

# 基督宗教对中国宗教的态度： 历史回顾与理论反思

Christian Attitudes towards Chinese Religions:  
Historical Survey and Theoretical Reflections

赖品超

Lai Pan-chiu

**Abstract:** This paper offers a historical review of the Christian attitudes towards Chinese religions supplemented with a theoretical reflection. In the historical survey, special references will be made to the cases of Timothy Richard (1845 – 1919), John C. H. Wu (1899 – 1986) and Xu Songshi (1900 – 1999). Based on the historical review, this paper considers the relevant theoretical issues, including theology of religions, dual-religious identity, and the ambiguities of “Chinese religion(s)”. It argues that the Christian attitudes towards Chinese religions were shaped by various factors and varied dramatically. In addition to the cultural background, theological position and actual experience of encountering Chinese religion(s), which particular aspect(s) of Chinese religion(s) one focused on could be very crucial for his or her overall evaluation of Chinese religion(s). Given the ambiguity of the term “Chinese religion(s)” and the diversity of Chinese religious phenomena, it may be neither

possible nor desirable to articulate a general or overall theological position on “Chinese religions(s)”. Christian theological response or discussion on “Chinese religion(s)” should be specific, discriminative and, to a certain extent, critical.

**Keywords:** Chinese religions, Christianity, religious identity, dialogue

## 导 论

“中国宗教”一词,通常指的是中国的儒道佛三教或称三家。<sup>①</sup>但事实上,“中国宗教”是一个颇为模糊的概念,因为“中国的”(Chinese,也可译作“华人的”)和“宗教”(religions)这两个词都是具有歧义性的。

就“宗教”一词而言,儒家是否算是宗教仍是一个争议性的话题。尽管一些学者努力阐述儒家的“宗教向度”,但仍有很多其他学者认为儒家基本上是一个伦理或哲学体系多过是宗教。这一争论不但反映出宗教定义的多样性,也反映了儒家的历史及其当代现象的复杂性。在古代中国,儒家因与官方祭仪和祖先崇拜紧密相连,因而具有一种公民宗教(civil religion)的功能。然而在现代社会中,儒家并不是一个拥有自己的信众群体或实践者的独立宗教建制,因此看来更像是一个哲学流派而非一门宗教。除了儒家,还要考虑中国的民间宗教;这是因为,中国的民间宗教不仅是对中国本土文化的一种折射,同时也是混合了佛教、道教甚至儒家的元素,因此也可以算是宗教。除了民间信仰(包括占星术和风水)外,还要考虑的是地方性的祖先崇拜和以皇帝作为大祭司的官方崇

<sup>①</sup> 本文将“Confucianism”译为儒家,“Buddhism”译为佛教,而“Daoism”则视乎具体情况译为道家或道教。

拜,这些似乎也可以归类为宗教。

“中国的”一词的含义也颇为矛盾,尤其是被用来形容宗教时。首先,它可以指那些发源于中国的宗教,依此,中国的佛教就会被排除在外。第二,它可以指中国主流的宗教或带有中国文化特征的宗教,依此,中国的佛教就应被包含在内。第三,它也可以指那些在中国存在甚或拥有颇多信徒的宗教,依此,中国宗教就可以包含基督宗教甚至伊斯兰教。由于“中国宗教”一词的这种不确定性,有学者在谈论“中国宗教”时将基督宗教及伊斯兰教排除在外,<sup>①</sup>然而也有学者倾向于在谈论“中国宗教”时包括基督宗教和伊斯兰教。<sup>②</sup>

鉴于本文将集中探讨基督宗教的进路之于其他宗教的问题,故将采用传统惯用法,主要关注基督宗教对儒教、道教以及中国佛教的态度,并在必要时提及其他的“中国宗教”。

## 历史上的讨论

在7世纪景教传入中国时,基督宗教就开始面对与中国宗教关系的问题。景教的一位修士甚至参与了佛经的翻译。在现存的景教文献资料中,我们可以发现很多是道教和佛教所使用的术语。然而,由于这些可能只是当时比较常用的词汇,并且景教在将他们的文本翻译成中文时同样也使用很多音译,因此很难据此而推断他们对儒道佛等的态度。

---

<sup>①</sup> 例如 Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction*, 4th edition (Belmont: Wadsworth, 1989).

<sup>②</sup> 例如 D. Howard Smith, *Chinese Religions* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968) 及 Julia Ching, *Chinese Religions* (London: Macmillan, 1993).

首位从基督宗教的立场详细阐述基督宗教与中国宗教的关系的,要算是利玛窦(Matteo Ricci, 1552 - 1610)。他大概是到中国传教的耶稣会士中最著名的一位传教士。当天主教的传教士到达中国时,他们最初是仿照佛教僧侣的衣装打扮。后来才意识到,在中国最受欢迎的阶层是士大夫而不是佛教的僧侣,一些耶稣会士决定改为采用儒家的生活方式和交往礼节,这大约是在 1595 年。他们的传教策略是以与中国文化相适应为基础的,外表的改变只是传教策略的一部分。<sup>①</sup>

耶稣会所广泛采用的、与中国文化相适应的传教策略,并不意味着全盘接受中国宗教的一切。在实践中,利玛窦努力去“发现”、甚至可能是“发明”,在孔子之前中国的上古文献中所蕴含的古代中国的宗教传统。在 1604 年问世的《天主实义》,利玛窦在驳斥佛教的同时也尝试证明,由正统儒家所继承的古代中国宗教传统,是起源于自然理性并与一神论的基督宗教传统相一致。基本上,正统的儒家经传表明了古代中国的确存在一些从自然启示和理性而来的上帝的知识。因此,利玛窦认为,中国上古文献中的“天”、“上帝”等所指向的,其实也就是基督宗教的“天主”(Deus)。利玛窦强调的关键是,正统的儒家学说原本是一神论的或者至少是有神论的;而当代的理学,由于受佛教与道教偶像崇拜的影响,却变成无神论。因此,利玛窦主张,若要恰当地理解儒家,就应该扬弃宋明儒学的诠释,返回到正统儒家的原本古文献中去。这样才会发现基督宗教与儒教之间并不是相互对立的。

利玛窦和他的伙伴试图将儒学呈现为一个理性的、人文主义的和伦理的体系,并视中国文化为古老的、文明的和有序的;而儒

<sup>①</sup> Nicholas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635 - 1800* (Leiden: Brill, 2001), 310 - 311.

家学术中很多道德教导,对基督徒来说是可以接受的。一些天主教的传教士甚至试图证明,中国文明的兴起是在挪亚大洪水之后,并且是继承了圣经的传统。利玛窦的传教策略基本上是易佛补儒,期望通过以基督宗教作为补充,一方面祛除佛教和道教的影响,另一方面又使以儒家学说为主流的中国文化,得到净化、复元甚至达至圆满。

在利玛窦的影响之下,许多欧洲人认为儒家主要是一种社会生活的教导或是一种自然神学,可以作为一种福音的预备而为基督宗教所用。莱布尼兹(Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646 - 1716)认为,在中国的传统存在一种自然神学,他甚至曾建议邀请中国的传教士到欧洲去传授怎样运用和实践自然神学,正如欧洲人派传教士到中国传播启示神学一样。<sup>①</sup>

利玛窦的进路受到了龙华民(Niccolò Longobardo, 1565 - 1655)的质疑与挑战。龙华民所著的《论中国宗教的几个问题》(*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*),更被参与在中国的礼仪之争的一些人所引用。在这本书中,龙华民提出了对待中国宗教的另一种方法。跟利玛窦不同,龙华民倾向于接受当代儒家学者对中国上古文献的诠释。依此,龙华民将古代中国的哲学家视为远古的异教哲人。由于古代中国的传统是反对有神论的,因此谈论中国的自然神学便是荒谬之举。对龙华民来说,不应该牺牲基督宗教的信仰去顺从中国人,那样只会让中国人认为,这种调和恰

<sup>①</sup> David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1977).

好证明了中国文化的优越性,并强化了他们的文化骄傲。<sup>①</sup>

这两种对待中国宗教的分歧,在礼仪之争时期格外凸显出来。当中主要围绕着以下三个议题:

1. 是否将 Deus (God) 翻译成“天”和“上帝”等在中国的典籍中找得到的名词。

2. 是否参与祭孔典礼和祭拜祖先。

3. 是否参加敬拜非基督宗教神明的祭典。<sup>②</sup>

一些天主教的传教士将祭孔与祖先崇拜理解为宗教礼仪,因而视之为偶像崇拜而主张禁绝这些行为。而利玛窦的一派却认为,这些只不过是习俗而已,应该允许中国的信徒参与。这场论争实际上体现了两种对中国宗教、尤其儒教的不同理解和态度。

天主教的传教士对道教所言甚少,他们批判的主要目标是佛教,而佛教对天主教同样作出反击。双方争论所涵盖的主题甚广,其中包括:上帝的存在与本质;基督宗教对造物主与被造物的关系的理解,与佛教对众生平等与同体的理解,二者之间有何区别;世界的起源(基督教创世记的教义与佛教的互相缘起的教义);人性本善抑或是人性本恶;灵魂的不朽;人类的命运,包括最后审判、轮

① 李文潮:“龙华民及其《论中国宗教的几个问题》”,收录于《汉语基督教学术论评》,2006年第1辑,第159-184页。[Li Wenchao, “Long Huamin and His Several Questions Concerning Chinese Religion,” *An International Journal of Bible, Theology & Philosophy*, no. 1 (2006): 159-184.]

② Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One*, 680-685.

回、净土、地狱等概念。<sup>①</sup>

传教士往往是从传教策略的角度来思考如何对待中国宗教，而与之不同的是，对于华人信徒来说，中国宗教是他们自己文化遗产的一部分。事实上，许多华人信徒在他们皈依基督宗教之前曾受三教的影响，因此他们对待中国宗教的态度自然与一些西教士颇为不同。例如，作为中国天主教“三大柱石”之一的杨廷筠（1562 - 1627），在他改信天主教之前深受佛教吸引，而他在改宗天主教之后仍以“儒者”自居。对杨廷筠而言，基督宗教与儒教之间不应有不可调和的矛盾。他的诸多关于天主教的阐释中，都带有儒家学说的色彩。<sup>②</sup>

许多 19 世纪来华的基督新教传教士，他们看待儒教的方式与利玛窦颇为相近。他们当中的一些人，特别是理雅各布（James Legge, 1814 - 1897），对儒家经典颇为赞赏，并致力于研习中国典籍甚至成为著名的汉学家。天主教传教士的首要目标是转变士大夫的信仰，关注的主要是知识分子的宗教与文化事宜。与天主教的传教士明显不同的是，大多数新教传教士有更多机会接触中国宗教的民间面向（popular aspect）。一些西方学者对中国宗教的认知，主要基于阅读经过翻译的中文典籍；与此不同的是，许多新教

① 参[韩]郑安德：《明末清初天主教和佛教的护教辩论》，高雄：佛光山文教基金会，2001年。[(Korean) Zheng Ande, *The Apologetic Debate between Catholicism and Buddhism in Late Ming and Early Qing* (Gaoxiang: F. G. S. Foundation for Buddhist Culture and Education, 2001)]; [法]谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击（增补本）》，耿升译（上海：上海古籍出版社，2003年）。[Jacques Gernet, *Chine et Christianisme, la première confrontation*, trans. Geng Shen (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2003).]

② [比利时]钟鸣旦著：《杨廷筠：明末天主教儒者》，香港圣神研究中心译（北京：社会科学文献出版社，2002年）。[Nicolas Standaert, *Yang Tingyun: A Catholic Confucius at Late Ming*, trans. Hong Kong: Holy Spirit Study Center (Beijing: Social Science Academic Press, 2002).]

的传教士对当时中国宗教的实际情况有着切实的观察。或许至少部分地是出于西方文明的优越感,他们的观察进一步印证了他们对中国宗教的前理解或印象,就是以中国宗教、尤其是中国的民间宗教,基本上是偶像崇拜和迷信。<sup>①</sup>

1877年在上海举行了一次宣教大会。在这次会议上,一位在上海工作的新教传教士晏马太(Matthew Tyson Yates, 1819 - 1888),对风水以及祭拜祖先中的“迷信”行为提出抨击。他说:

“作为一个体系,在将与之无关的人们控制在黑暗之中的力量上,祖先崇拜是这土地上所有的偶像崇拜的十倍以上。它的本质是风水——无形的而又极为强大的武器,在高低挥舞着,对抗那对既定习俗与惯例的变革,是进步与文明的巨大障碍。”<sup>②</sup>

对晏马太来说,祖先崇拜并不仅仅是对亡人的拜祭,而是“中国人主要的宗教”,<sup>③</sup>构成了中国人改信基督宗教的首要障碍。<sup>④</sup>他的结论是基督宗教不能对此加以通融。他说:

“通过允许或默许任何崇拜死者的行为,作为对基督宗教的补充并试图借此为更多的中国人所接受,是一种彻头彻尾的屈服……我们所愿望的是完全的重生——一种通过上帝的恩典而达致的心灵与生命的更新;从迷信、

① Eric Reinders, *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagine Chinese Religion* (Berkeley: University of California Press, 2004), 7.

② Dr. Yates, “Ancestral Worship,” in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, May 10 - 24, 1877* (Shanghai: Presbyterian Press, 1978), 368.

③ *Ibid.*, 368.

④ *Ibid.*, 381 - 382.



之前所有的崇拜和恐惧的对象完全脱离出来，透过耶稣的死与复活，全然信靠那位又活又真的上帝……主耶稣基督的福音，那时才是中国种种祸患的唯一解药。”<sup>①</sup>

重要的是，晏马太对中国宗教的态度并不单是受现代西方文化和他自己神学背景的影响，也来自他对祖先崇拜在民间面向的一些实际行为的观察与理解，尤其是妨碍中国人成为基督徒的那些方面。

对于佛教和道教，许多传教士，即使是那些颇为欣赏佛教与道家哲学的，对“它们的民间面向”也同样予以批评。例如，在上述的传教士大会上，艾约瑟(Joseph Edkins, 1823 - 1905)在他的“佛教与道教的民间面向”发言中指出，当时他所看到的佛教，是集中在祷告的神奇效验以及因果报应说，而不是早期佛教那种美丽的道德戒律，涅槃的中心思想被往生西方净土所取代。同样地，当时的道士也大多不是哲人或炼金士，而成了神医、驱魔人和职业祈雨者。<sup>②</sup>对艾约瑟而言，道教要对这些危险的迷信行为负主要责任。<sup>③</sup>他说：

“每一个人，无论基督徒与否，都应站在道德基础和最伟大之福祉的原则上，如果这是一个更稳固的基础，希望那怂恿危险且虚假的信仰的宗教的消失。”<sup>④</sup>

艾约瑟对佛教的评价并不似对道教那般负面，因为他在佛教

① Dr. Yates, "Ancestral Worship," 386 - 387.

② J. Edkins, "Buddhism and Tauism in their Popular Aspects," in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, May 10 - 24, 1877* (Shanghai: Presbyterian Press, 1878), 65 - 66.

③ Ibid., 70.

④ Ibid., 70.

中发现了一些正面的因素,包括他认为佛教与基督宗教在对救主的敬拜中有着“结构上的”相似之处。他说:

“在佛教的诸多影响中,可以说还是有一些好的方面。佛教为这个世界的虚空作出贯彻的见证,它也见证了灵魂纯净比起尘世荣华有着本质上和巨大的优越。但是建立在这个基础之上的修院制度却采取了一套错误的方案,也并未达到所愿望的纯净的目的。它教导人需要有一位格的救赎者,将人从现存的道德罪恶中拯救出来。但这位救赎者是一位佛或菩萨,是一个根本没有那些算到他身上的力量的人或存有。在众多突出而又十分有害的恶中,当今流行的佛教所要为之负责的,就是偶像崇拜。佛教将佛和菩萨置于人们所敬拜的位置是一个极为严重的恶,因为那位置本是属于世界的创造者和父。”<sup>①</sup>

艾约瑟的评价不但反映了他对科学的西方人偏好,也反映了他对修道制度的新教偏见。他总结到:

“我们基督宗教传教士最大的对抗来自于儒家,儒家包含了这个国家的智慧、思想、文学和心灵。但我们也要与佛教和道教作预先的斗争。这些构成三座撒旦工艺所建立的强大堡垒,阻碍了基督宗教进展的步伐。儒家是敌人的大本营,壁垒高耸入云,并且配备了那些被优越感及力量无敌的信念所操纵的信徒。攻克了这座堡垒,这场战争方算结束。但佛教和道教各自所代表的堡垒,也必须被夺取并摧毁。尽管在论证和理性上,这些堡垒的

<sup>①</sup> J. Edkins, "Buddhism and Taoism in their Popular Aspects," 70-71.

配备是十分脆弱的,但是想想那人数,有数以百万的人,被这些迷信所蒙骗,并被精神的黑暗的锁链牢牢禁锢着。”<sup>①</sup>

## 李提摩太

李提摩太(Timothy Richard, 1845 - 1919)是一位著名的浸信会传教士。当很多新教传教士都在轻视或忽视中国佛教,认为佛教是一个垂死的宗教且无力与基督宗教争一日之长短,李提摩太却花了很多时间与不同宗教的领袖建立联系。透过他个人在中国与佛教徒、特别是与著名佛教改革家杨文会(1837 - 1911)的相遇,李提摩太发现,虽然当时佛教的实际情况仍然在一片混乱中,佛教是正在发展中并且充满生命力。<sup>②</sup>

李提摩太深深欣赏的,并非一般的佛教,也不是早期佛教或南传佛教,而是主要在中国和日本盛行的大乘佛教。令李提摩太印象最深刻的,仍然是他在大乘佛教的经文中找到的、一种可与基督宗教相比较的恩典的福音。

李提摩太花费了大量的时间去研习中国佛教并将一些佛经译成英文,其中包括《大乘起信论》以及《法华经》的一个撮要,这些译文构成其《高级佛教的新约》(*New Testament of Higher Buddhism*, 1910)的主要内容。正如书的题目所暗示的,李提摩太倾向于认为大乘佛教高于在华之前的不同形式的佛教,就有如新约圣经高于旧约圣经一样。关于大乘佛教,李提摩太写到:

① J. Edkins, "Buddhism and Taoism in their Popular Aspects," 72.

② Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh: T&T Clark, 1910), 135 - 136.

“我们可见佛教中有两个奇妙的发展：第一，从无神论到有神论；第二，从有神论发展到一神论式的三位一体 (Monotheistic Trinity in Unity)。”<sup>①</sup>

根据李提摩太的理解，这个三位一体，由阿弥陀佛在中间、右有大势至而左有观音所组成的，这不同于小乘的版本之以释迦牟尼在中间，普贤菩萨在其右边和文殊菩萨在其左边。<sup>②</sup>对于李提摩太而言，“大势至(大能者)，他‘成为肉身’(become incarnate)，有时会以弥勒佛(佛教的弥赛亚)的形象来代表”，并又“可以去除罪孽，为生死轮回业报的循环画上句号，不用多一次投胎，而可直接进到净土乐园，并永住其中”，而这是与基督相对应的。<sup>③</sup>李提摩太又提出，观音是与圣灵对应，是“世间的祈祷的聆听者”，同时又是“看到人类痛苦和感动众人去拯救其他伙伴的那一位”。<sup>④</sup>除敬拜的对象具有三位一体的特性外，李提摩太更进一步提出，“基督徒和佛教徒两者都认为他们所主要敬拜的对象是神圣并对人类的痛苦充满怜悯。”<sup>⑤</sup>

根据李提摩太的意思，与基督宗教最显著平行的，依然是大乘佛教中的净土宗，它强调的是：

1. 从上帝而来的帮助拯救自己和其他人脱离受苦。
2. 与上帝相通，可让心灵得到最欣喜的休息。
3. 透过新生来分享上帝的本性，成为神圣及不朽。”<sup>⑥</sup>

① Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 12.

② *Ibid.*, 12 - 13.

③ *Ibid.*, 14 - 15.

④ *Ibid.*, 15 - 23.

⑤ *Ibid.*, 23.

⑥ *Ibid.*, 26.

有关大乘佛教的基督教特征,李提摩太总结到:“它的神学,除了它的名相(nomenclature)外,差不多全是基督宗教的。”<sup>①</sup>他进一步宣称:

“正如越来越多的人相信,如果大乘佛教的信仰不是所谓的佛教的,而是我们的主和救主耶稣基督之同一福音的一个亚洲形式,它以佛教的名相为表现形式,它与旧佛教的区别就如新约圣经之于旧约圣经;那么,它要求受到普世的关注,因为它在那里,我们找到基督宗教对亚洲的古代思想的调适,也是东西方不同种族之间最深层的联系纽带,即一个共同的宗教。”<sup>②</sup>

李提摩太感受尤深的,是《法华经》(Lotus sutra)和基督宗教的福音书之间的“美妙的相似性”(“wonderful similarity”)。<sup>③</sup>他更称《法华经》为“第五福音书”(“Fifth Gospel”)、“信心福音”(“Faith Gospel”)或“莲花福音”(“the Lotus Gospel”);<sup>④</sup>因为他发现《法华经》的教导跟“约翰福音中对生命、真光和爱的教导是一样的,这种教导成为东西方宗教及文明之间的分歧的一个奇妙的桥梁”。<sup>⑤</sup>

李提摩太对成全神学(fulfillment theology)的传统颇有认识,这种神学将其他所有宗教视为福音的预备,并且认为基督宗教的宣教使命的一部分就是使佛教得以净化,帮助新佛教的教理从旧佛教中分离出来。<sup>⑥</sup>但李提摩太的立场也是明显地有别于成全神学

① Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 27.

② Ibid., 29.

③ Ibid., 129.

④ Ibid., 129, 134, 138.

⑤ Ibid., 2.

⑥ Ibid., 131, 134 - 135.

的传统,因为他认为这成全是一种双向的相互关系,而非单向。他写道:

“近年越来越清晰的是,不同的真理(truths),无论在何处寻获,是不能互相敌对的。他们并不互相抵消,而是互补;不是互相毁灭,而是彼此成全。”<sup>①</sup>

李提摩太明确表示,他翻译《法华经》的撮要的目的,并不仅仅是显示“东方和西方之间的最强的联合”。<sup>②</sup>除此之外,还有两个更进一步的目标,其一是“所有宗教的合一”。李提摩太努力去实现的是,“将来只有一个宗教,并且过往所有曾展现那神圣者的所有宗教中的最正确和最美好的,都包含在这一个宗教之中。”<sup>③</sup>另一个目标是“透过在各民族中的上帝的儿女的通力合作,去提升普遍的善意,以加强对抗这世代的自私的唯物主义的力量”。<sup>④</sup>李提摩太特别希望的是复兴“所有禁欲主义者的大离弃(Great Renunciation),不论是基督宗教或非基督教的”,因为“唯物主义变得比已往更唯物主义”。<sup>⑤</sup>换言之,李提摩太将佛经译成英文是有着实践上的目的,那就是:“可以在不同宗教的人之间产生兄弟情谊。”<sup>⑥</sup>李提摩太期望透过发现两者相似之处,佛教徒和基督徒“不再是敌人般互相畏惧,而是如朋友般互相帮助”。<sup>⑦</sup>

对于李提摩太而言,宣教工作的最终目的是要建立地上天国

① Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 49.

② *Ibid.*, 141.

③ *Ibid.*, 142.

④ *Ibid.*, 142.

⑤ *Ibid.*, 143.

⑥ *Ibid.*, 147.

⑦ *Ibid.*, 49.

而非拯救个别的灵魂。建立地上天国这一宣教异象,不只包括宗教的合一,更包括基督徒与非基督徒为了地上所有人类的福祉而合作,尤其是为地上的贫穷者和受压迫者建立公义与和平。<sup>①</sup>有趣的是,李提摩太与佛教徒的对话的进路与当代神学家保罗·尼特(Paul Knitter)所倡导的颇为相似。<sup>②</sup>

李提摩太与中国佛教对话的启迪了苏慧廉(William Soothill, 1861 - 1935)和艾香德(Karl Ludwig Reichelt, 1877 - 1952)。前者成为一位著名的汉学家,后者成为香港道风山的创立者,而道风山直至今日仍在继续耶佛对话的工作。

## 吴经熊

吴经熊(John C. H. Wu, 1899 - 1986)是他那个时代中最为著名的天主教华人信徒之一。他既接受过传统的中式启蒙教育也曾学习英国文学,也是一位十分成功的法律工作者。在1937年受洗成为天主教徒之前,吴经熊曾经过着纵情声色的生活,包括流连花街柳巷和纳妾。吴经熊的灵性历程与圣奥古斯丁颇为相似,他也写了一本关于自己的宗教历程的传记——《超越东西方》。在这本书中,吴经熊写道:

“我不是说我的文化及灵性遗产是与旧约等价的。  
我要说的是,在一种模拟的意义上,中国的三教成了我的

① Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 35 - 36.

② [美]保罗·尼特:《一个地球多种宗教:多信仰对话与全球责任》,王志成、思竹、王红梅译(北京:宗教文化出版社,2003年)。  
[Paul Knitter, *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, trans. Wang Zhicheng, et al. (Beijing: Religious Culture Press, 2003).]

教师,将我带到耶稣那里,这样我才能找到信仰中的正义(《迦拉达书》3.24)。”<sup>①</sup>

对吴经熊来说,孔子是一位有神论者而非一位不可知论者。他的伟大之处在于他对“天”的孩子般的态度,而“天”是与“上主”(God)同义的。<sup>②</sup>在孔子的追随者的影响下,儒家变得更具人文主义甚至泛神论的色彩。<sup>③</sup>因此对中国的基督徒来说,不必摒弃儒家,因为儒家对孝道的强调对基督徒的灵性生活大有裨益:

“孝的观念是如此地根植于中国人的心灵,当一个中国人成为基督徒后,他会自然而然地将之应用于与上主的关系上去。对他来说,效仿基督即意味着效仿基督对其天父的至高的孝,这天父也是我们的大父。”<sup>④</sup>

然而,吴经熊最为珍视的大概是道家而非儒家。

吴经熊赞同耶稣会的蒙士特烈(John Monstereet)对吴经熊自己灵性生活的评论:“在道德方面他是孔夫子的门徒,却更多地转向老子来追求神秘真理,而他里面的神秘主义者超过了道德论者。”<sup>⑤</sup>对于道家的价值,吴经熊这样总结他的观点:

“时间的意义在于唤起永恒;漂泊的意义在于唤起家乡;知识的意义在于唤起无知;科学和艺术的意义在于唤起神秘;长寿的意义在于唤起生命的稍纵即逝;人之伟大

① 吴经熊:《超越东西方》,周伟驰译,雷立柏注(北京:社会科学文献出版社,2002年),第169-170页。(译文稍作改动)[John C. H. Wu, *Exceeding East and West*, trans. Zhou Weichi (Beijing: Social Science Academic Press, 2002), 169-170.]

② Ibid., 173.

③ Ibid., 174.

④ Ibid., 175.

⑤ Ibid., 192.



的意义在于唤起谦卑；复杂微妙的意义在于唤起朴素性；多的意义在于唤起一；战争的意义在于唤起和平；宇宙的意义在于唤起超越者。并非漂泊导致了伤害，而是在漂泊中忘却了自己的目的才是真正的悲剧。”<sup>①</sup>

而施恩蒙席(Monsignor Fulton Sheen)对吴经熊的评论是：

“尽管他慷慨地准备抛弃他的异教文化遗产，却发现他身为公教徒，它之中好的东西一个也没失去。相反，它得到了举升与补充。有欠于生活变成了有欠于上主的恩典，孝得到了增强，因为它的源头在对上主和圣母的孝那里。儒家道德主义和道家之玄思得到了巧妙的平衡，他也因为成了一个天主教徒而更加是一名中国人了。”<sup>②</sup>

对于佛教，吴经熊最为推崇的不是佛陀的教导，而是他的人格。对吴经熊来说，佛陀的教导基本上是道德教训多过是宗教教导。<sup>③</sup>佛陀并不知晓何谓神圣的恩典，但是他贵为王子却能放下所有的奢华安逸，去寻求解放自己和他人的真理，因此佛陀是令人钦佩的。即使吴经熊认为佛陀并没有成功觅得真理，他仍然将佛陀视为基督的预象。<sup>④</sup>吴经熊承认他在三个方面受到佛教的恩惠。其一，他在佛教那里继承了对“彼岸”的渴望。“彼岸”对于吴经熊来只是“我们心中的上主之国的另一个名称和黯淡的预影”。其二，佛教使他得以正确理解圣经《传道书》中传道者所说的“虚空的虚空”。第三，佛教、特别是禅宗，教导他懂得灵性生活中直接的个

① John C. H. Wu, *Exceeding East and West*, 192.

② Ibid., 169.

③ Ibid., 196.

④ Ibid., 197.

人体验的重要性。<sup>①</sup>

吴经熊自豪地承认,“自从我成为天主教徒后,所有的东方智慧成为对我有益的”。<sup>②</sup>吴经熊甚至宣称,东西方之间唯一真正可能的结合就是基督宗教。<sup>③</sup>他认为,东方的释迦牟尼佛、孔夫子和老子等,与西方的苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等,是上帝的道成为肉身之前将“道的种子”播撒入人们心中的使者:<sup>④</sup>

“他们的教导是正确的,并没有混杂谬误。甚至,他们的不足与让人类的心智陷入僵局,也不是他们的错误。但正是这个僵局强调出了启示的必要性;他们包含以及共有的少量真理正是福音的微弱暗示,只有在福音中我们方能认识到它们的真义。”<sup>⑤</sup>

很明显,吴经熊对中国宗教的态度与包容主义十分相近。但值得注意的是,他是将中国宗教视为自己的文化及宗教遗产的一部分,而不是活生生的对话伙伴。再者,他对中国宗教的解释是颇具选择性——主要关注他本人所欣赏的那些有价值的部分,却忽视了这些宗教中被许多西方传教士猛烈批评的“民间面向”。吴经熊的情况决不是唯一和个别的,另一位著名的例子就是林语堂(1895-1976)。<sup>⑥</sup>还有许多其他华人信徒的知识分子甚至在改信基督教之后,还继续在中国宗教中寻找灵性的启发。对他们来说,基

① John C. H. Wu, *Exceeding East and West*, 208.

② *Ibid.*, 208.

③ John C. H. Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality: Essays of John C. H. Wu*, Sih, Paul K. T. (ed.), (Jamaica, NY: St. John's University Press, 1965), 157-171.

④ *Ibid.*, 157.

⑤ *Ibid.*, 158.

⑥ 林语堂:《信仰之旅》,胡簪云译(成都:四川人民出版社,2000年)。[Lin Yutang, *Journey of Faith*, trans. Hu Zanyun (Chengdu: Sichuan People's Press, 2000).]

督教与中国宗教的对话，借用潘尼卡(Raimundo Panikkar)的术语，主要是一种“宗教内的对话”(intra-religious)而非“宗教间的对话”(inter-religious)，<sup>①</sup>因为他们对两个传统都想有所承继。

## 徐松石

徐松石(1900 - 1999)从新教的立场，提出了一个对中国宗教的与众不同的进路。当徐松石在中国内地担任浸信会牧师的时候，尤其是在二十世纪三十至四十年代期间，他尝试运用中国宗教的一些概念去诠释基督宗教的信仰，藉此将基督宗教本色化。他甚至用一个十分佛教化的笔名——“照流居士”去发表文章，而“居士”一词通常指的是佛教的平信徒。徐松石并没有明确肯定或否定中国宗教是否可以提供有效的拯救，他强调在中国宗教中也有真理。徐松石相信，上帝的灵是普遍存在的，也呈现在所有人之中，启导不同宗教的人。换言之，基督宗教和中国宗教有着相同的灵性根源，都是来自于上帝的灵。<sup>②</sup>因此对中国信徒来说，不必扬弃儒家、道家和佛教。相反，通过中国宗教的概念去重新诠释基督宗教的信仰，对基督徒来说是既合理且可欲的。因为儒家的道德思想和伦常学说、佛家的灵性修养、道家的无为思想等，都是有助

237

① 雷蒙·潘尼卡：《宗教内对话》，志成、思竹译（北京：宗教文化出版社，2001年）。[Raimon Panikkar, *Intrareligious Dialogue*, trans. Wang Zhicheng and Si Zhu (Beijing: Religious Culture Publishing House, 2001).]

② 何庆昌：“以佛教诠释基督教：徐松石的本色神学”，载赖品超编：《近代中国佛教与基督宗教的相遇》（香港：道风书社，2003年），第245 - 254页。[He Qingchang, “Interpreting Christianity with Buddhism: The Indigenous Theology of Xu Songshi,” in *The Encountering of Modern Chinese Buddhism and Christianity*, ed. Lai Pan-chiu (Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2003), 245 - 254.]

于基督教神学的发展。<sup>①</sup>

除了详细阐释了基督宗教与佛教之间的相似与互补,徐松石还从佛教的角度对基督宗教的一些主要教理进行了重新诠释,如上帝、耶稣、圣灵等等,包括用佛教的方便说和阶梯法去解释基督的救赎。基本的理念是,由于每个人悟性不同,耶稣不得不采用不同的方法以不同的形式讲道,巧妙地帮助各种人去逐步理解真理。在这个过程中,所有的人都能获得小乘层次的拯救,但只有在基督里重生之后,他们才能获得大乘层次的拯救。<sup>②</sup>

在1957年移居香港之后,徐松石对中国宗教的态度变得愈来愈排斥。当比较基督宗教与中国宗教时,徐松石从之前强调二者的相似转为强调二者的不同。最明显的是,他指出中国宗教内的儒佛道,不过是人类的文化之一,并不能拯救人的灵魂,只有耶稣基督的福音才能拯救人的灵魂。在他看来,中国的信徒没有必要再去拥抱中国宗教的传统。<sup>③</sup>尽管出现了这些变化,徐松石还是继续进行他的“比较神学”,比较不同宗教的特点和教理的相对强处。他的方法与源于佛教的判教十分相似,历史上中国三大宗教的争论中所采用的就是这一方法。例如徐松石根据《孟子·尽心篇》,提出了世上的爱有三:亲亲(亲爱亲人)、仁民(仁爱万民)和爱物(爱护万物)。徐松石认为尽管三个宗教都各自包含三种爱,儒家却将亲亲解说得最好,基督宗教解说得最好的则是仁民,而佛教的则是

① Lai Pan-chiu & So, Yuen-tai, 'Migration, Theology and Religious Identity: Christianity and Chinese Culture in the Life and Thought of Xu Songshi.' *Asia Journal of Theology* 18. 2 (2004), 325 - 327.

② 何庆昌:“以佛教诠释基督教:徐松石的本色神学,”第239 - 245页。[He Qingchang, "Interpreting Christianity with Buddhism: The Indigenous Theology of Xu Songshi," 239 - 245.]

③ Lai Pan-chiu & So Yuen-tai, "Migration, Theology and Religious Identity," 329 - 335.

爱物，但只有上帝才是仁爱的终极根源。<sup>①</sup>

徐松石对中国宗教的立场，包括早期的包容态度，<sup>②</sup>以及后期的排斥态度，在本质上或许与西方神学传统的比较进路并无分别。然而，他确实提供了一些独特的中国的、也是佛教的表述——不仅在宗教神学上，也是在比较神学上。

## 当代及理论的探讨

对基督宗教对中国宗教的进路，在当代及理论上的探讨，在一定程度上是受源自西方神学界的诸宗教神学 (theology of religions) 中，就排他主义、包容主义以及多元主义的讨论所塑造。

一般的华人基督徒对中国宗教的态度是相当排斥的。<sup>③</sup>在当代中国的基督教学者中，也有少数人赞成排他主义。以刘小枫为例，他基于传统中国文化对当代中国人影响减弱的评估，以及他对巴特关于“宗教就是不信”的理论的颇为片面的解读，强调基督宗

① 徐松石：《基督教与中国文化》，香港：浸信会出版部，1962年，第331-341页。  
[Xu Songshi, *Christianity and Chinese Culture* (Hong Kong: Baptist Press, 1962), 331-341.]

② 苏远泰、何庆昌：“保守与开放——试论徐松石早期的宗教对话”，收录于《建道学刊》18 (2002)，第47-66页。[Su Yuantai and He Qingchang, “Conservative and Liberal: On Xu Songshi’s Early Religious Dialogue,” *Jian Dao: Journal of Bible and Theology*, no. 18 (2002): 47-66.]

③ 赖品超：“雅典与香港有甚么相干？从基督教对希腊文化的态度看基督教与中国宗教的相遇”，收录于《神学与生活》20-21 (1997-98年)，第225-250页；重刊于：赖品超：《开放与委身：田立克的神学与宗教对话》，香港：基督教中国宗教文化研究社，2000年，第261-290页。[Lai Pan-chiu, “What has Athens to Do with Hong Kong? A View on Christian Encounter with Chinese Religions from the Christian Attitudes to Hellenistic Culture,” in *Theology and Life*, no. 20-21 (1997-98): 225-250; republished in Lai Pan-chiu, *Openness and Commitment: Theology of Paul Tillich and Inter-Religious Dialogue* (Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 2000), 261-290.]

教与其他宗教的冲突,并忽视中国宗教对基督教神学的意义。<sup>①</sup>与这种彻底摒弃中国宗教的态度形成鲜明比照的是王志成,他大量地翻译了约翰·希克(John Hick)、保罗·尼特(Paul F. Knitter)以及潘尼卡等人的著作,将这些学者的思想介绍到中国的学术界中。王志成认为,世界上各个宗教正在进入第二轴心时代,因此每一个宗教应该对其他宗教采取一种彻底多元的态度。<sup>②</sup>

除了这些受西方神学进路塑造的讨论外,也有一些讨论是受华人基督徒对神学本色化以及文化身份认同的关注所塑造。华人基督徒对中国宗教的态度不时与基督宗教和中国文化的问题掺杂在一起。他们似乎更多地关注那些尤其涉及基督宗教和中国宗教之间关系的问题,多过是有关宗教多元主义的一般性神学问题。当谈到以中国的本色化方式重构基督宗教的信仰时,一些中国基督徒曾经考虑以中国宗教的典籍取代旧约圣经,从而编纂成华人基督徒自己的圣经的可能性。还有一些人甚至试图肯定宗教混合(syncretism),期望能够肯定本土文化及宗教资源在基督教神学中的使用。<sup>③</sup>

在与诸宗教神学相关的讨论以外,双重身份认同也是讨论基

① 赖品超:“巴特论宗教:一个汉语处境的反省,”载赖品超及邓绍光合编:《巴特与汉语神学》,香港:汉语基督教文化研究所,2000年,第191-215页;重刊于:赖品超:《边缘上的神学反思》,香港:基督教文艺出版社,2001年,第89-114页。[Lai Pan-chiu, “Barth on Religion: A Reflection on Chinese Context,” in *Barth and Sino-Theology*, eds. Lai Pan-chiu and S. K. Tang (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 2001), 191-215; republished in Lai Pan-chiu, *Theological Reflection from the Margin* (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, Ltd., 2001), 89-114.]

② 王志成:《走向第二轴心时代》,北京:宗教文化出版社,2005年。[Wang Zhicheng, *Walking Towards the Second Axial Age* (Beijing: Religious Culture Press, 2005).]

③ 赖品超:《开放与委身》,第273-282页。[Lai Pan-chiu, *Openness and Commitment: Theology of Paul Tillich and Inter-Religious Dialogue*, 273-282.]

督宗教与中国宗教时出现的一个问题。尽管对于中国人来说,容纳两种或更多的宗教传统是相当普遍的,但对基督徒来说却并不尽然、尤其是西方的基督徒。华人基督徒的问题是,他们是否能够/应该是儒家基督徒、佛教基督徒或道家基督徒。一个相关问题是,他们如何评价在中国颇为常见的宗教混合。有许多宗教团体倡导三教(儒释道)合一的理念,甚至是五教合一(加上基督宗教和伊斯兰教)。对于基督宗教来说,是否必定要拒绝一切中国宗教的成分?华人基督徒可否用与中国哲学密切相关的中国宗教的术语去重新诠释基督宗教的信仰?当考虑到中国宗教时,问题就变得愈发复杂,尽管中国宗教在当代中国文化中的重要性日渐式微,但它们仍旧是中国文化遗产的重要组成部分。对中国宗教的彻底拒绝是否意味着对中国文化的全盘拒绝?

汉斯·昆(Hans Küng,或译孔汉思)在他与秦家懿(Julia Ching)合作的有关中国宗教的研究中提出,在文化和伦理上的双重身份认同是可以接受的、甚至是颇有价值的,但信仰上的双重身份却不行。<sup>①</sup>参与儒耶对话的白诗朗(John Berthrong)对双重信仰的身份认同也持怀疑态度;他甚至认为,即使基督徒和儒家信徒可以通过对话互相交流,但基督徒和儒家信徒仍会保持各自的信仰身份。<sup>②</sup>而同样参与儒耶对话的“波士顿儒家”的倡导者南乐山(Robert C. Neville)却认为,任何信奉多重信仰认同的人,都要随时准备为多重信仰传统之间的融合而辩护。他说:

① 秦家懿、孔汉思:《中国宗教与西方神学》,吴华主译(台北:联经出版事业公司,1989),第271-281页。[Julia Qing and Hans Kung, *Chinese Religion and Western Theology*, trans. Wu Huazhu (Taipei: Linking Books, 1989), 271-281.]

② John Berthrong, *All Under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue* (Albany: SUNY, 1994), 182.

“波士顿儒家、尤其那些身为基督徒的人，都深切委身于多重宗教的身份认同并致力于严肃而又真诚的对话，这种对话可以考验多重宗教身份认同的极限。”<sup>①</sup>

南乐山本人曾进行过一系列比较神学的试验，其中包括基督教、儒家和道家。<sup>②</sup>还有许多其他的基督教神学家也从中国宗教的传统中发现了有价值的资源，如《道德经》中“道”的概念。<sup>③</sup>除了儒家和道家，华人基督教神学家也运用中国佛教、尤其是天台宗和华严宗的资源来进行比较神学的研究。<sup>④</sup>除了神学和哲学层面的讨论，一些基督徒还在中国宗教中发现重要的资源可以丰富基督宗教的灵修。<sup>⑤</sup>即便没有一种正式的宗教神学去表述，这些讨论或实验也足以说明他们的态度是对话的而不是排斥的。事实上，近年来关于基督宗教与中国宗教的比较研究甚至是对话，都呈现出明显的增长。

① Robert C. Neville, *Boston Confucianism* (Albany: SUNY, 2000), 208 - 209.

② Robert Neville, *The Tao and the Daimon: Segments of a Religious Inquiry* (Albany: SUNY, 1982); 及:[美]南乐山:《在上帝面具的背后——儒道与基督教》，辛岩、李然译(北京:社会科学文献出版社,1999年)。[Robert Cummings Neville, *Behind the Mask of God: Confucianism, Taoism and Christianity*, trans. Xin Yan and Li Ran (Beijing: Social Science Academic Press, 1999).]

③ 例如:Kim Heup Young, *Christ & the Tao* (Hong Kong: Christian Conference of Asia, 2001); Hieromonk Damascene, *Christ the Eternal Tao*, 3rd Edition (Platina: Valaam Books, 2002).

④ 例如:赖品超:“从大乘佛学看巴特的基督论式罪观,”《山道期刊》,2005年,第16期,第151-177页;赖品超:“三一论、基督论与华严佛学,”《宗教研究·第一辑》,方立天编(北京:中国人民大学出版社,2003年),第133-149页。[e.g. Lai Pan-chiu, “Barth’s Christological Hermatology in Mahayana Perspective,” in *Hill Road*, no. 16 (2005): 151 - 177; Lai Pan-chiu, “Trinity, Christology and Flower Adornment Sutra,” in *Religion Studies*, ed. Fang Litian (Beijing: Renmin University of China Press, 2003), 133 - 149.]

⑤ 例如:Ekman P. C. Tam, *Christian Contemplation and Chinese Zen-Taoism: A Study of Thomas Merton’s Writings* (Hong Kong: Tao Fong Shan Christian Centre, 2002).



## 批判性反思及结语

在华人基督徒知识分子中,对中国宗教的救赎价值持全盘谴责或不加区别的全盘接受态度的,相对来说是较少有的。若接受在排他主义、包容主义和多元主义的类型论,占主流的可能会是包容主义、尤其是成全神学。这或许是由于它可以开放于一种具鉴别性(discriminative)与批判性(critical)的进路,去处理中国宗教的各个不同方面。这一进路容许华人基督徒,可以同时保持他们的宗教上(基督宗教)的身份认同和文化上(中国)的身份认同。一方面,这一进路容许华人基督徒可以接受他们的文化遗产的价值或至少其中的一部分。另一方面,它也可以帮助他们认定为什么他们是基督徒。

由对基督徒对中国宗教的态度的回顾可见,他们的态度是受到多方面因素的影响。其中之一者是,他们把注意力集中在中国宗教的哪一或哪些方面。“中国宗教”本身就是一个模糊、不明确的概念,它所涉及的宗教现象可以是十分广泛的。事实上,汉斯·昆对中国宗教的神学回应也是因不同宗教而异的,即使是对同一宗教的回应也是不尽相同的。他高度评价与他提倡的全球伦理相符的儒家的人文主义伦理思想,但却批评儒家的静态的和层级次序的世界观。<sup>①</sup>同样地,一个基督徒可以十分欣赏道家的哲学,但却厌恶道教的民间仪轨。因此,概括和截然地划分一个人对“中国宗教”的态度是相当困难的。对一个基督徒来说,接受中国宗教的某些方面但又拒绝中国宗教的另一些方面,似乎是自然和适当的。

<sup>①</sup> 秦家懿、孔汉思:《中国宗教与西方神学》,第120-123页。[Julia Qing and Hans Kung, *Chinese Religion and Western Theology*, trans. Wu Huazhu, 120-123.]

我们甚至可以质疑,对某一宗教之整体不分青红皂白地全盘接受或拒绝是否一种负责任的行为,<sup>①</sup>若面对中国宗教这样一个纷繁复杂的“宗教河系”那就更不用说了。<sup>②</sup>中国宗教的个案的复杂性可以向当代诸宗教神学的论争提出一个更具普遍性的质询:中国宗教能否与其他的世界宗教一样在拯救的问题上被视为同样有效?是否所有的中国宗教都算得上是“世界宗教”?凭什么标准?是否一定要有一套定义得很好的诸宗教神学,才可以有宗教之间的对话与合作?<sup>③</sup>

作者简介:赖品超,香港中文大学。电子邮件:pclai@cuhk.edu.hk

**Introduction to the Author: Lai Pan-chiu, The Chinese University of Hong Kong.**

244

① 赖品超,《开放与委身》,第 279 - 282 页。[Lai Pan-chiu, *Openness and Commitment: Theology of Paul Tillich and Inter-Religious Dialogue*, 279 - 282.]

② 秦家懿、孔汉思,《中国宗教与西方神学》,第 vii - xv 页。Julia Qing and Hans Kung, *Chinese Religion and Western Theology*, trans. Wu Huazhu (Taipei: Linking Books, 1989), vii - xv.

③ 本文译自:Lai Pan-chiu, "Chinese Religions: Negotiating Cultural and Religious Identities," in: *Christian Approaches to Other Faith: An Introduction*, edited by Alan Race and Paul Hedges (London: SCM, 2008), 并蒙相关出版社允许翻译及出版。文章先由香港中文大学荣誉副研究员高莘博士译成中文,再由笔者将脚注提及的英文材料,如已有中文版本的,尽量改用中文材料;而原文附有“问题讨论”及“进深阅读”两个部分以方便作为大学教科书之用,但在此译文中则予以省略。另一点需要说明的是,由于本文需要呼应与此书配套的教材,该教材收集不同神学家的文章,为方便起见,笔者在教材中尽量选择已有英文版本的材料,并又考虑到代表性的问题,笔者选了李提摩太及吴经熊,前者是西方基督新教传教士,后者是天主教华人平信徒,刚好既有教士也有平信徒,既有西人也有中国人,既有传教士也有平信徒,因此本文会较多着墨于此二者。