

恩典與善行 —— 基督教救贖論與 中國文化的衝突*

邢福增

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

一、導言

打從唐朝以來，基督教先後四度入華，惟其與中國社會各階層的深入接觸，仍始於明清之際。回顧這段延綿近五個世紀的「相遇」歷史，基督教在中國的傳播，可謂波折重重。先有明清之際的南京教案、康熙曆獄，後有涉及羅馬教廷與康熙帝的「禮儀之爭」，戲劇性地中斷了天主教在華的工作。晚清階段，基督教被國人譏諷為洋教，反教風氣瀰漫，社會上更發生了數以千計的民教衝突（教案）。¹ 基督教就在這種仇外反教的氛圍下發展。

* 本文乃筆者參加第七屆北美華人基督教學者學術研討會宣讀的論文，該次研討會於2002年6月7日至10日假美國費城威斯敏斯特神學院 (Westminster Theological Seminary) 召開，大會主題為「基督教與中國文化的對話」，現經修訂。

¹ 中外學者對晚清反教思想及民教衝突的研究，可參拙著：〈晚清教案與反教思想研究述評〉，蘇紹智等編：《義和團運動一百周年國際學術研討會論文集》，下冊（濟南：山東大學出版社，2002），頁1244～1263。

二十世紀以還，民族主義浪潮澎湃，基督教又被指控為帝國主義侵華工具。這種政治指控，到新中國成立後，可說到了空前絕後的發展。基督教在舉國上下泛濫著的「反帝愛國」意識形態下，接二連三受到政治運動的控訴，進行了極其深層的自我改造。八十年代開始，中國教會雖取得前所未有的發展，但基督教信仰與中國社會文化間的張力，仍是不容忽視的重要課題。

台灣學者葉仁昌指出，晚清以來中國官紳反對基督教的原因，可分為三條路線：一、文化主義反教：將基督教當作正統思想或儒家傳統文化的敵對體；二、秩序意識反教：將基督教當作秘密結社之類的政治安全敵對體；三、國家主義反教：將基督教當作外國強權，是要亡中國、滅華種的敵對體。²回顧中國教會歷史，特別是晚清教案及二十世紀二十年代的非基運動，基督教與中國的衝突，主要表現在秩序意識及國家主義的層面。持平而言，今天我們仍得為基督教是否帝國主義侵華工具的罪名答辯，但是，當前基督教在華人社會面對的宣教難題，已不再是國家主義的反教訴求。儘管我們無法完全泯掉 (undo) 基督教與帝國主義在歷史上的關係，但現今中國社會上的「反帝」論述已逐漸淡化，僅餘下部分人士為維護自身利益或現實政治需要而堅持而已。

在中國大陸，特別是黨國的宗教政策裡，我們仍可尋著若干秩序意識的傾向，即是憂慮宗教會成為威脅政權及社會穩定的異己力量(如邪教)。不過，筆者相信，在意識形態逐漸淡化的二十一世紀，文化差異將成為基督教在華人社會傳播時面對的主要難題與挑戰。

長久以來，不少教會人士為消弭基督教的洋教背景，致力辯說基督教源自東方(中亞)，但是這種辯解忽略了基督教的發展歷程，其實一直與希羅文化，以至近代西方文化互動而生的客觀事實。基督教與西方文化關係之密切，及與中國傳統文化之殊異，是我們無法否認的。此外，亦有教內人士自圓其說地指出，基督教要不是揹著帝國主義的惡名，便早已在中華大地開花結果。無疑，外在政治因素是近代基督教在華傳播的重要障礙，但是，中國文化與基督信仰間內在的文化差異，亦

² 葉仁昌：《五四以後的反對基督教運動——中國政教關係的解析》(台北：久大文化，1992)，頁116。

在在構成不少國人拒絕皈依的重要關鍵。有學者慨歎道：「基督教與中國文化吵架吵了一百多年，卻從沒有見過面。」³這裡，沒有「見面」的意思，意味著只要兩者可以真正對話與溝通，就可以避免發生衝突(吵架)。筆者以為，上述的觀點忽略了基督教信仰與中國文化間，確實有「不可共量性」(incommensurability)之處。

本文旨在論述基督教的救贖觀與中國文化的矛盾與衝突。筆者並非企圖根本解決兩者的張力，使之調和一致，而是在衝突與張力之中，知己知彼，努力闡釋基督信仰的立場及其對此時此地中國人的意義。⁴

二、中國文化對「救贖」的理解

(一) 人文主義的進路

中國文化脈絡所理解的救贖，主要分兩個層面。第一，從大傳統(儒家)的角度觀之，主要是指個體的生命追求成德成仁的圓融境界。

儒家思想在中國文化佔有的正統的地位，一直到二十世紀初始逐漸崩解。相信今天再沒有人會認同儒家思想是中國文化的唯一代表，但我們不能否認，儒家傳統的價值觀念仍然潛存地影響著華人社會文化。

儒家思想最關懷的，就是如何作人的問題。從先秦儒到宋明理學，以至當代新儒家，對於個體能否及怎樣超越自我，一直抱持樂觀的態度。杜維明指出，「仁」就是人藉著道德上的自我修養而達到的最高境界，儒學深信實現「仁」的基礎，即存在於每個人固有的仁心之中。⁵孟子在闡釋「性善論」時強調「人皆可以為堯舜」、「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」(〈告子〉章句上第六章)，即是這種自我超越的典型體現。⁶

³ 林治平：《基督教與中國論集》(台北：宇宙光出版社，1993)，頁6。

⁴ 吳利明對本色化作了很好的分析，參氏著：〈從文化層面探討本色化問題〉，《文藝》第3期(1982)。

⁵ 杜維明：〈「仁」與「禮」之間的創造緊張性〉，收氏著：《人性與自我修養》(台北：聯經出版社，1992)，頁7～9。

⁶ 梁家麟：〈儒家性善論——一個基督徒的評議〉，《建道學刊》創刊號(1994年1月)，頁29～48。

即或荀子主張「性惡論」，但他並沒有否定「善」是人後天努力的結果，「人之性惡，其善者偽也。」（〈性惡篇〉第二十三章）聖人與小人之間的分別，不在其本質上的差異，而在於人是否願意行善。因此，荀子的性惡論，同樣肯定人為善的可能，所謂「塗之人可以為禹」（〈性惡篇〉第二十三章），在在反映出其對個體成德的肯定。誠如徐復觀所言，荀子既主張性惡，惟其目的則在提醒人為善。「人不因其性惡而便不繼續為惡，則豈有因性已經是善，便不再求為善之理？」⁷ 孟子與荀子對人性的不同理解，僅是在先驗與經驗的不同進路，惟他們對人可以為善，仍具有充分的信心。

宋明理學雖深深捲入形上學冥想（存在和理性的原則）和氣（自然之氣，實體與本質）的問題，但理與性亦用作解釋人的主要善性，人與天及一切事物的實在有一種潛在的合一性。⁸ 牟宗三說得對，宋明儒關懷的主要課題，在於說明「吾人之自覺的道德實踐所以可能的根據」。⁹ 質言之，儒家的理想就是：「人藉著自我努力可臻於完善」。¹⁰

按儒家人文主義的立場，自我覺悟、自我提升是每個人的道德責任。修身養性也是個人安身立命的基礎，不受外在環境的順逆所影響，有學者便以「樂感文化」來形容儒家。¹¹ 張灝卻強調，儒家思想雖以成德的需要為其基點，而對人性作正面的肯定，但儒家人性論並沒有否認現實生命的幽暗面（幽暗意識）。幽暗意識糾正了我們向來以為儒家一味地樂觀，對生命的缺陷全無感受和警覺的錯誤觀念。當然，儒家深信陷溺的存在，並不會成為成德的阻礙，不管成德的過程如何艱辛，最終

⁷ 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1990），頁238～239。

⁸ 成中英：〈中國哲學的特性〉，收氏著：《中國哲學與中國文化》（台北：三民書局，1974），頁186。

⁹ 牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1969），頁37。

¹⁰ 杜維明：〈宋明儒學的「人」的概念〉，收氏著：《人性與自我修養》，頁110。

¹¹ 齊墨：〈樂感文化與罪感文化——論基督教與中國儒家文化的一個差別〉，《哲學雜誌》第3期（1993年1月），頁130～132。另卓新平：〈中西文化交流中的基督教原罪觀〉，高師寧、何光滬編：《基督教文化與現代化》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁283～284。

仍是可以成就的。儒家對人性「陷溺」的重視，目的旨在提醒個人，更須要立志為善。¹²

職是之故，成中英便以「內在人文主義」及「自我修養實效主義」來概括中國哲學文化的特色，即是相信人有一種宇宙潛能可使自己成為完人，不論是儒家的聖人，道家的真人，還是佛家的佛，都認定人人應該而且可以達到最高的完美境界。¹³

（二）善惡報應的進路

第二，從小傳統的角度出發，其對救贖的理解，除了涉及個體在現世如何為善外，所關注的重點更延伸至死後生命的問題，而民間信仰對避劫、天堂、淨土的重視，更為中國人的救贖觀念，賦予了濃厚的末世（他世）色彩。儒家重視今生現世（人如何成德成仁），對生前死後的問題存而不論，所謂「未知生，焉知死」（《論語·先進》），便是這種入世主義的體現。不過，儒家的現世取向顯然忽視了人們實存的需要，因而為民間信仰的發展，提供了重要的土壤。有學者在研究清代民間教派弘陽教的寶卷時指出，民眾的信仰世界其實充斥著創世說、諸神譜及末劫說的思想，¹⁴正好說明了小傳統與大傳統的融合與補充關係。

大小傳統之間的互動，亦體現在儒家與民間信仰文化的關係裡。個體在實踐成德的過程裡，難免遇上近似「神義論」(theodicy) 式的困擾：某些人致力修身行善，為何仍會遇上不幸與橫逆呢？相反，有人惡行纍纍，何竟又長壽富貴？道德與人的際遇之間，是否有任何因果關係？儒家針對這些問題，提出修身的目的在治國平天下，不在乎個人的吉凶生死。但是，這仍無法疏解許多人心底裡對一己福祉的關懷，及涉及道德

¹² 張灝：〈幽暗意識與民主傳統〉，收氏著：《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經出版社，1992），頁19～22。

¹³ 成中英：〈中國哲學的特性〉，頁200、208。賴永海對中國「佛性」的研究，特別是「眾生悉有佛性」的理論，便是受到儒家「人皆可以為堯舜」「塗人可以為禹」的影響。參氏著：《中國佛性論》（高雄：佛光出版社，1990），頁496～497。

¹⁴ 宋軍：《清代弘陽教研究》（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁137～151。

與禍福關係的糾結。¹⁵ 民間信仰在這方面，便得以填補儒家的缺口，在道德行善與命運禍福之間，建立了因果報應式的關係。

民間信仰從來沒有否定人行善的要求，這從民間流行的勸善文化，可見一斑。所謂勸善文化，是指從宋代開始廣為流傳的善書，例如《太上感應篇》《了凡四訓》《玉歷寶鈔》《文昌帝君功過格》等。¹⁶ 日本學者酒井忠夫定義善書為「為了勸善懲惡而印有民眾道德及有關事例、說話之類的在民間流通的通俗書刊。」¹⁷ 大陸學者陳霞則強調其中的「因果報應」色彩。¹⁸ 善書的內容，十分重視建立日常社會行為的善惡價值判斷，道德的行為稱「善」，人有踐行的義務，不道德的行為即「惡」，人有糾正的義務。所有善行與惡行，均與庶民生活有關，可視為各階層人士的「生活公約」。¹⁹ 而功過格的出現與流傳，更清楚地設想了一幅報應運作的圖景，並藉著功德累積的計算辦法來操作。²⁰ 這種強調道德實踐功夫的關懷，顯然是確立在儒家修身的人文自覺的基礎之上。不過，與此同時，善書又將這種人文自覺精神，轉向宗教信仰的層次，認為實踐行善的道德本心，悉在神明權威的審察之下。²¹ 正如《太上感應篇》說：「夫心起於善，善雖未為，而吉神已隨之；或心起於惡，惡雖未為，而凶神已隨之。」

可見，善書的內容，一方面反映出儒家對人(成德)的理想要求，但另一方面又將這種要求置於宗教神明的角度下，而「因果報應」的觀念，更成為人能否去惡行善的主要基礎。善書告訴我們，人若要積福(甚至成仙)，便必須努力行善。「積善之家，必有餘慶；積不善之

¹⁵ 陳寧的探討十分精彩，參氏著：《中國古代命運觀的現代詮釋》(瀋陽：遼寧教育出版社，1999)。

¹⁶ 參袁嘯波編：《民間勸善書》(上海：上海古籍出版社，1995)。另賴永海、王月清：《宗教與道德勸善》(南京：江蘇古籍出版社，2002)，頁109～139。

¹⁷ (日)酒井忠夫：《中國善書研究》(東京：國書刊行會，昭和25年)，頁1。

¹⁸ 陳霞：《道教勸善書研究》(成都：巴蜀書社，1999)，頁2。

¹⁹ 游子安：《勸化金箴——清代善書研究》(天津：天津人民出版社，1999)，頁4。

²⁰ 功過格的研究，可參 Cynthia J. Brokaw, *The Ladders of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1991)。

²¹ 鄭志明：《中國善書與宗教》(台北：學生書局，1988)，頁50～51。

家，必有餘殃。」長生不老，福祿不淺是神的恩賜，但設若沒有完美的道德修養，神明是不會白白降福的。相反，人若離善趨惡，便一定會遭到上天的懲罰。所以在不少善書裡，都附有許多地獄的繪圖，生動地以種種的地獄永刑永苦來警告世人，必須行善，否則便會陷進萬劫不復的地步。

中國人雖然接受了神明(他力)的存在，但是仍沒有揚棄個人的責任(自力)。從佛教「業」的果報觀，到民間信仰的善惡報應觀，均在說明了這種借助神明降罪賜福，要求人承擔己責的傾向。²²

三、基督教救贖論的異質性

基督教信仰要在異文化的處境下傳播，難免涉及許多文化思想、價值觀念的對照。對深受傳統文化思維影響的華人而言，在理解及接受基督教教義的過程裡，難免面對不少難以協調之處。而兩者在救贖問題上的分歧，正好充分突顯出兩者間的張力與矛盾。

(一) 自力與他力

基督新教的救贖觀，特別是關於「因信稱義」的教義，主張耶穌基督在十字架上的犧牲，可以贖回世人的罪。罪人因信耶穌基督(而非靠一己善行)，可以白白得著救恩，被上帝稱為義人。²³ 基督教在華傳播的過程裡，這種救贖觀往往不為國人所理解。早在明朝末年，反教士大夫便把矛頭指向救贖論的不合理及荒謬之處。例如許大受在〈聖朝佐關〉一文便質疑基督教(天主教)：「夷籍乃曰若爾畢世為善，而不媚天主，為善無益；若終身為惡，而一息媚天，惡即全消」。²⁴ 在中國人眼中，基督教否定了個體的善行，任何行善者設若不信上帝，則最終受到懲罰，相反，作惡者在臨終前皈依，其惡行即獲赦免。這種救贖觀從根本上與儒家的道德善行有極大的差異。

²² 可參劉道超：《中國善惡報應習俗》(台北：文津出版社，1992)。

²³ 關於路德對因信稱義的理解，可參保羅·阿爾托依茲(Paul Althaus)著，段琦、孫善玲譯：《馬丁路德神學》(台北：中華信義神學院，1999)，頁309～342。

²⁴ (明)許大受：〈聖朝佐關(凡十)〉，(明)徐昌治訂，夏瑰琦編校：《聖朝破邪集》(香港：建道神學院，1996)，卷四，頁198。

抑有進者，按基督教的標準，中國歷代所有備受尊崇的聖人，由於不認識天主，均難逃地獄的刑罰，這更是荒謬極絕之事。例如黃貞問耶穌會的艾儒略 (Giulio Aleni)：中國歷代聖帝明王皆有妃嬪，是否「皆脫不得地獄」？艾氏多次迴避不答，沈吟不語，最後在黃貞再三追問下，艾無奈地說：「對老兄說，別人面前，我亦不說。文王亦怕入地獄去了」。黃貞聽罷，得出天主教「謗誣聖人，其罪莫容」的結論。²⁵ 許大受亦指出：「若我仲尼，祖述憲章，上律下襲，凡有血氣，莫不尊親，彼乃謂其與羲皇、堯舜諸聖同在地獄。」他即以此當面質問艾儒略：「天主一人，吾不得而知之矣，其諸天堂亦是人登者否？」艾氏回答說：「從吾教則登，不然則否。」對此，許大受即深表疑慮：

然則民之登天堂者，每每有之，而孔子反墜地獄？則自有生民以來，未有盛於孔子之讚揚，亦當拔舌矣。汝判孔子在地獄，視孔子何卑！²⁶

筆者相信，深受傳統文化影響的士大夫對基督教最大的抗拒，不僅是無法接受文王、孔子等聖人要在地獄受刑，更重要者，是基督教的救贖觀，否定了道德與善行的價值。基督教與中國文化間的主要矛盾，在於人必須要承認自己在救恩問題上絲毫無能，人不能憑克己或德行來賺取救恩。

職是之故，除非中國人真箇承認個體在成德成仁方面的無能，並確切接受耶穌基督的救恩，否則，他們實在難以作出信仰抉擇。筆者在研究晚清奉教的士人時，從不少的自述（見證）之中，便看到這意欲為善而不能的精神訴求。例如福州倫敦會信徒張鼎（知非子）在皈依前立志「端正己學，勉為醇儒」，希望藉著個體的成德，可以促成興國治民的實踐，達致不朽。不過，當他援用功過格來記錄自己的言行功過時，不得不面對自己的軟弱，「過日增而功絕無」。直至他認識了傳教士麥都思 (W.H. Medhurst) 及慕維廉 (William Muirhead) 後，承認人皆受魔鬼所誘迷，幸得「聖子誕降為人」，死於十字架，「贖人眾罪」，最後皈

²⁵ 黃貞：〈請顏壯其先生闢天主教書〉，《聖朝破邪集》，卷三，頁 150～151。

²⁶ (明)許大受：〈聖朝佐闢（凡十）〉，頁 205。

依基督。²⁷「耶穌教或問」在比較基督教與儒教時指出，儒家肯定誠意，正心，修身的價值，但「心欲正而能實正其心者則甚鮮，意欲誠而能實誠其意者則甚難」，問題的關鍵是：「只在靠一己之力」而已。²⁸

一直以來，許多人均從「自力」與「他力」的對立來理解基督教與中國文化間的差異。從上文張鼎及耶穌教或問的例子可見，這個解說確能說明其中的關鍵。毋庸置疑，中國人（特別是知識階層）在面對基督教時，恆常從人文主義的立場，提出以下的疑問：人（個體）真的要仰賴上帝的外力，方可達致成仁（拯救）的境界嗎？這裡涉及的，在本質上就是自力救贖與他力救贖的問題，當代新儒家便常以此來詰難基督教，甚至提出「人皆可以為基督」的挑戰。²⁹ 即或近年有新儒家學者提倡可以在基督教身上學習體會「超越」的情操，發掘出儒家傳統內部對人生陰暗面的體察，避免陷入「膚淺的樂觀主義」，但這只不過是不同視域的刺激，³⁰ 在本質上仍沒有脫離新儒家的模式。

著名當代中國文學家戴厚英，以人道主義立場聞名中外。惟其在1996年遇害逝世前卻開始了尋索宗教之路，最後皈依佛教。她嘗自白道：「宗教徒對神靈和上帝懺悔，戰戰兢兢，不敢有絲毫隱瞞。我對誰懺悔？對自己，也對他和你，對我們大家的良知，也對我們共同創下的文化和歷史。」對良知負責的心，促使她認真地反省自己生命的種種缺

²⁷ 張鼎〈知非子〉：〈知非子敘述信教傳教經驗〉，《教會新報》，I:3，第一冊（台北：華文書局影印版，1968），頁10a～10b（22～23）。

²⁸ 耶穌教或問：〈儒教誠意正心修身與耶穌教異同〉，《教會新報》，II:84，第二冊，頁167b～168a（804～805）。

²⁹ 最具代表性的是蔡仁厚的六個提問，參《會通與轉化——基督教與新儒家的對話》（台北：宇宙光出版社，1989），頁9～29。

這六個問題是：一、人皆可以成為基督嗎？二、耶穌是人還是神，是「神而人」還是「人而神」？三、除了接受耶穌作救主，人還有沒有自我救贖的可能？四、在宗教會通的立場上，是耶穌獨尊呢？還是與孔子、釋迦等同尊？五、非基督宗教，是否只具有接觸基督福音的那種「合法」的地位，而最後由於完成了預備階段的使命，就必須讓位？還是非基督宗教也同樣有它永恆的獨立的地位？六、在宗教會通上，是基督宗教中國化？還是中國基督教化？

³⁰ 劉述先：〈當代新儒家可以向基督教學些甚麼〉，收氏著：《大陸與海外》（台北：允晨文化，1989），頁269。

漏。³¹ 她在追尋安心的過程說：「我仍願意相信人死亡後是沒有靈魂的。事實也是，『知生』比『知死』對我更為重要」。³² 她把畏法律和畏神鬼上帝視作「懼外」，而畏良心的譴責和理性的審判視作「懼內」。「當前人們不是常常講『超越』嗎？沒有畏懼，哪有超越？『懼外』是借外力強制超越，實際上不能真正超越；『懼內』才是真正的超越呢」。試問誰人真的經歷過地獄和輪迴呢？「除非人們能夠在自己心裡培養出一個真正的上帝和佛祖來。這樣的人不是盲目的宗教徒，而是自覺的信仰者」。³³ 戴氏「出儒入佛」的經歷，與歷代不少士大夫一樣，一方面說明了其宗教訴求（佛緣）與人道關懷的共通處，另一方面也反映出自力與他力救贖的根本對立。

（二）善行與果報

除了自力與他力間的張力外，善行與果報的問題，也是其中不可忽視的課題。

基督教救贖論與中國文化的衝突，在1999年台灣的「陳進興事件」便充分突顯出來。陳進興是「白曉燕案」的主犯之一，犯案累累，最後被判死刑。在行刑前，他皈信基督，並且出版了《罪人的遺書——陳進興獄中最後告白》一書，結果引起了廣泛的爭議。³⁴ 社會輿論指出，像陳進興這樣的人，根本是十惡不赦的大壞蛋，雖死千次萬次，仍不足以抵消其罪過，如今竟因信主的緣故，便宣告罪得赦免，在槍決後可以上天堂；相反，被他殺害的無辜者，由於不信主的關係，卻要下地獄。就好像被姦殺的白曉燕，小小年紀，慘遭毒手，竟說她要下地獄，而殺人者卻可以上天堂。這是甚麼道理？天下間哪有如此荒謬之事？

中國俗話有云：冤有頭，債有主。殺人填命，欠債還錢。按著善惡報應的原則，像陳進興之流，必然要下地獄接受極刑，或者輪迴轉世，

³¹ 戴厚英：《人道與佛緣》（上海：上海人民出版社，1999），頁278～279。

³² 戴厚英：《人道與佛緣》，頁252。

³³ 戴厚英：《人道與佛緣》，頁207。

³⁴ 陳進興：《罪人的遺書——陳進興獄中最後告白》（台北：新新聞文化事業股份有限公司，1999）。

投胎為奴為馬，始能抵消其孽債。但從基督教信仰的角度，只要他是誠心悔罪，藉著基督耶穌的寶血，罪就可得赦免。基督教救贖觀與中國文化的張力與衝突，在此可說充分表露無遺。

陳進興歸主一事，引發了台灣社會及教會間的不同意見。當時台灣神學教育工作者蔡麗貞在評論事件時，便強調「十字架拯救的方式顛覆世人的倫常標準」：

（筆者按：陳進興）槍決當晚，有位婦女激動得想放鞭炮發洩。如果我是受害者，大概也會有如此的反應吧！然而基督教的救恩，使陳進興的過往罪惡，在神面前一筆勾銷，必然有人（包括基督徒）大喊不公平。基督教福音是否會因此成為這些受害者的絆腳石？³⁵

這樣看來，基督教宣揚的白白恩典，對於深受善惡報應觀念影響的中國人而言，確是不可理喻（甚至是至為荒謬）的。問題的關鍵在於，要是個體必須要對自己的行為負責，那麼耶穌基督的救贖（白白恩典），是否反過來否定了道德的作用？儒者或人文主義者大概不會認同輪迴的觀念，但與基督教相比，他們便認為輪迴比基督教的救恩來得合情合理。例如許大受在明朝末年便指出，佛教「六道輪迴」強調「自作自受之平明公恕」，事實上比基督教還要公平。³⁶

（三）作成救贖？

即或一些已領洗的中國信徒，在他們的信仰歷程裡，也對若干涉及救贖的教義問題存有疑問。例如吳雷川在初信時，便深為下列問題所困擾：「耶穌受死如何是救贖了我們，種種緊要問題，自己不能明確解答，也得不著別人的指示。」³⁷ 中國神學家趙紫宸對於基督教的救贖，亦作出了深入的反省。他在北平淪陷時，常在集中營內默想耶穌的死，「如何作成了拯救人間的救法」。趙氏從道德學的角度出發，指出：

³⁵ 蔡麗貞：〈你這樣發怒合理嗎？——陳進興歸主的震撼〉，收氏著：《十字架討厭的地方——世紀末教會爭論議題》（台北：華神出版社，2001），頁276。

³⁶ （明）許大受：〈聖朝佐闡（凡十）〉，頁202。

³⁷ 吳雷川：〈我個人的宗教經驗〉，《生命》第3卷7～8期（1923），頁1～2。

我不能信耶穌可以代替罪人受刑罰，也不能信他站在罪人的地位裡做罪人，讓罪人站在他的地位做上帝的子女。他不能死了而我們不死，成了義我們也就成了義，猶之他不能吃飽了而我們不再餓，他讀了書而我便因此忽然成了學問家。各人有各人的道德責任，他人不能代替負責任。若是他人可以負我的道德責任，那麼我就不必向上而自為善人。這不是豈有此理麼？³⁸

後來，趙氏在《神學四講》裡，評檢了歷代基督教教義史上曾提出過的不同救贖論。其中他這樣批評「代替論」(substitutionary atonement of Jesus Christ)：

代替論則不合道德的條件，不符律法的制裁。基督能替罪人作罪人，罪人能替基督作義人麼？人格必內啟，道德不外鑠，豈有人而能披帶他人之惡，穿上他人之善？法律若公正無偏，能使義人代替惡人死，而反釋放惡人聽其自由麼？

他對於「義的代替不義的」的救贖觀，予以極大的保留：

耶穌基督不能代替我們作罪人，也不能代替我們建立我們的德行。罪人是我們自己作的，善人也是我們自己作的。人是人，挺天立地，獨立蒼茫，須要自食而飽，自衣而暖，自學而知，自病而死，自立而成事業，而成品格。人可以得鼓勵，求援助，卻不能由人衣食而自己得飽暖，由人學習而自己得知識，由人代病而自己不死，由人為善而自己成品。所以耶穌基督可以差遣聖靈來援助我們，不能作我們道德上的替代。……若說耶穌基督代替了我們，我們可以不動一指，不作一毫，我們豈不成了廢物，做了機器麼？上帝為甚麼還要救我們呢？³⁹

趙紫宸對「代替論」的商榷，反映出他很重視個體道德實踐，特別強調其對人格的內發性。

³⁸ 趙紫宸：《繫獄記》（上海：青年協會，1948），頁38。

³⁹ 趙紫宸：《神學四講》（香港：基督教輔僑出版社，1955），頁57～58，60～61。

四、回應的立場

（一）求同抑存異

從上文的討論可見，基督教信仰的救贖觀，與中國文化之間存在根本的對立。一直以來，不少基督教人士從「求同」的進路入手，試圖化解基督教與中國文化的衝突。中國教會歷史上不少傳教士及華人信徒提出「合儒」及「補儒」策略，便是這種「求同」進路的體現。⁴⁰ 謝和耐 (Jacques Gernet) 在研究明末天主教來華傳教的歷史時，質疑耶穌會文化調和工作的成效，指其忽視了信仰與傳統文化間的根本差異。⁴¹ 許理和 (Erik Zürcher) 甚至強調，是基督教與中國文化間的根本對立這內在矛盾，而非禮儀之爭的外在因素，使基督教史在中國文化中一直站在邊緣的位置。⁴²

二十世紀中國神學家趙紫宸，畢生致力於尋索基督教與中國文化的關係。⁴³ 他早年致力從「相關性」(relevance) 的進路作探討，但到二十世紀三十年代開始，他即逐漸傾向於尋索基督教信仰的「獨特性」

⁴⁰ 參邢福增：《文化適應與中國基督徒 (1860-1911)》(香港：建道神學院，1995)，頁 117～133。

⁴¹ Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. J. Lloyd (Cambridge: University of Cambridge, 1985)。謝氏甚至進一步指出，基督教與中國文化幾無調和的可能。

⁴² 許理和：〈文化傳播中的形變——明末基督教與儒學正統的關係〉，《二十一世紀》1992年2月號，頁 114。

不少學者相信，若非禮儀之爭，基督教便早在中國開花結果了。例如George Minamiki說：「如果教會方面對一七〇〇年康熙的諭旨的態度更為緩和……結果會怎樣呢？如果教會不譴責祀孔祭祖等禮儀，允許中國信徒參與，結果又會如何呢？」參 George Minamiki, S.J., *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985), 219。

⁴³ 邢福增：〈趙紫宸早期的本色神學評析——尋索基督教與中國文化的關係〉，章開沅編：《基督教與中國文化叢刊》，第3輯（武漢：湖北教育出版社，2000），頁 147～168；另〈尋索基督教與中國文化的關係——二十世紀三十至四十年代的趙紫宸〉，上海大學宗教與和平研究中心及香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心合辦，「近代東西文化交流國際學術研討會」，上海大學，2002年10月10至12日，宣讀論文。

(uniqueness)。⁴⁴ 趙氏神學思想的轉變揭示出，我們必須尋索基督教信仰的獨特貢獻，這比一味「求同」來得更有意義。他說：

若是基督教到中國來，將耶穌的人格傳給人，教人得以學習耶穌，當然是深有意義的；但人或者要說，我們不但要耶穌的人格，而且要孔，孟，關，岳，諸葛亮，文天祥，孫中山，列寧，甘地的人格。學甘地與學耶穌不相等麼？學耶穌更有獨特的地方麼？我以為，用簡單的話講，用簡單的話說，基督教之所以偉大而為中國所必需者，不在於上述的種種，而在於耶穌自己的宗教。那宗教則是上帝降在人心，永遠的降在人心。人若捨此他指，便是掉失重心。⁴⁵

抑有進者，趙紫宸更強調必須突顯基督教與中國文化的矛盾，因為基督教的貢獻，正是「中國文化所沒有的」。⁴⁶ 因此基督教不應企圖淡化信仰與文化的張力：

基督教儘可以講與中國文化中國民族性相衝撞的啟示，將強有力的新血注射到中國人中間去。基督教所有的，是中國所沒有的，以有加於沒有，當然不必懼怕矛盾與衝突的。⁴⁷

中國人民大學教授楊慧林亦一針見血地指出，基督教在中國傳播過程裡，「過於急切地轉向一條比較容易的進路」，就是揚棄了自身的「異質的信仰」，僅僅在中國傳統文化及其秩序的闡解框架內加以「會通」，結果基督教「所能帶來的啟示也就不復存在」。⁴⁸

筆者相信，在思考基督教信仰尋求如何與中國文化發生關係時，我們必須小心，不能單以「求同」作為自己的基調。一方面，中國文化今

⁴⁴ 邢福增：〈尋索基督教的獨特性——趙紫宸神學思想的中心課題〉，《維真學刊》第11期(1997)，頁3～15。

⁴⁵ 趙紫宸：《評宣教事業平議前四章》(北平：燕京大學宗教學院，1934)，頁4。

⁴⁶ 趙紫宸：《繫獄記》，頁38。

⁴⁷ 趙紫宸：《神學四講》，頁4。另T.C. Chao, "The Articulate Word: The Problem of Communication," *International Review of Mission* 36(1947): 482。

⁴⁸ 楊慧林：〈中國文化語境中的基督教闡釋〉，收氏著：《基督教的底色與文化延伸》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002)，頁290～291。

天正處於多元變化的時代，我們不像十六世紀的耶穌會士般，面對著強大的儒家正統，因而要千方百計避免挑戰其權威。另一方面，我們亦得提醒自己，中國文化需要的，正正是基督教的獨特性或異質性。如何在多元文化中，堅守我們的信仰立場，向國人闡明基督教的立場，正是我們不可或忘的使命。

（二）他力救贖

總結上文的討論，筆者在此嘗試提出兩個路徑。第一，自力與他力救贖在根本立場上的對立與矛盾，是否更顯示出基督教信仰符合「人性」之處？大傳統背後對個體成仁的肯定，無疑展現出人性崇高理想的一面，但個人真的可以憑己力成德成仁嗎？筆者以為，中國文化在小傳統方面的發展，恰好說明了大傳統過於理想化的現實，值得我們深思。

民間信仰將道德量化，並以強烈的功利主義來誘人行善，在嚴格意義上這種帶條件的道德已是「非道德」的。然而，值得我們深思的，是勸善文化的廣傳，是否反映出儒家性善論的理想過於崇高？民間信仰業已說明，若非通過外力神明的介入，要眾生自力行善，似乎並不是一件容易的事。有學者指出，功過格的出現，毋寧已是捨棄了樂觀性善論的老路，也反映出儒家傳統陳義過高之弊。⁴⁹人文主義的理想固然值得肯定，但要是其無從落實於現實世界，那麼，以基督教信仰作為道德倫理的基礎，是否更具現實意義？

茲再舉一例以說明之。在《彙纂功過格》中謂：「聖賢修身，但要怯過，倫常日用為所當然者，何敢記功。然此固為中下人設法，不記功，無由鼓勵奮興。」善書的編撰者，將人區分成上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九等。對他們來說，那些屬於上等的聖賢，有足夠的能力自省行善，所以他們並不需要善書。那些屬於下下等的惡人，萬惡不赦，他們已無懼神明的懲罰，善書對他們也起不了作用。善書的主要對象，是中上至下中之輩，他們力有不逮，根本不能自救，卻又非下下不可救藥之流，具「趨善」的可塑性。所以，必須

⁴⁹ 陳主顯：〈功過格倫理思想試探〉，《神學與教會》第16卷1期（1985年6月），頁95。

以神明權威的因果報應觀，來勸（督促）他們行善。諷刺的是，這種將人分等的觀念，根本徹底違反了孟子「人皆可以為堯舜」的理想與教導。我們與其說民間小傳統扭曲了大傳統，倒不如說是大傳統對人性過分樂觀，無從在民間落實，而需要小傳統的修正與補充。人文主義陳義過高，未能針對真實人性之弊，在此充分流露出來。

民間信仰（小傳統）的發展，指陳中國文化並不完全屬「自力」救贖的範疇，亦接受「他力」神明權威的介入。當然，人文主義者仍可辯解，指民間信仰的流傳，只是進一步反映民眾對大傳統的扭曲，並且對善惡報應觀的功利取向，予以批評。⁵⁰ 因此，民間信仰的發展，恰好是對大傳統的顛覆而不是補充，若據此說明人文主義過於理想而無法落實，並不公允。⁵¹ 他們更可以此來抨擊基督教，指其跟民間信仰同流。許理和在研究明末基督教的發展時，便觀察到困擾基督教的一個基本矛盾：一方面是面對儒學的挑戰，另一方面是其救贖觀和儀式被認同於佛教和民間宗教。⁵²

⁵⁰ 唐君毅說：「此諸善書，乃將一切道德教訓格言化，以便人之客觀的把握……然由袁了凡至周安士之思想，要在就人之日常行為，以規定其善惡功過，進而言因果報應，以勉人為善去惡，積功悔過。此善書中之因果報應思想，固本于佛家，亦與詩書之『作善降之百祥，作不善降之百殃』，及漢代天人感應之義相合，而為後之道教徒用以勸世者。故此善書之思想于儒道佛，乃不名一家，亦無甚深微之論，又可說之為人之道德觀念，與功利觀念之結合之產物，而不合于儒者以道德為義所當為，不應計及功利之傳統精神者。故為一般學者所不屑。……（《太上感應篇》）為三百年來中國民間最普遍流行之一書。考其發行之數量，過于其時新舊約書之在西方。此由袁了凡至周安士之言善惡功過，皆有因果報應，正是視宋明儒所謂性理、天理、義理之當然者，與人之行其所當然之事，皆一一有實然之因果報應，而同于事勢之理、物理之理有其因果之必然。」氏著：《中國哲學原論：原教篇》（台北：學生書局，1984），頁692～693。

⁵¹ 借用李明輝為牟宗三關於內聖如何開出民主的新外王的答辯時說：內聖與新外王的關係，既非因果的必然性，亦不是邏輯的必然性，而是辯證過程中的實踐必然性。參李明輝：《儒學如何開出新外王》，氏著：《儒學與現代意識》（台北：文津出版社，1996），頁8～13。

李氏或牟氏所指的實踐的必然性，其實是借用康德的觀念，強調一種實踐上的需要、信仰。參馮耀明：《當代新儒家的「哲學」概念》，《當代新儒學儒文集·總論篇》（台北：文津出版社，1991），頁384。換言之，儒家的理想，可視之為一種認信或信仰，而不一定是必然的保證。

⁵² 許理和：《文化傳播中的形變》，頁114。

許氏指陳的基本矛盾，倒不如說是基督教面對的雙重戰線。雖然基督教與民間信仰同屬他力救贖的宗教，然而我們亦須避免謀求其認同的做法，⁵³ 並進一步突顯基督教信仰的獨特性。筆者相信，以善惡報應為主的民間宗教，一方面為了迎合了人「趨吉避凶」的心態，結果卻助長了功利與帶條件式的「善行」；另一方面也無法解決「人性」軟弱的問題，因而衍生出替死者做「功德」，超渡亡魂，使其免受地獄之苦的補贖行為。以十架寶血，基督恩典為核心的救贖論，儘管與中國文化格格不入，但是否更能適切人性的掙扎與需要？

第二，基督教的「他力」，並不是完全否定人的努力，關鍵在於人的努力究竟僅在「道德活動」上發生意義，還是在「宗教活動」上能夠賺取救贖而已。⁵⁴ 人是否可靠自我努力稱義，及人在救恩的責任問題上扮演甚麼角色的爭論，教會歷史已有定論。高舉人的自由意志立場的伯拉糾主義 (Pelagianism)，業已被大公會議裁決為異端。⁵⁵ 後來即使亞米紐斯主義 (Arminianism) 主張人能夠抗拒救恩，但也沒有完全否認上帝恩典的作用，並強調若非上帝的恩典，人絕不能得救。⁵⁶

誠然，「因信稱義」並不代表廉價救恩，白白的恩典應是激發信徒實踐愛神愛人誠命的動力。任何指摘因信稱義會否定道德倫理的說法（所謂因信廢行論），都是忽視了信仰的整全性，或是對因信稱義的片面歪曲。基督教強調的「稱義後的成聖」(sanctification after justification)，更要求我們在生活領域實踐基督教倫理的教導。在「成

⁵³ Daniel L. Overmyer, "Chinese Religions as Part of the History of Salvation: A Dialogue with Christianity." *Ching Feng* 40:1 (March 1997). Daniel L. Overmyer, "Convergence: Chinese Gods and Christian Saints." *Ching Feng* 40:3-4 (Sept. 1997).

⁵⁴ 溫偉耀：〈新約人性論〉，陳濟民、馮蔭坤編：《初熟之果——聖經與本色神學》（香港：中國神學研究院，1979），頁112。

⁵⁵ 凱利 (J.N.D. Kelly) 著，康來昌譯：《早期基督教教義》（台北：華神出版社，1984），頁248～251。

⁵⁶ Donarl M. Lake, "Jacob Arminius' Contribution to a Theology of Grace," in *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Minneapolis, Minnesota: Bethany House Publication, 1975), 239-41; Clark H. Pinnock, ed., *The Grace of God, The Will of Man: A Case for Arminianism* (Grand Rapids, Michigan: Academic Books, 1989).

聖」路上，我們一方面仍是仰賴恩典，另一方面也得努力作成得救的工夫。⁵⁷

我們得承認，基督教信仰指陳了人的罪性。上帝要求我們在行事為人方面致力保持聖潔及完全，但事實卻又說明人是有限的，任憑個人如何努力，也絕不能真箇臻至成聖，也遑論完全(perfection)。然而我們仍得指出，基督教信仰並不是單單設定了高高在上，使人永遠無法達致的標準，然後要人在窮己力仍無法成聖後，永遠活在恐懼與罪咎的光景。基督教信仰同時宣告，上帝體察人的軟弱(詩五十一 17；來四 16)。上文提及的張鼎在信主後，也有「情慾天良，往往交戰，恆為情慾所勝」的困擾與掙扎，其出路仍是依靠上帝恩典。⁵⁸ 另一位基督徒李有美在信主後亦以「成聖」為奮鬥目標，惟其內心仍「持己力與私交戰」，因而不得平安。最後始明白成聖並不是靠人力可達，而是來到耶穌面前，「求其寶泉之恩，附其翼下。」⁵⁹

約翰衛斯理(John Wesley)在〈聖經所示的拯救方法〉一文指出，「當我們稱義時，成聖也就在那個時候開始」，但這僅僅是開始而已，因為罪並沒有毀滅，「縱使有了上帝的恩惠，我們仍可能再被罪所困擾。」換句話說，成聖是一個逐步的工作，並且，這工作是與稱義緊密連扣在一起的。因為，「稱義就是寬恕」，表示罪人仍可因著信在上帝面前蒙接納。這樣，我們惟有透過從「信」衍生出來的悔改，與悔改的心相稱的果實，才能真正的「因信稱義」「因信成聖」。⁶⁰ 衛斯理「基督徒完全」(Christian Perfection)的觀念，並沒有肯定基督徒可以達致完全成聖的境界，他所強調的，毋寧是要求基督徒在接納自己的罪性的

⁵⁷ 福音派神學家在「委身救恩」(lordship salvation)與「白白救恩」(free salvation)間的爭論，蔡麗貞作了一篇很好的評介，參氏著：〈委身與救恩的世紀之爭〉，《十字架討厭的地方——世紀末教會爭論議題》(台北：華神出版社，2001)，頁255～274。

⁵⁸ 張鼎(知非子)：〈知非子敘述信教傳教經驗〉，頁10b(23)。

⁵⁹ 李有美：〈李有美與保謝二教師信〉，《萬國公報》，VI:311，第1冊(台北：華文書局影印版，1968)，頁150b～151a(302～303)。

⁶⁰ 約翰衛斯理(John Wesley)：〈聖經所示的拯救方法〉，《衛斯理約翰日記》(香港：基督教文藝出版社，1956)，頁638～639。

同時，不斷仰賴上帝的恩典，在經歷寬恕的恩典裡，因信稱義、也因信成聖。⁶¹

基督教信仰宣告的，不僅是宣判人的犯罪(非人)，更是讓人勇於面對「人性」的挑戰，在失敗裡經歷上帝赦罪的恩典，賦予我們勇氣及力量。孔漢思(Hans Küng)嘗言：作基督徒的意思，就是成為真正的人(to be human)。⁶² 基督教信仰是否可以對中國人發出這樣的挑戰呢？

撮 要

回顧百多年來的中國教會歷史，基督教要不是被視為威脅社會穩定的異己力量，就是被指控為帝國主義侵華的工具。面對二十一世紀，筆者相信，文化差異將取代秩序意識及國家主義，成為基督教在中國傳播的主要難題。

一直以來，基督教人士為了化解基督教與中國文化的衝突，均主張從「求同」的進路入手。不過，在思考如何協調中國文化時，我們不能單以「求同」作為自己的基調。因為中國文化需要的，正正是基督教的獨特性或異質性。如何在多元文化裡，堅守我們的信仰立場，向國人提供基督教的選擇，正是我們不可或忘的使命。

本文以救贖論為中心，突顯基督教與中國文化(包括大傳統與小傳統)間的衝突與張力。耶穌基督的救贖恩典，不僅與人文主義相衝突，也不見容於民間信仰的報應觀念。筆者深信，我們與其企圖在理念層面建構一套系統，自詡可以根本解決基督教與中國文化的張力，倒不如承認兩者間的「不可共量性」。我們的工作，是在張力與衝突裡，知己知彼，不以福音為恥，說明基督教的立場，及其對中國人的意義與價值。

⁶¹ John Wesley, *Plain Account of Christian Perfection* (Toronto: William Briggs, n.d.). 衛斯理在稱義成聖及基督徒完全方面的討論，可參 Kenneth J. Collins, *The Scripture Way of Salvation: The Heart of John Wesley's Theology* (Nashville: Abingdon Press, 1997), ch.3 and ch.6.

⁶² Hans Küng, *On Being a Christian*, trans. Edward Quinn (New York: Image & Doubleday Books, 1984).

ABSTRACT

As we look back to the history of Christianity in China, we can see that Christianity is frequently condemned as the alien forces that threaten the stability of Chinese society, or is accused as the tools of western imperialism that invade China. However, when we look forward to the 21st century, the author believes that it is cultural conflicts, rather than social order and nationalism, that become major obstacles to the development of Chinese Protestantism.

In order to accommodate cultural conflicts between Christian faith and Chinese ethos, many Chinese Christians advocate to seek a common ground of the two. However, this approach or strategy that focuses merely on similarities actually cannot solve the problem. It is the uniqueness and heterogeneity of Christian faith, that can meet the urgent need of transforming Chinese culture.

This article tries to analyze how Christian doctrine of salvation reflects such a cultural tension. The redemptive grace of Jesus Christ is ridiculous not only to those who hold a humanistic point of view, that emphasize good works of individual, but also to those who believe in retribution, that is embodied in popular religions. The author believes that we must recognize the incommensurability between Christianity and Chinese culture, rather than constructing a theoretical or theological framework at macro level. We shall not be ashamed of the gospel. And our major task is, in spite of the conflicts and tension, to proclaim the meaning of Christian faith to Chinese people.