



重觀中國：劉小楓的觀點

孫志文

導言

這是一九八九年四月廿七日。人民解放軍移入北京，為防止學生發起另一次群眾遊行請願。早上九點，各個領域如文學、哲學、宗教等學者，齊集在社會科學研究院，舉行一個定期的討論會。儘管情勢緊張，仍約有廿位學者參與由社會科學院文學研究所召開的會議（註一）。這個早上討論的主題圍繞在劉小楓所著的《拯救與逍遙》（註二）。

與會學者十分熱烈地相互討論。雖然他們不盡然同意這位青年學者的論點，但是對其豐富的學識以及勇於討論被許多中國學者視為禁忌的宗教問題，

都給予極高的評價。明顯地，有部份學者對宗教問題感到不自在。他們也絕不否認這一點。可是一旦發現他們自己領域裡諸多問題與宗教問題是如此密切勾連時，著實讓他們感到驚訝。

開始時，討論的焦點集中在中國的價值及終極關懷的問題上。由於學生的請願遊行以及五四運動七十周年紀念的影響，學者們也提出了：「中國在過去七十年裡到底缺少什麼？」的問題。是否在科學與民主的追求外也應加入宗教關懷？在整個討論會裡學者們都注意到，劉小楓曾經為《讀書》月刊寫了一系列有關基督教神學的文章。他們指出，這些文章特別受那些開始在宗教領域中發現整體新

價值的青年知識份子的歡迎，難道這不應視為是中國知識界的一個訊號？以上就是這個獨特的討論所提出的幾個問題。

一些初步的討論

近代中國知識份子值得商榷的觀點

面對著部份中國知識份子的錯誤觀念，劉小楓在《拯救與逍遙》的引言部份（註三），表示不贊同「社會倫理與美學構成了中國文化的基本要素，相對的，西方幾乎只專注在理性分析、社會變遷、自然世界的理性化、科學方法及科學成就等現象」的陳腐說法（註四）。他承認儒家及道家思想已滲透在中國人的生活裡，教化了社會生活，並提供給中國文化一種超越的美學，他亦注意到，理性分析、邏輯思維與科學精神是西方文化的重要面相，然而對他而言，這些面相只是西方傳統中的部份而已。希臘人長於理性及科學思考，但他們同時也深深地

珍愛其精神世界；希伯來人及基督徒也極強調心靈的價值，可見，理性與宗教是有助於西方文化發展的兩股力量。

近代中國思想家不是沒有注意到，就是只膚淺地看到這現象，實在是可悲的。自五四以來，他們只專注學習西方的科學與技術，卻忽視甚至拒絕了西方傳統的宗教精神。某些儒者甚至倡議中國文化與西方文化的交換，即中國吸納西方科學技術的知識與「知道如何」（Know how）的精神，而提供給西方倫理及美學的價值，使（他們所認為的）西方文化得以從目前虛無的傾向及分崩離析中拯救出來（註五）。劉氏嘲諷這種想法，並且尖刻地質問這些儒者們：目前中國正處於全然的文化失序中，這個具有五千年文化傳統的民族已不能在現代化的過程裏站立得穩，我們從那裡找到勇氣去拯救西方？劉氏似乎贊同海德格的見解，海氏以為目下科技時代的種種問題，只能在其根源處尋求解決。同樣地，對於上述諸問題的解答與革新，只能寄望於對歐洲

文化傳統的認真考察。

劉氏以爲，我們很少，甚至未曾關注西方文化傳統中猶太教及基督宗教的精神，這是一個重大的錯誤，也是十分可惜的，因爲在猶太和基督宗教的倫理與宗教裡，救贖的價值扮演著非常重要的角色。在猶太和基督宗教的精神傳統中，具有自由意志的人，可以依從惡，能以黑暗替代光明，可以讓天使變成魔鬼，但同樣地也可以從黑暗轉向光明，可以切望應許給他的救贖。正如耶穌藉著因愛而忍受的痛苦，爲救贖、擊潰惡與一切黑暗的權勢而奠立了基礎。中國傳統由於拒絕人類價值的絕對基礎，而將倫理立基於社會及人類思維上，因此很難克服非理性及荒謬的危險（註六），更嚴重的是，它妨礙了中國學者建立一個完備的基礎來比較中西方文化。

與傳統文化對話以及不同文化間對話的條件

與傳統文化或不同文化傳統間的對話不同於文化歷史的研究，後者以事實及事實的詮釋爲工作主

體，而在與傳統文化對話裡，我們接受歷史事實，然後進入一問答的歷程。我們接受哈姆特與屈原及其所做的事情爲事實，但我們進而向他們提問有關我們共同關懷的問題，並且嘗試回答他們所提出的個別問題。換言之，我們面對文化歷史的事實，並且避開如意的（意識型態的）想法。但是，我們並不將這些事件視作死的遺跡，而是在一經驗與觀念有意義的替換過程中，重新爲它們賦予生命。

與文化歷史或不同傳統文化的這種對話，將爲未來帶來意義；傳統移到我們面前來。我們繼承傳統，並且經由與聖哲對話而把它延續。此過程中已預設了有一般性或共同性文化價值意義的存在。同樣地，它也預設了一種態度，即文化歷史是不能被全然否定的（參照胡適）（註七），任何批評也不能斷然被拒絕（參照 Xiang Shi Li）。

要與文化歷史及不同傳統文化對話，必須先建立一種共同語言。文化、民主、宗教、天堂、地獄、信心等表達，對中國人及西方人的意義是什麼？當

論及基督宗教的救贖，一種共同語言——即對所涉及問題的共同理解是必須的。我們在這裡所處理的並不是要優先選擇中國的或任何西方的語言，也不是要將一種語言翻譯成另外一種語言。

劉小楓指出，基督宗教在其久遠的歷史進程中，有機會並屢次與其文化傳統進行對話。由於文化意識常有急速的轉變，加上西方科學思維的增長，基督宗教得以不斷地重新檢查及澄清傳統的觀念、價值及其語言的表達方式。及至現在，這種歷程仍然持續著。布特曼（Rudolf Bultmann）提出剔除神話（De-mythologization）的觀念是一個很好的例子，劉氏花了很多工夫去討論它（註八）。

二十世紀的各種反傳統運動驚嚇了許多中國人。布特曼的著作指出，許多具破壞性的反傳統運動相繼迭起，它們特別反對佔西方文化中相當重要部份的基督宗教。他指出，這些運動諸如：文藝復興、宗教改革、啓蒙運動、歷史批判主義、十九世紀的歷史相對主義及其他運動等，都勢在摧毀宗教和一般價值的基礎。

般價值的基礎。

劉小楓認為，生命本身提供了在不同文化傳統間進行對話所需的共同語言。內心所感受的喜樂與痛苦、企盼與絕望、善與惡、愛與恨等共同經驗；以及人與人、男與女、人與自然、或是罪人與上帝間之人類基本關係，都成爲不同時間及文化中的人都能理解的語言基礎。雖然不同文化及時代的人，對某些文化現象的評估也許會十分不同。然而，當他們面臨最根本的價值，處理「終極關懷」的問題時，他們總能十分輕易地越過文化與時間的隔閡而獲致相互的理解。

中國與異質文化

接著，劉小楓將我們的注意力轉移至中國文化與西方文化間對話的另一重要問題上（註九）。他提出疑問：文化是否如此局限於種族、地域與時間，致使吾人僅能在此脈絡下予以理解。換言之，中國是否有充分的理由接納一外來文化；特別是基督宗

教之價值？劉小楓的回答是：理性不能判定愛、喜樂、自由、公義、救贖等價值，我們不能只因基督宗教的上帝不是本土或民族文化的一部份就拒絕祂對我們的愛。劉氏不同意那些二十世紀初期專事研究西方文化的知識份子的觀點。他們到底接收了些什麼？這些知識份子反基督宗教的態度只會愈益加強其反基督宗教的偏見。

接納一異質文化的決定因素應是：它們是否有價值？在論拉內（Karl Rahner）神學的一篇特別文章裡，劉小楓仔細地討論了這個問題。上帝——全人類之父的概念，深深的令他感動。上帝不屬於某些特定種族、時空，祂是全人類的父，因而是真理和民主價值的絕對基礎。耶穌不是某一特定民族或國家的彌賽亞（Messiah），他是為全人類而作的救贖。

然而，由於許多中國基督徒的信仰生活仍是外國式的，因而基督徒的上帝仍然是外國的。中國文化和這些現象依然不能調和，許多中國人仍受其種

族、地域和傳統所束縛，而超過其對最高真理的考量。他們不要求自身文化使其成為人，而是要求成為中國人！劉小楓因而認為，中國人缺少對一般社會及人類事實與關係缺乏深刻的理解。

終極關懷的問題

中國文化與絕對價值

問題是，個人是否真的有能力去解決自身和社會歷史中的問題？什麼是修身、齊家、治國、平天下？是否有一些機械論能保證它的成功？是否有客觀的標準來判定？在此我們面對著一種真正的危險：理想的、理性的倫理學似乎規避或忽視了諸如痛苦、不義、惡等類的歷史問題。儒家的價值世界似乎無法通向人的真實世界，兩者之間隔著一個巨大的深淵（註十）。自然科學之所以沒有機會在中國發展，是因為儒家的個人倫理與生命哲學、對自然的看法，以及歷史的觀點之間沒有明顯的區隔（註十一）。

反觀西方，由於他們常將不同領域；例如科學與神學清楚地區別開來，因而宗教的知識永遠不會跟歷史及科學的知識混在一起（註十二）。

劉小楓更對儒家的三個基本原理提出質疑，即一、每一個個人都與歷史成爲一體，二、每一個個人都與社會秩序成爲一體，三、每一個個人都與神聖法則成爲一體。

歷史可以稱爲是聖王所遊歷過的人文之路。此一王道是天（歷史的客觀法則）啓示給他們的。如果個人要達致完美（仁），就必須順應此歷史之道、追隨聖王。劉小楓提出下列問題：我們如何證明古聖王確實接受了啓示？憑什麼說只有一條人人都必須無條件地追隨的王道？我們是否容許讓歷史變爲一理性的倫理？我們是否樂意看到每個個人的意志皆順應歷史之道，抑或我們應當將之視爲一種恐怖的景象並拒絕它（註十三）？

儒家的仁、師法、禮等德行，主要目的在使每一個個人的意向與結果皆與社會合而爲一。個人要

追隨聖王已經建立起來的禮儀法規，則必須與其家族、國家、君主合而爲一，不能踰越這些既予的體制去決定自己的生活方式。在此情形下，問題便產生了：個人的價值、特別是他的自由，到底是什麼？

一個人如何能確定國家的價值與君主的意志是他幸福及理想之健全基礎？個人的角色幾乎只是充作君主手中和國家的工具。對個人來說，解放與革命只是不斷重覆，但卻從來沒有把他們從夢魘中解放出來。多少詩人被君主殺害，多少軍人爲了君主的緣故而接連地殘殺人民！

中國的人文主義是一意義含糊之辭。它聽起來很優美，可是組成這個個人價值奠基其上的基礎的本質是什麼？如果個人的意志不是屈從於惡的傾向，則必須有一合法的基礎來引導。個別的法則應當建立在絕對可靠的原理上，然而，君主或國家能提供這樣的基礎嗎？

然而，在中國文獻裡從來沒有像舊約聖經中一般，以親密的語詞來描述人與上帝的關係。自從漢

代的儒者將天視爲宇宙以後，位格的精神存有者概念即不復存在，而且也不會再被提起。換言之，只有古代的中國人認識一位精神的、位格的上帝，然而即使如此，祂對中國人民心靈的影響仍是很薄弱的，實在不足以與那位從古到今一直對西方世界造成巨大衝擊的聖經中之上帝相比。

由於精神性的、位格的上帝影響力的減弱，儒者們很快地轉而強調人的意志即上帝意志的實現（天人同一）。這就是爲什麼人的意志會變爲極具能力，幾乎全能的原因，他不需要期待任何外來的因素或分子。在許多討論中，人類意志的力量、倫理個人的偉大都受到讚美。劉小楓自覺在他再次被迫去提出一些問題：具有權力意志的倫理個人是否使人和平可愛？個人的倫價值是什麼？他們可靠嗎？基督徒的倫理個人之意志乃奠基於上帝，人永遠不能取代上帝。可是，在中國的文獻裡，我們可以發現許多表述都宣稱，人實際上能取代上帝，因爲上帝不說話；一切權力、決定都委託給君主和國家。

儒家「人」觀所帶來的另一個問題是發生在尋問範圍及知識上的限制。個人對知識的自滿，阻礙了許多學者探求進一步的知識以及提出問題、探究希臘人及基督徒哲學家曾問過的諸如「最後原理」等問題的可能性。希臘人及基督徒哲學家曾發現人是適然的、具有開放的；他並不是自身及其生命絕對的主人，他的懷疑可以引發新的洞察與新的知識（註十四）。然而中國的聖賢對此種進路頗不以爲然，他們不覺得懷疑任何既有的知識以及分析新的情況有任何價值。他們喜歡藉由歷史及社會權威來獲致並傳遞知識。因此他們認爲，只要了解天、地及命運便能了解一切。

中國傳統與痛苦、恐懼、惡、罪的現象

劉小楓（註十五）對儒家倫理系統中甚少關切到痛苦、人的軟弱、引誘、失望、死亡，或如基督教指出上帝差遣祂的獨生子拯救人類等事實而感到惋惜。中國沒有一位傾聽痛苦的人們呼喊的上帝，

《詩經》裡也沒有處理痛苦與死亡的問題。儒家對人到底討論了些什麼？儒家爲什麼對憂傷與痛苦那麼不感興趣？儒家爲什麼對喜樂與詳和著墨特別多？

道家不接納現存的世界。依據莊子的看法，人缺乏罪的概念，但卻充滿痛苦而且無法逃避死亡。只有藉著拒絕歷史、文化及既成的價值，人才能超克這些文化歷史的產物。一旦人把自己從這一切現象中解放出來，便能與自然獲致和諧，享受安寧與幸福。在這心境中，人乃超越時空、善惡、愛惡及生死。

基督宗教接納現存的世界，但卻是有條件的。對基督宗教來說，世界是被罪、惡與痛苦所包圍。劉小楓特別強調原罪的概念（亞當——原罪——贖回）。人不能從罪中釋放自己，他需要恩典。道家仰仗自己去逃避悲傷與痛苦，基督徒並不依靠自己，而是轉向一精神的能力——上帝。假若沒有上帝，人就不能獲得救贖，甚至不知道自己的存在是什麼；理性與自然只能提供模糊的觀念與印象。

上帝藉由基督所顯出的愛與救贖，是基督徒接納這個世界的絕對條件；除了生命的光明面外，還包括一切事件：人的罪性、各種痛苦，甚至是死亡。藉著基督的救贖，我們有勇氣去面對罪、惡及痛苦，與社會中「無用」、「軟弱」、「疾病」、「被遺棄」的人認同；關切社會中不幸的憂傷者，並幫助他們克服。在一篇討論尼布爾（Reinhold Niebuhr）神學的文章中，劉小楓向我們指出，上帝救贖的力量與愛是如何應用在近代政治、歷史、倫理及商業中（註十六）。

愛、盼望與喜樂的基督徒德性

劉小楓對宗教價值的思考，在他讚美基督宗教的愛中達到頂點（註十七）。上帝是愛，而且此種愛是創造性的。上帝讓人分享祂創造性的愛，這種愛在基督道成肉身以及他爲人類犧牲與死亡中表明出來。耶穌基督的十字架成爲上帝對人類愛的表達，因而是全人類希望的標記。

劉小楓在一篇討論潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）的文章裡申斥「世俗人的智慧」：俗眾蔑視基督宗教，因為它籠罩著痛苦與罪惡，他們也嘲笑基督徒把「通往天堂之路」作為逃避現實世界的藉口。

劉小楓覺得這種強調世界中幸福的「世俗智慧」，很少顧慮及人的痛苦與失望。這樣的智慧永遠不能臻致歌頌痛苦的境界——在此境界把愛視為真正偉大的事物。上帝已將降凡受苦的基督賜給我們，為此，祂把一切危害人類生命價值的事物都摧毀及拒絕了（註十八）。上帝已經受苦，並且至今仍在此基督裡受苦，這不是一種榮耀的痛苦。但它是一種為人類的自由、平安與幸福的痛苦，因而是配得至高讚美的痛苦！基督宗教與世俗智慧及其他宗教的差別在於：上帝已經成為基督，不是因為祂的能力，而是因為祂在軟弱與受苦中幫助人類，跟人類在一起。祂為愛而來，這是基督受苦的訊息。

沒有任何理性的倫理系統能面對痛苦、空虛、荒謬性、失望與死亡，同時它也不能為人的惡及罪

的現象尋找到答案。上帝差遣祂的兒子來到世上，人因而被救贖並分享上帝救贖的愛（註十九）。就此，劉小楓提出一些重要的問題：為什麼中國人不能發展出個人罪的概念？為什麼在中國詩中，很難找到有關人的惡、失敗及罪性的痕跡？難道中國的詩人認為文化歷史中的惡不是由人造成的嗎？為什麼中國的詩裡極少讚美「神聖事物」（Holy），而卻大肆讚揚人的成就？

在論及愛時，劉小楓為人類投設一個新的視野（註二十）。愛是創性的，它超越一切並摧毀人類的惡。上帝的救贖將人從他的罪性解放出來，並在他裏面創造一個的新世界。上帝赦免人的罪，人們也學習饒恕。愛是充滿憐憫的，它竭力增強人在痛苦中的生命與愛。愛創造喜樂，它在聖靈賜給所愛之人的喜樂中達到極致。

結論

我們從劉小楓的作品裡可以見到他有許多觀念

和基督宗教的看法不謀而合。他對基督宗教之上帝的理解開拓了他思想的新途，奠立了重新展望中國之知性和靈性的基石。他的宗教觀念也說明了爲何捨傳統而就西洋基督宗教思想來討論固有文化及傳統的問題。當然難免有失公允或是將問題過份簡化。他的著作有時失之草率，顯出他對同胞和傳統的不耐（註二十一）；總而言之，他似乎漠視，或至少是低估了中國文化遺產所蘊含的價值和宗教種籽。

我們若回顧百年來中國的發展，難免會問究竟劉小楓是否有理由對同胞不耐，而以批判的眼光看待文化遺產。五四以來，中國究竟進步了多少？爲什麼中國經歷了幾十年的革命與流血，而依然受倡言和平繁榮卻帶來恐怖之文化大革命和以坦克鎮壓和平示威之政治社會制度的箝制？爲什麼人權、新聞自由、言論自由等要在中國建立起來竟是如此地困難？難道傳統中國的價值系統無法面對現代社會所產生的問題嗎？

無論劉小楓對文化遺產的分析和討論如何受人

論斷，至少他引起我們注意那些長久以來遭中國思想界忽視或視爲禁忌的基本問題；這位後起之秀的突破的確值得支持。

對於熟知中國大陸和台灣知識界與教育界狀況的人來說，「歐洲文明史」這個概念幾乎已被十九、二十世紀之科學與實證唯物思想所定型，如今在中國還不時可聞將黑暗、落後、迷信、獨斷等語彙加諸中古時代。中國的知識份子似乎遺忘了（或許由於領導階層的壓制）中古時代除了蘊藏豐富的藝術、文學、音樂、法律、大學制度、重理性之哲學與科學以外，它也包含了宗教權柄和俗世權力兩極對立的觀念；還有向前邁進的觀念（指朝向某一目標前進的觀念，此現象可見諸科技文明、科學以及重大政治改革），和新的專業倫理，以及司法、政治皆自主的城鎮，在這種城鎮裡萌芽的企業組織（基爾特）發展出勞力與工資的分配倫理和財務經理的觀念，並且成立特定的文教中心，以此而奠定了近代歐洲社會的基礎。

所謂「獨斷」的中古世界其實是一個處於諸多勢力衝突之下的多元世界，如宗教權柄和俗世政權的對峙、諸侯國之分崩離析，以及同時並存的諸法律系統等。所有這些對立的實體及其間的相互關係都朝向一超越的、或屬於神的世界源頭；所有的關係都統攝於這個屬神的源頭。此超越之神聖的源頭是中古時代之多元現象的宗教及形上的根源。

熟悉歐洲文明之歷史的劉小楓，不但深知其文明之豐富、多元及創發力，也瞭解此諸多現象之宗教及形上的根源。他知道啓蒙運動和人文主義並非肇立現代世界之最大功臣，而應該歸功於中世時代的一些宗教觀念，如罪與恩典、人的罪性和上帝的全能、以及面對全能上帝之個人等。他與麥克斯·謝勒（Max Scheler）一樣（註二十二），認為唯有在基督信仰的基礎上才可能建絕對的價值系統。人性不可能植基任何自然或應用現象，如笛卡兒和康德的理性主義、或馬克思所倡言的生產工具之創造、或生物之力量與發展歷程（如達爾文）、意志

的力量（尼采）或佛洛依德所倡之心理的能力，也不可能出自古今任何人文主義所鼓吹的基礎。

人之位格的真正價值唯有從人與那本身即是愛和所有愛之源頭的上帝之間的關係來看才能顯現出來。也只有從人與上帝之間的愛才能明白地顯出人與禽獸之別。對劉小楓而言，這上帝透過耶穌基督所顯出的愛，光照了我們的俗世生活，也重估了我們的價值和價值系統。如果中國能和以共同之終極關懷經驗為溝通基礎的基督宗教西方世界進行對話，那麼這愛就能對我們中國提供一個新的觀點。

註釋

一、撰寫此文時（七、八月間）情勢已有劇變：社會科學院為軍隊接管，音訊斷絕，若干學者下落不明。

二、《拯救跟逍遙》，（上海：人民出版社，一九八八）「逍遙」一詞難以英譯，漢英辭典譯之為 *free and unfettered*, 或 *leisurely and care-*

free。

三、Ibid., PP.1-40。

四、Thomas A. Metzger 在唐君毅之儒家自我完成一章中，言唐氏對希臘之純知性與理性的色彩看法過於簡單。見《Escape from Predicament》，New York: Columbia University Press, 1977, P.30。

五、在 Jerome B. Grieder 對梁漱溟和梁啟超對儒家傳統和西洋文明之態度的評估裡，他如此陳述劉小楓的觀察所得：梁啟超鼓吹一種將心靈之平靜傳佈至多事之西洋國家的中國宣教運動；而梁漱溟則認為，儘管已至末路的西洋國家不知中國知識和社會的傳統，也必然會轉向中國之道。見《Hu Shih and the Chinese Renaissance》，Cambridge: Harvard University Press, 1970, P.144f。

六、這種危機隨著科學之進入中國而與日俱增。張灝提到了近代中國發生了道德、存在和形上三

種價值的錯亂，他說的是一種迷失方向的現象。

研究二十世紀中國知識界的史學家往往發現，此時期的知識份子內心對大一統的哲學或意識型態特別有感受；這點反映出他們有一種尋找綜攝性世界觀的形上需求，他們需要一幅能綜觀宇宙的圖輿來為自己確定方向和尋找停泊之所。見張灝著《New Confucianism and Contemporary China》in Charlotte Furth, ed., 《The Limits of Change》Taipei: Rainbow-Bridge Book Co., 1976, P.282。

七、Jerome B. Grieder 認為，對傳統的排斥是胡適思想的一種基本特色，並且把胡適的「重估一切價值」詮釋為自傳統中解放出來的宣言。同註六，P.319。

八、劉小楓，〈神聖的相遇〉，《讀書月刊》，一九八九年四月，頁一零七—一二三。

九、《拯救跟逍遙》，PP.27-32。

十、張灝亦論及儒家思想未能溝通此三領域。同註

六、PP.294-298。

十一、科學史家及科學哲學家 Stanley L. Jaki 亦支持此說。可參閱他對李約瑟所著之《中國之科學與文明》的論述。儘管李約瑟自稱贊成馬克思主義，他還是認為神學因素是古代中國科學不發達的重要原因；此原因即早期中國人對世界之理性立法者與創造者之信仰的消逝。此信仰消逝後，中國人便不再相信人能夠探得自然宇宙的規律。見《The Road of Science and the Ways to God》Chicago: The University of Chicago Press, 1978, P.14。

十二、雖然劉小楓的這個說法未必為人所接受，但他的確指出了一個重要的歷史事實，即在西方基督教世界裡，即使科學與哲學被視作神學的奴婢，但兩者還是截然分開的。但值得注意的是，儘管如此，哲學和科學研究（即對自然之理性規律的探索）的原動力還是

來自於神學，尤其是中古時期有理性、具位格之造物主的概念，此發展終於推動十七世紀的科學革命。此課題能影響現代人對科學和宗教之關係理解，晚近的研究對此有豐碩的成果。可參閱 Stanley L. Jaki 《Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem》Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987。對這位傑出的科學家及科學哲學家的著作仔細研讀之後，便不可能再接受這種盛行一時的說法：自啟蒙運動、宗教改革、法國大革命、以至於工業革命，自然科學斷斷續續地由古希臘時期對系統化思考之知性實踐的熱愛和理解跨進了現代的大門。見 Chiang Monlin 《Tides from the West》Taipei: The World Book Co. 1963, P.250。

十三、晚近中國歷史中的事件印證了劉小楓所提出的問題。

十四、科學革命的基石是由中古基督徒思想家所奠

立的，亦即現代科學的種子是在中古時代基督宗教的歐洲這片沃土上所撒下和萌芽的，不是在其他任何地方。以下的說法在此脈絡中則顯得極其無知：一個宇宙不可能結出另一個宇宙的果實。科學之樹的果實唯有在知性的果園中方得成熟；在基督宗教之教條或儒家道德觀念的系統裡絕不可能產生科學。

見蔣夢麟，同註十二，頁二五三。

十五、《拯救跟逍遙》，頁八三—八七。

十六、《不抱幻象，也不避絕望》，《讀書月刊》，

一九八九年一月，頁一一四—一二一。

十七、《這個世界最需要愛》這篇文章認為劉小楓

《拯救跟逍遙》一書的主題是愛。見《讀書

月刊》，一九八九年六月，頁五—十七。

十八、《拯救跟逍遙》，頁一三六—一三九。

十九、同上，頁一六零—一六八。

二十、同上，頁一八四—一九六。

廿一、在「河殤」系列影集中也可見到同樣的不耐。

該片文稿已出版，見蘇曉康、王魯湘撰，《河殤》，現代出版社，一九八八年。

廿二、見關於Max Scheler的論述，《人是祈禱的

×》，《讀書月刊》，一九八八年十月，頁

一一—一九。