

吳雷川的儒化基督論探析¹

陳廣培（香港中國宣道神學院講師）

二十至四十年代，中國教會努力於本色神學的建構，以回應當時社會的挑戰，而基督論則尤為當時一個重要的本色神學主題。²在眾多本色神學家中，吳雷川的基督論則可說是別樹一幟，正如他自言的，他對耶穌基督的理解是以「中國為重心」³的，且不以教義來作衡量的標準，也非以宣傳基督教為宗旨，乃是如韓非子所謂：「故事因於世，而備適於事」而已。⁴正因吳氏這種基督論的向度，引起了同儕趙紫宸強烈的批評，指其理解是一種「無上帝的，主觀的，人本主義；吳先生的基督教是因為上述的緣故而不是耶穌所傳的宗教」。⁵本文嘗試探討吳雷川是如何以儒家文化的理解來詮釋基督，這種本色基督論的建構模式又有何問題。

一、儒家文化下的基督論詮釋

1. 耶穌為「人」

吳雷川在談及有關耶穌的神性之時，往往對神學家的

1. 本文初稿曾以「吳雷川的本色基督論探析」為名於二〇〇〇年六月第二屆香港神學人會議中發表。

2. 林榮洪，《中華神學五十年：1900-1949》（香港：中國神學研究院，1998），頁193。

3. 吳雷川，《基督教與中國文化》（上海：青年協會書局，1936），頁2。

4. 吳雷川，《墨翟與耶穌》（上海：青年協會書局，1940），頁5。

5. 趙紫宸，〈評吳雷川先生之基督教與中國文化〉，見《真理與生命》，第十卷，第七期，1936年12月，頁416。

講法是抱懷疑或不願爭論之立場，他說：「關於耶穌降生的事，福音書雖然記載着許多神奇的傳說，但依人看來，他的父親是約瑟，他的母親是馬利亞，他的家是在猶太加利利省拿撒勒城。約瑟是一個木工，靠着做工度日。耶穌生在這樣一個尋常的人家，卻就在這樣的環境中造成偉大的人格。惟其如此，纔值得我們的崇拜和效法。所以我們所要注意的，乃是耶穌怎樣為人。縱使他有天賦的神權，我們也可以不必看重。」⁶當然，吳氏對耶穌的神性抱有一保留態度，一方面是受到當時科學主義的影響所致，以為宗教因過去民智未開，科學未曾發達，所以很多時「偉人事蹟的流傳，總不免夾帶着許多不可盡信的傳說」。⁷在現今世代中，為去除宗教與科學間不必要的衝突，使到宗教能與時並進，「神話及所謂獨斷，自然都要剷除，惟有儀式卻不妨存在……使我們的情感有所激發……更有督促我們實行的力量。」⁸但對吳氏來說，強調耶穌的人性，而輕忽耶穌的神性，也是因其儒學傳統所致。在一篇早期的文章中，吳氏在對比耶穌與孔子時，指出中國士大夫對耶穌有不屑和輕視的態度，正因其神怪的出生傳說。這種態度，吳氏以為並非單對耶穌，就連孔子生平中的靈異傳說，他們不單務要辨真偽，且多為儒家所不取的。⁹這種態度，其實與儒學的人文主義有着密切關係。

6. 吳雷川，《基督教與中國文化》，同前，頁26-27。另外他又說：「依神學家的說法，當初耶穌降世為人，具有神人二性，這其中有許多難以使人了解的奧秘，我們姑且不必深究。但神與人既分明是兩個階級，兩種性質，我們為一般人設想，當然只可效法耶穌的為人，而不能效法他的為神。」吳雷川，《基督徒的希望》（上海：青年協會書局，1940），頁7。

7. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，同前，頁79。

8. 吳雷川，《基督教與中國文化》，同前，頁5。

9. 吳雷川，《聖誕節的聯想——耶穌與孔子》，見《生命月刊》，第5卷，第2期，1924年，頁5-7。

「挺立道德主體」是整個儒家思想的核心。¹⁰因此，儒家雖然重視先聖先王，但其作用是要以之為榜樣，好使人得到激勵和學效而已。所以，猶太教和基督教那種視所有先知或神人的表現和抉擇均是來自神賦的恩典，便難以為儒家所接受。因為，這種理解下，他們只是規範和原則的中介，雖起着傳遞信息的作用，但非真正意義上的榜樣。因為他們被「神賦」，對儒家來說他們成為與普通人不再一樣的人，他們與一般人之間便建立起了一條鴻溝，這就破壞了他們作為榜樣的作用。¹¹而儒家的「榜樣」人物並非是要人簡單地重覆和模仿，乃是要人在自身人格中實現榜樣，從而成為有意義的存在。人這樣行時，新的意義便被引入一個人或社會的環境之中，而儒家對榜樣的思想，正深深影響着吳雷川對耶穌的詮釋。吳氏以為：「從前人推崇耶穌，以為他是與上帝一體，因此說他一生的事蹟，都是上帝的旨意所預定的，這樣的論調，在現今看來，不但不足以表顯耶穌的人格，反而足以貶損耶穌的人格，因為一個人的志願與行為，如果是早經命定，豈非成了機械式的生活，有何可貴？……（若）他既是神而非人，我們乃是人而非神，又何能效法他呢？」¹²於此，我們可看見吳雷川所強調的正是耶穌是我們的榜樣，不是因為他的神性，乃是他的人性的；即耶穌本與其他人一樣，是在尋常人家中

10. 參牟宗三，《中國哲學十九講——中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（台北：學生書局，1983），頁62。

11. 郝大維 (David Hall)、安樂哲 (Roger Ames)，見《孔子哲學思微》(Thinking Through Confucius) (江蘇：人民出版社，1996)，頁133-135。

12. 吳雷川，〈中國青年不當效法耶穌麼？〉，見《真理與生命》，第一卷，第七期，1926年8月，頁222。在另一篇文章中，吳氏也說：「耶穌是基督，自古相傳是上帝預定的，其實：這事是否上帝預定姑且不論，但為使人多得教訓起見，與其說是上帝預定，還不如說是耶穌自決，必得要看為是耶穌自決，纔顯出耶穌人格的偉大。」見〈作基督徒的兩個問題〉，見《真理與生命》，第8卷，第4期，1934年6月，頁162。

長大，他卻能在環境中磨練出其偉大人格來。故此，耶穌的經歷可給我們的教訓是：「凡事當求己。不可倚賴別人，也不可倚賴上帝。如耶穌聽教師講經論到基督的事，他不是如同一般人祇知盼望基督降生，乃是自己要作基督。」¹³意即我們也要像耶穌般，要立志作基督。這種人生的成就，並不是靠着他人，甚至「上帝」，乃是從自己開始的。吳雷川這樣描述耶穌立志為基督及其與上帝關係的理解，也深深顯出其儒家的傳統和思想。

2. 耶穌與父（天）的關係

吳雷川以為「宇宙的道只有一個」，¹⁴而這個宇宙的道也是真我的根源，它只能以「奧妙難宣」來形容。¹⁵這種「奧妙難宣」，就是如孟子所言：「聖而不可知之謂神。」¹⁶對吳雷川而言，我們不能把這種宇宙的真道，簡單地視為一種人格的上帝來理解。反之，他傾向把之視為如杜威所言的內蘊於人中的一種推動宇宙和社會的動力。¹⁷吳雷川

13. 吳雷川，〈中國青年不當效法耶穌麼？〉，同前，頁224。

14. 吳震春（即：吳雷川），〈論基督教與儒教〉，見《真理週刊》，第43期，1924年1月20日。另外，吳氏於另一篇文章〈論基督教與佛教將來的趨勢〉中，除繼續指出宇宙的真道只有一個，而宗教所以如此之多，只因為人要把道修明，必有許多人的功夫，加以各時代、文化的不同和人事的關係，這宇宙之道難免會被掩蓋，出現不同的理解。但無論如何，因為真道只有一個，所以「真道必要在中國結成善果，真宗教必要在中國大放光明。既是這樣，就不獨基督教、佛教，要各自與儒教融合，並且基督教與佛教，彼此也要互相融合。」見《真理週刊》，第44期，1924年1月27日。

15. 「既是真我的根源，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……祇是藉此提醒我們自己，當記念你與我們的關係，真是密切、普遍，而又奧妙難宣。」吳震春，〈隨感：我們在天上的父（主禱文演詞之一）〉，見《真理週刊》，第37期，1923年12月9日。

16. 吳雷川，〈基督教與中國文化〉，同前，頁4。

17. 吳氏引用杜威的《科學的宗教觀》一書，並且說：「我個人對於杜威氏的見解——如我在上面所取各節——是願意充分地接受的。」而在他引用杜威的章節中，便提及「上帝」是「各種理想的價值底一個統一。……那就是：還沒有實現於事實的東西，因被我們所參悟，而發生鼓動我們的力量。……這一種在思想上和行動上表現出來的聯

以此種理性化的向度來詮釋上帝，不但是因為他要配合時代理論的需要，好爭取知識份子的認同和接受，¹⁸其實，也是他個人的儒學傳統影響所致。吳雷川在一篇文章〈從儒家思想論基督教〉中，便直言孔孟諸人所言說的「天」，雖有時表現為有意志的天，如「獲罪于天」等，但其實孔孟等是因為要向眾人說話，為了遷就他們的心理和理解而以一有意志的「天」來表達人生之目的。然而，耶穌生在宗教性濃厚的猶太民族中，也就難免有相同的境況，他只能沿用猶太人所了解的名詞來表顯自己理解的一部分。故此，「基督教《新約》書中，記載耶穌關於這一類的言論，誠然是多有神秘的意味，其實也不過和孔孟諸人常說天是有意志的同一原因。」¹⁹吳雷川如此詮釋，其實是把耶穌所言的上帝等同於孔子所說的「天」。當如此轉換時，基督教原來把上帝視為超越於人的理解，祂是創造之源，是世界從中獲得意義所在之根本，和祂是獨立於其創造物之外的存有，便被轉為儒家所理解的內在於人中之理解。²⁰自然地，吳雷川在詮釋耶穌與上帝的關係時，便把上帝解釋為內在於耶穌和眾人中的「宇宙的道」。

合，我們是否要給它『上帝』那個名詞，這是要每一個人自己去決定的。」同上，頁284-285。

18. 吳雷川，〈隨感〉，見《真理週刊》，第18期，1923年7月29日，頁3中說：「在現時代中，要消除一般人對於基督教惡感或誤會，必先要得着知識階級的諒解，而後能減少反對派的勢力，……多注重宗教要切合人生而不再墨守神學上古舊的解釋，或者基督教與社會就格外容易化合了。」所以若能「使智識階級的人，都承認基督教是理性的宗教，因着理性的覺悟，就激發感情。」吳震春，〈論中國基督教會的前途〉，見《真理週刊》，第11期，1923年6月10日。
19. 吳雷川，〈從儒家思想論基督教〉，見《真理與生命》，第4卷，第18期，1930年5月，頁6。
20. 「『天』是完全內在的，並不獨立於構成自身的現象總和而存在。說現象創造『天』和說『天』創造現象，這是同樣合理的。所以，『天』和現象之間的關係是相互依賴的關係。『天』的意義和價值通過它的現象的意義和價值得到表現。」郝大維、安樂哲，〈孔子哲學思微〉，同前，頁158。

吳氏在一篇聖誕的祝詞中，便主張：「人本天，原同體。人違天，乃離異。」²¹所以，《聖經》所言的「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝」和「道成肉身」等說法，吳雷川以為即如《中庸》的「天命之謂性」與「率性之謂道」。²²然而，因為人忽略了對「宇宙真道」之跟隨，以致人與天相離。²³這種相離，人是可透過如《中庸》所言而重新獲致的，即：「唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，……則可與天地參矣。」²⁴人可以盡性而與天地參，因為「人的本性，生有自來。所以孔子說：『天地之性人為貴』……孟子說：『萬物皆備於我』，因為見性成佛，就能稱為世尊。基督以為人既是上帝的子女，就可以效法天父的完全。」²⁵若然「天」、「宇宙的道」，或「上帝」是內住於人之中，則對「上帝」的尋求或對其旨意的理解，便不是藉外在的、超越的他者而來，乃是從內省而達至。

對於內在於人的「上帝」，有否一位格性的問題，如前述，吳雷川雖傾向於把之理解為「非位格性」，但他卻不會堅持對此的爭論。如趙紫宸在撰文批評吳雷川是「無上帝」，所理解的並非耶穌所傳的宗教後，²⁶吳雷川於其後兩本的著作：《墨翟與耶穌》和《基督徒的希望》中，均避開有關的問題，不再正面談論「上帝」應作何解，只強調耶穌的偉大人格不離於他對上帝旨意的遵行。一方面筆者以為這與他所持的君子應有的「恕」道來面對人生之事相關，不欲有無

21. 吳震春，〈耶穌聖誕祝詞〉，見《真理週刊》，第39期，1923年12月23日。

22. 吳震春，〈論基督教與儒教〉，同前，頁2。

23. 若以基督教的說法，吳氏以為即：「人的性靈，免不了受肉體情欲的鋼蔽，和人世上種種事物的誘惑。」在這種誘惑下，人便與上帝分離。參吳震春，〈「自尊」與「自卑」〉，見《真理週刊》，第32期，1923年11月4日，頁3。

24. 吳震春，〈論基督教與儒教〉，同前，頁2。

25. 吳震春，〈「自尊」與「自卑」〉，同前，頁3。

26. 趙紫宸，〈評吳雷川先生之基督教與中國文化〉，同前，頁416。

謂的紛爭；²⁷另一方面筆者以為這是與儒家向來對人格的「天」所持的態度一致，即在無礙於強調人要對自己和環境負責下，那「天」是否採用一擬人化的表達，則不會太為執着。²⁸而耶穌能作為我們的一個榜樣，正是因為他行至誠之道，「可以前知，……故至誠如神。」（《中庸》）²⁹

3. 耶穌為榜樣——從內聖至外王

吳雷川在描述耶穌所以能成為人的榜樣或模範，足以為全人類所效法時，總是強調耶穌「一方面用靜默的工夫，不斷地體認上帝——就是尋思真理。一方面留心時局，漸漸地明察當時社會的情狀。他以上帝的真理與社會的現狀相對照，覺得有建立新社會的必要。因而他的思想日益成熟，他就認定他所要成就的上帝的事，就是宣傳天國，建立天國。」³⁰而這種描述，正正顯出一種儒家的詮釋向度。對基督教的傳統來說，上帝是超越的本源，是一切意義和價值的標準，人是要服從這種絕對的標準，並從中尋得其存在價值。但對孔子來說，意義、價值和目的並不是作為給定的標準而存在，乃是人和環境、人和「天」的相互作用中產生出來的東西。³¹

27. 朱心然在分析吳雷川的生平時，也指出他明顯以一種君子的謙和之道來與人交往，參其著《吳雷川：民國時的一位儒教基督徒》（*Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republican China*, New York: Peter Lang, 1995），頁14。

28. 郝大維、安樂哲，《孔子哲學思微》，同前，頁157。

29. 吳震春，〈論基督教與儒教〉，同前，頁2。

30. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，同前，頁114。

31. 郝大維及安樂哲都指出「在理解孔子的『道』的概念時，重要的是要考慮到，人不僅繼承『道』、傳遞『道』，而且事實上也創造『道』。……《論語》中的『道』展現了它的雙重涵義，一是繼承，二是增添。繼承的『道』被看作是一條門徑，它為人提供了方向，……而不是最後的目的地。……『百工居肆以成其事，君子學以致其道。』《論語·子張》『道』的產生和培養是依靠賢人的努力，最終也依靠人們的活動而成為現實。」見《孔子哲學思微》，同前，頁183-184。

在吳雷川的詮釋之中，耶穌對上帝的體認並不是簡單地承襲猶太教傳統而來，或是從外在超越者中所領受來的神賦，乃是基於個體的經驗，所具有的創造性認識。所以他指出猶太人原來所持有的上帝觀是一種偏私猶太人的迷信，但耶穌卻體認出上帝是世人的父，即人類都是弟兄，故世人應彼此相愛。而且上帝的慈愛與祂的公義是不能分開的，因為「慈愛固是上帝的本體，公義乃是上帝治世的大法。而要彰顯上帝的公義，就必要改造不合理的社會了。」³²但這種體認還不足夠，人還要立志持守，³³並且要留心環境，思考上帝的旨意與環境的關係，然後自行定出救世之道。這與孔子視「道」在人中，並由人傳遞下去，但每個人都會以獨特的方式吸取「道」和體現「道」的觀念是如出一轍的。在吳雷川的筆下耶穌之所以能表顯上帝，就正是他「改正以往猶太人自私的錯誤，而沒有變更先知所標舉的原則，就是公義與仁愛並舉，尤其以公義為重。不過耶穌具有改造社會的大計劃，不像古代的先知，祇是嚴氣正性的責備人、儆戒人，他乃是用和平誠懇的態度，要藉着各種事物，說明一切的真理，並且使各種真理在自身上實現出來。」³⁴如此，耶穌之所以是「道成肉身」或是「道與上帝同在」，就不是因為任何超然的奧秘事件，乃是因為他既承繼了「道」，又把「道」因時制宜地實現在自身之中，以致《聖經》中宣認他是：「為此而生，也為此來到世間，

32. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，同前，頁115。

33. 確立志向對儒家來說是非常重要的，因為「人欲」常使「理」被扭曲，故杜維明以為「這就是王陽明之所以如此高度強調把『確立志向』（立志）作為學做真正的人的無限過程首要步驟的主要理由。」〈東亞思想觀念中的「道德概念」〉，見《儒家思想新論——創造性轉換的自我》（南京：江蘇人民出版社，1996），頁27。

34. 吳雷川，〈論基督教的公義與仁愛〉，見《真理與生命》，第7卷，第1期，1932年10月，頁8。

特為給真理作見證。」(約18:37)他也承認自己就是道路、真理、生命(約14:6)。³⁵耶穌能達至此，全因他的祈禱生活——靜默工夫。

吳雷川以為基督教的祈禱可分為兩種：公禱和私禱。所謂公禱主要是把要商量之事提出，引起會眾注意；或是使會眾反省自己的過失，或是對人類的災病表示同情。提醒人應當為此些事盡力而為。至於私禱，則是個人修養工夫。用儒家的話，就是存養和省察。「所謂存養，就是體認真理，所謂省察，就是檢點自己所言所行的是否與所體認的真理相合。基督教所注意的個人私禱，正是用這兩段工夫。又如宋儒講修養有主敬與主靜兩說，祈禱教人默想真理——或說是對越(sic)上帝——自要摒除妄念，恭敬靜默，正是備具二者的功用。」³⁶吳氏相信，耶穌之所以能成就其偉大人格，就是因為他能「存養省察」(也可稱為「體認省察」)，從而「覺悟到他自己對於上帝有應負的責任」，³⁷以致能視「改造社會為一生工作底目標」。³⁸這即孟子所言：「存其心，養其性，所以事天也。」故耶穌教人祈禱就是叫人建立人格，以便「事天」。³⁹這正是耶穌不單是「君子」，

35. 吳雷川，〈紀念耶穌誕生的我見〉，見《真理與生命》，第7卷，第3期，1932年12月，頁4。吳雷川在另一篇文章中指稱：《聖經》中「『凡是我的都是你的，你的也是我的』，我以為耶穌與上帝合一表示，沒有比這兩句話更顯明切要了。這兩句話的意義，可用中國古聖的言行來證明，如孔子稱讚舜禹說：『巍巍乎，舜禹之有天下也，而不與焉。』這就是舜禹對上帝說，是我的都是你的。又如孟子稱讚伊尹說，『思天下之民匹夫匹婦，有一不被堯舜之澤者，若己推而納諸溝中。』這就是伊尹對上帝說，你的也是我的。」「『我的』『你的』『他的』『誰的』」，見《真理週刊》，第10期，1924年6月3日，頁3。

36. 吳雷川，《基督教與中國文化》，同前，頁61。也可參吳雷川，〈宗教與人生〉，見《真理與生命》，第1卷，第1期，1926年4月，頁31-34。

37. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，同前，頁87。

38. 吳雷川，《基督教與中國文化》，同前，頁65。

39. 吳雷川更進一步說：祈禱即如「儒家要完成治國平天下的事業，其根本在修身，而修身必經過正心、誠意、致知、格物的程序，所以上邊所說『體認』和『省察』兩段工夫，也是儒家不可少的用力。」〈從儒家思想論基督教〉，同前，頁8-9。在另一篇文

更是「基督」之所由。

朱心然在分析吳雷川時，以為在吳氏的詮釋中，耶穌基本上就是儒家所謂的「君子」。⁴⁰朱心然對吳雷川的理解雖能緊握了其欲達到「君子」的境界之想法與人生，⁴¹但朱氏以為吳雷川的基督論只是儒家的君子之理想的投射時，則是忽視了儒家中「聖人」和「聖王」的觀念，及其對吳氏之基督論建構的影響。無疑吳雷川曾經論及「上帝之子」即為儒家所言的「君子」。他甚至以為「上帝之子」就應有「公心」，以別於只顧一己之私的「小人」。⁴²所以，「上帝之子」要行「公心」，正是要效法上帝的「公心」。⁴³但對吳雷川來說，耶穌不單是君子，更加是「聖人」和「聖王」——「基督」。

余英時以為在孔子的教導中，聖人是可望而不可即的最高境界，因此，孔孟諸子所教導的其實只是「君子之學」。⁴⁴但無論如何，儒生始終是把「聖人」視為人類最高

章中，吳氏也說：「改造社會，是人生底目的，修養個人，是預備改造社會的工具。」〈隨感〉，同前，頁4。

40. 朱心然，《吳雷川：民國時的一位儒教基督徒》，同前，頁125。除了形容耶穌為君子外，朱心然以為吳雷川也詮釋耶穌為社會主義改革者的模範(model socialist reformer)，頁123-139。朱氏的分析固然是對的，但卻忽略吳雷川所繼承的儒學傳統是有關「聖王」創制的觀念。

41. 同上，頁7、14、171-172。

42. 吳雷川：「如君子與小人的區分，正是以公私為界限。有公心的稱為君子，君子就是上帝之子，是人能效法上帝的。存私心者為小人，乃是僅僅具有形體的，而具備為子的資格了。……因有形體的限制，故先知道自愛，所以自營為私，正是人的本性。但人如祇知自愛而不知兼愛，愛的用處不廣，便不合人類自然進化的原則，所必須背私為公，纔能顯明上帝的大愛，顯明上帝大公本旨。正如孟子說：『人皆有不忍之心』又說『古之人所以大過人者無他焉，善推其所而已矣。』所謂人皆有不忍之心，就是人皆有上帝的愛，所謂善推其所為，就是人當效法上帝的公。具有上帝的愛，是天然的。效法上帝的公，乃是事在人的。」〈論基督徒當如何效法上帝〉，見《真理與生命》，第4卷，第11期，1929年12月，頁10。

43. 吳雷川：「孟子稱大舜之善與人同，更申論之曰：『君子莫大乎與人為善』，蓋君子能以上帝之心為心，即所謂公心也。」〈馬可九章三八至五零節演義〉，見《真理與生命》，第4卷，第12-13期，1930年2月，頁6。

44. 余英時，〈儒家「君子」的理想〉，見《中國思想傳統的現代詮釋》（江蘇：人民出版社，1995），頁157，165。

的目標。因此，孟子才會以為世人雖多為凡夫俗子，但其實人皆可為堯舜（聖人）。而君子的三畏，除了是天命，大人外，便是聖人之言。（《論語·季氏》）⁴⁵所以，孔子雖謙遜地否認自己為聖人，以為「若聖與仁，則吾豈敢？」（《論語·述而》）但「《論語》力圖把他形容為『聖人』，這是沒有疑問的。」⁴⁶此外，有關聖人的標準，和與君子之別，在《論語》中也有表明。⁴⁷「在《論語》第十九章第十二節中，子夏說，有始有終，一以貫之，即使君子也無法做到，能做到這一點，只有聖人。……所有的聖人都是君子，所有君子過去都是士。但是這一次序不能顛倒，換言之，……士相當多；君子較少，因為聖人『任重而道遠』，所以聖人寥寥無幾，難以企及。」⁴⁸正正是這種思想，吳雷川在詮釋耶穌時，把他視為較君子更高層次的聖人。

吳雷川在描述耶穌生平時，就經常表達出耶穌是「有始有終，一以貫之」的「聖人」。耶穌自從十二歲之時，在耶路撒冷的聖殿中覺悟到要對上帝有應負的責任，即潛心體認上帝所垂示的真理，奉為自己做人的原則，且閉戶潛修，考察社會情形，周知民生疾苦，以能隨機應變來改革

45. 郝大維與安樂哲指出，按《說文解字》對「聖」的定義，「聖，通也，從耳，呈聲」，故「聖」是通過「耳」的成分同耳的源起字「聽」聯繫起來的。而孔子也自言「六十而耳順」。（《論語·為政》）故《白虎通·聖人》便以為：「聖者通也、道也、聲也。道無所不通，明無所不照。聞聲知情。與天地合德、日月合明、四時合序、鬼神合吉凶。」（《易經·文言》）又說：「聖人作而萬物睹。」從中可見「聖人」是給描述為積極活動的人，他和天地之真道配合，表現出一種秩序，並廣泛地傳播這種秩序。「聖人」可說是用自己的話語來改變世界的人，所以連君子對「聖人之言」也要表達肅敬。參《孔子哲學思微》，同前，頁203-206。

46. 同上，頁202。

47. 郝大維、安樂哲以為《論語》中提及的「聖王」（即堯、舜、文、武、周公等等），他們的行為也是定義聖人的一個依據。參《孔子哲學思微》，同前，頁202。

48. 羅思文，《論《論語》中從士到君子到聖（人）》，見《儒家思想與未來社會》，復旦大學歷史系，復旦大學國際交流辦公室合編（上海：人民出版社，1991），頁338。「君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬如草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎！」（《論語·子張》）

社會，復興民族。⁴⁹而他在尋求改造社會之餘，卻決不肯急切求名，或為求目的而不擇手段。甚至到最後，耶穌知道民眾的心理仍未能真正得到改造，若貿然改革，「決不可因以成事，所以寧可違反群眾的要求，以致漸漸地失去群眾的信仰，孤立無助，決不肯輕於一試，使國事潰敗決裂，自己並不得貫徹其所主張，耶穌真可說是『良工心苦』了。」⁵⁰甚至，耶穌為了持守所信的真道，最後毅然選擇了死路作為自己的歸宿，一方面既完成了自己的人格，一方面也為門徒昭示了榜樣來效法。⁵¹所以，「『殺身成仁』，『捨生取義』，在孔子孟子是理論，耶穌卻是實踐了。『聖人，百世之師也奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也。』我們引孟子稱道伯夷柳下惠的話來頌讚耶穌，他真是當之而無愧了。」⁵²不單止因為耶穌的有始有終，使他成為吳雷川詮釋下的儒家「聖人」，更因為對吳氏來說，「聖人所以能獨見前睹，與神通精者。」（《白虎通·聖人》）而耶穌正是這樣的「與神通精者」。

吳雷川以為耶穌的「人格之所以偉大，因有他所認識的上帝為根源，他所認的上帝也因為他的偉大人格而愈益彰顯。」⁵³但耶穌絕非把對上帝的認識只限於個人的「修身」之中，乃是要把上帝的旨意顯明於世間之中。甚至吳氏以為「『以父事為念』……『我為此來到世間，特為真理作見

49. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，同前，頁90-91。

50. 吳雷川，〈耶穌新社會的理想及其實現的問題〉，見《真理與生命》，第6卷，第1期，1931年10月，頁9；或《墨翟與耶穌》，同前，頁101-102。

51. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，同前，頁104、108。

52. 同上，頁109。吳雷川在一篇早期的頌詞中也點出耶穌較其他捨命的志士仁人更為值得表率，因為「古今來多少賢豪，見危授命，也都是精靈不泯。但褒揚節義，旌孝表忠，終祇一人一姓。惟有耶穌，是拯救萬人，為真理作見證。似這般取義成仁，真算得今古無人並。」〈耶穌復生頌詞〉，見《真理週刊》，第二年第四期，1924年4月20日，頁1。

53. 吳雷川，《基督教與中國文化》，同前，頁53。

證』這兩句話，我以為可作耶穌一生行路的趨向，也就是他的根本教義。」⁵⁴正因為如此，耶穌在世的時候，除選召門徒，集合有志於建設新社會的人們，成立一個團體，努力於社會的革命外，⁵⁵也四處宣傳天國，作為心理建設的重要工作。希望藉着話語來改變群眾的心理，放棄私心，歸向上帝的公心，從而建一個新的社會秩序——「天國」。⁵⁶因此，吳氏以為耶穌這樣的以生命來呈現宇宙的真道，且積極於建立新而合乎天道的社會秩序的行為，正是千古聖人所共有的表現。⁵⁷耶穌既是「聖人」，則在《基督教與中國文化》一書中，吳雷川嘗試把耶穌詮釋為「聖王」，便成為很自然的事。

趙紫宸對吳雷川在《基督教與中國文化》一書中把耶穌詮釋為政治性的君王，甚為不滿，以為吳氏把耶穌要作心靈之域的主之永恆無窮的真理，強限於時代地域的暫有之中，是大大的弄錯了。⁵⁸在趙氏的分析中，以為吳雷川如此詮釋只是為了服務於時代政局的需要，其實是忽略了吳雷川儒學思想中「內聖外王」的影響。其實遠在《基督教與中國文化》於一九三六年出版以前，吳雷川已經在其他文章中表達這種觀念。一九二三年，吳雷川於《生命月刊》發表了一篇名為〈基督教經與儒教經〉的文章，內容提及《以賽亞書》預言基督與《中庸》想望聖王的對比，吳氏以為：

54. 吳雷川，〈我對於「基督教在華之前途」的意見〉，見《真理與生命》，第1卷，第12期，1926年11月，頁347。

55. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，同前，頁112。

56. 有關吳雷川對耶穌的這些詮釋，可參其《基督教與中國文化》和《墨翟與耶穌》兩書，若簡短的文章，則可參吳氏，〈基督教與中國文化——基督的心理建設〉，見《真理與生命》，第8卷，第1期，1934年3月，頁4-9。

57. 吳雷川在《墨翟與耶穌》便用陸九淵的話來稱讚耶穌，說：「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。千百世之下有聖人焉，此心同也，此理同也。」同前，頁175。

58. 趙紫宸，〈評吳雷川先生之《基督教與中國文化》〉，同前，頁422-423。

「《以賽亞書》是說耶西的後裔，必使以色列國，為外邦人所歸往。《中庸》是說普天之下，都要尊親中國的至聖。我們詳細對照，竟可以說以賽亞和子思兩個人，不但思想完全相同，就是文字的氣勢，也彷彿一致……以賽亞寫這書，是因為當時本族屢遭強鄰的侵害，人民困苦流離。於是根據祖宗的遺傳，深信上帝必要在本族中誕生聖哲，振興國家，使本族的人得所慰安。而在子思寫《中庸》的時候，也是因為列國紛爭，宗周衰弱。於是想望至聖臨世，宇內承平。」⁵⁹吳雷川於此已經把「基督」與「聖王」的觀念等同，以為兩者都是人民在困苦之時，渴望有一賢君出現，帶領世界走向昇平的表現。

除上述文章外，吳雷川在以後多篇的文章中，提到耶穌為基督時，都重申耶穌之為基督，是因為他十二歲時因體認天父的旨意，自己立定心意為「基督」的，而不是上帝所預定，或因他是神。全因耶穌能擇善故執，存心養性，且心懷群眾之疾苦，故他為基督。「他不是如同一般人祇知盼望基督降生，乃是自己要作基督。並且他說我當以父事為念，不是說我的事要父為我作成。」⁶⁰甚至，吳雷川相信凡以上帝的事為念者，必定要投身政治和社會改造之中，⁶¹

59. 吳雷川，〈基督教經與儒教經〉，見《生命月刊》，第3卷，第6期，1923年3月，頁1-6，現參《本色之探》，頁462。

60. 吳雷川，〈中國青年不當效法耶穌麼？〉，同前，頁224。在《基督教與中國文化》一書中，吳氏引胡適在《說儒》一文中論及儒家對五百年必有王者興的看法，以為是孔子在人期許下，不免有一種自任的心理，吳氏更以此來幫助對耶穌自稱基督的理解，頁49；而在《墨翟與耶穌》中，吳氏也以為「耶穌既以上帝的事為念，而環顧同群，竟沒有人能擔當大任，他當然要有捨我其誰之概。」見頁117。

61. 杜維明便坦言「在儒家思想佔統治地位的中國，即使是傑出的大腦也不能夠發現一種超越政治的耶穌救世學。」〈新儒家的宗教信仰和人際關係〉，見《儒家思想新論——創造性轉換的自我》（江蘇：人民出版社，1996），頁144。而吳氏也說：「宗教既以改造社會為究竟底目的，因此，信仰宗教的人必要直接或間接參加政治上的活動。」《基督教與中國文化》，同前，頁7。

因為「耶穌所以成為救主，正是因為要改造社會，和他當時的環境奮鬥。」⁶²「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？」⁶³這種觀念就應合了儒家向來「內聖外王」⁶⁴的想法。⁶⁵所以，吳雷川在《基督教與中國文化》一書中，只是把這些散見於以前文章的想法加以整理而已。

吳雷川以為耶穌最初的計劃是作猶太人政治上的君王，⁶⁶耶穌如此計劃並非因為個人的私欲，乃是因為他希望得到君權後可推行改革，使到一個新的社會——「天國」能被建立起來，所以「其主要的目的乃是改革社會……耶穌最初的計劃，乃是一方面要應付全民族對於基督的希望，一方面要貫徹自己建立新社會根本的主張。」⁶⁷用現

62. 吳雷川，〈我們怎樣能盡引導青年的責任〉，見《真理與生命》，第4卷，第1期，1929年3月，頁6。

63. 吳雷川，〈對於提倡中國基督教五年運動的我見〉，見《真理與生命》，第4卷，第14期，1930年3月，頁12。

64. 在漢代今古文家之爭中，古文家認為孔子講君臣名分，必無破壞君臣大義自任為王之意，但公羊家則以為孔子雖講君臣名分，但春秋時天下已無王，孔子作《春秋》當「新王」實際上就是孔子自任為王。而「新王」就是指孔子以《春秋》來托事明義治理天下之大經大法，並以此來在具體的行事中行使天子褒貶進退之權，起到當一王之法的作用。參蔣慶，《公羊學引論》（遼寧教育出版社，1995），頁97、115。所以，吳雷川把耶穌的「基督」身分，與「聖王」對比，可能也是因儒家有孔子為「聖王」之說的影響。

65. 劉澤華、李冬君：「聖如何向王轉化？宋儒提出了三個基本點：第一、聖人尚公尚同。聖人之心，與天為一，無我至公。以一己之『公心』，發而感天下之心，聖人便向聖王轉化了。……第二、聖人立己立人。立己是成聖，立人則為王。『己欲立而立人』，一個『欲』字，包含了聖人向聖王轉化的全部契機。……第三、聖人成己成物。……無我以復天理是成己，成己為仁；以成己之道『濟天下』是成物，成物為智。立己便是『存心』，而成己便是『養性』；立人以『事天』為本，而成物則以『濟眾』為本。……如果說『養性』之成己是內聖的過程，那麼『濟眾』之成物便是外王的過程，由己及物，意味着聖人向聖王的轉化。」「論理學的聖人無我及其向聖王專制的轉化」，見《儒家思想與未來社會》，同前，頁181-182。

66. 吳雷川，《基督教與中國文化》，同前，頁84。

67. 同上，頁85-87。

代人的術語，耶穌則可稱為社會改造家或社會革命的示範者。⁶⁸但後來因為與耶路撒冷的領袖和民眾接觸後，看見事之不可為，而耶穌又不願為求達到目的而與領袖妥協或迎合群眾的心理，故「他毅然地決然地從要作猶太王的基督，轉變為替真理作見證，作全人類領袖的基督。」⁶⁹「甘心作為人受死的基督。我們承認：在他全部生活中有這樣重要的變化，正顯出他為人類而艱苦奮鬥的決心與勇氣。」⁷⁰其實，吳氏在此雖沒直言，但其詮釋已經把耶穌作為政治上「聖王」的觀念，引進至《公羊傳》和讖緯中稱孔子為「素王」的觀念中去。

4. 耶穌為「素王」

所謂「素王」的觀念，蔣慶以為：「不但公羊家共許，古文家與漢儒雜家亦不能否認。孔子之王德如日月經天，江河行地，在此問題上不容爭議。素者，空之義。所謂孔子為素王，即謂孔子有王者之德而未得王者之位，故作《春秋》空立一王之法以治理天下。」⁷¹吳雷川在《基督教經與儒教經》中已承認孔子「後人因為《中庸》第三十章，曾提到仲尼祖述堯舜的話，也有以為這一章書，是子思暗指孔子說的。」⁷²所以吳雷川也承認孔子雖未能在政治上為「聖王」，但其實他是有可能為一「素王」的。而耶穌在未能於政治上為君王的「基督」時，他便在真理的見證上成為全人

68. 可參吳氏的《墨翟與耶穌》，《基督教與中國文化》，或吳雷川，〈基督教與革命〉，見《真理與生命》，第5卷，第4期，1931年2月，頁1-5；或吳雷川，〈基督教信仰與社會改造〉，《基督教與新中國》，吳耀宗編（上海：青年協會，1940），頁151-158。吳氏對這些社會改造者或革命者等詞並沒有嚴謹的分別，其意思都是相同的。

69. 吳雷川，〈作基督徒的兩個問題〉，同前，頁163-164。

70. 吳雷川，〈基督教與中國文化〉，同前，頁97。

71. 蔣慶，〈公羊學引論〉，同前，頁126-127。

72. 吳雷川，〈基督教經與儒教經〉，同前，頁462。

類的「基督」——「素王」，以作為世人的示範，叫人能知道上帝的旨意，並努力實行在他們的生命中。因此，「耶穌生前種種工作，均算是一事無成，而其後來成就之偉大，卻不可以數量計算。」⁷³正正是「素王」的影響力所在之處，就如孔子為素王的意義，是在於他「在人類極度痛苦無序的時代以其人格為無望的人類標出了希望，為將來的王者塑造了治理天下的人格典範。」⁷⁴而耶穌的所謂「復活」，其理解也正是如此。

吳雷川在多篇有關耶穌復活的文章中，均主張耶穌之能稱「復活」，並非因為甚麼神妙的事件，乃是當耶穌以上帝的旨意為念的時候，他就把死視作「人生一段的過程。死在他裏面是毫無所有的，所以他是復活了。」⁷⁵「原來大愛必為人捨命。這世界惟有愛是永遠常存。試看粒麥肯犧牲，使生生不已窮盡，……至誠盡性，便得永生，那死的毒勾樣勢終無倖。」⁷⁶我們若能「和耶穌愛的顯現相感召，耶穌就復活在他裏面。……所以凡是信耶穌的人，祇要通耶穌之言，行耶穌之行，也必在各人心裏證明，耶穌在的永活，常因我們誠信而復活了。」⁷⁷如此，耶穌之所謂「復活」，就是因為他呈現了宇宙的道，而讓人可以學效，當人去跟從和學效他時，我們的行事為人便證明了耶穌所作的是「真道」，如此，耶穌便「因我們誠信復活了」。而基督耶穌呼召人的「悔改」以致「得救」，就正是一方面叫人消極的克制私欲，另一方面要積極奮鬥，除了個人修養外，更

73. 吳雷川，〈我們怎樣能盡引導青年的責任〉，同前，頁7。

74. 蔣慶，《公羊學引論》，同前，頁135。

75. 吳雷川，〈耶穌復活歌〉，見《真理週刊》，第3年第2期，1925年4月12日，頁1。

76. 吳雷川，〈耶穌復生頌詞〉，同前，頁1。

77. 吳雷川，〈耶穌復活歌〉，同前，頁1。

要服務社會，就如孟子所言「人有不為也，而後可以有為」的意思，⁷⁸而絕非死後入天國等觀念，「其最終目的，卻不是止於個人得救，而必期諸社會進化。至於死後入天國之說，我們更不必作此幻想。」⁷⁹

二、儒化基督論之評論

吳雷川在一種儒家思想詮釋下建構而成的耶穌基督，基本是被了解為與儒家的君子、聖人、聖王或「素王」的理想相合。甚至可以說，吳雷川為儒家的「殺身成仁，捨身取義」的理想，尋覓了一個「歷史」的「確實榜樣」——耶穌。因此，吳雷川對「歷史的耶穌」可以說是非常的重視，因為這個「歷史的耶穌」，正是建構起予人追隨的可能性榜樣。但這「歷史的耶穌」，卻無疑是基於吳雷川個人的詮釋而來，而吳氏自己也坦言採用這種進路。他說及《聖經》中記載的耶穌，本就是夾雜不少粗糙的傳說和後來門徒的看法，故對歷史中耶穌的理解和建構，「我們於其中選集材料，自不妨依照我們的觀點以為取捨的標準。」⁸⁰如此的話，所謂對「歷史的耶穌」的重視，又是基於一種既有前設的需要所建構而來的重視，這個「歷史的耶穌」就成為了符合吳雷川所用的「歷史」榜樣而已。如此，「歷史的耶穌」就只是一個基於歷史時空中不同需要而建立起的對耶穌相對性的理解，而並非真正「歷史」所呈現的耶穌了。⁸¹而這種

78. 吳雷川，〈論中國基督教會的難題〉，見《真理與生命》，第2卷，第11期，1927年10月，頁286-289。

79. 吳雷川，〈我對於「基督教在華之前途」的意見〉，同前，頁347。

80. 吳雷川，〈墨翟與耶穌〉，同前，頁80。

81. 有關新約學者對「歷史的耶穌」認識的可能性，學者已有相當多的討論，筆者於此不贅。當然如何定立《聖經》中有關材料的選取的標準，用以建構「歷史的耶穌」，那仍是一個難於完全疏解的困難。

取向，又正正是對歷史的最為不尊重。吳雷川這種進路，無疑是希望能使基督教信仰成為合乎時代需要，但正如趙紫宸的論評，其危險是容易「為時代的需求而放棄永久的真理」。⁸²而且，這種幫助基督教能滿足「時代需要」的理解，又完全是基於吳雷川個人標準下的理解，當然筆者並非以為有任何的理解本身是可以超脫個人的因素，但若理解只是基於時代需要或只是傳統這兩者的任何一方，而失卻時代與傳統對個人認識的應有的辯證和批判，那就容易使理解陷於一種受「意識形態」(ideology) 操控而不自知之中。而吳雷川在基督教與儒教的理解關係上，就正是陷於這種只以「需要」為主導來對待兩者的認識的問題之中，難怪趙紫宸批評他「使人完全看不出儒教與基督教的分別來。若基督教與儒教不異，那末我們既有之矣，何必多此一舉，而為基督的門徒呢？」⁸³

吳雷川雖然對趙氏的批評並沒有回應，但我們從他的文章中可見，吳雷川基本上以為「真道」既然只得一個，那樣無論是否保留基督教或儒教，或佛教的特色，也並非最重要的。因為「真道」既為一，雖則因其文化環境以致表現的過程有異，但其起點或終點，必是同歸一致的，故只要「真道」能在中國結成善果，大放光明，那才是最重要的。⁸⁴用現代的術語，即其是否有助推進社會進化的實效，才是最重要的衡量標準；而在這個需要的大前題下，吳雷川仍以為基督教信仰或基督的教導是對中國有作用的，所以作為基督的門徒是有需要的。無疑吳雷川的基督論詮釋是

82. 趙紫宸，〈評吳雷川先生之《基督教與中國文化》〉，同前，頁425。

83. 同上，頁419。

84. 吳雷川，〈論基督教與儒教〉，同前，頁2；或〈論基督教與佛教將來的趨勢〉，見《真理週刊》，第44期，1924年1月27日，頁2、4。

帶有強烈的功能論的味道，並希望藉此使基督教在中國能獲取正當性或合法性的地位，但基督教的獨特性（本質）是否就因此被犧牲？或如趙紫宸的批評，就連功能上，吳雷川這種立論是否真的可為基督教在中國建立正當性呢？

趙紫宸以為吳雷川所理解的基督，並不見得真可以在功能上建立基督耶穌在中國的獨特地位，因為吳氏所指：「現時要復興中華民族，所需要的領袖人才，當然不能效法孔孟從容大雅的態度，而要效法耶穌的刻苦勤勞，奮身不顧，這豈不是基督教特殊的貢獻麼？」⁸⁵這種優勝之處，趙氏以為某種主義的信仰也可能造就，如此，在功能上又何須基督教呢？⁸⁶趙氏批評的進路，就是指出若不能確立基督信仰本質的獨特性，那樣基督教功能上的效用和其在中國的正當性也將成疑。但對於吳雷川的儒家詮釋來說，「內聖」與「外王」並不是因果的簡單關係，乃是一種結構上的平行關係，意即「內聖」與「外王」是有兩個師法標準，正因為如此，「才會出現一曲之士，只知內而不知外，只知聖而不知王；才會有所蔽……只知盡倫而不知盡制。」⁸⁷而耶穌遠勝孔孟之處，對吳雷川來說，就正正不是於「內聖」的標準上，乃是在「外王」之「制」⁸⁸上。

吳雷川在《基督教與中國文化》一書中，其實已點出孔孟在「內聖」之法上，「是盡人皆可取法」，但其「外王」的「制」上，「卻都歸向於傳統的政治思想，因而自身所垂示

85. 吳雷川，《基督教與中國文化》，同前，頁297；或趙紫宸，〈評吳雷川先生之《基督教與中國文化》〉，同前，頁428。

86. 趙紫宸，〈評吳雷川先生之《基督教與中國文化》〉，同前，頁428。

87. 蔣慶，《公羊學引論》，同前，頁30-31。

88. 《荀子·解蔽》：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制也。兩盡者，足以為天下極矣。」而《莊子·天下篇》也言，外王之道是表現為「育萬物，和天下，澤及百姓，系于末度」。故「王」字不但可作治理之意，也可解作政治的法度。參蔣慶，《公羊學引論》，同前，頁28-30。

的模範，也都免不了是貴族式的。」⁸⁹正正是在「外王」上，耶穌表現出勝過孔孟之處。⁹⁰其實遠在二十年代時，吳雷川已有此種看法。他指出：「須知前人所處之時代與其環境及其所具有之思想與能力，各有不同，故其所貢獻於人類社會者，亦各有不同，但無論如何，其所表顯之人格中心，則不能有二。」⁹¹孔教「以維持社會現狀為目的，一切的設施，在當時是適應環境的，是治世的，因而就是有時代性的。基督教則是提出最高原理，以改造社會為宗旨，他的論據，總是不滿意於已往和現行的制度，……正是因為他是超出現世的，既是出世的，自然就不受時代的限制。……不但未成過去，並且到現在纔要開始實行。其先試行於歐美各國，現在更要試行於中國了。」⁹²在《墨翟與耶穌》一書中，吳雷川便更加強調耶穌在「外王」之法上較為優勝於儒的地方，而這正是合乎世界和中國潮流所需要的，是足為現今中國人效法的模範。⁹³因此，吳氏在功能上是肯定

89. 吳雷川，《基督教與中國文化》，同前，頁297。

90. 當然吳雷川也非對孔孟的「外王」之法完全否定，他以為儒家所提倡的仁政，在中國「始終未能實行，所實行的多半是秦始皇任用李斯所制定的政治制度。他是採法家的權術以擁護君主而又失去了法治的精神。至於社會的禮俗，固然也是以儒家所倡導，並且因着君主制而逐漸加嚴的綱常名教為軌範，用來籠罩人心。而實際上多數人的生活態度，……又多半是受了道教或佛教的影響，不是儒教所能統制。」《墨翟與耶穌》，同前，頁159。

91. 吳雷川，〈人格——耶穌與孔子〉，見《生命月刊》，第5卷，第3期，1925年，頁6。

92. 吳雷川，〈基督教的倫理與中國的基督教會〉，見《真理與生命》，第2卷，第2期，1927年7月，頁31。

93. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，同前，頁151。在《墨翟與耶穌》一書中，吳雷川似乎表現出儒家素來的「聖人」理想，對常人來說，有距離太遠之感。因此有：「何必高談玄妙，說甚麼聖人，至人，神人，以至於天人呢？……所以我的結論，是：墨子是才士。是我們——至少是生在現代中國的我們所應當效法的。」（頁44）雖然吳雷川以一個較近平民的墨子「才士」形象來作人學效的榜樣，但其實他的理論本質，與以一貴族式的儒家「聖人」、「聖王」為榜樣，並無真正的差別。而且從吳雷川在同年出版的《基督徒的希望》一書中看，吳氏對儒家的「內聖外王」觀念並未有所改變，如他論及要後人留下好榜樣，為社會犧牲自己時，便引宋朝張載之言，詳說人生事天的意義，且指出這為儒家數千年教人之大法。使到不少志士仁人「持守正義，至死不變，好像於當時的情事並無裨益；然而數百年來，士大夫因着景仰他們而奮發興起的，正不知有多

基督教有其價值的。當然，是否有可能其他信仰或主義與基督教相近，以致分不清基督教的獨特性，吳氏就以為這種憂慮全是以宣傳基督教為宗旨所致，⁹⁴因為談基督教的「獨特性」，無疑是一種以自我為中心的向度，這是忽略了耶穌所重視的是以社會改造為目的，而非以教會為中心。⁹⁵吳氏更呼籲教會「應當及早覺悟，改變方針，以中國為中心，而以基督教為救中國的一種方法和工具；不必希望各界人士加入教會為基督徒，」⁹⁶只要努力參加中國需要的工作，聯合同志便可。若此，我們便可抱着耶穌的教導，看出「不敵擋我們的，就是幫助我們的。」大家便屬同志，如此，「更何必問成功誰屬。這未來的化合，正是我們所企望的了。」⁹⁷因此，吳氏以為要談的並非是基督教的獨特性，乃是耶穌的典範性所具有的效用性。

吳雷川強調耶穌對中國之價值，正是其模範性，可成為中國人學效的榜樣。因為「耶穌犧牲服務的精神，更是配稱，萬世師表，受人崇拜。」⁹⁸耶穌所呈現的既是宇宙之真道，那樣耶穌的教導便自然對接近他的人產生效用，其典範性自然是具有永遠常存的價值。⁹⁹事實上，吳雷川以為耶穌的榜樣性，已經在歷史上呈現了其效用性的價值。「所以耶穌的死，其價值，其力量，是無可與並的。自有耶穌之死，世界歷史就有極大的改變，有無量數人效

少人，這正是他們希望的實現。」(頁37)

94. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，同前，頁5。

95. 吳雷川在《基督教與中國文化》，頁106-108和《墨翟與耶穌》中都批評教會是失卻了耶穌教訓的中心思想，教會為了適應社會環境，而不惜違反真理，頁110-111。其實耶穌人格之所以偉大，就是因為其無私，而以公心為先，可參吳雷川，〈論基督徒當如何效法上帝〉或〈馬可九章三八至五零節演義〉，同前。

96. 吳雷川，〈對於提倡中國基督教五年運動的我見〉，同前，頁13。

97. 吳雷川，《墨翟與耶穌》，同前，頁158。

98. 吳雷川，〈經過「國難」的基督教〉，見《真理與生命》，第6卷，第3期，1931年11月，頁9。

99. 吳雷川，〈「縱火」與「導爭」〉，見《真理與生命》，第5卷，第1期，1930年11月，頁8。

法他的犧牲，以自己貢獻於社會，使社會各種文明逐漸發展進步，何莫非耶穌之死的成功？」¹⁰⁰正因為對吳雷川來說，其前設是宇宙真道既是為一，故呈現此真道的耶穌作為一個有效用的榜樣，其效力就必然是具有宇宙性，¹⁰¹即耶穌榜樣的效用不但是對歐美國家有作用，也必會在中國產生效用性。故他以為「祇要除去遺傳的神學，規制等等的裝飾，……將本來面顯現呈露，自然使人歡喜接納，何患他（即：耶穌）不能在中國誕生。」¹⁰²在如此的前設下，耶穌在中國的效用價值便被確立。

無疑，吳雷川所談耶穌作為榜樣的功能和效用性，我們可視為一種從「救恩論」為向度的詮釋，究竟耶穌作為基督救主，其救贖是社會性的救贖，還是個體生命之罪性的救贖，或兩者皆是，實是仍有很多可討論之處。¹⁰³但一個只以宇宙真道內蘊於人為起點的基督論，即「他的人格所以完全，都是從體認上帝而深造自得的」¹⁰⁴這種內蘊基督論 (immanent Christology)，其缺點就是欠了宇宙真道所具有的超然批判性，容易陷於儒家常被批評的危機——以

100. 吳雷川，〈與愛國青年說耶穌〉，見《真理與生命》，第1卷，第1期，1926年4月，頁4。

101. 吳雷川在一篇比較孔子與耶穌的文章中，便指出孔子與耶穌的人格對人類社會，是具永恒性。他說：「天民大人之言論，品德，事功，在人類社會中，常具有指導感化之精神能力，是即其人格，永存於人類社會，互古不磨。」〈人格——耶穌與孔子〉，同前，頁5。

102. 吳雷川，〈一九二七年耶穌聖誕紀念發願文〉，《真理與生命》，第2卷，第17期，1927年12月，頁11。

103. 劉小楓以為：「效法孔子與效法基督不同，效法孔子意味着通過受命—革命而成為聖王，而非成為個體生命之罪性（人之性之脆弱和偶在性）得救之人。」〈儒家革命精神源流考——回應顧彬教授的「上帝病—人病」〉，見《道風》，1997年秋，第七期，頁262。但在吳雷川的詮釋下，則耶穌既成為孔子般受命為「聖王」，而且也把個體的救贖再次放置於群體之中，個體是在群體中才能「無我」，因而完成「自我」的救贖，所以他說：「所謂得救，絕不是從前所謂死後永生，乃是生前脫離自私的罪惡，然後能獻身於社會。所以個人得救與社會改造本是一件事，正如孔子說：『修己安人』，道原一貫。」《基督教與中國文化》，同前，頁6-7。

104. 吳雷川，〈從儒家思想論基督教〉，同前，頁5。

天道來實行專制統治。¹⁰⁵而且，吳氏這種以真道為一，故應放棄對獨特性或差異性堅持的論調，其危險性就是易於為求融合，而強以真道為一的觀點，把不同和多元的理解簡化為單一的思想，這不但有把真道的豐富性概略化的危險，更因為這種概略化，使歷史常出現某些人自以為已經掌握真道，自視為「天人合一」而可能帶來的危險，難於避免。

吳利明在對吳雷川的社會思想作出批評時，以為他「為了要改革社會，我們可以使用暴力，也應該接納人類自由的失落。問題就是，為了達到一個目的，還有甚麼是不可接納的呢？」¹⁰⁶其實吳雷川以為追隨耶穌的人可以如此以「功利主義」或「效益主義」(utilitarianism)為依歸，全是因其儒家「聖王」思想的邏輯所致的。對儒家來說，聖王不僅載道、傳道、行道，聖王更是將天道與政權結合在一

105. 儒家是否既具有超越性和內在性，學者可能有不少爭議，如牟宗三便以為儒學所談的無限智心是既內在又超越的，「分解地言之，它有絕對的普遍性，越在每一人每一物之上；而又非感性經驗所能及，故為超越的。它又為一切人物之體，故又為內在的。」《圓善論》(台北台灣學生書局，1985)，頁340。但杜維明對儒家所講的「超越」和基督教講的「超越」，便有一很好的分別。他說：「在本體上，自我，我們原初的本性，為天所賦予。因而說到底它是天賜的。在這個意義上，自我既是內在的，又是超越的。它為我們所固有；同時它又屬於天。這個概念看起來似乎類同於基督教的作為神性的人性概念。根據類比，儒家所說的自我，或人的原始存在可以看成是人自身的上帝。然而，天的超然性與上帝的超然性是不盡相同的。孟子認為，人心的充分實現能使我們理解人的本性，進而最終解釋天。這種觀點是以這樣的信條為基礎，即自我乃是我們認識整體和微妙的天意的充分必要條件。用基督教的語言來描寫這種觀點，它意味着，如果沒有上帝的恩典，人性本身也能實現它的有限神性，甚至作為上帝的化身——歷史上的耶穌也不過意味着，人憑藉自己的力量可以達成何等的目標。……在儒家的主張中，從沒有考慮要借助於上帝恩典來達到自我實現。」《自我與他人：儒家思想中的父子關係》，見《儒家思想新論——創造性轉換的自我》，同前，頁131。

106. 吳雷川確言：「所以有人高舉唯愛主義，說基督教不可憑武力以從事革命，這種和平的企望，我們在理論上固然應當贊同。但從事實上着想，如果要改造社會就必須取得政權，而取得政權又必須憑藉武力，倘使基督教堅持要避免革命流血的慘劇，豈不是使改造社會底目的成為虛構以終古？」《基督教與中國文化》，同前，頁291-292。參吳利明，《基督教與中國社會變遷》，同前，頁265；其實吳利明的批評是承襲趙紫宸的看法，參趙氏，〈評吳雷川先生之《基督教與中國文化》〉，同前，頁425。

起的，而人生在世「只有天理、人欲兩途，不是天理，便是人欲。」（《朱子語類·卷四一》）故人只有扶起此心來門，因為門則進，不門則退，根本「無中立不進退之理」。（《朱子語類·卷十三》）聖人的使命就是「啟眾生之蒙，去眾生之昏」。「啟蒙」和「去昏」都要「一刀切」，因為「一刀切」殺盡人的私心，「使人齊入聖人之域」。（《朱子語類·卷十四》）但是，實現這「一刀切」既須教化，又須憑藉刑政的力量，「聖王為治，修刑罰以齊眾，明教化以善俗」，（《二程集·河南程氏遺書·卷二》）「聖人為天下，何曾廢刑來」。（《朱子語類·卷二三》）所以，對儒生來說，聖王只要本於天理，暴力、殺人也是教化，是替天行道，且不失聖人愛人之心，故「聖人於天下自是所當者摧，所向者伏」，（《朱子語類·卷七四》）「雖曰殺之，而仁愛之實已行手中」。（《朱子語類·卷七八》）¹⁰⁷以這種思維建構的基督論——「聖人」或「聖王」，就容易產生儒家「聖王」觀的問題，即若被視為能依「基督」而行的人，他們就與天理等同，其行為就被賦予一種天理的正當性。甚至當專制行為出現時，這些行為都被賦予了神聖的合法性。如此，超越的真道因為與人（「基督」—「聖王」）結合一起，便難免有失卻對其作出批判的可能性，且容易淪為「聖化」專制政治的工具。¹⁰⁸

此外，一個只是以儒家的天道「內住」於心為理解基礎的基督論，就更易出現「人義」代替「神義」在歷史中的角色

107. 參劉澤華、李冬君，〈論理學的聖人無我及其向聖王專制的轉化〉，同前，頁182-185。而有關儒家這種聖王可行暴力以使天道彰顯於世的邏輯思維，也可參劉小楓，〈儒家革命精神源流考——回應顧彬教授的「上帝病—人病」〉一文。

108. 劉小楓在談及過去西方教會的政治功能，便點出其「在於對皇權的限制，……如果皇權想自稱為『藉上帝的恩寵』來支撐政體的正當性，教會就是有責任和權威的建制，制約皇權的正當性。」〈儒家革命精神源流考——回應顧彬教授的「上帝病—人病」〉，同前，頁286。

的危險，因為按吳雷川的儒學詮釋，「上帝」是完全內在的，並不獨立於構成自身的人而存在。說人創造「上帝」和說「上帝」創造人，是同樣合理的。如此「上帝」和人之間的關係是相互依賴的關係。「上帝」的意義和價值通過人成為無私才能成為有意義和有可能把價值表現出來。這正正是吳雷川為何說人應當凡事求己，如耶穌般不倚賴上帝，也不等待他人為基督，乃要自己作基督的含意。¹⁰⁹甚至可以說，上帝的道只有倚賴人才可能有表顯的機會。如此，「義」的實現，就不是上帝所能獨立實現於宇宙世界中的行為，乃是寄籍於人中。甚至可以說，上帝也因為這樣偉大的人格，祂才有可能彰顯其「義」。但當上帝在世界中行「義」的角色靠人才能實現時，祂的角色已被人所替代了。其危險就是代表超然標準的上帝將會隱退，一種相對的時間性和屬乎人的歷史標準將會起而代之，所以難怪吳雷川雖常說「真理」是一，我們應效法耶穌的心來行事為人，但他最終只能承認「真理也必定是因地因人因事而各有不同，我們生在現今複雜的社會中，要求得真理標準，又似乎莫衷一是。」¹¹⁰在如此情況下，雖說「宇宙真道」是在每一個人的心裏，但大部分人卻是被「欲」所蒙蔽，需要被「基督」—「聖王」所啟蒙。故「基督」或「聖王」自然就成為代替上帝行「義」於世上的一位。因為他不單體認宇宙的真道，且能實現「道」於政法之中。這樣的構思，其實就是一種「聖人正義論」¹¹¹。這種以人義代替神義的論說，其危機

109. 吳雷川，〈中國青年不當效法耶穌麼？〉，同前，頁224。

110. 吳雷川，〈紀念耶穌誕生的我見〉，同前，頁5。

111. 劉小楓以為「聖人正義論」總是「訴諸總體的人民和並非基於個體權利的平等……聖人正義論排除了討論聖人正當性的可能和政制論辯的可能性，聖人心態或素聖王感先行佔據了道義的位置。」〈儒家革命精神源流考——回應顧彬教授的「上帝病—人病」〉，同前，頁286。

與尼采宣稱「上帝之死」和把人類的希望寄託於「超人」之中，並沒有本質上的分歧。這種取向的危險，就正是容易把有限聖化為無限，把超越歸結為世界，欠缺了超越帶來的批判與希望。

結語

吳雷川這種只以儒家的內蘊性來詮釋的「歷史」基督論固然有着不少的問題，但一種只以神性的啟示為進路建構的「超越性基督論」(transcendent Christology)，也是有其困難之處。簡單而言，就是耶穌在歷史中所呈現的人性，容易被一種從啟示而來的超越神性所遮蓋；如此，耶穌的人性便會附屬於一種超越的神性之下，成為一無關要緊的存在，減低了《希伯來書》等《新約》作者所強調耶穌與我們所共有的相同人性與存在性。¹¹²因此，筆者以為若要探求漢語的基督論，我們應以尼西亞和迦克敦等信經的基督論精神來發展，即保持神人二性的辯證性，建構出保持基督教的獨特信仰，又合乎基督信仰應有的既超越又內蘊的基督論。筆者以為這種辯證性的基督論，正可既強調神的外在恩典與超越性的批判，又強調人自身的奮發與自由意志，以致漢語基督論的建構不會偏廢於任何一性，失卻其辯證而來的平衡；又或因強求於融合，只顧尋求其共同性，而犧牲了其差異性，使豐富的真道不致呈為單一，而陷於一種折衷主義的危險之中。當然，這種探求必須另文討論了。

112. 《希伯來書》四章15節：「因我們的大祭司，並非不能體恤我們的軟弱，他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪。」在《新約》的對觀福音書中，耶穌的人性也有極為詳盡的描述。

Blank Page

此頁為空白頁