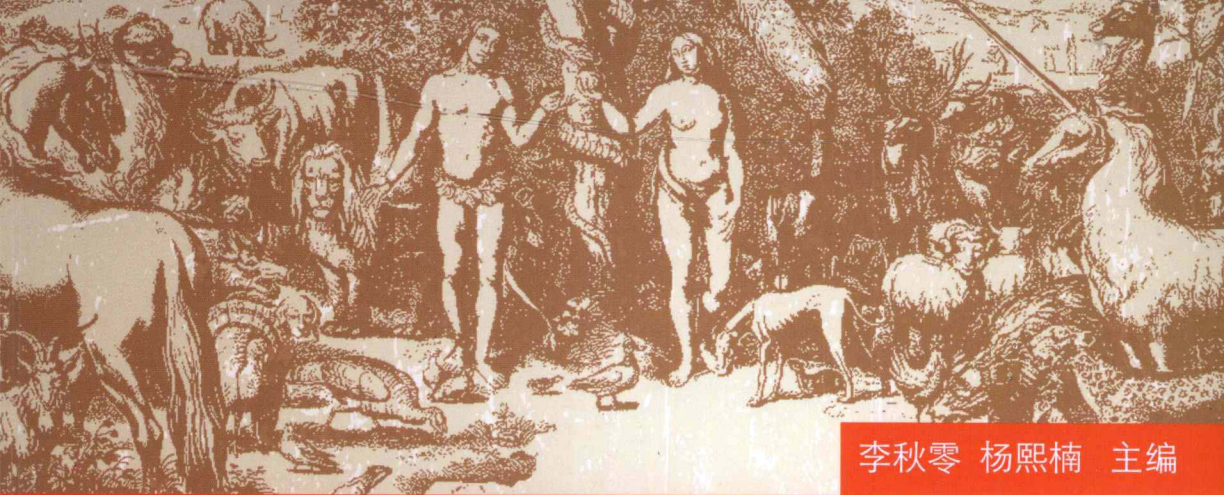




李秋零 杨熙楠 主编

现代性、传统变迁 与汉语神学

Modernity, Transformation of Tradition and
Sino-Christian Theology

■ [中编]



李秋零 杨熙楠 主编

Modernity, Transformation of Tradition and
Sino-Christian Theology

现代性、传统变迁 与汉语神学

「中编」

华东师范大学出版社



目 录

序一 (杨熙楠) / 1

序二 (李秋零) / 7

上 编

刘小枫 现代语境中的汉语基督神学 / 3

关瑞文 评刘小枫的汉语基督神学 / 29

王晓朝 理解和疑问

——读刘小枫〈现代语境中的汉语基督神学〉 / 42

谢文郁 基督神学的诠释概念

——兼论基督事件和汉语神学建设 / 54

张新樟 神学如何影响社会

——从教会史看两种汉语神学类型之融合的必要性 / 80

邓元尉 传统与对话中的神学

——从伽达默尔与哈贝马斯之论争反省汉语神学之建构问题 / 91

林子淳 汉语基督神学的语言形式箩筐

——回应刘小枫的〈汉语神学与历史哲学〉 / 109

陈家富 两种类型的辩证神学

——兼论刘小枫的汉语神学构想 / 130

何光沪 汉语神学的根据与意义 / 144

何光沪 汉语神学的方法与进路 / 155

郭鸿标 对何光沪教授的两篇文章的响应

——〈汉语神学的根据与意义〉及〈汉语神学的方法与进路〉 / 166

瞿旭彤 试评何光沪的汉语神学

——兼论刘小枫 / 179

陈村富 “文化基督徒”现象的综览与反思 / 186

陈佐人 教义、神学与“文化基督徒”

——神学类型学之考察与反思 / 195

陈慎庆 内地与香港神学理念的差异

——对“文化基督徒”论辩的分析 / 214

李秋零 关于汉语神学的几点思考 / 230

王晓朝 基督教融入本土文化之理论基础

——“本土化”概念之语境与范式地位 / 235

赖品超 汉语神学的类型与发展路向 / 246

关启文 本土神学家是珠宝商还是寻宝者？

——本色神学、处境神学与汉语神学的探讨 / 260

黄克镛 古典神学智能模式与汉语神学风格 / 285

曾庆豹 华人神学的语言转向及其诠释的冲突

——教会性神学与人文性神学的争端 / 302

韩大辉 浅谈福音与文化 / 309

杨庆球 基督教学术与基督宗教的反思 / 322

钟志邦 为汉语神学提出几个思考的问题 / 326

中 编

何光沪 关于基督教神学哲学在中国的翻译和吸纳问题 / 351

王晓朝 关于基督教与中国文化融会的若干问题 / 363

赖品超 过去与未来的汉语神学

——从中西神学著述的翻译与采纳着眼 / 374

[德]桑德麦 唯有合作才能翻译 / 390

[美]尤思德 基督教与在中国的翻译

——初探 / 395

[德]郎宓榭 翻译作为一种习惯过程 / 399

[德]奈 内 作为尝试理解的教会合一 / 406

[德]区宗德 从欧洲人眼光看相关的神学争论 / 417

张庆熊 翻译和生活世界 / 437

张 宪 从交互文化理解看翻译 / 441

魏育青 以《罗马书释义》汉译看交际样式、语言特点和翻译问题 / 449

杨慧林 《圣经》诠释中的意义问题 / 456

朱雁冰 翻译

——一个方法学上和理念上的探索过程 / 463

李秋零 圣三一神汉语译名辨析 / 466

张庆熊 从基督教和儒家比较的角度看和谐社会的建构 / 471

杨慧林 中国文化语境中的基督教 / 478

孙小平 基督文化融入在中国的误区与困惑 / 487

李天纲 “人文主义”还是“殖民主义”

——17和18世纪中西方的知识交流 / 499

赖贤宗 基督教与佛教

——汉语基督神学和基督教与佛教的宗教对话之重省 / 520

赖品超 从中国佛教看圣经的神学分歧

——汉语神学的一个思想实验 / 535

周景勋 浅谈中国文化与基督信仰的融通互动 / 559

俞继斌 后现代冲击下的华人孝道

——一个基督徒/儒家角度的再思 / 568

温司卡 中国教会诠释论的孕育

——吴雷川与赵紫宸之间的争论及中国基督教的问题结构 / 578

李秋零 艾克哈特的神秘主义 / 597

高夏芳 一个中国基督徒的圣经解读 / 616

杨剑龙 基督教文化与中国文化关系的深入探讨

——“翻译与吸纳：基督文化与中国文化的相遇”国际研讨会纪要 / 626

[德]翁嘉琳 “翻译与吸纳：基督文化与中国文化的相遇”会议报道 / 635

下 编

李秋零 汉语神学的历史反思 / 643

李秋零 “汉语神学”的身份与合法性 / 657

王晓朝 汉语基督教神学研究的特质、贡献及其未来 / 669

杨慧林 “汉语神学”之语言学定位的独特价值 / 680

杨慧林 “名字”还是“玫瑰”

——“汉语神学”的两种“经验” / 693

杨慧林 神学解释学的人文学价值

——汉语神学研究的可能进路 / 699

张庆熊 汉语神学

——“道”在汉语语境中的展开 / 719

林子淳 汉语基督教神学的类型学思考 / 731

曾庆豹 什么是汉语神学? / 743

林鸿信 启蒙的再思

——汉语神学关注焦点建议 / 765

温伟耀 “汉语神学”与当代中国及其未来 / 782

夏可君 礼物给予与汉语神学的可能性 / 800

王 路 从学科分类看“汉语神学” / 817

赵 林 基督教的普世化与本土化 / 820

李景雄 借鉴“后自由神学”的进路检视汉语神学发展的问题 / 832

赖品超 汉语神学、圣经与普世基督宗教传统 / 849

林子淳 《圣经》作为神学研究文本的问题意识

——论汉语神学与普世基督教传统的传承与交流问题 / 862

谢品然 汉语、圣经、神学

——迈向一个批判的汉语公共圣经神学之建构 / 877

钟志邦 《圣经》语文

——国内汉语神学研究的弱环 / 902

高师宁 从汉语女性神学的建设看实证研究的意义 / 909

谢志斌 确定与不确定的未来：中国基督教公共神学的可能性

——兼论“汉语神学”实证性研究的问题意识 / 921

黄剑波 城市化进程中的中国基督教 / 933

何光沪 天主教社会教义与中国社会和教会

——从《教会社会教义纲要》说起 / 949

徐凤林 东正教“神化”观的神学含义与根据 / 966

马寅卯 东正教视野下的《圣经》和圣传 / 978

中 编

关于基督教神学哲学在中国的翻译和吸纳问题

何光沪

一、理解另一种传统

瓦尔登菲尔斯教授于1993年2月在中国社会科学院世界宗教研究所的演讲中指出：“地中海世界即西欧世界的基督宗教化并不是以希伯来语，而是以希腊语和拉丁语发生的。这就是说：欧洲文化在初期已经包含了不同文化中的各种因素。”^①

基督教神学和哲学在中国的传播和吸纳，当然也必然是“以汉语发生的”，即使是那些主要依靠直接阅读西方语言写就的神学哲学书籍来了解和吸纳基督教思想的中国人（他们在总人口甚至在知识分子总体中所占的比例，肯定如沧海一粟），也离不开他们的汉语生存环境和汉语思维方式。在这种生存环境和思维方式后面的，是悠久而丰富的中国文化。

中国文化之源远流长，决定了当代中国人的生存状态与中国文化传统有着深刻的关联，不论他们是否意识到这种关联，也不论他们对这种传统抱持什么态度。基督宗教之源远流长，决定了基督教作家的著作状态与基督宗教传统有着深刻的关联，不论这个传统有多少演化或分支，也不论这些作家如何看待这种传

^① 瓦尔登菲尔斯(H. Waldenfels)，〈文化相遇的诠释〉，载卓新平编，《宗教比较与对话》（北京：社会科学文献出版社，2000）。

统。^①因此,基督宗教著作在中国的翻译与吸纳,必然会涉及一种传统中的生存者对另一种传统的理解。

在中国最早介绍解释学的著作之一,于20世纪80年代出版的《理解的命运》开篇就说:

无论我们是否自觉意识到或承认传统已在我们之中,在解释传统之前,我们必须置身于某一文化传统中,并用语言去解释理解传统。这样,每个人都不可避免要面临四种关系,并时时刻刻处在这四种关系之中:

他必降生并生活于某一传统之中,在这种存在的境况中开始解释理解传统。

他必须接受某一文化传统的语言,并由语言来理解和解释传统。

他接受并理解语言的同时,传统已通过语言进入了他的生活与存在。

他的理解和解释之所以可能,是他已在传统中存在,拥有负载着文化传统的语言,

并怀着对过去的疑问,对现实的困惑,和对未来的期望。^②

一方面,基督宗教著作的当代中国读者作为思想较为开放的中国人,在其生存环境中,都程度不同地怀有“对过去的疑问,对现实的困惑,和对未来的期望”,这构成了他们理解另一种传统的可能性。另一方面,作为当代中国人的一部分,他们降生并生活于中国文化传统之中,接受了这个文化传统的语言即汉语,而这个传统则通过汉语进入了他们的生活与存在。因此,他们对于另一个传统(在此即基督宗教传统)的理解,必然带有中国文化传统的生存经验和思维方式,也必然要通过负载着中国文化传统的汉语,即含有古代汉语成分的现代汉语来进行。

二、书面语言与知识分子

一方面,由于中国文化传统并不缺乏关于世界的本源、人生的状态、超越的神秘、历史的走向等问题的形而上思想,所以它同基督宗教传统的沟通是可能的。另一方面,由于中国文化传统不但包含从三千年前流传下来的宗教观念(如

^① 按别尔嘉耶夫(N. Berdyaev)的说法,甚至绝大多数现代哲学大师也都是“基督教的”哲学家,因为若无基督教,他们的哲学就会大不相同。参J. Livingston著,何光沪译,《现代基督教思想》(成都:四川人民出版社,1992),页2。

^② 殷鼎,《理解的命运》(北京:三联书店,1988)。

天帝、天命之类)以及与之相关的儒家思想,而且包含佛教、道教以及民间宗教思想,不但包含 20 世纪初叶以来影响极大的理性主义和实证主义思想,而且包含 20 世纪中叶以来深入民间的唯物主义和科学主义思想,所以对于同基督宗教传统的沟通,它既包含有利的因素,也包含不利的因素。

至于与之相关的汉语,瓦尔登菲尔斯教授的这一观察对于我们的主题具有一种特殊的重要性:对于文化相遇的诠释而言,“应侧重于书面语言”,“口语的各种功能与书面语言相比,不如后者的功能那样有意义”。^① 在中国,书面语言至今仍然同口语有巨大的距离,能熟练掌握书面语言的人,被不能掌握的人称为知识分子。知识分子实际上一直受到未能掌握书面语言的民众极大的尊重,因而对社会的塑造有巨大的影响。中国社会对外来传统理解和吸纳的程度与方式,受到知识分子的影响更大,^② 因为对外来传统的翻译和解释,多半也是以书面语言进行的。而现代汉语的书面语言,不但仍然保留着不少古代汉语即“文言”的成分,而且在近一百年的发展过程中又产生了不少新的“文言”,即主要用于书面读写的词汇,^③ 其中包括许多用来翻译西方哲学、人文学科和社会科学观念的术语。

瓦尔登菲尔斯也正确地观察到,“知识分子在中国社会中历来享有较高的社会地位。因此,合适的研究起点应是对这一社会群体及其对中国思想的影响”。^④ 但是我们必须注意,所谓知识分子,在 20 世纪以前的中国社会,指的绝不是佛教的僧侣或道教的道士,而是儒家的“士”或“士大夫”(literati)。甚至在 20 世纪上半叶,著名的基督教学者赵紫宸还说:“中国的事,在士大夫手中。基督教必须获得士大夫的注意。”^⑤

三、两种中国传统

为什么“基督教必须获得士大夫的注意”,而不是佛教僧侣或道教道士的注意呢?很明显,这是由于中国文化传统的结构和历史形势。如果说儒家传统被

① 瓦尔登菲尔斯,《文化相遇的诠释》,前揭,页 37。

② 佛教在魏晋之际至会昌法难期间的不同命运,基督宗教在明清之际至义和团运动期间的不同遭遇,都是明证。

③ 以致一些外国人和教育水平较低的中国人一样,可以用汉语口语毫无困难地交流思想,但是用汉语读写却相当困难。

④ 瓦尔登菲尔斯,《文化相遇的诠释》,前揭,页 45。

⑤ 赵紫宸,《中国民族与基督教》,载张西平、卓新平编,《本色之探》(北京:中国广播电视出版社,1999),页 33。

称为“大传统”，这就表明它在两千多年的传统社会中基本上占据统治地位的话，那么佛教、道教和民间宗教由于基本上处于非官方地位而被称为“小传统”，这是十分确切的。再者，如果把体现了中国人宗教性的儒释道三教和民间宗教称为中国“古代传统”，那么，从 20 世纪初叶以来大大改造了中国人思想的理性主义、实证主义、唯物主义和科学主义等等，就可以称为中国的“现代传统”。

当然，古代的大传统和小传统至今都有影响，并且在最近 20 年之中都有复苏的迹象，但就大部分知识分子而言，最强大的“集体无意识”(collective unconsciousness)并不是佛教和道教的，而是儒教的“原型”(archetypes)。就此而言，近来社会倡导“弘扬传统文化”时所用的语言和文本几乎全是儒家的而不是佛道的，这很符合中国最大多数人的心理实际。一句话，就古代传统在当代的作用而言，儒家作为“大传统”更有力量，曾被称为“士大夫”的深受儒家影响的知识分子更有力量。所以，用来翻译和诠释基督教传统的汉语概念和观念，仍然应当主要是儒家的，而不是佛教和道教的。

再者，常常被一些西方学者低估的“中国现代传统”，实际上对当代中国人的思维方式发生着巨大的作用。就其中的理性主义和科学主义而言，对一般民众影响最大的，是与儒家传统接近的实用理性，近来更倾向于与技术性思维相关的工具理性；对居于社会上的官员、科技人员和知识分子影响最大的，则是与科学性思维相关的工具理性，以及对科学的绝对信赖和无限信心。^①就实证主义和唯物主义而言，它们在中国传统文化中都有可以契合的因素：中国人的认识方式本来就十分侧重经验证实，而物质因素的重要地位，在从其宇宙论到其日常生活的各个方面，也都可以看得到。在 20 世纪初叶西方思想盛行之后，有实用主义倾向的实证主义和有列宁主义倾向的唯物主义更以某种理论的、系统的方式征服了不少知识分子。而唯物主义在 20 世纪中期以后更作为主导性的思想方法，进入各级学校的教育体系，进入各个文化领域和大众传媒，甚至进入各个门类的社会生活。这样，出生于 20 世纪以后，尤其是出生于 20 世纪中叶以后的中国人，都生活在这一强大的“新传统”之中。而其中最能摆脱集体无意识影响的知识分子尤其如此，他们事实上成了这一“现代传统”的代表。所以，用来翻译和

① 甚至对人文学者也是如此。下面的例证所反映的，不仅仅是一位权威的当代中国宗教学家的思维方式，而且是多数中国人文学科和社会科学学者的思维方式：“宗教学说史上一切具有科学价值的优秀成果，决不能被视为过时的东西而被简单地否定，而是应该在我们今天的宗教学体系中得到更科学、更健康的发展。一切合乎科学的东西都是不会过时的。”此外，宗教学应该“抛弃与科学事实不相符合的、虚假的宗教哲学；选择与科学事实一致的、科学的宗教哲学。”见吕大吉，《宗教学通论新编》（北京：中国社会科学出版社，1998），页 24。

理解基督教传统的汉语概念和观念,也不能脱离中国的这种“现代传统”。

四、儒教与理性

这样,我们似乎有了一种过于复杂的传统和处境。但是,在近 10 来年中国思想界开始,部分地反思实证主义,愈来愈多地批评科学主义的情况下,所谓“现代传统”似乎开始进入某种混乱状态。不过可以肯定的一点是,思想界或学术界的这类讨论,远未达到足以改变整个社会甚或只是知识界思维方式的地步,至少,较宽松意义上的理性主义仍然是影响当代中国人思维方式的主要因素之一。再加上近 10 年来中国思想界的保守趋势所带来的儒学复兴,我们就可以在这个问题上把注意力只集中于两点:一是古代传统中的儒教,二是现代传统中的理性。

从印度传入中国的佛教经过大规模和高质量的翻译而得到中国吸纳,这常常成为外来宗教成功传播的例证。正如赵紫宸所说,“佛教的引线是佛教与道教中的同点,藉此同点,乃可以乘隙而入,引起知识阶级的注意。……佛教藉着这种接触,由同致异,风气所布,流传便亦日渐的广敷了。当基督教从犹太传入希腊化的欧洲的时候,也曾取此种途径,一方面补足当时欧洲人民宗教的急需,一方面应用希腊的哲学,去宣扬自己的教义。由同处入,从异处出,且以所异补益同处的残缺,益使人需求之,欢迎之,而倚以托命。”^①佛教开始盛行的魏晋之际,中国正值政治、社会和价值观的大混乱时期,儒教(礼教)遭到怀疑而道教(老庄)得势,所以佛教一方面也补足了当时中国人民宗教上的急需,另一方面应用老庄哲学去宣扬自己的教义,“由同处入,从异处出”,补益残缺,受人欢迎,因而成功。

那么,稍后进入中国的景教,同样利用中国已有的佛道语言来传教,为什么最终没有成功呢?这固然首先是由于唐朝皇帝武宗的灭佛运动的牵连,但是更深的原因,是景教的翻译只模仿了佛教成功的外表因素和语言词汇,而忽略了佛教成功的内在原则以及对当时文化形势的了解和适应。就是说,它应该采取对中国文化传统“由同处入,从异处出”的原则,但同时应该了解到,当时的中国已经恢复了统一和秩序,儒家传统已经不但重居官方统治地位,而且通过科举制度的创立而大大巩固了在思想和文化中的主导地位,所以景教寻求“同点”的对象应该转向儒家而不是佛道。姑且不论中国有“东施效颦”之说,西方也有“第二个

^① 赵紫宸,《中国民族与基督教》,前揭,页 22—3。

说女人像花的是笨蛋”一语。

相比之下,耶稣会和利玛窦就聪明得多。利玛窦之脱下佛袍换上儒冠,还有他的“合儒”、“补儒”方针,正是赵紫宸所谓“由同处入,从异处出,且以所异补益同处的残缺”,所以受到了士大夫的欢迎。考虑到明朝的闭关锁国政策和当时的政治环境,利玛窦和耶稣会士成功的程度是相当惊人的。一方面,他们成功的原因,正是景教徒失败的原因,另一方面,他们后来遭到挫折的原因,也正是当时的罗马教廷没有充分审时度势,没有领会到“由同致异”、“合儒”、“补儒”的重大意义。

19世纪中叶至20世纪中叶,即基督宗教在中国愈来愈能自由传布的时期,恰好是中国社会逐步受到西方的“现代传统”即理性主义和实证主义等的巨大影响,而儒家和其他“古代传统”因素大大衰落的时期。所以,中国基督宗教内的杰出人物即使在援引“古代传统”与基督宗教之“同处”来为它辩护之时,也表现出“现代传统”的强大影响。^①

经过20世纪中叶开始的唯物主义和科学主义在知识分子头脑中占统治地位的30多年,现在儒家思想又重新开始进入知识分子的思索范围。至此,中国思想气候似乎又回到了大约100多年前的状态,即儒家传统和理性主义都具有十分重要影响的状态。

由此可见,对于基督教神学和哲学在中国的翻译和吸纳的重大问题的思考,都必须从这种基本形势出发。

五、六大观念的传递与吸纳

一个重大问题是,基督教的术语和概念,在这种传递和吸纳的过程中会产生什么问题?基督教的观念和论题,如何能够转入中国文化的环境之中?

依我个人的观察,在基督教神学和哲学的主要观念或主要论题中,较易为中国人所理解,较易与中国传统相适应,因而比较容易进入中国人的观念或思想之

^① 如谢扶雅说:“追溯基督教东渐的初步,大抵致力在打破吾国旧习惯旧信仰,而代以教主赎罪末日审判天国永生的教理。因其所唱者太嫌卑陋,所以不能招吾国士大夫之一顾。”他主张基督教观念应建立在以下五种主义之上:人本主义、今生主义、现实主义、社会主义、力行主义。见谢扶雅,《基督教新思潮与中国民族根本思想》,载《青年进步》,1925(4)。又如吴雷川也倡导社会主义,而赵紫宸则主张“现在在思想上,基督教须能登科学的梯阶”。见赵紫宸,《中国民族与基督教》,前揭,页33。谢扶雅的重要翻译之一,是美国黑格尔主义哲学家罗伊斯(Josiah Royce, 1855—1916)的《宗教哲学》(*The Religious Aspect of Philosophy*)。

中,并为之所吸纳的,首要者乃是作为万物本源或创造者或主宰者的上帝的观念。

这里的原因十分简单,即中国古代传统尤其是儒家传统不但不缺乏而且极其尊崇这样一个观念,尽管它(当然)有自己独特的称呼,而且这个称呼经历了从“上帝”到“天”的演变过程。缪勒写道:“古代一个殉难的基督徒说,‘上帝没有名字’。从某种意义上看,这样说是正确的;但是,如果我们说上帝‘有许许多多的名字’,这样说从历史观点来看,我想也是正确的。”^①所以利玛窦才说:“吾天主,即华言上帝”,“历观古书,而知上帝与天主特异以名也”,“吾天主,乃古书经所称上帝也”。^②因此,至高主宰者即 Gott、God 等的汉译名,仍以“上帝”而非“天主”为宜,尽管这对中国的天主教会有着过于巨大的障碍。正是因为对这个被施密特神父(Fr. W. Schmidt)称为“原始一神论”(Urmonotheismus)的观念,儒家经典中有着古老的“上帝”一名,所以在这问题的争论过后几百年的今天,不但中国新教教会使用“上帝”一词而有助于在知识界扩大影响(也许这是新教影响逐步超过天主教的原因之一,因为中国人在天坛的牌位上可以见到“上帝”一词,这显然有助于他们消除信奉上帝是信奉外国神的顾虑),而且学术界也普遍使用“上帝”一词而非“天主”一词来指称至高主宰,以致于港台地区天主教教会人士有时也为适应这种情况而采用了“上帝”一词。^③

与此相关,另一重要的基督教观念或论题即“创世”,从根本上说可以为中国人所理解,但是一方面需要在解释时从侧重圣经记叙转向侧重本体论解释,^④另一方面需要在吸纳时重新发掘《书经》和《诗经》的经文,^⑤以及道家的某些观念,^⑥并着重解释这些古代传统中所谓“化生”的概念。

第三个重要观念或论题,即“罪”或“原罪”,是一个受到中国人最多非议和批评的概念。但这种非议和批评的基础包含着某种重大的误解,所以这种误解一

① 缪勒(F. M. Mueller)著,陈观胜、李培荣译,《宗教学导论》(上海:上海人民出版社,1989),页189。

② 《天主实义》卷2,转引自《本色之探》,前揭,页20。

③ 最明显的标志,是在香港出版的汉语世界第一部天主教与新教合作翻译的圣经书卷《路加福音》,对至高主宰者的译名采用了“上帝”而非“天主”。

④ 从托马斯·阿奎那的五路论证(Five Ways),到德日进(P. Teilhard de Chardin)的实在论形上学(Realist Metaphysics)和哈特索恩(C. Hartshorne)的过程神学(Process Theology),都可视为这类本体论解释。后两种学说都受到了当代中国基督宗教界最有影响的人物丁光训主教(Bishop K. S. Ting)的极力赞扬。

⑤ 如“天生烝民,有物有则”(《诗·烝民》),“天作高山,大王荒之”(《诗·天作》)之类。

⑥ 如“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子·第四十二章》)以及道为万物之母之类。

旦澄清,这个观念将会得到更多的理解和吸纳。这个误解起因于汉语“罪”字的含意,早已从违反天意、违反道德和违反法律这三层含意,^①缩小到了只剩下第三层含意,早已经十分接近英文 crime、wickedness 的含意,于是中国人承认“人人皆有罪”和“生来即有罪”当然就很困难了。但是,如果严格从这个概念的希腊文(hamartia)原意,即“未射中”或“未达到目的”来解释,则汉语中其实有非常恰当的词来表示这个意思,即“过”字和“失”字。”在中国的传统里,伦理方面的恶常称为过”,^②而且承认人人都有过。^③现代汉语中二字连用为一词,即“过失”,更表示一种人人都会否认的人生常态。所以,虽然要改变多年形成的译名即“罪”会很困难,并会引起诸多问题,但是,从人都会错失人生目的,或者从实存的人都达不到人的本质这个方面来解释基督教关于“罪”的观念,会是十分有帮助的。

与此稍有关联的,是被称为“神学难题”而得到西方神学家和宗教哲学家大量讨论的“恶”这一现象。“恶”这个概念在西方不只有道德的意义而且有本体的意义,但在现代汉语中却常常局限于意指道德上的恶或罪恶。当代中国人在谈论地震、洪水之类“自然界的恶”(natural evil)时,常常称之为灾害或祸害,而不称之为“恶”。所以,将 evil 一律翻译成“恶”,也使许多中国读者不易理解这一基督教哲学课题。这就需要考虑将 evil 的译名改为“祸害”或“坏事”之类,以消除中国人理解的障碍。

还有一个极其核心又极其重要的基督教神学课题,即是基督的道成肉身和神人二性问题,这对中国人来说依然是一个很大的“绊脚石”(stumbling block)。然而,在中国古代传统尤其是小传统之中,其实并不缺乏可以比较的观念,即道教所谓“下凡”、“化身”的观念和佛教所谓“法身”(Dharmakaya)的观念。这些观念虽然与道成肉身概念相差很远,但仍不失为可以引导中国读者理解这一基督教概念的基础,因为正如缪勒在前述信件中提到的:“我之所以担当主持《东方圣书集》的翻译工作,主要原因在于,我像圣奥古斯丁说的那样,想表明没有一个宗教是有一些真理的,特别是想使传教士们看到,在凡是从人的口中称之为圣经的典籍中总有几粒黄金,即使是埋藏在一大堆废话,或甚至比废话更糟的话下面,那也是黄金。有一个很杰出的传教士曾经对我说:‘你告诉我们异教并不是魔鬼造出来的,你教我们首先要找到异教和我们的相同之处,并使它成为我们工

① 参罗光,《中西宗教学比较研究》(台北:中央文物供应社,1982),第一编,第三章第二节。

② 同上,页156。所谓“过犹不及”是说“过”就犹如“未能达到”。又,“子曰:人之过也,各于其党,观过斯知仁矣。”(《论语·里仁》)

③ 所谓“人非圣贤,孰能无过”,实际上就是此意,因为活人是不会自称圣贤的,连孔子本人都不会。