秦家懿、孔漢思著。吳華譯。《中國宗教與基督教》。香港：三聯書店，1989。xvi+263頁。

本書作者秦家懿曾任教於多間著名學府，現為加拿大多倫多大學宗教學與東亞學教授。著有《王陽明》、《儒家學說與基督教》和 *The Records of Ming Scholars* 等書。為當今不可多得的華人女學者。她與孔漢思多次合作舉行有關基督教與中國宗教的演講，如在西德的杜賓根大學和美國休士敦的萊士大學的演講都是由她解釋中國宗教，孔漢思作出西方神學的答覆，這也是本書各章皆由二人的議論，各佔一半篇幅所組成的原委。孔漢思 (Hans Küng) 為著名神學家，現任西德杜賓根大學神學教授、普世教會研究所所長。著有 *Theology for the Third Millennium*，*Christianity and the World Religions*，*Eternal Life*，*Does God Exist?*，*On Being a Christian* 等。本書稿件先後以德文和英文出版，由多倫多大學比較文學博士班學生吳華譯為中文，秦家懿本人作最後校訂。書題的「基督教」乃廣義包括天主教和更正教。在序中，孔氏把中國的宗教與同樣有先知型或神祕型的印度宗教相比對，如此類推。繼而孔氏力圖從中國宗教的視野介紹基督教，先是古代中國宗教，然後是儒家和道教，接著是討論基督教和中國宗教接觸的各個不同模式。望能藉此有嚴肅認真的信息交流、互惠的挑戰和相互間改造，達致不同宗教傳統逐步全面的、批判性的闡明、滲透與富集。

第一章論「古代的宗教」，秦氏先點出它正是見證中國同屬於由原始發展起來的人類宗教的成員，並非如一些學者一口咬定中國沒有宗教的虛談。其中引據自商周的考古資料，包括甲骨文的卜辭、占卜、祭祀、神祇、人祭、祝、太祝、巫、太巫，巫王等，其中涉及神人的交匯。小傳統中的靈謀，大傳統中的天人合一，後者乃是從前者延伸哲理化出來的。

孔氏認同如今的民間宗教乃古代中國宗教的陳跡。其中的祖先崇拜乃是古代宗教最自然的形式，基督教本身和其源流所在的猶太

人卻不容有這做法，故天主教來華也因祭祖的問題而挑起「禮儀之爭」。中國在天壇祭祀他們所認為至高的神，舊約聖經也有類同，新約對神的祭祀則是內在化和精神化了，今天壇物質性的祭祀終止也有相似處。占卜則如今已世俗化、商業化，西方有心理學家對它作合理化的研究，聖經卻不容它有半點的地位。孔氏就認為這些民間宗教乃是民族文化本體性的體現，這種文化和宗教常常恆等的情況，也使基督教面臨一個進退兩難的困境中。對於這種民間化的變質，孔氏就提醒一方面基督教在宗教改革前有這情況，中國民間宗教也需要我們的體諒與尊重，雖然並不意味不須經過自我啟迪和淨化的過程（頁45）。他也進一步比較巫與基督教源流中的先知，二者雖然都有涉及預言，但後者不似前者著重在迷茫狀態中神靈附體的說話。後者且是激烈批判盲目崇拜、王權、社會。對於宗教的迷信，他指出一旦宗教把非本質的當作本質的，相對的當作絕對的，宗教就變成了迷信，如個人崇拜等。但中國仍有非迷信的宗教，且仍是中國社會、政治的關鍵要素。

第二章論「儒學：『宗教』還是道德哲學？」，秦氏認為它是「道德人本主義」，她認為乃是由古代宗教現象轉化成的，一種以人為本、重哲理、歷史與文學的文明成熟表現，仿如古希臘哲理取代宗教的文明發展。儒學偉大在於能在相對人際關係中，發現絕對的道德真理。如孔子的「己所不欲，勿施於人。」但是，重關係的五倫綱常、傳宗接代卻也使一夫多妻制成了千百年的道德支柱。儒家的仁心也重視人與人之間的基本感情，然而仍是以血緣所延伸的禮制為本。孔子後人格神的「天」已轉為道德規律和價值的根源，孟荀以人本為善惡之性上有迥然不同的看法，但同認為人可成聖。對罪卻是停在外表羞恥感，道德的責任，缺乏著重負疚的道德觀。孔教有祭天、祭祖，中國基督徒卻要與這些決裂。新儒家則以宋明「理學」為發展方向，如朱熹，他把道、佛的「自然主義」融入，倡「理」（唯心）、「氣」（唯物）平衡，但當時也被評為只有讀書人才可成聖。新儒家在近代有很大發展。韓、日也屬儒家的思想、文化圈內。近代因受列強所欺，儒家思想也曾被斥為「吃人的禮教」，如今卻藉民族主義而重新振興，使它成為東亞共同文化的聯

繫。近代儒學也試著以開放態度吸納外來思想，倡導普世性追求真善美，非宗教性、人本的回歸自我、實現人與人之間倫理道德理想。

孔氏對東亞國家因漢化聯繫，為源於儒學制約表認同。他認為儒學如今乃是一生機盎然的精神力量，甚至使民間宗教由功利轉為道德性的取向。他補充儒學的超越性似被西方漢學家忽略了，中國學者也曾聯署要求西方學者關注「天道」與「人道」和諧這儒學遺產。儒家對神的觀念有人格神和道德力量的雙重性，孔氏認為舊約原文「神」的複數形式使「神」同時含有「神性」的意思，因而同樣有雙重性的理解。孔氏認為像「歷史耶穌」般根查「歷史孔丘」可更合情合理地建立儒學。比對二人同是力斥禮教存有的虛偽面，和重建獨到的倫理學，但大家的中心卻不同，孔丘重人，發展哲人型的傳統，耶穌重神，彰顯神對人的慈愛。作者就點出以儒學中「仁」的倫理與基督教貫通，且「仁」者的「盡心知性則知天」可連到超越。孔子的「己所不欲」和耶穌的「你們願意人怎樣待你們」同有反身自問的愛人精神，也是很好的接合意思。儒學也在通往後現代主義共同體的道路上尋求它的位置。

第三章論「道：哲學與宗教」秦氏闡示道的個人哲理性、崇尚自然性，常與現有僵化了的制度抗衡，成為西方青年喜愛的原因。但道家的哲學卻匯成道教的各種傳統，並被後者給予新的解釋而宗教化，其中以漢末的張道陵為代表。並有追求長生煉丹，把防腐劑看為長生藥，因此枉死的不少，他們卻認為那是救世的全面拯救，就連身體也不衰。他們還有藉靜坐得精神解脫的修道法，有三洞四輔的經典。《太平經》中，有提及有一救世主「神人」，手持天書。呼喚理想的太平盛世的來到，有認為是漢代密謀改革者的作品。道教有入教和道士制度，它與民間宗教相混難分，道理上與基督教有不少相同處。韓、日也受道教影響，但後者較薄。它的神祕經驗和日常道德生活，使它仍佔一重要的地位。

孔氏指出道教包含古代宗教、宗教精神性、巫術性與清靜無為性的神祕主義和後期民間宗教的種種特色。又提到中醫受道家影響，著重肉體與精神統一體的治療取向。道家作品正如古以色列的智慧

文學，成為對儒家制度化的挑戰，主要是反璞歸真和消極無為的遁世思想。「道」的不可道、不可測、無始無終的現實存在與精神觀念很似。海德格就把它看為理性、心智、意義、理念的正確涵義之能力的根源，道包括一切，也就是海氏的「存在」。接著孔氏就以歷史角度比對它與古教父、經院哲學和現代消極思想作回應。對比孔子、老子、莊子，耶穌與他們都是反對當時的社習俗傳統，卻沒有政治化革命、或消極遁世，而是真正作出殊死戰。這也是成為基督教獨特的指標，就是放棄對神虛假的想象，把自己交給那讓雨露遍灑善良和邪惡的人之神、「道」、「人」（頁169）。

第四章論「佛教與基督教：外來的宗教」秦氏把來華的宗教分為局限於某些民族的宗教如伊斯蘭教與猶太教，和傳教的宗教如佛教和基督教。佛教後來也成為與儒、道三足鼎立的中國主流宗教。基督教實質是十六世紀才真正傳入中國。佛教在公元一世紀由印度傳入中國，也經過一段考驗時期；與儒、道觀念融合下而消解對抗，實是一文化交流的好例子，中國化的佛教更簡化和實用化。佛與道在融合過程因相近性多而彼此匯通。大乘眾生皆可成佛說也與儒家的聖賢觀念相吻合。另佛經的翻譯得朝廷助力也使佛教得以推廣，其中鳩摩羅和玄奘這方面的貢獻深遠。但因各經卷存在許多明顯的矛盾，因而有佛教中重視不同經卷而形成的不同支派，發展中各派也借用大乘的「權法」理論將教義相對化處理，側重實際果效，因而有天台宗納和派義理的出現，反映中國人追求和諧、反對對立及對歷史分期注重的特點。後來更有不重言論，認為「佛性」非可言諭，重修練打坐的禪宗，也有大開宗門的淨土宗，以阿彌陀佛的他力救助為可到西方淨土之途。就是如此不同的二宗也能在中國禪淨雙修起來。佛教的崇拜對象，如彌勒、觀音等被塑造的形象，也在民間化的過程中隨歷史和民情而轉變。秦氏認為佛教如果不是在文化上適應中國的環境便不能在中國一直存留到今天。文化的適應促使佛教演變，並使它能夠對文化做出積極的貢獻。這也是秦氏對基督教在華發展的勸言（頁192～193）。後來佛教與儒、道的教互補調和關係，也是它甚得接納之處。綜覽基督教在各處有濃厚宗教傳統的地方傳教而不能廣泛傳遞與信服，作者認為乃因基督教不切合

文化等因素。在中國禮儀之爭拗到羅馬，還有在十九世紀倚仗西方列強的炮艦外交進入中國，使基督教形象既不切合文化，也有外來霸權的陰影。但在韓國，因本身巫術宗教傳統已是傾向一神主義，因而使基督教能與本土文化相合，使信徒眾多。同樣西來的馬克思主義在中國經過文革帶來很大的反感，目前它亦在尋求更中國化的時候。

孔氏在這部分主要側重論基督教在華傳教，他循歷史的進程以七種交流模式來理解與探討。模式一是外表的同化，以景教為代表，雖然今人評其為過分遷就佛、道，如在外表的圖象上有佛教化的表達，但作者就指正景教理論上其實仍頑強表明一神崇拜的觀念。模式二是信仰的混合，以摩尼教為代表，其本身就是在猶太教、基督教影響下的二元論、密教、波斯傳統，及佛教的大混合。在中國有名為「光明的宗教」、白蓮教等。信奉的卻是阿彌陀佛，後來成為祕密社團和助朱元璋推翻元朝立國，後來卻因其反抗精神而反被明太祖所禁。模式三是不同層次的互補，主要是天主教耶穌會的傳教士來華，由上層入手如利瑪竇等，教士以西儒自居，他們以自然神學等較抬舉科學的手法，以向異教人傳教的精神來傳教，但對洗禮卻執著，要他們與儒、道一刀兩斷，結果是受儒、釋、道和本身教廷兩面不討好的反對。模式四是傳教士間的衝突，對中國化有不同的處理，對於本色化處理如祭祖等禮節，後來被羅馬教廷的制止和缺乏恰當跟進，帶來康熙皇帝的反對和禁教。模式五是「文化帝國主義」，起於歐洲列強的民族、殖民、帝國主義襄助下的傳教，新教傳教士也參與其中。後者主要藉翻譯《聖經》開始，以馬禮遜為代表。西方的商人、士兵、傳教士都以優越感自居，雖然華人也不諱從中得著科學、經濟、軍事、農業、官僚弊端、教育、工農福利和公共衛生等改善的益處。但列強的剝削卻是鐵一般的事實。模式六是反傳教，就是基於以上情況而對外國人的仇視，如太平天國帶來的惡果，不平等條約並義和團盲目抗外之亂的引發。另教廷在革命時期對日本傀儡政府承認和在歐洲對希特勒支持都使其臭名昭彰，另新舊教的爭持也使中國人產生混亂，到馬列思想的來臨，中國就進入反基督教會的災難時期，以三自運動來克制教會與外國的聯繫

和對其的管制，文革時期情況最烈。但如此也迫使中國教會進入自立和後宗派主義時期。模式七是外來宗教的本土化，也就是「讓基督教在中華沃土中『植根』」的模式。這卻非回到古代著作來進行本土化，而是在當今「社會的複雜性」中進行。他倡導保持基督教徒在文革浩劫期間彰顯道德、正直的精神品德，開展基督教下而上的啟蒙運動，除去僵化的獨裁制度，並進行新教各宗派的聯盟，也與天主教聯合。孔氏還探討到「後現代」的中國神學，他提倡復返原始的符合《聖經》的信仰，重視對它作兼收並蓄的重新闡述，注重實際例子及時代、社會具體情況的處理，也通過宗教復興文化。論到亞洲神學問題，則提出基督教要符合亞洲各國國情下在多民族、多宗教信仰的複雜形勢中帶出指引，追求能成為維護社會、個人和精神解放的宗教，喚醒人們認清經濟對生態環境的破壞而做好準備，對軍國主義化權力集結的反對，考慮婦女、青年與工人的人權權益。他也枚舉中國神學對神、基督、聖靈的中國化的理解。並且也提出西方從東方學到的地方是甚麼。對於基督教神學的啟迪乃是指正人類與宇宙的本質的統一，人們要尋求新的和諧。而非誇大的以征服榨取自然與人類本位說的取向（頁239～240）。

最後在跋以「雙重教籍——向西方挑戰」為題，孔氏嘗試從文化、倫理和宗教雙重所屬來作本土化。如對倫理問題就指出「所有人道主義的偉大宗教都有相同的倫理道德準則。」在宗教的雙重教籍上，指出基督徒可以吸收其他宗的精華來處理與其他宗教的關係，但他也承認「儘管文化和倫理的雙重身分並非不可能並且應當鞏固這種可能性，但是雙重教籍的可能性從信仰最深摯最嚴格的意義上看則應排除在外——被所有偉大的宗教所排除。」然而他也接納以「基督精神」而非宗教化來進行諸宗教的聯繫。

總體而論，本書的內容從兩位作者的角度展開中國宗教與基督教的論述，二作者部分內容有重複，但是可接納的，因由於孔氏要把它與基督教神學比較，難免要重複原先秦氏介紹中國宗教的部分。另在秦氏的論述中，也有不少涉及以基督教《聖經》中的概念來闡述中國的宗教，從說明的角度也是可接受的。秦氏的論述較系統型，孔氏則較焦點型，比對孔氏似更較中國式，或者是後現代西方的學

者本色給人的印象。在學術深入的角度，秦氏確是中國通，但筆者也驚訝孔氏對中國文學、文化、宗教哲理思想等的熟識，真叫不少身為中國人的感到慚愧。二學者都有客觀的表達，但從他們的立場看，想秦氏為非信奉基督的學人，孔氏則屬較開放的神學家。對於他提議要在文化中的倫理層面上的本色化追求，筆者也接納它的合理性，對於他的「基督精神」和更廣義的基督教定義，並在書中他對基督教教義那種太相對化處理的取向，則是筆者所不能認同的。然而對於他提到不少對中國神學和亞洲神學的提議，其中也確是好的本色化參考取向。對於禮儀基於文化而有的本色化接納，筆者就認為其中涉及重新闡釋的方法，乃是一容易變成與異教觀念混雜的本色化的危機，需要看時勢而謹慎地進行，如某些風俗已失卻傳統本來的迷信意思，那時乃是可以考慮為其注入新的，與基督教教義沒有衝突的意思。

林耀輝