

福建圖書館
福 建 圖 書 館
產 圖 書 館
院 記 印



2

中國文化與基督教



青年協會書局發行
上海博物院路二十號



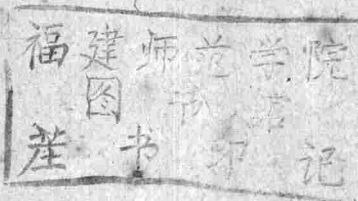
中國文化與基督教

目錄

- 篇一 中國文化與基督教融化可能中的一點
篇二 墨子學說與基督教義的比較研究
篇三 原道導言
篇四 基督教的孝道觀
篇五 中國人的道觀與基督徒的道觀

中國文化與基督教

目錄



治心

徐劍緣

招觀海

朱敬一

余仁風

中國文化與基督教

篇一 中國文化與基督教融化可能中的一點 治心

文化本來是世界的公產，不是一民族一國家所得而私的，不過因居住地的畛域，與個別的歷史關係，造成某種民族的思想 and 特性，而產出不同的文化。迨至交通既繁，思想接觸，自然能截長補短，互相調和，使不同的漸趨於同。證諸往例，有足多焉。譬如希利尼的哲學，美術，科學的文化，與希伯來的宗教文化接觸後，就產生今日所謂的西洋文化。中國儒家文化與印度佛敎文化接觸後，就產生所謂宋明的理學——中國的倫理哲學文化。兩種文化接觸後所產生的新文化，必定是青出於藍的。任何民族都有他獨具的文化，故不能以有無來衡量，祇能從程度上加區別。同時也可以知道文化是流動體，而非固定體，所以世界文化，將來必有統一之一日。基督教是世界文化的統一：從地理上看，他却站在東方文化與西方文化的中心；從思想上看，他與東方思想很接近，因為他也是東方的產物；而他已經發生效力在西洋文化中，我們很希

望他能同樣的與東方文化相融合。耶穌說過：

「我另外有羊，不是這圈裏的，我必須領他們來，他們也要聽我的聲音，並且要合成一羣，歸一個牧人。」

「莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。」

中國是圈外的羊，將來也要歸到耶穌牧人之下。耶穌要成全中國固有的聖賢之道，融化在基督教文化之內；更要使世界各民族的文化，都如此地同治在基督教一個大圈裏——要合成一羣，歸一個牧人了。我們是中國人，我們要介紹基督教於中國，當然要從中國文化方面努力，這也是我們無旁貸的責任。所以我現在提出兩方面相同的，可以融化的一點，做我們入手的研究。我所要提出的一點，是什麼呢？就是「調和」兩個字。

梁漱溟的東西文化及其哲學裏說，中國人所走第二路向，就是調和持中的一條路，其文化亦以調和持中為根本精神。什麼是調和？我們不能不先加說明：

調和不是遷就。以「音樂」言，宮商合度，不抗不卑，便叫作調和。由此引申到凡事凡物，本着合作的精神，消除一己的固執，而同趨於一個適當的標準。若遷就，則埋沒自我的個性，屈己

從人，以偏狹的功利爲前提，祇圖目前的敷衍。故調和是從理性上出發的，遷就是從利害上出發的。

調和不是消極。遇事棘手，困難當前，便生厭倦之心，敷衍過去，那是消極的態度，不是調和的精神。若調和，則以真理爲標準，保存其合理者，消滅其非理者。譬抱厭世主義者，以社會之汙濁，乃謀獨善其身，度清談隱遁之生活，此之謂消極。惟能以積極的精神，抱澄清汙濁社會之志，而身入虎穴；不良者使之良，不善者使之善，這纔是調和。冰炭無調和之可能，然必視其宜而保存之；譬冰宜於夏，則益其冰而使炭滅；炭宜於冬，則益其炭而使冰化。故調和乃保存其適宜者，非放棄也。

調和乃是持中。以「天平」言，分量均等，謂之持中。中庸所謂「執其兩端，用其中於民」，卽是此義。過與不及，皆不是中，莊子所謂「勞神明爲一」，各執一是，而互相是非，非持中也。持中者，從全體上覺察，提綱執衡，無過無不及，這便是調和的真義。

我們既然明白調和的真意義，然後可以從調和上討論到中國文化與基督教的態度：

(一) 生活上的調和

中國文化與基督教 篇一

「生活」兩個字，意義非常複雜，約言之，可分精神的與物質的兩種，或稱爲唯心的唯物的。主張物質生活的，每每蔑視精神生活；主張精神生活的，對於物質生活又離棄得太遠，莫不各有所偏。例如一般人的觀察，每謂東方文化主靜的，偏於精神方面；西方文化主動的，偏於物質方面，其實亦不盡然。東方文化中之印度，固重在精神方面，而中國却與印度大異；西方文化中之希臘，固重在物質方面，而希伯來則反是。當歐洲在中世紀所謂教父時代偏重精神生活，史且稱之謂黑暗時代；自啓蒙時代至十九世紀，自然科學興，唯物主義盛行，卒釀成歐洲之大戰。凡此皆生活偏於一方面所演成的結果。中國思想則不然。欲談中國思想，當以孔子爲代表，孔子以前，有堯舜所心傳的「允執厥中」。「八卦」雖演宇宙原理，却注重「象」字；「九疇」雖由天啓，乃爲政治條文，類皆法天道以明人事。儒家之思想，大致歸納於天人合一，故孔子的生平，折中至當，不拋棄任何一面。其言曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」這便是思在內的，（精神生活）學在外的（物質生活）的意思。又曰：「博學於文，約之以禮。」——博文是屬於行動，約禮是屬於意念。此外如「居敬而行簡」，「己欲立而立人」，「務民之義，敬鬼神而遠之」，以及中庸所說的「成己成物」，「尊德性而道問學」，乃爲精神生活與物質生活最明瞭的調和主張。

孔子以外，如老子雖倡反樸無爲，然不離小國寡民的政治；墨子雖倡尊天明鬼，然不拋棄苦心救世。這都與基督教所揭蘖的靈肉合一，略相符合。耶穌很注意於精神的修養，却亦注意肉體的安樂。一方面登山禱告，一方面下山醫病。一方面宣道，如向尼哥底母撒馬利亞婦人討論最高的靈性要道，一方面給食羣衆，如五餅二魚分食五千人。保羅說得很透澈：『身體是聖靈的殿，若有人毀壞上帝的殿，上帝也要毀壞他。』（哥前三章十六節）光有身體而沒有聖靈，這身體便爲行尸走肉，毫無價值；反之，無身體則聖靈亦無所依託，因爲上帝的工是要藉人的身體而成，否則耶穌亦不必道成肉身了！所以耶穌末後對門徒的緊要教訓，就是：『我不求你叫他們離開世界……他們不屬世界……』（約翰十七章十五至十六節）既不要離開世界，又是不屬世界，這是明白不過的生活調和。所以一天到晚的祈禱，與一天到晚的爲服務忙碌，都是偏的，都不合基督的真精神，因爲基督要人在生活上調和。

雖然如此，精神生活却比較的尤爲重要，因爲物質生活必須有精神去統制他，纔能有適當的樂趣；這也是中國文化與基督教講調和的意義中所含有的質素，現在可不必瑣說了。

（一）道德上的調和

什麼是道德？究竟有沒有絕對的標準？有時甲派所謂道德，竟會與乙派極端的相反；這樣，就要叫人無所適從了。中國人歷來對於道德所有的解釋却很好：『道者，日用事物當然之理，』『德者行道而有得於心也。』請注重『當然』兩個字。怎樣纔是當然？就是所謂中庸。中庸說：『君子而時中，小人之反中庸也……』這是孔子『過猶不及』的主張，君子是有道德的人，所以孔子說：『文質彬彬，然後君子。』彬彬者，就是不偏於文，或質的一面，也就是中庸。照這樣解釋，可以說中庸就是道德的標準。譬如施濟的問題，有主張普遍的施與，有主張絕對的不施與。主張施與的，乃本乎慈善之念，體恤其窮乏，如遇一乞丐，予以一銅幣，在我無所損，在彼有所惠，這就是我人常說的所謂仁，——愛心。在反對施與的，以爲一銅元雖微，愛之適以害之，乞丐之所以多，正是由於「好仁者」所養成，這就是我人所常說的義，——公道。究竟那一說不錯呢？孔子說過：『好仁不好學，其蔽也愚。』施與是仁的事，必須有一種分別的智識補救之，纔能行而無弊。周易說：『立人之道，曰仁與義。』到了孟子又加以透澈的發揮。他看墨子的兼愛，是偏在仁的一面；楊朱的爲我，是偏在義的一面。偏在仁的一面的，太嫌沒有分別；偏在義的一面的，太嫌分別的厲害，所以他痛斥他們，而把仁義調和起來，就是要人在仁之中有義，義

之中有仁。基督教似乎是偏在仁的一面的，因為耶穌講過許多絕對施與的話，如同：『你們要積財寶在天上，』『有求你的，就給他，』『給一盃冷水於小子之一』等等。其實耶穌的主張，不是沒有分別的，他說：『不要把珍珠丟在豬前。』『你們要乖巧像蛇，馴良像鴿子，』因為他看施與是人類的互助，要以實在的利益為前提。有物質上的施與，也有精神上的施與，即佛教所謂財布施與法布施。物質上的施與，必以不妨害精神為條件，所以他不容那些賣牛羊鴿子兌銀錢的人在聖殿中，他難道不可體恤他們的困難，暫時容忍嗎？這是很明顯的態度。施與能救人，但也能殺人，給人的錢裏，若然含有殺人的毒素，這個錢怎麼能積在天上呢？所以基督教在道德上也是調和的。一方面講『愛』——仁——一方面講『真理』——義。上帝是慈悲的，也是公正的，這一點，在耶穌身上就把牠調和起來，成功完全的道德。

再講到免罪罷！能信耶穌為贖罪的救主，自然可以赦免已往的罪惡；然而從犯罪所結出的果報，仍舊不能避免的。譬如一個好嫖的人，果然可以從相信耶穌而免其已往，而他的身體裏因嫖而獲得的梅毒，或在自身上發作，或遺傳於子孫，依然不能或免的。這更可以證明慈悲之中有公理，公理之中有慈悲。

(三) 精神上的調和

分析世人的精神，大別之可分爲兩類：一爲保守的，一爲向前的。前者大概取與人無爭的態度；後者大概取一往無前的態度。前者即所謂占有的衝動，是因襲的，其結果造成得過且過的人生；後者即所謂創造的衝動，以開拓爲目的，其結果造成鹵莽滅裂的人生。說者謂中國人的精神，富於保守，如老子之主張無爲不爭，孔子之主張安貧樂道，缺乏奮鬥的精神。反之如今日所謂奮鬥的人生者，每流於橫決取快，不滿意於一切，動輒以破壞爲事。不知老子在「無爲」之下，緊接着「無不爲」的揭發，惟其因無不爲，所以無爲。無爲者，正是因欲達到無不爲的目的，無爲是占有衝動，無不爲是創造衝動；無爲而無不爲，就是兩種衝動的調和。孔子尤其如此，他一方面主張安貧樂道，一方面却周流列國；一方面嘆「道不行，乘桴浮於海」，一方面却說：「如有用我者，吾其爲東周。」其稱蘧伯玉爲君子，正以其能「邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之」。其許顏淵爲同志，正以其能「用之則行，舍之則藏」。皆是從消極中求積極，然却不贊成「暴虎馮河死而無悔」的子路，與糾正「舍學干祿」的子張。再求與子路同以「聞斯行諸」爲問，而孔子之答案適相反。答子路曰：「有父兄在，」答冉求曰：「聞斯行之，」其理由則爲「求也

退，故進之，由也兼人，故退之。」「兼人」是偏於創造衝動，「退」是偏於占有衝動，孔子乃本其調和的精神，欲使他們二人各達其平衡之路。孔子又說：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。」所謂狂者，卽如由之兼人，所謂狷者，卽如求之退；中行者，不狂不狷一謂，是孔子所許的精神。

說者謂基督教主張無抵抗主義，一若老子之無爲，其人生觀似乎是消極的。但是耶穌一方面教訓門徒：「外邦人的路，你們不要走；撒馬利亞的城，你們不要進。」一方面却警戒門徒：「手扶着犁，向後望的，不配進天國。」他一方面求上帝，叫門徒知道：「他們不屬世界；」一方面又求上帝：「不叫他們離開世界。」換個說法，就是：世界是充滿罪惡，應該不沾染他的汙穢，抱消極的態度對付牠；但不因爲世界是罪惡，而至於厭世，乃是要投身於罪惡中，救人出罪，如佛說：「我不入地獄，誰入地獄」一樣。這也是從消極中求積極。

孔子的「知其不可而爲」與耶穌的「願成全上帝旨意」，有同樣的精神，同樣的奮鬥。但是奮鬥亦有限度，逾出常軌的奮鬥，便成爲搗亂了！現在有多少搗亂的事，有多少搗亂的人，自以爲是一種積極的奮鬥，不知已經走入了過激的道路，那就是缺乏這種調和的精神之故。

篇二 墨子學說與基督教義的比較研究

徐劍緣

近來研究墨學的人，每喜把墨子的學說與基督的教義相比擬。梁任公先生在他的墨子學案及先秦政治思想史中，曾屢言墨子學說與基督教義相似之處。張純一先生更談得起勁了。他著了一本墨學與景教，專把墨子的學說與基督的教義分條對照；好像說基督教中所有的教義，墨子學說中都有了。但是我一觀其內容，則覺其中所引的證據與所講的理由，多是附會之詞。其中如墨子的明鬼，即基督教之靈魂不滅說等條，更是牽強。我是一個後學小子，對於墨子與聖經，又沒有精深的研究，本不敢蔑視前輩，妄持異議。但是我以為學問這件東西，本不是固定的，是隨着人們的研究而改變的；而這個研究的動機，則全在懷疑。有懷疑，然後有努力。有努力然後有新發見，有新發見，然後學術有進步。爲了這個緣故，所以我敢不自量力，大胆把我的見解發表出來，以與海內好學之士，共同商榷之。

(一) 天與上帝

梁任公先生說：『墨子的天志，和基督教很相像。』張純一先生說：『墨家之天志，即景教

之天父上帝。」梁先生只說了一句籠統的「很相像。」張先生竟把他斷定「即……天父上帝。」籠統的話，不能使我們滿意，武斷的話，更是我們所不喜聽的。我們要找出其中的真理，不得不把二者的意義，約略比較互觀。據我個人比較的結果，以爲墨家所講的天，決不是基督教所講的上帝。其不同之點有四，今且一一分述之：

(一)墨家的天，乃墨子學說的利用品，而基督教的上帝，則爲基督教的主人翁。這話怎麼說呢？因爲墨子是當時的一個社會運動家。他看了當時各國戰爭的慘禍，社會腐敗的情形，他便發了救世之願，提倡「非攻」「兼愛」等說。但是他深知當時的諸侯，迷信贖武主義。而人民，則又沉於欺詐，積極難返。決非墨子空疏迂闊之論所能挽回。所以他特地借了一個有意識，有威權，而且是主張非攻兼愛的天，來做天下的最高審判官，使天下人皆有所畏懼，不敢肆無忌憚。他說：

1 順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。(天志上)

2 順天意者，義政也，反天意者，力政也，然義政將奈何哉？……處大國不攻小國。處大家不

篡小家。強者不劫弱，貴者不傲賤。多詐者不欺愚。(天志上)

上舉三條義有未盡，因無暇續，成姑先以此發，表餘義寫，定須俟異日。

讀了這段，可見墨子完全以自己的社會思想，加到天的身上，以便借天公賞罰之力，去幫助他挽救世界。他又說：

3 今若使天下之人，借若信鬼神之能，賞賢而罰惡也，則夫天下豈亂哉？（明鬼上）

這「若使」兩個字，活顯出他利用鬼神的意思。（墨子學說中，天以下又有一個鬼字。鬼與天之區別及關係，墨子不會明白告訴我們。但他常以天鬼並稱，可知其性質相類。總而言之，都是他拉雜拿來的利用品罷了。究竟鬼之有無，恐怕墨子自己也難深信。他以為要證明鬼之存在，可用「聞之見之」「入一鄉一里而問之」的方法。但是他所給我們的證據，却都是經典上去找來的神話，並無一段鄉里間的實事。）

基督教的上帝是怎麼樣呢？耶穌說：

4 我的食物，就是遵行差我來者的旨意，作成他的工作。（約翰四：三四）

基督說他到世間上來做人，是奉着上帝的使命，來把上帝的旨意宣揚在地上。這個上帝的地位，與墨子學說中天的地位相比較，真大不相同了。在墨子學說中，是以墨子的學說為主，天的旨意為客的。在基督的教義中，則以上帝的旨意為主，以基督為客的。換一句話說，就是：

在墨子學說中，天爲墨子所利用，在基督教義中，上帝却是使用基督。這是他們的一個大異點。

(二) 尊天是墨子學說的一部分，而信仰上帝，却是基督教義的根本問題。墨子說：

5 凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢尚同。國家貧，則語之節用節葬。國

家熹音湛酒，則語之非樂非命。國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼。國家務奪侵凌，則語之兼

愛。非曰非擇務而從事焉。(魯問)

從這段文字看來，可知尊天這件事，不過是墨子學說的一部分。他在墨子學說中的地位，

正與尚同，尚賢節用節葬等相同；倘若國家所犯的毛病，不在淫僻無禮，則墨子尊天事鬼的學說便可不講了，至少可不注重了。基督的教義怎樣呢？

6 上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫凡信服他的，不至滅亡，反得永生。(翰三約：十六)

基督教的信仰上帝，是基督教的根本問題。基督教無論傳到何處，任憑他是昏亂的，是貧的，是熹音湛酒的，是淫僻無禮的，是務奪侵凌的，終當以他們信仰上帝爲根本問題。其餘如尚同，節用等說，基督教並非沒有，却都是屬於信仰上帝以下的。這也是一個大異點。

(三)天與人類之關係是政治的，或是君臣的。上帝與人類之關係是家庭的，或是父子的。墨子以爲欲得國家社會之安寧，須立一是非之標準。因爲標準不定，則是非不明，是非不明，則賞罰不正。賞罰不正，則不足以勸善而禁惡。所以他以爲須使天子操最高的是非之全權，使天下之是非，有統一之標準。他說：

7 是故里長者，里之仁人也。里長發政里之百姓，言曰：聞善而不善，必以告其鄉長，鄉長之所是，必皆是之。鄉長之所非，必皆非之。……察鄉之所治者，何也？鄉長唯能壹同鄉之義，是以鄉治也。鄉長者，鄉之仁人也。鄉長發政鄉之百姓，言曰：聞善而不善者，必以告國君。……察國之所以治者，何也？國君唯能壹同國之義，是以國治也。國君者，國之仁人也。國君發政國之百姓，言曰：聞善而不善，必以告天子。天子之所是，皆是之，天子之所非，皆非之。去若不善言，學天子之善言。去若不善行，學天子之善行，則天下何說以亂哉？察天下之所以治者，何也？天子唯能壹同天下之義，是以天下以治也。（尙同上）

這麼一來，把天下是非之標準，都歸到天子一人身上，當然有統一的標準了。但是把這樣大的權柄歸給天子一人身上，委實有些危險。因爲若是天子心術一壞，要濫用威權，則天下之

是非，必至一場糊塗了。所以他以為天子尚不能算是最高的審判官。須在天子之上，再立一個太上天子，這個太上天子便是天了。他說：

8 天下之百姓，皆上同於天子，而不上同於天，則當猶未去也，今若天飄風苦雨，淩淩而至者，此天之所以罰百姓之不上同於天者也。（尙同上）

基督教義中上帝與人類之關係是家庭的，是父子的，這是很顯明的事了。耶穌對上帝，常稱天父，對自己常稱人子。上帝既是天上的父，我們在地上的人，當然和耶穌一樣，都是他的子女了。耶穌浪子回家一喻，最足以表明上帝與人類之關係，與父子的關係一樣。（喻見路加十五：十一—十三。篇幅過長，不錄。）

（四）天的愛是嚴正的，上帝的愛是慈悲的。天愛人類，上帝也愛人類，這一點，終算是墨子學說與基督教義相似的一點。墨子說：

9 然則，何以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。……且吾言殺一不辜者，必有一不祥。殺不辜者，誰也？則人也。予之不祥者，誰也？則天也。若以天為不愛天下之百姓，則何故以人與人