

從“君子的基督徒”到“基督徒君子”

——從對基督徒理想人格的理解

看謝扶雅思想的演變

From “Noble Christian (*Junzi de Jidu tu*)” to
“Christian Nobleman (*Jidu tu Junzi*): XIE Fuya’s
Evolving Thought on the Ideal Christian Character

趙清文

ZHAO Qingwen

作者簡介

趙清文，河南大學哲學與公共管理學院副教授

Introduction to the author

ZHAO Qingwen, Associate Professor, School of Philosophy and Public
Management, Henan University of China

Email: qingwen73@126.com

Abstract

As one of China's most important indigenous modern theologians, XIE Fuya regarded shaping Christian character as one of the basic approaches toward developing a contextual Chinese theology. In the 1920s, he was more philosophically oriented in his thinking and promoted the notion of a "Noble Christian (*Junzi de Jidu tu*)," in which Christianity plays a more important role in forming an ideal character. In his later stage, he put forward the concept of "Christian Nobleman (*Jidu tu Junzi*)" by creatively synthesizing these two traditions. Based on a close reading of XIE's writings on Christian character in different periods, the author intends to present and analyze the evolution of XIE Fuya's thought on this topic, indicating how the Chinese classical training he received early on in life has influenced his Christian thinking and how Christian ideas have transformed his understanding of Chinese culture. XIE was well-educated in Chinese traditional teachings, embraced Christian doctrine in his youth, and strongly promoted the balance between Chinese and Christian cultures later in life by stressing the principle of "*zhi liang yong zhong*" (listen to both sides and choose the middle course). The trajectory of the changes in his thinking on Christian character serves as a paradigm of Chinese intellectuals of his age trying to negotiate the complex interactions of Chinese and Christian traditions.

Keywords: XIE Fuya, ideal character, *Junzi*, Christianity, Chinese tradition

作為具有深厚中西哲學功底的現代基督教思想家，謝扶雅對於基督教中國化的思考有著不同於同時代的其他基督教學者的獨特思路。他將基督徒人格的培養和塑造，作為基督教本色化的基本途徑。1920 年代，謝扶雅便提出了“君子的基督徒”的提法，後來經過了數十年的“沉思”和“綜合”之後，晚年他將這一理念提煉上升為“基督徒君子”的概念，作為對中國基督教徒理想人格的期望。從“君子的基督徒”到“基督徒君子”，貫穿著謝扶雅以人格塑造作為基督教本土化路徑的獨到見解，同時也反映出他的思想發展和逐漸完善的歷程。

一、“君子的基督徒”人格理想的提出

1916 年，謝扶雅在日本受洗入教，之後便參加了基督教青年會的工作和活動。在基督教青年會工作的 8 年，被他自己稱為人生的第一個高潮。這段時間裡，通過參與社會服務活動，謝扶雅不但對中國所面臨的嚴峻局勢和迫切任務有了切身體會，而且在參與青年會的各項事務中，深深服膺於基督教青年會所提出的“人格救國”的口號。在此期間，謝扶雅作為總幹事餘日章的中文助理，主要從事文字工作，除了常規性的工作之外，他還用“謝乃壬”的名字，翻譯、撰寫了幾部著作，在雜誌上發表了一些文章。其中，由他譯述和翻譯的《道原》、《完人之範》、《祈禱發微總論》等著作，都產生了廣泛而深遠的影響。這些著作中所體現出的思想主旨，同基督教青年會“人格救國”的宗旨基本一致。

在青年謝扶雅的心目中，如何使中國擺脫貧窮、愚昧、受壓迫的地位，實現國家的富強與崛起，是一個應當繫於心、施於行的大問題。然而，面對滿目瘡痍的局面，謝扶雅意識到，要改變當時“大可悲”的狀況，首先必須造就新人。“半死之官僚無望矣，過去之偉人無望矣。所可為一線光明者，在社會之若干優秀分子也。”^①而要造就優秀分子，具有自覺精神的人格的養成是關鍵。“有人即應有人格，無人格即不得為之人。”^②造就“新人”最重要的就是培養新的人格。同時，謝扶雅認為，為了塑造優秀分子，就需要充分吸收中西文明的一切優秀成果，尤其是從西方傳來的基督教文化，能夠幫助中國人樹立起自覺擔當、堅忍不拔、躬行踐履的新人格。他將《完人之範》《道原》等著作翻譯介紹到中國，正是出於這樣一種觀念。正如他的朋友范誦誨在為《完人之範》所寫的序言中所說：“則欲求完人之真範，必與耶穌基督是矣。蓋基督之降世，即為表示人格而來，故嘗自稱曰‘人’之子，其性情思想，其言動舉止，無一不足為人格之正。則福音書所記載，吾人果能企慕而效法，如古人之見堯於羹，見舜於牆，周情孔思，念茲在茲者，則其人格必能日臻完全之域。”^③謝扶雅深深地贊同這一觀點，在其著作和講話中曾多次將耶穌作為理想人格的典範。

除此之外，謝扶雅認為，基督教要想在中國傳播、發展和壯大，也要求以“人格”塑造作為重點。首先從時代要求上來說，科學在人類生活中已經佔據了重要的位置，基督教如果要得到人們的認同並發揮其應有的作用，就不能與科學相抵牾。現代科學和哲學已經剝掉了基督教義的舊衣冠，沖洗去了它的古妝脂粉，如果在認識上

^① 謝乃壬：《新國民之自覺》，載《新國民》，1917年第2期，第33-125頁。[XIE Nairen, “Xin guo min zhi zi jue,” *The New Citizen*, no.2 (1917): 33-125.]

^② 同上。

^③ 范誦誨：《〈完人之範〉序》，載富司迪：《完人之範》，謝乃壬譯，上海：青年協會書局，1925年，第2-3頁。[FAN Bihai, “Preface,” In Harry Emerson Fosdick, *The Manhood of the Master*, trans. XIE Nairen (Shanghai: Qing nian xie hui shu ju, 1925), 2-3.]

不知變革，仍將基督教的上帝看做一個對象化的存在，科學方法和科學理論將使其難以融入現代社會之中。因此，如果想要在現代社會中播布基督教，在思路就不能再執著於證明上帝存在之類的中古傳統，而應將其置於我們的人格之中。“上帝是人格而不是事物，我們應進而與之握手，與之擁抱，與之同化……我們若不到神我同化的領域，終究不能將‘上帝是什麼’一問題明明白白地回答出來。”^①其次，中國的文化環境也要求基督教在華傳播必須要因地制宜。在謝扶雅看來，基督教入華百餘年來，“在宣傳宗教上，其功過如何，大是疑問。”^②如果要使基督教這一外來的宗教被中國人所接受，“傳教中人”就應當“能覺悟中國民族思想之所在”，而“改弦更張其方法。”^③從這個意義上說，能夠在中國落地生根的基督教，必然將是吸收了以儒教思想為主幹的中國傳統文化和思維方式的“耶道”，而非“耶教”。“道與教大不相同：道是生活，是修德達仁的歷程，教是教義，是因時制宜的解釋……耶道是指耶穌思想及精神所繁麗的生活；耶教乃是歷代所解釋的，從耶道所演繹出來的典章制度，所以因時不同，因地不同。”^④百餘年來基督教在中國傳播的失敗，正在於他們試圖帶給中國人和中國文化的是“教”，而不是“道”。

1925年，在前往美國的輪船上，謝扶雅對國內的“本色教會”運動和自己對於基督教的理解和體悟進行了冷靜地思考和總結，寫下了《本色教會問題與基督教在中國之前途》一文。在這篇文章之中，他將自己理想中的基督教徒人格稱之為“君子的基督徒”，並認為應以此作為中華基督教建設的基本切入點。他說：“愚以為基

^① 謝乃壬：《〈道原〉序》，載史惠恩：《道原》，謝扶雅譯述，上海：青年協會書局，1925年，第3頁。[XIE Nairen, “Preface,” In SHI Huien, *Daoyuan*, trans. XIE Fuya (Shanghai: Qingnian xie hui shu ju, 1925), 3.]

^② 謝扶雅：《基督教新思潮與中國民族根本思想》，載《青年進步》，1925年第82期，第1-15頁。[XIE Fuya, “Jidu jiao xin si chao yu Zhongguo min zu gen ben si xiang,” *Qing nian jin bu*, no.82 (1925):1-15.]

^③ 同上。

^④ 同上。

督教同人今日當務之急，不在爭得教會基產之自管，不在收回教會事業之自理，不在斤斤於典章儀式之革新，不在皇皇於組織制度之改變，甚至亦不在大開佈道會，多設查經班，亦不盡在捆載西方神學巨冊而一一鞣譯之。誠欲見中國之宏播基督教，則所第一望於吾國基督教通人者（對於基督教已具有相當之研究，並能甄別現代基督教之蓄華與糟粕者）。惟在速能躬踐力行，以成‘君子的基督徒’”。^①塑造“君子的基督徒”作為中國基督教信徒的理想人格，對於基督教在中國的立足和發展來說，是至關重要的。一方面，“必先有若干君子基督徒，相砥礪，相協贊，而後漸能造成一種良善的基督教風氣。風氣既布。信條自出，信條既具，團體自現；爾時組織取何種方式，典禮採何種節文，乃至建築也，設備也，事工也，經濟也，皆隨而俱來，自然歸著。”^②另一方面，“中國者，五千年德化之民族也。肇基自個人，推擴至世界，先之誠意正心，終乃治國而平天下，又曷嘗以國家主義為極則？本來宗教之蓄積，淵源乎個人，而其功用，則為普及於天下。”^③因此，如果像當時大部分人所主張的一樣，放棄教徒人格的培養而執著於教會之本色化，既不符合中國文化傳統，又不合乎宗教本質，是捨本逐末的做法。

從謝扶雅早期對基督教徒人格培養的重視可見，這時他雖然還沒有被懷特海“一言點醒”，但其宗教思想，已經明顯呈現出重視個體的傾向。

^① 謝扶雅：《本色教會問題與基督教在中國之前途》，載張西平、卓新平編：《本色之探：20世紀中國基督教文化學術論集》，北京：中國廣播電視出版社，1998年，第253-254頁。[XIE Fuya, “Ben se jiao hui wen ti yu Jidu jiao zai Zhongguo zhi qian tu,” in *Ben se zhi tan: 20 shi ji Zhongguo Jidu jiao wen hua xue shu lun ji*, eds. ZHANG Xiping & ZHUO Xinping (Beijing: China Radio and Television Publishing House, 1998), 253-254.]

^② 謝扶雅：《本色教會問題與基督教在中國之前途》，第254頁。

^③ 同上。

二、哲學沉思時期對於基督徒人格思考的深化

1925 年底，謝扶雅赴美學習進修，這是其思想演變歷程中的一個轉折。謝扶雅曾經將自己思想發展的過程概括為“由社會傾向而至個獨沉思，由沉思而更至綜合”^①，其中所謂的“個獨沉思”時期即是指從到達美國後的 1926 年至 1946 年這 20 年的時間。在美國所受到的哲學和神學訓練，對於謝扶雅宗教思想，包括基督徒理想人格思想的系統化和深化，都起到了重要的作用。總體上說，在懷特海等人的哲學和神學的啟發之下，謝扶雅基督徒人格思想從傾向於社會的人格要求逐漸轉向了內在的人格需要，從來自社會生活的人格感悟轉向了依託於哲學的人格沉思。在早期的思想中，謝扶雅儘管強調教徒人格的重要性而使其宗教思想呈現出個體化的傾向，認識到了作為個體的基督徒對於基督教發展壯大本身的根本性意義。但是，這時謝扶雅關於人格的標準是“外在”的，存在於社會的需要和個體對於社會現實的感知基礎之上，經驗在他此時的思想觀念的形成中佔據了重要的位置，尚缺少一個深厚而穩固的理論根基。遇到懷特海之後所發生的被認為是“頓悟”式的轉變，從根本上說，正在於懷特海的哲學和神學思想恰恰同謝扶雅早期的思想傾向形成了一個完美的契合，為謝扶雅此前一直思考的“耶道”提供了一個合理而有力的理論基礎。從這個意義上說，懷特海的過程哲學給謝扶雅的提供了一縷燭光；在美國兩年的經歷所完成的所謂從“社會化”到“個體化”的轉變，最為根本的是致思路徑和研究方法上的轉變。這為謝扶雅將以人格為重心的宗教思想昇華為更為系統和深刻的宗教哲學提供了契機。

在 1927 年所著的《宗教哲學》中，謝扶雅吸收了懷特海的宗教四因素說，用於解釋宗教由來的問題。懷特海認為：“宗教在人

^① 謝扶雅：《巨流點滴》，香港：基督教文藝出版社，1970 年，第 206 頁。[XIE Fuya, *Ju liu dian di* (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1970), 206.]

類歷史上得到了外在的表現，它展示了它的四個因素或四個方面。這四者是：儀式、情感、信念、理性化。”^①在人類歷史的不同時期，這四種因素的影響是不同的。其中，理性宗教是宗教的最後的階段。

“宗教此前的諸階段主要是社會性的，許多人都蒙恩召，全體都獲選擇。而宗教的最後這個階段卻引入了幽居獨處的孤獨色彩：‘門狹而路窄……唯少數人能找到它。’”^②在宗教起源與演進問題上，謝扶雅《宗教哲學》中的觀點同懷特海如出一轍。他認為，宗教有四種動力或四方面表現，分別是宗教行為、宗教情感、宗教信仰和宗教思想。宗教的演化，正是依此四個方面，“由行為而情感，由情感而信仰，由信仰而思想”。^③進一步地，謝扶雅認為，上述四個方面循序演進的過程，正是群眾性逐漸弱化，個人性逐漸增強的過程。他得出結論說：“由此吾人可發見宗教進化之一大原則，曰：宗教由群眾性的進為個人性的。”^④關於宗教演進的這一思想，無疑印證並深化了他此前關於個人的自覺和人格力量在宗教發展、社會進步中的重要作用的觀點。根據這一觀點，宗教的任何進步，皆由偉大人格力量所肇，而非大規模群眾宣傳的結果。

同時，與懷特海一樣，謝扶雅也認為，理性化是宗教演進的原則和現代宗教的本質特徵之一。他說：“人嘗言學問之本質在思維，宗教之本質在信仰。殊不知宗教僅恃信仰，決不能生存而發展；必加以批判的反省，合理的解釋，換言之，必待宗教思想發生後，方見正式之宗教成立。有信仰而無思想，即謂之迷信。迷信的宗教勢必難立足於理性的人間，故在人類有成文歷史（Written History）

^① 懷特海：《宗教的形成 符號的意義及效果》，周邦憲譯，貴陽：貴州人民出版社，2007年，第3頁。[Alfred North Whitehead, *Religious in the Making and Symbolism, Its Meaning and Effect*, trans. ZHOU Bangxian (Guiyang: Guizhou People's Press, 2007), 3.]

^② 懷特海：《宗教的形成 符號的意義及效果》，第7頁。

^③ 謝扶雅：《宗教哲學》，濟南：山東人民出版社，1998年，第35-36頁。[XIE Fuya, *Religious Philosophy* (Jinan: Shandong People's Press, 1998), 35-36.]

^④ 同上，第36頁。

之日，宗教即已成含有思想之宗教。”^①以儒釋耶三大宗教為例來說，無論是三大教教主之成功，還是它們的復興和發展，都是少數卓越的優秀分子獨立意識推動的結果。因此，謝扶雅認為，宗教的產生與發達，並非源於某種宇宙觀，而是發於一定的人生觀；理性宗教的傳達，得力於個人的感格力和循循善誘的私人教誨，而非“網罟羅魚於大澤”一樣的竭斯底裡性的群眾宣傳。

謝扶雅借鑑懷特海的理論從哲學角度對於宗教個體化和理性化特徵的闡述，為人格塑造在基督教發展中的重要意義的認識提供了直接的理論依據。一方面，通過哲學沉思，謝扶雅關於基督教徒人格培養的思想得到了進一步地豐富和完善，從中找到了人格思想的深刻理論基礎。他認為：“宗教生存發展於理性的探討，朝離理性則夕死……合理的宗教能引人追求新問題，開拓新境域，因以發見有新意義之自我。”^②可以說，塑造完善的人格，以振發人的自覺，發現“有新意義之自我”，既是基督教等宗教演進的內在趨勢和要求，同時也是宗教保持生命力的源頭活水。另一方面，通過對宗教演進和本質特性等問題的思考，謝扶雅更加明確了以耶穌作為宗教理想人格典範。他認為，耶穌的宗教思想，概括來說無非是這兩大原則，即個獨化和理性化。^③同時，耶穌又將這一宗教思想融入個人的宗教實踐之中。

在耶穌，理論和實踐，是合而為一的，坐而言即起而行的。他不是專出題目只叫別人做；他教訓愛神，愛人，愛仇敵，都明明白白地自己體驗力行出來。他宣言人是神的愛子——甚至就是救世的神自身，這也並不是喜劇的幻

^① 謝扶雅：《宗教哲學》，第 47 頁。

^② 同上，第 216 頁。

^③ 謝扶雅：《基督教綱要》，上海：中華書局，1934 年，第 31 頁。[XIE Fuya, *Jidu jiao gang yao* (Shanghai: Zhonghua Book Company, 1934), 31.]

想；他當仁不讓地覺悟到應在自己身上實現出來。^①

在此之前，謝扶雅也曾經將耶穌視為理想人格的楷模，但那時基本上是從經典中所記載的耶穌捨身忘我、堅忍不拔的行動中追索從他身上所體現出的人格的力量。以理性化和個體化的思想和實踐原則來刻畫耶穌的人格，實際上是為耶穌的人格魅力找到了最終的根源和本質的體現。從效果上來說，對於榜樣的人格特質的這種深層次的發掘，無疑對於現實世界中的人們具有了更為直接和深沉的感召力。

另外，這一時期，謝扶雅在基督徒人格思想上一個值得注意的微妙變化是，他不但通過哲學思考來深化和系統化了對於基督教徒人格的認識，在關於人格培養的意義問題上，視野也變得更為開闊。這時候，基督教自身的發展和傳播已經不再是唯一的目的，“耶穌本身的人格”成為了立足於文化建設現實要求之上進行綜合與創新思想基礎中的一極，符合社會發展和時代要求的“完人”人格的需要，才是根本的旨歸。在初版於1931年的《人生哲學》一書中，謝扶雅這樣描述他的人格標準：

我們今日所處的環境，既不是東西曩昔任何一代時勢的重演，則我們今日所需的人格，亦決不是東西先哲所創任何一種理想可以充替。以現代社會的擴大，必須濟以擴大的同情心；以現代事物的複雜，必須馭以精確的科學方法；以現代智識的激增，思潮的矛盾，革命的澎湃，尤必須化以超越的創造的宇宙和諧。這三種決不是雜湊的混合物，乃是一最高標準的三方面活動；其用為三，其體為一：

^① 謝扶雅：《基督教綱要》，第41頁。

這就是我們理想中的完人。^①

從這一“完人”理想的設想可見，此時謝扶雅在人格問題上變得更加切近實際，在方法上則更注重於在辯證分析基礎上對不同思想觀念的綜合。思想方法上的這一轉變，為謝扶雅從“君子的基督徒”到“基督徒君子”理想人格思想的轉變，起到了承上啟下的過渡作用。

三、“基督徒君子”的人格理想

1940年代後半期之後，謝扶雅仍然堅持在文化比較的視野和文化融通的意圖下進行中西宗教思想的比較研究，但在思想傾向上呈現出一些新的特徵。在晚年，中國文化建設的現實任務，以及如何通過復興弘揚中華文化為世界價值標準和世界秩序的建設效一份力，已經成為了他思考的核心問題。

面對著西方文化主導下所導致的世局紛紜、價值標準缺失以及西方“基督教王國”破產等現實，謝扶雅認識到，“教會靈性復興之望，渺不可期。”^②如果要從根本上拯救危機，以“執兩用中”的中道觀為特徵的中國文化應當能夠發揮積極的作用。謝扶雅晚年一直致力於用自己所信仰的基督教“成全”中國文化，賦予中國文化以新的生命力和活力，正是由於看到了中國文化本身可能給世界發展所做出的積極貢獻。

在思想方法上，謝扶雅晚年更為關注中國傳統的中庸思想。在

^① 謝扶雅：《人生哲學》，上海：世界書局，1932年，第187-188頁。[XIE Fuya, *Life Philosophy* (Shanghai: World Book Company, 1932), 187-188.]

^② 謝扶雅：《中道與兩希：兼論中華文化在現階段應有的使命》，載《生之回味》，香港：道聲出版社，1979年，第36頁。[XIE Fuya, “Zhong dao yu liang xi: Jian lun Zhonghua wen hua zai xian jie duan ying you de shi ming,” in *Sheng zhi hui wei* (Hong Kong: Taosheng Publishing House, 1979), 36.]

謝扶雅看來，“中華文化體系的核心是中道，是折衷於兩種極端唯物論與唯心論之間的唯中論。但這種折衷，並非機械的折半，亦非左右兩派的妥協調和，卻是隨時隨地隨機遇而斟酌變通的活用。”^①

“執兩用中”的中道思想，成為謝扶雅晚年神學思考和哲學研究中的主要方法論原則，並深深地服膺“中道”的價值標準，認為它在解決世界動盪、重建世界秩序中具有不可替代的意義。同時，在謝扶雅看來，從中國文化的發展歷程和特徵來看，“中道”最重要的功能和貢獻，是造就了中國人的道德人格。他說：

中道對中華民族最大的功能則是道德的人格，即通俗所說的“品行”或“德行”。按“行”這個字，從彳從子，表示左右腳步交動邁進之狀，而“道德”兩皆屬形聲字，皆從這一象形字的“行”作部首。這就表明中國文化的特色，而有異乎希臘系之“知”（科學）與希伯來風之“信”（宗教）。然而我們這個道德的人格，並非沒有宗教心作後盾，亦非沒有學問的根基。我們的理想人格是一邊致力於“學不厭，誨不倦”（《孟子·公孫丑篇》引孔子自命），一邊連接到“知我者其天乎！”（《論語·憲問篇》）。它是永遠“執兩用中”，永遠保持著人性中個性與群性應有的和諧，永遠挽著深入性與廣大性的雙手，邁步前行。^②

在謝扶雅看來，中國文化所注重的道德人格，在實踐基礎上將“內聖”與“外王”、世俗性生活與宗教性追問、個體性和社會性、深入性和廣泛性有機地結合起來，所使用的方法論原則，正是“執兩用中”的中道觀。這就使得中國文化不像西方文化一樣，總是偏

^① 謝扶雅：《中道與兩希》，第43頁。

^② 謝扶雅：《新中道論》，載《生之回味》，香港：道聲出版社，1979年，第31頁。[XIE Fuya, “XIn zhong dao lun,” in *Sheng zhi hui wei* (Hong Kong: Taosheng Publishing House, 1979), 31.]

於一端，隨著社會的發展和自身缺陷的顯現永遠擺動於兩極之間，從而將文化乃至社會秩序不斷置於動盪之中。這是中國文化的一個特有的優勢，因此，謝扶雅稱“這個‘行’字是中國文化的高調”^①。

儘管看重中國傳統文化的作用，但在人格塑造問題上，謝扶雅不是一個復古主義者，而是倡導“必須從歷史的演變著眼探討，依孔子所謂‘溫故而知新’（《論語·學而篇》）的方針，批判折衷，而作創造的綜合（Creative Synthesis）”，以適應“方今大過渡時代”。^②同“執兩用中”一樣，“溫故知新”也是中道觀的基本要求之一。謝扶雅認為，中國文化的每一個大發展，都是建立在“溫故知新”、綜合創新的基礎之上；中國文化的當代復興，也應當走創造綜合的道路。如同古代的儒家吸收了諸子百家而造就了經學，採擷了佛教中的有利之處而創生了理學和心學一樣，在“西力東漸”的時代，“它應該可以選取西方文化裡的精華，而對固有的中庸之道重加闡釋，發揚光大，轉以效獻於現世界改造的新文明了。”^③而西方文明可資中國文化綜合創新借鑑的，主要就是其中的“知”和“信”。用謝扶雅的話來說：“今後中國文化的重建，無疑地科學化與基督教化將為它的兩大支柱。”^④前者的功能主要是引導中國人在為學處事上學會客觀精神和科學態度，將中國傳統文化遺產科學化，以惠及群倫；後者主要的功能則是在神州大地上“深植耶穌神人兩性價兼品格”，以“產出中國本色的大量基督徒君子，造成新內聖外王之

^① 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1971年，第168頁。[XIE Fuya, *Jidu jiao yu Zhongguo si xiang* (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1971), 168.]

^② 謝扶雅：《中道與兩希：兼論中華文化在現階段應有的使命》，載《生之回味》，第35頁。

^③ 謝扶雅：《新中道論》，載《生之回味》，第21頁。

^④ 謝扶雅：《基督教在中國文化重建上應有的貢獻》，載東海大學哲學系編《中國文化論文集（五）》，臺北：幼獅文化事業公司，1984年，第514頁。[XIE Fuya, “Jidu jiao zai Zhongguo wen hua chong jian shang ying you de gong xian,” in *Zhongguo wenhua lun ji*, vol.5, ed. The Department of Philosophy of Tunghai University (Taipei: Youth Cultural Company, 1984), 514.]

學，而為世界確立一個新秩序，保證真正的世界和平與人類幸福！”^①近代以來，我們學習西方素來重視的是科學，即“知”的一面，而對同樣是作為西方精神文明的一個重要組成部分的基督教文化卻重視不夠，甚至有意排斥。有鑑於此，謝扶雅呼籲：“現在我們盛行接納西方文化的科學與民主，亦更宜採擷西方精神文明之一主要環節的基督教，尤其是，耶穌基督，神而人，人而神，‘人子’亦‘神子’的奇特人格，它的聖範，可結合我萬世師表的孔子，為古老的‘陰陽文化’注入一支強心針，而發展出一種新理學或新心學，轉以刺激或翊贊方來的世界新文明。”^②

因此，在晚年，謝扶雅對其一貫重視的的基督教徒人格問題進行了重新闡釋，致力於倡導一種“基督徒君子”的新人格，以推動中華基督教的產生，期望能夠在基督教的發展和中國文化昌明兩方面都有所收效，並且滿懷希望地憧憬著：“中國如果產生一批基督徒君子（‘君子’是孔子當年談論中理想人格的一個代名詞，即儒家所稱為‘內聖外王’資格的具有者），中國本身亦可能造出新王陽明、新朱熹，乃至新孟子、新孔子，而現代面目的禹、湯、文武周公，亦將出現於華夏，與未來世界的新領袖們共同推進天國於此大地。”^③“基督徒君子”的提出和闡發，可以說是謝扶雅在基督教徒人格理想問題上的又一次昇華。

^① 謝扶雅：《基督教在中國文化重建上應有的貢獻》，第 514 頁。

^② 謝扶雅：《〈周易〉與〈新舊約全書〉——中國最古經典與基督教聖經之比較》，鬱龍余編：《中西文化異同論》，北京：三聯書店，1989 年，第 168 頁。[XIE Fuya, “Zhouyi yu Xin jiu yue quan shu: Zhongguo zui gu jing dian yu Jidu jiao Shengjing zhi bi jiao,” in ed. YU Longyu, *Zhongxi wenhua yi tong lun* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1989), 168.]

^③ 謝扶雅：《李著“基督教對中國傳統思想的看法”文書後》，載《生之回味》，香港：道聲出版社，1979 年，第 118 頁。[XIE Fuya, “Li zhu Jidu jiao dui Zhongguo chuantong si xiang de kan fa wen shu hou,” in *Sheng zhi hui wei* (Hong Kong: Taosheng Publishing House, 1979), 118.]

四、從“君子的基督徒”到“基督徒君子”： 謝扶雅思想變化的軌跡

在謝扶雅的一生之中，他所浸淫成長於其中的中國傳統文化和所信奉的基督教，是構成他的思想的兩個重要的支柱，都令他在感情上難以割捨。二者在他的觀念中孰輕孰重，以何者為基礎來構建他所期望的未來的新文化，是貫穿其思想發展的一條基本線索。

謝扶雅出身於一個傳統的中國家庭，一直承認“我是世業儒教，依習俗拜天地祖宗的一名士子”^①。從少年時期“束髮受經，便在家中背誦這部‘四書’”，“八十年來還背得過”。^②儘管20幾歲時就受洗成為基督徒，但中國傳統文化在謝扶雅的思想中一直有著深刻的影響。在他一生關於基督教神學和宗教哲學的思考中，基督教的思想同他“所熟背的儒家經句每互相發”^③。到了晚年，由於長期居住國外，並參與基督教經典的翻譯活動，在“與歐美文化及時潮相接”的過程中，益發“深深感到中國傳統思想中有許多特點足以補救他們之不逮”。^④“君子”是一個中國文化所特有的概念，“君子”人格是中國人，尤其是中國讀書人所企慕的人格境界，體現了中國傳統倫理文化中對於理想人格的重視。在謝扶雅關於基督教中國化的思考中從一開始就以培養教徒的人格作為立足點，可以說就是深受中國傳統倫理文化影響的結果。基督教可以和儒家思想“作

^① 謝扶雅：《李著“基督教對中國傳統思想的看法”文書後》，載《生之回味》，第116頁。

^② 謝扶雅：《我的‘四書’生活》，載《生之回味》，香港：道聲出版社，1979年，第223頁。[XIE Fuya, “Wo de si shu sheng huo,” in *Sheng zhi hui wei* (Hong Kong: Taosheng Publishing House, 1979), 223.]

^③ 謝扶雅：《李著“基督教對中國傳統思想的看法”文書後》，載《生之回味》，第117頁。

^④ 同上。

會心的微笑，而無牴牾衝突之嫌”^①觀點的提出，既是謝扶雅宗教哲學必然的邏輯結論，也是他在兩種文化之間“不負如來不負卿”的心結使然。

早期提出的“君子的基督徒”這一概念，是謝扶雅立足於基督教的發展和基督教在華傳播的需要，對基督教信徒的理想人格提出的期望。在基督教本色化的大背景下，這一概念本身所暗示的，是要將中國傳統文化中的“君子”人格喻於基督徒的修為之中，塑造出理想化的基督徒，為基督教在中國的發展開闢一條道路。在這裡，中國文化具有的更多是一種資源性的價值。在哲學沉思時期，謝扶雅逐漸擺脫基督教自身的發展和傳播要求的狹隘視角，在一個更高的高度和更廣的視域下思考基督教徒的人格問題，提出了“完人”的人格理想，從而使“剝落了種種西方色彩的袈裟而直探教主耶穌本身的人格”^②的理想訴求具有了更加深遠和客觀的人生哲學的意義。1946 年之後，在經歷了對西方文化的學習、服膺、接受、分析之後，晚年謝扶雅又將自己思想的立腳點回歸到了中國本土文化上來，如何為奄奄不振的中國文化注入一支強心針成為他思考的焦點。在理想人格問題上從“君子的基督徒”到“基督教君子”概念的演變，正反應了謝扶雅一生思想歷程的這一轉變軌跡。如果說社會傾向時期所提出的“君子的基督徒”這一概念著眼點在於吸收中國傳統“君子”人格中的優秀因素，鑄成基督教信徒完善的人格，以有助於基督教本身的發展和弘揚；哲學沉思時期開始逐漸轉變為以一種更加綜合、客觀的態度來看待和分析基督教和中國傳統文化中的人格理想，在取長補短的基礎上描繪出一種至少在現實生活中可以得到的“完人”的形象；而他晚年提出的“基督徒君子”這一

^① 謝扶雅：《儒教與基督教的比較研究》，載東海大學哲學系編：《中國文化論集》（五），臺北：幼獅文化事業公司，1984 年，第 521 頁。[XIE Fuya, “Rujiao yu Jidu jiao de bi jiao yan jiu,” in *Zhongguo wenhua lun ji*, vol.5, ed. The Department of Philosophy of Tunghai University (Taipei: Youth Cultural Company, 1984), 521.]

^② 謝扶雅：《基督教綱要》，第 116 頁。

概念，則直接將“君子”作為心目中理想人格的重心和分析綜合的立足點。換句話說，“基督徒君子”這一概念已經將思想的立足點“從西方哲學的視閾轉移到對中國傳統文化中有價值因素的發掘上來，將自己賴以安身立命的信仰借用一種中國式樣的闡發表現出來”^①。它著眼於中國文化建設的傳統和現實要求，期望以基督教思想充實中國原有的“君子”人格，如同佛教在中國歷史上所發生的作用一樣，把基督教思想變成中國文化發展進步所資借鑑的思想資源。

謝扶雅一生重視人格問題，他在人格理想問題上的思想演變，成為了他的思想從本國傳統到中西綜合，最終又回歸中國文化的歷程的一個縮影，但這種回歸不是一個簡單地循環過程，而是在否定之否定道路上的昇華，體現著的是思考的不斷深化和完善，以及對自身“作為一個中國優良傳統下的知識分子兼基督教徒”^②身分的體認過程。謝扶雅關於基督教本土化的思想，雖然有許多值得進一步商榷的地方，但作為一個對中國文化有著深刻的體會和受過專門哲學思維訓練的學者，他的觀點還是極具啟發意義的。在對待中西文化的基本態度上，正如謝扶雅在寫於 1920 年代的《基督教新思潮與中國民族根本思想》一文中所說：“基督教與儒教之結合，不但從基督教改進方面與救濟西方文明方面來著想，大有此種必要，便是從中國民族固有思想方面而觀，也覺必須走此一著。”在中西文化交融的大背景之下，出主人奴式的簡單化處理，必然會損害文化的發展和進步。在謝扶雅看來，學術文化都是世界的“公產”，中西文化各有所長，採取“中道”的思維方式，從文化建設和文化進步的角度著眼，使中西文化在創造的綜合基礎上形成有機的交融

^① 唐曉峰：《謝扶雅的宗教思想》，北京：宗教文化出版社，2007 年，第 12 頁。
[TANG Xiaofeng, *XIE Fuya de zongjiao si xiang* (Beijing: Religious Culture Press, 2007), 12.]

^② 謝扶雅：《李著“基督教對中國傳統思想的看法”文書後》，載謝《生之回味》，第 119 頁。

是必要的，同時也是可能的；而人格，便是溝通以儒家思想為代表的中國傳統文化和基督教思想為代表的西方文化的重要的基礎之一。這就是謝扶雅重視基督徒理想人格培養的出發點之所在。而從謝扶雅對基督徒人格理想理解的演變過程來看，這一轉變，其實也就是謝扶雅的思考重心從基督教的本色化到如何建設中國的新文化以使中國文化更好地為人類發展進步服務的轉變，這既是他對中西文化的優勢、缺陷以及發展演化的現狀和趨勢的體驗不斷深化的結果，同時也是對人類的文化進步和福祉提升的責任心使然。這就使得作為一名基督徒的他在對基督教的傳播和基本教義的理解等問題上，超出僅僅為了擴大基督教的影響力的狹隘目標和保守態度，以一種更高的視角來看待基督教文化在人類文明進步中的意義。這樣，他不但對於中國文化的特長及其在人類進步中的價值有了重新的認識，而且更為關注中國傳統文化如何吸收包括基督教思想在內的西方文化以使之更加完善和適應當今時代的需要。作為一位在中國土地上成長起來和深受中國文化浸潤的學者，正是這種文化的責任感和使命感，促成了“基督徒君子”這一人格理想的形成。這種責任感和使命感，也正是我們今天在理解中西文化的意義和進行文化建設時克服各種狹隘眼光和抱殘守缺的態度所需要的。

參考文獻 [Bibliography]

中文文獻 [Works in Chinese]

- 唐曉峰：《謝扶雅的宗教思想》，北京：宗教文化出版社，2007年。[TANG Xiaofeng. *XIE Fuya de zongjiao si xiang*. Beijing: Religious Culture Press, 2007.]
- 懷特海：《宗教的形成，符號的意義及效果》，周邦憲譯，貴陽：貴州人民出版社，2007年。[Whitehead, Alfred North. *Religious in the Making and Symbolism, Its Meaning and Effect*. Translated by ZHOU Bangxian. Guiyang: Guizhou People's Press, 2007.]
- 謝扶雅：《基督教新思潮與中國民族根本思想》，載《青年進步》，1925年第82期，第1-15頁。[XIE Fuya. "Jidu jiao xin si chao yu Zhongguo minzu gen ben si xiang." In *Qing nian jin bu*, no.82 (1925):1-15.]
- 謝扶雅：《人生哲學》，上海：世界書局，1932年。[XIE Fuya. *Life Philosophy*. Shanghai: World Book Company, 1932.]
- 謝扶雅：《基督教綱要》，上海：中華書局，1934年。[XIE Fuya. *Jidu jiao gang yao*. Shanghai: Zhonghua Book Company, 1934.]
- 謝扶雅：《巨流點滴》，香港：基督教文藝出版社，1970年。[XIE Fuya. *Ju liu dian di*. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1970.]
- 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1971年。[XIE Fuya. *Jidu jiao yu Zhongguo si xiang*. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1971.]
- 謝扶雅：《生之回味》，香港：道聲出版社，1979年。[XIE Fuya. *Sheng zhi hui wei*. Hong kong: Taosheng Publishing House, 1979.]
- 謝扶雅：《宗教哲學》，濟南：山東人民出版社，1998年。[XIE Fuya. *Religious Philosophy*. Jinan: Shandong People's Press, 1998.]
- 謝乃壬：《新國民之自覺》，載《新國民》，1917年第2期，第33-125頁。[XIE Nairen. "Xin guo min zhi zi jue." In *The New Citizen*, no.2 (1917): 33-125.]