

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

中國神學研究向何處去？——評首屆北美中國神學學生/學者座談會

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Xie, Wen Yu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-10 12:24:37
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167215

中國神學研究向何處去？

——評首屆北美中國神學學生／學者座談會

謝文郁（美國加州 Claremont 神學院哲學博士候選人）

近十年來，中國思想界出現一股引人注目的新動向，這就是人們對基督教神學的興趣越來越濃。當然，人們是帶着中國問題來學習研究神學的。國內的神學研究已經空白了幾十年，一些人因此而渡洋求學。北美的神學教育研究機構因此而有了越來越多的中國學生。幾年前就有人開始想到把這些人聚集在一起，相互交流，討論共同關心的問題，把中國的神學研究推向新的一步。感謝波士頓的「中國學者基督教讀書會」和舊金山大學的「利瑪竇中西文化研究所」共同努力實現了這次聚會。一九九六年六月一日到三日，北美四十餘名中國神學學生和學者，以及一些關心中國基督教研究的人士，聚集在波士頓郊區的哈利奧科鎮。會議的主題是「中國基督宗教的過去、現在和未來」。與會者中包括中國天主教、新教，以及無宗教背景的神學學生和學者。大家從不同角度和立場出發對中國基督教運動進行了深入的討論，發現了一些共同問題。這些問題的進一步研究和回答，與會者深信，必將對未來中國神學發展產生深遠影響。作為與會者之一，我想從我自己的立場出發對它們加以評論，希望促進更廣泛的討論。

一、中國基督教的歷史回顧和研究 基督教和中國的

聯繫上可追溯到唐朝時的景教。我們知道，唐朝時的中國是四方朝拜的大帝國；在文化上出現了三教並流現象。這種文化上的寬容當然也適用於外邦文化。本世紀初在敦煌發現的景教經典提供了可供深入研究的原始材料。景教研究是這些年來的研究熱點。本會議收到姚治華的論文〈景教經典中的基督論研究〉，文章比較了景教經典和四部正統福音書，認為景教經典乃是一本混合福音書，但在學說上包含了四部福音書的主要思想。景教經典偏重律法，這可能受猶太傳統的影響；而其禁欲主義傾向則可能和佛教影響有關。文章還提出了其它一些關於景教流傳的重要設想。

人們感興趣的是：景教在中國的後來歷史上無影無蹤地消失了，在文化中找不到它的痕跡。這恰好是需要進一步研究的。在討論中，人們注意到佛教淨土宗的救贖觀。唐朝的淨土宗以及稍後民間宗教白蓮教都強調佛對人的拯救。這一拯救觀念在印度諸佛教宗派中卻沒有體現。極有可能的是，它來源於景教。當然，這還是一種推測，需要歷史追溯和文本分析。在我看來，這一推測隱含的意義極為重大。如果成立，中國基督教史要大大改寫，中國文化的圖景也要改觀。淨土宗和禪宗對日本文化的影響，白蓮教的恆久生命力及其對中國歷史的影響，使我們不得不承認這一推測有必要進一步研究下去。

基督教在中國的第二發展階段是明末清初以利瑪竇為首的天主教耶穌會傳教活動。本會議沒有收到這方面的論文。但是，對於起於上世紀下半葉到本世紀二、三十年代基督教新教的傳教活動，以及中國新文化運動對基督教傳教的強大阻力，會議與會者表現出濃厚興趣。通常來說，這個時期被劃分為基督教在中國的第三發展階段。姚西伊

先生的〈傳教士與中國宗教傳統，一八六〇—一九一〇〉追述了李提摩太、丁禮良等新教傳教士對中國文化的學習和理解，以及這些理解對當時傳教活動的影響。吳克亮的〈自由派和保守派有關中國宣教的爭論：一九一八—一九二二〉則深入接觸到西方傳教士內部關於中國文化政治哲學理解的分歧，以及這些理解和中國文化自身運動的實際進程的距離等歷史史實。人們注意到，這個時期的傳教活動從現象上看並不成功。但是，由於它隨同西方文明對中國的入侵，因而它實質上參與了中國文化的現代化運動。這表現在「五·四新文化運動」對基督教傳教的強大抵制。王忠欣在介紹北京大學和基督教的聯繫時，對二十年代的非基督教運動有很好的論述。北京大學是當時非基督教運動的中心。莊祖鯤在探討中國知識分子對基督教的態度時，追溯到二十年代的「非基同盟」。很顯然，一方面，基督教作為一種外來宗教在當時中國知識分子中間受到強烈排斥；另一方面，人們又發現不得不去批評它，從而把它納入中國新文化運動中。這種狀況至今仍未改變。

問題集中在這一點：基督教在中國文化現代化進程中居何地位？「五·四新文化運動」排斥基督教對中國文化的入侵勢態，但同時卻在西方各種人文主義思潮中尋找出路。人們似乎認為，基督教作為西方文化中的宗教，它和其它人文主義思潮一樣，可以為我所用，但不應高高在上作為唯一真理而取替或更換中國現有文化。在人們的內心裏，我們可以感覺到一股強烈願望：中國文化不應被「囚禁」在一種特定的思想定型或體系中；相反，新中國文化應該是一種充滿生命，前景無限的類型。這一願望在會議的討論中有充分體現。智勇的〈基督教與中國傳統宗教對話的前景和方法論問題〉，以及鄭文龍的〈論《拯救與道

遙》），可以歸為這一願望的強烈表達。

智勇關於基督教和中國傳統問題討論引起了與會者的很大興趣。他深入地分析了基督教作為一種文化現象在社會生活中的地位和作用。比如，針對一些傳教士強調歐洲和北美這些基督教化國家如拉美國家和非洲國家等，說明問題並不那麼簡單。當然，他同意，中國面臨的現代化問題包含了文化更新這一點。但是，如果基督教進入中國文化並不帶來一種動力型的中國文化，那麼中國文化的基督教化就絕不可取。因此，他提出，對話的前提是給中國人民創造一種充滿生命的新型文化，而不是用基督教(作為一種宗教文化)來取替中國傳統宗教。

鄭文龍的文章則是和《拯救與逍遙》的作者劉小楓對話。八十年中期，劉小楓頂着極盛的理性主體主義思潮，向中國大陸學術界展示了宗教價值取向在文化中的力量。這一展示導致了當今的「基督教熱」。鄭文龍對劉小楓的這一開拓貢獻給予了充分肯定。但是，前者對後者在方法論上的歐洲中心主義給予了相當深入的批評。首先，劉小楓在討論中西文化中的兩種不同類型的價值取向時，基督教是作為西方文化的一部分來處理的。由於劉小楓對基督教提供的價值取向的偏好，使得所謂的對話變成取代，從而把立足於儒佛道的中國文化邊緣化。其次，劉小楓對近代以來中國學人未能從中國文化自身的價值取向定型中尋找自我更新之道，反而一再求學於西方這一趨勢的認識，進而認為中國文化的價值取向不可依恃。鄭文龍在分析這裏的問題時指出，兩種文化，特別是中西兩種發達文化之間是無法比較出孰優孰劣的。而且，任何一種文化都不可能把更新之道放在外來文化的拯救之上。

看來，我們和「五·四新文化運動」尚未脫節。但

是，經歷了這幾十年歷史，難道我們沒有一些新的東西來推進這一運動嗎？這些年來的「基督教熱」是否表明了一種新跡象？也許，我們對基督教本身需要一種新的認識？本會議收到的其它論文企圖對此有所回答。我這裏打算分兩方面論述：其一是基督教和中國文化對話交流的專門探討；其一是基督教如何進入中國文化的思考。

二、**基督教作為文化和中國文化的對話** 為了避免引起誤解，我想提前對基督教和基督教作為一種文化這兩個概念作一些說明。

基督教 (Christianity) 原指基督的本性，進而指稱由耶穌基督所引導的宗教運動。由於耶穌一再聲稱他是神的兒子，由神派遣來拯救人類。因此，跟隨他就能進入天國，獲得救贖。從這一角度看，基督教的原義是神的運動。耶穌勸告人們不要自己自作主張，因為人沒有絕對標準來作真理判斷。只有神，即天父和他自己，才知道天國，掌握真理，從而有資格作判決；而人只須跟隨他，以他為道路。但是，文化概念則相反；任何文化都是人造運動。人們對事物的一定認識，一定感情，一定傾向等等，在生活歷史中積澱成定型；這便是一定的文化。因此，人們跟隨耶穌，追求對耶穌的認識和解釋，在歷史上便出現基督教文化，包括主流、支流、異端等等。我這裏要介紹的對話，主要是指主流基督教文化和中國文化的對話。

文化對話，乃是在平等交流的原則之下取長補短。任何文化都可以通過對照其它文化而發現自己的不足，進而從其它文化中吸取養分。中國歷史上唐朝的三教並流，到宋朝時出現三教交融，這一歷史觀象很能說明文化交流的好處。會議收到的有關主流基督教文化和中國文化的對話

方面的論文基本上都遵守了平等交流的原則。人們追求尋找它們在概念上的共通之處，以冀找到取長補短的道路。我這裏將只介紹幾篇突出的論文，不敢以偏概全，但求對會議的討論提供一個側面的窗口。

黃克鏞神父關於道家的道和基督教的神有深入的分析比較。他的論文題目是：〈道家與基督宗教間的一些共鳴〉。一直以來，基督教和中國文化的比較更多地注重於儒家和佛家。道家被撇在一旁。黃神父以《道德經》為原本，在此基礎上深入到「道」和基督教三位一體的神之間的相通處。道在本體上是「無」，但它作為萬物之源又是實實在在的「有」。因此「有」是「無」的顯現。道作為「有」乃萬物之母，這便是道在萬物之中的「德」（運作、工作等）。道作為「德」表明道本身在陽之極，萬物在其中滋長。「道」的這種理解一方面和三位一體的神在概念上是相通的。神的本體是天父，他是無，不可見，不可言說，但他同時又是有；作為萬物的創造者和人類社會的終極立法者，他實實在在，他產生耶穌基督而彰顯自身。神在萬物中的運作便是聖靈。聖靈有母性性格，這和「德」相通。道家的道和基督教的神並無根本上的隔閡。這就是：道→神（天主、上帝）：無→天父；有→耶穌；德→聖靈。由於《道德經》強調「道德」，即強調道的母性性格（滋養萬物），這種強調有助於我們在理解三位一體的神時，提醒我們天父同時也是天地萬物的母親。黃神父的這種概念比較在文化層次上是非常有意義的，這可以幫助我們認清文化上的隔閡並不是像人們想像的那樣不可通。

池耀興牧師的〈王陽明之「良知」哲學與基督教之「良心」觀的比較〉也是值得介紹的文章。關於「良知」，池牧師認為根本上是人內心中的是非之心，或最高的道德

標準。良知乃人心的本質。而且，良知並不是靜止不動的。它作為生命的支撐點乃「生生不息」。由於它是生命的本質，它與萬物同為一體而行於天地之間，因此良知又是知行合一。基督教裏講「良心」也是從是非道德判斷開始的。人的良心是神賦予人作為服從神的道德要求的指導。但良心不是終極的；相反，它必須在服從神意的前提下才能行出真正的善來。從人的角度看，良知和良心並無根本區別。但是，基督教的良心因為聯繫着神，以神為本，這種神本主義可以抑制人性中的邪惡膨脹。相反，良知說是一種人本主義。不同的人心會造就不同的良知，從而找不到放之四海而皆行的良知。這樣，當一種良知的邪惡性暴露出來時，人的生活就會落入災難之中。

池牧師的比較在方法論上似有商榷之處。他在談論比較的目的時說：「本文極盼能在比較中真正帶出基督教純正福音之教導，從而達到宣道功用。」由於他一開始把自己理解的基督教良心說放在高於王陽明良知說的方位上，這使得他對王陽明的良知說有明顯的處理不公。在批評王陽明的良知說無法提供普遍有效的良知時，池牧師似乎忽略了王陽明的良知是在「生生不息」中顯現出來。它不是一個固定不變的東西，而是一個生命，一個過程。或者說，良知是在生命中，在過程中顯現其終極性的。當然，在生命的每一點上它都可能被誇大膨脹為最終主宰；但隨着生命的繼續，它的終極性一再重建。同樣地，當基督徒憑着良心而服從神意時，也有可能把自己對神意的有限理解誇大為神意，從而在神的名義下行出邪惡來。這種事例不勝枚舉。問題還是回到前面提到的：比較的目的不應是在良知說和良心說之間分出孰優孰劣，而應是尋找它們的共通點。人沒有能力作出優劣的終極判斷。

王曉虹女士在會議上的發言代表了另一種傾向。她的發言題目是〈朱熹與阿奎那德性倫理之比較研究〉。她認為阿奎那的德性倫理強調神的公正和愛，道德乃建立在這兩者基礎上。公正需要強制性法律。在法律中，人與人的關係以無情的法律為中介者，從而疏遠了人與人的感情，並導致個人之間的相互信任喪失。為了調整人與人的關係，神的愛便由此介入。這一普遍的愛對個人感情來說是一種抽象的愛。相反，朱熹的德性倫理強調人與人之間具體的愛，如愛父母、愛鄰居、愛幼子等。這種具體的愛是有等差的，愛家人要高於愛他人。但這種愛以仁愛為基礎，由愛家人擴展到愛他人及一切人。朱熹的這種具體而擴展的愛較之阿奎那的神的抽象的愛要更深入人的感情。王曉虹女士認為，我們應該能夠找到這兩種德性倫理之間的契合點，從而為倫理學建設提供積極的設想。

我們知道，中國素有禮儀之邦的美稱。十六、十七世紀時的歐洲文人對此往往稱贊不絕，並自愧為野蠻文化。像萊布尼茨這樣的大思想家也只認為歐洲的數學幾何學有優勝之處，其餘莫不低劣於中國文化。但是，這些禮儀、道德等現在都見不到了。面對西方文化，我們是不是應該對自己有更多一點的自信心，並挖掘出一些可行的傳統來呢？這樣一種情結在當代新儒家思潮中有相當充分的表現。這其實也是文化交流對話時應有的態度和立場。對於傳教活動來說，這無疑也是需要認真重視的問題：在給中國人傳播基督福音時，我們是否在灌輸某種基督教文化，從而破壞原有文化，從而窒息原有文化的更新發展？

看來，我們不僅需要對中國文化需要新的認識，而且對基督教本身也需要有新的認識。

三、基督教和中國文化運動 從二十年代以來的非基督教運動，現在看來已告一段落；但基督教對中國文化運動的介入卻呈現出不可抵擋之勢。中國文化必須走向基督教化。這一呼聲在許多與會者中表達相當強烈。本人也是這一呼聲的鼓吹者之一。當然，用一種現有基督教文化，無論它是甚麼，來取替中國文化都是一廂情願的想法。我在前面提到，基督教本質上並不是一種文化。它是耶穌基督所引導的宗教運動，是神帶領的運動。這一點也許需要更多的說明。

一個人，如果他第一次接觸基督教，他踏進門坎，首先遇到的是教會，其中他會發現各種教會活動，如查經、主日學、主日崇拜等等。進而他會接觸到各種關於《聖經》解釋的書籍，各種理解，各種學說。在這個文化層次上，他也許喜歡這個，討厭那個。如果他因為喜歡某一方面而成為基督徒，如喜歡聖歌，或喜歡崇拜儀式等，那他仍然只是某種基督教文化的成員，離作為一個真正基督徒還有距離。如果他因為討厭教會的某一方面而遠離基督教，如討厭教徒的祈禱，或某種崇拜方式，那他所遠離的並不一定是基督教，而只是一種基督教文化。

他進而讀《聖經》。他會發現《聖經》上說的和他的思想和經驗並不一致，因而與他人討論。於是，他不得不面對各種各樣的解釋。他會同意某些解釋，也會反對另一些解釋。無論他同意還是反對，他都只是在文化層次上和基督教交流。他同意的和反對的都是某種基督教文化。有一天，他關於基督教的知識學富五車。如果他因此而宣稱他知道甚麼是基督教，那麼，充其量這是一種自誇。他跟基督教的距離決不比一位對基督教一無所知的人更近。

他或者因此而成為基督徒。所謂基督徒，在定義上是

耶穌基督的跟隨者。但是，他跟隨耶穌基督到哪裏去呢？耶穌向世人宣告，天國快要到來，以他為道路就能進入天國；背離他的要下地獄。天國象徵着真理、美好、至善。人們問耶穌，天國是甚麼樣子？耶穌說，天國像芥菜種子，落地發芽長成樹。關於天國，除了耶穌自己，沒有人知道它的樣子。但是，只要追隨耶穌，人們必能進入天國；因為耶穌從天國來，帶着神拯救世人的許諾和福音。沒有人能夠知道天國，因而人無論作何努力，天國都是一個謎。如果人一味依靠自己，他就會像在無限的沙漠中徘徊，永遠也走不出沙漠。耶穌告誡世人，天國在跟隨他的過程中才會顯現；無論在甚麼時候，甚麼階段上，人都不要自作主張，自我決定，因為人沒有絕對標準進行任何判斷，因為只有耶穌才知道天國，而人不知。

人希望進入天國，因而追求認識天國；但人的認識無法達到天國。這一點在哲學史上一再被證明。哲學被認為是追求真理的學問。人們一直冀求找到判斷真理的根據。近代以來受着理性主體主義的支配，哲學上對主體－自我的認識可謂是洋洋大觀，學派轉立，學說四溢。然而，海德格借助於「無底洞」概念對這種徒然的努力給予了大暴露。當代的後現代哲學思潮則再次破壞了哲學上追求絕對存在的冀求。實際上，每當一種哲學給我們提供了絕對真理時，在這「絕對真理」之內我們完全被窒息，無法超越，無法更新。人如不想被人造偶像(包括各種自稱的真理)窒息，就必須放棄自負，承認無知，跟隨耶穌基督。

哲學在概念上的無能似乎為詩學的大能開闢道路。人們在概念上找不到最終存在，或許在詩人的馳騁想象中，這個最終存在會向我們顯現？然而，我們看到，詩人自殺了。蘭菲女士在會上用詩的語言描述了中國詩人在詩情中

追索終極者，然後跌入絕望，最後自殺。追求終極的破滅帶來了「廢園」現象。這是一幅人自以為是而又發現自我無能的圖畫。詩並不指明出路。相反，詩需要指點迷津。在心靈的深處，人們「呼求着神性的蒞臨」。這就是耶穌帶來的福音：「跟我來，我就是道路。」人無能去做的，在耶穌的救贖中輕而易舉地就實現了。

基督教作為神帶領的運動，根本的一點是要把天國帶給人們，是要把神的救贖實現在人間。耶穌來到人間並不是要和人們討價還價，要求人們先做這做那，然後才能領取進入天國的門票。他要把救贖無償地給予人們。現在，他要把這救贖無償地給予中國人。當然，從中國文化這角度看，如何領取這無償的救贖，從而獲得自我更新，不斷超越的原生動力，躋身於世界先進文化之列，就是我們每一個中國人需要正視的問題。

領取救恩有兩方面的問題：其一是在神學上使中國文化容納基督福音。如果中國人聽不見這福音，再好的救恩也無法進入中國人的生活。可惜，會議對中國神學建設問題的討論太薄弱。楊鳳崗在題為〈現代性、民族主義和傳統文化：基督教在中國所面對的重大挑戰〉的演講中，分析了基督教進入中國所面臨的問題。他談到，當代基督教文化對現代思潮的反應分為三大派，反現代化的基要派(Fundamentalism，也譯為原教旨主義)、合於現代化的開放派(Liberalism，也譯為自由派)和保持張力的福音派(Evangelicalism)。這些反應在中國基督徒社團中的體現是：開放派不多，基要派不少，而福音派仍然未能面向社會。由於中國教會對中國當代社會的思潮缺乏針對性的神學回應，特別是對中國現代化要求和民族主義情感未能作出令人信服的神學解釋，從而使基督教無法進入主流中

國文化，楊鳳崗認為，神學上對現代性和民族主義的合乎基督福音而又適應時代潮流的研究和解釋將是中國文化基督教化的關鍵。

陳孝京先生對人的尊嚴和人權這個敏感問題從基督教的角度試圖給出神學上的討論。中國傳統中的等級觀念對人的理解完全不同於西方。在儒家體系中，仁愛雖然是愛一切人，但愛是在秩序中實現的。比如說，君臣之間的愛是在臣以君為綱的前提下實現的。對於現代化提出的所謂平等的愛，中國人仍然有陌生感。缺失了人的尊嚴人的平等，現代化就是一種畸形文化。陳孝京認為，中國現代化進程中必須引入「人類尊嚴絕對平等神聖不可侵犯」這一意識。在他看來，這一意識根植於基督教，因而使基督教進入中國文化有助於它在中國人心中的確立。

中國神學建設還有很長的路要走。這次會議的討論帶來了樂觀的氣氛。當我們把基督教作為神帶領的運動和基督教文化加以區分時，基督教進入中國文化非但不破壞中國文化，卻必然給中國文化注入永恆的生命力；因為她將直接從神那裏領取恩典，充滿創造性。隨着中國現代化的進展，中國人將必然發現基督教在他們生活中不可缺少。

領取恩典的另一方面問題是中國教會發展。教會問題也是本次會議的弱項。神的救贖當然是多方面，可以在教會裏，也可以在教會外。但是，一個健康的教會可以帶領教友一起領受神的救恩，共同成長。而且，好的教會可以把福音傳得更廣泛，更深入人心。

王嘉理牧師在會上對當今中國大陸四九年以來的教會歷史和未來展望發表了自己的看法。他談到，五十年代以來的「三自」教會發展，一方面適應了當時的政治形勢，另一方面也是神為中國教會打開的另一扇門。與此同時，

中國的家庭教會以另一種形式生存發展。儘管這兩種教會之間有一些緊張關係，但總的來說，它們的存在和發展對中國基督教運動都有不可忽略的作用。可以說，它們是基督教中國本色化的重要一步。儘管它們有各種問題，但在神的帶領下必將得到逐步解決。朱萱東牧師則側重討論了在北美華人中傳福音的一些問題。朱牧師特別強調建立健康教會和教友靈性成長的重要性，諸如文化對福音的曲解，傳播福音時對非教徒的誤導，以及教會內部組織的民主問題等等。姚順神父則談到中國天主教的禮儀更新問題，認為禮儀作為信徒對救恩的表達，它決不是僵死的形式。它必然是信徒生活的一部分。使崇拜禮儀和信徒生活合二為一是禮儀更新的基本方向。

就筆者看來，會議對教會的神學問題基本未能展開。值得慶幸的是，我們看到一些大陸背景的牧師在成長起來。相信不久的將來，教會神學（中國大陸文化背景）必然得到發展。

筆者以上對會議的評論，如有與原講者出入，皆由我負責。我想，這次會議也許會成為未來中國神學發展的一個里程碑。原以此自勉。