

漢語基督宗教的詮釋範式與中國文化

張俊

陝西師範大學文學院博士研究生

提要

漢語基督宗教詮釋，歷史上共經歷了三種相對獨立的範式：(一)唐代景教範式——三教釋耶；(二)明清天主教範式——儒學釋耶；(三)當代基督宗教範式——人文釋耶。這三種詮釋範式的形成，分別與特定歷史階段的漢語思想文化語境相關聯。景教「三教釋耶」範式的形成，是唐代儒、釋、道三教鼎立的思想史格局塑造的。晚明天主教「儒學釋耶」範式，跟宋明理學的獨尊地位相關。當代基督宗教的「人文釋耶」範式，則是在漢語大陸的(啟蒙)人文主義思想文化語境下形成的。當下的「人文釋耶」，只要外在的政治—文化語境不發生重大變遷，其最終將可能把基督宗教信仰文化真正帶入漢語世界，形成一個不再中斷的穩定的漢語基督宗教傳統。

關鍵字：漢語基督宗教、中國文化、詮釋範式、三教釋耶、儒教釋耶、人文釋耶

引言

伽達摩爾(Hans-Georg Gadamer)曾把詮釋學的任務界定為「兩個精神之間的個體的或歷史的間距的橋樑」¹，是「一種對共同意義的分有(Teilhabe)」，因為「一切瞭解和一切理解的目的都在於取得對事情的一致性(das Einverständnis in der Sache)」²。建立或重建理解的一致性，作為詮釋學的根本目的，實際無可避免地會產生理解的整合問題，即伽達摩爾所謂的視域融合(Horizontverschmelzung)。一千多年的基督宗教漢語詮釋（翻譯、著述、佈道、宣教等），根本上面對的便是這一詮釋學問題。視域融合，作為詮釋籌畫，總是不斷揚棄既有視域或理解，以整合他者與自我、客體與主體、歷史與現在，從而達成新的視域和理解。基督宗教的漢語詮釋，雖然一開始便呈現為兩種異域異質信仰文化、語言系統和生存經驗的衝突與融合，但這種艱難磨合，經過一千多年的反復，迄今已隨漢語基督宗教文化與漢語現代性的生成而逐漸讓位於詮釋學的古今之爭。故而，今天的漢語基督宗教詮釋任務與方式，將有完全質別於往昔的視域融合範式。它將聚焦在歷史與現在之間，探求信仰視域融合的嶄新出路。

對當代漢語基督宗教詮釋範式的探討，同時離不開對其歷史範式的追溯與梳理。漢語基督宗教詮釋，一千四百年間經歷了三種相對獨立的範式。而每一種詮釋範式的形成，總是與漢語社會的歷史文化語境相關聯。對此題域，近年學界已稍有邊緣性的涉及，其中以楊慧林先生的研究較具代表性。他在《聖言·人言》一書中提到：「基督教在漢語語境中逐步凸顯的三種詮釋結構，也暗示著『本地化』向『處境化』的延伸，即：唐代景教的『以佛老釋耶』，明清以降的『以儒釋耶』，以及主要體現於『文革』之後的『以生存經驗釋耶』之趨勢。」³他之所以作此三種「詮釋結構」的劃分，在關涉中國文化方面，他的立論依據是：「如果將基督教與中國文化的相遇大體分為幾個階段，那麼它在李唐王朝首先是以佛老思想為引導，在明清以後主要是以儒家學說為引導，並一直波及現當代……事實上，當代中國與西方所面臨的文化問題表現出越來越多的相似性。西方思想（包括基督教）在中國文化語境中的最直接引導，已經未必是儒釋道各家，而可能只是當代人相似的生存經驗。」⁴

無容置疑，三種範式的劃分是符合漢語基督宗教詮釋演進歷程的，但其範式特徵描述卻

¹ 伽達摩爾(Hans-Georg Gadamer)著，嚴平選編，《伽達摩爾集》，（上海：上海遠東出版社，2002），頁473。

² 伽達摩爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯，《真理與方法》（上），（上海：上海譯文出版社，1999），頁374。

³ 楊慧林，《聖言·人言——神學詮釋學》，（上海：上海譯文出版社，2002），頁221。

⁴ 楊慧林，《基督教的底色與文化延伸》，（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002），頁309。

難稱完美，而這往往又與其對中國思想文化的階段性特徵缺乏準確把握直接相關——實際上氏著亦並無深入地探討漢語基督宗教詮釋範式與中國文化的斷代史特徵間的關聯。氏著所謂唐代景教「佛老釋耶」、明清以降「以儒釋耶」，其理論核心近人多有論及，乃當代基督學界常識，氏著不假思索便將這些觀點納入其詮釋學的檢視視域，於是不可避免人云亦云，為流俗之見解所蔽。固然明清耶穌會開創「儒學釋耶」範式，是學界共識，毫無疑問。但將唐代景教詮釋範式描述為「佛老釋耶」，並以「李唐王朝首先是以佛老思想為引導」云云為理據，則明顯有以偏概全之誤判。此說完全忽略了儒家在唐代思想文化主流格局中的地位，及其在景教文典中的反映（詳後）。至於氏著提出近二十餘年來大陸漢語基督宗教「以生存經驗釋耶之趨勢」的命題，對此題域的研究固有創新之功，並且「生存經驗」概念本可作形上學之延伸，但「生存經驗」用之于文化交通史論域，其範疇卻相當模糊，不足以準確描述當代漢語人文知識界所引導的基督宗教信仰文化詮釋現象或潮流。

故而本文認為，漢語基督宗教詮釋經歷的三個階段範式應為：（一）唐代景教範式——三教釋耶；（二）明清天主教範式——儒學釋耶；（三）當代基督宗教範式——人文釋耶。本文將主要從中外宗教文化交通論域涉入此題作整體之把握，而不過多涉及中土基督教會史及宣教策略問題的細節糾纏。

一、三教釋耶

基督宗教入華，雖有諸多跡象表明，其在西元初的幾個世紀便有零星傳入⁵，但有史可稽者，為唐貞觀九年（635）由波斯傳入的敘利亞聶斯托利派(Nestorianism)，即後來史書所載的三夷教之「景教」。二百一十年後由於會昌（845）滅佛，景教同受誅連，元氣大傷，乾符五年（878）又遭黃巢起義之兵燹，從此景教便幾乎絕跡於漢語世界⁶。雖然後來邊域之景教（也裏可溫教）隨蒙古入主中原又曾一度來到中土，但由於其僅在少部分蒙古人和色目人中流行，所以嚴格講來，並未與漢語文化交融，從而也就沒有真正構成漢語基督宗教詮釋事件。

唐代景教，作為一種異質信仰文化，在多大程度影響了中國文化傳統，現在仍不十分清

⁵ 王治心，《中國基督教史綱》，（上海：上海古籍出版社，2004），頁 22-26；【韓】李寬淑，《中國基督教史略》，（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 1-2；等等。

⁶ 據 10 世紀末阿拉伯作家奈丁(al-Nadim)《群書類述》(kit ā b al Fihrist)載，回曆 377 年（西元 987/988 年）他遇到一位 7 年前到過中國的那及蘭(Najran)僧侶，該僧告訴他景教已在中國滅絕，教徒慘死，教堂悉毀，全國只剩下一個景教徒。參 Bazard Dodge ed. and trans., *The Fihrist of al-Nadim*. (New York :Columbia University Press, 1970), pp.836-837.

楚。至少迄今為止並沒有任何有力證據證明，它曾深刻地影響過或形塑過中國的文化傳統。相反，景教的漢傳文本卻深深地烙上了唐代中國的知識、思想和信仰的印記。因此，如趙紫宸先生《從中國文化說到基督教》一文中所謂之「唐代的景教不與中國文化發生聯繫」⁷一說，則顯然是忽略了唐代景教作為漢傳宗教的詮釋學屬性。

唐代景教由異域進入漢語詮釋語境，其信仰教理的傳述，首先面對的第一個問題便是漢語語文經驗相對於其信仰的間距或異質性。語言是存在的家，知識、思想、信仰乃至生存都由之樹立。如何在漢語語文經驗中樹立一嶄新的異質信仰，便是景教大德和白衣景士們進入中土的第一任務。由現存的景教碑頌和敦煌寫本等不多幾種漢傳景教文典，我們可以清晰地看到，景教的漢語詮釋對漢語語文傳統的借重。這種借重，不僅表現在對佛老宗教術語的大量挪用，也深刻地表現於對儒釋道三教思想的吸納與融匯。所以，唐代景教的詮釋範式是「三教釋耶」。三教釋耶，本質上是漢語語文經驗的歷史性因素造成的。因為，儒釋道三教在有唐一代，始終優位於一切思想傳統而鼎立于思想文化的主流格局中，從而構成了主流的漢語信仰詮釋語境。

在唐代，文化思想界基本上是儒釋道三教相容並蓄、衝突融合、三足鼎立的格局。這已是多年來之學界公識⁸。這種思想格局的形成，一方面與三教信仰傳統的理論成熟和社會（組織）成熟相關，另一方面則主要依賴於唐代統治者兼收並蓄、納「天下英雄入吾彀中」（《唐摭言》卷一〈述進士上篇〉）的開明思想文化政策。李唐王朝，一面要以儒家宗法倫理維繫其等級制度與宗族統治，另又尊奉道教，借太清道德天尊老子李耳之名以抬高其氏族身份，粉飾其政統的合法性，同時，又宣揚佛教，於是促成三教鼎立又相互融滲的思想格局。這種多元思想文化格局的形成，不可避免地會導致葛兆光先生所謂的「信仰邊界的模糊」。這便是為什麼唐代沙門會講出，「孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊途。內外相資，共利群庶」⁹。因此，也就不奇怪景教東傳入唐，會同時借助於三教以實現其漢語詮釋。

觀有唐一代，歷朝帝王（除武宗）對儒釋道三教均能較開明地對待。儘管如此，其恩寵推重之程度也難免各有千秋，如高祖李淵便認為，「老教，孔教，此土之基；釋教後興，宜崇客禮。今可老先，次孔，末後釋宗」¹⁰。這個排序，明顯有初唐統治者意識形態和信仰統一

⁷ 趙紫宸，《趙紫宸文集》（第二卷），（北京：商務印書館，2004），頁401。

⁸ 張懷承，《中國學術通史（隋唐卷）》，（北京：人民出版社，2004），頁10，頁121；張豈之，《中國思想史》，（西安：西北大學出版社，1993），頁235-238，等等。

⁹ （唐）宗密，《原人論·序》，《大藏經》Vol.45, No.1886.

¹⁰ 轉引自杜繼文等，《佛教史》，（北京：中國社會科學出版社，1995），頁279。饒有意味的是，高祖武

建構的企圖。但亦可見佛教在當時知識階層的觀念中，並未超出業已疲敝不堪的漢代經學。然而初、盛唐代之佛教，正繼承有隋佛教開創的盛世局面，步入中國化的顛峰境界。不僅在三論宗、天臺宗之外，又開創法相宗、華嚴宗、律宗、禪宗、淨土宗、真言宗、三階教等諸派學說，譯經方面也湧現出玄奘、義淨三藏、釋不空等梵漢雙精的大德碩彥，兢兢業業翻譯出數量巨大的漢文釋典，使歷來重視經教傳統的華族士人漸生無限景仰，於是逐步收攏知識界的興趣和信心。故有唐一代，儒道二家學術思想平庸慘澹，唯佛教一支獨秀，儼然漢語思想界之中流砥柱。因而實際唐代三教的影響應如任繼愈先生所說：「佛教在三教中社會影響最大，道教次之，儒家最弱。」¹¹

這一思想史特徵，尤其明顯地反映在景教漢傳文典中。首先，最為突出的是景教對佛教術語的大量借用，如以「佛」指「真神」（《序聽迷詩所經》），以「諸佛」指「眾天使」（《序聽迷詩所經》），以「大德」指「主教」（《景教碑》），以「僧」指「修士」、「宣教士」（《景教碑》），以「寺」指「教堂」、「修道院」（《景教碑》），以「法王」指「先知」、「使徒」、「聖人」（《尊經》），以「三身」指「三位一體」（《尊經》），等等。據現存的八篇漢傳文典，初步統計，其借用佛教術語大概有兩百個左右¹²。如此廣泛地借用佛語，主要與佛教作為完善的宗教信仰言述系統相關。佛教自傳入中土便極其重視譯經釋經，東漢以降諸皇室又屢設國家譯場盛助譯業，故至景教東傳時，漢譯釋典已有兩千餘部之眾，爾後又繼之以更大規模的唐宋譯經運動。這樣，譯經活動創造之大量佛語，形成自身獨特的信仰語文系統，並極大地豐富、改塑了中古漢語語彙與思想¹³。可以這樣講，這種影響延續至今，幾乎已到了離開佛教漢語便文不成文、言不能言的地步。所以，景教文典的漢傳，企圖在漢語詮釋語境中重塑一種信仰文化，並使唐人理解、接納其思想，便離不開對佛教漢語的倚重了。另外一方面，景教對佛教思想也有大量的吸納，從而使景教文典中出現了迥然有別於基督宗教的知識與信仰觀念。如《序聽迷詩所經》、《一神論》諸景教文典俱大講佛

德九年（626）退位前曾下詔沙汰僧尼及**道士女冠**，參《舊唐書》卷一「高祖本紀」。由此亦可管窺唐崇道教之意識形態策略之本質。

¹¹ 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，（北京：人民出版社，1998），頁 69。

¹² 翁紹軍，《漢語景教文典詮釋》，（香港：漢語基督教文化研究所，1995）。另參黃夏年，〈景教與佛教之關係初探〉，《世界宗教研究》1996 年第 1 期：83-90。

¹³ 據梁啟超〈翻譯文學與佛典〉一文統計某日版《佛學大詞典》，共收佛語三萬五千餘條。參《佛學研究十八篇》，（上海：上海古籍出版社，2001），頁 197。另丁福保《佛學大辭典》（文物出版社，1984），亦收佛語近三萬條。可見佛教對漢語語文影響之巨。

教業報，用以解釋上帝的恩典與公義。《序聽迷詩所經》講，「天尊常在靜度快樂之處，果報無處不到」，「世間元不見天尊，若為得識，眾生自不見天【尊】，為自脩福，然不墮惡道地獄，即得天道；如有惡業，眾墮惡道，不見明果，亦不得天道」，「善有善福，惡有惡緣」，所以「眾生先須想，自身果報」¹⁴。又如《一神論》講宇宙創生，「天下萬物，盡一四色」，「有可見，則是天下從四色物作，地水火風、神力作」¹⁵。「地水火風」說乃古印度宇宙要素論，婆羅門教時代便已形成，所以佛教繼承此說，稱作「四大」、「四大種色」等；「色」亦為佛教用語，指「有可見」的物質世界。

道家/道教作為本土信仰資源，經過魏晉南北朝的發展，一方面在世俗思想上與儒家融合生發出老莊玄學，另一方面在宗教信仰上則已借鑒佛教建立起自身比較完善的宮觀制度和經教體系，並豎立自身獨異的教理系統。其宣講黃白、長生、興國廣嗣之術，深受貴族上流社會青睞；其履踐符水厭勝之術，亦廣為下層民眾所接納。值李唐氏以胡裔邊將身份篡奪隋楊天下，為使自己的帝位可以在歷來重視承祚統緒的宗法社會獲得道義上的合法性，避免被人指為謀朝篡位的亂臣賊子，故自溯族譜至先秦道家始祖李耳。老子李耳，彼時早已由道教神化為至上神三清之太清道德天尊。既為天尊後裔，李代桃僵自可稱得命於天，於是名正言順坐南朝北足履九五。這是李唐建國之初官方意識形態建構之伎倆。實際上，李唐皇帝亦並非人人如武宗那樣癡迷道教，儘管李唐多有皇帝因妄信道教長生之術而夭折於其丹汞之下。然而，無論如何，為建構官方意識形態與信仰計，或單純出於皇帝一己好惡，「在初盛唐時，初武周當權期外，均以扶植道教為重點」¹⁶。這完全是歷史事實。由於道教長期受到宮廷的額外恩寵，於是宮觀遍及天下，名道大士如司馬承禎輩出入禁闈如過街市，為道為隱常有平步青雲者，致仕場之「終南捷徑」成一時時尚，甚至詩仙李白都未能免於此俗。可想而知，雖有唐一代道教學術並未有如佛教般精進，但亦是朝野雅俗共賞的主流文化與信仰。

景教東傳，其漢語詮釋除去倚重佛教語文，便是道教了。其所借用之道家—道教術語，數量之多，僅次於佛教，估計僅八篇漢傳景教文典中便有一百個左右。如以「元風」、「玄風」指「聖靈」（《景教碑》），以「成真」、「升真」指「復活升天」（《景教碑》），以「天尊」指「天父」、「上帝」（《一神論》），以「飛仙」指「天使」（《一神論》），

¹⁴ 《序聽迷詩所(訶)經》，翁紹軍注釋，《漢語景教文典詮釋》，（香港：漢語基督教文化研究所，1995），頁84-87。

¹⁵ 《一神論》，同上著作，頁115-117。

¹⁶ 卿希泰，《中國道教史》（第二卷），（成都：四川人民出版社，1996），頁31。

等等。此外，景教亦對道教思想多有吸納，甚至附會道教經典。如《志玄安樂經》之宣講「清淨修行」之大旨：「無求無為，則能清能淨。能清能淨，則能晤能證。」¹⁷再如《志玄安樂經》吸納道教「承負」之說，「若使複有人，于此經文聞說，歡喜親近供養，讀誦受持，當知其人，及祖乃父，非一代二代，與善結緣，必於過去，積代善根，於我教門，能生恭敬，因茲獲佑，故懷願樂」，「汝等如是，能於我所，求問勝法，是汝數代，父祖親姻善尤，多轉及汝」¹⁸。若《大秦景教流行中國碑頌》開篇之「粵若常然真寂，先先而無元，窅然靈虛，後後而妙有。摠玄樞而造化，妙眾聖以元尊者，其唯我三一妙身，無元真主阿羅訶歟？」¹⁹，則明顯模仿《道德經》之言述方式。景教諸經所謂之「道」，亦多染道家色彩。

無可否認，隋唐南北經學之統一雖較之魏晉南北朝有所進步或復興，但仍屬兩漢儒學之餘緒。兩漢經學其時已到百弊叢生、積重難返的地步，中唐之後雖有韓、柳諸家的銳意復古與振興，但已不可能恢復兩漢時期那種思想學術上的絕對主導地位。所以，任繼愈先生這樣的評判完全是中肯的——「唐朝儒教在抽象思維方面造詣遠遠落後於佛、道二教」²⁰。這種狀況一直延續到唐武宗、周世宗的滅佛都沒有絲毫改變，直到北宋都還有人慨歎「儒門淡薄，收拾不住，盡歸釋氏矣」²¹。然而儘管儒家失去了大漢時的盛勢，但中國封建宗法等級制度仍以其政治倫理學說為理據支撐。換個角度說，儒家因為具有與宗法政制相契合的實用理論架構，因此從未失去政治權力的底翼從而淡出主流思想格局。唐初官方的意識形態建構中雖突出了道教，但也同時強化了儒家作為主流意識形態的官方哲學與政治理論地位。如唐代繼承隋朝的科舉制度便是儒家主流文化地位的體制性保障之一。儒學畢竟是立國之本，這點唐初統治者亦十分清楚。唐太宗便曾對侍臣談梁武父子好釋老而致國祚不永、家毀人亡的教訓，於是講，「朕今所好者，惟在堯、舜之道，周、孔之教。以為如鳥有翼，如魚依水，失之必死，不可暫無耳」²²。終唐之世，雖佛、道常為一時時尚，但政制文統仍是儒家天下。故其亦不遑多讓鼎立于主流文化格局中。

由於儒家話語系統並無典型的宗教言述方式，況有唐一代儒家學術思想萎靡不振，唐代

¹⁷ 《志玄安樂經》，翁紹軍注釋，《漢語景教文典詮釋》，（香港：漢語基督教文化研究所，1995），頁168。亦可與佛教互證。實際上，唐時三教早有融合之勢，偶有語詞及教理相類者，不足怪也。

¹⁸ 同上著作，頁175-176。儒典《易經·坤·文言》亦雲，「積善之家，必有餘慶」。

¹⁹ 《大秦景教流行中國碑頌》，同上，頁45。

²⁰ 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，第73頁。

²¹ （明）朱時恩，《居士分燈錄》張方平語王安石，《卍新纂續藏經》Vol.86, No.1607。

²² （唐）吳兢，《貞觀政要》卷六，參謝寶成集校，《貞觀政要集校》，（北京：中華書局，2003），頁331。

景教漢傳文典受其影響自然不及佛道深，但亦不可忽視。前輩學者朱謙之等先生對此早有論述。觀漢傳景教文典，其對儒家語彙的直接採用率明顯低於佛道二家。這一方面固是漢傳景教不太倚重儒家，另一方面也是因儒家作為世俗學問長期處於漢語文化中心，其經典語彙大部分已失去學派張力，完全消融到漢語語文系統中，故如今欲清楚地從漢傳景教文典中析出其專用術語已變得十分困難。現在惟有那些儒家典籍中較少使用之語彙如「用壯」、「騰口」、「景」（《景教碑》）等少量語詞，才可以比較容易析得其儒家淵源。但這並不意味著漢傳景教受儒家的影響就微不足道。實際上正如我們所分析的，儒家術語在景教文典中看起來數量少，一個主要原因是儒家語彙早已融入中古漢語語文的血脈中，褪掉了其學派色彩而已，而即使如此，其精神理念卻並沒有渙散。不僅沒有渙散，反而早已化為漢語的靈魂。所以，其實只要使用漢語，便免不掉要受儒家影響了。唐代景教漢傳文典並不例外。而儒家對景教漢語詮釋最明顯的影響，莫過於景教的倫理化。儒家典型的忠孝倫理，在《序聽迷詩所經》、《大秦景教流行中國碑頌》等文典中俱有反映。如《序聽迷詩所經》雲，「眾生若怕天尊，亦合怕懼聖上。聖上前身福私（利）。天尊補任，亦無自乃天尊耶。屬自作聖上，一切眾生，皆取聖上進止。如有人不取聖上，駢使不伏，其人在於眾生即是返（叛）（逆）……第三須怕父母，（祇）承父母，將比天尊，及聖帝。以若人先事天尊，及聖上，及事父母不闕，此人於天尊得福，不多。此三事：一種先事天尊，第二事聖上，第三事父母。為此普天在地，並是（事）父母行，據此聖上皆是神生，今世雖有父母見存，眾生有智計，合怕天尊，及聖上，並怕父母，好受天尊法教，不合破戒。」²³儒家忠孝思想在景教碑頌等文典中多有反映，這裏不再一一引證²⁴。總之，雖然景教漢傳文典對忠君事親觀念的吸納不可排除有來自政治方面的外壓，但其因此受儒家倫理思想影響則是證據確鑿，絲毫不容人置疑。

董叢林十多年前作出過這樣的判斷：「唐代景教沒有也不可能建立起像儒、佛、道那樣系統而博大精深的理論體系，缺乏從學理、學派上與三家競爭抗衡的基礎條件，這也就等於沒有自己獨立的靈魂。事實表明，景教對儒、佛、道都得趨附。」²⁵董先生雖講的是唐代景教的窘境，但卻也點出了景教漢語詮釋的實際狀況。唐代景教對儒釋道三教語文思想的倚重，所必然導致的詮釋學結果便是「三教釋耶」。「三教釋耶」作為詮釋學事件，同時也促成了

²³ 《序聽迷詩所經》，翁紹軍注釋，《漢語景教文典詮釋》，（香港：漢語基督教文化研究所，1995），頁90-91。

²⁴ 朱謙之，《中國景教》，（北京：人民出版社，1993），頁143-145。

²⁵ 董叢林，《龍與上帝——基督教與中國傳統文化》，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992），頁19。

漢語基督宗教的第一個歷史性詮釋範式。

二、儒學釋耶

晚明天主教之入華，重新翻開基督宗教精神與中國文化融合塵封已久的歷史。此前，蒙元統治時期，雖然天主教方濟各會(Franciscus)傳教先驅（如 Giovanni da Montecorvino, Gerado Albuini, Peregrino da Castello, Andrea da Perugia）先後抵達中國，並在大都（北京）、刺桐（泉州）等地先後建立教堂，勸化數萬人信教。但由於這些信徒基本是蒙古人和中亞人（色目人），使用的宣教語言也主要是拉丁語、波斯語和突厥語（傳教士們似乎並不精通漢語），故其宣教嚴格講並未構成與漢語中國文化的遭遇事件，故而也就不存在形成漢語基督宗教詮釋範式的歷史問題。

明末清初這次東西方文化間正面遭遇，固然要以「東方使徒」沙勿略(Francisco Xavier, 1506-1552)1552年8月登陸廣東上川島作為一個標誌性的開端，但真正將天主教帶入漢語文化語境，從而導引明末清初的漢語基督宗教詮釋事件方向的先驅，是三十年後入華的利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)。這一文化交流與漢語基督宗教詮釋事件，在中國上層社會和知識界掀起波瀾，前後持續了一百多年，終因中土耶穌會內部宣教策略的分歧最後引發「中國禮儀之爭」的全面危機，才使得這場轟轟烈烈的文化交流運動被攔腰截斷，從此又消寂了一百餘年，直到鴉片戰爭捅破清廷紙糊的面具，開始另一場不平等實質的文化交流。

但明末清初這場文化交通的漢語基督宗教詮釋事件本身，由於利瑪竇主張「文化適應」或「文化本土化」(inculturation)的宣教策略，最終形成的「以儒釋耶」的「利瑪竇規矩」——詮釋範式，卻並未因「中國禮儀之爭」最終導致の中土天主教教會的困境而中斷。實際上，儘管教廷對此屢有禁令，中土天主教一直沒有放棄這一詮釋策略，並且十九世紀初葉新教入華仍庚續此傳統，到十九世紀末至二十世紀前期的四五十年中，這一詮釋策略取向在教會內部甚至再次獲得了其在明末清初時代的號召力和生命力。但可惜這場漢語基督宗教的儒學化詮釋運動，最終還是因為三十年代後東亞時局的惡化與國內環境的風雲突變而被腰斬。自此，「儒學釋耶」便可以劃上終止符了。儘管以後仍有少數教會人士與大學學者不斷重申這一詮釋進路——尤其以臺灣天主教士林神哲學為代表，但畢竟文化語境已經改變，儒學已越來越淡出主流文化，故而難成氣候。並且，隨著近二三十年意識形態與思想文化領域的開禁，漢語大陸出現「基督宗教文化熱」，漢語基督宗教詮釋範式又呈現出新的取向。所以，儒學釋耶已成為歷史範式。

這一範式，如果以利瑪竇來華（1580）為起點，而以羅馬教宗庇護十二世最後解除對中國禮儀的禁令——承認「利瑪竇規矩」（1939）為終點，前後持續三百五十餘年，時間跨度不可謂不長。然而更為重要的是，「儒學釋耶」這一範式最終成全了漢語基督宗教詮釋，使之形成了較為成熟的漢語語言風格和詮釋系統，從而將基督宗教精神與文化的種子播入漢語世界。

明末清初天主教「儒學釋耶」詮釋範式的形成，與儒家絕對正統與主導地位的確立以及佛道中衰密切相關。

佛教自唐末以來歷劫會昌（842）、顯德（955）法難和百年戰亂，寺毀僧亡，經典散佚，其後雖有中興復振，但式微之趨勢已成定局。有唐一代，「三教鼎立，佛教為首」，入宋以後，「三教融合，儒教為主」²⁶，佛教已漸旁落學術思想主流正宗之外。至明清時代，各宗派都相繼衰微，至於有如法相宗者則幾乎絕跡於中土。明末天主教東傳之時，雖仍有蓮池祿宏、紫柏真可、憨山德清、滿益智旭諸名僧大德出世，弘揚禪法，倡禪、淨、戒一體，主儒釋道三教合流，使中土佛教精神為之一振。但此時之佛教已無法光復隋唐雄風。僧侶之社會地位亦漸低下，故有後來利瑪竇脫僧袍而著儒服、由西僧到西儒的一百八十度大轉變。

道教在初、盛唐歷第一次發展高潮後，與佛教的整體命運不同，它又經歷了宋金朝的第二次發展高潮，以及明初、中期的第三次發展高潮。但自明後期開始，也就是宣德、嘉靖諸朝之後，道教便失去創造力一路衰微下去，逐漸失去在漢語知識界的主流地位，從此再也沒有恢復元氣。道教式微：

關鍵在於道教自身的蛻變。它的世俗化倫理化，既失去了它在士大夫心目中那種清高雅潔的印象，又失去了它自己的特色，講高雅、講瀟灑、講玄理，道教講不過禪宗，禪宗竊取了老、莊的精華，把道教弄得家徒四壁，兩手空空，不得不反過來去禪宗那裏乞討；講倫理、講善惡、講忠君孝父，道教講不過理學，理學背靠千百年來根深蒂固枝葉繁茂的儒家經學和正統地位，當仁不讓地坐著第一把交椅……²⁷

宋明儒學中興，再度確立儒家在漢語思想界與官方意識形態領域的絕對宗主地位。宋明新儒學的出現，是奠立在三教融合的根基上的。尤其是佛學的形上旨趣，暗中促成了新儒學

²⁶ 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，頁75。

²⁷ 葛兆光，《道教與中國文化》，（上海：上海人民出版社，1987），頁290。

的本體建構。這一發展，淵源甚至可以遠溯韓、李，但開創局面者卻為北宋周、張、二程、王、蘇、司馬，從「慶曆新政」至「熙寧新法」的二三十年間，相繼形成「濂學」、「關學」、「洛學」、「新學」、「蜀學」、「涑學」等諸多學派。其後南宋朱子「閩學」集其大成，奠定理學之牢固根基。至明初科舉制重建，「沿唐宋之舊而稍變其法，專取四子書及易、書、詩、春秋、禮記五經命題試士」²⁸，則完全欽定四書五經為國家經典。由此保障，儒家之一尊地位從此延續到 1905 年清廷之廢科舉。有明一代學術思想之流變，雖朱子理學終讓位於陸王心學，但儒家一尊之思想史性質並未改變。而另一方面，晚明心學衰落，王學末流空談心性，人心收拾不住。這些都成為晚明天主教入華的思想史語境，所謂「辟佛補儒」，正是在這種詮釋語境中生成的。

儒學釋耶作為一種宣教策略，最終可以定格為漢語基督宗教一種歷史性的詮釋範式，根本上須歸功於利瑪竇，是他開創了連康熙皇帝都認可的「利瑪竇規矩」，將「天學」一度帶入漢語文化的中心，從而在某種程度上實現了中西學術與信仰的接觸與交融——耶儒互釋。但儒學釋耶作為文化適應(adaptation)或本土化(inculturation, localization)的宣教策略之一，其指導思想卻直接來自有「中國教會之父」之稱的耶穌會士范禮安(Alessandro Valignano, 1539-1606)。範氏於 1577 年抵達澳門，之後他寫給耶穌會總長的信便提出這種傳教思路，「進入中國唯一可行的方法，就是調整我們的策略，採取一種與迄今為止我們在其他國家完全不同的方法」²⁹。目的是將天主教信仰悄悄滲透入中國文化，使之慢慢基督化。這種本土化的宣教思想，實際在耶穌會創始人依納爵·羅耀拉(Ignace Loyale, 1491-1556)那裏已經萌芽³⁰，沙勿略在日本等地傳教便已具體履踐過了。範氏以此思想為指導，先後培養過多名耶穌會士進入內地。利氏和羅明堅(Michele Ruggieri, 1543-1607)便是範氏本土化宣教最早的實踐者和拓荒者。

利氏等進入內陸，遵從範氏教導，盡力融入漢語世界，迎合漢語主流文化和知識界的好惡與興趣，穿華服，講華語，讀華書，行華禮，奉華俗。一開始，他穿僧服自稱西僧以迎合中國佛教信仰文化，但處境一直不佳。後來從瞿太素處得知佛教並不是漢語文化信仰正統，地位遠遜於儒家，才恍悟對中國文化認識不足，於是他便又開始嘗試穿儒服，行儒禮，研讀

²⁸ 《明史》卷七十〈選舉二〉。

²⁹ 【美】鄧恩(George H. Dunne)著，餘三樂、石蓉譯，《從利瑪竇到湯若望——晚清的耶穌會傳教士》，(上海：上海古籍出版社，2003)，頁 3。

³⁰ 同上著作，著者前言，頁 11。

儒典，自稱西儒，交結儒士名流、顯貴，自是方真正確立「儒學釋耶」的路徑。而這一策略調整，中國（儒家）與西方（天主教）銅牆鐵壁般的隔閡也才算找到一個通孔。利氏漢語宣教事業的成功和天主教之直接面對漢語主流文化，俱仰賴於此。

自得瞿太素的提醒後，利氏精研儒典，苦心孤詣尋求天儒間思想與信仰的共性，嘗試用儒家經典術語詮釋天主信理。譬如利氏常用儒家之「仁」指天主教的「愛」（agape），以「孝」表達信徒對天主的「敬愛」，等等。其中最具代表性的詮釋個案是利氏對天主教唯一神「Deus」（天主）的翻譯，其《天主實義》（1603）稱，「吾國天主，即華言上帝」³¹。上帝，在先秦儒典尤其是《詩》、《書》中，出現較多，是位格化的「天」，指的是華人崇拜的至上神，而非天主教所崇拜的唯一神天主(Deus)³²。從現代詮釋學來看這個問題，「一切翻譯就已經是解釋(Auslegung),我們甚至可以說，翻譯始終是解釋的過程，是翻譯者對先給予他的語詞所進行的解釋過程」，而「凡是產生相互瞭解的地方，那裏就無需翻譯」³³。利氏充分考慮到漢語語文中沒有「陡斯」(Deus)的概念，才借用儒典中上帝的觀念來解釋，使中土之人理解此義，以收移花接木之功效——宣化日久則必以唯一神義置換其至上神義，成為漢語基督宗教語文。事實證明，二百年後新教入華，翻譯聖典便沿用利氏的「上帝」譯法，迄今已廣為流行，以致人人皆知基督宗教之上帝，其儒典中的原始意義反而不張。由此，亦可見利氏儒學釋耶思路是正確的、成功的。但是不幸的是，由於耶穌會內部宣教路線的分歧，龍華民（Nicholas Longobardi, 1559—1654）、龐迪我（Didaco de Pantoja, 1571—1648）一派認為，譯 Deus 為「上帝」或「天」等，不合教義，有損信仰，最準確的譯法只能是音譯「陡斯」。譯名之爭(Term Issue) 由此興起，這在羅明堅、利瑪竇死後更是愈演愈烈，最後雖然雙方在天啟七年(1627)嘉定會議妥協達成以「天主」譯 Deus 的共識，但同時伴隨的「中國禮儀之爭」卻將矛盾擴展到天主教遠東（在華）各修會，並最終在政治層面上將清廷和羅馬教廷捲入論爭，給整個明末

³¹ 利瑪竇，《天主實義》上卷，李之藻輯，《天學初函》（一），（臺北：學生書局，民國五十四年），頁415。據戚印平考據，利氏應該在1593年前後便已決定以「上帝」譯解「Deus」。參其〈「Deus」的漢語譯詞以及相關問題考察〉，《世界宗教研究》2003年第2期：88-97。

³² 其實「天主」在漢語語文傳統中，所指也是至上神而非唯一神，《史記·封禪書》便有「八神，一曰天主，主祠天齊」之說。後世佛道也皆有利用。晚明天主教入華，以「天主」譯 Deus，年代早於「上帝」一詞，據戚印平先生的考證，日本耶穌會士使用「天主」譯 Deus 甚至更早。詳參〈「Deus」的漢語譯詞以及相關問題考察〉，《世界宗教研究》2003年第2期：88-97。

³³ 伽達摩爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯，《真理與方法》（下），（上海：上海譯文出版社，1999），頁490-491。

清初的中西文化交流與天主教的漢語宣教帶來災難性後果。

眾所周知，儒家一向熱衷於劃分夷夏畛域。然而，儘管明清之際有少數衛道士對天主教傳教士叫囂嚴夷夏之大防，撰文抨擊（如《辟邪集》），並製造有教案冤獄（如 1616 年南京教案、1659 年欽天監冤獄），但真正造成中國禮儀之爭的罪魁禍首，反倒是那些西方來的天主教衛道士。值得人深思的是，中土那些見識卓越的儒家士大夫，在整個事件中，卻表現得異常開明。所以，倘要為這一事件找到思想上的根源，便是西方天主教以道明會(Dominicus)為代表的傳教士的耶儒（中西）二元論立場。

雖然，明末清初的漢語基督宗教詮釋運動遭到了挫折，但利氏開創的「儒學釋耶」範式卻依然是天主教與中國文化交流的主要模式。其反對派雖倚法國國王與教宗權勢有一時甚囂塵上者，但畢竟他們沒有提出更具建設性的中土宣教與釋教策略，而歷史結局也業已證明瞭他們的保守頑固是一種失敗——無論對西方還是東方。只有兼顧漢語語文傳統和思想語境的本土化詮釋，才是有生命力的詮釋，漢語基督宗教宣教史清晰地驗證了這一點。

明清時代的華族天主教徒，幾乎都是「儒學釋耶」範式的熱情追隨者。由於他們自身的漢語語文教育與修養傳統，在他們不僅「以儒釋耶」，甚至也極力「以耶釋儒」，從而深入地推動了耶儒互釋。可惜這種深層的文化與信仰的交流被偶然性的歷史因素延擱了，而到十九世紀重新續起時早已時過境遷。屆時華族將疲於應付追趕現代化和不斷的割地賠款，任何缺乏實用的信仰文化交流，無論多麼深刻，都將在民族危亡的歷史處境中變得微不足道。

雖說歷史的機遇時不我予，但「儒學釋耶」的精神傳統卻延續了下來。新教自馬禮遜(Robert Morrison, 1782-1834)入華便很大程度上繼承了「利瑪竇規矩」，他所譯之新舊約全書便頗雜儒家色彩。十九世紀中葉，王韜助譯之墨海書館聖經，西人也評為「極易將基督誤作孔子」³⁴。而通觀十九世紀新教之宣教策略，亦呈兩條路線，一是以戴德生(James Hudson Taylor, 1832-1905)為代表的福音基要真理派，主張直接向華族宣教，奉行非孔即基(Confucius or Christ)的策略；一是以李提摩太(Timothy Richard, 1845-1919)為代表的自由派，主張認同並適應中國文化與習俗，奉行孔基合流(Confucius plus Christ)的策略。或許因為天主教禁中土教徒奉中土習俗的教宗通諭的影響，同時也因為清廷的積弱無能使漢語文化淪為亞等文化，故而基要派在十九世紀中期佔據主流。但十九世紀晚期以降，自由派漸成為主流，「儒學釋耶」又恢復了詮釋活

³⁴ *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-12, 1890* (Shanghai, 1890), P.52. 轉引自史靜寰、王立新，《基督教教育與中國知識份子》，（福州：福建教育出版社，1998），頁 112。

力。二十世紀隨著華族基督宗教學者的成長，這一詮釋範式於是漸漸成為漢語神學本色化的方法論支撐。趙紫宸、吳雷川、韋卓民、王治心、謝扶雅等著名現代基督宗教學者，無不鼓吹「儒學釋耶」，並實踐這一漢語神學創構進路。

「儒學釋耶」作為漢語基督宗教詮釋晚近的一種歷史性範式，對基督宗教本身而言，其主要功績便是促成了較為成熟的漢語基督宗教語文風格與詮釋系統的形成；對華族文化而言，雖在十八世紀因禮儀之爭未能順利導引華族現代化的成功過渡，卻在清末民初推動了漢語現代性的生成。

三、人文釋耶

隨著中國當代社會的轉型，思想文化領域的開禁，近二十年來中國大陸出現千年不遇的「基督宗教文化熱」。這可以說是漢語知識界自基督宗教東傳以來首次如此全面、主動地吸納其信仰及文化精神。對漢語人文學界而言，基督宗教研究從「險學」變為「顯學」，甚至躋身漢語學術之前沿。這種前所未有的學術思想局面，直接推動了當代基督宗教的漢語詮釋。

由於當代漢語文化語境的變遷，這次開啟的漢語基督宗教詮釋事件已遠非昔日之「儒學釋耶」模式。這次由劉小楓及香港道風山漢語基督教文化研究所導引，大陸人文學界及部分海外學者積極參與的漢語基督教詮釋，實際上主要是人文性質的文化詮釋，而非以往純粹教會性質的信仰詮釋。正如趙敦華所觀察的一樣：

在中國出現了一股不大不小的「基督教文化熱」。文化問題的核心是哲學。「基督教文化熱」給人的啟示是，中國人比較容易從哲學上理解和接受基督教思想，而對基督教神學卻比較生疏。特別是像基督學、三一論、原罪說、末世論、救贖論、靈修學和聖事論等神學分支，對大多數非基督徒而言，更是難以理解，對中國現代文化很難產生多大的影響。反之，基督教哲學的本體論（形上學）、知識論、倫理學的觀念以及在政治學、經濟學、科學、社會學、人類學、歷史學、文學藝術等文化領域的應用，是中國人所熟悉的西方文化的一部分，有些已經被吸收到中國現代文化之中。³⁵

所以，當下的漢語基督宗教詮釋範式完全可以界定為「人文釋耶」。而「人文釋耶」範式，則完全是由當下漢語思想文化語境的性質所決定的。這裏須限定的是，「人文釋耶」主

³⁵ 趙敦華，〈用中國人的眼光看基督教哲學〉，許志偉、趙敦華編，《衝突與互補：基督教哲學在中國》，（北京：社會科學文獻出版社，2000），頁13。

要是針對大陸基督宗教漢語詮釋而言的，海外（包括港、澳、台）漢語基督宗教詮釋由於多年政權分治與文化意識形態疏離等原因，有著完全不同於大陸中國的詮釋語境、傳統、進路。最具典型性的，如臺灣天主教聲勢頗為壯觀的士林神哲學，實際仍是「以儒釋耶」的傳統詮釋路徑。然而由於失去了儒家傳統的主流語境（無論是臺灣還是大陸），這種詮釋並不能真正進入漢語學術與思想文化的中心並形成潮流。或許，當下真正可以引領漢語基督宗教詮釋的，也只有大陸的「人文釋耶」範式了。

二十世紀中葉大陸政權易幟，共產黨大陸便開始一系列的文教改造和運動。不到十年時間，典型激進啟蒙現代性話語的馬克思主義，迅速由黨派意識形態躍升為國家意識形態，更準確的講是國家唯一意識形態。這一文教變遷對漢語基督教會而言，首先是對其西方傳統或差會傳統的中斷，其次也是對中國「三自」本色化傳統的中斷。五十年代後的大陸「三自」運動，如劉小楓所講，其實上與之前漢語教會「三自」的本色化文化訴求已相去甚遠，本質上已「國家化」³⁶。而即使國家化的「三自」教會，在一波接一波的政治運動與意識形態清洗中，亦難以為繼，文革中，大陸漢語教會幾近消亡。故而這三十年的漢語基督宗教詮釋可以視為是中斷的。新時期大陸教會雖漸復蘇，並且信徒驟增，教會規模日益擴大，但由於教會學術傳統的中斷，導致教會學術人才凋零，短時期內根本無力續其半個世紀前「儒學釋耶」的漢語詮釋事業，以建構漢語教會夢寐以求的本色化漢語神學。教會這一尷尬境況，使得新時期漢語基督宗教詮釋名正言順易手給人文學界。

大陸文教意識形態變遷，對於華族傳統文化而言，無疑是滅頂之災。作為大陸意識形態理據的馬克思主義左傾話語，徹底地延伸了五四以來的啟蒙現代性訴求。這種現代性極端話語，以普世人文（本）主義為導向，理性主義、科學主義、進化論、無神論等則構成其典型立場³⁷。這種反宗教、反傳統的普世主義話語，一旦借助革命暴力佔據官方意識形態，以儒家為代表的文化民族主義話語便無處容身。由之共產黨大陸建立起西學話語的主導形態，漢語傳統文化的民族性訴求的正當性則為啟蒙的普世性訴求所剝奪，被迫接受其意識形態的批判與改塑³⁸，從而成為被壓抑、埋沒的邊緣話語。這一狀況一直持續至今。近二十年來雖有改革開禁後的「國學熱」和傳統文化的復興，並且作為國家意識形態理據的馬克思主義也漸失去

³⁶ 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》（香港）第二期（1995.春）：9-48。

³⁷ 實際上大陸易幟後三十年的政治實踐與文教實踐，恰恰與這種意識形態話語或宣教背道而馳。十年文革充分暴露了其非理性主義、偽科學主義、反進化論（如血統論）、偶像崇拜等實質。

³⁸ 無論在東方還是西方，啟蒙話語本身都包含著一種被改寫過的隱形的民族主義訴求。

了昔日之知識學聲望和霸權，但由黨性意識形態確立的啟蒙話語的主流地位卻仍不可撼動。另外，大陸政制的官本位科層制集體主義組織模式的強行推行，從社會結構上徹底瓦解了傳統宗法社會以血親聯盟為實質的自然氏族宗祠群落，從而也徹底瓦解了儒家社會學說的實質性基礎。這也根本上決定了儒家傳統作為當代社會文化復興的局限性。這樣，基督宗教漢語詮釋的語境便根本有別於以往。劉小楓講，「在中國當代思想文化界，儘管基督思想學術仍然受馬克思主義基要派和自由派抵制，其思想文化處境已發生根本變化，原有的基督教思想與民族文化理念的緊張，變成了基督教與馬克思主義啟蒙思想的緊張，即西方文化理念的內在緊張」³⁹。所以，當下基督宗教與中國文化的關係，就精神實質而言，已很大程度上轉化為基督宗教與啟蒙主義話語——神聖性與世俗性的關係。啟蒙現代性話語（漢語現代性）才是二十年來漢語基督宗教詮釋的具體語境。這根本上決定了當下的漢語基督宗教詮釋的人文性質。

而當代基督宗教之所以可以進入無神論漢語大陸，進入共產黨文化制度，進入大學人文思想論域，從而形成嶄新的詮釋範式，直接的原因便是中國社會的改革轉型。這一首先從經濟上著手的改革轉型實踐，根本上改變了中國社會構成，並迫使意識形態馳禁，思想文化論域由此呈現多元局面。隨著大陸文教制度的恢復，人文學術力量的複振，基督宗教思想也被作為一種調撥啟蒙話語霸權的傳統資源引入人文論域。雖然幾十年來形成的無神論語境成為啟蒙主義話語抵制基督宗教的堅固壁壘，但正如保羅·利科(Paul Ricoeur)所講，「無神論打開了通往信仰的新路徑，儘管這一路徑充滿了懷疑和危險」⁴⁰。由於當前啟蒙普遍主義、絕對主義的知識學霸權不斷遭到置疑和圍詰，無神論已漸失去信仰當然性，其幾十年所培植的信仰真空，正好形成基督宗教思想進入當代漢語大陸的優良土壤。所以，從這點上講，大陸易幟後的前三十年，雖然基督宗教與漢語傳統文化一樣遭到壓抑、貶黜，但共產黨無神論意識形態對國人信仰領域的清洗，反而恰好為基督宗教打壓了歷來的宿敵——以儒家為代表的傳統信仰的文化民族性訴求，從而使之在新時期迅速復興。至於基督宗教思想資源之所以順利融入漢語文化思想領域，固有前述原因使然，但另外還有一個不得不重視的原因便是共產黨文教制度對「文化理論化」的基督宗教思想的包容，也就是說「基督宗教思想畢竟通過自身的人

³⁹ 劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，楊熙楠主編，《文化基督徒：現象與論爭》，（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁69。

⁴⁰ Alasdair MacIntyre and Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*. (New York: Columbia University Press, 1994), p.69.

文學科化轉變，在以人文、社會理論及其學術制度為基礎的文化思想論域中保留了地盤」⁴¹。基督宗教在漢語大陸的學科建制中生存，其「文化理論化」固然包含有對啟蒙人本主義的價值立場的超越訴求，但其基本進路仍主要是人文主義的——非指狹義的基督宗教人文主義。

「人文釋耶」這一當代漢語基督宗教詮釋範式的確立，本質上是由當代漢語大陸思想文化語境決定的，但同時也離不開知識界精英的推動。劉小楓及漢語基督教文化研究所的學術事工，和大陸漢語基督學界領軍人物何光滬等先生的學術工作，無疑直接促成了當代漢語基督宗教詮釋事件的展開。

劉氏及漢語基督教文化研究所致力建構和推動的漢語神學，實質上是人文神學，其學術思想旨趣在於使基督宗教精神融入漢語語文傳統，擔負現代漢語思想文化的建構功能。其結合中國現代人文主義（馬克思主義及西方理性主義等）和傳統人文主義（儒家）的當下思想史語境，提出超教派或宗派傳統的漢語人文神學主張。劉氏把西方人文神學與教會神學一百多年的分化看作是「現代性的後果」，是「基督教在現代語境中的生存需要」，認為「漢語基督神學的發展同樣需要這兩種不同維度的神學」⁴²。而他結合個人學術資源和信仰偏好，則主要著力於人文神學方面的學術事工。在他看來，「漢語人文神學的當務之急首先是負擔起系統翻譯基督宗教歷代思想文獻這一漢語學界數百年以來一再被耽誤的重大歷史任務」⁴³。於是自上世紀八十年代末始，劉氏便致力於基督宗教文典的編譯，先後推出《20世紀西方宗教哲學文選》、「當代歐陸宗教思想系列」、「歷代基督教學術文庫」、「二十世紀俄國新精神哲學精選系列」、「基督教學術譯叢」等基督宗教漢譯文選或叢書，而影響最大的莫過於與楊熙楠博士合作，憑藉香港道風山漢語基督教文化研究所的出版資源推出的「歷代基督教思想學術文庫」和「道風譯叢」。尤其是「歷代基督教思想學術文庫」，規模之宏大，幾可媲美唐宋之國家譯經，被大陸基督學界公認為是庚續章文新博士「基督教歷代名著集成」的耶教譯經偉業。僅這套叢書便收入歷代基督宗教名著一百五十餘種，目前多數已出版。

數十年前，趙紫宸便已看到，中國文化重模範，重經書典籍，佛氏藉此二端與中國文化周旋，方得最終融入中國文化，基督宗教欲進入中國思想文化傳統，亦須「蕭規曹隨」⁴⁴。樹立道德典範，主要是教會的任務；而當代漢語人文神學則主動承擔了建立漢語基督宗教經教

⁴¹ 劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，楊熙楠主編，《文化基督徒：現象與論爭》，（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁 62-74。

⁴² 劉小楓，《聖靈降臨的敘事》，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003），頁 68-69。

⁴³ 同上著作，頁 73。

⁴⁴ 趙紫宸，《趙紫宸文集》（第二卷），（北京：商務印書館，2004），頁 404-405。

傳統的歷史重任。譯經，純粹是為了培養現代基督宗教士大夫，並期願借助其在學術思想領域的工作將基督宗教思想移植入漢語語文傳統中。趙紫宸早已講得很清楚，「中國文化是中國士大夫維持增進的，文化上的一件大事，是教養栽培士大夫。基督教若要與中國文化相遊從，相融洽，必須在教養栽培士大夫這件事上，做一番重新整理，積極進行的工作」⁴⁵。劉氏也很清楚地知道，「從文化社會學的角度來看，這些由學界推動的西方基督教學典翻譯的社會功能是文化性的而非教會性的，如果考慮到漢語文化根本還談不上經過了基督教的洗禮，學典翻譯行動就好像是沒有傳教士的基督教再次東傳」⁴⁶。劉氏和漢語基督教文化研究所所從事的編譯基督宗教文典卓有成效的工作，在人文知識精英中培育了數量可觀的人才資源，對於推動漢語基督宗教研究/詮釋功不可沒。所謂「人文釋耶」範式的形成，實際上很大程度上要歸功於他們的神學理念和相應的促進工作。

中國社會科學院世界宗教研究所出身的大陸學者何光滬先生，是新時期全力從事基督宗教研究的學界主將之一。其編譯的多種基督宗教文典譯叢亦在大陸人文學界廣為流布，其中以「宗教與世界」叢書影響最巨。與劉小楓不同，其漢語神學的創構理念或雄心，似乎不僅僅是人文進路的，儘管他是純粹共產黨文教體制中的骨幹學者。九十年代他便比較系統地論證了漢語神學的根據與意義，並提出了創構漢語神學的方法和進路⁴⁷。雖然他在擘劃創構當代漢語神學的基本思路時，對於當下的漢語思想文化只是抽象、籠統地反復提到所謂「漢語承載的生存經驗和文化資源」，並無實質性的分析，但他在設計漢語神學的進路時，也算清晰地知道當代中國文化有「重理性、重人倫、重文化的特徵」，並據此提出漢語神學的建設必須首先從「哲理神學」、「道德神學」、「文化神學」入手。他所講的這三個神學分支，恰恰是人文基督學界的興趣所在，也即是「人文釋耶」的重心領域。

以何光滬諸先生為首的漢語大陸基督學界的學者，在翻譯、引介、著述、講學等方面的工作，構成了當代漢語基督宗教「人文釋耶」的中堅力量。所謂「人文釋耶」範式，便是他們一手打造的。這一詮釋範式，只要中國文化的基本存在方式不發生重大遷移，便會繼續延存下去，並可能以此導引基督宗教思想與信仰全面融入漢語語文傳統，就像隋唐佛教之全面融入漢語語文傳統一樣。

⁴⁵ 同上著作，頁 405-406。

⁴⁶ 劉小楓，《聖靈降臨的敘事》，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003），頁 63。

⁴⁷ 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉和〈漢語神學的方法與進路〉，楊熙楠編，《漢語神學芻議》，（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 23-53。

結語

通觀基督教與中國文化的歷次正面遭遇，前後共形成三種詮釋範式——「三教釋耶」、「儒學釋耶」、「人文釋耶」。每種範式的形成，都無一例外是在基督教文化與漢語文化的激烈衝撞中融構而成的。正是這種文化與信仰的衝撞，詮釋學的活力才被激發出來。由於，「理解就是這樣一種對所說的東西進行同化的過程(eine solche Aneignung des Gesagten)，以使它成為自身的東西」⁴⁸。所以這兩種不同信仰傳統的碰撞、激盪、磨合、融滲，不僅是文化滲透/涵化(acculturation)的過程，也是文化本土化(inculturation)的過程。基督教的漢語詮釋，本質上是以歷史性的漢語語文經驗對基督教信仰的重構式理解，屬於漢語語文傳統的有機組成部分。這三種範式由於是基督教與中國不同時期的文化語境衝撞形成的，故而並不存在十分重要的內在脈絡關聯，也就是說三種範式相互獨立而分屬不同的歷史語境，不存在範式的沿革或範式的躍遷問題。——一千四百年的漢傳基督教並無一個連貫延續的歷史。但三種範式卻仍有一個共同點，便是各種詮釋範式下的漢語基督教都有倫理化、形上化的趨向。

當下的「人文釋耶」範式，與前兩個範式相比，除了其主要詮釋資源和力量來自人文知識界而非教會這個重要不同外；還有一個更為意義重大的不同，便是這次完全是因為國朝有識之士對基督教精神的主動尋求而形成的，這次的主體徹底改變了，「人文釋耶」全然是國人之手筆。「中國人要宗教，總須中國人自己去求。求有三端，第一求諸行，第二求諸源，第三求諸文。」⁴⁹ 對照以往基督教詮釋範式，可見中國當代的文化信仰語境已經變化。國朝人文知識界主要通過文典翻譯對基督教「源」與「文」的主動探求，表明國人的宗教需求市場業已成形。而「人文釋耶」只是一個起步，只要外在的政治—文化語境不發生重大變遷，「人文釋耶」範式就會繼續生機勃勃地延續下去，直到將基督教信仰文化真正帶入漢語世界，形成一個不再中斷的穩定的漢語基督教傳統。

⁴⁸ 伽達摩爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯，《真理與方法》(下)，(上海：上海譯文出版社，1999)，頁508。

⁴⁹ 趙紫宸，〈中國民族與基督教〉，張西平、卓新平編，《本色之探——20世紀中國基督教文化學術論集》，(北京：中國電視廣播出版社，1999)，頁25。

參考書目

- 王治心，《中國基督教史綱》，上海：上海古籍出版社，2004。
- 鄧恩(George H. Dunne)著，《從利瑪竇到湯若望——晚清的耶穌會傳教士》，余三樂，石蓉譯，上海：上海古籍出版社，2003。
- 史靜寰、王立新，《基督教教育與中國知識份子》，福州：福建教育出版社，1998。
- 許志偉、趙敦華編，《衝突與互補：基督教哲學在中國》，北京：社會科學文獻出版社，2000。
- 朱謙之，《中國景教》，北京：人民出版社，1993。
- 朱時恩輯，《居士分燈錄》，《卅新纂續藏經》Vol.86, No.1607.
- 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》（香港）第二期（1995.春）：9-48。
- 劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，《文化基督徒：現象與論爭》，楊熙楠編，香港：漢語基督教文化研究所，1997。
- 劉小楓，《聖靈降臨的敘事》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003。
- 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，北京：人民出版社，1998。
- 伽達摩爾(Hans-Georg Gadamer)著，《伽達摩爾集》，上海：上海遠東出版社，2002。
- 伽達摩爾(Hans-Georg Gadamer)著，《真理與方法》（上/下），上海：上海譯文出版社，1999。
- 利瑪竇，《天主實義》上卷，參李之藻輯，《天學初函》（一），臺灣：學生書局，民國五十四年。
- 吳兢，《貞觀政要集校》，謝寶成集校，北京：中華書局，2003。
- 楊慧林，《聖言·人言——神學詮釋學》，上海：上海譯文出版社，2002。
- 楊慧林，《基督教的底色與文化延伸》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002。
- 楊熙楠編，《漢語神學芻議》，香港：漢語基督教文化研究所，2000。
- 張懷承，《中國學術通史（隋唐卷）》，北京：人民出版社，2004。
- 張豈之主編，《中國思想史》，西安：西北大學出版社，1993。
- 張西平、卓新平編，《本色之探——20世紀中國基督教文化學術論集》，北京：中國電視廣播出版社，1999。
- 宗密，《原人論·序》，《大藏經》Vol.45, No.1886.
- 杜繼文等，《佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1995。
- 林悟殊，《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003。

- 李寬淑，《中國基督教史略》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 趙紫宸，《趙紫宸文集》（第二卷），北京：商務印書館，2004。
- 翁紹軍注釋，《漢語景教文典詮釋》，香港：漢語基督教文化研究所，1995。
- 梁啟超，《佛學研究十八篇》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 卿希泰主編，《中國道教史》（第二卷），成都：四川人民出版社，1996。
- 董叢林，《龍與上帝——基督教與中國傳統文化》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992。
- 葛兆光，《道教與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987。
- 黃夏年，〈景教與佛教之關係初探〉，《世界宗教研究》1996年第1期：83-90。
- 戚印平，〈「Deus」的漢語譯詞以及相關問題考察〉，《世界宗教研究》2003年第2期：88~97。
- 《舊唐書》，《二十五史》，上海：上海古籍出版社，上海書店，1986。
- 《明史》，《二十五史》，上海：上海古籍出版社，上海書店，1986。
- Bazard Dodge ed. and trans., *The Fihrist of al-Nadim*. New York : Columbia University Press, 1970.
- Alasdair MacIntyre and Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism* . New York: Columbia University Press, 1994.

初稿收件：2006年08月18日

初審通過：2006年10月31日

二稿收件：2006年11月27日

二審通過：2006年12月13日

作者簡介

張俊 Jun Zhang

陝西師範大學文學院博士研究生

通訊處：中國西安陝西師範大學基督教文化研究所 21 信箱 郵編：710062

E-MAIL：yorck666@hotmail.com

The Hermeneutic Paradigms of Sino-Christianity and Chinese Culture

Zhang Jun

Ph.D. candidate, College of Literature, Shaanxi Normal University

Abstract

The interpretation of Sino-Christianity has experienced three historic paradigms: (a) the Nestorian paradigm in the Tang Dynasty-interpreting Christianity according to the three traditions: Confucianism Buddhism and Daoism; (b) the Catholic paradigm in late-Ming Dynasty-interpreting Christianity according to Confucianism; (c) the Christian paradigm in the contemporary era-----interpreting Christianity according to the humanities. The form of the Nestorian paradigm, interpreting Christianity according to the three traditions, was shaped by the structure of the tripartite confrontation of Confucianism, Buddhism and Daoism in the Tang Dynasty. The Catholic paradigm in the late-Ming Dynasty, interpreting Christianity according to Confucianism, was connected with the dominant situation of Song-Ming Confucianism. The contemporary Christian paradigm, interpreting Christianity according to the humanities, has been formed in the (enlightenment) humanistic context of thought and culture in mainland China. In as much as the context of political culture does not change, the contemporary interpretation of Christianity will finally be able to take Christian faith and culture into the Chinese-world, and form a stable Chinese-Christian tradition.

Key Words: Chinese-Christianity; Chinese culture; hermeneutic paradigm; interpreting Christianity according to the three traditions: Confucianism Buddhism and Daoism; interpreting Christianity according to Confucianism; interpreting Christianity according to the humanities