



對中國文化與基督宗教交往的評估

馬遠程著

林瑞琪譯

為甚麼中國文化對今日一九九二年的教會這樣重要？這個文化對我們未來的工作佔什麼地位？

無疑，大家都認為中國文化值得我們關注，也公認從利瑪竇遠赴中國時起，中國文化一直是教會關注的首要問題之一。我在這裡將探討三個與利瑪竇時代截然不同的重要問題。利瑪竇以來，中國文化以及基督宗教都承受了不少時代變遷的影響。雙方在歷史中也飽受暴力對待及猜疑的苦楚。基督宗教干犯了許多中國社會的文化禁忌；中國文化亦披著傳統道袍，擔著意識型態的旗幟力抗基督宗教。利瑪竇時代是這兩大文化的初次碰頭，彼此帶著自己的世界觀、物理觀、形而上觀偶遇。今日的

情況經已改變，大家都坐到談判桌上來。但雙方仍帶著舊日的抱怨、恐懼及猜疑；也了解到對方的歷史背景；同時意識到在明日世界的環球「現代文明」中，雙方得互助共存。

上述有關中國文化與基督宗教交往的三種情況，構成了以下三個主要問題。

（甲）中國文化與我們自身的關係

我們不能籠統地談論中國文化及基督宗教。究竟我們有沒有正視世上存在著的文化差異？究竟我們有沒有注意到，懷有同一信仰並不能排除文化之間存在差異？也許，我們可以借助麥思·韋伯（

Max Weber)對「信念的倫理」與「責任的倫理」的界分，去質疑我們的宗教信仰是否足以擔承責任，以正視那些歪曲着我們的表現及我們的訊息，並把事情引向不可預見後果的文化因素。

了解到這些問題之後，第一個要探討的重要問題是：「在我們談論中國及制訂新計劃之前，必須坐下想想：我們的社會究竟忽視了那些文化幅度？我們受中國文化所捉弄的地方在那裡？我們有否準備面對經驗過的受創及暴力對待？」

傳教士被驅逐出中國，而迫害也經年不絕。我們將這些事情形容為上主有意讓共產主義肆虐。這一份受挫的經驗不一定表示我們的努力經已落空，但的確帶來一份內疚及挫敗感。我們既堅持有權回去重振在中國的傳教事務，但實際上卻無家可歸。

面對無神論這次難以理解的勝利，有些福傳神學家後來認為是上主在傳統中國文化與傳統傳教文化之間所作的判斷。我們未有嘗試作出解釋，部份原因是為免替馬克思主義的意識型態作宣傳。以耶

穌會為例，一九四九年的災難損失了千多人，不過，我們並非要求重演過往一九四九年前服務全中國六分一天主教徒的局面。我們目前甚至未有一套口傳歷史的製作計劃，以錄下尚存的老傳教士的回憶。這點疏忽的原因（及其結果）值得我們細心反省。似乎中國與我們耶穌會之間所發生的事情是家庭秘密，應該力避歷史學家的耳目。不過，家庭秘密始終不會過去，我們變成了緘默的人質。正如艾略特（T.S. Eliot）在《天倫重聚》中所寫，我們必須承認，未來一定是建基於過去。

知識份子的失敗？

有一位傳教士於五十年代寫道，「以投入在中國基督教學校及院校的大量金錢、人力、才智、心血來衡量，我們在知識份子方面的失敗是十分驚人的。」勞達一神父亦經常指出，我們未能好好地面對知識份子，向他們闡述我們真正的訊息所在。

在這方面最具說服力的著作應數香港教區首位

華籍牧者徐誠斌主教在一九六八年的文章。這位來自上海的學者，畢業於牛津大學，卻從基督教改歸天主教。徐主教曾公開指出，除非教會先總結一九四九年之前在中國的傳教士經驗，否則教會沒法確定自己在亞洲的角色。以下是他所寫下的總結：

天主聖父委以教會往訓萬民的重任，隨著我國與過往歷史驟然斷絕而歸於沉寂。我出生於五四運動之後的一年，剛好是打倒儒家學說者取得勝利，把科學及民主抬舉成為新的全能神祇的時候。不出三十年，共產主義便席捲了中國。兩個時期之間是西方文明啟蒙階段所帶來的長期痛苦，以及隨之而來的放縱無為、戰亂、墮落及道德淪亡。打倒儒家思想後所造成的精神真空愈來愈大，直至共產主義乘虛而入為止。教會對此完全無力無助。我並不是說傳教士沒有注意到危險，或沒有熱誠去宣揚福音。我的意思是，面對熱切求變及渴望新秩序的局面，教會未能令人理解其訊息，及看出其切身的關

係。按傳統的傳道方法，即使多努力一千倍，也可能仍舊沒有效果的。將基督向猶太人所傳授的《山中聖訓》照搬給外教的中國人，聽起來會變成不切實際的逃避主義。存疑的中國知識份子常向利瑪竇的弟子質問，「這就是你們要帶給我們的東西麼？」中國經歷了一次心靈探索的痛苦歷程，但中國教會卻全無伸出援手。我引了這段文章，因為徐主教切願以過往事物為鑑，他提出「文化注釋」，也質疑了福傳訊息與當日中國社會的相關程度。

我引了這段文章，亦因為徐主教誇大了其文化注釋。他認為教會未能成功地讓人聆聽到其訊息。但實際上在該三十年間，無論是儒家學者、自由主義者或土地改革份子，都未有成功。只有共產主義者，透過意識型態的宣傳、軍事行為及一點點少不了的運氣，才能夠向人灌注他們的看法。沒有人能成功，因為沒有人能拿出答案。引用儒家改良主義者梁漱溟的說話，馬克思主義者或懷著善意的西方

人士，都觸摸不著危機的重心，更遑論去解決問題。危機確實存在，但卻不能說是教會「錯過」了「機會」。共產黨經歷了三十年，包括其中十年文化大革命，才發覺原來中國文化的現代化根本尚未開始。

我們可以大膽說，一九四九年的轉變並非象徵著中國教會的失敗，只不過是進入歷史另一階段而已。一九六八年文化大革命之際，徐主教絕對有理由相信中國教會經已奄奄一息。今日，我們目睹教會自一九四九年的創傷中復元過來。值得注意的是，現時的中國知識份子經已把基督宗教視為當代中國文化的成份之一。

基督信仰是少數份子的文化

儘管我們認為並沒有「錯過」解決中國文化危機的「機會」，但仍不等於就可以輕易撇掉徐主教的評斷。他認為教會是「沉默」的，形成了我們所謂的「少數份子文化」。但在很多方面，這少數份子文化仍能提供基本脈絡，以讓我們與今日中國的

「多數份子文化」建立關係。

少數份子文化歸結起來包括以下幾點：一。我們最終是因中國整體文化的崩潰而受挫，並非單單敗於共產主義之手。雖然我們對這項文化危機異常關注，但它卻實在遠超於我們的理解及掌握能力以外。二。我們將中止標榜「天主教文化」。這種少數份子文化只會受到知識份子的藐視，無論傳統者或激進者都如此。但顯然歷史將循這條路走下去。三。日本侵華戰爭及國共內戰的二十多年間，本有足夠時間去培育神哲學方面的人才，以處理這世界性問題，不幸地，我們浪費了很多時間。四。一九四九年以還，這少數份子文化模式原原本本地移到台灣，並因受創經驗及挫敗感而變本加厲。我們將中國近代及現代所有壞事推壓到共產主義頭上（《中國新聞分析》每期都加深這觀點），我們忙於建設台灣教會；我們沒有時間，也似乎沒有理由去探討文化問題。

不過，這一切都總要發生，但問題是這過程中

對我們有甚麼意義呢？少數份子文化的模式對我們整體及個人有甚麼影響呢？勞達一神父經常嘲笑在中國（包括香港及台灣）的傳教士好像屬於紐約的佛教僧人，可以畢生呆在市內而從來未閱讀過《紐約時報》。一位在香港的中國籍修女曾對她的外籍姊妹說，「你們既然對我們的文化及歷史一無所知，怎樣可以來『教導』我們。」這些近乎常識的見解在少數份子文化模式中並不受重視。即使我們能處理自己的團體內這類無知，但那些困在「兩個不同世界之間」的個別人士又該如何呢？

夾在兩個不同世界之間

兩年之前，我曾經請教一位中國籍耶穌會士的經驗。他年屆六十，於四十年代末期在中國加入耶穌會初學院，屬於五十年代在菲律賓攻讀神哲學的一批，其後被派去台灣。他開宗明義說，中國籍耶穌會士「在國人眼中不受重視」。他指出，「受過教育的中國人都知道利瑪竇、湯若望的名字。而具

有知名度的中國籍耶穌會士僅馬相伯一人，但他卻脫離了耶穌會，並在上海成立復旦大學。在中國，本地的耶穌會士及教友一般在知識份子當中的聲望不高。有些在純天主教『環境』中長大者，完全與周遭的文化隔絕。」他又說，在全球的耶穌會方面，他們的處境也是一樣。「我們人數太少，失去了自我。事實上，福音來自天主，但教會卻來自西方。歐美的『白人』教會決定了一切。我們太微小了。」他不是想攪革命，也不曾氣餒，但他深知自己過往及現在都是生活在「兩個不同的世界」之間。在毛澤東進駐北京的時候，「我們還在背唸拉丁文的神哲學；其後，我們當中有許多人出現了心理毛病，不少更脫離了耶穌會。」

這種夾在「兩個不同世界」之間的困境似乎是無可避免的。問題是，時至今日有没有人願意去把這位神父或其他人的故事視為我們歷史中不可或缺的一部份。我們與中國及中國文化的交往所遭遇的傳奇及挫折，遠超於在義和團、日本勢力及共產主

義者手中所受的痛苦。我們實在有必要找著過往經歷的重點，並學習如何相處。傳教士遠赴重洋去做殉道者，中國的修生也出於欣賞這份情操而加入他們的行列。雙方都發覺自己正為中國的苦難而感到悲痛。這份苦難，正是出於中國悠久的文化。

結論

一位飽學的神父旅居海外多年之後，最近返回了台灣。他發覺天主教圈子內對大陸教會普遍感到滿意及樂觀。但他自己的見解是：一九五零及六零年代，剛剛起步的台灣也充滿同樣的興奮。現在台灣成了經濟上的四小龍之一，歸依的熱潮於是消退了。同樣的情況會在大陸出現嗎？當然沒有人知道。但更可怕的是似乎沒有人想到這樣的問題。

這個問題清楚反映出所謂「本地教會」這個概念在中國現況下所產生的含糊。有些人強調我們的主要任務是去服務中國教會；但有些人又警告我們，要避免採用絕對天主教立場的危險。我們與知識份

子的文學及學術交流不是同樣重要麼？這方面本地教會差不多一點也沒有做過。這兩種觀點各自代表了對問題的不同看法。為教會來說，中國本地教會及浩大的社會是否在探索新的文化呢？

(乙) 將聖經故事轉化為文化神話

我們對中國文化發生興趣，是因為近幾年來聖經故事及現代神學家啓發了一些中國知識份子，幫助他們探索重建中國文化的途徑。他們不是信仰者，更不是神學家。但按他們對基督宗教傳統的理解，我們可以更清楚掌握今日中國社會的基本問題所在。這是本文要探討的第二個問題。

聖經故事與知識份子的切身關係

近幾年來，探討文化異同的《讀書》月刊，曾介紹多位外國神學家的著作，包括尼布爾(Niebuhr)、拉內(Rahner)、布特曼(Bultmann)、漢斯·龔(Kueng)、巴特(Barth)、潘霍華(Bonho-

etter)，及其他基督徒思想家的作品，如舍斯托夫（Chestov）、舍勒（M. Scheler）及艾略特（T.S. Eliot）。一九八九年「六四」事件前夕，《讀書》月刊更刊登一篇文章，談論莫特曼的兩部重要著作：《希望神學》及《釘在十字架上的上帝》。《讀書》月刊這些文章，大部份出於深圳大學社會學家劉小楓之手，發表時則用筆名。「六四」事件後，《讀書》月刊中斷了數月才得以復刊。不過似乎該刊經已獲准繼續發揮其窗戶功用，最近更刊登了一篇文章談《先知之路》。其他文章也不乏神學味道。

這些文章都貫徹著一個主題，指出神學作品在中國文化現代化的過程中與知識份子息息相關。這無疑是破天荒的事。過往七十多年來，中國知識界大體上一直沒有時間理會神學，視神學為中世紀黑暗時期的迷信。他們認為，現代世界是從文藝復興和反教會反神學的改革運動開始。即使他們明白到基督宗教曾帶來新的社會結構，甚至是新的世界觀，但仍眨視神學及聖經故事為原始神話而已，是不科

學及與非哲理性的。馬克思主義者及儒家學者都認為，神學命題本義上是完全沒有意義的。

今日的情況也許有點不同，若說到重新發掘神學與知識份子的切身關係，可以借用下列兩個主題來說明，就是「生命之旅」及「從烏托邦到希望」。

生命之旅

人類的生命是一個旅程。聖經的觀點與儒家把生命的重點放在道德的陶成上有所不同。儒家的人格是靜態的，像栽在園中的一棵樹，慢慢地讓其成長。在聖經中，男女被逐出樂園，趕進了歷史的旅程，他們必須經歷畢生旅程的洶險及挫折，才可以達致道德上完美的境界。從民長時代到梅瑟時代，以至十字架苦路所帶出的，是同一個有力的故事：無論個人或整個文化，必須經歷「火及水的洗煉」，並走過「罪與罰的考驗」這旅程。

對生命之旅的發現，並不限於有神學思想的劉小楓。一位評論家探討福克納（W. Faulkner）所著

《我彌留之際》的時候，也觸及同樣的問題。他說，福克納清楚指出「旅程」是爲了滿全「許諾」。該評論家又說，這一切「都是西方文化的靈魂精髓，也是其超越於東方之處。」遠自荷馬、但丁、莎士比亞、彌爾敦，以至福克納，都一脈相承。簡括來說，基督宗教轉化了人對「歷史、命運及死亡」的看法；他認爲這是中國文學界急起直追做好聖經文學工作的時候了。

一直以來，人們往往視罪或原罪爲聖經的主要訊息。在當代儒家學者眼中，原罪只不過是一個形而下的概念，是一個多餘的故事，只是爲了讓「救世主」這概念自圓其說而已。現在，對罪的觀感有所不同了。基督徒畢生努力活出救恩，懷著希望，直至最終能「回歸父家」。因此，他的生活變得更加富挑戰性，更勇於開拓而不是踞守於狹小的天地。我們試比較俄國文豪托爾斯泰的《復活》及明代著名京劇《玉堂春》；一位文學批評家認爲這兩部作品的佈局及人物十分相似，但由於京劇的作者沒有

罪及懺悔的意念，因此只能產生出淒怨動人的故事，在現實裡卻不會發生；托氏所寫的罪人，卻在發現懺悔及寬恕之道後，找到了新的天地。

從烏托邦到希望

生命旅程這個比喻在理智上亦與中國文化的前景息息相關。這個文化亦恐懼自己陷於「彌留之際」。它能重生嗎？可以的，但如評論家所說，我們必須敢於承受滿全許諾的責任，我們必須預備好肩負起罪疚的十字架。儘管許多中國人仍纏於傳統文化中汲汲營生的心態，西方的神學家卻提出，人生最值得計較的事情，莫過於「死亡與復活」。

在這種觀念下，莫特曼所提出的基督徒的「希望」，可作爲對所有烏托邦思想的最有力批判，爲那些鍾情於共產主義夢想達二十多年的知識份子來說，也應是一個喜訊。劉小楓評論莫特曼時清楚地指出，中國較世界各地都來得厲害的是，知識份子及他們當中的烏托邦主義者仍是现代化的主要障礙。

劉小楓指出，我們眼見許多朋友爲了烏托邦而犧牲了他們的青春，甚至犧牲了性命，我們無法忘懷他們的悲壯口號或受刑前臉上的笑容。而事實上值得一提的是，現時鼓勵失學的兒童重返學校的計劃，正好名爲「希望工程」。

最近，西方神學界對「生的勇氣」滿懷希望，在尼采及其他主張神死神學的先知相繼逝去後，勇於再「向神發言」；在神對奧斯維茲集中營的慘劇緘默之後，再次勇於講論希望。四十年前，馮友蘭所談論過的神學家，僅是那些鑽牛角尖的經院神學家。但莫特曼等人認爲，中國傳統雖然看來像日暮西山，但並非一病不起。文化大革命的慘痛洗煉，正像奧斯華茲集中營，證實是爲一個新的開端鋪路。

基督徒的批評

在這一一切與知識份子關相的事物中，神學及聖經故事是否僅爲文化神話呢？《讀書》月刊的中國基督徒作者正提出這個問題。他們認爲，對有信仰

的人來說，「宗教」及「神」是超然於「文化形式」的。沒有任何新文化出路的探索，能取代神的啓示及人在祈禱中的回應。換句話說，他們警告人們慎防實踐時遭到「誤解及混淆」。

許多中國知識份子一直都「懷疑自己的文化」，想一躍追上西方社會耗時超過百年的知識演進。現今，他們覺得神學沒有問題，但卻全不了解過往百多年間在西方哲學與神學之間的角度。在中國，「回歸父家」不過是「回到大自然，天人的結合」，《讀書》月刊的大部份讀者怎能明白到神的絕對獨特性？兼且，中國的知識份子仍然未能將國家命運與個人價值取向及救贖等終極問題分開。

文化神話

這些來自基督教界的評論應予以正視。總括來說，聖經故事轉化爲文化神話的模式，很配合過去十年來中國知識份子對基督宗教的宏觀探討。

一方面，這些知識份子能掌握更複雜及更正面

的觀念。攻讀比較文學的人會發覺，如果他們忽略宗教幅度，或將文學的註腳定性為迷信或封建剝削，將無法閱讀西方文學。研究科學史的人也明白到中世紀僧侶及他們所辦的大學在承傳希臘科學思想方面所扮演的角色。過往，儒家建制及馬克思主義建制仍一再強調，非宗教的儒家思想較諸宗教性的基督宗教，更接近現代科學。這項假設現時幻滅了。同時，韋伯的暢銷書及他所講述的加爾文派的神，使人重新了解猶太基督宗教傳統在塑造今日西方的過程中所扮演的角色。

另一方面，對基督宗教這份正面理解仍是十分局限的。哲學家李澤厚邀請過一批青年人去研究基督宗教（主題是「何以處處可見十字架？」），目的僅是要結論出成為基督徒並不算怎樣一回事。為他們來說，基督宗教就像尼采、沙特、卡謬及其他哲學思想，只是用來協助現代化的中國文化跟上環球步伐而已。可以理解的是，中國文化會保持它自己的根源及目的。人們也許會爭辯說，佛教不是改

變了中國文化麼？但沒有人會否認佛教已無可選擇地成了中國文化的一部份。無疑，基督宗教模式將在中國文化現代化的過程中扮演一定的角色，但這角色將局限在文化神話方面。

「文化神話」在這裡有兩個意義。一方面指神的啓示經已降格至僅為西方歷史的文化成就。中國的俗世讀物平反了基督宗教長期受知識份子所忽略的敬意。莫特曼及福克納等人所提出的文化元素，就是徐主教所指教會在二十至四十年代未能提供的東西。另一方面，「文化神話」是指西方的基督宗教經驗不能成為中國在八十年代的藍圖。中國知識份子閱讀韋伯及其他科學史家的著作後，批評馬克思主義的粗疏教條。他們知道宗教能怎樣成為邁向現代化的動力。不過，他們愈分析基督宗教價值觀與西方文化史上其他勢力的交錯關係，愈明白到不可能在自己的文化中重塑這份經驗。韋伯的清教徒思想不是答案，只是另一個世界舊日的「神話」而已。韋伯最大的幫忙是告訴中國說現代化必須來

本身的「傳統」；韋伯充其量只能指出，這一切都是「從前」發生的事，除了見到其缺點外甚麼都學不到。要了解文化神話的所有意義，我們最好審視韋伯對個人自由及個人喜樂這兩項問題的闡釋。

黃克劍：個人自由

何謂「現代化」？這個能令中國在現代世界找到立足點的客觀「文化模式」是甚麼？我們試引韋伯的看法，「人類社會的歷史只不過是個人發展的歷史而已。」黃克劍的答覆是，「自由的個體」是構成「現代化」的主要元素。現代西方所發明的，是一個與別不同的文明。在這文明當中，個人能從大自然的關係中得到「相對的自立」。

過渡到現代化的第一步是甚麼呢（今日中國又如何能跟著踏出這一步呢）？韋伯認為，這轉化是生產力的物質條件發生變化所致。但黃克劍在讀到韋伯的著作後，立即覺得韋伯的解釋難以令人信服，並在這一點上繼續「引伸馬克思的思想」。

黃克劍在其探討《基督新教倫理與資本主義精神》的名著中寫下三個結論：

（一）文化型態從「人的依賴關係」進到「以物的依賴性為基礎的人的獨立性，充任先導的不是文化客體事實的一定變化，而是新的價值性狀的發生所引起的價值系統的實質性調整或改變。（二）新舊兩種價值系統的重要差別之一是群體本位和個體本位的差別，個體本位在新教中的體現即是所謂每個教徒直接與上帝相通，在世俗社會的體現即是商品、貨幣面前人人平等，法律面前人人平等。（三）價值系統的新舊交替，不僅是個人在獲得獨立性意義上的一種解放，同時也是經濟合理主義所必要的對人的解放出來的欲望的一定節制。

換句話說，這些價值觀念一日未在中國展現，「現代化」將仍是一片「幻想」。

黃克劍解釋說，自一八四零年起，中國一再嘗試現代化。經濟事務是首要的關注點。不過，經濟

現代化並非單是從傳統束縛中釋放出來而產生活力那麼簡單，它亦包括接受一些新的價值觀念，諸如韋伯所提到的理性模式等。經濟發展是一個「文化」問題。在西方，清教徒「聆聽了有關捨棄的訓導」之後，立即邁向現代經濟體系。相反，中國人碰上現代世界時，卻正巧是「他們的宗教根源逐步萎萎的時候」。「我們怎樣才可以不單只激起獨立性及活力，也引發個人投身入自己的召喚及相應的理性行為中？」

黃克劍又說，這基本問題後來又連帶到另一個問題。當西方人士發覺他們的經濟會導致社會「疏離」之時，中國幾乎完全没有與歐洲現代文明交談。西方那些爭取到解放的個體，又重新成爲自己的經濟魔力的囚徒。這是否中國所期望的呢？非也。不過中國正發覺自己處身窮巷中，只有用烏托邦的希望來「麻醉自己」，夢想自己能在爭取現代經濟的利益之餘，又保留人性的完整。包括共產主義者在內，中國人受這種「麻醉」支配達七十年之久。

然則，黃克劍眼中的首要工作是甚麼呢？他認爲中國必須首先有「一種世界歷史視野中的具有時代高度的價值取向的確立和認同。」他力主這價值取向就是馬克思所指的「獨立性」、「自由個性」等等。其實，在尚未現代化的中國，首要的工作是促進個人自由的理念。沒有個人自由，則不可能建樹出有價值的現代文化，並完成文化的改造。除非我們對這「文化模式」達致共識，否則要在傳統價值觀念中找出意義是十分渺茫的事。除非個人自由能成爲最主要的價值觀念，否則「勤勞」及「愛國」等觀念仍舊只是往日權威模式的工具罷了（一個勤勞的奴隸仍舊是奴隸）。

金觀濤對專業分工的看法

黃克劍在他的文章中一開始便說，自從一九八七年起，知識份子便在狹小的天地裡找藏身之所，而放棄文化重整這個重任。在這方面，金觀濤重新對清教徒的倫理思想作出評價。

金觀濤的一位朋友曾經指出，當所有中國知識份子放棄他們（傳統的）使命感時，中國就會得救。金觀濤後來發覺這論點正好說明年青一代對傳統的看法。一方面，他們認為中國需要西方的個人主義，且必須學習仍然陌生的「私有權」等概念，因為強調「知識份子的社會責任」的傳統必定會窒息個人身份及創造力。另一方面，一般人都認為專業分工或專業化是西方邁向現代文明的原動力之一。西方有大量知識份子投身於專業事務；但在中國，藝術及科學卻僅是業餘的消遣，地位遠低於知識份子一般性倫理道德任務。

金觀濤視這點為對中西文化「片面分析的情緒化看法」，他對這深表不滿。他的主要立論是，文化的基本結構不能任意竄改。沒有「使命感」的話，專業人士推動中國文化現代化的努力只會以失敗告終。這又涉及韋伯的思想。

專業分工精神無疑是西方文化的重要基礎。但除了與希臘思想及清教徒的關係外，歷史家仍說不

出箇中相關的程度。論及希臘的「歐幾里德數學」（賴中世紀僧侶把它帶進文藝復興），金觀濤在《問題與方法集》一書已有答案。對於清教徒，他寫道：

假如韋伯的理論正確無誤，則我們決不可將專業精神與基督教文化的深層結構分析開來。在加爾文派的苦行主義之下，人只有透過在日常生活及專業活動上，才可以得到上主的恩寵。毫無疑問，這促進了專業精神的發展。現今在我看來，這種精神與西方文明的深層結構之間的關係，有必要進一步澄清。但韋伯的著作起碼證實了一點：當我們看見西方知識份子窮畢生精力在某一特定行業上，並因而為社會帶來鉅大貢獻時，就必須分析他們何以能夠從中感到舒泰及滿足。

在基本的價值觀念問題一日未獲解決之前，專業化只會帶來「失落及道德敗壞的感覺」而已。因此，專業化的問題必須與「終極投身」及「終極現

實」等基本結構放在一起處理。

從傳統文化來說，終極的道德投身與社會息息相關。個人可以在一系列不同的立場中作出抉擇，從在社會中極度的道德投身，以至僅僅自掃門前雪，不一而足；但無論如何，這終極投身決不是指把自己局限於某一特定的工作內。「無論明日的新文化架構會是怎樣的面貌」，這種基本取向仍是中國知識份子的終極投身。

金觀濤認為有需要補充一點，他並非粗淺地判斷，「假如知識份子拒絕相信神的存在，」個人思想與專業化在中國就沒有前途。他疑問的是：「使命感如何可以引領我們去改進傳統價值體系？（年青的一代是否準備好接受呢？」）

結論

我們對中國文化感興趣，是因爲在這探索文化靈魂的時刻，我們的聖經故事吸引到知識份子的注意。知識份子對一般宗教及基督宗教，都懷有一份

新的敬意。這種發展令共產黨感到意外，並且自一九八九年七月以後，意識型態機關於是調轉了槍頭來針對韋伯的非馬克思主義立場。

另一方面，「知識份子的責任」不等於「接納」。像黃克劍及金觀濤等人的反省，促使我們明白到，中國文化有自己獨特的元素，不可任意竄改。

（丙）除了現代化之外，中國文化能否在寰宇間再放異彩？

第三個要探討的重大問題是中國文化的前途。借用金觀濤的說話來歸納，中國文化儘管有種種缺點及歷史上的敗績，但始終是活生生的價值觀及指導力量。這種力量「一度曾是全人類所共享」。中國並沒有「脫離人類文明史上文化發展的主軌」，這也許是一個機緣，讓人類在這飽受現代化的矛盾所震撼的世界中，「發掘一條新的發展途徑」。

總觀

第三個問題實際上包括多個不同的層面。第一層是仍舊存在於中國的傳統，這傳統為今日及明日的中國都是必要的。第二層是這傳統提供給現代哲學的新種子，它將不單在中國而且是在全世界發揚光大。第三層是中國傳統為基督宗教以至全世界所提供的標記及哲學視野，協助人類面對下一世紀的倫理挑戰。

這問題的主線是：中國的歷史文化顯然沒法發明或推動現代化，但這並非說傳統文化就曾經或已經變得沒有價值，且對現代世界沒有任何貢獻。

我必須強調，在這裡並非要歌頌中國文化，或讚揚在台灣行之有年的文化復興計劃。這是一系列由諸色人等所提出的問題，他們當中計有中國內外的華人、日本人、朝鮮人等等；其中有些是儒家，有些不是；有些是基督徒，又有些來自儒家傳統的家庭，也包括幾位自稱為「波士頓儒家」的人士。

這堆問題吸引人之處乃出於一些純「天主教」的原因。首先是因為有不少天主教徒正在致力這方面的工作。其次，教宗若望保祿二世在羅馬成立了一個文化論壇，這論壇自然會對代表著全球五分之一人口的文化所面對的遠景感到興趣。最後，近幾年間，每當教宗發表對中國文化的評論時，他偏向強調中國悠長的文化傳統中有價值及持久的因素。

掌握時機

掌握時機的方法有多方面。(一)中國文化不再像一九二零至一九七零年的數十年間，可以隨便列為與共產主義對立的政治力量。馬克思主義締造了近代的歷史，儒家並沒有。中國文化不再是威脅，反而是發展有中國特色的社會主義的一部份。在這方面，傳統文化無疑只是社會主義商品經濟的從僕罷了，這是多次文化會議及文化爭議中的主題。不過，在這類會議中，杜維明等學者卻能夠作出正確的評價，因為他們正代表著近二十年來這方面最高

的學風。(二)這學風是正確掌握時機的另一要素。過往四十年，有關中國文化知識史的研究工作大量推出，包括新儒家、道教等等；最近十年在中國大陸上的知識份子也加入研究行列，與日本及西方的華人或非華人學者等量齊觀。有別於五十年代將「傳統」視作「發展」的敵人，這些學者開始發現儒家傳統中許多「進步」的源流及「恆久的價值」。換句話說，指稱儒家思想不能在曾受儒家教化的中國生存下來，是十分值得質疑的論斷。(三)時間掌握得準確的另一原因是，日本及其他亞洲小龍在經濟上的成就，破除了儒家學說不切合現代世界的看法。這種成功並不是說儒家學說是這些國家發展上具有決定性因素（有些人說是）或不構成障礙。這種成功可能也只是另一種文化神話，而不是中國可以參攷的藍圖。不過，它最起碼說明一點，古老的儒家思想仍在工業化的社會發揮其作用。(四)最後，我們說時間掌握得好，是因為我們現時正踏足二十一世紀的門檻。我個人感到有點像踏進了流

沙。二十一世紀的重要地位，一如杜佛勒在他的名著《第三波》中所說：「一個新價值觀、新社會標準、新科技、新地緣政治、新生活方式的世紀，這一切改變，都驅使我們重新思考一切傳統。」同一道理，許多中國專家都喜歡引日本人的話：「二十一世紀將出現所有主要宗教傳統的復興。」

香港及哈佛學者對儒家經典的詮釋

在這裡我希望引述兩位居於領導地位的「新儒家」，他們是香港中文大學的劉述先及哈佛大學的杜維明。我稱他們為儒家經典的「詮釋學家」，因為他們自己也承認西方的詮釋學啟發了他們找出新方法。今年二月，杜維明在《讀書》雜誌上發表了不少人物評論，主要的談論對象包括馬紹爾（G. Marcel）、布爾巴（Buber）、加達瑪（Gadamer），以及其他比較宗教學的神哲學家及學生。（他甚至與教宗若望保祿二世一同出席一九八九年八月在維也納的研討會）。

他選擇詮釋學，是因為率直地看到「儒家思想及基督宗教這兩大傳統」，在現世正面對著相似的任务。兩者都發源於現代世紀之前，大家都聲稱所帶出的訊息「仍舊對我們具有實質意義」。儘管「這兩個傳統都有一些觀點屬於過時，但其精神及核心卻是永恆的，沒有隨時間而逝去。」在這種情況下，基督宗教的神學家擺脫了中世紀宇宙觀而展現出基督的訊息；同樣，儒家思想有必要及有能力這樣做。劉述先於七月份在柏克萊大學出席一項儒家與基督徒交談的聚會上說，「儒家與基督宗教在致力現代化方面，不難看出許多共通之處。」

因此，劉述先及杜維明自比於儒家典籍研究方面的列高亞（Ricoeur）、加達瑪、布爾巴及利維納（Levinas）等人。儒家的典籍包括五經、四書，以及其他儒家學者及新儒家的著作。儒家影響下的中國政治及建制架構崩潰時，這些「典籍」仍「活生生保存下來」。杜維明及劉述先所說的「活生生」的「典籍」是指兩件事。他們明白到儒家傳統經已

奄奄一息達多個世代，除了「典籍」之外，根本沒有甚麼可以復生。其次，他們肯定典籍是活生生的，因為它代表著一個活生生、有發展力的傳統，去處理生活中的問題，這正是田立克（P. Tillich）所說的，人的「終極投身」。

不過，這種觀點在香港及中國大陸都飽受質疑。首先，儒家思想與基督宗教同坐一條船這種想法究竟有多大真實性？彼此可以為對方做些甚麼？杜維明及劉述先究竟是否知道，加達瑪等人並不單是面對著一堆「典籍」，而且更是每星期在教堂將這些「典籍」高唱入雲。劉、杜二人也偏向忽略到（請參看本文乙部），基督宗教不像儒家思想，它最起碼可以視現代化為自己的私生子。同樣的問題導致杜維明的理論在中國大陸被指責為「借屍還魂」。無論如何，這些問題都必須進一步澄清。

中國大陸上經常出現的另一項批評是，今日的中國社會並非哈佛大學的講堂。杜維明究竟能明白中國多少？他的精湛研究功夫，究竟與四川的農民

或者中國的絕大部份知識份子有甚麼關係呢？好，讓我們假設兩者之間不相關。但馬克思及韋伯又是否真的了解他們當時的中國，使得他們的著作在今日仍暢銷無阻呢？這種批評本身也是不切題的，因為在中國的社會政治現況中，中國知識份子根本不能靜心地重新處理儒家「典籍」。在知識份子周遭有太多幹部、太多舊社會的鬼魂，太多意識型態的污染，現代世界為他們來說實際上仍是一個「神話」。這就是何以部份（政治上、文化上）的思考必須由身處海外的華人負責。正如一位在香港的評論員在十年前所說，假如中國能走入一個儒家學說的現代化版本，這個版本大概會出自日本或西方。

使現世代變得人性化：儒家及基督徒關心的課題

我的第二位嘉賓是韓國的基督徒鍾齊石（譯音），他來自一個具有深厚儒家傳統的家庭。他目前在

波士頓大學神學院教授倫理。在這個問題上，韓國的聯繫十分重要，因為韓國同時具有活生生的儒家及基督教傳統，兩者都在發展中的社會內相互影響著。以下的部份將反映出在去年七月份舉行的第二屆國際儒家與基督教交流研討會的主要思想。

傳統曾經是塑造現代化的要角，且將現代化推之於世。現在，單憑這一個傳統，能否就解決明日世界所有的倫理問題，抑或它有必要吸納其他主要傳統的精華，包括儒家思想傳統在內？

這個問題可分兩面來看。一方面基督教所啓發的西方，將科技推向全世界，所得結果卻是一團糟。儒家思想是否一個豐厚的重要意念及標記的寶藏，較諸基督教傳統更能有效地啓發人們在未來世界中對大自然表達出敬意呢？另一個問題涉及受基督教影響的西方所持的普遍性價值，諸如個人自由、平等及「人權」等等，假如這些字眼或標記根本不存在於其他像儒家思想的傳統內，這些價值觀念能在世界其他地方紮根嗎？換句話說，基督宗

教可否在未向其他傳統學習的情況下，就向世界推行他們自己的關注點呢？

儒家思想與基督宗教之間最近興起的交談儘管仍未有具體輪廓，但實在值得記錄下來。鍾齊石可以將自己的儒家及基督徒經驗，以倫理神學的遼闊語言表達出來。他寫道：

全球愈來愈互相倚靠，特別在經濟、科技及環境方面。現在更趨明顯的是，人們應該跨越國界進行更緊密的全球性合作。國際間合作的基礎，出於地球保姆的責任感，這份責任感又建基於普世的精神視野及內省。將地球行星變成一個宜於人類棲息的地方，最終仍有賴人們將自我的力量擴闊至全球的層面，要求我們突破我們既有傳統的圍限。

在這個飽受創傷的地球上，人類的處境要求我們在對人性本質及價值觀的理解上作出全面的轉變。過往基督宗教，特別是基督新教文化，在歷史上所同行的個人主義及理性心態，愈來愈

愈受到質疑。我們必須開拓一個人性化的視野，在尊重個人自主與真切地尊重團體中的個體之間，求取適當的平衡。我們必須在遼闊的天、地、各種生命更深入互賴的生態體系之下，以新的眼光來看生命的價值。我們必須重新審視既有的儒家傳統或基督宗教傳統中最珍貴的事物，闡釋如何在此時此地活出一個最好的人類生命，及締造一個美好的社會。

打破守則：道教的禮儀

最近幾年，在中國的學者重新發現儒家思想以外另一重要的「典籍」，就是道教。儒家學者一直冷落道教，馬克思主義者亦然。即使時至今日，道觀及道士的政治地位仍未得到肯定。不過，若要在社會主義內加入中國自己的特色，則必定不能忽略這中國唯一的本土宗教傳統。李約瑟（Joseph Needham）早已推證出，宗教在中國的科學經驗上扮演了積極的角色；也因此，對道教的研究在日本

及西方成了一個受重視的科學題材。

那裡才可以找到道教的「典籍」呢？一方面在道家的著作內，另一方面也可在道觀中所表現出來的儀式中。最有突破的地方是，今日西方的學者開始明白到道觀這些東方的儀式，乃是重新演繹那數千頁典籍的記載。

這些研究工作戳破了兩個根深蒂固的偏見，一是指道教全是迷信，並因迷信而大行其道。其實道教非但不是迷信，而是歷史上中國人的團契重現及重演的儀式。在這些儀式中，祭師要「空虛自己」，除去私慾，好能成爲庶民與上天交往的中介。同樣道理，多個世紀以來道教禮儀顯然一直每天都在朝廷中舉行。而且只有一脈相承的道教，才獲得帝皇的認可及「授權」。

道教不像儒家思想，它到目前爲止仍未對現代化作出任何行動，（亦沒有任何基督徒與道家的交談，物質層面的交流例外。）道教儀式的竅門是家傳秘方，父子相傳而不外泄，禮儀的結構是極度不

民主，這一切看來都十分不切合現代世界。不過，在台灣的科學城，興建道觀的熱潮並沒有放緩。這最封閉及富東方色彩的「異教」，仍有立足的地方。目前，道教儀式仍舉足輕重。他們促使社會團體加強聯繫，更新他們與可見及不可見宇宙的「盟約」。

道教能爲世界作出甚麼貢獻呢？無論在台灣、香港抑或中國大陸的道士或教徒都未有想過這問題。也許在中國的學者與西方同道接觸時會想到這方面的事。後者當中的少數天主教徒，會認爲也許我們可以從道教傳統中有所學習。我們必須承認，賴辛格樞機（Cardinal Ratzinger）並不容易找到道士作交談對手，但道教的禮儀在這個世界上人口最多的國家內高居領導地位，從基督降生以至今日一直是。全能的天主有隱藏在道教之內嗎？這個問題我們沒有答案，但現時我們經已「誘導」地球脫出常軌，也許應是我們向道教學習與神所創造的大自然和平共存的時候了。同樣，在這上主靜靜地隱身的傳統裡，我們的神學家應得到啓發。

怎樣的內心傾向？

道教儀式的恆久不變，反映出許多中國文化的特色目前仍存在中國內。無疑，數十年的道德淪落經已將社會洗劫一空，但共產主義事實上卻未能令到中國人有所改變，道教傳統的恆久價值仍然存在。這為教宗來說是好消息，亦值得我們高興。但是，究竟這恆久的傳統價值是甚麼呢？我們怎知道它仍存在呢？

杜維明及一些中國政治家均認同，封建意識、門第心態、奴隸制度，連同制度化的儒家思想等「渣滓」，都應該一一清除。大家都同意儒家思想傳統並非指這些東西。不過，無庸加達瑪來指出甚麼是傳統，所有「勇毅」、「自信」、「愛國」、「守法」、「犧牲自我」等價值觀，在政客眼中都是為了維護政治穩定及社會主義經濟發展的需要而已。這正是我們所說為政治服務的「文化捐客」。

無疑，這類價值觀有不少是出於儒家思想，但

人們能夠拿儒家價值觀來解決人口控制的問題嗎？這些文化捐客只是借用傳統的字眼來賦予共產主義政府種種訴求的認受性。

在杜維明與這些捐客之間，我們還有其他選擇嗎？最近趙紫陽的前助手汪護寧（譯音）重新演繹中國文化中「原始精神」這廣闊的概念。汪氏十分認同杜維明，他認為「原始精神」並非單純地等同於古典，或局限於傳統價值。它是個歷史實體，不過在今天仍完整存在，是不自覺的存在於事物中，這就是中國人的「內心傾向」。

汪護寧所提倡的原始精神似乎十分含糊，所提有關中國文化的文章也大多是象牙塔內的作品。不過，他始終是負責分析社會政治現況的人。事實上，他的原始精神十分類似人類學家宋龍基多年前所提出的「中國文化的深層結構」。宋氏解釋說，現代化並沒有改變香港、台灣以至中國大陸的社會關係模式。現代化所帶來的新財富，看來使更多中國人更活躍於他們往日所致力的活動，從宴酬到拉關係

不一而足。傳統的價值體系經已打破，但當中有些價值觀念仍然存在，成爲了個人行爲及人際關係上的不自覺守則。

汪護寧認爲這些守則仍在中國存在，且帶著原始精神的印記而賦予個人生活一份意義，並且在不斷演進中。然而，這守則已失卻其傳統方向，沒法反映任何價值體系，以抗衡某些文化掙客。我們必須正視這影響及十億人民而且具有悠久歷史的守則，但我們得先承認誰也未能掌握到這守則的重點。十億人也許會認爲他們做得對，因爲他們都依從同一的守則，但這守則並未能幫助他們避免在文化大革命中互助踐踏。換句話說，汪護寧的「原始精神」未能在現代的哲學歷程中具體實現，仍只不過是一個「誤入歧途的靈魂」而已。

結論

以下的軼事頗能說明第三個我們要討論的關題的重點。一位研究道教儀式的專家出席演講，他長

篇大論解釋這些儀式如何形成中國的守則，原始精神如何在國家的意識型態籠罩下依然生存。到了發問環節時，一位人類學家一躍而上發問道：「我們現刻所知的是否較剛才進來聽講時更多呢？究竟有甚麼東西可以證明，中國的深層文化與世界其他許多前現代期的社會有所不同呢？」

這個問題很好！在三十及四十年代，哲學家馮友蘭經已問了類似的問題。他自己給予的答案是，在過去及可能的未來，中國與其他社會的分別大概只有兩點：一是（儒家及道教的）典籍，一是中國的鉅大「人口」。在哲學風格及文字表達方面，這些典籍都是獨一無二的；這典籍也會繼續成爲目前十億多人的指引。

中國藉著這些典籍能在下一個世紀有甚麼表現，將是一個十分值得探索下去的問題。