



摘要：本文指出中国神学建设不能走处境化的道路。处境化的出发点是西方神学；由此建立起来的神学属于西方神学的扩展。中国神学建设的出发点是基督徒在中国人的生存经验中阅读《圣经》，并从中领受神的话语。中国人的生存经验是在传统经典著作的阅读中培养起来的。因此，就形式而言，中国神学建设乃是基督徒从基督信仰的角度阅读并解释中国文化之经典文本的过程。在这个过程中，《圣经》将成为中国文化的经典文本。基督徒在什么程度上令人信服地解读了中国文化之经典文本，《圣经》就在什么程度上成为中国文化之经典文本，而中国神学建设也就进展到什么程度。本文通过分析西方文化和中国文化在真理概念问题上的不同处理，在一个小小的侧面展示神学建设和经典文本解读之间的这种内在关系。

关键词：中国神学、文本解读、真理情结、恩典、文化

Abstract: this article point out that chinese theology construct cannot get out from the western theology. This construct is extension of western theology. The beginning of chinese theology construct is from the experience of chirstians bible reading and learning from god's words. The chinese life experience is trained by classic popular books reading. Therefore, considering its form, chinese theology construct is a processing of classic chinese culture material reading in chirstian's view. During the processing, the <bible> became a classic literature of chinese culture. According to the analysis of the difference from chinese culture and western culture about solving concept problem, it shows the connection between theology construct and literature reading.

一、问题的提出

一直以来，中国神学建设往往都是在所谓的处境化这种说法中进行的。基督教在西方存在了两千年，深深地渗入西方文化的每一个角落。当西方传教士进入中国宣教时，他们只能在西方文化中谈论基督教。在此基础上建构起来的神学只能是西方神学。作为受教者，中国人是从这些西方传教士中接受基督教的。当他们转而向国人传讲基督教时，自觉或不自觉地采用西方文化的说话方式。这样做就决定了基督教在中国的传播明显地带着西方文化的色彩，所传讲的也就只能是西方神学。从西方神学出发进行中国神学建设（处境化），必然要求我们对西方神学有更多更深入的体会和把握。这些年来，华人教会大量翻译西文基督教书籍，包括领袖培养、教会管理、神学理论、圣经注释等等。可以说，几十年来提倡处境化的结果是，中国基督教的西方文化色彩大大加重了。很显然，处境化的出发点是西方神学，而处境化的结果只能使中国神学建设更加依赖西方神学，具有更加浓重的西方色彩。

中国神学建设不是处境化问题，因为处境化的出发点是西方神学。寻找中国神学建设的出发点才是关键所在。从处境化的思维角度摆脱出来，我们应该这样提出问题：中国神学建设的出发点在哪里？我想指出的是，忽略出发点问题，就无从谈论中国神学建设。

如何处理中国神学建设出发点问题呢？基督徒在信心中认为，《圣经》是神的话语，因而中国神学建设的起点。进一步，基督教是由耶稣的门徒在宣讲福音中传承下来的，因而在传统上有一整套固定的教义。这些教义在基督徒的信心中传承下来的。也就是说，我们在信心中接受了《圣经》和教义。但是，神学却是一种理解体系，是对《圣经》和教义的理解和解释。理解者具有不同的文化背景，因而不可避免地会对《圣经》和教义有不同的理解。这

里，充分重视中国文化背景中的读者在阅读和理解《圣经》和教义时给出的不同理解，恰好是我们考察中国神学建设出发点的关键所在。

我这里打算从两个角度切入这个问题。首先，我们必须对我们作为中国人所具有的生存关注进行深入追踪。中国人之所以为中国人，原因在于他们是在阅读中文书籍中形成思想并提出问题的。过去一百多年来，我们翻译了大量的西方著作，甚至培养了一批只读翻译著作，不读中国人写的书这样一种奇怪现象。但是，中文书籍的根基仍在是中国传统文化中的经典著作。比如，如果你要理解“守株待兔”这个成语，缺乏对经典文献的阅读，你的理解就十分有限。对于一个只读英文书籍的人来说，我们不可能从他们身上发现多少或多深的中国人的生存关注。中国人的生存关注和中国传统文化中的经典著作是同在的。

其次，中国神学建设，归根到底，乃是一批深怀中国人的生存关注和问题意识（通过中国传统文化经典著作的阅读）的基督徒，带着自己的生存经验

（作为基督徒在自己的生存活动中直接经历神的带领）去阅读、理解和阐释《圣经》和传统教义，并回应自己所感受到的关注和问题。在此基础上形成的思想体系，包括对《圣经》的注释性解释和对教义的系统性阐释，便是中国神学。就其起点而言，这些注释和阐释都是神通过《圣经》和传统教义对中国人说话。这些中国基督徒是在中国人的生存关注和问题意识中，而不是在西方文化语境中，领受神的话语的；因而由此所形成的神学只能是中国神学，包括圣经神学和教义神学，以及其他次一级神学，如仪式、诗歌、灵修等等方面的理解和说明。

目前，中国神学界的主体都是在西方神学教育机构接受神学教育，阅读范围一般不超出西语（或中文翻译）著作，极少涉及中国传统文化经典著作，因而不可避免地生存关注、问题意识和表达形式等方面都浓重地带着西方神学色彩。由于对中国人的

生存关注和问题意识的体验未能深入到中国传统文化的经典著作中，他们的生存体验仅仅涉及当代华人（包括中国大陆、港台、东南亚、北美等地华人）流行文化中的生存关注和问题意识，缺乏厚重的历史感。就其起点而言，目前华人神学界所提供的有关《圣经》和教义之注释和阐释（即圣经神学和教义神学），虽然包含了当代华人的生存关注和问题意识，但更多地是承继了西方神学话语体系，是在西方文化语境中领受神的话语。也就是说，这些注释和阐释大都是建立在对中国传统文化经典著作的阅读缺失基础上的，因而在性质上更多地属于西方神学的补充。当然，它们对未来中国神学建设也许会起到某种积极作用，但就其起点而言，它们不属于中国神学。

在我看来，如果我们对中国传统文化之经典著作缺乏足够阅读，从而无法培养深厚的中国人情结（包括生存关注、问题意识、情感取向等），更不能从基督信仰出发在深层意义上体会、回应和表达这一情结，那么，我们就无法在中国文化语境中领受神对中国人说的话，从而也就无法建构中国神学。就现象而言，中国神学建设需要如下两个学术圈子：基督教语境中的中国经典研究和中国人情结中的《圣经》研究。这两个研究将造就一批新的文本，使基督教和中国文化融为一体。这便是中国神学建设的基础。

就思想史而言，如果基督教未能分享当时希腊思想界的困惑，对希腊哲学在正义、真理、生命等问题上所陷入的困境缺乏深入体会并不予回应，那么，对于希腊-罗马人来说，基督教就不过是一种野蛮人的思维。正是保罗和约翰这两位使徒，从一开始就重视分享希腊人的思想困境，并从基督信仰的角度深刻地加以回应。西元3世纪初，德尔图良高调宣称：“耶路撒冷与雅典有何相干！”但是，在此之后的阿姆罗和奥古斯丁都由衷称赞使徒对希腊哲学有深刻领悟！

在以下的文字中，我想围绕着基督教的真理概念，考察希腊文化和中国文化对真理问题的处理，进而展示基督教和希腊文化关系，以及基督教和中国文化之间的张力。耶稣说：“我是道路、真理、生命”。这句话包含了三个重要名词。我们注意到，单独地分别使用它们，和在这个顺序中使用它们，所表达的意思是完全不同的。在西方思想史上，这句话在希腊文化中展示了强大的思想力量，乃至奥古斯丁在皈依基督教前夕深有感触，说他终于明白了“预设和忏悔的区别：一边是一些对道路无知却以为知道了去那里的人，一边是道路——在这道路上不但看见了福祉之地，而且与之同在。”在奥古斯丁的思想转变中，他深刻认识到，道路-真理和真理-道路这两种顺次排列表达了两种全然不同的思维方式。他感受到了耶稣这句话的强大震撼力。但是，在中国文化中，经典著作也深深地涉及了这三个词所隐含的生存-思想力量，却是给出了不同的回应和解决。这种不同的处理引导了不同的生存-思想方向。这里，我希望以真理问题为例，通过文本分析来追踪它在希腊文化和中国文化中表达，展示两种文化对它的不同解读，在出发点意义上探讨中国神学建设的奠基问题。

二、希腊哲学中的真理想结 真理一词是对 truth 的

翻译。因此，对于中国思想界

来说，真理问题似乎是一个外来问题。“理”在宋明理学那里已经成为一个概念。在中文书籍里，真和理不需要合在一起来使用。“理”本身就包含了真的意思。但是，真理问题在希腊哲学中是一个关键的概念，也是《约翰福音》的核心概念。我们先来追踪希腊哲学在真理问题上的一些说法，进而追踪基督教在这个问题上的回应，然后再回到中国的经典著作，庄子的《齐物论》，呈现中国人关于真理问题的处理。

在希腊哲学史上，巴门尼德（西元前 520-450 年）最

早提出真理问题。真理问题是一个认识论问题。简略来说，它追问的是：任何一种说法都有真假。人的认识活动乃是追求具有真理性的说法。柏拉图进一步推进巴门尼德提出的真理问题，并使之和生存问题融为一体，催生了一种真理情结，推动希腊思想运动。

我们来追踪真理情结的起源。在《美诺篇》（77b-78b），柏拉图给出了一个“人皆求善”论证。他谈到：“每个人都根据自己对善的理解进行选择，因而没有人故意选择恶；如果某人的确选择了恶，这是一个现实现象，这一选择并非属于他的真正意愿。”人们对这一说法的直接反应是，在现实生活中可以观察到许多“人在求恶”的例子。人皆求善和人在求恶是不相容的。柏拉图谈到，就现实观察而言，有些人求善，有些人求恶。逻辑上，我们可以把那些求善者暂时搁一边，因为这部分人是求善的。我们把这群人称为 A 类。对于求恶者，可以划分为两种：有些是明知所求乃恶却仍然追求；有些人不知所求为恶，而以恶为善而去追求。对于后者，他们在求恶之时以为自己在求善。因此，就他们的本意而言，他们是在求善，尽管他们以恶为善因而实际上在求恶。就当事人的追求来说，他们认为他们在求善。如果我们暂时把善恶判断问题略略推后讨论，那么，我们只能承认，这些人属于求善者。可以称这些人为 B 类。对于前者（明知为恶而求恶），柏拉图分析到，他们仍然可以分为两部分，一部分是虽然知道所求乃恶，但因为所求对自己有利可图，因而为利益所驱而求恶；另一部分则是明知所求乃恶，且无利可图，却仍然去追求那恶事。这里，所谓的“利益”的意思是，受利益驱动者把利益看作是好事，是善的。虽然可以说这种人目光短浅，只顾眼前利益，但是，不可否定的是，驱动他们的追求的那股力量乃是善的。可以把这群人归为 C 类。这样，在求恶的人群中就只剩下“明知为恶，且无利可图，却仍然追求恶”这一部分人了，

即 D 类。然而，柏拉图指出，D 类人群其实是一个空

项，其中没有一个实例。也就是说，在现实生活中，这种人不存在。这里， $A+B+C=$ 全部人。当然，从不同角度发出，人们对善的界定并不相同；但是，无一例外的是，所有的人都在追求自己认为是善的东西。因此，人皆求善。

我们看到，柏拉图提出了两个对等的事实：一个是生存事实，即：人皆求善；一个是观察事实，即：有人求善，有人求恶。从命题逻辑的角度看，这两个命题是不相容的。如果人皆求善，逻辑上就不可能有人求恶。反之亦然。不过，我们需要注意到，生存事实是通过论证而呈现的。论证是一种思想力量。对于思想者来说，论证只能通过论证来回应。除非在论证上能够反驳它，思想者不能采取任何其他理由拒绝它。反过来说，如果不通过论证来拒绝一个论证，你就不是一个思想者。我们看到，柏拉图为“人皆求善”这一命题所提供的论证十分有力，无法反驳。这一命题从此成为柏拉图的思想基础。

在人皆求善这一命题下，对于任何一个人来说，只要得到了善，人就满足了自己的追求。同样，如果追求的结果是恶，那么，人的追求就失败了。人的追求是在判断-选择中进行的；判断是在一定的善观念中给出的。如果人所拥有的善观念混淆了善恶，以恶为善，那么，在这种善观念中给出的判断也一定是以恶为善的。在这个以恶为善的判断中进行选择并采取行动，显然，只不过是善的名义下追求恶。这就和自己的原始追求背道而驰。这样的追求只能得到恶而不是善。于是，人的求善活动就完全失败了。因此，要满足人的求善活动，人的善观念必须包含了真正的善，从而人能够给出正确的判断和选择，并在追求中得到善。拥有真正的善就能满足人的求善活动，让人过一种善的生活。在柏拉图看来，雅典人杀自己的将军，杀自己的哲学家，这些做法都源于对真正的善缺乏认识。他们的出发点

错了，所以判断错误，所以选择错误，从而使他们的追求归于失败。简言之，他们在错误善观念中追求雅典城邦的善，所以在善的名义下给雅典带来恶。

在柏拉图的论证中，善知识问题乃是关键。只有拥有真正的善知识，人才能依据善知识作出正确的判断，从而作出正确的选择，实现对善的追求。善知识问题是一个认识论问题。从认识论出发，我们马上面临关于善知识的真理性判断问题，即：我们所有的善知识是真正的善知识吗？这便是所谓的真理问题。这里，柏拉图实际上是把生存问题转变为认识论问题。于是，如果我要实现求善冲动，我就必须拥有关于真正的善的知识。反过来，如果我没有真理（真的善知识），我就无法满足自己对善的追求。真理问题就其形式而言是认识论问题，但在柏拉图的处理中成了生存问题。真理问题兼具认识论和生存性两种性质。这使得真理问题转化为一种情结，即真理情结。

这一真理情结大概在西元前四世纪时就受到希腊怀疑主义的攻击。在认识论上，真理是在判断中给出的。判断需要标准。我们可以从两个角度谈论真理标准问题。首先，人们在真理判断标准问题上往往陷入循环论证。思想者总是在自己的思想体系内进行思维，因而只能依据自己的概念体系对真理进行论证。然而，这种论证是封闭式的，是从自己所预定的前提出发，并最终回归其前提。在这种情况下，任何人只能在接受这个思想体系的前提下谈论真理。当不同甚至是对立的学说进行对话时，循环论证只能各说各的，无法提供唯一的真理。其次，为了解决不同学说之间的对立和冲突，我们必须确立一个超然于对立双方之上的真理标准。作为第三者，它可以对不同学说之间的争论进行裁决。不过，难处在于，我们如何能够确立这样一个共同的真理标准？逻辑上看，一旦给出一个真理标准，问题马上可以提出：这个“真理标准”自己的真理性

是如何证明的？当人们不得不对“真理标准”进行论证时，就会立马陷入“真理标准”的标准这一无穷后退论证的困境中。

逻辑上，如果无法确定真理标准，我们就无法在判断中谈论真理。但是，真理问题不仅仅是认识论问题。它还是一个生存问题。如果没有真理（或真正的善知识），我们就无法满足对善的追求。因此，怀疑主义关于真理标准的量大论证直接引发了一个生存困境：我们如何在没有真理的情况下生存？怀疑主义者发现这是一个无法避免的问题，因而提出了“悬搁判断，继续追求”的口号。

然而，当怀疑主义宣称自己是真正的真理追求者时，这个宣称是自相矛盾的。显然，如果我们无法判别真理，我们如何能够追求真理？从生存的角度看，我们的追求是一个动作，是朝一定方向前进的动作。如果我们不知道我们在追求什么，我们如何追求？在对真理无知的情况下，我们的追求方向与真理所在地可能完全背道而驰。也就是说，要追求真理，至少必须知道真理地何处方；只有这样才能保证我们的追求是趋向而不是远离真理。按照怀疑主义的说法，我们没有真理标准，因而也就不知道真理在什么方向上。于是，我们陷入了一种盲目追求的困境中。

这是一种由真理情结引导的生存困境。《约翰福音》用“黑暗拒绝光”这样的说法，把这种困境推向绝境。在《约翰福音》看来，人在判断中无法和真理发生关系。在判断中，即使真理来到我们面前，我们也无法认出，从而简单地加以拒绝。从认识论的角度看，我们无法谈论真理问题。既然如此，我们就可以放弃对真理的追求。但是，从人类生存的角度看，没有真理就没有生存。这是令人绝望的生存境况：在认识论中可以抛弃的问题，却因为它的生存性而无法抛弃。但是，从生存的角度看，这种绝望迫使人在不放弃真理追求的前提下寻找真理问题的出路。

《约翰福音》便是在这种语境中，要求人们转换思维方式。它指出，如果人在判断中无法认识真理，那就说明，我们只能在放弃判断中和真理发生关系。它进而认为，耶稣从真理而来，向人彰显真理；而人只需要在信心（放弃判断权）中领受真理。这便是《约翰福音》的恩典真理论，强调在信心中领受真理的给予。《约翰福音》关于真理问题的处理对于希腊思想家来说具有强大的冲击力。实际上，最早接受基督教的一批希腊思想家，大都有深刻的真理情结。他们在阅读《约翰福音》时发现，恩典真理论能够满足他们的真理情结。这批人被称为“诺斯替”（Gnostics）。就字义而言，诺斯替就是追求 gnosis（真知识）的人。在教会历史上，有些诺斯替过分强调了真知识（认识论问题）对救恩的作用，以至忽略了信心（基督徒的生命）的关键作用，在早期教会被判为异端。尽管如此，我们还是不能简单地否定诺斯替运动在早期基督教回应希腊哲学方面所起的积极作用。

三、《齐物论》的是非之争 中国思想史上的真理

问题并不突出，没有出现希腊

哲学中那种作为驱动力的真理情结。不过，我们还是能够追踪先秦时期的真理情结。我们注意到，春秋战国时期，周朝社会秩序混乱，当务之急是恢复秩序。由此引申出的问题是：社会应该如何治理？个人应该如何为人处事？于是，人们纷纷发表议论，出现了所谓的“百家争鸣”现象。庄子在《齐物论》中把这一现象简略地归结为“儒墨之是非”问题，并从认识论的角度进行分析，认为这些争论必然陷入“辩无言”的逻辑困境。我们来分析一段《齐物论》中的话：

既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，

我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固难閤。吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？

各家在提出自己的立场观点时，总是认为自己是正确的，而对方则是错误的。这便是所谓的是非之争。谁是谁非问题是一个判断问题，也即是认识论问题，从而也就无法避免真理标准问题。这里，庄子用“正之”这种说法来表达真理问题。就逻辑而言，庄子的论证思路和希腊怀疑主义的循环论证和无穷后退论证很相似。他谈到，是非之争需要真理标准来证明。对于争论双方的任何一方来说，如果这个“真理标准”和自己相吻合，那就等于自己证明自己。这是一种循环论证。如果这个“真理标准”和自己的立场相反，我凭什么要接受它作为真理标准？一旦提出一个真理标准，我们就可以追问它凭什么作为真理标准。追问一个真理标准的根据，等于要求在真理标准之外再立一个标准，从而导致了真理标准的无穷后退。庄子把这个困境称为“辩无言”。

是非之争必须确立真理标准。无法确立真理标准等于无法在认识论上解决是非之争。然而，是非之争涉及人如何为人处事以及如何管理社会。如果在认识论上解决不了真理标准问题，那么，我们应该如何为人处事并管理社会？如何生存？——人毕竟要生存下去的。庄子谈到，是非之争的困境来自认识论的真理标准困境。如果人们希望在解决了是非之争后才去生存，而真理标准是一个无解的问题，那么，人就无法生存了。当然，人们可以在是非之争中坚持自己的立场，认为自己的立场就是真理。这

样做的结果是，人们在采取了一个独断的做法：否定任何和自己的立场不一致的其他学说。是非之争是相互否定。独断的做法在社会生活中必然造成相互对抗和冲突。用庄子的话来说：“终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！”因此，庄子主张放弃认识论上的是非之争。

是非之争是人们在社会生活中不可避免的一个事实。在认识论上放弃是非之争并不意味着从此这个世界上没有是非之争。因此，如果认识论无法解决这个问题，我们就应该另辟蹊径。庄子试图在“无竞”和“物化”的说法中提出一种生存上的解决途径。“无竞”又作“无境”，指的是一种不辨是非的境界。在人的生存中，“是”（好的或对的東西）引导人们对它追求，“非”（恶的或错的東西）则令人拒绝。是非之争是人们在社会生活中争斗不止的根源。前面指出，认识论无法解决是非之争。如果在认识论上不做是非划分，这个世界会向我们呈现为什么样子呢？——没有是非的划分，人在生存中面临的各種可能性就呈现为各種平等选项，从而任何一个选项都不会比其他选项在判断-选择中比较令人向往。庄子称此为“寓诸无竞”的生存状态。

然而，人的生存是一种现实生存，每时每刻都面临判断和选择，使可能性成为现实性。他不能永远在可能性中生存。或者说，他是在某种可能性的现实化过程中生存的。如果在“无竞”中各種可能性是平等的，那么，对于人的生存来说，究竟要实现哪一种可能性就是一个无须进行判断选择的问题。从可能性到现实性的过程，用他的话来说，乃是一个自然的“物化”过程。就其字义而言，这里的“物”指的是一种现实存在，“化”则是它从“无竞”中成了实物。在另一篇文章（即《大宗师》）中，庄子对这种物化做了一些形象说明。他认为，对“无竞”和“物化”有充分的认识的人都是“真人”。“古之真人不逆寡，不雄成，不谟士。”在

他们的心目中，“无竞”中的可能性是平等的，因而它们的“物化”就没有所谓的好坏是非之分。假如有一日，他们的左臂变成公鸡，右臂变成弹弓，臀部变成化车轮，精神变成骏马，甚至他们的身体死后成了鼠肝或虫臂等等，在他们看来，都不过是自然的物化，不必大惊小怪。这公鸡、弹弓、车轮、骏马、鼠肝、虫臂等等，自有它们的用处。这种不执着任何一种可能性，顺其自然而物化的生活才是真正的生活！

庄子在《大宗师》谈论“物化”时，不断地使用“造物者”一词。比如，他会使用这样的语言：“伟哉夫造物者，将以予为此拘拘也！”不过，他并没有讨论造物者造物的计划和过程。也就是说，他的造物者并不是一个有思想有计划的主体。虽然“物化”过程是由造物者主宰的，但是，造物者并不像人那样有判断地选择某些事物，并排斥某些事物。人在“寓诸无竞”而顺从“物化”的生活中，无需寻思造物者的计划。造物者对于人的生存来说完全没有认识论意义。因此，我们不能从认识论的角度来理解他的造物者。

我们看到，庄子注意到人在生存中的“是非之争”这一事实。“是非之争”本来是一个认识论问题，并且必然引申出真理标准问题。然而，当发现真理标准问题是一个在认识论中无法解决的问题（“辩无言”）时，他建议取消是非之争的认识论讨论，进而企图在“无竞”和“物化”的说法中寻找一条出路，主张生存之道就是顺其自然。按照庄子的思路，放弃认识论上的是非之争，我们就可以回归生存的起点而“寓诸无竞”。这是“真人”生活的开始。在“无竞”中，人的生存面对全部可能性；每一个可能性都是平等的。“真人”只做一件事，那就是和可能性同在。“真人”不会追问“哪一个可能性才是真正的好”这样的问题，因为这种追问只会破坏造物者的工作，并给自己的生存带来无谓的是非之争。“真人”接受任何一种可能性的“物

化”，并安于其中。在庄子看来，“真人”的生活摆脱了是非之争，可以逍遥地生活。不过，这种不做判断选择而顺其自然的逍遥生活在

常人眼里是一种奇怪的生存方式。比如，一个人要死了，他的妻子感到悲伤。这本来是一件很自然的事。失去丈夫在感情上失去了某种依靠，在日常家务和工作中失去帮手等等；这些都是实实在在的损失——除非丈夫是一个无用的人。因此，妻子的悲伤是一个感情的自然流露；但其中包含了某种理性判断。人不可能脱离判断选择而生存。换句话说，人之区别于他物，乃在于人是在判断选择中进入生存的。就人的生存而言，放弃判断而顺其自然（或自然无为）等于放弃生存。庄子所倡导的逍遥生活对于人的生存来说似乎是不可能的。

然而，我们深入分析庄子的逍遥生活，发现，这种生活是人的生存的内在构成。如庄子所分析的那样，当人在生存中固执自己的立场观念和理想目标时，人最终一定会陷入困境。在困境中，人若放弃判断，就能够认识到自己的追求确实有执迷于“朝三暮四”和“朝四暮三”之别的情况。因此，庄子的这种分析可以帮助人摆脱这类生存困境。在许多情况下，庄子的自然无为的说法具有很大吸引力。可以说，对于生存上的追求困境，庄子反对认识论上的是非之争，提倡自然无为的生活方式，鼓励人们在生存上放弃在判断选择；这种说法在中国思想史上留下深刻的痕迹。庄子似乎无疑提供一种适合所有人的生活方式。特别地，对于如何在判断选择中生存这个问题，庄子并未深入分析，拱手让给儒家思想家去处理。这也使得庄子在中国思想界偏偶一方。

庄子化解了是非之争的认识论问题，这和古希腊哲学的真理情结形成鲜明对比。《约翰福音》在回应真理情结这一点上显示出强大的认识论力量。但是，对于深受庄子思想影响的中国人来说，基督教应该如何回应庄子的自然无为之说就是一个必须解

决的问题。

我们可以从两个角度来回应庄子。首先，庄子在《大宗师》中反复提到“造物主”。这个说法背后隐含着庄子对“物化”的有序性和复杂性有某种深刻的体会。万物之间是相互关联的。每一物的出现都可以归结为前因后果，因而有着某种秩序。在“无竞”中的平等可能性究竟哪一种可能性会“物化”，这并不是一种随机杂乱的过程。因此，庄子提出“造物主”作为这个“物化”过程的主宰，以回应其中的某种有序性。“造物主”这种说法隐含着某种思想和计划，即：“物化”是一个事先安排好的活动。但是，庄子为了彻底排斥认识论问题，并不要求读者去寻求和体会“造物者”的思想计划。于是，“造物者”除了在想象中被高高架空之外，他的造物过程和人的生存似乎毫无关系。然而，如果“物化”是一个被主宰的过程，人能否对这个主宰的思想计划有一定的理解，从而能够按照、遵循或适应这个计划，从而使自己的生存不至于与之相冲突？如果“造物主”的思想计划完全不能为人所知，那么，庄子凭什么说有那么一个“造物者”在管理“物化”？也就是说，我们可以重新激发被庄子所消解的真理情结。

其次，我们也可以顺着庄子的“造物者”思路。当我们谈论“造物者”的思想计划时，我们就在某种意义上谈论认识论，从而不能不涉及真理问题 and 是非之争。庄子对这里的逻辑关系有相当完整的理解。一方面，他提出“造物者”以回应人们对“物化”之有序性的体会；另一方面为了逃避认识论陷阱，他相当武断地切割“造物者”的思想计划和人的生存之间的联系。我们说，这一切割是相当武断的。庄子似乎没有考虑如下两种可能的联系。尽管“造物者”的智慧不是人的心智所能认识的，但是，如果“造物者”自己愿意把自己的智慧向人敞开，而人凭着信心去接受，那么，人的心智还是可以获得“造物者”的智慧的。或者，人一旦认识到

自己的心思意念的狭窄性和有限性，就可以就求“造物者”开恩，把他的智慧向人敞开。在这两种情况下，“造物者”在“物化”中的思想计划就可以和人的生存发生关系。

看来，我们可以引入基督教的恩典真理论来回应庄子思想。恩典真理论是一种认识论。它强调人在罪中无法认识神，也不可能了解神创造和管理世界的心思意念；但是，当神因他的慈爱而在恩典中彰显他的心思意念，而人凭着信心来领受神的恩典时，人就可以知道神的心思意念，并以此作为他们的判断选择。因此，恩典真理论同时又是关乎人的生存的。

四、打造中国神学建设的地基 神学作为一种理解

体系涉及生存关注、思维方式和

表达方式。西方神学在过去两千多年来对于西方社会所面临的大小问题都进行过处理，因而形成了一套能够回答西方社会中的方方面面的生存关注、概念关系顺畅、表达方式丰富的思想体系。这套神学通过西方传教士在中国的宣教活动而介绍给中国信徒。不难看到，目前华人教会使用的神学基本上是在西方神学思路，其原始文本以翻译和编译为主要构成。因此，我认为，这种神学属于西方神学的组成部分。在这个框架内，所谓的神学本色化运动，本质上乃是西方神学的扩张运动。

中国文化几千年来的积淀，形成了大量的经典文本，对中国人在这块土地上生活所遇到的问题进行了全方位的回应。在此基础上，中国人有自己的思维方式和思想表达方式。离开这些经典文本来谈论中国文化，去体验中国人的生存关注，那只能在肤浅的层次上进行。因此，当一种外来文化进入中国时，不可避免地遇到这样一个追问和挑战：外来文化究竟在哪方面能够对中国文化有所贡献？具体来

说，中国文化中的经典文本在回应人的生存关注方面究竟有什么缺陷从而需要这个外来文化加以补充？历史上，这个问题在魏晋南北朝佛教进入中原时出现在儒家和佛教之间的争论中。现在，对于基督教进入中国，对于中国神学建设，这个问题仍然无法摆在那里。

近代西方传教士进入中国，他们所传播的是在西方文化中的基督教。西方文化和基督教已经融为一体。他们传播的究竟是西方文化还是基督教？——对于传教士来说，这两者是不可区分的。他们只能传播他们所理解的基督教。但是，基督教有一种超出文化的元素，这便是“恩典”。就概念界定而言，恩典是神赐给人的礼物。对于神所给予的恩典，人只能凭着信心来领受。人是历史的产物。每一个人都生活在一定的传统和文化中。他只能在自己的传统和文化基础上来领受恩典。西方传教士是在西方文化基础上领受神的恩典，并在此基础上形成他们的基督教。当他们向中国人传教时，他们的目的是要传播他们的恩典意识，尽管这一恩典意识是在西方文化基础上形成的。对于中国人来说，他们从西方传教士那里所接受的，乃是西方文化和神的恩典融为一体的东西。由于未能对西方文化和神的恩典进行区分，我们往往把两者混为一谈，把其中的恩典当作文化，或把文化当作恩典。

这种混同妨碍了我们深入认识基督教。我们这样分析。文化是在传统中不断传承下来的；而恩典则是神不断地给予人的。两者有根本性的区别。我们说，神的恩典是在信心中领受的。信心就其原始定义而言是放弃判断权。在信心中，给予者无论给予什么，接受者都是不加判断地加以接受。没有判断，就没有文化因素的参与。因此，恩典不是文化。

当然，人们把所领受的恩典用话语说出来时，如感恩和分享，就需要连贯的叙述，或前后一致的说明。这里的叙述和说明，就形式而言，乃是给出一

系列在逻辑上无矛盾的命题。命题通过逻辑的纽带来连接，因而涉及判断活动。判断必须有根有据。判断所依据的，从个人的角度看便是以往经验；从社会的角度看便是传统文化。基督徒在接受恩典时无需文化参与，但当他们感恩并分享恩典时，则不能没有文化的参与。没有文化，则无法表达恩典。因此，恩典和文化之间彼此有别但联系紧密。

从这个角度看，基督教进入中国文化的关键词是传递恩典意识。文化和恩典是有区别的。对于中国基督徒来说，他们因为西方传教士的见证而接受基督信仰。如果他们只是看中了西方基督教中的西方文化因素，那么，他们实际上是把自己转变为“洋人”。当他们转而把他们所接受西方文化再传给中国同胞时，他们就扮演着“洋人”的代言人，不可避免地和他的同胞在文化上发生冲突。这便是所谓的“多一个基督徒，少一个中国人”现象。这种冲突无法把神的恩典带给中国人。传教本质上是传福音，是要让中国人能够在信心中接受神的恩典。中国基督徒必须对他们在信心领受的恩典有十分清楚的意识。神的恩典可以在西方文化中领受，也可以在中国文化中去领受。关键在于，我们如何才能让中国人在中国文化中领受神的恩典？只要做到这一点，我们说，中国神学建设就奠基了。

我们指出，中国文化的深层生存关注是在经典文本中传递的。从基督教的恩典意识全面回应中国文化的深层生存关注，如果缺乏对中国文化中的经典文本的阅读和体验，这些回应就是无的放矢，对牛弹琴。在前面的讨论中，我以真理情结为例子，分析了希腊哲学的真理情结和庄子关于真理情结的处理。基督教在历史上圆满地回应了希腊哲学的真理情结，从而在真理问题上带领希腊哲学走出真理标准困境。庄子关于真理情结的处理深深影响着中国思想史的发展，同时也构成当代中国人的思维方式。如果我们在谈论西方基督教在真理问题上立场观点的同时，对庄子在他的一系列著作中关于真理

情结的处理进行冷处理，并企图走捷径，用前者来取替后者；结果是，当其他中国人在阅读庄子著作并感受到庄子思想的力量时，他们就可以站在庄子的思想立场上对抗基督教的真理观。

因此，我们需要对中国文化之经典文本进行全面而深入的解读。实际上，只要基督教对中国文化之经典文本的生存关注还存在着认识盲点而未能加以回应，那么，在这些盲点上，基督教对于中国文化就是外在的。中国神学建设的过程乃是基督徒对中国文化经典文本的解读过程。一般来说，在多大程度上有说服力地解读了这些经典文本，中国神学建设就进展到那个程度。我们是从《圣经》出发进行解读的。反过来，当我们从《圣经》出发对中国文化之经典文本进行解读时，同时也是在重新解读《圣经》。很显然，在这种解读中，我们将深化关于

《圣经》的理解。从这个角度看，中国神学建设归根到底是《圣经》和中国文化之经典文本融为一体的过程，是使《圣经》最终成为中国文化之经典文本的过程。

我这里不想对“中国神学”一词用法的合法性进行全面而深入的讨论。这里，我想回应如下这个问题：人们在使用这个词的时候，往往会想到，为什么在神学界并不特别强调所谓的“德国神学”、“美国神学”等诸如此类不同语言的神学，而我们却偏偏谈论“中国神学”？——在神学思想史上，我们确实有“西方神学”（拉丁语系）和“东方神学”

（希腊语系）这种说法。目前，大家谈论较多的是拉丁语系的“西方神学”，包括法语、德语、英语、西班牙语等语言中的神学讨论。这些西方语言起源于拉丁文，而在神学上，虽然宗教改革以来人们追踪希伯来文和希腊文中的神学讨论，但是其基本关注和思路仍然建立在拉丁文文献基础上。但是，中文则是一种和西语完全异质的语言。特别地，中文在其几千年来的独立发展过程中形成了一系列的经典文本。我们注意到，这些文本有各自的

生存关注、思维方式和表达方式。当我们在神学上回应这些生存关注、思维方式和表达方式时，所形成的神学，无论其形态如何，必有某种独特的内容。我们称这种神学为“中国神学”。

我曾在《维真学刊》（1996 年第 3 期）发表过一篇文章：“中国神学建设的起点何在？”在那篇文章中，我强调神的话语作为中国神学建设的出发点，并且认为，中国人必须有从自己的生存关注和思维方式出发解读《圣经》。本文希望顺着这个思路进一步展开讨论。

注释：

1. 《忏悔录》第 7 卷第 20 章。中译文是我的，依据 英文版 St. Augustine Confessions, tr. Henry Chadwick, Oxford University Press, 1998。
2. 读者可以参阅我的新作《道路与真理：解读〈约翰福音〉的思想史密码》（华东师范大学出版社，2012 年）中导言部分。我对这句话的顺序问题进行了深入讨论。
3. 参阅塞克西都·恩披里可：《皮罗主义纲要》（英译，Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism, Trans. J. Annas and J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994），卷一，1，2 节。
4. 参阅谢文郁“恩典真理论”，载于《哲学门》，2007 年第一期；以及谢文郁《道路与真理：解读〈约翰福音〉的思想史密码》，华东师范大学出版社，2012 年，导论部分。
5. 亚历山大里亚城的克莱门（西元 150-215），一位深受希腊哲学影响的早期教父，就强调说，真正的基督徒都应该是“诺斯底”（追求真知识的人）。参阅他的 The Stromata（《杂篇》，载于 Ante-Nicene Fathers, Vol. 2., tr. William Wilson, ed. Alexander Roberts, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885）：就好像验金石能够检验真假黄金一样，“一个知识丰富的诺

斯替能够分辨智术和哲学，……以及无知哲学流派和真理本身。”（1: 9）在略后谈论真理问题时，他是这样界定“诺斯替”一词的：

“拥有各种智慧的人便是杰出的诺斯替。”

（1.13）1885.

6. 参阅谢文郁“基督论：一种生存分析”，《基督教思想评论》，2008 年第二期。