。用唐君毅先生在“中西哲学中关于道德基础论之一种变迁”之说明是最简洁了:“即在我们自己生命本身求道德观念的根据,道德的源泉即内在于我们生命的本身。”^⑨

当基督教论到人的本质时,说人是罪人,这并不是说,他受造时就是恶的。而是说人是一个遭败坏过的善良东西。基督教提到的原来的善是出自上帝的“上帝的形象”。因此,基督教亦可说人性“本”善(儒家是“本心”之本,基督教是“本来”之本)。基督教定人禽之辨也是从人具有上帝的形象来说的。用 John Baillie 的话就很清楚了:“若是叫那没有理性与良心的木石禽兽悔改,那就前后不会有连续性了。至如保罗与奥古斯丁的悔改案情中,有那拯救与需要拯救的相关性,那是在木石禽兽得救的案情中所不会有的。”^⑩

这样,我们可以很简洁地说,儒家、基督教皆肯定人性本善。但不同处在于,儒家认为此善全然地内在于人心,而基督教则只定在上帝的原始创造言。

第二,罪如何可能,儒家从气质之性出发,基督教从人是罪人的教理说。儒家言气质之性是有形体(即有生理、心理现象)以后的事。对儒家而言,超越而普遍之心内在于人。但是在道德实践中,性体之发用在我们的经验中,常不能畅通于四肢百体。^⑪气质之性于此被肯定。所以系辞传说:“夫乾,天下之至健也,德行恒易以知险,夫坤,天下之至顺也,德行恒简以知阻。”性体是易知的、简能的。然而未尝无险阻也。性体、知能之险阻即气质之偏与杂。顺气质之偏、杂或限制,常使义理之性不能顺适地表达,此时恶即产生。但我们也不能忘记,气质之性本身是中性的,只在它对性体之发用产生限制、掩盖时,那才是恶,故儒者喜言“变化气质”。

基督教说罪人的教理,则从人与上帝的“隔绝”说罪。此隔绝

是由于人妄用了他的自由意志来反抗神后产生的。当圣经宣布人为罪人时,是说人的存在已跟上帝的原始创造不同。是由原来的和谐中破裂了。人如同在耶稣所举“浪子回头”的比喻中所表达的,唯独跟上帝重建父子关系,否则此情况不会改善。基督教相当重视实然存在的罪。不管是个人的,或团体的,甚或是借着神圣、道德的名义所犯的罪,唐君毅先生的话是对的,他说基督教将罪恶“看得特别严肃”^⑥,因为基督教认为它隔绝了人与上帝的关系,而接着此隔绝而来的是人与自然,人与别人,人与自己关系的破裂。

这样,我们可以简洁地说,儒家、基督教都肯定世间有罪恶。但接下的说明就是两者的分歧处了。儒家从气质之性说,从它限制、掩盖了义理之性的表达而说。而基督教则从实存的光景,从人与自己、与他人、与大自然关系之破裂,在上帝的光照中,知道自己是一个罪人。

论道德实践之异同

从以上的论述,我们可知儒家是从气化生命对心觉之限制说恶。也唯独正视此限制之不可思议,才能肯定道德实践。而心善之发端甚微,在易受生理、心理、外在环境的限制、蔽塞下,儒者相当重视“养”、“存”。养,是将这发端甚微之善好好培养,这是积极地说。存,是存此心之不流失,这是消极地说。而不管是养是存,皆是努力要使此良知主体驾临于人的形体之上(此即以理率气),甚至驾临于外在的社会结构之上(于此,即是大学的格、致、诚、正、修、齐、治、平)。但儒者亦知魔障之深,故重点常放在制念(研机)、而不放在制行。也因强调制念,其实践之内在性格更明显。善念被实现就是合理。反之,就是不合理。而不管如何,道德实践是绝对地被肯定的,牟先生常言儒家之重点落在“人如何体现天道上”^⑦此即是道德实践的肯定。

基督教也肯定道德实践之必须。保罗虽然一直强调人与上帝和好,是因着信、也唯独因着信。但保罗又说此信心是“使人生发仁爱的信心”(《加拉太书》五章六节)。《罗马书》一至十一章谈教义,十二章至十六章谈伦理。当保罗谈完因信称义的教义后,随即在十二章一节说:“所以,弟兄们,我以上帝的慈悲劝你们,将身体献上,当作活祭,是圣洁的,是理所当然的。”很显然,这里的“所以”是建立在前面的“因为”上。因为你有因信称义的了解,所以你自然应有十二章以后的实践。对保罗来说,道德行为是人体会了上帝在耶稣里的恩慈所作的自然表现。

除了都肯定道德实践之必须外,儒家、基督教也都说道德实践的过程是无限的。

“真正仲尼,临终亦不免一叹”,这叹是圣叹,是体会到心之觉情慧根常未能呈体起用之叹。时时存在的险阻,使儒者肯定道德实践是一无限的过程,当孔子说他不敢自居仁者:“若圣与仁,则吾岂敢?”(《论语·述而篇》)他说他只是一个“学而不厌,诲人不倦”的人而已。这样说来,一个人若以圣人自居,他就已不再是圣人了。圣人永远是在“学而不厌,诲人不倦”这个永恒的过程中显示出来的。^⑧

而基督教的道德实践亦是一个不断的过程,因为完美仍然不是现实。虽然人们已在“瞎子看见,瘸子行走,长大麻疯的洁净,聋子听见,死人复活,穷人有福音传给他们”^⑨的事上看到上帝已经来到。然而门徒亦知上帝也同时是未来的。他们周流四方,传扬耶稣的教训,并遵行他的命令,这无穷尽的伦理实践,是门徒们的祷告:“愿你在世上掌权”^⑩因此,每一项道德实践都是此一未来盼望之现在行动。

但是,很显然地,儒家、基督教二者在论道德实践之方法时,是有很显然的不同的。儒家坚持人是至善的存在,逻辑的结果是“人能弘道,非道弘人”^⑪,是肉身成道,不是道成肉身^⑫,亦即所有的学

问都从此心自证、自觉而建立,是往内求,然后致此道体(即致良知)。用孟子的话是最精简了:“可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神。”^⑧道德实践在儒家是“由心德之扩充所层层展开的人格世界。”^⑨

而基督教论道德实践的方法,首先,我们绝不能忘记主动是在上帝。如前所述,基督教的伦理并不是简单地被了解成遵行耶稣的教训而已。但当我们这样说明,也不是说人没了责任。当人通过上帝在耶稣里为人所作的恩慈,激发他生出感谢的心时,此种感谢的表现是一个受造者应尽的责任。这样的责任表现于,人发现他不只是他个人而已,同时也是整个社会中的一员。这个责任也让人发现做为一个人的真正样式:由罪中释放。相信上帝,也信任邻居。爱上帝,也爱人知己。期待上帝国的降临,同时也参与现时人性、社会的复原,并在这种责任的生活中与他人与上帝复和。而这就是新人、新创造。这样的效果是“神在基督里”所赐给人的。基督教这种伦理性格用 Cave 的话来说是最简要了,“想知道上帝要我们怎么做,我们必须记取上帝自己所已做的是什么。”^⑩这种了解,使基督徒认识到道德实践不是拿来邀功的。它只是对上帝恩典自然应有的回应而已。因此,基督徒的道德实践就如耶稣所教导的:“你们作完了一切所吩咐的,只当说,我们是无用的仆人。”^⑪道德实践在基督徒永远不会想到“成神”,因为在“人为被造”的教义中,早已说明了“人变成上帝这种想法毫无意义可言。”^⑫

结 语

“鹅湖”杂志曾经刊出牟宗三先生答复台大中文系的同学的一段话,摘录如下:

不能坚持说只有一个是基督,其他人只能作基督徒。你若要否定“一切众生皆可成佛”,“人人皆可以为圣人”,这样我们不接受。为什么一定要通过基督呢?这就好像当年路德新教为什么要反对罗马天主教一样。路德说:我自己也可以通上帝,为什么一定要通过罗马教皇呢?现在也一样,耶稣也不过是个圣人,为什么必须通过他始能得救呢?为什么单单耶稣可以直接,我们就不能呢?这是抹杀天下生命的本质。说耶稣是神,是三位一体中的圣子,那不过是宗教的神圣化。我们尽可以把一个人加以神圣化,但不能当真。譬如我们也可以神圣化孔子。但是原则上是人人皆可以为圣人,尽管现实上不如此。又譬如佛教总推一个释迦牟尼佛,但是理论上说是三世诸佛,过去、现在、未来多的是佛。不过现实上我们拿出一个释迦牟尼佛来作代表,作一个模型。孔子也是如此。这是从历史文化上讲,总不能说是今天一个圣人,明天再换上一个圣人,这是不行的。把基督形容为三位一体中的圣子,站在这个立场上讲,耶稣不是个人,是个神。这种神圣化的意义我们可以了解,它在传教上也有一种方便。但是基督教的教义不能永远停在这儿。如果说基督不是人转化成的,一定是上帝派遣下来的。人人不能做基督,人人只能做基督徒。这样一来,就不能和中国文化的教义形态相适应,当然就要产生相互排拒性。传教士说耶稣是上帝派遣下来的,不像中国是由道德实践转成的,那么主体本身就不能开出。主体之门不能开,对于人类的尊严是一大的贬损。⑥

牟先生这一段话很清楚地表达了儒家对基督教的态度。这个质问也是每一个在中国文化传统教育下的基督徒所会面对的。整个问题的核心在:“你如何看人?”如果你以人为一具超越而普通的

道德心的存在,这是儒家。如果你以上帝与人的关系来看人的堕落与救赎,那是基督徒。如果说,人是有限与无限的结合,我们可以这样说,儒家认为这个无限有内容,它即无限心,它成已成物。而基督教则认为它只指引一个方向,这个方向指向上帝,它并没有儒家所描述的内容。

这样,我们要指出,儒家在其系统中是圆满的。儒家甚至可以回答基督教,你所说的是另一个文化系统的产物。如果是这样,我们如何向中国人宣扬福音呢?个人认为复活的信息将成为传给我们同胞福音的一个关键性信息。复活不是神话,它是一个历史事件,诚如保罗所说的:“若基督没有复活,我们所传的便是枉然,你们所信的也是枉然。”^⑥而且这事件也不只是关于过去的一个事件,它同时也是此时此地的。对个人,它使“在基督里”的人成为新造的人对团体,它使一个社会在他里面得到一个新的活力。这是作为一个基督徒所经历到的真实。也就是说,当人们注视历史中空坟墓的记号,去发现那复活的生命过去存在、现今存在时,人们就从这样的视野中发现在基督里的新存在:生命、正义、释放、平安、宽恕。而这样此时此地的中国人是具非凡的意义的。

注 释

① 参看《使徒行传》十七章。

② 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅,“中国文化与世界”,说中华民族之花果飘零,(三民书局,1976年)125页以下。此文之副题是:我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识。

③ 蔡仁厚《新儒家的精神方向》,(学生书局,1982年)76页。

④ 牟宗三《中国哲学的特质》,(学生书局,1975年)52页。

⑤ 儒家是从天之赏善罚恶,说人格神,由天之有意志了解人格神。

⑥ 同上书,56页以下。

⑦ 《论语》,述而篇。

⑧ 《孟子》,公孙丑上。

⑨ 徐爱编《阳明传习录》(世界书局,1966年)30页。又这里所说的心,在儒家是形上的、先天的,与今日心理学所言之后天的心无关。

⑩ 同上书,50页。

⑪ 《孟子》,尽心上。

⑫ 参考牟宗三《生命的学问》,(三民书局,1976年)74、76页。

⑬ 参考牟宗三,心体与性体(卷一)(正中书局,1973年)506页。

⑭ 王先谦,荀子集解,(广文书局,1965年)71页。此语为荀子性恶篇中之语句。

⑮ 参考陈拱《人之本质与真理》,(商务印书馆,1972年)15页以下。又见徐复观《中国人性论史》(商务印书馆,1969年)235页,徐先生说,荀子是从“欲望的流弊方面来说明性恶”这句话是一针见血的话,荀子其实没从欲望本身说恶。

⑯ 参考《朱子语类卷》第四性理一,朱子说:“有天命之性,便有气质,若以天命之性为根于心,则气质之性又安顿在何处?…不成只道心是心,人心不是心。又曰:喜、怒、哀、乐未发现之时,只是浑然,所谓气质之性亦皆在其中。”

⑰ 参考牟宗三《中国哲学的特质》,(学生书局,1975年)68页以下。

⑱ 唐君毅《道德自我之建立》,(人生出版社,1963年)133页。

⑲ 见《孟子》告子上:“富岁子弟多赖,凶岁子弟多暴。非天之降之尔殊也,其所以陷溺其心者然也。”

⑳ 唐君毅,前引书,137页。

㉑ 就在这一点,有人喜欢说宋儒是“理气二元”,这种说法是不妥当的。应是“理气二分”。对宋儒而言,气是不能讲元(源)的。

㉒ 《论语》,雍也篇。

㉓ 《孟子》,告子上。

㉔ 《孟子》,尽心上。

㉕ 唐君毅《中国文化之精神价值》,(正中书局,1977年)166页。

㉖ 《论语》,里仁篇。

㉗ 牟宗三《道德的理想主义》,(东海大学,1970年)33页以下。

㉘ 同上书,24页。

㉙ 牟宗三《中国哲学的特质》(学生书局,1975年)74页。

㉚ 此话本是王龙溪称赞颜回的话。

- ⑳ 蔡仁厚《王阳明哲学》(三民书局,1974年)2页。
- ㉑ Reinhold Niebuhr, 人的本性与命运, 谢秉德译, (1970)164页。
- ㉒ G. Aulen《基督教之信仰》王敬轩等译(道声出版社,1964年)169页。
- ㉓ Niebuhr, 前引书, 164页。
- ㉔ Aulen, 前引书, 171页以下。
- ㉕ 参考 Niebuhr, 前引书, 163页。
- ㉖ 如《诗篇》五一:10,“上帝阿,为我造清洁的心”又如林后五:17,“若有人在基督里,他就是新造的人”。
- ㉗ G. E. Wright, 《以色列的信仰》,周天和译。(1978)386页。
- ㉘ 见奥氏的 De Trinitate 第十四章:四节、六节,从 Niebuhr, 前引书, 172页中引出。
- ㉙ Jonh Calvin《基督教要义》(上册),徐庆誉译(1978)108页。
- ㉚ 同上书页。
- ㉛ Niebuhr, 前引书, 156页。
- ㉜ 见路德的《创世记》注解,此段文字由同上书, 156页中引出。
- ㉝ 同上书, 156页中引出。
- ㉞ 同上书, 157页中引出。
- ㉟ 见 E. Brunner, Natur Und Gnade。本段文字引自 John Baillie, 人怎样认识神, 谢秉德译(道声出版社,1978年)20页。
- ㊱ Niebuhr, 前引书, 151页。
- ㊲ 克尔《路德神学类编》,王敬轩译(道声出版社,1961年)87页。
- ㊳ Edmond Jacob《旧约神学》,宋泉盛译,348页。
- ㊴ G. E. Wright, 前引书, 430页。
- ㊵ H. C. Kee, F. W. Young《新约圣经探源》,谢秉德译(1978年)310页。
- ㊶ A. Marcus Ward, 基督教教义纲要,下卷,38页以下。
- ㊷ 见奥古斯丁《上帝之城》12卷13章,此段文字从 Niebuhr, 前引书, 200页中引出。
- ㊸ Calvin, 前引书, 12页。
- ㊹ 见巴特的启示,本段文字引自 Baillie, 前引书, 12页。
- ㊺ 见巴特 Nein, 本段文字引自同前书 13页。
- ㊻ Karl Bartn《教义学纲要》,胡善云译(1972)229页。
- ㊼ Calvin, 前引书, 171页。

- ⑤9 W. E. Horden《近代神学浅说》，梁敏夫译(1971)24页。
- ⑥0 张春申《原罪四讲》，(光启出版社，1973年)30页以下。
- ⑥1 Niebuhr, 前引书, 页184。
- ⑥2 William Barclay《自由社会的伦理》，梁敏夫译(1977)3页以下。
- ⑥3 Sydney Cave《基督教与现代问题》谢扶雅译，(辅侨出版社，1958页)67页。
- ⑥4 Niebuhr, 前引书, 399页。
- ⑥5 同上书, 408页。
- ⑥6 同上书, 401页。
- ⑥7 Cave, 前引书, 137页。
- ⑥8 G. Aulen《基督教伦理的概念》，潘子闻译, 6页。
- ⑥9 如《路加福音》十一章廿节。
- ⑦0 如《马太福音》十六章十节。
- ⑦1 Cave, 前引书, 118页。
- ⑦2 就这一点说，儒者的“祭拜祖先”不当从“祖先崇拜”的角度了解，而当从“慎终追远”、“尽伦”、“尽性”的角度了解，参考蔡仁厚“儒家精神与道德宗教”鹅湖五十六期(1970年2月)，10页。
- ⑦3 唐君毅《中西哲学思想之比较研究集》，(宗青图书出版公司，1978年)，147页。
- ⑦4 Baillie 前引书, 17页。引 Baillie 此话，表示个人在人是否仍有上帝的形象的问题上，是不赞成巴特的。
- ⑦5 即不能做到孟子所说的“睟然见于面，盎于背，施于四体。”见孟子尽心。
- ⑦6 唐君毅，前引书, 157页。
- ⑦7 参考牟宗三《中国哲学的特质》，(学生书局，1975年)96页。
- ⑦8 参考牟宗三《生命的学问》，(三民书局，1976年)121页。
- ⑦9 《马太福音》十一章五节。
- ⑧0 《马太福音》十六章十节，现代中文译本之翻译。
- ⑧1 《论语》衡灵公篇。
- ⑧2 这种理论反映到民间宗教，即你实践出内在的义，可被拜，这是关公庙；你实践出内在的忠，可被拜，这是岳飞庙。神案上的神明，和神案下的人常只是悟道先后有别，而不是本质的差异。

⑧③ 《孟子》尽心下。

⑧④ 徐复观,前引书,181页。

⑧⑤ Sydney Cave 前引书,33页在这里我们也看到儒家影响到民间的一种道德宗教精神合流的现象。

⑧⑥ 《路加福音》十七章十节。

⑧⑦ John Hick《宗教哲学》,钱永祥译,(三民书局,1976年)14页。

⑧⑧ 这是台大中文系同学访问牟宗三先生的文章。见“鹅湖”23期(1977年5月)3页以下,辅大神学院张春申神父曾写一文“中国教会与基督论”答复之,见“神学论集”37期(1978年10月)435页以下。

⑧⑨ 《哥林多前书》十五章14节。

“心性之学”与纽约人性论

温伟耀

“心性之学”是中国哲学最主要的课题，也是中国文化的精髓和特色。大抵西方哲学所重视的是理智思辨，由此建立了精密的知识论，也发展出研究客观宇宙的自然科学。但中国传统思想重点却没有落在这些方面。中国文化不是由知识上的定义入手，因而缺乏知识论与逻辑。它的着重点是内在生命和德性；它的出发点（或进路）是敬天爱民的道德实践，是践仁成圣的道德实践，进而通过道德意识看天地万物、人生取向。因此德性问题的讨论，就不只是诸多哲学问题之一，而是中国文化精神本身的核心问题了。本文作为本色神学的探讨，必须就中国文化独特的、与西方传统不同的地方进行。因此，“性命天道相贯通”的道德实践问题自然是必先解决的课题了。

“人性”的探讨自始就是中国道德哲学中的重心，这是无可置疑的。尤以儒家，一切内圣外王之学，都是建基在其对人性的肯定上。因此“人性论”的讨论，是中国传统哲学最重要的问题之一，也是异说和争论最多的问题。不过，当涉及中国人性论与圣经的信仰的相对待问题时，不能随便套以“性善”、“性恶”等笼统、常识层面的评语就可以得到解决。其中所涉及的问题是直接指向东方宗教哲学的基点——“自力主义”与“他力主义”、人性的道德判断与宗教判断。

本文旨在从较严格的解经，厘定纽约启示与中国哲学人性论之分合，作为神学植根于中国文化的基始。

自力主义与他力主义

我们的安身立命,究竟是可由自力的精进而获得呢?还是可由超越我们的某种东西(如“神”、“真我”)而获得呢?这是宗教信仰上的一个大问题。在西方的哲学及宗教传统,“自律”(autonomy)与“他律”(heteronomy)是对立性的概念。虽然其明显的对立始自康德的道德哲学,但发展至20世纪显然包含了宗教哲学的范围;狄力奇(H. Thielicke)甚至将“自力主义”辟之为“世俗化魔掌的表现”,是带向人类自我毁灭的途径。

在中国的宗教哲学,“自力”与“他力”的问题并未形成如西方的对立意识。诚然,中国思想自始即特别注重“人”的观念,但只发展出“人文”的思想而无西方式企图从“他力”解放出来之“人文主义”。大抵这是由于国人宗教意识中的“天”或“上帝”,自周朝以后就缺乏一“客观而超越的人格神”之精神,而融摄于内在生命雕琢的道德实践工夫。

如此,则所谓“自力”与“他力”就不容易截然分。事实上,就严格的宗教哲学言,所谓纯粹之“自力主义”或“他力主义”宗教颇难成立。尤以东方之宗教哲学界,更强调两者之相互涵摄性。例如近乎绝对“自力主义”的原始佛教或禅宗,虽强调藉修养者的意志可以将自我生命提升和超拔;然而当到达“证悟”阶段,仍要等待“机缘”之来临——此即“他力”之存在部份。至于中国之儒学,天道之创生不已恒为德性之超越根据,甚至如象山、阳明亦肯认“天理”之当然。再从“他力主义”说,例如印度“罗摩拏耆派”的南派“猫说”(Marjara-nyaya)或基督教之加尔文主义(Calvinism),皆重对超越者之绝对权能、信徒之完全依凭及自我否定;诚然,宗教活动作为一种自现实自然生命求解脱、安身立命之意识,必须包含一自我忘却之情操,此即一切“他力主义”宗教所强调者。然而,此

“自我之忘却”情态,并不能取消一“超越的自我”(生命活动的主体)的存在。因为人一切活动(包括宗教活动),都预设了“我”的存在。因此我们需要分别出“实践层面”的“我”与“形上实体层面”的“我”;大抵一切“他力主义”宗教所否定、撤消的是“实践层面”的“我”,而作为生命活动主体的形上实体层面的自我,则必须肯定。

因此,当保罗说“现在活着的,不再是我”(zō de ouketi egō. 加二 20)的时候,他并非意味着那形上实体层面的自我的消失。那被否定了的是实践层面的自我,包括了两方面的含义:第一,从“动态性的自我”(temporality of self)的意义上说,“自我”并不是静止的实体,它是不断地在发展和塑造的过程中;保罗在此取消的,是那曾在律法下的自我(加二 19-20 上),那“自我”包括了过往的价值判断和意志。这诠释所指的,是时间意义上的“自我”塑造、更新和替代过程。第二,从道德实践的标准上说,这“自我”的否定就是不要让自我意识扩张。因为新生命的实践,最后总是要从自身的观念超出,让基督的意志来替代(加二 20 下),否则就会变成一个自我中心主义者。单就此实践的“自我成就感”意识退隐的境界上说,跟原始佛教的“去我执”道德实践或明朝王学“浙中派”王龙溪之“四无”境界是遥遥相应的。

若此为新约对“自我”之否定和肯定义,则主耶稣之要求信徒“舍己”(aparnēsastho heauton, 太十六 24, 可八 34, 路九 23)和“丧掉生命”(apolesēi tēn psychēn, 太十六 25, 可八 35, 路九 24),亦应作如此释义。既然新约对“自力”的否定并非意味对形上实体层面“自我”的撤消,因此亦无需否定“自我”在信仰生活中之活动;事实上新约是毫不忌讳地肯定在“入信”的过程中是需要“自我”的努力。例如路十三 24“耶稣对众人说,你们要努力进窄门”,这里运用 agōnizomai 一词,显示福音书充分肯定在进入天国的历程中“自力”的必须性。这里“自力”的意义是指“自我”的活动(甚至是用尽力气的挣扎),但不能扣之为“自力主义”。因为这种“自我”的活动

是规范在两种含义上：第一，这“自我”的“力”，基本意义是指“信的意志”，而非指道德上的自力修行。第二，这在实践上是“自我”的努力，但在自觉上“自我”的意识在实践过程中却是隐退。同样，在路十六 16 亦不忌讳地谓“人人努力要进〔上帝的国〕去”（eis auten biazetai, 参太十一 12），亦是强调上述意义的“自力”的存在及必须。

上述即为对“自力”在新约信仰中的一些厘清及疏通，显示新约作为强调“他力”的信仰，并不否定“自我”的存在及其活动。然而，若“自力主义”宗教中要肯定超越者存在之必要，而“他力主义”宗教中亦需肯定“自我”的存在及其活动，则“自力主义”与“他力主义”如何界分？

笔者尝试提出几个关键性的观念，以厘定“自力主义”与“他力主义”之间的分别：（1）首先我们需要划分出人的“道德活动”与“宗教活动”。前者为“一种自觉的支配自己，以追寻塑造自我品格及与人格外之事物之和谐关系”的活动，后者则为“人对超越者敬奉、联系或交往”的活动。大抵“自力主义”宗教视这两种活动为浑然相贯通，人可以将道德活动提升，归结为宗教活动；而“他力主义”宗教则倾向视这两种活动为具有截然不同、无法顺延相贯通之本质。（2）“自力主义”宗教皆视“自我”努力之渐进程度，能相应地带来宗教境界之渐进，即在宗教境界（尤其是“入信”）的提升或堕落是量的增减，而非质的蜕变。此特质亦可溯源于上述“自力主义”宗教以道德活动贯通宗教活动的观念——道德实践是渐次增进的，若以此情态引入宗教活动，则人与超越者关系的疏、近，因而也只是量的增减。（3）对于“超越者”在人生命提升所担任的角色，“自力主义”视超越者终极地只是参赞的作用，而非任终极的决定地位。唐君毅剖析后者为：“此中之外境与气质，即若皆能发命令，发声音，以对我有所呼召者。此呼召，自客观而说，皆如天或上帝之对我发

声，而对我呼召，与我交谈，而此时吾人即可真感一活的上帝，活的天，而我于此灵觉的生，或生的灵觉，只是奉承之。此奉承之为知命、候命、安命”。而前者则为：“〔超越者〕其呈现既内在于性命，人之顺其自命而行，即顺此天命而行，人与天之交谈，奉天之呼召，皆只是与自己之深心交谈……而自立此命、凝此命。……自命为先，而天命即存乎其中。”大抵中国哲学传统确认人可以通过道德的修养“赞天地之化育、“与天地参”，“把天道拉进人心，使之‘内在化’(Innerize)〔按原文照录〕，不再为敬畏的对象，而转化为一形而上的实体……不再要求向上攀援天道，反而要求把天道拉下来，收进自己的内心，使天道内在化为自己的德性，把人的地位，通过参天地而为一的过程，而与天地并列而为三位一体”。(四)顺着“自力主义”宗教将超越者拉入道德实践范围以内，就开出“天人合一”的观念。盖任何道德实践皆有其向往之终极最高境界，若超越者被纳入人的德性之中，则此终极最高境界总归相通于超越者自身之本质。就中国儒家哲学言，“天人合一”发端自孟子，而成于宋明儒。在此境界中，不但天人相知，而且超越者与人本性再无相对待之分别，却是浑然无外：“实则心之外无性，性之外无天，因此才能说‘存其心，养其性，所以事天也’。若心之外有性，心与性之外有天，则尽心并不一定能知性；而存心养性，亦不能直接称之为事天。一般所说的事天，总要通过宗教的仪式而见，正因为天乃在人心之外，在人心之上。”此“天人合一”，实则是“自力主义”宗教将宗教活动纳入道德活动，并将超越者在人的道德实践安放于一辅助而非终极决定之地位的总合归向。亦即一般谓“立位格神”与“不立位格神”，或称之为“泛神论”(pantheism)的倾向。

上述笔者所分辨的观念，旨在厘清“自力主义”与“他力主义”之分别，并不在“自我”或“超越者”在其中的是否存在及活动。而其

界分之重点在于是否将人之道德活动即视作宗教活动；及超越者在人生命提升历程中之决定性抑辅助性角色。

新约对“自力主义”之商榷

本节就上述为“自力主义”与“他力主义”所下之界分，考察新约之立场。兹以罗三 20 作起始：“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义；因为律法本是叫人知罪。”这里有两部分：(1)“行律法”(ex ergōn nomou)绝不可能获得神宣判为义(ou dikaiōthēsetai...enopion autou)；(2)为上述断言提出支持(gar)——“藉着律法，人对于罪才有充分的认识”。

先论前者：获得神宣判为义，是宗教领域的判断；而“行律法”是人的道德活动。保罗在此截然的否定语调，显示新约认为人靠着道德活动，终极地根本不可能延展及于宗教领域的判断；可见对“自力主义”视人可以将道德活动提升、归结为宗教活动，新约采否定的立场。

不过，保罗为何以“行律法”不能获得神称义的宣判，需要进一步澄清。大抵我们可以从两个层面来理解其“不可能”性——“应然不可能性”与“实然不可能性”。所谓“应然不可能性”，就是人“靠行律法”本身的意向，就已经不可能获得神称义的宣判(无论他在实然上是否达到律法所规范的道德标准)。支持此论点的根据有二：(1)保罗与当时的犹太主义对律法持对立的观点，并不是单单因为他们使律法陷于表面化、仪文化和僵化，而且是由于犹太主义以为靠遵守律法就可以获得神的称义——尽管或许有些人可以不表面化、不仪文化和不僵化地遵行律法(即并无所谓道德行为上的错误)，但单就其企图以守律法作为获得称义的动机自身，就已经足以被定罪。(2)在动机层面就已经被定罪的最主要理由，是“因为律法的终极就是基督(telos gar nomou Christos)，使所有信的

人都得着义”(罗十4)。既然律法的存在及作用,就是为要见证那应许中的基督、人的无能和因信蒙恩的必须性;因此,若单靠行律法而企图绕过基督获得神的称义,在本质上说,与神设立律法的终极意义刚好相反。在遵行上说,尽管他能实践其他一切律法的要求,却仍旧遗漏了那“指向基督”的要求,按照律法必须全部遵行、否则被咒诅(加五3、三10)的定规,亦难逃定罪。

靠行律法不可能获得神称义,除了“应然不可能性”外,还具有“实然不可能性”。所谓“实然不可能性”,就是不单在靠行律法的动机层面已经偏离了称义途径;甚至在实践的层面,人因其罪性和软弱,根本无法满足律法在道德规范上的要求。保罗认为人不但不能藉着遵行律法而臻于善境,他反而表示律法竟是带来、发动、并增加过犯(罗七7、8,五20)。很明显这里所谓的“过犯”(paraptōma, 五20),不但是神学理论层面,也意指具体道德上的罪行;而七7下一9所描述的情态,更明显是具体的经历。因此,保罗是在实践的经历中,确认人根本是不可能达到律法所定的道德规范标准——反而引发更多的罪行。

靠行律法的“实然不可能性”不但是对犹太人的定论,也包括了“没有律法的外邦人”(罗二14)。因为罗三19表明第20节所作的定论不单是对犹太人,而是包括了外邦的‘普世的人(pas ho kosmos)’;因此第20节对“靠行律法”的否定,在含义上同时是就罗二14外邦人从“本性之律”开展的道德理性而发——外邦人从本性良知为自己定出之道德规范的要求(他们的“律法”),在具体实践上也是无能达致,因而神才能根据“律法”——无论是给犹太人刻在石版上的律法、或刻在外邦人心里的律法(罗二15上)——“叫普世的人都伏在神审判之下”(罗三19下)。

总结上面的讨论,我们可以看见:“行律法”作为人的道德活动,无论是犹太人抑外邦人,在“应然”的意向及“实然”的具体表现上,都不可能获得神称义的宣判。这里看见新约彻底否

定人的道德活动可以结出宗教层面的果实。虽然新约所否定的犹太教“自力主义”，坚信神与人在本性上仍有无限的差距，跟中国儒家的“自力主义”以“天”能纳入人的德性的观念极不相同；但就“人的道德活动可以贯通至宗教层面的成果”的信念，它们基本上是一致的。

至于超越者在人宗教活动的“入信”历程的角色，新约与“自力主义”的分歧就非常明显了。新约确认人的重生、称义和得救，神作为那超越者始终是终极的决定者和统管者：在人整个得救历程中，神是策划者和拣选者（弗-3-12，罗八28-30）；救恩是神恩典的赐予（弗二4-8，提后-9），甚至人悔改的心也是从神而来（徒五31）。这诚然跟王阳明所谓“知是理之灵处，……只是这个灵能不为私欲遮隔，充拓得尽，便完全是他本体，便与天地合德”，相距很远。

因此，若宗教的“自力主义”的特质，在于视人可以将道德活动提升、归结为宗教活动，宗教活动的境界是量的增减而非质的蜕变，超越者在其中只是参赞而非终极的决定角色，则就新约所启示之信仰而言，皆不成立。

新约信仰对“自力主义”如此定论，是解释新约人性论的基础。罗三20下引发我们再进深一层理解新约对人性的了解，这句经文为“自力主义”不可能性提出支持：因为“藉着律法，人对于罪才有充分的认识(*epignōsis hamartias*)”（新译本）。这里所指的“认识”，正如上文的剖析，不但涵摄“应然”层面的意义，也更是“实然”的体会——人在具体实践上，发觉自己无法达致律法的要求，从而认识（自觉）罪的存在。但为何人靠自己无法达致律法的要求？这指向新约对人性理解的最基层了！《圣经》的答案是罗八3律法的要求不能被行出来(*to adynaton tou nomou*)，这无能的状态是由于肉体的原故(*en ho iesthenei dia tēs sarkos*)。因此，问题并不在律法，而是在“肉体”；惟有明白新约对“肉体”(*sarx*)的理解，才能彻底明了

新约的人性论。以下用一点篇幅,剖析新约的“肉体观”。

新约对人性的道德判断与宗教判断

sarx 一词在新约的用法中意义非常分歧,在 147 次的运用中,超过一半以上是道德无关的中性描述:例如用作指“身体”、“血统”,泛指“人类的生命”、“可见而具体的层面”、“今生(暂时)的生命”等。但在其他近一半的用法上,却明显含有道德的负面意义,甚至是指罪行的推动者(例如加五 13 - 21)。究竟新约以“肉体”,之本质是中性抑罪恶这问题,使研究新约神学的人颇感困惑。较普遍的解释,就是将其看为希腊式的“二元论”、或受犹太主义的影响;但这些解释皆不太切当。

笔者以为,对新约运用 sarx 的歧义而起困惑,主要是由于西方哲学传统着重以“实体的本质分析”(ontological analysis of the substance)的进路去理解人生。Nature(natura, physis)一词在西方哲学传统中具有双重的含义——既可用以指“自然界”,亦可指那构成事物之本质、性质。这独特的并兼意义,显出西哲探索“人性”(human nature)的进路两方面的特色:(1)西哲自始即将自然界视为一充量客体化(objectified)之对象;这种对自然界之理解进路运用于对人性之剖析,则亦将人性视为一组组共通于人类的心理、生理因素;因此,“人性”就是这些客观概念所总合的性质。这是视人性为一个“它”(it),而不是一个活的主体(thou)。(2)西哲既将人性视作一客观所对的性质,加上“nature”自身的哲学意义就是“本质”的探索,因而“人性”在西方哲学中,就是“人底实质的本质分析”,就是要回答:“人性是什么(What is human nature)?”从这对人性理解的进路研究新约的“肉体”,就必然引出“肉体的本质是中性?抑是邪恶?”的难题;然而这两个互斥的概念,如何可以并存于新约的“肉体观”中呢?

这困难若就中国哲学对人性理解的进路,似乎可得较妥善之处理。中国哲学自始即不将人性视为一些客观所对的概念,亦不重对人性底实体的本质分析,却是“就人之面对天地万物,而有其人生理想处以言性”。中国之“性”字源于“生”字,即视之为“生生不息的生命”整体;“性”亦从“心”,意即重生命之心灵感通活动。此表示国人自始即将“性”看作生命之表现,而“生乃一具体生命之存在,而人之生乃人之主观所能体验其存在者,而非只为一所对之客观存在之性质性相”。故中哲探讨人性,多从主体性之反省工夫来进行,而少作客观化之归类分析,更无用自然科学方法论视之为一个“它”(it);乃始终将人性尊为一活的主体(living-subject, thou)。那么,中哲又如何把握此“生命”之“性”?按唐君毅的见解:“一具体之生命在生长变化发展中,而其生长变化发展,必有所向。此所向之所在,即其生命之性之所在。”因此,就中哲而言,“性”非必然要归结为一些不变的实体,乃是就此生命之所向、所对之不同,而呈显其不同之性。

中国哲学既将人性视为“生命之所向”,若用之于对肉体的理解,则亦不需先经过概念化剖析出那不变的本质是什么(而因此产生“本质是中性抑邪恶”之困惑),乃直下就肉体之所向所对之不同表现而显其性。上文引论指出 sarx 在其自性的含义,基本上是无所谓“善”或“恶”;然而,这道德中性之 sarx 为何延展出道德上罪恶之性?现试从“所对、所向而呈显”的观点去了解。

肉体之自性虽无道德的含义,但当其对应于神的原则和要求,就呈显其不足性(inadequacy)。再进一步,若不承认、不接受其不足性(执着于肉体的原则),便成了属灵原则上的错误——由中性描述转为价值判断。以下所列经文,对 sarx 皆具价值判断的含义,此乃由于肉体在对向神与对向人之对比中而呈显:太十六 17 以贬抑的语气谓“这不是属血肉的(sarx kai haima)指示你的”,是对比着“天上的父指示的”而说。罗六 19 谓因“肉体的软弱”(tēn

astheneian tes sarkos), 以致保罗要“照人的常话”来说; 表示 sarx 在理解真理上, 就显出其不足性。林后五 16 所谓“按照人的看法”(kata sarka), 是对比于对基督真正身份的了解上显出其不足, 甚至是错误。可见, 肉体在对向于属神事物之认知上, 就呈显其不足性。在罗九 8 的类比中, “肉身所生的儿女”(ta tekna tes sarkos) 自身本无道德上的错失, 但与“那应许的儿女”对比起来, 就呈显出“人的方法”与“神的恩典”的差距和不足性(参考加四 21 - 31)。上面的引论旨在表明, 新约以肉体之认知能力及成事能力若对比于神, 就呈显其不足及有限性。

现在我们进一步留意新约作者如何从价值判断延展及道德判断。保罗在腓三 3 - 10 表示, 从“信靠肉体”(pepoithesis en sarki) 作出发点的道德完美、“无可指摘”, 在“认识基督”、“得着基督”(三 8) 和“因信神而来的义”(三 9) 对比下, 不但愿出其不足和有限性, 更竟被视为有损的、应该被抛弃的废物(三 7、8)。这令我们震惊的道德观点, 关键在于“信靠”(pepoithesis)——不承认肉体之有限性, 虽在道德判断上是完美, 但在宗教判断(“因信神而来的义”的透视)下, 却毕竟是“废物”、甚至“有损”。保罗在林后十一 18 和加六 13 所谓“靠肉体夸口”(kauchaomai kata tēn sarka), 也是指执着于那有限而不足持之肉体, 将本为中性之肉体牵涉入道德上的错误情态。

上文的剖析, 是解释了自性上无道德意义的肉体如何通过价值判断而转成道德判断, 这并非从肉体的本质分析溯源, 乃是从所对、所向之关系中呈显出的情态。

但这所谓“肉体的罪”, 始终是“应然”层面肉体的罪(theological concept of flesh as sin), 并未能解决为何新约在一些经文中明显地表示“肉体”是具体道德罪行的根源(例如: 罗八 6 - 8、13, 加五 19 - 21, 弗二 3, 西二 23, 彼后二 10、18 等)——即所谓“实然”层面肉体的罪(anthropological concept of flesh as sin)。新约学者

们对这问题采取了不同的尝试解释。不过事实上,新约作者所针对的重点并不在宗教哲学,故不必为这问题提供哲学性的解释和明确答案。笔者尝试提出两个观念,以贯通“应然”的罪与“实然”的罪之间的相连性——人的自我疏离(self-alienation)、和自我中心(self-centredness)。

“疏离”(或“隔绝”)虽源自黑格尔(G. H. F. Hegel, 1770 - 1831),但发展至存在主义才成为对人的剖析的重要观念。存在主义者以“疏离”是人存在的普遍情态;从关系的不同角度言,可分别作“人与他人”、“人与自然界”、“人与自己”、“人与神”等层面的“疏离”。然而,饶有趣味的是,人如何与自己“疏离”?从根源上说,那就是一种“不相应(unauthentic)的存在情态——无论是海德格尔(M. Heidegger)的“堕陷性”(Verfallen)、萨特(J. -P. Satre)的“自欺的信念”(mauvaise foi)、或加缪(A. Camus)的“荒谬”(absurde),皆旨在指出人存在于与自我实相不相应的情态。对存在主义者来说,人的自我实相应该是“主体性”(subjective)、“具体”(concrete)、“有个性”(personal)和有“自由抉择”(free choice)的;然而现实人的存在情态却“不相应”地是“集体”(collective)、“抽象”(abstract)、“普遍”(universal)、“无个性”(impersonal)和“被决定”(determinate)的——此即“自我疏离”的情态。从此观念看,“信靠肉体”或“靠肉体夸口”在本质上也就是一种自我疏离的情态,且是最深切层面的自我疏离。按存在主义者所指出的人的实相,主要仍是对治西方哲学、文化传统而发,并未能全面地统括那“真我”的实相。而事实上,人存在的最基始实相,即人之“有限性”(finitude)。而所谓“信靠肉体”,正在于不承认,并执着那不足和有限的,并以之企求于无限领域;这诚然就是人性那最深邃的自我疏离。

此种“自欺信念”之存在情态,当然不单只属“应然”层面,乃是具体存在的人格的统一之解体。上文曾论,无论是犹太人抑外邦

人,在实然层面也是无法满足律法之要求;此论之普及性,蕴涵中哲从本性开出之内在道德规范,自己亦实然地不能持守无缺。因此,当中哲以道德理想主义冀越出肉体之有限实相,而持信其天人合一之境界,在本质上仍诚然陷入自我疏离之情态——虽然那可能是一种高层次的“自欺信念”。

人执着于肉体之自我疏离情态,更顺然的延展就是“自我中心”。这是由于人的敬拜对象,从无限的神转载向为对有限自我的信靠(参罗-23);从哲学上说,就是一种“存有之遗忘”(a forgetting of Being, a turning away from Being to beings);从神学角度说,就是人以自我为偶像(self-idolatry)。这种疏离情态下的自我高举是具有毁灭性的——它导致自我底“离散”(disorder and imbalance),和以“欲念”(libido)、“权力意志”(will to power)为征候的“邪欲”(concupiscence)。此亦正是罗一24以下以因果的语气连结信仰上的偏差与具体邪欲,加五19以下以“奸淫、污秽、邪荡……”等罪行为“肉体的作为”(ta erga tēs sarkos)所肯认的观念。因此,罗七5、14直接了当地以人“属肉体”(en tēi sarki, sarkinos eimi)的情态就是人的罪性所在。

现在我们可以对新约人性论有较明确的图象:新约确认人无论在“应然”抑“实然”层面,都无法从道德实践延展至宗教领域,因为人的存在实相(“肉体”)具有有限性;愈企图否认此限制和不足,愈陷入自我疏离的存在情态,无论是高层次的“自欺信念”、抑低层次的邪欲,皆基源于此——这是新约论人性的极限与绝望。“所以凡有血气的,没有一个因行律法能在神面前称义;因为律法本是叫人知罪”(罗三20)。

结 论

作为本文的结论,我们宜对新约直接论人性(physis)的讨论略

加考察。Physis 在新约只出现 14 次,远较当时一般希腊哲学文献中的比率为低,显见新约并未企图将人性本质作为一独特之课题。而且,physis 在大部分的使用中,都是跟道德无关的中性描述;例如用作指“血统”、“与生俱来”、“类别”、“本质”、“生物本能及其原本秩序”等,此与国人所谓“弥尔性”、“生之谓性”之意义相近。真正涉及道德层面的只有两段经文——罗二 14 可以表 physis 对道德的积极意义,而弗二 3 则总括新约对人性的批判。

关于罗二 14 的终极意义,在上文已论及;在此着重“顺着本性行律法上的事(*physei ta tou nomou poiosin*)……自己就是自己的律法”之道德含义。这里的“律法”所指的,是“本性之律”,表示新约默许外邦人起码在自觉上从本性可开展出知道道德行为抉择的道德理性,就正如犹太人有旧约的律例。而这“道德理性”之具体表现则是通过良心的活动(第 15 节)。侧面地说,既然神审判外邦人的根据是本性道德而并非其他原则,则新约似乎视本性道德为外邦人之最高道德判断原则。此种对人的道德性之观念,与中哲所谓“率性之谓道”、“君子所性,仁义理智根于心”颇接近。然而,新约在此只肯认道德“判断”(“知”)上的可能,却绝没有暗示道德“实践”(“行”)的可能。反而,正如上文所论,这段经文之终极意义旨在指出外邦人却正因其具有本性道德之“律法”,而“伏在神〔的〕审判之下”(罗三 19)。

自奥古斯丁(Augustine of Hippo, 354-430)以来,弗二 3 就常被用作肯定人有原罪的圣经根据。新约在此提出的定论是:“〔普世的人〕按本性都是〔神〕忿怒的对象”(tekna physei orgēs)。然而,所谓“按本性”是指“应然”层面——“生下来”(by birth)? 抑直指人性在具体道德行为(“实然”层面)的全然败坏? 这是将人性看为一实体之本质分析进路所难于回答的;因为全然败坏了的本性如何解释本性道德的可能? 若将人性看为从关系所呈显之情态,我们可作如下诠释:弗二 3 下之“按本性”既是对应神的忿怒而呈显,

而所谓神的忿怒必须从他的公义去了解,则 physei 必先以“所站之地位”、“应然”层面为基本意义,诚然是适切的。不过,弗二 3 的含义不止于此;弗二 3 上所言“放纵肉体的私欲、随着肉体 and 心中所喜好的去行”,显然具有实然道德层面的意义。上文曾论,肉体的罪从“应然”延展至“实然”层面,是以“不承认人的有限的存在实相”为基点,而开出不同层次之道德败坏——在高层次的表现是“自我欺骗”,在低层次则表现为具体的“邪欲”。若罗二 11-16 和三 19-20 由本性道德之终极不可能性批判了那高层次的“自我欺骗”,则弗二 2-3 上就是从“存有的遗忘”为基点,相应于罗一 18-32,批判那低层次的具体“邪欲”。

笔者以为,无论“人性本善”抑“人性本恶”的判语,皆倾向将人性看为实体之道德本质;既不能解决人在具体道德表现之善恶并存,亦缺乏从启示而来的“应然”层面的肉体罪观。笔者按本文提出之论述,以为“人性本罪”一语,似乎更能标志出新约人性观的特质。

儒家思想的“天”与《圣经》中的“上帝”之比较

房志荣

本文题目很广,不能在有限的篇幅中加以详尽的研究和发挥。但仍值得略作尝试^①,因为这类比较常是有启发性的,催促人去反省自己的文化或自己的信仰,结果能促进信仰与文化之间的沟通和互相了解。笔者在本文所采取的步骤是,首先探讨儒家思想的天何指,天与人彼此之间的关系怎样,然后再看《圣经》中的上帝(天主)在《圣经》中所占的分量,所含的意义,及所表达的一些特点。在结论中才能看出这一比较所带来的自然后果。

一、儒家思想的“天”有无位格

“天”字很多次当然是指青天白日的天,不过这里既将儒家思想的天与《圣经》的上帝相比,便不能不即刻澄清,这个天是否有位格,或者问这个天是否为信仰的对象,是否为至高的尊神?对这一问题,我国近代哲学家罗光所给的答复是肯定的,他写道:“中华民族从有史以来,即表现信仰一位至高的尊神,这位尊神称为帝,又称为天;在历史上,越往上溯,对于真神的信仰越深越诚。但是从汉朝以后,尊神的信仰渐渐混乱”。^②以下是这一肯定的一些根据:

1. 文字典籍中的根据

我国最古的甲骨文字中,“卜辞屡见帝,或称上帝。凡风雨祸福,年岁之丰啬,征战之成败,城邑之建筑,均为帝所主宰。足见殷

人已有至上神之观念”^③

《书经》商书的汤誓篇用“上帝”，用“天”来称呼至上神：

有夏多罪，天命残之，
予畏上帝，不敢不正。

《书经》商书的盘庚篇里，除了“上帝”及“天”以外，也用“土”来称呼至上神：

今其有今罔后，汝何生在上？……予迓续乃命于天。

《诗经》的商颂篇也用“天”或“帝”来称呼至上神：

自天降康，丰年穰穰（列祖）
天命玄鸟，降而生商……古帝命成汤，正域彼西方（玄鸟）

到了周朝，我们又多了金文的根据，金文就是铸在金属器皿上的文字，其中最有名也是最长的一篇是毛公鼎的铭文，另一篇也相当有名的，是宗周钟上的铭文。前者称至上神为“皇天”或“昊天”，后者则称之为“唯皇上帝”或“皇天”。西周其他的钟器铭文称呼至上神的说法与书经及诗经相同。

“春秋战国在中国的思想史上，乃一大转变的时期，在政治上，也是一大动荡的时期，民众的生活受到很深刻的影响。从宗教信仰方面去看，对于‘天’的信仰，虽保存不断，但已经没有以前的诚心。这一点可以由诗经的国风和四书作证。国风的诗中少有提到‘天’或‘上帝’”^④。

2. 孔孟口中的天

“现在研究孔孟思想的人，常以孔子孟子缺乏宗教信仰，专重人文，因为孔子不谈天道。‘子贡曰：夫子之文章，可得而闻之，夫子之言性与天道，不可得而闻也’，(论语，公冶长)。但是从这段话不能证明孔子不信‘天’，只能证明孔子不谈天道，而且也不谈人性”。^⑤

其实孔子对于天的信仰和书经及诗经的信仰相同：

孔子以天为不可欺者，当孔子卧病危笃时，子路料理身后，而使门人为家臣。后子稍愈，乃责之曰：“无臣而为有臣，吾谁欺，欺天乎？”(论语，子罕)

孔子倡畏天、敬天，他说：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言”。更主张顺天、信天、则天。因为顺天，故曰：“不怨天，不尤人，下学向上达，知我者其天乎？”(宪问)；因为信天，故曰：“获罪于天，无所祷也”(八佾)，因要则天，故有下面的这段对话：“子曰：予欲无言！子贡曰：子如不言，则小子何述焉？子曰：天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”(阳货)^⑥。最后这段话是孔子思想的中心，说出了他的畏天、敬天、则天，而其理由和则天的过程是观察到宇宙的秩序，而体会到天的好生之德，于是则天之心油然而生^⑦。

孔子最会知天安命。“子畏于匡，曰：文王既歿，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”(子罕)。以上各句孔子口中的“天”，就是书经和诗经中的“天”或“上天”。

《孟子》一书说到天的次数不多，但在生命重要关头也表达了他对上天的信仰：

乐正子见孟子曰：克告于君，君为来见也，嬖人有臧仓者

沮君，君是以不果来也。曰：行或使之，止或尼之；行止，非人所能也。吾之不遇鲁侯，天也，臧氏之子，焉能使我不遇哉？（梁惠王下）

孟子去齐，充虞路问曰：夫子若有不豫色然。前日虞闻诸夫子曰：君子不怨天，不尤人。曰：彼一时也，此一时也。五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周而来，七百有余岁矣，以其数则过矣，以其时考之，则可矣。夫天，未欲平治天下也，如欲平治天下也，当今之世，舍我其谁者？吾何为不豫哉！（公孙丑下）

孔孟的伟大就在这里，他们有着不凡的抱负，也深深意识到这种抱负，更进一步，他们都将这抱负看做上天所托付的使命。这种“使命感”与旧约圣经的先知们所有的极其相近。

3. 帝和天都指至上神

这神是至尊的、唯一的、无形无像的。是至尊的，因为在甲骨文、金文、及书经、诗经里都找不到另一个神明在帝或天以上。《论语》里则有：“获罪于天，无所祷也”（八佾），“巍巍乎唯天为大，唯尧则之”（泰伯）。历代祭天的典礼也指明天的至尊。祭天的典礼名“郊”，是一切祭祀中最隆重的大典，由皇帝亲自主祭。因为皇帝为国家的至尊，称为天子，代天行道。

唯一的：在我国古代典籍里，帝或天常是唯一的尊神，其余的各种神祇，都在以下，不能与天并列。只是在历代儒家的宗教信仰中，这唯一、至尊的天，有时受到天地、五帝或六帝、五天或六天的干扰。

无形无像的：虽然中国古代哲学对于精神和物质的分别没有明确的说明，但对于精神体的无形无像却说得相当清楚：

发微不可见，充周不可穷之谓神。（周子、通书，职几德）

唯神也不疾而速，不行而至”。（易、系辞上、第十）

动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。（周子、通书、动静）

子曰：鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人齐明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。诗曰：神之格思，不可度思，矧可射思。夫微之显，诚之不可揜如此夫！（中庸，第十六章）

神不是物质，没有方位，没有形像，不可见，行动不留痕迹，不为物质所牵绊，却是一种精神体。我国古人不称天为神，而以天在神以上。神是无形无像的，天自然也是无形无像的精神体。

4. 天与人的关系

天生人物：宇宙万物由天而生，这是国人的传统信仰，从古到今，没有改变：

天生蒸民，有命匪谌。（诗，荡）

天生蒸明，有物有则。（诗，蒸民）

天作高山，大王荒之。（诗，天作）

我国的古礼传统，使每一家供一牌位，牌上写着“天地君亲师”，每一家人也恭敬这座牌位。荀子解释说：

礼有三本，天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也”。（荀子、礼论）

中国历代儒家行文作诗,常提起造物者,心目中都信宇宙人物系上天所造。苏轼前赤壁赋说:“且夫天地之间,物各有主,苟非吾之所有,虽一毫而莫取。唯江上之清风,与山间之明月,耳得之而为声,目遇之而为色,取之无禁,用之不竭,是造物者之无尽藏也,而吾与子之所共适”。

王羲之的兰亭集诗曰:“仰观碧天际,俯瞰渌水滨,寥阒无涯观,寓目理自陈;大矣造化工,万殊莫不均,君籁虽参差,适我无非新”。

“天生人物”是我国的传统信仰,但是天怎样造生人物,在我国传统里则没有任何说明。盘古造天地,女娲炼石补天,都是后代的神话。其实不仅中国如此,世界的任何文化也无不如此。连《圣经》的创世纪也不告诉人天怎样造生人物,只肯定天创造的事实。说上帝用六天造天地万物,用泥土塑造人身,也都是些神话式的说法,用以表达一些神学的思想和事实。

天监临人物:《书经》和《诗经》所说的天和人的关系,就是天监临人物。人的生活好像自由无拘的,但这自由受到多方的限制:大自然及社会环境的限制,尤其是上天的限制。人由天而生,因此受天的监临。天的监临是为了照顾人,谋人的福利。对于私人,天子以照顾,对于国家人民,天也予以照顾。

“上帝监民,……”。(书经,品刑)

“皇矣上天,监下有赫,监视四方,求民之莫”。(诗、大明)

在中国民间信仰及学者的思想里,常有命运的问题。唐君毅先生说:“中国先哲言命之论,初盛于先秦。孔子言知命,孟子言立命,庄子言安命顺命,老子言复命,荀子言制命,易传、中庸、礼运乐记言至命、俟命、本命、降命。诸家之说,各不相同,而同远原于诗

书中之宗教性之天命思想”。^⑧

“命的意义,指的人生所有遭遇,超出人的自由意志以上,贫富寿夭,常称为命。俗语说:死生有命,富贵在天,又说:一饮一啄,莫非前定”。

孔子在颜回死后,悲叹说:“噫!天丧予!天丧予!”(论语,先进)。

我国古代皇帝常自认“承天启运”,自认登位为君,出自天意。书经里叙述,汤王武王受天命讨伐桀纣,创立新朝代。

天操赏罚:“天生人物,有物有则”,给人物立定了行动的规律,并监视人遵行规律,而加以赏罚。

“唯上帝不常,作善,降之百祥,作不善,降之百殃”。(书经,伊训)

“有夏多罪,天命殛之”。(书经,汤誓)

“今予发,唯恭行天罚”。(书经,牧誓)

汤王武王之出兵,都是因为桀纣不守天的规律,暴虐百姓,天乃命汤王武王惩罚他们,把他们殛杀。由书经传下的许多成语,诸如“天道昭彰”、“天道无私”、“福善祸淫”,以及由佛教而来的“因果不爽”,都说明中国人民相信“天操赏罚”这一真理。

不过另一方面,社会上的人也有“赏罚不信”的经验。行善的人不一定得赏,作恶的人也不一定受罚。《圣经》里有一部书(约伯)全部讨论这一问题。儒家既不讲身后的存在,便也像旧约的以色列民族一样,不信身后的赏罚。儒家相信人的生命在家族中延长,祖宗的生命和子孙的生命,合成一个生命。因此一个人的善恶赏罚可由他的本身延到他的子孙。

曾孙,寿考,受天之佑。(诗经,南山)

积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。（易经坤卦，文言）

在我国历代的传统里，这是普遍流行的信仰。凡是得了好处的人，都说“托祖宗的福”。相反，在写讣文时又说：“罪恶深重，祸延考妣”。整个民族则合成一个大家庭，彼此生命悠关。君王作恶，天灾人祸必定发生，使百姓遭殃。百姓作恶，人民也受祸。这种信仰，在我国二十四史中表现得很明白，每逢天灾，皇帝常下诏罪己。论语记尧帝说：

百姓有过，在予一人。（论语，尧曰）

万方有事，在予一人。（书经，汤诰）

儒家的哲学家中，有人反对这种信仰，荀子反对天的赏罚，王充反对命运，这是学术界常有的现象，但民间的传统信仰并不因此而断绝，甚至在目前科学昌明的时代，这种民间信仰仍然存在。

5. 人与天的关系

敬天：天至高至上，是唯一真神，造生人物，监临人物。人对于天，敬礼崇拜。

敬之敬之！天维显思。（诗经，敬之）

敬天之怒，无敢戏豫。敬天之渝，无敢驰驱。昊天曰明，及尔出王。昊天曰旦，及尔游衍。（诗，板）

子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人知天命而不畏，狎大人而侮圣人之言。（论语、季氏）

我国人的敬天和孝敬父母一样，着重点在敬，而不在爱，这一

点与基督的信仰颇不同,因为基督昭示天父的大爱,要人全心爱上帝。爱则亲,亲则近,每人便都能和天发生亲密的关系。反之,中国人注重敬,敬则恭谨,恭谨则有距离;中国家庭里父子之间既有距离,那么对于天更有一段距离。孔子说:“敬鬼神而远之”便是这种心理的表现。因此,我国祭天的大典,只有皇帝可以举行,人民只祭自己的祖宗。

祭天:敬天的最隆重表现为郊祀,在我国古代皇帝所举行的大典中,除了封禅之外,郊祀是最隆重的祭天大典。封禅也是祭天大典,是皇帝以平治之功,奉于上天,在泰山上祭天。不过封禅大典不常举行,常举行的祭天大典是郊祀。

《书经》舜典说:“肆类于上帝”。注说:“郊祀者祭昊天之常祭。非常祭而告于天,其礼依郊祀为之,故曰类”。

祭天大典,由皇帝亲自主祭,也只有皇帝才可以郊祭,不能派官代祭。由尧舜直到清末,世代不绝,虽不一定三年一祭,但史书上记载祭天的次数很多。

守天命:祭天是由皇帝代表全国人民敬天。人民自己的敬天方式是遵守天命。这里天命不是命运,而是指上天给人所定的生活规律,或给人的一项重要使命。

“维天之命,于穆不已,于乎不显,文王之德之纯……”。

(诗经,维天之命)

“迪知上帝命……天命不易……”。(书经,大诰)

天命在我国哲学思想和民众心理上,都有其悠久的历史。民众的心理都以恶不能作,因为作恶是违背良心,谁也不愿明目张胆地说自己作事违背良心。良心称为天良,因为是天生的。王阳明说人人都有良知,这天生的良知便是来自天。

在我国哲学思想史里,天命的解释随着时代而有进展。在书

经里,天命是上天赋给人君的使命,这种使命在孔子和孟子的思想里,也指一个人从上天所领受的使命,同时也指上天所定的规律。桀纣不遵守天命,即在于不守上天的规律。汤王和武王所受的天命,是起兵讨伐桀纣,汤武遵行天命,便是执行天所给他的使命。

中庸说:“天命之谓性,率性之谓道”。中庸和后代儒家的遵守天命,在于按照人性而行,中庸也称之为尽性,后来王阳明称之为致良知。

守天命的另一说法是法天。“法天的思想出自经书。儒家既信天为至上之神,又为宇宙万物的造生者,便也信天为至善的神明。人是天所生的,人为行善,当然该仿效天的行动……儒家的理想人格,是为圣人。圣人的行为模范,乃是天。所以法天一点,为儒家公认的原则。但是法天两字的解释,则随着儒学的演变而有深浅的程度”。^⑨

写到这里,应该不难肯定:儒家思想的天确有位格,“有知有识,且有意志,能喜能怒,并统摄万理,主宰万物”。^⑩只有肯定了这样一个有位格的天,才能将之与圣经的上帝作一比较,这就是下文所要尝试说明的。

二、《圣经》中的上帝有何特性

在检讨《圣经》中的上帝(以下简称上帝)时,我们已隐约地将这上帝与上文所指出的儒家思想的天相比。首先应该直截了当肯定的一点是:上文所透露的儒家思想的天——有位格、造人物、操赏罚等——就是《圣经》所启示的上帝。站在一个中国人兼基督信徒的立场来说,笔者深深以此为荣,因为我们的祖先虽没有《圣经》中的直接启示^⑪,仍能由大自然及人性中获得那样纯粹正确的信仰。其次,站在同一个中国人及基督信徒的立场,笔者也不得不承认,在儒家讲完了有关上天所能讲的一切之后,《圣经》才刚刚开始

讲论上帝,也就是说,儒家论天的终点恰是《圣经》讲上帝的起点。这倒并不是“外国月亮比中国的圆”这种崇洋心理在作祟,而是因为《圣经》中的最后发言者是耶稣基督,耶稣基督是人又是神,而我国所有先贤——连孔子在内——只是人,不是神。这一点孔子自己也间接承认,他说过一句非常伟大的话:“朝闻道,夕死可也!”按我们基督徒的了解,这道就是耶稣基督,约翰福音(一 1~18)对这道有精辟简要的讲解。^⑩陈立夫先生在他“孔子何以被尊称为万世师表”的演讲中,一开始就说孔子是人不是神,然后才讲孔子的生平,孔子与中国文化等^⑪,是十分恰当的讲法。下面我们便分《圣经》之为书,上帝在《圣经》中所占的份量,上帝的含义与特性等段来检讨。

1. 《圣经》之为书

谈到天或上帝,上文说过,儒家思想的终点正是《圣经》言论的起点,这句话说的并不夸张。儒家思想的天大致等于《圣经》第一册书、创世记前十一章所说的上帝:有位格、造人物、操赏罚。^⑫但《圣经》这部书是从创世记第十二章开始,显露其为书之特色:是一部约书、即记载上帝与世人缔结盟约的书。这约书分旧约和新约,旧约有长短不齐的四十六册书,新约有长短不齐的二十七册书,共为七十三册书。^⑬《圣经》这部书的特色正是由于它所描写的上帝而突现出来:

是进入人类历史的神:创十二开始叙述的就是这样的神,已迈过大自然及造物主的关系,而以“你——我”对话的方式向人说话:“上主对亚巴郎说:离开你的故乡、你的家族和父家,往我指给你的地方去。我要使你成为一个大民族,我必祝福你,使你成名,成为一个福源。我要祝福那祝福你的人,咒骂那咒骂你的人,地上万民都要因你而互相祝福”(创十二 1~3)。从公元前两千年左右的这一刻,人类历史里多了一个主角演员,他突破自己的永恒,进到人

的日常生活里,向人说话,给人许下诺言,清楚表达自己的意愿和计划。

是拯救自己人民的神:禁得起考验的亚巴郎成了上帝选民的祖宗,他的子孙在埃及受尽折磨而向上帝求救,这时上帝更进一步显示自己,是救人急难,不坐视人民痛苦的神。《圣经》的第二册书出谷纪开始记述“上帝是救主”的这一事实:“上主说:我看见我的百姓在埃及所受的痛苦,听见他们因工头的压迫而发出的哀号;我已注意到他们的痛苦。所以我要下去拯救百姓脱难埃及人的手,领他们离开那地方,到一个美丽宽阔的地方,流奶流蜜的地方”(出三7~8)。

是痛恨罪恶但又极其慈悲的神:选民离开埃及后,在西乃山与上帝订了盟约,领了十诫及约书。但他们很快就毁了约。说也奇怪,人的不忠倒更能反映出上帝的无限慈爱,只要人醒悟过来,回心转意,不论多少次数。孔子说过:“获罪于天,无所祷也”,这句话表达了孔子对至尊至高的天所怀的极大敬意,圣经里也有类似的说法:“人若得罪人,尚有天主审判;人若得罪上主,有谁为他求情呢?”(撒上二25)。^⑨但更能代表圣经特色的上帝画像是慈悲为怀,富于仁慈,缓于发怒。选民固然毁了约,但立约的另一方——上帝,仍然容许盟约的中间人梅瑟向他求情,为民代祷。正是在这一刻上帝更进一步启示了自己,好似为自己下定义说:“雅威,雅威是慈悲宽仁的天主,缓于发怒,富于慈爱忠诚,对万代的人保持仁爱,宽赦过犯、罪行和罪过,但是绝不豁免惩罚,父亲的过犯向子孙追讨,直到三代四代”(出卅四6~7)。上帝追讨过犯直到三代四代,但他的仁爱却及于万代。

是与人保持各种亲密关系的神:《圣经》将上帝说成人的父亲:“当以色列尚在童年时,我就爱了他;从在埃及时,我就召叫他为我的儿子……我对他们有如高举婴儿到自己面颊的慈亲,俯身喂养他们,他们却要返回埃及地”(欧十一4);又把上帝说成人的母亲:

“妇女岂能忘掉自己的乳婴？初为人母的，岂能忘掉亲生的儿子？纵然她们能忘掉，我也不能忘掉你啊！看哪！我已把你刻在我的手掌上”（依四九 15~16）；说成人民的丈夫：“你的夫君是你的造主……是的，上主召见你时，你是一个被弃而心灵忧伤的妇女；人岂能遗弃他青年时的妻子？你的天主说。其实，我离弃你，只是一会儿，但是我要用绝大的仁慈召你回来。在我的盛怒中，我曾一会儿掩面不看你，可是我要以永远的慈悲怜悯你，你的救主上主说”（依五四 5~8）。说成人的国君、法官，及其他许多名义。以后在新约中耶稣基督成了长兄、师傅及朋友。

可见我国家庭中所供奉的“天地君亲师”牌位，及我国五伦（君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友）所指出的各种位际关系，在人与上帝之间都能有。这是《圣经》写作的一种手法，它运用这许许多多的位际关系来指明，上帝与人的关系是超乎一切的，是不可思议的，人只有在内心深处，运用各种人际关系当做比喻、从各种角度去体味。其程序，简单地说来，是由敬开始而在爱中结束或合一。造主的伟大和万能，使人起敬起畏；救主的仁爱慈祥使人以爱还爱，欲罢不能。

是与弱小如孤儿寡妇者站在一边的神：《圣经》所最不能容忍的是把敬天与爱人分开；十诫的三分之二强讲人与人的关系，只有三分之一弱讲人与上帝的关系（出廿）；盟约最古老的法律：出廿一~廿三绝大多数部分是讲保障人权及主持正义。“对外侨，不可苛待和压迫，因为你们在埃及也曾侨居过。对任何寡妇和孤儿，不可苛待；若是苛待了一个，他若向我呼求，我必听他的呼求，必要发怒，用刀杀死你们：这样，你们的妻子也要成为寡妇，你们的儿子也要成为孤儿。如果你借钱给我的一个百姓，即你中间的一个穷人，你对他不可像放债的人，向他取利。若是你拿了人的外氈作抵押，日落以前，应归还他，因为这是他唯一的铺盖，是他盖身的外氈；没有它，他怎样睡觉呢？他若向我呼号，我便俯听，因为我是仁慈的”

(出廿二 20~26)。^⑩

外侨、寡妇、孤儿、穷人,是上帝最关心的,是最古老的约文中首先指出应该关怀的对象,否则任何祭献、任何祷告都毫无价值。可惜上帝的选民并未按此约文去生活,以致先知们受上帝差遣,代上帝发言,予人民以无情的打击:“我痛恨你们的庆节,厌恶你们的盛会;你们所献的全燔祭和素祭我不悦纳,你们所供的肥牲及和平祭我不垂视。让你们喧嚷的歌声远离我,你们的琴声,我也不愿再听。只愿公道如水常流,正义像川流不息的江河!”(亚五 21~24)。“上主谴责此地的居民:因为此地没有诚实,没有仁爱,没有人认识天主;只有诅咒、谎言、杀戮、偷窃、奸淫、强暴和累累的血案。因此,此地必要荒废;凡住在这地上的,甚至田间的野兽和天空的飞鸟都要绝迹,连海中的鱼类也要消灭”(欧四 1~3)。

以上所引的两段先知话是公元前第 8 世纪的两位先知亚毛斯及欧瑟亚向北国以色列人民所说的话,数十年后他们的预言成了事实。在同一世纪南国犹大也有两位先知米该亚及依撒意亚向人民宣讲着同样的道理:“我到上主那里,叩拜至高者天主,应进献什么?进献全燔祭,还是一岁的牛犊?上主岂喜悦万千的公羊,或万道河流的油?为了我的过犯,我应否献上我的长子?为了我灵魂的罪过,我应否献上我亲生的儿子?人哪!已通知了你,什么是善,上主要求于你的是什么:无非就是履行正义,爱好慈善,虚心与你的天主来往”(米六 6~8)。

米该亚是在乡间宣讲的先知,而依撒意亚则是出入于宫廷的贵族先知和大诗人。正因如此后者才看穿领袖阶层的腐败而大加挞伐:“上主要站起来审判,立着审判他的百姓。上主要开庭审讯他百姓的长老和领袖:‘是你们侵吞了我的葡萄园,窝藏了由穷人那里勒索来的物件;你们为什么压榨我的百姓,折磨穷人的脸面?’——吾主,万军上主的断语”(依三 13~15)。以后第七、第六世纪的先知继续讲这种祭天与爱人不可分,守天命在于爱人的道

理。直至耶肋米亚先知,因见人民毫无悔改的迹象,代表上帝预报旧约的破裂。继之而起的将有新约的建立,那将是耶稣基督拆毁以色列与其他民族之间的一道墙,而与全人类所订的盟约,这约在新约二十七册书里有所交代。

2. 上帝在《圣经》中的份量及其含义

上段“《圣经》之为书”里,在讲《圣经》的特色时,不知不觉地讲到上帝的特色。这正表示《圣经》不仅是一部书,而更是生活的见证,圣经作证的是那个与人交接往来的生活的上帝。《圣经》中每册书的写作过程如此,结果全部《圣经》的内容也不得不如此。这一点在本段要指出的统计数字上可以看得更清楚。

旧约《圣经》中藉希伯来文保存下来的三十九册书里共有字句421000个^⑧,其中出现过一百次以上的字句为404个。我们若从这404个字句中,再去寻找出现过二千次以上的字句,那么我们会发现共有26个。这26个字句出现次数的总和为205734次,约占全部希伯来文《圣经》所有字句的一半($421,000 \div 2 = 210,500$)。

出现过二千次以上的26个字句,若按次数多寡来排,那么占第一位的是希伯来文的连接词“及”waw,共五万次以上。占第二位的是希伯来文冠词he(the),共三万次以上。第三、四、五、六位也都是文法上的一些助词(for, in, from...)。第七位便是上帝的名字“雅威”,共出现6828次。称谓上帝的一般复数名词elohim占第18位,共出现2600次,在名词当中仅次于“儿子”这一名词,后者占第14位,共出现4929次。此外,“我主”出现439次,“主子”出现334次,单数的上帝一般称呼el出现239次。总数是10440次,占全部希伯来文圣经字句的四分之一,这就是说每40字句中会一次提到上帝。

以个别的书来说,提到“雅威”次数最多的是《耶利米书》,共726次;其次为《圣咏集》:695次;再其次为《申命记》:550次,以后

有以赛亚书:450次;厄则克耳434次等等。全书中一次也不提“雅威”的有三册:训道篇,雅歌,艾斯德尔。^⑨最后这两册书不但不提“雅威”,也不提“上帝”,即神的一般称呼 *elohim*。^⑩

由以上那些统计数字可见,世上不曾有另一部大书,像《圣经》那样谈论上帝。《圣经》的确是上帝的专论,但又写的那样生动有趣,合情合理,以致人在上帝前并不感到自卑,只觉得应该站在自己的本位上好好做人,而不有意无意中高抬自己,把自己当做上帝。所以能如此,是因为《圣经》所启示的上帝与启示以外所了解的神明迥然不同。

一般的神明——由灶君直至造物主——希伯来文是用 *el*, *elohim*, 希腊文用 *theos*, 以后的西方文字用 *God* 等字来表达。这是任何人、任何文化都多少体验到的神。人在宇宙间,上观天中星斗,下观地上万物,内观天理良心,不得不体会到冥冥中有一主宰,一般文化皆称之为造物主。这造物主的信念不是圣经论上帝的特征,也不是希伯来人所发现的,而是世间所有民族所公有的遗产。其实希伯来人是定居迦南后,由当地人接受了“至高神”的概念(见创十四18~19)。我国传统文化除了天造人物以外,还明言天监临万物,操持赏罚,是到达了启示外对天的了解的最高境界。

《圣经》特别加以启示的神有他自己的名字,即“雅威”,希腊文将之译为 *Kyrios*(主),以后的西方文字随之,因此有 *Lord* 等的译法,中文则译为(主)或(上主)。^⑪上文说过,上帝的名字“雅威”是希伯来文《圣经》所有名字及名词中出现次数最多的一个,共6828次。这一事实,本身已颇有意义,但我们若注意上帝这一名字的含义,我们会进一步了解为何他与一般所懂的神明不同。

中文将“雅威”译成“自有者”^⑫,是受了希腊文译本的影响,希腊文将之译为 *hoón*。今日圣经学界在“雅威”的字根上虽还没有得到定论,但一般的倾向是要由“自有者”的静态懂法走向“他在此”,“他有所作为”的动态懂法。字根的意义是次要的,“雅威”名

字在希伯来文圣经的用法才能指出其真实的含义。那就是他是与自己的人民同在的神：“天主又对梅瑟说：你要这样对以色列子民说：雅威，你的祖先的天主、亚巴郎的天主、依撒格的和雅各伯的天主，打发我到你们这里来，这是我的名字，直到永远”（出三 15）。他要拯救人民脱离埃及的奴役，他以你——我对话的方式与人民说话。因此在人民的祈祷词中，用“雅威”之名来呼喊上帝的次数特多，共约 380 次，其中仅在圣咏集一书里就用了约 310 次。

“雅威”名字用法的另一个特点，是主要用在放逐前（公元前 587 年以前）的著作里。那时以色列的四邻是一个多神和自然宗教的世界，“雅威”一名有指出位格及划清个别性的作用。因此在订立盟约前，一定须将人与神，以及各自的名分划分清楚，才能订约，才能立法；才能界定自由是什么，责任是什么；才能解释罪恶是什么，恩宠是什么等。这些概念在今日是家常便饭，但在一个充满多神或泛神的气氛里并不如此，而实在有清楚指出一个位格神的必要。^④

放逐的时期过去而由巴比伦归来以后（公元前 537 年以后），在新成立的犹太教里“雅威”的名字越用越少，而在晚期的犹太教里完全绝迹。那是因为犹太人对唯一真神的信仰，经过许多世纪的考验和发展，已根深蒂固，不会将之与其他的神明混为一谈。他们能再度像其他民族一样，用“上帝”来称呼他们的神，而仍能意识到祂的位格，仍能与祂保持你——我的关系。这样称呼也有很深的理由，因为各民族各文化经过大自然和理性所认识的神，就是圣经中向人作自我启示的神，与人亲近并与人建立你我关系的神。这是从上帝接受到启示的民族向世界一切民族开放，要所有的人都在上帝这里找到自己的归宿。

犹太民族向世界民族开放，究竟能给人什么呢？也许最值得给人的是他们祈祷的经验，他们知道怎样跟上帝说话。庙堂里求仙拜佛的人很多，但谁会向他所拜的神说“我的上帝”？而这是经

中的人习惯向上帝所说的,因为他们体验过上帝的作为、帮助、救援、忠信与安慰。因为上帝是生活的上帝,是乐于与人相处,乐于助人的上帝。圣经中的人在一无灯光的沙漠荒野看到满天星斗时,不仅下一个理性的结论说:只有上帝能创造星辰,还惊叹说:上帝是多么伟大!果然诚心相信上帝的伟大,自然敢对他有所期待。这一点先知们体验的最为深切,他们对无动于中的人反而感到奇怪:“难道你没有体会过?难道你没有听说过?”(依四〇28)。^②不过真正全面的、彻底的开放尚须等待新约的来临。其时上帝与人同在的方式是上帝成了人:耶稣基督。“人”包括各民族,各文化,不分畛域,不分肤色,这是下面最后一段要继续探讨的。

3. 《圣经》中的上帝之特性

上文虽然已经指出,《圣经》(旧约)所启示的上帝与一般所了解的神明非常不同,但那仍是局部的启示,甚至可说,那只是启示的开始。要想进一步认识上帝,非继续去研讨新约不可,因为在新约里上帝关于自己的启示的确已登峰造极,在新约中我们才能体会到上帝的真正特性是什么。撮要的说来,这特性便在于:上帝不仅有位格,并且有最丰富、最完美的位格;上帝不仅像人那样,一人一位,并且一个上帝、却有三位:父、子、圣神。三位共是一个上帝,但三位却有不同角色:对内三位彼此相识相爱,对外三位与世人建立各种交往:父造世,子救世,圣神圣化世人和宇宙。当然,父子等等都是类比的说法,真正了解上帝物性的只有上帝自己,人谈论上帝,不能不用人的语言,不得不采用类比的说法。不过这些说法还是非常真实,并有无上的价值,因为上帝之子、也称为上帝之言者,降孕母胎,出生此世,成了我人中的一员,名耶稣基督。是他把父(上帝)的一切告诉了我人,又把一切托付给圣神,让他去完成使命,圣化世人。整部新约就是耶稣基督用自己的生活言行向世人启示天父;并用自己的死和复活给人指出回归父家的光明大道。

1. **上帝是父**：“上帝”一词在希腊文的新约圣经里共用了 720 次左右，^⑧这个在旧约里泛指一般神明的名词，如今特指上帝的第一位：父——偶尔也能指子或圣神。另一名词“主”或“上主”在希腊文新约圣经里共出现 255 五次左右，^⑨这在旧约里专指希伯来人的上帝的名词，如今则特指子、耶稣基督——偶尔也能指父或圣神。至于上帝的第三位的最普遍称呼是(圣)神。

新约中的上帝固然还被称为生活的上帝，被称为主，固然也还用旧约的拟人法来说上帝的口、上帝的右手、上帝的热情、上帝的忿怒、上帝的路、上帝的殿、上帝的家、上帝的宝座，及上帝的国等等；但新约对上帝所启示出的最大特性是称上帝为父。只须翻开新约的第一册书玛窦福音，就可不断由耶稣口中听到父的称呼：“你们的光当在人前照耀，好使他们看见你们的善行，光荣你们在天之父”(玛五 16)。“当你祈祷时，要进入你的内室，关上门，向你在暗中之父祈祷；你的父在暗中看见，必要报答你。(六 6)。新约的最晚著作、若望福音及书信亦复如此：“上帝竟这样爱了世界，甚至赐下了自己的独生子，使凡信他的人不致丧亡，反而获得永生”(若三 16)。“请看父赐给我们何等的爱情，使我们得称为上帝的子女，而且我们也真是如此”(若壹三 1)。耶稣死而复活，在离世升天以前，曾向一位知己说道：“你到我的弟兄那里去，告诉他们：我升到我的父和你们的父那里去，升到我的上帝和你们的上帝那里去”(若廿 17)。称耶稣为上帝的独生子，是因为他与父的关系是独特的。用人的话来说，耶稣才是上帝真实的儿子，只因这上帝的儿子成了我人的一员，才使我人也成了上帝的子女，耶稣是我们的长兄，我们彼此互为兄弟姐妹，我们大家共同有一个天父：上帝是父。

2. **上帝是爱**：这四个字说起来、写起来都不难，但事实上是经过一千多年启示的程序才说出、写出。换句话说，这四个字是全部圣经的高峰，集大成的作者，也是全部圣经最后的一位作者若望，

才在他的书信中说出这句话：“那不爱的，就不认识上帝，因为上帝是爱”，“上帝是爱，那存留在爱内的，就存留在上帝内，上帝也存留在他内”（若壹四 8~16）。^②

在到达这个高峰以前，圣经用了许多其他的手法来描绘上帝：“上帝的光耀”是指上帝威严的一面，功勋的一面；“上帝的恩宠”是指他俯就人，恩待人；“上帝的德能”是指他的化工或他的神；“上帝的正义”是指他的为义，也使人成义；“上帝的仁爱与忠诚”是泛指他与人交往的一贯作风与态度。这些说法都能道出上帝的某一面，但均未道出全面。只有说“上帝是爱”，才能较完整地说出上帝的特性，而人所以能这样说，是因为他体验到这是一个铁一般的事实：“上帝对我们的爱在这事上已显出来：就是上帝把自己的独生子，打发到世界上来，好使我们藉着他得到生命。爱就在于此：不是我们爱了上帝，而是他爱了我们，且打发自己的儿子，为我们做赎罪祭”（若壹四 9~10）。总之，所以能说天主是爱，是因为有耶稣基督在我们中间。

新约的前四册书称为福音就是为此，四部福音所记载的无非是耶稣的降世，及他在世的生活，以及他的死亡、复活、回归天父。耶稣的一切就是上帝的福音，听从这福音而组成一个大家庭的是上帝的教会。上帝的福音在这教会内继续临在于人间，给上帝的爱作证。作证的固然是教会的成员，但更加是生活在他们之间的圣神。圣神在信友心内教导他们喊上帝为父：“阿爸，父啊！”（迦四 6）。

3. 爱上帝与爱人绝不可分：在新约中非常着重人与上帝间的位际往来。新约所用的希腊文，为说出人在上帝前的这一事实，用了不下五、六个字眼：在上帝眼前，在上帝当面，在上帝背后……人与上帝究竟有怎样的关系呢？新约继旧约的传统也知道“敬畏上帝是智慧的开端”，因此也主张尊敬上帝，畏惧上帝。但这不是新约的特色，新约更注意旧约中的其他传统，而要人赞美歌颂上帝，

感谢上帝,归光荣于上帝,信赖上帝,祈求上帝……

新约的最大特色是由对上帝的了解而来,既然上帝是父、是爱,所以人该以孺子之情还爱上帝。因此耶稣回答一位经师说:“你当全心、全灵、全意、全力爱主,你的上帝”(谷十二 30)。但耶稣并不停留于此,也继续说:“第二条诫命与此相似:你当爱近人,如你自己。全部法律和先知,都系于这两条诫命”(玛廿二 39~40)。这么简单的几句话,但却是一个极伟大的综合,把全部圣经、全部上帝的启示都综合起来了。世界历史里的伟人、哲人很多,但只有耶稣一人作出了这样一个伟大完美的综合。只凭这一点,我们已可以放心大胆地相信耶稣所说的另两句话:“我是道路、真理、生命,除非经过我,谁也不能到父那里去”(若十四 6)。

了解耶稣最久最深的使徒若望,将上帝的全部启示作了一个总结,这个结论可以归纳到一个“爱”字上。若望在其福音及书信中用“爱”字(动词)的次数,约等于其他新约诸书所用次数的总和。若望好似将耶稣所讲爱上帝——爱人的次序颠倒过来,先讲爱人,再讲爱上帝,不然有徒托空言的危险:“假使有人说:我爱上帝,但他却恼恨自己的弟兄,便是撒谎的;因为那不爱自己所看见的弟兄的,就不能爱自己所看不见的上帝”(若壹四 20)。这里若望所说的并不是一个心理程序的现象,好像爱四周的弟兄比爱上帝更容易,而是一个神学的肯定,就是爱上帝仍须上帝所赐的爱,而这爱必须表现在爱弟兄上面,否则便是幻想(参阅玛廿五 40~45)。

事实上,若望只是将他的老师、耶稣基督的心意更露骨地说了出来。耶稣在旧约的十诫以外给人立了一条“新诫命:“我给你们一条新诫命:你们该彼此相爱;如同我爱你们,你们也该照样彼此相爱”(若十三 34)。旧约已有“爱人如己”的诫命(肋十九 18),不过那限于本国本土的人,而如今耶稣教门徒爱所有的人,所以是一条新诫命。另一个新的理由是标准的提高,不仅是“爱人如己”,还该是“爱人如同基督爱吾人一样”(见若十三 34;十五 13)。基督爱

人到了为人流血舍生的地步；这种大爱超出了模范的作用之上，进而成为基督徒爱人的动机和原因，这样一条爱的诫命实在是簇新的。^②

若望一书便将这爱上帝与爱人绝不可分的道理从各方面予以发挥。“凡爱自己弟兄的，就存留在光中”（二 10），“凡不爱自己弟兄的，就是不出于上帝”（三 10），“我们知道，我们已出死入生了，因为我们爱弟兄；那不爱的，就存在死亡内”（三 14），“基督这样命令我们：那爱上帝的，也必须爱他的弟兄”（四 21），“你们起初所听到的信息就是：我们要彼此相爱”（三 11），“他（上帝）的命令就是：我们必须信他的儿子耶稣基督，而且照基督的命令，彼此相爱”（三 23），“没有人看见过上帝，如果我们彼此相爱，上帝就在我们的生命里，而他的爱在我们当中完全表达出来”（四 12），“孩子们哪！我们的爱不应该只是口舌上的爱，应该是真实的爱，必须用行为证明出来！”（三 18）。至此引用了不少《圣经》章句，但并没有全引。所以在此多引用一些，是要指明，真爱上帝的人不但不遁世、不逃避人，并且最关心世事，最爱世人，否则无以证明，也无从培养他对上帝的爱。

三、 结 论

1. **儒家思想的天很崇高**：古文化像埃及、巴比伦、亚述者，以人的想象弄混了神的世界，说的越多，越是离谱。以儒家为正统的中国文化，关于神说的不多，但古书所有关于天的说法都很恰当中肯，深深表现了华夏智慧的卓越。这不是偶遇，而是经过意识化的程序所表达出的智慧，正合乎孔子所说的“知之为知之，不知为不知，是知也”的高超精神境界。

2. **《圣经》所启示的上帝是由造主而成救主**：上帝以人料想不到的方式进入了人的历史。全部旧约圣经就是描述这一人天交往

的经过。上帝所痛恨的是人间的罪恶和人的不忠,但上帝自己永保忠诚,对人则常是慈悲为怀;他固然不姑息人的过错,但更明显的是与人保持各种亲密的关系。《圣经》中的上帝有一特征,又是人所始料未及的:上帝与人间弱小者站在一边:祭献的多寡上帝不在乎,谁若敢欺凌孤儿、寡妇、外侨、穷人,上帝一听到这些人的呼冤,就会立刻震怒,加以报复。

3. **上帝与人合一**:这是新约圣经所揭示的上帝特色:上帝是父,上帝是爱,因了爱世界,上帝将其独子派遣到世界上来,做为人的长兄,向人启示天父的一切,这位长兄就是耶稣基督。耶稣的启示是身教言教兼顾,这和万世师表孔子是很相近的;所不同的是耶稣除身教言教以外,还为人自作牺牲,舍生而死,死后又为父所复活,成了一切人新生命的泉源。关于这个新生命的道理,以及它的来龙去脉,耶稣的得意门生若望懂得最清楚,体会得最深切,因此在他所写的福音及书信里,新生命与新诫命不可分,天人合一之道乃在爱人爱天——上帝,这不是两个爱,而是同一个爱的两面。

4. **天人合一是我国文化传统的精华,也是各家各派所追求的生活目标**:在将中国文化与《圣经》相较时,发现两者是两股精神洪流,各自独立发展了数千年,从来没有汇合。西方任何文化总与《圣经》有关,而中国文化的经史子集,大致与《圣经》的“法律”(经)、“先知”(史子)、“著作”(集)相近,以中国文化来看《圣经》,好像久别了的亲人见面,感到十分亲切。天人合一也是圣经所标榜的理想,并且因了耶稣的亲身予以实现,而成了可行的事实。“人人可为尧舜”成了“人人可为基督”。

5. **儒家思想的天与《圣经》中的上帝不但毫无冲突,并且应该整合为一**:中西接触已一百多年,在科学技艺及生活方式各方面已有许多互助互惠的地方,唯独在精神生活上尚壁垒分明,无多少共融。如何整合两者在精神生活(文明)上的通约——这是一个有待研究的课题。

注 释

① 1976年圣诞节晚间,一批国学研究会的同学请笔者为他们略述圣诞节的意义。讲完后,吴金星同学出题要笔者写一篇“圣经思想的上帝与儒家思想的天之比较”。为行文方便,笔者将次序调换,先讲儒家思想的天,后讲圣经中的上帝。本文并非专论,而是初步的介绍,望教内外贤达不吝指教。

② 本文关于儒家思想部分多依重罗光文:“中国对帝~天的信仰”一文。

③ 罗文引郭沫若语。

④⑤ 皆引自罗文。

⑥ 见魏元珪文“释儒”,辅大哲学论集第8期,139页。

⑦ 见罗文。

⑧ 罗文引唐君毅语,《中国哲学原论》,上册,501页,1966年版。

⑨ 罗光,《中国哲学大纲》,上册,112页,1967年版。

⑩ 魏元珪,“释儒”,辅大哲学论集第八期139页。

⑪ 启示的一般了解是上帝用言语和行动向人说话,事实是指圣经所载的上帝之言及其与人交往的史实。

⑫ 吴经熊所译的“新经全集”,“新约——现代中文译本”及“新译本”都以“道”字译若望福音序言的 Logos。

⑬ 见艺专青年49期,9页。

⑭ 见拙作“试以周易乾卦释马太福音的‘法天’”,331页。

⑮ 见拙作《天主教与基督教圣经的异同》,台南闻道出版社,1970年。

⑯ 撒慕尔书约写于公元前第九世纪,比孔子早三百多年。

⑰ 这与孔子的“己所不欲,勿施于人”的精神很接近。

⑱ 见 Jenni/Westermann: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II, Kaiser Verlag Munchen 1976, Statistischer Anhang.

⑲ 见前书“雅威”条。

⑳ 见前书“厄罗亨”条。

㉑ “上帝”译 God 比“天主”更恰当,因“主”字是用来译“雅威”的。

㉒ 思高本及和合本都如此译出。

㉓ 见拙作《梅瑟五书的作者与特征》,1971年。

㉔ 见 Quell: Theos, TWNT, III, S. 90.

②⑤ 见 A. Schmoller: Handkonkordanz Zum Griechischen Neuen Testament, Theos 条。

②⑥ 见前书 Kyrios 条。

②⑦ 若望给上帝的另外两个称呼或描写是：“上帝是神”(若四 24)，“上帝是光”(若壹一 5)。

②⑧ 见拙文“基督徒看中国新年”，90 页。

中国人的气论与基督教神学上的几个课题

张春申

导 言

现代中国人的每天用语中，“气”字非常普遍，我们可以借用一句口头禅强调说：“非常非常”的普遍；几乎不必费力就可以举出很多例子。我们先从人身说起：生理上活人喘气，人死断气；心理上高兴则喜气洋洋，否则垂头丧气；伦理上正派的人充满正气、义气，反派的人显出邪气；精神上有神气、灵气；大自然中除了各种不同的气外，甚至自然物本身透露着气，比如珠光宝气等等。至于天地的正气，莫名其妙的阴阳怪气，可说气字进入宗教领域。最后像盛气凌人，杀气腾腾，表示不只是自然界的气，各种气都有自己的作用与影响。

气字的普遍性是一切中国人日常经验到的，其应用范围如此之广，弹性也似乎极大；因此，它引起了笔者的好奇。现在，试做一些简单的探讨，将它列入神学领域。本文将分为三部分：

- (一) 气论的简单研究
- (二) 中国人的气论与《圣经》的神论
- (三) 气论与几个神学问题

一、气论的简单研究

(一) 气的字源与意义

“气、云气也”，可见它是指陈自然现象的一个字，继而应用在生理作用上，“气谓嘘吸出入者也”。徐复观教授说：“其实，古人之所谓气，并非仅指呼吸之气而言，而系指人身生理的综合作用，或由综合作用所发生的力量。换言之，气即由生理所形成的生命力。”^①再进一步，气便用来说明精神界和宗教界的力量了。所以气便是各种各类事物形成与发生的力量。

气自身不是独立的，而是附着于不同的事物而以之为凭藉。气是一种生生的物势。如依心志的动发，即有志气。依于生理的动发，即有物气。乃至有如是如是的社会，即有如是如是的社会风气^②。于是不能不问：究竟古人心目中，自然界的云气、空气等指的什么？是指现代人所说的自身独立物质呢？或者是指依附于天地的力量呢？庄子说：“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生”；老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”。尽管老子以气为有形，庄子则以气为无形^③。气似乎赖其所凭藉者而存，是所凭藉者的用。难道古人所指的灵气、空气也是指天地流溢出来的力量吗？观察空中云气的运行，视之为天的动发吗？

气是发生的力量，不同的气来自事物万殊，气自身不是独立的。

(二) 气在中国哲学史中两种基本演变

中国哲学里好多基本概念，如天、道、性等等；在历史的演变中，往往可以追踪出两条路线：一条是来自道家的宇宙论路线；另

一条是来自儒家的人生论路线。宇宙论解释自然现象；人生论重于生命的修养。基本上气的演变也是如此。这当然不是说道家的气论中绝不涉及人生，儒家的气论中绝不涉及宇宙论；两条路线仅指基本方向而已。事实上在宋代理学家的著作里，宇宙与人生互相综合。笔者没有能力写一篇专论气与其演变的文章，只求粗枝大叶地勾划一些纲要。不过令人感到惊奇的是，有关气的专门研究委实很少^④。

1. 老庄宇宙论的路线

六经没有以气为哲学名词，用来解释宇宙或人生。《易经》讲阴阳，泛指天地与其间事物的刚柔两面，但没有讲到气。至于阴阳两气，已是后代的辞汇，属于注解易经的用词^⑤。

在老子著作中，气的意义尚不明晰。至于“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，没有直接提出阴气阳气，只能依赖上下文而说阴阳为二气，那么阴气与阳气，仅指万物显出刚柔两面的冲和。既然万物生于道，那么道即为气以及气分阴阳后的根源^⑥。这样看来，未分阴阳的气是道的力量；阴阳冲和的气，是万物显出的力量。气不是独立无所凭藉的；这倒是极为原始的看法。

此外老子书中仅有“专气至柔，能如婴儿乎？”这已自宇宙论进入人生论，不过这似乎尚在生理之气的范围中。

罗光有意指庄子是中国第一位讲气的哲学家，不过由于庄子著作中的年代问题，他也无法完全断定^⑦。无论如何，庄子已经完整地用气来解释宇宙与人生的现象了。

杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。（至乐篇）

通天下一气耳，故圣人贵一。（知北游篇）

无听之以耳，而听之以心，无听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符，气也者，虚而待其物者也。（人间世篇）

壹于性，养其气，合其德，以通万物之所造。（达生篇）

汝方将忘汝神气，堕汝形骸，而庶几乎。（天地篇）

以上几段话中，庄子应用气的概念表达出他的宇宙论以及自然主义的人生哲学。其思想可以综合如下：道之生生状态中有气，亦即生生之能力。庄子以气为无形，无形之能力是一切有形的来源。有形的万物生于原始之气，其自身亦施发气，于是自一气至万物之气。而属于人性的气，或人性禀赋之气是特殊能力。对此罗光说明得非常精确：“气在感官和理智以上，感官止于感觉，心（理智）止于和客体相符合，气则虚以待物，和物直接相合，即是人的最深部分和物的最深部分相合，或说人的本体和物的本体相结合，和西洋哲学的直观相仿佛。这种气是虚，虚便没有物质性的力量，而是精神性。”^⑧如此进入人生哲学，而有养气之说。

2. 孟子人生论的路线

儒道两家都以气为万物构成的要素，或者以万物都具能力，其能力的不同，殊分万物。罗光说：“中国古人的生活为农业生活，所有知识都由农业生活的经验而来，在农业生活的经验里，寒暖阴晴风雨霜雪，占有很重要的位置，因为五谷的生长，和这些现象很有关系。这些现象都是由一种元素而成，即是云气。农业生活在一年里乃有二十四节气。由于这种农业生活有经验，中国古代思想家乃以气为万物构成素。”^⑨，或者说，古代思想家都自气力的角度来说明万物。

不过最值得注意的，孟子并不着意以气来解释宇宙，却进入人生哲学，这可见于他的“知言养气章”，也是后代学者注解最着力的一章。我们先将这章的一段，按照原文问答方式摘出四节，然后综合说明重要意义。

(1) 曰：“敢问夫子之不动心，与告子之不动心，可得闻

欤?”“告子曰‘不得于言，勿求于心。不得于心，勿求于气’不得于心，勿求于气，可。不得于言，勿求于心，不可。夫志，气之帅也。气，体之充也。夫志，至焉；气次焉。故曰持其志，无暴其气。”

(2) “既曰，志至焉，气次焉；又曰持其志；无暴其气者，何也？”曰：“志壹则动气；气壹则动志也。今夫蹶者趋者，是气也；而反动其心。”

(3) “敢问夫子恶乎长？”曰：“我知言，我善养吾浩然之气。”

(4) “敢问何谓浩然之气？”曰：“难言也。其为气也，至大，至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道。无是，馁也。是集义所生者。非义袭而取之也……”

知言养气章本身是极难懂的一章，注解的古人与今人也极多。我们只求孟子人生哲学中气之意义，所以在注释家中采取比较可靠的思想而做一些综合。

摘录的四句问答是在孟子自云四十不动心的讨论之后。孟子所说的不动心，并非心理层面上的恐惧疑惑；而是修养过程的结果，不受外来事物颠簸其心，所以属于道德层面上的不动心。由于同时的告子也不动心，因此孟子的弟子公孙丑有了摘录中的第一问，同时在孟子的第一答中出现了我们所探讨的气。

气的意义在此已自宇宙论进入人生论，而其原来作为凭藉事物的动发力量，则是一致的。事物有气，人亦有气。人是整体，然而包含各种层面。他是道德主体，所以有出自道德之气；他的主体能为情欲所蔽，因此也能有情欲之气。当然他是一个生物，所以具有生理之气；而呼吸出入之气是其中一个因素。但是由于人是整体，所以基本上只有一气，意即各个层面之气是相通而综合为一的。这与宇宙论中所说的气一致，只是已经进入人生哲学中了。

告子的不动心为孟子所批判,原来出自二人人生哲学的不同。告子是一个遗世独立,孤明自守的人。为求不受事物颠簸其心,他对社会是非得失,一概不闻不问,因此他不动心。如果心内有所颠簸,立即采取克制,不以外在力量来制止(勿求于气)。孟子以为不以外在力量来治其心,尚可同意,至于面对社会是非,而勿求于心,则不能同意;此正因为孟子的人生哲学注意本性修道,明德亲民;注意齐家治国平天下之故。继而文中说明修养与气的关系。志是道德生命的意向,统帅人的气力;此气已属道德层面,而属于道德生命的气,充实人的形体。两者关系足够密切,孟子自己之修养便是持其志,无暴其气。

孟子自述生命的话,引发公孙丑第二问。既然志至则气即生,为什么同时要一方面持其志,另一方面无暴乱其气呢?孟子在第二答中更加详细地说明志与气互相影响。的确,道德生活专一,导致气的奋发。然而另一方面,人能受到物质环境之影响,而生活离经叛道,形成物欲之气,因而蔽心移志。如同蹶者趋者,其气专在此而反动其心。

至于第三与第四问答论及浩然之气。根据上面两个回答的说明,已经不难了解。至大至刚,属于道德层面的浩然之气,经由集义的修养而生。如果恒心修养,则如大圣大贤一般,气概充塞天地之间^⑩。

孟子养气章将气自宇宙论的层面,提升到人生修养范围之内。气明显地显出道德幅度。有关养气章的介绍,暂时在此告一段落,下文再会讨论持志、守言、养气。

3. 两汉到隋唐的气论

两汉思想错综复杂,不易分清哪些人的思想是儒家,哪些人的思想是道家。不过无论儒、道,都受了战国末年的阴阳五行学说的影响。大概也是这个原因,两汉儒、道不易分清^⑪。阴阳五行学说虽出邹衍,但只在吕氏春秋书中保留,成为汉代哲学思想要素之

一。

由于我们为了确定现代中国人应用气字的渊源,而想简单地在中国思想史中探讨其意义。所以有关两汉和隋唐阶段,只根据罗光的研究认为气之作为能力、动力的意义,基本不变^⑧。不论生理、心理、或者精神的能力都能可称为气。但是古人,尤其道教的一套“物理学”、“心理学”、“伦理学”以及“宗教学”;大都毫无科学价值,有的今人无法同意。不过无论如何,古人一切解释所假定的原则:气互相作用,也即感应之说,倒也是人类基本的常识。至于怎样的感应法那又另当别论。

虽然两汉到隋唐,许多思想家的“物理学”、“心理学”……众说纷纭;另一方面,气的感应也自成多家。不过气的基本意义并未改变。老庄与孟子的气论的路线,在两汉到隋唐思想界中依旧可以探索。

4. 宋明理学家气论的传统与突出因素

宋代理学在气论中穿插了理,于是产生比较特殊的思想。不过初期,比如在张载的哲学中,气的意义与前人几乎一致。罗光说:“张载主张太虚一气,中涵浮沈动静之性,性则理。太虚一气因着性理而化,化而有阴阳之气,阴阳之气也涵有变化感应之理,乃聚而成物。物由气而成;然也分有阴阳之气的变化之理;这种理即是物性。”^⑨可见气乃是动力,其凭藉者即是性或理;万物有气,是物理的能力。

不过宋代经过程颐到朱熹,清楚地将气与理加以区分:“朱子以理和气为物的两个元素,张载以气为物的唯一元素,但主张气中会有理,气中之理就是性”^⑩。罗光指出朱熹以理与气为两个元素。这诚是宋代气论的突出意义。至于说气为物的唯一原素,或者说气和理为物的两个元素,都不应导致我们以为古人视万物都由流动的气体构成。古人说气,指的是能力;阴阳、五行是不同的能力范畴。分析万物,最为简易的途径便是根据能力所显示的现

象。

后起宋儒程颐与朱熹将理与气为物的两个元素,确是突出的思想,无论在宇宙论或人生论上都产生二元之后果。熊十力先生说:“宋明儒中,许多人把气说为实有,因以为,理者只是气上的条理。如此,则理的本身,竟是空洞的形式;只气是实在的。明儒持这种见解的更多。即在阳明派下,也都如此主张。他们(阳明后学)一面谈良知(即本心)不得不承认心是主宰;一面谈气是实有,理反是属于气上的一种形式。颇似二元论。甚非阳明本旨”^⑤。其实中国传统中,气非实在(依熊十力语,此处实在即自立之实体),而是凭藉万物的能力。因此孟子说,志是气之帅。理与气分为两元,气便概括为世界的质料部分,已失去原始的能力意义。

不过哲学家中突出的气论,并不完全代表宋明的气论。像宋末文天祥正气歌中所描绘的气,又相当清楚地是出于万物的能力了。“天地有正气,杂然赋流形,下则为河狱,上则为日星,于人曰浩然,沛乎塞苍冥。皇路当清夷,含和吐明庭。时穷节乃见,一一垂丹青。”这里简直综合了传统中宇宙与人生的气论。而这基本意义可以说一直流传到当代^⑥。至于朱熹等有关气的哲学思考,姑不论其历史中的价值有多大,但与现代用语距离则甚远。

二、中国人的气论与圣经的神论

第一部分简单介绍了中国人的气论,现在把它与圣经的神论作一比较;之前,先综合气论。

(一) 中国人气论的要点

第一,气是能力,万物殊异,各有其气。不同的气乃是从现象、动态、功用说明万物的不同,因为气依附、凭藉万物。

第二,气是中国哲学宇宙论中一个重要名词。罗光以当代人

的观念,这样介绍中国生命哲学说:“生生的条理,以低级之生而助高级之生,矿物的生存助植物的生存,植物的生存助动物的生存,矿植动各物的生存助人的生存,人乃万物之灵,因为万物的生存,彼此相连,合成一个整个宇宙。所以宇宙中所有的只是生命,宇宙变动的目的是为生命,宇宙整个联系也是生命。”^⑩方东美教授称中国宇宙论为“万物有生论”。那么气便是用来说明生命宇宙论的动态,所以庄子说:“通天下一气耳。”这宇宙论的根源是天、是道,所以产生“天地正气”、“太虚之气”等等观念。

第三,方东美先生说:“中国人的宇宙,穷其根底,都带有道德性和艺术性,故为价值之领域。”^⑪因此气自然在人生哲学方面,表达出正反的道德意味,比如“浩然之气”,“清气”,“浊气”等等观念。

第四,中国哲学中的气,整合性极大。宇宙论中可说:“通天下一气”;对于人而论,气同时指呼吸之气、勇力之气、不畏缩之气、集义而生之气。由于人是一个整体,气整合、甚至综合人各个层面的能力而为一气。

第五,至于万物的互相作用,也由气的感应加以表达。阴阳五行家实在根据这个基本思想,在古代的“科学”中,解释宇宙与人生的相通。

以上综合了中国气论的要点,以下介绍圣经的神论,然而要将二者互相比较。

(二) 《圣经》的神论

《圣经》的神论内容非常丰富,尤其是新约时代有关天主圣神,即后代教会天主三位一体论的第三位,更有深奥的因素。至于我们的介绍,仅在于提出与中国人气论相映的资料;并非详述《圣经》的神论。

1. 神的字根

旧约、新约与本题相关的有两个希伯来字和两个希腊字:即

nephesh, psyche; 与 ruach, pneuma。中文翻译往往根据上下文, 译为神、灵魂、有灵、气……。然而两字含有不少意义, 但是不难看出其中的连贯性。

nephesh, 基本的意义是气息, 所有动物皆有气息, 因而区别动物与植物。气息不是暴风, 而是和风; 是生活的期望, 尤其是生存的欲望; 是灵魂, 就是使动物具有活力的特殊因素; 是生命。

ruach: 基本意义是风, 是暴风。与 ruach 相近的就是呼吸, 但非常急促; 是力量, 像烈风的暴力; 是精神、是超自然的神力; 是圣神, 是无形无象的主彰显出来的德能与神力, 就是和上主具有密不可分之关系的神。

所以 nephesh 和 ruach 两字都出自自然界的气、气息、风、暴风。而用来表示人与上主的能力。由于《圣经》的人学不将精神与物质、灵魂与肉体分为两部分。所以两字都只表达人的能力、动态、生命的一面。以下我们主要用神字来指 nephesh 与 ruach。中译《圣经》当然不可能如此, 必须根据上下文适当地译出, 有时使用气字(民八 3)。

2. 人的神

人的神来自天主(创二 7), 出现在各种层面上。它使无生气的肉体成为生活体; 成为有生命的灵魂(创二 7)。它使人产生感觉与情绪(创四一 8; 民八 3; 创四五 27); 使人具有精神生活。当人的神交还给天主时, 便是死亡(咏卅一 6; 路二三 46)。

人有时似乎被一种外力侵入, 甚至发生不自主的感觉与行为, 这可能是不祥的神, 如嫉妒(户五 14~30), 仇恨(民九 23), 不洁(匝十三 2); 也可能是善神, 正义之神(依二八 6), 祈祷之神(匝十二 10)。

总之, 人不论在生理或心理层面上, 都有神的作用, 也受到外在的神的干预。

3. 天主的神

根据旧约的创造信仰,天主的神是万物的根源。创世纪第一章创造伊始,“天主的神在水面上运行。(2节)。后来圣詠作者如此表达天主的神之创造化工:“你发出你的(神)气息,它们(禽兽)就被造成。你也革新大地的面容”(一〇四 30)。这足够确切地指出天主的神在宇宙中的创造作为。

不过旧约除了创造之外,主要是记载天主在以色列民族中的救援工程。于是塑造以色列的代表性人物,如民长(民三 10,十四 6)、国王(撒上十 1,十六 13)、先知(列上十九 12;依十一 3)、上主的仆人(依四二 1)以及整个民族(依卅二 15,四四 3;则卅六 35;岳三 2),都受天主的神感动。有时战争,有时领导,有时传话,使整个民族履行天主的计划^⑨。

至于新约的内容,已经集中在末世时代的耶稣基督和教会。天主的救援计划是藉耶稣完成,因此上主的神先在耶稣生命中行动,然后经由他而到达人间。耶稣的受孕(玛一 18;路一 35),领洗(谷一 10),受诱(谷一 12),宣讲(路四 14、18),驱魔(玛十二 28),祈祷(路十 21),死后复活(罗一 4,八 11)都因圣神的能力而完成^⑩。

他开始便无限量地充满圣神(若三 34),死亡、复活之后,天主圣神经由祂赐与人类(格前十五 45;格后三 17)。

相信耶稣基督的教会团体,便是由圣神而生(若三 5f),也藉着天主所散布的神,而具有积极救援的行动(宗二 28,三 26,四 12,五 32,十 43)。

不过圣神的能力不只在人间,万物也都在神的能力之下,蒙受天主的救援(罗八 18~23)^⑪

4. 《圣经》神论的要点

以上非常简单地介绍了《圣经》神论,现在综合几个要点,为能与中气论作一对比。

第一,神是能力,出自天主,或出自人。生物有神,植物与无生

界虽然受到神的影响,然而本身并没有神。因此神与生命的关系非常密切。

第二,《圣经》中神的象征是水、火、空气和风;这些元素在自然界中并无固定的形状,特性便是浸入别的事物,表示一种不可抗拒而常向深处的发展。

第三,旧约中主要是天主的神和人的神。天主的神不但是宇宙的来源,也是构成天人交往的媒介。《圣经》旨在表达天主救援人类的历史,因此天主的神是救恩历史的动力。在晚期文献中,圣神已成了术语,指天主的本质,而直接不表示行动^②。至于人的神是人的真实能力,出现在每一层面上,自呼吸、生理、心理直到伦理与精神生活。

第四,旧约中的神,不论 ruach 或者 nephesh,都是非常具体地表达天主或人的生气、能力。但是当用希腊字 pneuma 翻译 ruach 时,希腊思想中的精神与物质二元对立不知不觉地引进了七十贤士本,例如原文为“天主,赐给一切血肉生气的天主”(户十六 22),却译为“天主,赐给一切神和血肉的天主!”。nephesh 也有类似的倾向^③。以后在受到希罗文化影响的西方语言的译本中,神的意义几乎觉察不出希伯来文的具体动力,只显出精神本质^④。

第五,旧约的神已有位格化;至于新约天主论中天主圣神已成为专有名词,即后来信理中的天主第三位。圣神更是超越受造物的主体,反得藉动态性的名词来说明他的行动,例如“……你们将充满圣神的能力……”(宗一 8)。

(三) 中国气论与《圣经》神论的比较

虽然不论有关中国气论,或者《圣经》神论,我们都没有详细地研究,不过,根据已有的资料,可以作一初步比较。

第一,双方的字源极为接近,来自自然界云气、风、暴风等现象,也都指人的呼吸。气和神因此皆代表能力:生理或者精神的能

力。

第二,不论中国气论,或者《圣经》神论,都不只属于宇宙或自然界,同时也属于人生或伦理界。至于天人交往,物物影响,乃是藉着气或神。

第三,一般说来,气始终不是独立的,而是凭藉不同的事物,或者出于不同的事物。区别事物,最普通的方式,便是根据它们的气或能力。至于神原本也是如此;可是在圣经中,渐渐地具有“本质化”的趋势。以致在今天的语言中,神给人第一个印象,不是能力,而是独立的实体。

第四,气并不限于任何能力,它包括物质、生理、心理、精神、宗教。而且有整合以及综合的作用;人的生命虽然可以区分为不同层次,但是不同层次的能力,整合与综合为一气。圣经中的神,却在希腊文化影响下,显示与物质相对,至少更令人感到超越物质的精神界。

第五,气始终给人动态的感觉;至于神则失去原本的动态,必须应用能力一类的字汇来说明其作用。

第六,这样初步比较之后,可以发现两者具有共同点,但是在演变的过程中,气并未失去原始的具体以及活泼的面貌。对于当代中国人,气依旧会有非常丰富而又捉摸得到的内容。至于新经中的神字,则显得不再落实。

三、气论与几个神学问题

笔者构想将气字引进几个神学课题的动机,是来自一种直觉。有些字句在一个文化中,自然地引发特殊的感受,使人认出是本地的产品。气便是这类的字。本文开始已经指出它应用在各种不同的领域中。尤其值得注意的是,气引人进入可以领会、不易言传的意境。中国人很重气氛;有关宗教信仰,并不太重概念的清晰,而

更喜爱灵气、秀气等等经验。总之，气字在中国文化中富有魅力，容易召唤意境和神秘感。

其次，今天宗教界尚能遇到一些受到传统文化影响很深的学者，气论仍旧萦回在他们的胸怀中。尤其孟子“知言养气章”深深影响了他们的道德生活。说不定他们会在教会的圣神论中发现传统气论的完成。如果他们已是基督信徒，必定会优游在天主的灵气之内，感到得其所哉。

不过我们还想试着应用气的内容，对于神学上几个课题有些发挥。目下选择了圣神论、基督论、恩宠论及灵修论。

（一）圣神论

有关天主圣神的来源，不论西方拉丁教会，或者东方希腊教会，都着重于“发”字，虽然双方对于所谓 Filioque 问题曾经争论不已。这是圣三奥迹内在的深密关系，我们并不企图应用中国思想里气的来源多加说明；深信这不会有什么更具意义的结果。不如根据其他方面，将气适用在圣神论上，也许更能有助于信仰的了解。

首先，气最能阐述圣神的临在。西方神学中神渐渐倾向“本质化”。至于保罗论圣神与信友的关系时说：“你们不知道……天主圣神住在你们内吗？”（格前三 16），“难道你们不知道，你们的身全是圣神的宫殿，……而你们已不是属于自己的了吗？”（格前六 19）。他所用的图像并不能充分说出圣神临在的方式。如果采取中国思想的气说明新经中“因着圣神”（弗二 22）或者“在圣神内”（弗二 18）等格式，自然产生渗透的印象。一方面基督信徒保有自己的这一切，另一方面“在圣神内”，“因着圣神”显出他们新的面貌，因为在中国一般语言中，当描写人“气色好”、“气宇非凡”时，便是指一股力量，一种德能充沛整个人身。气便是渗透在所凭藉的事物，使它洋溢特殊的气质。因此如果上主的神之临在，应用气论来

说明,任何中国信友必定容易捉摸到一些与圣神结合应该含有怎样的深邃意义。

再者,按照保罗所说:“并且靠着祂(基督耶稣),你们也一同被建筑,因着圣神,成为天主的住所”(弗二 22)。这便是后来称圣神是“教会的灵魂”的缘故。将圣神与教会比作灵魂与身体,这全是按照西方的人学。如果采用气来阐明这个信仰,也许该说教会生活在天主灵气的氛围内。气不只包围教会,而且渗透教会,它是一个充满上主气息的团体。我们中国人描写社会的精神生活,惯用的名词是风气。对于教会,从此不但可用“圣神的宫殿”的图像来描绘,而且也不妨视它为散布基督风气的团体,或具有基督气质的团体。

当代圣神学专家弥伦(H. Muhlen),以“结合”指出圣神的特点。在天主圣三内在生命中,圣神是圣父与圣子位际关系(I-Thou)的合;圣神是天主圣三的“我们”。在教会学上,他主张应用“一位在众位”来说明教会的特质^⑤。教会是天主圣神(一位)结合耶稣基督与信徒(众位)而成的团体。而写作“The Go-Between God”的圣公会神学家泰勒(John V Taylor)更进一步视万物都在圣神内,称祂为“媒介”^⑥。万物相通的奇妙根源来自超越与内在一切的创造之神。我们看来这些概念与气的内涵不谋而合。罗光关于人与物的接触曾经表示,感官止于感觉,人心(理智)止于和物相符合,而人气则“虚以待物”,即与物直接相合,也便是人的最深部分和物的最深部分相合,或说人的本体和物的本体相结合。那么如果天主圣神被视为天主的灵气,真能表达祂怎样深深地结合一切,不论圣三的内在生活,基督信徒的恩宠生活,或者宇宙万物。

的确,神学每当要解释天人交往的事实时,便感到非常棘手。不同的时代都采取合适的范畴。于是有来自亚里斯多德的因果范畴;有过程神学的“诱引”^⑦范畴;有位际关系的给与受的范畴。不同范畴大多能够解释天人交往的一些因素,但是无法完全说明。

那么与气相连的感应范畴,可能插足于以上所列范畴之中。它一方面能肯定天人交往的深度;另一方面也具有“消极神学”的面貌,因为有关感应一类的事,至少在中国人心中,除了部分受到实证主义影响的人之外,都会表示知其然而不知其所以然的态度,同时深具敬意地默认。所谓感应便是万物之气互相交通,人与人之间,心有灵犀一点通,那是因为气的融合;天人之间亦然。当然,这不是说感应范畴能够解释清楚天人交往,而是说它自成一家,更能适应中国人的宗教精神。

最后,有一段保罗关于祈祷的话,我们觉得可以采用气论作些说明,这是罗马书信第八章论及圣神与人的心神一同作证(八16),他继续说:“不但是万物,就是连我们已蒙受圣神初果的,也在自己心中叹息,等待着义子期望的实现,即我们肉身的救赎”(八23)。耶稣基督的灵气深深地触动人的内心,于是信者受到感应,或者呼喊“阿爸!父呀!”或者“叹息”;这两种反应都与人的气有关。

我们并不计划完整地进入圣神论的每一因素,基本上只是将中国气论中一些为当代人尚易了解与接受的思想,应用在有关天主圣神的解释上。这是本位化神学的一部分工作。当代中国基督信徒,也许通过气论,更易领悟天主圣神的临在与作用。

(二) 基督论

当然,我们不能应用中国气论来解决基督论中最深奥的真理,即耶稣基督真人与真天主的信仰。不过由于中国人太爱欣赏人的气质、气概、气宇等等,那么便有好多可以发挥的因素了。

首先,当代基督论中已经显出“从神”的端倪。不论历史中的耶稣,或光荣生命中的基督,都与天主圣神密不可分。那么他的领洗(谷一10)、受诱(谷一12)、宣讲(路四14、18)、驱魔(玛十二28)、祈祷(路十21)都受到圣神的感应。因此,福音不断称他富有

权威(谷一 22、27);为中国人最容易解释的是他流露出来的气。领洗时的灵气、受诱时的养气、宣讲时的正义之气、驱魔时的盛气、祈祷时的圣气,这都是天主的神临在的现象。而在他死亡与复活中,若望便是表示他的气弥漫人间(若十九 30,二十 22),这是指自他降来的天主圣神。为我们中国人,一个时代有一个时代的风气。耶稣基督的末世时代的风气是基督的风气他是划时代的人物,自然制造了他的风气,形成万古常新的典范。

笔者在草拟的“中国教会与基督论”中^②,曾经根据方东美先生的“宇宙生命蓝图”^③,解释耶稣基督。蓝图使人看出“物质世界”到“生命世界”,“生命世界”到“心灵世界”,“心灵世界”到“艺术世界”,经过“道德世界”直到“宗教世界”的过程。塔顶的上边高空是最高的“存有”、“隐藏之神”即天主自己。“隐藏之神”的“上回向”与“下回向”的力量贯彻世界的过程。蓝图如同一个塔型建筑,塔顶站着的是“高贵的人”(Homo nobilis),他可代表教会信仰中的天人中介。一位基督信徒自然会按照自己的信仰把耶稣基督称为“高贵的人”不过这还不是我们特别讨论的问题。我们要强调的一点便是,如果自中国气论的角度来看“宇宙生命蓝图”中的“上回向”与“下回向”,便不能不以气来称方东美先生所指的无穷力量,或精神力量^④。气的本源是“隐藏之神”,充塞贯注各层世界中,导致宇宙万物生生不已的生命的过程。这样我们不但构想了中国教会的基督论,而且也相似地产生了中国教会的圣神论。圣神来自天主圣父,是贯澈宇宙人生的灵气,无所不赅,无所不贯注。“上回向”与“下回向”都是气的动向。至于“高贵的人”:耶稣基督,是灵气活动之元始与终结,也是保罗所说的:“一切都是藉着他,并且为了他而受造的,他在万有之先就有,万有都赖他而存在。”(哥一 16~17)总之,耶稣基督为中国信徒该是“无限量地”(若三 14)得天地之灵气,也是宇宙人生充满生气的根源(若七 37~39)。

如果继续采用气论,进入中国人喜爱的道德领域,那么耶稣基

督更显出非常吸引人的面貌。胡国桢神父讨论中国教友的灵修生活时^⑨，特别应用了孟子“知言养气章”中“持志”、“知言”、“养气”三大要素。他将“持志”作为把握住对耶稣基督之父的信仰；将“知言”作为认识基督，明了他的道理；将“养气”作为在生活上遵行圣神的指引。“持志”、“知言”、“养气”三者具有关系，一如天主圣三的内在关系。那么耶稣基督自己该有怎样的道德生活呢？他是“高贵的人”，他的“志”与“隐藏之神”——天父的意愿相合为一：“我的食物是承行派遣我者的旨意”（若四 34）。“高贵的人”自己是“言”，是“圣言成了血肉，寄居在我们中间”（若一 18）。他的气与“隐藏之神”的气互相贯通，也自然地贯通在他的修养过程中，这是若望福音的清楚思想（七 37~39）；可以称为基督的“养气”。无论如何，孟子所说的“浩然之气”，在中国基督论中，应当特殊地用来描绘耶稣的生命，他的气才是“至大、至刚……塞于天地之间”。而后世文天祥所说的“天地正气”，该是透过耶稣的气充沛人间。中国基督信徒见到孟子“知言养气章”的理想境界，在基督生命中完全实现，该感到多么满足！

或许当代有些信徒，由于关怀世界，因此社会参与感非常强。他们看见如此应用气论，发挥基督的生命，可能会觉得这样的说法是把耶稣基督化装成一位古代的圣贤，而不能满足他们的信仰中的社会意识。其实采用气论，及孟子“知言养气章”，并非复古，而是藉此使人反省自己。所谓“持志”、“知言”、“养气”都是非常真实的经验。我们视耶稣基督充满浩然之气，事实上也只是在中国思维中将他自己所说的话翻译出来罢了！”“‘上主的神临于身上，因为他给我传了油，派遣我向贫穷人传报喜讯……’……他便开始对他们说：‘你们刚才听过的这段圣经今天应验了！’”（路四 18~21）。中国古圣也是凭了这股气才能够杀身成仁，舍生取义，孟子不仅善养浩然之气，同时也是渴望治国平天下的人。四福音中所描绘的耶稣，不为利诱，不受力屈，宣讲天国来临，真给人浩然的印

象。事实上,今天的基督信徒,如果献身人类,争取正义与和平,能够缺少来自基督的气吗?

目下教会中的基督论渐渐地有倾向“从神”的现象^⑧,我们采用气论中的一些思想来解释耶稣基督,倒是相当合乎时代,也更能显出动态的一面。

(三) 恩宠论

当代恩宠论已大为改观,重在所谓“非受造恩宠”,亦即天主的自我通传。至于所谓“受造恩宠”:宠爱、宠佑等等,乃是接纳天主通传而有的效果^⑨。解释非受造恩宠,圣经中有不少图像,神学也采用不同的范畴^⑩。基本上,这是天主圣三的通传;那么应当具体地说这是天主圣父因耶稣基督在圣神内的自我通传。天主圣父是恩宠生活的根源;至于“因耶稣基督”含有极多的意义,其中最应注意到的是,天主圣父通传的降生成人的圣子的生命。因此恩宠生活便是天主子女的生活,反映耶稣基督的面貌。至于“在圣神内”,便是指出由于圣神的德能,信友事实上成为天主的子女,领受了来自天父通传的生命。

那么究竟怎样解释圣神的德能呢?这便是我们上文曾经提出的天人交往问题。这里只须再说一次,中国气论的感应范畴至少也有可取之处。这是天人最深部分的相通;心有灵犀一点通,也能用来描绘天主的灵气与人气的贯通。神学解释往往是根据可知可觉的人生经验,说明信仰因素。感应便是中国人喜爱的范畴,用来说明“在圣神内”,可以使中国人略有捉摸,同时也承认不知其所以然。难道天人合一不是如此吗?当然这是创造者与受造物之间的感应。

不过关于恩宠论,我们还有更加重要的一个思想。今日由于注意非受造恩宠:天主圣三自我通传,同时也注意人的整体领受天主子女的生命。那么再也不该分割整体,强调恩宠生活限于人的

灵魂。人是天主的子女；人包括精神、物质；灵魂、肉体；一切都在圣神内^⑨。我们也根据这个观点将气论引入恩宠生活。

气在中国人学中，根据徐复观先生的说明，不只是指呼吸作用，也包括人身生理的综合。人是一个综合整体，虽然按照今天的心理学可以分划出各个层面：理性、意愿、感觉、躯体等等，但是只有一气而已。一人的气，表面上由呼吸作用流溢出来。然而呼吸的气，实在能有很多很多的源头。理性的思考，意愿的渴望，感觉的热烈，情绪的冲动，躯体的舒适，都与呼吸的气有关，甚至可说呼吸的气一方面受到各个层面的影响，另一方面流露出各个层面。因此，由于人是综合整体，他的一气综合他整个生命各个层面的作用。气显示人整体的生命力；生命虽有各个层面，但是赖气互相综合贯通，所以中国人口中的气宇、气概、气质是指人的整体而说的。为此，我们一再强调气的整合与综合特点。

如果我们再进入恩宠论的领域，将有一些非常落实而富有意义的结论。恩宠是天主父因耶稣基督在圣神内的自我通传，恩宠生活的产生是天主的灵气与人气在救援平面上的结合，我们已应用感应范畴作过解释。天主的一气与人的一气在救援平面上的感应便是恩宠生活。既然一气综合整个人的生命力，各个层面上的生命力，恩宠生活是整个人受到天主的一气感应；各个层面受到天主的一气感应；这样在气论中我们表达了一切都在恩宠内的重要思想。结论便是恩宠生活该有受到圣神感应的气宇、气概等等，而这气宇、气概乃是结合各个层面的一气。耶稣基督善养浩然之气，这是由于天主的灵气透过他的气而有的气概；基督信徒也该在自己的生命中显示某种程度的浩然之气，因为天主的灵气也通过他们的气，而有所流露。当然，基督信徒由于种种阻碍或自身的罪过，并不随从圣神的感应，甚至无动于衷，那么自然不可能在救援平面上显出基督的气概来了。

根据以上的解释，中国教会的圣神论大可创造一些本位化的

字汇；如耶稣基督的浩然之气充塞天地之间；教会是充满基督气质的团体；信友显出基督的气概、气宇等等。这种种说法已经不是信口而说的辞令，而是具有极深刻的信仰根基。也许别人听来并不感觉什么，可是中国基督信徒如果了解其中深意，我想不能不感受圣神的功能是多么切身。

最后，我们可以对庄子所说的“通天下一气耳”，在教会圣神论中有些反应。其实根据圣詠一〇四篇 30 节：“你一嘘气，万物形成，你使地面更新复兴”，表示天下万物悉由天主嘘气，创造而成。所不同的该是庄子的自然主义：“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”基督宗教相信天主的自由创造与救援万物；人又是万物之灵，所以他由天主吹气而生（创二 7）；又由天主嘘气而有新的生命（若二十 22）。当然，基督信徒如果也说“通天下一气耳”，并无泛神主义之嫌，而是指天主圣神运行于宇宙之间。他的气感应万物，而又相合为一。浩然之气充塞天地之间，根本上是由于天主的灵气充塞天地之间。

（四）灵修论

在灵修论中应用气字发挥天主圣神圣化的功能，实在有很多话可说。不过由于灵修生活自道理而论，几乎都建基在圣神论、基督论与恩宠论上，所以不必在此详加引申。而且胡国桢对此早已有些著述。我们只是想将“中国灵修刍议”有关静坐所说的继续根据气论研讨下去。

中国基督信徒的祈祷，“是在静坐者一呼一吸的经验中，由天主圣神推动，反映基督的精神与面貌，回归‘根源之爱’……”^④。值得再加注解的便是静坐祈祷相当注重的“调息”。一般对于调息的解释，往往偏重于作为一种方法，使人安静下来。根据我们对于气的研究，实在可以更加深入地阐明。气是含有整合与综合意义的名称，人的气代表生命力的整体。它是生命各个层面的力量的

综合；生命只是一个，各个层面互相影响，因此一气而已。至于呼吸便是一气在生理层面上的流露，它与其他层面休戚相关；甚至一方面影响其他层面，另一方面也表达出其他层面。所以呼吸并非只是引人静坐的方法，而是人在静坐中的流溢；是静坐的人所流溢的气。为此究竟说调息使人静坐；或者说静坐自然调息，两者不能执一。这也是孟子“知言养气章”中兼顾到的。

再者，根据上节恩宠论中所说的，天主的灵气感应人气，那么静坐祈祷中的调息自然又显出更多内涵。静坐祈祷的人，“在圣神内”，也就是他自己的气，在灵气内，回归“根源之爱”的天父。他的一呼一吸，他的调息，只是生理层面“在圣神内”的流露而已，由此将非常容易地引人看出，静坐祈祷运气调息，使人与天父的灵气相合为一，受到他的感应。这种说法可能会使人哂笑，但是谁若知道气论在中国思想中的重要，以及当代人认真地在研讨，那么便会懂得我们为了神学本位化，深入这个领域的研究，并非无稽之谈。

静坐祈祷是整个人“在圣神内”。生命各个层面以及彼此之间的结合，都“在圣神内”。人在气的运行过程中，回归天父；而这过程受到天父的灵气的感应。调息只是生理层面上流露这感应而已。如果调息影响静坐祈祷，表达静坐祈祷的人，那么的确能说：天主的灵气感应调息，导致人深入静坐祈祷。只须大家知道中国思想中的气，以及呼吸之气的意义，那么决不可能，因为有人说“在圣神内”呼吸，调息，而嗤之以鼻。正相反，他会严肃地加以首肯。我们普通太不注重祈祷是整个的人回归天父的行动，因此也不说呼吸也是祈祷、调息也是祈祷。其实，圣保罗却说：“你们或吃或喝，或无论作什么，一切都要为光荣天主而作”（格前十 31）。在气论中，这种对于静坐的调息的说明，避免将它只看作方法，而积极肯定它是静坐祈祷的一面。同时由于调息非常真实地与气相关，因此令人具体地见出天主的灵气怎样感应人气。这样调息的人，该另有一种宗教气息罢！

注 释

① 徐复观：“孟子知言养气章试释”，民主评论，第16卷，第9期，（1956年5月）228页。

② 参阅：周群振；“孟子知言养气章研究”（下），民主评论，第13卷，第20期（1962年10月）56页。

③ 参阅：罗光：《中国哲学思想史》（一）（先知出版社，1975年）409页。

④ 韦政通编著，“中国哲学辞典”，498页——503。罗光《儒家形上学》，（1957年）52——59页。

⑤ 参阅：③90，358页。

⑥ 参阅：同上，161页。

⑦ 参阅：同上，408页。

⑧ 参阅：同上，409页。

⑨ 参阅：同上，624页。

⑩ 对于孟子《知言养气章》的注解，参阅徐复观文章，见前注①。226～231页。

⑪ 参阅罗光《中国哲学思想史：两汉、南北朝篇》，537页。

⑫ 罗光说：“邹衍倡五行之说，以五行为五德，德虽为善德，然也是德能，也是动力；邹衍的五德便是以五行为动力，阴阳既是两种动力，阴阳结合而成五行，五行当然是五种动力了。不过邹衍并未明白说出五行为阴阳两气的五种结合。在吕氏春秋里，五行已经明显地是五种气，在感应篇有木气、金气、水气、土气等。董仲舒一年四季‘异气而同功’，也是以春夏秋冬配木火金土，实际上，四季之气，就是五行之气”（同上，177页）。

“中国哲学中，气、阴阳五行，几个观念，是最复杂的观念，也是最笼统的观念；因为既代表哲理方面物的成素，又代表物理方面的原素，更进一步又代表人事方面的成因。这几个观念既是哲理的观念，又是物理的观念，而且是政治的观念。用这几个观念，董仲舒和汉朝的学者构成了一个庞大的宇宙和人生观。在董仲舒的思想里，同样在汉朝儒者的思想里，宇宙是一个活的整体，整体由气而成，气分阴阳五行，生化各种物体。气在天地万物里周流不息，生化不停。每一物都在生化，由生到成到死到藏。人为这个整体的一部份，含有阴阳五行。人的存在常在生化，在生理上在心理上这种生化为五行的变易，在心灵上，智识和情欲的活动也是气的变易，而且也是阴阳五行的变

易。若用我们现在的自然科学去讲,气和阴阳五行,不合于物理的原素,失去科学的价值,而在讲解汉朝的哲学思想时,也没有适当的现代术语去解释。”(同上,186-187页)

⑬ 罗光:《中国哲学思想史(三)》(1971年12月)168页。

⑭ 同上,171页。

⑮ 引自周群振:“孟子知言养气章研究(下)”,民主评论,第13卷,第20期562页。

⑯ 在中国功夫和医药里头,常谈到气,台大心理系曾经应用现代科学证明其存在。虽然尚未明确地对于气的性质有所结论。不过至少笼统地称之为一种“生命能”。对此,时报周刊曾有报导。这可说自另一角度指出中国言语里气的意义。

⑰ 罗光,“中国哲学的特性与精神”,哲学与文化(现代学苑第11卷第3期),21~22页。

⑱ 方东美,《中国人生哲学概要》,20页。

⑲ 本文关于旧约的神谕,取材自夏伟:“旧约中的上主之神”,第48期,179-202页。

⑳ 参阅:张春申,“天主圣神与耶稣基督”,同上,245~258页。

㉑ 本文关于新约中的神论,取材:穆宏志:“新约中的天主圣神”,同上,203~215页。

㉒ 参阅:夏伟,见⑰,200页。

㉓ 参阅:穆宏志,见⑲,206页。

㉔ E. Moreau, “La, nourriture du monde-à-venir” NR Th. Juillet-Aout, 1981, pp. 567-568.

㉕ Norman Pittenger, Process Thought and Christian Faith 1968, William Clowes and Sons Ltd, London.

㉖ 张春申,“中国教会与基督论”,第37期,435~451页。

㉗ 见同上附图,或“哲学与文化”(现代学苑第11卷第3期)7页。

㉘ 依我们看来,气与仁实在是一个现实的两面。气是现实的能力一面;仁是现实的赋予生机的一面。

㉙ 参阅:胡国桢:“当代在俗中国基督徒完整人格的增养及维护”,心泉第25期,1981年6月,7-2页。

㉚ 参阅⑳。

③ 张春申：“天主圣三与教友的恩宠生活”，第 19 卷第 4 期，1~5 页。

④ 张春申：“恩宠论的不同思想范畴”，铎声，第 19 卷第 12 期，1981 年 12 月，14 - 17 页。

⑤ 张春申：“中国灵修刍议”，(光启，1978 年 12 月)34 页。

⑥ 本文脱稿之后，有机会读到 William Johnston: *The Inner Eye of Love, Mysticism and Religion* (1978 Harner & Row, Publishers, Inc) 作者在 pp. 187 - 193 初步接触与本文有类似的思想。

婴仿小路和儒家孝道

罗 光

一、婴仿小路

圣女小德兰的灵修方法，以一个“爱”字作总纲，“爱”的特点，在于以婴孩爱父母的爱爱天父。圣女称自己的灵修方法，为“婴仿小路”。

耶稣惠示我以神爱火窑，唯一必由之路，是路也，即具之儿信赖之心，安卧于乃父怀中，泰然无惧。^①

历代圣人教训人们修德成圣，或是逃避人世，藏身旷野；或是深居静院，长斋苦鞭；或是舍己助人，费尽心力；或是静坐默祷，专心对越天主。圣小德兰则想寻找一种简单方便的方法。

然则我虽微小，也可希望做到圣人。叫我长大些，我却不能，只好迁就我的身材，许多的过犯，想个法儿，找一条小小的升天路程，又劈直，又抄近。好在今世纪有许多新发明，要登堂，不须一级一级的再爬梯子上，有钱的都安置电梯可代。我也想找个电梯，升到耶稣之前。由于我人太小，要一步一步，爬这条修成的步，怕不行。

于是这部登新城的新电梯，我求之往上，容或能如愿以偿。果然我找到几句，天主上智亲口所说：谁是最小的孩儿，

该到身边来。这不是我要找的找到了吗，我便靠近了天主。^②

圣小德兰发觉了这条“婴仿小路”，以婴儿的心情投奔天父。这条“婴仿小路”，非常单纯，非常简朴。婴儿对于母亲和父亲，只有天生的爱心，不推理，不绕弯，也不事事推究，想用什么方法。四岁五岁的小孩，仍旧天真老实，有什么就说什么，要就要，不要就不要。父母亲所喜欢的，就是这份天真。若是小孩诡计多端，父母便要动脑筋，管理这种小孩。圣小德兰用婴孩的天真赤心，侍奉天父：

我虽无功，可天天念日课，幸福又幸福。其余书本上绝妙经文，实在不耐烦去搜寻。一则太多，令我头疼；二则一篇好似一篇，既不能篇篇都念，念了哪一篇好呢？我只学那不识字、不会念的小孩儿，把我一心所要的，说给天主，天主常常懂我说。^③

又如默想时，往往瞌睡，谢圣体也一样，不是极该懊丧的么？如之何倒不必焦呢？因我想小孩子，或睡着，或醒着，为父母的都是一般欢喜，又想治病，用刀圭，必先用麻药，使熟睡。为此想着圣咏所言：主见我们生来脆弱，因念我们不过是灰土而已。^④

小孩有种憨心，可以向父母撒赖，父母不但不怪他，还更喜爱他，“婴仿小路”教导人们对于天父，怀有这种小孩的憨心，必能获得天父的宠爱。

小孩对于父母，常有完全的信托。基督在福音上曾经说：

你们当中有谁，他的儿子要面包，却拿石头给他？要鱼，却拿蛇给他呢？你们虽然邪恶，尚且知道拿好的东西给自己

的儿女，你们在天上的父亲岂不更要拿好东西赐给向他祈求的人吗？（玛赛福音第七章第九节）

圣小德兰充分领悟了基督的教训，她对天父怀着无限度的信托，一心接受天父的安排，绝不怀疑都为自己的好。她又声明即使自己有了罪，仍旧不失信托的心：

并非我幸无大罪，故敢坦然靠托，欣然向慕吾主天主。即使我良心上，有世上种种能犯之罪过，仍不失我丝毫靠托之心。心中一面恼恨，一面投奔救主怀中。世间的罪恶纵多，一与耶稣相接，便如一点雪花投入洪炉，顷刻间罪恶消除，无迹无影。”^⑤

这种纯净无邪的信托最使天主喜爱。世上的父母，常能体贴儿女的信赖，用心照顾儿女，儿女没有想到的，父母都给他们想到。天主也是这样，基督也曾说过：

在你们祈求以前，你们的天主已经知道你们所需要的。
（玛赛福音第六章第八节）

世上的父母所最痛苦的，是儿女不愿接受他们的爱，既不感恩，还摒弃他们的爱心。圣小德兰便想到天父所最痛心的，必定是世人不认识他的爱，拒绝他的爱。德兰便向天父赔补这种违背爱心的罪，她袒开自己的心，求天父把被拒绝的爱，都流到她心里去，她愿作爱的牺牲，被爱火所烧毁。

噫，我主我天主，你的爱情，被人轻贱，被人拒绝，就此留在你心中么？我以为倘有人愿做你爱火的牺牲，你必肯顿时

焚化了他，断不肯把藏在心头无穷的爱火，封锁得密不通风，以为快也。……

我的好院长，承你允准，就照此意，奉献于天主，时一八九五年三月九日也。你知道，一奉献后，爱火炎炎，海洋似的圣宠，奔腾充溢我灵魂，就从那日起，这爱火，内面烧透我，外面包围我，……把我炼得干干净净，不让一些罪过的痕迹留存我心。^⑥

“婴仿小路”的特点，在于这种爱心。全心爱天父，还替别人爱天父。别人不爱，自己便多爱几分。别人拒绝天父的爱，自己便尽量接受天父的爱。好比一家有几个儿女，儿子都不孝，离家出走，只有一个小女儿很孝顺，她留在家里，自己尽孝道，还代替兄长和姐姐们尽孝道。圣小德兰爱天父的爱，有点像孟子所说的“浩然之气”，充塞宇宙，包括全人类的爱情。

但我既在圣教会中，我愿各肢各体，均有我在也。我之使命，我之圣召，唯爱德，足以完成之。盖圣教会之集众肢体也，必有其最珍贵、最重要，而不可少者焉。不可少者，在一身之中，非心灵而何？心由爱火以鼓其动，以传其动于各肢体。故唯爱德包罗一切圣召，一切使命，无时无地，无一物而未被包罗者。^⑦

这种爱德，说是小孩的爱，因为是赤子真诚，无猜无饰的爱。但又是动作最高，效力最大的爱，因为追求天父的光荣，愿意做一切的事，以致于流血捐躯。

我愿启迪人灵，如诸先知，如诸圣师。又愿周行天下，传扬尔圣名，树立尔荣光之十字架，于外教之区。然仅以一区为

宣传,心犹不足,并愿同时宣讲福音于四海,无荒岛荒裔之不往,吾之愿为传教士也亦然,非仅传教于一时,愿自有天地,迄天地终穷,而后乃已。噫,诸愿之上,我尤愿者,其唯致命乎!因此又有一痴愿焉,愿不止一种苦刑,必也种种苦刑皆备,而后偿吾愿焉。^⑧

这种爱为真诚的爱,愿为所爱的做一切的事。圣小德兰怀着满腔热诚,想为天父做天下人所做的好事,但热忱变成痴心,没有实现的可能。但是每个为天父做事的人都有一片爱心,圣小德兰就想到外面的事情不能都做到,做事者的爱心,她在心中可以有。把全世界人的爱心都集合在自己心中,心是无限的,可以包涵无限的爱。既有一切为天父做事者的爱心,等于为天父做了一切的事,她的爱,不仅包涵一切人对天父的爱,还包含一切对天父的事,如同她自己所说:“包罗一切圣召,一切使命,无时无地,无一物而未被包罗者”。这种爱是最活泼的爱,最积极的爱,无为而无不为的爱。

圣小德兰仿效耶稣基督对天父的爱。圣子降生成人,为引人类归向天父。基督作为天父的化身,显示天父的爱,用譬喻讲解,太阳光照一切的人,天父爱一切的人;老父欢迎回家的浪子,天父欢迎罪人的悔改。基督又作人类的化身,全心孝爱天父,以奉行天父的旨意为自己的饮食,按天父的吩咐向人讲道,照天父所行的照样行事,绝不求自己的光荣却只求天父的光荣,接受天父的命而舍弃生命,以救人类。基督的一生,只有一个爱字,为爱天父而生,为爱天父而死。因此,天父两次声明基督是自己的爱子,信仰基督,因着圣洗和基督结成一体,作天父义子的人,也要以孝爱真诚爱天父。圣小德兰仿效基督的孝心,以赤子的心情孝爱天父。她只强调自己的弱小,不敢想如同基督讲道殉道,仅只像小孩事事讨天父的欢心。她的爱,是小孩单纯朴素的爱,是小孩无猜的信托的爱,

又是愿为天父做一切事的爱。

二、儒家孝道

孔子以仁道贯通全部伦理思想；仁为生命的爱，爱自己的生命，就爱别人和万物的生命。儒家则以孝道实践仁道，在实际生活上，孝道包括一切善德。

《论语》有子曾说：“孝弟也者，其为仁之本与。”（学而）《孟子》也曾说：“亲亲，仁也。”（尽心上）孝道在中国的文化里，成了一项凸显的特性。

《孝经》第一章开宗明义章，开端第一句话就说：

孝也者，德之本，教之所由生也。

《论语》和《中庸》两册书讲达德，为智仁勇三德，孟子则讲仁义礼智，汉朝儒家讲仁义礼智信五常。但无论三达德，或四达德，或五常，都以仁德为基础；因为孟子和中庸都说：“仁也者，人也。”（孟子尽心下、中庸第二十章）仁，为爱生命之爱，一切善德都从这种根本发出。爱生命，便该爱生命的根源，生命的根源的父母，孝爱父母，为一切善德的根本。中国历代的的教育，为家教，儿童在家庭受教育，或在私塾受教育；教育的出发点，即在教儿童孝敬父兄。

儒家的孝道，以生命为基础，子女的生命，来自父母，和父母的生命结成一体。子女的身体，视为父母的遗体。曾子曾说：

身也者，父母也遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎！居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战阵不勇，非孝也。五者不遂，灾及于亲，敢不敬乎！（礼记，祭义）

子女的生活，整个地以父母为目标，行善，为孝；行恶，为不孝。

吾闻诸曾子，曾子闻诸夫子曰：天之所生，地之所养，无人为大。父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣。（礼记，祭义）

子女的生命和身体，由父母所生；父母代表上天，由天母生养万物而生子女，子女要保全身体和生命，归于父母，又归于上天。子女的一生，为父母而生活，曾子又说：

曾子曰：孝有三：大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。（礼记、祭义）

子女要努力行善，以求父母得到光荣；要避免罪恶，以免羞辱父母；要奉养父母，使父母生活愉快。

《孝经》说：

立身行道，扬名于后世。（开宗明义章）

儿子求学，培养自己的人格，进修学识，知道立身处世，在乡里做好人，在国家作贤士。写文章，教弟子，能够“立己立人，达己达人”。然后作官，替国家做一番事业，自己的名声远播，取得官爵，才可以扬名显亲。对于父母，克尽了孝道。中庸说：

舜其大孝也与！德为圣人，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨养之，子孙保之。（第十七章）

武王周公，其达孝矣乎！夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。春秋，修其祖庙，陈其宗器，设其裳衣，荐其时食。……事死如事生，事亡如事存，孝之至也。（第十九章）

子女尽孝乃是终生大事，在时间上为一生的事，在空间上为一切的事。子女谨言谨行，求自己受人尊敬，父母也受人尊敬。自己的品位越高，声望越大，父母的品位和声望也提高，这样才满全孝亲的责任。舜之尊为天子，以天子之尊事奉父亲，称为大孝。武王和周公，继承了文王的遗志，以仁义治理天下，称为达孝。孔子也曾说过：“三年无改于父之道，可谓孝矣。”（学而）

儒家的人生观，以心灵的精神生活为主，所以说：“仁也者，人也。”孝道的目标，在于精神方面显扬父母，以爵位名誉，增加父母的光荣。在以物质奉养父母时，要以孝敬的心使父母心情愉快，孔子曾说：

今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？（论语，为政）

在精神方面孝敬父母，“乐其心而不违其志。”若是遇到父母行事有缺，很恭敬地向父母劝说。孔子说：

事父母几谏。见志不从，又敬不违，劳而不怨。（里仁）

父母有过，将损害父母的声誉，子女不能不关心。恭恭敬敬地向父母说明，父母不听，仍旧不改孝敬的心。儒家的孝道，为一种“尊亲”的孝道，孟子曾说：

天下有达尊者三：爵一、齿一、德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。（公孙丑上）

在这“三尊”上，显扬父母。这是“成人”的孝，是事事努

力的孝。

三、比较融会

圣小德兰孝爱天父的孝,和儒家孝敬父母的孝,在基础上同是“生命”。孝爱天父,因为天父是生命的根源;孝敬父母,因为父母是生命的根源。以生命为基础,孝爱天父为一生的整个生活,凡是恶,都开罪天主,凡是善,都光荣天主。以生命为基础,孝敬父母,为终生的事,时时刻刻都要“尊亲,弗辱,能养。”儒家的孝道,可以用来事奉天主,而且也只能用为事奉天主。父母虽是生命根源,父母也是人,又为自己生命的起源,不能作为子女生活的最终目标。儒家的孝道用为事奉天主,则“尊亲,弗辱”的道理,可以圆满地贯通到“婴仿小路”,一直到基督以光荣圣父为生命的孝道。现代中国的社会已经改变了生活的规范,伦理规条也改了,传统的孝道,逐渐消失,虽然有心人士还在努力保全几份孝道的精神和生活,但决不可能以子女作为父母的遗体,全心事奉父母。儒家孝道的全部精神和意义,若能提高用为孝敬天主,不仅使中国人容易懂得人和天主的关系,也可以造成一种合于中国文化的灵修途径。再融汇到“婴仿小路”里,及能结合全教会的当代灵修新途径,放出东方的色彩。

“婴仿小路”的孝道和儒家的孝道,有一个大不同点,前者注重在“爱”,后者注重在“敬”。爱,以平等相结合;敬,以上下作距离。圣小德兰爱天父,以赤子的爱,紧紧投在天父怀里,亲昵娇憨。天父则以圣宠提高圣小德兰的心灵生命成为天主性的生命,生命相似,乃能结合。儒家的孝敬,则以父母为长辈,子女爱而敬。敬有距离,儒家的礼,很注意这一点,朱熹家礼就说:

居闲无事,则侍于父母舅(翁)姑之所,容貌必恭,执事必谨。言语应对,必下气怡声。出入起居,必谨扶卫之,不敢涕

唾啜呼于父母之侧。父母舅姑不命之坐，不敢坐，不命之退，不敢退。^⑨

《礼记》书里的内则篇，规定的家中生活的古礼，更加严密。但是历代的中国家庭里，实实在在遵守这种规矩的，只有达官王公的家，一般平民的家都很随便。但普遍说来，敬字还是子女对父母应有的规矩。至于欧美方面，子女对父母的亲昵，也只在儿童和少年时代，成人以后只表示在父母前不必拘束。“模仿小路”所以以小孩对父母的亲昵作为事奉天父的特点。圣小德兰在天父前不愿长大，但愿常是小孩。常有赤子之心，常能亲昵娇憨。其实人的生命，虽到了70、80岁，在永久长在天父前，算得什么？在天父前没有时间，只有现在，一岁百岁相同。中国曾以70岁的老莱子，彩衣娱亲，作为妙谈。70、80的人，以小孩赤子之心，娱乐天父，该是正常的事。成年人、老年人，所有知识才能和事业，在天父前又算得什么？天父根本就不看在眼里，这一切不是天父的恩赐？天父看的是人的一颗心，心能纯洁朴素，常有小孩的天真，才是天父所看重的。因此基督说：“人不变成小孩，不能进天主的国。”

儒家孝道的敬，教小孩学大人，变成少年老成，知道尊敬父母，不敢亲近。但是小孩跟父母，不讲敬，讲爱，讲亲昵。以赤子之心孝爱父母，中国可以懂，但是在心理上，则有一种疙瘩，因为历代对于上天，只讲敬，不讲爱。“敬天”，乃中国的古训。而且人对于上天的敬礼，由皇帝代行，历代只有皇帝可以祭天，“效祭”是皇帝的特权，皇帝举行郊祭，典礼的隆重为朝廷典礼中最隆重的，皇帝举行郊祭以前还要考虑是否国泰民安，没有违背天命。民国以来，皇帝没有了，郊祭不举行了，敬天的典礼就消失了。要中国人以小孩的赤子之爱，和上天相亲昵，中国人总觉得太不恭敬。就如西洋以男女夫妻的爱，象征信徒和基督的爱，中国人认为侮辱基督，不伦不类。不过，孝敬上天，中国人是可以懂的。目前，中国社会的家

庭,儿女对于父母已经失去了传统的敬,逐渐有行欧美的亲昵了。在这种情景之下,便可以改变传统的心里,对于天父,以爱,而又不忘记敬。

曾经在比国圣安德隐院晋升司铎的陆征祥先生,晋铎典礼以后,他不敢每日举行弥撒圣祭,因为他往年任钦差大臣时,朝覲国王,战战兢兢,唯恐失礼。举行弥撒圣祭,面对天主,更形恐惧。后来,好友们给他解释,举行弥撒是代表基督行祭,基督为天主圣子,以圣子的身分向天行献祭,何必害怕,陆神父才有勇气上祭台。我们当爱天父,也是和基督结成一体,因基督而成为天父义子,同基督一起,以基督的心情孝爱天父,可以不亵渎天父,和天父相亲近。

当科学发达,物质文明达到高峰,人们的心灵反而觉到干枯了。当人类经过两次大战,以后,人类更需要同情。圣小德兰的赤子对天父的爱,成了当代的精神良药,“婴仿小路”引导现代的人奔向天父,感到无限的温暖。我们中国人经过许多年的内乱,受过日本人的毒杀,能够举目向天,以赤子呼喊天父。《史记》上说:

夫天者,人之始也;父母者,人之本也。人穷则返本。故劳苦倦极,未尝不呼天也。疾痛惨怛,未尝不呼父母也^①

我们现在以赤子之心,爱慕天主,精神有寄托,生活有目标,心灵可安定。

注 释

- ① 《灵心小史》,第十一章,267页。
- ② 《灵心小史》,第九章,189页。
- ③ 《灵心小史》,第十章,237页。
- ④ 《灵心小史》,第八章,159页。
- ⑤ 《灵心小史》,第十章,262页。
- ⑥ 《灵心小史》,第八章,182页。

- ⑦ 《灵心小史》，第十一章，276 页。
- ⑧ 《灵心小史》，第十一章，273 页。
- ⑨ 《朱文公家礼》，3 页。
- ⑩ 《史记·屈原贾生列传》。

基督教与阳明学说

何世明

在宋明理学诸子中,王阳明是极为重要的人物,而他所主张心理一元的“心学”,对后世的影响更是不少。他的学说,若从基督教的信仰看,就“本体”言,有许多地方是我们所不能同意的;但在“方法”言,则又有许多地方和基督教信仰非常相似相近,很值得我们借镜与研讨。

阳明之学,乃直承宋代的陆象山而来,象山深受横渠明道的影响,倡心理一元之论,主张人心之内宇宙与天地之外宇宙共为一体,谓“宇宙便是吾心;吾心便是宇宙。”是以欲理解天地万物之至理,只须内求诸心便可,是直以人心为天地万物之本体者也。

阳明承象山之余绪,亦以心为宇宙万物之本体,是以说:“人心与物同体,与天地鬼神同体”,又说:“心即道,道即天”,由于此,是以只要“知心”,便可以“知道知天”,此盖由于“心也,性也,天也,一也。”他更以为“心即性,性即理”,所以说“心之本体即是性,性即是理”,此外则所谓“帝”与“命”也者,亦无非此“心”此“性”而已。是以谓“性一而已,自其形体也谓之天,主宰也谓之帝,流行也谓之命,赋于人也谓之性,主于身也谓之心。”

宋明诸子,大都主张“人性善”。而阳明对此一主张,则尤为显明。他既以“心”与“性”为一体,人性既为善,则人心之为善,自然是毫无疑问的了。是以他说:“至善即吾性,吾性具吾心,吾心乃至善所止之地,至善者性也”,他更主张大学所谓“明明德”者,其所“明”之“明德”,亦无非为明“此心之德”而已。

此一“至善之性”即为心之本体，亦即是“道”和“理”，所谓“心之本体即是天理”。而此作为“天理”的“心之本体”，便是阳明之所谓“道心”，亦即所谓“良知”。此即为孟子所曾言之良知良能，乃与生而俱来，“非由外铄我”者也。孟子曾言：“所不虑而知者其良知也；所不学而能者其良能也。此天之所与我者。我固有之，非由外铄我也。”此一“良知”，便是“道心”，亦即为“心之本体”。

然而此作为心之本体的“良知”，欲又不免常为后天的物欲所蔽障，于是乃流入于恶，这便是“失其本心”。既失其“本心”之“心”，便不再是“道心”而是“人心”了。他曾说：“心一也，未杂于人谓之道心，杂于人欲谓之心，”而为学之道，乃在去此“杂于人欲”之“人心”而使之复归于本有之“道心”。是以谓“人心之得其正者即道心；道心之失其正者即人心。”使“失其正”之“人心”复归于“得其正”之“道心”，是即为阳明所最著重的“致良知”之学。而其主要之方法，则在于致知与格物。

然而阳明所用以致知格物之工具，也仍不外乎“心”；而其所“致”之“知”与所“格”之“物”的对象，也仍然不外乎“心”。“心”何以能作致知的工具呢？就因为心内有“良知”，“而良知是天理的昭明灵觉处，”故“良知即天理”。所以说：“知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求，若良知之发，更无私意障碍，即所谓充其恻隐之心而仁不可胜用矣。”是以“致知”云者，无非是用“心”内的“良知”，以“胜私复理”。待得致知的对象之“心”，完全为“良知”所支配，“即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知”了。“私”与“欲”固在心中，但“知”与“理”亦在“心”中，是以谓其“胜私复理”的“致知”之道的工具和对象，均不外乎“心”。

至阳明所谓“格物”，也是向内“心”而“格”，他说：“格者正也，正其不正以归于正也。”又说：“格物如孟子大人格君心之格，是去其心不正，以全其本体之正。”是所谓“吾心之良知，原所谓天理也。”

致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。”如此这般，便是阳明之所谓“致知格物”。

是可知阳明之学，不独是心与理是一元，性与道是一元，甚至是体与用也是一元，盖心与理原为一，性与道亦为一，而体与用亦为一。此所谓“一”者非他，即“心”而已。是以称阳明之学为“心学”，可说是非常恰当的。

阳明不独以心为理、为道、为性、为“致知格物”之唯一工具；而且更主张一切实际行动，也离不了此一“心”。盖依他的说法，知与行原为一事，是谓之“知行合一”。他说：“知是行之始，行是知之成，圣学只一个工夫，知行又“不可分作两事”，是以行所离不了的，也仍是“心”，那是很自然的了。所以阳明之学，其唯一所最重要的便是“心”。心包括了一切，而且心也便是一切。人只须以自我之“心”为工具，以“致”此“心”之“性”，以“格”此“心”之“理”，以达于“知行合一”之“道”，便是“致良知”。而天下一家的一体之仁的理想，便可由此达成了。

若从基督教信仰看阳明思想，对于他的以人心为道与理、而与天地同体的说法，我们是不便同意的。若说“天”所代表的是宇宙，则阳明所说的“心即道，道即天，知心则知道知天，”那便是一如像山之所谓“吾心便是宇宙，宇宙便是吾心，”是即不啻以己心为宇宙万物之体。这一说法，最与基督教的基本信仰相违，却也是基督教信仰与近代的纯人文主义思想的根本歧异之处。因为就基督教的信仰说，宇宙万物之体并不是人，也不是人之心，而是三位一体的上帝。为宇宙万物始创成终的，也不是人或人之心，而是三位一体的上帝。经上说：“起初上帝创造天地，(创一：1)又记载上帝的话说：“我是阿拉法(Affa)，是俄梅戈(Omega)，我是始，我是终。”(启廿一：6)是可知为宇宙创始成终的是上帝，而不是人或人之心。若以人或人之心为宇宙万物创始成终之本体，就基督教的信仰说，是

很难同意的。

不错,基督教相信上帝是灵(Spirit),即所谓精神者是。此灵之一字,其义甚广。无论是性、是心、是理、是道,固均可包括在此一灵字之中,而基督教更信上帝为天地的主宰,为生命的根源,是则阳明所主张的性、理、道、心、天、帝、主等,均属一体,这一说法,就基督教之信仰言,是可以接纳的。惟是此使万物归于一的本体,却不是人类的“心”灵,而却是上帝之“神”灵,盖由于我们相信上帝始是万物之根源,宇宙之本体,而非人之“心”灵也。

我们且看基督教除信“上帝是灵”外,圣经又载说:“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝。”(约一:1)基督又曾说:“我就是道路、真理、生命。若不藉着我,没有人能到那里去。”(约十四:6)而我们更称上帝为“我们在天上的父(太六:6),为万王之王,万主之主(提前六:15),是以谓上帝之神灵为理、为道、为心、为性、为天、为帝、为主、为王、为父,而凡此一切,又统归于一,是非常对的,而且与阳明的宇宙一体的说法,更是非常相似的。所不同者,只是阳明乃以一切之本体归于人之“心”灵;而基督教则以一切之本体归于上帝之“神”灵,如此而已。

或曰阳明所言本体之心,乃与生俱来之心,亦即老子之所谓如“婴儿之未孩”之心,又即孟子之所谓“大人”所未失的“赤子之心。”是以阳明特称之为“未杂于人”之“道心,”而非“失其正者”的“人心。”此一“道心,”正是“天理之昭明灵觉处,”也就是阳明之所谓“至善之性”。所谓“良知。”此一“良知”之“道心”既与生而俱来,则亦可以谓之为上天所赐与。则以此“未杂于人”的“道心”与一无私欲蔽障之“良知”,为“至善之性”,为“至善之性”,为“天理”之所在,为宇宙之本体,岂不和基督教所信仰的上帝的“神灵”毫无差异,而应为基督教所完全同意么?

此说虽似颇近情理,但衡之以基督教之信仰,却也仍未见其然。盖依阳明的说法,则所谓“道心,”是“未杂于人”者。既“未杂

于人”，则只可谓之为属乎天的“天心”，因为“道心”一“杂于人”，便立刻成了“人心”而不复是“道心”了。是可见作为“天心”之“道心”乃属乎天，亦即基督教所信仰之上帝。所以说：“从来未有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来。”（约一：18）可知就基督教之信仰言，作为“天心”之“道心”，只可于基督之身上见之。基督能将此“天心”之“道心”完全“表明出来”，此基督之所以为“道”成肉身的“神子”（Son of God）也。

但在另一方面，则若说人之天性中，实绝对没有此与天地同体的天心，道心与良知，这在基督教的信仰，则上帝造人，乃肖乎其像。经上曾记载上帝的话说：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人。”（创一：26）经上又说：“上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人。”（创二：7）这里所谓“生气”，所谓“形像和样式”，便是上帝的灵，也就是我们所说的“天心”，阳明所说的“道心”。是以上帝是“神灵”，而人也有“心灵”，上帝之神灵是天心与道心，而人的心灵中也有肖乎上帝的天心与道心，亦即阳明所说的“良知”之“形象”。然而有一极重要之点不可不辨：是即为肖乎上帝的形象并不等于上帝。是以肖乎上帝的人之道心与良知，我们只可谓之为近于上帝，而仍不能谓之为等于上帝，甚至以之代替上帝。我们之所以不能同意以人之道心与良知以为天地宇宙之本体者，即因此故，非谓人性中本绝无近乎道心与良知之心也。

以上是单就基督教信仰与阳明学说中有关本体的方面说的。无可否认，就本体言，则两者之间，确有不少歧异之处。至于由本体以至于修为，则两者所用的方法，其相近相似以至于相同的地方，却着实不少。阳明之学，乃以人之心为体，亦以人之心为用；而基督教之信仰，则是以上帝之灵为体，但却也一般的是以人之心为用。阳明以人之心作宇宙之体，这是我们所不能同意的；只是他同时亦以人之心作修为之用，这一点则和基督教不但相似相近，而且

在某一程度言,更可说是有所共通。基督教信仰之中心教义,乃在神人之复和以至于神人之契合,用宋明诸子的话说,便是天人合一。至于行之之道,则所“用”的工具,其最重要的,和阳明相似,也是人之心。

经上说:“上帝是灵,所以拜他的,必须用心灵和诚实拜他。”(约四:24)是可见人若没有“心”灵,便无从拜上帝,也就是无从与上帝相交通,则所谓神人复和与神人契合,便更无从说起了。而且基督教同时更相信心为主殿。是以若没有了人之心,上帝在人之中便更没有了居所。经上说:“上帝的灵住在你们心里,你们就不属肉体,乃属圣灵了。”(罗八:9)而基督更说:“上帝的国来到,不是眼所能见的,人也不能说,看哪,在这里,看哪,在那里;因为上帝国就在你们的心里。”(路十七:20-21)是可知人之内心,不独是上帝之灵的居所,而且也是上帝之国的所在。人之心在基督教的信仰中占有何等重要的地位,观此即可了然。

基督教信仰与阳明之学既同以人之心作修为之用,是以两者所使用之方法,便有许多相似相近甚至相同之处。其中最主要的,有以下几点:

第一是立志立诚。阳明之学,首重立志,立志云者,首在能有决心,并且实践躬行,“时时刻刻,须是一棒一条痕,一搨一掌血,”而且更“须要信得及”。盖阳明自称其所论之学,“是无中生有的工夫,”是以劝人在立志向学时,又必须“信得及”也。

耶稣常要人“撇下一切”,还要“背起自己的十字架”去跟从他,这事便需要有很大的决心,立很大的志向才行。所以说:“手扶着犁向后看的,不配进上帝的国。”(路九:62)而他对那位不愿舍弃那大量的财宝,犹疑莫决地不愿跟随他的年少官员,更不禁喟然兴叹。(路十九:18-25)这都是说到立志的重要的。

凡是立志,必须先有信心,因为立志之际,后事如何,还不知道。过去的事不再能立志,实现了的事也毋需乎立志,唯有未见

之事,未来之事,才需要立志。阳明所以说他的学说“是无中生有的工夫,诸公须要信得及,才是立志,”便是为此。经上说:“信就是所望之事的实底,是未见之事的的确据,”(希十一:1)这里所说的“所望之事”与“未见之事”亦阳明学说中所谓“无中生有”也。

除立志外,阳明之学,又重立诚。他曾说:“诚意之说,自是圣人教人用功第一义。”他这思想,是直承中庸而来的。《中庸》说:“诚者,天之道也。”(中庸廿二章)又说:“诚者,物之终始,不诚无物;是故君子诚之为贵。”(中庸廿一章)“诚”既为“天之道”,又为“物之终始”,可见立诚一事,在儒学中实占有极其重要的地位,而阳明之学,则在此更加意用力而已。阳明说:“仆近时与朋友论学,惟说立诚二字。……吾人为学,当从心髓入微处用力,自然笃实光辉……天下之大本立矣。”可见依阳明的说法,要立“天下之大本,”其最重的一点,乃在于“立诚”。

立诚之道,阳明以为最重要的,便是“独知”,此即《大学》中之所谓“慎独”。《大学》云:“此谓诚于中,形于外;故君子必慎其独也。”(大学传第六章。)阳明释“独知”之义说:“人若不知于此独知之地用力,只在所共知处用功,便是作伪。此独知处,便是诚的萌芽。此处不论善念恶念,更无虚假。一是百是,一错百错,正是王霸义利诚伪善恶界头。于此一立定,便是端本证源,便是立诚。”不在“人所共知之处用功”,而只在“独知之地用力”,便是“立诚”,若反其道而行,则是“作伪”。这便是阳明之学的“立诚”之道。

在基督教的信仰说,这诚之一义,也是非常要紧的。基督曾说:“上帝是灵,所以拜他的,必须用心灵和诚实拜他。”(约四:24)是可见欠缺了“诚”实,人便无从拜上帝,亦即无法与上帝彼此相通。基督当日所以极严重地责骂法利赛人,说他们“好像粉饰的坟墓,外面好看,里面却装满了死人的骨头和一切的污秽”,(太廿三:27)最大的原因,也无非因为他们“作伪”,专在“人所共知处用功”,所以“在人前外面显出公义来,里面却装满了假善和不法的事。”

(太廿三:28)这便是“作伪”,便是与“心灵与诚实”完全背道而驰。

基督教人,却要与法利赛人的作为相反,要叫人“施舍的时候,不要叫左手知道右手所作的,要叫你施舍的事行在暗中”,(太六:3)而“祷告的时候,又要进你的内屋,祷告你在暗中的父,你父在暗中察看,必然报答你。”(太六:6)至于禁食的时候,更“不可像那假冒为善的人,脸上带着愁容”,因为他们如此作为,无非故意“把脸弄得难看,故意叫人看出他们是禁食”而已。(太六:16)凡此训言,与阳明所说的“独知”的情形,是非常相似相近的。所不同的,阳明所说的“独知”只是“自知”,而基督所言,则除“自知”外,又有“神知”而已。

第二,是知行合一。这是阳明学说中非常重要的论点,也可以说与基督教的信仰最为相似相近的论点。阳明以为知与行乃一事而非二事,是以知而不行,便是未知;行而后知,始是真知。是以说:“知者行之始,行者知之成,圣学只一个工夫,知行不可分作两事。”一般人均以为意念属知,行为属行;但阳明则主张意念一生,便是行为之始。盖有善念即有善行,有恶念即有恶行,是以意念与行为乃属一事,非二事也。

其说与基督教之信仰着实非常相近,基督曾说:“凡好树都结好果子;惟独坏树结坏果子。好树不能结坏果子;坏树不能结好果子。”(太七:17——18)这里所说的“树”和“果子”,便是意念和行为之间两不可分的关系。所以基督训人,不独要注意行为,更要留心意念。所以说:你们听见有吩咐古人的话说:“不可杀人。”(行为),……只是我告诉你们,凡向弟兄动怒的(意念),难免受审判。”(太五:二一:二二)又说:“你们听见有话说:‘不可奸淫’(行为),只是我告诉你们,凡看见妇女就动淫念的(意念),这人心里已经与她犯奸淫了。”(五:二七——二八)可见意念(知)与行为(行),实是一体。

阳明也有一段话,与此非常相近相似的。他说:“今人学问,只

因知行分作两件,故有一念发动,虽是不善,然却未曾行,便不去禁止。我今说个知行合一,正要人晓得一念发动处,便即是行了。发动处有不善,就将这不善的念克倒了,须要彻根彻底,不使那念不善潜伏在胸中。”是可见阳明所以主张知行合一,其最主要的用意,亦在于教人要留心“意念”,盖意念(知)与行为(行),不能“分作两件”也。

阳明由于注重此“一念发动”之意念,是以他教人修为,便也非常看重内心的“省察克治”之功,并且在意念上必须要做到疾恶如仇,除恶务尽方止。他教人除去内心的恶念,必须“如去盗贼,须有扫除廓清之意,定要拔去病根,永不复起,方始为快。”他更教人必须与恶念毫不妥协,势不两立,要“常如猫之捕鼠,一眼看着,一耳听着,才有一念萌动,即与克去,斩钉截铁,不可姑容,与他方便。不可窝藏,放他出路。方是真实用功,方能扫除廓清。”这最后的几句话,描画得最是有声有色。

在《圣经》的训言中,也有不少话与这相似相近的。基督曾说:“若是你的右眼叫你跌倒,就剜出来丢掉,宁可失去百体中的一体,不叫全身丢在地狱里。若是右手叫你跌倒,就砍下来丢掉,宁可失去百中体的一体,不叫全身下入地狱。”(太五:二九——三十)此亦如阳明之对付恶念,务须“斩钉截铁,不可姑容,与他方便;不可窝藏,放他出路”之义也。

阳明的知行合一之说,更有一段说得非常精警的,便是他所主张的即知即行,行而后知之论。他说:“未有知而不行者,知而不行,只是未知。”何也?“如好好色,如恶恶臭。见好色属知,好好色属行。只见那好色时已自好了,不是见了后,又立个心去好;闻恶臭属知,恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了,不是闻了后,别立个心去恶。……就如称某人知孝,某人知弟,必是其人已曾行孝行弟,方可称他知孝,某人知弟……知是行的主意,行是知的工夫,知是行之始,行是知之成。若会得时,只说一个知,已自有行在;只说

一个行，已自有知在。”如此这般，便是阳明学说中的“知行合一”。

以言基督教，则基督的训言，也是要人即知即行的，若是知而不行，那便完全无用，便也等于并未曾知，他曾说：“凡听我这话就去行的，好比一个聪明人，把房子盖在盘石上。雨淋、水冲、风吹、撞着那房子，房子总不倒塌，因为根基立在磐石上；凡听我这话不去行的，好比一个无知的人，把房子盖在沙土上。雨淋、水冲、撞着那房子，房子就倒塌了，并且倒塌得很大。”（太七：二七——二八）是可见知而不行，便如倒塌的房子一般，完全无用，也就是等于“未知”。

其实整个基督教，所注重的是信仰而不是学说，信仰云者，主要的是“行”动而不是“知”识。基督所要求人的是跟从他，而不是单单去认识他，了解他。而事实上则凡是在实际的行动中并未跟从基督的人，是无从认识基督，更无从了解基督的。基督固然要人即知即行，但更多时候，却是要人行而后知。信仰的本身根本是生活而不是理论。若说信仰不得不有理论的话，则此一理论，都应是实际生活的验体中得来的。没有实际生活的体验作根据的理论，便是建在沙土上的屋子，便是“知而不行”，也就是等于“未知”。

所以没有祷告生活的人，便根本无从知道何谓祷告，为何祷告，并且要如何祷告？没有接受过水礼的意义何在，更绝对无从领悟和体验如何藉水礼以获得重生。基督曾说：“从肉身生的，就是肉身；从灵生的，就是灵。我说你们必须重生，你不要以为希奇。风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去，凡从圣灵生的，也是如此。”（约三：6-8）是以若并未接触到风在吹的人，便根本不知风在吹，此亦正如阳明所谓“知痛，必已自痛了，方知痛；知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了。”所以知祷告，也必须其人曾祷告；知重生，也必须其人曾重生。这便是“只说一个知，已有行在；只说一个行，已自有知在。”如此一来，“知行如何分得开”呢？是以阳明的知行合一之论，就其方法言，可说和基督教的信仰

是非常相似相近的。

第三,是一体之仁,阳明本有一极高的理想,这理想便是儒学传统的“天下一家”,而阳明的则不独要达致此天下一家之理想,并且还要由此更进一步而达致天下一人。他的立论之点,便是人人有一心,心心有一良知,是以只要人能致其本有之良知,则便是人同此心,心同此理,而天下一人的理想便可由此达致了。这天下一人的理想,便是阳明所谓“一体之仁”。而行之之道,则有下面所述的一些要点:

首先是看重质素。阳明的为圣之学,是特别注重质之精纯,而不过份重视量之多寡,功之大小与位之高下的。他说:“人到纯乎天理方是圣,金到足色方是精。然圣人之才力,亦有大小不同,犹金之分两有轻重。尧舜犹万镒,文王孔子有千镒……才力不同,而纯乎天理则同,皆可谓之圣人。犹分两虽不同,而足色则同,皆可谓之精金。以五千镒者而入于万镒之中,其足色同也。……盖所以为精金者,在足色,而不在分两。故虽凡人,而肯为学,使此心纯乎天理,则亦可为圣人。犹一两之金,比之万镒,分两虽悬绝,而其到足色处,可以无愧。”所以他劝人要“除去了比较分两的心,各人尽着自己的力量精神,只在此心纯乎天理上用功,即人人自有,个个圆成,便能大以成大,小以成小。”

此一思想,与基督教按才受任的受托教养,是非常相近的。天之生人,才智有别,是以受诸于天的托付亦有别。经上所载基督所设天国之喻说:“天国又好比一个人要往外国去,就叫了仆人来,把他的家业亦给他们,按着他们的才干给他们银子。一个给了五千,一个给了二千,一个给了一千。就往外国去了。”(太廿五:一四——一五)这譬喻所说,亦犹阳明之所谓才力有大小不同,“犹金之分两有轻重”之义也。

依照《圣经》的解说,则“那领五千的,随即拿去做买卖,另外赚了五千;那领五千;也照样另赚了二千。”(太廿五:一六—一七)这

两人所赚的数量虽各有多少大小之不同,但那主人则同样称之为“良善忠心的仆人,而所得之赏赐亦完全相同相等。此亦如阳明之所谓“大以成大,小以成小”思想。阳明乃由此而主张天下之人共成一体之论。他说:“夫圣人之心,以天地万物为一体,其视天下之人,无内外远近,凡有血气,皆其昆弟赤子之亲,莫不欲安全而教养之。”而教养之法,乃在于使其各安其位,各司其职,各尽其才。易言之,便是使其炼其自有之金以成“精金”,而不必有尊卑劳逸之分,而定其高下。他说:“学校之中,惟以成德为事,而才能之异则或有长于礼乐,长于政教,长于水土播植者;则就其成德,而固使益精其能于学校之中。迨夫举德而任,则使之终身居其职而不易。用之者,惟知同心一德,以共安天下之民。视才之称否,而不以崇卑为轻重,劳逸为美恶。……苟当其能,则终身处于烦剧而不以为劳,安于卑琐而不以为贱。”即此便是各安其位,各尽其才。

由此更进一步,便是合作分工,而共成一体。他说:“稷勤其稼,而不耻其不知教。视契之善教,即己之善教也。夔司其乐,而不耻于不明礼。视夷之通礼,即己之通礼也。盖其心学纯明,而有以全其万物一体之仁。故其精神流贯,志气通达,而无有乎人己之分,物我之间。譬之一人之身,自视耳听,手持足行,以济一身之用。目不耻其无聪,而耳之所涉,目必营焉。足不耻其无执,而手之所探,足以前焉。”此之谓彼此分工,共同合作,而阳明乃称之曰“一体之仁”。

这和圣保罗的各有恩赐而共成一身的论调,实在是极其相像的。保罗说:“恩赐原有分别,圣灵却是一位。职事也有分别,主却是一位。功用也有分别,上帝却是一位。……这人蒙圣灵赐他智慧的言语,那人也蒙这位圣灵赐他信心,还有一人蒙这位圣灵赐他医病的恩赐。”(哥前十二:4——9)此亦如阳明所谓“一体之仁”,“无有乎人己之分,物我之间”者也。

不独如此,阳明曾描画此一情形,谓之为“譬之一人之身,目视

耳听,手持足行,以济一身之用,”而保罗也说:“就如身子是一个,却有许多肢体,而且肢体虽多,仍是一个身子……身子原不是一个肢体,乃是许多肢体。设若脚说,我不是手,所以不属乎身子,他不能因此就不属乎身子。……如今肢体是多的,身子却是一个。眼不能对手说,我用不着你。”(哥十二:一二:二一)那便是和阳明之所谓“目视耳听,手持足行,以济一身之用,”几乎有若如出一辙了。

论阳明之学,若从基督教的信仰看,我们自始即以为就其本体言,则和基督教是互有分歧的;但就方法言,则两者之间,却又非常相似相近。以上即就两点意见,分别研讨阐释。在本体方面,我们比较着重其相互歧异之处;而在方法方面,则我们所阐述的,却是其彼此相似相近之点。

然而仍有一点我们不可不知。是即为:相似并非相同,相近也并不是相等。又且体之与用本来是相互影响的,是以若其体相互歧异,则其所用之方法虽或相近相似,惟其最后结论亦将不会完全相等或相同。以上我们曾就阳明之立志立诚,知行合一与一体之仁等三点,就其与基督教之相近相似处略加阐释,以下亦想就其因本体之不同,而结果乃不免相异之处,作一研讨。

首先是立志立诚。阳明教人所立之志,便是要成一圣人。他曾说:“诸公在此,务要立个必为圣人之心。时时刻刻,须是一棒一条痕,一搨一掌血。”但基督立志,却是要立志跟从他。他说:“若有人要跟从我,就当舍己,背起他的十字架来跟从我。”(太十六:24)立志跟从基督,若是成圣,也只可谓之为圣徒,而未可称之为“圣人”。

这“圣人”和“圣徒”之间的分野,最是要紧。因为要立志成一“圣人”,所求取的便是自己的荣耀;但立志做一“圣徒”,所求取的却是上帝的荣耀。其一是以人为本的人本主义;又其则是以神为本的神本主义。人本主义是从肯定自我(立志做圣人)从而建立自我的(成为一圣人);神本主义却是从否定自我(舍己),牺牲自我

(背起他的十字架)、奉献自我(跟随基督),然后在基督中建立自我的(成一圣徒)。这便是两者在“立志”中的分歧处。

就因为这神本与人本之分,所以对于立诚,则彼此之间,亦不免于有所歧异。阳明之立诚,乃只向己而立,向心而立;但基督徒之诚,则不独向己向心而立,更要向神而立,向天而立。是以阳明说:“尔那一点良知,是尔自家准则。尔意念著处,它是便知是,非便知非,更瞒它一些不得。”是人之立诚,乃向自我之良知负责。但基督却说:“上帝是灵,所以拜他的,必须用心灵和诚实拜他。”(约四:24)这里之所谓“心灵和诚实”,却是面向神明,而不只向自我之良知负责而已。

由于此一歧异,是以阳明所主张之“独知”,便是只自己一人所独知而非“人所共知”;但基督教人私祷,却并不只求独知,更是与主共知。所以说:“你祷告的时候,要进你的内屋,关上门,祷告你在暗中的父,你父在暗中察看,必然报答你”。(太六:6)是可知即使是独自一人“进内屋,关上门”,然而那“暗中的父”,则仍然是无时无地不在“暗中察看”而与人共知其内心。

再说知行合一,则阳明之学与基督教信仰,在方法言,不独是相近相似,而且有许多地方更是相通相同的。但由于彼此间之本体不同,目标互易,所以其所知所行,结果也就不免有所分别。阳明之学,其求知之对象与目的,只在人之心与心内之“良知”;而基督教之信仰,则其求知之对象与目的,不只是人之内“心”,而且更是上帝之神灵。是以在学术上言,则阳明之学只可谓之为人学,而未及于神学;但基督之学,却是神学而也是人学。

或说,基督教是信三位一体之神的宗教,则基督之学,应该是神学,但何以说它又是人学呢?此则由于基督教之信仰,乃既重神而亦重人。基督曾教人彼此相爱,并且要爱人知己,可见基督实未尝忽略人与人之间的人伦关系。惟是未“爱人”之先,基督却教人先爱上帝,然后以上帝之爱以彼此相爱。是以爱之诫命,乃列爱神

为首。易言之,基督教的人伦之爱,是建筑在神伦之爱的基础之上的。只言人而不言神,便是人伦之学;既言人而更言神,则是神伦与人伦之学。这是基督教信仰与阳明学说的分野处,也是基督教信仰与一般人伦哲学的分野处。

以上是仅就两者的“知”的范畴说的,至于由知而行,由行而复归于知,则两者之间,那歧异之处便更多了。基督徒在实际生活中灵修崇拜一类行为,是人和神之间相互往来之通路,也是建立神人关系的主要工具。人伦之学既只言人而不言神,则此类“行”为,自亦不必践行,而因此也可说是无从理解。因为正如阳明说:“知是行之始,行是知之成,”人伦学者既自始即不“知”有神,是以亦不会实行神人之六往;既是未行,是以亦无从成其知,此亦事所必至,理有固然者也。是以论知行之道,阳明之学与基督教信仰在方法上虽然相近相同,但因为本体互异,结果是所知所行,却不免有很大的分别。

最后说到一体之仁,则阳明所说的“大以成大,小以成小”之论,与基督教的多与多取,少与少取之义,可说是完全共通的。惟阳明所言万众一体之说,其唯一之基石,则仍然是良知,亦即所谓“圣人之心”者是。是以他说:“夫圣人之心,以天地万物为一体,其视天下之人,无外内远近,凡有血气,皆其昆弟赤子之亲,莫不欲安全而教养之,以遂其万物一体之念”。是可见在阳明看,作为人类相互联合之唯一基石,亦只一“心”字而已。

唯是基督教之信仰,则以为人之联合,不能徒靠人之心,而更要靠神之灵,亦即所谓“联于基督”者是。是以基督说:“我是葡萄树,你们是枝子,常在我里面的,我也常在他里面,这人就多结果子,因为离了我,你们就不能作甚么。”(约十五:5)而圣保罗更引申其义说:“你们就是基督的身子,并且各自作肢体”(哥前十二:27)。肢体所以能彼此相顾,并且能交互为用,即由于有基督作我们共同的身子之故。所以“身子是一个,却是许多肢体,而且肢体虽多,仍

是一个身子。”(哥前十二:12)这便是“联于基督”之道。这和只靠人之心以作基石的阳明所论的“一体之仁,”不免又有一段距离了。

以上从基督教信仰的观点,对阳明的思想作了一番评述,到此已可作一结束。其实基督教信仰与阳明思想之间的相互歧异之处,是非常简单的。一言以蔽之,便是:阳明之学,乃只言人而不言神;基督教之信仰,则既言神而亦言人。如此而已。阳明之学,最重人之心,更重心内的良知,并以此良知代替了天,更之为天地万物之本体,这是他的学说之最精微处,但也是基督教信仰所未敢苟同之处。这便是我们自始至终评述他的学说之主要论点。

但是话虽如此,阳明之学,却是极有价值的。在学术上之价值如此,在基督教义之阐发上亦莫不如此。因为阳明之心学虽不能以之为神学,人心也不能代替上帝,但在基督教的信仰说,人之心是非常重要的,因为心是上帝的居所,也是天国的所在。所以对心的问题有更深入的了解,将必对我们的信仰有更大的助力,这便是阳明的心学有助于基督教义的阐发之处。况且阳明所阐述之良知,其实亦可释之为人类最初肖乎上帝之形象。虽不是上帝之本身,但与上帝良善之本性,却是非常近似的。

阳明终其一生,固未尝得闻基督之道,则他的学说之未能完全符合基督之教义,自是理所当然。然而他那种终生孳孳屹屹锲而不舍以追求真理的精神,却非常难得,而且实在非常值得敬佩。经上说:“饥渴慕义的人有福了,因为他们必得饱足。”(太五:6)我们在阳明的生平中,看到他追寻真理所表现出来的这种如饥如渴的精神,如何能不为之深受感动而且更深致敬佩之情呢?

以人为天地之本,又以心为人类之本,可说是人文主义(Humanism)的基本精神。西方如比,东方也如此。是以若从西方的学术观点看,则阳明之学,实可说彻头彻尾的是人文主义之学。

无论是东西方的人文主义者,大都相信人性的良善,更主张通过人自身之努力,以追求至善。此在信仰“言”,若与基督教之相信

上帝乃至善之本体，而人则只有藉上帝之助力与恩典，始可与良善之上帝偕行的教义相较，则两者之间，自会不无差异。但此一差异，则只可谓之为不相同，却未可谓之为互相敌。基督的门徒约翰曾对他说：“夫子，我们看见一个人奉你的命赶鬼，我们就禁止他，因为他不与我们一同跟从你。”但基督却回答他说：“不要禁止他，因为不敌挡你们的，就是帮助你们的。”（路九：四九—五十）

人文主义者大抵不信宗教，但也通常不“敌挡”宗教，而且和基督教的信仰者同有“赶鬼”（驱除私欲）的决心和行动，所以他们也可说是宗教信仰者的“同路人”。因为他们既不“敌挡”宗教，也就是“帮助”宗教了。所以对于人文主义，我们不应视之为敌，而且更应视之为友。作为基督的信徒，自然希望一切人文主义者，都能“撇下”他们的人文主义来跟从基督，倘不然，至少也希望能彼此保持友好的精神，互相研讨，共同合作，以消灭社会的罪恶，建立美好的人生。

《圣经》的默观与东方的禅观

房志荣

一、圣经的默观

如果将日常忙碌的生活比喻为“生活中的散文”，那么，优闲、默观就是“生命中的诗”，它可在星期假日中寻找、去培养。到哪里去寻找呢？大自然应是个适宜的地方，但不同的文化给予大自然不同的看法：

希腊：以之为 ψυσις(不易兴起诗意) 圣经：以之为 κτισις
(易兴起诗意) 中国：以之为一体：天地人(诗意?)

《圣经》中天主叫人“治理大地”(创一 28)，这也是今日科技所擅长的，但人若仅限于此，他与世界的关系就未免太肤浅、太不健全了，大自然也会受到人的威胁。生态学(ecology)让人略微意识到这一发展的可怕：河流变成阴沟，原野变成垃圾场，大气层变成烟囱。当然，圣经并不解决生态学问题，但是有心人可从圣经内找到有效的治疗。

与大自然没有利害企图的关系，可以称之为“对受造界的默观”。“默观”两字说出人的行动和态度，“受造界”三字说出大自然存有的深度，及其结构的象征价值。

《创世记》一章的作者，将创造者说成一个艺术家，每造一物，

便欣赏它的美好，一切造完后，认为都“很好”：他静观、欣赏、休息，他由天上统摄整个受造界。

这位大艺术家的肖像——人，在地上也应仿效他的作为：默观，休息。人固然不能把受造界视为自己的艺术作品，但人能向这位大艺术家恭喜，分享他的那份快乐；人也不能统摄整个受造界，但他那份恭喜大艺术家的心愿，能扩大他默观中的视野，使他常有所发现并加以欣赏。人在发现与赞赏中找到了休息。

他若是个诗人，便能将所发现和赞美的写成诗，使别人与他一同歌唱。这样，造物者的肖像——人，用诗的形式，将造物主的光辉反映回去：受造界的美来自天主，描写受造界的诗出自人。“我深思之后，还要传述我的思想，因为思想使我满盈，有如月圆。有声音说，虔敬的子孙啊！你们要听信我，要生长，如同栽在溪水边的玫瑰；要如同乳香，播散你们的幽香，要开花如同玉簪，要吐露你们的芬芳，要吟咏赞美的歌曲，要为上主的一切化工颂扬他”（德卅九 16~19）。

默观的三个步骤：

1. 超越利害关系，开向默观大自然。
2. 超越间接的看法，将自然视为受造，而在作品中发现造物者。
3. 内心的或外在的，个人的或团体的祝贺赞美。

第一步：默观（惊叹）本来先于利害关系的着眼。婴儿在建立利害关系前，便会发现、会惊叹：河、鸟……用极简单的话表达他的喜悦。婴儿的态度是原始的，只有商人、科技师才是文明的、成熟的？不见得。谁完全失去童稚之心才是凄惨的。诗人是一个成熟的孩子：“你由婴儿口中获得了赞美”（咏八 3）。

圣咏一〇四的作者，就是这样的一个诗人。25：“看：汪洋大海”（像一个孩子说话），他更具意识地说：“一望无际，其中水族，不可数计，大小生物，浮游不息”。最后他加上神话的回忆 26：“在那

里有舟有船,往来航行,还有你造的 Leviatan 游戏其中”。

也许文明人需要恢复这种默观。默观不顾利害,反而为人最有益。

第二步:透过受造物,发现造物者。希腊人作不到这一步,所以智慧篇作者加以责怪:

凡不认识天主的人,都是真正的愚人,他们未能从看得见的美物,发现那自有者;注意了工程,不认识工程师;反而认火、风、流动的空气、运转的星辰、洪流的巨涛、天上的光体,为统治世界的神。如果有人因这些东西的美丽而着迷,奉之为神,那么,他们就应知道,这些美物的主宰更是美丽的,因为,全是美丽的唯一根源所造的。如果有人惊奇这些东西的力量和效能,就应明白,创造这些东西者更有能力。从受造物的伟大和美丽,人可以推想这些东西的创造者(十三 1~5)。

惊叹和喜悦仍不够,还须更进一步,看的更深,不是看到其他更多的物件,而是对同一物件看得入微,小孩会说:海豚、游戏;较成熟的小孩就会说:你造了海豚使他游戏。

这更深及超越的看法,不仅指向造物者,也指向人本身,以看清他在天主前的位置,及他的渺小之谜:“当我仰观你手指创造的穹苍,和你在天上布置的星辰月亮,世人算什么,你竟对他怀念不忘?人子算什么,你竟对他眷顾周详?”(咏八 4~5)。人习惯于对受造界作深沉的默察,便会将生命中的散文变成诗,这真是另具慧眼者:“又使土地生出五谷、美酒,人饮了舒畅心神;膏油,人用来涂面润身;面饼,人吃了增强心神。太阳升起的时候,它们各自逃避,回到它们的洞穴,安然卧下休息,于是人们外出谋生,各去劳动,直到黄昏”(咏一〇四 14、15、22、23)。

第三步:祝贺、赞美。要做到这一步,可去郊外或森林里,坐在

山上或面对海洋,这都是非常适宜的环境,有人置身此环境,就能进入情况,另有人则需要一本书的帮助。旧约就是一本合适的书,可以选择适当的章节,配合适当的地点,如圣咏一〇四 5~8 及一〇八 3、6。除了圣咏以外,还有德训篇、约伯书、箴言及许多先知们采自大自然的图样等。例如:“你看见虹霓,就当赞美它的创造者,它的光彩极其灿烂。他使雪片飞落,有如群鸟飞下,雪片降落又如飞蝗落下。它那皎洁的丽光,令人眼花缭眩,雨雪霏霏,使人心中赞赏”(德四三 12、19~20)。

礼仪的赞美,应由大自然中获得其意义。假使我不真心相信“高天陈述天主的光荣,穹苍宣扬他手的化工”(咏十九 2),如何能真心说:“诸天!请赞美上主”!圣咏一四八,全篇是首宇宙赞美诗,其中共有十二次的邀请,邀请七样天上的受造物,二十一样地上的受造物来赞美。人一召唤,就使其他受造物遵命执行它们的任务,受造物从人的话中,得到它赞美天主的意义:它们围绕在人的四周,与人一同升向天主。赞美诗表达了一个新的宇宙秩序,使众人成为一个集会和一个团体,给予欢乐一个节奏,每样东西有其位置,一切之上有天主。

约伯受尽内外痛苦的煎熬后,要求与天主打官司,天主果然下来应战。下来做什么?下来用种种问话引约伯看看人及世界的无数奇迹,终于使他一步步发现自己的无知和极有限的力量:“海水汹涌如出母胎时,是谁用门将海关闭?是我用云彩作海的衣裳,用浓雾作海的襁褓,是我给海划定了界限,设立了门和闩,并下令说:你在此为止,不得越过,你的狂潮到此为止”(约卅八 8~11)。

约伯无话可答,因为天主让他看的更深更广,看过天文地理的不可测量后,还要惊奇地看野兽的生活:三十九章。约伯书有《圣经》中最美丽的描写,这也许示意:治疗近代文明病,最好的药方是默观受造物。

观察的资料是一生也采用不完的,只怕我们先用尽了自己的

能耐。事实上人越操练,能力会越来越增加,也越会感到满足,当我们默观、歌唱受造界的奇妙化工时,天主会将他的喜乐赐给我们,这就是第七天的喜乐、休息和惊叹。

不怕没有资料,只怕没有时间。

我们述说了许多,但总是辞不达意,总结一句:他是万有。要颂扬他,我们能做什么?因为他是伟大的,他超越一切化工。他是可敬可畏,极其伟大的上主,他的德能是非常奇异的。虽然你们尽力颂扬他,仍不能与他的伟大相称,他的庄严是奇妙的。当你们赞美上主时,要尽力赞美,因为他超越一切赞美。你们称扬他,要用尽你们的力量,不要厌倦,因为你们的赞扬,总不能恰如其份。谁见了他而能描述?谁能以他自始所应得的赞美而赞美他?比这更神妙的事还有很多,我们所见的,不过是他化工中的极少数。上主造成了万物,并赐给虔敬的人智慧”(德四三 29~36)。

二、东方的禅观

禅观(坐禅)印度教称之为 samadhi(梵文)。坐禅(收心)也有三步:

1. 一种身体姿态;莲花坐。
2. 合适的呼吸方式:用横隔膜(肚腹)呼吸。
3. 一种内心的态度:不想任何主题,只求空,由空而悟,进入存有的核心。

禅观没有题目,也没有固定时期。一般的禅寺用 7 天的时间,每天坐 10 次,每次 40 至 50 分钟。禅师每天训话一次,时间也约为 40~50 分钟,不是提供默想资料,而是解释“公案语录”(koan)内的一些词句。公案是一些不能用逻辑来解释的问题,是一些似

非而是的说法(paradox)如：“听一只手的声音！”。公案的形式多是一位有名禅师的生活轶事，其间有他与学生的会话，但却往往是答非所问的，问答之间似乎没什么关联。所以如此，是要帮助学禅者，跳出推理的思考方式，而将双眼指向直观，这是禅所要达到的唯一目标。学生有时就是在这样的对话中达到“悟”，而在自己的默观中，却未能悟道，因此，禅师每天的训话，是坐禅必须有的一部分。

除了默想训话外，还要诵念 Sutra 经，(婆罗门教是规诫、箴言及其汇集；佛教是叙述性的经典，特别是佛的会话)，他们的唱法，很像基督徒的歌咏团。诵经一天两次，早晨一次约 40 分钟，晚上一次约 10 分钟。

学禅时个别指导也是很重要的，而且不用其他自由的时间，就是在默想的时间内给予指导，每天能有三、四次机会。不同的学校用的方法也不同，日本有 Rin Zai(临济)及 Soto(曹洞)两大派。前者很严格地执行个别指导，后者则让学禅者自由决定。

坐禅期间日夜均须严守缄默，不断集中于禅定，连琐碎的自由时间也须用于默想。如上所述，坐禅默想时并无主题，那么想什么呢？这是禅的症结所在：不要找一个思想予以把持，那些自动来的思想则不予理睬，但也不须积极予以驱逐。坐禅与假寐不同，因为前者的意识状态是完全清醒的，这对初学的人很不容易，所以劝他们注意呼吸，或数呼吸的次数，或者不数，而只随呼吸的韵律起伏；也可集中于某句公案语录。

以上是两种可能，精神集中于呼吸或集中于公案，此外，还有第三个可能，就是坐在那里，不让任何来侵的思想进入，这便是“静坐”(shikantora)，真正的坐禅，本来是这一种，但不同派别对这有不同的看法。这种操练究竟有什么用或可以达到什么目标？能有三种效用：

1. 默想可发挥某些潜力，包括肉体和精神两方面。今日几乎

全注重精神的潜力,但我们不可否认,禅对肉体也有好的作用,大家也早已公认坐禅能增加身体健康,禅师每每皆长寿。所谓精神的潜力,就是能改正精神的涣散,保持心灵的平衡及安静。这等于说人能有以下各方面的长进:心神的集中、自主能力、在困难及不愉快的情况中,仍能保持平衡。但这并不是寂静主义(quietismus),禅并不杀死感情,却是使之更坚强。禅自有它对付情感的艺术。经验也告诉我们,人坐禅后会在职务上更显精练。

2. 禅的第二个功效是直观的长进,更会透视事物,这是在各种灵感及艺术上的一种能力,特别是在神秘的宗教经验上。

3. 是“悟”,这与(2)的直观及透视,有密切而不可分的关系。“悟”是什么?无法用语言解释清楚,有时被说成对自我的直接觉悟。以佛教观点来说,是对佛性的意识化,站在基督教的立场来说,是对天主的基本体认,虽然不必有位格特性。

禅,瑜珈, Transcendental Meditation, Jewish-Christian Contemplation 有一共同点:走出感情及理智的意识层次,进入更深更一统的直观及神秘意识,因此,这些默想的方式,都用很少的话语,或完全不用话语,由深沉的缄默走向统一,唯一意识到的是呼吸或心跳,或某种模糊的临在感觉。

这如何解释呢?任何默想,一旦到达某种深度,脑内便造成电波的变化,使意识界及潜意识渐趋接近,好像是意识界冲击潜意识,而开放自己,接受自己存有中暗淡及下意识(subliminal)层次中的光照和讯息,其程序有些像做梦,但并不一样。

默想: { 一般的:心理、生理、神经各幅度的意识。
宗教的:奥秘、信仰、恩宠各因素,不可测量,只可体会。

基本测验

未习惯坐禅的人生 beta,只在闭目时偶尔生 alpha;但禅师能

随即生 alpha, 即使睁着眼睛也一样。这 alpha 由脑前骨开始, 渐向脑侧骨及枕骨移动, 随着默想的进行而增加体积, 减少次数, 有时发展成一系列有韵律的 theta 脑波。默想之后 alpha 脑波还继续一段时间, 坐禅有成的弟子也如此。最有趣的是: 默想了三十~四十分钟后, 出现长长的 theta 尾巴。

滴答测验

EEG 显示, 在 alpha 中的人如果听到声音, alpha 即刻消退而回跌到 beta。但如果这声音重复不断, 人会习惯而停止任何反应, 但只限于这一次, 下次听到声音, 仍有反应, 坐禅不论到了何等高超境界, 都是如此的。这样对坐禅者的意识问题, 有了一个重要的结论: 禅师仍很清醒地看、听人世间的一切, 就像他初次看到听到一样。

呼名测验

向坐禅者喊出一人名, 然后观察 EEG 的反应。喊出 131 个不同的人名后, 未习惯坐禅者, 对不同的名字有不同的反应, 喊出的若是妻子的名字, 或所爱者的名字, EEG 上的震撼较大。禅师及进步中的学生, 却对一切人名有着同样的反应, 在很小的中断后, 即刻回到很深的 alpha 中。这表示字句内容不影响他, 只是字句的声响略略撞击了他。禅师并非不爱人, 他只是不黏着于任何人或物, 已解脱了利害关系, 或自私的企图, 他能发挥最高的爱。在这一点上, 禅的意识及基督徒默观的意识很相像。

结 论

禅与催眠术不同, 因为后者不必进入 alpha, 一般的情况常留在 beta 脑波中。禅也不是小睡, 坐禅时当然能打瞌睡, 但 EEG 即刻会记录下来。

禅与瑜伽也有其不同。相同的是: 缄默、超越概念、统一、无

言、无像、超越思考；此外，两者都产生广阔的 alpha 韵律；它们的不同是：EEG 指明：外界有声音，坐禅者能听到，有闪光，他能看到，用针刺他，他能觉察到，他的默想与此时此地，及目前的事实相联；相反地，行瑜伽术的人，进入深沉的默想后，无视、无闻、无觉。

人如何由理性意识进入更深的直观意识？过滤学说(filter theory)的回答是：人的脑和神经系统有开关的闸门或滤器，控制外物进入意识，只让生理生活所需的知识进入。这些滤器有一种抗拒的机械作用，不让某些知识侵入，不然的话，我们会被压碎。所以，它们可说是一种护身网。人担负不了太多的事情，必须有方法将多余的拒于门外。

坐禅时不用理性、思想与图像，就是要进入禅的更深层次。曹洞宗用的方法是：集中于呼吸，以扫除各种思想和图像，一旦清除了概念性的思想，直观的意识即开始上升，人觉得很自在，并获得一种内在的整合。

三、东西方的相遇

自 16 世纪以来，西方的神秘经验传统是：由默想开始，即以圣经及基督的言行为资料，略作推理和思考，此即“推理的祈祷”；有时过程简化，人只在内心重复一些感叹(呼吸)和向往，这时便产生了“感情的祈祷”；最后多种向往简化成一个，人在内心不断重复它，便进入直观的缄默中，而有了所谓的“单纯的祈祷”。

西方这种默观方法，与禅观的不同便是：西方不但不摈弃推理和思想，还以它作为进入直观的途径。他们这样做，是因为他们对生命有一个“道成人身”的看法，默想时应整个人去想，整个的人是指理性能力及直观能力。如果要得到一个真实的整合，必须重视且发挥理性部份，然后再超而过之，到达直观的能力或部位。这样才造就了一些理性及直观两全其美的人物：奥斯定，多玛斯，伯克

森,德日进。

西方也知道,外在感官有控制人的作用,如要发挥内在的直观能力,必须摆脱感官的控制,因此,所有的神秘家都力言克己、放弃是绝对需要的。但是,神秘家绝不同意默想只是技巧问题。任何善心人,不论他拥有那种宗教信仰,内心都有 Spirit 在工作,这是无法给予定义,无法加以估计的事。如果一个人相信这 Spirit 的作用,他的默想会无限度的加深。我们一旦相信有东西超过我们,超过我们的意识,超过我们最精细的神性官能,我们的默想就会进入一个新的幅度。

人最能表达这 Spirit 的,便是他的爱的能力,正如若望壹书四章 7~8 节所说的:“谁爱……就认识天主……因为天主是爱”。东方的“悟”也是这样,因为悟的本质是失去自己(巴利文为 anatta),只有藉着爱的力量,才能彻底失去自己。当然,这种爱是高尚的,是德日进所说的,在这种层次上“人的合一使人有别”,德氏将合一与合并分的很清楚。两个人能彼此陶醉,相吸相引地彼此不分,忘掉一切也忘掉自我,这也是爱,但却是少年人的爱,虽能由此走向成熟,毕竟仍以自我为中心。合一的爱不是这样,它使二人互相有别,使二人找到真实的自我,同时二人又是互相透明的,一人生活在另一人之中,因此也向所有的人开放。合一使人有别,人与人之间的爱(仁)不等于人与物之间的爱,所以,我国古人分开来说:“仁民爱物”。只有仁人才能达到“悟”。

人与人及人与物的关系很不同,人可尽力欣赏花卉、美景等,他知道这些物不会反抗、不会伤人、不会忘恩负义,人在物前有安全感。人与人的关系就复杂多了:怕伤害、怕负卖、怕得不到反应……自由的人就是这样交互作用的。这使人更净化,更忧虑,但也更深的去爱,由此而获得更深的“悟”:“人牛俱忘”。

又合一,又有别,这怎么可能呢?神秘家的神秘就在于此,在他们的体验中,这并不是问题,合一与有别这两极能自然地互相和

解,当人将它们学说化时,才出现了问题,这和许多其他的事情一样。东方哲学不太注意这合与分的问题,希腊哲学却使两者对立,而且是水火不相容,结果有了一元论及二元论;泛神论及唯一神论等系统的出现。

其实这些系统不必互相对立,它们能互相补充,又能用不同的意识形态加以解释:不分辨或不分高下的意识,所看的是统一,分辨或分高下的意识,所有的是多元,这两种意识都有其价值,完人所到达的境界,这是由这二者合成的一个意识,在此意识中统一与分歧同时发生作用。就像人有时能同时产生 alpha 与 beta 两种脑波,同样他能同时有两种意识,一种是分辨的,另一种是不分辨的,他同时有统一的意识及分歧的意识。

在东方的“不分”受重视的今日,我们不可忘怀西方的分,仍有它的价值。因为人本来就是一个复杂的存在,一个平衡而完整的发展,须顾全理性及直观双方的能力,这可由今日生物学研究中得到旁证:人的大脑分成两大半,中间由硬体连接(*corpus callosum*),每一半各有其不同的作用,左半专管言语、思想及推理,即一般所谓说话的能力。这一半如果受伤,人便会忘记一首歌词,但歌调仍能记得。右一半与音乐、艺术、默观、静静的默想有关,这一半如果受了伤,人会忘记歌调,而歌词仍能记得。因此,便有人倡言左边大脑文化,及右边大脑文化,前者是理性的、哲学的、科技的,即过去几世纪在西方为主的文化;后者是艺术的、默观的,东方文化较偏重于此。

1. 世界需要印度教及中国古人对天的体验。他们的体验曾经过很多世纪的默想及追寻,那体验就是:天主在大自然内,在存有的深处,在人灵的核心。

2. 世界需要希伯来人对于一个超越的“雅威”的体验:他虽非人的思想或意像所能企及,但他总领导着人、爱着人。

3. 世界也需要佛教追求智慧的热诚,因为智慧藉着悟,给人

带来解脱和拯救。

4. 世界对耶稣基督的启示也不能充耳不闻,因为耶稣在自己身上,集合了天主超越与内在的两个幅度,他说出了许多有关天主的闻所未闻的事。

5. 世界也需要科学家的朝乾夕惕努力追求真理,促进人类进步,改善人的生活。

基督徒有一个基本的“悟”,其经验就是被天主所爱,这是若望壹书中常出现的主题:“我们爱,因为他先爱了我们”(四 19)。若望不断提醒我们,主动者是天主,不是我先有意爱天主,反之,我的爱只是对天主的召叫或邀请的答复。换句话说,基督徒信仰里的第一件事,不是我爱天主及爱他人,而是我相信天主爱这世界,“天主是爱”,其他一切由此而生。“天主这样爱了世界,竟赐下他的独子”(若三 16)。

当然,各大宗教或文化都愿忠于自己的过去及源流,这是合理的。不论个人或国家,都不能否认自己的过去,不然的话,人的心理、文化、宗教生活都会受到危害。因此,一般说来,人应保持自己固有的宗教传统,他如果归正另一宗教,也应是由他的过去自然生出。

四、结 论

1. 各大宗教为了忠于自己的过去,并不须要彼此妥协,仍能保持和谐与交谈。例如:基督信仰如果愿意与其他宗教坦诚交谈,就应忠于新约的基本道理,忠于它的创始人——纳匝肋的耶稣,基督徒相信他从死者中复活,这个历史中的耶稣确是天主的儿子。总之,基督信仰是:Logos 曾“空虚自己”,成了一个很穷的人,但现在他是生活的基督,是宇宙的基督。这是基督信仰给世界带来的特殊贡献。

2. 但只忠于过去是不够的,各大宗教还应走向未来,配合无法逃避的进化律。这里又产生一个似非而是的现象:为了忠于过去,应该不依恋过去,而向未来开放,准备着有所改变。只有如此,才能不断进步,到达所企望的终点。这也就是我们所惯说的,不可“故步自封”。

3. 进化的过程不是自动的,它必须由人加以促进,促进的方法便是继续不断彼此交谈,并与世界交谈。在此交谈中,默想是一个关键因素,使人类真能向前迈进。因为默想者或神秘家,既然超越思想、概念及图像,进入更深的意识,他便自觉与别人及整个宇宙越来越近——这是在他存有的核心所兴起的合一。如果他交谈的对象,也是默想者或神秘家,那么,即使概念系统及所用的象征非常不同,双方仍会感到十分和谐:他们能发现彼此互相渗透,在走向共同的未来时,有一共同的想法和远景。这看法虽不能用概念表达,但却像信仰一样的确定,也像信仰一样的有其阴暗。

4. 神秘家对未来有所建树,主要是因为他会爱。说到最后,默想是一件爱的事情,爱是宇宙间最有力的能源。是这爱的力量在建造世界,在使世界向前演进;是爱使各大传统合一,互相加惠,但这合一并不取消彼此间的不同。总之,是爱使大家走向同一终点(Omega),并在那里互相融汇。

在佛学思想背景中重新思考基督神学

[法] 西乐瓦

绪 论

神学是活的,与我们人在个别环境中之生存情况有关,因此神学不得不与传统的信仰、信仰的古典表达方式,以及文化的型态等因素发生关系。神学不是一种纯知性的活动,仅限于教室内的研究;它乃是产生在文化里的一种人文活动。它不是理论性的科学,有一种固定的思想构架,可以适用于任何时代和任何地方;它乃是动态的,可移转的,可以适应变迁的环境。无疑地,在任何神学里,都有其不变的和绵续的因素,以及其不变的内涵;但神学的形式随着时代环境的变迁而同遭改变。虽然没有任何神学,以文化为其唯一来源;但神学的确是在个别的情况下,或个别的历史背景里形成的。真正的和活的神学是因“理念”(logos)与其所赖以表达的文化之间的交互作用而产生的。神学家自己既是文化的一部份,便不能不从其自己的文化背景里,使用自己文化的语汇来表达。

在与亚洲各信仰的关联中重写基督神学的需要,迄今为止一再被强调。我们有一种舶来品的神学,对于我们住在斯里兰卡(Sri Lanka)的人来说,没有多大意义,在佛学里有颇多深入的洞见,能够对基督徒的思想有所增益;但基督徒总是害怕与佛教有任何瓜葛。相较之下,我们发现佛教不论传到何处,却总能与不同的文化相适应。释迦牟尼自己便曾果敢地从当时的宗教环境里,接

收过来许多名词、概念、信念和做法。此种例子多不胜数：最明显的例子就是“业”(karma)这个字，及从此字推演而来的“轮回”(rebirth)概念；释迦给“轮回”以一个新的解释。同样地，“涅槃”(nirvana)一词也是外借而赋予一种新的意义。“五戒”(pancasila)源自耆那教(Jainism)，而四“梵住”(Brahma Viharas)在佛教兴起以前好久便已实行了。这种顺应的做法，在基督的宗教里却未发生过。可是，今天的基督神学家，因着尊重其他宗教及其文化的价值，已经开始在与其他宗教思想的关系中，重行思考基督学。在这篇文章里，我们所尝试的是要在小乘佛教(Theravada)的思想背景里，重行思考基督神学。我们要从小乘佛教的思想背景里说话，并使用他们所使用的语汇，目的是要在人对圆满人性的追求之中，把人类精神的资源动员起来。

“三相”(Tilakkhana)和人生困境

佛教系从分析人生情况着手。对于基督神学而言，这也是正确的起点。因为活的神学应从活的，存在性的实际情况开始，而不应从形上的推测开始。释迦牟尼在诊察人生困境时，发现了“三相”，或一切存在物的三个特性。这三个特性是：“无常”(anicca)，“苦”(dukkha)，及“无我”(anatta)。这三个名词指出时空中一切存在物的基本相或特性。它们乃是存在物的印记，这些印记指出：一切存在物就其整体而言，不过是历程中的一段变迁(无常)，在变化的历程中，没有永恒性或耐久性(无我)，因而先天地不能产生任何持久的满足(苦)。无常就是不恒久，无我就是无灵魂，或没有自我，苦代表痛苦的一切型态。苦这一字有深浅不同的种种含义，无法给予准确的定义。也许“存在性的焦虑”(existential anxiety)一词能够概括“苦”的大部份含义。

愚见以为在“三相”的分析学里，我们有一个对人生困境的无

所不包的分析,其中人性的,实验的,和经验的问题都汇集在一起,包括了人的存在的全面幅度,可以作为本色化基督神学的依据。

应注意者,从“三相”的角度来了解人生困境这一构想,并非源自理论性的兴趣,而乃是来自存在性的关切。这种关切可从释迦王子所看到的三个异象中反映出来——这三个异象是:老人、病人、和一具尸体——它们代表内在于一切存在物中的消极性,虚无性,或可朽性。这三个异象相当于前述的三个印记。当他看到每一异象时,他便问:“我也会这样吗?”这是每一个人在默默中所问的问题,或每一个人用不同的方式明白表达出来的问题。释迦王子还看到了第四个异象——一个宁静的隐者。从王子看来,这个隐者代表越过有限性存在的一种高越境界。释迦王子的这种经验,乃是了解人生困境,并找出其解决办法的一个范例。

在尼采所著“拜火教”(Zarathustra)一书中,有一章题为“宣讲死亡的宣道者”所描写的和上述的经验非常相似。他指出人遭遇到可能失去存在的威胁,计有三种方式:“他们遇到一个病人,或一个老人,或一具尸体,立即说:‘生命被驳倒了’”^①。值得重视的是,有名的神学家田立克(Paul Tillich)曾引用过这个章节,并看出其具有存在性的意义^②。我们可以把它和现代存在主义之父——祁克果所说的相比较。祁克果指出,认识“凡人皆有死”的人,知道一切存有物的普遍特质,但他必须把这端真理引用到自己身上,并对自己下结论说:“我也必须死”。只有在那时候,个人才感觉到在自己的生命中,必须找出一个目的,一个计划,和一个归宿。祁克果的目的是要帮助别人去达到这个结论,并因而各自在自己的存在中,体验了真理——我们也许可以说,这是无常、苦、和无我的真理——这样,他们才会为真实无伪的生命去寻求一个理论的根据。这也就是释迦牟尼的目的——帮助人家去了解存在的真正性质,并为真实无妄的生命寻求理论的根据,这个根据能够把我们有限的存在中解放出来。

现代存在主义作家系用“焦虑”一词来描写人生的困境。田立克描写焦虑的性质如下：

有关“焦虑”性质的主张是这样的：

焦虑是一种状况，处在这种状况里，“存有”理会自己有变成“无”的可能性。这个说法可由一短式表之：焦虑乃是对于“无”的存有性领悟。在这个句子里，“存在性”一词不是指对于产生焦虑的“无”的抽象知识，而是领悟到“无”乃是自己存有的一部份。它并非对于普遍性“无常”的认识，甚至也不是对别人死亡的体验；而是在产生焦虑的潜在意识中——即意识到自己有一天要死亡——对于人生无常与死亡的印象。焦虑是有限感，即经验到自己的有限性。这是人之为人的自然焦虑，而且多少也是一切有生命之物的共同焦虑。它是对于“无”的焦虑，知道自己有限性之为有限性^③。

按以上所说，我们能够从“三相”中了解焦虑是什么。“焦虑乃是一种状况”，在这个状况里，“存有”知道自己有变成“无”的可能。（就是“无常”的可能性）。这种认知是因为“无”是自己“存有”的一部份（就是说：人是“无我”的）。这种认知乃是“存有性的认知”，因为“焦虑有限性，并经验其为自己的有限性”（这就是“苦”的状况）。

若按若翰马格利(John Macquarrie)所说：“所谓存在主义，就是有关人的存在，并设法在具体经验中去了解这种“存在”的哲学，具体经验则是我们作为存在者的人，大家都有的。”，那么，我们能够讲论佛教的存在主义，正如有些作者所正在作的一样^④。一个亚洲的基督神学家，应以佛教的起点为起点，设法“从具体经验中去了解存在，这种具体经验，是我们作为存在者的人，大家都有的。”^⑤

圣经对于“三相”的了解

人的存在之核心,含有“有”与“无”的两极性冲突。焦虑之心情,人的生命之有限性和不安性等,乃是横贯全部《圣经》的熟悉话题。在《圣经》里,没有对于人生状况的有系统剖解,有如在佛经中所发现者然。《圣经》作者仅仅讲述所经验的事实,而未加以系统化的解释,系统化的解释乃是神学家的事。为在佛教的思想背景里去建立基督神学,神学家可运用对于“存在”的三相分析,已如上述。

关于“无常”与“苦”应无困难,《圣经》里有颇多章节讲到人生的短暂,痛苦和焦虑^⑥。但是关于“无我”则不无困难。因为灵魂不朽的观念,深植在基督徒的思想之中。不过,现在业已看出,灵魂这个观念系从希腊哲学中移植而来。现代对于生物学、心理学、及生理学的研究,一致认为灵魂不朽的道理是不足信的。现代的圣经学家也同意这个看法^⑦。例如:卡尔·巴特(K. Barth)就说:“我们势必与迄今为止概称为希腊的灵肉二元观念相冲突,但是这种灵肉二元观念很不幸地不得被称为传统的基督徒看法……人的这种灵肉二元画像,竟被称为基督徒对人的画像达如此之久,乃是一种重大的不幸。我们应当抗议,这不是基督徒对人的画像。”^⑧

在《圣经》里有两处重要的章节,对于“无常”,“苦”,和“无我”的了解,出现在一起。

第一处是圣咏第九十篇:你命世人们仍归灰土(3)——人是“无我”。你消除他们,使 they 有如清晨一觉,又使 they 有如刚出生的嫩苗青草……傍晚割去,即形枯槁(5)——人是“无常”。纵使短短的生命,也充满着劳苦、烦恼、和忧虑(9~10)——人生是“苦”^⑨。

其他章节则在罗马书八 18~25 里。在这一章里,圣保禄用了三个名词以描述人生的困境,即“虚妄”(mataiotes)、“苦楚”(pathemata)和“败坏”(phthora)。这三个名词和巴利语的“无常”、

“苦”及“无我”等非常相近。这里希腊字之有佛学寓意,是非常明显的。在这段话里,有三件事非常突出:(a)整个造化都是虚妄(mataiotes)。这是说,万物都是可毁坏的;其所以可毁坏,是因其不恒久(无常·anicca)。(b)一切受造物都在产痛中呻吟(苦楚 pathemata)。这就是佛教的“苦”(dukkha)。(c)受造物是可毁坏的,会死的。就是这:人是“无我”(anatta)^①。

总而言之,“三相”强调人的无我性。这个观念乃是佛教思想的基石。人若要获得最后的解放,必须认识自己的无我性,并把自己从“我”,“我的”等观念中解救出来。我们以后要说到,基督宗教的神秘家也强调这一点。这个观念在基督徒的灵修学里有很深的意义,我们现在已经把它忘了。

“无我性”是在佛教徒对于“名”、“色”的分析里,被清楚地揭示出来。这种分析法基督神学可以仿效。

按《圣经》的看法,人是含有心灵(psyche)和肉体(sarx)的心身统一体。这和佛教徒以“名”、“色”作为对人的分析非常相似。心灵和“名”一样,对应于人的心理部份,多少代表心理范围以内的历程;肉身则和“色”一样,对应于生物学家所关心的生理历程。佛教徒和基督徒彼此同意,人是由心理和生理的集合体所构成,其中并无可资识别的不朽灵魂。

受造物与造物主

佛教与基督宗教系从两条不同的途径来认识人的“无我性”。基督宗教以强调造物者天主的伟大与庄严为起点,与天主相比,人是微不足道的,脆弱的,离开天主,人就是虚无。佛教则以向内省察,看出人的虚无为起点,然后进而寻求足以超越虚无的境界。也许释迦牟尼不肯提到神,是因为若假设有赋人以安全感的神,则能够是认识及了解“无我性”的一个障碍。基督徒的观点是,与造物

者相较,人才了解其自己为受造物——虚无;与万有之源的天主相较,人什么都不是。

《圣经》中造世的道理,是一端有关造物者的神与受造者的人之间关系的道理。它不是有关万物如何生成的现象描述。它的主要兴趣是在于造物者与受造物之间的关系,而不在于对感官世界作经验性的描述。《圣经》中对经验世界的兴趣,是因为它乃是受造物所生存的环境;这个环境的性质,亦为受造物所分享。这显然是对神的主宰权和受造物的绝对倚赖性所作的宗教性肯定。《创世记》第一章的造世故事,其目的不在分析人的本质是什么,或给神的本性下定义;而乃在于指出人的任务,以及人作为一个受造物,与造物主之间的关系。

造物者与受造物之间的关系,以“无中生有”的造世说最能表达其真谛。这种造世说在佛教的思想背景里有双重的意义。它暗示一切事的绝对无恒久性(无常),端赖造物者用圣言的力量以维持其存在。正因万物系赖圣言从无中所造生,万物亦能因神之一言而复归无有。正因万物,包括人在内,都是从无中所造生者;所以万物,包括人在内,都面对着“无”的威胁(无我和无常)。在另一方面,这种造世说也含有神对存在物有绝对主宰权之意。换言之,神是非受造者,人是受造者;神是不受限定的(asamkhata),人是受限定的(samkhata)。

在方济各·撒肋爵(Francis de Sales)所著《虔敬生活导论》一书里,其第一篇默想就是关于造世。其中强调人在造物主面前的虚无^①,这是饶有意义的。由此我们看出造世道理的存在性和精神性的意义。

人需要神

我相信《圣经》对于“三相”的了解,尤其对于“无我”的了解,能

够帮助我们了解“神”这一名词的意义。我的论点是，假如“无我”是真的，则“神”是必须有的。只有“神”是实有的，“无我”才可说。因为人是“无我”，神才非有不可；正因人是绝对“无我”，神才绝对必须有。有限的人，除非有一个无限的实体，别无希望。只有与无限者(神)连起来看，“无我”的深度才能被充分了解。

主张人有内在于自己的，或源于自己的能力，以超越其有限的存在，无异是否认“无我”的全部意义。假如人能自救，则“无我”之说不能成立。基督徒对“无我”的意义非常认真，否认人有任何形式可赖以自救的能力——不论其为“业”力(karmie force)，或“识”力(vinnana)。基督宗教认为“无我”就是全部“无我”。正如卡尔·巴特所说的：人若没有神，什么都不是；他既非“存有”(being)，亦非“存在”(existence)^⑩。

若要知道上述的话是什么意思，可引用“杂藏”一书的“优陀那”篇的话来说明：

众僧人，听着，有“无生者”(ajatam not born)，有“无始者”(abhutam not become)，有“无成者”(akatam not made)，有“无缘者”(asamkhatam not compounded)。若“无生者”，“无始者”，“无成者”，“无缘者”均属于虚乌有，则有生、有始、有成、有为于此世者，势必无所逃遁。然而，我众僧人，既然有“无生者”、“无始者”、“无成者”、“无缘者”，则有生、有始、有成、有为于此世间者，皆有所逃遁矣。

以上这一段话，对于基督神学有很深的意义。首先，这段话把超越界(无生、无始、无成、无缘)与变幻界(有生、有始、有成、有缘者)加以区别。不论其称超越界为“涅槃”、为“神”；或以变幻界为由“无常”、“苦”和“无我”等存在性因素所构成，超越与变幻之间的区别泾渭分明。其次，超越界与变幻的、有限的、纯人间事物之间，

并无共通的尺度。超越界乃是人所向往者,而不属于人生境况之内。第三,变幻之存有舍超越者外,别无希望。关于这一点,在上引佛经的一段话中,有强烈的暗示。它暗示,倘人要从有限的存在中被解放出来,则“有缘者”(asamkhata 无限的实体)是绝对必要的;舍“无限者”之外,“有限者”将无所傍依。换言之,假如人真是“无我”,受免陷入虚无主义的错误,“无限者”一类的设定是绝对必要的。舍“无限者”以外,“有限者”所能希冀的,只有全盘毁灭。最后,纵然人是变幻的,他能够肯定在流转变迁的事物以外,确有超越实体的存在。这就是为什么我能抗拒空虚,无意义、无,及死亡的威胁,从而肯定那迫使我去追求存有之满全境界的我的存在身份、意义、与价值的理由。因为我知道自己的有限性,这个知识迫使我去寻求满全的境界。佛教徒用“涅槃”,基督徒用“神”来表达满全的境界,虽然这两个名词,其意义并不完全相等。基督徒系在其与神的关系上,寻求满全的境界。

人与神之间的关系

虽然人是“无我”,能够问关于其自己命运的问题,分析其非存有(non-being)的人性,估量其自己所厕身的流转变幻世界之价值,并从而超越其自己。他有一种超越感。假如人自知其为“无”,他应当是比“无”更多一点。人因质询其自己的有限人性,从而超越了他的无我身份。换言之,在人身上有一种超越的品质,使他能超升在其自己的有限存在之上,从而肯定了“超越界”。可是,这种超越品质,并非人之为人的固有特性,它不能和任何自然的、源于自己的能力的、完全相同。假如人确有此种本性能力,则势必与我们所坚持的“无我”相冲突,而使无我之说不能成立。假如我们对于“无我”有深度的了解,则我们不能把这种超越品质,作为人的本性,或源于存在本身。

这种超越品质系存在于人与神的关系之中。我们说,人是按神的肖像而受造的,就是这个意思。“肖像”不是指肉体的相似,它是指人与神之间有一种关系存在。为了表明这种关系,《新约圣经》用“精神”(pneuma)一词来表达(在希伯来语的旧约圣经里,则用 ruach 一字表之)。这个字有数种不同的意义。与冠词连用时 pneuma 系指神之精神;不与冠词连用时,则指人心中的一种受造的能力使他能与神相共融。人的精神从未被视为在人心中之神之火花。人心中之精神,乃是人性中的普通成份,其本身并不具有神性,因此,它除了能被圣神所激励以外,和圣神并无什么瓜葛。人之精神不是一件东西,或一种自立体(substance);它乃是灵魂体(soul-entity)。它乃是人性中的一个层面,使他比由心身所构成的有机体,要更多一点;也使他与动物、植物、手杖、石头等有所区别,并使他能够进入与神的关系之中。因此,我们要说,精神乃是人神关系的原理,只有按照这个原理,人才能寻得其真实无伪的“存有”(authentic being)。

人神关系的原理,可从两面来看:相互的一面及超越的一面。因为有相互的一面,在团体里才有个人人格的出现。个人人格的完成,只有与别人相交往时才产生,此外并无其他途径。离开团体,个人生命便无从实现。在个人与团体的关系中,个人超越自己而达到与他发生关系的别人。在达到别人时,他同时超越了自己。但这是圣神的工作,是圣神抓住了他,把他高举到超越的境界。圣神就是住在有限中的无限,驱使有限者超越其自己;也是非受造者住在受造物内,紧抓住受造物,招引他走出自我,进入与神及与别人的关系之中。

“无我”(anatta)与“精神”(pneuma)是有连带关系的。人越体认到自己的空虚(anattaness),也越体认自己精神上的充实(pneuma-ness)。把“无我”和“精神”放在一起,会帮助我们了解自己的真正本性。“无我”与“精神”间的相互关系,可从三方面来看,

每一面均能增益,加深对其他两面的了解,并填补彼此之间的差距。

第一面是心与身或名与色的一面。在这一面,“无我”就是弃绝自我(atta),或恒久性的我,或灵魂。在否认人有常住体(permanent entity)这一点上,佛教的主张是独一无二的。这个主张可以纠正通俗基督徒对自我的错误看法。基督神论倘把“无我”的道理吸收进来,则对其自己的神学系统会大有增益。不过,佛教“五蕴”(pancakhandha)的分析,似乎把人降格为由心身合成的有机体。但是,精神(pneuma)则指向更高的层面,不能被科学或心理学对有限生命所作的分析,尽其底蕴。精神是代表有限生命的额外部分,这部分才是真实无伪的存有(authentic being)的构成者,它使得一个人要比一束由心身合成的有机体要高贵一点,或比一个非凡复杂的动物要高贵一点。精神不是一种东西,或与物体相似的自立体;它乃是存有的动力,因其与圣神的关系,把人提升到有限的存在之上。

“无我”与“精神”关系的第二面,是伦理与社会的一面。伦理地说,无我是不执着,特别是对于自我或灵魂的错误观念,不可执着。因为这是一切罪恶之源。因此,断绝自我一念,废弃自我这个概念,乃是佛教所最关心的事,也是所有宗教所关心的事。不过佛教在其伦理的规范里,设法根绝一切足以助长自我气焰的东西,乃是世无其匹的。可是,从个人的观点看来,过份强调“不执着”能够导致孤立和不切实际的社会伦理学。“精神”则肯定人的社会性一面。它表明要生存就是和别人发生关系。“一切存在者都是共同存在者”。因此人乃是社会性的负责者。真实无伪的存有,不是单靠自己能够达到的,而是一种和别人共享的状态;一种使人与人间彼此发生关系的状态。爱乃是此种分享生活的基础,只有爱能够除去排他的个体性,助长人格的成熟,从而把人们联结在一起。可是,假如我们不受“不执着”的约束,和忘却“忘怀自我”的理想境

界,我们就会把爱和人际关系变成一种自私的把戏。为此,“无我”,因其强调“不执着”,永远是抗拒此种危险的守卫者;“精神”,因其强调人际关系,则为抗拒个人主义的守卫者。

“无我”与“精神”关系的第二面是超越性的一面。“无我”意为“空虚”境界的实现;完全空虚自我的人,也就是充分实现自我的人。此种自我的实现就是“涅槃”。在“涅槃”的境界里,自我被完全超越;自我荡然无存乃是最高的真福境界。佛教强调,此种自我空虚并非自我灭绝。我们如何能了解这个谜?“精神”这个概念,提供给我们一条了解之路。“精神”代表超越自我的能力,代表走出自我,越过自我,丧失自我于与万有之源相共融中的能力。人越能越过自我,其生命中的精神层面亦越加深,愈接近于一个真人。当超越自己之时,我们不再是独立自足的人;自我境界永远因被超越而愈加圆满。“精神”代表“共融”,不是代表“联合”或“吸收”。其基本原理是,“共融”可分为除去排他的个体性,及成全个性两面。在圆满的和谐中,个性会被保留,但这“个性”不是表现在独立自足的个体性中的那种排他的个性。

“无我”的功用,是在强调人之非自我中心的,或无私的一面;“精神”的功用,则在于强调人之相关的和超越的一面。这样,“无我”与“精神”的关系式,可以说是概括了人性的本质。它指出人的三度生命:无我,相互关系性,和超越性——即向内的,水平的,和垂直的三度——这三度生命在人追求其圆满的人性之努力中是极为重要的。

“基督”一词的意义

从基督徒看来,那永存的“无生”,“无始”、“无成”和“无限”——即“圣道”(Logos)、“圣言”(Word)、“圣法”(Dharma)——系在耶稣基督身上充分显示出来。基督是先存的(pre-existent)和

永恒临在的实体——“在亚巴郎以前,我就有了”。在降生的基督身上,有限与无限之间的关系非常独特,这个道理在致斐理伯书二7~11中,看得最为清楚。在这一段《圣经》里,圣保罗说到吾主耶稣的“空虚自己”(kenosis)。“自空”基督论的深沉意义,可以从“三相”的角度来了解,如果“空虚自己”不被了解为把基督的神性挖空了,而乃是空虚自我,以便爱的神性能被揭露出来。在基督的自我空虚里,自我的痕迹全被湮没——“我”、“我的”等观念完全没有了——只有神的终极的,无条件的爱存留着。

基于佛教的自我空虚概念之基督徒自我空虚,其基本原理在于,基督否定了自我,然而并不失去自我。降生以后,由于他和有限的存在相认同,他否定了自我;但因他同时又和无限者(神)相认同,他并未失去自我。基督之向双方认同,构成了有限者与无限者之间的关系。这个关系的独特之处,系在于它乃是有限者与无限者之间的无条件认同。这就是基督自我空虚(kenosis)的原理。这个原理和佛教的“空”(sunyata)的理论有相近之处。

基督空虚自己的道理,应当从他的死亡和复活这一角度来了解。按基督徒的信仰,基督死亡和复活的意义是说,我们也应当先死于自己,然后方能活在新的生命里。这端道理的伦理一面,在下面耶稣的话里表明得很清楚:“谁要跟随我,就该弃绝自己,背起自己的十字架来跟随我。因为谁要救自己的性命,必要丧失性命;但是谁若为我的缘故丧失性命,必要得到性命。”^⑩威廉巴克莱(W. Barclay)评论这一段话说:

弃绝自己是说:我不认识自己。这乃是对自己的存在予以忽视。也就是对待自己有如不存在一般。通常我们对待自己,好像自己是世界上最重要的人物。假若我们要追随耶稣,我们便必须湮没自己,忘却自我的存在^⑩。

在耶稣的话里,含有自我否定(谁若丧失自己的性命)和自我超升两个原则(必要得到性命)。这是一切宗教的普遍原则——否定与超升,或死亡与复活——但各有各的表达方式。真正无伪的生命在于把这个原则在理论上与实践上都灵活起来,否定与超升并非基督徒独有的经验,这乃是一种普遍的经验。但在基督徒方面,这种经验是奠基于耶稣基督的死亡与复活这个事实上。这个事实对于基督徒而言,乃是否定与超升的原始模型。

“在基督内”及“为我的缘故而丧失自己”就是体验到否定与超升,也就是体验到空虚与充实。只有当我们把自我的充实挖空了,才能把真理的充实填进去,虽然我们能够在日常生活中,经验到不同程度的否定与超升,但只有在渐进和圣化生活中,才能达到成全的境地。

渐进的圣化生活

过去的观念是,一个人死时,若不是进入天堂的永福,便是被投入地狱的永劫之中;现代的神学家认为这是对《圣经》象征说法的曲解。今天神学家们所谈的是渐进的圣化生活,从此世开始,绵续到死后。

天堂是生命成果的象征,人朝向这个象征而前进,直到他达到目标,这目标就是真福境界——即直接而无可怀疑地面对天主,人之能达到这个目标,是由于能够克制以自我为中心的思想——即“我”、“我的”等自我中心概念。他必须认识他乃是“无我”。若借用瓜迪尼(Romano Guardini)的话:“我们应忍受不断的死亡,新的生命才能诞生”^⑨。就是借着超越自己,我们才能长成与基督相似,变成“有如我们在天之父的成全”。

那么,正确地解释,天堂既非神话,亦非以自我为中心的思想,它乃是渐进地生命成果的享受。它的上限是“存有”的满全,或与

天主的圆满共融。

有些人,其中大部分是誓反教徒,比较喜欢称“死后的渐进圣化生活”为“居中状态”;另有一部分人,其中大部分是天主教徒,则称之为“炼狱”。虽然誓反教徒不喜欢“炼狱”这个概念,误以为这是纯粹受苦的状态;但现代的人已逐渐认识,若炼狱的意义获得正确的了解,这个名词是完全恰当的。因为炼狱系指一个过程,在这个过程中里,我们要把一切以自我为中心的成份炼净,以便适合于最终的归宿之地。地狱、天堂和炼狱,并非界限分明的状态,它们构成一道连续之流,在这道连续之流里,我们甚至可以从濒临完全毁灭的所谓地狱状态,进入与天主之最密切的结合。因此,地狱也是此种连续之流里的一个现象,可以不同程度在此世及来世被经验到。

渐进的圣化生活乃是基督徒取代轮回理论的替代物。假如“无我”是真的,则不能有自然的生存。从基督徒看来,肯定我们自己的“业力”(karmic force)或记忆,乃是与“无我”的说法相矛盾的。假如“无常”和“无我”是真的,则人死后不能有任何遗留物。按基督徒的看法,只有借着一种再造的行为,死后生命的延续才有可能。复活的意义即在于此。在“三相”的思想背景里,复活是最富有意义的。

复活的道理与人有不朽灵魂继续生存于死后的观念相矛盾。复活系强调人是不朽的事实。即在死亡时,人的生命应完全结束。为此,必须借着一种新的创造行为,人的生命才能被唤回来。正如库尔曼(Oscar Cullman)所说的:“复活是一种积极的断定:一个真正死去的人,由于神的新的创造行为,他的生命又重新被唤回来。这时所发生的是一个创造的奇迹,因为在这以前也发生过一件事,一件可怕的事:神所塑造的生命被摧毁了。”^⑩

因此,我们看出,基督徒对于来生的希望,单独寄托在神身上,而不是寄托在任何有关人有内在能力,可以继续生存于死后的理

论。在人身上并无任何东西,不论其何等高贵,不带有严格意义的“无常”、“苦”和“无我”等的记号。因此,复活的道理与无我的道理是完全相吻合的。

《圣经》教训我们说,人之受造是要与神相共融,但人没有达到这个理想。人生的目的是要进入与神的完全共融之中,这要靠渐进的圣化生活才能达到。在渐进的圣化生活里,由渴望与自我利益所构成的自我中心的生命,因认识到与“我”、“我的”等纠缠在一起的个体性乃是一个错误的观念,而告终止。这种认识,在某种意义上,可称为“涅槃”。因此,渐进的圣化生活,是一个自我的“涅槃化”的过程:不断认识自己的“无我性”及从此而来的真福的真意义。

在基督徒传统里,有些东西和佛教之认为有剥夺“我”、“我的”等概念之必要,有非常相似之处。安德希尔(Evelyn Underhill)在总结了基督徒神秘主义的要点以后,说:

所有神秘家都同意,剥去个人主动及“我”、“我的”等概念,完全断绝私念,或自我空虚——弃绝自己以便随从一较高“意志”之指引——乃达到合路生活的无上要件。神秘家为达到神视境界而暂时使心灵虚空的做法,现在应引用之于整个生活。他们说:这时我们通常视之为自我的满怀意志力的“我态”(I-hood),最后被完全吞噬了。这个过程继续发展,就有新成的东西,取代了“我”的地位,自我变成了天主奥体的一部份;他谦逊地作为这奥体生活中的一分子,身不由己地成为永恒至善者的工具,正如我们的手是我们的工具一样^⑦。

在“合路”的生活里,虽然“我态”被吞噬了,但这不是说,“我”被吞没了,而是说,“我”与神相共融,或分享神之生命。共融并非指个体在与神结合时,被吞没而变成无从辨认;共融乃是分享,这

时个人保持其差别性,但不把其排他的个性表达出来。个人在分享神之生命时,完全失去其个体的排他性,但同时在与神的共融中,也发现了真我。人之生存在世间,就是生存在“我一你”关系之中。当最后我与你达到紧密的结合,同时又各保其差异之时,“我一你”关系便达到成全的境界。在共融中,个人身份被保存在和谐之中,并不含有“我”、“我的”等概念于所造成的排他性。最后,我们将变成成熟的人格,再也不是含有排他意义的个体了。我们将在完全的和谐之中,保有我自己的特性。我们倘在世上生活在此种关系之中,我们会被逐渐圣化,直到与神完全共融为止。这种关系就像圆心与圆周之间的关系,圆心只能坐落在圆周内。这里并无二元论的嫌疑,因为我与你是内在的结合与保持差别性的情形之下相遇的。

适切的社会伦理学

在亚洲人对圆满人文之追求中,上述的神学对亚洲社会有什么贴切的伦理意义?要回答这个问题,我们得先问另一个问题:所谓人文是什么意思?什么是人的本性?从以上我们的讨论中,我们发现人性有三面,或三度。基督宗教强调“相互性”,“我一你”关系;佛教强调“无私”(无我)。但两者所共同强调的,则是“超越性”,超越界是人所向往的最后实体。我们说过,这三度乃是平面的、内向的、和垂直的三度。

我们所谓“相互性”是指人际的正当关系。人与人之间应保持正当关系,克服彼此之间的疏离感。相互性也就是“向外性”。俗世的意识也曾强调人的相互性一面。马克思说:“人的本质不是存在于个人内的什么抽象的先天性,事实上,它乃是社会关系的集合体。”^⑧马克思的社会哲学是基于一种人性论,依此人性论,人是种属动物(species being)。马克思因系犹太人,其对人的看法,多半

从《圣经》而来,马丁·布伯(Martin Buber)认为马克思之以人生存在彼此关系之中为种属动物,乃是现代思想界的哥白尼式的革命。和别人处在正当关系中的人,也是最关心社会正义和除去足以产生人际隔膜的事物的人。因此,我们可以说马克思之欲废除阶级差别,乃是一种精神性的关切。任何出于同情心而设法去除人与人彼此疏离的行为,不论其由宗教来做,或由世俗人来做,都是精神性的。

有了此种了解,我们便能够从正当的角度来看道德性。道德不是对于法律的严格遵守,而是为着人与人之间彼此的好处,而过的一种负责的生活。道德不是死守没有弹性的绝对法律。在为着人类社会的共同好处而过的负责生活里,道德原则是随着环境而顺应的。所谓社会主义者就是这个意思。按基督徒的说法,道德原则就是“爱你的近人”。在好心的撒玛黎雅人的故事里,“近人”乃是一个受害者。今天我们应特别想到,我们的近人为被压迫与被剥削的受害者。因此,爱我们的近人,就是要同情这些受害者,并用言语和行动去支持他们。

我们所谓无私或无我,是说,我们认识自己的虚无。也就是克制“我”、“我的”等概念,因为这些概念为人际正当关系的障碍。

要和别人保持正当关系,我们必须先和自己的内心保持正当关系。因为人与人之间彼此隔离的原因,存在于人自己的内心。圣雅各伯问:“你们中间的冲突和争吵是从哪里来的呢?是从在你们里面争战着的私欲来的!你们要抓要取,得不到,就想杀人;你们野心勃勃,不能满足就争就吵。”^⑨总之,那是自私或私爱,凡足以增进自私的都应被除去。

保持人际的正当关系,乃是态度上的基本改变,心灵上的根本改变,和社会改革的必要条件。革命者与和平缔造者都知道这个原理。有名的古巴革命者格瓦拉(Che Guevara)深知这个原理,据说他的整个见解受一个基本原则所支配:“不论你把社会改变了多

少,不论你把社会重建了多少,除非你创造一个新人,除非你改变了他的态度,一切革命都要以贪婪、私欲、和野心作结束。”^②没有一个新的社会,其中没有新人。“联合国教育科学文化组织”陈述其成立的目的是说:“既然战争系自人心中开始,则和平的维护也应从人心中来建构。”

为达到这个目的,私欲及自我利益等以自我为中心的生活,必须藉审慎的自我否定予以克服。汤因比(Arnold Toynbee)知道,自我中心态度的克服乃和平之钥,他说:

为了真正而永久的和平,我确信一次宗教性的革命是必要的。所谓宗教性,我是指我们应与宇宙背后的精神体相沟通,使我们的意志与它的意志相协调,以便个人与社会都能克服以自我为中心的态度。我想这是唯一的和平之钥。但我们现在距离使用这把钥匙的旅程还非常遥远,一天这把钥匙不被启用,人类能幸存的希望,永远是可怀疑的^③。

从上述这段话看来,自我中心态度的克服,亦含有超越之意。这是人性的第三度——超越。人的本性就是要超越自己,趋向最后的实体——神。荣格(Karl Jung)指出,人天生有一超越的心理倾向。新娘眼中的爱情,科学家对于研究的专心,母亲对于儿子的关怀,音乐的余音绕梁,夕阳余晖的奇观,星光满天所给人的辽阔之感,人之无尽的创造欲,不满于现有的,而要创造新的更高级的东西,虚无的经验使人认识在既生既成者之外,还有别的东西,以及凡事求有意义等,这些经验都能带领我们到达超越者的门限。

即使是无神论者,也有其超越的一面。因为无神论者乃是假“希望”之名,向现实世界所作的抗议。他们所希望者,也就是那尚未获充分了解者。人倾向于用虔敬、热望、和崇拜的态度去追求那超越现有的事物,那躲在宇宙后面的精神实体。在马克思主义和

其他的社会主义的意识形态里,超越的态度是表现在他们那怀有信心的决策上,而他们的决策则基于对光荣的将来所怀的希望;超越态度产生一种光荣之感。在宗教信仰里,信心决策所根据的希望,不仅是一个光荣的将来,甚至是指向死后的永生。这种超越态度也产生一种光荣之感。但宗教的超越态度所产生的光荣感,则表现在对神的崇拜上。在崇奉“位格神”的宗教里,超越的态度是表现在对位格神的崇拜上,所谓超越是指有来自这个世界以外的呼唤,使人能够超升自己,只有在这个超升的过程中,人才能发现真实无伪的自我。

超越的品质系存在于一切人中,不论他是唯物主义者,马克思主义者,印度教徒、佛教徒、回教徒、或基督徒。在科学里有超越的境界;那就是物理世界的无限深度所呈现的奇观和奥秘。在理性里也有超越的境界;那就是永远超越人的心灵所能把捉的某些事物——那不可言说的事物——也就是佛教徒所谓“无记”(avyakata)。“无记”指向那终极的超越者;日常生活所经验的超越,是因着那终极的超越者的存在才有意义。即使在无阶级差别的社会里,饱餐之后,仍然不免有一种饥饿之感,一种对于现实世界以外的什么东西的渴望——对于超越者的渴望。

一般地说,宗教倾向于强调人性的内向一面(那些复兴的宗教,尤其有此特性),忽略了社会行动;社会主义意识形态则倾向于强调社会行动,而忽略了内省的一面。假如我们了解人性含有“相互性”、“无私性”和“超越性”三度,也许这个了解会带领我们到达一种共同的灵修境界,使内省与行动,个人默观和人与人之间的相互性、超越态度与社会参与等联结在一起。活的神学应助成这两面的连结,因为那是实现圆满人性的最重要的工作。

(郑文卿 译)

注 释

- ① Zarathustra, Pt. I Ch. 9.
- ② Courage to Be P. 27.
- ③ Secibid, P. 36 for a summary.
- ④ Studies in Christian Existentialism PP. 115-16.
- ⑤ 爱德华龚斯描述苦是存在性的焦虑,并接受存在主义者对人类存在困境的诊断与佛教相同。See Thirty Years of Buddhist Studies P.210 A. D. P. Kanansuriya 在佛教存在主义与现代存在主义中,找到许多平行性 See Buddhist Annual, M. D. Cunasena & Co., Ltd, Colombo 1967 PP. 75 & 77
- ⑥ 咏一四四 3~4;训二 11;格后四 18
- ⑦ See Lynn de Silva, Problem of the Self in Buddhism and Christianity Ch. 8.
- ⑧ Church Dogmatics Vol. III Part 2. p. 382.
- ⑨ 在 A Vision for Man, Edited by Samuel Amirtham, pp. 89-90. 有更详细的解释。
- ⑩ 关于这段详解,请参看 Asian Voices in Christian. Theology p. 44.
- ⑪ St. Fancis de Sales, Introduction to the Devout Life p. 48. There is a meditation on death too. p. 55.
- ⑫ Church Dogmatics, p. 345.
- ⑬ 玛十六 24~25;路九 22~24
- ⑭ Daily Study Bible, The Gospel of St. Luke p. 122.
- ⑮ The Last Thing p. 46.
- ⑯ Immortality of the Soul and Resurrection of the Dead p. 27.
- ⑰ Mysticism pp. 497-98.
- ⑱ Karl Marx, Selections in Feuerbach P. 244.
- ⑲ 雅四 1~2a
- ⑳ The Speeches and Writings of Che Guevara, ed. John Gerassi, P. 48.
- ㉑ A. J. Toynbee, Surviving the Future pp. 44-45.

本文译自:

Lynn de Silva, "Rethinking Theology in the Context of Buddhism," Dialogue, New Series VI(1979)53 - 69.

禅与基督教的灵修生活

张子元

佛教宗派林立,经典浩如瀚墨,佛学自印度传入中国,与当地文化熔为一炉,而产生了中国的本色佛学;其中要以禅宗所开的花朵最为灿烂。在一次法会上,佛陀因手上的一朵鲜花,得到弟子摩诃迦叶的一个微笑,于是便开创了禅宗的世界。这看上去好像是一个浪漫的故事,其实不然,因为一语、一笑、一棒、一喝,在局外人看来是相当浪漫,但是局中人却由此得到心心相印,并取得了默契。有一点容易令人误解的,是以为学禅的人不大需要修习和实践,只要碰上那浪漫的机缘,刹时间就可以明心见性,顿时物我全无,而进入非有非空的了悟境界。“口头禅”就是一种明显的错误,因为把参禅流于辨词的训练,以至失去了参禅的本意。例如有人问禅和:“东壁打西壁时如何?”,答道:“南壁打北壁时才告诉你听”,这就看出参口头禅的流弊。其实只要我们翻开禅宗的历史,就知道参禅的人是要经过一番修习功夫的。例如迦叶追随释迦,历四十年的苦行,始证得“阿罗汉果”。达摩参禅,面壁九年;慧可断臂,以示求禅之决心;赵州参禅,坐破蒲团。可见修习的功夫有如基督教的灵修之不可缺。

不过禅宗与基督教是很不相同的。第一是两种信仰的不同,禅宗是履行佛陀的遗言所说:“自当求解脱,切勿求他人”。禅宗也不能放在西方的哲学与宗教的范围内。它不是“宗教”,因为它不立上帝,也不是“哲学”,因为它不仅是思辨,而是有存在的托付(existential commitment),有解脱拯救的功能。基督教的信仰是以

上帝为中心,依靠他的恩典和救赎。人的存在是以不断追求上帝的旨意,完成他的付托为人生目标的。

第二是两条路线的不同,这可以从禅宗学者久松真一与基督教神学家田立克(Paul Tillich)的互谈中看到。1957年9月,久松真一应邀前往哈佛大学神学部演讲“禅与文化”,曾经与田氏有过三次的交谈。当时田氏是站在“神律”(Theonomy)的立场,而久松乃站在“禅的自律”的立场,发表了他们的高见。田氏认为信仰是一种“终极的关怀”,而人总得要对终极的现实(ultimate reality)有所关心并参与其中。虽然他是站在二元的“神律”立场,亦并不以为耻。久松真一却认为禅是不参与其中的,当人一关心到“终极”时,“终极”也就不成为“终极”,因为终极里包括了善恶的判断,这就马上失去了终极的真实性。当时田立克也觉得有其道理。可见禅宗与基督教是站在平行线上,各有各的方向与目标。

第三种是两种心理的不同。禅宗与基督教不同之处,是在它对无意识的察觉,不即不离,若即若离,以形而上学的观点而言,“有限”原是“无限”,“无限”原是“有限”。“即”与“离”,在禅宗的思想中是相当重要的,在现实生活里,只要人仍活在这物理的世界,便难免不和某些或好或坏,或美或不甚美的东西有所联系。《圣经》中也常常说,我们活在这个世界上,但不属于这个世界,这便表达了既即又离的理念。所以不论是禅宗或基督教,认为人活在这相对性的世界,只有依附着对现实的双重看法。不过禅宗与基督教有一点不同,是认为在相对性世界之另一面,有一个不再是相对性的世界,那就是彼岸(transrealm)。在那里,绝无执着依恋,无罪无愧,无善也无恶。

禅的思想体系与基督教如此之不同,好像不应放在一起讨论,因为似乎没有任何共通点可以扯上关系。不过若是站在宗教学的立场,两者还是可以作比较研究的。纵使在目标上不能殊途同归吧,但是在各自达到本身目的地的修习方法上,是可以互为参照

的。或者透过禅的修习方法,能够对基督教的灵修生活有所反省,或能加深对灵修生活的体得。这正是他山之石可以攻玉的办法。

灵修生活对基督徒来说是生命长进所不可缺的。因为灵修不单是对信仰的再肯定,同时也是反省与追求,是对信仰与生活取得一致的动力。灵修是要与神更接近,才能与人更接近,但不是与神接近到最后变成了神,而是更谦卑地做一个真正的新人,在人世间做新人所应做的事。

首先不要先入为主的认为禅宗思想是一种虚渺的哲学,是与生活脱了节的。其实,“禅”并不是一种理论,乃是一种生活,所以禅与基督教的灵修生活是可以互为借镜的。日本著名的禅宗学者铃木大拙说:“禅,就是生活,离开了生活便没有禅”。

“禅”有什么意思呢?禅字是从梵文禅那(Dhyana)翻译过来的,有思维、静虑之意。所谓思维是指精心研究,静虑是心身安静下来,不受外物及妄念所扰,进一步审虑所研究的对象。这与《大学》里所说:“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得”的道理相仿。所以参禅不是呆坐如木鸡,毫无知觉,更不是百物不思。正如铃木大拙曾说:“禅就其本质而言,是看入自己生命本性的艺术,它指出从枷锁到自由的道路……禅把储藏于我们之内的所有精力做了适当而自然的解放,这些精力在通常的环境之中是被挤压被扭曲的,因此它们找不到适当的通渠来活动”。佛典中也常常提到禅定一词,这是梵文的禅那与三昧(Samadhi)的复合语,是参禅者的修习方法。三昧的意思是心定止于一境而远离散乱,所以有人主张说:“一心考物为禅,一境静念为定”。

佛教以禅为发生智慧的根本修习法,因为禅是静虑,可说是佛门的一种“灵修生活”,藉着参禅可以发生天眼通、天耳通、他心通等通力,这与圣灵能参透万事的功效相对似。参禅不但是灵修生活,而且是一种信仰的经验,《法华经·安乐行品》说:“深入禅宝,见

十方佛。”《六度集经》说：“复有四种禅宝，具足智慧，一，常乐独处；二，常当一心；三，求禅辨道；四，求无疑佛智”。基督徒的灵修生活也应该是追求属灵智慧，洞察神的圣善旨意的信仰生活。这种生活不是标榜外在的虔诚，不是因循，也不是教条式的刻板，而是对信仰的专一及再次的肯定，是用智慧分辨真伪，静虑思考，作更有深度的追求和反省。这种活泼的、带有动力性的灵修，完全是丰富人生，鞭策人生，使人面对矛盾，从而超越矛盾，向着更完臻的将来迈进。

中国禅宗对禅定的解释更妙，依《顿悟入道要门论》上卷所说：“云何为禅？云何为定？妄念不生为禅，坐见性为定，本性者，是汝无生心，定者对境无心，八风不能动，八风者，‘利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐’是名八风，若得如是定者，虽是凡夫，即八佛位”。

有一个这样的故事：宋朝苏东坡作了一首赞佛诗，说：“稽首天中天，毫光照大千，八风吹不动，端坐紫金莲”，自以为佳作，立刻命书童呈送金山寺的佛印禅师处，以为必得好评。佛印看了，在后面批了“狗屁”，交书童带返，苏东坡看后气愤填胸，立刻雇船过河向佛印问罪。佛印和尚早知苏东坡名心还存，必来问罪，所以在书童去后，即在门框上写了“八风吹不动，一屁打过江。”苏东坡见了，只好哑然失笑。禅的修习与基督徒的灵修生活有共通之处，那就是基督徒藉灵修，可以培养灵性生活的美德，正如加拉太书五章所说：“仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”。灵修可以对付名利攻心和贪爱世界，这是佛教所说的执着，这种以自我为中心的欲求，蒙蔽了人心，以至偏离正道而无法看到真理。八风可以藉禅定的修习而平静止息，罪恶的生活是可以藉灵修而一一对付的。

再说，参禅不是呆坐，禅林有句名言是：“工作即参禅”。这与中古世纪的本尼狄克的：“工作即崇拜”不相上下。唐开元中，有一位尚未证道的和尚名叫“道一”。他住在南岳衡山的半山传法院，

终日呆坐在岩洞中。当时有位怀让禅师,知道他将来可成大器,于是往岩中探望,向他说:“大德坐禅,企图什么?”回答说:“图作佛”。怀让也就不再问下去,他取了一块砖,在岩前的石上磨来磨去。道一问:“你磨砖作什么?”,答道:“磨来作镜用”。道一怪道:“磨砖岂能成镜么?”,怀让说:“磨砖既不能成镜,那么坐禅又何能成佛”。道一问:“那要怎样才是?”,怀让说:“如牛驾车,车不动,究竟打车对,还是打牛对?”道一无从作答。于是怀让进一步开示他说:“你究竟为学坐禅?还是为学坐佛?若是为学坐禅,禅本来就不属坐卧的,若为学坐佛,佛非定相,于无定法,不应生取舍之心,你若坐佛,即是杀佛”。成佛是要智慧,禅定只是启智慧之门。从以上这段话,使基督徒从对灵修生活可以有几点反省:

一、基督徒的灵修生活不只是静态,乃是静动两态的配合。静态是向信仰内扎根,动态就是信仰的实践面。例如祷告吧,祷告是人对神的回应,所以是在神面前的一种承诺与反省,并要见之于行动。正如参禅是工作,不是呆坐一样。参禅中的静虑,是一种悟的工夫。这种“悟”是要超越知性的,因为禅的目标是在认识人自己的自性。这种知识不是现代心理学家的“科学”知识,不是那把自己当做客体为认知的知性的知识。禅宗对自我的知识,不是知性的,不是疏离的,而是知者与被知者的合而为一的充分体验。有些人相信生存问题的最终答案可以用“思想”得出来。但是学禅的人却认为:生命的最终答案是不能用思想来提供的,所以铃木说:“当事务依通常的顺序进行时,知性上的“是”与“否”可以说是十分方便的,但生命的最终问题一旦出现,知性就无法给予满意的解答。”基督徒的祷告或默想往往是偏重于知性上的追求,以致使祈祷的人和祈祷的事分开,这正是头脑化作用。保罗说:基督徒要“以耶稣基督的心为心”或说:“基督在我里面”,“我在基督里面”,这些绝非知性上的问题。其实基督教的祷告与默想不光是属于知性上的分辨与穷理。在 12 世纪的 Victorina 已经把推理的认知,

默想及冥想(Cogitatio, Meditatio Contemplatio)分开,而教父伊格那丢(Ignatius)在他的灵性修习(Spiritual Exercises)里,把思虑、默想、冥想分开,而各有各的效用。人的认知虽然是属于智力的功能,但是经验告诉我们,这种功能在使用时就有两种不同的去路。正如圣多马亚奎那(Thomas Aquinas)所说:一种是思考力的(ratio),另一种是悟力的(intellectus)。所谓思考力或推理,是由已知之事实推断结论。这是推理的过程,因此是有繁殖性和推进性的。它是从外向内推进,从而了解到事物的本质。这是现代的科学、哲学及常识中所应用的基本方法,是人类理性活动的常态。可是另一方面也有悟力活动的一面。它可以在一刹那间把握真理,这是一种直觉而无须经过思辨的考查,因此我们又可以说推理是动态,悟力是静态。在人的思想上,推理是一种常见的智力活动,这正因为人不是纯粹的灵体,而是灵与肉结合在一起之故。基督徒的祷告和默想有一个毛病,那就是往往偏重于知性的一面,头脑化的一面,而忽略了祷告与默想不光是包括祈求、谢恩,至于悟性的默想,不但可以得到心灵上的平静,还可以免除各种的贪欲,以及被真理的灵所充满。这种祷告不是自己满足自己欲望的祷告,而是属于悟性的祷告,也就是圣灵用说不出的叹息为我们祷告,使我们在祷告默想中,掌握到真理的所在,进一步实践真理。

二、基督徒的灵修生活,不是形式和外表的,乃是信仰的真正表现,不是注重每天要读多少章《圣经》,背多少节金句,这是形式,而是对所读的悟到多少,行出多少的问题。也不是几点钟到几点钟的祷告,因为这也是形式。重要的是祷告什么,从祷告中得到什么,又如何把祷告化作行动的力量。所以基督徒的灵修不是“在岩石中呆坐”,它是“打牛,不是打车”,是根本,不是枝末。

三、基督徒的灵修生活是信仰的直接流露,如泉吐水,如浪起波那么自然。所以灵修不是获得信仰的手段,正如坐佛不能成佛反而杀佛。乃是要先有信仰,才有真正的灵修生活,有了灵修生

活,才能藉着反省、悟性,更认识信仰,体验信仰,证实信仰在人生中的真正意义。



第 四 编

我们为什么走不进天堂？

——《神曲·地狱》的东拉西扯

马翰如

鲁迅曾说过：“在年轻时候，读了伟大的文学者的作品，虽然敬服那作者，然而总不能爱的，一共有两个人。”（《陀思妥耶夫斯基的事》）一个是陀思妥耶夫斯基，还有一个，就是但丁。说是读《神曲·炼狱篇》时，见“有些鬼魂还在把很重的石头，推上峻峭的岩壁去。这是极吃力的工作，但一松手，可就立刻压烂了自己。不知怎地，自己也好像很是疲乏了。于是我就在这地方停住，没有能够走到天国去。”每当我捧起《神曲》，就想起鲁迅这番话，像是为自己的浅薄和躲懒找到了开脱的理由似的，将《炼狱》和《天堂》抛下不读——鲁迅且上不了天堂，何况我辈乎？

这回却不行了。面对田德望先生的新译《神曲·地狱篇》，似乎不能再偷懒。于是，又忍不住琢磨鲁迅那番教但丁听了不快的话，总觉得其中有些道理。于是，又忍不住想到一个荒唐的问题：为什么像鲁迅那样伟大的人物，也上不了天堂呢？

一、归 宿

听说产生宗教的心理原因，主要是对死的恐惧，乍一看，是有些道理的。人，谁不爱惜生命，惧怕死亡呢？细一想，又觉得未必。《地狱篇》中专门为自杀者安排了一环，让灵魂们化为怪树，让污秽的哈尔皮们在他们身上做窝，让黑狗们把他们撕咬得黑血淋漓，惨不忍睹。而且，即使到了末日审判，他们与肉体也不能合一，

还得将“自己的遗体拖到这里，挂在这凄惨的树林中”。可见人间还有些不爱惜生命的人。宗教对他们来说，倒是惩戒那不怕死的念头的。再说，西方早有些有德之士，在叫嚷宗教式微了，所以尼采一说“上帝死了”，便成名言，你也引用，他也引用。莫非现代人都成了勇士，不怕死了？

也有人说，宗教起源于对未知的恐惧。乍一看，也很有些道理。大凡未知的东西，都神神秘秘，难以把握，心中就难免惴惴的。《易经·系辞上传》不是说么：“阴阳不测之谓神。”细一想，又觉得也未必。无论在东方还是在西方，真正笃信宗教的人，恰恰是些看破红尘因而心胸坦荡的睿智者。老子、释迦牟尼、耶稣这些大教主们，哪一个没有目光深远的大智慧？即使是被但丁打入林勃狱的苏格拉底和柏拉图，心中也有个神呢——不过，是异教的神。

所以宗教这东西，就不能轻易地归之为恐惧和愚昧的产物，尤其是当它发展成某一社会的文化主流之后，更不能简单地加以否定。须知几乎一切文化的要素——艺术、文学、哲学、科学都是从它而分化出来的呢。

记得蒙田在《论哲学即是学死》一文中说过：“西塞罗说哲学不是别的，只是准备死。”这话说到了点子上。好的哲学教人如何去死，好的宗教也教人如何去死。宗教文化植根于死亡意识，但这死亡意识的本质，不是对死的恐惧，而是死的思考和选择；不是探索死这一生理现象，而是对如何对待死的文化意义，如何去死。哈姆莱特不是有句名言吗：“生存还是毁灭，这是一个值得考虑的问题。”他所考虑的重点，就是如何去死。所以弗洛伊德说：“你想长生，就得准备去死。”（《弗洛伊德论创造力与无意识》）那意思是说：不知死，焉知生？

这就与中国哲人孔子的“不知生，焉知死”针锋相对了。问题都是一样的，但提出问题的方式和角度不同，就显出了文化类型和结构的差异，因而解决问题的方法也就大相径庭了。中国人讲出

生入死，西方人却讲出死入生，这是两种截然不同的出入观。

这一点，近些年已经被很多有学问的中国人注意到了。问题是，为什么东方人讲出生入死，而西方人讲出死入生？

原因固然可以找出很多，但我觉得首要的一条，是教主们的身世。这“身世”的含义很广，包括出身、文化教养、传教方式、对象和死亡方式。如果把儒家也算成一教，那么，儒道释三教的教主出身都不算差。孔子是周室之后，做过鲁国的司法部长。老子出身虽不明不白，但做过周朝的图书馆长。庄子则做过梁国的县太爷。人们说老庄出身于式微的贵族，我想是不错的。释迦牟尼就更不得了，是迦毗罗国的王子。所以不难推断，儒道释的教主，文化修养是相当高的。耶稣就不同了，出身木匠，生在马槽里。后来既没听说他进过牛津、哈佛，也没有做过什么官——甚至有人说他不大识字，大概跟禅宗六祖差不多吧。因了这些差别，孔子、老子的宣传对象，主要是上层人物，教他们如何治国掌政。庄子、释迦的宣传对象，主要是有闲士女，教他们如何养生施善。而耶稣的宣传对象，则是些蓬头垢面的小民、奴隶、甚至妓女，教他们如何诚心做人。似乎儒道释的传布，是自上而下的，基督教的传布则是自下而上的。上之生即下之死也，所以孔子也罢、老庄也罢、释迦也罢，到头来都有个善终的结局，而耶稣呢，是落了个横死——其时，年仅三十有三。（《神曲》每篇三十三歌，是否象征着耶稣的寿数呢？）普天之下，创教者亦多矣，但以身殉道的有几个？大多数创教者都主要以言论拯危世、救众生，但以自己的生命为人类赎罪，以自己的死抗议社会之不公、人性这邪恶者又有几个？大多数宗教都说善有善报、恶有恶报，但以自己的死揭示社会以恶报善、上帝以善报恶的道理的又有几个？因此耶稣之死对信徒们的刺激就格外的大。他的死使信徒对社会充满了绝望感，更使信徒恍悟了正义在抵抗中体现，希望从绝望中产生的真理——这才是耶稣死而复活的真实含义。孔子不过说：“朝闻道，夕死可也。”耶稣之死却告诉

人们：朝成道则朝死，夕成道则夕死。闻道而可死与成道而敢死，这里面就有一个信心、希望和热忱的程度的差别在。故而儒道释以善终为结局向中国的君子们宣示了一个出生入死的经验性的真理，耶稣以横死为结局向罗马帝国的奴隶们昭明了一个出死入生的超验性的启示。这两种根本不同的褐窠生命之真谛的出入观，终于逐渐形成了中国与西方在文化心理上的巨大差异。

大概就因为这个缘故罢，但丁的地狱之门的可怕铭文首先就使中国读者格外地感到陌生和震惊，走上炼狱和天堂的步子就格外的疲乏和艰难。终于，在赎罪的半途便止步不前了。——因为它所倡言的再生之路，不是靠舍粥散金的援救穷人，而是靠以身殉道的牺牲自身。

这出死入生听起来挺不顺耳，但它和兵家的置之死地而后生的道理差不多。目的是让人在绝望中奋起，在困境中演一场壮烈的生命悲剧。“真性活动包括牺牲与风险。”马丁·布伯说。（《我与你》）而更重要的，是告诉你：**如何像耶稣复活之后一般，把一次性的生命度过得如同第二次获得生命似的成熟、充实、亲切、精纯！**

出生而入死，是生命的自然规律，但不是人生的归宿。人生的真正归宿，是出死而入生。

出生入死易，出死入生难。但丁在《神曲》第一歌中就走上了“另一条路”，一条“必须把一切希望抛开”的死亡之路。

二、审 痛

我总觉得《地狱篇》中的一报还一报的惩罚，是过于严苛了。它似乎不符合基督教的恕道。比如保罗和弗兰齐斯嘉的阴魂在地狱狂飙中大受折磨，就叫人看了不忍，连但丁自己看了也悲痛得“像死尸一般倒下了”。那么，但丁为什么要在地狱和炼狱中设下如许花样繁多的苦刑呢？这就说到了西方人特有的审痛意识。所

谓审痛,是指对精神的、心灵的内在痛苦的承受和咀嚼。中国人叫它“良心的痛苦”。

对自然、社会、肉体造成的痛苦,中国人的态度与西方差不多。子曰:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!”就是一种以苦为乐的人生态度。孟子也说天将降大任于斯人,是要劳筋骨、饿体肤,苦心志的。但严格说起来,这叫“安贫乐道”或“砺志成事”,不是审痛悟道。佛教也讲苦。四谛的头一条就是苦谛:生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎苦、爱别离苦、求不得苦、五盛阳苦……苦个不了。似乎活着就是受苦受罪,要想不苦,只有涅槃一路。但这个罪也不是基督教所言的原罪,只是苦果。痛苦之因不同,本质不同,对痛苦的态度也就不同。在基督教看来,人不是苦虫,而是上帝创造的荣光。活着并没罪,也不苦,只有人的离弃上帝,不肯向善的那种心性才造成彼此的大痛苦,才造成了原罪。只要使自己灵魂保持洁净,则不论活着或死去,都是幸福而快乐的。而人,只有自觉地主动地进入痛苦经验的最深处,才能发现自己失去的最重要的东西是什么,才能说出人最需要的是什么。“如果你没有感到痛苦,你渴求新生的力量从哪里来?”(詹姆士·里德《基督的人生观》)所以《神曲》中阴魂们所受的一切痛苦,不是因生、爱、欲、智造成的,而是生、爱、欲、智的不中法度而造成的。这就与儒道释所言的痛苦不同了。它是原罪、赎罪和净罪的痛苦,是一种发自灵魂深处的痛苦。这东西无形无象,宗教文化就借助艺术象征的手段描述它,以强化人们的审痛意识。《神曲》的主题,如果一言以蔽之,就叫审痛悟道。

痛感,是生命的本能;精神痛苦,更是人的文化本能。这本能逼得人超越自己,也逼出了瑰丽的精神财富。中国人的安贫乐道固然是有积极进取的一面,但一掺入道家思想;却容易走上“乐天知足”的一路,再一掺入“人惟求旧”的古训,就更走上了阿Q老哥的“精神胜利法”一路。遇到精神痛苦,来一句“儿子打老子”,或

“我们先前——比你阔多啦”，或更浑沌而玄妙的“妈妈的”，就像武侠高手一般，把痛苦“化解”了，就觉得自己是第一个能自轻自贱的人，如同中了头名状元，九分得意地飘飘然小半日。即使犯了原罪(?)呢，也是“和尚摸得，我摸不得”！开脱得十分潇洒。所以虽遇不少精神痛苦，却从不将痛苦的能量聚积升华，而是依然故我，一副“人惟求旧”的样子。不是有人说中国艺术是乐感文化吗？这就与尼采提倡的悲剧文化不同。《神曲》的本名，虽叫作《神的喜剧》，其内容，倒是以人的悲剧为主呢。所以中国人不大能从《神曲》中找到乐趣。

“人非圣贤，孰能无过？”中国人喜欢这样开导自己。但在基督文化中的西方人却不作此想。他们总觉得人类优于世上的一切生灵，而这种优越性是被泽了上帝之光的结果。因而，一切罪过都造成双重结果：对人的伤害和对上帝的背弃。这就使一切罪过，无论大小轻重，都蒙了一层形而上的含义——渎神。世俗的律法，只有权评判人对人犯下的形而下的罪孽，却无权评判人对上帝犯下的形而上的原罪。一切人间法度相对上帝的法度来讲，都是不公正的。人法是暂住变迁的，神法是永恒如一的。它是“末日审判”。这是一。由人法评判人对上帝的罪，是对神权的潜越。这是二。所以但丁在《天堂篇》第七歌中谈了上帝复仇与人的复仇的不同。这用耶稣的话讲，叫做“凯撒的物当归给凯撒，上帝的物当归给上帝”。（但丁的《论世界帝国》一书所论政教分离的依据，盖出于此，里面大有门道，这里暂且按下不表。）

这样一来，人因罪过带来的精神痛苦，也就有了两层意思：背弃社会正道的痛苦和背离原初的人的出发点和归宿的痛苦。这种审痛意识的二重性结构，使人不仅面临经验性的痛感，而且承受超验性的痛感；不仅感到某一社会理性对人的匡正，而且更感到由若干社会理性积淀而成的、从而冲决了某一社会理性的狭隘性的超理性的启示，仿佛听到了古老而又古老的人类始祖的灵魂的深情

呼唤。这个“我魂之魂”(马丁·布伯语)的呼唤,西方人习惯地称之为上帝的呼唤。它最终带来一种大彻大悟的再生般的快感,此即复活。这种与人的本初灵魂的相遇,产生一种如同上帝初造亚当时的对世界、生命、人的出发点和归宿的极澄明的新鲜感和欣悦感。它听起来似乎不可思议,其实,这正是最纯正的悲剧快感。须知良心就是灵魂的伤口,那血是止不住的。痛苦?痛苦即真实。看到真实,是件大苦而大乐的事。这悲剧快感的源头,可以上溯到《俄狄浦斯》、《奥瑞斯特斯》和《安提戈涅》。这种通过审痛意识而形成的与古老祖先的精神勾通和对话,这种超验的灵魂相遇,正是《神曲》中但丁与维吉尔以及诸多先哲人祖相遇的情节的潜在原型结构。但丁正是在审痛意识的形而上层次上从痛苦的地狱走进欢乐的天堂的。

这就叫中国读者犯难了。对于中国人来讲,这种超越历史时空的形而上的精神痛苦,这种由痛苦分娩出的人的本真灵魂的新鲜感和欣悦感,这种倾听古老灵魂的深情呼唤以及对人类精神生活漫长道路溯源的透破力,早已被历史化了的三皇五帝的厚厚的旧尘封埋了。因此对罪孽和精神痛苦的咀嚼和消化就不如基督文化中的西方人细腻、精致。审痛悟道既讲不上,痛苦便分娩不出宁静的愉悦,《神曲》的再生之路,就不是中国人容易消受得了的了。

三、二重真理与文化机制

让我们再拾起“凯撒的物当归给凯撒,上帝的物当归给上帝”的话头。

耶稣的话,表明了古希腊文化与古希伯来文化相遇、融合中的矛盾。上帝的统治和凯撒的统治给了基督徒一个双重身份:人的现实身份和超现实身份。这种文化的二重视角和人的双重身份,给西方人造成了一次次的文化困境、带来了一次次的文化挑战,却

也形成了西方文化发展的内在机制。主体的二重身份,造成文化视角的二重性,更造成真理的二重性。不管这个二重真理以什么样的具体内容和形式出现,其实质,都是做为世俗的人的实用性真理与做为本真的人的元真理的对立。这种主体身份的双重性,马丁·布伯说得极简明透彻:我与你和我与他。我与你的世界,是人与上帝的世界,人以无待无限的自由意志体悟着元真理;我与他的世界,是人与凯撒的世界,人以有待有限的社会意志经验着实用真理。所以浮士德唱道:“有两种精神居住在我们心胸,/一个要想同别一个分离!/一个沉溺在迷离的爱欲之中,/执拗地固执着这个尘世,/别一个猛烈地要离去凡尘,/向那崇高的灵的境界飞驰。”(歌德《浮士德》)这就是文化困境,它时而表现为上帝之城与凯撒之城的冲突,时而表现为罗马教皇与罗马皇帝的冲突,时而表现为神道与人道的冲突,时而表现为人道与科学的冲突。它们是西方文化前行的两个车轮,却时时发生各奔东西的矛盾。这时,“你总得先把这个世界打破,/那才可以产生出另外的一个。”(同上)出死才能入生。死与生的两重痛苦时时折磨着西方人,死与生的两种快感时时刺激着西方人。这古希腊与古希伯莱文化的奇妙的东西汇融,让世世代代的西方人背上痛苦的精神重负,也给了世世代代的西方人敢于正视灵魂的生死苦乐的勇气和信心。他们就这样走下去,走下去。即使尼采说上帝死了,即使更富有冒险精神的人甚至宣称人类本身已死,但西方人并不怕正视这死亡。他们总是以宣布一方出死的方式宣布另一方的入生。他们相信,死,不是精神痛苦的终结,而是它在更高层次的再生。西方人的审痛意识,如东方传说中的火中凤凰,它是永远不会真正死去的。而一个文化的超时空的痛苦如果不死,这文化就有新生的希望……

《神曲》第一次以文学作品的形式表现了古希腊文化与古希伯莱文化的汇融和冲突,表现了二重真理的文化机制,表现了这个文化冲突的出死入生的性质,表现了这个文化冲突所造成的形而下

和形而上的痛苦,表现了对痛苦的卓绝的承受力和超越痛苦而再生的信心。所以,恩格斯说但丁“是中世纪的最后一位诗人,同时又是新时代的最初一位诗人。”

面对《神曲·地狱篇》,我掩卷沉思:我们也有精神痛苦和“我魂之魂”呵。

我们不该过分疏远了它们……

生死之变易

——庄周面对基督的死亡

[英]雷敦和

一进入天主教教堂,就看到对面的十字架和耶稣的尸体。教会这样做,可以说是违背了一般人对死亡的禁忌。因此教会用不同的方式来设计十字架。古爱尔兰教会常挂十字架,但不加耶稣的尸体;东欧教会书一个穿司祭服装的耶稣,表达他已经复活了,站在天父之右边为我们转达。也许这两个传统比较合乎儒家思想。不过,中国人可以用庄子的目光,很乐意地观看被钉在十字架上的耶稣尸体。庄子当然不是基督徒,我们不可希望从他那里得到一个论耶稣死亡的完整说法。虽然如此,他可以帮助基督徒多了解十字架的奥迹。这奥迹是天主启示的中心,其内容简直谈不完。因为谈不完,我限定只用庄子内篇和与内篇有关的文献,也只选若望福音对死亡的看法。偶尔也会用别的文章。

人类历史对死亡有三个较重要的说法。第一种说法:人死就不在了;到了死亡,人就被毁灭。第二种说法:肉身死,灵魂仍然存在。中国民间宗教就这样信魄、魂、鬼等观念的分散或存在。第三个说法承认生死的变化,但不谈后果,因为每人的特“我”进入大自然的变动。小乘佛教比较接近第三种说法;庄子却讲的特别清楚,特别活泼。

在《齐物篇》庄子提出死亡的问题:

“人谓不死,奚益!其形化,其心与之然,可不谓大哀乎?”他不怕面对死亡,后来他问:“死亡是否人的大悲剧呢?”在大宗师篇他回答说:“古之真人,不知说生,不知恶死。”意思是说人生没有悲剧

之事,也没有快乐之事,“死生,命也”。真人该想怎么接受和配合大自然在他身上所发动的变化。子舆是这样的一个真人。他得病后,就“跼蹐而鉴于井”,意为“轻快的走到井边,照自己的影子”。他“心闲而无事”,所以平安地观看他身体的变化。他的朋友,子来用比喻说出生死的关系:

今一以天地为大炉,以造化为大冶(即铁匠),恶乎往而不哉!成然寐,遽然觉。

他对死后不在乎,因为这不是他的事。他像放在熔炉的铁,铁匠可以决定要做什么样的剑,大自然负责他将来的情况。从此可知,庄子不谈灭我而已,也不论后世之复生,只把自我轻松地放在大自然的怀抱里。

现在让我们研究一下若望福音对耶稣死亡的说法。福音很早提出耶稣的“时刻”,也就是他苦难的时刻(若二4;十三1),那时他会受光荣(若十七1)。耶稣受光荣时,要派圣神来(若七39),那么临终时他就“呼气”(若十九30),不只是断气的意思,而且也是送气,即圣神的意思。还有另外两处值得我们注意。若十11说:“我是善牧,善牧为羊舍掉自己的性命。”若十25说:“在现世憎恨自己性命的,必要保存性命入于永生。”耶稣为他人舍掉性命,但藉这奉献就入永生。他的死亡使天父的光荣显露出来。庄子站在“宇宙美”^①的立场来看人生死的问题;若望福音作者站在天父永远之光来看世人。他们都知道人死不就是大哀而已。

庄子谈宇宙的变化和若望福音所说的天父,在一般人的看法有冲突。在天道篇老聃说:“天地固有常矣。”很可能这句话是汉朝写的^②,不过它说明庄子的立场:大自然就是大自然,不是神所创造的。因此与天主教信仰有冲突。其实不然。庄子若用神字,说成福音的用词,要用“天使”才对。庄子不提天主的问题,但神学家

一看这“固”字,就知道天主的问题不远。可能生死、是非等等在庄子哲学都有相对的价值,神学家却要找整个的思想系统,或相对价值系统有没有绝对性。说庄子的“天地固有常”这句话,“否认了有什么神或上帝来支配自然界。”^③是不对的。庄子根本不谈天主教的上帝,所以他不能否认他。我们只能说,为庄子,宇宙只是本来如此,不必谈它的来源。神学家不然,他一定要考虑这个“固”字,说全部大自然在天父的手里。大自然这样,“如此”,因为天父愿意它这样。

庄子和若望福音有另一个很重要的区别。庄子谈到凡人的死,若望讨论天主子的死。耶稣是天父唯一子;他的死,因为是无双的,所以“使所有信他的人,在他内得到永生”(若三 15)。我们不能用庄子来否定耶稣的唯一性,因为庄子没有听过耶稣。他的真人就是了解凡人的情况比较多的人,若把耶稣当作真人看,我们并不在谈庄周论基督的死亡,而只是谈庄子论死亡的看法。在若望福音,我们可以看人面对耶稣时,会有什么样的观点。被治好的胎生瞎子,听说是耶稣治好了他,就“俯伏朝拜耶稣。”(若九 38)“俯伏朝拜”的原文是“proskunēsen”,是人在天主面前的态度。瞎子透过耶稣的人性,升到天主的光荣,如同人藉着艺术品,看到一个超越墨水的境界一样。^④

站在宇宙美的立场来看,死亡是若望和庄子的共同点。从这个立场说,连不好看的也值得看。子與在水井前,虽然身体“拘拘”,不好看,但他不能恨自己。同样耶稣在十字架上非常不好看:“他的容貌损伤得已不像人,他的形状已不像人子。”(依五二 14)但若望用匝十二 10 注释曰:“他们(即凡人)要瞻望他们所刺透的。”(若十九 37)。用庄子的话,所瞻望的美是一个大变化。用到耶稣的死,所谓的变化是指世界上最大的变化,即生者入于死亡,阳气变成阴气。其他福音提到遍地的黑暗(玛廿七 45),若望不这样说,因为阳变阴也是阴变阳,是天父的面容露出来。庄子帮助我

们记住：看十字架时，我们不要停留在尸体上，而要理解死生的变化。

庄子死生相对论也使我们比较容易懂耶稣所讲的“一粒麦子”（若十二 24）。耶稣说，一粒麦子必须死才能结出果实，同样人必须死才能进入永生。从庄子我们知道，死本身无义；生本身无义。生的意义是由死而来的；死的意义是由生而来的。庄子要破除执我，注重自然界；同样耶稣破除执我，强调天主的永生。“破除执我”的意思是，认识我不是我生死的主人。最好舍掉自己的命，这样会快乐，不必等到死亡来决定。如何舍掉性命？若望用爱来说，最高级之爱是“为自己的朋友舍掉性命”（若十五 14）。“舍掉性命”不是毁灭性命，而是破除执我，把自己放在父的手里。我的性命是天父所赐，不是我所造；同时我的死亡不是属于我，而是要给他。若只站在普通人的立场来看，这太可怕了，必须站在执我立场之外，才能信任这比我大的力量。耶稣基督的死亡、复活使我们敢相信他的父。因此基督徒面对死亡有特别的看法。

圣保罗曾经说过，我们的死亡是属于主而不是我们的。其实，死亡使人非常孤独；没有另一人能代替我。可以说，死是唯一完全属于我的事。我的生命是由父母来的，并不是我占有的；只有我的死亡是别人不能有的。这样，想自杀的人有道理。在死亡时他的自我是他的，不许任何人干涉。不过“我死”有矛盾。在自杀时，我负责我的存在；同时这个我没办法抓住他自己。结果虽然人的死亡完全属于自己，生死的变化没有人能控制。庄子曰：“大块载我以形……息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。”（大宗师）他知道他的死亡不是他的，而是“大块（即宇宙）”所赐。基督徒也要这样想。不必等到临终时，连在日常生活中，他就该舍掉他所有的，包括他自己。爱是他的标记，而爱就在于舍己。因为死亡是每个人的私事，舍掉自己的死是最无私的行为。

也许有人说：“不必谈死；到了死的时候再考虑吧，何必现在

呢？”庄子可以回答：人对死亡的态度，影响他的整个生活，使他由造物者的观点来看他的存在。

彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。（大宗师）

在若望福音有类似的思想。若望常谈永生。“永生”不只在死亡之后。耶稣说：“谁吃我的肉，谁有永生。”意思是参加他的死亡、复活是进入永生，不会永远地死。福音的道理不容易懂。若把“永生”翻成庄子的“一气”可能比较容易。“气”就是圣神的能力。若三 54 说：“人除非由水和圣神而生，不能进入天主的国。”从十字架上耶稣送圣神，使人或活或死都靠这气，结果人的生命也是靠永生。离了耶稣永生之气，人什么也不能（若十五 5）。在耶稣基督内，人真正的可以“游乎天地之一气”。

这类的人很快乐，“且梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。”（大宗师）。这种快乐不像车祸之后的幸存者，因为幸存者的所以高兴，在于他没有死。基督徒的快乐，是因为他在基督内已经死了。所以他现在的生命就是耶稣的永生，耶稣的喜乐。

你们的喜乐谁也不能从你们夺去。（若十六 22）

使你们的喜乐得以圆满。（若十六 24）

圆满的喜乐来自天主，人所喜悦的仍是一部分或一段时间，但超过是非苦乐等对象有“天一”。说“喜乐”也好，说“平安”也好，都使内心安静而高兴：“我把平安留给你们，我将平安赐给你们”（若 四 27）。这平安是天主的圆满快乐。

庄子在耶稣之前，已经说明这种平安快乐，不过连在其他道家中也很少发现同样的态度。是因为他的理论有错，或因为人很难接受？我想说他没错还不够。一个有理性的人很难以无理性的大

自然为凭藉。动物死时不必考虑,但人总要问何必符合大自然的变化?何必有变化?孟子说可以为得义舍生。连这个也不容易。所谓的义是一种理想,可是人不只有理想也有感觉,所以这样殉道是一件残酷的事。人必须有人才能乐意的殉道。若有人,他不怕死。死亡就是跳到母亲的怀抱里,到父亲的手里。庄子承认这点:“父母于子,东西南北,唯命之从。阴阳于人,不翅于父母。”阴阳像父母那样。在福单音里“像”字变为“是”字;天主是我们的父亲和母亲。就在他内,藉神人合一的耶稣基督,人能“成然寐,遽然觉”。我们的解释还没有回答哲学家的“何必有变易”问题,必须给人一个值得人的回答。哲学家说“生死,命也”;神学家说这个“命”不是命令,而是生命,天主永生之命或爱。一个被爱的人不必问爱以外的问题,也就能深深地进入无穷之爱域。

现在可将前面较详细的讨论,用简短的语句作一个回顾,当作全文的结论。

1. 耶稣是善牧,他为人舍生,像一粒麦子一样。
2. 人在十字架前,可以看到世界上最美丽、最光荣的变化。不只要看,也要朝拜。
3. 在基督内,人不怕破除执我,进入永生。他知道死后能与爱变为一体,死前也一样,因为生死都由永生而来。结果心里有平安愉快。

我们认为,有三种对死亡问题的说法。上面是用庄子的看法来讨论其中之一。为了比较圆满地解释,我们必须稍微参考另外两个。本文提出破除执我,但没有详细地说是否灵魂一直存在。要明白破除执我和灭我的不同。灭我是肯定我的存在,然后说,临终时它被毁灭。破除执我是说,人的真性在于舍私取他。所以“死人得永生”这种说法有问题,因为在爱内什么都不能“得”。在天堂没有“我的”、“你的”这种区别。今世所谓“我的”,实际上是空虚词。我们知道生命不是我赐给我的,也看过连我的死也不属于我。

若生死不是我的，哪儿有我的呢？人很贫穷，什么也没有，但他仍然存在。每一个人仍旧有他的唯一性。在永生之爱内，他会发现他的唯一性愈来愈清楚。基督的爱不像一个无名的海洋，而像一个有许多房间的家（若十四 2）。他是我们的牧者，他知道每一只羊的名字；他会抱每一只羊，所以不必怕生死的变易和死后的情况。

庄周面对基督^⑤

庄子到髑髅山去，看见被钉在十字架上的耶稣，就问他，曰：“您是因为反对政府而被判死刑吗？您是因为做了坏事而受惩罚吗？”说完就以髑髅山为枕，躺下睡着了。夜半，耶稣在梦中曰：“子之谈者似世人。视子所言，皆世人之累也，永生者则无此矣。子欲闻永生之悦乎？”庄子曰：“然。”耶稣曰：“永生，无忧无苦，从然以天为父母，虽南面王之乐，不能过也。”庄子不信，曰：“吾叫司命之神让你恢复世人之生，子欲之乎？”于是，由尸体来的光照临大地。耶稣曰：“庄周”。彼俯伏朝拜，进入永生。

注 释

① 陈鼓应：《庄子哲学》，商务印书馆，1975，第120页。

② Graham, A. C., *Chuang-Tzu: The Inner Chapters*, Unwin, London, 1986, p. 126

③ 同①，第110页。

④ Nichols, A., O. P., *The Art of God Incarnate: Theology and Image in Christian Tradition*, DLT, London, 1980, pp. 127-9

⑤ 庄子：《至乐篇》。

重论中文《圣经》中“罪”字的翻译问题

李滢源

年来笔者数度为文吁请修改中文《圣经》中的“罪”字，分别在港、台刊物上发表。最近却荷谢扶雅先生在香港“景风”(57期)上披露一文，予以反应。谢先生首先阐述“罪”与“过”意义的不同，并且说：“过”可以包括“罪”；相反的，“罪”不能包括“过”。谢先生同意“罪”是相当于英文的“crime”；但是，不同意“过”是相当于英文的“sin”。笔者与谢先生关于“罪”字的意见完全相同，在这篇文章中希望补充一点“过”的思想，并指出中文《圣经》的“过”字亦有修改的必要。

“过”字作名词用解作错失，人所尽知。但是，这种“错失”在中国文化里具有极浓厚的宗教和道德的观念，因此，不能说仅是相当于英文的 fault。在中文大辞典里：“不合中庸之道曰过”。所以“过”的涵义并不能说是任何错失，这里的错失是“不中(去声)”，不中是与天道违反，不中(去声)是与人道违反，因为天道是中庸，人道是中(去声)节。孔子说：“王天下有三重焉，其寡过矣乎。”这里的“寡过”不是说没有“吹毛求疵”的错失，而是“不勉而中(去声)，不思而得，从容中(去声)道圣人也。”

将“过”字与英文的“sin”字比较，我们不需要这样做。因为谢先生和许多中国神学家都会提到这个问题，笔者愿在此作个解释。英文的“sin”字是个很特别的字，因为它几乎完全是一个宗教性质的字，连希伯来文，希腊文也找不到一个字与“sin”字相当。它是从古英文的“synd”演变而来，它的原义是“真正”(real)，后来解作

“真正犯罪”(real guilt)。不过，“过”字不能相当于英文的“sin”字并不成为问题，拉丁文的“peccatum”(错失)也不是从英文翻译，最要紧的是“过”字与希伯来文的 *chata*、希腊文的 *hamartia* 意义相近。

中文《圣经》“罪”字的原文是希伯来文的“*chata*”与希腊文的“*hamartia*”、“*hamartano*”与“*hamartema*”，它们的本身都不是宗教性质的字，它们的原义是 *missing the mark* 相当于不中(去声)，就是中文的“过”字。在下面圣经的章节，“*chata*”就用作“过”字解：箴言(十九 2、八 36)，约伯记(五 24)、士师记(二十 16)等。希腊文的“*hamartano*”不是法律性的“犯罪”(中文译作“犯罪”)和宗教性的“犯律法”，它的字义是“过”(not to hit, or to miss)，在“荷马诗”里用作 *intellectual shortcoming* 解作错误。柏拉图解 *hamartia* 作 *defective nature of man*，人的不健全；亚理士多德解 *hamartema* 作 *a missing of virtue, the desire goal, whether out of weakness, accident or defective knowledge*(见 *Eth. Nic, II, 5, p. 11066, 25 ff.*)，中文将它译作“过”并非不适当。

不过，“*chata*”与“*hamartia*”字面的“错失”不仅是一般的错失，而也是宗教性和法律性的“错失”，因此，我们不能不检讨“过”字的宗教性与法律性的涵义。

说苑：“楚庄王见天不见妖，地不出孽，则祷于山川，曰：天其忘予与？此求过于天，必不逆谏矣。安不忘危，故能终成霸功焉。”这里的“求过于天”的“过”字是用作宗教性，与“获罪于天”的“罪”字相同，谁能说“认过”不能得救呢？

“过”字是一个有责任性与个人性意义的字，因此，它就具有法律性的含义。《论语·季氏》：“求！无乃尔是过与？”，“陈力就列，不能者止。危而不持，颠而不扶，则将焉用彼相矣？且尔言过矣！虎兕出于柙，龟玉毁于椟中，是谁之过与？”这里三个“过”字的意义都不相同：第一个“过”字用在“求！无乃尔是过与？夫颡奥昔者先王

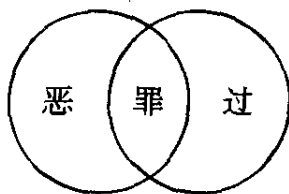
以为东蒙主，且在邦域之中矣，是福稷之臣也！何以伐为？”这里的“过”是一种罪过的行为，第二个“过”字用在“且尔言过矣！”是指错误，第三个“过”字用在“是谁之过与？”是指个人性、责任性的罪，子路在责任上有失职守，犯了失职的罪。

同样的，在《旧约圣经》里“chata”的字义是错失，但是用在《创世记》四十一章九节时“罪”字就应解作 failing，就是指不能履行他应尽的职责，好像“是谁之过与”的“过”字意义相同。“chata”用作律法的意义很多，好像《申命记》十九章十五至廿一节的“chata”（中文《圣经》译作“罪”）是法律性的“过”，中文里法律性质的“过”也很多，好像书经：“五罚不服，正于五过”，周礼天官太宰：“以八柄诏王驭群臣八曰诛以驭其过。”这里的“过”是指刑法的罪。

希腊文的“hamartano”在《新约圣经》里中文译作“得罪”与中文的“过”字意义相同。左传：“介之推不言禄，禄亦忽及，遂隐而死。晋侯求之不获，以绵上为之田，曰：以志吾过，且旌善人。”这里的“过”就是“得罪”，就是“hamartano”。史记：“鲁世家：定公与齐景公会于夹谷，孔子行相事，齐欲袭鲁，孔子以礼历阶，诛淫乐，齐侯惧，乃止，归鲁侵地，而谢过。”这里的“过”也就是“hamartano”。

我们暂时不谈英文的“sin”字，希伯来文的“chata”与希腊文的“hamartema”与“hamartano”、“hamartia”概括滔天的大罪与毫无伤损的错失，正是相当于中文的“过”字。过是大罪，巨恶，过也是错失、偏差。过是哲学的概念，道德的准绳，也是宗教的名词。中国的宗教思想最早的莫过于十六字心传：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。这“中”字就是“过”字的相反。六韬：“武王问太公曰：论将之道奈何？太公曰：将有五材十过：勇而轻死，急而心速，贪而好利，仁而不忍，人智而心怯，信而信人，廉洁而不爱人，智而心缓，刚毅而自用，懦而喜任人也。”这就是道德的准绳。过是恶，见宋儒的思想：程明道说：“生之谓性，本无所谓不善，而世固有所谓恶者何故？天下之善恶皆天理，谓之恶者本非恶，实过或不及

而言善恶乃发而中(去声)与不中(去声)节之形容词。”因此,谢先生的“罪”、“过”图解或者可以增订成以下的“罪”、“恶”、“过”图解。



谢先生常提到“中”、“道”是中国文化最重要的字。我们很幸运的得到“道”字用在《圣经》里,不过,天主教的《圣经》还是用“圣言”,不用“道”字。现在基督教新教出版的“现代中文新约全书”在《以弗所书》五章廿六节已经将“道”字改作“圣言”,“中”字的宗教涵义更加没有在中文《圣经》里用过。笔者认为将“chata”与“hamartia”译作“过”,它的重要性可以与“道”字的重要性相比。谢先生曾对笔者说:“将‘sin’译作‘过’,一定引起许多人的反对。”但是,如果柏拉图、亚理士多德可以将 hamartia 解作 missing 和 defective,笔者将它译作“过”,虽然是中国人反对,一定得到希腊学者的同情。不过,笔者并没有这样提议。最低限度,笔者在目前没有这样提议,因为目前的中文《圣经》将“过”字去翻译原文的 transgression。因此,我们不能同时又将“过”字去译“sin”。倘若我们将“sin”译作“过”,首先就要将目前中文《圣经》的“过”字翻译修改。

中文《圣经》用“过”字去译原文的“transgression”自马礼逊始(请参阅拙作“中文《圣经》‘罪’字翻译沿革”)。不过,马氏同时又用“罪”、“犯罪”和“过犯”等字汇。马氏以后,译经者将“罪”与“犯罪”译“sin”,将“过”与“过”字的字汇去译“transgression”,这里的历史请参阅拙作“中文《圣经》翻译简史”,景风五十三期。两百年来中文《圣经》翻译者全体一致将“过”字翻译原文的“transgression”,没有例外。外国传教士这样做是情有可原,中国《圣经》翻译者也

是这样翻译,实在使我们汗颜。

在 19 世纪末期中国传教士 J. Dryer Ball 在宗教百科全书写“中国人 sin 的观念”,他说:有三个中国字“罪”、“过”、“恶”可以用来译“sin”,不过,“过”字的意义是 to transgress(闯过)。因此,“sin”应译作“罪”。一百年来没有中国学者反驳这个错误。中文的“过”字用作名词时不能解作“闯过”“transgressor”不能译作“过路人”(箴言二六 10)。“过”字用来翻译“transgression”时,一定是用作名词才是指错失甚至犯罪。用“过”字去译“transgression”就是费解不通。代表本《圣经》以弗所书四章二十六节说:“怒不可过,勿藏怒至日落。”这里的“过”字是动词,是指“过街”的“过”,这节《圣经》就是说:“发怒时不要过街”,或者是“不要太过发怒”均与原文意义相反。

这个错误不是偶然的、一时的、部分的。这个错误是由于两百年来中国学者没有查考《圣经》,我们的文化,文字被人颠倒歪曲了,也没有人过问。最严重的,中文《圣经》翻译错了,中国的神学也错了。“过”字用在圣经里有四种字汇:

(一)过犯

“过犯”两字用来翻译希伯来文的“Pesha”及希腊文的“paraptoma”有以下的章节:约伯记七 21,十三 23,十四 17;诗篇五九 3、八九 32,一〇七 17;箴言十七 19,二九 16;以赛亚五八 1,五九 20;弥迦书三 8;出埃及记二三 21;利未记十六 16,21;列王下八 5,又约伯记二四 19、31、33;三五 6、9,又诗篇五 11,二五 7,三二 5,三六 1,三九 8,五一 1、3;六五 3,一〇三 12,又以赛亚四三 25,四四 22,五十 1,五三 5,五九 12;以西结廿一 24。

“过犯”用在新约译希腊文的“paratoma”有下列的章句:(和合本)“你们饶恕人的过犯”马太六 14、15;马可十一 25、26,罗马四 25,五 15、16、17、18、20;十一 12;林后五 19,加拉太六 1;以弗所二 1;一 7,二 5,歌罗西二 13。

(二)过

“过”字用来译希伯来文的“pesha”有下面的章句:(和合本)“清洁无过”约伯记三三 9;“我虽无过”约伯记三四 6;“得赦免其过”诗篇三二 1;“我虽无过”诗五九 4,传道书十 4,“柔和能免大过(offence)”,箴言十七 9,“遮掩人过(offence)”等。

(三)过错

“过错”用来译“pesha”的有和合本箴言十二 13,“恶人嘴中的过错”,现代中文本马太福音六 14、15:“你若饶恕别人的过错(paraptoma),你们的天父也会饶恕你们;你们若不饶恕别人的过错,你们的天父也不会饶恕你们的过错”。马可福音十一 25:“你们站着祷告的时候,先要饶恕得罪你们的人,这样,你们的天父也会饶恕你们的过错(paraptoma)”。加拉太书六 1:“如果有人偶然犯了过错(paraptoma)”。

(四)罪过

和合本《圣经》用“罪过”去译希伯来文的“Pesha”有下列的章节:(和合本)诗篇三六 1:“恶人的罪过”;箴言二八 2:“邦国因有罪过”;以赛亚二四 20:“罪过在其上沉重”、五三 8:“百姓的罪过”;但以理八 12:“因罪过的原故”,13:“施行毁坏的罪过”,九 24:“止住罪过”;弥迦书一 5:“雅各的罪过”,六 7:“我可见自己的罪过”,七 18:“余民的罪过”;耶利米五 6:“他们的罪过极多”;耶利米哀歌一章 5:“许多罪过”,14:“我的罪过的轭”,22:“我的一切罪过”等。

《圣经》里罪的观念可分为三等:最轻的罪是希伯来文的“chatn”,希腊文的“hamartia”,英文的“sin”,这三字的意义是错过、偏差(missing the mark)。较重的罪是希伯来文的“avou”、希腊文的“anomia”、英文的“iniquity”:意义是违犯轻微的律法和诫命。最严重的罪在旧约圣经称为“pesha”,新约圣经称为“paraptoma”,英文译为“transgression”是指故意或恶意违犯上帝的律法,相当于中文的犯罪;不过,中文的犯罪意指违犯国家刑法,将“transgression”

汉译时应作“犯罪”加上括弧,表示它是指违犯上帝的律法,不是违犯国家刑法的犯罪。在以上的章节里将“transgression”译作“过犯”、“过”、“过错”、“罪过”均属失当,它的原因是由于误解中文的“过”字。中文的“过”并不是“闯过”式的过失,过就是过失,与闯过无关。相反的“过”若解作“闯过”就不是过错。同样的“过犯”不是“闯过”式的犯罪,中文辞典说:“过犯”就是无意的犯罪,“过错”不是“闯过”式的错,而是错,若是“闯过”就不是错。

因为译经者误解中文的“过”字,中国读经者就误解《圣经》的“transgression”,以为“transgression”比纤毫细末的“sin”还要轻微,因为亚当的“transgression”是错过、过失;反而“脚步急快,难免犯罪”(箴言十九2),亚当的 transgression 没有比脚步急快的罪恶严重。

我们现在所讨论“罪”与“过”的翻译,完全是从文字的角度分析。中文的“罪”字是一个法律性的字,不仅是指犯法,而是违犯刑法;相反的,希伯来文的“chata”是一个哲学性的字,可以解作犯罪,但是字面上并不是犯罪,在《旧约圣经》应用时并不是都用作“犯罪”。中文的“过”字是一个哲学性的字,可以解作罪、犯罪。但是,在中文应用时并不是都作犯法,却与原文“transgression”的意义相反,字汇也不相同,因为“transgression”是一个法律性的字。

在文字上说,希伯来文的“chata”与“pesha”是相当于中文的“过”与“罪”,但是在现在的中文圣经里是译作“罪”与“过”。在意义上说,“chata”的意义是概括的,包括“transgression”。但是,不是所有的“chata”都是“transgression”;好像中文的“过”,它概括“罪”,但是,不是所有的“过”都是“罪”。我们现在将“chata”译作“罪”,“pesha”译作“过”,这个分类(catagory)的概念就被打破了。结果,对中国的道德、文化思想是有极大的损害。

关于中文《圣经》的“过”字与“罪”字误译作者有两点意思不得不说:

(一) 中国五千年的文化一向知道“过”与“罪”(sin 与 crime)的区别。中文圣经将“sin”与“crime”同译作一个“罪”字或“犯罪”两字,使中国基督徒失却了“过”字的观念,进一步使得 sin 就是 crime,好像回教国家的教会法就是国家法,或者中世纪的欧洲神权政治 sin 就是 crime,实在令人惶恐。尤其是这结果是因为几位传教士不明白中国文字的意义,就勉强我们将错就错,是损害到整个中国国家民族的前途。我们回忆 1860 年的北京条约被法国传教士私自加添第六款“租买田地建造自便”等字,清廷忍气吞声,将错就错,造成 50 年教案纠纷。八国联军占领平津,中国沦为次殖民地。20 世纪的中国政府不再是清廷的无知、无能,现在的中国人也不再是 19 世纪满清统治下的奴才。我们再不会“将错就错,忍气吞声”。一个有文化、有尊严的大国怎能接受一本《圣经》,里面“过”与“罪”、“sin”与“crime”都不分呢?

(二)将中文的“过”字译圣经的违犯上帝律法的大罪,反而将毫无损害的过错(好像“脚步急快”)译作“有罪”、“犯罪”,中国基督徒读了《圣经》,不但是不知道“过”与“罪”、“sin”与“crime”的分别,反而将它们的意义颠倒,怎样能够在 20 世纪做一个有用的公民呢?

每一本中文《圣经》出版时都说是“忠于原文”,现在圣经公会已经出版了不下四十余本不同版本的中文《圣经》,那里有关“罪”与“过”几百节的《圣经》章句都与原文意义相反,原文的“pesha”与“pasha”明明是犯罪,硬要译作过错;原文的“chata”、“hamartia”明明是过错,硬要译作犯罪,译经诸公将作何解释呢?

谢先生提议将“有些”中文《圣经》的“罪人”改译作“妄人”或“迷失者”不仅是近情近理,也是符合“罪人”原文的意义。《新约圣经》“罪人”的原文是“hamartolos”,字义是“the person who misses something”一个不完全的人,一个有缺憾的人。这里的“缺憾”是理智的、道德的、或教育的。“hamartolos”不是一个法律性的字,不

是指犯律法的人,更不是犯刑法的人,中文《圣经》译作“罪人”,依据周作人先生的分类就是胡译(周作人先生将翻译分作三类:直译、意译和胡译)。耶稣说法利赛人是罪人,不是说他守律法,法利赛人称税吏作罪人,也不是说他是犯律法的人。很少人知道中文《新约圣经》的“罪人”与《旧约圣经》的“罪人”并不同义。“hamartolos”的希伯来文同义是“rasha”,中文译作“恶人”,因此可见中文《圣经》的“罪人”亦有修改的必要。

附注

希伯来文:

chātā, khaw'-taw, a prim, root, prop. to miss, to lack, to sin. 过错

pāshā, paw-shah, a prim. root 罪

pesha' crime 罪

to commit a crime 犯罪

希腊文:

hamartano, to miss the mark, to sin 偏差

hamartema, a sin 过失

hamartia, sin 过失

aitia, crime 罪, 有罪, 犯罪

“罪”与中国的表达式

[英]雷敦和

每台弥撒开始时,神父请大家认罪。不只是在弥撒中,连在普通传教工作上,也常提出“罪”字,好像若没有罪的概念,就不能宣布福音。为中国人这是一个很大的阻碍。传教者好像首先要否定性善论,才能建立福音。讲理的人会想,为讲福音,何必否定传统的说法?这个问题值得我们研究:教会对“罪”,“得救”的想法,以及中国人对罪、恶、过等概念的说法。然后我们可以提出一些在弥撒中可用的原则。

谈“罪”必须先看圣经如何用这个字。^①我们发现有一个很大的困难,就是希伯来话用几个不同的字,而希腊文把这些字都用两个字来翻译,即 hamartia 和 anomia。最常用的是第一个;第二个有“没有法律”的意思。到了中文圣经,只用一个“罪”字。天主教和基督教都说大家是罪人,用这个说法包容圣经所谓的“罪、恶……”等等。

跟罪很有关系的一个说法是“悔改”。《给现代人的福音》把希腊文的 metanoia 翻成“离弃罪恶”;其他的书写“悔改”或“皈依”。无论用什么字,要说的都是耶稣为人类到底作什么。人是在一种不理想的情况中,叫作“罪”,耶稣要使人脱离罪,进入新的情况。^②因此,《圣经》有时主张脱离本身,有时说须进入新的情况。“罪”是在这个动作的开始;爱、自由、胜利是它的末端。新约特用“sōzō”和“ruomai”表达脱离。“sōzō”就是“救”的意思;“ruomai”也是救的意思,但它特别用来讲出埃及的故事。此外还有其他的字;值得注

意的是“katallassē 和好”，及“aphēsis 赦免”，这两个词是教会常用的。《圣经》就是这样形容耶稣的贡献。为了描述人的回答有“metanoia 悔改”和“epistrephō 皈正、归依”。这些字是由旧约的“shub”来的。旧约用“shub”至少 1059 次，可知这是很重要的一个字，其本意是“转方向”，即走错了路要回头往正道而行。虽然是很要紧的一个字，但在若望福音里找不到它。若望强调“新生命、光明”等。可见，字本身不重要，只要意思正确就够了。

其实，教会讲解人无耶稣救恩的情况在历史上有所改变。马尔谷福音和直到 5、6 世纪的教父，常谈到魔鬼，不只有一个，而且有好多鬼。谷一 34：“（他）驱逐了许多魔鬼。”同样圣安当，所谓隐修士始祖，在旷野里与魔鬼交战。不过，信经中不提魔鬼；教会要教友知道有魔鬼，但不强调其他小鬼。有人会问：是否教会忘记福音的一部分？实际上不然。当时的人已经信各样各类的魔鬼，耶稣没有意思把他们的想法改为今日受过教育人的思想，他也没有反对罗马帝国、奴隶制度等。不过，这并不是说他赞成帝国主义或奴隶社会。由此观之，耶稣来的目的不是宣布鬼的分类，才把他们赶走，而是来宣布，无论人的情况如何，他都能得自由，成完美的人。罗八 38—9“无论是死亡，是生活，是天使，是掌权者，是现存的或将来的事物，是有权能者，是崇高或深远的势力，或其他任何受造之物，都不能使我们与天主的爱相隔绝。”这清楚说明，用何种说法描述人不愉快的情况不要紧，要紧的是耶稣所赐给人的爱。

中国虽然以性善为主，也有这种不好和好的情况的区别。礼记有“大同”和“小康”的区别。思想家常说古代时社会都好，今天人离开了大道。韩愈曰：

后之人，虽欲闻仁义道德之说，其孰从而求之？甚矣！人之好怪也，不求其端，不讯其末，惟怪之欲闻。（原道）

他要说的是社会的不好。为了形容人的不好，有罪、恶、过等字。^③“罪”的本义是“犯法”，“恶”和“过”是伦理上的过失，结果中国人承认有过但不说有罪。以前，伦理上和宗教上的过失联在一起，都有违背天命的意味，但到了孟、荀时，得罪的不是天而是人的良心和天理。不过至今人还怕天的惩罚，恐怕，现代青年连这个感觉也没有了。总而言之，中国思想特别注重向善，若谈恶，是在全社会上或在人的良心上；因此，第一需要提高教育；第二须用礼来改善：“礼为防人作恶，引人为善。”

为了帮助我们分析这些问题，可以参考两位神学家：圣宜仁^④和巴尔塔萨。^⑤宜仁思想特别适合中国。他觉得耶稣的来临是因为人像小孩，必须教他。教的方法是用劝导 *pithanotēta*，而不是迫使 *bias*。这样，学是件喜悦之事：“学而时习之，不亦说乎？”宜仁看耶稣的工作都是教人，直到他长大，所谓长大的意义是人受光荣，看到天主：

必须首先造人，造后要长大，长大要生育繁殖，繁殖后要得力，得力后要受光荣，受光荣后要见他的主。（驳斥四 38）

重点在于人是按天主的肖像造的，所以要帮助他慢慢地认识神，藉着这个认识 *gnōsis* 变成新的人（驳斥四 12）。张春申先生说，中国人会接受“人是神的肖像”的道理。^⑥

巴尔塔萨是欧洲非常重要的天主教神学家。他以罗马书为基础，建立一个求赎理论。在罗马书，圣保罗把人类分两种，有犹太人和外邦人。犹太人有法律，所以知道天主要求什么，不过他们从来没有达到法律的目标，这个缺点叫作“罪”。外邦人不然，他们从造物找造物者，可能他们的寻求停留在某种世物身上，但是最大的阻碍是他们会死。秦始皇找仙药想得永生，但最后死了，被埋了。耶稣是唯一的能实行法律所说的每一条，也是唯一能真正地

找天主而得到永生的人。因此耶稣是犹太人和外邦人的救主,使他们两族变成一个。简单的说,罪是犹太人的事,死亡是外邦人的事,所以给外邦人谈罪没有多大意思。

让我们现在回到弥撒的问题,具体地讲“罪”的用法。在弥撒当中三次提到人类的罪(可能不只三次,但礼仪方面特别重视这三次),即进堂式,感恩经前和领圣体前。我们慢慢念这些经文,用一些中国说法和行为来诠释。

“进堂式”有四种:第一是用水表达洗净;其他都有忏悔词。因为第一式和感恩经前神父洗手类似,我们以后才谈。第二式有忏悔词,里面说:“我们的过失、罪、重罪”。中国人用这式是可以的,但他所以可以,是因为他已经认识耶稣,即“皈依常是一个答覆……为使皈依发生,必须与天主相遇。”还有,中国人不只是儒家所说的率性者,有的已经受到佛教“无明罪恶感”,有的接受西方对罪的感觉,所以可以继续用这个忏悔词。可以用并不是说是最理想的。

第三式提到罪,但重点在天主的仁慈。“上主,求你大发慈悲”。“慈悲”这个词大概是由佛教观世音的特徵来的,可能比较适合中国。更好是第四式。这式虽用“罪”字,但强调耶稣为人作什么,即“拯救忏悔的人;召唤罪人;在天父面前为我们转达。”中国人可以以《论语》的“吾日三省吾身:为人谋,而不忠乎?与朋友交,而不信乎?传不习乎?”(学而四)来比较。基督徒一定要忠心、要爱所有的人,要传布耶稣所教给我们的。《大学》有另外一句话值得注意:

如琢如磨者,自修也。(傅第三章)

这里不谈罪,但谈自修,因为有一个目的:“止于至善”。我们都没有达到这个目标,因此都需要承认自己还在路上。用宜仁的

话,我们只是小孩儿,要每天上课学习。

感恩经前神父洗手说:“上主,求你洗净我的罪污,涤除我的愆尤。”宜仁也用“洗”字说耶稣要洗净我们的脚,如同他洗门徒们的脚一样(驳斥四 22)。商天乙在地的汤盘上刻着这些字:

苟日新,日日新,又日新。(大学传第二章)

可以看得出来,洗礼不只是犹太人能接受的规矩。若把上面九个字刻在弥撒用的水盆上,不是很有意义吗?

领圣体前大家说:“除免世罪的天主羔羊……”。受到古爱尔兰教会影响的西方教会,使世界变成世人之罪,亦为每个人的罪。也许中国思想家谈“小康”或它的对象“大同”、“桃花源”等理想社会,使中国人能注意现代神学家所谓的“结构罪”。耶稣对比拉多说的话:“把我交付给你的人,负罪更大。(若十九 11)”可以用在这些士兵身上。“结构罪”指政治制度上的恶。

领圣体前还有一句话:

主,我当不起你到我心里来……

这句是由路加福音来的。中国人常用这类客气话,最普遍的是“对不起”(文言文)“失礼”; (日语)“失礼します”。这种谦虚态度是中国人的一个优点。《中庸》曰:

辟如行远必自迩;辟如登高必自卑(君子之道第十五)。

领圣体是与神变成一体,是人最高的理想,所以先认自己卑微是理所当然的。

在普通传教工作上,我们要效法耶稣。接受福音使一个人的

生活有具体的改变,把这个改变叫作“回头、皈正、驱魔”等,要按各民族、各人的情况而选择。儒学强调知识,所以耶稣是我们的老师,叫我们怎么认识天父。道家要人回朴,耶稣也批评法利塞人多余的宗教礼仪,要人在心里朝拜真主。道教要人得到永生和健康,在福音中耶稣常治病,给人他的圣体作食粮。佛教要人自修,耶稣有同样的命令。这个过程之前,说人尚无智、或要死、或有病、或在污泥中等等,这些说法中没有一个是绝对的。所以如果望教的人不懂,传教士不必用“罪”字。后来他可以介绍“罪”字在教会的使用法,也可以帮助信主的,认识他在主面前的微小。

注 释

- ① 房志荣:《圣经》中的罪与忏悔(皈依),1971, pp. 287-95。
- ② Schillebeeckx, E., *Christ*, S. C. M., London 1980(1977), pp. 477-99.
- ③ 罗光:中国文化中罪的形态和意义,1971, pp. 287-95。
- ④ Irenaeus, *Adversus Haereses*/宜仁,驳斥异端书。
- ⑤ Balthasar, H. U. von, *Theodramatik* II 2 III C. 2 *Israël* and 3 *Die Völker*.
- ⑥ 张春申:中国教会的本位神学,1979, pp. 405 - 8 参考第 448 页。

经学时代、佛学时代、基督学时代

——中国宗教文化的回顾与前瞻

谢扶雅

一、中国“学”字的特征

中国的“学”字绝不等于西方的科学或哲学，亦不是指学说，却无宁是学习如何为人。论语中开宗明义便载着孔子的话：“学而时习之，不亦悦乎？”（学而篇第一章）。孔子又自白：“下学而上达，知我者其天乎？”（宪问篇第三十章）。可见孔子心意中的“学”，主要寓有道德性，甚至宗教性的涵养在内，而绝不像西方那样专在取得知识。中国文化史上一些思想家或大师所造成的学说或学派，与其为一系列的理论，无宁是这些大师本人所践履、所表证、所示范的实际行为。所以中国的历史都以人物为主干，而非如西方历史之喜写事功。

是则中国“学”字的内容，与其如西方人之求知，无宁在于立身处世。中国人一直觉得“行”比“知”更重要，而亦较难。尚书说命篇中载“知之非艰，行之维艰”。由于中国的社会结构是五种伦理关系，所谓“五伦”，所以作为一个社会成员的人，必须学得在这五种人际关系中“行”得通，否则便陷于不孝、不忠、不信、不义，而无以为人。我常说，中国整个文化，可以全被包括于三个字之中——“人”、“仁”、“天”。“人”是我们中国人最大关切的目标，而不甚感兴趣于“物”或“事”。“仁”是所有人际关系的理想。“天”是对人行为予以赏罚的最后判断者与最高执行者。这样，中国的“学”，实在

只是要在这三个字上“做工夫”。

二、“时代”与宗教文化

时代是人类文化史上的一个标志或里程碑。时代表明一种显著的进步,也表示“穷则变,变则通”的更新活动。本文旨在论述中国的宗教文化,故无意于通常文化史学家所指出的“旧石器时代”、“新石器时代”、“铜器”、“铁器”、“电器”……等等时代之划分,或如中国史官所惯写的朝代统治及递嬗兴亡之迹。按大地上人类的宗教文化,最发达亦最突出者,要以印度系统与希伯来系统两者为特征。中国固有的文化,如上所述,原以“人”及人际关系为重心,故对伦理道德方面造就特高且深,而宗教思想则随带或渗入于道德行为之中。然而,正如西方近代一位哲学家叔本华(1788—1860)所说,人天性有形上学的欲求。所以一个民族的宗教心倘遇到受大激刺的机会,亦必蓬勃发展。中国中世纪时,受了印度佛教的影响,使固有的经学为之脱皮换骨而焕然一新。直至现代,这种佛教文化,已到了所谓“穷则变”的地步,正待接受另一种的希伯来宗教思想而达到“变则通。”

希伯来系统的宗教思想,可以说全被概括在新旧约全书之中。而西方近代的神学界已一致公认旧约为律法时代,新约为恩典时代。亦即是说,前者是后者的预表,后者是前者的成全。耶稣当年明白宣告:“我来,不是要废掉律法和先知,却是要成全它们”(马太五章十七节)。以色列最早先知摩西所启示的上帝是赫赫威严的上帝,是正义的上帝。之所以必须把亚当赶出乐园,堕下尘世,劳苦毕生至死,而又罪延子子孙孙,无非为了亚当之不肯顺服上帝,擅食禁果,亦且甘受诱惑,妄想自大,以为吃了那果便可与上帝看齐。摩西在旧约时代以这样严明的律法去彰显上帝,却给后来耶稣在新约时代,以“充充满满的恩典”(约翰福音一章十四节)将上

帝彰显了出来。上帝自崇高的天阙，卑微地俯就人世，成了奴隶的身份，备受委屈凌辱，最后为奉献自身，顺服上帝而死，表证了“欲保全生命，必致丧失生命，而凡为义舍掉生命，必将永得生命”的逆反(paradoxical)真理。

再者，以色列民族的宗教信仰是非常虔笃的，宗教情绪是非常热烈的。他们一贯地都要尊荣上帝。不过在第一期的旧约时代，上帝透过摩西而宣称自己：“我是自有本有的”(出埃及记三章十四节)。这意思是：我上帝就是上帝，你们信就信，不信便是亵渎神明，罪该万死！

这种不按照逻辑方法的定言：“我就是我”，一到公元一世纪，与希罗世界接触，便不能不思有以“变通”。圣约翰福音作者，首先拈了一个希腊专词——“逻各斯”(Logos)来称号上帝的独生子，而拉丁文更译作“圣言”(Verbum)，表明上帝是可以“理喻”的，是要以言语和行为，讲给及做给一般世人理解而学习仿行的。这是一个时代的跃进。

三、中国古代的经学与道统

中国是一个文化早熟的民族。由于很早进入了农耕家族社会，仰赖天然之风调雨顺，与人间相互倚依之合作，造成带有宗教性的道德秩序；所谓唐虞(即尧舜)时代，约早于摩西一千年。中世纪一位大思想家韩愈，发明了“道统”的理论，称说：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传至文武周公，周公以是传之孔子，孔子以是传之孟子”。实则孔孟以前两千年间这种递嬗传承之迹，经由周公所主修的一部最早历史——《尚书》，已记载其厓略，而这部古史，汉初即号之曰“经”。《书经》中大禹谟篇有曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。后儒称此十六字为中国上古帝王治国平天下之心法，亦可以说是衣钵。《论语》中亦

有佐证：

“尧曰：咨尔舜，天之历数在尔躬，允执厥中。……舜亦以命禹”（尧曰篇第一章）。

孔子之孙子思曾作《中庸说》一书，广泛而精刻地发挥了这个中道，并称道孔子生时屡次批评太过与不及两端之偏差，而贬斥太过的人曰“狂”，不及的人曰“狷”，可见中道与其谓是一种学说，毋宁为每一个人立身处世，修己安人，乃至执政者治国平天下所必须操持的心术。后之学者每称中国正统儒家的人格修养为“内圣外王”。在宗教哲学上言之，所谓“内圣”，何尝不即是神契(mysticism)；所谓“外王”，更是救世救民的拯救(salvation)。孔子自信“天生德于予”（论语，述而篇），又云“予之祷久矣”（论语，八佾），又云：“下学而上达，知我者，其天乎？”（论语，宪问篇）。这些都表明孔子的神契内心。孔子虽未尝能如尧舜禹汤文武周公之大行其道于天下，但周游列国，志切救民，常“梦周公”，欲作王佐，汉继周而代兴，遂尊孔子为“素王”。更以孔子所修诗、画、礼、乐、易、春秋为六经，立于学宫，礼聘博士专家为国子讲习，师法师承，以身作则。故中国古代的经学，亦道德，亦宗教，即内圣外王之范型也。

两汉四百年间经学的成绩，产出了最著名的两大经儒：一是前汉初叶的董仲舒(B. C. 179—104)，一是后汉末期的郑玄(127—200)，一头一尾。董仲舒承袭了易经乾文言篇“圣人者，与天地合其德，……”的创见，而造成了中国宗教文化中“天人合一论”的规模。可惜董氏采纳了阴阳宗的一些思想在他的巨著《春秋繁露》中，以致引起所谓今文经学派的讖纬之学，流于诞妄迷离。而趋另一极端的古文经学派则务为训诂短订，支离灭裂。两者皆失了经学的中道。郑玄崛起，以综合折衷的大手腕，遍注群经；尤其高唱“吾志在春秋，而行在孝经”，建立了他独特的内圣外王体系。因为

孔门曾子体验了“大孝尊天”，使传统的五伦中之孝道深刻地宗教化。另一方面，郑玄直追孔子的春秋大一统，发扬宗教旨趣的救世功能。这样，我们的郑玄遂成为中国古代经学的一员压阵大将！

四、中国中世纪的本色佛学

释迦牟尼的佛教是改进了印度固有的婆罗门教而兴起的一种世界性的宗教。释迦因亲见了生、老、病、死之四大苦，甘心抛弃其王太子之安富尊荣，遁入森林，坐菩提树下潜静修持至十八年之久，遂悟非有非无之涅槃妙境，乃出而发狮子吼，宏扬十万八千门的佛法。适逢我国汉末黄巾乱作，天下骚然；经学衰弛已至绝地，魏晋侈尚清谈无为，俱不足以满足一般人士的心灵空虚。于是西域高僧应运而至，传来佛法广大无边。南北朝政治上虽久久对峙，而对佛教皆如饥如渴，遍设译场，翻出大小乘佛典千百卷，传钞宇内，赢得万万千千善男信女膜拜皈依。此时中土的宗教气氛，几与西方中古大公教会之弥漫全欧相映媲美。可是佛教在神州土壤中种根而产出中国骨肉的菩萨罗汉，要直至隋唐以后，乃至宋元明时代，才真正结成了中国宗教文化的大法师。

中国第一步由道家接引了外来的和尚；第二步，中外联合翻译佛经；第三步，中国人自造佛典，自证菩提，且更陶成佛化的历代大儒。中国佛学之前驱者，乃是南北朝末叶之六家七宗。隋唐之际，造出“不真空义”与“物不迁论”的僧肇，自证“顿悟成佛论”之竺道生，经初唐的嘉祥大师之后，遂自立宗门，如玄奘的唯识宗，法藏的华严宗，智顛天台宗，以至唐末慧能神会的禅宗。禅宗分化歧传，大师后先辈出。最近顾一琪氏著“禅史”（英文本）一书（1979, University of Penn. U.S.A.），详列各宗世系表，可为参考。逮宋元明三朝，中国将佛陀有名之“戒”“慧”“定”三学，除“戒”仍持续为净土宗外，化“慧”为程朱之理学，化“定”为陆王之心学。他们表面上皆

自认为新儒家,骨子里实皆为最成熟的中国本色佛学。朱熹(1130~1200)在中国宗教文化史上的地位,恰好相当于圣多玛(St. Thomas, 1225—1274),在西洋宗教文化史上的地位。前者为理学的集大成,后者为经院哲学(Scholasticism)之泰斗。朱学全得力于大慧宗禅师,以读书静坐为两大功夫;而读书不啻为和尚的念经,静坐自系参禅三昧。至于陆王的心学,实即禅宗明心见性的翻版。王阳明所高调的“良知”,无非等于佛语之“阿赖耶识”;译以西文,可作 Religious insight。西方当代一宗教心理学家朗纳根(Bernard J. F. Lonergan)的巨著:“Insight”(透悟),分析 Insight as Knowledge and Insight as action,等于阳明良知之即知即行,知行合一。王阳明以后迄今,中国未尝有大宗师之再现。佛学的精力已告枯瘁式微,峰回路转,我们急待有外来的另一强心针为之注射!

五、近代中国与基督教

一个人吸收营养物,一个民族生命吸收外来文化,应视在主观上是否有此需求,同时在客观上那个营养物或文化是否恰正适应此需要。基督教虽早自唐太宗时代(公元7世纪)以景教之名进入了中国,但当时被认为佛教的一别派,所汉译的部分新约,多似佛教语气及专辞,而不久亦与佛教同遭“三武一宗之危”。其后耶稣会士来华,一半传教,一半介绍西方学术。新旧约全部汉译之告成,须待新教伦敦会马礼逊之东来。然对中国人来说,始终不曾认识真正的基督教,更不辨耶稣基督为谁。太平天国天王洪秀全,竟称基督为“天兄”,欲以基督教为国教,而毁弃本国固有的一切传统。这显然违反了耶稣“成全”传统的训言。当时一般西宣教士与中国神父牧师,大都昧于如何将基督“恩典”接驳到中国的优良传统,以致积年累月的教案,与各种方式的反教运动,陆续发作于神州,未尝或有终息。然在近一个半世纪中,受尽千灾百难的中国民

族,应该需要新的营养物,而长成或出现大思想家、大教育家。并且中国固有的传统中,固未尝缺乏预表性的前驱人物。囚羸里演周易的文王,不妨被视为中国式的摩西,孔、墨、老、庄、思、孟、董、郑,以及程、朱、陆王亦未尝稍有逊色于以色列诸先知。“以其时考之,则可矣”(孟子语,见公孙丑下篇)。中国宗教文化史中的恩典时代,应在此俄顷中吐露曙光!

事实上,近百五十年间饥饿焦渴中的华夏民族,因已不断摸索及探求了各种可资充饥的食物。自前清叔季,李鸿章、张之洞倡导洋务运动,康有为、梁启超提议变法运动,孙中山、黄兴等等爆发国民革命运动,陈独秀、胡适等推行新文化运动。但是他们虽知渴慕西洋,却无一愿接纳西方精神文明之一环节的基督教。

六、中国的基督学及其对世界的效献

大凡宗教越发在苦难与横逆中,就越发扩播得快。当初基督的原始教会,饱受异端横加迫害,然而圣教如火如荼,一日千里,不旋踵而征服全欧。佛教初到中国,未尝受大阻挡,却因遭逢炎黄胄裔一般的灵性空虚,遂迅速赢得万万千千的善男信女。耶稣基督的宗教,在近代中国,历受挫折、误会、抗拒,乃至逼迫,不灭当年之西方。不过宗教的真实收获,往往在质而不在量。何况中国土壤所开结的鲜花佳果,乃重人物而不重事功。例如中国佛学之辉煌成就,端为一班高僧大德,以至宋明若干硕彦鸿儒。则中国它年所造成的基督学,必将与西方神学性或哲学性的 Christology 大不相同。中国基督学的中心将是一批“学习”基督,追随基督,践履基督典范的高徒圣者。我们应该可有中国的圣保罗,中国的圣若望,乃至中国的奥古斯丁、圣多玛。实践笃行的中国圣教界,将见依此兑现的人物陆续挺生。

中国的基督学将不甚感兴趣于信经教条之构作与争辩,或教

会宗派之骈生；它必然超越于西方两大宗派及其下的分支。它亦必超脱西方近代各家神学以及所谓基督派对近代派的纷争。我们的基督学乃是直探神而人，亦人而神的耶稣基督，追踪寝馈于其生平，而高悬为我中华民族的新万世师表。在理论上我们将建立新天人合一论，以完成固有的天人合一。耶稣在世时，原自宣告“我与父原为一”（约翰十 30）。他又在登山实训中吩咐我们“要完全像我们的天父完全一样”（马太五 48）。以基督学为重心的中国教会，并非有意与别国教会标奇立异，不过在“一主一信一洗”的大原则下，伊甸园中本可有各种各样的活树，而“中华树”则特多基督徒君子的果实披垂是了。

如上所述，宗教推进的功用，有神契与拯救的双轮；中国则讲究“内圣外王”。而在四千年前已由尧舜肇其道统。中国是一个文化早熟的民族，可是基督的恩典时代，要直至廿一世纪始见开放奇葩，真所谓“先者奖在后，而后者将在先了”。并且，西方已在它的基督学上造出了几达两千年灿烂裔皇，五花八门的神学思想，我们在这方面，将无“后来居上”可言。可是圣灵总只是一位圣灵，而各人或各民族所得的恩赐，可有种种不同。随而中国的基督学，虽在神学上不可能造出如西方那种多采多姿，然在宗教教育的方面，由于固有“外王”之学的发达，故可同气相求，在“修身”“齐家”“治国”，以至“平天下”的老道路上，获得崭新的开展，尤其对现世界之改造，与新国际秩序之创成，必可作巨大的效献。因为中国固有的教育原理，原以人格感应为中心，而非在灌输知识，所谓“尊师重道”。随而中国基督教的教育方针，与其置重教材，或如主日学一类的组织，毋宁强调教师本身之躬践表证，尤其带领一般青少年学子共同从事救世救民，改造社会的实际工作。教会的牧师应以一般教友的活榜样自任。教友个人在社会上，特别在政治上，必须以基督化人格为表率，寓德性于业务之中，做一个基督徒式的公民；且进而与世界有志之士，共同创造正义和平与全人类相亲相爱。

中国传统的读书人本有“以澄清天下为己任”的气概，而不徒以一国一族之郅治为最后目标。倘更得基督典范以立身处世，则将投入世界以无数大火球，奉圣灵之火为滔滔尘世洗净所有罪孽。

“五四”时期的本色神学思潮

林洪荣

其实,本色化的努力,早在明朝时代,天主教耶稣会的传教士在中国已有积极进行。他们知道文化交流对福音工作的发展大有帮助,于是采取了彼此相容的态度;他们与社会上的士大夫阶级来往,穿上华人服装,说中国话,又把西方进步的科学知识介绍给宫廷的人士,意图建立本地人对这外来宗教的信心。虽然,日后“仪礼之争”的发生,^①破坏了多年来耶稣会的传教果效,但是他们的苦心孤诣,给我们今天研究本色神学的人不少值得学效的地方。

纵观基督教在中国传播的历史,本世纪 20 年代要算是传道事业发展的高潮,而本色运动更在这个时候得到广泛的支持和赞助。就神学思想方面而言,在此之前,本色著作不多,很少人会藉着中国的传统思想来表达基督教的道理;教会的发言人,主要是一班治理会务的西教士,他们所传的福音,是一个西方人所认识的基督,而未能在一般重人本、讲实际的中国人心心里扎下根基。但在 20 年代,情况有所改变。当时大江南北发生了前所未见、大规模的反基督教运动,包括反基督教大同盟的成立、因五三〇事件所产生的仇外活动、政府推行收回教育主权运动、外国传教士大幅度撤退等——中国教会的前途好像危在旦夕,信徒中的领袖勇敢地站起来,发表言论为基督教的信仰辩护。他们以中国人的眼光,针对当时政治与社会的问题,检讨基督教信仰的本质和它对中国文化的适合性。

本文的目的,想从历史的角度,分析在这段时期本色神学的思潮,研究一班有代表性的中国信徒怎样把来自西方的基督教信仰

与传统文化的关系建立起来。

五四运动期间知识分子对中国文化的态度

在讨论神学本色化的问题之前,我们必须知道在五四运动期间一般中国知识分子对传统文化的看法。五四新文化运动是中国历史上罕见的、知识分子积极参与的革命运动。当时中国青年尝试学效西化来拯救国家似将衰亡的命运,他们要起来打倒传统的价值观念,极力介绍西方的科学和技术。在中西文化的关系上,我们可以看到至少三方面的路线。

首先是强调西化。如陈独秀所指出,^②中西社会根本不同的地方是思想上的差异,这实在决定了中西民族的生活习惯与价值观念。中国传统的思想方法比西方落后很多,儒家的理论和道德,都是封建社会的遗传,并不合用于现代生活,应当把它全部摒弃;唯一促进中国现代化的途径,便是积极输入科学和民主。

主张努力西化的健将,亦有国立北京大学教授胡适。胡氏认为,中西文化的距离,好像人力车和摩托车;有人说:东方文化重精神,西方文化重物质;但据他观察,这只是勉强替一个快将衰败的文化挽回面子。^③不错,中国文化有它独特之处,但独特并不一定是美德。中国民族不论在科学上或政治上,甚至在道德和文艺上,都较西方社会落后。中国文化应当“往西跑”^④。

第二个路线是热心传统。梁漱溟便是一个好代表;这位北大哲学教授,在他的《东西文化及其哲学》一书中表示,他尊崇儒家思想,轻视西方学术。按梁氏的解释,世界文化的发展可分为三个阶段。西方文化是在第一期,它的特征是进取和积极;中国文化属于第二期,是比较消极,而且强调对环境的适应性;最后的阶段是印度文化,主张后退和避世的态度。^⑤西方文化过重物质上的创作而产生精神贫乏的普遍现象,引致严重的经济和社会危机;其挽救的

方法,是仿效中国文化的路线。梁漱溟却预料,世界文化的前途,便是中国文化的更生。“往东跑”是这辈传统派的口号。

第三是走中间路线的一群,采取文化融合的措施。他们觉得,中西文化各有优劣之处,应当取长舍短来从事文化的建设。在梁启超探访战后的欧洲回国时,他宣告欧西文化正急走下坡,科学的进步带来战争的蹂躏,西方人士应当从科学万能的梦中醒过来,因为物质科学已把人生中的精神价值攫夺了。中国传统思想,虽然有许多是朽坏及不合时,但是其中优秀的材料,应当加以保存和发扬,而西方的治学方法和科学态度,可以帮助我们缔构未来的新文化。梁氏呼吁中国青年加入文化建设的行列,救援西方国家的文化崩溃。^⑥

另一位致力中西文化交流的领袖是北大校长蔡元培。他认为西学传入中国,从教育的角度来看,是一件有益的事,可以促进本土文化的改善和发展。文化是一种富有弹性和吸收性的力量,它经常受环境的刺激而产生新的现象。文化的栽培,并不是把它藏在屋中加以保护,乃是带它到街市上,使它与其它事物多所接触。蔡氏是一位“世界性教育”的赞助人,他强调文化交流的必要性。^⑦中国应当欢迎西方科技的来临,多向西方学习;同时亦需要客观地分析传统文化对现今社会的利弊。在文化交融的过程中,中国文化的身份不但得以保存,并且可以向上发展。

上述几种不同的文化观念,影响了20年代的知识份子。中国基督徒的思想也属时代的产物,那么他们对传统文化的态度,怎样影响本色神学的发展呢?他们如何把福音的道理,植根在中国人的心里?

本色神学的模式

在当代中国基督徒的思想中,本色神学的建设,是一件牵涉两种效忠的任务。既是中国人,他不能忘记本国的文化传统;既是基

信徒,他的宗教信仰不能离经背道。简言之,本色神学思想,就是在这两者之间的努力。当时一些基督教人士,觉得他们的信仰和传统文化有许多互相抵触的地方,于是在本色化的工作上,取舍非常困难。另一方面,亦有人认为基督教与中国文化可以融洽共处,因为中国文化有它的价值,而他们相信所有真理同出一源;当时,大部份教会中的知识分子,均愿意保存国粹遗产,亦因为在“内除国贼、外抗强权”的爱国主义浪潮中,对国故的热诚,是爱国的一种表现;但是他们也知道,在文化传统里,弊病之多,不容忽略。因此,研究这时期的本色神学,其中一个最复杂的问题,是在于动机方面。究竟这些神学工作的努力,是为着更有效传扬基督教,抑或是藉着基督教去保存传统文化的价值呢?

20年代,中国文化的身份是什么?赵紫宸^⑧对“文化”一词有相当清楚的定义,可以帮助我们在本文的讨论。他说:

一个民族的文化是经过长期的经验、思想和节约的结果。这是意见、态度和习惯积聚的总和,长年不断地与自然、社会和精神的环境发生关系。文化正好代表社会的自我意识,当它在社会最上的层面表达时,较为明显;而在低层的却慢慢模糊起来,在那里,知识份子便替一般未受教育的民众表露他们的心声。^⑨

当时,一般中国知识分子都以儒家的传统思想为中国文化的主流;老墨之学,并没有被人重视;佛道诸教,虽然受一部份平民大众所欢迎,但是普遍在学界中未能引起兴趣。极大多数的本色神学著作,都是研究儒家思想与基督教信仰的关系。在中西文化的讨论上,多数中国信徒所站的立场,都与蔡元培和梁启超的观点接近。他们不愿意“向东跑”,因为他们所信服的基督教是西方的舶来品;他们又不想“向西跑”,因为此时此际,基督教正被视为国家

主义的仇敌。在信徒的心目中,徘徊着一种矛盾的现象:一方面,国家主义的兴起正反映传统文化的解体;^⑩另一方面,中国信徒却需要护卫基督教,向反对的各方人士解释,基督教的信仰并没有出卖祖国的文化。在神学本色化的工作上,这种矛盾心理的影响是十分明显的。一个可行的办法,就是持着批判的态度来认许中国文化,同时愿意审慎地接纳基督教。信徒中许多知识分子都是走上这条本色化的途径,不过在同一路上,先后有别。

什么是本色化呢?在这时期众多的基督教著作中,我们看到一个普遍的定义,可以代表中国教会本色运动的立场。本色化不是复古,效法传统的风俗习惯;亦不是拒绝与西方合作的仇外主义,盲目地抛弃西方基督教悠长的属灵传统,勉强把基督教和中国文化结合起来,图谋建立一种非驴非马的新宗教信仰。基督教信仰必须在一定的文化环境中表达出来,但它并不能脱离文化而独立。^⑪

在诚静怡^⑫看来,本色化的问题,就是“如何使基督教在东方适合东方人之需要?如何使基督教事业,融洽东方之习俗环境历史思想,与其深入人心中不可破之数千年结晶文化?”^⑬本地信徒应当完全负起教会生活上经济、行政和思想各种责任,但不忽略向历史悠久的西方教会学习。按赵紫宸的解释,本色教会“务要保存并贯通藏在基督教和中国古典文化内的各般真理,而中国信徒按着自然和本土的方法,让这宗教的生命和经历流露出来”。^⑭同时,刘廷芳^⑮也这样说:

中华信徒接受了这些舶来礼物,必须自己去从混杂的结合品中,把基本要素提出来,与自己的民族与国家的历史与经验,凭着神的指导、重新配合,成为中华本色的基督教义才能算自己的教义。教会的典章、仪节、礼式、组织,都是一样。^⑯

本色基督教从西方移植过来之后,必须在本地扎根,吸收中国

文化的特质,以致适合中国人的心理和精神。由这几个定义,我们看到,在此时期,信仰本色化的工作极受教会人士注视,实在是当前之急务。很少人怀疑或反对本色运动的必要性与可能性;问题是在乎怎样去把信仰本色化?当仔细分析这时期本色神学思想的动态时,我们发现数种本色神学治学的模式,它们彼此间的分别虽然不是绝对鲜明,也有重叠之处,但是个别所强调的论点不同,反映出它们在神学前设上与解释基督教和文化之关系上,有所差异。

一、古典文化中的基督教信仰

走在这本色路线上的,是一班对中国传统文化有认识的信徒。虽然经过五四新思潮运动的冲击,他们仍然保留对儒家思想的信心和爱戴。不错,他们接受基督教信仰,但是这个宗教的认同,并没有减弱他们在感情上和理论上对传统思想的效忠。相反地,基督教给他们带来一种新的力量,在当时思潮动荡之际,协助保障传统文化的价值。这样,在意识里产生了一种双重效忠的情况,一时难以分辨主客的地位。当然,在他们看来,基督教与中国固有文化之间,丝毫没有冲突;即使有的话,他们亦置之不理或设法把它解释。按他们的信念,本国传统是美好的,在目前的新兴社会中,应当继续受人敬重。保存它的价值,不是因为它属中国,乃是由于它蕴含着放之四海而皆准的真理。因此,基督教并不是最终的、绝对的宗教,可以取代中国文化的优秀遗产;却是一位伙伴,在寻索真理的路途上,互相协助和启发。他们主张,如果站在中国文化的立场上来解释基督教信仰,便会发现不少基督教教义与传统观念是彼此吻合的。

采取这一种本色化模式的代表人物,首推燕京大学教授吴雷川。吴氏深受国学的熏陶,进士出身,曾在翰林院任职。在20和30年代,他从事本色神学的工作,可算不遗余力。吴氏认为基督教可以帮助新中国的建设,而本色教会运动正是合时之举,中国信

徒必须对祖国的学术、礼仪和风俗有所认识,才可推行本色运动。

在吴氏看来,各种真理同归一源,这就是道。基督教信仰与儒家思想,便是两种不同的方式表达同一真道。基督教信仰与其他宗教和哲学,在基本教义上的差别不大,更不会有任何重要的冲突,好像江河和支流,终于一同流入海中。无论说基督教把儒家思想吸收或说儒家思想可容纳基督教信仰,这真道必然有一天在中国发扬光大。^⑧据这论点,基督教的特性和终极性,在吴氏的思想里是没有地位的。他的本色神学方法,纯粹是谋求一条沟通基督教和中国文化的途径。许多基督教的观念与中国古代圣贤的遗训,名异实同,中国文化应当看基督教为朋友,可以帮助它建立传统的价值,而不应看它为思想上的陌路人。

按吴氏的分析,基督教的神观是指一位超越和掌管宇宙万有的上帝,他是全人类的天父,以爱来维系地上各民各族。在《诗经》和《书经》里,除了运用“天”一名词,也有“上帝”的描述。孔子、孟子和荀子的著作多提到“天”的观念,但自春秋以后,一般圣贤为了迎合当时的思想潮流,把神的观念修改,用“天”来代表那管理自然界的智慧和力量,不再使用带有性格意味的“上帝”。^⑨

谈到创造的历史,吴雷川比较《圣经·创世记》首两章和中庸的理论。圣经采用象征式的语言,来叙述神如何将生命赐予世人(创二7);而《中庸》第一章亦说,自然界的形成是凭藉天命的旨意,正如朱熹的解说,万象之生可溯源于阴阳五行的运动。世人的智慧和意志,都属天命的恩赐,以维系社会的次序。因此,《圣经》中的创造论,其实在中国古典文学中有迹可寻。^⑩

关于先知预言的研究,吴氏亦有新颖之见。他认为旧约先知以赛亚预言弥赛亚的降临(赛十一1—10),好像《中庸》第三十一篇中子思所说,将有圣者兴起,以和平公义统治万民。以赛亚和子思写作的时代,适逢政局混乱,民不聊生,各人心中渴望救世者的出现,救民于水深火热中。在以色列人眼中,以赛亚代表先知的预

告；在中国人看来，子思是乐观派主义者；虽然两者处境不同，但信息相同。

进一步，吴氏把儒家思想的中心观念——仁——看作基督教三位一体神论中的圣灵。当儒家学者讲论仁的道理时，他们是要指出精神生命重要的一环；吴氏主张我们应该祷告求仁，让这种美德充满世间。^⑧如昔日孔子回答弟子颜渊说：“克己复礼为仁；一日克己复礼，天下归仁焉。”这就是圣灵的工作，对人感化的启迪，引导他们进入天国。吴氏觉得，仁正居住在各人内心中，如圣经所说：“天国就在你们心里。”如果仁不存在，社会次序便将崩溃解体。

吴雷川在本色神学上的努力，并不是把儒家思想和基督教信仰冶成一炉，产生新的思想混合物；亦不是尝试替古旧的传统观念，寻找现代市场。他接受儒家思想本身的价值，确信它对中国社会有深长的意义。但是他最终的关切，不在追随往昔，而是替中国的前途谋求出路，改变当时混乱不安的社会局面，这种改革社制的任务，急切需要多人的牺牲和努力；昔日耶稣留下佳美的榜样，指出建立人间天国的步骤。在儒家所强调的教育过程中，由自我修养到治国、平天下，同样说出一贯的道理。吴氏带有一种积极、勇往直前的态度，以重建中国社会为己任。基督教与儒家思想共同成为这项神圣使命的支持赞助者。

二、文化的融合

第二种本色神学治学的方法，是寻求基督教信仰与中国文化的融合。融合并不是消极地承认在中国文化传统里有乏善之处；亦不是妥协，摒弃本土文化的特质来迁就别人的论点。

在王治心^⑨的了解中，文化不是一个国家或民族的专利品，乃是世界性的东西。它本身不会互古不变，却是在不停的改变中。历史上有不少文化交流的例子：如西方文化的产生，主要是由于希腊罗马的文化与希伯来基督教悠久的接触；宋明理学的出现，是因

儒家思想吸收了佛道学的哲理。王治心认为基督教是一个世界性的文化体系,可以容纳东方或西方的文化传统。

王氏又指出,这种文化融合有《圣经》的根据。耶稣说:“我另外有羊,不是这圈里的;我必须领他们来,他们也要听我的声音,并且要合成一群、归一个牧人”(约十16)。中国就像一只羊,徘徊在羊圈以外,等待在将来被领导回归好牧人的羊圈。^⑧王氏神学本色化的工作,与他所主张世界性的基督教文化观,有密切的关系,基督教正可提供一个文化接触点,来沟通世界各处不同的文化。

按王治心的论点,本色著作的产生,必须反映民族的特征和意识,把民众的心态刻划出来,同时把传统的思想和道德的观念进行整理。要使基督教信仰本色化,应当把它和儒家思想彼此调和起来。王氏赞同梁漱溟的主张,认为中国民族的精神,是调和的精神。他不以为西方文化属物质,东方文化属精神;在儒家的观念里,其中不少强调这两方面的结合。例如,君子博学于文,约己以礼,学思不得偏废。^⑨基督教也同样注意身体和精神的联合。耶稣在山上祷告神,在山下安慰医治众人;祂指示尼哥底母深奥的属灵道理,亦用饼和鱼喂养群众。

在王氏的分析中,儒家的教训内涵保守和前进的成份,这一点从孔子的生平可以看出来。他并不因贫穷而感到不满,更没有不择手段谋求个人利益,他乃是周游列国,希望为当时君王征用,来成就他的理想抱负。这表明一个中肯的原则。^⑩同样,耶稣教导祂的门徒不求离开罪恶的世界,乃是救拔世人离开罪恶;需要同流而不合污,在世上生活,但不属世界。这也是中庸之道,可以成为基督教信仰与中国文化调和的主要关键。

据王治心观察,中国传统文化注重伦理,以孝道为基础。如《孝经》主张,孝强调事奉父母和自我修养。孝贯彻生活的每一方面;所谓“居处不庄非孝也;事君不忠非孝也;莅官不敬非孝也;朋友不信非孝也;战阵无勇非孝也”。^⑪王氏认为若从宗教的角度来

看,孝就是中国人的宗教,以父母取代了神的地位。基督教信仰并不违背中国孝道,我们必须知道两者不同的文化背景:犹太人看宗教为生活中心,一切以神为首;中国人看伦理为生活中心,以父母为首。因此,犹太人尊神如父,中国人敬父如神,意义相同。^⑧两者调和的方法,就是藉着孝顺父母来尊敬上帝。犹如耶稣不准许门徒把父母应得的供奉来献给上帝(可七 11);由此看来,耶稣的伦理与孔子的孝道,丝毫没有冲突。

在讨论仁义之道时,王治心亦毫不犹疑在基督教的教义里,寻找类似的地方。在哥林多前书十三章,他将仁与爱别人的心、义与爱自己的心作一比较。孟子舍弃墨翟的兼爱,以为是仁的极端;又轻视杨朱的私念,以为是义的极端;仁义之间的融合,便是孟子所提倡兼并两者的等级之爱,爱有轻重的不同,也有远近的分别,好像耶稣的教训,在爱心和真理中间保持平衡,“不要把你们的珍珠丢在猪前”,同时,“有求你的,就给他”。^⑨

主张文化交融的人士,都表示他们对本国文化有所偏爱。当他们努力把基督教的观念与儒家的理论汇合时,他们切望在悠久的历史文化遗产里,找到一些饶有价值的内容,作为正宗的儒家思想,在思潮冲击之际,可以屹立不动,保存着文化的精华。这派人士的任务,是尝试在耶稣的言论中,找寻凭据来支持一些中国传统的理论。故此,基督教与中国文化,不再是平等的伙伴;他们最终的目的,是借着基督教的帮助去保存文化的价值。他们本色神学的工作,是要同时维系对两方面——基督教和中国——的效忠;这样,他们可以理直气壮,承认自己是中国基督徒。

三、成全而非废弃

20年代中国基督徒中许多知识分子,都是采纳这第三个立场来处理中国文化与基督教的关系。历史上耶稣的榜样给他们不少启发:祂道成肉身并不是废掉律法和先知,乃是成全它们。同样,

他们相信基督教信仰可以改善和充实传统文化。他们不像吴雷川,承认基督教与儒家思想相同;但却接受两者之间有相似的地方。这并不是说,他们对中国文化缺乏热诚,或喜欢“全盘西化”。^⑧除了探讨基督教与中国文化可能有的接触之外,他们更进一步,寻求方法挽救正受批评和攻击的传统思想;他们之所以看到传统文化不足之处,不是因为受到当时“打倒孔家店”的势力影响,而是因为他们拥有一个更高的神学信念,藉此来鉴辨文化发展上得失的问题;他们对本色神学的信心,从韦作民的话中可见一斑:

当基督教与东方文化碰头时,应当一无挂虑,因为在各方面都对它有利益,真理必然得胜。在基督教宣扬它的信息时,中国文化中有很多地方能够帮助它……因基督教与中国文化传统接触,它的内容更被充实;同时,中国文化本身亦经过一个炼净的过程,把其中与基督教不符合的成份清除,变成基督化的文化。这样,中国神学便会因而产生……。^⑨

在这个本色神学的模式里,有几个普遍被接纳的概念。首先,他们相信神在中国社会历史上也曾留下了他的见证。中国文化的传统,是人神合作的结果;在早期诸圣贤的教训中,多少蕴含着神的启示。以前西方宣教士自以为是的优越感渐渐消失了,如诚静怡所说:

基督徒也觉得上帝在人心里的的工作,其方法决非一种;而祂所指导给我们的,无论在那一国,都可以觉察出来的。这样的注重点,确能使基督徒愿意从他人方面而得到教训。同时又能使中国各宗教团体,互相以容忍的精神相待。中国蒙上帝特殊的恩遇,得以保留到数千年;但是他的精神文化的优点,也是他所以能延长生命的重大原因。这种天赋的特异的

文化,我们如能善加利用,则基督教思想里面自能增益不少的新原素;同时对于基督教本有的特性,也不致有丝毫的损失。^⑩

但韦作民提出告诫,认为在学习和吸取别国的文化价值观时,过分的热诚很容易引致宗教混杂主义。

其次,文化的交流是不可避免的事。在爱国主义的浪潮中,不少中国知识分子指责西方国家向中国进行文化侵略,危害她文化的完整。但是,在这一群基督徒看来,文化的本质是有机性的,可以生长和改变。新中国在东西文化交流的形势下,正在经历塑造的过程中,西方的学术和科技,并不会威胁本土文化;相反地,中西合璧、舍短取长的文化融合,将带给中国前途新的希望。

第三,他们承认基督教是人生的最终答案,耶稣基督是福音真理的中心。在比较基督教与儒家思想时,赵紫宸指出,基督教给予儒家思想最大的贡献,就是在道成肉身的耶稣基督里面所显示的宗教经验。^⑪谢颂羔也说,那最完善的宗教便是基督教。^⑫他们把基督放在文化之上,与吴雷川否定基督教的独特性,截然不同。

此等神学观点给支持这种神学本色方法的教会领袖一个强烈的意念,他们主张基督教可以成全中国文化。但是,怎样成全呢?中国文化需要成全么?

在回答这些问题时,他们尝试指出中国文化里面人本思想的弱点,以致未能建立一个完整的人生观。世人在时间空间的限制之下,缺乏足够资料来解答人生的问题,更加上人类罪恶的本性,拦阻了他对真理的寻索。中国人“不像从前的希伯来人,他们未曾有沉重的罪恶意识”,^⑬这个天赋的限制亟待神灵恩典的工作,使人在黑暗的摸索中,得到真光的启迪。

他们回到文化传统里,带着批判和同情的眼光,来研究中国圣贤之学和基督教的关系,指出真理的途径在那里。许多时候,他们

同情过于批判。如韦作民说：“这个方法可以藉着基督徒对神恩典的经历激发起一种意识，知道在基督里藏着一切知识和智慧的宝库。这些财宝并没有与传统中优美的道德和宗教观念抵触，但因补充了它们的不足，同时也超越了它们。”^④

在“基督教与中国文化”一文中，赵紫宸仔细把中国文化的路线分析出来。中国思想家重视人与自然的和谐；当自然保持它内在与外在的平衡时，百物增长，民生兴旺。整个宇宙都为道所渗透，道就是那创造和伦理的动力，促进达成人与自然之间的最终目的。^⑤儒家一贯的道理不讲求克胜自然，却主张明确它的运转过程；不作超越自然的想像，但以世上的事务为念。这种注重实际的生活形式，可以稍为解释中国思想家在形而上学普遍缄默的态度和宗教事情上含糊的原因。按赵紫宸的观察，这个心理上的趋向，正提醒基督徒在传讲福音之际，设法避免抽象和玄妙的事。韦作民也同样申明，基督教神学在中国的发展，应当走在历史和伦理的路线上。^⑥拿撒勒人耶稣的生平，就是最好的一个出发点，表彰神圣生命的动力，以建立本色神学的基础。

关于中国传统里面神的观念，也有不少的讨论。谢颂羔认为在中国民族的宗教经验里，早已有神存在的意念。^⑦在儒家思想中，神是有性格的，但没有清楚的说明。“上帝”一词，指及一位有性格的统治者；“天”的名称，也含有个性的意识。按谢氏之见解，自春秋以来，“天”常被采用以取代“上帝”，因为在传统习惯中，当提及圣贤先哲时，多避免用个别名号，以表尊敬。谢氏说：

儒家传统思想的弱点，不在乎名词的使用，却因为中国缺少神学家和宗教先知。据我看来，儒家理论中所说的神是有性格的，但中国未曾有耶稣把他清楚无误的显示出来。^⑧

赵紫宸的意见与谢氏不相同。他认为在儒家传统中并没有明

确的说及神的本体或性格；自汉朝以来，儒家的学者已不再看重有性格的神灵；在宋朝理学中，“天”所指的是自然界里最终的原则。无论是因为缺乏性格的“天”或没有先知的预告，中国传统神的观念需要基督教神学的帮助，来建设一个更完善的理论。^⑨

中国的伦理观强调人际关系，其中最主要的教训就是仁，仁的表达就是忠恕之道。赵紫宸说：“忠的意义是竭力达成自己的责任和理想；恕的意义是满有同情心，推己及人，为他人着想。”^⑩谢颂羔亦说：“以孔子来说，仁是哲学家的基石，广含一切；但没有一个解释可以完全代表仁的意义。”^⑪整个儒家的教育程序，就是把仁的美德栽培在生命之中。

既然仁是中国文化的精粹，孝便是仁的根本。赵紫宸指出：“孝是一种美德，把以前的善行培育在今天的生活中。”^⑫孝道是为人而设立，是入世的，不是出世的。仁孝的操练纯然是人为的努力，人可以靠着善良的本性，自我改进，无须依赖超自然的能力，以求达到真善美的境界。

在一般基督徒看来，中国传统道德不足之处，就是过份信靠人的毅力，缺少一个合宜的形而上基础作支持。基督教的信仰正可帮助它，在人神之间的宗教经验关系上，建立人与自然和谐的根基。谢颂羔批评儒家伦理最高不超过人本中心的道德主义，没有信心和盼望来成全爱的原则。谢氏认为：“这个欠缺使孔子在人心目中，只成为一位道德家，他所主张的爱，是限于爱人；未至爱神。他能攀登的极点，只是基督教的始点。孔子所走的方向不错，但他没有生命跑到路的尽头。”^⑬

韦作民觉得重视家庭关系的中国社会，最容易了解基督教所讲神为天父、人为弟兄的道理，在中国人的伦理关系上多增一环，就是向上与神的契合。因此，传统的家庭观念，以孝道维系家庭中已故的和还在的成员，现在更可扩张范围，构成一个国际性的家族。^⑭以前怎样尊敬父母，现在怎样跟着上帝的旨意，从传统家庭

观念的桎梏中释放出来,归向一位天上的父亲,成立一个四海一家的人际关系,这不是儒家孝道的盼望吗?正如赵紫宸所说,如果没有基督教这种世界性的属神意识,人际间的兄弟关系,不能达到其高度和深度。^④

基督教信仰对罪的解决办法,亦可帮助中国人品德的修养,以达成君子的标准。培育一个传统君子的人格,单讲求道德原则或内修工夫是不够的。按赵紫宸的分析,人必需自觉到他的失败和软弱,才会祈求神的宽恕和接纳;在赦免的恩典中,律法的约束被挪开,在品格的栽培上,道德规条的担子得到除掉。耶稣的人生给予我们道德的榜样和宗教的动力,使我们成长作基督徒。^⑤

在这个神学本色化的方法上,赞助的人都持谨慎的态度,他们没有忽略儒家传统中一些合适、良好的教训,他们一贯的原则,都以基督教为儒家理想的推动力,同时,看儒家的理论为传播基督教信仰的媒介,指向基督的圣道。

四、文化二元观

在当时本色神学思想主流之外,是一位在北京附近极受欢迎的传道人王明道。二、三十年代,政治混乱,社会不安,王氏的信息带给教会的信徒不少精神上的鼓励和慰藉;他所主编的灵食季刊,针对信徒日常生活的问题,发表了许多文章;同时,王氏站在一个保守派神学的立场,对抗当时流行国内自由派神学的思想。

王明道的本色神学路线,受他的历史观影响。在他看来,教会与世界是两个对立的组织,一起推动人类历史的巨轮,朝着一定的方向进展。世界是受黑暗的掌权者所控制,在任何一处都是罪人聚居的地方;他们不虔不义,违背真理过生活,这样全然败坏的社会,是无法挽回的。^⑥王氏说:

自从亚当犯罪以来,世界便逐渐败坏,世上的列国在人的

眼中看,是有文明的,有野蛮的;有富强的,有贫弱的;有民德高尚的,有民德低下的;但是在神的眼中看,却无一不是充满了强暴罪恶,神不要修理这败坏的世界,他乃是早已定意毁坏这悖逆神命的列国,建立公义永存的国。^⑧

因此,人生的短暂和今世的腐败直接影响了王明道对基督教信仰和中国文化之关系的看法。他并不太关心传统文化价值的保存或改革,因为这些必会有一天消失;同样,王氏亦不以为神在人类文化中有什么作为,否则当末后的日子临到,神便会毁灭他自己的工作。但是,王氏也知道,我们无法脱离这弯曲悖谬的世代,正如耶稣教训门徒,虽然住在世界里面,却不要与世界同流合污。那么王明道怎样处理这个困难呢?

解决方法是根据他对将来荣耀的教会所存的盼望。教会是基督的新妇,是以他的宝血买赎过来的;藉着神的恩典,教会将脱去她的瑕疵和皱纹,与基督联合,成为他荣耀的身体。在王氏看来,人类历史中只有救赎的历史才有价值,因为这是属于神所选召的子民。虽然教会处于罪恶的世界中,但是它的组织、任务和命运,与社会的完全不同,绝不可相提并论:王氏的教会观是出世的,强调从未后的角度来衡量教会现今的见证。^⑨

王明道的神学二元观,注重个人在神面前的地位。作神儿子的名份只属于教会中的信徒,不信的人是神的仇敌。这两种不同身份的人彼此间的接触,只限于福音传授的关系上,若不谈福音,来往的益处亦不多。信徒不应被世俗玷污,但要见证神拯救罪人的信息。在人类历史背后,有两股对抗的力量——上帝与撒旦,光明与黑暗——不停在斗争当中。中国文化悠长的发展过程,与世人罪恶的活动连在一起,基督教的信仰无法与它融合,或补充它的不足,只可以向它作出福音的呼吁。基督是教会所独有的,如新郎只属新娘;教会肩负起先知耶利米的任务,叫世人悔改归正。王氏

认为,如果要改革社会,人心必须先要改变,这个次序是不可颠倒的。因此,他轻看当时一班神学思想新派的人士从事社会建设的努力,预料必会徒劳无功。他说:

基督的福音不是要去改革社会中的一切恶风陋俗,以及种种不良的制度。它的功用乃是使人因信得蒙重生,成为新造的人。这新造的人是恨罪的,是羡慕圣洁良善的,是像神的。一个人的里面有了这种彻底的变化以后,那一切外面的罪恶与坏事,都连带着得了根本的解决。社会中多一个真得了重生的基督徒,便是多一个真正的优秀份子。福音不是为改良社会,但社会却因着有人信从福音便得了利益。^④

王明道的教会,推行自助、自养和自传的本色运动相当成功,在二、三十年代,对社会一般平民大众,影响不少。但就神学思想而言,他对文化的偏见使他无法创作本色化的神学思想;换句话说,王氏的本色化,就是把基督教作为一个宗教生活的方式介绍给中国人,与传统文化没有多大关系。他的神学方法,停留在引用《圣经》字面上的意思,来解答社会与个人的问题,因为他笃信圣经是神所默示的真理;既然是神所默示,便是权威的宣告,毫无错误;故此,《圣经》的道理是永恒的,超越了时间和空间的限制。在王氏看来,《圣经》把世人分成两类:圣人和罪人。罪恶没有文化之分别,无论是美国罪人或中国罪人,都是亟待福音的救赎。而这个普世性的福音,应用在中国文化中,必然通行无阻,只要回到圣经字面上的意义,那么神永恒而合时的话,便解决了神学上本色化的问题。在上述第三种的模式中,基督教信仰的普世性补充了中国文化欠缺之处;现在,按王氏的意思,这些困难是根本不存在的。

研究近代中国教会历史的学者,有人以为王明道除了主张一个出世的福音,更加上一种宗教道德主义,过份重视行为品格的修

养,以致在救恩的理论上,忽略恩典的地位。这个对王明道的解释,有所偏差,并没有注意王氏在《重生真义》一书中的论点。王氏将称义和成圣的教义分开,一方面主张因信称义的原则是救恩的凭据;另一方面强调信徒在称义之后的生活表现,他的行为品德应当与蒙召之恩相称,作为可以看见的、必须的重生标记,并非是重生的根,乃是重生的果。王氏虽不赞同神学上新派的人仕进行社会改革,建造人间天国的计划,但他并没有忽略信徒日常生活的问题;如果王氏真正主张道德主义的话,为什么反对新派人仕的社会革新呢?王氏深信天国的降临,不是人的努力,却是神恩典的作为。^⑩

总而言之,王明道的神学思想涵蕴着相对的意识:信仰与理性、教会与世界、神的儿子和神的仇敌、个人福音与社会福音——都是难以谐合的主题。这种文化二元观,很容易产生一种逃避世界的态度,形成自以为义的观念,缺乏参与和关切社会的行动。他对文化的概念很狭窄,未能有一个较为完整的基督徒立场。虽然,王氏的救恩论说得嘹亮清楚,但他的创造论尚欠妥善,与圣经的解释未能符合。

五、基督教审判文化

提倡这个本色方法的,是一位在南方名气显赫的文坛怪杰张亦镜。^⑪张氏的神学立场相当保守,他对中国文化的认识深邃,态度积极;在反基督教运动时期内,他护教工作的范围非常广阔。张氏承认中国固有文化中可取之处不少。在分析传统思想时,他特别指出基督教与中国文化的不同,强调以基督教信仰作为标准,来衡量中国文化优劣的地方。

在张氏看来,基督教是中国文化的审判官,把它引导进入耶稣基督的真理里。与王明道不同,他在神学上的保守思想,并没有影响他对文化研究的兴趣;王氏的护教学强调《圣经》字面上的意义,

但是张亦镜能够站在基督教的神学立场上,与传统的古典学者进行辩论,指出对方理亏之处。这样,张氏独力创出一条辨道的路线,在真光杂志上,充分表示他的志愿,盼望基督教能有一天改造中国传统文化思想。

张亦镜承认,在中国文化历史上,可以看见神的作为,耶稣基督同时在创造和救赎的使命上掌权,领导着人类历史进展的方向。在本色神学建设上,这两方面的原则,均不可偏废;虽然罪恶破坏了世人的文化创作,但是神并没有因此完全弃绝了人类,却继续赐下日头的光照和雨露的滋润。神的智慧,隐约在历代圣贤的教训里表彰出来。例如,在宋朝理学的研究中,朱熹解释宇宙的来源问题,认为在宇宙未有之先,已经有“理”之存在。于多元性的世界现象之后,有其最终的原则,称为“太极”。张氏指出这个哲学理论,实在接近《圣经·约翰福音》第一章的启示,关乎那存在于万物之先的“道”。^③

张亦镜没有轻视的事实,就是世人罪恶的本性,已经严重地影了他的思维活动,使他的视野迷糊,文化传统中最优良的部分,也受罪恶的连累。古代圣贤得到的微弱亮光必须积聚起来,在耶稣基督里成为大光;这些在不同时代发现的道理,不能引致救恩的可能性,中国文化需要从神而来特别的启迪,以建立救赎的根基。

张氏引用一个日月的譬喻来比较耶稣和孔子。^④耶稣像日头,它的光是内在的、强烈的;孔子像月亮,它的光是从反射而来,本身并没有光芒。吴雷川把耶稣与孔子放在人的类别中;赵紫宸看耶稣是人群中最杰出的一个;但张亦镜指出耶稣与孔子的分别,便是神和人的不同,是在本质上,不是在程度上。因此,耶稣的高言大志、权威宣告、神迹奇事和应验预言等,都是他神性的表现,在道成肉身后的作为。孔子正如一般中国历代圣贤,盼望明了“道”的真谛,也曾竭尽智谋寻索它,但得不着上帝特别启示的帮助。因此,当谈论宗教或超自然的事物时,他始终保持一种未能知晓的态度;

而这“道”便是耶稣基督。既然孔子渴慕“朝闻道”，他的门徒应当转向耶稣基督，来寻找天地间的真理。孔子的智慧虽高，他的限制也是明显可见；在至高之点，只不过是人本主义的理论，如在月圆之际；在至低之点，更是缺少足够凭据的想像，如在月亏之时。

张亦镜的社会观比王明道的积极，世界并不是要逃避的异邦领域，而是福音的工场，在那里福音的改造能力应当显明出来。若是没有不信的世界，便不需要传道见证的信徒。张氏的护教工作，带着鲜明的福音意向和热诚。他鼓励当时儒家学者考虑基督教的可信性，但却不需抛弃他们对儒家思想的尊重，因为基督教信仰不会压抑其他宗教，何况在它们当中也有真理。藉着耶稣来改造中国文化，好像以日头之光代替月亮之光。我们对孔子、老子和释迦的尊重，如果不是造成宗教上的敬拜，都是合宜的。^⑤但是，张亦镜不像吴雷川，愿意承认在古代圣贤的教训中，已有基督教的道理；因为两者虽然有相似之处，但在本质上和根基上，实在并不相同。如果因为耶稣和墨翟都讲论爱的实行，而看耶稣为中国的墨子，这样便太牵强了。^⑥

张亦镜的神学立场跟他的求知方法有密切关系。他以为儒家思想的出发点是在人与自然，而竭力求取对天道的认识；基督教的信仰，是从神的主动的启示开始，然后与人类历史发生关系。倘若只靠人在黑暗中摸索，是绝对无法领会真神的实在，反而引致多神论的观念，如《礼记》中描叙各种神灵在人间活动的情况，张氏主张这种多神观念，可以藉着基督教的一神论，加以修正。^⑦

有关中庸的论点，说及人可尽自己的力量，以求与天地和谐，使自然界百物兴旺生长，张氏不以为然。在他看来，宇宙间的次序是创造之主宰的掌管工作，并不是人类努力的结果。^⑧儒家传统的人本精神，在当时陈焕章先生倡导以孔教为国教的一篇演说中，说得很清楚：陈氏主张不是道使人兴旺，乃是人使道繁荣。^⑨张亦镜的见解刚刚相反，认为人的成就，全靠道在人心内工作和引导，这

道就是约翰福音第一章所说,在历史上曾经向人启示的神,他审判人的作为,一切奖赏和处罚都在乎他。

论到国家政治的危机,张氏的观点非常积极,他对中国的前途带着盼望,相信神会同时施行恩典和审判。他不赞同一种意见,主张中国应当接受基督教来增强国力和改善政制,因为张氏深信,国家的重建工作,是先在个人与整体的水平上,同时进行改革;要做到这一点,神的恩典是先决的条件。^⑧中国人要接受基督教,主要原因不在于国家的情况,乃是要彻底解决个人与社会罪恶的问题。人为的努力,永远不能使自私变成牺牲、侵略变成服务。提倡道德、灭绝罪恶,是人的责任,同时必须靠着神的帮助。天国的建设,是需要人神的合作。

结 论

由此观之,神学本色化是一个复杂的问题,它牵涉的范围至少有三方面:就是基督教的定义、文化的身份和两者的结合。每一方面都受着时间和空间的条件所影响。

在19世纪时,基督教再与中国社会碰头,当时本色神学的方法,便是把一位属于西方人的基督介绍给中国,而忽略了本土的文化传统,自19世纪中叶以后,因为在传道工作上所遇见的阻碍,加上外人渐渐对中国文化有认识,使一部分宣教士重新检讨他们的福音信息,指出中国文化也有可取之处,与基督教信仰实在有相似的地方。在20年代,反基督教浪潮激起了本色教会运动,信徒当中的知识分子,努力进行护教的工作,在传统文化与基督教信仰的关系上,寻求一位可以被中国文化认同的基督;他们盼望这位中国人的基督,能够挽救国家的危局,而这段时期的本色著作,有如雨后春笋,纷纷出现。上述的五种本色神学方法的模式,可以代表当时一般基督徒领袖的立场,在这个悠久性的问题上,提出他们的一

些意见。

在一端,有吴雷川为代表,主张基督教早已隐藏在中国文化里面,只是未有明显被人提揭出来;现今上古圣贤的遗训与基督教的道理,正好配合起来,协助中国政治与社会的重建工作。虽然王治心在神学立场上没有吴氏那么激进,他也希望基督教会帮助保存中国的文化,他的重点放在找寻两者之间能够调和的地方。在文化线上的另一端,王明道高举基督教信仰而忽略传统文化的遗产,他的文化二元观带来不少他自己并未觉察到的冲突。在吴雷川和王明道之间,我们看见当日信徒中知识分子的主流思想,他们彼此的分别,是在于认许神在中国文化历史上不同的参与程度。赵紫宸强调基督教可补充中国文化的缺乏;张亦镜以为中国文化必须藉着福音来彻底改造。

在这多种本色神学思想的模式中,我们可以看到几个共通的神学原则,帮助今日从事神学本色化的学者们。

第一,没有一个文化体系是在神救赎的范围以外,这是他们所表示的盼望。20年代的中国政局,促使一般基督徒寄望神的恩典来挽救国家的危机。虽然王明道对世界持着消极的态度,但是他对传福音、救灵魂的热诚,亦显出他对文化得到救赎的可能,多少存着信心;王治心的文化融和,吴雷川的国运重修,更明显指出了这个信念。

第二,我们无法给基督教信仰一个绝对的定义,因为文化是变动的。任何人宣告对基督教有最完全的解释,都是盲目垄断的行为。如果在一个文化体系中没有这个可能,那么,在文化交流的环境中进行传福音的工作,这个可能性便更低。没有一种模式足够给予教会一套本色神学思想,因为本色化是教会信仰生活上的进展过程,在其中,教会推行神所托付的宣教使命。所以,如果把一套传统文化的观念看为基督教的要义,便会剥夺了基督教启示的独特性。在这里,张亦镜指出普通启示与特别启示的分别,实在可

以帮助吴雷川避免犯上把中国文化与基督教看为同一样东西的错误；基本上吴氏未能答复的问题是：如果中国圣贤早已明了真理，又把它传授开来，中国人为什么需要基督教？其实，王治心也需对这个问题再思猛省一下，在他的文化融合的过程中，基督教是否只是一种工具，去达成他保存中国文化价值的目的？

第三，虽然在任何一国的文化里面，都可以看到神的作为，但是没有有一个文化可以免受神的审判。张亦镜促请世界各国都要进行文化悔改，而赵紫宸指出孔圣诸贤虽有道理可言，亦有不少缺欠的地方。任何文化体系，如果承认真、善、美的存在，它早已假定了绝对的标准为前设，而这个绝对标准的实在性，便成为了文化价值的批判。

注 释

① 参 K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (London: SPCK, 1929), pp. 133 - 135.

② 陈独秀：“东西民族根本思想之差异”，《新青年》第 1 卷第 4 期 (1915.12.5)，第 1—4 页。

③ 胡适：“我们对于西洋近代文明的态度”《胡适文存》3 集，共 4 册 9 卷 (上海亚东 1930)，第 3 册第 1 卷，第 8 页。

④ 郭湛波：《近五十年中国思想史》[补编] (香港龙门 1966)，第 27 页。亦看 J. B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge: Harvard University Press, 1970,) pp. 151 - 169.

⑤ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》(上海 1922)，第 54—56, 199 页。

⑥ 梁启超：“欧游心影录节录”，《饮冰室合集》[全集]，第 5 册第 23 卷，第 10—11, 37—38 页。亦看 Philip Huang *Liang Ch' i - Ch' ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington, 1972), pp. 141 - 145.

⑦ 见 Tai Chin - hsiao, “The Life and Work of Tsai Yuan - pe' i” (unpublished Ph. D. dissertation; Harvard University, 1952). 亦见郭湛波：同上，第 61, , 75—77 页。

⑧ 赵紫宸于 1888 年在浙江出生。1910 年毕业于苏州大学，曾到美国

温德堡(Vanderbilt)大学留学,获取 M. A. 与 B. D. 学位。自 1922 年起任教燕京大学。赵氏著作甚多,包括《基督教哲学》(1925)、《耶稣传》(1935)、《基督教进解》(1947)、《圣保罗传》(1948)和《神学四讲》(1948)等;在 20 年代,赵氏的思想集中在本色教会与社会重建方面。

⑨ 见 T. C. Chao, “Our Cultural Heritage”, in M. T. Stauffer (ed), *China Her Own Interpreter* (New York: Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1972), p. 1.

⑩ 见 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Frate: A Trilogy* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1968), p. 105.

⑪ 刘廷芳:“为本色教会研究中华民族宗教经验的一个草案”,《真理与生命》,第 1 卷第 7 期(1926),第 187 页。

⑫ 诚静怡初期在天津伦敦传道会(London Missionary Society)所办的神学校念书,在 1903—1908 年间曾到英国协助圣经翻译工作。1910 年世界宣教会议在爱丁堡召开,诚氏以中国代表身份参加,继任中国续行委员会书记至 1922 年。其后,诚氏出任国立基督教委员会总干事;在 1927 年,他被选为中华基督教会主席。诚氏一生对本色教会运动不遗余力。

⑬ 诚静怡:“本色教会之商榷”,文社月刊,第 1 卷第 1 期(1926, 5),第 9—10 页。

⑭ T. C. Chao, “Indigenous Church”, *The Chinese Recorder* 56 (1925) 497.

⑮ 刘廷芳生于 1891 年;早期在温州书院和圣约翰大学念书,后到美国留学,在哥伦比亚大学取得 A. B. M. A. 与 Ph. D 等学位。再到纽约协和神学院和耶鲁大学读神学。回国后,在燕京大学任教,曾负责生命月刊、真理周刊等编辑的工作。是教育界知名之士。

⑯ 见刘氏:“一个草案”,第 186 页。

⑰ 吴雷川:“基督教与儒教”,真理周刊,第 1 卷第 43 期(1923, 1, 2);“本周刊周年纪念敬告读者诸君”,同上期刊,第 2 卷第 1 期,(1924, 3, 30)。

⑱ 吴雷川:“从儒家思想论基督教”,真理与生命,第 4 卷第 13 期(1929),第 5—6 页。

⑲ 见吴氏:“基督教经与儒教经”,生命月刊,第三卷第六期(1923, 3)。

⑳ 见吴氏:基督教与中国文化(上海青年协会 1936),第 57—58 页。

㉑ 王治心生于 1881 年。曾受传统教育的薰陶,考获举人,后在金陵神

学院和基督教福建大学任教授。生平著作甚多,包括《三民主义在中国文化之根据》、《孔子的哲学》、《中国宗教的历史》等书。

⑳ 见王治心:“中国文化与基督教融化可能中之一”,《中国文化与基督教》(上海青年协会 1927),第 1—9 页。

㉑ 见同上文,第 4 页。

㉒ 见同上文,第 9 页。

㉓ 见王氏:“基督教与中国文化”,第 26 卷第 6 期(1927),第 1—3 页。王氏征引《大戴礼记》中“曾子大孝”第 4 章 10 节。

㉔ 见同上文,第 3 页。

㉕ 见王氏:“中国文化”,第 6 页。

㉖ 例如赵紫宸对“全盘西化”有所批评;见赵氏:《基督教进解》(上海青年协会 1947),第 38 页。

㉗ 见 F. Wei, *The Spirit of Chinese Culture* (New York: Charles Scribner's Sons, 1947), pp. 28-29.

㉘ 韦氏生于 1888 年。曾到美国哈佛大学留学,在 1919 年获取哲学 M. A. 学位;后回国从事教育工作,于 1924 年在武昌华中大学出任副院长;1929 年在英国伦敦大学完成博士学位。

诚静怡:“中国基督教的性质和状态”,文社月刊,第 2 卷第 7 期,第 59 页。

㉙ 见 T. C. Chao, “Christianity and Confucianism”, *International Review of Missions* 17(1928)595.

㉚ 谢颂羔于 1895 年在杭州出生。在苏州大学念完学士学位后,到美国波士顿大学深造,取得 M. A. 学位,继续入奥本(Auburn)神学院供读。在 1921 年回国后,就任金陵神学院教职。谢氏对平民教育和文字工作,贡献不少。见 Z. K. Zia(谢氏),“The Confucian Theory of Moral and Religious Education and its Bearing on the Future Civilization of China”, *The Chinese Recorder* 55(April, 1924)231.

㉛ 见 T. C. Chao, “Our Cultural Heritage”, p. 15.

㉜ 见 Wei, *Chinese Culture*, p. 180.

㉝ 见赵紫宸:“基督教与中国文化”,《真理与生命》,第 2 卷第 9、10 册(1927),第 247—260 页。也见 Chao, “Christianity and Confucianism”, pp. 589 - 590.

㉞ 见 Wei, *Chinese Culture*, pp. 176 - 177.

- ③7 见 Zia, “The Confucian Theory”, p. 653.
- ③8 同上, 第 654 页。
- ③9 见赵氏:《基督教进解》, 第 43 页。
- ④0 见 Chao, “Our Cultural Heritage”, p. 9.
- ④1 Zia, “The Confucian Theory”, The Chinese Recorder 54 (1923)726.
- ④2 见 Chao, “Our Cultural Heritage”, p. 13.
- ④3 见 Zia, “The Confucian Theory”, p. 726.
- ④4 见 Wei, Chinese Culture, p. 172.
- ④5 见 Chao, “Christianity and Confucianism”, p. 598.
- ④6 同上, 第 595 页。
- ④7 见王明道:《重生真义》, 第 64—65 页。
- ④8 见王氏:《耶稣是谁》(1927), 第 3 页。
- ④9 见王氏:《基督的新妇》(1926), 第 1—6 页。
- ⑤0 见王氏:《真伪福音辨》(1936), 第 5 页。
- ⑤1 见王氏:《人能建设天国么?》(1933)。
- ⑤2 张亦镜生于 1871 年, 长于传统保守的中国家庭。
- ⑤3 见张亦镜:“代友人答覆一老学究”, 真当丛刊(上海美华 1928), 第二部, 第 192 页。
- ⑤4 见张氏:“耶儒辨”, 真光丛刊, 第二部, 第 32—33 页; 亦见第 180 页。
- ⑤5 见张氏:“批评谬凤林之非耶教”, 批评非基督教言论汇刊(上海美华 1927), 第 221 页。
- ⑤6 见张氏:“耶墨辨”真光丛刊, 第二部, 第 37 页。
- ⑤7 见张氏:“对陈焕章博士孔教讲义辨谬”, 真光丛刊, 第二部, 第 118, 128—129 页。
- ⑤8 同上, 第 113—114 页。
- ⑤9 同上, 第 149 页。
- ⑥0 见张氏:“答覆一老学究”, 第 218—219 页。

基督宗教与中国思想的会通

项退结

一、什么叫做会通？

首先应该指出，我这里只讲基督宗教与中国思想的会通。这一前提之下的会通，不只是一个中西文化的问题。可是往往有人把它仅视为中西文化的问题来看。如果基督宗教只不过是西方的一种文化，那么，我们中华文化较之更悠久，许多方面甚至更优秀，我们又有什么理由要成为一个基督徒呢？会通可用婚姻作比喻来说明。幸福的婚姻就是彼此相会而相通的最好例子。虽然这只是字面上的意义，不过，这比喻还是非常适合的。如果婚姻只有会而不在各基本层面上相通，那就不是一个成功的婚姻。用婚姻来比喻基督宗教跟人的关系，是有圣经上的依据的。耶稣基督就说自己是一个新郎，而把整个教会和全体人类比喻成新娘。巴哈的圣诞神曲中非常美妙的一段也一再用这个字(Bräutigam)称呼耶稣，充分显示出他的深刻感受。本来，基督宗教就与其他宗教不同。例如佛教不需要一个“唯我独尊”的佛；景德传灯录卷十四有“丹霞烧木佛”的公案，记载天寒丹霞禅师烧佛像取暖，人见而责之，他回答道：“我是烧木佛取舍利。”对方说：“木头哪有舍利？”丹霞说：“既然如此，为何责备我烧木佛？”这个公案显示了佛教本色。他的意思是说佛不重要，重要的是人的佛性，一个人能够实现自己的佛性就够了。而基督宗教并不是如此。基督宗教基本的中心点是耶稣基督，他是天人之间的桥梁，他这人而天主的身份本身就是会通，

透过他,所有民族都能与天主会通。

二、希腊哲学与基督宗教的第一次会通

一开始,我非常喜欢讲希腊哲学与基督宗教会通的这一传统,因为这次会通可当做我们的榜样。基督宗教的新约圣经可以说完全是用希腊文写的。保录宗徒在哥罗森书中曾警告当时的基督徒,不要受到“希腊”哲学虚伪的话所欺骗。他为什么一提到哲学,就会说是欺骗呢?因为当时基督徒中颇有人相信诺斯替派的思想。所谓的诺斯替派(Gnosticism),认为他们所讲的才是真正的知,基督宗教所信的是愚夫愚妇的想法。他们接受希腊哲学的善恶二元论,以为人的肉体本来就是坏的,人的精神才是善的。善恶二元论思想还存留至今,也有人说奥古斯丁多多少少也受这样的影响。因为奥古斯丁曾是承袭善恶二元论思想的摩尼派信徒,后来他放弃了,但仍承受若干影响。若就诺斯替派的观点看,基督既有天主性,就不可能真的有肉体。因为希腊二元论认为肉体是坏的,耶稣既不可能是坏的,所以耶稣的肉体并不是真的,那么耶稣就不是人了。如此,诺斯替派就否认了基督宗教中所阐述的耶稣基督同是人、同是神的道理。这就是希腊哲学排除了基督宗教基本思想的一个实例。

若把类似的方法运用在儒家的话,以道德为主的儒家思想也会说基督宗教不过是一种道德思想,而中国儒家思想比基督道德思想更高,中国人一样也可以把基督宗教的基本思想排除不要。所以,保录宗徒便极力反对诺斯替派如此的想法,另外,圣若望书信也提及他们,表示不要受他们的迷惑。所以,会通一开始,就走到歧路上了,把会通的问题只当作两种不同文化之间的关系。

谈到真正的会通,儒斯定(Justin the Martyr)是基督徒中的好榜样,他的这一条路就是应用斯多亚学派。这一学派认为世界由

两种因素所构成,一是主动的,另一是被动的。主动的因素就是种子的理(logos spematikos),亦即像种子一样的一种理。世界如果没有这个理的因素,就不会动,就不会发生变化。有这个理,所以世界才会演变。理有点像柏格森所说的“生命冲力”。人之所以为人,就是因为有理;人的道德就是照理性来做人。这就是斯多亚学派的想法。儒斯定把斯多亚学派所讲的“种子的理”,诠释成耶稣基督。他把原意转变成:耶稣就是最高的理或道。这个名词圣若望福音一开始就用过。因为天主创造天地时本来就有一思想计划,把这计划实现在祂的创造化工上,并不断地更新创造,所以世界当中也有种子的理。耶稣基督就是天主圣言,上主的思想。所以世界因耶稣基督而创造,创造以后,这世界就有种子的理。哲学家不过比较多拥有种子的理而已。种子的理既源自天主,当然不可能跟耶稣基督冲突,这么一来,希腊思想就跟基督宗教有会通的可能性,这会通不像真知派把耶稣基督放在一旁。儒斯定的讲法是以基督宗教为主,把希腊思想运用转化了,这就是基督徒谈会通的一个典型和榜样。

当然,思想的会通方式并不是仅此一途。现在,大家提倡神学应该本位化,不一定要跟随希腊思想的路子。但也不能否认忽视历史上的既成事实。现今的中国文化,并不是完全孤立的,中国文化早与西方文化有所接触,我国也自西方接受了希腊这一次的会通。因此对我们不但有很大的参考价值,而且它早已成为整个教会的遗产。我们可以运用中国的思想传统使大而公的圣教会固有传统更加充实。

三、新儒学派的观点

新儒学派里面所讲的人的道德心或道德主体就是人自己的良心。就这一点而言,我们承认孔子的确有他了不起的地方。若从

《书经》中的观点去看,做了善事,上帝会降福你;做了恶事,上帝会惩罚你。人为何要做好事呢?就是希望上帝降福而不受罚。因此,中国的传统宗教思想多少有些功利的气味;事实上这一传统至今尚遗留在民间宗教中。孔子也相信上帝。不过,孔子讲道德的时候就像康德一样,完全从理性来讲。康德所讲的自律道德,就是说完全不要有别的动机,不要为了想以后要下地狱或升天堂才行善避恶。康德说如果有这种动机的话,你的道德就是“他律”的道德。孔子在《论语》中提出“己所不欲,勿施于人”的道德原则,完全是从理性出发的“自律道德”原则。这样的道德中以离宗教而独立。我在欧洲时,常听到教会人士以为中国人既无宗教就不会有道德,他们认为宗教与道德之间有必然的联系,我想未必。单看我们周遭的人中,就有不少人不是基督徒,而其德行为人所敬仰,反而有些基督徒的行为为人所唾弃。中国孔孟传统道德的崇高价值,是没有什么疑问的。问题就在于有人把上帝约化为人的良心,牟宗三先生和他的门生就以为所谓的天就是人的道德主体。有不少人常用王阳明的讲法,以为心即理,也就是我的良心,而良心就是上帝。如此就没有超越的上帝。如果一个基督徒真持这种观点,当然就只有基督徒之名,而无基督徒之实了。会通走到这条路上,不消说是误入歧途。

四、远藤周作的思想

远藤周作的小说“沉默”,记述圣沙勿略在日本传教以后,引起了很大的教难,差不多所有的基督徒都殉教了。这时有两位西欧的传教士,大胆地进入日本,结果都被抓到。一位神父与两位信徒一起被推入海中溺死,最后一位却背教了。小说的作者显然赞成后者,因为神父为了爱德而背教,许多教友就会被释放,无需受苦了;做为一位神父,就是要秉持爱心,不让别人因你而受苦,因为耶

耶稣基督爱人啊！远藤周作相信如果耶稣基督自己处身于这种情况，也会照样做的。不仅如此，他还认为日本人根本不可能有真的天主的概念；日本人表面上相信天主，其实他们所相信的天主，就是扩张的人类，就是人自己。此外他又以为日本人的宗教潜意识是母性的，而西方人的潜意识是父性的；因此西方宗教强调命令，日本人则强调爱的一面。如果以上真是远藤周作的想法的话，就不可能是真正的日本文化与基督宗教的会通。我相信，日本绝大多数的教内人士都会赞同我的看法。

五、乡土神学的陷阱

中国台湾有所谓的乡土神学。本来每种神学都应该是乡土的，与本地思想文化结合在一起。但实际上在台湾所谓的乡土神学，则是以出谷记为出发点：就如同出谷记所记载，以色列人因著天主的德能从埃及人中解救了出来，台湾亦然。如此就与分离主义政治运动发生了联系。其实基督徒不妨从事政治，但不可把政治的口号或意识形态与基督宗教混为一谈。从政治学观点来看，分离是否合理，是否可行，容或可以讨论。但没有政治学训练的外行人以不介入为妙，以免偏差与被利用：因为神学不可能提供政治的具体答案，就如同化学不能解决宗教问题一般。如果把分离意识视为基督宗教的本质特色，那尤其是误入歧途，而非乡土与基督宗教会通的正途。

六、创造性的诠释和历史中的本义

谈到会通时，也需把创造性的诠释和历史的本义作一区分。所谓诠释或多或少都含有主观的意味。譬如傅聪演奏萧邦钢琴曲时，会有其他钢琴家不同的韵味，所不同的就是他独特的风格。论

释并不是字面的阐释,而是加入了主观成份。至于加入主观成分后的诠释是否符合历史中的本义,则是另一问题。从这一角度来看,诠释有正确与穿凿附会之分。

譬如儒斯定,他把“种子的理”诠释成耶稣基督神性的 logos 和上帝创造后印在受造物中的遗迹,这与原来的意思已有出入,后来又加上了他自己的意思,这就是创造性的诠释。在这种情形下,你能说他是不忠于原来的本义吗?如果他曲解原来的意思,以为原意就是如此,就是不忠。他应该知道原来种子的理并不是这个意思;而是以基督徒的眼光把它转化了,用“种子的理”表达另外的意思,比原来的意思更为丰富。不过,原来的意思还是不能曲解,而且应避免曲解。

庄子也谈论到造物者,而庄子“大宗师”所谓的造物者是阴阳两种力量,“阴阳于人,不翅于父母”,并非基督徒所说的造物主。教会中有人把庄子看做有神论者,把庄子的“造物者”看成天主,难免有曲解之嫌。

中国人所追寻的“天人合一”境界,所谓的天是指大自然,亦即大自然与人的合一。教会中所谈的“天人合一”,是天主与人的合而为一,不能与中国人的“天人合一”混为一谈,不然就是一种曲解。荀子所谈的人定胜天,亦是如此,所谓的天是指大自然,而不是天主。教会中人如果应用此语,就应该意识到已发生了转化。

另外还有一个例子,新儒学派说孔子完全是一个人文主义者,只讲道德,不相信有天。其实论语记载的孔子相信有知有意有情的天,不然“获罪于天,无所祷也”,岂不变成毫无意义了。朱熹说孔子的天即理,这是曲解了孔子原来的本义。朱熹他自己可以如此主张,但不能说孔子也是这样说的。基督徒要走会通的路,千万不要犯这种错误。

真正会通的方式是,让基督宗教保有真正的基督宗教,让中国思想也保有真正的中国思想,而让两者之间彼此沟通,彼此吸收。

例如,就上帝这一思想来说,从甲骨文、书经、诗经中可以知道,中国人相信上帝是最高的主宰。但不能说这个上帝就是基督徒所相信的上帝,两者并不完全一致,但还是可以会通的。有时也可以用儒斯定的方式,明明知道本来意思不一样,也可以用旧瓶装新酒,利用原有概念而赋与一种新的意思,或者当做一种比喻。这当然非常合适。那是一种创造性的诠释,而不是穿凿附会了。

七、基督宗教的“独尊”与人之各层面的独立

一如上文所言,真正的基督宗教与中国思想的会通,并不只是文化问题。耶稣基督既必须与所有民族会通,并与所有的人会通,那么是不是会发生唯我独尊的问题呢?

事实上,许多人就对基督宗教起了一些迷惑与反感:它是否一种侵略的宗教,要兼并所有宗教,而使其他宗教都归于消灭呢?基本上,耶稣基督是唯一的救主,如果我们不相信这件事,就不算是真的基督徒。但这却并不表示,不认识基督就都要下地狱,不然连我们的祖先也全部都该下地狱了。难怪这一类的误会引起许多人的不满。基督宗教信仰只告诉我们,所有的人应该服从天主的命令,接受耶稣基督为救主;然而每个人仍须透过自己的良心,才能够真心诚意接受基督。因此,凡尊重自己的良心而未能相信基督;甚至未能相信有天主的人,一样会得到天主的眷顾;耶稣基督始终是所有人的救主,所有的人都因他而得救,尽管许多人不认识他。

耶稣基督既是全人类的救主,是否一切都应该在宗教的统治之下?中古时代的欧洲,教会曾经统治过一段漫长的时期,效果并不理想。正因欧洲中古时代的宗教过分膨胀,文艺复兴以后,尤其在18世纪的启蒙时代,就兴起一股反宗教的力量:学术、艺术、政治、道德慢慢脱离宗教、脱离教会,以人为中心的思想终于形成无

神论。

三千年前的甲骨文显示出,古代中国人虽没有真正的神权统治,但也有一段时期非常依赖宗教。那时帝王的所有重要行动,诸如是否要出外打仗、打猎……,样样都需求神问卜,充分显示出原始宗教的典型,那时代的人相信,下雨刮风或一年收成的好坏都直接由上帝所为。

随着时代的进展,就开始有人对这样的宗教信仰发生怀疑。书经中的洪范却作了最理想的解答,既不说一切都直接由上帝所为,也不否认上帝的力量。洪范的思想可以用下列两项概括之:

a. “五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶征、五福六极”这九畴都有其自律性,它们都基于每件事固有的天性。五事(貌曰恭、言曰从、视曰明、听曰聪、思曰睿)尤其可以说是九畴的骨干。孔子继承了这点:《论语》中的九思(貌思恭、言思忠、视思明、听思聪、疑思问、色思温、忿思难、事思敬、见得思义),就是从“五事”发展出来的。

b. 洪范九畴却由天所锡,意味着人之各层面活动虽系自律,却并非自本自根。

这就是洪范给周朝初年和世世代代中国人的最大教训:道德、政治、天文、人事都有独立的规范,但这些规律都源自上帝,后代人把洪范的“五行”和邹衍的“五德终始说”混在一起,但这并非洪范本意。耶稣基督来到此世,并未更改世界的基本情况,他不过是人与天主的中介而已,并不取消各层面的独立性。

八、基督宗教与传统中国思想的会通

新儒家的支持者往往强调儒家思想是我国固有传统,以为相信外来的宗教,等于背弃祖宗。当然,一个中国人需要从固有的传统出发,然而儒家思想也经过 2500 年的演进,发生很多的变化。

初期的思想经由洪范、孔子至孟子一脉相传,这一时代的儒家思想显然相信上帝是有知有意的宇宙最高主宰。这绝非利玛窦的发明,而是不带成见的学者(如钱穆、冯友兰等)所公认的历史事实。

宋明理学才把天视为理或人的良心。所以宋明理学不过是儒家思想演进的一种形态而已;儒家思想本身却包含另一种形态。洪范与孔孟显然都相信超越的天或上帝。孔子对天有很深的信仰,连在死亡的危机中也一味以执行天的使命为念。孟子讲仁义理智是人的天性时,曾引用诗经的话:“天生蒸民,有物有则”(告子上6)。显然他主张人的天性以天为根源。既然如此,基督徒相信一个创造万有的上帝,也就很接近原始的孔孟思想。

荀子与易传的思想就不一样。这些思想已受道家影响。荀子所讲的天,一般说来是指自然,而不是超越的天。宋明理学更受到佛教思想影响。尽管如此,不管那一派的儒家还是强调道德实践、入世、淑世精神和人际关系,这些思想还是可以和基督宗教融合。交谈时仍可以强调这些相同的地方。

至于道家、佛教,至少他们有很高的修养境界,这一点大公会议的文件也特别提到。道家(尤其是庄子)主张人与天地一体,方东美也常常提到整个大自然与我们是一体。庄子认为人本来不过是阴阳二气之聚与散,聚则为生,散则为死。这种想法与基督宗教有些出入,因为庄子认为人死以后,完全回到天地间的阴阳二气。基督徒也相信人死了与天主合一,但天主还是天主,人还是人。这种合一可说是友谊的合一,爱的合一,并不是说人消失于天主。张春申神父常常提到的“一体范畴”,似乎也需要作一些分辨,否则无补于思想的澄清。我自己则一方面承认宇宙的原始一体性,同时又肯定实在界中,有些本质上不同的层面。

附带亦应一提道教等本土宗教。这些宗教基本上相信宇宙有最高主宰,和基督宗教的共通点似乎超过佛教。

九、神学中国化问题

这问题也和上面问题有关。本来基督宗教并非西方的产物，而是亚洲的。然而，我们不能否认基督宗教一开始就跟希腊文化结合了，差不多全部新约都是用希腊文写成的。玛窦福音虽是用阿拉伯文写的，但后来也译成了希腊文；可以说一开始基督宗教就与希腊文化和希腊哲学发生关系。神学也就穿上了希腊的外衣。

中古时代，神学又跟新柏拉图和亚里斯多德的思想结合在一起，制度方面则深受罗马帝国影响。任何人没有办法摆脱历史的影响，基督宗教也是一样，它跟欧洲文化的结合是历史事实。往往有人说：我们的神学既可以用亚里斯多德的哲学来讲，为何不能采用中国方式来讲，答案当然是肯定的。但要完全摆脱欧洲，这是脱离历史的讲法。

我相信以后的神学也会有中国的因素，而中国的因素也将不完全限于过去。不消说，以后的神学会有新的综合，但不能够把过去的发展束之高阁。科学也是一样，不能够说完全把西方的发展抛弃，而自成一套，必须吸收固有的，才能发展新的。所以，中国的思想与基督信仰的结合也是需要一步一步的进行，我们现在所走的这一条路并没有错；无论什么思想，没有办法与历史脱离关系，但也不能死板地成为历史的奴隶。有些东西是可以变化的，并非一成不变。但变化也必须是渐进的，不是急就章可以奏效。

中国思想与基督宗教

——试论中国思想与基督宗教会通之可能

傅佩荣

中国宗教的特质

虽然许多人不同意中国传统中也有西方形态的宗教(如梁启超、张君勱等著名学者),但是就宗教之为宗教而言,又何必一定非西方不可呢?理雅各(James Legge)在《中国的宗教》一书中说:“我用儒家两字,主要是概括中国古代的宗教。”苏锡尔(W. E. Soothill)在“中国的三大宗教”中也主张:“中国有三个被承认的宗教。在三大宗教中,儒家通常被视为国教,但是道家和佛教也是被承认的。”在此我们不妨先确定宗教的本质及其形式:

1. 宗教乃是“人类精神生活之一最高表现”,人藉着宗教可以发展三方面的关系:(1)与神明之“内在融通”的关系(Inward communion), (2)与人类之“民胞物与”的关系(Loving relation), (3)与世界之“参赞化育”的关系(Constructive relation)。

2. 宗教就其对神明之信仰,有三种形式:(1)极端的超越神论:神明高居皇天,人类低处凡俗,人间一切终归虚无。(2)有神论或一神论,视神为造物者、为天父,然与人类终成两橛。(3)泛神论:既超越又内在之神,论其超越性之本体,虽非人间所有,论其内在性之作用,却生机充盈于此世,且为人类生命之最高指引,至论其理想则是“Man should live by incarnation of the Divine”。中国之宗教,无疑倾向此种泛神论。

那么,中国宗教的特质又如何呢?唐君毅先生在早期的一篇文章“中国宗教的特质”中,曾详细阐述此一问题,这篇文章作者后来也撰文修改,但仍可供参考,谨录其结论于后:“因为中国人相信天人不二、分全合一,所以没有超越的天的观念。因为没有超越的天的观念,所以也没有与人隔绝高高在上绝对权力的神的观念。于是把神视作人一般,逐渐成重人伦关系过于神人关系,因而产生祖先崇拜、圣贤崇拜之宗教,因而以人与人间交往态度对神,而产生现世主义的宗教观。现世主义的宗教观注重宗教的实际性,遂使人不再褊狭的迷信独断的教义,因而产生宗教上宽容精神。”

上面这一段话包含不少误解,作者本人也觉察到了,他在后来出版的另一本代表作“中国文化之精神价值”中,重论中国宗教,就完全是另一番见解了:

1. 人神之距离少。希腊神话多述及神人之冲突,犹太教之耶和華原为战神,其意旨不可测度,印度教之神祇亦赫赫威严、高高在上。总之,其他宗教中人神之距离皆大,而中国宗教中人神距离独少,因而形成了:神善而人未必恶,神伟大而人未必渺小,故无人性中有恶魔,无原始罪恶之说。

2. 祖考配享于神以及神意与人意之不相违。关于前者,诗经有云:“文王陟降,在帝左右”,《孝经》亦云:“孝莫大于严父,严父莫大于配天,昔者周公郊祀后稷以配天,宗祀文王以配上帝。”至论神意人意不相违,例证过多,不必尽举。

3. 天神之富仁爱体恤之德。中国古人之信天神之德,为自上覆盖、周行四方,而遍爱下民者,于是人之学天,亦即当学其如此之德,此乃“宽大之教”“爱民之教”也。

4. 孔孟之后,进于古代宗教者,不在其不信天,而唯在其知人之仁心仁性,即天心天道之直接显示,由是而重在立人道,盖立人道即所以见天道。

唐先生在“中华人文与当今世界”中述及儒家与儒教之关系

时,有三点可以补充于此:

5. 儒家所信者,皆必然的直接关联于“人之道德的实践”。

6. 儒家的道德实践,乃依于一无限的心量,亦即其道德有超越的涵义。

7. 儒家可以肯定一切宗教之祭祀,因为它有三祭:祭天、祭圣贤、祭祖先。于此更显示其宽容的宗教精神。

然则,中国的宗教与中国的哲学究竟具备何种关系?以下我们将进入本章主题,希望能透过两位学者的见解,分别由思想的(哲学的)角度及制度的(宗教的)角度去探讨。

哲学与宗教在中国之传统关系

我们所预备介绍的第一个角度,是牟宗三先生的讲辞“作为宗教的儒教”,此文不但说明儒家的宗教功能,更解释了宗教在中国的独特命运之由来。全文共分六段:

1. 儒教作为“日常生活轨道”的意义。在中国,儒教之为日常生活轨道,即礼乐(尤其是祭礼)与五伦等是。儒教是就吉凶嘉军宾之五礼及日常生活之五伦尽其作为日常生活轨道之责任的。此所以周公制礼作乐并非寻常之事,而是“圣人立教”“化民成俗”“为生民立命”之大德业。而礼乐伦常因之成为道德的观念,有永恒的真理永恒的意义在。

2. 儒教作为“精神生活途径”的意义。宗教能启发人的精神向上,孔子开精神生活的途径,也是不离作为日常生活轨道的礼乐与五伦的。由此又生两方面的意义:广度地讲(或从客观方面言),它能开文运,它是文化创造的动力。深度地讲(或从个人方面言),就是要成圣成贤,满全个人人格。

3. 儒教在“精神生活途径”上的基本观念:仁及“性与天道”。“仁”是创造性本身、生命的真性,落在人处,为人之“性”;若由宇宙

大化流行看,即为“天道”。孔子要人践仁成仁,孟子则要人尽性,尽性就是尽仁。尽性尽仁即可知天。此两点即为孔孟立教之中心。

4. 儒教何以未成为普通宗教的形式。人格神意义的上帝或天,在中国并非没有,只要把天道加以位格化便成了。但是儒家并没有把意识贯注在客观的天道之转为上帝上,以展开其教义,也没有把主观的呼求之情转化为祈祷。换句话说,儒家的中心点和重点不在于此。

5. 儒教的重点和中心点落在那里?落在人“如何”体现天道上。视人生为一成德之过程,其终极目的在成圣成贤。所以其教义不由以神为中心而展开,而乃由如何体现天道以成德上而展开。因而人文价值世界得以全部被肯定,家国天下尽涵其中,其极为“仁者与天地万物为一体。”

6. 儒家如何轻松了“启示”的观念。在如何体现天道上,最重要的是尽性。孟子云:“尽其心者,知其性也,知其性则知天矣”。因此“人性”问题成为儒教的中心问题。而启示观念也就转化为才性观念,重点与中心点都转到如何尽性践仁以体现天道上去了。

接着我们要参考的资料是透过全幅历史的观察,探讨中国思想之主流——儒家与其他宗教保持何种关系,进而窥知中国传统的真正相貌。杨庆堃先生的“儒家思想与中国宗教之间的功能关系”提供了可观的材料,但难免也有一些偏颇之处,以下谨略述其大要:

一、儒家思想中的宗教成份

(1) 宗教生活的事实在中国是无可否认的,那么,如果儒家思想被认为是一套纯粹理性主义原则的体系,则它如何去适应中国宗教生活的事实?

(2) 孔子的不可知论的问题。由于儒家经典中的几句话,时人

多误以孔子为不可知论者。这些话是“子不语：怪力乱神”，“未能事人，焉能事鬼……未知生，焉知死”，“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”然而顾里雅氏(H. G. Creel)的考证却认为“在宋以前，对《论语》这几段及类似篇章的注解，从不曾认为孔子是不可知论者，宋以后也只有四段提到。”我们更由孔子对祭祀、天、命的谈话中，确信他承认“超自然力量”的存在，而非单纯的不可知论者，正如儒家不是“理性主义”一语所可概括的。

(3)儒家对祭祀与祖先崇拜的强调，一方面可藉以培养亲属团体的道德，维持儒家计划的社会组织，同时对于超自然也有根本的敬畏之情。

二、道德与宗教的分离

在许多文化中，宗教的支配影响力起于宗教支配道德价值。中国文化则全然不同，儒家思想支配伦理价值，宗教则对儒家道德给予超自然的支持。如此形成儒家与宗教相互支持的功能。无论混合宗教(其组织与其他世俗制度相混合)之祖先崇拜或国家祭天大典，或者特化宗教(有其独立的地位和组织，行使特定的宗教功能)之佛教或道教，都无法独立担承道德之基础而必须与儒家妥协。

三、中国宗教的结构特性

(1)特化宗教：未曾发展出有组织的僧侣集团及在信徒间有组织的教会教区，没有中央系统以培养僧侣(多采门徒或学徒制)，也没有中央权威来控制寺庙及财政。

(2)混合宗教：组织上较健全，但皆为地方性的，无法超越氏族的限制，往往沦为儒家思想之运用工具。

(3)所以，中国宗教缺少独立的中央组织的僧侣集团与有组织的会众，使它无法在社会组织的一般架构上占任何重要的地位。

儒家与宗教由是形成一种主从关系。

四、中国宗教组织薄弱的某些因素

(1)历代统治者在政治上对宗教组织的压迫与控制。中国历史上没有一重要时期,曾有某个特化宗教不依靠世俗的庇护支持,而自己发展达到一个坚强的结构地位。(按,其实这应该归因于前述道德与宗教之分离,宗教一旦丧失道德基础的地位,再要求其发展则无异缘木求鱼了。杨氏此论差矣。)

(2)不同信仰的多神论。中国宗教一般来说,在性质上是多神论的,折衷的,混合不同的信仰而造成各宗教界限之模糊不清。《中庸》有“辟如四时之错行,如日月之代明,万物并育而不相害,道并行而不悖”,或许亦造成中国人在宗教上、思想上之中庸特性。

五、结 论

(1)儒家思想并非完全是理性或无神论的,实际上接受并吸收了不少超自然的成份(宗教成份)。但儒家着重的是道德方面,使它与宗教分离,才能造成儒家与宗教之间的合作。

(2)中国的宗教不是由于缺乏中心组织而退处社会上从属地位(如佛教、道教),便是因为处于儒家政府非宗教性的控制与压迫下而居弱势(如祭天、祖先崇拜)。

以上两种角度使我们对于中国传统的了解更为宽广而深远,同时也使我们体会到正在实现的新综合是如何的伟大与艰巨!

百年以来的中国思想界及其危机

这标题“百年以来”并无特定意涵,只是想把焦点拉回到当代而已。事实上,中国文化的命脉早自宋明以后就陷入了绝境。笔者在“关于哲学界的团结”一文中曾有一段话,于此尚可过目:“明

末以来,吾国思想界横遭制压,有清一代不过 268 年,竟至拥有五千年历史文化之泱泱大国濒于日薄西山的危局,不仅民族自信心丧失过半,甚至固有的民族道德、知识和技能亦皆土崩瓦解,一片末日景象。民国以来,世变日亟,思想上的真空引发了一连串动荡,其间虽有五四运动之标榜民主科学,而竟不知返本归源于自家的文化命脉,亦无由孕生可大可久的哲学理想;反而一面倡行“疑古”“斩史”的邪风,意图诬蔑先民的成就,一面盲目崇洋媚外,引入了西方的没落思潮,实踵因于吾国思想界之隳败不振,自动解除武装所致。”本章重心将集中于第三节有关今日之思想界部分。

一、西化与现代化的双重挑战

西化是一切非西方的科学落后国家所遭遇的难题,现代化是人类共同面临的世界性潮流。中国文化则同时接受了这双重挑战。

西化运动与中国人的失落

我们可以很清楚地看到以下四种过程:

(1)来自西方的挑战。19 世纪以后,我们面临的是国家民族存亡的大动乱,如果要生存,只有立刻向西方学习。

(2)西化运动的迷梦。第一期是器物技能的模仿,所谓的“船坚炮利”,导致彻底的失败。第二期是制度形式的学习,即民主与科学,却带来料想不到的苦果;因为民主与旧政体相反,科学与旧器物对立,演变而成盲目地否认旧的一切。

(3)科学主义的泛滥。科学精神原是求真求实的心态,原是不以功利效果为目的的;可是科学主义却把中性的理论效果越界为价值判断的标准,形成科学托拉斯,不但违反了科学精神,并且导致科学始终无法在吾国生根。

(4)传统文化的隐退。由于教育内容的改变以及民俗活动的

抑制,使得传统文化的线索断割分裂,而固有的文化精神则蛰伏于国人的家庭观念、社交意识、生命情调与价值心态中。

现代化运动与全人类的考验

(1)现代化的世界性意义。首先要避开两种误解,就是:中国文化本位主义者,把现代化看成西化的伪装之恐惧意识,以及西化论者用西化来概括现代化之独断意识。现代化是属于东西方共有的难题。

(2)现代化的现实内涵。现代化有六项内涵:工业化、都市化、普遍参与、世俗化、高度的结构分殊性以及高度的“普遍成就取向”。由此产生的后遗症是:“非人主义”(Dehumanism),宗教的圣情以及人格的尊严都被漂白了。科学与功利取代了神灵的地位。

(3)现代化的隐忧。赫胥黎在《美丽新世界》中详述未来之高度享受的科学化社会,其实是令人震惊的,其中人工制造生命,药物刺激幻想,最高的价值不在人性,而在集体组织。乔治欧威尔在《1984年》也描写彼时的社会:“人”毫无思想,只是行尸走肉,组织高于一切也决定一切。

(4)中国现代化运动的特殊意义。首先要将中国西化的偏失加以导正,诸如西化教育、漠视民俗、迷信功利等,其次要将中国文化之极高明而道中庸的“人本主义”充扩为现代化运动之核心。最后,现代化为吾人而言,当然应以“中国化”为主要鹄的。

二、民族自信心丧失及返本开新的尝试

西化也好,现代化也好,都是中国的有志之士在民族自信心低落或丧失之际,力挽狂澜的宏图。可是真正把握到关键的却仍是思想界的哲人们。

如果虚心反省,便须承认五四以来,思想界所做的一切努力并无卓越成效,才会导致文化之危局。或许中国哲学本身也有其限

度或未善之处。李震先生在“五十年来中国思想之大势”所下的结论是发人深省的。他说：“由于中国传统思想本身的不足，以致未能完全适应新时代中国人的需要。传统思想并不是反科学的，但我们并没有一套完整的科学理论，使中国发展现代的科学。传统文化并不是反民主的，但我们并没有一套完满的民主政治哲学，以适应新时代的需要。中国的固有思想，本来是反经验主义，反唯物主义的，但是我们并没有一套严密的形上学，以抵抗新文化运动所倡的经验主义。中国的固有思想原本是维护道德，敬重宗教的，然而我们道德哲学的形上基础过于脆弱，我们的宗教精神过于肤浅，因而不足以抵抗反道德、反宗教的思想。总而言之，我们以为要开拓中国思想的新生之路，不但要建设一套完整的科学理论，更当努力建设一套严密的形上理论，以补救传统道德思想及人生哲学之不足，真正的形上学建立起来，自会领导我们去追求更深刻、更热诚的宗教信仰。”

这种勇于反省的态度值得效法，可是中国哲学果真如同作者所说的：“形上基础”与“宗教精神”皆过于肤浅吗？这是引起争论的难题。

现代思潮与宗教信仰

谈到现代思潮，我们主要的关心对象乃是青年一代；青年一代的特征是什么？笔者在“这一代的期望”中曾以为“多年以前，我们常听说一些浮泛的名词，诸如‘迷失的一代’‘无根的一代’‘温室的一代’。今天的青年早已不再迷失，他们超越了无根、拒绝了温室，他们是‘追求的一代’。然而‘追求’必须有个目标和方向，困难于是产生。告诉青年人生的目标和方向，是一回事；导引青年主动地对之追求，又是另一回事。”在青年一代的追求过程中，信仰无疑将成为最终的磐石。

基督宗教的特质与“疏离”问题的化解

汤因比(Arnold Toynbee)在“基督宗教与现代其他宗教的关系”一文中指出三点基督宗教最主要的成份:

1. 基督宗教对于神的观念,认为神这样爱了自己的受造物,甚至于他牺牲了自己去拯救他们。
2. 深信人类应该效法神在降生和受难的事迹上所立的榜样。
3. 不仅在理论上要抱有这个坚确的信念,而且也要尽自己的力量,照着它去实行。

卡尔·亚当(Karl Adam)在《天主教精义》(The Spirit of Catholicism)一书中,对于基督宗教的真谛和精义有详细的阐述,以下仅归结数点:

1. 基督宗教就是“爱”：“Wherever Christianity is, there is love.”这句话真是开宗明义,一言九鼎,也保证了宗教共融之必然可能。
2. 教会是天国在地上之实现,基督为首,信友是身,共成一个机体。神、基督、教会三者实为一体。
3. “吾来非为破坏,乃为成全”,因此天主教本质上是一种抉择,是天上地下一切价值之肯定。
4. 教会的一切宣道、教义与戒律,皆为帮助信徒成为“基督第二”。
5. 只有在神的掌管下,人才能由人群中获得自由,因为他服侍的是神而不是人,各人之平等性也只有在一神之下才可能。
6. 在基督的国度中,只有人的灵魂是具有高贵性的。
7. 基督信仰不止为一思想体系,更是“一神圣生命之活流,源自基督、带着基督的真理和生命、纯净无瑕,历千百世而不竭。”
8. 天主公教是一脉相承的,有统一的生命泉源,不是任何个人可以左右的。

卡尔·亚当是著名的神学家,他对基督宗教的了解不是一般人

可比的。事实上,真正伟大的宗教家无论信仰是否相同,都很容易得到殊途同归的体认。然而芸芸众生千年以来又何尝终止过宗教上的纷争呢?接着我们要介绍一篇文章,其中讨论的“疏离”问题源自西方,与基督信仰也有密切关系。乍看之下似乎作者对于基督宗教的理解与汤因比或卡尔·亚当颇有出入,这是因为所取的角度(哲学)不同,所采的立场(中国)也不同的缘故,至于该文的价值读者不难自行领会。

方东美先生曾在1969年夏威夷东西哲学家会议中发表一篇论文,名为“在宗教、哲学与哲学人类学中,人之疏离问题”(The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology)。所谓“疏离”是指个人与神、他人、世界、自我四方面之疏隔离异,无法沟通,以致人之存在成为毫无意义的荒谬体。其中最严重的应是人与神之疏离,亦即宗教上的疏离。

作者借用奥托(Rudolf Otto)的意见,铺陈如后:

1. 希伯来民族的犹太宗教里,人若看见神,则必定死亡。在新约圣经中也还保存类似的想法。所以奥托说:天国是真正伟大的、超凡无比的,与现世完全相反的“另外一种”“高天之上”的东西。

2. 虽然希伯来的领袖与基督的门徒,先后努力用理性解说神明的性格,以便满足人类的道德需求;然而神之奥秘永远是“人类一切理性思考所无法度量、无法接近的”。

3. 基督的门徒身受启示的教诲,建立爱的教会,却依旧无法超越“原罪”的鸿沟,引致人类在绝对无上权威者之前的虚无感,奥托称此为“Creature Feeling”。

4. 由于奥秘的对象远超吾人的理解和体验之外,它乃无可避免地成为“超自然的”与“超现世的”“全然另一位”。人类面对这位陌生的神,只有感觉恐怖战栗。

5. 综合上述种种,人类所存者仅有“受造物意识”(Creature-

Consciousness)而与神之疏离乃是自然的结果。尼采为了恢复人性的尊严,乃不得不高呼“神死矣!”就是由于此种疏离所生之哲不两立的报复心理。

这种宗教上的人神疏离,关键在于“受造物意识”,要化解此一意识,我们只有由“万物起源”问题着手。论及万物的起源,有四种主要的理论:

1. 创造说(The theory of personal or impersonal creation):第一种是犹太教至基督宗教一贯主张的:全能的神自虚无中创造世界。第二种是柏拉图的见解:造化神 Demiurge 挟其超越世界之绝对价值而整秩混沌的宇宙。第三种是孔子主张普遍生命之永恒的生生不已,天地人一体贯生圆融无碍。

2. 流出说(The theory of superabundant Emanation)。此说见于中国的道家和宋明理学以及西方的柏罗丁(Plotinus)学派:人是小宇宙,可以藉着修行(返本归真)或神秘经验而回到原初之大宇宙(本体世界)。

3. 相融互摄说(The theory of spontaneous mutual development out of the Infinite)。这是中国华严宗佛学的主张:华严要义,首在融合宇宙间万法一切差别境界,人世间一切高尚业力,与过、现、未三世诸佛一切功德、成就之总汇,一举而统摄之于“一真法界”,视为无上圆满,意在阐释人人内具圣德,足以自发佛性,顿悟圆成而自在无碍。

4. 演化论(The theory of various modes of evolution)。此说以物质条件为底基,根本上是“物质说”或“泛生命论”。但是仍有二可能:一为突变的进化:由于结构之改变而突创进化;一为有机的进化:此乃德日进(Teilhard de Chardin)主张:生命根本上是一完整的有机系统,万物乃是处在生生不已的永恒创化中。

就以上四种“万物起源”理论看来,作者对于化解前述“受造物意识”颇具信心,他的结语是:无限的神明,虽不“属于”此世,却能

将其创造能力“贯注于”此世。物质、生命、心灵或精神乃神明所造之诸般潜能，经由万物的天然才性或自由抉择而先后实现。每一受造物都将在时间的历程中达致造物者所赋予之成全。

接着，我们谈到个人与他人、世界及自我之疏离。近代人类受到三种打击：宇宙论（或天文学）、生物学与心理学。自从生物学上出现了“达尔文的世系概念”（Darwian conception of the descent of man），人与其他禽兽并无本质上的差异，甚至应该溯源归宗于动物祖先，导致人类万物之灵的地位顿成幻想。天文学方面则有哥白尼与克卜勒的大革命，旦夕之间使得人类所居之地球不仅渺不足道，人类也不敢再以宇宙主宰自任。心理分析学家更由深度心理学的角度把人类潜意识或无意识之黑暗层面赤裸裸地揭发出来，使得人类的真相只是“在潜意识的黑暗世界生活、走动，和保有他们的存在。”

以上我们用最简略的说法描述了第二类疏离之起因，而化解的途径也不止一端，例如：

1. 中国方面：无论儒、道、佛三家，都一致肯定人性之正面价值，而主张“人格超升之必然可能”。

2. 印度方面：在奥义书（the Upanishads）中极力强调人性的圆满境界（rishis）之重要：凡在知识上冥合至高圣灵者，必洋溢智慧而与圣灵融通为一，居于安详和谐之域，超脱解放一切欲求再升入宇宙之大生命。

3. 西洋方面：如希腊之柏拉图、亚里士多德，中世之神秘家皆各有妙化之方。希腊人民可在邦国或宇宙中将灵魂逐步提升至高天，而在智慧中与真有道通为一。中世的伟大神秘家，则由哲学的求知之途一步跨入宗教的全爱境界。他们昭示凡夫俗子应该超越一切相对的事象，上臻于终极关怀而与神求得内在的共融。

综合前述个人与神、他人、世界、自我之种种疏离，以及化解之方法，作者再归结两点：

1. 除了机械论的还原主义以外,一切演化理论皆朝向恒行不止的上升运动,由于机体的统一、创化的升进与跃增的高贵,万物皆在神明生生不已的无穷创造历程中,达到一种价值学上的统会。

2. 旁通统贯的整全宇宙与同情体物的美善人性,连袂形成一个目的论的系统,其中万般存有之模式皆薪向神明之圆满成全。

于是,我们摆脱了近代以来的层层束缚,得以重新肯定人之本质。中国思想与基督宗教之会通,至此应已获致稳固的基础了。

人是什么?就精神意义而言,人是天地之心,是宇宙的中心,他能上体神之旨意而发挥创造的潜力。张载曰:“天地之塞吾其体,天地之帅吾其性,民吾同胞,物吾与也。”程颢、王阳明亦以为:人之精神本性,根本上乃是与天同大,只是人自小之耳。新约中若望福音说“居住在我内的父,完成这些工程。”“就如父在自己内有生命,同样的,他也赏赐子在自己内有生命。”基督宗教之神的概念是以基督为中心、为凭藉的;中国哲学则强调神性(佛性)之平等赋予众生。此两者所用之语言一为有神论,一为泛神论,但是贯穿其中之精神则是相同的。

有关其他宗教的神学反省

“其他宗教”主要指亚洲的四大传统:佛教、道家、印度教及儒家。这就开宗明义揭示问题的核心:“基督宗教与世界各大宗教的接触日益密切,随着接触必将面临一个根本的问题,就是:在人类救赎的整体背景看来,这些宗教与基督宗教有何关系?答案在两个极端之间,其一为:根据‘除耶稣之名外,没有救赎’的真理,把这些宗教彻底逐出普世的救赎计划;其二则宣示一种多元主义,承认一切宗教的立足点无异。”作者本人的立场则显然较为中庸,也可以说是较为宽容而合理。他先以同情的了解,对这些亚洲的古老传统作一客观的评述,指出其各自对于神明所采取的立场,是为

“非基督宗教的神学”。然后再“从基督宗教的观点看非基督宗教”。

一、非基督宗教的神学

1. 宗教与神学。所谓宗教,必须具有对救赎的关怀,并须提出一获救的途径,例如佛教,虽然排斥对神的一切执念,可是却始终执念于“束缚者”与“解脱者”之间的关系,此种执念使其信徒产生救赎的渴望,而涅槃就是完满的救赎境界,佛教因此成为真正的宗教。神学则是:以适合人类的语言将神性知识作系统化的表达。事实上,任何宗教,无论其有无启示或如何启示,迟早总会尝试以人类能懂的语言表达它对神的理解,神学由之而生。

2. 生性神学(Positive theology)与反性神学(Negative theology)。基督宗教藉着启示,能以肯定的方式表述“神是什么”,是为正性神学;然而,以否定方式表述“神不是什么”的反性神学在亚洲却更为普遍,此种无声神学正是神学的核心,把不可道者的根本奥秘表达出来了。

3. 非人格的绝对者与人格神。亚洲宗教中的绝对者几乎都是非人格的,更好说是“超人格的”;人类所能接触的只是低于绝对者的“人格化显象”。基督宗教内“三位一体”的信理使我们得以称神为“多位”(persons),而吾人对神的知识也因之转化为爱的关系。

4. 人世宗教。

儒家是个不寻常的例子,现代人对它饶富兴味,我们可以把它定义为入世宗教。儒家原只是一种实践哲学,可是,大约纪元初年时,那班使儒家成为中国哲学的人,在心中都有一套完善的体系,足以涵摄人类的一切行为和态度,又能与政治制度、人际社会、天地宇宙完全和谐。即使儒家否认自己是宗教,它还是具备宗教的基本功能,我们称它“入世的”,就因为它所致力的是现实世界。

中国人在实际的社会地位中,以日常工作与天地万物取得和谐。几乎听不到超人伦理或超世权力的言论,因为若想上合天意,就必须做人,做“仁者”。就儒家的整体结构看来,它是入世宗教;从现实方面看,它又像是只顾人际关系的人本主义。

孔子的后学孟子更加深了这种人本主义的色彩。如果人自身不先是真人,便不可能做“仁者”。如果人直探“心”(人的内涵)之究竟,将会发现自“性”。(尽其心者,知其性也)。知其性则知天矣。所以,儒家有迈入神秘境界的通道,现代新儒家认为这是中国精神的表征之一。

我们不能诬指儒家为神秘主义,可是它确实非常接近神明的国度,因为它的人本主义与宇宙保持着潜在的和谐,显示出天道(救赎之途)。因此我们可以说:这种入世的人本主义也是宗教。

二、从基督宗教的观点看非基督宗教

1. 处于神枯时期的教会。教会自身正处于精神的黑暗时期,它在黑暗中摸索:自己是什么,信仰什么,需要什么,也在寻找一种适于表达的新语言。

2. 救赎的历史途径与绝对途径。我们虽不赞同天真的多元主义,但最后还是可以同意:万民都将在其宗教内、藉其宗教而得救。所谓“藉”,是指在实际情况中,宗教是他们救赎的经纪人(途径),而救赎的最终原因则是神在历史上一段确定的时间内所赐予人类的圣言。

3. 昭示圣言。我们希望基督徒都能体会其他宗教的丰富内涵,并且了解它们在寻找神时贡献的伟大成果。此外,教会必须努力建构开放的神学,能够包容人类在宗教方面的一切成果,并且深奥得足以涵摄基督是神的最终启示这项真理。

中国思想与基督教会通的十大基点

以下所列十大基点中的各项,部分是双方之本质因素,部分则取自广泛的大众印象,并无严格的分类标准作为依据。笔者谨勉力提出,供进一步反省或探究之参考。其中各项都是牵连互摄的,如果十日并举而成,则双方之会通必如江河入海而莫之能御。

1. 性善论与原罪说。基督宗教的原罪说是中国人最大的绊脚石。笔者以为千年以来原罪的解释既然一再修订,那么是否可以改而强调“人是神的肖像”,以与中国的性善论相互发明。方东美先生在“人之疏离问题”全文结论中有一慧见,他说: *The age-long wisdom in the Chinese innocence-culture should be of some use in the restoration of man to the original image of God.*

2. 自力与他力。由性善论而有自力宗教,由原罪说必成他力宗教。其实,耶稣早就明言:“不是说主啊主啊的人便可以进天国,而是那承行我在天之父旨意者。”“承行”一语不正是“自力”之最佳启示吗?

3. 内存与超越。中国原始的宗教意涵兼具内存与超越两种可能,由于随后历史的演变,经过儒道人本主义的取向,至大乘佛学而发展到内存之顶峰。今日思想界之种种困境或许值得吾人重新鼓起勇气向着超越界开放。

4. 天人合一与神人合一。中国的天人合一是一种理想,重心在于天人合德的修行历程;然而这种道德主体之当下肯定,终究不易寻致客观的基础和普遍的公准。至于神人合一则是基督宗教的核心教义,以基督为人类中保,进而肯定了来世的永福,亦即神人合一之实现。

5. 总体和谐与冥合于神。这两点在中世的神秘家并不冲突,甚至是同一件事。道家的庄子也曾多次表现类似的感受。

6. 参赞化育者与受造物意识。一为 Co-creator, 一为 Creature-consciousness, 其实只是两者所采立场和所取角度完全相反所致。

7. 孔子与基督。这是个敏感的话题。孔子是中国的至圣, 然而毕竟未曾自称为神, 他的影响正如儒家在中国的地位, 早已不是宗教或教主所能局限住的。基督是神, 神既赐给中国一位孔子, 也必然安排了导引中国人民的特殊途径——孔子之道。

8. 儒家的仁与基督的爱。两者的涵义皆深广得足以包摄各自的全盘学理或教义。仁是创生不已的真几, 爱是永无止息的真实。此两者之融通并非难事, 只恐论者过于浮泛而仅得表相。

9. 宗教依于道德与道德依于宗教。此一差异塑成东西方完全不同的生命情调, 可是就人间世的现实而言, 难免各有利弊, 未来之坦途势须兼取二者之长方才可能。

10. 知行合一与信行合一。这是所有哲学理论与宗教教义落实于人生的验证。我们期待: 中国思想与基督宗教双方人士将能透过“行为”。在“仁爱”中达到“知与信”之最高综合。

儒家哲学与基督教神学的后现代对话

梁燕城

一、序 言

儒学与基督信仰的对话，不单要强调将过去哲学和神学概念加以比较和融通，同时也须将眼光集中看具体社会文化的模式和发展，知其对两者造成的共同冲击和挑战，而两者又如何处理其问题等。

现代世界的形成，对一切传统宗教与文化已造成莫大危机，而今天，现代世界又迅速地向后现代世界转移，究竟后现代社会文化又会对人类产生什么样的困境呢？其中有什么哲学课题呢？在这未来的发展中，儒学和基督信仰又如何各以其不同的境界与进路去处理呢？两者在未来又会以那一角度和重点去对话和会通呢？笔者相信儒学和基督信仰的对话，也应放在未来的眼界中进行，因为中国在变、世界在变，表达信仰和文化的概念与思想的结构也在变，中国文化和信仰的不变和永恒价值，必须放在变的世界脉络中表达，才对世界和人类有意义。

本文不是处理一两个小学术问题的专技性论文，却是对后现代社会的发展、其哲学的课题、儒学可走之路、及儒学与基督信仰在未来的交谈主题，作一鸟瞰式的探讨。文章的范围太大，很多观点均是提纲式的建立，其仔细的原典研究，将在其他专技性的论文上见。本文可能挂一漏万，但盼能找出一些后现代的哲学方向，为

将来的研究打开一些新领域。

二、后现代社会的发展及其引发的哲学问题

§ 1 所谓后现代原是指“现代以后”的时代,如卡平灵(Kaplan)所谓从现代中的“文化突破”^①是现代文明以后的文化处境,基本上有两义,一是指所谓后现代主义(post-modernism),是指对现代文明加以批判和解构的文化运动,一是指现代文明以后所发展出的政治社会处境。本文将特别处理后者,看后现代的政治社会处境下,将会产生那类课题。从政治社会看,“后现代”(post-modernity)的观念,主要是贝尔(Bell)在其名著《后工业社会的来临——未来社会的探索》一书所提出,他指出“一种新的现代性已被创造出来,由于交通(transportation)和沟通(communication)的革命,整个世界的社会已融合为一大政经体制。”^②他称这新的现代社会为后工业社会(postindustrial society),正如农业社会被工业社会所取代一样,后工业社会将有一不同的经济控制重点,此将会是以电子沟通(telecommunication)为枢纽的新社会架构,由于资讯科技(information technology)的新发展,电话、电脑、传真机、有线电视与录影带等,将会结合起来,重新构造人与人之间的沟通模式,以及资料传递的模式。

§ 1.1 这种后现代的发展,如今已被普遍称为资讯社会(information society),波特(Bolter)提出,这社会的主要符号将是电脑,正如工业文明时期之以钟表为其象征符号一样。波氏认为电脑将是这年代的“界定科技”(defining technology),使人开始视自身为“资讯拥有者”(information processors),视大自然为“被拥有的资讯”(information to be processed)^③,如是,整个文化的枢纽即作为一种“资讯文化”(information culture),一切以资讯为核心。

§ 1.2 以资讯为核心的社会,将引起那一种问题和危机呢?

这已受到一些学者注意,如艾积亚(Agger)就指出,这种高科技社会有三大危机:

(1)工作力的加速碎片化(the increasing fragmentations of the work force)——科技越复杂,分工越细,工作力即被不同的专家和精英阶层所分碎,而普罗劳工阶层的生活质素不但无提高,反而更被专家文化所操纵,作更破碎的分工。

(2)宰制的加速个人化和家庭化(the increasing personalization and domestication of domination)——社会为了维持其生产供应,将会更形阶层化,以全盘行政化的方式运作,使体制的宰制更影响到生活世界,而深入到个人和家庭中。

(3)加深科学与科技的神话(the deepening of the myth of science and technology)——技术官僚会加强技术控制的一元宰制力,而以为科学和科技能解决一切问题,结果形成哈伯玛斯(Habermas)所谓的技术侵占人的沟通行动。^④

§2 对这种社会学所分析的危机,亦可作哲学反省,主要在针对沟通媒介转变所引起的种种问题。电脑的出现及资讯的统一化,代表了后现代社会将有一种沟通模式的改变,如果电话和文字传真都可统一在一部电视萤光机中,那么,将来人与人的交流,不须真正面对面有情际关系(inter-personal relationship),却只须通过传播机器沟通,于是人只有由媒介来了解另一个人,却没有真诚的会面。

§2.1 在后现代社会,人与人间的情格,将以技术为中介,通过无情格的传媒,究竟人与人能否有诚意的沟通呢?因为人在沟通时是对著一机器,及此机器中的影像,而不是一活人。经过机器转述的资讯,有无扭曲的可能呢?而人对机器说话时,能不能畅顺地表达情意人格呢?

过去古人的修养,强调存诚敬之心,则人与人之间自可相交相感通,但在后现代的资讯世界,诚敬之心是否能由资讯机器带出,

即成一大问题,一个诚意的表达,在面对面时很可以互相契合,但一通过资讯化,用影像或文字在萤光幕中重现,就可以被人作不同可能性的解释,而会做成扭曲原意的了解。终使接受讯息的大众也心存诚敬,但也不保证其对传递者的诚意能契合。

§ 2.2 这里的关键问题在,一般面对面的沟通,有可能构成一种相互交谈的理想处境(ideal speech situation),如哈贝马斯就曾提出理想交谈处境的几个基本的有效宣称(Validity claim),包括语言意义的可理解宣称(comprehensibility claim),命题上的真理宣称(truth claim),语言行动的正当宣称(rightness claim)与说话者意向的真诚宣称(truth-furless claim)^⑤在人与人的沟通行动中,双方都了解和承认这四宣称,才能沟通,并以理性讨论(discursive discourse)来达至共识。这种沟通,基本上须有一面对面的交谈处境,而在后现代社会,这种交谈就可能要通过媒介的机器来转述讯息,这将有两大问题!

§ 2.3 第一个问题是交谈处境被转为机器传递的问题,由于言谈处境被转变为机器的关系,由机器的媒介表达讯息时,大概可理解性和真理性的宣称,仍可由机器传递,但正当和真诚的宣称,就会受到很大的限制,因为这两方面的表达,其意义力量(illocutionary force)不单靠言语,而且隐含在音调、语气、表情、身体动作和姿势中,这需要双方有互为主体(intersubjective)的关系去建立,而这须面对面交谈的处境作为条件的,但若中间有一机器来传递讯息的话,这种处境一失去,一切暗示性的语言行动就很难由之表达了,另一方面,当人对着一机器而与他人说话时,他对着的不是一活人,却是萤光幕呈现的声光,这种处境能否畅顺地建立人与人的情际交流呢?这也成很大的疑问。

§ 2.4 除了个人沟通所引起的问题外,就是整个社会体制所可能导至“沟通的有系统扭曲”(systematically distorted communication)的问题。在资讯社会里,资讯将会越来越集中地

被处理,而资讯权将集中在一些拥有资讯机器的集团手中,这些集团通常同时是控有政治和经济权,因为有这种权者才能有力量维系资讯网络,于是一切资讯的剪裁和解释,都落在社会上少撮控制体制的人手中,而将来资讯又能全面进入人生活的每一角落,人的生活 and 思想很易被资讯所构造和决定,是即被控制资讯那一少撮人所决定。于是社会中操纵权力的人,如果有系统地推出一些对他们的权力利益有利的片面性资讯,操纵人的思想,此即可造成“沟通的有系统扭曲”。而这些扭曲资讯,可通过各种通讯网络,形成一种思想言论的暴力,造成意识形态的控制,巩固有权势者的利益。

§ 2.5 总结以上的问题,可用哈贝马斯的“生活世界的殖民化”(colonization of the life world)——辞言之,即后现代世界会使科技、权力、金钱等生活一部分,侵略生活其他部分,而使生活世界成为这些事物的殖民地,因此而使人生活失去全面性、动力性,也使人难以实现其原有的人性创造力和沟通。

§ 3 针对以上问题,后现代哲学的方向,当从“沟通行动的重建”(reconstruction of communicative action)和“批判力的重建”(reconstruction of critical power)两方面反省思考,整体就是要重建人的沟通,以及沟通过程中人的自主性,使在机器传讯与沟通被系统地扭曲的世界中,人性得保持其自觉地畅顺实现,且能批判制度对沟通的控制。大概可就以下三方面来反省:

§ 3.1 首先是对“沟通本体”的哲学反省,探寻沟通在人生中的存有论根据,即人的存有,如何成为一沟通的存有,人与人的沟通如何可能,由此以探讨资讯社会中,人如何能在机器媒介中沟通。

§ 3.2 其次是对“沟通行动”或“沟通现象”的哲学反省,即人与人之间的沟通,是一种互通行动(interaction),当这“互通”之间介入了机器媒介时,人如何由媒介所传递有关他人的资讯,有一合

乎其本意的解释,以了解其讯息的心意,而达至一有沟通的了解,而后作出回应的互为行动呢?此即须一诠释过程(hermeneutical process),媒介中出现的讯息,是注释的本文(text),如何由这文本以解开其意义,而达至互为行动的沟通,将是一重要问题。此中哲学的反省,更要思考在多元世界和多元的不同信念系统中,互为行动的沟通如何可能?了解他人心意如何可能?如此才能指导出未来沟通行动的应有模式和修养。

§ 3.3 最后是对“沟通处境”的哲学反省,当面对资讯被控制和被系统地扭曲的社会,如果资讯被剪裁而成为一种一元化的意识形态控制时,人如何能建立理性的反省批判力,以不断揭露资讯控制的局面,使资讯权回复多元争鸣的状况呢?此即要探寻人性中的批判性根基,发展出批判力去改变那扭曲沟通的社会条件,这批判力将推展成为——社会改革行动的根源。

三、儒家哲学在后现代的反省

§ 1 儒家哲学在现代化社会的冲击下,曾作过一次大规模的思想重整,就是新儒学运动的努力,包括熊十力、梁漱溟、唐君毅、牟宗三、徐复观等的哲学和文化建构,以现代的系统 and 形式,将中国传统哲学重新架搭出来。

§ 1.1 在新儒家的各种哲学探索中,以牟宗三的“道德形而上学”最具规模和洞识,其基本上的努力在建立一笼罩一切的存有论体系,将西方现代所强调的科学知识和民主安立其中,以一“心开二门”的方式,确立由道德实践或修养工夫所呈现之“智的直觉”为人生最高境界,然后以“良知的坎陷”去解释知识心的成立,由知识心去为科学建立根基,使科学知识得以在中国哲学之道德本心的下一层次中得安立,维持传统智慧对科学知识的驾驭性,但又不排斥之。并依此而作出中西哲学的判教,以西方哲学,特别是康德

为代表的哲学,由于强调人的有限性,以致其无限心(上帝)和人永远有一间距,而最高价值只为一预设:故不及中国哲学之设定“人是有限而可无限的”,使最高价值之无限心,可在道德实践中呈现,流发为“智的直觉”,可创生万物,使物自身得朗现。^⑥

§ 1.2 牟宗三这“道德形而上学”,在学理上包容了西方哲学的知识精神,安放在中国哲学智慧之下,使中国哲学可以在现代冲击中安枕无忧,但此中却隐伏一些严重难题,可从以下两点见:

第一,由良知坎陷而讲的科学知识,如何契接于现今科学家团体所运作的科学曲范呢?现今在科学中不断钻研的人,有那一位会接受“良知坎陷”而生知识心之说呢?又讲良知的儒者又如何从“良知坎陷”之说去发展新的科学研究呢?似乎“道德形而上学”在开展科学上仍是无能的,与实际科学研究完全拉不上关系。如是,中国哲学对科学知识的包容,只能在中国哲学学者圈内有作用,基本上对现代科学发展却无任何冲击。诚如傅伟勋先生所评论:“就科学知识产生的过程(即科学发展史)言,并无所谓道德主体性挺立或本心本性的自我觉醒在先,而后才有科学知识的形成与发展的。……即使良知没有呈现,即使道德主体性未曾挺立,我们还是要从事于科学研究的。”傅先生又评“良知坎陷”为“中体西用”的翻版^⑦。故“道德形而上学”的系统,以道德心涵摄知识心,在理论上就是对闭性的以道德包容一切的理论,在其中的知识即无独立性,其他文化也难在这网罗一切的理论中得多元地独立发展。结果道德形而上学无法撑起知识系统的自立自主性,以致在后现代世界,资讯知识无止境地膨胀的处境中,封闭性的道德形而上学是难以回应的。

第二,“道德形而上学”基本上立根于“德性主体”,由这主体的实践,步步开出超越主客之“智的直觉”,而德性主体的哲学,是一以主体对立于客体,或以主体涵摄客体的系统,基本上仍是“主—客”对分的架构,然后再以主体克服和超越客体。这种“主

——客”对分的架式,与现今西方对后现代反省的哲学主潮,并不太相应,如海德格尔(Heidegger)言“此有”(Dasein)以取代主体,德里达(Derrida)言“解构”(deconstruction)而指出主体只是——功能,福科(Foucault)言“人的死亡”(Death of man)等,而史华勒(Schrag)特别提到“主体”一词在最近已不再保有其条件了,他指出,而必须有一革命性的新构法,就是通过“沟通行动”(communicative praxis,即 communicative action)来重建主体性,从日常生活看人的“沟通行动”如何在各生活方向与层次中运作^⑧。这显示西方哲学家在面对现代和后现代的挑战时,正千方百计解除“主——客”对分的架构,转向以“沟通行动”来论人,而中国哲学若仍用“主——客”对分的架构开始,之后才言超主客,则仍脱不了十九世纪的唯心哲学框框,对后现代那以沟通和诠释为核心的哲学问题,仍未能确实地回应。

§ 1.3 面对后现代世界的问题,“道德形而上学”作为一种以“德性主体”为主轴,在本体论上笼罩一切的哲学系统,很容易会形成一种独断的形而上学体系,将一切价值安立在不同层次,于是遇到任何新思想和挑战,都可以用这系统来套住,安放其在某一层次来了解,于是就不能被冲击而作新的反省,如此,一个网罗一切的形而上学体系就会变成封闭系统,不能面对和批判那多元的,以沟通问题为本的资讯社会。所以儒家哲学必须转向一新的形态,对后现代世界有批判的回应。这新形态必须是沿着“沟通行动的重建”和“批判力的重建”两方向来思考反省,去重建现代人的沟通,以及使人性在资讯社会中仍有实现的机会。

§ 2 有关“沟通行动的重建”,我们应用“沟通行动”一辞,主要是借用哈贝马斯有关 communicative action 的观念。哈氏在其近期著作区分了两种行动,一是“成功取向的行动”(action oriented to success),一是“理解取向的行动”(action oriented to understanding),前者是工具性的,跟从技术的规律,重视策略运

营,且由对物理世界是否有效率和对社会的人有无影响来判断成败。后者则是沟通性,依理性抉择,去互相辩解、交谈,强调对他人的理解和投入,因而造成“互通”的处境,此即为一种“沟通行动”^⑨。沟通行动不是以对“物”的方式来沟通,却是以一“沟通的社群”(communication community)为主,重视社群中人与人的“互通”(interaction),其间相互的了解基于一种共识(consensus),即大家都有“沟通的理性”(communicative rationality),建立理由和基础去作出言论宣称,大家的言论都开放地被理性所检查,重建或推翻。

§ 2.1 在后现代的资讯社会,“沟通行动”会被机器媒介所障碍,亦会被体制的权力系统地扭曲。资讯社会的核心仍是技术性和工具性的行政关系,这将使人视“成功取向的行动”为人生的核心,在全盘行政化的世界,人与人缺乏一“互通”的处境,而丧失其“理解取向的行动”。于是生活中的一片面的评份(如成功取向,政经权力等)就会日渐扩大,而成为生活的全部,形成哈伯玛斯所谓的“生活世界的殖民地化”(colonization of the life - world),使人生被片面的生活所侵占。

在这情况下,哲学的课题就是“沟通的重建”,而重建的第一步,就是探索沟通如何可能的条件,一是超越的条件,一是处境的条件。前者须确立一信念,即“人是一能沟通的存有”,这是沟通的本体,作为人能沟通的超越条件,以保证人生活的全面性,不容许被片面生活所殖民地化。后者则是对沟通的社会条件的分析,及其造成沟通障碍的批判。

§ 2.2 有关沟通之体的肯定,我们同意伽达默尔(Gadamer)对哈贝马斯批评的回应,哈氏批评伽氏的诠释学在对意识形态批判方面显得无能,伽达默尔却指出任何对意识形态的批评,均是一种“反省的语言活动”(linguistic act of reflection)^⑩,要以诠释学为本,语言本身则是一种“诠释游戏”(game of interpretation),在这游

戏中人人都是一诠释的核心,没有那一人高于或先于另一人。诠释是一过程,一步步透视出偏见而揭开隐藏真相的先存成见,由是而人才有真理解^①。伽氏指出诠释性的反省(hermeneutical reflection)具有普遍性,是所有人类交互经验(interhuman experience)的基础,对一切学问和社会行动,均可带来自觉的了悟(conscious awareness),不断地觉察自己的先存成见,而不断重新构造新的事先理解(preunderstanding),对一切学问和行动开发新问题,而不随意接受社会 and 文化的定见。伽氏由此而确立人的诠释性活动,作为一切沟通和社会批判的基础。

§ 2.3 在资讯社会,人与人之间的沟通行动是一核心课题,人能作沟通行动,其条件是人能互相理解,而互相理解是一“诠释反省”的过程,人各自去除其先存成见,开发新问题,才能达至真正理解,由之而才有“互通”的沟通关系。若不以这诠释的反省为基础,则哈贝马斯所讲的社会批判,很可能只是一种教条的客观主义(dogmatic objectivism),不充分了解自己和他人的历史与传统处境在其意识中的影响,只在外缘的社会条件上着手批判,最多能除去障碍沟通的处境,却未能正面树立“沟通行动”的基础条件。由于“诠释反省”可建立互通的关系,故可成为“沟通行动”的基础。

§ 3 依伽达默尔的思路,“诠释反省”的提出,已进入对人的存有本身反省的层次,人的存有,可通过其诠释的活动去描述和界定,而这存有的“诠释活动”(act of hermeneutics)是“沟通行动”的根据,为其超越的条件,即任可沟通,必基于人有理解的活动,通过对自己成见的反省,和对他人处境的投入,才能建立沟通处境。今我们尝试通过人是诠释的存有这本体论的层次,去看儒学的后现代重建方向。

§ 3.1 儒家哲学的基本概念是“仁”,“仁”的原初意义,先是“人之作为人”的意思。徐复观先生曾指出,“人”字和“仁”字常通用。如《论语》“问管仲,曰人也。”此人字即仁字,此为“仁者人也”

之义,而界定仁为“所谓仁者,是真正算得人的人”^⑧,“《论语》的仁的第一义是一个面对自己而要求自己能真正成为一个人的自觉自反。”^⑨。此说基本上合理,因为《论语》中确有人字与仁字通用者,如雍也篇言“井有仁焉”,此中“仁”字即与“人”字通用,而在战国的作品中,如《孟子·尽心篇》与《中庸》二十章均有言“仁者人也。”故仁这概念,确可解为“算得上是人的的人”。如用现代哲学的概念言之,仁即是人的存有,或人之所以为人的本身。

§ 3.2 仁的第二重意思,则不但是“人之作为人”,且亦是“人之成为人”的过程。如《论语》有提及“成人”一概念!

子路问成人……曰:“……见利思义,见危授命,久要不忘平生之言,亦可以为成人矣!”^⑩

此中“成人”的意思,据朱注解为“全人”,这是以“成人”是一名辞。但“成”字在论语中,却常作动词用,如云“成名”、“成乐”,中庸亦言“成己”亦是动词用,“成人”中的“成”字亦应作动词用,而解“成人”为“成为人”的意思。故子路的问题,是“如何成为一个真正的人”,这是一修养的问题,要知道如何可达至成为一个人,而不是界定何为全人的问题。孔子的答案所谓“见利思义,见危授命”,亦是一修养的过程,不单是一种全人性质的描写。

孔子又以类似之言描写“士”：“见危致命，见德思义。”^⑪，而“士”又通于“仁人”：“志士仁人，无求生以害仁，有杀生以成仁，故“成人”亦即为士与仁人。

“仁人”在此义下,亦可称为“成为人之人”的意思,而“仁”的意义,即不单是静态的“人之作为人”的存有义,而同时为“人之成为人”的活动过程义。

在这意义下,仁一面是人的存有本身,这存有同时是一自我实现其性质的过程,《论语》中言及各种修养的方法及德行实践,均具有这“人之成为人”之过程的意思,如“己欲立而立人,己欲达而达人”、“恭、宽、信、敏、惠”、“居处恭、执事敬、与人忠”、“己所不欲,勿

施于人”、“爱人”等均是。若用外文翻译,仁可翻为 *humanity* 与 *humanization*,仁作为人的存有本身,这存有即同时为一“成为人”的过程,而不是一静态概念。这义下的存有,同时即是一活动(*act*),仁的 *Being* 亦是一 *act*,即存有即活动,那就是说,仁作为人的存有本身,其性质常在一实现自己的活动中,仁是一活动的存有。这活动的存有,能发为德性实践,故含善德的性质,这仁是“善的活动的存有”,其活动是有道德上善的实现之意义。

§ 3.3 仁的活动,同时亦可发而为对自己的反省与对他人和事件的沟通关系。作为自省的仁,那是仁的活动,对自身情况的省察,而对自己有所理解,改变自己的偏见,而重整对事物的新理解。如“吾日三省吾身”,是对人与人或事件关系的自省;“见不贤而内自省也”,是对自己情况之贤不贤的自省,“内省不疚,夫何忧何惧”,是对自己困境的反省,又与宰我论三年之丧,以“不安”训仁,这不安亦是内省,且由内省知自己对事物的成见。这内省的活动是一种理解自己及自己情况的活动,具有诠释意义,颇近于伽达默尔所言的“诠释反省”(hermeneutical reflection)。

仁同时可发而为对他人的关系,求以各种德性的行动,做成人于人的沟通,这时仁由活动(*act*)义转而为行动(*action*)义,而可称为一种沟通的行动,如“爱人”、“知人”、“己所不欲,勿施于人”、“己欲立而立人,己欲达而达人”。是以爱恕之心及于他人,通过对自身的理解(己所不欲),而去沟通他人的经验和感受。而其他诸德行,如勇、忠、信、义等,均为人对种反面或正面的事态中的行动,此行动皆基于仁(仁为诸德之体),发而为对事与人的理解,而望在行动中得其理,得其正。从这意义言,仁化而为爱人的德性行动,是要建立人与人的“互通”(inter-action),依哈贝马斯之说,是一种“理解取向的行动”,亦是一种“沟通行动”。

§ 3.4 总结仁之内省性及其对人事的沟通关系,可以“克己复礼为仁”一句综合之,克己是自省和修养,复礼即是建立与人的

沟通关系。仁作为一自省活动,具有“诠释反省”义,仁作为一与他人和事的德性行动,具有“沟通行动”义,于是我们发觉仁本身是人的存有本身,且是一活动性的存有,其发而为内省活动,是一“诠释的反省”,发而为对人与事的德性行动,则为一“沟通的行动”,其可以人的存有,综合“诠释”与“沟通”两面向,合而以一“仁的自体”立其根基,仁的哲学,在这意义下,可建立沟通所以可能的条件,盖因人的存有本身,即为一能诠释和沟通的仁体,确立“人是一能沟通的存有”。由此以保证人生活的全面性,以此为根基去为后现代那“沟通的重建”方向提一条出路。

有关仁的哲学,笔者另有较深入的对论语原典的探索,本文不再详论,只点出其提纲和方向,以回应后现代的挑战。

§4 以上有关仁的分析,是对沟通如何可能的“超越条件”的探索。但沟通如何可能的问题,还有其“处境的条件”,此中最主要问题,在后现代社会的条件,会做成沟通的系统地扭曲,人如何批判和移去这些扭曲呢?这要处理两问题:一是沟通之体如何可达于一处境而成为一互通的行动,其次是这行动如何批判,那障碍沟通的社会条件呢?此即为“批判力的重建”这课题。

§4.1 在后现代社会的处境,“互通的行动”(interaction)是一诠释的过程,通过资讯去理解另一些人的想法。在中国哲学来说,那是仁心之体发而为德性的行动时,如何可对处境有所理解呢?这可分两层次言,一是仁心如何发而为诠释的过程,另一层次是如何对事物有理解。这两方面均在宋明理学中有所探讨。

就第一层次看,仁心作为一诠释过程,即探索仁心对处境的觉知性,这在王阳明即特标举出“良知”一概念,以取代过去“仁心”的概念。他云:

良知即是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理。^①

所谓“良知即是天理”，乃以良知等同人之纯善存有，而其有一“明觉”的作用，这明觉即对事物有所感应，故云：

以其明觉之感应而言，则谓之物。^⑭

事物即在良知的明觉感应中被界定。这良知的明觉感应，是心意对处境的理解和判断，而具有诠释的意思，故云：

其虚灵明觉之良知应感而动者谓之意。……意之所用必有其物，物即事也。如意用于事亲，即事亲为一物。意用于治民，即治民为一物，意用于读书，即读书为一物。意用于听讼，即听讼为一物。凡意之所用无有无物者。^⑮

此中事亲、治民、读书、听讼等所谓事或物，皆为一此处境，良知之动而为意，即明觉感应这一切处境，对之有所诠释、理解，进而有发乎良知的行动去“致吾心之良知于事事物物”。^⑯

王阳明又特别提出，良知本身就是活动，而强调“知行合一”。他云：

知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知。^⑰

我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底，不使一念不善潜伏在胸中，此是我立言宗旨。^⑱

未有知而不行者；知而不行，只是未知，……如好色属如，好好色属行，只见那好色时，已自好了；不是见了后，又立个心去好。^⑲

所谓知行合一，即以知本身就具有行的意思，其真切笃实的状

况,就是行,在一念发动时,同时即有明觉感应的知,以及意念发动本身的行,故好色与好好色是一起在行动中出现。这即是说,良知的明觉感应,并不是一静态的知识,其本身即是一种活动(act),这活动同时发而为意念上对事物的判断,再进而为“致吾心之良知于事事物物”的行动。

“良知”基本上即《论语》所言的“仁心”,是一“善的活动的存有”,但同时是具有明觉感应的性质,对处境有“诠释的过程”,且能带来善的行动,这使仁心能通达于处境。

§ 4.2 第二层次是仁心如何对事物理解的问题,这连结于宋明理学讲格物致知的课题。单讲致良知于事物,只是以道德心去判断处境,却未言对处境本身的理解。对处境本身理解,则要谈朱熹所论的“格物致知”。朱子云:

格,尽也,须是穷尽时物之理。^②

眼前凡所应接的都是物。^③

格,至也,物犹事也,穷至事物之理,欲其极处无不到。^④

格物就是去穷尽地理解人所应接的一切处境,而这所以可能,在一切处境皆有其理,他云:

盖人心之灵,莫不有知,而天下之物,莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也,是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。^⑤

朱子在这里所讲的“知”,是“人心之灵”的一种表现,其表现不同良知之作为一种善的明觉感应,却是去穷事物之理,而朱子肯定事物本

身有理,“知”就是穷事物之“理”,其目的是“明”“到”(理解)事物的表里精粗与心的全体大用,所谓“贯通”,即为一全盘的和理解。

从这意义看,朱子肯定一切处境皆有其理,人的知就是去达至沟通和理解,“知”是求沟通于处境之理的一种诠释活动,通过“格物”,对处境一步步了解,由于“事事物物各有一线相通”^②所以人可以穷究下去,究其极,然后可以有一旦的“贯通”,这贯通就是对全体的理解了。这全体的理解就是致知,故云:

格物是零细说,致知是全体说。^③

用现代哲学术语说,“知”是对生活世界的全体有一整全的沟通理解(communicative hermeneutics),而依此乃有行动,朱子的“行”,不同王阳明之为“意”的活动(act),却是一依于全体之知的“行动”(action),是一种“践履”,所谓“义理不明,如何践履”。^④而这行动由知而来,也可反回头加强“知”的运作,故云:

知与行工夫须著并到。知之愈明,则行之愈笃。行之愈笃,则知之益明。^⑤

知行常相须。如目无足不行,足无目不见。论先后,知为先,论轻重,行为重。^⑥

这是由对全体生活世界的沟通理解,引发为各种回应处境,沟通处境的行动,这行动又可引发对处境和生活世界的深一步理解,再成为新的行动。

朱子这格物致知之论,实具有深刻的后现代意义,大概可分以下几点言之:

第一,确定处境有“理”可被理解,这是诠释活动所以可能的处境条件。

第二,确定对处境的知要有一全体的沟通理解,此即可确立生活世界的全体性,而可对有根基去批判后现代那金钱、权力和资讯所造成的“生活世界的殖民地化。”

第三,确定“知行相须”,使“知”不落入独断的系统中,而是开放地被行所充实和修改,于是“知行”成为一“沟通行动”,以理解为取向,不断在处境的行动中,充实和修改“知”的理解和沟通,使人的诠释反省和处境能有互通(inter-action)关系。这种开放的思想结构,不单可由人的存有本身通向处境,也可让处境中的行动反回头修改存有对事物的理解,只有这种系统能适应后现代的多元世界,以此为根基建立人与人的“互通行动”,使在复杂的资讯社会中去除偏见,互相理解。

§ 4.3 以上是沿著“诠释”与“沟通”两大主题,看宋明理学有关“致良知”和“格物致知”的重要哲学课题,发觉“致良知”之教可讲仁心对处境的诠释过程,而“格致”之说则可开出对事物全体的整全沟通理解,并以处境中的行动反过来充实和修改其诠释,这都甚后现代意义,但由于篇幅所限,今只是从提纲和方向上谈,较深入的原典探索,可在笔者的其他文章上见。

§ 5 后现代社会最后一个哲学主题,是如何批判社会体制对沟通的系统扭曲问题。这对中国传统哲学来说,是一个从未处理过的课题,粗略来说,这是属于外王之道,但传统讲王道,很少讲社会批判,正面地论说时,是孔子的德治与正名思想,要求人主有道德实践,以及臣下各安其位份,这只是对控制体制者的道德和行政秩序的要求,却不是对体制造成的沟通扭曲加以批判。

中国思想家反面地批判历史的不能达至王道时,如王船山和黄宗羲等,则是言历史的理、势、机等,评君王之家天下,以天下之利归于己,却未反省过资讯被控制和扭曲的问题。所以总体来说,儒家哲学可为“沟通”与“诠释”的本体论根基上建立新思想,但对“批判的重建”来说,过去鲜有触及,最多只有对历史的批判反省而

已。这亦将是儒家哲学在后现代世界要发展的新课题,必须吸纳新思想和文化精神,才能有创新的发展,故儒学必须展开其和世界各大哲学和宗教的对话,以建立其本身为一批判社会的思想系统。

四、儒家哲学与基督信仰在后现代的对话

§ 1 儒家哲学和基督信仰面对后现代的共通课题,是为沟通立一根基以及建立批判力去分析那操纵人的社会体制,仁的哲学建立“人为沟通的存有”,可为沟通立一根基。但从人的存有为始点的哲学,有一危机,就是会隐伏以“人为中心”(anthropocentric)的思想,而难展开对宇宙与世界的探讨,所以儒家哲学在确立仁为性的同时,也确立这性即是天,杜维明教授特别指出:“儒家以天地万物为一体之见,是一种‘天人’(anthropocosmic)的思想,以自我的彻底实现,即人本身的全面体现,必连结于人与天的合一。”^④他又强调宋明理学有一广阔的胸襟,超越“人为中心主义”,而以人的真实存有必与天相感应,以万物为一体^⑤。此中“天”的意义,可界定为宇宙的无限完美存有,其性质是“于穆不已”是不止息的创造性。

§ 1.1 在涉及“天”的概念时,其理论层次是与基督信仰的上帝概念相当,在儒学与基督信仰对话时,焦点问题即在天是有情(personality)抑无情,其与沟通的关系为何?

在中庸的天人合一传统中,“天”即是人性,亦即就是“仁”,“仁”是天的具体表现,其存有本身就是“天”的存有本身,中间无丝毫夹杂。其不同只在天是以其自身的创生性在宇宙万物中见,仁则是天之在人的自我实现过程中见。如是,有关天的性质,可以通过仁的性质来理解。今仁是一沟通之体,仁的流现为自省与德行的行动,这自省和行动是连于其情格的,则天亦当是一有情格行动的沟通之体,起码隐含沟通与情格的意义。若这推论成立,“天”和“上帝”具有相当类似的性质,而可建立对话的基础。

§ 1.2 基督信仰以上帝具情格,近期神学家们更强调这有情的上帝的主动沟通性,如德国神学大师芮纳(Rahner),在人的超越性追求中,谈到上帝作为绝对奥秘的呈现,而上帝在此有其“自我的沟通”(Self-communication)。祂向人表明自己,这沟通亦显示人的构造的绝对自由,他可完全自由地接受或不接受上帝,这上帝的自我沟通,使上帝的奥秘化为人可触受感应的事实^⑧,这是一超然而又具存的(supernatural existential)经验。

法国神学家德桑(Delzant)亦特别提出上帝的沟通,批判传统神学那隐伏的人为中心主义(anthropocentrism),而强调《圣经》中“圣约”(covenant)这观念,以“约”是一象征的秩序,由这起点去说明上帝概念不能基于祸福的功利主义,却是基于人神间的恩情^⑨。

德国神学家彭却(Peukert)更回应哈贝马斯,发展一套“沟通行动的神学”(Theology of Communicative Action),他以犹太——基督教传统关注一种基础性的沟通行动体验,如旧约出埃及记的民族解放与自由,构成《圣经》的最基本体验,这是以解放和自由作为沟通行动的条件,而先知即依此而宣讲人与人的感通,根基在回到那以“解放的自由”(liberating freedom)为性质的上帝,而人与上帝的关系却又在人与人的感通,而新约耶稣的宣讲和行动,则在肯定上帝可被人所亲身经历,从祂那医治、宽恕和救赎的行动中,上帝即以被人体验。耶稣的教训和譬喻,是一种连结于处境的语言行动(Speech actions related to specific situations),使人通过上帝的真实即能“开启新可能性去理解真理,理解自己,以及付出共同的行动。”^⑩

§ 1.3 以上的当代神学家反省,均回应着后现代的沟通问题,其与儒家思想的共通点和不同点如下:

第一,上帝与天均有沟通义,其不同则在天的沟通义是作为人沟通行动的根据而说,是沟通所以可能的超越条件,其性质本身就是沟通,但其显实为沟通则要由人的行动上见。而上帝却通过自

我的沟通行动在历史上向人呈现,其行动带来解放的自由,此即所谓救赎,这救赎带来的释放,构成人与人沟通的处境条件。由此而再回头确立其为创造主,他创造天地万物这位沟通的主创造了能沟通的人,上帝的创造与天的意义类似,成为人能沟通的超越根据问题。

第二,天作为人与人的情际沟通的根据,其情格义不显,但上帝向人的主动沟通,其情格义即明显。故天的情格义是隐涵的,上帝的情格义却是可当下经历的。

第三,由于天的这性质,天的呈显必与仁心一起流现,与人的存有不能分离,而可通过“天人一体”的范畴论之。上帝的呈显则通过启示(主动的自我沟通),与人相遇(encounter),建立直接的情际关系,要由“位际”范畴论之。此亦构成儒家的境界与基督教境界不同,前者重践仁知天,其真理体验以揭显(disclosure)方式出现;后者重以信心开放自己与上帝相遇,其真理体验以启示(revelation)带来的重生为核心,是人神相感通,建立“情际关系”(interpersonal relationship)的形态。

基于以上的同与不同点,儒学与基督信仰当可在“沟通的重建”。这大前题下对话,共同面对后现代世界的诸种难题,为人类探讨思想与文化的出路。

§2 儒家哲学与基督信仰面对后现代世界的另一共通课题,则是“批判力的重建”问题,这问题牵涉两方面,一是对“沟通的系统扭曲”的分析,一是如何建立批判眼界(critical horizon)的问题。

§2.1 对沟通的系统扭曲的哲学分析,主要在探讨人如何会失去其原初的善意的问题。在中国,这方面的探索集中在“天理人欲”之争与孟子对“陷溺其心”的分析,但要到朱熹才有较系统地探讨这问题,朱熹谈“理气不离不杂”及“心具理”,主要亦是处理这问题,以人的情(气)可偏离于性(理),而有不依理而行的可能,若人的情不依理,即会有闭塞障碍沟通的可能性。不过这闭塞沟通仍

是限在人与人和人与自然的关系上说,未有涉及社会体制造成的闭塞沟通的问题,故中国哲学在这方面仍待发展一套分析现代和后现代社会的方法。

§ 2.2 基督信仰在这方面的反省,集中在“罪”的问题,传统神学强调罪是人性的亏损和败坏,如奥古斯丁(Augustine)即以罪是“完美的亏损”。当代神学则特别提到罪的群体性问题,如《出埃及记》中,上帝亲自对付埃及那奴隶制带给人的痛苦,此中埃及的罪具有群体性和制度性,当代神学遂在此展开了分析体制的罪的神学思想。

笔者曾在《会通与转化》一书上处理过罪的问题,希望这原罪观可与儒家哲学不冲突,今依其重点,配合后现代的问题,可整理要点如下:

第一,罪是“完美的亏损”,从亏损义看,罪不是一个存有物,却是一种美善存有失去其完美性的“状态”,或在《圣经》角度来说,是人神关系破裂的状态。由此角度看,罪与性善的观点没有冲突,依《圣经》之说,人有上帝的形象和灵气,此是人的“原善”,这善的亏损,才成“原罪”。“原罪”只是善性的失去,却不是另一个“恶性”在人的存有中,与善对峙。善的本身是一本体的层次,善的流失亏损是存在的层次。

第二,《圣经》有“罪由一人进入世界”之说,罪与“世界”的观念连结,“世界”是人生存在的构成因素,指人通过一意义结构去组织生活世界,与人的本性属不同层次,人本性有“原善”此善以潜在的方式存在人性中,但此善的实现必要通过具体人生的过程,而这过程即落在“人在世界中”的结构下。人由于破裂了与完美者的关系,其潜存的善在人生过程中实现时,即失去了完美目的,而以“世界”结构中所见之事物为完美,无尽追求之,即创造了偶像,“偶像”可定义为“被无限化了的有限美善”。人以有限的美善(如权、钱、自我等)为无限的上帝,无限地追逐之,使人性美善扭曲为追逐偶

像,这就形成一罪的意义结构,成为人的世界观。

第三,当偶像的意义结构成为群体公认的世界观时,就形成“意识形态”(ideology),使后人均在这世界观中受困锁。于是罪成为一群体共业,通过各种社会制度来操纵人的思想。由于人生存在必要通过“世界”的结构,人出生即以这结构去实现其潜存的善性,人的世界观却不断和群体世界观互为作用,人在成长中即被意识形态所模造,结果人无可逃避地以偶像的世界观来实现其善,善即在此扭曲而成为罪。这就是群体义和意识形态义的罪观,在这意义罪是人的存在结构,由于善的本身必经这结构来实现,故善都可被扭曲成罪。

第四,这种群体罪观解释了体制的罪之来龙去脉,可神学地为“沟通的系统扭曲”作出解释,即由于人神沟通在历史上的破裂,人构作了各种扭曲完美的意识形态(偶像的意义结构),由此而通过体制蔽塞了人与神,人和人的沟通。而上帝的启示,就是重建人神与人人沟通的可能性,也可由此而批判这体制的罪。

以上是一原罪论的新构作,希望能建立一理论,既不违背儒家哲学传统,也能开出对后现代社会的沟通扭曲之分析,以开出一当代中国神学对“罪”的问题的反省方向,并可为“批判力重建”的课题立一基础,去分析体制的罪。

§ 2.3 最后提到如何建立批判眼界(critical horizon)的问题。所谓批判的眼界,主要在确立一超越现实处境的远见,看出现实不是最后和最理想的状态,历史永远有一未来的可能性,且必有性质改变的一天(所谓新天新地的来临)。

这种眼界的建立,基于心中有“超越性”和“未来性”的见地,这必连结于对一位具超越性质的终极存有(上帝)之认定,上帝不单内在于人间和历史,且亦超越人间和历史,这上帝若在人心中呈现,则一面可使人当下与完美感通,同时亦知当下是一未完成的人生和历史,以能超越现实处境,看到未来的可能性,这未来不单是

历史发展的状况,而且是一性质不同的理想状况。如莫特曼(moltmann)所言:“在此我们首先可最低限度说明,未来的历史不可能只是在量上的新未来,而且必是一性质上全新的未来。”^①莫氏通过此说明真正的超越意义,这是在神学的末世论亮光下讲的超越。

这超越观不但连于末世论,且亦连于天国理论上的“既济未济”(already but not yet)理论,以神的国已由基督降临,但又未完成,故人一面在救恩中经历上帝,一面仍要面对人间的苦难和罪恶,但因盼望“主再来建立新天新地”,对未来永远有一超越的眼界,这眼界使人能看透现实处境的非终极性,以至能对现实有所批判,由盼望建立对爱与正义的坚持,进而坚强地在处境困难中实现善和理想。

这种超越感情是基督信仰特有的一种眼界,由此可建立社会批判的条件,为批判社会那“沟通的系统扭曲”状况安立一理论的基础。

儒家哲学的超越性是由天道内贯于人性上见,可开出道德性的自强不息和建立成圣的可能根据。但在对历史的未来眼界上发展批判力,到目前为止仍未有建立理论,故盼望在与基督信仰对话中,可展开批判社会的理论。儒家若不能发展出批判力,对社会体制有分析和批判,终究是很难在后现代世界展现出真切的思想,于是就只能封限在中文系和哲学系中成为学术游戏,或为一少部分人的人生出路,不能在社会文化上发生大影响了。

注 释

① Amn Kaplan, ed, Postmodernism and it Discontents, Themie, Practice (London, N. Y. :Verso 1988)P. 1

② Daniel Bell, The coming of Postindustrial Society a Venture in Social Forecasting, (Harmondsworth:Penguin 1974)P. 188

③ David Bolter, Turing' s man Western Culture in the Compuyer Age

(London: University of North Carolina Press, 1984) P. 8-9, 13

④ Ben Agger “The Dialectic of Deindustrialization,” *Critical Theory and public Life*, ed. John Forester, (Massachusetts and London: MIT press, 1985) P. 8-13

⑤ 参考 Jürgen Habermas “What is Universal Pragmatics” *Communications and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979) P. 1-P. 68

⑥ 参考牟宗三, 现象与物自身(学生, 1975), 其第一章已有整个系统的交待

⑦ 傅伟勋, 批判的继承与创造的发展(东大, 1986), P. 30 及 P. 32

⑧ 参考 Calvin O. Schrag, “The Texture of communicative Praxis as new Context for Subjectivity”, *Phenomenology and the Understanding of Human Destiny*, ed Stephen Skousgaard, (Washington, D. C. University Press of America, 1981), P. 123

⑨ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action vol 1, Reason and the Rationalization of Society*, trans, Mc Carthy, P. 282

⑩ Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* trans & ed. David E. Linge, (Berkeley & L. A, University of California press, 1979), P. 30

⑪ 同上, P. 32

⑫ 徐复观, 《中国思想史论集续编》, (学生, 1982) P. 363。

⑬ 同上, P. 364。

⑭ 《论语》, 宪问篇

⑮ 《论语》, 子张篇

⑯ 《论语》, 卫灵公篇。

⑰ 王阳明, 《传习录》, 卷二, 答欧阳崇一书。

⑱ 同上, 答罗整庵少宰书。

⑲ 同上, 答顾东桥书。

⑳ 同上。

㉑ 同上。

㉒ 传习录, 卷二。

㉓ 同上, 卷一。

㉔ 朱熹, 《朱子语类》, 卷十五

㉕ 同上, 卷五七。

- ②⑥ 朱熹,《四书集注》,大学章句,注格物条。
- ②⑦ 同上,大学章句格物补传。
- ②⑧ 语类,卷一一四。
- ②⑨ 同上,卷十五。
- ③⑩ 同上,卷九。
- ③⑪ 同上,卷十四。
- ③⑫ 同上,卷九。
- ③⑬ Wei-ming Tu. Confucian Thought, Selfhood as Creative Transformations, (New York: State University of New York, 1985) P, 10
- ③⑭ 同上, P, 137
- ③⑮ Karl Rahner, Foundations of Christian Faith, An Introduction to the Idea of Christianity, (London: Parton Longman & Todd, 1978) P. 116-120
- ③⑯ 参考 A Delzant La Communication de Dieu. Par-delà l'utile in inutile, Essai Théologique sur l'ordre symbolique (Cogitatio Fidei 92) (Paris, 1978)
- ③⑰ Helmut Peukert, Science, Action, and Fundamental Theology, Toward a Theology of Communicative Action, tran. James, Bohman-, (Massachusetts, The MIT press, 1984) P. 214-227
- ③⑱ Jürgen Moltmann, The Future of Creation, trans. Margaret Kohl, (London: SCM press, 1979) P. 15

开拓亚洲基督教神学的新领域

宋泉盛

唐朝时盛行一则“镜子”的民间故事：

王三是个傻瓜。有一天他的老婆要他进城买一把木梳子，怕他忘记，就指着天上弯弯的弦月说：“给我买把木梳子，形状要跟天上的月亮一模一样。”几天后，一轮明月高挂天空，又圆又亮。王三想起老婆的吩咐，就买了跟月亮一样圆的镜子回家。

他老婆看了那面镜子，气得发抖，连连跺脚，跑回娘家诉苦，说：“我丈夫娶了小老婆。”

丈母娘看了那镜子，哀叹地说：“要娶小老婆也该娶个年轻的，怎么挑了个丑老八怪？”

他们最后闹到衙门。县老爷看了镜子，勃然大怒，说：“大胆刁民，竟然穿着官服胡闹，该当何罪！”

这是一则天真无邪的民间故事；但是，它对我们在亚洲的处境里作神学研究，却有一些耐人寻味的启发。

镜中的影像是故事的焦点所在。王三的老婆、岳母和县老爷在镜子里看到自己的影像，却不知道那是自己真正面貌的影像。他们遽下结论，认为镜中的影像是个冒牌货。王三的老婆情绪激动，以为镜中的少妇是丈夫新娶的小老婆。岳母比较平静，却为女婿爱上一个丑老八怪而叹息。威严的县老爷看到诉讼的老百姓竟

然穿起官服,而大发雷霆之怒。他们都未触及问题的症结,心里十分疑惑,整个衙门乱成一团。唯一不陷入疑惑的人是王三,而他正是这场混乱官司的始作俑者。他为老婆买回来的那面镜子惹了大祸。

这个故事可以作为我们在亚洲从事神学的一个比喻。我们有一面叫做“神学”的镜子用来反映我们心灵深处的不同的影像。一来,这面神学镜子反映着深植于亚洲文化之基督徒心灵深处的上帝形像;二来,我们也用这面镜子去反映世界不同地区、不同社会、政治及文化处境下别人所洞悉之上帝多彩多姿的形像。奇怪的是,我们对镜子里所反映的我们心灵深处的上帝影像往往不以为然。有时候,甚至情绪十分沮丧,认为镜子里所反映的影像是上帝真实形像的赝品。

有时我们看到自己神学之镜中的影像,感到很不自在,因为它比起西方传统神学,似乎逊色太多了。想想早期教父的作品!一大册接着一大册!无不是满腹经纶的饱学之士留下来的旷世名作。虽然教父们对圣经的注解,有时候想像力太过丰富,难免有异想天开之处,可是他们为基督教神学流下了不少传世之作。再想想中世纪天主教神学集大成者阿奎那的《神学大全》!这大部头的著作包罗万象,钜细靡遗,丝毫没有“书不尽言,言不尽意”之叹!当代欧洲神学大师巴特(K. Barth)十二大册的《教会教义学》(Church Dogmatics)常被媲美为阿奎那的《神学大全》,是现代基督教思想史中划时代的不朽之作。巴特本人不认为在他之后再没有人能对基督教信仰和生活提供新的解释,然而有不少的亚洲神学家却和那位县老爷一样,认为亚洲神学是冒牌货,侵犯了传统神学的尊严和权威。

过去十年间,神学界充满了一股蓬勃的朝气。美国和非洲的黑人神学揭穿了白人神学想为世上所有非白人立言的虚假借口。神学不但越过人类种族的围墙,也在世界的地理上扩延。拉丁美

洲的解放神学使神学的领域从欧洲和北美洲扩张到拉丁美洲。拉丁美洲许多的人民抗议经济、社会和政治上的腐败,追求自由、和平与公义,写下可歌可泣的历史。这些历史启迪拉丁美洲一流的头脑来从事神学的反省工作,推行信仰的实际行动。再者,神学也从单性变为双性。以往的神学只是单性的,因为一直被男性神学家所把持;然而,最近局势已有丕变。把上帝了解为威严显赫、至高至上的独裁君王,是男性神学的产物,妇女神学家拒绝接受这样的神学。他们无法相信上帝重男轻女,她们所信奉的上帝是一位同时看重男人和女人的上帝。她们敬拜的上帝,不是一位视女性劣于男性因而不能担任牧职或主教的上帝,而是一位对男女两性担任牧职都一样感到高兴的上帝。

今天我们活在一个多么令人兴奋的时代!这些因文化、种族、地域和性别不同而形成的神学潮流,虽然目标不在于暴露传统神学的弱点,可是至少有二点是很清楚的。

第一,每一种神学,无论是可敬可佩的教父神学或是占尽风头的德国神学,都免不了受到历史和文化因素的影响而形成;因此我们必须站在历史和文化的观点来欣赏和批评它们。任何一种神学不能妄自宣称自己有普世性的权威。移植到其他历史和文化环境中的神学更应该接受考验。未经考验的信条或神学理论跟机械式的学习没有两样,无法在该历史与文化的土壤中生根成长。

第二,每一种神学必须就它本身的价值来定位,而不是与其他的神学系统比较或竞争下才被定位。基督教福音具有一个关键性的性质,就是它在特殊的情境下传递特殊的信息。“特殊性”是基督教神学的首要关怀之一。把特殊性撇在一旁,福音的利器就发挥不了迎刃而解的功能。

耶稣曾戏剧性地证明这一点。他的福音的锋口是如此锐利,以致能在宗教和政治上敌对他的人中激起空前未有的争执。他大胆地说:“有钱人要成为上帝国的子民,比骆驼穿过针眼还要困

难!”(马太十九:24)这是耶稣的神学。若与拉比和经学教师比较,有人也许觉得耶稣的神学太离谱了。然而事实上,我们在耶稣身上看到了神学家中的神学家,在他的神学中发现神学中的神学。近几年来,以极活泼生动且富有挑战性的方式来回应耶稣的神学的,不是传统神学,而是黑人神学、妇女神学、解放神学,或第三世界神学。

在亚洲也有不少基督徒和神学家们不落人后,在这令人兴奋的神学时代为亚洲神学披荆斩棘,开辟新的领域。神学的气候已经改变了!它不再像往前那样的宁静、超然、平淡无奇。现在的神学与其说是理性的,不如说是喜、怒、哀、乐的神学。亚洲的神学家已经领悟到,亚洲神学应当是激情高昂、动人肺腑的神学。

我们如何在我们的神学之镜中认出自己的真实影像?如何不屈不挠,以创造的精神来回应时代的挑战?如何在这面镜子里看见耶稣神学的影像?这些都是亚洲基督徒和神学家必须关心的问题。我们在下面陈述十个神学立场,试图回应这些问题,并且尝试指明亚洲神学及研究的未来走向。

立场一:

生命的全部是神学的素材。神学的课题不外乎是有关生命全部的具体课题,而不是神学家思考的抽象概念。对神学来说,人的问题无论怎样微小,怎样不起眼,都是值得探讨的。神学应该看重的是这个世界而不是天界。

“神学”一词由“上帝”(theos)和“学问”(logos)这两个希腊字根组成,历来定义为“讨论上帝的学问”。这个古典的神学定义如果不是错误也是误导的。事实上,神学主要是探讨上帝如何在尘世人间做工,而不是去摸索天界地狱的事情。

但是,人类自古以来费尽心机,企图窥视上帝的秘密。人类甚至想用神话、仪式和各种的敬拜来操纵上帝。从远古到现在,人类一直在寻找冥冥中影响人类和自然现象的力量。久旱不雨,就手舞足蹈,祈求雨神,大降甘霖。生女不生男,就贿赂注生娘娘,以遂心愿。论到这种左右上帝的“神学”,人类可说是经验老到。

传统基督教神学以认知上帝为已任,十几世纪以来已经累积成一套错综复杂的上帝论。大多数情形下,上帝论又决定其它的神学主题。传统神学的主要内容离不开三位一体、教会、圣礼、宣教等课题。至于伦理学,不管称之为基督教伦理学或社会伦理学,不是被认为是一门孤立的学科,就是被视为是教义学的附录。

这样的神学格局十分狭隘,绝大部分与人类生活息息相关的东西都完全弃而不顾。原本完整一体的生活惨遭分割成“神学”的部分和“世俗”的部分。世俗的部分远比神学的部分要大,却又被视为可有可无,无关紧要。神学是基督徒对上帝之慈爱、拯救与审判的反省;然而,这些反省如何与真实的生活关联起来,却不受到重视。与实际生活脱节的神学,使基督徒看不出在熙熙攘攘、讨价还价的菜市场中有什么“神学”意义;也看不出越南的“海上难民”为了靠岸登陆而拼命夺门有什么“神学”意涵。

这样的神学是抽象的神学,是颠倒的神学。生与死不但是人间大事,也是上帝关切的问题。孔老夫子坚持主张此生此世的生活是哲学的首要关怀,实在有他的道理。“未能事人,焉能事鬼?”这句话值得再三玩味。中国思想家对生命与世界的问题所采取的人文主义途径,基督教神学应该认真考虑。这并不是要把神学化约成以人为万物尺度的人文主义,而是要使神学不至于跟人类的生命和历史脱节而流为偏失枯干的抽象活动。

基督教的人文主义是神学的人文主义。这种人文主义的基本信念是:上帝在基督里以救赎参与人类的生命;因此,生命的整体面相必须是神学的首要关怀。个人的、社会的、国家的和世界的生

命在神学中占着重要位置。我们不能不问具体的神学问题。在烽火连连下越南与高棉儿童的哀号和死亡中,我们看到了什么?人类为了解放在挣扎中造成的无辜受害者,还是上帝对人类残暴作为的哀叹?在中国几千年以来的朝代兴亡史中,我们看到了什么?历史的宿命论,还是上帝参与于人类反君主专制的奋斗?上帝为这个饱受核子战争威胁的世界预备什么样的未来?彻底毁灭旧的世界,或者重新创造新天新地?

神学的领域已从教会和基督教社群扩充到全体的受造物。随着神学领域的改变,神学的问题变得具体而贴近了。我们处理上帝的问题不可像二百年前德国哲学家黑格尔处理“观念”一样,认为历史是从一个辩证的阶段跳到另一个阶段。黑格尔认为一旦发现了绝对观念,其余一切就昭然大明。然而,我们把神学领域的重心从上帝转移到人类,没有任何神学问题是理所当然的。在我们个人生命中的每一个转折,在历史演变中的每一个阶段,都必须以新的方式来探究神学问题。

基督教初期的神学大师奥古斯丁在《上帝之城》潜心探讨罗马帝国何以亡于北方蛮族。他的答案是否可以帮助我们解释伊朗王储何以遭到向来忠心耿耿之臣民的罢绌?也许可以,也许根本不能。当我们看见被压迫的人民风起云涌争取人权,因而感到肃然起敬时,16世纪德国宗教改革家马丁路德对农民战争的态度不但不能启发我们,反倒令我们感到悲痛。当我们努力了解影响中国大陆、香港、台湾及全世界各地华人社区的宗教信仰时,不得不承认当代瑞士的大神学家,不但对我们没有帮助,反倒是一大阻碍。何以如此?其实理由很简单:我们所必须面对的处境与圣奥古斯丁、马丁路德或巴特所面对的处境大不相同。我们今日在亚洲所面临的新问题,不是上述神学家所提供的答案中能够解决的。

立场二：

我们神学的领域必须从以色列史、西方基督教史转移到亚洲史。拓宽历史的视野后，才能更宽广、更深入地洞察上帝对待列国列邦的奥秘。

基督教的历史神学一直奉以色列史和西方教会史为圭臬。以色列和西方教会的历史经验左右着我们对历史的了解。基督徒一想到历史，总认为历史以直线方式进行，向着上帝国实现的最终目标一路迈进。历史的意义在于它符合我们所了解之上帝国的异象。上帝国的异象不是我们的历史经验所达不到的；因为在以色列史中我们有着关于上帝国的坚定应许，在教会史中我们看到上帝国的应许经由耶稣基督实现。以色列和教会因此密不可分。没有以色列，就没有教会；同样的，没有教会，也就没有以色列。这种史观把上帝在人类历史中的作为过分简化了；将整个人类历史都纳入以色列和基督教会的狭小框框里。

旧约先知对于如何安排上帝在列邦列国中的作为大伤脑筋。祭司学派的神学家所倡导的“王国神学”，将上帝的拯救局限在以色列，并且把上帝弥赛亚王国的实现定位在大卫王朝里。先知反对这样的王国神学。虽然先知没有发展出一套前后一致的历史神学，以说明上帝如何同时在以色列和列国中施行拯救，可是他们不得不考虑列国列邦在国际政治局势中各自扮演的角色。这样的考虑，使他们不得不承认以色列与列国之间相互依存的关系。

最著名的例子是圣经学者称为“第二以赛亚”的作者（以赛亚第四十～五十五章）。“第二以赛亚”称波斯王古列是上帝的牧者、上帝的受膏者。甚至耶利米也公开宣称，征服耶路撒冷的巴比伦王尼布甲尼撒是上帝的仆人（耶利米廿七：5～6）。在国家存亡危

急之际,耶利米主张投降才是唯一生存之道,这种看似“卖国”的主张,严重违逆爱国主义者的情绪,必定招来杀身之祸。然而耶利米气势恢宏,眼光深远,知道上帝不只是以色列人的上帝,也是巴比伦人的上帝。以色列已经堕落到难以自拔的地步;上帝只好藉着巴比伦人来教训犹太人。从这个观点来看,此时向巴比伦投降,岂不是正确的选择?

在犹太——基督教史和世界史之间存在着诸国诸民的历史,它们与犹太——基督教史没有直接关系。如果没有考虑到这些诸国诸民的历史,任何对历史的了解,包括基督教的历史神学在内,都不能公平地处理世界史。忽略诸国诸民的历史而妄谈世界史,无疑是最简陋的方法来处理最复杂的问题。这种做法讨得了便宜,却失去了真理。锐利的神学宝剑固然可以一剑斩断错综复杂的历史绳结,然而这种做法与上帝对待列国列民的方法却是背道而驰。

立场三:

从基督教的观点来看,历史神学的决定性因素就是耶稣基督。耶稣基督的道成肉身是引导我们在亚洲环境作神学反省与行动的中心。在耶稣基督里,上帝对人类进行着神学活动。

在亚洲的处境里,由于没有受到犹太——基督教传统的直接影响,因此亚洲人的生命和历史对基督教神学提出一大挑战。这是我们上述内容一直强调的重点。有人担心这样的强调,会把神学变成世俗学问,用纯粹世俗的水平向度来取代高贵信仰的垂直向度,一味追求对人世间的关怀,因而丧失对圣灵界的关怀。这样的批评似乎言之有理,然而根据却是非常薄弱。

为了回辩这些批评,我们必须深入基督教信仰的中心:耶稣基督,尤其是约翰福音一章14节最深邃的神学真理:道成肉身。“道成肉身”一辞中最具关键性的是将“道”与“肉身”连接起来的“成”字。“成”是个动词,意指一个非常特别的行动。这特别的行动使得行动的主体发生根本的改变。基督教信仰的中心正是上帝根本地改变他自己。基督教信仰的真理以道成肉身作为支撑点。道成肉身意味着上帝成为人,上帝的生命与历史成为人类的生命和历史。上帝成为人的行动,上帝投入人类生命和历史之中的作为,正是基督教信仰创始成终的依据。

这岂不意味着上帝的神学活动,其开始、其实现都落实在人学的领域?除了 in 人类中、在人类所建立的社群中、在人类所形成的历史中,我们还能在什么地方遇见上帝呢?如果我们以足够尊重的态度看待生命,我们便可以在自己心灵的深处遇见上帝。基督教神学,特别是改革宗的神学,教导我们要关闭内在心灵的门窗,要怀疑内在心灵对上帝的契悟,斥之为主观的幻想。基督教神学强调,我们要相信在信经与信仰告白的文字中所表达的客观信仰。新教神学家把真道的宣讲与异象的观望相互对立,过分强调前者,贬低后者,几乎已濒临病态地步。德国的宗教改革家马丁路德对于基督降临在圣餐礼的看法,与瑞士的宗教改革家茨温利严重冲突。马丁路德大声喊着:“上帝的话!上帝的话!上帝的话!”以表明自己的立场。这种只强调“听”,忽视“看”之重要性的偏颇作法,已经引起强烈反弹。宗教改革期间,日内瓦为了破除偶像,因而大肆破坏宗教艺术作品的作风,直到如今仍然遭到非议。宗教改革后,改革宗教的聚会场所空空荡荡,活活泼泼的信仰固然脱离了繁文褥节的束缚,却也沦为语言和文字的俘虏。崇拜变成只是“听道理”,只用“头脑”去思考,不再用“心灵”去体会信仰的真谛。关于这一点,东正教的作法值得我们学习。东正教的教堂,摆设许多圣像,“用眼睛去看”比“用耳朵去听”更为重要。整个崇拜的目标是

要引导人去“体会”上帝的同在，而不是去“了解”上帝的临在。

我们的神学必须从人类及与人类有关的事情开始，因为上帝所关怀的也是人类。人类之于神学正犹如水之于鱼。鱼一旦离开水，就难逃一死；同样的，神学离开人类的生活和历史，也势必沦为空谈。我们的神学应当在人类的痛苦中见证上帝的痛苦；在人类的盼望中表达上帝的盼望；在人类的苦闷中传达上帝的苦闷，在人类的愤怒中显示上帝的愤怒。我们的神学也必须能够在人类的欢笑中回应上帝的欢笑。最后一点尤其重要。

第三世界神学以“愤怒神学”的姿态出现在世界神学的舞台上，对不公义和压迫发出愤怒之声。在亚洲，我们的神学应成为“哭泣的神学”，因为我们的周遭有太多悲惨的事：烽火连绵不断、穷人无立锥之地、人权遭到百般蹂躏。我们听到上帝的悲泣声、哭号声、叹息声。不过，即使处境如此悲凄，我们有时候还是能体会到上帝的欢笑。当母亲生出儿女时，当仇敌握手言和时，当人们表达的有关心和爱心带给落难中的人一丝温暖和感动时，上帝露出他的微笑和欢乐。因此，我们的神学也必须是一个“欢笑的神学”。我们需要欢笑的上帝、欢笑的基督和欢笑的团契。当我们面对周遭的邪恶，更需要有得胜的欢笑，自然而然地从我们的心中涌流出来。

我们的神学必须和人息息相关。上帝不期望我们为他作神学，而期待我们为人类作神学。上帝要求我们与堕胎的问题挣扎，因为这是人的问题，也是上帝的问题。上帝要求我们面对核能问题，因为这是人的问题，也是上帝的问题。除非我们真实地面对现代世界经济的不公义和政治的压迫，上帝是不会放过我们的，因为这些人类的问题也是上帝的问题。“道成肉身”不是漂亮的神学公式，而是宣告上帝在那里加入神学的争战，指示我们应该在那里从事和人息息相关的神学以作为回应。

亚洲神学家的回应不可局限于以色列史和西方基督教会史，

而应该扣紧渊源悠久、曲折迂回的中国史；散居世界各地之华人社群的荜路蓝缕的血泪史，以及错综复杂的亚洲史。

凡与人类生活有关的每件事都可以，也应该成为神学关怀的主题。在这意义上，神学没有预先设定的范围；相反的，神学的领域不受任何藩篱界线的约束。

立场四：

世上没有任何一种神学能够避免文化和历史的影响。神学不可能保持中立，它总是与文化和历史有关。中立的神学是没有家乡、没有归属的神学。唯有认同它的家乡，找到它的归属，神学才算真正开始。

我们的讨论涉及神学与文化之间的关系。“文化”一词在此是广义的，泛指构成人类生命与历史之各种或隐或显的表达。前面的讨论指出，神学是上帝主动参与世界而衍生出来的人类活动。基督教神学和人类其它历史文化活动的领域有许多相通之处。人类与上帝会遇之各式各样的经验，在宗教里融合成一个整体。

欧洲教会建筑就是最佳例证。基督教会悠久的历史、丰富的神学和敬虔的情操都凝聚在遍布于欧洲教堂的建筑艺术里。欧洲大教堂的建筑揉合人类优雅的美感、生命的神秘、向上超升的精神、以及从有限性产生的人的焦虑。教堂建筑的外在格局充分流露人类多彩多姿的才华、丰富无比的想象力、深刻睿智的灵犀慧见；如果再细加品味教堂内部绘画、雕刻和装璜，则更是令人击掌赞赏，再三咏叹。罗马圣彼得大教堂的气势磅礴，令人为之动容。意大利雕刻大师米开朗基罗的作品“抱着基督尸体的悲泣圣母”（La Pietà），把马利亚抱着被钉死之基督时脸上哀伤悲戚的神情刻画得淋漓尽致，让人领悟到上帝为人承受的深切痛苦，并将人类的

盼望提升到顶点高峰。若没有欧洲文化和历史的深厚传统,我们很难想像何以有这些基督教信仰的艺术作品。

如此看来,讨论神学是否应与文化相关的问题是一个似是而非的问题。这样的讨论隐含着一个假设:只有深受基督教影响的文化才能在基督教神学中取得合法地位。这样的假设当然是错的。其实,所有的文化和历史都应是基督教神学所关心的。耶稣生在犹太文化里,也死在犹太文化里,他跟犹太历史文化的关系最为密切。可是,上帝对世界的参与并没有因而停留在犹太的历史文化,他跟欧洲的历史文化有亲密的关联,也跟亚洲的历史文化息息相关。没有任何一个历史文化是没有上帝在其中的,甚至在无神论的政治体制所形成的文化和历史中,上帝也用令人料想不到的方式参与其中。

过去西方基督教对国家权力的批评形成两个极端:有的把它看成是与上帝权力相互敌对的邪恶力量,有的则认为不应该用基督教的道德标准来论断它。前者太过严苛,后者流于姑息。自由派的学者通常采取姑息的态度,把国家政权的运作看成是道德中立的。这种看法其实是大有问题的。保守派人士则认为邪恶无比简直无可救药。这个看法似乎因苏联和东欧国家的民主化而应验了;然而,事实上这样的转变是上帝始终未曾对国家弃而不顾的最好说明。我们不应以两极化的态度来批判一个国家的历史。不管是民主国家还是全权国家。我们都应该实事求是,反复慎思明辨,才能洞悉上帝的奇妙作为。

我们费尽心思,多方举证,为的是要指出一个重点:文化和历史是我们神学的家乡。我们一出生就是文化和历史的一部分。文化和历史正是我们作神学的地方。过去我们在亚洲作的神学一直是没有家乡的神学,因为我们遗弃自己的家乡。然而,现在世界的情势已经起了戏剧性的变化。自由和民主不是西方人独有的政治权利;同时也是亚洲人所共同追求的政治权利。我们提到专政体

制已经在人民的诉求声中瓦解了。这些世界局势的演变,以及其他许许多多的因素,都在催促亚洲的基督徒,重新回到我们所从出却已感到陌生的历史文化。这一切不免令人感到困惑、措手不及、甚至几分害怕。然而,我们终究发现了我们的神学的家乡。亚洲的历史文化正是我们从事神学的出发点啊!

立场五:

严格来说,教会没有自己的宣教。她只有一个宣教:即上帝的宣教。教会为服务上帝的宣教而存在。第三世界神学的使命是帮助传统教会扩大对上帝的宣教的异象。

我们首先要承认,最先在世上开始宣教的不是教会,而是上帝。宣教是上帝的,不是我们的。这岂不正是“道成肉身”的真谛?上帝道成肉身的宣教不是由人类创始的,更不是由教会开始的。它是上帝对人们的需求而作的回应,是上帝回答人类的盼望而采取的行动。在教会蒙召为这个宣教服务之前,这个世界老早就上帝宣教的场所;当教会分享宣教的使命,这个世界并没有因而不再是上帝宣教的地方。教会不能取代上帝,教会的宣教也不能取代上帝的宣教。教会如果不从这个观点来思考宣教的意義,只会产生骄傲的态度,过分高看自己的重要性,过分夸大自己在宣教所占的地位。

如果我们稍为反思一下,不得不承认,教会参与上帝的宣教,只有让上帝比以前更忙碌。在一方面,上帝必须继续他拯救世界的宣教事工,特别在那些禁止或限制教会宣教的国家里。另一方面,上帝又必需照顾教会,扶持她的软弱,增强她的力量。尤其,当教会的宣教产生反效果时,上帝更必须挽救颓势。教会就好像是一个小孩,想帮父母的忙,结果帮了个倒忙,把情况愈弄愈糟

西方教会在中国宣教是教会越帮越忙最明显的例证。美国著名的教会史家劳德瑞特(Latorutte)所写《基督教扩展史》的第六册,讨论到教会在北非和亚洲的宣教,称之为“北非和亚洲的伟大世纪:1800~1914年”。从这个“伟大世纪”的中叶起,中国成为西方改革教和天主教宣教的场所。宣教士认为如果中国皈依基督教,亚洲的其他地方也会跟进。时机似乎成熟了:中国这个地广人稠的大帝国由于内部的腐化和分裂逐渐衰弱。福音于是大规模地传入中国,并且同时引进现代医药和西式教育。我们不必怀疑大多数的西方教会对宣教的热诚,许多的宣教士不惜放弃舒适的生活,甚至牺牲自己的性命,为的就是希望中国能够早日基督教化。

有好几次,这个目标即将达成。中日战争前后,政坛上和军事作战上都是举足轻重的大军阀冯玉祥,皈依基督教,并被称为“基督徒将军”。推翻满清政府的革命领袖孙逸仙也皈依基督教,并且于公元1911年建立民国。

过去到现在,上帝的宣教可以通过教会,也可以不必经由教会。这样的故事多得不胜枚举,上帝在中国的宣教只是其中的一个而已。每个国家都有上帝宣教的故事,在情节、角色和过程上都不尽相同;然而都值得彼此传述、一起分享。无论经由教会或不经由教会,每个故事都见证着上帝与世人同受苦难,见证着上帝对这个世界永不止息的爱。这让我们知道,这世界的命运在上帝手中,不是教会所能控制的。这也成为我们重新思考基督教宣教的基本信念。

立场六:

“非基督教的”文化、历史和宗教对传统神学的观念和范畴是十分陌生的。基督教神学的任务不是要为它们“非基督教的”问题提供“基督教式的”解答,其责任也不在于将“非基

督教式的”问题转变成“基督教式的”答案。基督教神学必须是开放的神学,因为上帝是一个开放的上帝。

探讨神学时,我们必须知道不是所有的东西都可以适当地塞入“基督教的”与“非基督教的”范畴。基督徒动辄认为所有发生在教会内的事,诸如:基督教的话题、基督教的会议、基督教的崇拜、甚至基督教的纷争……等等,都是以“基督的心为心”的事;而所有发生在教会外的都和基督无关,可以先摆在一旁、假以时日再慢慢将它们“基督教化”。这种想法与事实相去甚远,可是我们却非常习惯这样的想法。

耶稣没有这样的想法,他反对任何刻板僵硬、食古不化的作风。最清楚的例子是他将律法的教导与他自己对律法的解释相互对比,对那些熟悉犹太宗教教义的人说:“你们听见古时候有这样的教训……但是我告诉你们”(马太五章)。换句话说,即使在最神圣的传统信仰中认为是对的,在现今的处境下也有可能是错的。过去与现在之间存在着一条代沟。这代沟不是靠着传统的权威所能强行解决的;必须抱持开明的态度,批判传统的精神以回应现在的处境,才能加以克服。耶稣的传道生涯未曾背离这个原则。耶稣所体认、所经验、所信靠的上帝是一位开放的上帝。他的上帝如此的开放,使他强烈感受到上帝亲自临在他身上。上帝的开放性如此的真实,使耶稣能够在生命最危险的时刻祷告说:“若是可以,求你不要让我喝这苦杯!可是,不要照我的意思,只要照你的意思”(马太廿六:39)。

我们必须承认宗教很容易培养封闭的生命观和世界观。中世纪教会认定太阳绕着地球转,而非地球绕着太阳转。这样的认定竟被视为绝对的真理,适用于信仰的世界也适用于物理的世界。当天文学家伽利略在教会的威胁下被迫否认他的科学“异端邪说”时,心里可能还一直嘀咕着:“可是地球还是绕着太阳在转啊!”中

世纪的西方,凡反对教会所认定之真理的人都遭受惩罚。对于非宗教性的科学理论如此,对于那些跟宗教直接相关的事情当然更是严苛,容不下一点“异端邪说”。这就是为什么“异端裁判所”是教会史上永远无法磨灭的大污点,成为后人控诉教会禁锢信徒身心之罪状的最好明证。事实上,其它宗教也有相同的情形,有那一个宗教未曾以“正统”为武器来威胁它的信徒?

开放心灵是一件必须冒险的事,因为往往会有来自外在的威胁与逼迫。即使外在的胁迫不存在时,开放心灵仍是一件冒险的事。基本上,开放心灵意味着我们要认真考虑自己可能有些错误,并且承认别人所说、所信、所行可能存在着某些真理。这使我们不得不自我调整、自我改变。开放的心灵,必须承受这种内在的危机。前面提到这个世界不公义的经济体制剥削了三分之二人口的生活,以满足另三分之一人口的利益。穷人的哭喊不会因为富人偶尔略施小惠就平息无声。富人的生活形态必须彻底地改变,世界与国家的经济结构必须重新改造,才能解决问题。这对富人来说是相当痛苦的,他们不希望这种改变真的发生。要富人有如此开放的心灵,真是如同耶稣所说的,要比骆驼穿过针眼还难。富人既然难以自我改变,穷人只好自己起来革命。

开放心灵并不是一种妥协,使得真理成为半调子的真理。当我们自以为把握到真理时,真理往往从我们的手指间溜走。可是,当我们让自己的想法和信念接受质疑与考验时,我们反倒瞥见了真理。在硬硬邦邦的教条及“绝无谬误”的权威之禁锢下,真理的花朵是无法盛开的。真理似乎不喜欢权威当局的层层保护,反倒喜欢在各行各业的人世间逍遥优游。我们应当知道,我们的任务不是保护真理,而是服务真理,无论它在何时何地出现,我们都得服侍它。

如果孔老夫子说的有几分真理,那么我们应该为此欢喜高兴,并且感谢上帝。当我们听见有人为自由和公义呼喊时,不管这呼

声来自民主国家或全权社会,我们都当努力在这呼喊中听见上帝的呼喊。当我们听见其他宗教的信徒表达对上帝的坚定信心时,在诧异之余,让我们和耶稣一样地说:“像这样的信心,我在以色列人当中,从来没有遇见过”(马太八:10)。我们应当避开把所看见、所接触的东西都予以“基督教化”的试探。总而言之,最重要的不是去划分何者是“基督教的”、何者是“非基督教的”,而是从中体会到上帝救赎的力量。这救赎的力量使我们能在人类的痛苦中体认上帝的痛苦,在人类的欢乐中瞥见上帝的欢乐。这正是耶稣的福音之真正本质所在啊!

立场七:

不可再以直线形的历史观来解释上帝的拯救。这样的解释只会掩盖上帝的拯救。上帝的拯救是多向度的;上帝向前走,也向后走,向旁边走,甚至曲折迂迴地走。上帝似乎不喜欢在特定的地方创造整整齐齐、一成不变的景观。何处需要拯救,何处就有上帝的临在。在以色列与西方如此,在亚洲与非洲亦是如此。

以直线进行的方向来描述上帝所施行的拯救,是非常不正确的。只要想一想耶稣对法律教师所讲的“好撒马利亚人的故事”,即可知道上帝救赎恩典的奥妙绝非如同直线形历史观所描述的。对那位法律教师而言,上帝必须符合他狭隘的法律框框才是真正的上帝。祭司和利未人看见被强盗打伤的人不去救他,迳自往前直走。他们的上帝是走直路的上帝。他们有重要的义务要履行,有严格的宗教法律要遵守。他们渊源流远之社会和宗教的传统吩咐他们要遵守这些义务与法律。他们想上帝必定同意他们这么做,因为若停下来帮助那位受害者,就违反了他们信仰的规条。那

位好撒马利亚人幸亏没有这些教条的束缚,不假思索,就伸出援手。耶稣说这个故事的目的,正是要指出上帝是一位知通达变的上帝,为了拯救受害的人,他可以停止旅程,暂时把神圣不可侵犯的宗教规条摆在一旁。

上帝不曾为救赎的旅程订定一个不可变更的时间表。上帝没有颁布命令说,救赎世界的计划必须在公元 2500 年之前完成,所以没有时间去理会受委屈的人,被社会摒弃的人。上帝运行救恩的方式,似乎也不是从以色列直接走向基督教会,将以色列和基督教会视为是救恩实现的顶峰,而以色列和教会的“门外汉”只有加入他们的行列才被上帝接受。有许多的例子可以指出,上帝救恩的运行方式是无可预测的。上帝似乎是走遍大街小巷来寻找丧失的人。上帝正如耶稣“婚宴的比喻”(马太廿二:1~10)中的那一位国王,把在大街小巷上看到的人统统请来参加他儿子的婚宴。

我们的邻舍与我们分享相同的历史、文化和人性,传统神学却无法告诉我们上帝积极地他们在他们之中施行救恩。第三世界的基督徒往往被传统神学所误导。这样的神学不能教导我们从邻舍受苦心灵所发出的呼喊和哭号中听出神学的意义。多少第三世界的人民必须经过一番痛苦的煎熬后才能得到一碗米饭,当他手里捧着这碗米饭时,脸上露出了难得一见的欢笑,传统神学却不能使我们跟这样的人一起欢笑。然而,上帝不但跟他们一起欢笑、一起流泪,甚至一起流血。

上帝与亚洲人民写下了血泪的诗歌!越战期间,为求和平公义,将己身献为火祭的越南尼姑蓝济美(Nhat Chi Mai,音译)所写的诗即是一例:

越南啊,越南!
清听
一位热爱越南之人,

最后的遗言。

我怀念我们列祖列宗，
坚决主张革命，
我与年轻的一代同心同工，
为孤儿、寡妇、流亡者，
以及所有受苦的人负荆请命。

我就是乡土！
我为流血事件悲伤哀恸，
无辜之人与邪恶之徒所流的血，
都一样令我锥心刺骨。

越南啊，越南！
为何彼此结仇结冤？
为何骨肉相残相煎？
谁会失败者？
谁又是成功者？

喔，请撒下一切的标籤！
我们都是越南人！
我们都是越南人！
让我们心相连，手相牵；
保护我们的乡土，无隔无间。

喔，越南啊……越南！

这位越南尼姑为了国家的和平自焚以明志，藉这首诗抒发她心中的呼声。基督徒如何看待这样的呼喊？也许有人怀疑上帝是否被这呼声感动？可是有谁会怀疑，当上帝听见以色列人在埃及

痛苦呐喊时,通过摩西来施行拯救?谁会怀疑甚至“异教的”叙利亚和巴比伦也在耶和華上帝的关怀之内?上帝如此爱世人,“连他自己的儿子都不顾惜”(罗马八:32),让他钉十字架,为要拯救世人。如果我们所信是这么一位爱的上帝,那么上帝的悲悯流露在越南尼姑最后的呐喊中,岂是怪异的事?

神学不可局限在已有的经验和资料,一次又一次重复这些经验和资料的解释。在第三世界我们有无限的新经验和新资料考验我们的神学思考,向我们的神学心灵提出挑战,推翻传统神学的根本法则。当《圣经》安置在第三世界的处境时,原本隐藏在传统神学架构背后的信息,如今开始绽露出光芒。当第三世界神学家以开放的心灵面对发生于周遭的异常事件时,他们发现一个宽广辽阔的神学世界在等着他们。如果上帝继续向整个受造界开放,而且在这个世界中继续进行新的事情,神学家又怎可固步自封呢?

上帝救赎的工作好比是拼图游戏。人类没有上帝救赎的原始图案,基督徒和神学家也没有,甚至连耶稣也没有,因为他告诫门徒说:“至于那要临到的日子和时间,没有人知道;天上的天使也不知道,儿子也不知道”(马太廿四:36)。只有上帝有原始的图案。神学的任务是将那些属于图案的片片段段辨认出来,并且收集起来。上帝会以最好的方法来排列,并且善用这些片片段段。上帝救赎的拼图游戏是个艰难的游戏;它可能令人为之心碎,也可能令人伤透脑筋。可是这却是值得一玩的游戏。

立场八:

神学为现在服务;也为未来服务。当它为未来服务时,是把未来拉到现在。如果未来是一个纯粹的未来,与现在无关;那么,对于人类的现在处境,尤其对那些遭受贫穷、压迫和剥削的人民,就不能产生什么影响。上帝是未来的上帝,因为他

是现在的上帝。因此，我们举行圣餐时，庆祝上帝的临在。在基督里，上帝的未来成为人类的现在。

“未来”与“现在”对我们有何意义？它们岂不是相当抽象？它们岂不只是一些概念罢了？不全然如此！“未来”与“现在”只有与历史切断关联，只有离开大地人间，悬吊在虚无飘渺的半空中时，才是抽象的。

可惜有不少基督徒认为未来只是“纯粹的”未来。他们向上帝祷告，祈求上帝保证他们“未来”可以进天国。他们希望耶稣将来有一天再临时，在天空中看见他们、呼叫他们的名字。他们安慰别人、劝诫别人，所持的理由是上帝为人预备了一个荣耀的“未来”。简而言之，他们把基督教信仰看成是一张“护照”，使得他们可以从现在过渡到未来。

有些基督徒强调信仰所关心的是未来之事，和现在没有关系。他们特别引用希伯来书著名的经节：“信心是对所盼望的事有把握，对不能看见的事能肯定”（希伯来十一：1）。以及罗马书八章24节“如果我们看见所盼望的，那就不算是真的盼望”来证明自己的想法。可是对保罗而言，看不见的盼望与看得见的真实是不可分割的。对希伯来书的作者而言，“未来”呼唤信徒不要停滞在现在裹足不前，而应当踏上旅程，迈向即将完成的真实。保罗和希伯来书作者都告诉我们，应当努力使未来成为一个现在的真实。

如果从这个观点来看，《圣经》便开始对我们传达新的信息了。启示录廿一章所看见的新天新地不是旧天旧地的废弃，而是旧天旧地的重新创造。从基督教的观点来看，历史就是上帝重新创造这个过程。我们所看见、所经验的每一个痛苦，我们所怀有、所坚持的每一个盼望，都是这个历史的零星片段。

这就是为什么我们守圣餐时庆祝基督的临在。在圣餐礼，基督以受苦仆人和荣耀救主的双重身分临在。我们一面守主的圣

餐,一面纪念他的十字架。我们怎能、又怎敢忘记十字架的痛苦与耻辱呢?即使复活也不能使我们忘记十字架。复活是克服十字架加诸在耶稣身上的耻辱、痛苦和死亡。撇开十字架,复活就失去意义了。复活不是要废弃十字架,而是要使十字架成为医治和救赎的十字架。在圣餐礼,生命从死亡中彰显出来,未来落实于现在之中。

圣餐礼不只局限于主日崇拜。生命本身就是一个圣餐礼。我们每一个人的生命,都遭受十字架的羞耻、痛苦和死亡;可是同时也经验到复活的荣耀、欢乐与生命。我们的身心都同时承受十字架与复活。在复活的经验中,未来进入我们的现在,加添我们力量以抵挡死亡的暴虐统治。我们不能停留在一个“没有未来的”现在,因为这意味着一切都只是痛楚与苦难。当释迦佛陀以慧剑斩断永无止息的轮回之根时,正显示出他绝顶聪明的宗教天才。一旦轮回断灭,涅槃可以成为现在的真实矣!菩萨以永恒活在现在之中;未来进入现在,永恒胜过死亡。

我们有必要把这样的神学思考应用到日常生活中,战后的台湾也出现“救济面粉的基督徒”,有些教会团体以美国援助的救济品来吸引人信基督教。基督教在中国宣教的初期,也有所谓的“米饭基督徒”。这名称用来讽刺那些为了领取白米而信教,却不曾真正追求灵性需要的基督徒。如果我们排除某些基督徒的这种错误动机,这个名称本身其实含藏着相当深刻的意义。亚洲人以米为食,没有了米饭,未来也就失去了意义。缺乏米饭即是缺乏生命。米饭的完全匮乏将导致生命的完全匮乏,死亡是唯一的结局。反之,充足的米饭意味着充足的生命;丰富的米饭带来丰富的生命。对亚洲人而言,为米饭而奋斗即是生命而奋斗。米饭决定我们的现在和未来。

米饭成为谈论未来、将来临的世界以及上帝国的一个具体内容。对那些以米为食的亚洲人而言,未来是一个没有米饭的未来

吗？将来临的世界是一个他们必须再次拼死拼活才得到糊口之米饭的世界吗？上帝国是一个缺乏米饭、遍地饥荒的国度吗？中国的基督徒若从这个观点来了解米饭的意义，那么他们大可以“米饭的基督徒”为荣。他们应当在饥饿的同胞面前代表这种的“米饭基督徒”；向他们传扬“米饭的福音”。如果基督教的牧师和宣教士当时曾经认真地传扬“米饭的福音”，那么也许他们会比较没有那么深重的罪恶感。对成千上万饥饿的中国人而言，没有米饭的未来只是一个空中楼阁式的幻象罢了！亚洲的教会不可再重蹈覆辙。在今日的亚洲有那么多的人口饱尝饥饿之苦，神学必须传扬一个口袋装满米饭的上帝。基督徒宣讲上帝国的异象时，不但要谨记人民灵性上的需要，也要兼顾他们在社会及政治上的奋斗和挣扎。

立场九：

基督教在诸多特殊文化、政治及社会处境中从事信仰的理解和实践。普世神学即是由这些信仰的理论和实践构成的。普世神学不是诸多特殊神学拼凑而成的；它是孕育在每一特殊情况中所产生的神学里。

今日基督教最关怀的一件事是，教会与教会、神学家与神学家之间的沟通。科技已经把这个世界变成一个“全球村”。国家与国家在地理上的距离，人与人在空间上的差距越来越小。一台小小的收音机或电视机就可以把发生在千里之外的事情带入生活起居室。我们浸淫在从全世界各地传达过来的资讯中，亲身体验到人类资讯的大突破。

不幸的是，资讯爆炸并不必然促进人与人、国与国之间的相互了解。我们所收到的资讯经常十分混乱、甚至相互冲突，使得我们对他人的信任开始动摇，对其他国家的信赖也遭到瓦解。我们发

现大家都在玩着互相猜忌的游戏,政客更是善于玩弄尔虞我诈的手段。资讯的好处顶多使我们认识这个世界是多元化的世界,以及提供人类相互沟通和彼此了解的资料罢了!

发生在世界的,也发生在教会里。教会和神学已经步入多元化的时代。各种不同的教派四处林立,多彩多姿的神学争妍斗艳。不过,另一方面,教会也开始寻求合一之道。教会合一运动开始推动,普世神学也因运而生。普世神学的重要性当然不庸赘言,然而我们务必谨记,普世神学不可离开在不同情形下产生的特殊神学。前面我们提到的解放神学、妇女神学和黑人神学,都可算是特殊的神学。这些特殊的神学强烈地反映著社会与政治的挣扎。除非我们能够亲身体会到这样的挣扎,否则我们对它们的了解是非常肤浅的。了解特殊的神学必须追溯它背后的时代背景与社会处境,否则容易产生严重的误解。难怪有人担心特殊的神学会造成神学沟通的崩溃,沦为“神学的士师时代”。

事实上,神学沟通的崩溃不能怪罪于神学的“特殊性”。“特殊性”反倒是神学意见交换的基础。通过彼此之间不同意见的交换,我们可以贡献自己对真理的体认,也可以借助别人的体认来丰富我们的经验,修正我们的偏见。就在特殊的神学彼此之间的相磨相荡中,普世神学逐渐形成。如果普世神学是一个“社会”,那么特殊的神学就是“家”。家是社会的基本单位。唯当每个家的完整性受到尊重,整个社会的秩序才得以维持。神学亦是如此。只有不同的神学之“家”的完整性受到尊重时,真正的神学互动才得以发生。

妇女神学最能证实这个论点。两千年来,基督徒,不管是男性还是女性,总认为上帝是男性而不是女性,并且认为这是天经地义的事。教会当局为男性保留的特权也被视为是理所当然的。近年来的妇女神学提醒我们,这种以男性为中心的神学和教会,事实上只是以男性为中心的社会和历史的产物罢了!过去的社会结合各

种不同的力量把妇女贬低到次要地位。对妇女的偏见与不公义的态度已经根深蒂固,传统神学不但不能摆脱,还成为它的护卫者。当妇女神学方兴未艾时,许多开明的基督徒和神学家已经察觉到神学的方向必须彻底改变。他们开始觉得没有任何必然的理由,只从父性而不从母性的观点来了解上帝。我们不从母性的观点来了解上帝,已经制造了不少的错误。女性神学家的新观点,可以帮助我们重新了解圣经的信息。必须认真考虑妇女神学这个特殊神学的贡献,普世神学才可能出现。

说到这里,还有一点是值得一提的:不可任意地将某种特殊的西方神学,即使是西方的妇女神学,所持的判准应用到亚洲神学。过去最常犯的错误是,把西方著名神学家的某些话直接当作结论,未经一番批判就套用到我们所处理之特殊情境中的神学资料。这么做,不但扭曲了资料,也导出了错误的结论。我不是说我们应该冷落其他的神学系统,把它们摆在一旁,聊备一格;而是说,我们应该从我们所处理的资料中寻求我们自己的神学了解。我们从中发现属于我们自己之内在的神学洞见,再根据这些神学洞见与其他外在的神学资讯互动。普世的神学应该是这种互动作用所产生的结果。我们应该坚信,当我们以最谨慎的态度来处理自己文化和社会政治的处境时,我们就是在为普世神学创造一个新的可能性。我们在各自处境下所做的神学努力不是普世神学的一个阻碍,而是一项贡献。

立场十:

对活在亚洲文化与宗教处境的我们而言,普世神学还有一个广泛的意义。亚洲的人民、历史、文化和宗教,亦即亚洲人生活的共同世界,是我们神学关怀的课题。这样的神学可称为广义的普世神学。整体基督教社群的普世神学预设着这

个广义的普世神学。

我们有必要进一步探讨普世神学的意义。在基督教神学圈内,普世神学经常被了解成,将各种不同教会传统及神学派别的关怀、争论和主张列入考虑的神学。它聆听来自全世界各个角落之基督徒社群的不同声音。普世神学对教会与教会之间相互了解所做的贡献是不容低估的。让第三世界教会感到骄傲的是,我们在普世神学扮演的角色,使得全世界的教会,尤其是西方教会重新调整方向。

普世神学的异象必须向前推进。我们越知道影响历史发展以及人类生命的力量,就越当扩大普世神学的范围。在纳粹政权下殉道的德国神学家潘霍华已经开始倡导这种广义的普世神学。他看出体制化教会的无能,和希特勒政权邪恶力量的庞大,简直不能相比。有鉴于此,潘霍华虽然身在牢狱,却极力提倡“非宗教性的基督教”。他的想法远超乎同时代的人,显得曲高和寡;可是近几十年来世界化的力量吞没整个西方,足以证明他的先见之明。基督教神学必须面对“世界化”已经彻底改变人类生活观和历史观的这个事实。普世神学绝不能只关心教会内部的事务。

拉丁美洲的解放神学是这个广义之普世神学的另一个例证。它所关心的不限于教会与教会之间的事情。一些拉丁美洲的神学家踏出勇敢的一步,把神学带入拉丁美洲人民共同的生活世界。他们以拉丁美洲的历史实况作为神学反思和行动的对象。因此,对拉丁美洲局势所做的社会及政治之分析是他们神学方法和神学内容的基本要素。有人批评他们太依赖哲学家来建构神学,这样的批判是不中肯的。希腊哲学家柏拉图与亚里士多德在西方神学史上所站的卓越地位,足以说明拉丁美洲的神学家不是首先借助哲学家与意识形态思想家来建构神学的人。

我们仍然要追问,为什么拉丁美洲的神学家要借助于马克思

那一套社会、经济、政治的分析，指出拉丁美洲之社会与政治上的罪恶？最简单的理由是，在资本主义经济阴影之下形成的神学，使得教会和基督徒看不见拉丁美洲所真正遭遇的社会政治问题。当然传统神学也十分关怀穷人，可是穷人只被视为是基督徒怜悯的对象，而不是一股要求社会与政治改革的力量。

解放神学赤裸裸地分析拉丁美洲的社会与政治，以这些分析为基础，他们看出绝大多数的穷人是被一小撮在经济及政治上的享有权势的精英分子所剥削的社会阶级。在解放神学的处境下，所谓“解放”是指受压迫者从他们政治和经济的压迫者手中得到自由。

这不是说亚洲神学一定得走解放神学的路。然而，有鉴于过去的神学家一直忽略社会政治问题的真正症结，面对历史悠久、文化丰富的亚洲社会时，我们有必要学习解放神学的方法、冲劲和见解。我们主要的关怀不在于写写关于亚洲文化和基督教神学之间关系的纯理论性文章；而在于辨认表达于亚洲文化特色、宗教生活及政治运动的各种不同现象。这种工作对亚洲神学的形成是不可或缺的。

要认出这些力量，并且认出这些现象背后的各种社会动力，我们必须使用社会及政治的分析工具。这个分析工具也许各有不同，分析的结果也很难预测。不过，如果我们敢冒险，一定会体认到人民的力量。人民的力量使亚洲成为今日的亚洲；可是这个事实却往往被忽视、被遗忘。没有人民力量的文化和宗教是虚幻的；这样的文化和宗教不能告诉我们真实的故事。神学要寻找隐藏在文化与宗教之深层的真实故事。以色列的历史岂不正是以色列人民的故事，述说着政治与宗教巨大的势力如何想尽办法要摧毁他们，以及他们如何凭着信心跟这种势力搏斗，从中体验到上帝的拯救？

有了这十个神学立场并不足以在“神学之镜”中显出我们真正

的影像。这些立场只是我们踏上神学旅程前的一些指引而已。不过,至少我们现在已经知道,那位激动的妻子、失望的岳母以及生气的县老爷都犯了严重的错误。亚洲的神学家万万不可陷入他们的困境。这正是“镜子”这则中国民间故事告诉我们的神学智慧,这样的智慧意味深长,不是吗?