
文化書評

評《失魂與還魂》¹ 兼論以現實問題作為基督教與中國文化的對話點

(一)

加拿大福音證主協會在1994年開始，籌備出版一套「基督教與中國文化叢書」，邀請海外中國知識分子就基督教與中國文化的相關課題，撰寫合共十冊的書籍。據該會中國福音事工部主任徐武豪指出：中國文化在近百年內經歷重大的變革，至今國人尚在探索中國文化的出路。徐氏等相信：「中國文化變革的突破，迫切需要基督的啟示。同時，基督教只有回應中國文化的問題，才能體現它的本來價值。」他們力圖建立基督教與中國文化的內在關係，方法是：「從中國文化出發來迎接基督教的啟示，同時又透過基督教的啟示返回中國文化本身。」這是他們出版此套叢書的緣起。²

整套叢書的主編為溫偉耀與陳榮毅兩位學者，他們為叢書訂定了以下的宗旨：「本著福音派信仰及其神學的基本立場來回應中國文化的問題。」換言之，基督教是首先被確定為毋庸置疑的認知結構與價值判準，藉此理解與審斷中國文

¹謝文郁；《失魂與還魂——中國文化困惑與出路》，「基督教與中國文化叢書」第一種，溫偉耀、陳榮毅合編（多倫多：加拿大證主協會，1995年），203頁。

²參「基督教與中國文化叢書」宣傳單張（加拿大福音證主協會，1995）。

化的理想與現實；又與「中國文化諸多學科領域中有代表性的觀點進行對話」，檢視它們的成敗得失，並力求以基督信仰來協助中國文化的更新。（見二氏：〈「基督教與中國文化叢書」序言〉，頁7~8。）

以上勾劃的是一幅高遠而弘廓的圖象，令人感到無比興奮。就溫、陳二君所釐訂的立場與宗旨，我們大抵可以歸納出這套叢書的三個特色，筆者會逐一介紹，並給予個人的評論。

第一，強調福音信仰立場：溫、陳等在〈叢書序言〉特別指出其風格特徵之一是「信仰純正」，又堅持透過福音信仰及其神學的基本立場來回應中國文化的問題。這是一個既嚴肅又勇敢的宣告。從二十世紀初迄今，曾有不少華人神學工作者致力本色化神學的研究，也達成一定成果。但是，他們絕大多數持自由主義的神學立場，視當今的基督教為西方的、其中一種可能的建構形式，不同時代的人有權根據需要，詮釋不同版本的基督信仰；而基督教也只是人類理解上帝的其中一個進路，不同民族及文化各自分享了對上帝不同、但同樣具價值的理解。他們幾乎視基督教與中國傳統文化為具同等權威的理論體系，可供他們自由剪裁，選取合宜的資料，編寫他們認為適切有效的「基督教本色化神學」。這種在信仰立場上的妥協，甚或淪為宗教調和主義的主張，很難在教會內得到廣泛共鳴，因而多是此等神學工作者的紙上談兵，說不上對教會生活有任何指導作用。

當然，要是我們堅持福音信仰的立場，而非將基督教與中國文化等量齊觀，則甚難做平等、開放而公允的宗教（文化）對話了；最少不易總結出同時取悅基督教與非基督教（譬如說：新儒家）學者的結論。如何在堅持一己立場的同時，又避免給人循環論證、自說自話的感覺（先自定前設與論證準則、繼而自證前設），這將是一個重大的考驗。下文將從這個角度來評審謝文郁君的著述。

第二，由於溫、陳二君欲堅持福音信仰立場，而非完全開放地進行耶儒對話，故他們不是從靜態的中國文化「原型」入手，而是從動態的中國文化現況入手。他們一開始便道出中國文化在近百年經歷了重大的變革，至今國人尚在探索文化出路這個現實；故明顯地他們並沒有將新儒家所倡議的心學傳統視為中國文化的主流代表，關心的也不是如何與那個一貫的文化「道統」或嚴密的理論「體系」對話。

他們選擇了以問題探討為取向的進路，即探討中國文化當前面臨的種種危機，與時人提出的各個理論；關注的也不限於哲學層面，而廣及經濟、教育、科學、宗教等相關課題。他們力圖證明基督教是中國文化問題的答案，或至少是解

決問題的一個不可或缺的元素。溫、陳二氏等在〈叢書序言〉如此寫道：「我們的『叢書』……側重解答它們（按：中國文化）在當今變革中的偏頗與未來進路中的困惑，從而使中國文化獲得重新生存的基礎和前進的動力，至終希望能夠重建後現代時期中國文化的最基本的架構。」（頁8）他們宣稱，中國文化的變革迫切需要基督教的啟示，惟有具備後者，才得以在認知方式與價值判準上獲得其所需要的突破（頁7）。

筆者個人對這種以問題作取向的進路深表認同。事實上，要是我們一開始便全盤接受了新儒家設定的價值標準與議程（如基督教須接納人性美善、須同意自力得救、須將孔子與基督同尊……），才與他們對話，則我們除了做出一些為新儒家鳴鑼喝道的附庸或「闖尾」式的理論外，根本不會走出傳統中國文化的死胡同。所以，設立新進路與新接觸點肯定是至為重要的。

但是，由中國文化的問題與出路入手討論，便免不了以功利主義的角度來評檢文化問題。因為，要評斷非基督徒學者對解決當前中國文化的種種理論提出的利弊，就是要證明基督教乃中國文化走出當前困局的出路，所以免不了要首先設定若干客觀的判別標準；而不同理論在解決問題時的有效性與全面性（溫、陳等常批評國人的理論是「偏頗」的），肯定是主要的考慮因素。惟是這種以解決當前問題之有效性與全面性為判別標準的文化比較，是否有效而全面（不會「偏頗」），便甚值得商榷；至少可以肯定，它甚難說服夾雜濃厚非功利主義與文化民族主義色彩的新儒家知識分子。再者，要證明藉基督教精神建構出來的理論比其他人文主義或自然主義的理論更合理及更有效，似乎也不是一樁易事。對「合理」或「有效性」的理解，很容易又會陷入循環論證的桎梏。

第三，學術性是溫、陳二君為叢書揭櫫的另一個風格特徵。在當前的華人基督教會，突顯這個重點是饒有意義的。過去有關基督教與中國文化比較的討論，口號式的吶喊、字面式的比較與附會式的接合比比皆是，屢見不鮮；故「盡量防止感情層面的喧瀉，力求嚴肅的選題、相關的論據、合理的推論、準確的語言和真實的經驗」（頁9），實在是一個至為適切的為學指引。我們不必然能提出一個令人噁口、毋庸置疑的理論，卻一定不要因我們的唯信主義、主觀任意推論，而貽人一個鄙夷基督教的口實。

不過提出原則是容易的，如何將原則付諸實踐則是另一回事。溫、陳二君一方面先認定基督教是解決中國文化當前問題的必要元素，但另一方面又要避免「常見那現象類比到基督教替代中國文化的簡單操作」，轉而「注意從中國文化的實

際情形來查考基督教的有關啟示」，將是極其艱巨的任務。因為假若我們首先確立了前設與結論，那如何能維持推證過程是客觀與開放的呢？

要是我們聲稱「造成中國文化變革偏頗」的一個主要原因，是中國文化長期漠視，甚至排斥基督教對人類文化所具有的啟示性，「忽視了基督教對於中國文化，以及整個世界文化的根本啟示」；那我們必然是已經確知了中國文化缺乏那些基督教的啟示，又當在補充了甚麼啟示後，才使中國人振聳發聵、使中國文化起死回生（否則無法作此立論！）。那麼，我們如何尚要在中國文化的實際情況來查考基督教的有關啟示？這樣做的意義何在？

關鍵的地方是：我們究竟先有問題再有答案：先由國人所認知並覺著困擾的當前中國文化的問題入手，然後論證基督教的啟示或許可以為此等問題提供適合需要的答案，並且指出其理應較一切其他答案更優越；抑或是先有答案後有問題：先以基督教啟示的絕對性與完美性入手，再審判中國文化的傳統與現況的缺失（儘管此等「缺失」不一定是中國人自覺或同意的，甚至可以是他們引以為傲的地方）。兩個取向所做出的成果不必然水火不容，互相排斥；但牽涉的是兩種截然不同的神學進路：一種是護教性的，另一種則是認信式的。

無論如何，整個叢書的編輯與出版計劃是令人欣喜的。我們期望十位作者真能按照他們擬定的目標與規範，做出既切合中國文化的當前需要、又符合福音信仰的立場；既信仰純正又學術性的著述。筆者相信，著述的結論是否廣為接納或延之久遠尚是次要的，最要緊的是刺激教內同道的學術與文化思考，拓展與中國知識分子信仰對話的空間。這也是本套叢書的歷史意義所在。

（二）

我們且就此套叢書的第一種：謝文郁：《失魂與還魂——中國文化困惑與出路》作一些評介，特別是檢視此書是否能符合叢書原定的主旨，達到叢書期望的目標。

據作者在自序中宣稱，此書的宗旨「是努力從基督教及其神學的角度來考察中國新文化建設的某些走向」，力圖證明基督教信仰是建設中國文化的美好將來的必要元素（頁15）。

全書共分四章，首章題為「失魂——中國文化的困惑」，主要是檢視中國文化的傳統與現況所存在著的問題；第二及三章則就個人自由與人生價值兩個課題

作探討，以論證「至善觀念」與「至善觀念來自上帝啟示」兩個論點的雙重必然性。末章是「還魂——中國文化的出路」，則回到中國當前的現實文化困境中，一而再地證明基督信仰是解決困惑的唯一出路。

作者首先檢視八十年代國內知識分子面臨的信仰危機與信仰空白，指出此乃由於當代知識分子被他們所追求的實踐唯物主義、個人主義和科學主義三種理論錯誤引導，而「歧入知識與判斷上的盲點」所致。

作者分別檢視這三種理論，指出其偏頗與不足之處。他認為，實踐唯物主義單單強調實踐的本體意義，無法開拓創造之源；持實證主義思想，過度崇拜經驗、無法確立終極的知識論基礎。八十年代甚受國人推崇的個人主義，不論是追求物質利益的「物質個人主義」，抑或追求學術民主和思想自由的「精神個人主義」，均無法單靠「自我」來建立「認識的出發點和真理的依據」（頁26），因為不管是「物質個人主義」所依賴的「至善生活觀念」，抑或是精神個人主義所依賴的「自我」，均超越了個體的存在。至於現代科學主義過分崇拜現成科學理論，卻看不見發展科學需要純正信仰作為支撐點，並且太受功利主義干擾，結果只會導致科學發展受阻（頁34）。作者在檢視完這三種思潮後，認為它們反映出當前中國文化面對著最大的問題是缺乏信仰。「我們需要正確無誤的和終極意義的信仰的引導」（頁35）。

作者接著對中國傳統文化所提供的信仰體系：儒、釋、道三教，作一概括性的檢討。他指出：中國文化的一個根本特性是「統一文化中的分裂自我」，就是說雖然自唐朝開始，儒釋道三教逐漸合流，並且構成中國文化的整體；但是，它們事實上未曾真正構成一個「整體」，卻是各司各職地回答不同層面的文化問題：儒家負責現世生活的問題，佛道二家則專注人的來世生活。三教對人的「自己」有完全不同的理解，令中國人藉攝合三教以從事人格培養時，產生了分裂的「自己」。作者認為中國文化這種分裂的人格觀是無法有諧合可能的，因為問題的關鍵是有限的人無法確立「至善」的觀念；正如儒家重視善惡的分野，要求人克己復禮，追求完善的人格與完善的社會，但仍不能就人的本身確定善惡的標準一樣。結論是：「人要擺脫有限性而達到至善得到拯救，在邏輯上和實踐上都只有一條路，即指望一種超越的力量從外面或在上面把人拉出，使之脫離有限性，這便是基督教所宣揚的神的救贖」（頁61）。

第二章是有關個性自由的討論。作者認為，「個人主義是當代中國文化和中國知識分子的認知盲點之一」，原因在於中國人只能將追求自由簡單地理解為擺脫束縛，而非在「至善觀念」的引導下作出正確的選擇。由於沒有至善觀念，人被迫按次好的標準來作出選擇，他稱之為「灰色自由」（頁68）。作者相信，在人作出選擇、經歷個體自由的當兒，其實他已隱約地有至善的觀念，且是在「至善的引導下進行選擇」；但是，由於人並不認識至善，故常將之等同於某個有限的觀念，這樣人就限制了自己的自由，停留在灰色自由中，無法達到充分的自由。

作者相信，至善不能由人的理性努力而獲得，只能藉基督教所提倡的「信仰——啟示」獲知。因為至善乃是上帝所專有的，人依靠自己的能力和努力無法擺脫其有限性而達到至善，惟有靠賴人的信仰與上帝的救贖，方可達到至善。不過，這必待人首先放棄個體所堅持的固有思想體系，放棄內在束縛，放棄驕傲與自負，承認自己的有限與有罪，才能接納上帝的啟示。

作者在第三章討論人生價值諸問題，包括死亡、生活標準與生活意義、心靈空虛及罪惡問題。作者同樣認為，人除非將生活標準中的「至善」置放在真正的至善中，就是將生命與上帝連接在一起，才能擺脫死亡，得到實在的永生（頁109~110）；人也惟有依賴信仰至善的上帝，將之看為生活標準的主導因素，從而將欲望變成從屬因素，他才可以解決心靈空虛的問題，「神的至善性保證了人的生活永遠充滿意義」（頁121）。至於人的善惡觀念和良心轉換，內在透視給人知道至善的存在，但真正的至善仍在於超越的上帝。惟有祂才可以更新人的有限與變化無常的良知良心，從而依據至善的標準生活（頁129）。

在最後一章，作者論斷說，傳統文化支離破碎與改革開放帶來的百家爭鳴局面，使中國陷入思想紛亂的情況，「潛在的危險是愈來愈明顯的：如果人們各自發展，並且固執一定的價值體系，當這些價值體系相互衝突時，就完全可能引發外部衝突，使中國社會陷入嚴重災難之中。」（頁145）但是，如何為中國重建一個認知與判別的絕對標準呢？國人追求西方的各種思想，無一能帶給人絕對的善惡依據（頁148~149）；而中國古代哲學所樹立的絕對標準，包括「一理」與「良知」在內，其實都不是真正的絕對（頁150~151）。可見理性的追求無法為人帶來至善。由於理性探索之尋找「間接依靠」缺乏的「終極依靠性」（頁162），無法就有限事物的「有」找到事物的終極原因：「無」，故只能祈求這

個超越我們的「無」向我們顯示它的存在（頁166），這便是信仰之路。基督信仰是唯一可以為人提供終極可靠的方法（頁169），中國文化主流的儒釋道則無法連接到真正的至善去（頁172）。基督教是中國文化走出困局的唯一出路。

閱畢全書，筆者最強烈的印象是全書的結構非常鬆散，並無一個嚴密的編排，甚至給人筆隨意止，拉雜成文的感覺。譬如在第二章第二節，作者討論了灰色自由與充分自由的分別後，便由至善觀念拉扯至古希臘思想，再到懷疑主義，然後指出基督教解決了古希臘理性的根本困惑；接著又從個人主義如何將上帝的至善置放在個體之內的問題，帶出笛卡爾的「我思故我在」的命題，再分別論述客體主義與主體主義分別存在的問題。最後作者認為，根本就不應將至善置放在沒有真正的實在性的現實個體之上，而是需將之固定在被上帝賦予的靈性之中，因為人的靈性既屬聖靈的一部分，就不屬人的現實個體，故可幫助人超越個體，獲得終極的實在性。筆者自忖可以明白作者在本節的論證（雖然不大同意），卻看不到它與本章所討論的個性自由有何直接關係，又或論證與全書的主題有何補益，刪去又有何損害。至於第三節討論到中國文化的務實精神缺少創造性，而創造的源頭惟賴無限與至善者上帝，就更是莫名其妙的扯淡。總而言之，本書在結構編排及資料論點的鋪陳上，極其混亂，失去應有的分寸，也使讀者念完全書後，仍摸不著作者的頭緒，掌握不到此書的大意。

撇除結構與佈局不談，本書的主要論點及論證其實是非常簡單（甚至簡陋）的。作者的主要論點是：中國文化的傳統與現實的所有問題，均由於它沒有基督教的啟示。因為只有上帝才是至善、才是終極的根據。沒有上帝，人便無法在有限的現實中，按著人有限的理性來確立知識和價值，所以便也尋不著統一與不變的知識和價值。中國文化的困惑在於「失魂」——即失去至善，「還魂」則在於尋回上帝的啟示。至於論證方法：作者不外乎把玩永恆與現實、絕對與相對、無限與有限等兩極觀念，指出若果沒有那唯一真正的永恆、絕對及無限（作者常用「至善」一詞）的上帝，則中國人從傳統（儒釋道）與西方文化所尋得的答案，仍是相對與有限的，無法真正至終解決所有現實的問題。試看下面兩段說話：「人是一種有限存在，因此由他們所設立的任何生活標準都無法擺脫其有限性」（頁108）；「人按一定的善惡觀念評價善惡，現在要求人對這一定的善惡觀念進行評價，但人們實在沒有評價的最終根據」（頁148~149）。

作為一個基督徒，筆者當然不反對惟有上帝才是絕對者，也只有祂才是一切真理與美善的源頭。人為上帝所造，故心中有上帝及其相關觀念（如至善、無限、絕對）存在，但卻無法在現實人生中尋得，結果活在知道無限而又陷落在有限的景況中糾纏苦鬥。人既無法尋著真正的無限與絕對，就只能將有限與相對抬舉成無限與絕對，這便是我們說的「拜偶像」（參羅一19~23）。人類各樣文化問題的均根源均在於此。

但是，我們可不能將無限與有限作太極端化的對立，認為除非人找著真正的無限以為答案，否則其所找到的所有有限的答案，不獨無法解決真正的問題，反而帶來更大的禍端。這種想法，正好陷入作者在書中所批判的「價值虛無主義、懷疑主義與相對主義」（頁48）。我們可以將之命名為「有神論的價值虛無主義、懷疑主義與相對主義」。就是說，要非相信上帝，則人生無意義、知識無真理、道德無價值，一切努力盡皆徒然。整個邏輯思維的方式是黑白二元論式的：全部抑或全無（All or None）；或是有上帝而有全部意義，或是沒有上帝而全無意義。

事實上，作者這種相對主義與虛無主義的觀點有時是頗教人反感的。譬如說他指出真正的民主必須建造在基督信仰。只有在上帝的標準下，人才能在執行「多數統治」的原則之餘，尊重少數人的意願。這是筆者同意的論斷。但是作者的結論：「我們追求民主，必須讓神來引導，首先要信仰基督。否則，我們仍擺脫不了厄運，陷入人的民主泥污中，成為專制的犧牲品」（頁197），便有將一切兩極化的傾向：是因信基督而有真民主，抑是因不信基督而致不論何種制度或思想皆為偽裝式民主的專制（換言之，一切非基督教的制度在本質上均是同樣專制的），這個說法是豈有此理的。

作者的主要論點及論證方法不僅是難以取信中國的知識分子，因為他們多不接受基督教為宇宙間唯一的絕對與無限（至善）；即使是接納基督教的上帝為至善的基督徒，也許不少人仍是難以下嚥的，因為我們甚難將一切與文化相關的問題簡化如斯：沒有基督教的啟示，便沒有認知與價值的出路；若有基督教的啟示，難道一切問題便即時迎刃而解？那中世紀的基督教社會豈非人間樂土了？

正如作者所指出（頁168），即使人知道上帝是至善，仍是無法全然把握此至善的，個別基督徒乃至教會整體亦不例外。他（們）對上帝任何有限的理解，

若被視為唯一、絕對且全面的理解，也還是一種將有限偷換成無限的做法，至終為人類帶來各樣的罪惡（這是更深度的自負——宗教的自負）。故此，人藉基督信仰認識至善，但卻並不真正掌握至善，他只是藉至善來了解他生活中的一切，無論是面對的困惑抑或提出的出路，都只是有限而非終極的。基督徒不會因信仰的緣故，而獲得任何對現實人生諸問題的終極答案，反倒他的信仰會時刻提醒他，別在有限的現實人生中尋找無限。

故此，我們可以說基督信仰能為中國人解決其自身罪性（有限）與善性（追求無限）的困局，卻甚難相信基督信仰可以簡易地為中國文化的知識與價值等問題（諸如現代化、民主政治的追求）提供出路。從信仰的角度我們可以說，中國人問題的根源因為沒有上帝；但卻不能針對現實問題來聲稱：有了上帝（十二億人盡為基督徒）一切問題便自當消失於無形。

（三）

筆者認為，謝文郁理論的困難，正好說明本文第一部分評介整套叢書的目標與規範時所提出的問題。

第一，作者未能建立起和國人作信仰及文化對話的共同議題。不錯他主張由中國文化的現實問題入手，是較易尋得共同關注「對象」，但是在為「對象」診斷困惑，這方面尋索出路，作者便顯然與其他知識分子大不相同。作者所關心的是終極問題，卻顯然不是那些被中國文化當前的困局纏繞著、苦苦尋索出路的國人所關心的。他們知道現實的不理想，卻未必要立志追求一套終極而永久的答案，一勞永逸的解決所有問題。

作者指出一切理論均無法持久：「人們不〔按：疑誤〕再立一種新標準取替以欲望為主導的生活標準，但這一新標準是人為的，因而它的有限性必然會暴露出來。隨著時間推移，人的生活不能避免再度因新標準的有限性而陷入空虛時間。」（頁120）但是，對不少非基督徒（以及基督徒）來說，這是極其正確的。我們的確是處於不斷為解決現有問題而尋求答案，但接著又產生更多新問題的景況中。這並不見得是個不理想的景況。除非我們持「絕對主義」的立場，否則立志為現實人生尋索一個終極且絕對的答案這個做法，本身可能是更大的錯誤，亦會為人類帶來更嚴重的禍害。對此海耶克（F. A. Hayek）與波柏（K.

Popper) 已作了相當深入的剖析。證諸過去的人類歷史，即使源自基督教的絕對主義亦不例外。

現實人生諸問題與永恆真理有若干關連的地方，這是不錯的。但對現實問題的處理，卻不一定要以終極與永恆（至善）為考慮，能夠解決當前的困難便已很好了。在此基督教必須在終極及永恆之外，尋出別的認知與價值判準，以作為與非基督徒對話的共同基礎。

第二，作者放棄比較基督教與中國文化的哲學理論體系，從現實問題著手，無疑可使基督信仰更能面對現實世界裡的中國文化的真面貌，不致於拘限在某些新儒家學者理念化了的「中國文化」桎梏中。但是，要在現實層面證明基督教比其他學說理論更有效、更實用、更合理，卻未必是個明智的做法，對基督教本身也不一定公平。基督教是否比任何一個世俗理論，更能為中國文化的現實問題提供診斷與出路，從而證明其有效性與永恆性呢？筆者對此無法不持存疑的態度。

自二十世紀基督教（特別是非基運動時期）遭受國人廣泛而嚴酷的批判以來，不少基督徒均致力藉證明基督教是解決中國政治、社會、文化等問題的有效答案，藉此確立基督教在中國立足是合法及有效的。他們要解答的是「基督教在中國人的生活上佔有何種角色與功能」的問題。³但教他們深感困擾的是：基督信仰並不具備對現實問題的現成答案。因此，他們只能參考或借用如馬克思主義等別的文化與社會革命方案，並賦以基督教的包裝，好虛應故事。這個做法為教會帶來的悲劇後果，就不在此一一細表了。

筆者深信，我們可以（也必須）用基督信仰來評估各種解決中國當前文化問題為主旨的理論方案，藉著信仰所揭示的知識與價值標準來檢討各種理論的成敗得失。特別是要提醒致力為中國困局尋找出路的國人，別將任何理想的追求與追求的理想絕對化，以免為中國造成更多的困惑。但是卻不應視基督信仰為解決現實問題的其中一個出路，或是視之為與其他理論同等層次的競爭對手，否則我們就是將相對與絕對、現實與永恆兩個層次的問題及答案混淆了。兩個層次無疑是互為影響的，但卻仍是各有不同的兩個層次。

³參拙著：《福臨中華——中國近代教會史十講》（香港：天道書樓，1992），頁157-158。

我們是先從現實層次確立中國文化的問題，再證明基督教是此等問題的答案；抑或是先從終極層面確立基督教為真理為答案，再以之評審中國文化的困惑與出路（換言之，不獨困惑，連出路也在基督信仰的審判之下）？

第三，在堅持基督信仰的純正，並以之作為問題討論的前設與結論之餘，如何維持我們討論的學術性、特別是要提防循環論證與自說自話，仍是基督徒知識分子的重大考驗。就以謝著為例，「至善」的觀念無疑是全書所有論據的命脈所在，但在書中卻多次偷換了其中的意義，前後並不一致（明顯地，「至善」在知識與價值等不同課題裡有不同的含義）。此外，作者一方面指出中國人在追求知識與價值的過程中，往往已隱含了「至善」的觀念；但另一方面，他卻又斷言這個「至善」的觀念源自基督教的上帝，並惟有在基督教的啟示中才得以完全彰顯。這便陷入西方神學「宇宙論證」根本的理論困難：如何從有限中的無限過渡至真正的無限。這個過渡並非邏輯的推論，而只能靠信仰的跳越才能達至，故此不是一個論證，而是信仰的宣告。

也許讀者會感到本書評的評論過於嚴苛，對謝著的欣賞不足。筆者於此坦承缺失。但是由於我關心的不單是一本書的論點，而是整套「基督教與中國文化叢書」的目標與規範，以至所揭示的本色神學的探索進路；因此，在為已有的成果興奮之餘，還得深入地反省整個進路的可行性與或會產生的謬誤，所以才不得不坦白進言。但願這個評論能引發更多新的討論，並且對「叢書」接下來的著述與出版有刺激與鞭策作用。

梁家麟
建道神學院