



多元化的中国  
与基督教

王忠欣 主编

多元化的中国  
与基督教

王忠欣 主编

以恩福



# 多元化的中国 与基督教

王忠欣 主编

## 多元化的中国与基督教

主编：王忠欣

出版及发行：加拿大恩福协会

Christian Communication Inc. of Canada(CCIC)

3880 Midland Ave., Units 2-4

Scarborough, Ontario M1V 5K4

Tel. (416)297-6540

Fax. (416)297-6675

E-mail: ccic@ccican.com

版次：2001年5月初版

Edition: First Edition, May 2001

©CCIC 2001

Cat.no.: CM2103

**版权所有**

All Rights Reserved

This edition is sponsored by

Foundation for Chinese Christian Authors

5755 Beechgrove Lane, Cincinnati, OH 45233-1802, USA

本版次由中国基督徒作家基金会资助

**NOT FOR SALE**

非卖品：本书出版费已有基督徒出于爱心奉献，以供有心探索真理之朋友免费索取阅读。

# 目录

- 序·王忠欣·5
- 一 清末民初知识分子对基督教的接纳与认同·夏俊霞·11
- 二 析当今中国知识分子认识基督教的一种特殊方式·李兰芬·39
- 三 论文化基督徒的自我辩护：策略与功能·孙尚扬·49
- 四 传教士与晚清教育改革·陈振江·60
- 五 从《资政新编》看基督教对中国社会现代化的作用·李灵·66
- 六 中国的社会问题与基督的社会关怀传统·王忠欣·81
- 七 中国乡村社会宗教信仰的复兴与基督教·周大鸣·
- 八 简析美国华人基督教的社会历史和现状·杨凤岗·111
- 九 基督教会在多元化世界中的角色定位问题刍议·姚西伊·122
- 十 中文语境的《圣经》翻译——一个比较·范学德·142
- 十一 忏悔与追悔——关于两种伦理现象的比较分析·任剑涛·155
- 十二 中国民间宗教的一致性与多元性·谭翼辉·169



## 序

王忠欣

1998年夏在筹备第四届北美华人基督教学者学术研讨会时，与几位筹委会成员在德州达拉斯相聚。当谈到会议的主题时，我提出“多元化的中国与基督教”，当即获得大家的同意。

自1996年北美中国学者基督教读书会发起组织第一次北美规模的华人基督教学者学术研讨会起，每届的研讨会都会确定一个有关“基督教与中国”的主题，与会者围绕着这个主题畅所欲言。每次会议的主题都尽量选用一个范围较大、涵盖面较广的题目，这样才能将研究方向各自不同的学生、学者汇集起来，发挥他们各自的所学专业，使他们作出丰富多彩的文章，开展广泛的交流切磋，使大家彼此受益。历届会议，不少学者都按照主题来构思论文，使会议的研讨有一焦点可循；也有很多学者是在“基督教与中国”的大题目下来展开研究探讨，亦对会议作出贡献。会议虽然盼望与会者能够带来品质较高的文章，但更加注重会议本身为众多学者所营造的这样一种交流对话的机会，以及所提供的这样一个独特的发表各自研究、学习心得的论坛。

“多元化的中国与基督教”所要讨论的依然是基督教与中国的互动关系。只不过这种讨论是围绕着中国的多元化处境来展开。中国的多元化可以从历史和现实两个层面来理解。我们先看现实的多元化。

对我来说，当今中国的多元化是对于文化大革命时期的极端一元化而言的。文革时期，中国在政治、经济、思想、文化及生活的各个方面都被限制在一元化的结构中。政治上的个人专制，以及思想的禁锢不必多言，我们仅从贴近生活的几个方面来回顾一下。经济上，

当时的中国只有社会主义公有制一种经济形式，其它经济都被当作资本主义的尾巴割去了，这种单一的经济给民众的生活造成了诸多的不便；在文化娱乐方面，舞台上只有八部样板戏，银幕上也只有三、两部电影来回放，我现在甚至想不出当时有什么娱乐性的杂志供大家阅读；在学术界，也是鸦雀无声，学者除了政治学习，就是写大批判文章，没有什么学术研究的自由；生活上，民众穿着的服装也只有蓝、灰、绿等几种单调的颜色，款式更是只有毛制服一种。回忆起来，文革时期确是一种单调乏味的感觉。1978年中国开始实行改革开放政策，一元化的状况得以改变，多元化开始出现。多元化实际上就是不同于单一模式的多样性。在政治上，随着香港和澳门的回归，中国已经实行了一国两制，不同的政治制度在一个国家中并存，这在世界各国中实属罕见；经济上，中国现在已形成国营经济、集体经济、个体经济以及外资企业等多种经济形式并存发展的格局，随着中国即将进入世界贸易组织，中国经济的进一步多元化是指日可待的；在思想上，对外文化交流的日益增加，使得国外的各种理论思潮以最快的速度被介绍到中国，高等教育的蓬勃发展以及出国留学潮的长久不衰，更加促进了学术界、思想界与外部世界的交融及多元的走势，今天，中国每年出版的各种学术思想书刊可以说是汗牛充栋，让人目不暇接；在文化娱乐方面，多元化的景象更是令人印象深刻，每年中国出产的文艺作品可以说是数不胜数，不仅数量多，并且内容丰富、种类繁多，显示出强壮的多元走势。这在电视节目上表现的最为突出；以前大众可以接收的电视频道只有几个，如今已有几十个，各种体裁的文艺作品通过电视非常容易地进入寻常百姓家，极大地丰富了民众的娱乐生活；在生活方面，民众的衣食住行都朝着多元的方向发展，服饰的绚丽多彩彻底改变了以前的暗淡形象，国人以食为天更是把世界各国的美食都引入了中国。总之，中国的多元化是一个不可置疑的现实。中国多元化的发展也使得中国变得更有活力和吸引力，许多去

过中国的人，在亲眼见识到中国的多元化景象后，都一改过去认为中国单调刻板的印象。

历史上中国的多元，对于我们来说似乎是很遥远的事，或许只能从史料中去体会，并且那种多元可能并不象现实中的多元这么形象生动，但是，我们仍然可以通过历史去思索。事实上，中国主流文化中儒、释、道的并存发展，本身就是中国文化多元化的一个极好例证。西方文化与科技的输入所带来的中国的多元化，则主要是从明、清开始。明末时，以利马竇入华为标志的西方科技、文化的输入，使中国的多元化在一个不同的意义上开始产生及发展。以天主教为主的西方思想文化的到来，以及与中国主流文化，特别是儒家思想的冲突，也使得思想文化的多元开始出现。中国近代多元化的发展主要集中在1840年鸦片战争后的若干时期。鸦片战争后，西方的商品、科技、文化、思想、以及政治制度等都以更大的规模涌入了中国，中国多元化的趋向进一步加强。在经济上，中国传统的单一小农经济受到了西方商品经济的挑战，商品经济得到发展，洋务运动的兴起，又使中国的工业经济得以出现和发展，外国资本也在中国投资办厂，这样在近代中国就首次出现了多种经济并存的局面；在思想文化上，西人包括传教士开办了不少报刊，介绍和鼓吹西方的各种思想学说，在19世纪下半期形成了一个引进西方各式学说的热潮，这也冲破了传统中国文化的一元格局，造成了思想多元的形势；甚至在教育上，除了中国固有的私塾外，新型的教育方式，如洋务运动开始的新式学堂、以及教会开办的洋学堂，也在中国迅速发展，形成教育的多元化；随着思想的多元发展，西方的政治学说也在中国找到了市场，政治改革的话题在19世纪末成为一个热点，君主立宪制被提了出来，以取代君主专制统治，这种政治上的多元构想在戊戌变法中达到高潮。在五·四新文化时期，思想文化的多元化又有新高，各种思想的交锋、各种主义的辩论成为当时的时尚，在新文化运动的重镇北京大学，当时的

校长蔡元培甚至提出“兼容并蓄”的主张，可见，多元在当时确是不可否认的事实。

本书主题的另一部份是基督教。基督究竟在多元化的中国起了怎样的作用？产生了怎样的影响？并且，在这种多元化的布局中基督教的位置在哪里？这些问题也正是本书的诸多文章所要探讨研究的。

在论述历史上的多元化的中国与基督教时，南开大学历史系教授陈振江在《传教士与晚清教育改革》一文中，特别从开办教育的角度探讨了基督教对晚清中国教育多元发展的贡献。在文章中，陈教授精辟地指出：“在晚清教育改革和兴办新式学堂的曲折而辉煌的历程中，寓华传教士起了启迪、引导、示范、直接参与和指导中国教育改革与建立各种新式学校的巨大作用，为中国教育近代化和培养新式人才与广开民智，作出了丰功伟绩。”南开大学历史系讲师夏俊霞则对清末民初中国知识分子对基督教的态度进行了深入的研究，她的讨论重点主要集中在知识分子对基督教的接纳和认同方面，这方面的研究在学术界还是十分缺乏。在文章中，夏女士引用丰富翔实的史料，力图说明中国知识分子对基督教的思考、研究，甚至宣传、内化，而拒绝盲目排斥的一面，她的研究从一个新的视野和角度重新审视了基督教在中国文化中的地位。纽约宣道会神学院硕士李灵的论文分析讨论了太平天国时期洪仁玕的《资政新编》，他认为《资政新编》是将中国从一个封建国家迅速转变为一个现代国家的建国方案，而这个方案中的许多方面是与基督教密切关联的，由此可看出基督教对中国现代化可起的积极作用。

在讨论当代多元化的中国与基督教时，中山大学哲学系教授李兰芬和北京下中学宗教学系教授孙尚扬从不同的角度探讨了中国知识分子与基督教的关系：李兰芬著重研究了当代知识分子认识基督教的

途径及其原因，这就是通过读书，而非参与宗教活动，这种独特的方式也就使知识分子产生了一种不同于一般基督徒的对基督教信仰的诠释，即理想的、理性的看法。孙尚扬则主要对90年代中国的文化基督徒现象进行了介绍和分析，他特别分析了文化基督徒现象产生的背景及原因，也介绍了文化基督徒为自己的辩护，尝试说明文化基督徒与一般基督徒的不同之处，以及所担当的不同的责任。中山大学人类学系教授周大鸣曾在中国的乡村作过深入的宗教考察，他以广东省为例，介绍了乡村宗教，特别是基督教自1979年以来的复兴。他对基督教在乡村中复兴的多样性、过程和特点，以及复兴的原因都作了精辟的分析。另一位中山大学的教授任剑涛对基督教的忏悔现象和中国社会中的追悔现象做了比较研究，认为，这两种行为虽然在外表看十分相识，但其所能达到的果效却有显著的不同，根本原因在于这两种行为背后的动机与动力是完全不同的。笔者对于中国目前的社会问题，特别是经济多元发展后带来的贫困问题甚为关注，也思索是否可借鉴基督教在历史上帮助穷人的做法来缓解中国目前的贫困问题，故此，笔者在研究中首先介绍了基督教的经典《圣经》中对帮助穷人的一些基本教导，然后讨论分析了历代教会及基督教组织为解决贫困问题所采取的措施，同时也试图揭开基督教济贫行为背后的神学思想，以及这种理念对慈善行为的影响。

多元不仅表现在中国社会中，并且也反映在基督教中，基督教的宗派多元使其在中国的传播中，遇到了始料不及的困惑。慕迪圣经学院硕士范学德在比较了天主教和新教中文版的《圣经》后，发现两者在诸多名词，例如地名、人名和基本教义等翻译上的不同，可能会使人们认为两者所信仰的是两个完全不同的宗教，他进一步认为，中文《圣经》在翻译上“雅”的缺乏，使其在中文世界中难以产生强大的影响。

如果从全球来看，世界的多元远超过中国的多元，在多元的世

界中，基督教究竟应该担当怎样的角色？这是波士顿大学神学院博士候选人姚西伊所关注的问题。姚西伊在其研究中，回顾了基督教在不同历史时期的多元社会中的社会角色及其变化，认为教会应根据新的社会现实对其社会角色作出适当的调整；他并对基督教中的基要派与福音派教会在自我定位方面的困惑进行了深刻的分析，指出基督教应厘清与多元世界的关系，保持其独特的先知的批判功能。

海外华人社会可以说是中国社会的一个延伸，这样，基督教与中国的关系也就将海外华人基督教会引介了出来。南缅因州大学社会学系教授杨凤岗对美国的华人基督教做了深入的研究，在贡献给本书的文章中，他简要地介绍了美国的华人移民史，并对华人传统的宗教信仰，特别是佛教作了简洁明了的描述，最后，他探讨分析了美国华人教会的历史与现状，对华人教会的特点也进行了讨论，他还特别提醒华人基督徒处理好华人、美国人和基督徒的身份认同问题。

中国文化的多样性也体现在中国宗教信仰的多元化上，中国人的主流宗教是民间宗教，中国的民间宗教有其独异之处，与西方观念中的宗教也有相当的差异，基督教在中国传播时应怎样与民间宗教互动呢？要解决这一问题，我们首先需要多了解中国的民间宗教。神学研究院联盟博士候选人谭翼辉在《中国民间宗教的一致性与多元性》一文中，对中国民间宗教进行了专门的讨论，特别对民间宗教的共融性、适应性和功利性进行了深入的分析，他也指出，中国民间宗教在内容和标准上有别与基督教，了解民间宗教不能套用西方学者规范基督教的做法。

本书主要汇集了北美华人基督教学者，包括访问学者，在基督教研究方面所作出的一些成果。我们欣喜地看到越来越多的学者开始关注基督教与中国的研究领域，也十分感激大家从不同的学科、不同的角度，以及不同的领悟来对该领域的研究探讨作出贡献，我们同时也真诚地盼望读者们能够从这些研讨中受益。

# 清末民初知识分子对基督教的接纳与认同

夏俊霞 / 南开大学

在以往有关基督教的研究中，我们既愤怒声讨了它与中国传统、文化、官绅及老百姓的冲突、其为帝国主义侵华服务等助纣为虐的罪恶；又都不约而同地关注过基督教传教士们在中国种种举措有益的“客观效果”。亦功亦过，有是有非，功过是非之间却让我们看清了这样的事实：源于西方的基督教与中国、中国人、中国人的传统与文化之间自始至终就都是一个既互相冲突又互相容纳的过程。换言之，自始至终就是互相扬弃的过程。这样的扬弃不仅极大地扩展了中西文化交流的范围和层次，更因此而为中国文化的新陈代谢加添了活力，其意义不言而喻。它也证明东西方文化在冲突碰撞的过程中各自所蕴藏的强大生命力和世界文化交流的必然性。

在基督教与中国文化这个相互扬弃的过程中，代表中国文化精粹的知识分子表现得最为多姿和丰富，不仅是排拒，更有研究、吸纳甚至将其认同、内化，且有力的促进了他们对西学、西艺和西方文明的了解和学习，并不同程度地影响到他们思想观念的改变。鉴于学术界对排拒一面的研究已有宏篇巨著论述十分广泛深入，所以本文重点在探究那个认同、接纳的一面。在这里“接纳”、“认同”并不意味着必定成为信徒，仅是相对于“排拒”而言的，但却说明了中国知识分子对基督教的思考、研究甚至宣传、内化，而拒绝盲目排斥的一面。

在这个接纳、认同的群体中既有愤世疾俗、思想敏锐的在野士绅，如王韬等人；又有痛恨强权侵略、立志强国富民的维新人士如康有为等人。既有不屈不挠、愈挫愈奋的资产阶级民主革命斗士孙中山，又有激浊扬清、各领风骚的新文化运动旗手陈独秀等人。既有浪

漫儒雅、驰骋文场的作家诗人如老舍、许地山等人，更有学识渊博、学识深邃的学者文人如周作人、钱玄同等人。彼彼皆是举措不凡、对中国历史、文化贡献卓越、居功至伟之人。这就更加令人对这个有关中国知识分子与基督教关系的课题，发生兴趣、深究不已。同时也促使我们以新的角度和新的视野重新审视基督教及其在中国乃至世界文化中的地位。

## 一 晚清士林的基督教观与思想嬗变

基督教对中国近代社会发生较大影响竟始肇于中国近代历史上那场规模宏大的太平天国农民起义，太平天国的领袖洪秀全对基督教的认识与理解在很大程度上影响著天国奋斗的纲领和理想。这的确有点让人不可思议，因为众所周知，基督教传入中国后，教案即不断发生，官方的、民间的反教言论更是连篇累牍，基督教怎么会与一场起自民间的群众斗争联系在一起呢？

基督教传入中国之后，虽遭排拒，但事实上，基督教自传入之日起，中国的知识分子即与其开始了认同的历史。只不过在最初的时候，愤怒排拒太强太浓，以至完全遮盖了那个虽然缓慢却悄然发生、发展的认同的潜流。所以中国第一个基督徒蔡高及其弟兄们之受洗入教，中国第一个基督教传教士梁发随同洋教士到处散发宣教品并未引起人们太大的注意。但是，到了洪秀全受了基督教的影响，组建拜上帝会举起起义大旗席卷半个中国的时候，人们开始领略基督教所产生的不可忽视的影响。

洪秀全在屡试不中、思想极度颓废之中，开始接触基督教。他读了宣传基督教的小册子《劝世良言》后，被书中的上帝是“真神”，人人都是上帝的子女，彼此应该平等，大家都应敬拜上帝，而不应去敬拜鬼神和各种偶像的思想所吸引，感觉从中受到登“上天堂之路”的启

示，获得了“永生快乐之希望”<sup>1</sup>。开始从旧的功名思想的束缚中解脱出来。很快，洪秀全在1843年即自施洗礼，虔诚地祈祷上帝，成为近代中国较早的知识分子基督徒之一。他还砸了村学中孔子的牌位，以示对中国古旧道统的决裂，为此遭到族人的斥责。以后他相继写了《原道救世歌》和《原道醒世训》，劝导人们信仰上帝，去恶从善，并揭露封建社会的残酷剥削和压迫，鼓舞人们起而反抗清政府的腐朽统治。可以说，基督教对洪秀全选择起义反清的道路产生了直接的影响。不过，应该指出的是洪秀全对基督教只是一知半解和改造利用，拜上帝会中的天父、天兄等等的称呼用皇帝、宰相相对换，就活托托是一个封建王朝的架子，致使一些外国的外交官和传教士一再指责他是“异端”、是个“疯子”<sup>2</sup>。

然而太平天国另一位领袖洪仁玕就迥然不同了。洪仁玕是拜上帝会最早的成员之一，太平天国起义时，他因未能与洪秀全汇合，又遭清政府搜捕，而于1852年4月由洪氏族入教徒洪新带到香港，结识德国传教士韩山明(Rev, Theodore Hamberg)。1853年底，洪仁玕因欲赴天京未果，又回到香港，从此一住5年。期间恰逢韩山明返港养病，于是洪仁玕得以寻访问学。也就是在这段时间，他正式接受教会洗礼信仰基督教。在香港的5年时间里，他一面教授传教士汉语，一面广泛阅读了各类西学著述、潜心研读基督教教义，还先后结识了20余名传教士。西学西艺大大地开阔了他的视野，激起了他对整个西方文明的兴趣和认同，基督教义又丰富了他的基督教理论。他将两者互相对照、两相印证，再加上他在香港的切身体验和观察，从而极大地改变了他的思想观念，使他不但成为太平天国最具远见卓识的领袖之一，更使他成为中国近代历史上主张了解西方、学习西方的少数先进的中国人之一，成为中国近代历史上第一个明确提出学习西方先进的政治制度的政治思想家。

当然，在19世纪40、50年代里象洪仁玕这样对西学与基督教均造诣深刻的知识分子确实是凤毛麟角，十分少见。确切地说，中国知识分子开始正视基督教在中国的发展，对它发生兴趣、产生好感，始肇于通商口岸的一批近代无功名之累、无社会地位升降之虞的在野知识分子。对基督教最初的认识，有点象蜻蜓点水，浅尝辄止，因为真正吸引这些知识分子的倒不是《圣经》本身，而是传教士们与《圣经》一齐带来并大张旗鼓地宣传的近代科学技术、新鲜的思想观念。对中国知识分子而言，基督教不过是庞大的西学中的一个组成部分。对基督教最初的这点认识实在得益于传教士们的努力，得益于传教士们努力办学，出版报刊、书籍，兴办医院、善堂的种种嘉言懿行。因为折服于西方近代科学技术和民主观念，进而对其宗教发生兴趣和思考，这是那个时代不少知识分子所走过的道路。

这是个孔子加耶稣的时期，虽然传统的儒家思想在开放的通商口岸地区受到阵阵东袭的欧风美雨所挟带的近代民主观念的吹打，虽然基督教中人人平等的观念足以令长期禁锢在封建专制中央集权统治下的知识分子们心旌摇曳，但是，西学、西艺、西洋人的宗教所带来的新鲜气氛对整个中国社会来说，毕竟还只是画上一片墨迹中那尚未晕开的色彩——太淡、太嫩。所以，人们一面探头到新的东西中产生兴趣好奇、思考研究，一面又陷身在旧的传统价值理念中难以摆脱。这时期的传教士们如李提摩太等人，也大都乐于以孔子加耶稣的模式向中国知识阶层传输基督福音。因为他们深刻地体察到：“很早以来中国人最大的特征就是注重学问以及他们对之所树立的荣誉。他们的英雄人物不是武士，甚至也不是政治家，而是学者。……”士大夫们“乃是这个帝国的真正的灵魂，并实际地统治着中国。这就很明显，如果我们要影响整个中国，就必须从他们下手；只有当我们越是博得士大夫的尊敬，我们在中国的事业才愈能顺利进行。”<sup>3</sup>应当说，

这种认识是很贴切的，千百年来中国士大夫在中国社会中的地位的确使他们的一举一动都能牵动整个社会的神经网络，他们的思想观念之更新、他们对宗教信仰的态度和认识也必定影响到其阶层以外更广的范围中去。

在上海的美国北长老会传教士丁韪良也曾坦言：“没有任何东西妨碍见解正确的儒教徒以耶稣作为世界的福音而接受之，这并不需要他放弃对中国人说来孔子是特殊教师的信念。‘孔子加耶稣’这一公式对儒教徒来说已经没有不可逾越的障碍。”<sup>4</sup>

于是在这种孔子与耶稣相安无事、和平共处的基础上，还在大多数士绅阶层仍以传教士为不共戴天之仇敌、以基督教为邪教的时候，通商开埠地区的知识分子们在西学的感召下突破了对基督教的偏见，开始了与基督教传教士们合作认同、化敌为友的历史。这时期与传教士合作的知识分子大都不反对基督教教义，多数终其一生都没有反教言论，但他们又不愿意受洗入教，如梁廷楠、徐继余等人及李善兰等著名近代科学家。然而，对基督教、传教士的初步接触、合作，却在很大程度上推动了西方近代科学技术在中国的传播和运用，促使中西文化在更广泛、更深入的层次上的交流、融合成为可能。从这个意义上来说西学既成为沟通基督教、传教士与中国知识分子的桥梁，又是基督教在中国知识分子观念中成长的沃土。

从第一个入华的基督教传教士马礼逊起，对接踵而来各国传教士们，不论是主张单纯传播福音的直接布道派，还是主张以办报刊、建学校、赈济惠施等方法传教的间接布道派传教士，因为语言、文化、习俗的隔膜，他们必须依靠中国人而且主要是知识分子的帮助。这样，只要有传教士的地方，其周围就必有一些中国的知识分子。而这些知识分子中不少人在与传教士的合作、交往中成了虔诚的信徒或慕道者。更重要的是这些知识分子又多在地方上具有一定的影响

力，因此，他们的举动势必带动和影响更多的人。如果说中国最早的一批基督教信徒蔡高及继他之后很快成为信徒的蔡兴、蔡三因为其雕版印刷工的身份还不能使其列入知识分子的行列，那么，中国最早的传道人梁发则是英华书院的毕业生，他的儿子、同是中国早期知识分子基督徒的梁进德，曾担任素有“开眼看世界第一人”称号的林则徐幕府中的重要翻译人员。

钱莲溪——王韬友人，是松江一带的知识分子，英国伦敦会发展的基督徒，在松江建立教堂、教区以前，他的家已成为传教士布道的聚会地。刘竹松，美国监理会1851年在中国发展的第一个教徒，刘竹松不但是监理会早期寓华传教士秦佑等人的中文教师，还在监理会所办学校中任教。受洗后直接参与了监理会的传教工作，成了一名实际上的传道人。曹子实，美国监理会神学家蓝柏(J.W.Lambuth)带领信教的中国知识分子信徒，后随蓝柏到美国留学达十年之久，回国后在苏州担任义务牧师。其子曹雷庚后来成为上海基督教青年会首任华人总干事。

因慕西学而与传教士进行合作，在开埠地区的知识分子中并不鲜见，尤其是在上海、广东等开埠最早的一些地区。

梁廷楠(1796—1861)，广东顺德人，字章冉，号藤花亭主人。其父、伯父都是岭南饱学之士。1834年，他应两广总督卢坤之聘修订《广东海防汇览》，始重视西学。1837年，他又应聘为粤海关志局总纂，负责编修《粤海关志》，对西洋有了更为深切的了解。鸦片战争失败后，他接连出版了《合省国说》、《耶稣教难入中国说》、《粤道贡国说》和《兰仑偶说》，后合刊为《海国四说》。其中《耶稣教难入中国说》出版于1844年，梁廷楠在书中以三分之二以上的篇幅，介绍了基督教的教义、教规、教史及其传入中国的历史。他说：基督教“举人人日戴之天，劝人尊而事之，其为事较实，从其教者，问心亦较安。而审

判、复活之说，又与世俗乐生畏死、免祸求福之心适有以相入，而且为期无定，一时难露其隙，事匪难行，而死有余望。”他并将基督教与佛教进行比较，认为基督教比佛教近人情，易于动人使之接受。比起当时中国士绅中普遍流行的基督教为邪教及关于教会种种淫秽行为的传说，梁廷楠对基督教的分析和认识不可不谓较为客观和实际。而这种较为客观的认识在19世纪40—50年代的士林中还不多见，但它已经说明士人、尤其是象梁廷楠这样得风气之先的知识分子对待和探讨基督教问题时的新动向。

徐继畲(1795—1873)，山西五台山人，字健男，号松龛，和梁廷楠一样也是出身于书香门第。1840年鸦片战争爆发时，他担任福建省延津绍道道台，因沿海前线吃紧而奉命兼属汀漳龙道，道衙在厦门对面的漳州。鸦片战争为这个内地成长起来的文人、官吏提供了一个了解西洋、究心西学、接触外人的契机。1844年徐继畲因公到厦门的时候，结识美国传教士雅裨理，由此开始了两人之间的交往。雅氏对徐继畲编写《瀛寰志略》提供了很大的帮助。徐继畲后在为另一传教士丁魁良所著《格物入门》一书所作的序中说：“余顷待罪闽中，因公至厦门，晤米利坚人雅裨理，广见博闻之士也。能作闽语，余瑕辄引与长谈于泰西各国左今之势，粗知大略。……”<sup>5</sup>也正是因与雅氏的交往，对西方文明的加深了解，使徐继畲对基督教和传教士的认识不囿成说，更不盲目排斥，终其一生没有任何反基督教的言论。1850年福州发生神光寺事件，因有英国传教士租住城内神光寺，徐继畲秉公处理以至引起当地官绅的不满，并上书弹劾终至使徐氏丢官罢职。不可否认的是，徐继畲对传教士和基督教所采取的这种态度，为基督教在福州的传播提供了有利的基础。

中国近代史上著名的科学家李善兰(1811—1882)，因出生于颇受西学影响的浙江，因而思想也比较开放，对传教士、基督教也并不

以洪水猛兽视之，反是多方合作、交往至深。从1852—1854年他一直在上海译书，与他合作的学者伟烈业力、艾约瑟、韦廉臣等人都是传教士。李善兰还曾将一名传教士带到杭州，大模大样地乘轿游览，这在当时实在是太离谱的事，结果一个被逐回上海，一个被发回本州。仅是与西人一同游玩即不能见容于舆论和世俗，可见当时能够与传教士们接触甚至接受其信仰，需要多么大的勇气和要面对多重的社会压力，也反映了中国社会对基督教的排拒程度。

随着时间的推移，士林中开始出现了分化。一些官僚士夫虽对西方的舰船大炮佩服备至，但却认为西方的先进仅此而已，而“中国的制度事事远出西人之上”，因此中国人向西方的学习大可只集中于军备方面，而不必兼及其他。而另一部分士人则走的较远，他们盼望专制社会改弦更张，盼望有发言的机会和参与监督政府的权力，他们倡言改良变法、主张学习西方资本主义的民主议会制度；但是，现实社会却很难实现他们这些政治理想与抱负，于是基督教走入他们的视野。他们开始突破华夷之别的狭小圈子，以理性去思考西方宗教时，便发现其中所包含的平等与博爱的精神内核。在令人窒息的封建年代里，平等、博爱、自由是最能抓住人们的注意力的了。渴望自由、平等和爱，是人们共同的祈盼，它将不同种族、不同文化背景的人们带进了同一个宗教的理想境界。基督教入华之初，便在近代中国资本主义商品经济较为发达的江南地区产生了广泛的影响，立时有一大批沙船商、沙船水手、下层穷苦百姓入教。信徒人数之多、信徒增长之迅速，反映了人们对这一重自由、平等、博爱之希望福音的热切认同与追求。

对知识分子而言，虽然他们不象一般民众那样，能够很快很单纯很轻松地成为基督教信徒，现实社会与其理想世界的冲突，却是一批士人投入耶稣基督怀抱的内在动力。现实的社会越是不能满足其社

会改良的要求、越是不能实现其政治理想与抱负，宗教的宣传就越具有吸引力，宗教的理想境界就越是至善至美，而为士林所向往与推崇。同时，随着西学的大规模传播，中外人士间的合作（比如联合办学、办报、译书等）越来越广泛和深入，为中外人士的沟通提供了更多的机会。不少知识分子由此接触、接受了基督教，一些人还受了洗。但是，需要指明的是，对于这批知识分子而言，真正吸引他们的可能不是单纯的宗教，而是以宗教为载体所传达出来的自由、平等和博爱的精神理念。他们之接受基督教，与其说是对基督教教义的信服，毋宁说是对以基督教为载体而传达出来的自由、平等、博爱、民主的精神的向往与追求。所以，即便是有些知识分子受洗入了教，但真正执着于宗教宣传、宗教理念的钻研的人并不多。有些知识分子一面受洗入教，但又时常表现出有违教规之举，如不羁文士王韬，虽然受洗入教并时时听解经书、领受圣餐，但同时又时常浪迹青楼，沉溺酒坊色情之中。

基督教对这批知识分子而言，主要是打开了他们的眼界，推动了其变革观念的滋扬，推动着中国近代史上早期改良思潮的形成与发展。如王韬、何启、沈毓桂、郑观应等人，他们之中每一位都与传教士、教会保持着密切的联系，有的甚至是神职人员，而且他们无一例外都倡言改革、主张西学、中外交流。

1849年早期改良主义思想家王韬再度来沪，入英人麦都思(W. H. Medhurs)创办的墨海书馆，虽为生计衣食，但亦是“欲窥其象纬、舆图诸学云。”<sup>6</sup>然而毕竟这一时期风气未开，王韬此举很是被一些士大夫目为以夷变夏而蔑视。王韬自己还因此而自责过，说自己为得温饱“便不识名节为何物”。然而也恰恰是在墨海书馆工作这段时间奠定了王韬的西学基础。当麦都思承担翻译《圣经》的工作时，王韬欣然应邀协助，并于咸丰二年(1852)和四年(1854)相继译成并出版了新、

旧约《圣经》。在诸种《圣经》中译本中，王韬参与的这部《圣经》，不论文辞、音韵皆是出类拔粹的，对基督教在中国的传播贡献至巨。看来，此后王韬也并不在乎名节为何物了，因为不久他既介绍他的好友蒋敦复协助英国基督教传教士慕维廉(William Muirhead)编写在华出版的第一部英国通史和地理书籍《英国志》。后来王韬因涉嫌参与太平天国而被清政府严令缉捕，又得当时任上海领事的麦都思之子麦华陀(Walter H. Medhurs)与传教士慕维廉的大力帮助，才得以避祸香港。到香港后，又经麦都思介绍，结识英国传教士理雅各，相处融洽，合作十分愉快，成为至友。王韬对理雅各的学术造询颇为推崇。1867年，理氏回国，函邀王韬前往。英国一行“纵横七万里”<sup>7</sup>，“飙车电驭，逐日而驰，火舰风轮，冲波直上，所见奇技异巧格致气机殆不可以倭指数。”<sup>8</sup>

对于与其交往甚密传播基督教及西学西艺的传教士，王韬多是推崇备至。在其《送理雅各回国序》中有这样一段评价：“嘉庆年间，始有名望之儒至粤，曰马礼逊，继之者曰米怜维林。而理雅各先生，亦偕麦都思诸名宿，橐笔东游……泰西各儒，无不延揽名流，留心典籍。如慕维廉、裨治文之地志，艾约瑟之重学，伟烈业力之天算，合信氏之医学，玛高温之电气学，丁韪良之律学，后先并出，竟美一时。”<sup>9</sup>

与传教士的广泛频繁的接触，王韬对其宗教信仰自然必有所悟。据王韬在日记中的记载，他在1853-1855年间共听道14次，大抵是每逢星期日的礼拜，并偶而领受“主餐”。1854年10月17日至25日，他还随麦都思和慕维廉两牧师到松江府和洞庭山一带，旅行布道。期间他逐日记录其活动和布道的情形。其中清楚地反映了基督教在华传播早期的一些情况。他们所到之处，受到乡民的热烈欢迎，所散发的《圣经》和有关宣传品，也被群众争相索要。他们布道时，乡民还群集

围观。<sup>10</sup>能在教堂领受“主餐”是已受洗的信徒才有的宗教礼仪，而据伦敦布道会第61次报告，则可知王韬实在咸丰四年闰七月初三日（1854年8月26日）接受洗礼，教名WangLanKing。毫无疑问，王韬当属中国早期知识分子基督徒。<sup>11</sup>

沈毓桂（1807—1907），与王韬同享当时上海两大中西兼通奇才之盛名，曾与传教士林乐知合作担任《万国公报》的主笔兼主编达20余年之久。1859年他入上海墨海书馆开始参与西方传教士的西学传播活动，开始了解西学。沈毓桂先后担任过艾约瑟、慕维廉、伟烈业力等许多西方传教士的中文翻译，这不但使他对西学西艺有了相当广泛和深入的了解、认识，对基督教的了解也进一步加深，并成为基督徒。1878年慕维廉译介英国哲学家弗朗西斯·培根的《新工具》一书，沈毓桂即作中文撰稿人，并以《格致新法》为题在《格致汇编》和《万国公报》上连载。盛行于中国近代知识界的新语汇“中学为体，西学为用”、“以西国之新学广中国之旧学”均源于甲午战后他在《万国公报》上发表的文章。1904年以盛宣怀为首的江苏绅士们向清政府上书，请求褒扬沈毓桂，称他为近代中外关系中的“先知先觉”者。

象王韬、沈毓桂等人这样敢冒天下之大不韪与传教士大力合作的知识分子还可以列出长长的一串名字。冯桂芬，他与林乐知有密切的友谊，被林乐知称为中国“最优秀的灵魂”。郑观应，初到上海就立刻跑到传教士傅兰雅那里学习英语。曾任山东学政、人称“硕学通儒，东南泰斗”的姚丙然（张静江的岳父）与传教士李佳白打得火热。素有“上海华文报纸中最佳作家”之称的蔡尔康以及董明甫、朱逢甲、袁康等著名知识分子都曾任传教士林乐知创办的那份大名鼎鼎的报刊《万国公报》的主笔，其他没有留下姓名的知识分子就更多。

在洋务派创办的上海江南制造局翻译馆中，与传教士合作译书的中国名士就更多，象徐寿、徐建寅父子，华蘅芳、王德均、贾步

纬、赵元益、丁树棠、江衡、应锡祖、汪振声、鍾天纬、徐家宝、王树善、王季烈、程瞻洛、栾学谦等人，他们大多是造询很深的科学家。

法国人史式微在他的《江南传教史》中还记载了一个名叫文雅各的官员，系“翰林学士，在安徽历任要职。皖省举行考试时，他多次出任学台。”这样一个具有传统文化背景的人物，却在74岁的高龄以后“领了两次圣体”，而且还“亲自向家人进行传道，不久，宅内添设了新教友二十余人；不少病危垂死者，也从他那儿领了洗礼”。<sup>12</sup>

晚清士绅对基督教及传教士们的认识并非总是停留在彻底排拒的层次，而是在经历了或深或浅的思考后，其排拒有了不同程度的松动和缓和，他们对教会学校的态度的转变颇能说明这点。教会在大陆的办学始于19世纪40年代，最初的教会学校生源多为穷苦贫民人家的子女，士绅之家对教会学校根本不屑一顾。但是教会学校新颖的教学方式、注重实用的教学内容、良好的社会声誉，令教会学校遂变得炙手可热起来。不仅为趋时求新的学子所首选，也逐渐地令士绅们刮目相看，赢得了士绅们的好感，就是那些曾对基督教颇为嗤之以鼻的士绅家庭也愿意送子女前往就读。

怎样评价教会学校是另一个问题，不得不接受的事实是从教会学校中也的确走出来了象容闳、黄胜、孙中山等一代又一代的中国杰出人才。其他没有留下姓名的教会学校的基督徒或慕道者也自然不少。例如传教士傅兰雅担任校长的英华书院(上海)在建校两年后(1867年)在不到百名的学生中已有10—15人每逢星期日便去听他讲解《圣经》。即便是非教会创办但却注重西学、大开风气的学校之学生，对基督教的认识也多突破了“邪教”、“乱伦”之类的宣传和认识。这里引格致书院学生鍾天纬在一份答卷中对达尔文及斯宾塞学说的一段介绍：“但其(达尔文)说与耶稣之旨相反，故各国儒士，均不服起言”，

在评介斯宾塞时说：“夫万物精微，本亦一物，而无形无体之可见，及其化成万物，皆已昭著于人之耳目，故格致家得诸见闻而测知之。至若圣教中之所言上帝，格致学之所论原质，虽非人思力所能知能测，而要界实有，更无疑义。且万物化成皆原于此无形可测之一物，则此一物为本，而万物为末明矣。施本思所论，大率如此。”<sup>13</sup> 看来在评介异域学说和宗教时已经摘掉了有色眼镜。

与此同时，从各地基督教青年会的快速增长，我们也可以看出青年一代知识群体对基督教的接纳程度。以开埠口岸较多也是较早的江苏省为例，至民国4年（1915年）已有青年会22所之多，为全国之冠，次为福建省，21所。江苏会员2,282人，仍为全国之冠，占全国会员总数（10,573）的21.5%。反映出传教士较早传入的地区，人们通过传教士的多方工作，对基督教有了较多的了解而逐渐消除了敌对情绪，并逐渐认同的趋向。传教士热心办教育、赈灾救济等公益事业，也改变了一些知识分子对传教士及基督教的态度。近代上海所办的大学中，担任校长的不是基督徒就是留美生，显示了基督教在高层知识分子中的影响。

天津的张焘也曾在《津门杂记》中这样描述传教士：“牧师辈皆彬彬儒雅，抑抑搢谦，广有见闻，善于言论，识见其精，心思最细，如讲究理学格致诸书，多半出自传教者，精益求精，有裨实用，凡利人之举，莫不乐为之，而人世之毁誉，所不计也。”该篇末并附杨春芳一首诗，曰：“梯山航海不辞劳，重译西来道路遥。欲化同风归至善，发蒙振聩志原高。”<sup>14</sup>

事实上，除了口岸开放之地的知识分子们，就是内地一些较为闭塞之地的儒生士人们在经历了一番认真的思考研究后，对基督教也渐趋接纳，更有一些受洗入教，有些人甚至为此付出了血的代价。南京大学孔祥涛先生的研究对此作了充分证明<sup>15</sup>，此不赘言。

资料的缺乏不能不让我们遗憾，毕竟象王韬、沈毓桂那样确有资料证明其确实受洗入教的知识分子并不多，但通商开埠地区的知识分子又确实具有代表意义。我们虽然不能一一指明他们中究竟有多少人入教，但因着与传教士的合作，这些开埠地区的知识分子对传教士的敌对情绪已大为改观，与内地及开放之地一些仍持旧见的知识分子形成鲜明反差。同时，正如人们曾因为不可思议洋人那副长相而大肆猜疑、敌视其宗教信仰一样。反之，随着与寓华传教士的广泛接触、了解甚至结为至友知己，知识分子们不但潜移默化地改变著对基督教的看法和认识，他们有的入教成为信徒如王韬等人，更多的则成为热心的慕道者或终其一生没有或极少反基督教的言论，如徐继畲、李善兰等人；而且他们的观念也发生了急剧的变化，成为倡导西学、主张变革、思想开明的群体，从而有力的推动了西方近代文明、民主观念及科学技术知识在中国的传播。

自然，人们的思想永远都不会是整齐划一的，并不是开埠地区所有的知识分子凡与传教士接触即必定改变其态度产生好感，如上海的名士管嗣复就是例外。管嗣复(?—1860)，江苏南京人，字小异。其父管同是桐城派的重要人物，在文学上颇有造询。1853年太平军攻陷南京，管嗣复被俘，后伺机逃跑，在无锡遇到传教士艾约瑟，随其到上海。又晤传教医生合信，并与其共译《西医略论》、《内科新说》、《妇婴新说》等三本西医著作，风行一时，名噪上海。以后，他又助传教士裨治文修订《美理哥合省国志略》等书。在此之前，裨治文曾力邀其合译《旧约圣经》，管氏坚辞不就。声称“吾人既入孔门，既不能希圣希贤，造于绝学，又不能攘斥异端，辅翼名教，而岂可亲执笔墨，作不根之论著，悖理之书，随其流、扬其波哉！”并表示“我终生不译彼教中书，以显悖圣人。”<sup>16</sup>言语之间充溢着对儒家说教的深情和忠诚。

如果说吸引王韬等人成为教徒或慕道者的是传教士的西学新知，那么，影响一代戊戌维新志士的则是传教士所办的报刊、所建立的团体、所倡行的宪政。甲午战争失败后，士林普遍对洋务运动所倡导的西方船舰炮利产生怀疑，进而探究“西政”、“西法”以救中国。康有为、梁启超、谭嗣同等人不但在思想上受传教士李提摩太、林乐知、李佳白等人的影响颇深，而且他们的著作、主张中也在在显示了基督教对他们的影响。

1883年，康有为开始订阅传教士创办的《万国公报》后，而“大攻西学，凡声、光、化、电，各国史志、诸人游记，皆涉之。”<sup>17</sup>戊戌维新运动前夕，康有为更是视李提摩太等人为顾问，研讨维新变法的新主张。1895年10月，康有为遭顽固派分子弹劾而被迫离京，在出发的前一天，他去李提摩太的寓所拜见这位久闻其名的传教士。后来，李氏这样记述这次会面：“康有为告诉我，他相信上帝是天父，世界各国是兄弟，就如同我们的出版物所教导的。他希望在革新中国的事业中与我们合作。”同时，他在写给其妻的信中也写道：“我惊奇地发现，几乎我以前所作的种种建议，全都概括和凝聚在他那份具体而微的计划书（指公车上书）中了。无怪乎他来访问我时，我们有那么多共同之处……。”<sup>18</sup>而康有为自己也一直以“中国的马丁·路德”自命，可见，他对基督教宗教领袖的敬佩和对基督教的认同。

1898年变法运动失败后，康有为避难香港，当《中国邮报》的记者采访他时，他并不讳言地讲：“我信仰维新主要归功于两位传教士，李提摩太牧师和林乐知牧师的著作。”<sup>19</sup>

至于基督教，康有为“亦独有所见”，康门弟子梁启超在其《康南海传》中讲：“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，在直接在单纯，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。”<sup>20</sup>

有学者据此研究认为，康有为设“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，所以康有为亦常以基督教之马丁·路德自任，寻求儒家的革命和复兴。<sup>21</sup> 康有为之倡导“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，而他所著的“大同书”，有称之为“儒家改革总圣人康有为的儒教教会的新圣经”。<sup>22</sup> 康有为救国救世采用之方法，显然是受到基督教传教事业的影响所产生的一种新主义。<sup>23</sup>

至于梁启超，直到1900年以后，才认同西方富强，乃动源于基督教的信仰。<sup>24</sup> 1902年在《保教非所以尊孔论》一文中，他将入华的基督教士分为两类：真传教者和被各国政府利用以侵我权利者。他认为中国人入基督教的也可分为两类：真信教者和利用外国传教士以抗官府武断乡曲者。梁氏虽是个佛教徒，但他对于基督教、传教士的分析却能十分客观。认为：“彼其真传教者、真信教者，则何害于中国。耶教之所长，又安可诬也。”

对基督教他始终持着宗教信仰自由的态度，代表性地体现了中国知识分子在对待域外文化时应有的态度。对于传教士在中国所作的种种传教以外的有益事业他也都表示了热情的赞扬。梁启超在他向青年学子推荐的西学书目中，有不少都是传教士编著或翻译出版之书。戊戌变法期间，在北京当梁启超听说李提摩太需要一名助手时，便欣然前往自荐。多年以后他在欧洲之旅中，更是专程到李提摩太寓所拜访。

维新运动的另一位领袖人物谭嗣同则比较明确地表示不应排拒

基督教，他甚至称那些“毁教堂”、“打洋人”者为“亡国之民”和“乱民”。<sup>25</sup>

## 二 从孙中山到新文化运动的志士人仁对基督教精神的认识与弘扬

随着学成归国的留学生的日益增多，加上官方的大力倡导和传播，传教士在西学东渐中已经不再象以往那样处于主要的地位了。基督教作为西学的色彩开始淡薄，但随着20世纪初资产阶级民主革命的兴起，基督教在中国又有了新的定位、扮演着新的角色。这是个弘扬耶稣反对孔子的时期，更是中国知识分子对基督教的接纳由潜流而彰显的时期。基督教成了革命的保护伞、改造国民的蓝本。这里不妨从分析中国资产阶级民主革命的先行者孙中山先生的基督教观开始，来探讨资产阶级民主革命的知识分子阶层对基督教的接纳及其特点。

基督教对孙中山先生一生的影响都是至关重要的，及至孙中山先生病逝采用的也是基督教的仪式。孙中山先生的学生时代，几乎全部是在教会学校度过的。1883年底，他在香港由美国公理会牧师喜嘉理施洗入教，此后，便常随喜嘉理外出传教，还领3人入教。《圣经》中耶稣到处行医为人解除痛苦的形象深深打动了，从而萌生了学医的想法，他觉得行医治病是除传道之外最能拯救人类疾苦的了。

孙中山不但“至于教则崇耶稣”<sup>26</sup>，而且认“(基督教)是活的真理，可以实行的”，还声明“知革命真理，大半由教会所得来”<sup>27</sup>。临终前他说：“我本基督徒与魔鬼奋斗40余年，尔等亦要如是奋斗，更当信上帝。”<sup>28</sup>对传教士在中国所作的贡献，他也由衷地表示敬意。他甚至认为中国人民之所以不辞万死推翻满清政府，乃是受了传教士们传播的革命真理的“观感”，民国的建立是“教会之功”<sup>29</sup>。民国成立后，当有人提出将基督教奉为国教时，孙中山也以之为然。

孙中山先生在国家民族动荡的年代里，热烈地赞扬和提倡的是基督教中为信仰而勇于献身的宗教精神，以唤醒人们自觉的社会责任和民族责任。他在“国民党奋斗之法宜兼注重宣传不宜专注重军事”的演讲中说：“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。”他还号召说：“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。”<sup>30</sup>王治心先生潜心研究后认为孙中山先生的政治理想是希望达到民族主义实现自由，民权主义以实现平等，民生主义以实现博爱，进而“以进大同”的目的，此种理想亦即耶稣主义的实践。<sup>31</sup>孙中山先生的业师康德黎在追悼孙先生的挽词中也这样写到：“孙中山革命的抱负，及由此抱负所产生的辛心苦行，百折不挠，大有耶稣救世的精神。”<sup>32</sup>

不能否认的是孙中山的革命活动，在很大程度上得到了中外基督教牧师、教友等众多基督教信徒及慕道者的协助和支持。美国记者史扶邻在他的著作《孙中山与中国革命的起源》中对此有较为详细的论述。据他统计，帮助过孙中山的中外基督徒多达70多人。其中有孙中山先生的老师康德黎、孟生等人，有晚清著名的早期改良主义思想家王韬、何启等人，更有兴中会的同志陈少白、郑士良、谢缙泰等人。据冯自由《革命逸史》，早期兴中会的成员中，可考的基督徒有：孙文、李多马、陈少白、陆皓东、郑士良、区凤墀、杨衢云、谢缙泰、黄咏商、朱贵、丘四、王质甫、左斗山、容星桥、赵明乐、史坚如、史古愚、史憬然、苏复生、李自重、邝华泰等，全都是兴中会的主干

人物。<sup>33</sup>

这些基督徒革命同志也都如孙中山一样，革命的信念、基督徒的信仰融合于一身，耶稣基督的献身精神又深深地影响着他们的革命事业。并且基督徒的身份又掩护、便利了革命活动。与孙中山早年一起借行医宣传反清革命思想的李仁轩、徐甘澍、梁潘生均是长老会教友，廖德山是浸信会教友。1895年广州起义时，孙中山、左斗山的基督徒身份又使他们免遭两广总督谭钟麟的迫害。惠州起义后，刘锦州、左斗山也是因为基督徒的身份而幸免于难，这是因为晚清时期基督徒具有一定的豁免权。孙中山伦敦被难之被解救，基督徒的身份更是帮了大忙，这也更加深了孙中山的基督教还是辅助其革命有利条件的认识。对孙中山及其革命同志来说基督教既是一种坚定的信仰，又是一种可资革命的可利保护。

在近代中国社会中有一个值得注意的现象，那就是许多革命者都是在同教会接触中获得新观念、产生革命思想的。在这些革命者看来，基督教是和近代科学民主联系在一起的，而近代科学民主能够救中国的危机；而儒家思想是和愚昧落后联系在一起的，它与近代科学民主格格不容的。<sup>34</sup> 兴中会骨干同是基督教青年会成员的史坚如在讲到革命思想来源时说：“我是基督徒，信仰上帝，全世界的人都是上帝的儿女。因此我要为实现人人自由平等的原则而工作。”<sup>35</sup> 在孙中山那里，则更是认为儒家思想保持了中国两千余年的封建状态，而基督教“是与近代文化一同前进的。”<sup>36</sup>

所以有人这样说：“中国近代的大革命家、大政治家、大外交家，如孙中山先生、王正廷先生、余日章先生等，几乎没有一个不是受过基督教教育的造就。就是那班提倡新文化运动的人，也莫不是直接地或间接地受过基督教教育的影响的。”<sup>37</sup> 说这句话的是努力倡导平民教育的晏阳初博士。晏博士还觉得“必须设法使人人都觉得人生

之需要基督教，也如同需要空气一般；国家若无基督教精神，必至灭亡。”<sup>38</sup> 在晏博士看来，基督教精神已经与国家、民族的兴亡紧密联系在一起了。然而在晏博士之前，陈独秀就在《新青年》第七卷3号上发表《基督教与中国人》，宣称：将“耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里，将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊境中救起”，以改造我国民之麻木不仁，以振兴我民族之国家、文化。陈独秀还将耶稣的伟大人格归纳为崇高的牺牲精神、伟大的宽恕精神和平等的博爱精神，他说“除了耶稣底人格、情感，我们不知道别的宗教教义”，并断言：这种根本教义，科学家不会破坏，将来也不会破坏。”陈独秀就是晏博士所提的“新文化运动一班人”中的旗手。此文在当时确是给人以震聋发聩的撼动。

看来，将基督教与近代科学民主一并提到济世拯民、改造中华民族高度的不唯是孙中山资产阶级民主主义革命者，更有陈独秀这样的以改造中华民族灵魂为己任的一代政治家。民国初年之“五四”前夕，中国知识分子接纳赞赏基督教原因大致有三：一是对西方近代民主制的追求，对封建专制的痛恨，使知识分子对基督教中人人平等的观念特别乐于提倡和接受。二是对国民性的反思和改造国民人格、精神世界的迫切责任感，使知识分子对耶稣基督的牺牲精神给予了大力的提倡和赞扬。第三，著名人物、尤其是政府要员入教的影响。当然这之中影响力最大的是孙中山先生，民国元年四月所召开的国会议员中至少有60名基督徒，<sup>39</sup> 而内阁阁员中至少有3人是皈依基督教的。<sup>40</sup> 中国教会史学家M. Searle Bates说：“这些人即使安立一旁，也教人察觉到基督徒是一群热心爱国的人。他们赢得了上司和下属的爱戴，也给予受攻击的信徒足够的信心和榜样。”<sup>39</sup>

### 三 中国知识分子基督徒在非宗教同盟运动中

进入20世纪以后，中国知识分子对基督教的接纳更为深入，虽然因为资料的缺乏使我们还不能确切地弄清知识分子基督徒的人数，但是单从20年代那场全国性声势浩大的非基督教运动的发生，就可以从反面看出基督教在中国的相当发展。

非基督教同盟运动发起于1922年。当年4月世界基督教学生同盟第11届大会在中国清华大学召开，与会者有46位外籍学生及观察员，另外还有400余名中国各省基督徒代表。美籍博士穆德(John R.Mott)为本届会长。大会演讲的有霍德进的《基督教与国际》，法国一博士的《基督教与平民运动》，德国一哲学家的《基督教与哲学》，巴黎大学一博士的《基督教与文化》及丹麦学生代表的《基督教与实业》等。

非基督教同盟运动的发生并不是偶然的，众所周知20世纪以来，帝国主义对中国人民的侵略掠夺更为加剧，民族矛盾异常激烈，中国人民反洋教情绪激长，乃是因为反教是与爱国、救国合而为一的。当闻讯世界基督教大会于清华大学这样影响巨大的高等学府召开之时，北京大学的爱国青年学子们便很自然地发起这样一场旨在反帝的声势浩大的非基督教运动。全国各地的学生团体遂群起响应，全国性的非基督教同盟运动由此而起。归纳非基督教同盟运动反教的理由，大致如下：(1)宗教是非科学的；(2)宗教叫人安分不必奋斗，成为社会进步的阻力；(3)基督教是一种文化侵略，是帝国主义侵华的先锋；(4)宗教是麻醉青年的毒物。

比照非基督教同盟，中国知识分子基督徒的回应明显地透露出力薄势弱的劣势。信教是否意味着叛国、做帝国主义的走狗，这是当时盘踞在相当多的中国知识分子基督徒心中的一片阴云。这也是中国历史上，尤其是反帝斗争、民族矛盾异常激烈的近代和现代，中国教民的内心矛盾、徘徊异常激烈的原因。所以非基督教运动一起，中国

知识分子基督徒一面仔细反思自身的弊端，一面披挂上阵，公开地表现了对其信仰的捍卫、坚定的信心及高歌颂赞，这在近代中国知识分子基督徒身上是绝少看到的。

当时的《真光》杂志上连篇累牍地刊登了基督徒的辩论文章，成为基督教内畅销的刊物之一，销量最高时达到5万份。使人感兴趣的是，当时众多的所谓局外人也纷纷发表评论。3月31日，周作人、钱玄同、沈兼士、沈士远、马信藻等著名教授、学者联名发表宣言，称：

“我们不是任何宗教的信徒，我们不拥护任何宗教，也不赞成挑战的反对任何宗教。我们认为人们的信仰应该有绝对的自由，不受任何人干涉，除去法律的制裁以外，信教自由，载在约法，知识阶级的人，应首先遵守，至少也不应首先破坏，我们因此对现在非基督教、非宗教同盟的运动，表示反对，特此宣言。

——周作人、钱玄同、沈兼士、沈士远、马信藻

3月31日”<sup>41</sup>

4月16日，梁启超发表《评非宗教同盟》的演说，其中有言：“我在我所下的宗教定义之下，认宗教是神圣，认为宗教为人类社会有益且必要的物事，所以我自己彻头彻尾承认自己是个非非宗教者”，“我觉得这回各处非宗教同盟团体发出来的电报，那态度有点不对，为的是客(意)气太盛，把恳切验证的精神倒反掩没了。我以为许多‘灭此朝食’、‘铲除恶魔’一类的话，无益于事实，徒暴露国民虚骄的弱点，失天下人的同情。至于对那些主张信教自由的人加以严酷的责备，越发可以不必了。”<sup>42</sup>

在这些局外者队伍中，不乏名士学者，因之这些人的言论态度

值得引起注意，它表明中国近代历史上曾有过的万民一心不加分别地笼统反基督教之举已经成为过去，它还表明中国知识分子对基督教的认识已经不再是盲目地流于情绪化的反对，而是达到了冷静、理性思考的高度，它更显示了在中西文化碰撞、交流的过程中中国知识阶层所采取的严肃的科学的态度。

如果说非基督教运动中知识分子基督徒是从教义、科学性、非帝国主义等方面论证其信仰的话，那么驰骋于中国文场的一批作家、诗人（有基督徒亦有非基督徒）则是通过笔下的一个又一个栩栩如生的人物来对基督教及其以爱为核心的宗教精神进行热情讴歌的。郭沫若、许地山、冰心、茅盾、巴金、田汉、尤其是老舍等许许多多我们熟悉的作家、诗人都在有意或无意间热烈地拥抱着基督文化和基督精神。<sup>43</sup>

象苏雪林笔下的醒秋（《棘心》），象许地山笔下的惜官（《商人妇》）、尚洁（《缀网劳珠》）、春桃（《春桃》）。巴金笔下的田惠世（《火》第三部）。

“基督教的神却是活泼，无尽慈祥，无穷宽大，抚慰人的疾苦，象父亲对儿女一样的。”<sup>44</sup> 这是发自醒秋心底的独白，也是作家苏雪林心中的歌，当年的中国作家中，无论是否基督徒，对基督教及其宗教精神进行深情赞颂的大有人在。比如郭沫若，对他来说，基督教这个“新鲜的太阳”曾经如此温暖地照耀过他。让我们来听听他的声音：“我幻想着首出的人神，我幻想着开天辟地的盘古。本体就是他，上帝就是他，他在天极之先，他在感官之外，他从他的自身，创造个光明的世界”（《创造者》）。他还高声呐喊：“上帝，我们是不甘于这样充满缺陷的人生，我们要重新创造我们的自我”（《创造工程之第七日》）。

除了郭沫若之外，许地山、冰心、茅盾、巴金、田汉等等许多对其姓名我们熟悉得不能再熟悉的作家、诗人们都在有意或无意间热烈地拥抱着基督文化和基督精神。“一个绝对美的具体形象：那就是基督。这个无限可爱的形象，亦就是无限的不可思议”<sup>45</sup>。“对真正相信基督的教训的教徒，我是怀着敬意的”。<sup>46</sup>“万全都蕴藏着上帝，万全都表现着上帝”（《冰心文集》三）。“想起1923年前，一个纯洁的婴儿，今夜出世，似他的完全的爱，似他的完全的牺牲，这个彻底光明柔洁的夜，原只是为他而有的”（冰心：《寄小读者·通讯十一》）。

而在中国的作家中，基督教对其创作产生明显而深刻影响的，最突出的莫过于老舍先生。1921年，22岁的老舍在英文夜校认识了北京一所基督教堂的中国牧师宝广林，并很快加入了宝广林牧师组织的“率真会”和“青年服务部”。“率真会”是个只有十几人的小团体，但入会者几乎清一色全是青年知识分子，许地山、白涤洲均在会中，“大家聚在一起，讨论教育、文学和宗教，更多地是讨论如何改造社会和社会服务。”<sup>47</sup>1922年，老舍正式受洗入教。在老舍先生的作品中也是时常流淌着基督教思想的涓涓细流：

“一丝阳光正射在她的头发上，那圈金光，把她衬得有点像图画上的圣母。”（《二马》）

“一对现代的亚当夏娃在电灯下低语。”（《牺牲》）

其它如《猫城记》中的大鹰，《赵子曰》中的李景纯，《黑白李》中的黑李和白李，《大悲寺》中的黄先生，《四世同堂》中的钱默吟等等。锱珠先生通过对老舍先生广泛的研究更是得出这样的结论：老舍主要是从基督教中汲取了基督殉难精神，来组合他的理想人格。可以说，《猫城记》中的大鹰就是耶稣基督。最后，大鹰为了拯救危难中的民族，以自杀唤醒国人的抗敌意识。这种“警世型”的死和耶稣那种“拯

救型”的死，尽管形式不同，但本质都是“舍己”。<sup>48</sup>老舍先生自沉于北京太平湖那悲壮的一死不是同样出于对民族、对国家无限的忧虑、而不惜以生命去作的最后一搏吗？！

以上我们粗略地研讨了自晚清以来中国知识分子对基督教的接纳的大致过程。其实，基督教早自唐朝起就曾几度来华，但为什么独在近代几番掀起巨大的波澜？换言之，为什么到了近代才在中国的分子中产生如此或反对、或响应的广泛反响？追本溯源，恐怕还要从中国历史、尤其是中国思想史的自身发展需要去寻找答案。

当本土文化还充满生机时，异域文化只能处于一种被异化的地位，而不能形成积极的挑战；只有当本土文化日暮途穷时，异域文化的冲击才会显示出某种摧枯拉朽的力度。中西文化碰撞早在明末即已发生，但中国文化的危机却迟至清末才出现，其原因就在此。<sup>49</sup>继魏晋南北朝一度衰落后，一贯作为大一统王朝专制统治之思想基础的儒学，到了清代重又出现疲软之势。虽有考据学的出现，为理学作学理的论证和考辩，但到乾嘉后期，对儒家经典的研究也到了山穷水尽的地步。“西学尚未上阵，儒学的气数已然殆尽。”<sup>50</sup>尤其是步入近代之后，内忧外患不断加深，人们更加摒弃空谈心性、道德尺度之学，转而崇尚能够富国强兵、造成实际功效的实学。一些思想活跃的知识分子开始把视线投向异域文化、舶来之学，去寻找新的生机和希望，通商口岸等开放地区的知识分子表现尤为敏感和积极。几千年来一直占据人们思想垄断地位的儒学在近代的式微，是新的思想探索的动力也是基督教在中国第三次兴起的重要契机。

“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分。”<sup>51</sup>基督教在中国无疑也有其在文化上合流的必要，毕竟在近代来华之前，它已经成为全世界中四大洲的人们所拥有的宗教和文

化主流，更何况基督教已遍传当今的全世界六大洲。作为世界文化之一的中国文化当然有必要去了解它并汲取世界的文化精髓。

从以上的研讨中我们看到了中国知识分子对基督教的接纳态度，无论是与中国文化的新陈代谢或是与中国近现代知识分子思想的演变、国民人格、国民精神的改变，都有着密切的关系。对这样的历史问题的思考，是不是有益于我们在更广泛的层次开拓对中西文化交流的研讨呢？希望如此。

## 注译

- 1 《太平天国》第6卷，页842。
- 2 《罗孝全的公开信》，《清代西人见闻录》，页179。
- 3 韦廉臣：《同文书会发起书》，转引自折剑发\*：《世界的中国观》，学林出版社，1991年，页333。
- 4 丁韪良：《震旦论丛》，页247—248，转引自顾长生《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年，页194。
- 5 丁韪良：《格物入门》序。
- 6 王韬：《韬园老民自传》，《韬园文录外编》卷十一。
- 7 王韬：《韬园尺牍续钞》
- 8 王韬：《上丁中丞书》，《韬园尺牍》卷八。
- 9 王韬：《送西儒理雅各回国序》，《韬园文录外编》卷七。
- 10 参见王尔敏：《王韬早年从教活动及其与西洋教士之交游》，林治平主编：《近代中国与基督教论文集》，台湾宇宙光出版社，页279。
- 11 Paul A.Cihon, *Between Tradition And Modernity: Wang T'ao and Reform in late Ch'ing China*, pp20, 282
- 12 史式徽：《江南传教史》，卷一，上海译文出版社，1983年，页255—256。
- 13 《格致书院课艺》，页4。
- 14 张焘：《津门杂记》，页132。
- 15 参见孔祥涛：《两难之间：在华基督教差会早期的本土布道员》，《世界宗教研

- 究》“1997”年第3期。
- 16 王韬：《王韬日记》，咸丰九年，页92。
  - 17 赵丰田：《康长素先生年谱稿》，页184。台北：《史学年报》，第2卷，1期。
  - 18 以上两处引文均转引自顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，页343。
  - 19 “美”杰西·格卢茨：《中国教会大学史》，浙江教育出版社，1987年，页39。
  - 20 杨克己：《民国康长素先生有为梁任公先生启超师生合谱》，台湾商务印书馆，1982年，页268。
  - 21 Kung-Chuan Hsiao, *A Modern China and a New World*, K'ang Yuwei, *Reformer and Utopian*, 1858-1927, Seattle and London, University of Washington Press, 1975, p30-31.
  - 22 参王尔敏：《中国近代知识分子对社会主义初步反应及共产制度之适然想象》，《东亚研究》第7辑，别册，1986年，页226。
  - 23 参李志刚：《近代儒生与基督教的冲突及其影响》，刘小枫主编《道与言——华夏文化与基督文化的相遇》，上海三联书店，1996年，页260。
  - 24 参邵玉明：《20世纪初中国知识分子对基督教的态度》，刘小枫主编《道与言》，页274。
  - 25 谭嗣同：《仁学》卷下。
  - 26 《孙中山全书》，页353—356。
  - 27 《孙中山全集》，卷二，中国书局新版，页477—569。
  - 28 张亦镜编：《孙中山自历明证》，附《卢夫人答香山商会函中之——孙中山先生历史》，上海美国浸信华印书局，1931年6月，页78。
  - 29 《孙中山全集》第2卷，页477—569。
  - 30 同上书，页951，491。
  - 31 王治心：《孙中山主义与耶稣主义》，上海，青年协会书报部，1930年7月，页28—29。
  - 32 同上书，页5。
  - 33 冯自由：《革命逸史》第4集，页26—65。
  - 34 参考张子荣：《孙中山与基督教会》，《晋阳学刊》，1987年，第6期。
  - 35 “美”史扶邻：《孙中山与中国革命的起源》，中国社会科学出版社，1981年，页15。
  - 36 林百克：《孙逸仙传记》，引自《近代册海》，第1辑，页570—571。
  - 37 《金陵神学志》第15卷，1933年5月，第五期。

- 38 同上。
- 39 A.P. Parker, *China's Request for Prayer*, CR, XLIV, 1913, P364,
- 40 J.H. Oldham, *A Missionary Survey of the Year 1912*, IRM, II, 1939, p19.
- 41 M.Searle Bates: *Bates*, p37, 转引自《中国教会年鉴》第3期, 页14。
- 42 《梁启超选集》, 上海人民出版社, 1984年, 页789—790。
- 43 对此, 马佳先生在他的《十字架下的徘徊》(学林出版社1995年版)已有精深论述, 此不赘言。
- 44 苏雪林:《棘心》,《苏雪林文集》。
- 45 茅盾:《六个欧洲文学家》,上海世界书局,1929年,页17。
- 46 巴金:《田惠世·后记》,《火》三部曲。
- 47 舒己:《老舍》,人民出版社,页32。
- 48 锺珠:《寻找与困惑——早期老舍与基督教》,《基督教文化评论》4,贵州人民出版社,1994年。
- 49 《中国现代化史》,上海三联书店,1996年,页27。
- 50 同上书,页26。
- 51 顾一樵:《中国的文艺复兴》,台湾商务出版。

# 析当今中国知识分子认识基督教的一种特殊方式

李兰芬 / 中山大学

宗教在中国社会能发挥何种作用？这个问题在文革后的各种宗教在中国的日益复兴中，又重被提出。一般而言，要深入探究这个问题，不仅需要分析各种不同宗教在当今复兴、传播的途径，而且需要分析不同宗教的各种不同的复兴、传播途径在不同的人（包括同一宗教信仰的不同阶层的人、其他宗教信仰的不同阶层的人、及没有宗教信仰的不同阶层的人等等）中造成的不同效果，需要分析这些不同的人对不同的传播途径的不同反应。这些仔细的分析，相信有助于澄清：各种宗教的社会功能的发挥问题，从根本意义上看，不是一个能一概而论的问题，而是一个需分别、具体对待的实际问题。这一点，本文作者认为：宗教内部致力于宗教传播的人要认清，在宗教外部对宗教进行研究的人也应注意。

在本文，作者企图通过对亲身所观察的一种特殊现象进行分析，而提出基督神性被理解、认识的一种角度。由于实际调查的范围不是十分广泛，作者主要是根据自己从事宗教学教学几年来所接触、观察到的各种与本文主题相关的现象，来进行分析及评论。并且由于现有手头上掌握的具体资料不足够，本文的一些描述可能与实际有出入。

特别要提出的是：本文主题中所指的知识分子，主要是指基督教外的中国知识分子（也包括有其他宗教信仰的知识分子）。从这种限定上说，本文的分析所着重的是：基督教外的中国知识分子看待基督教的主要特点；他们看待基督教的方式与文革后被开禁的基督教的传播方式有什么关系？

下面将从三个方面来进行讨论。

## 一 中国宗教的被开禁及基督教复兴的情形

文革后，中国大陆的各种宗教被开禁，宗教的存在与发展有了一定的自由，这使得各种宗教有可能努力进行全方位的复兴。根据有关的统计数据显示，文革后各种宗教教徒的数量（民间自发对某种宗教信仰的人数不计）与总人口的比例，已迅速恢复到解放前或文革前的程度（每年中国宗教局都会对宗教徒的人数作出一个大概的统计，并将统计结果刊登在《中国宗教》杂志和《光明日报》上）；在文革期间被没收、破坏、已作他用的有组织的宗教活动场所大部分已物归原主、得到重新修复，个别宗教的活动场所还有大幅增加的趋势；在文革中被取缔的宗教组织基本已重新建立并有所巩固；同时，各大宗教的经典及学理论著被重新注译、出版并广泛传播……（参看李亮：“中国基督教现状的考察”，《东方》1995年第2期；葛兆光“佛教伦理与中国民间生活”，《学人》第8辑，江苏文艺出版社，1995年）。

然而，各种宗教复兴努力的结果，在实际中却不可能如愿的在全方位上体现：有的在组织、活动的恢复，教徒人数的增加上十分显著；有的则在理论传播上产生影响……这种种的实际倾斜也使得各种宗教所发挥的社会功能和影响的途径及层面有所不同：有的由于较多地与传统的习俗、迷信纠缠一起，满足了大部分人在宗教中实现自己在现实的社会经济生活中无法实现的目标的愿望，而成为在民众中有广泛影响力的宗教；有的则由于其自身活动的相对简化及教理的着力传播，不能广泛地成为普通人寄托梦想、希望的宗教，而只能深入地影响知识分子的思想（连日常生活的改变都不可能）。

那么，在20年的中国宗教复兴中，基督教的复兴努力及其结果又表现如何呢？从表面看，基督教复兴的速度与规模和其他各大中国

宗教的复兴速度与规模没有什么很大的差别。近年，国家宗教局所做的统计资料表明：基督教场地、组织的恢复程度，信徒人数的增加等，与其他各大宗教几乎是一样的。但实际上，基督教在开禁后的复兴情况还是有与其他各宗教明显不同的地方：第一，从对民间的影响力来说，基督教远远比不上佛教、道教及广义上所称的儒教。尽管登记在册的信徒人数，其增加速度与几大宗教相去不远，可是事实上，节、假日及某些特别的时刻（如婚、丧、红、白事时），到观庙拜祭、进行仪式的一般民众（包括非宗教信徒，不同宗教的信徒，甚至是基督教信徒）的人数远比到基督教教堂参加活动的人数多。

第二，基督教的理论书籍的出版和传播非常广泛，并一直拥有大量的读者（主要是知识分子。包括大部分非宗教信仰或有其他宗教信仰的知识分子）。在这里，基督教的理论书籍的出版和传播主要是指：基督教神学著作的翻译、出版和传播等研究基督教哲学的专著……还有特别引人注目的一个现象便是，近年有越来越多从自然科学与基督教理论关系的角度被翻译、介绍的有关书籍，包括讨论生物学、物理学、化学、数学、地理学等学科与基督教理论、思想的关系的著作，讨论科学发展史与基督教理论、思想的关系的著作等。这些书籍也在知识分子中拥有越来越多的读者。基督教在第二方面的复兴表现，导致它能在一定程度上影响中国的知识分子。

但是，必须看到的是：基督教对中国知识分子的影响，并未使得其中的绝大部分知识分子改信基督教。这就提出前面曾强调过的几个问题：基督教外的中国知识分子如何看待基督教？他们看待的方式与开禁后的中国基督教的传播方式有什么关系？中国知识分子这种看待方式以及中国基督教的这种传播，带来基督教在被理解的层面上会有什么后果？

## 二 中国知识分子认识基督教的特殊方式 及其原因探究

说基督教与其他宗教在中国的复兴情形不同的最重要一点，是它通过理论书籍的出版和传播广泛地影响了中国的知识分子（包括大部分教外的知识分子）。这使得中国众多面对和接触基督教的知识分子有可能不是通过亲身参与基督教教会的组织活动、参与基督教教会举行的有关仪式等实践，而是通过读书、深思的理智方式去感悟、体会、认识基督神性和基督教的真理。这也就是作者在本文中主要强调的：中国知识分子接触、认识基督教的特殊方式的含义所在。

之所以会如此，原因可从两大方面去探究：

第一，就前面所说的基督教的复兴情形与其他宗教相比而表现出的差异的第一方面来说，基督教的组织活动和仪式没有吸引大量的民众（包括非宗教信徒和其他宗教的信徒）的参与，这其中的原因就源于：相比而言，开禁后的基督教的组织活动和仪式是比较单纯和简化。这一方面是它由于历史、政治的缘故在一定程度上受到抑制，不得不简化活动和仪式；另一方面也是由于它始终没有太密切地与中国民间表现得复杂多样的传统习俗、迷信结合在一起，而在实际中使自己的活动和仪式相对单纯。这虽然如前面所说的导致了基督教对民间的影响力大大降低，而不能体现它作为一种宗教企图广泛地对社会生活进行实际塑造的作用。但同时，却不致使它的教理本身及其探究教理理论和思想，由于与传统习俗、迷信结合而沦为借助超人间力量解决各种具体的现实问题的手段（即将对神秘、神怪力量的信仰变为追求世俗幸福的功利手段），而失去其解决人生根本问题的终极意义；失去其使宗教信徒从信仰中获得心理平衡及导出维护社会公平、正义行为的教化作用；失去其对宗教信徒、宗教神职人员一而贯之、严格的道德要求。也就是说，基督教的教理及探究它的理论和思想，

没有被基督教的组织活动和仪式所掩盖，成为基督教存在的一种不为人注意和重视的因素。相反，由于基督教组织活动和仪式的相对单纯和简化，在某种程度上却促使其被刻意翻译、出版和传播的理论书籍，成为基督教在中国宗教界具有突出位置的一种标志。

第二、书籍出版的多寡及影响程度的大小，取决于读者的层面和接受的程度。说基督教的理论书籍出版对基督教的存在来说具有标志作用，不纯粹是从其出版数目及读者群的数目的绝对优势上说的。这方面，它无法与一些流行的商用、技术书籍、通俗小说、带有迷信色彩的各类读物、各种不同宗教的一些通俗读物等畅销书相比。这里所作的比较，仅就作为一种宗教的理论书籍，它影响知识分子（包括非宗教信徒的和有其他宗教信仰的）的程度而言。在中国，基督教理论书籍的出版一直在知识分子中有市场。也就是说，一直有为数不少的中国知识分子在阅读基督教的理论书籍，他们不断地通过阅读和在阅读中进行的思想去了解、认识、批评基督教。

中国之所以有相当一部分知识分子能读和愿意去读基督教的理论书籍，原因除上面分析过的基督教本身由于其组织活动和仪式的相对单纯和简化，而更致力于其理论书籍的翻译、出版、传播外，相关的原因还在于：

(1) 中国知识分子受西学教育的背景及其西学知识本身与基督教文化相关。这使得中国知识分子从客观上说有能力和有条件与知识相关的基督教文化进行接触和了解；再加上从主观上说，有相当部分的知识分子为着重塑自己对人生、对国家、民族和人类的理想，为着更深入、更广泛地研究和学习本专业的知识，而愿意自觉地接触和了解与知识相关的基督教文化。

(2) 在如何介绍及介绍何种理论书籍让中国知识分子去了解、认

识基督教这一点上，有一群刻意作为的人。他们在如何对基督教作精心和系统的介绍，而又不使这种介绍脱离一般的文化意义上，做了极为认真的努力。这群人本身就是知识分子，其中有基督徒，也有相当部分不是基督徒，但他们都共同为基督教理论的翻译、出版和传播作出了积极的努力。事实上，他们非常成功。他们的介绍和翻译工作使得基督教从文化角度上，不仅表现为是一种独特的宗教信仰、价值立场；而且更重要的是表现为是一种具有体系性、逻辑性的独特的形而上学理念：它既能从基本的层面上影响我们对其他知识体系本质的理解和认识，又能使我们从理性认识的意义上，较完整及较清晰地理解和认识宗教信仰形态和价值立场的言说体系。

从实际而言，中国知识分子在阅读基督教的理论书籍时，首先着重的是基督教理论对宗教信仰形态及价值立场言说时，所表现出来的，相比起其他宗教理论来说是更易接受的体系性、逻辑性。文革后的中国，信仰危机并没有彻底地使人完全放弃对理想、信仰和一定价值立场的追求，只是大部分人不愿意再被强迫按照某种东西、思想或理论来塑造自己的理想、信仰和价值立场。中国的知识分子更必须寻找一种对不同的理想、信仰和价值立场带有普遍言说意义的理论体系，来满足自己在重塑理想、信仰和价值立场时的理性表达的要求。大部分的中国知识分子由于他们本身的知识修养，由于他们自觉对民族、国家、大众的使命感，而不甘于将对理想、信仰和价值立场的执着看成纯是个人的一时感觉和无关他人的私事，他们希望通过说理的方式，使自己所执着追求的理想、信仰和价值立场能在一定程度上成为有终极关怀意义的人生观和能对社会、他人发生影响的思想。在与诸多思想、理论的接触中，被着重往文化意义上介绍的基督教神学理论及其研究基督教的理论著作，无疑在众多宗教理论中，由于其与知识分子的知识背景及与知识分子原来言说理想、信仰和价值立场

的理论资源(如马克思主义理论)更相接近的优势,具有被知识分子看成是能帮助重塑人生观理论的新资源。

中国知识分子在阅读有关基督教的理论著作时,除有许多人是注重有关基督教理论著作所包含的对宗教信仰形态、价值立场言说的逻辑性、体系性之外,还有相当部分的人从深入研究专业知识的角度,注重有关基督教的理论著作中作为影响其西学知识的形而上学意义。科技兴国一直是中国知识分子自觉要履行的使命。但与打开泱泱大国之门、给中国人留下耻辱的西方坚船利炮相连的科技,被片面地理解为只是技术的体现。随着近一个世纪科技发展,越来越多的知识分子认识到:技术强大的背后,应该有坚实的科学理论基础。西方的科学理论在历史进程中的完善和改变,毫无疑问与对西方文化根基影响甚深的基督教理论有关。想要把握西方科技发展的脉络,想要真正地使西方知识为我所用,想要对科技的进一步发展也有所作为……不仅需要了解和认识科学技术本身,而且需要了解和认识作为科学技术发展的其中一个动力资源的基督教思想。

### 三 中国知识分子心目中的基督教

中国知识分子通过读书的理智方式去了解、认识的基督教,其结果只能是:

在大部分接触过基督教的中国知识分子心目中,很难形成人格神的上帝、基督观念;基督教也很难被看成仅仅是一种特定价值立场和一种特定宗教信仰的象徵。或者说,中国知识分子不是通过亲身参与基督教作为一种宗教而必须具有的组织、仪式活动,而仅仅是通过读书,并且主要是通过读解释基督教教义、阐释研究和批评基督教思想的理论著作这样一种方式去接触和认识基督教,必定使得基督教表现为一种特定价值立场和特定宗教信仰的色彩被淡化。基督教在中国

知识分子这种特殊的面对、认识方式中，其通过必要的组织形式、通过必要的仪式活动所体现出来的：对接触它的人的信仰程度(包括信仰情感、信仰体验)的培养、增强的作用，对已信仰它的人的行为进行规范、监督的作用，对基督教信仰内容(包括信仰对象、信仰理由、信仰形式、信仰作用等)的具体限定的作用等等，都被淡化为所有基督教神学理论、研究基督教的理论著作着意阐释基督教作为世界性宗教时必定要强调的：关于世界本源、本质、世界与人的关系等哲学本体论问题，还有关于人性、超越性(神怪性)等一般宗教、价值问题的理性讨论。

这样，基督信仰和基督神性的诠释，在大多中国知识分子的理解中，如前所说，除是一种与西学知识相关的形而上学理念(如牛顿力学的第一推动力，爱因斯坦物理学中的简单、和谐性，数学家追求的完美、完全性等各种学科，包括社会科学、人文学科的基本理念：如平等、自由、博爱和公正、正义等)，更多的是一种人格的理想化体现。这种人格理想的体现的理解，主要是指基督教的神学理论从严格的体系性和逻辑性的意义上，至今一直被大部分接触过基督教的中国知识分子看成是不仅能将神圣、信仰等宗教基本问题言说得较充分和合理的理论，而且是能将个人的成圣理想与个人对民族、国家、世界的理想融为一体并能充分、合理地给予论说的理论，至少在形式上是如此。

第一种理解，促使越来越多为着进行学科的基本理论研究的知识分子，愿意去阅读和了解有关基督教的理论(包括神学理论和讨论基督教与各种不同文化形式的关系的理论)。在其中，他们主要是企图探究基督教作为一种具有宗教色彩的形而上学理念，如何从实质上 and 从形式上影响、作用各种西学知识的产生、发展和变化，尤其是它如何从实质上 and 从形式上影响、作用各种西学知识的基本理论的建立

和改变。事实上，许多做西学知识基本理论研究的知识分子，已逐渐开始注意到：大多对学科建设和发展有重大贡献的西方思想家、科学家，都有自己非常执着的宗教信仰（主要是基督教）。但与普通人的基督教信仰表现不一样的是：这些思想家、科学家几乎都尽力在他们对科学精神的理论解释中、在他们对学科基本观念的理论解释中，体现他们对基督教信仰的理解。尽管基督教信仰的内容与科学、知识的发展常有冲突，但如何分别看待基督教作为一种社会文化形态对科学、知识的作用，看待基督教作为一种具有宗教色彩的形而上学理念、通过西方思想家和科学家个人的宗教信仰而对科学、知识发展的作用，日益成为中国知识分子自觉要探讨的问题。

第二种的理解，导致许多中国知识分子愿意去了解和认识基督教理论这种对人格理想能作体系性、逻辑性言说的方式、甚至内容，并从这种学习或模仿中，重构属于自己宗教信仰或理想的言说体系。事实上，许多已具有其他宗教信仰，包括已加入其他宗教组织的知识份子，仍然非常愿意学习和了解基督教的神学理论，并研究基督教的理论。在其中，他们企图认识基督教理论如何从内容上和从形式上对人性、神圣性、超越性等人、宗教、道德的一般问题进行完整的言说；认识基督教理论如何从内容上和从形式上将这种对一般性问题的言说与对基督教本身特定的信仰立场的解释进行具体的结合；认识基督教理论如何从内容上和形式上通过这种结合，给自己特定的信仰、价值立场予形上的、说理的依据（如从人性论释人在神面前的欠缺性——人的罪性；从神圣论、超越论释神性；从人性与神圣性、超越性的关系论释人获救的可能性等）；认识基督教理论这种赋予自己特定的信仰、价值立场具有普遍意义的形上和说理的依据的做法，能够在一定程度上使信仰、价值立场不致仅仅体现为是一种个人情感的体验。

这两种理解都使基督教在其理论与不同西学学科研究的基本问题、与人生和宗教的基本问题能在一定程度上结合的层面上，为广大的中国知识分子有所接受。

顺便一提的是，这种通过理智的方式，并且仅仅是对基督教的理论有所认识和接受的做法，也导致了基督教在大部分的中国知识分子心目中始终是具有两重性的：从社会历史事实的层面看，基督教必然会表现出它对其他宗教信仰、其他价值立场的排他性。因为无论哪一种特定的宗教信仰、哪一种特定的价值立场，在具体的历史进程中、在具体的社会环境中，都会必然表现出它由于太过坚守自己的价值观念，而对别的宗教、别的价值观念不宽容的局限性，基督教也不例外。但另一方面，从文化意义上理解的基督教，却应该具有对其他宗教的开放性和兼容性。因为基督教理论含义上的抽象性所导致其对包括宗教价值观、伦理价值观在内的等形而上学基本问题的解释的普遍性，应能梳理和沟通所有不同的宗教信仰和价值理想之间相对的分歧性。

中国知识分子对基督教前一种性质的认定，也许是他们仍然与作为一种实际存在的特定宗教形态的基督教保持距离的重要原因吧。

中国的基督教发展如何面对来自知识界的这种距离及如何面对来自中国传统习俗、迷信的挑战，而从内部重整自己的架构，以图更广泛、更深入地发挥对中国社会的作用，相信是个值得深思的问题。

# 论文化基督徒的自我辩护：策略与功能

孙尚扬 / 北京大学

由于文化基督徒在神学旨趣上既对各种人本意识形态话语与信仰保持高度的警觉，又对历史与现实各种形态的非理想性的基督教及其神学持一种批判的态度，<sup>1</sup>此种自觉的双刃剑式的锋芒再加上其自身的身份问题，便使其常常处于不得不为自己存在的正当性进行辩护的境地。据笔者的观察和了解，迄今为止，就教会方面而言，除了国家化的大陆三自教会领袖对文化基督徒现象明确地表示宽容和理解，甚至引文化基督徒为“重要同路人”外，北美和港台的华人教会则对文化基督徒以乎更为敏感和严苛，尽管其立场可能完全不同。这是一种饶有兴味的现象。固中原因，笔者无意赘述。本文关注的主要是以下几个问题：文化基督徒是以什么样理路为其在中国现代境遇中的生存和发展进行自我辩护的？这些辩护若从宗教哲学或神学的角度来看，其得失何在？

## 一 正名

诚如论者指出的那样，文化基督徒这一概念早已有之，各人用法不同。<sup>2</sup>而用法的不同往往又定了人们的看法与态度，故不可不先作一点概念方面的厘清工作。

在就与文化的关系对基督教进行分类时，理查德·尼布尔认为有一种所谓“文化派基督教”，这派人士“认定基督与文化在根本上是一致的”。<sup>3</sup>尼布尔所说的实际上可能是基督教神学中的自由派，与本文要讨论的对象不能完全等同。不过，这一说法对文化基督徒的命名是否有概念上的示范性，我们目前尚不得而知。因为文化基督徒之说原是

国内一熟知尼布尔思想的教会领袖于80年代末提出的一个概念，90年代初刘小枫从社会学和神学角度予以申述，随即引起一些争议。<sup>4</sup>

较早以文字形式关注文化基督徒现象并向其“发难”的香港浸会大学教授罗秉祥博士依据《圣经》及他本人在北京等地的学术交流经历，将大陆研究基督教的众多学者，以及自称其言述之语境在大陆、但已在香港工作的刘小枫统称为中国亚波罗。他忧心忡忡地担心这些亚波罗们“对基督教信仰的认识虽然也正确，但不充分。他们埋首于神学巨著，却很少看《圣经》；他们常与其他学者来往，但没有教会生活；他们讲基督教神学，但却抽离于基督教信仰群体；他们热爱神学，但不一定热爱神；上帝是他们研究思维的对象，而未必是祷告敬拜的对象。”<sup>5</sup>在罗博士看来，这些亚波罗的研究与传述之可信性与系统性堪称可疑。不过，他的界定本身未必精当，因为如果说亚波罗是位信道者的话，罗氏所说的中国亚波罗则并非都是或自称是基督徒，他提到的代表人物中相当一部分只是人文学者。

由罗秉祥上述这篇题为《中国亚波罗与香港神学界之九七危机》的文章在香港神学界引发了一场热烈的讨论，而讨论的对象后来实际上扩展到汉语基督教学术，但论者却习惯于称之为“中国亚波罗之争”。在此次讨论中，故且不论各人的具体观点，“控辩双方”（这样说也许过于简单化）在对其研讨的对象描述与界定上分歧颇大。香港建道神学院的梁家麟博士针对罗秉祥的亚波罗之说，提出了异议。他认为，“在那些积极参与基督教研究的学者中，他们究竟仅仅研究上帝抑或也敬拜上帝，两者的分界在现实上未必是很明显的。”建道神学院的另一位教授杨庆球则明确指出：“一般研究基督教学术的中国学人，他们并不以自己为基督徒，所以他们不应称为中国亚波罗，也不应称为文化基督徒……他们的委身是学术，并不是基督教。”<sup>6</sup>

由于想得到一种“更具涵括性和中性的描述”，杭州大学（现已并入浙江大学）基督教研究中心主任陈村富教授又提出了SMSC（Scholars in Mainland China Studying Christianity）这一概念，而文化基督徒只是其中的一部分。<sup>7</sup> 大陆的另一位学者，中国人民大学哲学系的李秋零教授则将大陆研究基督教的学者群体（实即SMSC）分为三类：客观的、中立的研究者，人数最多；对基督教有好感者，人数相对较少；认信基督教的学人，人数最少。<sup>8</sup> 本文要讨论的乃是上述三类学者中的最后一类。

在锚定对象之后，我们还应对文化基督徒作一本质界定。目前神学界似乎倾向于接受文化基督徒的代言人刘小枫的定义：“文化基督徒指的并不是中国大陆的大学和学术建制中从事基督教历史及文化研究的人士，而是指有个体信仰转变的知识——文化人。认信基督者方可称是基督徒，而非从事基督教文化研究者即是基督徒，这是不言而喻的。”<sup>9</sup> 但这还只是限定了文化基督徒的外延，那么，是什么样的特性使得文化基督徒与一般基督徒区别开来呢？刘小枫的回答很明确：“从教会归属上看，文化基督徒的特定含义则指无教会归属的基督徒，则或未受洗、或不归属于某一基督教会的教派或宗派。在具体的信理问题上，文化基督徒也与教会式的教派信理有相当的距离。”<sup>10</sup> 这样，我们便可以得出一个更简明的定义：文化基督徒乃是指那些对耶稣基督有个体认信，并且标榜教会中立、因而或未受洗、或不归属于某一基督教之教派或宗派，并且有其较为特殊之神学旨趣或信理的知识——文化人。

## 二 功能论 vs 本质论或策略 vs 敬虔？

迄今为止，华人神学界对文化基督徒的责难似乎有一种共同的倾向，即在对文化基督徒的功能有不同程度之肯定的同时，主要从本

质论的角度展开对文化基督徒之信仰、行为及其信理的怀疑性诘问，并在此基础上给予论断。其中有代表性者可以列述如下：文化基督徒虽然认信基督，对十字架和受苦的上帝深表认同，却极少提及基督的复活和救赎，故其信仰虽正确却不充分（许志伟、罗秉祥）；虽然接受新、旧约《圣经》，却不是以《圣经》的一切（全部）为依据（许志伟）；专注于神学思想，但抽离了《圣经》研究来孤立地处理神学家的思想，即割断了神学研究的学统，采取的是一种拿来主义的实用态度；在教会观方面没能完全遵守《圣经》的教导（许志伟）；没有教会生活，不参加圣礼（许志伟、罗秉祥），其宗教敬虔或认信程度殊属可疑。<sup>11</sup>如果这些来自华人神学界的论断皆能成立，则文化基督徒存在的正当性基础似乎更脆弱不堪了。

针对这些诘难，文化基督徒并非没有本质论层面的自我辩护。刘小枫声称：文化基督徒与一般基督徒并没有本质上的不同。差异仅在于：文化基督徒的社会身份、文化教养和伦理担当决定了他们的宗教认信的旨趣取向，此即现代语境中的个体性信仰。<sup>12</sup>这种文化知识人的个体性认信及其建构的人文神学还可因一些卓越的历史先例而获得其存在的权力与正当性，例如，第一批基督徒的身份就不是以教会归属为尺度来验明的；<sup>13</sup>各种基督教传统中实际存在的优秀的文化基督徒如索洛维约夫、薇依、基尔克果及其神学无疑也是文化基督徒可以用来进行自我辩护的最佳历史资源之一。<sup>14</sup>另一值得注意的事实是，早在80年代末，当刘小枫以笔名默默在《读书》上发表一系列介绍现代西方神学的文章时，就已经在内心为文化基督徒的宗教生活形式进行“预答辩”了。在阐述朋霍菲尔的“非宗教的基督教”构想时，刘小枫写道：“做基督徒并非必须宗教化，必须披上宗教的外衣，信仰乃是整个生命的行为，基督发出的号召不是要人加入一种宗教，而是要进入新的生命，因此，一个人成为基督徒不在于他恪守宗教形式，而

是切实地做人，在今生此世的生活中积极分担上帝的苦弱。”<sup>15</sup>很显然，这是在为文化基督徒那种没有教会归属、不参加圣礼、不注重外在形式的宗教生活样态进行“预答辩”。当然，这种教会观显然不是出自神学正统，但也并非言之无理、或毫无根据。

类似的本质论层面的辩護在刘小枫的论著中并不少见，不过，他专为文化基督徒问题而撰写的相关文字仍然大多集中于讨论文化基督徒置身于其中的现代境遇，且乐于将其正在建构的汉语基督教神学称为处境神学、文化神学或人文神学，因此，他为文化基督徒辩护的另一理路便较为自然地表现为功能论和文化策略论。尽管部分教会人士对此表示一定程度理解，但作为一名与文化基督徒有一些思想上亲和性的人文学者，笔者仍然对他们的理解的充分与深刻程度持相当保留的态度。实际上，这些语境不同的华人神学界人士也许并不知道，在他们那一句轻飘飘的喜忧参半的表示理解的承诺背后，隐含的也许是一种自以为“比罗马还罗马”的智性上的傲慢和对特定的生存处境漠然无视的情感上的冷漠。因此，这里仍有必要对文化基督徒功能论和策略论的自我辨护理路作些整理、综合乃至增益。

处境并不是没有重量的，全看掂量者是否感同身受。举重若轻的壮士、烈士乃至殉道者心态或精神固然可贵，举轻若重、如履薄冰的现实主义实践也无可厚非。不是也有人将中国亚波罗的所作所为视为神的奇妙工作吗？<sup>16</sup>

那么，究竟是什么样的处境促使文化基督徒选择了一条常常需要进行自我辩护的宗教生活形式和神学道路呢？这种处境真的那么特别、那么沉甸甸吗？

文化基督徒置身于其中的当然不是初代来华的新教传教士所面对的以文化为主导性取向的华夏帝国，其境遇乃是一种尽管具有历史

具体性、但并非与欧美绝然不同的现代性境遇。<sup>17</sup>这种境遇使基督教既要面对着各种民族主义(尤其是传统的文化民族主义和以现代民族国家之建构为诉求的政治民族主义)的话语压力,又必须面对五四以来从西方引进的各种启蒙话语所建构的无神论的非宗教思潮对基督教的拒斥。虽然在现代史上的各种非基督运动(这里主要指五四至1949年之间)之后,基督教作为一种制度性的宗教在中国获得了相当程度的组织化发展,教会大学的建立也为汉语基督教神学的启动和发展提供了建制性基础,但50年代后教会的国有化却使得基督教的宗教和社会功能全面萎缩,也使得中国基督教在思想学术领域里全面萎缩。70年代末以来,随着社会生态的复苏,出现了所谓宗教热。社会对基督教的功能需求呈上升趋势,这主要表现为精英阶层试图从儒学、佛学和基督教神哲学中寻求资源,以填补主流意识形态话语式微后留下的伦理空白。但元气大伤的建制教会却自顾不暇,在忙于自身的恢复和维持的同时,根本没有足够的知识人阶层来因应教外精英阶层的需求。文化基督徒正是在这种境遇中应运而生的。在总结文化基督徒赖以产生的社会机制时,刘小枫颇有洞察力写道:“中国大陆的社会主义的现代日常生活结构与西方古代思想资料(基督教文典和西方古典著作的翻译),共同构成了中国大陆文化基督徒现象的社会思想基础。它可以解释:为什么文化基督徒有教会中立趋向和人文主义趋向,为什么文化的基督徒现象得到发展。独特的生活经验……与西方基督教人文主义思想资源融构出了文化基督徒现象。”<sup>18</sup>其中有一项还需要略加申述,即文化基督徒标榜教会中立的原因。关于这一点,刘小枫曾经指出:“中国基督教(主要为新教)内部不同宗派之间的神学理念、教会理念乃至政治——文化理念的冲突……构成了教会性的内部冲突。”<sup>19</sup>虽然教会人士可能会有各种理由来为宗派存在的正当性进行论证,但宗派冲突导致的教会人士对某一传统的僵化性执着及其心态与神学视域的狭隘,无不令人对基督教的普世性产生怀疑。

例如，在天主教及新教内部发生的礼仪之争中，由修会、差会背景及神学旨趣的差异所导致的冲突，既使平信徒无所适从，也让教外的观望者感到失望。超越宗派之争便因此成为一种不无其合理性的理想。

只有在对上述现代语境有了充分而且切身的了解之后，才可能对文化基督徒现象有一种同情性的理解，才可能理解文化基督徒为达致其预设的功能目标所采取的文化策略。

那么，文化基督徒为自己设定了哪些功能目标呢？由于对置身于其中的语境之现代性有切身的清醒意识，文化基督徒一方面自觉地承受了向精英阶层提供思想资源的伦理担当，另一方面，又雄心勃勃地预设了教会中立（但决不是信仰中立）地建构作为现代学科的汉语基督教学术与作为现代思想的汉语基督教神学这一目标。关于前一种功能，其具体含义及策略是“把公共生活的伦理秩序的切实依靠重新奠定在社会而不是国家之中”，<sup>20</sup>由于这是一种针对主义话语或政党伦理所作的正当性辩护，笔者不拟在此多作申述。以下将集中讨论文化基督徒设定的后一项功能目标。

功能目标的达致似乎难以离开策略的考量。文化基督徒为什么竭力倡导建立作为现代学科的汉语基督教学术呢？此乃因为文化基督徒充分意识到：“在现代社会中，思想表达的个体性行为在相当程度上有赖于学术建制的养育……作为思想的汉语神学仍须依赖作为学科的汉语神学的支撑。”<sup>21</sup>其意蕴在于，必须在世俗社会中获得结构性位置，才能使个体性的认信言述获得实在的基础。宗教社会学的研究表明：一种制度性的宗教也许其独立存在是显而易见的，但它在社会组织中的功能却可能不是非常重要的。<sup>22</sup>借用杨庆堃先生的概念，基督教本是一种作为社会中阶层的有其独立存在的制度性或组织性宗教（Institutional Religion），但在现代中国却不得不象弥散性宗教（Diffused Religion）一样融入世俗社会结构之中（这里指的是基督教的

国有化)，成为其中无足轻重的一个附属性部分乃至点缀，而且在功能上全面萎缩。处身于这样的境遇中，文化基督徒凸显基督教的学术性或人文性，无疑是试图使基督教在现代学术建制中获得一席之地，从而使其在实际已呈现为多元化的学术与思想氛围中成为一种有竞争性的思想资源，并通过担当这样的功能角色而使基督教思想本身获得传承与发展的实在性基础。在如此这般的策略考量中，除了西方社会大学建制中的基督教学术的发展经验之外，中国佛教与儒学的传承经验始终是文化基督徒的重要参照系。在现代中国，儒学虽然因制度性的中断而丧失了传承的建制性基础，但它毕竟作为一个哲学门类存在于大学建制之中，从而能得到学术制度化的薪火相传。佛教也只是在进入中国的文化主义传统之中后，才成为中国社会的精英伦理的精神资源。<sup>23</sup>看来，文化基督徒采取的是一种融入文化的路线。为了说明这种策略以及文化基督徒本身存在的正当性，刘小枫不无痛切地指出：“任何一种思想传统势力，都要求有自己的精英知识群体担当其思想的传承人……倘若一种思想传统不致力于维系其赖以存活的知识群体，它的消亡就指日可待了”。<sup>24</sup>也许，会有一部分教会人士对文化基督徒的这种过于自负的精英意识嗤之以鼻，而仅满足于使基督教融入大众的小传统之中，但可以断言的是，由此而引起的神学问题决不会比文化基督徒所带来的问题少一点儿。

### 三 反思与疑问

虽然文化基督徒的正当性论证兼具本质论与功能论，但以上的辩护给人的印象仍是功能论的辩护多于本质论的辩护、浓厚的文化策略色彩遮蔽了其宗教敬虔。这当然是教会神学不太乐于接受的，因此，在一次由台湾神学院举办的座谈会上，对中国基督教史颇有造诣的台湾学者叶仁昌颇为尖锐地对刘小枫提出了以下建议：“‘汉语’可以讨论教会的事工及牧养，且必须是本质性意义的讨论，而非策略的运用，

这样或许可以缩短文化神学与教会神学之间不必要的距离。”<sup>25</sup>对此种建议，笔者部分地表示同意，而且还可以略加申述。笔者曾在别处通过考察五四时期知识分子将宗教情感化、功能化所导致的正反两方面的后果，说明功能主义的化约式做法既不足以论证某一宗教存在的正当性，也不足以论证其可缺性，即不足以论证无神论的正当性。诚如约翰·希克所言，当宗教人士从功能的角度，而不是从宗教真理的角度来论证宗教的正当性时，那实际上是一种思想上的倒退。<sup>26</sup>

但笔者对叶仁昌先生的建议也有一些保留意见和疑问。实际上，如果我们不全面研读文化基督徒对个体认信的表述，我们便会忽视他们以人文神学的言述方式对基督教之真理性的体认和阐述，从而会得出文化基督徒的宗教功能论、文化策略遮蔽了宗教本质论和宗教敬虔的片面印象。此外，人文神学与教会神学之间的张力难道不是必要张力吗？二者非得合一不可吗？文化基督徒深感华人基督教界有的是富有宗派性的实践神学，却极其缺乏纯学术层面的理论神学。<sup>27</sup>如果文化基督徒与那些极富宗派性的教会实践神学保持一定的距离，不正可以为华人神学界提供一种反省改进的机制吗？也许，有些教会人士会辩驳道：神学不单代表历史性的教会的存活的声音，也扮演了批评的角色，成为教会的对抗性声音 (countervoice)<sup>28</sup>，但文化基督徒所置身于其中的境遇却不尽然。而且，退一步来说，既然教会内部宗派林立的现实本身就是对宗教认信的自愿性与多样性原则的认可，它何以就不能认可教会外的一种教派中立的文化基督徒群体及其神学的存在呢？在谈到当今基督徒的灵性生活样态的多样性时，哈维·寇克斯写道：“有些人似乎仅靠思想就能作为基督徒而长盛不衰。他们兴之所至地阅读圣奥古斯丁、朋霍费尔或者刘易斯 (C.S.L.) 的著作，甚至阅读《圣经》，但他们以乎对基督徒的团契或个人祈祷仅仅有那么一点点的需要。他们的礼拜仅限于圣诞前夜和复活节，再加上若干固定

的节日和为进入人生的某一重要阶段而举行的仪式(rites of passage)。他们的基督性是个体性的、思想性的，不是团契性的和礼仪性的。这种人在基督教内部也许只是少数派，但是，如果因为他们的气质与其他基督徒的表达方式难以协调，便想将他们开除出去，那将是错误的。”<sup>29</sup>西方教会人士的这种心态也许可以为华人神学界提供些许的启示。

## 注译

- 1 见刘小枫《这一代人的怕和爱》，页226，北京，三联书店，1996年。
- 2 许志伟《文化基督徒的近因与神学反思》，《文化基督徒：现象与论争》，页24，香港，汉语基督教文化研究所，1997年。
- 3 见赖英泽、龚书森译《文化与基督》，页81，36，东南亚神学院协会，1979年。
- 4 见《文化基督徒：现象与论争》的“编者弁言”，页1。
- 5 《文化基督徒：现象与论争》，页98。
- 6 同上，页220。
- 7 同上，页6。
- 8 同上，页132-134。
- 9 见刘小枫《现代语境中的汉语基督神学》，《道风汉语神学学刊》，1995年第二期，页25。北美华人神学家许志伟先生接受刘小枫的界定，见《文化基督徒：现象与论争》，页30。
- 10 《现代语境中的汉语基督神学》，页26。
- 11 以上见《文化基督徒：现象与论争》中各位作者的文章。
- 12 同注9。
- 13 同上书，页26。
- 14 《现代语境中的汉语基督神学》，页40注75。
- 15 《走向十字架上的真理》，页146，上海三联书店，1995年。该书是由《读书》上的系列论文增补而成的，还另收了几篇新作。
- 16 见《文化基督徒：现象与论争》，页97。
- 17 参刘小枫《现代性社会理论绪论》前言，页3，上海三联书店，1998年。

- 18 《现代语境中的汉语基督神学》，页30。
- 19 同上，页20。
- 20 刘小枫《现代性社会理论绪论》，页526。
- 21 《现代语境中的汉语基督神学》，页33。
- 22 参C.K.Yang, *Religion in Chinese society*, p.295, University of California Press, 1961.
- 23 《现代语境中的汉语基督神学》，页34，25。
- 24 同上，页35。
- 25 见《文化基督徒：现象与论争》，页79。
- 26 参约翰·希克《宗教哲学》，页175-176，三联书店，1988年。
- 27 见《文化基督徒：现象与论争》，页83-84。
- 28 参赖品超《从士来马赫看基督教神学与宗教学》，《建道学刊》10（1998），页102。
- 29 Harvey Cox, *Christianity, in Our Religion*, ed. Arvind sharma, Harper Collins Publishers, 1995, pp, 393-394.

## 传教士与晚清教育改革

陈振江 / 南开大学

中国近代的教育改革，是晚清以来中国各项改革运动中最为成功、最有成效的一项伟大的改革运动，也是中国学习西方改革旧制度、旧传统、建立崭新的教育体系和育人、用人制度的一场革命。其意义不仅局限于教育事业的更新这一狭小范围，而是改造中国传统社会和改造中国人由蒙昧、半蒙昧状态走向近代文明的标志和象征。从广泛的意义上说，教育包括学校教育、社会教育和家庭教育等各方面的教育形式和内容，但学校教育是一切教育的载体，是人类社会文明进步的动力。因此，今天我所讲的教育改革主要是晚清时期的学校教育体系、制度和内容的改革。这是中国传统教育走向近代化的重要时期，也是中国教育改革灿烂辉煌的历史时代。

在晚清教育改革和兴办新式学堂的曲折而辉煌的历程中，寓华传教士起了启迪、引导、示范、直接参与和指导中国教育改革与建立各种新式学校的巨大作用，为中国教育近代化和培养新式人才与广开民智，作出了丰功伟绩；也为基督教在中国的传播拓宽了途径和领域。其中，美英两国的寓华传教士的贡献最为突出，传教的成就也最为显著。他们把兴办新式教育和培养新式人才视为传教的手段和途径，并为此而付出了艰辛的努力，取得了辉煌的成功。中国最早出现的新式小学、中学、卜学、男塾、女学、扫盲识字班、专业培训、留学教育，甚至连简化汉字和拼音字母等等都是传教士首先倡导和创办的。他们引导和推动晚清教育改革的主要方式和途径有以下三方面：

一、教会直接在中国开办西式学校，示范办学模式与教学内容。早在1830年，美国公理会传教士裨治文在广州创办贝满学校，这

是美国传教士在中国建立的第一所学校。1836年寓华西人合作创办马礼逊教育会，旨在中国建立更多的学校和推动中国教育改革。1839年美国传教士布朗夫妇在澳门创立马礼逊学校(1842年迁往香港)，推动着中国教会学校的发展。鸦片战争后，相继在广州、厦门、福州、宁波和上海五口通商地区，开办了一批教会学校。例如：1844年英国传教士在宁波创建女塾，1845年美国长老会在宁波开设崇信义塾等小学，1847年慕维廉在上海建立一所男校，1850年伦敦会在厦门建立中学，1851年英国长老会在福州设立一所女子中学。

这一时期还是教会学校刚刚起步时期，所办学校仅限于港澳和五口通商地区，但却产生了深远的影响。例如，马礼逊学校校长布朗于1843年把容闳等3名小学生带到美国留学，开留学运动之先河。容闳学成回国后，为推动官费留学运动的开展，作了不懈的努力，使清政府接受了他的建议，于1872年至1874年相继派出120名幼童赴美留学，为中国近代化运动作出了不朽的贡献。

第二次鸦片战争后，英美传教士在中国各地建立的学校日益增多，据估计，1876年底英美新教教会开办的学校已达350所，学生5917人。其中，以美国传教士狄考文于1864年在山东登州创办的文会馆最著名。该校初创时只是一所教会小学，10年后升格为中学，又过10年升格为大学，其发展之快和成就之显著，在早期教会学校中是独一无二的。狄考文极力主张实施“完整的教育”，即“要对中国语言文学、数学、现代科学以及基督教的真理有个良好的理解。”<sup>1</sup>他把编写高质量的新教材看作提高教学质量的关键，他自编和翻译教材，供学生使用，还和其他传教士共同发起成立专门机构，专事编辑出版学校教科书，不但供教会学校使用，官办学校也争相选用。这项极有价值的工作，直接推动中国改变教学内容，逐渐增加数学等自然科学课程，这对中国教育的改革大有帮助。

从70年代起，各个差会开始联合起来办学，并在1877年和1890年两次在上海召开新教育大会，推进在华办学事业。他们在1877年召开的上海新教育大会上，成立“学校教科书委员会”，主要任务是编辑、出版教科书。此后，在狄考文、林乐知、李提摩太、丁家立等传教士推动下，各类学校有了较大的发展。据统计，1895年时，教会小学已达16079人，中学生3635人，大学生与培训生1640人。大、中、小三级学制的近代教育的雏形已基本形成。但是，这个时期的中学以上的学校数量不多，大学大都在高等专科学校的水平。及至20世纪初，教会办学已进入鼎盛时期，办学的重点已侧重于高等教育。中国近代出现的一批著名的大学，有的是在19世纪后期教会开设的书院学堂发展升格的，有的是20世纪初期新建的，而且几乎全是美国教会创办的。

在中华大地上涌现出这么多教会学校，而且遍布沿海和内地，其教学内容与中国传统的官学、私塾和书院的体制和教学内容有着很大的不同：中国传统教育体制落后，没有明确的大中小学之分，教学内容以经学和词章为主，而无自然科学课程，知识贫乏、陈腐，学用脱节，教学宗旨以科举为目的。教会学校的教育体制依西方模式分小学、中学和大学三级，并有严谨的规章和程序，教学内容丰富多彩，人文科学、自然科学和神学等课程并重，尤为注重科学新知的传播，另有英语、历史、地理等课程。随着教会学校的发展和完善，非基督教徒子弟入学的人数与日俱增。无疑，这种新型的教育体制、教学模式和内容，适合社会实际需要。它与落后腐朽的中国传统教育体制形成了鲜明的对比，因此，教会学校成为晚清教育改革的推动力量，并为教育改革树立了样板。

二、传教士大力宣传西方教育制度的优越性，倡导中国改革教育体制，呼吁更新教学内容，明确提出中国教育改革的方向、方法和

途径。并为改造旧学制和创办新学堂提出许多具体可行的建议。涌现出许多为中国教育改革献计献策和为开办新式教育而尽心尽力的传教士教育家，其中著名和有影响的有：丁韪良、林乐知、傅兰雅、李提摩太、狄考文、丁家立等等。他们或发表论著，或向官方提建议，以推动教育改革。

例如，由林乐知主编的《万国公报》，发表了许多介绍西学、西式教育和倡导改革中国传统教育的文章，还翻译出版了这方面的不少著作。《万国公报》成为倡导教育改革的著名报纸。热心于教育改革的寓华传教士教育家在该报发表文章，或批评中国科举制度的弊端与危害，或提出改革书院课程，或提议建立新式学堂和仿效新学制等具体方案。甚至连学校筹措经费和解决学校财政困窘的办法和途径都一一指明，以供教育改革之参考。林乐知在该报发表《中国专尚举业论》，批评科举制度陈腐无用，建议改革科举取士和仿照西方建立新式学堂。他说：“以余于今观之所谓士，不独通显无期，亦且‘无’谋生之术。未尝不叹在上者，胥天下智能才艺之士一一束缚于举业、制业、试律之中，而不知变计之为，可惜也。”<sup>2</sup> “若夫朝廷得人而官之，……乃取士之制，只凭制义、试律、土饭尘羹，既空疏而无用。”<sup>3</sup>因此他呼唤改革科举，建议各级书院“不必专课制义。更当如泰西之法，分设天文、地舆、格致、农政、船政、理学、法学、化学、武学、医学”等实用之学，并在上海创设中西书院，作为创建学校的模式。他真切地表示：“余西士也，本不欲妄参末议，为越俎之谋。特居中国久，不无杞人之忧。因西学为当务之急，遂于上海一隅，创立中西书院”<sup>4</sup>，一为应急，一为广建西式学校作示范。

1881年，狄考文著《振兴学校论》，并在《万国公报》上分四次连载（该报653至656卷），详细论证了中国的学问（包括教育的内容与方法）和考试（主要指科举）的弊端及其对造就人才的不良影响，着重论

证了中国传统的学校制度太落后，因此建议中国先改革考试制度，特别是要结合国情采西法办学校，并为办新式学校设计出具体的办法、步骤，除重点办童蒙学校（小学），以普及教育外，也办特学（专科学校）和大学。并指出集资、募捐等多种形式的筹集经费的途径，以及设董事会、督学等管理学校。他特别注重课程设置，主张设五经四书、自然科学和神学等课程，重视作实验。为中国办新式教育提供了办法和途径。他坦诚地提醒中国当轴诸公：“学校一事，下变民风，上培国脉。取其广不取其狭，务其实非务其名”；“察泰西诸国用以兴学校之法，大同小异。然为中国计不能全以西法代之，只可随时随势变通而已。”<sup>5</sup>进而批评中国“君相欲用西国兵器及其兵法，不惜钜费购求。多年终若未得诀窍，以致不能盛行。余本美国人，确知西国兴隆之由皆真理、真学之效。夫真理、真学可以兴西国，即可以兴中国。”<sup>6</sup>

德国教士花之安在《万国公报》上发表《教化议·序》，坦诚的表示：“余入中国传道有年，闲尝稽诸载籍，博采民风，于政治得失，教化废兴，民生利弊，时习好尚，亦颇深稔。谨就管见所及，陈其利弊，非敢干预国政，以中外和好，聊尽友宜之心矣。”<sup>7</sup>正是出于如此的真诚，他才真言批评中国教育的弊端，盼望中国采用西法改革教育制度。他说：“今所教者不过词章之学，于德行道艺全不讲求。无怪廉能之士寡，而经济之才疏。上不以为教，故下不以为学也。……今泰西诸国蒸蒸日上，全在教化。”<sup>8</sup>《教化议》是他写的一本书，分养贤能、正学术、善家训、正学规和端师范，共五卷，全面阐述教育兴国的道理。这对中国创办新式学堂颇有参考价值。

李提摩太在《万国公报》和《天津时报》等报刊上发表许多论述教育改革的文章，并在戊戌变法运动前向光绪皇帝提出全面进行变法改革计划，其中明确提出成立学部，在全国兴办新式学堂和大学堂等有

关教育改革的内容和方案<sup>9</sup>。20世纪初，李提摩太还向山西巡抚提出创办山西大学堂的具体方案，并付出艰苦的努力。又如，丁家立于1886年脱离美国公理会后，从山西到天津创办中西书院，倡言教育改革，并在甲午战争后与当时充任天津海关道的盛宣怀多次讨论创办新式学堂的办学章程和实施计划。

以上所列举的传教士教育家大都是寓华多年，以传教和办教育为天职，且对中国的政治、教育和民情有着深刻的了解，他们同情中国，希望中国进行教育改革而走上富强之路。他们情真意切，溢于言表，并在实践中作出重大贡献，而没有丝毫的虚伪，更无侵略中国的意图和行动。但是长期以来却把他们指斥为“侵略者”，实为历史的误会。

传教士倡导教育改革的言论和中国改良主义者与开明官绅强烈要改革教育、兴学育人的呼声相呼应，形成强大的社会舆论，有力地推动着晚清教育改革的兴起，并在戊戌维新运动和20世纪初期的清末新政中形成教育改革和兴办新式学校的高潮，废除了统治中国教育千年之久的科举制度。

三、传教士应清政府的聘请直接参与和直接指导创办新式学校。以高等学校为例，中国早期官办的高等学校，有许多都是聘请传教士教育家帮助创办的。例如，丁韪良受聘担任京师同文馆总教习（今教务长）长达25年之久，为同文馆的学制、课程体系和招生制度等方面的改进和完善付出了艰辛的努力，取得了良好的效果，在他操持下，还建立起图书馆、化学实验室、天文台和博物馆，遂使同文馆由一所外语学校发展成为综合性的高等学校。丁韪良还直接参与京师大学堂的筹建工作，并于1898年8月担任京师大学堂总教习。又如，李提摩太受山西巡抚的邀请，操办山西大学堂的筹建工作，有关办学体制、课程设置，分设西齋和中齋、制定规章制度等均由他亲自操办。

并且自任西裔总理长达10之久。山西大学堂的模式成为20世纪初一些省份创建大学的样板。例如，山东、河南等大学堂初建时，大都参照山西大学堂的模式。特别值得一提的是，美国传教士丁家立受清政府聘任筹办北洋大学（初名天津北洋西学学堂），并任北洋大学堂总教习长达11年之久，成为该校实际上的主管。北洋大学堂成立于1895年，一般认为是中国官办的第一所大学，丁家立参照美国大学的体制和课程设置，结合中国教育的实际情况而精心制订北洋大学的规模、体制、课程设置，厘定延聘教师、招生和派遣留学生等各项规章制度。校长采取较民主化的管理，学校体制分头等学堂（大学本科）和二等学堂（预科），课程包括自然科学（理工科）和人文科学两大类，注重基础课和英文课教学，除国文课之外，一律用英语授课。丁家立还特别重视派遣学生赴美留学深造。在他的努力下，北洋大学头等学堂的毕业生可以不通过考试，直接进入美国哈佛、耶鲁等多所名牌大学研究生院深造。（1900年八国联军入侵时，北洋大学被德国侵略军占领，改为兵营。直隶总督袁世凯多次交涉讨回，均遭拒绝。丁家立则亲赴柏林向德国政府力争索赔，结果讨回5万两白银，另择地址重建校舍）。直隶总督袁世凯聘请丁家立兼任直隶高等学堂总教习，丁家立依北洋大学教学模式为该校设置课程和延聘教师，可见，丁家立的办学模式及其贡献与影响不同凡响。

此外，傅兰雅与中国学者合作创办上海格致书院，主编《格致汇编》，成为一所以传播和普及近代科技和自然科学新知为宗旨的社会业余大学，是一种很适合社会实际需要的独特的办学模式，它为近代科学技术和自然科学新知的传播与普及开创了新途径。其影响，在当时超过任何一所正规大学。

传教士的办学活动是晚清教育改革的催化剂，加速了中国教育近代化和社会文明近代化的进程。用狄考文的话说：“教会到了哪

里，哪里就有大、中、小学。”<sup>10</sup>“教育在培养把西方文明的科学、艺术引进中国的人才方面，十分重要”；“许多中国人都在探索，渴望学习使得西方如此强大的科学；科学的名声已传遍中国的每一个角落。”<sup>11</sup>传教士办学及其为中国教育改革和创办新式学堂所作的贡献，赢得了官绅士人和民众的好感，减少了误解与隔膜，增加了同情和信任，特别是新式学堂的普遍建立和科学新知的广泛传播，促进官绅士人和民众增长见识，对西方事物和宗教逐渐有所认识。因此，官绅士人逐渐退出反教会运动的行列，越来越多的人不赞成盲目烧毁教堂，杀逐洋人的暴力行动。如果仔细审视反洋教运动与义和团运动，就会清晰地看出，19世纪70年代以后（天津教案之后），文化较发达的城乡，或教会学校办得好的地区，直接发生反洋教运动的次数相对为少、规模亦小。以“杀洋灭教”相号召的义和团运动，其骨干力量多是会道门的骨干和浪迹江湖的游民，而不是官绅和儒士。这说明，教育事业的发展，是“开民智、新民德和兴民力”的康庄大道，也是发展教徒而使“民教”相安和社会进步的必由之路。

我在调查中发现，晚清、民国时期，教会学校办得好的地区，教徒与非教徒子弟入学的人数比较多，认字者的比例较高，而文盲相对较少，社会风气较好、民教相安的情况比较正常。例如，天津市静海县是义和团的活动地区，但在该县的王口镇，教会学校办得好，徒与非教徒子弟入学的学生很多，世代相传，民教相安，义和团在王口镇及其周围地区不烧教堂，不赶教士，反而还请传教士解决民间纠纷，劝解本地义和团与外地义和团的争执。看起来，这当然是偶然现象，但偶然中蕴含着传教士办学活动和中国教育近代化有助于消除蒙昧无知以及由此而引起的事端。

## 注译

- 1 “美”狄考文：《怎样使教育工作更有效地促进中国基督教事业》，1890年，原载《在华新教传教士1890年大会纪录》，此据朱有猷《中国近代史学制史料》第4辑，华东师范大学出版社，1993年版，页95。
- 2 载《万国公报》第704卷，光绪八年七月二十日。此据李天纲编校：《万国公报文选》，香港三联书店，1998年版，页248。【无】字为引者所加，疑为漏字。
- 3 同上。
- 4 同上。
- 5 详见李天纲编校：《万国公报文选》，页234-248。
- 6 详见李天纲编校：《万国公报文选》，页234-248。
- 7 同上书，页20。
- 8 同上书，页20。
- 9 李提摩太：《论新学部极宜设立》1890年。他在1895年撰写的《新政策》中再次重申学部广设新学堂势在必行，并将此文发表在《万国公报》第8卷第87期（1896年4月）。李佳白亦在1896年发表的《创设学校议》一文中提出：“必须于京都立一学部，专管各省学校之事”的建议，见《万国公报》第4册，光绪二十一年十二月。
- 10 狄考文：《怎样使教育工作更有效地促进中国基督教事业》，1890年。
- 11 狄考文：《基督教会与教育》，1877年，原载《基督教在华传教士大会记录》，此据《中国近代学制史料》第4辑，页92。

# 从《资政新编》看基督教对中国社会现代化的作用

李灵 / 纽约宣道会神学院

《资政新编》是太平天国己未九年，即1859年洪仁玕到天京（即今日之南京）担任军师初时上奏天王洪秀全的建国方案。这个方案基本上是按照近代英、法等资产阶级政治革命的主要精神和建国经验而制订的。近代中国面临最为迫切的重任就是把一个传统的封建国家迅速转变为一个现代国家。洪仁玕如此全面又系统地提出这么一个方案可说是开了先河。然而更难能可贵的是他竟然在一个半世纪以前就看到了现代国家与基督教之间的内在关系。我们今天重读《资政新编》，再度消化其精义，不仅可以让我们更加清楚现代国家的涵义，而且还可以让我们更加明白基督教对于社会和国家的意义。

## 一 洪仁玕其人

洪仁玕（1822-1864）是广东花县官禄埔人，洪秀全的同族兄弟。自幼聪慧好学，但屡试不中。1843年，洪秀全倡拜上帝，洪仁玕是最早的信徒。1847年3月曾与洪秀全同赴广州到传教士罗孝全处“学道”。不久，洪仁玕执教于清远县，在亲友乡民中宣传拜上帝。金田起义前，洪秀全派人回乡接家属亲戚去金田，洪仁玕因在清远，未能即行。及闻金田起义，遂召集洪、冯家属与拜上帝会50人，一同西上聚义。抵达浔州时，太平军已移营他去，洪仁玕令众人暂返粤，自己率3人仍续追寻太平军，但清军层层阻隔，官吏搜捕极严，只得中途折回。稍后，洪仁玕再度前往广西，追寻太平军，但此时清军查拿更严，仍未能如愿。1852年春，洪仁玕等在清远发动谷岭起义，响应太平军，不幸事败，被迫亡命香港。到达香港后，经人介绍给瑞士传教

士韩山文(T.Hamberg)，他向韩山文讲述洪秀全倡教起义的经过，韩于是写成了英文本的《太平天国起义记》，洪仁玕撰写了《洪秀全来历》。这两件文献在国外对太平军起了很好的宣传作用。由于当时在香港生计困难，洪仁玕不久又回到广东，在东莞教书。1853年11月再赴香港，为外国传教士教授汉文并学习西方文化科学知识。这时他接受韩山文的洗礼正式成为基督徒。1854年春，洪仁玕得到韩山文的资助由香港到达上海，打算从上海再赴天京。因为交通阻梗，未能如愿。在逗留上海的5个月期间，帮助传教士工作以维持生活的同时，也常去伦敦传教士艾约瑟、慕维京处学习天文历算。1854年又第3次赴港，逗留达4年之久。他抵港之初，曾作一诗述其志：“帆船如剑斗狂涛，风力相随志更豪；海作疆场波列阵，浪翻星月影麾旄。雄驱岛屿飞千里，怒战貔貅走六鳌；四日凯旋欣奏绩，军声十万尚嘈嘈。”（《洪仁玕自述》，《太平天国》第二册，846页）期间与伦敦著名传教士理雅各共事3年，理雅各回国后又与湛马士共事。他利用这段时间努力学习西方的科学和文化，留心世界大势和各国政治经济情况。他学习的目的很明确，他说，洪秀全“既创业于前，我何妨续之于后。”（洪仁玕供词别录《同治三年九月廿八日南昌府录本》）可见他是志在将来发展太平天国的事业。“我想学乐本事，将来辅佐他（指洪秀全）……到香港洋人馆内教书，学天文地理历数医道，尽皆通晓。洋人知道是老天王之弟，另眼相待。住香港4年，故与各头目多半相识，其国中体制情伪，我亦尽知。”（洪仁玕供词别录《同治三年十月初六江西巡抚衙门录本》）

## 二 洪仁玕思想来源

洪仁玕如此热中西学与他皈依基督的初衷有关。与洪秀全一样，洪仁玕是在中国社会激烈动荡之中踏上社会的。林则徐禁烟，外国侵略者发动鸦片战争，三元里人民的抗英斗争等等都发生在广东，

使他们对当时中国的内忧外患有了更深一层的体认：“慷慨激昂，独恨中国无人，尽为鞑妖奴隶所惑矣”，痛斥清廷“每年花中国之金银几千万为烟土，收花（华）民之脂膏数百万为花粉。”（《英杰归真》，《太平天国印书》下，页761。）

对民族危机的体认使他们自觉的担负起探求中国出路的历史使命。他们也与当时的先进的中国人一样，从外国侵略者野蛮的略夺中看到了外国资本主义有其先进的一面，力求理解：外国为什么强大？工业为什么发达？政治为什么开明？可以说，魏源提出的“师夷之长技以制夷”几乎是当时先进的中国人学习西方科学技术以求自强的共同策略。由此也就不难理解，为什么梁发的一本《劝世良言》会引起洪秀全和洪仁玕等人那么强烈的反应。原因就是他们发现西方之强盛与他们信上帝有关，进而认识到唯有信上帝才能使人摆脱贫穷落后，上帝是正道：“正道岂与世道同，能救人灵，享福无穷。”（《天条书》，《太平天国印书》上，页31）他们也由此把孔教看成中国贫穷落后的原因，得出了“推勘妖魔作怪之由，总追究孔丘教人之书多错”的结论。（《太平天日》，《太平天国印书》上，页38）所以，他们初期的政治活动往往是以除去孔子牌位、批判儒家思想开始。总之，把清王朝的落后腐败归咎为孔教所然，把西方强盛理解成是敬拜上帝所然既是洪仁玕和洪秀全等人基本政治观念，也是他们接受基督教的基本原因。洪仁玕年龄虽然比洪秀全小，却是洪秀全得力的助手和忠实的同道人。洪秀全在1854年和1847年间写成的《百正歌》、《原道救世歌》、《原道觉世训》等著作，洪仁玕不仅是清楚的，甚至是参与的，至少洪秀全是吸取了洪仁玕一部分思想。（苏双碧《太平天国人物论集》，页215-216）这几本书的主旨试图以《劝世良言》为架构，参照并吸取中国传统思想中的优秀和合理的成分柔和成一个比较附合中国国情的新宗教。促成这几本书的问世的主要原因还是为了便于传教。因为他们的传教

从一开始就“和传统势力发生冲突”，常被村人斥之为“疯狂愚蠢之事”，也有因“诚心皈命而受父母责骂”的。洪仁玕本人也“因信此道而被其兄棍殴，撕破衣服，复被逐出家门”（韩文山《太平天国起义记》，《太平天国》六，页850，851）因此，在1847年以前，尽管洪仁玕和洪秀全的宗教信仰与他们的救国图强不无关系，但当时的全部活动还只是在宗教的层面上，并没有要发动一场农民起义的意图，更谈不上试图建立现代国家的政治纲领。1847年以后，洪秀全也没想到一到紫荆山就被卷入农民反抗地主的斗争中去，以至于不久就揭竿起义。起义以后的军事目标是推翻满清统治，但是之后又建立一个什么样的国家，而这个国家又与他的信仰有何关系？这一切就洪秀全当时无论是对西方国家的社会历史、政治制度，还是对基督教神学思想及其历史知识而言都不甚了了，更谈不上对基督教信仰与社会历史和政治制度的关系有什么研究了。当然对这些问题没有准备，也无法回答。最终只能是对“天国”的朦胧理想和含糊的解释加上中国小自耕农几千年来的强烈愿望相混合的“理想国”去动员农民，那就是“天朝田亩制度”所表达的政治经济制度。而回答上述问题的任务恰恰落到了没有机会参加起义，却有机会潜心研究西方社会政治、科学知识和历史文化的洪仁玕身上。

1847年洪仁玕与洪秀全在广州分手前，洪仁玕基本上是追随洪秀全，两人的思想可以说没有什么差别；但是分手以后，洪仁玕在西方传教士的影响下开始独立探索救国立国之道。据洪仁玕自述，与自己“相善”的传教士有22人之多。现有名可查者，计有美国南方浸信会教士罗孝全 (I.J.Roberts)、卑治文 (Elijah C.Bridgeman)、花兰芷 (John B.French)、英国传教士理雅各 (J.Legge)、湛玛士 (John Chalmers)、合信 (Hobson)、觉士 (J.Cox)、慕维廉 (Wm.Muirhead)、艾约瑟 (Joseph Edkins)、瑞士传教士韩山文 (T.Hamberg) 等10人 (简又文《太

平天国典制通考》下，页1900)其中罗孝全是洪仁玕认识最早的西方传教士，其他人都在1847年以后相继在不同程度上影响过他。据有些史料披露，与洪仁玕交往甚密的西方传教士不止22个。直到洪仁玕在1859年被洪秀全委以重任后，还在天京接待过不少西方传教士。洪仁玕在当时能阅读到些什么样的书籍？由于他并不擅长英文，所以阅读的范围基本上限于中文出版物。19世纪50年代，只有教会出版机构在沪、港、南洋等地印行一些宗教书刊和科学读物(梁启超在《西学书目表序列》中说：江南制造局、同文馆、教会三方面所译的书有300种，那是指80年代的事，50年代就寥寥可数了)，墨海书馆印了几种科学书籍，例如艾约瑟译的《重学》，章廉臣译的《植物学》等等，为数不多。历史地理方面有慕维廉的《大英国志》、《地理全志》，裨治文的《联邦志略》(美国史)等等。洪仁玕从香港到上海时，韩山文曾赠给他一些宗教书籍和历书、《世界及中国及巴勒斯坦之地图》，还有望远镜、寒暑表、指南针等等(《太平天国》从刊第六册，页832)。当时可能流览到的报刊杂志，首先是马六甲出版的《察世俗每月统计传》和《天下新闻》，巴达维亚出版的《特选撮要》等，这些刊物虽然宗教宣传占了大半，但是也刊登一些新闻、新知识，包括科学、历史等方面；这些刊物虽然在国外出版，但是也流传到香港、上海等地。在国内出版的刊物有广州出版的《东西洋考每月统计传》，宁波出版的《中外新报》，上海出版的《六合丛谈》，这些刊物也同样登载一些科学、历史、地理方面的知识。对洪仁玕关系最大的刊物可能是1853年在香港发刊的《遐迩贯珍》，这份刊物的内容非常接近近代报刊，其中并没有宗教宣传。以1855年12月1日的《遐迩贯珍》为例，它报导了香港、广州、北京的各项新闻，其中太平天国的战争消息很多，也有不少贩运华工的报导，也刊登某些地理知识和本地货物的价目。洪仁玕在《资政新编》中所说的“新闻馆以报时事常变，物价低昂。”显然是从这些刊物借镜的。当然他也从中吸取不少其它方面的知识。除了从书本学

习知识以外，洪仁玕还利用他逗留上海、香港的机会实地考察西方国家管理社会的各项措施和设施，以此增强他的感性认识。传教士们希望把洪仁玕塑造成一个中国传教士，而洪仁玕则希望从基督教的信仰中领悟到创立新（近代）国家的理论和方法。数年的努力确实学有所成，在当时就博得不少西方人士的赞赏，理雅各说“他的研究从神学到西方科学和政治经济学，不但使他成为太平天国领袖中文化最高的人，而且是西方文化最早的传播者之一。”（《剑桥中国史》卷10，第一篇，页296）

### 三 《资政新编》的现代化意义

#### 1.《资政新编》问世的背景

1859年洪仁玕再度离港北上，历经广东、江西、湖北等地，几经辗转终于同年4月22日到达天京。洪秀全对洪仁玕的到来欣喜异常，不到一个月，连升三级即在5月11日就封他为“开朝精忠军师顶天抚朝纲干王”，总理全国军政。弄得满朝官员大为不解，也很不服。就连洪仁玕本人也甚觉不妥，十分尴尬，他“恐将心不服，屡辞”，天王不准。洪仁玕感激涕零，决心“竭力效忠，以报知遇之恩。”不过“请辞”之举倒也稍稍平息了朝中的不满气氛。洪秀全力排众议，如此器重洪仁玕因为他深感太平天国危机之重重，又无合适人选为他排忧解难。“杨韦”事件以后，太平天国虽然暂时度过了分裂的危机，但是权力分散，军心混乱，人心不一，离心倾向日甚还非常严重地危及着太平天国的生存。史学界论及当时的洪秀全所面临的严峻形势一般都比较强调：一、内部自相残杀和石达开带兵出走使太平天国实力大受损伤，并直接导致武昌、九江失守和清军江南、江北两大营对“天京”形成合围；二、洪秀全猜忌异姓、专任他长兄洪仁发、次兄洪仁达及蒙得恩等人又进一步恶化了“政事不一，各有一心”的局面。应

该说，这两点无疑都是客观存在的事实，而且十分严重。

但是，至少同样严重存在的一个问题却很少被重视，那就是关于太平天国“革命”的目的究竟是什么？它究竟要建立一个什么样的理想国家？洪秀全打着“天国”的旗帜起义，一开始就表明他的“革命”不只是一场推翻满清统治的“民族”革命，而是要建立一个完全不同以往的“新国家”。问题是究竟“新”在何处？洪秀全除了通过洋人及其传教士而得到的一点点朦胧的感觉之外，对现代国家的真正涵义和具体的体制结构几乎一无所知。最后，真正动员农民参加起义的还是千百年来的小自耕农的“平均主义”理想。在“金田起义”后的最初几年内，这种“平均主义”加“禁欲主义”的做法也确实加强了农民弟兄们的团结，甚至提升了他们的道德情感。这种情况又使得“太平天国”尽管有天父信仰和天国的理想，最终还是回到所有农民起义的轨道上来。1853年的《天朝田亩制度》实际上是以小农平均主义理想为基础的政治纲领，所描绘的未来国家蓝图如果实现，也只是宣告一个新的封建王朝的诞生。比如，一方面洪秀全等人宣扬“田产均耕”，《天朝田亩制度》也规定“天下田天下人同耕”，“分田照人口”，“无处不均匀，无人不温饱”，“通天下皆一式”的绝对平均主义，彻底取消封建等级制，满足农民对土地平均的理想；同时在里面又规定“功勋等臣，世食天禄”，让少数人养尊处优，搞世袭的特权主义。这种肯定世袭特权的隐患迟早会引发权力斗争。可以说，“杨韦事件”就是这个隐患的提前爆发。“杨韦事件”之后，太平天国内部流行“天父杀天兄，江山打不通”的歌谣（沧浪钓徒：《劫余灰录》，《太平天国史料丛编简辑》第二册，页163）实际上是他们“天国”理想的破灭。这是太平天国内部更为深刻、更为严重的危机。洪秀全深知这个危机的严重性，他也知道洪仁玕“学习西方”10年之久的工力，加上洪仁玕又是他喜爱可信之人。洪仁玕也果真不负天王厚望，一到天京就尖锐地提出一个问题：在太平天

国前期，太平军有“日辟百里之势”，为什么后来却是“进寸退尺，战胜功取之威，大逊于初时？”他的回答是：这是由于前期事权集中统一，“臂指自如”，后来则人心不一，“出死入生任各军，而事权不一也”（洪仁玕《立法制喧喻》，《太平天国史料》，页152）这可以说是一针见血。洪仁玕新政之初就是力求“权归于一”。《资政新编》就是以此作为突破口来展开洪仁玕的整个政治改革的构想的。

## 2. 《资政新编》之结构

《资政新编》全文共分四个部分：第一部分是“用人察失类”，大谈“禁朋党之弊”之重要。“杨韦事件”之后，文官武将为求自保，多有“结盟联党”之事，以至上有政策，下有对策；洪秀全虽然也曾努力加强集中和统一，但果效甚微；强行之，又怕属下乾脆闹起分裂。若洪仁玕之新政能够解决这难题，洪秀全当然是求之不得。所以，究竟是洪仁玕为求“改革”能顺利进行而故意投洪秀全之好，把“禁朋党，权归一”作为第一部分，看起来好象是整个改革第一要务，也是最终目的；还是“用人”问题确实重要，非据改革的首位不可？这个问题虽然不在本文的讨论之内，但是觉得有提一下之必要。因为从结构上看，有牵强的感觉。

第二部分是“风风类”，这部分历来不被重视，因为这部分以基督教信仰为基点，全面论述民风习俗、文化传统、思想观念为何必须革故鼎新。后面还将详细讨论这部分的意义。

第三部分是“法法类”，这是整个《资政新编》篇幅最长的部分。凡重视《资政新编》者，无不肯定“法法类”最为重要。原因是这部分系统地阐述了发展资本主义的各项政策及其制度，也因此为由，肯定了《资政新编》的资本主义的性质。本人对此也并无异议，故不再赘述。

第四部分是“刑刑类”。这部分全面论述了立法、司法制度的必

要性。

### 3. 《资政新编》之现代化意义

近代中国一再遭受西方列强欺凌，“富国强兵以御外辱”在当时就已经是知识分子和开明官僚的共识。本着这个目的，前辈中先进者几乎都是从洋枪洋炮、科学技术、商品经济、政治制度不断革命，一路“西进”。即便是太平天国和曾国藩的湘军互相厮杀的敌对两方，对“现代化”仍有共识。1861年4月，曾国藩的重要幕僚赵烈文看到庚申年七月《资政新编》刻本后说：“其中所言，颇有见识，……《法法类》，皆效法西人所为，其钦折外洋，殆为心悦诚服，……然其长处颇能变通用之，亦未可抹杀。……观此一书，则贼中不为无人。”（《曾文正公全集》，书信，卷20，页26）过了5个月，他上书曾国藩，建议“用夷之道，还施于彼”。不久，曾国藩办起了近代中国第一个制造武器军事工厂——安庆内军械所。由此可见，《资政新编》把“师夷之长技以制夷”的口号变成系统的方案，影响了当时的洋务运动。遗憾的是，后人们不是从《资政新编》来指导“洋务运动”，而是仍以“中学为体，西学为用”的哲学基础上以“洋务”之需来利用《资政新编》。更令人深感遗憾的是，直到现在，国人还囿于这个框架之中看待《资政新编》。其主要表现就是忽视《风风类》在整个《资政新编》中的作用和意义。

从《资政新编》的整个逻辑结构来看，似乎把《风风类》放在第一部分更合理。《风风类》首先从教化民众的重要性着手，论述了移风易俗一则需“自上化之也”，这种“自上而下”的身教言传以至于使民众知耻从善，可达到民众“不刑而自化，不禁而自弭矣”，二则需要设立“医院、礼拜堂、学馆、四民院、四疾院等”具体解决民众的医疗和教育、辅导的需要，这样才能“去其心之惑，以拯其迷也”。那么又以什

么样的精神为教化之本呢？

洪仁玕接着以自己的信仰为基点，用上、中、下三宝的理论重新确立新的文化价值观：“中地素以骄奢之习为宝，或诗画美艳，金玉精奇，非一无可取，第是宝之下者也。”这是对当时盛行的只图虚、表、奇等言之无物的文风习气的批判和否定。什么又是“上宝”呢？“夫所谓上宝者，以天父上帝，天兄基督，神圣爷之风，三位一体为宝。”以信仰天父、天子、圣灵三位一体的基督教为“上宝”。为什么？因为“一敬信间，声色不形，肃然有律，诚以此能格其邪心，宝其灵魂，宝其才德也。”洪仁玕不仅看到当时中国文化价值观之弊，而且以自己作为基督徒生命见证感受到基督教对于革新中国文化之作用。有了这样的信仰为基础，再重新看待世界，就有“物”了，就看到了进步和发展。“中宝者，以有用之物为宝。如火船、火车、钟表、电火表、寒暑表、风雨表、日晷表、千里镜、量天尺、连环枪、天球、地球等物，皆有夺造化之巧，足以广闻见之精，此正堂堂之技，非妇儿掩饰之文，永古可行者也。”在当时把西方的科学技术的发展所带来的先进的制造业说成“奇技淫巧”的价值认同氛围中，洪仁玕能够予以充分的肯定就是因为他有了自己新的文化之“本”——相信世界的井然有序是上帝的杰作，就必然相信万物都有其规律，进而就可以理直气壮的运用上帝赋予人的智慧去利用、改造万物。这就使洪仁玕能够在当时“鹤立”于众人之上，置身于“中学为体，西学为用”的框框之外来看待西方的科学技术和物质文明。

整个第三段对佛教和儒家思想进行了批判的同时再一次对基督教信仰的基本教义作了系统的阐述。其真正用意很可能就是为了纠正洪秀全对基督教许多不正确的解释。前面提到，洪仁玕早年为了传教之便，也曾参与洪秀全把基督教中国化的努力。其实洪仁玕当初自己对基督教的教义也不甚了了，与洪秀全一样全部知识基本上来自梁发

的《劝世良言》。与西方传教士相处十馀年的经历，洪仁玕确实掌握了基督教信仰的真实涵义和基本教义，也知道洪秀全离开真正基督信仰已有多远。但是直接了当地去纠正洪秀全对信仰的错误，等于直接向洪秀全皇帝加教皇的权威提出挑战。如此，洪仁玕别说改革，恐怕连性命都难保。作为基督徒，洪仁玕当然深知纠正信仰的重要性，也并没有忘记离开香港前多位西教士的托付，但也同样清楚其可能导致的后果，所以只能借机会暗中陈述规劝，让洪秀全自己纠正。

不过洪秀全也不糊涂，在批阅《风风类》中只在第一段论述移风易俗的重要性后面朱批：“钦定此策是也”之外，其余涉及到批判中国文化价值观和论述基督教信仰及其基本教义两大段则一字未批。此后，洪仁玕再也没有专门向洪秀全提起有关基督教教义问题。这令西教士们深感失望。

早在140年以前，洪仁玕就把移风易俗和教化民众作为政治、经济、社会革新的基础，看作现代化的前提。比如在《法法类》中，论及英美和欧洲各先进国家发展历史时指出“数百年来，各君其邦，各子其民，皆以天父上帝耶稣基督立教，而花旗之信行较实，英邦之智强颇著。”“瑞邦、丁邦、罗邦，纯守耶稣基督之教，其发老少多白，中年多黄，相品幽雅，诚实宽广，有古人遗风焉。”论及信奉伊斯兰教的土耳其，因为“不信耶稣基督为救世主，仍执摩西律法，不知变通，故邦势不振。”当论及亚洲各国贫穷落后之原因，洪仁玕认为都与“信佛教、拜偶像”有关。从社会、文化、经济、政治入手看到背后的宗教因素，就现在来讲也是非常难能可贵的。《刑刑类》是主要论述法制的。洪仁玕考察西方的法制制度时，还是看到它的基督教信仰的作用而没有被“法”的作用所迷惑。认为“必先教以天条（摩西十诫），而后齐以国法，固非不教而杀矣，亦必有耻且格尔。”国家需要法制来治理，法制需要道德来补充。中华民族一贯重视道德，可以说人人

都以德行为荣。可是事实上道德的力量一直不强，而且越来越弱，这个事实早就提醒我们：道德需要信仰来支撑。洪仁玕比我们早140年看到这个问题，实在可钦可佩。

《风风类》从来就没有得到学术界的正视，就是因为中国的读书人不愿意拓宽自己文化之体的胸怀去正视基督教，接受基督教的真理，因为也不愿意承认基督教对“现代化”的意义和作用。所以，140年以来，中国人力图使自己国家现代化的努力没有间断过：思想进路从洋枪洋炮到科学技术，到商品经济，再到政治制度；为了实现现代化，改革和革命的手段交替进行，且越来越激烈。遗憾的是，虽然各种“主义”象走马灯似的“乱轰轰，你方唱罢我登台”，但就是跳不出“中学为体，西学为用”的框框，就是愿意承认现代化与基督教之间的内在联系。读《资政新编》只取其表，却舍其核。现在的中国，别说台湾、香港，就是大陆，“穷则思变”的时代似乎是过去了，但“富则不仁”社会危机却接踵而至。

140年以来，中国的先辈们一直没能象洪仁玕那样以更加宽厚的胸怀理解现代化，以至于在追求“物质”的同时，又一直受到“精神”的纠缠：由于文化价值观和固有的道德价值都不认同现代社会关系和法律制度，所以制定法律，但法律却又不起作用；加强教育，却又不愿意承认知识的真正价值；如此等等，对于现代化的全部追求只集中在一点上，即追求个人的物质享受。《资政新编》整整140年没有受到真正的重视确实令人遗憾。140年过去了，也许只有到今天中国人才会认真重读《资政新编》，从而真正体会到基督教对中国现代化的意义和作用。如真能这样，倒也没有辜负洪仁玕在140年前就为中国现代化而付出的一片苦心。

# 中国的社会问题与基督的社会关怀传统

王忠欣 / 北美华人基督教学会

自1978年实行改革开放以来，中国经历了巨大的变革，经济、社会、文化等各方面都在经历着巨变；并且随着经济改革的不断深化，社会结构的变化愈显突出和激烈。社会的巨变则不可避免地带来了严重的社会问题。社会问题一般来说，主要包括道德问题和贫困问题。社会上的任何问题几乎都可归纳到这两个问题上。比方说，社会的治安问题、犯罪问题就是道德问题的升级，无家可归的问题、盲流的问题及温饱问题则与贫困的问题有关。道德和贫穷的问题也是宗教，特别是基督教历来所关注的问题。“古为今用，洋为中用”，我们是否也可从基督教的经验中获得一些可用的资源，来反思如何解决今日中国的社会问题？由于篇幅所限，本文将着重探讨中国社会的贫困问题，以及基督教的社会关怀传统，并希望这样的探讨能对贫困问题的解决或缓和提供一些思路。

## 一 中国社会的贫困问题

中国社会是否存在贫困问题？答案应该是肯定的。事实上，贫困问题是人类社会一形成就存在的问题，只要有人类社会存在，就会有贫困问题存在。贫困并不是中国现时特有的问题。每个国家，每个社会都存在着贫困的问题，历史上的每个时期也都存在过贫困问题。对付贫困问题，可以说从人类社会一出现就开始了。

中国的历史上长期存在着贫穷的问题，历次的农民起义都与这个问题有关。中国人对贫穷的感受可谓是刻骨铭心。50年代以来，中国在经济上实行平均主义，大锅饭、铁饭碗制度使得贫富悬殊问题淡

化，然而，由于经济水平较低，全民都处于一种贫困的状态。70年代末经济制度的改革开始改变全民贫困的状况，一部分人先富了起来，但是贫富差距的现象也随之出现。目前，贫困问题中国社会主要表现在以下几方面：

首先是贫富悬殊，两极分化。经济制度改革后，有能力、有学历、头脑灵活的人及时抓住致富的机会，首先富了起来，率先摆脱了贫困状态。在另一方面，能力较差、运气不佳的人则无法迅速脱贫，仍然生活在贫困中。中国地域广大，各地的经济基础、文化教育发展水平有很大差别，这种差别首先造成了各地间的贫富差别。沿海地区的人民较早富裕了起来，内陆地区如西北地区的人民则相对不那么富裕。在同一地区，城市和乡村也有差别，城市中致富的机会较多，乡村中的机会则较少，这也造成了城乡贫富的差别。即使在城市中，同样能力、教育水平的人中，由于职业的不同，也使一些人运气好些，一些人运气差些。凡此种种，就形成了中国社会中由于城乡、地域、职业差别所造成的收入差距，形成了先富起来的一部分人，与处于贫困中的一部分人。这种两极分化本身就是严重的社会问题。中国经济学者胡鞍钢和政治学者王绍光在其新书《中国：不平衡发展的政治经济学》中指出：“地区间、人际间、城乡间的差距使当今的中国成为建国以来整体收入分配最不平等的时期。”中国最富和最穷省份之间的差距几乎相当于西方发达工业国与最贫穷国家之间的差距。“如果伴随着改革与发展的是不断扩大的不平等，人们无法分享经济增长的成果，贫富差距就会变得让人难以接受”，“更为严重的是，如果只有少数地区、少数人口和少数阶层能从市场转型和经济增长中获利，人们对不平等的忍耐力就会降低，不满情绪迟早要爆发。”日益扩大的不平等“可能蕴含着经济停滞、政治动荡、国家分裂的危险。”<sup>1</sup>由此看来，贫富差距反映出来的贫困问题在中国是相当严重的。

第二是下岗、失业、失学。中国在经济制度改革、市场转型，特别是在近期的国营企业改革的过程中，产生出一个新的阶层——下岗工人。由于生产力提高或生产效益不好，许多工厂企业需要大量裁员，许多工人必须离开工作岗位，下岗的工人不等同于失业，因为他们每月可领到很少的下岗工资。然而有些下岗工人领不到工资，或数年后下岗工资被中止，到了这一地步，这些下岗工人就成了失业者。这些下岗工人，如果运气不佳，找不到新的机会，其生活几乎不可避免地会陷入贫困中。近几年，中国的媒体上经常报道一些下岗失业工人的贫困状况，由此可看出该问题的严重性。经济变革所造成的大批下岗人员，以及由此所转化成的失业人员，无疑加重了社会的贫困问题。贫困问题不仅存在于城市中的下岗、失业家庭中，在广大的乡村，如果家中劳动力有限，或无劳动力，家庭生活也会陷入贫困中。贫困家庭的子女，尤其是学龄子女，在面对家庭的经济压力时，经常出现的一个问题就是失学。在经济改革的同时，各级学校也在收费方面作了调整，学杂费及各种名目繁多的费用，令许多生活困难的家庭难以负担，导致贫困学生失学。在乡村，许多贫困的家庭则需要子女辍学，从事劳动，承担扶持家庭的重担，其经历令人同情。1998年，广州日报社曾举办过帮助苦儿的社会慈善活动，呼吁社会大众认助本地区的贫困失学少年儿童，得到社会的热烈响应。<sup>2</sup>即使在广东这样的经济发达地区尚存在失学问题，其它内陆地区的少年儿童失学情况则会更加严重。困难家庭的大学生也面临着失学的问题，由于学杂费用增加，许多经济落后地区考入大学的学生，因无法交纳学杂费，而被迫离开学校，或入不了学。1998年，中国长江洪灾过后，许多灾区考入大学的学生无法入学，一些学校特别为灾区新生设立了奖学金，帮助他们入学，但是也有不少学生痛失学习的机会。这种情况也显示了失学问题的严重性。

第三是社会保障制度的不健全，以及社会救济、服务机构的不足，使得贫困以及相关的问题难以得到缓解。中国实行经济改革后，原有的社会保障和救济制度已不能适应新的社会情况。改革前的中国，社会救济方面的工作主要由国家承担，民政部主要负责这方面的事务。改革开放后，由于贫富差距的加大，贫困问题的严重，政府用于扶贫的财力愈显不足。据报道，有些私人开办了一些福利机构，如养老院等，但目的是为了赢利，并不是真心的社会关怀。这些以赚钱为目的的所谓福利慈善机构只会带来更严重的社会问题。在中国，民间的社会救济、服务机构和力量尚不成型、成熟。虽然政府和有心人花了许多心血来解决贫困的问题，但因缺乏一套有效持久的制度，及专业化的社会救济服务机构，贫困问题并没有得到有效的控制和缓解。实际上，中国社会中济贫的资源非常丰富，如何有效地将这些资源挖掘、调动、组织起来，应引起各方的重视。从另一个角度看，贫困问题的存在和加重，也是因社会上缺乏相应有效的济贫制度和管道所致。

## 二 《圣经》中关于济助穷人的教导

谁来帮助穷人，怎样帮助穷人？在中外历史上，在当今世界各国中，都有不同的方式。在中国历史上，济救穷人的义务主要由富有的善人来承担，或由“劫富济贫”者来完成。在中国传统中，一般来说，地方的士绅承担着社会的慈善义务，修路架桥、济贫扶弱都由地方的士绅主持，而这些士绅都是富有的人。如果这些富人心地善良，那么他们可能把自己的财富拿出来救济穷人，比如施粥放粮。如果他们没有这个善心，济贫义务就会以另外一种形式进行。通常，被逼无奈路见不平的贫困者会揭竿而起，采取暴力的手段，夺取富人的财产，分给穷人，如开仓放粮。历史上的许多农民起义，都是由于富人不仁，贫民被迫以极端的手段，来解决社会上的贫困问题。然而这

些方法只能解一时的燃眉之急，无法长久有效地处理贫困的问题。由此看来，中国历史上缺乏系统的、有效的组织和渠道来处理贫困的问题。

在西方，帮助穷人的义举则历来由教会来承担。西方的社会结构与中国的有很大的不同，教会在西方的社会中一直起着十分重要的作用，特别是在社会慈善事业方面。教会对社会问题的关注，又与基督教的经典——《圣经》的教导有关。

《圣经》中有许多章节专门论述如何帮助穷人，其中一个独特的看法就是“施比受更为有福”。《圣经》的这些论述是对教会和基督徒的教导，对教会的社会服务工作有不容忽视的指导作用。

《旧约圣经利未记》指出，“在你们的地收割庄稼，不可割尽田角，也不可拾取所遗落的。不可摘尽葡萄园的果子，也不可拾取葡萄园所掉的果子，要留给穷人和寄居的。”<sup>3</sup>申命记中再次强调了这一观点，“你在田间收割庄稼，若忘下一捆，不可回去再取，要留给寄居的和孤儿寡妇；这样，耶和华你神必在你手里所办的一切事上赐福与你。你打橄榄树，枝上剩下的不可再打，要留给寄居的和孤儿寡妇；你摘葡萄园的葡萄，所剩下的不可再摘，要留给寄居的和孤儿寡妇。”<sup>4</sup>对于十一奉献，申命记也提出了与我们通常理解所不同的含义，“住在你城里的利未人，你不可丢弃他，因为他在你们中间无分无业。每逢三年的末一年，你要将本年的土产十分之一取出来，积存在你的城中。在你城里无分无业的利未人和你城里寄居的，并孤儿寡妇，都可以来，吃得饱足。”<sup>5</sup>而安息年的收成则也应分给穷人，“第七年地要守圣安息，就是向耶和华守的安息，不可耕种田地，也不可修理葡萄园。遗落自长的庄稼，不可收割；没有修理的葡萄树，也不可摘取葡萄。这年，地要守圣安息，地在安息年所出的，要给你和你的仆人、婢女、雇工人，并寄居的外人当食物。”<sup>6</sup>

《旧约圣经》对当时处于农牧阶段的以色列人如何救济穷人做了尽可能详细的规划，其方式大概可归纳为三种：一是在每年的收成中留下一部分专门供贫困的人享有，使他们能够生存下去；二是在每三年的第三年，将收成的十分之一取出来，分给有需要的人；三是七年一次，将安息年田地中自然长出的收成与贫困人共享。

到了新约时代，《圣经》对如何帮助穷人做了进一步阐述。据新约《马太福音》记载，耶稣基督在橄榄山上曾教训门徒说，“‘我饿了，你们给我吃；渴了，你们给我喝；我作客旅你们留住我；我赤身露体，你们给我穿；我病了，你们看顾我；我在监里，你们来看我。’义人就回答说：‘主啊，我们什么时候见你饿了，给你吃，渴了，给你喝？什么时候见你作客旅，留你住，或是赤身露体，给你穿？又什么时候见你病了，或是在监里，来看你呢？’王要回答说：‘我实在告诉你们，这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。’”<sup>7</sup>很明显，耶稣把这些不幸的人都看成是他的弟兄，凡是作在他们身上的，也就是作在耶稣身上。此处教导使我们能更清楚理解关心穷苦人对基督徒的重要意义。《新约圣经》在多处都强调，救济穷人是富人的责任。福音书中都记载了少年财主的故事。曾经有一个少年财主向耶稣询问怎样可以进天堂，耶稣说要遵守十诫，少年人说他都做到了，耶稣对他说，“你还缺少一件；去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上；你还要来跟从我。”<sup>8</sup>提摩太前书也特别针对富人教训道：“你要嘱咐那些今世富足的人，不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要倚靠那厚赐百物给我们享受的神。又要吩咐他们行善，在好事上富足，甘心施舍，乐意供给人，为自己积成美好的根基，预备将来，叫他们持定那真正的生命。”<sup>9</sup>

与旧约不同，新约没有去设计帮助穷人的具体方法，而是更加强调帮助穷人的责任，特别是富人应负的责任。“财富的基本目的就

是去帮助在困难中的人。”<sup>10</sup>

### 三 早期教会的济贫实践

基督教对贫穷问题的关注，并不只是表现在《圣经》的教导中，教会从一开始就从事许多济助穷人的活动，并且济贫工作也成为基督教社会关怀的一个重要传统。

在耶路撒冷的早期教会采用财产公有的方式，解决贫穷的问题。《新约圣经使徒行传》中记载，在耶路撒冷，许多人在使徒彼得的劝勉下，受了洗成为基督徒。他们“都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷。”“信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产、家业，照各人所需的分给各人。他们天天同心合意恒切地在殿里，且在家中擘饼，存着欢喜、诚实的心用饭”。<sup>11</sup>“那许多信的人都是一心一意的，没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用。使徒大有能力，见证主耶稣复活；众人也都蒙大恩。内中没有一个缺乏的，因为人人将田产房屋都卖了，把所卖的价银拿来，放在使徒脚前；照各人所需的，分给各人。”<sup>12</sup>

耶路撒冷教会的一个基本特点就是财产公用。财产公用并不是要使人贫乏，相反是为了战胜和消除贫穷。能够财产公用是因为信徒们都有相同的信仰，他们意识到他们共同组成了一个生命体，每个人都在这个生命体中感受到他与其他人的团结。这种本质的同一也必须在物质上作为一种兄弟之爱团体的标记表达出来，这种兄弟之爱就是这种与穷人分享的行动。这种财产共享不可避免地产生了这样一种果效，即消除了早期教会中许多人的贫穷问题，所以在早期教会中，“没有一个缺乏的”。

在教会史的早期，教会在古罗马帝国的东部比较发达，故也积累了较多济贫的经验。东罗马帝国属于希腊语系。希腊教父们深受修

道运动的影响，经常谴责不公正的社会秩序以及所带来的社会不平等的问题。东方教会中修道运动的领袖人物当数四世纪Caesara的大主教Basil。Basil用他自己的资源创建了一个庞大的慈善福利机构，包括招待所、救济院、传染病医院等，连同教堂和修道院组成一个城中之城。老、弱、病、残、贫等都在这里找到了避难所。Basil本人也住在其中。在饥荒年间，Basil亲自为这些饥饿的人组织免费饭食，这些难民包括外国移民、异教徒、以及以色列不信教的儿童。<sup>13</sup> Basil创办的这所慈善机构是历史上最早的济贫院和难民营之一。

在同一时期，在东罗马帝国的首都拜占庭<sup>14</sup>，教会也从事许多社会慈善活动。当时，拜占庭的社会慈善事业主要由三种力量来承担：一是皇帝或国家；二是教会、修道院和基督教的机构；三是私人。罗马帝国国家的济贫物资并不是直接给穷人，而是给帝国公民。教会和私人的慈善服务则是面向穷人，其动力来自对《圣经》教训的遵守以及对末世奖赏的期盼。<sup>15</sup>

拜占庭帝国中最具影响的一个社会慈善机构当数君士坦丁堡的孤儿院。这个孤儿院作为一个主要的孤儿避难所存在了900多年。君士坦丁堡孤儿院是由Zotikos创建于四世纪中叶。在君士坦丁大帝时期，君士坦丁堡的主教Makedonios是该城组织社会福利制度的第一个基督徒领袖。他的慈善活动又深受该城教会一位执事Marathonios的影响。Marathonios从著名的修道领袖Eustathios那里学到了一种苦行的生活方式。Eustathios和其他小亚细亚修道运动领袖发展出了一套都市化的苦行主义。这种苦行主义要求以一种服务他人的形式，而不是逃离社会、在荒漠中修炼的形式来达到苦行的自我牺牲。Eustathios当上主教后，在他所居住的城门口建立了一所修道院，其成员没有专注于冥想和无止的祷告，而是从事于不停的慈善工作，如照顾麻疯病人、残疾人和被抛弃的人。Marathonios也在君士坦丁堡组织了一些松散的小

亚细亚苦行团体，他雇佣都市中的修士来救助城市街头的穷苦人和病人。正是在这样的背景下，Zotikos建立了君士坦丁堡孤儿院，并在城外建立了一个麻疯病院。这座孤儿院不仅为孤儿们提供一个避难所，并且还为他们提供良好的教育，特别是在音乐、文法和文学方面。长期以来，这座孤儿院也是希腊教育的一个中心。<sup>16</sup>

#### 四 中世纪的教会与贫困问题

进入中世纪以后，教会和修道院仍然保持基督教的慈爱传统，通过不同的方式把基督教的弟兄之爱带给受苦的人、有需要的人和贫困的人。在12和13世纪，罗马教皇以诺森三世曾经在社会慈善方面作过许多工作，帮助解决当时的贫困问题。

以诺森三世认为，一个信仰耶稣基督的人不可能忽视施舍，然而，如果没有一颗真正的慈爱之心，这样的施舍则是毫无价值的。人们应该象准备救赎那样，准备好施舍。禁食虽然好，但施舍更好。禁食饥饿、衰弱身体，是一件个人的事情；施舍则是积极的恩惠，因为它恢复别人的身体。祷告虽然好，但施舍更有意义，因为它在追求神之前先感动了自己的邻居。施舍者的贫穷并不能成为不要施舍的借口。<sup>17</sup>

早在中世纪前，罗马教会的收入就分成四份。教皇自己保留一份，第二份在神职人员中分配，第三份用来保养教堂，第四份则用作救济穷人。以诺森三世当选为教皇后，不仅用传统的四分之一收入来救济穷人，而且还从他自己的收入中拿出许多钱来用作济贫。据记载，他经常向饥饿的人提供食物，向赤身露体的人提供衣服，为待嫁的贫困少女找到一份嫁妆，抚养被抛弃的儿童。他还指示施赈人员在四处努力寻找穷人和懦弱的人。为了纪念耶稣基督，每个礼拜日，以诺森三世还学习耶稣的榜样为12个穷人洗脚，擦干，并确保他们有饭

吃，得到良好的照顾。<sup>18</sup>

以诺森三世所做的另一件慈善事业是开办慈善收养院。始于1201年，以诺森三世在罗马建立了Santo Spirito慈善收养院。他说服英国国王每年为他的收养院捐款，他还从意大利和匈牙利等收集捐款，此外，他也从自己的收入中拿出大笔的钱支持收养院。这个收养院的节目之一就是收养照顾被抛弃的婴儿和失去父母的孤儿。曾经有一段时期，罗马城中的河流中经常发现一些婴儿的死尸，这些婴儿是被他们的母亲抛弃而死亡的。得知这一情况后，收养院的门口不管是白天黑夜一直放着一个箱子，专门用来接收被抛弃的婴儿，收养院并不打听弃婴者的姓名等情况，以使弃婴者可将婴儿安全地放在接收箱中，从而保全婴儿的性命。收养院也照顾来罗马朝圣而即将分娩的孕妇，为她们提供食宿，甚至为婴儿也准备了单独的小床。在收养院中，贫困的儿童由修女们抚养，男孩在一些适当的行业中做学徒，女孩则由收养院为她们提供结婚的嫁妆。每周一次，收养院还派修士们到街头去寻找虚弱的乞丐，把他们接到收养院中进行治疗和照顾。<sup>19</sup>

## 五 宗教改革运动中的社会救济实验

在宗教改革运动中，许多著名的宗教改革家也热心从事社会福利工作，他们的社会救济实验对于解决贫困问题提供了有益的经验。马丁·路德和加尔文是当时积极投入社会慈善活动的两个典型代表。

马丁·路德认为，真正的基督教团契是要为穷人服务的。他的这一思想充分体现在他所倡导的共同资金和社会福利机构的发展上。1520年前后，路德帮助德国温登伯格市议会制定通过了使社会福利制度化的法令；1523年他又帮助Leisng市议会制定相关的法令。这些法令中的许多条文都与减轻穷人的苦境有关。根据这些法令，这些城市

建立了旨在济贫的共同资金，工人和工匠可以得到低息贷款做生意，新迁入者可得到贷款安顿下来，孤儿和老弱病残可得到救济来支持日常的生活，贫困家庭子女的教育和训练也可以得到资助。穷人家的女儿还可得到给适当的嫁妆以备结婚之用。工匠们如果无力偿还贷款，因着上帝的缘故，他们贷款可被免除。

共同资金的经费主要来自已经停办的宗教机构的捐赠基金和教会的资产。路德建议，在为想要留在修道院和想要离开修道院的修士、修女留足资金、为有需要的捐款家庭退还部分资金后，教会的财产应全部放在共同资金中；为预防未来资金的不足，在必要的时候，教区中的每个人按其能力和财产可获得减税。路得的社会福利改革实验成为当时各地类似努力的榜样。<sup>20</sup>

在瑞士的日内瓦，另一位宗教改革家加尔文也进行了救助穷人的社会福利改革。加尔文认为，如果没有充满济助他人的工作，信仰就只是一个空洞的器皿，单单只有信仰并不足以使基督徒有资格站在上帝的面前。在这种神学思想的指导下，加尔文参与日内瓦的许多社会福利工作。

加尔文曾在日内瓦生活了数十年，特别是在1541至1564年间。日内瓦是加尔文实现他“完美的基督教社区”理想的基地，在宗教改革期间，基督教会在日内瓦有着举足轻重的作用，而加尔文又在教会中有着很大影响力，因此，日内瓦的许多社会福利改革活动与基督教有关。

宗教改革期间，日内瓦成立了基督教法庭，法庭由平信徒长老和教会讲道人(Preacher)组成，主要处理基督教内部的纠纷，如有必要，该法庭也可将案子移交民事法庭处理，因此该法庭有很大的权力，人们也称它为另一个“日内瓦市政府的常务委员会”。1547年该法

庭通过的有关日内瓦农村财产法令规定：经过警告后，继续违法的人将被课以罚款，罚款额的三分之二将被用于帮助教区中的穷人，这些金额将被放在教会的施舍箱中，根据需要分配给穷人。<sup>21</sup>

1535年，加尔文的密友William Farel在日内瓦建立了日内瓦救济收养院。Farel本人也是一位宗教改革者，正是他邀请加尔文来到日内瓦并大力支持他的宗教改革运动。这所救济收养院在为日内瓦提供社会福利救济方面产生了非常重要的作用。该院拥有一座大型建筑物，位于日内瓦的中心，它向所有有需要但自己又无能为力的人提供帮助。该院收养了数十名儿童，大多为孤儿和弃儿；该院也收养一些因太老、太弱，无法照顾自己的老年人。每个星期，该院还在全国范围内向贫困的家庭分发面包；每天晚上，收养院则为那些刚刚抵达日内瓦、无法支付食宿的访客提供免费的食物和住处。<sup>22</sup>

## 六 美国工业化过程中教会的社会服务工作

19世纪上半期，美国开始了工业化的过程，在这一过程中，由于传统的社会结构解体，涌入城市的农民和外国移民增加，社会问题不断出现，特别是贫困的现象非常严重，象纽约这样的大都市，贫民窟的问题成为社会上最令人头痛的问题之一。

为了对付贫困的问题，纽约的基督教徒于1843年组织了纽约改善贫困状况协会<sup>23</sup>。这个协会是由纽约市宗教小册子出版社<sup>24</sup>帮助成立的。后者为纽约基督教的城市宣教团体，前者则为基督教的慈善团体。在创建初期，协会的许多工作都是由出版社承担，例如，协会的工作人员和财务支持都来自出版社。协会把纽约分成17个大区，每个大区又被分成许多小区，每个小区由一个5人组成的顾问委员会负责。这些委员会又把他们负责的小区分成更小的单位，通常每个单位包括25个贫困的庭。委员会负责招收有爱心的志愿人员来照顾这些家

庭。在初期，由于志愿人员不够，每个志工通常要负责60个家庭。申请救济的家庭被推荐给负责该地区的志工，志工的主要工作就是去调查有需要的家庭以及其贫困的原因。如果贫困家庭符合条件，志工就与各个慈善机构联系，帮助贫困家庭得到援助。<sup>25</sup>

改善贫困状况协会还想出许多实用的方法使救济穷人的工作更有效。例如，协会把煤炉借给那些非常贫穷、没有地方烧煤的家庭，协会还收集和发放洗干净的旧衣服，以及饭店和富人家里剩余的食品。志工们想方设法进入贫民窟为贫民服务，仅1847年一年，志工们就救济5500个贫困家庭，到1853年，帮助协会工作的志工达378人。<sup>26</sup>

为了改善穷人的居住环境，最终消灭贫民窟，协会于1853年开始为穷人建造了一座示范性的经济公寓，该公寓1855年完工，全部出租给黑人居住。协会对穷人的健康和医疗照顾也非常关注。1852年，协会开办了一个面向穷人的浴室和洗衣房。这是纽约的第一家公共浴室。1862年，协会开办了一所医院，主要用来济助工作中受伤的劳工。协会还支持改善城市污水处理系统等涉及公共卫生的各种活动。<sup>27</sup>

在美国的历史上，另一家喻户晓的关心穷人的基督教团体是救世军。<sup>28</sup> 救世军在美国基督教新教的社会服务工作中占有非常重要的一席之地。救世军由英国人围廉·布斯(William booth)于1865年创建于英国伦敦，1880年传到美国。社会服务是救世军与众不同的特色。19世纪80年初，救世军的领袖们认识到，城市贫民需要在身体、精神和道德方面进行彻底的改革。为了满足这一需要，救世军开始开办栖身所，免费提供饭食，并登记失业者。慈善工作是救世军对美国 and 英国社会的一大贡献。救世军的一项非常著名的工作就是在城市的贫民窟中工作，这一工作被称为“贫民窟旅”(the Slum Brigade)，这是一种使救世军成员进入贫民窟、与贫民建立密切关系的服务方式。1889年布斯太太在纽约组织了第一个贫民窟旅，到1901年，全美共成

立了24个相似的团队。<sup>29</sup>

贫民窟旅主要从事三方面的工作：探访和救济；进行宗教服务；以及培养抵制恶习的情操。第一方面的工作是最重要的，因为它在都市中创造了一种乡村中的那种人与人之间彼此亲密、同情的气氛。在贫民家中照顾病人和濒临死亡的人，在艰苦的环境下提供充满爱心的服务，这些在贫民窟的日常工作，为救世军赢得了比只是分发食品和金钱更高的声誉。贫民窟旅的经验也启发出了其它一些形式的社会服务。1893年，纽约的贫民窟旅为那些父母无法照顾他们的儿童开办了一个托儿所。救世军还从事援助妓女的活动。1892年3月救世军开办了第一家妓女援助所，到1900年救世军共在全美10多个都市开办了17家援助所。救世军于19世纪末还在纽约和旧金山建立了两所孤儿收养院。1897年，救世军组织了贫民窟助产士网，次年又开办了一个培训学校，为贫民们培训护士，目标是使每一贫民窟区片都有一位护士。<sup>30</sup>

为了帮助失业者，救世军从1891年起为失业者开办了食品栖身站，失业者只需付象征性的一点费用，就可在站中食宿。到1901年，救世军共开办了73座食品栖身站，大多为援助的性质。仅1900年一年，纽约救世军就向无家可归者发放了125万份饭食。在寒冷的冬天，救世军将温暖的大厅开放给在严寒中的贫民。另一方面，救世军也为失业者提供一些就业机会。通过救世军经营的工业站、木材场和废品回收站，救世军为那些不能支付食品栖身站最起码费用的人提供工作。到1900年，类似的就业站已达24个。<sup>31</sup>

救世军的这些社会服务工作，特别是面向贫民窟的工作，使许多贫民受益，因此，救世军也被称为“贫民的个人上帝”。

## 七 社会关怀与信仰

在过去的两千年中，基督教会作为一个独特的社会组织，在社会慈善事业上做出了卓越的贡献，时至今日，许多人一想到基督教就会首先联想起教会所做的慈善活动。教会是一个超越家族、有别于政府的社会志愿组织，它是靠信仰凝聚起来的群体。所以，基督教的社会关怀传统与其信仰有着密不可分的关系。

基督教相信有一位掌管宇宙万物的上帝，这位上帝创造了天地万物包括人类；而人类始祖亚当破坏了人与上帝的和睦关系，使人类陷入罪中；上帝把独生子耶稣基督派到人间，以其十字架上的死来赎人的罪；拯救人类脱离罪的唯一力量就是上帝；罪使人进入地狱，拯救使人进入天堂。基督教相信耶稣基督的第二次再来，相信最后的审判，也相信上帝王国的降临。正是这种信仰为基督徒提供了无限的动力去做赢得上帝喜悦的事情，而帮助穷人的社会关怀工作也是上帝所喜悦的。因此，基督徒坚持不断地从事这一方面的慈善工作。

在本文的第二部分，我们介绍了基督教的经典《圣经》对帮助穷人的教导，《圣经》是基督教信仰的集中体现，《圣经》中有关教导自然就成为教会和基督徒从事社会慈善工作的动力。历代的基督徒，特别是神学家也在神学的层面论述社会关怀与信仰的关系，使我们能够更清楚理解信仰对基督徒开展社会慈善事业的作用。

4世纪Caesara的大主教Basil曾在讲道中指出，“当你为了上帝的缘故与人分享时，你正在创造礼物和贷款。礼物，是因为你并不期望穷人的偿还；贷款，是因为上帝的富有，上帝将代表穷人回应你，将为你所给出的那一点而给你丰富的补偿。的确，‘怜悯贫穷的，就是借给耶和华，（箴19:17）。’<sup>32</sup>另一位早期教会教父Gregory Nazianzus也说过：“我们仍有时间探望基督，照顾基督，给基督食物吃，给基督衣服穿，欢迎基督，荣耀基督；但不是通过象一些人请他吃饭那样

(路7:36)；不是象马利亚用香膏那样，不是象亚利马太的约瑟那样只用一块墓地，不是象尼哥底母那样只用埋葬需要的东西；也不是象东方博士那样用黄金、乳香和没药。不，万有的上帝只要怜悯，而不是祭祀(太7:13)，他要全心的怜悯，而不是千万的羔羊；让我们通过(服务)穷人和今天受苦的人，把一切都给他，这样当我们离开这个世界的时候，我们就会在永恒的宝库中被这同一位基督我们的主所接收。”<sup>33</sup>

中世纪的罗马教皇以诺森三世在其著作《赞美博爱》中论述说，博爱的美德与基督本人的生活、十字架上的受死和复活、与天父上帝的慈爱、以及神灵的指导是分不开的。简单地按照自己的愿望和期望去从事慈善活动是很危险的。只有通过上帝的恩典，失败才能避免，施舍者的真正谦卑才能得到保证。<sup>34</sup>宗教改革时期的马丁·路德在抨击赎罪符时指出：“应该教导基督徒，施舍给穷人，或借钱财给有需要的人，比购买赎罪符要好得多”，“见到有需要的人，从身边走开，用钱来买赎罪符，这人所买到的不是教皇的赎罪符，而是上帝的愤怒。”“当爱和援助给了你时，你必须再在有需要的人身上把爱和援助归还给基督。”<sup>35</sup>加尔文也强调，我们应怎样向上帝表达我们的敬意？通过施舍：因为我们不能为上帝增添任何东西，但是上帝接收我们给予穷人的东西；这就是今天上帝所要求和批准的祭品。<sup>36</sup>

的确，基督徒热心从事社会关怀工作的巨大动力来自他们的信仰。“对上帝的公义和耶稣所宣告的王国的盼望激励着人们去济助穷人、弱者、孤儿和寡妇。通过这种方式，他们不但宣讲而且实践上帝的话语——真正的信仰、真正的虔诚。”<sup>37</sup>由此看来，对贫穷者的爱的回应正是一种对上帝的公义的见证。

## 注译

- 1 周锐鹏，“中国贫富差距扩大，学者警告是‘不祥之兆’”，《联合早报》电子版，1999年12月17日。
- 2 参1998年《广州早日报》，“苦儿”特指失学的贫困家庭的少年儿童。
- 3 《旧约·利未记》，19：9-10。
- 4 《旧约·申命记》，24：19-21。
- 5 同上，14：27-29。
- 6 《旧约·利未记》，25：4-7。
- 7 《新约·马太福音》，25：35-40。
- 8 《新约·马可福音》，10：21；《马太福音》，19：21。
- 9 《新约·提摩太前书》，6：17-19。
- 10 Julio de Santa Ana, *Good news to the Poor: The Challenge of the Poor in the History of the Church* (Maryknoll, New York : Orbis Books, 1979) , p.18.
- 11 《新约·使徒行传》，2：42，44-46。
- 12 《新约·使徒行传》，4：32-35。
- 13 Julio de Santa Ana, p.67-68，
- 14 拜占庭后更名为君士坦丁堡，今名为伊斯坦布尔，为现土耳其首都。
- 15 Alexander kazhdan, "Byzantium and Social Welfare", in *Through the Eye of A Needle : Judeo-Christian Roots of Social Welfare*, ed.,Emily Albu Hanawalt and Cater Lindberg (Missouri : The Thomas Jefferson University Press, 1944) , p.67, 70.
- 16 Timothy S.Miller, "The Orphanotropheion of Constantinople", in *Through Eye of A Needle*, p.83, 88, 90.
- 17 Brenda M.Bolton, "Hearts Not Purses ? Pope Innocent III's Attitude to Social Welfare", in *Through Eye of A Needle*, p.127.
- 18 同上，页136-137。
- 19 同上，页138-139。
- 20 Carter Lindberg, "The Liturgy After the Liturgy : Welfare in the Early Reformation", in *Through the Eye of A Needle*, p.186-189.
- 21 Elsie Anne McKee, *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving* (Genera : Librairie Droz S.A.,1984) , p.58.
- 22 Robert M.Kingdon, *Church and Society in Reformation Europe* (London : Variorum Reprints, 1985) , VI52.

- 23 该组织的英语名称为New York Association for Improving the Condition of the Poor。
- 24 该组织的英语名称为New York City Tract Society。
- 25 Carroll Smith Rosenberg, *Religion and the Rise of the American City*(Ithaca : Cornell University Press, 1971) , p.247-249.
- 26 同上, 页249-250。
- 27 同上, 页268, 270-271。
- 28 该组织的英语名称为Salvation Army。
- 29 Aaron Ignatius Abell, *The Urban Impact on American Protestantism, 1865-1900* (Hamden and London : Archon, 1943) , p.126.
- 30 同上, 页126-128。
- 31 同上, 页129-131。
- 32 Julio de Santa Ana, p.74.
- 33 同上, 页75-76。
- 34 Brenda M.Bolton, in *Through Eye of A Needle*, p.128.
- 35 Carter Lindberg, in *Through the Eye of A Needle*, p.182-183.
- 36 Elsie Anne Mckee, p.55.
- 37 Julio de Santa Ana, p.51.

# 中国乡村社会宗教信仰的复兴与基督教

周大鸣 / 中山大学

基督教在中国已有相当长的历史，但与本土文化的冲突也长期存在，如义和团运动的反“洋教”运动可以视为冲突的最极端的形式。过去的冲突之所以严重，那是因为基督教与民族矛盾、与帝国主义和殖民主义交杂在一起，缺少一个多元文化的环境。因此长期以来，基督教无法在中国健康地发展。在1979年改革开放以后，农村实行家庭联产承包责任制，经济改革全面展开，随着意识形态控制的宽松，出现了宗教信仰的复兴运动浪潮；尤其是在乡村社会，各种民间信仰、佛教、道教都复兴起来，基督教也成为复兴运动中的一部分。本文将以东部的材料为主，分析宗教信仰的复兴，宗教复兴的原因，以及为什么基督教与本土文化会从冲突走向调适，成为多元文化的一部分。

## 一 广东省基督教的现状

### 1. 发展简况

基督教，自1807年传入广东省，到1949年，全省共有信徒6万多人，分属20多个教派。自50年代开始，广东教会与全国教会一样开展全国三自爱国运动，实现自治、自养、自传，在信仰上互相尊重。文化大革命中，基督教与所有的宗教的活动几乎完全停止，教产教堂被占用。1979年后，广东省教会重新恢复活动，随后各地教会礼拜堂、聚会点相继恢复发展。到1993年，全省恢复或重建教堂420多座，家庭聚会点180多处，信徒约16万，有牧师117人和大量的义工在各堂、点服务。从1979-1992年，每年平均有4000人以上受洗（浸）加入教

会。广东省基督教三自爱国会是全省基督徒的爱国组织，广东省基督教协会是全省性的教务组织，两会联合办公，分工合作，旨在协助和指导省内各地教会加强自身建设，传扬福音，办好教会。省内各地教会互相沟通，互相帮助，并依据教会的规章制度及遵守国家的有关法律、法规、政策开展各项事务。具体事务有二：(1) 牧养教会 (Pastoral work and lay training)；(2) 人才培养 (Theological education)。

1979年以后，全国不分教派，都属于联合教会，各自以地方教会相称，在组织结构等方面无差别，但细观不同的渊源保留了自己的传统礼仪。

信徒状况总体而言：女的约占70%；中、青、老约各占1/3；农村的以妇女和老人居多，因此受教育程度低。

表1 广东省近年来基督教发展情况

	信徒数	教堂数	聚会点	神职人员
93年	18万	315间	161个	423人
94年	18万	357间	119个	413人
95年	19万	359间	199个	397人
97年	21万	430间	169个	526人

注：(1)聚会点是指经政府批准的点，某年的聚会点减少较多，可能是因为建立了教堂；同时，在民间还有很多点是没有批准的，无法统计。(2)每年的信徒数字较为保守，据教内人士估计还不止于这个数；统计是指登记在册的受洗的信徒。近年来，外来人口中的教徒也成为教徒增长的一个因素。(3)神职人员包括牧师、教师、长老和传道员。

## 2. 广东省基督教分布及特点

附表1和续表是1998年广东省基督教登记情况。从分布来看，教徒集中的地区是客家地区，即广东北部的梅州市、河源市和韶关市所属的县市。这一地区的特点，其一是基督教最早传入的地区，有比较好的基督教传统；其二是地处山区，交通不便与外界的交往相对比较少，因而受外界的政治影响弱一些；其三是侨乡，海外华侨的教徒对这一地区的基督教发展有一定的影响；其四是经济上是最落后的地区。

次要的分布地区是广东沿海的汕头、海陆丰、台山、徐闻一带。这一地区是沿海平原地区，与海外交往频繁，受海外的影响很大，也是基督教影响较早的地区；但这里受政治中心的直接影响，经济上相对富裕，基督教在这一地区遭受的挫折较多；同时这一地区也是民间信仰发达的地区。

同样有基督教传统的珠江三角洲地区，虽然还残存着基督教的活动，但与上述地区的教徒规模相差太远。这一地区也同为侨乡，但是经济最发达的地区，因此也是政治控制最为严密的地区。政府的领导人害怕基督教的复兴“破坏”精神文明建设和经济发展的稳定，因此对组织性的宗教发展比较注意。此外，还有一个原因，这里的民间信仰和祖先崇拜比较发达，其他宗教发展的空间相对小。

另外，像广州这样的大城市，教徒人数虽然不多，但因为各种各样的原因基督教的传统一直没有断。有比较稳定的聚会地点、崇拜的教堂和稳定的神职人员和宣教队伍。因此在基督教的复兴中发挥的作用是相当大的。这包括与海内外宗教人士的交流，培训神职人员和宣教人员，出版基督教书籍，以及仪式的示范作用。笔者参观过广州“石屋”（法国天主教留下的教堂）的仪式活动，仪式活动相当规范和隆

重，来参加仪式的来自广州以外地区的教徒相当多。同时，广州是落实宗教政策的窗口（提供海外人士参观），这样给教会的发展提供了合法的空间。

在表中没有教徒分布的县市，有一些是有基督教传统，也有教徒的活动，但没有正式登记和公开活动，这些地区通常都是“左”的路线占上风，对教会的活动进行限制；一些地方是政府睁一只眼、闭一只眼，对教会的活动既不干预也不支持，政府不给教徒合法化身份；也有些地区完全是没有基督教的传统，又是极端贫困的地区，人们的民间信仰发达，如清远县。

## 二 从个案看基督教复兴的多样性

### 1. 甘南夏河九甲乡朗格塘村，该村规模不大，却三个民族、三大宗教并存。

该村位于县城北4华里，47户，人口247人，由藏、汉、回族组成，以藏族为主体。这个村是一个典型的多元文化村落，多民族、多语言、多宗教和多习俗，但又相处很好。藏族信仰藏传佛教，六大寺庙之一的拉布伦寺就座落在县城。村民每个月要去转经，在家里也设有经堂，可以每天祭拜。回族信仰伊斯兰教，县城的人口以回族为主，有一个清真寺，有正常的礼拜活动。伊斯兰教不崇拜偶像，回民家里也布置一个类似经堂的地方，挂上麦加伊斯兰圣地的画，桌子上摆上一排茶杯。汉族村民原来有民间信仰，县城有关公庙，但民间信仰不是政府允许的正式宗教，因此一部分汉民改信藏传佛教，也有一部分汉族恢复基督教的信仰，在家里挂上基督像。但县里还没有恢复基督教的机构和教堂，因此无集中的礼拜之处，教徒只能在家庭聚会。汉族信仰基督教明显有与佛教和伊斯兰教对应的作用，因为基督教是合法的宗教。夏河的藏族与汉族历来相处融洽，相互通婚，并且

可以讲相互的语言，大部分的汉族可以讲藏语。而回藏的冲突已有相当的历史，但该村能够和平共处。基督教从18世纪传入甘南，由于佛教占绝对优势，基督教从未兴旺过，并且在1949年后完全消失。现在基督教的兴起，完全是依据记忆，其活动受藏传佛教的影响而不能公开。<sup>1</sup>

## 2. 四川通江县回林乡，基督教组织与宗族血缘集团融合于一体。

该村离县城50公里，地处山区，交通不便，总人口5788人，有基督教信徒(天主教)200多人。1949年以前，李贸德之父为回林天主教会会长，解放后，李贸德作为神父指定的教徒代表(会长)，但无机会履行职责，因为教会组织不存在。1983年后，教徒重新组织起来，李贸德开始作为教友代表掌管教会的事务。特点是基督教信仰与宗族相结合。其一是教徒全部为李姓，至今已有7代人信教，血缘的家族组织与教会合而为一。过去不与异教徒通婚，但异教徒通过婚姻可以变为教徒。其二，家长与会长同工，教会会长代表行使权力，这包括与县里神父联系，联络四村的教徒聚会和安排活动，主持丧葬和婚嫁仪式，处理教会与外界发生的各项事务等等。三是重视祖先崇拜，在天主教的大小节日中，唯独追思已亡节得到重视，要三天三夜念经，安慰祖先亡灵，替他们向上帝祈祷、祈求赐福升天或早投胎再生。四是普遍为生儿子传宗接代祷告。“在这里，拜天主和敬祖先得到和谐的统一。天主是独一无二的真神，是万事万物、宇宙人类之主宰，而鬼怪恶魔是作为天主的对立物出现的，是人们所受灾难、病痛、挫折的罪魁祸首；祖先也并未完全神化，既能保佑后世免遭灾难，又需要后世的祈祷，以帮助自己获得天主的接纳或得到转世再生之幸运，这又与传统的祖先观念和传宗接代的观念有了结合的契机。”<sup>2</sup>

### 3. 广东揭西上砂镇S村，教会与社区融合于一起。

S村地处山区，离县城约十多公里。这一带是19世纪传入的天主教（法国天主教会），现在还保存着法国制造的古钟。信教的传统一直延续下来，文化革命时，教堂和信物被作为“封建迷信”破坏，也限制信教。1980年代以后，开始恢复，发展很快，全村村民几乎都成为教徒，所以称为“教徒村”。该村的特点是教会与社区融合在一起，村的党员干部都是教徒，村委与堂管组共同管理村政，包括社区的生产、教育，并将基督教教规戒律与“精神文明”建设结合，使村里形成“路不拾遗”的良好环境。同时，也办起了学校、修了公路、通了电。在经济上大力发展果树，迅速脱贫致富。<sup>3</sup>

### 4. 福建罗源县西洋村，无基督教传统的功利性教会。

地处县城东约30余公里，全村93户，有一半的户信教。信徒都是25-45岁的中青年，且以男性为多。该村原不信教，其起源是1979年，一位妇女开始信基督教，以后，说是信教可以治病，并产生了许多这方面的“奇迹”，于是信教的人特别多起来，到1998年达到高潮。西洋村信教的原因有二，一是许多人因病信教，二是基督教能起到教诲和改造人的作用，一些原来行为不轨的人入教以后能改邪归正，教会在当地人中有好的印象。村教会发展的同时，注意发展生产和解决村民的实际困难。如成立了技术组，帮助农民种香菇和果树，共同致富；成立基建组将石匠、木匠和泥瓦匠组织起来，帮助信徒盖房子、教堂和修路，使每一家教徒都可以住上房子。<sup>4</sup>

### 5. 华北某县夏村，政府落实宗教政策，归还教产，重建基督教。

夏村是由6个自然村组成的（强庄、赢庄、莫庄、前夏村、西夏村、东夏村）。这里原来有基督教传统，教友集中在东西夏村和强

村。70年代，东夏村将教堂占用为学校，1985年县民政局宗教科提出要归还教产，并重建教堂（因为原教堂作学校，学校要上课，一时无法归还。于是村民在政府同意下，组成重建教堂领导小组。但因为选址的问题，拖了8年。直到1993年才确定地址，花费30万元，建起了全县最大的教堂。由于村里没有大姓，堂会由8个人7个姓组成，遇事大家一起商量。在村教会的重建过程中，乡村的精英阶层发挥了重要作用。<sup>5</sup>

### 三 基督教的复兴过程和特色

#### 1. 基督教复兴的过程

考察中国乡村基督教的复兴过程，可以看到基督教的起源有以下几种情况：

(1) 原有教会基础上的发展。这些地区基督教很早就传入，而且宗教生活一直持续下来，信徒和宗教专业人士也得以保存。1978年宗教信仰自由恢复后，教会迅速发展起来。如在广东的客家地区山区的一些教徒村，就是如此。

(2) 新建立。在一些没有基督教传统的地方建立起新的教会组织。这一类地区基督教的起源比较复杂，大部分乡村是以基督教能治病、驱邪发展起来的；少量是教徒传教而兴起的。如在福建、汕头、安徽东部的基督教是这样发展起来的。

(3) 恢复。一部分地区原来有基督教传统，但因为各种各样的原因，这种传统断裂了。到1980年代又重新恢复。这种恢复，有时是凭借部分宗教人士的记忆，有时是新的传教人员帮助建立，也有的是政府宗教局帮助恢复的。

## 2. 兴后的基督教具有一些明显的特徵：

(1) 信徒的特徵，以女性为主，占70%以上；以乡村为主，乡村信徒发展最快；教徒文化水平低。

(2) 神职人员特徵，受神学院专门训练的神职人员极少；神职人员文化素质不高；女性神职人员开始增多，由于女性信徒多，女性神职人员更好开展工作。广东省有女牧师18人、女长老50人。

(3) 基督教本土化倾向明显，表现在基督教与本土的宗教的融合、与宗教制度和现行政治制度的融合。

(4) 宗教组织特徵，由于政府不允许基督教的多教派存在，而将各教派合而为一组织。宗教组织往往与地方社区和政治交织在一起，或者形成社会的政治力量。

(5) 各基督教组织为了获得发展的空间，往往一方面迎合政府的“精神文明”建设，另一方面迎合信徒和一般村民，搞“物质文明”建设。

(6) 教会的功利性目的增强，一般以治病、精神安慰和扶贫助弱等方式吸引教徒，扩大影响。

## 四 基督教复兴的原因

### 1. 中国教会组织与世界教会组织的分离，“礼仪之争”已不存在。

据李天纲先生的研究，罗马教皇与清朝皇帝之间发生的“礼仪之争”，礼仪之争的结果是罗马教皇不允许教徒祭祖、祭拜孔子等，导致天主教在中国的灭顶之灾。基督教不能中国化，也就难以生存，这是早期传教士就预言的。实际上基督教从产生发展到现在已经经历了多次的本土化(包括语言、地域、仪式的变化)。而现在，中国教会与

世界的宗教组织分离，礼仪之争不复存在，对于基督教的本土化不再有人干涉，加上政府承认基督教的合法性，因此发展格外顺利。

## 2. 宗教政策的改变

宗教政策的改变，宗教自由政策的行使，这是重要的前提。因为现代国家的权力渗透到基层社会，国家的意识形态政策关系到宗教的兴亡。另外就是政策的实施问题，在宗教政策落实好的地方，基督教往往能健康恢复和发展，而在错误执行宗教政策的地方，则基督教难以恢复和发展。从政府的社会控制的角度来讲，总是希望限制宗教组织的发展，要将宗教活动置于自己的控制之下。这样对于不执行宗教信仰自由政策的官员，只要不出事，就不会有什么处罚。

## 3. 社会功能性需要

按照功能主义的分析，在一个文化中任何制度的存在是为能满足整体的功能需要。现代中国社会宗教的复兴和存在，同样满足社会多方面的功能。

### (1) 社会秩序的需要

中国正处在社会的转型过程中，这种转型是全方位的，从经济、文化直至意识形态的转型。在这一转型的过程中，最重要的是价值观和道德观的重新认定，否则社会将是无序的状态，公正，公平，公开和法制无从谈起。如人们无止境地追求金钱、肉欲和物质享受，而可以置起码的人伦和道德不顾；本来是“人民公仆”的政府官员将公众的资源和权力变为私有，以满足贪得无厌的欲望；更甚者变成欺压百姓的“恶霸”。加上社会的不稳定，如交通拥挤、治安混乱、黄、毒、赌泛滥，人们的生活受到困扰。而政治的宣传与社会的实际是如此的不一致，使人们感到困惑和痛苦。而基督教为人们提供了一个能

解释世界、解决问题的精神避难所。社会丑恶现象的存在是人类本性的堕落，只有上帝才能解决人性的堕落，基督教精神能为人类提供有序的资源。

## (2) 精神的需要

在基督教的复兴过程中，各地都有不少因信仰基督教而使浪子回头的故事。笔者认为这些并非神话，而是真实可信的。因为无止境的物质享受会导致精神的空虚和内心的恐惧，而基督教提供了精神安慰和摆脱心理危机的资源。如一位教徒说在入教以前吃喝嫖赌什么都玩过，信教以后才知道自己是罪人，作了太多的坏事，因此改邪归正。有些社会地位较低、经济不宽裕的教徒，在社会上受到歧视，但在教会里获得平等的尊严。

## (3) 西方文化的冲击

在现代西方物质文化的影响下，基督教文化也作为西方文化的一部分进入中国。如基督教的节日：圣诞节、复活节，在中国的一些阶层中流行。这些为基督教的发展提供了土壤。人们觉得基督教代表了“现代的西方文明”，代表优势文化，代表了“时尚”。如一些人把十字架项链作为装饰物佩戴。

## (4) 人际交往和互助的需要

社会转型过程中，传统的人际关系改变，人们之间变得陌生和人情淡漠，尤其是非功利性的交往减少。在农村实行家庭联产承包责任制，以家庭为生产单位，可是家庭之间的互助仍然是不可缺少的。教会组织满足了这种需求。如帮助贫困的家庭发展生产、建房等等。另外，教徒之间关系平等、一起娱乐、活动满足了人们交往的需要。

### (5) 宗教信仰合法化的需要

除了三大宗教(基督教、伊斯兰教和佛教),其余的宗教还没有合法的地位。如流传最广泛的民间信仰,还一直被认为是“封建迷信”,并加以限制;与宗族制度相关的“祖先崇拜”、墓祭等,官方同样还不承认其合法的地位。祠堂和庙宇的重建,许多地方都是以华侨的名义建的,有的甚至名字都改了。如将祠堂称为“文化活动中心”就是一例。因此,一些地方基督教得以传入或复兴,与其合法性相关。如皖东农村基督教纷纷取代其他信仰,民间信仰让位给基督教。<sup>6</sup>

## 五 结论：文化多元中的基督教

### 1. 基督教与其他宗教信仰的关系

从目前的情况看,基督教与其他的宗教还没有发生冲突,基本上是和平共处的。这一方面是基督教不像过去那样具有排他性,另一方面也是基督教本土化后与当地文化相整合的结果。如在信仰上帝的同时,也继续保持祖先崇拜。

### 2. 基督教与乡村文化的关系

基督教在乡村发展后,增加了乡村家庭和集体的活动,促进了村民关系的融洽和守法意识的增强。与乡村文化是相融合的。

### 3. 基督教与村民生活

基督教提倡无论贫富和地位高低一律平等,这与中国传统文化的平均主义的精神有一致的地方。如捐款无记名的方式进行,捐款无论多寡都行,这样避免了以财富多寡和权力高低来竞争的弊端。村民参加教会活动,既无经济压力,也获得了尊严(家庭祈祷和教堂礼拜

都无需购买祭拜物品)。同时，基督教对家庭的和睦和村民之间的和平相处有较大的促进作用。更重要的是重建了社会的道德规范，使村落生活井然有序。

## 注译

- 1 周大明：《甘南夏河的族群与族群关系》，1997年8月北京中国藏学国际讨论会论文。
- 2 周勇：《天主教的中国乡土化》，西南民族学院学报，1993年第3期，页50-54。
- 3 揭西县宗教局：《我们是怎样帮助教徒村开展两个文明建设的》。
- 4 鹿鸣：《西洋村基督教会纪实》，南京大学宗教研究所《宗教》，1993年第一期。
- 5 吴飞：《中国农村社会的宗教精英：华北某县农村天主教活动考察》，战略与管理，1997年第4期，页54-64。
- 6 杨宏山：《皖东农村“基督教热”调查与思考》，江淮论坛（合肥），1994年第4期，页30-37。

# 简析美国华人基督教的社会历史和现状

杨凤岗 / 美国南缅因州大学

中国人移民北美已经有一个半世纪的历史了，华人基督教在北美也已经有将近一个半世纪的历史了。这一个半世纪以来，华人移民的构成以及在美国社会的地位都有很多的变化，与之相应，华人基督教也有很多的变化和发展。本文简要叙述和分析北美华人基督教的历史以及现实状况。简单说来，基督教长期以来已经成为北美华人当中的第一大宗教并且在持续地增长，远远超过佛教和其他宗教的发展。在华人教会当中，保守神学福音派和基要派为主流，而且一半以上是非宗派的独立教会。下面首先回顾一下华人移民在美国的历史发展情况，然后简要介绍一下华人各宗教的情形，最后集中探讨华人教会的历史发展阶段和现实状况。

## 一 华人移民及其社团

中国人移民美国始于19世纪中期。1840年代后期开始，直到第二次世界大战前后，算是第一个阶段。从第二次世界大战到现在，可算作第二个阶段。每一个阶段又有不同的小阶段。在第一大阶段中，从1840年代后期到1882年，第一波中国移民是在美国淘金热潮中来的，所从事的工作是淘金、修建美国跨州铁路、农业和渔业。1882年美国国会通过了排华法案，禁止华人劳工移民美国，并且不许华人归化美国加入美国籍。从1882年到1943年这段期间，来美国的中国劳工非常少，在美国的中国人遭受种族歧视和社会孤立，绝大多数都住在主要城市的唐人街，从事餐馆、洗衣店、礼品店、以及家庭劳务工作。1943年，在第二次世界大战期间，由于中美共同抵抗日本的侵

略，美国国会撤销了1882年以来的各项排华和歧视华人的法案，并且容许每年有105名中国人合法移民美国。直到1960年代，中国移民基本上都住在唐人街，而且大多是单身汉，有些虽然已经结婚，但是他们的妻子和孩子留在中国，由于法律和经济的原因不能来美国。这些老移民大多来自广东省农村。

1965年美国通过新移民法，开始了美国移民史上新的一页。新移民法允许东半球的每个国家每年最多有二万移民，主要是技术劳工以及直系亲属。在这前后的一些特别法律又特别接受某些政治难民。比如，从1946年到1966年间，美国接受了一共17,630名中国难民。1975年美国通过印支难民协助法，来自越南、柬埔寨和老挝的难民有很多是华人。另外也有一些特别立法加快了华人移民的增长，这包括1979年在中美建交以后的台湾关系法另外给台湾每年二万移民配额；1986年的大赦有13,752中国人取得合法移民身份；1990年的移民法把香港移民配额从每年5000增加到每年10,000；1992年的中国学生保护法使52,826来自中国大陆的人获得永久居留权。另外，还有不少非法偷渡来到美国的人。这样，在美国的华人人数迅速增加，1980年比1970年增加了一倍，1990年又比1980年增加了一倍，达到160多万。1997年的最新估计说在美国已经有230万华人。

同二战前的老华侨相比，新移民中很多人在来美国以前就已经有中学或大学教育，来美国后很多人又在美国大学和研究院深造。他们的工作也主要不是在唐人街，而是在美国公司和政府机关从事专业工作。他们也不再聚居在唐人街，而是住在郊区的中产阶级社区。另外，老华侨大多来自广东农村，而新移民则来自全国各地，甚至世界各地。

今日美国华人人口内部非常多元。根据1990年的人口统计，在160万中国人当中有百分之六十九是美国以外出生，其中百分之三十

二出生在中国大陆，百分之十五出生在台湾，百分之九出生在香港，百分之十三出生在东南亚等其他国家。上述这几个国家或地区在社会政治体系方面非常不同：中国大陆在1949年以来是在中国共产党的统治之下，台湾是在民党的统治之下，香港在1997年以前是英国的殖民地，而越南等国家在70年代经历了共产党革命和战争。在美国出生的华裔当中，很多人是新移民的子女，但也有不少属于老移民的后代，即第三代、第四代、甚至第五代华裔。在社会经济地位方面，虽然新移民大多是受高等教育的专业人士，住在中产阶级的郊区，但也有一些教育水平不高的、来自中国农村的新移民，他们住在中国城，在中餐馆和制衣厂工作，挣扎在贫困线以下。在语言上，广东省台山县方言台山话曾经是唐人街的主要语言，后来，标准的广东话变的很流行。再后来，国语或普通话随着新移民出现在中国城和郊区。同时还有一些来自台湾的移民，坚持讲台语或闽南话。还有从东南亚来的华人移民，有些只会讲英语或其他国家语言。在社会政治背景上，70年代以前的第一波移民大多出生在中国大陆，逃到台湾、香港和其他地方，最后来到美国。其中很多人同中华民国政府和国民党有深浅不同的联系，同时又对于在中国大陆家乡有很强的情感。80年代开始的第二波移民在年龄上是第一波移民的下一代，他们成长的时期赶上台湾和香港经济迅速起飞，这些人同他们的父辈相比，对于中国大陆的感情可能没有那么深，但是他们的中华民族认同却同样强烈。当然，在这当中，也有一些台湾省籍的人，对于台湾独立运动持同情和支持的态度，成立支持台湾独立的组织。从80年代以来，有成千上万的大陆学生学者来到美国，很多人在毕业后找到工作，转换为移民身份。在1989年天安门事件以后美国国会通过中国学生保护法，以此有52,000多中国大陆人取得美国永久居留权。大陆新移民虽然对于中国政治社会制度有批评，但是大多怀有强烈的民族情感，关心中国的变化和统一。另外一群是来自东南亚的华侨华裔，他们受了双重的苦难，首先

是作为在那些国家的华人少数族裔，后来是受了那里的共产党的排斥和镇压。所有这些移民，又都面对另外一个群体，也就是美国出生和成长的华裔。这些华裔常常只讲英语，跟他们的移民父辈相比，更关心美国的社会和政治问题，他们在文化、政治、经济以及生活等各方面都融同化于美国社会。当然，在他们当中也有文化、社会经济地位和政治观念上的很多不同。

华人社团组织也经历了很多变化。在1960年代以前的唐人街，主要的华人社团是同乡会同姓氏会所、商业行会和秘密堂会。在这些会馆和堂所之上有中华会馆或中华公所，协调彼此之间的关系，对外则代表华人社区。在1950年代，在反共的麦卡锡主义盛行时期，中华会馆和唐人街的社团大多倒向国民党政府，表达了对于中国大陆的反对。在60年代和70年代的民权运动当中，一些新型的华人社团出现在唐人街，包括社区服务机构、政治组织、和娱乐体育俱乐部。这些新兴的社团大多由在美国出生和成长的华裔组织，致力于推动华人与外部社会的交流和社会政治参与，其中一些从政府有关部门的社会经济项目得到资助来改善中国城社区的社会经济情况。在全国范围内，最著名的组织是美华协会。自从在1970年代初期成立以来，美华协会已经在很多城市成立分部，致力动员华裔公民参与美国政治和社会，到美国国会和白宫进行游说，并且通过同其他亚裔美国人和其他少数种族合作来反对种族歧视。随着1960年代以来的新移民的到来，“唐人街”也焕发生机，面积和人口都有增加，而且越来越多地被称作“中国城”（英文都是Chinatown）。在80年代以后，更出现了一些新型的郊区中国城。与此同时，各种新的华人社团涌现出来，同乡会多了，但是与唐人街同乡会不同的是，新移民的同乡包括的范围不再是一乡一区，而是以省为单位，甚至是跨省的。比如，在大华盛顿地区有福建同乡会、河南同乡会、山东同乡会、上海同乡会、北京同乡会、以及

东北同乡会、江浙沪同乡会、越棉寮同乡会等。另外一个不同的是，唐人街堂会的会员往往不是自由加入的，而是根据背景认定的，而新移民同乡会参加与不参加比较自由，而且主要是联谊性质。新型的华裔社团当中更包括了中国大陆和台湾大学以及著名中学的同学会，显示新移民教育背景较高。中文学校也如雨后春笋般的纷纷出现，在华盛顿和休斯顿地区，现在都有30几家中文学校，对从幼稚园到高中的学生教中国语言和文化，并且为其父母提供一个社会交往的机会。现在还有很多中文报纸和杂志，有些是全国的甚至跨国的报系，比如《世界日报》和《星岛日报》，还有《美南新闻》报系等。总之，华人社团从种类到数量都很多，而且大多各自为政，服务一群，彼此联系不多，合作更少，缺少统一的组织来对外代表华人社会。

## 二 华人传统宗教概况

同其他国家的移民一样，华人移民也把传统的宗教带来美国。一个世纪前的华人劳工，带来民间信仰，所到之处，都修建了庙宇。这些庙宇大多供奉很多神灵。随着华工的离去，这些庙宇也被遗弃，比如在旧金山，在1892年时有15座庙宇。到了1930年代，只剩下两间，而这两间也只不过是游客的景点而已。出生在美国的华裔一般对于这些民间宗教没有很大兴趣。在唐人街，会馆和堂所一般也都有一些宗教性活动。随着印支难民在70年代中后期的到来，有些老的庙宇被重新启用，再燃香火，更有很多新寺庙被修建起来。比如，在休斯顿，在1990年代修建了三间颇具中国建筑特色的寺庙。第一座是天后宫，其中附带一个道旁殿。第二座是本土头公庙，由潮州会馆组织修建，供奉潮州地方神本土头公和其他神祉。第三个是关帝庙，由海南同乡会组织修建，供奉关帝财神，并附带孔子塑像。这些寺庙的活动，包括各种神灵的生日和传统中国节日庆祝，参加者多数是来自印支的华侨，所用语言除了一些广东省各种方言以外有时也用越南话。

虽然老华侨的寺庙也供奉观音菩萨，但是这些寺庙很难说是佛教，实际上是中国民间信仰。比较正规的中国佛教是随着新移民的到来才出现在美国的。在1950年代，新移民当中的佛教徒开始组织起来，后来进一步聘请和尚、尼姑，修建佛教寺庙。最早的是夏威夷的檀香山华侨佛教总会。在旧金山，1950年代末成立美洲佛教会，从香港请来一位法师，修建了金山寺，后来并扩展到加州其他地方，修建好几座佛寺。在纽约，美田佛教会成立于1962年，1971年建大乘殿，前后聘请了很多位从台湾、香港和中国大陆来的和尚、尼姑，其中多数很快就离开去成立自己的佛教组织，所以在纽约出现了很多中国佛教组织和寺院。在1970年代，星云法师的佛光山来到洛杉矶，经过十年努力，建立了西来寺，成为在美国的最大也最著名的中国佛教寺庙。在美国西北的华盛顿州西雅图市，台湾移民卢圣彦在1980年代中期来此定居，成立真佛宗，并在美国和加拿大几个地方修建了真佛雷藏寺。

在1990年代末，在美国大约有150家华人佛教组织，这包括正式的寺庙、佛教学会、以及一些松散的学佛社等。这些佛教组织大多集中在美国最大的几个都市区，小一些的组织分散在美国的各州和大学校园。这些华人佛教组织的成员，大多来自台湾，其中很多是台湾本省人，另有一些香港人和东南亚华侨，大陆新移民参与这些佛教组织的人数不多。有些比较正规的有能讲英语的僧尼负责的寺院，也吸引了一些中产阶级美国人。有一定规模的华人佛教寺院也都有针对美国出生和成长的华裔的佛教教育节目，不过，在我去过的几个寺庙中青少年人参与佛教活动的不多。

除了佛教和民间宗教以外，华人开的餐馆商店有些神龛香炉；有些人相信风水和算卦；更有不少人练气功。这些组织松散甚至没有组织传统的宗教活动，但在华人中仍有重要影响。在参加非传统中国

宗教方面，有一些华人天主教会，也有华人为主的摩门教会，参加其他极端教派 (sect) 和邪教 (cult) 的华人并不多。

### 三 华人基督教的历史和现状

根据1997年《洛杉矶时报》对于南加州的华人的一项科学抽样调查，在华人中基督徒人数比例最高，是26%，另外有6%天主教徒，而佛教徒只有20%。另外几个在美国大都市去的抽样调查也发现类似比例。同样，加拿大的人口普查也显示在华人中基督徒比例最高。这些都表明，基督教已经成为北美华人当中最大的组织化的宗教。

美国华人基督教的历史同华人移民的历史几乎一样长。然而，最早的华人教会是由美国人为中国人而成立的。但是，从1960年代以来，华人新移民自己建立了几百家华人基督教教会。

第一家华人教会出现在旧金山，是由曾经去过中国的一个医生传教士William Speer在1853年创立，由长老会海外差传部支持。据说最早的4个会员是在中国就已经受洗的移民，但是教会成立的目的是向华人移民传福音。随后，公理会、卫理公会、浸信会、圣公会等各大基督教宗派都纷纷开展华人移民事工。到1892年，有11个宗派成立了7间华人教会，另外有3间在加拿大，还有10个华人基督教协会和271个华人主日学班，分散在31个州。这些早期教会，经济来源依靠美国教会和宗派，并且由这些宗派教会领导和管理。这些人往往是把华人事工当做在美国本土上的海外宣教事工。在排华法案时代，一方面有些从事华人事工的白人教会领袖奔走呼吁，努力维护华人移民权益；另一方面，白人教会往往不能接受华人信徒加入他们的教会作为同他们平等的一员。在那个时期，很多华工自己只把美国当作短暂居留之地，准备赚了钱就回国，叶落归根；另一方面，同排华气候相应，很多做华人事工的白人是要劝信华人、训练他们、然后送他们回

国去做传教士的助手，而不是要接纳华人融入美国社会和教会。在那种情况下，华人皈依基督教的人数很有限。不过，虽然华人信徒人数增长缓慢，但是由于美国教会特别是一些美国信徒和领袖的爱心和耐心，华人教会也得以在唐人街的边缘上稳定地建立起来。

在20世纪早期，这些华人教会仍然是在美国的宗派教会辅助下开展工作，但是不少教会聘请了华人牧师进行牧养工作。有些更在艰苦的条件下逐渐取得了经济上和行政上的独立。在这期间，也出现了几个由华人基督徒自己组织的非宗派独立教会，自养自传。另外，在宗派合一运动的推动下，也出现了几个由多个宗派共同支持、协助管理的跨宗派华人教会。到1952年，一共有66家华人基督教会在美国，其中47家是属于某个宗派的，5家是跨宗派的，也有14家是独立的非宗派的华人教会。这期间，华人教会都比较小，平均每间只有155人。

从50年代后期开始，华人教会的数目迅速增加。到1994年达到了至少700间，现在，1990年代末期，达到至少800多间，另外在加拿大还有近300间华人教会。同早期华人教会相比，新的华人教会基本上都是由华人移民自己组织建立的，很少借助美国教会或宗派的财政或领导资源。有些新移民在来美国以前就已经是基督徒，来到美国后组织查经班和团契，向同胞传福音。后来有些团契发展壮大，逐渐演化为教会，又由教会分裂或植堂而产生出更多的教会来。华人新移民有能力这样独立建立教会，是和他们的社会经济地位以及教育水平有关系。另一方面，华人教会能够这样迅速增长，除了有些移民在来美国之前就已经是基督徒以外，多数是来美国以后才皈依的。这么多华人移民在50、60年代以来皈依基督教，这是一个非常值得重视的历史现象。信徒及其领袖常说这是上帝的旨意和大能，不过，上帝的旨意是通过人和社会历史事件显示出来的。换句话说，这个华人皈依现

象，值得做进一步的社会学和历史学的探讨。

当代美国华人教会有两个共同特徵：一是组织独立，二是神学保守。从组织上说，超过一半的华人教会是不隶属于任何宗派的独立教会。而宗派教会，也大多隶属于那些组织相对松散，堂会相对独立的宗派，比如浸信会。在华人教会当中，最多的宗派教会是浸信会，特别是南方浸信会，其次是宣道会。这虽然有一定的历史原因即浸信会和宣道会的传教活动在亚洲的华人社会中比较有影响，但是另一个重要原因恐怕是华人基督徒的独立倾向。在华人基督徒中，有相当强的反宗派情绪，认为宗派有违基督的有关合一的教导，更为福音传播带来困扰和阻拦。但是从另一方面来看，独立教会各自为政，虽然没有宗派主义的分裂，但是却有堂会的分裂，而这种更小单位的分裂使得任何跨教会的协调合作都很困难，从而使得华人教会难以在社区中和更广的社会上产生重要影响。从神学上看，南方浸信会、宣道会和其他华人教会较多参加的宗派都是神学保守的宗派，不属于主流宗派；而华人独立教会就象很多美国其他独立教会或《圣经》教会一样，基本上都属于福音派和基要派神学传统，重视的是传福音救灵魂、信徒的灵命成长，而不重视甚至反对社会参与。现在华人教会很多，但是华人教会在华人社区中的影响却很有限，这恐怕和教会的保守神学也有一定的关系。

北美华人基督教有过几次联合运动。第一次发生在1931年，北美的中华基督教会在旧金山召开联合大会，相互鼓励，寻求合作，倡导自立自养。那时的华人社会经济地位很低，华人基督教会很多没有经济和行政上的独立，但是大会却在艰苦的条件下召开。值得一提的是，大会邀请到当时在国内的著名教会领袖、宗派联合性质的中华基督教会的总会首任会长诚敬怡作大会主题发言，呼吁华人教会彼此联合，寻求自养、自治、自传。另一方面，美国宗派和教会方面没有参

与，在后来的英文文献中，也找不到有关这次大会的记录。这次纯粹华人教会自己组织的大会，就这样悄悄地淹没在历史之中。在1955年，美国基督教协进会一手组织了又一次华人教会的联合大会，但是其文献中宣称这是华人教会第一次联合大会，对于1931年的大会只字未提，也可能根本不知道还曾经有过这样一次大会。1955年的大会把当时存在的60几家华人教会召聚在一起，支持成立“美洲华人基督教大会”(CONFAB)。从此之后，这个联合会每两年或三年召开一次会议，一直持续至今。参加的教会基本上都是历史悠久的华人教会，这些教会也大多隶属于美国主流宗派或跨宗派。年会成为教会领袖彼此联谊性的退修会。

1972年，新移民中的一些教会领袖相聚一起，成立了北美华人福音联合会(North American Congress of Chinese Evangelicals)，秉持福音派信仰，倡导联合传福音给华人同胞。这个运动很快扩展到世界其他地区，于1976年在香港召开第一次世界华人福音大会(Chinese Christian Congress for World Evangelism)，并且成立世界华人福音事工联络中心，在香港设立总部办公，随后在世界各地动员组织成立华福分部并且推动开展福音传播事工。美国的华福会成为世界华福的一个分部。有趣的是，如同1955年大会一样，1972年的大会也宣称是有史以来北美华人教会第一次的大联合，而对于前两次大会只字未题。华人教会中的这种缺乏历史认识的现象，颇值深思。

## 结语

在美国的华人信徒面临复杂的认同问题的挑战：他们生为中国人或华人，移民到美要变成美国人，而接受基督教则成为基督徒。中国人、美国人和基督徒这三个身份又有着社会历史、政治和文化上的张力和冲突。如何解决这三个认同的关系，是很多华人基督徒的烦

恼，更是很多华人教会内部冲突的一个主要社会学原因。但是从另一个角度来看，这三个认同问题也就是关于中华文化和基督教、以及传统与现代的关系问题。20世纪后半叶的北美华人基督教会对于这些关系问题进行了很多尝试，有待学者和神学家予以总结提炼。基督教与中国文化的关系成为近年来的哲学和神学上的一个热门话题，不过，这些讨论基本上还只停留在抽象的观念层次。在华人教会当中，如何处理基督教信仰和中国文化传统的关系则是牧师和平信徒领袖所经常面对的问题。如果能够把思辨的思考进路和经验的思考进路进行结合，或许会对于华人基督教的继续发展有至关重要的意义。

(本文是作者博士毕业论文*Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities* (Penn State University Press, 1999)的一部分。

# 基督教会多元化世界中的角色定位问题刍议

姚西伊 / 美国波士顿大学

我们的时代和社会是一个多元主义 (Pluralism) 的时代和社会。在北美，教会的领袖和学者对这个社会现实已经有一个基本的共识。<sup>1</sup>但是基督教与多元化社会之间是一种什么样的关系？基督徒对多元主义应当持什么态度？教会的角色与作用是什么？对这些问题，教会内部却是众说纷纭，导致了教会社会实践上的混乱。基于这种认识，我将通过确认当代多元主义的基本特征，回顾教会相关的历史经验，以及评判当今基督徒、尤其是北美基督徒对多元化的一些典型态度，希望为教会在多元化社会环境中的角色定位提供新的思路。同时引起所有关心这类问题的中国学者的思考。

## 一 多元主义——现代社会的特征

多元化被普遍认为是现代社会基本特征之一。但是，如果多元化仅仅指多种文化传统、意识形态乃至生活形态并存于同一个社会之中，那么这种多元化并非现代社会的专属。历史上这种多元化的社会并不罕见。例如，旧约时代的以色列人长期生活在中东多元宗教的环境中，新约时代的罗马帝国对多种宗教和崇拜实行宽容，先秦时代的中国也有过百家争鸣的现象。

多元化之所以成为现代社会和现代文化的主要组成部分，乃是因为多元化演化和凝聚为自成一体的多元主义的意识形态，它系统地肯定多元文化的和平共存与互相交流，并且使这种肯定渗透到大众观念和社会体制之中。现代多元主义具有四大特点，使它与其它社会和时代的多元现象区别开来。

第一，相对主义是现代多元主义的理论前提。现代多元主义对多元化的自觉肯定和积极提倡是其相对主义世界观的直接产物。相对主义对各种宗教和文化采取客观主义、历史主义的态度，一般不承认特定宗教和文化的绝对真理性或绝对错误性，仅把它们看作是某个历史时期和社会的产物，否认有一个普世、客观的标准来评判它们价值的高下。另外一种相对主义的进路认为各种主要的宗教和文化在本质上有共通点，或者说它都是指向同一真理的不同道路和形式，所以这些道路和形式含有同等的价值。多元主义从相对主义的视角，超越宗教与文化的宽容的水平，肯定不同宗教和文化平等价值与并存互动的合理性。

第二，多元主义的认识论基础有浓厚的个人主义色彩。在多元主义的意识形态下，只有作为宗教和文化主体的个人或群体才可以对自己的宗教和文化的价值作出判断。“无论我形成什么观念，那是我自己的创造。它不能对我提出怀疑。我是中心。”<sup>2</sup>自我之外不存在客观的价值体系，我的选择才是最关键的。在这种认识论取向的指导下，价值判断主体的多元成为必然的结论。

第三，在现代多元主义条件下，不同文化、宗教和意识形态的互动交流不再仅仅是自然的过程，而成为受到鼓励和推动的规模空前的社会实践。在思想文化的超级市场上，现代社会的成员极易接触并且吸收各色各样的世界观和人生观，自己原有的思想观念极易被挑战和改变。

第四，多元主义的精神塑造了现代社会的制度和生活方式，并且已经在现代社会中制度化。现代西方社会的一些基本政治理念：天赋人权、良心自由、政教分离、宗教自由，乃至民主制度和市场经济背后无不渗透着多元主义的精神。在现代民主社会中，一方面，各宗

教的平等社会权利被刻意维护；另一方面，宗教被排除在社会政治生活之外，变得日益私人化 (Privatization)。多元文化主义 (Multiculturalism) 已经成为某些西方国家奉行的国策。现代民主社会中人们对不同宗教和文化传统的自觉的宽容，以及对个人选择价值观和生活方式的权利的认可都证明多元主义在现代社会中是左右人们社会态度和行为最重要的因素之一。

多元主义在现代化 (Modernity) 的时代已经形成为一个完备的意识形态和社会现实。现代社会不仅仅是多元化 (Pluralized) 的社会，而且是多元主义化 (Pluralistic) 的社会。但多元主义的内在逻辑是在后现代主义思潮中才发展到极致。后现代主义解构了现代主义的科学、理性和进步等核心信念，社会因此更加趋向个人化、多极化。总之，从现代社会到后现代社会的一个基本发展趋势就是对社会文化核心与权威的离心力加强，人们的思想意识和生活形态愈加多元化。由一种宗教和文化统治全社会的一元的社会形态已被现代化的进程逐渐瓦解。用 Peter Berger 的话来说，“多元主义意味着整个社会不复由单一群体构成的状态，因此，没有一个群体可以为其成员提供一个包罗万象的世界。”<sup>3</sup>任何一个宗教或文化群体都不可以在多元主义化的社会里占据统治、甚至领导地位。

社会的现代化必然伴随着社会的多元化。即使在声称拒绝全盘接收西方价值观的中国大陆，现代化也带来了明显的多元化。这主要表现在文化转型过程中社会文化思潮的多元化，经济形态的多元化，以及生活方式及价值选择的多元化。连“中国国情特殊论”的鼓吹者也打起多元文化的旗号来否认西方人权和民主理论的普世合理性。<sup>4</sup>当然，中国社会的多元化程度还远远比不上欧美社会，但多元化的发展趋势是无可置疑的。

## 二 基督教在多元社会中的诞生及其社会角色与地位的历史变迁<sup>5</sup>

如前所述，现代社会并不是人类历史上第一个多元社会。事实上，基督教就是诞生在一个文化与宗教多元的社会环境中。希腊与罗马的古典宗教是多神崇拜，崇拜者以献祭等方法取悦于神灵，避灾祈福。随着罗马帝国版图的扩大，许多来自埃及和小亚细亚的神秘宗教或崇拜广为流传。罗马政权一般对它们加以宽容和利用，使它们服务于政权的稳固。除了这些流行的宗教以外，源自希腊的哲学流派（柏拉图派、斯多葛派、犬儒派、伊比鸠鲁派，等等）构成当时文化生活的主流。追求那属于神秘永恒世界的智慧是大部分哲学流派的共同目的。

在这样的时代背景中，基督教萌芽和崛起于帝国疆域中一个弱小的犹太民族中，以后传播到非犹太人世界。新约时代的教会相信那永恒上帝的成为肉身和死后复活，圣灵在历史中的活动，以及基督迫在眉睫的再来。教会带给世界的信息是，只有悔改和追随这位基督才是从死亡和末日的恐惧中拯救的唯一出路。这个基本信息独特使早期教会成为多元的罗马社会中与众不同的一个运动。这个运动毫不掩饰福音是上帝启示的真理，而其它的宗教在福音的光照下暴露出它们的愚昧。至少在公元初1、2个世纪内，这个运动在它的传播过程中曾与希腊罗马的宗教与哲学传统有过尖锐的冲突，它并不属于文化——宗教的主流，却在文化——宗教生活的边缘向支撑现存社会秩序的文化与宗教，包括皇帝崇拜，发出挑战。教会也不居于社会权力的核心，“在最初的三个世纪内作基督徒既不带来社会政治地位，也不带来特权。”<sup>6</sup>相反，教会频遭迫害。然而，教会社会地位的卑微和险恶并没有妨碍教会成为多元社会中先知的声音，黑暗世界中的明灯。

从3世纪开始，基督教的社会地位和角色出现了重大变化。随着

皈依教会的人数的增加，教会成员的社会出身和地位都有所提高。教会生活出现制度化和形式化的倾向。教会越来越多地吸收希腊哲学来改造教义和神学。“它逐渐失去了末世的特性，放弃了对基督很快复临的希望，勉为其难地在世界中安定下来。”<sup>7</sup> 在社会学的意义上，教会性质与特点的这种变化也许有其必然的社会原因。但它无论如何标志着教会与社会主流文化的关系的本质性转变，教会愈加靠拢社会文化的核心，对世界的批判力减低了。4世纪基督教正式成为罗马帝国的国教是这个过程的登峰造极。“这个往昔的边缘群体从边缘迅速移到罗马帝国的权力中心。”<sup>8</sup> 教会不但统治了宗教和文化，更通过政教合一，获得了巨大的政治权力，其影响力遍布社会各个角落。教会与世界已密不可分，社会成了基督教的一统天下，基督教无论在政治上，还是在文化上都为国教化 (Establishment)，所谓基督教世界 (Christendom) 从此盘踞西方历史一千多年。在这样一个世界中，一个人对是否加入教会几乎没有选择。“基督教世界的教会自此融入统治体制。它借助吸收容纳社会的价值观念而进入西方文化的中心。历经多少时代，西方文化被称为基督教文化。……基督教是基督教文明的主舵手之一。”<sup>9</sup> 基督教会已不是世界的挑战者和批判者，而是世界的拥有者和守护堵。教会与文明的界限已经消失了。在中古的欧洲，基督教先知的异象和见证只残存于某些僧院运动和所谓异端派别之中。

自17世纪到19世纪，基督教在西方的社会地位又经历了一次历史性的巨变。启蒙运动开启了西方近现代社会民主化、科学化、世俗化和多元化的持续过程。基督教不但相当迅速、彻底地丧失了政治的特权，而且在文化上的垄断地位也在各种思潮和宗教的竞争下摇摇欲坠。教会被剥夺了文明的拥有者和守护者的角色，或者说被非国教化 (Disestablishment)，从而退出社会权力和文化影响的核心，再度回到

边缘地位，又成了多元化社会中的一元。“我们首次重返早期基督教世纪的那种状况。”<sup>10</sup>这个世俗化和多元化的过程在西欧和加拿大发展得尤其彻底，在美国也早已成为一个社会潮流和现实，所谓“基督教世界”除了在某些国家和社会中，特别是美国还保留着某些体制和观念上的残余外，作为一个社会现实已经和正在成为历史。

美国社会中之所以还较多地保留着“基督教国家”的影响，与“基督教世界”在美国历史上的特殊形态有关。“基督教世界”是指基督教不但在政治和法律上，而且在文化上都是统治与支配的力量，都拥有国教的地位。罗马帝国晚期和中世纪的基督教是典型和完备的国教。独立战争后确立的美国宪政体制虽然贯彻政教分离的原则，防止教会据有政治上和法律上特权，但是这并不排除教会通过与美国民族文化的结合而取得文化生活中的垄断和国教地位。加拿大学者Douglas John Hall指出了基督教在北美的国教地位的这种特殊性：“我们在这个大陆的国教地位是文化性，而非法律性的；即，它是基督教与统治阶级的社会价值和规范的认同。这意味着基督教在北美作为多数人的信仰似乎比大部分欧洲国家那些历史较长、享有法律特权的教会有较长的生命力。”<sup>11</sup>人们思想观念的转变显然不是靠立法措施能根本解决的。文化传统和思想观念上由一元化社会向多元化社会的转变很可能落后于体制上的转变。所以北美社会基督教的非国教化可以说是一个仍在持续的进程。

### 三 当代基督徒在多元化社会中的困惑

在北美，虽然多元化的社会趋势已无可否认，教会的社会地位正变得与新约时代的教会相似。但是，为数不少、甚至可以说大多数的基督徒和教会并没有针对这种新的社会现实作出适当的调整，并没有根据新约的教训对自己的角色重新作出恰当的定位。在我看来，北

美教会迄今为止对多元主义及其社会现实的回应大致可分为两类。这两类回应在各地华人教会中都有不同程度的影响。

部分基督徒和教会，尤其是基要派与福音派的教会至今在心理上和思想上仍然停留在“基督教世界或国家”的阶段，不愿意彻底地承认北美社会和文化经过多年的世俗化以后不再是所谓“基督教文明”的事实，不愿意接受社会多元化的不可逆转，更谈不上对福音与文化的关系加以认真的反思和厘清。他（她）们固执美国靠基督教精神立国的旧说，美化和留恋基督教在文化上一统天下的往日，仍然把美国看作上帝特别垂顾、特别拣选的国家，坚持基督教应该也必须属于美国文化和社会的核心，惋惜今日“基督教文明”的礼崩乐坏，希望把美国社会带回到立国之初的基督教价值观，重新树立基督教在美国社会中的权威，使美国恢复“基督教国家”的风采和荣光。这种重温旧梦的心态体现在社会实践上便是80年代以来某些福音派教会力图使基督教重返美国社会生活主流的种种努力。例如，ChristianRight运动的主要代表人物之一Pat Robertson经常公开宣称，美国宪法为基督徒所创制，也应为基督徒所使用。<sup>12</sup>他的言下之意是说，基督徒应该是政治生活的掌权者。“道德多数派”（MoralMajority）和“基督徒联盟”（ChristianCoalition）等组织则致力于通过游说和选举等方法把基督教带回美国政治生活的中心。这些努力也许并没有全部公开打出重建“基督教国家”的口号，但它们背后的观念和它们要达到的目的都是一元的，也就是说它们向往以基督教为核心的一体化的文化和社会体系。在这个体系中，其它宗教和思潮有可能受到宽容，但它们的文化与社会地位不能与基督教同日而语。

十分明显，相当多的北美华人福音派基督徒和教会受这种思维的影响很深。同某些美国教会一样，他（她）们向往以基督教为核心的文化和社会形态，视现代西方文明为基督教孕育和维系的文明典范。

一个典型的说法为：“近代以来惊醒、激励、引导中国人的欧美基督教文明列国，其文明的基石恰恰也是耶稣这个人；其富强、科学、民主和信仰诸方面不可分割的生命一体性……之灵性——神圣而密契的人神关系，正是耶稣带来的。”<sup>13</sup>美国尤其是一个经常被引用的“基督教国家”的例子。许多人对美国以基督教精神立国的说法笃信不疑，啧啧称羨，认定“今日美国社会日见衰败，也与他们渐渐拼弃传统的基督信仰不无关系。”<sup>14</sup>这些看法在华人教会中的流行说明相当多的华人基督徒继承了“基督教世界”的社会观和文化观。这种思维的影响所及便是目前宣教工作中一个极为常见的说法，既然西方现代工业文明和民主背后有基督教作为精神支柱，那么中国要学习现代文明就不能不吸收基督教。向中国传福音的目标似乎是要把中国转变为另一个基督教文明。在某些基督徒的心目中，“未来的中国，在一个相当长的年代里，必将是一个经济发达、政治民主、信仰坚实的国家。没有这三大要素，中国就不是一个合乎神意的国家……。”<sup>15</sup>基督教的中心总是工业文明的中心，未来的中国很可能是下一个文明和信仰的中心，是上帝拣选的另一民族。因此，在宣教实践上，要追求教会规模的快速增长，要力争使基督教会在中华民族中成为多数，成为文化的主流，而中国福音化的结果俨然是在神州大地上出现一个新的基督教世界。

北美基督教界对多元化社会潮流的另一种典型回应是自由主义神学对多元主义意识形态的刻意吸收和迎合。这种回应在美国自由派主流教会和神学界较为常见。这些所谓基督教多元主义者一方面看到现代多元化社会现实的不可逆转性，另一方面却不加批判地全盘照收多元主义的基本观点和思维方式。结果，他（她）已远远不满足于维护宗教和文化传统之间的平等权利与和平共处，而是系统地采用当代多元主义来改造基督教教义与神学。他（她）们接受现代相对主义和历史

主义的思维，提出“我们大家——基督徒与非基督徒——都不拥有绝对和终极真理。……这些（基督教信仰）毕竟是他们在自己经验和当时面临的问题影响之下形成的想象性的创造，因此是暂时的、有限的和相对的。”<sup>16</sup> 他（她）们否认基督教提供了认识上帝的独一途径，宣称“基督教不是唯一的拯救之路，而是数条道路之一”<sup>17</sup>；他（她）们极力提倡各宗教之间的互相交流和学习，甚至鼓吹在宗教交流中“进入另一种传统的宗教经验”，乃至信仰互换的可能性与必要性。<sup>18</sup> 可见，基督教多元论者的主要观点和思维方式十分契合于现代世俗多元主义的基本特征。他（她）们对多元主义认同之深，以至几乎完全否认了基督教拥有独特真理和扮演独特社会角色的可能性。这种多元主义思维对基督教会的实际影响最突出地表现在多元论者和北美主流教会对宣教事工的反思和调整上面。根据多元主义的逻辑，以传播福音为核心的传统宣教事工不但带有文化帝国主义的傲慢态度，而且会毒化和伤害宗教传统之间的和睦与友好，已经无可救药地落伍于时代。既然基督教已无独特的真理可传，那么教会的宣教事工不应再以劝人接受基督信仰为目的，而要致力于促进各宗教之间的对话，推动它们在社会公义与和平事业上的合作。这种基督教多元论在部分华人基督徒知识分子中有相当的影响。

基督教保守派对多元化社会潮流的抗拒和自由派对它的迎合说明基督教界在对多元化的回应上存在着相当的困惑。前者至少在心理上和观念上固执于旧日教会在社会和文化中的角色，后者则把教会变成了多元主义的先锋。可以说，教会对在多元化社会中自身角色的探索与定位远远没有结束。要为这种探索开出新思路，我们必须对保守派和自由派的进路有所反思，有所批判。

#### 四 基督教会——多元化社会中一个先知的声音

在对教会在多元化社会中的角色的探索中，初期教会的历史经验仍然对我们的思考具有重要的指导意义。如何在多元化的社会环境中见证信仰对教会来说并不是一个全新的课题，初期教会这方面的经验特别值得我们深思。而且，教会与多元化社会的关系归根到底是教会与世界的关系，<sup>19</sup>或者说，教会在世界中应该扮演什么角色，《新约圣经》在这方面有极其深刻的论述和规范。

耶稣与早期教会使徒的活动都是在中东和地中海——世界当时多元化的社会环境下展开的。他们没有回避这一社会现实。耶稣带来的福音不仅是针对犹太人，它打破了种族、文化和阶级之间的樊篱。耶稣承认异教徒中会出现向往神的圣洁的人。<sup>20</sup>但是，拯救之路只有在神的启示中才能发现：“耶稣说：我就是道路、真理、生命。若不藉着我，没有人能到父那里去”《约翰福音》，14章6节。与不同宗教崇拜的遭遇和冲突更是初期使徒们在向外邦人传教当中的重要问题之一。彼得、保罗等人继承了耶稣的态度，他们不忽视某些异教徒们宗教追求的真诚，也不否认异教徒中义人的存在。<sup>21</sup>他们看到没有听到过福音的万国万民同样在神的恩典之下。<sup>22</sup>然而，他们坚信，一旦福音的光照到世界上之后，世界上形形色色的智慧和崇拜都显出它们的不足、虚妄和错误。使徒们告诉当时的多元化社会：基督是万有的主，上帝“叫一切在天上的、地底下的、因耶稣的名，无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归于父神，”（腓立比书2章10-11节）。人们得救的唯一希望在于接受那从死里复活的主，准备迎接他的再来。

那么，耶稣和他的门徒们的信息与异象是否要以基督教征服全世界、建立一个基督教的一统天下呢？要澄清这个问题。我们必须重温《新约》中关于基督与世界的关系的教导。新约的异象告诉我们，这个世界是一个堕落、离开它的创造者的世界。虽然上帝没有放弃它，

并要道成肉身来到世上，但是这个世界终究要废去，新天新地要在基督再临时建立。在这个最后的时刻来到以前，基督与世界本质上处于对立和张力之中，这对立是光明与黑暗、真理与愚昧的对立，无可妥协。福音的信息是对人性的深刻批判和对世界的价值观的彻底否定，后者必然要反对前者，二者的抗争无可避免。耶稣在开始他的事工的前夕，就断然拒绝魔鬼所给的“万国的荣华”（《马太福音》4章8节），清楚表明他与世界的对立。他的事工的基本目的是要世人从世界的价值和权柄之下悔改，归向上帝。他一再提醒和告诫他的门徒：“你们不属世界。……所以世界就恨你们”（《约翰福音》，15章19节）。这种对世界不妥协的态度在基督使徒们的言行中同样一览无遗。他们的使命是要在弯曲、背逆的时代证明神的大爱，召人悔改；他们一再告诫教会：“不要效法这个世界”（《罗马书》，12章2节）。

不应否认，上帝从未放弃世界，祂曾道成肉身来到世上。而且，堕落以后人性中仍有神的形象的遗存，扭曲的文化当中仍有上帝创造的良善。上帝刻在不同民族心中的律法或良知从来没有完全湮灭过。所以福音在不同的文化环境中采用不同文化的形式而得以传播，不但是必要的，也是可能的。然而，一个没有改变的事实是，人性当中一直存在着背离和抗拒上帝拯救的倾向，人要以各种各样的方式来篡夺上帝的地位，自己扮演造物主的角色。人类社会和文化体系作为人的创造总要或多或少地反映这种趋向。因此，上帝与世界之间的张力无法完全消弥，鸿沟无法填平。上帝的超越性和人类文化的有限性决定了前者不会为后者所包容，也不会与后者合为一体。基督的信息与世界的完全协调与融和固然不可能，世界按照福音彻底脱胎换骨的可能性也值得怀疑。因为这两种说法都意味着基督最终可以与世界形成融洽无间的关系，这个世界终究可以变成一个基督化的世界。但是，这样一个完美的世界只能完全出现在末日审判之后。所以，基督

从来不脱离世界，却从来不属于世界。福音要在不同的文化和社会中处境化，但不会完全消融在特定的文化与社会之中；福音与文化的关系总是既结合又冲突的，不可能达到融洽无间的结合。福音进入文化的最终目的并非要与文化融和，甚至并非要彻底改造文化，而是要打破文化和社会体系的自我封闭倾向，而向处于这体系中的人们展示超越该体系的更广阔的天地。所以，从世界的角度来看，福音从来不会进入世界上权力和影响的中心，也不会附属于世界上流行的潮流。基督交给他门徒的使命并非使教会征服这个世界，占据世界的统治地位；而是要把福音传给万民，给他（她）们指出一条与世界的道路截然不同的真理和永生之路。

基督与世界的这种无可避免的冲突与碰撞（而不是分离）是基督信息先知性的直接源泉与保障。基督对世人的大爱以及对属世的道的否定注定了他带给世界的福音是这个世界上一个具有强烈批判性的真理的声音。神拣选基督徒出来不是要他（她）们离群索居，也不是要他（她）们执世界之牛耳，而是要他（她）作世界上传扬真理的先知。这先知的角色是批判性的，一旦教会以各种各样的方式与世界的价值调情靠拢，一旦教会力图挤进社会和文化的主流与核心，这角色就有失落的危险。世俗的权力和地位会腐化个人，也会腐化教会。“教会愈认同世界，它离开它的真正自我则愈远。教会期望或声称要把世界基督化，但实际上世界把教会世俗化。”<sup>23</sup> 教会先知角色得以维持的保障恰恰是教会与社会和文化的主流价值和权力中心保持一定的距离和独立；这先知的角色是非功利性，先知以追求和传播神的旨意为唯一目的，他们无意歪曲真理以取悦大众，不畏惧因真理的缘故而成为社会和文化中的少数派。基督信息的真理性从来不是靠万众呼应的社会效果来证明的，也不是靠人多势众的显赫社会地位来彰显的。祁克果（Soren Kierkegaard）在批判丹麦国的教会时对福音的这种特质做了很

有力的陈述：“‘新约’的基督教无与伦比地使世人震惊和不安。每当它被真切地传布开来的时候，它既不会赢得成千上万的人，也不会获得任何利益与奖赏。”所以，“基督教与数量有着不同的关系：只要有一个真正的基督徒便足以证明基督教的存在。”<sup>24</sup>在我看来，基督教这种不屈不挠、特立独行的先知精神正是它的最根本的特征之一。David Tracey曾经指出：“宗教最辉煌的时刻也就是当它们产生非凡的抵抗力量的时候。”<sup>25</sup>这个观点尤其对基督教适应。福音如果失去了这种社会与文化的批判力，它充其量不过是人们用以自我满足的又一种宗教流派而已。事实上，历史上“基督教世界”中占统治地位的教会往往忽视基督与文化之间的张力，结果丧失了教会先知的声音。这先知的异象倒常常在某些非官方的僧院、教派中薪火相传。后者是对前者的一种平衡与制约。如果没有这种制约，基督教的生命力很可能早就付诸东流了。

所谓“基督教世界” (Christendom) 或“基督教文明”作为神学的概念来说意味着基督与文化的世界观和价值观在基本点上可以达成一致，甚至融为一体，福音的精神在某种文明中可以得到充分体现。在我看来，这种概念在神学上抹煞了基督对世界价值观的否定，有违新约中对基督与文化的关系的规范，因此是不成立的。但是，“基督教文明或世界”作为社会学和历史学的概念是成立的。因为在社会学和历史学的意义上，“基督教文明”是指一个社会或国家中人口的多数具有教徒身份，它的占支配地位的文化体系多从基督教中取材，它的社会理念和体制也在某些基督教教义的影响下由社会成员创制出来。在历史的发展中，宗教的成长一般都要经过信徒人数增长，组织机构化，信仰教义化，与社会达成一种平衡、稳定的关系，并且影响社会和文化的过程。所以“基督教文明”的社会现实的出现有其必然性。可是，社会学和历史学着重于对某种社会和历史现象本身作实验性和

客观性的解释与描述，而非价值的判断，更不涉及这些社会和历史现象背后的超自然的力量。所以，它们并不对“基督教世界或文明”中基督教教义和信仰的真假对错作判断，也不会从信仰的角度对“基督教世界或文明”的合理性作探讨。而神学是在神的存在和神的启示的大前提下展开的，它不能回避价值的判断。因此，从社会学和历史学的事实不能直接导出神学上的结论。不能因为历史上存在过“基督教文明”的社会形态，就认定基督与文明的结合在神学上的合理性。事实上，从神学的角度看，“基督教世界”中的官方教会忽视基督与文化之间的张力，结果丧失了教会先知的声音。今天一些基督徒的错误在于，分不清“基督教世界”作为神学概念和社会学概念的区别，用后者支持前者，误认为某些文明是蒙神悦纳的文明。其实，无论从新约的教导，还是从历史的事实来看，从来没有过，也不可能存在整体上几乎合神心意的文明。所有的国家、民族和文化都可能为神所用，也都要受神的审判。

另外，“基督教文明”作为神学概念隐含着一种过于乐观，过于简单，过于理想化的社会观。它实际上认定，人们对基督教信仰的接受可以导致一个符合基督教理想的社会之出现。这是对社会现实天真的理解，也是对社会问题简单化的解答。其实，在基督教的历史观看来，善恶杂陈、福祸相间，乃是堕落以来世界的状态，一贯如此，直至基督再来。试图在此世建立纯一的福音化社会实在是可望而不可及的乌托邦。基督教的历史承认历史发展的多样和社会现实的复杂。所以，多元化的世界与基督教的历史观并无抵触；相反，多元化的社会状态是相当正常的。

当前，关于基督教在现代化条件下对中国文化更新与整合之意义在教会内外都是一个热门话题。在这种讨论中，许多作者笔下的“基督教文明”与现代西方文明几乎可以划等号。对中国文化不足之处

的批评常常不是以基督教信仰为基准，而是以西方现代文明为蓝本。对基督教在文化重整中的意义的讨论停留在思想史和文化人类学的层次上集中发掘基督教对现代文明社会建设的积极贡献，譬如基督教教义有助于科学的发展和民主政治的形成，等等。我们一方面应该看到，基督教确实在历史上发挥过这类的社会作用；另一方面，我们也可以质问，这类的社会作用非基督教莫属吗？我想，历史和现实都会作出否定的回答。如果我们上升到神学的高度对基督教与文化的关系加以反思，我们便会看到，基督教对中国文化整合最独特的贡献恐怕在于它对文化超越与批判的能力，以及由此而来的先知性眼光和智慧。

另外，目前学术界关于“基督教文化”的讨论之主要对象是基督教的特定历史和文化形态，<sup>26</sup>着重探讨基督教信仰和教义的社会与文化后果，以及这些后果对当今中国文化转型的借鉴意义。我想，这种文化学层次的讨论是完全合理的。不过，当我们试图从中引申出神学的结论时，便要非常谨慎。我们必须看到，在历史上，基督教文化形态是在复杂的社会和文化因素影响之下形成的。如果我们一定要发现这些基督教文化形态良好方面的神学意义，我们只能把它们归入上帝的自然启示和恩典的范畴。而由于这些文化形态中消极方面无可否认的广泛存在，“基督教文化”在神学上的合理性和真理性便是很值得怀疑的。

当代北美教会之所以在如何回应多元化社会现实上产生困惑同样主要是未能按照新约理清教会与世界的关系。保守派基督徒与自由派基督徒的立场看似南辕北辙，其实它们至少在一点上存在着基本共识：基督教可以、也应该与文化合流。保守派不满于多元化的社会现实，企图回到“基督教国家”的旧日；自由派则主动拥抱多元主义，改造基督教以迎合这种当代文化意识。基督教多元主义者虽然看到新

约对其它宗教传统中良好因素的肯定，却忽视了它对福音真理性的明确坚持和对其它宗教的深刻批判。他（她）们正确地指出教会在“基督教世界”的一元体制之下所犯的种种错误以及这种体制崩溃的必然性，要求教会放弃世界统治者的姿态，却没有依据新约的异象来为教会的新角色定位，而是以现代多元主义的意识形态来改造基督信仰和教会。其结果必然是教会所应当持守的真理及其先知声音的失落，教会事工失去了方向和动力。他（她）们对基督教的改造使教会的锋芒尽失，沦为现代时髦思潮大合唱的应声虫，无法成为多元化世界中有独特挑战性的一元。所以，他（她）们的多元主义在本质上是一种假多元主义。在他（她）们心中，只有多元主义这种现代思潮才是唯一的真理，与它相左的信仰和思想体系均非真理。这其实是以多元主义为核心的一元主义。

美国某些福音派和基要派基督徒力图维系“基督教国家”体制的努力说明，他（她）们对基督与世界关系的理解并非奠基于新约的异象，而是继承自罗马帝国末期形成的基督教一统天下的意识。在美国，所谓“基督教国家”是基督教屈从于美国价值的产物，从美国的个人主义，到政治理念和制度，到经济制度似乎都戴上了基督教的神圣光环。“民主成了终极，宗教成了侍女。”<sup>27</sup> 基督教与美国文化方式几乎可以成了同义词。这种心态同样导致福音真理和先知异象的失落。某些基督徒可以顶着福音的名义用美国的传统社会价值批评当代社会，却独独不能本着福音对美国传统价值加以反省。更糟的是，美国某些基督徒借助某些基督教教义，例如神的拣选，来支持美国特有的文化价值观的普世性。传播福音与传播美国的价值观混为一谈。这使教会分不清福音与特定社会文化价值的界限，对后者缺乏必要的反思和批判。近年来北美某些基督教保守派人士成了推动美国政府和国会对外积极推行人权政策的主要力量之一，便是一个突出的例子。<sup>28</sup> 教

会历史的一大悲剧就是基督教与特定的民族文化如此紧密地联系起来，以至福音普世的信息被掩盖，教会成了民族主义的工具，不同的“基督教国家”可以反目成仇。我称这种现象为基督教的“巴尔干化”（Balkanization）。美国作为“基督教国家”的神话只是这个历史悲剧的重演。在这样一个多元化的时代，它除了使部分北美基督徒仍然生活在美国文化领导者的幻觉之中，并招致其它国家基督徒的反感外，不能帮助他（她）们认清现实，找还教会在世上恰当的身份。

北美和其他地区部分华人基督徒对这种“基督教国家”或“基督教文明”的说法和思维的赞同与响应有其历史与现实的原因。不过，一个最基本的原因恐怕还是没有就此说法进行深入透彻的思考。<sup>29</sup>对于原本来自中国大陆的基督徒来说，不少人思想上社会进化论的影响还相当强，西方“蔚蓝色的文明”的优越性可以说是不言而喻，所以我们可以不假思索地全盘接受“基督教文明”的理论。我们跟着别人的腔调人云亦云的结果是我们无力把福音的真理与美国所代表的一些现代文明的基本价值和文化观念区分开来，因此也就不能彰显福音先知的异象。我们对“基督教文明”的热衷宣扬在当前中国正在改革开放的前提下也许还有一定的市场，但随着形势的变化最终很可能有人发问：基督徒到底是要把基督独特的福音带到中国呢，还是要把西方的现代文明搬到中国，在中国建设一个所谓的“基督教文明”？当我们将对“基督教文明”津津乐道的时候，我们会不会授人以柄，有意无意之间为“基督教是帝国主义的工具”的说法提供了新的证据？我们切不可再走历史的老路，重复历史的错误。对于正在迅速迈向现代化的中国来说，基督徒所能发挥的最有意义的作用恐怕不是帮助建立市场经济和民主政治，许多世俗的思潮可以完成这样的任务，而是为头脑发热、迷失方向的社会提供一种独特的社会和文化批判。

在今日这样一个多元化的世界中，我们必须勇敢地面对和坦率

地承认基督教世界已经瓦解和多元化社会的现实已经不可逆转这一事实。当我们重新发现基督信仰在本质上本来就不应属于文化和社会的中心，而历史上所谓基督教世界的出现并非基督信仰之真实体现的时候，我们便不会再为基督教昔日在文化与社会中主宰地位的流失而惋惜、惊惶，反而要庆幸这种局面为教会重新找还适当的角色和先知的声音创造了历史的契机。今日教会的问题是如何作出这种神学与心理上的相应调整。我们不能再沉浸于“基督教文明”的神话而自欺欺人。不要再固执于“基督教世”界遗留下来的种种心态，不要再下意识地坚持教会应该是世界的支配者和统治者，不要再以为只有当教会在社会中人数众多、在文化中声势显赫时才算是达到目的，不要再幻想我们可以重振“基督教国家”的旗鼓，也不要走向另一个极端而沦为多元主义社会潮流的附庸。《新约》的教导和早期教会的实践清楚地告诉我们，教会在与世界的对峙中可能总是少数，但却拥有震撼世界的真理，这真理是世上黑暗中给人希望的亮光。因此，教会归根到底是社会和文化的挑战者，是任何时代中唤人猛醒的先知声音。是多元社会中的一盏明灯。教会在历史上不同的社会环境下曾经承担过这种角色，在今日多元化的社会条件下依然应当承担起这种角色。教会要自觉地实现这个角色的转换，必须在认清社会现实的同时，既积极参与社会与文化，又有意识地保持自己与社会和文化的权力核心之间的距离；要准备作社会和文化中的少数派。要做到这一点，我们必须改变片面求信徒人数和教会规模成长的倾向，而要下功夫加深信徒的灵命和对信仰的认识。只有这样，教会的根基才能牢固，才能在与世界的互动中不自乱阵脚，才能在千变万化的社会中不迷失方向，才能作照亮世界的真光。

## 注译

- 1 本文虽然主要依据北美教会对多元化的态度作分析，但这种分析不但很大程度上适用于欧洲这样过去属于基督教世界的地区，也同样适用于许多基督教正在崛起和发展的地区。因为现代化与多元化是一个全球性的现象，基督教会与多元化社会现实的接触也会是全球性的。
- 2 Lesslie Newbigitt, "Religion for the Marketplace", in Gavin D'Costa ed. *Christian Uniqueness Reconsidered*, Maryknott, NY: Orbis Books, 1990, p.143.
- 3 Peter L Berger, *A Far Glory, the Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, Anchor Books, 1992, 86.
- 4 参平力：“多元文化共存的世界”，载《人民日报》（海外版），1998，页10,30。
- 5 本节理论框架受益于J,Nelson Kraybill, *Every tongue shall confess: Truth and pluralism in the New Testament*, (unpublished paper); Wilbert R Shenk, *The church in the pluralistic North American experience: the Decentering of Conviction*, (unpublished paper)。
- 6 Shenk, 2
- 7 David Bosch, *Transforming Mission*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991, p.191.
- 8 Shenk, 2.
- 9 Ibid.
- 10 Herbert Butterfield, *Christianity in History* (New York: Scribners, 1949, 1950), p. 135, 引自Shenk, 3.
- 11 Douglas J Hall, *The End of Christendom and the Future of Christianity*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1997, p.35
- 12 引自David M Shribman, "One Nation Under God", *Boston Globe Magazine*, 1999, p.1, 10, 32.
- 13 远志明，“神州忏悔录”，《海外校园》丛书，1998，页10。
- 14 远志明，“失了大地，得了天空”，中信出版社，1995，页127。
- 15 《失了大地，得了天空》，页180。
- 16 Gordon D.Kaufman, "Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology", in John Hick and Paul F Knitter, eds. *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987, p.13.
- 17 John Hick, "The Non-Absoluteness of Christianity", in *The Myth of Christian Uniqueness*, p.32.

- 18 Paul Knitter, "Toward A Liberation Theology of Religions", in *The Myth of Christian Uniqueness*, p.210.
- 19 所谓“世界”在本文中的首要意思并不是指上帝原初的创造自身，而是人类堕落以后拒斥上帝的世界观和价值观，以及体现这些世界观和价值观的思想、体制和习俗等等。
- 20 例见《马太福音》12章42节。
- 21 参《使徒行传》，10章2节。
- 22 同上，14章16-17节。
- 23 Viscount Bryce 语，引自Stephen L Carter, *A Culture of Disbelief*, New York : Basic Books, p.81.
- 24 Soren Kierkegaard, *Attack upon Christendom*, Princeton Univ Press, 1968, p.125, 127.
- 25 David Tracy, *Plurality and Ambiguity*, San Francisco : Harper & Row, 1987, p.83.
- 26 “文明”的概念较偏重器物制度方面，而“文化”的概念较偏重精神价值方面，两者只有侧重点不同。
- 27 Martin Marty 语，引自Ronald L. Johnstone, *Religion in Society, A Sociology of Religion*, Third edition, New Jersey : Prentice Hall, 1988, p.136.
- 28 *Boston Globe Magazine*, p.33.
- 29 例如，所谓美国以基督教精神立国的观点是可以商榷的。美国早期殖民地多实行政教合一，尤以新英格兰地区为甚，并非现代意义上的民主自由社会。美国独立战争时期的开国元勋在思想上受启蒙运动思潮很深，有些人还是自然神论者。在他们直接影响下，美国宪法中神的观念相当抽象，并不具有明显的基督教内容。

## 中文语境的《圣经》翻译——一个比较

范学德 / 美国慕迪圣经学院

### 一

爱德华·萨丕尔说：“每一种语言本身都是一种集体的表达艺术。”进而可以说，在使用同一种语言的不同群体中，为某一群体所共同使用的独特语言则是这一群体生活的集体的表达艺术。

任何一个大的宗教群体，都有其独特的语言，这一语言系统是其信仰生命的集体的表达艺术。广义上的基督教（包括天主教、东正教和基督教新教）正是如此。中国的基督徒由于共同使用了某种为他们所独有的语言，因而，他们在信仰生活中所使用的中文，构成了中文这一大的语言环境中一个小的特殊的集体。

本文探讨中文语境中的《圣经》翻译，不是研究翻译的具体问题，而是探讨由于中文《圣经》的某些不同的翻译，使中国的基督徒使用了不同的信仰语言，从而在中华文化中引起了什么样的影响。

### 二

基督教不是在中华本土上生长出来的一个宗教，它起初是由传教士传到中国来的，而这些传教士的母语不是中文，他们所遵从的《圣经》也不是用中文写成的原典。正如“基督教传入英国，一些有关的词如bishop（主教），angel（天使）也进入了英语”<sup>2</sup>一样，基督教传入中国后，也有许多新的词汇传入了中国。这些“借贷”来的新的词汇，有的在中华文化中发生了影响，如“救主”，有的则影响很小，如“称义”。

一个有趣的现象是，在基督教这一个大的信仰群体下的两大宗派：天主教和基督教新教，由于各自使用了不同的信仰语言，他们把同一外文词汇的不同的中文翻译传入了中国。这带来的不是丰富多彩，而是光怪陆离。

引起并伴随这个过程的根本原因是对《圣经》的不同翻译。

在中国的天主教和基督教都承认，《圣经》是用文字记录下来的上帝的启示，是其信仰生活的依据。与此相关的另外一件事是，《圣经》是从汉语外的其他外来的语言翻译过来的。因此，《圣经》翻译成中文的过程中对其概念、地名和人名的翻译，就对基督徒表达其信仰生命和生活的言语，产生了极大的影响。

在阅读《圣经》、听讲道、参加教会生活中，基督徒渐渐地接受了表达其信仰生命和生活的这一套独特的语言，进而他们也习惯于使用这一套独特的教会语言，尤其是当他们在教会这个特殊的环境中的时候，使用这些术语对于他们不仅是非常方便的，而且几乎是自然的。从根本上来说，这一套独特的教会语言是依据于《圣经》的。《圣经》中的基本概念、范畴和命题以及人名、地名和历史事件构成了基督徒表达其共同的信仰生活的基本词汇。

由于对《圣经》的翻译的不同，因此，中国的天主教和基督教新教各自形成了不同的表达其信仰的独特词汇。这些特有的宗教词汇，主要在各自的宗教群体中流行。

### 三

这就造成了一种非常尴尬的局面，虽然中文《圣经》的翻译已经有几百年的历史，但是时至今日，信仰基督的华人还没有一部共同的《圣经》。实际上，他们有两部《圣经》：一部是基督教新教方面翻译且

为绝大多数使用汉文的华人基督教会共同使用的“和合本《圣经》”（以下简称“和合本”），另一个就是天主教方面的“思高本《圣经》”（以下简称“思高本”）。这两个《圣经》译本的差别是如此之大，以致于人们若不是细心阅读，还会以为世界上有两种《圣经》。即使知道它们都是依据大致相同的希伯来文和希腊文古本翻译的，但是，若要对照着阅读这两种《圣经》译本，它常常引起的是头痛。

天主教第二届大公会议发表的天主的启示教义宪章第6章22条指出：“教会以慈母的心肠，设法促使适当而且正确的各种语言之译本出版，尤其按《圣经》原文翻译更好。但愿能有机会，并经教会权威者的许可，分离的弟兄们合作翻译《圣经》，供给所有基督徒用。”<sup>3</sup>此所谓“分离的弟兄们”据解释指正教和基督教新教。

到目前为止，在中文《圣经》的翻译中，这只能说是美好的愿望。

当然，人们也看到了一些切实的希望。1971年开始的《圣经》“现代中文译本”的翻译，有三位天主教学者曾经参与审阅译文的工作，“这个译本可以说是两教派人士合作的成果。”并且，“圣经公会在获得天主教当局的同意和授权下。于1976年把这译文印行成‘新约天主教版’，译文中除了将‘上帝’改为‘天主’，‘圣灵’改为‘圣神’，‘耶和華’改为‘上主’外，其他悉照基督教版的内容，未作任何变动”。<sup>4</sup>

在英语世界中，无论英译本的《圣经》在翻译上有多少分歧，无论有多少种译本，但是人们、特别是那些不了解基督教的人们，至少可以知道他们看的大概是一本书——旧约、新约《圣经》，最起码的，他们能知道《圣经》中谈论的是同一个God。

但是，在中文的语境下，不非常熟悉天主教与基督教的人们，当他们读了同一个依据《圣经》希伯来文和希腊文版本翻译的《圣经》

后，是很难相信自己读的是同一本《圣经》的。一个最突出事例是：在所有通行的英译本的《圣经》中，只有一个God，但是，在不同版本的中文《圣经》却竟然有三个God，一个译为“天主”，一个翻为“上帝”，一个翻译为“神”。“天主”、“上帝”和“神”到底哪一个准确地翻译了God，基督徒们曾为此长期争论不休。在短时间内，人们看不到有一个统一译法的可能。

“天主”、“上帝”和“神”，中文《圣经》对God的不同翻译而造成的三国鼎立，集中表现了《圣经》翻译在中文语言环境中的困境。

#### 四

天主教与基督教新教在信仰方面是有重要差别的，这一点是双方都承认的。同样，双方对《圣经》的理解也是有重大区别的，这也是为双方都承认的。尽管如此，但被双方都一同视为圣书（在此仅指双方都承认为正典的《圣经》66卷书信）毕竟是同一本《圣经》，因此，依据《圣经》希伯来文和希腊文版本翻译的中文《圣经》，应当向阅读和听讲中文《圣经》的人们大致地展示同一本《圣经》。

基督信仰在中华文化中的传播，在文字的这个层面上，最重要的首先是确立《圣经》作为基督徒信仰的经典或者原典在中文世界中的地位。这样的一部经典，对它的翻译不仅要达到信，而且要达到达和雅。但直至今日，集信、雅于一体的一部能为当代中国人读明白的中文《圣经》，人们还在等待。

例如，出版于1919年的“和合本”，虽然被尊为“学术上的巨著”，但在达的方面，它还远远达不到英文的钦定本那个程度：“连最粗俗的人”也能读明白。像“信就是所望之事的实底，是未见之事的确据”<sup>5</sup>这样的译文，就是非常难解的。笔者是一个受过高等教育的文科知识分子，有时也常为读不明白“和合本”《圣经》的中文而苦恼。钦定

本的译本被誉为“英语散文最华美庄严的纪念之作”，时至今日，虽然问世已经快四百年了，但若读它，仍然会认为那是一个当之无愧的评价。而“和合本”在雅的方面，我们只能说还有相当的距离。如“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光”<sup>6</sup>这样的译文，就很难说雅。

由于中文《圣经》在雅方面的缺欠，所以，它在中文世界（例如成语）还缺乏强大的影响。我们不必看每一卷《佛经》是怎样翻译的，但只要随便想一想人们熟悉的汉语成语，就可以看到佛教经典在中国人的日常生活世界中的影响是多么深刻，像这样的一些词汇，中国人不仅十分熟悉，而且经常使用，如缘份、有缘、定力、觉悟、无常、解脱、平常心、大千世界、慈悲为怀、功德无量、苦海无边、回头是岸等等。

由于佛教的语言已经溶入了中文世界中，所以，许多佛教徒写的宣传其信仰的文字，即使你不同意他的观点，但至少他的语言会使你感到汉语的亲切。

但是，当某些基督徒写文章传福音并在其文章中运用了许多基督徒的术语时，即使你同意他的观点，你也会感到它在汉语上与你的疏离。如果你在一篇文章中看到了许多这样的字眼：被主的爱摸着、软弱的肢体、灵里的看见、异象，你的第一感觉是不知所云。

## 五

《圣经》是一部使人“因信基督耶稣，有得救智慧”<sup>7</sup>的书。“耶稣是主”<sup>8</sup>，“耶稣为主”<sup>9</sup>，这是基督教信仰的核心，也是其最重要的教义。据此，耶稣（基督）是《圣经》中最高的范畴。与此相连的范畴是上帝（耶和華），圣灵。

使人欣慰的是，在圣子名字的翻译上，“思高本”与“和合本”的译名是一致的，都翻译为“耶稣”，“基督”。

《圣经》翻译中的最大成功，就是在通行的译本中都把Jesus翻译为“耶稣”，把Christ都翻译为“基督”。在中文世界中，“耶稣”、“基督”已经不再是一个生疏的名字，它已经同救世主、同“神是爱”联系起来。但是，“耶稣基督”这个宝贵的名字所包含的丰富内容仍然有待于阐发。相应于对佛是觉者的认知，基督徒似乎还没有找到一句最简单明了的短语表达耶稣是谁：如耶稣是救世主，或耶稣是爱。

上帝的名字Jehovah即Yahweh（英翻译本作“the LORD”），“思高本”翻译为“上主”，“和合本”翻译为“耶和華”。值得注意的是“现代中文译本”也将LORD翻译为“上主”。

Holy Spirit“思高本”翻译为“圣神”，“和合本”翻译为“圣灵”。

一个不熟悉《圣经》的人，若他在先读“和合本”时读到了“神”这个概念，然后在读“思高本”时又遇到了“圣神”，他若不被弄糊涂了，那才不可思议呢。

基督信仰以三位一体的圣父、圣子和圣灵为核心，对这个核心问题的理解本来就是十分困难的，而译名的混乱又加剧了理解的困难，削弱了它在中文世界中的影响。

## 六

以三位一体的圣父、圣子和圣灵为核心，《圣经》中还提出了一些基本范畴。这些基本范畴构成了基督信仰的基本观念，形成了基督教的基本教义。

在为天主教和基督教新教共同尊为最权威的《宗徒信经》（《使徒信经》）中，使用了如下11个基本范畴：信；上帝；耶稣基督；圣灵；

十字架；复活；审判；教会；赦免；永生。巴刻J.I.Packer在其著作*God's Words*研究了《圣经》中17个重要的范畴：启示、《圣经》、主、世界、罪、魔鬼、恩典、中保、和好、信心、称义、重生、拣选、圣洁、攻克己身、相交和死亡。<sup>10</sup> Julian Charley在其书*50 Key Word: The Bible*中，提出了50个重要的范畴。在“思高本”的附录“圣经教义索引”中，它列举了启示，《圣经》，天主，救赎，拣选，圣灵，教会等重要范畴。

笔者依据若干神学词典和《圣经》词典，特别是《使徒信经》，列举以下16个关于基督教基本教义方面的范畴：上帝、启示、《圣经》、主（耶稣，基督、圣灵），福音、世界、罪、魔鬼、恩典（律法）、十字架、信心、重生、拣选、教会、天国。

在这16个范畴中，“思高本”与“和合本”翻译相同的有：Revelation启示，Scripture，Bible《圣经》；The Lord，Jesus，Christ主，耶稣，基督；Gospel福音，World世界；sin罪；Demons魔鬼；Cross十字架；Born Again重生；Choose拣选；Church教会；Kingdom of God天国，共12个。

以下4个范畴天主教与基督教分别翻译为：Justification 成义/ 称义；Law法律/ 律法；Faith信德、信仰/ 信心、信仰；Grace恩宠/ 恩典；Spirit精神；灵魂/ 灵；Holy spirit圣神/ 圣灵。

在梁实秋主编的《远东英汉大辞典》和《新英汉词典》中，以下范畴分别翻译为：Justification不因罪恶而受谴责；释罪/ 证明为正当，辩护；Law法律；摩西律/（摩西）律法；Faith信心、信仰/ 信念、信仰；Grace（上帝的）恩典；慈悲/（神的）恩典，感化；（对神的）归依；Spirit精神；灵魂/ 精神，心灵；灵魂；Holy Spirit圣灵/ 圣灵。因此，就整体上来说，天主教与基督教新教在基本神学范畴的使用上大致还是相近的。人们在无论读“思高本”还是“和合本”，在涉及基本

教义方面，还是可以理解的。

## 七

除了以上的基本范畴之外，若是论到非基本的神学范畴、概念的译名就有许多的差异。以《罗马书》第五章为例：其中除了上文所论的The Lord, Jesus, Christ; World; sin; Justification; Law; Faith; Grace; Holy spirit 这10个概念外，尚有以下19个概念：Peace; Glory of God; Rejoice (Boast); suffering (Affliction); Perseverance (Endurance); Hope; Powerless (Helpless); His Blood; God's Wrath; reconciliation; his son; sinners; A pattern; Judgement; Obedience; Reign; Trespass; Righteousness; Eternal Life; (New International Version/ The New American Bible)

在这总共29个概念中，“思高本”与“和合本”译名相同的概念有14个：主，耶稣基督，世界，忍耐，软弱，罪人，他的血，和好，预像，审判，作王，过犯，永生。

不同的概念有15个：Justification 成义(称义)；Law 法律(律法)；Faith 信德(信)；Grace 恩宠(恩典)；Grace 圣神(圣灵)；Peace 和好(和平)；Glory 光荣(荣耀)；Rejoice (Boast) 欢跃(欢喜)；Suffering (Affliction) 磨难(患难)；Hope 望德(盼望)；Wrath 义怒(忿怒)；His Son 圣子(神儿子)；Sin 罪恶(罪)；Obedience 服从(顺从)；Righteousness 义人(义)。

基督教是一个高度重视其教义的宗教。对基督教义理的阐发，历来是基督教思想家、神学家的一项十分重要的工作，而历史上因为教义的分歧而在基督教内部引起的纷争，亦是基督教发展过程中的一个十分重要的现象。

基督教的许多基本观念如“罪”是中华文化中非常生疏的，大力阐发这些思想并使之在中华文化中发生影响，这是中国的基督徒义不容辞的。但在此项工作的进行当中，必须在范畴、概念的翻译中，取得一个大致相同的看法。

## 八

J.Oswald Sanders在其《神的门生》一书中，列举了在《圣经》中18位重要的人物；如亚伯拉罕，雅各，约瑟，以诺，摩西，约书亚，迦勒，基甸，参孙，大卫，以利亚，以赛亚，耶利米，但以理，施洗约翰，彼得，保罗。<sup>11</sup>黎加生在其编著的《圣经神学词汇》中列举了10位与神学关系密切的人物：亚伯拉罕，亚当，以利亚（施洗约翰），大卫，以扫，摩西，挪亚，约瑟，雅各（以色列），麦基洗德。<sup>12</sup>

笔者用以下二十个人为例子，分析在《圣经》人名翻译上的混乱。Adam，Eve，Abraham，Isaac，Jacob，Noah，Joseph，Moses，Joshua，Samuel，David，Elijia，Isaiah，Jeremiah，Daniel，John the Baptist，Peter，John，Paul，Mary，

在这20个人中，“思高本”和“和合本”译名相同的只有两个半：Adam亚当和Jacob雅各，半个是Mary 玛利亚（马利亚）。

其余17人的人名，若不是细细察看，很难相信是同一个人名：Eve厄娃/ 夏娃，Noah诺厄/ 挪亚，Abraham亚巴郎又翻译为亚巴辣罕/ 亚伯拉罕，Issac依撒格/ 以撒，Joseph若瑟/ 约瑟，Moses梅瑟/ 摩西，Joshua若苏厄/ 约书亚，Samuel撒慕尔/ 撒母尔，David达味/ 大卫，Elijia厄里亚/ 以利亚，Isaiah依撒意亚/ 以赛亚，Jeremiah耶肋米亚/ 耶利米，Daniel达尼尔/ 但以理，John the Baptist洗者若翰/ 施洗约翰，Peter伯多禄/ 彼得，John若望/ 约翰，Paul保禄/ 保罗。

在《远东英汉大辞典》和《新英汉词典》，以上举出的20个人中，译名相同的共有14位，他们是：Adam亚当，Eve夏娃，Abraham亚伯拉罕，Isaac以撒，Jacob雅各，Moses摩西，Joshua约书亚，Samuel撒母耳，David大卫，Isaiah以赛亚，Jeremiah耶利米，Peter彼得，John约翰，Paul保罗。

有两人分别翻译为Noah诺亚/挪亚(也译诺亚、诺厄)，John the Baptist施洗约翰/施洗者约翰。Mary在《远东英汉大辞典》中翻译为“马利亚”，《新英汉词典》没有将其列为一个词条。另两位人物，两本字典分别翻译为：Joseph《圣经》中希伯来人之一祖先/约瑟，Daniel但以理/基督教《圣经》中希伯来的预言家。Eljia均未列为词条。

《圣经》人名的翻译是一个颇大的问题。本来外国人名的翻译本身就不容易为中国人所了解，再加上翻译的不同，就更容易在人们中引起混乱。以Matthew《马太福音》第一章“耶稣的家谱”为例，其中列举了从Abraham到Mary共46个人名。在天主教方面的*The New American Bible*和基督教新教方面的New International Version的翻译本中，这46个人名的翻译仅有5个不同：即Asaph (Asa)，Joram (Jehoram)，Amos (Amon)，Jechoniah (Jeconiah)和Achim (Akim)。而在“思高本”与“和合本”的翻译中却变成了如下惊人的对比：译名相同的名字只有两个！他们是犹大和亚兰。相近的也仅有两个：雅各伯(雅各)和玛利亚(马利亚)。其余42个人名的翻译是完全不同的。

完全无法想象，若是观音菩萨被译成潘印菩萨和干任菩萨两个名字，并且，这两个名字分别为佛教的不同派别所长期运用，那么观音菩萨在中华文化中的影响就会发生什么变化。

但是，当基督教向中国人介绍信心之父的时候，一个讲的是亚巴郎的故事，一个讲的是亚伯拉罕的故事(中间又夹杂了许多不同的地名)，中国人会怎么想呢？

本来，人名的翻译不该引起这么大的混乱，特别是考虑到《圣经》的翻译已经有几百年的历史了。但是，在今日绝大多数的中文译著均已经将Peter翻译为彼得的情况下，唯有在《圣经》中，耶稣的首席大弟子一个叫彼得，一个叫伯多禄，这是不是一个人呢？

《圣经》翻译在这样的问题上发生的分歧，只能彰显基督教的分裂。

## 九

笔者举出《圣经》中13个重要的地名。The Garden of Eden，Cannan，Bethlehem，Nazareth，Galilee，Mount Sanai，Mount Zion，Mount Carmel，Jerusalem，Babylon，Mount of Olives，Gethsemane，Golgtha。

对于这13个重要地名，“思高本”与“和合本”翻译相同的仅有5个：Mount Carmel加尔默耳/ 迦密，Bethlehem白冷/ 伯利恒，Nazareth纳匝肋/ 拿撒勒，Galilee加里肋亚/ 加利利，Gethsemane革责玛尼/ 客西马尼，Golgtha哥耳哥达/ 各各他。

地名的翻译也是一个非常大的问题。本来外国地名的翻译本身就不容易为中国人所了解，再加上翻译的不同，就更容易在人们中引起混乱。The New American Bible 和基督教方面的New International Version的翻译本中，这18个地名的翻译有16个完全一样，仅有2个稍有不同：即Phrygian (Phrygia) 和Galatian (Galatia)。

但在“思高本”与“和合本”的翻译中则是：译名相同的地方只有3个：即耶路撒冷，马其顿和罗马。其余15个地名的翻译是非常不同的。令人高兴的是“思高本”把Asia翻译成“亚细亚”，《圣经》“现代中文译本”也将Asia翻译成“亚细亚”。

## 十

旧约、新约中天主教和基督教新教共同视为正典的66卷书中，“思高本”和“和合本”所译书名相同的仅有11卷而已：《创世记》(纪)，《申命记》(纪)，《列王记》(纪)上、下，《箴言》，《约伯记》(传)，《雅歌》，《哈巴谷》，《路加福音》，《罗马书》，《希伯来书》。

在其余55卷中，有7卷是译音相同而字不同：如《路得记》(《芦德传》)，《约拿》(《约纳》)，《哥林多》(《格林多》)前、后书，《提多书》(《弟铎书》)；《腓利门》(《费肋孟》)；《犹大书》(《犹大书》)。

而其余48卷，则若不细心研究，根本就不知道哪本与哪本是同一卷书。以“摩西五经”和“四福音书”为例，“思高本”与“和合本”就分别翻译为：《创世纪》(《创世记》)，《出谷纪》(《出埃及记》)，《肋未纪》(《利未记》)，《户藉纪》(《民数记》)，《申命纪》(《申命记》)，《玛窦福音》(《马太福音》)，《玛尔谷福音》(《马可福音》)，《路加福音》(《路加福音》)，《若望福音》(《约翰福音》)。

但在英文译本的《圣经》中，这66卷书的书名翻译却是基本相同的。无论是基督教新教方面的King James Version, New American Standard Bible和New International Version, 还有天主教方面的*The New American Bible*, 他们都给人们提供了一个译名大致相同的目录。

## 注译

- 1 爱德华·萨丕尔，《语言论》(北京，商务印书馆1985年)，页201。
- 2 同上，页174。
- 3 《梵蒂冈第二届大公会议文献》，中国主教团秘书处出版。
- 4 吴罗瑜主编《圣经新辞典》上册，香港，天道书楼1993年，页252。

- 5 和合本《圣经》，《希伯来书》十一1。
- 6 和合本《圣经》，《约翰福音》一14。
- 7 和合本《圣经》，《提摩太后书》三15
- 8 和合本《圣经》，《歌林多前书》十二3。
- 9 和合本《圣经》，《罗马书》十9。
- 10 J.I.Packer (巴刻)《字里藏珍》，香港宣道出版社，1994年第3版。
- 11 J.Oswald Sanders，《神的门生》。
- 12 黎加生，《圣经神学词汇》，香港基督教文艺出版社，1989年第4版。

# 忏悔与追悔——关于两种伦理现象的比较分析

任剑涛 / 中山大学

本文以“忏悔”(confession)和“追悔”(regret)分别代表两种伦理现象。前者,在相对严格意义上划归一种宗教伦理的范畴;后者,则属于人们日常生活中习见的一种世俗伦理抉择。在特定意义上,“忏悔”只是在基督宗教的范围内,取得了具有学理分析价值的地位。因而,本文的分析可以视为是一种理想型态的基督宗教伦理与一般世俗伦理的比较。同时,尽管在各种宗教/文化的生活现象中,均存在不少带宗教性而忏悔行动和后悔做错事情的追悔举措,但是,以对文化发展的中国关怀而言,本文只选取存在于中国社会的追悔现象与基督教社会的忏悔现象进行比较诠释。这样的比较,结论便是概然性的。它不追求解释的全面性与结论性。但是,这样的诠释,基于对诠释对象的健全化预期,因而是具有理论合法性的。

## 一 两种行动类型

就个人生活的基本状态而言,一个人对自己的行为抉择,总会在事后产生一种追思其正当性的举动。这是人类生活乃是一种反的生活特质所注定的。而对已有抉择的反省,大致可有两类取向:无悔/有悔。就较为严格意义上的伦理自省而言,在此基础上产生的无悔,乃是一种从动机到效果,都无可推责的行为。以宗教言,它合乎神意,以世俗心理言,它使人心安理得。

问题指向的是“有悔”。人必有悔。悔因有二。其一,是一种基于完满期求的人类行为,始终处于一种不完满状态的矛盾格局,决定了人对自己某种行为的抉择,总会有一种失于完美的有悔。其

二，则是因为“人非圣贤，孰能无过”的行为必然性。人的生活，除开不完满但却有正当性保证，或合理依托的有悔之外，总是有丧失正当性与合理性的“失当”行为的发生。由于人们基于神意或道德良心，起码基于周遭压力或个人被置于自己加于别人，却又自处于不正当处境的艾怨或愤懑等不同动机，都会有某种带悔意的举措。因此，各种行动的个别动机及其社会—文化效应，就既区别于前一种有悔，更带有复杂的社会—文化蕴含。它值得人们去认真解读。

基于后一种“有悔”的行动，从个案发生的动机与后果上说：可以划分为如题所指的两种类型：第一种类型是在宗教文化背景下产生的“忏悔”。第二种类型是在世俗文化“语境”中的发生的“追悔”。这种类型的划分本不在一个层次上。因为，在宗教文化氛围中生活的人，既可能发生“忏悔”，也可能只是“追悔”。而生活在世俗世界里的人，同样可能产生两种行动。但是，宗教生活并不是一个人必然要过的生活。因而，忏悔并不是专属于宗教生活的人生举措。为什么拿偶然性的宗教式“忏悔”与必然的世俗性“追悔”来作比较分析呢！这就与“忏悔”所具有的人生行为典型性相关，也与它能照察世俗行为的追悔之真假和效度相关。

先看“追悔”。追悔是一种被限定来说明人自省生活时，对已发生的行为之过失的遗憾，反思以及检讨的范畴。在构成上，追悔可以分为两个层面，一个层面对失当行为检点的过失自省性，即“人非圣贤，孰能无过”；另一个层面是省悟过失之后给予改正，以及改正之后所当得到的积极评价，即“过而能改，善莫大焉”。因此，追悔在伦理抉择上是值得肯定的行为。这种积极性或肯定性，可以从三个方面得到认知：其一，追悔是一个必具道德良知的人才可能有的行动。一个迷途而不知返，失当却不知自省的人，不仅是在道德上要谴责的人，而且是法律上要惩罚的人。这是从起点上肯定的追悔。其二，追

悔是一个必须具有人生行为正当性反思能力，才可能有的举措，它是人的尊严的表现，对失当之处毫无悔意的人，必是一个失去思考“何以为人”问题的人。他必然丧失掉人性。其三，追悔是一个必须具有改正人生失当，以行为加以富有相当效度的弥补的人，才可能有的行为。它是人之处于道德进步的动力和象征。倘若一个人对失当之处无意弥补，那么，追悔的动机也就必然是虚伪的。追悔也就毫无价值了。

在“吾日三省吾身”、“慎独”、“诚”、“敬”的传统中浸润的中国人，是具有追悔的悠久伦理传承的。古典社会中，身为社会精英的儒家中人，在宗法血缘社会中倡导的人生哲学，对人之自省的重要性是加以特别强调的。而延伸为一种现代人生哲学思考，现代新儒家的代表人物冯友兰就承袭了这一传统。冯友兰在总结一生时写作的《三松堂自序》中，对自己在“文革”的错失，就有深刻的自省与追悔，表现了一个哲学家的儒家情怀和伦理意识。而由此营造的社会文化氛围中倡导的人生策略，也显示出同样的趣意。人们总是习惯于检讨自己生活的确当性问题。对失当之处“后悔不已”，“追悔不迭”，“后悔莫及”，“悔不当初”。而最能反映这种作为人对自己的伦理责任承诺的非儒家思想家，且差可代表一般社会人士或大众精英的追悔行动，在当代则莫过作家巴金的《随想录》，与韩君宜的《思痛录》。二人均对自己在这50年的政治运动中的失当，表现出深刻的痛悔意识。尤其是前者，曾被视为当代中国文化人的“忏悔录”，深受文化学术界与读书人士的好评，并以之抨击那些有同样行为却毫无悔意的人。

再看“忏悔”。在基督教文化传统之中，“忏悔”也是一种对于人出现过失之后的反省举动。但是，“忏悔”具有特殊的宗教意涵。按照较为通行的W.L.Reese所编的《哲学和宗教辞典：东西方思想》一书的解释，“忏悔”有三个构成要素：其一是懊悔，就是懊悔者对所犯“罪”

的后悔，并相伴的在未来加以禁抑。其二是忏悔，这是悔悟者对牧师承认自己的“罪”。其三是赎罪，由忏悔者自己承担一些标志忏悔的事情，诸如救济、禁食、祷告、补救等等。虽然，具有“典范”意义，即理想型态的“忏悔”，是人通过牧师向神的悔悟，绝不同于人作出责任承诺的追悔，完全是人的伦理省觉的结果。“忏悔”除了有忏悔者的内在省觉以外，更有神意的感召这一重大因素在起重要作用。当然，忏悔不可能是全真的行为，即忏悔者都可以完全达到上述三个方面的高标准要求。它有仪式的成份。而仪式化的人生行为都免不了有扮假的成份或个案。但是，忏悔作为一种从信念到规制，再到具体举措的行为，内蕴相当值得重视。

在西方社会，自基督宗教对社会文化发生支配性影响之后，“忏悔”就既是重大的思想主题，又是普遍的人生行为方略。使“忏悔”被赋予重大思想主题的哲人著作，首推奥古斯丁的《忏悔录》。这部书以神照察人，使人的欲念，过失无所遁形，从而将人的提升问题突显出来。在忏悔中，全智、全能、全善的神与带有“原罪”之人的鲜明对比，使得人之罪及其悔悟，带上了鲜明的超越性色彩。因此，忏悔是一种人对神敬畏的表现，是神本高于人本的表现。它象征着人对神的责任担当，以及神对人的提契。当然，需要区分的是宗教式忏悔与西方的忏悔文学的不同，以及理想性的“忏悔”与一般信念的忏悔举动的差异。就前者言，人对神的忏悔与人对自己生活的分裂表现的忏悔，本质性的差异，就体现了是否有神的“介入”。让·雅克卢梭的《忏悔录》正是后一传统的代表。不论是卢梭自己对这部分表示不满，而后有《让·雅克审判卢梭》之作，还是阅读者指认的卢梭的不够真诚，卢梭的写作取向与奥古斯丁的写作意念，是具有明显差异的。就后者讲，理想型态的“忏悔”是撇开了“忏悔”某种失当之后的“故技重演”问题的。它着意不在一般信众忏悔的全真，而在思想家的真诚忏悔

悔对自己人格健全，回归了神以及对社会文化的意义所在。就此而言，“忏悔”比之于“追悔”，就显得更有保障和更有效度。

## 二 两种观念背景

“忏悔”与“追悔”是两种行动类型。因此，它们有各自的社会文化意涵，以及相异的“观念/行动”取向。但是，比较二者是具有不可小觑的意义的：不惟这是中西人士伦理举措，人生取向，行动方式的比较，而且可以追溯中西文化的观念世界有着明显差别的原因。

从现象上观察忏悔与追悔，二者还不是很判然而别的。与其说它们是不同的行动类型，倒不如说有某种行为的亲像关系。这从三个方面可以得知：其一，它们都是对于一种已经发生过的过失行为采取的追察姿态。“追悔”表现为具有伦理反省能力的人在处境化生活中的失当之处克己自省，“忏悔”表现为具有回归神意担当者角色意识的人/信徒对离神思“人”的“堕落”的深刻悔悟。它们的指向都是过去的。因为，没有在过去存在的失当之处，不论是“追悔”，抑或是“忏悔”，就失去了发生的依据。其二，它们都是以一种试图改过的取向为思考核心的。因此，它们都带有强烈的伦理自审的特点。在这方面，“追悔”表现为主体对自己行为正当性的聚焦性自察，以找出行为的瑕疵发生的原因所在。而“忏悔”则表现为信徒对自己信念可靠性、信仰真诚性与行为确当性的反身化审察，以找出偏离宗教伦理规范的根源在何处。没有伦理感的人，既不可能“追悔”，也不可能“忏悔”。其三，它们都是一种力求避免再发生同类行为的规避性举措。因而，它们都打上了一种未来行为指南的烙印。在此，“追悔”表现为主体对今后同类行为正当性的自我保证，“忏悔”表现为信徒对此后信念把握的牢靠感与行为正当的确实性的向神起誓。没有这一未来指向，则“追悔”就丢失了“悔”过之后的正当指引，悔的作用也就隐而不彰。而

比较起来，第一方面和第三方面指的“追悔”与“忏悔”行动的过程同一性，而第二方面则指的是两者在行动内蕴上的观念一致性。但是，需要指出的是，“追悔”与“忏悔”的目的，是外在的，形式性的，因而是非本质性的。

换言之，“追悔”与“忏悔”相异方面，则可谓是在内在的，内蕴化的，因而是本质性的。它们指向的文化精神也几乎可说是相反的。这同样可以从三个方面加以认知。其一，最关键的是神的在场与神的缺席上的差异。“追悔”是完全的主体伦理省悟的产物。它在起点上依赖于行动者个人自觉的正当性的反省。在文化典范意义上讲，这种悔悟的信度与效度完全依赖个人的伦理修为与自我一己的伦理判准。一己的道德自觉与良心发现是其行为的依据，而“设身处地”的情景相类性是其追悔的直接肇因。因而“反躬自省”是其最鲜明的行为特质。在此，既没有也不需要神，或神的代言人——牧师的出场。神的“缺席”成为人的“出席”的前提。与此不同，“忏悔”则是一种神圣宗教伦理行动的产物。它当然也依赖于忏悔者的自觉，但更直接与神对人的提契相关。“忏悔”的三个构成要素都是神／人相对映的显现。因而，它的起点是在神意确当不容怀疑的基础上产生的，它的判准也不是来自人的主体伦理，而是来自全知／全能／全善的神的断定。因而，神的在场，或神的代言人——牧师的在场，就具有不可忽视神的重要性：假若没有这样的要素，神意何在就无从得知。相应地，神／人二者关系基础上的“忏悔”，就缺少了忏悔者与忏悔对象两大支柱的后一方面。全能鉴别者的缺席，意味着失当或不失当就没有了基本的判准。

其二，“追悔”与“忏悔”的关联性因素的结构是不同的。“追悔”及其分开表达，依赖的重要伦理要素是自律。这当然足以显示人本主义的光辉。但同时它也就抑止了规范化的他律要素的作用可能。只要不达到法律范围之外，而必然存在了道德范畴之内的“追悔”，便只能

是一种单纯自律的行动。同时，这就使得社会力量或他人正当的影响力量被压制到最低限度。因为神的启迪是多余的，他人的诱引也是不必要的。“我”作为追悔主体，已自足到可以有省察失当的程度。因而，追悔者也就成为追悔的唯一承载者。“忏悔”的关联要素结构则复杂一些。从介入者来说，神／牧师／忏悔者是个“三位一体”的关联结构；而从忏悔的追索方式或行为规范上讲，“自律／他律”构成一个两极相互呼应的张力结构。就前者来分析，神的在场已如上述，而牧师作为神的代言人，则直接构成忏悔者内心责问及向“他人”陈述，压力得以解除，而可以“自由地”表述自己悔意的可能条件。就此而言，“追悔”的表达所需要主体的道德勇气，应当说远远在“忏悔”之上。但是，后者的自由度以及这一自由度对“悔”的真诚性与真实性的保障，则胜于前者。以“忏悔”作为人生行为的“本体”，神／牧师／人的关联结构，成为“忏悔”的可靠性的多重保障者。与此相关联，“忏悔”就不是忏悔者个人道德自律的产物，它既具有忏悔者的道德自律因素，也有敦促其良性发展的神与牧师这些“外在”制约的“他律”成份。

其三，在两者的行为指向上具有较大的差异。在悔的未来行为指向上，二者都是要避免同类失当行为再次发生的可能性；而在悔的过去行为指向上，则都是对自己已发生并无可避讳的失当事实的指认。但是，作为指向的实质构成上，“追悔”的过失规避与“忏悔”的灵魂救赎，将二者的界限明确划分了出来。“追悔”围绕的都是世俗生活中正当性判断的问题。除开道德自省以外，它不排除利益计较的成份。即追悔者是因为考虑身世清名或清流之誉，才愿意自我追悔或公开追悔失当的行为，而并非完全受伦理道德自觉的驱策。这使得追悔者对已然承认的失当挥之不去，追悔几乎凝固在“失当”的上面，一切思考也就围绕这类过失如何可以避免的紧张伦理求索上面。它确实有带给散漫的日常生活以道德张力的作用。但是，为规避过失而产生

的追悔对追悔者来说，难以化解如何正常行动的紧张；而对失当行为曾经影响的他人，也难以化解郁结内心的“怨恨”。故尔，“追悔”只是一味“头痛医头，脚痛医脚”的伦理病药方。换言之，今日之追悔亦可能成为明日之续悔的事情。“忏悔”因其围绕的是宗教伦理问题，是由神的正当性作为唯一的判准，因此，忏悔的行为本身只是引出忏悔的导因。故尔，过去的失当固然是应予深究的问题。但是，悔意不滞着于那一失当，而在通过这一个别性的失当或暂时性的失当，将伦理魂灵的正当性问题是凸出来。因此以“灵魂救赎”为宗旨的忏悔的行为指向，成为一种“从拯救起”或“辩证施治”的人类病药方。

### 三 两种文化暗码

作为两种行动类型，“追悔”与“忏悔”的差异直接植根于它们各自的观念基础中。但进一步探究，则可以发现其差异的内在文化根源，它们是不同的文化暗码 (cultural code) 的代符。

“追悔”只能是中国文化的产物。当然，不排除追悔者个人复杂的文化构成因素，对追悔者所发生的综合的、微妙的影响。譬如，前述冯友兰的追悔，追索起来，不排除实用主义哲学的时隐时显的作用。而巴金早年醉心的无政府主义思想，可能也对他人生抉择的失当发生影响力。韩君宜的《思痛录》则可基于大同理念的追求的顿挫。但是，综观而言，这类追悔行动只能是中国文化作用的结果，原因在于，其一，“人是活在传统中的”。一方面，传统是人形成观念的背景条件。不论一个人有什么成熟形态的观念，这种观念的底色一定是传统的；因此，另一方面，这些“先在”的观念必然成为一个人接受新观念、抉择新行为的“过滤器”。其二，一个人生活在“小传统”中，他的观念与行为，诚然受他所在的具体条件环境中人与物的影响。但是“大传统”作为一种无处不在的氛围文化 (cultural context)，使这一传

统中生活的哪怕最有反叛精神的人，也被烙上了“文化无意识”的烙印。因此，行为与行为的反省性评价，总是自觉不自觉地带有传统的色彩。其三，传统文化是“观念—制度—生活”的日常形态三合一的存在，它的作用机制非常复杂，绝不因为一个人在一种“新”观念的口号下作“选择”，就可以完全逸出传统。论者所揭示的“全盘反传统主义”的传统思维方式底色，可以佐证。就此而言，传统不是现代人选择的结果，而是再选择的前提。

何以中国文化蕴生出个人面对人生抉择失当时的“追悔”传统？这就与中国文化的“性格”有密切关联。从总体上说，中国文化是一种世俗的文化。这不是说它完全没有宗教色彩。但是它没有系统的宗教制度和日常的宗教生活方式。因此，即使少数思想家的观念带有宗教意味的观念，也不改变就整体而言的文化性格。这种“世俗”文化的“性格”。自然与塑造中国人心灵结构的儒道互补结构及其内蕴人生哲学相关。一般认为，儒为“入世”的，道为“出世”的。儒的入世主要是因为她是在宗法血缘的人际网络中设述问题的。她强调的良心是基于对个人先天的伦理心的肯定的。而伦理心的保有则依靠两个条件：正的方面依赖“慎独”，负的方面依靠“求放心”。而所“慎”独，正是人伦关系中个我一己对自己应当担当的伦理责任的自我反省。因此，“克己自守”成为个我做人的通行准则。一旦在伦理关系的处理上有失准则，也依靠“一己灵明”的自我照察。这是一种入世的，因而也是绝对的人本主义。与此不同，道的出世则强调的是个我一己的超凡脱俗。个人要能够对世俗功名看得开，抛得下。要能够“逍遥游”。只要介入世事，心在功名，便不符合道家人生哲学宗旨。儒、道之说不同，但“道”则相同。她们都将个人需要承担的“责任”加于个人一己肩上。这一方面注定了个人难以承担生命重负。另一方面，也正好提供了人们解释生活失当的两重理由：在“得意”时以儒家哲学解释——若有失

当，自应“克己”；若无失当，则可“仁人无敌”，尽可放心地“杀山中贼”与“杀心中贼”。相反，在“失意”时则用道家人生哲学解释——若有失当，是因为看得不开，未能“齐万物”，没有“逍遥游”。因此逍遥就可以将失当的紧张完全化解掉。表面看去，这种儒道“得”、“失”两可的解释，对人生的顺利生存，提供了最可相济的解释互补结构。但是，深究一点，这种两可模式潜移默化成为文化的“集体无意识”，对人生的担当“过失”责任，有不可小觑的负面意义：其一，二者都摒远了神或信仰因素对人发生作用的可能。因此，个人突破性地独在。这使得人变成自足之人，造成“人的僭妄”。人事实上担当不起他必须担当的重大责任，尤其是自己建立起自足的伦理判准。这样，应当是普世的伦理准则，变成个人伦理觉悟高低的副产品。责任不是普世的，而是个人伦理感的各别外化。这使得人必有失当的解释之门开得过大，既放心“过”的发生，重点也落在改了就好。正当的绝对标准的丧失，相对的状态就成为必然。而相对的极端，就走向虚无。失当不失当，对普世的人生准则是不紧要的，对伦理的境遇化解释，则是不可或缺的：“父为子隐，子为父隐，直在其中”。其二，儒道的对应互补结构，提供了投机性解释人生失当的充分可能与空间，已如上述。因而，当这种解释方式为某个体使用时，也就变成一种两可的悖谬状态：以儒言，错了就改，改了就好；以道论，错与不错，均可不计，只要真逍遥便行。前者，失当本身可以被忽略；后者，失当不失当也可以消解了。如此，坦陈失当变成个体解脱的途径，而非担当责任的方式。这方面，巴金尤可作为典型：一本被视为“忏悔录”的书，在特殊的、外在的社会政治变局发生后，以《讲真话的书》书名再版，竟然删掉了最讲真话的两篇文章：一为设立文革博物馆，一为追悔迫害胡风。

在基督宗教文化氛围中形成的“忏悔”，与此就有较大的不同。

首先，忏悔绝不是个人先知先觉，或表现伦理高尚的举措。它是神／人关系的必然要术。其次，“忏悔”绝不是为了获得对失当行为的原谅，甚至是为了获得一种心安理得的心理效应而作出。“忏悔”是为了向一个绝对正当的道德准则回归而有的举动。“忏悔”有此特质，与塑造“忏悔”的基督宗教所具有的固有人生格局相关联。一方面，基督宗教是在神人、我你(I and Thou)、罪与赎罪的关系结构中，处理人生行为正当性依据问题的。另一方面，基督宗教的标准经典，提供了既具有普世规范(universal norms)又具有情境伦理(situation ethics)双重意味的行为正当的要求。就前一方面说，神／人、我／你的关系，首先是一种四重关系结构中的一维，即神自己内在的关系，神与人的关系，人与人的关系，人与万物的关系。因此，神对人的规定也还不是一种单向的规定，而是一种多维的规定。其次，正因为神／人关系是一种神按自己的形象造人，而人却堕落，有了原罪，因此，人的罪与赎罪乃是一种人生的必然格局，它不是某一个体先知先觉的结果，故尔，“忏悔”乃是一种生活的固有仪态。而且，忏悔的取向不单是人文向度的，还更是人、宇宙、自然和动物与神本身的和谐相处。在这里，正当的绝对性标准不必经过个人的“良心”过滤而发生作用。因此个人的失当行为也不因承认或合作得到消解，他必须“背负十字架苦行”才能感到“心安理得”。就后一方面讲，《圣经·旧约》的“摩西十诫”是为典范。从普世规范上看，“摩西十诫”并不能简单视为一种情景化诫律，它其实是一种个人行为正当性的信仰基础。因此具有普遍意义，但同时，它又是一种有具体行为正当判准的诫条，使哪怕只有信仰而无系统知识的人，也可以省捷明了地践行。前者，有助于杜绝以悔自佑；后者，可以防止“不知不为过”。这起码使得“悔”的信度与效度加强的可能性大了。这是值得真正关注中国文化运命的人认真借鉴的。

#### 四 两种社会效应

“追悔”与“忏悔”作为两种面对人生过失的行动类型，其差异的形成，与其观念背景和社会文化生成条件，密切相关。而当两者形成相对固定的人生哲学模式之后，它所产生的社会效应，则又迥异其趣。

应当说，将“追悔”与“忏悔”作为两种伦理现象来加以比较分析，着眼点是放在个人行动正当性有否信仰基础所产生的差异性问题上。因此，两种行动类型的社会效应的分析，不是指向有关社会的公共制度安排问题的。而且，需要强调指出的是，这种分析应当建立在私人生活和公共生活有效划界的基础之上。故在社会效应分析视角，不论是对“追悔”的正面肯定，还是对“忏悔”的积极评价，都只是强调它对个人生活中行为抉择的正当性影响上面。绝不由此去铺设一种有助于忏悔或追悔的政教合一社会制度。由此前提决定，“追悔”或“忏悔”的社会效应所分析的，仍然是对其在社会生活中予个人行为正当性抉择的影响上面。当然，即使是这种影响，也可以划分为两个界面，一个界面是“追悔”或“忏悔”行为本身的行动指向所带有的社会影响；另一个界面则是这两种行动类型所可能导致的社会文化氛围。

从前一个界面上看，“追悔”与“忏悔”行动的指向对个人生活正当性的保证，发生着相当不同的影响。诚如前述，由于“追悔”行动依赖的是个人伦理道德良心。故尔，个人本身的背景条件便起着决定性的作用：一个人在周遭环境中的生活状况，道德修养水平，以及承认个人过失对于自己发展前景的影响等因素，都对一个人是否“追悔”，即公开地而不是私下的悔悟，产生至关重要的制约作用。例如，社会环境条件宽松或容许空间大一些的话，个人，尤其那些位高权重，影响甚巨的人物，对自己的过失进行“文过饰非”的可能性就小一些。否则，“追悔”常常变异为最高权力拥有者的特权，而其他人则

对过失加以推诿，以免祸及其身。同时，如果周遭环境条件恶劣的话，人们为了获取更高的“身价”，或好的声誉，就会遗忘“过失”，或以遗忘为目的追悔过失，以“追悔”为获取资源的手段。于是，“追悔”面临着异化为单纯的人生生存策略的危险。其一，“追悔”本身常常是文过饰非，避重就轻的。或以肯定环境条件予当时的行动以正当性而后予以因环境条件变化丧失正当性的评价，或以个人认识所限为前提承认失当行动的不得已。这是两种基本的“追悔”方式。其二，因为追悔依赖于追悔者的个人道德良心等背景条件，因此，“追悔”者常常能在一般人还对某种普遍的失当“执迷不悟”的时候，就出面对这种大家不以为错或初识错误而未能深究个人失当原因的过失加以悔改。更因此，这种悔悟者还可以有一种先知先觉者的感觉，甚至追悔者转而来欣赏自己的清醒。“众人皆醉我独醒”的追悔者自我认知定位，使得“悔”的重要性甚至隐匿于悔意的价值后面。“悔”获得了供其自身获赞赏的另类价值。其三，当“追悔”者将自己的悔悟公之于众之时，人们常常以善的理解对待，不追究失当行动的责任，而着意追悔者的责任显示。人们相对容易原谅那些哪怕有严重过失而“悔悟”过的人。这固然是一种宽容的表现。但是，却可能使得一个只讲“追悔”而无“忏悔”的民族在其社会文化基因中匮缺记功避错的健全机制。严重一点讲，如此轻率地原谅一些严重过失的民族，是难以从过失中真正醒悟的。苦难的记忆与有效反省与追究，而非遗忘，或“相视一笑泯恩仇”，对一个民族精神健康绝对重要。或许，魏晋名士的荒诞生活成为文化景仰的对象，以及现代文人荒诞生活和社会政治的大悲剧缺乏具有深度与力度的反省，可以作为一种佐证。

“忏悔”则不同。忏悔的举措，由于依赖的是神与人的双重力量，因而，其内蕴的敬畏性使其具有与“追悔”不同的三个效应。其一，使得人们必须直面过失，不文过饰非。因为神的照察是无所不

在，人们无所遁形。其二，忏悔若面对神及其代言人牧师的忏悔，绝对不是可以策略化的人生技巧。因为内心的紧张与外在的强力约束，使忏悔者的忏悔行动本身有了真诚性的保障。其三，忏悔者面对神的存在，既无以饰过，因而“赎罪”式的改过就成为唯一出路。纠错必然优于并先于饰过，其倍度与效度也就更有保障。以经过现代洗涤的忏悔文化而言，它促使个人面对自我，轻松生活，努力创造的“个体”造型成为大众趋同的造型，社会的动力源相形增强。在此，过失之悔与苦难记忆，不成其为负累，反成为动力机制组成部分。

后一个界面的分析，是一个大问题。本文只点出宗旨：即在两种面对过失而蕴生的行动类型中，社会文化的宽容精神如何可以更健全生长的问题。简而言之，由于追悔是一种基于个人道德良心的举动，悔者不在普遍失当行为的多数。因而，悔可以异化为策略，或成为对人生不公的叹惜。于是，追悔要么获得人的同情，要么沦落为“替罪羔羊”。宽容失去生存土壤。宽以待己严以待人变成事实。而忏悔是向神而思，真诚性有根本保障，人们在服从神意的前提下，每个人都可以或应当直面自己的过失，而不是着意别人的差错。人在神面前的平等体现为过失之人的忏悔与特定事件上尚无过失的个体之间的平等。忏悔不成其为高人一等或低人一等的标志，只成为回归善性生活的方式。因此，忏悔促成宽容精神的成长。追悔带给人们的怨恨与忏悔促成的宽容，确实有着不同的社会文化氛围结局。

# 中国民间宗教的一致性与多元性

谭翼辉 / 美国神学研究院联盟

## 引言

文化与宗教之间的关系复杂而又密切。<sup>1</sup>我们若要认真和深刻地认识一个文化，了解它的宗教文化是不可或缺的。故此，若要使基督教的福音能在中国的文化土壤扎根，我们有必要对中国的宗教文化有确切的认识。

本文目的是尝试就中国的宗教文化提出一些观点，好使人们能对中国的宗教有更多及更全面的认识。假如，我们能够认识中国的宗教文化，基督教可望能更深入地进入中国的文化及中国人的心灵之中。不然的话，基督教仍然会被国人视为“洋教”，极可能仍停留在中国文化及社会生活的表面层次。

由于我们对中国文化或多或少都有所认识，因此若要进一步了解中国的宗教文化，我们会先由澄清一些误解的层面入手。这些误解很大程度上源自西方文化本身的宗教观。在毫不批判地采取西方宗教观的过程中，其中一个重要的误解便是把注意力集中到儒、佛、道三教之上，忽略了中国人的主流宗教型态其实是广泛地存在三教以外的民间宗教。然而在指出西方宗教观对中国宗教文化产生误解的同时，我们亦将会继续采取“宗教”一词，以方便讨论，但读者应紧记我们这里所指的“宗教”并不宥于西方对宗教的了解。同时为了使讨论更加清晰，我们会以中国民间流传甚广的“目连救母”故事作为例子，对论点予以阐释。

最后，我们希望在澄清的过程中掌握到一些对中国宗教的基本

认识。然后再由这些认识之中了解到基督教所面临的挑战。

## 一 西方对中国宗教的一些误解

西方人士以至学者对中国宗教的错误理解实源自西方文化本身对宗教的理解。西方文化主要是基督教的文化，他们理所当然地运用本身文化的符号及概念去认识这个世界、认识中国。说这是理所当然的是因为他们别无选择，透过和运用本身文化的符号及概念是人理解、认识及建构自己的世界观的基本途径。<sup>2</sup>因此，西方人对中国宗教的认识就是透过基督教文化的概念而来。那么，既然是自然而又基本的途径，究竟以基督教文化理解中国的宗教文化产生了什么问题呢？问题在于以基督教，尤其是新教的宗教文化概念来认识中国的宗教文化不能为认识者本身提供较客观的认识，从而对中国的宗教及中国人的宗教情操产生误解及不需要的价值判断。现在就让我们看一看西方的宗教观及其对认识中国宗教文化的影响。

西方人大都以为中国只有三种宗教，分别为儒家、佛教和道教，而当中尤以儒家为代表。这是一种很大的偏差。这种偏差有几个含义，首先，从历史上看，中国并不单只有这三种宗教信仰。把中国宗教现象简单地看成只有这三个宗教是严重的缺失；亦严重地妨碍了对中国宗教文化较客观的认识。其次，从中国人的宗教信仰型态上看，只有很少数的人是单一地属于三者其中之一。这一点自明朝起更加突出。现时西方人对中国宗教的误解大多源自在明中叶以后来到中国的天主教耶稣会传教士对中国宗教状况的理解。他们把当时接触到的主要群体的意识型态——士大夫阶层的儒家思想当作为中国人的主要宗教信仰。更重要的是基于他们本身的宗教观念及对自己的传教工作的肯定，他们把儒家思想理解为一个崇拜一神的理性信仰，从而在西方社会渐渐形成中国人的宗教就是儒家或儒教这一错误理解。

基督教本身是一个组织严谨、以《圣经》为基础、强调信仰(faith)及理性的宗教信仰。就组织及权责方面而言，除有一个身份清晰的祭司阶级外，教会各层的组织层序分明，职责有别。教会高层具有确切而相当有效的权力去定义信仰的内容及界限。由于基督教具有这强而有效的组织力，教会当局能强调信仰是信徒个人对上帝的正确认识及委身；并且为信仰厘定清晰的界线。因而，正统与异端之别成为重要的关注点。此外，基督教，尤其是新教，强调“文本取向”(textual-oriented)，以《圣经》作为启示及信仰的基础；并因而引申认为真正的宗教都会有其本身神圣的经典。在这种源自本身经验而产生的定义下，难怪西方传教士及其他人误以为中国的宗教只有儒、佛、道三家。因为，对他们来说，儒、佛、道三家是最能切合他们本身经验的宗教。

总括而言，西方人从其本身的宗教经验出发，以基督教作为宗教的典范；及以它的内容作为辨别世界上其他宗教的准则。这些内容及准则分别是：(一) 文本取向；(二) 着重组织；(三) 祭司主导；(四) 界线清晰；(五) 强调信仰、仪式次要，及(六) 而信仰的内容则强调理性及非功利取向等。

下面，我们将会探讨一下在这些准则的定义之下，所产生对中国宗教的误解。其实，这些准则本身并没有问题，而且是对基督教的准确描述。问题在于当西方人接触到中国宗教时，亦未能批判地使用这些准则，只是照搬西方人对本身宗教的经验用于了解中国人的宗教文化上，因而产生严重扭曲的理解。我们上面已提及以组织、祭司及文本取向，使西方传教士及学者在丰富及多姿多彩的中国宗教文化中只能看到三教，而忽视了中国宗教文化中非组织的一面。C.K.Yang早在约40年前便已看到这个问题；并提出可以用“组织性宗教”及“扩散性宗教”两个概念来了解中国的宗教。他认为“组织性宗教”具有以

下三个特点，分别为：（一）具有独自的神学、或对宇宙及人事能提出一套整体和全面的诠释；（二）有独特的崇拜仪式及专门的宗教符号；及（三）拥有自成一派的专业人员去诠释他们的神学及主持独特的崇拜仪式。佛教和道教属于这个类型（作者按：Yang 认为儒家不属于正式的宗教）。而“扩散式宗教”的神学、仪式、宗教符号，以至专业人员都广泛地渗透到其他的社会组织之中去，没有任何独特的标志，不能从这些社会组织中分别出来。<sup>3</sup> 他更进一步指出从宗教与社会关系的角度来看，中国宗教的主流型态并非“组织性宗教”，而是散布于个别家庭、整个家族、职业行会及民间各地地方庙宇神坛的“扩散式宗教”。因此，这种“扩散式宗教”就是我们所指的民间宗教。

西方宗教观对中国宗教所产生的第二个误解是误以为儒、佛、道三教都是门派森严、界限清晰的个别宗教。另一位中国宗教学者 Judith Berling 在她的新书中明确地指出这个误解，并寻求一个对中国宗教更清晰的描述。她形容自己研究中国宗教的过程为一项“朝圣旅程”，中国宗教的一些特质让她不单可以看到中国宗教与她本身宗教信仰的区别；更加使她了解到基督教本身的一些偏差。她指出基督教在历史上所表现出来的排他倾向使她最初只能用排斥性的角度去了解中国人的三个宗教，以为儒佛道三教为彼此独立及相互竞争的宗教。<sup>4</sup> 从这点来看，Berling 比 Yang 又进了一步，因为在她的眼中三教虽然有一定程度的独立性，但它们之间的共通性是不可忽略的。虽然在中国的历史里，三教之间也存在着不少激烈的斗争，但三教，尤其是在明、清两朝 (Late Imperial Period)<sup>5</sup>，彼此交流的情况却是十分普遍。例如明大儒王阳明的“心学”正是受到佛学熏陶的产物。三教之间互相自由地借用其他二者的观念、符号、技巧及价值观等，以改变、更新及完善自己本身的传统是非常普遍的现象。Berling 以中国文化理想中的“公田制”来比喻三教之间及它们与更广阔的中国

宗教文化之间的关系。<sup>6</sup>

基督教的信仰取向宗教型态亦都构成了对中国宗教的第三种误解。基督教强调个人对上帝的认信及个人与上帝之间的关系，其表现的重点在于对教会所持守的信仰予以无条件的接受，仪式是个人表达信仰的行为模式，地位较为次要。中国的宗教文化有不同的表现。由于中国的宗教历史里，从来都没有一个如西方基督教会强大组织及专为这教会组织而服务的祭司阶级，所以根本不可能实行如西方基督教会信仰内容的控制。从这个角度看，中国人在信仰上的自由度比基督徒要大。有学者认为由于没有森严的教会组织及足够的人手，中国历代的王朝政府为了保持一个较统一及稳定的文化及社会，只能退而求其次地转而监控人民的宗教行为。James Watson 指出中国的文化及王朝政府以强调仪式行为的正确性为主；并以十分乖巧的方式推动中国人信仰的标准化，因而对人民内心的信仰及意义范畴内的控制变得相对地宽松。<sup>7</sup>

关于西方宗教观对中国宗教文化的第四项误解与宗教及法术的关系有关。西方的宗教定义之中有一点十分重要，就是强调信仰本身的理性因素。基于此，早期的人类学学者，如Edward Tylor 及 Sir James George Frazer 等在研究及定义宗教仪式时强调了它们的非功利性及非理性两个方面，并据此将法术排拒在真实宗教之外。因为法术对他们来说虽然包含着非理性的因素，但却带有强烈的功利主义色彩。<sup>8</sup>很明显，这些学者对宗教和法术的界定也是源自他们的基督教信仰，认为信徒对上帝的信仰表达形式不可能带有功利的成份。这些学者进一步地运用这个准则来判断不同宗教的优劣。他们套用了19世纪十分流行的进化观点，指出在不同的宗教之间，有高级和原始的分别。基督教由于其理性的成份及非功利倾向，故此属于“高级”的宗教；而其他包含法术成份的宗教则为原始或低级宗教。这里明显存在

着一种价值判断：高级的要比原始的好！当然，中国的宗教由于含有强烈的功利色彩，自然被视为较基督教低级的宗教。这种评定宗教高低的准则完全符合和反映了当时以西方文化为中心的文化霸权主义心态，亦同时十分切合基督教传教工作的理念。虽然，这些理论已经为很多学者所诟病，但仍然不断地潜藏在不少西方人的思想之中；更不幸的是，这种取向亦已深入不少中国基督徒的信仰之中，使我们对中国的宗教文化产生轻视的作用。我们必须和 C.K.Yang 一样认识到中国人的宗教生活关注点在于其道德及法术功能两方面；而非宗派界限的厘定，才可能开始认识和欣赏中国的宗教文化。<sup>9</sup>

透过以上的讨论，我们不难发现西方的宗教观与中国传统的宗教文化格格不入。至此，我们或可问：那么我们又应如何定义中国的宗教呢？这本是一个研究宗教学及中国宗教的根本问题，但它不是本文的关注点及范围所能处理的，故不予再加讨论。

## 二 中国民间宗教的一致性及其多元性

由于中国民间宗教文化十分复杂而且资料亦十分丰富，我们打算对中国的民间宗教作全盘的讨论，而只会提纲挈领的指出民间宗教的几个共通点。这几个共通点分别为共融性、神祇及仪式的标准化、和功能性三个层面。但在讨论这一致性之前，我们希望就中国宗教的多元化作一简短的论述。由于中国文化经历了几千年的演化，到了明、清两代已在很大的程度上达到了高水平的整合，亦即是说其一致的程度很高，所以有关中国文化的多元化讨论的空间并不太大。然而这并不表示没有多元的型态。但由于篇幅及能力所限，我们祇会花数行的文字简加提及。首先，中国普遍文化及宗教文化的一致性讨论大都只着重从中心为出发点，鲜有涉及边远地区的宗教文化。这是假设了少数民族的宗教不算是中国宗教文化的一部份，又抑或我们

仍停留在以汉族及中原为主的心态之中呢？除非我们假设这些少数民族不是中国的一部份，不然的话，他们的宗教信仰有必要地被当作中国文化的构成部份。他们的宗教文化是中国宗教文化多元化的组成因素。此外，基督教虽然仍是很少人的宗教，但它的社会影响力却比它的成员数目大。基督教作为中国宗教文化的一个新成员有其一定的角色，因而亦是文化多元化的其中一环。

我们在这一节中计划在适用之处采用民间流传甚广的“目连救母”故事大纲提出一些概括的特性来说明中国民间宗教的一致性及多元性。首先，让我们对目连其人及与他有关的“目连救母”故事作一简介，以便讨论。“目连救母”的故事源自佛教。目连本名摩诃目犍连，又名大目犍连，是佛祖释迦牟尼的十大弟子之一，以法力见称。有关他的故事于东汉末至两晋之间自印度传入。在中国的佛教正典《大藏经》之中，有关目连救母的记载可见于《盂兰盆经》及《报恩奉盆经》之中。这两本经典的来源已不可考。有学者认为两经若于公元400年左右形成于印度，后经中亚各地的僧侣辗转传入中国，并翻译成不同的版本。但亦有学者认为两经是在第6世纪初期在中国境内形成。<sup>10</sup>无论如何，我们可以肯定地说，目连的故事在唐代已是家喻户晓。根据《经律异相》有关〈目连为母造盆〉的记载：

目连始得道，欲度父母，报乳哺恩。见其亡母生饿鬼中，不得饮食，皮骨相连，目连悲哀，即盛饭往餵其母，母得饭，食未入口，化成火炭。目连驰还，具陈此事，佛言汝母罪根深结，非汝一人力所奈何，当须众僧威神之力，乃得解脱。可以七月十五日为七世父母厄难中者，具饭五果，汲灌盆器，香油灯烛，床褥卧具，尽世甘美，供养众僧。其日众圣六通声闻缘觉，菩萨示现比丘在大众中，皆同一心，受和罗具清净戒。其有供

养此等著者，七世父母、五种亲属，得出三涂，应时解脱，衣食自然。佛教众僧皆为施主家，七世父母行禅定意，然后食供。<sup>11</sup>

在“目连救母”的故事中，主角目连原名傅罗卜，其父乐善好施，母却大开五荤，打僧骂道，被打入地狱，永不超生。目连以孝感动佛祖，佛祖给予协助。而目连则历尽艰辛，助母脱离地狱之苦。这个故事在中国民间非常流行，主要是由于在唐朝时候，佛教和尚以《变文》的故事形式向民众讲述佛教的教义。这种传教的形式十分切合民众的口味，不久便超出庙宇范围之外，成为民间的一种娱乐及传播形式。<sup>12</sup>变文的不断发展，渐渐成为日后宋朝时的《评话》、元朝时的《散曲》及明朝的《小说》。此外，目连的故事又以地方戏曲的形式继续发展及扩散，形成数以百计不同戏种的目连戏。

在这里，我们认为复杂及广泛的中国民间宗教在共融性、神祇及仪式的标准化及功能性三个层面上有很大程度的一致性。其实，我们在前面讨论西方宗教观对中国宗教所构成的误解时，对以上三个层面已有相当的讨论。现在，让我们检视一下这三个层面的普遍程度。

## 1. 民间宗教的并融

首先，只要我们细心留意四周，便很容易发现绝大部份的中国人并不属于任何一个特定的宗教传统。在很多人的信仰中夹杂着儒、佛、道以及一些具有浓厚地方色彩的神祇。若我们直接询问他们的宗教传统，很可能他们自己也答不出一个明确的答案。根据作者本身的经验，这种情况在基督徒之中亦不乏例子。“目连救母”的故事为我们提供了很好的例子。整个故事虽然源自佛教的传统，但却以弘扬孝道为中心，完全符合儒家传统的价值观念。这亦是佛教能在中国得以立足及发扬的基本原因之一。

此外，农历七月十五日传统上是道教的中元节，亦即鬼节。但这个道教传统却又与佛教的盂兰会在民间之中渐渐演变成为一个二而为一的节日，可见在目连故事深入民间的时期，三教的教义在很大的程度已有相当融合。一个源自印度的神话故事到了唐代已完全为中国宗教文化所接纳和消化，目连亦由一个印度的神明成为中国人心目中的孝子、高僧及神仙。这种融合在个别宗教传统精英的心目中仍被排斥及忽视，但其在一般民众的宗教意识之中却已经得到认同。在整个“目连救母”的故事中，我们可以清楚找到的不单是儒家所宏扬的孝道，尚有佛教核心教义的因果报应之说及道教所崇尚的清静无为及凡人升仙等主题。这一点我们可以从明代郑之珍的《目连救母劝善》戏文中的一段唱白更清楚地察看到，戏文的唱白是：

净：小僧，禅定是也。

小：小道全真是也。……

净：（唱〈阅金经〉）释家大要在华严一经，大抵教人明此心，明时见性灵。

小：（接唱）心和性，释同儒混成。……

小：（唱〈阅金经〉）老君大要在道德一经，大抵教人修此心，修时炼性真。

净：（接唱）心知性，道与儒混成。……

外：（傅相即目连之父唱〈红衲袄〉）圣中遗下四书五经，大抵教人存此心，存时在性明。

净、小：（接唱）儒、释、道须知通混成。

外：圣人以神道设教，岂非三教混成之意乎！盖儒也、道也，名虽不同，而皆所以成乎已，犹之日也、月也、星也，明虽不一，而皆所以严乎天。

外：（唱〈阅金经〉）儒、释、道本一流，名并三光诚不偶。

净：（接唱）承高谊，赐款留，三教一家古未有。

合：（唱）三教皆天授，善事天时在自修，修善工夫只在性内求。<sup>13</sup>

在这段唱白中，三教合流之意昭然，不用多言。郑之珍的《目连救母劝善》戏文当然反映当时民间的普遍心态，但也反映着自宋代以来，中国文化中各种宗教彼此影响、吸纳、借用等变化的成果。此外，我们必须再次强调这种宗教共通共融的倾向并不仅存在三个主要的精英宗教之间，甚至连一些被朝廷认为是邪魔外道的民间宗教，如白莲教等，都在很大程度上如 Judith Berling 形容的那样与其他宗教一齐享用中国宗教文化“公田”中的资源。在白莲教的经典之中，有一本名为《幽冥宝传》的善书，其中所讲述的故事就是“目连救母”的故事，当然其中的主要神明则不再是佛祖释迦牟尼，而变成为白莲教信仰中至高无上的女神“无生老母”。由此可见，中国宗教文化之中，无论是儒、佛、道，抑或是被视为“异端邪说”的民间宗派，它们都共同分享一些可供共用的资源。“目连救母”这个佛教故事在中国的宗教文化土壤中，不再单单是佛教传扬因果报应教义的方法，而成为了其他宗教传统可以自由地借用的材料及宗教符号。

## 2. 民间宗教的神祇及仪式的标准化

至于民间宗教的神祇及仪式的标准化方面，不少汉学家都认同中国历代的朝廷均以不同的手段力图控制人民的信仰内容及宗教行为。其中较为突出的方法是对宗教仪式的规则化和标准化，而在云云的宗教仪式当中，以儒家学者为主导的官僚特别着重对婚嫁礼仪及葬礼的管制，以致在明清王朝时期，中国民间的婚礼及葬礼已有极为一致的标准，成为社会中的一种重要规范，个人及个别家族若不按标准

化的仪式行事，很容易招人诟病。<sup>14</sup>James Watson 更加认为在这个时期的某些民间宗教生活已因此变得只重行为表现，内心信仰等意义范畴内的事则无关痛痒。<sup>15</sup>当然，我们不必接受他这样极端的观点。但我们却不能不承认历代朝廷所努力推行的宗教标准化政策可谓相当成功。James Watson 在另外一方面的研究却值得我们留意。他在 *Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou Along the South China Coast* 一文中指出中国的民间宗教状况骤眼看来虽是一片混乱，但实质上历代的朝廷都不断地透过中央政府里的礼部来对各地的地方神祇进行认可或修正，以至到了明清两代的民间神祇已在很大程度上被纳入了政府认可或默许的范围。<sup>16</sup>在这个层面上，这里因为篇幅所限我们未能提出细致的论证，但从Watson 的理论角度及故事主题的角度来看，我们绝对可以相信“目连救母”这一个主题故事是得到朝廷认可的情况下，才可能在民间得以这样广泛的流传，成为各种民间宗教共用的文学及宗教材料。

“目连救母”整个故事的价值观念是孝道，使它成为佛教在中国化的一个重要基石。我们可以从两个层面了解这一点，首先，故事中目连的孝子形象正好符合传统社会中统治精英的儒家价值观。当然，故事亦含有浓厚的佛教色彩，但传统精英的儒者也明了到必须将他们本身的价值观念推广至社会上各个阶层，以确保其意识型态及统治地位能维持下去。“目连救母”的故事因而成为儒者教化人民的一种工具。从另一个角度来看，这种教化的过程亦即是一种价值标准化的过程。中国历朝的皇室家庭纵然有所更替，但作为传统社会的精英份子——儒者，却始终不变。在经过长时间的教化过程之下，儒家作为中国文化中最主要的构成部份是历史事实。其成功因素固然很多，但灵活地运用不同方式以达致教化及维持独尊的地位是其中重要的原因；这亦是佛教目连故事赖以扩散至中国人心灵深处的因由。这是有关中

国民间宗教一致性的第二点层面。

### 3. 功利性质

中国民间宗教的第三个普遍特性是它们的功利性质。中国最早期的文字是甲骨文，而它亦都是有关中国宗教的最早期资料。甲骨文所记载的是殷人以问卜的方法向他们的祖先测问种种不同的事情，以帮助他们在日常生活之中作出有效及准确的决定。可见在很早的时期开始，中国人的宗教文化便为实用价值所主导，再加上儒家思想经世致用取向的影响，中国的宗教文化常常都带着一份强烈的功利实用色彩。也许我们可以借用宗教学者 Ian Reader 及 George Tanabe, Jr. 对日本新兴宗教研究时所用的定义来了解中国的宗教。Reader 和 Tanabe 在他们合著的新书 *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan* 中指出现世利益是日本宗教文化结构中的规范及主题，因此，他们认为在日本人心中能成就事情的宗教就是真正的宗教。<sup>17</sup> 他们以这个观点反驳佛教及神道教学者对日本新兴宗教的批评；并指出佛教和神道教两者本身亦都带有十分浓厚的功利实用色彩。<sup>18</sup> 究其历史渊源，日本佛教是从中国引入的，故此其功利实用色彩其实源自中国的佛教。而中国佛教的功利实用色彩是佛教能够成功本土化的一项重要因素。佛教在印度的发展当然也有功利的取向，但总的来说仍是以哲理层面为主。佛教自第一世纪左右传入中国，遇到士大夫阶级的抵抗及新兴道教的严重挑战，其赖以生存及发展的一项主要方法便是强调其法术能力，以吸引中国人对它的接受。我们只需要翻看那个时期的《高僧传》便会发现书中所提及的高僧，如鸠摩罗什、达摩等都被形容为法力无边的西域高僧。假如我们细心地研究中国民间佛教，便不难发现这种功利色彩。“目连救母”故事中有两点与这方面有很密切的关系。在不同的目连救母故事版本中，目连的法力及佛祖的怜悯及帮忙均十分突出，使接触到这个故事的人不期

然地接受了信赖佛教(祖)以获致心愿达成的观念。将信仰与法力连结在一起的成果很明显就是Reader及Tanabe所指的功利性质。诚然,这种功利性质并不是中国佛教所独有,就如上面所提及白莲教的典籍《幽冥宝传》之中,目连的法力是来自与佛祖混淆不分的无生老母。而这种民间宗教所宣扬的便是对创造及救赎世人的女神的信仰,以获取现世及来世的救助。在其他民间宗教之中,功利实用的色彩自然不惶多让。先前我们所论及中国人的宗教身份多元性,其实也与这种功利实用取向有着不可分割的关系。C.K.Yang很有洞见地指出在民间宗教生活之中,主导着人们思想的并非宗派界线,而是宗派门户的道德性及法术能力。<sup>19</sup>

中国的宗教文化源远流长,民间宗教的历史和资料复杂而且不全,我们可以从以上的讨论知道中国宗教文化在共融性、神祇及仪式的标准化、和功能性这三个层面可谓达到了相当一致的程度。

## 结语：中国民间宗教文化对基督教的挑战

总结而言,中国的宗教文化与源自西方的基督教文化有着很大程度的差异,透过本文对有关由西方宗教观所产生对中国宗教,尤其是民间宗教的误解及民间宗教的一致性所作的讨论,我们相信读者已可能较清楚地看到这两种不同宗教文化的差异正是我们这一代中国基督徒所要面临的挑战。首先,当面对着中国包容性甚强的宗教文化,以“山头主义”林立的基督教应如何回应?在神学及宗教对话上,我们可以有什么样的发展及贡献呢?在牧养层面上,我们又应如何处理?甚至我们可能要问有没有能力去面对这项挑战?

第二项挑战来自中国人的实用功利主义取向。这种取向拥有极深厚的文化根源,我们应如何回应这项挑战?当我们不可能像初期佛教一样以法术来迎回国人的期望,又不能单以早期传教士用社会服务

的方式传扬福音时，我们有什么方法可以将基督教的信息扎根在中国文化的土壤里？

我们当然不会相信这些挑战是难以克服的。因为两种不同文化的相遇并不意味着其中一种文化吞食了对方。相反，文化交流之间及冲击将会产生很多新的变项，能否把握这些变项，使它们成为提升自己、转化他人的动力及机遇也就是基督教面临的最基本挑战。因此，我们在认识到中国传统的宗教文化之后，不单要问应如何和国人分享基督教的喜讯；我们更应要问我们可以从中国的宗教文化中学习到什么？

## 注释

- 1 有关文化与宗教的关系可参考Clifford Geertz 的 *Interpretation of Cultures* 一书中第4章“Religion as a Cultural System”。
- 2 有关人类的认知和建构世界及与宗教关系的理论，由于不属于本文的范畴，故不赘述。读者如有兴趣，可参阅 Peter L.Berger 的 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*，及其与 Thomas Luckmann 合著的 *The Social Construction of Reality*。
- 3 C.K.Yang, *Religion in Chinese Society*. p.294-295，若对他的观点有兴趣，可详细参阅该书的第12章“Diffused and Institutional Religion in Chinese Society”。
- 4 Judith Berling, *A Pilgrim in Chinese Culture: Negotiating Religious Diversity*, p. 42。
- 5 汉学家们普遍接受中国的最后两个王朝，即明朝和清朝，无论在经济、政治、文化及制度上很大程度都是一致的。而它们与之前的王朝相比，其一致性便更加明显。
- 6 Berling, p.45-56.
- 7 James Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, ed.James L.Watson and Evelyn S.Rawski, p.3 and

11。

- 8 有关的讨论可在 Catherine Bell 的 *Ritual: Perspectives and Dimensions* 中的 46 - 52 页中找到。
- 9 Yang, p.25.
- 10 可参考 Stephen Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, 页 48 - 56。
- 11 节录自《中国地方戏曲丛谈》中, 薛若邻之《目连戏》, 页 11。
- 12 有关唐代变文对日后中国民间文化及宗教的价值及影响, 请参阅 Victor H.Mair, *The Contributions of Tang and Five Dynasties Transformation Texts (p'ien-wen) to Later Chinese Popular Literature*, Sino-Platonic Papers, no.12 (1989), Philadelphia: Department of Oriental Studies, University of Pennsylvania。
- 13 薛若邻之《目连戏》, 页 12 - 13。
- 14 James Watson, p.6。
- 15 同上。
- 16 James Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou Along the South Coast," in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Rawski, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985), p.293。
- 17 Ian Reader and George Tanabe, Jr., *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), p. 14-15。
- 18 Ibid, p.8-14。
- 19 C.K.Yang, p.25。



多元化的中国基督教

王忠欣 主编

CC  
真社

Cat.no.CM2103

