

## 卷首语 From the Editor's Desk

### 从基督教视角看中国的道德价值观建设

黄保罗

(北京师范大学哲学学院,100875 北京)

中国目前在强调以传统文化为基础的核心价值观<sup>[1]</sup>和道德建设,这意味着道德已经丧失或受到损害,核心价值观已经模糊或者出了问题,现在需要重新建设;而且这要在中国传统文化的基础之上来进行,这又意味着,在全球化的语境中,在外来文化特别是西方文化的冲击之下,中国的传统文化式微了或没有得到足够的彰显。这种主张和建设,对于确定和构建个人的身份认同、社会特征及国家定位都有重要意义。

从基督教的视角来看,我们必须了解,首先,什么是道德及其与价值观之间的关系?其次,中国人的道德丧失了或是被损坏了吗?第三,什么是目前中国的道德重建?第四,基督教对中国道德建设的可能性积极影响。

#### 什么是“道德”及其与价值观之间的关系?

在汉语里,“道”与“德”本来是两个独立的概念,较早见于《道德经》:“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。”其中“道”表示自然运行和人世共通的真理;而“德”则是人世的德性、品行、王道,但其本意实为遵循道的规律来自身发展变化的事物。在西方古代文化中,“道德”(Morality)一词起源于拉丁语的“Mores”,表示风俗和习惯。后来,“道德”成了衡量行为正确与否的标准,“道德”与“价值观”和“世界观”关系密切。

所谓价值观(personal value)是指个人对客观事物(包括人、物、事)及对自己的行为结果的意义、作用、效果和重要性的总体评价,是对什么是好的和应该的、以及什么是坏的不应该的总看法,其中也包含着实“衡量与评价”的含义。而世界观(worldview)则是“人对世界的总体看法”,其中也包含“评价与看法”的含义。因此,就“评价、衡量与看法”的含义来说,这三个概念甚至有时是可以互相替代的近义词。

在不同的文化传统中有不同的风俗习惯,从而也会有不同的价值和道德,且因涉及范围的不同而有公德(公共领域的标准)与私德(私人领域的标准)之分。比如,荀子《劝学》云:“故学至乎礼而止矣,夫是之谓道德之极”。荀子在这里将“学至乎礼而止”说成为“道德之极”,也就是说:“学至乎礼而止”是“道德之极”的标准,但对“道德”概念的本身涵义,荀子却没有进行界定。

《论语·学而》云:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生。”钱穆注曰:“本者,仁也。道者,即人道,其本在心。”因此,“道”是人关于世界的看法,属于世界观的范畴;而“德”则紧密地依附于“道”。所以,要讨论“道德”,必须要探讨不同的文化传统里的世界观和价值观,只有清晰地条理出这些传统,我们才能有效地谈论“道德”及其重建的

---

[1] “道德”与“价值观”是两个关系紧密且又有差异的概念,本文从中国官方提倡的“核心价值观”来谈道德重建问题,二者的关系没有作仔细的区分,今后有机会可另撰专文。

问题。

可以说,道德是价值观的一个部分,道德是人们在个人、社会和国家等层面体现出来的积极价值表现,而价值是中性的概念,既包括积极的又包括了消极的价值;但道德则是积极的概念,当人们往往说某人有“道德”的时候,就表示这个人有积极的、好的、正面的价值观;很少说某人有“价值观”,因为所有人都有价值观,无论是好坏、善恶、积极还是消极,价值观是所有人都拥有的像软件体系一样东西。价值也可能是隐性的概念,只存在于人的内心世界,一旦它与人的行为或言语等结合而化为外在的表现,就会体现为“有道德”或“没有道德”(即“缺德”)。

### 中国的道德丧失了或是被损坏了吗?

中国的传统道德概念一般有:礼、义、廉、耻之《管子牧民篇》四维;仁、义、礼、智、信之汉章帝建初四年以后确立的五常;忠、孝、节、义之常见四字;智、仁、勇之《中庸》三达德;朱熹之存天理、灭人欲;忠孝、仁爱、信义、和平之孙中山八德(《三民主义之民族主义》);1934年至1949年中华民国政府在其第二首都南昌曾推出的国民教育运动新生活运动(简称新运)横跨八年抗战,标榜“新”生活,内容却是“旧”的儒家伦理思想。共产党及中华人民共和国时代在阶级斗争与经济发展的大局中,曾有延安整风、四清、学雷锋、五讲四美三热爱、三个代表、八荣八耻、现在的四风、八项规定及核心价值观等。除去好处之外,就当代中国的语境道德被损害情况而言,五四及其后的革命曾经“打倒孔家店”使得儒家道德和价值观念受到极大的批判而开始日益迷信理性与科学,文革则更使得中国传统遭到严重破坏,疯狂的造反则使人失去人性,经济改革则挑起贪婪的欲望,以至于如今在物质高度丰富的时代,道德出现了沦丧或至少是受到损坏的境况。因此,道德重建才被日益提起。

### 什么是目前中国的道德重建?

这是在当代中国的语境中提出来的,是要重新构建一套衡量评判行为正确与否的标准。比如,2012年11月,中共18大提倡的“社会主义核心价值观”包括的内容是:“富强、民主、文明、和谐;自由、平等、公正、法制;爱国、敬业、诚信、友善”。<sup>[2]</sup>

这有多重视角,主要从国家、社会和公民三个方面用二十四个字对中国当代的核心价值进行了界定和提倡。从政治视角而言,统治者为了维护自己的统治而提出“富强、民主、文明、和谐”四个概念作为国家的核心价值。从社会视角而言,则提出“自由、平等、公正、法制”四个概念作为社会核心价值。从公民的视角则提出“爱国、敬业、诚信、友善”四个概念作为个人的核心价值。因此,在今天的中国来谈论道德重建,我们需要在尊重中国特殊语境的前提下,从多元的视角与观念中寻来求出最大公约数,以作为基本的、共同的、普世的衡量行为好坏的标准。

[2] 卓新平 Zhuo Xinping 2014:“中国核心价值观与宗教信仰” Zhongguo hexin jiazhi guan yu zongjiao Xinyang [Chinese Core Values and Religious Faith],载《“和而不同——宗教对话与不同文明之间的和谐之道”国际学术研讨会论文集》 He er butong——Zongjiao duihua yu butong wenming zhijian de hexie zhi dao [Proceedings of International Academic Conference on Harmony but different——Religious dialogue and the harmonious way of different civilizations],教育部重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所 Sichuan daxue Daojiao yu zongjiao wenhua yanjiusuo [Institute of Daoist and Religious Cultural Study at Sichuan University]、文化更新研究中心 Wehua gengxin yanjiu zhongxin [Cultural Regeneration Center](香港 Hong Kong),四川成都 Chengdu 2014年6月13—16日,页26-32。

## 基督教对中国道德建设的可能性积极影响

基督教对中国道德建设可能有什么积极影响呢?结合芬兰学派对路德神学思想的重新诠释之视角,<sup>[3]</sup>笔者认为,此学派中强调的“成神”(theosis)和“圣化”(deification, divinization)等概念,对于打通基督教三个传统(罗马天主教、正教和新教)及中国的儒、释、道传统来,都有积极的相通之处。<sup>[4]</sup>

如上所述,道德是积极价值观的体现,非道德、不道德或缺德是消极价值观的体现;因此,道德建设必须以价值观建设为基础。而价值观又是软性的,有时甚至是隐藏的,价值观的建设必须尊重自由而不能采取强迫的手段。马丁路德就强调教会与政府是上帝设立的两个国度,前者是上帝的右手,通过上帝的道(即话语)用温柔的方式来统治人的灵魂,关注的是永恒的生命和信仰;后者是上帝的左手,通过刀剑(军队、法院、警察等政府机构的法律和公共权力)用暴力的方式来统治人的身体和物质,关注的是此世的肉体 and 俗世的生活。这两个国度是互相区分的,不可混淆,教会与政府不可互相越界干涉对方的管辖范围;否则的话,二者都会失败。若教会想管辖俗世的事务,她通过温柔的方式向强盗讲论上帝之道的話,就会发生秀才遇到兵一样的尴尬,根本无法劝说作恶者悔改;若政府想以暴力的手段来管辖人的灵魂世界的信仰的话,那么,因为害怕肉身被杀,就会产生出伪善和阳奉阴违的虚伪来,而且,政府的暴力主张无法内化于人们的心中,当然就更难于外化于人们的行动之中了。所以,在价值关建设中,政府需要区分个人、社会和国家层面的三个不同层次与领域。国家层面和领域的事务需要用法律和暴力性的国家机器来掌管,个人层面和领域的价值、道德、灵魂和信仰需要温柔性的和无所不在的宗教力量来掌管,而社会层面和领域的价值、道德和行为则需要通过暴力性的法律与温柔性的宗教力量来共同胡萝卜加大棒地劝戒与惩罚并用的方式来掌管。笔者认为,从基督教的视角来看当代中国的道德价值观建设,这是基本的积极启发,可供参考。

因此,本期“国学、西学与神学栏目”收录了德国神学家 Hans-Peter Grosshans 的 Core Values: An European Perspective 一文,该文从认识论和方法论的视角、欧洲视野与基督教传统的纬度探讨了核心价值观的问题。四川大学的徐世强博士候选人和陈建明教授的“普世价值观的新构想——变‘道德

[3] 所谓芬兰学派,是以曼多马(Tuomo Mannermaa, 1937-)为代表的一批芬兰神学家从1970年代末期开始的对马丁路德的文本进行重新诠释的学派,被称为芬兰学派(Finnish School)、曼多马学派(Mannermaa School)或芬兰的路德新诠释学派(Finnish School of New Interpretation of Martin Luther)。它以路德的文本诠释为基础,从芬兰信义会与俄罗斯东正教在1979年的对话开始,到世界信义宗联合会与罗马天主教在1999年签署的《关于因信称义联合声明》(A Joint Declaration about Justification by Faith)达到高潮,此后,曼多马培养出近二十名芬兰神学家从芬兰进入德语世界和北美的英语世界,此一学派至今仍活跃之中,其中主要涉及了“基督就在信之中”、“两种爱”、“称义、成圣与成神”等重要概念。从2005年开始,笔者将此学派向汉语学界介绍。参考曼多马 Man Duoma [Tuomo Mannermaa] 著、黄保罗 Huang Baoluo 译2004:《上帝》Shangdi [A Small Book about God] (香港 Hong Kong/台北 Taipei: 道声出版社 Daosheng chubanshe [Taosheng Publishing House]; 2005 上海 Shanghai: 中国基督教两会 Zhongguo Jidujiao lianghui [China Christian Council])。黄保罗 Huang Baoluo 2006:“基督教的‘信’概念——曼多马教授基督就在信本身之中——信义会与东正教概念的相通之处研究” Jidujiao de xin gainian——Man Duoma jiaoshou Jidu jiu zai xin benshen zhizhong——Xinyihui yu Dongzhengjiao gainian de xiangtong zhichu yanjiu (The Concept of Faith in Christianity——An Introduction to Professor Tuomo Mannermaa's In ipsa fidei Christus adest)。《基督教学术》Jidujiao xueshu [Scholarship of Christianity], No. 4, 上海古籍出版社. pp. 239-286。黄保罗 Huang Baoluo 2014:“芬兰学派在宗教对话和经典诠释上的贡献” Fenlan xuepai zai zongjiao duihua he jingdian quanshi shang de gongxian [The contribution of Finnish School in Religious Dialogue and Classic Interpretation], 载《第一届“宗教对话与中国梦”学术研讨会》Diyijie Zongjiao duihua yu zhongguomeng xueshu yantaohui [Proceeding of First Academic Conference on Religious Dialogue and Chinese Dream] (2014年6月10—11日)论文集,兰州大学民族学研究院 Lanzhou daxue Minzuxue yanjiuyuan [Institute of Ethnical Studies at Lanzhou University]、兰州大学民族宗教研究所 Lanzhou daxue minzu zongjiao yanjiusuo [Institute of Ethnic Religious Study at Lanzhou University]、香港文化更新研究中心 Xianggang wenhua gengxin yanjiu zhongxin [Cultural Regeneration Center at Hong Kong], 兰州, 页 109-133。参考马丁路德研究芬兰学派专辑《国学与西学国际学刊》Guoxue yu xixue guoji xuekan [International Journal of Sino-Western Studies] 第8期, 2015年6月。

[4] 笔者翻译的芬兰学派代表作即将出版,曼多马 Man Duoma [Tuomo Mannermaa] 著、黄保罗 Huang Baoluo 译2014:《芬兰学派之父曼多马文集:马丁路德研究》Fenlan xuepai zhi fu Man DUoma wenji: Mading Lude yanjiu [The Father of Finnish School Tuomo Mannermaa: The Study of Martin Luther] (待刊 to be published)。另外,笔者带领几位博士生正在对芬兰学派进行系列著作的翻译。

乌托邦’的臆语为科学的全球伦理”一文评述了对于目前尚由西方主导的全球伦理思潮中的“阴谋论”和“乌托邦论”两大类:前者否认普世价值存在之可能性,并认为西方的全球伦理构想别有用心,应予抵制和批判;后者相信某些伦理价值观念具有普世性、普适性,但对于全球伦理构想之实现又有审美的悲观主义、幼稚的乐观主义与务实的理想主义之别。并揭示了西方全球伦理乌托邦性质的根由,提出构建和完善一种科学的全球伦理以扬弃和超越对方的主张,和分析了达到这一目的的可能性和意义。

“实践神学与中西教会和社会”栏目收录了香港浸会大学宗教及哲学系关启文教授和林睿豪研究员的“评价李银河的性伦理”,该文先勾画了李银河的性解放意识形态,然后提出七个判别不同性伦理的标准,并应用这些标准去评价李的性解放思想是否合理。香港中文大学基督教研究中心的博士后研究员袁浩博士的“当代中国城市化进程中的民工教会——以北京市橄榄山教会为例”是一项以案例研究作为主要研究方法的关于当代中国城市化处境下城市民工教会的实证研究,它建立在对北京市橄榄山教会深度访谈与参与观察基础上,通过描述橄榄山教会的兴起、增长及变迁,试图寻找城市化与民工教会的关系。此前学界对民工基督徒的研究,主要从基督教人类学出发,以基督徒个体为分析单位,阐释信仰对于民工基督徒的意义。本文虽仍以民工基督徒为对象,但以教会组织为分析单位,是一项宗教社会学研究。作者认为:一方面,城市化推动民工教会的兴起、增长,并形塑民工教会的诸多方面,如资源、制度及文化。另一方面,民工教会并非完全被动,在城市化处境中主动改革、调适,推动教会转型、融入城市。中国城市化进程,亦是民工教会由信仰共同体挣扎转向公民共同体的进程。

“中西经典与圣经”栏目刊载了陕西师范大学外国语学院副教授马乐梅博士的“圣经和合本与冯象译本对比研究——以《创世记》为例”一文,该文认为,教外人士冯象的圣经译本与教会传统译本和合本在许多方面形成鲜明的对比。冯象译本富有文学性,译文生动明快,感情强烈,用词泼辣大胆,与和合本古雅、圣洁、淡定、拙朴的文笔形成鲜明对比;冯象本加入远比和合本更大量的注释,意在校勘释义;与和合本的音译原则不同,冯象译本中的人名地名意译优先,同时,冯象注重词义与文内信息的搭配,在原意基础上再造译名;和合本极力与中国文化保持疏离,以文化和历史相关性确保教义纯正,冯象译本尽力归化,以谋求阅读愉悦感。从翻译角度来看,冯象译本在目标读者的选择,整体与细节的处理,音译与意译的使用等方面存在着不协调。在编辑本期的时候,笔者惊悉马教授不幸于2014年离世,让笔者深感不舍。自从笔者在学术会议中与马教授相识以来,我们通过电子邮件有过多次交往,并在学术上进行了数次愉快的合作。本刊编辑部对她表示哀悼,愿他她的灵魂在永生中得到安息,并祝愿她的家人节哀。山东大学犹太教与跨宗教研究中心濮荣健博士的“理性服务信仰:耶稣的受难和复活——从阿奎那回顾保罗”一文认为,在基督教信仰中,耶稣在受难后复活是历史事实和神迹。中世纪的阿奎那用理性论证这一神迹,涉及到形式和质料、灵魂的个体化等。使徒保罗见证了复活后的耶稣,他也为复活作论证。阿奎那和保罗都用理性服务信仰,他们提供了一个生动的对照,我们能发现中世纪的理性在改变信仰。

“教会历史与中西社会”栏目收录了中国社会科学院世界宗教研究所段琦研究员的“从2013年初对汕头宗教格局的调研——看民间宗教与基督教的异同”一文,2013年初作者对汕头的宗教格局进行了为时16天的调研,从中对当地民间宗教(民间信仰)和基督教的情况有初步的了解。本文将对汕头的这两类宗教当前的概况,各自的特点,两者对潮汕社会和百姓生活的影响,两类宗教互动关系等方面比较其异同之点。结论是尽管它们信仰对象和信仰形式有诸多不同,但都受到当地文化的强烈影响,信徒对信仰都十分虔诚,对其它宗教有较多的宽容性,潮汕的各宗教信徒都和睦相处。成都医学院人文信息管理学院的副教授何则阴博士的“加强当代中国大陆文化语境之汉语基督教灵修学建设的可能性探讨”一文包括四个方面的内容。第一,对传教士自七世纪传入中国至今的基督教进行重

新检阅,考察中国大陆基督教的神学与灵性实践的历史发展情况,尤其会分析不同时期、不同阶段的启发意义。第二,讨论中国当代语境之灵修,与我国当代基督徒对灵修重要性的理解情况。第三,以亨利·卢云为例,考察基督徒的灵修生活,因为,卢云可能会为当代中国大陆的基督徒灵修带去信心与灵感。最后,根据以上分析,对如何加强中国基督教信仰的本土化建设,尝试做一总结,给出一些建议。

“比较宗教文化研究”栏目,收录了四川省社会科学院研究员李远国“道的解释:哲学与神学层面的比较”一文,作者认为,对道的理解应该全面地历史地加以分析。实际上,“道”的观念不独为中国所独有,历史上一些文明的民族,如希腊人、希伯来人、印度人,他们对“道”都有许多精微的见解。例如希腊人不但把“道”看作是了解世界和存在的表象,同时包含了许多的意思:它可以解释为言论、语言、语句、说话等;有计算、核算、思考的意思;在形而上学方面,它可以作为原则讲,也可理解为理性、思想和精神等。可见,“道”是存在于世界、事物和其演化过程中,是宇宙的本体和神的本质。华南农业大学宗教与文化交流研究中心的何方耀教授在“‘原罪’与‘业力’之比较与互释”中认为,“原罪”(Original Sin)和“业力”(Karma)分别是基督教(Christianity)和佛教的核心概念和理论基石,它们决定了基督教的罪感文化特色和佛教的业报文化特色。作者从梳理原罪与业力的基本内涵开始,对两个概念的相通点和相异点进行了分析对比,认为原罪与业力存在六个方面的相通之处,同时也有着四个方面的分歧之处。最后,文章对“别善恶”何以是罪这个基督教最容易引起歧义的问题用佛教业力观念进行了解读和阐释,期望对基督教和佛教这两个世界性宗教核心概念深处的对话和互释有所推进。

“书评与通讯”部分收录了三篇文章,一是中国社会科学院世界宗教研究所副研究员李华伟博士的“经文辩读在中国的实践——赫尔辛基大学、中央民族大学“比较经学与中国宗教对话实验”调查报告”,二是复旦大学哲学学院院长孙向晨教授的英文版“汉语神学的可能性:从‘文化基督徒’到‘基督徒学者’”一文,三是北京师范大学哲学学院李逢铃和张娜博士所写的英文版的“变化世界中的价值”国际价值哲学论坛综述。

本期的编辑除去感谢各位作者以外,要特别感谢北京师范大学哲学学院院长吴向东教授帮助组稿,云南财经大学国际语言文化学院院长尹明教授负责英文编辑和校对,云财国际的英籍专家 Tom Bowerman 和 Paul Hider 审校了全部的英文。

2015年10月

**English Title: The Construction of Chinese Moral Values in the light of Christianity**

**Paulos HUANG**

Foreign Expert, School of Philosophy, Beijing Normal University, 100875 Beijing, P. R. China

Ph. D. & Th. D., University of Helsinki; Post-doctor, Tokyo University; Adjunct-Professor, University of Helsinki

Editor-in-chief for International Journal of Sino-Western Studies ([www.sinowesternstudies.com](http://www.sinowesternstudies.com)) and Brill Yearbook of Chinese Theology ([www.brill.com/yct](http://www.brill.com/yct))

Email: [paulos.huang@qq.com](mailto:paulos.huang@qq.com), [paulos.z.huang@gmail.com](mailto:paulos.z.huang@gmail.com)

人学、神学与国学  
**Humanities, Theology,  
and Chinese National Studies**



# Core Values : An European Perspective

Hans-Peter Grosshans

( Faculty of Protestant Theology , the University of Münster , Germany )

**Abstract:** Values are serving as orientation for a person , but as well for a society or for politics. The article discusses first some general epistemological and methodological problems we are faced with when defining or finding out relevant values. One of these problems is the question , whether values can be objective or whether they are necessarily subjective. Another problem is the question , what resources we have and can use to find out and define values—and who defines in the end the values , which are relevant in a society. Part of this problem then is the question , how we can distinguish core values from values , which are peripheral or secondary. After discussing the general problem the article presents an example from the European context ; the definition of three core values ( liberty , justice , solidarity ) by the German Social Democratic Party , which are following the motto of the French revolution at the end of the 18th century. In a third part the article presents three further core values , which may be called the Christian values : love of the neighbor , compassion and mercy. The article argues , that these three core values are often missed in the daily live within modern societies , be it in East or West , and can help to make societies more human.

**Key words:** Values , Ethics , Christian faith , Europe , Humanity

**Author:** Dr. Hans-Peter Grosshans is professor ( chair ) for Systematic Theology , Ecumenical Theology and Philosophy of Religion at the Faculty of Protestant Theology at the University of Münster in Germany. Email : grosshans@uni-muenster. de

In Europe there is at present a lot of discussion about European values , because of the severe conflict in and about Ukraine. Some see the conflict as a kind of test case for how serious European societies and states , as well as the European Union , are concerned with European values. There is as well a lot of discussion about values in China—socialist values—and their actuality in Chinese society. Discussions about values and attempts to propose and promote social values are global phenomena , despite the fact that they are often quite different in their respective states and societies. In my country , Germany , as well as in many other countries in Europe and elsewhere , we have ongoing discussions about changes in values. Some people hope for such changes , others criticize and avoid them. We have in many societies a lot of lamentations about the ignorance and disrespect of values—and therefore constant demands for education in values.

My subject in this paper is core values , but first I want to discuss some general methodological and epistemological problems with identifying and discussing core values and values in general. The obvious problem is how we can know and decide which values are in the core and which ones are not? Which values are central and which are peripheral? To answer that , we have to consider some philosophical problems with

the concept of values. Therefore, I'll discuss some of the philosophical history, in order to prepare ground for justification of values, and gain a deeper understanding of the problems connected with their actual practice. I won't cover the whole history of the concept of values, only a few special elements which are fundamental for the understanding and justification of core values and values in general.

## 1. Epistemological and methodological considerations

1. "Value" is a central concept in current philosophical and political ethics, as well as Christian ethics. In the history of Western philosophy it is a rather new concept.<sup>[1]</sup> The term "value" became a central concept in 19<sup>th</sup> century Western philosophy with the German Hermann Lotze (1817—1881), in the followup of German idealism and Immanuel Kant. Lotze proposed a teleological idealism, in which the human mind with its needs is not satisfied with the causal and mechanistic observations of nature, but distinguishes the indifferent (what we can observe and research in nature) from the valuable. In a kind of religious anticipation, the mind forms the idea of an absolute value. Hermann Lotze finds absolute value in the idea of the good, which is the *telos*—the final goal and purpose—of all human striving and activity. This idea is not something we find in nature or human biology.

Before Lotze we can identify in history similar considerations, but without giving the concept of "value" a central position in philosophy. In fact, in modern times the term "value" came from the field of economy. There, "value" was and is used in the sense of "price," but also in the sense of worth, validity or quality of an item, activity or even a person. The relation of the term "value" to the price is still reflected in the philosophy of Immanuel Kant, who said price can denote only the relative value of something. Of absolute value, which Kant denotes with the term "dignity", are only autonomous persons, who have their purpose only in themselves.<sup>[2]</sup> In this understanding we can say that my computer has a price, but is of not much value. Different from my computer my mother is of absolute value, but has no price.

In the 19<sup>th</sup> century Karl Marx, among others, critically reflected on the economic category of value, considering, too, its anthropological and political aspects. Marx was more or less critical of the category of value, because he reduced it to the exchange value of products, which in his understanding was an expression of a badly ordered society with a lack of respect to real work. It is interesting to notice, that at the same time in the 19th century the term "value" then became prominent in philosophy in general and is still prominent there till today. In a certain sense it represents in modern philosophy the "agathon" (the good) of ancient European philosophy, the Platonic idea of the good. In the ancient philosophical school of Stoa items, which were according nature, had value and items, which were not according but against nature, had no value.

In the philosophy of the Stoa, when we are confronted with opposing possibilities, our nature is to prefer for one side over the other: We are better alive than dead, better healthy than sick, better rich than poor. In Stoic philosophy these preferences for certain values follow from the general purpose of all creatures to live

[1] For the following survey see among others: Art. Wert, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Vol. 12, Darmstadt 2004, 556-583.

[2] Cf. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant's Gesammelte Schriften, ed. by Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe), Vol. 4, Berlin 1903, 434-436.

according nature. Then it is more valuable to live than to be dead, and more valuable to be healthy than to be sick-which, in fact, is of no value. The conclusion from such a consideration is, that some items in life by their very nature have a value and others have none.

But in the complexities of concrete life, it may be quite often the case that one can have value only by giving away or taking an item of no value. Therefore it is necessary for human beings to learn to evaluate and make the right choices among the natural items. The educated human being then is like an experienced and professional examiner, who chooses only valuable items, in which the value is integral to the item, and not only awarded to it, because somebody judges it valuable. But the inexperienced person often does not know, what is really of value. Therefore he or she needs an expert. From the choices of an educated and experienced philosopher one can learn what is valuable and what is not.

2. According to Stoic philosophy, values were defined by their correspondence to nature, whether they were part of the natural reality of things, activities and persons. The prominence and centrality of values in modern 19th century philosophy and ethics originated in quite the opposite way: to preserve the realm of ethics and morals apart from the dominance of natural science.

The attractiveness of the concept of value in 19th century philosophy was not only a result of Immanuel Kant's work, with its distinction of theoretical and practical philosophy, but a reaction to the rising dominance of the natural sciences and their epistemological model of knowledge, with its focus on empirical and materialistic reality. It also testifies to the rising self-confidence of the people, who in the area of social and personal realities understood themselves more and more as the subjects and authors of their own histories, no longer willing to accept those realities as unchangeable, be it by nature, the divine or fate. Consequently, humans conceived themselves as competent to decide what was valuable and generally to evaluate things and persons and even themselves.

So in the 19th century the difference between natural science and the humanities became important, with history being the central discipline within humanities. Humanities are about the human mind and what human beings produce in art and technique, including politics and sometimes science. So, in morals, ethics and politics, everything is about validity and enforcement, not, as in natural science, about facts and truth. In this model a concept is valuable for us, not generally, given only in the acts of appreciation. Then values do not have their origin in the world or in reality or in nature (like in Stoic philosophy), but within human beings, their emotions, their mind-sets and their practices. Value and real existence respective facts have to be distinguished not only epistemologically but as well ontologically. In the realm of real existence we have to deal with facts; in the realm of values we have to deal with validity and enforcement. By the 20th Century, this distinction became prominent as Neo-Kantianism.

The discussion on values derived from this concentration on validity and enforcement: If values originate in human subjectivity, how can they have objective validity? If they're contingent, how can they be objective and atemporal? Are they valid only in certain limited historical times and context, or at all times, in all contexts? And with respect to methodology, if values are subjective, is it proper to describe them empirically on the basis of research, according to the empirical methods of social science, or to give up all attempts at

their theoretical construction as prescriptive norms?

3. Friedrich Nietzsche's famous formula of a "transvaluation of all values" represents the peak of the subjective understanding of values: values grounded only in human subjectivity. In this formula Nietzsche articulated his critique of all previous and present highest values, which were used to give an overall interpretation of all life. With his critique of all previous values, Nietzsche wanted to show that they are strictly the result of people's own appreciations, be they individuals, groups or even whole societies, which are grounded in the end in their will to power. Therefore values are conceived as the result of human inventions or as the result of the process of reinterpreting and transvaluating traditional values.

The alternative to such an understanding of values is obvious: Values that direct the activities of human beings and orient their mind-sets and practices are not invented, but discovered. That is, they will be revealed to humans within the historical progress of a culture. *If values can be discovered, then it is presupposed that values are real and objective, independent of their appreciation by human beings.*

This last alternative was formulated paradigmatically in the first half of the 20th century by the German philosophers Max Scheler (1874—1928) and Nicolai Hartmann (1882—1950), who both represented a concept of a *material ethics of value*.<sup>[3]</sup> According to Scheler, a value is real, regardless of what human subjects appreciate to be valuable. Consequently values are not qualities resulting from their relations to objects or humans. Instead, they are material qualities, something in and of themselves. They exist independent from the goods, in which values realise themselves. This implies, that values are given a priori. But then they can not be known empirically.

So how can values be known? According to Scheler, values disclose themselves in a kind of specific feeling of value, with its own evidence. Values are then ranked in a hierarchy, which can not be changed. The hierarchy shows itself (note: is grounded and justified) in the preferences of human beings. The hierarchy of values cannot be deduced from rankings, but must be reconstructed in respect to human preferences. For this reconstruction Scheler gave five criteria: 1) a value has a higher rank the endurable it is, 2) the less divisible it is, 3) the less grounded it is, 4) the deeper its feeling satisfies, 5) the less relative its feeling is to those who have the feeling. Surely these criteria can be disputed, but they offer a hint to the problem of core values, that we need criteria, if we want to identify core values among all the many possible values of human beings.

Nicolai Hartmann also wanted to go beyond formalised Kantian ethics and relate ethically responsible decisions and activities of human beings to the concrete fullness of life. The fullness of life is valuable and life is full of values. It is the purpose of philosophical ethics to bring these values with their commitment to clarity and to the awareness of human beings. But Hartmann understood values not as products of human subjectivity, but rather as results of human intellectual discovery. For Hartmann, values are not identical with human life. Human life is contingent, but values are given *a priori* and therefore are not part of the

[3] Cf. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913—16), ed. by C. Bormann, Hamburg 2014; N. Hartmann, *Ethik* (1926), Berlin 41962.

contingency of life. Values have existence in and of themselves. They are part of an ethically ideal sphere of life, close to the sphere of mathematics and logic. Therefore, for example, love or veracity are values independent from the existence of people, who realise in their activities these values or not.<sup>[4]</sup> But in order to become relevant for the actions and behaviour of human beings, the values have to transcend the ideal sphere, in which they are in themselves what they are, and enter into the vivid and contingent world of moral actions. But then values are confronted with the traditional problem, that in their generality they have to be adapted to concrete singular constellations of life, when they are realised or actualised and become relevant for real life.

4. With the ethical realisation or actualisation of values a further problem is given: quite often not only one value but various values want to be realised or actualised in a real life situation but they all can not be realised at the same time because of reality. So various values may coexist peacefully in the ideal sphere, although in reality they get into conflict, into a conflict of values. An often used example for this is the conflict between the value of veracity and the value of protecting the life of others, when I would hide somebody in my house from his persecutors and I am asked, if I hide him. In this example the conflict between values is not caused because they contradict each other, but because of the complexity of the situation. Within the complexity of life conflicts between values are caused as well by proponents of single values, who want to suppress other values. If there is a definitely ordered hierarchy of values—as Nicolai Hartmann was arguing for—then values can not be in conflict with each other within their ideal sphere. Conflicts between values can then only result from their realisation within the complexity of life and within that as well because of one-sided preferences for single values against others. Nicolai Hartmann called this a “tyranny of values”: the attempt to suppress some values from the feeling and sense of values in favour of a single value or a few values.<sup>[5]</sup>

Against such a tyranny and the implied conflicts Nicolai Hartmann has developed his model of a material ethic of values with a fixed hierarchy of values given a priori. Because the alternative, to base values on a “subjectivism of valuation,” as Hartmann called it, necessarily leads to conflicts and struggles about the final perspectives on life, which then can not be solved rationally because of a lack of adequate arguments. Therefore it becomes necessary to decide between the values in conflict and their respective perspectives on life on the basis of a priori arguments and the real order of values. If values are subjective, then, according to Hartmann, a clash of values is almost necessarily the consequence in the public space. This is because values, which are related to the common life of a society, are inherent and need to be actualised and enforced in public life.

5. The distinctions and alternatives that we have developed so far and which have to be considered when discussing values, have been questioned in philosophy by modern pragmatism. A book of the American

[4] Cf. N. Hartmann, *Ethik*, 151

[5] Cf. Eberhard Jüngel *Wertlose Wahrheit. Christlose Wahrheitserfahrung im Streit gegen die ‘Tyrannei der Werte’*, in: *ibid*, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, 2003, 90-109.

pragmatist philosopher Hilary Putnam has the title “The Collapse of the Fact / Value Dichotomy” (2002). In this book one essay has the title “Are Values Made or Discovered?”.<sup>[6]</sup> It is typical for the pragmatist philosophy of Hilary Putnam, that he is not satisfied with traditional distinctions in philosophy. Like his metaphysical model of internal realism, in which he tries to reconcile realism and anti-realism, Putnam argues as well in moral philosophy for a model of “as well as” and not for an “either . . . or”. Therefore in his understanding, values are neither subjective nor objective. They are grounded in social interaction, which creates a kind of social objectivity for those involved in the interaction. The same is the case with respect to the ontological order of the world, which according Putnam is not given naturally in a simple way, but for which the social, lingual communities have a constitutive function. That values are constituted socially they share with all ontological entities. If this is the case, then the strict distinction between facts and values collapses. But for Putnam this is not a return to a subordination of the orientation of the social and personal life under the facts found out by natural science. Because what we conceive to be a fact is not only the result of a discovery, but also a result of virtues and language systems.

In short, pragmatist models like Putnam’s connect virtues and values again with a given reality, discovered by science, but which is already formed by the virtues and values of a social community. One consequence of this model is that we have to accept a plurality of value systems which are closely linked to linguistic communities (speech communities). For example, levels of education or economical perspectives or religion are further parted into sub-cultural groups with specific arrangements of values or different interpretations of joint values. One implication of such an understanding could be that conflicts between values necessarily will lead to conflicts between groups. Such conflicts can then be decided with discussion or violence. Yet they can also be decided with legally ordered processes of communication within and between societies, with as much participation as possible of all people concerned. These can lead to binding agreements without suppressing values. In that case, one of the central values, perhaps the central value, becomes compromise.

## 2. Core Values-A European Perspective

Since the French Revolution in 1789, freedom (respective liberty), justice and solidarity are globally considered to be the main ideas of modernity. From the programmatic slogan of the French Revolution, "liberty, equality, fraternity," corresponding values were derived. Thus the first answer to the question, which values are core values from a European perspective, would point to the ideas of the French Revolution and give liberty, justice and solidarity the rank of core values.

In Germany we can find these three core values in all relevant political parties. As an example, we can look at the Social Democratic Party of Germany, which in recent years has given a special emphasis on core values. In 2007, the Social Democratic Party of Germany (SPD), one of the two major German political

---

[6] Cf. H. Putnam, *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and other essays*, Cambridge (Mass.) 2002; H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge (Mass.) 2004.

parties, installed a permanent commission on core values in order to give more profile to the political program of the party. With reference to the core claims of the French Revolution this commission of the SPD declares, that in modern times the purpose of equal liberty has become the embodiment of justice, and that since then liberty, justice and solidarity are the core values of liberal-democratic socialism.<sup>[7]</sup> For the SPD these core values are the ongoing criteria for the evaluation of political reality, the norm for a better order of society and the orientation for all activities of Social Democrats.

Within the political discussions in Germany the SPD sees its role with regard to these core values as preserving their unity. The SPD blames the other German political parties for disturbing the harmony between these three core values, because liberals and conservatives tend to promote freedom and weaken justice-or the other way round. In the model of the SPD these three core values are inseparable. They carry the same value, are mutually dependent, and support each other and limit each other. Therefore, Social Democrats avoid one-sided political concepts, when it comes to the practice of core values, like the reduction of freedom to the freedom of the market, of justice to an authoritarian state of law, or of solidarity only to the care for the poor.

The idea of a unity of core values already includes an answer to the question of why there are only three core values. This question may be raised from a Chinese perspective, as in the twelve core socialist values recently proposed: prosperity, democracy, civility, harmony, freedom, equality, justice, the rule of law, patriotism, dedication, integrity and friendship). For the SPD, the limitation to three core values comes from their origin in the significance of the French Revolution as the starting point of modern Europe, as well as from the necessity to give a coherent understanding from the unity of the core values.

Therefore the commission on core values of the SPD defines the three core values of liberty (respective freedom), justice and solidarity in a way to show their coherent unity. The SPD<sup>[8]</sup> defines *liberty* as the possibility of every single citizen to live autonomously. This means, that every human being is called into freedom and is competent to live autonomously. But whether he or she can actually live free depends on society as well. Therefore society needs a certain order. Every human being has to be free from degrading dependencies, from misery and fear. But he or she as well must be given the possibility to develop one's qualities and to participate in society and politics in responsible ways. So the commission on core values of the SPD states that only those who are sufficiently safe in social respect are actually free.

The definition of justice is based on the equal dignity of every human being. Justice is equal parts liberty and equal opportunities in life, independent of birth or gender. Justice mainly is defined via participation: equal participation in education, work, social security, culture and democracy, and equal access to public goods. Therefore unequal distribution of income and assets is unjust, if it implies that some can command others. And therefore justice requires to have more equality in the distribution of income, assets

---

[7] Cf. [http://www.spd.de/spd\\_organisationen/Grundwertekommission/themen/](http://www.spd.de/spd_organisationen/Grundwertekommission/themen/) (1st June 2015): "Seit das Ziel der gleichen Freiheit in der Moderne zum Inbegriff der Gerechtigkeit wurde, waren und sind Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität die Grundwerte des freiheitlichen, demokratischen Sozialismus. Sie bleiben unser Kriterium für die Beurteilung der politischen Wirklichkeit, Maßstab für eine bessere Ordnung der Gesellschaft, Orientierung für das Handeln der Sozialdemokratinnen und Sozialdemokraten."

[8] The following definitions are taken from the (German) website of the SPD-commission on core values; cf. [http://www.spd.de/spd\\_organisationen/Grundwertekommission/themen/](http://www.spd.de/spd_organisationen/Grundwertekommission/themen/) (1st June 2015).

and power. But, the commission of the German Social Democratic Party makes explicitly clear that equal opportunity in life is not the same as leveling everyone to the lowest common denominator. Rather, it means creating space for the unfolding of individuality. This is part of justice, because human beings are diverse and should remain so. At the same time, natural dissimilarities and social diversity should never define the fate of human beings.

The core value of *solidarity*, in the understanding of SPD mutual connectivity, means togetherness and help. It is the readiness of people to help each other and stand up for one another, be it among strong and weak people, generations or societies. Solidarity is lived out in spontaneous and individual help, but also within a society with joint rules and organisations and in the form of a social state, as organised and politically guaranteed solidarity.

In summary the SPD sees these three core values realised in the idea of Democratic Socialism with a society of free and equal people.

The definitions of the core values given by the SPD are, first, an example of a European list of core values, and second, characteristic forms of argument in the discussion on core values, in general.<sup>[9]</sup>

The French Revolution is already significant as the origin of the three core values. These core values are given at a certain point in history and made plausible by historical experience. If history teaches us something, then this is contextual and contingent. So, these three core values are plausible under certain historical and contextual conditions. Nowadays these conditions have changed totally in Europe, but the same core values still apply. This could be interpreted as a hint that these three core values are not only contingent and contextual, but the result of deep insights into the human condition. Then the idea would be that at a certain point in history something about the reality of values was revealed to the human mind, which from then on was true and valid. That would very much support the concept of Nicolai Hartmann and Max Scheler about the objectivity of values.

Of further significance is that a unity of the three core values is claimed with no hierarchies or preferences or dominance. It is proposed, that disturbances in this unity create problematic political alternatives. But why only three core values? Could there not be more? On the other hand, could there not be just one core value which dominates the others? What is the argument for limiting the core values and excluding a hierarchy? The limitation in numbers surely comes from the programmatic claim of the French Revolution, which is not by chance, but the result of a long history of discussion in political theory and a long history of struggle for more liberties and participation of citizens within former aristocratic societies.

We can then further see, that these three core values need to be defined. They are obviously ambiguous concepts. For each of these core values a variety of interpretations and definitions is possible and even

---

[9] For further reading (in English) on the SPD's understanding of core values cf. : Hamburg Programme. Principal guidelines of the Social Democratic Party of Germany, adopted at the Federal Party Conference of the SPD in Hamburg on October 28, 2007 (see: [http://www.spd.de/linkableblob/5056/data/hamburger\\_programm\\_englisch.pdf](http://www.spd.de/linkableblob/5056/data/hamburger_programm_englisch.pdf)). For comparison see the party manifesto of the Christian Democratic Union from the same year 2007, which proposes as well the three core values liberty, justice and solidarity, but gives much more emphasis than the SPD on the significance of families; cf. Freedom and Security-Principles for Germany. Party Manifesto of the Christian Democratic Union of Germany (CDU), agreed during the 21st Party Congress in Hanover 3rd-4th December 2007; (see: <http://www.kas.de/wf/en/33.13533>).

plausible. Obviously it is not enough, nor is it self-evident, to proclaim some general terms as core values of a society. In order to become concrete in practice, the core values need not only to be named, but interpreted, as well. However, with a diversity of interpretations, we are facing the same problems as before, that the core values can not function as the central orientation of people in a society because their interpretations become more real than the values in itself. Therefore the discussion will be about the true interpretation of these core values, but there will be no argument to decide. It will be up to those in power to decide about the implementation of these core values. Given that scenario, the practical procedure would consider values to be subjective.

The need to interpret core values relates back to the alternative discussed in the first part of this paper: are values subjective or objective? In fact, the answer now has to be: are values subjective and objective? In a certain sense, the aforementioned three core values seem to have a permanent presence in the human mind since they have been proposed once within the history of the (European) human mind. Since then they function as basic orientation for people in their personal life, as well in their ideas of public life and political order. So, to use a pragmatist perspective, the widespread inter-subjective agreement on these core values witness their objectivity. Yet, because of the necessity to interpret them, they seem to be subjective. Their meaning is not given in and of themselves. They are expressed in conceptual terms, in general concepts which integrate many possible realisations and interpretations. The general concept evoke very diverse resonances within people, which depend very much from their personal experiences within their cultural, economical and political contexts. To limit such a plurality and diversity of interpretations by prescribing a single accepted interpretation would in fact, confirm their subjective character of. In order to correspond to the objective character of the core values, the process of interpretation has to be kept open and the discussion between diverse interpretations has to go on. But then one further core value in a society becomes important: the value to come to joint decisions and activities in a society by means of clear rules and transparent procedures, which all people agree on. And then the value which I have mentioned earlier becomes important in a harmonious society: the value of compromise.

### **3. Core Values-in the tradition of Christianity**

Quite often the core values of liberty, justice and solidarity are identified with the Christian heritage in Europe. Outside of Europe sometimes Christianity is seen as a promoter of the Western core values stemming from the French Revolution. Especially in Protestant Christianity, this historical narrative has been supported, starting with Georg Friedrich Wilhelm Hegel, the well known German philosopher, who first had studied Lutheran theology and who stated that Christianity, especially Protestant Christianity, is the religion of freedom. In a certain sense, in the following decades the theological discussion concentrated on the question of whether Christianity can adapt to the core values promoted by the French Revolution. Unfortunately, with this discussion traditional values of Christianity in Europe became less important, at least in the public discussion on values.

Often within modern European discourses, “Europe” is seen as a counterpart to the “Christian Occident” or “Christian West”.<sup>[10]</sup> Then “Europe” is seen above all as a secular concept of the political and cultural shaping of the European continent, whereas the “Christian Occident” is the concept that the politics and culture of the European continent should be shaped in the spirit of the Christian faith. Occasionally, “Europe” and “Christian Occident” are distinguished only chronologically: the term “Occident” is then “reserved for the history of Europe before 1500”, whereas “Europe” is said to designate the relationship between the peoples and states of Europe from this point on.<sup>[11]</sup> In this distinction, “Europe” denotes a modern phenomenon that should be understood in deliberate distinction from the “Occident”, but also from non-European states and peoples. Accordingly, talk of the “Occident” is also a product of modern times.<sup>[12]</sup> “‘Europe’ is a humanist word. The name ... is a polemical alternative to the ‘Christian Occident’ ... ‘Europe’ stands for the modern, post-Christian humanism of human dignity, human rights, tolerance, the secular state neutral to religion, just as the ‘Occident’ stood for the Christian values of life, love of neighbour, compassion and mercy.”<sup>[13]</sup> But Jürgen Moltmann, a prominent German Protestant theologian, is concerned to interpret humanistic Europe as “a historical form of the Christian future hope”<sup>[14]</sup> and so to relate the modern Europe to the old Christian Occident. According to Jürgen Moltmann the European spirit is stamped by grappling with the divine mystery of hope: “Hope is happiness and torment, and in good and bad the fate of this continent. From the spirit of this hope Europe will be born anew and find its form for the world.”<sup>[15]</sup>

Hope is a virtue, actually a theological virtue. A virtue is a permanent structure of a person’s emotions and personality. Being a theological virtue hope is part of Christian’s personality and emotions as a result of his or her faith in the triune God. So his or her personality and mind-set generally is characterised by optimism with respect to the future and confidence that life both generally and personally is proceeding in a good and safe direction.

Living in hope is based on trust in the triune God. It sheds a new light on core values and influences their formation. In fact, core values are rather abstract and complex intellectual criteria for the orientation of people in life in general and in their decisions between good and bad. The discussion on core values in the last decades concentrated very much on core values for a society as a whole. In this respect, liberty, justice and solidarity are important core values of a society. Unfortunately, the old values of Christianity—love of

---

[10] Cf. H.-P. Grosshans, Making the Gospel Attractive. The German-language Protestant Churches and their Contribution to the Unity and Freedom of Europe, in: Theology for Europe. Perspectives of Protestant Churches, ed. by M. Friedrich / H. J. Luibl / Chr.-R. Müller, Frankfurt 2006, 280-290.

[11] W. Schweitzer, Art. Europa, TRE, Vol. 10, Berlin 1982, 528-537, 528.

[12] The word is used for the first time in 1529 by Kaspar Hedio and designates the half of Europe which lies geographically to the west from the perspective of Italy—in other words Europe without its eastern parts. Cf. J. Mehlhausen, Abendland, RGG4, Vol. 1, Tübingen 1998, 9f.

[13] J. Moltmann, Göttliches Geheimnis. Die Wiedergeburt Europas aus dem Geist der Hoffnung und der weite Raum der Zukunft, Zeitzeichen 6, Berlin 7/2005, 20-22, 20f.

[14] J. Moltmann, Göttliches Geheimnis, 21.

[15] J. Moltmann, Göttliches Geheimnis, 22.

neighbour, compassion and mercy—have at the same time not had the necessary attention in Europe or elsewhere. . Often the relation of people in a society have become formalised and the cohesion in the society suffered. In respect to these problems the Christian values of love of neighbour, compassion and mercy could be helpful and attractive for modern societies.

In a full system of values, the concept of Charles Taylor<sup>[16]</sup>, who distinguishes wishes of first and second order, has some plausibility. With wishes of second order we wish to have certain wishes of first order, evaluating them in using binary language like “good or bad”, “higher and lower”, etc. Corresponding judgements Taylor calls powerful evaluations that contrast with weak evaluations, in which we express only preferences. Powerful evaluations refer to the question, what “kind of beings we . . . want to be.”<sup>[17]</sup> Values used for such powerful evaluations are “articulations of our sense of what is worthy, or higher, or more integrated, or more fulfilling, and so on”.<sup>[18]</sup> According to Taylor, such values are not only expressions of our individual preferences and choices. A horizon of values already exists in the context of a given culture, society and language. They have an objective reality transcending individuals. The question is, then, how do we conceive the horizon of the values, with which we evaluate our wishes of first order? In Taylor’s model, this horizon is given with the lingual community of a natural language (like Chinese or German). Often then such a community formed by a joint language is identified with a given society and the dominating culture in that society. Although one may have deep sympathy with such an understanding of language and culture, we still have to ask if there is not a more fundamental horizon in which we have to define our core values? Such a more fundamental and wider horizon would be the idea of a human humanity.<sup>[19]</sup> As one can learn in the history of European cultures, it was quite often Christianity which upheld specific core values in order to preserve a human humanity within the European people, opposing them with values that reflected only the sense of a specific ethnicity, culture, lingual community or social class. That violated the idea of a human humanity. The core values of love of neighbour, compassion and mercy are relevant for the concrete community of human beings. They must be realised and actualised in every single encounter with other human beings. They have a different direction than the modern European core values of liberty, justice and solidarity, which are directed to the general structures and orders of societies. The core values of old Europe, formed in the spirit of Christianity, are directed to the concrete of people in society and beyond. In my diagnosis many modern societies lack these old core values. Their people would be better off in following the values of love of the neighbour, compassion and mercy.

---

[16] Cf. Ch. Taylor, *What is human agency?* Philosophical Papers 1: Human Agency and Language, 1985; idem, *Sources of the Self. The making of modern identity*, 1989.

[17] Ch. Taylor, *What is human agency*, 26.

[18] Ch. Taylor; *What is human agency*; 38.

[19] Cf. H. -P. Grosshans; *Paul’s Anthropology and Its Contribution to the Formation of Humanity in the Perspective of Reformation Theology*; in: *The Quest for a Common Humanity. Human Dignity and Otherness in the Religious Traditions of the Mediterranean*, ed. by K. Berthelot and M. Morgenstern, Leiden/Boston 2011; 83-99.

中文题目:

核心价值:一个欧洲的视角

汉斯—彼得·格罗斯汉斯 博士

德国敏斯特大学新教神学系的系统神学、普世神学与宗教哲学讲席教授

电子邮件: grossshans@uni - muenster. de

**提要:**价值不但是人的,而且是社会和政治的出发点。本文首先讨论一些我们在定义或发现相关价值时所遇到的普遍的认识论和方法论问题。这类问题之一是价值是否可能为客观的或它们是否必须是主观的。另一个问题是我们发现和定义价值时必须和可能使用什么资源——而且谁最终将来定义那些在一个社会里的相关性价值。这个问题的一部分然后就是,我们怎么能够从那些外围的或第二位的价值中区分出核心价值来。在讨论了普遍问题之后,本文展示了一个来源于欧洲语境的事例:德国社会民主党所定义的三个核心价值(自由、公正、团结),它们是对18世纪末期法国大革命口号的跟随。在本文的第三个部分,涉及的是三个更进一步的可以被成为基督教的核心价值:爱邻舍、同情和怜悯。本文坚持认为,这三个核心价值在现代社会的日常生活中经常被消失掉了,无论是在东方还是在西方,而且这三个核心价值可以使社会更富于人性。

**关键词:**价值;伦理;基督教信仰;欧洲;人性

# 普世价值观的新构想 ——变“道德乌托邦”的臆语为科学的全球伦理

徐世强,陈建明

(四川大学道教与宗教文化研究所,610015 成都市,四川省,中国)

**提要:**对于目前尚由西方主导的全球伦理思潮,我国学界的观点和态度可以归结为“阴谋论”和“乌托邦论”两大类:前者否认普世价值存在之可能性,并认为西方的全球伦理构想别有用心,应予抵制和批判;后者相信某些伦理价值观念具有普世性、普适性,但对于全球伦理构想之实现又有审美的悲观主义、幼稚的乐观主义与务实的理想主义之别。本文评述了各自观点,揭示了西方全球伦理乌托邦性质的根由,提出构建和完善一种科学的全球伦理以扬弃和超越对方的主张,并分析了达到这一目的的可能性和意义。

**关键词:**普世价值观、道德乌托邦、中国共产党、科学的全球伦理、社会主义核心价值体系

**作者:**徐世强,男,1975年生,四川大学道教与宗教文化研究所宗教学专业基督教研究方向博士研究生,电话:15102899235,电邮:wsxusq@aliyun.cn,邮编:610015;陈建明,男,1953年生,历史学博士,四川大学道教与宗教文化研究所教授,博士生导师。电话:13084406116,电邮:chenjmw1@qq.com,邮编:610015,成都市,四川省,中国。

1993年召开的芝加哥第二届世界宗教议会已经过去二十余年,当前盘点我国学界关于全球伦理问题的研究并展望未来仍很有必要。如同马克思、恩格斯将社会主义从空想变为科学,中国共产党人也需要并且能够将西方主导的全球伦理从人类的“道德乌托邦”变为科学的全球伦理。这种需要和可能性是由中国共产党的性质和既定的社会历史条件所决定和赋予的。马克思列宁主义是西方文明的果实和精华,中国的传统文化具有极强的包容性和丰富的实践智慧,中国共产党人根据这些,加上乐于吸取人类文明一切优秀成果的开放态度,可以构建和完善一种科学的全球伦理,以与当前由西方主导的全球伦理展开竞争。这既符合中国共产党人参与意识形态领域全球竞争的现实需要,也是其追求实现最高理想的必经之途,将是中华民族和马克思主义对人类文明的重大贡献,具有深远的理论和实践意义。

---

自1993年芝加哥第二届世界宗教议会召开以来,我国学界关于全球伦理问题的研究在此起彼伏的争论声中逐步走向深入。据赵敦华先生的观察,在1997年以前,我国学界对于西方主导的全球伦理构想“赞誉者居多。有人虽有微辞,但也未触及根本。”他本人对其思想前提和学理基础深表失

望。<sup>[1]</sup> 为便于论述,姑且把与此类似的判断或态度称为“反”方。与之相对的“正”方,可以万俊人先生为例。万先生稍后便从“道德理解”、“理论解释”、“方法论思考”等角度对“使普世伦理课题得以突显的背景和原因”、普世伦理是否可能、如何可能等问题进行了探讨。值得注意的是,他把普世伦理归诸人类的“道德乌托邦”之列,<sup>[2]</sup>是较早以“乌托邦”一词评介普世伦理的学者之一。2004年,有关论文将我国学界对普世伦理的研究归结于 why(其前提和针对的问题)、what(其内容和特征)、when-where(其实现的可能和条件)、how(其构建途径和方法)等方面,可见学界研究之所及彼时已较为全面。<sup>[3]</sup> 虽说争论从未中断,但主导局面的似乎是认肯其价值和可能性、探索其构建路径的“正”方。然而到了对于中国来说意义非凡的2008年,双方形成了“针锋相对、不可调和”的局面。<sup>[4]</sup> 随后局面就发生了明显的逆转,由于探讨的内容“已由纯粹的学术视野转向了在探讨学术问题的同时,深刻揭露学术问题背后的政治动机,”“反”方逐渐主导了研究局面,直到今日。<sup>[5]</sup> 但是可以肯定的是,学术争鸣还将持续,盖棺定论尚待来日。

截止目前,我国学界对于西方话语权主导的全球伦理的基本态度,可以粗略归类为二:其一是阴谋论。有的学者以阶级分析方法和价值相对论为依据,不承认有任何普世价值存在的可能,认为西方的理论家炮制并四处兜售所谓的普世伦理,不过是项庄舞剑,必须加以揭露、批判、和抵制,故可称之为“阴谋论”。前文所述从2008年起逐渐占据上风的“反”方论者,多倾向于这类观点。其二是乌托邦论。有的学者认为,一些具有普世性、普适性的伦理价值是存在的,全球伦理构想是人类的一种“道德乌托邦”。为便于说明问题,这里将所有以“乌托邦”一词评介全球伦理的观点和态度统称为“乌托邦论”。需要说明的是,从语源学上讲,“乌托邦”(utopia)一词有两层基本含义:一是指一个不存在的地方,具有否定性的意指;一是指一个完美无缺的所在,具有肯定性的意指。<sup>[6]</sup> 因此,“乌托邦论”由于论者立场、观点之不同,有时意指全球伦理的非存在性或非现实性,在否定意义上使用“乌托邦”一词;有时则侧重于其完美性或价值性,是肯定的用意。从逻辑上讲,如果论者既主张其非存在性,又完全否定其价值性,那就只能得出与阴谋论相同的结论来。鉴于此,本文拟分析评述的“乌托邦论”仅指那些在一定程度上认肯全球伦理构想的价值或可实现性的观点或态度。如此,则可将持乌托邦论者粗分为三类:审美的悲观主义者(认肯其价值但悲观于其未来)、幼稚的乐观主义者(乐观于其未来但放弃构建之主导权)、务实的理想主义者(乐观于其未来并力争其构建之主导权)。

[1] 赵敦华 Zhao Dunhua,“也谈“全球伦理”,兼论宗教比较的方法论——从孔汉思的〈全球责任〉谈起”Ye tan “quanqiu lunli”,jianlun zongjiao bijiao de fangfalun;cong Kong Han Si de Quanqiu Zeren tan qi【On “Universal Ethics”,also on Religious Comparison Methodology:Starting from Hans Kung’s Global Responsibility】，《哲学研究》Zhexue Yanjiu【Philosophical Researches】No.12,1997.

[2] 万俊人 Wan Junren,“普世伦理及其方法问题”Pushi lunli jiqi fangfalun wenti【Universal Ethics and Its Methodological Matters】，《哲学研究》Zhexue Yanjiu【Philosophical Researches】No.10,1998。《哲学研究》杂志刊载此文时配发编者按认为,赵敦华先生“对全球伦理问题似乎持否定态度”,万俊人先生“对普遍伦理问题似乎持肯定态度。”他指出,普世伦理曾经是人类“道德乌托邦”的理论表达之一。希腊化罗马时期斯多亚派所提出的“世界主义伦理”、基督教伦理的“千年理想世界”、近代空想社会主义者们设想的“道德乌托邦”,以及中国古代思想家的“大同”理想……等等,都包含着一种普世伦理的热望。

[3] 赵娟娟 Zhao Juanjuan,“我国近年来全球伦理问题研究综述”Woguo jinnianlai quanqiu lunli wenti yanjiu zongshu【Summary on Global Ethic Study】，《北京行政学院学报》Beijing Xingzheng Xueyuan Xuebao【Journal of Beijing Administrative College】No.6,2004.

[4] 赵学琳 Zhao Xuelin,“马克思主义视阈中普世价值争论的基本问题”Makesi zhuyi shiyu zhong pushi jiazhi zhenglun de jiben wenti【The Basic Problems of the Dispute about Universal Values in the Perspective of Marxism】，《马克思主义研究》Makesi Zhuyi Yanjiu【Studies on Marxism】No.1,2011.

[5] 刘庆丰 Liu Qingfeng,“对近年来国内关于“普世价值”问题研究的述评”Dui jinnianlai guonei guanyu “pushi jiazhi” wenti yanjiu de shuping【A Review on Domestic Study of the “Universal Value” in Recent Years】，《马克思主义哲学研究》(武大哲学学院年刊)Makesi Zhuyi Zhexue Yanjiu (wuhan daxue zhexueyuan niankan)【Marxist Philosophical Research (annual of philosophical college of Wuhan University)】，2011.

[6] 张彭松等 Zhang Pengsong etc.,“乌托邦的历史演进及其困境”Wutuobang de lishi yanjin jiqi kunjing【The Historic Evolution and Dilemma of Utopia】，《宝鸡文理学院学报(社会科学版)》Baoji Wenli Xueyuan Xuebao(shehuikexue ban)【Journal of Baoji University of Arts and Sciences(Social Science Edition)】No.1 Vol.26, Feb. 2006.

## 二

就其影响力而言,持阴谋论者在笔者看来首推侯惠勤先生。他认为西方主导的普世伦理只是“由资产阶级自由、平等、民主、人权构成的话语系统,实质上是反映资产阶级根本利益的意识形态,……是一种意识形态偏见与文化陷阱。”他将普世价值在“所指”和“能指”的层面进行区分,指出其“能指”虽然宽泛、但“所指”却十分明确,就是要在政治方向、基本道路和根本制度上对我国进行颠覆,是当前敌对势力利用价值渗透对我实行“分化”、“西化”图谋的集中表现。他甚至发现在普世价值的争论中夹杂着反对一党制、主张多党轮流执政、要求三权分立、全面推进票决制等声音,因此旗帜鲜明地宣称,否认、抵制还是认同和接受西方的普世价值,是中国举什么样的旗帜、走什么样的道路的实质性问题,是在“中国向何处去”问题上发生的一场看不见硝烟的交锋。<sup>[7]</sup>从“中国知网”显示的侯先生有关文章的下载和引用频次可以看出,执阴谋论之牛耳者非他莫属。《人民论坛》杂志最近的“特别策划”栏目刊载《“普世价值”论包裹的“私货”》一文时配发了这样的摘要:“关注理由:党的十八大召开之后,宣扬‘普世价值’思潮的人企图把党的十八大精神歪曲为‘普世价值’,力图在十八大的社会主义的话语体系中塞进‘普世价值’的内容。核心观点:‘普世价值’的思潮鼓吹社会主义改革应该与西方资本主义制度接轨,融入西方文明。新动向:借助一些社会热点,为我所用,这是近期‘普世价值’思潮传播中的一个新特点。”<sup>[8]</sup>作者(或编者)的这种观点和立场,实与侯先生轩冕相袭,其影响之大可见一斑。

对于这类阴谋论,笔者认为,它看到了由西方主导的全球伦理对于中国共产党的执政地位和中国特色社会主义道路的公然挑衅或潜在威胁,是有根据的;但是另一方面,其论证方式和应对策略颇为值得商榷。首先,将阶级分析方法和马克思主义伦理观相对性的一面绝对化,割断了马克思主义的一些内在的价值原则与资产阶级在长期的反封建斗争中确立起来的相应原则之间的历史与逻辑联系,有违唯物辩证法的基本原则,容易给人以马克思主义无视合理的基本伦理诉求的错觉,会在实践上导致共产党丧失群众基础和负责任的政党形象的危险。事实上,马克思主义的伦理观念和价值诉求所蕴涵的自由、民主、平等、公正、和平等人类文明的基本价值,以及人的自由全面发展思想、社会和谐理念、共同富裕目标等,自始至终都是人类共同的向往和追求,是人类共同遵循和维护的行为准则。<sup>[9]</sup>其次,指出西方全球伦理之别有用心固然没错,但如果不尊重其他学者的发言权,只会一味批评和指责,甚至上纲上线、弄得人人自危,并不是建设性的态度,搞不好还会引起所谓“唱红打黑”式的折腾,自乱阵脚,甚至走上“封闭僵化的老路”。可以肯定,以搞运动和站队式的“左”的方式抵挡西方的文化炮艇,充其量只是一种消极防御策略,绝非长久之计。

尽管近年来相对势弱一些,但整体比对20年来有关成果的数量和质量不难发现,各种乌托邦论应是学界最为常见的声音,现分别略作评介。一、审美的悲观主义者往往认为,全球伦理构想虽然美好,但不可能实现,“全球伦理只是善良的愿望和美好的乌托邦。全球伦理的鼓吹和实践必然是悲剧性的。”“全球伦理是一个乌托邦,一个无法实现的乌托邦。但这个乌托邦又是美好的和必需的。”“这

[7] 侯惠勤 Hou Huiqin,“我们为什么必须批判抵制“普世价值观”“Women weishenme bixu pipan dizhi “pushi jiazhi guan”【Why Should We Must Criticize and Reject “Universal Value”】，《马克思主义研究》Makesi Zhuyi Yanjiu【Studies on Marxism】No.3,2009.

[8] 刘书林 Liu Shulin,“‘普世价值’论包裹的‘私货’”“Pushi jiazhi” lun baoguo de “sihuo”【“Contraband” in “Universal Ethics” Promotions】，《人民论坛》Renmin Luntan【People’s Tribune】No.3,2013.

[9] 郭明俊 Guo mingjun,“社会主义核心价值体系与普世价值观” Shehuizhuyi hexin jiazhi tixi yu pushi jiazhi guan【Socialist Core Values System and Universal Value Ideas】，《求实》Qiu Shi【Truth Seeking】No.4,2008.

种伦理学的鼓吹者当属人类当代的圣徒、现代人类的普罗米修斯。”<sup>[10]</sup>论者的理论依据很充分,如卢风教授尖锐地指出的那样,利己主义、狭隘的民族主义和人类中心主义,条条都是难以逾越的障碍。<sup>[11]</sup>事实依据就更不用说了,可以信手拈来。其基本理由是,西方国家所作所为之“实然”,非但不能达到、反而常常违背其所谓全球伦理所倡之“应然”。显然,这类观点相当流行,有时还与阴谋论遥相呼应。但是应当指出,审美的悲观主义论过于消极,不值得提倡,因为对西方国家所作所为的批评和责难除了能逞口舌之快,并无助于党和国家自身的建设。退一步讲,如果据此而在一些最基本的、广为世人所认同的、如和平、民主、自由、环境保护等道德原则和伦理责任面前一味消极无为,小到个人、社团,大到党和国家,都将丧失自身存在的价值与合法性依据,人类共同的生活基础也将不复存在。二、幼稚的乐观主义者往往认为,西方主导的这套全球伦理不但美好而可行,还有利于破解我国改革和发展过程中碰到的许多难题,因此可以全盘接受。殊不知,全球伦理构想完全可能沦为意识形态斗争的一种工具,如不加鉴别地照单全收,容易引狼入室,轻则干扰我国的改革开放和社会主义建设事业,重则葬送广大人民群众用鲜血和汗水换来的历史成就,动摇党和国家的根基。虽然一些资本主义国家由于多种原因在某些方面不乏值得我们学习和借鉴之处,但其同时也面临着各种各样难以破解的难题,人类对理想社会的追求决不应该以之为圭臬。这种抛弃自己文化传统的虚无主义倾向有害无益,容易导向“改旗易帜的邪路”,必须警惕。这种观点之所以常常遭到阴谋论者的猛烈抨击,并不难理解。三、务实的理想主义者也认为全球伦理既美好又可实现,但他们并不打算轻易接受西方的话语霸权,而是主张以中国元素为主导,通过强化中国在国际上的文化软实力而实现全球伦理既定的目标。随着我国经济总量和科技实力的不断提高、国际影响力的显著提升,这种论调越来越受人追捧。一波接一波的国学热、越来越多的孔子学院、国家近年来开始实施的文化兴国战略等现象和事实背后,都不乏类似的观念和动机。但是笔者认为,这种观点的主基调是保守的,在实践中,在对内强调回头向祖宗要依据、借力量的同时,有可能引发民粹主义的回流和唯我独尊的封闭心态,难以形成真正强大的核心竞争力;对外怀疑和拒斥西方文明的优秀成果的同时,也不太可能自觉地深化、强化对马克思主义的认识和共产主义理想信念的持守,因此总的来说还是一种前现代性的努力,不符合马克思主义和中国共产党人与时俱进的时代要求。

终归看来,迄今为止我国学界应对西方全球伦理思潮的观点和策略似乎横竖难尽人意。难道就没有更好的办法了么?笔者认为,中国共产党既有作为世界文明发展的结晶和时代精神之精华的马克思列宁主义为自己提供世界观、方法论的指导和革命实践、社会建设的行动指南,又可依托包容性极强的、见利思义的、群体本位的中国传统文化为自身塑造一种亲切友善、勇于担当的国际形象,可以说集东西方文明之大成于一身;同时,中国的经济总量目前已经排名全球第二,人口超过世界总人口的1/5,在思想观念和物质文化飞速融通的信息时代,中国共产党正面临着难得的天时、地利、人和齐备的历史机遇,理应锐意进取、把握机会,变被动为主动,如同马克思、恩格斯将社会主义从空想变为科学那样,将人类的道德乌托邦改造为一种由自己的意识形态所主导的科学的全球伦理,与西方的全球伦理思潮针锋相对,在理论和观念上扬弃它,在竞争与合作中超越它。

[10] 崔建霞、孙美堂 Cui Jianxia, Sun meitang, “‘全球伦理’的两难” “‘Quanju lunli’ de liangnan” [ Dilemma of “ Universal Ethic” ],《人文杂志》Renwen Zazhi [ The Journal of Humanities ] No. 1, 2002.

[11] 参卢风 Lufeng, “普世伦理的三重障碍” Pushi Lunli de san cong zhangai [ Universal Ethics’ Three Obstacles ],《求索》Qiu Suo [ Seeker ] No. 6, 1999.

## 三

相对于当前由西方主导的全球伦理,科学的全球伦理应是对其否定意义上的乌托邦性质的否定,是将乌托邦变为科学的努力。为此,必须深入揭示西方全球伦理乌托邦性质的根由。笔者认为,西方主导的全球伦理的乌托邦性质是由与生俱来的基督教普世主义的内在矛盾所决定的。众所周知,普世主义是基督教思想教义的一个基本原则。据陈建明先生的总结,它主要有两种不同的含义:一是从救赎论的层面来讲,普世主义是指人人都能得到拯救,因为基督的救恩是为全人类设立的,对所有人都同样有效;二是在教会论的层面,它“意指基督教具有普遍适应性,教会的建立将不受文化、种族和社会阶层差异的限制,而且各民族各地方教会共同组成普世合一的教会”。在前一个层面,基督教普世主义本质上是一种“普救论”或“普救主义”,是全善的上帝“叫日头照好人,也照歹人,降雨给义人,也给不义的人”<sup>[12]</sup>这类无条件的爱的“宝训”之逻辑后延。但这种救赎观却一直为许多正统教会所不容,在那里,上帝对人的救赎是以人对耶稣的信为条件的,其矛盾性由此可见。在后一个层面,历史事实表明,基督教的普世主义也是自相矛盾的:它继承了犹太教的相关理念,但其继承却是通过与犹太教相分裂而实现的;在“大公教会”的意义上,普世主义徒有其名,因为教会在组织上和神学上的统一其实主要是政治权力的需要和长官意志的结果;公教与正教的普世主义表面上水火不容,互为“统战”的目标,但其实质与内核却是一样,即金字塔式的等级制度和权力谱系;宗教改革以后,旧教长期力图“合一”新教与正教均无果而终,却部分地在新教发起的普世合一运动中“被合一”了;而新教各大派系合力发起的普世合一运动,到头来却变成了孔汉思等旧教思想家们大放光彩的舞台。<sup>[13]</sup>撇开历史和现实中五花八门的“异端”不说,单就天主教、东正教和新教的合一前景就难言乐观,由此衍生、催生、派生出来的全球伦理目标又何可奢谈现实性和可实现性呢!

“马克思主义认为,利益是道德的基础。”<sup>[14]</sup>基督教普世主义在不同层面上的矛盾其实是一样的,那就是超越理念与现实利益的矛盾。作为道德范畴的基督教普世主义,由于其与生俱来的、不可克服的内在矛盾,决定了基督教话语体系中的全球伦理之花纵然艳丽多姿,终究只是一朵无实花。进一步分析这朵无实花的“基因”可以发现,决定其乌托邦色彩的链条与犹太—基督教所宣扬的人性本恶的伦理预设及其引发出来的自利原则和丛林法则有关。无论是个人主义、小团体主义、狭隘的民族主义,还是人类中心主义,都是建立在这样的人性论和社会生活原则基础之上的,但却无不与全球伦理的构想相悖。对于这种人性论隐含的深刻矛盾,西方的理论家当然是了然于心的,但是他们相信,“本真的利己主义”必然走向“本真的利他主义”,甚至能够达到“为朋友舍命”的地步,因此这种人性论并不会妨碍全球伦理构想的实现。他们的逻辑是,“人类社会的基础首先必须是本真的爱自己,它包含着向外的运动即走向爱他人。未能认识到这种本身的自爱乃是基础,这是共产主义之类理想主义体系的根本缺陷,它们企图建立一个以利他主义为基础的社会。”<sup>[15]</sup>这就是说,经由自利而后利他,从爱自己可以走向爱他人,这是西方所谓“符合人性并促进人性的社会”的伦理逻辑基础。问题在于:既然

[12] 《新约全书·马太福音》(简体中文和合本)第5章第45节 Xinyue Quanshu Matai Fuyin (Jianti Zhongwen Heheben)【Matthew, The New Testament (simplified Chinese version from NIV) Mat. 5:45.】

[13] 陈建明 Chen Jianming, “基督教普世主义及其矛盾” Jidujiao pushi zhuyi jiqi maodun【Christian Ecumenism and Its Internal Contradiction】,《世界宗教研究》Shijie Zongjiao Yanjiu【Studies in World Religions】No. 2, 2004.

[14] 王淑芹 Wang Shuqin, “马克思主义的道德社会历史观对普世伦理的超越” Makes zhuyi de daode shehui lishiguan dui pushi lunli de chaoyue【Marxism Moral Social Historical Concept's Transcendence to Universal Ethics】,《道德与文明》Daode yu Wenmin【Morality and Civilization】, No. 3, 2009.

[15] (德)孔汉思、库舍尔(GER) Hans Kung, Karl-Josef Kuschel,《全球伦理 世界宗教议会宣言》Quanqiu Lunli: Shijie Zongjiao Yihui Xuanyan [A Global Ethic, The Declaration of the Parliament of the World's Religions], 何光沪 He Guanghu 译, (成都 Chengdu: 四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe [Sichuan People's Publishing House], 1997), 153.

如此,何必还要倡导构建全球伦理呢?全球伦理志在促进解决的那些关乎人类前途和命运的棘手问题,哪一个不是因唯利是图和唯我独尊引发出来的呢?照这样的逻辑,我们什么也不用做,只需要等待就是了。因为只要你有足够的耐心,就一定会等来那些奉行“本真的利己主义”的“朋友”为你着想、甚至为你舍命的美妙时刻!你相信吗?

很显然,这种逻辑和陈述在“本真的”基督教话语体系中本来就是自相矛盾的。众所周知,“为朋友舍命”的典型无出耶稣之右者,如果纯粹的利己主义必然走向纯粹的利他主义的话,耶稣取死于十字架的动机岂不还应当有一种利己主义的解释?果真如此的话,基督徒们学习耶稣、效法基督究竟是要为了操练利他的美德呢,还是学习自利的功课?想必没有人会否认,基督教的耶稣正是纯粹的利他主义价值理念的化身之一。共产党人虽然不信仰宗教,但马克思主义的很多经典作家在历史和逻辑上都受到历史的耶稣或信仰的基督的伟大人格的熏陶和感召,这是一个不争的事实。以马克思本人为例。他出生于一个传统氛围浓厚的犹太家族,在成为无神论者之前从组织和信仰上讲应是一名基督徒。在中学毕业时论宗教问题的考试作文中他写道:“和基督一致是绝对必要的,没有这种一致我们就不能够达到自己的目的,没有这种一致我们就会被上帝抛弃,而只有上帝才能够拯救我们。”<sup>[16]</sup>在《青年在选择职业时的考虑》一文中他说:“在选择职业时,我们应该遵循的主要指针是人类的幸福和我们自身的完美。……人只有为同时代人的完美、为他们的幸福而工作,自己才能达到完美。”<sup>[17]</sup>他用毕生的心血和奉献注释了自己的人格理想。恩格斯在他墓前的讲话中评价说,马克思一生有很多敌人,但是从来没有一个私敌。毫无疑问,“马克思青少年时期所深受感染的‘犹太—基督教’文化,不失为其思想历程的起跑点”,<sup>[18]</sup>这是符合实际的。不妨又以恩格斯为例。他本来想成为一名诗人,因此读了大量充满资产阶级民主主义思想的文艺作品,其中包含着资产阶级的人本主义思想和人道主义思想。前者对宗教的质疑,引导他从虔诚的基督教徒变成了无神论者;后者对贫苦人民的同情,使他在父亲的工厂里看到的不再是利润,而是工人们所处的悲惨状况,于是希望自己能够像文学作品中的英雄一样,把人民从苦难中解救出来。<sup>[19]</sup>

不容置疑,马克思主义的伦理逻辑是以利他主义为导向的。这种利他主义的伦理价值观本来就根植于基督教文化的土壤之中,却在西方漫长的封建社会和资本主义社会中长期为统治阶级自私自利的意识形态蕪藜所窒息,无法生根发芽、开花结果。马克思主义通过对阶级社会及其宗教和道德的批判,剔除了其宗教外壳和空想的、虚幻的道德架构,否定了禁锢其生命力的经济基础和制度基础,吸取、提炼其合理的精神内核,将耶稣所示范的利他主义的伦理逻辑升华成为导向共产主义理想社会的伦理价值范式,并规定为共产党人必须奉行的社会价值准则。中国共产党人所继承下来的,正是由马克思、恩格斯等革命导师以理论构建、更以生命诠释的、以利他主义的价值取向和伦理范式为起点的

[16] 马克思 Karl Marx,“根据约翰福音第15章第1至14节论信徒和基督的一致,这种一致的原因和实质,它的绝对必要及其影响”Genju yuehanfuyin di 15 zhang di 1 zhi 14 jie xintu he jidu de yizhi,zhezong yizhi de yuanyin he shizhi,ta de juehui biyao jiqi yingxiang [ On the Identity of Christians and Christ, Its Reason and Essence, and Its Absolute Necessity and Significance, According to John 15:1-14 ],《马克思恩格斯全集》Makesi Engesi Quanji [ Karl Marx and Frederick Engels]第40卷 Vol.40,(北京 Beijing:人民出版社 renmin chubanshe [ people's publishing house ],1982),820.

[17] 马克思 Karl Marx,“青年在选择职业时的考虑”Qingnian zai xuanze zhiye shi de kaolu [ Reflections of a Young Man on the Choice of a Profession ],《马克思恩格斯全集》Makesi Engesi Quanji [ Karl Marx and Frederick Engels]第1卷 Vol.1,(北京 Beijing:人民出版社 renmin chubanshe [ people's publishing house ],1997),459.

[18] 张允熠 Zhang yunyi:“马克思主义形成背景中的欧洲文化传统”Makesi zhuyi xingcheng Beijing zhong de ouzhou wenhua chuantong [ The European Cultural Tradition as the Context of the Formation of Marxism ],《马克思主义研究》Makesi Zhuyi Yanjiu [ Studies on Marxism] No.6,2012.

[19] 韦正翔 Wei Zhengxiang,“论马克思和恩格斯的‘普世伦理’观”Lun Makesi he Engesi de “pushi lunli”guan [ Marx and Engels' Views on “Universal Ethics” ],《首都经济贸易大学学报》Shoudou Jingji Maoyi Daxue Xuebao [ Journal of Capital University of Economics and Business] No.6,2010.

共产主义道德。正如《中国共产党章程》所规定的,中国共产党“除了工人阶级和最广大人民群众的利益,没有自己特殊的利益。”“中国共产党党员必须全心全意为人民服务,不惜牺牲个人的一切,为实现共产主义奋斗终身,……所有共产党员都不得谋求任何私利和特权”。<sup>[20]</sup> 因此可以说,利他主义还是自利主义,这是根本区别中国共产党人构建和主导的科学的全球伦理与迄今由西方主导的全球伦理的理论逻辑起点和社会实践分水岭。

#### 四

在扬弃西方全球伦理的同时,中华民族丰富的历史文化传统中的天人合一、以人为本、道德至上、自强不息、贵和尚中、天下大同、群体本位、见利思义、戒杀好生、勤俭节约等宝贵的精神、原则和意识,<sup>[21]</sup>与一直广为认可的金规则“己所不欲,勿施于人”一道,也将成为科学的全球伦理体系之有机组成部分。但是,如同马克思主义对西方伦理思想的提炼和升华那样,科学的全球伦理对中华民族的传统伦理思想也是批判地继承、创造性地运用的。改造和创新的关键,是重新赋予传统伦理以共产主义的理想信念和精神内涵,将其提升为一种与时俱进的、助推社会生产力的提高和人的全面发展的、能够引领世界文化潮流的时代精神。此外,中共“十八大”报告要求,全党“要加强社会主义核心价值体系建设”,“倡导富强、民主、文明、和谐,倡导自由、平等、公正、法治,倡导爱国、敬业、诚信、友善,积极培育社会主义核心价值观”。<sup>[22]</sup>科学的全球伦理从内容上讲当然也要涵盖这里陈述的“24字”核心价值观,但二者的主旨有所不同。社会主义核心价值体系是分别在国家、集体和公民个人的层面上提出的伦理要求和价值导向,高度浓缩的表述体现了将先进性与群众性相统一的用意,目的是形成共识、凝聚力量,全面建成中国的小康社会。科学的全球伦理体系则既要立足中国,更要放眼全球,目的是扬弃和超越西方的全球伦理思潮,并在全世界传播科学社会主义理论,最终实现共产主义社会的理想目标,因此应当特别强调实践主体的先进性和示范效应。由于本文立意之重点在于应对和超越西方的全球伦理构想,亦限于篇幅,拟对这两方面点到为止,不展开论述。总之,科学的全球伦理作为西方全球伦理构想的对立面,其价值观的内核是共产主义的理想信念,其逻辑理论的起点是乐观的人性论,其伦理范式是利他主义的价值取向,其实现路径是社会生产力的提高和人的全面发展。它要在与既有的全球伦理积极互动的过程中取其精华、去其糟粕;它的倡导者和实践主体将是一切具有共产主义理想和觉悟的“地球村”村民;它虽然在内容上与中国创建中的社会主义核心价值体系有所重叠,但并不与之相同。

正是基于科学的全球伦理与西方的全球伦理、中国传统的伦理智慧、以及社会主义核心价值体系

[20] 《中国共产党章程》Zhongguo Gongchandang Zhangcheng [Constitution of CPC], (单行本,中共十八大部分修改) (danxingben, zhonggong shibada bufen xiugai) [separate edition, revised and adopted at the Eighteenth National Congress of the Communist Party of China], (北京 Beijing: 人民出版社 renmin chubanshe [people's publishing house], Nov., 2012)

[21] 靳凤林、杨义芹 Jin Fenglin, Yang Yiqin, “民族精神与普世伦理的辩证统一” Minzu jingshen yu pushi lunli de bianzheng tongyi 【The Dialectic Unity Between National Spirits and Universal Ethics】,《马克思主义与现实(双月刊)》Makesi Zhuyi yu Xianshi (shuangyuekan) 【Marxism & Reality (bimonthly)】No. 4, 2010; 陈德峰 Chen Defeng, “论儒学对“全球伦理”建构的价值“Lun ru xue dui “Quanqiu Lunli” goujian de jiazhi 【Confucianism on Construction Value of Global Ethics】,《武汉大学学报(人文科学版)》Wuhan Danxue Xuebao (renwen kexue ban) 【Journal of Wuhan University (Humanity Sciences)】No. 6, 2002.

[22] 胡锦涛 Jintao Hu, 《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进,为全面建成小康社会而奋斗》jiandingbuyi yanzhe zhongguo tese shehuizhuyi daolu qianjin, wei quanmian jiancheng xiaokang shehui er fendou [Firmly March on the Path of Socialism with Chinese Characteristics and Strive to Complete the Building of a Moderately Prosperous Society in All Respects], 中共十八大报告 zhonggong shibada baogao [Report to the Eighteenth National Congress of the Communist Party of China], Nov. 8, 2012.

之间的辩证关系,构建、完善和推广科学的全球伦理才具有独特的理论和实践意义。首先,在构建的过程中,将逐步清楚地回答我国学界 20 年来围绕全球伦理思潮所提出的一系列问题,有助于学界找到理论创新的方向和抓手,并整合全国理论界的力量,凝聚共识、形成合力,在国际思想观念碰撞和学术交流活动中争取更大的主动权和话语权,更好地为中国共产党和中国社会建设服务,造福于中国人民。其次,笔者认为,这将是让共产主义理想相对具象化的一种尝试,在急需加强党的先进性和纯洁性教育的形势面前,科学的全球伦理有助于创新对党员深化理想信念教育的方式,促使党员干部队伍和政府公务人员把信仰承诺和服务工作落到实处,推进党的建设和政府职能的转变。第三,科学的全球伦理在国际上彰显自身科学性的同时,有助于中国共产党向世界宣传自己的观点和主张,在国际事务中传递自己的声音、提升形象、提高声望。最后,如同 19 世纪马克思主义的革命理论迫使西方资本主义制度的自我改良那样,科学的全球伦理作为西方全球伦理的对立面而出现,也必然会促使西方理论界反思和完善自己的伦理构想,从而对人类文明的进步产生直接或间接的推动作用。

应当承认,如同科学社会主义将经历一个长期的初级阶段那样,科学的全球伦理并不具有唾手可得的现实性,而是一个开放的、长期的构建、完善和推广过程。我们怎样理解科学社会主义之于空想社会主义,也可以同样理解中国共产党主导的全球伦理的科学性:谓之以“科学”,是因为与现行的全球伦理构想相比,它将选择由利他主义的伦理观和共产主义的理想信念相结合的路径,会随着生产力的提高和人的全面发展,在人类走向共产主义理想社会的过程之中逐步实现自身。在应然的意义上讲,科学的全球伦理是由经典的马克思主义与中华民族的文化传统融合、创新的中国马克思主义以全人类的前途和福祉为目标而建构的,因而既可以视之为中华民族或马克思主义对世界文明的贡献和创见,也可以借用黑格尔的历史观,把它看作“普遍的世界精神”在新的历史条件下进一步自我扬弃、自我丰富、自我发展、自我解放的结果。<sup>[23]</sup> 同时,辩证唯物主义认为,“世界精神”没有物质就无以成其为自身,因此从实然的意义上讲,建构和完善科学的全球伦理的每一个环节,都必须以共产党人自身的组织建设和党性的自我纯洁为前提和保障,失去这样的前提和保障,如同眼睛失去瞳仁,它还会沦为人类道德的乌托邦又一版本的臆语。

## 结 语

过去,中华文明曾数度成为世界文明的典范;近代以来,西方基督教文明为确立自己的世界话语权用了几百年的时间;但是今天,在全球化、信息化飞速推进、人类却深感吉凶难料的背景条件下,中国共产党人只要勇于吸取人类文明的一切优秀成果为我所用,反对无所作为和一切有悖于改革开放的主张,坚持“道路自信、理论自信、制度自信”,就有机会在一个相对短得多的时间内构建一种熔东西方文明之精华于一炉的全球伦理,实现自身理想并造福于中国人民和全人类。“2012—世界末日”之谬说早已尘埃落定,人类步入了新的历史纪元;从多种意义上讲,尽管仍旧面临许多艰巨的挑战,当今的中国已经再次开启了民族复兴的大门。怀着复杂的情愫,全世界有很多人都在拭目,要看中国共产党往哪里走、怎样走。除了期待,让我们送上祝福吧!

[23] (德)黑格尔(GER)G. W. Friedrich Hegel,《历史哲学》Lishi Zhexue [the Philosophy of History],王造时 Wang Zhaoshi 译,(上海 Shanghai:世纪出版集团 Shiji chuban jituan [Shanghai century publishing group],2001),72.

**English Title:**

**An Alternative Approach to the Issue of Universal Values: From Moral Utopia to a Scientific System of Universal Values**

**XU Shiqiang**, male, born in 1975, Ph. D. candidate for the study of Christianity at Institute of Daoist and Religious Cultural Studies in Sichuan University, Chengdu City, Sichuan Province, P. R. China. Tel. + 86-151-0289-9235, email: wsxusq@aliyun.cn, Zip code: 610015.

**CHEN Jianming**, male, born in 1953, Ph. D. in History, Professor and supervisor for Ph. D. students at Institute of Daoist and Religious Cultural Studies in Sichuan University. Tel. + 86-130-8440-6116, Email: chenjmwl@qq.com, Zip code: 610015, Chengdu City, Sichuan Province, P. R. China.

**Abstract:** The ideological promotion of universal values is dominated at present by Western scholars. The responses of Chinese scholars can be categorized as a) ‘conspiracy theory’ and b) three trends of a ‘utopia theory’. Conspiracy theorists deny the possibility of any universal values and, in fact, perceive them to be promoted with covert intentions that deserve serious criticism and resistance. Utopian theorists believe in universally applicable values but, when attempting to construct a system, usually end up stuck in either aesthetic pessimism, credulous optimism, or pragmatic idealism. After analysis and evaluation of the premises on which Western moral utopia is built, this thesis instead proposes a scientific system of universal values based on the Chinese Communist Party’s ideologies, and which would to sublate and surpass the current Western model. It also analyzes the possibility and significance of the fulfillment of such a system.

**Key words:** Universal Values, Moral Utopia, Chinese Communist Party, Scientific Universal Values, System of Socialist Core Values



实践神学与中西教会和社会  
**Practical Theology and Sino-Western  
Views on Church and Society**



# 评价李银河的性伦理

关启文,林睿豪

(香港浸会大学宗教及哲学系,香港)

**提要:**在最近几十年,中国的传统性伦理和婚姻制度饱受冲击,一场性革命正在中国社会各个层面发生,而性解放的意识形态也在迅速传播,在这过程中一些中国知识分子扮演推波助澜的角色,特别是李银河。本文会先勾勒李银河的性解放意识形态,然后提出七个判别不同性伦理的标准,再应用这些标准去评价李银河的性解放思想是否合理。

**关键词:**性革命;性解放意识形态;李银河;当代中国社会;伦理判准

**作者:**关启文,牛津大学哲学博士,香港浸会大学哲学及宗教学系主任,目前研究宗教经验、科学哲学、宗教哲学、知识论、政治哲学及伦理学。窝打老道 224 号,香港浸会大学哲学及宗教学系,九龙,香港。电话:(852) 34117291,传真:(852) 34117379。电子邮件:kmkwan@hkbu.edu.hk。林睿豪,香港浸会大学哲学及宗教学系研究员,地址同上。

## 中国的性革命:由性开放到价值的颠倒<sup>[1]</sup>

中国的性伦理和家庭的变革是一个复杂的故事,经历过封建礼教的塑造(或枷锁?),民国时代的初步解放导致自由恋爱的引入,但后来又经历革命的洗礼,到最近改革开放又带来新的冲击——面对由西方引入的性革命。在这次性革命里,性的快乐属性被无限放大,感情或金钱在性爱中,将变得无关紧要,而在这一波新的性革命浪潮中,最高指导理论就是“身体是我的,我有处理自己身体的权利”。一些“性革命小将”甚至宣称,“性是人类基本权利,就像吃了一个馒头不饱,又接着再吃一个一样,没有什么不正常”。这些概念也反映在行为上:例如广州媒体曾报道的“性放纵群体”,在那个隐蔽的群体中,大家都相熟,他们在舞厅或酒吧相聚,只要找到一点感觉,彼此就可放任自己身体出轨。他们的共识是:只做爱不相爱,或先做爱再相爱。<sup>[2]</sup>

在 2007 年,“《北京日报》…公布了“2005—2006 中国公民道德状况调查”结果。… 调查数据显示,仅有 15.26% 的人认为,婚前性行为不道德,要“坚决反对”;12.77% 的人虽认为婚前性行为不道德,但可以“理解”;32.68% 的人则认为,只要真心相爱,婚前性行为无需指责;还有 28.83% 的人把婚前性行为划入了“个人隐私”的领域。这表明,婚前性行为得到大多数人的认可和宽容。… 20 岁至

[1] 本文主要探讨性解放思潮的理性基础,所以我对现象方面只作简单介绍,更详细的讨论,请参关启文 Kai-man Kwan [Guan Qiwen],“中国社会的性解放:从基督教伦理的角度反思”Zhongguo shehui de xing jiefang [Sexual Liberation in the Chinese Society: Reflection from the Perspective of Christian Ethics],《国学与西学国际学刊》Guoxue yu xixue guoji xuekan [International Journal of Sino-Western Studies], No. 7 (Dec. 2014, Helsinki), 39-56.

[2] 参以下的报道:“只做爱不相爱 性与婚姻分离 中国新一轮‘性革命’”Zhi zuoai bu xiang'ai, xing yu hunyin fenli, zhongguo xin yulun 'xing geming' [Only making love without loving each other, sex and sivorce, A new movement of sexual revolution in China],《明报》Mingbao, 2002 年 9 月 4 日;这些资料大多来自大陆的《中国新闻周刊》Zhongguo xinwen zhoukan [Chinese News Weekly] 的报道。另参:易宪容 Yi Xianrong,“性革命对经济生活的冲击与影响”Xing geming dui jingji shenghuo de chongji yu yingxiang [The attack and influence of Sexual Revolution to economic lives],《信报财经新闻》Xinbao caijing xinwen, 2002 年 9 月 3 日。

29岁之间的年轻人对婚前性行为持“坚决反对”的仅占6.99%，也就是说绝大多数年轻人认可婚前性行为。”〔3〕

有些人认为婚前性行为的开放不会影响对婚姻的尊重和重视，因为前者只牵涉未有义务的单身人士，而后者则牵涉对配偶的责任，但这只是一厢情愿的想法。同一个研究发现：“几年前还受到社会普遍谴责和歧视的婚外恋行为，如今也得到更多人的宽容和理解…虽然仍有接近一半的人认为婚外恋“是一种不道德行为，坚决反对”；但也有26.35%的人给予了“理解”；还有15.07%的人把婚外恋划属于“个人隐私”，认为不应“受到道德的谴责”，更有极少数人持“认同”态度。总体说来，认可和宽容婚外恋的受访者超过三分之一。”〔4〕当一些人对这些发展表达忧心时，一些所谓性学家却表示积极肯定的态度：“‘2006年，约1/4的中国成年男女曾跟不只一人发生过性行为。’7月6日，中国人民大学性社会学研究所所长潘绥铭教授接受《生命时报》记者采访时‘再次语出惊人地宣布：‘中国的性革命已基本成功。’”〔5〕

## 价值的颠倒

性革命的发展通常有几个阶段，首先是传统标准的失落，但人们还不会公然反叛那些标准，接着会发生价值的颠倒，即是说人们不单不遵守传统标准，还会唾弃和攻击那些标准，还把以往视为恶的行为视作「先进」的象征。这在中国也开始发生了，“高中生张子谦直言…如果20岁了还没有发生过性关系，别人才会觉得不正常。据媒体报道，现在大部分青少年都觉得，有性经验是一种很有面子的行为，甚至以自己同时拥有多个性伴侣或者多次一夜情经验而自豪，在朋友圈子里炫耀。”〔6〕

此外，“上海家喻户晓的明星调解员柏阿姨，因在电视节目中告诫所有生活在上海的未婚女青年要自尊自爱、不要过度放纵，强调：‘贞操是女孩给婆家最贵重的陪嫁！’她很有诚意，却惨淡收场：许多自称‘非处’的女人纷纷在网上发帖抨击柏万青的言论：‘对性的约束是对人性的禁锢，是非人道的。’‘你管人家结不结婚，两心相悦是自己的事，用不着别人说三道四’，‘改革开放都多少年了，还谈贞操，你刚出土呀？’”〔7〕反而“部分男网民则认同柏的说法：‘太需要卫道了！’”无论如何，现在看来做了坏事的是柏阿姨！

为何出现这种标准的颠倒呢？我相信知识分子的推波助澜扮演重要的角色，他/她们拥抱性解放意识形态，例如根据情欲自主观或自由主义性爱观或激进女性主义，会颠覆传统的性道德，并认为罪大恶极的不是通奸者、妓女等，而是反对通奸和卖淫的人，因为他们是在歧视性小众，把污名加诸他/她们身上，并剥夺他/她们的人权和压逼他/她们！他们的论述使性解放的行为显得“合理”和“先进”。例如中国近期就出了一个“递套教授”，他就是华中师大性学副教授彭晓辉，「去年5月10日，他在南京师范大学的一次性学讲座中，因抛出“遭遇性侵犯的女性应主动递上避孕套”的言论，引来网络

〔3〕“官方调查显示八成中国人认可婚前性行为” Guanfang diaocha xianshi bacheng zhongguoren renke hunqian xing xingwei [Official Statistics indicates that 80% Chinese people accepts sex before marriage],《联合早报》*Lianhe zaobao* (新加坡 Singapore), 2007年6月12日。

〔4〕同上 Ibid.

〔5〕同上 Ibid.

〔6〕“90后‘闪育’，不结婚就人流，超前性观念令人瞠目” Jiuling hou shanyu, bu jiehun jiu renliu, chaoqian xing guannian lingren chengmu [The flash irth giving by the people born after 1990, Abortion without marriage, the advanced opinion on sex makes people Frightening],《成报》*Chengbao*, 2012年11月19日。

〔7〕“宣扬‘贞操是最好的嫁妆’沪电视主持遭‘非处’围剿” Xuanyang ‘Zhencao shi zuihao de jiazhuang’ Hu dianshi zhuchi zao ‘fei chu’ weijiao [The Shanghai TV Conductor, who proclaims that virginity is the best marriage gift for the hunsband, has been attacked by those people, who do not consider virginity as important],《文汇报》*Wenhui bao*, 2011年3月4日。

一片骂声,被网友封为“递套教授”、“叫兽”。而如今,彭晓辉更是将自己的课堂从三尺讲台,延伸到了微博和博客,在7大网站开设微博性学讲堂,并获得数十万粉丝的关注。…从探讨小三问题的根源,到否定婚前守贞观念,再到倡导男女平等观念,话题囊括众多。〔8〕当然,在这群知识分子中,最引人瞩目的是李银河教授。

## 李银河性解放思想简介

李银河是中国第一位研究性的女性社会学家,她多年致力推动性解放,在中国掀起了一场性道德的风暴,例如她在一次南京的讲座中,就毫不讳言地抛出一夜情“道德上也完全无问题”论、“开淫乱派对不违法”,甚至“乱伦有理”的激烈观点。〔9〕按她自己的说法,“我就是想搞清楚:我们中国人为甚么在性的问题上会如此扭曲、如此的变态、如此的压抑。”〔10〕她不仅搞清楚了,更成了中国首屈一指的性学家;〔11〕并在中国提倡她的性解放思想,并推动中国关于性的法律方面的改革。

### 1. 性解放思想的任务:自旧有不合理的性规范下得到解放

旧有性规范的不合理性在那里呢?李银河指出两方面:一、对性过份的压抑导致性的扭曲;二、男权制社会对女性的压迫,造成两性间的不平等。第一方面,李银河指,中国古代的性规范基本上对性持有相对肯定的态度,因为以男女交合之道乃天地交合的微观反映,而其结果就是生命的孕育。但这种态度至宋明以后却向着禁欲与反性的方向发展,以性为耻,〔12〕以致向着禁欲的方向发展。〔13〕再者,被压抑的人反过来压抑他人。〔14〕对性的否定的内化,也导致了性的无知。

第二方面,男权制社会对女性的压迫。李银河指出在传统男权制社会〔15〕对女性的统治及压迫下,导致两性的不平等,并女性的客体化等。女性在此种社会下被边缘化。〔16〕客体化的最佳例子莫过于在性关系之中,女性的美丽总是被描绘为满足男性欲望的存在,仿佛只有男性才是性关系中的主体,而女性却被非人化,只沦为满足男性性欲的性对象(Sexual Object)。〔17〕

李银河认为性会因应不同的人群在不同的时空、文化、社会下有不同的意义,并由此而产生出存在巨大差异的性规范;因此,性规范非固定不可改变的,亦非“自然而然”的,有其局部性与可塑性。她

〔8〕 “‘递套教授’开微博性学堂”‘Ditao jiaoshou’ kai weibo xing xuetaang [The pofessor, who gave condoms to students, started a wechat class on sex],《成报》Chengbao,2012-11-19.

〔9〕 郭松民 GUO Songmin,“‘乱伦有理’? 陷入‘工具理性’的李银河”Luanlunyouli? Xianru ‘gongju lixing’ de Li Yinhe [Is Incest reasonable? Li Yinhe, who has fallen into ‘Instrumental rationality’],《新快报》Xinkuaibao,2006年7月23日.

〔10〕 李银河 LI Yinhe,《李银河自选集:性、爱情、婚姻及其他》LI Yinhe zixuanji: Xing, aiqing, hunyin ji qita [LI Yinhe’s self selected collections: sex, love, marriage and others] (呼和浩特市 Huhehaote: 内蒙古大学出版社 Neimenggu University Press,2006),321.

〔11〕 李银河曾被《亚洲周刊》Yazhou zhoukan [Asia Weekly] 评为中国五十位最具影响力的人物之一。同上.

〔12〕 同上 Ibid,23-25.

〔13〕 李银河 LI Yinhe,《中国女性的感情与性》Zhongguo nuxing de ganqing yu xing [Chinese womens’s feeling and sex],(北京 Beijing: 今日中国 Jinri Zhongguo,1998),319-320.

〔14〕 李银河 LI Yinhe,《李银河性学心得》LI Yinhe xingxue xinde [LI Yinhe’s reflection on sexiology],(长春 Changchun: 时代文艺出版社 Shidai wenyi chubhan she,2008),260-261.

〔15〕 李银河以男权制与父权制同:「男权制在西方学术话语中被称为父权制(patriarchy),原因大约在于从词根上讲男权制与父系的(patrilineal)、男性家长(patriarch)同源,相对于母系的(matrilineal)、女性家长(matriarch),表示一种男性占据统治地位的两性不平等的制度。」参李银河 LI Yine,《女性主义》Nuxing zhuyi [Feminism] (台北市 Taipei: 五南图书出版公司 Wunan tusu chubhan gongsi,2004),9.

〔16〕 同上 Ibid,11.

〔17〕 Ibid,11.

的努力,是要“性的规范向有利于人性自由的方面转变,而不是相反。”<sup>[18]</sup>

## 2. 性的多元化

传统的性规范将性及性别划分等级:由于传统的性观念以为性的最终功能是生育,将生育与性挂钩,以这种性行为能达致生育、具有生理基础为由而推许异性恋插入式的阴茎阴道交;并将异性恋的、婚内的、以生育为目的的性定义为“自然的、合理的、美好的、道德的”,而与此之外的性行为则被打上“病态的、不道德的、丑陋的”等的标签,由此导致性观念上独尊异性恋、性行为上推许异性恋插入式性行为的一元化论调。<sup>[19]</sup>而在性别的观念上,存有男-女二性的二分划分,这巩固异性恋为“常态”的基础,因而对同性恋或性少数等造成了压迫。在生理决定论的基础上,男-女二性的划分又巩固了男权制的统治,对女性在各方面造成了压迫。<sup>[20]</sup>

因此,性解放要打破以上性规范,倡导性的多元化,认为人有按各自的性欲来表达的权利(性权利)——而且人的性欲可以是多元的,性的实践亦具有无限的可塑性。

## 3. 性解放的理论基础

3.1 社会建构论:人类的性不能只由生理学的意义来理解,乃是由社会与历史建构的,文化与社会环境对性造成的影响、塑造与规范是主要的。<sup>[21]</sup> 易性者或易装者的存在证明了生理性别不一定与社会性别一一对应。<sup>[22]</sup> 社会性别因此是社会的建构,是社会和符号的创造物。

3.2 性的压抑理论:当人们的性活动受到来自法律、道德传统、文化习俗的内在与外在的制约,就构成了性的压抑。弗洛伊德是最早提出“性压抑”观点的人,但他却某程度维护性压抑的合理性——为了创造文明,这种「文明的不满」是难以避免的(参他的书 *Civilization and Its Discontents*)。然而,李银河同意马尔库塞所言,即在今日生存压力已不再成为问题、社会相对富裕、文明得到发展的阶段下,性的压抑亦应得到相应的解放。今天一切所谓「越轨的」与「变态的」性行为——如同性恋、虐恋等就是依据快乐原则,来对昔日被奉为正常的异性恋霸权及生殖器性行为霸权作出反抗。

3.3 性的民主化理论:性的民主化理论的主旨,就是反对传统性规范对性所作出的划分等级论调。一位理论家罗宾提出疑问,性价值的等级化与种族主义或宗教沙文主义的意识形态在运作上有何分别呢?它们同样高举自己所认同的价值,将美德加诸于统治阶层,都把下层的群体标签为邪恶,从而将性多数的幸运与性少数的厄运合理化了。有见及此,性的民主化的理论家吉登斯(Anthony Giddens)就提出将民主原则应用在人与人之间的亲密关系之中,而威克斯(Jeffrey Weeks)就提出对性革命贡献甚大的性公民权(sexual citizenship)与性公民(the sexual citizen)的概念。

威克斯认为,性如同吃饭一样,应该被视为公民权利的一种。(记得前面提过「性爱如馒头」的观点吗?)每个人都应拥有性权利,故而不论那个人的性倾向或性行为多么怪异与反传统,但若性是公民权的一种,那末他的权利同样应该受到宪法的保护及尊重。而性公民权包括以下三种权利:性活动的实践、性身份与性的关系的权利。任何人——富人、穷人、黑人、白人、同性恋者、异性恋者等都可以是

[18] 李银河 LI Yinhe,《李银河性学心得》LI Yinhe xingxue xinde [LI Yinhe's reflection on sexiology],(长春 Changchun:时代文艺出版社 Shidai wenyi chubanshe,2008),54.

[19] 李银河 LI Yinhe,《李银河自选集:性、爱情、婚姻及其他》LI Yinhe zixuanji:Xing,aiqing,hunyin ji qita [LI Yinhe's self selected collections:sex,love,marriage and others](呼和浩特市 Huhehaote:内蒙古大学出版社 Neimenggu University Press,2006),383.

[20] 李银河 LI Yinhe,《女性主义》Nuxing zhuyi [Feminism](台北市 Taipei:五南图书出版公司 Wunan tusu chubanshe,2004),149.

[21] 李银河 LI Yinhe,《李银河自选集:性、爱情、婚姻及其他》LI Yinhe zixuanji:Xing,aiqing,hunyin ji qita [LI Yinhe's self selected collections:sex,love,marriage and others](呼和浩特市 Huhehaote:内蒙古大学出版社 Neimenggu University Press,2006),294-296.

[22] 同上 Ibid,293-294.

性公民,重要的是其性主体性受到世界的重视与尊重。李氏指若将民主原则应用在个人领域,则我们应该在不伤害人的前提下将自由选择最大化,接纳、尊重各人不同的自我实现、生活方式和性的不同实践。

3.4 酷儿理论:酷儿是“queer”的音译,原意有“怪异”之意,乃系西方主流文化用以对同性恋的贬义称呼,却为性激进派所借用来概括他们的理论,当中实有极大的反讽意味。「酷儿」这一概念所指乃是文化中所有非异性恋(nonstraight)的表达方式,乃是对应所有在性倾向方面与主流文化及占统治地位的社会性或性别规范不同的人,其范畴包括了同性恋、双性恋及其它性少数,而这些人以“酷儿”来概括自己的立场。

“酷儿”意味着的将是不断的抗拒被同化,寻求创新发明,带领社会走向更多元化的存在模式。<sup>[23]</sup>酷儿理论在性别身份的问题上反本质主义,要破坏一切固定不变的分类,倡导性别非固定性的观念。酷儿理论深受李氏接纳,也因此李氏在性别问题上提倡男女不分的观点。性身份与性欲望都不再有固定的框架,性主体乃是由自己不断去赋予新形式的行为建构而成的。

3.5 性解放的图画:首先,性的实践所依据的就是快乐原则,其界限即是以不伤害人的情况下为前提。李银河指出:“性只不过就是一个快乐问题,是人们在短暂的生命当中的一种游戏而已。”<sup>[24]</sup>因此,“所有的性行为都是平等的。”<sup>[25]</sup>性实践所需要考虑的不应是道德问题,而只是防病问题。任何的性实践都应被接纳,并得到制度的保障,包括群交、乱伦、换偶、同性恋。<sup>[26]</sup>至于色情品与卖淫,则更加没有问题了。

#### 4. 从性解放角度批判中国当代性法律

李银河指可依有无受害者来区分中国当代的性法律,而她认为有受害者的性法律问题异议不大,而她所关注并批判的主要是无受害者的性法律。(这只是追随西方自由主义一贯反对 victimless crime 的观点。)她的分析主要建基于福柯的原则:性在任何情况下都不应成为立法规管的对象。有两个领域需要特别关注,即强奸及涉及儿童的性行为。

在强奸方面,李银河认为当今性法律的主要问题是太过重视性的意义。按福柯的原则,任何关乎性的罪行都不应被视为惩戒的对象,因各人都有各人的性权利。故而,面对强迫性行为,量刑的基础纯粹是暴力的使用,即对人身的侵犯而不在于性行为本身。纵使说性器官的重要性等同头部,那未关乎性的器官的侵犯顶多等同对头部的侵犯。何况性器官的重要性绝不如头部,头部可以威胁我们的生命,性器官却不然。所以,一些强奸犯被判死刑,但击打别人头部的犯人却未必判死刑,从以上观点看实在是不合理的,因为太过重视性的意义,并视性在身体中比其它器官(如头部)更重要。<sup>[27]</sup>

而在涉及儿童的性行为方面,李银河与福柯一样,都赞同废除“自愿年龄线”(age of consent),因为我们必须尊重儿童作为性主体的权利。若说与儿童发生性行为的案件中有受害者,那仅有一种情

[23] 李银河 LI Yinhe, “译者前言:关于酷儿理论” Yizhe qianyan; GUanyu kuer lilun [A Preface by the Translator; On Cooler], 载于葛尔·罗宾 Robin 等著,李银河 LI Yinhe 编译,《酷儿理论》Kuer lilun [Queer theory] (北京 Beijing:文化艺术出版社 Wenua yishu chubanshe, 2003), 1-3.

[24] 李银河 LI Yinhe, 《李银河性学心得》LI Yinhe xingxue xinde [LI Yinhe's reflection on sexology], (长春 Changchun:时代文艺出版社 Shidai wenyi chubanshe, 2008), 8.

[25] 同上 Ibid, 263.

[26] 同上 Ibid, 262-263.

[27] 李银河 LI Yinhe, “中国当代性法律批判” Zhongguo dangdai xing falu pipan [A Critique on Chinese Contemporary Law of Sex], 载于李明 LI Gongming 选编,《中国最佳讲座(2003年)》Zhongguo zuijia jiangzuo [Chinese Best Lectures] (武汉 Wuhan:长江文艺出版社 Changjiang wenyi chubanshe, 2004), 87-88.

况,就是在儿童非自愿下被强迫发生性行为,但那是强奸。<sup>[28]</sup>

最后,关乎淫秽物品业与卖淫业,以及聚众淫乱(即西方的“性派对”、“换偶活动”),李银河认为道德问题不应属于立法规管的范畴,所以,这些行为都不应受到法律的制裁。<sup>[29]</sup> 试图以法律来刑罚公民的不道德行为,是立法上的清高主义,一位公民应有选择自己道德标准的权利。<sup>[30]</sup> 她如此总结她对当代性法律的批判及建议:“性不关法律的事。道德不关法律的事。这就是我们改革中国现行有关性的法律的最终目标和最高境界。”<sup>[31]</sup>

听完李银河的思想,可能不少人会感到无懈可击,事实上我感到诧异,虽然李氏的思想如此「极端」,但认真和理性地批判她的声音很少。然而我认为这只显示我们(特别是知识分子)今天受到强势的西方文化影响,不自觉就把自由主义和其衍生的自由性爱观等思想视作金科玉律,甚或绝对真理,所以根本没有对它们作出批判性反思。其实当我们理性地反思李氏的性解放思想,便会发现其预设根本不能证实,而其伦理观点也可从很多角度提出批判。以下就是一个尝试。

## 评价李银河的性解放思想

### 李氏的预设并非绝对真理

首先,我们要指出李氏的性解放思想并非绝对真理。让我们检视李银河的预设:她的性解放思想基本上是从“人的性权”和“性行为无分高下”这两个预设推演出来的,但这两个预设对吗?她有为它们提出理性的证明吗?没有,这两个预设都有规范性内容,根本不能由经验科学推论出来,她只是把这两个思想当作真理般到处宣扬而已。有时她好像以事实上的性多元去论证“性多元论”,但这样做却是混淆了描述的(Descriptive)与规范的(Normative)两个领域,并将描述性的事实变为规范性的原则。例如她指出“人类的性欲是多样的,而不是单一的,许多不同的生活方式都可以是好的,每一个人和所有的人的生活方式都可以是好的”<sup>[32]</sup>;所以,“反对对性活动的分类定型是自由对禁制的一个反叛,它反对将性行为正规化、日常生活化,分类加以控制或者禁制。”<sup>[33]</sup>

不错,性关系的多元是今日社会一个不争的事实,但是李银河将多元的事实变作一种一元和绝对的规范,坚称我们不应对任何的性行为、性关系作出批判,因为它们都没有道德上的对与错之分,这却犯了推论的谬误。很简单,人类对暴力的态度和实践也是多元的,难道可以由此推断有关暴力的规范都是相对的吗?难道可以因此说“任意的暴力行为”与“和平主义”完全没有道德上的对与错或高低之分吗?<sup>[34]</sup> 当然,以上这点顶多指出李氏思想不一定对,但还未能证明她的思想很可能错或有很多缺陷,要进一步支持后者的观点,我在下面提出七大判准,并依次用这些标准评价李银河的思想。

[28] 同上 Ibid,89-91.

[29] 李银河 LI Yinhe,《李银河自选集:性、爱情、婚姻及其他》LI Yinhe zixuanji: Xing, aiqing, hunyin ji qita [LI Yinhe's self selected collections: sex, love, marriage and others] (呼和浩特市 Huhehaote: 内蒙古大学出版社 Neimenggu University Press, 2006), 343-344.

[30] 同上 Ibid, 348.

[31] 李银河 LI Yinhe, “中国当代性法律批判” Zhongguo dangdai xing falu piban [A Critique on Chinese Contemporary Law of Sex], 载于李公明 LI Gongming 选编,《中国最佳讲座(2003年)》 Zhongguo zuijia jiangzuo [Chinese Best Lectures] (武汉 Wuhan: 长江文艺出版社 Changjiang wenyi chubanshe, 2004), 105-107.

[32] 李银河 LI Yinhe,《李银河说性》 LI Yinhe shuo xing [LI Yinhe's discussion on sex] (哈尔滨 Haerbin: 北方文艺出版社 Beifang wenyi chubanshe, 2006), 174.

[33] 同上 Ibid, 174.

[34] 若任何性解放理论家不服气,请他提出一种可以说服所有人的理性论据,去证明以上两个预设。

## 七个评价标准 (seven criteria: C1-C7)

首先,李氏的性解放思想作为一个性伦理的理论系统,则系统自身的圆融性 (Internal Coherence), 并该系统与其它层面有一定基础的价值相融性是须要优先考虑的。所以,我们先提出以下两个判准:

**C1. 李银河的性解放思想能否自圆其说?**

**C2. 它能否与其它层面有一定基础的价值相融?**

C1 只是理性要求,因为自相矛盾的系统必定包含错误。而 C2 考虑到我们在性领域以外一些有独立基础的价值判断(如应尊重人的尊严),当我们一些价值观与这些价值观冲突时,前者不一定错,但若武断肯定前者正确(又没有证明),就有必要抛弃后者,这最少是一种不菲的代价。

其次,去作出一个道德判断,当中最少涉及三个重要因素:其一、能掌握到与这个判断相关的所有事实;二、能够分辨到作这个判断时须要参考的道德规范;三、可以依从一个正确的世界观来作抉择。<sup>[35]</sup> 在掌握事实方面,我们可以得出以下判准:

**C3. 李氏性解放思想中对人、性和社会的理解与我们已知的事实(生理、心理各层面)是否吻合呢?**

此外,以下是一些被广泛引用的道德规范,可作我们判别的参考:

- 义务论 (Deontology), 康德提出道德无上律令 (Categorical Imperative) 的概念,指出道德律是一些绝对不可违反的原则,并且永不可将人类视为达成目标的工具。<sup>[36]</sup> 这是因为每一人格都有内在尊严 (intrinsic dignity), 值得我们尊重。
- 德性伦理 (Virtue Ethics), 其传统可以追溯至西方古希腊哲学家亚里士多德,中国的儒家等。关注的乃是主体整个生命的善,并将其中心放在人必须具有怎样的品格和德性以致人能过幸福美满的生活上。<sup>[37]</sup> 在个人德行的修养上,中国儒家思想亦强调人际关系对美好人生的重要性,因为美好的人生离不开待人接物,和美好的关系。<sup>[38]</sup>
- 功利主义 (Utilitarianism), 它提倡能促进最大多数人的最大快乐的行为便是正确,反之便是错误。功利主义对政治哲学及社会政策的考虑影响深远,因为它关注的是一个政策或一个行为对社会所产生的整体利益,并以此来决定一个政策或行为是否可得到道德的证成 (Moral Justification)。<sup>[39]</sup>

因此,我们又可以得出以下判准:

**C4. 李氏的性解放思想能否保障人格尊严,促进自我的提升与完善,以助于缔造美好人生?**

**C5. 它又能否促进合宜美好的人际关系?**

**C6. 它又能否促进最大多数人的最大快乐——促进社会的公益?**

这里要澄清一点,若把义务论、德性伦理和功利主义分别绝对化,成为单一标准,那把 C4-C6 放在一起,只会产生矛盾。我在这里的进路是把义务、美德和公益都看作是初步道德考虑 (prima facie

[35] 罗秉祥 LUO Bingxiang,《黑白分明:基督教伦理纵横谈》*Heibai fenming: Jidujiao lunli zongheng tan* [Clear Division between Black and White: A Discussion on Chirsitan Ethics] (香港:宣道,1992),223-228.

[36] 林火旺 LIN Huowang,《伦理学》*Lunlixue* [Ethics] (台北 Taipei: 五南图书出版股份有限公司 Wunan tushu chubun gufen youxian gongsi,2004),102-104.

[37] 余纪元 YU Jiyuan 著,林航 LI Hang 译,《德性之镜:孔子与亚里士多德的伦理学》*Dexing zhi jing: Kongzi yu Yalishiduode de lunlixue* [The Mirror of Morality: The ethics of Confucius and Aristotle] (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Renmin University of China Press,2009),2-3.

[38] 伍雄武 WU Xiongwu 主编,《中华传统道德的现代意义》*Zhonghua chuantong daode de xiandai yiyi* [The modern significance of Chinese traditional moralities] (昆明 Kunming: 云南大学出版社 YUNan University Press,2007),7.

[39] 林火旺 LIN Huowang 著,《伦理学》*Lunli xue* [Ethics] (台北 Taipei: 五南图书出版股份有限公司 Wunan tushu chubun gufen youxian gongsi,2004),75.

moral considerations),但单独来看也没有一点是完全绝对的,所以作道德判断时,要把所有初步道德考虑并合在一起作整体的考虑,和彼此的平衡。这样就没有矛盾的问题,我认为这种综合的方法更接近我们一般人的道德思考。当然,要充分解释我这进路,恐怕要另一本书。然而我提倡的与 Philip Wogaman 提倡的道德预设方法论(method of moral presumption)基本上类似。<sup>[40]</sup>

最后,一套伦理价值与一个世界观最终是难以分割的,因此我们可以依从一个伦理体系背后的世界观的优劣作判断。因此,我们亦可以询问李氏性解放思想背后,有的是怎样的世界观,这样的世界观又是否可取、可接受呢? 因此:

### C7. 性解放背后的世界观是否可取?

#### 第一判准:李氏的性解放思想能否自圆其说?

李氏的性解放思想中,有不少自相矛盾的地方:

- 她在性别的问题上基本采用社会建构论的主张,但在性的问题上,她有时却不采用社会建构论,而如此说道:“性是人的自然需要,是生理和心理的合理欲望。”<sup>[41]</sup>当然,这论点可用来证明「性压抑」是不自然、不正常的。然而,李氏在她所撰〈性欲望〉<sup>[42]</sup>一文中,又采用了社会建构论来解释她的研究结果。由此可见,李氏在社会建构论的运用上,标准不一。若性欲的表达完全是建构而来,不可以分辨对错,那又为甚么不可以透过社会的教育和文化气氛的影响,去将性欲适当的引导,以合情合理的方式(如传统的一夫一妻婚姻模式)表达出来呢?
- 第二、一方面李氏大力提倡性的多元化,呼吁我们“对不同生活方式、不同做人的方式以及对每个人追求自我目标的尊重,”<sup>[43]</sup>接纳“所有的性行为都是平等的。”<sup>[44]</sup>但另一方面,李氏对性的理解却又只是限于一元,将性仅仅视为肉体上对快乐的追寻,她说:“性只不过就是一个快乐问题,是人们在短暂的生命当中的一种游戏而已。”<sup>[45]</sup>她将性的意义仅仅约化为生理上的理解——性就是荷尔蒙、高潮、性欲、性器官、性反应等,从而得出性只是为了满足肉体快乐的结论,而全盘否定了性可以具有的多重意义,<sup>[46]</sup>是还原主义(Reductionism)的观点。<sup>[47]</sup>由此可见,李氏的性的多元化反映的是对性一元的理解,这不是有点自相矛盾吗?
- 第三、当李氏运用社会建构论去把性、性别都解构时,为何不同时解构她大力提倡的性权利(甚至人权)呢? 当一切先天与自然因素都否定之时,李氏又能为她的性权及人权找到怎样的基础

[40] Philip Wogaman, *Christian Moral Judgment* (Westminster Press, 1989).

[41] 李银河 LI Yinhe,《李银河说性》*LI Yinhe shuo xing* [LI Yinhe's discussion on sex] (哈尔滨 Haerbin:北方文艺出版社 Beifang wenyi chubanshe, 2006), 28.

[42] 李银河 LI Yinhe,“性欲望”Xing yu wang [Sexual desire],载于李银河 LI Yinhe,《李银河性学心得》*LI Yinhe xingxue xinde* [LI Yinhe's reflection on sexiology],(长春 Changchun:时代文艺出版社 Shidai wenyi chuban she, 2008), 153-157.

[43] 李银河 LI Yinhe,《李银河说性》*LI Yinhe shuo xing* [LI Yinhe's discussion on sex] (哈尔滨 Haerbin:北方文艺出版社 Beifang wenyi chubanshe, 2006), 174.

[44] 李银河 LI Yinhe,《李银河性学心得》*LI Yinhe xingxue xinde* [LI Yinhe's reflection on sexiology],(长春 Changchun:时代文艺出版社 Shidai wenyi chuban she, 2008), 263.

[45] 同上 Ibid, 8.

[46] 李氏自己就曾撰写“性的七种意义”Xing de qizhong yiyi [Seven meanings of sex]一文,指出性所具有的多重意义:一、为了生殖;二、为了表达感情;三、为了肉体快乐;四、为了延年益寿;五、为了维持生计;六、为了建立及保持某种人际关系;七、为了表达权力关系。载于李银河 LI Yinhe,《李银河性学心得》*LI Yinhe xingxue xinde* [LI Yinhe's reflection on sexiology],(长春 Changchun:时代文艺出版社 Shidai wenyi chuban she, 2008), 31-37.

[47] 关启文 GUAN Qiwen,洪子云 HONG Ziyun 编,《爱与欲:基督教性神学初探》*Ai yu yu: Jidujiao xing shenxue chutan* [Love and desire: A preliminary exploration on Christian theology of sex] (香港 Xianggang:基道出版社 Jidao chubanshe, 2005), 174.

呢？莫说性权观念的提出，就连人权的观念也非自然而有，而是慢慢在历史上发展（建构）出来的。<sup>[48]</sup>

- 第四、性解放思想以反压逼为大前提，却可能造成新的压迫。福柯质疑是否果真存在自由——压抑——解放的性史，他指出压抑与性的关系不一定是对立，而可能是相辅相成的。因为压抑的形式可以有多种，其中一种可以是禁止说和禁止做，但另一种却亦可以是对性的鼓励——当人们鼓励言性、追求性并以为自己正从性的压抑中得到自由与解放之时，实质却可能被另一套性的语言更深深地掌握，形成新的性压迫。<sup>[49]</sup>当性解放思想成为大气候之时，对性持保守态度的人就可能面对社会群众的压力，这岂不也是性解放思想的另一种压迫？以上也已举出在当代中国这种情况的例证（如柏阿姨）。就连李银河自己也写道，“性快感是正当的”的观念在推广的过程中被扭曲了，成了“性快感是性交中”必须的，以致于人们焦虑地强调在性交中一定要有性高潮——是为“高潮强迫症”。<sup>[50]</sup>然而李氏似乎忘记了，是她大力提倡“性只是快乐问题”的观点，若然，那性的唯一意义是获得快感，而没有快感的性就没有意义！她为何要怪责别人认为“性快感是性交中”必须的呢？无论如何，李氏的思想高举性欲自由，认为表达性欲才是“自然”，亦很有可能成为“性爱强迫症”，对于那些恪守贞操的人形成压迫、对其他的人亦形成盲目追求性爱的压力，不是吗？
- 有关以上一点，我认为同性恋的解放运动就是最好脚注，西方的同运以反对压逼和歧视作旗帜，但今天在西方却是那些不认同同性恋的人反过来被压逼和歧视（这被称为“逆向歧视”）。<sup>[51]</sup>

## 第二判准：李氏的性解放思想可否与其它层面的价值（如道德直觉）相融？

李氏的性解放思想：一、与道德直觉不相融；二、与我们现今的普遍道德规范并不相融。第一，道德直觉方面。若然接受了李氏的性解放思想，我们就必须接受如恋童、乱伦、奸尸、人兽交、群交、卖淫等，甚至接受它们的合法化。当然，有些人也许能接受卖淫，或是同性婚姻的合法化，但却难以无差别地对以上所提及的所有性关系与性行为全盘接受。这反映了仍然有些性关系与性行为是多数人难以接受的，而其中最主要的原因是有违大多数人的道德直觉。

[48] 关启文 GUAN Qiwen 在一系列著作中，论证人权的理念难以在自然主义的世界观中找到坚实的基础，却能在有神论世界观中得到支持：Kai-man Kwan, “Can Christian Theology Provide a Foundation for Human Rights?” *CGST Journal* 43 (July 2007): 205-228; Kai-man Kwan, “Human Rights without God; Can Naturalism Provide the Foundation for Human Rights?” *CGST Journal* 47 (July 2009): 157-180. Also see the following Chinese books and articles: 关启文, 《是非曲直——对人权、同性恋的伦理反思》*Shifei quzhi——Dui renquan, tongxinglian de lunli fansi* [Right and Wrong: An ethic reflection on human rights and homo sex] (增订版, 香港 Xianggang: 宣道 Xuandao, 2005; 关启文, 《上帝、世俗社会与道德的基础》*Shangdi, shisu shehui yu daode de jichu* [God, Secular society and Moral basis] (香港 Xianggang: 天道 Tiandao, 2006 年 4 月); 关启文, 《基督教伦理与自由世俗社会》*Jidujiao lunli yu ziyou shisu shehui* [Chirsitan ethic and free secular society] (香港 Xianggang: 天道 Tiandao, 2007 年 3 月); 关启文 GUAN Qiwen, “人权的基础是经验吗？——评德萧维奇 (Alan Dershowitz) 的人权论” *Renquan de jichu shi jingyan ma? ——Ping Dexiaoweiqi de renquan lun* [Is Experience the basis of human rights? ——A Review on Dershowitz’s theory of human rights], 《哲学与文化》*Zhexue yu wenhua* [Philosophy and culture], No. 422 (第三十六卷第七期, 2009 年 7 月), 31-57; 关启文 GUAN Qiwen, “人权的转化: 基督教自由社群的观点” *Renquan de zhuanhua: Jidujiao ziyou shequn de guandian* [The Transformation of human rights: The opinion of Christian free community], 《中国神学研究院期刊》*Zhongguo shenxue yanjiuyuan qikan* [The Journal of China Graduate Theological Seminary] No. 51 (2011 年 7 月), 153-182.

[49] 李银河 LI Yinhe, 《李银河自选集: 性、爱情、婚姻及其他》*LI Yinhe zixuanji: Xing, aiqing, hunyin ji qita* [LI Yinhe’s self selected collections: sex, love, marriage and others] (呼和浩特市 Huhehaote: 内蒙古大学出版社 Neimenggu University Press, 2006), 302-303.

[50] 李银河 LI Yinhe 著, 《中国女性的感情与性》*Zhongguo nuxing de ganqing yu xing* [Chinese women’s feeling and sex] (北京 Beijing: 今日中国 Jinri zhongguo, 1998), 101-102.

[51] 我就著这课题写了很多文章, 请参“关怀·启示·文化”——关启文 GUAN Qiwen 网志: <http://kwankaiman.blogspot.hk>; 关启文 GUAN Qiwen facebook 專頁: <http://www.facebook.com/challengepoliticallycorrect>。另参: 逆向歧视 & SODO facebook 專頁: <http://www.facebook.com/rdl.sodo>。

道德直觉(Moral intuition)是指一种本身具说服力、不证自明的道德判断。当然,李氏可能会否定道德直觉的存在,但若李氏全然否定道德直觉,只以社会建构论去解释道德规范的存在;那末,她自己的思想中也会出现天赋性权与社会建构论之间的张力,则她整个以性权利为核心的思想有崩溃的可能。

此外,我认为道德知识论是很难全盘否认道德直觉(不是绝对但却是初步起点),详细的论证不能在这里交待,只举一个例子:如果一精神正常的人忽然丧尽天良地杀死了一直待他很好的父母,而他亦不觉得有甚么问题,亦没有甚么的内疚感。纵然我们很难用科学或理性去证明他的行为是错误的,但我们还是感觉到这种行为的邪恶,需要对他的行为予以谴责。<sup>[52]</sup> 所以,完全拒绝道德直觉只会陷入虚无主义的立场。<sup>[53]</sup>

第二、李氏的思想与社会大多数人普遍接受的道德规范并不相容。前面已指出李氏认同福柯的思想:“性在任何一种情况下都不应当成为任何立法的对象。”<sup>[54]</sup> 所以,她指出:“性不关法律的事。道德不关法律的事。”<sup>[55]</sup> 强奸也不能算为严重的性罪行,因“「我们的确拿不出性器官比头部或其它身体器官更重要的证据,对性器官的特殊对待和对侵犯性器官的特殊处罚应当被视为一种文化积淀。”<sup>[56]</sup> 而在自愿的情况下与儿童发生性行为也不应受到惩罚。<sup>[57]</sup>

很明显,这种观点与大多数社会文化和法律都有矛盾,特别是李氏因着性解放的教条,被导向淡化强奸(trivialization of rape)和接受(自愿的)恋童等结论,实在是难以接受的。李氏自己清楚,她的基本预设是“性行为没有内在的意义”,这会衍生一个“有趣”的结论,就是“性本身不能被侵犯”和“强奸没有甚么特别”,所以我们是在歧视强奸犯。逻辑很简单,性解放派认为性交就如握手般稀松平常,那强奸是强逼性交,也只是和强逼握手一样性质,固然不对,但也不是甚么滔天大罪。认为强奸比强逼握手严重得多,实在是没有科学理据,只是一种传说。归根究底,这是因为性保守人士把性当作是很特别、很神圣的东西。

首先评论“我们的确拿不出性器官比头部或其它身体器官更重要的证据”这说法,“重要性”属于价值范畴,究竟李氏是在要求怎样的证据呢?我们也要问:“有何证据证明性权比一切都重要呢?”在其它伦理领域,我们又能否“拿出真挚的友情或亲情比吃冰淇淋更重要的证据”呢?看来李氏还是被实证主义的范式规限,其实她单单用“能致命”一点就肯定性器官不如头部重要,也反映过分简化的思考。在中国古代战争中,可能一个降将要在“卧薪尝胆”和“斩首之刑”中间作出抉择,固然有一个越王会选择前者,但可能更多人会感到“士可杀,不可辱”,勇敢地选择后者(致命之刑!)他们的选择不一定错吧?此外,究竟是否大多数女士会同意李氏的价值判断,例如当她们要在“被强奸”或“头部被重击(但不致命)”两者之间作出选择时,是否大多数会宁愿被强奸呢?我真的有点怀疑。

再者,以上的论调并没有尊重性侵犯受害人的真实经历。事实上被强奸的苦主,尤其是小女孩,

[52] 关启文 GUAN Qiwen, 洪子云 HONG Ziyun 编,《重寻真性:性解放洪流中基督徒的坚持与回应》*Chongxun zhenxing: Xing jiefang hongliu zhong jidutu de jianchi yu huiying* [Rediscover the True Sex: The Persistence and reaction of Christians in the Flood Stream of Sex Liberation] (香港 Xianggang: 学生福音团契出版社 Xuesheng fuyin tuanqi chubanshe, 2003), 70.

[53] 参 Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 2003); Michael Huemer, *Ethical Intuitionism* (New York: Palgrave Macmillan, 2005)

[54] 李银河 LI Yinhe, “中国当代性法律批判”*Zhongguo dangdai xing falu piban* [A Critique on Chinese Contemporary Law of Sex], 载于李明 LI Gongming 选编,《中国最佳讲座(2003年)》*Zhongguo zuijia jiangzuo* [Chinese Best Lectures] (武汉 Wuhan: 长江文艺出版社 Changjiang wenyi chubanshe, 2004), 87.

[55] 同上 Ibid, 105-107.

[56] 同上 Ibid, 93.

[57] 李银河 LI Yinhe 维护福柯性不应成为立法对象时,对强奸及与儿童发生性行为如此写道:“如果将强奸视为与伤害身体其他部位相同的伤害罪,如果将违反儿童意愿的强奸也视为伤害,将不违反儿童意愿的性关系视为正常性行为,……福柯关于性在任何情况下都不应当成为任何立法的惩罚对象的立论就可以成立。”参同上 Ibid, 93.

在她们的成长中会出现很大问题。例如一大陆农村被老师侵犯的孩子,就噩梦不断、伤痛难愈。事件被披露后事件被披露 13 个月后,受害女孩蔷薇转入镇中心小学,然而仍面临许多压力。她告诉龙迪说:“上学真没意思。”噩梦、厌食、闹心等精神症状仍伴随着她。<sup>[58]</sup> 许多研究指出,性侵犯对儿童心理上的影响很大。心理伤害表现在受害儿童不信任别人,他们很迷惑,无法把握人与人之间的界限。有些曾遭受性侵犯的儿童,长大后可能会形成“性可以换面包”、“性可以换感情”的价值观,阻碍他们发展健康的友谊和自我价值。最明显的创伤反应,就是噩梦不断并经常回忆起遭受性侵犯的经历。他们也会经常愤怒和忧郁,会内疚和迷惑,还会感到被背叛,因为自己最信任、最亲近的人,逼迫自己不愿意做的事情。此外,还有挥之不去的“羞耻感”和无能为力。精力总是消耗在怀疑、恐惧、自我折磨上,形成恶性循环。

“相识强暴”的后果同样严重:“相识强暴会造成长期及痛苦的后果。被相识强暴的苦主,会感受到内疚及自责。那些自责的感觉,为她构成长久的不幸。”<sup>[59]</sup> 台湾性解放学者宁应斌与李银河的论调如出一辙:“女性……无法如实地面对性侵犯实质上只是一种类似殴打的身体暴力。”<sup>[60]</sup> 然而受害女性的真实体验并非如此。我真想问,他又不是女性,又没有被侵犯过,凭甚么说别人“无法如实地面对性侵犯”? 这是非常荒谬的。“性侵犯实质上只是一种类似殴打的身体暴力”,真的吗? 像一个受害者 Candy 曾被一个相识的朋友尝试强暴,尽管强暴没有成功,但她说:“我不敢再认识新朋友,亦对所有学习或生活里的事物都失去了兴趣。……我觉得生命就像有道裂痕,做所有事也不能弥补这道裂痕,所以我完全提不起劲去做任何事。”<sup>[61]</sup> 阿莲更指出:“被强暴后,身体上的伤害还是其次,最重要的还是心灵上的创伤。……对女性来说是一种侮辱,极度不尊重女性的价值及尊严!”<sup>[62]</sup> 这明显与宁应斌所说的矛盾。事实上,大部分性侵犯受害人的身体伤害是轻微(甚至没有)的,这一点也不“类似殴打的身体暴力”。

这一群“性解放派”基本上只是执着一种意识型态,他们昧于事实,想是先入为主的性解放意识形态太封闭之故。然而他们反指女性不面对现实,实际上是他们没有面对女性真实的经验。社会建构论可应用到所有情况,绝大部分情绪反应都是由认知/价值观中介的,而所有认知的学习过程,都或多或少有其它人的参与,所以都可称为社会建构。若一切都是社会建构,那他们所说的何尝不是社会建构? 那难道就要推翻所有信念,否定和问题化所有情绪反应? 这不单导致相对和虚无主义,也引致自我推翻。

打一个比喻:父亲去世了,儿子会很伤心,这是社会建构吗? 我们认为亲情重要,所以在正常状况丧亲导致伤痛,难道为了“解决”丧亲之痛,我们又要指出亲情的价值是社会建构,然后再解构吗? 这种做法合乎人性吗? 若不是社会告诉你“父亲很重要”,那么父亲去世,你当成死了一条狗、掉了银包、遗失了银行存折,可以吗? 如果说我们应让人不要再因失去亲人而伤心,这实际上是对他的侮辱:因为他的伤痛是建基于与父亲的深厚关系,他不伤心还是人吗? 还有“孝”吗? 难道我们又指这是社会建构,要解构亲情,让每个人死了父亲,都感到很高兴吗? 这是荒谬的说法。所以我们面对生命价

[58] 龙迪 LONG Di,《性之耻,还是伤之痛》*Xing zhi chi, haishi shang zhi tong* [Is it the shame of sex, or is it the pain of wounds?], 2007 年 5 月。

[59] Catalina A. Mandoki & Barry R. Burkhardt, “Women as Victims: Antecedents & Consequences of Acquaintance Rape,” in Andrea Parrot & Laurie Bechhofer, eds., . . . Acquaintance Rape: The Hidden Crime (New York: John Wiley & Sons, 1991), 176-191 at p. 188.

[60] 宁应斌 NING Yingbin,《性无须道德——性伦理与性批判》*Xing wuxu daode——Xing lunli yu xing pipan* [Sex does not need morality——Sexual ethics and sexual citics] (中坻 Zhongli: 中央大学性/别研究室 Zhongyang daxue xing/bie yanjiushi [Sex and Gender Research Department at Central University ], 2007), 265-266.

[61] 风雨兰、关注妇女性暴力协会 FENG Yulan, The commission of Women Violence Caring,《十个雨后开花的故事》*Shige yuhou kaihua de gushi* [Ten stories of Blossomings after Rain], (香港 Xianggang: 鼎丰文库 Dingfeng wenku, 2007), 24.

[62] 同上 Ibid, 77.

值的真实,就要以感情来响应。正如别人侵犯你的核心尊严,你伤痛是正常的,当然我不希望你一直伤痛下去,但你若是一点伤痛都没有,那反而奇怪,反而是麻木,和人性的扭曲。

或许,重视性器官的“文化积淀”事实上也反映了普遍的人对性的一种直观理解:即性不仅仅只是身体上的器官,它对我们的生命事实上真的有着特殊的意义,因此在有关性法律的立法考虑时,才会同意对与性相关的侵犯行为作出重罚?——如果性真的没有特殊意义,那末一位男士摸一位女士的胸部后大可以说:“性器官与你身体上的其它器官一样,所以我摸你的胸部一下不过如同我拍你的肩膀一下!”我们一般不会因为拍打陌生人肩膀一下而作出处罚,那末在李氏的“性器官与身体其它器官无异”的逻辑下,法律上我们也没有任何的理由去处罚那位摸了女士胸部一下的男士。当然,普遍人都不会认为这是合理的。

归根究底,李银河最大的错误还是在于她认为“性不关法律的事。道德不关法律的事。”在这里我们要问:道德与法律真的可以完全没有干涉吗?法律的背后,是否也反映着大多数人所普遍接受的道德规范(如刚才提到强奸的例子)?对此,一位婚姻法专家鲁英就指李银河对法律与道德无涉的批判并不合适,她指出:<sup>[63]</sup>

法律是道德的最低要求,我们社会很多公序良俗也是靠法律来保证的。社会健康不发展不仅仅是法律问题,也是道德问题。性问题在当下来说,显然不是单纯的性问题。它涉及道德问题和法律问题,存在社会属性……聚众淫乱影响十分恶劣,影响社会秩序、带来社会纠纷,更有可能加速性病等疾病的传播,……对此进行法律规定是对人类的行为和未来发展负责。

〈胡远志:她对法律的批判不合适——婚姻法专家质疑李银河〉

而事实上我们亦确实很难找到一个社会说它的法律与道德完全无涉,举一个例子:赋税的多少或多或少也反映了一个社会的道德规范,例如一个赋税较重的,意味着它重视福利,强调公民整体承担对社会当中老弱病残的道德责任。尤其是性行为,往往指涉他者的参与,就更有社会属性,社会按着当中普遍人所接受的道德规范对各类的性行为或性关系作出法律上的规管,是合宜的。在这里反而需要去问:李氏的思想会否与一般人的道德规范有太大出入,不能与他们相融?当然,李氏会坚持「众人皆醉她独醒」,但我们有好的理由相信这种说法吗?最少,李氏也并不能证明她的前设,为何我们要为了这种不能证明的前设,就抹杀大多数人清晰的道德判断呢?

**第三判准:李氏的性解放思想中对人、性的理解与我们已知的事实(生理、心理各层面)是否吻合呢?**

李氏指出「性是人的自然需要,是生理和心理的合理欲望。」这点我们不需要否认,她对男权制对女性的压迫的批判,也是可接受的。然而在性的观念上,李氏的还原主义却问题重重。她将性的意义仅仅约化为生理上的理解,将性仅仅视为肉体上对快乐的追寻,从而将性自人性中剥离出来。

事实上,性不仅仅属于身体的,人本身乃是性的存有,性的表达亦是身心灵整体的表达。<sup>[64]</sup>如戈根(Donald Goergen)便对性在我们心灵、情感及人际上的意义表达得很清楚:<sup>[65]</sup>

性的社会范围是由我们经历的亲柔关系所组成。这是性亲切、体恤和柔和的一面。亲切、体恤、

[63] 李银河 LI Yinhe,《李银河性学心得》LI Yinhe xingxue xinde [LI Yinhe's reflection on sexology],(长春 Changchun:时代文艺出版社 Shidai wenyi chubanshe,2008),267-269.

[64] 关启文 GUAN Qiwen,洪子云 HONG Ziyun 编,《爱与欲:基督教性神学初探》Ai yu yu:Jidujiao xing shenxue chutan [Love and desire:A preliminary exploration on Christian theology of sex](香港 Xianggang:基道出版社 Jidao chubanshe,2005),174.

[65] 引自乔丝·荷桂特 Qiaosi Heguite [Joyce Huggett] 著,《性·爱·友谊》Xing, ai, youyi [Sex, love and friendship](章福卿 ZHANG Fuqing 译,台北 Taibei:校园 Xiaoyuan,1993),32.

柔和与温暖奠基于性,性也借以得到表现。但性的表现不一定与生殖有关。身为人类,我们都有情感,而性则涵盖了所有情感。

以上的观察亦与当代对性的脑科学研究吻合。当代对性的脑科学研究指出,大脑是最重要的性器官,并且它是会不停被塑造的。性不单是身体的短期接触,它更会对大脑产生强大的影响甚至改变,远及未来的发展。此外,又如在女性方面,亲密的身体接触,诸如拥抱 20 秒后,身体就会产生一种名为“催生素”(Oxytocin)的化学物质,而该化学品的产生会使女性渴望继续与那人建立关系,及有信任感。若然所托非人,就会感到受伤害。<sup>[66]</sup> 李氏的自由性爱观完全忽略了这些事实。

在性别方面,李氏主张完全消融男女性别的差异,人性固然是具有可塑性;然而,这可塑性并不如李氏所理解,是无限的,至少,两性在解剖学上的分别成为了人性可塑性上一个无法跨越的界限。李氏提倡接纳人性差异,却忽略了生理上两性的差异正正是构成人性差异与多元的重要因素。<sup>[67]</sup> 例如,女性所有的怀孕及月经的经验,男性(纵使作了“变性”手术)就永远也不可能拥有。而怀孕的经验更不只是生理上,在心理上对女性也有影响。承以上所言,人确实是性的存有,两性对人的塑造是深入身心灵的,并是在这种基础上,表现出人不同的差异。因此,李氏的性别建构论也是忽略了一些客观的事实。<sup>[68]</sup>

#### 第四判准:李氏的性解放思想能否保障人格尊严,促进自我的提升与完善,以助于缔造美好人生?

李氏提倡性权利,一方面指出人不再需要好像过往一样不合理地压抑性需要;另一方面也叫女性的性权得到重视;此外,她批判当代中国性法律过重的道德惩戒意味。以上批评都需要正视和仔细讨论。然而,她的性权思想整体而言,不一定能促进人性的尊严,或缔造美善人生。

第一、她高举享乐主义,忽略了快乐有层次之分。单单提倡性不过是游戏,任何性行为都可以接纳,实则是贬低了人的尊严,叫人走回头路,走向无意识单纯受肉体支配的动物性行为当中。也许,运用功利主义去论证人无须压抑性快乐的李氏,忘却了功利主义大师穆尔(J. S. Mill)的一句名言:「作为一个不满足的人总胜于作为满足的猪;作为不高兴的苏格拉底总胜于作为一个高兴的蠢人。」<sup>[69]</sup> 关启文亦已对享乐主义提出不少批评。<sup>[70]</sup>

第二,从李氏角度,性只是为了追求自己肉体愉悦的满足,事实就是鼓吹将对方客体化,成为单单满足自己性需要的工具。追求性而不追求拥有性的人本身,那就是将性与爱割裂的同时,也是将性自其所植根的人性所剥离。我们看见的就是非人化(Dehumanization),人的具体性(Concreteness)在这种

[66] Joe S. McIlhane and Freda McKissic Bush, *Hooked: New Science on How Casual Sex Is Affecting Our Children* (Chicago: Northfield Publishing, 2008), p. 37.

[67] 丁·韦克斯 Ding Weikesi 著;齐人 Qi Ren 译,《性,不只是性爱》Xing, bu zhishi xing ai [Sex, not only sexual love] (北京 Beijing: 光明日报 Guangming ribao, 1989), 162-163.

[68] 有关这方面的批判,请参:葛萝丝曼 Geluosiman [Miram Grossman], 《你们在教我孩子什麼? ——从医学看性教育》Nimen zai jiao hazi shenme [What have you been teaching your children?] (新北市 Xinbei City: 校园书房 Xiaoyuan shufang, 2012 年 3 月) [第 7 章: 性别奇境].

[69] 为林睿豪译,原文为:“It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.” 引自 Steven M. Chan and Christine Virtrano, eds., *Happiness: Classic and Contemporary Readings in Philosophy* (New York: Oxford, 2008), p. 123.

[70] 关启文 GUAN Qiwen, “最紧要好玩——享乐是人生的意义吗?” Zuijin yao haowan——Xiangle shi renseng de yiyi ma? [The Most Urgent is pleaseue——Is enjoyment the meaning of life?], 载张颖 ZHANG Ying、李仲骥 LI Zhongji、关启文 GUAN Qiwen 编,《拒绝再 HEA——真理与意义的追寻》Jujue zai HEA——Zhenli yu yiyi de zhuxun [Rejecting again HEA——A seeking of truth and meaning] (香港 Xianggang: 次文化堂 Ci wenhua tang, 2013 年 12 月), 47-56.

性观念下完全沦丧,有血有肉活着的人被生理上的性所取代。<sup>[71]</sup> 如此的非人化,实在难以说有助提升人的尊严。

最后,李氏走到另一个极端,就是认为对一切欲望都无须加以压抑,任其满足。事实上压抑不一定是坏事,如同我们都不会完全满足所有欲望,而需要有适量的节制,那末对性欲我们也可以有适当的节制,而又不会过于压抑。要缔造美好的人生,对性欲某程度的节制不仅是有需要,更加是合理的。放纵带来的问题,可能远远大于节制所产生的问题,例如前者会传递致命的疾病,但后者却不会。刺激性的活动,如性交、滥药等,会产生令人兴奋的化学物质(如多巴胺),但过份的刺激却会令大脑麻木,必需要更大的刺激才能令我们再有兴奋的感觉。久而久之就会造成性上瘾的问题,其中一个例子就是美国高尔夫球手老虎·活士(Tiger Woods),他就是因为性沈溺的问题,导致婚外性丑闻缠身和家庭破裂,球手生涯也几乎因此被迫终结。而且,我们亦不难发现,对任何欲望的放纵都会出现问题:如饮食上毫不节制就会导致痴肥,上网的时间过长很容易导致上网成瘾。除了性上瘾的问题外,更大的问题在于性病的传播。在性解放之前,常见的性病只有梅毒和淋病。性解放之后,性病却广泛传播,性病的种类亦见增多。以人类乳头瘤病毒为例(Human Paillomavirus [HPV]),在美国的拉特格斯大学,60%有性行为的女生即在三年内曾感染此病。而白人青少年感染疱疹的比率更在近二十年间增加了5倍。此外,已有40万个美国人死于艾滋病。<sup>[72]</sup>

#### 第五判准:李氏的性解放思想能否促进合宜和美好的人际关系?

我们已指出,在提倡人际关系及性关系多元论的时候,李氏混淆了描述的(Descriptive)与规范的(Normative)两个概念,错误地得出每一种性行为都是可接受的、我们不应对它们作出任何的道德批判。这样由多元的事实到她所提倡的多元的性规当中的推论是存在错误的。例如,甲信杀人是没问题的,因为世上人太多了;乙信人为了自己利益,可以不择手段害人;丙信自顾自己就好了;丁信爱自己之余也要爱人。各人所信奉的有所不同确是一个多元的事实,但难导他们所信奉的就全都要接纳,按李氏的说法,就全都是好的? 显明地,我们都会认为甲与乙的观念是有问题的,而我们也会批判他们,我们岂不也是如此对希特拉屠杀犹太人的行为作出批判么?

当李氏把这错误和极端的结论应用在性关系上,更产生道德的灾难:她大力宣扬乱伦、人兽交、多P和换妻的性关系都是道德上没有问题的,这样只会促进乱伦、人兽交和换妻等不道德关系,并破坏家庭与人伦。

性爱分家亦显然无助于人际关系的建立。首先,在第一判准中已提及,性不仅是身体短暂的接触,在接触当中会释放出化学物质,如会对大脑有长远的影响、会令女性渴望建立长久的关系等。然而,若采李氏的性解放思想,发生性行为只是单纯为了肉体的欢愉;那末短暂的关系却将令不少建立长期关系的渴望被打破,令人痛苦。其次,如之前所言,性的放纵会导致性的沈溺,而为了得到相同的兴奋将需要更大的刺激才能满足,那将导致性无能的后果——除非有更大的刺激,否则一般的情况下性欲难以满足。除了性无能外,更大的问题是可能导致爱无能。乔丝·荷桂特指出,即便性交——肉体上的结合,所具有的亦不只有生理的意义,其意义实在远远超于单单肉体上的快乐,她指出:<sup>[73]</sup>

[71] 安云凤 AN Yunfeng 主编,《性伦理学》*Xing lunlixue* [Sexual ethics] (北京 Beijing: 首都师范大学出版社 SHoud shifan daxue chubanshe, 1996), 278-280.

[72] 关启文 GUAN Qiwen, 洪子云 HONG Ziyun 编,《重寻真性:性解放洪流中基督徒的坚持与回应》*Chongxun zhenxing: Xing jiefang hongliu zhong jidutu de jianchi yu huiying* [Rediscover the True Sex: The Persistence and reaction of Christians in the Flood Stream of Sex Liberation] (香港 Xianggang: 学生福音团契出版社 Xuesheng fuyin tuanqi chubanshe, 2003), 76.

[73] 乔丝·荷桂特 Qiaosi Heguite [Joyce Huggett] 著,《性·爱·友谊》*Xing, ai, youyi* [Sex, love and friendship] (章福卿 ZHANG Fuqing 译,台北 Taipei: 校园 Xiaoyuan, 1993), 78.

性交是一种能传递深度信息的语言,虽然这不是一种口头的语言。在婚姻的范围,性交传递抚慰的信息:“对我而言,你是独特的”……在婚姻的范围,性交是一种语言,借以表达永无止息的忠贞之爱,也凭此除去被拒的恐惧和被弃的痛苦。

换言之,若按着性爱分家的生活方式,每一次的性行为都只是视对方为满足自己性欲的对象;那末,我们将失去性交作为传达我们对伴侣作为深度肯定信息的语言。而当我们渴望进入长期亲密关系时,一些被性解放思想影响的人更可能出现“爱的迷惑”——究竟我该如何判断在我面前的人,是我真正爱的人,还是只是我的性玩物?我看过一些美国年青人的故事,都反映这种性解放的祸害。

### 第六判准:李氏的思想能否促进最大多数人的最大快乐——促进社会的公益?

若真正对她性解放思想不作批判全盘接受的话,社会可能要付出以下的沉重的代价:首先,在以上的几个判准中已提及,李氏对性仅限于肉体快乐上的追求的理解,将导致性自人性中剥离,而其中将会产生相当多的问题:一、非人化,性关系中的参与者将彼此都被客体化,视为满足一己性需要的性玩物;二、难以建立长期的亲密关系,性交会释出令人想建立长期亲密关系的化学物质,但性爱分离的生活方式却一次又一次令到关系破碎及难以建立;三、性放纵导致的各类问题,如性沈溺导致的性无能、性病的广泛传播;四、性随便(Casual Sex)的观念所引发的种种社会问题,如堕胎、私生子、性病的传播等。(参前面的讨论。)

这方面的影响在中国社会已逐渐显露,其实这只是走西方社会的旧路。有关西方性革命对社会造成的影响,可参关启文的“西方的性革命:历史的回顾”一文。<sup>[74]</sup>前车可鉴,接受李氏的性解放思想时务要小心谨慎,毕竟由以上可见,西方性革命造成的影响是何等沉重。

### 第七判准:李氏的性解放思想背后的世界观可取吗?

在李氏的性解放世界中,我们看见的是:

- 破碎的个人身份。性别模糊化,甚至个人身份丧失的问题。当我是男是女也难以搞清之时,一个最糟糕的问题出现:究竟我是谁?——因为按社会建构论及酷儿理论,“我”不过是经验的聚合,又随经验的不断重组而不断变化;而经验原来来自文化的符号,则「我」原来不过是文化符合的聚合、分散与重组。因此,所谓的“无限可塑性”原来是在于「我」失却了本质,失却了实体,以致「我」的身份原全丧失,消融于文化之中,乃致可随文化信息随意涌入,随意塑造。<sup>[75]</sup>
- 道德虚无主义。“先进”人士所依据的真理或“公理”同样都只不过是受到那人所身处的社会的影响,余下的亦不过是文化相对主义。<sup>[76]</sup>

总而言之,李氏的世界观,是一个自我丧失、各人可任意而行,毫无客观道德美善可言的世界。这真的是一个可取、可实践的世界观吗?

### 结语

李银河在当代中国社会的性解放运动中,扮演推波助澜的角色,对中国文化的走向,可能有深远的影响。然而这种影响是正面还是负面呢?我们认为她的思想,对比起的确有些性压抑的传统中国

[74] 关启文 GUAN Qiwen,洪子云 HONG Ziyun 编,《爱与欲:基督教性神学初探》*Ai yu yu: Jidujiao xing shenxue chutan* [Love and desire: A preliminary exploration on Christian theology of sex] (香港 Xianggang: 基道出版社 Jidao chubanshe, 2005), 6-7.

[75] 余达心 YU Daxin,《聆听:神学言说的开端》*Lingting: Shenxue yanshuo de kaiduan* [The starting of Theological Speaking] (台北 Taipei: 校园书房 Xiaoyuan shufang, 2008), 148-49.

[76] 麦卡伦 Kamailun [Dennis Macallum] 等著,南南南 Nan Nannan 译,《解毒后现代》*Jiedu hou xiandai* [The Death of Truth] (台北市 Taipei: 校园书房出版社 Xiaoyuan shufang chubanshe, 2003), 36-38.

文化时,是有一些正面价值的。但不幸的是,她基本上把西方的性解放思想和自由性爱观全盘搬到中国的处境。我们认为,她的系统的基本前设并没有被证立,而且按照七种综合的伦理判准,她的性解放思想千疮百孔、错漏百出。单从理性角度看,她的性伦理并不值得相信;从伦理实践的角度看,她的思想更不值得鼓励。

**English Title:**

**An Evaluation of Lin Yinhe's Sexual Ethics**

**Kai-man KWAN**, Professor and Director, Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University, 224 Waterloo Road, Kowloon, Hong Kong. Tel: (852) 34117291, Fax: (852) 34117379. E-mail: kmKWAN@hkbu.edu.hk

**Yui-Ho LAM**, Researcher, Address same to above.

**Abstract:** During the recent decades, the traditional sexual ethics and marriage in China have been thoroughly challenged as the result of sexual revolution which is happening in various parts of the Chinese society. The ideology of sexual liberation is also rapidly spreading among the people. Many Chinese intellectuals, especially Lin Yinhe, are actively promoting sexual liberation. In this essay, I will first outline Lin Yinhe's ideology of sexual liberation. Then I will propose seven criteria which can be used to evaluate different systems of sexual ethics. I will apply these criteria to evaluate whether Lin Yinhe's ideology of sexual liberation is reasonable.

**Key words:** sexual revolution, ideology of sexual liberation, Lin Yinhe, contemporary Chinese society, ethical criteria



# 当代中国城市化进程中的民工教会 ——以北京市橄榄山教会为例<sup>[1]</sup>\*

袁 浩

(香港中文大学基督教研究中心)

**提要:**这是一项关于当代中国城市化处境下城市民工教会的实证研究。本文采用案例研究作为主要研究方法。建立在对北京市橄榄山教会深度访谈与参与观察基础上,通过描述橄榄山教会的兴起、增长及变迁,试图寻找城市化与民工教会的关系。此前学界对民工基督徒的研究,主要从基督教人类学出发,以基督徒个体为分析单位,阐释信仰对于民工基督徒的意义。本研究虽仍以民工基督徒为对象,但以教会组织为分析单位,是一项宗教社会学研究。笔者认为:一方面,城市化推动民工教会的兴起、增长,并形塑民工教会的诸多方面,如资源、制度及文化。另一方面,民工教会并非完全被动,在城市化处境中主动改革、调适,推动教会转型、融入城市。中国城市化进程,亦是民工教会由信仰共同体挣扎转向公民共同体的进程。

**关键词:**北京、城市化、民工教会、教会转型

**作者:**袁浩,博士后研究员,香港中文大学基督教研究中心。电子邮件:yuanzhuangzhuang@gmail.com

## 一、研究设计

改革开放以来基督教先后在中国农村与城市复兴。<sup>[2]</sup> 学界对当代中国基督教研究主要集中在政教关系、身份认同、基督教发展原因、基督教与民间宗教等领域。<sup>[3]</sup> 而社会变迁与基督教的关系被忽略。城市化作为中国社会变迁一个重要维度,深刻影响基督教发展,促成城市农民工教会(以下简称民工教会)的兴起。本文要探讨的是:城市化与民工教会之间呈现一种怎样的关系。

---

[1] \*是项研究得到美国普度大学中国宗教与社会研究中心以及邓普顿基金会支持,亦得到课题组成员香港中文大学邢福增教授与刘绍麟博士的支持,特此感谢。

[2] 请参考以下文献:David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*, (Washington, DC: Regnery, 2003). Daniel Bays, *A New History of Christianity in China*. Malden, (MA: John Wiley & Sons, 2012). Yang Fenggang, "Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China," *Journal for the Scientific Study of Religion* 44, no. 4, (2005), 423-441.

[3] 相关文献有:邢福增 Ying Fuk-tsang,《当代中国政教关系》*Dangdai zhongguo zhengjiao guanxi* [Church-State Relations in Contemporary China], (香港 Hong Kong: 建道神学院 Jiandao shenxueyuan [Alliance Bible Seminary], 1999) 年。Jason Kindopp & C. Hamrin, *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, (Washington D. C.: Brookings Institution Press, 2004). Yang Fenggang, "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China," *The Sociological Quarterly* 47, no. 1, (2006), 93-122. Lap-Yan Kung, "The Emergence of Exchange Politics in China and its Implications for Church-State Relations," *Religion, State & Society* 38, no. 1, (2010), 9-28.

目前学界对中国城市化与民工教会研究成果较少。段琦从宏观视角探讨城市化对中国基督教带来的变化与影响。黄剑波以城市民工教会为例,探讨民工教会兴起及归信的几种解释。此外袁浩对中国城市化的概念作进一步阐释。<sup>[4]</sup> 现有研究不足之处在于,(1)分析单位:民工基督徒群体为分析单位,堂会组织为单位的研究缺失;(2)单向度研究:城市化对民工教会的形塑有涉及,但民工教会对城市化回应被忽略;(3)宏观叙述较多,对一个堂会的微观研究缺失。

本文以北京市橄榄山教会作为研究个案,探讨民工教会与城市化之间的关系,尤其是民工教会转型以及对城市化的回应。本文要回答的研究问题有:北京市民工教会的兴起,民工教会的日常运作,中国城市化具体特征,城市化对民工教会形成怎样的冲击与挑战,民工教会如何响应城市化等。

重要概念。在城市的农民基督徒被称为民工基督徒,由他们组成的教会是民工教会。<sup>[5]</sup> 基督教神学研究一般认为,教会有普世教会与地方教会之分,并没有社会阶层、职业之别。本文所提到的民工教会,仅是一种社会身份意涵上的教会类型。城市化的概念在本文后面专门介绍。本文之所以选择北京市民工教会,因为:(1)北京市是中国政治、文化与经济中心。(2)北京市城市化较为显著。在高速城市化与现代化背后,充分暴露传统社会向现代社会过渡的特征。可以说北京市是中国城市化发展的缩影。(3)一九九零年代以来民工教会在北京市发展迅速。从2010年到2013年间,笔者进入田野,使用滚雪球的方式参与观察民工教会11间;访谈教会领袖、普通信徒20多人,形成20万字的访谈资料。访谈设计采取半结构与结构性问题相结合的方式。

## 二、北京市城市化

### 1. 城市化

城市化是指在城市经济日益繁荣、管理及政治组织增加以及交通网络逐渐普及的处境下,人口不断前移入城市生活的过程。<sup>[6]</sup> 城市化不仅是经济、社会与人口的变迁,亦是一种生活方式、行为方式与文化的改变。城市化其基本内涵有:农村人口大量涌往城市;城市面积不断扩大,取代农村地区或非城市地区;一种城市文化与生活方式。

城市化在当代中国有其特殊内涵:(1)城乡二元对立的户籍制度。1949年以来中国实行严格的户籍制度,将农村与城市以制度性方式区隔。近三十年有较多改革,但户籍制度仍没有根本性改变,

[4] 段琦 Duan Qi:“2011年中国基督教主要事件及城市化对教会的影响”2011 Zhongguo jidujiao zhuyao shijian ji chengshihua dui jiaohui de yingxiang [The main events of Chinese Christianity in 2011 and the influence of urbanization to church],金泽 Jin Ze、邱永辉 Qiu Yonghui 主编:《中国宗教报告(2012)》Zhongguo zongjiao baogao 2012 [A Report on Chinese Religions 2012],(北京 Beijing:社会科学文献出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe [Social Sciences Academic Press],2012年),64-104。黄剑波 Huang Jianbo:《都市里的乡村教会——中国城市化与民工基督教》Dushi li de xiangcun jiaohui——Zhongguo chengshihua yu mingong jidujiao [Country Churches in Cities: Urbanization and Christianity of Migrant Workers in China],(香港 Hong Kong:道风书社 Daofeng shushe [Logos & Pneuma Press],2012年)。袁浩 Yuan Hao:“听不见的声音:关于中国基督教城市民工教会的研究”Tingbujian de shengyin:guanyu zhongguo jidujiao chengshi mingong jiaohui de yanjiu [Unheard Voices:Study on the Migrant Workers Church of Chinese Christianity],《道风:汉语基督教文化评论》Daofeng: Hanyu jidujiao wenhua pinglun [Logos & Pneuma:Chinese Journal of Theology],2013年第39期,337-353。

[5] 黄剑波 Huang Jianbo:《都市里的乡村教会》Dushi li de xiangcun jiaohui [Country Churches in Cities],第18页。

[6] 请参考以下文献:John Friedmann, The Prospect of Cities, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), 3-4。Gino Germani, The Sociology of Modernization: Studies on Its Historical and Theoretical Aspects with Special Regard to the Latin American Case, (New Brunswick: Transaction Books, 1981), 52-54。

仍旧是阻碍城市化及人口自由流动的制度性因素。<sup>[7]</sup> (2)城市民工并不具有公民身份(citizenship),被排斥在国家制度外,成为城市的二等公民。(3)城市中的民工群体较难融入城市,与家乡土地保持密切的联系,最终不得不返回农村。<sup>[8]</sup>

## 2. 北京市城市化

依据上文对城市化概念之界定,城市化在北京市的开展可以从以下几个方面来理解:

(1)城市人口急剧增长。城市化进程中人口增长主要是透过外省移民,其中从农村来的移民占很大比重。第六次人口普查显示,截至2010年底,北京市常住人口达1961.2万,与十年前相比增加604.3万人。<sup>[9]</sup>而2010年北京市民工数量约500万,约占全市人口25%。民工来自全国各省份,主要分布于河北、河南、山东与安徽四省。<sup>[10]</sup>

(2)城区面积持续扩大。自一九九零年代在市场与政府推动下北京市城市化进展较快,城区面积年均增加30平方千米,城市面积从1981年346平方千米,增加到2005年1209平方千米,进而增加到目前1400平方千米。随城市化推进,城中村、周边农村或城乡结合部相继拆迁,被整合到城市。

(3)文化与生活方式呈现多样性。改革开放以来大量外来人口从中国各省份涌入北京市,不同的地方文化开始重塑城市的文化与生活方式。外省农村移民在北京市生成以地缘与血缘为联系纽带的各省族群共同体,比如“河南村”、“安徽村”、“浙江村”与“新疆村”等,较有名的是“浙江村”。各省族群共同体内部仍然维持家乡文化与生活方式。1982年甘斯(Herbert Gans)对美国波士顿意大利人的研究,1967年利博(Elliot Liebow)对华盛顿特区黑人研究,都反应了类似的文化隔离模式。<sup>[11]</sup>然西方国家城市发展已进入相对稳定期,文化多元主义下不同族群聚居区可长期维持现状。北京市面对急速城市化与现代化,大规模拆迁与重建使得各省族群共同体遭到冲击而趋于解体。各省份族群共同体所代表的传统的文化与生活方式因缺少空间支持而处于变动状态。

(4)户籍制度、公民身份与城乡之间的“边缘人”。户口制度是国家对人口进行控制的制度性安排,该制度使得民工无法取得城市户口,失去公民身份,从而民工在城市的基本公民权利、社会权利都无法保证。民工群体成为城市中的“边缘人”,<sup>[12]</sup>这种边缘人的身份,不仅体现在经济地位,更体现于文化意义。关于移民与同化,帕克(Robert Ezra Park)提出“边缘人”的概念,认为“边缘人”是生活在两种不同且对立的社会与两种文化的边缘。<sup>[13]</sup>民工其“边缘人”的身份,致使很难融入城市现代生

[7] 夏建中 Xia Jianzhong:《城市社会学》Chengshi shehuixue [Urban Sociology],(北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University Press],2010),38-39. 白南生 Bai Nansheng,《城市化与农村劳动力流动》Chengshihua yu nongcun laodongli liudong [Urbanization and the trend of countryside labors moving],李强 Li Qiang 主编:《中国社会变迁30年》Zhongguo shehui bianqian 30 nian [Social Changes in China 1978—2008],(北京 Beijing:社会科学文献出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe [Social Sciences Academic Press],2008),94-95.

[8] Dorothy Solinger, *Contesting Citizenship in Urban China: Peasant Migrants, the State, and the Logic of Market*, (Oakland: University of California Press, 1999), 184-190.

[9] 北京市第六次全国人口普查领导小组办公室 Beijingshi diliuci quanguo renkou pucha lingdao xiaozu bangongshi:《北京市2010年第六次全国人口普查主要数据情况》Beijing shi 2010 nian diliuci quanguo renkou pucha zhuyao shuju qingkuang [The main database of the Beijing population in 2010] <http://www.bjstats.gov.cn/rkpc\_6/pcdt/tztg/201105/t20110504\_201368.htm>.

[10] 北京市第六次人口普查办公室 Beijingshi diliuci quanguo renkou pucha lingdao xiaozu bangongshi:《北京常住外来人口来源地分析》An analysis to the original places of those people who permanently live in Beijing <http://www.bjstats.gov.cn/rkpc\_6/pcsj/201107/t20110704\_205615.htm>.

[11] 请参考以下文献:Herbert Gans, *The Urban Villagers*, (New York: Free Press, 1982). Elliot Liebow, *Tally's Corner*, (Boston: Little Brown, 1967).

[12] 黄剑波 Huang Jianbo:《中国城镇民工的宗教生活》Zhongguo chengzhen mingong de zongjiao shenghuo【Zhongguo chengzhen mingong de zongjiao shenghuo】，《二十一世纪》Ershiyi shiji【The Twenty-First Century Review】，2008年第19期，第104页。

[13] Robert Ezra Park, “Cultural Conflicts and the Marginal Man,” in Everett V. Stonequist, eds, *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1937), 15.

活,返乡后亦很难适应农村生活。

### 三、北京市民工教会

#### 1. 教会兴起的处境

以河南、安徽农村基督徒为主体的北京市民工教会兴起于1990年代。<sup>[14]</sup> 民工教会兴起与中国人口流动/移民运动存在密切联系。<sup>[15]</sup> 从社会运动的政治机会结构与资源动员理论来看,民工教会的兴起作为一个宗教运动,需要足够资源以及相应的政治机会。<sup>[16]</sup> 而农村基督教复兴、城乡宗教市场分化、市场经济建立等结构性变迁为民工教会兴起提供政治机会与资源。

第一,农村基督教的复兴。自文革后期农村基督教复兴持续到1990年代,河南、安徽农村基督教发展更是引人注目。有学者称河南为“耶稣窝”。<sup>[17]</sup> 第二,城乡宗教市场的分化。国家在城市与农村不同程度的宗教管制,导致城乡宗教市场的分化。日益多元与开放的城市生活,为宗教组织在城市发展提供更大空间;尤其是城乡结合部与城中村,是政府公共管理较薄弱地区,客观上为民工教会兴起及发展提供了灰色空间。<sup>[18]</sup> 第三,城乡二元结构的瓦解。进入1990年代全能政治时期形成的城乡二元结构逐渐松动,为大量人口(包括农村基督徒在内)从农村向城市流动创造了条件。<sup>[19]</sup> 第四,市场经济在城市的建立与发展,为流动人口提供诸多就业机会。

#### 2. 教会的生成

城市化推动大量外省农村人口涌入北京市。农村基督徒亦被这个移民运动所席卷。现有田野资料及研究表明,城市中的民工基督徒,其宗教生活,除参加建制教会,他们还自发组织祷告、交通等信仰活动。如有宗教精英的参与、组织,以及家乡教会支持,初级的信仰社群往往发展成一个聚会点或教会,是为民工教会。

#### 3. 教会的增长

会众增加。持续进行的城市化源源不断吸引农村人口及农村基督徒进入城市,为民工教会新成员再生产提供基础。作为民工教会的橄榄山教会从1999年发展到现在有近30个聚会点,会众人数多达2000人。民工教会新成员的增加及教会数量快速增长,并非是开展城市宣教所致,而是将散落在城市中的民工基督徒聚合起来。<sup>[20]</sup>

组织的裂变与复制。城市化带来大规模拆迁,客观上促成民工教会的裂变与扩散。面对拆迁,教会依会众住址而分为若干区域小组。宗教精英参与区域小组,吸收附近新成员,一个新聚会点得以建立。橄榄山教会即以组织裂变与复制的方式实现教会增长。对此橄榄山教会柳牧师坦诚城市化带来

[14] 在北京市同一时期兴起的还有城市新兴教会。1980年代北京市基督教以重新开放的建制教会为主。自1990年代基督教发展呈民工教会、建制教会与城市新兴教会共同发展的多元格局。

[15] 对于这一社会现象,国内学者称之为人口流动,但国外学者称之为移民运动,本文采用后一概念。

[16] 赵鼎新 Zhao Dingxin:《社会与政治运动讲义》Shehui yu zhengzhi yundong jiangyi [Social and Political Movements],(北京 Beijing:社会科学文献出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe [Social Sciences Academic Press],2006),185-206。

[17] Tony Lambert, *China's Christian Millions*, (Oxford: Monarch Books, 2006), 85-98. Cao Nanlai, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*, (Stanford: Stanford University Press, 2010), 14.

[18] 杨凤岗 Yang Fenggang 三色市场理论是基于国家管制下宗教市场的分化,但城市化进程中城乡宗教市场的分化被忽视。

[19] 1992年以来的二十年,中国流动人口增长20倍,至2012年流动人口已达2.34亿。国家卫生和计划生育委员会流动人口司 Guojia weisheng he jihua shengyu weiyuanhui liudong renkou si [Department of Services and Management Population National Health and Family Planning Commission of China] 主编:《中国流动人口发展报告2013》Zhongguo liudong renkou fazhan baogao [Report on China's Migrant Population Development 2013],(北京 Beijing:中国人口出版社 Zhongguo renkou chubanshe [China Population Publishing House], 2013),187。

[20] 笔者调研的东三旗教会 Dongsanqi church,信众80%来自河南省固始县的农村基督徒,城市民工群体归信者较少。

教会增长:

城市拆迁,对教会发展是拦阻也是机遇。拦阻是给教会带来冲击、损失以及人数的失落;机遇是带来发展。整体教会的发展完全在神的掌管和引导中。奶西教会、北湖教会与东三旗教会都是仰山拆迁后建立的。沙河教会也与仰山拆迁有关系,一些同工搬到那边住,建立起来的。<sup>[21]</sup>

#### 4. 以橄榄山教会为例

下面简单介绍本文的研究对象:橄榄山教会及下属的东三旗教会、靛厂教会与名佳教会。

橄榄山教会是城市民工教会的典型。教会始于1999年,由河南农村一对基督徒夫妇开创。该教会自成立发展迅速,现有近30个聚会点/教会,会众近2000人,会众构成以河南籍民工为主。教会宣教依赖于会众个人的社会网络——同乡、邻居、亲戚,教会人数持续增加。橄榄山教会下属的靛厂教会、东三旗教会、名佳教会,基本信息如下。

(1)靛厂教会:位于城市南部的城中村,始于2005年。目前教会拥有会众100余人,专职传道1位,义工12位,小组团契4个。信众多来自河南固始县。教会自成立,聚会场所屡次搬迁,至今已有八九次之多。2009年该教会传道推动教会进小区楼房,但遭失败。2012年另一位传道再次推动教会进入小区。现在教会分为两个聚会点崇拜,一个在小区,一个在餐馆。<sup>[22]</sup>

(2)东三旗教会:2002年建立,属于橄榄山教会系统规模较大、建立较早的教会。该教会位于城市北部的东三旗村,租赁村中大院作为聚会场所。教会有1位主任牧师、十几位义工、200多信众。据该教会传道统计,信众80%以上来自河南省固始县,多从事于废品回收。

(3)名佳教会:2009年东三旗教会建立名佳小组,现发展成教会。位于城市北部的名佳花园,属于小区教会,信徒多数是本小区居民。教会有一位专职传道人、信徒三四十人。

笔者将从会众、治理模式、制度建设三个层面进一步描述橄榄山教会。

关于会众:城市边缘人。民工教会信众都来自外省农村,进京后面对工时长、收入低、居住条件差的压力。民工是名符其实的“异乡人”,没有城市户口,无法取得“市民”身份,不被主流社会认同,难以建立对城市以及教会的归属感。关于治理模式:轮换制。橄榄山教会实施“轮换制”,传道人约三至四年轮换一次,调动悉由柳牧师决定。“轮换制”近似“主教制”下的神职人员调派。主教制下,教区教牧人员也会作定期调派,但各堂区事工已建立稳健制度,故人事变动影响较少。以靛厂教会为例,传道人与义工约12人构成教会核心。同工由传道从会友中挑选有心志及教育水平相对较高者担任。但民工教会同工,并未形成参与教政的实体,只扮演“协助者”角色。他们并非由会友选出,对教会事务的参与程度,也视不同传道人的作风。关于制度建设。第一,教会组织化程度较低。即使是人数较多、规模较大的教会,其内部的团契、小组等组织很少;现有的组织,其功能、角色等不清晰。以靛厂教会为例,教会人数总计100多人。然而只有3个小组,参加小组的人数仅是20多人,占教会总人数20%。第二,组织的运作方式。现有小组有组长与副组长等角色,但是他们并不清楚自己的角色及功能,并不能行使相应的职责,而小组维持与运转很大程度上依靠组长与成员之间的熟悉程度。第三,教会没有成文的规章制度,教会运作完全依靠领袖层。从教会议事可见一斑。即使开会也没有明确的会议纪录制度,而是由牧师自己记下来。同工之间就对这些而互相提醒。除了教会的会议缺乏成文的纪录外,日常的运作,也不是根据明确的制度,而是“惯例”比较多。比如:

传道人对金钱使用的权限是500元以下,超过500元,需要和柳牧师商量。如果负责财务同工要变动的话,需要和牧师商量。如果传道人离开,需要有人礼拜天讲道,需要跟牧师商量。如果教会要

[21] 访谈橄榄山教会 Ganlanshan church 柳牧师,2012年8月于北京市。奶西、北湖、仰山及沙河,皆为北京市地名。

[22] 2013年该教会将两个聚会点整合为一个教会,再次搬迁。在一位信徒(从事房产中介事业)帮助下,该教会搬入一个面积较大的居民区单位。

去接待团队之外的人,需要和牧师商量。一般来讲,随机性多一点,不是那么清楚的用条文和白纸黑字的。现在的教会对传道人是高度依赖的,大事小事都是传道人来想、来参与。<sup>[23]</sup>

从访谈中可看到,橄榄山教会日常运作较依赖于教会领导层,教会的日常信仰生活并无规章制度来规范、约束。

## 四、城市化对民工教会的形塑

城市化是一种在经济、社会与文化领域内的变迁,这些变迁形塑城市民工教会的发展。宗教社会学家南希(Nancy Ammerman)提出基督教会研究的理论框架:资源(resources)、权威结构(the structure of authority)与文化(culture)。<sup>[24]</sup> 本文对该理论框架稍作修改用来分析城市化与民工教会的关系。第一,资源。教会得以运作的物质资源与人力资源。宗教活动场所、经济能力、会众的人数与素质,以及专业的神职人员等。第二,制度与治理方式。教会是否有成文的规章制度,以及教会的治理权力如何分配。第三,文化。会众在信仰实践中所体现出的文化类型。

城市化给民工教会带来冲击、挑战,并形塑民工教会,表现在以下层面:

### 1. 教会资源

(1)活动场所。民工教会及其宗教场所的流动性。城市化促成民工教会的裂变与增长,同时带来负面影响。城市建制教会使用固定的、公开的教堂,新兴教会租赁甚至购置写字楼。不同的是,民工教会租用城中村与城乡结合部的平房、大院、仓库及废旧工厂等作为聚会场所。一方面,城中村、城乡结合部租金便宜。另一方面,民工生活与工作地点分布在上述区域,他们一般就近寻找教会。城市化及城市拆迁意味着城乡结合部、城中村消失在城市视野中。分布于该区域的民工教会其聚会场所也在拆迁之列,他们一次又一次寻找新聚会场所。靛厂教会自2005年成立经历六七次的搬迁。平房、仓库、饭馆,甚至公园都曾是聚会场所。宗教活动场所的频繁更换,使得民工教会成为一个流动的信仰共同体,教会没有一个稳定的空间进行共同体内部建造。

(2)会众。民工基督徒的流动性。教会搬迁之后分为几个小组,一方面小组裂变与复制,吸引新的民工基督徒加入。另一方面教会搬迁总会带来一定数量信徒的流失。这种随拆迁节奏而流失信徒、吸引新成员的模式,加之民工基督徒没有稳定的职业,因此会众流动性较大。拆迁导致民工教会与信众都处在一种流动当中,拆迁不停、流动不止。如此情境,信众对教会事务参与较少,教会亦较难进行事工长期规划。

### 2. 教会制度与治理方式

中国农村基督教组织化、制度化水平较低,是一种彻底的复原主义。<sup>[25]</sup> 民工教会承传农村基督教的运作方式。橄榄山教会建立后一直没有成文的规章制度,其运作主要依靠惯例、经验以及牧师或传道人的推动。教会创建者柳牧师的属灵权柄及魅力运作,在教会建立及运作过程中起关键影响,体现“魅力权威”(charismatic authority)的形态。然而低水平的制度化与传道人主导型的教会治理,受到城市化与城市生活的冲击与挑战,具体而言:教会规模的扩大,城市社会发达的组织及组织的制度化与科层化,教会年青人对教会权威的挑战。而这三个因素都与城市化存在密切联系,共同促进教会治理制度的变迁。

[23] 访谈靛厂教会 Dianchang church 远传道,2012年5月于北京市。

[24] Nancy T. Ammerman, *Congregation and Community*, (New Brunswick: Rutgers University Press, 1997), 48-62.

[25] 参考梁家麟 Leung Ka-lun,《改革开放以来的中国农村教会》Gauge kaifang yilai de zhongguo nongcun jiaohui [The Rural Churches of Mainland China Since 1978], (香港 Hong Kong: 建道神学院 Jiandao shenxueyuan [Alliance Bible Seminary], 1999), 147-153.

第一,城市化推动民工教会规模急剧扩大。2008年橄榄山教会聚会点数目增至25个,教会规模扩大促使教会正式规范的增加与角色日益专门化。<sup>[26]</sup> 橄榄山教会主任牧师决定增加聚会点传道人的自主性,远传道开始尝试在教会同工群体建立规则制度,但仍非常有限。远传道指出,牧师及传道间的权限,仍缺乏明确界定。例如,没有会议纪录,日常运作更多是依据“惯例”,而非明确的制度规章。

第二,城市社会理性化与科层化组织为民工教会的制度变迁提供典范。改革开放以来城市正在发生一场广泛的社团革命,各类社会组织大量兴起。<sup>[27]</sup> 城市社会组织制度化与科层化发展到一个相当的水平。进入城市的民工基督徒如同其它民工一样,是城市暂居者,遭遇就业排斥、生活排斥、交往排斥。<sup>[28]</sup> 但民工教会的宗教精英社会交往较多,与社会关系较为密切。城市社会组织的发达及其制度化,这种城市图景对民工教会的影响,主要透过宗教精英来实现。比如橄榄山教会一些传道,初中毕业就从河南农村到广州、北京市等城市生活、读书与工作,基本融入城市生活。其二,城市新兴教会的典范作用。较之于城市其它类型教会,新兴教会制度化治理走在前列,<sup>[29]</sup> 对民工教会的制度变迁起到推动的作用。推动作用之所以实现,得益于城市跨教会的组织网络的建立。2007年建立北京市教牧联祷会,这个跨教会网络逐渐扩大,民工教会宗教精英也参加其中。在跨教会组织中,民工教会的宗教精英主动学习与模仿新兴教会管理模式。新兴教会直接挑战了民工教会的低水平制度,同时也为民工教会提供了一个典范。最后,新兴教会直接帮助民工教会推进教会治理的制度化。随城市化扩展,北京市郊区农村的光盐教会搬入写字楼聚会。有远见的教会领袖庞传道看到社会变化与教会需要,便在教会推行改革——草拟信仰告白、教会纪律与规章制度。而光盐教会改革得益于另一新兴教会的支持。<sup>[30]</sup>

第三,年青会众对教会权威的挑战。持续进行的城市化为民工教会增加新成员。进入民工教会新成员年青人日渐增多,他们受教育程度更高,较少受传统束缚,更容易融入城市生活。他们对权威的认可不同于以前。笔者曾参与某教会青年团契活动,与其讨论中观察到教会年青一代对教会现状并不满意,他们渴望更多的机会参与教会,并能改变教会的某些运作方式。他们为此会与教会负责人分享,当建议不被接纳,有些年青同工甚至离开教会,这无形中推动教会制度的改变。

### 3. 教会文化

基要主义。笔者整理靛厂教会主日讲道(2012.1—2013.1),合计49次。关于信仰基要真理的主题33次,其余以生活应用为主。靛厂教会传讲的信息绝少涉及社会公共议题,是典型的基要主义信仰。民工信徒又如何理解自己的信仰?访谈中,大多肯定信仰有助提升个人道德,对家庭和谐也起了积极作用。例如,一位刘弟兄,信主后拒绝“包二奶”及堕胎(女婴)。原因何在?正如他所言:“上帝

[26] 罗纳德·约翰斯通 Ronald L. Johnstone:《社会中的宗教:一种宗教社会学》Shehui zhong de zongjiao: yizhong zongjiao shehuixue [Religion in Society: A Sociology of Religion], 袁亚愚 Yuan Yayu 译, (成都 Chengdu: 四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe [Sichuan People's Press], 2012), 78-80.

[27] 何建宇 He Jianyu、王绍光 Wang Shaoguang:《中国式的社团革命——对社团全景图的定量描述》Zhongguoshi de shetuan geming: dui shetuan quanjingtu de dingliang miaoshu, 高丙中 Gao Bingzhong、袁瑞军 Yuan Ruijun 主编:《中国公民社会发展蓝皮书》Zhongguo gongmin shehui fazhan lanpishu [Blue Book on Civil Society Development in China], (北京 Beijing: 北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peking University Press], 2008), 161.

[28] 李强 Li Qiang 主编:《中国社会变迁30年》Zhongguo shehui bianqian 30 nian [The 30 years of the change in Chinese Society], 第120-127页.

[29] 何哲 He Zhe:《城市中的灵宫:一个知识分子及其家庭教会的发展实录》Chengshi zhong de lingong: yige zhishi fenzi jiqi jiating jiaohui de fazhan shilu [The Spiritual Place in Urban China: A Life History of an Intellectual Christian and his Church], (香港 Hong Kong: 明风出版 Mingfeng chuban [Ming Feng Press], 2009), 139-143.

[30] 自2010年光盐教会 Guangyan church 向城市教会的转型,得到北京守望教会 Shouwang church 教会治理委员会某一教牧同工的帮助.

知道,他看着我!”<sup>[31]</sup>

灵恩主义。橄榄山教会宣教对象多是城市中的边缘群体。教会发展初期注重赶鬼治病。这种灵恩色彩较浓的的宣教方式,流行于1980年代开始的中国农村基督教大复兴。

私人宗教。民工教会信仰呈现一种私人宗教的特征。教会所传讲信息,基要主义色彩较为浓,更重视人与上帝之间的关系,而教会与社会之间并无提及。对教会使命,宗教领袖并没有提出一个清晰的共识,仅是维持教会现有运作。信徒的信仰实践,都无法跨越私人领域的边界而走向公共。

民工教会基要主义、灵恩主义以及私人宗教的文化特征,受到城市化与城市生活的挑战。城市化是现代化的组成部份,城市现代的文化与生活方式挑战民工教会的文化类型。如帕森斯在《社会系统》中所说,现代社会是一种世俗文化,这种世俗文化具有韦伯所言的祛魅性,赶鬼治病等灵恩色彩的信仰模式在世俗化城市中市场较小。而城市基督徒更倾向于理性与知识的信仰模式,基督徒书店在城市的兴起,以及基督教书籍在城市基督徒群体中的传播就是有力的证据。<sup>[32]</sup>城市的快速变迁以及城市化,促使宗教领袖去关注国家与社会时事新闻,并非仅仅关注信仰共同体之内。而城市生活中发达的信息传媒与网络,很大程度上改变了教会会众当中社会资本与经济资本较为富裕的群体,使得他们有更宽广的视野而更多关注社会。

## 五、教会转型:民工教会对城市化的回应

如上所言,北京市城市化给民工教会带来诸种挑战。教会领袖是否认识这些挑战?是否推动教会改革以响应之?笔者在北京市的田野调查可帮助回答上述问题。民工教会部分领袖清醒看到这些问题与挑战,并着手推动教会改革,以适应新的社会环境。须指出,并非所有教会领袖都认识到城市化这一社会变迁;改革者对教会进行改革的方向也不尽一致。

### 1. 教会转型

橄榄山教会负责人较为普遍认为,随城市化与城市拆迁,作为城市边缘人的民工群体终将消失,而民工教会亦会随之消失在城市视野。2007年橄榄山教会即提出教会转型,教会转型就是将同构型较强的民工教会,转型成为一个包括民工群体在内的、会众多样性的本地教会。而橄榄山教会的转型,核心问题是教会应否或如何由民工教会转向本地教会。

模式一:从平房教会到楼房教会。聚会场所从平房直接搬入楼房,用柳牧师的话就是“将民工空降在小区楼房”。然教会若干次转型皆以失败告终。主要挑战是:第一,邻舍投诉。居民楼聚会声音对邻舍有滋扰,因此被邻舍投诉。教会在诸方面压力下被迫离开。第二,民工基督徒很难适应小区文化,以及楼房教会的敬拜模式。在访谈中,就民工基督徒的文化适应议题,柳牧师如此说:

房子装修很漂亮、一尘不染,进来要脱鞋,手纸不能乱丢。民工有很强的拘束感,甚至讲道人都感觉压力大。后来教会又搬到天悦小区,但就一两个月,信徒高低就不去。因为进小区需办卡、刷卡。进屋虽不要脱鞋,但装饰也很漂亮,他们感到拘束,不自由、不随便,缺乏圣灵的工作。再后来教会在北湖附近租了一个平房聚会,他们就觉适应、舒服。所以我觉得,民工就是民工,在这样环境下,他们就很适应、释放。祷告敬拜他们哭鼻子、流泪都行,但在小区,他感觉差距太大,很难适应。<sup>[33]</sup>

转型中的教会——靛厂教会。教会同工层对转型持不同意见,有人消极对待,有危机感较强则支

[31] 访谈靛厂教会刘弟兄,2012年5月于北京市。

[32] 随1990年代基督教在中国城市的兴起,大学生、知识分子及专业人士加入教会,城市社会呈现一种新的文化现象,即基督教在文字、出版及社会服务等领域开始参与。比如在北京,基督徒书店有若干间,晨光书店经常性的公开举办学术文化讲座,具有较大影响力;基督教出版机构亦日渐增多,较有名气的是橡树文字工作室,至今出版多本基督教神学经典。

[33] 访谈橄榄山教会 Ganlanshan church 柳牧师,2012年8月于北京市。

持。而改革第一步是将教会堂址从平房区迁入城市居民区的楼房。迁到楼房：第一，可避免堂址不断变迁，为教会发展与转型创造一个稳定空间。第二，可发展小区福音工作，吸纳本地居民参与教会。远传道是改革支持者与推动者，他的愿景就是建立以学生、小区居民为主体的本地教会。有同工持强烈反对意见，除顾虑租金外，也流露出消极态度：“我们在这里两三年就会走，何必费这么大的劲呢？”未几，由于现有聚会地点的迁拆期逼近，无论如何要另觅新地。几经转折终于在邻近租用一处商住两用的楼房。为此，他特别拟订问卷，而收回的问卷显示，大多数同意迁入小区。但迁至新地方后，教会却流失了三分之一（40多人）。其中包括较有经济能力及愿参与事工的信徒。这反映信徒对转型未能达到共识，部分选择离开。

模式二：从小区小组到小区教会，以名佳教会为例。对于靛厂教会转型，柳牧师有不同看法：

我们也想转型，但我感觉转型需要一个跳板。比如我们教会主要是民工，但有一些是在小区中的人，不多，10%；但抓住这10%的人在小区中建立小组，这些小组建立以后稳定发展，有了这个基础，在小区中植堂，这样教会转型会健康一些。名佳花园的教会是一个比较好的案例。<sup>[34]</sup>

东三旗教会会众200多人，有少部分信徒是名佳花园的居民。2009年柳牧师决定发展小区教会：第一，在名佳花园租赁楼房作为聚会点，并差一个传道主持聚会点事工。第二，邀请名佳花园基督徒参加本小区聚会。第三，与小区居委会建立良好关系。发展小区教会的模式取得一定成效，三四年下来名佳教会信徒发展到三四十人，稳定聚会的有二十人。虽为非注册教会，但名佳教会鼓励信徒服务小区，比如清洁卫生、节假日送礼物等，与本小区居民及居委会建立良好关系，为小区传福音工作赢得空间。名佳教会的建立，主要依靠本小区基督徒的参与，缓解教会与小区有可能出现的紧张关系。而且不会出现文化差异与适应的问题。鉴于名佳教会的成效，2012年东三旗教会建立天通苑小组，并计划以小组为基础建立北苑教会。

模式三：购买楼房、建立母会。柳牧师对橄榄山教会发展有自己的一套看法，简单概括：筹款建堂，建立母会、服务分会。柳牧师计划在全教会发起筹款，在东三旗教会附近的屋苑购买一处房产，作为整个教会系统的母会。母会作为聚会场所，另一方面作为服务各分会的神学培训中心。柳牧师的这个教会发展计划尚未实施，在讨论阶段就遇到教会部分传道人的反对。反对者认为，筹款建堂风险太大，有可能产生紧张的政教关系；城市房价如此高，会众经济实力有限，奉献有限，即使购买房产，只能购买面积较小的房子，作为教会聚会场所以及神学培训中心都不实用。

## 2. 制度化治理

远传道也看到，制度化对未来教会发展是很重要的，甚至影响教会的延续性。例如他就充分明白到，现在制度化水平不高的情况下，很容易形成“一些事情我们不公开不透明的时候，人就会猜来猜去，对领袖的权威性，品格的质疑。”<sup>[35]</sup>对教会的运作，是相当大的限制。不仅传道，教会中少数信徒亦认为规章制度对于教会的重要，并坦言制度化规则意识在民工基督徒群体中实践的困难。如卫弟兄所言：

很想教会有很好的制度，因为没有制度就没有方圆。每一样事情都必须有制度性，不是乱七八糟的，都是有分寸的。不过是有难度的。比如说，我们作见证会给弟兄姊妹说：见证之前你们要登记，向传道人或是服侍的同工说一声。登记上来，不是说今天登记下周二就执行，需要经过几星期。没有不打招呼而直接上去的。以前没有这个制度，教会讲道完了，先欢迎新来的，接着有见证的可以做见证，

[34] 同上 Ibid.

[35] 访谈靛厂教会 Dianchang church 远传道，2012年8月于北京市。

大家就哗哗的起来。<sup>[36]</sup>

固然民工教会在制度化水平较低,同时我们也发现民工教会在制度化方向较为积极的一面。

第一,民工教会的公共生活有助于培育信徒的规则意识与公共意识。橄榄山教会同工每月都有培训,参加人数超过一百人,时间是每月某周六,地点一般选择面积较大的聚会点。每月培训大会,教会负责午饭。厨艺较好的信徒负责做饭,而中午信徒就在大院子一起进餐。2011年6月份笔者曾参加培训大会,午间观察信徒就餐的秩序。中午12点,大院中的信徒100多人自觉排成两支队伍,大家端着餐盘安静等待饭食同工为他们加餐。与农村公共秩序较乱的情境相比,民工基督徒在教会公共生活之中发展出城市的生活方式。

第二,教会领袖留心培养民工基督徒的规则意识,因此群体的规则意识得到提升。靛厂教会主日崇拜结束之后,有一个环节是信徒见证。教会最早实践做见证,没有规则、秩序较乱——愿意做见证的信徒们都站起来,拥挤在讲台前;有时一位信徒没有讲完,其它信徒就开始讲话。作见证的信徒大多持家乡话。就此番情景,远传道就制定报名规则——愿意做见证的信徒要提前一周报名,而且要准备见证内容,以避免到时不知说什么或说两分钟却没有内容的情况出现。最后,作见证要尽可能使用普通话,为使得更多人听明。自实施报名规则,信徒开始学习使用普通话、学习报名以及尊重秩序。

### 3. 灵恩信仰与理性生活

从文化延续性角度来说,橄榄山教会很大程度上把乡村文化移植到城市,是为城市中的乡村教会。然而同时教会处在一个充满现代性的城市,教会自身无论是信仰教导、教会治理模式、宣教方式等,为适应城市生活而不得不做相应调整。笔者在研究中发现,作为乡村文化载体的橄榄山教会亦有追求现代性的一面。

灵恩的宣教方式被年青传道所质疑。年青传道多来自农村,但他们在城市读书与生活。这种城市生活背景与理性的思考方式,使得他们对教会灵恩的信仰表达保持一定距离,甚至有批判与质疑。事实上,受城市生活影响较深的年青传道,对城市的认同感较强,也更愿意融入这个城市。有传道在分享自己的现实生活与未来理想时这样说:

自己虽然生活在这个大都市,可自己这么低的收入,只能过着一种拮据的生活。虽然在北京已经生活若干年,但感觉与这个城市格格不入,不是这个城市中的人。我家孩子在家乡很短的时间就回到北京了,你也知道,农村那环境……虽然我们生活不太好,但总是在城市中,教育生活等各方面都不错。不想让孩子在农村待着,也不想让父母带我们的孩子,他们的观念方式太陈旧了。<sup>[37]</sup>

这位传道的自白无疑将自己内心对城市生活的向往,以及与现实生活之间的挣扎叙述出来。从他们对孩子的教育就可以看到年青传道自己及下一辈留在城市生活,从而脱离农村人身份,成为城市人。

## 六、总结与讨论

笔者采用案例研究作为主要研究方法。建立在对北京市橄榄山教会三年深度访谈与参与观察基础上,通过描述橄榄山教会的兴起、增长及变迁,试图寻找城市化与民工教会的关系。笔者认为,北京市城市化与民工教会转型之间,并非单向度关系,而是存在一个双向互动关系。此前学界对民工基督

[36] 访谈靛厂教会 Dianchang church 卫弟兄,2012年5月于北京市。

[37] 访谈东三旗教会 Dongsanqi church 远传道,2012年5月于北京市。

徒的研究,主要从基督教人类学出发,以基督徒个体为分析单位,阐释信仰对于民工基督徒的意义。本研究虽仍以民工基督徒为对象,但以教会组织为分析单位。通过对橄榄山教会的个案研究,笔者认为:一方面,城市化推动民工教会的兴起、增长,并形塑民工教会的诸多方面,如资源、制度及文化。另一方面,民工教会处于城市化处境之中,但并非是一个完全被动的角色。教会领导人及部分会众开始学习城市文化,在一个新的社会文化环境下主动改革教会,调适教会与社会之间的张力、冲突,着力于教会转型,以适应新环境、融入城市现代生活。反观中国城市化进程,亦是民工教会由信仰共同体挣扎转向公民共同体的进程。

作为中国社会变迁的城市化,推动民工教会在一九九零年代崛起。城市中的民工教会,是否依然维持传统社会的某些特征?是否如学者所言,是为“城市中的乡村教会”?

作为特殊主义(particularism)的共同体。帕森斯在模式变量中提出传统社会向现代社会过渡的五个特征,其中之一是特殊主义与普遍主义。<sup>[38]</sup>沃纳认为:在发展方向上,基督教堂会更倾向于一种特殊主义而非普遍主义。<sup>[39]</sup>当代中国民工教会的生成与维持,很大程度依赖于血缘与地缘的社会网络。整体而言民工教会是为一种特殊主义的共同体。那么,这种宗教共同体是否一成不变?是否有可能发展成为现代的、公共性的共同体?

橄榄山教会是北方北京市典型的民工教会。而北京市城市化给橄榄山教会带来很大冲击,在活动场所、会众、教会制度、治理方式以及教会文化等领域对民工教会形成挑战,并形塑民工教会。面对城市化以及城市生活,在教会有改革意识的宗教领袖推动下,民工教会开始革新:尝试搬迁城市小区,发展城市小区的成员;尝试将教会管理制度化,并分散教会领袖的治理权力;突破传统的具有灵恩色彩的信仰实践。在教会转型、融入城市生活的这一变革中,笔者看到:

第一,教会转型的推动力。具有现代意识与革新思想的宗教领袖是民工教会转型的推动力。而这个宗教领袖群体,在教会内有其同盟军。民工教会会众呈现经济与社会地位上的分化。大致分为三个群体:拥有一定量资本、雇若干员工的信众;拥有少量资本、独立从事经济活动的信众;占有很少资本、被雇佣的信众。教会议工多数来自第一个群体,他们对城市认同感较高,更愿意融入城市生活。经济资本与社会资本较为丰富的群体可以取得基本的公民身份,愿意委身于现有教会,成为教会传道改革教会的同盟军。

第二,教会转型的方向。城市化进程中的民工教会,是继续维持一个传统的宗教共同体,还是发展出一种现代意义的公民共同体?我们可以看到城市的现代生活与文化在形塑民工教会的文化类型,这首先表现在部份宗教领袖融入城市生活的愿意甚为强烈,是这个群体带领教会走向一种现代的与公共的方向。

第三,特殊主义的共同体孕育积极因素。这包括:部份会众及宗教领袖对制度化有初步的认识以及推进,民工教会提供了一个公共空间,便于会众培育参与精神与规则意识。灵恩色彩的信仰不再居于垄断地位,理性信仰与反思开始在会众中传播。不仅关注共同体内的事务,部份会众开始有更大关怀,包括对其他群体福祉的关怀以及对社会的关注。这些都是宗教共同体迈向现代性与公共性的迹象。

即使出现若干积极变化,当代中国民工教会仍然无法像拉美或美国移民教会那样提供一种充足的社会资本。拉丁美洲有些国家在城市化中,灵恩色彩的五旬节基督教在贫民区广泛传播,为会众提

[38] Talcott Parsons, *The Social System*, (Abingdon: Routledge, 1991), 182-198. 帕森斯 Parsons 认为,特殊主义是人情,乃传统社会特征。在亲戚、朋友、同事、同乡之间,互相呼应,甚至可以不顾正义公平而迁就人情。普遍主义是按照规章制度办事的特征。

[39] Stephen Warner, "The Place of the Congregation in the Contemporary American Religious Configuration," in *New Perspectives in the Study of Congregations of American Congregations* 2, ed. James P. Wind and James W. Lewis, (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 63.

供技术培训,以及信徒之间的互相支持。教会产生的社会资本帮助移民更好融入城市生活。<sup>[40]</sup> 美国有研究表明,城市移民教会扮演服务俱乐部的角色,在生活工作诸多方面帮助移民融入当地生活。<sup>[41]</sup>

---

[40] David Martin, *Tongues of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America*, (Oxford, UK: B. Blackwell, 1990).

[41] David Ley, "The Immigrant Church as an Urban Service Hub," *Urban Studies* 45, no. 10, (2008), 2057-2074.

**English Title:**

**Migrant Workers' Church in the Process of Contemporary China's Urbanization: Case Study of "Mount of Olive Church" in City A**

**YUAN Hao**: Postdoctoral Fellow, Christian Studies Center of the Chinese University of Hong Kong. Email: yuanzhuangzhuang@gmail.com

**Abstract:** This is an empirical study of a migrant workers' church in the context of China's urbanization. The researcher adopts the case study as the primary research method. Based on in-depth interviews and participant observation at the "Mount of Olives Church" in City A, the study explores the relationship between urbanization and migrant worker churches by describing the rise, growth and transformation of this congregation. Previous research on migrant worker churches has mostly been conducted via an anthropological approach, taking individual Christians as the unit of analysis, to explain the meaning of faith to migrant worker Christians. While this study still focuses on migrant worker Christians, it approaches them from a sociological perspective, taking church organization as the unit of analysis. The study finds a bilateral interaction between urbanization and church transformation; on the one hand, urbanization leads to the rise of migrant worker churches and shapes the churches in terms of resources, institutionalization and culture; on the other, church leaders have actively pushed for reforms and adapted churches to urban life.

**Keywords:** Urbanization, Migrant Workers' Church, Church Transformation



中西经典与圣经  
**Chinese and Western Classics  
and the Bible**



# 圣经和合本与冯象译本对比研究 ——以《创世记》为例

马乐梅

(陕西师范大学外国语学院 副教授,710062 西安,中国)

**提要:**教外人士冯象的圣经译本与教会传统译本和合本在许多方面形成鲜明的对比。冯象译本富有文学性,译文生动明快,感情强烈,用词泼辣大胆,与和合本古雅、圣洁、淡定、拙朴的文笔形成鲜明对比;冯象本加入远比和合本更大量的注释,意在校勘释义;与和合本的音译原则不同,冯象译本中的人名地名意译优先,同时,冯象注重词义与文内信息的搭配,在原意基础上再造译名;和合本极力与中国文化保持疏离,以文化和历史相关性确保教义纯正,冯象译本尽力归化,以谋求阅读愉悦感。从翻译角度来看,冯象译本在目标读者的选择,整体与细节的处理,音译与意译的使用等方面存在着不协调。

**关键词:**冯象圣经译本;和合本;文学性;注释;人名地名翻译;归化

**作者:**马乐梅,陕西师范大学外国语学院副教授,通讯地址:陕西师范大学外国语学院 710062,西安,中国。E-mail:mimi.ma@126.com [马教授不幸于2014年离世,本刊编辑部对她表示哀悼,愿她的灵魂在永生中得到安息。]

冯象圣经译本的出现震惊了一直为教会把持的圣经翻译领域,掀起了圣经翻译从标准到资格的各样讨论与商榷,本文无意加入冯先生和被其斥之为“驻会学者”之间的纸上论战,<sup>[1]</sup> 本文只是在翻译的视角下对比和合本和冯象译本,以期发现二者的各自特点。笔者在本文中所使用的和合本版本为中国基督教三字爱国运动委员会、中国基督教协会2009年“上帝”版《圣经》,所使用的冯象译本为2012年出版的《创世记:传说与译注(修订版)》。

## 一. 冯象译本简介

和合本对于华人教会和学术界毫不陌生,这里笔者只简单介绍一下冯象《圣经》译本。

冯象,清华大学法学院教授,出生于50年代,上海人,获哈佛大学中古文学博士学位及耶鲁大学法律博士学位,曾任香港大学法律系副教授兼副系主任、华东师范大学东方法商学院教授、北京大学法学院兼职教授。其主要研究领域:法律与宗教(圣经学)、法律与伦理(职业伦理)、法律与文学(法理、社会批判)、知识产权与竞争资讯(民商法)。从2004年开始陆续圣经译著,目前已发表的有:

《摩西五经》,牛津大学出版社,香港,2006年。

---

[1] 见冯象 Feng Xiang, “果然‘一个受攻讦的记号’——答香港周报记者” Guoran ‘yige shou gongjian de jihao’ —— da Xianggang jizhe wen” [Understandingly “A Sign Which Shall Be Spoken against” —— A Response to the Journalist from Hongkong Weekly], 《信与忘》 Xin yu wang [Faith and Oblivion]. (北京 Beijing:生活 读书 新知三联书店 Shenghuo, dushu, xinzhishi sanlian shudian [SDX Joint Publishing Company] 2012), 174-179. 张达民 Zhang Damin, “文学气象与学术假象” Wenxue qixiang yu xueshu jiaxiang [Literariness or Pedantry], <http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid.2010-11-25>.

《智慧书》，香港：牛津大学出版社，2008年。

《新约》，香港：牛津大学出版社，2010年

冯象的圣经译注本一经出版就引起了学术圈和教会圈的关注，目前为止，做出强烈反应的主要是香港的教会圈内的学者（冯象斥之为“驻会学者”），且多为负面评价。

冯象在一次采访中，当被问及：“《圣经》的旧译本尽管有些缺憾，但已经被人们广泛接受，重译它意义何在？”时，冯先生解释说：

“……和合本《圣经》使用的既不是文言，也不是现代汉语，而是一种比较古拙的语言，后来的所有中文译本都是在这个基础上出来的。《圣经》的翻译从20世纪初年到现在没断过，但是从文学角度来看，文学水平不高，它最大的问题是它没有跟上新文学运动的潮流……《圣经》的中译本成就不高，有必要重新翻译，所以我提到改造圣经词汇，这关系到句法、词汇和整个语言的变迁问题。我们需要的是一个信达雅的版本，一个能够对得起历史的版本，一个能够像西方语言当中的圣经那样，就语文而言有权威性的版本。”〔2〕

由此可以看出，冯象翻译圣经主要出于建立圣经在中文中的文学和历史价值的目的。对于圣经的文学和历史价值，特别对于中国而言，冯象的观点是这样的：

希伯来《圣经》、希腊语次经与《新约》的经典性，是早已为历史所确认了的。因此一般所谓《圣经》的文学和历史价值，实指圣书的新老译本；就中国或华人世界而言，便是如何建立中文译本的经典性的问题。旧译略有成就，尤其是（新教）白话和合本，从一九一九年在上海问世至今，对新教在中国的传播和基督教中国化做出了贡献。不幸的是，和合本生不逢时，没赶上新文学运动，到了上世纪下半叶，读来便像是吃夹生饭了——旧白话同未成熟的欧化句式的夹生。加之传教士学识浅陋，译事粗疏，遂留下无数舛误、病语病句。……〔3〕

可见，冯认为和合本在信达雅方面做得不够好，即认为其不够准确，不够通顺流畅，不够有文采，基本持批评态度。他在《创世记：传说与译注（修订版）》的前言中也暗指了对和合本的不满之处：“很多西洋古典作品从原文阅读，在原文的学术传统里辨析讨论，并不感觉深奥曲折。可是译成中文，就常常变得艰涩费解，让读者兴味索然。”〔4〕

冯象自称其翻译《圣经》所依据的版本“为权威的德国斯图加特版（Kittel-Kahle-Elliger-Rudolph）传统本希伯来语《圣经》（Biblia hebraica stuttgartensia，第五版，1997），同时参考了希腊语七十士本和圣杰罗姆拉丁语通行本，以及英语钦定本、法语圣城本、德语路德本、犹太社本等经典现代西语译本并古今各家评注。”〔5〕但也有学者认为其蓝本主要为英语的NJB（New Jerusalem Bible）〔6〕

冯象译本在许多维度都与众不同，冯象既不是教内人士，也不受圣经学传统束缚，而且他具有西方中古文学和语言的深厚功底，其译作自然呈现一派新气象。

〔2〕 冯象 Feng Xiang, “把一场生命过上两辈子” Ba yichang shengming guoshang liangbeizi [Life the Life Twice], 《经济观察报》 *Jingji guan cha bao* [The Economic Observer], 2004-9-27.

〔3〕 冯象 Feng Xiang, “果然‘一个受攻讦的记号’——答香港周报记者” Guoran ‘yige shou gongjian de jihao’—— da Xianggang jizhe wen” [Understandingly “A Sign Which Shall Be Spoken against”—— A Response to the Journalist from Hongkong Weekly], 《信与忘》 *Xin yu wang* [Faith and Oblivion]. (北京 Beijing: 生活 读书 新知三联书店 Shenghuo, dushu, xin zhi sanlian shudian [SDX Joint Publishing Company] 2012), 174-179.

〔4〕 冯象 Feng Xiang, 《创世记：传说与译注（修订版）》 *Chuangshiji: chuanshuo yu yizhu (xiudingban)* [Genesis: Legends and Notes], (北京 Beijing: 生活 读书 新知三联书店 Shenghuo, dushu, xin zhi sanlian shudian [SDX Joint Publishing Company], 2012), 3.

〔5〕 同上 *Ibid.*, p4.

〔6〕 见“冯象抄袭 NJB” Jian Feng Xiang chaoxi NJB [See Feng Xiang’s Plagiarism from NJB] <http://s-h-c.org/forum/showthread.php?t=35884>, 2013-5-10.

## 二. 文采

冯译的最大特点正如其翻译目的所言:文学性。冯象在《摩西五经》的序言中提到其翻译目标“能够立于母语文学之林,……能使今日的读者领会古人的精神乃至上帝的启示不觉得文字隔阂。”〔7〕冯象将《创世记》所记载的历史故事化,把它们当做神话故事或传说来演绎,自然颇为生动,与和合本典雅、沉稳、淡定、拙朴的文笔形成鲜明对比。“晓畅明快,颇为清丽动人,读来不费力气,与西方其他古代经典的中译相比,冯象的文字更加细腻,是难得的佳译。”〔8〕

请看下面几例:

创 2:5

和合本:野地还没有草木,田间的菜蔬还没有长起来……

冯象本:大地茫茫,草木全无。

这八个字高度概括了原文的意思,而且都是四字结构,可以说是具备“音美、形美”。又如:

创 1:5

和合本:有晚上,有早晨,这是头一日。

冯象本:夜去晨来,是第一日。

这句的前半部分在太初创世的故事里出现了六次,冯象认为和合本的译法粗鄙,的确,冯象的四字译法更简洁,而且更具有美感。

创 3:18:

和合本:地必给你长出荆棘和蒺藜来、你也要吃田间的菜蔬。

冯象本:遍地荆棘杂草,是你谋食的去处。

显然,冯象本语言既精炼又有诗意,且采用了借代的修辞格;而和合本则亦步亦趋于原文,表述略欠流畅。

创 7:23

和合本:凡地上各类的活物,连人带牲畜,昆虫,以及空中的飞鸟,都从地上除灭了,只留下挪亚和那些与他同在方舟里的。

冯象本:一切生灵物种,无一幸免。只有挪亚,还有方舟里他的家人和动物,活了下来。

冯象译本比和合本的表述要清楚明了,简洁练达。

类似这样的例子,冯译中比比皆是。冯译“颇有气势……,很有史诗风格。……相对于和合本……更加朗朗上口,也更有画面感。”〔9〕因此和合本与冯象本相比,其语言的文学性确实不及后者。

冯象本强调文学性,还表现在有时译文感情强烈,用语泼辣大胆,叙事绘声绘色,如:

创 12:19:

和合本:现在你的妻子在这里,可以带她走吧!

冯象本:喏,这是你老婆,领回去,快给我滚!

创 38:24:

〔7〕 冯象 Feng Xiang,《摩西五经》Moxi wujing [Torah or the Five Books of Moses],(香港 Hongkong:牛津大学出版社 Niujin daxue chubanshe [Oxford University Press],2006),xiii.

〔8〕 高峰枫 Gao Fengfen,“译经·释经·尊经——评冯象〈创世记传说与译注〉”Yijing, shijing, zunjing——ping Feng Xiang chuanshiji chuanshuo yu yizhu [Translating, Paraphrasing and Respecting the Bible——A Review of Feng Xiang's Genesis: Legends and Notes],《书城》Shucheng [Book Town]. No. 12 (上海三联书店 shanghai sanlian shudian [Shanghai SDX Joint Publishing Company],2004),64-68.

〔9〕 同上 Ibid.,66.

和合本:你的儿妇他玛做了妓女,且因行淫有了身孕。

冯象本:你家媳妇塔玛在外头勾搭汉子,把肚皮都弄大了呢!

冯象的译本,文字优美,引人入胜,不受基督教神学术语及传统束缚,文质自如,远比和合本具有文学性。

冯象称“《圣经》的原文是非常朴素、圣洁、雄健……”<sup>[10]</sup>。但上面几例却与这种认识背道而驰,许多地方文笔粗俗轻佻,最让读惯了和合本的基督徒不堪忍受的就是创 12:19 与创 38:24 节。“圣经怎么会用如此粗俗的话来叙述事情呢?即使是叙述故事也不能如此露骨低俗。”一位读者说。

美国圣经学者罗伯特奥尔特(Robert Alter)批评人们不自觉地依赖“语言习惯”。众多现代英译本往往自诩译文生动流畅,让现代读者能毫不费力地阅读《圣经》。但奥特指出,最通顺、最流畅的译本恰恰是最不得原文精髓的,这些译文为了屈就当代读者的语言趣味,牺牲了原文的节奏和神韵。经书的遣词造句、节奏韵律不是可有可无的装点,而是经文主旨最重要的部分。<sup>[11]</sup> 圣经翻译学家奈达也表达过同样的意思“不少人较喜欢他们并不完全看得懂的译本。举例来说,《詹姆斯钦定本》里头那些古老陈旧、晦涩费解的用字与语法形式,似乎对许多人来说,既能带出圣经内容的神秘色彩,又能突出文本的权威。此外,那种礼拜仪式文体独有的节奏感,以及那种使人着迷的声音流动,似乎更能与宗教经验唤发的传统情绪互相拍和,使人产生共鸣。”<sup>[12]</sup>

### 三. 注释

冯象本的另一大特色是译文中的注释。

其实,和合本也有注,也采用插注形式,只是比较少(相对冯版少得多)。据笔者粗略统计,和合本《创世纪》50 章内共有插注 50 处,平均每章 1 个注,并且十分简短,一般十个字以内。

其夹注类型分为三类:

1. 对音译人名、地名、物名解释,如:

创 4:1 生了该隐(就是“得”的意思)

创 10:25 法勒(“法勒”就是“分”的意思)

创 16:11 以实玛利(“以实玛利”就是“上帝听见”的意思)

创 26:21 因此以撒给这井起名叫西提拿(“西提拿”就是“为敌”的意思)

创 31:47 雅各却称那石堆为迦累得(就是“以石堆为证”的意思)

创 33:17 雅各就往疏割去(就是“棚”的意思)

2. 列出异文,但和合本标为“原文”,如:

创 14:14 他侄儿(原文作“弟兄”)

创 17:11 “你们都要受割礼”(“受割礼”原文作“割阳皮”。14、23、24、25 节同)

创 20:16 “作为你在阖家人面前遮羞的(“羞”原文作“眼”)

创 25:17 归到他列祖(原文作“本民”)那里

创 29:15 “你虽是我的骨肉(原文作“弟兄”)

创 41:44 “不许人擅自办事(原文作“动手动脚”)

[10] 冯象 Feng Xiang,《政法笔记》Zhengfa biji [Notes on Politics and Law],(南京 Nanjing:江苏人民出版社 Jiangsu renming chubanshe [Jiangsu People's Publishing LTD],2004),275.

[11] Alter, Robert, Genesis: Translation and Commentary. Norton & Company, Incorporated, w. w. 1996.

[12] Nida, Eugene A., “Intelligibility and Acceptability in Bible Translating”. *The Bible Translator* 39:3 (1988):301.

创 46:4 “约瑟必给你送终(原文作“将手按在你的眼睛上”)”

3. 列出异译。

创 4:23 “壮年人伤我,我把他杀了;少年人损我,我把他害了(或作“我杀壮士却伤自己;我害幼童却损本身”)。”

创 19:14 告诉娶了他女儿的女婿们(“娶了”或作“将要娶”)

创 28:13 耶和華站在梯子以上(或作“站在他旁边”)

创 47:31 于是以色列在床头上(或作“扶着杖头”)敬拜上帝。

另外,和合本除了少量插注外,在《附录》里的《名词浅注》(294-301 页)还对正文里面的一些词进行了注释,帮助读者理解。如对正文里出现的“方舟”、“风茄”、“法老”、“基路伯”、“割礼”、“罪”、“蛾摩拉”以及“燔祭”进行了解释。

冯象采用插注形式(一般比和合本的长),或介绍当时的风土人情,或对某事物进行说明,或纠正和合本错误,或加上直译译文,或列出相关经文,或加上译者自己的理解,帮助读者理清头绪……据笔者粗略估计,整个《创世记》插注共约 850 处,平均每章 17 处,平均每页 6.5 处。据黄锡木的分类,有三种注释,分别为 1,翻译注释,旨在提供另译、直译或译词注解;2,校勘注释,提供抄本或古译本等异文语句数据;3,译者的研习注释。<sup>[13]</sup> 由于以上几种插注内容译者常常混合使用,所以不好将每个例子分门别类,特举几例:

创 1:2 大地无形,一片混沌,黑暗笼罩深渊。形容创世之前。上帝从虚无中创世,是希腊化以后的玄学解释,次经《玛加伯下》7:28。上帝的灵,ruah,本义风、气。在大水之上盘旋。旧译运行,不妥。

创 1:6 大水中间要有苍穹,raqia ` ,旧译空气,误。

创 1:18 统辖昼夜,划分黑暗光明。旧译不通:管理昼夜,分别明暗。

创 1:26 我要人做海里的鱼、空中的鸟以及一切牲畜野兽爬虫的主宰! 旧译管理,误。野兽:原文为“大地”。译文从圣城本(古叙利亚语译本读法)。

创 2:3 他为第七日赐福,定为圣日,即安息日(shabbath),后来上帝通过摩西在西奈山向以色列人宣布,作为与子民立约的标记,《出埃及记》31:12。

创 2:4 这,就是天地的开端,世界的来历。下接 5:1。以下至 3:24 为渊源不同的平行片断。

创 2:4 上帝耶和華造天地之初,圣名在经文中第一次出现:YHWH,读作 yahweh。通说此名源于古希伯来语词根 hwh,本义是/在/有/生,《出埃及记》3:14 注。

创 2:8 上帝耶和華在东方的伊甸园开辟一座园子,gan,七十士本作 paradeisos,即后世所谓天堂乐园;伊甸(` eden),本义丰美。

创 2:14 一支叫底格里斯河,流经亚述东部。亚述(` ashshur),两河流域古国,今伊拉克北部。一支叫幼发拉底河。插入此段,形容伊甸园之神圣,并非准确的地理描写。

创 15:2 跟随我的管家是大马士革人艾利泽呀! ` eli ` ezer,“上帝佑助”,亚伯最信赖的仆人。近东习俗,主人无子,可由仆人继承家业。此句原文有讹,无定解。译文从通行本。

创 18:13 耶和華问亚伯拉罕:莎拉在笑什么? 旧译暗笑、窃笑,不确。

创 27:20 雅格道:是您的上帝耶和華,谎言虽语及上帝,不算褻渎;古人相信上帝是一切事物的直接原因。

关于冯象本插注里提到的内容,有四点值得一提:

[13] 黄锡木 Huang Ximu,“一部非信徒翻译的圣经——评冯象译注《摩西五经》” Yibu feixintu fanyi de shengjing——ping Feng Xiang yizhu moxiwujing [A Bible Version Translated by a Nonbeliever——A Review of Feng Xiang’s Torah or the Five Books of Moses],《书城》 Shucheng [Book Town], No. 09 (上海 Shanghai: 上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Shanghai SDX Joint Publishing Company], 2007), 37-39.

(1) 有些注释引用了次经、中东神话等内容,如 1:2 引用的《玛加伯下》7:28。但基督教新教不承认次经为《圣经》正典,而中国现在的基督教实际上就是人们常说的基督教新教,因此,这样的注释对中国的基督教信徒来说会引发反感,再次把《圣经》的大部分读者排除在外。

(2) 大量指出和合本中的误译之处,似乎要和和合本一较长短,或是要以此抬高身价。据笔者粗略估计,冯象本中指出和合本《创世记》中“误”、“不确”、“不妥”、“不通”之处达 60 处。

笔者不懂希伯来原文,因此无从考证原文意思,但参照各个版本的英译本,笔者发现,和合本有些词确实不太符合原词本义。而冯象充分发挥其了解两希语言的长处,更借用当前丰富的前人研究结果,确实纠正了不少和合本误译之处,这一点值得肯定。如 1:6,和合本译为“空气”冯版为“穹苍”,NRSV 为“dome”。dome 本意确实是“穹顶,圆屋顶,拱顶”的意思。但也有一些“纠正”还需推敲,比如 18:13 和合本为“暗笑”,冯版为“笑”,并指出“窃笑”不准确。但如果联系上下文,看前面第 12 节所述,撒拉因听了耶和华应许她生个儿子的话,而心里觉得好笑,因为她自觉年纪老迈,不能再生育。所以 13 节耶和华才问亚伯拉罕撒拉笑什么。13 节的这个笑实际上就是指 12 节的暗笑。而且后面第 15 节撒拉不承认自己笑了,进一步证明了她是在暗笑。因此,笔者以为,和合本译为暗笑也无不妥,并不影响读者对经文的理解。

其实,一个词、一句话翻译的对与错,是相对而言的。有些字词的翻译看似跟原词的本意不太相符,但只要在其语境中读着通顺,又不产生歧义就是正确的翻译。冯象曾对和合本中许多用词颇不以为然,认为“误”、“不确”、“不妥”、或“不通”,下面笔者以《创世纪》3:7 中的“裙子”与“腰布”之争为例探讨语境对词义的限制。

### 创 3:6-7

和合本:于是女人见那棵树的果子好作食物,也悦人的眼目,且是可喜爱的,能使人有智慧,就摘下果子来吃了。又给他丈夫,他丈夫也吃了。他们二人的眼睛就明亮了,才知道自己是赤身露体,便拿无花果树的叶子,为自己编作裙子。

冯象本:女人望着那棵树上的果子,那么鲜美悦目,还能赐人智慧!就忍不住摘下一个,吃了,又给身旁的丈夫一个。两人一吃,眼就开了,发现自己光着身子。赶紧用无花果树叶编了块腰布遮羞。

冯象特别提到,和合本的“裙子”是误译。离开上下文,从词义学来讲,冯象的“腰布”更为精确,荒蛮之人的遮羞物。但任何一个读者在此都不会将“无花果树的叶子”“编作”的遮羞的“裙子”理解为我们现在认为的女性穿着的、或长或短、各种布料制作的、样式各异的“裙子”。和合本的“裙子”在读者那里与冯象本的“腰布”意义一致。而且如果真要想冯象那样较真,那可不可以问一问:“请问哪来的布?”语境对语义的限制能使读者自己判断具体词义。

像这样被和合本支持者认为“过于吹毛求疵”的注释还有许多,篇幅所限,这里不再一一列举。

(3) 冯象本中许多注提及希伯来原文,一方面强调自己翻译的严谨,另一方面也从语言学方面提供信息,帮助读者理解。比如:

冯译创 2:23 亚当说:终于找到啦,我的骨中骨,肉中肉!她该叫“女人”,因为她出自男人!双关:原文“女人”(ishshah)与“男人”(ish)同源

如果没有注释,读者不免困惑于“她该叫‘女人’,因为她出自男人!”这里给出的希伯来文让译文读者也能了解原文的文字游戏。

除此类之外,冯象的希伯来文注释并没有起到其预期目标,毕竟读者中没有多少是圣经学者,而认识希伯来文的读者就更加的少了。这些注释尤其对于那些受教育程度不高,年纪较长的信徒没有帮助,即使对普通的非信徒读者来说也没有意义。在今天这个读者细化市场,一部译作无法满足包括信者、不信者、学者、普通读者在内的所有受众。

(4) 冯象的校勘注释和研习注释给出了译者对圣经洞见,对读者理解圣经有很大帮助。比如在

《创世记》4:8 该隐杀弟一段。

和合本:该隐与他兄弟亚伯说话,二人正在田间,该隐起来打他兄弟亚伯,把他杀了。

冯象本:该隐对弟弟亚伯说:咱们去田里走走!原文脱此句,据七十士本补。来到田间,该隐突然扑向弟弟,把他杀了。人类第一次谋杀,《约翰一书》3:12。

和合本的译文虽然处理得也很通顺,但冯象本的补校使逻辑更为通顺。

又如《创世记》2:17 上帝命令亚当不可吃智慧树的果子一段。

和合本:只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死。

冯象本:只有那善恶智慧树的果子,旧译,分别善恶树,不确。你不要去吃它;因为辨善恶须有完全的道德独立或自由意志,是神的特权,不容人类篡夺,3:22。故称禁果。吃了,你当天必死!

读到和合本这一段,读者心中不免生出疑问,为什么不能吃?为什么吃了就会死?冯象的注释给出了一种解释,且不说这种说法是否正确,是否正统,总是一定程度上回应了读者的疑惑。

但冯象的这些注释,只是自己的一家之言,而且由于他是在译本中给出,会使读者以为这是唯一正确的解读,使读者放弃了进一步探求其他解读的念头。请看下面一例:

创 1:26

和合本:上帝说、我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人、使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜、和全地、并地上所爬的一切昆虫。

冯象本:于是上帝说:我要造人了,我:原文复数,“上帝”(’elohim)为复数名词。解作我们,指上帝与天庭神子,亦通。照我自己的形象,如同我的模样!人的形象(zelem)脱胎于神,象征超越其他物种而与神分享智慧、意志等品质。我要人做海里的鱼、空中的鸟以及一切牲畜野兽爬虫的主宰!旧译管理,误。野兽:原文为“大地”。译文从圣城本(古叙利亚语译本读法)。

首次读到这一段的读者,都会困惑,这是太初创造天地的时刻,除了上帝,没有其他人,何来“我们”?冯象为了行文简单,直接译作单数“我”,在注中给出原文是复数,是因为上帝一词为复数名词或指上帝与天庭神子。这种解释难免牵强。其实,在神学中,对“我们”还有其他解释,一说与《约翰福音》中耶稣太初与神偕、三位一体等神学观念相关。由此看来,冯象的解释非但没有多少帮助,还有误导的嫌疑。

冯在《创世记:传说与译注(修订版)》的《前言》中说插注的好处是“一是方便阅读,省去眼睛来回寻找脚注或翻查尾注的麻烦。二是放慢速度。《圣经》不是小说游记,切记快读,只看个浮光掠影;应该一字一句细细琢磨。有了插注,阅读自然你就慢了。”但可惜不是所有读者都很有耐心地仔细琢磨正文和插注,过多的插注会渐渐使人失去耐性。笔者认为,这样浩大的注解,对不同的读者会有不同程度的帮助,但也在一定程度上影响了译文的流畅性,给读者阅读造成一定障碍。

#### 四. 人名和地名的翻译

在和合本中,所有人名、地名全部音译,如名字有重要意义,后面附有注释。如创 16:11 对以实玛利作了解释:“就是‘上帝听见’的意思”;创 19:22 节对琐珥的注解:“就是‘小’的意思”;创 30:13 对亚设的注解:“就是‘有福’的意思”;创 32:30 对地名毗努伊勒的解释是“上帝之面”;创 33:20 对伊利伊罗伊以色列的注释是“上帝以色列神”,等等。

在冯象本中,在人名地名的翻译问题上,冯象称自己是“杨绛先生一派”<sup>[14]</sup>,因此尽可能地把大量

[14] 冯象 Feng Xiang,《创世记:传说与译注(修订版)》*Chuangshiji: chuanshuo yu yizhu (xiudingban)* [Genesis: Legends and Notes], (北京 beijing:生活 读书 新知三联书店 Shenghuo, dushu, xinzhi sanlian shudian [SDX Joint Publishing Company], 2012), 371-375.

的人名地名意译。除此之外,冯象有时音译,并作注释;同时,冯译注重词义与文内信息的搭配,在原意基础上再造。下面我们对这几种翻译方式一一举例说明。

1. 意译,如:

创 3:24: 神兽(和合本为“基路伯”。)

创 4:16: “流荡”(和合本为“挪得”。)

创 4:26: “人类”(和合本为“以挪士”。)

创 10:25: “分裂”(和合本为“法勒”。)

创 20:2: 基拉耳的“我父王”(和合本为“基拉耳王亚米比勒”。)

创 31:13 “上帝之家”(地名,和合本为“伯特利”。)

创 31:48 “见证山”、“了望台”(地名,和合本为“迦累得”、“米斯巴”。)

2. 音译+注解,如:

创 2:8: 伊甸 \ eden),本义丰美。

创 2:13: 古实,kush,埃及以南,今苏丹、埃塞俄比亚、也门一带。

创 10:8 宁录,nimrod,美索不达米亚(两河流域)传说中的巨人。

3. 注重词义与文内信息的搭配,在原意基础上再造,如:

创 25:1 香娘,qeturah,后裔据西阿拉伯“香料之路”,故名。(和合本音译为“基土拉”。)

创 25:30: 红哥, \ edom,双关谐音:出生时皮肤通红(\ admoni),又喝了红乎乎(\ adom)的豆羹。(和合本为“以东”并带有注:“以东”就是“红”的意思。)

但冯象的意译法不能覆盖圣经中全部人名、地名,其实只有极少数的专名可以意译,冯译中大多数人名地名仍为音译。在这种情况下,意译带来的便利还没有其带来的弊端多。比如在亚伯拉罕(丈夫)、莎拉(和合本为撒拉,妻子)、夏甲(妾)、以实玛利(庶子)、以撒(嫡子)、罗得(侄子)等组成的家族中,突然冒出一个香娘(续弦)来,其突兀之感,犹如穿越,从异族他乡,瞬间回到中国古代。

另一个有意译人名带来的困扰是关系错乱,造成叙事角度错判。请看下文:

创 20:4-5 冯象本的译文是

我父王还没有同莎拉亲近,忙说:主啊,你不会处死无辜的人吧? 亚伯拉罕亲口告诉我“她是我妹妹”,连她自己也说“他是我哥哥”。这件事,我可是两手干净、问心无愧的呀!

对比和合本的译文

亚比米勒却还没有亲近撒拉。他说:“主啊! 连有义的国你也要毁灭吗? 那人岂不是自己对我说‘他是我的妹子’吗。就是女人也自己说:‘他是我的哥哥’。我作这事、是心正手洁的。

冯象本的译文明显让人误解,以为此时的叙事者是“我”,在叙述自己“父王”的事情,其实在这里,“我父王”只不过是个人名罢了。

关于外国人名和地名译成汉语,目前国内大多采用的是名随主人的音译法。虽然许多外文的人名、地名都有涵义,但翻译成汉语时一般按音译。因此如果按照这个原则,将人名地名意译似乎不妥。但音译的缺点就是屏蔽了原文的部分内容,所以笔者认为人名地名按音译,后加注释比较好,和合本正是这样处理的,以注的形式给出了少数有意义名字的含义。

## 五. 归化

和合本文字拙朴,译者们也尽力避开中华文化固有词汇以谋求语义的中立,采用了“陌生化”的翻

译策略。<sup>[15]</sup>

但归化译法却是冯象本的另一鲜明特点,这也可能同样出于文学性的考虑,因为这样处理出来的译文绘声绘色,文学性和可读性很强。

冯象归化处理的有许多与社会生活息息相关的词汇,比如 16:4 亚伯拉罕与夏甲“圆房”(和合本为“同房”),之后夏甲“有喜”(和合本为“怀了孕”),25:1 亚伯拉罕“续弦”(和合本为“又娶了一妻”)。

更多的归化处理出现在对话中,冯象把原有当地人的说话方式和习惯改换成了中式用语。请看下面几例:

创 23:15

和合本:我主请听。

冯象本:老爷太客气了!

创 31:31

和合本:雅各回答拉班说:“恐怕你把你的女儿从我夺去”

冯象本:雅各拜道:舅舅息怒,外甥是害怕,怕您拦下令爱。

创 33:9

和合本:雅各说:“不然,我若在你眼前蒙恩,就求你从我手里收下这礼物。”

冯象本:不,不! 雅各坚持道:大人若不嫌弃,请一定收下这点薄礼!

创 33:11

和合本:求你收下我带来给你的礼物。

冯象本:这份薄礼是仆人一点心意,大人就赏脸收下吧。

创 44:18

和合本:不要向仆人发烈怒

冯象本:求大人息怒

这哪里像《圣经》,分明是中国古代故事。

这里反映了冯在翻译时的一种矛盾:一方面他千方百计地想通过各种注释使读者了解当地和当时人们的文化习俗以及思维方式,但在翻译正文的时候又千方百计地进行归化意译,结果使其所翻译的圣经脱离了文化和历史相关性,呈现出鲁迅所批评的“削鼻剜眼”。鲁迅论及翻译时曾说“凡是翻译,必须兼顾着两面,一当然力求其易解,一则保存着原作的丰姿,但这保存,却又常常和易懂相矛盾:看不惯了。不过它原是洋鬼子,当然谁也看不惯,为比较的顺眼起见,只能改换他的衣裳,却不该削低他的鼻子,剜掉他的眼睛。”<sup>[16]</sup>

## 六、结语

评论一个译本成功与否,主要看它有没有达到其预期目标。冯象自定的预期目标,“一是为中文读者,包括信友和圣经学者,提供一个可靠的中文学术译本;二是如果可能,力求让《圣经》立于中国文

[15] 马乐梅 Ma Lemei, “和合本圣经的译名策略” Heheben de yiming celue [The Strategies of the Chinese Union Version for Translating Biblical Terms], 《神州交流》 Shenzhou jiaoliu [Chinese Cross Currents], 7.4 (澳门 Macau: 澳门利氏学社 Aomen lishi xueshe [Macau Ricci Institute], 2010), 109-125.

[16] 鲁迅 Luxun, 《且介亭杂文二集》 Qiejieting zawen erji tiweiding yizhisan [The Second Volum of Essays Written in the Rental Area], (北京 Beijing: 人民文学出版社 The People's Literature Publishing House. 2006).

学之林,即进入汉语主流文化”。<sup>[17]</sup> 目前,由于冯象本尚未出齐,影响尚浅,是否能达到了这两个目标还未可知,但其学术方面的努力和文学性的语言却是有目共睹的。

笔者以为,冯象本的确是一本杰出的文学译本,其语言之流畅,选词之华丽,人物塑造之形象,亦俗亦雅,绘声绘色,旁引博证,才气横溢。在目前所用的汉译本中,就文学色彩而言,无出其右者。其出彩之处,使人眼前一亮,因此吸引了许多想了解圣经,却苦于和合本行文之艰涩的读者。对此,教会人士黄锡木博士也中肯地指出“无论是翻译的准确性、学术的敏锐性、文学上的造诣,现存的中译本没有一部能及得上冯象先生的译注……语文转变了,《和合本》在这方面的价值显得逊色。”<sup>[18]</sup>

冯象的努力对于保守的中国教会也是一挑战。中国教会日渐保守,尤其表现在对待《圣经》的态度上。一些理性的学者型信徒认为和合本虽有瑕疵之处,但其整体上符合《圣经》作为“经”应当具有的体态和风貌。他们对冯象版《圣经》持温和的、委婉的批评态度,认为《圣经》博大精深,教会传统深厚,在翻译时不应过分让经文迁就已意,过分归化,过分强调文学性和叙述的生动性,甚至把它译成光怪陆离的神话;而应适当地深入原本的意蕴,使读者在读经时能够将小我安放在经文的博大空间里,这样才能更好地理解圣经的各层奥妙深意。

而一些普通信众的观点则更为极端保守。笔者周围的一些基督徒对冯象重译圣经完全不接受,他们举出《圣经》《启示录》22:18-19 中的经文:“我向一切听见这书上预言的作见证,若有人在这预言上加添什么,上帝必将写在这书上的灾祸加在他身上;这书上的预言,若有人删去什么上帝必从这书上所写的生命树和圣城,删去他的份。”就目前情况可以推断,和合本在中国基督教乃至全球华人教会中的地位,在很长一段时间内很难被撼动;即使将来某一天和合本已变得完全不符合华人的语言习惯,就像现代人阅读先秦古文那样费劲,到了非重译不可的地步,恐怕他们也只会接受信徒的译本。这跟中国教会的保守和基督徒的心里“偏见”是息息相关的。<sup>[19]</sup>

在此结束之际,笔者想就冯象本的翻译以一个信徒及翻译工作者的双重身份表达自己的一点看法。作为翻译工作者我很喜欢冯象的译本,文字优美,引人入胜,不受基督教神学术语及传统束缚,文质自如,远比和合本具有文学性。而书中的一些语言学注释对于理解圣经会有一些的帮助。作为一位具有二十多年圣经阅读经历的读者,我认为冯象版圣经远不能成为一部供“信友和圣经学者”使用的“可靠的中文学术译本”,原因在于冯象本充满了不协调:

1. “信友”和“圣经学者”的目标读者定位不协调。
2. 整体的文学性的译文定位与细节处的严谨的语义翻译不协调。
3. 人名、地名的音译和意译混用不协调。
4. 归化语言与注释立意不协调。

作为一名信徒和圣经学者,和合本依然是我的首选圣经读本,这不仅仅出于习惯,更在于和合本是牧灵译本。我不排斥其他译本的出现,乐见耶稣的名传播开来。

[17] 冯象 Feng Xiang, “传译一份生命的粮” Chuanyi yifen shengmin de liang [Translating and passing the Bread of Life], 《信与忘》 Xinyu wang [Faith and Oblivion], (北京 Beijing: 生活 读书 新知三联书店 Shenghuo, dushu, xinzhi sanlian shudian [SDX Joint Publishing Company], 2012), 142.

[18] 黄锡木 Huang Ximu, “一部非信徒翻译的圣经——评冯象译注〈摩西五经〉” Yibu feixintu fanyi de shengjing——ping Feng Xiang yizhu moxiwujing [A Bible Version Translated by a Nonbeliever——A Review of Feng Xiang’s Torah or the Five Books of Moses], 《书城》 Shucheng [Book Town] No. 09 (上海 Shanghai: 上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Shanghai SDX Joint Publishing Company], 2007), 37-39.

[19] 庄柔玉 Chong Yan-yuk, 《基督教圣经中文译本权威现象研究》 Jidujiao shengjing zhongwen yiben quanwei xianxiang yanjiu [A Study of the Phenomenon of Authoritativeness in the Chinese Translations of the Protestant Bible], (香港 Hongkong: 国际圣经协会 Guoji shengjing xiehui [International Bible Society H. K. Ltd.], 2000), 19-33.

**English Title:**

**A Comparative Study of the Chinese Union Version and Feng Xiang's Version of Bible——Based on the Text of Genesis**

**Mimi Lemei MA**, Ph. D. , Associate Professor, School of Foreign Languages, Shaanxi University, Xi'an 710062, China. E-mail: mimi.ma@126.com [ Professor Ma passed away in 2014, the Committee of this journal expresses our deepest condolences to her family and wishes her spirit eternal peace. ]

**Abstract:** The Chinese Bible translated by Feng Xiang, makes a sharp contrast in many aspects to the traditional Chinese Union Version. The language of Feng's version is literary, poetic natural that of the CUV is plain, sacred, and archaic. version of notes of emendation and paraphrase, from which the CUV refrained possible. Feng translates the names of people and places semantically while the CUV phonetically. creates totally different names to associate meaning with the message expressed in the text. Feng's version adopt many Chinese idiomatic and colloquial expressions which shift the cultural and historical background of the Bible, whereas the CUV stays close to the original text. From the perspective of translat, Feng's version is neither in its target readers of believers and Bible scholars or the TL oriented translati of the text and the SL oriented treatment of the notes nor is it consistent in its semantic translat of the names of places .

**Key terms:** Feng Xiang's version of Bible, the Chinese Union Version of Bible ( the CUV ), literariness, notes, the translation of the names of people and places, adaptation



# 理性服务信仰：耶稣的受难和复活

## ——从阿奎那回顾保罗

濮荣健

(山东大学犹太教与跨宗教研究中心, 济南, 山东, 中国)

**提要:**在基督教信仰中,耶稣在受难后复活是历史事实和神迹。中世纪的阿奎那用理性论证这一神迹,涉及到形式和质料、灵魂的个体化等。使徒保罗见证了复活后的耶稣,他也为复活作论证。阿奎那和保罗都用理性服务信仰,他们提供了一个生动的对照,我们能发现中世纪的理性在改变信仰。

**关键词:**理性;信仰;受难;复活;阿奎那;保罗

**作者:**濮荣健,山东大学犹太教与跨宗教研究中心,山东省济南市。电子邮件:purongjian\_wuhu@163.com。

相信耶稣受难后复活是基督教的核心信条,耶稣的神人二性与此紧密联系。阿奎那(Thomas Aquinas, 1224/5-1274)在其代表著《反异教大全》(Summa Contra Gentiles, 简写 SCG)和《神学大全》(Summa Theologica, 简写 ST)<sup>[1]</sup>等中,有相关的讨论。在《反异教大全》的开头,阿奎那承认基督教信仰的有些是超理性的,如神的三位一体,只能用信心接纳,<sup>[2]</sup>还有耶稣的道成肉身、末日审判等。事实上,三位一体的概念本身就是理性服务信仰的成果之一,因为圣经原文里并没有三位一体的词汇。在十三世纪,拉丁教会在长期受奥古斯丁(Augustine, 354-430)的影响后,部分学者开始热衷于重新回到西方的亚里士多德哲学,因为这可能为理性服务信仰提供了新方法。为了贯彻理性服务信仰的原则,阿奎那自觉地利用并发展了亚里士多德哲学中的概念。按亚里士多德,人的身体是质料、灵魂是形式,人死了,灵魂就不存在了。按基督教,灵魂可以脱离身体存在,其个体性也是可以确定的。因道成肉身,耶稣在人性中有身体和灵魂;耶稣的复活彰显了他的神性。显然,亚里士多德哲学在灵魂观上与基督教不同。这样,基督教信仰是否能为哲学论证提供新内容?因信仰中有超理性的成份,发展或完善哲学,信仰上可能是有代价的。就耶稣的受难和复活,在处理理性和信仰的关系上,阿奎那为我们提供了一个具体的尝试。我们可以发现,阿奎那所处的中世纪与保罗(Paul, 约殉道于 68AD)的使徒时代很不同,理性的地位正在逐步地提高。

---

[1] Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Brothers, Inc., 1981. 以下注释采用简写 ST, Q 表示论题, A 表示子论题。其余参考在第二次出现时也采用类似的简写。

[2] Saint Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles (Book One: God)*, translated by Anton C. Pegis, F. R. S. C., Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1975, 63.

## 一、灵魂与个体化

阿奎那在《反异教大全》和《神学大全》中的灵魂观,基础于他更早的重要著作《论存在者和本质》(*On Being and Essence*)。阿奎那认为人有灵魂和身体,灵魂是人的形式,<sup>[3]</sup>身体是质料,这与亚里士多德相同。<sup>[4]</sup>按阿奎那,人的本质是人性,人性同时与身体和灵魂相关,人的灵魂并不是来自父母,而是神所造。柏拉图把人看成是使用身体的灵魂。灵魂概念在柏拉图和亚里士多德哲学中的地位,没有在新柏拉图主义中高,因普罗提诺(Plotinus,204-270)在《九章集》(V.2.1)中认为:灵魂是从本体性概念“太一”经“理智”流溢出来的。<sup>[5]</sup>

耶稣道成肉身,是因童女马利亚经圣灵感应而怀孕,<sup>[6]</sup>阿奎那承认这是个神迹,是超自然的。<sup>[7]</sup>虽然马利亚经圣灵怀孕,但耶稣不是圣灵之子,而是神的儿子和独生子。<sup>[8]</sup>阿奎那认为男性比女性尊贵,<sup>[9]</sup>所以耶稣道成肉身为男性,耶稣又出自女性,为了不让女性被藐视。<sup>[10]</sup>妇女生产有痛苦,甚至有生命危险。<sup>[11]</sup>阿奎那认为马利亚生耶稣,身体没有痛苦。<sup>[12]</sup>这没有圣经的根据。耶稣的人性开始于马利亚受孕,即马利亚的身体提供了耶稣人性身体的质料,因耶稣的身体不是从天上掉下的。阿奎那认为马利亚用最纯洁的血液,为耶稣提供了身体,<sup>[13]</sup>血是马利亚潜在的身体。<sup>[14]</sup>圣灵立即把来自马利亚的质料处理成带有形式,<sup>[15]</sup>所以耶稣在马利亚体内的身体不是来自亚里士多德所说的原初质料(*prime matter*),即没有形式规定性的质料。可比的是,过去女人夏娃的被造是来自亚当的骨和肉,不是出自血。<sup>[16]</sup>神是用地上的尘土造亚当的身体,<sup>[17]</sup>而阿奎那没有解释尘土与原初质料的关系。关于马利亚的身体如何提供道成肉身的质料,阿奎那事实上在用哲学解释神迹。我们可以看到,阿奎那用自己的理性解释超理性的神迹,而神迹是不需要解释的。

阿奎那信人的死只是灵魂离开身体,因灵魂是人的形式,所以灵魂并不是一个人。<sup>[18]</sup>因阿奎那相信人的灵魂不死,那他就得相信:一种有质料的对象,其形式可以在这个对象不存在时继续存在。阿奎那相信脱离肉体的灵魂仍然是一个可以辨认的个体,这样他就得承认一个人的灵魂是被个体化的,虽然没有使之个体化的质料。阿奎那在《神学大全》的论题“神的简单性”中,有一子论题“神是否由质料和形式组成?”,他关于质料和形式的理论是:质料里的形式使形式个体化,即使形式个体化的正是质料。<sup>[19]</sup>阿奎那的理论与他的早期著作《论存在者和本质》中所表示的是一致的。<sup>[20]</sup>

[3] ST I, Q. 90, A. 4, ad. 1.

[4] [古希腊]亚里士多德 Yalishiduode [Aristotles]:《灵魂论及其他》Linghunlun jiqita [On Anima and others], 吴寿彭 WU Soupeng 译,北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshuguan [Commercial Press], 1999年,第83页。

[5] Plotinus, *The Enneads*, translated by Stephen MacKenna, London: Penguin Books, 1991, 361-362.

[6] 《马太福音》*Matai fuyin* [Matthew] 1:18.

[7] ST III, Q. 33, A. 4.

[8] 《约翰福音》*Yuehan fuyin* [John] 1:14.

[9] 男人是女人的头,参《哥林多前书》*Gelinduo qianshu* [1 Corinthians] 11:3.

[10] ST III, Q. 31, A. 4.

[11] 《创世记》*Chuangshiji* [Genesis] 3:16, 35:18.

[12] ST III, Q. 35, A. 6.

[13] ST III, Q. 31, A. 5.

[14] ST III, Q. 31, A. 6.

[15] ST III, Q. 33, A. 1.

[16] ST III, Q. 31, A. 5, 另参《创世记》*Chuangshiji* [Genesis] 2:23.

[17] 《创世记》*Chuangshiji* [Genesis] 2:7.

[18] Anton Charles Pegis, *ST. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto: St. Michael's College, 1984, p. 153.

[19] ST I, Q. 3, A. 2, ad. 3.

[20] ST. Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, translated by Armand Maurer, C. S. B., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968, p. 36.

就人灵魂的个体化,阿奎那认为它需要身体作为开始,而没有了身体,灵魂的个体化并没有因此结束。一旦灵魂成为一个身体的形式并获得个体化后,灵魂就保持了个体化。<sup>[21]</sup>也就是说,对应着使每一个灵魂个体化的身体,都有特指的质料。在这一点上,阿奎那超越了亚里士多德,因亚里士多德认为人死了,灵魂也就不存在了。<sup>[22]</sup>按阿奎那:灵魂不仅是身体的形式,而且一个灵魂只能是一个身体的形式,离开身体的灵魂并不失去它们的个体性,因为它们与不同的身体相关。<sup>[23]</sup>

在《论存在者和本质》中,阿奎那发展了亚里士多德的对实体论,神、天使和人的灵魂都是没有质料的理智实体。马利亚的身体提供了耶稣道成肉身的质料,因耶稣生来无罪,这样就可以推出马利亚的身体无原罪,或马利亚也应该是生来无罪。阿奎那认为,耶稣的受孕和出生都没有原罪,而马利亚受孕时有原罪,但不在原罪中出生。<sup>[24]</sup>耶和華曾咒诅在伊甸园里犯罪的女人,她将在怀孕和生产儿女中受苦,<sup>[25]</sup>但阿奎那认为马利亚不受影响,因她怀着的是耶稣不朽坏的身体。<sup>[26]</sup>马利亚无罪受孕后在1854年正式成为天主教的教义,比阿奎那对马利亚的推崇更进了一步。这是哲学帮助信仰的又一例子,但是违背圣经教导的,因马利亚称尚未出生的耶稣为救主,说明她承认自己是罪人,灵魂需要救主来拯救:“我心尊主为大,我灵以神我的救主为乐。”<sup>[27]</sup>“心”对应的希腊原文是 *psuchee*,意思是“自我”、“内心”。阿奎那只认为马利亚没有犯过罪,<sup>[28]</sup>而并不认为马利亚生来无罪,她身体的本性与其他女性没有区别。马利亚受孕时有原罪,但因神的恩典成圣,她的原罪被涂抹。<sup>[29]</sup>

人死后,灵魂离开身体。灵魂不是人,但灵魂仍是可以被辨认的个体,这与圣经的教导符合。如耶稣所说的一则故事:财主和乞丐拉撒路都死后,财主在阴间里看到外面的拉撒路和亚伯拉罕,财主不仅有感觉,而且有理智,希望他仍在世的五个兄弟死后不痛苦;财主仍记得生前的事情。<sup>[30]</sup>阿奎那认为脱离身体的灵魂对其他灵魂有完全的认识,<sup>[31]</sup>能保持生前的认识,<sup>[32]</sup>但阿奎那把人的记忆归于被动理智,不同与奥古斯丁。奥古斯丁认为人有先天概念,他把记忆直接作为人灵魂的功能,在《忏悔录》中描述了记忆中能寻找神。<sup>[33]</sup>

原初质料是亚里士多德的概念,它表示没有形式规定性的质料。人死后,身体没有灵魂,尽管暂时还有人生前的外形。耶稣在受难后,灵魂离开身体,而按阿奎那,灵魂是身体的形式,这时候耶稣的身体成为了无形式的质料。针对耶稣受难后、复活前,阿奎那在讨论圣餐变质说的有效性时,否认原初质料为中间过渡,<sup>[34]</sup>理论上基督受难前后的身体没有共同处。在耶稣受难和从死里复活之间,前后有三天的时间。这时,耶稣按人性是死了,耶稣的灵魂去哪里更是一个难题。

普通人因亚当原罪的遗传,生来有罪,因而身体有罪。耶稣没有原罪,身体也没有犯过罪。耶稣

[21] *On Being and Essence*, p. 63.

[22] [古希腊]亚里士多德 Yalishiduode [Aristotles]:《灵魂论及其他》*Linghun lun ji qita* [On Anima and others], 吴寿彭 WU Shoupeng 译,北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [Commercial Press], 1999年,第86页。

[23] *SCG II*, Chapter 81, [8].

[24] St. Thomas Aquinas, *The Aquinas Catechism*, Manchester, New Hampshire: Sophia Institute Press, 2000, 164.

[25] 《创世记》*Chuangshiji* [Genesis] 3:16.

[26] *The Aquinas Catechism*, 168.

[27] 《路加福音》*Lujia fuyin* [Luke] 1:46-47.

[28] *ST III*, Q. 27, A. 4.

[29] *ST III*, Q. 37, A. 1, ad. 1.

[30] 《路加福音》*Lujia fuyin* [Luke] 16:19-31.

[31] *ST I*, Q. 89, A. 2.

[32] *ST I*, Q. 89, A. 5.

[33] Saint Augustine, *Confessions, Book Ten, Chapter VIII*, Translated by F. J. Sheed, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, p. 178.

[34] *ST III*, Q. 75, A. 3. 关于阿奎那对圣餐的变质说解释,可参濮荣健 PU Rongjian 在《基督教思想评论》*Jidujiao sixiang pinglun* [A Review on Christian Thoughts] (第十六辑 Di shiliuji [Volume 16]) 的相关论文,理性和信仰的界限:对阿奎那的圣餐变质说的研究。

受难的结果是灵魂离开他的身体，<sup>[35]</sup>与普通的人死一样。但对于使灵魂个体化的质料，无罪的耶稣在身体上与普通人的不同。普通人的身体会腐烂。耶稣的身体不会朽坏。<sup>[36]</sup>从死里复活的耶稣向门徒显现并说话，被门徒认出。复活后的耶稣似乎仍有身体上的需要，如吃了门徒给的一片烧鱼。<sup>[37]</sup>耶稣的外形与受难前相像，有骨有肉。这说明耶稣的灵魂又重新进入了那曾经使他的灵魂个体化的身体，否则无法被自己的门徒所辨认。

按阿奎那，灵魂的个体化在仅开始需要身体，而现在复活后的耶稣又再次被个体化，阿奎那前后不一致。阿奎那在灵魂的个体化上有独创，但把身体当成质料，对有罪的或无罪的质料，却无法用亚里士多德的哲学进行讨论，可见哲学服务神学的局限性。若按柏拉图，理念是善的原因，物质是恶的原因，<sup>[38]</sup>似乎更有讨论的余地。但柏拉图的哲学里没有明确的神观，相比亚里士多德的四因说，它只承认形式因和质料因。

在《神学大全》中有一个子论题，它研究了耶稣活着的和死后的身体是否相似。阿奎那认为，虽然耶稣因受难而死，他的身体不朽坏。<sup>[39]</sup>耶稣道成肉身，是经过马利亚进入人性，有了身体和灵魂。耶稣受难，灵魂离开了身体，这是道(the Word)与人性的脱离吗？耶稣从死里复活，肯定不是道再次成为肉身，但复活的耶稣有着荣耀的身体。

还有两种情况可以与耶稣的复活相比：一是亚当的被造，二是基督徒因有圣灵而重生得救。亚当不是由人而生，而是耶和華所造的。<sup>[40]</sup>亚当身体的质料来自地上的尘土。尘土不是亚当，只是将来的亚当的质料，这也说明亚当的身体和血是同本质的，而阿奎那在用变质说解释圣餐时，区别了“身体”和“血”。就耶稣人性上的身体，阿奎那认为它起初来自马利亚的血。<sup>[41]</sup>亚当的灵来自耶和華，并因进入质料而个体化，不是耶和華的灵成就了有身体的亚当，而是灵使亚当有了生命。换成亚里士多德的术语，神没有用原初质料作为亚当的身体。用变质说解释圣餐时，阿奎那也认为被祝圣的饼和酒直接改变成耶稣的身体和血，不需要原初质料作为中间的过渡，因为原初质料没有形式的规定性。<sup>[42]</sup>

基督徒从肉体上都是亚当的后裔，由父母所生。因信耶稣，经圣灵的重生，基督徒的身体成为圣灵的殿。<sup>[43]</sup>圣灵是永生的神，所以基督徒的永生是从今生开始的。在没有圣灵时，人活着的是亚当里的人性。因有圣灵的內驻，基督徒有了在基督里属灵的新我和新人性。但圣灵，即神的灵或耶稣的灵可以內驻在基督徒的身体里，<sup>[44]</sup>这奥秘在哲学上难以解释，却可以用信心领受和见证。<sup>[45]</sup>

按灵魂的个体化，基督徒在身体的质料上与灵魂得救前没有区别。根据阿奎那的理论，过去的老我是因从母腹出生时被灵魂所个体化的。圣灵內驻与亚当被造有些相似，圣灵进入了质料，即基督徒的老我。这样，重生是在老我的质料上个体化出一个新我，新我和老我都用同一个身体作为质料，身份难辨。信耶稣的人还会有身体的死亡，但离开身体的灵魂不会受审判。<sup>[46]</sup>而按阿奎那的个体化原则，会导致了基督徒死时，老我下到阴间或地狱等候审判，新我与神同在，或者老我和新我都下到炼

[35] 《路加福音》*Lujia fuyin* [Luke] 23:46, 对照《创世记》*Chuangshiji* [Genesis] 35:18.

[36] 《使徒行传》*Shitu xingzhuan* [Acts] 2:31.

[37] 《路加福音》*Lujia fuyin* [Luke] 24:36-43.

[38] St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, translated by John P. Rowan, 台北 Taipei: 先知出版社 Xianzhi chubanshe [Xianzhi Press], 1974年, 第69页.

[39] ST III, Q. 50, A. 5, ad 2.

[40] 《创世记》*Chuangshiji* [Genesis] 2:7.

[41] ST III, Q. 31, A. 5.

[42] ST III, Q. 75, A. 3.

[43] 《哥林多前书》*Gelinduo qianshu* [1 Corinthians] 3:16.

[44] 《约翰福音》*Yuean fuyin* [John] 3:5-8.

[45] 《罗马书》*Luomashu* [Romans] 8:16.

[46] 《罗马书》*Luomashu* [Romans] 8:1.

狱,受苦后老我变成新我,因此违背了耶稣的救恩。根据圣经,重生得救的基督徒有一个属亚当的老我和一个属耶稣的新我,即一个旧身份和一个新身份。<sup>[47]</sup> 在个人意志里,新人和旧人是对抗的。在今生,基督徒可以靠圣灵的能力胜过老我,尽量少犯罪或不犯罪。<sup>[48]</sup>

## 二、基督受难后的灵魂

在《神学大全》中,阿奎那用一个论题讨论耶稣的死,有一子论题:“在死亡的三天里,耶稣还是个人吗?”他认为耶稣在这三天是个死人,因为人的死亡是灵魂离开身体,而灵魂不是人。<sup>[49]</sup> 但之前,阿奎那认为基督的灵魂使身体存在。<sup>[50]</sup> 如果基督的灵魂离开了身体,又会怎样?死人还能算人吗?阿奎那的解释缺乏说服力,因为死人的身体没有灵魂,身体没有灵魂是死的。<sup>[51]</sup> 阿奎那说耶稣没有罪,所以他的死不同,耶稣活的时候有神性,这神性是神的恩典。除了人的过犯,神的恩典是不会失去的。耶稣是由圣灵感应而生,没有原罪,在世上更没有犯罪,所以神的恩典是不会撤消的。这样在耶稣死时,神性并没有从他的身体中分离。<sup>[52]</sup> 问题于是就明显了,没有了灵魂的耶稣身体还有神性,或者是没有了人性的耶稣身体还有神性。恩典是白得的或不配得的,耶稣的神性从永生中来,<sup>[53]</sup> 如何是神的恩典?阿奎那认为,尽管耶稣的身体没有了灵魂,但仍与神的道联合。这道是有位格的神,在耶稣道成肉身时,提供了神人二性的联合(hypostatic union),所以耶稣受难前后身体的一致性是因为道的作用。<sup>[54]</sup> 对于阿奎那,道与神圣的本质(divine essence)并不是同义词,因为神的本质是作为父、子、圣灵三个位格的形式。<sup>[55]</sup> 耶稣在受难时,在人性中极大地受苦,忍受了神的离弃。<sup>[56]</sup> 耶稣如何死后还在身体上与道联合?

阿奎那的问题明显。因为身体的身份确定需要其形式的身体,死亡被解释成身体失去一种实质形式并得到另一种,所以活的身体与人的尸体完全不同。十三世纪末和十四世纪初的多数学者采取了与阿奎那不同的解释,如司各脱(Scotus,1265—1308)认为对有生命的复合体,至少要假设两种实质形式:一是身体的形式(bodily form),用来解释身体身份和其基本的身体结构;二是活力的灵魂(animating soul),解释身体是活的。<sup>[57]</sup>

另一个问题是,在这三天里,耶稣的灵魂在哪里?圣经里不明确,因为复活后的耶稣没有向门徒解释过。阿奎那却给出了答案,耶稣的灵魂下到地狱(hell)。早在旧约的族长时代,人们就认为死人的灵魂会下到阴间里,如雅各以为他的爱子约瑟被野兽吃了后。<sup>[58]</sup> 阴间是罪人的灵魂等候神审判的地方。<sup>[59]</sup> 灵魂在阴间无法改变处境。<sup>[60]</sup> 使徒约翰描述了在末日审判时的阴间:于是海交出其中的死

[47] 《以弗所书》Yifusuoshu [Ephesians] 4:21-24.

[48] 《罗马书》Luomashu [Romans] 7:18-25.

[49] ST III, Q. 50, A. 4.

[50] ST III, Q. 17, A. 2, ad. 4.

[51] 《雅各书》Yageshu [James] 2:26.

[52] ST III, Q. 50, A. 2.

[53] 《歌罗西书》Geluoxishu [Colossians] 1:15-17.

[54] ST III, Q. 50, A. 5.

[55] ST I, Q. 39, A. 2.

[56] 《马太福音》Matai fuyin [Matthew] 27:46.

[57] Cambridge Companion on Duns Scotus, Cambridge Companions Online@ Cambridge University Press, 2006, pp. 272-273.

[58] 《创世记》Chuangshiji [Genesis] 37:34-35.

[59] 《希伯来书》Xibolaishu [Hebrews] 9:27;《启示录》Qishilu [Revelation] 20:14-15.

[60] 《传道书》Chuandaoshu [Ecclesiastes] 9:10.

人；死亡和阴间也交出其中的死人；他们都照个人所行的受审判。<sup>[61]</sup>

没有人从阴间活着回到人间，罪人死后灵魂受审判也无法用理性证明。阴间在新约最常用的希腊文是 *hadees*。相信神被称为义的人是不会下到阴间，如旧约人物亚伯拉罕。<sup>[62]</sup> 在财主和拉撒路的故事中，耶稣明确地描述了在阴间里的财主灵魂有感觉：他在阴间受痛苦，举目远远望见亚伯拉罕，又望见拉撒路在他怀里，就喊着说：‘我祖亚伯拉罕哪！可怜我吧！打发拉撒路来，用指头尖蘸点水，凉凉我的舌头，因为我在这火焰里，及其痛苦。’<sup>[63]</sup> 阿奎那认为，如果灵魂本身痛苦，其痛苦的感觉超过在世时最大的痛苦。<sup>[64]</sup> 身体的感觉沟通灵魂，而在阴间里的灵魂是本身痛苦。从人性上，耶稣是无罪的。从神性上，他是永生，灵魂不可能下到阴间，否则就违背了他的神性。使徒彼得曾引用旧约里大卫对耶稣的预言，耶稣的灵魂不会下到阴间。<sup>[65]</sup> 耶稣曾对十二门徒的首领彼得说过：“我要把我的教会建造在这磐石上；阴间的权柄，不能胜过他。”<sup>[66]</sup> 耶稣是教会的元首。<sup>[67]</sup>

地狱在圣经里的希腊原文是 *geenna*。阿奎那认为受难后的耶稣下到了地狱，其中的一个原因是去拯救在地狱中被魔鬼所扣留的人。<sup>[68]</sup> 阿奎那认为耶稣的复活虽然胜过了死亡，但还没有摧毁地狱。<sup>[69]</sup> 耶稣论到地狱的存在。地狱与阴间有根本的不同，地狱里是永远的死亡；凡骂弟兄是魔利的，难免地狱的火。<sup>[70]</sup> 倘若你一只眼叫你跌倒，就把它剜出来丢掉，你只有一只眼进入永生，强如有两只眼被丢在地狱的火里。<sup>[71]</sup>

在耶稣在十字架的救恩成就前，旧约时代有许多信靠神的伟人，阿奎那认为他们死后，灵魂在地狱的最上层。阿奎那把地狱分成四层，目的无疑是理性服务信仰：最低下的是受咒诅的；第二层是没有受洗就死亡的婴儿灵魂；第三层是炼狱 (*purgatory*)，灵魂在炼狱里受罚，不能看到神，但不缺乏恩典；最上的一层是旧约族长们的居所，他们不缺恩典，也没有感官上的处罚，只是不能面对神。<sup>[72]</sup> 阿奎那肯定炼狱的存在，认为炼狱代表了神的公义。<sup>[73]</sup>

耶稣的受难是为了除去世人的罪，合适的观点是，耶稣在十字架上的受难忍受了相当于下到阴间的痛苦。因耶稣预言他受难后要去乐园，而不是地狱或阴间。这乐园的希腊原文是 *paradeisos*，乐园是个属灵的地方。<sup>[74]</sup> 耶稣受难当天就去乐园，只能是他的灵魂。阿奎那对乐园的解释违背常识，他指出：为了担当我们要受的罚，耶稣定意志让自己的身体在坟墓里，而灵魂下到地狱。<sup>[75]</sup> “乐园”对应的希腊文名词是 *paradeisos*，它与使徒约翰所写的“乐园”是同一个字，这“乐园”与“生命树的果子”相联系。<sup>[76]</sup>

阿奎那认为，人的小罪 (*venial sin*) 能阻止此人死后灵魂直接上天堂或下地狱，这就符合了炼狱的

[61] 《启示录》*Qishilu* [Revelation] 20:13.

[62] 《创世记》*Chuangshiji* [Genesis] 15:6.

[63] 《路加福音》*Lujia fuyin* [Luke] 16:23-24.

[64] *ST App* 1, Q. 2, A. 2.

[65] 《使徒行传》*Shitu xingzhuàn* [Acts] 2:27-31.

[66] 《马太福音》*Matai fuyin* [Matthew] 16:18.

[67] 《以弗所书》*Yifusuooshu* [Ephesians] 1:22-23.

[68] *ST III*, Q. 52, A. 1.

[69] St. Thomas Aquinas, *The Aquinas Catechism*, Manchester, New Hampshire: Sophia Institute Press, 2000, p49.

[70] 《马太福音》*Matai fuyin* [Matthew] 5:22.

[71] 《马太福音》*Matai fuyin* [Matthew] 18:9.

[72] John L. Farthing, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel*, Durham and London: Duke University Press, 1988, pp42-43.

[73] *ST App.* 2, Q. 1, A. 1.

[74] 《路加福音》*Lujia fuyin* [Luke] 23:39-43.

[75] *ST III*, Q. 52, A. 4.

[76] 《启示录》*Qishilu* [Revelation] 2:7.

设立需要。<sup>[77]</sup> 小罪说明基督徒在生前的行为不够好,因灵魂在炼狱里受苦,改变意志而更爱神。<sup>[78]</sup> 这样,炼狱的设立支持了罪人灵魂得救是靠行为或信心加行为。与耶稣同钉十字架的两个强盗中的一个信了耶稣,<sup>[79]</sup>该强盗是因犯罪而被判死刑,但耶稣却应许他进乐园。<sup>[80]</sup> 这样人即使有重罪,死后也因信了耶稣直接进乐园,而不是先下炼狱。

圣经中似乎有炼狱的依据,最突出的就是使徒保罗论到神用火检验人在基督里所建造的工程:人在那根基上所建造的工程若存得住,他就要得赏赐。人的工程若被烧了,他就要受亏损,自己却要得救;虽然得救,乃象从火里经过的一样(《哥林多前书》3:13-14)。<sup>[81]</sup> 如果“炼狱”的概念也是理性服务信仰的成果,那理性就走得太远了,

另有使徒彼得的话,似乎说明耶稣死后没有去乐园:他借这灵曾去传道给那些在监狱里的灵听。<sup>[82]</sup> 问题是“在监狱的灵”如何解释? 这可能表现了柏拉图哲学的影响,人是使用身体的灵魂、身体是灵魂的监狱。在《希伯来书》中,也有类似的例子,它论到“影像”和“真像”,<sup>[83]</sup> 无形地借用了柏拉图对感官和理念两个世界的划分。“监狱”的希腊原文是 *phulakee*,是名词,意思是“看守所”。支持炼狱说的人认为:耶稣在受难后复活前到过死人的去处。反对炼狱说的人认为:因亚当的罪,挪亚时代的人生来有罪,人的灵魂如同在肉体的监狱里。与天主教不同,东正教不信有炼狱的存在,<sup>[84]</sup> 后来的新教同样不信炼狱。我们要注意区分,按其字面上,复活后升天的耶稣去的是天堂,而不是乐园。<sup>[85]</sup>

“天堂”的希腊文是 *ouranos*,意思是“天上”,与乐园是不一样的。如果复活前的耶稣下过地狱,那就说明他胜不了撒旦,也不可能复活。《使徒信经》说:“我信神,全能的父,创造天地的主;我信我主耶稣基督,神的独生子;因圣灵感孕,从童女马利亚所生;在本丢彼拉多手下受难,被钉在十字架上,受死,埋葬;降在阴间;。。。”而325年的《尼西亚信经》并没有论到耶稣死后下到阴间:“他为拯救我们世人而降临,成了肉身的人,受难,第三日复活,升天。。。”《使徒信经》早于《尼西亚信经》,可能是根据使徒的教训而写。《尼西亚信经》在信条上,总的来说比《使徒信经》更具体,这些信经是理性服务信仰的成就。

### 三、保罗的论证

中世纪的拉丁教会是否真的继承和代表了使徒的权柄、教训,我们不妨回顾使徒保罗。保罗曾热衷于摩西律法,迫害早期教会的基督徒。升天后的耶稣曾向保罗显现。保罗因此悔改,接纳耶稣为救主,并服从耶稣的呼召,成为向外邦人传福音的使徒。<sup>[86]</sup> 加略人犹大在出卖耶稣后羞愧地自杀,保罗实际上取代了犹大,与耶稣的其他十一使徒并列。

[77] *ST Suppl.*, Q. 69, A. 2.

[78] George D. Smith, *The Teaching of the Catholic Church (Volume II)*, New York: The MacMillan Company, 1949, p1157.

[79] 《马太福音》*Matai fuyin* [Matthew] 27:38.

[80] 《路加福音》*Lujia fuyin* [Luke] 23:43.

[81] *The Teaching of the Catholic Church (Volume II)*, 1167.

[82] 《彼得前书》*Bide qianshu* [1 Peter] 3:19.

[83] 《希伯来书》*Xibolai shu* [Hebrews] 9:24, 10:1.

[84] [英] 麦格拉思 Maigelasi [McGrath]:《基督教概况》*Jidujiao gaikuang* [An Introduction to Christianity], 马树林 MA Shulin、孙毅 SUN Yi 译,北京 Beijing: 北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peking University Press], 2003 年,第 240 页.

[85] 《彼得前书》*Bide qianshu* [1 Peter] 3:22.

[86] 《使徒行传》*Shitu xingzhan* [Acts] 9:1-19.

保罗在引用摩西的话时,有:。。。‘谁要下到阴间去呢?’(就是领基督从死里上来。)<sup>[87]</sup> 这里“阴间”的希腊文是 *abussos*,不是耶稣所使用的 *hadees*,前者还有“深渊”的意思,如英语新国际版把它翻译成“the deep”。保罗反对用英雄主义的方式来遵守摩西律法,其用意是要人信耶稣:<sup>[88]</sup> 你若口里认耶稣为主,心里信神叫他从死里复活,就必得救。<sup>[89]</sup> 所以,那句话不能成为耶稣受难后灵魂下到阴间的依据。保罗使用“心”的希腊文是 *kardia*,而不是表达理性的“心”*dianoia*。<sup>[90]</sup> 保罗提到过为死人受洗,这是哥林多教会当时一个的做法。<sup>[91]</sup> 它并不意味着为死人祷告是炼狱的依据。为死人受洗不是让死人的身体受洗礼,最可能的是人没有受洗礼就死了,活信徒为死去的信徒受洗。<sup>[92]</sup> 保罗虽不是耶稣复活最早的见证人,但他用理性进一步论证了耶稣的复活。

保罗在《罗马书》的开头论到了福音时,就提到耶稣的复活。<sup>[93]</sup> 在中国古代,人没有人死后复活以及末日审判的概念。“复活”在希腊文中的名词形式为 *anastasis*,也是一个古希腊人没有的概念。犹太人有死人复活的概念,但是在末世审判的时候。<sup>[94]</sup> 犹太人信的复活是带着骸骨。旧约的先知以利沙、新约的使徒彼得,都行过让死人复活的神迹,<sup>[95]</sup> 这样复活后的人显然还是要死的,正如被耶稣行神迹复活的拉撒路。<sup>[96]</sup> 早在荷马史诗中,希腊文就出现了“灵魂”的观念,这后被毕达哥拉斯(*Pythagoras*,约活跃于525—500BC)、柏拉图(*Plato*,约428—约348BC)沿用,灵魂的不朽表现在轮回和转世上,但希腊人没有“复活”的概念。与以弗所、哥林多、帖撒罗尼迦等不同,罗马不在希腊语区,而是在拉丁语区,保罗依然用希腊文写《罗马书》,可见罗马教会的信众的希腊文化背景。<sup>[97]</sup>

在以弗所写的《哥林多前书》里,保罗理性地总结了福音:我当日所领受又传给你们的,第一,就是基督耶稣照圣经所说,为我们的罪死了,而且埋葬了,又照圣经所说,第三天复活了。<sup>[98]</sup> 对比《罗马书》开头对福音的解释,保罗都强调了耶稣的复活。哥林多在希腊半岛的南端,其教会中既有犹太人,也有希腊人。保罗借用希腊的智慧观,论到了属灵智慧的超越性:神为爱他的人所预备的,是眼睛未曾看见,耳朵未曾听见,人心也未曾想到的。<sup>[99]</sup> 保罗提到智慧时所用的词是 *sophia*,正是希腊哲学家所追求的理性智慧,但保罗指的是属灵的智慧、超理性的智慧。有人见过耶稣受难后从死里复活,但不懂末世死人将如何复活。保罗向哥林多的基督徒阐述了他所理解的“复活”,用理性服务信仰:无知的人哪,你所种的,若不死,就不能生!并且你所种的,不是那将来的形体,不过是子粒,即如麦子,或是别样的谷。。。死人复活也是这样;所种的是必朽坏的,复活的是不朽坏的。。。若有血气的身体,也必有灵性的身体。<sup>[100]</sup> 尽管 *sophia* 与 *logos*(道/逻各斯)<sup>[101]</sup> 不同,不是一个具体的哲学概念,但无论如何,保罗进一步用理性论证了耶稣对复活的解释,因耶稣曾教导:“当复活的时候,人也不娶,也不嫁,

[87] 《罗马书》*Luomashu* [Romans] 10:7.

[88] Kenneth Barker, *The NIV Study Bible*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Bible Publishers, 1985, p1721.

[89] 《罗马书》*Luomashu* [Romans] 10:9.

[90] 《以弗所书》*Yifusuosu* [Ephesians] 1:18.

[91] 《哥林多前书》*Gelinduo qianshu* [1 Corinthians] 15:29.

[92] *The NIV Study Bible*, p1757.

[93] 《罗马书》*Luomashu* [Romans] 1:4.

[94] 《以西结书》*Yixie shu* [Ezekel] 37:1-4.

[95] 《列王记下》*Liewangji xia* [Kings 2] 4:31-37,《使徒行传》*Shitu xingzhuan* [Acts] 9:36-43.

[96] 《约翰福音》*Yuehan fuyin* [John] 11:38-44.

[97] 从最后的问候看,保罗已经影响了许多非犹太人,如以拜尼土(*Epenetus*)、德丢(*Tetious*)、路求(*Lucious*)是拉丁人的名字,耶孙(*Jason*)、所西巴德(*Sosipater*)是希腊名字,参《罗马书》16:5、21.

[98] 《哥林多前书》*Gelinduo qianshu* [1 Corinthians] 15:3-5.

[99] 《哥林多前书》*Gelinduo qianshu* [1 Corinthians] 2:9.

[100] 《哥林多前书》*Gelinduo qianshu* [1 Corinthians] 15:36-44.

[101] 《约翰福音》*Yuehan fuyin* [John] 1:1-2、14.

乃像天上的使者一样”<sup>[102]</sup>

耶稣复活后被人认出,说明他仍然有先前的人性形象。耶稣复活带着荣耀的身体,这是能够不受门窗限制的身体、能够升天的身体。<sup>[103]</sup>按保罗,因亚当预表耶稣。<sup>[104]</sup>在伊甸园,亚当没有主动向耶和华神要求一个女人,所以在夏娃被造前,亚当在情欲上没有过犯,道成肉身的耶稣在人性中也没有犯过罪,<sup>[105]</sup>复活后的耶稣在身体的荣耀上远超过吃禁果前的亚当。

复活的耶稣教导门徒的,不是阴间或拯救阴间里的灵魂,而是要人们信他就是神的儿子、先知预言的弥赛亚。<sup>[106]</sup>耶稣在受难前曾教导门徒,在末日他要再来。<sup>[107]</sup>不仅如此,保罗进一步论证了耶稣再来与死人复活的关系:因为主必亲自从天降临,有呼叫的声音和天使长的声音,又有神的号吹响;那在基督里死了的人必先复活。。<sup>[108]</sup>这复活的次序在逻辑上符合了使徒约翰所接受到的启示,而约翰是最后一位接受耶稣直接启示的使徒。<sup>[109]</sup>保罗写《哥林多前书》时还没有去过哥林多,但写《罗马书》时是在哥林多附近的坚革哩,<sup>[110]</sup>这说明《罗马书》要晚于前者,保罗进一步论述了人的复活与耶稣复活的关系:我们若在他死得形状上与他联合,也要在他复活的形状上与他联合。<sup>[111]</sup>

#### 四、结语

阿奎那无疑相信耶稣受难、复活的事实。在关于耶稣复活的论证上,阿奎那也引用过保罗的话。<sup>[112]</sup>耶稣预言自己在受难后三天复活,<sup>[113]</sup>阿奎那并没有强调这预言,而是解释如果立即复活就说明耶稣可能没有死,长于三天,其门徒就不再忠心。<sup>[114]</sup>我们看到,保罗虽然论证耶稣的复活,但与阿奎那所用的理性不同,其方式更接近耶稣借日常生活所教导的比喻。保罗使用的是圣灵光照下的理性,<sup>[115]</sup>强调耶稣拯救罪人的福音。纵观《反异教大全》和《神学大全》,阿奎那没有专门讨论福音的论题。这从一个侧面让我们理解那是一个什么时代:西方拉丁教会与使徒时代的教会很不同,信仰已经失去了活泼的见证,内心来体验已经不重要了,相反的是对教会当权者的服从。阿奎那的思想虽然在拉丁教会内部也有对立面,但理性在改变信仰的细节,对信仰的真心体验让位给权威的理性说教,这一持续到1517年马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)发起改教运动之前。

[102] 《马太福音》*Matai fuyin* [Matthew] 22:30.

[103] 《约翰福音》*Yuehan fuyin* [John] 20:19,《使徒行传》*Shitu xingzhuan* [Acts] 1:9.

[104] 《罗马书》*Luomashu* [Romans] 5:14.

[105] 《约翰一书》*Yuehan yi shu* [1 John] 3:5.

[106] 《约翰福音》*Yuehan fuyin* [John] 19:30-31,《路加福音》*Lujia fuyin* [Luke] 24:44-50.

[107] 《马太福音》*Matai fuyin* [Matthew] 24:40-41.

[108] 《帖撒罗尼迦前书》*Tiesaluonijia qianshu* [1 Thessalonians] 4:16-17.

[109] 《启示录》*Qishilu* [Revelation] 20:4-5,22:18-19.

[110] 《罗马书》*Luomashu* [Romans] 16:1.

[111] 《罗马书》*Luomashu* [Romans] 6:3.

[112] *ST III*, Q. 53, A. 1.

[113] 《路加福音》*Lujia fuyin* [Luke] 18:33.

[114] *The Aquinas Catechism*, p56.

[115] 《哥林多前书》*Gelinduo qianshu* [1 Corinthians] 2:12-13.

**English Title:**

**Reason Serving Faith: the Passion and Resurrection of Jesus——from Aquinas back to Paul**

**PU Rongjian**, Center for Judaism and Cross/Religious Study, Shandong University, Jinan City, Shandong Province, China.  
Email: purongjian\_wuhu@163.com

**Abstract:** In Christianity the resurrection of Jesus after his Passion is considered a historical fact and miracle. Aquinas of the medieval church argues the miracle relating to form, matter and the individuation of soul, etc. The Apostle Paul is a witness of the resurrected Jesus and he also for resurrection. Both Aquinas and Paul serve faith with reason and they offer us a lively comparison. We can find that reason was changing faith in medieval times.

**Key terms:** reason; faith; Passion; resurrection; Aquinas; Paul

教会历史与中西社会  
**Church History in the West and in China**



# 从 2013 年初对汕头宗教格局的调研 看民间宗教与基督教的异同

段 琦

(中国社会科学院世界宗教研究所,100732 北京,中国)

**提要:**2013 年初笔者对汕头的宗教格局进行了为时 16 天的调研,从中对当地民间宗教(民间信仰)和基督教的情况有初步的了解。本文将对汕头的这两类宗教当前的概况,各自的特点,两者对潮汕社会和百姓生活的影响,两类宗教互动关系等方面比较其异同之点。结论是尽管它们信仰对象和信仰形式有诸多不同,但都受到当地文化的强烈影响,信徒对信仰都十分虔诚,对其它宗教有较多的宽容性,潮汕的各宗教信仰徒都和睦相处。

**关键词:**汕头;宗教格局;民间宗教;基督教

**作者:**段琦:1944 年生,上海人,中国社科院宗教研究所基督教研究室研究员(教授),主要学术著作有《奋进的历程——中国基督教本色化》、《美国宗教嬗变论——一个中国人眼中的美国宗教》、《西方社会与教会》、《梵蒂冈的乱世抉择(1922—45)》、《基督教学》(主要作者)、《圣经知识宝典》等等,另有几十篇论文。中国社会科学院世界宗教研究所,北京市建国门内大街 5 号,100732。电子邮件:duanqi1944@163.com

## 一、汕头宗教调研概述

应汕头大学基督教研究中心的邀请,笔者于 2012 年 12 月 26 日至 2013 年 1 月 11 日期间在汕头地区进行了以基督教为中心的宗教格局调研。这次调研我们走访的有:汕头市区的基督教两会、恩典堂、市西堂、喜乐堂、市东堂等等多个基督教堂和一些家庭教会以及市区的天主堂、佛教协会、存心善堂、延寿善堂;潮南古溪村的基督教古溪堂、古溪天主教圣母堂和民间宗教真君庙和佛教灵显寺、和平的报德堂等;澄海的盐灶基督教堂、盐灶天主堂,民间宗教的泰平庙、天后宫等;樟林的基督教堂和几个民间宗教活动场所,其中最大的是古港新围天后宫;南澳的基督教隆澳堂、南澳天主教堂及一些天后宫、佛寺等;鮀铺的三个基督教堂:鮀铺堂、蓬洲荣耀堂、溪东堂;鮀东的佛寺以及民间信仰的各类小庙和祠堂,如长石佛寺、伯公庙、庄氏祠堂,另有路边的三山国王庙、龙头庙、龙尾庙等等。上述这些宗教活动场所,除了有些乡间路边的小的民间信仰的小寺小庙找不到人可访谈外,绝大部分都与他们的负责人或信徒进行了访谈,得到了很多十分有用的信息。

根据我们调研的结果,汕头各大宗教中,信众最多的是民间宗教。法定的五大宗教影响力不及它。从官方了解到,五大宗教中信众最多的是佛教,基督教第二位,天主教是第三位,道教第四位,伊斯兰教第五位。有关人员认为,汕头道教在解放后之所以衰落,主要是由于解放初期对一贯道(老母会)等所谓反动会道门的镇压和取缔。当时过左的政策导致道教元气大伤,至今都无法恢复。不过由于民间宗教有许多与道教难以区分,有些研究民间宗教和道教的学者认为,道教如今在潮汕地区非常活跃,其复兴的程度不亚于佛教,有些地方甚至超过佛教。

根据 2012 年汕头地区宗教活动场所登记表,全汕头地区共有 454 处,其中基督教教堂 66 座,固定

活动场所 11 所,共计 77 处;天主教教堂 43 座,固定活动场所 5 处,共计 48 处;佛教寺庙 197 个,固守活动场所 127 处,共有 334 处。需要说明的是所谓固定活动场所有许多与正式的教堂寺庙相比只是在规模上略小点而已,并无本质差别。我们从这些数字看,似乎佛教的寺庙占绝对优势。但实际上,汕头存在着大量的未登记的佛寺道观,特别是大量的民间信仰的小庙小寺、祠堂,以及对自然的崇拜,如大榕树上挂上红布条等等这类崇拜。这些全都未统计进去。如果把这些都统计进去,民间宗教和民间信仰的场所无疑将占绝大多数。

## 二、当今汕头民间宗教和基督教的特点

(一)、潮汕多数人对宗教都怀有一种虔诚之心,宗教信仰或宗教观念较之全国多数地区要强。

在调研中,我们发现,如果我们以宗教观念作为是否有宗教信仰的标准的话,笔者认为在汕头大概难以找到真正什么都不信的无神论者,包括广大的党员干部在内,人们不信洋教,便信土教,即便声称什么都不信者,至少一年中特定节日中也要去拜拜祖宗或“老爷”。杨庆堃所说的中国宗教的“弥撒性”特征在汕头十分突出。按杨庆堃的说法,中国宗教除了制度性宗教外,还有一大批属于弥撒性或分散性宗教,其“教义、仪式与组织都与其他世俗的社会生活与制度混而为一,并不像制度化宗教一样是有其完全独立的宗教组织与教义、仪式”,而是“表现在‘普化宗教’的形态,例如祖宗崇拜、神明崇拜、岁时祭仪、生命礼俗、占卜风水、符号法术等”〔1〕方面。

笔者了解到每年冬至这天,汕头地区不管什么单位,包括政府部门所属的单位上班者寥寥无几,绝大多数人都回家拜“老爷”去了。那些少数上班者也都在头天已拜过“老爷”了。汕头大学的司机陈师傅对笔者说,他母亲每逢初一、十五便会做各种米粿去不同的小庙供奉不同的神灵,这些神灵连他都说不清叫什么。他还说,村里像他母亲这样的妇女还很多。这种现象在全国其他地方,特别是北方地区是极少见到的,这从一个侧面也可以反映出汕头地区人们特有的虔诚之心。

按宗教局相关负责人的说法:汕头共有 528 万人口,各宗教信仰说是有 10 万多,实际上根本不止。佛教居士有 2 万,信众可能有 20 万。民间信仰在潮汕地区十分浓厚,汕头信众至少 30 万,估计汕头民间信仰、基督教、天主教、佛教等等加起来信众至少有 80 万。〔2〕实际上就对祖宗的“拜拜”而言,除了基督宗教信仰之外,几乎是全民行为。这点南方与北方有很大的不同,北方信徒远比南方要少。对祖先的崇拜,其它地区也远不如潮汕地区那么普遍。这表明汕头人对宗教态度比起全国其他地区,特别是北方地区要虔诚得多。

在调研中有好几位访谈对象都对笔者提到潮汕人较之其他地区的人要虔诚,例如基督教两会会长詹海烈牧师就说到这点。他是从江西来此的,深感潮汕人比江西人要虔诚。天主教黄炳章主教也谈到这点,并分析了造成这一现象的原因,认为这与潮汕地区的海洋文化有关。他说:“潮汕人不管信什么教,都很虔诚。宗教情怀重是因为海洋文化之故,有台风海浪,出门都要求神保佑平安,与中原地区不同。”〔3〕

当地民众对宗教的虔诚心也同样体现在潮汕基督徒身上。他们的信仰也较虔诚,数代信主的基督徒家庭在汕头不少见,也就是说,不少基督徒是因为家庭传承来的,这种情况在汕头地区要比北方地区多得多。这次调研笔者看到汕头农村教会中的信徒大体都是老信徒家庭的子女组成,不少村子基督徒人口增长随着该地人口自然增长而增长,也就是随着基督徒家庭人口的自然繁衍而增长。这

〔1〕 陈进国 CHEN Jinguo:“宗教与自治:中国民间信仰的视角 Zongjiao yu zizhi:Zhongguo minjian xinyang de shijiao”[Religion and Self Administration in the Light of Chinese Folk Religions],《宗教与法治国际学术研讨会论文集》Zongjiao yu fazhi guoji xueshu yantaohui lunwenji [Proceeding of International Academic Symposium on Religion and Legal Administration](June1—2,2008),pp. 159.

〔2〕 2013 年 1 月 4 日对孙建宏 SUN Jianhong 副局长的访谈,参加者段琦 DUAN Qi、韦红 WEI Hong.

〔3〕 2013 年 1 月 9 日上午,对黄炳章主教 Bishop HUANG Bingzhang 的访谈,参加者段琦 DUAN Qi、韦红 WEI Hong、李凌瀚 LI Linghan.

种情况在盐灶、古溪、鮀铺等地都属这类状况。一些信徒家庭信仰基督教已长达数代之久。这种情况也同样发生在汕头市区的教堂。老信徒家庭的子女一般都仍保持着信仰,如曾以诺家族、黄志仁主席家族都是几代老信徒家族。非常有趣的是这些老信徒家族的子女有不少都选择在教会工作,这种现象比我在北方调研的地区要突出。现以汕头地区的牧师和长老来源与河南南阳地区作一比较就可以看出:汕头市区牧师共 19 人,其中只有 2 位是属第一代信徒,也就是说,是从非信徒家庭转而信基督的,其余全部都是老信徒家庭出身。这点与河南南阳有相当大的差别。河南南阳一共只有 6 位牧师,这 6 位中只有 2 位是传统的老信徒家出身,其余四位都属于改革开放后新一代基督徒。南阳共有 60 位长老,来自老信徒家庭的只有不到十位。从比较中可以看出汕头信徒对基督教的虔诚之心,老信徒家庭的子女通常都能很好地继承其父辈的信仰。

(二)、潮汕宗教与华侨关系都十分密切。潮汕人的乡土观念很强,即使他们在海外居住多年,一旦家乡有需要,他们都会慷慨解囊。据佛协秘书长林俊聪讲,潮汕佛寺中有 50% 以上都是海外的潮汕华侨资助修建的。我们在调研中也看到很多民间宗教的寺庙及祠堂的修建也都得到海外华侨的资助,例如和平的报德堂与泰国华侨有着极其密切关系,该堂修复时有不少泰国华侨捐助。鮀东庄氏祠堂重修时也有部分资金来自海外。不过,随着汕头经济的发展,百姓都富起来了,不少寺庙和堂点的修建主要都是靠本地信徒捐助了,如古溪真君庙捐款者都是当地的村民。

与华侨的关系不仅体现在庙堂修建时得到他们的资助,还体现在某些宗教重要的节日或庆典时,不少海外华人信徒会回来参加活动。如鮀东庄氏祠堂崇德堂 2010 年举行落成典礼时海外许多庄氏族人都返村参加,热闹非凡。

汕头基督教会与海外和港台联系也十分密切。汕头市和鮀铺几处新建的教堂,如喜乐堂、蓬州堂、溪东堂等都得到美籍潮汕华侨李贤先生的资助。我们调研时,村里的基督教都说,他们有许多亲戚在海外,一旦教会需要资金,例如建堂等,他们都能得到移民海外的基督徒的资助。每当教会盛大庆典时,海外基督徒也会回来参加,例如盐灶,在庆祝教堂成立 150 周年和 160 周年的会上,都有海外华人基督徒参加,他们中不少是早年在盐灶信教后,在教会学校接受教育后去海外深造留居那里。像溪东堂创建者肖秋盘先生的共有十三个子女,现在绝大部分生活在海外。盐灶最早将传教士请回来的林旗先生的后代绝大部分不是在海外,就是在港台。这些人都保持着与本村基督徒的联系。

(三)潮汕地区的宗教历史悠久,这不仅体现在民间宗教上,也体现在基督教传入较之内地其它地区要早。汕头民间宗教信仰历史悠久,许多小庙小寺所供奉的神有许多是历史名人转化而来,例如盐灶的泰平庙供奉的是郑和。古溪村供奉的吴真君是宋代的名医,该地区特有的民间信仰神三山国王传说起于隋朝,存心善堂供奉的大峰祖师也是宋代人,妈祖信仰等都很有历史。这些信仰是民间自发的,当地人信奉他们至少都有数百年的历史。

潮汕地区的基督教虽然没有民间信仰历史悠久,但较之内地,传入时间是比较早的。广东省在中国近代史上是开放较早的地区,广州十三行在鸦片战争前是唯一与海外通商的口岸,也是基督教传教士马礼逊最早在华落脚之处。潮汕地区地处广东省,也是洋教较早传入的地区,天主教早在 1650 年就由西班牙多明我会传教士传入澄海盐灶,只是后来又中断,1767 年之前又有传教士到澄海传教。在潮汕地区最早的基督教是由巴色会德国传教士黎力基于 1849 年传入盐灶的。<sup>[4]</sup> 它传入时间远比河南等中原地区要早几十年。历史上当地人对洋教的排斥程度也是很激烈的,这点我们可以从胡卫清

[4] 据胡卫清 HU Weiqing 研究认为这种说法不准确,因为在此之前传教士郭士立 GUO Shili (又称郭实猎 GUO Shilie) 曾于 1831 年 7 月和 1832 年 3 月先后两次在南澳作过短暂停留,并向在潮汕以外地区的潮州人传过教(见胡卫清 HU Weiqing:《苦难与信仰》Kunan yu xinyang [Sufferings and Faith], 三联书店 Sanlian shudian, June 2013, pp. 28-29). 不过作为正式在潮汕地区开展传教活动的第一人还是当属黎力基 LI Liji.

等人的文章中看到。<sup>[5]</sup>但潮汕人一旦信奉了基督教,便有一种百折不回的气概,坚定地保持这种信仰,甚至因此而遭受家族的迫害也在所不惜。这正是潮汕人虔诚性的一种表现。

潮汕地区一些村落基督教传入都相当早,而且有不少并不是靠传教士,而是村里有人在汕头市内与洋人接触后,接受了基督教,然后将其带到村里的,像笔者这次拜访的鮀铺堂和溪东堂均属此类。鮀铺堂最早是由当今该堂的负责人林英红的先祖于1878年建立的,其先祖最早是在汕头外马路当搬运工,当他与几位结拜弟兄接受了基督教后返回村里时把基督教带了回来,并建了村里最早的教堂。溪东村的教堂建于1901年,是由本村的大地主肖秋盘与传教士合办福音医院时接受基督教,并将基督教传回村子。还有些村子,如盐灶,传教士黎力基早在1849年将基督教传入盐灶,但他不久因受逼迫而离开,信徒也就星散了。其中一位信徒林绩顺(又名林旗)仍坚持信仰,他于1861年去汕头将英国长老会的宾为邻牧师请来盐灶,恢复了盐灶教会,此后信徒日增。至1881年盐灶第一座教堂在中社落成。凡此种种,我们可以看到由中国信徒自己将基督教引进本村的情况在汕头并不少见,但这种情况在全国其他地区则就比较少见。

潮汕基督教历史悠久,造成这里的老信徒家庭比全国很多地区要多,很多家庭信基督教已长达长达六、七代人了,这在全国很多地区也是不多见的。

#### (四)两种宗教的信徒之间宽容精神较其它地区要强。

笔者曾去过很多地区作调研,通常民间宗教或民间信仰对基督教的宽容心会较大,而基督教对别的宗教就不宽容。特别是一些法师会告诉笔者,基督教信徒把他们视为魔鬼,不卖给他们东西的经历。但这种情况在汕头却很少见到。汕头基督教对其它宗教一般都较为温和。

在汕头调研中,我们常听说潮汕的民间宗教信仰者常常会对基督徒说:“你们的神比我们的神大”,有些巫婆神汉如驱鬼不成,还会主动规劝自己的信徒去找基督教的牧师,认为牧师的驱鬼能力超过自己,因为基督教的神大。这反映了民间信仰者对基督教是非常宽容的。

汕头基督教对民间宗教较之有些地区宽容得多。

笔者问了几个村的信徒与民间信仰的邻居关系如何,他们都说“很好”。蓬洲堂的负责人肖楚吟说:“我们蓬洲村共有一万多人,现在有一百多户,约四五百人信主。村里那些不信主的原来都看不上我们,认为我们不要父母了。我们认为孝顺不在死后,而应该是在他们生前。现在村里不少青年人都认为基督教很好,不用拜老爷,他们一年中要拜很多次。我们庆祝圣诞节时,礼拜堂里来很多非信徒,我们每人都发礼物,不信主的孩子们都来。”<sup>[6]</sup>溪东堂的信徒也说:村中非信徒与信徒之间关系相处融洽,互相尊重,有些拜老爷的也认同基督教,认为信主也很好,但仍不敢放弃拜老爷,因为怕祖宗不保佑。<sup>[7]</sup>

最有意思的是汕头农村基督徒比较肯定入乡随俗的做法,譬如对信徒的女儿嫁给非信徒家如何办的问题,鮀铺堂的赖弟兄对笔者说,“那就随夫家信了”,也就是说如果夫家是信民间信仰的,其女儿也就改信民间信仰了。他也说到如果不这样的话,会造成家庭矛盾。看来汕头农村基督徒还相当有包容心。事实上有学者对盐灶进行调研时,也发现信徒对民间习俗有很大的包容心,例如春节全村举行的拖菩萨活动他们也会去看,原给民间宗教的神供奉的米粿,他们也作为习俗接受,信徒也会去做米粿,只是不用于祭拜了。有些信徒甚至还吃别人拜过神的米粿。<sup>[8]</sup>笔者在盐灶参观民间信仰的庙

[5] 参见胡卫清 HU Weiqing、姚倩璞 YAO Qianpu:“圣俗之间:近代潮汕地区的基督徒与教会, Shengsu zhijian: Jindai chaoshan diqu de jidutu yu jiaohui” [Between Sanctity and Secularity: The Christians and Church in pre-Modern Chaozhou-Shantou Region],《韩山师范学院学报》*Hanshan shifan xueyuan xuebao* [Journal of Hanshan Teachers College], Vol. 4, December 2001.

[6] 2012年12月28日,访谈蓬洲堂 Pengzhou COngregation 肖楚吟 XIAO Qinyin 记录。

[7] 2012年12月28日,访谈溪东堂 Xidong Cogregation 记录。

[8] 林春雨 LIN Chunyu:“基督教本土化进程及方式——以汕头市盐灶乡为个案 Jidujiao bentuhua ji fangshi——Yi Shantou Yanzhaoxiang wei ge'an” [The Process and Mame of Christian Indigenization: Taking Yanzhao Region of Shantou as a case],《汕头大学学报》*Shantou daxue xuebao* [Journal of Shantou University], September 2003.

时,当地基督徒也陪我们进庙里去看,这在笔者调研的其它地区时是很少见到的现象,通常基督徒都不肯进寺庙。这些都表明在对待其它宗教的问题上,汕头地区的基督徒,特别是农村基督徒要比其他地区的信徒更具有包容性。正因如此,汕头基督徒与民间宗教信徒之间关系比较融洽。

汕头基督徒与其它宗教信徒的关系处理得较好,这可能与汕头基督教历史悠久,信徒与非信徒之间经过长期磨合之后形成了这样的结果。也可能与汕头是沿海城市,海外关系比较多,人们的思想比较开放的关系。

### 三、汕头地区民间信仰与基督教发展的不同之点

基督教与民间宗教(信仰)就其信仰内容和形式各别,这些不同之点适用于全国乃至全世界,不是本文所要讨论的范围。这里所指的不同之点是汕头地区特有的。

(一) 基督教崇拜的上帝是惟一的,具有普世性。与此相反汕头民间宗教崇拜的对象是多元的,并具有明显的地方特色,

基督教崇奉惟一的真神上帝,这点也体现在汕头基督教信徒的信仰上。他们对其它神都持排斥态度。盐灶一位基督徒陪我进了当地泰平庙,看到供奉的郑和像,第一句话就是,这人是太监。清明节当地的基督徒也会去扫墓,但最多是在死者坟前放束花,决不会拜祭或点香烧纸等行为。

汕头民间宗教和民间信仰则与之相反,由于拜祭的神很多,所以一年中要供奉很多次,有些每个月都至少两次,每次供奉都要做米粿。调研中有基督徒对我们说,有些民间信仰者也很羡慕基督徒,说基督教真好,省很多事,不用像他们那样忙着做各种米粿去供奉。尽管如此,民间信仰者改信基督教的还是很少,因为怕改信后得不到祖宗和其它神灵的保佑。

潮汕地区的神仙带有强烈的地方特色。当地的地方保护神是三山国王,祖庙就在揭西河婆镇,已有 1400 多年历史。“据不完全统计,粤东地区各地已知的三山国王庙超过 200 座。其中,揭阳 60 座,汕头 65 座,潮州 25 座,梅州 45 座,汕尾 19 座。”<sup>[9]</sup>该神后传入台湾和东南亚一带。

这个地区另一位极具特色的神是大峰祖师。他是宋代的一位高僧,名叫宋大峰。当他云游到平时见到当地发生瘟疫,大批人死亡,他立即从事清洁水源,采药救治病人的工作。最令和平人怀念的是他克服了重重困难为和平建造了一座桥梁。此后人们尊他为神,并以他救助人的精神开设了“善堂”,帮助普通穷困百姓。这位神是潮汕地区特有的。如今据不完全统计,潮汕地区的善堂多达 300 多处。

潮汕人民对历史上为该地区做好事的官员也都封为神,进行祭拜。例如盐灶一座供奉妈祖的庙中同时供奉了两位清代官员。当时朝廷实施海禁,令沿海百姓后撤 30 里,经这两位官员王来仁和周有德先后的努力,朝廷终于撤销了这一旨令,为当地人保住了自己的土地,于是地方百姓把他们尊为神供奉。同样樟林街上有座火神庙,旁边供奉了一位清代官员杨天德。因为当时樟林这条街经常发生火灾,经他设法,减少了火灾,人民纪念他,也把他尊为神。这些神都是潮汕地区独有的。

由于潮汕很多人都是从闽南移民而来,所以闽南所信奉的神也带到了这里,如妈祖信仰,吴真君(宋代的名医)也都带入这里。

民间宗教对神的崇拜有时不像基督教那样把它们视为至高的,对神的态度也有一定的随意性。这次调研中,了解到盐灶还有一个抢神的习俗。据说是这种风俗起源于历史上有一村民因拜神不灵,于是他就折磨神像,鞭挞神象,然后将它埋在海边,结果他出洋竟发了大财回来,由此让人认为就应该用这种办法对待神,才能时来运转,于是这里就形成这种抢神风俗。抢神是在春节正月初三游神活动

[9] 见《三山国王》Sanshan guowang [Three Mountains King], [http://baike.baidu.com/view/920230.htm#4\\_2](http://baike.baidu.com/view/920230.htm#4_2). Downloaded April 13, 2014.

时进行。头天村里要把神用麻绳捆得结结实实的,否则第二天抢时就坏了。抢神那天樟林各处都会选些壮小伙们过来抢,互相你争我夺,偶尔也会打架,但不能用棍棒武器,最多只能用香去戳对方。打得不可开交时,灵媒会出现,冲过去,把神抢回来。一般抢神过程不到一小时,严格限止在一段路程内进行,只要过了这路段就不能再抢了。这天村里会很热闹,村民们都会去看。也就是说,村民都不认为这是一种亵神行为。这从一个侧面也可以说,民间宗教的信仰者对神的态度有时比较随便。

与此相反,基督教的神享有绝对的权威,上帝在信徒心目中是至高无上的。无法设想把耶稣像抬出来进行这样的抢夺活动,将会产生怎样严重的后果?基督徒肯定会认为这是“敌基督”的亵神行为,信徒决不能接受,也许双方形成宗教战争也未可知。这正是基督徒的上帝观与民间信仰者不同之故。

总之,该地民间宗教所信奉的神都是能保佑当地百姓平安健康的神。他们没有普世性,完全是本土的,与当地人民生活环境有着密切联系的,更贴近百姓的生活。百姓对它们不满时可以对它发泄。基督徒信奉的上帝是独一无二的,至高无上的,信徒只能顺服他。

## (二) 汕头民间宗教(信仰)与基督教的组织形式和神职人员的产生方式不同。

汕头的民间宗教各自为政,有些组织性很强,有些则很松散。松散的民间宗教平时寺庙中都无人看管,信徒自己到那里烧香礼拜和供奉行了。全村只在某些特定节日有些活动。发起者是村中有头脸的人物。组织性强的一些民间宗教则有一个固定的理事会,由理事长及理事们组成。笔者见到的组织性强的有汕头市的存心善堂、古溪的真君庙、和平的报德堂、樟林的天后宫等,平时庙里都有人值班。理事会经常开会商量有关事拟。

较之民间宗教,汕头的基督教组织性非常强。汕头的家庭教会总体人数不多,主要是三自系统的教会。两会系统的教会组织体系也不一样,市内与郊区实行的是两套管理模式。市区内的九个堂统一由两会管理,牧师在九个堂中每五年轮换一次。每星期讲道统一由两会派单。牧师的工资也由两会统一发放,每个堂的奉献也都要交到两会,颇有点中央集权的味道。而市区以外的教堂,两会管理相对薄弱。各乡村教会自行由堂管会管理,可以自己聘请传道先生讲道,传道先生不参加堂管会管理,只负责讲道。聘请不起传道先生的郊区教会,两会每五个星期会有三次派人去讲道,其余两次则由本村教会负责。汕头的家庭教会组织性也极强,有一整套完备的体系。

基督教与民间宗教的领袖人物和神职人员的产生也完全不同。笔者了解到,汕头有组织的民间宗教领袖主要都是由企业家和一些离退休干部组成,他们不拿工资,凭热心做事。一些祠堂则由族中老人们经管。这些人对民间宗教的了解主要是自学成才,并没有经过专门的培训。例如古溪真君庙,据该庙的理事长讲,他们理事会成员都是由乩童扶乩选定的。他本人是个企业家,日常的管理工作完全尽义务,而且还带头捐款修庙。存心善堂的蔡会长本人原是企业家,现在因搞善堂工作实在忙不过来,便把企业完全交给家人在打理,自己一心扑在善堂的事工上。该善堂的秘书长是位原交通局局长,退休后全身心地扑在善堂工作上。汶川地震时,他亲自压车在第一时间将救济物资送抵现场。这些人为善堂工作不仅都分文不取,而且还把自己的钱财也尽量投入进去。至于乩童的产生,都是由扶乩决定。古溪真君庙老乩童去世后若干年全村没有乩童,突然有一天,一位村里的寡妇找到村里负责人,声称其17岁的儿子被真君老爷选为乩童了,于是村里人便让他手放油锅、脚踩尖刀进行测试,结果毫发无损,由此证明此人的确是真君老爷选中的乩童。此后村里人凡有事都会找他测算,以避害趋利。存心善堂的四位乩童据说也是由大峰祖师选定的(通过扶乩扶出的乩文),颇有神秘色彩。

较之民间宗教,基督教两会领袖和神职人员的产生要理性得多。两会的主席和会长由教会与宗教局共同协商产生。通常会长必须是牧师,而主席则可以由平信徒担任。今天汕头两会的主席就是位平信徒,而会长是位牧师。两会下属的各堂会在汕头市内是牧师负责制,即各教堂负责人都是牧师。但郊区和农村教会的负责人则是由平信徒选举产生的堂管会来管理。传道只负责讲道,而不

参加管理。

汕头教会非常注重牧师和传教人的培养。目前汕头地区的基督教两会的牧师、长老和传道人员共计达 80 人,其中牧师就有 30 人,而且这些牧师中有好几位都毕业于金陵神学院,有些还拿到了新加坡神学硕士学位,这在全国可以说都是名列前茅的。一些乡村教会的传教人也至少是广东神学院毕业的神学生。他们都受过较好的神学教育。这点是民间宗教教职人员无法相比的。

汕头基督教会神职人员和传道人的良好教育,使整个教会保持较为纯正基督教信仰,异端邪教在该地区势力很小。

(三)日常的慈善工作,汕头民间宗教比基督教做得出色,特别是“善堂”所做的慈善事业更是堪称模范。

汕头地区的“善堂”是把慈善事业与宗教信仰结合在一起的民间宗教,这种组织形式也是全国独一无二的。笔者第一次来汕头就见到其他城市中没有见到的现象:市区内有提供免费茶水、免费午餐和免费医药的场所——存心善堂。当笔者对该善堂进行调研之后,不禁对他们自创建以来为汕头人民所做的善事大为钦佩。存心善堂自 1899 年创办以来到解放初,为汕头地区做了大量的善事,包括救灾、放赈、救火、收尸、办孤儿院、办医院,办学校书院、办难民营等等。善堂的蔡会长告诉笔者,存心善堂从开创起至 1949 年埋葬那些无人认领的尸首就达一百多万具,仅 1943 年一年收尸就达 2—3 万具。但这个善堂在解放后却被作为封建买办财产被迫关闭了。直到 2003 年才得以恢复,如今善堂办了智障儿童学校、残疾人工厂,专收孤寡老人的养老院等,还为穷人提供免费医药、午餐和米面油等物。如今他们还打算办临终关怀医院和残疾人庇护医院,收治精神病患者。整个慈善工作的运作都有条不紊,经济来源也有保障。该善堂的蔡会长对笔者说:“我们的收入有几个来源,一是有一座陵园,一年可收入几百万;二是我们实行会员制,每人每月交十元,共有四万会员,每年就有五百万收入,这就保证了善堂的运作。”<sup>[10]</sup>陵园里搞法会,有收入,可支持一批人的生活 and 做善事;残疾人工厂制作陵园用品,收入可以养活残疾的工人。

在这里工作人员,除了教智障儿童的十多个老师有工资外,其余的人都是义工,包括所有理事会成员均分文不取。蔡会长原经营企业,现在企业交由家人经营,他本人则全身心地投入善堂工作,非但分文不取,还经常给善堂捐钱捐物。理事会成员整年辛苦,没有一天休息。蔡会长坦言:“我们理事会的人 365 天,没有一天休息的,因为孤儿、穷人、老人每天都要吃饭。我们不仅要物质上给予他们资助,还要精神上给他们温暖,给他们帮助,听他们倾诉,这样才能使他们不会走极端。”这种献身精神在今天社会中不多见。

笔者从善堂中看到了汕头的宗教如何将慈善事业与儒释道三者结合的。存心善堂因其祖师是大峰和尚,在善堂中既有佛堂也有祖师堂(供奉大峰祖师),而在他们办公室里挂的是“礼义廉耻”这类儒家的训导,存心善堂“一年有 100 多万物资,2000 多万善款”的捐助,这正是慈善事业与儒、释、民间宗教三者的绝妙结合。我们还去了和平的报德堂,也属存心善堂这类的,同样是把慈善事业与佛教和民间宗教结合起来,堂内供奉观音和大峰祖师,每年该堂给贫困的村民提供米面油等十多万物资,“这些钱都是由村民捐来,他们有些办工厂,有些在村里或外地打工挣来的钱。”<sup>[11]</sup>此外汕头的延寿善堂,它供奉的是玄武上帝,是将慈善事业与道教结合,每年捐助穷人几千包米面等物。由于汕头在解放初对与道教有关的一批民间宗教作为反动会道门遭受打击,使道教一蹶不振,因此与道教结合

[10] 2013 年 1 月 5 日下午,访谈存心善堂 Cunxin Congregation 蔡木通 CAI Mutong 会长和陈郴 CHEN Chen 秘书长,参加者段琦 DUAN Qi、韦红 WEI Hong、陈晨 CEN Chen.

[11] 2013 年 1 月 3 日下午,由韦红 WEI Hong、陈景熙 CHEN Jingxi、陈晨 CHEN Chen 和笔者 DUAN Qi 四人访谈和平报德堂 Heping Baode Congregation 记录.

的善堂数量很少。但不管怎样,汕头的善堂把慈善事业与各类土教结合得如此密切的这种现象在国内其它地方是难以见到的。

由于汕头有这样的一个传统,2003年这些善堂又以慈善机构的名义登记在民政部之下,所以这些年来,汕头民间宗教的慈善工作做得非常出色。

反观基督教,解放前在汕头也开办了医院、学校等,但解放后这些机构都收归国有,因此教会此后就没有这类实体性的慈善机构了。直到近年来,汕头市基督教两会才开办了一个养老院,收留了一些老人。另外在汶川地震等自然灾害时,信徒们也都踊跃捐款,但从总体上看,这些工作远比不上善堂所做的工作。

#### (四) 汕头民间宗教信仰者远远超过基督徒。基督教发展缓慢。

汕头民间信仰之兴盛是笔者在其它地区从未见到过的,其信仰人数远远超过基督教,特别是在汕头农村更是如此,许多说不出名称的众多小庙小寺香火都很兴旺。我们在调研古溪、樟林、盐灶、鮀铺、鮀东、南澳等地时也看到了这些情况:鮀东几乎是走几步就有一所小庙小寺,究竟有多少个,我也没有数清楚,至少几十个,还有不少被视为有灵的老树,都被系上了红布条。鮀铺教堂旁边就有几个小庙和几棵被系上红布带的树。盐灶每家门上都贴上代表各自信仰标记的图案或对联,整个村除了一个基督教堂和新老两个天主教堂和几个佛寺外,有几十个小庙小寺遍布各处。樟林的街上就有几处民间宗教的场所,还有一座较大的妈祖宗庙。南澳的天后宫和佛寺很多是在2000年之后新建的,都显得金壁辉煌。古溪因基督教和天主教力量相对较强,整个村的小庙小寺较之其它地区看似少一些,但民间宗教组织能力非常强。我们2013年1月1日在当地见到民间宗教真君古庙戏台前组织了一批青少年学生在为第二天灵显寺开光加紧排练,有打鼓的、弹琴的、吹笛的等等。事后我们与该庙理事们沟通,得知该庙管理者都是本村的企业家,他们的经济实力和组织能力都非常强。这种现象在其他地区难以见到。

此外,笔者在汕头的农村见到许多祠堂,仅在鮀东村一地,就有不下五六个,其中一个庄姓祠堂规模大而且修得非常漂亮,里面供奉着很多祖宗牌位,据管理祠堂的老人们说,他们每年全宗族在祠堂内共同祭拜几次,外地的甚至海外的庄姓子孙每年二月初七都会回来扫墓。看来祠堂在维系宗族的团结方面起着很大的作用,这是北方农村难以见到的现象。

在这种民间宗教兴盛的地区,基督教难以发展。笔者曾在汕头大学的课堂上问学生,有谁去过教堂?近五十位学生中只有1人举手。当我问,有谁家没有拜过“老爷”?竟无一人举手。可见民间信仰和民间宗教在汕头之兴盛了,而这批大学生对基督教知识的贫乏也令我吃惊。与此同时,在鮀东村庄氏祠堂及和平的报德堂中,当笔者问起他们村是否有基督徒时,他们都说没有,又说好像最近从饶平嫁过来一个妇女,娘家是基督徒。按这里不成文规定,信仰随夫家的原则,极个别嫁过的基督徒不久也会转而成为民间信仰者了。

与许多其它地区不同,汕头基督教的发展一直很缓慢,按人口比例来看,改革开放至今,不仅没有超过解放前的比例数,甚至还有减少的趋势。

汕头市区的基督徒在解放前夕信徒有4290人,当时汕头市区总人口是30.31万,基督徒约占总人口的1.4%;1957年市区信徒人数是4369人,而市区总人口是44.90万,信徒下降至只占总人口的0.9%。改革开放后信徒人数有所增加,1987年市区信徒约一万,当年市区总人口是78.67万,基督徒上升至总人口1.3%不到,但仍没有达到解放前夕的比例。2012年汕头市区信徒是二万人,而中心市区总人口则发展约为180万,由此基督徒只占总人口的1.1%。当然这里的信徒人数并没有包括家庭教会在内,因此并不准确。不过汕头家庭教会人数不多,远比参加三自的少得多,因此两者相加也决不会超过2010年中国社会科学院世界宗教研究所蓝皮书中所公布的全国基督徒占人口总数的1.

8% 的这个比例。

我们从汕头基督教两会新会友登记表上,也可以反映出这一情况。例如:

1981 年共受洗者 672 人,其中男 193 人,女 480 人

1998 年受洗者 622 人,其中男 256 人,女 366 人

2002 年受洗者 677 人,其中男 246 人,女 431 人

2012 年受洗者 585 人,其中男 262 人,女 323 人

从上述人数看,从 1981 年到 2012 年大体上每年新受洗的人数基本固定在 600 多,近年来甚至还减少了。这些人数的增长与汕头人口的增加无法相比。而且受洗者中有很多又流向全国其他地方,特别是近些年来随着城市化,汕头经济不太好,不少人去了其他城市,因此汕头各堂的信徒不但没有增加,反倒有减少的趋势。

造成这些不同点的原因有两个宗教本身的差异,也有历史原因和政治原因,因不是本文所探讨的内容,故此文不作分析了。

总之,通过对汕头宗教格局的调研,可以看出这个地区基督教与民间宗教之间因地理环境和人文环境的影响,会有许多相同之点。但由于宗教不同,在一些根本的信仰、组织形式、慈善工作、发展状况也有很多的不同。宗教不怕多元,主要是宗教间要相互尊重,求同存异,彼此和平共处,保持社会的和谐稳定。

**English Title:**

**The Similarities and Distinctions between Folk Religions and Christianity in Light of a Survey Shantou the Beginning of 2013**

**DUAN Qi**, Female, born in 1944 in Shanghai, Professor of Institute of World Religions of CASS. Main works are as follows: *Struggling Process—Indigenization of Chinese Christianity*, *American Evolution Theory of Religions—American Religions in the Light of Chinese, Western Society and Church*, *The Choices of Vatican in the Disordered World 1922—1945*, *Study of Christianity* (main author), *The Treasure of Biblical Knowledge*, and tens of academic articles. Address: Institute of World Religions, China Academy of Social Sciences, Jianguomen nei Street No. 5, 100732, Beijing, China. Email: duanqi1944@163.com.

**Abstract:** the beginning of 2013, I a survey the religi Shantou city, from which I acquired a basic knowledge about folk religions and Christianity. In the present article, I study the following issues: the general situation of the two kinds of religions, their characteristics, their influence the society of Chaoshan and inhabitants, the interaction between the two kinds of religions, and a contrast between the similarities and distinctions. The conclusion is that although they are different in many aspects such as the object of and forms of faith, they have been influenced strongly by local culture; believers are very pious; they are quite inclusive of other religions; and the of different religions in Chaoshan area live together harmoniously.

**Key terms:** Shantou; Religious Structure; Folk Religions; Christianity

# Exploring Possibilities of Strengthening Christian Spirituality in Contemporary China

HE Zeyin

(Dept. of Humanities and Information Management, Chengdu Medical College, Chengdu City, Sichuan Province, China)

**Author:** Spirituality is an indispensable part of Christianity. Religious practices are extremely crucial to any religion. This paper aims at exploring some possibilities of strengthening Christian spirituality in contemporary China. It hopes to clarify the general relationship between Christianity and Chinese culture. The first issue is how to strengthen the, to further the development of a true Christian faith. Another issue deals with clarifying the relationship between Chinese culture and Christian theology. Perhaps by studying the spirituality of Chinese Christians within historical and cultural dimensions, the indigenization of the Christian faith may become more effective.

The paper includes four parts. First, it is a re-reading of the historical development of Christian theology and spiritual practices in China, from its introduction by missionaries in the 7th century to the present. The implications of the different periods will be analyzed. Second, it is a discussion of the importance of spiritual practices and the understanding of spirituality among Chinese Christians in the contemporary context. Third, it will examine a model of Christian spiritual life in the person of Henri Nouwen, who can be a source of hope and inspiration to Chinese Christians in contemporary China. Finally, it will offer some summaries, implications for how to strengthen the level of indigenization of the Christian faith. Certain suggestions will be presented in light of the analysis done.

**Key words:** Christian theology and spiritual practices, contemporary context of China, Henri Nouwen, suggestions

**Author:** HE Zeyin, Ph. D. visiting scholar of IASACT (2006), Member of Council of the Chinese Association of Religion, and associate professor of Chengdu Medical College. Address: Dept. of Humanities and Information Management, Chengdu Medical College, Chengdu City, Sichuan Province, Mainland China. Postcode: 610083. Tel: 18208183599, 18628176965. Email: hezeyin86@163.com, 946983232@qq.com.

## Introduction

As a scholar of Mainland China, I would like to pay more attention to the academic issues of my country in relation to Christian Spirituality. The first issue is how to strengthen the, so that a true Christian faith may be developed. Another issue deals with clarifying the relationship between Chinese culture and Christian theology. Perhaps by studying the spirituality of Chinese Christians within historical and cultural dimensions, indigenization of Christian faith become more effective.

This paper aims at exploring some possibilities for strengthening Christian spirituality in contemporary China. It hopes to clarify the general relationship between Christianity and Chinese culture. In particular, it will explore some feasible ways toward indigenization of Christian spirituality, thereby responding to the heated discussions and efforts being undertaken in constructing Chinese Christian theology.

Spirituality is an indispensable part of Christianity. Religious practices are crucial to any religion. If religious practices, religion will simply fall to the level of pure scholarly discussion or the preservation of religious traditions. As for Christianity, it will become a purely scholarly discussion or a defensive effort to protect dogmatic truths and maintain imperialist ideals that were passed on by Christian missionaries during the introduction of the Christian faith to colonized countries.

Likewise, clear goals are necessary. If these are vague, there will be difficulty not just the secular aspect of faith, but also its transcendental element, which is. Christians may be led away from what is truly essential in their life of faith. To obscure this aspect of the spiritual life may eventually compromise the development, as it may fade away due to secularization.

There are four main parts in this paper. First, it is a re-reading of the historical development of Christian theology and spiritual practices in China, from its introduction by missionaries in the 7<sup>th</sup> century to the present. Implications of the different periods will be analyzed. Second, it will discuss the importance of spiritual practices and the understanding of spirituality among Chinese Christians in contemporary China. Third, it will examine a model of Christian spiritual life in the person of Henri Nouwen,<sup>[1]</sup> who can be a source of hope and inspiration to contemporary Chinese. Finally, it will try to offer some summaries, conclusions, and implications on how to strengthen the. Certain suggestions will be presented in light of the analysis done.

## **Part One: Re-Reading the Historical Development of Christian Spirituality in Mainland China**

This part will trace the history of Christian spiritual practice from the time when China clarified its relationship between Christianity and Chinese culture.

### **A. Brief History of the Introduction of the Christian Faith in Mainland China (635—1949)**

The status of Chinese spirituality has assumed various forms since Christianity was first brought to China. With the characteristics of the faith and forms of spiritual practice give a brief description of Chinese Christianity as a whole during the period 635—1949 A. D. in Chinese history.

During these periods of Christianity, different forms of the Christian faith existed in China. These were the Nestorian Christianity of the Tang Dynasty, the Arian Christianity of the Yuan Dynasty, Catholicism and its Ritual Disputes (礼仪之争) between the Ming and Qing Dynasties, Foreign-Christianity (洋教), the Anti-Christianity Movement (非基运动), Indigenization (本色化), and Three-Self-Movement (三自运动).

Nestorian Christianity of the Tang Dynasty (635—845) Nestorian Christianity adhered to doctrines of

---

[1] Nouwen is a western spiritual writer, well respected by many for his deep Christian faith and testimony to the love of God and neighbor. Details will be introduced in the following paper.

God's presence at all times in human history. It also introduced the doctrines of the Trinity, Creation, Jesus' birth and his works, the necessity of following of Jesus' teachings, and the formation of the Church. It seems that these are more authentic doctrines of Christianity. Thus, it may be deduced that the spiritual contents of that time were more faithful to the Christian tradition of the West. In terms of the forms used, it is possible that the words which expressed the doctrines may be compared to typical Daoism. In other words, the form used shows a rich element of Chinese culture.

The Arekhawium Christianity of the Yuan Dynasty (1289—1368) was a continuation of Nestorian Christianity; spiritual practices had the same character as the earlier Nestorians.

Catholicism and the Rites Controversies in the Ming and Qing Dynasties During this period, there were two types of spiritual practice. One is Christian spiritual content with the spiritual form of Chinese culture, and the other is a totally Christian spiritual content with Christian spiritual form. Matteo Ricci (1552—1610) is a representative of the former and Nicolas Longobardi (1559—1654) of the latter. But the latter in the prohibition of Christianity in China, for Longobardi refused to accept any element of Chinese culture in Christian ritual.

Ocean (Foreign) Christianity (1840—1939) and the Anti-Christianization Movement (1922—1927) "Ocean" Christianity got its name because it was introduced from the other side of the Ocean. It came into existence after the elimination of the Qing Dynasty by the forces of the invaders. The Anti-Christianization Movement showed the resistance of the oppressed Chinese people. The missionaries, however, followed the model of nearly pure Christian spiritual content during this period.

It may be argued that as a religion, the ascendancy of Christianity point to the Kingdom of God ruling over the heavenly (or spiritual), rather than the earthly, world. [2] Thus, the magisterium of Christianity and the political regime of a nation should point to different goals or dimensions of life, and they should not be entangled in a power struggle with each other. Thus, the Church should not be concerned with the profane, but with the spiritual life of people. Otherwise it will result in crusades, jihads, or other invasions to introduce the Christian faith. At least, we can argue that the propagation of the gospel should fit the respective inclinations or diversity of sinners. As for a nation, it should not give up its dominion over society since it is its duty to serve the common good.

Indigenization and the Three-Self Movement (about 1912—1949) Chinese Christians initiated the indigenization movement, the goal being to sever the bondage of Chinese Christians from the church of foreign (imperialist) countries. The Three-Self Movement was initiated both by Chinese Christians and some foreign missionaries. Compared with the previous periods, the spiritual form tends toward indigenization while the content is still the Christian faith.

## **B. General Analysis of the Relationship between Christianity and Chinese Culture**

Based on the historical facts above, if we consider the matter from the perspective of culture, there will be three kinds of relationships between Chinese culture and Christianity, which are Christianization,

---

[2] "Far above all principality, and power, and might, and dominion, and every name that is named, not only in this world, but also in that which is to come." (Eph 1:21)

Indigenization (本土化), and No-Christianization.

Firstly, Christianization. This assumes that Christianity must hold the dominant role among all other cultures, and any other culture or religion must completely adapt to it. In the context of this paper, it mainly implies that China's Confucian culture must be entirely suitable to Christianity. Typical evidence can be seen by exploring Nicolas Longobardi's position and the period of Ocean Christianity. Thus, there arose an irreconcilable contradiction between being a Chinese and being a Christian.

Secondly, Indigenization (本土化). Indigenization, acculturation, inculturation, and enculturation are all related terms for evangelization which aims to speak to a particular culture. Here we will use one word, indigenization, to denote them all.<sup>[3]</sup> Indigenization means that one religion should adapt to some local religion or culture when it is introduced into that culture. The indigenization of Chinese Christianity indicates that Christianity should adapt to existing Chinese culture, religion, or customs in its introduction. Thus, indigenization is considered vital to the progress of Christianity in China.

There are conditions with varying degrees of change after adaptation. At this point, a new question arises, namely, is it a new religion after Christianity's adaptation or is it a new form of Christianity with some new appearances, but without changing the essence of Christianity at all? Or is it a new form of Christianity with some non-essential changes to its beliefs only? Where can we draw the line or set the boundary for Christianity? In other words, what criteria should be used to judge whether one religion is Christianity or not? We will argue that there should be a minimum criterion such as the object of faith: God, and all other factors necessary to live a Christian life, namely, believing in God, and the spiritual practices corresponding to Christian doctrines. While accepting the diversity of cultural appearances of temple, vestments, customs, and languages, and all the diverse things or behaviors relating to human beings, one should always be guided by Christian principles.

For example, if a Chinese prays to God, perhaps he/she will say, "Jesus, 我的命为什么这么苦啊 (Why my fate is so bad?) Save me, please!" This prayer uses a sentence conveying a Daoist concept of bad fate, which is expressed unconsciously by a person who is suffering. Will Jesus reply, "No, I cannot give you my salvation, for you expressed your plea with non-Christian words"? Of course not, for Jesus loves everyone despite his/her cultural differences, because all are loved and accepted by God even though one knows nothing about God.

Thirdly, when we refer to No-Christianization, this would indicate the absolute rejection or refusal of Christianity in the context of other cultures or religions as, for example, during the period of the prohibition of Christianity after the Rites Controversies.

## Part Two: The Importance of Spiritual Practices and the Understanding of Spirituality among Chinese Christians Today

The role of spirituality is to achieve the Christian goal of living with God.<sup>[4]</sup> The object of Christian

[3] Why do I choose to use *Bentuhua* (本土化) instead of *Bensehua* (本色化) to express Indigenization? *Bense* (本色) in Chinese implies a turning back to the original appearance. And *Bensehua* when applied to of Christianity, has the implication of "Christianization".

[4] The corresponding expression in the Bible is to live in the kingdom of God. "And they shall come from the east, and from the west, and from the north, and from the south, and shall sit down in the kingdom of God." (Luke 13:29).

faith is God (including Jesus and the Holy Spirit) and its religious goal is live one's life with God. Engaging in some spiritual practices is one way to achieve this goal. But how can Christians reach the sacred goal via spiritual practice? One should endeavor to fulfill it in this life by attaining some spiritual experience of living with God. Thus, spirituality has a double role, one of which is to fulfill the goal of living with God. [5] The other is to cultivate a spiritual life through works of Christian charity or love for others. Spiritual means may involve worshipping, singing hymns, reading the Bible, praying, meditating, loving our neighbors, communicating with God, etc. [6]

Christian practice, on the other hand, consists of all those actions or deeds which pertain to the Christian faith. Christian form is superficial but the content is indwelling, whereas for Christian spirituality, the criterion of content is more important than that of form. For example, a spiritual practice connected to death constitutes the important part of the spiritual content. In particular, Jesus' death implies redemption and sanctification of people who are loved and made holy by God. Therefore, for an ordinary person, perhaps the implication of one's death is to fulfill the spiritual goal of living with God completely and to get rid of the dread of death and live out the teachings of Jesus. This section of the paper will probe into the status quo of contemporary Chinese Christian spirituality and analyze it from the perspective of Christians.

### A. Brief Exploration of the *Status Quo* in Chinese Christian Spirituality

Through studying, we can find that there exist four characteristics of Chinese Christian Spirituality.

First, spiritual practice is designed to establish a relationship with God. It begins when a person is baptized and becomes a member of the Church, when one can recognize his/her personal faith in Jesus even without receiving baptism or becoming a member of the Church. Thus, there are two kinds of spiritual affinity. The former is organizational spiritual practice and the latter is non-organizational.

Second, mainstream spiritual practice shows a trend toward secularization. It indicates that most spiritual practices are grounded on the goals of health, career, money, family, etc. [7] Contrasted with those who pursue living with God or living in the Kingdom of God, these people often have a low level of education [8] and most

---

[5] This paper will argue the task of fulfilling the goal from this life. Although I am interested in the other life, I have not found the materials on it. In addition, the paper will not discuss the issue of resurrection, though the goal of living with God after life may only be realized after resurrection.

[6] The spiritual thoughts introduced here are deduced from an analysis of a book, *Gain or Loss of Pursuing a Spiritual Life: Review of the Merit and Crisis of Four Traditions of Christian Spiritual Practice* [《追求属灵的得与失——评基督教灵修学四大传统的优点与危机》*Zhuìqiu shùlíng de de yu shì - Ping jīdūjiào língxiúxué sì dà chuāntóng de yǒudiǎn yu wéijī*], by Milton Wan 温伟耀 [WEN Weiyao]. The structure of contents on contemporary Christian spirituality in the Mainland and on Nouwen's spirituality is consistent with that of the book. See, [http://www.livingwater4u.com/reader/b\\_zhuìqiu shùlíng de de yu shì /chapter01.html~chapter16.html](http://www.livingwater4u.com/reader/b_zhuìqiu shùlíng de de yu shì /chapter01.html~chapter16.html).

[7] HE Fangyao 何方耀 argues that the faith of the Han nationality takes on an appearance of utility. See, He Fangyao, "My opinions on the characteristics of Chinese religious activities" 中国宗教活动特点之我见, *Lingnan Culture and History* [《岭南文史》*Lingnan wenshi*], no. 2 (1997).

[8] On this point, Liang Ming 梁明 says, "we can forecast that the number of village churches and country Christians be more than that of city, if we compute based on the actual evidenced." See Liang Ming, "Problems and new challenges: discussing how to pastor Christians in an urban church [问题、新挑战——有关城市教会牧养的讨论 Wenti, xin tiaozhan——Youguan chengshi jiaohui muyang de taolun], *Heavenly Wind* [《天风》*Tianfeng*], no. 4 (2003).

of them are female.<sup>[9]</sup> Some Chinese scholars call this group of people “Martha-type” Chinese Christians.<sup>[10]</sup> But there exist exceptions in the practices of Li-zi-village Church (李子教点). Despite lacking a professional priest with professional training from a city church to guide them, some mature ways of manifesting local styles have come forth.<sup>[11]</sup>

Third, a new trend of otherworldly pursuit is emerging. It is good to note these changes. This is a new trend of achieving sacred goals through spiritual practices. We can see this in the many young people who go to church and take part in spiritual practices. Some of them are eager to know more about doctrine, theology, life and death, living with God, or living in the Kingdom of God.<sup>[12]</sup> It seems that there is a progressive tendency to search for the meaning and the core of the Christian faith.

Fourth, it is noticeable that some bear the character of elite-spirituality. This kind of spiritual practice belongs to the non-organizational kind of spiritual affinity. Although there are still a few of the personal profane issues such as success in their careers and family harmony, more of the contents relate to a higher status of spiritual practice. The contents are geared toward the mission of Jesus such as loving neighbors, living with God, or living in the Kingdom of God. Also to be noted are the spiritual practices which consist of reading the Bible, reading the testimonies of the saints of past eras, praying, communicating with God, and doing meditation, etc. These Christians are often classified as “Cultural Christians,” for they mostly are more well-educated.<sup>[13]</sup> Many are cultural persons, scholars, or scientists.

## B. Analysis of the Current Status of Chinese Christian Spirituality

Certain characteristics evident in contemporary Chinese Spirituality are pointed out in this part of the study. Each is examined in light of the information cited above.

[9] TU Wenshu 屠文淑, Yao Lei 姚蕾, Discussing the issue of females and religion in the new phase 浅谈新时期妇女与宗教问题, *Journal of Zhejiang Business Technology Institute* [《浙江工商职业技术学院学报》Zhejiang gongshang zhiye jishu xueyuan xuebao], Vol. 2 No. 1 (Mar. 2003).

[10] See WANG Zaixing 王再兴, “The phenomenon of ‘Martha’ among Christians and its causes from a sociological perspective: a case study of the church of Nanchong, Sichuan Province [基督教社群中的“马大现象”及其社会学根源——以四川南充地区教会为考察对象 Jidujiao shequn zhong de “Mada xianxiang” jiqi shehuixue genyuan—Yi Sichuan Nanchong diqu jiaohui wei kaocha duixiang], *Religious Studies* [《宗教学研究》Zongjiaoxue yanjiu], no 1 (2003); Jin Yanyan 金妍妍, “Exploring the ‘Martha phenomenon’ Christianity: a case study of Chengguan, Huangchuang, Henan Province” [基督教的“马大现象”探悉——以河南潢川城关教会为考察对象 Jidujiao “Mada xianxiang” tanxi—Yi Henan HUangchuan chengguan jiaohui wei kaocha duixiang], *Journal of Chaohu College* [《巢湖学院学报》Chaohu xueyuan xuebao], vol. 7 no. 5 (2005).

[11] XU Shiqiang 徐世强, “A sketch of the religious life of rural Christians in southwest China: a case study of the Christians of Li-zi-village Church” [中国西南偏远山区农村基督徒的宗教生活素描(上)——以李子教点信徒为个案 Zhongguo xinan pianyuan shanqu nongcun jidutu de zongjiao shenghuo sumiao (shang)—Yi Lizi jiaodian xintu wei ge'an], *Journal of Southwest University for Nationalities. Humanities and Social Science* [《西南民族大学学报·人文社科版》Xi'nan minzu daxue xueban renwen sheke ban], vol. 24 no. 12 Dec 2003.

[12] “The church’s future is prosperous if it can gain the trust of the young Christians” [教会得着青年, 就是得着未来 Jiaohui dezhuo qingnian, jiushi dezhuo weilai], *Heavenly Wind* [《天风》Tianfeng], no. 10 (2003).

[13] There are many discussions on cultural Christians. See *Cultural Christians: Phenomenon and Dispute* [《文化基督徒: 现象与论争》Wenhua jidutu: Xianxiang yu lunzheng], (Hong Kong 香港: Institute of Sino-Christian Studies 汉语基督教文化研究所, 1997). “Cultural Christians” here mainly indicates the people who have faith in Jesus without accepting baptism or those accepting baptism but who do not always go to church. We hold the same opinion as Xu Zhiwei 许志伟, see XU Zhiwei, “An outlook and reflection on the phenomenon of cultural Christians” [“文化基督徒”现象的综览与反思(下) Wenhua jidutu xianxiang de zonglan yu fansi (xia)], *Regent Chinese Journal* [《维真学刊》Weizhen xuekan], vol. IV, 1998(1).

Characteristic 1: Two thoughts will be drawn from what we have seen. One is that spiritual practice cannot be detached from faith in God, and it is the essential point by which some practices can be determined as to whether they belong to Christianity. The other thought is the relationship between the Church and Christians. Christians are within and beyond the authority of the Church. Perhaps this analysis cannot be acceptable to the Church, as it does not accept Christians with self-authorized faith, but, if it is true, the gospel of Jesus would have been monopolized by the Church. Can the gospel be monopolized? When Martin Luther advocated that one could be justified by faith, the supremacy of the Church was challenged. In fact, if there is a tension between the Church and self-authorized Christians, it will bring more advantages to the Church since it can keep the Church in a status of dynamism and openness.

Characteristic 2: Secularizing spiritual practice should be changed if it is viewed from the perspective of Christianity. It has been demonstrated that the original Christian practices are more appealing as they reveal true yearning for God by Christians. They show that human frailty is manifested because of their unfortunate fates and hard lives. However, there are many affirmative factors in existence from this faith. For instance, it can awaken their consciousness of life and initiate to pursue a better life and an inner understanding of happiness. The harmony between God and his followers can help shape a harmonious community even if faith is not encouraged. This sort of Christian will truly glorify Jesus because his original desire to introduce the mercy of God is evident in their spiritual practices. Jesus has shown his love to all people without any discrimination between the rich and the poor, male and female, local and non-local, homogenous and heterogeneous cultures. Thus, if there are some who may have deficiencies in their spiritual practice, this can be forgiven by God.

Characteristic 3: It is noted that the Christian faith of China is becoming more mature. This is certainly a delightful change and as such needs appropriate guidance from the Church so that the youth who are inclined toward this passion may persist and grow in their Christian faith.

Characteristic 4: On Cultural Christians. It seems that they are not very strong, if we base our judgment on their number, but they have a vital role because of cultural influence, doctrinal interpretation, and the potential of communicating with God. These Christians may be grouped into two kinds. One involves humanist scholars who devote themselves to introducing, translating, or interpreting Christian faith and culture. The other involves some other humanists and scientists who live out their faith through their life and work.

### **Part Three: Henri Nouwen as a Model of Christian Spirituality for Chinese Christians**

One important element for developing spiritual life among Christians will be an inspiration from which they can draw out the passion to grow in their faith. In this part of the paper, I will examine the life of a contemporary Western Christian who was considered a spiritual master: Fr. Henri J. M. Nouwen (1932—1996). Nouwen was chosen as a model of Contemporary Christian spiritual practice for the following reasons:

First, he was a notable writer on spirituality inside and outside the circle of Roman Catholicism.

Second, his story may help change the alien impression missionaries made on Christianity through its introduction into China, especially to ordinary Chinese people, since the Christian life and practices exhibited

by Nouwen present a more open outlook.

Third, the condition of the indigenization of Christianity needs to be strengthened, and Nouwen's writings and practices may contribute to this endeavor.

Fourth, the spiritual growth of Chinese Christians in China should be promoted; thus, Nouwen can be a model that people can learn from.

### A. Brief Introduction of Nouwen's Life

An internationally renowned priest and author, respected professor and beloved pastor, Henri Nouwen wrote over 40 books on the spiritual life of Christians. He corresponded regularly in English, Dutch, German, French, and Spanish with hundreds of friends and reached out to thousands through his Eucharistic celebrations, lectures, and retreats. Since his death in 1996, ever-increasing numbers of readers, writers, teachers, and seekers have been guided by his literary legacy. Nouwen's books have sold over 2 million copies and been published in over 22 languages.

Born in Nijkerk, Holland, on January 24, 1932, Nouwen felt called to the priesthood at a very young age. He was ordained in 1957 as a diocesan priest and studied psychology at the Catholic University of Nijmegen. In 1964, he moved to the United States to study at the Menninger Clinic. He went on to teach at the University of Notre Dame and the Divinity Schools of Yale and Harvard. For several months during the 1970s, Nouwen lived and worked with the Trappist monks in the Abbey of the Genesee, and in the early 1980s, he lived with the poor in Peru. In 1985, he was called to join L'Arche in Trosly, France, the first of over 100 communities founded by Jean Vanier, where people with developmental disabilities live with assistants. A year later, Nouwen made his home at L'Arche Daybreak near Toronto, Canada. He died suddenly on September 21st, 1996, in Holland and is buried in King City, Ontario.

Nouwen believed that what is most personal is most universal; he wrote, "By giving words to these intimate experiences I can make my life available to others." His spirit lives on in the work of the Henri Nouwen Society, Henri Nouwen Stichting, the Henri Nouwen Trust, the Henri J. M. Nouwen Archives and Research Collection, and in all who live the spiritual values of communion, community, and ministry, to which he dedicated his life.<sup>[14]</sup>

### B. Nouwen's Spirituality

Nouwen's ideas and method of spirituality are mostly found in two books, *The Inner Voice of Life: A Journey Through Anguish to Freedom*<sup>[15]</sup> and *Finding My Way Home: Pathways to Life and the Spirit*.<sup>[16]</sup> For Nouwen, there are several ideas and means by which one can develop a strong spirituality.

First, spiritual practice begins through establishing a personal relationship with God. In his opinion, all

[14] See, <http://www.henrinouwen.org/henri/about/>.

[15] Henri Nouwen 亨利·卢云, *The Inner Voice of Love: A Journey Through Anguish to Freedom* [《心灵爱语: 当我陷入灵命低潮的时候》Xinling aiyu: Dang wo xianru lingming dichao de shihou], (Hong Kong 香港: Excellence Book House [香港卓越书楼 Xianggang zhuoyue shulou], 1997), Trans. by Milton WAN 温伟耀 [WEN Weiyao].

[16] Henri Nouwen 亨利·卢云, *Finding My Way Home: Pathways to Life and the Spirit* [《寻找回家路: 生命和灵命的导引》Xunzhao huijialu: Shengming he lingming de daoyin], trans. Liu Xiuyi 刘秀怡 (Hong Kong 香港: Logos Book House [香港基道出版社 Xianggang jidao cubanshe], 2004).

human beings are loved by God, whether a person already has faith or is still struggling or knows nothing about God. His meaning is that a new spiritual life is given to someone, and then he can begin to help others to accept God's love. <sup>[17]</sup>

Second, Nouwen believes that to engage in spiritual practice is to find one's new spiritual life. There are three steps: First, bring oneself back toward spiritual home. The criterion is to concentrate on how to live a good life or perfect it without meddling in other persons' lives or controlling others to get what one wants. Second, spiritual life should be incarnated in oneself, meaning originating from within oneself. This implies that the Word is made flesh in a person's life and as such, one should show the special life of belonging to the Spirit rather than the negative attitude of one's flesh. Thus, one should not yield to the flesh if it leads to destruction of this new life in Christ. Third, seek, trust, and obey one's unique call from God and then shape it within oneself so as to carry it forward to one's social community. <sup>[18]</sup>

Third, Nouwen holds the conviction that one can acquire a mature spiritual life by experiencing the process of dying. This means to consider one's death as like that of Jesus so that other persons may benefit from the fruits of your life. <sup>[19]</sup> Nouwen believes that Jesus' death is an accomplishment: "I very much appreciate how Jesus conceives of his death...His death itself can foster many fruits..."<sup>[20]</sup> Thus, Jesus has chosen a path of accomplishment. <sup>[21]</sup> On the other hand, everyone should go through the process of living and dying because no human being has control over these two. We have to make a choice on how to live our life so that our death will have meaning. <sup>[22]</sup> Likewise, in Nouwen's opinion, death is the absolute emptying of self so that the spirit of love can be poured in. Through this, the spiritual life of the person is nourished through the process of goneness or self-emptying. <sup>[23]</sup> Though Nouwen also had the feeling of dreading death, he was able to face it and was not knocked down by it. He held the belief that "we can make others blessed by our life and death with our own efforts." <sup>[24]</sup> It implies that he followed the way of Jesus through love of neighbor not only to the degree of love for self but also exceeding himself as a gauge of Christian love.

Fourth, Nouwen waged inner spiritual warfare against those that may destroy his life as a Christian. The very expression can be found in his book, *The Inner Voice of Love*, for it speaks of all his lowest moments of spiritual experience. In spite of this low state, he still trusted God and made continuous efforts to turn himself towards God in the midst of doubts or suspicions about God. He questioned closely, and even suffered in despair, when he was in anguish. Let us examine three examples that he cited. One is that he eventually convinced himself that one should "not be equipped by me solely to meet with dying," <sup>[25]</sup> but that one should have the strength that comes from the love of God to face death without fear. For him, fear of death can only be endured under the shadow of dying to one's selfishness. Thus, he conquered and overcame it by

[17] *Finding My Way Home*, 97-98.

[18] *The Inner Voice of Love*, 65.

[19] *Finding My Way Home*, 95.

[20] *Ibid*, 94.

[21] *Ibid*, 100.

[22] *Ibid*, 102.

[23] *Ibid*, 106-7.

[24] *Ibid*, 107.

[25] *The Inner Voice of Love*, 172.

his dependence on the love poured down by Jesus and the love he showed to his neighbors. [26] Moreover, Nouwen believed that every person is always confronted with making difficult decisions because of conflicting achievements, both visible and invisible. In this connection, he suggests that one should always make the choice towards the Kingdom of God. Nouwen was never free from faltering in his faith. There were times when he questioned such faith in God. Despite this struggle, however, he showed a strong conviction to overcome these doubts and evil inclinations through his warfare, namely, to listen to the voice of God so that one's thoughts, speech, and deeds speak of God's kingdom of enlightenment, truth, and life. [27]

Fifth, Nouwen's spiritual ideas involve a set of practical methods to promote one's spiritual life. The sections in his writing with the heading of "Nouwen's Meditation" deal with some kind of inner puzzles that should be confronted by any ordinary Christian, whereas that of "Permitting Me To Start Off Again" introduces a series of techniques, such as pondering, reflecting, imagining, confiding and talking with God, etc. One can follow the spiritual routine provided by Nouwen.

Sixth, for Nouwen, spiritual practice is a journey of the spiritual life that should be cultivated. He said the standard for maturity in life is when one could make his "lion-self" and "sheep-self" co-exist peacefully within his inner heart. It seems to suggest a balance of profane and transcendent realities in human lives. He believed that it is necessary to work towards self-deprivation in order to overcome one's bad side. Nouwen depicts "lion-self" as "the adult outlook of one person, with full ambitions, ... [that] shows the active or aggressive attitude and likes to make decisions;" on the other hand, the "sheep-self" is that part of a person which is "full of dread and fragility" that will "need to be fed with sensibility, sustentions, affirmation and cultivation." [28] Furthermore, if one hopes to seize the true spiritual life, he/she should abandon the mundane attraction of personal affections first of all. [29] The essence of cultivation is to walk out of anguish again and again, and to gain the purer life by accepting Jesus' love. [30]

### C. An Analysis of Nouwen's Spirituality

It is obvious that Nouwen's spiritual practices show strong inclination toward the tradition of Catholicism. He indicates that he follows the same pathway as that of Augustine's (354—430) "outer-inner-upward." [31] In his view, first of all, one should abandon the mundane tractions (outer), and only then can possess the spiritual life (inner), and finally he/she should convert to Jesus every now and then, to hold the genuine life (upward). He also implies the tendency of unity with God by way of thinking, talking, and acting in the name of God.

It is arguable that he also shares the spiritual style of Protestants because there exist strong similarities between his spiritual warfare and that of John Bunyan (1628—1688) as disclosed in his book *The Pilgrim's*

[26] Ibid, 145.

[27] Ibid, 181.

[28] Ibid, 128.

[29] Ibid, 178.

[30] Ibid, 95.

[31] See Milton Wan, *Gain or Loss of Pursuing a Spiritual Life: Review the Merit and Crisis of the Four Christian Spiritual Practical Traditions*, [http://www.livingwater4u.com/reader/b\\_zhuiqiushulingdeyushi/chapter03.html](http://www.livingwater4u.com/reader/b_zhuiqiushulingdeyushi/chapter03.html).

Progress. [32] Evidence can be found that he lived out his faith through his actions. He always complied with the Bible to guide his spiritual life. [33]

Actually, he transcends all the distinctions of the different religious traditions, for he went to an evangelical ministry (Ontario Tyndale Seminary) to give lectures to varied Christian denominations before his death. [34] Likewise, it must be noted that his ability for high tolerance may be due to the fact that he also drew upon Buddhism. [35] This information needs further research, however, to verify whether Buddhism or some other culture influenced him.

It seems that Nouwen attaches high importance to spiritual practice with the fundamental guidelines of Jesus' love and his love of neighbors. He can confront the actual voice of his inner heart and not evade his fragility and the realities of his struggles in life. Though everyone shares this fragility, the process of overcoming it is not the same in appearance. If we take Nouwen's spirituality as a model of contemporary Western Christian spirituality, it can be deduced that contemporary western Christian spirituality is imbued with high tolerance; thus, it helps pave the way towards dialogue with others and the development of religions in an intercultural context.

After looking at the life of Henri Nouwen, it is clear that there are many aspects to his spirituality which can enlighten Chinese Christians. His life story can inspire them to take up the same commitment to overcoming the bad side of life and living with God, motivated by love of Jesus and of neighbors, especially the oppressed in society.

## **Part Four: Summaries, Conclusions, and Implications for Strengthening Chinese Christian Spirituality**

### **A. Summaries**

From the above, we can observe that there are three factors to consider about Chinese Christian spiritual practice and Christianity as a whole. First, spiritual form takes diverse shapes in Chinese Christian spiritual practice in China. It is closely linked with the historical-cultural context. This has been shown in the outline of events in the propagation of Christianity. As for cultural context, Christianity, Buddhism, Taoism, Islam, and Confucian culture, etc. exist within Chinese culture now. Second, as for the spiritual content, if we view it from the aspect of whether it is aiming at achieving the goal of living with God, it still needs to be developed further.

Third, the level of Chinese Christian indigenization needs to be raised. Perhaps, because of the bad image of Christianity created by Western invaders, many Chinese are still not familiar with Christianity. Nowadays, however, there emerge heated discussions and arguments about Christianity in China. Its degree of

---

[32] See Milton Wan, *Gain or Loss of Pursuing a Spiritual Life: Review the Merit and Crisis of the Four Christian Spiritual Practical Traditions*, [http://www.livingwater4u.com/reader/b\\_zhuyiqiushulngdeyushi/chapter08.html](http://www.livingwater4u.com/reader/b_zhuyiqiushulngdeyushi/chapter08.html).

[33] *The Inner Voice of Love*, 188.

[34] *Ibid*, 188.

[35] HUANG Dongying 黄东英 says, "He is happy to go to understand buggers, or Buddhist doctrines." See introduction of Huang Dongying to *Sabbatical Journey: Winter* 《安息日志——冬之旅》(Hong Kong 香港: Logos Book House [香港基道出版社 Xianggang jidao chubanshe], 2002).

indigenization cannot be paralleled with Buddhism, just as it cannot hold the same important role as Confucian culture and Daoism for many ordinary Chinese. The issue of indigenization may involve the translation of the Bible, for if we discuss the doctrines conveyed by the Chinese Bible, it cannot reach the same degree of perfection as that of Confucian culture and Buddhism.

## B. Conclusions

We can draw conclusions as follows:

First, spiritual form takes diverse shapes in Chinese Christian spiritual practice in Mainland China.

Second, as for spiritual content, if we view it from the aspect of whether it is aiming at achieving the goal of living with God, it still needs to be developed further.

Third, Nouwen's spiritual practice can be a model for many Chinese Christians to improve their spiritual practice.

Fourth, the level of Chinese Christian indigenization needs to be raised.

## C. Implications for Strengthening Chinese Christian Spirituality in Contemporary China

We will discuss the issue from two aspects. One is from the aspect of strengthening the spiritual practice of Chinese Christians. The other is from the aspect of the indigenization of Chinese Christianity.

Strengthening the spiritual practice of Chinese Christians. Regarding the spirituality of individual Christians especially, spiritual content should be closely linked with the sacred goal of living with God; though the spiritual form may not be totally Christian, if it relates to the context, then it is acceptable. One way to improve spiritual practice is to learn from certain people who may be models of Christian life. In this paper, Nouwen was presented as a model from whom we can learn. Although he is from the West, Chinese Christians may find some wisdom in his writings and be inspired to live a good life of following Jesus by his examples. His love of God and neighbor (especially the outcast in society) exemplify how one should live as Christian.

As for the ways of spiritual practice, other religions' experiences can be used for reference. For example, Teresa of Avila ended a prayer with a passage from a Hindu prayer.<sup>[36]</sup> Another example is how some Roman Catholic monks and nuns in India found that Hindu prayer was beneficial to complement their practice of Christianity.<sup>[37]</sup>

Strengthening the level of Christian indigenization in contemporary China. First of all, we can analyze the context from three aspects.

First, we will premise our argument within the multi-cultural context of the global context of religions and cultures. Pluralism is an emerging reality in the post-modern context, as may be observed from politics, economics, and varied cultures. This calls for dialogue among religions because of their diversity, which may bring conflict and misunderstanding. Some objective facts also show that there is diversity in nature, plants

[36] See Milton WAN, *Gain or Loss of Pursuing a Spiritual Life: Review the Merit and Crisis of the Four Christian Spiritual Practical Traditions*, [http://www.livingwater4u.com/reader/b\\_zhuiqiushulindingyushi/chapter05.html](http://www.livingwater4u.com/reader/b_zhuiqiushulindingyushi/chapter05.html).

[37] "India: monks and nuns go to Hindu center to learn spiritual experiences from Hinduism" [印度: 修生、修女在印度教中心寻求灵修 Yindu: Xiusheng, xiunu zai Yindujiao zhongxin xunqiu lingxiu], *Chinese Catholicism* [中国天主教 Zhongguo tianzhujiao], no. 1 (1999).

and animals, ideas, and the inclination of people's pursuit of true religion. Persons who are interested in Christianity will still follow the way of Jesus. With the long history of Christian faith in China, alien feelings have been gradually replaced by acceptance; thus, the degree of understanding, researching, and believing in it has deepened. There seems to be a wide range of spiritual contentment in pursuit of the goal of living with God. The realization of purifying Christian faith and practice has been noted despite the diversity of spiritual forms.

Second, we will place our argument within the general context of contemporary China. We have carried out some relative analysis on the spiritual life and practice of Chinese Christians in the foregoing discussion. When we talk of the general context of China, we are referring to the nation's independent sovereignty, stabilization of politics, developed economics, diversity of culture, freedom to be a religio ("Foreign") – Christianity seems to be fading; the anger towards Christianity is being withdrawn. Therefore, Chinese people are freer to talk about topics such as the Rites Controversies, Indigenization, and dialogue among religions, etc.

Third, there is a manifestly better vision for respect of cultures in our time, as can be depicted through words like Cultural-toleration, Religion-toleration, Inter-enculturation and Cultural-interaction. All these terms can convey the meaning of harmoniously co-existing and interacting. For Christianity, it is the harmony and the inter-activity among Christians and the members of other religions or cultures of China that really matter.

Next, under the rubric of context, spirituality can be understood from many perspectives and thus indigenization can be developed in corresponding ways. Liu Xiaofeng argues that "it is a fundamental misunderstanding to conceive the conflict between Christianity and Chinese culture as a conflict of east and west, and it is questionable whether indigenization of Christianity is actually based on this misunderstanding."<sup>[38]</sup> He believes that Chinese Christian spirituality can spontaneously be taken from cultural experiences in order to achieve indigenization of the Christian faith among the Chinese. It seems Liu's idea is that faith can be a personal matter without the permission of the church. Thus, spirituality is descriptive of Christian experiences and their spiritual practice.<sup>[39]</sup> We can deduce that Liu's argument is that spirituality can be established from the perspective of individual Christian spiritual practices without much interference from organizational practices of the Church. On the other hand, Lai Pingchao's argument is that spiritual theology should be established by the practices of church.<sup>[40]</sup> The issue of indigenization of Christianity, inter-enculturation or interaction between Christianity and Chinese culture is especially crucial. The perspectives of Liu Xiaofeng and Lai Pingchao may both be beneficial to the establishment of Chinese spirituality.

Moreover, if we discuss the issue from the perspective of the Christian Church, it should strengthen the

[38] LIU Xiaofeng 刘小枫, Chinese Christian theology in the context of modern times [现代语境中的汉语基督教神学 *Xiandai yujing zhong de hanyu jidujiao shenxue*], Christian Culture Review [《基督教文化评论》*Jidujiao wenhua pinglun*], Guiyang 贵阳: Guizhou People Publishing Company [贵州人民出版社 *Guizhou renmin chubanshe*], 1988) vol. 7.

[39] Evagarius Ponticus said, "Who is the theologian? The theologian is a man who prays." See Milton Wan, Gain or loss of pursuing a spiritual life; review the merit and crisis of the four Christian spiritual practical traditions, [http://www.livingwater4u.com/reader/b\\_zhuiqiushulngdeyushi/chapter14.html](http://www.livingwater4u.com/reader/b_zhuiqiushulngdeyushi/chapter14.html).

[40] LAI Pan-Chiu 赖品超, "Types of Chinese Theology and the routines of development" [汉语神学的类型与发展路向 *Hanyu shenxue de leixing yu fazhan luxiang*], *Jian Dao: A Journal of Bible & Theology* [《建道学刊》*Jiandao xuekan*], no. 10(1998), 81-108.

Church's guidance of the spiritual practice of Chinese Christians. The need to strengthen indigenization of Chinese Christianity must also be met. Thus, the Church should exhibit an open attitude to all sorts of Christians and non-Christians. The Church should accept the existing cultural Christians and even the non-organizational Christians. It should provide guidance to the spiritual practices of family-church and village-church, especially those without a building. Another task is to train adequate priests or leaders in the Church in order to meet the needs of Christians, especially in Mainland China. There is a need to respond to the increasing demands for leaders of churches in some areas in the countryside. [41]

---

[41] We can deduce this from the case of Li-zi-village Church. See Xun Shiqiang, A sketch of the religious life of rural Christians in southwest China; a case study on the Christians of Li-zi-village Church, *Journal of Southwest University for Nationalities. Humanities and Social Science*, vol. 24 no. 12 Dec 2003.

中文题目:

## 加强当代中国大陆文化语境之汉语基督教灵修学建设的可能性探讨

何则阴, 哲学博士, 副教授, IASACT(2006)访问学者。地址: 中国大陆四川省成都市蓉都大道天回路 601 号 成都医学院 人文信息管理学院, 邮编: 610083, 电话: 18628176965, 18208183599; 邮箱: hezeyin86@163.com, 946983232@qq.com

**提要:**对于基督教来讲, 灵修是其不可缺少的核心组成部分。对于任何宗教来讲, 宗教修持都具有极其关键而又决定性的意义。本文旨在探讨当代中国大陆文化语境之中, 如何加强汉语基督徒灵修建设的一些可能性, 并探讨基督教与中国文化之间的关系。其一是论述怎样加强汉语基督徒信仰的本土化建设, 这样有助于中国大陆基督教信仰的纯正性; 其二是论述中国文化与基督教神学之间的关系。文章以为, 通过结合中国历史、文化语境来研究汉语基督教的灵修学建设, 对基督教信仰的本土化建设会产生更为有效的促进作用。

本文包括四个方面的内容。第一, 对传教士自七世纪传入中国至今的基督教进行重新检阅, 考察中国大陆基督教的神学与灵性实践的历史发展情况, 尤其会分析不同时期、不同阶段的启发意义。第二, 讨论中国当代语境之灵修, 与我国当代基督徒对灵修重要性的理解情况。第三, 以亨利·卢云为例, 考察基督徒的灵修生活, 因为, 卢云可能会为当代中国大陆的基督徒灵修带去信心与灵感。最后, 根据以上分析, 对如何加强中国基督教信仰的本土化建设, 尝试做一总结, 给出一些建议。

**关键词:**基督教神学与灵修实践; 当代中国语境; 亨利·卢云; 建议



比较宗教文化研究

**Comparative Religious and Cultural Studies**



# 道的解释：哲学与神学层面的比较

李远国

(四川省社会科学院研究员,成都,四川省,中国)

**提要:**道,是一个历史的概念。因此,对道的理解应该全面地历史地加以分析。实际上,“道”的观念不独为中国所独有,历史上一些文明的民族,如希腊人、希伯来人、印度人,他们对“道”都有许多精微的见解。例如希腊人不但把“道”看作是了解世界和存在的表象,同时包含了许多的意思:它可以解释为言论、语言、语句、说话等;有计算、核算、思考的意思;在形而上学方面,它可以作为原则讲,也可理解为理性、思想和精神等。可见,“道”是存在于世界、事物和其演化过程中,是宇宙的本体和神的本质。

**关键词:**道、理性、思想和精神、宇宙的本体、神的本质。

**作者:**李远国,男,1950年10月出生,中国成都人。四川社会科学院研究员。联系方式:610072 中国成都一环路西一段155号四川社会科学院。电话:13072880126。邮箱:liyuanguo@263.net。

春秋时期,百家争鸣,孔子罕言天道,注重人际关系,发展人伦之道。而老子鄙斥仁义,注重自然与人天关系,演绎天地之道。儒道两家从不同的角度发展了道的思想,共同提高着中华民族的理论思维水平。老子的《道德经》,尊道而贵德,第一次使“道”摆脱了一切形而下的感性色彩,使之成为具有普遍性的最高哲学概念。从此,中国哲学便以道论为基石,进而发展出各种形态的理论体系。可以说,自老子开始,中国才有真正的哲学,所以《道德经》在中国思想文化史上,具有划时代的意义。

## 一、老子的道论

老子的道论是把三个哲学问题合在一起加以探讨。他说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”于此,中国哲学的宇宙发生论基本模式便奠定了。他说:“道者,万物之奥。”“万物恃之以生而不辞,功成而不有,衣养万物而不为主。”由之,中国哲学的体用论而具雏形。他说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”从此,中国哲学以道为核心的价值论也正式建立。道,不仅成为道家、道教的最高信仰,亦成为中华民族心目中最高真理的代称。从古至今,多少圣贤志士都毕生竭力于求道、学道、闻道、得道、悟道、体道、行道、宏道,为的是使人生变得更有价值,使世界变得更加美好。可以说,老子建立了一座道的丰碑,诸子百家环绕而敬仰之,得大道之滋润,因大道而生辉。孔子就说过这样一句话:“朝闻道,夕死可矣。”

“道”,是道家学派思想的核心,是老子提出的最高哲学范畴。在《道德经》中,“道”字前后共出现了七十三次,可见其重要性。但在不同章句里,“道”的含义却不尽相同。归结起来,老子的“道”大约包括以下几方面的内容:第一,道是生育天地万物的本原;第二,道是一种真实的存在;第三,道具有规律、法则意义;第四,道具有人生准则、规范的意义。

道具有万物本原的意义,这是老子哲学最重要、最基本的含义。他说:有一个混然一体的东西,它先天而存在。无声无形,杳冥空洞,永远不依靠外在的力量,自身不停地循环运行,可以称之为天下万物的母体。我不知道它的名称,把它叫做“道”,再勉强给它起名叫做“大”。道之所以被命名为“大”,是因为其无边无涯。道不止于大,又能不分昼夜的运行不息,故又可谓之“逝”。其愈逝愈远,无法穷尽其源,故又可谓之“远”。但虽远至六合之外,无穷无尽,却始终未尝离道,仍然依道循环运行,故又可谓“反”。<sup>[1]</sup> 这是老子对“道”的全面描述,它将生成天地万物的本体、运动性、规律性、时间和空间的无限性集于一身,指的就是宇宙——万物的本原。

作为万物本原的道,它是宇宙自身所固有的生命力和创造力,是物质和精神赖以运行的功能,所以它超乎形象的,又是内在实有的。换言之,道是一切生命的总源泉总生机,万物来源于道,又内含着道而得其生命之常。所以老子以崇敬的心情讴歌大道,他赞叹说:道不可见,但却不亏不盈,永无穷尽。它是那样渊深啊,好似万物的宗主,它不露锋芒,超脱纠纷,涵蓄着光耀,混同于垢尘。是那樣的无形无象啊,似亡而实存。我不知道它是从哪里产生的,但却知道它出现在象帝之先。<sup>[2]</sup> 如此一来,老子便否定了那位全智全能的至高主宰神——上帝的存在,指出道才是生命能量的总体,世界上最伟大的力量莫过于道,它就是大自然的造化之力。

在老子看来,作为万物本原的道,不是物质也不是精神,不能说它有,它是非物,无形无像;又不能说他无,因为它时刻生养着万物,形成异彩纷呈的动态世界。所以道体是无,道用是有,道是无与有的统一,两者同出而异名。他说:无,是天地的原始;有,是万物的根本。所以经常从无形无像处去认识道的微妙,经常从有形有像处去认识万物的终极。这两者(有和无)同一个来源,只是名称不同,都可以说是深远玄妙的,是天地万物、一切玄妙产生的门户。<sup>[3]</sup>

从价值论的角度,老子重视“德”。他说:道使万物生长,德使万物繁殖,质体使万物得到形状,器物使万物得到完成。因此万物没有不尊崇道而重视德的。道所以被尊崇,德所以被重视,并没有谁来命令,它从来就是这样的。所以道使万物生长,德使万物繁殖,使万物成长、发展,使万物结果、成熟,对万物爱养、保护。生养了万物而不据为己有,推动了万物而不自居其功,作万物的首长而不对它们宰制,这就是最深远的德。<sup>[4]</sup> 并指出道兼具真善美的品格,是社会人生的正路,得道则成则安则贵,失道则败则危则贼。《庄子·庚桑楚》曰:“道者,德之钦也。生者,德之光也。”成玄英注:“天地之大德曰生,故生化万物者,盛德之光华也。”<sup>[5]</sup>《管子·心术上》曰:“虚无无形谓之道,化育万物谓之德。”<sup>[6]</sup>“德者,道之舍,物得以生。”<sup>[7]</sup>这些都是对道的正面价值之判断。其后,尊道贵德的思想亦成为道教精神的核心。

老子之道,亦具有规律、法则的意义。《道德经》曰:“反者道之动。”即指出自然界中一切事物的运动和变化,其中有一个总的规律就是“反”,事物向相反的方向运动和发展;同时,事物的运动、发展又总要返回到原来的基始状态。“反”字可以作“相反”,又可作“返回”讲。凡此一类的规律,均可谓之道。老子曰:“执古之道,以御今之有,以知古始,是谓道纪。”<sup>[8]</sup>这就是说,只要掌握了这个自古相传的道,运用它的规律,就可以驾驭所有的一切事物,如此等等,这些“道”都是指宇宙或事物的根本规律。

[1] 据《道德经》Daodejing 第二十五章 Chapter 25 译。

[2] 据《道德经》Daodejing 第四章 Chapter 4 译。

[3] 据《道德经》Daodejing 第一章 Chapter 1 译。

[4] 据《道德经》Daodejing 第五十一章 Chapter 51 译。

[5] 《诸子集成》Zhuzi jicheng 第4册 volume 4,186,长沙 Changsha:岳麓书社 Yuelu shushe 1996 年版。

[6] 《诸子集成》Zhuzi jicheng 第6册 volume 6,66。

[7] 《诸子集成》Zhuzi jicheng 第6册 volume 6,268。

[8] 《道德经》Daodejing 第十四章 Chapter 14,《诸子集成》Zhuzi jicheng 第3册 volume 3,6。

此外,道亦具有人生准则、规范的意义。比如经中曰:“天之道,利而不害;人之道,为而不争。”<sup>[9]</sup>这里的“人之道”,即人生的准则或规范。天之道是利益万物而不贼害万物,那么作为一个人也应该像天那样帮助人,而不与人争斗。又如经中曰:“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化。”<sup>[10]</sup>“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”<sup>[11]</sup>这就是说,作为宇宙本原的道永远是无意造作的,然而它能生养万物,则又无所不为。侯王如果能够遵守道的规范,则万物将自己发生变化。

道的法则是什么?是自然,亦即自然而然。老子说:“域中有四大,而居其一焉,人法地,地法天,天法道,道法自然。”这里所说的“自然”,并不是一个实体,而是一种法则。正如王弼所注:“道不违自然,方得其性。法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也。”宋吕惠卿曰:“道则自本自根,未有天地,自古以固存,而以无法为法者也。无法也者,自然而已,故曰道法自然。”<sup>[12]</sup>也就是说,在道之上并不是还有一个实实在在的主宰,而只是强调道也必须遵循自然而然的规律办事,从而突出了道的自然无为的本性。这一强调和突出,展示了老子学说的终极目的,这就是通过天地万物的总根源展示天地万物的总法则。总根源是道,总法则是自然。

既然如此,域内一切事物皆须遵循自然法则行事,便成了无可异议的事情,因为道是宗祖,而天地、人、物是子孙。宗祖效法自然,子孙亦须效法自然。有鉴于此,可以说“法自然”是老子学说的大纲。老子的全部学说都是在这个大纲的指导下展开的,其思维的触角可以涉及宇宙、人生、修养、用兵、谋略、治国各个领域,但却永远贯穿着自然无为的灵魂。法自然,宗无为,这是老子思想的核心,亦是道家、道教学说的纲领。因为作为宇宙本原的道,也不能随意的作为,它亦必须遵循自然的法则。这就是说,宇宙之中的一切事物,都处在一种有序的运动之中,一切都有内在的根据,遵循一个有序规律。那么,作为宇宙之中四大之一的人类,所作所为当然也应该遵循这个统一的宇宙法则,不能脱离和违背。对此,老子强调说:大德之人的行为,都是遵循大道的自然规律。可见,自然无为的法则是贯通道家、道教思想的一条主线,遵循这一法则的才可以称之为道家,背离这个法则的便不是道家,主张自然无为成为判断是否道家的先决条件。

道法自然的思想,突出的强调了法则、有序、统一。《韩非子·解老》曰:“道者,万物所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也;道者,万物之所以成。故曰:道,理之者也。物有理不可以相薄,故理之为物之制。万物各异理,万物各异理而道尽。”<sup>[13]</sup>把具体事物的法则称为“理”,把万物的总法则称为“道”。认为理制约着万物,万物借助于理而相互区别;道总合万物之理,是万物之所以存在的总依据。显然,“自然”作为老子学说的中心观念,不仅是理解天地、万物共生共荣规律的关键,亦是主导人类生活各个方面的命脉。就人类与天地、道的关系,圣人与万物的关系,执政者与百姓的关系而言,“自然”的观念始终都是最重要的价值。

## 二、西方哲学的道

西方的宗教与文化,是建立在基督教的基础之上。基督教的核心信仰是它的上帝观。在《圣经·创世纪》中,上帝是至善至美、全智全能的唯一神,他创造并管理着人间世界的一切,主宰着人类的命

[9] 《道德经》Daodejing 第八一 Chapter 81 章,《诸子集成》Zhuzi jicheng 第3册 volume 3,35.

[10] 《道德经》Daodejing 第三七章 Chapter 37,《诸子集成》Zhuzi jicheng 第3册 volume 3,16.

[11] 《道德经》Daodejing 第五七章 Chapter 57,《诸子集成》Zhuzi jicheng 第3册 volume 3,26.

[12] 吕惠卿 LÜ Huiqing《道德真经传》Daode zhenjing zhuan 卷二 volume 2,《道藏》Daozang 第12册 volume 12,p.159,文物出版社 Wenwu chubanshe、上海书店 Shanghai shudian、天津古籍出版社 Tianjin guji chubanshe 1988年影印本.

[13] 《诸子集成》Zhuzi jicheng 第7册 volume 7,107.

运,是一位超越一切被造之物的最公正无私的神。这种神学的上帝观一直主导着基督教的信仰。

当基督教传入中土之后,一些学人便希望借助中国“道”的思想,来传播一神教的神学,基督教文献的中译本中早已引入“道”的术语。如“道成肉身”是中国人熟知的著名教理,“道”代表上帝,亦即基督精神,肉身基督是它的历史见证。正如英国学者贝扶理所说:“道与基督教信仰的关系渊源甚久。”“从历史的观点上说,道的观念在中国发展,似乎对基督徒接受耶稣基督的福音,影响非常明显。今日我们非常熟悉的首批在中国的基督徒涅斯多留派(Nestorians,他们大约在公元600年至635年间进入中国)一定会认识这个事实。道的观念一开始便是不可缺少的。例如,所有基督徒都教人耶稣基督是神道成肉身。但怎样解释这个‘道’(Word)呢?虽然涅斯多留派之后数世纪的宣教士一般都忽略道家的哲学或它在中国文化的重要角色,但他们谈到耶稣基督的时候,很难避免不用道这个术语。因此各种不同译本的中文《圣经》都告诉我们:太初有道,道与神同在,道就是神。而在《启示录》我们读到:……他的名称为神之道。现今的神学和哲学学生会知道这里之所以用道这个术语,因为道这个观念在许多方面看来都与《新约》所用的希腊字逻各斯(Logos)平行——特别在《约翰福音》。两个字在它们各自的文化里都是哲学和宗教的核心。”<sup>[14]</sup>

赫拉克利特(Heraclitus)是一位富传奇色彩的哲学家。他认为“逻各斯”是一种隐秘的智慧,是世间万物变化的一种微妙尺度和准则。赫拉克利特创造性地提出来的那个“逻各斯”,其后的西方哲人在不同的地方,曾给它以不同的称呼,例如“一”、“神”、“心灵”、“智慧”、“道”等。同一的道,构成了宇宙和人的存在,道在人和世界、人与人的中间,道在人与神的中间,道在世界与超世界的中间存在着,道在德性的互相联系中,建立了人真正的存在。道的观念,可以解释为一种神谕的言语,虽然人看着不见道,但却被道所约束。因此,这个道可以说成是宇宙律,同时也是生命最深的基础。

到了苏格拉底(Σωκρτης)与柏拉图(Πλωτων)时,赫拉克利特的道观成为一种更深的概念。在苏格拉底的对话中,他曾表示出“道”是灵魂思想之道,与事物之道中间的先存协调物。所谓思想、言语、物质、本性、存在、法则,都是与道有互相的关系。不过柏拉图并没有特别着重道,他所重视的乃是理念,即万有的根源,是永恒不变的超感觉的实在而非现象。在斯多亚学派中,德性就是依照理性、依照道(逻各斯)而生活。道(逻各斯)是宇宙的主导原则。他们把这个原则也称作神、圣火或命运。人们可以向道(逻各斯)敞开自己,使其灵魂符合宇宙的和谐秩序。道被描述为创造世界的原理,它使世界有结构有秩序,它的能力贯注在物质中,并且隐藏在一切事物中工作。这个世界乃道的彰显,因此物质也包括在内。

斐洛·尤迪厄斯(Philo Judeaus),古犹太神秘主义哲学家。斐洛第一个尝试将宗教信仰与哲学理性相结合,故在哲学史和宗教史上有独特地位。他的哲学对犹太教及后来的基督教发展,有极深远影响。斐洛认为逻各斯是宇宙万物的理性和规则,逻各斯是神的形象,可名为上帝。逻各斯与上帝是出于同一个源头。并指出:逻各斯在创世过程中,是创世主神与被创的世界的中介,也是创世以后神人之间的中介。斐洛曾将逻各斯比作牧人,神让逻各斯牧养万物。张子元先生指出:“因此道便具有两种性格,从创造上看,他可以代表上帝,是上帝的像和活动的的能力,同时是他的名,他的影子,他的印象,他的模仿。是另一上帝,是上帝的反照,也是上帝的先知和传译者。从世界上看,他是世界之代表,人类之模范,与上帝有分。惟独他是神像的人,世界即由意志,无形的范畴而造的。那么,他就是范畴之首。上帝怎样借着道以创造世界,管理世界,照样,世界亦借着道来感谢神,求神的喜悦。故此道是一种中间人物,从神而出,并且成了超越之神和人及世界的连系。”<sup>[15]</sup>可见,在西方哲学与神学

[14] [英]贝扶理 Beifuli “碗的默想 Wan de moxiang” [A Meditation of Bowl], 刘小枫 LIU Xiaofeng 主编《道与言》 Dao yu yan [Dao and word], 356-357, 上海三联书店 Shanghai sanlian shudian 1996 年版。

[15] 张子元 ZHANG Ziyuan “约翰福音引言的道与中国之道 Yuehan fuyin yinyan de dao yu zhongguo zhi dao” [The Dao in the Introduction of Gospel according to John and Chinese Dao], 刘小枫主编《道与言》 Dao yu yan [Dao and word], 419.

中,神是第一位格,由神派生了道,我们可以谓之“神生道”。

使徒约翰在写《新约圣经》“约翰福音”时,将“道”这个哲学概念,正式引入到神学领域,变为一个神圣的概念:“太初有道,道与神同在,道就是神。这道太初与神同在。万物是借着他造的;凡被造的,没有一样不是借着他造的。生命在他里头,这生命就是人的光。”<sup>[16]</sup>并称:“道成了肉身,住在我们中间,充充满满地有恩典,有真理。我们也见过他的荣光,正是父独生子的荣光。”<sup>[17]</sup>“道”永恒地普照着整个世界,向所有的人启示真理。但是,“道”本身又是超自然的,人们在世界上所看到的只是一个模糊不清的“道”。完全的真理只有通过“道成肉身”的基督耶稣来启示,只有坚信基督才能把握真正的“道”。

从希腊哲学的“道”的观念,到基督教神学中对“道”的阐释,可见“道”已成为一种人类共有的哲学概念。近现代西方的一些学者在阐释基督教神学时,亦向老子之道靠近。美国新思想代表人物莱因说:“宇宙的伟大核心事实,就是那无限的生命与力量之精神,它潜藏于一切之后,赋予一切以生命,在一切中并通过一切来表现自己,这个精神,就是我所称的上帝。”<sup>[18]</sup>莱因所说的上帝,他不在高高的天上,而在万有之中,这不就是有无限生机与力量并赋予一切以生命的大道吗?存在主义先驱哲学家奥尔特认为,上帝“象征着生命的洪流,宇宙通过它那无限的河网而逐步前行,从而连续不断地沉浸在生命之中。”<sup>[19]</sup>显然,这里的上帝已不是传统的唯一至上神,而是生生不息的大道。

美国物理学家卡普拉对《老子》有着相当深刻的理解,他认为老子把实在的终极元素称之为“道”,看作是一个连续的有流动的变化过程,道的基本特征是永无止息的运动的循环性,自然秩序是阴阳之间的动态平衡过程,这是很有道理的,在他看来,老子之“道”与现代物理学中的“场”的概念十分相似,这对于摆脱机械论的世界观的危机是大有帮助的。他说:“在伟大的诸传统中,据我看,道家提供了最深刻并且最完美的生态智慧,它强调在自然的循环过程中,个人社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”<sup>[20]</sup>而给道家思想以高度的评价。

当代德国哲学家赫伯特·曼纽什认为,老子《道德经》是一部涉及范围更广泛的哲学怀疑论著作,其要旨是阐述人类理性的局限性,以及人类种种价值和道德的相对性,其目的是要破除俗见和成见,以期深化人类的智能。英国科学史家李约瑟反对西方流行的唯科学主义,认为道家哲学中包含着一种极其可贵的人文主义精神。他说:“远在我们这个时代以前,中国思想已经前进到科学人文主义的地位。”其特点就是:“它从来不把人和自然分开。”他还预言说:“想来没有比欧美和中国文明的合流更伟大的。依我的感觉,我们愈是研究它们两方面,愈觉得他们像由两个不同的作曲家所作的两章不同的交响乐,其主调是一样的。”<sup>[21]</sup>由此可见,当代的思想家、科学家在解释最新科学发现时,理论上遇到了困难,于是到老子的书中去寻找智慧,老子的道论为他们提供了一种比现有的科学理论更深刻更高级的思维模式,虽然在他们重新发现老子的过程中,不免有时会曲解、误会老子,但老子的智慧确实开启了许多西方科学家的头脑,推动了当代科学理论的进步与发展。

“道”是中国哲学中最基本的概念。它曾被译为英文的原则,或创造原则、真理,并作为一个终极实在的概念而被西方人接受。于是各位翻译家就在自己的文化里去寻找这个最能表达终极实在概念

[16] 《约翰福音》*Yuehan fuyin* [Gospel according to John], 1:1~4.

[17] 《约翰福音》*Yuehan fuyin* [Gospel according to John], 1:1~14.

[18] 何光沪 HE Guanghu 《多元化的上帝观》*Duoyuanhua de shangdi guan* [Pluralist Viewpoints on God], 35 引,贵州人民出版社 Guizhou renmin chubanshe 1991 年版。

[19] 何光沪 HE Guanghu 《多元化的上帝观》*Duoyuanhua de shangdi guan* [Pluralist Viewpoints on God], 40 引。

[20] 葛荣晋 GE Jinrong 主编《道家文化与现代文明》*Daojia wenhua yu xiandai wenming* [Daoist Culture and Modern Civilization], 302 引,中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe 1991 年版。

[21] 葛荣晋 GE Jinrong 主编《道家文化与现代文明》*Daojia wenhua yu xiandai wenming* [Daosit Culture and Modern Civilization], 301 引。

的东西。当代美国哲学家巴姆指出：“西方的有神论者（即希伯来人、基督教徒和穆斯林）把终极实在称之为耶和华、上帝或真主，印度人则称之为婆罗门，柏拉图的门徒们则试图视同于善的理念，斯多噶派门徒则视同逻各斯，斯宾诺莎的门徒则视同于自然，黑格尔派及其绝对唯心主义者则视同绝对精神，博格森则视同生命力，爱默森则视同灵魂之上的东西，弗洛伊德派则视同于宇宙力比多，而唯物主义者如果有兴趣费点心，就视同于物质、能量或者物质能量。”“可是，凡此种种，没有哪种恰切，因为每种译法在大部分读者心灵上可能引起的，都是些并非原著本意的外加的特征或要点。”<sup>[22]</sup>

那么，道与上帝是一回事么？作为万事万物不创自有的泉源，不由自有的原因，作为自我作用，作为供人仿效的对象，凡此种种而言，道近似于上帝。可是，上帝有人格，而道却是无人格的。有神论者将两个世界对立起来，把今世与来世相对立，而道就是唯一的世界。或者说，有神论者将自然世界与超自然世界相对立，在道里却没有超自然的东西，也没有高于道的东西。上帝爱他创造的生灵们，关怀、保护、照顾他们。道养育了万物、生灵，但从不干预他们所作所为，并不操心万物的福利。关心“上帝意志”的信徒们，必然惧怕因冒犯上帝而遭致后祸灾难；但老子的信徒们却看到了，道无人格，没有意志，没有感觉，没有抉择，没有先知，没有后虑，没有记忆，没有惧怕，没有懊悔，他无意以任何方式将自己强加于万物生灵。由此可见，道与上帝是不同的，道不能等同上帝，等同神。

### 三、道不等同神

在中国哲学中，道化生万物，又为上帝之先。但道不等同神。道生神，在这里，道与神的关系就如同母亲与儿女的关系，道是母亲，神是儿女。从发生神学的观点来看，道是化生天地万物的本体。正如吴筠《玄纲论》所称：“道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源，其大无外，其微无内，浩旷无端，杳冥无对，至幽靡察而大明垂光，至静无心而品物有方，混漠无形，寂寥无声，万象以之生，五音以之成，生者有极，成者必亏，生生成成，今古不移，此之谓道也。德者何也？天地所禀，阴阳所资，经以五行，纬以四时，牧之以君，训之以师，幽明动植，咸畅其宜，泽流无穷，群生不知谢其功，惠加无极，百姓不知赖其力，此之谓德也。然则通而生之之谓道，道固无名焉。畜而成之之谓德，德固无称焉。尝试论之，天地、人物、先灵、鬼神，非道无以生，非德无以成。生者不知其始，成者不见其终，探奥索隐，孰窥其宗。入有之末，出无之先，莫究其朕，谓之自然。自然者，道德之常，天地之纲也。”<sup>[23]</sup>显然，道对于宇宙、万物与社会的本始创生性是无可怀疑的。

道不能等同于上帝，不能等同于神。道就是道，它是宇宙万物、神灵人鬼的本始。在道教神学中，宇宙之中的“道”是最高主宰，天地是道产生的，人和万物也是道产生的，而冥冥之中的“神”和“鬼”也是由道产生的。不管是最高阶位的天尊，或者是最低地位的小鬼，都是“道”的衍生，道的体现，也都是由“道”化生出来的。神灵的地位不能超过“道”，不能等同于“道”。道与神的关系，是母与子的关系，是本始与化生的关系，两者显然并不同一格拉。

陈耀庭先生在论证“道即神”的观点时，认为道的本质就是超越一般和平凡，因此道是神圣的。道的神性表现在以下几个方面：

(1) 道是最高主宰，即主宰性。并引《道德经》以证之：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。强为之名曰大。”<sup>[24]</sup>但经文中仅言“为天

[22] [美]阿尔奇巴姆 Aeqibamu 《比较哲学与宗教》 *Bijiao zhexue yu zongjiao* [Comparative Philosophy and Religion], 108-109, 四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe 1996 年中文版。

[23] 《道藏》 *Daozang* 第 23 册 volume 23, 674.

[24] 陈耀庭 CHEN Yaoting 《道教神学概论》 *Daojiao shenxue gailun* [An Outline of Daoist Religious Theology], p. 33, 香港青松出版社 Xanggang Qingsong chubanshe 2000 年版。

下母”,并无主宰之意。与其相反,《道德经》言:“大道泛兮,其可左右。万物恃之以生而不辞,功成而不名有。衣养万物而不为主,常无欲,可名于小。万物归焉,而不为主,可名为大。”<sup>[25]</sup>

(2) 道是宇宙万物的创造者,即创世性。道不仅先于天地万物,并且依靠道气的运作,创造了天地万物,成为天地万物之母,因此,道是创世的唯一力量。《道德经》曰:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”这就是道教对于宇宙发生、世界起源的解释。<sup>[26]</sup>就此而言,陈耀庭先生的分析是中肯合理的。但由此将道的创世性,推衍为神圣性,则有明显的问题。因为道在化成宇宙万物的过程中,没有任何主观的意志,没有神意的干预,完全是一个自然自化自主的过程,这就不同于上帝的创世。上帝的创世是神圣的,道的创世是自然的,自然是道的第一属性。道的运作不可劝阻或制止,“天下莫能臣也”。所以,道顺自然而运行,依其本性而活动,因为道之外别无一物可启动了。由此可见,道的全部活动都是自我活动,而与上帝、神鬼毫无关系。

(3) 道是最广博的覆盖。道包容了天地万物,贯穿于古今一切事物中间,即宏观的遍在性。《道德经》曰:“道冲,而用之有弗盈也。渊呵!似万物之宗。”这句话的意思是说,道是虚空的,然而它的作用却不会枯竭,渊深啊!它好象是万物的宗主。<sup>[27]</sup>陈耀庭先生的这些解读都很正确。但问题是“道”的遍在性与“神”的神圣性,两者之间的关系该怎样理解,这是一个困难的问题。依照基督教神学观点而言,“全在”(遍在)是上帝的一种特性,除此,上帝尚有全能、全知、永恒、不可见及不灭的特性。《圣经》对“全在”的解释说,上帝遥在天际,隐藏于不可及之秘密中;上帝或无所不在,处处都在,以大能掌管人间事物;上帝离我们每人并不远,因为我们生活、行动、存在,都在他内。可见,“全在”指上帝在空间限制上有绝对的超越性,以致他能同时完全地且无所不在地与一切受造物同在。与其比较,道虽然无处不在、无时不在,但并无掌管社会历史的职能、主宰万物事情的意愿。由此,道所具有的遍在性,并不具备神的属性。

(4) 道是最深细的入微。道贯穿于宇宙万物和人类生活的一切方面,体现在自然界和人类一切领域的规律之中,因此道是无所不能的,即微观的深入性。<sup>[28]</sup>那么,道微观的深入性,是否具备神的属性?答案应该是否定的。自然界中的原子、粒子遍布万有,精微至极,但却没有神性,只有自然的属性。同一道理,道所拥有的深入性、遍在性,完全是自然的属性,没有神的属性。

总结以上所论,可见先秦道家皆以“道”为世界的本原。这个先天先帝而存在的道家之“道”,指创造宇宙的动力,或宇宙的本身,它是创造一切生命的总源泉,是融贯万物生成的总动力。但它没有动机,没有目的,没有意志,没有人格,也没有神性。因此,“道即神”的观点难以成立。尽管“道”生了“神”,但“道”毕竟不是“神”,“道”不等于“神”,“道”不能够取替“神”。

对于道与神的关系,张继禹、卢国龙认为,是道教将关于“道”的最高理念带出哲学殿堂,将本体和价值层面的意义以神学的方式表达出来,以信仰的形式使“道”之理念在民间得到更广泛的传播。我们大概可以说,道教既有肉身成道的教义,也有道成肉身的教义。用这样一种方便的说法,可以通过与其它宗教的比较,获得对道教教义的理解。但就道教自身来说,对于道神一元教义,必须在道教的修持实践中去感悟。道教所信仰的道或者三清尊神,不是外在于每一个个体的绝对偶像,而是蕴化在每一个个体生命之中的、永恒的生生不息者。<sup>[29]</sup>也就是说,“道”与“神”虽然可以归于“一元”,但

[25] 《道德经》*Daodejing* 第三章 Chapter 34,《诸子集成》*ZHuzi jicheng* 第3册 volume 3,15.

[26] 陈耀庭 CHEN Yaoting 《道教神学概论》*Daojiao shenxue gailun* [An Outline of Daoist Religious Theology],34.

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*,35.

[29] 张继禹 ZHANG Jiyu、卢国龙 LU Guolong “道神一元的道教信仰 *Daoshen yiyuan de daojiao xinyang*” [The Daoist Faith as the Monism of Dao and God],《道教杂志》*Daojiao zazhi* [the Journal of Daoist Religion]2008,第四期 volume 4,武当山道教协会 Wudang daojiao xiehui 编.

“道”是“道”，“神”是“神”，两者之间仍然是有所区别的。道神一元信仰的成立，一个内在的要素是老子之道自身所有的神秘性。在道教看来，人与神本为同源，亦属一体，人神是无法分判分离的，他们主神人合一，神永远都居住在人的身体、精神内。

老子之“道”是具有神秘性的，但这种神性具有非人格化的自然性的泛神论的特性。综观《道德经》，老子多次提到神、鬼、灵的概念。“以道莅天下，其鬼不神，非其鬼不神，其神不伤人，非其神不伤人，圣人亦不伤人。”<sup>[30]</sup>在这里，道的存在并未取消神，而是使鬼不神，使鬼不伤人。这显然并不否认鬼神的存在。《道德经》曰：“谷神不死，是为玄牝。玄牝之门，是为天下根。绵绵若存，用之不舍。”<sup>[31]</sup>谷神就是道，谷神被视为是天下根，就是道的神性表现，道是不死，具有永生的神性。这不仅点明了道乃物质、精神和能量的来源，也指明了道能够生成神。道不是人格化的神，而是高于一般人格化的泛神论的神。吕大吉先生说：“泛神论反对上帝或神超越世界之上而存在，认为神即自然，神泛同于世界而存在。泛神论思想在各种宗教和哲学中都相当普遍。印度的大梵、中国道教的道、大乘佛教的佛性，都是泛存于世界万物之中，而世界万物则被当成大梵、道、佛性的体现。”<sup>[32]</sup>在老子的道面前，鬼神失去了神性，不能以其意志去伤人。而且“神得一以灵”，没有道，神灵也将不会起作用。道是具有自然性的神，自然是它的基本属性。

可见，“道”是存在于世界、事物和其演化过程中，是宇宙的本体和神的本质。神的本质就是创世的智慧，神创造了整个世界并洞察一切，神是无生无死，无形无依，不需要任何理由，一直就存在着的。人可以通过信仰去证明他，可以通过理性去证明他，只是人的理性有限，证明的时间很长。

如同希腊哲学的“逻各斯”，“道”亦是由道家之哲学概念，转变为道教之神学概念。逻各斯是西方民族精神的最高概念，道是中华民族精神的最高概念，二者惊人的相似，可以说是逻各斯与道同在。

#### 四、道教的道神

丁培仁在其《道与神》中分析，在道教中，“道”决非仅仅是一个哲学的理念本体，而且是宗教的最高的终极的和绝对的信仰对象。道经中常见“道言”这种形式，显然“道”是有人格的。“道教的一神教思想则肇始于东汉神化老子的思潮，老子圣母碑中称老子即道，于是道也就成了人格神。《想尔注》继之，把老子神化为太上老君，而太上老君不过是道的聚形显现。在此基础上，早期正一道构筑起神灵体系。”<sup>[33]</sup>可见，作为中华民族精神的最高概念一道，其性质与格位是处在一个发展演变的历史过程中。先秦道家的“道”是哲学概念，就其所拥有的神性而言，可谓之泛神意义的神。至道教神学的“道”则已成了人格神，太上老君不过是“道”的偶像显现，可以讲“道即神”，可以称之为“道神”。因此，无论是道教新造的神灵，还是源自古代宗教、民间信仰之诸神，都必须统一在对“道”的崇拜之上。

道教的这位太上老君，在众多的道经往往又称之为“道”，所以我们可以称之为“道神”。《灵宝无量度人上品妙经》卷：“道言：昔于始青天中碧落空歌大浮黎土，受元始度人无量上品。元始天尊当说是经，周回十过，以召十方，始当诣座。天真大神，上圣高尊，妙行真人，无鞅数众，乘空而来，飞云丹霄，绿舆琼轮，羽盖垂荫，流精玉光，五色郁勃，洞焕太空，七日七夜，诸天日月星宿，璇玑玉衡，一时停轮，神风静默，山海藏云，天无浮翳，四气朗清，一国地土，山川林木，緬平一等，无复高下，土皆作碧玉，

[30] 《道德经》Daodejing 第六十章 Chapter 60,《诸子集成》Zhuzi jicheng 第3册 volume 3, 27.

[31] 《道德经》Daodejing 第六章 Chapter 6,《诸子集成》Zhuzi jicheng 第3册 volume 3, 3.

[32] 吕大吉 LÜ Daji《宗教学通论》Zongjiaoxue tonglun [A General Review on the Study of Religions], 162-163, 中国社会科学出版社 Zhongguo Shehui kexue chubanshe 1990 年版.

[33] 丁培仁 DING Peiren《求实集——丁培仁道教学术研究论文集》Qiushiji; DING Peiren xueshu yanjiu lunwenji [A Collection of Seeking Truth: A Collection of DING Peiren's Daoist Religious Academic Articles], 255, 巴蜀书社 Bashu shushe 2006 年版.

无有异色。”<sup>[34]</sup>《太上洞渊神咒经》卷一载：“道言：吾昔在三天之上，为诸男女说无量经，教化一切。”“道言：自伏羲以来，至于汉末，人民大乐，多不信道，悉受天炁自然邪魔。不知有道，不知有法，不知有经，直奉自然也。”“道言：自今以去，若男若女，闻见此经及有受持者，不问男女、奴婢、公私之人，有受之者，写持经卷供养，生生有利，仕宦日迁，疾病除愈，万愿从心。”<sup>[35]</sup>《太上洞玄灵宝三元无量寿经》曰：“道言：夫洞玄经者，盖天地之源，道德之宗，上圣所尊贵，鬼神所畏伏。其高则出九天之上，其深则通九地之下。千变万化，道尽于此。若复有人能于此经受持读诵，心无懈怠，即得生无量智慧，增无量善因，灭无量业障，消无量烦恼，延无量寿算，长无量福田。世世欢荣，生生快乐。”<sup>[36]</sup>凡此种种“道言”之“道”，显然就是最高神灵。在这里，可以讲“道即神”。这位具有人格的“道”，他可以宣讲道法，教化人间，救劫度人，当然是一位主宰世界的救世主。无论道教最高主神的名称怎样变化，它始终都被视为是与“道”同等位格的万事万物的创生者，是本源之“道”的神化。这样，在理论上，人实际上也就潜在地有了“神”的属性；人只要不懈地坚持正信正念的修炼，就一定能把自己本所有的“神性”开发出来，从而转变成神。

那么，同为大道衍化的结果，为什么又有神灵、凡人及万物的差别呢？换言之，天地万物，人神之间区别的内在根据又是什么呢？依据道经所言，作为宇宙本体的大道在其开创宇宙、衍化万灵万物的过程中，因其内在元气的不同而出现了神灵与人物的分别。对此，《太真科》有一段相当形象的描述：“混洞之前，道气未显，于恍莽之中有无形象天尊，谓无象可察也。后经一劫，乃有无名天尊，谓有质可睹不可名也。又经一劫，乃生元始天尊，谓有名有质，为万物之初始也。极道之宗元，挺生乎自然，寿无亿之数，不始不终，永存绵绵。消则为气，息则为人，不无不有，非色非空，居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万帝之尊，无名可宗，强名曰道。”<sup>[37]</sup>正是道的化身，开辟天地，衍化万神，养育人物并构建了一个等级森严，层次分明的三界一体的世界。

道教是根植于中国本土文化的宗教，作为宗教，其核心问题必然是神学。通过以上的论述，我们对道教神学有了进一步的认识，要点如下。

第一，从神学观念的角度考察。我们看到，道教的一元多神观念起源甚早。道教崇拜多神，但在其所崇拜的众多神灵中有一个最高的主神。这个最高主神在在《老子想尔注》中为“道”的化身太上老君，以后又发展为道德丈人、太上道君、元始天尊等。这位太上老君，在《太上洞渊神咒经》、《太上洞渊说请雨龙王经》、《太上洞玄灵宝三元无量寿经》称之为“道”，凡此种种“道言”之“道”，显然就是最高神灵。在这里，可以讲“道即神”。这位具有人格的“道”，他可以宣讲道法，教化人间，救劫度人，当然是一位主宰世界的救世主。

道教的多神并存的观念，也为其主张人能够转变为神提供了可能性。道教创立之初，接受了中国古代原始宗教的万物有灵论，以为“万二千物，各自存精神，自有君长”。<sup>[38]</sup>道教的最高主神并不是绝对唯一的神，它的存在并不排斥其它神灵的存在，只不过它能够统治万神。这种神灵观念不同于基督教的神灵观念。在基督教中，人不会有成为神的可能，人只能被神拯救；而在道教中，人可以成为神则是正常的事。

第二，道教神学思想非常重视生命的价值。道教重人贵生，视生命为大道运化的载体。《度人经》开卷即曰，仙道贵生，无量度人。如以人为例，其生于胞胎之中，集天地神灵之稟受，所以最灵而独贵，其孕育到诞生的整个过程，始终是庄严神圣的。宋董思靖《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》卷一曰：

[34] 《道藏》第1册第1页。

[35] 《太上洞渊神咒经》*Taishangdongyuan shen zhoujing* 卷一 volume 1,《道藏》*Daozang* 第6册 volume 6,2-3.

[36] 《道藏》*Daozang* 第5册 volume5,871.

[37] 《云笈七签》*Yunji qiqian* 卷二 volume 2,《道藏》*Daozang* 第22册 volume 22,8.

[38] 王明 WANG Ming《太平经合校》*Taipingjing hejiao*,218,北京 Beijing:中华书局 Zhonghua shuju 1979年版。

“人之受生于胞胎之中，三元育养，九气结形，故九月神布气满能声，声尚神具，九天称庆，太乙执符，帝君品命，主录勒籍，司命定算，五帝监生，圣母卫房，天神地只，三界备守，九天司马在庭，东向诵《九天生神宝章》九过，男则万神唱恭，女则万神唱奉，男则司命敬诺，女则司命敬顺，于是而生。九天司命不下命章，万神不唱恭诺，终不生也。夫人得还生于人道，濯形太阳，惊天骇地，贵亦难胜；天真地神，三界齐临，亦不轻也。当生之时，亦不为陋也。”<sup>[39]</sup>正是在万神唱恭、天真拱卫、惊天骇地的庄严而神圣的时刻，一个个新的生命诞生了。从表面看，这段描述生命孕育产生过程的文句中，似乎充满了神秘的色彩。然而，也正是因为这些饱含深切情感的话语，使人们对生命满怀敬畏，充满神圣，从而懂得应该珍惜生命，维护生命，重视一切生命存在的价值。

道教的这种神学观点，却是建立在人间实实在在的人伦理念之上。道教十分重视家庭在社会中的作用，强调种族与血缘关系的重要，认为血缘是延续生命、体显大道的核心，家族是维系道脉、永保道统的基础。杜光庭《道门科范大全集》卷二七曰：“千生父母，有夙世之良因；万劫子孙，亦三缘之和会，共业所感，聚为一家。”所谓“三缘”，是指父亲、母亲、子女三大因缘，三者合和，方成一家。“然后九气齐并，二仪同化，帝君品命，圣母履纲，道与之貌而天与形，阳为之魂而阴为之魄，四肢五体各整具于形神，六甲三元悉扶承于胎命，又千和而万合，至十月以九周，惟九天司马不下命章，则万品生根莫彰于神奥，大矣哉。惊天骇地，贵亦难胜，陶魄铸魂，神灵微妙。”<sup>[40]</sup>由此可见，人间的亲情与连绵的血缘，乃是阴阳造化，万神呈灵的基础。

第三，道教神学思想中包含着相当鲜明的民族性。在道教的创始之初，即把皈依道教者称之为“种民”。《太平经》曰：“天地混齏，人物糜溃，唯积善者免，长为种民。种民智识，尚有差降，未同泯一，犹须师君。君圣师明，教化不死，积炼成圣，故号种民。种民，圣贤长生之类也。”<sup>[41]</sup>所谓“种民”之“种”字，即指“种族”，他们是有着共同血缘、共同信仰的民族。《老子想尔注》曰：“道重继祠，种类不绝。”“继祠”，就是指子子孙孙代代相承，种类不绝。《太平经》曰：“天官重孝顺，当祠明白，何可所疑。”<sup>[42]</sup>

中国是一个重视种族、崇拜祖先的国家。其长期的封建社会是建立在自给自足的自然经济的基础上，它的社会联系在很大程度上是以宗法血缘关系作为纽带。因此，无论是儒家在宗教上所主张的祖先崇拜和在伦理道德上提倡的“孝悌”的观念，还是道教在神学上所肯定的“三缘和合”与“忠孝神仙”的思想，都是对其所特有的民族性的肯定。

在道教看来，虚无玄妙、大道化身的元始天尊、太上道君、太上老君、三界诸神等，他们虽生活在三清圣境、天庭福地，但时常以具体的形象或世间的圣贤的面目，显现人间，以救度人们。而世人只要崇信大道，皈依玄门，坚持修持，也有可能由凡人变化成圣人、仙人、神人、真人乃至天尊。正如张天君所说：“天无私日月垂明，天有德人物俱生，是故我天尊代天行道，施三界，使清者为圣，浊者为贤，凡有情有形者，俾跻仙阕共成一气。”“天尊欲人人皆为天尊者，何故惜其气而应其本元之妙道也。”<sup>[43]</sup>故在众多的神真中，却有许多创教开宗的祖师，道行精深的高道，圣贤烈士，历史人物，这是道教神系与神学的一大特色。也正是这种人神合一的神学体系，重视血缘亲情的神学思想，促进了道教的发展。

第四，道教是崇拜祖宗的宗教，神仙是道德的典范。道教强调在世俗生活中先修人道，再修仙道，成为一个完善的人，才有得道成仙的可能。道教所说的修人道，是通过提倡道德修养而促进人们自觉

[39] 《道藏》 Daozang 第6册 volume 6, 395.

[40] 《道藏》 Daozang 第31册 volume 31, 821.

[41] 王明 WANG Ming《太平经合校》 Taipingjing hejiao, 1.

[42] Ibid., 605.

[43] “九天应元雷声普化天尊玉极宝经集注” Jiutian yingyuan leisheng puhua tianzun yuji baojing jizhu” 卷上 the first section, 《道藏》 Daozang 第2册 volume 2, 571.

地追求神圣而高尚的境界。从历史角度上看,忠孝道德的思想是在个体家庭、国家实体出现以后,作为社会稳定的行为规范而产生的。其思想内涵主要表现在两个方面:一是对于祖先的敬仰和对上辈的赡养,这是为了维持宗法血缘的延续;二是对于民族的认同和对国家的拥戴,这是为了保证文化族缘的发展。应当说,这些伦理概念主要是针对现实的世俗生活。但是,推究其发展的意义,却远不止于此。因为其中对于祖辈的“追孝”态度,导致了中国传统祖宗崇拜的发展。显然,也正是这一点沟通了儒家、墨家与道教的内在交流,这对于道教神学与伦理的建设是很重要的,因为“宗教”一词,本身就同祖宗崇拜有着不可分割的内在联系。

第五,从过程神学的角度考察。我们看到,道教的发展过程与中华民族的发展同步。从道教产生与创始的渊源来看,它深深根植于中国古代社会,却来自许多不同的地区、不同的民族及文化。拿道教的符箓派与丹鼎派来说,前者起源于远古的民间巫教及众少数民族的原始宗教,后者则肇自先秦的神仙家与方仙道。河上公、张陵及葛玄注解《老子》,神化老子,改造道家,于是乎《老子》、《庄子》便成为道教产生的另一重要源头。由此可见,道教的产生过程是多源的、多渠道的和逐渐靠拢而成的,它包括了先秦及秦汉时期的各种地域文化和民族文化,其中既有诸子百家的理论,也有盛行于古代中国各民族中的原始宗教。道教神灵的生成过程说明了中华文化的丰富性,始终保持着一种包容万物的精神,这是道教特有文化心态和卓立风骨。这种融贯包容性、开放性和前瞻性的风范,至今仍然是值得珍视的思想遗产。

**English Title:**

**An Interpretation of Dao: A Contrast between Philosophical and Theological Perspectives**

**LI Yuanguo**, Professor of Sichuan Academy of Social Sciences. Address: 610072 Chengdu, the First Western Part of the First Ring Road, No. 155, Sichuan Academy of Social Sciences, Chengdu, Sichuan, China. Tel: 13072880126. E-mail: liyuanguo@263.net.

**Abstract:** Dao is a historical concept. Therefore, the understanding of Dao should be comprehensively analyzed from a historical perspective. In fact, the notion of Dao is not unique to China. Other civilizations, such as the Greek, Hebrew, and Indian civilization, have had many insights concerning Dao. The Greeks regarded Dao (Logos) as the appearance and existence of the world. Logos (Dao) had other meanings: (Logos) Dao not only could be interpreted as speech, language, sentence, talk, etc, but also as calculation, accounting, and thinking. Moreover, in terms of metaphysics, Logos (Dao) could be used as a principle, and could also be understood as rationality, thought and spirit. Thus it can be seen, Dao is the ontology of the universe and the nature of gods, and is existing in the world, things, and its evolution process.

**Key terms:** Dao; Logos; rationality thought and spirit; the ontology of the universe; the nature of god

# “原罪”与“业力”之比较与互释

何方耀

(华南农业大学宗教与文化交流研究中心,广州,510642 广东省,中国)

**提要:**“原罪”(Original Sin)和“业力”(Karma)分别是基督宗教(Christianity)和佛教的核心概念和理论基石,它们决定了基督教的罪感文化特色和佛教的业报文化特色。本文从梳理原罪与业力的基本内涵开始,对两个概念的相通点和相异点进行了分析对比,认为原罪与业力存在六个方面的相通之处,同时也有着四个方面的分歧之处。最后,文章对“别善恶”何以是罪这个基督教最容易引起歧义的问题用佛教业力观念进行了解读和阐释,期望对基督宗教和佛教这两个世界性宗教核心概念深处的对话和互释有所推进。

**关键词:**原罪;业力;比较;相通点;分歧

**作者:**何方耀,历史学教授,广州市天河区五山路483号华南农业大学人文与法学学院,510642,中国广东省;电子邮箱:hefangyao@vip.tom.com;920151280@qq.com.

“原罪”(Original Sin)和“业力”(Karma)分别是基督宗教(Christianity)和佛教的核心概念和理论基石。按照两个宗教的教义,每个人的“原罪”和“业力”都是与生俱来、无法逃避的。因为“原罪”才有耶稣基督的道成肉身,并以钉死十字架为整个人类赎罪;因为“业力”才有众生的六道轮回,也才有佛法的苦集灭道,止惑消业,解脱生死。近年来在耶、佛对话和比较研究中,学界对“原罪”给予了高度关注,并将其与儒家的“性善论”、(荀子)性恶论、佛教的“苦”、“无明”等观念进行比较研究,取得了令人耳目一新的研究成果,但迄今似未见到“原罪”与“业力”的比较研究论著。本文将在前贤研究的基础上,对“原罪”和“业力”,这两个分别代表基督宗教和佛教特征的核心概念进行对比,分析其内涵与外延之异同、探讨其在各自理论体系中的功能与作用,并试图用佛法的理念对原罪概念上一些费解之处进行阐释,以深化基督宗教和佛教间的对话和理解,就正于方家同好。

## 一、原罪与业力的概念梳理

### (一)基督宗教的“原罪”概念

基督宗教“原罪”教义的主要依据虽然是旧约中的《创世纪》和新约中保罗的《罗马书》,但新、旧约中都没有明确提出“原罪”这一术语,它是以奥古斯丁为主的神学家根据经典总结出来的一个概念。按照我国学术界传统的解释,原罪是指人类的始祖顺从自己私欲而违背上帝意旨之所言、所行、所想之称,并认为自人类始祖犯原罪后,整个人类都生来有罪,且无法靠自己的力量而不犯罪,故须由救主

基督(Christ)进行救赎。<sup>[1]</sup>

原罪之罪的具体内容,根据旧约《创世记》所讲述的亚当、夏娃受蛇引诱偷吃智慧果的故事以及新约《罗马书》中保罗对这一罪行的分析可以将原罪内容概括为四点:

第一、不服从上帝的诫命。上帝在将二人放到伊甸完之后,告诫他们“园中各样树上的果子,你可以随意吃,只是分别善恶树上的果子,你不可吃……。”<sup>[2]</sup> 偷吃的行为就是对上帝诫命的公然违抗。

第二、人类始祖听命于蛇,经受不了魔鬼化身的邪恶诱惑,使上帝赋予人类属灵的智慧和能力丧失殆尽。

第三、吃了智慧果之后,丧失了上帝赋予的永恒灵性,因而成为必死(mortal)之物,并将这必死性(mortality)遗传给了子孙后代。

第四、吃了智慧果之后,失去上帝赋予的纯真无邪的本性,有了分别善恶的能力和趋利避害的本能。<sup>[3]</sup>

“原罪”中的“罪”(sin)指人类之罪,“原”(original)可以指“起源”,也可以指“原因”。<sup>[4]</sup> 也就是说,这一罪是以后人类的一切罪恶的渊源和基础,以后人类所犯的一切罪行,即所谓本罪(Actual Sin, 又称“现犯罪”)都是这一罪行的衍生和延续。

有学者从语言学的角度认为“原罪”之“罪”(sin)不能译为“罪(crime)”,只能译为“过”。<sup>[5]</sup> 的确,纯从语言学的角度而言,“过”与“罪”显然有重大区别,不能混为一谈,然而,这种罪显然不是法律或伦理意义上的罪,它具有形而上的意义,因而这种“罪”是超越道德和法律意义的,毋宁说道德上的“罪”和法律上的“罪”在某种意义上都是以此(原罪)为根基的。<sup>[6]</sup> 的确如此,基督教教义的全部核心就是人与上帝的关系,即被造者人必须无条件服从造物主上帝的诫命或意志,无条件地遵守上帝与人类之间缔结的“约(covenant)”,人类生活的终极目标就是灵魂的拯救,而灵魂获得拯救的必要前提就是获得上帝的恩宠(grace),没有上帝的恩宠人无论如何努力都是徒劳的,所以,反抗上帝,不遵守上帝的诫命或违背与上帝缔结的约,就肯定会失去上帝的恩宠,也就注定不可能得救(salvation),也就必

[1] 参见卓新平 Zhuo Xinping 主编《基督教小辞典》*Jidujiao xiao cidian* [The Concise Dictionary of Christianity], (上海 Shanghai: 上海辞书出版社 Shanghai cishu chubanshe [Shanghai Dictionary Press], 2001), 348.

[2] 《新旧约全书》(和合本) *Xinjuyue quanshu* [Chinese nion Version Bible], 《旧约》*Jiuyue* [The Old Testament], 创世记 *Chuangshiji* [Genesis] 2:17.

[3] 参见袁经文 Yuan Jingwen, “佛教语境之基督教相似疑难点辨考” *Fojiaoyujingzhijidujiaoxiangshiyinandianbiankao* [An Explanation of the Christain Similar Knotty Problem under the Buddhist Context], 《宗教学研究》*Zonjiaoxueyanjiue* [Journal of Studies], 2011年第2期 2011. No. 2, (成都 Chengdu: 四川大学道教与宗教文化研究所 Sichuan daxue Daojiao yu zongjiao wenhua yanjiusuo [The Press of Sichuan University], 2011).

[4] 参见赵敦华 Zhao Dunhua, “奥古斯丁与原罪的观念” *Aogushiding yu yuanzui de guanlian* [Augustine and the Concept of Sin], 《社会科学战线》*Shihuihexuezhaxian* [The Front of Social Science], No. 4., (北京 Beijing: 中国社科出版社 Zhongguoshihuihexuechubanshe [The Press of Social Science of China], 2011).

[5] 参见李滢源 Li Tiyan, “重论中文〈圣经〉中‘罪’字的翻译问题” *Chonglunzhongwenshengjingzhongzuidefanyiwenti* [Again on the Translational Problem of Sin in Chinese Bible], 文中写道:“中文《圣经》‘罪’字的原文是希伯来文的‘chata’‘hamartia’、‘hamartano’和‘hamartema’,它们本身都不是宗教性的字,它们的原义是 missing the mark 相当于不中(去声),就是中文的‘过’字。”刘小枫 LIU Xiaofeng 主编《“道”与“言”——华夏文化与基督文化相遇》*Dao and yan; huaxiawenhua yu jidujiaoxiangyu* [Way and word: the Confront between Chinese Culture and Christian Culture], (上海 Shanghai: 上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Shanghai Tri-union Bookstore Press], 1995) 638.。另参见李滢波 Li Yanbo, “和合本《圣经》中‘罪’与‘过’的误译” *Heheben shengjing zhong zui yu guo de wuyi* [The Wrong translation of Chinese Union ersion Bible], 《中南工业大学学报(社会科学版)》*Zhongnangongyedaxuexuebao (shehui kexueban)* [Journal of Southeast China Industrial University (Social Scientific Version)], No. 3, (武汉 Wuhan: 中南工业大学出版社 Zhongnangongyedaxuechubanshe, [Southeast China Industrial University ress], 2002).

[6] 参见耿菲菲 Gen Feifei, “《圣经》中‘原罪’的本体论释义” *Shengjingzhongyuanzuidelibenlunshiyi* [Ontological Explanation of Sin in the Holy Bible], 《山西高等学校社会科学学报》*Shanxi gaodeng xuexiao shehui kexue xuebao* [The Social Scientific Journal of Universities in Shanxi], No. 9, (太原 Taiyuan: 山西社会科学出版社, Shanxi shehui kexue chubanshe, [Shanxi Social Scientific Press], 2007).

然是极大的罪恶。正如奥古斯丁所强调的那样,人类对于造物主,“服从是好的,而与此相反,不听众上帝的意志而听从自己内心则是灾难性的。(人类始祖)在周围其他各种各样的食物十分丰富的时候,这条禁食单独一种食物的命令,对任何人来说,都是既容易服从又便于记忆的,因为那里人类还没有受到抵抗意志的情感的骚扰(不像后来因罪受罚那样);因此,正是由于服从这条戒律的难度很小,所以违背这条戒律所涉的罪是如此之大。”〔7〕

偷吃“分别善恶果(又称智慧果)”,从伦理和法律的角度来说也许的确只能算是一个过错而不能视为罪行,但“由于他(始祖)的罪是违背了神,在比例上它乃是无限大的。罪必须得到补偿,否则神的公正就受到了损害。一件无限大的罪要求无限大的补偿,而只能通过神来代替承认我们的罪,并付出它所要求的最终处罚——死亡。神通过基督的人身作出补偿,债务就被消解了。”〔8〕偷吃行为的关键是违背上帝的诫命,使人与上帝的关系由和谐变成扭曲,即人“从神那里断开或疏远了”,〔9〕人类仅靠自己再也无法回到正常的人神关系。所以原罪的核心就是人神关系的损坏。人与神疏远之后,人就只听命于自己内心不断增长的欲望,一系列罪恶遂由此演生,所以,始祖所犯的罪是以后人类一切罪行的源头和基础,故称之为“原罪”。

## (二)佛教的“业力”概念

与“原罪”相比而言,“业力”这一概念就显得更加复杂而难以准确概括,因为大乘佛教和小乘佛教(即南传上座部佛教)对业力的界定有较大差别。总体而言,大乘佛教对业力的界定比较宽泛,而小乘佛教对业力的界定则要严格得多。因此,业力就有广义和狭义两种内涵。狭义的业力仅指生命个体身口意三种活动所形成的一种力量,并且不包括这种力量所产生的结果,在因果关系中业力只是因的一种;广义的业力解释,则“把造作之体、造作之用、造作之因、造作之果都叫作业,那持其体、显其用、种其因、产其果的力用就是业力。”〔10〕所以个体身口意的活动和群体身口意的活动都可视为业。

“业,梵文叫做 Karma(古译羯磨)。Karma(或 Karman)之字根是 Kar,是去做或去行的意思,所以业力之“业”原是作业或行为的意思。”〔11〕而“业力”两字合用,其中的“力就是力量,力用,由造作而产生的力量和作用,就叫作业力。这是佛教为解释宇宙人生一切因果现象而使用的一个中性名词。”〔12〕无论大小乘教派,都认为业力包括了“身、口、意”三业,即人的思想、语言和行为活动所形成的一种力量。业,虽然是一种活动,但其核心要义是有意志力的活动(volitional actions),“佛教则认为,若无嗔恨及谋杀之动机,无意之误杀,并不能构成一完全之杀业。”〔13〕所以,无心的过失虽然也是活动,但它

〔7〕 奥古斯丁 S. Augustine 著,《上帝之城》*Shangdi zhi cheng* [The City of God against the Pagans], 庄陶、陈维振 Zhuang Tao、Chen Weizheng 译, (上海 Shanghai: 复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [The Press of Fudan University] 2011), 254.

〔8〕 休斯顿·史密斯 Huston Smith 著,《人的宗教》*Rendezonjiao* [The Religions of Man] 刘述先 LIU Shuxian 校订, 刘安云 LIU Anyun 译(1958年出版时书名为 *The Religions of Man*, 1991年再版时改名 *The World's Religions*), (海口 Haikou: 海南出版社 Hainan chubanshe [Hainan Press]), 2001. 371.

〔9〕 同上书第 371 页, Ibid., p. 371.

〔10〕 吴立民 WU Limin “佛教的‘法身’和‘业力’思想” *Fojiao de fasheng he yili sixiang* 【On the Thought of Buddhist Dharmakaya and Karma】,《佛教文化》*Fojiao wenhua* 【Buddhist Culture】, No. 5. (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zonjiao wenhua chubanshe 【Religious Cultural Press】, 1999).

〔11〕 【美】张澄基 ZHANG Cengji, “佛教业力论” *Fojiao yeli lun* 【On the Buddhist Karma】, 原载氏著《佛学今论》*Foxue jinquan* [A New Explanation of Buddhism], 引自《法音》*Fayin* 【The Voice of Dharma】, No. 1. (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Religious Cultural Press), 1989.

〔12〕 吴立民 WU Limin “佛教的‘法身’和‘业力’思想” *Fojiao de fasheng he yili sixiang* 【On the Thought of Buddhist Dharmakaya and Karma】,《佛教文化》*Fojiao wenhua* 【Buddhist Culture】, No. 5. (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zonjiao wenhua chubanshe 【Religious Cultural Press】, 1999).

〔13〕 【美】张澄基 ZHANG Cengji, “佛教业力论” *Fojiao yeli lun* 【On the Buddhist Karma】, 原载氏著《佛学今论》*Foxue jinquan* [A New Explanation of Buddhism], 引自《法音》*Fayin* 【The Voice of Dharma】, No. 1. (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Religious Cultural Press), 1989.

并不构成业,或者说它产生的力量和带来的后果要小得多。这种有意志力的活动所产生的业力之最大特点就是既没有起点也没有终点,是一股即无尽头也不间断的能量流,推动生命以四生六道等不同的形态轮回流转于三界十方的不同时空。

因涵义广、狭的不同,佛教典籍对业力用不同的标准进行了不同的分类。最为普遍且为大、小乘各派都认同的就是以造作的主体为标准,将之分为身业、口业和意业三种。按其性质又可分为善业、恶业和无记业,善业:即众生所做出的行为、事情,将来会形成好的果报;恶业:众生所做出的行为、事情,将来会形成恶的果报;无记业:众生所做出的行为,既不能判断为善也不能判断为恶。按业力的造作和影响范围而言,可分为共业与不共业,(1)共业:即众生所造之业,互相影响,关系密切,大家一起受果报。(2)不共业:即众生所造之业,只影响造业者个人的身心,个人受报。以业力招致果报的方式和时间而言,可分定业和不定业,(1)定业:即“果报”与“受报的时间”都可以肯定的业力,(2)不定业:即“果报”与“受报的时间”都不肯定的业力。<sup>[14]</sup>按照业力招感果报的总、别,即业力对生命形态和过程影响的不同,可分为引业和满业,引业,影响生命的形态和去向,即“在有情生命的延续过程中,生到天上、人间,或下地狱、做畜生,是由引业决定的”;满业,即决定有情个体命运的业力,“这就是说,人与人相比是千差万别的,这是因为满业的关系。”<sup>[15]</sup>

其中共业与不共业(又称别业)的情况尤其复杂,按照张澄基先生的分析,业的共与不共可分为七个层次或范围:“极共业圈、大共业圈、国族共业圈、各别共业圈、不共业圈、极不共业圈、最极不共业圈,”分别为众生(所有生物)、人类、民族国家、阶级群体、家族家庭和个体的业力,并以“最极不共业”,即生命个体为圆心所构成的七个同心圆来表示七种业力。按照佛教的教义,业力是可以通过人的自觉活动加以改变的,但从“最极不共业”为圆心,越往外,改变的难度越大,“越向外圈看,转变就越来越困难了,人可以经努力而改变自己,但如果要改变自己的妻子儿女,则比改变他自己要难上百千倍;要他改变一整个团体、一个国家、一个种族,则更加困难了。古今只有极少数的人,不但能改变或影响自己的业力,甚至可以影响或改变国家及种族之共业。”<sup>[16]</sup>

但是,关于共业的概念,南传上座部(Theravāda)佛教是不予承认的。在上座部的教义里业力只是因,决不能将业报(结果)和缘(各种条件)包括在业力之内。正如南传上座部长老在分析对业力的种种误解时所指出的那样:

第三种错误的解释是上面第一种认识(即术语 karma 的内涵包括行为的结果在内)的扩展,即把业报包括在业的内涵之中,这就是所谓假想的共业、众业、群业、国业。按照这种认识,一群体,比如说一国之人,应为同对这群人中其它人所做过的坏事负责。然而实际上,现在的人根本不是做过坏事的那些人的业的继承者。佛教认为,身受痛苦的人是由于他现在和过去的恶行而受苦,一国之中的每一个体如果在受苦,那一定是在大千世界的某时某处做过什么坏事,而与所谓国人的恶行无干。我们可以说,自作业,自己受。简而言之,在每一个个案之中,业的含义只是单个人善与恶的愿行。因此,业

[14] 参见释因果 SHI Yinguo,“业力如影随形 报应好比声响” Yeli ru ying sui xing, baoyin haobi shengxiang【Karma being like a Shadow following the Body and Retribution as Echo from the Obstacle】,《佛教文化》Fojiao wenhua【Buddhist Culture】, No. 4., (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zonjiao wenhua chubanshe【Religious Cultural Press】, 1999)。

[15] 济群法师 SHI Jiqun 讲述《引业和满业》Yingye he manye【Karma of Genera Effect and Karma of Specific Effect】, <http://www.longquanzs.org/articledetail.php?id=25255.doc>. 2012-05-1.

[16] 【美】张澄基 ZHANG Cengji,“佛教业力论” Fojiao yeli lun【On the Buddhist Karma】,原载氏著《佛学今论》Foxue jinlun【A New Explanation of Buddhism】,引自《法音》Fayin【The Voice of Dharma】, No. 1. (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Religious Cultural Press), 1989.

才构成了因缘或种子,并在每一个体的今生和来世自然结果。<sup>[17]</sup>

可见上座部佛教将业力严格限定在个体行为的范围之内,业力是生命个体的所思、所想和所作所产生的力量,这种力量流在无始无终的时空中增减变化,推动生命个体在六道四生中不停地流转。“自作业,自己受”,是业力作用的最大特点,生命个体造作一种力量,自己也必须承受这种力量带来的后果,同时,生命个体也可以通过调整自己身口意的活动来改变业力以及业力带来的后果。“人有能力通过自身的愿望与行动来铸造他未来的命运。导致他沉浮、苦乐的命运就取决于他的行动,或说业。业不仅是死后生命进程继续(轮回)的原因和种子,也对当前生活素质与命运有决定性影响,我们的业行可以当下产生好、坏的果报。”<sup>[18]</sup>所以业力不仅自己作,自己受,而且自己调整、自己受益。

在严格限定于个体造作和承受的范围之内,上座部对业力也进行了分类,“根据果报出现的时间,把业或愿行分为三类,即:1、现法受业(此世受报),2、次生受业(下世受报),3、后世受业(不确定的后世受报)。”“按其作用的方式分为四类,即:令生业、支持业、妨害业、破损业。”<sup>[19]</sup>

然而,人类是社会性的群居动物,每个生命个体的活动决不能孤立于社会群体之外,只要生活在社会之中就会或多或少地参与集体的活动,这种集体的有意识的活动,当然会产生一种力量,如果将这力量仅仅视一种缘,用四缘中(因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘)的任何一种似乎都很难概括。这种集体造作的业力对不同的参与者而言可能有主次之分,但却不能完全不对这种活动或行为的后果负一定的责任。所以“共业”的概念也有其成立的理由。

业力的概念看似简单,实际却相当复杂,简而言之,业力是众生自己造作,而又转而支配自己生命形态及其存在方式的一种神秘力量,“是驱使、创造和毁灭一切有情生命及其世界之原动力。”<sup>[20]</sup>

## 二、原罪与业力的会通

基督教与佛教在终极目标和拯救方式上有重大差别,其中最为重要的一点就是一个强调拯救中的他力作用,一个注重拯救中的自力作用,原罪和业力就是这两种拯救学说的理论基石。然而细察两个概念的具体内容,发现它们之间还是存在不少可以会通的相近之处,下面就对两者的相通之处做一具体考察。

### (一)原罪与业力均由生命个体自己所造,均须自己承担后果

无论是原罪和还是业力都是由人类自己所造,所以生命个体也必须对这种“原罪”和“业力”所带来的后果负责,人是无法逃避这种罪、业的支配和控制作用的,人类都在原罪和业力的支配下沉浮出没,这是两个概念较为明显的相通之处。

按照基督教的理论,原罪虽非我们每个人亲身所犯而为始祖所造,但却通过遗传为我们每一个人

[17] 【斯里兰卡】三界智长老 NYANATILOKAMAHAETERA 著,赵桐 ZHAO Tong 译,“业与轮回” *Ye yu lunhui* 【Karma and Samsara (Rebirth)】,载《法音》*Fayin* 【The Voice of Dharma】,No. 7。(北京 Beijing:宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Cultural Press]),1999。

[18] 同上文, *Ibid.*

[19] 对这四种业力的解释分别为:(1)令生业,或说引生业(*janaka-kamma*)是在死亡之时起着决断作用,在现时存在中起着制约作用的业力;(2)支持业(即 *athambhaka-kamma*),按照其性质,在生命过程中支持变顺或逆的现象,并助益这些现象的延续;(3)妨害业(*upapilaka-kamma*),按其性质,妨害由令生业所招感的顺或逆的现象的产生,并阻碍其延续;(4)破损业(*upaghātaka-kamma*),破坏较弱的业力,只允许与它自己相应的顺或逆的业果产生。参见【斯里兰卡】三界智长老 NYANATILOKAMAHAETERA 著,赵桐 ZHAO Tong 译,“业与轮回” *Ye yu lunhui* 【Karma and Samsara (Rebirth)】,载《法音》*Fayin* 【The Voice of Dharma】,No. 7。(北京 Beijing:宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Cultural Press]),1999。

[20] 【美】张澄基 ZHANG Cengji,“佛教业力论” *Fojiao yeli lun* 【On the Buddhist Karma】,原载氏著《佛学今论》*Foxue jinquan* [A New Explanation of Buddhism],引自《法音》*Fayin* 【The Voice of Dharma】,No. 1。(北京 Beijing:宗教文化出版社 Religious Cultural Press),1989。

所继承,并成为我们所有罪恶的渊源和基础;按照佛教的理论,前世业力虽非此世的生命个体所造,但却通过轮回的方式加诸我们身上,成为我们此世造作新业的基础和动力。所以,原罪与业力一样都是人类自己的自作自受,既非神灵授予,亦非外力强加。

## (二)原罪与业力对生命个体而言都与生俱来

正如上面所论,从基督教的教义而言,作为生命个体,“我们中的任何一个人从出生的时候起,甚至从还未出生的时候起”就负有原罪。<sup>[21]</sup> 这种原罪通过遗传自然传递,生命个体是无可逃避,也是无可选择的。

而就佛教的教义而论,生命个体之所以能来到这个世间主要是业力推动的结果。按照上座部的教义,“一个人的再生——或说在母腹中形成胚胎需有三个必要条件,即:女性的卵子、男性的精子和前世的业力。”<sup>[22]</sup> 父亲和母亲对于胚胎生命的形成只是提供了必需的物质条件,至于潜在于胚胎中的性格特征和能力才气则是由其前世的业力决定的。

业力不仅决定生命个体能否来到这个娑婆世界,而且决定以什么样的形态(六道中的哪一道)、什么样的方式(四生中的哪一种)、在什么时间、什么环境下来到这个世界,所以生命个体的出生完全是由业力决定的,所谓“一切都是命,半点不由人”,就是指业力对生命个体生死趣向的决定作用而言。

业力与原罪对生命个体而言,都是与生俱来,无可逃避的,甚至在生命个体还没有出生的时候起,业力和原罪就已决定了生命的动向和形态。

## (三)原罪与业力都不因一期生命的结束而停止,而会随着生命的延续继续存在并发发挥作用

按基督教的理论,原罪并不因为我们始祖生命的终结而停止,它通过遗传将这种罪代代相传。正如奥古斯丁所说,“凡是他们(始祖)的后代,在出生的时候就和他们一样是罪人。”<sup>[23]</sup> “出自亚当的原始的罪,通过性和生育,一代一代遗传给亚当的后人。”<sup>[24]</sup> 即每一个人在出生时,所继承的不是始祖在被造时的纯真本性,而是始祖犯了原罪之后的邪恶本性,人一出生贪欲和死亡也随之而至,只要人类的生命还在延续,人类的原罪必然随之传递。在基督教的世界里,虽然生命个体的肉身只有一期(不包括末日审判时复活的肉身),但人类生命的延续在末日审判之前却是不会停止的,只要有生命的延续就有原罪的传递,原罪不会因一期生命的死亡而终止。

如果说基督教的原罪是通过不同个体间的生命繁衍而父子相传或母女相袭的话,那么佛教的业力同样不会因为一期生命的结束而终止,但它的传递不是通过父子间的遗传,而是通过生命个体不断的轮回受生进行传递。生命个体在生死轮回中是无法摆脱自己的业力的,正如《大智度论》所说:

先世因缘业,不烧亦不尽,  
诸业久和集,造者自逐去,  
譬如责(债)物主,追逐人不置。  
是诸业果报,无有能转者,

[21] 王凌,卢媛媛,李玉,姚安丽,曹雪 WANG Ling, LU Yuanyuan, LI Yu, YAO Anli 译,“牧灵圣经”Muling shejing [Christian Community Bible], <创世纪> Chuangshiji [Genesis], (北京 Beijing: 中国天主教爱国会印刷出版 Zhonguo tianzhujiao aiguohei yinshua chubanshe [The Press of Association of Chinese Catholic], 1999), 13.

[22] 【斯里兰卡】三界智长老 NYANATILOKAMAHATERA 著,赵桐 ZHAO Tong 译,“业与轮回”Ye yu lunhui [Karma and Samsara (Rebirth)], 载《法音》Fayin [The Voice of Dharma], No. 7. (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Cultural Press], 1999).

[23] 奥古斯丁 S. Augustine 著,《上帝之城》Shangdi zhi cheng [The City of God against the Pagans], 庄陶,陈维振 ZHUANG Tao, CHEN Weizheng 译, (上海 Shanghai: 复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [The Press of Fudan University] 2011), 219.

[24] 高喆 GAO Jie “‘原罪’释疑” Yuanzuishiyi [An Explanation of Sin], 《宗教学研究》Zongjiaoxue yanjiu [Journal of Religious Studies], No. 3., (成都 Chengdu: 四川大学道教与宗教文化研究所 Sichuan daxue Daojiao yu zongjiao wenhua yanjiusuo [The Press of Sichuan University], 2005).

亦无逃避处,非求哀可免,  
三界中众生,追之不暂离。<sup>[25]</sup>

众生在六道三界中生死轮回,业力如追讨债务一样,不离不弃,众生无可逃避,亦无可哀免,所以,业力决不因为一期生命的结束而终止,任何人只要造了业,想一死了之是决不可能的。

事实上,按照佛教十二因缘和六道轮回的理论,生命运动在本质上就是业力的运动,因为“现在的生命过程(up-patti — bhava,生有)是出生前相应的业力(kamma — bhava,业有)的具体表现,而将来的生命过程是现世相关业力的具体表现。”<sup>[26]</sup>同时,业力虽然不是一个定数(佛教不承认有永恒不变的灵魂),它随造作者身口意三业的变化而变化,但在它止息之前,它将永无止境地推动生命以不同的形态轮回受生,只要业力存在,生命就不会停止;反之,只要生命存在,业力也不会终止。死亡、受生,再死亡、再受生,业力随着一期又一期的生命在无尽的时空中轮回不止。

#### (四)原罪和力业都是生命个体所有罪孽和恶行的源头和基础

按基督教的理论,原罪是人类一切罪恶的源头,就如奥古斯丁所说,“(人类始祖的)后代出生时的本性,就不再是人类最初被造时的本性,而是人类初祖在犯罪和受罚之后变成的本性——至少就罪恶和死亡的起源而言是这样的。”<sup>[27]</sup>“从那(原罪)以后,人的本性注定要经历死亡,要遭受我们能看到和体验到的极大堕落,还要经受许多如此互相冲突、烦扰和扰乱本性的感情。”<sup>[28]</sup>

上帝造人之时,同时赋予人以自由意志,但由于始祖对自由意志的不当运用而犯下原罪之后,“人的意志已被罪恶所污染,已经失去了自由选择的能力,人已经为罪恶所奴役。”<sup>[29]</sup>所以人只能在邪恶的道路上越走越远,以致无法自救,需要救主耶稣以肉身的死亡为代价来为整个人类赎罪。可以说,没有原罪就没有人类后来的本罪(actual sins),有了原罪,就自然衍化出人类后来的各种罪恶。

从罪恶的渊源而论,佛教的业力在某种程度上也具有相同的性质。一方面,从俗谛而言,业力虽然不像原罪那样是完全的恶,它可以是善、恶或无记(非善非恶),但从圣义谛来看,业力是人类流浪生死,无法摆脱轮回的决定力量,不摆脱业力的束缚,就永无解脱之期,“‘前异熟既尽,复生余异熟(《唯识三十论》)’,前面的业力结束了,新的业力又产生了;新的业力结束了,更新的业力又产生,业力无尽,生死无穷。因为众生从无始以来,不断地造业,业力也就没完没了地推动著有情去招感生死果报。”<sup>[30]</sup>另一方面,恶业必定带来恶的果报,而恶的果报又会感召新的恶业,恶业生恶果,恶果召恶业,所谓“假使经百劫,所作业不亡,因缘会遇时,果报还自受”<sup>[31]</sup>只要造了恶业,就会如影随形,无论相隔多久,都会产生恶的果报,“如果前生的身、语、意业,或说意识行为,是低劣的,因而给予潜意识生命

[25] 【姚秦】鸠摩罗什 Kumaralabdha 译,《大智度论》卷四 Dazhidulun Juansi [Mahaprajnaparamita-shastra vol. 4], 大正藏 Dazhengzhang [Taisho revised edition of Tripitaka vol. 25. ], column a, p. 100.

[26] 【斯里兰卡】三界智长老 NYANATILOKAMAHATERA 著,赵桐 ZHAO Tong 译,“业与轮回”Ye yu lunhui [Karma and Samsara (Rebirth)], 载《法音》Fayin [The Voice of Dharma], No. 7. (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Cultural Press], 1999).

[27] 奥古斯丁 S. Augustine 著,《上帝之城》Shangdi zhi cheng [The City of God against the Pagans], 庄陶, 陈维振 ZHUANG Tao, CHEN Weizheng 译, (上海 Shanghai: 复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [The Press of Fudan University] 2011), 219.

[28] 同上书, 第 253 页。Ibid., 253.

[29] 赵敦华 ZHAO Dunhua, 《基督教哲学 1500 年》Jidujiaozhexue1500nian [1500 Years of Christian Philosophy], (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Press], 1994), 168.

[30] 济群法师 SHI Jiqun 讲述《引业和满业》Yingye he manye [Karma of Genera Effect and Karma of Specific Effect], <http://www.longquans.org/article/detail.php?id=25255.doc>. 2012-05-1.

[31] 唐玄奘 Xuan Zang (Hsuan Tsang) 译,《大宝积经》Dabao jijing [Maharatnakuta-sutra (Great Germ-Heap Sutra)], 大正藏, Dazhengzhang [Taisho revised edition of Tripitaka vol. 11], column b, 335.

流以恶劣影响,那么其结果——现在的生命,也必定命蹇、邪恶。”<sup>[32]</sup>

所以从业力为生死轮回之根本原因和恶业必定感召恶果而言,业力与原罪一样是一切恶行的源头和基础。

### (五)原罪与业力既包括了人类全体也包涵了生命个体的罪和业

原罪虽是始祖所造,但它却为全体人类所共有,每一个人都带着这种罪来到世间,原罪既是全体人类共有的罪,也是每一个生命个体所具有的罪,而且是无可逃避的。“这是因为,我们都存在于那一个人(始祖)身上,因为我们合在一起时就是那个人,而那个人在原罪存在之前由于那个由他造的女人而堕入了罪恶。尽管我们每个人后来的那种特殊生活形态还没有被造出来,但我们的本性已存在于将从中发芽并生长的种子里了。”<sup>[33]</sup>即我们每个人在未出生之前,生命本性中已烙上了原罪的印记,每个生命都来源于始祖那罪恶的种子。所以原罪既包括了全体人类的罪,也包括了每一个生命个体的罪,对整个人类和每一个生命而言,除了赎罪,别无拯救之途。

按照大乘佛教的理念,个人的业力决定生命个体的形态和命运,而人类所共同造作的共业则决定着整个人类的生存状态和命运,个人的生死荣辱虽然主要由不共业,即个人的业力所决定,但同样受着人类共业的制约。所以,业力与原罪一样,即包括了个体的业力,也包括了全人类共同的业力(共业)。

### (六)原罪的救赎和业力的止息都需要内心的虔诚与忏悔

原罪和业力虽然由人的言行造成,但其内在根源都源于人类心灵和意志的不净和邪恶。奥古斯丁直接了当地指出,“在人之恶的问题上,最先邪恶的是人的意志,”即在亚当所犯的原罪中首先是心灵的恶引起行为的恶。“造成灵魂负担的肉体的腐朽,不是亚当原罪的起因,而是它的报应。而且,并不是可朽的肉体使灵魂获罪;相反,是罪的灵魂使肉体败坏。”<sup>[34]</sup>亚当、夏娃受到引诱后首先是灵魂开始败坏,才导致行为的邪恶,犯下偷吃智慧果的原罪(即不服从上帝的诫命)。而佛教的业力,不仅仅是身口意的活动,而必须是有意志力(volitional)的活动。一个行为是否形成业力关键在于是否为有心智的活动。

正因为原罪和业力都源于内在心灵和意志的活动,所以赎罪和消业都强调内心虔诚的重要性,而不仅是仪式和行为的规范性。在耶稣的布道中一再强调的是内心的虔诚而非外在行为。“你们要小心,不可在别人面前炫耀自己的虔诚,故意让别人看见。这样做的话,你们就不可能从天父获得奖赏。”<sup>[35]</sup>“你们祷告的时候,不可像伪善的人,喜欢在会堂里或十字路口站着祷告,故意让别人看见。……你祷告的时候,要进你的内室,关上门,向在隐密中的天父祷告。”<sup>[36]</sup>“你们禁食的时候,要梳头洗脸,不要让别人看出你是在禁食,只让那位在隐密中的天父知道。”<sup>[37]</sup>这些教诫强调的都是内心虔诚的重要性,后来马丁·路德所提出的“惟信称义”也是对耶稣这些教海的回应或回归,强调在赎罪中内心虔诚信仰的重要性。佛陀的整个言教是从分析心灵入手,所以在止息业力的方法上始终强调从心灵的清静着手。就如《金刚经》开篇所指出的那样,修行的关键就是“如何降伏其心”。因为“诸业由

[32] 【斯里兰卡】三界智长老 NYANATILOKAMAHATERA 著,赵桐 ZHAO Tong 译,“业与轮回”Ye yu lunhui [Karma and Samsara (Rebirth)],载《法音》Fayin [The Voice of Dharma], No. 7. (北京 Beijing:宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Cultural Press], 1999).

[33] 奥古斯丁 S. Augustine 著,《上帝之城》Shangdi zhi cheng [The City of God against the Pagans], 庄陶,陈维振 ZHUANG Tao, CHEN Weizhen 译,(上海 Shanghai:复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [The Press of Fudan University] 2011), 225-226.

[34] 同上书,第 245 页, Ibid. 245.

[35] 《马太福音》Mataifuyin [Matthew], 6:1.

[36] 《马太福音》Mataifuyin [Matthew], 6:5-6.

[37] 《马太福音》Mataifuyin [Matthew], 6:16.

心造。诸果由心证”，<sup>[38]</sup>不仅业力由心所造，而且业的果报也由心所造。所以业的止息也由心的清静开始。忏悔可以消业，但真正的忏悔也是从心开始，“但向心中除罪缘，名自性中真忏悔；忽悟大乘真忏悔，除邪行正即无罪。”<sup>[39]</sup>向自心中除去罪缘，才是真正的忏悔，而且只要内心保持清静，外在的戒律也只是形式，正如六祖慧能所说，“心平何劳持戒，行直何用修禅”，<sup>[40]</sup>持戒本是为了保持内心的平直，内心即已平直，外在的戒条也就无关紧要了。所以“业由心造，业随心转，心不能转业，即为业缚；业不随心转，即能缚心。”<sup>[41]</sup>能否摆脱业力系缚，关键在于能否保持内心的清静。

原罪与业力，其指向和内涵虽然有所不同，但它们在造作主体、传递、延续方式、影响作用、涵盖范围和忏悔方式上都有相近或相通之处。

### 三、原罪与业力的分歧

原罪与业力虽然存在上述六个方面的会通之处，但它们出自基督教和佛教两个差别极大的理论体系，无论在内涵、外延还是在核心特点上，无论在理论推理和实践修证上都存在着明显的区别和分歧，下面就此略作梳理。

#### (一)变化的业力和不变的原罪

原罪和业力一个重大的区别就是原罪是恒定不变的，为一个定量，而业力却是变化不居的，乃一个变量。在人类始祖犯下原罪之后，它不仅代代相传永远跟随并制约着每个生命个体，而且恒定不变，无可更改，“奥古斯丁说，自原罪之后人已不可能依靠自己的行为或抉择获得拯救。”指的就是人类永远无法靠自己的力量去改变或消除这一原罪。<sup>[42]</sup>除了神的力量介入外，原罪就会在人类身上代代相传，永不停歇，永无改变。

佛教的业力对生命个体而言，虽然也如影随形，推动生命个体在四生六道中轮回不已，但它却不是—个恒定不变的力量，而是随着个人身口意活动的改变而不断地增减变化。佛经中将这股推动生命循环不已的业力比喻为“瀑流”，“阿陀那识甚深细，我于凡愚不开演；一切种子如瀑流，恐彼分别执为我。”<sup>[43]</sup>在唯识学中，业力，即八识阿陀那识（即阿赖耶识）就如同一股瀑流—样，前后相随，运动不已却空无自性，并无永恒的自我可得，只是随着身口意的活动而迁流变化。故佛陀不对凡愚讲解它，担心他们将这股变化之流视为恒定不变自我。正如有的学者指出的那样：

我们的业如瀑流，并没有停止不变的业因，这句话怎样讲？有些人以为我们造的业因储藏起来不动，遇到了某—些原因，就形成果报，这是不对的！而是我们造了种种业行为之后，它们互相影响，—

[38] 龙树菩萨 Nagarjuna 造（姚秦）鸠摩罗什 Kumaralabdha 译，《中论》（卷三）Zhonglun juansan [Madhyamaka-shatra vol. 3]，大正藏 Dazhengzang [Taisho revised edition of Triptaka vol. 30]，column c, p. 22.

[39]（元）宗宝 Zon Bao 本《六祖坛经》Liuzutanjing [The Sixth Patriarch Platform Sutra]，大正藏 Dazhengzang [Taisho revised edition of Triptaka vol. 48]，column b, p. 353.

[40]（元）宗宝 Zon Bao 本《六祖坛经》Liuzutanjing [The Sixth Patriarch Platform Sutra]，大正藏 Dazhengzang [Taisho revised edition of Triptaka vol. 48]，column a, p. 352.

[41] 陈明晖 CHEN Minghui 《因果业报说与社会教化》“Yinguo yebao shuo yu shehui jiaohua” [Retribution of Karma and Social Education]，《法音》Fayin [The Voice of Dharma]，No. 10，（北京 Beijing：宗教文化出版社 Zonjiao wenhua chubanshe [Religious Cultural Press]，1990）。

[42] 赵敦华 ZHAO Dunhua，《基督教哲学 1500 年》Jidujiaozhexue1500nian [1500 Years of Christian Philosophy]，（北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe [People's Press]，1994），170.

[43] 唐玄奘 XUAN Zang（Hsuan Tsang）译，《解深密经》Jieshenmijing [Sandhimir-mochana Sutra (Resolving Enigmas Sutra)]，大正藏 Dazhengzang [Taisho revised edition of Triptaka vol. 15]，column a, p. 692.

直产生变化,延续下去。<sup>[44]</sup>

对业力的这种变化性和延续性,上座部称之为“有分流(bhavanga — sota)”,并认为

这个潜意识生命流——有分流,也可以称为我们先前行为经历的积淀,从无始以来直到永远。所以,构成人类和其他生命的真实内在性质的东西不是别的,就是这个我们尚不知所自所往的潜意识生命流。正如赫拉克利特所说:“我们从不能涉足同一条河流,我们既在那一条河,又不在那一条河。”也正如《弥兰王问经》所说:“既是他,亦非他。”(na ca so, na ca añño)所有生命,物质的、意识的、潜意识的,都是一道流,一个不断生、异、灭的过程。在这一道流中没有一瞬的停留可以抓住。<sup>[45]</sup>

这一“有分流”也是缘起之法,是一个不断生、住、异、灭的过程,没有一瞬间停留,因而也永远处于变化之中,绝非静止不变的东西。

业力不仅本身迁流不已、变化不居,而且业力与业报之间也非等量,而是业报大于业因的。“在业力现象中,果量确是常常大于因量若干倍的。”

佛经中所说的小因能生大果之记载,就业力哲学之观点而论,则是确定不移之真理。业力思想是“同类相应论”,而不是“同量相应论”。就业力因果的现象来说,果的量确是常常比因的量来得大的。佛教徒常以自然界的现象来说明此理。例如,一粒麦子所结的麦粒果实,何止十百<sup>[46]</sup>

所以,业力无论从其自身性质而言,还是从其与业报的关系而论,它最大的特点就是变化不居,迁流不止,这也正是它与原罪最大的区别之一。对人类自身而言原罪的不可变不可改与业力不断的变、不停的改形成鲜明对照。

## (二)宿世的业力和遗传的原罪

业力与原罪的第二个重要区别就是传递方式和途径的不同。原罪的传递靠父子间生命遗传,而业力的延续则为生命个体的宿世相传。即对生命个体而言,业力是自己造、自己受,与别人无关,即使是父子亲属间,其业力也是各自造,各别受。对此,佛经有明确的说明:“善恶随身。父有过恶,子不获殃;子有过恶,父不获殃。各自生死,善恶殃咎,各随其身。”<sup>[47]</sup>可知按照佛教的理念,业力不通过父子亲人间血亲传递,而是通过生命个体的不断生死轮回进行传递,或者说生命个体的不断受生实际就是业力不断变现的过程。

如果说原罪是人类始祖自由意志乱用的结果的话,那么业力也是人类自由意志运用的结果,只不过,按照基督教的理论,始祖乱用自由意志带来的后果(即原罪)一旦形成,人类再也无法改变,只能任其支配,在罪恶的道路上愈行愈远,不可自拔。“从亚当到摩西,死就作了王,连那些不与亚当一样犯

[44] 释因果 SHI Yinguo “业力如影随形,报应好比声响” Yeli ru ying suixing, baoying haobi shengxiang 【Karma being like a Shadow following the Body and Retribution as Echo from the Obstacle】,《佛教文化》Fojiao wenhua 【Buddhist Culture】, No. 4. ,(北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe 【Religious Cultural Press】, 1999).

[45] 【斯里兰卡】三界智长老 NYANATILOKAMAHATERA 著,赵桐 ZHAO Tong 译,“业与轮回” Ye yu lunhui【Karma and Samsara (Rebirth)】,载《法音》Fayin 【The Voice of Dharma】, No. 7. (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Cultural Press], 1999).

[46] 【美】张澄基 ZHANG Cengji, “佛教业力论” Fojiao yeli lun 【On the Buddhist Karma】,《法音》Fayin 【The Voice of Dharma】, No. 8. ,(北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Cultural Press], 1989).

[47] (西晋)白法祖 BAI Fazhu 译,《佛般泥洹经》Foboniepanjing [Mahaparinirvana Sutra], 大正藏 Dazhengzang [Taisho revised edition of Tripitaka vol. 1], column b, p. 168.

罪的,也在他的权下。”<sup>[48]</sup>而业力,虽然也是人类自由意志的运用(包括当和不当的运用)的结果,但它却是个人依靠自由意志可以改变的,生命个体每一个有意志力的身口意活动都会对自身的业力产生影响,这种变化的业力在一期生命终结时,通过轮回受生的方式传递到下一期新的生命个体之上,再开始新的变异传递。原罪和业力这种传递方式的差别决定了它们救赎或解脱方式的不同。

### (三)自力止息的业力和他力救赎的原罪

业力和原罪的传递方式或途径的差别,导致了其拯救方式的不同。原罪虽为始祖所犯,通过人类繁衍的遗传方式传递,但它又是如此巨大的罪行,以致人类仅靠自身的力量绝无可能将其清除,也绝无自我救赎的能力。所以,原罪对人类而言,有能力犯罪却无能力救赎。“因一次的过犯,众人都被定罪;照样,因一次的义行,众人也就被称义得生命了。”<sup>[49]</sup>这其中的“一次行义”,当然不指人类自己,而是指救主耶稣基督,他通过肉身的死亡使人类的原罪得到救赎(称义)。没有耶稣自我牺牲,人类的原罪永无救赎之期。

与依靠他(神)力救赎的方式相比,佛教业力的止息却必须依靠自力才能解决,一个人要摆脱业力的束缚,实现生命的解脱,只有靠自己本性的觉悟,如果不能觉知本性,开发自身本具的生命智慧,任何力量,包括梵天上帝和祖师佛陀都是无能为力的。佛陀自己虽然觉知生命的智慧而断惑止业,但他仍然只能告诉别人解脱的方式和途径却不能代替别人止息业力实现解脱。生命个体要止息业力的束缚而摆脱轮回,只有亲自证得生命的智慧,任何人都不能越俎代庖。自力解脱和他力拯救成为耶、佛两家在原罪和业力问题上的最大区别。

### (四)自性本空的业力与传递不止的原罪

在基督教的理论体系里,原罪是确凿不移而又无可改变的,无论你承不承认,它都永远跟着你,控制你,除非有一个超人类的力量(即救主)为你救赎,它将通过亲子遗传永远传递下去。而佛教的业力,按照无常和空性的理论,它也是缘起法,没有永恒不变的自性,因缘和合,当体即空。“业力不可思议,业报不可避免,只是就世俗、世间法的角度而言,从真谛、出世间法的角度看,业,不过是烦恼妄心为因、六尘境相为缘而起的妄动,属因缘生法、有为法,无实自性,当体是空。”<sup>[50]</sup>即业力与宇宙万物一样,也是因缘和合之假相,随时间之迁流而变异,随尘缘聚散而增减,并无永恒不变的自性。

基督教的原罪一经犯下,不可悔也不可改,而且,在通过遗传的传递过程中,人类也无法控制,“自亚当‘原罪’之后,人的意志已被罪恶所污染,已经失去了自由选择的能力,人已经为罪恶所奴役。”<sup>[51]</sup>人类失去了“自由选择的能力”,即人类在原罪面前是无能为力的,只能任其无穷传递、主宰人类。而佛教的业力虽然也是生命轮回的动力,但它并非生命的终极动力。业力本身又“是由无明与‘行’之俱生欲力推动所致”。无明(Ignorance),梵文是 avidya,是不知、愚痴的意思。“行”是 Sanskāra,是一种冲动(impulse),一种必须要去行动的本能冲动。<sup>[52]</sup>在十二因缘中,无明乃三世“流转门”的起点。而在“还灭门”中,无明也是止息生命流转的起点,无明灭则行灭,行灭则识灭,最后生、老死的过程也会中止,生命得以摆脱业力的控制而得到解脱。“所以业力不是宿命论,不是命定论,因为业由人造,自己造成的东西或局面既有其约束性,也有可变

[48] 《罗马书》Luomashu [Romans] 5:14.

[49] 《罗马书》Luomashu [Romans] 5:18.

[50] 陈明晖 CHEN Minghui“因果业报说与社会教化” Yinguo yebao yu shehui jiaohua【Retribution of Karma and Social Education】，《法音》Fayin【The Voice of Dharma】，No. 10, (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe【Religious Cultural Press】，1990).

[51] 赵敦华 ZHAO Dunhua《基督教哲学 1500 年》Jidujiaozhexue1500 nian [1500 Years of Christian Philosophy]，(北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe【People's Press】，1994)，168.

[52] 参见张澄基 ZHANG Cengji，“佛教业力论” Fojiao yeli lun【On the Buddhist Karma】，《法音》Fayin【The Voice of Dharma】，No. 8.，(北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Cultural Press]，1989).

性。”<sup>[53]</sup>人可以开发自身本具的般若之智,勘破人生真谛,从而灭无明,止业力。作为生灭法的业力,也可由人的智慧加以止息,这也是它与原罪最大的不同之处。

## 四、原罪之罪的业力解释

### (一)“别善恶”何以为罪

原罪之为罪,除了违背上帝的诫命之外,一个重要原因是,始祖吃了智慧果之后有了分别善恶的智识和能力。<sup>[54]</sup> 分别善恶,按照一般的世间逻辑,应是人类本应具有的理性能力,否则,何以识别善恶丑美,如何止恶扬善? 为何具有了分别善恶之知识反倒成了不可消除的原罪呢? 对此,基督教的基本解释是偷吃智慧果和分别善恶之所以是罪,且是大罪,其基本的原因:一是对上帝诫命的违背;二是人类因此而成为必死之物。违背上帝的诫命,经有明文,显而易见,可不置论;至于偷吃智慧果之后就成为必死之物,则需稍加论述:上帝在创造始祖时并未赋予他们生而必死之性(mortality),且并没有告诫他们不许吃生命树的果子(言下之意是可以吃的),因为吃了生命树的果子就会长生不死(immortal)。而是明确告诫始祖不能吃智慧果,“因为你吃的日子必定死”。<sup>[55]</sup> 不让他们吃,亦即不希望他们死。后来之所以将他们赶出伊甸园,以防他们偷吃生命树的果子,是在他们偷吃智慧果之后,有了分别善恶的能力,才不让他们偷吃生命树之果而获得长生不死的品性,但这并非上帝的初衷。

那么,何以具有分别善恶能力之后就必然死亡而成为人类永远无法摆脱的原罪呢。有学者用佛教“无明”的理念对此加以解释,认为“别善恶”就是佛教中的“无明”。就是产生了分别之心,并指出:

分别善恶,无论是在上帝那里,还是在佛经中,均不予提倡,这似乎与理性相悖。在《圣经》没有解释;在佛教中,“无明”的出现,意味着具有分别能力,能够分辨善恶、好坏、美丑等。其中,最重要的是“自我”即“我执”的凸显,由此而有“我见”、“我爱”、“我慢”和“我痴”,这是由“无明”引发的四种根本烦恼或可称之为“无明”的四种根本特征。<sup>[56]</sup>

笔者基本赞同这一分析,有了分别之心,就必然起我执,追逐自己所好,逃避自己所恶,好恶之心、我执之心就是无明之本。

但为何好恶、我执之心会带来生命的必死性,似乎还有探讨的余地。其实,“分别善恶”一词,善恶是虚,分别是实。就圣义谛而言,善恶其实是一体无别、不一不异的。“善道恶道,白法黑法,凡夫谓二,智者了达,其性无二,无二之性即是实性。”<sup>[57]</sup> 禅宗六祖慧能也指出,善之与恶,“一者善,二者不善,佛性非善非不善,是名不二。蕴之与界,凡夫见二,智者了达,其性无二,无二之性,即是佛性。”<sup>[58]</sup>

[53] 吴立民 WU Limin “佛教的‘法身’和‘业力’思想” Fojiao de fasheng he yeli sixiang [On the Thought of Buddhist Dharmakaya and Karma], 《佛教文化》Fojiaowenhua [Buddhist Culture], No. 5, (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zonjiao wenhua chubanshe [Religious Cultural Press], 1999).

[54] 《旧约》Jiuyue [The Books of the Testament] 创世记 Chuangshiji [Genesis] 的表述为: Then the Lord God said, Now these human beings have become like one of us and have knowledge of what is good and what is bad. 即人类与上帝一样具有了分别善、恶的知识。见中国基督教三自爱国委员会、中国基督教协会 Zhongguo jidujiao shanzi aiguo weiyuanhui, Zhongguo jidujiao xiehui [The Patriotic Commission of Chinese Christian Three Self-Managements] 编印中印文对照版《圣经》Shengjing [The Holy Bible], 创 Chuang [Genesis], 3:22.

[55] 创 Chuang [Genesis], 2:17.

[56] 参见袁经文 YUAN Jingwen, “佛教语境之基督教相似疑难点辨考” Fojiao yujing zhi jidujiao xiangshi yinandian biankao [An Explanation of the Christian Similar Knotty Problem under the Buddhist Context], 《宗教学研究》Zonjiaoxue yanjiue [Journal of Religio Studies], 2011 年第 2 期 2011. No. 2, (成都 Chengdu: 四川大学道教与宗教文化研究所 Sichuan daxue Daojiao yu zongjiao wenhua yanjiusuo [The Press of Sichuan University], 2011).

[57] (北凉) 昙无讖 Dharmaksema 译,《大般涅槃经》Daboniepanjing [Mahaparinirvana Sutra (Sutra Concerning the Great Parinirvana)], 大正藏 Dazhengzang [Taisho revised edition of Tripitaka vol. 12], column b, p. 410.

[58] (元) 宗宝 Zonbao 本,《六祖坛经》Liuzutanjing [The Sixth Patriarch Platform Sutra], 大正藏 Dazhengzang [Taisho revised edition of Tripitaka vol. 48], column c, p. 349.

所以,在觉者的境界,善恶、对错、丑美等对立的观念都是就俗谛而言,就圣义谛而言它们都是人为的分别,是一体不二的。六祖慧能在开示其同门师兄惠明时说道:“‘不思善,不思恶,正与么时,哪个明上座本来面目。’惠明言下大悟。”<sup>[59]</sup>所以开悟见性,就是不执著于善、恶两极的分别和对立,对任何事物平等如如、不起分别之心。

上帝之所以告诫人类的始祖不能吃智慧果,就是要他们保持一颗没有分别的纯真之心。对任何东西都不要起分别执著之心,之所以只提“分别善恶”,而没有提“分别丑美”等其他对立概念,实际是对分别之心一种简单列举,分别之心当然不止于善恶,还包括真假、美丑、对错、主客等等区别,一旦起了分别之心,就必然起我执,因为分别的主体肯定不是上帝,而是人类自己,以自己的角度来度量一切、判断一切。“人渴望凭自身的利益来判断善恶,可是事实上,人类为此尝尽了苦果。”人类之所以因为有分别之心尝尽苦果,就是因为人类的贪欲。“蛇的诱惑反照了人生的一种真实:人往往期待更多更好的东西,人从未满足过。”<sup>[60]</sup>有了分别,必有人我,有了人我必有贪求,从一个贪欲升起另一个贪欲,小的贪欲得到满足,大的贪欲又马上升起,就必定永远不会满足,在贪求的路上永无止境,狂奔不已。这不正是无明的最基本特征吗?

在十二因缘体系中无明是三世二重因果的基本起因,如果说业力是生命个体不断轮回的根本动力的话,那么,无明又是业力的根本动力,而分别之心又是无明得以起动的根本原因。分别之心形成无明,无明推动业力,业力又是导致众生轮回生死的最根本原因,所以,分别心即生死之根本,如此,上帝的话“只有分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死。”<sup>[61]</sup>就顺理成章的得以理解了。

## (二)原罪何以能够遗传

原罪既然是罪,按照人间的法律逻辑,其惩罚也只能及于犯罪者本人。所以在基督教史上就有人对原罪的遗传问题表示异议。如“公元四五世纪的佩拉纠认为原罪不会遗传给后代,只是使人类失去了完美的道德原型。”<sup>[62]</sup>即“亚当的罪只能由亚当来承担,上帝对亚当的惩罚是正当的,但是作为亚当的后裔却没有理由接受‘原罪’。”<sup>[63]</sup>

而奥古斯丁则坚称,“根据人类初祖被造的方式,要是他们没有犯罪,他们就不会遭受死亡;然而,他们为自己的罪受到的惩罚是,他们的后代将和他们一样受到死亡的惩罚。凡是他们的后代,在出生的时候就和他们一样是罪人。”<sup>[64]</sup>其中所强调的原因就是始祖和他们的后代都具有必死性,都“为死亡之铁律所制约”。“第一个人(始祖)只是由于邪念和责罚而成为有罪和必死的,但他的后代却是生就如此的自然物:他们全是必死的罪人。”<sup>[65]</sup>

无论是按照佛教还是基督教理论,作为世俗生命有生必有死(“道成肉身”除外),所以,由血肉之

[59] 同上书,第349页A栏,Ibid column a,349.

[60] 王凌,卢媛媛,李玉,姚安丽,曹雪 WANG Ling, LU Yuanyuan, LI Yu, YAO Anli 译,“牧灵圣经”Muling shejing [Christian Community Bible], <创世纪> Chuangshiji [Genesis], (北京 Beijing: 中国天主教爱国会印刷出版 Zhonguo tianzhujiao aiguo hui yinshua chubanshe [The Press of Association of Chinese Catholic], 1999), 2:17.

[61] 创 Chuang [Genesis], 2:17.

[62] 王进 WANG Jin, “‘性善’和‘原罪’的比较与互释” Xingshan he yuanzui de bijiao yu hushi [The Comparison and Mutual-Interpretation of Virtue and Sin], 载《伦理研究:生命伦理学卷·2007—2008》下册, 2007 Lunli yanjiu; Shengming lunli juan. 2007—2008, Xiace 2007 [Ethical Studies: The Part of Life Ethic 2007—2008 vol. 2. 2007], (南京 Nanjing: Dongnan daxue chubanshe [Southeast University Press], 2009).

[63] 耿菲菲 Gen Feifei, “《圣经》中‘原罪’的本体论释义” Shengjing zhong yuanzui de bentilun shiyi [Ontological Explanation of Sin in the Holy Bible], 《山西高等学校社会科学学报》Shanxi gaodeng xuexiao shehui kexue xuebao [The Social Scientific Journal of Universities in Shanxi], No. 9, (太原 Taiyuan: 山西社会科学出版社 Shanxi shehui kexue chubanshe, [Shanxi Social Scientific Press], 2007).

[64] 奥古斯丁 S. Augustine 著,《上帝之城》Shangdi zhi cheng [The City of God against the Pagans], 庄陶 陈维振 Zhuang Tao Chen Weizheng 译, (上海 Shanghai: 复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [The Press of Fudan University] 2011), 219.

[65] 同上书,第218页,Ibid., 218.

身生下的血肉之身,必定走向死亡,就此而言,奥古斯丁原罪遗传论是成立的。但问题是死亡只是原罪之罚,并非原罪本身。死亡可以遗传,但原罪未必就随之遗传。如果用业力的理论进行观照,就可获得较为明白的理解。按照佛教的理论,有业力就一定有生死,或者说生命个体能来到世间,就是业力推动的结果,而业力的根本动力乃是无明,无明的根本动因就是分别之心,那么,这分别之心就会随着业力推动生命在无尽的时空中循环不已,而其显现于人间的就是一代一代生命的出生,而这所有的生命从具有“六入(六种感知器官)”开始就有了分别攀缘之心,随之触、受、爱、取、有相继而起,而这就事相而言,就是遗传之效,所以,分别之心通过遗传方式代代相传,人类在娘胎之内就具有了分别之心,从呱呱坠地开始就在欲望的支配下逐其所好,避其所恶,犯下种种后天罪恶(即本罪)。因此,从佛教业力或无明的视角而言,分别之心不仅是罪恶之源,而且是可以遗传的,罪恶之源的遗传实际就是罪恶的遗传,即原罪的遗传。

## 五、余论

原罪和业力这两个基督教和佛教最具原创性的核心概念,决定了两个宗教不同的理论特色和拯救路径。在二千多年的传播和发展过程中,形成了东西两种特色鲜明的信仰文化,即西方的罪感文化和东方的业感文化或业报文化,并深深影响了东西方民众的价值取向和习俗心态。这两个概念看起来貌似有着巨大的差别,但它们却共同指向了生命的有限性和人性的不完美性。在基督教的世界里,每一个人都拥有一个源自上帝的灵魂,因而也拥有隐恶扬善的自由意志,虽然因为原罪自由意志已遭污染,灵魂亦已堕落,但只要虔心信主(耶稣),诚心赎罪,灵魂仍有得救的可能;在佛教的理论里,每一个有情生命都具有佛性,但由于无始以来的业力束缚,本具的佛性为无明所覆盖,只要断除无明,就会止息业力,也就会明心见性,觉悟生命本具的真如自性。赎罪和止业,其方法和途径也许大径庭,但突破生命的限制、正视人性的缺陷,让生命回归本真,让人性止于至善,其实一也。在当下社会物欲横流、信仰缺失,道德滑坡、诚信危机的语境下,基督教和佛教这种正视人性缺陷,净化心灵、回归本真的理论和实践,也许不是解决所有问题的灵丹妙药,但至少提供了一种理论资源和观照视角,就此而言,这种象牙塔式的理论探讨就不仅仅是发思古之幽情,进而具有了极其鲜明的现实关照和实践意义。

2014年6月1日第二次修改稿

2014年10月19日第三次修改稿

**English Title:**

**Comparison and Mutual-Interpretation between Sin and Karma**

**HE Fangyao**, Faculty of Humanities and Law, South China Agricultural University, 483. Wushan Road, Tianhe District, Guangzhou, 510642 Guangdong Province, China. E-mail: hefangyao@vip. tom. com; or 920151280@ qq. com.

**Abstract:** Original Sin and Karma, the core concept and theoretical cornerstones of Christianity and Buddhism, respectively, determined the characteristics of Christian sinning culture and Buddhist retributive culture of karma. In this essay, beginning with carding the basic intentions of sin and karma, through analyzing and comparing the similarities and the differences of these two concepts, the author points out that there are six similarities and four differences between sin and karma. The reason why the distinguishing of good and evil is an important part of sin is a very controversial question in Christian theory; the author tries to interpret and explain this puzzle and hopes to promote deeper dialogue on the core concepts between the two world religions.

**Key words:** sin; karma; compare; similarity; difference



书评与通讯

**Reviews and Academic Reports**



# 经文辩读在中国的实践

## ——赫尔辛基大学、中央民族大学“比较经学与中国宗教对话实验”调查报告

李华伟

(中国社会科学院世界宗教研究所,北京市东城区建国门内大街5号,100732 北京,中国)

**摘要:**为了检验经文辩读方法在中国各大宗教团体、宗教信徒中是否可行,中央民族大学“比较经学与宗教间对话”创新引智基地自2014年12月13日起开展“比较经学读书班”(Comparative Scripture Reading)系列活动,每次围绕一个主题、由来自各信仰传统的成员选择经文并加以注解和解读。为了检验比较经学读书班的效果,笔者在读书班上发放了问卷进行调查,此次调查问卷的统计结果显示:“比较经学读书班”活动在深化对自身信仰理解方面的成效不及促进理解其他宗教传统方面;读书班89.5%的人认为他们大部分时候甚至每次都能不降低自己的信仰身份、真实表达自己对自身信仰传统的看法;73.7%的人认为表达自身信仰传统的观点时来自其他信仰传统的人士非常感兴趣;“比较经学读书班”起到了相互理解彼此信仰传统的作用;参与者并不打算将自己的信仰传统强加于人,也并不是的封闭的信仰者,而是选择表达自己信仰传统的看法,并尝试聆听其他信仰传统的观点;对于“比较经学读书班”的超过一半的参与者来说,他们互相之间认识,但是没有交往,“比较经学读书班”为他们之间的对话和交往提供了一个沟通和学习的平台;参与者更愿意向其他宗教团体而不是自己的信仰团体推荐“比较经学”的方法。调查结果表明,“比较经学读书班”在促进宗教间对话以及促使宗教宽容方面卓有成效。

比较经学读书班在中国作了有益的探索与尝试,也对经文辩读的方法和程序作了改动,使之更适合中国的情况。参与比较经学的多数人认为经文辩读/比较经学的方法在中国是一种创举,此次比较经学读书班的参加者学历高、影响大、代表性强,其深远影响会在未来显现出来。

**关键词:**经文辩读;圣经经文跨越边界的深度学习;宗教间对话;中国宗教;信徒的道德责任

**作者:**李华伟,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。主要研究方向为宗教社会学。通讯地址:北京市东城区建国门内大街5号中国社会科学院世界宗教研究所(邮编100732)。Email:lihuawei66@126.com,电话:-86-137-1817-6201。

## 一、引言

孔汉思(Hans kung)说,“没有宗教间的和平,就没有世界的和平”,“没有宗教间的对话,就没有宗教间的和平”。这基本成为学界的共识。随着中国经济和政治地位的上升,中国的地区影响力和世界影响力愈来愈大。在中国经济崛起的过程中,中国各大宗教信徒的人数也一直在增加,中国宗教对中国社会及世界的影响越来越大。但是,在中国,宗教仍是一个敏感话题,而各宗教之间还没有出现多边的跨宗教的对话,开展宗教对话的实践并对之进行理论总结,显得尤为重要。

自1990年代以来,弗吉尼亚大学和剑桥大学开始尝试进行经文辩读(SR),并确定了经文辩读的操作指南。经文辩读的方法主要在亚伯拉罕宗教中进行,未曾在中国进行过尝试。

为了检验经文辩读方法在中国各大宗教团体、宗教信徒中是否可行,中央民族大学“比较经学与宗教间对话”创新引智基地自2014年12月13日起开展“比较经学读书班”(Comparative Scripture Reading)系列活动,每月一次,每次围绕一个主题、由来自各信仰传统的成员选择经文并加以注解和解读,每次集中三个小时进行比较经学活动,每次分A、B两组同时进行。

为了观察并评估比较经学读书班活动开展情况,笔者受邀作为读书班的正式成员,以局内人的身份参与读书班。但笔者并不是作为某一宗教信徒的身份参与其中,而是以参与观察者的身份参与会读,但很少发言,只是聆听、观察、记录参与者的发言、讨论以及休息时间参与者的争论等活动。除2015年8月8日缺席读书班活动外,笔者参与了读书班所有的活动。2015年1月3日、1月31日<sup>[1]</sup>、3月7日、6月6日,笔者参加了B组的读经活动。2015年4月11日、5月10日、7月4日,笔者参加了A组的活动。为了了解另外一组的现场情况,笔者借阅了现场的笔录并调阅了部分现场录像,获得了对比较经学读书班较为完整的印象。

此外,笔者还曾于2015年5月10日在参与比较经学读书班的人员中进行了问卷调查,以了解其个人信仰、对五大宗教的认知、对各宗教的态度以及对“比较经学与宗教间对话”活动的看法,此次共发放问卷20份,收回19份。7月4日和8月8日,笔者发放了开放式问卷,专门询问参与者对“比较经学读书班”实践活动的评价和看法。本文的内容即基于参与观察、访谈及问卷调查而写出,特此说明。

## 二、“比较经学读书班”经文辩读的操作流程

“比较经学读书班”以剑桥大学大卫·福特(Davie Ford)指定的《经文辩读操作指南》为基础,制定了会读的基本原则、会读程序与方法等规则作为比较经学读书班的操作流程,并在以后的活动中对之进行不断的修正和完善。

在2014年12月13日举行的比较经学读书班座谈会<sup>[2]</sup>上,中央民族大学游斌教授介绍了比较经学读书班的发起目的、意义及拟采取的形式。游斌教授介绍说,比较经学读书班拟将宗教间对话扩展至更为广泛的领域,由亚伯拉罕宗教扩展至东方宗教,并希望这是东西方宗教经典现代相遇和经典对话的良好开端和起点。芬兰赫尔辛基大学罗明嘉教授指出,据他观察,中国各宗教之间的对话局限于伦理、实践层面(如共同参与慈善活动),但极少涉及信念和教义间的对话。

座谈会上,大家对经文辩读这一方法产生了浓厚的兴趣,对其不降低参与者宗教身份的原则,不追求达成共识、保持信仰间“差异的尊严”等立场表示认同。

来自不同宗教传统的与会代表们围绕座谈会的主题展开讨论,讨论了“宗教对话对中国宗教的意义”、“中国宗教应促进怎样的价值观”、“中国宗教如何彼此合作”、“经典互读的意义及其对中国宗教间关系的作用”、“经典互读的基本原则及可能的学术成果”、“经典互动在中国宗教中如何实践和推广”等议题展开了讨论。

与会者探讨了比较经学的学术理念、实践方法,对在中国语境下以经典互读的方式推动宗教对话的意义做了充分肯定,对这一活动表示了极大的支持。来自北京天主教神哲学院的赵建敏神父表示,经文辩读是“美人之美”、“美己之美”的重要途径,对实现各宗教间的对话意义重大。来自河南开封朱仙镇清真寺的刘学强阿訇表示,比较经学对中国宗教意义重大,宗教对话给教内人士提供了一个横向的视角,可以藉此了解其他宗教的教义和理解。来自中国道教学院的崔理明道长对此次活动表现

[1] 因2月初为中国传统节日春节,故2月份的读书班提前至1月31日举行。

[2] 关于该次活动的新闻报道,请参见薛立杰 XUE Lijie、索迦南 SUO Jianan,《东西方宗教经典首次面对面相遇——“比较经学与中国宗教对话”座谈会在北京召开》,《中国民族报》Zhongguo minzu bao[Chinese Ethnic News],2014年12月23日。本文的记载综合了笔者现场记录和新闻报道。

得非常踊跃。来自中国人民大学哲学院的副教授惟善法师也表示此活动极有意义,会积极参与。

座谈会上确定,比较经学读书班于每月第一周的周六上午举行。每次选定一个主题,由来自6种宗教传统的代表各自选择一段经典文本,并从自身传统进行解释,之后,由来自其他宗教传统的人士进行提问并围绕文本展开对话与辩读。在系列活动中,与会者跨越自身宗教传统边界,深入不同宗教传统的经典之中进行深度学习,以了解他者、提升对自身宗教传统的理解。

座谈会上,游斌教授介绍了比较经学读书班的宗旨:

比较经学致力于以经典互读推动宗教对话,以对话达成文明间的深度学习和互鉴。它是一个内部充满张力的思想实验。它期望成为一种“新学术”,帮助各大宗教传统在对话中实现创造性转化。它期望读别人经典,发展自身传统;它期望回归渊源,解决当下困境;它期望以普世价值,讲中国故事。

它也是体现各大宗教之思想风尚的对话实践。我们认为,坚持彼此宗教的基本立场,不是对话的障碍,而是新机遇和新启发的土壤。虽然,由于在思想预设上的深度差异,我们对经典的解读和对话,会挑战或扰乱彼此既有的认识,但是,真诚与谦虚,将使交流中的挑战或纷乱,转化为丰富彼此的养料。

我们希望在比较经学的会读中,通过以下原则和方法来体现我们的理念,并从他人的言行中获得启发。

中央民族大学游斌教授宣布了由他草拟的“比较经学读书班”的基本原则:

1. 听从会读主持人的安排。每一次的会读将由某一宗教传统的学者担任主持人,由其总体把握会议的进度、发言者的顺序与时间。

2. 仔细阅读文本。所挑选的经文的各个细节,如用词、语法、语调、语境、互文性等修辞,都应受到大家的重视。

3. 讨论首先要集中在当前的文本上。讨论应当从当前文本的某个地方开始。如果援引其他资源,应当明确解释它与这个文本之间的联系。在讨论时,属于这个传统的人也许对文本的细节更为熟悉,但来自陌生传统的人们的直觉、猜测、疑问,甚至误会,也会构成启发。

4. 原文的讨论应当扩展讨论。经典常常由更原始的语言写成,一方面,原始文本使解释产生更多差异,并使经典的意义更为丰富,另一方面,也应将这些丰富的多元理解与当前的讨论结合起来,使讨论不至于散漫。更不要因为原文的讨论而闭塞了新颖的解释。

5. 大胆给出自己的解读,并向其他参与者发问。即使你对这个文本比较陌生,但陌生正是解释的开始,是对话的开端。当然,对他人的文本和信仰传统表示尊重,是发问时的应有之义。

6. 欢迎将信仰态度涵括进解释之中。我们不主张对话者悬置自己的信仰传统,但应当记住:第一,个人的信仰态度并不能增加解释的权威性。文本的细致分析、内部形成的悠久解释传统、谨慎有节制的推理,才能增加对话的深度和广度。第二,不要预设另一传统对某段经文的固定解释。一段文本的意义,对属于这个传统的人,或不属于这个传统的人,都不是一成不变的。

7. 细心、宽容地聆听他人的评论。即使在进行批评性回应的时候,也不要直接否定他人的解释,而是要询问他们如何获得那种解释,以了解他们如此理解文本的过程及预设。对不清楚的地方,应当邀请对方澄清他们的观点。

中央民族大学游斌教授介绍了“比较经学读书班”的会读程序与方法(草案):

1. 会读主持人的职责不是仲裁观点的对错,而是按照以上基本原则,使会读有序、富有成效,以有益于所有的会读者。

2. 会读的第一阶段是阅读文本。可以通过朗读的方式进入到对文本的熟悉之中。可以指定人领

读、不同宗教传统的人朗读,或众人齐读,方式由会读主持人决定。每一个文本应不超过3分钟。

3. 会读的第二阶段是解释文本。与会者对自己宗教或传统的文本做出解读。每一个解释应不超过5分钟。

4. 会读的第三阶段是对话。与会者对彼此的文本进行疑难、要求澄清、意义引申、异同比较、深化发展等。主持人应适时地组织不同观点之间的质询、澄清,并在恰当时候做出小结。

5. 活动即将结束时,由主持人或由其指定某人对本期会读做出总结。

6. 在不同传统中,文本解读并非只是一个学术的解析,而常与特定的仪礼相结合,如有必要,可以穿插一些形式丰富的诵读或礼赞,以深化对这些文本的理解。

以上基本原则和会读程序与方法印刷在比较经学读书班每一期会读手册的前面,以提醒大家遵照。这些原则经过1月3日的实践之后,在参与者的建议下,作了细微的调整<sup>[3]</sup>。最大的调整是对会读程序与方法的调整,将会读第一阶段阅读文本的时间由三分钟缩短为一分钟,将第二阶段解释文本的时间由五分钟增加至七分钟。

### 三、“比较经学读书班”的基本情况

“比较经学读书班”的成员来自中国五大宗教,共19人。成员被分为AB两组<sup>[4]</sup>。

A组的主要成员有:来自中国道教学院的崔理明道长、来自中国人民大学哲学学院的惟善法师(副教授)、来自燕京神学院的陈驯副教务长、来自中央民族大学的孙宝山副教授(儒教)、来自河南省开封朱仙镇清真寺的刘学强阿訇(中国人民大学哲学学院硕士研究生)、来自北京天主教神哲学学院的乔卞云修女、中国社会科学院世界宗教研究所儒教研究室主任赵法生副研究员、中国伊斯兰教协会敏俊卿博士以及中央民族大学游斌教授、常宏博士。A组由游斌教授或常宏博士主持。

B组的主要成员有:来自中国道教学院的郭硕知、来自中央民族大学的博士研究生潘少铎(基督教传道人)、来自中央民族大学的伊斯兰教专业的硕士研究生马正峰(回族,穆斯林)、来自中央民族大学佛教专业的博士研究生张倩、来自天主教北京教区的刘平教友、来自北京石油化工学院的讲师初景波博士(儒教),来自中央民族大学的焦玉琴讲师(道教方向博士研究生)、中央民族大学的博士研究生成功(基督徒)以及中央民族大学讲师高喆博士。B组由高喆博士主持。

可以看出,A组的成员主要为神职人员和大学教授,B组为普通信徒和在读研究生。比较经学读书班意在通过分组,进行对照试验。

自2015年1月3日以来,读书班已举行8次。主题分别为宇宙的起源(origin of the universe)、贫穷(poverty)、人性实然(Actuality of Humanity)、圣贤(Saintliness)、修养(Cultivation)、女性(Female)、好社会(Good Society)、财富(On Wealth)。

### 四、东西方宗教经典会读过程及其社会影响:以第四次经典会读为例

我们且以笔者参与的A组第四次经典会读为例对会读的程序及实际情况加以说明。该次会读的

[3] 比较1月3日的会读手册与之后会读手册,即可发现其细微变化。

[4] 2015年5月10日芬兰赫尔辛基大学的黄保罗 Paulos HUANG 博士以马丁路德1521年的“Comfort when facing grave temptations”为例,提交了书面发言“基督教论面临巨大试探时如何获得安慰的修养功夫”。

主要观点已汇总发表在《中国民族报·宗教周刊》上,同时其电子版刊发在“中国民族宗教网”上<sup>[5]</sup>。截止8月3日,在中国民族宗教网上点击阅读该文的有262人。该报道同时被中国人文社会科学领域的权威网站中国社会科学网转载<sup>[6]</sup>,被中国宗教学术研究领域的权威网站中国宗教学术网转载,也被五大宗教的著名官网和新媒体网站、博客等转载。目前为止,该报道被道教之音<sup>[7]</sup>、龙泉之声<sup>[8]</sup>、信徒的博客<sup>[9]</sup>转载,甚至也被关注热点新闻的网站“今日头条”转载<sup>[10]</sup>。地方政府的宗教事务管理部门也关注了此次活动,如甘肃省宗教事务局的网站首页上专门列了“宗教研究专栏”,并将东西方宗教经典会读的内容列在此栏目前四条<sup>[11]</sup>。在海内外华人中具有重要影响的媒体凤凰网也报道了第三次东西方宗教经典会读的活动,以“东西方宗教对人性的不同理解”为题作了报道,并专门为第三次会读增加了精彩的配图<sup>[12]</sup>。更为鼓舞人心的消息是由中国官方的人民出版社主办、由中央文献出版社协办的官方网站“中国理论网”在首页>学术搜索>哲学栏目中转载了这篇报道<sup>[13]</sup>。

以下为媒体报道的内容:

4月11日,以“圣贤”为主题的比较经学会读班于中央民族大学召开。来自佛教、道教、伊斯兰教、基督教、天主教以及儒家等6种宗教或文化传统的代表,选取了各自经典中关于“圣贤”的文本,并从其宗教传统的视角出发作出解释。

比较经学与宗教间对话创新引智基地主任游斌认为,圣贤是一个很重要的话题,是一个宗教传统中心的人物,代表了一个宗教传统的理想人格。但是,在世界宗教传统的大格局之下时,圣贤的含义也随之变得愈加丰富起来。以基督教为例,耶稣作为信仰的核心人物,既是人皆须模仿和效仿的圣灵,又是人类的救主和宇宙的主宰,后一层的含义显然超过了我们通常所讲的圣贤的意思。就圣贤的意思而言,以下几个方面在各大宗教传统中是共通的:第一,圣贤是一个人类渴望的理想境界,在对圣贤的定义当中,既有伦理性因素,又有相当的神学因素。第二,对圣贤境界的界定,涵盖了宗教或文化对人性的深入分析、对性与情关系的理解、人性的现实与理想等等,这些都是各大宗教的论题。第三,某一宗教传统所定义的圣贤,在一定程度上是与其他宗教相通的。宗教对话所希望的,就是人们所委身的宗教传统如何吸纳和综合对话伙伴在圣贤问题上的智慧。

崔理明

中国道教学院

《道德经》中有31处提到圣人,圣人是理想人性或者说是道性的表现。但是老子从来没有说过自己是圣人。道教所谓:从先天落入后天。圣人恰是超越了后天并且返回了先天的。圣人之所以能返回先天,是因为他超越了自我。超越有3个方面:一是思想意识上的,一是身体、生命上的,一是社会

[5] 王丹茗 WANG Danming、索迦南 SU Jianan,“东西方宗教经典会读之四 圣贤:宗教传统的理想人格” Dongxifang zongjiao jingdian huidu zhi si Shengxian; Zongjiao chuantong de lixiang renge [The Fourth Scriptural Reasoning between Eastern and Western Religious Scriptures Sage and Goodness: The Ideal Personality of Religious Traditions],《中国民族报》Zhongguo minzu bao [Chinese Ethnic News],2015年05月19日。http://www.mzb.com.cn/html/report/1505240580-1.htm.

[6] http://www.cssn.cn/zjx/201505/t20150519\_1940035.shtml.

[7] http://www.daoisms.org/article/sort028/info-16546.html.

[8] http://www.longquanzs.org/cywh/dhyjl/63738.htm.

[9] http://blog.sina.com.cn/s/blog\_5d55a0f50102vmjk.html

[10] http://toutiao.com/a4378012862/

[11] http://www.gsszsjw.gov.cn/WebSiteForms/DetailForm.aspx? Id=9e70eefdaf0d4098925d6acbb930e6f

[12] http://fo.ifeng.com/a/20150415/41053870\_0.shtml.

[13] http://www.ccpph.com.cn/xsts/zx/201505/t20150520\_207193.htm.

行为上的。先说思想意识上的,《道德经》第二十二章:“不自见,故明。不自是,故彰。不自伐,故有功。不自矜,故长。夫惟不争,故天下莫能与之争。”圣人始终很谨慎,不敢以为自己的意见就是正确的,不敢以为自己知道了事物的全部真相,虽然这看起来有些不自信,但是它避免了骄傲可能导致的背离天道的危险。再说身体、生命上的,《道德经》第十章:“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能如婴儿乎?涤除玄览,能无疵乎?”心虚静下来,气息绵绵若存,神气不离,魂魄抱一,这就超越了后天的识神、凡气、浊精而归于先天的元神、元气、元精。在这个理论基础上,后世道教形成了内丹道。再说社会行为上的,《道德经》第一章就讲有与无“同出异名,同谓之玄。”道是有与无的统一,无为不是什么都不做,而是不要用自己不恰当的作为破坏了天道的自然。

陈驯

燕京神学院

约伯是基督教《圣经》中的圣贤典范之一。《约伯记》中的约伯是个伟大的英雄和榜样式的人物,从经文的字里行间,我们可以领略到约伯之“圣贤”的描述。首先,在经文中以第三者的身份对约伯的为人进行评价定位:“完全正直、敬畏上帝、远离恶事”。其次,上帝在撒旦和“神的众子”面前都多次重复约伯是个义人。上帝还称约伯为“我的仆人”,约伯称上帝与他的关系有“密友之情”。第三,约伯对自己的美德以及各样的义行充满自信,约伯的圣贤也体现在他在社会上享有极高的威望。第四,约伯财富很多,但没有因为财富而飞扬跋扈,也没有因为财富而失去敬畏之心。对于子女的教育上,约伯严格而又仁慈,指引子女们正确的信仰观念。此外,约伯的圣贤也体现在他的朋友们对他的敬重和爱戴上。约伯的“贤”还表现在他的“天问”和敢于“与上帝论理”的精神。最后,整个《约伯记》在论到约伯的信仰时,都是用格外严肃的口吻来表达约伯对上帝信仰的坚贞不渝。约伯是个圣人,也是贤者,基督教信仰中称为“义人”。圣贤之道是天道所赐而造就成功的人道,人道也是天道的具体表现。

孙宝山

中央民族大学

儒学的圣贤境界主要表现为仁的境界,孔子对此作了很多阐发:一、仁是一个人一生追求的至高的精神境界,如果达到了此种境界,那么他的任务就已经完成了,所以孔子说:“朝闻道,夕死可矣”,“闻道”也就是达到了仁的境界。二、仁的境界是人生的最终目标,其价值甚至超过了生命,一个追求仁或者已达到仁的境界的人,他宁肯牺牲生命来成就仁、捍卫仁,也不会为了保全生命而妨害仁。三、仁的境界是很难达到的,孔子也不敢以仁者而自居,只是认为自己是一个仁的追求者。他说:“若圣与仁,则吾岂敢?抑为之不厌,诲人不倦,则可谓云尔已矣。”对于他的弟子,他评价说:“回也其心三月不违仁,其余则日月至焉而已矣。”也就是说,颜渊能在3个月的时间里保持仁的状态,至于其他的弟子,只能做到一日或一个月保持仁的状态。对于仁的追求是人生的最大快乐,所以仁的境界又表现为乐的境界。关于乐的境界,后来儒者归纳为两种:一是孔颜之乐,二是曾点之乐。孔颜之乐就是身处忧患困顿当中也保持乐观的态度,不放弃自己的人生追求。曾点之乐就是胸怀洒脱,万事放下,如光风霁月。自宋代以后,孔颜之乐和曾点之乐成为儒者不懈追求的圣贤境界。

刘学强

河南开封县朱仙镇清真寺

伊斯兰教视先知穆罕默德为圣贤典范和道德楷模,“圣训”记载的先知的言行录成为世代穆斯林竞相效尤的典范,也是衡量伊斯兰贤者身份的标尺。先知穆罕默德被穆斯林视为至圣,即最后一位先知,之后只有贤没有圣。贤者是品级最为接近先知的人,如他的圣门弟子、历代的伊玛目,他们被视为

先知的继承人。通过阅读《古兰经》，我们可以发现：一、先知对自我神性的否定，反对个人崇拜；二、强调先知的非凡人格。伊斯兰贤者继承先知穆罕默德的圣行衣钵，反对个人崇拜并具备非凡人格两项特征。不禁欲，不厌世，不回避合法有度的物质享受，积极参与社会事务，同时积极参与伊斯兰教的宗教功修，注重伊斯兰信仰的精神修为。并且将它融入到更高的真实秩序中，构筑一个圣俗浑然的统一体。总之，伊斯兰的圣贤观展示的是物质与精神并举、今后两世兼修的均衡与和谐的形象。

乔卞云

中国天主教神哲学院

我所选的经文是《伯多禄前书》1章14-19节，在《伯多禄前书》中，伯多禄以基督的实际行为和列举的旧约章节，训导信徒们要认识并全心谨守已经得到的福分。“因天主的仁慈，通过耶稣基督由死者中的复活，重生了我们”。在14到19节中，涉及了从灵修的角度如何活成像天主那样圣的具体方式：第一，做顺命的子女，这是因重生获得新身份所应有的态度；第二，成为圣的是天主时时的召唤，而且天主自身是人如何圣的榜样；第三，必须有具体的内容——“在一切事上是圣的”；第四，“成为圣”是旅居尘世的使命，因为基督徒还处在既济又未济的状态；第五，成圣之所以是人一生的使命，是因为基督以生命的代价，以他的血把人从虚妄中赎出，活出自我。在语气上，伯多禄以兄长的态度劝导信徒们，但同时谦卑地指明他的训导建立在天主的训导的权威上。从神学观点上说，谈人的圣化不能不谈天主的圣，天人的关系决定了人的圣化不可能是一个自我努力的行为。人的圣化不是一个思想而已，需要有具体的实践，因为伦理道德生活是参与天主圣善的具体表达，同时也说明基督徒伦理生活具有一个超验的幅度。

张倩

中央民族大学

佛教的圣贤人格，可见于“慈悲喜舍”的四无量心。《大般涅槃经》卷十五云：“善男子！为诸众生除无利益，是名大慈；欲与众生无量利乐，是名大悲；于诸众生心生欢喜，是名大喜；无所拥护，名为大舍；若不见我、法相、己身，见一切法平等无二，是名大舍；自舍己乐，施与他人，是名大舍。”“四无量心”，是佛菩萨伟大胸襟与圣贤人格的表现。“大慈”就是给予众生无边的喜乐，而且衷心希望别人自在、欢喜。更难能可贵的是，自己力行实践给予别人快乐，而不附带任何条件，这就是“无缘大慈”的道理。“大悲”就是衷心地希望众生永远都不再受到任何痛苦的折磨，离苦得乐，永脱生死轮回之苦。“大喜”就是菩萨于行菩萨道中，以财务、劳力、智慧为众生服务，并且见到众生离开了无边的痛苦，内心感到无量无边的快乐与法喜充满。“大舍”就是菩萨“一切皆舍”的不执着精神与气魄。所谓“大舍大得，小舍小得，不舍不得”，以一句“阿弥陀佛”放下身心世界，便得尽虚空遍法界（究竟成佛也）。总之，“慈、悲、喜、舍”是菩萨利益一切众生的存心，我们应效法菩萨此种“无私无我”的精神，使自己心地清静，进而达到心灵净化的目标。从佛教的终极目标来看，解脱或成佛，都需要彻底地破除自我，有任何一丁点自我不能破除，就不可能最终成就。故而需要培养自己慈悲喜舍的“圣贤人格”。

媒体报道的内容呈现了比较经学读书班就“圣贤”这一主题多达致的收获，显示了来自各大宗教传统的代表根据宗教经典文本对“圣贤”这一主题的解读。然而，媒体的报道只呈现了结果，却无法呈现对话的过程以及过程中的诘问、辩难以及思想火花的碰撞。笔者仅根据现场笔录，以A组为例对此过程描述如下：

在会读的第一阶段，来自各大宗教传统的代表依次朗读其所选择的经文。来自中国道教学院的崔理明道长朗读了两段经文：《道德真经·任德章第四十九》：“圣人无常心以百姓心为心善者吾善

之不善者吾亦善之德善信者吾信之不信者吾亦信之德信圣人之在天下孳孳为天下浑其心百姓皆注其耳目圣人皆孩之”；《道德真经？韬光章第七》：“天长地久天地所以能长且久者以其不自生故能长生是以圣人后其身而身先外其身而身存非以其无私耶故能成其私”。

○ 韬光章第七  
 天长地久天地所以能长且久者以其不自生故能长生是以圣人後其身而身先外其身而身存非以其無私耶故能成其私  
○

任德章第四十九

聖人無常心以百姓心爲心善者吾善之不善者吾亦善之德善信者吾信之不信者吾亦信之德信聖人之在天下孳孳爲天下渾其心百姓皆注其耳目聖人皆孩之

来自燕京神学院的陈驯牧师提供的经文是中文官话和合译本的《约伯记》1:1 - 2:13, 讨论的是基督教《圣经》中的圣贤典范之一: 约伯。

来自中央民族大学的孙宝山认为儒学的圣贤境界主要表现为仁的境界, 所提供的经文出自《论语? 里仁》, 如“朝闻道, 夕死可矣。”“富与贵是人之所欲也, 不以其道得之, 不处也; 贫与贱是人之所恶也, 不以其道得之, 不去也。君子去仁, 恶乎成名? 君子无终食之间违仁, 造次必于是, 颠沛必于是。”其他相关的经文还有: “志士仁人, 无求生以害仁, 有杀身以成仁。”(《卫灵公》); “若圣与仁, 则吾岂敢? 抑为之不厌, 诲人不倦, 则可谓云尔已矣。”(《述而》)“贤哉! 回也。一簞食, 一瓢饮, 在陋巷。人不堪其忧, 回也不改其乐。贤哉! 回也。”(《雍也》)“回也, 其心三月不违仁, 其余则日月至焉而已矣。”(《雍也》); “子曰: 饭疏食、饮水, 曲肱而枕之, 乐亦在其中矣! 不义而富且贵, 于我如浮云。”(《述而》)“叶公问孔子于子路, 子路不对。子曰: 女奚不曰其为人也, 发愤忘食, 乐以忘忧, 不知老之将至云尔”(《述而》)

来自河南开封朱仙镇清真寺的刘学强阿訇朗读了其提供的经文: “你说: 「赞颂我的主超绝万物! 我只是一个曾奉使命的凡人。」”(古兰经 17 章: 93 节)“你说: 「我不对你们说: 我有真主的一切宝藏。我也不对你们说: 我能知幽玄。我也不对你们说: 我是一个天神。我只是遵从我所受的启示。」”(古兰经 6 章: 50 节): “希望真主和末日, 并且多多纪念真主者, 你们有使者可以作为他们的优良模范”(33:21)“你确是具备一种伟大的性格的。”(古兰经 68 章: 4 节)

来自中国天主教神哲学院的乔卞云朗读了自己选择的经文(伯前 1:14-19): 14 As obedient children, do not be conformed to the passions of your former ignorance, 15 but as he who called you is holy, be holy yourselves in all your conduct; 16 since it is written, “You shall be holy, for I am holy.” 17 And if you invoke as Father him who judges each one impartially according to his deeds, conduct yourselves with fear throughout the time of your exile. 18 You know that you were ransomed from the futile ways inherited from your fathers, not with perishable things such as silver or gold, 19 but with the precious blood of Christ, like that of a lamb without blemish or spot.

会读的第二个阶段为解释文本, 其基本内容可参考根据各作者提供的文本汇编而成的《比较经学读书班第四期/Session IV A 圣贤 Saintliness》, 也可参见新闻报道。<sup>[14]</sup>

[14] 王丹茗 WANG Danming、索迦南 SU Jianan, “东西方宗教经典会读之四圣贤: 宗教传统的理想人格” Dongxifang zongjiao jingdian huidu zhi si shengxian; Zongjiao chuantong de lixiang renge [The Fourth Scriptural Reasoning between Eastern and Western Religious Scriptures Sage and Goodness; The Ideal Personality of Religious Traditions], 《中国民族报》Zhongguo minzu bao [Chinese Ethnic News], 2015 年 05 月 19 日。http://www.mzb.com.cn/html/report/1505240580-1.htm.

会读的第三个阶段为对话阶段,最为精彩,可惜新闻报道未能反映出对话阶段的内容。兹仅根据现场笔记和录音来呈现对话阶段的精彩内容:

进入对话阶段之后,比较经学 A 组的主持人游斌教授向其同事孙宝山副教授提问说:“你所引经文中说‘君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是’,意思很清晰,但没有讲如何能成圣?”游斌教授开头之后,乔卞云紧接着提问关于人成为圣的源泉和主体何在?孙宝山回答了游斌教授的问题,孙宝山指出,如何成圣的问题在宋明理学中最为具体,即体现为工夫论,而先秦儒学对此问题论述的并不充分。针对乔卞云的问题,崔理明道长作了回答。崔理明道长说,佛道<sup>[15]</sup>谈论了很多成圣的问题,在佛道教看来,成圣是人的本性使然、是人的天性。乔卞云接着说,按照天主教的传统唯有天主才是圣者,人成圣是主体与主体之间的关系,我发现其他宗教成圣的过程没有产生两个主体之间的关系,我想请教一下孙宝山老师,以儒家的传统看来,人成圣的动力何在?孙宝山回答说,儒家认为,成圣的基础是性善论,成圣的动力在于内在超越。来自燕京神学院的副教务长陈驯牧师针对崔理明道长文本中提到的“合乎道性的圣人”追问道,这到底指什么,何谓“合乎道性的圣人”?崔理明道长作了进一步的解释。

对谈中,游斌教授比较关心儒学关于成圣的看法,因此他再次向孙宝山副教授提问。游斌问到:“亚伯拉罕宗教对于圣人的描述与言说走向了神秘主义,儒家是否很少讨论成圣这一过程?”孙宝山就此问题做了解释和回答。其他各位与会者也很关心儒教的问题,如陈驯牧师希望孙宝山谈谈儒教对圣贤如何认定、标准为何这一问题。孙宝山介绍了明代和清代从祀的情况,指出明代从祀的标准比较严格,清代从祀泛滥,具体标准可以参看相关的研究。但内圣外王是一个基本的标准。与会的各位继续追问,内圣外王这一由庄子提出后被儒家采用的术语到底内涵为何,也即什么样的情况可以被称为内圣外王?孙宝山作了回应。

问过儒家之后,游斌教授向道教的代表崔理明道长发问。游斌教授问到:“供奉在庙中的神像及其本尊是否就可以被认为是成圣或成仙?”崔理明道长介绍了庙中供奉的两种情况,一为皇帝赐封,一为庙祝或信徒讨口封。陈驯表示,很想知道崔道长文本中提及的“精”、“气”、“神”之所指与含义,希望崔理明道长进一步澄清。崔道长就“精”、“气”、“神”三个概念的内涵与外延作了深入分析。

来自河南开封朱仙镇清真寺的刘学强阿訇注意到了基督教与伊斯兰教经典中有部分相同的人物,但这些人物在不同宗教传统的地位却不一样,因此,刘学强阿訇向来自基督宗教传统的代表提问:“按照伊斯兰教的传统大卫是先知,不知在基督教的传统中,所罗门王和大卫王是否是基督教的先知?”陈驯牧师对此问题做了解释和回答。刘学强阿訇的兴趣并不局限于亚伯拉罕宗教,他表现出对佛道教的好奇,因此,他希望来自佛道教传统的人来解答这一问题:“道教中的道太虚化,因此,佛道教经常使用方便法门,是否容易导致常人一直止步于真正的信仰?”崔理明道长对刘阿訇的问题做了认真的回答。

来自赫尔辛基大学的罗明嘉教授也参与了此次会读,并以比较宗教学的视野概括了各大宗教关于圣贤看法的差异,他指出,圣贤是人自然本性基础上的发扬,但同时需要超越者的信仰引导,不过在东方宗教传统看来,成圣是人自然本性的完美,似乎不需要外力的引导。罗明嘉教授询问道,中国语境中在无须神灵引导的情况下是否可以成圣?如果可以,成圣的动力何在?他表示,这些问题他很感兴趣,希望学界进一步探讨。随后,参加者讨论了中国共产主义战士雷锋及其助人的动力等问题。

以上仅以第四次比较经学关于圣贤的对话为例展示了比较经学读书班的实况和现场。类似的精彩对话和辩难无处不在。在比较经学读书班进行了四五次之后,参与者对其他宗教的认知有了明显的提高,甚

[15] 崔理明 CUI Liming 道长是中国道教学院的教师,是道教的代表,但言谈之中经常佛道连用、将两者并在一起解释,这体现出中国文化中儒释道杂糅的特点。

至部分参与者也不时引用其他宗教的经文来说明和解释自己宗教传统的某些观念,甚至综合引用多种宗教的经文来解释对某一问题的认识,可谓达到了深化对自身传统认识的效果。在这方面,崔理明道长就是极好的例子。在主题为“好社会”的对话中,在某一具体问题上,崔理明道长被问及道教是否也有类似的概念,经文依据何在时,崔道长引用了“圣人无常心”及“挑水砍柴无非妙道”等。来自佛教的惟善法师质疑说,“挑水砍柴无非妙道这也是道教经文吗?”崔理明道长回答说,这不是道教经典的内容,但这与道经中的观点类似,他是想打通了来说。陈驹牧师感叹说“崔道长博学,一会跨越这一教,一会儿跨越那个宗教”。崔道长回应说,“我是吃百家饭的,各教都懂一些”。这一片段显示了三人之间的辩难与诘问,但崔道长跨越宗教的解释确实显示出其开放的心态和佛道交融的状况。

## 五、参与者对比较经学读书班的态度:调查问卷分析

为了检验比较经学读书班的效果,为了搞清楚比较经学读书班诸位同仁对比较经学/经文辩读的态度,笔者于5月10日曾在读书班上发放了问卷,要求各位参与者现场完成。该部分内容即根据此次调查问卷的统计结果做出分析。

1. 对自身以外信仰的总体态度 为了了解参与者对自身信仰以外其他宗教的总体看法和判断,我们设计了四个题目进行调查,发放的20份问卷回收了19份,回收的问卷统计结果如下:

在D1 您对自身信仰以外的其他宗教的总体看法一题中,没有人选择“深恶痛绝”,选择“非常喜欢”的有半个<sup>[16]</sup>,选择“有好感,并有兴趣了解”的有14个,选择“不好不坏,中性”有5个。可见,在19份有效问卷中,没有人表示对其他宗教深恶痛绝,高达73.7%的人表示对其他宗教信仰“有好感,并有兴趣了解”。由于参与读书班的成员均为硕士研究生以上学历,还有不少科研院所的副教授和教授,调查问卷反映了他们及中国人文社会科学界的高级知识分子对宗教信仰较为普遍的宽容态度。在D2和D4题中,要求问卷填答者进行打分,分值在1—10之间,分值越高,代表对其他宗教的态度越正面。在D2“您觉得自身信仰以外的其他宗教本身的好坏”一题中,18个有效问卷所选均在5分及以上,选择7分及以上的高达12个,占有效问卷的66.7%。更有一名佛教徒选择了满分,对佛教以外的宗教表示出了充分的善意。在D3“您个人对自身信仰以外的其他宗教的喜好程度”一题中,19个有效答案中均为5分以上,6分及以上者达16人,占比高达84.2%。在D4“您觉得自身信仰以外的其他宗教与中国社会目前的相适程度如何”一题中,18个有效问卷均选择5分及以上,6分及以上者15人,高达83.3%,这说明绝大多数的人均认为自身信仰以外的其他宗教与目前的中国社会非常适应。

D5 一题询问被调查人对其他宗教信仰是否有兴趣了解,结果显示,无一人选择“没有兴趣了解”,选择“非常有兴趣”的为11人,占19份有效问卷的57.9%。不过,也有6人,选择“有兴趣,但不大”,占31.58%。选择其他有1人,占10.52%。

2. “比较经学读书班”活动效果评估:深化对自身信仰理解方面的成效不及促进理解其他宗教传统方面

为了评估“比较经学读书班”对推动跨越边界的深度学习的效果,了解这一活动对深化关于其他信仰的了解之效果,了解参加者在读书班上是否降低了自身信仰传统的身份、是否充分表达了自己信仰传统的观点,了解宗教信仰者是否对自身以外的信仰传统真正感兴趣、是否能够达致真正理解,我们设计了一系列问题对此进行调查。

D6 一题询问参与者“比较经学读书班”对深化关于其他宗教信仰的了解是否有实质性的帮助,调查结果显示,在19份问卷中,选择“有很大帮助”的有16人,占84.2%;选择“有很大帮助,但不明

[16] 编号A06的问卷上,被调查人选择了两个答案。

显”的有2人,占10.5%。D13题询问“比较经学读书班”对您深化有关自身宗教传统的认识是否有帮助,结果显示,19人中,只有一人选择没有帮助;选择“有帮助,但不明显”的有6人,占31.6%;选择“有很大的帮助”者有12人,占63.2%。两者比较可以看出,高达94.7%的人认为该活动对促进其关于其他宗教信仰的了解有帮助,高达94.8%的人认为该活动对深化自身宗教传统的认识有帮助。不过,值得注意的是,两题中选择“有帮助,但不明显”的人中,D13题中选择此项的比D6题选择此项的更多。这说明,在读书班成员看来,与深化自身宗教传统的认识相比,比较经学更有助于深化对其他信仰的了解,并从中学到新的知识和智慧。这也在随后的题目中得到了检验。在D10题,“您是否可以聆听并理解其他参与者的观点和信仰”,选择“能理解全部”的有6人,占19人的31.6%,选择“大部分时候能理解”的有13人,占68.4%;无一人选择其他三个选项:“大部分时候不能理解”“一点也不能理解”“不知道是否理解”。在D20题,“比较经学读书班”上,您是否已从其他宗教的经典中学到新的智慧,选择“是”的有15人,占18人中的83.3%。

为了详细考察“比较经学读书班”对促进宗教间对话、理解方面的作用及成员对该活动的具体感知和意见,我们设计了D7、D8、D9及D12题进行调查,且看以下问卷调查结果及分析。

D7题问及参加者在“比较经学读书班”上是否可以充分表达您对自身信仰传统的真实看法,选择“不能”的有2人,选择“能”的有14人,选择“大部分时候能”的有3人。可见,17人(占参加者的89.5%)认为他们大部分时候甚至每次都能不降低自己的信仰身份、真实表达自己对自身信仰传统的看法。

D8题问及参与者感觉其他人对其所谈的内容感兴趣程度如何,调查结果显示,14人认为其他参与者“大部分时候,表现得非常感兴趣”,3人认为其他参与者“个别时候,表现得非常感兴趣”,另有2人选择“不好判断”,但无一人选择“不感兴趣”。可见,73.7%的人认为表达自身信仰传统的观点时来自其他信仰传统的人士非常感兴趣。相应的,与此相关的另一题目也显示类似的结果。在D9题,您觉得其他参与者理解您表达的观点的情况如何中,选择“大部分时候能理解”的有12人,占该题18份有效问卷的66.7%,更有3人也即16.7%的人选择“其他参与者能理解我的所有观点”,两项合并则有高达83.3%的人认为自己的观点能被理解。为了重复检验参与者对此问题的看法,我们设计了D12题“在读书班上,您认为各参与者是否能真正相互理解彼此信仰传统的看法?”。在19人中,无一人选择“不能”或“偶尔能”,3人选择“每次都能”,16人选择“大部分时候能”,可见,“比较经学读书班”起到了预想中的作用。

为了了解参与者参加“比较经学”读书班的初衷,我们也设计题目进行调查。在回答D11“您是尝试聆听并理解别人,还是仅仅提出自己信仰传统的观点?”时,选择“大部分时候尝试聆听其他信仰传统的观点”和“总是尝试聆听并提出自己信仰传统的观点”的各有11人和7人,占19人中的94.7%,只有一人选择“我只是参与读书班,寻求理解其他传统不是我的目标”,而无一人选择“我希望将自己信仰传统的观点发扬光大,希望其他人能接受”和“大部分时候只是提出自己信仰传统的观点”,说明参与者并不打算将自己的信仰传统强加于人,也并不是的封闭的信仰者,而是选择表达自己信仰传统的看法,并尝试聆听其他信仰传统的观点。

### 3. 对“比较经学”活动原则及其促进宗教理解与对话方面成效的认知

在2014年12月13日“比较经学与中国宗教”座谈会上,会议组织方介绍了经文辩读及比较经学的几个主张,认为比较经学并不追求达成共识,更重要的是探寻术语背后的逻辑差异,寻求共识不是比较经学的目标,但寻找共同点也是不应回避的。为了了解参与者对以上活动原则和目标的认知,我们专门作了测试。D14您认为寻找共识是“比较经学读书班”应该追求的目标吗,其中选择“寻求共识不是比较经学应追求的目标”的有12人,占63.16%。不过,仍有7人即36.84%的人选择“是”。

以下一系列问题显示了“比较经学读书班”在促进宗教间对话以及促使宗教宽容方面的成效。在D15“您认为‘比较经学读书班’对促进中国各大宗教间的对话有实质意义吗”一题中,所有人都认为有实质意

义,15人选择“意义重大”,占78.9%;有3人选择“有,但不明显”。接下来的D16,问及“您认为‘比较经学读书班’对了解、尊重其他宗教信仰有实质意义吗?”,结果显示,认为“意义重大”的有14人,占73.7%,认为“有,但不明显”的有5人,占26.3%,无一人选择“没有(意义)”。为了重复检验读书班的参与者对比较经学在促进宗教间对话和信仰间理解的贡献,我们问卷的最后面设计了一道题目以检验前面相关问题的测量效度。D24题问及参与者认为何者对促进您关于信仰间理解的贡献大,其中10人认为“比较经学读书班”贡献大,占52.6%;有4人认为“大学课程贡献大”,有3人选择“实际生活对我的影响大”,有1人选择“亲朋好友对我的影响大”。这足以说明,这次比较经学读书班的实际效用。

为了了解参与者是否担忧与其他宗教的对话会削弱自身的宗教信仰,我们设计了一道题目进行测试。在问及“您认为宗教间对话会导致中国各大宗教间的差异逐渐消失吗?”时,14人选择“差异不会消失”,占18份有效数据的77.8%,4人选择“会,但需要长期的过程”,占22.2%。由此也可见,在中国有信仰的高级知识分子之中,多元宗教并存的观念较为盛行。

以下表格呈现了参与者对“比较经学读书班”对促进关于其他宗教传统认识方面的帮助以及其程度、对深化自身宗教传统的认识方面的情况:

问卷编号及信仰身份		D6“比较经学读书班”对促进关于其他宗教传统的认识是否有帮助以及程度如何?帮助的具体体现。		D13“比较经学读书班”对其深化有关自身宗教传统的认识是否有帮助,具体内容		D20“比较经学读书班”上,您是否已从其他宗教的经典中学到新的智慧?何种智慧?	
A03	基督徒, 牧师	有很大帮助	至少在主题研究范围和学术方法上	有很大帮助	宗教解释学与相互理解和应用上	是	每次主题辩读中的认识和新理解
A04	儒教徒	有帮助但不明显	能够增加对其他宗教信仰的了解	有帮助但不明显	加深对所信宗教传统的深层次理解	否	
A05	儒教徒	有帮助但不明显	不深入	有帮助但不明显	不深入	否	
A08	天主教修女	有很大的帮助		有很大的帮助	对人观、宇宙观有帮助	否	
A09	佛教法师	有很大的帮助		有很大的帮助	对不同宗教相同点和不同点的认识有所深化	是	对宇宙论的不同理解等
B01	佛教信仰者	有很大帮助	“以前不大了解的宗教系统,现在有所了解,并且在对话中能加深自己宗教的认识”	有很大帮助	“对经典的理解和阐释,以及实践上的落实。”	是	“包容与倾听”
B02	基督教传道人	有帮助但不明显	一些细节很丰富	有帮助但不明显	于对佛教和伊斯兰教方面的启发多一些	是	更丰富地了解了一些教义细节
B03	天主教友					是	“以多种不同宗教的视角来重新审视自身宗教的本有问题。”
B04	信仰游移者	有很大帮助	尤其是伊斯兰教、基督教、天主教	有很大的帮助	相互深化	是	苏菲、伊斯兰教神学解释学
B05	基督徒	有很大的帮助		有帮助但不明显	发现自身之不足	是	道教的静
B08	穆斯林	有很大的帮助		有很大的帮助	从其他文化传统的问题反思自身	是	如佛教的大慈大悲思想
B11	对儒教、佛教和基督教感兴趣者	有很大的帮助		有很大的帮助	例如道教典籍	是	伊斯兰教仪式的具体做法、佛教的禅定

#### 4. “比较经学”在其他团体中推广的可能性

为了侧面了解参与者对“比较经学”方法推广的可能性,我们设计了两个问题进行测量。在 D22 “你愿意向其他宗教信仰者推荐比较经学/经文辩读的方法吗?”,无一人选择“不愿意”,有 6 人选择“视情况而定”,其余 12 人都选择“愿意”,占 66.7%。然而,当问到“你愿意你的宗教团体采取这种方法来读经吗?”时,明确表示“不愿意”的有 1 人,选择“视情况而定”的有 7 人,而选择“愿意”的有 9 人,占有有效数据 17 人的 52.9%。这说明,参与者更愿意向其他宗教团体而不是自己的信仰团体推荐“比较经学”的方法。

#### 5. “比较经学”活动参与者之间的交往情况

为了了解“比较经学”活动参加者之间的熟悉程度,我们专门设计了问题进行调查。D18“在参与比较经学读书班之前,您认识读书班成员的情况如何?”,有 5 人选择“认识大半成员”,有 10 人选择“认识 2—4 人”,有 2 人选择“认识 1 个人”,1 人选择“一个人也不认识”,由此可见,这些来自不同之间的信仰者由于各种原因在“比较经学读书班”举办之前已互相认识。在问及“在参与比较经学读书班之前,您认识读书班成员的程度如何?”时,统计结果显示,有 2 人与所有成员都没有交往,有 2 人与大部分成员有交往,有 3 人“只是与其中个别人有交往”,而有 11 人即 61.1% 的人,“只是认识 1-2 个人,但没有交往”。由此可见,对于“比较经学读书班”的超过一半的参与者来说,他们互相之间认识,但是没有交往。“比较经学读书班”为他们之间的对话和交往提供了一个沟通和学习的平台。

#### 6. 参与比较经学读书班的收获

如前所述,D6 一题询问参与者“比较经学读书班”对深化关于其他宗教信仰的了解是否有实质性的帮助,调查结果显示,在 19 份问卷中,选择“有很大帮助”的有 16 人,占 84.2%。D13 题询问“比较经学读书班”对您深化有关自身宗教传统的认识是否有帮助,结果显示,19 人中,选择“有很大的帮助”者有 12 人,占 63.2%。在 D20 题,“比较经学读书班”上,您是否已从其他宗教的经典中学到新的智慧,选择“是”的有 15 人,占 18 人中的 83.3%。在这些题目的每个选项上,我们要求参与者写明具体的帮助。我们根据 B 组的情况加以说明。B 组 9 人中,有 7 个人填写了学到的智慧之具体内容,6 人填写了比较经学读书班对加深自身信仰传统的具体帮助,4 人填写了对深化关于其他宗教的了解的帮助。

我们还专门设计了开放性问题,并于 7 月 4 日和 8 月 8 日进行发放,以期了解参与比较经学读书班的收获。参与比较经学读书班,与其他信仰者的对话,给参与者带来了何种收获呢?

我们先看 A 组的情况:

清真寺的阿訇写道:“拓展了自我的知识结构,培养了自我的横向思维能力和逆向思维能力。学会换位思考,推己及人,不再盲目和武断。”

一名神学院的牧师写道:“新的宗教认识,尤其是在不同经典中理解相同的课题。”

一名道教学院的老师写道:“对道教固有的思想、方法认识更深;参学验证,使自己更有信心;收获友谊;对不同宗教思想的融合,也有信心。”

一名佛教的法师写道:“一、了解不同宗教的教义、宗教生活以及传教的不同方式;二、对不同的人生态、价值观的不同解释”。

一名儒教的研究者写道:“增加了对其他宗教信仰的了解”。

一名号称无神论的宗教学研究学者写道“带来了知识和理解。”

我们再来看 B 组的情况:

一名皈依佛教 9 年之久的信徒和佛教研究者写道:“拓宽了思维领域,增加了思维路径,能接触到更深刻和全面理解自身宗教传统”。

信仰基督教 20 年之久的一名基督教传道人写道：“更丰富地了解了一些教义细节”。

天主教北京教区的一名信徒和研究者写道：“更为开阔的视角。”

一名基督教的信仰者写道：“谦虚、求知，意识到不同的伟大思想传统”。

一名穆斯林和伊斯兰教信仰者写道：“看到宗教间的共通性，对宗教有更深入的理解；在情感上，与并非自己信仰传统的其他宗教更接近，消除隔膜。”

一名信仰游移的参与者写道：“了解了各种宗教的教义和具体修炼方法”。

#### 7. 关于比较经学读书班的程序与方法的开放性建议

关于比较经学读书班的程序与方法，大多数比较赞同现有的办法。认为这样的读书班应坚持下去，应定期或不定期出版交流成果。

也有人针对会读的第三个程序即对话阶段提出了以下建议：

增加交流层面；最后的跨文化对话应当再规范一些；是否有一个共同的问题，让大家可“跨”？或许可以一次性只读一种宗教的经典，这样大家对一个问题的探讨会更深入。

## 六、结语：比较经学读书班的意义

可以看出，比较经学读书班作了有益的探索与尝试，也对经文辩读的方法和程序作了改动，使之更适合中国的情况。

参与读书班的来自五大教的代表共同表示，中国宗教可携手共同促进中国的伦理教育、道德提升和环境保护，携手参与社会发展和慈善，共同促进一个好社会（good society）的建设，可共同为提升妇女地位而努力，为社会发展和社会团结提供思想资源和组织基础。他们共同表示，处于中国现代社会和社会转型期，他们及其所在的宗教团体会尽己所能为建设一个好社会而从点滴做起，为安顿人心、缓解社会矛盾、建设美好社会的未来贡献自己的一份力量。

参与比较经学的多数人认为经文辩读/比较经学的方法在中国是一种创举。他们认为，之前的经文学或辩读没有明确的方法论意识，也未采取以一个一个主题的形式进行辩读。另外，五大教集中起来进行比较经学学习和对话实为创举，加之，此次比较经学读书班的参加者学历高、影响大、代表性强，其深远影响会在未来显现出来。

**English Title:**

**Practice of Scriptural Reasoning in China: Analysis of the Experiment of Interreligious Dialogue between the Six Religions of China, 2014—2015**

**LI Huawei**

Ph. D. , Associate Research Fellow, Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences, Jianguo men nei dajie, No. 5, 100732 Beijing, China. Email : lihuawei66@126.com, Tel: -86-137-1817-6201.

**Abstract:** Scriptural Reasoning (SR) is an intensively discussed new method of interreligious dialogue. SR has during the past two decades gained wide acceptance among Jews, Christians, and Muslims, and is rapidly gaining attention all over the world. SR as interfaith dialogue between the Abrahamic religions which emerged in the US and Britain in the early 1990s and has been further developed mainly by the Universities of Cambridge and Virginia. During the past years, Chinese scholars have shown increasing interest in SR. It is commonly believed that SR could be extended to include the traditional Chinese religions.

The first experiment of SR in China was carried out in Beijing from Dec. 2014 to Sept. 2015 as a co-operation between Minzu University of China and University of Helsinki. Prof. You Bin and Prof. Miikka Ruokanen were the moderators of the experiment. There were two SR groups meeting simultaneously at the Minzu University once a month, ten times, each time for three hours. The participants of our SR groups were self-declared followers of a faith tradition. We included the six main faiths of China: Taoism, Confucianism, Buddhism, Islam, Catholicism, and Protestantism. The members of the first group were scholars of the six religions, and members of the second group were young students representing the six faith traditions. The topics of each session were decided by the participants of the SR groups: Why does the universe exist?, The problem of poverty, The problem of suffering and evil, The role of women in religion and society, What is a good society?, What is saintliness?, Our responsibility for the environment, What is death?, etc. During the weeks before a meeting, each member of the SR groups chose a passage from the sacred texts of her/his tradition and prepared a short written commentary on that for discussion in the group. The basic results of the investigation were rather similar in the two groups: The participants of the groups thought that SR is a good method of interfaith encounter, because it challenges us both to understand one's own religious tradition more deeply and, at the same time, to understand more clearly the authentic teachings of the other faith traditions. They expressed that this experience clearly increased their ability not only to tolerate, but find interest in, learning wisdom from other scriptural traditions. Most of the members felt that other participants were carefully listening to them and were keen to learn the views of other traditions.

Moreover, the participants felt that SR gives a clear purpose and structure for interreligious dialogue; it is non-elitist, it offers equal opportunity for each member actively to participate in discussion. SR fits equally for scholars and for ordinary believers, women, men, and young persons. The participants maintained that this SR experience has motivated them to think how concretely to foster moral education in their faith communities in order to strengthen civil society. Special interest was shown in cooperation through religious charities for the welfare of the people, for the equality of women and men, and for environmental protection.

Already now it is justified to say that SR seems to fit well to be a method of interfaith dialogue between the main faith traditions of China. We can expand discussion on the canonical texts of the Abrahamic religions to include the sacred texts of the Chinese traditions. The ten – month experiment offers a solid foundation and a very positive prospect for Chinese interfaith engagement.

**Key terms:** Scriptural Reasoning, intertextual reading of sacred scriptures, interreligious dialogue, Chinese religions, moral responsibility of the followers of the faith traditions

# An Academic Review on the Possibility of Sino-Christian Theology: from “Cultural Christian” to “Christian scholar”

SUN Xiangchen

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai, P. R. China)

**Abstract:** This article aims to make an academic review on the possibility of Sino-Christian theology from the perspective of Cultural Christian to Christian scholar. It includes four parts: The Dual Vision of Sino-Christianity, the Dispute on the Subject of “Sino-Christian theology”, Highlighting the Church Issue, and the Future of Christianity in Contemporary China. The conclusion is: From the metamorphosis of “ultural Christians” to “Christian scholars”, Christianity is gradually reaching deeper into contemporary Chinese value system, and “Sino-Christian theology” will bear real fruit this foundation, and will not lapse into being a kind of slogan.

**Key words:** possibility; Sino-Christian theology; Cultural Christian; Christian scholar; Chinese value system

**Author:** SUN Xiangchen, Professor and Dean, School of Philosophy, Fudan University, Shanghai, P. R. China. Email: xiangchen.sun@fudan.edu.cn

The term “Sino-Christian Theology” means all Christian theological thought expressed in the Chinese language, this type of theology has existed since the Ming Dynasty.<sup>[1]</sup> But if we consider the circumscribed meaning, it refers to the discussion of Christian culture and deliberation of Christian theology which appeared among the Chinese academia after 1980’s. The central character of this theology is referred to as a “ultural Christian”. This development was marked by the *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology* which was published in June 1994 by Daofeng Shan. Using that definition, the development of “Sino-Christian Theology” has 20 years of history.<sup>[2]</sup> In the first place, it should be said that Sino-Christian theology has achieved considerable success. There are two major contributions in the development of Sino-Christian theology: Firstly, it has paved a broad scope of Christian vision for the Chinese academia. Ever since the May Fourth Movement advocated “science” and “democracy”, which have become filters through which we understand the West, anything that fits this set of principles was accepted, and those that did not conform were mostly neglected. But civilization is an entirety, it is very difficult to extract something singularly to learn about it, that’s why the “Sino-Christian theology” movement, although ridden with controversies, had

---

[1] See “Sino-Christian Theology of the Ming and Qing Dynasties” ed. by Li Tiangang, *Logos & Pneuma: Chinese Journal Of Theology*, No. 27 Autumn 2007.

[2] “Sino-Christian Theology” takes on a circumscribed meaning. The initiator’s suggestion was based on humanistic and sociological discussions, its main aim was focussed on academic studies in China, and its content bears no relations to pastoral care and evangelism in churches.

expanded the horizon for the Chinese scholars in this area, and contributed greatly to the reflection on Chinese culture. The main expressions of this contribution were in translating, introducing and analyzing a large body of western theological thought and extensive publications on Christian studies. Series of books relating to western cultures and Christianity were published, which gave rise to extraordinary achievement for the studies of western culture, and resulted in substantial and long-term influence on the understanding of the West. “Cultural Christians”, as the subject of “Sino-Christian theology”, had caused much debate. Self-definition of these “cultural Christians” is also full of misgivings, ranging from scholars who harbour sympathy and understanding towards Christianity to scholars who claim the Christian faith but never participate in church activities, and there are other definitions. Undoubtedly the second contribution of the movement of “Sino-Christian theology” is that it nurtures a body of “Christian scholars”, who are different from “ultural Christians”. “Christian scholars” work in education institutions and are dedicated to the Church. They work on translation, publication, teaching and research, and at the same time they are ardent subscribers to the Christian faith, this has formed a new generation of Christian studies in China, and may also indicate the direction of future “Sino-Christian theology”. This has not attracted due appreciation in the past, but according to the author, this is the future hope for “Sino-Christian theology”, and may even be the defining factor for the content of the next wave of development for “Sino-Christian theology”.

## The Dual Vision of Sino-Christianity

The term “Sino-Christian theology” was suggested by Dr. Liu Xiaofeng and Dr. He Guanghu.<sup>[3]</sup> Only from Dr. Liu Xiaofeng’s narrative we can perceive that “Sino-Christian theology” was dual vision right from the start. Borrowing Mr. Li Zehou’s variation on “national salvation and enlightenment” to describe the historical function of the May Fourth Movement, in the end “national salvation” overcomes and then replaces “enlightenment”. “Sino-Christian theology” also faces the dual theme of “modernity” and “personal faith”, respectively represented by Dr. Liu Xiaofeng’s *Towards the Truth on the Cross and Sino-Christian Theology and Historical Philosophy*.<sup>[4]</sup> On the one hand “Sino-Christian theology” emphasizes individuality, encountering the “Christ Event” and the Cross; on the other hand, “Sino-Christianity” is focussed on the issue of modernity. In the midst of the dual theme of “Sino-Christian theology”, the attention modernity often overcomes the attention paid to “personal faith”. So in the development of “Sino-Christian theology”, it was not surprising that there were studies on non-Christian topics due to the appearance of names such as Gnosticism, Carl Schmidt, Leo Strauss, A. Kojeve, Karl Lowith, etc. The consideration of “Sino-Christian theology” thought has since been placed in the macro context of modernity, and further determined that th type of Christian studies has taken on a definite framework of humanities and social science. From the earlier paper of Dr. Liu “Sino-Christian Theology in Modern Context”<sup>[5]</sup> to his later work *Sino-Christian theology and historical philosophy*, his attention towards modernity has naturally steered his theological contemplation towards “historical philosophy”. In fact, Dr. Liu himself quite openly admits that

[ 3 ] Lin Zichun, *A Polyphonic View On Sino-Christian Theology*, Beijing: Religious Culture Publishing House, 2008, 13, Note 1.

[ 4 ] Liu Xiaofeng: *Towards the Truth on the Cross* published by Shanghai Sanlian Publishing House, Ltd. 1995, and *Sino-Christian Theology and Historical Philosophy*, published by Institute of Sino-Christian Studies, Hong Kong, 2000.

[ 5 ] This Paper is firstly presented at the Seminar on Religion and Culture held at Peking University in 1994.

“the relationship between Sino-Christian theology and traditional Chinese culture is basically a modern issue on historical philosophy.” [6] Although this type of historical philosophy has a very distinct Christian background, the focus is not initially placed on faith. Here lies the paradox of “Sino-Christian theology”, this inclination shows the openness of “Sino-Christian theology” which has attracted many non-Christian scholars to participate in Christian studies. The reason why “Sino-Christian theology” has achieved such large-scale success and influence in the 15 years of development is closely related to this tendency. It is however precisely the same success that makes it suspicious to Christians, thinking that such studies deviate from faith. History is often paradoxical; this kind of “theology” which is not accepted by Christians has in fact achieved the influence which traditional theology could not. In bearing a strong interest in modernity, “Sino-Christian theology” has delivered the message of faith, and has become a practical approach for a new generation of scholars to draw closer to Christianity. We can say that it has nurtured a generation of young “Christian scholars”. From this perspective, although “Sino-Christian theology” was much reproached, in its development there was a difference between its internal and external narratives. Its external narrative is based on the modern context, and its internal narrative is based on personal faith. The issue is during the development of “Sino-Christian theology”, this “dual” vision did not engage in a parallel course of development, but was from the start more inclined towards “vision of modernity”, and among the new generation of scholars, “personal encounter with the Christ Event” seems more attractive. In the past decade, modern context was leaning towards the views of historical philosophy specialists with a Judeo-Christian background and gradually took up an externalized narrative format. As long as modernity is still a basic issue in “Sino-Christian theology”, the issue of “modernity” will inevitably overcome the issue of “personal faith”.

On the other hand, under the influence of Dr. Liu Xiaofeng's *Salvation and Leisure, Towards the truth on the Cross, The unbearable body and Fear and love of this generation* [7], young scholars have found their way to draw closer to Christianity. This is a very personal confession of belief, but “ultural Christians” have always accentuated their non-church faith. Although the new generation of “Christian scholars” have accepted Christianity as personalized faith, they are different from “ultural Christians” from before, in their spiritual journey they will always return to the Church to quench their spiritual thirst. This is a new direction taken by the newer generation of “Christian scholars”, in the “Sino-Christian theology” movement they are placing higher importance on the issue of faith, and are less robust in their introspection on modernity. Faith has then started to detach itself from “issue of modernity” and returned to itself as “issue of faith”, and the Church is acting as intercessor. So the development of this generation of “Christian scholars” deserves particular attention. Their work will truly convey the internal influence Christianity has on modern Chinese people. To them modernity and faith are no longer two issues. In this situation, not only is contextualization not a key issue, the issue of modernity will also be discarded, the issue of faith will progress to claim key position.

## **The Dispute on the Subject of “Sino-Christian theology”**

There is great paradox in the development of “Sino-Christian theology”. The work of “ultural

---

[6] Liu Xiaofeng 2000: *Sino-Christian theology and historical philosophy*, 63.

[7] Liu Xiaofeng: *The unbearable body*, Huaxia Press, 1999; and *Fear and love of this generation*, Sanlian Press, 1996.

Christians” has flaunted not putting denominations and Church as the major premise. This is the advantage of “Sino-Christian theology”, it also caused considerable confusion. The advantage of this stance has attracted a large number of scholars of humanities, since the issue of modernity has always been able to captivate their sympathy, and from sympathetic understanding, they become allies to “Sino-Christian theology”, and have assisted in making it a formidable force amongst the academia; but it also plunges it into a difficult situation. Theology is after all a divine discourse through “man’s words”, the confusion on the key issue of “faith” has landed “Sino-Christian theology” into an embarrassing situation. Even though many scholars have done a vast amount of academic work, only truly believing in God can bring about the possibility of the existence of “Sino-Christian theology”, and that’s what the disputes were about, who is the subject of “Sino-Christian theology”.

Disagreement started as soon as “Sino-Christian theology” was introduced, because its initiators had emphasized the humanity and academic characteristic of the studies and discussions, and the focus of the work also concentrated on academics and thought, and not from the angle of faith or doctrine. According to this direction, the “Sino-Christian theology” movement and non-Christian studies of Christianity has overlapped to a great extension. As mentioned before, this is one of the reasons why “Sino-Christian theology” achieved such success in Mainland China. But “Sino-Christian theology” itself indicates that it should be a form of theology, a theological movement with its intrinsic thinking and objectives. In the initial stage of “Sino-Christian theology” development, emphasis was placed on translating and introducing academic studies on Christianity, discussion on faith itself was rare, so it was not much of an issue if “Sino-Christian theology” was likened as academic studies on Christianity, in that stage it can be understandable. But if “Sino-Christian theology” is to become a theology movement and establish its position in the history of Christian thought, then the issue of the subject of “Sino-Christian theology” must be resolved. Due to the specific characteristics of the Church in China and the special background in which Chinese scholars was brought up, scholars who were inclined towards Christianity seldom joined the organized Church (whether Three-self churches or home churches), this is why some people are termed “cultural Christians” or “Apollo”. Many Christian scholars in the Chinese-speaking world were very confused about this, and in the 1990’s there was a dispute which lasted over 9 months. In fact because of the shift of Dr. Liu Xiaofeng’s stance, it was not clear if “Sino-Christian theology” which he advocated would become the focus of a trend of theological thought and progress into full development. The worries of some of the contemporary scholars are coming true. If the issue of modernity is used to direct the thinking on “Sino-Christian theology”, it would be understandable if the same approach is followed to detach from Christianity. But Christian theology, that has become a notable problem.

“Sino-Christian theology” is then left in a situation with the subject absent. There are many theologians, those in the Mainland, Hong Kong, Taiwan, and even among overseas Chinese. It is acceptable if “Sino-Christian theology” can be loosely acknowledged as something to do with the Chinese language, but the vast difference between life experiences of Chinese in the Mainland and elsewhere means that the faith they profess is also greatly dissimilar, and it will be difficult to form a common framework of theological thought and discourse for them. “Sino-Christian theology”, at its inception, was more about the theological thinking of a group of contemporary scholars in their “Christian studies”. In this context, “Sino” (“汉语” in Chinese literally means “Chinese language”) means more than just the language, and it also goes beyond traditional resources and touches upon unique life experiences. Hence, the term “Sino” cannot dissimulate

the internal differences of the various faith communities. “Sino-Christian theology” must have a clearly defined subject.

We can say that the subject is slowly developing. Nurtured by “cultural Christians”, educated in the 90’s, a new generation of young scholars have been brought up to be Christians, and they are picking up the work of “Christian studies”. Among these young people, new Christians would appear call themselves “Christian scholars”. Compar with the older generation, they are more direct, insistent and self-aware of their own faith. They clearly understand the basic difference between the humanistic and theological direction in Christian studies. They also understand the fundamental antithesis between the word of philosophy and the word of theology. They are a different generation from the “cultural Christians”, who were their teachers. “Cultural Christians” and “Christian scholars” represent the two generation of “Sino-Christian theology”. Their common characteristic is that they both approach theology from outside the Church and any system of theology. They both approach the studies as scholars, and there is a process which transformed external engagement to internal faith, from scholar to Christian. This bears no resemblance to the concepts of any overseas Christian scholar. Even though they may be quite similar the “cultural Christians”, their differences are quite obvious and carry much significance. The issue of faith which plagued the “cultural Christians” from the start is resolved by them, between the issue of humanistic or theological approach, they chose to take the theological approach (not to discount that their studies academic in nature),<sup>[8]</sup> they began to form their own theories on faith and understanding of the Church.

Of course in view of the overall environment, space for theoretical theological discussion in Mainland China is still limited and the narrative of “Sino-Christian theology” is still not clearly defined, but there are many such “Christian scholars” congregating around *Logos & Pneuma*; *Chinese Journal of Theology* and *Regent Review* on Christian thought, the new generation “Christian scholars” worthy of note, and they are maturing.

## Highlighting the Church Issue

The introduction of “Sino-Christian theology” has shown the self-awareness of Christian studies among Chinese intellectuals. If we grasp the meaning of Christian theological thought, we can feel the intention which they want to surmount the normal pattern of approaching theology from a nationalized or localized perspective, so from a theoretical point of view, this may be taking similar direction contemporary liberation theology, black theology and feminist theology. But when we look at the development of “Sino-Christian theology” in the past decade or so, due to all kinds of internal and external factors, the expansion of its content is apparently inadequate, and has too much of an inclination towards the viewpoint of modernity, which brought about a key problem with “Sino-Christian theology”. There is no defined separation the word of man and the word of God, no one has yet made a self-aware differentiation between the humanistic approach and theological approach, more crucially, and there has been a lack of distinct definition of pastoral theology which is the core of theology. This is a fatal point in the discussion of Christianity of the last generation of “cultural Christians”.

“Sino-Christian theology” emphasized “individual faith” which appeals to a large number of young

---

[ 8 ] Sun Yi “the humanistic approach and theological approach” in *Regent Review of Christian Thoughts*, No. 2, 2006.

scholars. But if “Sino-Christian theology” was hoping to develop faith in the Mainland, then the situation at hand, as Dr. Zeng Qingbao said, a type of “Sino-Christian theology” which is compatible with the Cross is still to be unfolded. “Sino-Christian theology” relies on the meeting of “Holy Word” and the original existential experience of the individual. We know that in western intellectual history, the idea of individual originate from Christian thought.<sup>[9]</sup> But in China, the maturity of Christianity may rely on the development of self-awareness of the individual self. In fact, the “individual” is not a naturally formed concept, it is a concept shaped by history. The formation of this “individual” is still in progress in the Mainland, its spiritual development is still awaiting full development. In view of this, the development of “Sino-Christian theology” is not simply relying on the development of thoughts, it also relies on the maturity of the environment in which it grows. The reform and openness of China has meant that life of the Chinese has become more individualistic, the new generation of “Christian scholars” are more sensitive to existence, which makes it possible for them to grow on this key issue that is to say, these “individuals” are beginning to mature. The environment in which they grew had made it possible for them to experience such an individual faith, and from this they can develop more defined Christian faith.

It is the steadfastness and definition of this faith which gives them the ability to think further on theological issues. Faith is no longer a simplistic encounter with the Christ Event. Theology emphasizes thinking “in Christ”, and this kind of thinking leads to the issue of the community, which is also the issue of the Church.<sup>[10]</sup> Theologians do not express the faith of individuals, they are speakers of faith communities, shouldering certain specific responsibilities. <sup>[11]</sup> “Cultural Christians” time and again stress that they are “beyond denominations” and the individual nature of faith; “Christian scholars” directly point out that it is not a matter of being “beyond denominations”, it is in fact defying Church institution. When “cultural Christians” deny the function of the Church, they are showing some kind of cultural pride. In western theological tradition, theology and ministry interchangeable, there were many examples of interchanging roles between theologians and pastors. Since the start “Sino-Christian theology” has very strong tendency towards the academic institution and the academic elite, there was an estrangement with the Christian faith, embodied in resistance towards the Church. This problematic standpoint has been resolved by the maturing faith of the “Christian scholars”.

the “cultural Christians”, “Christian scholars” accept the principle of “faith in the Church” on both theoretical and organizational levels. They possess a more self-aware confession in “faith in the Church”. To an academician, the sense of self-awareness in faith is not an extraordinary thing, part of the academic establishment and they are also dedicated to the Church. This is not only a requirement of faith, it is also a requirement of theology. They clearly define their “Christian scholar” identity with the two elements of academic establishment and Church. This is not the intangible Church in heaven, but the actual Church on earth. “Christian scholars” openly identify with this tangible Church, admit that they are members of the Church, and confess that they believe that the Holy Spirit works within this Church. They insist, as Barth did, that theology is born from the Church, there is no theology outside of the Church. <sup>[12]</sup> They also insist

[9] Daniel Shanahan: *Towards Genealogy of Individualism*, The University of Massachusetts Press, 1992

[10] Chen Yaqian: “Academia and Church: the Christian Scholars and Their Puzzlement”, *Regent review of Christian Thoughts*, No. 2, 2006, 216.

[11] *Ibid.*

[12] Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, SCM Press, Ltd. 1949, 142

establish their theological studies on this point. This is the key difference from “cultural Christians”. “Cultural Christians” are still defending their particularity and elite position, but “Christian scholars” already understand, just like God acclaims his followers as the new Israel, that this is first and foremost a community. Individual faith only highlights self-aware confession of belief in order to define that it is not blind faith within a community, but no individual can ever experience the kind of depth and breadth of the life and world that one can only experience through a community; therefore faith must be placed in the Church.

Of course “Christian scholars” in the Church have their share of confusion, firstly there is the tension between faith in the Church and reason from the academic establishment, this kind of tension is a perpetual issue in Christian theology. In church life “Christian scholars” face whole hosts of problems, such as the encapsulation of the Church, the conservativeness of doctrine and the sense of guilt overpowering the sense of grace, etc. but this is another topic and we shall not develop that here.

## **The Future of Christianity in Contemporary China**

Christianity has been spreading in China many levels. The author thinks that “Christian scholars” will be an important element in the development of Christianity in China. The metamorphosis from “cultural Christians” to “Christian scholars” can give better understanding of the future of Christianity in China. As for Chinese culture, the mainstream value of Chinese society is a kind of universal value. The world is the responsibility of all persons, someone even says that country can decline, but we cannot allow the world to decline. But in modern history, the world is mostly a nation-state system, so with external pressure from western world, this universal value in China would shrink to a kind of national culture or nationalism. This has happened to the Jewish people. <sup>[13]</sup> In fact, due to the fact that Chinese tradition possesses this universal characteristic, she is not by nature a kind of nationalism, but is seeking main general principle and responsibility for all. After the May Fourth Movement, the Chinese people thought that they had found “the general principle for all”, meaning “science and democracy”. The reason why Communism was so successful in China was because the Chinese people had really thought that they have found general principle from world history. This concept gradually eroded in the later part of the 1980’s, so a huge vacuum appeared in the value system.

The rise of the “Christian scholars” burgeoned on this backdrop, although it is a meeting between the individual and the Cross, the general background is still the issue of modernity. Behind individual faith, it is still a continuation of the modern fate of the Chinese in modern time, still seeking a form of universal value under modern conditions. Under this premise, it is not surprising that some “cultural Christians” would change their minds and go to another direction. The situation of the new generation of “Christian scholars” is different. Although the gene is still functioning to seek out a kind of universal value, with the reform and open policy, market economy has finally brought about an individualism which has never been seen in Chinese history before. This is a huge challenge to modern China, and a response is necessary through a kind of value system or faith. Lack of a mainstream value system, all kinds of value systems and faith systems will create an environment of competition. Today we can see 3 types of value systems in this competition: Confucianism, Christianity and Buddhism.

---

[13] Ahad Ha-Am, Selected Essays of Ahad Ha-Am, ed. by Leon Simon, Atheneum, 1939.

“Christian scholars” made their choice of Christianity with their keen sensitivity of the modern society. Christianity has been growing at a furious speed. Firstly it suits the Chinese people’s open-mindedness towards learning from the West; secondly the value system of Christianity is more adapt to the form of modern society, especially the Protestant Church; thirdly Christianity has an organized institution that is most advantageous for the promotion of faith. Of course there are disadvantages to the development of Christianity in China, in the minds of the Chinese people, it is still an imported religion, secondly some part of basic doctrine contradicts with Chinese tradition, for example the concept of death. The earliest Chinese Christian such as Xu Guangqi expressed confusion regarding the Christian doctrine after his baptism. This problem still exists amongst the intellectuals in China.

To most people in society, Confucianism seems to enjoy more popularity, and that is the real reason the recent surge of enthusiasm towards the studies of Chinese classics. The popularity of Confucianism has its own advantages: firstly Chinese tradition is very deeply rooted in the Chinese people, secondly its intrinsic character of universal care is better suited to the psyche of the Chinese. Problems also exist here, modern society is based on the individual as a unit, and Confucianism is based on the family as a unit in modern society, the idea of the family as a unit has lost its social coherence, so there was a big gap between ideal and reality. Secondly, if an ideology does not have the support of an organization, it can easily dissipate. Communism’s success in China is due to its combat efficiency which is well-supported by its organization. In traditional China, Confucianism was protected by the systems of private schools, ancestral halls and Imperial Examinations, but present enthusiasm towards Confucianism only relies on celebrities television. Thirdly, ever since the Religious Reformation and Enlightenment, the West has settled the relationship between state and Church, and the relationship between Confucianism and the State lacks this modern transition, so it dwindles with traditional politics, its fate in China is difficult to predict.

Buddhism in China was never really the mainstream, after all it has two levels, one is the very ingenious studies which is highly philosophized, highly elitist, and has a good market among some intellectuals; on the other level it has adopted the folk religion format, channelling many folk religious elements, and therefore very well-suited to the grass-root population; no matter from which level, it is not a mainstream social value system, but has a marginal function in the society.

This is the basic attitude towards the choice of value systems in China nowadays. From the metamorphosis of “cultural Christians” to “Christian scholars”, we can see that Christianity is gradually reaching deeper into contemporary Chinese value system, if given more relaxed cultural and spiritual space, the author believes that “Sino-Christian theology” will bear real fruit on this foundation, and will not lapse into being a kind of slogan.

**中文题目：**

汉语神学的可能性：从“文化基督徒”到“基督徒学者”

**孙向晨**

复旦大学，哲学学院，教授、院长，上海，中国。电子邮件：xiangchen.sun@fudan.edu.cn

**提要：**本文旨在探讨从“文化基督徒”到“基督徒学者”的汉语神学的可能性，共分四个部分：汉语神学的二分异象、关于汉语神学的论争、强调教会事件、当代中国基督教的未来。结论是：从“文化基督徒”到“基督徒学者”，基督教逐渐更加深入地进入了中国的价值体系之中，而且汉语神学将会在这个根基上结出真正的果实来，而不会只是一个口号而已。

**关键词：**可能性、汉语神学、文化基督徒、基督徒学者、中国价值体系



# **A Review on the International philosophical Forum of Values in a changing world**

LI Fengling, ZHANG Na

(School of Philosophy Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

## **Author:**

PH. D. School of Philosophy, Beijing Normal University  
Xinjiekouwai Street 19, Haidian, Beijing, 100875 China  
Tel: +86-188-1314-9282 ; TeL: +86-152-1031-68-39  
Email: li\_feng\_ling@163.com

We are now living in a changing world with great challenges. The of the mode of modern production and the speedy development of modern science and technology, particularly in the area of information technology, have not only deeply changing the economic, political and social order of the world, but been profoundly changing values and cultures of our time; have been not only deeply changing the method of production and communication of people, but also have been changing lifestyle and values of human being. Therefore, Beijing Normal University Collaborative Innovation Center for Socialist Core School of Philosophy, Research Center for Value, Culture and International Society for Value Inquiry jointly organized the International Philosophical Forum with the theme “Values in a Changing World” from 6 to 7 June 2015 at Beijing Normal University. There about 100 scholars from home and abroad participate in the conference. They also discussion on four topics “Philosophy of Value and Dialogue on Values”, “Theories and Practices of Core Values”, “Values and Traditional Culture”, Identification and Value Education”.

## **1. Philosophy of Values and Dialogue on Values**

With the development of globalization, conflicts often occur between different countries, nations and individuals because of. To this end, we need to further study of Axiology, reveal the inner mechanism of values, and promote dialogue in order to realize value consensus.

Axiology arose in the middle of the 19th century. It value the core problem of philosophy, its significance lies in philosophy back to human existence. Professor Cyril Hovorun from Yale University point out that secularization as separation of from, and/or vice versa, is a key to understand the of values. He conclude two possibilities of synthesis. One is the re-adoption of the traditional religious patterns to modern society, and the other is the construction of new pattern. He believes that the is more reasonable, which should be

acknowledged and respected by both society and church. Professor Huang Yusheng from Tsinghua University a speech on freedom and value. He thinks that freedom is the precondition of all ethical values, which means that humans necessarily live in the inevitability of being, but to live free. Meanwhile, he agrees that freedom good and evil. Professor Luca Maria Scrintino from IULM University a presentation on criticizing the concept of value. He claims that universality as the capacity of articulating diverse systems of ideas, as opposed to a dogmatic universalism, should be thought as obedience to a transcendental moral law, not as a system of shared values or universal ethics.

Values are an important philosophical issue in the field of Axiology. At the seminar, Professor SunZhengyu from Jilin University discuss three. First, he thinks that truthontology and axiology are unified from philosophical perspective. In this point of view, he agrees that any social values can't simply be separated as subjective or objective concept. Secondly, he points out that we should make a new rule the 21<sup>st</sup> century's value from the perspective of human civilization. Thirdly, he emphasizes that we construct the socialist core values in order to solve real problem from the perspective of practical philosophy. At the same time, Professor Thomas Magnell from Drew University point out that it's difficult to determine a duty proper when values conflict. But we can judge the conflict is of homogeneous values or heterogeneous values. Then make a duty choice. Professor Gong Qun from Renmin University of China a presentation on the history of values. He thinks that the tendency of human values is universal respect for people get more and more recognized, as the power of worship weaken.

The research of axiology and values are not only related to the general problem above, but also problem in China. Professor Liu Senlin from Sun Yat-sen University a speech about modern Nihilism. He thinks that modern Nihilism has three traditional culture to foreign culture, regard escapist "Anatta" as the highest level of personal spiritual pursuit, and stick to absolute freedom in the universe. Professor Jia Jianying from Party School of Shandong Province point out that modern transformation of Chinese society is process of integration the world of modern civilization, which will lot of Chinese culture risk in the of modernity. So he thinks that China has to establish some core values which reflect the characteristics of socialist value.

Meanwhile, scholars of values between different from the perspective of world civilization. Professor Alexander Clumakov from Saint Petersburg State University that modern globalization is most brightly manifested in culture. And relations between the Christian and Islamic World, between the East and West, whose value orientations differ significantly, contribute to, and obstacle to the processes of cultural globalization and civilization development. So he emphasized that dialog of various cultures on the basis of common civilizational achievements becomes a condition for the survival of the community in modern. Professor CAO Tianyu from Boston University out that the rapidly accelerated process of globalization bound to give rise to the dislocation between the newly emergent social-economic situation and the old cultural ideas in integrated economy. He also analyzed the dialectical relationship between the two value systems, between liberalism and Marxism.

## 2. Theory and practice of core values

Core values are the most fundamental and crucial part of national and ethnic value system, support and influence the judgments of other values. Socialist core values are fundamental ideals, principles and

standards of socialism, which constitute the essence of socialism and are of important theoretical and practical significance for contemporary China's development.

Construction of socialist core values is a complicated, which requires deep related important issues. By reflecting on several important problems in the development of modern Chinese history, Professor Li Jingyuan from the Chinese Academy of Social Sciences argue that if we want to get substantive achievements axiology, we should theoretically summarize experiences and lessons of changes core value system since modern times, accurately grasp the history and basic facts of constrained values and consciously use historical materialism to push forward the research of value theories. On the basis of analysis of relations between core values with nationalism, cultural relativism and postmodernism, Professor Feng Ziyi from Peking University argue that carry forward and cultivat the Chinese nation spirit break through national vision avoid cultural relativism. Professor Wu Xiangdong from Beijing Normal University that as the self-understanding and self-construction of socialism with Chinese characteristics, the socialist core values lead and build the value order of modern China, hence, they are the core of soft power Chinese culture. The most important task of fostering and practicing socialist core values is to integrate them into the building of national governance capacity. On the other hand, it is also important for us to deal with the relation socialist core values Chinese culture.

Construction of socialist core values not only needs to deal with related important issues, but also should be based on the reality of contemporary China its theoretical significance and practical requirements. Professor Wu Xiaoming from Fudan University that the most impressi and important task we are facing is the reconstruction of contemporary Chinese spirit. The development of contemporary China cannot be assimilated modern capitalist civilization system. The possibility of China's development path from. Therefore, the reconstruction of contemporary Chinese spirit new forms of philosophy. Chinese philosophy, Western philosophy and Marxist philosophy constitute the three intellectual resources of th reconstruction. Professor Sun Zhanyuan from the Party School of Shandong Province Party explain the significance of construction of socialist core values the angle of national rejuvenation of the Chinese dream. He thinks that national rejuvenation path and the realization of the national goal of China's modernization and socialist core values are the unification of internal logic. So fostering and practicing socialist core values will provide spiritual motivation for realization of national prosperity, national rejuvenation and people's happiness. Professor Liu Jintian from the Northwest University of Political Science and Law argue that socialist core values are the legitimate foundation of the construction of the modern country. The stratification of core values the country possess autonomy, independence limitation, which the modern self-consciousness of the .

In addition to being based on the reality contemporary China, the participants reflect the core values from different perspectives. Professor Vincent Shen from the University of Toronto explain the rapid development of science and technology the perspective of moral practice. He thinks that the autonomous and systematic character of advanced technology in rapid development could be seen as result from profound dynamism of human nature. The human should be considered as the foundation of all moral life, we derive core moral values such as love and moral justice. Professor Hans-Peter Gro ? hans from the University of Munster discusse the core values a European perspective. He thinks that many European countries and regions advancing education in values the same contemporary China is education of socialist core values. When he talks about attitudes of many European countries and regions towards the severe conflict in Ukraine, many scholars discuss European scholars hope for changes in values, others want to avoid them. Professor Paulos Huang from Beijing Normal University and the University of Helsinki reflect the socialist

core values in light of Christianity, and he that Christianity has important significance to the construction of the 12 socialist core values.

Furthermore, the participants suggest the core values from the perspective of normativity. Professor Yan Mengwei from Nankai University point out that the answers to why we need core values often ignore the important significance of core values to our institutional construction of social order, so it is necessary to understand the meaning of socialist core the normative structure. He th core values as a kind of “collective consciousness” of great importance in the formation of normative structure of our socialist society through the analysis of “Emile Durkheim problem”—how to form collective consciousness that ha spiritual cohesion in a highly specialized and heterogeneous modern society. By construing the history of thought, associate professor Song Youwen from Renmin University China modern values based on freedom and of universal significance. In this context, justice and normative problems become the first priority of modern society. Therefore, our current value consensus and social norms.

### 3. Values and Traditional Cultures

The formation of values is a historical process, carrying elements of traditional culture. To build advanced values in keeping with the development of the time, we should reconsider the issues of astern and estern traditional culture and better understand the theory of Marxism.

culture and values aroused general interest during the meeting. HanZhen, professor Beijing Foreign Language University that Harmony is the key value with Chinese characteristics, and it changes with times. At the same time, Harmony has a common meaning in the world and more profound than the western concept “human rights”. Zhang Shuguang, professor Beijing Normal University, the dialogue and tension between ast and t from the “Benevolence (ren) and freedom”. He pointed that “Benevolence (ren)” had three meanings in Chinese culture: rethinking and self-, consciousness and morality, and loving others. Only in the third meaning, was equal to freedom. Professor Xu Keqian from Nanjing Normal University considers the value of human dignity be greatly emphasized as an important component of basic human right since the Enlightenment-era. Confucian “li” had designed a whole set of regulations and norms to maintain dignity of different people under different situations. Professor Li Xiangjun from Beijing Normal explain th traditional Confucian values from the view of family. He insisted that Confucianism complied with the traditional Chinese national conditions of family oriented standard. . Professor Zhang Weiwen that Chinese traditional philosophy stands its ground that nature and human are unified, and the is self-transcendence. This is the most basic feature of Chinese traditional value philosophy. Confucianism and Daoism are two different theoretical formations both root in Chinese native culture, which constitutes the two important pillars of Chinese traditional philosophy. Their interpretations of the realization of individual value differ from each other. Nevertheless, both undoubtedly influenced the development of value.

the issue of values and western culture, the scholars explained the concept and method in western ethics, comparing Chinese and Western traditional culture values. Professor John Hacker-Wright, University of Guelph, says that virtue ethics tak as central normative notion the idea of a good person, and this was thought of as someone who possessed character traits such as courage, justice, and temperance, which are moral virtues. Supakwadee Amataykul, professor Italia National Research Center, offers a reconstruction of

Descartes' theory of the emotions and argues Descartes proposed 'generosity' as the master virtue to help humans manage and control their desires so that they can achieve the highest level of happiness which transcends the unpredictability and arbitrariness of fate. Professor HuangYong, he Chinese University of Hong Kong, discusse the naturalistic attempt to derive ought from is by contemporary Aristotelian virtue ethicists, and argue that, while such an attempt proceeded in the right direction, its conception of human nature, used as the is statement from which the ought statement is to be derived, is problematic. He examine Zhu Xi's neo-Confucian attempt to derive ought from and argued that neo-Confucian derivation is more promising. Tian Haipin, Southeast University, that the estern discourse system can ' t represent Chinese Bioethics precisely. The epistemological tenor in morphology of Chinese Bioethics constitutes three dimensions: historical, logical and pragmatic. Its root in establishing an epistemological paradigm of moral morphology.

In view of Marxis philosophy special position in China and Chinese strong demand for justice, the scholars justice from Marxis point. Professor Wang Nanshi from Nankai University point that it is possible to construct Marx theory of ustice. The reasons included: Materialism left space for initiative; Socialism had the conditions of justice; The principle of free ownership corresponded to distribution according to work, and the principle of self-realization corresponded to distribution according to need. Professor Ma Junfeng from Renmin University that justice and view of justice to the category of value,. Marxis xiology which insists on the principle of unification between theory and practice provides us important theoretical base and methodology the proper understanding of Marxism on justice and analy the relation system and justice. Zang Fengyu, assistant professor of Renmin University that new Hegelian Marxists' historical analysis and analytical Marxists' moral argumentation separately come from historical inevitability and moral validity, which Marx's historical materialist foundation and moral dimension of Marx's theory of ustice. Learning from the rational connotation of the above-mentioned two kinds of thinking, exploring moral argument approach based on historical inevitability, and constructing Marxist theory of consistent with Chinese conditions and Chinese cultural character and making it from ideal to reality, are the actual to deepen comprehensive reform. It can be seen that promoting modern transformation of Chinese traditional view of justice, clarifying Chinese context of Marxist theory of social justice, perfecting system social justice, every member society feel the enlightenment of justice are not only inevitable choices constructing socialist harmonious society, but also spirit signposts that cannot be exceeded for the achievement of ideal society in the future.

#### **4. Value Identification and Value Education**

Value identity may be cause of value conflict, may also be the basis of value consensus. Therefore, facing the problem of values in the changing world, it is necessary for us to further study the problem of value identity. Meanwhile, the implementation of value education is to a certain extent to achieve the core value of identity.

Value identity the individual's recognition and acceptance of a particular culture, spirit and values. In this process, the individual's cognition, psychology and personality factors play an important role. Professor Lydia Amir from the College of Management Academic Studies put forward the concept of sense of the meeting. In his opinion, in various cultures, Eastern and Western alike, sense of proportion has been

recognized as a necessary component of our survival, an essential element of human truth and justice, a condition for our psychological and ethical well-being, and a parameter of aesthetic enjoyment. In other words, this kind of sense affects the formation of people's value identity. He further pointed out that a sense of humor is the only systematic tool to develop sense of proportion. Professor Dariush M Doust from Beijing Normal University "Solidarity" as a Pragmatic Term. He thinks that, solidarity becomes a pivotal notion in times of upheaval and rapid change, because we need to reflect upon and re-define the way we relate to others, to understand how this "we" was constructed and what may secure its continuity through all challenges imposed by a shifting and unstable environment. Professor Dan Brudney from the University of Virginia examines the role of a conception of the person in John Rawls's work and put forward a conception that differs from Rawls' but yields similar principles of distribution. Meanwhile, this new conception can lay the foundation for discussing how to form a good citizen in modern democracies.

Value education plays an important role in realizing people's development and reaching a consensus on some kind of value. Cora Toralba from Asia Pacific University of Education and Applied Sciences that human development is both a process and a result, and liberal education plays a key role in integral human development. A person educated in the liberal education tradition would then be capable of grasping the present problems, project them to the future, and come up with solutions worthy of a human being, who is seen not only for his functional value but for what he truly is and what he really needs. Professor Wang Lv from Beijing Normal University systematically expounds the ontology basis of value education. She thinks that there is an "ontological logic" of human being characterized by value-autonomy and educational self-consciousness, that is to say, the being of mankind is internally and substantially connected with value-education; value-education originated from the being of mankind, and the development of man is achieved through value-education. Value-education can transform the natural, individual life of human being into cultural life thanks to the self-aware, diversified unfinished feature of the being of mankind. Professor Hortensia Cuéllar from Mexico Higher Vocational College that human dignity is rooted in respect for, regardless of their origin, color, religion, wealth, health, gender, etc. and the value of education is that by implementing this kind of human dignity finally realize the all-round development of human beings.

Value identity is not only associated with individual intrinsic education, but also related to such factors as politics, economic, science and technology. Professor Han Dong-ping from Huazhong University of Science and Technology that the value of human beings have reached a consensus all have limitations. He believes that value identity or value consensus in public affairs can only be achieved through the political way, namely with public rational discussion and a combination of established democratic choices to establish relevant social ultimate value consensus or identity, and logically launch various specific value consensus of public affairs. Professor Lu Feng from Tsinghua University insists happiness not only relate to individual's income, but also has relationship with human virtue boundary or inner life by analyzing Charlie Layard's theory of happiness. Professor Su Yu from Shanxi Provincial Party Committee School that big data technology not only led to new technological changes, but also caused the transformation of social governance value. The meaning of an inquiry into value identity on the basis of social governance with big data technology to accelerate the openness of public data, to inspire the initiative of using big data as a tool of social governance and to improve the collaboration in social governance to different subjects, which fully show the value of social governance based on big data technology.

At the same time, the president of International Society for Value Inquiry professor Wu Xiangdong from Beijing Normal University, former president professor John Abbaro from D'Youville University and professor Jiang Chang

from Hubei University all point out that although the question at the meeting than the answers provided, it has prove that it is necessary for us to continue to push forward the international value research, and it is necessary to continue to strengthen dialogue and exchange of values under different cultural background. Only in this way can we understand ourselves and face the challenges of global value for human beings in a changing world.

中文题目：

“变化世界中的价值”国际价值哲学论坛综述

李逢铃、张娜

北京师范大学哲学学院, 哲学博士

地址: 北京海淀新街口外大街 19 号北京师范大学哲学学院 100875

电话: +86-188-1314-9282; TeL: +86-152-1031-68-39

电子邮件: li\_feng\_ling@163.com

# 《国学与西学:国际学刊》 (中英文双语半年刊)

## 投稿须知

《国学与西学国际学刊》(GUOXUE YU XIXUE Guoji Xuekan)创刊于2011年12月,由国学与西学北欧论坛(Nordic Forum of Sino-Western Studies)主办、赫尔辛基大学世界文化系宗教学中心、北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心、与吉林大学文学院国学与西学比较研究中心协办之中英文双语学术期刊,整合北欧四国(芬兰、瑞典、挪威、丹麦)学者之力,每年于芬兰出版两期(六月及十二月出版)。栏目有:

“人学、神学与国学”(人学乃启蒙运动以来强调理性的学术,神学乃关于上帝及研究基督教的学术,而国学则指中国精神体系之研究);

“实践神学与中西教会和社会”(实践神学乃现实中基督教实践之研究,中西教会/社会乃指中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的基督教会与社会);

“中西经典与圣经”(中西经典乃中国及西方的宗教、人文经典,而圣经则指基督宗教的圣典);

“教会历史与中西文明变迁”(教会历史乃基督教会之历史,中西乃中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的社会);

“比较宗教文化研究”(比较宗教文化研究乃中国、欧美等西方国家的宗教与文化之比较研究);

“书评与通讯”(书评乃对主题为国学与西学的新书之述评,而通讯则指同样主题的学术动态与新闻)。

1. 本刊欢迎下列类型的稿件:(1)研究性论文(Research Articles):国学、西学研究、及国学和西学比较的原创性学术论文。(2)书评(Book Reviews):对近来出版的相关学术专著的评介。(3)会议综述和报道(Conference Reports):对相关学术会议的深入报道。

2. 本刊全年公开征稿,凡与本刊内容相关的学术论文均欢迎各界人士投稿,但内容必须是首次(特例另加说明)发表的原创性学术研究成果。

3. 中英文文稿均被接受。以中文投稿的研究论文需附英文摘要和关键词;以英文投稿的稿件需附中文的摘要和关键词。原则上,论文含注释中文稿件为8000至12000字为宜,论文含注释英文稿件以不超过12000字为宜,书评及会议报道每篇一般以3000字为限,特殊情况另论。

4. 研究论文的撰写格式及顺序如下:

(1)首页:中英文题目、作者联系方式(中英文姓名、职务及职称、通讯地址、电话、电子邮件等联系方式)。

(2)中英文摘要(各以200-700字为宜)、关键词(以5个词为限)。

(3)正文含注释(正文及注释撰写请勿透露作者的相关信息,引用作者本人的文献时请不要使用第一人称,中文稿件的注释请遵照《国学与西学:国际学刊》的《注释体例及要求》撰写)。

5. 来稿请寄打印清晰的稿件两份,并以电子邮件或其他方式寄交原稿件的Word文档的电子版一份。

6. 本刊在收到寄交的论文后,本刊编辑委员会先进行匿名初审,初审后再请两位同领域的学者专家复审,复审者意见不同时将邀请第三位学者评审;并于稿件收到后三个月内回复作者。逾期未接到通知者,可自行处理稿件。本刊概不退稿,作者请自留底稿。稿件随收随审,一经审稿通过即寄发同意刊出函告知作者。经决定采用的文稿,须依本刊体例修改论文格式,编辑部有权对稿件酌情删改(不愿者请投稿时说明),且需作者亲校最后文稿,修改过后始由本刊编辑委员会另行决定与何期刊出。

7. 著作人投稿本刊,经收录刊登后,同意授权本刊再授权其他本刊接受之资料库进行重制,通过网络提供服务,授权用户下载、打印等行为,并可酌情修改格式。

8. 本刊所刊登的文稿,作者文责自负,一切立论不代表本刊观点,版权则归本刊所有。

9. 稿件已经刊登,本刊将于出版后赠送该期刊物两本作为酬谢,不另付稿酬。

10. 本刊的征稿、评审、编辑与发行等事宜,皆依照《国学与西学:国际学刊》的“刊行及编审办法”办理。

11. 来稿或意见,请寄:

《国学与西学:国际学刊》编辑部 收

**Vellikellontie 3 A 4,00410 Helsinki, Finland.**

电子文档请寄至:ijofsws@gmail.fi

Tel. + 358-40-836-0793

www.SinoWesternStudies.com

# International Journal of Sino-Western Studies

## Notes for Contributors

1. International Journal of Sino-Western Studies (IJS) is published semi – annually every June and December by the Nordic Forum of Sino-Western Studies ( members from Finland, Sweden, Norway, and Denmark) and sponsored by the University of Helsinki, Peking University, and Jilin University. It covers areas in

Humanities, Theology, and Chinese guoxue (National Studies) ,  
Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society ,  
Chinese and Western Classics and the Bible ,  
History of the Church and State in the West and in China ,  
Comparative Religious and Cultural Studies ,  
Reviews and Reports on Academic Conferences.

2. The types of work we prefer to publish:

- a. Research Articles: Original articles related to the topics mentioned above.
- b. Book Reviews: Reviews on books or articles that are related to our themes.
- c. Academic News: In – depth reports on conferences or other academic news related to our themes.

3. IJS welcomes the submission of texts throughout the year; it is required that the text is original and has not been previously published.

4. The text can be written in Chinese or in English. An English article should have a Chinese abstract, and vice versa. The length of a Chinese article should be between 8,000 and 12,000 Chinese characters, including footnotes. An English article should have no more than 12,000 words, including footnotes. A book review or a report on academic news is usually limited to 3,000 words. Exceptions will be decided separately.

5. Articles should follow the following format:

- a. Both a Chinese and an English title, the author's occupation, position, and contact information; see the Article Submission Cover Page.
- b. A 200 – 700 – word abstract and the maximum of 5 keywords in English and Chinese should be included.
- c. Full information on publications should be included in the footnotes.

Footnotes must follow the style stated in our Footnote Format and Requirements. For the purpose of an anonymous review, please refrain from revealing the author's identity in the article; when citing the author's own work, please refrain from using the first person pronoun.

6. Please submit two paper copies of the article by mail and one in an electronic form through email. The electronic file should take the Microsoft Word format.

7. Article submitted to IJS will be peer – reviewed first by the editorial committee, then by two scholars of a relevant field, and if necessary a third scholar will be invited to review. The author will receive the decision within three months after submitting the article. The editorial committee has the right to ask for a revision of an article and will thereafter decide whether the article will be published.

8. The author shall agree to authorize IJS the right to the reproduction of the article either electronically or in print.

9. The author is solely responsible for the content of the article, and any viewpoint expressed therein does not necessarily reflect the opinion of IJS. After publication, IJS reserves the copyright of the article.

10. The author will receive two copies of the IJS in which the article is published, no fees or royalties are paid to the author.

Please send your article or suggestion to:

Editorial Committee

International Journal of Sino-Western Studies,

Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email with attachment to: [ijofsws@gmail.fi](mailto:ijofsws@gmail.fi)

Tel. + 358 – 40 – 836 – 0793

[www.SinoWesternStudies.com](http://www.SinoWesternStudies.com)

# 注释体例及要求

## Footnote Format and Requirements

### 一、总则 General Principles

1、采用页下注(脚注),从文首至尾依次加注。

Use continuous footnotes from the start to the end of your article.

2、一般情况下,引用外文文献的注释仍从原文,无须另行译出。

Use original literature when the reference is in a language other than the article, a translation of the citation is not required.

3、文章正文后不另开列“参考文献”。

Independent bibliography is not required.

4、所引资料及其注释务求真实、准确、规范。

Please use authentic, accurate, and standard literature references.

5、非汉语语言以英文为例。

We use English as an example of all the non - Chinese languages.

### 二、分则 Detailed Rules

#### 1. 专著 Monograph:

黄保罗 Huang Baoluo,《汉语学术神学》Hanyu xueshu shenxue [Sino-Christian Academic Theology],(北京 Beijing:宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religion and Culture Press],2008),155-159。  
Paulos Huang, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation: A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian - Christian Dialogue*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), 88-89.

#### 2. 编著 Compiled works:

罗明嘉 Luo Mingjia、黄保罗 Huang Baoluo 主编,《基督宗教与中国文化》*Jiduzongjiao yu zhongguo wenhua* [Christianity and Chinese Culture],(北京 Beijing:中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [Chinese Social Sciences Press],2004),155。

Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans,2010),3.

#### 3、译著 Translated literature:

麦克·阿盖尔 Maiké Agaier,《宗教心理学》*Zongjiao xinlixue* [Religious Psychology],陈彪 Chen Biao 译,(北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin chubanshe [The Press of Renmin University of China]),2005,30。

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Derk Bodde, (Princeton: Princeton University Press,1952),150.

#### 4. 外文稿件引用中文资料 Chinese literature in non – Chinese articles:

Liang Qichao, *Gushu zhenwei jiqi niandai* [The Genuinity of Chinese Ancient Books and their Dates], (Shanghai: Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1923), 20.

#### 5. 文集集中的文章 Articles in collections:

张敏 Zhang Min, 《基督徒身份认同——浙江温州案例》 *Jidutu shenfen renting——Zhejiang Wenzhou anli* [The Personal Identity of Christians], 张静 Zhang Jing 主编:《身份认同研究:观念、态度、理据》 *Shenfen renting yanjiu: guannian, taidu, liju* [A Study on Personal Identity], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 2006), 101-105.

Zhuo Xinping, "Comprehensive Theology: An Attempt to Combine Christianity with Chinese Culture," in Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 185-192.

#### 6. 报纸中的文章 Articles in newspapers:

曹曙红 Cao Shuhong, 《信仰之旅 慈善之行——上海玉佛禅寺觉群慈爱功德会参访团西藏行纪实》 *Xinyang zhi lu, Cishan zhi xing——Shanghai Fochansi Juequn ciai gongdehui canfangtuan Xizang xing jishi* [The Trip of Faith and the Travel of Charity], 《中国民族报》 *Zhongguo minzubao* [The Newspaper of Chinese Ethnic Minorities] (2011年8月23日), 第5版。

David E. Sanger, "U. S. and Seoul Try to Ease Rift on Talks with the North," *New York Times*, (11 June, 2005).

#### 7. 期刊中的文章 Articles in journals:

李炽昌 Li Chichang, 《跨文本阅读策略:明末中国基督徒著作研究》 *Kuawenben yuedu celue: Mingmo Zhongguo jidutu zhuzuo yanjiu* [The Strategy of Readings in Chinese Christian Writings], 《基督教文化学刊》 *Jidujiao wenhua xuekan* [Journal of Christian Culture], No. 10, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 *Zhongguo renmin daxue chubanshe* [The Press of Renmin University of China], 2003), 168.

J. R. Carrette, "Religion and Mestrovic's Postemotional Society: The Manufacturing of Religious Emotion," *Religion*, vol. 34, (2004), 271.

#### 8. 会议论文 Conference papers:

田海华 Tian Haihua, 《汉语语境中的“十诫”:以十九世纪基督新教的诠释为例》 *Hanyu yujing zhong de 'shijie': Yi shijiu shiji jiduxinjiao de quanshi wei li* [The Ten Commandments in the Chinese Context], “第四届‘基督教与中国社会文化’国际年青学者研讨会” *Disijie 'Jidujiao yu Zhongguo shehui wenhua' guoji qingnian xuezhe yantaohui* [The Fourth International Young Scholar Conference on Christianity and Chinese Social Culture], (香港 Xianggang, 香港中文大学 *Xianggang zhongwen daxue* [Chinese University of Hong Kong], 2008年12月5-9日), 3。

John Barwick, "Liu Tingfang, Chinese Protestant Elites, and the Quest for Modernity in Repu Xinping Republican China", presented in "The 4th International Young Scholars' Symposium on 'Christianity and Chinese Society and Culture'," (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 5-9 December, 2008).

#### 9. 学位论文 Dissertations:

刘家峰 Liu Jiafeng,《中国基督教乡村建设运动研究(1907—1950)》Zhongguo jidujiao xiangcun jianshe yundong yanjiu [A Study on the Movement of Chinese Christian Countryside Construction], (武汉 Wuhan: 华中师范大学博士论文 Huazhong shifan daxue boshi lunwen [Ph. D. dissertation in Central China Normal University], 2001), 55。

Nathan C. Faries, *The Narratives of Contemporary Chinese Christianity*, (The Pennsylvania State University, PhD dissertation, 2005), 22.

#### 10. 互联网资料 Internet source:

<http://www.leeds.ac.uk/polis/englishschool/wilson03.doc>, 2005 - 03 - 27.

#### 11. 重复引用 Consecutively repeated citations:

同上书, 第 19 页。

Ibid., pp. 73-75.

#### 12. 转引 Quotation from a secondary source:

新疆档案馆档案政 Xinjiang dang'anguan dang'an zheng 2 —5 —140 [Xinjiang Archives . Politics], 转引自木拉提·黑尼亚提 Mulati Heiniyati:《喀什噶尔瑞典传教团建堂历史考》Kashigeer Ruidian chuanjiaotuan jiantang lishikao [A Study on the Hisotry of Church Establishment in Kashgar by Sweden Missionaries],《新疆社会科学》Xinjiang shehui kexue [Social Sciences in Xinjiang], (乌鲁木齐 Wumumuqi: 2002 年第 3 期), 64-65。

Stanley A. Erickson, "Economic and Technological Trend Affecting Nuclear Nonproliferation," *The Nonproliferation Review*, vol. 8, no. 2, 2001, p. 43, quoted from Michael Wesley, "It's Time to Scrap the NPT," *Australian Journal of International Affairs*, vol. 59, no. 3, (September 2005), 292.

#### 13. 华人姓名写法 Writing of Chinese personal names:

如果华人拥有外文名字, 则按西文方式名前姓后, 如: Paulos Huang; 若只有中文名字, 则按中国方式姓前名后, 如: Zhuo Xinping 等。If a Chinese person uses the Westernized first name, his name can be written in this way: Paulos Huang; but if he ONLY uses the Chinese name, it must be written in the Chinese way, for instance: Zhuo Xinping, etc.

#### 14. 其他 Others:

河北省地方志编纂委员会 Hebei sheng difangzhi bianzuan weiyuanhui [The Editorial Committee of Hebei Provincial Chorography] 编:《河北省志·宗教志》Hebei sheng zhi . Zongjiaozhi [Hebei Provincial Chorography . Religions], (北京 Beijing: 中国书籍出版社 Zhongguo shuji chubanshe [Chinese Books Publishing House], 1995), 224.

U. S. Agency for International Development, *Foreign Aid in the National Interest*, (Washington, D. C., 2002), 1.

# International Journal of Sino-Western Studies

## 国学与西学 国际学刊

Sanovan Press, Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email: ijofsws@gmail.com

www.SinoWesternStudies.com/

**OrderForm 订购单** (From Issue No. \_\_\_\_ to No. \_\_\_\_, 由第\_\_\_\_期至第\_\_\_\_期)

(Please tick your choice 请勾选) (Tax and postage included 含税及邮费)

Region 地区	Asia (euro € or RMB ¥) 亚洲 (欧元€或人民币 ¥)		Europe 欧洲		Other Area 其他地区	
	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空
Price for individuals (per year/2 issues) 个人(每年2期)	35 € (350 ¥)	40 € (400 ¥)	50 €	60 €	40 €	50 €
Price for individuals (2 year/4 issues) 个人(两年四期)	60 € (600 ¥)	70 € (700 ¥)	90 €	100 €	90 €	100 €
Price for institutions (per year/2 issues) 团体/机构(每年2期)	80 € (800 ¥)	90 € (900 ¥)	90 €	100 €	80 €	90 €
Price for institutions (2 year/4 issues) 团体/机构(两年四期)	150 € (1500 ¥)	170 € (1700 ¥)	150 €	170 €	110 €	130 €

### Method of Payment 付款方法

网上付款 [www.SinoWesternStudies.com/](http://www.SinoWesternStudies.com/) 全文购买 full-texts/

International payment: Bank Account: Nordea Bank, Account number 200166-36836.

or 或 Bank draft \_\_\_\_\_ payment to Sanovan Press Company

Please charge to my credit card account for 以信用卡付款 \_\_\_\_\_

I would like to pay my order(s) by 信用卡别 Visa \_\_\_\_\_ Mastercard \_\_\_\_\_

Card No. 信用卡号 \_\_\_\_\_ - \_\_\_\_\_ - \_\_\_\_\_ - \_\_\_\_\_

Cardholder's Name 持卡人姓名 \_\_\_\_\_

Cardholder's Signature 持卡人签名 \_\_\_\_\_

Expiry Date 有效期 \_\_\_\_\_ Verification No. 信用卡末尾三个号码 \_\_\_\_\_

Please send my journal to 期刊请寄至

Name 姓名 \_\_\_\_\_

Tel. 电话 \_\_\_\_\_ Fax. 传真 \_\_\_\_\_

Email 电子邮件: \_\_\_\_\_

Address 地址: \_\_\_\_\_