

基督教的交往观

——马克思主义与宗教传播观的对话

林瑞琪

(中国人民大学新闻学院,北京 100872)

摘要 基督教的研究,本属宗教学范畴,但基督教的发展仰赖其对外传播,基本上基督教存在的使命,就是传播。因此,探讨基督教的交往观,就成了宗教学研究传播学研究之间的跨科际的交谈。马克思主义本身是唯物主义思想,而宗教却是形而上(Metaphysics)的智慧;两者有着截然不同的思想方法。本文以陈力丹《精神交往论》为模板,选取多项国内及国际上的宗教文献,特别是天主教方面的文献,来作为交谈的基础。

关键词 马克思主义;基督教;宗教;传播

中图分类号 B978;G206

文献标识码 A

文章编号 1673-2359(2006)01-0133-08

收稿日期 2005-10-21

作者简介 林瑞琪(1956-),男,香港圣神研究中心研究员,中国人民大学新闻学院博士研究生。

On the Contact View of Christianity: Dialogue between Marxism and Religious Dissemination View

LIN Rui-qi

(School of News, Renmin University of China, Beijing 100872, China)

Abstract the research of Christianity originally belongs to the category of religious study, but the development of Christianity depends on its dissemination, and the mission of Christianity is basically to disseminate. Therefore, the exploration of the contact view of Christianity has become an inter-disciplinary dialogue between religious study and the study of dissemination. Marxism itself is materialist, while religion is Metaphysics wisdom. The two have entirely different ways of thinking. This article, having Chen Lidan's On Spiritual Contact as a template, selects many items of religious literature from home and abroad, especially those of Catholics, and takes them as the foundation of conversation.

Key words Marxism; Christianity; religion; dissemination

“宗教”一词的来源

陈力丹《精神交往论》一书提到,宗教是人类最古老的精神交往和文化现象之一,表现为各种以神灵信仰为核心的观念体系。根据费尔巴哈的考证,宗教一词是从拉丁文“religare”而来,本来是

“联系”的意思。(《精神交往论》,页115。以下引自该书,均直接以页码表示,不另标示书名。)对于宗教一词的原义,天主教会方面的理解与费尔巴哈的考证基本上相同。但参考《神学辞典》,会有更多的解释。《神学辞典》第266条“宗教 zongjiao, religion”有以下的叙述:

“宗教一词,源自拉丁文 religio,与这个字相关的动词,却有三种可能:relegere,religare,re-eligere。它们都有助于读者对宗教的了解。由于 relegere 意即“不断地转向”,或“小心地观察”,所注意的对象必定是值得、甚至要求人的注意的。其次,religare 意即“即自己捆绑于”自己的来源和目标。最后,因为人可以忘记他的来源和目标,他可以“再选择”(re-eligere)宗教性地生活。”(《神学辞典》,1996,页350)

陈教授指出,当代人类三分之二以上的人口信仰着这种或那种宗教。作为一种包含传统最多的社会联系的精神力量,宗教在现代交往中依然占据着相当大的比重,影响着交往的方向和效果。马克思和恩格斯曾用历史唯物主义观点全面地论证了宗教的产生、发展和消亡,分析了各种宗教(主要是基督教)传播现象。(页115)

在马克思的第一篇时政论文中,他就把宗教报刊作为对报刊的四大分类(政治报刊、哲学报刊、宗教报刊、娱乐报刊)之一;以后在研究商品拜物教时,对宗教交往的特征进行了深入分析。(页115)

马克思的分类至今依然有效,当然,由于时代的演进,哲学报刊已分支为许多不同的专业学术报刊。在中国的传播史中,特别值得注意的是,在现代概念的报刊史中,早期大部份报刊都是由基督教传教士所创办的。他们所创办的背后目的,是为了达致宗教传播,但为了达致宗教传播,却采用了其它报刊的包装,以政治报刊或哲学报刊的面貌出现。十九世纪中期,中国现代报业初兴之时,不少教会报章,都避免直接使用“基督教”或“天主教”的名义。(林瑞琪,2003,页25)原因是此等报章在市场上难以接受。中国报业史先驱戈公振在其名著《中国报学史》中对此有精辟的分析:

《教会新闻》,[琪按:应为《教会新报》(参考杨瑾璋等,1985,页309)]自同治七年(一八六七年)起,每周发行于上海。林乐知(Young J. Allen)为主笔,慕维廉(William Muirhead)艾约瑟(Joseph Edkins)助之。此报既专言宗教,则销路自不能畅。故出至三百期时,即易名《万国公报》(原名“Chinese Globe Magazine”),每月发行,兼言政教。光绪二年(一八七六年),又增出《益智新录》(原名“A Miscellany of Useful Knowledge”),为专言科学之姊妹刊。光绪十七年(一八九一年)又增出《中西教会报》(原名“Missionary Review”)为专言宗教之姊妹刊。惟亦因销路不畅,未几即废。至《万国公报》之体例,亦屡有更变。盖出资者多教士,主张尽登有关传教之文字,而普通阅者则又注重时事,故于政教二方面之

材料,颇难无所偏重。(戈公振,1985,页59)

在这里,可以看出早期中国的现代报刊当中,宗教报刊与科技报刊成了二而为一的有趣个体。基督教的传教士为了传教,以科技为号召。中国学者,亦因着吸取西方的科技知识,而接触到基督教思想。这与马克思所处的西方十九世纪,科学界与宗教界几乎完全分流,又成了强烈的对比。

基于同样原因,早期来华的传教士当中,特别是明末清初的天主教耶稣会传教士,大部份避免在其最初期的传播过程中,从事宗教交往。这可能为现代人是匪夷所思的事。明末来华的传教士,包括开历史先河的利玛窦等人,经历数万里的艰苦旅途,来到中土所传却是天文历法,(参阅张错着,2002,《利玛窦入华及其它》)水利机器以至火枪大炮,而竟然将宗教交往放在较次的地位。

宗教交往的特征

陈力丹教授提到,“恩格斯年轻时代研究了多家宗教报刊,晚年详尽论证了早期基督教得以广泛传播的原因。”(页115)并因应宗教交往的方式,指出其独有的特性。陈教授认为:

宗教作为一种独立的社会精神交往形态,与宣传、舆论、文学、新闻等等交往形态有着非常不同的交往特征,尽管前者经常需要借助后者开展自己的活动。马克思很早就注意到这点,他指出:“所有宗教的最普通的基本原则——主观思想方式的神圣性和不可侵犯性。”(1卷18-19页)在这初里,他谈到了宗教的三个特点,即它的活动领域是主观世界;由于追寻超人间、超自然的境界和力量而具有神圣性;以及最强烈的抗拒外力干预的不可侵犯性。马克思和恩格斯根据宗教的这些特点,主要论述了宗教交往的以下特征。(页116)

陈论中有关宗教的“主观思想方式的神圣性”,在《梵蒂冈第二届大公会议文献》(以下简称《梵二文献》)中得到印证。《梵二文献》中的“大众传播工具法令”,即强调“教会牧人应教育教友,指导教友,使他们也能利用这些工具,以追求其本身及整个人类家庭的得救和成全。”(《大众传播工具法令》,第3节)天主教会内的交往原则,首先在于确保信仰正确性得以传递。

陈力丹教授在书中论及马克思和恩格斯总合了宗教交往的特征,共分以下七点,细列如下:一、交往在想象、超验中进行;二、交往过程中对象的人格化;三、交往的情感化;四、交往中虚幻的中介物;五、宗教思维的产物支配宗教交往;六、交往的

排他性；七、群众性宗教交往向社会化转化。

文以下，继续就各点进行宗教信仰者与马克思主义交往观之间的交谈，并继续讨论“人为宗教传播的条件”以下各项。

(一) 交往在想象、超验中进行

陈力丹教授指出，马克思和恩格斯创立历史唯物主义理论时指出：“在宗教中，人们把自己的经验世界变成了一种只是在思想中的、想象中的本质，这个本质作为某种异物与人对立着。”（3卷170页）恩格斯：“宗教按其本质来说就是剥夺人和大自然的全部内容，把它转给彼岸之神的幻影，然后彼岸之神大发慈悲，把一部份恩典还给人和大自然。”（1卷647页，参见页陈着页116-117）

陈力丹教授总结马恩二氏的话，在于一句“对于基督教来说，一切取决于人有没有信仰”。（23卷89页，26卷III册495页）

宗教经验是否幻影，这个问题也许要交由宗教哲学界去处理。但为宗教信仰者来说，陈教授完全指出了基督教交往的核心，信仰是这种交往的根基。在取消了信仰之下，其交往过程就显得难以理解了。

事实上，这一点在公元一世纪的著名基督教传教士圣保禄（即 St. Paul，在国内多译为圣保罗）的书信中已经写道，信仰超越了理性。他论及在犹太人被视为最卑下的十字架死刑，如何成为基督教的信仰核心时提到：

原来十字架的道理，为丧亡的人是愚妄，为我们得救的人，却是天主的德能。……的确，犹太人要求的是神迹，希腊人寻求的是智慧，而我们所宣讲的，却是被钉在十字架上的基督；这为犹太人固然是绊脚石，为外邦人是愚妄，但为那些蒙召的，不拘是犹太人或希腊人，基督却是天主的德能和天主的智慧。（《格林多人前书》一章18,22-24）

保禄强调，如果不从信仰的角度出发，则基督在十字架上的死亡，是一个纯粹的不幸事件而已。只有进入了信仰的幅度，才可以理解十字架上基督的死亡对人类的意义。在此，马克思与信仰者（特别是基督教的信仰者）之间的理解，可以说是殊途同归。

(二) 交往过程中对象的人格化

陈力丹教授提出，当人们在自然和社会力量面前还不能完全获得自由时，或者被它们的壮观所感动时，往往有一种将自然和社会力量人格化的欲望，然后在想象中与人格化的对象进行交往。（页117）

这种“人格化”现象，在原始宗教中十分常见，在宗教学方面这归入自然宗教之列。根据《中国大百科

全书宗教卷》中“自然宗教”一条，有以下的解释：

自然宗教(nature religion)原始社会中宗教的最初形成。以自然物和自然力为崇拜对象，自然崇拜是其表现形态。此外，还包括万物有灵论、拜物教、图腾崇拜等。原始社会中人们自然物和先然力视为有生命、意志并有伟大能力的对象，因此，既有所依赖又有所畏惧，故对之敬拜或求告。一般认为，严格意义的自然宗教具有两个特征：(1)将自然物和自然力本身视作为具有意志的对象而加以崇拜；(2)尚未产生掌管这些对象之神灵的观念。（赵志廉，1988，页559）

这里的社会力量，却涉及世界宗教的范畴。然而，这只是对自然宗教的解释，涉及到佛教、犹太教——基督教及伊斯兰教这些世界宗教，又需要作进一步的阐述。《中国大百科全书宗教卷》中关于“世界宗教”一条：

世界宗教(World Religion)突破地域和国家强界限制的世界性宗教。宗教发展史上最高的历史形态。……世界宗教信仰和崇拜的神灵被认作宇宙的主宰，全人类最高的神灵，可引领世人追求天国或彼岸世界的福乐永生。世界三大宗教都是在民族宗教的基础上发展起来的，常常是在历史发展的重大转折时期出现，是人类社会历史进程中的产物，有较高的神学理论素质，有较为完整的规范化的神学哲学体系和礼仪规戒。（张贤勇，1988，页367）

张贤勇指出，“神学哲学体系”与“礼仪规戒”，是世界宗教的发展完成后的特质，说明了世界宗教已脱离“原始宗教”的自然现象的崇拜。但对有信仰的人士来说，世界宗教更有其另一层意义。以天主教会为例，于一九六二至一九六四年举行了全球性的梵蒂冈第二届大公会议，发表了《教会与非基督教态度宣言》，说明了宗教信仰者对宗教的看法：

对于今日一如往昔，那深深激动人心的人生之谜，人们由各宗教期求答复：人是什么？人生的意义与目的何在？什么是罪？痛苦的由来与目的是什么：如何能获得真幸福？什么是死亡，以及死后的审判和报应？最后，还有那围绕着我们存在、无可名言的最终奥秘：我们由何而来？往何处去？（《教会与非基督教态度宣言》，1964，第1节）

按不同的学者计算，世界可以分为十多个不同的大宗教。（黄心川，1988；帕默，1995）世界宗教所面对的，是人类起源及终极的问题。其立论及结论可能有错，不过，无论他们对或错，他们尝试打开人生奥秘的钥匙，其努力的意义早已远超于对宗教信仰对象的人格化形象。

(三) 交往的情感化

陈力丹教授提到恩格斯一次在德国小镇克桑滕一座教堂的经验。(页118)并引述恩格斯的话说：“当宗教真正成为心灵的事业时，即使在痛苦绝望的边缘，它也处处起着使人刚强和令人宽慰的作用。”(41卷13页)

毫无疑问，宗教一直在人的心灵中产生着宽慰的作用。这一点马克思和恩格斯在十九世的欧洲，自然有十分深刻的体验。宗教信仰者也明白宗教在这方面的的重要性。

我们不能否认，痛苦是现世其中一项最深的事实，佛陀亦因深感世苦而有所感悟；在天主教的经籍，亦处处流露上对痛苦的深刻体验。天主教的四部福音之中，公认最深奥的《若望福音》，其中记载了一个事件，是耶稣面对着一位好朋友的死亡，这些被十亿人相信为救世主者，面对一位好朋友的死亡，竟然“耶稣流泪了！”(若望福音第十一章35节)这人性化的镜头，反映出基督教对人所面对的痛苦及死亡，并没有任何回避的意图。基督教一如其它世界性的宗教，正视了人类的痛苦。然而，经历创教者以及其后世的追随者的感悟，宗教产生了重大的慰藉作用。

(四)交往中虚幻的中介物

陈力丹教授认为，“任何交往必须有交往对象，宗教交往也不例外，但它的交往对象(中介物)是虚幻的，不论这种虚幻的对象是清晰的还是模糊的，是神人还是图腾，人们一般要通过它们与上帝或冥冥之中的万物之神联系。”(页119)陈教授引马克思说：

“这个中项对于两极本身来说总是表现为片面的较高次方的东西，因为最初在两极间起媒介作用的运动或关系，按照辩证法必然会导致这样的结果，即这种关系表现为它自己的媒介，表现为主体，两极只是这个主体的要素，它扬弃这两极的独立的存在，以便通过这两极的扬弃本身来把自己确立为唯一独立的东西。在宗教领域内也是这样，耶稣，即上帝与人之间的媒介——两者之间的单纯流通工具——变成了二者的统一体，变成了神人，而且作为神人变得比上帝更重要。”(46卷上册，页295)

假如搁开交往对象的“虚幻性”这一争议不谈，我们应惊觉马克思对宗教理解的透彻程度。基督作为信仰者与天父的中介，而信仰者在接受基督之后，又成了信仰的核心。十九世纪末至今，基督教的特色之一，是重新认识到人在宗教交往中的中心地位。

马克思提到对两极的扬弃，在基督教中用的字眼是自我的舍弃。马克思的理解，从另一个角度

看是十分正确的。但事实上，早在一千九百年前，圣保禄宗徒已对这一特质有很深的体验，他在《斐理伯人书》，就写出他对神自我舍弃的理解：

基督虽具有天主的形体，并没有以自己与天主同等，为应当把持不舍的，却使自己空虚，取了奴仆的形体，与人相似，形状也一见如人。(《斐理伯人书》第二章：6-8节)

也许，为没有宗教信仰的人士而言，基督是否具有天主性，根本是不能成立的问题。但为基督教信仰者来说，基督具有天主性而自愿舍弃，其意义就十分深远。基督教而领悟的“上主”，并不单是一个全能的主，相反，是一个如此“软弱无能”的主，在只有这样，神才可以做到“形状一见如人。”而这个成为人的天主，最后竟然死在十字架上。问题是，这个在“十字架上的天主”，竟然成了基督教信仰者的信仰核心。在这里，马克思所提的“对两极的扬弃”，的确值得我们远在东方的中国人深刻反省，否则中国人是决难明白基督教的内在意义的。

(五)宗教思维的产物支配宗教交往

陈力丹教授认为，由于人把自己全部寄托于中介物，因而他们就实际上失去了自我。(页121)，陈教授引马克思的话指出，“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”(1卷452页)

在这里我们需要首先处理“自我感觉”的问题。宗教的领会肯定是个人最内在的经验，但这经验是出自个人的自我，抑或受外来事物的感动，则不容易由他人去判定。

然而，何谓“还没有获得自己”，以及“再度丧失了自己”，将出现一项重大的困难。既然宗教是自我的感觉，则如何可以由他人判断“还没有获得自己”呢？从唯物的角度看，我们可以说一个人失去了自由、或失去了自尊，但没有自由及自尊的人，依然可以享有自我。这两者之间如何接合，有待日后处理。

但假如如马克思所提的，指宗教信徒以其信仰取代自我，则与有信仰者所渴求的境界不谋而合。基督教中所强调的“重生”，并非指在物质上重新在母胎中生长一次，而是以宗教信仰取代了原有的自我。《若望福音》记载了一个有趣的故事，记述一位名叫“尼苛德摩”的社会贤达，夜访耶稣求问永生之道，

耶稣回答说：“我实实在在和你说：人除非由上而生，不能见到天主的国。”尼苛德摩说：“人已年老，怎样能重生呢？难道他还能再入母腹而重生吗？”耶稣回答说：“我实实在在和你说：人除非由

水和圣神而生，不能进天主的国。由肉生的属于肉，由神生的属于神。”(若望福音第三章,3-5节)

“重生”是基督教内一个重要的概念。这个概念的核心意义是放弃旧我，成就新的自我。这个新的自我，也许是马克思所言，是没有自我者以宗教取代自我。放开负面的语气不谈，马克思颇能洞见基督教的核心。

(六)交往的排他性

陈教授提及，各种具体的宗教在数万年的历史中只存在于一定的民族(或部落)和地域内部，出现世界性宗教是近千年的事。因而这种交往活动现在仍带有强烈的民族性和地域感；每个信徒的交往范围是十分有限的，多少总有一种唯我教独尊的心理意识。(页121)

陈力丹教授在这里已隐约地点出“世界性宗教”与“原始宗教”的分别。宗教交往的排他性，在原始宗教无疑十分明显，在世界性宗教却是一个宗教内本身要处理的问题。

从天主教会的角度看，一九六二年至六四年举行的梵蒂冈第二届大公会议，正是处理其与世界各地宗教信仰之间如何互相学习的问题。梵蒂冈第二届大公会议之后，天主教会于一九六五年四月九日，宣布成立“与无信仰者交谈秘书处”，并任命奥地利籍古宁枢机主教为主席。(梁作禄，1985,页5)

从一九六五年至一九八五年间，天主教会组织了多与无神论者合作的研讨会，成效不少。(Poupard, 1985, 页2-3)显示出天主教会正视这方面的需要，数十年来，成就亦不少。

(七)群众性宗教交往向社会化转化

陈力丹教授认为，如果就群众性的宗教生活而言，它的交往特征除了想象和超验的神性(宗教仪式、舞蹈、音乐等等，与宗教心理、宗教情感一起，构成了信仰的完整体系)外，实际上是人与人之间的一种与宗教艺术交织在一起的社会交往。(页122)陈教授又说，现代许多大规模的民间艺术庆典，大都有古代宗教性社会交往的渊源，借助了以往的宗教传统。(页122)

回顾天主教会的历史，可以发现陈力丹教授的评论十分中肯，现实当中宗教团体内的人际交往的确如此。但我们亦要加一句，不少充满宗教色彩的日子，到了商业社会当中，都会被利用为社会促销的工具，而失去原有的宗教神圣性及庄严性。在西方社会，最明显的例子莫过于“情人节”及“万圣节”的扭曲。

情人节本来是纪念圣华伦天奴的日子，圣华伦天奴为了保护地方上青年男女的婚姻权利，触怒了当时的罗马皇帝，最终被斩首示众。后人为纪念他而定二月十四日为圣华伦天奴日。万圣节则是由天主教的诸圣瞻礼日发展出来，现在却变成扮鬼扮马吃喝玩乐的日子。

人为宗教传播的条件

陈力丹教授在书中提及人为宗教传播的几项条件，对研究宗教传播的人士具有极高的启发作用，兹探讨于后。

(一)一神教的确立促进了宗教的广泛传播

陈教授指出，在研究早期基督教的历史时，恩格斯比较了它以前以及同时存在的其它各种宗教，认为基督教当时占有优势的一个显著原因在于它独尊一神。(页124)

陈教授同时认为，恩格斯在比较研究中还发现，为了保证一神教的传播，那些宗教的创立者都坚持宗教内部的统一，以便减少内耗。(页124)

“在荒漠中，成千上万的预言家和宣教者那时创立了无数宗教上的新东西，但只有基督教的创始人获得了成功。不仅在巴勒斯坦，而且在整个东方，麇集着这样一些宗教创始人，他们之间进行着一种可说是达尔文的思想的生存竞争，主要由于上述因素，基督教取得了胜利。”(19卷335,页124)

陈力丹教授看到一神教的优点在于“减少内耗”，这一点笔者十分同意，但必须要加以补充的是，多神教本身的致命弱点，在于难以发展出复杂的“神学理念”。不过，必须强调一点，中国传统上多神宗教与其伴随而来的本土崇拜，有其特定的社会意义。马克思立足于十九世纪欧洲工业革命高峰期的社会，所以得出上述的结论。马克思大概未能想象到，二十世纪下半期的新兴宗教在亚洲以至世界各地的吸引力。即以源发于中国福建莆田的妈祖崇拜为例，海内外妈祖崇拜组织者，号称全球有超过一亿人信奉“妈祖崇拜”。所以，我们可以说一神崇拜可以是宗教交往的一项有利条件，却不能因此而否认本土崇拜发达的可能性。

(二)宗教的内容易于理解、形式易于接受，传播范围愈广

陈教授比较基督教与旧日的宗教时提到，在宗教形式方面，以往的旧宗教要求繁琐、苛刻的教规，甚至要求人为神做出牺牲，这使相当多的人感到畏惧，而基督教却比较圆滑，就此恩格斯说：“基督教又通过它的创始人的牺牲，为大家渴求的、摆

脱离堕落世界获取内心得救、获取思想安慰,提供了人人易解的形式,它再一次证实自己能够成为世界宗教——而且正是适合于现世的宗教。”(页125)

恩格斯所说的,对十九世纪的欧洲,特别是十九世纪末期的德国来说,可以说是一语中的,以至于到了二十世纪初二次大战前期,德国的基督徒仍将一切责任往基督身上推去,以至于被著名神学家潘霍华斥斥他们享用着“廉价的恩宠”。(语见潘霍华着《追随基督》一书)

然而,笔者要补充的是,在公元最初的三个世纪里,要求信徒“牺牲”,却一直基督教的主题。无疑,天主教会衷心信仰基督为人类作了完全的牺牲;但正因为我们所信仰的基督已作了这一次而完全的牺牲,使得以后所有有信仰者的牺牲,变成可能的事。在最初的教会(实际上到今日如是)一直要求信众作出牺牲,基督强调,“先寻求天主的国及它的义德,然后其它一切自会加给你们。”(玛窦福音第六章33节)

不同的是,在没有基督之前的牺牲是一种纯粹的不幸,在基督牺牲作为大前提之下,却是一种喜悦。所以中国一些修道人士,如耀汉小兄弟会,强调“全牺牲、真爱人、常喜乐”作为生活的主旨。(赵雅博,1990,页77)

天主教会在三一三年取得了罗马帝国的合法地位。(邹保禄,1983,页28)在此之前,教会却一直受到不同程度的迫害,以至于公元第一及第二世纪,在罗马帝国内要出现“地窖中的教会”(Catacomb)。(邹保禄,1983,页6-26)

因此,恩格斯所理的基督教,在回到教会初期的时候,就是出现理解上的困难。最重要的是,初期教会并非单是一个历史阶段,它是一个模式,这个模式到今天依然为教会所学习。亦因为这种学习,不少基督教信仰者会成为传教士,风尘仆仆地到远方去,甚至远死他乡。

在此,陈教授本人的定题,“宗教的内容愈易于理解、形式愈易于接受,传播范围愈广。”这比恩格斯掌握得更精准。

(三)宗教对外的开放程度愈大,传播愈广

陈力丹教授在书中指出,排他性是宗教交往的特征之一,基督教的各教派之间也是这样。但在接纳外部信徒方面,条件限制最少的是基督教,因为它没有对民族(或种族)的特殊要求。恩格斯在比较早期基督教与当时的东方各教派之间的差异时发现,基督教因对外开放程度大而注定在广泛传播方面占据优势。(页126)恩格斯指出:“属于两

种不同宗教的人(埃及人、波斯人、犹太人、迦勒底人)不能共同饮食,不能共同进行日常活动,几乎不能交谈。由于人与人之间的这种隔绝状态,古代东方大部分衰落了。基督教没有造成隔绝的仪式,甚至没有古代世界的祭祀和巡礼。它这样否定一切民族宗教及其共有仪式,毫无差别地对待一切民族,它本身就成为了第一个可行的世界宗教。”(19卷334页;页126)

恩格斯这项分析,可谓精采之至。在基督教的经典中,本身已有论及这种世界宗教的本质,同时这本质也成了基督教的主要传播策略。仅接着耶稣时代的基督教宗徒圣保禄就说过:

我原是自由的,不属于任何人;但我却使自己成了众人的奴仆,为赢得更多的人。对犹太人,我就成为犹太人,为赢得犹太人;对于在法律下的人,我虽不在法律下,仍成为法律下的人,为赢得那些法律下的人;对那些法律以外的人,我就成为法律以外的人,为赢得那些法律以外的人;其实,我并不在天主的法律以外,而是在基督的法律之下。对软弱的人,我就成为软弱的,为赢得那软弱的人;对一切人,我就成为一切,为的总是要救些人。我所行的一切,都是为了福音,为能与人共沾福音的恩许。(格林多人前书第九章19-23节)

正因为这种传播策略,令到基督教在不同民族间具有适应能力。这正如恩格斯所清楚看到的,基督教在欧洲及地中海世界得到相当成功的主要原因。但我们不能忽略的是,在基督教向新世界(从欧洲角度看,欧洲以外的世界就是新世界)传播过程中,却并非经常信守这种“兼容并包”的原则,相反,有时却因为传播策略的强化而产生严重的问题。三百年前基督教向中国传播过程所出现的“礼仪之争”,即为—明显例子。

中国礼仪之争的肇始,在于各派传教士团体之间对中国教友敬孔祭祖的不同解释,以及对「天主」的不同称呼。耶稣会士遵守百多年来利玛窦的立场,视中国人的敬孔祭祖礼仪为民间的习俗,纯粹出于敬意及孝思,不涉及宗教因素,因此也不会抵触天主教教义。但以道明会、方济会及巴黎外方传教会传教士组成的后起派,却认为这些祭礼与教义相冲突。(林瑞琪,1994,页24-25)中国天主教哲学家罗光总主教在评论“中国礼仪之争”这一段历史时,有以下的分析。

这种争执,不仅是学理上的争执,而是教中信友日常生活上的切身问题,因此便应该有明了的解决方案。教廷为平息传教士的争执,实行全国—

律的解决方案,乃遣使来华。但是因着各种环境的关系,两次遣使都失败而回。(罗光,1961,页83)

一七一五年,罗马教宗格肋孟十一世颁布《自登极之日》通谕(Ex illa die),重申一七零四年的禁令,其主要条文包括“春秋二季祭孔子并祭祖宗之大礼,凡人教之人,不许作主祭助祭之事;连入教人,亦不许在此处站立,因为此与异端相同;凡人天主教之官员或进士、举人、生员等,于每月初一日十五日不许入孔子庙行礼。或有新上任之官,并新得进士、新得举人生员者,亦俱不许入孔子庙行礼;凡人天主教之人,不许入祠堂行一切之礼;凡人天主教之人,或在家中或在坟上,或逢吊丧之事,俱不许行礼。或本教人与别教之人,若相会时,亦不许行礼,因为还是异端之事。再者,入天主教之人,或说我并不曾行异端之事,我不过要报本的意思,我不求神,亦不求免祸,虽有如此说话者亦不可。”等等,一共七端。(罗光,1961,页101-102)

重申禁令并未得到理想的结果。许多在华的传教士都被迫宣誓服从。但在教友当中却遇到强烈的反对。“赶考和做官的人,不能进孔庙,不能陪皇帝祭祖,他们大都脱离圣教。另有许多教友,恋于敬祖,也承愿再不进圣堂。又有一些教友,许下不敬祖而又敬祖,传教士乃不给他们行圣事。一七一七年,康熙又批准浙江巡抚陈鼎的奏章和九卿的奏议,禁止传教。于是康熙朝代生气很旺的传教事业,一蹶不振,日趋衰颓,几至消灭。”(罗光,1961,页147)

教会对中国礼仪所作不懂民情的限制,使到许多以宏扬孔孟之道的知识分子拒绝入教,实在大大打击了教会的前景。这项不合理的措施延续了二百多年,到一九三九年十二月七日,才由教宗庇护十二世宣布予以解除。当时传信部在取消中国礼仪禁令的公布如下:

中国政府既一再声明人民有信仰宗教的自由,且无意从事制定宗教仪式之任何法令。因此政府所行或所命之尊孔礼仪,不得视为宗教敬礼。其旨是在保留与激发对先贤之合理崇敬,并对前人遗教应有之尊重。故天主教人可在孔庙或学校内的孔子像或牌位前举行敬礼。(邹保禄,1983,页390)

反省了过往礼仪之争为中国天主教会带来的痛苦经验后,我们更加感受到,宗教的开放性的确有其必要。

(四)愈在下层社会寻求信徒,宗教传播得愈迅速

恩格斯分析基督教对以往其它宗教取得胜利的原因时,认为另一个本质的原因是它的平民性。他说,“基督教也必须打破关于犹太人基督徒的优

越地位的观念,才能变成真正的世界宗教。”(页127)恩格斯这项分析,在某段时间是对,但在其它时间也许要有一定的补充。

以基督教的新教与旧教(天主教)的不同传教策略为例,十九世纪中叶至二十世纪抗日战争之前,旧教以农村传播为主,大量的资源投放在农村小学、诊所、育婴院当中。(林瑞琪,2003,页13-14)

相对于同一时期的基督教徒,他们的主要资源投放在大学教育中,据中国教育史学者郑登云的统计,民国初期至抗战期间,新建教会大会十八所,清末的二十余年间,已建有八所。(郑登云,1994,页185)这些教会大学当中,只有三所是天主教大学,(Lutz,1988,页5)其余都属基督教(新教)。

截至一九四九年为止,天主教发展较新教为快,天主教徒有三百多万,而新教只有七十万。但在一九八零年新教及天主教同时恢复活动时,人数已追上与天主教相约,都在三百万之数,到了近年,新教人数已远远超过天主教。(有关新教及天主教的人数,散见中国基督教协会出版的《天风》及香港天主教圣神研究中心出版的《鼎》季刊。)

新教的成功,在于上层发展基础良好,因此有高质素的教会成员,在没有传教士协助的情况下,自我发展能力依然旺盛。天主教相对而言,以下层农村人口为主,自我发展的能力就缓慢得多。因此,可以看出,“下层的人去”,在传播上有一时之便,但却不能产生深远影响。

陈力丹教授在书中,亦举出清末洪秀全的例子。然而,洪秀全将基督教信仰改头换面,成为一些人人能懂的简单信念,所以可以在短时期之内,吸引大量的追随者,然而,神话一旦破灭,追随者亦灰飞烟灭。相反,传统基督教虽然一直在士人学者中争取少数人士的理解,但其生生不息的力量,却一直绵延至今。

(五) 宗教的创立者和布道者的传播素质,亦影响宗教传播的广度

陈力丹教授提到,基督教的广泛传播,相当程度上与它的创立者和布道者较高的素养有关。陈教授引恩格斯的话说:“创立宗教的人,必须本身感到宗教的需要,并且懂得群众对宗教的需要。”(19卷329页)陈教授提到,

对于他们以斯巴达式的禁欲献身传教事业,马克思表示了敬意,他说:“必要时作家可以为了作品的生存而牺牲自己个人的生存。宗教的传教士也是一样(虽然在不同的意义上来说),他也遵循一种原则:“多服从上帝,少服从人们。”这些人们中也包括

具有人的要求和愿望的他自己。”(1卷87页)

以上的论述笔者十分赞同,笔者抱憾说并非每一个宗教信仰者能有这样崇高的情操,若有的话,世界早应全面宗教化了。

结语

如很多基督教信仰者而言,马克思是一个绝对的反宗教人士。然而,如果我们对马克思的思想,能有较深入的认识,则很可能会发现,马克思对基督教的理解,是何等的透彻。

不过,马克思主义对宗教交往观的看法,并非没有局限。首先,马克思及恩格斯所参考的社会背景,以十九世纪的欧洲社会为主,但宗教的发展却并非停留在历史一时一地。二十一世纪的环球处境,与十九世纪的欧洲大陆已截然不同。以天主教为例,马克思大概不能想象到竟有一天,全球天主教徒当中,有三分之二来自欧洲及北美以外的地区。《明报》日报,2005-4-2,A21)缺乏欧洲以外的经验,限制了马克思及恩格斯进一步深化对宗教交往的讨论。

另一方面,时代上的限制亦令到马克思主义中的交往观,在今时今日受到挑战。全球化的处境下,整个交往观受到冲击。不过,这并非马克思及恩格斯个人的问题,而是任何一位思想家所必须承受的限制。

马克思主义观察世界,较多地从物质角度去考量事物,所以对成败得失,与天主教的思想有不同。对教会来说,失败往往是成功的基础,所以基督尝言,“一粒麦子若是不死,依然是一粒,但麦子死了,才会结成百颗。”(若望福音第十二章24节)。马克思认为基督教交往观最有利的地方,对基督教人士来说可能是枝节,对马克思来说最失败的地方,可能是基督教相信最成功之处。这一点,值得马克思主义者多加了解。总体而言,马克思主义交往观虽有笔者前述的一点点局限,但却无损其在分析或探讨宗教交往观方面所具备的前瞻性及透彻性。

参考文献:

- [1] 陈力丹.精神交往论——马克思恩格斯的传播观[M].北京:开明出版社,1993.
- [2] 辅仁神学著作编译会.神学辞典[M].台北:光启出版社,1996.
- [3] 戈公振.中国报学史[M].北京:中国新闻出版社,1985.
- [4] 林瑞琪.谁主沉浮——中国天主教当代历史反省[M].香港:圣神研究中心出版,1994.

- [5] 林瑞琪.从中国官方编修的方志中看西湾子天主教历史[M].香港:圣神研究中心出版,2003.
- [6] 罗光.教廷与中国使节史[M].台北:光启出版社,1961.
- [7] 邹保禄.历代教宗简史[M].台北:闻道出版社,1983.
- [8] 赵雅博.雷鸣远与中国[M].台北:卫道中学,1990.
- [9] 斐理伯人书[G]//圣经.天主教思高圣经学会中译版,1968.
- [10] 格林多人前书[G]//圣经.天主教思高圣经学会中译版,1968.
- [11] 张错着.利玛窦入华及其它[M].香港:香港城市大学出版社,2002.
- [12] 张贤勇.世界宗教[Z]//中国大百科全书编辑委员会《宗教》编辑委员会.中国大百科全书?宗教.北京:中国大百科全书出版社,1988.
- [13] 赵志廉.自然宗教[Z]//中国大百科全书编辑委员会《宗教》编辑委员会.中国大百科全书?宗教.北京:中国大百科全书出版社,1988.
- [14] 梁作禄.寻求一项有意义的交谈[J].鼎,1985(28).
- [15] Poupard, Paul.教会对无信仰者的新态度[J].鼎,1985(29).
- [16] Lutz L. Jessie.基督教在华教育事业回顾[J].鼎,1988(48).
- [17] 郑登云.中国高等教育史:上册[M].上海:华东师范大学出版社,1994.
- [18] 潘霍华.追随基督[M].邓肇明,译.香港:基督教文艺出版社,1965.
- [19] 大众传播工具法令[G]//梵蒂冈第二届大公会议文献.中文本.中国主教团秘书处,编译.台北:天主教教务协进会出版社,1987.
- [20] 教会对非基督教态度宣言[G]//梵蒂冈第二届大公会议文献.中文本.中国主教团秘书处,编译.台北:天主教教务协进会出版社,1987.
- [21] 帕默.世界宗教概览[M].向红笏、徐晓冬,译.北京:中央民族大学出版社,1995.
- [22] 黄心川.世界十大宗教[M].北京:东方出版社,1988.
- [23] 天主教.新旧约圣经[M].中文思高版.香港:香港思高圣经学会,1967.
- [24] 天主教法典[M].天主教法典翻译小组,编译.中文本.台北:天主教教务协进会出版社,1983.
- [25] 天主教信理[M].中文本.香港:公教真理学会,1996.
- [26] Lam, SK.A Communication Approach on Missionary Archive regarding Late Qing History[G]//Literature and Archives of China Missionaries and the Compilation of Qing History.Beijing:2004..
- [27] 明报,2005-04-02(A21).

责任编辑 钱荣贵

基督教的交往观——马克思主义与宗教传播观的对话

作者: [林瑞琪, LIN Rui-qi](#)
作者单位: [中国人民大学, 新闻学院, 北京, 100872](#)
刊名: [南通大学学报\(社会科学版\)](#)
英文刊名: [JOURNAL OF NANTONG UNIVERSITY \(SOCIAL SCIENCES EDITION\)](#)
年, 卷(期): 2006, 22(1)
被引用次数: 0次

参考文献(27条)

1. [陈力丹](#) [精神交往论——马克思恩格斯的传播观](#) 1993
2. [辅仁神学著作编译会](#) [神学辞典](#) 1996
3. [戈公振](#) [中国报学史](#) 1985
4. [林瑞琪](#) [谁主沉浮——中国天主教当代历史反省](#) 1994
5. [林瑞琪](#) [从中国官方编修的方志中看西湾子天主教历史](#) 2003
6. [罗光](#) [教廷与中国使节史](#) 1961
7. [邹保禄](#) [历代教宗简史](#) 1983
8. [赵雅博](#) [雷鸣远与中国](#) 1990
9. [斐理伯人书](#) 1968
10. [格林多人前书](#) 1968
11. [张错着](#) [利玛窦入华及其它](#) 2002
12. [张贤勇](#) [世界宗教](#) 1988
13. [赵志廉](#) [自然宗教](#) 1988
14. [梁作禄](#) [寻求一项有意义的交谈](#) 1985(28)
15. [Poupard Paul](#) [教会对无信仰者的新态度](#) 1985(29)
16. [Lutz L. Jessie](#) [基督教在华教育事业回顾](#) 1988(48)
17. [郑登云](#) [中国高等教育史](#) 1994
18. [潘霍华](#) [邓肇明](#) [追随基督](#) 1965
19. [大众传播工具法令](#) 1987
20. [教会](#) [对非基督教态度宣言](#) 1987
21. [帕默](#) [向红笳](#) [徐晓冬](#) [世界宗教概览](#) 1995
22. [黄心川](#) [世界十大宗教](#) 1988
23. [天主教](#) [新旧约圣经](#) 1967
24. [天主教法典翻译小组](#) [天主教法典](#) 1983
25. [天主教信理](#) 1996
26. [Lam SK A Communication Approach on Missionary Archive regarding Late Qing History](#) 2004
27. [查看详情](#) 2005

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [臧金峰](#) [裘凤臣](#) [对高校推动马克思主义大众化的几点思考——从基督教团契组织在大学生中扩张的原因分析](#) - [长春工业大学学报\(高教研究版\)](#) 2010, 31(2)

高校肩负着培养社会主义建设人才的历史重任,是推动当代中国马克思主义大众化的重要阵地。目前,高校普遍存在着宣传和普及马克思主义理论效果不佳,大学生马克思主义信仰缺失等现象。在这种情形下,大学生基督教团契组织却得到了强劲的发展。高校应认真总结大学生基督教团契组织快速发展的

经验教训,在思想政治理论课的开设、大学生党组织的建设、“红色社团”活动的开展等方面获取一些启示,从而长期有效地推动高校马克思主义的大众化。

2. 期刊论文 [刘涛 马克思主义与基督教对话之初探 -兰州学刊2005,“\(1\)](#)

本文以马克思主义与基督教的对话为背景,从马克思主义和基督教建立未来大同社会的共同愿望出发,从实践、阶级关系、人的解放三个方面对二者进行分析,试图为双方至少在一定范围之内的合作寻找依据。在实践方面,马克思主义强调通过人的有意识的活动改造社会,基督教则强调世人在信仰基督的基础上,通过灵性的生活实现对罪恶社会的改造;在阶级关系方面,马克思主义主张以无产阶级革命的形式推翻资产阶级的统治,而基督教希望通过上帝的爱来超越阶级的冲突;在人的解放方面,马克思主义强调消除人的异化,实现人的自我解放,基督教则认为人的解放离不开上帝的恩典,它是一种救赎下的解放。

3. 学位论文 [杨华明 基督教神学教义中的人学思想 2003](#)

基督教教义思想中包含丰富的人学思想。该文从纵向的人的历史生成、横向的人的三重关系的存在以及位于二者交叉点的人的本质三方面分别进行论述。“原罪说”、“救赎说”以及“末世论”,以“罪”为核心揭示了基督教教义中有关人的历史生成的理论,其中包含着“堕落下降式”辩证法:“罪”的概念以神学的方式折射出人的“异化”状态,决定了以“异化”为核心的马克思主义揭示出的人的历史生成性的“进化发展式”辩证法与“堕落下降式”辩证法之相对立。“三一论”、“基督论”的教义以“爱”为核心揭示了基督教神学有关人作为三重关系的存在的理论,用神学语言表达出人“内在而超越”的本性;“爱”以神学的方式折射出人的“社会”存在,它相应于马克思主义人学揭示出的人与自然、与社会、与自身三重关系的存在。“自由意志说”、“恩典论”以及“因信称义”学说以“自由”为核心揭示出人的由自然性、类性以及社会性构成的三重本质;而以“实践”为根本出发点的马克思主义人学揭示出人的三重本质的内在互动关系,从而完成了一个开放性的体系,实现了历史与逻辑的统一。在马克思主义人学思想的理论参照系中,对基督教教义思想中人学理论的研究,一方面在我们面前展现出了广阔的人学景观,为我们进一步发展马克思主义哲学提供了新的因素,为我们进一步理解马克思主义哲学提供了新的视角;另一方面,在比较中,我们看到了马克思主义哲学的科学性、先进性与革命性,从而能够坚定我们从事马克思主义哲学研究的信念。

4. 期刊论文 [姚建斌 试论弗·詹姆逊马克思主义阐释学与基督教经典阐释体系的联系 -外国文学2002,“\(4\)](#)

建构一种全新的、普遍性的马克思主义阐释学是当代欧美最重要的新马克思主义学者弗·詹姆逊的主要理论雄心之一。从理论渊源上讲,他所要求的这种包容一切的马克思主义阐释学与中世纪基督教经典阐释体系有着千丝万缕的联系。探讨詹姆逊的马克思主义阐释学与中世纪基督教经典阐释体系之间的可能联系,既有助于理解、把握詹姆逊的马克思主义阐释学的基本特征,也可以为我们建构当代形态的文艺理论体系提供提示与借鉴。

5. 学位论文 [李峻登 政治哲学的形而上学：西方超验型公共理性传统及其变迁研究——主要基于哲学王VS弥赛亚的](#)

[高度 2009](#)

本文以“广义形而上学”作为基本视角,以“超验型公共理性”作为核心概念,以对“圣经基督教”(即基督教《圣经》,并非“教会基督教”)作为“一种特殊形而上学”的深入浅出理解为基础或前提,从新阐释西方政治思想史、政治哲学史。

本文提出阐释西方政治思想史(政治哲学史、政治理论史、政治学说史)的新范式——“广义形而上学光照—世俗化反射范式”(简称“形上光照—形下反射范式”,最简称“光照—反射范式”),并据以对西方政治思想史(政治哲学史、政治理论史、政治学说史)上一以贯之的“超验型公共理性传统”历史变迁及内在规律进行了梳理和揭示。

为进一步说明该特性,文章将中西方古典文明在公共理性传统方面进行了比较,并从类型学上分别概括为“群中龙”型公共理性传统与“超世神”型公共理性传统。这两种政治思维模式或传统文明类型深刻地影响了中国和西方走向现代文明的进程或步伐。

而在西方“超世神”型公共理性传统(即超验型公共理性传统或形而上学传统)在西方政治思想史(政治哲学史、政治理论史、政治学说史)的历史变迁中,古希腊理性形而上学所提供的科学理性(思辨哲学意义上的“上帝”)与圣经基督教神学形而上学所提供的价值理性(宗教神学意义上的“上帝”)具有始基性、本原性、源泉性地位;中世纪政治哲学和近现代乃至当代一切非马克思主义的政治哲学体系都只不过是认为这两种理性或“上帝”的地位进行不同权重后的变通运用(并考虑其他可变性历史因素及渗入思想家个体因素),而不具有本根性的学理地位。至于被认为“更新了信仰”、“重塑了世界”的近现代路德宗改革以及加尔文宗改革也是由文明宗师的“轴心时代”对原创型文明类型的创新。所以,本文绝对不赞同政治理论史家列奥·斯特劳斯的“偏见”基督教而偏重古希腊哲学的政治哲学解说模式或政治哲学史谱系,而相对赞同历史学家卡尔·贝克尔“低调”启蒙哲学家理性观的解说模式(所谓“理性时代”远非理性,启蒙哲学家不是以新的材料重建另一座中世纪奥古斯丁式“天城”而已)。

虽然许多学者认为近代政治哲学是对古典政治哲学的革命,马克思主义经典作家也曾经赞誉启蒙思想家的伟大,但在本文看来这种革命性或伟大可能并不是很大,充其量是在文明内部的微调,其从神(神性、神权、神道)到人(人性、人权、人道)的转换和所设计的政治制度模式实际上早已为基督教《圣经》所内在包蕴着。中世纪奥古斯丁·阿奎那已经为他们做出了为理性预留位置的典范,宗教改革家“回归圣经”所建立的新教更为启蒙思想家开辟了道路,启蒙思想家只需要再往前走一步就可以了。所以,伯尔曼甚至认为近代的主义、精神是源于基督教的世俗宗教。

而真正对古典政治哲学实现伟大革命者惟有马克思主义政治哲学,其对形而上学(在理论意义或哲学学科意义上的形而上学和思维方式方法意义上的形而上学)实现了双重的否定之否定的革命,但在价值理性方面无论是近代以来的启蒙思想家政治哲学还是马克思主义政治哲学实际上都内在的继承了基督教《圣经》所强调的政治价值理念。只是世人对圣经启示所能提供的广阔解释空间及其隐喻内涵不够重视,往往教条地片面地从字面来理解,并过分地突出自己的创见理念。真正的、本源的创新是由文明宗师的“轴心时代”对原创型文明类型的创新。所以,本文绝对不赞同政治理论史家列奥·斯特劳斯的“偏见”基督教而偏重古希腊哲学的政治哲学解说模式或政治哲学史谱系,而相对赞同历史学家卡尔·贝克尔“低调”启蒙哲学家理性观的解说模式(所谓“理性时代”远非理性,启蒙哲学家不是以新的材料重建另一座中世纪奥古斯丁式“天城”而已)。

在本文看来,形而上学和基督教逻辑本身就是超验版(超验版)政治思维、政治哲学思维;充分利用古希腊理性形而上学资源的《圣经》或曰“圣经基督教”(并非“教会基督教”)所提供的“万王之王”、“上帝天国型政治哲学”意象或启示作为道德理性价值理念,事实上从深层引领或启发着后来政治哲学史思想家们创立一个不同版本的“形而上学政治学”、“人间世俗型政治哲学”、“人间天堂模式”、“世俗版圣经”或“世俗版福音”。

本文提出了新的政府分类学模式。

政治哲学的形而上学从思维逻辑与价值理念双重意义上为公共生活和政治学思维确立了“金科玉律”。

6. 学位论文 [钮圣妮 另一种妇女运动——中华基督教女青年会的农工事业研究\(1904—1933\) 2005](#)

近代中国的妇女运动起于民族危亡的困厄时期,因此,它从一开始就与反帝反封建的民主革命联系在一起。而基督教妇女团体的信仰是与西方列强的侵略一同进入中国的“洋教”,这个事实构成了它们挥之不去的政治弱点和思想局限。但是,作为近代中国历史悠久,规模最大的民间妇女团体,中华基督教女青年会兼具基督教团体和民间妇女团体的双重身份。通过不断调整这两者的关系,不断使双方更合理地相互渗透,相互作用,女青年会逐步完善了专属于其的,独特的女青年运动。怎样认识这种妇女运动,进而怎样理解女青年会这个基督教妇女团体对近代中国妇女运动和妇女解放的贡献以及它本身的局限,这是本文意欲解答的问题。

文章主体部分论述女青年会开展农工事业的历程。女青年会最初的农工事业是传教式的,进而仿效西方女青年会的做法,并与基督教协进会合作,于租界内开展舆论工作。非基运动和五卅惨案发生后,女青年会开始调整农工事业的方向和内容,与此同时,其乡村事业开始起步。之后,女青年运动便真正“到民间去”了,它通过德籍群体四育来提高农工妇女的主体意识和社会参与能力,并确实有益于部分近代中国妇女的个体解放。

文章的结论认为:女青年运动是介于马克思主义妇女运动和女权运动之间的第三种妇女运动。它认同妇女运动是社会革命的一部分,工农妇女是妇女运动的主力;但实践中,它达不到马克思主义妇女运动的战斗性和彻底性,而是致力于妇女个体的发展和社会参与意识及能力的培养,这种努力充实了近代中国妇女解放的内容。人格化的基督宗教及“社会福音”思潮是女青年会注重女性个体发展和社会参与能力的主导原因,同时,崇尚和平和渐进改良的基督信仰亦是女青年会不参加民主运动和政治斗争的主要原因。概言之,女青年运动的积极性在于它对部分近代中国妇女个体解放的贡献,消极性在于它的实践范围极其有限,并且滞后于当时中国妇女的整体解放;而它的积极性和消极性其实都溯源于其核心的基督信仰和教义。

7. 学位论文 [赵秀丽 早期中国共产党与非基督教运动 2003](#)

非基督教运动和非宗教运动的顺利进行为马克思主义的传播提供了历史契机,马克思主义作为中国共产党的指导理论在非基督教运动发展的同时得到了广泛传播并初步显示了优越性,双方是一个互相影响、互相推动的历史过程。早期中国共产党作为非基督教运动的领导,在运动中起了重大作用。尽管早期中国共产党在非基督教运动中有局限性,带有“左”的倾向,但是年幼的中国共产党很快总结了经验教训,使全党对宗教的认识更为深刻,为以后制定正确的宗教政策提供了经验借鉴。

8. 期刊论文 [付文忠](#) [基督教文化与马克思主义的哲学对话——克莱尔的《基督教和马克思主义》评介](#) - 哲学动态

2004,“(2)

基督教和马克思主义的关系问题,一直是西方哲学探索的一个重要课题,许多左派学者试图开创两者的对话渠道,并做过许多有价值的理论探索。英国学者克莱尔(Andrew Collier)继承了这一理论传统,在其新著《基督教和马克思主义》[1]中,从基督教的马克思主义立场出发,对这一问题做出了开创性的探索。他详细论证了基督教和马克思主义展开对话的可能性和必要性,以及对对话的理论基础和现实意义,并全面阐述了二者联合的目的和基本任务以及要注意的问题。克莱尔的理论观点应当引起我们的注意。

9. 学位论文 [张双利](#) [乌托邦、死亡和历史的终结——恩斯特·布洛赫的乌托邦思想研究](#) 2003

该文围绕着乌托邦与死亡和历史的终结的关系来揭示布洛赫的乌托邦思想的深刻内涵,阐明其对于今天的我们的重要意义。该文的具体论述分五章展开。第一章从布洛赫思想的形成和发展的角度对他的生平进行了介绍,并指出了其思想的六个主要来源:德国哲学(康德哲学、黑格尔哲学和基尔凯戈尔哲学)、俄罗斯思想(陀斯妥耶夫斯基)、犹太教弥赛亚主义和基督教末世论思想、犹太教神秘主义和基督教神秘主义、乌托邦思想和马克思主义。第二章明确阐明布洛赫的乌托邦思想所面对的问题就是西方文化的危机,它既看到了这一危机的实质,即人的超越维度的丧失,也指出了克服这一危机的道路,即唤醒人的乌托邦的精神。第三章进一步指出布洛赫是如何唤醒人的乌托邦的精神的,具体来说,即布洛赫走的是内在的道路,这一道路包括自我面对和使内在的成为外在的两个环节。第四章和第五章则分别围绕着死亡问题和历史的终结问题对布洛赫的乌托邦思想进行了进一步地展开。在第四章中,作者首先指出,布洛赫已经看到了内在于西方文化的危机中的死亡问题,因而他在乌托邦思想中没有回避死亡问题,而是正面面对了死亡问题。在此基础上,作者又指出布洛赫解决死亡问题的道路与传统的灵魂不死学说、黑格尔和基尔凯戈尔等人的道路都不同,他是通过灵魂的转世而使我们超越死亡进入永恒的。这样,我们的生命就经由死亡获得了漫溢死亡的意义,正因为他深入到了我们的生命的超越了死亡的意义,布洛赫才使乌托邦与革命的关系得到了说明。在第五章中,作者首先交代了历史的终结问题的由来,指出它是人的存在的超越维度的丧失的结果,是犹太—基督教传统世俗化的结果。在此基础上,又进一步解释了布洛赫是如何化解历史的终结的难题的,他一方面警示人们,我们无法以线性进化的方式达到最后的完满,在最后的完满之前有一场毁灭性的灾难;另一方面又通过灵魂的转世使我们现在的生命与最后的完满关联起来,使我们在当下就能超越末日灾难的深渊。这样,人们在面对着即将来临的末日灾难时,就能依然充满激情地投身到对外部世界的虚假和罪恶的战斗中。布洛赫也正是在这样的境界上理解马克思主义的,马克思主义被他看作是对内在的成为外在的这一环节的具体实现,它源自于人的乌托邦的精神,指向超越了死亡和末日灾难的最后完满。最后作者从希望神学对布洛赫的思想的响应的角度,阐明了布洛赫的乌托邦思想所提出的问题的根本性。在上述论述的基础上,该文指出,布洛赫的乌托邦思想对于我们的意义不仅是理论认识上的,而且是生命态度上的。在指出西方文化的危机的同时,布洛赫还为我们指出了另一种生命样态,这样他就把一个生命态度上的抉择提交给了我们。

10. 学位论文 [孙杰](#) [改革开放以来北京市朝鲜族基督教信仰研究](#) 2009

近几年,基督教在我国朝鲜族中发展较快,出现了基督教信仰群体精英化、城市化、年轻化的倾向。随着朝鲜族人口向城市的流动,形成了城市中的朝鲜族基督教信仰群体。对这一群体必须从少数民族管理与宗教管理两个层面进行综合治理。

北京市朝鲜族人口已达数万人。近几年北京市朝鲜族中基督教信仰群体不断增长。其原因有社会、宗教、心理等各民族共有的一般性原因外,还有自身特殊的民族文化因素原因,如何切实了解和掌握朝鲜族基督教信仰相关的各种情况和信息,科学、有效地进行管理,是北京市民族、宗教工作的一个重要课题。

本文通过社会调查的方法,进行参与式观察和深度访谈,获得关于北京市朝鲜族基督教信仰情况的第一手资料,注重理论研究与社会实际调查研究相结合,充分发挥马列主义民族理论专业的理论研究优势,考察北京市朝鲜族基督教的现状,通过统计学的量化分析,探寻基督教在北京市朝鲜族群众中传播、扩大的原因,评估基督教对北京市朝鲜族信教群众生产生活方面的影响,找出适合北京市民族宗教工作实际的相关民族宗教问题的对策及方法。

论文分为五大部分:第一部分(绪论)包括问题的提出及研究综述,研究方法;第二部分(第一章)里对北京市朝鲜族基督教信仰群体的状况进行了详细介绍;第三部分(第二章)作为本文的重点,集中对基督教在北京市朝鲜族社会中传播的原因进行了深入分析;第四部分(第三章)针对北京市朝鲜族基督教信仰群体的管理提出了对策建议;最后(结语)部分对整篇论文进行了简单的概括。

本文认为北京市朝鲜族社会在基督教信仰上的选择,是朝鲜族个体的一种试图解决自己所面临的问题和满足个人需求的手段。因此北京市的民族、宗教工作部门应了解和掌握朝鲜族社会的民族文化需求,要根据朝鲜族社会的特点和需求制定其相关政策、措施,尽最大可能满足朝鲜族社会的文化、精神等方面的需求,逐步降低基督教在朝鲜族社会的影响力。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_ntsfxyxb-zxshkxb200601024.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 31293778-c3ff-40c9-9074-9e4d007a550c

下载时间: 2010年12月15日