



# 中國開放現況的文化意義

沙百里著

勞寶霞譯

中國沒有圍牆？這似乎是在「六四事件」之前，電視片集《河殤》（註一）所要探討的主題。事實上，這度圍牆一直存在。我所指的並非吸引千萬遊客的萬里長城，而是指中國本身的心理圍牆。這也是 Alain Peyrefitte 在他近作《文化衝擊》中所指的社會性障礙。他在一九八九年的《屹立的帝國》（The Immovable Empire）中，記述了馬夏爾尼伯爵（Lord Macartney）在二百年前出使中國失敗而回的故事。該書揭露了中西文化的差異，還讓讀者欣賞到他在研究過程中所搜集得到的豐富資料。

他在一九九一年出版了《中國人的看法》（The Chinese View），選譯了上述部份文獻為中文，最近

又出版另一本書《英國人的看法》（The English View）；而《傳教士的看法》（The View of the Missionaries）將在稍後推出。我們期待再從一個英國政府和法國傳教士的角度，進一步探究這兩大文化的衝突。在未接觸到 Peyrefitte 的第三部作品之前，請先容我從一個現代傳教士的角度，分析這個演變中的中國。我將集中研究其中的文化因素，並討論三個西方人士在今天深感興趣的題目，包括：民主運動、人權及基督教在社會上的角色。

## 怎樣的民主？

這個一直引起西方觀察家關注的民主運動，始

自一九七六年毛澤東去世之後、文化大革命結束和四人幫下台之時。一九七八年十二月中共十一大三中全會，引發一場爭取政治開放的民主運動。這個民主浪潮源自一九七三年，當時在廣東的報紙上出現了一篇署名「李一哲」（註二）的文章。其後，在一九七八年底和一九七九年初，在北京西單民主牆上，經常貼滿了要求民主改革的大字報。（註三）他們要求有更大的言論自由，並嚴斥官僚系統貪污腐敗。類似這樣的批評亦在其他地方以別的形式出現：諸如在一九八二至八三年間，許多評論都針對社會主義政權的「異化」，重新探索馬克思主義的人道主義精神；一九八六年十二月更掀起了全國性的學生運動。最後，在一九八九年四月至五月期間，一向提倡改革開放的前共黨總書記胡耀邦去世，悼念活動演變為天安門廣場上的示威抗議行動。

## 中國傳統裡的民主

中國學生在天安門廣場上要求自由改革的聲音

傳遍了世界各地，這是因為適逢戈爾巴喬夫造訪北京，全球的新聞傳媒都把注意力集中在中國，新聞檢查防不勝防。兼且在這事件之前，中國有意擴大對外開放，西方傳媒對中國的民主運動便能夠有所報導。我們絕對不能單從一個民主運動來斷定中國對民主的取向。日後歷史學家必須找出這個追求精神自由的運動與十年文化大革命的關係；並要解釋過往的經驗如何影響著今天這個批判官僚主義的衝力；以及指出在這個運動失敗之後，那些學生和知識份子在面對夢想破滅時，他們的挫敗感是何等的強烈。因為這畢竟並非一場群眾運動，而是學生和知識份子爭取自由的運動。

一九一九年的「五四運動」是八十年代民主運動的前驅。在五四運動期間，文壇領袖陳獨秀、胡適、蔡元培和魯迅為建設新中國而發表了不少文章（註四），激發起大學生爭取自由的願望。一九一一年，辛亥革命成功，孫中山先生宣佈成立中華民國，但不久之後中國又陷於軍閥割據。孫中山先生

的三民主義思想（民主、民生、民權）未能落實。（註五）第一次世界大戰之後，西方列強殖民地主義者和日本帝國主義者仍肆意蹂躪中國，凡爾塞條約的簽訂便是一個好證明。這個「睡著了的亞洲巨人」已病入膏肓了。中國要怎樣才能痊癒呢？她病重的根源在哪裡呢？中國所有大城市的大學生都站起來，高舉除舊法和要求民主與科學的旗號。

當時，知識份子和學生的可行途徑有二。第一個是務實的方法，以具體辦法解決經濟和政治的問題。這種方法由胡適所倡導，充份反映他在美國受教育的背景。第二個是較為激進和革命性的方法，在當時流行的不同主義中，選取一套社會發展的思想模式。這些主義包括：無政府主義、平民主義、社會主義或馬克思主義。中國青年滿懷熱情和理想，自然地傾向於第二種方法。

## 馬克思主義的興衰

在一九一七年十月，布爾什維克革命成功地推

翻了沙皇政權。李大釗（註六）把它形容為一次自由和人權的偉大勝利。他認為馬克思主義便是科學與民主，受壓迫者的枷鎖會在科學化的歷史規律中得到解放。當時最有活力和抱負的革命黨人都選擇了馬克思主義來建設新中國。

究竟馬克思主義能否配合中國文化？年青的中國革命分子並沒有停下來探究這個問題，他們毫不猶疑地引進這個外國的改革模式。這個選擇觸及到中國人的精神深處。馬克思主義是群眾性的贖世思想。在中國歷史上，農民起義亦是司空見慣的事情。孟子（註七）早在公元前三百年曾明言：人民有權反抗腐敗的政權。中文「革命」一詞包含了逐離現政權、改變命令和除去上天授予天子的統治權力。當一個腐敗的政權已再不能「使天地和諧」及國家陷於紛亂的時候，人民便有權起來推翻它。這種革命通常會導至一個新朝代的誕生，新政權會更努力為人民謀取福利，但國家的權力卻並非直接落在人民的手裡。這種周而復始的起義運動包含了道家和

佛家的學說，以及晚近基督宗教的平等主義者理想，十九世紀中葉的太平天國起義可以引爲一例。

毛澤東打著馬克思主義的旗號，繼承了傳統農民運動的救世者衣鉢，首次在中國歷史上，不以改朝換代的方式，而把權力交在人民的手裡。他在一九四零年把這個政治構思寫在《新民主》（註八）上，他指出，要實現這個民主的理想，便得由中國共產黨來專政，而非「無產階級專政」。

中國人傾向於選擇馬克思主義，除了是因爲贖世性的群眾傳統之外，崇拜現代科學技術的心態亦是原因之一。馬克思主義給人一種歷史性和社會性的科學化感覺。李大釗把歷史決定論形容爲一個可以將人民從盲目的宿命論（註九）之中解放出來的理論。在二十世紀初期，中國知識分子對科學的崇拜已像宗教崇拜一樣。在認識辯證唯物主義之前，知識分子藉著嚴復在十九世紀所翻譯的《天演論》（註十），對達爾文的進化論已深信不疑。進化論的思想令他們懂得爲生存而奮鬥。他們相信，只有

強大和繁榮的國家才有能力跟外面的世界對抗。像進化論和辯證唯物主義這樣著名的科學理論，才可以幫助中國重拾基本的道德尊嚴。

當中國老一輩的馬克思主義者看見最古老的馬克思主義社會瓦解的時候，張惶失措之情可想而知。整個世界都放棄了意識形態而採納了民主的模式，以切合國民在經濟、文化和宗教上的需要。另一方面，中國又出現了共產主義信仰的危機。知識份子及普羅大眾都對這個主義生疑。理論工作者甚至覺察到這個系統已頻臨崩潰的邊沿，人民也不再相信貪官污吏的花言巧語。國家領袖出於惶恐及爲了維持穩定，才繼續奉行共產主義。他們當中有不少人意識到改革的急切需要，並希望能在社會主義的政治中，加入稍爲民主的形式。

### 選擇民主的危險

民主是否能在中國實行呢？如果是，則是那種民主呢？民主的定義又是什麼呢？中國渴望躋身於

現代世界之中，急欲找尋適合的變革模式。目前在這個國家內公開討論民主，似乎並不可能。爲了認識中國人對這些問題的看法，我們便唯有參照海外人士的討論成果。第一個討論於一九九零年九月在巴黎舉行；第二個會議於同年十二月在新加坡舉行。

民主大學（一九九零年九月：巴黎）（註十一）

在「六四事件」之後，一些從中國逃出來的學生和知識份子到巴黎尋求政治庇護。他們在那裡成立了一所研究中心，希望能夠找出一種最適合中國的民主方法。在一九九零年九月十二日至十五日，他們在塞夫勒中心舉行了一個研討會議，名爲「民主大學」。大會邀請了大約十二位教授，從政治、司法、經濟和社會的角度闡釋民主的意義。在衆多講者當中，只有意大利自由基金會的 Angelo Petroni 談到最基本的問題：民主是什麼？但他的答案卻未能使在座的中國聽衆滿意。他認爲民主是爲自由服

務的，而自由便等如沒有高壓統治。他指出，民主體系是一套設計來防止政府壓迫人民的機制。Petroni 對民主的解釋是明顯地崇尚自由的，他放棄使用以人性爲本和較爲正面的解釋，而傾向用純負面的、經驗主義式和個人主義式的方法來詮釋自由。他認爲如果從正面的角度解釋自由，只會製造另一個問題。民主制度裡的多黨制、自由選舉、全民投票和憲法可以預防暴政的出現。此外，人權是 Petroni 最強調的主題。他認爲個人權利必須獲得保障；並否定了集體權利的存在。

Petroni 續說，在中國，集體較個人更爲重要。此外，政治系統亦必須具備道德含意。這兩點皆是中國人難以改變的心態。個人必須隸屬於一個團體之下才有意義，例如：家庭、地方、學校、專業、貿易集團等等。公民的責任便是爲人群服務；在必要時，更要爲大眾的利益而犧牲。國家被視爲家庭的延伸，人們必須遵行孝敬父母、忠君愛國的基本美德。個人的任意莽爲只會將整個社會摧毀。他相

信有很多不被政府利用的個人價值對國家都十分重要。他亦指出，國家法規、公民責任的意識、適當的人際關係、社會意識、道德和宗教信仰是社會必備的條件。而最重要的是：人民的習慣、權利和傳統都能在一個悠久和健全的司法制度中得到保障。

自由民主還是集體民主？（九零年十二月：新加坡）

在新加坡，四分之三的人口是中國人，正好成爲中國現代化的實驗場所。在實用主義前提下，新加坡領導層把社會主義和資本主義的優點結合爲一。然而，中國與新加坡有很多不同的地方：新加坡是前英國殖民地，她一方面承襲了英國人的教育和法律制度，同時又擁有深厚的儒家傳統。最近在該國有關民主問題的討論，便是這兩大文化潮流相互衝擊的結果。在西方受教育的學者渴望能得到更自由的民主，他們對於執政者以「關懷人民」的藉口，來實行家長式的統治，感到十分不耐煩。另一方面，執政者卻辯稱，新加坡的繁榮經濟便是溶合主義的

成功例子，是維持社會發展的不二法門。

在一九九零年底和一九九一年初，新加坡英文日報《The Straits Times》曾連續兩月在「評論與分析」專欄上，以辯論的形式，探討那一種民主形式最適合這個包含亞洲文化及以中國人爲主的共和國。主要的兩位論者是 Asad Lutfi 和 K. Shanmugam。他們都不是中國人，使人感到這個問題與中國人無關痛癢。Shanmugam 是一位國會議員，他不但維護自由民主，並舉出令自由民主成功的要素。他認爲，民主能夠帶來正義、平等、個人尊嚴和人民的權威。「自由」一詞含有以下的先決條件：有限的政府干預和社會多元主義；並暗示多數人的意見未必一定對。可是，他卻強調民主是難以獲得的理想，西方民主社會的問題便是一個最好的證明，例如：道德標準低落、罪案數字上升、經濟停滯不前、耗資鉅大的社會福利系統令人不求上進。此外，過份強調個人權益亦使公衆利益受損。於是，問題便成爲：在實行自由民主的時候，怎樣才可避免上

述的害處呢？

Shanmungan 在總結時指出：「一個社會最需要的是強大的社會機制、司法系統、政治機構和一定程度的社會安定。」（註十二）他亦承認，這個社會機制必須經過長時間才成形。在新加坡、南韓和台灣，政府首要強調的是紀律，而不是民主。紀律被視為是強化經濟、建設社會、提高生活水準、培養服從紀律和愛國公民的必要條件。今天，這些國家已具備穩固的基礎來發展本身的民主制度。

另一方面，身為新聞從業員的 Asad Latif 卻批評 Shanmungan 未能深入分析能夠容許民主發展的權力架構。他認為，獨立自存的政治架構才可以保證和平及穩定，新加坡便是一個好例子。他指出：

新加坡是實行集體民主的國家，由一個精英政府所管理。其認受性建基在定期的、自由和平的選舉及全民投票的機制上。政府並非一個中介者，而是最終的判官。這樣，自由民主便不是獲取政治進步的最佳方法了。（註十三）

他們兩人都同意，民主需要配合國家立法。

Shanmungan 希望用法例來防止自由民主帶來的偏差；Latif 則認為，在不傷害國家穩定發展的原則下，應該在集體民主的體系內，加入一些自由的成份。

此外，還有兩位新加坡國立大學的外籍教授希望能弄清「集體主義」和「自由主義」的定義和兩者的相異之處。他們指出：「集體主義有很悠久的歷史，源於歐洲天主教的社會觀，是一個有機的團體。」（註十四）他們續稱，在二十世紀初的國家主義政體內，「集體主義是指一個不與任何社會團體結盟的強大國家。」如是者，這種集體主義便與天主教的立場大異其趣。教會的社會訓導強調本身居中調停的團體角色，並鼓勵市民積極參與不同層面的政治生活。

這兩位教授把現代集體主義的定義收窄為國家用來管理經濟的策略。他們的結論是：

如果新加坡想保留她的孝道傳統，便不要選擇自由主義作為國家主流思想。可是，如果新加

坡人以為社會轉變會自然地助長社會階級的流動；讓年輕人在家庭和國家內爭取到更多自由的話，他們便會選擇自由主義。（註十五）這些純西方邏輯的理論不但與中國求同存異的傳統思想大相逕庭，亦對個人可能被國家完全孤立及褫奪一切社會關係的政治傳統缺乏認識。

## 怎樣的人權？

要成功地實行自由民主的原則，有賴對人權的保障，因此，健全的司法制度便成了先決的條件。中國人眼中的美國社會充滿混亂和衝突，很多律師不斷為當事人鑽營。可是，中國人卻以和為貴，鮮為個人的權利爭辯不休。他們往往忍辱負重。司法制度不健全亦令他們不敢貿然採取行動。

## 法與禮

中國人傳統視法律為懲罰和壓制。一位現居在香港的現代中國分析家表示，他非常欣賞西方法律

的絕對性和超然性，他寫道：

西法律的超然因素是從神那裡借來的，他是世界法律的施予者。所有人在法律面前都是平等的，便正如所有人在神面前是平等一樣。（註中國）傳統儒家思想代替了西方觀念裡的自權利。儒道能與天道契合，並非是來自天生的權利，而是行之以禮的。

最近有不少人士就禮法代替民權的問題進行討論。人際關係中的禮是仁、孝、義的反映。社會的階級組織是大家族結構的延伸，個人的行為和態度必須合乎身份和顧全整個社會的利益。為了避免被社會歧視，人人都必須履行傳統習俗所認同的禮法。

現代人對儒家傳統的批評暴露了這個制度的缺點。在封建的家族觀念下，愚孝往往令犯錯的親戚逍遙法外，而無辜者便成為代罪羔羊。中國人因為對傳統恪守不渝，固步自封，所以社會便停滯不前。那些滿口仁義道德的偽君子因而有機會牟取暴利，剝削百姓。魯迅在他的《狂人日記》中，毫不留情



地暴露了這個道德架構中的不義：禮教成爲摧毀人性的工具。

中國最近在消費主義浪潮和現代化的過程中，更加暴露了傳統道德主義的弱點。孔子曰：「君子尚義，小人尚利。」但如今中國現代化的口號卻是：「富起來！建設社會主義。」結果是，不少年輕人都以他們的父母爲榜樣，放棄傳統的道德標準，追求物質享受。中國人曾高喊：「向前看！」今天，他們已把其中的字改掉，變成：「向錢看！」共產主義發展至今已變得不再可靠，它便唯有向傳統的儒家思想靠攏，可惜卻徒勞無功。中國目前正面對意識形態崩潰和道德淪亡的危機。

## 中國的人權狀況

中國何時才不再濫用權力？何時才能擺脫動輒訴諸暴力的頑習？中國沒有健全的民法，司法未能獨立，人權難以獲得保障，這是中國在西方人眼中最受垢病的地方。美國國會因爲知道中國存在違反

人權的問題，所以每年都會重新審議是否延續中國的最惠國待遇。在一九九一年，一個澳洲代表團獲准到中國視察人權狀況。他們後來出版了一個人權報告書，讓中國了解到西方國家對人權的要求。

一九九一年十一月一日，中國國務院發表了一份題爲《中國的人權狀況》白皮書。中國政府在文件內爲自己的人權狀況辯護，指中國目前的人權狀況遠較在帝國主義、封建主義和官僚資本主義統治下的人權狀況爲佳。白皮書後來又將人權與中國經濟發展的歷史因素相提並論。它指出，中國政府已能確保十億人口的生存權利，並給予人民額外的政治權，使每個人都得到憲法的保障。文件第四部份爲司法體系的運作提供了一個理想的藍圖。第六部份註明中國人民享有宗教自由。所謂「自由」，是指禁止外國勢力干預中國的宗教事務。這爲天主教徒來說，是一個難以抉擇的問題，因爲承認教宗的首席權是信理之一。文件最後以雙重確認的方法來作總結，這爲西方來說是矛盾的，但以中國人經常

緩和對立的習慣來說，卻十分管用。文件指出：

中國宗教實行獨立自主自辦的方針，反對任何外來勢力支配和干涉中國宗教的內部事務，以維護中國公民真正享有宗教信仰自由權利。中國政府積極支持國內宗教團體和宗教界人士在堅持獨立自主自辦原則和完全平等、互相尊重的基礎上，開展同外國宗教團體及宗教界人士之間的友好往來。

中國一方面維護自己在國際秩序中的地位；另一方面又同時為國內的人權狀況辯護。這便是馬克思主義者和中國人對事物的看法：說是馬克思主義者的看法，是因為在這個主義裡面，人權只是在生產工具發展到某個特定階段時所出現的產物，並不能在普世所指的人性中找到。說是中國人的看法，是因為她絕對地要求獨立的國家主權。

## 人權與人的行爲

在不談馬克思主義如何影響中國的情況下，讓

我們從新加坡前總理李光耀的意見來看看中國詮釋人權的文化背景。李光耀不喜談「人權」；而愛談「人的普遍行爲」。以下是他最近接受新加坡英語日報《世界之窗》(Worldview)訪問的片斷：

問：基本上，你是否相信人權和言論自由是一個世界性的標準呢？

答：今日世界的資訊科技十分發達，誰都可以在電視上看到天安門廣場上的鎮壓事件……在這樣的世界之內，沒有一個社會可以逃過其他社會的影響。但這並不表示西方社會的價值觀可以主宰一切。如果西方的價值觀確實在建設社會和維護社會道德方面勝人一等，自然會被應用。我相信這是一個達爾文式的進化過程。如果西方價值觀會削弱社會的生存機會的話，它便會被摒棄。例如：極端的個人主義在一個像中國那樣人口眾多的國家內，便百害而無一利，那麼，它便不會被應用。(註十七)

在這裡與我們談話的究竟是一位真正的中國人，

抑或是一個在劍橋聖三學院培育出來，以及被十九世紀進化式的科學主義所薰陶的中國人呢？中國知識份子在現代化的過程中，常會採用一種極端的二元主義：「中學爲體，西學爲用。」這個原則在十九世紀出現，到今天仍很管用。中國人一方面認爲自己的道德和文化勝人一籌；另一方面又在國家發展上，大量引入西方的科學技術。這種務實的二分法既肯定中國優良的道德傳統，亦使人忘記了文化與進步之間的關聯。事實上，沒有任何方法可以阻止有用的西方文化滲進本地的傳統中。在抽象的西方哲學傳統裡，已肯定人權是絕對的普遍原則。可是，打從孔子的時代開始，中國的哲學傳統便不用推理和抽象的方法，而是從人的行爲反映人性。所以，在西方要求「人權」的呼聲下，中國便唯有把它詮釋爲「人際關係的素質」。

## 怎樣的基督宗教？

中國既擔心外國勢力干預內政，又害怕基督宗

教在國內蔓延。中國官員最近曾質疑基督徒與東歐和蘇聯變天的關係。結果，中共加強了其所稱的「宗教自由」政策，在國家主權獨立的名義下，將基督宗教緊緊地套入整個社會秩序之中。

## 古老的爭議再起

中國對基督宗教的懷疑並非是一個近期的現象。在近四個世紀以來，中國一直認爲這個宗教威脅著她的禮教秩序。他們認爲，在一個天主教人人平等的論調會影響社會和宇宙間的和諧秩序。基督徒常被視爲叛國賊，因爲他們隸屬在一個由外國的「教皇」所領導的大公教會內。在十八世紀時，天主教徒拒絕奉行敬孔祭祖之禮，令雙方對峙的情況更形惡化。他們此舉被指爲是對國家不忠的最具體證明。在人民政府的詞典裡，禮教的現代義意是反舊建制的。所謂的「禮」已不再是爲君效忠，而是不論黨的領導是否正確，也將自己完全降服在它的命令和架構之下。除非基督宗教變成完全的中國化，

亦即是完全遵照現存的政治秩序辦事，它是沒有權利存在的。它與海外基督徒的接觸也必須按著平等和互惠的原則下進行。換句話說，海外基督徒必須毫無保留地贊許中國的行徑，才能與國內的基督徒接觸。他們不能對中國的政策作任何批評，對國內違反人權的事件亦要視若無睹；甚至容忍強迫墮胎和謀殺女嬰的事情繼續在中國發生。

### 基督宗教新的滲入

中國對基督宗教的恐懼源自文化的因素。李光耀在《世界之窗》訪問上談及新加坡的經驗時，反映了這種心態：

問：中國知識份子劉賓雁最近逃亡到美國，他批評日本對中國的人權狀況坐視不理；並促請美國繼續在中國的人權問題上施加壓力。閣下的意見如何？

答：不錯，美國人正欲把全世界基督教化……  
• 其他人只來做生意，別的事便不會多管，只

有美國人想來歸化你。今天，她不單是想把你歸化在基督宗教之內，還想把你歸化在人權和美國式的民主之下。中國領導人把它稱為人權的帝國主義。（註十八）

李光耀在這裡所指的是兩個不合時宜的傳教方法：一種是由奮興派佈導者所發展出來的方法，參與的人士多是基要派分子，他們常鋌而走險地引發社會衝突。另一個是由社會福音傳訊者所採用的方法，宗教成份較少，但可能對政權的威脅更大。在新加坡，李光耀對激進的新教徒和天主教解放神學家採取毫不容忍的手段。（註十九）

中國領導人希望能評估在過去十年內來華傳教者的動機。他們特別擔心基督信仰藉著教育工作在國內傳播。（註二十）他們認為在中國教授英文的美國老師的嫌疑最大。（註廿一）此外，他們亦經常留意來自美國、香港和台灣的華裔福音派人士在國內的動態。這些傳道者穿梭中國各地，爲了擺脫三自愛國會的控制，在未獲官方同意之下，在私人

地方舉行聚會。(註廿二)

國內的天主教徒雖然對傳教並不積極，但共產政府並沒有因此而減少顧慮。因為在鄉間的天主教團體十分團結，他們雖然受到官方阻嚇，但仍對教宗忠貞不渝。在一九八二年，中共制訂了一份有關宗教自由政策的第十九號文件，希望能立法限制大城市的宗教活動，令信眾重新投入社會服務的工作。除此之外，某些修院亦特別培育了一些司鐸，準備日後能積極帶領教友適應世俗化的宗教。

### 中國領導層授意研究基督宗教

中國領導層對於宗教仍然能夠在國內勃現生機感到疑惑。他們為此下令研究宗教問題。雖然這些研究及出版是由馬克思主義者發起，卻有助我們了解基督宗教在現代中國社會的發展情況。

### 在社會主義制度下的宗教

由上海社會科學院在一九八七年出版的《中國

社會主義時期的宗教問題》，於一九九一年在紐約被翻譯成英文發行。(註廿三)該書的主編羅竹風及編輯小組承認宗教是一種社會現象，而沒有採用馬克思主義教條理論。他們用實證的方法去探討宗教，結論是：基督徒已適應了社會主義，並積極地投身在國家的現代化工作裡。他們指出，剝削制度和剝削階級已在社會主義的中國內消失，宗教已不能再成為剝削的工具。他們指出，宗教有「五性」，即群眾性、民族性、國際性、長期性和複雜性。他們亦指出，在目前的社會主義之下苦難仍然存在，飽受苦難的人藉著團體內的互愛互助，及對來世天國的期望而得到慰藉。該書的作者指出，雖然馬克思主義視宗教為一種人的幻覺，但在某些地方，如江蘇省北部，基督宗教一直對倫理價值觀有正面的影響。他們亦指出，上海天主教會正積極參與國家的現代化工作。

基督徒參與國家的現代化工作，令該書的作者對中國人的宗教熱誠現象作了一個反省，結論是：

(1) 中國人對天的觀念與猶太基督徒對人格化天主的觀念有很大的分別；

(2) 中國人所強調的是天人合一；

(3) 中國人因為受儒家傳統的影響，所以特別著重倫理道德的修養；

(4) 中國人的宗教隸屬於政治之下；

(5) 容忍的氣氛有助不同宗教的交流；

(6) 命運、鬼神、命理、術數等，都存在於民間宗教的中。

以上這些宗教特質已在中國歷史的洪流中，慢慢被淨化及融入儒家的傳統裡。羅竹風等人在他們的歷史研究裡作了如下的評論：

在我們的國家內，批判一切的初步條件並不是批判宗教，而是批判封建、家長式和禮俗的思想。

以上的評論與馬克思主義者批判宗教為異化的基本態度有別；亦一反過去認為宗教等同迷信的觀念。但目前中國的封建組織仍有待批判，該書的作

者似乎迴避了這個問題。

基督宗教是否有責任去從事這方面的批判呢？該書的作者告訴我們，歷史反映了宗教的兩個層面：它可以是行使權力的工具，也可以是解放的力量。但作者卻續稱，中國共產黨已成功地解放了人民，解放運動在社會主義政制下已無用武之地。這樣看來，宗教便明顯地被指為行使權力的工具了。

基督宗教的先知性

從社會學角度來看，《中國社會主義時期的宗教問題》忽視了或甚至是摒棄了基督宗教的「屬靈」特質。北京科學院世界宗教研究所對基督宗教的思想作了一個較詳細和客觀的分析。唐逸教授在一九九一年八月出版了一篇題為「發展中的中國基督宗教」（註廿四）的文章。他在文中提及猶太基督宗教傳統裡的先知角色時說道：

教會在現實生活裡能夠與一個要求所有人民和社團絕對忠誠的政府打交道。可是，在強調愛

國之餘，不論是天主教會或基督教會，都忽視了或抑壓了基督教的先知傳統。這個傳統能夠維護天國的福音精神，是對俗世的挑戰。

怎樣才可令真正的基督宗教在中國發展呢？唐逸提出了三個可能的方法：

一·把中國文化基督教化——中國這個以人為中心和世俗化的傳統最後被以聖神和基督為中心的文化所取代。這是否真有可能實現呢？台灣的事例足以為證：經過傳教士多年毫無阻滯及前仆後繼的宣教之後，該島大約只有百分之二的人口歸化為基督徒，其中起碼一半是原居民。

二·把基督信仰中國化——正如佛教一樣，基督宗教可以融入中國文化裡，成爲一個以人為中心和不談原罪的宗教。像這樣的進化過程似乎沒有什麼先例可循。在中國歷史上，來華的傳教士一向都小心維護教義的完整性。

三·基督宗教有限的融入社會，保留作爲一個少數派的次文化宗教——這個屬於少數派的基督宗

教可以保存其先知性的特質。在這樣的情況下，偉大的中國文化不會受到影響；人們亦不會對它的存在感到不安。唐逸教授在總結的時候指出，這是最可行的一個方法。

假如唐逸用「次文化」一詞是沒有任何貶意的話，他的見解便無疑十分正確。基督宗教在中國的情況一如基督徒團體在俗化了的西方社會一樣，只是一個少數派而已。

可是，唐逸教授並沒有充分解釋，一個穿上了獨有文化外衣的少數派基督徒團體如何能夠在中國社會立足。他認爲中國的少數派教會是一個僅僅可以生存的環境下，便好比少數派回教徒的處境一樣。但他卻忽略了基督徒先知性使命的社會幅度。此外，唐逸亦未有提及那些相信基督徒見解及熱衷於研究基督教神學的中國知識份子和大學學者。他們在一九九零四月出版了一份名爲《基督教文化評論》的刊物。這二十多位大學教授相信，如果要認識西方文化，便要探究它的精神深處；並需充份了解基督

宗教的精神。

該份刊物的主編劉小楓是在深圳大學任教比較文學的年輕教授。他曾在德國研究哲學和神學，是匈牙利思想家 Karl Mannheim 和德國學者 Max Sheler 的門生。他對布特曼和拉內的神學方法有很濃厚的興趣，亦心儀那位在一九一七年十月革命之後流亡巴黎的俄國基督徒作家舍斯托夫（Lev Chestov）。劉小楓被基督徒傳統中的「絕對價值觀」所吸引，認為這是在中國文化傳統裡所缺乏的要素。他指出：基督教能實際地從耶穌基督的苦難中，反省苦痛、恐懼、邪惡和罪惡的意義。但中國人卻將自己局限在俗世的福樂中。他補充說：

更可惜的是，在一九一九年的五四運動之後，中國人只管集中研究西方的科學技術，卻對西方的傳統宗教精神漠不關心。（註廿五）

在中國歷史上，國家對外開放的結果通常使封閉的文化傳統產生衝擊。事實上，中國目前與西方的關係已較三百年前為佳。在一六九二年，康熙下

旨通融天主教在中國流傳，但他同時再三強調以儒家思想為國統。耶穌會士在中國的科技貢獻仍未能讓特倫多大公會議的信條在境內執行。一七九二年四月，馬戛爾尼伯爵領導的英國大使團在中國碰了釘，令西方人了解到文化衝擊的現實。踏入一九九三年，資訊科技的發展令文化間的隔膜消除。任何人固守在複雜的思想系統內，只會令自己疑慮滿腔。政治和社會的取向要以什麼作為基礎，才可令全世界的人類在將來和平共存呢？互相認識和深入了解彼此的文化肯定能夠幫助我們找到以上問題的答案。

（本文附註見本刊英文版二十頁。）