

儒化基督徒吳雷川的宗教神學觀探析

陳廣培

香港中文大學神學組榮譽副研究員、中國宣道神學院講師

提要

本文嘗試探討三、四十年代中國教會中一位著名的儒化基督徒學者吳雷川的宗教觀。吳氏的宗教觀基本上是從朱熹的「理一分殊」觀念發展而成，從而肯定各宗教均是如「月映萬川」般表現出同一的真道。但吳氏觀念並非只停於此，他繼續以朱子的「理」「氣」觀念來闡釋，以為各宗教在傳承中也因著人事的阻礙而造成對真道的遮蔽，故主張各宗教應藉「融合」而發揚真道，使寓寄於人中的真道，能實行於世。故吳氏的宗教觀是一種多元主義思想，並以倫理實踐來建構社會以便成為各宗教間的相處之道，和共同努力的方向。

關鍵字：理一分殊、道、融合、多元主義

前言

吳雷川本名吳震春，生於 1870 年。祖籍浙江杭縣，成長於江蘇徐州。祖父和父親均為地方小官，官俸甚薄。而吳雷川年少即刻苦用功，飽受傳統的儒學訓練。為人自勵是嚴，待人則溫厚。而對父母則事之惟謹，極盡孝道，甚至雖高進翰林，卻為事父側，甘願放棄進京任官的機會，直至父母親離世後才出土。及至 1914 年歸信基督教，並於 1915 年冬受洗歸入聖公會，從此積極參與教會事務和文字工作，先後投身於《真理週刊》和《真理與生命》等的編輯工作之中。於 1926 年開始出任燕京大學國文教授一職，並於 1928 年被國民政府委任為教育部常務次長。後因「收回教育主權運動」，燕京大學校董會力邀他出任華人校長之職，吳氏為了專心燕京大學校長的工作，遂於 1929 年請辭教育部常務次長的高薪職位。可惜燕京大學校董會之聘任華人出任校長之行動，只是礙於時局的權宜之法，並沒有真正把權力給與華人，實權仍是交由宣教士司徒雷登（John Leighton Stuart）管理。故吳氏雖為校長，卻始終未能有發揮機會。至 1933 年，吳氏也不願再擔任此掛名校長之職，轉望致力於教學工作。及至 1942 年，燕京大學因日本的侵華情況已經到不得不遷至四川時，吳氏才停止教學。1944 年，吳氏離世。¹

吳氏雖從未正式受過神學訓練，也不曉外文，有學者卻以為他的神學作品是最能代表當時中國神學思想的其中一位，²但他同

¹ 有關吳雷川的生平簡介，可參 Chu Sin-Jan, *Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republican China*, (New York: Peter Lang, 1995), p. 5-15；或趙紫宸，〈吳雷川先生小傳〉，《真理與生命》，10 卷 8 期（1937.1）：481-488。

² 山本澄子於其撰寫的基督教歷史研究中稱趙紫宸的《基督教哲學》，吳耀宗的《沒有人看見過上帝》與吳雷川的《基督教與中國文化》為最能代表中國當時新教神學思想的三本書，轉引自吳利明，《基督教與中國社會變遷》（香港：基督教文藝出版社，1981），頁 223。

時是罕有地引起同儕趙紫宸嚴詞批評其神學思想的一位學者。³ 吳雷川的神學⁴之所以在中國基督教中如此具爭議性，乃因其神學是結合了儒家的思想，是兩者的混合品。我們對吳氏的進路不一定贊同，但對他於基督教神學本色化的嘗試是不應忽略的。而吳氏思想體系中，宗教觀則更是深受朱熹的「理一分殊」的哲學觀念所影響而成一套獨特的基督教宗教神學觀念。⁵ 本文便嘗試探析吳氏的宗教神學的內容、進路及其存在的問題。

「理一分殊」進路下的吳雷川宗教觀

朱熹的「理一分殊」是上承程頤的看法而來。程頤以為「理」乃道德原則，而「一」與「殊」是相對，指同一與差別之相對；「分」是指本分或等分。故程頤看基本的道德原則應表現為不同的具體規範。⁶ 而朱熹除了上承程子以倫理學來談「理一分殊」外⁷，也以

³ 參趙紫宸，〈評吳雷川先生之基督教與中國文化〉，《真理與生命》，10 卷 7 期（1936.12）：416。

⁴ 吳雷川本人並不喜歡「神學」一詞，他視之為一種玄妙的空談，不合乎人的理性，是難於為現代知識分子所接受。故他以為「科學日見昌明，宗教中迷信的部分，絕對不能存在，...假如耶穌祇是要高談玄理，救人死後的靈魂，而無意於改造當時的社會，他儘可自由宣傳，又何必處處尋找機會，與當權者為敵，乃至自喪其生呢？」〈對於提倡中國基督教五年運動的我見〉，《真理與生命》，4 卷 4 期（1930.3）：12—13。

⁵ 吳雷川在清末經科學進身翰林，當時生員對儒家經典的理解，幾無不受朱熹的《四書集註》影響。因為清代科舉必要考四書和五經，而「考《四書》《五經》，清政府規定以統一的注疏教材為標準。《四書》主朱熹《集注》，《詩》主朱熹《集說》，《書》主蔡沈《傳》，《易》主程頤《傳》和朱熹《本義》，...不許採用別家注疏，否則就是離經叛道，絕對不能容許。」曾澤、張監佐、李權編，《中國教育史簡編》（江蘇：教育出版社，1986），218—219。而朱子有關「理一分殊」的宇宙本體論理解在四書中已有很詳盡的發揮。如《論語集注·里仁篇》說：「至誠無息者，道之體也，萬物之所以一本也。萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊。」又如《四書·中庸章句·三十章》：「天覆地載，萬物並育於其間而不相害。四時日月，錯行代明而不相悖。所以不害不悖者，小德之川流。所以並育並行者，大德之敦化。小德者全體之分，大德者萬殊之本。」

⁶ 「理一分殊」最初乃程頤在回答楊時對《西銘》的懷疑而首先提出來的。因為楊時質疑《西銘》談天父地母、大君宗子的萬物一體境界乃是同於墨子兼愛之流弊。程頤乃指明：「《西銘》明理一而分殊，墨氏則二本而無分。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也；無別而迷兼愛，至于無父之極，義之賊也。」《二程集》，頁 609。轉引自陳來，《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁 42。

本體論的角度來談有關宇宙本體與萬物間的關係。而且朱子這種宇宙本體論的理解成爲了其倫理學進路理解的根本所在，⁸而這進路正是吳氏宗教神學的本原所在，故我們將從朱子的「理一分殊」的宇宙本體理解來開始探討吳雷川的宗教觀。

朱子說：「一實萬分，萬一各正，便是理一分殊處。」（《語類》卷九十四）在解釋周敦頤《通書》而作的《通書解》中，他同樣強調天地萬物爲一總體，其中有一個太極乃是整個宇宙的本體。⁹故從宇宙的本體角度來看，太極是普遍規律和萬物存在的根據，一切萬物都稟承此理以爲性，以爲體，這即「一實萬分」。但萬物之性理雖從太極而來，分受其理，但它們並不是分有了太極的一部分，因爲每一物的性理與宇宙本體的太極是相同的，故是「萬一各正」。故他在《太極圖說解》中說：「蓋合而言之，萬物統體一太極也；分而言之，一物各具一太極也。」可見朱熹以爲「萬物統體一太極」即爲「理一」，而「一物各具一太極」即「分殊」。陳來便點出朱子這種理解即視宇宙的本體爲一太極，而萬物又同時包含著一個與這太極完全相同的太極爲自己本性。故朱子

⁷ 朱熹在倫理進路下理解「理一分殊」基本看法與程頤相同，他說：「理只是這一個，道理相同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理」（《語類》卷六）。他又謂：「所居之位不同，則其理之用不一。如爲君須仁，爲臣須敬，爲子須孝，爲父須慈。物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也」（《語類》卷十八）。故朱子視各種不同的道德行爲均在「理一」之下，而這「理一」就在個別不同的身分與處境下顯爲不同的道德行爲，即「分殊」。另有關於朱子與程頤對「理一分殊」於倫理進路下的理解，讀者可參杜保瑞，〈朱熹「理一分殊」說之討論〉，<http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/Duh/thesis/th10.htm>。而對朱熹來說，人與其他萬物之別，正是人的道德行爲更顯出了「理」。

⁸ 馮達文便指出：「朱熹的特點是將經驗事物存在與發展的必然理則升格爲絕對本體且確認其對於每個個別事物的先在性意義的。『理』這種先在性意義對於每個個體來說其實即是具先驗性。」（朱熹：以知識論爲進路的功夫論，《宋明新儒學略論》，（廣東：人民出版社，1997），頁 153。

⁹ 朱熹：「二氣五行，天之所以賦受萬物而生之者也。自其末以緣本，則五行之異本二氣之實，二氣之實又本一理之極，是合萬物而言之，爲一太極而一也。自其本而之末，則一理之實而萬物分之以爲體，故萬物之中各有一太極。而小大之物，莫不各有一定之分也。」《通書解》轉引自陳來：《朱熹哲學研究》，頁 46。

的「理一分殊」就實指「理一分多」，在「多」之間並無差別。¹⁰ 因而乃有借用佛家華嚴宗的「月印萬川」之喻來解釋這種看法。¹¹

問：「『一理之實，而萬物分之以為體，故萬物各具一太極。』如此說，則太極有分裂乎？」曰：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月分也。」（《語類》，卷九十四）

如此，朱熹便把程頤視「理一」為體，「分殊」是用的倫理進路，兩者間沒有本末的看法，改變為「理一」為本，而「分殊」為末的派生關係。朱熹在一本根與果實的比喻中，就更清楚表達「理一」是一本體，也是「本原」，是一切萬物之性所本之原，但「又自各全具一太極」。

所謂乾道變化各正性命，然總又只是一個理，此理處處皆澤論，如一粒粟生為苗，苗便生花，花便結實，又成粟，還復本形。一穗有百粒，每粒個個完全，又將這百粒去種，又各成百粒，生生只管不已，初間只是這一粒分去，物上各有理，總只是一個理。（《語類》卷九十四）

¹⁰ 陳來：《朱熹哲學研究》，頁 47。

¹¹ 陳榮捷以為「朱子月映萬川之喻，很明顯地是借用一雖屬間接一華嚴宗的譬喻。依照馮友蘭所說，此與華嚴宗所謂『因陀羅境界』之喻相似。這網含眾珠，每一珠，不僅反映他珠之形象，而所有眾珠之形象，也反映在每一他珠之中。但馮友蘭又正確指出，依照華嚴宗，在一具體事物中可以呈現一切具體事物；而在朱子，一具體事物之中所含者，是做為萬物之理的太極，而非萬物本身。」陳榮捷編，楊儒賓等譯，《中國哲學文獻選編》（下）（A Source Book in Chinese Philosophy），（台北：巨流，1993），頁 753。陳來也以為「從形式上說朱熹與華嚴宗都講一與萬同，但是佛教講的一是個別的一，不是總體的一，這與朱熹講的一正好相反。按華嚴宗之說，...一法遍含一切法。這就不僅在質上，而且在量上斷言個別就是全體，全體就是部分或個別，一即是多，多即是一。...朱熹所說的『一』指普遍的一理，『萬』指眾多個別之性理，與佛教以一指個別，萬指全體不同。同時，朱熹在討論這個問題時是從質上，而不是從量上著眼，一與萬在質上同一而非在量上含攝。朱熹雖然也講人心含具萬理，但這個萬理不是指萬個太極，只是指人心具有仁義禮智等道德修目。」《朱熹哲學研究》，頁 49。

可見本根之太極和其後派生於萬物中的太極，就如同一粒種子生長結出眾多果實，而這些果實又作為種子結出更多果實，代代相續，而每一代種子又是與原初的種子相同，即最初的種子與其後代代的果實是有著同一性。

吳雷川也視宇宙為一「道」，萬物都是本於此「道」的。他說：「宇宙的道只有一個」¹²，又說「我們想到萬殊原歸於一本，惟有向你呼籲輸誠。」¹³雖然吳氏稱要「向你呼籲輸誠」，他並不是如傳統基督宗教般視「道」為一位格的上帝，他言道：「真我的根原，本不容易用一種名詞或稱號，來形容這關係，但我們必須要表明這關係，盼望我們共同做覺，因此就不能不用語言。我們借用人世間所認為至尊至親的，稱你為父，這不是說我們的智慧能夠發明你的本體於萬一，祇是藉此提醒我們自己，當紀念你與我們的關係，真是密切，普遍，而又奧秘難宣。」¹⁴因此，吳雷川只是藉傳統基督教的人格稱謂——「父」來表達萬物(人)與一本的真道的關係，即萬物都是從真道而生，「你的道是貫徹形上與形下，也充滿精神與物質」¹⁵，「無論是過去現在未來的人，以及種族階級程度不同的人，都是由你而生。」¹⁶當然，吳氏並不是把萬物與人視為相等，他也是與朱熹般以為從人的倫理道德中更能表顯出「道」之真象。他說：「我們的質靈，所以貴於萬物，畢竟是由於你所賦與。你所賦與我們的性靈，在本原上說來，與你

¹² 吳雷川，〈論基督教與儒教〉，《真理週刊》，43 期（1924.1.20）：

¹³ 吳雷川，〈又求饒恕我們的罪如同我們饒恕得罪我們的人〉，《真理週刊》，47 期（1924.2.17）：2。

¹⁴ 吳震春，〈我們在天上的父—主禱文演詞之一〉，《真理週刊》，37 期（1923.12.9）：3。在《基督教與中國文化》中，吳氏直接受杜威的看法，視「上帝」只是不同宗教給予那內蘊於人中而推動社會與宇宙之動力的其中一個稱謂，參《基督教與中國文化》（上海：青年協會書局，1936），頁 284—285。

¹⁵ 吳震春，〈願你的旨意行在地上如同行在天上——主禱文演詞之四〉，《真理週刊》，41 期（1924.1.6），頁 3。

¹⁶ 吳震春，〈我們在天上的父—主禱文演詞之一〉，頁 3。

本是同體，所以說我們與你，可以合而為一，並不是僭妄而違忤。」¹⁷可見吳氏對「道」與人於本性的關係上是抱有「萬一各正」「一實萬分」的思想，但吳氏也並非以為人即等於「道」。

吳雷川雖然肯定人的本原是從「上帝」而來，可稱與祂「合而為一」，但他也清楚表明本體上「道」與人是有別的。他說本體上只有「上帝」才是「『惟初太始道生於一』的一，我們『得其一則萬事畢』」¹⁸，「你的名為聖善。是根本的唯一的善，不是相對的比較的善。」¹⁹而人所求的並非本體上與「道」相同，乃是「得其一則萬事畢」，即本性上與「道」的合於一。但「可惜我們作事常常違反本性，就虧缺了你的榮耀。……我們的疏忽愚昧，實在是成了我們的大累。我們的心知，時時為耳聞目見所蒙蔽。竟使我們無力自治。」²⁰如此，人與道便分離，「人本天，原同體。人違天，乃離異。」²¹只有那些能以「道」的本性而活的人，才「能推行你的旨意，和這世界所有的罪惡奮鬥。」²²這些人就是吳氏所言的「完人」²³或「聖人」。²⁴故吳氏對耶穌的理解，視他為「聖人」也是以為「他的人格所以完全，都是從體認上帝而深造自得的。」²⁵而

¹⁷ 同上。有關朱熹的看法，可參註 7。

¹⁸ 吳震春，〈我們在天上的父—主禱文演詞之一〉，頁 3。

¹⁹ 吳震春，〈願人都尊你的名為聖—主禱文演詞之二〉，《真理週刊》，38 期（1923.12.16）：2。

²⁰ 吳震春，〈又求饒恕我們的罪如同我們饒恕得罪我們的人—主禱文演詞之六〉，《真理週刊》，47 期（1924.2.17）：2。

²¹ 吳震春，〈耶穌聖誕祝詞〉，《真理週刊》39 期（1923.12.23）：1。

²² 吳震春，〈願你的旨意行在地上如同行在天上—主禱文演詞之四〉，頁 4。

²³ 「孔子說『知仁勇三者為天下之達德，』是因每人性所同具，又說『君子道者三：知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。』是說明知仁勇三者兼備，就是完人，這知仁勇，正是基督教的信望愛。」吳震春，〈論基督教與儒教〉，《真理週刊》43 期（1924.1.20）：2。

²⁴ 吳雷川以陸九淵的說話「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。」來論證耶穌與墨翟二聖之心均是合天道精神。參《墨翟與耶穌》（上海：青年協會書局，1940），頁 174—175。

²⁵ 吳雷川，〈從儒家思想論基督教〉，《真理與生命》4 卷（1930.5）：5。有關吳雷川的基督觀，可參陳廣培，〈吳雷川的儒化基督論探析〉，《道風—基督教文化評論》，17 期（2002 秋）：153—179。

這些「聖人」「完人」所呈現的「道」便因時與地形成很多不同的宗教。

吳雷川引朱子對《中庸》首章的「修道之謂教」的註來說明其宗教觀。他引朱熹的註：「修，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能過不及之差，聖人因人物之所當行者，而品節之，以為法於天下，則謂之教，禮樂刑政之屬是也。」當中便清楚表明吳氏以為天賦與人的自然之性道是相同，但因「地方，和人事上種種的關係」，就難免在修明之道上有所不同。這就形成了不同的宗教。²⁶吳雷川於此雖承「理一分殊」觀念看宗教所呈現的不同形態，但這只是對宗教的聖人而言，但對下承這些聖人的傳教士而發展出的宗教，他則沒視之為同等。反之，他承朱子有關「理」和「氣」之思路，發展出「分殊」後宗教間傳承時出現的問題和分異之原因。朱熹以為以為「性」受到「氣」的限制，²⁷以致有些人因氣之偏而不合於天理，朱熹稱之為「人欲」。「只是一人之心，合道理底是天理，徇情欲的是人欲」，「或問人心道心之別，曰：只是這一箇心，知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心。」（《語類》卷七八）所以，朱熹以為人的惡並非起於先天的理，而是人受氣和物質情欲束縛而來。²⁸而這種人的限制也造成他們因對理的不同認識而生出「異」的問題。

吳雷川以為「宇宙間道只是一個，而教的派別卻甚多。」這除了因時與地的差異外，更因為「中間必有許多人為的工夫，……就不免漸漸的掩盡了道的本真。」²⁹這些「人為的工夫」可能是因為了「修明」的需要而設立的人事，如禮教或教修。可惜行之既久，一般人又非對「道」都有所領悟，便出現了「知有教而不

²⁶ 吳震春，〈論基督教與儒教〉，頁 1。

²⁷ 朱熹以為「理」所化之「性」有三類，即無情無知者的生物與植物；氣蔽塞不可通者之動物；和氣蔽塞可通者之人。

²⁸ 朱熹：「人之性皆善，然而有生下來善底，有生下來惡底，此是氣稟不同。」（《語類》卷四）

²⁹ 吳震春，〈論基督教與儒教〉，頁 1。

知有道的弊病」。「到了後來教的本身，卻受了多數人的牽累，偏重形式而缺少精神，就不免成爲一種自然趨勢。」³⁰所以，宗教間的差異並非因爲「道」或「理」之不同，乃是因爲人的限制而造成彼此間的阻礙，使到「道」之不顯，甚至宗教間互相的攻擊排擠。對此，吳雷川以爲各宗教應放下成見，尋求彼此所固有的共同根基。「教的成立，如果以道爲根基，無論末流如何衰微，而道的根基，卻永不能毀壞，因此，要挽救教的缺失，除了重新發明道的真相，別無他法。」³¹而重新「發明」之法就是「融合」。

既然「道」是一切宗教原初的根基，也仍保留於各真宗教之中，只是因爲「人的牽累」才造成人對真理認識的偏差。故吳氏以爲透過各宗教間互相融合，真道就必能重新發現。而這過程中「無論是基督教吸收了儒教，或是儒教容納了基督教，總可以說真道必要在中國結成善果，真宗教必要在中國大放光明」。³²而且，「基督教與佛教，彼此也要互相融合。」³³這融合過程，吳氏以爲要透過各教間在形式上的比較、根本上的互論得失、各種名詞間的疏證討論等來達成。³⁴而原則上，他以爲以下兩點的原則是融合過程中不可忽視的，即³⁵：

- (一) 宗教的成立必是要發明人生與宇宙真實的關係，故宗教的目的必是要人屏絕人事的虛僞，證悟自性的真誠。
 - (二) 不怕彼此間的接觸和攻錯，因爲只有如此才能「各祛所蔽，各得其真」。從而集中於社會服務，改建天國，實現淨土。
- 從這兩點原則來看，吳氏的宗教觀是如朱子般以宇宙論作本原，卻以倫理學爲終端。反過來說，吳氏與朱子都是因著倫理的實踐

³⁰ 吳震春，〈論基督教與儒教〉，頁 1。

³¹ 同上。

³² 同上著作，頁 2。

³³ 吳震春，〈論基督教與佛教將來的趨勢〉，《真理週刊》，44 期（1924.1.27）：1。

³⁴ 同上。

³⁵ 同上著作，頁 3。

需要，建構起一個宇宙本體論來作為其實踐的根基。³⁶而吳氏的融合又是否要創造一種混合的新宗教呢？

但吳氏所談的融合又並非要把「分殊」取消，創造一種包涵其他宗教而成的「理一」新宗教。他在回覆張純一的信件時指出：

希望先生於耶佛兩教，各存其獨立之價值，類如發揮福音秘義，固不妨授引佛說，為充分之是證，然如必以基督教為佛教之一宗，誠恐過求融合，欠分明，竊以為宇宙間真體惟一，古今許多聖哲，各自參悟，各自受用，亦各自樹立方法以引度後人，而其究竟仍歸於一，（僕意真宗教祇是指示人如何方能盡其性，佛教如是，基督教如是，即非宗教之儒教亦復如是，特其方法各有不同耳），此所謂一，本屬公器，決非一家一派所能專有，所能獨得，故既欲宣揚真基督教之長，即不必謂為佛教之一宗，有似基督必藉佛以為重，即或欲補救佛教之缺失，亦祇須稱引基督教以證其外，而不當強立基督宗以充其內也。³⁷

可見，吳雷川雖云「融合」，但其意並非要把基督教或其他宗教混合一起，反而是希望透過宗教間的研讀，甚至互相攻錯，以致能發揮各宗教間可能隱陷的相同意義，使到各宗教所根基的一「道」能從「人的牽累」中再次被呈現出來。雖然，吳氏在個人實踐上常有簡化兩種宗教詞句的內涵，而把之視為相同意義的

³⁶ 吳氏多次表明宗教的存在乃因其實踐意義，「整個的宇宙是進化的，人生在宇宙之中，必得與宇宙進化的程序相應，然後人生纔有意義與價值。……所以說我的食物就是遵行差我來者的旨意作成他的工。這種說法，固然與易經所說『天行健，君子以自強不息』，書經所說『天工人其代之』同一含義。」〈紀念耶穌誕生的我見〉，《真理與生命》，7卷3期（1932.12）：2。「宗教之於人生，是要人實在受用，不是徒託空談的。」〈說「疑教」〉，《真理週刊》，22期（1925.8.30）：3。「原來人生唯一的原則，就是個人應當將所有的良知良能盡力發展，在言論，品德，事功，各方面，對於人類有所貢獻。」〈人格—耶穌與孔子〉，《生命月刊》，5卷3期（出版期不詳）：5。

³⁷ 同上著作，頁4。

危險。³⁸但理論上，吳氏並非要混合二教。他個人是強調沒有任何一宗教能獨得真道，因為這道是「屬公」的，故「分殊」的宗教間都可反映出真道，它們本原是從真道而來，也有真道在其中，但卻不是「理一」的道。

評析

近數十年間，基督宗教發展出的宗教神學討論，大致可分為三大立場。(1) 排外主義 (Exclusivism) 或是教會中心論 (Ecclesiocentrism)：主張唯有認信耶穌基督為救主者，才能得救；或視教會之外沒有救恩。代表人物是巴特·林貝克(G. Lindbeck)等。(2) 多元主義(Pluralism) 或上帝中心論 (Theocentricism)：視世界各宗教為同一神聖實體的不同呈現，是人類對同一神聖實體的回應，所有宗教都可以通向救贖的途徑。代表人物是 J. Hick、P. Knitter 和 R. Panikkar。而基督與基督教是神聖實體對人眾多啓示中的一個，故並沒有特別優越於其他宗教。(3) 包容論 (Inclusivism) 或基督中心論 (Christocentrism)：簡單來說即因著基督在救贖過程中所作的，其他宗教傳統的信徒都被納入了救恩之中，或不自覺地從不同宗教傳統中被領到上帝面前。而 D'Costa 是這個新趨勢的代表，他企圖以一個三一神學的進路，建構一既肯定基督教啓示的獨特性，又確定上帝救恩的普世性立場。³⁹而

³⁸ 讀者可參吳雷川：〈基督教經與儒教經〉，《真理與生命》2卷2期（1927）：30—34，現載張西平、卓新平編，《本色之探——20世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999），頁459—465。而吳氏這種融合式的理解信仰，與八十年代亞洲神學中有學者提倡的「誇文本詮釋學」(cross-textual hermeneutics) 在進路是有一定程度相似。有關這種進路，讀者可參李熾昌、李凌瀚，〈新世紀之聖經神學議題〉，郭鴻標、堵建偉編，《新世紀的神學議程》上冊，（香港：香港基督徒學會，2002），頁48—50。

³⁹ 參潘鳳娟，〈宗教神學三個典範發展簡史：排外論、包容論與多元論〉，<http://www.ces.org.tw/research/page4-2-1.htm>。另一種分法的名稱，即為(1)排他論；(2) 相對論；和(3) 成全論。有關分法的簡介，可參 David J. Bosch 著，白陳毓華譯，《更新變化的宣教——宣教神學的典範變遷》，（台北：中華福音神學院，1996），頁653—660。

吳雷川藉「理一分殊」思想所建構的宗教觀則可算屬於第二種，即為一多元主義。但又非完全等同西方的多元主義宗教立場。

某個層面上來說，吳雷川的「理一分殊」宗教觀和 Knitter 主張的「一統多元論」(unitive pluralism)⁴⁰是非常相近，彼此都以為各宗教基本是源於上帝，均是有效的。⁴¹但 Knitter 以為因著歷史和文化的限制才造成眾多不同的宗教；對吳雷川來說，「月印萬川」本都是源於道，但因為人的牽累才造成不同的宗教。兩人於此對宗教的態度便有所不同，對 Knitter 來說歷史和文化的限制是各宗教不可避免的事實，卻又使各宗教保有其獨特性 (uniqueness) 的關鍵所在，故宗教間的對話就可促進本身宗教的進化和符合時代之發展⁴²；而吳雷川則視這些不同既是「分殊」之所在，但也是帶有因人的牽累而來的負面認識，以致彼此除了互相補充外，也要互相有所攻錯，如此才可重現道的本原。故兩人雖視與不同宗教間對話是有助本身宗教發明真道，其原因則頗有不同，吳雷川是較 Knitter 更具批判性，承認一切宗教在傳承發展中都帶有不可避免的錮蔽，以致要借別的宗教來發明本身真道之根基。⁴³但兩人在保留各宗教的獨立存在上，態度卻是一致的。

⁴⁰ Paul J. Knitter, *No Other Name? – A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, (Maryknoll: Orbis, 1985), pp.7—20.

⁴¹ Knitter 在他一本討論耶穌獨一性的書中，他定義以為：「排外論者是那些堅信只有一個真實的、救贖的宗教，這縱教士建立在基督之上；相反地，包容論者肯定有不同的宗教判準存在，無論是建構性判準——作為導致上帝救贖的原因；或代表性判準——最完整、最清楚地展現上帝真理與救恩。最後，多元論者宣稱『至少』有一個可能性是世界上有許多不同的真宗教，在一個神聖的救贖計劃中，各自扮演合法有效的角色。無論是主張可能性，或是實際性的人都稱為多元主義者。」請參閱 L. Swidler & P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul P. Knitter* (Maryknoll: Orbis, 1997) 頁 3。轉引自潘鳳娟，〈宗教神學三個典範發展簡史：排外論、包容論與多元論〉。

⁴² Paul J. Knitter, *No Other Name?*, pp.219—220.

⁴³ 吳雷川這種看法與特雷西 (David Tracy) 所修正田立克 (Paul Tillich) 的關聯 (Correlation) 神學法有部分相近，即既肯定宗教對存在處境的問題有所回應，但另一方面宗教又被存在處境所批判。而吳雷川則更視宗教間也應帶有彼此批判。有關特雷西的看法，可參 David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, (Minnesota: Seabury, 1975), pp.44—46。

而耶穌作為基督教重要的人物在揭示真道的理解上，兩人間也有一些的不同。

對 Knitter 來說，現在的社會和政經秩序在非以前的西方文化和宗教為主導的世界，而要建構起一個新的多元秩序⁴⁴，傳統基督宗教中耶穌基督的獨特性和超然性正是限制宗教多元主義的問題所在。為了消除這種障礙，他引述新約學者的研究證明耶穌是「上帝中心論」者，他並沒有一套基督觀的看法，基督觀乃後來受希羅文化影響而產生和發展於教會的思想。所以，他以為基督宗教應抱「上帝中心論」來看基督論，並以開放的態度來看耶穌的「獨特性」。⁴⁵這即承認耶穌為上帝的啓示與恩典，卻不把他視作上帝唯一的啓示與恩典。如此，便開放自己與上帝的其他啓示者。但因為承認上帝總是透過某一個中介者來臨在，故我們仍是需要認信某一特別的啓示者。這樣，Knitter 在理論上便保存各宗教的合法有效性，以致各宗教間要互相學習；又保存了信眾對個別宗教認信的事實和需要性。⁴⁶對二、三十年代的吳雷川來說，他的問題並非掃除耶穌的獨特性，以確立宗教的多元主義。他本就活在一個宗教多元主義的國家與文化環境之中，其問題反而是若本來中國現有的宗教，如儒教和佛教都是道的「分殊」，那為何仍要接受耶穌這個「聖人」和基督教。因此，吳氏雖同樣肯定耶穌為「上帝中心論」，而且否定一種超然的基督論看法，也視耶穌與孔孟或佛陀等均是道的呈現，以致吳氏以為在「內聖」上他們間均是可讓「盡人皆可取法」，和互相學習；但從「外王」之「制」的角度上，吳氏確認耶穌或基督教更合於時代的進化，以致這「獨特性」成為基督教與耶穌的價值所在。⁴⁷於此，Knitter 因著時代需要一新的社會和經濟秩序，和倫理實踐，而重新詮釋耶穌的「獨

⁴⁴ Paul J. Knitter, *No Other Name?*, pp.13—16, 192—197.

⁴⁵ *Ibid.* pp.173—182.

⁴⁶ *Ibid.* pp.210—203.

⁴⁷ 參陳廣培，〈吳雷川的儒化基督論探析〉，頁 172—173。

特性」的含義；同樣地，吳雷川也因為時代的需要而確立耶穌的「獨特性」，以使他的教導和典範能成為中國和中國人建立的模範。但無論如何，都可見兩人的宗教觀都有著強烈的倫理實踐的向度，即堅持宗教在人類倫理生活上的共同積極作用，並以此向度的需要來建構起一套宇宙本體論的宗教觀，從而合理化其宗教的倫理實踐主張。

假若 Knitter 等西方基督宗教神學家的多元主義宗教觀是因社會和倫理的實踐，以致企圖改變過往的自我中心主義，並以此來建立基督宗教與其他宗教的關係；則吳雷川是因著社會和倫理實踐的取向下肯定了中國宗教間的多元主義，並借「理一分殊」的思想建立了基督宗教在中國的合法性的原因所在。而且我們可說，對吳雷川來說，因著其儒家思想背景，他從開始即不欲停留於各宗教間形而上學的爭論中，他反而是從宇宙論來肯定從本原上來說，所有真宗教間都是有所聯繫的，是源於一道的，但在傳承中是有所差異和錯誤的，但各宗教均有其價值。他說：「世界高等的宗教，自有獨立永存的價值。既不因為信仰的人眾多或是信仰的人特別，就能使其價值增加。也不因為不信的人盡力詆毀，乃至已信的人反兵相攻，就能使其價值貶損。」⁴⁸故此，他的宗教觀便主張宗教間的關係應從倫理實踐的向度和需要相互砥礪，以便建立人間的天國，人間淨土，和大同的世界。

雖然我們得承認吳雷川的宗教觀及其相關的論著是零碎，和粗糙，但他所努力為基督宗教與其他宗教定下互動、互補和互相攻錯的良性過程，縱然未必全部為不同宗教信徒接納，但也是值得我們思想和探討的。

⁴⁸ 吳震春，〈說「疑教」〉，頁 3。

Religious Theology of a Confucian Christian : Wu Leichuan

Chan Kwong Pui

Abstract

This article examines the religious theology of Wu Leichuan, a famous Confucian Christian of the 1930s-1940s. Wu's idea was developed from *One Principle in diverse forms* and *One Moon Reflected in 10,000 rivers* to affirm all religions came from the same Dao. With Zhu's understanding of the relationship between principle and Qi, Wu further explained that all inherited religious expressions were limited by human obstructions. Wu suggested all religions should disclose the Dao in human nature through a way of fusion. Then the Dao would work in the world. We conclude that Wu was a religious pluralist. He tried to construct a harmonious relationship and a common goal among all religions through ethical actualization.

Keywords: One Principle in diverse forms, Dao, fusion, pluralism