



基督教文化丛书·卓新平主编

谢扶雅的

宗教思想

唐晓峰 著



宗教文化出版社

谢扶雅的宗教思想



理解宗教，既是一种内在心灵的体悟，又需要对不同人群的灵性经验加以比较，由此方得宗教的精髓和真谛。作为一个基督教思想家，谢扶雅在持守其信仰本真的同时，亦对其西方传统有着批判性审视。而作为一位中国宗教思想家，他更注重东方宗教思想及其可能与基督教发生的碰撞或沟通。

ISBN 978-7-80123-914-3



9 787801 239143 >

定价：20.00元

基督教文化丛书

卓新平 主编

谢扶雅的
宗教思想

唐晓峰 著



*

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

谢扶雅的宗教思想/唐晓峰著. - 北京:宗教文化出版社,2007.10

(基督教文化丛书/卓新平主编)

ISBN 978 - 7 - 80123 - 914 - 3

I. 谢… II. 唐… III. 谢扶雅 - 基督教 - 宗教哲学 - 研究 IV. B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 147493 号

谢扶雅的宗教思想

唐晓峰 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 84024158(编辑部)

责任编辑: 张秀秀

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 10.1 印张 200 千字

2007 年 10 月第 1 版 2007 年 10 月第 1 次印刷

印 数: 1—3000

书 号: ISBN 978 - 7 - 80123 - 914 - 3

定 价: 20.00 元



谢扶雅照片（由南京金陵协和神学院
汪维藩教授提供）

凱立同學：偶在我舊書箱中抄出
一書在二九一三年初版（一九二九年再版）（上海）的
主編者教本，對你的論文頗有參考
考價值，用特專郵寄贈，尚請
察收見復發行，為荷，此頌
備祺

謝扶雅上七六.十二.廿二

寄張一

謝扶雅 1976 年圣诞节致何凱立
博士书信（由何凱立博士提供）

总 序

基督教文化按其历史传承既是古代希伯来文化和希腊文化之结合,亦是西方文化发展演变的重要载体。这种文化形态已经成为人类文化的一种重要表述,代表着世界宗教文化中的一个重大体系,它在人类精神生活中有着深远的影响,并且对世界文明尤其是西方文明的进程起着举足轻重的作用。随着人类发展步入“全球化”阶段和各种文化相互激荡、相互渗透、相互融合,基督教以其“文化披戴”和“文化融入”而在世界各地广泛传播,同时适应着、吸纳着各种文化,体现出“本色化”和“处境化”的基本特点。以此为基础的基督教文化亦正形成其具有“开放性”、“包容性”的现代体系,而且已与华夏文化有着直接的关联。在这种情况下,我们认识了解基督教文化,展示、研习其形态或体系的今昔,对于我们跨越世纪和千纪这有着独特意义,也是我们展开文化对话、参与人类现代文化共构的重要任务。

基督教文化涵盖极广、包罗万象,给人“横看成岭



侧成峰,远近高低各不同”之感。这里所指的基督教乃包括天主教、东正教、基督新教这三大教派及其众多派系,而基督教文化的基本特性则体现为一种崇拜上帝和耶稣基督的宗教信仰体系,以及相关的精神价值和道德伦理观念。基督教文化作为这种体系乃形成了其独有的哲学思维方式、神学理论框架、语言表达形式、政治经济结构、社会法律制度、行为规范准则、文学艺术风格和传统风俗习惯等,并表现为受此信仰精神制约和灵性影响的群体及个人之生存达择、思想情趣、文化心态、审美之维和致知取向。在社会实践层面,基督教文化亦代表着以教会为核心的社会存在体制、组织机构及其各种社会政治、信仰崇拜和思想文化活动。基督教文化通过其漫长的发展而形成了“爱智”、“求知”、“重行”、“唯信”等特点,表露出“神秘”、“超越”、“浪漫”、“空灵”等意趣。其思维特色则是形象、意象和抽象的整合与共构,让人体悟到其博大、恢宏和玄奥。所以,其神秘性和超然性使基督教文化研究乃成为一种灵性世界中的探奥洞幽。另外,基督教文化也不断将各种文化因素包摄于内,随之亦参与了对相关文化体系的重建和改革,因此已广泛渗透和融入世界众多民族的信仰精神、思想认知、社会发展、政治体制、文化艺术、民情风俗之中。可以说,基督教文化乃表现出信仰与思辨的统一、文化与宗教的互渗、理论与实践的并

重、“形上”与“形下”的结合。其复杂性和多样性给我们提供了万花筒般的景观。

为了系统、全面和深入地了解基督教文化,我们组织编写了这套基督教文化丛书。丛书作者多为基督教文化各研究领域的专家和近年来初露头角的后起之秀,其论题涉及基督教文化中的思想、文学、绘画、雕塑、建筑、音乐、教育、经典、文物、节日、风俗等方面,而且体现出其文化史勾勒与现状研究的有机结合。这套丛书旨在展示基督教文化蕴涵的美感、魅力和神韵,再现其灵性、灵气和灵修对世界文化发展的启迪及感染。因此,丛书各卷将突出其知识性、客观性和可读性,以准确的描述、新颖的构思和优美的文笔而力图达到图文并茂、雅俗共赏、深入浅出之效果。这套丛书得以问世,离不开许多热心朋友的关心和帮助,尤其与宗教文化出版社的大力支持密不可分。了解基督教文化,是我们在当前“开放性”社会中认识世界与自我的一种历史使命,亦是促进不同信仰、不同民族传统之人们相互沟通和理解的一项文化事业。在这一事业向前发展的进程中,我们期望并欢迎广大读者朋友们的更多关注和积极参与。

卓新平

2000年4月5日于望京德君斋

序 言

谢扶雅先生著译甚丰,涉猎广博,在中国现代基督教神学思想和宗教研究领域都颇有影响。在我们今天讨论中国基督教“神学建设”,基督教在华的“本色化”、“中国化”时,很有必要重温谢扶雅的论述、体悟其思想睿智,从而可以为当今中国的神学构建提供某些启迪、思路和经验。

理解宗教,既是一种内在心灵的体悟,又需要对不同人群的灵性经验加以比较,由此方得宗教的精髓和真谛。作为一个基督教思想家,谢扶雅在持守其信仰本真的同时,亦对其西方传统有着批判性审视。而作为一位中国宗教思想家,他更注重东方宗教思想及其可能与基督教发生的碰撞或沟通。因此,研习并透彻理解其自我“在场”的东方思想文化、尤其是中国本土文化,对于一名中国基督教学者而言乃是义不容辞的责任。于是,谢扶雅自觉地“浸润于”“儒、佛、道”三教之中,对这些与中国文化传统密切关联的宗教思想



有着冷静的分析和客观的褒贬。在这“三教”之中，他对“儒教”有较高的评价，并强调“儒教”的“宗教性”，从而驳斥了“中国乃伦理的民族，非宗教的民族”之说。在他看来，“儒家之宗教，略于表而坚于里，信仰祭拜之形式愈淡，而灵的经验愈深”，而这恰恰反映了“宗教精神之最深奥处”。对于“道教”，他认为“道”这一表述则最能体现西文中 religion 之真义，而道教的特点也正是“能以包罗磅礴的‘道’弥蒙一切，上通高级知识分子的心灵，而下复适切广大庶众祈生避死，‘长命富贵’的需求”。这种“标名大道而教甚于俗，举号太平而法穷下愚”之表述实乃一语道破了现实宗教存在及其功能和意义的奥秘。至于佛教，它虽源自印度文化却在华发扬光大，得成正果。谢扶雅认为，佛教在华的成功恰在于其对中国文化采取了圆融之态，积极与中国传统儒、道体系相结合，从而顺利完成了其“由模仿而创造”的更新过程。从对“儒、佛、道”的领悟，谢扶雅进而思考基督教在中国的生存命运及文化发展。有感于使文化交流和沟通得以顺利进行的“圆融”精神，谢扶雅也在思考基督教在华构建一种“中和神学”之可能。这样，我们当然也可以将谢扶雅视为当今中国神学建设的先驱。

中国大陆学界虽对谢扶雅的思想有过评介，但专论不多，缺乏系统、深入的研究。因此，当看到唐晓峰

博士的新著《谢扶雅的宗教思想》时,我们有着格外的惊喜。这部著作既有对谢扶雅本人的宗教哲学思想和神学思想之系统阐述,也有唐博士自己的评论及反思,从而深化了对基督教与中国文化关系的讨论。在20世纪中国基督教思想的发展中,赵紫宸、吴雷川、王治心、谢扶雅等人的神学思想尤其值得我们特别关注。继对赵紫宸神学思想的研究之后,唐晓峰博士进而投入了对谢扶雅宗教思想的研究,这正是我们当前所需要探讨的重要课题。因此,我们非常欣赏唐博士的上述努力,并希望其在这一领域不断有新的开拓与发展。

卓新平

2007年9月12日于北京

目 录

总 序	卓新平(1)
序 言	卓新平(1)
引论 谢扶雅生平及著述	(1)
一、本国传统时期	(2)
二、社会倾向时期	(5)
三、哲学沉思时期	(8)
四、历史综合时期	(12)

上篇 宗教哲学思想

第一章 论宗教与哲学	(19)
一、何谓宗教哲学	(21)
二、多元宗教观	(23)
三、宗教发生与发展	(28)
四、宗教哲学的历史及处境特征	(32)
五、对西方宗教哲学的研究	(37)



第二章 论宗教与理性	(42)
一、理性宗教观的思想来源	(42)
二、宗教的发展程度与理性	(49)
三、论理性与信仰的关系	(52)
第三章 论宗教与科学	(59)
第四章 对新文化运动的回应	(66)
一、驳“非宗教”观	(66)
二、对新文化运动的肯定	(72)
三、与社会主义思潮调和	(73)

中篇 神学思想

第五章 中国文化诠释基督教	(82)
一、诠释的必要性及可行性	(83)
二、中国化系统神学的框架	(96)
三、神学体系雏形	(103)
四、“中和神学”	(147)
第六章 基督教“成全”中国文化	(162)
一、“成全”的可行性及必要性	(163)
二、“成全”举要	(166)
第七章 中国基督教神学的特点	(185)
一、伦理性	(186)
二、现世性	(191)

三、实践性	(192)
四、中庸性	(197)
五、包容性	(199)
六、直探基督	(202)
七、艺术性	(204)
八、个体化与理性化	(206)

下篇 评论及反思

第八章 处境化特征	(213)
第九章 名副其实的“基督徒君子”	(223)
一、何谓基督徒君子	(224)
二、基督徒君子的主要职责	(226)
三、基督徒君子在神学观念中的表现	(228)
第十章 本色神学在中国文化建设中的地位和作用	(234)
一、对中国文化“基督教化”可能性的诘难	(234)
二、对基督教“中国化”可能性的探讨	(253)
三、基督教在中国文化建设中的地位和作用	(258)
附录 基督教在华传播应向佛教学些什么？ ——从谢扶雅的相关理论谈起	(267)
一、基督教在华传播应向佛教学些什么？ ——谢扶雅如是说	(271)
1、与中国文化融合方面	(271)



2、教徒的培养及经典译介方面	(283)
3、在艺术表征方面	(287)
二、基督教在华传播应向佛教学些什么？	
——笔者的反思	(289)
1、一个被忽略的途径——阴助教化	(290)
2、一个含而未发的态度——抛弃“文化 中心主义”	(292)
3、一个颇有见地的对比——“居士”与 “基督徒君子”	(296)
4、两个已经阐明的问题——向佛教借鉴艺术与 译介方面的经验	(298)
参考文献	(303)

引论 谢扶雅生平及著述

谢扶雅(1892 - 1991)是中国当代著名的基督教思想家、哲学家、文学家,幼年熟读中国传统文化经典,深受中国传统思想及佛教影响。青年时期先后留学于日本的高等师范学校、立教大学,美国的芝加哥大学、哈佛大学。在日本立教大学学习期间,受洗礼于圣公会。回国后,开始从事基督教青年会文字事工,继而先后担任岭南大学、中山大学、金陵大学、东吴大学、湖南国立师范学院、广州华侨大学教授,1949年移居香港后又先后任教于崇基学院、香港浸会学院,曾教授国文、哲学、教育学、伦理学、宗教学等课程。谢先生涉猎广泛,曾出版过《人格教育论》、《个人福音》、《人生哲学》、《道德哲学》、《中国伦理思想述要》、《中国政治思想史纲》、《经学讲义纲领》、《中国文学述评》、《修辞学讲义》、《宗教哲学》、《基督教纲要》、《基督教与现代思想》、《基督教与中国》、《基督教与中国思想》、《巨流点滴》等多部学术专著,发表过数百篇学术论文。此外,他还发起组织了“基督教历代名著集成”的编译工作,并以耄耋之龄,亲自翻译了这套巨著中的《康德的道德哲学》、《祁克果人生哲学》、《圣多默神学》、《东方教父神学》、《许革勒



宗教的神秘要素》、《安立甘宗思想家文选》等多部名著。谢先生留存于世的著述及译文不下千万言,它们至今仍在汉语基督教界、哲学界具有广泛而深远的影响。

一、本国传统时期

谢扶雅于前清光绪十八年(1892年7月18日)出生在浙江省绍兴府山阴县昌安门外菖蒲溇村南坂一徽式老宅中,谱名祖光(取《易经》中“谦尊而光”的涵义),又名惟大(取自《古文观止》中“夫惟大雅,卓尔不群”,“扶雅”同样取自该句)、乃壬(是谢扶雅在东京留学时按堂兄的名字“乃绩”而取的),谢扶雅的英文名 Nai Zin, Zia(简写为 N.Z. Zia)就是根据谢乃壬音译过来的。其父谢昌衢是晚清一名秀才补廪,以开文馆授徒为生,在谢扶雅两岁时患伤寒英年早逝。其母万氏在穷乡僻壤、惨淡孤凄中,含辛茹苦抚养四个幼小孤儿成长,其艰难处境可想而知。困顿中的慈母总在危难时昼夜绕室彷徨,口念喃喃佛号,吁求祷告于菩萨,她的柔肠百转,她的忧苦表情,她的虔心吁祷,在谢扶雅幼小的心灵中留下了不可磨灭的印象。他在著述中多次表明正是母亲这份宗教虔敬的态度,在他的灵魂深处理下了宗教信仰的种子。虽然其母信仰的是佛教,但在谢扶雅看来“其实圣灵已早在她青年寡嫠劬苦抚孤的生活期中,不断给予安慰、鼓励、耐心、毅力与默默支持。她早在上帝慈臂挽抱庇护之中了。……她虽在那时尚未曾受形式的洗礼,但她必是已得了救恩,而又于无形中对她三个孤儿传

了基督的十字架圣道。”^①

但好在谢家和谢扶雅的舅家都是大户望族,虽然生活窘迫,却总能依靠典当旧物和叔伯舅父们的接济勉强度日,而且世代书香门第的谢家还让谢扶雅自从4岁起就在自家的私塾中接受免费的传统教育。虽是家族私塾的教育,但就塾师教授的有关中国传统文化的形式和内容来说,是正规、系统、严格的。除4岁这一年只上半天课外,谢扶雅从第二年就开始了全日制的课程,只有春节才能有二十几天的休息,而且这样一读就是十年。从三字经、诗经、论语、孟子、大学、中庸,到尔雅、书经、易经、礼记、春秋,再到国语、国策、史记等中国传统文化经典,十几岁的谢扶雅无一不能熟背如流,传统文化的濡染和熏陶对于谢扶雅来说是受用终生的,它是其建构思想学说、阐释中国文化及基督教教义的基础。

对子前清士子来说,参加科举考试或读律游幕是最好的两条出路,但对饱读经书的谢扶雅来说,这两条路都不曾行通。十年苦读,并未换来一举成名,并未实现“朝为田舍郎,暮登天子堂”的美梦。最初谢扶雅也曾学作八股文和应制诗,后因参加考试时,清廷已经取消八股文体,于是他又苦练经义、策论等应考内容,但均未考取。科举无望,只好尝试读律游幕这条路,于是18岁的谢扶雅又到江苏追随舅父学习大清律例,指望能找到一份安稳的工作以糊口,甚至还可以作一个绍兴师爷。谢扶雅的舅父和蔼可亲,而且公事经验老练幽娴,但碍于鸦片烟瘾,不擅长训练后进,等到舅父赋闲归家,谢扶雅

^① 谢扶雅,《巨流点滴》,香港基督教文艺出版社,1970年版,第55页。



也就失去营生，四年光阴，等于虚掷。

虽然在谢扶雅出生和成长的年代，中国正处于外强凌辱、内乱频仍、革命思潮迭起的时期，但对于江浙一带的平民百姓来说，似乎还未曾体会到外界的纷扰，太平天国运动、中外不平等条约、义和团运动、风起云涌的革命思潮都“不曾有勺水之祸及于古越”，“绍兴仍是一泓静水，但也是死水”^①。谢扶雅感叹于自己此时观察力及感应力在这种闭塞山村中的冥顽不灵，但又无可奈何的境地。当然他也不是没有接触西学的机会，清廷废科举、办学堂之后，他曾参加绍兴中西学堂的录取考试，并得了榜首，但面对学费全免的条件，还是无力负担城中食宿的费用，只能放弃这次接触西学的良机，于是唯一一次接触西学的机会，又这样遗憾地错过了。

在谢扶雅 22 岁（1910 年）时，机缘终于来临，由舅父处归来后一无所成、怀才不遇的谢扶雅不得不到进士出身的叔父处做起了青年“食客”，帮助叔母管理杂物、代修家书。其间偶遇从日本私立法政学院留学归国度假的远房堂兄乃绩。闲谈中，堂兄感慨其弟具有如此聪颖之才华面却陷于穷途末路之境地。于是他劝谢扶雅东渡日本求学。在这一年腊尽春回之时，谢扶雅终于从堂兄那里获得了新机缘，在他走投无路时，“慈爱的天父向他招手了”。

1911 年初，读书读律均不成、寄食无聊、前途黯淡的谢扶雅瞒着家人，由杭至苏，踏上了由上海开往日本横滨的客轮，经过一个月的漂泊，终于来到日本，并辗转至东京，在堂兄处

^① 谢扶雅，《巨流点滴》，香港基督教文艺出版社，1970 年版，第 79 页。

落足,而所有费用也由其堂兄支撑下来。换掉中国衣衫、将作为清朝顺民的辫子剪掉扔到垃圾桶的一刹那,谢扶雅的人生也出现了转机。

二、社会倾向时期

虽然,20世纪初期的日本聚集了很大一批革命志士,甚至在一定程度上日本成为中国民主革命的策源地,但谢扶雅初到日本时,却离这种思潮很远。此时囊空如洗的他最大的目标并不是参与国事,而是如何能在两年后考入日本的官费学校,从而减轻自己的经济压力。毕竟此时的谢扶雅依靠的是经济并不富绰的堂兄的补贴度日。学习日文是初到日本的留学生的一个必修课。谢扶雅到日本后,先到一家日语学堂学习日文。一年多之后,在完成日语的初高级课程后,他报名进至东京郊区专为中国留学生设立的、相当于中学水平的同文书院学习。在此期间,由于谢扶雅的日语较流利,被推选为同学会会长,并于一年多之后,由同文书院毕业,获得了生平第一张也是唯一一张文凭。为了备考日本的官费高等院校,谢扶雅搬到早稻田大学附近的留日学生中华基督教青年会分会宿舍开始补习考试科目。在那里,他生平第一次真正接触到基督教事业。也正是在那个时期,谢扶雅认为他“已经超脱了绍兴乡下徽式屋中的一个谢家儿子,而自觉地成为中华民



国的一个国民，并亦是中华炎黄贵胄的一分子。”^① 此时，逐渐在他心中明朗起来的责任是如何勉励品德、觉世救民。1913年，谢扶雅在同学挚友郑羽宜的介绍下加入了对付袁世凯及北洋军阀的中华革命党。但他认为，中华革命党既无明确的计划，也无实际的活动，没有民主作风，不注重青年学生在其中的作用，所以此时与其期望于政治团体，还不如加入到朋友的社会团体中去。1914年4月，谢扶雅考入了东京高等师范学校，获得了官费资格。但年少的谢扶雅竟因一次期末考试中的作弊行为，遭到退学处分。在朋友的多方奔走下，他在1915年秋转学到教会办的立教大学学习。

初到日本时，因从小营养不良，体质较弱，加之多年读书导致高度近视，谢扶雅多次染上肺病、眼疾，几至不治、失明。在一次住院过程中，一名护士因为给他注射错药物，跪求他原谅，这个经历让他突然感受到上帝的仁慈与宽恕。于是，在信徒好友罗文光和郑天民的陪同下，谢扶雅在一间圣公会的三一教堂接受了洗礼（1916年）。他在多年后回忆起这段经历时认为，他的受洗，看似偶然，实在是“瓜熟蒂落”的结果，因为这和几个基督徒朋友的人格感召，加之从小母亲的宗教虔诚在心中埋下的信仰种子是分不开的。受洗后的他，经常到教堂参加各种礼拜、布道活动，并在一次布道活动中，邂逅了来日本布道的丁立美牧师。时任中华基督教青年会附属学生立志布道团干事的丁立美听说谢扶雅颇具文采，竭力敦促他回国从事文字布道。他的这种呼招，对谢扶雅来说，的确是一个

^① 谢扶雅，《巨流点滴》，香港基督教文艺出版社，1970年版，第98页。

良机。年轻的谢扶雅确实表现出较强的文字才能,他自己也曾说过“那时我在日本研究文学,同学颇以托尔斯泰歌德期我。每逢举行庆祝会或追悼会,诔联颂文,多被推草撰。”^①喜好舞文弄墨的谢扶雅在日本期间就曾为多个报刊投稿,如今又因为生病,在日本无法继续学业,彷徨无措之时,他欣然接受了丁牧师的这个建议,于1916年秋天结束留日生涯,回国从事青年会文字工作。回国初期,谢扶雅在家乡染疾,休养一年,在次年病愈后,寓居西湖,边疗养边为青年会和中华书局翻译富司迪(Harry E. Fosdick)的《祈祷发微总论》(*Comments of the Meaning of Prayer*)、《完人之范》(*the Manhood of the Master*)、《培根文集》(*Francis Bacon's Essays*)等著作。在正式参加青年协会的工作后,他主编《同工》等杂志,执笔一年一度的《中华基督教青年会事工报告》,并撰作《基督教青年会原理》、《寰球基督教学生同盟》等著作,也时常为《青年进步》等刊物投稿。

当时青年会的会训是圣经中“非以役人,乃役于人”(《马可福音》10:45)这句经文^②,谢扶雅认为这正适切他当时的人生观。他加入协会后,作为余日章的中文助理,曾参与了多次募捐及社会服务活动,深深服膺于青年会的各项社会事务,协调各地基督教青年会的工作,并为基督教青年会的其他各项工作贡献自己的力量。而青年会积根向上、通力协作的工作

① 谢扶雅,《我的宗教经验之三阶段》,载《真理与生命》,1931年4月,第5卷第6期,第5页。

② 本书中所有圣经经文均转引自谢扶雅的著述,因为谢先生的圣经观较为开放,因此个别经文有经过他的修改。



氛围和精神,又是对谢扶雅知识和德行上的熏陶和陶冶,以至于他认为青年会全国协会的这段时间,是他毕生工作中最没有人事纠葛、心情最愉快的时期,堪称他人生的第一个高潮。^①他之后在回忆这段时光时说:“我从事青年会工作八年。首先改善了我文弱书生的身体。学习了团队合作精神。结交了各地青年会董干事同工数百人。并透过工作而接触了有关的各界人士不计其数。我自觉在这八年作业之中,获得了个性与群性的均衡发展。青年会当局赠我以赴美进修两年(包括欧洲考察三月)的全部费用。我在芝加哥大学神学院及哈佛大学哲学系选修关于比较宗教和西洋哲学十几,二十课程。尤得力于自英国剑桥来美讲学的怀特赫(A. N. Whitehead)与哈佛的霍良(W. E. Hocking)之启发良多。”^②

三、哲学沉思时期

1911年春,留学日本让谢扶雅的一生出现转机,这种转折既表现在事业上,也表现在视野上,更表现在个人的信仰上,而1925年搭乘杰克逊总统号轮赴美进修让谢扶雅的人生又出现了另一转机。如果说留日的转机表现于显层,那么这次赴美进修却让谢扶雅更加注重自己哲学及宗教思想的构

^① 谢扶雅,《自辫子至电子——谢扶雅百年生平纪略》,香港:基督教文艺出版社,1992年版,第32页。

^② 谢扶雅,《人格教育论》,载《谢扶雅晚年文录》,台北:传记文学出版社,1977年版,第484页。

建,这种构建是由他在美接触到的西方哲学思想诱发的。

这次机会是1925年由基督教青年会北美协会给予中国基督教青年会全国协会的,时任总干事的余日章非常赏识谢扶雅在青年会的工作,于是将这个出国深造的机会给了他。是年11月,谢扶雅辞别妻子和一岁的孩子,奔赴美国。到美后,他进入芝加哥大学的冬季学期学习,选修了神学院院长马休斯(Shaler Mathews)的“社会神学”、史密斯(G. B. Smith)的“神学与哲学的关系”、海意腾(Augustus Hayden)的“比较宗教学”、艾米斯(Ames)和韦曼(H. N. Wieman)的“宗教哲学”、米德(George Mead)的哲学史等课程。在芝加哥大学期间,谢扶雅还曾继另一位基督徒学者梅贻宝之后,被推选为留芝中国基督徒学生团契主席,组织基督徒学生开会、聚餐、演讲、讨论,还曾经邀请与他过往甚密的海意腾(Augustus Hayden)教授在团契中讲“宗教与科学”这一主题。

1926年秋天,谢扶雅听到哈佛大学聘请了英国著名学者怀特海来教授自然哲学,于是便转学到哈佛,并在安道华神学院(Andover Theological Seminary)注册入学,但他并没有在神学院读学位,甚至没有在此听课,而是尽量选修了哲学系中所喜好的所有学科。当时的哈佛大学哲学讲坛上,詹姆斯、鲁一士(Josiah Royce)虽已作古,威廉·帕克(William Parker)也已退休,但还有讲授新黑格尔主义的霍铿(W. E. Hocking)、新实在论的培黎(Ralph B. Perry),以及谢扶雅最感钦佩、对其思想影响最深的英国哲学家怀特海,谢扶雅曾说:“读其《宗教在创造》(*Religion in the Making*, Macmillan, 1926)一书,深深服膺‘Religion deals with solitude’一言点醒,遂由社会化一百八十度



转到个体化 (Individualization)。这便是我那一阶段 (1926 - 1946) 二十年间的的生活重心。”^① 另外在哈佛期间,他还旁听了摩尔兄弟 (George F. and Edward Moore) 的宗教哲学和宗教史课程。虽然在美进修期间,他未完成任何学位,但所聆听的教诲,尤其是哲学方面从怀特海等大师那里得到的良益却是受用终生的。他甚至自认为在美两年的收获,要远远多于在日六年的收获。^② 1927年,谢扶雅由美归来后,为青年协会撰写的《人格教育论》与《宗教哲学》这两部著作,就是深受西方哲学思想影响的产物。尤其是在那部被很多人视为“中国第一本真正的宗教哲学”——《宗教哲学》中,谢扶雅所提出的宗教演进的四个级别以及高级宗教的理性化、个独化、全般化特征的理论中,我们可以清晰地看到怀特海哲学的深深烙印。

1928年,谢扶雅在岭南大学开始了他的执教生涯,并于三年后主领岭南大学哲学系,在岭南大学期间,他出版了《人生哲学》、《中国伦理思想 ABC》、《伦理学》、《基督教纲要》、《个人福音》、《南华小住山房诗草》等著作,并主编《岭南学报》,另外在岭南大学期间,他还曾邀请诸多学术及文化名流来校交流或讲座,为青年学生开拓视阈,也提高了岭南大学文科在国内的声望。这些国内外的学术名流包括日本的井也边茂雄教授、哈佛的霍金教授、胡适之、张君勱等。谢扶雅认为在岭南大学的执教是他人生的第二个高潮,这一时期奠定了他在华南地区的学术地位和声望。

① 谢扶雅,《巨流点滴》,第145-146页。

② 谢扶雅,《自辩子至电子——谢扶雅百年生平纪略》,第46页。

但在1936年,事业如日中天的谢扶雅感于国家的忧患危难、农村的落后贫困,同时又深深体会到中国的潜力又恰恰在于乡村,于是辞去岭南大学教职,远离象牙塔赴河北定县试验区,任中华平民教育促进会秘书主任。一直到1939年重返岭南大学任训导长之前,他随平教会转走过长沙、遂川、成都、重庆等地,襄助地方干部培训工作,出版民众小丛书上百种,并于抗战爆发后,和平教会同仁一起投入到如火如荼的抗日救亡工作中。期间他撰写了《基督教与现代思想》这部著作。1939年,因眼疾复发,面临失明危险,谢扶雅不得不到香港医治,并回岭南大学教书。受日本侵略的影响,他之后又不得不屡屡奔波于各地任教。1940年,担任中山大学文学院院长兼文学研究所主任,并于不久后应何明华(Bishop R. O. Hall)的邀请,任教于迁到韶关的东吴大学,1941年应院长廖世承的邀请,任湖南国立师范学院公民训育处主任,1943年任东吴大学训导长兼主中国文学系,1944年任教于广西桂林的西江学院。抗战结束后,谢扶雅抵渝任乡村建设学院社教系及国立编译馆编纂。1946年,随国立编译馆迁到南京,并到金陵大学教课。

这20年间,谢扶雅带着他的哲学及宗教理念,历经国难,颠沛流离。作为一介书生,他不但用自己的纸笔为困顿中的人民呼喊,鞭挞侵略者的罪恶行径,唤醒国民的道德和民族觉悟,而且还身体力行地下到乡村,为当时中国的平教事业贡献自己的力量。这个时期既是谢先生探索自己哲学体系的阶段,同时也是将自己的沉思付诸于实践的过程。他的唯中论就是在这种沉思和实践的过程中逐渐成形的。对此谢扶雅在



《我的续传》中回忆道：“我在抗战末期，即中国以四强之一的身份参与联合国宪章制订的前后，所写文章多集中于新世界秩序的建立，与新教育新文化的创生。我特别认为中国固有文化在新世界中的地位，应该十分重要。因为它的中和哲学能够纠正过度自由的个人主义……，而保持人性中个性与群性的平衡发展与和调。”^①

四、历史综合时期

12

谢扶雅本人认为之所以将 1946 年之后的人生阶段称为是“历史综合时期”，是因为他“由孤陋寡闻而至广大社会，由社会而至哲学，由哲学而至历史；也是由传统株守而至广泛社交，由社会倾向而至个独沉思，由沉思而更至综合。”^② 在这个阶段中，谢扶雅始终坚持对中西宗教思想、中西哲学文化进行一种比较研究，认识彼此之“异”，互补互长、吸取精华，又认识彼此在根本点上之“同”，从而发觉融会贯通，铸成新体的可能。而此时的沉思是以他对人生及道德哲学的思考开始的，其立足点已经逐渐从西方哲学的视阈转移到对中国传统文化中价值因素的发掘上来，将自己赖以安身立命的信仰借用一种中国式样的阐发表现出来。

新中国成立前夕，谢扶雅在短期担任湖南国立师范学院院长、又在广州华侨大学及岭南大学授课之后，于 1949 年 7

① 谢扶雅，《我的续传》，载《谢扶雅晚年文录》，第 225 页。

② 谢扶雅，《巨流点滴》，第 206 页。

月奔赴香港,初于一家私立的岭英书院主国文系,后主寿山中学教务,之后于1952年任教于香港政府开办的文商专科学校,并于1953年兼国文课于刚刚成立的崇基学院。1956年,谢扶雅任教于新成立的香港浸会学院。在香港这段时期,他撰写了《道德哲学》、《人生哲学》、《中国政治思想史纲》、《中国文史述评》、《伦理学》等著作,同时还为《崇基学报》、《青年文友》、《人生》、《景风》、《光与盐》等杂志撰文投稿。并为辅侨出版社翻译《基督教与现代问题》、《新约论丛》等著作,这些著作的论题多集中于中西文化的比较融合、中国文化的学术史等内容。总之,在港期间的谢扶雅,俨然成为文教界之“名宿”。

虽然在港的生活及工作已打开局面,但谢扶雅认为香港的社会风气和局面,并不适合自己脾胃,为了追求自由理想,为了下一代的成长,谢扶雅利用位于纽约的金陵神学院托事部主持的基督教历代名著集成聘请其为哲理神学翻译的机会,于1958年以近古稀之龄携眷移居美国新泽西州,在那里开始了他长达近二十年的翻译生涯,期间他编译了《基督教早期文献选集》、《东方教父选集》、《中世纪基督教思想家文选》、《圣多默的神学》、《安立甘宗思想家文选》、《不列颠宗教改革思潮》、《康德的道德哲学》、《近代理想主义》、《祁克果人生哲学》、《士来马赫:宗教与敬虔》、《虔诚生活——许革勒文集》等多部著作。谢扶雅以耄耋之龄,花费近二十年精力,将西方文化精粹中具有代表性的部分译成中文,对中华文化贡献有加,功在不朽,他自己将这个阶段称为他人生的第三个高潮。^①

^① 谢扶雅,《自辫子至电子——谢扶雅百年生平纪略》,第87页。



同时在这个时期,深处于异质文化中的谢扶雅对于中西文化融合及其途径有了更深入的体认,他站在一个基督徒的立场,创立并完善了他的新唯中论的哲学体系,发挥了他“不偏不倚、执两用中”的中和神学思想,提出了他“以行体信”、“中和的逆证”等本色神学构想。他所撰写的《基督教与中国思想》这部著作及《中国基督教初论》、《中华基督教神学的几个原则》等文章充分阐述了他此时的宗教及哲学观点。在80岁时,谢扶雅在友人的鼎力相助下,收集并整理了三百余万字的文稿,出版了六卷本的《南华小住山房文集》,其中收录了谢扶雅本人1970年前的大部分著述,从中可以缕析其思想发展的轨迹,瞻仰大师的文学、哲学、神学风采。

晚年的谢扶雅“妻死从子”,从新泽西州移居到弗吉尼亚州的小儿景平寓所,用他的话来说,九旬上下的老翁整日“沉溺于‘信、诗、文’的精神乐园,也徜徉于‘山麓侨盲叟,庭前植修竹’的田园生活。”^①此时已经双目失明的他,仍凭触觉,笔耕不断,他这段时期的论文多收录于《生之回味》、《周易论集》、《谢扶雅晚年文录》、《谢扶雅晚年基督教思想论集》等多部著作中。1980年,近九十高龄的谢扶雅应邀访台,并到东海大学及多所神学院作学术讲座,同时于1983年儿子景平受邀回大陆讲学的机会,回国探望,并在中山大学及北京、南京、上海等多所高校及研究机构讲学,还受到中国政府的热情款待。三个月后,返回美国,曾一度与他人合办《海外中华》杂志,但终因年老体力不支,结束停刊。1986年9月,他返回广

^① 谢扶雅,《自辩子至电子——谢扶雅百年生平纪略》,第94页。

州定居。1991年8月18日,逝世于广州珠江医院。

回眸一生,谢扶雅感慨自己不是一个名副其实的基督徒,至多只能称为一个“有思之士”。^①事实上,名不副“实”的“实”在谢老的话中恰恰指的只是基督教的制度、仪式、教义等外在形式,而在某种意义上说这只能算作基督徒的“名”。相反,建基于对至高者的尊崇和虔敬而引发的对于自由与真理的追寻、对于人生意义的积极反省,出于上帝之名对于他人的“爱”却是基督教的实,与这个实比起来,前面的“实”不过反而成为“名”罢了。因为有了真正的实,谢扶雅当之无愧是一名即知即行、言行一致的“基督徒君子”。

^① 谢扶雅,《巨流点滴》,自序一。

上篇 宗教哲学思想

本篇即将探讨的谢扶雅的宗教哲学思想,是与他的基督教神学思想密切关联但亦有较大殊异的。笔者这里所使用的“宗教哲学”一词包含两重含义,其一是谢扶雅本人对于宗教哲学的界定,他认为“宗教哲学即为阐明宗教之意义与价值之学问”^①,很显然这种有关“宗教哲学”的界定是不以任何特殊的信仰立场作为出发点而对宗教进行的一种哲学思考。另一方面,本篇所使用的“宗教哲学”还可以被理解为“宗教的哲理化”(Religious theology)^②,即谢扶雅

① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),香港南天书业公司1973年版,第1页。

② 参阅 John H. Hick, *Philosophy of Religion*, second edition, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, INC., 1973, p. 1.



试图用哲学来为其基督教信念进行辩护,这虽然不符合其本人对于宗教哲学的界定,但却是在其思想中客观存在着的,因此这仍将是本篇关注的内容。本篇将对谢扶雅这两个层面的宗教哲学思想进行考察,其中第一部分涉及谢扶雅对宗教哲学的概念及研究方法的界定、宗教发生与发展的观点以及他对西方一些宗教哲学思想的介绍、研究。第二部分涉及谢扶雅从宗教与理性、宗教与科学等角度对于宗教的必然存在及其基督教信仰作出的辩护。

第一章 论宗教与哲学

谢扶雅认为宗教与哲学是相通的,两者同样关心的是“整全”(Wholeness)的事情。哲学要穷究世界的究竟、实在或本体,宗教最终要阐明的对象也无非是这个世界的本体。哲学与宗教天生都具有这种形而上学的欲求,作为它们产生的根源。他赞同丹麦哲学家霍夫丁(H. Hoffding)和美国哲学家怀特(W. K. Wright)的观点,认为宗教的根本原理在于保存并努力寻求社会承认的价值,同时他也指出哲学的根本功能也在于此。对此,谢扶雅评论道:

宗教并不是纯理论的东西,不是为知识而知识的;它必须评价,必须追问怎样是好,必须寻安心立命之所,必须己立立人,自度度他地联合人类共登极乐的天堂。哲学亦何独不然。近代人事繁复,理想缤纷,各种规范科学,逐渐产生,引起哲学家对于“价值”方面之重视。尤其是现代德国西南学派和各地实用主义思潮几将哲学全部等于价值论,甚至等于生活术。理想人生和理想世界却为哲学和宗教所共



同追求的目标。^①

但在谢扶雅看来,宗教与哲学也是有所不同的。它们之间的根本区别在于哲学毕竟是“学”,而宗教毕竟是“教”,哲学不过是一种思想体系或有系统的思想,它的主要因素在于“知”,即人生观、宇宙观、唯物史观等,它不必有“行”,有“信”。而宗教则是人生全部因素的活跃,它兼具“知”、“信”、“行”三者而有之。在他看来哲学只提示一种见解,宗教必须身体力行。这是宗教与哲学两者根本上的殊异处。^②

另外,谢扶雅还指明了哲学对于宗教的功用。哲学是由各种各样的“观”组合而成,因而其主要任务是分辨方向的、提醒的、批判的;而宗教的主素是“力”,是活动,因而它每每需要哲学那样犀利的眼光,哲学可以帮助宗教,宗教应有仰赖哲学之处。

一个健全的人生,必具一对健全的眼目;一个完备的宗教,必须有它的神学或哲理的基础。看它的神学是否健全的,合理的,经得起高等批判的,便可评价这个宗教是否为一妥善的宗教。宗教的“信”和“行”须有健全的“知”为其坚固的基石。^③

如此,也就引出了谢扶雅有关宗教哲学的看法。宗教与哲学是相通的,宗教必赖哲学的助力,那么宗教哲学在谢扶雅

① 谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第376页。

② 同上,第378页。

③ 同上,第378页。

的思想中又是如何来界定的呢？

一、何谓宗教哲学

谢扶雅在 1927 年所著的《宗教哲学》的开篇，就对宗教哲学的定义做出了说明。他认为“宗教哲学即为阐明宗教之意义与价值之学问。”^① 其中，“宗教的意义”就是“宗教是什么”，而“宗教的价值”就是宗教是真还是伪的问题。他在这部著作中还创造性地认为宗教哲学应该属于一种哲学，而且甚至可以说是哲学的灵魂。

就纲要而言：宗教哲学不啻为哲学之“具体而微”的缩本。因哲学上之根本问题，如宇宙之本质，人生之究竟，时间与空间与精神问题，自由意志与恶的问题，皆为宗教哲学上之主要事项。从哲学中除却是类主题，哲学便无精采，故谓宗教哲学为哲学之灵魂，亦无不可。^②

在这种见解的基础上，谢扶雅还对“宗教的哲学”与“宗教哲学”这两个概念进行了区分，而与此相类似的思想在半个多世纪之后才被西方一些著名的宗教哲学家，如约翰·希克（John Hick）及弗里德瑞克·弗里（Frederick Ferré）等人加以关

① 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第 1 页。

② 同上，第 16 页。



注、阐明及弘扬。^① 谢扶雅认为“宗教的哲学”与宗教哲学虽同为一种哲学,但前者是具有宗教性的,后者不具备宗教性,前者以特种宗教信仰为主体,后者以一切宗教活动为客观对象。也就是说,宗教哲学立基于对世上各种宗教活动的观察,而后演绎其根底的概念,而不是事先假定出世修禅,或意志自由,及有神论。所以,神学不得称为宗教哲学,因为神学乃是针对某一种有神论的宗教,先肯定其绝对真理,而后加以推论演绎。与此对照,宗教哲学则事先不设任何假定,只是凭借各种宗教事实,以求得结论。由此可知,宗教哲学家与宗教家是不同的,与神学家更不同。宗教家是某种宗教的实行者;神学家则本着实行某种有神论的宗教之所得,将其内在的经验,用当代的术语作出合理的解释,以使这种宗教合乎时代思想的那些人;宗教哲学家则是彻底地秉持着科学家的态度,以研究一切宗教现象。“是以神学赖哲学的助力,对宗教取维护的态度,而宗教哲学对各宗教取中立的态度。”^②

谢扶雅还多次阐明了宗教哲学所应该持有的研究方法。在他看来这种方法应该是科学的,因为科学的方法具有真实性及普遍性,它是公平的而非偏袒的,是客观的而非存偏见的,是实证的而非武断的,是重事实的而非尚推论的,是采用归纳法的而非恃演绎法的或先成论的。“所以吾人治宗教哲学,如剥蕉抽茧式的层层剥人,最后乃发现宗教之真髓,而解

^① 参阅张志刚,《宗教哲学研究——当代观念、关键环节及其方法论批判》,中国人民大学出版社,2003年版,第1-9页。

^② 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第17页。

决‘何为宗教’的疑问”^①。另外，在《宗教哲学》的稍后部分，他将这种科学的方法称为“经验的方法”，也就是实证法，并认为它有如下两个步骤：首先是精密观察各时各地所发生的现象，并按照事实，一一记叙；其次将所观得的事实，比较分类，而发现其间的普遍原理。^② 另外，谢扶雅还提出了研究宗教哲学的两大利器：一为历史的；二为心理学的。前者针对各民族宗教的发展及现状，施以外部的观察；后者乃针对各个人的宗教意识的过程，施以内部的解剖。这两者可以相辅以行，为“研究宗教之不二手段，而为宗教学之两大柱石。”^③

在《宗教哲学》中，谢扶雅还对理想的宗教哲学进行了憧憬，他认为“分部之专门研究，恒不能纲举全般之意义。且分部之研究，如宗教史宗教心理学等等，其假定，其结论，各殊途而不同归，尤令人恟恟莫知究竟。是以搜集各部研究之结果，而作一总合的叙述，固宗教学界之必有事也。”^④ 应该说谢先生这一憧憬对于当今的宗教学界仍具有启发意义。

二、多元宗教观

从比较宗教学的视阈对基督教包括其他宗教进行客观公正的研究，是谢扶雅思想历程中的一贯追求。早在 19 世纪 20

① 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第 2 页。

② 同上，第 22 页。

③ 同上，第 23 页。

④ 同上，第 30 页。



年代末,谢扶雅就曾大力倡导宗教间的宽容及对话,他在《最近十年来欧美宗教思想之趋势》一文中就曾转述嘉迪甫大学(Cardiff)希伯来教授罗宾逊(T. H. Robinson)在《宗教历史概论》中的一句话说:“今之宗教徒,无可以自豪我的宗教可称为最后之绝对真理者;便是某一教中的真理,一人亦尚不能尽见,何况除这一教以外,还有无数其他的宗教哩。”^① 罗宾逊的这种主张也是谢扶雅所一贯坚持的,他曾经多次在不同场合引用刘廷芳博士在 1923 年全国基督教大会中演讲的那句“let us agree to differ, but resolute to love”的名言,并坦言自己深深臣服其深意。他呼吁信徒不要强求宗教统一,更不应该使自己的教派定于一尊。人们固然要严持自己的信仰,但决不能去扑灭别人的信仰,毋宁坚决地“爱人如己”,尽其所能为人服务,助其纯净安全。^②

在 1930 年出版的《基督教纲要》中,作为基督徒的谢扶雅开篇就明确指出这部著作的研究方法是本着纯粹学人的身份和态度的,是史实的公平叙述,而不是按照一个信徒的心情来写作的。他还分析了自己之所以持这种立场的家庭诱因:

我是出生于一个所谓世代书香的儒教家门,而先母以二十六岁的寡鹤,惟旦夕颂念佛号来支持自己,抚育弱质的孤雏长大成人。所以我后来即使改信了基督教,但作比较宗教学的研究,对我是颇便利

^① 谢扶雅,《最近十年来欧美宗教思想之趋势》,载《青年进步》,第 100 册,1929 年 2 月,第 14 页。

^② 谢扶雅,《宗教与政治》,载《南华小住山房文集》(第四辑),香港南天书业公司 1974 年版,第 275 - 276 页。

的。^①

类似的表白在谢扶雅的众多著述中并不罕见,他还多次说明其母亲早前的佛教信仰与之后的基督教信仰并不冲突,他并不会因为自己是基督徒,而认为母亲先前的信仰就是错误的。同时自己自幼所受的佛儒教育和熏陶,也没有任何罪过可言。

先母虽自进教后再不烧香拜佛,但我认为她前半生的佛道信仰和虔诚,是亦蒙基督教上帝所悦纳,而绝非亵渎神的。我一直到十九岁为止那一段长期间在农村中所受儒教和佛教的熏陶,于我二十三岁受洗礼时,倾心崇拜耶稣的最伟大人格与其所彰显的父神,但从不感觉过去遵依儒佛两教之为非。至今我依然感觉基督教以外的诸家宗教之只是“不逮”,……^②

在晚年所撰的自传体著作《巨流点滴》中,谢扶雅回忆了他早年宗教多元论观点。从字里行间我们可以清楚地看到此时他仍津津乐道于这种早年的主张。他提到自己曾经在1947年在金陵大学哲学会上宣读了一篇题为《彻底多元论(Radical Pluralism)》的论文,在文章的开始,他曾经套用西方那句:“There is no philosophy, but philosophizing”而宣称:“There

^① 谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第208页该书晚年绪言。

^② 谢扶雅,《我写〈基督教与中国思想〉的动机》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第148页。



is no world but world views”。意思是世上只有许多不同的世界观,至于客体的世界本身究竟如何,是很难认识到,也不容易说清楚的。谢扶雅将这种认识论的形式称为“观相说”(The theory of Perspectivess)。^①“观相说”运用于其宗教哲学思想中,便呈现出一种宗教宽容,甚至于宗教多元的思想倾向。

谢扶雅有时甚至认为多神、无神、茫神、泛神的宗教信仰,都有它们的历史渊源,都有它们的哲学根据,不容抹杀或勾销。尤其是中国正统思想的儒家,注重人文主义,注重实践道德,基督教大可与它合作,帮助它发扬光大。他甚至大胆断言“实则神或上帝一词,毋宁是指人生‘最高理想’或‘最大幸福’。佛教谓人修养到‘涅槃’境界,便是极大福乐。而这个理想境地,实与耶稣所祷求的‘上帝国’并无不同。”^②

我们将会在本书的中篇看到,这种宗教宽容及宗教多元的观点在谢扶雅的思想中,更多地体现于他对中国传统文化的弘扬上,而不是像一些保守派神学家及传教士将中国文化加以排斥或贬低。这一点我们将在“基督教‘成全’中国文化”以及“中国文化诠释基督教”等章节中进行详细论述,这里只是简要从基督教与中国文化目的的一致性上来说明这一点。

在谢扶雅看来人类在具有恶的倾向的同时,也具有善的倾向。善的倾向总会朝向一种所谓的“理想”。这个最高理想的内容不外乎至善、至美、和谐、幸福等一类观念;总括起来说就是圆满或完全。柏拉图哲学中的最高理想是“最高的善

① 谢扶雅,《巨流点滴》,第199页。

② 谢扶雅,《吴耀宗与斯宾诺莎哲学——记吴氏宗教思想转变的关键》,载《景风》,1983年3月,第73卷,第6-7页。

(highest good)”。希伯来文化(包括基督教)中的人生目的是永生(灵魂不死)。佛教的最高理想是净土、梵天极乐世界。中国人很早就生存于家族社会,成为伦理的民族,其最高理想主要在“止于至善”,并达到“大同”、“天下一家”的状态。尽管途径或路于不同,但殊途同归。中国民族的宗教意识虽较为淡薄,但伦理思想却较为浓厚。中国人的“天”虽只是浩浩无际的漫称,“上帝”只是至高无上的道德令名,中国人虽不追求个人的灵魂不死、永生、进入天堂、与真神同住,但却追求着全人类所共同向往的最高目的即圆满完全。^①

另外,谢扶雅还从知与行两个不同的层面来区分西方思想与中国传统文化达致最高理想的不同途径。他认为孔子所说的“下学而上达,知我者,其天乎”(《论语·宪问》)中的“学”字,并不像古希腊学术思想中的纯知,却毋宁置重于实践的行为。孔门的课程,与其教人讽诵研习,毋宁促使人践履笃行。孔子教“诗”的同时,还要伴以声乐或舞蹈。孔子所倡导的“仁”是“亲亲而仁民,仁民而爱物”的活动,决不只是一种学说或理论。谢扶雅认为西方思想与中国传统的区别并不是在于最高理想上,而只是在子途径上的差别。“我从‘行’的途径走去,你从‘知’的途径走来,我们大家终究相遇于一处,而且‘莫逆于心’……东西学术思想会通的可能性在此。”^②

① 谢扶雅,《东西学术思想的会通》,载《谢扶雅晚年义录》,第4-5页。

② 同上,第6页。



三、宗教发生与发展

1、族群宗教意识的演进

谢扶雅在纵览人类史和宗教史的众多事实的基础上,认为宗教具有宗教行动(Ritual)、宗教情感(Emotion)、宗教信仰(Belief)、宗教思想(Rationalization)这四个方面的表现,而这四个方面的表现也恰恰体现了宗教演进的顺序,是由行动而情感,由情感而信仰,由信仰而思想。谢扶雅还对此作了进一步的阐释。他认为最初原始部族在进行“图腾”的仪式时,并没有任何祈祷祭祀及鬼怪恐惧敬拜的心理,当然也没有庙宇及祭司僧侣一类的宗教人物。但当仪式的频数逐渐增加的时候,就会强烈刺激其神经,而产生人与自然之间的所谓情感反应。殆至情感达到精密之处,就会产生神话,神话是宗教情感时期的产物。随后神话反过来鼓舞并激励着情感和动作,这样宗教行动、宗教情感、宗教神话之间交相刺激,交相摩荡,交相运用,神话成为动作的说明,动作表现神话的内容,而神话之中所涉及的中心人物也就成为情感的集注处。这个中心人物或是真的,或属于想象的。而信仰的动作就是表演神话中对于中心人物的情怀,动作也就成为对这个中心人物的崇拜的仪式。这就是所谓崇拜(Worship)的开始,情感也由此踏入了信仰的开始。宗教通常以“人格”视对象,渐渐形成了信仰作用,而统驭社会人心。信仰的对象,或为神,或为鬼,或为庶物,或为符箓,最终“皆人格化而崇拜之,祈祷之,供祭之,赞美

之,以干福祉而攘凶祸也。”^① 谢扶雅同时认为“人尝言学问之本质在思维,宗教之本质在信仰。殊不知宗教仅恃信仰,决不能生存而发展。必加以批判地反省,合理的解释,换言之,必恃宗教思想发生后,方见正式之宗教成立。”如果只有信仰而没有思想的话,就是所谓的迷信,迷信的宗教最终将难以立足于理性的人间。^② 所以作为信徒的谢扶雅认为宗教信仰及思想并非神启或先天的,它是随着人类社会的进步而渐次按照一定的次序演进形成的。

2、个体宗教意识的演进

另外,谢扶雅还认为,个体的宗教意识也不是先天固有的本能,或神启示的产物,它是随着人身心成长而渐次发展的产物。他引用美国当代心理学家柯(G. A. Coe)所做的调查来说明这个问题。根据柯教授所做的调查,凡是受洗的基督徒,绝大部分出于以下三种原因:(1)愿得“改心”的希望;(2)多情质;(3)受动性。如果没有以上三种性向的人,很少有突然皈依的现象。所以现代教育学及心理学发达的结果,就是学校和教会知道兴奋式的宗教教育是无益反而有害的,它们均已改采循序渐进的训练法。^③ 另外,谢扶雅认为,个体的宗教心理和族群的宗教历程的演进颇有几分相似之处。具体步骤如下表^④:

① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第39页。

② 同上,第43-44页。

③ 同上,第99-100页。

④ 根据谢扶雅在上书第101页的表格整理。



个人	主要表现	宗教发展阶段
婴儿	无意识的动作	宗教行动时期
幼年	模仿,想象,直观	宗教情感时期
少年	改心,崇拜	宗教信仰时期
成人	理性之活动	宗教思想时期

因此,他认为那种以洗礼来判别是否为真正的基督徒的制度是机械的。个体的宗教意识显然是随着经验的增多,而成长、扩大、丰富、充实的。宗教意识的涵养与表现是一生的事,而所谓突然改心的现象,现代心理学家大都认为是潜意识的作用,决非临时突有外来的影响或刺激。^①

3、宗教发生的哲学基础

谢扶雅认为宗教首先是一种精神上极热烈的欲求。宗教的产生缘于一种纯粹的宗教欲,而最进步的宗教欲含纳如下追求:(1)我究自何而来(起源问题);(2)我究为何而生(目标问题);(3)我究向何而去(归宿问题),这些欲求在人的世界中是普遍而实在的,神秘的印度有,求知的西方人也有,素讲实事求是的中国人亦有,只不过因为这些欲求的程度强弱不同,而表现出各种差别。既然“我自何而来,为何而生,向何而去之三‘何’字,乃宗教心之泉源”,那么善于传道者,就不光要传“信”,还要传“疑”,如果宗教光靠信仰的话,恐怕早已绝迹了。关于“何”的“疑”是宗教得以生存并开展的关键。谢扶雅甚至断言“任何宗教,能时时改革,则生存而推展,不能改革,则衰

^① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第101页。

退而灭亡,其间消息,皆由反省作用判之也。宗教不成问题之日,即宗教宣告死刑之时”。^① 谢扶雅就此举了佛教的例子,他认为作为进化的宗教之一的佛教就是立足于反省的作用之上的:何谓为老?何谓为病?何谓为死?何谓为生?佛教之所以枝叶扶疏,历数千年盘踞于亚洲而没有消绝,其命根就在于白净王太子四出城门时所发出的疑问。

同时,谢扶雅认为当今的基督教为适应时代的需要,不断发挥它的社会作用,然而,宗教的社会作用不过是它的枝叶,从根本上说宗教是胚胎于个性的。在个体的宗教欲求中,“我”的内感愈逼真,宗教的生命愈活泼,“我”的意识变得朦胧,宗教的根源也即告枯萎。所以当代西方宗教的危机,就潜伏于所谓的“社会化”之中。在谈到这个问题时,谢扶雅联系到中国文化的,认为在中国文化中作为个体的“我”的欲求和意识异常暧昧不明,也是造成我们的宗教情感异常淡薄的原因。孔子不语神怪,罕言天道,也绝少论及“自我”。儒家注重中和,绝对没有西方近代“我”与“非我”那种泾渭分明的区分。因而,中国人浸溺于此种“自我暧昧”的儒遗之中,养成实践的功用的人生观,宗教的不发达即由于这种原因。为了说明这个问题,谢扶雅还举了佛教输入中国的例子,他认为佛教传入中国,而没有遇到强烈抵抗的一个原因不能不归功于道家透彻的“我”的观念。在道家思想中,有极端肯定自我的杨朱,有极端戡伐自我、“至人无己”的庄周,“故佛教之最先侵入中土,以地言,则须在江淮一带老庄思想雄浑之区域,以时言,则须

^① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第200页。



在魏晋六朝清谈派盛之时期。”^① 另外,他也就此说明了基督教在中国的传播屡屡艰辛的原因。

海通以还,基督教移植神州,教会中人之较有识力者,苦心孤诣于基督教与中国文化融洽之大业。然欲结之于道佛,则一也崇尚虚无,一也坚持积极,大有冰炭枘凿之概,欲谋与儒教提携,则孔孟之“自我”与“天道”观,人微言轻。未足胜任基督教超神之背景。此中国容纳基督教之所以事倍功半,蹉跎而不前欤。^②

综上所述,在谢扶雅看来,进化的宗教是由于解决不可抗的问题而产生,其最大功用即在于适应人生最高理性的需要。以幻为真的信仰,薄弱而动摇,而力图解决不可抗问题的理性要求,则坚强而不可拔。与此相关的是宗教最显明的价值,即对自我的强度的认识。“我”的概念愈显明,宇宙本体的探求愈迫切,宇宙观愈感兴趣,自我观愈臻发展。两者互为因果、互相激励,而最终成为宗教与人生相依为命的伟大保障。

四、宗教哲学的历史及处境特征

谢扶雅在他的著述中曾经多次表述“宗教是为人的,而人

^① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第199页。

^② 同上。

非为宗教的”^①思想。随着时代的进展,人们所面临的各种社会及人生问题必然是不同的,同时各个地域间人们的生活处境及需求也是不尽相同的,这就必然导致宗教的历史及处境特征。而在此过程中,宗教的文物制度,如经典、教会、神学、信条、仪式等等,都只是宗教思想的表现、枝叶、工具。

思想是绵延不断的。宗教是历史的嬗蜕物。现今为无限过去的继承。目前的宗教思想乃一切过去宗教思想的总遗产。某时代的人,有某种特殊的要求,因而发生某种特殊的宗教观念。反言之,宗教为适应某时代的特殊环境,形成某种特殊的神学及组织。^②

谢扶雅还以基督教为例分析了宗教的这种历史特征。他从耶稣初死时的基督教谈起,那时无疑基督教的中心观念就是弥赛亚。而到了第二世纪初叶,基督教因为与希腊思想相互贯通,弥赛亚由一个更加哲学抽象化的概念——逻各斯(Logos)所代替;而洎乎中古,因为与罗马文化相接触,基督教的重心又转移到了制度性的教会。其时,教皇神圣,教权万能。人们迷信于圣经上的每一个文字,认为它们都是上帝之言,并奉为至尊,于是诱发了马丁·路德置重于个人宗教经验以打破外力教会的宗教改革。但当时人们的意识并没有超前到路德的觉悟,总认为如果宗教不是立足于外界的权威,则信

^① 谢扶雅,《最近十年来欧美宗教思想之趋势》,载《青年进步》,第100册,1929年2月,第26页。

^② 同上,第4页。



仰无力,依靠无由。所以路德的改革昙花一现,很快就转入加尔文派的经权世界。到了十六、七世纪,启蒙运动大力倡导理性主义,随而出现了立足于人生理性之上的自然宗教(如洛克、霍布斯等人的宗教观),宗教的权威日益衰落,圣经开始经受高等批判,信条可以得到自由剖析,在康德、费希特、黑格尔等诸哲学大师思想的影响下,理性宗教达于顶峰。物极必反,理性宗教的极致状态又引发了施莱尔马赫(Schleimacher, 1768-1834)的宗教反动。他不再将宗教的基础置于冷冰冰的理性之上,而是将其出发点移到热烘烘的感情之上,认为人生来就有一种依托之情,这才是宗教的真正萌芽所在。而恰在此时,科学实证方法兴起,它同样在宗教思想界引起轩然大波。孔德的实证宗教、斯宾塞的不可知论、赫克尔的唯物一元教都对传统的基督教观念提出了猛烈的挑战。于是德国神学家立敕尔(Ritschl, 1822-1889)又试图用知识判断与价值判断的两分法,以拯救基督教;他主张宗教属于价值世界,与科学的智识界井水不犯河水,可以分道扬镳。这一派思想与美国实用主义沆瀣相投,因此在美国得到了异常的发展,甚至至今仍为现代派的圭臬。立敕尔的学生们更进一步发展了他的思想,将信仰完全立足于具体的史实上,认为人类史上的宗教经验,是合理而统一的,信仰应由此出发。^①

在谢扶雅看来,西方两千年来的宗教思想,是随着时代潮流的演变而发生变化的,它由神权而人本,由天启而理证,由

^① 谢扶雅,《最近十年来欧美宗教思想之趋势》,载《青年进步》,第100册,1929年2月,第5-6页。

外律而自动,发展到极致最终造成“人是目的,神是工具”这一局面。到了20世纪初,这种人中心说可谓达到终端。随着第一次世界大战的爆发,基督徒弟兄在上帝天父面前,相噬相杀,血腥熏天,所谓宗教的圣美,一扫涂地。于是深思明达之士恍悟到人本主义的宗教思想,无力制裁世道人心。然后出现了神权的复古,于是倾向于神秘的宗教哲学应运而兴,如法国的罗爱舍(Alfred Loisy)、意大利的穆立(Romolo Murri)、比利时的莫色尔(Cardinal Mercier)、俄国的沙罗佛郁夫(Vladimis Solovyof)、德国的奥托(Rudolf Otto)都是这方面的健将。此时基督教思想的中心势必趋向于神人萃乎一体的基督。^①

基督以人子而完具神性,一方面足以代表接近人世之神,使神不终如古代之高远孤峙,一方面又足以代表趋近乎神之人,使人不终极于现实之满足。……可知今日西方之耶稣观,故非若犹太当年之弥赛亚,但还非只是一位品德高洁之伦理的完人,乃是能救世而有赎罪力的耶稣。一言以蔽之,整个的耶稣基督是了。^②

谢扶雅还提到了当时德国所倡导的“危机神学”(Theology of Crisis),认为它正是这种思想潮流的产物,它以基督为关键,信天启为可能。这种具备神秘经验特征的神学,“出发于史的耶稣,观照于基督,融化于基督,所以格外坚实而积极,能

^① 谢扶雅,《最近十年来欧美宗教思想之趋势》,载《青年进步》,第100册,1929年2月,第6-7页。

^② 同上,第7-8页。



肯定人生,能实现自我,能扩大生命。这是欧战迄今西方宗教思想新趋势之一。”^①

谈到基督教与现代思想的关系。谢扶雅认为我们虽不能以“呆板的月日”作为时代划分和认取的标准,但一个时代确实有其生动的精神。那么现代的精神究竟是什么?谢扶雅认为支配着现代思想的有三个精神原则,即动、革命和大众化。动的原则在谢扶雅看来突出表现在用实验的方法对未知的知识进行探索,而不是用自亚里士多德时代开创的三段论的方式对已有的知识进行论证,这种实验的、动的方法确立了近世自然科学的基础。而谈到革命的精神,谢扶雅认为现代革命思想的肇始者应首推英国人洛克的《人性论》(*An Essay Concerning Human Nature*)和法国人卢梭的《社会契约论》(*Du Contract Soeiale*),前者在人类的知识方面,扭转了一个革命的趋向,后者在人类的行为方面,点着了一把革命的火焰。当然谢扶雅所指的所谓“革命”,并非什么杀人放火的勾当,也不是什么破坏活动,它可以被释为“推陈出新”。另外在它看来大众化意味着英雄时代、天才时代已经成为历史,意味着普通民众权利意识的增强,他们已经意识到自己必须联合起来,成为一个集团的力,这无疑也是现代精神的一大特征。谢扶雅在《基督教与现代思想》这本著作中所致力探讨的正是基督教与

^① 谢扶雅,《最近十年来欧美宗教思想之趋势》,载《青年进步》,第100册,1929年2月,第8页。对于基督教的历史及处境特征的分析另见谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第245-260页。

这些现代精神之间的关系。^① 因与文章的主旨关系不大,这里就不加以赘述了。

五、对西方宗教哲学的研究

谢扶雅的宗教哲学思想深受怀特海和亚历山大过程哲学的影响,在他的著作中,也曾经详细介绍过两位西方哲学大师的宗教哲学体系,并对两者的相关思想进行过深入的研究。谢扶雅将怀特海和亚历山大所代表的哲学思潮称为新实在论。他认为新实在论的代表人物很多,这些代表人物的思想也多有齟齬之处,但大体上可以概括为两个主要脉络:一是柏拉图式的;一是亚里士多德式的。前者可以怀特海为代表;后者可以亚历山大为代表。怀特海认为宇宙现象为创造之流,为新际遇的群集(Community of epochal occasions),而本体却是永久不变的现实体(Non-temporal actual entity)。但怀特海不像柏拉图那样主张一种两元论(dualism),而只是说两元性(duality)。在他的哲学中,变的世界与不变的世界并不是完全对峙的。宇宙既然是一切际遇的群集,自然可以分化为构成宇宙的种种际遇,但宇宙“又必有其所,以为宇宙者在。际遇虽万变而不居,宇宙则自同而常住;这就是槐特赫所谓‘自

^① 对于现代思想特征的分析,请参阅谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第287-296页。



然之两元性’”^①。亚历山大的本体观与怀特海的大有出入，这是因为怀特海用数理和逻辑作为利器，而亚历山大用生物学和心理学作为工具的缘故。宇宙作为一个进化的历程，这是一个不容为讳的事实，但如果不假定“活动力”的存在，是不能解释这个进化历程的。尤其是论到我们心的进化，实质上是因为内部对外部不断的活动引发的，活动愈多，内外联络的功用也愈巧，分析与组织力也愈精。亚历山大基于世界上先有“无机物”，后产生有机化合物，之后又发现生物，生出人类来，更后来进到高等文明的人这个事实发明了“突进的原理”（the principle of emergence）作为其哲学的精髓。他以奋进力（Nisus）为宇宙本体的总原则，而以突出的进化（Emergent Evolution）说明宇宙全景。^②

与他们的哲学主张相应，怀特海和亚历山大也创立了他们各自的宗教哲学，怀特海以神为“非现世的现实”（Non-temporal actuality），神虽然内在于这变化万殊的世界中，而他本身却是永恒的。因为变化是由于不相融洽的分子夹杂其中而引发的活动，所以神无疑又是“美的和洽之量准”（the measure of aesthetic Conssteucy）。世界因有神内在的缘故，所以在诸欲竞逐变化多端中，会得到若干调和。神的目的，就是要在这个世间求得价值，为了那未来的价值，而把现在调度妥帖。因此价值是潜藏在现实之中，而不是离开现实而别有一番天地的。然而“每个现实的‘际遇’确是下个小宇宙。……

① 谢扶雅，《新实在论的宗教思想》，载《新文社月刊》，1928年9月，创刊号，第19页。

② 同上。

每个际遇,包含两方面:一是创造行为,一是创造物。前者显示宇宙的全景,后者布置宇宙的进化。全宇宙是个进化的创造。”^① 于是谢扶雅认为按照怀特海的哲学,人们不妨说神的目的是创造的。没有神,世上一切必定统统失掉功用;离开了“和谐的秩序”,一切创造物便都化为乌有。^② 亚历山大的宗教哲学思想蕴含于被称为“新神学的构成”^③的《时空与神性》(1920年)中。按照亚历山大上述的观点,自然既然是越时而创进的,那么宇宙全景就好比是一个层盘相叠的宝塔,最低层是时空,最高层是神。层级的升进,取突创进化的形式,当下层事物的性质、结构或关系发生变化时,突然创造出一种新性质新结构的事物;而这个新事物,不但包含了固有物的内容,而且还具有支配固有物的能力。这样,时空突进为物质,更突进为有机体,有机体突进为生命,生命又突进为心灵或意识,心灵更突进为价值,价值以上便是神。其实从每一低级仰看比它高一层的東西就是神。世界因有上述“冲进力”的内在,所以常能推陈出新,从固有物突然进化为高一级的新创品,直到具备真善美价值判断能力的人格,而人格更有所敬慕、企求、仰瞻、虔拜、向上,则上帝就必然突生。“神国”的必然临格,是毋庸置疑的。谢扶雅认为从这种角度看,亚历山大可被

① 谢扶雅,《新实在论的宗教思想》,载《新文社月刊》,1928年9月,创刊号,第21页。

② 同上,第21-22页。

③ R. B. Perry, *Philosophy of the Recent Past*, New York: Charles Scribner's Sons, 1926, p. 220.



视为现代基督教界一个有力的护教使者。^①

同时,谢扶雅还探讨了新实在论者的多元特征,他认为在新实在论者的心目中,一方面承认神的存在,同时却限制他的属性。换言之,在他们那里神不是绝对的,因为神如果代表价值,代表美型,代表法相,代表善,他就受了限制。如果神是“奋进力”,是创造,更表现出他是个不完全、不绝对。怀特海一针见血地指出:“中古和近代的哲学家们,因想建立神之宗教的意义,苦心孤诣地把形而上学的一切动静统加于神上,其结果是不得不认神做一切善和一切恶的总原因;于是神成了宇宙大话剧的主演,成功也是他,失败也是他! 我们如果认神为‘有限’的最后根据,便善恶赫然分明,而神的性质,也就更可了解了。”^②

当然,在新实在论这一派别中,谢扶雅的目光并不仅仅集中在怀特海和亚历山大两人的身上,他对柏格森、詹姆士等人的思想均有一定研究。另外,在他浩如烟海的著述中所介绍和研究的西方宗教哲学派别,也不止新实在论一家,他对康德、黑格尔、克尔凯郭尔等人的宗教哲学思想均有深入涉及。比如康德轻视礼拜祈祷,而重道德人格的思想倾向、康德对“普遍道德法则”、“自由的绝对善意”、“目的底王国”的强调都对他的思想产生过一定影响;康德道德哲学的宗教基础,更是

^① 谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第344-345页。

^② 转引自谢扶雅,《新实在论的宗教思想》,载《新文社月刊》,1928年9月,创刊号,第23页。

谢扶雅所关注并倡导的。^① 此外,他还借鉴了黑格尔“上帝在其本身(God-in-Himself)”及“上帝为其本身(God-for-Himself)”这两个专词来丰富自己的上帝观,认为“在自”的上帝是静体的宇宙本身,“为自”的上帝是宇宙动态的上帝作为。两者是一而二,二而一的。^②

① 谢扶雅,《康德的道德哲学导论》(第四辑),载《南华小住山房文集》(第四辑),第453-454页。

② 谢扶雅,《基督教神学与新儒家》,载《金陵神学志》,第6、7期,1987年9月,第8页。



第二章 论宗教与理性

新文化运动的主要干将胡适曾经说过五四运动的本质有两个,一个是民族主义(nationalism),另一个就是理性主义(rationalism)。谢扶雅认为20世纪20年代中国各地形成的“非宗教同盟”就是受五四运动这两大原则的支配而掀起的一股浪潮。而继之而起的中国本色教会运动就是为了应付那种情势的要求而发动的,同时他还指出对这两大原则的回应是基督教在当时中国及之后很长一段时期内进行传道的根本方针。^①我们在这里就来谈一谈谢扶雅眼中的宗教信仰与理性的关系。

一、理性宗教观的思想来源

中国文化中的理性因素对于谢扶雅理性宗教观的影响可以说是根深蒂固的。他认为理性是中国传统文化尤其是儒家

^① 谢扶雅,《胡适与宗教——写在胡适之先生逝世之后》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第347页。

文化的一个重要要素。而之后传入中国的佛教、基督教正是在中国文化的理性因素的启发下,将自己本已经在发展过程中埋没的理性因素重新挖掘出来。在谈到中国传统文化中的宗教思想时,谢扶雅认为中国古代宗教在唐虞以后就显示出它的理性特征,唐虞以前的宗教祭拜有偶像,唐虞以后便废除了;唐虞以前的神是多元的,而之后就渐趋于一神;唐虞以前所崇拜者是具体的人物,唐虞以后就渐趋于抽象的原理;另外,唐虞以前的宗教观念,为自然物的感情,唐虞以后转变为人伦的反映。^① 孔子延续了唐虞之后的宗教取向,对古代的上帝观念不仅加以修正,而且进而怀疑之,将其付诸于不可知之列。比如他有“于不语:怪力乱神”,“敬鬼神而远之”,“祭如在,祭神如神在”等表述。虽然如此,孔子的伦理、教育、政治哲学,以及仁之道、礼乐之用,都是有其本源的,他的“天行健,君子以自强不息”、“六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩”、“知其不可为而为之”的精神和他的乐道知命、无人而不自得的修养,不能不说是出于宗教的经验。

谈到孔子之后的儒家,谢扶雅认为他们将孔子的存疑主义转变为积极的信仰。而且后世因吸收道家与佛家的思想较多,所以本体观较为宽放。曾子的“夫孝,置之而塞乎天地,衡之而横乎四海,施诸后世而无朝夕,推而放诸东海而准,推而放诸西海而准,推而放诸南海而准,推而放诸北海而准”(《曾子·大孝》)、《中庸》的“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。自诚明,谓之性,自明诚,谓之教”、孟子的“君子所过者化,所存

^① 参阅谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第55页。



者神,上下与天地同流”(《孟子·尽心上》)都将这一点尽显无遗。之后董仲舒和扬雄将这种积极的信仰向前推进一步,董仲舒“立天人契合之论,以人为一小宇宙,天为一大宇宙。”扬雄“创宇宙为玄之说,以人为一小玄体,而天为一大玄体。”受佛教“明心见性”的体会影响后的儒家思想更偏向于一种泛神主义。如周濂溪的“寂然不动者诚也;感而遂通者神也。诚精故明,神应故妙”、张横渠的“天地之塞吾其体,天地之帅吾其性,民吾同胞物吾与也”、朱晦庵的“天地以生物为心者也;而人物之生,又各得夫天地之心以为心者也”、陆象山的“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”、王阳明的“大人者,以天地万物为一体者也,其视天下犹一家”等表述,均反映了一种“天地一体”、“民胞物与”、“包含万有”的宗教经验,只不过以上所述儒家的宗教,均略于表而坚于里,其经验完全由理知导人,“知致而后意诚”,知为批导窅隙的精神。

同样,中国文化中反正统的道、墨两家的宗教思想同样透露着这种理性的因素,道家所谓“死生无变”、“天地为合”、“玄同彼我”、“悬解”而“至乐”的宗教精神,并非神秘的、天启的、奇迹的、幻妄的、沉溺的感觉,而是基于对宇宙的理性观察而随顺自然的结果。“故道家之宗教经验最高处,亦即其理性力达于最深处,正与佛家同于一揆。惟佛家之观察点,以人事现象为资料,而道家之观察点,以自然现象为资料;两家所走之道路虽不同,而始终用炯炯之眼(理性),以辨方向也则一。故能殊途同归,人于正觉。”^① 同样,墨子的信天信鬼,也是由其

^① 参阅谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第60页。

经验及推理而导入的,综观他的天志明鬼诸篇,处处用“何故”、“以其”、“是以”反复辩证、类推、解譬,逻辑谨严,不取武断,足见墨家置重理性的深意。

而且,在谢扶雅看来,中国传统文化中的理性观是和信心融贯在一起的。他在94岁时,还曾经撰文来探讨理性和信心在宗教中的功用等问题,在其中他回忆了自己有关《个人福音》的写作动机,并认为这种个人福音与中国传统文化中的理性因素若合符节,而这种理性是与信心交融于一处的,他同时还指出自己早年的很多思想就是从中国的固有经典中寻找根据的。他追溯了中国传统文化中的“心性”观,从《尚书·大禹谟》的“人心惟危,道心惟微”,到春秋战国期间诸子百家有关性善性恶的争论,再到《易经》、《中庸》确立“天人合一论”,认为至此中国文化开出了“人性即是天性”、“人心即是天心”的通途。迨至中世纪佛教输入,其由小乘的“无明”的人生观演进为大乘的“阿赖耶识”,遂发展为宋明的理学及心学。其中,陆象山宣称:“心即理也,理即心也”,谢扶雅认为这里所说的“心”虽不即等于基督教的信心,但总含蓄着人对天相融洽的情意。基督教所置重“信心”与《中庸》中的“诚”字颇吻合。其中有关“诚”的文字有:“诚者,天之道也,诚之者,人之道也”(第二十章)、“自诚明谓之性,自明诚谓之教”(第二十一章)、“惟天下至诚为能尽其性,能尽其性则能尽人之性,……尽物之性……则可以赞天地之化育……可以与天地参矣”(第二十二章),再结合开篇的“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”(第一章),谢扶雅认为综合上列四段中的“天”、“诚”、“性”的表述,便可充分领会中国圣贤所设想的“理性”与“信心”的结



合。但在他看来,中国所获得的基督教,是由西方差会传人的,故受西方色彩的基督教影响甚深。基督教自犹太进入希罗文化世界后,不是把理性化(神学)附属于信条之下,便是将信仰列为理性的次一层,因而随时代变迁或侧重信心,或倾向理性的效用。所以要确立中国本色的基督教,当务之急就是“真能把基督教扎根于中国土壤之中,亦即‘心性合一’的传统思想之中,来传‘全心信仰基督,而又彻底理解基督’的福音。”^①

另外,我们从谢扶雅的众多著述中,还可以看到他对于西方理性思潮的强调,从中我们亦可以看到西方启蒙运动以来兴起的理性观同样对他理性地诠释基督教信仰产生一定的作用。他认为基督教受西方理性思潮的影响,已经开始发生了许多蜕变。

所谓迷信神权,所谓专靠祷告信仰,所谓救世主赎罪,所谓末日审判。其实上述种种,都是基督教从中古到近古一时期内的解释,经文艺复兴,科学昌盛而后,早已抛弃无存。欧战以还,基督教的新教义,更全力注重人事,注重行为,注重自我努力,再没有开“始祖犯罪救主教赎”的倒车,唱上帝威严操纵祸福的古调。^②

^① 谢扶雅,《信心与理性在宗教中的功用》,载《景风》,第83期,1985年9月,第11页。

^② 谢扶雅,《基督教新思潮与中国民族根本思想》,载张西平、卓新平主编,《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,中国广播电视出版社,1999年版,第36页。

所以,我们不能再以和从前一样的态度,去对付基督教,去猜度基督教。即使有旧信条、旧仪式的躯壳存在,那也是有若无、实若虚,早已没人理会了,至多只是以历史的眼光作古董的玩赏罢了。谢扶雅在这里借用了耶稣“新酒装在新皮袋里”一语来说明这个问题。其中,酒是本体或精神,皮袋是承载这精神的工具、表现、组织及制度。皮袋会因日久而裂而坏,必须随时更新,表象及组织也必须因时代变迁而扞格而不适用,必须重新改造。与此相应,西方的基督教已由宗教仪文人于伦理化,已由天堂地狱人于现代社会化,处处以服务为主要,以实证为前提,以自力为重心。^①

此外,西方宗教学界兴起的科学实证方法也对谢扶雅的理性宗教观产生了很大的影响,比如,如上所述,他就曾用宗教发生学及心理学的方法来考察宗教的发生及情感。他认为如果我们用发生学的方法来研究个人或民族的宗教心理的话,就会知道宗教决不是神启的、固有的、天禀的,它是从社会所习得的,是由逐渐的内外反应而形成的。

据人类学家所指示:原始人先有宗教行为而后形成宗教的信仰,其故因舞歌拜祷之筋肉运动,重复叠演,自影响神经作用,养成一种态度。态度必有客观的对象以为之对,起初此对象或隐晦不明,其后社会组织渐趋复杂,酋族有长,国家有王,乃以酋长国

^① 谢扶雅,《基督教新思潮与中国民族根本思想》,载张西平、卓新平主编:《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,中国广播电视出版社,1999年版,第36-37页。



王之概念,反映于崇拜之对象,而上帝之信仰,遂告成立。……故上帝之观念,必因社会及时代之推移而有变化,在独裁制社会中,一般人士最强固之物象,自为君王或迪克推多,其所信仰之上帝,自必亦带专制魔主的色彩,在共和制社会中,一般人士之强固的物象,为德漠克拉西,其所信仰之上帝,亦自必具平等合作的属性。是则上帝之为上帝,乃社会群众共同怀望之一象征而已。^①

由此,谢扶雅认为还必须矫正一个常识性的错误,就是主张“科学者,理知之事;宗教者,情感之事”这种两概论。如果我们诉诸宗教心理学的话,则会认为大谬不然。近代心理学已经废置知、情、意三分法,因为这种分析不合乎心理活动。更何况宗教是一种态度,是心的全部历程,而非专属于某部分,而且宗教的态度的内容,与其谓以情感为主,不如说以理知为主。信仰的主素不是依靠祈祷的主素,不是不劳而获及神契的主素,也不是精神的沉醉,而是这三种状态的中和的活动,是一种精思熟虑、融会贯通,是属于理知的范畴。因此,他认为与此相关的还有一种误解需要破除,就是认为宗教为“贪便宜”的一种伎俩:神前一跪,赦符立降,屠刀一放,立地成佛。然而殊不知古来诸位大宗教家都是要苦心孤诣勤勤恳恳的,都是要熟思复熟思,默省复默省,唯恐一跃而误投深渊。最终谢扶雅断言:“宗教是一种态度,而此态度之主素是理性。”^②

① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第105页。

② 同上,第117页。

如果人们硬要说宗教是外(Beyond)理性或超(Transcending)理性的,那么这不但不能提高宗教的位置,抑反而会毁坏宗教的基础。^①

二、宗教的发展程度与理性

谢扶雅深受英国剑桥哲学家怀特海的影响,认为理性化的宗教是宗教发展的最高阶段。怀特海曾经在《造进中的宗教》(*Religion in the Making*)一书中认为宗教的造进是由动作(最原始的图腾),进展到情绪,而后达致信仰,最后成为理性化的宗教的。谢扶雅在他的早期代表作《宗教哲学》一书中介绍了怀特海的这种主张,并进一步认为佛教及基督教都是世界上有理性的高级宗教。

谈到佛教的理性特征,谢扶雅首先追溯了佛教的渊源,他认为佛教脱胎于婆罗门教,而婆罗门教的轮回转世的宗教思想就是立足于严密的理性及宇宙因果大法之上的。佛教在理性彻底性上远远超出了婆罗门教的思想,它以无明为苦的根本原因。“惟其无明,故昧于行”,无明与行,经过识、名、色、六处、触受,而生出爱、取、有,最后陷于“生”、“老病死”的苦果。这十二因果之说就是集谛的派络。佛教抉出苦的真因为无明,去除无明,才能达致涅槃。涅槃不仅需要来自物质上的解放,而且尤其需要一种精神的解放,这就是所谓的“大解脱”、

^① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第119页。



“大圆寂”，这就是灭谛的真谛。涅槃洵非一蹴可成，必须经过长时期的修行，方可彻悟。释迦牟尼就此曾指示八圣道，以正见为着手方法，正见就是对于佛法有正确的认识；其次为正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，合成八道，这就是所谓的道谛。八道与六波罗蜜（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）相呼应，而六波罗蜜之中，智慧属于最后，而为最难达到的至上工夫。这足可以看出佛教推崇理性的微旨。^①

佛法广大无边，即其梗概亦决非数万言所能尽，但上揭四谛，可以谓纲领之纲领。四谛以因果为脉络，以智识为眼线，而以涅槃为灵魂。^②

在谈到在中国的佛教时，谢扶雅认为中国历代儒家虽多次排击佛法，但因为这两派都立基于理性之上，不崇尚外力的信祷，所以相争的结果并没有酿成如欧洲宗教战争那样的惨剧，反因相摩相荡，使彼此内容更加丰富。这固然是由于我国民族特有的容忍性引发的，但其中儒、佛本身各重理解，贱情感，实在也应该是其中的主要原因。^③ 有人曾经将佛教所以能弘于中土的原因完全归功于黄老思想的导引，谢扶雅认为这种思想不免偏颇，其实佛法的最初传播，固然在南方黄老之区，而我国本家的儒学与佛教在崇尚理性基础上携手的可能性也是佛教宏于震旦的一个原因。儒学早已阐明伦理与论理的一贯性，它主张物格而后知致，知致而后意诚，意诚而后心

① 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第48-49页。

② 同上，第49页。

③ 同上，第53页。

正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。这正与佛教“一切法中,慧为最上”互相发明。所以说“佛教之禅定功夫与老庄契合,佛之知见功夫,则与儒学呼应。”^①

在谈到基督教中的理性因素时,谢扶雅认为从四福音书中,耶稣的所言所行,他对自然界及人世间众多现象观察所阐述的众多比喻,处处可以看出耶稣的宗教信仰是受理性的约束与引导的;他的言论是立于坚强的理论之上的。当然,四福音中也经常将耶稣的行为写得神妙不测,谢扶雅认为这些都是由于当时弥赛亚观念浓厚异常的缘故。其实耶稣本人最侧重的就是思索与推理。

耶稣之宗教,其根性非盲目的情感,非背理的信仰,乃建筑于坚固的磐石(理性)之上。故与主知主义的希腊文化相接,便有一见如故之雅。^②

当然,基督教最终发展为理性宗教,也是与希腊哲学对它的影响分不开的。它理性化的第一步就是圣约翰拈取了希腊斯多葛学派(Stoicism)的宇宙本体“逻各斯”(logos),并将它称为“与上帝同在”或“即是上帝”(见《约翰福音》1:1)。之后历代神学家在基督教理性化的过程中都有添砖加瓦之功。奥古斯丁的《上帝之城》即是柏拉图二元哲学的翻版;托马斯·阿奎那的所有神学名著,无不外乎立基于亚里士多德的伟大哲学体系;开创西方近代理性学派的笛卡儿,是一位天主教神父;

① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第53页。

② 同上,第73页。



19世纪存在主义的始祖祁克果(Kierkegaard),原是得力于苏格拉底的讽刺,而造成他“罪的意识才是神的意识”的神学。^①总之,无论从渊源,还是从发展来看,基督教都应该是一种理性的宗教。然而,传入中国的基督教信仰却因为宗派分立、传教士的无知傲慢,最终偏离了理性的道路,而侧重情感,酿成了诸多教案,其流毒至今未曾肃清。

三、论理性与信仰的关系

52

总得来说,谢扶雅认为理性与信仰是相辅相成的,信是为了理解,而理解反过来可以加深信仰。他甚至认为一种宗教信仰的盛衰与理性在其中所占的比例息息相关。他批判了过去一些保守的宗教家昧于宗教与信仰的关系,坚持所谓宗教的唯一枢纽存乎信仰的做法及主张,认为这些人漫然附和着“信便得救”、“信是上乘”,对于教主、古圣先贤、经典、教会,只许信仰,不许批判,这种态度无疑忽视了人生的可贵在于自我意识(Self-consciousness),道德的最高原理是自律而不是他律,教育的最良方法为自启而非被动。如若违背理性,施以权威高压,戕贼人类本来的天性及人格尊严,势必会发生反动,所以谢扶雅认为“一宗教得亿兆之教徒不足喜,遇亿兆之非教徒不足惧。盲非尚无损益于教,盲从乃有大危害于教也。”^②

^① 参阅谢扶雅,《信心与理性在宗教中的功用》,载《景风》,第83期,1985年9月,第12页。

^② 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第78页。

希腊基督教之灿烂,由于自由主义之发展,而其凋瘵也,由于传统主义之蔓延。罗马基督教之勃兴,由于奥古斯丁(St. Augustinus)之学问的努力,(奥氏虽极注重信仰,然彼尝云:吾人之所以信仰者,为求了解也。信仰在先,了解在后,信仰乃智识之阶段,了解乃信仰之报酬。)而其崩颓也,由于罗马教极之固悍的威严。路德马丁倡个人信仰之自由,而基督教之生命,为之重振。洛克等建立理神论(Deism)而排斥传统的启示观念,于是基督教复见新天地于欧洲。黑格尔之唯理主义为基督教确树内在神观(Immanent God),而与近代思想调和,以至今日,其间虽千百宗派,分门叠起,有似乎水涵泡沫之大小纷披,而概逐海浪奔腾之势以左右上下。此后基督教之运命,则决于是否能与理性万丈之科学提携;而果是也,则又将火花新迸。设云否也,则立见势力沦亡。^①

谢扶雅引用普拉德(J. B. Pratt)的观点,认为宗教信仰的发生来源于两种心理,一为想象的、直观的,二为概念的、论理的。概念的成分愈多,想象的成分愈少,则信仰愈为合理;反之,即为迷信。虽然哲学上的本体论从不曾剪除宗教的上帝观而代之,但历代以来,本体论对于宗教信仰都可谓厥功甚伟。一部宗教进化史即是由于对宇宙实体的不断追求,使想

^① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第74页。



象的上帝观日益接近于概念的上帝观。^①另外,谢扶雅还批判了发自模仿心理的宗教信仰行为。“东邻拜佛念经,西邻拜佛念经,我亦随波逐流而拜佛念经矣。我父信基督,我祖信基督,历史上许多英雄贤哲皆信基督,我亦攀龙附凤而信基督矣。孔子崇天道,子思崇天道,孟子崇天道,程周陆王皆崇天道。我亦不敢自外而崇天道矣。”^②他认为这是一种催眠的信仰,是慑于传统的权威,而非经独立的判断,纵使其所信者或许为真理,也没有发生效用的价值,因为合理的信仰,必是出自个人亲验的结果,经反省力及批导精神的洗练,而有创造的奋进的功能。最终,谢扶雅得出结论认为“凡一宗教愈公开,愈任人自由批判,必愈发生新能力新光彩;反之,愈高压,愈禁理性评估,必愈锢塞而陆沉。此证之一部波浪式而非螺旋式之基督教演进史尤灼然如观火也。”^③

谢扶雅在阐明了他关于信仰与理性的关系之后,对信仰中的一些具体问题与理性的关系分别作出了说明。其中包括祈祷与理性、神契与理性、信仰中的永生等。下面一一加以介绍:

1、祈祷与理性的关系

谢扶雅着重分析了信徒为什么总是虔心祈祷,并且偶然有灵验之时的道理。他认为祈祷必有所得,这其中并不是没有真理的成分。因为当一个人想要求得一种他所关切的事物的时候,他会集注全副精神在其上,虽然表面上无所得,而迨

① 参阅上书,第107-108页。

② 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第108页。

③ 同上,第74页。

神经懈弛,忽又于无意中得之,这其中有一种潜意识的作用。因为“俄倾之开朗由于累积之凝注,……苟一志凝神至如是专精之极度,其必有充富之收获无疑。”^① 所以祈祷灵验的效果如何,当视思考精到的程度为断。假如“执此偶然以为悬诸神灵之予夺,焚纸为赂,许愿以祷,则妄矣。”^② 既然祈祷在谢扶雅的眼里不外乎我与大我之间的交谈,是我对于宇宙最高价值的熟思融会,那么信仰拥有理性的极据,就不必说了。从祈祷与理性的关系中,人们可以看到信仰的初基立乎于亲知之上,所谓“见便是信”(To see is to believe)虽好像实际存在,诚非真知灼见。

2、神契与理性

谢扶雅首先给神契作出了定义。他认为“所谓神契(Mysticism)者,即经验者之‘自我’与纯粹经验中之‘如此’合而为一也;所谓宗教的神契(Religious Mysticism)者假定纯粹经验中之‘如此’为宇宙本体,而经验者与之契合之谓也。”^③ 神契的历程在宗教经验中居于最高地位。谢扶雅借用宗教心理学家伊夫林·安德希尔(Evelyn Underhill)的《神契论》及《神契之道》中的相关论述来支持自己的观点。在这两部著作中,伊夫林认为神契的历程拥有五个阶段:一、觉悟(Awakening),即反省过去的生活经历;二、豁朗(Illumination),即悔悟以后,顿觉神志一爽,如拨云雾而见青天;三、解脱(Purgation),即豁悟之后,觉得万物皆空,无所流连,所有世间一切物质上精神上

① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第103页。

② 同上,第103-104页。

③ 同上,第109页。



的束缚与诱惑,完全铲除净尽。四、凝注(Concentration),即集中精力,虔洁意志,专与最高实在(神、上帝、天、道、或梵)相对,且完全献身。五、契合(Union),即自我与宇宙最高实在,合而为一。伊夫林指出的宗教神契的这五个阶段在印度瑜伽派的修行法那里也得到了印证,其修行六法为:一跌坐(Asana),二调吸(Pranayama),三静虑(Pratyahara),四禅定(Dharana),五证觉(Dhyana),六圆成(Samadhi)。^①

谢扶雅承认神契确实存在,但是如果说神契必须由天佑其衷,如果没有宇宙间的真神存在,并与之感应,则绝无发生的可能,就未免陷于迷执了。用神契的经验来证明上帝的存在并不是科学的方法。因为人生常有两种错觉:一是以实在为不在(Sense of unreality of presence);一是以不在为实在(Sense of reality of absence)。这两者在神契的过程中都有发生的可能。但是谢扶雅指出,一个人如果能合理地运用神契,还是有益的。比如凝神静息,可以弛缓烦劳紧张的神经,养浩然之气。抱万物一体与自我扩大的信念,可以振兴神志促进血液循环。如果就伦理的观点而论,神契有益与否就不得不以实际的行为为标准。如果神契的结果,能效助于品性的提高,人格的向上,服务精神的勇进,则此种神契为有益于人生的,反之,神契的结果若为消极的、自利的,如西方中世纪修道院的末流,只贪恋神经的麻醉,而抛却社会服务、世界改造、人类进化的责任,则是不健全的神契。谢扶雅进一步指出:“不健全的神契可分两种:一出神,二出世。前者为生理上的变态,

^① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第110页。

后者为伦理上的变态,两者贻害于人生,而尤以‘出世’为烈。因出神与神契,尚不易混淆,出世与神契,则最难辨别:前者如真小人,后者如伪君子也。”^①同时,他还指出神契的最大收获是直观,因为它是最高理解的秘户,而神契最大的危险也是直观,因为它能麻醉人们的心魂,使人们觉得这种神契才是最大威权,而不施以解释。事实上,谢扶雅认为“真宗教之伟大,则在能攻彼此沉醉的心境,冲开一条血路,而得新天地之意义也。”^②

谢扶雅还曾经对保罗的神秘经验进行过理性的解读。他认为基督教有理论的系统说明是自保罗开始的,他用犹太教的律法和希腊哲学,尤其是斯多葛学派的逻各斯(Logos)观念,铸塑出最初的基督教神学模式。首先,他将他自己的宗教经验理智化。他想用辩证法的逻辑证明基督复活真实性。其次,耶稣的十字架是救赎世人从死里复活的救恩,是亚当犯罪后人重再和好的保证。保罗从心物二元论的观点,反复申说这个世界的两重性。物是必朽坏的、血气的、属于地的;灵是不朽坏的、精神的、属于天的。再次,保罗全力提高神的恩惠(Divine Grace),以丰富犹太人的律法与希腊人的智慧。希腊人的智慧不足以解决人生问题,律法也只能威迫人,不足以鼓励人自动为善。而这正是保罗不满意子正统的犹太教而改宗基督的关键所在。谢扶雅认为,保罗在去大马色的路上突然转心,原因就在于平日对于这些问题肯定是长期斟酌脚

① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第112页。

② 同上,第113页。



蹶，回环熟计，于是多时的筹思熟虑终于瓜熟蒂落。^①

3、永生的理性解读

谢扶雅认为“死”蕴含两个方面，一是生物学意义上的绝后，一是人格的破产。从这个意义上说，不死的可能性是很大的，永生是可能存在的。他所谓的“永生”相应有两层含义，一是生物学意义上的永生，一是社会学意义上的永生。前者指生命的继续，后者指人格的永垂，两者都具有合理的确实性。同时谢扶雅还从宗教经验上说明了这种永生的存在。

平心而论，宇宙既有永久不变之同一，而个人与宇宙同化，亦非无认识论的佐证；故吾人对于此种不死，亦承认其有相当真理。惟究与上述生物学的及社会学的不死具坚实的科学根据者不同耳。^②

在谢扶雅看来，现代人的“不死”的观念，无论是科学的，还是哲学的，抑或是宗教经验的，都立于稳固的理性之上。至于基督教信徒中的神契派，从自身灵修的实际经验中亲证灵魂不死，也不得武断地遽讥为迷妄之谈。^③

① 参阅谢扶雅，《基督教纲要》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第239-240页。

② 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第192页。

③ 同上。

第三章 论宗教与科学

宗教与科学的关系问题是 20 世纪上半叶延至当前中国社会中的基督教界及宗教学界都不得不面对,并始终关注的问题。伴随着 20 世纪初叶那场轰轰烈烈的新文化运动,科学主义思潮大行其道于震旦,至今余韵未消。宗教与科学间的关系果真如新文化运动的倡导者们所主张的那样水火不容吗?抑或有他种关系,谢扶雅对此进行了反思。

在他的早期代表作《宗教哲学》一书中,他就阐明了科学与宗教间关系的理论,从而奠定了他一生科学观的基础。在这部著作中,谢扶雅认为作为基督徒应该首先承认宗教与科学在历史上有所龃龉的事实。以基督教为例,他认为纵览西方历史,教会对于科学家的迫害的事例屡见不鲜,无能为讳。“文艺复兴之初,‘科学狱’兴乎欧陆,哥白尼(Copernicus)之窘辱,白鲁诺(Bruno)之焚身,伽利略(Galileo)之遭极刑,达尔文之受攻讦。此皆彰彰之史实,不容掩饰或曲解者也。”^①对此,基督徒必须“平心静气,公正审查,不当徇于私见,或盲从

^① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第 3-4 页。



附和。”^① 此外,他还认为圣经中所记载的很多神迹,如天地七日造成,人由泥土搏就等,显然也是与科学的自然观扞格不入,更是与天文学及生物学常识背道而驰的。而原始宗教的法术招魂、香灰疗病更与现代生理学、医药学违背。“凡此种,皆宗教与科学相抵触之处,非宗教家所可辩护者也。”^②

但以上这些说辞是不是说,宗教与科学就永远是一对冤家无任何融合的可能了呢? 谢扶雅指出承认历史上宗教与科学间冲突的事实,并不代表宗教与科学间冲突的本质一定存在。如果我们将宗教与科学间冲突的事实详加分析,就会发现,两者相互冲突诋撞的事实不外乎两种情形:一是“旧宗教之科学观对现代之科学观”;二是“教会中人对科学之士;而实非宗教对科学也。”^③ 对此,他举例说,七日之内造成天地的说法是希伯来这个富于宗教思想的民族的天文学,它当然无法与20世纪智识进步的民族的天文学加以比较,所以这是旧天文学与新天文学的矛盾,而不是宗教与科学的矛盾。对于圣经等宗教典籍中众多与现代科学相违背的事实,谢扶雅则认为:“经典乃宗教中人之时代的表现,而非宗教之本质,故执经典中之文句,谓宗教与现代科学相抵触,亦非公允之史家所忍出此。”^④ 此外,他还指出宗教是一回事,教徒的科学观又是一回事,其间应该加以分析精辩,不能笼统概括,以上所列

① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第3页,类似说法另见谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第211页。

② 同上,第4页。

③ 同上。

④ 同上,第5页。

伽利略等人的不幸遭遇只是当年教会神甫倾陷学人的悖谬行为,如果将这些都委诸宗教全部,那就不是一种公平的态度。

在以上分析的基础上,谢扶雅认为信基督的人不必谈科学色变,而恰恰相反,科学对于宗教是有所贡献的。当今进化的宗教,不但容纳今日科学的各种公律,而且还应用科学方法研究宗教,评估宗教事实,阐明宗教意义及价值。科学对宗教研究贡献的方法有:观察与实验、试设假定,以及用另外的观察及实验以证实此假定,以备更进一步的实验。再者,当今科学发展的结果不但无碍于宗教的进行,还给予宗教思想提供了无数数据,使宗教内容益加充实。而且,宗教与科学间的关系还是互惠的,科学有助于宗教的发展,同样,宗教对于科学也是大有裨益的。谢扶雅尤其从人类对于科学技术的运用方面来说明这一点:

科学亦赖宗教之力而益能造福于人群。科学犹火也,用之于善,可除黑暗,用之于不善,可兆焚如。……由是以观,则科学为机械,宗教乃真智能,科学为工具,宗教乃其主使者。此又宗教与科学关系之一方面也。^①

同时,谢扶雅还认为宗教与科学不但在社会上可以并行不悖,即使在个人身上,也可以兼收并蓄,毫无龃龉。一个人对于同一事物,可以拥有科学的态度,同时也可具有宗教的态度,这并无碍于人格的统一与平衡。他举了一个例子,对于同

^① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第6页。



一盆菊花,假如一个人问它属于植物学的何科何类,其花瓣之色素为何,其雄蕊雌蕊之区分何在,何以可制为驱蚊之具,这就是科学的态度。但如果他欣赏这盆菊花的幽芳,进而想象人生贞操的纯洁,或在此寄托一片孤芳高洁之情,而自行慰娱助勉,这就是宗教的态度。科学的态度与宗教的态度是相辅相成的,不可偏废。

习于科学者,日以分析及实验为事,而于全景之领略,不免荒疏。习于宗教者,一闻一见,恒寻宗教的解释,而缜密的分析手段,往往拙劣异常。故吾人诚应兼顾并筹,勿徂此而失彼,科学的头脑与宗教的胸襟,常能互相纠正,互相调和。盖宗教经验必赖理性批判而后免于幻错,科学应用亦恃宗教精神而后免于恶害。^①

对于宗教与科学关系的看法,谢扶雅在《宗教哲学》一书中的论述为他整个思想体系中宗教与科学间关系的理论奠定了一个基调,他之后对于这一问题的阐述大体上都没有逸出这一框架。在30年代中期撰作的《基督教与现代思想》中,谢扶雅对此问题做了进一步的阐释。在这部著作中,他同样列举了历史与现实中的宗教与科学之间的冲突枘凿。但同时认为,“我们对历史上的公案下判断,须具时代的眼光,取史学的方法。”^② 宗教之间有原始宗教与进化宗教之分,科学之间也

^① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第7页。

^② 谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第338页。

有原始科学与进化科学之别。这与谢扶雅早期“旧宗教之科学观对现代之科学观”的冲突的提法如出一辙。同时他还认为宗教与科学间的矛盾其实都是宗教中人的时代表现,而非宗教的本质,这与前期认为宗教与科学之冲突是“教会中人对科学之士;而实非宗教对科学也”的提法也是一致的,并无太多新意。但谢扶雅在这部著作中对于科学给予宗教的贡献进行了更为详细的说明,认为宗教科学已经将快步社会科学的后尘而成为严格的科学了。

新天文学所启示的天空恒河沙数星球,新生物学所提供的人类数亿万年历史。皆足使人开拓宗教的胸怀,广远宗教的眼界。新物理学所发见的相对和有机的原理,新心理学所提出的整全和心物融合的学说,皆足使人惊叹宇宙是一个何等系统分明秩序井然的总体。上帝的观念,在未有科学之先,雷公,电母,蛇蝎,图腾——你想,何等丑辱,现代科学阐明了自然的真际,估定了社会的价值,将上帝观纯化作人类所憧憬企求着的真和善和美——这是何等的高升和跃进啊,从前生老病死的奇谜,罪恶痛苦的曲解,或归之于鬼祟,或诿之于宿孽,种种迷信,不一而足。现代生物学,解剖学,微生物学,社会教育学等等日新月异,灵魂轮转,三世报应一类谰谈可以绝迹,宗教界的“庆父”既除,祥光自露,渣滓消尽,清气盎然。有新科学必有新宗教。这不是科学对宗教的



大贡献吗？^①

同样，谢扶雅对宗教在科学发展中的贡献也作出了较早期更为详尽的论述，他甚至断言“有真宗教才有真科学。”^②因为与科学的分析态度对比起来，宗教对事物的态度总是和谐的、全局的。他打比方说科学的目的是只是在专门研究某一棵树，但同时决不应该忘记这是大丛林中的一木。有时科学细密到穷究一片小叶，但它却忽略了这一叶在全树中的地位。所以科学家应当有远见，有想象力，能作大胆的假设，能勇于修改或抛弃，而这恰恰都是宗教的修养。他引用他所敬重的宗教哲学家亚历山大的话说：“凡属一个有科学头脑的人，必须认识宗教，才可以有一个完满的世界观。”^③另外，他认为人类历史上不少科学家，因效忠真理，而贡献终身于研究的神坛，甚至为真理而最终牺牲其性命，这显然都是宗教精神的功用。因为严格说来，科学无所谓价值。

科学不过是工具，而宗教乃是主使者；科学不过是机械，而宗教乃是真智慧。科学本身无光，须赖宗教之日光以为光。^④

此外，在这部著作中，谢扶雅还以希伯来的宗教文化与希腊的科学文化在西方的共存及相互间的结合，来说明宗教与科学间的和谐关系。他赞成冯友兰的提法，认为西方近代科

① 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第339-340页。

② 同上，第340页。

③ 同上。

④ 参阅上书，第341页。

学思想起源于基督教的暗示,如培根的“人国”即由“天国”反映而来;近代人要求知晓自然界,管理自然界,即由耶和华上帝无限智慧与权力创造统治世界的暗示所促进;近代人深信我们可达到一个更好的境界,在那里可以用较小劳力得到最大福利,亦即由伊甸园乐土充满幸福的描写所启示。

谢扶雅的科学观自始至终并没有太多改变,甚至到晚年,他还多次提及并引用早期相关的论述,他甚至尝试将一些科学理论应用到其神学思想构建的努力中,而且这种尝试贯穿于他思想的始终。在20世纪80年代所写的一篇文章中,他曾说,“就生命的实证科学而论,突佛里(Hugo de Vries, 1848—1935)所发现的生物突变(Mutation or abrupt evolution),显然已改进了达尔文的生物逐渐进化现象。随而博格森(H. Bergson)的‘创造进化论’(creative evolution)与穆耿(Lloyd Morgan)的‘突创进化论’(Emergent evolution)陆续公布于世,从知生物学,这门功课在学校教育上,不可单以达尔文的‘物种起源’为限,却应使一般青年学子略知生命科学的远景是大有可观的。”^①这里他所提到的创造进化论及突创进化论正是其建构宗教哲学思想的主要工具。

^① 谢扶雅,《创世记与进化论——我最近对神迹问题的想法》,载《景风》第70期,1982年6月,第27页。



第四章 对新文化运动的回应

谢扶雅早年曾亲身经历过新文化运动,并曾针对当时新文化运动对基督教的诘难作出过直接回应。他甚至认为新文化运动对中国社会的影响到 20 世纪后半叶仍然存在,因此即使到晚年他仍多次撰文评述这场轰轰烈烈的思想运动。从广义上来说,前面我们所探讨的谢扶雅有关宗教与理性、宗教与科学间的关系理论都属于他对这场运动中兴起的理性主义及科学主义的回应。但本章所要考察的是他针对新文化运动及其中一些主张直接作出的反省及评价,并顺便介绍一下谢先生对当时传播于中国的社会主义思潮与基督教信仰间冲突进行调和的努力。

一、驳“非宗教”观

首先,针对新文化运动中一些人士排斥宗教的主张和做法,谢扶雅认为基督教是西方科学与民主思想的底蕴,并不能轻易地加以否定和抛弃。在 20 世纪 70 年代,谢扶雅对当年的五四新文化运动作出回顾和评价时指出,五四新文化运动

高唱“民主”与“科学”，而不提“新道德”，就好比建国与树人可以不依赖于品性与伦理，殊不知西方的科学与民主，都有宗教力量作为后盾。其中，民主制度立基于“人的价值”及人格的尊严。效忠于科学真理的客观精神，即隐于宗教虔心在内。如果只是为了吸收民主与科学，而不顾西方文化动力的基督教信仰，无异于买椟还珠。因此，当时新文化运动的倡导者们认为科学与宗教水火不相容，实在是曝其浅见。^①事实上，当时的国人极感精神空虚，心灵无所寄托，他们都渴望理想主义，乃至宗教性的“天国”社会，所以才出现了以美育代宗教，以科学代宗教等各种主张。在谢扶雅看来，这些要素都无法取代宗教的神圣感，其结果是造成20世纪上半叶的中国沦于思想界的真空、固有的哲学及宗教即告枯竭、外来的文化只是零碎皮毛的局面。而此时青年知识分子得不到精神上的食粮，他们只是敏锐地嗅到中国社会必须从根改革，却不知为何改造及怎样改造。^②

其次，谢扶雅还批判了新文化运动的倡导者以美育等事物代替宗教的主张。在1927年出版的《宗教哲学》中，谢扶雅谈到了宗教与美术的关系问题。他认为宗教与美术有同也有异，蔡元培“以美育代宗教”的观点未免失之偏颇。说同而言，美术属于情感界，宗教也有其情感的表现，并不是像科学那样专门属于智识界。同时，美术与宗教的情感，都是纯粹而湛深的，最终将拥有者浸没于对象之中，同化无间，利害不介，死生

① 谢扶雅，《巨流点滴》，第229页。

② 谢扶雅，《三十年代的中国教会》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第272-273页。



若一，而这种对象都不是人间的环境（Non-human Environment）；另外，宗教的神秘色彩和美术的陶醉也很相似，美术喜欢谈论“灵感”（Inspiration），宗教则喜欢说“灵交”（Communion），两者都达致一种神奇超轶的境界，这种境界不是人与人之间的伦常，也不是人对物的科学。在这种境界中，艺术家与宗教家做到了“忘我”的地位。“故世人常言美术之功能，在乎‘寄托’，而宗教之功能，则为‘安心立命’，两者皆以‘忘我’为归，皆属乎一种‘精神的出世’。”^①

在阐述了宗教与艺术的共同点之后，谢扶雅也指出了宗教与美术的不同之处，在他者来宗教与美术虽都以“寄情物外”为主要因素，但美术则以此为终极目的，宗教则不过以此为手段的一种，这是两者的主要分歧点。

美术家恶实用，恶解释，恶辩证，恶有所为而为，恶计较，彼要求浑成，要求直观，要求溶化而无痕，要求无入而不自得。宗教则不然，宗教固亦非皇皇于功利者，但其对越自然，乃为对越人生之准备，其精神的出世，乃为精神的入世之方法，其与万物一体，乃其与人类同情之体验，前者乃物我同与，后者乃民吾同胞，前者乃“藏天下于天下而不得所遁”（《庄子·大宗师》），后者“视天下之饥犹己饥，视天下之溺犹己溺”。故宗教之最后目的为人生，为菩提萨陲（度人登觉岸），为天国降临，具有道德的意义，非如美术

^① 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第8页。

之本无所为而为也。^①

所以宗教的神契,不过是修养程序中的一个必要阶段,如果宗教界中人士仅仅逍遥于这种境界,而不关心人间冷暖,则没有得到宗教的全璧。谢扶雅引用庄子的“化鸡化弹,尻轮神马,安时处顺,哀乐不人”(《庄子·大宗师》)的“灵醉”(Spiritual drunkenness, St. Teresa 语)状态,然后认为这种境界“于己则固得‘悬解’之乐,其如普世众人之倒悬何?”^② 所以将美术诮为“高等的利己”,未免过苛,但这却是与宗教的不同之处。另外,美术和宗教所追求的对象不同,一则为非人格的(impersonal),一则是有意识的(Conscious Being),很明显前者不及后者有力,宗教给予人们的慰藉及鼓舞之功显然要大于美术所给予的。蔡元培“以美育代宗教”的言论虽然看到了两者的共同之处,但却忘却了宗教的扼要处,是美术所决不能代替的。

所谓有意识的有人格的宗教对象,为信徒所皈依者,非必赫赫之上帝,或慈悲之观音,或爱之天父。进化论的宗教,已由原始民族之幼稚概念,演而为合理的富有意义的理想,盖真善美之价值,皆必待人而显,皆所以为人的,而非所以为物的,全宇(大千世界)宙(古今将来)真善美之总结合,非为人格的不可,非为大我不可。小人格的我,与大人格我之契合,乃宗教中最高之意识,而非艺术家所有。故审美

① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第9页。

② 同上。



不能代信仰，陶醉不能代灵交，美术不能代宗教也。^①

谢扶雅在此后 1936 年出版的《基督教与现代思想》一书中，对于宗教与艺术的区分、基督教与艺术的关系作了进一步的阐释，但总体来说并未超出前期主张的范围，这里也就不再赘述。^② 谢扶雅到了 20 世纪 70 年代仍然坚持早年的主张，认为当时蔡元培建议“以美育代宗教”，可是，“美”太纯净无力，不足以副火热般生命的要求。尤其是像耶稣基督那种爱和牺牲的伟大人格，更非一件艺术作品就能够替代的。美感绝不可能取神圣感而代之，这是真切自明的事。^③ 但谢扶雅同时认为正是因为蔡元培看到了宗教的重要性，才寻找一种他认为能够纳入理性和科学范畴的因素来取代它，在蔡看来，宗教是一种不可抗的问题，“宇宙即无常，更无一毫别的在，而吾人则欲宇宙于无常之外，于情乃安，此绝途也。吾固知若今日人类之老病死，可以科学进步而变之也，独若老病死之所以为老病死者，绝不变，则老病死固不变也。……你莫以为人类所遇到的问题，经人类一天一天去解决，便一天从容一天。所谓问题的解决，除掉引入一更难的问题外，没有他义，最后便引到这类无解决的问题为止。除非你莫要去解决问题，还可以离得顶困厄的问题远些。但是人类一天一天都在那里奋力解决问题，那是搁不住的。那么这个问题便眼看到我们前面来了。

① 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第 10 页。

② 详见《基督教与现代思想》（第四章：基督教与现代文艺思潮），载《南华小住山房文集》（第三辑），第 391 - 438 页。

③ 谢扶雅，《顾子仁生传》，载《谢扶雅晚年文录》，第 257 页。

我们遇到这种不可抗的问题,没有别的,只有出世,宗教到这时候成了不可抗的必要了。”(载少年中国宗教问题号)。^①

再次,谢扶雅用新文化思潮中的理性方法来论证宗教的存在。针对新文化运动人士提出的宗教必然灭亡的主张,谢扶雅也曾经作出过反驳,他认为新文化运动的倡导者光凭几句口号、数行标语是无法打倒宗教的。宗教存在与否绝不是偶然或随随便便就可以断定的,它必须有它的根据。世界两大宗教——佛教与基督教,都站在“苦恶”(Evil)的根据上,而苦恶是这个世界上最顽强、最不能解决的两个永久问题。世界存在一日,这问题也必然存在一日。同时这个不幸的人生,偏偏还带了自觉、不甘心、挣扎、奋斗、求解脱、向上、理想的憧憬、乐园净土的追求等一类根性,这就形成了高等宗教的盘踞地。佛教的出发点是“苦”,而方案是“觉”;基督教的出发点是“罪”,而方案是“爱”。“觉”可除烦恼登“涅槃”,“爱”乃化世界为“天国”。“所以苦海一日存在,佛教便会一日存在;地狱一日存在,基督教便会一日存在,若要宗教停止存在,必须先叫宗教的根据——苦恶不存在,并不是科学昌明宗教便会死灭。”^② 所以总体而言,在两千年的历程之中,基督教有时确与贵族、与资产阶级为伍,确有保守的、反革命的举动,确也硬化为静的、呆板的僵尸,这都不必为讳,但在谢扶雅看来,在一棵枝叶扶疏的大树上,总免不了有几处枯枝和残叶,我们怎么能像新文化运动的倡导者那样宣判宗教的死刑呢?

① 转引自谢扶雅,《五四运动与基督教》,载《谢扶雅晚年文录》,第150页。

② 谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第208页。



二、对新文化运动的肯定

五四新思潮运动是中国近代史的一件大事,对于中国基督教的发展来说也是意义深远的。它源远流长,波澜壮阔,多彩多姿,影响宏远,谢扶雅认为它足以与西洋近世的文艺复兴相比拟。西洋的文艺复兴不但带来了新世界与新人的发现,而且还引起了所谓的“宗教改革”(Reformation)。在谢扶雅看来中国的新文化运动同样引起了类似于西方“新教改革”一样的运动。^① 这场宗教改革运动主要是指中国的基督教中人因受到五四时代高举的德(民主)赛(科学)两先生,以及社会主义思潮的影响,除写作了若干护教文字而外,而且还借着外来的打击进行了内部的清理,做了深刻的自我反省。为了抛弃“洋教”之弊,他们发起了中国本色教会运动,主张自立自传,自行创造仪式。

他们认取基督教为东方人的宗教,耶稣为拿撒勒木匠的儿子,与西方列强帝国主义毫不相干。中国基督教要为本国的平民大众服务,不作资本家、洋行买办的奴隶。有些神学院开办了乡村教会系,培养乡村牧师,下至农村工作。这不也是中国基督教界的“宗教改革”吗?^②

① 谢扶雅,《五四运动与基督教》,载《谢扶雅晚年文录》,第142页。

② 同上,第143页。

同时,谢扶雅认为新文化运动并非否定一切传统价值,它也有像西方的文艺复兴力求恢复希罗古典而新生近代文明一样,整理国故,重行估定其价值的一面。这对于中国的基督教不能不说是一种启发,中国的基督教信仰并不是要完全排斥中国的传统文化。儒学之所以为儒学,就在于不断重加阐释,不断吸收扬弃,推陈出新。基督徒应该重释儒学,昌明固有传统,要从中西文化对话交流的批判综合中,始能显出真的意义。^①

总之,对于新文化运动和基督教的关系问题,我们可以用谢扶雅早期思想的一句话加以概括:“教会本身必须常常得些外来的新刺激。以防因循陈腐,而非教运动中人,亦必须真取科学的态度,以研究基督教及其所办事业,然后下分析的判断,这才可免笼统和幼稚的弊病。”^②

三、与社会主义思潮调和

谢扶雅一生的大部分时间都对社会主义思潮进行着关注和评论,其中既有肯定,又有善意的批评。对社会主义思潮的批评一方面来自谢先生的误解,另一方面来自早期传人中国的社会主义思潮的幼稚及肤浅的表现,当然还来自于我们在执行社会主义路线过程中所犯的武断及盲动的错误。之所以

^① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,香港基督教文艺出版社,1971年版,第297-298页。

^② 谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第276页。



说谢先生对于社会主义的态度来自于以上几点原因,这从谢扶雅晚年对于中国社会主义建设成就的肯定就可以看出。在20世纪80年代末,他回到大陆进行访问,并参观了多个城市,切身感受到了社会主义道路给新中国带来的变化,并看到了中国对“文革”中所犯错误进行纠正的诚意及态度之后,最终决定回大陆度过他人生的最后一段时光。这里我们不妨来看看谢扶雅在20世纪上半叶,作为一位基督教知识分子是如何来回应社会主义思潮的。面对风起云涌的社会主义思潮及众多社会名流及知识分子接受这种思想的现实,他不得不承认社会主义思潮中的一些合理性,并努力寻找着基督教信仰与社会主义思潮之间的共同点。

首先,谢扶雅认为基督教信仰与社会主义思潮的最重要的共同点就是两者都同样关注“人”。“人”在基督教中的地位比任何宗教都要高。人是耶和华上帝特地按照他自己的形像创造的。他不但应为管理统治自然万物的主人,也应超过一切经济、组织、制度、礼俗之上而不为其奴隶。基督教是“人”的宗教,这一点最有力地影响着西洋近代的社会科学。无论政治、经济、法律、道德、教育,都应承认“人的价值”为先决条件,而且每一个人都有同等的价值,不应该谁压倒谁,谁以谁为手段。欧洲18世纪末叶的“人权宣言”,就是基于自由、平等、博爱这个三原则,而这些理想又自然是从基督教得来的。不过18世纪的革命虽把“人”从封建专制的桎梏下解放出来,却又被政党、资本制度、国家主义一类新囚牢、新枷锁捆绑了去。谢扶雅就此认为马克思说得有理,在未达到共产社会以前的人类历史都是“先人的”,要到共产社会实现之日起,

才真正有“人”的第一页。就此,他认为:

好像旧科学家反对宗教一样,有许多社会主义者(指五四时期的社会主义者——笔者注),……,排斥宗教不遗余力,其实基督教不但不与社会主义冲突。而且可说是萌发社会主义的功臣。^①

他还曾经引用克卡朴(Kirkups)的一句话来说明这个问题,克卡朴提到:“基督教在道德和精神方面,其学说和真正的社会主义原则无背驰之处”,只因为基督教是人的宗教,所以也必然是社会主义的宗教。它决不能容忍机器把生命吞没了去,金钱把性灵侵蚀了去,资本制度把劳工神圣的血都吮吸了去。谢扶雅认为读过教会史的人,都会明白基督教在最初——以后各代也有——便是一个社会主义的运动。公义、自由、相亲相爱的“天国”理想清豁地唤醒了近代社会主义者的心声。就此,他还谈到了“基督教社会主义”(Christian Socialism)这一运动。在追溯“基督教社会主义”运动的产生和发展的同时,他认为“基督教社会主义有一点是很特殊的。便是:它必以‘人的价值’为基本条件。它‘要用基督教的原则应用于社会……个人主义忘了法律,而制度主义却也忘了人情。以为单单把制度改革了,社会便可改良。真正的社会主义应根据人情以完成其社会法。’这种基督教社会革命,也许太理想,也许陈义太高而不切实用,但尽管它不易见效,尽管它失败,而振导有人,锲而不舍,前仆后继,愚公不死,这也可以算

^① 谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第346页。



得对于波尔雪维克社会主义(一种僵化的社会主义制度——笔者注)的一种挑战了。”^①

其次,谢扶雅认为原初的基督教和社会主义一样,同样是注重物质生产的。在他看来,宗教,包括基督教屡屡表现出它们的保守性。其实这是因为宗教痛定思痛,接受了“政教分离”的严重教训,所以不是很想出来干预实际的社会问题,而专以“灵业”自守。这种“身”和“心”、“世物”和“灵界”分截鸿沟的错误,被现代科学所批驳。事实上,马克思主义的唯物史观,对于传统的基督教思想尤有“若药弗瞑眩厥疾勿瘳”的重大功效。在谢扶雅看来,耶稣的上帝并不是全非唯物的;耶稣的福音,更是很“现世的”、物质的、肉的。“我们日用的粮食,今日赐给我们”(《马太福音》6:11),这可见耶稣决不轻视“饭碗”问题。玩味两个“我们”的语意,尤其可以窥见耶稣具有社会主义精神。现代基督教之所以重探耶稣本人,而不顾教义信条者就在于此。^②

再次,要调和社会主义思潮与基督教信仰之间的关系,还要解决的就是基督教的帝国主义性质问题。谢扶雅认为原始的基督教本属于东方的产物,与西方帝国主义毫不相干,基督教的教祖耶稣是一名木匠之子,毫无帝国主义或资产阶级的家世背景,而且当时他的祖国,反而正受罗马帝国的压迫及蹂躏。^③ 基督教不但与帝国主义无关,而且还是与帝国主义的主张相对立的。谢扶粮认为国家是民族结合的一种形式,仅

① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第347-348页。

② 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第347页。

③ 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第293页。

有功用,并无实体。民族与国家并不是同一个东西。民族在世界的地位,正如个人在社会上的地位,他们都具内在价值(intrinsic value),而国家只有工具的价值(instrumental value),国家既然仅有相对的实在,当然不应该有绝对的权威。可是当时很多国家,强调本国国民的民族意识,甚至种族偏见,使它成为一个绝对无上的主权偶像,受全族的崇拜;于是国家主义遂变为一种宗教。宗教是信仰上帝统治世界万国的,国家主义既视自己等于上帝,所以坚信自己的国家应当统治世界万国或一洲内的诸国。这样,便生出帝国主义国家间互相矛盾与战争。自私自傲排斥异己的帝国主义,不但对外压迫侵略其他国家,对内也竭力统治自己的民众,毁坏“民主”的精神制度,这是当时世界最大祸根。而基督教是民主的福音——个人的民主与民族的民主。上帝的国诚然是一个大集团,但集团内的份子不会因为集团而被剥夺自由与平等。^①

此外,谢扶雅认为基督教的普世主张和民族的实在性并不冲突。

基督教自然是超民族的。耶稣当时的最大使命,便是要把犹太教由“民族的”改进为“世界的”。凡是进步宗教,一定是世界性的。宇宙既是一神,天地既是一理,理想人要社会当然应为无差别的大同“天国”。然而基督教在这样大前提之下,也承认民族实在性。各民族正如个人具有至高价值,应当保

^① 谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第478页。



有独立、平等与自由，绝对不该谁压迫谁，谁并吞谁，谁以谁为附庸或工具。^①

谢扶雅引用圣经上的一些经典事例来说明基督教的这种主张，比如耶稣曾把耶和華上帝比作一视同仁、无所不照的太阳（《马太福音》5:45），耶稣还曾说“从东从西从南从北，将有许多的人，在天国亚伯拉罕，以撒，雅各（即指犹太民族）一同坐席。”（《马太福音》8:11；《路加福音》13:29），此外，人们也可以从新约中浪子回头与葡萄园工人平等待遇（《路加福音》15:11-32；《马太福音》20:1-16）的寓言中，预料到耶稣若生在今日，对于后进弱小民族，应该怎样的重视和欣赏。与这种原始的基督教信仰的特征相符，谢扶雅在《被压迫者的福音》和《基督教在今日中国的使命》这两个小册子中认为中国的教会一方面固然要能自立自传，成为本色教会，同时也更需要负起改造社会、扶植基层大众的责任，而这些与社会主义的主张并不冲突。同时在他看来，现代各地蓬勃蜂拥的民族运动是合乎原则的，尤其是一般弱小民族为求解放与独立，不惜诉诸斗争、革命、流血，从基督教的立场，更应表示同情与积极赞助。^②

在谈到当时唯爱主义和社会主义的冲突问题时，谢扶雅认为基督教所主张的“唯爱”和社会主义所主张的“武力”斗争，并不是不可调和的一对矛盾。唯爱主义者赞成资本社会

① 谢扶雅，《基督教与现代思想》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第476页。

② 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第476页。

制度应该从根本上加以推翻,也赞成阶级斗争和流血革命,所保留的只是“不肯流别人的血,却准备流自己的血”。换言之,他们所要的是“非武力”的流血革命,非武力的斗争。^①但同时也不排除武力斗争的可能。这就好比“诚实”是社会规律之一,但母亲骗小孩吃药,医生骗病人安静,这些都很难判定为不诚实。对于这种两难问题,中国的儒家有一个应付的方策叫做“通经达权”。“诚实”是“经”,有时不得已讲句违心的话是“权”。“权”并不悖于“经”。因为它的动机本来和“经”是一致的。只是要注意“权”决不可滥用。“权”原是例外,是万不得已时的临时应急。准此而推,“爱”是“经”,有时不得已,不能不用武力是“权”。动不动使用武力是“滥”,“滥”决不是“权”。然而在万不得已的场合,亦拘执不用武力,也未免太迂愚;愚也不能算是“经”了。“所以‘通经’固难,‘达权’尤为不易”。^②

^① 谢扶雅,《唯爱与武力果不相容吗?》,载《唯爱》,第14卷,1934年5月15日,第35页。

^② 同上,第37页。



中篇 神学思想

如果我们从谢扶雅宗教哲学思想的处境化及介绍性的角度理解其价值和功能要比从其系统性和创造性方面理解起来有意义得多；同样，对于谢扶雅神学思想的研究与理解也需要持这样一种态度，如果我们用西方神学的某些标准、建构方法及内容来考量其神学思想，无疑其思想是否是神学本身都是可以质疑的，更何谈其本色神学体系。但如果我们将谢扶雅的神学主张置于中国，尤其是谢扶雅所经历的各个阶段中国的社会及文化处境之中，我们会发现他的思想不但是在信仰基础上，对于上帝存在和创造活动的一种有效诠释，而且还在很多方面给予生活于这种处境中的信徒以信仰生活及实际生活上的指导，甚至

还在一定程度上为中国社会所遇到的各种难题——大到国际主义、救亡图存，小到人格教育、邻里关系——提供了各种基于信仰的解决途径。更不用说，用中国传统文化诠释基督教信仰的各种观念、范畴本身就是一种必要、可行，而且极具创造性的神学构建的努力。

上篇我们对于谢扶雅宗教哲学思想的介绍、研究，在一定程度上为我们阐述及考察其神学思想提供了时代及思想等社会方面的背景。本篇对于谢扶雅神学思想的考察将侧重于其文化的处境。它主要由以下三个部分组成：用中国传统文化诠释基督教信仰的努力、基督教信仰“成全”中国文化、中国本色神学的特点。从中我们可以深深领悟到一位深受中国传统文化浸染及西方哲学思想熏陶的基督徒知识分子眼里的基督教信仰本色化的途径及内容。



第五章 中国文化诠释基督教

谢扶雅自幼深受中国传统文化熏陶,而且随着时间的流逝、个人阅历的增加,他对中国文化的思考及对其合理价值的发掘也从未停止过。此外,将中国文化置于他所接受的西方哲学框架中进行重新反思、定位,这无疑加深了他对中国传统文化的理解与领悟。对此,他曾经议论道:

……原来面目的中国思想议论,绝不可以称为哲学体系。但现在我们不妨利用西方的科学方法,哲学方法,来把它们整理出前后贯通而有条理的哲学体系来。我的哲学思想的底子——哲学资本,是幼时所背诵的“四书五经”。固然,那时我的塾师没有教授法,不能使生徒们了解和消化;但是,责令背记,囫圇吞枣,到了读者长大有机会时,却亦未尝不能“反刍”,而从实际生活中证悟前所记忆文句之为真理。^①

谢扶雅在中国传统文化方面的造诣是众所周知的,暂不

^① 谢扶雅,《巨流点滴》,第194页。

提他所撰写的基督教与中国文化之关系方面的著作,就是单论中国传统文化方面的著述,就有《中国伦理思想述要》、《中国政治思想史纲》、《经学讲义纲领》、《中国文学述评》等多部在汉语学界颇具影响力的学术专著,更何况还有数百篇论中国传统文化和哲学的论文流行于世。与这种扎实的传统文功底相对照,他也深受英国哲学家怀特海(A. Whitehead)的过程哲学、亚历山大(S. Alexander)的突创论哲学及西方当代众多基督教神学派别的影响,加之他早期在青年会全国协会所做的基督教文字事工方面的经历,这一切决定了他同样拥有较深厚的西方哲学及基督教神学方面的素养。此外,更难能可贵的是他一生颠沛流离的生活体验,配以其敏锐的观察力,使他拥有了较为深入的人生体悟及甚为开阔的学术视角。谢扶雅的思想始终呈现出一种多元性的、对话性的特征,其中有东方文化之间的比较,也有东西文化之间的交流,亦有中国文化与基督教信仰之间的贯通。虽然由于基督教信仰与西方文化间的渊深关系导致了上述后两种对话间的重叠性,但作为基督徒的谢扶雅还是将很多论述集中在基督教信仰的教义本身或基督教神学与中国文化的对比融合上,而且这种契合是一种双向互动的过程。在这一章,我们先来探讨一下谢扶雅是如何利用中国传统文化中他认为有价值的因素对基督教信仰做出诠释的。

一、诠释的必要性及可行性

1926年,在美深造的谢扶雅于《文社月刊》上发表了一篇



题为《本色教会问题与基督教在中国之前途》的文章,对于当时中国基督教界兴起的“本色教会”运动发表了自己的意见,这其中也隐含了他对于中国文化与基督教信仰之关系的看法。谢扶雅在文章中认为,“本色教会”的提法不免有些操之过急,因为包括基督教在内的宗教总是表现为一种文化,而“大凡采纳他种文化,顺理而论,必经五种阶段:第一、研究时期;第二、甄别时期,第三、试验时期,第四吸收时期,第五同化时期。”^①而基督教传入中国虽然有一百多年的历史,但基本上都是西方人用注入的方法一味地宣传,中国人要么对它置之不理,要么囫囵吞枣,从来就没有对它进行过主动的研究试验。自从1919年新文化运动之后,思潮叠起,有关科学、哲学与宗教的著述和讲演,一时云兴霞蔚,国人才逐渐开始对基督宗教加以学理的研究与批判。也就是说,在谢扶雅看来,当时中国的基督教信仰顶多是处于他所划分的第一时期罢了。所以中国基督教界要做的工作“乃在导引有志之士由第一时期循序步入于第二时期之初段。即一方而研究基督教之真髓,耶稣自身之思想,品格,精神,他方而乃甄别历代基督教之演绎的教义,制度理法,而加以公平的批判,且分别重估其价值也。”^②在这种甄别工作之后,我们才知道哪些尚有适用的价值,哪些在我国有采纳的可能,这样才能进入第三个时期,即试行而实验阶段。之后“逾行而有得,乃获吸收,乃臻同化。是以前三者,须经入力的意识的铸造,后二者,几为自然归结

^① 谢扶雅,《本色教会问题与基督教在中国之前途》,载《文社月刊》,第一卷第四册,1926年1月,第27页。

^② 同上。

之果。倘紊乱步骤,躐等以趋,则蒙益未能,害且随之。故曰:君子做事慎始。”^① 通过谢扶雅的这篇文章,我们可以看到,此时的他虽然认为基督教信仰有与中国文化融合同化的必要,但那是一个欲速则不达的过程,是一个功到自然成的事情,是在研究、甄别与实验三个阶段完成的基础上自然而然达到的阶段,所以并不必要操之过急。但随着谢扶雅从美国进修归来,亲身体会到用中国文化对基督教信仰进行诠释的紧迫性、重要性之后,他的看法发生了变化,甚至他不顾一切地投身于这场运动之中。

1、诠释的重要性及紧迫性

谢扶雅对于这种诠释的重要性及紧迫性的认识首先是基于对国内传统文化沦落及随之而来的传统价值观念的丧失这种困顿局而的。当时外来的基督教信仰由于其异质的文化色彩以及国外传教士、国内信徒的不良做法和行为,并不能实现融入中国文化社会,进而承担拯救中华民族于危难之中的使命。在这种格局中,谢扶雅认识到建立一种本色教会的紧迫性,体会到中国文化直接与基督相通的重要性以及中国文化与基督教信仰融会贯通的必要性。

(1) 建立本色教会的紧迫性

在谢扶雅看来教会是地上的机构,它必然带有一定的地域性。犹太基督教之外既有希腊基督教和拉丁基督教,中国自然可以有“中华基督教”。更何况中国本色教会运动更有其

^① 谢扶雅,《本色教会问题与基督教在中国之前途》,载《文社月刊》,第一卷第四册,1926年1月,第27-28页。



极重要的历史意义与迫切的时代要求。中国的教会既然要在中华的土壤中生根成长,它必然要有不同于西方、甚至印度和日本的教会的地方。直到20世纪60年代,谢扶雅还认为尽管在中国有自罗马教廷系统下创立的中国天主教会,也有欧美各国传来的新教各宗派的种种教会,甚至还有中国自立的中华基督教会,但若这些教会团体只是抄袭模仿,毫无创造的独出心裁,中国基督徒只是依样葫芦地表面领洗,受圣餐,喃喃做些祷告,而内心骨子里不和基督耶稣发生直接关系,从而反映出信仰在中国信徒身上的妙用,则中国的教会也是没有生气,没有前途的。他甚至满怀憧憬地认为:

……中华一大块土地(文化)是相当肥沃而滋润的。如果把上帝的道耶稣基督种下,必定有很好的收成,而与基督教会史上所谓“拉丁教会”,“东方教会”,以及近代欧美各国的教会媲美的。中国教会里面没有理由不可能产生出像希腊拉丁教父般的神学,像现代存在主义的宗教哲学,或危机神学,也没有理由不可能造成中国本色的教会制度。并自作赞美诗歌,自己设计礼拜堂建筑物,以及实施中国所特需的社会服务活动,来适应中国本身的独特要求。这些自我创作,绝不是对西方或其他各地的基督教会表示分裂齟齬,而毋宁对整个基督教可效中国一分子的特殊贡献。^①

^① 谢扶雅,《中国教会基督教应有的贡献》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第338页。

(2) 从中国文化的立场直接与基督相通的重要性

谢先生认为,耶稣基督的宗教是不大被人所理解的宗教,就是在耶稣在世时,也饱受他周遭人的误会、冤屈,甚至耶稣的门徒也曾抛弃他,还有一个出卖了他,更何况我们今天的信徒无法置身于两千年以前,亲自与他接触,我们所接触到的只是由希腊文字和希伯来文字所辗转传抄下来的几十卷新旧约和众圣徒、诸神学家带有时代性和地域性的解释及宣传,其中绝大多数是西方人的作品。受这些作品影响,中国现在所设立的教堂、制度仪式,以至信徒社会中婚丧交际的一切礼节,都深深打上了国外的痕迹。而事实上“原始基督教本是东方的产物,而绝不是‘洋教’。基督教只是世上各个人内心的圣灵恩赐,而不是任何外洋的舶来。”^① 就此,谢扶雅主张中国信徒们应该藉着圣灵的导引直接与耶稣基督相通,而抛弃这些不和中国人脾胃的外在形式。^② 神州的每一炎黄儿女,应该在本国的深厚文化背景下,将尽可能给予圣灵活动的余地。他曾经一针见血地指出:

作为一个“中国”基督徒,来评论中国时事,乃至外国时事,总应有“中国人”的一种口气,即使他所采取的是外洋文化(包括基督教)的立场,也必定从“他自身”所了解的那种文化来作讲谈。而今团文(我假定该团契必全是中国人)声声口口,依据圣经,遵从耶稣,却丝毫没有中国人对圣经或耶稣人格所咀嚼,辨

① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,自序第2页。

② 同上,第17页。



味,消化,体验后所表达出来的“中国化”基督教信仰的气息。^①

(3) 中国文化与基督教融合的必要性

谢扶雅认为自己从五四运动之后,就投身于本色教会运动,但就他的观察,甚至到了六、七十年代,中国的本色教会也没有建立起来,基督教还没有渗透到中国固有文化里去。这个缘故在谢扶雅看来主要是由于中国基督徒自己对本国文化不感兴趣,不加以深切了解,甚至有些还菲薄或反对中国文化导致的,他们“误以为只要主观地把基督教的道理灌输到中国同胞身上,中国就可得救,至于中国固有文化如今已陈旧了,或太落后了。理应归于淘汰,而代以基督教文化。”^②而这跟全盘西化派主张由西方文化——科学技术与民主制度——完全来代替中国文化一样地笼统而武断。“殊不知当年犹太的基督教传入西方希罗世界后,立刻与希罗文化打成一片,它虽然汰除了希腊罗马的多神教,却与强有力的希腊哲学,罗马的法律和组织携手同盟,而产生了西方式的基督教。后来又因希腊教父们与拉丁教父们的神学思想互有出入,而分为罗马天主教会与希腊东正教会。至于更以后,德国的路德宗,英国的安立甘宗,以及许多后起的各种宗派,亦莫非为了各地方各时代的文化思想纷披开展,因而不得不分别适应其需求。这是一部教会史演变推衍的事实。基督教到了中国,如欲落地

① 谢扶雅,《中国问题与基督教》,载《谢扶雅晚年文录》,第456页。

② 谢扶雅,《怎样做一个中国基督徒》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第279页。

生根,也必然要作这样的新适应。”^①事实上,这种思想在解放前,谢扶雅就曾经进行过论述,他在《孔道对于基督教的贡献》一文中认为基督教如欲发展扩大其自身,必须每到一个地方,每与一个民族接触,就尽量发现这种文明的优长和特点,并吸收过来,以滋益其生命,丰富其内容。基督教之所以能深入于西方文化,成为一种不可或缺的主要成分,即由于其采取了这种态度。

它最初渗入希腊文明,吸收它的优点,使两种本相冲突的要素,融合起来。希腊逻各斯(Logos)的主智主义(Individualism)和自主自治(Self-mastery)的个人主义(Individualism),是希腊特产的孪生儿,结晶于有名的苏格拉底的“Know Thyself”。然而这个特产,忽和基督教的“Will”结合,放出“意志自由”底花朵。到今天,全世界上蓬蓬勃勃的“自由”思潮,实由于基督教娶了这一位希腊姑娘以后所绳绳产出的儿女孙曾。基督教在又一方面,和罗马文明相交接,将它的特点——阔大的“全般主义”(Universalism)加入到自己的“弟兄精神”(Brotherhood)里,涌出中古时期“Christendom”和“Catholicism”的壮阔波澜。苦海一家,人类大“平等”的洪流,当然是基督教和罗马精神融和底成果。所以西洋近代文明的造成和开展,基

^① 谢扶雅,《怎样做一个中国基督徒》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第279页。



督教实占莫大的殊勋。^①

但在谢扶雅看来,整体上说,基督教与中国文化并没有基督教与希腊文化这种深层次的融入与沟通,“这个症结是由于过去无非在表面仪式上组织上诚然费了不少气力,而在思想上却并未能做到彼此磋切会通。所以今日及时追求基督教可以向中国固有文明吸取何种要素,中国根本思想可以对基督教尽些什么贡献,实为当前的一重要课题。”^②

总之,在谢扶雅看来,无论是由于中国信徒自己抛弃自己所熟习的中国文化,还是“近代西方教会派遣宣教师到外教的国家传道,凭其基督教优胜权威的片面自觉,掺杂着民族优越感,异乎寻常地缺乏知己知彼之明,以致往往铸成大错”^③,抑或是中国文化与基督教融合同化的时机未到,或者其他什么原因,基督教与中国文化间的婚媾是必要而且重要的,用中国文化诠释基督教信仰是基督教在中国得以生根发展的基础,也是唯一的途径。

① 谢扶雅,《孔道对于基督教的贡献》,载《基督教丛刊》,第22期,1948年6月,第82页。与此相关的论述还有“其实,我们大家既然都是中国人,是中国基督徒,大可以从我们自己所心得的基督教信仰内容来说话,也可比较更亲切地评论本国自身的问题。为了笔者近十余年来,浸润于基督教历代神学思想的缘故,颇知分辨‘希腊基督教’和‘拉丁基督教’(即罗马大公教会)的歧出;也辨析复原诸宗派跟天主教的分道扬镳,因而觉悟到‘中华基督教’的必然产出,正如印度的佛教到了中国,给‘中国化’了而成立中国佛教诸宗,而从不曾被称为‘洋教’一样。……安立甘宗显然是大不列颠的产物。基督教输入中土,不也可以藉孔孟思想、老庄哲学,而被解明,而被铸成‘中华基督教’吗?”参阅谢扶雅,《中国问题与基督教》,载谢扶雅,《谢扶雅晚年文录》,第457页。

② 同上,第82-83页。

③ 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第10页。

2、中国文化诠释基督教信仰的可行性

中国文化与基督教信仰的结合在谢扶雅看来是重要的、紧迫的,但究竟这种结合可不可行,中国文化对于基督教信仰能否加以诠释,这是谢扶雅在他的著述中经常予以关注的问题。早在20世纪20年代中期,谢扶雅就曾断言:“从基督教本身方面来讲,大有与儒教结合的可能及必要。孔子与耶稣的人生观,都是从生活上出发,而以位天地育万物为成德之果。‘仁者爱人’的理想,何等精透博大,历代贤哲,更阐发其意蕴,扩大其解释与经验,在‘人’道上真可谓灿然美备,世界无可伦匹。基督教倘袭取了这部‘人’学,用以润色鸿猷,则菩萨金身,庄严璀璨,虽欲不创成世界新文化而不可得!”^①同时,谢扶雅还认为基督教信仰与中国文化还有一个很好的结合点就是伦理化,基督教是强调伦理的,而中国文化更是以其伦理特征为本位,如果从这一契合点出发,将两者加以融合,世界未来的新文化必将于此酝酿而勃发。

基督教本是一粒最优良的伦理的种子(上帝是慈父,人类是兄弟,天国是美满家庭),不幸被种在本鲜有伦理素养的西土,辛苦挣扎了两千年,只少少的开了一两朵千皱无力的花,而且常常给特种阶级所利用,弄得满天尘土,遂汨没了耶稣的真面目,这是何等可惜!真真的基督教,还没有在西方发现,这是西方有识者的公论。此后基督教,已要在伦理沃厚

^① 谢扶雅,《基督教新思潮与中国民族根本思想》,载张西平、卓新平主编,《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,第46页。



的土地上试种一下,然则栽养灌溉之劳,我国民族,又安能辞其责呢?^①

接着在 20 世纪 30 年代,谢扶雅发挥了早期的思想,进一步探讨了基督教与中国文化相容的可能性问题,他认为当时基督教在中国的传播已经拥有了一定历史,影响范围也很广,并且拥有教育、医院等多项事业,所以它绝不是一个简单的势力,我们要考虑的绝对不应该是像新文化运动的倡导者所主张的那样消灭它,而是“怎样振导这种势力使吸入于中国文化之中,而效贡献于中国民族底开展。”^② 如何做到这一点,谢扶雅认为基督教在中国的前途,必须满足三个原则:1、合理的;2、实际的;3、耶稣人格的。说到原因时,他认为:

第一,中国已在全力接纳科学文明而适应于新世界的生活。宗教虽然不是科学,但宗教的信仰,必须与科学原理无背,才可生存。违反科学的“信”,只是迷信,算不得信仰。所以中国基督教将来的结构,必须站在合理的根据上,必须可以满足知识欲强盛底要求。第二,中国是个实践的民族,不比印度,亦不比希腊。中国的根本文化是伦理中心的。基督教种在这块地土上,将来所开的花,结的果,亦必是实际的而非神秘的,是伦理的而非玄学的,是人文的而非神权的,是向社会服务方面发展的,而非在组织教

^① 谢扶雅,《基督教新思潮与中国民族根本思想》,载张西平、卓新平主编,《本色之探——20 世纪中国基督教文化学术论集》,第 47 页。

^② 谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第 277 页。

义方面有何等大发见的。第三,中国的基督教现在虽亦有天主教及路德宗,长老宗,浸礼宗,圣公宗等歧别;但这些宗派的历史渊源,中国完全没有。加以中国的国民性向来富有调和力与综合力。所以中国基督教各公会,在最近的将来,恐必趋于大联合的一途。而信仰的中心,将剥落了种种西方色彩的袈裟而直探教主耶稣本身的人格。以上三原则,在最近几年中,似乎都已露着勾萌的征兆;今后如果准此进行。中国的基督教必将在世界基督教史上放一异彩,而于创进中国民族前途的新运命上,可效相当的贡献无疑。^①

对于基督教与中国文化融合的可能性的探讨,谢扶雅一生都没有停止过,甚至在20世纪60年代,谈到写作《基督教与中国思想》一书的动机时,谢扶雅仍坚持他早期的一些主张,提出,我们现在关心的主要的问题有:一是中国国情或中国根本思想究竟是什么?二是基督教的本质又是什么?接下来便是两者是否绝不相容,抑有交光互映之处?经过一番考察,谢扶雅认为首先,基督教的核心就是犹太拿撒勒一个木匠之子的耶稣,他毫无帝国主义者的权势。后来罗马帝国虽奉基督教为国教,并且设有教皇制度,但这纯属欧洲的产品,与耶稣本人及基督教天国运动无关。至于中国思想,谢扶雅认为就主要内容来说,就是一个对“人”与其价值的重视。“人为

① 谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第277-278页。



万物之灵”，他不仅仅是血肉之躯的人，而且是有与天合一的可能性的人。这表现在“天人合一”的惯见名句上。人之所以能合一于天，是由于“人道”“人伦”“人文”的开展。人道表现在宗教思想上，人伦在伦理思想上，人文在艺术思想上。在对以上这两个问题作出解答的基础上，谢扶雅认为《基督教与中国思想》一书的内容就是来考察“中国思想的内容一旦与耶稣基督本人见面，其交谊的结果如何。”^① 有关这种交谊的内容，详见本书稍候部分的分析，无疑这里谢扶雅肯定了这种交谊的可能性，这种可能正是建立在他对于基督教的本质和中国文化的根本思想的认识的基础上的。

晚年的谢扶雅着重从东西方文化和哲学对比的角度出发，来阐释中国文化诠释基督教信仰的可能性，他认为《约翰福音》作者把耶稣基督和希腊文化中一个主要概念“逻各斯”（logos）结合起来，圣多默更是不惜大规模地果用那集希腊哲学之大成的亚里士多德主义来补充中世纪的实名论，使基督教信仰及教义有了一道坚固的长城。而中国是文字之邦，又具数千年优美的文化。中国人曾有朴实的信仰对象“天”。中国哲学中更有实践性而亦兼含形上学意义的“道”。孔子说过：“朝闻道，夕死可矣！”老子书中劈头便念着“道可道，非常道”。聪明而抱自由主义的圣经汉译家，就拿这“道”字来译述《约翰福音》中的“逻各斯”，所以“我们虽不能马虎地说，中国古经也有先知般的启示，然而其中包含不少值得我们重视的

^① 谢扶雅，《我写〈基督教与中国思想〉的动机》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第150-151页。

真理则诚无可否认。中国不乏与亚里士多德哲学相称的哲学。既然西方的多默可以使用亚学来解释公教信仰,为什么中国的虔诚信徒不亦可以使用本国优良传统来帮助说明基督教教义,以至构成中国人自己的基督教神学呢?很明显地,一部基督教思想史里有着东方教父神学,有着拉丁教父神学,有着路德和加尔文的神学,并有当代西方所谓的‘危机神学’,‘辩证神学’,则在中国土壤中长出一棵中国特有的基督教神学,是极自然而亦应然的。”^①

针对有些人认为中国文化无宗教,更无神学,从而毫无融合的可能的看法,谢扶雅认为:“与西方两千年来基督教神学相比,中国的神学构作诚然望尘莫及,但这只就其量而言。若就质而论,正如中国艺术的意象画,往往寥寥数笔已大足以传神,无需像西方的美术家那样,油墨重重,过分工到。孔子罕言天道,但他的宗教意识,未尝或淡薄于西方任何一个大神学家。古代的尚书四卷,淋漓尽致地表达我先王前哲的满腔宗教情绪与虔诚。西方一般汉学家很少能领会中国古籍中所蕴蓄的宗教心情。“彼邦基督徒每从基督教义的成见判定中国文化是人本主义,缺乏活的上帝意识,更无‘罪感’,而作‘人性本善’的主张。他们认为中国各家学派几乎都是无神论者,又以为‘道’是一个非人格的(Impersonal)抽象名词,与基督教的天父或父神根本殊异,然而我们应当明白,宗教的本质,无非在乎虔心。神或上帝之为‘人格的’,只看他是否‘道德的’以

^① 谢扶雅,《圣多默的神学导论》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第412-413页。



为评衡。”^① 从这种辩驳出发,谢扶雅不但批驳了基督教与中国文化无融合可能的主张,同时正是这种对比让基督教神学和信仰脱去了西方文化的外衣,同时穿上“中国文化的表现方式”的可能性,他甚至从中国文化中,发现了对基督教信仰进行诠释的无数资源,《易经》便是其中一个:

居中国经典“十三经”之首位的易经,其最初部分的写作,实相称于旧约摩西五经的年代。基督教会中的先辈大德,曾竞相写出旧约神学,则我中国的基督信徒,亦何妨来试作周易神学。^②

二、中国化系统神学的框架

谢扶雅认为西方自亚历山大的革利免以来,各代各家所写的系统神学用“汗牛充栋”来形容都不为过。但其中很少有中国人在其中的试作。中国人用他们自己的语言文字和构想方式来撰写他们的神学是很必须的。而且从广义上说,凡由中国人所著的基督教神学,总不失为“中国化”。不过所谓中国化的系统神学,并非绝对排斥所有西方或“非中国的”神学思想,而是专用中国固有的宗教用语或想法,来表达基督教的

^① 谢扶雅,《太极本义及新诠》,载《谢扶雅晚年文录》,第59页。

^② 谢扶雅,《易学、数学、与神学》,载《谢扶雅晚年文录》,第91页。谢扶雅还曾作《太极本义与新诠》、《〈易传〉作者的三一论》等文章,用《易经》中易、太极、大业等范畴诠释圣父、圣子、圣灵,可谓中国文化诠释基督教范畴的典范。(参阅谢扶雅,《〈易传〉作者的三一论》,载《金陵神学志》,1989年1月,第10期。)

信仰,中国的神学思想毋宁要多多咀嚼和消化先进民族那些优良的神学作品,使其与我们固有的宗教思想融会贯通。^①就此,谢扶雅还举了一个例子:孔子赞叹尧帝“巍巍乎惟天为大,惟尧则之,荡荡乎吾无能名焉”,这句话中的“天”虽然在其外延与内包上,并不与耶稣基督的父神完全同一。但其实质和耶稣基督的天父没有什么差别,我们可以沿用西方的Theology而称“神学”,不必定要改用“天学”。^②除了这种神学用语的表述方面,谢扶雅认为,中国基督教神学的框架也可以借用古希腊对于哲学的某些看法。对此,他指出虽然对于神学的“学”字,中西方的观念殊不尽同。^③不过西方的科(哲)学方法确实发达得多,我们应当尽量采取。比如在系统神学的组织方面,我们可借用古希腊对哲学的看法,即包括认识论、本体论、价值论三部分。于是神学可以分为从认识论探究的神学、从本体论探究的神学及从价值论探究的神学三部分。

1、系统神学中的认识论

从“天命之谓性”、“诚者天之道,诚之者人之道”(参阅《中庸》)以及人性本善,人具有良知良能、“仁心即是天心”等表述中,我们可以清楚地看到儒家自子思、孟子直到宋明许多理学

① 谢扶雅,《怎样写中国化的系统神学》,载《谢扶雅晚年文录》,第122页。

② 但谢扶雅认为有时一些术语也要考虑到中国人的理解及表述方式,比如,我们承认新约中“圣父圣子圣灵”,也很尊重罗马时代大公教会所规定的“三位一体”教义,但另一方面,我们也可以在我国固有的“体态”一辞,去说明真神的一体两态——圣父为神本身的静态,圣子圣灵为神的动态。

③ 谢扶雅曾经多次论述过西方的“学”往往指的是一门学科,而中国的“学”,不但指所有“学问”,并且涉及“行为”,包括实际的践履。因此,中国化的神学要比西方的概念广阔一些,它甚至可以丰富西方神学的内容。



家,都运用了直觉法或所谓“天人合一”的理论,认为人藉着天赋良知或仁义之心而与神天契合。这些想法在谢扶雅看来是与西方近代康德的道德神学相通的。

康德驳倒了中古以来上帝存在的论证。如本体论的论证(圣安瑟伦所倡),宇宙论的论证(女撒的贵钩利所倡),目的论的论证(圣多默所倡)。而自己提出了道德的论证,说人是有道德心的动物,不受感觉世界因果律的支配,却因“意志自由”而透悟到睿智界的上帝和灵魂不灭。^①

而相比之下,道家庄子则自称“天地与我并生。万物与我为一。”道家所持的是神秘主义,其结果便落到泛神论而否认世界的苦恶,这就轶出了基督教的世界观和上帝观。庄子的这种认识世界的方法虽仍是直觉法,但却趋于狂热。抱中庸之道的孔子曾批评“狂者过之,狷者不及。”就运用直觉的程度来说,道家偏“狂”,而西方的实证主义则偏“狷”。所以稳健派的儒家用实际的践履去防止直觉法的偏激,这就是谢扶雅常说的中国的一大特色是以“行”证验“信”,而不是像西方那样以“知”辩证“信”。他引用《尚书·大禹谟》作者的主张:“人心惟危,道心惟微,唯精唯一,允执厥中”来说明“人心”具极大的危险性,“道心”则渺焉难企,必要籍赖不断“精一”“执中”。

基督教承认人的原罪与本罪,倡导刻刻做醒祈求,籍赖基督和圣灵的援助,来做磨炼工夫。上帝虽曾一度完全启示他

^① 谢扶雅,《怎样写中国化的系统神学》,载《谢扶雅晚年文录》,第124页。

自己于耶稣基督之中,我们则须靠赖圣灵不断持续努力,好叫现在“朦胧不清”的摸索,终有一天可以“面对面”觐见上帝。与此对应,中国正统儒家所主张的人藉着天赋良知或仁义之心而与神天契合的认识方法,其以行验证信的趋向正是我们建构中国化的系统神学的认识论部分的核心。^①

2、系统神学中的本体论

系统神学中的本体论是关于上帝的存在与其本质问题的。谢扶雅认为上帝的存在是上帝在其本身的问题,是自明的真理,不容置疑,其中的究竟是我们断乎不可知的。西方人爱好彻底,因而在神学史上出现过各式各样的上帝存在的论证。事实上,上帝的存在是无待论证的。中国传统哲学对此有明确的表述,老子经常说“道常无名”,“无名,天地之始”,“绳绳乎不可名,复归于无物”。虽然上帝本身超时空,超因果,言语道断,不可思议,但这并不是说上帝是木然孑然孤处于大千世界之外之上而不与世间接触的,上帝像庄子所描绘的“道无乎不在”,“在蝼蚁”,“在瓦甃”,“在屎溺”,也确如老子所说,道是“周行而不殆”的。孔子称“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉”,天不但行于四时,生于百物,并且与百姓大众同其视听。《尚书·汤诰》载有“天视自我民视,天听自我民听”,这些都是中国古代先知的上帝存在论。

关于上帝的属性,中国《周易·系辞》载:“易有太极,是生两仪”。两仪指阴阳或乾坤。宋儒张载的《西铭》开始便说:“乾称父,坤称母,子兹藐焉而浑然中处”。显然这里上帝的存

^① 参阅上书,第123-124页。



在由形上的本质人格化起来。《周易·系辞》又说“天地之大德曰生”，“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”天地人谓之三才。这样，中国哲学对上帝属性的看法，是活生生的，也是道德的。“天”字从“一”从“大”，意味着一位大人格，从而成为地上万物所企慕、景从的对象，因而孔子说过“巍巍乎惟天为大，惟尧则之”，中国通常称圣人为德配天地，“与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”。而且“仁”字被诂为“仁者人也”，“从人从二”，而天正是最“大”的“一”位仁人。这样，中国的正统哲学便为神学的本体论提供了很好的素材。

3、系统神学中的价值论

系统神学中的价值论在谢扶雅看来主要是指上帝道成肉身所体现的救法论，“上帝照他的形象，按他的样式，而造了人，使他管治世界。亚当原来是和神一模一样的，却不幸受了诱惑：‘你要吃了那颗树上的果子才能与神一般无二。’亚当误用了他的意志自由，违反了上帝的旨意，遂遭堕落，使全人类、永难再与上帝复和。慈悲的上帝，为欲挽回人类万劫不复的厄运，惟有卑屈自己，道成肉身，以‘人’的样式，所谓‘以身作则’，示范人间，历尽百般委曲凌辱，与罪苦斗，还被冤钉十字架而死，乃完‘成了’奥妙的救法。所以耶稣于绝息的刹那，喊出了‘成了’‘成了’（《约翰福音》19：28 - 30）。不过自创世至耶稣死而复生，犹不是历史的终幕。五旬节圣灵降临，使徒们和众圣徒建立而开展圣教会，继续大宗师的遗绪，直到而今，谋求天国降临于大地，而望神旨得‘成’，在地若天（《马太福

音》6:8)。”^①那么如何从中国文化的角度来理解这一基督教信仰中的核心事件,谢扶雅认为用中国易经的六十四卦能很好地说明这个问题,六十四卦以乾、坤两卦开始,而最后的两卦乃是“既济”(completed)与“未济”(incompleted)。中间又有一“复”卦,揭示“复其见天地之心乎”。这和上帝创世、人类堕落、基督死而复生、信徒们谋求天国的历程是符合的,因此不妨说中国古代先知冥冥中也得到神奥妙的启示。谢扶雅甚至就此发表了一番有关新约由古代世界多种文化加以预表的议论:

无疑地,新约是基督教的冠冕,但“预表”不必全属于以色列的旧约,为了上帝不单叫亚当孕育了以色列族,也实繁衍了“外邦人”。新旧约的命名是早期基督徒们所思量议定,中国的基督信徒,遍阅中外所有经典。放开眼界与胸襟,并秉承广大无所不包的神之妙旨,察知了古印度与古华夏等地区所长成的无数珍贵经卷中,也含有上帝和他们的“约”,堪为新约的前驱。以色列民族有他们敬畏耶和华的宗教意识,他们的历代先知,写下了宝贵美丽的经典,反映了神的一部分启示。中国民族也有他们敬天畏天的宗教意识,也有他们的历代先知,曾用了他们能表达的语言文字,遗留给我们今日阅读、欣赏,觉得实在也反映了神的部分启示,而堪作新约的预表。不

^① 谢扶雅,《怎样写中国化的系统神学》,载《谢扶雅晚年文录》,第126-127页。



论儒家道家或中国化了的佛教,其优美的部分,足以“接驳耶稣基督的宗教而无愧色”。^①

因此,谢扶雅认为中国的信徒完全不必拘泥于西方文化中产生的教条意识、神学体系,甚至教堂建筑等,在中国本色教会中应该诵读为炎黄儿女用的中华圣经,兼唱中国诗人所作的颂赞诗歌,并订定不必与西方各国尽同的礼拜仪式。中国教堂的建筑,完全可以按照中国人心理和习俗而构造,也可以因环境而斟酌、变化。中国固有的一些道德理念,甚至孙中山提过的“忠孝仁爱信义和平”八德,都可以与基督教伦理互相发明。

从以上的分析出发,谢扶雅再次重申了中国文化中所特有的救赎论特征。因为中国人的宗教信仰都是“以诸德之笃行去体验它”,所以对人生修养工夫,历代先贤垂训至详,这比西方中古修道院和近代宗教教育程序毫无逊色。基督教的伦理从上帝方面而言,而儒家的伦理却从人方面来谈。以神为前提,人的罪性始大显。但若从人出发,则必然特别注重教育,而致力于笃行。中国固有思想中所欠缺的是有关“救赎”的教义,但是感恩报本的观念与实行,并不稍逊于任何民族,基督教信仰与中国文化可互为补充。

谢扶雅以上所讨论的系统神学的三个组成部分,虽来自于西方哲学的范畴,但却是站在中国传统文化的立场上加以诠释的。谢扶雅甚至认为这种具有中国传统文化色彩的诠释和康德的宗教思想也是相互发明,互为融洽的。

^① 谢扶雅,《怎样写中国化的系统神学》,载《谢扶雅晚年文录》,第127页。

现代西方神学思潮,自祁克果的实存神学与卡尔巴特的危机神学之后,特而趋于经验神学与历程神学。比较能折中于其间者仍推那以批判哲学见称的康德。他所提出的道德神学,颇与中国思想相融洽,而亦隐然具有系统神学三大部门的规模。他的三大“批判”巨著,详细说明我们的感觉世界内,因果必然,绝无神学的地位,惟有在睿智界方保证了“上帝存在”,“意志自由”,“灵魂不灭”。当然感觉界与睿智界并非两个地域上的世界,而只是人理性所反映的境地。所谓意志自由,即指道德行为;这跟中国思想必以“行”体验“信”的理路合辙,故可阐发中国化系统神学的认识论。上帝存在自然成为本体论;而灵魂不灭,尤其适合于中国神学的价值论。^①

总之,在谢扶雅看来,中华基督教系统神学,固然要采撷“他山之石”,才能丰富它的内容,但它也必须同时具有独立性,“而同树植于神的伊甸园中,开它特有的鲜花,结它特有的美果,对世界的精神文明效其芹献,实属势所必至,理有固然。

三、神学体系雏形

虽然如上所述,谢扶雅曾经从本体论、认识论及价值论三个方面提出过建构中国系统神学的主张,但其本人并没有将

^① 谢扶雅,《怎样写中国化的系统神学》,载《谢扶雅晚年文录》,第129页。



自己的神学思想系统化为一套完整的体系,他有关系统神学每一组成部分的具体论述也并不是很充分。然而通读谢扶雅一生有关基督教思想方面的著述,我们不但从中可以看出他对于中国基督教神学思想建构的期盼及倡导的努力,而且同时也可以发现许多不成体系但却颇有见地的思想和言语,它们无疑代表了谢先生在建构神学体系方面的初步尝试。本节就是在他这些相关表述的基础上,对其神学思想进行的简单梳理和总结。当然因为他的神学思想涉及的领域很广,笔者这里无法做到面而俱到,只是从他的上帝观、基督论、圣经观、教会观、宣道学等几个主要方面来看一看其神学体系的雏形。

1、上帝论

谢扶雅认为基督教信仰的基础就是它的上帝观。上帝是生命的根源、人类的天父,博爱(善)、自由(真)与和谐(美)的支持者。基督教的信仰便是围绕着这样一个上帝的必然存在和上帝国(即合乎神旨的社会,一个圆满理想的社会)的必要实现而开展的。他将基督徒的上帝观和信仰比作几何学上的“点”、笛卡儿(Descartes)方法学上无可置疑的“思本身”(doubting itself)、斯宾诺莎(Spinoza)哲学中自明自存的“自因”(Causa sui)。^①

谢扶雅的上帝观曾经在他思想的不同阶段产生过一些变化,比如在早期的思想中,他坚持一种内在神说。他认为从人生经验方面观察上帝的存在对比从本体论、宇宙论、目的论的

^① 谢扶雅,《基督教对今日中国底使命》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第296页。

证明神的存在及无限来说,是在研究神的本质上的一大进步。内在神理论之所以优越于超神泛神理论,其原因就在于此。超神为创造宇宙的主宰,泛神为世界运行的秩序,两者都远离了经验事实。然而根据人类的经验,自然与人事应当处于迁流不息之中。价值的存在,正是由于相对的存在;理想的存在,正是由于有限的存在。^①从这种观点出发,谢扶雅甚至认为上帝并非无限,完满的。

以上帝为全能全在无限绝对,而人生可安居于其怀中,以待天国之大团圆筵席者,固为浪漫之幻梦。但以世界完全为机械物质所支配,人生毫无价值及能力,毕竟徒供苦恶之饵食者,亦未免自流于颓废。故两种见解,皆拙于经验事实,而伸于推理想象,非平衡之道也。吾人倘屏弃感情用事,而作平心静气之理性观察。则知上帝虽非全能而无限,但确为广大之和谐与优越之理想。人生在世,固无可抱夸大浪漫之乐观。亦毋须作枯槁萧索之悲观。因吾人所居之世界,既非一最完善无加之世界,如莱布尼茨及白朗吟(Browning)所赞美,亦非一最恶劣绝望之世界,如叔本华及罗素所悲叹;乃一可以改善而进步之世界,由穴居野处茹毛饮血而至锦绣山河斑斓文物之世界。前人之手泽,既斑斑手可考,末竟之遗绪,又历历在吾前;吾之努力,之奋斗,之创造,亦必将由后人传续而光大;则又何需作“前不见古人,后

^① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第175页。



不见来者，念天地之悠悠，独怆然而泪下”之呻吟哉，固超神论易流于厌世，泛神论多醉于乐世，而内神论则恒主淑世(Meliorism)。^①

就此，谢先生还一度认为上帝无非就是“我之缩影也。”理解自我及肯定自我的程度，常与神的观念成正比例。

佛教的积极无神，正因其积极无“我”。儒教的朦胧神，正因其“我”在有耶无耶之间。而有神论之各派，亦随“我”的明暖而有所不同。泛神看这个世界无不与“我”相合；超神看此世界无处有“我”，而真“我”可能住另一世界；内神看此世界有“我”有“非我”，而常在“我”改进“非我”之历程中。故泛神之“我”，陷于沈醉；超神之“我”，入于迷信。^②

到了20世纪30年代，谢扶雅的思想发生了些许改变，开始强调对于超越的上帝的信仰，比如他在1938年在南昌青年会的讲话中就曾指出，上帝的存在问题属于“不可知界”，无法判断其存在与否；因此非普通证据所能济事，它完全超乎科学。千余年来，各国神学家设法求证，却没有达到满意的结果。因为神的存在，只有神本身能证明，只能“信证”，不能“学证”。上帝的存在是“绝对性”的，无需知识证明，一致默认而已。^③ 在这种思想的基础上，谢扶雅最终发展出一种强调上

① 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第176页。

② 同上，第177页。

③ 谢扶雅，《基督教信仰的基础》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第568页。

帝的“变”与“不变”、超越与内在辩证统一的上帝观。

首先,在谈到“变”与“不变”的辩证关系时,他认为无论上帝发生了何种变化,上帝的实体并没有发生改变,基督教的神学之所以能分化发展,也就是因为上帝的“变”与“不变”之间的辩证性,如果上帝一成不变,他就无法创造世界,要是他始终变化,又怎能绝对完全?这虽然是个大矛盾,却的确是个大和谐。谢扶雅还曾经用哲学家怀特海的术语来说明上帝的这种辩证性,而称前者是“新际遇的群集”(Community of epochal occasions),而后者是“非现世的实体”(Non-temporal actual entity),因为宇宙是一切际遇的丛群,所以可以分化为构成宇宙的种种际遇,但宇宙又必须有其所以为宇宙的根本。际遇虽万变而不居,宇宙则自同而常住。基督教的上帝,就含着这辩证的两元性。^①在有些文章中,谢扶雅还将上帝的这种实体性称为爱,主张“神和我的交谊,前后今者都无非是爱”,爱的实体无变,爱的表现形式却不同。^②

另外,谢扶雅还认为上帝是超越与内在辩证统一的。自己早前所强调的上帝的内在性,并非否定上帝的超越性,上帝仍旧是万有的全体,无限而无始终。他是独一而绝对,不变而永存的。世界一切,都是这一大主宰的表现。而且在他看来,上帝的这种超在(transcendance)而又内在(immanence),无限而又有限,绝对而又相对,无极而又太极的辩证性,也决定了基督教的神学的特征。旧约时代的初期神学是摩西(Moses)的

^① 谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第298页。

^② 谢扶雅,《我的宗教经验》,载《生命》第3卷第7册,第1页。



威武观和大卫王的仪文观的辩证。后期神学则是诸先知的伦理观和尼希米(Nehemiah)的律法观的辩证。新约初期耶稣的“爱”和旧有的“律法”相辩证,以后还有保罗神学的主信论和约翰的主知论相辩证。中古的初叶,有诺斯宗(Gnostics)和护教宗(Apologetics)的对立,演进而成希腊学系和拉丁学系的争衡,罗马大公教会内也有奥古斯丁神学和阿奎那多默神学的两大对垒。近世初期路德(Martin Luther, 1483 - 1546)所发动的个人经验中心论,是为抗议天主教会万能主义而起。所谓近代派,又为反抗加尔文以来圣经命根论的基要派而兴。所以将数千年来的基督教神学归纳起来,不外乎两种型式:一可以说是柏拉图型,其他即可以说是亚里士多德型的。前者倾向于上帝的超在性,后者倾向于上帝的内在性。前者置重于无理可说的信仰,后者置重于合理的信仰。^①

应该说,谢扶雅这些关于上帝的“变”与“不变”、“内在”与“超越”之间辩证统一的观点虽然与其早年受西方过程神学影响下的内在神论的思想倾向不同,但却是谢扶雅之后神学思想的一贯取向。他本人后来发展出来的有关“上帝在其本身”与“上帝为其本身”的辩证统一的观点也正是在这种思想的基础上发展起来的。

谢扶雅曾经在很多场合强调过他“一静一动”的上帝观,甚至在某种程度上,他或许认为这是自己神学思想中较有创见的主张之一。静的上帝来自“在其本身”的上帝,而动的上

^① 谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第299-300页。

帝来自“为其本身”的上帝。用谢扶雅的话来说,就是“‘上帝在其本身’(God-in-Himself)必然要伴生‘上帝为其本身’(God-for-Himself),而两者是同一的上帝。上帝在其本身是静态的上帝;上帝为其本身是动态的上帝。”^①上帝就他在其本身而论,是超时空的,不可思议的,无可言说的。这就是上帝的超越性(Transcendence)。

上帝在其本身,本是无可言说的,无可传宣的。古代以色列人对超越的上帝特别具有敏感。他们敬畏耶和华到极度,至不敢称呼他的名。旧约出埃及记(3:14)载上帝所发出的声音:“我是自有永有的。”(Esse est debere esse)意思是:上帝就是上帝。不能缀以任何说明语(Predicate)。真的,我们对上帝在其本身,是无可讲述的。他超越于九天之上之外,谁也看不见或闻不到他。我们只能祈愿“他的名为圣”。^②

但就他为其本身而论,上帝连同其独生子——道以及圣灵,一齐创造了天地万有,包括作为万物之灵的人类;又因为人类的堕落,圣子自甘卑屈,成了肉身,示范我们要各自背起十字架,去克服罪恶,战胜死亡,更于主耶稣复活后的五旬节,圣灵降临,成立圣教会,负起宣传福音,传至地极的任务。这样才能最终完成上帝国临至人间,上帝的旨意行在地上如同

① 谢扶雅,《我的一些未成熟的神学思想》,载《谢扶雅晚年文录》,第110页。

② 谢扶雅,《宣道学、神学、与儒学》,载《谢扶雅晚年文录》,第97-98页。



行在天上。这就是上帝的内蕴性(Immanence)。

同时耶稣教我们也祈求“愿你的国降临,愿你的旨意行在地上”(《马太福音》6:10)。这就表明我们若能拒绝诱惑,脱离凶恶,便可与他复和。上帝是随时准备与地上人类合作,把大地化为他的国度的。而这便是他赋予圣教会的重大使命了。上帝曾完全显现于他那成了肉身的独生子的人性里。所以惟有基督耶稣具有完全的神人两性。上帝也曾部分地启示给以色列的先知、众使徒、和历代的教父们——这都是基督教会的先进。他们都宣传神子基督耶稣。^①

当然,在谢扶雅看来,不论是超越的上帝,还是内蕴的上帝,总是唯一的上帝。上帝自是上帝,上帝也是不断创造的上帝。基于这种分析,谢扶雅提议说既然“圣子圣灵皆自最初与圣父同在,构成西方初期教父们所称说的‘三位一体’。但我们中国人不妨另称一体两态(静与动)的真神。”^②

事实上,谢扶雅貌似西方色彩很浓的上帝论思想,实际上也有来自于中国传统文化的内容,他在《我的一些未成熟的神学思想》一文中,分析自己上帝论的理论来源时曾解释到,北宋邵雍曾以先天学解释周易,说“一动一静交,而天地之道尽之矣”(见其观物内篇)。邵雍又说过:“是以乾坤交变而不离

① 谢扶雅,《宣道学、神学、与儒学》,载《谢扶雅晚年文录》,第97页。

② 谢扶雅,《我的一些未成熟的神学思想》,载《谢扶雅晚年文录》,第110-110页。

乎中”(见其观物外篇)。那么我们可以“依据上面所说的上帝在其本身是静态的上帝,上帝为其本身是动态的上帝,而套取邵雍的口吻,宣称:‘一静一动交面神之道尽之矣’。换言之,上帝在其本身与上帝为其本身交相倚依,便是我个人的粗率的神学思想。”^①同时,他还将这种动静交融的上帝观与中国传统文化的“中和”观念联系起来。“上帝为其本身”所表现的创造化工,用《中庸》篇的表述,无外乎由一个“和”字点出。“和也者,天下之达道也”。而对这“和”的描摹,便是上句的“发而皆中节”,换言之,由“上帝在其本身”“发”出来的万物,若果“皆中节”的话,便是天国圆满的完成。与此相应,《中庸》中“喜怒哀乐之未发”的状态就是“上帝在其本身”的描摹。而这种状态,在《中庸》篇中“谓之中”。谢扶雅还引用了王守仁的四句教“无善无恶心之体,有善有恶心之用,知善知恶是良知,为善去恶是格物”来说明这个问题,他认为王阳明用“心”字包罗一切,渗透一切,“心之体”是“喜怒哀乐之未发”的“上帝在其本身”,这是“无善无恶”,无所谓吉凶的。但这个“无极而太极”的“心之体”,必然要有所发出,所以说“有善有恶心之用”。上帝所创造的天地万物,本无不好,但种种自然灾害不免于世,人类更是面临种种诱惑,这就使迫得上帝济与未济,前者是耶稣十字架上的“成了”,后者是五旬节圣灵降临,而这些便是“知善知恶是良知,为善去恶是格物”。

这样,阳明撷取了邵雍的“心法”,而构成其“心

^① 谢扶雅,《我的一些未成熟的神学思想》,载《谢扶雅晚年文录》,第118页。



学”，但从他分辨了“心之体”和“心之用”来看，我们大可以用“神”字去代替他的“心”，而成为“神学”。于是“心之体”不就是“神在其本身”，而“心之用”以至“知善知恶”，“为善去恶”不皆是“神为其本身”吗？^①

谢扶雅进一步分析认为王阳明的全盘教训，可总括为“致良知”三字。这实际是与《中庸》篇中“致中和”拥有同样的意义的，亦可以说是与教会人上所常说的“与上帝复和”同一。周易复卦中一句彖辞：“复其见天地之心乎”。这个“致”字与“复”字，在谢扶雅眼里皆为“上帝为其本身”的画龙点睛之笔。但这位“动态的上帝”原是静态的“上帝在其本身”的表现。动静交相为济，构成一体的真神。

2、基督论

在谢扶雅的神学思想中，基督论处于一个核心地位，因为在他看来，中国教会不需模仿西方一般教会那样去传播神学、教条、信经，也不需要宣传什么神独生子的“道成肉身”，也不必称说他被钉十字架后从坟墓中复活、显灵、升天那一套神迹，而应直传耶稣基督——他的崇高人格、爱与奉献的精神。耶稣的生平行谊才是真正“精神文明”的原动力。“直探基督”是谢扶雅的神学思想所一贯坚持的。

(1) 早期对于耶稣的理性解读

在20世纪20、30年代，谢扶雅对于耶稣做出过很多探

^① 谢扶雅，《我的一些未成熟的神学思想》，载《谢扶雅晚年文录》，第119—120页。

讨,但都是强调一个理性的、历史的耶稣。他认为圣经中关于耶稣诞生的种种叙述,如圣灵的感孕,东方博士的见星,希律王的搜杀婴儿,耶稣父母逃往埃及与返回拿撒勒的经过,无非都是夸诞揉凑,仅仅是供神话研究的资料,不是一种史实。我们现在只需知道耶稣生于拿撒勒地方一个木匠的家中,他的母亲叫做玛利亚,他的父亲(至少名义上)叫做约瑟。圣之者说他是上帝恩遣圣灵托胎于玛利亚而降世的神婴,污之者说他是罗马兽兵和玛利亚通奸而成产的私生子。但这些争辩,在谢扶雅看来和耶稣人格及耶稣全体没有什么关系。

而之后耶稣的受试炼、耶稣的人生观、耶稣在十字架上的死、耶稣的复活在谢扶雅那里同样都得到了理性的解读。他认为耶稣在旷野中四十昼夜所受的试探只是宗教象征的描写,大意是指耶稣自己心中的争战:是做群众所期待的弥赛亚好呢或是应做自己理想中的弥赛亚?而经过“克己复礼”的结果,就是不用武力,不假手于政治,不从物质方面着想,而专用精神的手段以达到精神的目的。^① 耶稣的宗教思想立基于他一贯的宇宙观和人生观——爱。耶稣在做孤儿的时候,做木匠的时候,已饱尝了实际经验;他觉得人生的究竟是“爱”,而冷酷虚伪,都不是人生的本相。经过四十日旷野中的深沉思考,经过自然界太阳、雨、飞鸟、百合花的严密观察,经过人事界浪子、葡萄园工人的具体佐证,经过为门徒洗脚、为朋友舍命的躬亲实验,然后坚定地断定这“爱”是具有深湛性和坚实

^① 谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第224页。



性的真理。^① 对于耶稣的死,谢扶雅将他与他的教法联系起来,耶稣的“教法”不仅限于以色列族,而且是针对全世界人类的,他所用的方法,不是武力强权,乃是一种宗教教育。他的事业是精神改造而不是物质革命,他的人生态度是爱而不是争。所以“当耶稣最后一次进耶路撒冷城,紧张欲裂的犹太民族,见他一面傲然自命为救主,一而又尽空言高论,全无号呼爱国揭竿起义,反抗罗马底热情,大大失望之余,适以搅起憎恶底心理反动。……可知耶稣当日,已冒全社会之大不韪而成众矢之的。他的被杀,充分地具有情势的必然性,而他自己未尝不知祸在眉睫。……那天昏夜,他独自上客西马尼园潜省默祷,死生交战,最后决以‘无抵抗’与‘死’,贯彻他的理想。”^②

对于基督的复活,谢扶雅认为首先应该看耶稣复活前所表现出来的完全,即圣的真、圣的善、圣的美,这是耶稣完满人格的三鼎足,星期二是“论辩之日”,星期三是“修养之日”、星期四是“团契之日”,星期二显其至真,星期三显其至美,星期四显其至善,而以星期五的十字架为其总结束。圣真表现在耶稣对于三个问题的回答上,耶稣回答问题的逻辑“非可律以寻常逻辑,耶稣所用的是超越逻辑,是圣的逻辑,固其所显现的是圣的真。”^③ 在谢扶雅看来耶稣在星期三的独祷是圣美的表现,“所谓出神,所谓忘我,都是美感达到高度时的心理状态。耶稣对于他的大理想(即神),亦有同样的心境。而此心

① 谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第229页。

② 同上,第226页。

③ 谢扶雅,《复活底哲学》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第594页。

境的深密程度,却以绝对的静谧为标准。……当我们追求到大理想时,自应当仁不让,整个的拥为已有,使整个的自我与整个的理想密切而不可分。若热烈不到这个程度,便绝不是宗教。寻常的艺术家与诗人,常只有出神忘我的陶醉心境,更没有‘大泽焚而不能热,河汉涸而不能寒,疾雷破山风振海而不能惊’(见《庄子·齐物论》)那种伟大勇壮精神。前者只是陶醉,后者乃是灵交。前者只是寻常的美,后者乃是宗教的美,超越的美,圣的美。耶稣平日之独对上帝,已常显示其圣美,迥非寻常人们对越图画时的美感可比。而他星期三那天整日的独对,尤达其圣美之高峰。”^① 星期四耶稣的行为有两件突出了他的圣善人格,一是分杯共饮,擘饼共食;一是亲自为门徒洗脚。第一件事表明人类应当共患难、同甘苦、分担祸福,不允许有特殊阶层的存在;第二件事情表明人格的标准应该以服务精神的大小加以判断,而非以名位权势金钱甚或功业为标准。“这‘分任’和‘服务’两点,是耶稣所躬亲实践的处世之道,是天国的两大基础,是人生的最高德行,是‘至善’”。所以“以圣为中心之真善美的结晶体,智情意三方而完满发展之理想人格,其必为宇宙无限的大生命,而永为我们人类的‘烟斯披里纯’,夫复何疑!”^②

(2)“人而神”的耶稣

总体来说,谢扶雅是坚持一种“人而神”的耶稣这一路线的,他强调耶稣的完全人性从而为人类楷模这种较为开放的

^① 谢扶雅,《复活底哲学》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第595-596页。

^② 同上,第597页。



神学主张。因为在他看来“由神而人，非我辈所应问，由人而神，则是我辈所追求的理想，所慕效的楷模，所趋进跃企的目标，我们必须跑上十字架头，才能负起复兴中华民族底大任。”^①

在20世纪上半叶，谢扶雅始终将耶稣解读为一位革命家，他认为教主必定是个大革命家。而历史上诸宗教教主之中，更不能不推耶稣为首屈一指的最大革命家。耶稣所处的时期和环境，危机四伏，阴霾密布，期待着一个惊天动地的革命来临。一个木匠的儿子生在外敌内奸万恶从集的社会当中，却能窥破宇宙的真髓、人生的本义，对于一切传统的权威的势力和流行的时代俗见，一概加以无情的攻击和大无畏的反抗。耶稣所言所行所表现出来的威权令百姓惊奇，蜂拥相随，这都显出一个革命家的形象。

真的，耶稣本身确象征一团革命的烈火。他对于旧制度，旧文化，旧思想，不惜用最猛烈的炸裂弹投将入去。他排弃饭前洗手的古礼，排弃十字街头祷告的仪文，排弃安息日绝对安息的成规。他对于罗马帝国强权，时时起严重的抗议，他宽慰劳苦，同情下层，而对有势力的长老法利赛文人不惮当面痛斥。他立意要建设一个崭新的社会——公道，自由，平等，博爱的“天国”，这与当时的现实社会相差太远，但他毫不踌躇，迁就，妥协，抱大无畏的精神，贯

^① 谢扶雅，《复活节与民族复兴》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第604页。

彻他所坚信的理想,这不是一个革命家的行动而何?他为了这种革命运动,济之以死,十字架上,从容献身。自有人类以来,诚未有如耶稣对革命之坚强与热烈者也!……所以耶稣的福音,与其谓是和平的福音,毋宁谓本是革命的福音。^①

谢扶雅在20世纪70年代的一部代表作《基督教与中国思想》中,仍旧花了很大篇幅来说明历史上作为人的耶稣的存在。他认为在历史上确实出现过耶稣这个有血有肉,在地上占有空间的人,他曾住在犹太人和一些别族人中间。他有亲生的母亲,有合法的本父约瑟。他极卑微而简陋地出生在犹太伯利恒一间小旅店的马厩中,耶稣在12岁依犹太礼俗而上耶路撒冷去度过逾越节时,在和教师的交谈与提问的过程中,有了上帝与他同一的初步体验,开始了之后18年传道生涯。谢扶雅甚至认为在此过程中耶稣曾对于“我父的事”的决志做着积极准备的工夫。他于勤读圣经(旧约),深思祈祷,体认上帝所垂示的真理的同时,更游历各城市,实地考察社会情形,周知民生疾苦,耳闻和目见犹太一般领袖的顽固与腐化,使他“当仁不让”地对于改革复兴祖国文化,实现先知教训和理想的志愿,一年一年地增高。^②

在20世纪80年代一篇回忆吴耀宗的文章中,谢扶雅仍坚持着这种直探历史上的耶稣的主张,认为正是耶稣大无畏

^① 谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第301页。另见,谢扶雅,《基督教信仰的基础》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第571页。

^② 参阅谢扶雅,《基督教与中国思想》,第30-31页。



的牺牲和奉献精神让他达到永生。

耶稣在人类历史上,曾是那撒勒人一个木工之子,他二、三十年习于劳作,熟习人世辛艰。他痛感祖国上层领袖腐化贪茸,平民大众饱受欺凌,期待甘霖时雨。但他认为民族革命固甚急需,而社会革命及精神革命更为根本解决的正途,而此不见谅于当时的爱国党人,甚至亦为他的亲信门徒所误会,而遭犹大的出卖。他本着道德勇气的无抵抗作最大抵抗,甘登十字架以奉献宇宙大生命。他给我的生命既与宇宙大生命合而为一,当然是不死而永生的了。^①

在之后两年为《金陵(协和)神学志》复刊所撰写的文章中,谢扶雅认为中国的基督学将不致意于耶稣的产生是否由于童贞女受孕。耶稣的神人两性,就中国明训“天命之谓性”来说,承认天人合一 是理所应该的。耶稣与一般人的分别,只是完全的天人合一 与不完全的天人合一。两者只是程度之差,并非本质的殊异。至于耶稣的死,更是文天祥正气歌所赞诵的,如日月经天,如历史伟大人物的实践,符合于孟子“舍生取义”的主张。这样,耶稣的生与死,就中国人看来是十分实践的事实,而无需作钻牛角尖式的烦琐理论说明。因而中国教会和神学院所必然产生的基督学,将是直截痛快而简单明

^① 谢扶雅,《吴耀宗与斯宾诺莎哲学——记吴氏宗教思想转变的关键》,载《景风》,第73卷,1983年3月,第7页。

了的。^①

(3) 为人类赎罪的耶稣

虽然谢扶雅较为强调耶稣的完全人性,但在一些地方,他也对耶稣的神性做出过说明,比如在《基督教与中国思想》一书中他认为在基督里面,神的形像已重造在地上,道成了肉身。耶稣的言行和他在十字架上的死,都是那形像进到罪和死的世界里来的活形像。他将人类一切的忧伤都担当在自己身上。他温顺地担当神对罪人的愤怒和审判,并在其受苦受死中以坚定不移的笃信,顺服神的旨意。^②但这种思想并没有超出谢扶雅早期认为耶稣与上帝“天人合一”的界限。在他眼里,耶稣之所以能较为清楚地表现上帝,就是因为其本身是“清”的。人的构造与组织,原来应当完全能表现神及神旨,因上帝最初所造的人本是“天人合一”的。但因后来人自己变“浊”,逐渐失去了“完全表现”;但“可能表现”却仍存在。耶稣即将此“可能表现”扩大,求“完全表现”,所以说“你们当完全像天上的父完全一样”。耶稣战胜魔鬼的试探,达“清”而灵的境地,表现了上帝,恢复了“天人合一”。^③

另外,耶稣的使命最概括而最根本的在谢扶雅看来毋过于《约翰福音》所说的:“我来,是要叫人得生命,并且得的更丰盛”(第十章十节)。也就是说,耶稣的使命是在拯人于死亡,

① 谢扶雅,《金陵(协和)神学志》复刊志感,载《景风》第82期,1985年6月,第2-3页。

② 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第38页。

③ 谢扶雅,《基督教信仰的基础》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第569页。



援人于陷溺，出人于水火，解救人于束缚、压迫、痛苦。^①而拯救的方法就是耶稣表彰一种谦卑的人生态度，“耶稣的诞降，是表现上帝这种创造工作，是诏示人生对这世界应持的态度，人间社会所产出的各种制度，风习，仪文，以及往圣先贤，无不具有时代的意义，历史的任务，因为一切的一切，都在上帝的如来手掌之中。可是创造的上帝，要求继续不断的改造，使得更丰富，更充实以至十足完全。……如果不取‘成全’的态度，一味反对，仇视，有我无你，拼个你死我活，结果必是同归于尽，玉石俱焚。这是整个宇宙的毁灭，亦可以说等于上帝的死亡。当然，上帝本身是不会自杀的；只有世人想把上帝杀掉，杀掉了他而自封为上帝。古往今来，这样狂妄的人，时常出现。这种企图毁灭全世界，杀死上帝，而叫人类都对他崇拜，实在愚妄已极。”^②

对此，谢扶雅还曾和胡中元进行过讨论，胡认为“道成肉身”乃是上帝为了表显他对世人之爱，而谢扶雅在《道成肉身的我见》则申论“道成肉身”毋宁为神性摄取人性以示范忍受百般凌辱苦难，最后被钉在十字架的严肃行为（“道”应属“行”而非属“言”）。“道”为什么要成“肉身”呢？虽然上帝奥妙的旨意毕竟在表明他对人间的全爱。基督教的总纲，诚如耶稣所说，不外乎“爱”字。基督教的“爱”也确能丰富儒学的“仁”而使之更深刻化，然而基督教更能给中国民族及文化以补充

^① 谢扶雅，《基督教对今日中国底使命》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第296-297页。

^② 谢扶雅，《庆祝圣诞的真意义》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第579页。

的应是十字架福音,中国文化的本质是家族的伦常,而其核心在乎儿孙靠父祖,父祖靠儿孙的交互倚依,所以个我承担的心理异常欠缺,而致呈现一般“推”,“拖”,“因循”,“泄沓”的习行(虽然也有从容的长处)。基督教教训中的认罪,承当罪,悔罪,实在是急救中华沉痾的一枝强心针。^①

(4) 圣人诠释耶稣

对于身处基督教信仰核心地位的耶稣,谢扶雅也试图用中国文化中的孔子和老子来加以比拟,甚至用孔子和老子身上所体现的品质以及他们的主张对于耶稣的品行加以诠释。虽然孔子、老子与耶稣的宗教地位无法相提并论,但通过这种对比和诠释,将有助于人们用中国传统文化因素来审视、诠释基督教信仰。

1) 孔子与耶稣

谢扶雅首先比较了孔子和耶稣的天命观,他认为孔子虽然多次提到“天命”,但并没有像耶稣那样明确表示出“我与父原为一”(《约翰福音》10:30)或者天命就是爱的思想。然而带有宗教色彩的“仁”字却和基督教的教义密切相关。孔子从人性的本质出发将“仁”发显为人我相互的同情心(Compassion)。孔子也曾说:“有一言而可以终身行之者”是“恕”(《论语·卫灵公》)。“恕”字从“如”从“心”(同情心),在谢扶雅看来,这恰恰与耶稣所宣称的“要爱人如己”相符。所以用“同情心”来解说基督教上帝的爱,并无亵渎之意。

^① 参阅谢扶雅,《十字架的福音》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第613-614页。



上帝卑抑自己,摄取人性,来至人间,备受凌辱,无非出自他的同情心,怜悯众生犯罪,甘愿付出十字架的代价来作救赎行为。^①

更何况孔子的同情心完全不含姑息的意味,说天具有仁心,并不排除天的公义。孔子本人除体会天命外,也对其抱有敬畏的心情,他一方面说“不知命,无以为君子”(《论语·尧曰》),另一方面也说:“君子有三畏,畏天命……”(《论语·季氏》)。在孔子“仁”的教义中,包含有“义”的意蕴。

此外,谢扶雅还认为孔子虽没有像耶稣那样“看见我,就是看见那差我来的(天父)”(《约翰福音》12:44)那样的弥赛亚意识,但他自五十岁知天命以后,也自命有一种天人感应交通的自觉。他明白宣布“天生德于余”(《论语·述面》),而且他又深知尧的伟大之处即在于其法天:“惟天为大,惟尧则之”(《论语·秦伯》)。后来《易传》作者和汉代大儒董仲舒,就是本着孔子的这些表白,而创立天人合一的教义,并号孔子为“秦王”(中国式的教皇)的。^②

在之后不久所写的一篇文章中,谢扶雅将孔子的这种自觉与天同一的状态更加提升了一步,他认为四福音书通载耶稣教训门徒要背起十字架跟从他,并说:“欲保全生命,必丧掉生命;凡为我丧掉生命,必永保其生命”。而《论语》中的一些表述与福音书这种逆说(paradox)是相似的,比如“毋求生以害

① 谢扶雅,《孔子与耶稣》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第249页。

② 谢扶雅,《孔子与耶稣》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第249-250页。

仁,有杀身以成仁”(《论语·卫灵公》)两句;又比如“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》)及“守死善道”(《论语·泰伯》)这样的话。孔子很少讲天道,也“罕言天命”(参阅《论语·公冶长》及《论语·子罕》),但他自称“五十而知天命”(《论语·为政》),又说“下学上达,知我者其天乎”(《论语·宪问》),可以表现出他和天也有感应交通的关系,几乎等于耶稣说“父与我原为一”(《约翰福音》16:50)。^①

其次,谢扶雅还比较了孔子和耶稣的救法。他认为孔子虽不大置重宗教祭拜的形式,但是却经常保持内在的祈祷工夫。孔子自称“丘之祷久矣”(《论语·述而》)。他所祈求的对象和企致的目标虽不像耶稣那样自觉与天父一体,但他既具“天生德于余”的自信,似乎显示出他已感到中国自尧舜禹汤文武周公以后,天命已临到他的身上,他俨然以救天下为己任。当然,谢扶雅明确指出孔子并没有明确的天国概念,最多仅如他数传弟子所秉承他的本意而宣告的“大道之行,天下为公……是谓大同”(《礼记·强运》)的理想世界的蓝图。这种理想世界的达成,并不是照耶稣所宣布的极其严肃的十字架,而是自度度人、循序渐进的淑世主义。

孔子立教:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),又说:“修己以安百姓”(《论语·宪问》)……孔子每以教育家的姿态,主张身心并重,德举双修,人格平衡发展;社会上大家明达而和谐,

^① 谢扶雅,《福音书与论语》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第262-263页。



君尽君道，臣尽臣道，父尽父道，子尽子道，夫尽夫道，妇尽妇道……终于达成美满的人道世界，却不是纯粹灵魂的天堂，孔子对永恒生命的观念是取保留的态度。^①

综上所述，谢扶雅认为孔子虽不可以跟耶稣相提并论，但基督教和儒家思想，则有彼此互相裨益之处。“基督教如欲使耶稣基督的道理宏通于中国，则必须尽量吸收儒教之所长，必须让中国人能作一个‘君子基督徒’或‘基督教儒者’。”^②另外，中华基督教也应采取孔子的淑世主义，要特别置重耶稣的人格。孔子一生栖栖皇皇，作“不可为而为之”的奋斗，但他的内心平安，他的神情泰然，他甚至激赏曾皙的“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”（《论语·先进》）的人生态度，这是中国式教育的精神，但也可以说是有中国式宗教的精神。^③

2) 老子与耶稣

在大部分读者看来，主张淑世的孔子或许和拯救世人的耶稣有某些共同之处，但那个避世索居、主张无为的老子似乎和基督教信仰并不搭边，可谢扶雅恰恰从这种不可能的融合中发现了两者的可比之处，发掘出《道德经》中的基督教价值。

首先，谢扶雅认为老子所强调的人生观和基督教的人生观是一致的。老子的理想人生观是婴儿或赤子。在整部《道

① 谢扶雅，《孔子与耶稣》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第251页。

② 同上，第252页。

③ 同上，第252-253页。

《德经》中,至少有五处强调了主题,比如,“专气致柔,能婴儿乎?”(第十章)、“我独泊兮其未兆,如婴儿之未孩。”(第二十章)、“常德不离,复归于婴儿。”(第二十八章)、“圣人在天下,歙歙然为天下浑其心,圣人皆孩之”(第四十九章)、“含德之厚,比于赤子”(第五十五章)。而《圣经》中的四福音书都载有耶稣基督曾宣称:“惟有像小孩子的人,才能进入天国”。此外,基督教思想家施莱尔马赫因重视基督的诞生而强调小孩子的天真无邪,为人类得救的活榜样。中国教会所用的《普天颂赞》中,也有若干关于孩童的圣歌。如崇敬圣父的圣歌(第十三首)里,杨荫浏撰词的第二节,便借纯洁无瑕的儿童来表达:童时活泼富天真,诚实谦虚能爱人。环境熏陶造习惯,可怜虚假变初心。敬求美丽慈悲主,洗净浊世众灵魂,这些措词颇具道家思想的背景。^①此外,将崇尚婴儿的思想贯彻到历史观中,便是对于原始自然社会的推崇,谢扶雅认为尼布尔(Richard Niebuhr)在《基督与文化》一书中所指出的“基督反文化派”(Christ Against Culture)这种基督与文化间关系的类型虽然有些偏激,但确是初期教会及护教者所推崇的,根据新约圣经的记载,圣保罗就是反对当时世俗文化的健将,初代教会的特尔图良(Tertullian)也曾经咒诅文明,认为教会应站在与世界文化为敌的地位。在他们眼里,伊甸园里浑浑噩噩的亚当是最幸福的。迨他一旦争取自择,睁开了眼,即被上帝罚赶出乐园。与此相应,老子书中嫉俗厌世的思想也很明显。他心

^① 参阅谢扶雅,《宗教的浪漫主义者老子》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第127-128页。



目中的黄金时代是在溟濛太古,而愈入近代文化,人类就愈堕落。老子的理想道德是“大顺”(第六十五章),意即是,完全顺服自然。此外,老子的“神性”观——“朴”,跟西方中世纪的神学也是不谋而合的。中世教父们无不承认上帝为最高度的单纯性(Simplicity),他们认为上帝是无欲而毫无动情的(Passionless),宇宙间凡愈单纯的便愈真实,且愈普遍;复合物是受限定的,短暂而无常的。^①

其次,谢扶雅认为,基督教的奥妙真理,常以“逆说”(Paradox)的形式表露。基督教真理的最高潮就是屈死与复活两者的貌似矛盾而实相调和。四福音都一律载有:凡欲获得生命者,必致丧失生命;而凡为我(基督)之故而丧失生命者,必得永生。类似这种“逆说”式的教训,圣经中屡见不鲜。而老子书中的这类表达方法也比比皆是,例如“夫惟不盈,故能蔽其新成(第十五章)”、“曲则全,枉则直,洼则盈,少则得,多则惑;”(第二十二章)、“以其终不自为大,故能成其大;”(第三十四章)、“将欲歛之,必固张之;……将欲夺之,必固与之;”(第三十六章)、“无为而无不为”(第三十七章)、“上德不德,是以有德;”(第三十八章)、“夫惟不争,固天下莫能与之争;”(第六十六章)等等。其中老子最奇妙的一条“逆说”的教训,在谢扶雅看来就是“知其荣,守其辱”(第二十八章)。因为“坚持屈辱谦卑的行径,悟知胜利荣耀的目标,岂不正是基督教的人生态度。全能的上帝,欲救全世界人类,必须卑己摄取肉身,降

^① 谢扶雅,《老子书中的基督教价值》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第133页。

生于马槽,作一劳苦木工之子,一生忍受困厄,奚落,凌辱,乃至被诬而与强盗同处十字架的极刑。这样空前绝后的大悲剧,却是复活升天,坐在父上帝之右,审判世界万众的荣耀权能。”^①

总之,谢扶雅认为在中国的道家哲学中,尚含有不少合乎基督教道德的思想。除以上我们所介绍的几点外,还有道家的冥契成分、道家的艺术色彩等,都有和基督教思想融合的可能,值得中国的基督教去学习、借鉴。

3、圣经观

谢扶雅自始至终都将圣经的话语作为一种象征意义的符号,而非字句可考的事实。在20世纪20年代的一些作品中,谢扶雅就曾多次声明,旧约圣经是希伯来教、犹太教的重要资料。在这书上的史实是用宗教信仰的笔书写成的,而非用科学方法记载的。我们若以科学的眼光加以衡量,拒斥为荒谬而抹杀之,实在是冤枉而且错误的做法。其中天地的创造、伊甸园的喜剧、挪亚洪水的故事,都给予我们比较神话学的良好资料,而不是叫我们将它们做历史教科书来读。^② 在谈到《创世记》这一章节时,他甚至说:“基督教圣经创世记,神话兮兮地宣称人类始祖亚当,是由上帝耶和华于创造天地万物之后第六天所创造的。这便叫人难于考证、捉摸并想象了。”^③ 甚至直到20世纪80年代初,谢扶雅还坚持这种思想,他在评论

① 谢扶雅,《老子书中的基督教价值》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第133页。

② 谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第220页。

③ 谢扶雅,《人格教育论》,载《谢扶雅晚年文录》,第485页。



何世明牧师的一篇文章时,认为圣经全部的一字一句并非神圣而不容亵渎,一章一卷不容割裂改编的。

正是在以上这种思想的指导下,谢扶雅多次倡议要进行圣经的重新编订工作,并将它称为中华基督教圣经。他认为中国的信徒应该在“一主一信一洗”的基础上有自己的圣经文本,而不应该承袭希伯来及西方的圣经模式。因为中国的文化及信徒的理解角度有自己的特点,而原来的圣经文本并不适合中国信徒的脾胃,它只是在历史中形成的。现在基督教会所沿用的新旧约圣经,原来就是西方初代教会的议会中,由来自各教区的众教父的甄选而编定的,一时也曾有取舍争执,而不是如中国神话中所“艳称”或迷执的“天书”。近代西方重版的新旧约圣经,也有把“次经”编入其中而成为三个部分的先例。虽说圣经代表神的话,然而上帝本身和他的话语都被允许审慎解释,而神的广普启示,并不限于新旧两约及旁经。拿撒勒人耶稣,承袭犹太民族的律法及先知,说它不当废弃,却应该予以成全。而耶稣所用以成全它们的,乃是一个“爱”字。希伯来系文化是律法和先知,希腊系统文化是由逻各斯(Logos)这一字演绎发展出来的,中华民族的文化则是仁义道德。谢扶雅就此引申:假使耶稣降生在神州,他也要说这种仁义道德不可废弃而应予以成全。“这样,西方的上帝儿女,编订新旧约圣经,乃至加插旁经,中华的上帝儿女,不亦可依他们的观点和祷告,而订制不必尽与西方同一的圣经吗?”

在这种理解的基础上,谢扶雅甚至还大胆畅想了中华基督教圣经所应该包括的内容,这部圣经约略可由四部组成:(一)旧约录要(二)新约全书(三)儒经选萃(四)道佛举隅。

谢先生对此做出了说明,认为旧约中摩西五经、大先知书,及诗歌,应为中国基督徒所学习的内容,而以色列的历史传记,虽可供史学者们进行研究,但中国信徒不必去分心阅读。中国儒家经典之中,诗书两经,宗教精神辉照日月,易经的一部分,具深湛的形上学旨趣,不逊于希腊哲理。四书(论语、孟子、大学、中庸)是大儒朱熹所特标辑以冠五经的,可以与新旧约互发而相助益彰。至于道家的老庄,中国佛藏中的天台、华严两宗释义、六祖坛经、大乘起信论,都是由中国高僧所虔诚撰作的,它们可以与论孟媲美,也不会逊于旧约中的先知书。在谢扶雅看来,这样编订的圣经,才符合中国人心性的需求。^① 对此,他还曾进一步做出过论证:

从一个西方的圣经神学家立场,严谨保持一千五六百年来新旧约圣书的传统,是很可理解,而亦为我们中国人所应极度尊重的。旧约与新约的一贯性,我也毫不怀疑。然跟新约思想贯通的世间经典,应不限于以色列族的旧约以及所谓“旁经”。西方公认旧约为律法时代,新约为恩典时代。正如条条大路通罗马一样,通到上帝和主耶稣基督的救恩,也应该有不少路线。上帝的完全启示,固然只透过童贞女马利亚所产下的耶稣。但他部分的启示,亦曾透过各民族的若干先知,而凝成为戴(崇基神学院戴智

^① 谢扶雅,《关于中华基督教圣经的编订问题》,载《谢扶雅晚年文录》,第155页。另见谢扶雅,《基督教在中国之前途——何世明作“五、六十年代本色神学”文读后感》,载《景风》,第66期,1981年3月,第11页。



民)教授所称的“文化遗产”。上帝甚至也启示他自己在大自然事象中。有些神契家,往往能从一花一草,一只小雀,和一金鱼之微,而与宇宙的本体相接触,相拥抱,而忘却小我的自私。^①

晚年的谢扶雅还谈到了圣经的重译改译问题,他认为近代西方对于圣经的重译改译工作有许多先例,我们更不必畏缩踌躇。况且中文圣经与中国语文多有脱节,它在一定程度上还映照西方宗派主义的影子。这一点将影响基督教在中国的前途,改译重译工作具有迫切性。

中文圣经改译之急要性,单就现下天主教会通用本与复原教会一般用本(并不计各地区方言本在内)里面大多数人名地名音译之分歧这一点,已早令教外人士为之目眩神迷!对于中文圣经中所有人地名及专辞译名之必应及早统一,表示今后修改中文圣经之极宜大举联合办理,而不容美国圣经公会一手包天,擅自独行独断,其理更明,其事亦至急。中国民族伟大优秀之一特征,在于文字统一行之二千二百年之久。奈何西差会来华传教,割据地盘,而将圣经及赞歌纷纷以地区方言译出,犹夸称为中国民众教育普及的一大功劳,更扬言为中国语文拉丁化前途之先声开路!这样,西宣教士来华传道,与其谓其传福音,传基督,毋宁谓其宣扬西方习性的宗派主

^① 谢扶雅,《再谈中华圣经问题》,载《谢扶雅晚年文录》,第156页。

义,立异扬镳思想!是则他们于无形中破坏中国文字统一与分化中国民情,可谓罪无可逭!①

虽然谢扶雅本人承认自己对圣经研读的不够,认为自己不是神学科班出身,未尝研习过圣经神学一类课程,自己亦不曾详读《新约》全部一遍,对《旧约》读得更少。② 但应该说他从中国文化的处境来诠释圣经、从理性的角度解读圣经的尝试还是可以给中国信徒一种圣经研究的客观且独特的视角的。

4、教会论

谢扶雅在早期的文章中多从制度和现象的层面来对教会进行界定,他认为“教会者,由具职业性之牧师,教职,与男女信徒,相集以成,而为(一)膜拜上帝(二)行洗礼圣餐等典式(三)及宣讲福音之所在也”③,并认为教会只是西方文化的产物。就此,谢扶雅还曾对当时风起云涌的本色教会运动保留了自己的意见。他认为中国的基督教在还没有深入介绍和理解基督教信仰的情况下,而贸然谈论基督教与中国社会的融合,从而建立本色教会,这未免“蔽于近代汹涌之俗见,未能豁然贯通于宗教文化之发展也”。④ 更何况教会是否可以本色,

① 谢扶雅,《基督教在中国之前途——何世明作‘五、六十年代本色神学’文读后感》,载《景风》,第66期,1981年3月,第11-12页。

② 谢扶雅,《一个中国平信徒对新旧约的管窥——兼及中国宗教文化的回顾与前瞻》,载《景风》,第67期,1981年9月,第1页。

③ 谢扶雅,《本色教会问题与基督教在中国之前途》,载《文社月刊》,第一卷第四册,1926年1月,第28页。

④ 同上,第29页。



本色是否尚为教会这也是有争议的。虽然就事实而论,教会已经纷纷树立于各地,且存在了百余年的历史,但目前的教会影响却不尽如人意。随着国家主义的兴起,基督教依然被谥为洋教,教会依然被视为西方侵略的工具,牧师依然被号为帝国主义走狗。“一方面教会愈谋与中国昵,他方而中国愈益与教会疏;一方面教会愈求中国化,他方而中国愈不能教会化。此皆强欲以‘本色’加诸教会,而昧乎教会之是否卒能本色也。”^① 谢扶雅甚至认为强调本色教会是一种国家主义的表现。

但到了20世纪30年代,谢扶雅的教会观发生了很大的变化,他除了强调教会的社会功能外,还积极倡导建立中华基督教会的重要性,也许在他看来强调本色教会的时机在此时已经成熟,或许也因为他对于教会的愈义有了不同的理解。他经常引用当代宗教哲学家莱曼(E. W. Lyman)在《宗教的意义和真理》(*The Meaning and Truth of Religion*)中的论述来说明基督教会的意义。莱曼经常以“神契”(Mysticism)与“人役”(Service)两点解释宗教,谢扶雅认为这也正是教会的两方面的属性。真的人役,必倚神契为源泉;真的神契,必藉人役为表彰。有神契而无人役,那是自我催眠的陶醉;有人役而无神契,那是支离浅薄的帮忙。^② 同时,谢扶雅还多次声明基督教会之所以得到迅速扩展,寰球普及的一大主因,就是在于它能

^① 谢扶雅,《本色教会问题与基督教在中国之前途》,载《文社月刊》,第一卷第四册,1926年1月,第28页。

^② 谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第302-303页。

地域化和乡土化。基督虽然是个犹太的产物,却能到希腊而成希腊教会,遇拉丁而成拉丁教会,传至英美而成盎格鲁撒逊克本色的教会。^①

谢扶雅在 20 世纪 30 年代对于教会的看法为他之后的教会观奠定了基础。在 20 世纪 70 年代出版的《基督教与中国思想》一书中,我们仍可以清晰地看到他这段时期思想的痕迹。和早期教会由“神契”与“人役”两方而组成的思想相应,他在这部著作中认为教会的意义,就内在而言,是有信心的人的团契,这团契的深底是具有密契性的;而就外在表现来说,则是英勇地服务社会。耶稣宣称:“我来,并不是要受人服事,乃是要服事人”(《马可福音》10:45)。教会是出世而亦入世,是超世而又属世的。信徒生活的超世观,应当在其日常生活中,在与世人接触中表现出来。^② 而且此时他更为强调本色教会的可行性及重要性。他将教会定义为是一些新人的结合,而新人没有犹太人、外邦人、主人、仆人的分别(《格林多前书》12:13),他们一律从一位圣灵受洗,成为基督的一个肢体。^③ 中国人也必然也有资格成为新人,建立教会。

在谢扶雅看来,无形的教会可离世而自存,但是有形的教会,其生存与发展,必不能不受周遭环境的影响,它必须与时代精神及各民族心理相适应。教会的制度与仪文,不妨因时间和地点而有变易。它对社会的服务,更应该针对当地的特

^① 谢扶雅,《基督教与现代思想》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第 305 页。

^② 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第 43 页。

^③ 同上,第 42 页。



殊需要而提供助力,作出各种各样的事工,来逐步推广神的国度。教会在中国的发展之路并不会十分顺利,因为中华的土壤缺少希腊的辩证和罗马的组织这两个条件。基督教思想中“逆反”(Paradox)的陈出,得到希腊哲学中的辩证方法,正如火上添油。而中国人爱好中庸、平实,而戒标奇立异。另外,中国人虽不能说全无组织力,但总体来说比较松散,没有极端的个人主义,也没有另一极端的集体主义。所以中国基督教会的前途,恐怕不会出现如罗马式的天主教会;另一方面,平信徒个个成为祭司,如德国神学家施莱尔马赫所主张的那种个人性教会,也不容易造成。中国本色教会的管理应采取怎样的体制,应该加以探索试验。而且,中国民族特有的美感,也决定了在中国教会的建筑设置、图像诗歌,以及礼拜仪式等方面,必将有新的创作,而与西方及其他民族所表达的不尽相同。^①

另外,谢扶雅认为中国文化对基督教会的一大贡献可能还在于它的包容性。教会在历史上的分裂有目共睹,从而造成了若干互相倾轧的门户派别。

东罗马帝国与西方,因地理情势及文化背景之不同,而终造成东西教会的分裂。中世纪因时代需要应运而生的修道院,在西方的苦行僧与东方的修士,作风行检,迥不相同。罗马教会无意中孕育了文艺复兴之花,而亦招来宗教改革的崛起。路德派与加尔文派分道扬镳,无非为了德法两族民情之各异。

^① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第44页。

英伦三岛之风土人情,迫使英国教会脱离罗马教廷而自成安立甘国教。民族主义与人权思想,要求各地区的教会自行管理。个人自由的风气大开,小教派从大教会纷纷离开而独立。最高权威已不在有组织的有形教会,而为神启示的圣经;但经文又得因各个人的圣灵恩赐及良知而获取不同的教训。自由与纪律两者相激相摩,益以地方与人文之交织,而造成万花竞秀,门户各开的两千年教会史。^①

在谢扶雅看来,“小德川流,大德敦化”(《中庸》)是中国人所能领会而不觉诧异的教训。中国人善于倡导“大同”,所谓大同,原是包含“小异”,即在大体上相同,而详细内容故不妨各适其所适。所以在中国的各别教派,自可听其自然发展及变化。中华圣公宗、中华信义宗的成立,殆由顺应客观的需要使然。中华基督教会也无意强使各宗派一道同风。

此外,谢扶雅在后期的著述中仍置重于教会的社会性,也就是教会在“人役”方面的属性。他认为中国教会不应该孤立于中国现代化潮流之外,以为宗教与世俗文化毫不相干。教会不可世俗化,但也不应反文化;她必须推进及改进文化。

基督教诚然以净化个人灵魂为首务,但对一般社会问题,决不应掉头不顾;而且度人度己,原不可分。基督的教会自应冲到十字街头,直接对社会的苦恶宣战。而解救大家的身体和心灵。教会的工作

^① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第45-46页。



断不应限于在礼拜堂内祈祷读经唱赞美诗讲道作了。^①

5、天国观

与强调教会的人世性、社会性相应,谢扶雅同样在入世和伦理的意义上来谈论他的天国观,而且这种特征贯穿于他思想始终,在他早年的《基督教纲要》一书中,谢扶雅对耶稣的天国观进行了阐述,这种天国观为他之后的天国观念奠定了理论基础。在这部著作中,它指出耶稣虽然沿用了犹太教“天国”“神之国”的称呼法,但却有自己特殊的天国观,这与犹太教的传统观念并不相合。首先,犹太人的天国是一个远隔红尘的圣洁世界,为耶和华及众天使所安居,绝对不与世人相通。而耶稣的天国,却是近在个人的心中(《路加福音》17:21)。每一个人的心奥处,无不蕴有天国的根苗。如果人人依天良行事,天国立时就会实现在这个世界上;其次,犹太人所谓“神之国”,是用武力把罗马人赶走,恢复以色列选民的固有圣权,而以耶路撒冷为中心,以犹太民族为范围的清一色天下。只有尊奉律法的义人,才配做神国的国民。然而耶稣的“神之国”,是精神的而非政治的,是全世界的而非某一族的。再次,犹太人一般的天国观念,以为就是末日审判——它的来临是突然的;到那时,大地陆沉,世间绝灭,号角一呼,众生一起来跪倒神前,听受审判,义者永生,不义者永劫不复。然而耶稣的天国,是渐现的而非突发的,是无限赓续努力的历程。

^① 谢扶雅,《略谈香港一般教会的使命——贺联会基督教周报出世》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第725页。

他说：“神国如同人把种撒在地上，……先发苗，后长穗，再后穗上结成饱满的子粒。”（《马可福音》4:26-28）天国虽属无限的将来，而将来必成圆满的天国。^①

谢扶雅的这种对于耶稣天国观的描述，实际上也是自己对于天国的看法，他在晚年仍多次提及所谓天国，并不像庸俗迷信中那种特殊区域，如天堂、净土、西方极乐世界。它是指一种绝顶理想的完满社会。在这社会中唯一的真神是全人类的“父”，而芸芸大众都为弟兄姊妹，相爱相亲。人只有一条义务：无条件的“共爱”。所以，“基督教的天国，并非如中国文字中所常比喻为登天之难，‘如天之不可阶而升也’（《孟子》），却是，天国在人当下的心中。只要一个人能回心转意，便像中国佛教所说的‘放下屠刀，立地成佛’的快速。”^②

6、罪观

谢扶雅强调罪就是人自绝于神，是人的傲慢造成的，同时，他还从人类现实世界中的罪出发对罪作出说明。

人正是由神而造，但人又往往自绝于神；这就是基督所认为人的罪性。而罪之最大者厥为自限与自足。

谢扶雅认为中国文化中的罪感是缺乏的。老子说的“知足不辱”就是中国文化自足自限的一种表现。正是这种“知足”导致了中国的科学及法律思想的不健全。科学来自人的

① 谢扶雅，《基督教纲要》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第232页。

② 谢扶雅，《基督教与中国思想》，第33页。



不知足而诱发的探讨,法学的基础在于正视人性的自私。中国儒家虽亦讲过“饮食男女,人之大欲存焉”,但不把它当作一回事。释迦牟尼本来强调苦海人生,孽因孽果。然而输入至中国,却认为这种说法为小乘佛教,另取阿赖耶识人性观,甚至认为狗子亦具佛性。于是大乘禅宗大行其道于震旦。随而有“酒色财气,不碍菩萨路”的放纵自由人生观。与此相对照,基督教教义虽含有乐观的成分,然而却以“望”(hope)为根基,而与“信”(faith)、“爱”(love)合称三主德。它仍以罪性人生观为出发点,致力于忏悔及磨炼励修,尽心爱主爱邻,而后可系希望于永生,人于天国。

谢扶雅还描述了罪在现实人生中的状态,他认为自己一生所接触的,多数都与罪性人生有关。幼时在乡下家中所受的邻里的欺压,县官对百姓的暴行,内战和世界大战期间突现的政治上的丑恶和社会上的阴影都说明着这种罪性的根深蒂固。他甚至断定中国伦理学说虽然颇为优卓,而实际道德却屡屡出现弊端,究其根本,就在于“中国固有的人生观太嫌平易,安分;既不愿正视兽性、罪性以谋适当的澄治与樊篱,另一方面亦可谓野心不大,灵感不高,动力不张,不敢奢望及企达无限及完全。”^①然而在谢扶雅看来,这种悠游自在,不足以应付太空时代的要求。人们应该承认自己罪性的同时,勇于创造向前。就像保罗所说的:“当我跪下祈祷的时候,渺小软弱。卑秽痛心,但当站起来,陡觉禀受大能。勇敢可战胜全世

^① 谢扶雅,《与“人生”编者谈“人生本位”》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第336页。

界”。^①

既然，人狂妄自大，背离上帝，具有不可避免的本性及道德上的罪性，那么做人就是要效法基督，进行悔罪的过程。

基督教之所以为基督教的特征，则在于它的救法集注于“道成肉身”的奥秘，即是，上帝化身为入，具体示范，而尤以受钉十字架这一崇壮行为达于最高潮。所以，简括地说，基督教无它，十架这一象征启示而已。上帝本身是不可能被钉死，但上帝化了肉身的耶稣。则集全人类之罪于一身，而亲承此大难，来代我们赎罪，显明上帝是一位全爱而又公义的神。所以道成肉身的主要解释，与其为上帝具体地对我们说“我爱你”这句“话”，……无宁是他启示我们以怎样为人之“道”，叫我们先自深切承认罪孽。效耶稣基督担起十字架的“轭”，以求与上帝复和。这样，我们做人的道理乃是一个悔罪忍苦的严肃历程，决不那样轻松像是只要你回答上帝一句，“主我知道你爱我，而我也愿意以同样的爱，爱你及你的家人”，而上帝听了这个答复之后，便立刻和你结婚，而你就变成上帝的新娘。^②

① 谢扶雅，《与“人生”编者谈“人生本位”》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第336页。

② 谢扶雅，《道成肉身的我见》，1964年，载《南华小住山房文集》（第四辑），第606-607页。



7、宣道学

基督教注重福音的传播,注重上帝之道的宣讲,这是不争的事实,那么在中国的具体境遇中,应如何表现宣道的特殊性呢?谢扶雅认为中国虽没有结合两希文化而产生的浩瀚绚烂的神学构制,但实践性的中国人却直觉地抱有“天人合一”的观念以及发挥着其圣灵修养的功夫,中国的儒学甚至可以称为中国固有的宣道学。儒学的许多特色决定了中国的宣道学的特征:一是对于“人”的弘扬,儒学不像犹太教那样,将注意力集中于上帝,而是置重于万物之灵的“人”。它强调人的可能性几乎是无可限量的,即强调人拥有“神的样式”(《创世记》1:26),在谢扶雅看来,基督教教会的存在固然是为了服事神,但更为了服事人;二是强调“教化”。儒学同样置重于宣教,但这个“教”并非指纯粹的宗教,而是一种“教化”。但儒家所追求的教育或教化含有深厚的宗教根底。《中庸》劈头便说“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”。所以儒学的教导对象,乃是秉有“天命”的人。儒家的宣道学要透过所有世人普遍受教,而完成为人之道,尽人道才能尽天之道。三是侧重于实践。儒学总以“道”为重心,而方法则是“以身作则”。中国有一句名言:“以言教者讼,以身教者从”。但西方则以传授知识为教育的主旨,而所致力者为教学法的研究。^①四是侧重陶养性灵,培育人格。孔门的课程是“依于仁,据于德,游于艺”(《论语·述而》),是“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而

^① 谢扶雅,《西方现代神学与中国固有思想》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第738页。

亲仁,行有余力,则以学文”(《论语·学而》)。教育的内容包含德行的践履,音乐的演奏,以至洒扫、应对、进退,……换言之,儒学所宣的道是“完人”的训练,也即是上通于天的启迪。孔子曾自白:“下学而上达,知我者其天乎!”(《论语·宪问》)

在谢扶雅看来,儒学对于道的宣讲正是地道的宗教教育,这种宣道学是一套中国固有的宣道学,它适合于中国的文化与境遇,对于中国本色教会的建立,与中华基督教神学的构成,都无疑会有很大的贡献。^① 谢扶雅的宗教教育思想就是在这种宣道学主张的基础上建立起来的。他曾于岭南大学、中山大学、金陵大学、东吴大学、湖南国立师范学院、广州华侨大学、崇基学院、香港浸会学院多所教育机构任教,教授过国文、哲学、教育学、伦理学、宗教学等课程,虽然他谈不上是有名的宗教教育家,但对于中国宗教教育现状的切身体会及其多年的教学生涯,使他对中国的宗教教育尤其是基督教教育有了更多的理解与感悟。而且综观谢扶雅的著述,我们也可以从中发现很多有启发意义的观点及洞见。比如他颇具新意地认为中国的文字里,“宗教”的“教”与“教育”的“教”是同一的。《中庸》一书的前三句是“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,这显示出“道”是指宗教本身,而“教”相应的便是宗教教育,由此可以看出中国的思想系统中是十分重视教育在宗教中的地位。而从中又可以看出中国本色教会完成的基本条件,尤其在于中国本色基督徒的养成与辈出。但在谢扶雅看来,这项任务也并非容易之事。

^① 谢扶雅,《宣道学、神学、与儒学》,载《谢扶雅晚年文录》,第100页。



就中国教会事业而论,其中尤以“充分的宗教教育,领袖的栽培”,为最重要而最根本之举,而这自非一朝一夕,更非在畸形的环境中所能跻于成功。^①

他曾经针对当时中国基督教教育的局势,撰写过《今后基督教教育应取的方针》、《对于“基督教教育与国民性”之各项意见》、《教会学校要关门吗?》等颇具影响力的文章,其中具有创见性的观点主要有如下几个方面:

首先,中国的基督教教育必须根据中国的现实作出革新。它不应该承袭一些西方传道士的做法,将基督教视为一种永久不变性的信仰,甚至认为圣经一点一画都不得更改。在他看来,宗教或教育都是为人面设,不是人为宗教或教育而设,所以随着现实环境的变迁,一切宗教教育的制度也势必随之而变迁。

在中国的基督教教育,如果承认自身是中国教育的一部分,而不是超教育的或超中国的,那么它也必受这“革新”的原则所支配。这样,不但从前的基督教教育传统方针,在今后必定扞格难行,便是近年所改订比较要算新的基督教教育方针,在今后也必有若干不尽适用之处了。^②

其次,基督教教育的内容主要在于人格的陶铸及现实的关注。谢扶雅认为中国的基督教教育不应该直接或间接地引诱学生读圣经、做礼拜、入教会、受洗礼,它的唯一宗旨在陶铸

① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第306页。

② 谢扶雅,《今后基督教教育应取的方针》,载《教育季刊》,第5卷第1期,1929年3月,第9页。

基督化人格。而所谓基督化的人格,如果用中国旧名词来诠释就是智、仁、勇;用西方流行语来说明,就是自由、平等、博爱。自由近乎勇,平等近乎智,博爱近乎仁。^①他甚至将基督化的人格作为当时民国立国的基础。

老实说,民国的“民”,若不是人人有人格,决不能建成真正巩固的民国。没有人格的民,如何能担任国家大事,如何配做皇帝?基督教教育的使命,要为训政时期的中国制造无量数的人格——尤其是基督教大爱的人格,以树宪政时期的基础。^②

那么,如何来养成基督化的人格呢?谢扶雅从他多年的教学体验出发,认为正如“心病还须心药医”,基督化的人格还得用基督化人格来陶铸。机器可以造物,但决不能造人;工具与方法可以造物,或可以影响人,但他决不能造人。组织、制度、习惯、风尚等等同样都可以对人产生很大的影响,却还不能说可以造人。人只能由人去造,人格只能由人格去养成。基督教教育要真想完成那陶铸基督化人格的伟大工作,教育当局本身不可不自己具备基督化的人格,校长教职员不可不努力尽力勉为基督化人格。只有如此,学生的人格才会得以感化。

基督教教育除了关注人格的养成外,还不能忽略“民生”问题。解决民生问题,不用说要依赖于科学的教育。但若只

^① 谢扶雅,《今后基督教教育应取的方针》,载《教育季刊》,第5卷第1期,1929年3月,第11页。

^② 同上,第13页。



有科学的工具而没有爱的精神,还是不能将民生的根本问题完满解决。中国落后的生产,衣食住行的艰窘,迫切需要物质文明的救济。基督的爱,并不能空讲精神,忽视物质。耶稣说:“我就是生命的粮,到我这里来的,必定不饥”(《约翰福音》6:35)。“爱可以完成物质而非毁灭物质,爱可以充实科学而非奚落科学;这便是基督教教育今后所当发挥的信条,……”^①

再次,谢扶雅认为基督教教育不应依赖于任何外在的形式。既然如前所述,基督教教育侧重的是人格的教育。那么任何外在的制度和形式就显得不那么重要。针对许多宗教教育者抱怨当局限定教会学校各项宗教活动的做法,谢扶雅发表了《对于“基督教教育与国民性”之各项意见》及《教会学校要关门吗?》等文章,认为宗教的教育不应该依赖于任何形式。宗教是灵性之火,火以火传,内燃而外耀。我们要传播基督教的真理,必须用内心之火,去燃他人内心之火,而不能依靠任何课程及集会。^② 因为当今的宗教教育概念已经大有变迁。从前所谓宗教教育是课程中心制,以圣经为教材,以礼拜堂为实验室;现代的新的宗教教育,是人格中心制,以生活为教材,以现实社会为实验室。教会学校如果墨守旧章,只知道在课程中心制度之下实施宗教教育,那么,政府的规程一来,自然只好束手停办。然而宗教决不是课程,决不是衣钵,决不是一

^① 谢扶雅,《今后基督教教育应取的方针》,载《教育季刊》,第5卷第1期,1929年3月,第12页。

^② 谢扶雅,《对于“基督教教育与国性”之各项意见》,载《教育季刊》,第6卷第3期,1930年9月,第64页。

方用嘴讲一方用耳听就可以成功的。宗教是实地生活,我们应当把耶稣的上帝从我们自身在现实社会的生活上清清楚楚地表现出来,叫人们看见上帝的光荣在混浊的社会里。另外,谢扶雅认为耶稣本人便是个伟大的宗教教育家,他对于门徒的实地生活,留下一一种极好的宗教教育法给我们。

原来他的宗教教育,不靠黑板粉笔,不靠书本课程,也不靠耳提面命。他没有固定的校址与设备,更没有半张授课时间表。他的惟一秘诀,是“以身作则”。他亲自撩起衫袖,蹲下来为门徒洗足,却没有指手画脚地发挥其“非以役人乃役于人”的讲义。老实说:基督教是最直截了当的宗教,虽鄙夫村妪都可以实行。啰嗦的教义原是多事。为满足人类的求知欲,始有说明及解释,但重要的目的是在实行。“爱”非实行不可,尽讲是不兑现的支票!①

晚年的谢扶雅还曾大力倡导基督教教育必须与国学教育结合起来。此时他所写的一些论文及为中国神学院所撰写的讲义中,还多次提到基督教的教育不能与国学的教育相脱离,只有对于两者甚深的理解与掌握,才有可能创立真正的中国本色的基督教。他曾经举例说在西方的神学院课程中,柏拉图的对话集是必修的。它是柏拉图主要叙述他老师苏格拉底的言行的著作,正如我国的《论语》和《孟子》中有一部分是记载孔子的讲话和描状他的人格一样。谢扶雅认为中国的神学

① 参阅谢扶雅,《教会学校要关门吗?》,载《教育季刊》,第6卷第4期,1930年12月,页码缺。



院课程中,《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》也有研习一过的必要。^① 这倒不是说四书五经与福音书有同等宗教价值,而是因为在他看来,我们若欲达成“中华归主”的目的,则不可不至少对这有数千年历史的儒家思想加以深刻的了解。^② 因此,谢扶雅建议道:一般神学院的主要课程应该除圣经神学、系统神学和实践神学三大门类外,还必须加设相当的国学课程。尤其是从基督教观点来研究、探讨、乃至融摄中国精神遗产于其中,而同时也可能补益和成全中国固有传统。谢扶雅在1971年出版的《基督教与中国思想》这部著作可以说是一部很好地将基督教信仰与国学结合起来的教材。在这部著作中,谢扶雅不是单独来谈论“基督教”和“中国思想”,而是着力于两者的“关系”,一方面,从基督教的观点来搜辑述评中国思想,另一方面从中国思想的配景来斟酌处理基督教这个大题目。

所谓从中国思想的配景,乃是意味着本书作者,作为一个中国人,一个中国平信徒,来考察所谓基督教,究是一个怎么样的宗教,它的本质是什么,它从发源而流经若干地域又附带来了一些什么。至于“中国思想”这一部分,一般大学课程里有中国文化史、中国哲学史、中国伦理思想、文艺思潮等等。我们这里篇幅有限,本学科时数所拘,自无余裕罗列铺排;惟有从基督教的观点,采取其有某些宗教涵义

① 谢扶雅,《福音书与论语》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第261页。

② 同上,第261-262页。

者,撮述其梗概,顺及其与基督教信仰,基督教伦理,基督教象征的比较,因而抉出基督教可以补益它的地方。^①

四、“中和神学”

“中”与“和”这两个范畴在谢扶雅 20 世纪 60 年代的神学思想中处于核心地位,这一方面和他此时已经脱离从西方视阈建构其思想的立场,转而采用一种中西文化对比综合的神学诠释立场相关;另一方面,也和谢扶雅建构中国本色神学的努力尝试分不开。已过古稀之年的谢扶雅,经过几十年的沉思,终于寻找到建构中国本色神学的一个切入点,这得益于他对《易经》的深入研究与领悟,尤其是其中有关“中”、“和”的界说更是让他豁然开朗。自从 20 世纪 60 年代开始,谢扶雅在他的著述中,开始大力推荐他的“中和神学”理念。对此,他在百岁时所写的回忆录中说,他在 60 年代后反复比较中西哲学思想,力主融会贯通,继承创新,因而力倡“新唯中论”,而这里所提到的“新唯中论”恰恰是他“中和神学”思想的基础。^②

1、谢扶雅早期的“中和”理论

细心的读者都会发现,虽然谢扶雅在 20 世纪 60 年代之前没有将“中、和”理念置于他思想的核心地位,但他对于“中、

^① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第 6-7 页。

^② 谢扶雅,《自辫子至电子——谢扶雅百年生平纪略》,第 102-103 页。



和”的相关特征、属性已多有论及。他之后的“中和神学”思想恰恰发源于这些早期对于“中、和”的认识,比如,谢扶雅在此之前,经常用“中和”来形容一件事物或事情不偏不倚的状态,同时他也将“中和”作为儒家思想乃至中国文化的根本特征之一,他甚至在《中国应有的基督教》一文中认为中国的基督教除具有伦理性、入世性这两个特征外,也应该具有“中和性”,因为中国的民族性是宽容的、善于调和的、不偏不倚的、不走极端的。中国民族富于中和性,有很长的历史。

中国人因为善用这不“太过”不“不及”的“中和性”,所以对于任何事物,都能够调和和宽容。因居于中,则前后左右上下都能顾到,而免发生什么冲突。若备于此端则必不能见彼端,苟居于左角则必不能见到右角,苟如此就不免发生许多不理解和冲突的事情了。西洋人很羡慕我们中国人的和平性。而不知道其所以得到这种和平性的根由。我们中国人之所以富于和平性,就是由于中庸之道。

此外,在谢扶雅的“中和”思想中的一个很重要的特性,即相互对待主义,在他 20 世纪 40 年代后期的文章中就多有涉及,比如在《个我道德、家族道德、与神国道德》、《恢复固有道德之我见》中,谢扶雅认为中国古代作为一个农业社会,其社会理想全系于“种族系衍”的目的,因此中国的伦常关系应该特别以“夫妇”为重心,这才出现所谓“君子之道造端乎夫妇”(《中庸》)的说法。他甚至求助于中国的原始图画文字作为他的佐证,他认为中国最原始的文字就是(男性)“——”和(女

性)“— —”,以后就有八卦,复重为六十四卦。而中国的“中”字就是两个原始图画文字的结合,象征着两性的交媾,因而,中国文化中的“中”作为种族繁衍的象征是社会团结(solidarity)和天下治平的至宝。所以,谢扶雅颇有创意地主张男女交和是原始汉族的最高道德理想。直到后来,乃用最体面的、亦最玄学的说法,作为“天地细缊,万物化生”的根本。基于这种看法,他认为中国传统文化的“五伦”(父子、兄弟、夫妇、朋友、君臣)以至一切的伦常实际上都是由夫妇一伦出发的。夫妇交媾的结果,生出亲子关系、兄弟关系、家族关系。朋友一伦由兄弟推出,君臣一伦由父子转成。最终“一切人和人的关系,乃至个人对团体,团体对团体的关系,皆受家族道德底支配。而家族道德底根源,又无非是夫妇道德而已。”^①中国这种以夫妇相互对待为核心的家族性的道德不但是中国伦理的本质,也是中国一般文化最显著的特征。甚至先儒所讲的“齐家”乃至治国平天下的大道理,都离不开这种相互对待主义。

同时,谢扶雅也认为这种交待主义的思想范畴,虽然跟农业经济的家族社会有着密切关系,但却不会随着家族制度和农业生产方式的变更而变化,更不会随其消失而湮没。“因为交待主义不但有其社会的依据,更有其生物的和心理的根源。交待主义立基于人性中的偶性,男女相需相应的和调,更立基于人格中应有的一种温柔敦厚的‘人情’。这个人情,……不

^① 谢扶雅,《恢复固有道德之我见(上)——新中国伦理建设刍议之三》,载《天风》,第63期,第9页。



是原始的粗率的感情或爱情,乃是经过相当陶镕的,发而皆中节的,无过或不及的,中国儒家所独能体会的,那种恰到好处的情绪。”^①

在20世纪40年代谢扶雅撰写的《孔道对于基督教的贡献》这篇文章中,其中不但同样阐述了以“夫妇”一伦作为基础而衍生其他诸伦的主张,而且极力推崇孔子有关“仁”的学说。因为在他看来,孔子的“仁”字,表示的就是一种中庸之道。之所以如此说,谢扶雅举了两点理由:第一,孔子由“人也”来解说“仁”,由此可见仁是属于自然主义的范畴。人有欲望,要寻求自我满足与自我保存,所以仁因而也是自我性的,它无须损己以利人从而走上禁欲的迷途。第二,仁既然是“人”,人是需要相互倚依,不容有我无你,有你无他的。“仁”虽“由己”,同时亦需“克己”,“克己复礼”才能“为仁”(《论语·颜渊》)。针对此,孔子有两条诫命,消极地说是“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公》);积极地说是“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)。所以,在谢扶雅看来“孔道包含着一种辩证的真理。它要求自我满足,而亦竭力为人着想;它要求‘达欲’,而亦强调社会秩序;它要立己,而亦立人。这样,仁是‘创造的综合’”^②,是极高明的中庸之道。在谈到孔道对于基督教的贡献时,谢扶雅谈到了三点,而这三点无不与他之后所强调的“中和”的属性相关:(1)交互性(Mutuality)。父对子而慈,

^① 谢扶雅,《恢复固有道德之我见(上)——新中国伦理建设刍议之三》,载《天风》,第63期,第9页。

^② 谢扶雅,《孔道对于基督教的贡献》,载《基督教丛刊》,第22期,1948年6月,第86页。

子对父而孝,夫对妇而义,妇对夫而贞,“人间终是相互对待,断没有某一方是绝对权威的。”^① 相互对待的人性不必假手于无从证明的任何假定,而直接自明,昭然事实。而基督教却一切从“神性”出发,而神是信仰上的一个设定。(2)中庸。中庸是因时、因地、因人、因情境而动变适应,决非机械的对分,亦不是调停的妥协。无论就个人的修养而言,或就社会的演化而言,中庸是在刻刻革新创进之中的,所以孔子特称“时中”,表示不断的调整方向,革故鼎新,无时或息。(3)包容的精神。基督教因主张绝对一神而排斥其他神祇,甚至不许怀任何其他最高理想,表面上十分激进,甚至常招致反动。但孔道讲究“道”是“并行而不相悖”的。

谢扶雅在 20 世纪 60 年代前,有关“中庸”、对待主义的阐述,虽然颇有创见和深度,但也只是他“中和神学”的早期端倪和片断,在 60 年代之后,谢扶雅在《西方现代神学与中国固有思想》、《中国三教的共同本质》、《“中和”与“诚”新释——中华基督教神学的哲学基础》、《中华基督教神学的几个原则》、《忠恕与最大诫命》、《我的一些未成熟的神学思想》等文章中对于他的“中和神学”进行了系统阐释和倡导,这种努力首先是从他对于“中”、“和”的阐发开始的。

2、何谓“中”、“和”？

如前所述,谢扶雅早在 20 世纪 40 年代就曾从辞源学的角度,考察了“中”的来源,他在多年之后的著述中对此进行了

^① 谢扶雅,《孔道对于基督教的贡献》,载《基督教丛刊》,第 22 期,1948 年 6 月,第 87 页。



更为深入的分析,他认为易经中有乾(—)、坤(— —)两卦,事实上这两卦的符号,可能远在旧石器时代的庖牺氏时就已经绘就。《易经·系辞传》就载有:“古者庖牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦。以通神明之德,以类万物之情。”庖牺从天上的日月昼夜,地上的山川陵谷,自己和别人身上的两性器官,以及牛羊禽兽的雌雄牝牡,他很容易观察到“阴”、“阳”两面的相反相成。如若将两个符号垂直重叠就产生“- | -”这个符号,之后又由“- | -”而演化为 ϕ (中)^①,而这两个符号又是最初的男女性别的象征,之后又抽象为阴阳观念,而男女相和产生后代,阴阳相合化生万物。于是,“中”便成为中国农业家族社会特有的产物,宇宙的发生和开展也系乎这个“中”。这才有了“天地氤氲,万物化生”、“一刚一柔,乾坤定矣”、“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子……”、“天地之大德曰生”、“生生之谓易”(俱见《易传》)等说法,甚至论到个人的修养工夫更是有“君子之道,造端于夫妇”的佐证。

同时,谢扶雅认为“中”的理想在之后的历史发展中,得到进一步抽象、发展,在思孟一系中加以哲理化,当《论语》最后一篇谈到关于尧舜禹三朝“禅让”制与天命的关系时,有这样的记载:“尧曰:‘咨尔舜,天之历数在尔躬,允执厥中;四海困穷,天禄永终……舜亦以命禹。’”之后“允执厥中”的思想又出

^① 谢扶雅,《基督教与中国艺术》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第168页。

现于《中庸》(礼记第三十一篇)卷中:“舜其大知也欤!……执其两端,用其中于民:其斯之谓舜乎”,此外,在《尚书》亦载有“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”这样的表述,进而由秦汉之际受了诸子百家思想影响的儒者而至受佛学真空妙有、“一多互摄”示唆的新儒家,都充分合流于中道的潮流。从这些表述中我们可以看出“中”道合于“天道”,而亦为“人道”。^①

另外,联系到中国文化的特征,谢扶雅认为西方哲学本乎两希(希腊系和希伯来系),因而发生唯物论对唯心论,实在论对观念论,个体主义对集体主义的背驰与争霸,西方人是“为知识而知识”的民族,尚理论、擅辩论、爱彻底、不妥协,所以学说每每都趋于极端。而中国的固有思想却是从容的中道,“我们一方面不专鹜生疏的理论,另一方面也不陶醉于神秘的会通”^②,中国文化并不否认有倾向性思想的存在,但却掌握着这两个极端,避免太过或不及,而采“用”综合及折中的“中”道。因此谢扶雅一向将中国的哲学和文化称为“唯中论”(Neutralism)^③。这种唯中论“秉着‘一在多中,多在一中’(One in many, many in one)的圭臬,来昭告天下,大之如世界政府与各地区政治之交互和调,小之如一街坊、一村落中合作社与社

^① 参阅谢扶雅,《西方现代神学与中国固有思想》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第736-737页;谢扶雅,《中国三教的共同本质》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第65页。

^② 谢扶雅,《西方现代神学与中国固有思想》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第736页。

^③ 谢扶雅,《中国三教的共同本质》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第65页。



员之互助共济,乃至宇宙哲学中时(乾)空(坤)之相倚,阳电子与阴电子之交动;以及宇宙宝塔最高层‘超神’(Transcendent God)与‘内神’(Immemane God)之和合无间,皆无不能由中道的圆融而得解决,所谓:‘道并行而不相悖,万物并育而不相害,小德川流,大德敦化,此天地之所以为大也。’”^①

通过以上分析,谢扶雅为“中”作出了以下总结:中是“无过无不及”,即所谓“不偏之谓中”,“中”避免极端的偏差,而采用其间精微的中道;中是交互依存,相互对待。《中庸》作者追述孔子的话时说:“君子之中庸也,君子而时中。”“中”绝不是呆板、机械、固定的、独断的教条而是随时随地随机遇而变通而活用的。特别是它善于利用最大的极端而予以中和,折中及综合,使中道扩大其幅度,深远其指标。

谈完“中”,谢扶雅认为,人们还不得不论到“和”,在他看来,“中”与“和”是同义词,《中庸》首章在称“中也者,天下之大本”之后,接着便说“和也者,天下之达道”,并解释喜怒哀乐“发而皆中节谓之和”,由此可见,中是就本体来讲,而和是就历程来说的。谢扶雅同样从辞源上对“和”进行了解析,“和”字从“禾”从“口”,是个形声字,也是会意字“禾”稻可“口”。但“和”的原意只是表示“适合”,即所谓“和合”、“和谐”,它与从“女”从“子”的“好”字为同义字,最初的“好”或“和”都意味着男女夫妇的配合,以后逐渐演进为“善”或“美”的代用,之后出现和谐的引申。谢扶雅举《论语》中的“礼之用,和为贵,先王之道斯为美,小大由之”(《论语·学而》)来说明“和”的意蕴。

① 谢扶雅,《新中国建基四大原则》,载《谢扶雅晚年文录》,第31-32页。

在其中表明孔子不主张将传统的周“礼”没落为形式主义,变成僵滞呆板的虚礼浮文,所以提出“和”的鲜活流通精神来作为礼仪的运用。而且孔子还把“和”字跟“同”字对立起来,表示君子与小人的主要区别。“君子和而不同,小人同而不和”(《论语·子路》)。“同”是千篇一律,“和”则表明“一在多中,多在一中的综合”。“和”是创造的,“同”是机械的。

总之,谢扶雅认为《中庸》作者拈取了“未发”的“中”作为“玄牝”,作为本体,而同时取鲜活流通而创造综合的“和”字来描摹世界的历程、产生,并用“发而皆中节”来下“和”的界说。“中”是静态,“和”是动态。“中”与“和”不但是中国文化的根本特征,同时也是诠释中国文化的根本,更是中国文化的本体及其展开。^①这正是所谓“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者天下之大本也;和也者天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”(《中庸》)

3、“中和”思想对基督教信仰的贡献

谢扶雅在他的神学思想中,极力主张用中国文化诠释基督教信仰,建构中国的本色神学。“中和”既然是其哲学思想中的核心概念,甚至他还将自己的哲学称为唯中论(英译为 Chungism 或 Interdependentism),那么这种有关“中和”的哲学理念对作为基督徒的谢扶雅诠释基督教信仰有什么效献呢?

(1)“中和”对中华基督教神学的影响

谢扶雅认为,基督教要想在中国立足、传播,必须要合子

^① 参阅谢扶雅,《“中和”与“诚”新释——中华基督教神学的哲学基础》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第116-117页。



中道。他在《中国三教的共同本质》中,对于中国的儒、释、道三教进行了——考察,认为他们都基于“中”这一概念。其中,强调“中也者,天下之大本”、“从容中道,圣人也”的儒家思想自不必说,他所主张的交互伦常、不偏不倚的社会哲学和政治哲学、“人”与“天”间的交互对待可谓中道思想之典范。同样,道教仍出自“中”的交互概念,比如老聃等原始道家,虽多为隐君子,但仍觉得五伦之中,朋友一伦足以维系人类社会,而朋友体现的正是人与人之间,人与超自然之间的相互对待关系;到了庄子,道便以泛神的观念加以详尽阐明:“所谓‘道’,……无所不在。……在蝼蚁,……在稊稗,……在瓦甓,……在尿溺。……汝唯莫必无乎逃物,至道若是,大言亦然,周、遍、咸三者异名同实,其指一也”(《庄子·知北游》)。这样,道(神)既无所不在,我们便随时随地可与之交通,并可与之同化。受佛教影响后的道教哲学,使最后本体的“道”化为“太极”与“无极”的交互依存。所以,道教绝非一元论,而仍是中国特有的二元交互论。无论原始的道教,还是后世发展的道教,就像《道德经》(第五章)中早已经阐明的:“天地之间,其犹橐籥乎;虚而不屈(即无极),动而愈出(即太极),多言无穷,不如守‘中’”,所以与儒教是人文的二元交互论比较起来,道教是玄学的二元交互论。

在谈到佛教与儒道两家的共同本质时,谢扶雅认为印度的原始佛教是小乘的,注重戒律,重冥修及出世。但后来马鸣龙树之徒,将之发展为大乘。而大乘之学又分为重“慧”与重“定”两条路线。中国新儒家,如程朱一派即受慧学的影响而建立“理”与“气”交互的宇宙观;陆王一派即受定学的影响而

造成那通体昭明灵觉的“良知”(心)与天地万物人伦交相贯通的心学体系。“所以中国历代的哲学始终是彻头彻脑的唯中论。随而,中国的佛教亦不能不为‘非空’与‘非有’交互依存的唯中教。”^① 比如禅宗承认涅槃的胜境,但不认为涅槃渺在彼岸,它即在我们这个尘世中。虽然涅槃的译意是“圆寂”,但中国人从“天行健”的观点,把印度佛教的理想境界——寂灭,跟自己传统的“君子以自强不息”(《易·乾卦》)调和起来。于是说动中有静,静中有动,密切依存。所有南北朝的佛教学者,多以“即色即空”、“非空非有”的辩证交互关系来说明大千世界,把人间天上,彼岸及此世的两概论结合起来。

综上所述,谢扶雅认为既然中国儒道以及外来的佛教都以“中道”为共同本质,那么,将来的中华基督教神学也不妨用此“中道”来阐明。基督教中“欲保存生命,必丧失生命;但为我(神)丧失其生命,必将获得生命”的“逆论”(Paradox)关系能否即与中国式相反相成的阴阳交互论相通,这在谢扶雅看来是亟待人们去研究的。对此他提出这样一个假设:

中国人应当学习“跟基督走”的一条新道路,而这路子该是“钉十字架”与“复活”的相反相成。我们能否附会“钉十字架”为“阴”,而“复活”为“阳”呢?

谢扶雅甚至倡言,既然中国人能对佛教造出这种“一切即一,一即一切”的华严宗,为何不能对基督教造出“合外内之道”的中华基督教,基督教在罗马,曾成立了罗马天主教会,在

^① 谢扶雅,《中国三教的共同本质》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第73-74页。



东罗马,又曾成立了希腊东正教会,在德国及北欧,传播了路德宗,在不列颠,产出了安立甘宗;而且各地能从加尔文思想衍生了长老宗,从卫斯理思想衍生了卫理家,则在中华土壤中又何不可结成“中和宗”的佳果呢?^①

(2) 中和神学概要

谢扶雅并没有仅仅停留于对“中和”与基督教间关系层面的探讨上,他试图亲手来酿造这一“中和宗”的佳果(在很多场合,他又将此称为“中和神学”)。当然,他的这种尝试并没有形成一个体系,而仅仅停留于上帝论(即他所谓的系统神学的本体论)一个方面,但足以给中华基督教神学的其他领域予以参考。

他首先对西方思想中的上帝观念进行了分析,并发现西方中古教父们都喜欢将上帝称为“Passionlessness”(不动情)。上帝不是无情,却不动情。他还引用了20世纪初叶天主教思想家许革勒(Friedrich Von Hugel)的观点,将上帝视为无限的不可了解的(Indefinitely in-comprehensible)。上帝在这方面的特征可以被诠释为“上帝在其本身”,“上帝在其本身”是不可能为我们受造物所能设想于万一的。

我们可从上帝所创造出来的大自然,湖光山色,天边飞鸟,田间的百合花,而管窥上帝的善与美,更从信心而推定道成肉身的耶稣基督是完全显现了上帝的作为。尽管如此,上帝在其本身毕竟如何,我们

^① 谢扶雅,《西方现代神学与中国固有思想》,载《谢扶雅晚年文录》,第108页。

无从知道。^①

而在谢扶雅看来,“上帝在其本身”恰可以用中庸作者采取的“中”的理念来类比和诠释,因为人生“喜怒哀乐之未发”的纯粹经验恰好可以用来处理上帝在其本身的状态。这样,所谓“中也者天下之大本”这一命题,如果拿来为神学描摹“内在的神性”(the Intrinsic Deity)是再恰当不过了。

在神学中的上帝本来无所欲求,但他免不了要创造天地万物。上帝的全部创造,与上帝在其本身,是一而二,二而一的。上帝的创造行为,谢扶雅将他称为“上帝为其本身”,“上帝为其本身”可以用《中庸》作者所用“发而皆中节”一语来道破,而“发而皆中节”的状态,《中庸》篇作者将它称之为“和”。这个“和”字也有平声去声的不同读法。平声的“和”是意味着历程全部的和谐;去声的“和”则是指一步一步,一级一级动作进行的顺适。这就表示:上帝不但创造活动与他在本身并无二致,而上帝的每一创造的旨意又与他整个旨意相调和而“中节”。谢扶雅在用“和”对应“上帝为其本身”以及“中”对应“上帝在其本身”之后,还用中国理学中所常说的“动静一如”来形容这种本体即在历程之中,历程亦即具有本体的状态。他套取邵雍的“一动一静交,而天地之道尽之矣”(《观物内篇》)的口吻宣称:“一静一动交而神之道尽之矣。”^②

由于这部分内容我们在本章第三节“谢扶雅神学体系维

① 谢扶雅,《“中和”与“诚”新释——中华基督教神学的哲学基础》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第115页。

② 谢扶雅,《我的一些未成熟的神学思想》,载《谢扶雅晚年文录》,第116页。



形”中已经有所介绍,这里就不再论述了。总之,建立在“中和”基础上的有关上帝的神学在谢扶雅看来是采撷西方德法神学派与英美派的优点,而“执其两,用于中”的。蒂利希(Paul Tillich)所主张的“上帝就是存在 God is Being”原是“我是本然永然的”(《出埃及记》1:14)的翻版,因而他被屠于存在主义(Existentialism)之列。另一方而英美的过程神学则受着另一极端的实证经验主义(Positive Empiricism)的影响。而中和神学则是折中于上述两派之间,而归于我神州的老根子——“中”之上的。^①

在以上这些用中国传统文化诠释基督教信仰的尝试的基础上,谢扶雅对于中华基督教神学产生的必然性也作出了乐观的预测,他认为:

用中国哲学上几个专辞“动”、“静”、“体”、“用”的说法,我们不妨描述基督教上帝的本体是“静”和“体”的方面,而神的创造是“动”和“用”的方面。所谓“基督教神学”亦可以说是上帝的作“用”之一,是上帝“用”着人理智的器皿来观照他,阐明他的成果。而颂赞诗歌即是上帝“用”着人的情感和口舌赞扬他了。而万物之灵的人,既然有东方人、有西方人、有中国人,有罗马人,有摩西,有孔子,有苏格拉底,有王阳明和圣奥古斯丁,则自然就有东方教父神学,拉丁教父神学,圣多默神学,加尔文神学。那么,中国

^① 谢扶雅,《我的一些未成熟的神学思想》,载《谢扶雅晚年文录》,第120页。

虔诚基督徒所观照而阐明的上帝,必然产生“中华基督教神学”是毫不容置疑的。^①

他同时也认为基督教本色化“不是指那些肤浅的表面同一化,却是意味着一些想法和做法须顺着中国民族基本性格及时代精神面作肆应。本色化不是东施效颦的嫫母,而是本身内在美的养成。”^② 基督教中国本色化,并不能像唐代的景教那样,拿佛语和佛义来传译基督的教理,更不是使耶稣基督中国圣人化,而是要有真正掌握本国传统的中国人,学作耶稣基督的真正门徒,而不是模仿西洋基督教而作一个洋化基督徒。中国有自己优良的文化传统,中国基督徒应该研究及熟念本国的文化,依照耶稣“我来不是要废掉律法,而是要成全它”的态度来表彰信仰。另外,在此过程中我们不必担心中国思想将会拒绝或贬低基督教,将会破坏或说走基督教的正统信仰。反之,耶稣基督必要成全中国“人中心”的文化乃至“人天交互”的观念。他必要于“道路”之外,丰富中国思想的“真理”,赐给中国民族以永活的“生命”。就此,他反问道:“西方既曾经借过苏格拉底的讽刺来作‘神的讽刺’,借过柏拉图和新柏拉图的二元世界来陪衬‘上帝之城’(圣奥古斯丁的神学),借过亚里士多德的哲学体系来作天使博士圣多默‘神学总论’巨构的阶梯,中国信徒为什么不可也借孔墨老庄,程朱陆王的词意来进窥耶稣基督的教训呢?”^③

① 谢扶雅,《中华基督教神学的几个原则》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第238页。

② 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第304页。

③ 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第64-65页。



第六章 基督教“成全” 中国文化

刚从美国进修回国的谢扶雅,发表了一系列有关中国文化与基督教信仰之间关系的文章。此时因受到西方哲学及神学的熏陶较深,因而他更多的是从基督教对于中国文化的单方面成全与改造上来看待两者之间关系,而较少谈论中国文化在此过程中的作用。比如在《基督教新思潮与中国民族根本思想》一文中,他从耶稣的中心思想、耶稣的积极精神、耶稣的完备人范对中国民族固有思想的贡献方面来谈论基督教对于中国文化的改造,而几乎较少谈论中国固有思想中的有价值因素。^①但随着他对于当时国内基督教发展状况的了解及对基督教本色化任务的紧迫性的体悟,他的思想也随之发生了一些转变。在阅读完理查·尼布尔的《基督与文化》(Richard Niebuhr: *Christ and Culture*)一书后,他评论道,在尼布尔所列举的历代教会对基督与文化关系的五种类型中,“反乎文化”

^① 谢扶雅,《基督教新思潮与中国民族根本思想》,载张西平、卓新平主编:《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,第47-52页。

跟“属乎文化”走了两个极端；“超乎文化”跟“颀颀文化”也具有两极的倾向，唯有“改造文化”可以说是一种综合的折中，颇合乎中国的传统文化观念。^①

谢先生深受中国传统文化熏陶，同时基督教又是他个人认信的根基，于是他在运用中国文化诠释其信仰的同时，也免不了用自己的信仰来框定他所熟习的中国文化传统。与赵紫宸一样，谢扶雅在用中国文化表现基督教信仰方面，将中国文化置于重要位置，但中国文化决不可替代基督教信仰，其中可以替代的只是基督教信仰受西方文化及社会处境影响所表现出来的外部形式，而从根本上说基督教信仰具有更高的文本地位，它可以“成全”中国文化。谢扶雅认为这种“成全”不但符合基督教的教义而且对于中国文化来说也是十分必要的。

一、“成全”的可行性及必要性

首先，谢扶雅认为基督教信仰“成全”中国文化是完全可行的，这既来自于福音的普世性，也来自于基督教对犹太文化的成全而非毁坏的范例。他指出基督并无意废掉世界上任何宗教，而毋宁要“完成”它们，当然条件是要它们也具有“律法”的实质基础。律法的广义，按照保罗的说法就是“外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法：这是显出律法的功用刻在他们的心里，他们是非之心同作

^① 谢扶雅，《巨流点滴》，第250页。



见证。”(《罗马书》2:14-15)所以,弥赛亚的降世不单是来拯救犹太人,也来拯救外邦人,不单是要复兴以色列国,也是复兴世上任何民族。在这种意义上,耶稣基督的宗教是把典型的民族宗教——犹太教,扩大为一个世界性的宗教。^①另外,在谢扶雅看来基督是成全而非毁坏犹太文化的。在《马太福音》第五章第十七节里耶稣自己宣称:“莫想我来要废掉律法和先知;我来不是要废掉,乃是要成全。”耶稣当年正是以这种态度对待犹太故国文化的。他心目中对犹太文化的“成全”(to fulfill)不外乎爱神、爱人如己,这是所有诫命的总纲。因为在他看来犹太教虽敬畏“神”,却没有到“爱”神的高度,因而也不能爱人如己。由此谢先生认为我们可以推知:基督教对于中国文化的态度也是“不要加以毁坏……而是要加以成全”。^②

其次,谢扶雅认为基督教信仰“成全”中国传统文化不但是可行的,也是十分必要的。这种必要性来自以下两个方面的因素:一方面,它能为中国文化提供一种真宗教的精神。中

① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第25页。就此,谢先生还有很多类似的表述,比如:“耶稣基督是代表一个完全的神性与一个完全的人性两相结合的妙身。但完全的人性未必意味着完全的人间知识,拿撒勒人的耶稣,那时不可能说出‘我来也是要成企业东中国的仁义道德及其优良传统’的话。但是显然地,教主的福音,慈悲上帝的恩典,不单单覆盖着以色列人,也必定普遍关顾全世界人类,包括中华民族在内。太阳普照好人和歹人,甘霖降给义人和不义的人(《马太福音》5:45)。优秀和勤勉忍耐的中华民族是配受教主的仁泽的。中国五千年优良的传统文化是值得基督福音予以成全的。”(谢扶雅,《基督教与中国思想》,自序第1页。)

② 谢扶雅,《“中华基督教”初论》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第223页。

国固然缺乏科学的精神及民主的政治,但从根基上来说,中国最弱的一环,是一种“真宗教的信仰”。纵观中国近百年来历史,群众常处于水深火热之中,表现出“人穷则呼天,疾痛则呼父母”的主观诉求,不幸主观的焦渴需求,得不到客观的杨枝甘露,见鸩酒而急饮之,见浊水亦趋饮之,而一种真正的宗教信仰才是素习伦常之道的中国人真正实践其道德的根基。就此,谢先生指出:

我绝不是赞美西方的月亮比中国的还亮的人,不过世界今日已属比邻,学术的竞赛不是可讲人情的。“模仿”太不成器,“墨守”无以自存。如欲立国于世界文化之林,当然非大量吸收别人优点,融化贯通而作“创造”不可。今日差不多人人已在说,中国缺乏科学和民主政治;其实中国最弱的一环,还是真宗教的信仰。而这种信仰才是实践道德的根基。^①

另一方面,谢扶雅认为这种“成全”的努力可以有效地弥补基督教信仰与中国文化关系上的两种极端倾向。以往在基督教与中国文化的关系上,人们往往趋于两个极端,一些西差会和传教士不尊重、不重视中国文化,他们经常以自己的民族优越感自命,来拯救中国人出于罪孽——穷、弱、愚、私。事实上,基督教“成全”中国文化,并不代表其取代中国文化。另一方面,有许多颇具中国文化根底的基督徒,为了迎合中国人心理而主张中国圣贤教训也是基督教教义,如能把中国圣贤教

^① 谢扶雅,《读唐君毅先生论“三祭”感言》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第215页。



训实践起来,就是最好的基督教徒。他们甚至附和中国学者的天人合一说,以为中国思想就是从“人”的角度看过去,而基督教则是从“天”那一头看过来,两头都看得通。谢扶雅认为:

殊不知由人看天,跟由天看人毕竟大不相同。康德从人的实践理性可以窥测宇宙本体,但宇宙本体之大全究不即等于人的实践理性。“中华基督教”所要努力的,并不是单用中国文化来诠释基督教,乃是要用基督教来“完成”中国文化。^①

二、“成全”举要

既然,基督教信仰在“完成”中国传统文化方面既必要,也具有可行性,那么具体来说,这种“完成”表现在哪些方面呢?笔者将从信的观念、他世思想、超越的人格性、教法上的成全、人权思想、艺术上的成全等几个方面对此作出阐述:

1、信的观念

谢扶雅十分叹服圣经的汉译者用我们惯用的“道”字来意译“逻各斯”这个词(logos, verbum, word),但是人们还必须注意到这“道”之所以能够成为、而且必须成为“肉身”来显示神“充充满满的恩典”,则属于“信”的范畴,而这是中华民族所缺乏的。中国儒家的逻辑是“正名”。“名不正,则言不顺,言不

^① 谢扶雅,《“中华基督教”初论》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第223页。

顺,则事不成”(《论语·子路》)。孔子答齐景公问治国之道时说“君君臣臣,父父子子”(《论语·颜渊》)。头一个“君”字、“父”字、“臣”字、“子”字,是他们的“名”,后一个“君”、“父”、“臣”、“子”是他们的“分”。名是实然(to be),分是“应然”(ought to be)。这意思是:为君者“应”行君“道”,为父者“应”行父“道”,……中国人以“应行”去解析“道”,而从不以“神充满的恩典”去说明圣道。但我们应当知道:“应行”只是“道”的固然,而尚非“道”的超绝。然而基督教的圣名和圣道,是要透过耶稣基督,奉他的名去祈求的:“愿你的名成圣,愿你的国降临,愿你的旨意行在地上如同行在天上”(《马太福音》6:9-10)。圣名圣意不是“名分”的伦理问题,也不是演绎归纳的逻辑问题,而是虔诚的宗教信仰,与恳切祈祷的灵交。基督教的灵交才是深刻的真正的天人合一,而非仅仅是中国式相互对待的天人合一。中国所谓“尽人事以待天命”,显出信心不够充足,密契不够湛深。^①

另外,谢扶雅还认为中国人强调的道,具有行与实践的意味,而基督教信仰不但注重实行,而且强调这个“行”是耶稣基督背起十字架舍己为人之道。耶稣再三叮嘱:“若有人要跟从我,就当舍己,背起你的十字架来跟从我。因为凡要救自己生命的,必丧掉生命!凡为我丧掉生命的,必得着生命。”(参阅《马太福音》16:23;《马可福音》8:35;《路加福音》9:24;《约翰福音》12:25)这种庄严崇圣的行为,固然有些像孔子的“杀身

^① 参阅谢扶雅,《基督教与中国思想》,第64-67页:“三、基督教将怎样成全中国思想”。



成仁”，孟子的“舍生取义”，但基督教的十字架行为是出乎爱神之爱的根本动机；而这爱德尚有信德作为根基，尚有望德作为鼓舞，所以基督教的人生是仿佛有整个宇宙的精神力量作为后盾的，因而一个真正的基督徒必然具有深刻的觉悟以及坚决勇往直前、大无畏的殉道精神。因此，从此对比来看，中国传统的仁慈道德，不是不好，而是不够高深，不是不美，而是缺乏信德作为动力。^① 对此，谢先生还曾经举过如下例子：

我尝惊讶中国有最好的道德哲学和政治哲学，为孙中山所盛赞，认为欧美也应向我学习。然而这大好学说，从来不兑现过。中国历代实际政治可以说再恶劣也没有了。中国的实际道德也比不上近代西方。我们所尝自诩的家族情爱及伦常，其实内幕无非是最可怜的悲剧，只赖“容忍”和“痴聋”把它糊掩起来罢了。造作一些美好道德名词本不算难，难在兑现，能彻底实践。^②

而基督教之所以能在这一点上有力量，就是依赖于信仰。同时谢扶雅还将中国民族所素缺的这种信仰诠释为三点：一是“cause”，谢扶雅认为这个词可以勉强译为“使命”，你在世不是枉度此一生，你是要奉行你应有的伟大使命；二是“Call”（呼召）。大宇宙精神在呼召你。你很清楚地听见它的号角。

^① 谢扶雅，《基督教与道德》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第 654 - 655 页。

^② 谢扶雅，《“中华基督教”初论》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第 224 页。

你非应这召命不可,因为这大宇宙精神比之慈亲还要仁善;三是无条件的爱,火热地爱,爱整个宇宙,爱一切。^①

最后,谢扶雅认为基督教中有关信的教义可以弥补中国文化中“诚信”的深度。他引用了《出埃及记》第3章第14节上帝对摩西所说的“我是自有本有的”这句经文,然后指出这句非逻辑的表述对西方民族提出了一个严重的问难,因而爆发了西方历代灿烂裔皇的各派神学,即对“上帝存在”问题的种种论证。这个极端主观而无逻辑法则可言的基督教上帝观,首先到了拉丁初期教父特尔图良(Tertulian)的面前,曾低首小心地予以反应,承认:我相信,因为就是无理可说(credo absurdo)。这就是尼西亚信经以及拉了大公教会数百信条之所以产生的基据。后来即使习于希腊哲学的众圣徒们,也只好屈就地说:“不是由于知而才信,却是因为信了才得知”。谢扶雅认为这种绝对服从上帝律法和“信”字当头的神学,将对那理性化而合情合理的中国传统思想,给予一个石破天惊的刺激和激励,因为中国所有经典中的“信”,乃是诚信、忠信、“朋友有信”的信,而绝不是基督教信仰的“信”。中国文字中的“信”是由“人”与“言”两字合成,这表明中国人只信人相互间的话,而不需听天或上帝的话。无疑,对于上帝的信可以加深人伦之信。因为:

无知而脆弱的人生,不能徒恃自力的道德修养
而可得救。这一点是基督教与中国伦理的根本分

^① 谢扶雅,《“中华基督教”初论》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第224页。



野。当然我们并不轻视本国文化,而中国固有的伦常道德,自有其可以保存之处,并亦应加以光大昌明。然无论怎样优卓的伦理,总不能替代基督教信仰。而由“尽心尽性尽意爱主你的上帝”出发的基督教伦理思想,……,大足以“成全”中国的固有的伦常道德啊。^①

2、他世观念

谢先生认为中国传统文化的本质及重心是在伦理道德,所以它强调“即知即行”,而不怎么感兴趣于“信仰”。占中国文化核心地位的儒家的人生哲学虽是“内圣外王”,但那些教义都是属于伦理、政治、教育,或教化的范畴,可绝不像是宗教的教义。虽然儒家的政治哲学和道德哲学可以为基督教的天国教义作一种哲学的基础,但整体来说属世的伦理哲学所讲的“大同”、“四海一家”都不及基督教的有关天国的崇高理想及湛深义理。基督教以“道成肉身”(Incarnation)为中心教义,即上帝化身为拿撒勒人耶稣,以致被钉死在十字架而复活升天这一段事实。所以耶稣基督“是神而人”,根本不同于中国文化中的许许多多“人而神”。^② 耶稣基督所教训的“为我舍生,才得永生”,乃是“逆证”(paradox)的真理。这条道路将大

^① 谢扶雅,《基督教与中国伦理——读何著〈从基督教看中国孝道〉书后》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第201-202页。

^② 谢扶雅,《基督教与儒教》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第205-206页。

大丰富中国固有的“中道”，而使它发出奥妙的光辉。^①就此，谢扶雅甚至认为：

人是天生的具有求知欲，求向上欲，求安心立命欲，总之，人都天生有宗教的欲望，不过有些人这种欲求不发达是了。吾教会应对于外界人士，不在强劝其受洗来归基督教，而毋宁在加强其宗教欲求，使得热诚追求真宗教。^②

同时，谢扶雅认为正是因为中国文化的经世主义才导致了其对于生死和天国问题与基督教有很大差别。虽然儒家和基督教一样主张“神”、“天”及“上帝”的特性是生生不息而无死亡，它们对于“万物之灵”的人的“生”与“死”都极端加以重视，认为人不可“与草木同腐”，但儒家认为人有生有死，而不谈灵魂可以永生。中国的固有思想中，没有灵魂不死的信念。《左传》里所论的三不朽：“太上立德，其次立功，其次立言”，是伦理性的，不是形而上学的。中国人虽然悟知宇宙的本质是生命，“天地之大德曰生”（《易·系辞传》）、“生生不已之谓易”（《中庸》）的道理。但这种“生”的概念是生物学的，以至伦理性的，并不含有宗教的深刻意识在其中。中国人似乎甘心于生生死死的川流不息，变迁淘汰，而无永生的奢望与信心。中国人的天国观是大同郅治、并非灵的乐园。^③与儒家比较起

① 谢扶雅，《“中和”与“诚”新释——中华基督教神学的哲学基础》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第124页。

② 谢扶雅，《基督教与儒教》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第204页。

③ 谢扶雅，《基督教与中国思想》，第66-67页。



来,基督教对人的“生”与“死”的重视程度,比之儒家更具严肃的意义与价值。为具体表证这事起见,上帝特化身为最卑微的木匠之子,而生于那时正在罗马帝国蹂躏下的犹太,一生在世饱受屈辱,最后实践他的训言:“凡为我丧掉生命的,必得着生命”(四福音书均有记载),而背负其十字架,钉死其上,以完成上帝救赎全人类的大能。谢扶雅认为这样的“生”与“死”是基督教特有的教训,与儒家的“生于忧患”、“杀身以成仁”(孔子语)虽略有相似,但在程度上实在是霄壤的悬殊。耶稣说:“你们要完全,像你们的天父完全一样。”谢扶雅认为我们诚然无法确切了解“天父”如何,但他曾造其独生子——耶稣降生人间,表证做人的道理,使我们能遵从这条道路以成上帝的儿女,共享永生,但这路是小的,进入天国的门是窄的,不像儒家所常标榜的大道、坦途、康庄。耶稣一方面鼓舞人们可以完美如神,同时却强调每一个人必须背起他的十字架去跟从他。这个庄严的教训,对今日的中国人而言,更显得有深切的意义。中国人大概会说:财产、权势、声名皆属“身外之物”,但从基督教来说,为享永生,连这个“身”也是身外之物。^①

3、超越的人格性

在谢扶雅眼里,中国的原始文化颇具浑朴的、恳挚的宗教精神,呈现出多神的信仰,这在《尚书》和《诗经》里尚可寻见其梗概。但孔子之后的中国文化却将这些原始的宗教信仰加以伦理化、艺术化。孔子本人虽怀有救世救民的宏愿,但绝对不能称作宗教家。他全无宗教的教义(dogma),“知之为知之,不

^① 谢扶雅,《生与死》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第590-591页。

知为不知”的理性态度决定了他不肯越雷池一步而高蹈到“超越现实”的形上学领域里去。从他若干的遗训中——“天何言哉？四时行焉，百物生焉”，“祭如在，祭神如神在”，“生事之以礼。死葬之以礼，祭之以礼”，“获罪于天，无所祷也”等等，可以看出他不欲对“天”的问题有所穿凿。从“祭如在，祭神如神在”的两个“如”字，看出他把宗教对象从神学截除，将它限定在主观的“尽心”之中。“生事之”“死葬之”及“祭之”的三“礼”字并举，看出他又把所有祭祀从超现实方面截除，而概归于伦理道德的范界。^①有人拿孔子的仁与基督教的爱相比，认为这是儒家的教义，事实上，我们应当明辨的是：基督教的爱跟孔子教义的“仁”虽相似，而实则不同。孔子将“仁”解释为“己欲立而立人，己欲达而达人”。汉儒郑康成注释《中庸》书中“仁者人也”的经句时说：“仁从人从二，相人偶也。”这无疑说明“仁”是两个人相互间的互尽其德，即父慈子孝，君义臣忠等等的总则。而基督教的爱乃是上帝的主体，爱即是神，独一无二。人生的终极目的是“你们要尽心尽意尽性尽力爱主你的上帝”（《马太福音》22：7），其次是由此演绎出来的爱邻如己，但所谓“爱神”究竟该如何来做？基督教有“道成肉身”的教义，即上帝派他独生子基督，取了一个卑微的犹太拿撒勒木匠之子的人性，面降生在世，以“父在我中，我在父中”的身份，垂示言行，却受尽苦楚屈辱，终于背起了那时罗马极刑的十字架而被钉死其上。因而，孔子的“仁”以及中国书上所见的孝、

^① 参阅谢扶雅，《读唐君毅先生论“三祭”感言》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第213页。



忠、义、信等一切道德名词，“都是自然理性的道德，而基督教的三圣德——信、望、爱，乃是超自然启示的道德。”^①

孔子的亲信弟子曾参在拜聆“吾道一以贯之”的提示之后，即告诉诸同学说：“夫子之道，忠恕而已矣”，这也表明孔子只是一位伦理思想家。之后孟子虽大倡性善，但也不曾深涉形上学的天命问题。荀子更是主张性恶及反天。后来受了佛教影响的宋代理学家便从形上学的立场将仁释为“浑然与物同体”。程子将忠恕两字解释为“尽己之谓忠，推己之谓恕”，这明显是受了禅宗及唯识宗内心存省的影响，不过比起基督教来，宋明理学还是不够宗教精神。由此可见，儒学虽谈及天道，虽有“上”天，“上”帝之说，虽有“下学而上达，知我者其天乎！”（《论语·宪问》）的表述，但却较少具有超越的宗教精神，更没有希伯来民族那种超绝的上帝，它更多地表现为一种实际的“经世”之道。如果我们将耶稣所说的“你要尽心尽意尽性事奉主你的上帝”和儒家所主张的“尽己之谓忠”相对比，以及耶稣主张的“你要爱人如己”和“推己之谓恕”相比较，其中的深浅厚薄程度便显明出来。在此分析的基础上，谢扶雅主张“中国基督教”的态度是在肯定中国而有的“尽己之谓忠，推己之谓恕”的主张的基础上，将“尽己”与那个超现实的真体相通，来探索“己”的来源及型式，将对这种真体的效忠视为我们各人的本分。这样一来就把儒家的“忠”予以“成全”了。^②

另外，谢扶雅认为中国哲学中所谓“人天合一”，乃是想象

① 谢扶雅，《基督教与道德》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第653页。

② 谢扶雅，《“中华基督教”初论》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第220页。

天为最高的道德理想,人若能修养至圣人,则将“与天地合其德,日月合其明,四时合其序”(《易经》)。这是由原始时期“拟人神”(Anthropomorphic God)的信仰演化为半艺术半伦理的美化德化的信念,而遂轶出了严格意义的宗教信仰范围。因此,中国典籍中的天道、天理,其观念与基督教的“人格神”(Personal God)迥乎不同。虽然中国人跟希伯来人一样,不但敬畏至高的“天”,而且在一定程度上还曾予以人格化,但是却没有像耶稣所表示的那样亲切真挚的父子关系,并且父子一体到“我在父中,父亦在我中”,“除了子,没有人知道父,除了父,也没有人知道子”(《约翰福音》14:11)的程度。与之相比,陆象山的“宇宙即是吾心,吾心即是宇宙”,虽颇具密契色彩,然而仍缺乏活生生的亲切感。曾子的“孝莫大于严父,严父莫大于配天”,也只从血气上来考虑父子天人关系,而并未把捉到“灵”的生命。^① 因此,基督教到中国不必要打倒拜祖先、拜天地,而是更要拜“你的主上帝”,他是你内在心灵的支配者和指导者,他和你有如父子的关系,你整个涵泳于他的爱中。这一点跟中国思想绝无冲突之处,而且还可以使中国思想更加充实饱满而有力量,足以大大丰富中国人的宗教意识。^②

虽然此时,谢扶雅强调对具有超越人格性的天父上帝的绝对信仰,但是至于人能否与上帝同一,主动权还是掌握在人的手里,上帝虽然扶照他的形像造出我们,又亲自降世为人,为我们躬践示范,晓以要同天父一样完全的道理,同时发出圣

① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第66页。

② 谢扶雅,《“中华基督教”初论》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第220页。



灵时刻活动在人心里,保障我们可从魔掌解放出来,但人的命运还是操在自己手中,要真能悔悟自己是“浪子”才能回至天家。^①

人惟自觉其为“有限者”。而“无限者”之存在及启牖便给充分证明了。而有限者如欲有所皈依祭拜,必只向此无限者行之。^②

4、救法上的成全

在谢扶雅看来,中国人罪的意识略显单薄,因而并无太多得救的意识。儒家的“儒”字一向注解为“儒,柔也”。孔子的真面目是“温良恭俭让”,而他的理想人生是“文质彬彬”的“君子”,而“君子无所争”。老子书中的理想人生也是柔软的“赤子”,他认为“柔可克刚”。所以,当强调生、老、病、死四大苦的小乘佛教在中世东来时,并得不到中国人的认可。因为温和的中国人一般觉得生必有死,死必有生,死死生生,自然之理。于是,中国化的佛教变成了随缘随便的东西,与中国固有的乐天安命沆瀣一气。只有在程朱理学中,承荀子“人性本恶”说之余,而提出“人欲”的“严重性”,以与“天理”相对照。大体说来,中国人的心地是宽大的,无所谓的,即使上帝化身于中国,中国人也不会硬心肠到大声呼喊把耶稣钉死的地步。所以比较起来,中国人一般所犯的罪似乎要轻一点,以致中国人对罪的意识也不怎么浓厚。不过事实是,上帝的旨意“显然对理阶

① 谢扶雅,《基督教与儒教》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第209页。

② 谢扶雅,《读唐君毅先生论“三祭”感言》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第216页。

段的中华民族,给予一场相当大的折磨,与严厉的考验。‘以其时考之’,中国理当出现大先知,理当有如施洗约翰其人,大呼‘天国近了,你们要悔改’。惟自认有罪的人,才能接承基督。”^① 自足自满自大,以至主张人能做到自举其身的人,至多将对上帝说,“主,我不需要你”。所以,即使承认宇宙有超自然能力的存在,也就“敬鬼神而远之”了。在谢扶雅看来,这正是中华民族数千年来所犯的大罪。^②

中国人的罪感薄弱,自然会带来在救法上的无追求。中国的“人文”具有天文的背景和基础,中国的宗教思想,是人道合一于天道,伦理思想是人伦合一于天伦,艺术思想是人文合一于天文,中国人谈起“人”,往往寓有“天”的含义,这虽然与基督教思想中人是上帝创造化工的冠冕、上帝造天地万物,最后乃“照着他自己的形像造人”(《创世纪》1:27)的主张一致,但在基督教信仰中上帝为人而存在,同时也为着每一个人的不失落而存在。随而基督的宗教,也是一个对人救恩的宗教,而不单单是人文宗教。

基督教信为原始受造的人,本是完美幸福,不幸他滥用了自由,背抗神命而自大,以致沉沦尘世,越来越自大骄横,莫可自拔。慈悲的上帝圣父,派遣神子化身为“人”,示范我们怎样可以脱离罪孽,出死入生,且得永恒的生命。所以基督教在实质上,是为着

① 谢扶雅,《道成肉身的我见》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第608页。

② 参阅上书,第607-608页。



人类命运的福音。……要拯救人从死罪里得到永生,与活上命同享天福。^①

因此,基督教能补充中国思想之处是在:人所得白白的救恩,藉着“在基督里”而操“有属天形状”的左券。基督教是基督呼召世人跟从他由死复活的福音,它对中国人文主义或天人合一,予以深刻化而臻于完成。^②

5、人权思想

谢先生曾一针见血地指出中国文化虽然拥有天人合一的观念,但与其谓“合人于天”,毋宁谓只是“合天于人”——天是一个放大的“人”。国人的主体观念在实际生活中并没有因此而彰显,相反,国人对于人权的观念向来十分淡薄,更没有“不自由,毋宁死”这样强烈的自由观。而我国要跻身于民主世界之林,就不能再抱残守阙,必须加强人权的道德教育,实行民主政治,推行法治,普及人民有关人权的深刻观念。人权是希腊系统的嘉果,人值是希伯来系统的结晶,希伯来信仰中强调的“上帝造人像他自己”和“你们可以完全像天父那样完全”清楚表明人不但具有人性(Humanity),而且具有神性(Divinity),人不但能代代绵延,更能进化,能创造,能进步以至无疆。人既然具有这样无上的价值,当然不应被视同工具、奴隶或马牛。我们大家都是平等的,都是神圣的,当然都是自由的,大家都是“主

^① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第9页。

^② 同上。

人”，方才能生活于这民“主”的世界上。^①而这种关于人权、自由方而的“野心和奢望”似乎是中国人所素缺的。

中国传统文化中固亦未尝无宽容忍让的道德学说，但和争取民主自由相提并论，则似素非所习。换言之，我国人对于“人权”的观念向来不甚显明，随而对于容忍亦变质为“无所谓”或“马马虎虎”，而这绝不是真正的容忍。西方人这种人权概念，一方面固由于希腊的自由主义，罗马的法律平权，而同时基督教教义中“人是照着神的形像被造的。”（《创世记》1:17）“你们是用了重价赎回来的，不可再作奴仆。”（《格林多前书》7:13）一类的崇高信仰，所予启发特多。这是读者所宜十分加以明辨的。^②

6、基督教成全中国艺术

谢扶雅认为艺术和宗教都具有神秘的经验因素，但后者比前者要强烈的多，耶稣在十字架上舍身和释迦牟尼“我不入地狱，谁入地狱”的精神，是艺术家所不能做到的。艺术至多是一种精神上的“寄托”，而宗教乃是“信托”。^③他同时指出中国思想的根本精神——“天人合一”造就了中国人人文表征天文，人性合于天性的诉求。中国传统文化中类似于“天工，

① 谢扶雅，《个我道德·家族道德·与神国道德（下）——新中国伦理建设刍议之二》，载《天风》，期数待查，1947，第6页。

② 谢扶雅，《不列颠宗教改革思潮导论》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第440页。

③ 谢扶雅，《读唐君毅先生论“三祭”感言》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第214页。



人其代之”(《尚书·皋陶谟》)、“巧夺天工”等表述并不少见。《文心雕龙》的作者刘勰在其原道第一篇开宗明义便说：“文之为德也大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形：此盖道之文也。仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才。为五行之秀，实天地之心，心生而言立，言立而文明，自然之道也。……人文之元，肇自太极，幽赞神明，《易》象惟先。庖牺画其始，仲尼翼其终。而《乾》、《坤》两位，独制《文言》。言之文也，天地之心哉！若乃《河图》孕八卦，《洛书》韞乎九畴，玉版金镂之实，丹文绿牒之华，谁其尸之？亦神理而已”。从中可见中国的人文、艺术全由模仿天文而成。人类的艺术作品足以代表“天地之心”。如果将中国文化中的天比拟于基督教的上帝，两种文化传统中有一定的相似之处，在基督教思想中，尤其是在希腊教父的神学中，始终将圣善上帝描写作“美”或“美的”或“可爱的”以及适宜于他的美化和优美性的其他神圣名号。而中国的“美”(古“祥”字)，在古代也是从“示”(神祇)的部首，从中可见其神圣的渊源。谢扶雅在他所撰作的《基督教与中国艺术》等文章中还从甲骨文上显现的舞之来源、周代的赞歌、吕不韦的《吕氏春秋》中记载的古乐等许多线索追溯了中国艺术和文学的这种神圣根源。^①

另外，谢先生指出西方一些神学家把新约上道成肉身的

^① 参阅谢扶雅，《基督教与中国艺术思想》，载《南华小住山房文集》(第四辑)，第158-176页。

基督出世以后称为恩典时期,以区别于旧约的律法时期。律法的核心是神的义,恩典的核心是神的爱。基督教把神的救恩格外视为神的美意。神曾创造了亚当置于美丽的伊甸园中,这是神的杰作。可惜亚当误用其自由而堕落于尘世。神不得不化身为“人”,备受万苦来救回全人类。这种丰满无比的恩典(《约翰福音》1:15)既然成全了希伯来的律法(《马太福音》5:17-18),当然也能成全中国的优良传统和艺术。基督教的一大特征是经常用“反格”(Paradox)来表达其真与美,比如“爱惜生命的,必丧掉生命;丧掉生命的,必救得生命”(四福音书都有记载);上帝国的极大福乐是透过上帝到人世所受极大痛苦而“成了”的。谢扶雅认为“这种逆反格式的思想将对中国一贯优游闲适的气派有重大的刺激。华夏本色人文而亦天文的通泰艺坛,得基督教那种‘反调’的灌输,必可爆出殊不平凡的奇特风格。”^①

综合以上的分析,谢扶雅认为中华民族并不是没有敬天畏天的感情,只不过是这种情感渗入于伦理道德之中,凸现出中道、温和、平凡的特征,而这些特征无疑是不能应付世情剧变的时代挑战的。我们必须接纳一种情绪亢奋、意志强烈的新宗教,来震醒沉睡已久的民族灵魂。就此,谢扶雅还大胆地提出了中国时代发展的三分法:即经学时代、佛学时代、基督学时代。

首先看经学时代,中国的历史不像西方那样以事功和学

^① 参阅谢扶雅,《基督教与中国艺术思想》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第196页。



术为核心,而是以人物为中枢。韩愈论“道统”说:“尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文武周公,文武周公以是传之孔子”。中国的经学要讲“师法”或“师承”,儒者宗孔子,以他为万世师表,而不是以其学说。中国的儒学或儒教,都是以人格传承为主,而不是以教义或学说为中心。尧舜禹汤文武的人格仪型及其秉天命而递嬗接替的轨迹,早已经蕴含在周公所纂修的《尚书》之中。这部著作至汉初即号之为“经”,而正是在这一时期,今文经流为谶纬,古文经陷人训诂,经学遂变为“非人格的”、“反道统的”诞妄支离,不足以适应有心人士的心灵要求,于是天竺输来的佛教遂“承其敝而崛起”。

在谢扶雅看来初入中国的佛教还未成为中国的佛学。虽寺院林立,经典广译,但中国自己的大师、法师、禅师尚未产生。随着佛教的进一步传播发展,效仿佛陀,追随佛陀,而自立门户,创建诸宗,佛学在此过程中初见端倪及发展,如僧肇、吉藏及唯识宗的玄奘,华严宗的法藏,天台宗的智顓,禅宗的慧能等,都是佛学的台柱。之后宋明理学中的程朱陆王,表儒而质佛,使古代的经学为之佛化。

原始儒家取伦理道德为骨干,而宗教为翊辅;新儒家则以宗教为灵魂,伦理道德为肉身外表而已。朱熹所集周邵张程之大成的理学,相当于西方中世纪的经院哲学。他在中国中古思想史上的地位,很像圣多默(Thomas Aquinas)在西方拉丁教会史上的地位,朱学得力于大慧宗杲禅师,以读书静坐为两大功夫;读书实即和尚的念经,静坐自系参禅。王阳明

的“良知”，无非是佛语“阿赖耶识”的翻版，译为西文，可作“Religious insight”。^①

谢扶雅认为王阳明以后迄今，因为中国未尝有大宗师出现，所以佛学的精神已衰敝，峰回路转，我们亟待有外来的强心针。基督教自从唐太宗时代到了中国以来，始终不曾为国人所真正理解、接受，多数西方宣教士与中国神父牧师都昧然于如何将基督“恩典”接驳到中国的优良传统上来，以致发生了多次教案与反基督教运动，迄今未尝终歇。谢先生认为这不符合耶稣所主张的“完成”的意思，圣灵只是一位，而所给各民族各个人的恩赐不同。西方“两希”时代所产生的基督的神学或哲学，在中国亦快将产生，已有阵痛预报的基督学即是“学习”追随基督的实践行为。中国的基督学，将不感兴趣于信经教条间的争辩、教会宗派间的骈生。它必然超越西方天主与复原两大教派及其下的分支，它也必然超脱所谓基要派与近代派的纷争。它必然要直探神而人，亦人而神的耶稣基督。我们将结合孔子于耶稣，而以此为新典型。同时，中国的基督学虽无法与西方灿烂缤纷的各派神学相拮抗，可是，“外王”之学素极发达的中国，将在宗教教育方面，对现代世界作出巨大的效献，随而亦将大有造于新世界秩序的建成。

上一章我们已经论述过谢扶雅尝试用中国传统文化的观念来诠释基督教信仰，这种努力同时意味着他所谈论的基督教对于中国文化的“成全”应该是一种扬弃，而不是对于中国

^① 谢扶雅，《一个中国平信徒对新旧约的管窥——兼及中国宗教文化的回顾与前瞻》，载《景风》，第67期，1981年9月，第5页。



固有文化的一种抛弃。

我们虽然切需敬虔的热忱的“信”，以补充平凡质朴的“行”之远度，却不必仰给于迷妄的神国道德。我们确亦应采取形上学理论的“知”，以补充中庸的实践的“行”之深度，却无需搬进那种峭刻的，把老父亲看作门公底个我道德来。我们应该要有“自由”，但不要使“占有欲”肆行无忌。我们过去亲疏厚薄底那种“差等”体系，非有大魄力打开为平等体系不可，但平等不必要集体到个性自由都牺牲在内。^①

184

中国需要注入“两希”的新血液，以丰富自己固有的内容，但采取非同抄袭，保存非同墨守。墨守和抄袭都是被动的，而创造文化必须依赖于主动与自动。文化(Culture)一词具有“陶镛”(Cultivation)之意，应当大家共同努力，灌溉栽培。

^① 谢扶雅，《个我道德·家族道德·与神国道德(下)——新中国伦理建设刍议之二》，载《天风》，期数待查，1947，第6页。

第七章 中国基督教 神学的特点

谢扶雅认为神学是关于神事之理论,是对神的本质、神的创造与作为,以及神对全世界人类的安排和用意的系统说明。^① 神学与科学不同,科学是叙述真理,而神学则在解释真理。科学并没有民族的区别,并没有听说过有所谓英国数学与另一种性质不同的法国数学,或中国数学。神学则不同,因其重在解释,所以总会以一定的文化及哲学作为基础。既然哲学有中国哲学、德国哲学、希腊哲学、罗马哲学的不同,神学自然也就可以有民族和时代的区分。基督教神学所解释的真理是“藉新旧两约而启示,尤其是耶稣本人所显出的关于神的一切。”^② 所以在谢扶雅看来若从中国基督徒的立场来“解释”这种基本真理,就成为中华基督教的神学。虽然他认为有系统的中国基督教神学还没有形成,但他断定“基督教展至中土,必将与中国文化交通,从神州的土壤长成一株作者所称为

① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第34页。

② 谢扶雅,《“中华基督教”初论》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第226页。



‘中华基督教’的大树，而放出中华特有的神学之花，以及中国基督徒的灵果。”^① 既然，圣奥古斯丁的宏构巨制，蕴含着柏拉图和新柏拉图派的深重气味；圣多默的神学写作，曾利用了亚里士多德哲学为有效的工具；东方教会中的丢尼修和大马色人约翰，皆不免染上东方宗教思想的色彩，那么，中国的信徒们所要讲的基督教思想自然会受到中国固有文化和哲学或深或浅的影响，在坚持“一主、一信、一洗”的基础上，中国的基督教神学必将表现出以下特征：

一、伦理性

谢扶雅曾多次主张，如果说中国的原始社会宗教崇拜意识较强的话，那么到了孔子时代，这种信仰已经具有了明显的伦理化的特征了。敬鬼祭祖“效五伦方式而化作‘幽明’的一伦，祀奉上下神祇，则化作‘一大’（即天）对‘众小’（即众）的一伦。无形中把宗教圈人伦理，化信仰为道德，而中国民族可谓比较最早踏进‘人事时期’（Anthropological age）了。”^② 他还分析了这种伦理文化的根源，认为它来自人性的根本。因为人生的基本性能有两个，即所谓的“食，色，性也”。食涉及生存，色涉及生殖。前者是自保的根源，后者是保种的磐石。我们

^① 谢扶雅，《基督教与今日中国》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第285页。

^② 谢扶雅，《孔道对于基督教的贡献》，载《基督教丛刊》，第22期，1948年6月，第84页。

中国人口口声声所讲的“仁义道德”，正是从“食色，性也”的人性修饰而来。我们的伦理道德无非是把本能的食和色修整成仁和义而已，而仁义恰恰是中国固有道德中的“二元德”，孔子特别置重子仁，使仁总摄诸德，孟子则特别置重于义，使义为诸德之冠。为什么说它们由“食色”整合而来呢？因为在谢扶雅看来“义的原形即是自保，仁的原形即是保种。由自保自重进展至自尊，乃有凜然不可犯的义，乃有‘舜何人也，予何人也，有为者亦若是’（《孟子·滕文公》）的义。由保种保群进展至爱人爱世，乃有博施济众的仁，乃有‘保四海’‘王天下’的仁。”^① 谢扶雅甚至在这种理论的基础上，分析了中国伦理纲常的起源。他认为古代的中国主要经营农业，所以必需聚族而居；族群愈聚居，人口愈繁，农业也就愈发展。于是社会理想，全系乎“种族系衍”这一高标。所以伦常关系中特别以“夫妇”为重，所谓“君子之道造端乎夫妇”（《中庸》）就源于此。他甚至认为“所有五伦（父子兄弟夫妇朋友君臣）以至一切的伦，实皆自夫妇一伦出发。夫妇交和底结果，当然会有儿女，便生出亲子的关系，生出姊姊弟兄的关系，而成为一个家；更合伯叔季仲妯娌长幼而集成一个家族。其外则朋友一伦，由兄弟推出，君臣一伦由父子转成。子是一切人和人的关系，乃至个人对团体，团体对团体的关系，皆受家族道德底支配。而家族道德底根源，又无非是夫妇道德而已。”^② 谢扶雅还在此基础上，继续探讨了中国文化的特征，由于于本书主旨无关，这里

^① 谢扶雅，《恢复固有道德之我见（上）——新中国伦理建设刍议之三》，载《天风》，第63期，第7页。

^② 同上，第8页。



不再赘述。

谢扶雅同时看到中国文化虽强调现实的伦理道德,但“仁义”、“和平”、“诚信”诸德,并不是没有神的属性。耶稣对犹太教说“成全”不外乎使其能由属性进至本性,从而认知“全豹”,面对“无所不在,无所不知,无所不能”的真神面已。因此,华国民族所效贡献于基督教神学的特点,在于“从品德方面阐明神的特质,宣扬耶稣基督的崇高道德行为,而使基督教成为充分的‘伦理性宗教’(Ethical Religion)。”^①在具体谈到伦理性宗教时,谢扶雅举了两个例子,他认为中华基督教神学固然要对正统基督教的三位一体(圣父圣子圣灵)加以公认;但与其表彰耶稣的“由神而人”,毋宁要发挥他的“人子”性格,即他的生平言行无一不显现了神的面貌。因为中国人对于“由人而神”的观念十分了悟,同时又素习子“皇天无亲,常与善人”,以及因果报应的原理。另外,就实践方面而言,伦理性的中华民族可从“孝”的观念为基督教神学作一特殊的发挥。正统基督教神学论人对神的义务不外乎“顺服”神旨,因为人的堕落即由于“违背”了它。然而从中国基督徒看来,神既是我们属灵的“父”,我们对他尽孝,乃是最自然,亦最合于我们民族性了。

……我国特有的“天伦”思想,实超过义务观以上。我们的孝道是自明的(self-evident),是无条件的。这种“为尽孝而尽孝”的观念可为神学中的“子道”别开生面。这就是中华基督教神学的特点之一,

^① 谢扶雅,《“中华基督教”初论》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第228页。

而其它亦自可由此类推了。^①

建立一种伦理性的基督教在谢扶雅看来也是和基督教在世界上的整体发展趋势一致的。他体察到当时整个世界的基督教信仰也在日益伦理世俗化的过程之中。因为人生问题日益复杂,宗教为适应迫切的时势,不得不趋于社会化、伦理化。换言之,宗教目的必须合乎道德价值,方得生存发展。近代西方基督教学者大声疾呼倡导神学的伦理改造,在这种潮流中“圣经中关于道德的文句,抉发殆尽,重心由‘天城’(City of God 圣奥古斯丁语)而移于‘人国’(King of Men 培根语),由修道生活移于社会服务,由企求来世移于努力今生,由吻圣石,攀圣梯,浴圣水,移于救护小子,扶助劳工等等人道事业,而基督教俨然成为‘伦理的宗教’矣。”^② 就此,他发出倡议:

基督教传入中国,好像种子撒下土地一般,中国是块伦理的青腴地,基督教种于这地,应该要开出伦理的花和结出伦理的果子。我们如其愿意基督教发展于中国,就应当使基督教从伦理的和实际的方面进行。使基督教成为家庭的和实际的基督教。我们所应该注重的,不是圣经中之奇事和异迹等等,我们所应该注重的就是耶稣对于父母,兄弟,亲戚,朋友的关系如何,以及他对于社会和政治的关系如何,因

^① 谢扶雅,《“中华基督教”初论》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第 229 页。

^② 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第 12 页。



为耶稣的生活是实际的生活而不是幽眇莫测为玄想。^①

既然当今基督教的发展趋势是一种伦理化的潮流,同时中国文化又具有伦理化的特征,那么中国的基督教神学的特征之一自然是一种伦理化,这在谢扶雅看来是一种当然的事情。因此当他阅读完周联华著的《神学纲要》之后,为其中伦理化色彩较少,而颇多微词。因为在他看来,中国土壤中扎根后产生出来的基督教,必将是“中华基督教”,而中国当代的一般学人,几乎没有人不承认神州这块土地的土质跟西方土地性质大不同的一点就是中国民族特别发达着一种所谓“人文主义”,它总是将宗教信仰消融于伦理道德之中。但按周著《神学纲要》的主要内容,则是在承袭西方传统的神学写法,阐明“三位一体的上帝”,作者首先提出父神上帝,以次推及圣子圣灵。作者在该书绪论中劈头便强调“信仰”,而称说基督教“信仰的对象就是上帝”,并引用耶稣当年所诏示的“你要尽心尽性尽意爱主你的上帝”(《马太福音》22:37),以证实信仰在基督教神学上的最高地位。但在谢扶雅看来他更愿意从道德心的观点,说耶稣这句教训中的关键字母宁是“爱”这个字。他要我们尽心尽性尽意去“爱”上帝,却不曾说“信”上帝。^②

① 谢扶雅,《中国应有的基督教》,载《真理与生命》,1928年,期数待考,第214页。

② 谢扶雅,《周著〈神学纲要〉读后感》,载《景风》,第63卷,1980年7月,第18页。

二、现世性

谢扶雅认为“道德是人类本性底修饰或协调”，它“必须从人性出发，它必定要以人的本能为资本。”^① 道德家不是厌绝自然的出世派，不是赞美自然的玩世派，而是改善自然的属世派。因而中国文化的伦理性是从人性的现实出发的，这同时决定了中国人的世界观。中国人从骨子里最关心的倒不一定是什么上帝，或“天”或“道”或阿弥陀这些超自然的崇拜，而毋宁是个人的切身祸福，他们致力于人间社会的福利和繁昌。中国人一向认为“天”就是在我们头上的青天，而并非宿子另一超绝的世界。所有日月山川一切神祇，都与人类同在这一世界之中。孔子对子路所说的“未能事人，焉能事鬼，未知生，焉知死”（《论语·先进》）以及“知之谓知之，不知谓不知，是知也”（《论语·为政》）均表示了儒家思想的人本主义和理性主义风尚，而不重视超自然的信仰。战国时期出现的老庄书中开始有了超自然的“道”的学说，把一向通用“道路”的道和“道德”的道拿来玄学化了。秦汉之际产生的易传（吸收了道家思想的儒者所作）里，有“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的区分。然而这毕竟还和西方柏拉图的“两重世界系统”迥然不同。儒家的理想世界所谓“大同”，更明白地指着“大道之行，天下为公”的人间世界，绝非天国或天堂。谢扶雅甚至在评价

^① 谢扶雅，《恢复固有道德之我见（上）——新中国伦理建设刍议之三》，载《天风》，第63期，第7页。



香港曹新铭牧师的《天国运动》一书时声明我们今日所谓的“天国”运动,应该是密切结合信仰耶稣基督和接受圣灵的同道同志,勉为树立社会良好风气,伸张正义,以大无畏的精神,大声疾呼,痛斥社会罪恶,反对社会不公道及世界上的暴虐政治,誓不取媚于资本家和执政当局,决不与所有恶劣的风俗制度和暴戾政治妥协,虽被逮下狱亦所不辞。^① 从中我们可以窥见谢扶雅天国观的现世性(这在前面部分已经有所论述了)。所以,在谢扶雅看来“中国正统思想是淑世主义,而非出世主义。”^② 既然中国人注重现在的生命,中国的民族性既是这样,那么中国的基督教神学自然就应该注重现世和实际。基督教信仰应当打进人类文化里去,而不是与世俗划分界限。但同时谢扶雅认为我国宗教思想史上有过一些太过“大乘化”的作风,以致被讥为“野狐禅”,这应该让基督教知识分子深以为戒。因此,基督教要深入世俗中而去感化世俗,却不是自己反而世俗化了。^③

三、实践性

既然中国文化拥有伦理性及现世性特征,这就决定了中

① 谢扶雅,《曹牧〈天国运动〉书感》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第721页。

② 谢扶雅,《中华基督教必是“人世”而“化世”的》,载《谢扶雅晚年文录》,第139-140页。

③ 谢扶雅,《喜尔得纳牧范学评介》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第708-709页。

国文化必然将这种伦理落实于现实的实践之上,实践性必然是中国文化所强调的,也必然是中国的基督教神学所侧重的。我们先来考察一下谢扶雅对中国文化的实践性特征进行的分析,他认为中国文化的精神全部系在一个“道”字上。这字是由南北通衢,东西横路的 𠩺 (行)字而来。这个“行”由具体道路的象征字演变为走动与践履的动词,更由实然(to be)的走路,演变为“应然”(ought to be)的行道。于是我们对万物的看法皆以“行”为“知”,而不像希腊精神那样“为知而知”(the knowledge for knowledge)。

中国的哲学,一言以蔽之,乃是 To be is ought to be(“是”是“应是”)。你之所以是父,只为了你应是父,他之所以是子,只为了他应是子。夫妇君臣亦然。孔子答齐景公的问政,只有八个字:“君君臣臣,父父子子”。这两重言是表示上一字乃“实在”,下一字乃“应然”。此笔之所以为笔,由于其“应该”为笔;此花之所以为花,由于其“应该”为花。父有父道,子有子道,君有君道,臣有臣道。^①

中国的儒家认为人本性禀自天命,而人的本务是在“率性”(《中庸》),是在“明明德”(《大学》),它们讲求“尽人事以待天命”,“率”、“明”与“尽人事”都侧重于行为与实践。叔孙豹论三不朽:“太上立德,其次立功,其次立言”(《左传》)。其中

^① 谢扶雅,《中国教会对基督教应有的贡献》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第339-340页。



德行功绩比之言语文章遥为可贵。而与此相对照,西方文化是所谓科学纯理论的“为知识而知识”(knowledge for knowledge's sake),它是无利害性的(disinterestedness),只献身于to be之为何。所以中西文化的不同,可以说是在to be与to do之间的分野。中国人对于“to be”(实然)立刻看作“ought to be”(应然)。^①

既然中国文化的特征具有实践性,在中国文化语境中产生的中国基督教神学也必然侧重于实践性特征,对此,谢扶雅有如下几段精辟的论述:

希伯来重“信”,希腊重“知”,中国重“行”。中国人并非不知“知”,却以行验知,并非不要“信”,却以行证言。^②

耶稣自己宣称:“我是道路,真理,生命”(《约翰福音》14:6)。天意似乎特将追求“真理”分给希腊文化,企望“生命”分给希伯来文化,而把向“道”行“道”分给中国文化。^③

他认为基督教的道德神学是“就原因以达结果”。而重实效的中国人的道德学说则是“专从效果来发挥”。近代神学家把神学研究分作两大领域:一是基督教信仰,一是基督徒生活

① 谢扶雅,《巨流点滴》,第232-233页。

② 谢扶雅,《中华基督教神学的几个原则》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第243页。另见谢扶雅,《挪亚和夏禹》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第266-267页。

③ 谢扶雅,《太初有道》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第563页。类似表述另见谢扶雅,《基督教与中国思想》,第36页;第60页;第309-310页。

(即行为)。这样,中国基督教神学将在实践神学方面有较多发展空间。耶稣宣称:“我是道路,真理,生命”。神旨(天命)显然要叫中国民族特别从“道路”这一途径去踪寻上帝,而宣扬福音。^①

就此,谢扶雅认为中国信徒的生活、基督教教会的工作与神学探究方法,将与希伯来系统及希腊系统不同。我们的步骤是由历史的完人面至完全的德性,再由仁心面天心,由物理而天理。从生活层面来说中国基督徒们今日要实际示范基督徒的品性,并表现宗教精神;从教会工作层而讲,中华基督教教会宜有适切国情的创造作法:首先,中国优良传统的特色在于“人”,而不是如犹太民族那样置重于“神”。我们中国与其高唱上帝全知全能,毋宁强调一个基督徒本身的高尚人格。其次,中国“尊师重道”的风气应加以妥善保存。在中国比起奋兴布道来说,基督教教育事工更应该看重。中国传统的教育方法强调与其以言教,毋宁事以身教,即所谓“以身作则”。教会传道千言万语,不如教会中人的笃行示范。甚至,在谢扶雅看来,中国基督教会不必以能赢得多少人受洗为功,不必以争取多少人加入教会为胜利,而毋宁帮助中国人做好一个中国国民,帮助儒教徒、道教徒、佛教徒做好一个上乘的儒教徒、道教徒、佛教徒。^②从神学的建构上来说,“中国信徒如果把握着‘道’和‘中’这两个土产的概念,它便能利用它们而写出三

^① 谢扶雅,《中华基督教神学的几个原则》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第243页。

^② 谢扶雅,《怎样做一个中国基督徒》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第282页。



部上乘的基督教神学。中国人不一定要熟娴柏拉图,亚里士多德,奥古斯丁,及加尔文等人的思想而才能构造中国神学。最重要而根本的还是自己的宗教经验,像圣保罗那样具有与耶稣基督一同钉在十字架的大无畏精神。上帝不拒绝中国人也可背起他的十字架跟随耶稣基督而‘行’。素重实行的中国人,大可以从行道的实际经验来写作他的神学和其他文章,这将对整个基督教思想史有很大的贡献。”^① 与此相应,谢扶雅认为中国的基督教神学大抵将是“经验神学”,而很难为“启示神学”。在中国人看来,宗教会被约化为“宗教经验”,因为中国是“行”的民族,不像犹太或印度天生是“信”的民族,或像西洋人那样是“知”的民族。^②

谢扶雅对于这种具有实践性特征的基督教信仰与神学充满信心,认为这种神学最为稳妥:

进入奥秘圣域的路程,希伯来人单从敬虔的“信”,利用哲学来构成神学的西方人士,则从理性的“知”。孔子却教中国人用道德实验的“行”。这三条路线,作者从中国本香本色的立场,觉得“行”最稳妥;因为“信”的利弊互见是太冒险,“知”的优点和缺点则是打硬仗而不可能彻底胜利。^③

① 谢扶雅,《中国教会对基督教应有的贡献》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第340页。

② 谢扶雅,《巨流点滴》,第195页。

③ 谢扶雅,《孔子与不可知主义》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第82-83页。

四、中庸性

如前所述,谢扶雅认为中国神学将利用中国固有的哲学来作为阐明的利器,就像圣多默(St. Thomas Aquinas, C. 1225-74)藉希腊亚里士多德哲学来佐助构成他的神学总论巨构一样。而中国的正统哲学里有两个主要的概念:一是前而我们讲过的“笃行”,而另一个就是“中道”。“中道”由所谓“执两用中”(孔子称虞舜的哲学方法)的方法而来,它并不漠视宇宙间始终有两个极端的分道扬镳,毋宁是掌握着这两极端而充分加以运用,得到所谓“中和”。所以中庸是因时、因地、因人、因情境而变动适应,决非机械的对分,亦非调停的妥协。无论就个人的修养,还是就社会的演化而言,中庸是在刻刻革新创进之中,所以孔子特称“时中”,表示不断的调整方向(The Ceaseless Re-Orientation),革故鼎新。在谢扶雅看来,老子《道德经》中的“高下相倾,长短相形,有无相成……”一节韵文,很显明地代表了这个透识;另外,作为孔子核心学说的“仁”,从人从二,即由两位人格互伴而成,这两个道德主体始终在相附相倚的情态之中,而绝不冲突背驰。孔子是承袭了“父慈子孝,兄友弟恭,夫义妇顺……”这个中国特有的“五伦”而以“仁”一以贯之的:父必“待”子而慈,君必“待”臣而义,臣必“待”君而忠,……两者之所以能成为道德人格完全是由于交



互倚倚而形成。^① 在孔子的学说中,人间始终是相互对待,断没有某一方是绝对权威的。因为中是相互对待的两极的交互,因而谢扶雅还经常将中庸,称为相互主义,或对待主义。

谢扶雅指出中国文化的交互性的中和特征也将大有造于中国的基督教制度和神学,比如天主教和新教两大派系,都带有西方文化的背景和渊源。前者的立足点是集体重于个人,而后者是个人优先于集体。以“执两用中”见长的中国思想可以折中左右,扬弃其流弊而保持其优长,从而表现出具有中国特色的教会管理制度及神学。^② 又比如谢扶雅在阐明动静统一的上帝观之后,认为动在静中,而静亦在动中,这相反相成的交互主义,将对基督教神学有所发明。中华基督教神学可能于传承一体三位论(Trinity)之外,添上“一体二态”(Mutuality)——神动态(善)与神静态(美)相交互的学说,这将是我们的中国信徒对基督教的一个献曝。^③ 谢扶雅还曾经就中国的基督教神学的这种中庸性,做出如下总结:

中庸性是中国文化思想一贯的原理。中华基督教也将不免受这原理所支配。例如在教会的管理组织上,它将不偏于集体主义的天主教体制,亦不倚于极端个人主义的新教中某些派别。在神学思想上,它将不右倾于所谓“基要派”的教条,亦不左倾于所

① 谢扶雅,《中国教会对基督教应有的贡献》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第339页。

② 同上,第340-341页。

③ 谢扶雅,《中华基督教神学的几个原则》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第246页。

谓“近代派”的自由放论。但中庸不是折中，不是模棱两可，乃是创造的综合。它不是机械的呆板，却是活动的创新。试验不嫌大胆，同时刻刻小心寻求改正而决不孤行。随时势环境的转移，看出那些板端之所在，亦必抉剔它们的利弊得失，而“用其中于民”（中庸篇第六章）。这将是中华基督教的又一特色。^①

五、包容性

谢扶雅认为，中国文化较西方文化的优越点之一就是其所坚持的“天下主义”。西方政治思想发源于古代希腊的城邦制度与工商社会，这就导致了他们之间必然以竞争克伐为能事。到了近代，随着机械技术发达，随而发展为各自树立工业资本制度，开拓殖民地市场，引发国家至上主义，乃至帝国主义。而中华民族一向是宽容大度、并蓄兼赅的，即使历史上偶然有排斥外来的现象，那也基本属于政治性的偶然。在中国的传统中，所谓“无偏无党，王道荡荡”的教训流传三千余年，普遍及于贱夫走卒，书经里说：“休休焉如有容”；老子《道德经》上称：“容乃公，公乃大”。尤其是儒家的政治学说，从来不以国家为本位，而始终推及于平治天下，视全世界如一家。两千五百年前的孔子，就曾与他的弟子们谈及“四海之内皆兄

^① 谢扶雅，《基督教与中国思想》，第309页。



弟也”(《论语·颜渊》),这成为后来《礼记》中子游所述的他先师遗下世界大同一段话的由来。孔子从“人伦”出发,而人伦(Interhuman relations)多种多类,参差不齐。每一个关系有每一个关系的适当之道,而这些“道”,是“并行而不相悖”的。然而西方文化中产生的基督教思想受了西方人排他性(exclusiveness)的暗示,致使各宗各派互相倾轧而不兼容,神学思想上的排斥与倾轧也时有发生。谢扶雅认为中国人既然富于这种宽容的精神,中国的基督教也应当是宽容大量的宗教,在中国文化传统中产生的中国基督教神学必将是宽容的、合作的。对于中国旧有各教如儒、道、释等,都不必存党同伐异之见,互相排斥,应当以互相宽容、通力合作的态度去综合各宗教的精华。

中华基督教特征之一便是继承中庸篇里的“道并行而不相悖,万物并育而不相害,小德川流,大德敦化,此天地之所以为大也”(第三十章)。这样,中华基督教将不仅广采西方各种教派之长,甚亦普遍重视海内外其它信仰,认为“并行不悖”,而不排斥异己,门户自封。^①

甚至在谢扶雅看来今后中国的基督教不要分别什么叫做公理会、长老会、美以美会、浸礼会等等,而是要联合起来,成立一个中华的基督教会。教会是合一的,神学自然是宽容的,

^① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第308-309页。

并行而不悖的。^①但同时谢扶雅认为中国儒家崇奉“大同”的教义。大同并不等于统一(unity)或一律(uniformity)。我们时常说“大同小异”,所以深知“大同”必与“小异”相连。庄子曾经说:“就其同者而视之,秦越皆一,就其异者而视之,肝胆为二”。我们不应以“异”之“小”而抹杀它,也不以“同”之“大”而拿它来吞没一切。这可以说是中国式的民主精神。中华基督教会一直主张教会“合一”而非统一,中国神学也应该如此,我们不应该追求千篇一律的神学,我们要的只是神学思想在“爱神爱人”方面的大同而无不二致。谢扶雅曾多次引用刘廷芳在1922年中华基督教全国大会(上海举行)中,有关“We agree to differ, but resolute to love”(我们同意相殊,决心相爱)的表述,认为这符合所谓“万物并育而不相害。道并行而不相悖,小德川流,大德敦化”(《中庸》)的中国传统文化精神,应为中国神学的固有特征之一。我们在爱神爱人上是必然的,但在学术思想、制度仪式上,则可以殊异而不必一律从同。就此,谢扶雅还曾声明:

……包容性决非笼统收罗,像过去所唱“三教同源”,或近人提倡世界六大宗教合于一堂之类。基督教将永为基督教,而不因其在中国生存,遂与儒教同化或合流。基督教决乎与人文主义的儒教不同。中华基督教可以影响新儒学,一如从前佛教之曾大有

^① 参阅谢扶雅,《孔道对于基督教的贡献》,载《基督教丛刊》,第22期,1948年6月,第83页。谢扶雅,《中国特有的大同理想与中和哲学》,载《谢扶雅晚年文录》,第452页;谢扶雅,《巨流点滴》,第251-252页。谢扶雅,《从圣多默神学译本出版说起》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第687页。



造于理学及心学。但正如理学心学之毕竟不是禅宗一样,中华基督教将对国内外所有新旧宗教,新旧学术,本着自己的独特立场,加以公正的分析与建设的批判。我们深信惟有透过这种批判分析,然后能彼此得到裨助,然后能滋益我们的圣道抵于完全。^①

六、直探基督

另外,谢扶雅认为,与中国的基督教神学的伦理性、实践性相关,它还应该具有一个更加突出的特征,就是直探基督。

无疑地,我们今在中国所应传的福音,是要直探耶稣基督本身,而不是以色列族的律法先知,与西方各民族背景下产生的各种分化宗派。自然,四福音书中所共载的耶稣基督的教训和行谊,都值得我们仔细研究与仿效,但耶稣基督由完全神性与完全人性两者结合而成的品格,是他普爱、道德勇气与牺牲精神的泉源,是全世人的最高模范,是最适合于现代中国人所应慕仰而追踪。^②

为什么谢扶雅主张中国的神学应该直探基督呢?因为他认为这和中国文化宗贤崇圣的特征有关。中国是一个拥有传

^① 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第309页。

^② 谢扶雅,《金陵(协和)神学志复刊志感》,载《景风》,第82期,1985年6月,第2页。

记富藏、崇慕道德人格的民族。正因为如此,世上任何民族都没有能像中国的历史文献那样来得发达,美备。孔子不尚理论辩证,他“信而好古”(《论语·述而》),一生学不厌,教不倦,而所学所教者即为具体的历史事件,而这一切是最实际的。中国第一部成书而传下至今不变的是三千多年前的所谓《尚书》。谢扶雅还引用了佛教的例子加以说明。佛教自印度传人,人们不但不将释迦牟尼视为“洋人”加以排斥,反而善男信女将他膜拜为佛陀,而加以虔修效法。中国历朝都编纂“高僧传”作为佛藏中的中心经典。特别是中国后来自己所创造的禅宗,代代都以祖师为典范。全国禅林佛寺中,都奉大和尚为宗师。这是中国文化的一大特色,值得今日中国教会的重视与仿行。因此,“我们要直探耶稣基督,奉之为大宗师。我们的神学院要以造成中国人所创造的‘基督学’为主要职志,随而产生中国的圣约翰与圣保罗。我们在中国所应传的福音,不是什么,只是耶稣基督本人!”^①而不需要“传什么‘教’或什么教会,不论西方或东方教会。”^②谢扶雅认为这在神学上也是无所违背的,因为基督教的上帝亦是完全显示在耶稣身上。耶稣教导我们:“看见我,就是看见那差我来的”(《约翰福音》12:45)。人们是透过圣子而才认知圣父,并必靠耶稣基督而才能吁祷上帝。耶稣是中保,是救主。

所以中华基督教神学的第一项原则应是道成肉

^① 谢扶雅,《金陵(协和)神学志复刊志感》,载《景风》,第82期,1985年6月,第2页。

^② 谢扶雅,《基督教与中国思想》,第23页。



身,是把握“历史的耶稣”。中国人是天生珍视历史而擅长写历史的。而基督教上帝之全盘活跃启示他自己,即是拿撒勒人耶稣之出生,之生活,之被钉十字架,之自墓中复活升天的一大事件。^①

七、艺术性

谢扶雅还认为中国是一个艺术化的民族,中国人崇尚写意、洒脱、优游。儒家和道家都秉有艺术家的气质。孔子和老子本人就代表着一幅名画。孔子说:“仁者乐山,智者乐水”。他羡慕着“饭蔬食饮水,曲肱而枕之”的生活,赞和着曾皙“浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”的言志。老子神龙见首不见尾,“惚兮恍兮,其中有象,恍兮惚兮,其中有物”(《道德经》第二十二章)。同时中国的艺术蕴含于伦理哲学与宗教之中,中国民族几乎没有“art for art's sake”,正如其没有像希腊人的“knowledge for knowledge's sake”一样。我们的艺术都是“art for life”(为人生的艺术),而这就是人文精神的艺术。比如孔子曾说过“里仁为美”(《论语·里仁》),意思是:有仁就有美,仁亡,美也就不在了。他又说“人而不仁,如礼何!人而不仁,如乐何!”(《论语·八佾》);礼乐皆属于美的范围,美同时也受伦理道德的约束。另外从美的宗教起源来看,中国人每说“人

^① 谢扶雅,《中华基督教神学的几个原则》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第240页。

文”，又必与“天文”相提并论。周易贲卦的彖辞称：“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”。周易的贲卦，在说文里解释为：“贲，饰也”。上天的日月星云，无不是美丽文饰的；人的制作也无不是模仿天文而美化的。尚书里也有：“天工，人其代之”（皋陶谟篇）的表述。可见，中国的艺术的根源在于对“天文”的模仿和描述，这或许也是“美”字由来的缘由。中国的“美”和“善”两字出自同源的“羊”（古“祥”字），而这“祥”是从“示”的部首，可见我们把美和善都看作含有神灵的意义。

谢扶雅同时考察了佛教在中国化过程中表现出来的艺术化特征，认为“从前佛教输入中华，其效献虽也在哲学和宗教思想方面，但毋宁更在艺术的园地。最能沁人心脾的是史诗式的佛所行赞，佛本行经。一切佛曲，佛画，建筑雕刻，大大丰富了中国艺坛。”^① 我国的佛教，文字与美术，全涵濡浸润于美之中。“佛教与其以‘道’而‘传’，毋宁说以美面传。”^② 而这在谢扶雅看来可以给予中国基督教会以莫大的暗示。

鉴于以上分析，谢扶雅认为中国的基督教及神学的传达与表述方式，与其侧重于辩证说教，毋宁以诗歌，以图画，以雕刻，以戏剧小说，使整个基督教美化，而后更能沁人心脾，动人皈依。因为宗教的本质是至善也是至美的。^③ 当然，他同时指出艺术与宗教虽都通至超越的境界，但美感只使人的小我

^① 谢扶雅，《基督教与中国思想》，第225页。

^② 谢扶雅，《中华基督教神学的几个原则》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第245页。

^③ 同上。另见谢扶雅，《创世记与进化论——我最近对神迹问题的想法》，载《景风》，第70期，1982年6月，第29页。



浸没于宇宙的大我之中,而达到一种物我两忘的情趣。宗教密契则在使个我与宇宙大灵同化合一之后,更加翻然出至尘世苦海,拯救大众民胞。^①

八、个体化与理性化

以上我们分析了在谢扶雅的著述中体现出来的中国基督教神学应有的特征,这里值得补充一下,在谢扶雅的早期思想中,还曾主张过中国语境中基督教神学思想的个体化及理性化特征。谢先生本人认为它们是早年比较有创见的思想。在他早年发表的《基督教应如何则与中国文化结合?》一文中,他开门见山提出:“问基督教应如何则与中国文化结合?我毫不踌躇直截了当地用六个字回答:个人化(Individualization),理性化(Rationalization)。”^②

关于个人化,谢扶雅首先举了佛教的例子,他认为佛教传到我国后,群众性的佛教,如烧香、拜佛、念经、撞钟、苦修行等等,显然已经成了中国社会的“外道”,没有和中国文化结合。反之,个人化的佛教,如真如之探究、涅槃之企达、明心见性之修养等等,皆吸收于宋明理学之中,使人甚至无法辨别它是儒教还是佛教。而基督教要与中国文化结合,本来并不难,但其

^① 谢扶雅,《创世记与进化论——我最近对神迹问题的想法》,载《景风》,第70期,1982年6月,第28页。

^② 谢扶雅,《基督教应如何则与中国文化结合?》,载《真理与生命》,第2卷第9-10合期,第244页。

社会化特征却阻碍了它与中国文化的契合。

可是目今西方盛行——尤其是美国——那种所谓“社会化”基督教却根本不与中国脾胃相合。西方的社会化基督教，是中古修道院基督教底反动。我国并无那些背景，用不着盲目地跟他们学群众化宗教运动。在我国热心提倡基督教者，常提出社会服务主义，为基督教之特色，计量可与实践的伦理的中国民族沆瀣相投。殊不知那种群众化的服务主义，在中国只可化为慈善事业或变相的大世界游戏场。基督教底最高精神，原不是服务主义；西方现代之特别标而出之，尚不失有意义的由袭；我国底依样画葫芦，却真是无意识的盲从。^①

在谢扶雅看来，宗教的本质是个人对于它所视为“绝对者”的私下交往，宗教是独对的问题，而非看戏、听讲、拜忏。基督教的中心是爱。爱便是耶稣和他的上帝独对交契的结晶。而中国文化中的宗教精神就是独对，这在《中庸》中的一个“诚”字上豁露无余。“诚者，天之道也，诚之者，人之道也”。谢扶雅甚至认为从中国文化的立场来看，集团式的宗教在中国社会存在而不能同化，终究会成为中国社会的赘瘤。因此，他强调中国的基督教应该尝试去做一位基督徒君子。

我对于基督教底态度，素来自勉也与同道共勉

^① 谢扶雅，《基督教应如何则与中国文化结合？》，载《真理与生命》，第2卷第9-10合期，第244页。



各去做个基督徒君子(个人的),而于基督教(群众的)——不论本色或西色——从不敢措一词。(见《文社月刊》一卷三册)现在我更确信基督教要和中国文化结合,必是基督教中底个人价值,换言之,是个人对于基督教底见解,批导,心得,体验底总结果。基督教在中国之传播,亦以个人相互间之观摩,磋切,躬践,默化,为最有效。我敢大胆说,中国此后不要一所礼拜堂,也全然无关宏旨。若是全国没有若干独立特行底基督徒君子,基督教便根本在中国灭亡。^①

至于强调基督教的理性化,这与谢扶雅早期回应新思潮运动有关,当然这也是谢先生一生思想所一贯坚持的。前面我们已经就谢扶雅的宗教与理性关系的理论进行过探讨(详见第二章),这里再加以简述。谢先生认为我国的儒和道的最高经验都强调天人一贯、万物一体,而达到此项工夫,都必须从理性下手。孔子主张下学而上达,他的耳顺、知天命、从心所欲、无人而不自得的圆满心境,都是从“志学”“自立”处做起的。儒家修身齐家治国平天下的理想立基于致知格物之上。道家虽然以“绝圣弃智”、“齐物”为事,似乎反理性,然而他们所诟病的乃是“人为”这一点,绝非斥知识而崇盲信。老子说得好:“为学日益,为道日损,损之又损,以至于无为,无为而无不为”。(《道德经》第四十八章)这就说明“无不为”的大力是

^① 谢扶雅,《基督教应如何则与中国文化结合?》,载《真理与生命》,第2卷第9-10合期,第245页。

由积学所致。印度传入的佛教的正宗是求菩提(菩提译为觉悟),重智慧,所以在根本上和中国传统思想一致,所以能提携并进,相得益彰。相比之下,倡导“信是万能”、“信便得救”的基督教就很难在中国行得通。人们当然可以有信仰,但这个信仰必须为合理的,而非反理性、外理性、超理性的。基督教是两千年来由犹太经希腊罗马思想和西方各国民族性范铸而成的一种极复杂的混合物,其中有许多不合现世公律和中国国情的经典、经文、仪式、组织,对此应加以摒弃。倘若以为对于基督教,不加批评扬弃,一信便得救,那便是基督教在中国文化之前,自断其脰。在谢扶雅看来,宗教是最精深的融解,是运用理知达最高点,是火候纯熟的心境。而“现在展示在我们面前底基督教,是灰色的失了真而日底基督教。我们应大无畏地把它从拖泥带水混乱复杂的葛藤中整理出来,介绍一个理性化和个人化的基督教,给我国本有的文化,看他们俩行最诚挚的握手礼。”^①

总而言之,在谢扶雅看来,中国文化园地中产出的神学家不一定要借重西方的柏拉图、新柏拉图、亚里士多德、奥古斯丁、托马斯·阿奎那、或新托马斯哲学而后造成中华基督教的神学。他们可以承袭孔、孟、老、墨、朱子、王阳明的适宜思想来建构那更配合炎黄儿女脾胃的中国神学。普世教会需要“合一”,但不必要求“统一”或“划一”。基督教神学更不宜千篇一律地古今中外从一个印模里滚出来。中华基督教神学的

^① 谢扶雅,《基督教应如何则与中国文化结合?》,载《真理与生命》,第2卷第9-10合期,第247页。



“神”字与三位一体的神同一,但“学”便有种种殊异的角度和阐明。以上我们所探讨的在谢先生眼里中华基督教神学所应该具有的这些特点,正是中国的神学家在中国特定的文化及社会语境中构造有关神的学问过程中的独到之处。它具有明显的伦理特征,又强调现实的实践;它具有动力的中庸性,又具有批判的包容性;它是理性的、是具有艺术气息的,它更是直探基督的,因为“基督教本身的精华就是耶稣自己伟大的人格,和他实际的生活。”^① 基督教的真面目必将在中国的民族性中得以彰显,中国的基督教神学也必因中国文化的辅助而日益发展圆满,这便是中国基督教将来的大成功。

^① 谢扶雅,《中国应有的基督教》,载《真理与生命》,1928年,期数待考,第216页。

下篇 评论及反思

上两篇我们介绍、探讨了谢扶雅的宗教哲学及神学思想,本篇将结合谢扶雅的相关理论对其宗教思想及人生作出评论,并进而对本色神学在中国文化建设中的作用和地位问题进行反思。在某种程度上说,谢扶雅不但从基督教的经典出发来理解其信仰,而且更从具体的、特殊的社会及文化处境着眼来理解、处理各种宗教问题,他对于基督教信仰及其他宗教现象的诠释动力和方法主要来自于具体的社会及文化处境,而且同时他还将这些来自处境中的理论用于具体的社会现实当中,谢扶雅宗教思想的处境化特征是毋庸置疑的。另外,谢扶雅一生心系国家与民族,情系贫苦大众,笔耕不辍,刚毅进取,他不但从理论



上探寻着一种“君子之学”，而且也朝着君子的目标不断努力，在人们逐渐被金钱和名利所异化的今天，有着这种抱负并为之实践的人，我们有理由称之为君子。在本篇的最后，笔者对中国文化“基督教化”、基督教“中国化”等主张进行了剖析，指出了它们发挥效力的范围与可能性，进而探讨了本色神学在中国文化建设及发展中应有的地位和作用。

第八章 处境化特征

谢扶雅一生经历了百年中国社会的激剧变迁,其中规模较大的活动和运动,谢先生大半躬自参与其中,因此他所思所写基本上都是个中体会。正因为如此,也造就了谢扶雅宗教思想的处境化特征。他在20年代末写就的《最近十年来欧美宗教思想之趋势》的开篇用来概述欧美宗教思想特征的一段话也为自己宗教思想的发展框定了演进方向。他认为“一切思想不是突空从天降下的,也不是砉然从地涌出的,必是受了某种环境(物力的或人事的)的刺激,而后发生一种内的反动,演为有系统的表现,这叫做思潮。所以我们看一出戏,须先留意它的布景,然后细查它的情节。情与景有密切的关联。情是景的回声,情是景的产物。”^①应该说,谢先生本人的宗教思想,尤其是其基督教思想也是针对中国各个阶段的“景”所生出的“情”,具有明显的处境化特征,文化的处境化我们已经花了很大篇幅加以探讨,本章不妨举几个阶段的例子对其思

^① 谢扶雅,《最近十年来欧美宗教思想之趋势》,载《青年进步》,第100册,1929年2月,第1页。



想的社会处境化加以说明。其中既有青年会时期的人格救国理论、也有基督教的“主祷文”与三民主义相融合的具有政治色彩的理论,亦有基督教信仰与农村工作相结合得出的乡村建设理论,更有基于基督教信仰之上的革命理论。

首先,我们不妨看看谢先生在基督教青年会工作阶段的一些宗教主张及之后他对于基督教青年会提出的建议和要求。1923年,谢扶雅草拟了《基督教青年会原理》,其中第六章明确指出:“青年会事业之范围,乃在全城之成人及童子,而为社会造最大之福利。从前青年会专为会员作工,视会员为工场。此实非青年会之本质,青年会应以会员为工具,而以全城为工场,对于全体青年及幼童,负服务之全责。凡一会之发达成绩,端以该会会员自动服务之活动力如何为标准。义务员愈多,则会务必愈发达。”^①之后又再第十章明确阐释道:“基督教青年会之发达基乎牺牲服务之积极进取得精神青年会之根基。既筑在耶稣基督之上,其宗旨在以基督之精神贯注四育事业,服务青年及幼童,而养成其完全人格。但吾人定名立意,不妨极其高尚,订立规划,不妨极其美备,倘不措诸力行,求其实现,则青年会徒存虚名,必无进步,甚或即行萎裂,亦势所必然也。青年会之发达,全恃乎基督牺牲服务之精神,而作积极得进取得活动。盖青年会所务者,在具体的基督教理之实行,而非在抽象的教理之决定也。”^②谢先生在这份原理中之所以屡屡强调青年会的事业在于社会服务,在于养成

① 谢扶雅,《基督教青年会原理(草版)》,青年协会书局,1923年,第27页。

② 同上,第45页。

青年及幼童的完全人格,在于基督教教理的实行,无外乎有感于当时的国难频仍,抽象的教理并无法救中华民族于危难之中,国家的振兴需要具有基督化人格的国民以基督牺牲服务的精神投入到社会服务中去这一事实。他在之后发表的《中华基督教青年会全国协会之组织及现状》一文中这样表述道:

晚近国难弥殷,时潮益急,救国之声,甚嚣尘上。协会天职所在,至切回还,历改史乘之所昭,征诸经验之所得,则吾人信完全人格为救中国之最大利器。协会标“人格救国”四字,以与邦人君子相见者,已四年于兹矣。秉此征忱,萑萑砢砢,海枯石烂,奉以周旋,祈为全国青年与童子,养成高尚完全人格,作长城砥柱子中流负拨乱反正之大任。行见五千年文物光明之中华民国,突飞跃进于世界列国之林,此则今日协会率同四十处城市青年会及百九十七处学校青年会所共同抱负之使命也。^①

其次,我们再看一个谢扶雅尝试将基督教信仰与孙中山的“三民主义”主张进行一种贯通的例子。他关于这方面的论述较多,我们这里不妨看看他将基督教的主祷文与三民主义的主张相融合的诠释,其中虽不免有些牵强,但大体上可以代表谢先生类似主张的主旨。基督教的主祷文是这样的:“我们在天上的父,愿你的名为圣,愿你的国降临,愿你的旨意得成,——在地上如在天上一样。求在今日赐给我们日用的粮

^① 谢扶雅,《中华基督教青年会全国协会之组织及现状》,载《中华基督教青年会全国协会之组织及现状》,载《中华基督教会年鉴》,卷数缺,第50-51页。



食,释免我们的债,如同我们免了别人的债,不叫我们遇见诱惑,而救我们自凶恶脱离。因为国度,权柄,荣耀全属于你,直到永远,阿们。”谢扶雅认为如果我们仔细分析这段祷文的内容,就会发现它是由两组构成的:一是“你”组,一是“我们”组。两组又都各由三个条目构成,而且彼此前后相配应。“你组”的“你国降临”,对应于“我们组”的“给我们日用的粮食,因为世上的国度皆属于你。”“你组”的“你旨得成”,配应于“我们组”的“释免我们的债”;“你组”的“你名为圣”,对应于“我们组”的“不叫我们遇见诱惑,而救我们自凶恶脱离”。谢先生认为这里的“你”正是耶稣劈头便正名定分地呼出的“我们在天上的父”。“你”、“父”是我们的,而不应是孤立、独存、超在的,他必要运行于我们之内,贯透于我们之中。所以“三民主义”第一条目的分配平等,是由于世间一切资源物力全属于神所有,因而也属于大众所公有。第二条目的解放自由,是由于各种权力均受制于真理,“真理使我们得以自由”,全人类因共受制于神的真理,所以才获得普遍的彻底的真自由。第三条目的文化进步,是由于人的智力,人的创造皆归于神的名,绝不能贪天功以为己有,所以进步是向全人类光明而前走,不向黑暗自私而逆驰,那才是真的进步。所以说“三民主义,恰恰和主祷文三条目相呼应:民生应是导源于给我们的粮食的祈求,民权应是导源于负我们束缚的祈求,民族应是导源于救我们沉溺的祈求。而且这三者必有其连环性与一贯性,好像耶稣

必将人间三大要求的根底都连系于天父一样。”^①

接下来,我们介绍一下谢先生与众不同的乡建理论。谢先生曾于20世纪30年代辞去岭南大学教职亲赴河北定县试验区参与了乡村建设运动,直到1939年谢扶雅重返岭南大学任训导长之前,他随平教会转走长沙、遂川、成都、重庆等地,襄助地方干部培训工作。在此过程中,谢扶雅就自己的亲身实践发表了自己对乡村建设运动的一些看法。他首先对中国传统的教育方向提出了批评,认为这种教育理念“把民间子弟活剥脱离娘胎,使自成洋士大夫阶级,而与老家的农村远隔霄壤。国中多受教育一人,农间便少去战斗员一人。”^②事实上,这种教育方法是“中国自杀的最大悲剧”。^③要想挽救这种局面就必须改变教育的方向,“叫这班所谓一国菁华的受教育的青年,正在络绎不绝的由乡而镇,由镇而县,由县而省,由省而大都会的路线,完全倒反过来,由大都会而省,由省而县,由县而镇,由镇而乡,分部到全国农村内地,自化为‘农’,而将乡村的老百姓勉化为‘士’。上农一致是建设新中国的基本条件。”^④在谢扶雅看来,要想改变中国的现状,“市”与“农”打成一片是必要的,青年学生应该深入民间,与社会下层连成统一阵线,来为危难中的中国寻找出路。他曾经在无锡的青年

^① 谢扶雅,《耶稣与三民主义》,载《天风》,第5卷第8期,1948年2月,第118页。另请参阅谢扶雅,《政治革命社会革命与精神革命》,载《青年进步》,第107册,1927年11月,第6-8页。

^② 谢扶雅,《“士”和“农”打成一片》,载《唯爱》,第17卷,1935年3月,第23页。

^③ 同上。

^④ 同上,第23-24页。



会事工会议中发出这样的呼吁：

……双方(指教会与青年学生)共同的敌人是“大人先生”，双方共同的朋友是下层农工。今日青年唯一的出路在深入民间，而教会唯一的自救，亦惟使劳苦者得安息，使被压迫者得解放。两者同舟共济，同担患难，这是何等愉快而自然的合作啊，……我们无论牧师和教友，无论青年或老年，各应拿起锄头，着上草鞋，以“杭育”“杭育”之声赞美上帝。我们应从龔宫中解放出来，应从礼拜堂解放出来，混入工厂与田亩之间，和“小人先生”，“穷光蛋”，“编氓”，“木匠之子”打成一片，探知他们的疾苦，分任他们的艰难，和他们手牵手的登天入地，和他们联合阵线，以与恶社会势力斗争，和他们同钉十字架！^①

谢扶雅在提出乡村建设的必要性，并倡导青年学生参与到乡村建设中去的同时，还对乡村建设的方向提出了自己的看法，他认为以往的乡村建设过多的侧重于运动，而对于其中“实学”似乎是忽略了。事实上乡村建设所需要的不仅仅是宣传式的运动，还需要一种蕴蓄的、内积的、采取冷静沉着作风的“实学”。

……乡建工作者深入民间这许多年，还没有拿出“学”和“术”来，贡献给国人，使农贷有方，使合作组织有方，使农产运输有方，使农业改进有方，使

^① 谢扶雅，《顾子仁生博》，载《谢扶雅晚年文录》，第262页。

……都有方？这是乡建工作者今日所急迫直追而欲尽其最大努力之所在。过去乡建只有运动而未有学，只有略窥如何能与农民接近的门径，只有一些零星断片的农村工作经验，而尚未能构成整套乡村建设学的体系。

谢扶雅认为，乡村建设学派的“学”字，无疑地要更大胆、更彻底地走上“科学”的路线。不但以“科学态度”来改变农民大众的心理建设，也要以“科学方法”来改变广大农村的物质建设。由心理和物质交织而成的社会建设，必须要求一种高度的科学化。

我们要喊出科学乡村化，乡村科学化的口号。然而怎样可使于最短期内达到，尽量普及科学智识于民间的目的，怎样可使老百姓运用科学的武器，以急速改变他们的生活，增进他们的福利；这是乡村建设学的全部内容。换言之，乡村建设学在研究如何开掘广大农民群众的宝藏，发动他们无限的储能，以建立一富强康乐的中国社会，如此而已。^①

最后，我们再来看看 20 世纪 30 年代，面对内忧外患的格局，谢扶雅对基督教及信徒使命的分析。面对民族危亡的局面，在 30 年代中期，谢扶雅作了《基督教对今日中国底使命》一文，在这篇文章中他首先对中国的政治、经济及文化格局进行了客观分析。在谈到中国的政治时，谢扶雅认为《南京条

^① 谢扶雅，《乡村建设学派的动向》，载《天风》，第 59 期，第 7 页。



约》的订立,开了中国“国际共管”的恶兆。康梁试图维新但以失败告终,孙中山所倡导的政治革命虽于辛亥年间告成,但这种民主制度却没有民族独立的基础。与此相应,中国的经济更不容乐观,中国的民众处于政府、军阀、地主豪绅、洋商买办等阶层的层层压迫之中。从精神层面来说,“道德”和“文章”本来在中国相举并称,然而在现代的世界文学领域,中国已经没落,这固不待言,而素以伦理自傲的孔圣人的国家,到现在真有是非颠倒、邪正莫辨之叹。传统的忠孝节义等道德已经因为近代世界文化的侵人而发生了根本动摇,自由平等又被生吞活剥地加以恶用。中国的道德生命,不但可以说是幼稚,而且简直成了畸形。^①正是基于这种分析,谢扶雅直言基督教对中国的使命是在促成一个伟大的革命运动,其中包括民族革命、社会革命和精神革命。^②

在民族革命方面,谢扶雅主张基督教在中国有许多教会大学和中学,他们应当发挥民族性的教育,陶铸和训练为民族服务的领袖人才,养成耶稣般的革命性的人格,疾恶如仇,勇于反抗恶制度。他甚至以耶稣为例,认为他“虽然抱最高的理想,宣世界的福音,然而同时他是何等切望犹太民族底解放,何等对本国民众具热烈的同情,何等向耶稣撒冷掬悲天之热泪,寄无限的哀忱!”^③在谈到基督教与社会革命的关系时,谢扶雅认为中国人所受的压迫和束缚,不但是政治的,而且是

① 参阅谢扶雅,《基督教对今日中国底使命》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第300-304页。

② 同上,第294页。

③ 同上,第308页。

经济的。基督教在现今的任务就是新建一种平等公道的经济制度,正义和自由兼备的社会秩序。^①在谈到基督教与精神革命的关系时,谢扶雅指出以往中国的基督教会侧重于拯救人民的灵魂,将“革心”视为唯一的使命,这就忽视了“赐给日用的饮食给我们,免除我们所负的债”(《马太福音》6:11)的祷文,而陷人于虚幻的唯心主义迷梦,事实上,物质和精神是永不可截分的东西,尤其是一个民族社会里,它的物质生活立刻影响到它的精神生活,而它的精神生活也会反过来影响到它的物质生活,所以抛开了民族革命、社会革命而空谈精神革命是不切实际的。^②

在论证了中国基督教的使命之后,谢扶雅清楚地表明了他对抗日战争的看法。虽然基督教是反对摧残生命,破坏文化的战争,但基督教的最高目的却是建造正义、自由、博爱、和平的天国,应竭尽全力为正义、自由而奋斗,应对于博爱、和平有威胁或仇视的行为加以制止。因此根据这一原则,日本军队的侵犯和暴行,不但中国的基督徒对之应即起而抗御,即全世界的基督徒,也应同表公愤,共起阻制,甚至日本国内的基督徒,亦无不应一致抗议,设法遏止这种暴举。

以上,笔者分析了在几个不同阶段,谢扶雅宗教思想关注的不同主题及表现出来的不同特征,从中可以看出他的宗教思想是随着社会处境的变化而发生改变的,是回应于社会现实的。这种处境化的特征一直持续到谢先生晚年的著作中,

① 参阅上书,第309-311页。

② 同上,第312页。

两岸的统一问题甚至都成为他的关注对象：



几个世纪之后，在这个小小的“地球村”上的人民，难道不能实现上帝希望他的子女都是一家的理想吗？中国传统思想从来都憧憬“天下一家，世界大同”，不也是上帝的意旨吗？至于今日仍然分裂的海峡两岸，更不待言会在不久的将来，重新统一。只是不会如某些人所欲的“谁吃掉谁”，而一定会超越党派的私利，真正按照人民的愿望结合起来。我在海外，在海峡两岸接触到的中国人，尤其是中国的青年，给我巨大的希望。他们会自己创造中国的将来，比我这个老朽更高明。想到这里，我可以高兴地放下这管秃笔了。^①

① 谢扶雅，《自辩子至电子——谢扶雅百年生平纪略》，第104-105页。

第九章 名副其实的 “基督徒君子”

谢扶雅在1970年出版的自传体著作——《巨流点滴》的结论部分提出了“基督徒君子”这样一个概念，殷切希望中国不久的将来能够产生大量“基督徒君子”。只有他们，才能创造一种具有基督教精神的中国新文化，而有大造于全世界的天国来临”。^① 1987年，双目全瞽的谢扶雅在给南京金陵协和神学院汪维藩教授的一封信中，提到他在60年前曾经提出过“基督徒君子”一词，并称赞汪维藩教授“实在是现代中国中一位由基督教苦行僧而达成一位基督教高僧了”。^② 言外之意，说汪教授已经可以被称为一位“基督徒君子”了。那么，基督徒君子究竟在谢扶雅的思想中是如何来界定的，他又有什么特征呢？

① 谢扶雅，《巨流点滴》，第261页。

② 见谢扶雅1987年复活节前致南京金陵协和神学院汪维藩教授的书信。



一、何谓基督徒君子

笔者无从查考谢扶雅在 60 年前发表的那篇首次提出“基督徒君子”这一概念的文章^①，但我们完全可以从他的多篇论述中了解到“基督徒君子”的大概轮廓。首先，“基督徒君子”指的是“本色基督徒”，他曾发出过如下感慨：“基督教在中国之前途，与其谓将决定于本色教会或本色神学的造成，毋宁将视中国本色基督徒之能否产出。”^② 他还在谈到之所以在 20 年代采用“基督徒君子”这一概念时说，“我之所以采用了‘君子’的名称，不过意味着我们中国的宗主兄妹和教牧师应勉为养或中国型式的基督徒，而不可像西方的洋教徒模样。”^③ 他甚至引用宋代思想家兼经学家陆象山的“我注六经非六经注我”来主张“我信基督教，不是基督教信我，我把捉了基督教真理，不是基督教真理俘虏了我。”^④ 当然，谢扶雅所指的“基督徒君子”也不仅仅是从本色化这一点上来说的，同时，还指基督徒应该具有君子般“忧国忧民”、“民胞物与”、“无畏牺牲”的道德操守。因为饱受内忧外患的中国，不能仅仅要求中国的“现代化”就了事，而更应该看到中国现代化的前提乃是需要一批具有品格而不自私的正人君子，树之风声，扫除古老积

① 发表于 20 世纪 20 年代的《文社月刊》。

② 谢扶雅，《基督教在中国之前途——何世明作“五、六十年代本色神学”文读后感》，载《景风》，第 66 期，1981 年 3 月，第 8 页。

③ 同上。

④ 谢扶雅，《中国问题与基督教》，载《谢扶雅晚年文录》，第 458 页。

弊,建立新道德、新习行。在他看来,温文尔雅、系狱而不屈的赵紫宸^①,蒿日时艰、笔耕不辍的谢洪赉^②,主张“广泛的欣赏”(Catholic appreciation)的刘廷芳等基督徒知识分子无疑都是中国近代“基督徒君子”的典范。

谢扶雅还经常以佛教的高僧来类比基督教中的“君子”。无疑,佛教的众多高僧大德曾经进行着佛教本土化的努力,并具有修行较为高深的道德品性。

我国在中世纪输入印度的佛教,瞬即产生了万千善男信女,出家削发为僧尼,同时也译出乃至自己写作了许多经典。南北朝时期的中国,几乎呈现了“全盘佛化”的概观。……而对于有修养有学问的法师“大德”,则朝野一般咸表敬仰。因而中国历代都有“高僧传”之撰作,而一续再续。唐宋以还,一般高级知识分子,或远道求经,或居家号“居士”,或与禅师为挚友而密切过从,受其启发。所以造出中国本色佛教者,乃是后先辈出的中国本色高僧。是他们,写作了多种中国本色佛经,建立了中国自己的佛学,而对中国学术文化作了巨大裔皇的贡献。^③

① 谢扶雅,《巨流点滴》,第197-198页。

② 参阅谢扶雅,《谢洪赉与青年会》,载《谢扶雅晚年文录》,第278-287页。

③ 谢扶雅,《基督教在中国之前途——何世明作“五、六十年代本色神学”文读后感》,载《景风》,第66期,1981年3月,第8页。



二、基督徒君子的主要职责

谢扶雅不但对基督徒君子进行概要说明,并加以大力提倡,而且还对于基督徒君子的主要职责加以详细说明。他强调“中国人诚欲皈依基督,应以‘基督徒君子’自居,并以表率士林,振援中国古老社会自任。”^①中国的知识分子基督徒,不应徒以“依据圣经”为满足,更无需盲目追随西方的教父们,囫圇吞食他们的教义、信条、仪文,而应该矻矻自励,坚持以下几点:首先,一个中国基督徒必须也是一个爱国主义者。虽然中国现今的爱国分子不必为基督徒,然而凡是中国基督徒除依经训要爱上帝及爱人如己外,特别要爱本国同胞。其次,作为一个中国基督徒,在现阶段必须尽力负起教国救民的庄严使命。本来一般宗教无不以“救”为中心课题。中国基督徒在今日,对中国民族的挽救,更属责无旁贷。再次,中国基督徒知识分子,必须切实学习中国历史,特别是近一个半世纪的中国史,又必须深刻了解中国文化的根源与发展。此外,中国的基督徒知识分子必须对国内其他宗教的教义,予以尊重,绝不攻讦或排斥;而在服务社会公益,推广天国运动上,切求与它教同心合作。最后,谢扶雅认为虽然信仰不能被政治所利用。但中国基督徒个人既然同时为一个中国公民,自然必须坚持公民应有的权利与义务。^②

① 谢扶雅,《中国问题与基督教》,载《谢扶雅晚年义录》,第458页。

② 同上,第459页。

他引用宋文天祥“读圣贤书，所学何事？”来警醒中国的基督徒，淬励其树立新人格，作新型基督徒，孕育一种新信仰与新团契出来，来担承上帝的呼召与使命，而将国人厝于上帝的选民之列。^① 在谢扶雅看来，中国所缺乏的正是一批可以称为君子，并承担这种社会责任的基督徒。中国固然要摄取基督教精神来更新她的固有思想，但这并不是说要每个中国人都要信奉基督教，化中华为基督教王国，而是期待着中国产生一批“基督徒君子”。他们跟从耶稣，背起十字架，甘愿舍己。有了这些君子，而后才有中华基督教，有中华基督教而后才能使中华新文化效献于明日的世界。^② 谢扶雅曾经这样呼吁道：

基督教对今日中国文化更有一最伟大的使命是：耶稣人格在中国底重生好像中古时代，佛教曾在中国产生了不少“佛”一样，基督教为什么不能也在中国给产生无数的“耶稣”，释迦虽死而佛法不死，故可绳绳地产出马鸣、龙树、玄奘、慧能……。耶稣虽亡而耶稣人格不亡，精神不亡，也何尝不可以在中国产生 Francis, Benard, Wesley, Livingstone, Tolstoi……？基督教会及其各机关，应如何互相淬励，互相修勉，言耶稣之言，行耶稣之行，见之于羹，见之于墙，而以中国之“弥赛亚”自任？中国文化之极大危

① 谢扶雅，《新基督教在中国的远景》，载《谢扶雅晚年文录》，第467-468页。

② 谢扶雅，《巨流点滴》，第253-254页。



机,在国魂之殄瘁,而国魂之日就殄瘁,由于伟大人物之蹇然绝响。孔子长逝矣,王阳明长逝矣,杜甫长逝矣,顾亭林长逝矣,基督教有雄厚之组织,握优利之工具,宜能为中国养成基督化人格,以振起中国垂绝之国魂。^①

三、基督徒君子在神学 观念中的表现

谢扶雅对于基督徒君子的界定和渴望充分体现于他的神学思想中,同时也不能不说有其神学思想的根源,其中最重要的莫过于他“直探基督”的主张以及中国基督教神学应该具有现世关切性的思想。通过“直探基督”的主张,谢扶雅让人们注意历史中的基督,重视其济世博爱、民胞物与、无畏牺牲的理想的模范行为和从中表现出来的道德品质。通过对于中国基督教神学的现世实践性的强调,从而阐明每一个中国基督徒所应该具有的现世关切的情怀,及对于他人、民族、国家所具有的社会责任,这两者无疑都是君子所应该具备的品质和情操。

谈到直探基督,谢扶雅认为耶稣明白地宣称“我在父中,父在我中”、“我与父原为一”,耶稣无疑是最伟大的“天人合一

^① 谢扶雅,《基督教对今日中国底使命》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第314页。

论”者，因此，中国本位的系统神学，不必仿效西方那种先圣父，次圣子，次圣灵的次序，却可以首先捧住耶稣基督，而后推至由他所启示出来的父上帝。中国文化是遵奉至圣先师的，既然我们尊崇孔子，当然就可以遵奉一位比孔子更伟大的大宗师。

中国民族素所尊崇的一贯位序，是习称“天地君亲师”。尊师重道是中国特有的美德与流风。孔子本是中国士子的至圣先师，今后教育全国普及，则孔子即为全中国的大宗师。基督教输入中国，国人认识了耶稣，应知崇奉他为比孔子更伟大的大宗师。当年耶稣所致力推广天国运动，本在招收门徒，使其追随模效他本人的榜样。一贯尊师重道的中国人，为什么不予孔子而外更追随这位更伟大的宗师呢？^①

谈到中国神学的现世关切性，谢扶雅始终认为上帝的启示并不局限于犹太民族，也不局限在西方世界中，中华民族亦早已蒙上帝爱护而保守在他的怀抱之中。耶稣曾宣称：“我是道路、真理、生命”。其中他配给了“道”、“路”给中国，“真理”给西方希腊文化系统，而以“生命”浇注在希伯来以色列民族之中。^② 无论是“道”还是“路”都是需要人们去行的，“行”是基督徒的道德品质的外在化，“行”也意味着完成基督徒所应

① 谢扶雅，《基督教在中国之前途——何世明作“五、六十年代本色神学”文读后感》，载《景风》，第66期，1981年3月，第14页。

② 参阅《致金陵协和神学院汪维藩书》。



该负有的社会职责。而完备的社会职责,在谢扶雅看来正是一名基督徒知识分子所应该负有的。

谢扶雅“直探基督”的思想与中国神学的现世关切性及实践性的主张是联系在一起的,他借用西方一句名言来说明这个问题,即“Religion cannot be taught but caught”。在他看来基督教的传播与其是传教,毋宁是传播耶稣基督这个人,更毋宁说是传播耶稣自己以身作则所表示的示范。中国的“教”字,是和“教育”与“教化”密切相关的,而这两者的活动,显然都是需要加以示范的以身作则。

中国人讲“教育”,不似西方之专心传授知识为事,却必以“教人”为根本。而教人便须拿自己做榜样。中国古语说:“以言教者讼,以身教者从。”这便表明“教”的效率与收功,端在自身的表率。“教化”一词即点出“潜移默化”的功能。宗教的“教”更何能例外?所以我们不欲传基督教则已,如诚欲传基督教,与其教人以有关基督教的知识,与其教导圣经及神学,无宁更以自身为表率,而作出一个真正基督徒的模范。^①

所以,在谢扶雅看来,中国的基督徒要模仿耶稣用自己作模范,去“潜移默化”别人。如真欲基督教在中国有前途,首先必须培育能与中国人士心灵相通的一批中国本色基督徒,一批基督徒君子。

^① 谢扶雅,《基督教在中国之前途——何世明作“五、六十年代本色神学”文读后感》,载《景风》,第66期,1981年3月,第9-10页。

此外,谢扶雅的“基督徒君子”这一概念与他早年提出的宗教的个人性而非群众性也不无关系,他认为耶稣的宗教思想,固然有历史的渊源与环境的影响,但他决不是盲从传统的规条,也不附和流行的观念。“他站在律法之上,而不任律法站在他上。他排弃饭前洗手,排弃十字街头祷告,排弃安息日绝对安息。……可以预知耶稣当日之独立特行。”^① 针对撒都该人企图通过暴力革命的方式推翻罗马帝国统治的想法和做法,耶稣也不苟同,因为这种想法太没准备,也没方法,他“只决心传他革心的福音,认定精神革命乃社会革命政治革命底先决条件。”^② 总之,耶稣所倡导的宗教,是个人性的而非群众性的。他以身作则,将他自己心目中个人性的宗教在他行为上实现出来,他独自在旷野四十日,他痛斥那十字街头的祷告,蔑视那公众而前的施舍,反抗那群众共信的律法。他告诫人们“要进窄门。因为引到灭亡,那门是宽的,路是大的,进去的人也多。引到永生,那门是窄的,路是小的,找着的人也少。”无疑耶稣在这种个人性的宗教中所表现的就是一位特立独行、不畏权威、不畏暴力、以身作则的君子形象。

具体说到谢扶雅本人,他曾以本色基督徒作为《巨流点滴》这部自传的开头,又曾以基督徒君子作为其结尾的总结,虽不能说基督徒君子就是谢扶雅对于自己的称呼,但至少可以说,基督徒君子是谢扶雅心仪的理想目标。他推崇饱尝艰

① 谢扶雅,《基督教纲要》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第227页。

② 同上。



辛、将宗教生活与道德实践行为结合起来的许革勒^①，羡慕绝不妥协、直追基督的祁克果^②，他笔耕不辍，无时无刻不为国为民担忧。他在古稀之年接受编译基督教历代名著集成的工作时，曾感慨道：“我不知天父何时要我息劳归主，现更受命不日将翻译基督教名著集成计划中开头第一部第一卷《使徒后时代教父选集》(Post-apostolic Fathers)，……我以为那是较之中世和近代所有西方神学构作，更于中华民族有益惠的。而这，恐亦将成为我这敝旧机器，衰颓躯壳所幸尚能昭事上帝和效献同胞的最后一卷了。”^③ 这句肺腑之言中蕴含的一名基督徒知识分子的责任感及使命感，实在感人至深，令人敬畏。我们可以说谢先生的一生是向着基督徒君子这一目标努力的一生，是以基督徒君子的要求衡量自己的一生，基督徒君子既是他追求的目标，同时在这种追求中它无疑也成为谢先生一生最好的写照。

有人可能会质疑谢扶雅是否是一位真正的基督徒，他不排斥异教徒，也不盲目的推崇圣经，更没有提倡福音至上，他甚至说：“中国基督教会……毋宁要帮助中国人做好一个中国国民，帮助儒教徒，道教徒，佛教徒做一个上乘的儒教徒，道教徒，佛教徒。”^④ 在一个传统的基督信徒眼里，谢先生无疑是一个“异端”。但如果人们用丹麦先知祁克果那句“从不敢称

^① 谢扶雅，《虔诚生活·选集导论》，载《南华小住山房文集》(第四辑)，第537页。

^② 谢扶雅，《祁克果人生哲学导论》，载《南华小住山房文集》(第四辑)，第510页。

^③ 谢扶雅，《巨流点滴》，第257页。

^④ 同上，第11页。

‘是’(to be)基督徒,只期望怎样能‘成为’(to become)一个基督徒”来衡量一下他自己,又有多少人符合基督徒的标准呢?谢扶雅颇认同祁克果的这个看法,并坦言自己正努力成为基督徒,且“这一点不是客气话。……,惟有耶稣基督自己,才是一个真基督徒。我们嘛,诚可谓“一无‘是’处”。^①即使我们用世俗的标准来衡量一个基督徒的话,没有认识到这一点的人,怎能配称为一个基督徒呢?更何谈成为基督徒君子?

^① 谢扶雅,《巨流点滴》,第13页。



第十章 本色神学在中国文化 建设中的地位和作用

本章并无意于为本色神学思想渲染铺陈,将其视为拯救民族文化及精神的必要手段;更不想脱离实际地宣称它在中国文化建设及更新过程中的地位及作用,而毋宁从一种客观冷静的立场来审视一下这种可能的本色神学思想在中国当前及未来的文化战略中究竟在何意义上、发挥何种功能。这种分析与探讨无疑是来自一个非基督信徒的,但同时也不得不说这种思想是受谢扶雅这位基督教思想家启发的。下面让我们的探讨从一个否定开始。

一、对中国文化“基督教化” 可能性的诘难

翻阅近现代中国基督教思想家及某些传教士的著作,我们屡屡会感受到他们试图将中国文化“基督化”的豪言壮志,并深深叹服于他们为此理想所付出的努力和牺牲。但笔者这里不得不为这种高涨的热情浇一浇冷水,因为无论这种憧憬

是出于宣教的热情,还是神秘的体验,抑或是来自暂时的实践所得,其中情感的成分总是大于理性的因素,文化的沙文主义压倒了文化相互间对话与融合的可能。这种主张并没有注意到中国文化与基督教信仰带给人们在本质上完全不同的精神义理及对此义理完全相异的理解方式,更加糟糕的是它忽视了中国文化经历了两千多年的发展及更新所积蓄的潜在精神力量、所结成的内在凝聚力、所凸显的韧性及包容力。这种主张的倡导者们只是表面上看到了中国传统文化在五四运动冲击下四分五裂的局面,却不知道五四运动本身也是中国传统文化发展的自然历程;^①他们只是发现种种西方思潮大行其道于震旦,“德”、“赛”两先生童叟皆知,却不知道倡导西方思潮的国人骨子里还受着中国传统文化的指使,大谈中国文化“基督教化”的国人又有几个能摆脱这种传统文化的幽灵。他们只是看到他们的教徒、教堂、教育机构发展如何之迅速,却没有发现,这些努力对于中国文化“基督教化”这一奢望来说显得多么微不足道。对此有人会乐观地认为“星星之火,可以燎原”,但我要说,“星星之火”达到“燎原”的程度是要具备条件的,否则便有“螳臂当车”之嫌。中国文化“基督教化”并不具备条件,也不可能具备条件,这既表现于中国文化与基督教信仰带给人们的那些不同,甚至是相对的本质及理解问题的

^① 比如,今古文之争激发了“五四”以后打破传统偶像、疑古辨伪的精神,五四运动中许多反传统的议论也是直接从康有为、章炳麟诸人思想中发展出来的。新文化运动的干将胡适的“非孝”说也还是根据王充、孔融以来所谓“父之于子,当有何亲”那一派的议论而发的。鲁迅虽然很讨厌“国故”,但仍做了不少“整理国故”的工作。相关论述请参阅余英时:《五四运动与中国传统》一文,载余英时,《中国传统思想的现代诠释》,南京:江苏人民出版社,1995年版。



范式,也表现在中国文化的自我发展及更新的历程中,当然亦可求证于历史。

1、中国文化与基督教的相异本质

基督教思想家们多强调中国文化与基督教的“同”,从而为中国文化“基督教化”奠定一种学理上的基础。但笔者认为这些所谓的“同”只是一种文化形式和某些内容片段上的“同”,并没有真正涉及中国文化与基督教信仰在方向及“道统”层面上的比较。事实上,无论是从圣俗关系、组织体制,还是从宗教意识、文化源头方面来说,中国文化与基督教信仰都是大相径庭的。就此,许多中国学人都曾作出过精到的剖析。

梁漱溟认为西方人强调一种集团生活的重要性,在某种程度上可以溯源于作为其文化根基的基督信仰。因为伴随着基督教的兴起,也发生了两种极大的社会革命。其一是反对一切偶像崇拜,建立一神的宗教。其二是打破家族小群和阶级制度,建立人人如兄弟般的超家族团体,即教会。这两点无疑都成为基督教集团式生活的源头。因为“排他既强,被排亦烈,到处不能为人所容;而遭受残杀之结果,则是使他们自身团结更形坚强”。^① 经过西方政教合一及之后宗教战争的磨炼,这种集团式的生活愈加成为西方人集团生活的根本。对此,梁漱溟认为:

凡团体必须有内外界别;若没有一定界别,便难成团体。反之,界别愈严,则团结愈固。此其一。又

^① 梁漱溟,《中国文化要义》,上海:学林出版社,1987年版,第52页。

团体必须有其对抗者或竞争者,而后其生活振奋组织紧张。反之,若缺乏此类对象,则必日就懈散,甚至团体消失。此其二。又团体境遇不顺,遭受折磨,其份子向心力转强。反之,若境遇顺好,则其份子或不内向。甚至且发生离心倾向而内争起来。此其三。审此三者,则知锻炼集团生活之最佳机会,莫过于基督教在欧洲所引起之血的斗争了。^①

而与基督教强调及塑造的集团生活相反,中国人则家族生活偏胜,由此开出一种完全相反的文化。而且在梁漱溟看来两者是不相容的。基督教为前者开路,以压制后者。对此,他引用张荫麟教授的话指出:“在基督教势力下,个人所负宗教的义务,是远超过家族的要求。教会的凝结力,是以家族的凝结力为牺牲的。《新约》里有两段文字,其所表现之伦理观念与中国传统伦理观念相悖之甚,使得现今通行的汉译本不得不大加修改,其一段记载耶稣说‘假若任何人到我这里,而不憎恶他的父母妻子儿女兄弟姊妹,甚至一己的生命,他就不能做我的门徒。’又一段记载耶稣说‘我来并不是使世界安宁的。而是使它纷扰的;因为我来了将使儿子与他父亲不和,女儿与他母亲不和,媳妇与他婆婆不和’……基督教一千数百年的训练,使得牺牲家族小群而尽忠超越家族的大群之要求,成了西方一般人日常呼吸的道德空气。后来(近代)基督教势力虽为别的超越家族的人群(指民族国家)所取而代;但那种尽

^① 梁漱溟,《中国文化要义》,上海:学林出版社,1987年版,第54页。



忠于超越家族的人群之道德空气,则固前后如一。”^① 为西方人集团生活开路的是基督教,而在梁漱溟看来,周孔教化为中国人开了家族生活之路。^② 而且“家族生活之路”也决定了中国文化是以伦理为本位的。进而梁漱溟提出了“伦理有宗教之用”^③ 以及“以道德代宗教”的主张。

他认为孔子虽然没有排斥或批评宗教,但他却是宗教最有力的敌人,因为孔子专从启发人类的理性作功夫。中国的经书具有比其他世界古代经典更少的神话与迷信,更多的开明气息。这样就使得中国人的头脑中少了许多障蔽。从《论语》一书“己所不欲,勿施于人”、“吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”、“见贤思齐焉,见不贤而内自省也”、“不愤不启,不悱不发;举一隅不以三隅反,则不复也”等众多表述中可见孔门的教法一面极力避免宗教的迷信与独断(Dogma),同时还启发人的理性。儒家并没有什么教条给人,如果有的话,就是教人反省自求这一条而已。梁漱溟认为这种精神是道德,不是宗教。“道德为理性之事,存于个人之自觉自律。宗教为信仰之事,寄于教徒之恪守教诫。”^④ 在他看来,中国自孔子以来,便走上了“以道德代宗教”之路,这恰恰与宗教教人舍其自信而信他,弃其自力而靠他力相反。当然梁漱溟也注意到宗教对社会所担负的责任并

① 张荫麟,《论中西文化的差异》,转引自梁漱溟,《中国文化要义》,第73-74页。

② 梁漱溟,《中国文化要义》,第74页。

③ 同上,第85页。

④ 同上,第106页。

不是以每个人的自觉自律就可以简单替代得了的。还必须依赖于一个“礼”字。

古代宗教往往临乎政治之上，而涵容礼俗法制在内，可以说整个社会靠它而组成，整个文化靠它作中心，岂是轻轻以人们各自之道德所可替代，纵然敬重在道德上，道德之养成似亦要有个依傍，这个依傍，便是“礼”。事实上，宗教在中国卒于被替代下来之故，大约由于二者：一、安排伦理名分以组织社会；二、设为礼乐揖让以涵养理性。二者合起来，遂无事乎宗教。此二者，在古时原可摄之于“礼”字之内。在中国代替宗教者，实是周孔之“礼”。不过其归趣，则在使人走上道德之路，恰有别于宗教，因此我们说：中国以道德代宗教。^①

与梁漱溟将基督教问题作为东西文化的分水岭相应，牟宗三也从文化的方向及动原方面对中国文化和基督教信仰进行了划分。他指出文化的建设总是要有一个方向，即一种文化的发展总是需要一个“道统”，否则的话这种文化承载的民族与国家就失去了存在的根基。而且他认为，从夏商周开始，至孔子开启孔孟传统，一直发展到宋明儒，这其中是有一条线索的。这条线索虽时隐时现，但是它总是存在着的。牟宗三将中国文化的这种发展方向和“道统”称为“清明的理性”。^②

① 梁漱溟，《中国文化要义》，第108-109页。

② 牟宗三，《文化建设的道路》，载牟宗三，《中国文化的省察——牟宗三讲演录》，台北：联合报社，1983年版，第42-43页。



这种“清明的理性”落实到具体就是追求一个自由、开放、有道的社会,其中“老者安之,少者怀之,朋友信之”,人们“参天地,赞化育”,物物各得其所。在牟宗三者来,中国文化的传统就是继续不断地维持这个清明理性。它是个价值的方向,是永恒的。继承这个清明的理性,才是继承中国文化。^①之所以中国文化建设的方向就是要维持这种清明的理性,这可能与牟宗三对中国文化的“动原”问题的理解有关。他认为“‘动原’问题,是任何一个具有高度文化成就的民族都少不了的。因为,这是它成就其文化的‘动力之原’。而且,这动原也不仅是个动‘力’之原,也是一个民族文化动‘向’的决定之原。各个民族文化的内容与方向,其实就是在这‘动原’处决定的。”^②中国文化的这个动原,在牟宗三看来,就是“教人如何真正成为一个人,如何成就一个完美的人格(perfect personality)。”^③

中国文化中的终极关心问题,是如何成德,如何成就人品的问题。无论贫富贵贱都是如此。所以这是一个具有普遍性的问题。这个成德的根据,也就是中国文化之动原,即是宋明理学家所谓尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子圣圣相传的“心法”。^④

① 牟宗三,《文化建设的道路》,载牟宗三,《中国文化的省察——牟宗三讲演录》,台北:联合报社,1983年版,第45页。

② 牟宗三,《中国文化大动脉中的终极关心问题》,载牟宗三,《中国文化的省察——牟宗三讲演录》,第102页。

③ 同上,第103页。

④ 同上,第104页。

在牟宗三看来,这与基督教信仰中将企慕的对象归于一种超越性的人格神的方向是迥然相异的。虽然中国古人也讲到天和天帝,中国古代的经典中经常出现“有夏多罪,天命殛之”、“荡荡上帝,下民之辟”、“昊天不惠,降此大戾”等等这样的词语,但是,中国先民借“天聪明自我民聪明,大明畏自我民明威”一句话便把高高在上的天拉到了民间,与民同在。这就是所谓“天无意志,实以我民的意志为意志;天无判断,实以我民之判断为判断;天无聪明智慧,实以我民之聪明智慧为聪明智慧”。当然,牟宗三认为中国古人讲的这些天或天帝,有时也像其他古代民族与今天仍生活在原始状态的民族一样,自然也少不了“人格神”的倾向,但这不是中国古人言天言帝的主要用心所在。而且这种倾向很快就化为低级的迷信,不为士君子所重。更何况中国古人还藉“天作高山,太王荒之……”这类言辞把天只视为纯自然的流行,即古人所谓的“气化”,它表示天本身不仅没有意志,而且没有价值;它的价值乃是经由人的运用而来的。而且牟宗三认为正是因为孔子摆脱了犹太思想体系中作为人格神的天,点出主体的“仁”,我们才说他开启了中国历史文化独特的动力之原与方向,也确定了他在中国历史文化中的关键性地位。正是这个“仁”,成为我们人之所以为人的本质与主宰。人不必仰慕、祈求一个高高在上的外在的人格神之天,只要躬行实践我生命中本有的道德心之仁,在具体生活中“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”,天的一切



便都在这里了。这就是所谓的“践仁以知天”。^① 牟宗三就此总结道：

这就是孔子为我们中国人开启出来的既不同于西方也不同于印度的文化动原。一切都是尽其在我，故“反身而诚，乐莫大焉。”人能尽其在我，便能无愧于天，便是参天地赞化育，故曰：“君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地”，这便是中国人之所以为中国人的终极关心问题。

.....

从西方来说，自希腊、罗马、中世纪、一直到今天，他们实质性的文化岂不是随时在变，随地不同吗？但他们有一个不变的东西就是他们的宗教信仰。美国的科学技术和民主政治那么进步，但他们的总统还是要按礼圣经而宣誓的（此即所谓 Bible oath），他们的钱钞上还是要铸印着“In God We Trust”的。^②

与梁漱溟和牟宗三相比，对于中国文化与基督教信仰本质上的不同，唐君毅更是直接坦言中国文化传统中的一些精神因素直接导致了中国不需要西洋那样的基督教信仰。首先，在他看来，因为古代的中国土地肥沃，农业发达，因而较早就重利用厚生之事，而讲求实际，对于生活上的苦难，总是寻

① 牟宗三，《中国文化大动脉中的终极关心问题》，载牟宗三，《中国文化的省察——牟宗三讲演录》，第106-107页。

② 同上，第108-109页。

求一种当下的解决,而不会妄想一种死后的幸福与快乐。其次,唐君毅认为中国社会文化对于个人的安排一向注重“使富贵为有德者所居,贫贱为无德者所居”^①,因而社会阶级的对峙并不明显,人们于死后寻求正义的伸张的观念较为淡薄。再次,按照中国的伦理思想,以个人幸福为目的的人生观是不足取的。所以纯出于保存自己的幸福于死后而求神佞佛者,远不如求保存其幸福于子孙者多。第四,唐君毅认为中国人重视对父母与祖宗的“孝”,所以常觉得自己生命精神的意义在于承继父母祖宗的生命精神。当人以父母祖宗之心为心时,就会感到一种生命精神的充实。第五,将这种对父母祖先的孝心所联系的历史文化意识加以扩展,便会让人得到“尚友千古”的直接价值,就像古人仍旧在我心一样,也可以使“吾人自己之精神,若涌身于千载上”^②。第六,唐君毅还认为人之所以求自己死后灵魂不朽,还由于人们没有当下最切近的责任可负。如果人当前应尽的责任愈多,人伦的关系愈繁复,人文的活动愈丰富,则求自己不朽的念头也必然愈轻。第七,在中国思想中,除墨家信天鬼以求福以外,依据道家、儒家的说法,人都可于当下不待神的助力,凭自己的智慧与德性,就可以安顿自己的精神于人间。如果求超越而外在的神来相助,虽然不是没有效果,“然人在此求神相劝之一念中,或不免已先有一自己之精神之懈怠。此时之求神相助之心,又或恒是一方跨过自己过恶,一方意想一无过恶之我,而欲由神助,以

① 唐君毅,《中国文化之精神价值》,台北:正中书局,1969年版,第439页。

② 同上,第440页。



获得一如是之我。此便非与过恶直接相遇，而加以改易之遗，不免一功利心之潜存。”^① 而儒家所说的修养工夫，则重在细微处，它断绝一切功利心，于“过恶之几初动处，即加以截断。不俟恶之积，而力不足以克之时，始冒起精神，而求神之相助也”^②。道家的思想同样不求神与自己的不朽。因为在道家看来，人之所以求不朽就是因为人有“我”的观念。而道家是主张忘我、丧我、自天地以观我的。综合以上分析，唐君毅认为中国社会人文的环境，必然不可能造成像西洋及印度那样的宗教信仰观念。而且“依儒、道二家人生智慧，而谓人之不求信宗教，不求神与不朽者，可有较一般信宗教者，求神与不朽者，有更高之精神境界”。^③

盖一般人之信宗教，恒多出自为自己之动机。人恒由精神寄托于“神之必可与我以助力，及神必能赏善罚恶之信仰”，及“天国来生之福之想念”，方得一精神安息之所。此实常夹杂一自私心。则儒、道二家，不为自己而信神求不朽，而专以舍己教世为事，或当下洒落自在者，实可表现一更高之精神境界，此乃决无可疑者。^④

在谙熟西方文化，并具深厚国学根基的当代学人余英时先生眼里，作为西方文化根基的基督教文化和中国文化在达

① 唐君毅，《中国文化之精神价值》，台北：正中书局，1969年版，第442-443页。

② 同上，第443页。

③ 同上，第444-445页。

④ 同上，第445页。

致超越的途径及方法上,更是大相径庭的。他认为虽然从价值具有超越的源头这一点而言,中、西文化在开始时似乎并无基本不同。但是若从超越源头和俗世之间的关系着眼,则中西文化的差异就是明显的。中国人对于此超越源头只作肯定而不去穷究到底。西方人的态度却迥然两样,他们从一开始便要刨根追底,柏拉图的“理型说”、亚里士多德的“最先的动因”(first unmoved mover)便是旨在展示这个价值之源的超越世界。^① 然而,希腊人用来追求这一价值之源的理性,并无法充分地完成这个任务。希伯来的宗教信仰恰好填补了这一空缺。所以,西方文化接受基督教,决不全出于历史的偶然。无所不知、无所不在的上帝恰好为西方人提供了他们所需要的存有根据。只不过这种解答不是来自人的有限的理性,而来自神示的理性(revealed reason)而已。“西方的超越世界至此便充分地具体化了,人格化的上帝则集中了这个世界的一切力量。上帝是万有的创造者,也是所有价值的源头。西方人一方面用这个超越世界来反照人间世界的种种缺陷与罪恶,另一方面又用它来鞭策人向上努力。”^② 所以对于一切个人而言,这个力量则总像是从外面来的,个人实践社会价值或道德价值也是听上帝的召唤。西方所谓的“自然法”(Natural Law)的传统即由此而衍生的。

面在余先生看来,与西方文化对比起来,中国的超越世界与现实世界并不是如此泾渭分明,以至于无法逾越。两者之

^① 余英时,《从价值系统看中国文化的现代意义》,载余英时,《中国传统思想的现代诠释》,江苏人民出版社,1995年版。第8-9页。

^② 同上,第9页。



间总是互相交涉,离中有合、合中有离的。“我们如果用‘道’来代表理想的超越世界,把人伦日用来代表现实的人间世界,那么‘道’即在‘人伦日用’之中,人伦日用也不能须臾离‘道’的。”^①同时他认为正是因为在中国思想的主流中,这两个世界的“不即不离”状态,才最终让“真谛”与“俗谛”截然两分的佛教最后也不得不为中国的禅宗思想取代了。^②禅宗普愿和尚说的“平常心是道”就是明证。

在余先生看来,中国的超越世界没有走上外在化、具体化、形式化的途径,因此中国没有“上帝之城”(City of God),也没有普遍性的教会(universal church)。中国儒家只是相信“道之大原出于天”,这是价值的源头。那么人们怎样才能进入这个超越的价值世界呢?余先生认为和西方外在超越恰成一鲜明的对照,中国人走的是内在超越的路线。孔子的“为仁由己”已经指出了这个内在超越的方向,但孟子提到的“心”字,更为具体。由于内在超越是每个人自己的事,所以没有组织化的教会可依,没有系统的教条可循,甚至象征性的仪式也不是很重要。

中国也没有西方基督教式的牧师,儒家教人“深造自得”、“归而求之有余师”,道家要人“得意忘言”,禅师对求道者则不肯“说破”。重点显然都放在每一个人的内心自觉,所以个人的修养或修持成为关键

^① 余英时,《从价值系统看中国文化的现代意义》,载余英时,《中国传统思想的现代诠释》,江苏人民出版社,1995年版,第9页。

^② 同上,第10页。

所在。如果说中国文化具有“人文精神”，这便是一种具体表现。追求价值之源的努力是向内而不是向外向上的，不是等待上帝来“启示”的。^①

通过对以上四位思想家理论的分析，我们可能不会再像先前那样，只是根据基督教的“爱”与儒家文化的“仁”、基督教的“罪”与荀子的“性恶”、中国文化的“天”与基督教的“上帝”等个别概念的相似之处，而草率地断言中国文化早有基督教中上帝的“启示”在其中了，也不会不切实际地提出中国文化“基督教化”的主张。事实上，本书所探讨的谢扶雅先生早已否认了中国文化基督教化的可能性。虽然作为一名基督徒，他提出了“用基督教成全中国文化”的主张，并主张从信的观念、他世思想、超越的人格性、救法等方面具体来改造中国文化，但他在这种分析的过程中，总是有意无意地指出基督教信仰的这些因素只是对中国文化的效献，从而让中国文化崛起于世界民族之林。毕竟“成全”不等于“取代”，“成全与否”的对象是中国文化，基督教信仰只是一个助力。他甚至认为基督徒所要做的社会工作就是帮助儒教徒作更好的儒教徒，道教徒作更好的道教徒，佛教徒作更好的佛教徒，……而无需社会上人人都成为基督徒，因为在他眼里一种成熟的宗教总是引人向善的，它们只是到达最高理想的不同途径罢了。这里可能有人还会说，文化本质的不同并不是中国文化不能“基督教化”的充分条件，就像一件好的事物代替一件已经过时或破

① 余英时，《从价值系统看中国文化的现代意义》，载余英时，《中国传统思想的现代诠释》，江苏人民出版社，1995年版，第10-11页。



旧不堪的事物一样。笔者认为这种看法仍旧过于简单化,原因既在于人们已经习惯了旧的事物及其使用方法,同时更在于中国传统文化本身并非陈腐不堪,无法运转的破旧机器,也非为现代化的步伐所淘汰的文化古董,它有自己的“道统”,更有适应现代化甚至后现代挑战的精神义理。

2、中国文化的发展更新之路

中国文化与基督教不同的本质决定了它们各自不同的发展之路,虽然它们之间不可避免地会发生一些交汇与影响,但总体来说,它们还是会沿着各自的方向发展、更新。那些主张中国文化的更新只有通过其“基督教化”或“西化”才能达成的人,或许是将基督教的价值,或西方现代的价值当作是普遍性的,而将中国的传统价值认作是特殊性的,而没有看到每一种文化系统中的价值都可以分为普遍与特殊两类。事实上,暂时抛弃历史及当今中西文化不得不进行交流、贯通的事实,我们仍旧可以发现中国文化有着其自身发展及更新的逻辑及脉络。当然这缺少不了一个“一以贯之”的核心,也就是牟宗三所说的“道统”及“动源”问题。有了这个核心,一个具有此种文化的民族才有其主体性、自觉性、主动性。梁漱溟将这个文化核心归于早熟的理性;牟宗三将这个核心归结为由成就完美人格引发的清明的理性;张岱年将其归结到儒家所提倡的积极有为、奋发向上的思想态度。^①

中国文化自身便蕴含着发展及变革的动因,这也是它能

^① 张岱年,《中国文化的思想基础与基本精神》,载张岱年,《文化与哲学》,北京教育科学出版社,1988年版,第8页。

历两千多年,经历各种磨难和冲击,而蔓延不断的原因。余英时就曾举例说,在中国近代文化传统中,非正统、反正统的成分的兴起而然和西方价值的冲击有关,但也不尽然。远在近代西方文化进入中国之前,就有众多反传统的“异端”出现,继明代程朱陆王的争论之后,潘用微痛斥孔庙两庑都是一群僧道,并说孔子不得明师,所以其学 15 年,10 年才能进一步。钱玄同在今古文之争的问题上采取“一齐撕破”的办法。清初的颜元不但反程朱陆王,同时也反训诂考证。甚至在余先生看来康有为、章炳麟的反传统思想的主要成分也是从清代学术中逐步演变出来的。之后的五四运动也另有其中国传统的根源,决不是西方文化的挑战这一点可以完全解释得清楚的。^① 进而余先生在《从价值系统看中国文化的现代意义》一文中认为从整体上看,“中国的价值系统是禁得起现代化以至‘现代以后’(post-modern)的挑战而不致失去它的存在根据的。”^② 原因就在于处于中国文化价值系统的核心部分的内在超越性的精神资源有其不逊于其他文化系统的优势。

走外在超越之路的西方文化始终不能没有一个精神世界为它提供价值来源,这种精神动力就是基督教信仰。虽然制度化的中古教会权威在近代科学的冲击之下已彻底崩溃,但作为价值来源的基督教精神则仍然弥漫在其各个文化领域。而中国的文化类型如上所述是属于内在超越型,其道统从来

^① 余英时,《五四运动与中国传统》,载余英时,《中国传统思想的现代诠释》,第 347-348 页。

^② 余英时,《从价值系统看中国文化的现代意义》,载余英时,《中国传统思想的现代诠释》,第 47 页。



没有经过组织化与形式化。这种历史文化背景的不同就决定了它无法照抄西方的基督教模式,临时的见异思迁是注定不可能成功的。由于中国的价值与现实世界是不即不离的,中国没有西方教会的传统,于是,中国不需要像西方那样经历“俗世化”的阶段。另一方面由于中国没有信仰与理性的对峙,中国传统文化的一部分精神就在于“理”,于是“启蒙”之说在中国也没有着落。由上述观点,我们可以得出中国文化现代化的问题与西方文化的现代化的途径是完全不同的。中国文化的弊病是在内在超越过程中长期积累而成的。既然内在超越的中国文化没有把价值之源加以实质化、形式化,也就没有西方由上帝观念面衍生出来的整套精神负担,更不需要将这个负担移植到自己头上。因为这样做无疑会存在同样甚至更大的风险。西方的外在超越途径虽然表现了强大的外在力量。但在这股超越外在的力量的支配、驱使面前,人只会感到无可奈何,感到自己的渺小。^①人们只能通过反理性来探寻“深刻的真理”,但是这绝不能在一般常人心中发生“起信”的作用,这就难怪尼采要发出“上帝已死亡”的宣告,西方存在主义者诉诸人的失落、惶恐、虚无,近几十年来西方心理病医生和靠椅代替了牧师和教堂。

而与西方外在超越文化带来的种种弊端相对照的是,余先生认为中国传统的自我观念只要稍加调整就可以适用于现代的中国人。因为在内在超越的中国文化中,宗教是道德的

^① 余英时,《从价值系统看中国文化的现代意义》,载余英时,《中国传统思想的现代诠释》,第19页。

引申,中国人从内心价值自觉的能力这一事实出发就能推出一个超越性的“天”的观念,进而通过“尽性”以求“知天”。所以中国人对自我价值的肯定不但碰不到“上帝死亡”问题的困扰,而且也不会受到现代基督教神学中所谓“消除神话”(demythologization)的纠缠。“如果西方‘消除神话’是基督教的‘现代化’,那么我们可以说中国的三教都早已‘现代化’了。”^①余先生这里的言外之意是,在文化现代化的过程中,我们已经提前了一步,或者说我们早已具备了现代化的条件,又何必让中国文化基督教化,而自寻烦恼呢!我们要关注的只是中国传统的基本价值与中心观念在现代化的要求之下如何调整与转化的问题。^②

中国文化无法基督教化的原因不但来自于两者间相异的本质及中国文化独特的发展与更新的道路,同时我们还可以求证于历史。我们不妨举佛教东来以及天主教与清廷“礼仪之争”这两个例子。作为外来宗教的佛教在中国的传播可谓是成功的,它流传很广,曾经一度在中国古代多个封建王朝中占据重要的政治及文化地位,它还产生了庞大缜密的中国佛学体系,进而深深影响了中国的传统文化,宋明理性可以说就是在佛学影响下产生的。谢扶雅就曾指出宋明理学中程朱一派即受佛教慧学的影响而建立“理”与“气”交互的宇宙观;陆王一派即受佛教定学的影响而造成那通体昭明灵觉的“良知”

^① 余英时,《从价值系统看中国文化的现代意义》,载余英时,《中国传统思想的现代诠释》,第40页。

^② 余英时,《试论中国文化的重建问题》,载余英时,《中国传统思想的现代诠释》,第52页。



(心)与天地万物人伦交相贯透的心学体系。另外,佛教真如之探究,涅槃之企达,明心见性之修养等等也吸收于宋明理学之中。虽然如此,我们仍旧可以说,即使是在佛教发展的鼎盛阶段,它也无法撼动中国本土传统文化的统治地位。虽然宋代理学采纳了佛学的许多主张,但其主体还是继承、发扬了先秦儒家的学说。综观整个佛教在华发展的历史,我们至多只能说“中国佛教已经接受中国本土思想的熏陶而被熔铸在中国传统文化之中了。”^① 这里无论如何也得不出结论说,中国文化已经完全佛教化了。我们这里再看一看清廷与罗马教廷之间“礼仪之争”的例子,敬天、法祖、尊贤是近代以前中国人价值观念的核心,因此耶稣会的传教士在中国传播天主教时对此作出了让步,允许中国人祭天、祭祖、祭孔,但这遭到了多明我会以及方济各会传教士的反对,因而挑起了清廷与罗马教廷之间长达数世纪关于礼仪方面的争论,最终导致了清廷严厉的禁教措施,这场风波虽然时有反复,但最终还是以1939年罗马教廷的妥协面告终。对此梁漱溟曾经评论道:

当基督教传到中国来,此两相反之趋向遭遇一处,这方一直未曾受变于那方。相反的,倒是那方妥协于这方。除《新约》译文对于原文不得不修改外,他们教会人士且承认了中国人敬祖先和祭拜孔子各种礼俗。这种妥协承认,后来虽不免争执冲突而一度翻案(罗马教皇一七四二年断然不许行中国礼),

^① 张岱年,《中国文化的思想基础与基本精神》,载张岱年,《文化与哲学》,第2页。

但夫后(一九三九年)终究还是承认了。此诚亦见出中国文化之深固不拔,但所以能取得对方承认的,还在其近情近理。盖敬祖先不过尽人子孝思之诚,拜孔子则敬其为人师表,全没有什么说不通之处也。^①

二、对基督教“中国化” 可能性的探讨

这里应该声明的是,对中国文化“基督教化”的主张加以质疑,并不代表中国文化不可以从基督教信仰中汲取化良的精神价值以充实自身,也不排除基督教的某些观念可以拓宽或深化中国文化的视野与意义关切,这在稍后部分我们会加以探讨。同时要声明的是,这里所谈的基督教“中国化”并不是立足于中国文化的中心与本位主义,而是着眼于一种处境化的考虑。举个简单的例子来说明这个问题:明智的中国学者谁都不会要求基督教在西方处境中“中国化”,这一方面由于我们在上面所论证的中国文化不能也无法在中国的处境中“基督教化”的类似原因,同时也与中国文化不像基督教信仰那样,负有责无旁贷地传播福音的使命有关。负有福音使命的基督教要在中国的文化及社会处境中立足,并发展,那么它的“中国化”就是必须要经历的阶段。当然这里的“中国化”并没有用中国文化篡夺、代替基督教信仰的核心的企图,中国文

^① 梁漱溟,《中国文化要义》,上海学林出版社,1987年版,第74-75页。



化会承认基督教信仰的核心事件,即上帝藉着基督圣洁的生、十字架上的受难、死后的复活、再来,赦免了人与他背离的罪,当人愿意认罪悔改,接受耶稣为救主,就会得拯救,脱离罪的生活,通往上帝之国,但对此,中国人有源自他们的文化及社会的诠释方式。基督教在中国的语境中加以“中国化”不仅是必要的,而且也是可能的。这一方面来源于中国文化对于外来文化的包容性,另一方面在于基督教在中国处境中的“中国化”是把基督教信仰用中国人的范畴及表显方式讲给中国的受众听的。但反过来如若将在中国处境诠释的基督教加诸在西方读者身上,或者将未经诠释的中国文化直接移植到西方语境中,并说这可以弥补西方文化的不足,甚至可以拯救西方文化于危难,除非是精神错乱的人,否则不会全盘接受你的理论。这就是我所说的处境化的考虑的含义。

正是在中国的社会及文化处境中,谢扶雅先生谈论了用中国传统文化诠释基督教信仰的可能性,他用中国传统的“动静观”来观照上帝,用易、太极、大业比拟圣父、圣子、圣灵,用孔子、老子对比耶稣,用儒家的“以身作则”诠释基督教的宣道学,正是在这种处境中,他才得以建构他的“中和神学”,进而提出他有关构建中国的系统神学的倡议,并分析了中国的系统神学应有伦理性、现实性、实践性、中庸性、包容性、直探基督、艺术性、个体性及理性等特征。本书所探讨的谢扶雅的宗教思想不仅说明了基督教“中国化”的必要性,而且说明了其可能性。而且这种基督教“中国化”的尝试不仅停留于理论层面,也深深植根于中国信徒的信仰实践之中。笔者已经介绍并探讨了谢扶雅先生的中国化的基督教思想,这里不再赘述。

我们不妨看一看中国近代另一位基督教思想家赵紫宸^①在基督教中国化方面的可贵尝试,从而进一步说明基督教中国化的可行性。

赵紫宸认为基督教信仰与中国文化在本质上是存在很多差异的,这种差异必然会引发基督教信仰在中国的潜在的生存危机,于是他提出了“本色基督教”^②观念,并明确指出这种观念基于两种体认:一、基督教徒必须承认基督教虽层层包藏于西方教会的仪式教义组织建筑之中而几乎不见其真面目,却有一个永不磨灭的宗教本质;二、基督教徒必须承认中国文化虽于科学方面无所贡献,却有精神方面的遗传与指点。从这两点体认出发,赵紫宸认为“中国基督徒乃觉悟基督教本质与中国文化的精神遗传有融会贯通打成一片的必要。基督教的宗教生活力可以侵入中国文化之内面为其新血液、新生命;中国文化的精神遗传可以将表显宗教的方式贡献于基督教。基督教诚能脱下西方的重重茧缚,穿上中国的阐发,必能受国人的了解与接纳。”^③ 具体来说,赵紫宸认为中国文化拥有如下一些有价值的精神传统,这些传统将会深深影响到中国的

① 赵紫宸(1888-1979, T. C. Chao)是举世公认的中国基督教神学家、宗教教育家、文学家、诗人,曾担任燕京大学宗教学院院长,世界基督教协进会(World Council of Churches)六位主席之一,其代表作有《基督教哲学》、《耶稣的人生哲学》、《系狱记》、《基督教进解》、《神学四讲》等。

② T. C. Chao, *Fulfilling China's Spiritual Inheritance*, *Chinese Recorder* 54, 1923, p. 670. “中国文明中所有这些要素,都能在基督教中得到完成和表达。所有这些在基督教中得到综合和融汇的东西,将会产生我们所谓的‘本色化教会’的本色基督教。”

③ 赵紫宸,《基督教与中国文化》,载《真理与生命》,第2卷第9-10期,1927年,第248页。



基督教神学。首先,赵紫宸认为中国文化的根基是以儒家为代表的天人一贯的理论,儒家思想把“天人通一”、“合内外之道”看做是“做人最高深最广大浩然的经验。”正如《易经》所云:“大人者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其凶吉,先天而天弗违,后天而奉天时,天且弗违,而况于人乎,况于鬼神乎。”人事与天事相通,人诚心尽意去从事人事,也就同时尽了天道,从而赞天地而化育,达到天人相通的最高境界。在赵紫宸看来,这正是老迈的中国得以屹立的一个原因。而基督教要与中国文化融会贯通也必然要在这一点上下工夫。其次,赵紫宸认为从社会伦理的角度说,中国文化遵从的是一种“孝”的宗教。因为“万物本乎天,人本乎祖”。孝最重要的意义,就是在今生继续以往先祖善良的德性,所谓“抱本返始”、“慎终追远”都是在孝的意义上来论的。他甚至认为,中国正是因为有孝的宗教,才有孝的社会,才有善继人之志,善述人之事的行为,中国若是没有孝教维持民族的存在,恐怕不能存立到今朝。^① 所以本色基督教还必须善于利用中国文化中“孝”的观念。再次,赵紫宸认为儒家思想在哲学层面,追求与自然的合一,在伦理层而完成职责达到社会和谐,这些都是为了一个目的:更丰盛的生活。同时他还指出“中国人对于超现世界的观念,没有人能说清楚;但是对于人的经验,和事物范围内的现有世界,宗教是很要紧的。中国

^① 赵紫宸,《基督教与中国文化》,载《真理与生命》,第2卷第9-10期,1927年,第89页。

人的宗教只是为今生的。”^① 鉴于中国文化的这个特征,赵紫宸多次强调本色基督教的现实关切性与实践性。最后,赵紫宸认为在中国的文化中,宇宙是道德的程序,社会也是一个“君君臣臣父父子子”的道德程序。道德的生活是严肃静穆的,不能没有维系的方法。中国的艺术可以起到这种作用。艺术可以使人知道“宇宙的伟大、自然的融合、道德的崇高、人生的节奏”。于是,中国的本位文化恰恰就在于中国趋近自然神化的美艺方面,纲常、伦理等都托体于诗画礼乐,艺术成为“中国所寄命者”,从这一点上说,艺术美感和宗教体验之间是可以沟通的。正是基于以上分析,赵紫宸建构了他颇具中国特色的基督教神学思想,被誉为“向东方心灵诠释基督教信仰的首席学者”。^②

应该说中国文化可以贡献于基督教的地方并不仅仅是在中国语境中的诠释方式上,而且这些贡献同样也可以表现在一些观念及方法中,比如中国文化强调人的价值自觉的能力、其“慎独”的修养方法、其包容谦卑的精神、其知行合一的理论与实践都应该得到中外基督教界思想家的重视。

① 赵紫宸,《我们的文化遗产》,载《文社月刊》,第2卷第7册,1927年,第98页。

② 载《普林斯顿校友周刊》,1947年7月4日,转引自古爱华,《赵紫宸的神学思想》,香港基督教文艺出版社,1998年版,第43页。



三、基督教在中国文化 建设中的地位和作用

我们说中国文化无法“基督教化”，并不代表基督教无贡献于中国文化之处，不然基督教的“中国化”也就是一种画蛇添足之举。更何况，中国文化的更新与发展并无法摆脱其他文化及价值观念的影响，在全球化浪潮的影响下，基督教与中国文化的相互接触、彼此影响，并彼此贡献有价值的精神因素是不可避免的趋势。我们要做的只是如何来因势利导，让这种影响朝着最合理的方向发展。从历史及现状来分析，基督教在中国文化的建设及更新中，必将起到深化中国文化的意义之源及拓展中国文化外延的作用。

1、深化中国文化意义之源——基督教信仰对中国文化的潜在影响

自景教入中国以来，基督教信仰始终与中国文化相互交触。这种交触一方面表现在两者之间的相互抵制，比如一些西方传教士反对“敬天”、“祭祖”，倡导“反儒”、“超儒”，而中国文化的卫道士们则指责基督教“用夷变夏”、“夺人国土、乱入学脉”；另一方面，交触也引发二者的相互适应。比如，明清之际耶稣会传教士利玛窦着儒服儒冠“以儒释耶”的传教活动就是基督教面对在中国政治文化舞台上占有法权地位的儒学，所采取一些适应举措。当然适应并不是单方面的，中国文化要想在新境域中拓展其新的发展方向，呈现其新的理论形态，

也不得不适应基督教信仰,并在它的启发与促进下,维护自己的精神义理。牟宗三“即道德即宗教”的思想及唐君毅“宗教信仰之当有”^①的主张就是在这种背景下发生的。笔者尝试通过分析在梁漱溟的“以伦理代宗教”的主张到当代新儒学思想的集大成者牟宗三的“即道德即宗教”的宗教观的演变中,基督教信仰因素所起的作用来说明这个问题。

自20世纪初,一批儒家学者为了改变儒学“食古不化”的格局,开始重构儒学体系,这个工作自梁漱溟竭力复兴中国文化的合理价值始,到牟宗三的“即道德即宗教”的道德形而上学体系的建立,这个过程最终标志着儒学完成了向现代形态的转变。笔者认为有必要将梁漱溟和牟宗三两人的宗教观做一对比,从而审视一下当代新儒学从梁漱溟这个早期代表人物到牟宗三这个集大成者之间的发展所呈现的思想态势及基督教信仰在其中所起的作用。

首先,我们将目光集中在儒家与宗教的关系上。梁漱溟认为儒家不是宗教。因为成为宗教必须具备两个条件:“(一)宗教必以对于人的情志方面之安慰勸勉为它的事务;(二)宗教必以对于人的知识之超外背反立它的根据。”^②在梁漱溟看来,宗教必须拥有超绝的实在、神秘的认识、情志勸勉的功能,这些方面缺一不可,“为情志方面之安慰勸勉其事尽有,然不走超绝知识一条路则不算宗教;反之单是于知识为超外面

^① 唐君毅,《中国文化之精神价值》,台北正中书局,1969年版,第445-449页。

^② 梁漱溟,《梁漱溟全集》,第一卷,山东人民出版社,1989年版,第418页。



不去谋情志方面之安慰勸勉者亦不是宗教。”^① 而儒学虽然拥有与其他宗教同样伟大的作用,但却不具备超绝和神秘性,因此他似宗教而非宗教。

牟宗三认为儒家思想就是宗教。首先,他认为宗教在内容上包括两方面:一曰事,二曰理。事便是维持各种宗教信仰所需要的宗教仪式和活动;理是“神”与人之间的沟通。自事方面看,儒家将宗教仪式转化为日常生活轨道中的礼乐;自理方面看,儒学具有极圆成的宗教精神,它是以道德意识、道德实践贯注于其中的宗教精神,儒学的重点落在如何体现天道上;其次,宗教应该有两个层面的功能:一、它须尽日常生活轨道的责任。比如祈祷、礼拜、婚丧礼节等给予基督教以日常生活的轨道。二、宗教能启发人的精神向上之机。耶稣说的“我就是生命,我就是真理,我就是道路”中“道路”一词就是指导精神生活的途径。牟宗三认为,“儒教之为日常生活轨道,即礼乐(尤其是祭礼)与五伦等是”,而周公制礼作乐,定日常生活的轨道,之后孔子说明其意义,点醒其价值,就是指导精神生活的途径;再次,牟宗三认为宗教的信仰对象必须是超越的,这是宗教所以成为宗教的根本。在儒家思想中,“天道”高高在上,具有超越意义。于是,从儒学的内容、功能及超越性出发,牟宗三最终提出了“作为宗教的儒教”这一命题,认为儒家思想可以被当之无愧地称为儒教。^②

其次,再让我们看看两人如何来看待宗教与道德的关系。

① 梁漱溟,《梁漱溟全集》,第一卷,山东人民出版社,1989年版,420页。

② 以上关于“作为宗教的儒教”的论证,见牟宗三,《中国哲学的特质》,上海古籍出版社,1997年版,第93-103页。

梁漱溟在《中国文化要义》一书中认为中国缺乏宗教思想,应该以家庭伦理生活来填补它的不足,进而他提出“伦理有宗教之用”和“道德代宗教说”,^①在梁漱溟那里,宗教与道德只是功能上的一致,他的着眼点似乎更在于两者之间本质差别。他认为:“道德为理性之事,存于个人之自觉自律。宗教为信仰之事,寄于教徒之恪守教诫。中国自有孔子以来,便受其影响,走上以道德代宗教之路。这恰恰与宗教之教人舍其自信而信他,弃其自力而靠他力者相反。”^②相反,牟宗三将儒教称为“道德的宗教”他认为道德和宗教是等同的。“此亦道德亦宗教,即道德即宗教,道德宗教通而一之者也。”^③牟宗三回到宋明儒学那里来寻求其理论的渊源,认为宋明儒学的重点落在道德的本心与道德创造的性能上。显然,牟宗三试图以道德作为本体开出整个道德形上体系,以个体有限的道德行为达于无限的道德境界。

最后,让我们来分析一下基督教信仰在这种转变中所起的潜移默化的作用。通过以上的分析,我们看到同样是而对“儒学”、“宗教”、“道德”这几个范畴,梁、牟之间却演绎出完全不同的结论。撇开儒学体系内部的演进不论,从牟宗三的思想表述及体系的建构方法中,我们依稀可以看到基督教信仰在其中所起的作用:

(1)启发作用。首先是基督教信仰在西方文化中的作用

① 梁漱溟,《梁漱溟全集》,第三卷,山东人民出版社,1990年版,第88-89页。

② 梁漱溟,《中国文化要义》,第106页。

③ 牟宗三,《心体与性体》,台北正中书局,1981年版,第4页。



的启示。牟宗三认为“一个文化不能没有它的最基本的内在心灵。这是创造文化的动力,也是使文化有独特性的所在。依我们的看法,这动力即是宗教,不管它是什么形态。依此,我们可说:文化生命之基本动力当在宗教。了解西方文化不能只通过科学和民主政治来了解,还要通过西方文化之基本动力——基督教来了解。了解中国文化也是同样,即要通过作为中国文化之动力之儒教来了解。”^①显然为了使儒学继续在中国社会生活的建设、发展中发挥其核心基础的作用,牟宗三从基督教信仰作为西方文化的核心和文明的推动力这一事实得到启发:既然“西方道统在基督教”^②,那么何不将儒家的思想阐释为一种作为中国文化核心的宗教?其次,是来自基督教信仰的超越层面的启发。牟宗三认为儒家的道德实践决不限于庸言之信、庸行之谨之类,决非外在行为规则因传承和长期习练而内在化。儒家的道德自律乃以“先立乎其大”的心体为本。心体的确立,就开出了展露本体界的道德进路。牟宗三的全部“道德的形而上学”的根基就是:道德意识是先验的本体。他将“道德”提升到了形上的层面,认为应当建立一种“道德的形上学”(Moral Metaphysics)。这种“道德形而上学”应用于他的宗教观时,“仁”作为“创造力本身”是一种本体性的存在,它是宇宙万物最后的本体。而天道便是仁的客观化的体观,是人们超越的信仰对象。他相当于其他宗教里面“神”的地位。牟宗三甚至认为“儒家讲天道,天道是创造性本

① 牟宗三,《中国哲学的特质》,第94-95页。

② 牟宗三,《生命的学问》,台北:三民书局1970年版,第61页。

身,而上帝也是创造性本身。如果把天道加以位格化,不就是上帝,不就是人格神吗?”^①

(2)促进作用。牟宗三的道德化宗教观的形成,一方面是在基督教信仰的启发下做出的积极适应,同时也是在以基督教文化作为底蕴的西方文化的压力下,对儒学的生存状况做出的一种挽回式的辩护。一方面马克思主义思想在中国的高歌猛进,另一方面是西方学者从与基督教信仰对照的立场出发,认为儒学缺乏外在的超越层面,因而儒学不能在世界文化整体中得到足够的关注,儒家思想在当时社会现实层面的失败已成定局。关于这一点,有些大陆学者认为不断地强调和凸显儒家思想的超越意识和宗教精神,是“五四”以后新儒学发展的一个重要趋势,这一方面是在新的历史情境中挺立和维护儒家思想之精神义理的必要前提,同时也是与响应来自西方基督宗教传统的挑战有关。^②

牟宗三对宗教问题的理解,及对儒教的种种诠释,为新儒家其他学者进一步反思这些问题奠定了理论基础,杜维明、刘述先、余英时等人对儒学宗教性问题的阐发都是接着牟先生“超越而内在”讲的。从梁漱溟“以伦理代宗教”的主张到牟宗三“即道德即宗教”观点的提出,当代新儒家思想的这种转变虽不能完全归于作为西方文化底蕴的基督教信仰的作用,但它无疑在促使儒家学者强调儒学的超越源泉,并对此进行一种哲学本体及认识论上的论证方面是起到一定启发及促进作

① 牟宗三,《中国哲学的特质》,第95页。

② 郑家栋,《断裂的传统》,中国社会科学出版社,2001年版,第289页。



用的。当代新儒家思想发展的这个个案说明,不论中国文化愿不愿意接受、承不承认这种影响,基督教信仰对于中国文化的冲击都是潜在的、无法避免的,如果我们合理加以利用的话,它也必将对中国文化的意义之源加以深化、固化。

2、拓展中国文化的外延——中国化的基督教必将会成为中国文化的一部分

说基督教必将是中国文化的一部分,不免会引起众多非议。因为人们甚至无法简单地说佛教就是中国文化的一部分,更何况异质色彩要浓烈得多的基督教了。但如果人们说中国化的佛教是中国文化的一部分,可能就会得到所有人的认同,因为自从魏晋南北朝开始,中国化的佛教与儒、道三教合流于中国文化中的趋向就已经振荡于中华大地了。我们这里提“中国化”的基督教是中国文化的一部分会不会也得到如此一致的认同呢?恐怕并不容乐观,究其原因,可能有很多,比如说基督教崇尚他力,这与人人皆可成为尧舜的中国文化格格不入;比如说基督教具有排他性,这与中国文化的包容性格格不入;又比如说基督教因为其帝国主义特征而与中华民族之间隔阂重重,类似的主张不一而足,但笔者认为这些都非基督教无法合流于中国文化的根本原因,归根到底,基督教是否合流于中国文化,要看其“中国化”的程度深不深,功夫作得到不到位。人们不要简单地看到佛教中国化的盛况与现状,而忽略了它在中国近两千年的漫长发展历史,忽略了这近两千年发展历程中众多高僧大德作出的前仆后继的牺牲和努力,忽略了佛教在中国曾经忍辱负重的坎坷经历。

事实上,佛教中国化的历程并非是一帆风顺的,牟钟鉴曾

经在《中国宗教通史》中指出,佛教和中国传统文化在对待家和国的态度上是相反的。佛教主张弃家离国,破除人伦关系的阻碍,以求得超脱人间苦难的境界。而儒家要齐家治国,以忠孝为基本道德,君臣大义,父子之亲绝不可废。道家虽然强调个人超度成仙,但将忠孝作为修道的戒条,对纲常名教持肯定态度。^① 因此佛教和儒家在汉末便起了争执,汉魏之际牟子的《理惑论》就是针对世人对佛教的责难而撰作的,儒、释、道三教之间的争端从此时开始,直到魏晋南北朝,及至后来的隋唐都没有停歇过,而其中争论的一些问题,比如沙门敬王之争、夷夏论之争,神灭论之争也是后来基督教在华传播时同样遇到的问题。正是在这些争论中,佛教一方而显示了自身的价值,另一方而也对自身的理论加以修正,使其更加符合中国文化的语境。同时,伴随着这些争论,佛教也多次遭受政治上的迫害,中国佛教史上就曾经发生过“三武一宗”四次灭法事件。但佛教并没有因为这些反对和迫害而消亡,反而大行其道子震旦,究其原因,除了历朝统治者的扶持外,不外乎众多佛教高僧、圣徒历千年而不绝的译经、释经及修行的努力使然。对此谢扶雅曾经做过深入的探讨,详见本书的附录文章:《基督教在华传播应向佛教学些什么?——从谢扶雅的相关理论谈起》。

与佛教中国化的历程对比起来,基督教的“中国化”只能算是刚刚起步,它既需要时间的磨炼,更需要有信仰、有灵性,

^① 牟钟鉴、张践,《中国宗教通史》,北京社会科学文献出版社,2003年版,第315页。



并热爱中国文化的一代代基督徒投身于这项即人间即天国的神圣事业。只有如此,才终有一天中国化的基督教会成为中国文化的一部分,与儒、释、道一起为中国文化的发展与更新贡献其力量。

综合以上分析,笔者认为在中国的社会及文化处境中,中国文化的完全“基督化”是不可行,更是不可能的。基督教信仰要在中国文化的发展及更新中发挥其更加有效地启示及促进作用,必须加速其中国化的进程,而这既是时间问题,也是机遇问题,更是与其中参与者的代代努力分不开的。最后,本章以牟宗三在《中国文化大动脉中的终极关心问题》中所述的关于甘地的故事作为结尾,望有志于“复古更化”,又不忘博采众学的贤士们,三思之,而后行之。

当年甘地领导印度人向英国争取独立自由的非暴力方式获得举世赞美。一位基督教传教士告诉他:“你这种革命方式完全符合我们基督的精神。你为什么不信仰我们基督教呢?”甘地的回答很简单:“我既生为一个印度人便‘应当’信仰我们的印度教;既然我可以根据我们的印度教的信仰决定我这种合乎你们基督精神的革命方式,那我又何必改信仰你们的基督教呢?”^①

^① 牟宗三,《中国文化大动脉中的终极关心问题》,载牟宗三,《中国文化的省察——牟宗三讲演录》,第130-131页。

附录 基督教在华传播应 向佛教学些什么？

——从谢扶雅的相关理论谈起

自上个世纪 20 年代中国基督教界发起“本色教会运动”开始，基督教在中国语境中的本色化、本土化乃至处境化问题，就始终没有离开过中国基督徒知识分子、实践家及宗教学者们的视野。本土神学、本色神学、处境神学、汉语神学纷至沓来，至今仍是基督徒学者及宗教学界构建中国神学、探讨宗教问题努力的重要主题或核心环节。学者们的这些努力除表明基督教信仰在中国境域中处境化的重要性的同时，也凸显了其在很大程度上还拥有异质的文化及社会建制色彩、“洋”教色彩，因此才拥有处境化的必要性；而与此相对照，从肇源及原始教义来说，本属于外来宗教的佛教，无论从其当今的理论形态、教义仪式、艺术文学、组织体制来说，都已经充分融入了中国社会、文化及大众的日常生活层面，成为构建中国传统文化的儒释道三教之一。为什么同是外来宗教的耶、释两教，在中国这一相同的文化处境中，确有如此不同之命运。是传



入及传播之时间、跨度不同,还是两种宗教教义的差别,抑或是组织建制的殊异,这是需要我們进一步探讨的问题。在考察这些问题之前,我们不妨先探讨一下当代中国著名宗教哲学家谢扶雅在此方面的见地及诠释。

可能与其宗教体验^①及西方新实在论哲学^②的影响相应,和同时代的基督徒知识分子比起来,谢扶雅的宗教思想有更多的比较宗教学取向及宗教哲学印痕,用他自己的话说,他的很多探讨“并非按照一个信徒的心情,却是本着纯粹学人的身份和态度,因之所用的方法是史实的公平叙述,而不作左右袒。”^③不过,也正如他本人所体察的“史学家写任何历史亦决不能绝对客观,因为他既具史实,总含有一些他本人的见解来处理史料和行文遣词的。”^④谢扶雅是一名基督徒,基督教信仰是其认信基础,将基督教置于高出其他宗教及文化的

① 对此,谢扶雅曾言:“我是出生于一个所谓世代书香的儒教家门,而先母以26岁的寡鹄,惟旦夕颂念佛号来支持自己,抚育弱质的孤雏长大成人。所以我后来即使改信了基督教,但作比较宗教学的研究,对我是颇便利的。”(参看谢扶雅,《基督教纲要》,载谢扶雅,《南华小住山房文集》(第三辑),第207-208页间未编页码部分。)谢扶雅还曾经回忆说:“我一直到19岁为止那一段长期间在农村中所受儒教和佛教的熏陶,于我23岁受洗礼时,倾心崇拜耶稣的最伟大人格与其所彰显的父神,但从不感觉过去遵依儒佛两教之为非。至今我依然感着基督教以外的诸家宗教之只是‘不逮’,而确信耶稣基督的宗教乃是世界上唯一最完全的宗教。”(参看谢扶雅,《我写“基督教与中国思想”的动机》(1967年5月),载谢扶雅,《南华小住山房文集》(第四辑),第148页。)

② 谢扶雅所称的新实在论指以怀特海(Alfred N. Whitehead)和亚历山大(Samuel Alexander)为主要代表的哲学思潮。

③ 谢扶雅,《基督教纲要》,载谢扶雅,《南华小住山房文集》(第三辑),第207-208页间未编页码部分。

④ 同上。这里是谢扶雅借用教会史家来德里(K. S. Latourette)在 *Anno Domini* 一书绪言中的表述。

文本地位,而认为耶稣基督的宗教是“世界上唯一最完全的宗教”,是合乎情理也是无可非议的事。但前面提到的那种“公平叙述”的理念还是让他将基督教与其他诸家宗教之区别考量于“逮”与‘不逮’之间,而无“是”“非”之别。正是基于此种理念,谢扶雅认为基督教信仰在中国的传播应从佛教中汲取、借鉴教义方面的义理及传播方法上的经验。

既然在谢扶雅看来,诸种宗教只有“逮”与“不逮”的区别,那么,他们的教义也就不可避免地具有最高真理的启示,并由此表现出一定的合理性。譬如他认为佛教与基督教都同为理性化的宗教,都共同向个独化的理想宗教模式发展,都包含有伦理及艺术化的合理因素,甚至两者在根源上都具有一致性。因为它们都立基于“苦恶”(Evil)这个世界上最顽强最不能解决的永久问题。而刁诡的是人生是苦恶的,而这不幸的人生,却偏偏还带有理想的憧憬,乐园净土的追求等一类根性自觉,人们不甘心,挣扎,奋斗,求解脱,向上求索,这便是佛教与基督教的盘踞地。在这种对两教苦恶根源认识的基础上,谢扶雅也对佛教和基督教做了一番判别,佛教的出发点是“苦”,其解决的方案是“觉”;而基督教的出发点是“罪”,解决方案是“爱”。

“觉”可除烦恼登“涅槃”,“爱”乃化世界为“天国”。所以苦海一日存在,佛教便会一日存在;地狱一日存在,基督教便会一日存在,若要宗教停止存



在,必须先叫宗教的根据——苦恶不存在,……”^①

此外,在谢扶雅看来,基督教与佛教均蕴涵入世趋向。他将基督教的上帝划为超越与内蕴两个层面:一是上帝在其本身(God-in-Himself),二是上帝为其本身(God-for-Himself)。就前一方面论上帝是不可思议的,无可言说的,超时空的存在,它凸显了上帝的超越性(Transcendence)。就后一方面而论,“他连同其独生子——道,和圣灵,一齐创造了天地万有,包括万物之灵的人;又为了人类的堕落,圣子自甘卑屈,成了肉身,示范我们要各背起十字架,去克服罪恶,战胜死亡,更于主耶稣复活后的五旬节,圣灵降临,成立了圣教会,负起宣传福音,传至地极的任务。俾能完成上帝国临至人间,他的旨意行在地上,如同行在天上。”^② 在谢扶雅看来这就是上帝的内蕴性(Immanence)。与上帝的内蕴性对比起来,上帝的超越性决定了他本是无可言说的,无可传宣。我们只能祈愿“他的名为圣”,从这一点说,上帝与人隔绝的,但在谢扶雅看来基督教在世间的流行与传布并没有就此阻断,因为它的基础在“上帝为其本身”。在其中,“上帝是随时准备与地上人类合作,把大地化为他的国度的。”^③ 与此相应,谢扶雅认为,佛教也有“真如”与“如来”的区分,就“真如”而言,这世界全体是不变的法相,是永存的实体。大乘起信论在阐明真如的本质时,不用任

^① 谢扶雅,《基督教纲要》,载谢扶雅,《南华小住山房文集》(第三辑),第207-208页间未编页码部分。

^② 谢扶雅,《宣道学、神学、与儒学》,载《谢扶雅晚年文录》,台北传记文学出版社,1977年版,第97页。

^③ 同上,第98页。

何逻辑方法,却以一连串否定冠词去解明:“非有相,非无相,非有无俱相,非传相,非多相,非一多俱相”。而就“如来”而论,这大千世界是一串一串的事情,是千变万化的波浪,是创造之流。^①佛教的历代高僧就是从“如来”出发,以“宣教”去度人度世,他们都奉行释迦牟尼“我不入地狱,谁入地狱”的精神,以“慈悲为本,方便为门”来处世济众。如果说,“公平叙述”的理念让谢扶雅看到了基督教向佛教学习的必要性,那么他对佛教和基督教在这些方面的相通性的体认,让他看到了这种对比和借鉴的可能及可行性。

一、基督教在华传播应向佛教学些什么？

——谢扶雅如是说

既然,佛教与基督教在起源、教义及表现特征等方面具有这些相通性,那么佛教与基督教在华传播的不同结局能让人们从中得到哪些启示呢?谢扶雅从与中国文化契合、教徒培养及文献译介、艺术表现等三个方面,对此进行了阐发。

1、与中国文化融合方面

谢扶雅认为中国的基督徒在表明自己的信仰及神学立场时,必然要带有自己对圣经及耶稣基督咀嚼、辨味、消化、体验

^① 谢扶雅,《基督教在中国之前途——何世明作“五、六十年代本色神学”一文读后感》,载《景风》,第66期,1981年3月,第12-13页。



后所表达出来的“中国化”的气息，而非“一个净教的信仰内容”。毕竟“希腊基督教”和“拉丁基督教”的歧出是很明显的，复原诸宗派跟天主教的分道扬镳也是有目共睹的事实。“中华基督教”的产出在谢扶雅看来，实属当然。在这方面，“中国化”的佛教堪称基督教中国化的表率。^①印度的佛教传入中国，逐渐渗透于中国文化之中，而出现了中国本土化的华严、天台，以及禅宗等等，同时还滋益了中国固有的儒家，发展为宋明八百年的理学。在对佛教与基督教在华传播历程中的文化融合路线进行对比后，谢扶雅对在华基督教的文化融入历程提出了如下期望：

(1) 理性化

谢扶雅认为，中国文化的一个显著特征是理性化，而佛教在传入中国的过程中，强调了其理性化的特征，与中国文化合流、共融，实可以为基督教信仰在华传播提供一定的借鉴功用。他对中国文化的各个组成部分，进行了一番考察，认为中国的儒道两家所强调的天人合一、万物一体的工夫，都是从理性着手的。信天信鬼的墨家也没有逸出理性的轨道。儒家的创始人孔子主张下学而上达，他的“无人而不自得”的圆满心境，是从“志学”“自立”处做起的。他所主张的修身齐家治国平天下的大道，也不是超越的构想，而是立足于致知格物之上的。而对于“上帝及鬼神”观念，孔子将它们付诸于不可知之列。“子不语：怪力乱神”、“敬鬼神而远之”、“祭如在，祭神如神在”等表述充分说明了这一点。孔子以后的儒家，虽呈现积

^① 参阅谢扶雅，《中国问题与基督教》，载《谢扶雅晚年文录》，第457页。

极信仰的趋势，出现了“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。自诚明，谓之性，自明诚，谓之教”、“君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”、“人之至者，谓能以一心观万心，以一身观万身，以一世观万世”、“天地之塞吾其体，大地之帅吾其性，民吾同胞物吾与也”等表述，但所有这些“天地一体”、“民胞物与”的宗教经验在谢扶雅看来完全是由理知导入的，“知致而后意诚”，诚为天人和諧之境域，知为批导窾隙之精神。

同时，谢扶雅还认为就是那主张“绝圣弃智”，“玄同万物化育宇宙”的老庄学派也并非反对理性，他们所诟病的，乃是“人为”这一点，绝非斥知识而崇盲信。老子主张：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”（《道德经》第四十八章），就是明示“无不为”的大力，是由积学所致。道家所谓的“死生无变”、“天地为合”、“玄同彼我”、“悬解”而“至乐”的经验，虽然可以称为宗教的精神，但它们不是神秘的、天启的、奇迹的、幻妄的感觉，而是基于理性的观察而随顺自然的结果。所以道家的宗教经验最高处，亦即其理性力达于最深处。此外，谢扶雅认为中国文化中反正统的墨家的宗教思想虽有“信天信鬼”的因素，但这些都是由其经验及推理而导入的，不能以原始宗教的迷信界定它。在墨子的天志、明鬼诸篇论述中，多见“何故”、“以其”、“是以”等表述，反复辩证，或用类推，或用解譬，逻辑谨严，足以表明他置重理性的深意。

针对佛教的理性化，谢扶雅认为佛教的正宗，是求菩提（菩提译言觉悟），重智慧。这在根本上是和中国思想处于同一路线上的，所以两者能提携并进，相得益彰。佛教无论从其发端、教义内容，还是其在中土的流行发展来看，都充分显明



了它是一种理性的宗教,从这一点来说,佛教合于中国的理性精神。在谢扶雅看来佛教脱胎于婆罗门教,婆罗门教的轮回转世的宗教思想,立基于严密的理性,即立基于宇宙的因果大法之上。佛教在表征理性方面远远超出了婆罗门教,它以无明为苦的根本原因。“惟其无明,故昧于行”^①,无明与行,经由识、名、色、六处、触受,而生出爱、取、有,最终陷于“生”、“老病死”的苦果。这十二因果就是集谛的派络。佛教抉出苦的根源在于无明,如欲度过苦果,就必须斩断无明,最终达到涅槃的最高理想。涅槃不仅需要物质方面的解放,更需要来自精神的解放,这种大解脱,即大圆寂,是灭谛的真诠。^② 所以涅槃的境界,不是一蹴可成的,必须经过长时期的修行,方可彻悟。于是释迦曾经指示过“八圣道”,以正见为着手方法。正见是对于佛法有正确的认识,其次为正思,正语,正业,正命,正精进,正念,正定,共八道,这是道谛的内容。八道与六波罗蜜(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧)相呼应,而六波罗蜜中,智慧属于最后,是最难达到的至上工夫。经过以上对于四谛的解析,谢扶雅认为“佛法广大无边,即其梗概亦决非数万言所能尽,但上揭四谛,可以谓纲领之纲领。四谛以因果为脉络,以智识为眼线,而以涅槃为灵魂。”^③ 在谈到在中国的佛教时,谢扶雅认为虽然历代儒家,多排击佛法。但两派均立基于理性之上,不崇尚外力的信祷,所以相争的结果,并没有酿成像欧洲宗教战争一样的惨剧,反而相摩相荡,而彼此内容

① 谢扶雅,《宗教哲学》,载《南华小住山房文集》(第三辑),第48页。

② 同上。

③ 同上,第49页。

各益丰富。在谢扶雅看来，这固然是由于我国民族特有的容忍性，但儒佛两教本身各重理性，贱情感，也是其中主要原因。而与佛教置重理性相对照，初期传入我国的基督教（指的是基督新教——笔者注），因为片面强调情感，最终酿成拳乱。^①

因此，在谢扶雅看来，基督教应该抛弃过去那些热心保守的宗教家们所谓“信便得救”、“信是上乘”的主张，“而入于理性的宗教的行列。”^②人们可以有信仰，但这个信仰必须是合理的，而非反理性、外理性、超理性的。基督教是两千年来由犹太经希腊罗马思想和西方各国民族性的范铸塑形，而形成的一种极复杂的混合物。其中有许多时代错误及不合现世纪公律的经典、修文、仪式、组织。应该仔细地搜剔批导，凭借理性的精神，将其付诸于淘汰之列，假如以为这都是古代传授下来的权威，只准信靠，不许研索，只准全部接受，不许批评，那便是基督教在中国文化面前，白断其脰。所以，人们应该介绍一个理性化的基督教“给我国本有的文化，看他们俩行最诚挚的握手礼。”^③他甚至断言：

是故宗教有千万之信者，不如十教之理解者。
惟其了解澈悟，心悦诚服，方能真为护教之忠臣
……^④

(2) 个独化

① 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第53页。

② 同上，第78页。

③ 谢扶雅，《基督教应如何则与中国文化结合？》，载《真理与生命》，第2卷，第9-10合期，第247页。

④ 谢扶雅，《宗教哲学》，载《南华小住山房文集》（第三辑），第78页。



在谢扶雅的宗教哲学思想中,他自始至终以“个独化”作为高级宗教的标志之一。在他看来,社会化的宗教有两个特征:一是功用主义,即只注重宗教的具体功效,而不注重它是否合于理性。二是实践主义,即主张宗教所着力处,与其在个人内省,毋宁在社会服务。应该说社会化的宗教针对具体的环境产生,有其存在的必要性和时效性,比如“在导入宗教于商业,工场,资产,家庭,政治,及国际关系,种族关系上,而作广普的应用。其打破中古余尽之宗教伦理两截论,而浸润宗教于人类关系中,确有一番不可泯没之功”^①,但谢扶雅同时认为物极必反,宗教由社会化而个人化,是势所必至。因为社会化的宗教太过于抹杀个人及个性价值,他引用富司迪(H. F. Fosdick)“宗教的泉源是个人生活上的猛进”(Religion at its source is personal adventure on way of living)以及怀特海的“宗教是个人独居衾影的勾当”(Religion is what the individual does with his own Solitariness)来表明自己的观点。在谢扶雅眼里宗教未尝不是社会事业,但群众所表现的,来必是履满个人自我的最后要素。个人性的宗教较之囿囿地拯救社会全体,更为切实而奏效。^②

个性本有无限的可能性。我们注重个人价值,便是增高个人责任,以杜东西推诿之情习。而且事实上,今日已有无数青年,不满意于慈善事业式的宗

① 谢扶雅,《最近十年来欧美宗教思想之趋势》,载《青年进步》,第100册,1929年2月,第12页。

② 参阅上书,第13页。

教,或单单服务社会的宗教。他们痛感心坎上的空虚,要求一个可以安心立命的寄托,要求一种亲挚的真切的实体,确能满足最高精神的渴望。这种思想与上文所谓神秘经验相贯串呼应,实为同一心理的两种表示。^①

谢扶雅推崇个独性的宗教,一方面和他的个人体认有关,另一方面也和他对中国文化的认知相连,他认为中国文化中的宗教精神,在中庸书上的一个“诚”字上豁露无余。诚便是独对,“诚者,天之道也,诚之者,人之道也”。而在中国文化中存在而不能同化的集团式的宗教,谢扶雅甚至将它们称为“中国社会底赘瘤”。在他眼里,中国化的佛教无疑是这种个独化宗教的代表,因为自从佛教传到我国,烧香、拜佛、念经、撞钟、苦修行等等群众性的表现方式显然成了中国社会的“外道”,没有和中国文化结合。反之,个人化的佛教,如真如之探究,涅槃之企达,明心见性之修养等等,皆吸收于宋明理学之中,使人莫辨为儒教或为佛教。谁都知道汉唐以前的中国文化和汉唐以后的中国文化是泾渭分明的,在谢扶雅看来这便是个人化的佛教渗入了儒道两家思想的缘故。同样,由西方模式照搬而来的所谓“社会化”基督教根本不与中国脾胃相合,与其依样画葫芦,不如与中国文化相契合,自勉也与他人共勉各去做个基督徒君子。就此他同样断言:

现在我更确信基督教要和中华文化结合,必是

^① 谢扶雅,《最近十年来欧美宗教思想之趋势》,载《青年进步》,第100册,1929年2月,第13页。



基督教中底个人价值,换言之,是个人对于基督教底见解,批导,心得,体验底总结果。基督教在中国之传播,亦以个人相互间之观摩,磋切,躬践,默化,为最有效。我敢大胆说,中国此后不要一所礼拜堂,也全然无关宏旨。若是全国没有若干独立特行底基督徒君子,基督教便根本在中国灭亡。^①

(3) 伦理实践化

重伦理及强调伦理意义上的实践行为是中国文化的重要特征之一。“天下饥由己饥,天下溺由己溺”的论断一方面表现出伦理意义上的道德情操,同时还宣告一种发于这种道德意识的责任及行为。这在孔子及孔子以后的儒家思想甚至整个中国文化中表现得尤为鲜明,孔子本人虽没有根本推翻上帝观念,但却本着“知之为知之,不知为不知”的精神,把超绝的“天”限于内心所默照的道德动力。他虽依照传统,屡屡提到“天”和“天命”,但好像康德那样只把“信心”当作一种“道德态度”。孟子比孔子更进一步,肯定人性本善,以及天稟的良知良能,因而人可以完全自力达到最高理想。在谢扶雅看来,乍入中国的佛教宣传人世苦恶,一时造成神州充满了悲观厌世的气氛。但在中国人看来,这些教义不过是小乘佛教,而另有取阿赖耶识人性观的大乘佛教,视人本具佛性及宿慧,甚至狗子亦具佛性。于是强调所谓“顿悟”的大乘禅宗大行其道于震旦。这种强调人的慧根及善行的大乘取向直接产生两个结

^① 谢扶雅,《基督教应如何则与中国文化结合?》,载《真理与生命》,第245页。

果,从本体上来说,中国化的佛教合流于中国文化的主体特征,皆以人事为出发点而非以自然为前提。中国化的佛教占有伟大的势力,并非发于其“涅槃”的宇宙观,而是发于其人生观。释迦的顿悟是由于四城门外看到的老病死亡等等苦状。所以,与其说儒家的“天”和佛教的“涅槃”的概念是先成的原因,毋宁说是经验及行为的结果。^① 从外在的表现形态来说,佛教最终被化成“佛学”,而对佛教的硬性宗教部分,不是予以轻轻抹过,便是付诸诗歌,以至于当年佛祖所教训的四谛——苦、集、灭、道,只有最后的道谛,在中国尤为发达昌明。佛门中有名的“三学”——戒、定、慧,尤其是后二者,特别发展在中国本色的大乘佛教之中,而直接有造于中国文化。他们甚至跟固有的儒家结合起来,产生了程朱的“理”学和陆王的“心”学。

基于中国化的佛教的这种衍变取向,谢扶雅认为中国的这种伦理实践性的民族性特征应该有所贡献于基督教神学,即从品德方面阐明神的特质,宣扬耶稣基督的崇高道德行为,而使基督教成为充分的“伦理性宗教”(Ethical Religion)。

希伯来民族的神学把神(耶和华)特别看作大能可供依托,带领那在埃及强权下的被压迫者脱逃奔至迦南美地。犹太人心目中的耶稣是神的独生子,是弥撒亚,是救主。众使徒亲见耶稣受苦虽钉十字架,把基督描塑为赎罪的羔羊,叫全人类得与上帝复

^① 谢扶雅,《康德的道德哲学导论》(1959年夏),载《南华小住山房文集》(第四辑),第453页。



和。中华基督教神学将对正统基督教的三位一体(圣父圣子圣灵)加以公认;但与其表彰耶稣之由神而人,毋宁特要发挥他的“人子”性格,即他的生平言行无一不显现了神的面貌。^①

所以谢扶雅主张在建构中国的本色神学时,与其依西方传统神学的次序——先圣父,次圣子,又次圣灵,毋宁从“人而神”的耶稣基督开始,应以耶稣基督的“生”与“死”为重心。与其传教,毋宁传耶稣其人,更毋宁自己以身作则的示范。中国古语说:“以言教者讼,以身教者从。”这便表明“教”的效率与收功在于自身的表率。“所以我们不欲传基督教则已,如诚欲传基督教,与其教人以有关基督教的知识,与其教导圣经及神学,毋宁更以自身为表率,而作出一个真正基督徒的模范。”^②

(4) 唯中化

“唯中论”是谢扶雅倾大半生经历于其中的一种有关中国哲学思想体系的诠释方法,作为一位虔信基督的基督徒,唯中化的神学更是他着力诠释的重点。那么,在谢扶雅的思想体系中,何谓“唯中”?谢扶雅认为与西方人擅长论辩,爱好彻底,所以学说每趋极端相比,中国固有的正统思想,却是“执两用中”。中国人以为真智慧是系乎人生日常的实际应用,不专骛空疏的理论,也不陶醉于神秘的会通,而采“用”综合及折中的“中”道。他引用《中庸》一书中孔子赞美虞舜的智慧的话来

^① 谢扶雅,《“中华基督教”初论》(1959年2月),载《南华小住山房文集》(第四辑),第228页。

^② 谢扶雅,《基督教在中国之前途——何世明作〈五、六十年代本色神学〉一文读后感》,载《景风》,第66期,1981年3月,第9页。

说明这个问题：“舜其大知也欤！……执其两端，用其中于民；其斯以为舜乎！”而且在谢扶雅看来，《中庸》首章所称“中也者，天下之大本”恰当得阐明了“中”的本体地位。当然他还同时声明“中”并不否认极端思想的存在，却是掌握着这两极端，避免太过或不及，因此对这种唯中论，谢扶雅也经常称为中国特有的二元交互论、交互主义(Mutualism)^①，这种相互对待的唯中论不同于西方神学家惯取的矛盾(Paradox)说法。虽然西方思想界为调和“一”与“多”的杻凿、“可变界”(the becoming)与“不变界”(the being)的捍格，而藉赖矛盾的辩证，但仍不免呈现矛盾分歧的局面。然而“圆而神”的中国智慧，却措时宜而合外内，矛盾消融，一多无间。^② 谢扶雅认为“唯中论”具有两个明显特征：一为无过无不及，即所谓“不偏之谓中”(程子语)；二为交互依存，即所谓“中和”(见《中庸》第一章)。^③

既然中国哲学是一种彻头彻尾的唯中论，那么中国的佛教也不能不为“非空”与“非有”交互依存的唯中教。佛法有十万八千门，可随人性之所近而投其所好。但总体来说，修到涅槃净土之路，可有渐修与顿悟两种。中国语境中产生的佛教亦推崇涅槃的胜境，但不认为它渺在彼岸，在我们这个尘世中随遇皆有涅槃。虽然涅槃的原译意是“圆寂”，但中国人从“天行健”的观点，把印度佛教的理想境界——寂灭，跟自己传统

① 谢扶雅，《中国三教的共同本质》，载《南华小住山房文集》(第四辑)，第67页。

② 参阅谢扶雅，《西方现代神学与中国固有思想》，载《谢扶雅晚年文录》，第107页。

③ 参阅谢扶雅，《中国三教的共同本质》，载《南华小住山房文集》(第四辑)，第65页。



的“君子以自强不息”(易·乾卦)调和起来,于是主张动中有静,静中有动,两者密切依存。正是基于此种调和,所有南北朝佛学者,多以“即色即空”“非空非有”的辩证说明大千世界,把人间天上,彼岸及此世的两概论结合起来。这在谢扶雅看来完全得力于中国文化中的“中”字,因为“非空”、“非有”恰恰显现的是一种“中”的最本质属性——相互对待。佛教经典中吉藏的“中观论疏”和安澄的“中论疏记”(大藏经卷四十二及六十五),便可以显出中国独特的唯中的佛教哲学。另外,唐代大乘圆教的华严宗,综合了实相论与唯识论,而唱为“事事无碍理法界”,不但视本体之理与现象之事为一体的两面,而且认为一切事物都是相互融通的。张盖在“帝释天”之上的“因陀罗网”结头结尾穿着如丸的珠,任何一珠都藏着其他一切珠的影。并且,藏在每个珠里的无数珠影,不单是其他诸珠之影,亦是无数影的珠之影。所以在我们这世界中,举任何事物,其他一切事物皆包含在内了。这可以说是“一”、“多”交互的唯中论的极致。^①

中国的基督教,当然也无法摆脱这种唯中的约束,这种唯中论的哲学同样可以效献于中国的基督教神学,如前所述,谢扶雅区分过超越与内蕴两个层面的上帝:上帝在其本身(God-in-Himself)与上帝为其本身(God-for-Himself)。而中庸作者敏慧地采取了“中”的理念,用人生“喜怒哀乐之未发”的纯粹经验来处理这种最高的存在,可谓是极严谨的哲学方法。因为

^① 参阅谢扶雅,《中国三教的共同本质》,载《南华小住山房文集》(第四辑),第73-74页。

“中”是“心之体”，是无所谓善或恶的，是茫漠幽深而没有任何善恶、美丑、玄黄、甘苦的分别的。所以，在谢扶雅看来，“所谓‘中也者天下之大本’这一命题，如果拿来为神学描摹“超越的神性”是再恰当也没有了。^①而与此相应，“上帝为其本身”所表现的创造化工，用《中庸》篇的表述，无外乎由一个“和”字点出。“和也者，天下之达道也”。而对这“和”的描摹，便是上句的“发而皆中节”，换言之，由“上帝在其本身”“发”出来的万物，若果“皆中节”的话，便是天国圆满的完成。甚至谢扶雅还别出心裁的在这种唯中论的基础上提出了一种代替“三位一体”的“一体两态”说。

我们现在可以称，动在静中，而静亦在动中。这相反相成的交互主义，将对基督教神学有所发明。中华基督教神学可能于传承一体三位论(Trinity)之外，添上“一体二态”(Mutuality)——神动态(善)与神静态(美)相交互的学说；这将是我们中国信徒对基督教的一个献曝了。^②

2、教徒的培养及经典译介方面

在谢扶雅看来，佛教和基督教在中国传描的不同结局还和近代基督教在华未出现像佛教众高僧那样的教徒有关，他把20世纪的中国基督教跟中世纪的佛教进行了对比，认为中

^① 参阅谢扶雅，《“中和”与“诚”新释——中华基督教神学的哲学基础》(1968年)，载《南华小住山房文集》(第四辑)，第115页。

^② 谢扶雅，《中华基督教神学的几个原则》(1966年10月30日)，载《南华小住山房文集》(第四辑)，第246页。



世纪的佛教在中国的传播背景和本世纪基督教在中国传播的社会背景是有一定可比性的。当时,继汉末黄巾起义之后,旋而出现五胡乱华,南北分裂了二百年,而曾经作为人们安身立命根基的儒家思想已由荒诞的糺结趋至另一极端的训诂钁钉。道家的高超玄学不是变质为杨朱的小我主义,就是恶化为旁门的五斗米道,及辟穀炼丹的长生术,都不能适应有心人的深内要求。承此机会,外来的佛教乘“虚”而入,以大开大阖的宏深教理,使厌世风靡的男女人士胸襟为之一扩,扫除了“我执”及“法执”而升入大彻大悟的境界。当年中国第一流的知识分子很多服膺于佛陀。此时出现了像道安、竺潜、僧肇等精研佛法,宏宣大乘的高僧。同时,南北朝各地广设译场,罗致中外学者,译出基本经典数千种。

而在20世纪上半叶,同样,由于帝国主义的入侵,国内的军阀割据,造成罪恶管野、民不聊生的局面,儒学思想在西学的冲击下,已经岌岌可危。然而与中世纪的佛教传入不同,新思潮的倡导者陈独秀、胡适等人拥护赛先生(科学)和德先生(民主),却对作为西方精神文化根基的基督教,只字不提。更遗憾的是,基督徒内部的知识分子,尤其是那些曾留欧美的高级知识分子,不但未能像中世纪那样出现佛教高僧辈出的局面,而且新文化运动中教会的译业及作品,多为布道小册,甚至远不及蕞尔三岛的东邻日本基督教界的若干创作。所以无论是在教徒的培养及经典的翻译方面,基督教都罕与佛教相

比。^①

自唐代景教传入中国起,已有一千三百年,而国人对基督教仍视为“洋教”;反观佛教,传入中国后,虽也有过激烈碰撞,不过几百年后,就融合于中国社会生活与文化之中,不分男女老少,不分地位身份,再无视佛教为异类的心态。二者差异之一,不能不归于基督教缺乏译述大量神学经典之毅力。当时高僧辈出,护教文字如林。从而为确立中国本色的佛教奠定了基础。^②

就此,谢扶雅认为应该从教徒的培养及经典的译介方面向佛教学习,从而为基督教的中国化,为构建中国本色神学,创立必要的人才及文字基础。而针对这两个方面,谢扶雅认为中华民族是一个崇慕道德人格、传记富藏的民族,人们并不以释迦牟尼为“洋人”而生歧视的反感,反而他成为善男信女膜拜的佛陀。中国历朝无不编纂“高僧传”作为佛藏中的中心经典。尤其是“中国后来自己所创造的禅宗,代代都以祖师为典范。全国禅林佛寺中,无不奉大和尚为宗师。”^③ 谢扶雅认为佛教这种吸收中国文化中崇慕人格、编纂传记的做法值得今日中国教会的重视与仿行。我们不但要直探耶稣基督,奉之为大宗师,而且我们的神学院要以造成中国人所创造的“基

① 参阅谢扶雅,《三十年代的中国教会》(1980年9月1日),载《南华小住山房文集》(第四辑),第269-270页。

② 谢扶雅,《自辫子至电子——谢扶雅百年生平纪略》,香港基督教文艺出版社,1992年版,第82页。

③ 谢扶雅,《金陵(协和)神学志复刊志感》1985年6月,第82期,第2页。



督学”为主要职志，随而产生中国的圣约翰与圣保罗。^①谢扶雅甚至直言：

基督教对今日中国文化更有一最伟大的使命是：耶稣人格在中国底重生好像中古时代，佛教曾在中国产生了不少“佛”一样，基督教为什么不能也在中国给产生无数的“耶稣”，释迦虽死而佛法不死，故可绳绳地产出马鸣、龙树、玄奘、慧能……耶稣虽亡而耶稣人格不亡，精神不亡，也何尝不可以在中国产生 Francis, Benard, Wesley, Livingstone, Tolstoi……？基督教会及其各机关，应如何互相淬励，互相修勉，言耶稣之言，行耶稣之行，见之于羹，见之于糗，而以中国之“弥赛亚”自任？中国文化之极大危机，在国魂之殄瘁，而国魂之日就殄瘁，由于伟大人物之蹇然绝响。孔子长逝矣，王阳明长逝矣，杜甫长逝矣，顾亭林长逝矣，基督教有雄厚之组织，握优利之工具，宜能为中国养成基督化人格，以振起中国垂绝之国魂。^②

同时，谢扶雅还对圣经的编订问题，提出了自己的见解，他认为编订圣经的唯一标准是圣保罗提出的“一主一信一洗”，圣经虽代表神的话，然而上帝本身和他的话语均被允许审慎解释。现在新旧约圣经通用本，是在西方初代教会的议

① 谢扶雅，《金陵(协和)神学志复刊志感》1985年6月，第82期，第2页。

② 参阅谢扶雅，《基督教对今日中国底使命》(1970年4月29日)，载《南华小住山房文集》(第四辑)，第314页。

会上,由来自各教区的众教父们甄选编定的,那时就曾有取舍争执,它并非中国神话中所谓的“天书”。而且,近代西方重版的新旧约圣经,也有把“次经”编入其中而成为三个部分的举措。就此,谢扶雅大胆提议将中华基督教圣经重新审订,涵盖新约全书、旧约录要、儒经选萃、道佛举隅^①四个部分,以合于国人心性的需求。另外,谢扶雅还在晚年倡导景藏资料搜集工作。他认为基督教自635年(唐太宗贞观九年)入土中原后,迄今已有一千三百多年的历史,此间,中西信徒译述及创作有关圣教的书本,不计其数,其所积存的文献蔚为可观。然而,原始的景教文献多散存于海内外,不能查考,因此搜集、整理、编辑、印行这些文献的工作理应成为中国基督教会的第一件大事,而且他还创造性地认为这些经典文献应该继佛藏道藏之后,称为“景藏”。^②

3、在艺术表征方面

谢扶雅认为,中国是艺术化的民族,中国文化极具艺术特征,中国思想的根本精神是“天人合一”,人性表征天性,人文表征天文。尚书里说:“天工,人其代之”(皋陶谟篇),我们也有“巧夺天工”这种表述。而中国文化的主体儒家和道家,本质上都具有艺术家的潜质。孔子和老子本人,就可说是代表

^① 谢扶雅,《关于中华基督教圣经的编订问题》,载《谢扶雅晚年文录》,第154-155页。另可参阅谢扶雅,《基督教在中国之前途——何世明作“五、六十年代本色神学”文读后感》(载《景风》,1981年3月,第66期,第11页)、《再谈中华圣经问题》(载《谢扶雅晚年文录》,第156页)、《我的续传》,(载《谢扶雅晚年文录》,第223页。)等文章。

^② 参阅谢扶雅,《我们应发起组织景藏资料搜集委员会》,载《谢扶雅晚年文录》,第159页。



一幅名画。孔子说：“仁者乐山，智者乐水”。他羡慕着“饭蔬食饮水，曲肱而枕之”的生活，赞和着曾皙“浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”的言志。老子神龙见首不见尾，“惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物”（《道德经》第二十二章）。^①

另外，中国的“美”字在古代和“义”、“善”一样都从“羊”（祥）作部首，而这“祥”是从“示”（神祇）为部首，可见美和善在辞源上说都有神圣的意义，美与善及神圣在中国文化中是不可分离的。在谢扶雅看来，当时佛教输入中华，其效献虽在哲学方面，但毋宁也在艺术界。最能沁人心脾的是史诗式的佛所行赞，一切佛曲、佛画、建筑雕刻，大大丰富了中国艺术思想。他甚至有几分武断地说：

佛教输入，更刺激了中国人的美感；我国的佛教，文字与美术，全涵濡浸润于美之中。佛教与其以“道”而“传”，毋宁说以美而传。^②

谢扶雅认为“这，实在给予中华基督教会以莫大的暗示。”习惯于“眉目传情”及“传神之笔”的中国人，应该深深体会到与其辩证说教，无宁以诗歌，以图画，以雕刻，以戏剧小说，使整个基督教美化，而后更能沁人心脾，动人皈依。^③

① 谢扶雅，《中华基督教神学的几个原则》（1966年10月30日），载《南华小住山房文集》（第四辑），第245页。

② 同上。

③ 同上，另请参阅谢扶雅，《创世记与进化论——我最近对神迹问题的想法》，载《景风》，第70期，第29页。

二、基督教在华传播应向佛教学些什么？

——笔者的反思

中国语境中的基督教在其传播、发展过程中向佛教借鉴经验的事例并不少见，一百多年前传教士李提摩太就曾与佛教“居士”杨文会合译过《大乘起信论》，民国时期一位著名的基督徒知识分子王治心也曾经在《基督徒之佛学研究》（上海广学会，1924年）中称“不研究佛学，不足以传道”，作为后生的笔者，无暇也无力探讨佛学博大精深的宏论，但完全可以承他人遗绪，借先贤之研究成果，以阔自己智识之眼界，这也是我探讨谢扶雅对中国语境中的佛教和基督教所作的对比研究的初衷。以上这几方面的借鉴和参考就是笔者“坐享其成”得来的，它们有些是谢先生的直接表述，有些则是他对中国文化、佛教和基督教所作的对比中间接体现出来的见解。客观地说，谢先生关于佛教与基督教在中国境域中发展传播之经验及对比的探讨，有一部分对于我们今天考察基督教中国化这个问题仍具有启发和借鉴意义，比如强调基督教的理性特征、神人契合、艺术表现及文字工作等；当然另一方面，作为一位基督教阵营中的“居士”、“君子”，谢扶雅的思想同时也不免有脱离信众群体的理想主义成分及过于武断的言论表述，更有一些随着时代发展才会逐渐显露的问题是他所无法触及的。下面我们就结合谢扶雅的理论，探讨一下它们给予人们

的启发。

1、一个被忽略的途径——阴助教化

中国文化中自古就有“神道设教”的提法，它最早出自《易·观卦·彖辞传》：“大观在上，顺而巽，中正以观天下。观盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣。”“观盥而不荐，有孚颙若”是观卦的卦辞。盥是倾酒灌地的降神仪式，祭礼以此为盛大；荐则只是向神位献饗礼的小礼仪。按照《彖辞》作者对观卦的理解，当百姓观仰了祭祀礼仪中刚开始的倾酒灌地的降神仪式，就可以不观仰后面的众多献饗礼的细节，因为此时心中已经充满了诚静肃穆的情感。圣人于是根据神道制立教法，使天下百姓服膺之，达到有序的治化。中国的儒家之所以为当权者所推崇，在某种意义上说，是因为它所主张的政治哲学和忠君伦理有利于当权者的统治，他所推崇的家族伦理有利于社会的安定。就此法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)认为：

在中国……以一个绝对的角度出发来评估一个宗教的真伪与否的问题从来出现过。对普罗大众言，一个宗教若为其传统认受，其教义能提高公众的道德，其对社会的贡献是正面的，这就够了。而对统治阶层言，对宗教的态度则除以上的评估标准外，还要视乎不同的政治形势而定。若宗教运动被视为威胁了公共安全，则会被严厉惩处；对于那些



“异教”、“邪教”之脱离了官方的控制，就更不被接纳。^①

而另一位国内学者认为，在中国的文化传统中，宗教始终是推行王化的工具。宗教只有在有助于王化或者至少不损害王化的前提下才有存在和发展的可能性。而王化的核心则是“忠”、“孝”。^② 佛教传入中国也自觉不自觉地融入了这条“神道设教”的路线，历史上的佛教在一定程度上成了维护中国的纲常名教、为统治者征服人心的一股力量。早期的佛教因其强调个人超脱、禁欲和剃发出家的小乘倾向，曾被指责忽视君臣、父子之间的尊卑关系，甚至受到“不忠不孝”的唾骂。但之后的佛教在发展过程中，为了适应中国社会，便把佛典中涵纳的社会伦理充分阐发出来，表明其与中国的纲常礼法并无冲突，因为“如令一夫全德，则道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，固已协契皇极，大庇生民矣。”^③ 隋朝的王通针对一些排佛的言论，曾经提出过儒释道“三教可一”的主张，这个主张的论据便是儒、释、道三家都对治理国家有益，认为要通其变，使三家彼此相互融通、取长补短。^④ 刘禹锡在为佛教在中国的立足做辩护时，也提出了佛教有益于教化这一点，认为佛教“革盗心于冥昧之间，泯爱缘于死生之际，阴助教化，总持人

① Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 67.

② 李秋零，《清初“中国礼仪之争”的文化学再反思——兼与安希孟先生商榷》，载《中国人民大学学报》，2003年第4期，第116页。

③ 《答桓太尉书》

④ 王通，《中说·周易》



天。”^①

针对佛教所走的这条路线，基督教能够从中间借鉴的当然不是附庸统治者的理念，像有些学者所说的那样要使基督教中国化，首先必须服从当权者的意志，发挥它的政治性的功能，而抛弃它的宗教意义。它所要借鉴的是如何才能选择一条适合于中国文化和社会的切入途径和方法，是自下而上的演化，还是自上而下的推行。显然，对佛教合辙于中国文化“阴助教化”这一点，谢扶雅并没有做出过多阐述，而这无疑是基督教在华传播过程中和佛教一样无法回避的一个难题。

2、一个含而未发的态度——抛弃“文化中心主义”

基督教在当代人的心目中，总是抹不去两种印象，一是它在近代的中国，在坚船利炮掩护下“侵入”中国的那种不光彩的形象；一是它未能很好地与中国文化及社会相互融合、相互沟通而造成的“洋教”形象。而这两者是密切联系在一起的，本质上都和西方殖民主义脱不开干系，只不过第一种形象，因为基督教信仰附庸于一种武力的殖民过程传入中国，而后一种形象是文化的殖民的必然结果。前者因为其依赖西方的武力中心主义，后者因为其过分地依附于西方的文化中心主义。

无论是从中国的民族主义崛起导致的盲目排外心理未说，还是从早期的传教士的某些罪恶的勾当来看，早期的传教运动在西方殖民主义过程中沾染了不光彩的污点已经既成事实，我们最多只能是作些历史上的考证及学术上的争论。但如果在当今传教运动中还抱着唯我独尊、唯我是真的狭隘态度，那就

^① 刘禹锡，《袁州萍乡杨岐山故广禅师碑》

无怪乎基督教被当作“洋教”而被拒之门外了。可事实却偏偏在某些方面向着不利的方面发展，基督教与中国大众在一百多年前结下的“梁子”今天仍在加深。为什么这样说呢？

首先，在整个基督教世界乃至中国的基督教界仍普遍认同唯一发展模式的宗教观，即宗教起源于自然宗教（魔术、拜物教、无人格之神），经过多神教及高位神的多神教阶段（二元神教、轮换主神教、单一主神教），最后发展出一神教。按照这种模式，西方的宗教（犹太教、伊斯兰教、基督教）就是最高的宗教形式，东方的和其他民族的宗教和神则比较“原始的”、低级的和蒙昧的。北京大学的张祥龙教授曾对此发出过置疑：“这是一种真正自由的、以现象本身为根据的考察结果呢，还是同样受制于某种方法的局限、用某种理论框架宰割现象而不自觉地构造出的结论呢？”答案毋庸置疑，“天道文化中的中国人‘缺乏’的并非中性的逻辑，而是从根本上“区别”现象与本质、属性与实体、主体与客体……的二元概念逻辑，即西方传统哲学最基本的方法论逻辑。”缺少了这种逻辑，自然也就没有了建立在这种模式基础上的高级宗教模式。难怪乎它只能属于低级的和“自然宗教”的类型了。^①

对于基督教的唯一性的强调固然不利于它在中国文化中的立足与传播，但毕竟作为个体的认信基础，虔诚的基督徒对于自己信仰的辩护与推崇是无可厚非的，可假如将自己的基督教模式定义为是唯一的模式，就更不可取了，基督教无论从

^① 参阅张祥龙，《东西方神性观比较——对方法上唯一宗教观的批评》，载刘小枫主编：《基督教文化评论》，第十一辑，贵阳：贵州人民出版社，2000年版，第3-6页。



其发端,还是从其发展,还是从它目前的存在形式,甚至到福音本身的形成,都离不开具体的文化处境和社会背景。强加自己处境中的基督教信仰的神学模式于不同处境中的信仰模式,是不明智的、也是不可能的,“任何以某种名相原则为标准、以某个特殊文化为‘中心’的做法都会使原发的思想失去最紧张饱满的生存维度,平板化为规范框架的产品。”^①

其次,我们这些所谓的西方基督教的受用者们品尝着并不合自己脾胃的“西餐”仍津津乐道于其标新立异,其博大精深,而不顾那些真正要受用它的大众,我们只能善意地想象这些人口味及脾胃真的洋化了,可那些连洋都没有出过的饕客们怎能真正受用呢?最多只是尝个新鲜罢了。如前所述,西方的唯一神性观要不得,神性中的唯一模式更要不得,以文化的强势作为根基来框定的模式从整个人类历史来看并不能持久。正当西方社会兴起理性主义、科学主义之时,中国进行着它的“文艺复兴”,被强行拖入现代化进程的中国,也被动地接受了科学主义的非宗教、非基督教观念,基督教的真正精神及丰富底蕴,人们不想发现,也来不及发现,更不能发现,当科学主义的泡沫在一定程度上幻灭之后,内心空虚的、反应机敏的人们很快发现他们曾经是那样得冤枉了“宗教”,事情又出现了强烈反弹,以至于走向了另一个极端,他们对由西方传来的基督教信仰的一切,包括教义、仪式、制度进行着盲目的推崇,而不问它们是否能够在中国的语境中行得通,能否为广大信

^① 参阅张祥龙,《东西方神性观比较——对方法上唯一宗教观的批评》,载刘小枫主编:《基督教文化评论》,第十一辑,贵阳:贵州人民出版社,2000年版,第21-22页。

众群体所理解、消化。对于基督教信仰的吸收和借鉴固然可以弥补仅仅是一种“器物之学”带来的价值理念的缺失，但是如果是仅仅注重基督教信仰的表面与体制层面，未做文化与社会融入，就盲目地将某种思想奉为权威，于事又有何补？结果事情向着更可悲的境地发展下去，连我们自己都要承认自己的口味有问题了，因为我们竟然吃不惯“西餐”。连肯德基都提出了“为中国而改变，打造新快餐”的口号，作为人类精神的食粮的基督教信仰为什么不能在保证主料的前提下，换一换他的西餐口味？

在这一点上，我们要庆幸佛教目前并没有以哪种全球范围内的强势文化作为载体，也没有哪个国家或地区或民族宣称他的佛教是唯一正确的，即使有这种宣称，也不会有人来附和。现今是如此，历史上的佛教的传播也是如此，佛教在两汉时期的传入并不带有任何殖民的色彩，完全是出于宗教的目的，它一进入中国就取了“虚怀若谷”的姿态，与道术及儒家哲学相融合，佛教并没有因此而消亡，借助历代高僧的身体力行及艰苦卓绝的译经工作，佛教不但历经磨难在中国社会中扎根下来，而且深深影响了中国文化，参与了中国文化重构。就此四川大学的唐大潮教授认为：“（佛教）成功传播的基本原因，不但在于它自身是一个完整、系统的宗教体系，具有中国文化所缺乏的思想内容，对中国文化有补充的作用，而它自传入之日始，就表现出了灵活的适应能力，迎合、比附、创造、改革，通过种种途径以道应中国各阶层的精神需要。它不是强行使中国人去适应印度文化的特性，而是逐渐改造自



身朝着适应中国固有文化，即中国化的方向发展。”^①

对此，谢扶雅也认为佛教之所以能顺利完成它的中国化的过程一方面固然与它的传入时机有关，因为恰逢中国汉末大乱，以至三国南北朝俶扰，一般厌世风气流行，人心渴慕超脱。但一种外来的文化在中国的立足并不是那么顺利轻松。这还和“佛教的‘宣教师’们并不藉任何武力或政治压力以强加诸人，故不招致反感”^②有关。因此，谢扶雅主张未来中华基督教具有的特征应和中国固有的传统相关，它应该具有：（一）批判的包容性；（二）动力的中庸性；（三）密契的实践性。^③这种主张无疑排除了任何形式的文化中心主义，既有助于人们反省西方基督教在中国的那段不光彩历史，也有助于它脱去“洋”装，它是基督教与中国文化双向契合的结果。

3、一个颇有见地的对比——“居士”与“基督徒君子”

谢扶雅曾经用佛教中的“居士”^④来类比基督教中的“基督徒君子”，认为就像佛教中众多居士参与佛典整理、佛法诠释及进行各类修行、护法活动为佛教的在华发展作出无法取代的作用一样，基督教内部也应该产生这样一批德高望重的“基督徒君子”，来为本色基督教的建构贡献力量。谢扶雅的

① 参阅唐大潮，《佛教、基督教在中国的传播和发展之比较》，载《社会科学研究》，2001年第6期，第71-73页。

② 谢扶雅，《中国宗教思想小史》，载《南华小住山房文集》（第四辑），第47页。

③ 谢扶雅，《基督教与中国思想》，香港基督教文艺出版社，1971年版，第308页。

④ 居士（梵文 Grha-pati）的原初含义是家长、长者、或有财产的人。在当今的中国佛教界，这个称谓泛指一切在家佛教徒。

提法对于当今的中国基督教来说确实具有启发作用。因为在当前的汉语基督教学界,确实存在这样一批“基督徒君子”,他们不属于体制教会内部,但却有着基督徒的身份,他们为自己的信仰寻求一种学术上的诠释,并用自己的切身行为表征着基督徒的真正内涵,应该说他们对于中国基督教的贡献如同佛教的居士一样同样是不可忽略的。

佛教的“居士”和“基督徒君子”群体的出现在背景上是有一定相似性的。首先,“居士”与“基督徒君子”现象的产生,都离不开生活于世俗压力及社会忧患中的人们对于人生价值及人类安身立命根基的沉思,而同时他们又将这种理论的探讨、问题的解决诉诸一种宗教信仰。其次,居士和“文化基督徒”以及“基督徒君子”的出现和宗教的入世取向及世俗化转型密切相关,居士问题的最早提出就是针对宋代佛教出现的世俗化转型和定位而在明代提出的。再次,两者的出现与身居寺院与教会内部的知识分子在阐发教义,义解经典方面的沉默有关,这在一定程度上刺激了在家教徒的主体意识及责任感。

但共同的背景并不意味着两者在各自的宗教传统中拥有相同的现实地位。居士与僧侣经常被奉为佛教事业的两大支柱,他们不同的生存处境,决定了他们在弘扬及践履佛法时的不同作用。历史上,居士与僧侣水乳交融,并不存在对立现象,对此潘桂明在他的《中国居士佛教史》中说:“以道安教团的居士佛教团体形成为发端,中国历代居士及其居士佛教活动都与该时代的高僧及僧团相联系,互为表里,相互影响,共



同发挥,乃至俱荣俱衰。这也是中国居士佛教史的一大特色。”^① 基于居士在佛教发展中的作用,甚至有学者断言“居士将成为今后佛教的主流”。^②

我们并不强求基督教界出现一个欧阳竟无来引经据典地批驳“居士非僧类”、“居士非福田”等传统佛教中贬抑居士的十种观念,并提出“居士可以住持正法”的口号。我们也不奢望基督教界出现一位印顺法师来对“僧主俗从”这个事实进行批驳,并大力倡导“知识界的佛教,在家的佛教”的理念,我们只是希望,圣俗两界能够和平共处,能够客观公正地看待圣俗两地学者的关系,能够共同为了人类思想这块福田、圣地,为了人类安心立命的根基作一番努力。

4、两个已经阐明的问题——向佛教借鉴艺术与译介方面的经验

《文心雕龙》的作者刘勰,在其《原道》开篇有过这样的表述:“文之为德也大矣,与天地并生者何哉?夫玄黄色杂,方圆体分,日月叠璧,以垂丽天之象;山川焕绮,以铺理地之形:此盖道之文也。仰观吐曜,俯察含章,高卑定位,故两仪既生矣。惟人参之,性灵所钟,是谓三才。为五行之秀,实天地之心,心生而言立,言立而文明,自然之道也。……人文之元,肇自太极,幽赞神明,《易》象惟先。庖牺画其始,仲尼翼其终。而《乾》、《坤》两位,独制《文言》。言之文也,天地之心哉!若乃

① 参阅潘桂明,《中国居士佛教史》,北京中国社会科学出版社,2000年版。

② 参阅何劲松,《中国佛教应走什么道路——关于居士佛教的思考》,载《世界宗教研究》,1998年第1期。

《河图》孕八卦，《洛书》蕴乎九畴，玉版金缕之实，丹文绿牒之华，谁其尸之？亦神理而已”，在《原道》的结尾又说：“道心惟微，神理设教。光采元圣，炳耀仁孝。龙图献体，龟书呈貌。天文斯观，民胥以效”。从中可见讲求“天人合一”，“道法自然”的中国人的艺术行为全由模仿天文而成。而且如前所述，在中国文化中，代表艺术最高标准的“美”字，与“善”在古代汉语中，同“羊”，即“祥”，“祥”从“示”为部首，这和宗教的祭祀有着一定的关联，所以从文化的起源及词源学来说，中国的艺术和伦理是和神圣的宗教体验密不可分的。“美”以“圣”为载体，“圣”以“美”而传承，宗教与艺术是密不可分的。

佛教在中国的传播史和中国的佛教艺术史是紧密相连的，佛教的造型艺术从其入土中原的那一刻起就和中国的艺术形式很好地结合起来，到如今，佛教艺术已经成为中国古典文化的重要组成部分之一。它的建筑、雕像、绘画、法物、书法等造型艺术形式在人们日常生活中耳熟能详，甚至是熟视无睹的存在并继续发展着。除了佛教这些静态的造型艺术外，它的音乐、诵经、仪轨、威仪、舞蹈、戏曲等动态的表现艺术更是融入百姓日常的生活起居。^①而与佛教的造型艺术广泛存在于中国的社会、佛教的表现艺术深化于群众的日常生活之中、对于佛教的研究的兴隆局面对比起来，基督教在中国的艺术发展，更多的是停留于历史层面，所有的造型艺术似乎只是停留于博物馆，或者是常人很难理会的偏僻角落，而相对于佛

^① 参阅王志远，《中国佛教表现艺术》，北京中国社会科学出版社，2006年版。



教的表现艺术来说,中国的基督教艺术,还远没有和中国文化相互融合,还有一种文化上的隔阂,还具有洋的味道,个别的本土化的艺术,中国化的唱诗班,中国化的礼拜仪式,似乎还停留于个别层面,未曾普及。顾卫民教授曾经在1995年撰写了《基督宗教艺术在华发展史》这样一本图文并茂的著作,其中介绍了唐元两代基督教的时刻、壁画、寺院建筑,元代圣方济各派会士在扬州、北京、泉州等地的石刻、教堂建筑,明清耶稣会士在北京及澳门等地所作的油画和具有中国风格的木刻版画,传教士在宫廷的艺术活动,明清时期的一些教堂建筑、壁画、会院、墓地,以及目前北京、上海、杭州等地存在的教堂建筑。应该说,这在一定程度上弥补了对于基督宗教艺术研究的匮乏局面,但这仍无法弥补基督教艺术在华本身发展的局限。艺术和宗教既然是相通的,艺术作为宗教的表现形式,甚至在一定程度上作为传播媒介,虽然没有像谢扶雅所说的那种决定作用,但确实应该值得基督教界同仁及宗教学者,加以注意及研究。

另外,在上面的分析中,我们发现谢扶雅十分欣赏佛教在译经及诠释经典方面做出的努力,认为基督教在这方面应该向佛教学习,并且本人也倾大半生的经历于基督教的翻译及文字事工。事实上,佛教在这方面的努力确实为中国信徒认知佛教,及佛教中国化起到不可泯灭的作用。在佛教传入的早期,流传于中国的佛经仅有《浮屠经》和《四十二章经》,但到东汉末年桓、灵二帝时,已经译出了大量介绍佛教各个流派基本教义和修行方法的佛经。根据梁僧祐《出三藏记集》所载经录及魏晋人撰写的僧传等资料,当时已经出现了安世高、安玄、竺佛朔、支楼迦讖、严佛调、吴支谦、康巨、康孟详等多位著

名的译经家,甚至还出现了汉僧的佛教著作——《沙弥十慧章句》^①。而且自东汉时起,佛教的译经工作就得到了汉族地主阶级及其知识分子等早期信徒的支持,像洛阳孟福(字元士)、南阳张莲(字少安)、南海子碧等人,都直接参加到译经事业,而像孙和、周提立等“劝助者”提供了译经的资金、场所和各种生活用品。^② 笔者曾粗略翻阅任继愈教授在80年代主编的《中国佛教史》,至今留给我的印象仍是,其中的主体部分就是佛经译介的历史,整个东汉至南北朝的佛教史,也可以说是一部佛经翻译史。据相关资料记载,东汉、三国、两晋、南北朝时期,中外僧人共翻译佛经八千多部,两万一千多卷。^③ 比起佛教的译经工作,比起佛教历史上鸠摩罗什、真谛、玄奘等几大翻译家,在华的基督教界在这些方面投入的心血只能是刚刚起步。谢扶雅曾经对此做出过描述:唐代景教留下的汉译文字,仅马太福音登山宝训片断——《世尊布施论》及宣教士自撰的几首赞歌及祷文;元代也里可温教似乎毫未留下译述事业;明代耶稣会士多从事于西文历数与地理著作的汉译;至于新旧约圣经的首次全文汉译直到19世纪初才由第一位到中国内地传教的新教马礼逊(Robert Morrison)完成。此后基督教在中国主办的出版机构广学会(Christian Literature Society)及中华基督教青年会全国协会书报部协会书局(Association

① 严佛调著,宣传大乘佛教基本教义和修行方法的“禅数”著作。

② 参阅任继愈主编,《中国佛教史》(第一卷),北京中国社会科学出版社,1985年版。

③ 根据任继愈主编,《中国佛教史》(第一、二卷),中国社会科学出版社,1985年版及任继愈主编,《中国佛教史》(第三卷),中国社会科学出版社,1988年版书后所列历代佛教经录所载译经卷数附录统计得来。



Press)功绩卓著,影响深远。然而出版物中,多为介绍西方学术的作品,对神学著作,多为普及性的简介,没有像佛门玄奘大师,鸠摩罗什之类的译经高手,以至西方文化渊源深处的基督教神学精华,未见汉文译述,不为中国人乃至知识分子所知。五四运动时,知识界高呼拥护德(民主)赛(科学)二先生,未几又出现席卷学界的反基督教运动,这无异于“买椟还珠”,只知西方文明的外表及其应用,而忘却了其内蕴的精粹根柢。^① 谢扶雅以上言论至今仍让中国内地基督宗教界及学界为之汗颜。

以上,我们考察了谢扶雅先生有关基督教在华传播过程中向佛教借鉴经验的理论,也阐发了笔者对谢扶雅理论的看法,当然更多的是以谢扶雅的相关理论作为引子,发表了自己对基督教中国化问题上的一些浅见。应该说,与耶、佛两教在华传播对比相关的主题还有很多,比如有人认为佛教之所以在中国取得成功是和它的传入时间密切关联的,因为它传入的年代正好是中国社会及文化的塑形阶段,佛教参与到了中国文化的整合与构建之中;有人认为佛教与基督教在华传播的不同结局是和它们各自宣扬的教义相关;也有人认为,和佛教对比起来,基督教在华的扎根立足,只是一个时间问题,毕竟佛教在中国的持续发展时间已近两千年。限于文章的篇幅,也限于笔者的能力,这里不能进行一一探讨,但无论如何,基督教应该像佛教学习“忍辱”而后“精进”的教训。

^① 参阅谢扶雅,《自辩子至电子——谢扶雅百年生平纪略》,香港基督教文艺出版社,1992年版,第81-83页。

参考文献

一、谢扶雅著述(按出版时间顺序排列):

1、专著及论文集

《基督教青年会原理(草版)》，上海：中华基督教青年会全国协会书报部协会书局，1923年版。

《巨流点滴》，香港：基督教文艺出版社，1970年版。

《基督教与中国思想》，香港：基督教文艺出版社，1971年版。

《南华小住山房文集》(第1-6辑)，香港：南天书业公司，1971-1974年版。

《谢扶雅晚年文录》，台北：传记文学出版社，1977年版。

《自辩子至电子——谢扶雅百年生平纪略》，香港：基督教文艺出版社，1992年版。

2、学术论文

《世界基督教学生同盟二十五年小史》，载《青年进步》，第50册，1922年2月，第14-22页。

《我的宗教经验》，载《生命月刊》，第三卷第七册，1923年



3月,第1-2页。

《中国社会上最大的需要就是“社会”两个字》,载《青年进步》,第63册,1923年5月,第8-12页。

《现代基督教思想与中国文化》,青年协会书报部刊行,1925年版。

《基督教新思潮与中国民族根本思想》,载《青年进步》,第82册,1925年4月,第1-15页。

《本色教会问题与基督教在中国之前途》,载《文社月刊》,第一卷第四册,1926年1月,第27-29页。

《最近十年来欧美宗教思想之趋势》,载《青年进步》,第100册,1927年2月,第1-27页。

《基督教应如何则与中国文化结合》,载《真理与生命》,第2卷第9-10合期,1927年,第244-247页。

《政治革命社会革命与精神革命》,载《青年进步》,第107册,1927年11月,第4-9页。

《宗教哲学第二章》,载《青年进步》,第109期,1928年1月,第21-31页。

《中国应有的基督教》,载《真理与生命》,1928年,期数待考,第213-218页。

《新实在论者的宗教思想》,载《新文社月刊》,创刊号,1928年9月,第14-31页。

《今后基督教教育应取的方针》,载《教育季刊》,第5卷第1期,1929年3月,第9-18页。

《中华基督教青年会全国协会之组织及现状》,载《中华基督教会年鉴》,卷数缺,第45-51页。

《对于“基督教教育与国性”之各项意见》，载《教育季刊》，第6卷第3期，1930年9月，第64-65页。

《教会学校要关门吗？》，载《教育季刊》，第6卷第4期，1930年12月，第8-12页。

《我的宗教经验之三阶段》，载《真理与生命》，第五卷第六期，1931年4月，第4-8页。

《唯爱与武力果不相容吗？》，载《唯爱》，第14期，1934年5月，第35-39页。

《“士”和“农”打成一片——中国出路之我见》，载《唯爱》，第17期，1935年3月，第18-24页。

《基督教对于现阶段中国的使命》，载《协进月刊》，第5卷第8期，1946年11月，第5-6页。

《乡村建设学派的动向》，载《天风》，第59期，1947年2月，第6-10页。

《从现世界潮流读主祷文》，载《天风》，第69期，1947年4月，第1-3页。

《个我道德？家族道德？与神国道德(上)——新中国伦理建设刍议之二》，载《天风》，第62期，1947，第4-5页。

《个我道德？家族道德？与神国道德(下)——新中国伦理建设刍议之二》，载《天风》，期数待查，1947，第4-6页。

《恢复固有道德之我见(上)——新中国伦理建设刍议之三》，载《天风》，第63期，1947年，第6-10页。

《恢复固有道德之我见(下)——新中国伦理建设刍议之三》，载《天风》，第83期，1947年，第4-7页。

《耶稣与三民主义》，载《天风》，第5卷第8期，总第110



期,1948年2月,第6-7页。

《孔道对于基督教的贡献》,载《基督教丛刊》,第22期,1948年6月,第80-88页。

《先秦三派伦理之逻辑》,载《基督教丛刊》,期数及出版年月待考,第15-23页。

《中国基督教的前途》,载《新坛》,第二卷第五期,1949年5月,第3页。

《中道与两希——兼论中华文化在现阶段应有的使命》,载《东方杂志》,复刊第11卷第6期,1977年,第25-29页。

《周著〈神学纲要〉读后感》,载《景风》,第63期,1980年7月,第18-22页。

《基督教在中国之前途——何世明作“五、六十年代本色神学”文读后感》,载《景风》,第66期,1981年3月,第8-15页。

《一个中国平信徒对新旧约的管窥——兼及中国宗教文化的回顾与前瞻》,载《景风》,第67期,1981年9月,第1-7页。

《创世记与进化论——我最近对神迹问题的想法》,载《景风》,第70期,1982年6月,第27-30页。

《吴耀宗与斯宾诺莎哲学——记吴氏宗教思想转变的关键》,载《景风》,第73期,1983年3月,第1-7页。

《金陵神学志复刊志感》,载《景风》,第82期,1985年6月,第1-3页。

《信心与理性在宗教中的功用》,载《景风》,第83期,1985年9月,第11-13页。

《耶稣基督与精神文明》，载《景风》，第92期，1987年12月，第12-16页。

《基督教神学与新儒家》，载《金陵神学志》，复第6、7期，1987年9月，第7-9页。

《〈易传〉作者的三一论》，载《金陵神学志》，第10期，1989年1月，第24-26页。

3、谢扶雅私人信件(24封)

主要由何凯立博士(Herbert Hoi-lap Ho, Ph.D., J.D.)和汪维藩教授提供。

二、其他著述(仅列出本书从中有所摘引的著述):

1、论文(按发表时间排列)

T.C.Chao, *Fulfilling China's Spiritual Inheritance*, *Chinese Recorder* 54, 1923.

赵紫宸:《基督教与中国文化》，载《真理与生命》，第2卷第9-10期，1927年。

赵紫宸:《我们的文化遗产》，载《文社月刊》，第2卷第7册，1927年。

何劲松:《中国佛教应走什么道路——关于居士佛教的思考》，载《世界宗教研究》，1998年第1期。

张祥龙:《东西方神性观比较——对方法上唯一宗教观的批评》，载刘小枫主编:《基督教文化评论》，第十一辑，贵阳:贵州人民出版社，2000年版。

唐大潮:《佛教、基督教在中国的传播和发展之比较》，载《社会科学研究》，2001年第6期。



李秋零：《清初“中国礼仪之争”的文化学再反思——兼与安希孟先生商榷》，载《中国人民大学学报》，2003年第4期。

2、专著(按姓名拼音排列)

占爱华：《赵紫宸的神学思想》，香港：基督教文艺出版社，1998年版。

Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

梁漱溟：《中国文化要义》，上海：学林出版社，1987年版。

牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》，北京：社会科学文献出版社，2003年版。

牟宗三：《中国文化的省察——牟宗三讲演录》，台北：联合报社，1983年版。

牟宗三：《心体与性体》，台北：正中书局，1981年版。

牟宗：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社，1997年版。

潘桂明：《中国居士佛教史》，北京：中国社会科学出版社，2000年版。

任继愈主编：《中国佛教史》(第1-3卷)，北京：中国社会科学出版社，1985-1988年版。

唐君毅：《中国文化之精神价值》，台北：正中书局，1969年版。

唐凯麟、张怀承：《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》，长沙：湖南大学出版社，1999年版。

唐晓峰：《赵紫宸神学思想研究》，北京：宗教文化出版社，2006年版。

王志远:《中国佛教表现艺术》,北京:中国社会科学出版社,2006年版。

余英时:《中国传统思想的现代诠释》,南京:江苏人民出版社,1995年版。

张岱年:《文化与哲学》,北京:教育科学出版社,1988年版。

张志刚:《宗教哲学研究》,北京:中国人民大学出版社,2003年版。

张西平、卓新平主编:《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,北京:中国广播电视出版社,1999年版。

卓新平:《当代亚非拉美神学》,上海:上海三联书店,2007年版。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 谢扶雅的宗教思想

作者 =

页数 = 3 0 9

S S 号 = 0

出版日期 =

V s s 号 = 8 0 5 5 8 7 0 1