

論方東美對基督信仰與宗教的批判

On Fang Dongmei's Critiques of Christian Faith and Religion

張榮芳

Zhang Rongfang

摘要：本文嘗試回應方東美（1899-1977）對於基督信仰與宗教的批判，主要針對三個問題：第一，基督宗教是否是一個去現世化的宗教；第二，基督宗教將宇宙終極位格化是否是一個致命的錯誤？第三，基督信仰與宗教對於人性價值是否做出過於負面的解讀？方東美是中國近現代具代表性的哲學家之一，他身上集合了古今中外各大思想流派，而且巧妙地融合在一起。方東美對於基督信仰與宗教的批評，基本上也代表過去和現代中國人面對基督信仰與宗教時常有的反應與疑問。經過考察可以發現，方東美有關基督信仰與宗教的分析、論斷與批評，主要是針對基督新教所表現出的特徵。事實上，天主教信仰更符合他所界定的完美宗教的特徵。

關鍵詞：方東美、去現世化、位格化、人性價值

Abstract: *This article attempts to respond to the critiques of Christian faith and religion by Fang Dongmei(1899-1977),aiming mainly to answer the following three questions: First, is Christianity an unworldly religion? Second, is the personification of the universal Absolute in Christianity a fatal error? Third, is the Christian interpretation of human value too negative? Fang Dongmei was a representative philosopher in modern China. His critiques represent the reaction and doubt of many Chinese people towards Christianity. Looking into the matter, it is found that the Christianity Fang Dongmei analyzed, discussed and criticized mainly has the characteristics of Protestantism. In fact, Catholicism accords more with the perfect religion defined by Fang Dongmei.*

Keywords: *Fang Dongmei, unworldly, personification, human value*

1. 前言

對於以中國神學本地化為志業的中國基督徒神學家而言，方東美（1899-1977）可以說是一位不容忽視的思想家。他受到著名神學家張春申神父的極力推崇，然而他也是一位對基督信仰與宗教毫不留情地發出強力批判的哲學家。2019年發表於《神學年刊》的〈方東美看基督信仰與基督宗教〉¹一文論及方東美對於基督信仰與宗教的批判。本文將沿著該文的思路，反省方東美對於基督信仰與宗教的批判，嘗試回應他所提出的意見。

如此的回應是有必要的，因為方東美的思考以濟世救人為基本特徵。他不僅試圖拯救面對西化威脅的中國文化、中華民族與社會，也關注當今人類與世界的得救。方東美對於中國及當今世界的觀察與關切，對於中國及當今人類所面臨困境的分析、判斷以及給出的解決方案，固然與基督信仰有所不同，然而基督宗教的神學家若想發展本地化的神學，研究他所提供的各項觀察和分析必有助益。

方東美批評基督信仰與宗教不單不能幫助當今世界與人類解決自身面臨的問題，反而推波助瀾，使當代世界與人類陷入更深的困境之中，基督宗教神學家需要按照方東美的思路，反躬自問，我們的信仰與宗教，是否真的具有他所指出的致命缺陷。如果答案為「是」，那麼神學家們有必要追問，這些缺陷的性質如何：屬於基督信仰與宗教體系的核心抑或邊緣？如果這些所謂的缺陷處於基督信仰的核心位置，那麼基於其重要性，神學家們就不可忽略不計。此外，基督

1 參閱張榮芳，〈方東美看基督信仰與基督宗教〉，見《神學年刊》40期（2019年），頁97-118。

宗教的神學家們還當追問，這些缺陷是如何生成的？是來自於基督信仰的先天本質，還是後天形成的？先天本質是指基督信仰與宗教創始人耶穌基督的原初思想或教義，而後天形成則指耶穌基督之後某位教父、神學家或神學流派產生的思想。

本文將沿兩條路線反思方東美哲學思想對於中國神學本地化的啟示：第一，針對方東美對基督信仰提出的諸多批評，逐一追問他眼中基督宗教與信仰的缺陷是否屬實，如果這些缺陷的確存在，則繼續詢問該缺陷究竟源於基督信仰與宗教的本質，還是由後世基督徒理解的偏差所致。第二，方東美眼中基督信仰與宗教的缺陷，是否來自方東美對於基督信仰與宗教的誤解。

〈方東美看基督信仰與基督宗教〉一文已經列出他對於基督信仰與宗教的六種批判。本文將集中針對其中出現的三個問題展開討論：第一，基督宗教是否是一個去現世化的宗教；第二，基督宗教將宇宙終極位格化是否是一個致命的錯誤？第三，基督信仰與宗教對於人性價值是否做出過於負面的解讀？

2. 基督宗教：一個去現世化的宗教？

方東美批評基督信仰與宗教具有強烈的去現世化傾向。他指出基督宗教與信仰如同古典希臘哲學一樣，認為現世的一切無非是現象界，非永恆的存在，因此非人類久居之所，更非人類意義的目的地，人生只是一場旅行，否定現世存在與價值，只賦予彼岸絕對價值，因此忽視現世的美好，甚至產生一種禁慾甚至自虐的傾向，認為現世的美好不過是誘人

墮落的陷阱而已，享受人生更是一種犯罪。方東美認為，這種否定與貶低現世的價值觀是錯誤與變態的，會導致一種悲觀與禁慾的人生觀，進而對人性與人格形成壓抑與扭曲，破壞人生的幸福，相反人性的追求。²

基督信仰與宗教真的具有方東美所批評的這種特徵或傾向嗎？若果真如此，這種特徵與傾向是先天存在還是後天形成的呢？毋庸諱言，基督宗教在中世紀時，的確具有方東美所批判的那種離世與禁慾傾向，然而這種傾向並非來自基督信仰與宗教的先天本質，而是在後來的歷史中逐步發展而來的。這就是說，貶低與否定現世存在的價值，並非基督信仰與宗教的本意。

基督信仰源於猶太人的舊約信仰，如果我們觀察舊約信仰的發展歷史，就會發現其本身並沒有明顯的離世與禁慾傾向，反而非常注重現世的價值與意義。猶太聖祖亞巴郎、雅各伯等人所關注的祝福，基本上都是限於現世範圍的祝福，例如健康長壽，土地廣袤，子孫眾多，王國興盛（參閱創22:17-18；約5:25），與死後的生命狀態無關。猶太聖祖秉持一種自然主義式的死亡觀，視死亡為自然界的基本現象，是現世生命的必然結果。對於死後生命的描述實際上並不積極，也不令人嚮往，因為亡者的居所乃是被稱為「陰間」的 *Sheol*。³這是一個幽暗的地下世界，與古希臘的「哈德斯」（*Hades*）和中國的「陰間」相似。後來由於與其他文化的相遇，猶太信仰對於死後的生命才產生出新的想象與發展，例

2 參閱方東美，《中國人生哲學》，（台北：黎明文化，2005），頁65，201-204。

3 參閱詠 6:6；30:10等。舊約中關於「陰間」有諸多類似的表達。

如審判、復活與永生等概念，《瑪加伯書》中那位英雄母親及其七個兒子在殉道前的慷慨陳詞就是一個著名的實例（加下7:1-23）。在這些有關復活與死後生命的描述中，人們開始賦予死後的生命狀態以一種積極和令人期待的想法。不過，「復活」等概念在那個時代仍然不是一個被普遍接受的思想，撒杜塞人對於復活的懷疑或排斥就是一個明證。

賦予死後的生命以積極的意義，將之描述為令人嚮往的樂園，在耶穌基督奠定的基督信仰中才得以徹底落實。耶穌多次預言自己的苦難與復活，他也在不同的比喻中講述了與死後生命狀態息息相關的審判概念，復活後他與門徒們談及自己升天時所說的話語更是令門徒們神往，最後不容忽視的還有新約最後一卷書《默示錄》以新天新地描述了未來生命的美好狀態。

此處有必要說明的是，雖然與猶太教舊約的信仰相比，基督宗教賦予彼岸的生命以更高的價值與意義，也的確令彼岸價值超過了現世價值，例如耶穌多次教訓人不可為了現世而失去自己的靈魂，然而，他也絕對沒有貶低和否定現世的價值。相反，我們看到耶穌基督的言行舉止與行事作風，成功地在此岸與彼岸之間建立起一種平衡的關係。

耶穌並非一位禁慾主義者，他和門徒們大方地參與婚宴，心安理得地接受社會上層人士的宴請，也並未像苦行者若翰那樣時常齋戒，因而被法利塞人批評是一個「貪吃嗜酒的人」（路7:34）。耶穌對於人間的各種疾苦充滿憐憫，每次看到有人受苦，總會竭盡全力予以援助。他以「上主的神臨於我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，

宣佈上主恩慈之年」（路4:18-19）作為其救恩工程的開幕詞。他也以此當做證明自己身份的標記。當若翰在懷疑中派遣自己的門徒問耶穌是否就是那要來的救世者時，他說，「你們去！把你們所見所聞的報告給若翰：瞎子看見，癱子行走，癩病人潔淨，聾子聽見，死人復活，貧窮人聽到喜訊」（路7:22）。正是因為耶穌基督對人類的拯救，所以他被稱為「救主」，將他的訊息稱為「福音」（好消息）。因此，他的救恩並非只是指向彼岸，此岸也包括在內。

耶穌的救恩沒有貶低與否定現世的價值，而是將現世納入自己的救恩體系之中。當然在後世的發展過程中，一些教父與神學家發展出一種具有離世傾向的神學思想，這其中有不同的原因，例如有基督信仰希臘化過程中受到的古希臘柏拉圖哲學貶低現世價值的影響，也有新興基督信仰與宗教對於強調現世享樂主義的古希臘羅馬宗教的矯枉過正。不過，歸根結底，基督信仰與宗教就其本質而言並非離世與禁慾主義。伴隨文藝復興與啟蒙運動等西方現代新思潮的影響，基督信仰與宗教在神學上逐步糾正中世紀時的一些偏差，重新強調現世價值，重新闡釋「天國」概念，將「天國」拉入人間，使「天國」中此岸與彼岸兩個幅度達到應有的平衡狀態，以「已經」和「尚未」將「天國」分為兩個階段，此岸屬於第一階段（或者初始階段），彼岸屬於第二階段（完成階段），「天國」不應該只是在彼岸開始，而是現世就已經開始，由此賦予現世人生積極的意義。梵二大公會議更是官宣基督信仰對於現世的重視，《論教會在現代世界牧職憲章》就是一個典型例證，開宗明義指出教會對於世界與人類的關懷：「我們這時代的人們，尤其貧困者和遭受折磨者，所有喜樂與期望、愁苦與焦慮，亦是基督信徒的喜樂與期

望、愁苦和焦慮。凡屬於人類的種種，在基督信徒心靈內，莫不有所反映。」⁴

綜上所述，方東美批評基督信仰與宗教的去現世化，既有其根據，也有誤解。基督信仰從本質上講絕非去現世化的教義，不過在歷史發展過程中個別神學家或基督徒團體偏離了這條道路，所幸當今教會已經意識到過去的偏差而予以糾正，重新回到了基督信仰的原初教導。

3. 宇宙終極位格化：不可饒恕的錯誤？

方東美極力批評在基督信仰與宗教中宇宙終極的位格化，認為這是對於宇宙終極本質的嚴重扭曲及異化，因為「位格」明顯帶有人性特點，如此也將宇宙終極「人」化。雖然宇宙終極的位格化有一定益處，例如可以拉近神與人的關係，可以使人更容易將宇宙終極具象化，然而同時也帶來不可避免的問題，即將人類的缺陷及弱點投射在宇宙終極身上，進而扭曲其真實形象，使人對其產生錯誤的想象。⁵例如用「父」來稱呼宇宙終極可能會出現的問題時，不但無法表達宇宙終極的至善，而且將人類「父親」的各種有限性投射到宇宙終極之上，從而阻礙自己與宇宙終極之間的健康關係。⁶例如有人因著童年時期負面的父親經驗，而對「父親」這個稱號產生陰影，無法建立一種與「父親」的正常關係。

在基督信仰中，宇宙終極的確具有位格的特徵，方東美對神明位格化的理解，並非毫無根據。宇宙終極的本質是

4 《論教會在現代世界牧職憲章》，1號。

5 參閱方東美，《方東美先生演講集》（台北：黎明文化，2005），頁63。

6 參閱方東美，《生生之德》（台北：黎明文化，2005），頁408。

否乃具有「位格」的神明，其實這是一個由來已久的問題。不過方東美提出的質疑，對於基督信仰與宗教而言，並非致命性的。基督宗教神學家們早已認識到此問題，並且積極探索，因此也提出了相應的修補之道。

神學大師多瑪斯在《神學大全》第一集第29題中對天主的位格問題進行了分析與總結。在第3節他首先直面一些神學家基於不同理由而提出的質疑，後者認為「位格」這個概念用來描述天主並不適合，例如神秘神學大師托名狄奧尼修斯（Dionysius the Pseudo-Areopagite）在其著作《神名論》第一章就說，除了聖經上明確啟示給人類的名稱之外，人類不可以用自己想象與創造的名稱來設想或描述隱密的天主性，而聖經，無論是新約還是舊約，從未用「位格」來指稱天主，因此「位格」這一名稱並不適用於天主。另外，經院哲學第一人波埃修斯（Boethius）在《論二天性》第五章中也說道，「位格」這一名稱及概念由希臘戲劇中的「面具」（*prosopa*）一詞演變而來，有將本來面目遮蓋的效果，因此，如果以該詞的原初意義來稱述天主，並不恰當。只有按喻義來理解該詞，才可以應用在天主身上。⁷

多瑪斯同意「位格」這個名詞的局限性，不過他認為當我們明白這個名詞本身的局限性，並且不是按照其原初意義運用該詞時，「用位格這一名稱來稱述天主是合理的。不過，不是按用以稱述受造物的相同方式，而是按更卓越的方式；就像把其他我們給受造物起的名字歸於天主時的情形一樣，如第十三題第三節討論天主的名稱時已經證明過的。」⁸

7 參閱多瑪斯，《神學大全》，1集29題3節，質疑1,2，周克勤等譯（台南市：碧岳學社；高雄市：中華道明會，2008）。

8 多瑪斯，《神學大全》，1集29題3節，正解。

多瑪斯認為採用「位格」來描述天主是合理與合法的，為能對此更好地理解，我們可以回溯天主教會神學歷史中一個持續千年之久的重要討論，有關人類如何能夠認識與表達天主。教會早期的神學在表達天主之時，基本上都是用一種所謂的「擬人法」，即用人類的概念、詞語和語言來描述天主。這種方法在起初並未引起太多非議。然而，鑒於神與人之間本質上的截然不同，教會早期神學家如托名狄奧尼修斯堅持認為，人類無法用人類的概念和語言來理解與表達天主的真實，如果人類不得不這樣做時，為了不犯錯誤，唯一有效且精確的方法乃是所謂的「否定法」，即天主不是什麼。⁹中世紀神學大師安瑟莫（Anselm of Canterbury）也認同該思想，他竭力主張，天主是無限的存在，基於人的有限性，二者屬於毫無相關的領域，因此二者之間有著無法跨域的鴻溝，天主無限地超越人類，人以自己有限的思想無法容納天主的無限，因此他也堅決地站在托名狄奧尼修斯一邊，主張「否定法」的路徑。¹⁰

雖然托名狄奧尼修斯和聖安瑟莫的「否定法」可以確保人類在理解與表達天主時的精確性，不至犯錯誤，然而終究不能幫助人類在認識天主的道路上取得積極的進展，無法滿足人類在認識與表達天主這條道路上的實際需要。因此，天主教神學家們採用「類比法」（Analogy）來解決這一難題。「類比」一詞源於希臘文的 *analogos*，由 *ana*（按照）以及 *logos*（相似、比例）組成，其方法是將同一個概念應用在不同的存在層面上，即一方面指出二者之間的相似性，另一方

⁹ 參閱托名狄奧尼修斯，《論天使品級》，2章3節。

¹⁰ 參閱谷寒松，《類比》，見《神學辭典》（台北：光啟文化，1996），頁1398-1399。

面也同時指出二者之間的差異。¹¹教宗依諾森三世（Innocent III）在拉特朗第四屆大公會議（1215）中清楚地表達出「類比」的內涵：「因為在創造者與受造物之間，論其相似之處時，不得不強調其間更不相似之處」（DH 806）。

多瑪斯在《神學大全》和《反異教大全》中都對「類比法」做出了說明，並強調「類比法」用以描述天主的合理性。所謂「類比法」包括三個部份：第一，肯定法，即首先肯定天主具有某性質，例如天主是善；第二，否定法，即肯定天主具有某性質之後，又否定天主具有該性質，例如說天主具有的善並非人間通常意義上的善；第三，卓絕法，肯定天主具有的該性質其實是以超絕的形式存在，即天主的善超越了人間通常意義上的善，是絕對圓滿與無限的善，沒有任何瑕疵。人間的善不可同日而語。

類比法的合理性建基於世界與天主之間的特殊關係。天主創造了世間萬物，二者具有一種因果關係，萬物作為天主的創造物必然皆具有天主的印記，其特徵皆來自於天主，那麼天主自身必然也具有這些特徵，因此二者之間具有相似性，這就是「肯定法」的理論基礎，即「原因的知識得自效果，原因的名稱也是得自效果。」¹²

然而，天主與世界萬物分屬於截然不同的存在秩序，世間萬物都是有限的存在，天主是無限的存在。沒有任何世間事物可與天主相提並論，因此可以用來表達世間萬物的概念與名詞，其實不能在同一意義上用以表述天主。正如多瑪斯

¹¹ 參閱同上，頁1397-1398。

¹² 多瑪斯著，呂穆迪譯，《論天主》（香港：光啟出版社&公教真理學會，1965），頁176。

所言：「沒有一個名稱是依稱謂受造物的同一意義，適用於天主；……所以，凡是稱謂天主和受造物的，都是依不同的意義或多義來稱謂他們。此外，天主與受造物間的距離，大於受造物彼此之間的距離。可是，由於某些受造物之間的距離，有時完全不能依同一意義或單義來稱謂它們，比如不屬於同一類的物。所以，遠更沒有什麼依同一意義或單義來稱謂天主和受造物，一切的稱謂都是依不同的意義或多義。」¹³這就是所謂「否定法」。

天主與世間萬物之間既有相似性，也有決然不同性，那麼我們人類如何能夠言說天主呢？多瑪斯認為要採取第三個步驟，即所謂「卓絕法」。多瑪斯寫道：「凡是受造物所能有的任何美善，都必得現有於天主以內，並且在那裡有另一更優越的生存方式。為此理由，不均是什麼一些名辭，如有絕對的意義，指示不含缺點的美善，例如良善、上智、生存、實有和這樣許多別的名辭，便都能作天主和別的許多事物的賓詞」¹⁴，「這類名稱之用於天主和受造物，是依類比（*analogia*），也就是說依比例或關係（*proportio*）。」¹⁵

類比法解決了人類思想史上的難題，使人類擺脫了不可用人間語言言說天主的窘境，同時又不致陷入妄言的歧途。正是在此意義上，多瑪斯認同用「*persona*（位或位格）」這個名稱最適合天主。」¹⁶

方東美對基督信仰將宇宙終極位格化的批評，以及基督宗教內神學家們在這個問題上持久的爭論，顯示此問題的重

13 多瑪斯，《神學大全》，1集13題5節，反之。

14 多瑪斯著，呂穆迪譯，《論天主》，頁159。

15 多瑪斯，《神學大全》，1集13題5節，正解。

16 多瑪斯，《神學大全》，1集29題3節，釋疑2。

要性，值得中國神學家高度重視。在神學本地化的進程中，中國神學家應當小心謹慎地使用概念與語言，避免引領國人誤入歧途，否則非但不能傳播福音，使人與天主建立正確的關係，反而阻礙人認識真天主甚至抗拒天主，如同在方東美身上所發生的一樣。其實，方東美在批評基督信仰與宗教將宇宙終極位格化時，極有可能並未注意到基督宗教神學家們在歷史中對該問題已進行過的討論及得出的結論。此外，我們在使用人間任何概念和詞彙言說天主的奧秘時，都應當意識到人間概念和語言的有限性，並對此做出明確的說明，以免基督徒或非基督徒陷入概念和語言本身的困境之中。中國基督宗教的神學家需要努力在有限與無限之間達至健康的平衡。

4. 人性的本質：一個罪人？

方東美的另外一項批評，是針對基督信仰與宗教對於人性的負面解讀。¹⁷他認為，基督信仰與宗教過份貶低人的價值與尊嚴。按照方東美的觀察，基督信仰與宗教的這種傾向要追溯到柏拉圖哲學中的二元論特質。柏拉圖將存在分為精神與物質兩個領域，精神世界是真善美的根源，離精神世界愈遙遠，真善美的含量也愈低，因此人由於自身的物質性維度而被輕視。方東美說，柏拉圖的哲學從本體論層面上貶低了人性，基督信仰與宗教在此基礎之上，又用特有的「原罪」理論再添加了倫理維度，用「罪人」來描述人的存在。¹⁸

¹⁷ 參閱張榮芳，〈方東美看基督信仰與基督宗教〉，頁106-110。

¹⁸ 參閱方東美，《華嚴宗哲學》，卷一（台北：黎明文化，2005），頁250-251。

方東美指出，原罪的繼承性使每個人生來就自動成為一個罪人，一個道德層面上有瑕疵的人，而且人性內天生就具有一種向惡的傾向，靠自己完全無力克服這種傾向，使人在現實生活中不斷做出更多惡事。人在罪惡的深淵中不能自拔，痛苦不堪。方東美認為，人是一個罪人，這種意識本身對人就是一種精神摧殘，讓人自卑自賤，使人在神明面前自慚形穢，不敢靠近神明，因之產生距離感，進而會產生恐懼。神明本是仁愛的根源，令人心生愛慕，願意主動親近，現在反而成為躲避的對象。¹⁹

方東美對於基督信仰與宗教中原罪理念的批評，事關基督信仰與宗教的核心，不容忽視。他對基督信仰與宗教的質疑，也代表了眾多中國人對於基督信仰的基本態度。中國台灣天主教會於上世紀五十至六十年代經歷了一波快速發展潮，基督徒數目直線上升，然而從七十年代至今則陷入了瓶頸期，甚至逐漸萎縮。為了分析天主教會在台灣遇到的困難，中國主教團委託輔仁大學社會學系在全台灣於1984-1987年間做過一次大規模的社會調查，歷時三年之久，調查結果刊登在《天主教在台灣現況之研究》一書中。其中一項調查結果引人注目，即阻礙中國人接受基督信仰的諸多因素，其中最重要的乃基督信仰中存在諸多不符合中國人世界觀的思想，例如基督信仰宣稱人是「罪人」。²⁰

原罪與救贖，是基督信仰架構中的支柱，若去除則整座信仰大廈有崩塌的危險，現在卻成為阻礙中國人接受福音的絆腳石。在神學本地化的過程中，中國神學家如何能夠做到

19 參閱方東美，《華嚴宗哲學》，卷一，頁251-252；《生生之德》，頁403-405。

20 中國主教團傳教委員會，《天主教在台灣現況之研究》（台北：光啟出版社，1987），頁33。

兼容並蓄，且調和二者之間的矛盾，使中國人毫無阻礙地接受基督信仰的原罪與救贖理念？

為解決這個問題，我們需要徹底地考察基督宗教神學中的人性論與原罪論，檢視其是否的確具有方東美所列舉的缺陷。事實上，雖然基督信仰與宗教的人性論和原罪論在歷史發展過程中的確曾具有方東美所批評的特徵，例如對人性的貶抑，然而遠未達至方東美所描述的嚴重程度。此處簡單介紹如下：

方東美批評基督信仰與宗教受古希臘哲學二元論思想的影響太深，貶低物質，將之與邪惡相關聯。其實方東美對於基督信仰這樣的看法與客觀事實有相當大的出入。雖然基督宗教在歷史中曾有過貶低物質的嫌疑，然而天主教官方神學非但從未輕視物質，反而不斷糾正古希臘哲學的錯誤，為物質的價值與尊嚴平反。

教會歷史初期曾經發生過若干次神學大辯論，最初的幾次均圍繞如何定義耶穌基督的神性和人性而展開。當神學家們針對該問題激烈地辯論時，出現了兩個著名的異端，即亞略主義與幻象論。二者雖然意見截然相反，卻是建立在同一個理論基礎之上。兩種異端出於同樣的理由，卻得出兩種完全相反的結論。雙方共同推崇的理論就是柏拉圖主義對於物質所作出的負面價值判斷。亞略之所以否定耶穌基督的天主性，是因為他無法接受神性與人性（包括物質）可以在耶穌基督身上發生真正的合一，更深層次的理由就是因為他受到柏拉圖哲學的影響，貶低受造物（包括物質）的價值與尊嚴。²¹而「幻象論」之所以否認耶穌基督具有真正的人性，

21 參閱 Rowan William, *Arius: Heresy and Tradition* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2002), pp. 230, 263-264.

宣稱聖經所記載的耶穌受孕、誕生、奇蹟、講道、苦難、死亡、復活等，不過是幻象而已，從未真正在歷史中發生，正是因為該理論的支持者認為耶穌基督不可能擁有一個真正的肉身，因為肉身作為物質乃是邪惡的，是萬惡之源，尊貴與聖善的天主不可能與邪惡的肉身結合，降生成人，寓居在肉體之內。²²

如果說亞略主義與幻象論代表的是一種對於物質柏拉圖主義式的否定，那麼天主教會對於上述兩個異端的否定則代表了另外一種完全相反的思想，即對物質的肯定。基督信仰肯定物質的積極價值，有其堅強的聖經基礎。無論舊約還是新約，對物質的態度，都與柏拉圖主義完全不同。舊約《創世紀》宣稱物質是來自天主在智慧與愛中的創造，其本質是善的。天主也親自肯定他創造工程的美好（參閱創1:31等）。新約多次強調耶穌基督具有物質的身體，是真正的人，是天主降生成人，寓居在物質的身體內，「聖言成了血肉，寄居在我們中間…」（若1:14），因此既是真天主，也是真人（哥2:9）。復活是天主教會的根本信仰，耶穌基督以及所有人的復活，是其物質身體的復活，並非一個沒有物質的靈性生命。復活的信仰本身即是對於物質價值的極大肯定。²³

方東美對基督信仰與宗教的原罪論思想極為反感，認為「人是罪人」的思想將人類的尊嚴摧毀殆盡，否定了人類向上提升與發展的可能性，打擊了人類積極向上的信心，剝奪了人類的快樂，其負面效果可謂罄竹難書。然而在天主教會內，原罪論不但被視為基督信仰的核心與基石，²⁴而且被稱為

22 參閱〈幻象論〉，見《神學辭典》，頁188-189。

23 參閱《天主教教理》，364號。

24 參閱《天主教教理》，389號。

基督宗教對普世文化的偉大貢獻，²⁵與方東美對其的認識截然不同。

事實上，方東美所理解的原罪論主要源於基督新教。原罪論雖然是基督信仰與宗教的共同財富，然而不同教派在該問題上的具體認知、理解與表達卻有著極大的差異。天主教會曾為此特別召開教會歷史上影響深遠的大公會議——特倫多大公會議（1545-1563），出專章闡明教會在原罪論方面的原則。雖然天主教與新教方面（主要是信義宗、循道衛理宗等）就此問題於一九九七年發表了《有關成義/稱義教義的聯合聲明》，在原罪與成義領域內諸多重大問題上取得了共識與諒解，消除了相互之間相當多的誤會，然而在一些問題上分歧依舊。

天主教與基督新教在原罪問題上最突出的差異，涉及原罪對於人性的影響，雙方做出了壁壘分明的論斷。雖然天主教神學家們從教會初期就開始討論原罪問題，並在奧斯定與白拉奇的爭辯中達到第一個高峰，但是並未形成系統與統一的官方立場。天主教會關於原罪的官方訓導，可以在三份文件中找到：第一，特倫多大公會議頒佈的《論原罪的法令》（DH 1510-1516）；第二，1992年版的《天主教教理》；第三，《信義宗教會和天主教會有關成義/稱義教義的聯合聲明》。至於基督新教關於原罪的基本立場，本文也以兩份官方文件為準：第一，《奧格斯堡信條》；第二，上述信義宗及世界循道衛理宗與天主教會簽署的《有關成義／稱義教義聯合聲明》。

25 參閱〈原罪〉，見《神學辭典》，頁641。

天主教神學與新教神學都同意亞當的罪對人性造成了傷害，並且每個人都從先人繼承了一個受損的人性，而且都主張人類憑藉自己的力量，不能醫治自己受傷的人性，使之恢復如初。²⁶然而亞當的罪究竟在何種程度上損害了人的天性，對後人的行為產生了何種程度的影響，在此問題上雙方卻產生了很大的分歧，成為決裂的根本原因之一。日後雙方更各自召開會議，取得內部共識之後，以書面形式正式表達在該問題上的官方立場，也公開澄清與對方的差異所在。

天主教會認為亞當的罪的確損害了人的善良天性，讓人「缺乏原始的聖德和義德，然而人的本性並未完全敗壞：它只是在自己本性的力量上受到損害，要受無知、痛苦和死亡權力的困擾，而且傾向於罪惡(這種對邪惡的傾向稱為『私慾偏情』)。」²⁷在天主恩寵的助力之下，人可以戰勝私慾偏情對人的控制，努力行善。當然這會是一場艱難且持久的戰鬥，直到人離開世界才能真正消除邪惡慾望對於人的控制力。²⁸但是基督新教神學家則宣稱，亞當的罪對於人性的傷害是徹底的，人的自由被完全摧毀，人的慾望只傾向於惡，自己根本無力控制自己的私慾偏情，因此人的所有行動，本質上都是邪惡。²⁹

根據天主教會的訓導，因為人性未被完全破壞，所以當天主的恩寵來到人身上時，人可以與天主「合作」，「同意」天主的恩寵行動，並且可以「準備」「接受」天主的恩寵，當然人這一方面的「同意」、「準備」及「接受」都並

26 參閱《論原罪的法令》(DH 1513)；《奧格斯堡信條》，4條。

27 《天主教教理》，405號，參閱418號。

28 參閱《天主教教理》，409號。

29 參閱《天主教教理》，406號；《奧格斯堡信條》，2、4、18條

非完全源於人內在的能力與努力，更是天主恩寵的效果。無論如何，人在成義過程中是能夠有自己的貢獻的。然而根據信義宗的教導，「人在他們救恩的事上沒有合作的能力，因為作為罪人，人主動地反對天主和他的救贖行動。信義宗並不否認人可以拒絕恩寵的工作。當他們強調人只可以（只是消極地）接受成義，他們的意思是要排除個人對自己的成義，有任何貢獻的可能性，但是並不否定，信友個人完全投入由天主聖言產生的信德。」³⁰

根據天主教教理，亞當的罪「藉傳宗接代而遺留給整個人類，就是傳遞一個缺乏原始聖德和義德的人性。因此，原罪是以類比的方式被稱為『罪』：它是『感染』而非『觸犯』的罪，是情況而非行動。」³¹「原罪雖是人人所固有的，但在亞當的任何子孫身上，原罪都沒有本罪的特性」³²，因此，「嚴格而論，因為惡性後果，不是狹義的罪惡行為，所以用『罪』這一字並不十分理想。」³³天主教會相信洗禮可以消除原罪，並且使人獲得永生，從未教導過原罪會導致人「下地獄」。³⁴

但是，基督新教始終堅持用「罪」來稱呼「原罪」，縱然受過洗的人也仍然是罪人。耶穌只是遮蓋了人作為「罪人」的身份，不過從法律角度而言，人實質上仍然是不折不扣的罪人，因為他們的情慾令到自己不斷反抗天主，不能堅定不移地愛天主，永久不變地按照天主的旨意去生活，反而

30 《有關成義/稱義教義的聯合聲明》，21號，參閱23號。

31 《天主教教理》，404號。

32 《天主教教理》，405號。

33 〈原罪〉，見《神學辭典》，頁639。

34 參閱《論原罪的法令》，4條（DH 1514）。

是一再轉向天主之外的其他事物——偶像。這種對於天主的反抗就是真正的罪。正是出於此原因，他們認為基督徒的境況乃是「同時義人、同時罪人」。³⁵人領受洗禮去除原罪後，內部反抗天主的力量仍然不斷作怪，基督新教稱之為「罪」，因其本質是反抗天主，雖然天主教會也承認私慾偏情的存在及其力量，卻不認為私慾偏情是真正的罪，只是人一生持續不斷對抗的敵人而已，也從來不會用「罪」來稱呼它。³⁶綜上所述，我們基本上可以認定，方東美對於基督宗教所謂貶低人性及原罪理論的批評，其實與天主教的人性論及原罪觀有較大的出入，卻更符合基督新教的原罪觀。由此可以得出結論，方東美的原罪觀不是源於天主教的信仰，而是來自基督新教。

5. 結語

方東美的學術生涯雖然與基督信仰和宗教並無太多關聯，而且他對基督信仰與宗教頗多批評，但卻吸引了不少中國天主教神學家的關注。這主要是因為方東美對於基督信仰及宗教的態度，不只代表其個人言論。他是中國近現代具代表性的哲學家之一。正如其學術背景顯示，在他身上集合了古今中外各大思想流派，而且巧妙地融合在一起。方東美對於基督信仰與宗教的批評，基本上也代表過去和現代中國人面對基督信仰與宗教時常有的反應與疑問。

方東美對於基督信仰與宗教的批判，應該主要是針對基督新教，或者也可以說，主要是針對他所經驗到的基督新

35 《有關成義／稱義教義的聯合聲明》，29號。

36 參閱《有關成義／稱義教義的聯合聲明》，30號。

教。方東美接觸基督新教最密切的時期，是他在金陵大學求學期間（1917-1921）。金陵大學由美國美以美會（即循道衛理會）在南京創辦，後有美國長老會、基督會等加盟。方東美在校期間，金陵大學設有宗教課，而且屬於必修課，在宗教課中所教授的基本上是基督新教的信仰。方東美本人曾談及自己在讀大學期間，參加學校組織的宗教禮拜活動，聆聽牧師講道。

本文考察了方東美針對基督信仰與宗教所做的批判，從中可以發現，他所分析、論斷與批評的基督信仰，主要具有基督新教所表現出的部份特徵，而非天主教。天主教會或許在歷史上個別時期或個別民間團體中曾經有過方東美所批判的特徵，但就其本質而言，基本上不具備方東美指稱的那些特徵。事實上，天主教信仰非但不具有方東美所說的致命缺陷，反而完全符合他所界定的完美宗教的特徵。當然，該主題需要另外一篇文章來闡明，在此就不贅述。