

世代



内欣欣而自美兮，
聊愉娱以自乐。
涉青云以汎滥游兮，
忽临晚夫旧乡。
什夫怀余心悲兮，
边马顾而不行。
思旧故以想像兮，
长太息而掩涕。
汜容与而遐举兮，
聊抑志而自弭。

——屈原，《楚辞·远游》



目录

卷首语 / 本刊编辑部

- 10 他者之教——康有为欧洲旅行书写中的基督宗教 / 丁祖潘
- 45 巴特与牟宗三：危机时代的宗教社会主义（上） / 李泉
- 75 基督教中“罪”的观念与明清中国：历史文化探究 / 孙泽沙
- 94 走在成为圣人的路上——读《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》 / 孙毅
- 107 基督教在中国的跨文化过程——评裴士丹著《基督教在中国新史》 / 王志希
- 120 透明 / 艾丽丝

封面人物：康有为

封底：罗马圣彼得大教堂（1904年）

美术编辑：陆军

封二：屈原图(傅抱石，1942年) / 《楚辞·远游》（屈原）

封三：《21世纪天国导论》 / 魏乐德

封面题字：世代 / （明）王宠、（宋）陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：kosmos II 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅



Contents

Preface/ Editorial Board

- 10 The Religion of the Other: Christianity in Kang Youwei's European Travel Writings / Ding Zupan
- 45 Karl Barth and Mou Zongsan: Religious Socialism in the Age of Crisis (Part 1) / Li Quan
- 75 The Concept of "Sin" in Christianity and Ming-Qing China: a Historical and Cultural Exploration / Sun Zexi
- 94 On the Road to Becoming a Saint: A Review of *The Way to Saint: A Study of the Theory of Self-cultivation Gong fu of Er Cheng in the Northern Song Dynasty* by Milton Wai-yiu Wan/ Sun Yi
- 107 The Cross-Cultural Process of Christianity in China: A Review of *A New History of Christianity in China* by Daniel H. Bays / Wang Zhixi
- 120 Transparent/ Alice

Front Cover: Kang Youwei

Back Cover: St. Peter's Basilica, Rome (1904)

Art Editor: Lu Jun

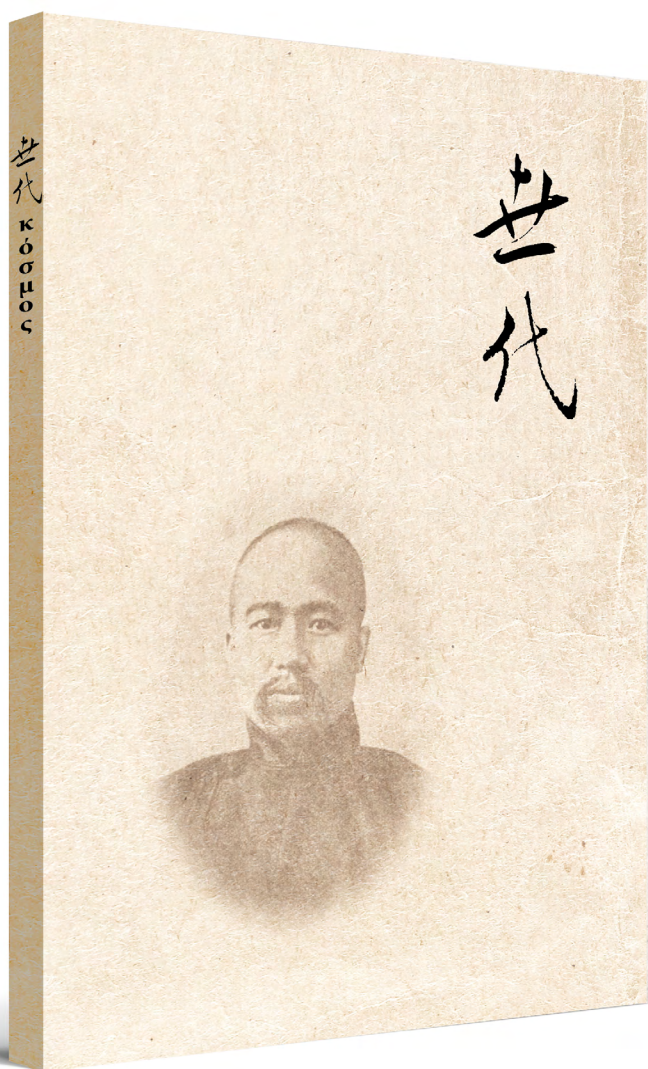
Inside Front Cover: Qu Yuan painting (Fu Pao-Shih, 1942) / poem from *Verses of Chu* by Qu Yuan

Inside Back Cover: *The Divine Conspiracy: Rediscovering Our Hidden Life in God* (New York: HarperCollins,1998) /Dallas Willard

Cover Calligraphy: Kosmos (世代)/ Wang Chong (1494-1533) and Lu You (1125-1210)

Website: www.kosmoschina.org WeChat: kosmos II

Email: kosmoseditor@gmail.com



世代
κόσμος

κόσμος
二〇一四年第一期
春季号



卷首语

文 / 本刊编辑部

伴随着近年来“大国崛起”的时代背景和文化自信的主流宣传，诸如文化自觉、文化复兴乃至文明重建的呼声不绝于耳。有人担心这是文化保守主义或者文化民族主义的强势登场，也有人乐见并视此为全球化背景下文化自觉与中华文化主体性挺立的应有之义。我们用文化本位主义来概称这一类乐见者的文化立场与心态，重点强调他们对于传统文化特别是儒家文化的主体意识、身份认同和价值本位，以此避免纠缠于激进与保守、赞成与反对的无谓争论。

从这一概念出发，我们或许可以将时下儒家文化本位主义者的精神谱系，追溯到晚清中国流行的“中体西用论”。自近代以来中西文明相遇之初，这种对儒家文化主体性的自觉追求与捍卫，尚且承认学习西方、追求先进的必要性，余风所及，还可见之于20世纪国民党治下十教授发表的《中国本位的文化建设宣言》（1935年）^{〔1〕}，以及港台新儒家公布的《为中国文化敬告世界人士宣言》（1958年）。^{〔2〕}进入21世纪初，在全球化多元文明共存的主流价值宣称下，这种文化本位立场已经或隐或显地表现为某种自信，即以“我”为主、为准来衡判对外来文化及制度或取或舍，此即二十年前一众名流于京

城签署之《甲申文化宣言》(2004年)。此后十年间,挺立中国文化主体性的呼声此起彼伏,见诸儿童读经、设立国学院、定孔子诞辰为教师节等等社会热议事件,而明确将中华文化的主体性与基督宗教置于此消彼长地位的言论,则有十博士反对中国人过圣诞节的倡议书(2006年),以及十学者联署呼吁曲阜停建基督教教堂意见书(2010年)。^{〔3〕}也正是在这十年间,同样持文化本位主义立场、追求儒教复兴与儒化中国的“大陆新儒家”,以其政治儒学的转向和急欲介入现实政治进程的姿态,逐渐成为中国大陆当前政治与思想舞台上不容忽视的一股力量。^{〔4〕}

在大国崛起的亢奋心情、文化自信的自我宣告和百年悲情的历史叙述中,被视为外来文明和外来宗教的基督信仰,遂成为儒家文化本位主义者眼中的他者之教。他者,意味着异质、独特,拒绝同化,于有些人而言就会对自身主体构成威胁;而另一些人则将之看作可以采择、充实和补益自己的“他山之石”。我们或许可以称前者为固守内缩型的文化本位心态,后者为灵活开放型的文化本位心态。无论是固守还是开放,它们已经构成当代中国社会思潮的一部分,其言说特别是对作为一种宗教思潮的基督信仰之认识与定位,已是今天面向公共领域的中国教会及基督宗教研究群体,继续在儒耶对话的历史脉络中不得不予以倾听和正视的。

此种看待文化本位主义的心态,其思想前提与历史处境正是承认和尊重多元文化的价值理念共识,一如十年前由中国内地基督徒学人参与联署的《牛津共识》所承认的,“面对中国和世界的大变局,任何一家一派的社会思想都是有局限的”。^{〔5〕}当然,承认包括基督宗教在内的各家各派提出的社会思想均有局限,并不意味着取消基督信仰本身的独特性和其对社会文化的超越性。而是说,在公共领域的语境下,倾听和了解是展开对话、彼此尊重的基础;对话不是为了说服和消除差异,而是避免误解与歧视,同时开放自己,让自己进入对方的世界并留有因此转变的可能性。^{〔6〕}用基

督信仰的话来说,我们所做的只是见证,至于改变,则是人力之外的大能。

本刊今年春夏两期主题均为“文化本位主义”。春季号收入主题文章两篇。第一篇《他者之教——康有为欧洲旅行书写中的基督宗教》,通过梳理康有为流亡海外之前及之后对基督宗教的认知,说明康氏站在文化本位主义的一贯立场,对基督宗教的理解相当表面。文章聚焦旅行游记中所书写的基督宗教,揭示了文化本位主义对他者之教的认知局限。尽管如此,作者还是在一定程度上肯定了康氏对基督宗教的贬抑和部分欣赏,超过同时期晚清反教士人的鄙薄顛预。

第二篇《巴特与牟宗三:危机时代的宗教社会主义(上)》,探讨的是基督教神学家巴特早期对宗教社会主义的接受与反思,以及在二战前后面对各种危机提出的公共神学方案。作者的问题意识和价值关怀是,代表基督新教传统和港台新儒家传统的巴特和牟宗三,均在各自的传统中拓展了宗教社会主义的理念和实践范围,有效应对了20世纪各种意识形态的挑战,其言说因此可以为当前讨论包括民族主义、社会公平与正义等在内的当代中国公共神学问题,提供重要的启示。

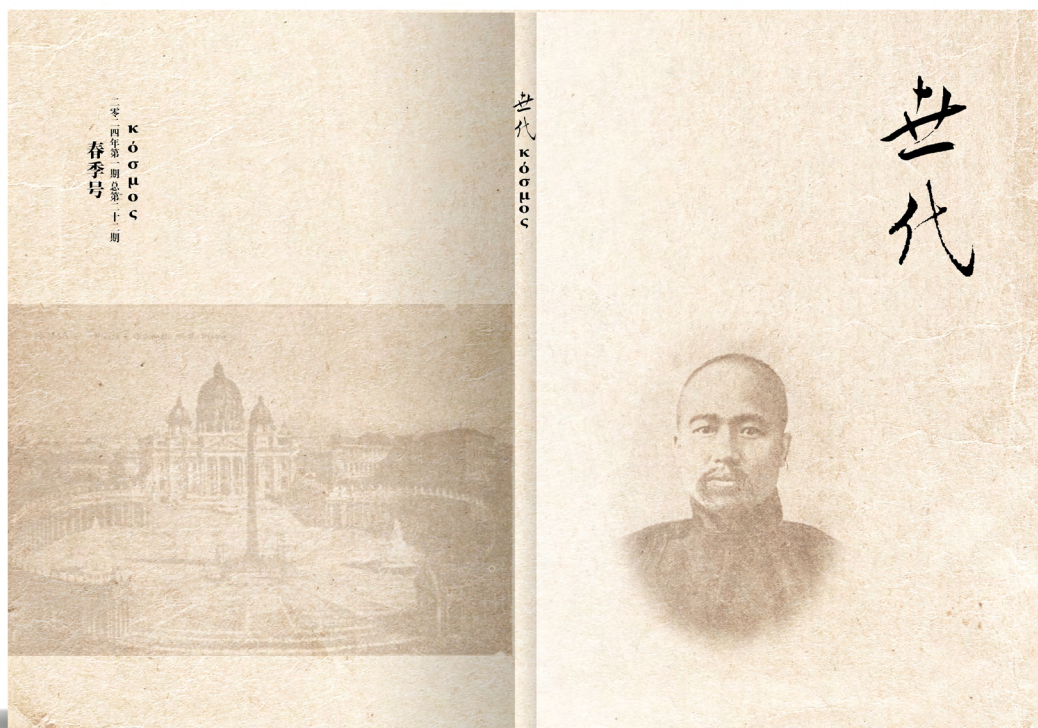
《基督教中“罪”的观念与明清中国:历史文化探究》一文,以基督教中“罪”这一概念在引入明清中国社会文化中面临的挑战为中心,探讨了基督教神学与中国文化实践之间的动态关系。作者指出,虽然基督教“罪”的观念在明清中国当时的精神图景中产生了共鸣,但根本的差异依然存在。

本期还收入两篇书评。一篇为《走在成为圣人的路上——读〈成圣之道:北宋二程修养工夫论之研究〉》。作者指出,本书之所以关注宋儒道德修养工夫,系受港台新儒家学术传统之影响。文章认为,该书没有直接讨论“圣人”的含义及标准。故此,作者从“成为圣人”这一目标入手,初步回应了三个相关问题:二程及后来的宋明儒所认为的圣人含义与标准是什么?他们所提供的操练工夫,真有可能达到所设定的圣人标准吗?作者

质疑，该书使用的现代哲学理论，是否可以有效诠释宋明工夫论？文章结尾比较了儒家和犹太—基督教两种不同的成圣观，指出相比于宋明儒家难以将“内圣”和“外王”统一于同一个工夫论框架，基督教传统中的“天国”则提供了一个重要突破，即将生命的“内圣”（内在生命的变化）与“外王”（现实生活的影响）较好地结合于一个人身上，其前提则源自耶稣基督即一位可以将神人（天子）所对应的天与人子所对应的人集于一身的人。

《基督教在中国的跨文化过程——评裴士丹著〈基督教在中国新史〉》一文，指出该书之“新”，在于贯穿全书的本地视角及其背后的跨文化范式，表现为裴士丹的历史叙事，虽不排除外国传教士的故事，却着力探讨基督教与中国人及中国社会的互动所产生的“跨文化过程”。作者从明末清初、晚清和民国三个时期中选取个案，具体说明这一“跨文化过程”如何展开。●

-
- 〈1〉 王新命、何炳松等，“中国本位的文化建设宣言”，《文化建设月刊》第1卷第4期，1935年，第1—5页。
 - 〈2〉 该宣言全文可参考《唐君毅全集》第九卷，北京：九州出版社，2016年。
 - 〈3〉 参见任重、刘明主编，《儒家回归：建言与声辩》，北京：中国政法大学出版社，2012年。
 - 〈4〉 对“大陆新儒家”的批判，参见葛兆光，“异想天开：近年来大陆新儒家的政治诉求”，《思想》第33期，台北：联经出版公司，2017年，第241—284页。
 - 〈5〉 “牛津共识”（2013年）中英文全文，参见《纽约时报中文网》。关于这次会议的内容整理及介绍，参见朱晓红，“基督教与当代中国社会思潮和牛津共识”，《道风：基督教文化评论》第40期，2014年，第285—299页。
 - 〈6〉 江丕盛，“公共领域中的宗教对话、执著与互重——一个基督教的观点”，收入罗秉祥、谢文郁主编，《耶儒对话：问题在哪里？》（上），桂林：广西师范大学出版社，2010年，第384—385页。





康有为（中坐）访苏格兰阿伯丁女子小学并留影（1904年10月4日）。
来源：《康有为在海外·美洲辑：补南海康先生年谱（1898—1913）》，
北京：商务印书馆，2018年，第51页。

他者之教 ——康有为欧洲旅行书写中的 基督宗教

文 / 丁祖潘

一

旅行让人有机会直面他者文化，于彼此之间比较差异，以确立自我。特别是从文化猎奇转向寻异的“行游”，有意识地承认文化的差异性与交流的合理性，在文化冲击与固守中进行着异文化的吸收、排拒，以及自身文化身份的确证。近代中国人的海外旅行正体现了旅行对于主体生成的意义。^{〈1〉}

与注重客观描述的民族志（Ethnography）不同，旅行书写（travel writing）则具有明显的叙事性（narratively）风格，贯穿着“参与式观察”，彰显而非隐藏旅行者的个人感受（特别是差别意识）及其背后的时空环境。^{〈2〉}旅人“观他者以反思自我”留下的书写记录，尽管不无失实之处，读者不可不察，然仍不妨视作承载其思想观念和所处之时代背景的难得材料。戊戌政变后被迫流亡海外的康有为（1858—1927），“游遍四洲，历三十余国，行六十万里”，重在考察各国政治风俗及其历史变迁得失，推求中西之异同，留下了丰富的

旅行游记。^{〔3〕} 康氏一生嗜游，曾言“一生不入官，好游有癖嗜”，^{〔4〕} 宗教思想又特盛，^{〔5〕} 故于其最为用心的游记欧洲部分，记录了其游访欧洲各国教堂、陵园、大学等地时对基督宗教（包括天主教和基督新教）之观感，绘其建筑陈设、状其礼仪、评其教义，兼述教会历史，并有意识地将之与彼所服膺之孔教衡长论短，为孔教的宗教合法性、教义之优越性和国教地位的正当性竭力辩护。可以说，康氏欧洲游记中对基督宗教的书写，很大程度上正是将其作为反思孔教、确立孔教的他者之教。进言之，康氏以其理想中的孔教为参照系，对基督宗教的贬抑（如耶出于佛、耶不如孔佛）连带着对孔教的颂扬，因而是一种文化本位（固守）的表现，故此尽管在游历中亲临基督宗教元素（如洗礼、圣像、与教士相接），仍为旧识所缚，议论多流于皮相之见。另一方面，这种文化本位主义的立场和心态虽有所蔽，尚能在宗教和文化层面理性探讨彼此异同得失，此又超乎晚清反教士人对基督宗教一味的攻击鄙薄，更远胜今日动辄以文化自信之名斥基督宗教为“洋教”而大加挞伐者。^{〔6〕} 因此，考察康有为欧洲旅行书写中的基督宗教，以窥康氏的孔教思想，反观当前的文化本位心态，或许不无学理与现实两方面的意义。

然欲对康有为游历欧洲期间的基督宗教书写做出合宜评价，不能仅停留于游记留下的文本材料，必须拉长视线，考察此前康氏的思想历程，尤其是他对基督宗教的认识及其宗教世界观。本文拟先就此做一梳理，然后以意大利、德国、英国、法国四国游记的相关记载为主，辅以其他游记材料，试图说明作为他者之教的基督宗教，如何影响了康有为对孔教的阐释与建构。

二

康有为字广夏，号长素，1858 年生于广东广州府南海县银塘乡苏村一个官宦之家。广州自中英鸦片战争被迫开埠以来，就吸引大批基督教来华传

教士纷纷于此开堂设点。康出生两年后,《北京条约》签订,基督宗教大举向内地传布。^{〈7〉}然据有为自述,至少在1879年22岁薄游香港之时,他才读到“耶氏书”。^{〈8〉}其自著年谱云累世为儒,家传理学,“以教授世其家”。祖父赞修任连州训导,从叔祖国器追随左宗堂(1812—1885)镇压太平军官至广西巡抚,“门中以从军起家者甚众”。康家三代之内崛起为粤名族,实赖将家族利益紧系于清廷兴衰。有为对基督教的初步印象,或许得之于祖父辈口述抗击太平军的经历,故作文多称后者“洪杨之乱”,等之于“野番盗贼”。^{〈9〉}

像大多数士宦子弟那样,有为从小接受儒家经典教育预备科考,6岁读宋儒经注,11岁丧父后投靠祖父于连州官舍,读史阅报,知识日开,又得伴连州游诸名胜,亲炙训导,平生所谓“好游有癖嗜”实肇于此。而从叔祖国器所筑澹如楼丰富的藏书,也为其博览群书提供了优越条件。然他虽有志于圣贤之学,于时动希古人,为乡人戏称“圣人”,却不好八股时文,在诸父督责下虽勉力从之,19岁初应乡试不售,仍披览群书如故。^{〈10〉}

这一年,有为拜入同乡九江大儒朱次琦(1807—1882)门下。朱为学一扫汉宋门户,归宗孔子,重气节,济人世,以“四行五学”施教,有为大为倾倒,以圣贤为必可期,三十岁前必可尽读群书。除了日以继夜攻书,似悟学问门径,他发现自己有写作才能,著书不难,文章易作。^{〈11〉}他性格中刚毅不屈、特立独行的一面,展现在这一年自己的婚礼中不惧得罪亲友,拒绝入室戏新妇之俗,以及次年按古礼法为猝亡的祖父守丧,人咸迂笑之,久则莫不敬惮。^{〈12〉}或许是祖父的去世带给他沉痛的打击,有为逐渐厌恶以往之学,绝学捐书,闭户谢友,日以静坐养心为事,他在迷茫中思考世界的本质,生命的意义为何,寄望在禅学中求得安身立命之所。

九江之学既然无法给出令他满意的答案,他便辞师返乡,在家乡西樵山白云洞治佛道之书,时读《黄庭经》、《传灯指月录》,修习禅宗静坐之法,恣意游思,又行放鱼戒杀,吃斋一月,呼吸云霞。^{〈13〉}然此一段超然物外,脱



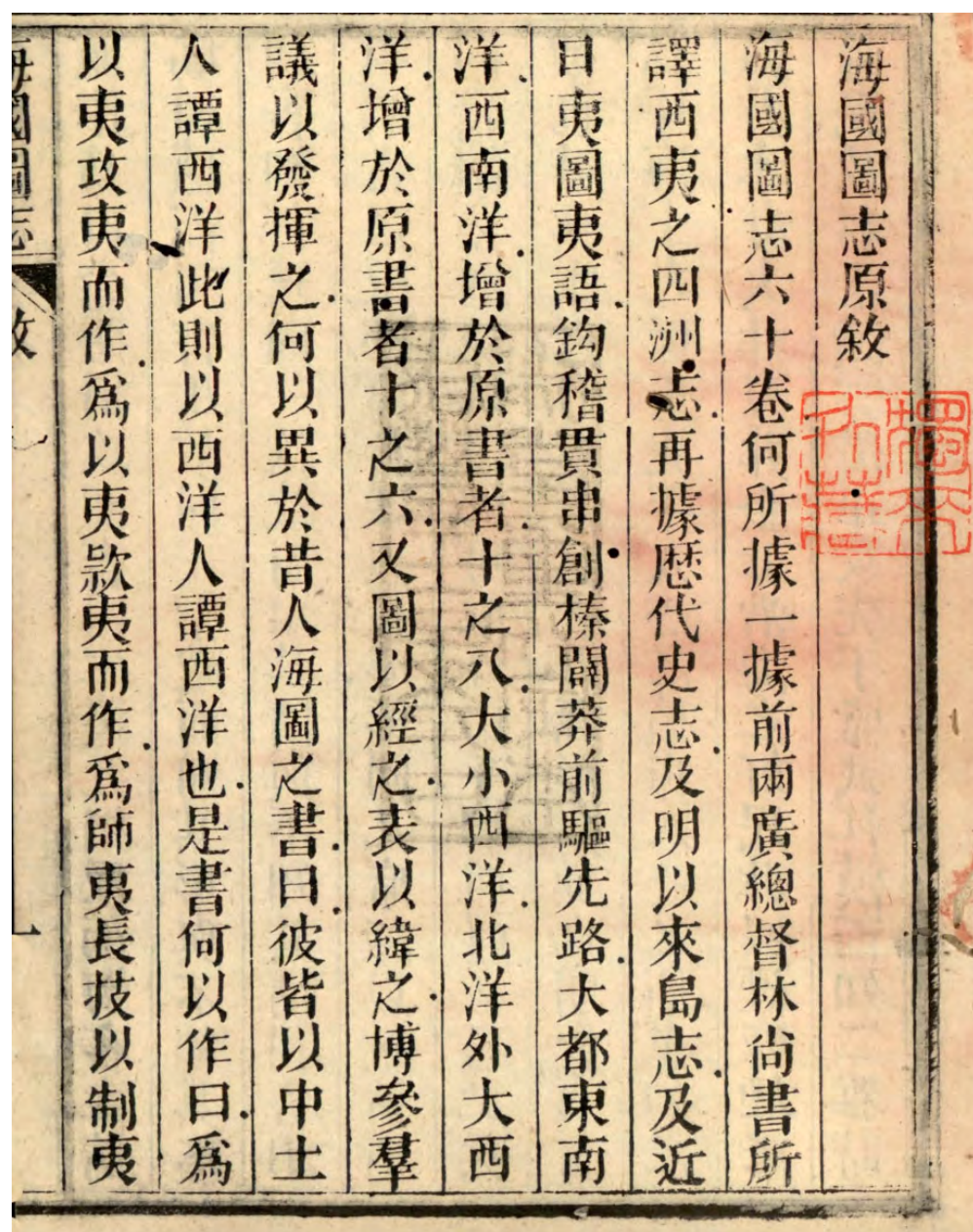
曾国荃（1824—1890）湘军克复金陵图。来源：故宫博物院（台北）。

尘绝俗的宗教体验为时很短，个中原因固然因为叔父督责就令乡试，否则断其资粮，但主要还在于他自认“受质颇热，受情多爱”，哀民生多艰，心心念念“以经营天下为志”。^{〔14〕}

作别西樵，有为乃游京师，渐知西学，继续读书不辍，笔记皆“经纬世宙之言”，又得览上海江南制造局创办、英国来华传教士傅兰雅（John Fryer, 1839—1928）主编的《西国近事汇编》、晚清海关文牍李圭（1842—1903）所著之《环游地球新录》，此外更有“西书数种”。有为初识西学或始于此，及游香港，见西人殖民地治理可观，宫室瑰丽、道路整洁、巡捕严密，“乃始知西人治国有法度，不得以古旧之夷狄视之”。这是有为根据游历观感对西国印象的推想，即不再以传统夷夏观视彼如鸟兽，野蛮愚昧，而是承认彼治理成绩的背后必有道德学问为本原。此虽将有为与当时那些盲目自大的晚清读书人区分开来，但夷夏之防于他仍根深蒂固。

游历毕竟开了眼界，有为复阅能找到的晚清第一批睁眼看世界的士大夫们所写的《海国图志》、《瀛寰志略》等书，又购地球图，渐收西学之书。这些“西学之书”，必定包含梁启超（1873—1929）所说的“西教会所译出”的“耶稣经典论疏”。^{〔15〕}因为康 1904 年游意大利参观圣彼得大教堂时，曾自述“二十五年前读佛书与耶氏书，窃审耶教全出于佛”。^{〔16〕}他对耶出于佛的判定，大概袭自魏源（1794—1857）《海国图志》（成书于 1843 年）中的“天主教考”。魏源自身服膺佛教，所考天主教多引四库馆臣对《天学初函》的评介，后者斥明末来华传教士利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）所著之书如《天主实义》等大多剽窃释氏，曲意变幻。魏书又云“西域三大教，天主、天方皆辟佛，皆事天，即佛经所谓婆罗门天祠”，以耶、回为印度婆罗门教之分支。又等耶稣如孔、佛，不为神，并附论天主教诱民吞丸领银、男女共宿、取睛炼银之说。^{〔17〕}

有为接受魏耶出于佛说，摒其荒诞不经之论，必为游历及阅读西书所



《海國圖志》序，咸丰壬子年（1852年）古微堂重刊定本。

来源：新加坡国立大学图书馆网站。

致。1882年，有为替九江营丧视葬毕，赴顺天乡试，借此复游京师，既罢，游扬州、镇江，道经上海，睹其繁盛，“益知西人治术之有本”，故大购西书，“声、光、化、电、重学及各国史志，诸人游记，皆涉焉”。至此，二三年间有为对西书从“渐收”、“大购大讲”到“大攻”“大进”。所读西书除了上海江南制造局编译诸书外，还包括由美国来华传教士林乐知(Young John Allen, 1836—1907)与华人基督徒文人共同经营的《万国公报》。^{〔18〕}正是受《万国公报》抨击缠足陋习的启发，康坚持不为长女裹足，创不裹足会并作草例序文，此为日后办粤中不缠足会、戊戌奏请禁缠足之嚆矢。^{〔19〕}

1884年，清军败于马江，福建水师全军覆没。广州戒严，有为还乡读书。多年博览潜思、俯仰问学至此形成一综合杂糅、救世舍己的世界观。其中既有以科学入哲理发明入世之义，推演三统三世大同之说，也有佛教华严宗舍己的救世心志。^{〔20〕}他受19世纪西方科学真理观追求一切事物之“公理”“公例”的影响，考察各国诸教制度，“手定大同之制，名曰《人类公理》”，内中不乏对基督教的积极评价。^{〔21〕}不过，在经历一场几欲死去的重病之后，有为放弃了研究西学的算学进路。他对西方政教制度兴趣浓厚，建议当时的两广总督张之洞(1837—1909)开局翻译西学政书。^{〔22〕}与此同时，有为在其《康子内外篇》中将孔教、佛教、耶、回并列，又依据阴阳相乘相生之理，将地球诸教一分为二，即顺人情的阳教孔教，逆人情的阴教佛教，而耶、回及其他杂教皆出于佛。他又以地理环境来解释孔教为何不如佛、耶肆行全球，以及泰西之学何以出于印度，并认为除了地势因素外，不婚不娶，专心传教是佛耶广传的原因。就此而言，康相信西人牧师神父以不娶行教的做法出自佛教。^{〔23〕}西方来华传教士深入中国内地边陲行教，非有所为乐见。相反，他认为滇、黔、粤间民无教化，才予耶教以可乘之机，这要归咎于官方缺乏一套有效的可化及庶民的教化制度。^{〔24〕}

1888年，有为再赴顺天府参加第三次乡试，借机谒明陵，登长城，游



《康子内外篇》（北京：中华书局，2012年）封面。来源：豆瓣读书网。

西山，登高望远，有山河人民之感。思及中法一役后国势日微，外患日逼，有为以一介书生上书陈计，请及时变法。他向清帝指出，眼下是一个洋人国力高歌猛进，略地海外，合而谋我的非常变局，然后历数日、俄、英、法种种觊觎之举。在这样的叙事中，天主教是法国进行殖民扩张的工具：有司既不教民，法神父则乘机煽诱滇粤间民入教，数年之后，教民必为外夷侵华之内应，实同内地长期以来威胁清廷统治的会党乱民。^{〈25〉}康氏对基督教在华传教目的的疑惧并非个例，当时一般晚清士人多怀疑外国教士乃列强鲸吞或蚕食中国的马前卒，担心教民与列强的侵略活动里应外合。^{〈26〉}有为虽未反教，甚至对西人礼拜堂有琴弦乐歌以应讲道的敬拜仪式、耶教传道和任道之人众多等等相当赞赏，但这种欣赏还只是停留于可作为孔教

借鉴的“他山之石”。^{〔27〕}因此，当有人攻击他阳尊孔子，阴祖耶稣时，有为竭力替己辩驳。在他看来，作为西俗义理的圣经“浅鄙诞妄”，去佛尚远，不及儒家六经精微深博。更重要的是，有为发现西人学艺政制与其教“绝不相蒙”。换言之，泰西之强在于西学，非全系于耶教。他拒绝来华传教士提出的基督教有益于中国说，^{〔28〕}回到晚清洋务运动中体西用的传统，为他在万木草堂开授西学辩护，即“必有宋学义理之体，而讲西学政艺之用”。^{〔29〕}

另一方面，有为从基督教藉国力行教中不无愤恨地指出，假若中国器艺早精，舟车能驰于域外，则欧、墨、非、澳早从孔学，不致令“浅妄”之耶氏诱而坐大。在康氏的世界中，国力的较量背后是诸教的争斗，教争的结果是你死我亡。他设想列国吞灭中国之时，必将以其教易孔教，毁吾学宫而为拜堂，取吾制义而发挥《新约》。强国与卫教乃一体之两面，保国与保教二者相辅相成。有为的强国之法，不外乎取法西国，变法图强，然卫教之方，用他的话来说则是先辟伪经，还原孔子真面目，次明孔子改制，作《新学伪经考》、《孔子改制考》，欲借此宣孔教于域外。^{〔30〕}

由此可见，有为提倡孔教实系基督宗教在华传布之刺激。他对基督宗教的认识大多来自阅读，读过圣经旧约，^{〔31〕}引述过亚当、夏娃、大洪水与挪亚方舟之说，^{〔32〕}但无证据表明其认真研究过基督教神学及教会历史。至少在1891年之前，他“未尝识一洋人，未尝与一洋事”，似乎也没有直接接触过教会和信徒。尽管康氏对基督教的理解是零碎的，^{〔33〕}但这并不妨碍他借鉴基督宗教为孔教提供制度设计。

1895年甲午之役，清军惨败，康有为联合在京举人公车上书，建议拒和、迁都、变法。其变法一项中的“教民”，就处处模仿耶教制度，比如由政府设立道学科，给予人事制度上的安排；令乡落淫祠悉改为孔庙，各善堂、会馆独祀孔子；传孔子之道于外国者，令所在使臣领事保护；于海外华侨中派设教官，立孔庙施以教化。凡此种种，目的在扶圣教而塞异端，



1894年11月，日军攻占旅顺后在北洋水师海军公所合影。来源：维基百科。

削弱外夷邪教（基督宗教）的影响力。^{〔34〕}不可否认，康氏对孔教的制度设想，最终目的还是通过风俗人心的振弊起衰来实现富国图存，但又没有将教化与富国简单划等号，一如前述他对耶教与列强国力之关系的观察那样：教自教，政制学艺自政治学艺，二者绝不相蒙。相反，有为看出泰西富强之由不全在耶，而在培根（Francis Bacon, 1561—1626）开启的科学革命。^{〔35〕}

上书既不得达，康氏便退而著书讲学，以宗教比较来发明孔教之义。^{〔36〕}他常常将佛、耶、孔相提并论，指出各自在鬼神、纪年方面的差异，^{〔37〕}甚至比较墨子和耶教在勇于传教、救人能俭、尊天明鬼方面的相似性，^{〔38〕}但仍一如既往持耶出于佛之说。^{〔39〕}然后衡以孔教，判定佛耶皆是“索隐行怪”。^{〔40〕}康氏又接受《春秋纬演孔图》之类神化孔子的纬书，认定孔子拥



1897 年德人所绘巨野教案中两位来华德籍神甫被杀图。来源：维基百科。

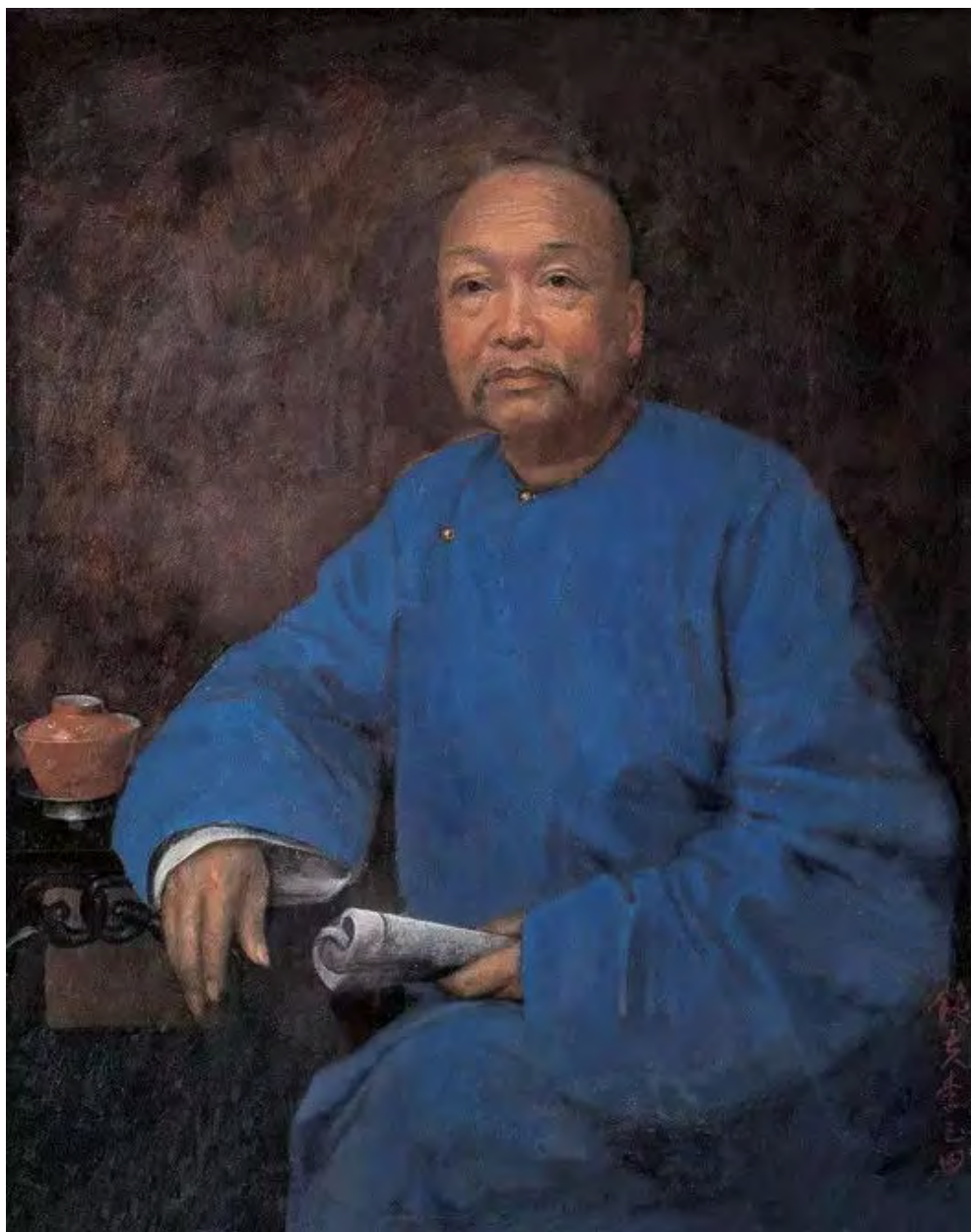
有至高无上的神性，乃黑帝降精而生，为神明圣王、改制之万世教主，只是经刘向、歆父子倡古文经学，降孔子为先师，才导致异教敢入而相争。^{〔41〕}除了诸教比较之外，有为从日译西书中接触到宗教进化论等宗教学知识，并以太古尚勇、中古尚仁、后古尚知来划分宗教演变史，提出宗教必明鬼神是为了让民众起敬畏尊信，“人智愈凿，贱形而尊魂”是将来宗教演进的趋势。^{〔42〕}整体而言，康氏的宗教观似乎不太关心信仰者的真实状况，而是更看重宗教的伦理意义和社会功能。此外，他对泰西之教广传遍地之因有了新认识，不单是靠国力而是靠“十余万人之教会”。^{〔43〕}

1897 年 11 月，德国借巨野教案中两名天主教神父被杀，强占胶州湾。

中国面临列强瓜分豆剖之虞。身为工部主事的康有为接连上书请求变法，终获光绪帝允准专折奏事。^{〔44〕}他抓住眼下胶州湾事件，上折请开教会、定教律，也就是设立与基督教会平等的机构孔教会，以衍圣公为总理，各省政府县设分办，选举委员与彼商定两教合约法律，以绕过列强处理教案问题，避免重蹈列强借口要索条款之辙。尽管康氏赞赏基督教七日之中，君臣男女咸膜拜诵经，行之有条，敬拜之时“起立恭默，雅琴合歌，一唱三叹”，热诚而严肃，得真神之意而不失尊教之心，均可作为孔教借鉴，然而，作为他者之教的耶教仍不能比肩作为国教的孔教。“惟有孔子，真文明世之教主，大地所无也。”值得指出的是，康氏参照西方政教分离的制度，设想治教分途，令官立教部，地方立教会，并且孔教会如西方教会那样拥有一定程度的自主权，所谓“政教各立，双轮并驰，既并行而不悖，亦相反而相成”，这在当时无疑是难以实行的先时之见。^{〔45〕}

至此，或许可以稍加总结康有为戊戌政变流亡海外之前对基督宗教的大致看法：基督宗教，其教义出于佛而不及孔佛完备；被列强利用而充当殖民扩张之工具；其与科学、社会组织共同构成西方富强的根源，是为孔教运动具体展开的动力。^{〔46〕}孔教可以向基督宗教借鉴之处包括：独祀教主、鼓励传教、深入民间（庶民）；定时礼拜、诵经奏乐；分级建制、统一管理等等。有为还接受了宗教进化学说，提出“人智愈凿，贱形而尊魂”是将来宗教演进的趋势，暗示将来的文明世界，合乎人道的孔教必将超过神道的耶教而成为主流宗教。以上看法在康流亡海外期间的撰述中或多或少均有所体现。

康氏在戊戌变法期间参照基督宗教，为孔教会开出的制度化方案，随着百日维新的夭折而仅仅停留于纸面。但此期间，有为则与英国来华传教士李提摩太（Timothy Richard，1845—1919）过从甚密。康曾上密折推荐李为顾问，又在政变后承李协助得到英舰护送逃往香港。康请李转求英国

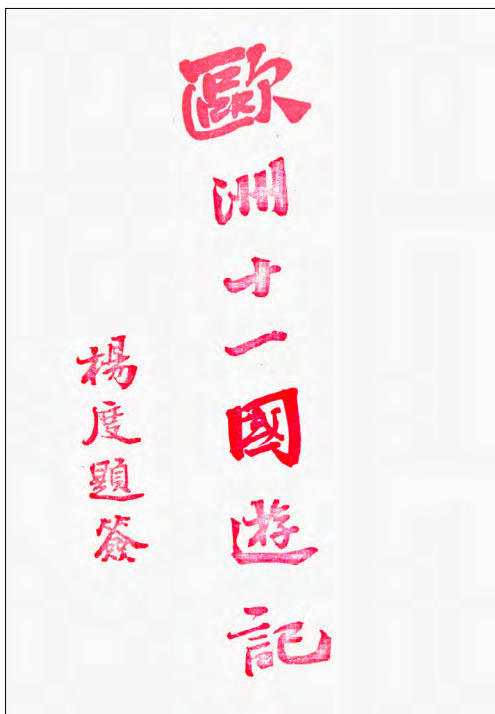


康有为像（1904年）。李铁夫（1869—1952）绘。来源：维基百科。

政府保护光绪，并代为收弟广仁及戊戌六君子其他成员的骸骨。^{〔47〕} 这层交情让他后来对被义和团杀害的西人报以同情。^{〔48〕} 八国联军攻占北京之时，康有为正在新加坡鼓动救援京师，庚子勤王不成则避居槟城。1901—1903年居印度大吉岭，期间游印度，日以著述自遣。^{〔49〕} 他在《论语注》中继续以宗教比较的方式，称赞中国不为印度，不日事鬼而专言人道，皆赖孔子之功，而孔子“敬鬼神而远之”，实出于神道设教以畏民心的考虑。他还认为人之生有“神魂体魄”，佛、耶、回重魂而不爱其身，道家重魄以求长生，曾子重体守身，三者各有所偏，均不如孔子性命交修，魂魄并养，合乎人道，备极完粹。^{〔50〕} 康氏既认为怪力乱神、祷告都是乱世之事，^{〔51〕} 那么在他所想象的大同世界、太平之世中，人人无苦患、为仙佛神圣，不再需要教主普度。那时，人自能爱人，自能无罪，佛无待出家苦行，耶稣无所用其钉十字架，耶教自大同而灭，仙佛之后，则为天游之学，惟有极乐。^{〔52〕} 正如论者所说，有为的宗教观正像他性格中的一面那样，洋溢着对生命的欢乐感。他似乎将流亡当作快乐的旅行，满足其游历的嗜好，而不是因维新变法一系列的挫败而自尝苦果。^{〔53〕} 有为对诸教的考察、研究与比较，正像其高足梁启超对他万木草堂论学方式的概括那样，历史考察与中外比较之外，最终要衡以一“至善之格”进退古今中外。^{〔54〕} 此种方法亦见于他的海外游记中。

三

海外旅行只是康氏一生游历中的一部分，而欧洲则是其海外旅行最主要的目的地。^{〔55〕} 他以私人身份游历欧洲撰述的游记之作，较此前晚清士人海外游记虽同为“行游”之作，却自有特点，比如所考察的国家远多李圭的《环游地球新录》（1877年），对西方工艺和科学技术的记载则不如徐建寅（1845—1901）的《欧游杂录》（1881年）专业细致，其旨趣不在如张德彝（1847—1918）《航海述奇》（1867年）那般述新猎奇，当然也不用像



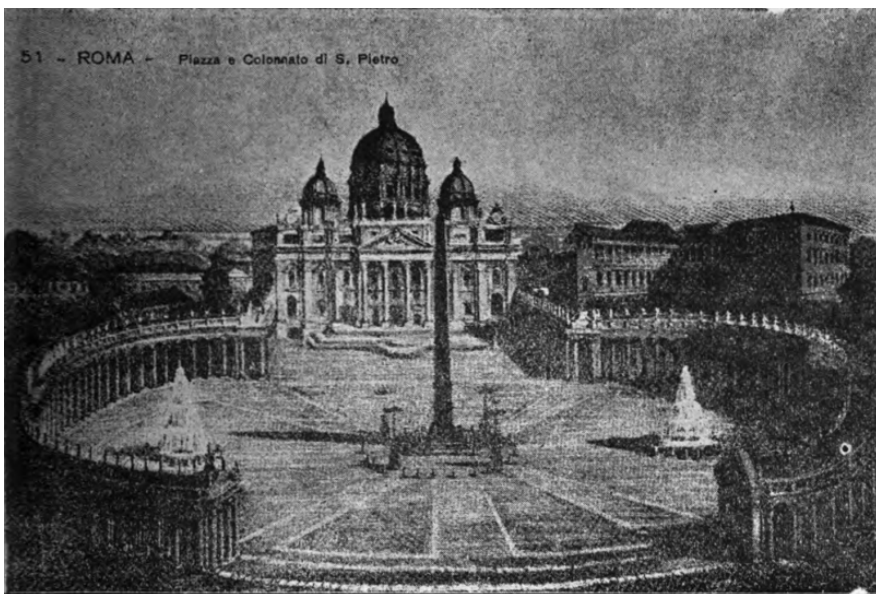
康有为《欧洲十一国游记》（上海：广智书局，1906年）扉页。

驻外使节的日记那样承担公务职能。^{〔56〕} 康氏野心更大，自比神农，要在欧洲中尝百草，别良楛、察宜否，审方制药，以救中国贫弱之病。^{〔57〕} 这种比较、选择甚至批判的态度，让亲历欧洲文明的有为既承认中国救急之方在步武西方工业文明兴物质之学（科学技术），^{〔58〕} 同时也丢掉此前对西方的美化和想象，甚至提出同处据乱之世的中外各国，都需要孔子这位中国的“大医王”开出的药方，所谓以道德论之，则中国胜于欧美。^{〔59〕} 很难说这是康氏思想上的激变，仿佛一夜之间从维新派变回文化本位派，^{〔60〕} 因为正如前述，在他的思想历程中，西学从未占有主要地位，更谈不上对欧洲文明讴歌崇

拜。他在欧洲游记中对各国政治风俗、历史文化的考察和描述，几乎处处联系到中国，常发可愧、可愤、可叹、可憾之感，但也有庆幸自豪的一面，尤见之于宗教比较之时。

康氏首次欧游紧接逃亡日本之后，于 1899 年由日本经加拿大至伦敦，请求英政府保皇无果后重返加拿大，联合海外华侨创立保皇会。此次欧游因作“秦庭之哭”，不及记游。^{〔61〕}1903 年 4 月，荣禄（1836—1903）去世，有为乃辞英人保护，漫游缅甸、爪哇、安南、暹罗各处，归香港省母，次年二月再游海外。此次欧游自二月六日由香港出发，一路向西，过苏伊士运河，入地中海，共历意大利、瑞士、奥地利、匈牙利、（德意志）、法兰西、丹麦、瑞典、比利时、荷兰、英吉利十一国。^{〔62〕}从五月初三至意大利布连的诗（今布林迪希）到本年九月二十六日自利物浦渡大西洋返回加拿大，此次欧游历时四个多月，各地停留时间多至月余（如英国，36 天），少则两天（如奥地利、荷兰），除去路途时间，平均每个国家停留时间约为 13 天。所到之处遍访各国王宫议院、教堂、陵园、名胜遗迹、博物院、画院、大学、藏书楼、公园、戏院、监狱、武库、工厂、船厂等处，或接其都人士，或“本其史谱，搜其图像，考其风俗，总而记之”。^{〔63〕}可以说，此次“文化行游”所到之处甚多，时间如此匆迫，有为对异国政治风俗、文化历史的考察就难免走马观花。事实上，康氏游记中研究性的客观考察大多杂以借题发挥，对国内当时包括宗教、教育和政治在内的不同意见多有回驳。

意大利是有为欧游首站。一入奈波里（今作那不勒斯），有为便见识了意人至贫多诈，盗贼尤多，远非未游欧洲前想象之“其地若皆琼楼玉宇”、“其人若皆神仙才俊”，顿感失望。^{〔64〕}道路污秽、洼坑遍地、乞丐盈街，让他想到了同样污秽的北京街道。有为瞻仰加富尔像，游庞贝古城、维苏威火山及那不勒斯城中教堂（袄祠），见其中奉耶稣像，设几置烛诵经，信徒“见大僧则嗅其手，皆佛教之余也”。游罗马圣彼得大教堂，有为对其中安置历



罗马圣彼得大教堂。来源：康有为《欧洲十一国游记》（上海：广智书局，1906年）。

代教皇、君王之棺相当不解，这也引发了他欧游中的第一次关于葬礼的儒耶比较：耶教既然尊魂，尸体乃臭秽之余，为何要郑重保藏于殿堂居室内？实不若儒教生重形、死重魂，故人死则送尸葬于野，立庙而事其魂。此外，耶教的灵魂观也颇有问题：耶氏有神无鬼，游魂无所寄，在末日审判天堂地狱去向已判之前，无量游魂必然盈塞虚空，无所归宿。^{〔65〕}这些问题稍知基督教有关灵魂和死而复活的教义便不难化解，但有为此前既抱定基督教言灵魂界之事，其圆满不如佛，^{〔66〕}先入为主，便不做深究。

又如康氏虽见天主教“认罪亭”，却信口云其出于佛氏之忏悔法，全然不顾二者对罪的不同认识及其不同的应对之法，更不用说基督宗教有关赦罪的神学意义了。相反，就像西方历史上文艺复兴和启蒙运动中的反教人士那样，康氏所记及的是认罪亭淫案无数，进而推及佛耶无妻绝淫，不合

人情，马丁·路德娶妻立教，顺乎人情，人多从之。^{〔67〕}这自然是为了突出顺人情重人道的孔教。有为在游览中还亲睹天主教婴儿洗礼，观看圣经故事画，但均未激起探究兴趣，倒是教皇宫室的奢华让他联想衍圣公的“贫贱”，所以听说见教皇必须膜拜，有为不欲行礼，便不复约见。有为曾在戊戌变法期间，以教皇制度为参照为孔教会做过制度设计。此时虽与天主教最高领袖失之交臂，亦无丝毫遗憾，他只是觉得民众觐见教皇时悲泪交流、嗅足而去，太过迷信。迷信最深，故寺庙最丽，教皇宫号称天下第一壮丽庄严之宫，远胜中国皇宫，所以有为以教皇为“大地上一大怪物”。教皇在黑暗的中世纪诚为欧洲共主，但随着新教立、意大利独立而权削，于今教皇有如东周君之仅拥虚位。放眼今之意大利，不过“坏殿颓垣倚夕阳，教宗霸业两张皇”。^{〔68〕}

及游保罗庙（今圣保罗教堂），有为赞其“此诚地球绝伦之精工者也”，却不解耶教何以如此尊荣耶稣门徒，“保罗虽私淑而有大功，若彼得，则新教几以为卖师矣。”^{〔69〕}稍知圣经新约者，不难看出有为叙述有误。按圣经记载，保罗虽未列十二使徒，然亲遇耶稣，生命翻转，绝非私淑；彼得三次不认主，也非新教独认。康氏由此联想到孔门颜回、孟子也有专庙，几欲废弃，叹国人不知敬教，另一方面又以为西人敬教也有弊端，如敬教愈甚，教会压制愈甚，故有千年黑暗世界；相比之下，康氏并不以耶教之敬教为美，而认为孔教“敷教在宽”，故能免欧洲千年黑暗世界，然而他也担心宽教导致的速变，会让国人和国家失去赖以自立的精神及传统文化。他从各国敬重保存本国语言文字、历史风俗，礼敬国教中得到启发，以为中国也当提倡作为国教的孔教，因为孔子之道兼含并包，为中国土产，而且也能医治与中国同处据乱之世、风俗人心浇漓的欧美各国。“孔子于今日，犹为大医王”。^{〔70〕}有为似乎没有意识到其中的讽刺之处，原本他欧游的目的是尝百草，替中国向西方求治病之方，不意反过来却向同样染疾的西方提供孔教的药



梁启超（1873—1929）在日本期间（1903年）。来源：维基百科。

方，批判好持新说的“妄人们”攻己媚外，只重海外奇方大药。这些所谓的“妄人”中就包括他的高足梁启超。

梁启超曾追随有为保教，提倡孔教，流亡日本期间思想大变，以为保教束缚国民思想而反对之。他接受西人的宗教概念，以此判定孔子为哲学家、经世家、教育家而非宗教家，认同西人将孔子与古希腊哲人苏格拉底而非释迦、耶稣、穆罕默德并称自有道理。梁氏更是直言不讳指出，保教论的出现源于害怕耶教侵入，故思所以抵制之。换言之，倡言保教的孔教会实乃耶教的对应物。^{〈71〉}有为曾去信加以责备，师生书信往来无果，梁仍持己见，谓“孔教者，教育之教也，非宗教之教也”。^{〈72〉}康氏借写作游记之际，才不点名地公开批评梁启超的非保教论，宗教界说是其切入点。在康看来，佛、耶、回不能独占宗教定义，因为除了神道而外，宗教还应包括人道。所以，不能说孔子不言神道，就被踢出宗教门外。其实，作为改制教主的孔子兼言神人，也谈神道，不过是为了使人去恶为善而不得不以神道设教，化民成俗。康氏又结合宗教进化论和三统三世之说，裁定孔教胜过佛耶回教：“古民用神道，渐进则用人道，乃文明之进者。故孔子之为教主，已加进一层矣。治较智之民，教主自不能太尊矣。”^{〈73〉}

耶教非但不能与孔教相比，而且其实不过佛教之遗绪。耶出于佛，耶不如佛，这是康氏的一贯认知，此时他更是认为，耶教可追溯至印度僧人借波斯帝国、希腊帝国侵入印度而得以传教于巴勒斯坦、犹太之间。康又根据游览中的亲身见闻指出，耶佛之同不但在教义如“言灵魂，言爱人，言异术，言忏悔，言赎罪，言地狱天堂，直指本心”，也在外在仪式，如不娶妻、供像、燃香、跪拜、诵经等等。康氏据此得出结论，天主教出于印度，无可怀疑。^{〈74〉}至于耶不如佛，有为侧重比较在教义方面，耶教的灵魂观没有令他满意地解决末日审判之前留居虚空的灵魂如何安顿，所以不如佛教轮回之说圆满。耶教养魂甚粗浅，境界亦不如佛兼爱众生、不杀生之广大。



马丁·路德雕像（柏林）。来源：iStock 图片网站。

当然，康氏也未全然否定耶教，比如他就相当欣赏耶教“切于爱人而勇于传道”、“以天为父，令人人有四海兄弟之爱心”。但康氏仍然坚持认为耶教不适合中国，因为孔教也包含耶教的敬天爱人，“言天至详，言迁善改过魂明，无不备矣”，何况又有佛教补充。晚清中国教案频发，列强借机侵夺中国利益，也强化了康氏对基督宗教的负面看法。所谓“民情不顺，岂能强施？”康有为有时又判定在某些方面耶教与墨子、王阳明、张道陵之道相似，其目的在烘托孔子之道无所不备，有此“至精美”之教，诸子之所以难兴盛。^{〔75〕}

有为越是以对比的方式彰显孔教的优越，也就越无法平心正视耶教教

义，无睹基督宗教在华传布的真实情况，^{〈76〉}反而陷入一种“人无我有，人有我优”的自大心态。抱着这种心态即便读外国书，游外国地，互证相较，以为可“不至为人所恐吓，而自退处于野蛮”，其实不过是站在文化本位的立场强化自我身份认同，而少有在新的环境中开放自我，形成对自己既有知识和信念的挑战。无怪乎康氏讥西国宪法及国际法，《春秋》已言之；女权渐倡，近于《大同》所言；限君权、立民主，儒家经传早已言之。而梁启超则等之于“舞文贱儒，动以西学缘附中学”，名为开新，实则保守。^{〈77〉}

如果说意大利给康氏的印象为欧洲贫国，宗教余风盛行，“国情”又与中国同，故中国可参择意变法经验，^{〈78〉}那么德国在康氏心目中则政治、武备、文学、工商等等皆为全欧之冠，为国人留学最宜之地。^{〈79〉}一入德境，有为游慕尼黑（猫匿）、柏林，见道路整洁、楼宇壮丽，则惊叹德人治国严肃整齐冠绝欧土，强霸良有以也。目睹柏林大道中路德像，再次引发有为比较耶孔。康氏在游记中叙述了马丁·路德开创新教的历史，诸如反对教皇售卖赎罪券、发表《九十五条论纲》、沃尔姆斯受审、将新约圣经翻译为德文等等，其中亦不乏史实性错误。^{〈80〉}这位“孔教之马丁路得”^{〈81〉}似乎对新教之马丁·路德惺惺相惜，大赞后者“为日耳曼第一人才”、欧洲古今“人豪第一”，但又丝毫不提让路德名留青史的神学贡献（如因信称义），反而在路德生平叙事中对僧人娶妻着墨甚多，以此阐明顺适人情（如男女自然之欲）的宗教方能行远。而顺乎人情正是孔教的优势。有为也谈到路德之后，新教与天主教分庭抗礼，酿成三十年宗教战争（1618—1648），为祸之烈，堪比中世纪十字军东征。这都是因为立教太强，强则必争，以致教争无已，“相杀百万”。相比之下，孔子之道宽柔，虽不如耶教之强，但顺乎人情，又持三统三世以待其变，故能长久。有为庆幸“吾国争教惟事纸笔”，不若西国动辄流血盈野。^{〈82〉}强弱有时，盛衰有运。有为相信随着哲学日昌，物理日明，神道衰微，孔教升平大同之道必驾耶而上之。^{〈83〉}

德国游记谈及宗教的内容不如意大利游记之多，对德国的学校、实业教育、政治则津津乐道。康以为当今争胜之“新世”，各国强弱决定于物质而非哲学，中国当学德国讲求专门工学，发展工商业，十年之后必可与各国争胜。他又认为比起美之民主、法之革命自由、英之立宪民权，德国之立宪加君主专制的政体最优，也最合适中国。^{〔84〕}

康有为欧游期间，常常触景谈及宗教话题，在意大利为圣彼得教堂和圣保罗教堂，在德国为路德像，在英则为剑桥大学校内礼拜堂。康氏以为凡教学，必尊其先圣先师，此乃中西通义。大学之内设敬拜耶稣之殿，又开设神学科，位列诸学科之上，皆为致敬先圣。这让有为更加笃定孔子于中国的教主地位。他既然驳斥国内大学堂编官书，公然声称“孔子乃哲学家、政治家、教育家而非教主”，甚至倡议谒孔不行跪拜礼，不用孔子纪年而用西方纪年，就不会不赞同张之洞（1837—1909）等人拟定的《学务纲要》（1903年）规定中小学堂应读经以存圣教。这项规定虽未将孔子等同教主，却仿外国学堂有宗教门而提倡读经，所谓“中国之经书，即是中国之宗教。若学堂不读经书，则是尧舜禹汤文武周公孔子之道，所谓三纲五常者尽行废绝”，则中国不能立国，爱国之心沦丧。^{〔85〕}

康氏于此再次为孔教乃宗教正名。与《意大利游记》的正名相比，康氏这一次的辩护侧重在文义方面。在他看来，国人误以神道为宗教，佛耶回言神道则为教，儒不若彼专言神道则不算宗教，此乃袭日文之误。因日文受佛典重文影响，多用双名双字，宗教之名，亦出于佛学。“宗”为佛教诸宗派，加于佛教之“教”，教大宗小，本为不宜。日人用“宗教”一词翻译欧美之厘利尽（Religion），以为后者仅限于神道，国人亦跟风将宗教限于神道。有为指出，其实中文之“教”与西文之厘利尽应作广义理解，即“凡能树立一义，能倡徒众者之意”。照此思路，无论是中文的“宗教”还是西文的厘利尽，都不应单指神道，否则不如称耶佛回为神道、神教而非宗教。

孔子之教非神道或神教所能含括，不能以狭义的宗教名之。在宗教的定义问题上，有为主张回到中文传统中“教”的宽泛含义。这样一来就可避免以神道之宗教为准，判定中国无教、无教主，沦为野蛮禽兽。反之，则知“吾国教最文明、最精深”、“知吾国产有教主，道最中庸、最博大、最进化、最宜于今世，可大行于欧美全地”，全国及各教宜尊奉，将来万国拜之，如欧人之尊敬耶稣，然后“吾种贵”，知自立，而后学盛道尊，而后种强民贵。^{〔86〕}于此可见，康氏此时虽然标举西国之强在物质不在教化，^{〔87〕}但实际上并未放弃戊戌变法期间主张的西国之强也在耶教。因此，在为宗教正名的末尾，康氏一如六年前那样，以基督宗教为样板，为作为国教的孔教提供制度设计：

民间乡曲，宜尽废淫祠而遍祀之，立诸生以同讲劝焉，一如欧美人之祠耶稣，立祭司、牧师也。大中小学校，宜设殿拜跪，祭祀，敬礼，诵经道。创立经学科，尤宜尊崇，其诸生藉以传道。如欧人学校之必有礼拜耶稣之殿以诵经讲道，又必有神学之科焉。宜立儒教为国教，而其余听民之自由信仰，如欧人之以耶稣或天主为国教，而以其余听民之信奉自由也。宜以孔子纪年……昔日张之洞议定学制，固多未宜，惟请立经学科一事，最为有识，核与欧美之尊奉先圣甚合。今之媚外者，乃大攻其守旧。彼辈于欧美之法无不谄媚，何为于立教之大学校中神科而反忘之耶？^{〔88〕}

如果说康氏游意、德、英触景谈及宗教话题，那么游法时谈及基督宗教则多由论史而出。总的来说，《法兰西游记》（1905年）的主旨是反对当时革命派提出的革命、民权和自由之说。因此康氏的史论集中于十字军东征和法国大革命两方面。在康有为看来，十字军为争一教祖墓地，用兵九次，绵延一百五十年，死人二百余万，至为残酷。欧人受天主教压抑千年，民不知学，诸侯徒事争杀，文化不启，实同野蛮。因愚昧而争勇最烈，信神

权也最笃。神权反过来行愚民压制之法，加上贵族占有绝大多数土地，阶级矛盾激化，终演为法国大革命。相形之下，孔子之道“以自然为教，绝无压制，又岂若天主教乎？”^{〔89〕}不但如此，从文明角度看，十字军虽然兵屠食人，远逊唐宋文明，与狄行无异，但中国之指南针、火药、印刷术及其他制度，皆经阿拉伯传入欧洲。故欧洲今日之强，“若其导师，实出中国”。^{〔90〕}有为据此批评国人忘祖而媚外。他也批判近人倡革命言压制是无病呻吟，不解国情，盲目附和民权共和之说却不知其出于法，实有其独特的历史原因：

若法国贵族十万，压民既甚，大僧产业占国民三分之二，此皆中国所无者也。压力既甚，则抗力因之而生，又有异果可容，以大发之；故福禄特尔（按：即伏尔泰）攻教、卢骚（按：即卢梭）攻君之说，大昌洋以转移国民焉。能攻教者，则承路德之后，旧教压力已除；能攻君者，则承倍根、笛卡尔之后，哲学渐昌。经此孕育而后诞生焉。故革命、民权之事，不能在西十六纪以前，而生于西十七纪也。……故革命、共和所以独出于法者，即缘法尽收侯权之故也。^{〔91〕}

有为也承认法人之民权共和之说经拿破仑推广遍及全欧，进而演为人类公理。但这并不意味着可以遽行于中国。正如孔子张三世之说，立义虽广，但未至其时行之则不可。“君主、民主之法度，譬犹方药也；方药当对其病，治法当视其时。中国未至其时，而或者妄欲师法，是大谬也。”^{〔92〕}至于中国，康氏以为既无宗教压制相争，也不迷信神道，又久废封建，无贵族欺民占地，听人民自有田地，故自由平等行之已二千年，实在不必“自以为取法于法、德，发狂呼号，日以革命、自由、攻教为事，不几类美好贫子引刀自割，貌为呻吟，卒以创伤自毙哉？岂止见笑于欧美之识者，无病服毒，



1789 年 7 月 14 日，法国民众攻占巴士底狱。来源：维基百科。

不其伤乎！”^{〔93〕}有为当然不会否认中国有病，否则他就不会自比神农尝百草，只是他诊断的中国积弱之病，其药方不在革命自由，而在“舍己从人，折节而师”近代西方工艺政律，行宪法，将物质，步入新世之文明。此新世文明即近代西方开创的工业文明，康氏以为其区区数十年之文明视中国数千年“冠绝大地之文明”，何足道哉。他很乐观相信，只要中国取其长技，择其政律，因革损益，反掌间“欧美之新文明皆在我矣”，中国必能后来居上。总之，对法国革命和自由的考察，更坚定有为“益信吾国经三代之政，孔子之教，文明美备，万法精深，升平久期，自由已极，诚不敢妄饮狂泉、甘服毒药也”。^{〔94〕}

四

梁启超在 1901 年所著之《南海康先生传》如此评价南海为人：

先生最富于自信力之人也。其所执主义，无论何人，不能摇动之，于学术亦然，于治事亦然，不肯迁就主义以徇事物，而每铎取事物以佐其主义。常有六经皆我注脚，群山皆其仆从之概。故短先生者，谓其武断，谓其执拗，谓其专制，或非无因耶。然人有短长，而短即在于长之中，长即在于短之内。先生所以不畏疑难，刚健果决，以旋撼世界者，皆此自信力为之也。盖受用于佛学者深矣。^{〔95〕}

以此观之，则不难理解何以康氏欧游期间虽有机会深入了解基督宗教，却仍抱二十余年前之旧识，持耶出于佛说，即便后来游历西班牙观天主教修会操练静默，甚至游耶路撒冷访耶稣墓，亦判定耶教出于佛，“科仪与妙义，皆自佛法搜”。^{〔96〕}个中原因除了性格方面“最富于自信力”之外，也在其“自信”孔教最为美备，兼及神人，合乎文明世界之人道，而耶教虽有所长，如“直捷专纯，单标一义，深切著明”，因不合“民俗历史”、不顺民情而难为康氏所接纳。^{〔97〕}与康氏的文明进步史观相应的是，康氏称欧洲中世纪乃教皇统治之二千年黑暗史，其对十字军东征、欧洲三十年宗教战争的叙述，均接受了欧洲启蒙运动以来对人类社会发阶段的乐观进步主义，以及反基督教的笼统论调，这也是有为的时代局限。对基督宗教的贬抑与对孔教的颂扬，本就是文化本位主义者康有为欧洲行游期间遭遇异域文化的自然反应。但这不妨碍有为以耶教为样本，为孔教提供制度设计，并于民国之后成立孔教会，推动孔教运动。无论是在仪式、组织架构，还是对外传教方面，基督宗教作为他者之教，为康氏构建孔教提供了诸多灵

感。这是不争的事实。遗憾的是，因为自信力过强，受文化本位观念之束缚，康氏在欧游期间尽管有机会真正了解基督宗教，无奈也只升（教）堂，而未入于室也（真正认识教义）。这可能也是今天很多包括儒门中人在内的中国人对基督宗教的认知局限。♥

-
- 〈1〉 郭少棠，《旅行：跨文化想像》，北京：北京大学出版社，2005年，第75、131、139—140、145—146页。郭著将旅行分为三个层次，即“旅游”（tourism），指观光娱乐旅行；“行游”（trudge），指非观光娱乐旅行，如帝王行游、军事远征、外交出使、商业旅行、文化行游、宗教朝圣以及移民和流放；“神游”（journey），指精神旅行、想像旅行等等。作者也指出旅行的这三个层次有可能彼此交叠，并非截然判分，且英文翻译不能完全呈现相应的中文含义，此中包含中西之间不同的文化问题。前引书，第2、35—36、91—92页。显然，康有为的欧洲游行属于郭著中的“文化行游”。另参唐宏峰，“帝国之眼：近代旅行与主体的生成”，《中国图书评论》，2010年9月，第5—8页。
- 〈2〉 Justin Stagl, Christopher Pinney, “Introduction: From travel writing to ethnography,” in *History and Anthropology* Vol. 9, Nos. 2-3 (1996): 122. 光映炯，“旅行书写与民族志、旅游民族志的不同文化表达”，《旅游学刊》第36卷，2021年第8期，第7—8页。
- 〈3〉 康同壁，“南海康先生年谱续编”之序，见楼宇烈整理，《康南海自编年谱（外二种）》，北京：中华书局，1992年，第69页；“物质救国论”（1904年），见姜义华、张荣华编校，《康有为全集》第八集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第63页。
- 〈4〉 “开岁忽六十篇”，《康有为全集》第十二集，第337页。
- 〈5〉 梁启超，“南海康先生传”，《饮冰室合集·文集第三册》，北京：中华书局，2015年，第527页。
- 〈6〉 参见吕实强，“晚清中国知识分子对基督教义理的辟斥（1860—1898）”，收入氏著《近代中国知识分子反基督教问题论文集》，桂林：广西师范大学出版社，2011年，第45—70页。
- 〈7〉 吴义雄，《在宗教与世俗之间：基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广州：广东教育出版社，2000年，第140—167页。
- 〈8〉 “意大利游记”（1904年），《康有为全集》第七集，第397页；“我史”，《康有为全集》第五集，第63页。
- 〈9〉 “我史”，第58—59、78页；“留芳集”序”、“连州遗集”叙”，《康

- 有为全集》第九集，第 22、99 页；“英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记”（1904 年），《康有为全集》第八集，第 37 页；Richard C. Howard, “K’ang Yu-wei (1858-1927): His Intellectual Background and Early Thought”, in *Confucian Personalities*, edited by Arthur F. Wright and Denis Twitchett (Stanford: Stanford University Press, 1962), 298. 有为曾给从叔祖国器立传，见“诤授荣禄大夫广西布政司护理巡抚康公事状”（1884 年 12 月 3 日），《康有为全集》第一集，第 5—13 页。国器《清史稿》卷 433 有传。
- 〈10〉“我史”，第 60 页；梁启超，“南海康先生传”，第 60 页。
- 〈11〉“我史”，第 61 页。朱次琦《清史稿》卷 480 有传。
- 〈12〉同上，第 61—62 页。
- 〈13〉“读书西樵山白云洞”，《康有为全集》第十二集，第 142 页。
- 〈14〉“我史”，第 62—63 页；“与朱一新论学书牘”（1891 年夏、冬间），《康有为全集》第一集，第 323 页。
- 〈15〉梁启超，“南海康先生传”，第 61—62 页。
- 〈16〉“意大利游记”（1904 年），第 397 页。
- 〈17〉魏源，《海国图志》，陈华等点校，长沙：岳麓书社，1998 年，第 835—840 页。另见同书“南洋西洋各国教门表”，云“西域自佛未出世以前，皆婆罗门教，以事天治人为本，即彼方之儒。自佛教兴而婆罗门教衰，佛教衰而婆罗门教复盛。一盛为耶稣之天主教，再盛为穆罕默德之天方教，皆婆罗门之支变。”（第 1814 页）魏源的佛学思想及其与方外人士的交谊，参见黄文树，“魏源的佛学思想”，《白沙历史地理学报》第 16 期，2015 年 9 月，第 1—39 页。
- 〈18〉参考拙文，“‘欲为中西通学术’——晚清基督徒文人沈毓桂”，《世代》总第 20 期，2023 年，第 10—50 页。
- 〈19〉“我史”，第 63—64 页；“戒缠足会启”（1883 年），《康有为全集》第一集，第 4 页；“请禁妇女裹足折”，《康有为全集》第四集，第 381—382 页。不过，有为自称所创不裹足会“实为中国不裹足会之始”则不确。中国不缠足会之始，实为厦门新教教会 1877 年发起的戒缠足会。参见董士伟，“关于康有为佚文《戒缠足会启》及其评价”，收入氏著《康有为评传》，南昌：百花洲文艺出版社，2015 年，第 119—125 页。另见洪宜嬭，“《万国公报》对清末戒缠足运动的提倡”，《政大史粹》第 8 期，2005 年，第 1—34 页。
- 〈20〉“我史”，第 64 页。
- 〈21〉王汎森，《思想是生活的一种方式——中国近代思想史的再思考》，北京：北京大学出版社，2018 年，第 251—252 页。康对基督教的积极评价，比如虽然以旧约中的“以乐欣”、耶和与上帝、造物主并列，同置于实理“气化”之下，同时又肯定七日则以一日为安息，以及认为基督教教政分离之“公法”最有益于人道。见“实理公法全书”，《康有为全集》第一集，第 153—156 页。

- 〈22〉“我史”，第 65 页。
- 〈23〉“康子内外篇”，《康有为全集》第一集，第 102—103、111—112 页。
- 〈24〉“教学通义”，同上，第 53—54 页。
- 〈25〉“上清帝第一书”（1888 年 12 月 10 日），同上，第 180 页。另见“与潘文勤书”（1888 年 10 月后）、“为宗社严重国势忧危乞赐面对以竭愚诚折”（1889 年 1 月），同上，第 168、225 页。
- 〈26〉吕实强，“晚清中国知识分子对基督教在华传教目的的疑惧”，见氏著《近代中国知识分子反基督教问题论文集》，第 71—85 页，特别见第 76 页。
- 〈27〉“与沈刑部子培书”（1888 年 9 月前）、“陈庆笙秀才墓志”（1890 年 10 月），《康有为全集》第一集，第 238、244 页。
- 〈28〉林乐知，“基督教有益于中国说”（1895 年），见李天纲编校，《万国公报文选》，上海：中西书局，2012 年，第 115—117 页。
- 〈29〉“与朱一新论学书牘”（1891 年夏、冬间），同上，第 323—325 页。
- 〈30〉同上。
- 〈31〉曾借给朱一新旧约九册，同上，第 334 页；“礼运注”（1901—1902 年），《康有为全集》第五册，第 560 页。
- 〈32〉“孔子改制考”，《康有为全集》第三集，第 4—5 页；“大同书”（1902 年后），《康有为全集》第七集，第 16 页。
- 〈33〉“与洪右臣给谏论中西异学书”（1891 年），同上，第 336 页。萧公权，《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，汪荣祖译，南京：江苏人民出版社，2018 年，第 87 页。
- 〈34〉“上清帝第二书”（1895 年 5 月 2 日）、“上清帝第三书”（1895 年 5 月 29 日），《康有为全集》第二集，第 43、75 页。模仿耶教制度以改良善堂，参“两粤广仁善堂圣学会缘起”（1897 年 4 月），《康有为全集》第二集，第 268 页。
- 〈35〉“上清帝第四书”（1895 年 6 月 30 日），同上，第 81 页；“泰西之变法至迟也，故自倍根至今五百年而治艺乃成”、“百余年来，为地球今古万岁转轴之枢，凡有三大端焉：一，自信根创新学而民智大开，易守旧而日新”、“泰西所以富强，所以智慧，所以通大地而测诸天、致精极奇惊犹鬼神者，无它，倍根立专卖特许之法而已”，见“日本书目志”（1898 年），《康有为全集》第三集，第 264、311、341 页。
- 〈36〉“凡言孔子之道，必以外教比较方见。”见“万木草堂口说”（1896 年），同上，第 161 页。
- 〈37〉同上，第 175、177 页。
- 〈38〉同上，第 179 页；“万木草堂讲义”（1897 年），《康有为全集》第二集，第 283 页。
- 〈39〉如“外国之教，以婆罗门为最古，马哈麦、佛与耶稣，皆从他一转手”，见“万木草堂口说”（1896 年），第 133 页；“耶氏翻《摩西》，无条不是出于佛学”，见“万木草堂讲义”（1897 年），第 288 页。

- 〈40〉“万木草堂讲义”(1897年),第292页。
- 〈41〉“孔子改制考”(1892—1898年),《康有为全集》第三集,第86、101—102、128页。
- 〈42〉“日本书目志”(1898年),第298页。
- 〈43〉同上,第336页。
- 〈44〉“上清帝第五书”(1898年1月初)、“上清帝第六书(应诏统筹全局折)”,《康有为全集》第四集,第2、17页。“敬谢天恩并统筹全局折”(光绪二十四年五月初一日,即1898年6月19日),收入中国史学会主编,《戊戌变法》(二),上海:上海人民出版社,1957年,第214页。
- 〈45〉“请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙谨写《孔子改制考》进呈御览以尊圣师而保大教折”(1898年6月19日)(即“保教折”)、“请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折”(即“国教折”),《康有为全集》第四集,第92—98页。据唐文明研究,“国教折”大概写就于1904年或稍后,反映了康氏流亡海外期间的孔教思想,在这个意义上可谓“伪而不废”。可备一说。参见唐文明,《数教在宽——康有为孔教思想申论》,北京:中国人民大学出版社,2012年,第124—152页,特别是第151—152页。
- 〈46〉参见森纪子,“中国的近代化与孔教运动——孔教运动再思”,收入《近代中国与世界:第二届近代中国与世界学术讨论会论文集》(第三卷),北京:社会科学文献出版社,2005年,第536—538页。
- 〈47〉“致李提摩太书”(1898年9月25日)、“戊戌与李提摩太书及癸亥跋后”(1898年9月30日至11月21日),《康有为全集》第五集,第7、12—15页。李康二人相识于1895年,时李已看出《公车上书》所倡导的改革步骤、方式与《万国公报》所列非常相似。可证康维新变法多受晚清在华传教士之影响。见李提摩太,《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》,李宪堂、侯林莉译,北京:人民出版社,2011年,237—238页。
- 〈48〉“拳匪之乱天为复圣主而存中国说”(1900年7月),《康有为全集》第五集,第236页。
- 〈49〉康南海自编年谱(外二种),第88—92页。
- 〈50〉“论语注”(1902年后),《康有为全集》第六集,第420、422、436页。
- 〈51〉同上,第430、434页。
- 〈52〉“大同书”(1902年后),《康有为全集》第七集,第25—188页。
- 〈53〉萧公权,《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》,汪荣祖译,第22—23页。康氏的宗教观,可参郑志明,“康有为的宗教观”上下两篇,《鹅湖月刊》第23卷第3、4期,总第267、268期,1997年,第17—28、22—31页。
- 〈54〉梁启超,“南海康先生传”,第522页。
- 〈55〉康氏的境内游历研究,参见陈室如,“壮游与天游——康有为

- 境内旅游诗研究”，收入黄忠慎主编，《文化、经典与阅读——李威熊教授七秩华诞祝寿论文集》，台北：秀威资讯科技，2010年，第315—340页。
- 〈56〉晚清海外游记研究，参考张治，《异域与新学——晚清海外旅行写作研究》，北京：北京大学出版社，2014年；钟叔河，《走向世界：近代中国知识分子考察西方的历史》，北京：中华书局，1985年。
- 〈57〉“欧洲十一国游记序”（1904年12月22日），《康有为全集》第七集，第344—345页。
- 〈58〉“物质救国论”（1904年），《康有为全集》第八集，第71页。另参汪荣祖，“康有为的西方物质文明之旅”，in *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol. 5, No. 1 (Iss. 9), June, 2008: 33-59.
- 〈59〉同上，第67页；“英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记”（1904年），同上，第27页。
- 〈60〉参见钱穆，“读康南海欧洲十一国游记”，见氏著《中国学术思想史论丛》（八），台北：东大图书有限公司，1980年，第329—330页。
- 〈61〉“补英国游记”（1909年），《康有为全集》第九集，第104页。
- 〈62〉十一国顺序根据康氏《欧洲十一国游记》（广智书局，1906年）目录。按同壁续作南海自编年谱，实际游历路线有所反复，应为意大利、法国、瑞士、奥地利、匈牙利、法国、英国、丹麦、挪威、瑞典、丹麦、德国、比利时、荷兰、英国。以上只是1904年之游，尚有1905年游法，作“法兰西游记”（1905年）；1906年重游瑞士，作“瑞士游记”（1907年11月），泛游欧洲各国，包括游奥地利，1908年5月作“补奥游记”；1908年游匈牙利，作“匈牙利游记”（1908年7月）。此外还有1906年游西班牙，作“西班牙游记”（1907年2月），1907年游葡萄牙，作“葡萄牙游记”（1907年2月）。
- 〈63〉“补德国游记”（1907年），《康有为全集》第八集，第336页。
- 〈64〉“意大利游记”，第351页。
- 〈65〉同上，第361页。类似观点另见：“有事鬼神而不事上帝者，佛教也。有但事上帝而不事鬼神者，基督教也。”（“礼运注”，《康有为全集》第五集，第559页）；“知无量众魂之难立待于空虚，则不信末日之断。耶苏之教，至大同则灭矣。”（“大同书”，《康有为全集》第七集，第188页）
- 〈66〉梁启超，“南海康先生传”，第70页。
- 〈67〉“意大利游记”，第362页。
- 〈68〉同上，第363、391、397页；“罗马怀古”，《康有为全集》第十二集，第242页。
- 〈69〉“意大利游记”，第373页。
- 〈70〉同上，第374页。
- 〈71〉“论支那宗教改革”（1899年），《饮冰室合集·文集第二册》，第259—265页；“西人所谓宗教者，专指迷信信仰而言。其权

力范围，乃在躯壳界之外，以灵魂为根据，以礼拜为仪式，以脱离尘世为目的，以涅槃天国为究竟，以来世祸福为法门。”见“保教非所以尊孔论”，《饮冰室合集·文集第四册》，第802—804页，特别是第802页。

- 〈72〉 丁文江、赵丰田编，《梁启超年谱长编》，上海：上海人民出版社，1983年，第277—279、282页。
- 〈73〉 “意大利游记”（1904年），第375页。
- 〈74〉 同上，第397页。
- 〈75〉 同上，第398页。
- 〈76〉 倒是梁启超区分耶教入中国有两目的：一曰真传教，二曰各国政府利用之以侵夺中国权利。中国人之入耶教有两类：一曰真信教，二曰利用外国教士横行乡里。真传教、真信教者，于中国无害。中国能纳佛、回、道等教，何独禁耶教？见“保教非所以尊孔论”，第803页。
- 〈77〉 “意大利游记”（1904年），第375页；“保教非所以尊孔论”，第806页。
- 〈78〉 “意大利游记”（1904年），第394、396—397页。
- 〈79〉 “德国游记”（1904年），《康有为全集》第七集，第409、448页。
- 〈80〉 如“路德以五十余岁之老僧，公然娶一老尼为妻”，其实路德娶妻在1525年，时方42岁，妻子博拉26岁。又如记“路德尚为维丁堡学校之学生”，将《九十五条论纲》钉于教堂大门，反对教皇售卖赎罪券，其实路德于1512年已任维滕堡神学院讲习，1517年已是年轻的大学教授。再如，记1520年教皇数路德罪五十一条，限六十日改过，实际上“五十一条”应作“四十一条”。参见詹姆斯·基特尔森，《改教家路德》，李瑞萍、郑小梅译，北京：中国社会科学出版社，2009年。
- 〈81〉 梁启超，“南海康先生传”，第527页。
- 〈82〉 “德国游记”（1904年），第409—411页。另参李雪涛，“康有为论马丁·路德”，《基督教文化学刊》第40辑，2018年，第170—201页。
- 〈83〉 “日耳曼沿革考”（1906年），《康有为全集》第八集，第253页。
- 〈84〉 “德国游记”（1904年），第441—444页。
- 〈85〉 “英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记”（1904年），第32—33页；“张百熙、荣庆、张之洞：学务纲要”（1903年），舒新城编，《中国近代教育史资料》（上册），北京：人民教育出版社，1981年，第200页。
- 〈86〉 “英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记”（1904年），第33—36页。
- 〈87〉 “物质救国论”（1904年），第65、83页。
- 〈88〉 “英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记”（1904年），第36页。粗体为笔者所加。与1898年6月的“保教折”相比，康这次的制度设计不再以解决教案为目的，也未如“国教折”提中央教部、地方立教会、治教分途这类制度举措，其重点

在学校教育制度方面取法欧美，设殿祀孔，设经学科。

〈89〉“法兰西游记”(1905年),《康有为全集》第八集,第164、173页。

〈90〉同上,第173—174页。

〈91〉同上,第179页。

〈92〉同上,第180页。

〈93〉同上,第164页。在此值得指出的是,康氏对中国历史的认识,诸如自汉代以后中国人已享有二千余年的平等自由等等,多有抽离具体语境和历史背景、作想象美化之处,以服务于其所阐释的政治主张,故难免对历史过度解读和发挥衍生。近年来推崇康有为的“大陆新儒家”对中国古代政治制度和天下观念的认识,也存在类似问题,参见葛兆光的批评,“对‘天下’的想像:一个乌托邦想像背后的政治、思想与学术”、“异想天开:近年来大陆新儒家的政治诉求”,分别见《思想》第29期(台北:联经,2015年),第9页、《思想》第33期(2017年),第272页。

〈94〉“法兰西游记”(1905年),第201—202页。

〈95〉梁启超,“南海康先生传”(1901年),第547—548页。

〈96〉“西班牙游记”(1907年2月),《康有为全集》第八集,第291页;《康有为全集》第十二集,第302页。

〈97〉梁启超,“南海康先生传”(1901年),第530页;“意大利游记”(1904年),第398页。



基督教神学家卡尔·巴特 (Karl Barth, 1886—1968)。
来源：Karl Barth, *Against the Stream: Shorter Post-War Writings 1946-52*
(London: SCM Press, 1954)。

巴特与牟宗三： 危机时代的宗教社会主义（上）

文 / 李泉

当代中国公共神学面临的一个重要议题是：如何批判性地审视 21 世纪初中国的国家治理模式及其所面临的挑战。在经济和军事实力迅速崛起的背景下，中国表现出强烈的民族主义情绪和对外扩展的意图。然而，国内的贫富差距、官商勾结、环境问题等社会矛盾，以及对正统意识形态的灌输、公共空间和舆论的收紧、对信仰群体的压制等手段，均引发了广泛的社会不安。基督徒学者何光沪在此背景下指出，国家不应被视为终极目标，而应作为促进人类发展的工具。他强调，公民的权利应当高于国家权力，追求公平正义应优先于国家富强，世界和平的价值应超越民族复兴的追求。^{〈1〉}公共神学需要迫切回答的问题包括：是倡导人治还是法治，以及如何在实际中追求公平正义，特别是如何面对体制内根深蒂固的反人性倾向。这些问题对于构建一个公正和谐的社会具有根本的重要性。^{〈2〉}

本文旨在从比较宗教和政治角度出发，回应上述议题。文章将重点考察两位来自不同宗教传统的思想家：基督教新教神学家卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）和现代新儒家思想家牟宗三（1909—1995）。选择这两位思想家进行比较研究基于以下两个原因：首先，他们分别是现代基督

教和儒家伦理传统的杰出代表；其次，他们在其长期的职业生涯中致力于探索一种能与各自宗教传统相匹配的政治主张，即宗教社会主义。更重要的是，在回应二十世纪欧陆和亚洲地区的深重危机过程中，这两位思想家极大拓展了宗教社会主义的理念和实践范围，有效应对了纳粹主义、民族主义、极权主义以及共产主义等挑战。我们将发现，巴特和牟宗三在坚持法治和社会正义等宗教社会主义基本原则方面有高度共识，但在各自的工作重点上有所区别：巴特侧重在宗教社会主义政治与新教伦理传统内部进行批判性对话，而牟宗三则致力于利用宗教社会主义重绘现代儒家的政治蓝图。他们的思考路径和成就不仅彼此呼应，也为当前的讨论提供了宝贵的启示，值得我们深入研究和借鉴。

本文分为上、下两篇展开。在上篇中，笔者将基于思想史的考察，探讨巴特如何在早期接受并反思宗教社会主义，以及他在面对二战前后的各种危机时提出的公共神学方案。巴特的方案为这一现代政治传统提供了深刻的教义阐释、创新的制度框架以及责任行动的指南。在下篇中，笔者将指出宗教社会主义作为牟宗三贯彻一生之久的伦理与政治信念，涵盖了他从早期倡导社会主义政治经济纲领到晚期发展儒家民主美德的不懈努力。在此基础上，笔者尝试比较两人宗教社会主义的独特愿景以及宗教社群在其中的政治责任。

作为本文的基本思想语境，现代社会主义传统可以追溯到罗伯特·欧文（Robert Owen, 1771—1858）和查尔斯·傅立叶（Charles Fourier, 1772—1837）的最初设想，随后经卡尔·马克思、爱德华·伯恩斯坦（Eduard Bernstein, 1850—1932）、罗莎·卢森堡（Rosa Luxemburg, 1871—1919）和西德尼·韦伯（Sidney Webb, 1859—1947）等人的修订和发展。与此同时，各地的社会主义运动在不同的宗教、政治、文化和经济背景中采取了多种形式，包括宗教社会主义、工团主义、费边集体主义、法国公社主



瑞士宗教社会主义者（从左至右为）布卢姆哈特、库特和拉加兹。
来源：Eberhard Busch, *Karl Barth: His life from letters and autobiographical texts*
(Philadelphia: Fortress Press, 1976).

义、行会社会主义、马克思主义、社会民主主义等。正如基督教伦理学家多里恩（Gary Dorrien）在其著作《想象社会民主》（*Imagining Democratic Socialism*）中指出的，这些社会主义实践通常被视为一种尝试，旨在通过合作的政治经济模式替代竞争性资本主义，以实现共同的社会利益。推动这些实践的，正是对社会正义和民主社群生活的深刻道德热情。^{〈3〉}

宗教社会主义的政治与信仰担当

年轻的巴特首次在他的家乡瑞士萨芬维尔接触到的社会民主运动，当地人更愿意称之为宗教社会主义。这场运动吸引巴特的原因很简单。在他的教牧生涯中，巴特发现他的小教会里充满了农民、店主和来自附近针织厂和染料厂的工人。这些民众每日要面对微薄的工资和危险的工作条件，而且缺乏教会或工会组织的保护。只有宗教社会主义者关心他们，回应他们悲惨的生活境遇，并为他们的尊严、平等和福祉竭力抗争。换言之，宗教社会主义者与当地工人阶级建立的团结，代表了一种超越传统教牧关怀的真正基督教的服侍和见证方式，以致多年后巴特仍记得这一运动的广泛

影响：“那时，每一个不是在昏睡、过着与世隔绝生活或因某种原因迷失的瑞士年轻牧师，或多或少都是‘宗教社会主义者’。”^{〈4〉}

在好友爱德华·图尔奈森（Eduard Thurneysen, 1888—1974）牧师的介绍下，巴特开始与瑞士宗教社会主义的领袖接触，他们是苏黎世新教牧师赫尔曼·库特（Hermann Kutter, 1863—1931）和苏黎世大学神学家莱昂哈德·拉加兹（Leonhard Ragaz, 1868—1945），以及他们的精神导师——德国牧师克里斯托弗·布卢姆哈特（Christoph Blumhardt, 1842—1919）。这些宗教社会主义者对上帝的热忱令巴特耳目一新，与他大学时代的自由派老师们对同一主题的轻蔑态度截然不同。现在，巴特找到了新的导师，学习将基督教信仰与社会主义政治结合起来。他后来回忆道：“从库特那里，我学会了严肃、负责任并且充分意识到讲述伟大的‘上帝’一词的重要性。从布卢姆哈特那里，我同样（至少在开始时）学到了谈论基督教的盼望意味着什么。”^{〈5〉}从此，巴特投身于劳工权利、工会问题和工厂立法的研究，成为了一名左翼牧师。毫不夸张地说，上述政治参与对他神学思想的塑造具有深远意义，而这一过程在他成为职业神学家之前就开始了。

在宗教社会主义的三位领军人物中，布卢姆哈特资历最深。追随其父的足迹，他成为了一位新教牧师和信仰治愈的布道者。布卢姆哈特具有非凡的魅力和对上帝国的坚定渴望，他将这种属灵的力量注入到从柏林开始、遍及全国的大规模宗教复兴运动中。在布道中，他强调上帝国是关于一个作为现实来临的新世界：“上帝正在地上创造一个新的现实，这一现实首先在世間彰显，最终将遍及所有造物，使天地更新。”^{〈6〉}拥抱这一新现实是他的终极关切。然而，这不是哲学推理的任务，也不仅是宗教冥想的主题，而是生死攸关的参与行动。对他而言，上帝国不是通过逻辑概念来实现的，而是在意外中发现的；因此，人必须在现实生活的领域和活动中培养洞察力。

尽管与主流教会观念相悖，布卢姆哈特坚持认为宗教社会主义正是上帝在现实世界中行动的政治见证。虽然对政治竞选感到疲倦，但他不愿放弃作为见证者的角色。因此，他不仅同情方兴未艾的德国社会民主运动，而且将其作为自己教牧的一部分参与其中。他无视教会关于不得加入德国社会民主党（Social Democratic Party of Germany, SPD）的警告，在 1899 年成为该党成员，并在符腾堡州议会担任党代表六年。这使得布卢姆哈特在德国国家教会的牧职生涯受到影响，并失去了大部分追随者，但他拒绝妥协。值得注意的是，他并没有将自己的社会主义事业等同于上帝本身。在政治参与的过程中，他欣然期待上帝国的到来，并竭尽全力成为一个真实和忠实的见证者。巴特在此找到了宗教社会主义政治生活方式的本质。“独特之处，我敢肯定地说，布卢姆哈特的信息和使命中的先知性在于急迫与等待、世俗与神圣、现在与未来的不断相遇、统一、相互补充、相互寻找和发现的方式。”^{〈7〉}

库特在许多方面可以看作是布卢姆哈特的学生。他赞赏后者的观点，认为社会民主必须被看作是上帝国即将到来的世俗类比，并且他还以政治参与的形式表达了自己的宗教敬虔。1903 年，库特发表了一份名为《他们必须；抑或，上帝与社会民主》（*They Must; or, God and the Social Democracy*）的宣言。这一极具争议的文本将他推向了运动的风口浪尖，并塑造了围绕社会民主的公共辩论。在宣言的开头，库特便宣称国家教会和资本主义社会都受到了束缚：“因此我们有了一个软弱的资本主义和软弱的基督教；但相对于它们，我们有一个坚强的社会民主运动……”^{〈8〉}与早期基督徒相似，社会民主党人反对所在时代的霸权，从而在他们的行动中开启了崭新的时代。

库特吸收了马克思的辩证法，但拒绝马克思对历史的抽象理解，从而发展出新的辩证思维为社会主义实践提供了理论表达。他推理说，社会主

义运动的基督教核心必须是恢复上帝国，这一点在德国国家教会和德国社会基督教倡导者如阿道夫·冯·哈纳克（Adolf von Harnack, 1851—1930）、弗里德里希·瑙曼（Friedrich Naumann, 1860—1919）和阿道夫·斯托克尔（Adolph Stöcker, 1835—1909）的主张中被忽视。与布卢姆哈特一样，库特对上帝国的实现充满热情，这使他进一步提出，由于主流基督教未能认识到上帝对被压迫人民（无论是在圣经中还是在当代）的真正关怀和行动，因此上帝使用一个反基督教的运动来恢复爱和正义的原初意义并不令人惊讶。因此，针对哈纳克等人对社会民主运动的批评，库特反驳这些人所代表的“基督教”实际上已成为认识和跟随永活真神的障碍。^{〔9〕}他甚至敦促读者采取行动，向社会主义者学习如何改变教会，从而再次使其对上帝的有用。否则，教会如何能被称为信仰社群，并在世界面前成为上帝国的见证呢？

在库特发表宣言的同一年，拉加兹组织了建筑行业的工人罢工，坚称上帝站在受压迫工人的一边。与库特类似，拉加兹声明如果教会不愿支持劳工运动，就不配成为地上的盐。这种做法挑战了德国国家教会和主流神学家们。不出所料，拉加兹的布道引起了劳工听众及其对手截然不同的反应。当拉加兹读到库特的作品时，他非常钦佩后者的思想勇气和属灵洞察。这两位人物很快相遇，并共同创立了一个新的组织领导当地运动，拉加兹在其中积极地扮演领导角色，库特则作为他的亲密伙伴，提供先知的建议。最终，他们决定发行两份期刊，用来长期推动瑞士的宗教社会主义运动。

与库特相比，拉加兹更倾向于将自己定位为政治活动家。他教导说，成为基督教社会主义者意味着要参与社会民主政治。对他而言，如果不为其政治事业而战，拥护社会民主简直毫无意义。他定期为劳工运动写作并发表演讲，敦促教会参与他们共同的社会正义事业。对他来说，一个新时代已经到来，民主和平等是其标志，资本主义正在被诟病和抛弃。生活在

这一新现实中要求人们合作而非竞争：“现在一个新秩序正在浮现，人们为了共同的目标一起工作，不再是彼此对抗，而是彼此增益。”^{〈10〉}

基于同样的原因，拉加兹虽然同意马克思对资本主义的批评，但反对马克思主义革命家热衷的军国主义主张，这使他与第三国际保持距离，更靠近社会民主的渐进改革议程。在他看来，新兴的俄国布尔什维克主义正是社会主义的敌人，因为后者在社会和政治生活中都应该是民主和非暴力的。他坚定的基督教盼望伦理是劳工运动民主愿景的基石。永活的上帝也是盼望中的上帝，不能被任何体系束缚或仅作为历史被铭记。相反，上帝仁慈的意志使万民和全地都将得到救赎。最终，任何拥抱和盼望上帝的人都会发现，自己与他人处于一种包含责任与爱的关系中。^{〈11〉}所有这些论点都被巴特在他的辩证神学时期所继承，尽管那时他已坚信自己的呼召是成为一名教义学家而非活动家。

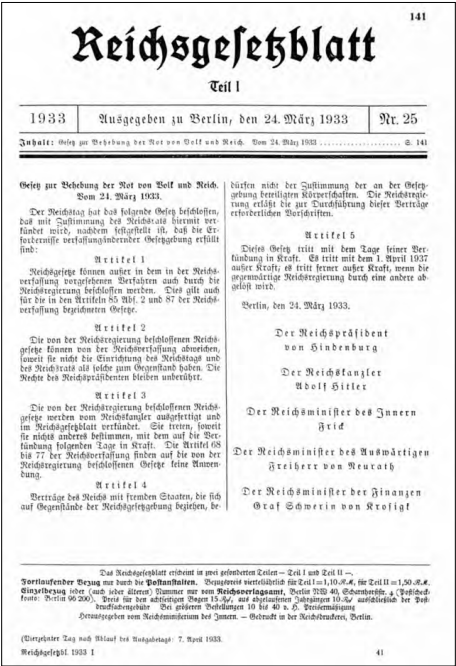
对巴特而言，成为宗教社会主义者意味着在其抉择和行动中对劳工运动负责。他加入瑞士社会民主党的事实便是明证。1915年2月5日，他在写给图尔奈森的信中提到了自己的决定：

我现在已经成为社会民主党的一员。正因为我每个主日都强调末世，我个人不再可能停留在云端，无视当下世界的邪恶。相反，必须在此时此地表明，对至高无上上帝的信仰不仅不排除，反而包含了在这个不完美的领域中的工作与受苦。^{〈12〉}

不仅如此，对于巴特来说，对宗教社会主义的参与还包括思想层面，即对其意识形态导向进行冷静的判断。为此，他提问：何种类型的社会主义有资格成为人类真正解放的运动。根据云格尔（Eberhard Jüngel, 1934—2021）的解读，巴特在其神学生涯早期就明确了社会主义的目标、

手段和内容方面的基本原则。首先，社会主义追求的目标必须是自由而纯粹的人格，这种人格借助超越性的力量从资产阶级的自我中心、虚假的理想主义和个体化的基督教中获得救赎。其次，社会主义的手段必须与对真理的信仰和对胜利的盼望结合。为此，它必须探寻组织力量的真正源泉，而不是沉迷于政治和经济的权力斗争。否则它将蜕变成一个“争吵不休、恶臭难闻和妥协的政党”，与其自身的真理主张背道而驰。^{〈13〉}第三，也是最重要的，社会主义的本质必须扩展到为全人类而非仅仅为工人阶级状况的改善来追求正义。巴特反复提到的自我放纵的劳工运动的危险在于，可能沦为一种自我中心的社会主义形态，进而成为资产阶级自我中心的对立面。有鉴于此，社会主义必须反复宣告并重申其本质，即为每个个体争取正义的理想与激情。^{〈14〉}

依据上述原则，我们便不难理解巴特拥护和批判宗教社会主义的独特方式了。对他而言，通过耶稣基督的工作彰显和实现的上帝国是人类生活的基本事实。社会主义代表了一种与上帝的行动相对应的人类实践。在最好的意义上，它只是众多此世现实之一，并以此作为真实的上帝国度的标记。但它永远不能取代上帝的国；事实上，正是在其中“上帝才在政治上被认真对待”。对年轻的巴特来说，对社会民主政治最强有力的神学担当，始于清晰区分社会主义与上帝国。社会主义事业是反映上帝工作的责任与爱的行动。正如麦科马克（Bruce L. McCormack）所指出的，这一神学立场使巴特更接近布卢姆哈特和库特而非拉加兹。^{〈15〉}巴特的批评者多里恩则更进一步，强调巴特将社会主义与上帝国对照，并强调后者作为人类生活的终极现实的事实，表明了他对宗教社会主义特别是拉加兹版本的激进和平主义持否定态度。^{〈16〉}基于上述分析，我们可以反驳说这种观点言过其实，因为巴特的批评是内在的和建设性的；更公允地说，巴特是宗教社会主义运动中一位富有批判和责任精神的参与者。



《解除人民与帝国苦难法》(1933年)。来源：维基百科。

纳粹危机下的信仰抗争

20 世纪 30 年代初，由希特勒领导的纳粹党迅速壮大成为德国国会第一大党。希特勒自己担任总理后，很快推动国会通过了《解除人民与帝国苦难法》（简称《授权法案》），取缔国内所有非纳粹党派，为建立独裁政权铺平了道路。不仅如此，纳粹一方面逐步取消民众结社和宗教自由，另一方面则积极扶持新教教会特别是路德宗内部兴起的德意志基督徒运动。通过这种方式，野心勃勃的独裁者们试图打造出一套在亲纳粹的“帝国主教”领导下的国教组织系统，同时从路德宗神学中寻找资源为德意志民族主义

和独裁政权辩护。^{〔17〕}

面对突如其来的社会与教会生态危机，巴特一改在魏玛时期的超然立场，于 1931 年 5 月正式加入德国社会民主党。随后在 1933 年 3 月纳粹即将对社会民主党进行围剿的前夜，巴特更是不顾党部的撤退建议和同为党员的神学家保罗·蒂利希（Paul Tillich，1886—1965）的劝告，坚持保留自己的党员身份。^{〔18〕}在教会内部，他痛心于教义的扭曲、政教合谋以及对国家权力的神圣化等种种行径对教会的腐化，使其逐步沦为纳粹的帮凶。作为信仰上的响应，他挺身而出，透过参与组建认信教会并主笔撰写著名的《巴门神学宣言》（*Theological Declaration of Barmen*），担当起捍卫福音立场和抵挡教会陷落的神学旗手。^{〔19〕}1935 年，即《宣言》发表后一年，巴特继续在公开讲演中发展针对纳粹政权的批判，并随后出版了与演讲题目同名的小册子《福音与律法》（*Gospel and Law*）。“福音”与“律法”的概念植根于路德宗传统，但这里巴特对其进行了创造性阐释来突显满有权威的上帝恩典的神圣特征，以及坚持正义追求的教会反对纳粹意识形态的抗争行动。

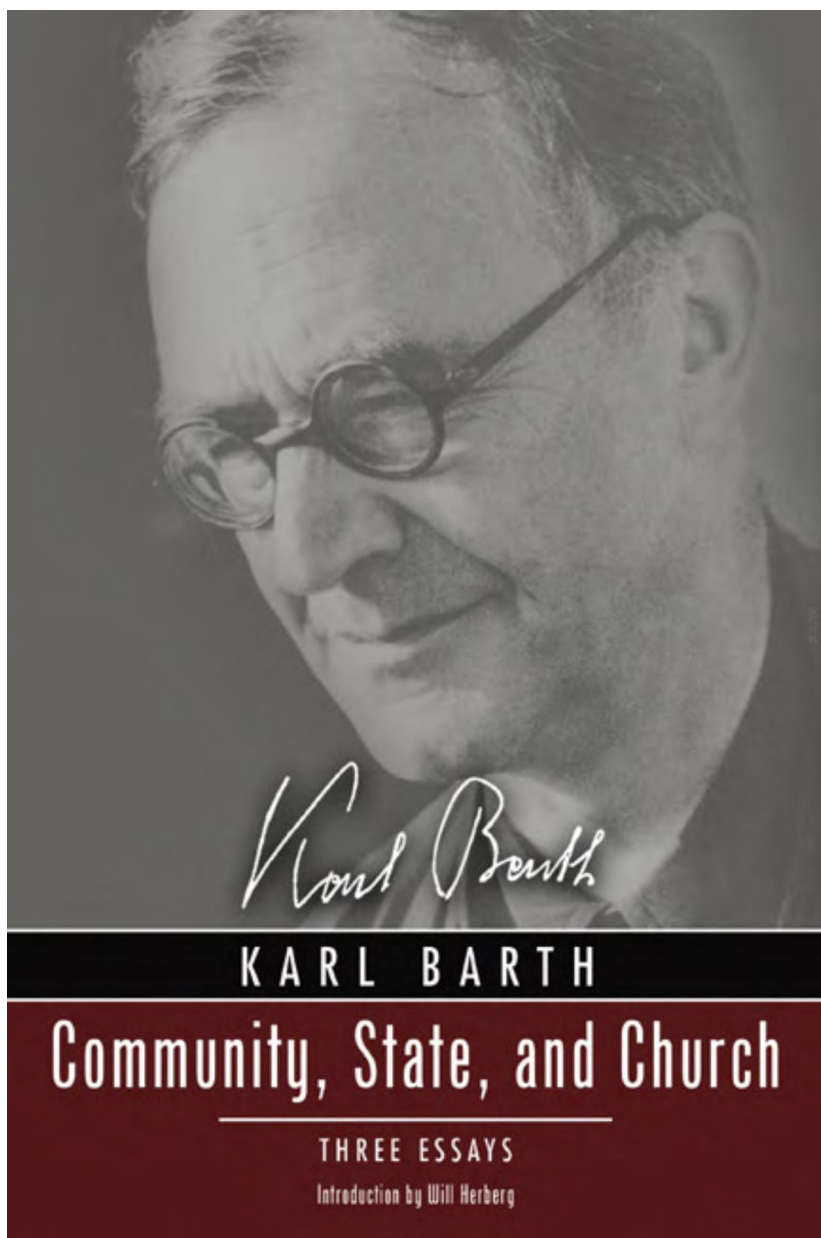
对路德而言，律法与福音之间的区别建立在圣经教义基础上：律法是上帝对人类提出的要求，暴露出人类的罪，即他们无法遵循上帝的诫命因而需要完全依赖上帝的恩典；福音作为赦罪的信息，使基督和他的义成为罪人称义的保障。简言之，作为上帝的要求和应许，律法和福音共同表达出上帝对人的神圣之爱。基于这一区分，路德提出了律法的两种不同用法。从神学角度讲，律法是一面镜子，可以揭示罪恶并将罪人定罪。对实现上帝的诫命来说，其作用是必要却消极的。这又引申出路德从政治角度对律法的运用，他将其视为遏制人类罪恶和维护社群秩序的警绳。^{〔20〕}

正是在第二种用法中，路德本人无意间打开了一扇后门，使得后辈路德宗神学家得以将家庭、民族和国家等人类社会结构逐渐高举为创造主旨意的表达，并主张这些结构在创造的次序中享有在基督和圣经之外的独立

权威。^{〈21〉}在同一时期诸如威廉·史佩尔（Wilhelm Stapel, 1882—1954）和伊曼纽尔·赫希（Emanuel Hirsch, 1888—1972）等路德宗神学家的主张中，巴特发现上述神学和政治意义上的律法概念已被用来合理化德意志民族规范（Volksnomos），而后者正是德意志基督徒运动和纳粹意识形态的核心要素。^{〈22〉}对此，他演讲中的回应明确而果断：对任何试图戳穿纳粹政治谎言的人来说，首要任务必须是纠正当下路德宗的神学错误。

巴特首先同意路德的观点，接受在信仰传统中区分福音和律法的必要性。但同时他反对当下路德宗的解释，坚持认为律法必须在福音中才能被理解，并且律法必须以福音为目的。他说道，那些用“在神人之间或善恶之间”等伦理范畴来区分律法和福音的做法是错误的。^{〈23〉}福音和律法其实彰显出了作为上帝圣言的耶稣基督的不同方面。作为圣言的内容，福音优先于律法，因为它揭示了上帝在耶稣基督里为我们所成就的和将会为我们所成就的恩典。相比之下，律法作为圣言的形式，告诉我们人类必须为上帝做什么。通过这种方式，巴特遂将路德“律法与福音”的提法转化为了“福音与律法”，更进一步指出福音本身正具有律法的样式，上帝的恩典恰恰就是他满有权威的恩典。他说：“福音中的律法正如约柜中的西奈石板，以这样的方式，使福音始终在律法中展现、宣扬，关照那些用上帝诫命紧紧包裹起来的婴儿床中的人类。”^{〈24〉}

笔者认为，为了克服路德宗教义区分律法和福音所带来的问题，巴特提出了一种新颖的解决方案，即保持律法和福音的统一而不是将二者分离或割裂，因为二者都源自于上帝的神圣启示。进一步讲，以上帝的独一圣言为基础，律法必须被视为仁慈上帝的启示和工作。正如他概述的那样，这是先于人类自决的上帝的决定。这既是对人类自由的宣称，同时也规范和裁断人类对这种自由的使用。总而言之，现在律法的作用已不完全是消极的，而是为人类的意志和行动提供了积极的目标指导。



卡尔·巴特,《社群、国家与教会:论文三篇》英文版(2004年)封面。来源:谷歌图书。

透过这种方式，巴特引入了律法的第三种用法，这一伦理意义上的用法可以追溯到加尔文和改革宗传统。^{〈25〉}而巴特比改革宗先辈更进一步，提出以基督为中心的律法概念，将神学教义坚固锚定在了作为上帝满有权威恩典的耶稣基督的神圣启示中。需要指出的是，对巴特而言上述工作的意义是双重的：它既是教义神学的争论，也是政治神学的拓展。巴特认为从福音迈向律法的思考次序是至关重要的教义问题，正如必须从称义到成圣，从信仰到行为，从教会到国家进行思考的正确次序一样。这种对福音和律法正确次序的持守，使巴特得以排除与自然法或创造次序有关的任何神学基础。^{〈26〉}沿着这一思路，彰显在耶稣基督里的上帝圣言便无法被所谓德意志国家法则或民族精神所同化；恰恰相反，上帝的圣言构成了后两者的对立面。借此巴特得以将教义立场清晰地与政治议题联结起来。

我们更可进一步指出，重塑律法与福音关系得以让巴特更加准确地定位教会的先知责任与行动。在他看来，由于律法只能以福音为目的才有效力，而福音的内容正是上帝在世界中实现并彰显出与罪人的和解，因此教会便可在其中找到自己作为先知见证圣言的身份：

如果教会的存在本身，她的教导和对遵守上帝律法（命令、质问、训诫和指控）的行动对世界、国家和社会而言不再是可见的和可以理解的，那么她将不再是教会……如果律法的这些方面不再成为先知性的见证，见证上帝反对所有人类的罪性、违法和不义的神圣意志，那么教会就不再是教会。为此，我们应当得出全面而透彻的结论，即律法不过是福音的必要形式，其内容正是恩典。^{〈27〉}

为了履行这一职责，巴特坚持身处危机环境中的教会必须在祷告、悔改和宽恕的行动中忠实于福音。这些伦理行动既引导教会自由地服从上帝

的诫命，又引导他们见证出上帝的恩典，诚如巴特所言，“上帝的恩典为我们成就了一切，而我们的目标必定是见证这一作为。”^{〔28〕}当教会认真采取这些行动时，便可以识破和抵制纳粹意图将国家社会主义的政治秩序包装成为上帝律法的诡计了。正是在这一意义上，我们发现巴特提出的抗争责任与行动不仅包括了针对纳粹极权统治的政治抗争；更为重要的，巴特强调教会当下的抗争必须延续和继承宗教改革的精神传统，即抵抗一切在上帝之外的偶像崇拜，无论这些偶像来自国家还是民族规范。

巴特在同一时期的公开演讲“作为抉择的宗教改革 (*The Reformation as Decision*)”和前文提及的《巴门神学宣言》第一条中，都清晰表明了信仰社群抗争伦理的重心所在。这一信念和主张随后得到了神学家迪特里希·潘霍华 (Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945) 等人的积极响应，成为教会在危机条件下奋起抵抗纳粹的精神动力。^{〔29〕}尽管社会民主运动在纳粹治下已经式微，但巴特依旧延续了宗教社会主义的论述与思路。在气势汹汹的极权主义面前，他强调负有先知责任的信仰群体要在危机见证中响应上帝的圣言，首先必须坚信不会再有来自（上帝圣言之外）其他来源或声称自身具有法律效力的主张和要求，有的只能是圣言的见证；其次，即使面对严酷的社会生态甚至充满敌意的政治权势，它都必须放弃无为和保守的立场，无畏地向统治者和公众宣告上帝的诫命。

战后危机下的制度重建

随着纳粹在战场上的节节败退，二战也临近尾声。1944 年巴特率先加入了“自由德国运动”，与德国共产党一起投入援助与重建项目，他自己也成为最早返回德国讲学的学者之一。^{〔30〕}此时巴特也在调整自己政治神学思考的重心，从抗争逐渐转变为和解、宽恕和接纳。与此相对应，在各种



1946 年夏天，巴特在波恩大学废墟上发表演讲。

来源：Eberhard Busch, *Karl Barth: His life from letters and autobiographical texts* (Philadelphia: Fortress Press, 1976).

讲演和文章中他也更加强调教会的责任是帮助那些身处困境的邻舍，特别是战败国德国及其民众。在他看来，最紧迫的是秉承宗教社会主义的信念，帮助民众不仅度过战后暂时的经济与社会危机，还要克服战败经历带来的信仰危机，重建起正义、友爱与和平的政治秩序。^{〈31〉}

这一时期巴特最重要的政治作品是 1946 年的文章《基督教社群和公民社群》(*The Christian Community and the Civil Community*)，它标志着巴特的政治神学在宗教社会主义的框架中找到了更加成熟的表达方式。巴特在文章中延续了此前《教会与国家》中的议题，进一步讨论信仰和政治两个社群各自的规范角色和相互关系。他首先指出，从神学上讲，这两个

类型的社群应该是彼此区分和独立的；而与此同时，它们也彼此相连并在等级次序上有所区别。^{〈32〉}基督教社群（教会）是同心圆结构中的内环，因为他们通过聆听和顺服上帝的启示而见证出上帝的圣言。公民社群（国家）则是外环，因为他们通常听从并遵循其他的价值准则，而其中大多数都属于社会和文化认同。作为内外环，两个社群有着相同的中心，那就是在耶稣基督启示中彰显的上帝国。两个社群都是上帝圣言的独特见证。此外，与圣言的距离也决定了两个社群的相互关系：离圣言越近，责任就越大。这意味着教会对国家的责任大于国家对教会的责任，而其中教会最为重要的责任就是履行祭司的职责，提醒国家其真正的目的便是荣耀上帝。在实践中，一旦承担起祭司的责任，教会便不能再保持政治中立或对政治漠不关心：

无论可能涉及多少人为失误和暴政，国家都不是罪恶的产物，而是上帝用来护理世界和对付人类罪恶的一种手段：它是上帝神圣恩典的工具。公民社群与基督教社群有着共同的起源和中心……它的存在与耶稣基督的王国并没有分开；它的基础和影响也不是独立的。它在教会之外，但不在基督的统治范围之外——它是基督国度中的一个部分……然而，这使一件事情变得完全不可能，那就是基督徒决意成为政治冷漠的群体，或者变成非政治的基督教。教会在任何情况下都不能对事关自己责任的政治秩序漠不关心或保持中立。这种冷漠相当于《罗马书》13章2节中教导的反面，这是违抗神所设立的——违抗的人自招惩罚。^{〈33〉}

从上述引文可见，这里巴特已然超越了自己先前的立场，更加强调教会在敦促国家朝着特定方向发展方面的积极角色。教会通过祷告、顺服和福音见证，以及在此基础上的伦理判断和政治宣告，“在各种特定情形下选

择并期待更好的政治制度，并根据其选择和期待在一处提供支持，在另一处进行抵抗。”因为“（教会）正是从自己的中心做出了这样的区分、判断和选择，以及从同一个中心出发而必然采取的现实抉择中，才表现出对公民社群的‘服从’并履行了自己分担的政治责任。”^{〔34〕}换言之，在提醒国家其由上帝预定的目标和功能的过程中，教会便活出了作为上帝见证的信仰社群对政治责任的承诺。

作为见证上帝国的外围群体，国家在寻求平衡个体和共同体所主张的权利和责任时，建立起了作为正义国家的权威。为此它必须提防个人主义和集体主义两个极端，因为它们将破坏真正的自由和责任并导致国家陷入无政府或极权主义状态。其后果是保护并限制人类自由的法律遭到否定。而对巴特来说，正是这部具有双重职能的法律，才使国家成为公正与和平秩序的守护者。他称这种类型的国家为正义的宪政国家（just constitutional state）。得益于宪法的超越性，这类国家没有例外地保护并限制每个公民，同时确保其权威不受统治个体或群体专断政策的影响。为了使宪政国家正常运转，巴特提醒在实践中必须满足两个条件。首先，世俗法必须以道德法为基础，这意味着世俗法必须服从满有恩典的上帝诫命。要获得关于上帝诫命的知识，国家便需要见证圣言的教会提醒它真正的中心和呼召。其次，它必须保障公正法律的制定和实施，为此需要建立三权分立的制度。^{〔35〕}巴特认为，通过立法、行政和司法部门的合作，宪政国家可以在实践中成为捍卫人性的坚实制度基础。

除却同心圆的政教关系设想，文章的真正创新之处是提出了十二个具体的类比例，它们将基督教社群和公民社群在实践中紧密联系在一起，共同组成了宗教社会主义的制度框架。^{〔36〕}巴特力求使每个类比都深深植根于基督教教义，而它们的基石则是上帝在道成肉身的选择中捍卫人性的行动。对此他坚信并宣称道，

因为上帝自己成为人，人才成为万物的尺度，个人只能并且必须在某些情况下只为他人牺牲。即使是最卑微的人（不是他的自我中心，而是他的人性）也必须坚决捍卫，以防一切出于“高尚理想和事业”而推行的专制。人不是为理想服务；理想必须为人服务。^{〈37〉}

基于此，巴特提出了首要的实践方案，即公民社群应力争在具体处境下保护人的尊严，同时避免被抽象的理想或原则引入歧途。接下来，他继续根据宗教社会主义的构想制定出其他模拟方案，牢固地将两个社群联结起来。例如在第三条中他强调信仰群体的责任伦理要求支持社会正义的行动，即由于教会见证了耶稣基督来寻找并拯救失丧者的事实，为此它必须在政治领域支持社会正义。因此，它要始终倡导公民社群对其弱势成员的政治责任。巴特建议“在各种社会主义可能性之间进行选择（社会自由主义、合作主义、辛迪加主义、自由贸易、温和或激进的马克思主义？），它总是能选择一种可以期望最大程度实现社会正义的运动（并将所有其他考虑放在一边）。”^{〈38〉}

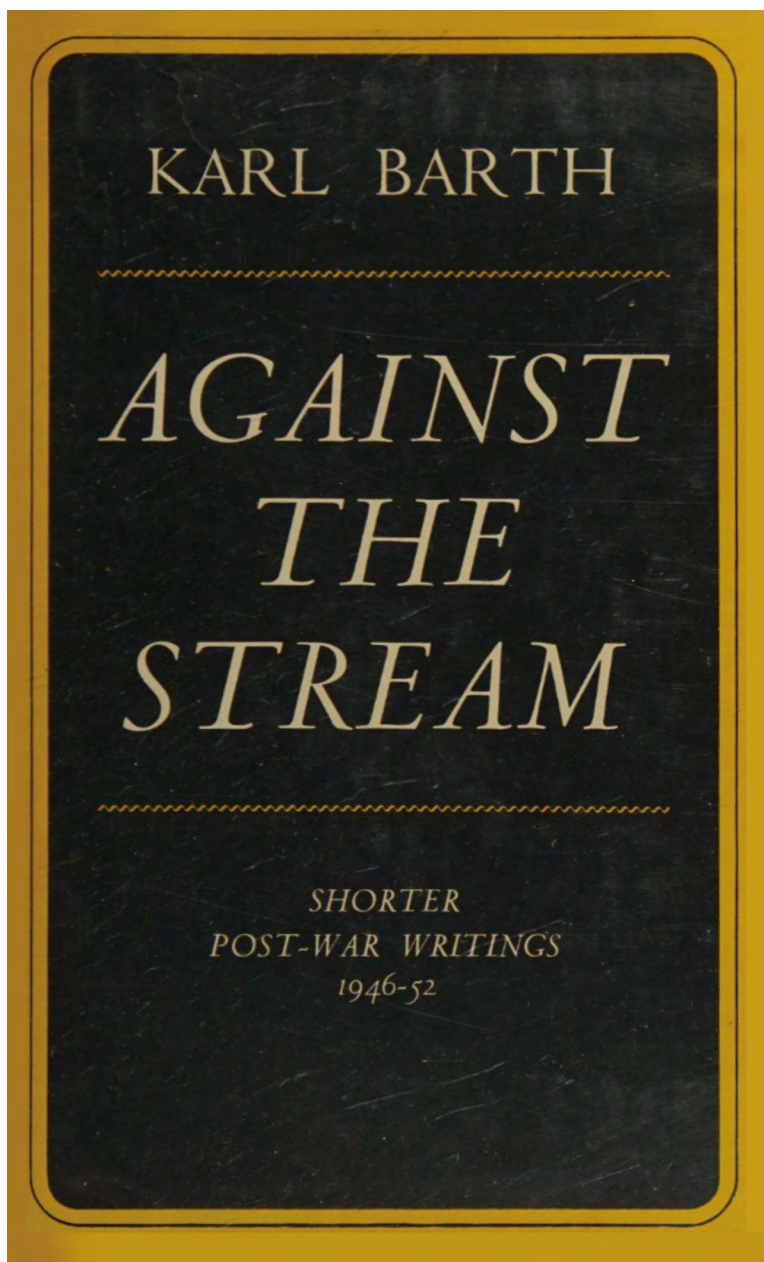
又如，在随后的第四至十条中，巴特逐一申明了信仰群体作为以基督为首的自由、平等和彼此服侍的团契，必须在政治生活中践行出与此相关的一系列责任行动。例如，由于教会是由上帝圣言呼召而组成的自由人的团契，它必须肯定生活在公民社群中的每个公民基本的政治、社会和宗教权利。因此，它要始终拒绝任何形式的专政实践，而后者在极权主义或威权国家中最为明显。由于教会是只有一个头的基督徒社群，也就是主基督，因此它必须将其对公民个人的权利主张与其政治责任联系起来。因此，它有充分的理由超越激进的个人主义和集体主义，使它们服膺于法律面前的个体和共同体的福祉。再由于教会成员具有受同一个圣灵洗礼的平等身份，它必须在政治领域支持平等的自由与责任。因此，它要始终拒绝任何基于

种族、阶级、性别或宗教信仰的理由歧视其公民的国家。

最后，由于教会是由圣灵的各种恩赐和服侍所塑造的群体，因此它必须主张对国家权力进行制衡。只有在这样一个公民社群中，不同的人才可以分工履行不同的职能和开展服务，公共事业的精神才能得以彰显。巴特特别强调，教会应当在这一方面启发和引导国家。与此相关的，因为作为基督门徒的教会成员的责任是服侍而不是统治，所以它应该辨别国家使用权力的方式，只有服务于法律权威的权力才值得称赞。相反，那些将赤裸裸的权力凌驾于法律之上的国家将会招致暴乱甚至灭亡。

由此我们可以提炼出巴特在面对危机处境时所阐明的宗教社会主义的另一个重点，那就是随机和暂时的政治判断远非信仰社群的关怀，作为上帝祭司的后者真正需要持续关注的是公正、自由、平等和负责任的制度运行。对他而言，正是这种关注共同生活的制度选择，促使教会对更大范围存在的公民社群负责。我们可以发现，在阐述上述关键模拟的过程中巴特正在探求一种基督教政治见证的独特方式。对此我们可以批评说，目前的清单仅仅提供了基督教社群在社会政治领域中制度选择和倡导的部分例子，仍有待进一步扩展、深化和具体化。^{〈39〉}但我们更需要认清，将上帝的圣言翻译成政治语言需要信仰群体履行祭司的责任与见证。而类比越具体，就越能有效地将基督福音引向历史处境中的具体制度与行动。

总之，正是通过在制度性实践中忠实地见证上帝的圣言，信仰社群对公民社群的样式和现实承担起责任。在战后重建危机下，巴特以负责的言行，充分展示出了宗教社会主义的制度向度。如果我们只关注他教义神学的命题，而忽略具体的政治类比与实践，那么他的思想遗产就会被低估。我们上文的讨论显示出，巴特在危机生态下的责任行动与论述远远超出了狭隘和抽象的教义范畴，在各种具体的制度形式中彰显出基督徒的见证。



卡尔·巴特,《逆流而上:战后短论(1946—1952)》英文版(1954年)封面。
来源: archive.org

冷战危机下的行动品格

短短一年之后，随着美苏两大阵营日渐交恶，冷战的铁幕缓缓落下。此时的巴特已经完成声援德国的使命，继续留在瑞士从事教学和《教会教义学》的写作。面对即将来临的冷战危机，他没有选择隐退于书斋，而是通过书信、演讲和杂志文章继续发表对时局的看法，以此来影响处在对立中的东西方教会和信徒。这一时期巴特的宗教社会主义愿景充分体现在他的政治洞察力上。不同于他在 30 年代对国家社会主义的断然拒绝，他现在选择区分共产主义的理想与实践，为共产政权内的正义因素辩护。不出所料，他的立场引来了如埃米尔·布鲁纳（Emil Brunner, 1889—1966）等学界盟友的批评。^{〔40〕}然而，这些批评巴特的人大多误解了他，忽略了其观点中的先知视角和力量。

基于宗教社会主义立场，巴特谨慎地指出，必须区分共产主义的极权暴行和背后的积极意图。对他而言，将马克思主义哲学与第三帝国的意识形态等同起来是完全荒谬的，因为后者是疯狂和犯罪的产物。将约瑟夫·斯大林与希特勒、海斯以及其他纳粹骗子相提并论也毫无意义，尽管他们的手上都血迹斑斑。导致巴特做出这种区分的主要原因是一个困扰东西方世界的关键和紧迫的问题：社会正义问题，这也是社会民主的核心关切之一。巴特承认，当这个问题被认真对待时，西方资本主义国家便不难在苏联提出的指控中发现一些真理：“但不要忘记，正如我们已经听到的，东方也指责我们的不人道，我们意图的不人道，指控我们的思维和感受方式基本上被我们对物质价值的可怕依赖所腐蚀；不仅指控我们的冷酷行为，还有我们的冷酷心肠。”^{〔41〕}

因此，巴特敦促西方教会不要加入流行的指控，因为这些指控容易受到偏狭、盲目和伪善的影响。教会当然必须抵御东方的无神论信仰，持守

基督教信仰坚定不移。但这种坚持与政治偏见或宗教圣战无关。西方教会
对无神论的东方所亏欠的不是这些，而是十架的真道，因为只有这道才能
重新建立教会和世界。对那些正在共产政权下遭受迫害的教会，巴特也提
出了一种比上街抗议或号召圣战更负责任的方式，那便是“圣徒的忍耐和
信心”，一种结合了满怀喜乐的坚持和无畏宣告的行动。他以勇敢和充满盼
望的语气回应：

如果教会做到了这点，她就将立于磐石之上；她可以嘲笑所有无神论
运动，无论他们是否听见——总有一天他们会听见……实际上，如果她有
福音要宣告，她所拥有的不仅仅是西方的哲学和道德，不是现实生活中的
宗教伪装，不是逃避到精神内在生活或天堂的简单命令，也不是虚构的东西，
而是永活的上帝和他的国，被钉十字架并复活的耶稣基督作为全人类的君
王和救主。^{〔42〕}

带着上述信仰和政治愿景，现在我们可以转向巴特关于宗教社会主义行
动品格的提议了。在巴特的最后一部政治著作，写于冷战初期的《合一信仰
下的政治抉择》(*Political Decisions in the Unity of the Faith*) 中，他提出了在政
治审议和抉择过程中应遵循的五组品格。第一组是敬虔的顺服和反思的查验
(faithful obedience and reflexive examination)。一方面，基督徒在其政治推理、
评估和判断中必须处理顺服的问题。她不能假装保持中立，而必须朝着一个
具体的方向提出方案。通过这种方式，对她的信仰的顺服意味着接受这样一
个事实，即她自己“被召唤和被催逼做出具体的政治抉择，坚持自己的决定，
公开捍卫它，并不惜一切代价召唤其他基督徒（以及非基督徒！）做出相同
的决定（因为无论已知还是未知的上帝，都是他们所有人的上帝）。”^{〔43〕} 这种
顺服行动的依据既是理性的，也是属灵的。正如巴特所解释的，

基督徒意识到自己的政治责任后，会像他的同胞一样，极其认真地对待每一个政治论点。他会意识到，他需要回答的问题是进行判断——在康德的世界观中——他必须“有勇气使用自己的理智”。

他继续说，

但他与非基督徒同胞不同，因为他会注意到在两个对立论点中所彰显的灵，以及其中可见的思想、趋势和愿景。圣经至少表明，在一个时代的大大小小的事件中，基督徒必须考虑到各种属灵的权势，包括种类不同的、良善和邪恶的灵，并且在上帝话语的圣灵引导下，按照他的标准，辨别这些灵，并根据这种辨识调整自己的态度：不是以这种或那种方式，而是以一种方式，同时拒绝其他方式。^{〔44〕}

另一方面，巴特也提醒基督徒不应自欺欺人地认为自己出于敬虔的顺服做出的选择或决定，可以不经查验就被他人接纳。在他看来，认为可以完全掌控自己的决定并因此免除质询的责任是一个严重的错误。基督徒需要公开而认真地见证自己的信仰和依据该信仰所做的决定，自由而谦卑地聆听社群里其他成员的见证。^{〔45〕}为此，巴特邀请基督徒进行自我查验，不论最终决定是否被接纳，都应感激他人的回应，而不是责备、抱怨或执着于自己敏感的良心。在这种辩证关系中，自我查验远非按照信仰做出抉择的障碍，而是不可缺少的保障，使基督徒的抉择既顺服又忠实于上帝的话语。

第二组品格由政治清醒和神学洞察（political sobriety and theological insightfulness）组成，这两者也是政治抉择和行动所必需的。前者是一种理解基督徒所面对的历史和现实的实践品格，在选择要考虑的环境因素及理解它们的实际关系时至关重要。后者更为关键，因为它可以帮助基督徒从

超越的视角——即在耶稣基督的神圣工作中显现和实现的上帝国度——整体地看待这些因素及其联系。同样的神学洞察还将为基督徒注入一种属灵的直觉，使他们能够辨别案例各方的相对价值，并对情境中冲突因素的利弊有敏锐的感知。正如巴特所言，“没有足够的常识和一点先知的洞见——或者说，没有紧迫而全知的基督的爱——政治抉择就不太可能成功。”^{〔46〕}

第三组品格是忠诚与宽容（loyalty and toleration）。首先，对整个社群的忠诚总是激励着政治决策的倡导者们，他们期望在追求共同利益的道路上达成共识。因此，他们应该在表达关切、保留意见或批评之前向怀疑的听众阐明事实和判断的依据，并由听众们选择是否接受。与此同时，个体的言行也需要来自其他基督徒的极大宽容。为此，政治讨论的参与者必须保持开放的心态，并在批评对手时要三思而后行，无论对手是在引用圣经还是弃置宗教词汇和神学推理时皆是如此。简言之，宽容的品格可以见证政治倡导者及其立场的忠诚，并寻求最佳方式维护他们在社群中信仰的合一。

做出负责任且富有成效的抉择需要勇气和谦卑（courage and humility），这是第四组品格。很多时候，从事政治活动是一项危险但必要的事业；即使那些为高尚事业冒险的人也必须面对成功与失败的巨大不确定性。勇气这一美德可以帮助那些政治事业的参与者根据神圣的启示在世间寻找希望，在服从上帝命令的同时发表政治立场，并通过坚信和确定上帝的护理而迈出坚实的步伐。一个深刻自知即谦卑的基督徒将认识到自己的欲望和成就是脆弱、暂时和相对的。荣耀、智慧和力量只属于上帝自己，她仅仅是上帝国度的见证者。然而，当她接受这一认识时，她“并不因此认识而失去勇气，仍将以明确和坚决的方式表达和行动。”^{〔47〕}

最后一组品格是喜乐和严肃（joyfulness and severity）。喜乐扎根于福音及与之相关的信仰，即人类和世界与上帝的和解已通过耶稣基督完成。这是基督信仰见证的解放力量，它释放了基督徒和所有人。无论是意识形

态还是国家机器，都不能从内部压制住这种喜乐。严肃源于上帝与他子民的盟约以及对他绝对、公正且仁慈的命令的坚定认识。作为上帝忠实的仆人，基督徒必须在相互严格的约束力量中结为伙伴。否则，他们将无法对他人提出有效的要求，他们的见证也将在上帝的旨意中无份。

概言之，这些品格共同构成了基督徒在政治领域抉择和行动的关键部分。如果说宗教社会主义是巴特的政治愿景，那么这些辩证形式的品格就是愿景中的常量。缺少了他们的作用，政治话语将是空洞的，政治愿景将是不切实际的，最重要的是，政治抉择将是任性和不负责任的，缺乏忠实见证的力量。

作为一位贯彻始终的宗教社会主义者，巴特不仅传达了这一信息，而且在他的一生中不断地参与政治活动，将其付诸实践。透过在各种危机环境下富有责任感的思考与行动，巴特极大拓宽了宗教社会主义的教义、制度和伦理向度。这是他对现代政治传统和更广泛的民主运动的重大贡献。如果我们仅考虑他早期职业生涯中对一些人物的批评语言，而未能认识到他对整个运动走向的关切，便会扭曲历史的解读。如果我们只关注他的神学体系而忽视具体的政治愿景和品格，就会低估他的思想遗产。巴特对宗教社会主义运动的参与和贡献远超过抽象的神学命题，仍以具体和全面的形式承载着二十世纪基督教的社会与政治见证。♥

〈1〉 何光沪：“当代中国的国家目标——一种基督教兼非宗教角度的思考”，载《道风》2014年第41期，第71—101页。

〈2〉 何光沪：“‘向什么人，做什么人’——当代中国处境中的汉语神学研究”，载《生于忧患，长于忧患——何光沪“汉语神学”文选》，香港：道风书社，2021年，第550—585页。

- 〈3〉 Gary Dorrien, *Imagining Democratic Socialism: Political Theology, Marxism, and Social Democracy* (New Haven; London: Yale University Press, 2019), 4. 多里恩认为, 共产主义由于其机械唯物主义哲学、革命暴力手段和政治意识形态专制等特点, 并不属于这一传统。读者稍后也会发现, 巴特和牟宗三都对共产主义体制表达了关切, 并对欧洲和亚洲的共产主义政权持批评态度。正如这两位思想家提醒的, 只有正视共产主义与真正的社会主义理想与实践之间存在断裂的事实, 才能辨识出共产主义以及更广泛的社会主义传统的是非得失。
- 〈4〉 Karl Barth, “Rückblick,” in *Karl Barth: Offene Briefe, 1945–1968* (Zurich: TVZ, 1984), 189.
- 〈5〉 Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 263.
- 〈6〉 Christoph Blumhardt, *Thy Kingdom Come: A Blumhardt Reader*, ed. Vernard Eller (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 3; 另参见 Christoph Blumhardt, *Action in Waiting* (Rifton, NY: Plough, 2012), 1–22, 129–35.
- 〈7〉 Karl Barth, “Past and Future: Friedrich Naumann and Christoph Blumhardt,” in *The Beginnings of Dialectic Theology*, ed. J. A. Robinson, trans. K. R. Crim (Richmond: John Knox Press, 1968), 44.
- 〈8〉 Hermann Kutter, *They Must; or, God and the Social Democracy* (Chicago: Co-operative Printing, 1908), 110.
- 〈9〉 Ibid., 25.
- 〈10〉 Leonhard Ragaz, “The Gospel and the Current Social Struggle,” in *Signs of the Kingdom: A Ragaz Reader*, ed. and trans. Paul Bock (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 3–15.
- 〈11〉 Ragaz, “Thy Kingdom Come,” in *Signs of the Kingdom*, 18–21.
- 〈12〉 “Letter from Barth to Thurneysen, dated February 5, 1915,” in *Revolutionary Theory in the Making: Barth-Thurneysen Correspondence, 1914–1925*, trans. James D. Smart (Richmond: John Knox Press, 1964).
- 〈13〉 Karl Barth, “The Intrinsic Future of Social Democracy,” dated August 12, 1915, unpublished sketch (Karl Barth Archive, Basel).
- 〈14〉 Eberhard Jüngel, *Karl Barth, A Theology Legacy*, trans. Garrett E. Paul (Philadelphia: The Westminster Press, 1986), 89.
- 〈15〉 Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909–1936* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 123–25.
- 〈16〉 Dorrien, *Imagining Democratic Socialism*, 233–37.
- 〈17〉 David Haddorff, “Introduction,” in Karl Barth, *Community, State, and Church: Three Essays* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2004), 10–12.
- 〈18〉 巴特在这一时期的其他政治实践, 可参考 Eberhard Busch, *Karl*

Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts (London and Philadelphia: SCM Press, 1976), Chapter 5. 巴特在 1931 年决定加入德国社会民主党并在两年后拒绝退党的经过，参见同书第 217、225 页。1915 年青年时期的巴特曾在担任牧职时加入过瑞士社会民主党，参见 Gary Dorrien, “Barth and Modern Liberal Theology,” in *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*, edited by George Hunsinger and Keith L. Johnson (West Sussex: Wiley Blackwell, 2020), 708.

- 〈19〉关于德国认信教会的背景以及《巴门神学宣言》的具体内容与影响，参见 George Hunsinger, “Barth, Barmen, and the Confessing Church Today,” in *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 60-88。《宣言》的起草小组最初由三人组成，巴特作为改革宗代表，另外二人皆为路德宗代表。巴特撰写了《宣言》草案的序言和正文的五条条款，随后又参照路德宗神学家的建议有所增补。参见黄瑛, “《巴门宣言》的形成史、内涵与局限”，载《道风》2019 年第 51 期，第 184—186 页。
- 〈20〉按照路德的说法，圣经中的法律和一般法律是可以互换使用的。前者是指包括十诫和利未法典在内的上帝诫命，而后者是指通过强制和惩罚得以执行的任何法律法规。路德通过自然法的概念将两者联系起来，这是中世纪学者的遗产。关于巴特与路德各自的律法概念及其关系，参见 Derek Woodard-Lehman, “The Law as the Task of the Gospel: Karl Barth and the Possibility of an Apostolic Pragmatism”, *Journal of Jewish Ethics* 2, no. 1 (2016), 65-66.
- 〈21〉有趣的是，在三十年代之前的早期神学作品中，巴特也曾捍卫与创造秩序相似的学说。然而，从其《教会教义学》开始，他改变了立场并否定了自己此前的观点。关于这一转变的过程，参见 Paul Nimmo, “The Order of Creation in the Theological Ethics of Karl Barth”, *Scottish Journal of Theology* 60, no. 1 (2007), 24-35.
- 〈22〉史佩尔在 1932 年发表的作品 *Der christliche Staatsmann* 中首次提出“民族规范”的概念，认为新约（以及随后的基督教）倡导的律法观不仅仅是对旧约的成就，也同时成就了所有其他民族的法律。他在种族主义意识形态的基础上定义了“德意志民族规范”。史佩尔的同事赫希则将路德神学的律法观与“德意志民族规范”结合在一起，进而将后者解释为神圣的生命法则。该法则作为上帝在历史中和当下的旨意，要求人们服从并承担责任。这一时期的相关神学作品，参见 Paul Althaus, *Die deutsche Stunde der Kirche* (Göttingen: Der Dienst des Pfarrers, 1933); Friedrich Gogarten, *Einheit von Evangelium und Volkstum?* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933); Emanuel Hirsch, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934).

- 〈23〉 Karl Barth, “Gospel and Law,” in *Community, State, and Church: Three Essays*, 76-81.
- 〈24〉 Ibid., 80. 着重号为原作者标注。
- 〈25〉 加尔文在其《基督教要义》中对律法的三种用途有详细讨论，详见 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Louisville: Westminster John Knox, 1960), Volume II, Chapter 7, §6-13. 路德宗经过近半个世纪的争论才对律法的第三种用法做出了肯定，其中的重要文献是 1577 年各方共同签署的《协和信条》(Formula of Concord)，详见第 6 条内容。Robert Kolb, Timothy Wengert and Charles Arand, eds., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (Minneapolis: Fortress, 2000).
- 〈26〉 Karl Barth, *Karl Barth's Table Talk*, ed. John D. Godsey (London: Oliver and Boyd, 1965), 7. 巴特对律法与福音关系的全面阐述在其《教会教义学》第二部二卷 36 节，Karl Barth, *Church Dogmatics II/2*, trans. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T&T Clark, 1957), 509-42.
- 〈27〉 Barth, “Gospel and Law,” 79-80. 着重号为原作者标注。
- 〈28〉 Ibid., 83.
- 〈29〉 Karl Barth, “The Reformation as Decision,” in *The Reformation: Basic Interpretations*, edited by Lewis Spitz (Lexington: Heath, 1962). 针对巴特在三十年代提出的抵抗主张、神学内涵及其历史影响的经典研究，参见 Timothy Gorringer, *Karl Barth: Against Hegemony* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 119-20.
- 〈30〉 关于巴特在二战末期在欧洲各地演讲的主题和其他政治参与活动，参见 Busch, *Karl Barth*, Chapter 7; Gorringer, *Karl Barth*, 164-67.
- 〈31〉 Haddorff, “Introduction,” 13.
- 〈32〉 Hunsinger, *Disruptive Grace*, 82-83.
- 〈33〉 Karl Barth, *Community, State, and Church: Three Essays*, 156-57. 此处圣经经文出自中文标准译本。
- 〈34〉 Ibid., 162-163.
- 〈35〉 Ibid., 150-151.
- 〈36〉 巴特在 1939 年发表的《当今的教会与政治问题》中更早尝试使用了这项模拟方案。Karl Barth, *The Church and the Political Problem of Our Day* (London: Hodder & Stoughton, 1939), 74-76. 关于模拟方案的神学内涵及其在巴特教义神学中的独特地位，参见瞿旭彤，《“敢于成为同比”：巴特政治神学初探》，2014 年第九届神学人团契年会报告论文，未刊稿。
- 〈37〉 Barth, “The Christian Community the Civil Community,” 171-72.
- 〈38〉 Ibid., 173.
- 〈39〉 巴特在文中也同意这种看法。同上，第 179—180 页。
- 〈40〉 参见布鲁纳致巴特的公开信以及巴特的公开答复，Karl Barth, *Against the Stream: Shorter Post-War Writings, 1946-1952* (London: SCM Press, 1954), 106-17.

- 〈41〉 Karl Barth, “The Church between East and West,” *Cross Currents* 2 (1951), 72.
- 〈42〉 Ibid., 74. 着重号为笔者标注。
- 〈43〉 Karl Barth, “Political Decisions in the Unity of the Faith,” *Against the Stream*, 154.
- 〈44〉 Ibid., 153.
- 〈45〉 Ibid., 158.
- 〈46〉 Ibid., 159.
- 〈47〉 Ibid., 160.

（本文部分内容曾发表于《道风：基督教文化评论》2021年第55期，
原题为“危机中的责任伦理与行动——再思巴特政治神学”。作者为柏林自
由大学洪堡学者。）



基督教中的“罪”。

来源：<http://ccposters.com/zh/poster/sin-2/>

基督教中“罪”的观念与 明清中国：历史文化探究

文 / 孙泽汐

摘要

本文探讨了基督教中“罪”的概念与明清中国多样化的文化和宗教结构之间错综复杂的相互作用。文章考察了在深受儒家、佛教和民间宗教传统影响的背景下翻译和传授基督教教义，尤其是“罪”的概念所面临的挑战。通过分析知识界和草根阶层的双重反应，本文探讨了基督教神学与中国文化实践之间的动态关系，揭示了一种文化综合叙事。

在知识层面，分析集中于儒家和佛教对罪的解释，以及耶稣会传教士和中国天主教徒在将基督教教义与本土道德观相结合时所面临的挑战。在草根阶层，研究重点转向民间宗教和善书传统，以阐明关于罪与功的普遍观点，包括早期新教对这些概念的批判。最后，本研究对这一历史叙事的广泛影响进行了反思，强调了宗教与文化之间持续不断的相互作用，并提出了跨文化神学互动的研究方向。

导言

在明末清初的动荡时代，中国充满文化和哲学的活力。其中，基督教传教士带来的信仰不仅提供了精神上的启示，还对中国社会根深蒂固的道德和伦理框架提出了挑战。^{〈1〉} 基督教的罪的概念强调人固有的缺陷和神圣救赎的必要性，与儒、佛和民间宗教大相径庭。本文旨在探讨这种复杂的相互作用，研究基督教罪的概念是如何在明清中国的知识界和基层民众中被接受、解释和调整的。

这一探索的核心在此：罪的概念是否阻碍了中国人的思想？学者们对此争论已久，有些人认为基督教罪的概念，尤其是“原罪”，对于一个重视人性善和道德潜力的文化来说，是不可逾越的障碍。另一些人则认为，上述观点过分简化了中国文化和宗教思想的多样性和丰富性。

卓新平从前者的角度指出，虽然中国文化承认人的不完美，但其对人性本善的坚定信念减少了对忏悔和悔改的需要，从而使基督教关于罪的概念，即对上帝的冒犯，变得难以被接受。^{〈2〉} 这一观点近似于谢和耐（Jacques Gernet, 1921—2018）通过十七世纪的汉语文献研究所得出的结论，即基督教与中国思想文化之间存在根本性的不相容。^{〈3〉} 曹荣锦（Alexander Chow）并不主张决定性的不相容论，但他认为基督教有关罪的学说，尤其是拉丁西方的“原罪”概念，是中国思想的绊脚石。他认为，中国的宗教思想强调自我完善和与生俱来的善性，与东正教中的神人合作的协同观更为相近。^{〈4〉}

在宣教学研究 中，马克 - 斯特兰德（Mark Strand）指出了“罪”这一中文翻译的不足之处：“罪”通常被理解为法律上的犯罪，因而忽略了基督教罪在神学上更深层次的含义。他建议使用“过”，以更贴近《圣经》中罪作为“失准”（missing the mark）的概念。^{〈5〉} 同样，杰克逊 - 吴（Jackson Wu）也强调了将罪归在法律题下所造成的混乱，这与中国文化中崇尚和谐

而非律法主义的观念相冲突——道德缺失通常不等同于犯罪。^{〔6〕}这两位学者都强调了在中国翻译和传授基督教教义时文化敏感性和语言精确性的重要之处。

与这一主流观点相反，丹尼·许（Danny Hsu）对主流解释提出质疑，因为主流解释往往过于简化了中国文化的人文主义思想，将其等同于古典文献中描绘的儒家。他认为这忽略了中国历史上文化习俗的复杂性和宗教信仰的多样性。许氏指出历史实践揭示了对精神世界的细微理解，以及忏悔和悔改在当地宗教信仰中的意义。他认为，这表明中国文化拥有相应的概念框架，来理解和处理类似罪的概念。^{〔7〕}

本文将首先分析明清中国智识阶层对基督教罪概念的反应，重点关注“罪”这一翻译的挑战及其在儒家语境中的解释，并将其与晚明天主教和佛教的忏悔实践进行对比。然后，研究将转向对基层参与的考察，特别是通过善书传统和新教牧师梁发（1789—1855）的批判性视角，将这些与智识阶层的论述并列起来。这种双重视角为中国社会各阶层对罪的理解和协商提供了切入点，有助于更广泛地讨论基督教神学与中国文化和宗教实践之间的作用。

智识阶层对“罪”的探讨

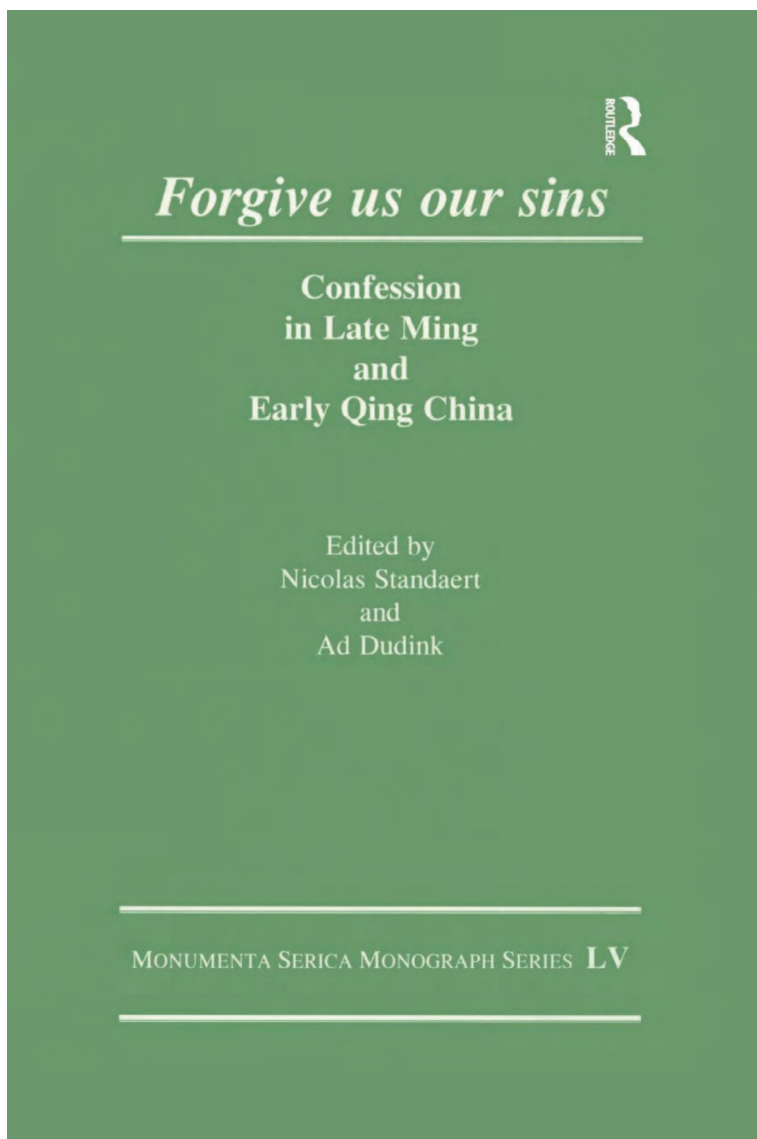
在基督教神学中，“罪”是一个多层面的概念，既包括道德失范，也包括违背神的律法和自然秩序。基督教思想的关键人物奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354—430）对这一观点有重要影响。他将恶的本质，也就是罪，定义为善的缺失。在奥古斯丁看来，罪并不是一个具有自身实质的实体，而是善的亏损。这就意味着，罪是一种不符合道德正义的状态，是对爱的扭曲，通常表现为偏离神圣秩序和善的行为。这种解释与《圣经》中其他

这种语言上的差异凸显了基督教和中国传统语境对罪解释的分歧。尽管基督教思想中的“罪”带有律法的含义，特别是在有关代赎的解释中，但其中罪（sin）与犯罪（crime）有着明显的区别。“罪”涵盖了神律法下更广泛的道德缺失：虽然所有犯罪都被视为罪，但并非所有罪都是犯罪。然而，罪的文字学起源并不支持这种区分。相反，它倾向于将法律、道德和宗教的不法行为合并为一个概念。因此，“罪人”（sinner）这一基督教术语常被误认为“罪犯”，即受到法律指控并被判有罪的人。这种合并强化了政治解释，而模糊了法律和宗教过失之间的区别。

儒家思想中对罪解释与其语言学含义相呼应。作为帝制中国的主要思想传统，儒家思想将罪与政治治理和宇宙秩序交织在一起，提出了一种带有泛宗教性的政治观点。这种关系在孔子《论语》第二十章“尧曰”中有具体的体现。在儒家看来，罪恶与天赋予王的权力密切相关。天命旨在维护生命和社会和谐。因此，王必须通过公正治理和关爱民众来维护天命。人民的福祉即是天意，他们的苦难则预示着失政，也是获罪于天。^{〈12〉}

在这一框架中，罪的概念以统治者及其治理为中心。商汤承认自己在人民的苦难中的责任，认为自己的失败是对天的干犯。这近似基督教对冒犯上帝之罪的看法。汤向天祝祷，恳求天惩罚他而非人民，强调了他对臣民的责任。西周早期的文王和武王，与圣经中的大卫和所罗门等人物相似，也体现了天 / 神与统治者之间的联系：领袖皆为神授，必须遵守神的诫命，确保人民的福祉，失败则将导致苦难。然而，在儒家的语境中，圣王通过其代表性的领导力，在造成和解决罪恶方面皆超脱于被动的、无名的大众。与此相反，《圣经》中的以色列王多为其民众偶像崇拜的具体体现，所招致的惩罚更多的是源于人民对上帝的反抗，而非治理不善。^{〈13〉}因此，在儒家思想中，对于普通人来说，罪恶几乎不具有宗教意义，也没有整体的能动性。

这种政治导向的对罪的解释并没有完全否定其宗教性。超越的天会因



钟鸣旦、杜鼎克编，《“免我们的罪”：中国明末清初时期的忏悔》英文版（2006 年）封面。
来源：谷歌图书。

偏离天命而示警，促使统治者不仅通过政治行动，而且通过内在修德做出回应。尽管如此，这一论述在很大程度上仍由统治者主导。宋代理学普及了关于心性的教导，但重点仍然是人的能动性。灾难被视作人为的：要么是由于领导不力（古典解释），要么是由于仁心偏离了天心。理学家认为，解决之道在于学——效仿古代圣王，通过不断修炼仁和义来与天保持一致。^{〔14〕}这种方法将人的努力放在首位，以弥合天人之间的鸿沟，有一定的泛宗教基础。

晚明儒家常批评基督教关于罪和忏悔的观念。儒家强调道德修身，既记录德行也记录过失，这与基督教记录罪过以忏悔的做法形成了鲜明对比。儒家批评者认为，基督教强调罪恶和个人救赎，过于以自我为中心，偏离了儒家伦理对集体和社会的关注。对李九功(1511—?)和朱宗元(1625—?)等皈依基督教的人来说，善恶的区别明确而无可争议。他们的解释将儒家畏天的概念转化为对上帝的敬畏，强调了罪的严重后果。^{〔15〕}这种二元对立的道德观，以及赎罪和报应的信仰，常常被儒家视为过激。

在帝制晚期的中国，新儒学并非唯一与道德僭越和除罪相关的思想传统。佛教也发挥了举足轻重的作用，它对罪的理解围绕着轮回中因果报应的概念。在这一框架中，每一个行为——无论是思想、语言还是身体——都会产生影响个人命运的后果。罪业被视为过去错误行为的结果，是决定一个人转世存在的关键。^{〔16〕}

佛教的忏悔仪式是各种礼仪中不可或缺的部分。这些仪式包括剃度、净土宗寺院的日常法会，以及水陆法会大型精密仪式。在居家修行中，忏悔是为了积累功德，并将功德转给他人，包括已故的亲属。这是为了改善个人的业力，帮助人们解脱痛苦，突出了该仪式在整合家庭和社区实践中的作用。

佛教忏悔仪式通常由主事法师代表会众诵读忏悔经文。忏悔的罪过是

一般、概括性的，与具体的过失无关，意在涵盖前世无数次可能犯下的所有罪过。这反映了佛教对无尽轮回和业力积累的信仰。尽管这些仪式普遍缺乏情感深度和个人参与，但一些忏悔文本暗示了忏悔的深层宗教动机，包括羞耻、恐惧和对觉悟的渴望。然而，佛教礼仪多出自精通文理和佛理之人，其复杂性往往超出普罗大众的理解。^{〈17〉}

与此相对，天主教在这一时期非常重视忏悔圣事，认为这是洗礼后所犯罪行得赦免的关键。天主教的忏悔是一种深刻的个人行为，涉及忏悔者与神父之间的直接对话。忏悔者要忏悔具体的犯罪行为，然后完成个人补赎的工作，其间神父拥有唯一的赦罪权力。这一过程对中国天主教徒尤为重要，因为他们认为罪不仅是一种过失，而且是对至高者的反叛行为，影响严重。^{〈18〉}天主教中罪及其赎罪的个人性质在神学上与圣经教义一致，即每个人都是作为一个独特的实体而被造。

在文化上，人们对这些习俗的接受程度各不相同。虽然在祭坛和圣像等仪式元素以及神父的核心作用方面存在相似之处，但在对罪的理解和忏悔过程上却存在根本差异。佛教的忏悔被视为促进社区凝聚力的集体仪式，而天主教的忏悔则强调个人的道德责任和救赎。基督教对佛教习俗的批评往往强调后者缺乏个人痛悔的深度，认为真正的悔改必须指向能够饶恕的神——这是基督教神学的核心信条，但佛教无之。^{〈19〉}

基督教罪的概念的引入，即要向神父忏悔以获得赦免，对深铭儒家道德的中国文人构成了哲学和文化上的挑战。耶稣会传教士如利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610），将基督教教义融入中国本土文化，试图克服这一障碍。他借鉴了生命无常、来世和道德修身等主题，找到了与中国文化和宗教信仰的切入点。利玛窦的《畸人十篇》和《天主实义》等作品反映了这一策略，为基督教关于罪、悔改和救赎的概念融入中国现有的道德格局奠定了基础。^{〈20〉}

17—18 世纪，中国基督徒的忏悔实践超越了单纯的宗教仪式，融入了社区生活。在农村地区，社会动态与“面子”和相互依存的观念紧密交织在一起，使忏悔不止于精神层面。它成为团结社区、维护信仰和社会秩序的工具。这一圣礼不仅包括灵性上的认罪，还包括弥补过失或修复名誉之类的实际行动。^{〈21〉}因此，忏悔在中国基督教社区中具有双重作用：它是一种重要的宗教仪式，为焦虑者提供精神和身体的治疗；同时还加强了社区联系和社会凝聚力。

在中国，接受忏悔和基督教罪的概念所面临的挑战，更多存在于社会而非教义层面。出于耻文化的影响，向权威人物公开或私下忏悔成了莫大阻碍。对临终圣事而言，死亡所带来的恐惧又进一步加剧了这一障碍。此外，中国基督徒很少行忏悔礼，通常一年只有一到两次，这也使得他们在完全接受忏悔时犹豫不决。这其中还存在性别差异：女性更坚持忏悔，而相当一部分男性基督徒则将忏悔礼保留到临终前。^{〈22〉}文化、教义和个人因素相互作用，影响着中国基督徒对忏悔习俗的接受。

草根阶层与“罪”的互动

为了更全面地了解罪的概念在明清中国的接受过程，我们须将注意力从学术解释转移到普通人的日常实践中。上一节末尾关于中国天主教徒的讨论意在对接知识话语与生活现实。然而在明清时期，尽管天主教的存在十分活跃，但它远非主导性传统。这一地位属于民间宗教，尤其是体现在善书传统中的民间宗教。通过探究这一传统以及早期中国基督新教徒对它的批判，我们可以更好地理解罪恶作为一个多层面的概念，是如何影响并被基层的信仰和习俗所影响的。

走出精英阶层的视野至关重要。他们的“大传统”——阿瑟·赖特 (Arthur

Wright) 将其定义为“有文化的、合理化的、自觉的……艺术、哲学和制度的表述”——只代表了中国文化的一个层面。在这些明确理想之下是“小传统”，赖特将其描述为“农民村落中无意识、无批判的民间传统——代代相传的行为和信仰规范。”^{〈23〉} 沃尔夫拉姆·艾伯哈德（Wolfram Eberhard）对从 11 世纪到 20 世纪的各种文学作品进行了分析，鲜明地突出了文人与草根对罪恶看法的差异。这项基于一千五百多篇短篇小说、散文、戏剧和现代民间故事组成的研究提供了一个窗口，让我们了解两个视角如何以不同的方式看待罪与罚。^{〈24〉}

在这些文本中，只有一小部分（约 11%）包含以坏行为为主题的叙事。在这些故事中，仅有 13.4% 描述了违反宗教规则或针对超然存在的罪行。在这些文人撰写的叙事中，惩罚的方式千差万别。有时是按照传统的信仰体系，由命运或阎罗进行惩罚，但更常见的是直接、世俗的报应。这种尘世的惩罚可以经由各种执行者，从神灵等超自然存在到人类代理人，包括法官或复仇者。这种多样化的方式与善书中更严厉、更受教义驱动的报应形成鲜明对比。^{〈25〉} 它凸显了文人对社会和伦理问题的关注，少有严格的宗教或超自然解释。

在中国民间宗教的多元领域中，“罪”的概念经历了显著转变，从最初的缺失发展到后来具有重要地位。这种变化主要受到民间佛教和社会价值观念转变的影响。汉以前的民间宗教并不存在“罪”作为违反神圣戒律这一概念。宗教环境中充斥着无数超自然的存在，对这些实体的冒犯更多地被看作是敬神仪式的失败，而非对神法的违反。如果神灵因祭祀不当或缺乏尊重而被激怒，其反应是个人的、任意的，反映了该神灵多变的性格。^{〈26〉} 这种框架不符合客观的“罪”或死后审判的概念。

公元 2 世纪末，民间佛教的传入极大地改变了这一点。佛教带来了一种观念，即罪恶是对道德准则的违背。这种道德规范超越了个别神灵的反

复无常，而进入了一个更加统一和超越的道德治理体系。在这一体系下，对行为的评判不仅限于尘世，而具有了更广泛的灵性背景，并引入了惩罚不同罪人的不同地狱这一概念。^{〔27〕}这标志着中国民间宗教和道德意识的一大发展。

随着时间的推移，民间宗教所承认的罪过类型不断演变，反映了社会和宗教价值观的变化。到了6世纪，佛教典籍中记载的罪过主要与违反佛教宗教规范有关。这些罪过包括打破佛教正统观念的行为、掠夺宗教财产或偏离佛教习俗，犯罪者将面临地狱深渊的严厉惩罚。^{〔28〕}

然而，帝国晚期的文本中出现了明显的转变，从宗教性罪为主体——如触犯神灵或寺庙——过渡到以儒家伦理为中心的罪，尤其是涉及人际关系的罪。社会性罪，如违背家庭或国家价值观，开始变得更加突出。与早期文本相比，这些社会罪的严重程度也有所提高。耐人寻味的是，这些文本开始识别并谴责“错误信仰”，偶尔会挑出基督教偏离正统儒家价值观的行为。^{〔29〕}这一转变凸显了中国民间宗教对罪的性质的重新定位，即从严格的宗教教条转向符合儒家原则的维护社会和谐和道德行为。

历史上，民间宗教对罪的回应主要表现为两种方式：一是罪功相抵，二是依赖救世主的救赎。第一种方式源于一种根深蒂固的信念，即道德责任和天理昭昭。这种观点认为，无论是贿赂还是社会地位，都无法使人免受罪孽的影响。因此，个人往往将善行作为抵消其不端行为的一种手段，形成了一种灵性记账的形式。在如此账簿中，罪孽被记为支出，善行被记为入项。每个行为都会影响个人的道德资产负债表。那些罪孽深重的人将面临类似于破产的惩罚。^{〔30〕}这一隐喻抓住了该信仰体系的交易性本质，突出了一种务实的道德观，即善行可以减轻道德失范，从而减轻其不良后果。

第二种回应是对救世主人物的依赖，反映了宗教信仰常提及的慈悲观念。历史上净土宗等教派兴起的时期，往往是在改朝换代的动乱中，通过



(日) 酒井忠夫,《中国善书研究》中文版(2020年)书影。
来源:亚马逊网站。

祈求阿弥陀佛等而往生西方极乐世界的信仰异军突起。这种以救世主为中心的信仰,被认为可以使信徒摆脱尘世的苦难和烦扰,避免个人罪孽的直接清算。^{〔31〕}这种方式假定一个至高无上的存在拥有改变个人命运的终极权力,其以神旨为依据,而不是严格的道德核算或哀恸式的忏悔行为。

在民间宗教的世界里,善书是罪功相抵这一传统的缩影。这些书籍在明清中国广受欢迎,是道德教育的基础。它们的内容融合了儒家、佛教和道教元素,具有广泛的吸引力,影响着各行各业的人。在大众层面,善书往往被视为与《论语》或《道德经》等高深典籍同等重要。它们在塑造当

时的道德风貌上发挥了至关重要的作用。^{〔32〕}

善书历经数百年而不衰，至今仍在印刷，是道德教育与叙事故事的融合。最典型的例子是《太上感应篇》，约成书于 11 世纪之前，在随后的时代广为流传。该书和其他同类书籍通常从儒家教义中汲取意见，同时还融入了民间佛教和道教的元素，如因果报应和累积功德的概念。^{〔33〕} 这些书籍的核心在于它们的案例——引人入胜的叙述生动地说明了善行和恶行的后果，从而将道德因果娓娓道来。

与同类文本一样，《感应篇》中关于恶行的故事（160 多个）与关于善行的故事（约 30 个）不成比例，给读者带来了追求德行、远离邪恶的巨大压力。这种将罪过作为社会监管的工具所带来的不平衡，很可能导致了功过格的产生。这类灵性账簿使人们能够记录自己每天的善行和恶行，以类似记账的方式有效地实现了道德的量化。^{〔34〕} 记录这些行为是为了使人们可以衡量自己的道德状况。这种做法不仅使抽象的道德具体化，还强化了行为会直接影响吉凶祸福的观念。

这些善书的核心，是肯定个人掌握自己命运的能力。这种观点体现在袁黄“命由我作，福自己求”的箴言中，体现了自助、自足的精神。^{〔35〕} 它强调了这样一种信念，即通过积功避过，个人拥有塑造自身命运的力量，并能带来直接而切实的利益。这种观点与大众对因果报应的理解一致，视其作为一种动态的、可形塑的力量，强调了一种积极主动的道德观和命运观。

19 世纪，中国第一位新教牧师梁发对民间宗教对待罪恶和道德的态度提出了批判性的观点。他的《劝世良言》对那个时代盛行的道德和宗教习俗进行了批判。虽然梁发的作品属于善书传统，但他特别针对性地批评了传统的罪与功德观念。^{〔36〕}

梁发观察到，这些善书通常由富人资助和分发，意在为自己积功德以获得更好的转世。向寺庙捐款或为佛像镀金等常见做法也是达到这一目的

論元始創造男女二人違犯天條大律引災難入世界
聖經創世篇三章全旨

夫神爺火華所造田野各獸其蛇爲尤狡且邪神變爲蛇魔對該女人曰爾必不可食園內知惡樹之果這一句話實是神爺火華所言乎該女人答蛇魔曰園內各樹之果我們可以食之惟園中一根惡樹之果神爺火華乃命我們曰爾不可捫之不可食之不然爾則必死矣蛇魔對該女人曰爾未必死矣蓋神知爾食之日爾目則啓且爾爲似神知善惡者也該女人既

卷之三

論元始創造男女二人違犯天條大律引災難入世界

一

梁发,《劝世良言》(9卷,广州,1832年)首页。

来源: [https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:428686056\\$7i](https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:428686056$7i)

的手段。然而，梁发反思了自己早期参与佛教赎罪实践的经历，批评这种方法背后的道德观过于功利，掩盖了道德的本质。这些文本提倡以自我修养和反省作为通往道德良善的途径，却忽视了神圣救赎的必要性。

从诵读佛经到信奉基督教，他的属灵历程深刻地影响了他的反思。梁发相信，日常的罪恶和罪过无法通过传统习俗得到纠正，这使他开始依赖“耶稣代赎罪之功劳”，而不是自己的努力。^{〈37〉}这一启示改变了他的道德观，他将道德的改善归功于圣灵，而非人之努力。

梁发将基督教对待罪和救赎的方法与民间宗教的做法进行对比。他谴责迷信活动的泛滥和多神崇拜，视其为确保尘世利益和消解来世恐惧的手段，而没有促进真正的道德转变。在梁发看来，基督教信仰的美德超越了物质利益，强调对真神的认识、圣经的神圣性，以及耶稣为救主，其赎罪祭洁净了人的罪孽。这与民间宗教中普遍存在的物质手段和恐惧倾向形成了鲜明对比。^{〈38〉}

梁发将重点从将功抵罪转向追求真理和明辨上帝的旨意，在基督教框架内重新定义了传统道德。对他来说，健康和财富与属天应许的永恒喜悦相比只是短暂的。他强调神的救赎、人类道德的固有缺陷以及基督教上帝的至高权威，这使得对罪和救赎的理解发生了根本性的转变，与他所处时代的主流信仰和习俗大相径庭。

尾声

本文探讨了明清中国对基督教“罪”概念的接受，揭示了基督教神学与中国文化和宗教习俗之间复杂的互动。智识阶层，如耶稣会传教士和中国天主教徒，通过儒家和佛教视角努力将基督教信仰纳入本土道德框架。罪在民间宗教中的演变，特别是受善书的影响，凸显了佛教—道教与儒家

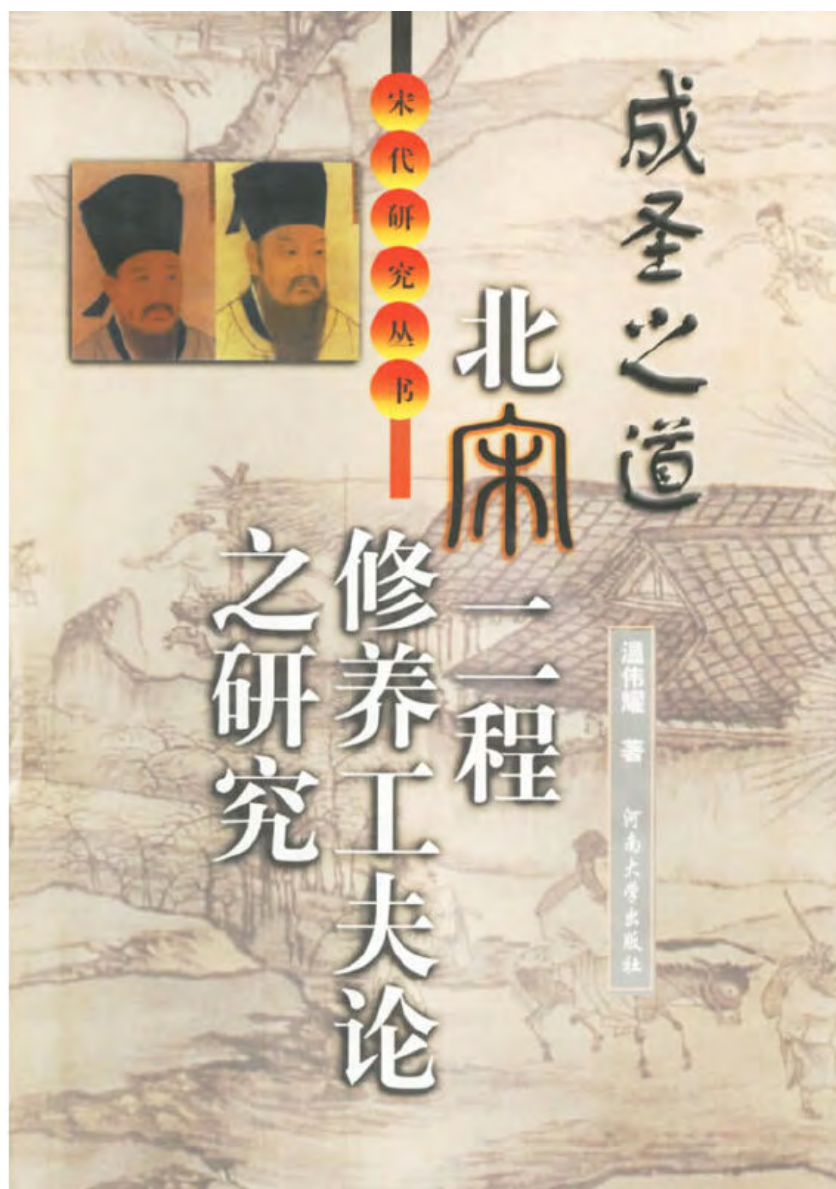
伦理的动态融合。19 世纪梁发的批判标志着一个重大转变，他挑战了关于罪与功的传统观点，主张从基督教角度将神的救赎置于人的努力之上。从交易型道德观到神恩主导的明显转变，代表了明清中国对罪与道德的潜在调整。

基督教神学与中国文化在这一时期的互动并非简单的强加，而是动态的对话。基督教的“罪”观念在中国当时的精神图景中产生了共鸣，但根本的差异依然存在。例如，在明清之际的动乱中，儒学界对罪恶和罪责的认识有所提高，表现出前所未有的“自讼”或“自责”的意愿。^{〈39〉} 这种自省的姿态鉴于其对罪责的关注，很可能增强了基督教对某些文人的吸引力。然而，对于这些面临道德失败的士大夫来说，克己修身依旧被看作解决之道，其过程缺少宗教内容和仪式表达。虽然悔恨的情绪存在，但没有发展成一套具有相应救赎圣礼的“罪”之神学。●

-
- 〈1〉 基督教在唐、元时期已传入中国。但总的来说，这些早期基督教运动的资料太少，难以支持严肃的神学研究。见 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012), 1–15.
- 〈2〉 Zhuo Xiping, “The Concept of Original Sin in the Cultural Encounter Between East and West,” in *Christianity and Modernization: A Chinese Debate*, ed. Philip L. Wickeri and Lois Cole (Hong Kong: DAGA Press, 1995), 91–100.
- 〈3〉 Jacques Gernet, *Chine et christianisme: action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982).
- 〈4〉 Alexander Chow, “The East Asian Rediscovery of Sin,” *Studies in World Christianity* 19, no. 2 (2013): 126–40.
- 〈5〉 Mark Strand, “Explaining Sin in a Chinese Context,” *Missiology: An International Review* XXVIII, no. 4 (October 2000): 427–41.
- 〈6〉 Jackson Wu, “We Compromise the Gospel When We Settle for Truth: How ‘Right’ Interpretations Lead to ‘Wrong’ Contextualization,” *Global Missiology* (January 2013): 1–29.
- 〈7〉 Danny Hsu, “Contextualizing ‘Sin’ in Chinese Culture: A Historian’s

- Perspective,” *Studies in World Christianity* 22, no. 2 (2016): 105–24.
- 〈8〉 Andrew Loke, *Evil, Sin, and Christian Theism* (New York: Routledge, 2022), 33–5, 39–41.
- 〈9〉 关于该词在东亚的广泛影响，见 Chow, “The East Asian Rediscovery of Sin.” 本文将重点讨论“罪”在中国的接受情况。
- 〈10〉 许慎，《说文解字》卷七，“网”；卷十四，“辛”。
- 〈11〉 Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China* (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), 13.
- 〈12〉 Zhang Qingxiong, “Sin and Evil in Christian and Confucian Perspectives,” in *Christianity and Chinese Culture*, ed. Miikka Ruokanen and Paulos Huang (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 22–36.
- 〈13〉 Benjamin Schwartz, “Transcendence in Ancient China,” *Daedalus* (Summer 1975): 57–68. Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 2018).
- 〈14〉 关于早期儒家的世界观，见 Diane Obenchain, “Ministers of the Moral Order” (PhD diss., Harvard University, 1984). 关于宋代新儒学受佛教影响而兴起，参见余英时，《朱熹的历史世界》，台北：允晨文化，2003年。
- 〈15〉 Erik Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China,” *The Catholic Historical Review* 83, no. 4 (1997): 614–53.
- 〈16〉 以下分析大多来自 Erik Zürcher, “Buddhist Chanhui and Christian Confession in Seventeenth-Century China,” in *Forgive Us Our Sins*, ed. Nicolas Standaert and Ad Dudink (Nettetal: Steyler Verlag, 2006), 103–27.
- 〈17〉 Ibid., 113–4, 116.
- 〈18〉 Ibid., 106.
- 〈19〉 Ibid., 118–9.
- 〈20〉 Eugenio Menegon, “Deliver Us from Evil: Confession and Salvation in Seventeenth- and Eighteenth-Century Chinese Catholicism,” *Cristianesimo nella Storia: Studies in History, Theology and Exegesis* 31 (2010): 551–98.
- 〈21〉 Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009), 209–10, 230–6.
- 〈22〉 Menegon, “Deliver Us from Evil,” 563–4, 575–81.
- 〈23〉 Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 6.
- 〈24〉 Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, 83.
- 〈25〉 Ibid., 88. 研究发现，有关宗教犯罪的材料没有明显变化，这表明精英阶层对各种罪恶的态度相当稳定。
- 〈26〉 Randall Nadeau, “Chinese Religion in the Shang and Zhou Dynasties,” in *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, ed. Randall L. Nadeau (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), 27–49.
- 〈27〉 Kenneth Ch’en, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton,

- NJ: Princeton University Press, 1964), Ch. 2.
- 〈28〉 Eberhard 所研究的应是《正法念处经》(Saddharmasmṛty-upasthāna sutra) 所描述的地狱和报应经文。Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, 25.
- 〈29〉 Ibid., 61–3, 70–5. 表 1 至表 3 显示宗教类罪的数量和严重程度随着时间的推移而减少, 而社会类罪的变化则相反。
- 〈30〉 Cynthia Brokaw, “Yüan Huang (1533–1606) and the Ledgers of Merit and Demerit,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, no. 1 (June 1987): 137–95. 文章第 153 页至第 169 页讨论了袁黄对功过制度的推崇。
- 〈31〉 Ch'en, *Buddhism in China*, 338–50. 关于中国民间宗教中的千禧年论, 见 Hubert Michael Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History* (Leiden: Brill, 2003), 37–8, 197–205, 341–2.
- 〈32〉 明清两代皇帝经常下令编辑出版善书, 极大地推动了其社会接受度。见陈霞, 《道教劝善书研究》, 成都: 巴蜀书社, 1999 年, 第 142—143、153—163 页。酒井忠夫统计了 1850 年前多达 285 种清朝道德书籍, 然并不详尽。酒井忠夫, 《中国善书研究》, 南京: 江苏人民出版社, 2010 年。与之密切相关的一种体裁是宝卷, 即叙事化的教派经书, 强调对民间神灵的虔诚和自身的道德教化。Daniel L. Overmyer, *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999).
- 〈33〉 酒井忠夫, 《中国善书研究》, 第 9—21 页。
- 〈34〉 例如, 拯救他人生命可记 100 分, 而在饥荒时期囤积大米则扣 100 分。见 Cynthia Joanne Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 3–4. 有关功过格机制的更多详情, 参见陈霞, 《道教劝善书研究》, 第 94—111 页。
- 〈35〉 这种“行善改命”的精神是袁黄(1533—1606)所著经典善书《了凡四训》的中心思想。游子安, 《善与人同: 明清以来的慈善与教化》, 北京: 中华书局, 2005 年, 第 56、236 页。
- 〈36〉 Zexi Sun, “Translating the Christian Moral Message: Reading Liang Fa’s Good Words to Admonish the Age in the Tradition of Morality Books,” in *Studies in World Christianity* 24, no. 2 (2018): 98–113. 关于梁发的生平和影响, 见 Jonathan A. Seitz, “Liang Fa (Liang A-fa): Leader in Chinese Indigenization,” in *Builders of the Chinese Church: Pioneer Protestant Missionaries and Chinese Church Leaders*, ed. G. Wright Doyle (Eugene: Pickwick Publications, 2015), 49–64.
- 〈37〉 梁发, 《劝世良言》, 收入《近代史资料》总 39 号, 北京: 中华书局, 1979 年, 第 79—82 页。
- 〈38〉 Sun, “Translating the Christian Moral Message,” 106–8.
- 〈39〉 Wu Pei-yi, “Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39, no. 1 (1979): 5–38.



温伟耀,《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》
(郑州：河南大学出版社，2004年)封面。

来源：当当网。

走在成为圣人的路上

——读《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》

文 / 孙毅

一

《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》是温伟耀博士 2004 年出版的一本书。^{〈1〉}这本书是在其 1990 年所完成的博士论文的基础上写成的，距今已经有三十年了。在这三十年来，关于宋明儒家工夫论的研究逐渐成为人们研究的热点，已经有越来越多的文章与专著出版，^{〈2〉}为什么这里还要关注这本上世纪九十年代出版的一本书（编按：指该书繁体字版）？这里有两个基本的理由。

首先，虽然这些年来研究宋明儒家工夫论的成果不少，但关于二程工夫论思想的专门研究成果并不多。多数的研究都集中在二程之后的工夫论发展上，或者是以朱熹（1130—1200）为代表的理学工夫论方面，或者集中在以王阳明（1472—1529）为代表的心学工夫论方面。这就带出第二个理由，即若是在这两方面的工夫论进路分化之前，从它们所源出的更上游的源头上来

看其所关注的问题，相比面对下游已经分化出庞杂而不同的体系，或许可以让我们更容易关注一些工夫论的基本问题，而不是陷入这些体系中的某些细节问题。

从方法论角度看宋明工夫论的研究，无论是本书还是后来的研究，多数都将其当作是哲学领域中的课题——或者是认识论或者是伦理学的问题——来研究。本书作者在导言中，将“道德修养的工夫”当作是中国儒学的精粹所在，认为以此为核心所建立的思想体系是一个“博大精深的哲学体系”。^{〈3〉}由此可见，作者深受那个时期港台新儒家对二程思想所作理解的影响。在今天这个无论在什么领域都要将宗教因素拿掉的所谓“祛魅”的时代，特别是本书写作的上世纪九十年代，这是可以理解的。然而，这也带来一种可能，即用人们今天所具有、而宋明儒家所没有的某些预设去理解当时儒家的工夫论思想。在下面方法论的讨论中本文会涉及这个话题。

在作者看来，“自我修养的工夫，如何成为圣人的研究，正是宋明儒学最独特的成就和贡献。”^{〈4〉}这里特别将这种工夫论的目标锁定在“如何成为圣人”。然而，本书并没有直接讨论“圣人”的含义及标准，而是在认定这种工夫论进路完全有可能达到圣人这个前提下，就直接进入到对明道（1032—1085）工夫论进路（二章）、及伊川（1033—1107）工夫论进路（三章）的讨论，最后一章，作者在会通了二程两种工夫论进路的基础上，提出了他自己在此基础上所综合的工夫论进路，“将道德生命提升的历程，尝试放入‘修—悟—把持’的三元格局中去了解。”^{〈5〉}认为二程的工夫论进路虽然各有特点，但还是可以有所汇通与整合。而不似今天很多人所认为的，二人分别成为理学家工夫论及心学工夫论这两个分支的来源。^{〈6〉}

如果我们先从最为基本的层面来看宋明儒家工夫论的问题，就可以从“成为圣人”这个目标着手，关注其所带来的三个问题：首先，二程及后来的宋明儒家所认为的圣人的含义与标准是什么？怎样才算是成为了圣人，是否仅

仅在道德水准上比其他人高一点？其次，二程以及后来宋明儒家所提供的操练工夫，真可能达到上述圣人的标准吗？是否存在着一种可以判定是否达到标准的方法？第三，本书所使用的今天人们所熟悉的哲学诠释学、生存论或者心理学理论，用以诠释宋明工夫论，是否可以比较完整地说明上述“何为圣人”及“如何成为圣人”这样的基本问题？当然，这些都是比较大的问题，本文限于篇幅仅就所评这本书的线索对这些问题给予初步的回应。

二

本书中没有直接探讨“圣人”的含义。但因其是“成圣”的目标之所在，了解其基本含义还是非常有必要的。关于圣人的含义，借助四书中的《中庸》与《孟子》，可以粗略看到早期儒家圣人观的两个基本理解。

首先，《中庸》直接提到的圣人共有六位：尧、舜、文王、武王、周公与孔子。^{〔7〕}前四位都是君王，周公也算有大位。“德为圣人，尊为天子……故大德必得其位……故大德者必受命。”（《中庸》17章）这反映出传统圣人观的特点之一：领受天命的圣人，同时也是君王（天子）。

惟有孔子被视为圣人却不曾具有帝王之位。到孟子，“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”（《孟子·滕文公下》）这个表达通常被看作是汉以来的公羊学传统将孔子看作“素王”的发源。孟子还引用《尚书》，阐明圣人除君王之外的另一层含义：“书云：天降下民，作之君，作之师。”（《孟子·梁惠王下》）圣人作为代天行教的人，可以是君王，也可以是圣师。

这种圣人观对于二程之后宋明儒家的影响在于，成圣的目标同时兼具“内圣”与“外王”两个维度。朱熹将《大学》放在四书之首，多少体现了借其八条目来突出内在修养与治国平天下的统一关系。^{〔8〕}

其次，无论是君王还是圣师，圣人都是天道之体现。这样的圣人是生

而为圣人的：“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。”（《中庸》20章）其特点为：“圣人之于天道也，命也。”（《孟子·尽心下》）圣人之于天道乃是天赋予他分内的事（命），因此是他的性之所是。^{〔9〕}此外，圣人作为天道的体现还有：“大哉！圣人之道，洋洋乎发育万物，峻极于天。”（《中庸》27章）万物（包括所有的人）的成长都需要从圣人这里得着榜样，以其为标准。这样，圣人就像是天与人之间的连接或中介，一方面他知天道，一方面他领受了使命，将其所知教化民众。作为代天行教的人，一方面要以其言论唤醒（教育）其他人，另一方面自己也要以身成为万民的楷模。总之，圣人就是天人合一的理想体现。^{〔10〕}

本书论及二程的工夫论时，没有直接涉及到上述圣人的第一个特点，即成圣工夫中“内圣”与“外王”的关系。关于“外王”方面，只是简单地提到程明道因受到排挤而早早地退出官场；而程伊川更是不喜做官。确实，港台新儒家的观念中，谈到宋明儒家的成圣观，基本上都是在“内圣”层面来理解。如果回到当时的历史背景，我们可以了解到：宋明工夫论偏向“内圣”，更多是受到当时佛道教的影响，或者说，是为了回应佛道教在思想上带来的冲击所做出的一种回应。^{〔11〕}从这个角度来看，宋明工夫论形成的背景，尤其是其偏向“内圣”的这一特点，是在一种宗教间相互影响的背景下形成的，并非是在我们今天所熟悉的现代无神论基调下的哲学背景中形成的。

在本书中可以看到，二程及后来的宋明儒家基本上将圣人理解为是理想的天人合一的体现。作者在谈到明道所追求的与那种圆融之道体——不只是普遍同时也包括具体，不只是形上也包括形下，不只是外或内而必然包括内外与主客——的合一，就是天人相合一：“绝对圆融的境界是不但‘合天人’，更能体悟天人本来就并无分别。”^{〔12〕}

能够达到这种理想的、天人无分别的天人合一，从上面所讲传统的圣人观来看，应该认定圣人是“生而就是的圣人”，即他们生来就对天或道有

充分的认识，本性与天或道是合一的。如此他们所述的才可以被看作是一种标准（所谓的“经”）。从宗教角度来看这种圣人观，让人联想到古代近东的先知或者后来产生的弥赛亚观（受膏者）。从上天有启示或能力下来（受膏）的人可以是祭司、先知或君王。从前两重的身份来看，他们直接得到的认识，用宗教术语来说是一种启示，用哲学术语只能说是一种“直观”或“悟”。从第三重身份来说，君王是使道能够成为社会秩序的基本前提。

而本书的假设是：人人都可以通过学习而成为圣人。二程的老师周敦颐（1017—1073）直接回答过这个问题：“或问：‘圣可学乎？’濂溪先生曰：‘可。’”（《近思录》卷四之“存养”）伊川在其“颜子所好何学论”中也明确回答过这个问题，即肯定圣人可以通过学习而达到。伊川在这篇文章中提出的论据是：人人生来都先天地具有成为圣人的本性，只是后天人的私欲才使这种本性被遮蔽。^{〔13〕}这个假设的含义是，照着本书所概括的明道与伊川所实践的两种略有不同的工夫进路，每个人都可能除去私欲带来的遮蔽，或“悟”入那种绝对圆融、或“穷理”达致那一理，因而在理论上成为圣人的可能性。

在圣人是否可学这个问题上存在的不同看法，呈现出如下的张力：一方面照着传统的圣人观，圣人指生而就是圣人，如此才会有“经”，即道统所依据的标准；但另一方面，又需要假设人人都可能成为圣人，好让圣人成为人人都可以效法的榜样。但如此一来，是否会带来将某个圣人加以神化的危险？

三

就成为圣人的工夫论途径来说，本书对明道与伊川两人工夫论的实践方式作出了不同概括。

在作者看来，明道所言的工夫，可以归结为两重：首先是“开悟”，然

后是“把持”这悟后的境界。前者是察识,后者是涵养。就如明道自己所言:“学在知其所有,又在养其所有。”^{〈14〉}

首先,这里所说的“开悟”,在作者看来,“指一种看见,就是一种观照的替换。由常识的、分别的观照跃升至统摄的、圆融的观照境界。这两种景观是完全不同质的。‘自家体贴’是一种生命的体验。惟有通过生命深切的体验(体证),才有智慧的跃升。”^{〈15〉}在这个描述中,重点是人得以有某种智慧的跃升,将一个片断的生活世界整合为一个有机而圆融的整体世界,即让人看见那本体(道体)。这个跃升发生在一个似乎有明显张力的情况下:既有当下处境中的体证,此与人的身体相关(如静坐或日常举止);又有心灵层面的观照或开悟,此与人的心相关。

其次,就是存养与把持的工夫。“所谓‘把持’的工夫,就是通过极高度的警觉性去存养此‘一本’的圆融境界,使之不再下掉回分殊性的观照和修养。”^{〈16〉}具体而言,持守这境界的高度警觉性,就是通过“诚”、“敬”、“慎独”三方面的工夫去完成。^{〈17〉}

作者对于明道工夫论的这种二分概括,对于第一层面的“悟”,基本上就只能是一种状况的描述,而无法给出某种可具操练的工夫途径。为了不致落入到佛家的思路,用儒家的思想资源来说明这种“悟”的跃升,便是仁的观念。在其《识仁篇》中,明道强调,“仁者,浑然与物同体”,^{〈18〉}以天地万物为一体,这个意义上的仁者,照着明道的解释,“‘仁’的核心意又是‘感通’。即‘通情成感,以感应成通’。这是一种将一己生命扩大而统摄他者生命的存在情态。”^{〈19〉}

于是,明道之工夫论的主要操练点就是第二层面,即儒家传统上所说的“诚”、“敬”、“慎独”三方面的涵养操练。这些在现实生活中都确实具有操练性。然而这里的问题是:如果这层面的操练只是起到“把持”的作用,那么如果人还没有进入(又不知道如何进入)第一层面的“开悟”状况,

这第二层面的操练还有什么意义吗？

或许是看到这样的问题，在本书的描述中，“在学圣上伊川是提供了一套理路清明的成圣之道的进路。”^{〈20〉}换言之，伊川提供了一条借着格物、致知与穷理以达至圣人这个目标的途径：“自格物而充之，然后可以至圣人。”透过这个途径，由万物各自之殊理达致那天下一理，便达到成圣的目标：“天下之理得，然后可以至圣人。”^{〈21〉}

本书的一个重要贡献，就是仔细地梳理了伊川所说的作为成圣工夫的“格物致知”所具有的四个不同的层次，即具体表现为四个方面的工夫：1) 通过读圣贤典籍去提升自己的道德生命：此即所谓“诵诗、书”和“读书，讲明义理”；2) 体察历史人物的经历以把握为圣之道：即所谓“论古今人物，别其是非”；3) 透过待人接物的生活以操练道德生命的实践：即所谓“揆人事”和“应接事物而处其当”；4) 观天地万物气象而感应德性生命的义理：此即所谓“察物情”的致知工夫。^{〈22〉}

照着这四个方面来操练“格物致知”，从工夫论的角度来说，在日常生活中确实具有很强的操练性。然而，之前在明道那里存在的问题在这里依然存在：借着这四方面的操练就可能让人达致那“一理”吗？达致那“一理”的表现是什么？对此，本书给出的一个笼统的回应就是，在格物致知的同时，加以“主一”与“持敬”的操练。^{〈23〉}而这两个方面在明道那里似乎是把持的工夫。这让我们看到，如果明道所讲工夫操练的重点最后是落在“悟”后的把持上，那么伊川所讲工夫操练的重点就落在了“悟”前的预备方面。无论是之后的把持还是之前的预备，中间那个能够让人得见“整体”或“一理”的“跃升”——工夫涉及的那个核心——却无法完全落实为操练的步骤。这个核心显出的宗教层面上的那种神秘，只能用“悟”或“启示”来给予描述。

至此，作者对于二程工夫论的汇通作出如下概括：“在以上第二及第三章已分述程明道及程伊川在这方面的见解和体会。总括而言，若我们以‘体

悟’为道德生命的跃升，则‘悟’前需要有‘涵养累积’的工夫，‘悟’后亦有‘念念不怠不息’的‘把持’工夫。三者是相互紧扣连结的。”^{〔24〕}

四

本书的一个重要特色就是作者熟练地使用现代哲学的方法来对二程的工夫论给予诠释，使之更易为现代中国读者所理解。作者在序言阐释了“本书的哲学立场”，也就是其要使用的方法：“笔者本人及本书所持的理解方法论是“诠释学”（Hermeneutics）。从诠释学的立场来说，每当人作为一主体面对一份文献（text）而尝试去理解和诠释的时候，他所面对的并非只是纯粹外在客观世界的一件存在物而已。每份文献的背后都有一份生命体验（Erlebnis），而文献就是这人类心灵所展开的世界（Geistige Welt）和这生命体验外在化的呈现（Erlebnisausdrücke）。”^{〔25〕}

可能已经预计到读者会问及其中的关联性，所以作者在序言中专门说明了这种方法与儒家工夫论之间的关联性：“本节运用‘诠释学’的立场，特别是由于本节是关于中国哲学中道德修养工夫的研究。一方面，道德修养的工夫必然地连起主体生命的体验，故主体在理解过程中的主观参与性一定较其他题材为高。另一方面，宋明儒学者自己对诠释经籍的立场和方法，也是视文献为提升自我道德生命体验的一种指点和启迪，诠释的目的并非旨在抽出文献原作者的本意而已，而是将自己的体验结合在诠释的历程之中，结果就是透过对典籍的诠释去把握更丰富的道德生命体验。”^{〔26〕}

作者期待，使用这种“现代的哲学方法”作为工具，“不但可以勾画出较完整和清晰的图画，也可以将他们的思想贡献放在现代世界哲学的观点和评价之中。”^{〔27〕}

作者将这种诠释学的方法特别地用在对伊川“格物致知”思想的解释

上,说明存在着双重“循环诠释”(hermeneutic circle)的历程。首先是“存有”与“存有之自我呈现”之间的循环;其次就是观者对天地万物的诠释和理解的历程。^{〔28〕}这里,作者提到了这种诠释方法源自于海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976)的生存论诠释方法,即“存有”(Bing)和“存在”(existence 也译为生存)之间的循环诠释。^{〔29〕}

作者用现代的诠释学方法来理解宋明儒家的工夫论思想,确实有助于现代人破除主客二分的认识框架,不再将通过工夫操练所得来的生命体认当作是某种实验科学意义上的“客观知识”,而是一种“在体”的亲身的认知。这里,我们或许可以稍微区别一下“工夫论”与“工夫”。^{〔30〕}前者作为对工夫操练过程的一种理论概括,确实有某种哲学的观念在其中。

不过,当我们把这种方法进一步用在伊川身上,认为他看自己与文献之间的关系也是这种关系的话,就是说,他也自觉到所得来的体验是一种“视域的融摄”(fusion of horizons)带来的观照或认知,那么这似乎就是我们现代人强加到古代人的一种看法了。

从古代的圣人观,无论是生而知之还是学而知之,侧重点都在于将人跃升到“道体”的立场,因此所看到的是从“道体”而来的“全能视角”,带出来的是惟有从那“一理”而来的非多元论的结果。这种认知用宗教层面的“启示”概念会说得更清楚一些。而诠释学所侧重的,乃是因为解释预设或身体处境的存在,让人只能通过某个“视域”看到“道体”的某个侧面,带出来的是一个后现代多元论的结果。总之,两者之间的区别就是:通过工夫的操练,一个是让人能够站在那个“道体”角度来看世界;另一个则是让人看到“道体”的某个侧面,虽然那是同一个道体。

其实这两者之间的区别就是宗教与哲学之间的区别。如果是在儒家传统内部来看,所谓“真理”等于“真理的呈现”,确实没有问题;但若是放在当时佛道教对儒家造成思想冲击的背景下来看,呈现上的相似性,并不

意味着背后的那个理是同一个。哲学可以跨过的区别,对于当时追求“正统”或“道统”的儒家来说,却不一定能够跨过来。

五

如果从宗教层面来看宋明儒家的工夫论,即其成为圣人的追求,就如作者在后来所写的《成圣、成仙、成佛、成人——正视人的高贵与丑恶》中所表达的,^{〔31〕}可以把儒家的成圣与其他几大宗教追求的目标放在一起来看。所以我们这里也尝试将儒家的成圣与犹太—基督教传统的成圣追求做一比较。

前面已经提到,这本书完全没有提到二程工夫论思想中有与“外王”相关的内容。儒家成圣思想的这个层面,到朱熹构建理学思想体系的时候,作为对“内圣”方面的突出(源于受到当时佛道教的影响)给予的一种回应,照着《大学》中八条目的表达,而把“外王”(治国平天下)这个方面罗列出来。但无论是宋明儒家自己的实践,还是在工夫论理论层面的表达,基本上都很难将“内圣”与“外王”在同一个工夫论的架构中很好地统一起来,以致于不得不去寻求“得君行道”。^{〔32〕}相比于此,基督教传统中的“天国”概念无疑是一个重要的突破:将生命的“内圣”(内在生命的变化)与“外王”(现实生活的影响)较好地结合于一个人的身上。从天人合一的圣人观,这种结合的可能前提,源自于耶稣基督就是一位可以把神子(天子)所对应的天与人子所对应的人集于一身的人。

不过对更正教来说,自宗教改革以来所形成的传统,使之更多地局限于“称义”层面;而较少深入到“成圣”层面,使得上述成圣的目标没有更好地落实在生活实践中。从儒家的成圣观中,更正教的信徒可能受到的最大冲击就是:什么?成为圣人竟然可以是人一生追求的目标?更正教限

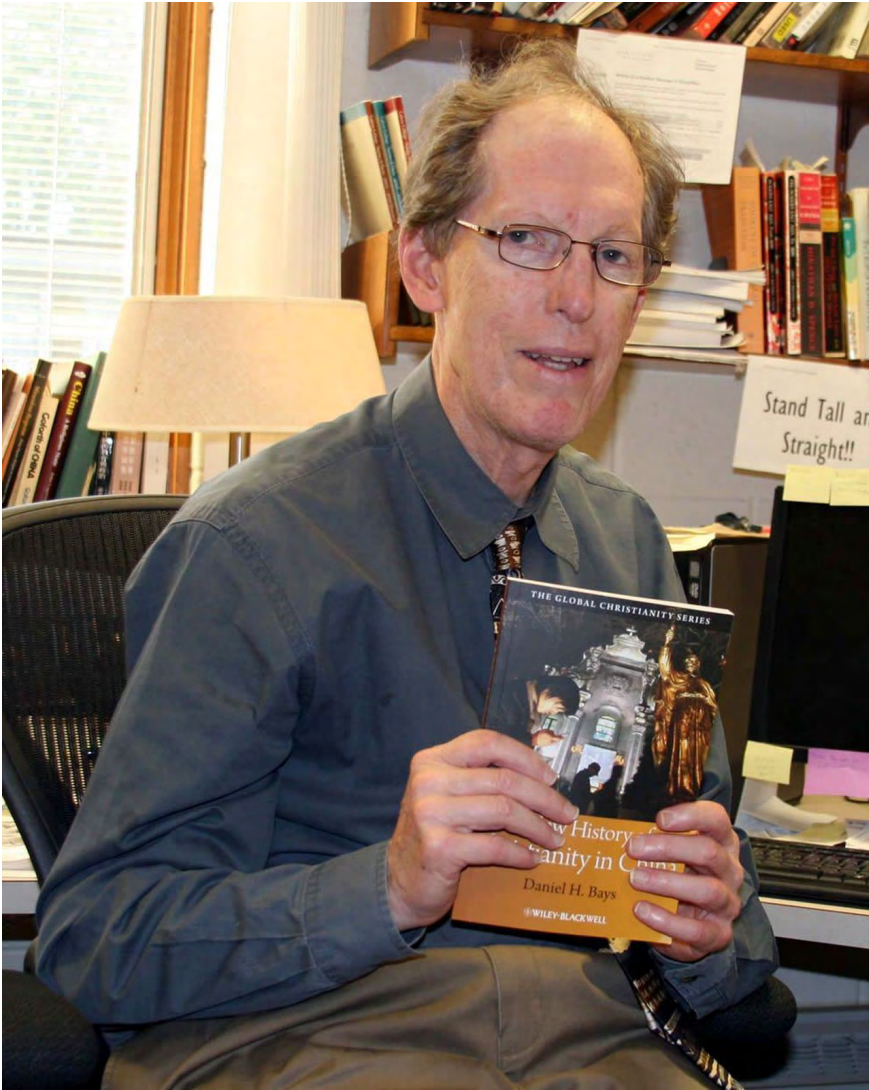
于“称义”层面，习惯把圣人（或圣徒）单纯看作是地位上的，容易产生名义上的所谓条码基督徒，盼着将来在天国的门口扫一下身上的那个条码就进去了，里面装的是什么都无所谓。^{〈33〉}

对于很多更正教的信徒来说，这种传统造成生命成圣的目标在日常生活中失去焦点。照着圣经的原则去做，可能会落入到“律法主义”；照着耶稣基督的样子去做，又会认为这太难了，他是神，而我们不过是人。最终的结果就是：有所谓的感动就去做点什么；没有感动就照老样子生活。总之，缺少可以在日常生活中用来操练的、将“内圣”与“外王”整合在一起的成圣目标。

当然，关于这两种宗教传统的成圣论对比，还有很多需要研究与讨论的课题，本文限于篇幅，只能把这些问题放在另文中来讨论。相信温伟耀博士的这本书，无论是里面讨论的二程工夫论的内容，还是其中所使用的诠释学方法，都为我们将来的进一步讨论奠定了一个很好的基础。●

-
- 〈1〉 温伟耀，《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》，郑州：河南大学出版社，2004年。（该书繁体字版已于1996年由台北文史哲出版社出版。——编者注）
- 〈2〉 参见王正，“儒家工夫论研究的现状与未来”，原刊《中国哲学年鉴·2018卷》，哲学研究杂志社，2018年。
- 〈3〉 温伟耀，《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》，导言，I页。
- 〈4〉 同上。
- 〈5〉 同上，第140页。
- 〈6〉 在二程时期，包括后继者朱熹，很多人还是将二程思想看作可以相互汇通。
- 〈7〉 朱熹在其《中庸章句》序中将圣人谱系向前推至伏羲、神农、黄帝，同时也将禹、汤等君王看作是圣人。
- 〈8〉 朱汉民，“朱熹《四书》学与儒家工夫论”，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，2005年第1期。

- 〈9〉 孟子亦云：“尧舜，性者也；汤武，反之也。”（《孟子·尽心下》）。如果把汤武也看作是圣人的话，可以理解为他们是后天通过学而成为圣人。
- 〈10〉 傅佩荣，《儒道天论发微》，台北：联经出版公司，2010年，第196页。
- 〈11〉 参见余英时，《朱熹的历史世界》，北京：三联书店，2011年，第75—106页。
- 〈12〉 温伟耀，《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》，第34页。
- 〈13〉 程颐，“颜子所好何学论”，《二程集》卷八。关于圣人是否可学的问题，儒家传统上大致有三种观点：圣人不可学也不可致；圣人可学而不可致；圣人可学也可致。如这里所见，从周敦颐到二程再到朱熹，都持第三种观点。
- 〈14〉 《明道学案》，转引自《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》，第44页。
- 〈15〉 同上。
- 〈16〉 同上。
- 〈17〉 同上，第53页。
- 〈18〉 程颐，“识仁篇”，《河南程氏遗书》卷二上之“东见录”。
- 〈19〉 温伟耀，《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》，第35页。
- 〈20〉 同上，第59页。
- 〈21〉 同上。
- 〈22〉 同上，第70—71页。
- 〈23〉 同上，第137页。
- 〈24〉 同上，第140页。
- 〈25〉 同上，第16页。
- 〈26〉 同上，第18页。
- 〈27〉 同上，第19页。
- 〈28〉 同上，第118页。
- 〈29〉 同上。
- 〈30〉 朱汉民，汪俐，“从工夫到工夫论”，《湖南大学学报（社会科学版）》，2019年04期。
- 〈31〉 温伟耀，《成圣、成仙、成佛、成人：正视人的高贵与丑恶》，香港：明风出版，2015年。关于这本书中儒家与基督教相关的内容与评论，参见孙毅，“寻求与中华文化的连接点——读温伟耀《成圣、成仙、成佛、成人：正视人的高贵与丑恶》”，《世代》总第20期（2023年夏季号）。
- 〈32〉 参见余英时，《朱熹的历史世界》，第421—451页。
- 〈33〉 魏乐德，《21世纪天国导论》，徐成德译，台湾：校园书房，2019年，第59页。



裴士丹和他的《基督教在中国新史》英文版（2012年）。
来源：<https://www.chinachristianitystudies.org/2020/11/daniel-h-bays-memorial-roundtable-aas.html>

基督教在中国的跨文化过程

——评裴士丹著《基督教在中国新史》

文 / 王志希

一

改革开放以来，基督教在中国的复兴和活泼生命力逐渐为西方所知。因此，欧美新生代的学者也重新开始关注和探讨基督教在中国的历史，并展现出与此前相关研究不尽相同的新貌。如果要在这一批学者中选出最具有代表性的领军人物，那么就非美国学者裴士丹（Daniel H. Bays, 1942–2019）莫属。他于 2011 年出版的《基督教在中国新史》（*A New History of Christianity in China*）一书，意义重大。^{〈1〉}一方面，该书可谓 1980 年代以来西方学者耕耘这一研究领域三十年的集大成之作。另一方面，裴士丹在出版该书之后的次年秋天，从工作多年的加尔文学院（Calvin College）退休，所以该书也象征着一个时代的终结。该书的中译本《新编基督教在华传教史》在 2019 年的年底出版，^{〈2〉}遗憾的是裴士丹在同年早些时候过世。

全书从唐朝到当代分为七章，按照时间断代展开。前两章分别讨论唐元两朝基督宗教（景教与也里可温教）和明清天主教，最后两章则分别讨论共

和国初期与文革后的基督宗教。中间的第 3—6 章，亦即讨论晚清到民国的四章，被裴士丹称为全书的“核心”（第 2 页）。他对这核心的四章断代如下：第 3 章从 19 世纪初开始，到第二次鸦片战争结束为止；第 4 章从第二次鸦片战争结束开始，到义和团运动结束为止；第 5 章从义和团运动结束开始，到南京国民政府成立为止；第 6 章从南京国民政府成立开始，到中华人民共和国成立为止。

二

该书标题最引人注目的是其中的“新”字，读者自然会好奇：这一本关于基督教在中国的新书究竟“新”在何处？若将该书放在西方学术史的脉络中，书名中的“新”字最能够反映在作者对“本地视角”的足够重视及该视角背后的“跨文化过程”（cross-cultural process）范式之中。以往由西方学者所撰写的中国基督教史，常常以外国传教士的角度，多使用西文史料，描绘出基督教单向输入中国的历史叙事。同时，在这一种历史叙事的范式中，主角基本上是外国传教士，而不是本地信徒。

与这一种旧的历史叙事不同的是，裴士丹在每一章中都会花费不少笔墨，讨论那个时代的中国基督徒。他虽然不排除讲述外国传教士的故事，但是在整个历史叙事中，他着力于探讨基督教与中国人以及中国社会的互动所产生的“跨文化过程”（第 1 页）。“跨文化过程”（cross-cultural process）这个概念，是裴士丹从爱丁堡大学的世界基督教史学者卫安德（Andrew Walls，1928—2021）在 2001 年编辑的题为《基督教史上的跨文化过程》（*The Cross-Cultural Process in Christian History*）一书中借用而来。裴士丹既然将基督教与中国相遇的故事描绘为“跨文化过程”，也就意味着不应该用基督教单向输入中国、中国被动接受的视角来理解基督教在中国的历史，而应该用更具动态的眼光

来看历史上二者的相遇。一方面，传教士如何富有创意地使基督教适应中国文化？另一方面，中国人又如何富有创意地接受基督教？

在这种强调“跨文化”的史观引导下，除了“跨文化过程”这个概念之外，书中也频频出现“跨文化”一词与其他词的组合，包括“跨文化互动”（cross-cultural interaction）、“跨文化运动”（cross-cultural movement）、“东西方跨文化交流”（East-West cross-cultural exchange）、“跨文化学习经验”（cross-cultural learning experience）、“跨文化意识”（cross-cultural awareness）以及“富有创意的跨文化适应”（creative cross-cultural adaptation）等（第2、11、18、19、94、197页）。如此，也就不难理解，这本书的致敬人之一正是“阿伯丁的卫安德”。

限于篇幅，本文仅从明末清初、晚清和民国这三个时期之中选取个案，具体说明基督教在中国的“跨文化过程”。

三

本书第二章的标题是“早期近代的耶稣会宣教及其命运”，仍然带有“宣教中心”的历史编纂学痕迹。但是，裴士丹在其中用了不少篇幅讲述中国天主教群体的故事，反映了他对本地信徒作为天主教在中国的接受者的重视。就我们所关心的议题而言，最重要的一条线索是：裴士丹讨论明清天主教的“民间宗教化”现象时，反驳了以老一代法国汉学家谢和耐（Jacques Gernet, 1921–2018）为代表的学者对这段时期皈依天主教的中国人的怀疑。从1580年代到1800年代早期，中国有几个重要的天主教中心，包括北京、江南、福建、直隶和山东。在分区域描述这几个中心之前，裴士丹提到了城市天主教与农村天主教的分野。如果说耶稣会所主导的城市天主教吸引的主要是知识阶层的话，那么农村天主教社群的宗教意识则浸润在充满了神迹、异

象与其他超自然现象的世界中。裴士丹认为,从宗教仪式的角度看,农村奉教者所经验到的天主教类似于传统农村的民间宗教(第25页)。这也正是裴士丹最早提出的“基督教的民间宗教化”或“民间基督教”(第33页)命题,该命题后来在连曦的著作《浴火得救》(*Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*)之中得到更全面的展开。^{〔3〕}根据这个命题,天主教带给农村信徒的“延续性”要多于“断裂性”。裴士丹指出,尤其到了18世纪后期,当天主教成为“非法宗教”,多数传教士不得不撤离,仅有少数偷偷躲藏在中国境内的背景下,中国传统宗教的实践与观念更慢慢地被本地信徒整合到宗教实践中(第25页)。裴士丹使用“文化融入”(inculturation)来形容这种现象,并在注释中指出自己有意避免使用“混合主义”(syncretism)这一类可能带有负面意涵的词汇(第32、39页)。

在谢和耐著名的《中国和基督教:中国和欧洲文化之比较》(*China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*)一书中,^{〔4〕}中国天主教适应中国传统的这种现象,却被诠释为这个时期的中国信徒的皈依并不真诚,因为他们皈依天主教主要是为了病得医治等好处,却并不真正在智性上理解天主教教理和圣礼的意义(第25页)。谢和耐认定那个时代的中国信徒不可能是真诚的天主教徒,天主教无法被中国社会所真正理解。他的这一论断影响深远,笔者将之称为“谢和耐命题”。但是,裴士丹相信,如今并没有很多学者仍然同意谢和耐的这个一般性命题。裴士丹指出,如果以智性上是否理解信仰作为一个人是否可以算是基督徒的标准,那么在世界基督教历史上,也并不是所有基督徒都理解诸如洗礼的神学意义、正统的三位一体观念等等(第25页)。谢和耐命题的症结,出在他以智性理解作为判定基督教的核心标准,这反映了他以类似“本质主义”的心态来理解基督教。裴士丹在征引伦敦大学亚非学院汉学家兰乐诗(Lars P. Laamann)的著作《帝制中国晚期的基督教异端》(*Christian Heretics in Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control*,

1720–1850)^{〈5〉}时,特别在一个注释中作出评论,指谢和耐在1980年代认为反映中国天主教徒对天主教缺乏足够理解、因此他们的信仰真诚度被加以怀疑的现象,在兰乐诗看来其实不过是一个自然而然的“文化融入”过程而已(第40页)。

不仅如此,裴士丹更质疑“谢和耐命题”背后反映出来的二元论的谬误假设。实际上,包括耶稣会士在内的天主教传教士是中世纪晚期欧洲的产物,他们也无法脱离对神迹等超自然事物的感受(第25—26页)。换言之,即便在欧洲天主教内部,也可以找到天主教在中国的那些类似民间宗教的实践与观念。裴士丹并没有将这个论证扩展开来。类似的论证,后来在诸如汉学家沈艾娣(Henrietta Harrison)的著作《传教士的咒诅》(*The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village*)中得到详细且有说服力的发展。^{〈6〉}无论如何,我们可以看到“跨文化过程”这一个在世界基督教研究领域发展出来的范式,如何在具体个案中挑战以往学界对“何为基督教”的本质主义观念,以及由此引申出来的对基督教多样性的尊重。

再举一个例子说明新的研究范式对于裴士丹的影响。前文提到,裴士丹发展出的一个核心命题是,基督教在明清时期的发展呈现出“民间宗教化”的趋势。实际上,这个“民间天主教”的命题也反映在雍正朝禁教之后的政教关系领域。也就是说,从1724年到1840年之间约一百二十年的禁教时间里,天主教越发融入地方社会;但同时,天主教社群也如本土的某些民间宗教团体一样,容易引起清朝官府的怀疑、监控与逼迫。清朝官府在全国范围内对某些民间宗教的逼迫,在1740年代后期、1784—1785年、1805年以及1813年之后都发生过,而天主教也得到了相似待遇(第33页)。

本书举四川天主教为例,具体说明天主教徒人数增长与清朝官府逼迫之间的张力。18世纪后半叶,四川天主教经历了大增长。到1800年之前,奉教人数可能达到了四万。裴士丹认为,在西方传教士缺席的情况下,四川天

主教能够增长的其中一个必要条件是 18 世纪后半叶越来越多中国神父的出现。裴士丹特别提到一个著名神父：清中期主要在四川事奉的陕西籍神父李安德（第 34 页）。他留下了长达七百页的拉丁文日记，该日记于 1906 年由巴黎外方传教会（Missions étrangères de Paris）的陆南（Adrien Launay）神父整理出版。裴士丹的著作虽然没有具体引用《李安德日记》，但对李安德的提及，反映出了裴士丹对于本地神职人员的故事的重视。

在此顺便指出这份日记的重要性。例如，1740 年代后半期，李安德神父仔细调查了包括成都金堂、重庆涪州和叙州宜宾在内的教区里与教难有关的信徒。这份日记对教难的记载，俨然呈现出一幅中国版《沉默》的图画：其中可以看到“背教书”这类中国式“踏绘”，还有弃教的中国天主教徒（如赵若瑟）、中国神父（如苏神甫），也可以看到不顾逼迫、坚持信仰的中国式“认信者”（confessor，如传道员孙若瑟老人）。^{〈7〉}

四

裴士丹探讨明清天主教的“跨文化过程”、重视本土信徒的思路，也延续到晚清新教来华的历史书写之中。

首先讨论 1800 年至 1860 年第二次鸦片战争结束的第三章。在这一章中，重视“基督教民间宗教化”现象的裴士丹提出，这六十年来最重要的一个事件就是太平天国运动（第 61 页）。由广东客家人洪秀全发起的这一运动，被裴士丹称为“中国第一个本土基督教运动”（第 53 页）。对太平天国的这一定性包含了“基督教”与“本土”两个元素。一方面，尽管学者们争论太平天国的意识形态在本质上是否属于基督教，^{〈8〉}但裴士丹认为至少该运动正式的信条——例如洪秀全亲自撰写的太平天国版本的十诫——可以视为基督教的产物。另一方面，从太平天国领袖的行为表现上看，裴

士丹又认为太平天国与中国民间宗教有更多的亲缘性（第 54 页）。

除了太平天国的相关人物之外，裴士丹在第三章中也用一小节交代了中国第一批本土新教徒的角色。他们包括中国头两名被按立的牧师梁发（1789—1855）和何进善（1817—1871），以及两位平信徒：一位是中国留学生先驱、幼童留美计划的发起人容闳（1828—1912）；另一位是王韬（1828—1897），他对委办译本圣经的翻译以及理雅各（James Legge, 1815—1897）的中国经典翻译贡献卓著（第 61—62 页）。对本土新教徒的重视，也反映“跨文化过程”概念在晚清新教历史中的应用。

到了第四章讨论第二次鸦片战争到义和团运动结束的历史时，裴士丹依然专门用了一整节叙述中国基督徒的故事。在 1860 年的时候，中国新教徒只有几百人，但是四十年之后，已经增长到约一万人。裴士丹特别指出基督教教育的发展对于中国基督徒人数快速增长及社会流动有着至关重要的作用；同时，若干城市基督徒群体在 19 世纪后期也渐露雏形（第 78 页）。其中一个重要的基督教社群，出现在福州这一个《南京条约》开放的通商口岸。裴士丹征引唐日安（Ryan Dunch）开拓性的专著《福州新教徒与现代中国的形成》（*Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857–1927*），分析基督教对于中国人在两种意义上的“属灵吸引力”。^{〔9〕}第一种属灵吸引力在于基督教与中国宗教的差别。例如，对于福州美以美会的著名教会领袖黄乃裳（1849—1924）而言，基督教的吸引力部分在于它解答了中国宗教没有处理的问题，并且能够帮助黄乃裳过上更有道德的生活。与第一种不同，第二种属灵吸引力在于基督教与中国宗教的类同。亦即，对于另一些福州基督徒而言，基督教的吸引力在于它和中国民间宗教相似的超自然部分（神迹医病与异象等）。这些人愿意皈依基督教，或许不在于基督教提供了过道德生活的能力，而在于它比中国宗教的所谓“假神”更“灵”（第 79 页）。在此，我们再次看到本书对本土信徒的关注，以及贯

穿全书的“民间基督教”命题的例证。

除了黄乃裳以外，裴士丹也扼要地叙述了另外一些中国基督徒领袖和精英的故事。他们包括协助美国圣公会施约瑟主教创办上海圣约翰大学的颜永京（1838—1898），以及与内地会合作的山西名牧席胜魔（1837—1896）（第 81 页）。裴士丹也介绍了石美玉（1873—1954）与康成（1873—1931）这两位江西美以美会的女基督徒，她们属于中国最早几名留学海外的女性（第 80 页）。

五

第五章讨论义和团运动结束之后，基督教在中国进入二十年左右的“黄金时期”，不仅信徒人数两度倍增，而且本土教会领袖发挥日益重要的作用。正是在此，裴士丹提出了为人熟知的“中西新教合作建制”（Sino-Foreign Protestant Establishment）概念；这个概念所涵盖的现象，或许最適切地表达了基督教在中国的“跨文化过程”。如果说新教在中国的历史发展可以看作从“西方差会时期”转为“本地教会时期”，那么“中西新教合作建制”正反映了二者之间的过渡阶段的现象：日渐兴起的中国基督徒领袖渐渐被整合到原本以西方传教士为主导的现存“建制”之中，这样的建制既包括教会，也包括学校、医院、出版和青年会等基督教机构（第 100 页）。

裴士丹指出，这一种“整合”要到 1910 年之后才开始发生，并且最初只限于一小部分中国基督徒精英。除了义和团运动带来基督教需要本土化的刺激之外，“中西新教合作建制”的根源在一定程度上可以追溯到 1910 年召开的爱丁堡世界宣教大会（第 102 页）。伦敦传道会年轻的诚静怡（1881—1939）牧师也正是在这次大会上崭露头角，并在此之后的二十多年间成为“中西新教合作建制”最出色的一位代表（第 101—102 页）。具体反映“中西

新教合作建制”的几个重要机构也都与诚静怡密不可分，其中包括 1913 年成立的中华续行委办会和 1922 年成立的中华全国基督教协进会；后者被裴士丹称之为“中西新教合作建制”的堡垒之一（第 102 页）。^{〈10〉}

“中西新教合作建制”在制度上的具体表现形式，除了中华续行委办会和中华全国基督教协进会之外，还可举基督教青年会和基督教大学为例。就基督教青年会而言，加入该建制的中国基督徒领袖，包括第一任华籍总干事王正廷（1882—1961）和接任的余日章（1882—1936），后者任此职位长达近二十年。就基督教大学而言，例如最著名的燕京大学，吸纳了几位著名的基督徒知识分子：作为基督教教育学家、音乐家和心理学家的刘廷芳（1891—1947）；中国最著名的神学家赵紫宸（1888—1979）；中国史学家洪业（1893—1980），以及前清翰林吴雷川（1870—1944）（第 102—103 页）。

接下来，全书核心四章的最后一章（也就是第六章）对“本土视角”和“跨文化过程”的最佳反映，就是裴士丹所称的“中国独立基督教”（Independent Chinese Christianity）的兴起。此处所谓的“中国独立基督教”，一方面包括了发展成为本土教派的真耶稣教会、耶稣家庭与聚会处，另一方面包括了个别的布道家。

根据中国教会与西方差会的关系为标准，笔者将 20 世纪上半叶基督教自立运动分为“藕断丝连型”、“中外合资型”和“自创教派型”。若中国耶稣教自立会可以作为“藕断丝连型”的代表，中华基督教会可以作为“中外合资型”的代表（属前文所述“中西新教合作建制”的一部分），那么真耶稣教会、耶稣家庭与聚会处等则可以作为“自创教派型”的代表。这三个教派的创始人尽管在他们信仰的早期都属于不同的差会教会，如魏保罗（1877—1919）原属伦敦会，敬奠瀛（1890—1957）和倪柝声（1903—1972）原属美以美会；但是三人都相继从差会教会中独立出来，分别自创新兴的本土教派。

我们无法对这三个案例展开详细叙述，但与本文旨趣关系密切的一点，就是裴士丹指出三个教派都持有一种前千禧年终末论的信念（第 130、132、133 页）。^{〔11〕} 延续他早年关于耶稣家庭的研究，裴士丹特别对比了山东的耶稣家庭与三十年前的义和团运动的相似性。耶稣家庭的成员关于“被提”的见证，令裴士丹联想到义和团拳民施行“降神附体”的仪式实践。在他看来，二者有着共同的华北平原民间文化的起源。不仅如此，他认为耶稣家庭所持守的千禧年主义、末世很快来临的思想，与山东民间文化也有着相似性（第 132 页）。“民间基督教”的命题在此再次得以反映。

裴士丹所称的“中国独立基督教”，除了以上三个本土教派之外，还包括一些中国布道家。20 世纪前二十年兴起的第一代中国布道家，有浙江的余慈度（1873—1933）（美国长老会和美国监理会背景）、江苏的李叔青（1875—1908）（美国监理会、美国圣公会和美国宣道会背景）和山东的丁立美（1871—1936）（美国长老会背景）。三人影响了不少后来的中国基督教领袖。不过，中国本土的布道运动更重要的发展，是在 1920 年代中期以后，尤其是 1930 年代以来。这个时期我们耳熟能详的第二代中国布道家，包括了 1920 年代后期开始在全国巡回布道的王明道（1900—1991）（第 136 页），以及 1930 年代中期中国奋兴运动最为重要的人物宋尚节（1901—1944）（第 137—138 页）。这些中国本土布道家的名字和故事出现在西方学者撰写的通史中，再次表明“本土视角”与“跨文化过程”成为裴士丹书写基督教在中国的历史所不可或缺的一部分。

六

裴士丹在本书的一开始就提到，全书关注的是所谓的“中国本部”（China Proper），因而几乎没有提到少数民族基督教和海外华人基督教（第

1 页)。这样的处理，反映裴士丹对“何为中国”这个问题作出比较狭义的理解。笔者认为，若我们扩展对“何为中国”这个问题的理解，那么将少数民族基督教和海外 / 离散华人基督教纳入视野范围，绝不仅仅是将来书写基督教在中国的通史时必须补充的部分，也将体现新的历史编纂学再一次深刻的范式转移。

但无论如何，裴士丹完成了他那一代西方史家的任务。裴士丹将基督教在中国的历史作为“跨文化过程”来理解；根据这个范式，他不仅如以往的学者那样仅仅讨论基督教进入中国的“宣教史”，也强调“本土视角”，尽可能地讲述中国基督徒的故事。在西方学术史的脉络下，裴士丹的著作不愧于书名中的“新”字。我们也可以借用宋代词人苏轼（1037—1101）的名句，来形容这本书：“出新意于法度之中。”●

-
- 〈1〉 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012). 下文以文中夹注引用该书。
 - 〈2〉 裴士丹,《新编基督教在华传教史》,尹文涓译,台北:基督教文艺出版社,2019年。
 - 〈3〉 Xi Lian, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven: Yale University Press, 2010).
 - 〈4〉 Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, translated by Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
 - 〈5〉 Lars Peter Laamann, *Christian Heretics in Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control, 1720–1850* (London: Routledge, 2006).
 - 〈6〉 Henrietta Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village* (Berkeley: University of California Press, 2013).

- 〈7〉 李安德,“《李安德日记》节译”,李华川译,《清史论丛》2013 年号,第 355—356、359、362、364 页。关于李安德的中文译稿,亦参见“《李安德日记》节译之二”(《清史论丛》2015 年第 1 辑);“《李安德日记》节译之三”(《清史论丛》2016 年第 2 辑);“《李安德日记》节译之四”(《清史论丛》2017 年第 1 辑);“《李安德日记》节译之五”(《清史论丛》2018 年第 2 期);“李安德神父日记摘译”,张西平、张朝意主编:《国际汉学译丛》(第 1 辑),北京:学苑出版社,2023 年。该日记的原文可参见 André Ly, *Journal d'André Ly, prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique, 1746-1763. Texte Latin. Introd. par Adrien Launay* (Paris: Alphonse Picard, 1906), accessed June 12, 2023, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt-6k5039570?rk=21459;2#>.
- 〈8〉 最新关于太平天国神学的著作,参见 Carl S. Kilcourse, *Tai-ping Theology: The Localization of Christianity in China, 1843-64* (New York: Palgrave Macmillan, 2016).
- 〈9〉 Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China* (New Haven: Yale University Press, 2001).
- 〈10〉 关于作为“中西新教合作建制”之堡垒的协进会如何瓦解的历史,参见宋军,《变局中的抉择:中华全国基督教协进会历史的终结(1949—1951)》,香港:基督教中国宗教文化研究社,2017 年。
- 〈11〉 笔者亦曾在一篇关于连曦《浴火得救》的书评中指出,前千禧年终末论是连接该书所有研究对象的元素。参见王志希,“谁的‘救赎’? 哪种‘民间’? ——读连曦著《浴火得救:现代中国民间基督教的兴起》”,《道风:基督教文化评论》2015 年第 42 期,第 273—294 页。

(作者为香港中文大学宗教研究哲学博士,香港中文大学崇基学院神学院名誉副研究员,目前正在攻读加拿大艾尔伯塔大学历史学硕士,研究兴趣主要包括华人基督教史、加拿大基督教史和数字人文。)



“她无形的身体穿过门扉，下楼，
游荡在凌晨行人稀少的大街上。”
绘图：曹青。

透 明

文 / 艾丽丝

名字不重要。

结婚以后，女人就会变成“某太太”，仿佛两个人当中，一个融化了另一个。二人世界里，名字就更不重要了，除去颇具怀旧色彩的“亲亲”“宝贝”之类，“小笨猪”“小南瓜”这些外人看来亲昵得莫名其妙的称呼，却能让小世界生气盎然，还有一丝“我们对抗全世界”的壮烈感。

她知道有的女人挺介意这件事，不愿抛掉自己的姓氏，甘当“某太太”，但她不是那种女人。两个人在一起过日子，非过成两个人的日子，界限分明的，味道就淡了。她喜欢的日子就是目前这样的：清晨半睡半醒的迷蒙时刻，身边的床垫从凹陷回到平整，有时候丈夫会吻她，有时候不会，但总是轻手轻脚，害怕吵醒她；她醒来的时候，阳光往往已经从公寓的窗帘中间洒进房间，化为地板上晃动的暗金色光斑。她会从床上坐起来，觉得从未有过如此美好的一天，接着洗漱、更衣、做早餐；丈夫在书房待了半个早上，一定饿了，她每每有些过意不去，但丈夫从不抱怨，还体贴地表示，自己大清早思路比较清晰，而她当然可以睡到愿意起床的时间。不过多数情况下，她送早餐进去的时候丈夫是不会有反应的，最多含糊地哼一声，她就知道该把餐盘放在小桌上，沉默地退出去，掩上门。

然后她会处理琐碎的家务，然后午饭，丈夫短暂出现，常常吃得很少又钻回书房待着，所以她出门采购食物和日用品时，会特意看看商场有没有折价小甜饼干或蛋糕，好准备一顿糖分充足的午后加餐。她也尽力让晚餐在经济允许的范围内丰盛一些：她曾提议自己也去工作，但丈夫是个传统的人，她猜妻子不得不出门做工这件事会令他有些羞耻——当然他是从未明说的。况且这样一来，一日三餐和打扫恐怕就不得不雇人了，又有谁能比她做得更贴合丈夫的喜好呢？

他们之间早已达成了默契：灵感是位娇贵任性的女神，他负责呼唤和静候，她负责让周围的一切随时光平平稳稳地流逝，不去打搅女神捉摸不定的降临安排。

今天却有点儿不对劲。

首先，她醒来的时候卧室里一片昏暗，家具是深深浅浅的灰黑色，棱角几乎看不见，与背后的墙纸混成一团，仿佛一幅淋了水被毁了的画。她微微一动，被突如其来的头疼吓了一跳。天花板也似乎旋转起来，闭眼也没用，只好摇摇晃晃地起床，去卫生间站了一会儿，又吐不出什么，只好摸黑绕过客厅的沙发和沙发上摊着的人——丈夫的同行和朋友顾先生——到厨房取一杯水喝。

“你也睡不着？”一个声音轻轻地问。

“不不……只是……头晕……”她虚弱地回答，缓缓转身面对晓菲——顾先生的室友。当初第一次在家里招待丈夫的这两个朋友时，她还闹过笑话，因为听说两位同居，就称晓菲为“顾太太”，惹得女诗人大笑起来。她现在想来还不禁脸红。

“第一次喝醉？哎，吃了这个，你就会感觉好些的。”对方递过半个指甲盖大小的乳白色药片，看她咽下去，接着不由分说地拉起她的手，灵巧地带

她穿过屋内种种“障碍”，到阳台吹风。

果然太阳还未升起，从阳台往下看，世界睡眠惺忪。清新到近乎冷峭的空气，的确让她好受些了。

“昨晚——”晓菲点燃一支烟，突然开口又停住，若有所思地盯着她看了一会儿，最后像是决定换了话题，说，“你知道你丈夫的上一本小说很受一些人的追捧吧？”

她当然知道，虽然那本小说两年前就出版了，之后多的是报刊专栏时有时无的短文约稿，下一部长篇新作迟迟不见动静。

“所以，可以想见，有几个特别狂热的女书迷。”

她不明白晓菲为什么突然说这个，要不是习惯了对方通常直来直去的行事风格，她会以为那话中含着自己无法理解的恶意。多数时候她的确理解不了丈夫和朋友聊的那些“主义”“存在”“他者”，她从来插不上话，但丈夫说她是最好的倾听者，而且这样的她才与众不同、让他喜欢。

“他最近整天待在书房里，不太想别的，”她说，“只希望这些人不会打扰他。”

她觉得晓菲的眼睛里浮现出某种怜悯，但也许是光线的缘故，因为此时第一缕阳光刺破了天际的珍珠白。

“啊呀！”晓菲突然惊叫，“你——你的手是透明的。”

她莫名其妙，但特意看了扶着栏杆的手。仍然是她的手，略显苍白而已。

“刚才……我……好像透过你的手看到了下面的铁锈……不不，一定是光线，这不可能……抱歉吓着你了。”

大约是累了，她想，昨夜大家熬得太晚，晓菲应该没怎么睡。虽然，她好像不太能记起他们聊了什么，对自己多喝了几杯的印象也十分模糊。不过从以往的情况来看，她多半忙着端茶送水、准备夜宵，不在房间里。

但当天晚些时候，和丈夫送走了朋友之后，她发现握着的水壶手柄的橘

色，隐约浮现在手背中央。

她没有尖叫。

“异常”好像衬衫上的褶皱，熨平就好了，先挨过今天，希望明天一切恢复正常，假如没有恢复，也没什么关系。她不紧不慢地切着为晚餐预备的土豆，转着这样的念头。心中的笃定感令她小小地惊讶，仿佛自己潜意识里知道这件事会发生，也知道这件事会导向何种结局。

若是握住刀柄没有那么难就好了。她得特别集中注意力，才能不让拿住的东西掉穿手掌落到地上；她的脚不小心撞到了桌腿，但不如想象的疼，仿佛脚趾直接穿过了木材（当然她并没有特意观察）；晾晒衣物的时候，她差点失去平衡，摔下楼去——可能是栏杆对不是实体的身体部位无效——有点儿吓人，但也有点儿刺激，她好久没遇见好玩刺激的事了，发现自己嘴角往上翘了一下。

晚餐后，她照例编织，一旁的丈夫心不在焉地听着广播。针不停地从手中滑脱，她只好放弃，说自己累了，准备上床休息。经过丈夫身边时，丈夫凑过来吻她的脸颊道晚安，她第一次没有接收到皮肤上湿润的触感。

接下来的日子仿佛是在云上和梦中度过的，她变得虚幻的次数越来越多，力气也小了，买菜的时候，一次只能掏出一个硬币。身后其他顾客发出不耐烦的哼声，她小声道歉，但第一次没有感觉特别抱歉：这是她的生活了，她会耐心地忍受下去，不是任何人（包括她自己）的错。

一个新的早晨，她睁开眼，发现自己并没有躺在床上，确切地说，是漂浮在离床单几厘米的空气中。她赶紧看一眼睡衣，还好好地穿在身上，只是随身体呈现出雾气般的透明效果，她松了口气；先前担心过，会不会出现飘在空中的外套，或者完全穿不了衣服的情形，现在她可以安心了。

只是这样一来，她叹气，就没法给丈夫做早餐了。她最好去书房提醒他。

“亲爱的，”她站在他身后喊。她不是故意不敲门就进来的，门对她而言形同虚设。丈夫回头，语气不悦：“不要在这个时候打扰——”他没能说完这个句子，因为他透过妻子的身体，看见了门后挂的背包和外套。他的面色瞬间惨白了，像任何一位温柔地关心着妻子的丈夫一样，上前拉她的手，却什么也没握住。

他发出了一声尖叫。

“你这样多久了？”他抱着头，试图把现实挡在外面。

几个星期吧，她是逐渐变成现在这样的。

“现在该怎么办？”

他的问题浸透了绝望的颜色。她一阵心痛，连忙宽慰说，自己想过了，家里暂时还有些留存的食物，他可以先做炒蛋和烩菜，简便又管饱，之后如果他愿意，她可以告诉他去哪里买肉买米和蔬菜水果，每回也就那么几个店。至于其他，她一直很惭愧自己的厨艺连复杂一些的菜色都不太行，而他那么聪明，一定学得比她快、比她好。如果不嫌弃，她也可以先告诉他几个普通家常菜的烹饪步骤，她会在在一旁看着的，别担心……

“好吧……好吧……”丈夫没等她说完，就飞也似地逃回书房，在那里待到天黑。而她静静等在客厅，直到丈夫再次出现，打开冰箱寻找食材，期间努力躲避她的目光。他敲开蛋壳时用力过猛，不少碎片落进了蛋清里，只得一点点挑出来；番茄汁水溅得到处都是；煮饭加多了水，之后收获的可能是粥。他不快乐，所以她什么都没有说。其实，她为丈夫骄傲，因为他面对突然降临的厄运，只用了一天时间就重新振作。并不是所有人都能如此镇定自若的。

唉，要是自己能维持实体更久一点就好了。她仍在思考自己变化的原因，尤其试图回想那个醉酒的夜晚，因为那似乎是一切的开端，但记忆仿佛给笼

罩在了浓密的灰色烟雾中，看不清、摸不着。

丈夫带着她列的购物单上街了，回来以后问是不是涨价了，因为他用那些钱无论如何买不齐单子上的全部物品。她这才想起一些细节忘了交代：去肉店要找那位看起来吓人的伙计而不是店主，那人脸上有一道疤，但心很软，愿意多给她些边角料；商场周二有临期食品特卖，就在角落的柜台；街对面的日用品商店，如果一次买三盒洗衣粉，可以打折，但只给熟客优惠。

“那花呢？”他问，“就是你放在梳妆台上的。”

哎呀，肯定不是买的啊，她不会把钱用在那上面的。从超市回来，路上会经过一个小公园，小孩子在那里玩滑梯和跷跷板，她会在长椅上歇脚，但最漂亮的还是树下的野雏菊……

“哦。”丈夫打断了她。她很理解，因为今天他还得洗衣服、收拾房间——假如他不想被灰尘淹没的话——又大半天不能写作了。

“我很抱歉。”她说。

那以后，丈夫出门越来越频繁了，如果她问，他就回答去朋友家吃饭，或者下馆子去了。她无所事事地从一个房间飘进另一个房间，有时候靠在窗边，看外头的光线一点点变暗。

后来晓菲他们又来了一次，她和丈夫都同意她现在的样子会把人吓坏，于是她适时躲到了窗帘后面。丈夫含糊其辞，对朋友们说她回娘家探亲了。晓菲低声嘀咕了一句，听起来可疑地像“干得漂亮”。两位男士大概没听见，开始聊最近上市的一个实验写作文本。

无论灵感女神的脾气如何，掌管“坏运气”的那位神祇一定比她更怪：朋友们走后没多久，卫生间地漏的下水道毫无征兆地堵塞了，水漫得到处都是。丈夫自然打算找公寓主管，她好心提醒他，那位主管连楼上那户病人家

的暖气片都拖了一个月才修，是不会有心思关照他家的下水道的。

“上一次难道不是你催他修的？”丈夫觉得不可思议。

不，那是她自己实在等不住，拿了手电筒和长细杆，挑出一团毛发……

丈夫脸上愤怒的神色，令她极为感动。“不能就这么算了。”他说，转身下了楼。

她等到日影西斜，丈夫才气喘吁吁地回到家，脸色阴沉。看来是没希望。她正想安慰，他突然进卧室取了提包和几件衣物，冲出了门。只有她不知所措的表情让他停了一步，飞快地解释：“我先去旅馆住一夜，再想办法找人来修。”

然而一天，两天，三天过去了，他没有回来。而他再次推门的时候，已经看不见她了——她完全透明了。

自从她不在实体世界中生存，她就不再感到饥饿和干渴了，只是有些疲惫；并非那类大汗淋漓后舒畅的疲惫，而是一种轻盈的、弛缓的、耳朵发沉的、裹在云雾里的疲惫。她闭上眼，再睁开，好像就已经过去了几天甚至几个星期。她不知道实际上过了多久，也不在乎了。

一天，她被门锁转动的声音惊醒，看见丈夫小心翼翼地进门，去书房收拾了纸笔，抱起打字机和几本书，装进手提袋里，又转去卧室，打开衣柜，挑了更多的衣裤鞋袜，也装好了。

“哇，你住的地方是这个样子！”一个女声叫道，“我早就想参观大作家的房间了。”

她和丈夫都吓了一跳。丈夫东张西望，好像想确认她是否在屋里，随后板起脸，有些生气地对闯入者说：“你进来干什么？我明明让你在楼下等。”

“哎呀，家里又没人，有什么关系呀。”女孩二十多岁的样子，年轻得像清晨的露珠。在屋内大大咧咧地转了一圈之后，女孩趁他不注意，偷偷亲了

他一口。他脸红了，但喜悦止不住地从眼睛里溢出来。

灯光闪烁了一下。又闪烁了一下。

他急忙推开年轻人，要她先下楼去，自己留下来，轻轻阖上门。“亲爱的，”他不确定地问，接着声音大了些，“你还在吗？刚才……不是你想要的样子，我爱你，一直都只爱你。但最近的情况，唉，我得写书，实在没法住在这里，你也知道我需要人照顾……嗯……日常生活，但我发誓仅此而已，我和她之间什么都没有。你看，我一直戴着婚戒，你的倒是放在床头了……”

他停下了，大约是觉得不好意思，又补充说：“等我拿到新书的稿费，就去请医生，也许能治好你。等着我！”

他给了虚空一个飞吻，离开了。

夜晚带着铅一般的重压降下了。她栖身于沙发的阴影，回忆丈夫温柔的笑脸、眼角的细小皱纹、能融化她的拥抱，回忆野餐时他为她念诗，在她扭了脚时替她按摩，还有好多好多别的喜怒哀乐酸甜苦辣，终于在记忆尽头打捞起了那一晚，这回她没有放手——

“你知道你缺什么吗？一个妻子。”丈夫对顾先生说，口齿因为醉酒有些模糊。她去拿了新酒，正要推门，听见这话就停住了。她不是故意的。

“但不要找有野心的女人，她们要得太多了。”

她没有听清顾先生的回答，但大约包含了这几个字：“爱”“很难”。

“爱，”丈夫一副过来人的腔调，“你爱笔下的人物吗？把那种爱分一点给女人就行，她们反而更喜欢那类浪漫的东西。”

“哈！”这是晓菲的嘲讽。

“——你，晓菲，不算女人。我说的是那些普通人，你做出一点爱的样子，她们就会真心实意地对你好，这样你就有机会从琐事中解放出来，进行一些更有价值的活动……”

她没有把酒送进去，而是返回厨房，找出一只玻璃杯，倒了一杯，喝掉，接着又喝了第二杯、第三杯……直到有人出来，把她扶上床。

那天，沉入睡眠深渊前，她最后一个想法是：我想消失。

她再次醒来。

天仍然没有亮，不过也许已经是第二天了。也有可能是第二年。谁知道呢？不过一个从未有过的想法攫住了她：既然她现在几乎成了幽灵，好像去外面也没什么关系，不必闷在家里，反正没人能看见她。而且，家里还有什么呢？

她无形的身体穿过门扉，下楼，游荡在凌晨行人稀少的大街上，最终还是选择去自己熟悉的地方——那个有野雏菊的小花园。

她坐在树下，听树叶的沙沙声。她觉得自己没有睡着，但似乎搞错了，因为过了一阵，她感到有人戳她的膝盖，抬头，对上一个孩子的小圆脸。

“看，我就说她是真的！”孩子兴奋地转头朝小伙伴喊。

现在一群孩子围过来了，七嘴八舌地和她说话：“蓉蓉说她看到树下有个人！”“我看不像嘛，明明有点……像鬼啦，模模糊糊的。”“肯定是你该换眼镜儿了，明明就有个阿姨睡着了。”“所以我们都盯着看，看了一会儿你就不像鬼魂啦。”“我知道我视力不好嘛，别说了行不行。”

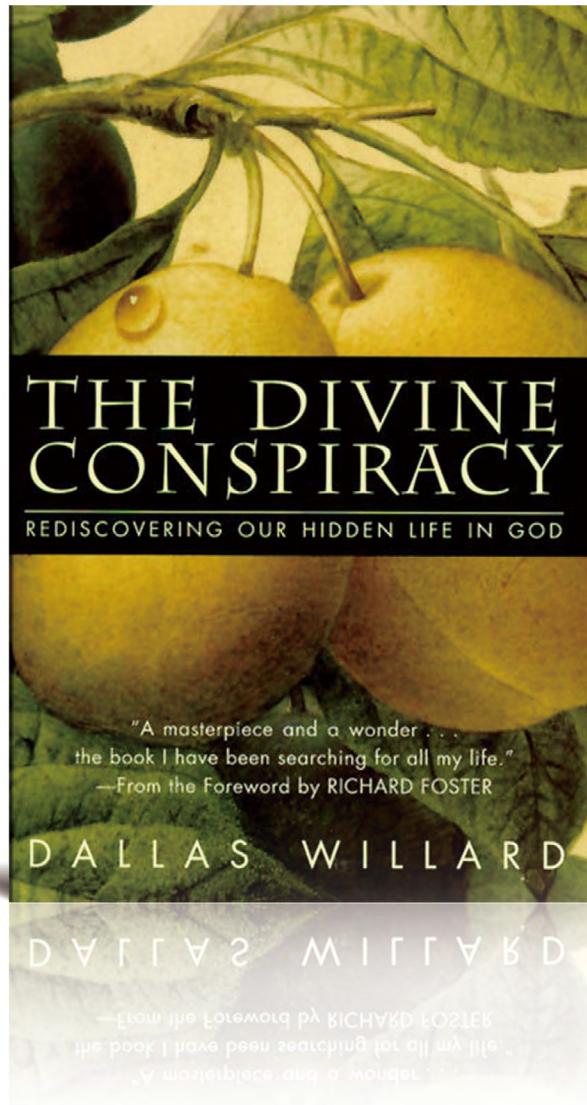
一个站在最边上、扎了两条小辫的姑娘怯生生地问：“你是仙女吗？”

“不，我不是，”她微笑着伸出手去，思索着该用哪一个姓氏作自我介绍。●

（作者为兼职英文翻译。）

若有媒体或自媒体考虑转载《世代》内容，请尽可能在对作品进行核实与反思后再通过微信（kosmos II）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 22 期主题是“文化本位主义”，却也有并非可以简单分门别类的文字。如《世代》文章体例及第 1 期卷首语所写，《世代》涉及生活各方面，鼓励不同领域的研究和创作。《世代》不一定完全认同所分享作品的全部方面。



魏乐德, 《21世纪天国导论》
(*The Divine Conspiracy: Rediscovering Our Hidden Life in God*
[New York: HarperCollins, 1998])

κ
ό
σ
μ
ο
ς

二零二四年第一期总第二十二期

春季号

