

神学系列

⑦



基督教与中西文化

Christianity and Chinese
and Western Culture

中国学人培训材料

神学系列⑦

基督教与中西文化

著者：庄祖鲲

前言

近年来，由于资讯发达，中西文化在表面上虽已不若往日那般差异，但在思想根源上，却依然南辕北辙；而这两种文化，也同时受到科技文明的变化而带来的种种挑战与冲击。

基督信仰实践的重点，是谈到对神的敬拜（尽心、尽性、尽意、尽力爱神），与对他人——社会——的关爱（爱人如己）。

因此，基督徒有必要对人类自己的文化有所认识与反省，并思索信仰与文化的关系。

此书就是自上面的两个议题开始，继而简介教会历史；从教会历史看基督信仰在西方文化的发展中所扮演的角色，再转而讨论中国文化的特质，当前中国文化的危机，以及现代化对中国文化的挑战。最后，则是就“人性论”与“宇宙论”两个角度讨论基督教与中国文化之会通。

读者若仔细研读本书，相信必能在“基督教与中西文化”这一范围内，有一完整而清晰的概念。

每一课均附作业，绝大部分是极佳的小组讨论，甚至是思辩的题材。作者在课后的答案部分，也给予了简明扼要的分析。

目 录

第一课 宗教与文化之关系

第二课 宗教与文化更新

第三课 基督教在欧洲的发展

第四课 基督教与西方文化之会通

第五课 中国文化的特质

第六课 当前中国文化的危机

第七课 现代化对中国文化的挑战

第八课 基督教与中国文化之会通

参考答案

第一课 宗教与文化之关系

一、文化的定义

“文化”的定义，依据人类学家克罗伯（A. L. Kroeber）的统计，文化的定义高达一百六十种之多，兹列举一些比较有代表性的看法：

（1）大英百科全书的定义：“人类社会由野蛮至于文明，其努力所得之成绩，表现于各方面的，如科学、艺术、宗教、道德、法律、学术、思想、风俗、习惯、器用、制度等，其综合体，则谓之文化。”

（2）克罗伯说：“文化是一些经由学习及传递而有的反应、习惯、技术、思想和价值，以及所引致的行为。”

（3）人类学家希伯（Paul G. Hiebert）认为：“文化是一个经由学习，且反应社会特质的行为、思维以及产品的综合体系。”

（4）文化历史学家道森（Christopher Dawson）说：“文化乃是人类为了适应自然环境和经济需求而有的共同生活方式。文化代表着生活及思想的复合物—包括行为方式、信仰形式、价值标准、技术、符号及机构。”

因此，综合上述意见，宣教学家路兹别克（Louis J. Luzbetak）总结出文化本质上的三个特性：

- 1) 文化是人生的蓝图或规划；
- 2) 文化是社会所拥有的；
- 3) 文化是经由学习得来的。

因此，那些艺术作品，或可观察的行为反应、仪式、社会关系等，都只是文化的“表现”，而非文化本身。

二、尼布尔的“基督教与文化之关系”的五种模式

在宗教信仰与文化的相互关系上，首先我们要讨论当代神学家尼布尔（Richard Niebuhr）所列举之基督徒看文化的五种态度。大致上，它们是依照其主导历史的先后次序而排列，但是事实上这五种态度，在每个时代都同时出现过，而且都有其各自的理论依据。

1. “神与文化对立”（God-Against-Culture）的态度

第一种基督徒的立场是神与文化“对立”。他们认为要忠于神，就只有排斥文化，因为文化是属于这个堕落而且即将灭亡之世界的。这是在初期教会时代，当基督徒备受迫害时，他们对希腊罗马文化最普遍的态度。早期的基督徒坚持应该效忠于基督，而拒绝向该撒皇帝低头。这种与“世界”划清界线的偏激态度，在历史上曾多次出现。例如中世纪以前的修道院，就是许多人逃避世界、追

求圣洁的“道场”。宗教改革后出现的“重洗派”（Anabaptist），以及由之衍生出的“门诺会”（Mennonite）信徒，都曾坚持与周遭文化完全隔离。直到今日，在美国及加拿大仍有不少坚持遵守原先门诺会信仰的人——称为“亚美人”（Amish），他们迄今仍然拒绝现代文明的事物，他们不用电，不开车，与世隔绝，务农为生。

富乐神学院的克拉夫（Charles H. Kraft）教授指出，那些持有这种态度的基督徒犯了三个错误：（1）将“文化”与“世界”视为等同；（2）误以为文化只是外在的事物，不知道其实文化还包括了信仰、价值等内在的东西；（3）误以为既然魔鬼可以利用文化，那么文化本身也必然是邪恶的。因此，这种基督徒不自觉地陷入一个困境之中：“自以为自己身体已离世而居，却不知‘世界’正在他的心中。”

2. “神在文化之内”（God-of-Culture）的态度

这种立场与前面那种“神与文化对立”的立场恰好相反。持此观点的人又分两种：一种人认为神是被包含在文化之内的，另一种人甚至认为神只存在于某种特定文化之内的。第一种人包括一些自由派的神学思想家，他们认为“神是人照自己的形象所造出来的”（费尔巴哈的名言），不同文化的人，会将自己不同的世界观和价值，投射到所创造的神身上。所以神（或宗教）只是文化的产物。

第二种人则将神局限在某些特定文化之内。譬如犹太人认为犹太民族和文化是神所特选的。第五世纪之后欧洲的基督徒，认为基督教与希腊罗马文化最能相容，因此把保存和推广希腊罗马文化视为己任。还有最近几百年来，许多西方宣教士常将“西方文明”与“基督教文化”当作同义词，所以，接受基督教也得同时接受西方的文化和习俗。

这种观点，固然清楚地分辨出基督教和非基督教之间的主要文化差异，但是却未曾看出文化“本质”，和文化的“形式”之间的差别。因而这种立场最大的弱点是，在分辨某种文化是否像基督教文化时，往往以文化的“形式”（Forms）而非“功能”（Functions）来解释。其实，用“功能”和“动机”可能更能正确地衡量哪一种文化较符合基督教精神。

3. “神在文化之上”（God-above-Culture）的态度

这又可分为两类：（1）第一种人认为神不但在文化之上，也在文化之外。换句话说，神乃是高高在上，不理人间事的神。因此，人只能自求多福。许多非洲原始宗教，以及一些自然神论者（Deist），都持此种观点。这种观点，与世俗的人文主义者的人生观很接近，但与基督徒的看法有很大的出入。

（2）第二种人认为：“该撒的物归给该撒，神的物归给神。”但是他们确信福音可使文化臻至完美。持此观点的人，固然对文化及神的权威性都很尊重，只是他们容易转变为“神倡议某种文化”（God-endorse-a-Culture）的错误立场中去。

4. “神与文化在张力之下”（God-and-Culture-in-Paradox）的态度

这种人持善恶二元论的观点，他们认为神是全善的，人类及文化却是罪恶的。这种人（例如马丁路德），强调人类是全然堕落，无可救药；但是神却是全善的。基督徒正活在两个世界之间，是处于一种“二律背反”（Paradox）的张力之下。尼布尔说：“他既是罪人，又已被算为义人；他既相信，又有疑问；他既有得救的确据，又好像沿着不确定的刀锋上行走。在基督里，一切都变成新的了，然而万事又好像与起初没有两样。”

在这种观点中，作为基督徒，既是神国的子民，又是整体人类的一份子，因此他们有责任与所有的人共同参与这个堕落世界所必须奉行的制度。这种不能不与现今的世俗世界妥协的图画，往往正是许多基督徒现况的写照。

5. “神能够转变文化”（God-Transforms-Culture）的态度

尼布尔称这种人为“转化派”（Conversionist），因为他们虽然也有上述的二元论观点，但他们同时也强调文化可以被“转化”。持这种观点的人——例如奥古斯丁、加尔文和卫斯理都属此派——强调，文化虽是堕落的，却是可以被转变的，甚至有可能藉神的能力及恩典被救赎。换句话说，文化虽然有污点，但其本质并非罪恶，而历史正是显示神在转化及更新人类及文化的实况。圣经中以色列的先知们苦心孤诣地呼唤，不断地提醒世人：神不仅关心每个人的得救，也期待文化和社会风气都得救赎。

三、评估与反思

尼布尔的分类提供我们一个很好的蓝图，帮助我们理解历代基督徒的立场及演变。但是值得注意的是，并没有上述哪一种态度，可称之为绝对合乎圣经的立场。除了尼布尔之外，还有其他的宣教学家也提出他们自己的“宗教与文化模式”。譬如克拉夫在评介尼布尔的几种模式之后，也介绍他自己的“神在文化之上，也透过文化”（God-above-but-through-Culture）的模式。这模式与上述的第五种观点很接近。但是克拉夫强调，文化的结构在本质上是中性的，没有善恶之分，与神之间也没有敌友之别。但是文化之应用则不然，因人的本性已受罪的污染，所以文化的应用也就被污染了。由于文化是动态的，是随时因人的改变而变动的。因此，若有一群人的思想起了重大的变化，整体社会在文化的应用上，也会有较明显的转化。重要的是，这位超然于文化之上的神，却选择用人类的文化——既有限又不完美的文化——来作为向人类启示自己的渠道和媒介。

美国三一神学院的希伯（Paul G. Hiebert）教授则在讨论基督教的福音的关系时指出三个要点。首先，“福音”应与“文化”作明确的区分，否则容易陷入上述尼布尔所说“神在文化之内”模式的错误中。其次，福音必须以文化的形式来表达。文化是传达福音的工具，有时福音需要一个文化传译到另一个文化，而这种传译的过程称为“本土化”（Indigenization）或“处境化”（Contextualization）。最后，福音呼吁所有的文化都需要被更新。因为人罪性的缘故，所有的文化都免不了在结构和运作上掺杂了邪恶的成分，例如奴隶制度、种族隔离、经济压迫和战争等。因此，所有的基督徒都应该肯定各个文化中的优良成分，但也应该明确指出其中的缺点，并设法改正，使文化得以被更新。

■ 作业（讨论题目）：

- 一. 在尼布尔的五种基督教与文化之关系的模式中，你个人较能够认同哪一种？为什么？你认为基督徒在社会文化的发展过程中，应该扮演什么角色？
- 二. 有人认为福音是没有文化色彩的，因此主张基督徒应该只传“纯福音”，不必搞文化有关的活动。你同意吗？我们应该如何回应这个问题？

第二课 宗教与文化更新

一、普世性的文化危机

当我们正迈入二十一世纪之际，我们站在一个历史重要的转折点。不仅中国文化面临危机，事实上，全世界的文化都在进行全面的反省。因为我们所面临的挑战，固然有些是我们中国社会独有的问题（譬如：我们历史和文化的包袱），但是还有很多问题是全球性的，例如都市化和工业化所造成的社会的、环保的、家庭的、教育的种种问题。

然而不容否认的是，由于时空和环境的因素，中国在这个关键性的时刻，感受到的“文化危机感”，似乎特别地沉重，也特别地紧急。因此文化问题是目前海内外中国知识份子共同关心的“热门话题”。1980年代，中国大陆有所谓的“文化热”，许多人热烈地讨论中国文化的利弊得失及何去何从，其热烈的程度，可能是五四运动以来所仅见。

因此，中国的知识份子，无论国内海外，从未像现在这样同心协力地来全面展开对中国文化的思考与改革。再加上东亚经济的发展，引起西方国家对以儒学为主体的东亚文化之关注与兴趣。正如中国大陆学者汤一介所说的，“中国文化更新已成为全球多元文化体系中，一个格外令人瞩目的话题。”

二、由宗教角度来思考文化更新问题

但是当谈到“文化更新”的问题时，我们很容易马上由哲学的角度来探索，很少人由宗教的角度来思考。北大哲学系的张志刚在《当代宗教——文化研究的逻辑与问题》一文中，以文化历史哲学家道森（Christopher Dawson）、神学家田立克（Paul Tillich），和历史学家汤恩比（Arnold J. Toynbee）为例，指出宗教研究在文化研究的重要性。

道森深信“宗教是历史的钥匙”，他认为过去的学者往往轻视或低估了宗教信仰的社会功能，他相信“凡在文化上富有生气的社会必有一种宗教，而这种宗教又在很大程度上决定着该社会的文化形式。那么有关社会发展的全部问题，便必须由宗教与文化的关系问题着眼，来重新加以研讨了。”

有“当代西方神学界的康德”之誉的田立克，致力于“文化神学”的研究。他认为宗教所探究的，乃是人类精神生活的底层，也就是他所谓的“终极关怀”。他指出，文化活动与宗教信仰事实上都根植于终极关怀的经验，而且“作为终极关怀的宗教，是赋予文化以意义的本体，而文化则是宗教基本关怀之自我表达的总和。简而言之，宗教是文化的本体，文化是宗教的形式。”

汤恩比是本世纪最有影响力的历史学家，他长达十二卷的《历史研究》就是以宗教的文化功能，来解释各种文明形态及其起源、生长、衰弱、解体的一般规律。他认为文明社会的结构主要由政治、经济和文化三个层面所组成，其中“文化”乃是文明社会的精髓。“文化”是某一个文明社会特有的精神活动，而此精神活动的标志乃是以宗教信仰为基础的“价值体系”。因此他指出，真正使各个文明得以形成与发展的生机泉源，乃是宗教信仰。

张志刚指出，这三位当代的学术泰斗，均以一种新的方法论来探讨人类文明的问题，也就是将宗教与文化的关系问题推至首要地位，作为整个解释过程的基本关系。他们三人都是因西方文化的

危机而展开他们的研究的。所谓“西方文化的危机”，是指二十世纪上半期，西方世界经历了两次世界大战以及 1930 年代的经济“大萧条”，使得西方人的心灵有极大的转变：由乐观到悲观，从自信到焦虑，从崇拜科学到怀疑科学，从高举理性到审视理性。德国历史哲学家斯宾格勒（Oswald Spengler）的名著《西方的没落》，清楚地描绘出二十世纪上半西方文化危机的景况。汤恩比等人，就是尝试对西方文化的危机予以再思，并提出他们的回应。

三、从基督教观点看“文化更新”

从基督教的观点来看，“文化更新”不是文化的“移植”，而是人们在他们生活及工作的环境中，透过对人生的重新界定与重新整合，所获致的一种新诠释。希伯指出，基督教信仰对于人生及文化，能提供一种新的“诠释”（Hermeneutics）和新的“透视”（Perspective）。耶稣基督的死与复活，对每个人、每个文化都提供了一个新的亮光。耶稣来到世上，不是要拯救文化，而是拯救人类。但神可以“更新”文化、“转化”文化。因此，“文化更新”是目的，“文化转化”则是过程。

当然，很多人质疑的问题是：到底有没有一种所谓的“基督教式的社会和政治体系”存在？耶稣说：“**我的国不属这世界**”（约十八 36）。这表明，耶稣否定了这种“基督教式的社会政治体系”的存在。神只是提醒每位跟随神的信徒，要常常不断地被“更新”，因为包围着我们的这个已被邪恶所污染的“世界”，正企图逼我们就范。因此保罗说的很清楚：“**不要被这个世界所同化，而要不断地被圣灵所更新和转化。**”（罗十二 2，另译）

然而，正如克拉夫所指出的，信仰上的转变往往会导致思想的“转化”，最后也会在价值观和行为上产生变化。这种“思想”也可称为“世界观”，这是潜伏在行为、言语和价值观之下，更深一层的意识。所有能持久的、能造成冲击的“转化”作用，无论是个人的或群体的，都必须在“世界观”这个层次内发生变化。

接下来，这种“转化”也会产生行动，在社会环境中造成影响。耶稣称之为“面酵”作用，少数的信徒在社会中，好比少许面酵在面团中，但是这些面酵却能使整个面团都发起来了（太十三 33-35）。耶稣的比喻有一个重要的意义，那就是说，每一位信徒都该是“面酵”——也就是“生物性催化剂”，来“催化”整个社会的转化作用。

但是基督教所说的“转化”是渐进的，而非速成的；是潜移默化的，而非立竿见影的。因此，基督教对这个世界所要提供的，不是一套现成的经济方案和政治策略，不是一种划一的文化形式，而是一些“新人类”。他们在信仰上被更新，成为新人，因为“**若有人在基督里，他就是新造的人；旧事已过，都变成新的了。**”（林后五 17）因此他们对人生有新的透视、新的领悟，透过他们，更合乎需要的经济和政治方案可以被提出，更优美的文化可以被创造出来。

换句话说，基督的福音不是提供一套新的文化的、政治的、经济的“形式”，而是提供新的“人类”。这些“新人”乃是从内心开始被“更新”，因此有崭新的价值观、人生观和世界观。但是经由这些“新人”，许多新的形式（诸如文学、艺术、政治、经济、科技等）可以源源不断地被创新。这才是“文化更新”的意义。

今天中国社会，不容否认地，也正面临极大的危机。我们的挑战不仅是科技的、经济的、政治的，其实我们最大的挑战乃是文化层面的。因此，“基督教与中西文化”这个课题对我们深具意义，因为这是从一个新的、全方位的角度来探索“文化更新”这个问题，这也是以往中国学者较少涉及的方法。本教材就是尝试以“宗教与文化之相互关系”的角度，来研究基督教与中西文化之错综复

杂的关系。期望能帮助当代的中国基督徒知识份子，知道如何面对文化危机的挑战，并以积极、正面的态度去回应。并在未来中国文化更新的使命上做出贡献。

■ 作业（讨论题目）：

- 一. 谈到宗教与文化更新的互动关系时，在我们中国历史上，印度佛教对中国文化的影响也是极其深远的。你觉得佛教对中国文化最大的影响在哪里？
- 二. 你认为从基督教的角度来探讨“文化更新”时，和一般学者在方法和着重点上有何不同？什么是基督教的方法和着重点？

第三课 基督教在欧洲的发展

一、使徒时代（公元 30-100 年）

基督教初期教会的领袖，都是那些跟随过耶稣的十几位“使徒”。因此基督教的第一个阶段称之为“使徒时代”。这些使徒大多数是来自巴勒斯坦北部加利利省的犹太人，因此他们传福音的对象，主要都是散居各地的犹太人。例外的是使徒保罗。在使徒中，他受希腊文化的熏陶最深，又受过犹太宗教训练，正因他具备这种双重文化的背景，保罗成为向非犹太裔的外族人传扬基督福音的最佳人选。

保罗传教的基本策略有两个：（1）以大城市为中心，（2）以犹太人聚集的会堂为起点。他的都市宣教策略，日后形成了以城市教会为中心的教会体系。另外他以犹太会堂为起点的策略，更是促使基督教在罗马帝国迅速广传的重要因素之一。

但是随着基督教快速的成长，非犹太裔的信徒日渐增加，两种不同文化背景的信徒，为了是否仍须严格遵守各种犹太礼仪引起了争执。最后在公元 49 年的耶路撒冷会议中，教会领袖们才达成共识。他们采纳了以使徒保罗及使徒彼得所提的建议，将“信仰”与“文化”作适当的区隔，不再要求外邦信徒遵守犹太人的文化和习俗。耶路撒冷会议的决议，也成为日后基督教在不同文化中宣教的准则。

到公元 100 年左右，基督教在罗马帝国内已有显著地成长。其中有两个重要的因素，第一，罗马帝国四通八达的公路，有助于信徒往来传播基督福音。第二，在公元三百年之前，希腊文是通行全国的语言，而基督教的《新约圣经》就是用希腊文写的。至于《旧约圣经》，在公元前两百年左右，已有希腊文译本。因此，在传播福音时，可以直接用希腊文讲述，不需要借助于经典的翻译工作，这是基督教在罗马帝国传播有利之处。

基本上这个时期基督教的宣教策略是采取“适应”（accommodation）的模式。如果当地习俗与基督教的教义不相抵触，则教会采取宽容的态度；但是如果有冲突，则教会也绝不妥协。

二、教父时代（公元 100-500 年）

这个时期，不仅是基督教的快速成长期，也是基督教“征服”罗马帝国的时期。其中又以罗马皇帝君士坦丁的米兰诏谕（公元 313 年）为分水岭。在此之前，基督教受到无情的逼迫，而教父们（即初期教会的领袖）的作品大多是用希腊文写的，因此称为“希腊教父”。但在君士坦丁归信基督教之后，基督教却成为受保护的宗教。这个时期的教父作品，大多以拉丁文为主，因此称为“拉丁教父”。

1. 君士坦丁归信之前（公元 100-312 年）

自第一世纪末开始，基督教受到血腥地迫害，但是教会仍快速地成长。初期的信徒，主要是以下层人士为主，但也有中产阶级和少数上层人士。但是后来中产阶级越来越多，到第四世纪初，已成为教会的中坚份子。他们大部分过着有规律而且勤勉的生活，并以金钱资助穷困的教会。在道德

方面，基督徒禁止堕胎、杀婴，而且收容许多弃婴，抚养他们长大。在家庭方面则儿女孝顺，夫妻互敬互信。甚至当时奉命捉捕基督徒的官员也认为基督徒实在是“模范公民”。

在当时，罗马帝国的社会正面临着越来越明显的道德崩溃的危机。因为罗马人原本朴实、勤勉的民族性，已随着帝国版图的扩大，而变得奢侈、淫逸、自大。罗马帝国的原始宗教，是属于“精灵崇拜”，这是“非道德性”的宗教，因此无法提供高尚的道德准则。同时，在哲学方面，这时期是百家争鸣的时代。当时罗马帝国流行的哲学思想，主要有强调灵肉二元论及神秘经验的新柏拉图派；强调物质主义，追求即时行乐的以彼古罗派（Epicureanism，或译为“伊壁鸠鲁派”）；强调理性与自我节制的斯多亚派（Stoicism）；及主张禁欲的犬儒主义（Cynicism）等几种。

因此，在当时罗马帝国所充斥的，是在道德上近乎真空的各种异教，或是道德败坏的纵欲派，要不就是严酷的禁欲派等。相对的，基督教却不分种族和阶级，强调平等、博爱、节制和谦卑等美德，因此基督教成了最有吸引力的新兴宗教。即便在压迫及威胁之下，基督教的发展仍然极为迅速。

这个时期的希腊教父最主要的贡献，乃是将基督教神学思想，以希腊哲学的逻辑推理方式，将之系统化。

2. 君士坦丁登基之后（312-500年）

对基督教的发展来说，君士坦丁的米兰诏谕是利弊互见的。由于作基督徒突然成为一种殊荣，而且有各种物质的、政治上的好处，因此成千上万的人涌进了教会。但是“量”的增长却同时带来“质”的降低，教会领袖们开始有争权夺利的事情，信徒们也有世俗化的倾向。同时，因为大批的异教徒涌进教会，许多异教之风也带入了教会。

为了抗拒世俗化的潮流，“修道主义”（Monasticism）开始兴起。最早的修道士是埃及的安东尼，他在公元270年开始过“隐士”般离群索居的日子。到基督教被接纳为国教之后，修道主义更是很快地传到罗马帝国各地，尤其是东方。而这些自愿脱离尘世，立志过圣洁生活的修道士，便代替了早期的殉道者，成为信徒敬重、崇拜的对象。这些修道士，在欧洲“基督化”的过程中，曾扮演了极重要的角色。

然而从第四世纪开始，罗马帝国已经因为人口锐减、道德风气败坏、阶级间的斗争、赋税繁重、战争频仍等因素而日暮途穷了。公元476年，罗马军队的蛮族将领叛变，自立为王，西罗马帝国至此正式灭亡。罗马帝国的灭亡，不是由于外力的摧毁，而是由于内部的腐蚀。

这期间，教会领袖是一些“拉丁教父”。有人说希腊教父使基督教较神学化、形而上学化及神秘化；而拉丁教父则使得基督教较为伦理化、法律化和实用化。

三、中古世纪（公元500-1500年）

当罗马皇帝无法保护罗马城时，却是教皇救了她。因为那些先后入侵西罗马帝国的蛮族，有许多原先已经接受基督教的信仰。因此这些蛮族对教皇都还很尊重，才能略有节制，免得生灵涂炭。教会在此烽烟四起、群龙无首的关键时刻，却仍然能屹立不动，成为乱世的中流砥柱，准备承当双重使命：一方面要把基督教的信仰介绍给他们，另一方面还要教育这些人。所以在接下来的一千年中，他们在这双重使命上，有辉煌的成就。在蛮族倾覆罗马帝国后五百年，欧洲的新兴国家几乎都成了基督教国家。再过五百年，即公元1500年左右，这些新兴国家也都已发展出其独特的民族文化。所以，中古世纪的教会不仅是宗教的捍卫者，也是文明的缔造者。

1. 中古世纪前半期（公元 500-1000 年）

在第六世纪初，除了哥德人及部分日耳曼人是属基督教亚流派之外，大部分的蛮族都是异教徒。这些蛮族大部分没有文字，但有自己的宗教及神话，也有法律和制度，只是不懂得读与写，因此没有高度的文明。要教化这些蛮族是一项艰巨的使命，但是在五百年内，教会逐步地完成了这项任务，欧洲各蛮族都先后接受基督教。基本上，在中古世纪的教皇及教会，都是采取先针对统治阶层的“由上而下”的宣教途径。这种由上而下的宣教策略，不可否认的，的确达到了“群体归信”（Mass Conversion）的效果，使得欧洲在五百年内全部基督化。

从外在形势来说，在这五百年间，欧洲的情势可以说十分惨澹。在西方，有蛮族的争伐；在东方，则有回教的攻击。然而就在这欧洲诸王群龙无首之际，教会却扮演了调和鼎鼐的角色，在政治上有举足轻重的地位。但是从文化的角度来说，在中古世纪，真正挑担了文化承传之重任的，却是修道院。修道院在中古世纪的欧洲，几乎同时承当了“宣教中心”、“教育中心”和“文化中心”的三重角色。

在宣教方面，爱尔兰的修道院竖立了极为成功的典范。自第六世纪开始，这些塞尔特（Celtic）僧侣将基督教传到了英格兰、苏格兰和欧洲大陆每个角落。所到之处都兴建修道院，一面训练宣道士，一面研究圣经。所以修道院成为当时的宣教与文化的中心。

在教育方面，修道院的贡献，更是功不可没。在西罗马帝国灭亡后，欧洲各国便越来越依赖教会来提供受过教育的神职人员襄赞公务，而修道院也逐渐成为教育中心。最初修道院只收有心加入修会作修道士的男孩，但是到了第九世纪，修道院也容许那些只是为受教育而来的人入学，但是教育的目标仍然是宗教。自第六至第十一世纪，那些修道院的学校，几乎主导了整个欧洲的教育界。其中最著名的学校，分别设在法国、德国、意大利、英国、爱尔兰和苏格兰等地。

至于文化方面，修道院的贡献也不可忽视。第一，修道士在印刷术未发明前，抄写许多的圣经经卷和各种古典著作，为文化留下了无价之宝。第二，他们为了教化蛮族，甚至为蛮族创立他们自己的文字。譬如斯拉夫字母及哥德文字，都是由宣道士发明的。这种以创立本族文字系统的宣教模式，是基督教（新教）自十九世纪以来，一直采用的方法，对没有文字的文明落后地区的文化传承，有极大的贡献。

2. 中古世纪后半期（公元 1000-1500 年）

东西方的教会关系一直很微妙，若即若离，明争暗斗。到了公元 1054 年，双方关系才正式决裂。希腊教会在回教压力之下，没有太大的发展。然而在西方的罗马教会，不但在教皇的权势上，依然如日中天；而且在文化的贡献上，又有更进一步的发展。当然在这五百年间，最重大的事件，可能是“十字军东征”了。

从政治和军事的角度来看，十字军东征可以说乏善可陈。然而从文化的角度来看，十字军东征使许多西欧人士第一次接触到文化水平很高的希腊及回教文化，不但促进了东西文化交流，也因吸收到久已失传的希腊文化，以至于引发了西欧在十三、四世纪的“文艺复兴运动”。因此，欧洲的文艺复兴，其实是文化的“复古运动”或“寻根运动”。

然而从基督教对欧洲文化的贡献来说，在这五百年间，最主要的影响力是来自于一些修道教团，其中最著名的有“方济会”（Franciscans），及“道明会”（Dominicans）。他们的修道士与早期的僧侣不同，这些修道士被称为“传道士”（Friars），因为他们在街道、在教堂、在学校，到处讲道或教导群众，影响力很大。后来他们也几乎垄断了大学的教席，许多著名的教师，都是来自这两个修会。

值得注意的是，在中古世纪的后期，西欧的教育中心，已经逐渐由修道院转移到“主教学校”了。因为当教会稳定下来的时候，主教们就在自己的座堂设立学校，因此称为“主教学校”或“座堂学校”（Episcopal or Cathedral School）。随着都市的发展，有些大城市的主教学校增长得很快。因此到十二世纪后，欧洲的教育中心已经是主教学校了，其中有一些更成为欧洲著名的学府，诸如巴黎、牛津、剑桥、布隆那等地。这些主教学校不仅训练圣职人员，也培育人文学科和神学的师资。那个时代也是“经院哲学”（Scholasticism）主导的时代，他们尝试将神学与希腊哲学揉合为一个统一的思想体系，发展出“基督教的人文主义”。

四、宗教改革之后（公元 1500 年迄今）

十六世纪之后有许多重大的发展，我们只能约略的提及，而不准备作详细的讨论。譬如说马丁路德的宗教改革运动，不仅使基督教的阵营一分为二，并使中古世纪所谓的“黑暗时期”终告结束。因此在欧洲文化的发展上，是非常重要的事件。同时，十六世纪也是帝国主义高涨的时代，以西班牙和葡萄牙为首的海上霸权，开始向美洲、非洲和亚洲开拓殖民地，天主教的教廷也同时派出宣教士到这些地区传教。之后，英、法、德、荷等国也向外开拓殖民地，而新教的宣教士也在十八世纪开始积极宣教，甚至有后来居上之势。但这些基督教在欧洲之外的宣教活动，不属本课主题范围之内，故在此暂且按下不表。

■ 作业（讨论题目）：

- 一. 在君士坦丁登基之前，基督教能够在政府的逼迫，及社会上多种宗教的竞争下蓬勃发展，主要的原因有哪些？
- 二. 中古世纪基督教在欧洲的发展策略，主要是采取“由上而下”的途径，而且相当成功。后来天主教自利马窦来华起，也是采取同样的方法，却不太成功，原因何在？

第四课 基督教与西方文化之会通

基本上，基督教和欧洲的西方文化之间，自第一世纪到现在为止，有“起”、“承”、“转”、“合”四个阶段。而且基督教在欧洲所扮演的角色，不仅是古代西方文明的“继承者”，更是近代西方文化的“缔造者”。

一、“起”：“文化交会”时期——道德的重整

基督教在西方发展的初期五百年，是属于“文化交会”的时期。在这个时期，希腊罗马文化对基督教有许多影响和贡献。正如有些学者所指出的：基督教由希腊吸取了她们精确的观念及清晰的语言，将之用于教义的说明上。基督教也由罗马撷取了法律及政府组织的概念，藉此建立了教会严密的组织结构。但是其宗教及灵性方面的核心思想，却全然是来自希伯来的宗教。

然而同时，基督教也对当时的罗马帝国，产生了深远的影响。首先在宗教方面，基督教所提倡的是一种富有伦理实践精神，又强调神圣超越之爱的一神信仰。这与当时民间流行的精灵崇拜式的原始宗教、希腊罗马式的多神宗教、东方式的神秘宗教、或希腊哲学家们的泛神论式宗教，都大异其趣。在宗教和思想相互激荡冲突的过程中，基督教的优越性也逐渐表现出来。

基督教与当时的其他宗教相比，其优越性在于它的“合理性”及“伦理性”。基督教虽然重视神秘的宗教经验，但是也强调理性思考；前者是主观的经历，后者是客观的验证。基督徒行事为人是依据《圣经》的原则，而非依赖异教祭司的“神谕”（Oracles）；运用理性判断，多过用直觉感受。因此，单从知识探索的方法论而言，基督教是最合乎理性的。基督教在罗马帝国的传播，不仅有助于宗教迷信的破除，也有益于民智的开启。

至于伦理性方面，基督教与犹太教都是因信徒的圣洁生活而广受称道的。只是犹太教的“种族中心主义”，使之自绝于外人。基督教则吸引了许多教外人士的加入，即便屡经迫害，教势依旧蒸蒸日上。在道德方面，基督教不但重视个人的操守，也强调公共道德。基督教自始就鼓励信徒捐献，并且关顾穷人、孤儿及罪犯。并曾在早期某些地区实施共产主义式的社区生活，这是以一种自愿的“财富再分配”的方式，过群体生活，这对于减少贫富悬殊，有明显的效果。因此，在这基督教与西方文化会通的第一个阶段，基督教最主要的贡献，乃是在社会伦理的重建和道德的重整上。虽然基督教所带来的这些改革，并未能挽救西罗马帝国亡于蛮族的命运（因为那还牵涉到经济、政治和军事等多种因素），但是基督教至少帮助东罗马帝国的国祚延长了一千年之久，并且也帮助西欧文化的重建。

二、“承”：“文化承续”时期——民智的启发

基督教在欧洲的第二个五百年，是教化蛮族的时期。基督教在这五百年内，不仅使整个欧洲基督教化，而且成功地保全了希腊、罗马和希伯来文明的精华，没有毁于蛮族之手。这对文化的传承，有不可磨灭的贡献。因为如今基督教所面对的，是在文化水平上相对较低落的蛮族文化。所以，这个时期的基督教是以“强势文化”的身分，来提携、濡化甚至改造各地区的原有文化。

因为在中世纪的欧洲，当西罗马帝国倾覆，国家教育系统停摆时，却是基督教的修道院承担起“传道、授业、解惑”的重任，维系了文化的命脉。修道院在中古世纪的欧洲，几乎同时承担了“宣教中心”、“教育中心”和“文化中心”的三重角色。不仅如此，基督教更将拉丁文化及教育理念，推广到欧洲各个角落。基督教的宣教士不仅前仆后继地前往蛮荒地传教，而且为许多没有文字的民族创立了文字，并设立了修道院作为教育中心。使未开化的蛮族，诸如北欧的维金人，英国的萨克森人，高卢的哥德人、法兰克人等，在短短的几百年内，都成为文明国家。

所以基督教在这个时期，是欧洲文化的“主导者”及“奠基者”，这种说法，并不算夸大。因此，今日所谓的“西方文化”，其实有很多是以基督教思想为主体，所创造出来的“新文明”。

三、“转”：“文化再造”时期——教育的推广

自十一世纪开始，由于十字军东征导致的東西文化交流，和继之而起的“文艺复兴运动”，使这个时期的欧洲文化仿佛枯木逢春，百花争妍。希腊文化经由阿拉伯学者再度被引介回欧洲，引起复古的热潮。这是欧洲“文化再造”的时期，许多欧洲最精致的艺术作品，也出自这个时代。

在文艺复兴时期，基本上基督教仍然扮演着主导文化发展的角色，特别在教育方面。因为许多早期的大学都是脱胎于教会的主教学校（Cathedral School），而学识最好的学者，也都出身于道明会或方济会等天主教修会，“经院哲学”更是主宰当时学术界的主流思想。所以基督教的影响力，透过教育的管道，仍然无与伦比地主导着整个西方世界。

四、“合”：“文化更新”时期——思想的解放

十六世纪初的“宗教改革运动”，不仅在基督教的发展上，是一个重要的分水岭，在西方文化史上也是一个“思想解放运动”及“民族文化运动”。因为一方面宗教改革家强调圣经的权威性，所有的基督教传统和仪文，都必须在圣经的准则下，重新再检验。这种“批判式思考”的立场，对天主教教廷的威信固然是极大的挑战，但对每位信徒而言，则是学习独立思考的开始。因此，宗教改革运动是一个思想解放运动。

同时，这些宗教改革家，如马丁路德和加尔文等人，强调所有的职业都是神圣的，都是信徒可以用敬虔的心去从事的。这观念鼓舞了基督教（新教）信徒从事各行各业时，有一股新的动力和“敬业精神”。在英国，这是清教徒大批投入科学研究，导致近代科学在英国突飞猛进的主因，同时，这也是资本主义在欧洲兴起的推动力。

另一方面，宗教改革家为了使圣经更普及化，乃用各种语文翻译圣经，在很短时间内，德文、英文、法文圣经已经译妥，这对促进各民族发展各自的民族文化，有极大的鼓舞。在此之前，天主教的教廷为了维护“大公教会”（Catholic Church）的统一性，坚持各国各民族都必须用拉丁文圣经，也用拉丁文举行宗教仪式，以至于只有圣职人员才能看懂圣经，一般平民则无法窥其堂奥。宗教改革促使信仰更能落实到每一个民族的文化中，同时也间接地助长了正在萌芽的民族文化运动。

随后于十八世纪发生的“启蒙运动”，才使整个情势开始改观。教会开始逐渐在政治、文化上落居被动的地位。由于教廷的腐败和教会的分裂，使天主教自顾不暇，新教（基督教）则实力尚弱，均乏力兼顾文化的工作。国家主义的浪潮，也使教育的主权逐渐转移到各国政府的手中，公立学校

开始出现。大学也越来越独立自主，渐渐脱离教会的管制，世俗的人文主义开始萌芽。于是欧洲的文化中心，已由教会转移到大学。至此，教会主导西方文化的时代性任务，终告结束。

■ 作业（讨论题目）：

- 一. 在基督教于罗马帝国传播的初期，以伦理的实践及理性的思维，突显出其优越性，因此基督教方能在西方世界立足。这对我们今天处在这多元化的社会之基督徒而言，有什么启示？
- 二. 基督教在西方国家教育方面的贡献及影响力，在十六世纪以前，可以说是无与伦比的。虽然今非昔比，然而对我们中国基督徒而言，这个史实有什么是我们今天可以借镜的？

第五课 中国文化的特质

中国的文化源远流长，其主流以儒、道、佛三者为主，这是不容置疑的。但是要讨论中国文化的特质，则得从文化的“深层结构”来看。文化的表层，也就是艺术、文学、风俗等层面，这是文化的表现，也是人人都看得见的部分。文化的深层结构，则是由价值观和信念所构成的人生观与世界观，这是内在的，是不自觉的，但也是最重要的部分。我们将从这深层结构方面，来探讨中国文化之特色。

一、富有轮回色彩的宿命论

在论及佛教思想传入中国之原因时，张东荪曾提到儒家对天的态度。他认为，原始儒家把“天”推得远些，所以孔子说：“敬鬼神而远之”，“未知生，焉知死”。但是汉朝之后的儒家则又把“天”拉近了，提倡“天人感应”之说，以至于谶纬大为流行。后来天人感应论破产后，老庄思想及佛教才应运而起。

事实上，从一个角度来说，原始儒家将天推远之后，在人心灵中将造成一个空缺，恐怕这正是造成《易经》、老庄和佛教乘虚而入的主因。依据宣教学学者希伯（Paul G. Hiebert）的看法，近代西方人士受了理性主义的影响，将宗教以及创造之神推到很远，而日渐扩大的则是由自然律所控制的物质世界，但在经历各种的灵异现象及生死问题时，却不知所措。希伯将此现象称之为“被排除的中间层”（The Excluded Middle）。这“中间层”乃是介于物质世界与神之间的部分，也是解答有关生死祸福问题的钥匙。以至于到了二十世纪末，西方世界掀起对宗教及灵异现象的狂热追求。究其原因，乃是人们误以为科学知识已能解释一切现象，并且能解决人类的各种问题（包括物质的和心理的）。殊不知人类所能掌握的知识仍极有限。因此在物极必反的原则下，反而导致追求灵异的热潮。现今中国大陆的“气功热”，许多人一窝蜂地追求特异功能，或许也可作如是观。

因此，秦汉时代，于乱世生灵涂炭之际，在儒家所不屑于说的“怪力乱神”部分，以及儒家所不知的“死”的部分，佛教都提供了一些相当具有说服力的理论，填补了中国人世界观中原本所欠缺的空白，因而构成现今中国人世界观的一部分。其中最明显的，就是“轮回”的观念。

中国人早有鬼神的观念，但是中国人对鬼神只讲祸福，不讲轮回报应。把轮回报应与鬼神连在一起的，是受了佛教之影响。如今轮回的观念已深植于中国人的心中，所以中国人有浓厚的宿命论色彩，这是受到佛教的影响所致。这种宿命论式的人生观，容易导致消极、悲观的心态，趋于守旧，少求突破。这种轮回观念，使印度世袭的阶级制度沿袭至今，无法铲除。因此，两汉以后的中国社会，受到灾异谶纬及轮回思想的影响，不论是个人或国家，到了面临困境的时候，莫不归之于气数。这似乎是促使中国人流于消极自安的原因之一。

二、重直觉的知识论

在知识论方面，儒家原本就有重直觉轻理智的传统，所以孟子提出“四端”之说，王阳明则倡“良知”，其实都是诉诸于直觉的道德判断，对于理性的知识，则多少存着排斥的态度。佛教方面，

尤其是禅宗，更有同样的“反智”色彩及直觉倾向，例如禅宗强调“不立文字”、“直指人心”。至于佛教所追求的“涅槃”，则更是“灰身灭智”的最高境界。所以，经过儒学与佛教的“相乘作用”，宋朝之后的中国知识份子，唯心论的色彩益形浓厚。宋儒陆王一系主张“心外无物”、“心外无理”，完全排除经验知识。程朱一系虽强调“格物致知”，但所追求的知识乃是人生的绝对真理，而非科学的知识。

这种强调内省功夫的思维方式，当代儒家学者韦政通称之为“内向观点”，与近代科学的“外向观点”大相迳庭。“外向观点”重经验不重先验，重印证不重臆度，重怀疑不重信古，重实效不重空论。这种外向观点的思考，才是促成科学发展的主要推力。但是在中国，由于儒释道三家对知识问题有不约而同的见解，更使得内向观点成为两千年来中国思维方式的主流，使科学发展更加障碍难行了。这是中国科学无法大步迈进，以至于逐渐落后于西方国家的原因之一。

三、以性善为主的人性论

中国自古以来有关人性论的观点极为分歧，尤其在春秋战国时期，更是百家争鸣，莫衷一是。譬如孟子从人皆有之的“恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心”，大力提倡“性善”之说。两千多年来被视为儒家道德实践的基本前提假设。孟子之后的荀子则因为人有耳目之欲、自私之心，所以他认为人是“性恶”的。他认为善乃是“生于圣人之伪，非故生于人之性也。”而由“本性”到“行为”（即经学习而得之者是“作做之伪”），得借助教化之功。这是他格外重视“礼教”的原因。法家学说之集大成者韩非子的“法治”政治哲学，也是建立在人皆有自私本性（“自为心”）的基础上的。他与荀子的不同在于：荀子因人“性恶”，故提出以“礼”来约束；韩非则主张顺应人性的“自为”，来达到法治的目的。因此以荀子为桥梁，从儒家过渡到法家学说，是很自然的事。

但是到了后来，随着汉朝“罢黜百家，独尊儒术”，以及科举取士的制度确立之后，“性善”的人性论就逐渐成为官方钦定的主流派观点，很少人敢质疑其正确性。然而事实上，中国两千年来，都是采取“阳儒阴法”的办法治国。一方面倡导“性善”之说，在法令执行上，却似乎又认定人皆“性恶”。

王峙军在其《比较人论》一书中曾指出，由孔子重仁，孟子重义，荀子重礼，到韩非子重法，其实像是一条“退化路线”。这代表古圣先哲对人性的颓败，所流露出的一种无可奈何的情感。难怪老子以尖锐、深刻的口气指出：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”

另一方面，佛教是一种倡导“内在超越”的宗教，是重视人的主体性思维的宗教哲学，与同样高扬内在超越及主体思维的儒道思想是异曲同工的。而佛教的“众生皆有佛性”的心性论，不但是中国佛教理论的核心内容，也是与中国固有哲学思想旨趣最为契合之点。儒家学者虽有多人排斥佛教，但对佛教的心性论，则多持肯定的态度。

当代学者韦政通曾指出，这种“人性本善”的观点，特别是与基督教比起来，对生命的体验较为肤浅，对罪恶的剖析不够深刻。他还说儒家的思想多“知常”而不“知变”，能“应常”而不能“应变”。

四、向往逍遥的人生观

刘小枫在《逍遥与拯救》一书中，曾从《红楼梦》（原名《石头记》）的叙事中指出，中国人所向往的，乃是老庄和禅宗式的“适性逍遥”，在这个超时空、超生死的境界中，人最终将变成无知识、无爱憎的石头，对一切都无动于心。这逍遥之境什么都好，唯一缺乏的只是真情、纯情的温暖和对苦难世界的关怀。

当然，对刘小枫所提出的批判，每个人或许也有不同的见解。但是大家至少都能同意，中国人的人生观，的确是在追求那无所窒碍的逍遥之境。无论是陶渊明的“悠然见南山”，或是贾宝玉的“飘然而去”，或是金庸武侠小说中侠客的“悄然隐退”，都指向同一个方向。这种阻断人对尘世的关怀，使个体心智进入一种清虚无碍的空灵之境的修为方式，固然是渊源于老庄思想，却是由禅宗佛学完成的。换句话说，禅宗大大推进了道家“适意逍遥”的精神，强化了中国儒道精神中“自然本性”自足的立场。至此，中国人对人生的看法，经由儒释道三家的融通，逐渐形成这种出世的性格。这可能是中国文化最大的特色之一。

■ 作业（讨论题目）：

- 一. 你觉得中国知识份子在经过中国近代这五十年来的大变动之后，对传统的“人性本善”的信念有没有什么改变或反思？这种“人性本善”的信念在社会及个人层面上可能造成哪些弊病？
- 二. 今天的中国文化不可否认地受到释、儒、道三方面思想的影响。但这三者之间的交互影响及冲击如何？请就你所知略予申述。

第六课 当前中国文化的危机

当今的中国存在着政治、经济、社会的各种问题。许多人在思考的问题是：中国悠久的传统文化，在这现代化的浪潮中是否仍能挺立得住？中国的文化，能否为民族的未来发展提出什么贡献？因此，中国文化目前正面临着空前的挑战，这是不争的事实。但是这是否算是“文化危机”呢？却是见仁见智的问题。

哈佛大学的杜维明认为，中国知识份子的“危机意识”是由鸦片战争的失利开始的。之后由于遭遇列强的欺凌，引发了一连串的知识份子救国运动，由“自强运动”到“变法维新”，自“辛亥革命”至“五四运动”，但是在每一波的运动之后，似乎知识份子的焦虑感就越深，对自己民族文化的信心也越低。因此，五四运动成为中国文化发展史上一个极为重要的转折点。中国文化在近两千年以来，从未曾遭受如此全面的、无情的批判。而且批判中国文化最厉害的，并非洋人，而是中国人自己；不是未受教育的愚夫愚妇，却是知识份子。

因此，中国知识份子都意识到中国的社会正面临危机。况且自五四以来，中国知识份子似乎一直持续不断地进行对中国传统文化的批判与反省。但是若要谈到“中国文化之危机何在？”这个问题，由于各人出身背景、立场、社会环境的出入，见解自然大异其趣。概略而言，中国知识份子中，依地区来划分，可分成港台、大陆和海外（特别是北美）三大阵营。

一、港台地区对中国文化危机之看法

港台地区的中国知识份子，基本上是比较倾向于维护传统文化的，尤其在台湾。台港的知识份子，尤其是老一辈的学人如钱穆、牟宗三、徐复观等人，莫不以“捍卫中国文化”为己任。在他们来看，中国文化的确面临危机，但是危机的根源主要不是中国文化本身，而是当政者任意摧残中国优良的传统文化所致。只要好好培植，中国文化将来必有在世界各地发扬光大的一天。

例如张君勱曾说：“儒家思想的复兴，或许是中国现代化的先驱。”在一篇由牟宗三、徐复观、张君勱和唐君毅共同签署的《中国文化与世界：我们对中国学术研究及中国文化前途之共同认识》宣言中，他们一方面坦然承认中国文化确有缺欠，特别是在西方民主制度及西方之科学与技术两者。但是他们更确信西方应向中国学习的也很多。

因此，基本上，这些前辈大师级的学者，对中国文化在现代社会的适用性，是相当肯定的。虽然他们也承认在某些方面，中国文化确有缺失，但是他们坚信：瑕不掩瑜，中国文化的优越性，仍是无可替代的。

在港台中生代学者中，韦政通却明确地表示，“新儒家们因根本的目的在宣扬传统，因此着眼点都侧重在传统文化的优良的一面。但因缺乏理智的批判态度，有时就不免把那些优点过分放大。”他特别针对儒家思想的主要部分（即道德思想方面，也就是大家似乎共信不疑的“精神文明”的核心部分），作一番深入的探究。他指出儒家在道德思想方面有“对生命体会肤浅”、“道德工夫流于虚玄”、“泛孝的流弊”、“外王的消除”等缺失。除了道德层面之外，韦政通还对儒家思想与“泛道德主义”、“民主思想”、“知识论”等方面，提出鞭辟入里的针贬。

二、大陆学者对中国文化危机之看法

在中国大陆方面，文革结束后，一九八〇年代兴起的“文化热”，对中国文化有热烈而且深刻的讨论与反省。基本上，受到政治环境和社会现况的影响，大陆的知识份子中，反传统的倾向仍是主流。但是在思考的方式及思路方面，则各有不同。依据专家们的分类，大陆的学者大致上有三种路线：

1. “中国文化书院”派

“中国文化书院”派的代表性人物是汤一介、李泽厚、庞朴等人，他们并非五四时期的“国粹派”或“复古派”，相反的，他们都有深厚的马克思哲学的训练，他们期望在“发展马克思主义”的前提下，从传统文化中从事“取其精华，去其糟粕”的工作。他们对中国传统文化，无论从其本身的文化价值，还是对现代生活的社会价值，都给予了充分肯定。大致上，“中国文化书院”派的观点，是受到官方支持的。

2. “走向未来”派

第二个潮流是金观涛、包遵信等人的“走向未来”派，他们通过编译的方式，发行了一系列的“走向未来丛书”，目的是向大学生介绍当代西方社会科学方法、理论及思潮。他们特别注重自然科学的分析和实证精神，企图以这种方法应用在历史及文化的研究上。例如金观涛和刘青峰夫妇合著之《兴盛与危机》中，以系统论和控制论来解释历史，并提出了中国社会的“超稳定结构”模式，来说明为何中国近代的发展停滞不前。轰动一时的电视影集《河殤》，对传统文化的看法与此非常相似。事实上，《河殤》的理论依据，就是来自金观涛的“超稳定结构”模式，而且金观涛和包遵信都曾在电视影集中接受采访。《河殤》以感性的诉求，表达出人们心灵深处的某种郁结、某种情怀。虽然当时的编辑群都未曾在国外留学过，以至于对西方文明有近乎盲目的崇拜，他们以“内陆”与“海洋”的对比来探讨中国文化的没落，也过分简化。但是不可否认的，他们那种奔向“蔚蓝色的海洋文明”的心情，正代表着许多大陆青年知识份子的心声。

3. “引介西方文化”派

这派所代表的是更年轻、更激进的一派，其中有一群以甘阳为首的学者，自1986年起出版了一系列的“文化：中国与世界”丛书，全方位地引介西方学术文化。其涵盖之广、规模之大，为五四以来所仅见。甘阳是研究“诠释学”的学者，他试图用诠释学的方法来解决中国文化之现代化问题，并致力于引入西方文化来发展中国文化。他强调对传统文化的批判性，和对外来文化的吸收，在发展传统上的意义，因而提出“继承传统的最好方法就是反传统”之论点。所以，此派的文化取向比较偏向西方文化，而且有相当明显的反传统色彩。

同样积极引进西方思想，同时严厉批判中国传统文化的还有刘小枫、刘晓波等人。刘小枫指出，自五四以来，中国知识份子只看见中国需要引进西方的科学和民主的理性精神，却长期忽略或轻视西方精神文明中的犹太—基督教精神传统。他认为这是一个严重的偏差。同时，在他看来，无论是儒家的道德——历史形而上学，或道家禅宗的超脱主义，都不可避免地会陷堕到现代的虚无主义的死胡同去。因为儒家和庄禅都排除了超越的上帝和超验的神圣世界，而将道德或理性高抬至上帝地位的结果。因此，他认为中国文化需要接受一次宗教洗礼，要把西方基督教的精神拿到中国文化当中来。因此，刘小枫所代表的是一批正日渐增加的“文化基督徒”。

刘晓波是另一位激烈批判传统中国文化，又同时强调全盘西化的青年学者。他指出：“中国人的悲剧，是没有上帝的悲剧。”因为他认为，没有上帝的人不可避免地会造成“自我无限化”及“缺乏对人内在限制的觉醒”两大致命的后果。中国文化是以“道德人格”为核心的文化，以至于无论是新儒学、新佛学、新道学，都把中国传统文化对“人格自足性”的绝对肯定。这种对道德人格的信赖，使中国人把社会的变革，寄托在某位掌权者的道德人格上，而不是寄托在制度本身上。在刘晓波看来，这是中国长期在政治上的“人治传统”之根源。

三、海外学者对中国文化危机之看法

在海外，特别是北美，中国的知识份子对中国文化的态度，与港台或大陆地区又有显著的不同。这些海外学者，如杜维明、林毓生、成中英、刘述先、余英时等人，都是学贯古今、中外兼修的高手。他们不但有完整的西方治学方法之训练，而且又在美国定居、任教多年，对西方文化耳濡目染颇深，在比较中西文化之异同时，自然更鞭辟入里得多。因此，大体而言，他们对中国文化的态度，比较不会陷入爱憎分明的两种极端里，在欣赏之余，仍有深刻而且极有见地的批判。

例如哈佛大学的杜维明是海外学者的一个典型，他近年来推动儒学第三期的重建不遗余力，在国内外都是极受推崇的人物。他指出，五四时代的知识份子，由于国家正处于危急存亡之秋，因此只注重“富强”，其他东西都被忽略了，以至于精神性及宗教性的价值长期被轻视。一方面要全盘西化，却又拒绝基督教；想引进西方文化的精华，又因对西方文化的理解太肤浅，心态也太功利主义，以至于只学到表面功夫，未得其精髓。所以在另一场演讲《罪与善：人心性的探讨》中，他还特别指出，应从基督教中学习“超越上帝的观念”和“原罪的概念”。

另一位海外学者刘述先也对新儒学的发展，有其独到的见解。他曾指出，在“外在超越”、“人性论”和“世界观”三方面，新儒学都可以向基督教学习到一些深刻的睿识，而造成自我的扩大与深化的成果。

而对佛学、儒学和基督教神学都有很深造诣的基督徒学者梁燕城，也对中国文化更新问题极为关切。他曾提出基督教应在体验、心性、动态与和谐、历史与国度等四个重点上与中国文化相会通。

因此，总的来说，海外学者固然对儒学未来的发展，未必都同样感到很乐观，但是大部分的学者都认为，儒学和中国文化必须经过一番转化的过程，才能面对未来社会转型的挑战。而大部分的学者也都一致同意，在未来中国文化的发展中，如何与基督教对话、会通，以至于被转化，将是最重要的课题之一。

四、总结

总结以上所述，在中国知识份子中间，对于中国文化是否面临危机，似乎有两极化的现象。以台、港为主的海外知识份子，有鉴于港台经济的蓬勃发展，以及政治民主化的推行，对中国文化的优越性及适应性，大多持比较乐观的态度。但是大陆知识份子（包括流亡或留学海外者），则因对中国的灾难经历得较切，对中国问题的严重性也看得较深，所以对中国传统文化多半持比较负面的看法，批判性也较强。但是大部分的海外学者都认为，儒学和中国文化必须经过一番转化和更新的过程，才能面对未来社会转型的挑战。而其中如何与基督教对话、会通，以至于被转化，将是未来中国文化的发展中，最重要的课题之一。

■ 作业（讨论题目）：

- 一. 你个人对所谓的“中国文化危机”有什么看法呢？你对哪些学者的观点比较能认同呢？请申述你的理由。
- 二. 你觉得现今的中国文化足以面对新世纪的挑战吗？你是持乐观或悲观的立场？你觉得中国文化的更新是极其重要吗？为什么？

第七课 现代化对中国文化的挑战

当前中国正在积极推动“四个现代化”的政策，许多人士则热烈鼓吹民主与政治体制改革这个“第五个现代化”。其实一百年前的“洋务运动”、“自强运动”不也是要引进高科技吗？“维新变法”不也是要引进新体制、新法律吗？我们可能忽略了更根本的“第六个现代化”——就是“心理的现代化”。换句话说，我们在迈向现代化时，只注意到引进一些外在的现代形式——例如科技、制度、法规等，却忽略了将群众教育成为“现代化的国民”。

目前海峡两岸的民主政治虽有进步，却也暴露出许多严重的问题。我们深信，问题不是民主制度本身不好，也绝不能说中国人不适合民主政治。问题出在人民心中缺乏有自制力的道德意识，没有自制力，“民主政治”将变成“乱民政治”，“自由”也将造成人欲横流的人间地狱。换句话说，海峡两岸虽然在经济上、科技上、甚至在政治上已达到所谓“现代化国家”的标准，但是中国人民却还未“现代化”！

因此，在思考“中国文化与现代化”这个大问题时，我们应先问：“什么”（What）是现代化的要素？然后才再问：“如何”（How）现代化？

一、“现代化”的要素

今天很多人仍误以为“现代化”的社会是由一些外在、有形的事物所堆砌而成的。因此，“现代化”的指标似乎是：多少人拥有电话、彩电、冰箱、汽车，或是平均国民所得，或是教育水平，或是政府体制。如果以这些标准来看，中东产油国家大概都该列入“现代化国家”之列，但是我想大多数人会同意，它们这些国家离“现代化”还有点距离。那到底什么才是“现代化”的要素？

所谓的“现代化”，其实是指一种“思维模式”。基于这种思维模式，许多科技的产品能被发展出来，至终成为现代人的生活必需品。但是，那些有形的事物和制度，都只是“现代化”的“果”，而不是它的“因”。而且那些拥有现代用品的人，并不代表已经“现代化”了。

什么是“现代化的思维方式”？对此北大赵敦华教授曾有简要但精辟的分析。他认为“现代性”思维的特征是：（1）“自我意识”代替“神圣主体”；（2）“工具理性”排斥“思辨理性”；（3）“科学经验”判断“感情经验”。

依据赵敦华的分析，“现代化”是“世俗化”的过程。在这个过程中，自我意识引发了追求自由、民主、人权的运动，工具理性带来了迷信“理性”的“理性宗教”，注重科学经验也产生了“实证主义”和“科学主义”。现今中国社会无疑地已具备某些现代化社会的特质，但在“自我意识”方面，因受封建社会及中国传统文化的影响，显得较为薄弱，也是有待加强之处。

赵敦华还指出，中国目前仍处于“前现代化”的阶段，因此特别关注“现代化”的问题，但是后现代主义者对“现代化”的批判，也是值得中国知识份子注意的。希望中国在迈向“现代化”的过程中，能避免一些现代主义的“迷思”（Myth）——如迷信“理性”与“科学主义”等。

二、“现代化”对传统社会的挑战

从另一个角度来看，“现代化”对中国的挑战，不仅是个人思维方式的改变，也是社会结构的变迁。与传统的社会相比，现代化的社会有“工业化”和“都市化”两大特征。而中国的传统社会，乃是农业社会。欧洲国家由农业社会过渡到现代社会，经过了两百多年的调适，中间还经历了许多惨痛的经验。而中国却希望在短短的数十年中，完成这件“壮举”，其将付出的代价是巨大的。

“工业化”对社会的影响是极大的，它彻底地改变了原有农业社会的人际关系。譬如说在农业社会常见的“三代同堂”和“世居故里”现象，在现代社会已很少见了。过去关系最密切的乡里“父老亲友”，现已不如工作单位的“同志”重要了。原来做坏事怕人耻笑，现在则认为“只要我喜欢，有什么不可以？”所以在快速转型的社会，极容易发生“脱序”或“乱套”的现象。因为社会结构的改变，使得原有的伦理法则不管用了，大家共同的感觉是：“社会乱了！”

因此，这种现代的工业社会对中国农业社会的传统伦理道德，构成了极大的挑战。中国原来以“孝”为中心的家庭伦理，如今在现代社会的小家庭制度及工作流动率极高的情况下，变得窒碍难行。相对的，现代社会所需要的“主仆关系”、“职业道德”等工作伦理，在中国传统文化中，又付诸阙如。另外过去儒家的道德在中国之所以能发挥极大的作用，除了系以“教化”来发明个人“良知”的功能外，还得借助“十目所视”造成的群众心理压力，以防止人作奸犯科。但在人口流动率高、人际关系疏离的现代社会，群体意识很淡薄，道德约束力也就大减。因此就导致犯罪率大增，社会风气大坏。

除了“工业化”带来的冲击外，“都市化”是现代化对社会造成的另一大威胁。事实上，“都市化”是“工业化”的后遗症，特别在第三世界国家或开发中国家，由于工作机会集中在都市，因此“都市化”的情形最明显，情况也最严重。依据预测，到公元 2000 年，全世界人口最多的十大都市中，只有两个在已开发国家。而且越落后的国家，人口越集中在大都市。另外，值得注意的是，大都市贫民窟人口比例极高。除了圣保罗及三个没有统计数字的都市之外，其它六个大都市的贫民人数都在 30%到 67%之间。这是因为乡村的“盲流”不断涌入都市寻找工作，最后都寄身在贫民窟里。这不但会造成治安问题，也对国家及社会构成极大的压力。这是落后国家在现代化过程中不可避免的后遗症。

三、中国传统文化的缺失

中国传统文化在过去两千多年来，已经被证明是一个相当有包容力、稳定性与再生力的文化，这使得中华民族在历史的潮流中挺立不动。但是如今中国社会在“现代化”的洪涛骇浪中，似乎有点摇摇欲坠的样子。不可否认的，中国文化正面临空前的挑战，而中国传统社会的弱点，也从未像此时此刻那样明显地暴露出来。

用最通俗的说法，中国传统文化的缺失，可以借用毛泽东的一句话来形容，那就是：“和尚打伞，无发（法）无天”。我认为，从某个角度来说，这句话可以相当传神地表达出中国传统文化的特质，也就是“无法”（缺乏法治精神）和“无天”（缺乏超越的上帝）。

1. “无法”——缺乏“法治精神”

中国社会的第一个缺失就是“缺乏法治精神”。当代中国知识份子都注意到，海峡两岸的中国社会一直到今天，基本上仍然是“人治”的社会，而非“法治”的社会。在中国人的心目中，“法”是死的，“人”是活的。所谓“法律的神圣性”观念，对中国人而言，根本是不存在的。

西方国家的法治观念，一来是源自于罗马文化的精神，二来是由于犹太—基督教的思想。在犹太—基督教的观念中，法律上的“约”（Covenant）是极为神圣不可侵犯的。因为神与人“立约”，圣经的许多作者，常在描述神的性格时，说神是“守约施慈爱”的神。更特殊的是，那本基督教、天主教通用的圣经被称为《新旧约圣经》，系用法律的名词来称这部宗教经典。凡此种种都说明基督教是非常重视法律的，而且视法律为神圣的，因为神也尊重神与人所立的约。因此，在犹太—基督教的信仰中，君王与庶民只是角色的不同，而非价值或权威的不同。在神的客观真理（即《圣经》）之下，人人都得顺服，没有人可例外。这就是美国独立宣言中提到的，“在上帝面前人人平等”的观念。所以，在西方国家，“君权”不是无限大的，乃在“神权”之下。在这样的背景下，西方国家继承了罗马帝国的法律和制度，又藉着基督教的薰陶，强化了他们的法治精神。

2. “无天”——缺乏超越的上帝

中国传统社会的第二个缺失是，对外在而超越的上帝（也就是西方概念中的“创造之神”）观念极为模糊甚至近乎否定。姑且不论在先秦以前的古人究竟是否有“造物主”的概念，至少绝大多数的学者们同意，这种“神是造物主”的观念，自儒家兴起之后，已越来越淡薄了。

对犹太—基督教概念中的“神”，孔子几乎可算是个“不可知论者”。他“不语怪、力、乱、神”；对死亡之后的事，他说：“未知生，焉知死。”；他对鬼神的态度是：“敬鬼神而远之”。他是务实的人，他重今世而轻来世；对鬼神之事，他不置可否。到了宋儒，则进一步将“天”转化为人内在的“天性”，他们已近乎“无神论者”。只是在儒家的“大传统”之外，魏晋之后的平民百姓，受佛道两教的影响，却生活在满天神佛、遍地鬼魅的“小传统”中。可是，总的来说，中国人传统上对于“是否有一位创造宇宙的独一真神”之问题，大部分不是采取多神论的立场，就是倾向于无神论，很少是“独一神论”的。

在这样的环境下，中国人缺乏一种对“外在的、超越的、创造的神”之概念。因此中国人寻求的是一种“内在的超越”，而非“外在的超越”；是“自力式”的拯救，而非“外力式”的救赎；是循环不已的自然界之“道”，而非匠心独具的创造主之“旨意”。这种宇宙观的差异，也导致中国和西方国家，在科学发展及伦理道德实践上的不同。

在科学发展上，英国的中国科学发展史权威李约瑟认为，宋朝之后中国的科学发展一直是缓慢前进，却无法像西欧于十六、七世纪一样突飞猛进，是肇因于中国人没有“造物主”的观念，以至于缺乏寻根究底的科学精神。西方人由于坚信有位造物主以精心巧思创造世界，因而他们以神职人员研究《圣经》的热诚，去研究另一本“天书”——就是大自然。这种信念在英国清教徒科学家中特别明显。

另一方面，由于缺乏“外在超越”之神之概念，中国的道德伦理容易在应用上产生僵化和种种偏颇的现象。在五伦关系中，由于没有超越人间之上的神，所以很自然会将“君臣”和“父子”等关系绝对化了，提倡“君要臣死，臣不得死；父要子亡，子不得不亡。”的说法。这种“愚忠”、“愚孝”的行动，不但造成“礼教吃人”的结果，甚至会产生“造神运动”，将人间的君王塑造为无误的“神明”。

相对的，基督教的伦理观是以神为中心、为参考点的，所有的伦理规范都必须在这个绝对真理之下被检验、受修正。因此，圣经《以弗所书》第六章提到：作儿女的，要“在主（基督）里”听

从父母；作父母的，要按照“主的教训和警戒”养育儿女；作仆人的，要甘心服务，好像“伺候主”；作主人的，也要公平地待仆人，因为“主”在天上察看。换句话说，基督教虽也有与中国传统相似的伦理关系，但所有的人都得向神负责，没有任何人拥有绝对的权柄，也没有人可以滥权。

四、基督教能否协助中国现代化？

由此看来，“无法”、“无天”是中国社会的特征，也成为我们迈向现代化的绊脚石。因此，当我们谈到基督教与中国文化的会通时，我们必须思考如何在这两方面来补中国文化之不足。

有趣的是，连一些非基督教界人士，都对基督教有很正面的看法。譬如中国社科院的卓新平认为基督教的原罪观、拯救观、超越观、终极观和普世观都能对中国社会现代化有贡献。同属社科院的何光沪则对基督教可以矫正现代化过程中的某些弊病感到乐观。北大的赵敦华则认为，基督教不但能超越世俗的“现代性”和“后现代性”，为价值规范提供神圣保障，而且能将神圣文化与世俗文化融汇成一种新的文化类型。

其实中国现代化关键性的问题是在于“国民性”能否现代化的问题。而在这方面，基督教当然有可借镜之处。毕竟“现代化”是首先发生在基督教气息浓厚的西方国家，而且基督教在西方国家（尤其美国），仍旧扮演着极重要（虽非独占性）的角色。因此，基督教不仅曾在十九世纪末、二十世纪初，中国迈向现代化的初期阶段，扮演了“媒介”的角色；还将可在二十世纪末、二十一世纪初，中国进入现代化的关键性阶段，提供具体的贡献，特别是在培育“现代化的国民”方面。

■ 作业（讨论题目）：

- 一. 你觉得在中国迈向现代化的过程中，是否有“脱序”、“乱套”的现象？你认为这与中国文化的特质有关系吗？请申述之。
- 二. 你同意中国社会有“无法”、“无天”的特征吗？在哪些社会现象，你觉得海峡两岸的中国社会可以反映出这些特征来？

第八课 基督教与中国文化之会通

基督教自利马窦来华起算，已有四百年之久。如以文化更新的“起、承、转、合”四个阶段而言，目前应属从“承”到“转”的阶段。因此，寻找基督教与中国文化会通的交会点，应属现阶段首要的工作。基督教思想与中国文化在许多问题上，的确有十分不同的看法，但异中有同，不是完全没有交会点。而有关于基督教与中国文化的对话与沟通，刘述先、杜维明、赵敦华、梁燕城等许多当代海内外的学者，都曾从不同的角度来讨论这个问题。但不约而同地，他们都强调两个最重要的课题：一个是有关于“人性论”，另一个则有关于“宇宙论”。

一、人性论

中国的传统文化，尤其是儒家的思想，对人性有一种乐观的态度，所以刘述先认为儒家是在传布一种“现世的福音”。王峙军在《比较人论》一书中，曾详细分析中国人性论的发展。并指出孟子的“性善”之说，后来如何成为儒家思想以及中国文化的主流思想。甚至连佛教进入中国后，也不得不与“性善”之说有所妥协或调适，于是产生了所谓“众生皆有佛性”的“心性论”。这种佛教的“心性论”固然是中国佛教的核心思想，却非常可能并非原始印度佛教的思想，而是佛教为了因应中国“性善”的思想，乃以颇具创意的方式，所自创的新观念。

但是也正因佛教的附和，“性善”的人性论，在中国被大大地强化了。然而，韦政通认为，这种“人性本善”的观点，特别与基督教比起来，对生命的体会毋宁说是肤浅的。因为儒家对现实人生的种种罪恶，始终未能有较深刻的剖析。因此，这种儒家“性善”的道德思想，对生活安适、痛苦较少的人，比较适合而有效；对生活变动幅度大，且也有深刻痛苦经验的人，就显得无力。连当代佛教大师圣严都慨叹说，佛教似乎都是在歌舞升平的太平盛世才大行其道，人们似乎把禅修视为繁忙人生里的“清凉剂”而已！

因此韦政通不能不问：在这个复杂多变、焦虑不安的现代社会，这种传统的“性善”道德信念，是否还足够应付？我们还可进一步追问：对经历过十年文革浩劫的人，“人性本善”的论调，能否解释这空前的人间悲剧是如何发生的？

相对的，基督教则强调“原罪论”。这使得笃信“性善”的许多中国人，下意识地排斥基督教。但是文革十年浩劫的悲剧之后，“原罪”的概念可帮助我们认识人类罪恶的真相。因此，卓新平指出，现今大陆文坛“忏悔文学”的出现，文化界“忏悔意识”的萌生，对中国社会是一大奇迹。然而这正代表中国人经由痛苦的心路历程，开始对人性有一种新的、深入的领悟与体认。

可是许多当代学人对“原罪论”仍有不少误解，需要略加说明。首先，基督教的“原罪论”并不等同于荀子的“性恶说”。因为基督教一方面强调所有人类陷溺罪中无法自救的事实，但又同时肯定人类原来是依据神公义和慈爱的形象而造。前者似乎接近“性恶说”，而后者又类似“性善说”。梁燕城曾指出，孟子的“性善”是指人的“心性本体”，也就是人的“应然层次”；反之，荀子的“性恶”是指人的“具体本性”，也就是“实然层次”。如依此分析，则儒家所见，基本上与基督教所见略同。因此，在我看来，基督教对于“人性本善”抑“人性本恶”之争的看法是：“人性原本‘知’善；人性亦本会‘行’恶。”

其次，基督教所强调的“罪”（Sin），并非作奸犯科的“罪行”（Crime），而是偏离神完美形象的“罪性”（Sinful Nature）。因为，基督教的“罪”这个字，在希伯来文与希腊文中，均指“射不中的”之意。换句话说，“罪”在圣经中，是指人没有达到作“人”应有的标准，而这标准正是神自己。所以罗马书三章廿三节说：“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”这种观念与儒家“人非圣贤，孰能无过？”的看法也很接近。而儒家所谓的“圣贤”，则近乎于基督教所说的“敬虔之人”（Godly Man）。

在这样新的理解下，“原罪论”不但不应该成为中国人接触基督教的“绊脚石”，反而应该会成为基督教与中国文化一个新的交会点。不仅如此，这种对罪的深刻体认，还能够产生高度的“自省精神”和“忏悔意识”，从而达到真正的自由与生命的更新。

刘述先固然不同意“儒家思想对人性有肤浅的乐观主义”的看法，但他也认为，儒家思想需要通过基督教对人性不同视域的刺激，发掘出儒家传统内部对人性黑暗面的照察，并加以进一步的扩大，才能够对于现代人所面对的情况有所把握，而予以有效的“对治”。

所以，对“人性论”的再思考，将是未来中国文化脱胎换骨的一个新起点。而在这方面，基督教的“原罪观”与“忏悔意识”，将对中国文化提供对人性极有深度的观察，作为新的转化点。重要的是，在中国文化中，也并非没有类似的体会。若能不怀成见地重新检视，不难促成中国文化的再造。

二、宇宙论

宇宙论所牵涉到的重要问题包括神是否存在、创造以及“超越观”等重要的问题。其中“超越观”对现代社会的人生观影响最大，在基督教与中国文化会通的历史上，也是冲突最大、争议最多的问题，因此特别需要详细地讨论。

如众所周知，中国文化一向比较强调用“内在超越”的途径来达到“自我提升”的目的。因为中国人喜欢强调，无论是儒家的“天”，或是道家的“道”，或是佛教的“佛性”，都内在于吾人的生命之中，不假外求。至于修养的方式，儒家提倡先“内圣”然后“外王”的方式，认为“人人可以成为尧舜”；佛教则强调用“明心见性”之法，认为“人人可以成佛”；道家则以“观照内心”之法，最终达到“人人可以成仙”的目的。因此，三教都是提倡一种“自力拯救”式的宗教，其细节虽有差异，大体上却是极为相似的。

但基督教却与儒释道三教大相迳庭，强调“外在超越”或“纯粹的超越”。因为基督教认为，创造世界的神本身不属于这个世界，神学家巴特（Karl Barth）认为，神是“绝对的他在”（Wholly Other）。因此，神是超越我们知见的范围，而且神是用“启示”的方式向世人沟通。人能够“感受”（Apprehend）到神的存在及作为，却不能全然“掌握”（Comprehend）神的心意。而且人陷溺于罪恶的势力之下，是无法“自救”的，只有借助于外在之神的救赎。这是纯然“他力”式的拯救观。

所以乍看之下，基督教与中国传统文化几乎是互不相容、彼此对立的两种思想体系。前者寻求外力的拯救，后者却认为靠自力就可以成圣。基督教强调神是至大、至上的，是存在于人心之外的；但宋朝朱熹则谓：“天道无外，此心之理亦无外。”唐代禅师马祖道一也主张“心外无佛，自心是佛，佛外无心。”基督教重视神的“启示”，儒家和佛教则看重人的“领悟”。凡此种种，两者似乎难有会通之道。牟宗三甚至认为，基督教若不改为“自力教”，就永远无法在中国立足。

其实若仔细观察，在“超越论”方面，基督教与中国文化之间，也并非没有交会之处，只是需要下功夫去正确地了解基督教的精意，同时对中国传统思想有较深刻的反省，才能看出其交会点。

事实上，基督教真理的特色之一，就是它的“二律背反性”（Paradox，或称“吊诡性”）。换句话说，基督教的许多观点，往往是以“似非实是”、“似反实正”的表达方式来叙述。未深入了解的人，就常常只知其“表”，不知其“里”，以至于严重误解了基督教。兹略举数例，便可理解。

譬如很多人说基督教有“他世”情怀，儒家却肯定“现世”。其实基督教没有佛教“轮回转世”的观念，却强调“仅此一生”，因此基督徒特别重视在有生之年，如何善用自己的光阴、钱财在济世助人的事上。当然基督教也的确强调“来世”的赏罚，但“来世”的赏罚却是以“今世”的贡献为基准的。

所以，强调“来世”情怀的基督教，在社会改革、慈善救济、捐资兴学上的贡献，比一般社会大众高出许多，这是有目共睹的。反倒是肯定“现世”精神的儒家，正如韦政通指出的，却逐渐失去了救世的热情，不是存着“学而优则仕”的私心，就是受佛道两教的渗透，逐渐转为“出世”了。

若从这种“背律二反”的特征去看基督教，我们就可了解，基督教乃是以“外在超越”的方法，来使人脱胎换骨得到生命的“更新”；再由这新生命来进行“内在超越”的“成圣”工作。还有，神既是“绝对的他存在”，但同时，神又与信徒“互为临在”（Mutual Indwelling），正如耶稣常对门徒们说的：“你们在我里面，我也常在你们里面。”不单如此，基督教认为“死”是通往“生”的必经之路，因为种子如果不被“埋藏”在土里，焉能开花结实？同理，人若不肯“埋葬”自己的野心或私心，也就无法超越自我，去得到更高层次的丰盛新生命。通过这样来理解基督教，就可以找到许多可以与中国文化会通之处，甚至可以找到对治中国传统文化弊病之道。

刘述先也注意到这一点，他指出，儒家思想后来发展的结果是，“人”被无穷扩大，甚至到了一个地步，根本见不到“天”了。所以他认为儒家思想也应凸显出“天”的超越性，不可任其塌陷下去。基督教强调“纯粹的超越”，正可以提醒儒家不要听任“天”的超越性失坠。他还指出，基督教排斥“偶像崇拜”是有深刻含义的，因为有限固然可以通于无限，并不意味着有限可以等同于无限，更不可将真正的无限，用有限来“形相化”的。

余英时也说，在西方，基督教“外在超越”的价值系统，不仅没有因为现代化而崩溃，而且正是现代化一个极重要的精神泉源。卓新平还进一步指出，基督教“超越观”可以提醒人们，在建立“法治”的社会时，需要有一种超俗、绝对的价值观念来作对比、参照，使得这些法律、制度、组织得以不断调整、修改和完善。也就是说，这些学者以及汤一介都认为，基督教所强调的“外在超越”，不仅不是个文化会通的“障碍”，反而可以藉此补足中国传统文化过分强调“内在超越”的缺欠。因此“超越观”是会通的交会点，也将是未来中国文化的转化点。

三、展望

回顾基督教与中国文化的会通，虽然利马窦有很好的起点，但因教内教外的夹击，以至功败垂成。到十九世纪末、二十世纪初，基督教与天主教再度向中国叩关。这次虽然在促进中国现代化方面，基督教贡献颇多，却又在民族主义、科学主义、理性主义的浪潮下，被排斥、淹没了。

然而目前却是一个基督教与中国文化会通“空前”的良机，因为民族主义所引发的盲目排外激情已远，大部分学者对西方文化的精华认识得也较深刻，基督教可以真正和中国文化彼此对话、会

通，进而促成中国文化的更新与转化。因此最近中国出现一批所谓的“文化基督徒”，是一个可喜的现象，但也值得深思。

“文化基督徒”固然在基督教与中国文化的会通上会有贡献，而其中也有许多是真诚的“寻道者”。但是若要以基督教思想来转化中国文化，则恐怕不是“文化基督徒”所能做到的。因为毕竟“赞赏”基督教思想和文化是一回事，个人内在生命被基督信仰所“更新”又是另一回事。而正如前文所说的，自己的生命若没有被圣灵所“更新”，也就无法承担文化之“转化者”的角色了。

最后，在未来基督教与中国文化之会通方面，我提出中国文化的特质是“无法”与“无天”，这对中国的“现代化”，构成某种程度的障碍，是需要藉着与基督教的会通，寻求对治之方。另外，在会通的交会点方面，我也“抛砖引玉”地提出“人性论”与“宇宙论”，作为未来会通的焦点。我诚恳地盼望，所有的中国基督徒知识份子，都能彼此虚心切磋琢磨，以再创中国文化的另一个高峰，迎向二十一世纪。

■ 作业（讨论题目）：

- 一. 你个人对“人性本善”抑“人性本恶”的争论倾向于何种观点？中国传统的人性论，在哪些历史事件上显示出其缺陷？圣经对人性的观点，又如何能帮助我们对治这些缺陷？
- 二. 在今天的社会，“自我肯定”或“自我超越”的论调广受欢迎。相对的，有人认为耶稣对门徒们“自我否定”（即“舍己”）的要求，似乎有点不合时宜。我们要如何回应这样的挑战？

答 案

第一课 宗教与文化之关系

- 一. 首先，无论你个人比较认同哪一种模式，值得注意的是，并没有任何一种模式，可称之为绝对合乎圣经的立场，往往是因时因地而有所不同。但是在现今的世代中，似乎尼布尔的“神能够转变文化”（God-Transforms-Culture），或克拉夫的“神在文化之上，也透过文化”（God-above-but-through-Culture）的模式较为合宜。由于文化是动态的，是随时因人的改变而变动的。因此，若有一群人的思想起了重大的变化，整体社会在文化的应用及表现上，也会有较明显的转化。因此，文化虽然有堕落的成份，却是可以被转变的，甚至有可能藉神的能力及恩典被救赎。换句话说，文化虽然有污点，但其本质并非罪恶。而历史也显示神在转化及更新人类及文化的实况。圣经中以色列的先知们，苦心孤诣地呼唤，不断地提醒世人：神不仅关心每个人的得救，也期待文化和社会风气都得救赎。
- 二. 希伯教授提醒我们：福音必须以文化的形式来表达。因此“没有文化色彩的纯福音”是不存在的。文化是传达福音的工具，所有人们所听到的福音，都免不了有某种文化的包装。而且有时福音需要从一个文化传译到另一个文化，而这种“本土化”（Indigenization）或“处境化”（Contextualization）的过程是必要的。然而“福音”与“文化”也必须有所区分，以免混淆。基本上，“福音”比较是内在的，是绝对性的，也是不可改变的；“文化”却比较是外在的，是相对的，是可以改变的。

第二课 宗教与文化更新

- 一. 佛教对中国文化的影响，最主要是透过与儒家与道教思想的交流与激荡。但是由于佛、儒、道三种思想的同质性很高，因此产生了强大的“加强作用”。于是逐渐塑造出中国人独特的人生观与世界观，特别在宿命论与知识论方面。详见本书第五课。
- 二. 从五四运动时代到今天，大多数的学者仍然在争论：究竟中国文化的更新，应该是“全盘西化”，或是“中体西用”、“西体中用”？但是从基督教的观点来看，“文化更新”不是文化的“移植”，而是人们在他们生活及工作的环境中，透过对人生的新诠释，所获致的一种新的人生态度。所以，基督教对这个世界所要提供的，不是一套现成的所谓“基督教式”的经济方案或政治策略，不是一种划一的文化形式，而是一些“新人类”。他们在信仰上被更新，成为新人，他们对人生有新的透视，新的领悟，透过他们，更合乎他们所处的时空环境需要的经济和政治方案可以被提出，更优美的文化也可以被创造出来。换句话说，基督的福音不是提供一套新的文化的、政治的、经济的“形式”，而是提供新的“人类”。这些“新人”乃是从内心开始被“更新”，因此有崭新的价值观、人生观和世界观。但是经由这些“新人”，许多新的形式（诸如文学、艺术、政治、经济、科技等）可以源源不断地被创新。这才是“文化更新”的意义。

第三课 基督教在欧洲的发展

- 一. 首先，基督教所提倡的是一种富有伦理实践精神，又强调神圣超越之爱的一神信仰。这与当时民间流行的精灵崇拜式的原始宗教、希腊罗马式的多神宗教、东方式的神秘宗教，或希腊哲学家们的泛神论式宗教，都大异其趣。在宗教和思想相互激荡冲突的过程中，基督教的优越性也逐渐表现出来。而它的优越性就在于它的“合理性”及“伦理性”。因此基督教对当时的罗马帝国，产生了深远的影响。在当时，罗马帝国的社会正面临着越来越明显的道德崩溃的危机。因为罗马人原本朴实、勤勉的民族性，已随着帝国版图的扩大，而变得奢侈、淫逸、自大。罗马帝国的原始宗教，是属于“精灵崇拜”，这是“非道德性”的宗教，因此无法提供高尚的道德准则。而基督徒则大部分过着有规律而且勤勉的生活，并以金钱资助穷困的教会。在道德方面，基督徒禁止堕胎、杀婴，而且收容许多弃婴，抚养他们长大。在家庭方面则儿女孝顺，夫妻互敬互信。甚至当时奉命捕捉基督徒的官员也认为基督徒实在是“模范公民”。另一方面，基督教虽然重视神秘的宗教经验，但是也强调理性思考；前者是主观的经历，后者是客观的验证。因此，单从知识探索的方法论而言，基督教是最合乎理性的。基督教在罗马帝国的传播，不仅有助于宗教迷信的破除，也有益于民智的开启。因此，在当时罗马帝国所充斥的，是在道德上近乎真空的各种异教，或是道德败坏的纵欲派，要不就是严酷的禁欲派等。相对的，基督教却不分种族和阶级，强调平等、博爱、节制和谦卑等美德，因此基督教成了最有吸引力的新兴宗教。即便在压迫及威胁之下，基督教的发展仍然极为迅速。
- 二. 的确，在中古世纪的西方教会，都是采取先针对统治阶层的“由上而下”的宣教途径。这种由上而下的宣教策略，不可否认的，的确达到了“群体归信”的效果，使得欧洲在五百年内全部基督化。但是这是在当时的时空环境下所发展出来的有效策略，必须配合着军事力量、教育、及语言文化的优势，方克有成。换句话说，也就是以“威迫利诱”的方式，来配合宣教。这在十五至十九世纪许多西方国家的殖民地，也是成效显著（至少在表面上）。但是利玛窦及以后的天主教传教士在中国，则缺乏上述的优势，因此功败垂成。十九世纪之后虽尝试再度用此策略，却引发一连串的冲突，反而使中国人对基督教更充满了成见与排斥心理。

第四课 基督教与西方文化之会通

- 一. 当代的基督徒常觉得在今天这个多元化的社会，传福音似乎格外困难。殊不知在教会建立的初期，他们所面对的，也是一个多元化的社会。因此我们没有理由说今天传福音比以前更困难。所以，今天的基督徒，仍然应该以我们信仰的优点，也就是崇高的道德伦理，和理性的思维，在世上成为光与盐，为主作见证。至于福音的广传，有神的时程表与计划。耶稣以芥菜种和面酵的比喻（路十三 18-21）提醒我们：我们只要忠心，神的国度自然会成长。
- 二. 中古世纪的基督教的确透过教育，在西方世界扮演了无可替代的重要角色。对中国基督徒来说，也提醒我们在教育方面的投入，应该更加强。譬如说基督教应该可在“平民教育”方面，对国家现代化有所贡献。如众所周知，中国迄今仍有三亿多人口系文盲或半文盲，这对于国家现代化将构成极大的阻力。由于数千万的基督徒大部分遍布在农村，其中多半就是文盲或半文盲，如能透过教会开办“识字班”，并施予各种的教育（特别是现代化的生活观），则将对国家现代化提供不少助力。事实上，历史上就有一个成功的实例。十八世纪末由卫斯理

(John Wesley) 所领导的“循理会运动”(Methodist Movement)，在英国影响了数十万人归信基督教，其中大半的信徒都是不识字的煤矿工、农夫和工人。因此卫斯理要求他辖下的数千教会，在每个星期天(基督徒称“主日”)下午开办“识字班”，用的课本就是《圣经》，这就是今天一般教会“主日学”的由来。多年后，循理会的信徒不但都识字了，他们也都成为优秀的好公民，很多更升格为中上层的人士。这在英国“工业革命”的初期，对英国社会贡献极大，是历史家所公认的。因此，基督教不仅曾在十九世纪末、二十世纪初，中国迈向现代化的初期，扮演了“媒介”的角色，还将可在二十一世纪初，中国进入现代化的关键性阶段，提供具体的贡献，特别是在培育“现代化的国民”方面。

第五课 中国文化的特质

- 一. 当人类历经二次大战期间，德国人屠杀六百万犹太人，和日本人的南京大屠杀，以及文革十年浩劫的悲剧之后，许多人体会到“人性本善”的观点，特别与基督教比起来，对生命的体会毋宁说是肤浅的。现今大陆文坛“忏悔文学”的出现，文化界“忏悔意识”的萌生，对中国社会是一大奇迹。这正代表中国人经由痛苦的心路历程，开始对人性有一种新的、深入的领悟与体认。事实上儒家“性善”的道德思想，对生活安适、痛苦较少的人，比较适合而有效；对生活变动幅度大，且也有深刻痛苦经验的人，就显得无力。基督教“原罪”的概念可帮助我们认识人类罪恶的真相，还能够产生高度的“自省精神”和“忏悔意识”，从而达到获取真正的自由与生命的更新。东亚儒家传统中，“忏悔意识”较薄弱的明证之一是：日本在二次大战结束后五十年，仍不肯承认他们在南京大屠杀的恶行，对肆意侵略中国，也无丝毫的悔意。德国则早已三番四次地向各国表明认罪诚意，这与日本是一个鲜明的对比。日本在经济上的成就，一向被归功于儒家伦理的影响，但是他们对军国主义上的罪行，却了无悔意。这是否提醒我们，儒家伦理有一些“盲点”和缺陷？
- 二. 严格说来，释、儒、道三家的思想是各有其特色的，但是异中有同，而且大同小异。在汉朝以来的两千年间，释、儒、道三家相互妥协、调适、濡化，因此到了明朝开始，“三教同源”之说已深植人心了。今天中国人所特有的人生观、宿命论等等，都是释、儒、道三家和平共存下的衍生物。然而在交流的过程中，有些观念会被过度强化了，以至于失之偏颇。同时，印度佛教藉着“本色化”的途径，固然得以在中国落地生根，发展成具有“中国特色”的佛教，却也失去了它原有的本来面貌，这是值得深思的。

第六课 当前中国文化的危机

- 一. 谈到“中国文化之危机”这个问题，由于各人出身背景、立场、社会环境的出入，见解自然大异其趣。以台、港为主的海外知识份子，有鉴于港台经济的蓬勃发展，以及政治民主化的推行，对中国文化的优越性及适应性，大多持比较乐观的态度。但是大陆知识份子(包括流亡或留学海外者)，则因对中国的灾难经历得较切，对中国问题的严重性也看得较深，所以对中国传统文化多半持比较负面的看法，批判性也较强。大部分的海外学者则较为持平。但是如今大多数学者都认为，中国文化必须经过一番转化和更新的过程，才能面对未来中国社会转型的挑战。而其中如何与基督教对话、会通，以至于被转化，将是未来中国文化的发展中，最重要的课题之一。

二. 当我们正迈入二十一世纪之际，我们站在一个历史重要的转折点。不仅中国文化面临危机，事实上，全世界的文化都在进行全面的反省。我们不能夜郎自大地说中国文化没有更新的必要。因为我们所面对的挑战，有些是我们中国社会独有的问题（譬如：我们历史和文化的包袱），也有很多是全球性的问题，例如都市化和工业化所造成的社会的、环保的、家庭的、教育的种种问题。然而不容否认的是，由于时空和环境因素，中国在这个关键性的时刻，感受到的“文化危机感”，似乎特别地沉重，也特别地紧急。因此，中国的知识份子，无论国内海外，从未像现在这样同心协力地来全面展开对中国文化的思考与改革。基督徒知识份子也更应该当仁不让地投身其中。

第七课 现代化对中国文化的挑战

- 一. 譬如以许多人引以为傲的“台湾经验”为例。台湾被公认是已经现代化的社会，特别在经济方面，的确有值得称道之处，这是尹仲容、李国鼎等人高瞻远瞩的远见，加上正确的政策所造成的成果。但在政治方面，随着开放的脚步，却出现矛盾的现象：一方面言论自由的尺度宽松许多，人权也受到较多的尊重；可是另一方面民主政治的素质却令人失望。寡廉鲜耻的政客充斥于政府和议坛上，政治“劣质化”和“金权化”的趋势每况愈下。几乎所有民主政治的缺点，在台湾政坛全部赤裸裸地表现出来：国会议员公然打架，喧腾国际之间成为笑谈；高级官员只会争功诿过，从不会引咎辞职。当然全世界没有完美的政府，我们也不能过分丑化台湾政坛。但是我们若是公平地来评价，至少以一个以“礼义之邦”为傲的社会而言，我们不能不感到汗颜。中国大陆在改革开放之后，也有类似的现象。
- 二. 以台湾选举为例，台湾选举“买票”之风难以禁绝，因为人民道德意识薄弱，他们认为“不拿白不拿”，甚至认为拿候选人的钱不算“不道德”，但是拿人的钱却不投票给他才是“不道德”。凡此种种固然可以归因于“民主素养不够”，或“教育水平不够”（事实上台湾平均教育程度并不低于欧美日等国），但是我们也必须坦诚地自问：为何我们人民的道德意识如此薄弱？我们深信，问题不是民主制度本身不好，也绝不能说中国人有“奴性”，不适合民主政治（这是近乎作贱中国人的话！）。问题出在人民心中缺乏有自制力的道德意识，也就是“无法”、“无天”的结果。人民没有自制力，“民主政治”将变成“暴民政治”，“自由”也将造成人欲横流的借口，社会也会成为人间地狱。换句话说，台湾虽然在经济上、科技上、甚至在政治上已达到所谓“现代化国家”的标准，但是台湾人民却还未“现代化”！

第八课 基督教与中国文化之会通

- 一. 从正确的角度来说，坚持“人性本善”或“人性本恶”都是只知其一，不知其二。但是中国传统上偏向“人性本善”的观点，以至于缺乏“自省精神”和“忏悔意识”。日本人战后拒绝认错只是其中之一。而基督教一方面强调所有人类陷溺罪中无法自救的事实，但又同时肯定人类原来是依据神公义和慈爱的形象而造。前者似乎接近“性恶说”，而后者又类似“性善说”。因此，基督教对于“人性本善”抑“人性本恶”之争的看法是：“人性原本“知”善；人性亦本会“行”恶。”在这样的理解下，基督教的“原罪论”不但不应该成为中国人接触基督教的“绊脚石”，反而应该会成为基督教与中国文化一个新的交会点。这种对罪的

深刻体认，还能够产生高度的“自省精神”和“忏悔意识”，从而达到真正的民主社会与个人生命的更新。

- 二. 有人说基督教否定人的价值和尊严，因为耶稣曾说：“若有人跟从我，就当‘舍己’（原文也可译为“否定自我”），背起他的十字架来跟从我。”这与现代心理学强调的“自我肯定”，或德国哲学家尼采倡导的“自我超越”，或儒家的“自我修养”，或佛教的“自我参悟”，岂不是背道而驰？其实基督教的“自我否定”，乃是“先破再立”的意思，没有“大破”，如何能“大立”？这也是“先舍再得”的概念，先舍了旧的“老我”，才会得回一个崭新的“新我”。一个完全“舍己”、“无我”的基督徒，耶稣的许诺是：“你们若常在我里面，我的话也常在他里面。凡你们所愿意的，祈求就给你们成就。”因此，强调要“舍己”、“自我否定”的基督教，最终所追求的人生目标，其实却是达到儒家所谓“从心所欲，不踰矩”的境界。换句话说，基督教与儒家，人生目标是一致的，只是途径却迥然有别。基督教是由“否定自我”入门，然后才逐步达到对自己新身分、新地位的“再肯定”，藉从而“超越”原先的自我。相反地，今天心理学的误用，造成了无数因“自我催眠”而沾沾自喜的肤浅小人。尼采在发现自己并非“超人”之后，郁郁寡欢地在精神病院中度过余生。因此，我们就可了解，基督教乃是以“外在超越”的方法，来使人脱胎换骨得到生命的“更新”；再由这新生命来进行“内在超越”的“成圣”工作。