

## 論陳獨秀的漢語神學及其特徵與意義

李躍紅

雲南民族大學文學與傳媒學院教授

### 一、陳獨秀有無「漢語神學」？

本文標題很可能招致疑竇：作為新文化運動宣導者和中國共產黨創始人之一，以高擎「科學」、「民主」大旗和首任共產黨總書記而名動天下並名垂歷史的陳獨秀，果真有漢語神學嗎？這個問題並不容易回答，而且困難不在陳獨秀相關論述本身。陳獨秀論述西教的篇章文字有目共睹，但是否屬於漢語神學，關鍵在於甚麼是「漢語神學」。而論及這個問題，又牽涉到中國當代思想史和神學史上一段似乎迄今不了的「公案」。

自一九九四年「漢語神學」概念或名號及相應主張一比如藉着漢語神學研究而為中國思想學術開掘新的資源，以及借助學術力量發展漢語神學等一公開提出不久，便遭教會神學界的嚴重質疑。他們依據傳統理解，認為基督教神學的言說應該具有基督信仰立場、連接基督教會傳統，並認同基本教義內容。<sup>1</sup>而提出及主張「漢語神學」的思想界學術界中人，則賦予其不同於傳統教會神學的含義，尤其是在神學的教會性、教義性以及言說者的信仰等方面，甚至提出至為寬泛的界說，即「以漢語閱讀神學，以漢語思考神學，以漢語撰寫神學」。<sup>2</sup>其中包括基督宗教藉着漢語而介紹、傳播的一切內容，以及人們藉着漢語而對此回應、研

1. 參見李躍紅，《個體生命的終極吟唱——思想史視域中的漢語神學研究》（北京：人民出版社，2012），頁25-47。

2. 楊熙楠，〈漢語神學的名字〉，載《漢語基督教文化研究所通訊》2006年第1期。

究的一切內容。時至今日，當代漢語神學運動的推動者和積極參與者，仍在不斷重申和努力論證漢語神學的非教會性、人文性、學術性、對話性、開放性和公共性等特徵，<sup>3</sup>強調「信仰懸置」為首要原則，甚至認為，漢語神學與基督教學術研究雖有差別，但在中國大學和研究機構中卻「基本上是一回事」。<sup>4</sup>

持續二十年的申辯本身便說明了問題的複雜性。然而，從神學理念的現代演進來看，其中並非沒有其歷史依據。自十九世紀末二十世紀初施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）在啟蒙主義影響下，將宗教的根基從「天啟」移至人對無限者的「絕對依賴感」，被認為是由此發軔的所謂「自由神學」，便逸出基督教傳統教義，並在現代與後現代語境中漸行漸遠。「基督教的去神話化即便不在理論上也在事實上已經發生了」，「基督教在其有效的實踐中已被廣泛地轉化成了一種激進的宗教人文主義運動，該運動努力實現一幅特定的人類生活圖景，並抵抗種族主義、集權主義和其他各種壓迫對這幅圖景的威脅」。<sup>5</sup>及至二十世紀末期，又有公共神學興起。其重要推動者斯塔克豪思（Max Stackhouse）指出：「公共神學以其對公共生活各領域的道德和靈性的強烈關注顯示出更強調倫理的維度」。<sup>6</sup>帕蒂森（Stephen Pattison）闡述「公共」的涵義：「它必須論及一般公眾關心的論題，在真正公眾的領域，以一種公共可以觸及的途徑，運用公共能充分理解的概念和機制。」<sup>7</sup>這些與教會傳統神學不同的神學趨勢，總體上淡化了教會、教義乃至信仰要素。

以上無論是漢語神學抑或是西方神學在現代和後現代語境中

---

3. 比如《道風：基督教文化評論》41（2014）中仍有文章論及這問題（參見該期林子淳，〈漢語神學的學術與生活共同體〉和李向平，〈走向公共的漢語神學〉等文）。

4. 王曉朝，〈論漢語神學對中國學術界的影響及其定位〉，載《道風》32（2010），頁49。

5. 唐·庫比特著，朱彩紅譯，《信仰之海》（北京：宗教文化出版社，2015），頁9。

6. 轉引自謝志斌，《公共神學與全球化：斯塔克豪思的基督教倫理研究》（北京：宗教文化出版社，2008），頁64。

7. 轉引自同上，頁34。

的某種走向，雖然脫離了教會性乃至教義性信仰性的限定，但仍然自稱為甚或被稱為「神學」。但是，基督教神學，即使撇開教會性、教義性和信仰性不說，又果真與基督教學術研究等相同嗎？如是，又何以要稱為「神學」？我們認為，「神學」一詞的傳統積澱提示着一個內核，那就是對於基督教基本精神的基本肯定，儘管其中可能含有對基督教某些要素（比如教會）的批判。<sup>8</sup>這個在上述「漢語神學」的寬泛定義中未被提及的質素，或可為古今「神學」（包括當代人文性或學術性漢語神學）之為「神學」的基本質素，也就是不同於「基督教學術研究」等的特徵所在。

再說一下漢語神學中的「漢語」概念。以往關於「漢語神學」概念或名號的論爭主要集中於「神學」，但對於「漢語」也並非沒有說辭。流行的「本色神學」和「處境神學」等概念，豈不涵蓋了「漢語」的或者其他「語」的神學了嗎？其實，「漢語神學」正是要刻意強調漢語境中的神學問題，其指向性較之「本色」和「處境」更為精準、突出和生動。考慮到華夏文明與希伯來和希臘文明的原初發生迥然不同，中國文化與「兩希」文明交匯形成的基督教文化長期鮮有交通，於今卻又同為影響甚大的文化系統，突出「漢語」二字無疑有其合理性。

據上所論，我們稱陳獨秀的耶穌論為「漢語神學」，而非中性的「宗教論述」之類。<sup>9</sup>這裏不憚辭費地「咬文嚼字」，不止因着學術嚴謹的緣故，而是要彰顯西學東漸與中國現代思想演進中，未曾得到關注的某些重要跡象，比如中國思想主流對於西方宗教要素的吸納，或者說西教精神對於中國思想學術的影響等，雖然這並非說人們沒有注意到陳獨秀的相關著述。陳獨秀一生主

8. 當代漢語學術神學的宣導者便有舉克爾克果（Søren Aabye Kierkegaard）和薇依（Simone Weil）等神學家批判教會的例證。參見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，載《道風》2（1995），頁24-48。

9. 在當代漢語神學研究中，人們還注意到「漢語神學」與「漢語基督宗教研究」之間的區別。參見李秋零、楊熙楠，〈漢語神學廿載談——神學論題引介〉，載《道風》41（2014），頁17-26。

要活動和成就與宗教無涉，有關宗教的論述不僅非其言論主要內容，而且不無思考不周、自相抵牾之處，但作為中國現代思想的重要肇端者，他的看法卻引起人們注意。關於陳獨秀基督教論的研究，據目前查閱到的有三十多篇文章。其中最早的「初探」發表於一九八九年中期，而後一九九二至一九九四年共有四篇論文發表；一九九五年後期有兩篇；一九九九年以後至今的篇數為二十四篇。也就是說，僅從時間上看，相關文章最早產生於上世紀八十年代的「宗教熱」，或者說當代漢語神學萌芽期間，而大部分文章，則發表於「漢語神學」名號提出之後。<sup>10</sup>若說陳獨秀基督教論研究域的形成，與當代漢語神學成為「顯學」的思想與學術背景相關聯，當不為過，雖然注意到陳獨秀關於基督教的論述並不意味將其視為漢語神學並注意到相關意義。

既有研究主要集中於陳獨秀宗教論的具體內容和演變過程的陳述，在此基礎上，也有研究者試圖剖析其中原因，或從不同角度給予評說，或彼此進行辯駁。許多觀點不相一致，甚至相互衝突。比如，關於陳獨秀基督教論的總體特質，便存在不同看法。有的認為陳獨秀一直傾向認同基督教，<sup>11</sup>有的則認為陳獨秀「以科學代宗教」的主張向無變化。<sup>12</sup>有的認為陳獨秀的基督教論只是因應現實需要，因而是功利性的，<sup>13</sup>有的將其定性為「帶有強烈的個人色彩」。<sup>14</sup>而更多則從中國當代意識形態視角出發，或認為它體現了馬克思主義宗教思想，或者相反，認為它是非馬克

---

10. 關於當代漢語神學運動的「初萌」與「形成」等分期研究，參見李躍紅，《個體生命終極的吟唱》，頁 25-38。

11. 參見郭秀文，〈也論陳獨秀與基督教〉，載《福建論壇（人文社會科學版）》2005 年第 7 期，頁 42-46。

12. 參見劉長林、李雲飛，〈試析陳獨秀的「以科學代宗教」思想〉，載《安徽史學》2005 年第 3 期，頁 113-118；劉長林，《中國人生哲學的重建——陳獨秀、胡適、梁漱溟人生哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2001），頁 74；張雪松，〈陳獨秀：以科學代宗教〉，《中國民族報》（2009-07-14）。

13. 比如，認為陳獨秀「僅僅從資本主義功利論觀點出發來評論宗教對社會發展、民眾覺悟的有益無益」（郝瑞斌，〈陳獨秀宗教研究簡論〉，載《大家》2010 年第 10 期，頁 7。）

14. 郭秀文，〈也論陳獨秀與基督教〉。

思主義的。關於陳獨秀漢語神學的影響，有限論述也主要集中於政治方面。與陳獨秀熟稔的胡適，便認為通過研讀《聖經》，「抱着這種新宗教熱忱的陳獨秀，後來逐漸的走進那二十世紀的共產主義新宗教，當然是不難的轉變」。當今仍有學者贊同胡適看法，認為陳獨秀「為了振興中華民族，從異文化中吸取耶穌無私奉獻的偉大人格精神，作為他組織政黨精神基礎」。<sup>15</sup>但同時也認為這是導致其右傾投降主義和「二次革命論」的「思想根源」。<sup>16</sup>

除專文以外，自一九八九年以來，還有至少十多部陳獨秀的傳記和年譜及相關著作出版，其中有的也談及陳獨秀基督教論。<sup>17</sup>內容雖然簡約，卻也有細微不同。有的將陳獨秀既反對宗教批評教會又推崇耶穌偉大人格，視為思想在「新舊交替時期」的「反復」；<sup>18</sup>有的則認為陳獨秀推崇耶穌人格，「試圖把基督教教義與基督教會相區分」，除了「頭腦中仍存有一定的民主主義者的印跡以外」，更是因為

他感到當時廣大國民還沒有普遍樹立起足以取代基督教的新的政治信仰。他認為沒有共同信仰的民族是危險的民族，也是沒有希望的民族。所以在馬克思主義沒有被人們普遍接受之前，不宜徹底拋棄基督教義，以利於凝聚人們的思想，強化國民的救國意識，防止全體國民因精神支柱的消失而流向「一盤散沙」。<sup>19</sup>

15. 沈寂，〈陳獨秀與基督教〉，載《世界宗教研究》1995年第4期，頁29。

16. 參見同上，頁35。另見王進，〈陳獨秀的宗教觀〉，載《重慶社會科學》2003年第2期，頁45。

17. 也有談及陳獨秀對於宗教和基督教會的批評而不提其重要文章〈基督教與中國人〉的，如任建樹，〈陳獨秀大傳〉（上海：上海人民出版社，2012）。甚至有提到該文而不提其核心內容的，如劉永謀、王興彬，〈警醒的中國人——走進陳獨秀〉（北京：中國社會出版社，2005）。

18. 朱文華，〈陳獨秀評傳：終身的反對派〉（青島：青島出版社，2005），頁117。

19. 賈立臣，〈陳獨秀思想發展軌跡〉（北京：中國檔案出版社，2003），頁81。

儘管數量不是很多，內容重複、分量不一，但相關研究卻呈現自由熱烈的氣象。尤其優秀之作，雖然為數較少，但資料翔實，頗有見地。<sup>20</sup>然而，上述研究卻未能從包括漢語神學在內的現代思想史脈絡的角度，認識到陳獨秀漢語神學的性質及其特徵和意義。這無論對於思想史或是漢語神學研究來說，都是一個不足。本文希望對此有所彌補。

## 二、陳獨秀漢語神學的核心與特徵

首先來看看陳獨秀漢語神學的核心內容。

第一，陳獨秀漢語神學的核心，無疑是對耶穌精神的熱烈推崇。正是這一點，決定了陳獨秀相關論述的漢語神學性質。該核心較為集中體現於一九二〇年二月發表〈基督教與中國人〉一文中。相對於陳氏其他文章，該文篇幅較長，但結構嚴謹，闡述清晰。文章認為，「中國底文化源泉裏，缺少美的，宗教的純情感」，致使「中國社會麻木不仁」，因而主張「要把耶穌崇高的，偉大的人格，和熱烈的，深厚的情感，培養在我們的血裏，將我們從墮落在冷酷，黑暗，污濁坑中救起。」<sup>21</sup>文章依據福音書中耶穌教導，將耶穌偉大人格與熱烈情感，概括為「崇高的犧牲精神」，「偉大的寬恕精神」和「平等的博愛精神」，<sup>22</sup>並據此認定，「基督教是愛的宗教，我們一天不學尼采反對人類相愛，便一天不能說基督教已經從根本崩壞了。基督教底根本教義只是信與愛，別的都是枝葉」。<sup>23</sup>

儘管隨着時代變化，陳獨秀宗教論的側重點有所不同，但對基督教信與愛精神實質的看法，尤其是對耶穌人格的推舉卻沒有

---

20. 如沈寂的〈陳獨秀與基督教〉，援引內容除陳獨秀的篇章而外，還旁及其他相關資料，有的不下長期功夫，難以發現。

21. 陳獨秀，〈基督教與中國人〉（1920年2月1日），載《陳獨秀著作選》（三卷；任建樹、張統模、吳信忠編；上海：上海人民出版社，1993），第二卷，頁88、86。

22. 同上，頁90、91。

23. 同上，頁85。

改變。陳獨秀漢語神學的這一核心，還輻射到他對各種宗教的看法中。一向主張「民主」與「科學」的陳獨秀，在批判宗教，甚至提出「以科學代宗教」的思想階段，也認為基督教強於佛教尤其孔教：「耶教不否定現世界，且主張神愛人類，人類亦應相愛以稱神意。審此耶氏之解釋死與愛二問題，視佛說為妥帖而易施矣。」<sup>24</sup>「余雖非耶教徒，由良心判斷之，敢曰推行耶教勝於崇奉孔子多矣。以其利益社會之量，視孔教為廣也。」<sup>25</sup>「基督教尊奉一神，宗教意識之明瞭，信徒制行之清潔，往往遠勝於推尊孔教之士大夫。」<sup>26</sup>不僅如此，對於同科學理性相抵牾的基督教教義，陳獨秀也採取了較為溫和的態度。發表於一九二二年三月十五日非基督教運動發軔之時的〈基督教與基督教會〉一文，雖然對教會進行了全面激烈的批判，但文中又反復強調要區別看待「基督教（即基督教教義）與基督教教會」，認為教義中的自相抵牾，如「上帝全能與上帝全善說矛盾」，以及《聖經》中「沒有歷史和科學的證據」的神跡等，只是歷史造成的「小小的缺點」，「不必」「特別攻擊」。<sup>27</sup>不久之後，陳獨秀發文支持非基督教運動並批判教會種種不是。但文中也提示了三個觀點：其一、基督教優於其他在中國流行的宗教。其二、對於正確的學說主義應有「誠篤的信仰」，而「對於一切學說主義，信仰到極篤的時候，便多少有點宗教性」。<sup>28</sup>其三，脫離了「宗教制度及宗教儀式」和「基督教教義的缺點」的基督教精神或「宗教性」的信仰，與「學說主義」的信仰相類似，它與「吾人生活內容」中

24. 陳獨秀，〈《絳紗記》序〉（1915年7月），載《陳獨秀著作選》，第一卷，頁127。

25. 陳獨秀，〈答劉競夫（孔教）〉（1917年5月1日），載《陳獨秀著作選》，第一卷，頁306。

26. 陳獨秀，〈憲法與孔教〉（1916年11月1日），載《陳獨秀著作選》，第一卷，頁224-225。另外在《朝鮮獨立運動之感想》（1919年3月23日）一文中，陳獨秀也為基督徒在獨立運動中的作用而表明對基督教的重視，參見《陳獨秀著作選》，第一卷，頁510。

27. 同上。另見頁332。

28. 陳獨秀，〈對於非宗教同盟的懷疑及非基督教學生同盟的警告〉（1922年6月20日），載《陳獨秀著作選》，第二卷，頁368。

的情感方面相關聯。

第二，陳獨秀漢語神學的特徵。通過對陳獨秀漢語神學的分析，可以概括出陳獨秀漢語神學的幾個特徵。

(一) 時代性。在新文化運動興起之初，為反對專制和奴隸、保守和退隱、鎖國和愚昧的傳統思想，陳獨秀反儒教而倡西學，主張「自主」、「進取」、「世界」、「科學」和「民主」。凡是有礙此信念的內容，盡皆為其所反對。對於強調順服，注重傳統並富含戒律的宗教活動，陳獨秀自然要給予否定，並提出「以科學代宗教」主張。同時又因為宣導西學的緣故，陳獨秀又視耶教強於佛教與孔教。

隨着新文化運動展開，現代儒家發出挑戰，嶄露頭角。梁漱溟認為新文化運動所主張的「科學」與「民主」不能解決人生問題，因而提出「以孔顏的人生」解決「煩悶的人生問題」，<sup>29</sup>並立志要把「孔子人生」「貢獻給」東西方世界。<sup>30</sup>作為新文化運動代表性人物的陳獨秀，必然作出回應，<sup>31</sup>而反傳統的立場，又決定了陳獨秀必然從西學中尋找資源。恰在此前，陳獨秀讀到《聖經》。據胡適所記，一九一九年陳獨秀被捕入獄，八十多天的拘禁中唯有《聖經》可供閱讀。感情豐富的陳獨秀「讀了基督教的聖經，很受了感動」，結果發生「精神上的轉變」，「主張要有一個新宗教。」<sup>32</sup>諸般交匯而成的必然，將細緻研讀《聖經》的「偶然」納入其中，形成了以推崇耶穌偉大人格和基督教「信」與「愛」為核心的陳獨秀漢語神學。至於對教會的批判，除了陳獨秀認定其阻礙「科學」、「民主」和個體自由而外，也因「非基督教運動」興起而使之得到強化。

29. 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（上海：上海人民出版社，2006），頁199。

30. 同上，頁3。

31. 參見陳獨秀，〈基督教與中國人〉，頁87。

32. 《胡適手稿（第九集下冊）》（台北：中央研究院胡適紀念館，1970），頁545、550。  
轉引自沈寂，〈陳獨秀與基督教〉，頁32。



(二) 統一性。陳獨秀漢語神學在「時代性」中又含有思想的一致性。其中包含兩個方面，一是與陳獨秀基本思想的一致；二是陳獨秀漢語神學內在的一致。關於後者我們將在下面給予說明。就前者說，陳獨秀的總體思想在演進過程中，始終貫穿科學、民主、個人自由、勇於獻身等主張。他所有觀點的根基、目的皆在於此，包括反帝與反封建，反專制與反殖民主義，以及後來接受無產階級革命理論。其漢語神學亦莫能外。為了「科學」主張，他反對宗教愚昧，反對宗教教義；為了「民主」、「自由」，他批判教會種種罪惡，否定教會制度；為了個體本位與平等博愛相協調，他推崇耶穌的偉大人格和深厚感情，以及基督教的「信」與「愛」。

(三) 分層性。所謂分層性，就是將基督教分為教會、教義和基督精神或耶穌人格三個層面，<sup>33</sup>並分別採取不同態度，這是以往漢語神學所從未有過的。其一，對於教會，陳獨秀持批判態度，但這並不等於否定基督教信仰，相反其目的卻是要維護基督教精神。比如，在陳述教會機構的「種種卑劣舉動」之後陳獨秀道：「如果真是基督教的信徒便當對他們痛哭」。<sup>34</sup>其二，對於「創世論」、「救贖論」、「復活論」等基督教教義，陳獨秀則持溫和批評或忽略態度。其三，對於基督教精神，或者說耶穌的「偉大人格與熱烈情感」，陳獨秀則不僅完全肯定，而且十分推崇，從未動搖。

通過以上特徵分析可以看到，陳獨秀漢語神學既通貫着「科學」、「民主」的新文化運動基本立場，又有發展深化；既推崇耶穌博愛、犧牲等偉大人格的穩定面貌，又因應時代需要而有不同側重；而對基督教的層次劃分等，又使其科學主張與耶穌人格

33. 有研究者注意到陳獨秀在〈基督教與基督教會〉中區分教義與教會的立場。但僅止於這兩個方面的劃分。（參見郭秀文，〈也論陳獨秀與基督教〉。

34. 陳獨秀，〈基督教與基督教會〉（1922年3月15日），載《陳獨秀著作選》，第二卷，頁331。

推崇，教會批判和與《新約》經句引用和推舉等，和諧統一，系統完整。

### 三、陳獨秀漢語神學的意義

如上所述，漢語神學在陳獨秀的著述中所佔分量不多，在漢語神學浩繁的文字中更似微不足道。但是陳獨秀漢語神學在中國現代思想史上卻有獨特意義。

(一) 在中國主流思想中首次引入西教質素。雖然清代後期興起的西學東漸浪潮始於漢語神學（比如《聖經》和基督教書籍的翻譯出版，以及因此而湧現出的中國最早的一批現代報刊、印刷出版，還有學校、醫院的建立，以及由這一切而帶來的宗教以外其他西學內容的翻譯和發行等），但中國思想學術主流卻對其或漠視或輕看或排斥。在首位來華的基督新教傳教士馬禮遜（Robert Morrison）那裏，漢語神學便承續明末天主教傳教士利瑪竇（Matteo Ricci）的意願，試圖進入中國思想主流，並在晚清以李提摩太（Timothy Richard）等為代表的傳教士，形成自覺強烈的努力，但漢語神學始終未能有效進入中國思想學術主流。陳獨秀漢語神學則改變了這個狀況。陳獨秀對於耶穌人格的概括與推崇，表明在西學東漸中形成的中國現代思想，不僅開始從西方哲學中汲取養分，而且從富有終極意義的西教精神中獲得資源。這為中國思想發展注入了新的質素。明末徐光啟等雖也贊同基督教，但卻視之為與儒家同質的思想，因而從思想史的演進來看，明末清初漢語神學並沒有以其獨有特質進入中國思想。太平天國雖然聲勢浩大，但洪秀全對公認基督教思想扭曲而來的神學，並未進入中國思想主流。而陳獨秀則是將耶穌人格作為與中國傳統文化不同的異質精神，給予推崇和吸納，使之進入中國思想主流，為中國思想發展開出新的資源。

(二) 推動中國現代思想進入新階段。在西學東漸背景下發

生的中國近現代思想，對於西學的關注和吸納依次為西方的器物、技藝、制度、政體，最後到文化思想與人生。這與西教先行的西學東來過程，實際上並不一致，體現了中國思想吸納西學的被動性和現代化進程的曲折性。思想文化與人生，向為中國思想抵禦外來勢力的中堅領域。儘管由於在中西軍事、經濟和政治等對抗中的落敗，以儒家為代表的中國文化遭遇前所未有的衝擊，但傳統思想一直頑強抵抗。在「中體西用」隨着最後帝制王朝的瓦解而為「全盘西化」所淹沒之際，身處現代的新儒家又以「人生」為題絕地反擊，力圖以此挽回孔教頹勢，同時也使「人生」論題凸顯於現代語境當中。然而，此時儒家人生論雖然處於現代時段，卻並非不同於傳統的現代思想的集中體現。而陳獨秀漢語神學對於梁漱溟「孔顏人生」主張的回應，則推動中國現代思想由科學、民主而深入人生層面，並開始形成現代精神所特有的個體本位思想。

(三) 豐富中國現代思想內容。承上所論，這裏所謂「現代」，並非指物理時間段落，而是指與古代傳統不同的現代精神。作為中國現代思想的開端，五四新文化運動集中體現了這種精神特質。作為國民文化層面的革命，魯迅對於國民劣根性的深刻揭示，影響廣泛久遠。而陳獨秀對耶穌人格的推崇，實際上與魯迅對國民性的批判正相呼應：一個通過對國民劣根性揭露以批判傳統儒教，期待強健理想的民族人格，一個通過對耶穌偉大人格的推崇以回應現代孔教，同樣呼喚崇高完美的現代人性。二者異曲同工。雖然對於國民性和人生理想形態的具體內容和側重或有不同，但總的方向卻是一致的。

理想人格的培植和文化深層的改造，是人類精神發展中常說常新的話題，對於迄今仍在變革中的中國文化來說，尤其如此。由是觀之，無論魯迅國民劣根性的批判或是陳獨秀耶穌偉大人格的推崇，都是新文化運動和中國現代思想中，迄今意義不減的重

要內容。然而，對於前者人們廣為重視，對於後者卻少有注意。魯迅著述豐富厚重，思想深刻犀利，筆鋒獨步天下，廣受注重實為理所當然。但是陳獨秀漢語神學，作為中國現代人生理想建設的首個正面倡議，儘管相關論述篇幅不多，論證廣度深度亦較有限，但從邏輯上說卻同魯迅的批判彼此呼應，正反相合。由此而論，以往對於陳獨秀漢語神學的認識和注意顯然遠遠不夠。

(四) 為主流思想引入宗教精神闢出路徑。基督宗教與公共思想儘管在歷史上曾經有過重疊交叉，但在範圍、目的和意義等方面存在不同，尤其在啟蒙運動推廣、世俗社會興起、教會淡出社會中心之後。為能在現代性思想中吸納基督教中富有普遍價值的精神，陳獨秀漢語神學首次將基督教劃分為不同層次或方面，並採取不同態度。這不僅凸顯了常為教會及教義繁複形態所遮障的耶穌品格，而且使基督教的倫理與人格內核，在脫去教會禮儀及教義形態之後，能夠有效進入中國社會文化與思想。陳獨秀曾言道，教義內容和教會形式是歷史形成結果。<sup>35</sup>在羅馬帝國和後來歐洲的歷史中逐漸形成的教會形式，包括體制、禮儀、建築、服飾等，以及教義形態，包括規條和習俗等，不可避免地帶有特別的歷史性地域性。兼之當時西教與中學雙方，都有將形態等同理念，又將理念等同精神質素的傾向，使得基督教教會及教義與中國社會及文化之間的差異，常常表現為對立甚至衝突。而陳獨秀漢語神學的分層性特徵，則使基督教脫離招致衝突的組織和教條形態，以無形的精神鋒利快捷地進入思想學術當中。

另外，陳獨秀將理性和情感分別對應於科學和宗教，雖然論述粗略，在西學中也不新鮮，但在中國思想史及漢語神學史上卻是新的突破。這為陳獨秀推崇耶穌人格提供依據，使之能夠為強調科學的現代思想所接受。

(五) 呈現吸納宗教精神的難題。人們在論述現代神學總體

---

35. 參見陳獨秀，〈基督教與中國人〉，頁 89。

律動時，或是將其概括為「超越性」與「臨在性」之間的分別，<sup>36</sup>或是表述為「在基督教的身份認同與基督教對現代性的適切性之間的張力」。<sup>37</sup>其要旨都是說明教會和教義傳統與現代公共思想之間的衝突。陳獨秀漢語神學在吸納基督教精神、推崇耶穌人格同時，也凸顯了神學進入現代思想以及異質性文化中的普遍困難。主要表現為兩個方面：其一、進入思想主流的陳獨秀漢語神學，帶有批判教會和否定教義特點，這雖然不無時代特徵，卻表明淡化或是迴避從根本上說與科學和經驗理性相抵牾的教會和教義，是神學進入經過理性主義洗禮的現代公共思想的前提條件。而這必將招致雖已大幅收窄，卻仍為社會構成部分的教會拒絕和反對。而陳獨秀漢語神學所推崇的耶穌人格，以及所有現代神學在公共思想領域所強調基督教精神，其孵化培育以及傳承傳播，都離不開教會與教義的根基和「溫床」。

其二，陳獨秀漢語神學在關注時代需要，並以分層方式進入社會主流的同時，又失去了基督信仰的超越性內容，使其對耶穌人格稱讚只能停留於倫理道德層面。然而，如果沒有超越性質素，單憑倫理性，耶穌能否達到陳獨秀所推崇的至高道德地位？中外歷史上的道德楷模多不勝數，何以要獨推耶穌？又何以耶穌能據此地位？事實上，《聖經》中耶穌基督，其含義遠不止於或者不主要在於道德教化。其中含有宇宙萬物，尤其是人的生命發生的原因、存在的依據和意義的歸宿。正因如此，耶穌的人格才有了終極性和超越性的意義。事實上，陳獨秀所援引大部分耶穌的教導，也都不是道德意義所能涵蓋的，比如：「我告訴你們，現有一比神殿更大者在此。」「我能破壞這神殿，並且三日內造成。」「我是從天降下的活麵包，吃這麵包的人永生；為了人世

36. 葛倫斯、奧爾森著，劉良淑、任孝琦譯，《二十世紀神學評論》（台北：校園書房出版社，1998），頁11-12。

37. 福特編，董江陽、陳佐人譯，《現代神學家——二十世紀基督教神學導論》（香港：道風書社，2005），頁16。

底生命，我所貢獻的麵包就是我的肉。」「我的肉真是食物，我的血真是飲物。」「吃我肉飲我血的人，與我合一，我也與他合一。」「愛父母過於愛我的人，不配做我的門徒；愛子女過於愛我的人，不配做我的門徒。」「想保全他的生命的人，將來必失去生命，他為我失去生命，將來必得着生命。」「請你們滿飲此杯，因為這是我的血，為誓約為眾人赦罪流的血。」「你們寬免別人的罪，天父也要寬免你們的罪。」「悔改與赦罪將由他的名義從耶路撒冷起，宣傳萬國。」「一人悔罪，天使大喜。」「我告訴你，那婦人許多罪惡都赦免了，因此他愛也多；被赦免的少，愛也少了。」「神歡喜一個有罪的人悔改過於歡喜九十九個正直的人無須悔改。」「第一盡全心全精神全意愛你的神，第二愛鄰人如愛你自己，一切法律，預言者，都是遵這兩大誠。」「我不是為無罪的人而來，乃為有罪的人而來。」「聽到我的話而不實行的人，好比一個愚人，把房屋做在沙上。風吹，雨打，洪水來了，這屋是要傾覆的，這是很大的傾覆。」<sup>38</sup>

耶穌基督的上述絕對性，在歷史上主要由「三一」、「基督二性」等基本教義所概括和傳遞，而教義的保有和繼承，又與教會相關聯。因此，陳獨秀漢語神學對於教會的批判和教義的否定，實際上是抽離了耶穌人格的絕對性和超越性的基石。這裏又引申出更深層次問題，即耶穌人格與情感的道德核心與根基，可否與教義和教會相分離？如果可以分離，那麼又該怎樣來表述其核心與根基？陳獨秀以耶穌論為核心的漢語神學，在中國現代思想史上之所以只是曇花一現，除了社會形勢變化和時代精神更迭的原因以外，一個重要的內部因素，便在於公共思想吸納宗教精神所固有的難題，但這也從另一角度表明陳獨秀漢語神學在思想史上的普遍意義。

---

38. 陳獨秀，〈基督教與中國人〉，頁 89-92。

#### 四、結語

宣揚個體自由、注重生命品格等，既是陳獨秀的思想本色，也是其所處時代的精神。正是二者的一致性，使陳獨秀成為中國現代思想興起的代表性人物，也使其漢語神學自然而然地推崇耶穌人格，反對教會權威對個體理性、情感和自由意志帶來的束縛，形成個體性、時代性與分層性等特徵。本色天成的內容及特徵，表明陳獨秀並非自覺的漢語神學人，其有限論述也非自覺的漢語神學，但是，這並不意味陳獨秀漢語神學沒有意義。它不僅體現了基督教精神的特徵與價值，也展示了中國現代思想發生時與國民性批判相呼應的人生理想，並提示了吸納西教精神的可能和某種具體樣式，以及遇到的困難，而這同時也是一個具有普世性的宗教神學與公共思想的關係問題。清代後期發生的西學東漸浪潮，波瀾迄今未止。在此過程當中，中國思想與學術，勢必要與作為西方文明基石的基督教思想相遇。二十世紀二十年代中國學界的非基督教運動，以及八十年代末九十年代初期中國思想學術領域興起漢語神學思潮等，便是明證。

由上而論，陳獨秀漢語神學無疑是中國思想學術領域所應關注和研究的內容。

**關鍵詞：**陳獨秀 漢語神學 耶穌人格 新文化運動

作者電郵地址：[paul99328@yahoo.com](mailto:paul99328@yahoo.com)

## 中文書目

- 王進。〈陳獨秀的宗教觀〉，《重慶社會科學》2003年第2期。頁42-45。  
[WANG Jin. "Chenduxiu de zong jiao guan". *Chongqing Social Sciences* 2003 issue 3. pp. 42-45.]
- 王曉朝。〈論漢語神學對中國學術界的影響及其定位〉。《道風》32 (2010)。頁45-56。[WANG Xiaochao. "On the Influence of Sino-Christian Theology to the Chinese Position". *Logos & Pneuma* 32 (2010). pp. 45-56.]
- 朱文華。《陳獨秀評傳：終身的反對派》。青島：青島出版社，2005。  
[ZHU Wenhua. *Chenduxiu ping zhuan: zhong shen de fan dui pai*. Qingdao: Qingdao Press, 2005.]
- 任建樹。《陳獨秀大傳》。上海：上海人民出版社，2012。[REN Jianshu. *Chenduxiu da zhuan*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2012.]
- 李向平。〈走向公共的漢語神學〉。《道風》41 (2014)。頁151-162。  
[LI Xiangping. "Sino-Christian Theology in Public". *Logos & Pneuma* 41 (2014). pp. 151-162.]
- 李秋零、楊熙楠。〈漢語神學廿載談—神學論題引介〉。載《道風》41 (2014)。頁17-26。[LI Qiuling & Daniel H. N. YEUNG. "Sino-Christian Theology, Twenty Years On: Introduction to the Theme". *Logos & Pneuma* 41 (2014). pp. 17-26.]
- 李躍紅。《個體生命的終極吟唱—思想史視域中的漢語神學研究》。北京：人民出版社，2012。[LI Yuehong. *Ge ti sheng ming de zhong ji yin chang-Si xiang shi shi yu de han yu shen xue yan jiu*. Beijing: People's Publishing House, 2012.]
- 沈寂。〈陳獨秀與基督教〉。《世界宗教研究》1995年第4期。頁29-39。  
[SHEN Ji. "Chenduxiu yu ji du jiao". *Studies in World Religions* 1995 issue 4. pp. 29-39.]
- 林子淳。〈漢語神學的學術與生活共同體〉。《道風：基督教文化評論》41 (2014)。頁137-149。[LAM, Jason T. S. "The Emergence and Continuity of the Community of Sino-Christian Theology". *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology* 41 (2014). pp. 137-149.]



- 郝瑞斌。〈陳獨秀宗教研究簡論〉。《大家》2010年第10期。頁7。  
[HAO Ruibin. "Chenduxiu zong jiao yan jiu jian lun". *Master* 2010 issue 10. p. 7.]
- 胡適。《胡適手稿》。台北：中央研究院胡適紀念館，1970。[HU Shi. *Hu Shi shou gao*. Taipei: Hu Shi Memorial, 1970.]
- 郭秀文。〈也論陳獨秀與基督教〉。《福建論壇》2005年第7期。頁42-46。[GUO Xiuwen. "Ye lun Chenduxiu yu ji du jiao". *Fujian Forum* 2005 issue 7. pp. 42-46.]
- 唐·庫比特。《信仰之海》。朱彩紅譯。北京：宗教文化出版社，2015。  
[Cupitt, Don. *The Sea of Faith*. Translated by ZHU Caihong. Beijing: Religious Culture Publishing House, 2015.]
- 陳獨秀。《陳獨秀著作選》。三卷。任建樹、張統模、吳信忠編。上海：上海人民出版社，1993。[CHEN Duxiu. *Chenduxiu zhu zuo xuan*. 3 Volumes. Edited by REN Jianshu, ZHANG Tongmo & WU Zhongxin. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1993.]
- 張雪松。〈陳獨秀：以科學代宗教〉。《中國民族報》（2009-07-14）。  
[ZHANG Xuesong. "Chenduxiu: yi ke xue dai zong jiao". *China Ethnic News* (2009-07-14).]
- 梁漱溟。《東西文化及其哲學》。上海：上海人民出版社，2006。[LIANG Shuming. *Dong xi wen hua ji qi zhe xue*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2006.]
- 賈立臣。《陳獨秀思想發展軌跡》。北京：中國檔案出版社，2003。[JIA Lichen. *Chenduxiu si xiang fa zhan gui ji*. Beijing: China Archives Press House, 2003.]
- 福特。《現代神學家——二十世紀基督教神學導論》。董江陽、陳佐人譯。香港：道風書社，2005。[Ford, David F.. *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Translated by DONG Jiangyang & Stephen CHAN. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2005.]
- 葛倫斯、奧爾森。《二十世紀神學評論》。劉良淑、任孝琦譯。台北：校園書房出版社，1998。[Grenz, Stanley J., & Roger E. Olson. *20<sup>th</sup> Century Theology*. Translated by LIU Liangshu & REN Xiaoqi. Taipei:

Campus Evangelical Fellowship, 1998.]

楊熙楠。〈漢語神學的名字〉。《漢語基督教文化研究所通訊》2006年 第 1 期。[YEUNG, Daniel H. N. “The Name of Sino-Christian Theology”. *Institute of Sino-Christian Studies* 2006 issue 1.]

劉小楓。〈現代語境中的漢語基督神學〉。《道風》2 (1995)。頁 9-48。[LIU Xiaofeng. “Sino-Christian Theology in the Modern Context”. *Logos & Pneuma* 2 (1995). pp. 9-48.]

劉永謀、王興彬。《警醒的中國人—走進陳獨秀》。北京：中國社會出版社，2005。[LIU Yongmou & WANG Xingbin. *Jing xing de zhong guo ren: zou jin Chenduxiu*. Beijing: China Society Press, 2005.]

劉長林。《中國人生哲學的重建—陳獨秀、胡適、梁漱溟人生哲學研究》。上海：華東師範大學出版社，2001。[LIU Changlin. *Zhong guo ren sheng zhe xue de chong jian-Chenduxiu, Hushi, Liangshuming ren sheng zhe xue yan jiu*. Shanghai: Huadong Normal University Press, 2001.]

——、李雲飛。〈試析陳獨秀的「以科學代宗教」思想〉。《安徽史學》2005 年第 3 期。頁 113-118。[LIU Changlin & LI Yunfei. “Shi xi Chenduxiu de ‘Yi ke xue dai zong jiao’ si xiang”. *Historical Research in Anhui* 2005 issue 3. pp. 113-118]

謝志斌。《公共神學與全球化：斯塔克豪思的基督教倫理研究》。北京：宗教文化出版社，2008。[XIE Zhibin. *Gong gong shen xue yu quan qiu hua: Sitakehaosi de ji du jiao lun li yan jiu*. Beijing: People’s Publishing House, 2008.]

# The Characteristics and Significance of Chen Duxiu's Sino-Christian Theology

LI Yuehong

Professor, School of Literature and Media

Yunnan Minzu University

## *Abstract*

Amongst those previous researches on Chen Duxiu's theory of religion, only a few have noticed the characteristics of his Sino-Christian Theology: Christology as its core. Defining Sino-Christian Theology by the discourse of Chen on the personalities of Jesus is tenable at both historical and theoretical level. It is also important in the Chinese history of thoughts. Chen's Sino-Christian Theology has merged the spirit of Jesus Christ into the mainstream ideology of China at his time. It worked with the criticisms on national incorrigibility and helped to define the ideal of personality. The Sino-Christian Theology of Chen sheds light on adapting the spirit of Jesus Christ as resources for the development of modern Chinese ideology. Understanding the characteristics and significance of his Sino-Christian Theology will contribute to further understanding on the connotation of the New Culture Movement. Furthermore, it will also help to further comprehend the deeper meaning of the Eastward

transmission of Western culture and it will help us to be alert of certain trends on the ever-changing contemporary Chinese ideology.

**Keywords:** Chen Duxiu; Sino-Christian Theology; Christianity;  
The Character of Jesus; New Culture Movement