

前 言

汤一介

中国有四五千年延续至今的历史,它有丰富的文化,而宗教是诸种文化现象中的一重要组成部分,它对人们的社会生活具有非常大的影响。因此,对宗教必须进行研究。

美国著名学者哈佛大学教授张光直在一篇文章中说:“我预计社会科学的 21 世纪是中国的世纪。”他认为,过去一两百年是西方社会科学旺盛的时期,而值得我们注意的一件事实是在西方社会科学里面所有的各种理论和方法都是根据西方的历史经验归纳出来的,因为过去西方社会学者对东方历史的知识是比较贫乏的。但是从人类历史上看,中国历史记录十分丰富,再加上近年中国的考古发掘的材料也十分丰富,如果能在充分研究和吸收西方历史理论的基础上,来分析和研究中国的历史材料,将会大大丰富和发展当今的历史理论,得出一些新的更加普遍适用的社会科学法则来。我认为,张光直教授的这一看法很有意义,应为我们所重视。照我看,由于中国有关的宗教文献和考古材料非常丰富;有关我国原始宗教的材料包含在甲骨文、金文以及先秦的各种经典文献之中,近年出土还有不少新发现,佛教由印度传入中国,到目前我们能见到的汉文资料至少有一两万卷,还有十分丰富的藏传佛教资料;集结我国本民族宗教道教资料的《道藏》有五千多卷,未收入《道藏》的道教资料没有统计,大概也总有一两千卷;有关天主教、基督教传入中国的材料也相当丰富。特别是,我国近些年来对少数民族地区的宗教和汉族地区的民间宗教作了不少调查,也积累了丰富的

资料。对这些资料并结合现实社会生活中宗教发生的影响作深入地系统地研究,是否也可以得出若干更有普遍意义的宗教学的理论呢?我认为是可能的。

要创建更有普遍意义的宗教学理论,当然必须研究宗教的历史与现状。我们这次会议就是一次讨论中国宗教历史和现状的会议。如果说我们能在这次会议上提出某种研究宗教的新的系统的理论,当然是很有意义,但这也许不容易实现。不过能否把它作为一个开始,使我们在会后能在对中国宗教的历史和现状系统而广泛地研究中提出一些新的更有普遍意义的理论来,这应该是可能的。

我想,把宗教作为一种文化现象,作为一种学术理论问题来研究,如果希望取得良好成果,必须是在学术民主的空气下才能取得。五四前后,中国学术界、理论界呈现出非常活跃和繁荣的局面,当时西方各种思潮几乎都被引进中国,如无政府主义、实用主义、新实在论、尼采哲学、叔本华哲学、柏格森主义、新康德学派、白璧德新人文主义以及马克思主义等等,这些思潮都有学者传播和提倡;同时还出现了一批企图调和东西文化的学者和强烈要求保存和发扬固有民族文化的国粹派。所有这些派别是在平等的基础上自由地探讨中国文化的发展问题。“五四运动”这种自由讨论的精神是符合当前在破除“欧洲中心论”后世界文化发展的多元开放总趋势的。参加我们这次会议的学者来自不同的国家和地区,由于社会背景和信仰等方面的不同,难免有不同的看法,因此我们的会议本着百家争鸣的精神来自由地进行讨论,以期达到互相了解、增进友谊,推动学术前进的目的。

目 录

前言	汤一介(1)
从世界的观点透视中国宗教	休斯顿·史密斯(1)
18到20世纪西方对中国的认识	
——从莱布尼兹到德·哥罗特	R. J. 韦伯罗斯基(13)
从几个神学观点看中国现代化的一些问题	
——一位海外华裔的初步探讨	钟志邦(26)
人格与精神的召唤	汪维藩(46)
基督教与儒教的人类起源说	吴德耀(55)
韦伯、哈贝马斯与中国宗教研究	弗兰克·弗林(63)
《中国的宗教》一书中的儒教之谜:重估韦伯对 中国社会生活中儒教伦理和道教的解释	威廉·加勒特(81)
.....	
中国的佛教:过去和现在	古正美(95)
隋唐以前之弥勒信仰	周绍良(105)
论《摩诃止观》中“止观”这一佛教概念	
中国化的模式	冉云华(126)
论道教的产生和它的特点	汤一介(136)
略述道教与我国传统文化之关系	李养正(150)
中国的民间宗教	韩秉方(163)
中国历代“太一”神与彝族虎图腾	
——兼释彝族踞以观测十月太阳历节气的向天坟 与中国历代郊祀“圜丘”	刘尧汉(177)

“九六原灵”浅谈	曹琦(191)
福建莆田地区三一教现状	王宗昱(209)
儒家学说与现代思想	
——作为一种宗教实践的儒家实践	欧迪安(220)
“仁学”的宗教层面	托马斯·塞洛瓦(247)
论儒学与新儒学中的宗教实在与宗教认识	成中英(257)
墨家宗教思想辨析	王守常(283)
后记	汤一介(193)

从世界的观点透视中国宗教

[美国]休斯顿·史密斯

由于我的专业工作属于比较哲学与宗教领域,所以我试图说明中国宗教的整体特征。这意味着,我将试图指出宗教冲动^①在中国呈现出来的独特的方式,它恰与另外两个长期延续的文明——印度和西方文明的呈现方式形成对照。不言而喻,我的评论仅仅是尝试性的、供讨论的假说。

一、中国宗教以社会为重心

印度宗教强调超自然。这最清楚地表现在他们断定自然界是“幻”(maya)这一观点上。尽管把“maya”译为“幻觉”(illusion)是错误的,但这个词的确表示某种仅仅具有暂时的实在性的东西。唯有超越空间、时间和万法的东西才具有绝对的实在性。

相比之下,西方宗教(包括犹太教、基督教和伊斯兰教)完全与自然界联系起来。《圣经》的第一节强调大地(以及天)是“非常仁慈的”。人受委托“统治整个大地”。在基督的种性中,物质也成为神圣的了。天国必将“降临大地”。正如基督教关于肉体复活的教义所表明的那样,即使在死亡中,西方也不抛弃物质。西方对物质和

^① 因为人类学家已经发现没有一个社会是没有宗教的,所以我假定宗教冲动是人性的一部分,虽然这是可以争论的。

自然界的这种高度尊重有助于了解为什么近代科学产生于西方。

中国人,尤其在道教中,也高度尊重自然界,但是,他们的尊重在传统上与其说是实用性的,不如说是美学意义上的;这种尊重倾向于诗人与热爱大自然的人的那种自然主义,而不是科学家与工程师的自然主义。他们卓越的实践发明为数众多,但这些发明大多停留在孤立状态,它们的理论基础未曾得到发展。中国地理环境的严酷性妨碍了中国人深入探索自然界的奥秘。中国的国土只有14%是可耕地,其余大都是岩山嶙峋的山地。中国的江河是世界上最为桀骜不驯的河流。黄河与长江无节制地冲刷着其发源地的黄土,引起它们的河床反复无常地改道,给沿岸人民带来无数难以言语的苦难。

由于难以通过工作更有力地驾驭自然以改善自己的生活,于是中国人似乎将其主要精力都用在了社会上。他们似乎假定,一旦能够勉强维持生计之后,生活提出的最重要的问题就是社会问题了,即人们相互之间如何才能相处得最为融洽的问题。从一个比较的观点我们可以看出,除了由于自然界难以驾驭而迫使中国只能去解决社会问题之外,中国还可能由于其社会问题(与其他地方不同)似乎比较容易处理因而被吸引到社会问题上来。中国人的种族基本上是蒙古人种,比印度和西方人口的种族构成更加单纯。几乎没有什么肤色与文化障碍的问题需要处理。

虽然这些关于为什么中国人集中注意社会问题的推测可能是错误的,但是汉学家们似乎一致认为中国的确是集中注意于社会问题的。冯友兰教授告诉我们:“中国哲学……都直接或间接地涉及到政治学和伦理学;……(它的)所有(分支)都以一种方式或另一种方式与政治思想有联系。”^① 陈荣捷教授赞同这一观点,他写道:“中国哲学家们……的兴趣一直主要集中于伦理、社会和政治

^① 《中国哲学简史》,(纽约:科利尔-麦克米兰,自由出版社,1966),第7、9页。

问题上。”^① 杜维明教授引用法国汉学家艾蒂安·巴拉斯的话说：“全部中国哲学都是卓越的社会哲学。”^② 英国汉学家亚瑟·韦利这样表述他的观点：“全部中国哲学本质上都是研究如何才能最有效地促进人们在和睦与良好的秩序中生活在一起。”^③

因此，我这样说是合乎情理的：中国人对于社会的重视一定使其宗教表现方式染上了同样的色彩。我指出如下四个最显著的事实：

1. 印度宗教（主要是印度教和佛教）和西方宗教（犹太教、基督教和伊斯兰教）是地地道道的宗教，然而历史学家们却不能断定中国的基本“宗教”——儒教——是一种宗教还是一种伦理学说。甚至我们对于道教的理解在这一点上也发生了改变。虽然很明显，道教成了某些私人生活权利的守护者，而外向型的儒教几乎没有为这些权利保留任何地位，但是学者们现在看出，甚至《道德经》也不仅是一本精神生活指南而且还是政治教本。

2. 如果说儒教既是宗教又是社会学说，那么中国家庭就既是社会性的又是宗教性的。（此处我依据保罗·蒂利希关于宗教是“终极关怀”的定义）一位西方权威汉学家劳伦斯·汤普森走得更远，他甚至坚决认为家庭就是中国的“现实的宗教”。基督教以其肉体复活的教义延长了肉体存在使之超越死亡，而中国则通过延续家庭超越了死亡；由此产生了祖先崇拜在中国的重要性。

3. 在中国占主导地位的对社会的重视最显著地表现在，它将其各种宗教置于适当的相互关系中的独一无二的方式。^④ 在其他

① 见查尔斯·穆尔编辑的《东方—西方哲学论文集》，（檀香山：夏威夷大学出版社，1951），第163页。

② 《哲学东方与西方》，21：1（1971年1月），第79页。

③ 《道及其力量》，（纽约：格罗夫出版社，1958），第64页。

④ 在此处所谓“独一无二的方式”的说法中，我用“中国”作为“东亚”的缩略语。在本文中我有关中国的话大部分都适用于日本和朝鲜，以及东南亚的某些方面，他们的文化都起源于中国文化。

文明中,各个宗教若不是竞争关系就是相互排斥的关系,然而中国各派宗教却盘根错节地结合在一起并且相互合作,传统上它们全都对每个中国人的生活作出了重要贡献。人们不能想象一个西方人同时既是基督徒,又是穆斯林,又是犹太教徒;然而人们常说,每个中国人都头戴儒冠(在国事典礼上),身着道袍(在有人得病道士光临时),足蹬僧履(举行表礼时)。甚至基督教传教士最初也是受欢迎的,只是后来事态发展表明他们不准备接受中国皈依者原有的哪怕一部分内心信仰,才遭到了排斥。宗教在中国是重要的,不过宗教信仰和修行却受到控制。不许它们要求排他的独占权,因为这可能会把国家分裂为敌对的派系。在中国,宗教冲突并非鲜见,不过这种冲突很少发生于教派之间。绝大部分冲突发生在国家政府与宗教之间,这是因为,当某一教派(通常是佛教僧侣)的势力大到与其地位不相称的时候,帝国的军队就会采取行动将其规模削减下来。^①

4. 每一种宗教都把讲真理或诚实当作其美德之一,然而在中国,这一美德又呈现出一种独特的社会性质。一般来说,西方认为真理就是一个观念或言论与一种从理论上说可以录在录像磁带上的客观事态的符合。这样的事态就是西方人所说的事实,西方人认为真理的职责就是精确地描述这些事实。然而雅各布·布鲁诺斯基指出:

任何一个在东方工作过的人都知道,在那里要想得到一个有关事实问题的答案是多么困难。第二次大战结束时,我在日本研究原子弹的伤亡情况,当时我被这种困难所困扰而大惑不解……。不论你问什么人,(他)都搞不清你想要知道

^① 关于这个主题,请特别参看 J. J. M. 迪格鲁特,《中国人的宗教》(纽约:麦克米兰,1910),

什么……。说到底,他根本不懂什么叫事实,因为这不是他的语言。这些东方的文化……缺少有关事实的语言和习惯。①

波尔·巴克持同样观点,她说,西方人“常常对亚洲人缺少我们称之为讲出真理的那种观念而感到迷惑。似乎有时根本不可能从亚洲人那里得到事实。”她接着指出为什么会这样。

这里的差别在于,(我们已经)把真理理解为是有关事实的……而对亚洲人来说,真理包含在一种伦理学中。如果我们向一个亚洲人询问在一个具体事件中发生了什么,我们会变得越来越不耐烦,因为我们不能从他那里得到一个有关事实的简单明确的陈述。但是对他来说……人的感情和意图比单纯物质性的事实更为重要。②

威廉·哈斯同意这种观点,他说:“对于东方人来说,重要的不是相信具有客观性的事实,而是事实对于人的意义。”例如:

东方人常常宁愿给人以错误的信息而不愿坦白说出自己的无知,其动机是不忍心使人失望;这常使他作出一个他认为会使询问者愉快的答复。在这种或其他许多情况中,想使别人愉快和与人为善的愿望往往使人不去理会明白的事实。③

这些报告集中显示出吸引了中国人全部注意力的对社会的关心如何形成了中国的真理概念。对于中国人来说,真理在双重意义上具

① 《科学与人类价值》,(纽约:哈珀与罗,1959),第43页。

② 《朋友对朋友》,(纽约:约翰·戴,1958),第121—122页。

③ 《心灵在东方与西方的命运》,(纽约:哥伦比亚大学出版社,1946),第127—128页。

有社会性,在对外方面,真理照顾到会受说话人言论影响的人们的感情;人们认为善意的谎言和在适当时候保持缄默是正常的。同时在对内方面,真理又使说话人与他认为自己应该成为的人协调一致。不难看出被设想为具有这种社会属性的真理是儒教的重要组成部分。诚实就是真诚地体谅——或更进一步,严格地认同于——他人的情感,在这个意义上的诚实发展为“仁”,仁是成为人们理想中的“君子”的原则方法。

中国对社会的注重指引了中国宗教的表现方向,其导向作用的方式有多种,但我仅指出其二。(a)菩萨的弘誓——在自己进入涅槃之前先要善渡众生——起源于印度,但是只要它们仍留在印度,它就会被罗汉追求自我觉悟的抱负所淹没。只是当佛教传入中国的社会大熔炉之后,菩萨的理想才得到激发,并急剧地使大乘佛教膨胀到其后一直保持的规模;佛教两大流派中最大的教派。(b)印度教的理想人格是超脱红尘的托钵僧,而儒教的理想人格则是热衷于尘世的学者——官僚。

二、建构中国重视社会的特征的原则

现在我们讨论一下建构了中国重视社会的特征的那些原则,其中最重要的是群体优先于个体。我们首先在中国人的取名方式中看到这一原则。与西方相反,中国人的姓放在名之前。不仅如此,这一原则渗透于中国整个社会秩序。西方倾向于认为个人是现实社会的基本单位,而把群体看作个人介入其中的关系。中国的假定则相反:现实社会的基本单位是群体。个人当然也可以从群体中分离出来作为个人处理,但是如果认为各人能独立生存就错了。一个从他的群体基础上分离出来的个人不可能继续生存(在生存一词的真实意义上),就像一只从有机体上挖下来的眼睛再也不能看东

西一样。

既然中国人想当然地确认了群体相对于个体的优先地位,于是他们进一步设计群体内的相互关系。^①一两代人以前,艾米利·波斯特曾写出一本有关礼仪的手册,确立了西方礼貌行为的准则。与此相似,儒教经典首先着手确定人们生活发生相互关系的最重要的交叉点。分辨出这些交叉点之后,这些经典进而提出人们如何才能在这些人际关系中最富于建设性地待人处事的模式——所有这些都贯穿着那位设计师的精神,他殚精竭虑地想要制定一套他能想象的最富有艺术性的人际行为规范。中国人断定,最重要的人际关系交汇点就是五种重要的伦理关系:夫与妻、父母与子女、姐姐与弟妹、年长的朋友与年少的朋友、君与臣。(为了顺应我们的时代,我将原来只涉及男性的术语都改为两性的,我觉得这不至严重影响其原来的主旨。)关于人们在五伦中应该如何待人处事,我认为孔子著作的基本宗旨就是回答这一问题的。只有这样去研究孔子著作,我才能理解《论语》(*The Analects*)这样一部表面上似乎平淡无奇的经典对中国人头脑的影响。

有人说,文化赋予我们以人类设计的第二天性。此处不能描述中国文化在她的人民内心中建立起来的社会本能的总体模式,但只要引证一个例子也就足够了。我选择了一个众所周知的方面,即中国人一向对老年人的尊敬。从生理上说,老年引起体力衰退,因此除非老年人身体上的衰弱被社会赋予他们的一种权力所抵销,他们的生活状况将会变得越来越悲惨。中国保证了这种能起抵销作用的权力。因此总的说来,中国人可以指望随着每一年时光的逝去,生活变得越来越好而不是相反。站起身来去续满茶壶的是其他人而不是老人们。同等重要的是,人们会以越来越尊重的态度听取

① 我的意思当然不是说,“周朝开国诸位圣贤”(孔子可能会这么说)已经明确详细地预见到中国人在这些问题上的决定。

他们的意见。这里我引证一个个人的事例：在一次研究新儒学的讨论班上，我让我的学生们研读王阳明的《传习录》(*Instructions in Practical Living*)。当读到王阳明关于道德生活践履的教诲时，似乎只是围着保证父母冬天穿暖夏天纳凉绕圈子，这使我的学生大惑不解，难道这就是新儒学要教导我们的东西吗？

三、重视社会的报偿

我已经论证了(对一个比较学者来说)中国宗教的特征在于它重视社会的先入之见，然后又提出一些我认为是从这一先入之见产生的具体事例，现在我进一步加以评价。这种对社会的重视给中国带来了什么益处？这是否也使它现在面临某些问题？此处比我上面已经写过的东西更加需要读者指正。

定性地说，我认为不可能将东亚、南亚和西方三个长期延续的文明分出高下等级。浩如烟海的材料和个人的偏好必然会使人们的判断偏斜。然而，定量地说，却有一个评判的标准。中华帝国的朝代更迭延续了 2000 多年，与这么长的时间跨度相比，亚力山大、凯撒、拿破仑和阿苏卡的帝国显得不过是过眼烟云。如果用这 2000 多年时间乘以中华帝国平均每年拥有的人口数字，将得出一个有史以来人类建立的规模最为惊人的社会组织。日本提供了一个例证，因为虽然日本在规模上要小一些，但其朝代延续的时间长度却同样惊人。^① 新天皇明仁成为自公元前 5 世纪以来连续的第 250 位执政者。

这些成就属于过去，那么现在如何呢？有三件事集中显示出中

^① 我提醒读者，虽然中国是这次会议的中心议题，但是我的分析对于整个东亚也适用，因为中国建立了整个东亚文明的模式。

国人民历史上对社会的重视仍然延续发挥着有益的作用。

1.《科学美国人》杂志1980年9月号上刊登了一篇题为《中国的经济发展》的文章,以如下醒目的话语作为开场白:“今天,占人类四分之一的9.77亿中国人似乎已经摆脱了饥饿和流行病的威胁……。这是历史上的一个重大事件。”确实如此。我之所以引证这一事实,是因为在我看来很明显,如此伟大的成就只能由一个在如何合作共事方面受过极好教育训练的人民来实现。另一个同样的成就是,统计数字表明中国在过去十年中已经将其出生率降低了一半。如果与其他国家在解决这些问题上的无能为力相比,中国在这些战线上的杰出成就更显得富有戏剧性。

2.由于日本已经完成了工业革命,所以日本的例子是富有启发性的,它表明东亚造就的社会凝聚力可以经受住现代化的冲击。《世界新闻界评论》杂志1980年5月号指出:“日本人在世界历史上破天荒第一次在完成工业革命的同时使犯罪率下降。从1948到1973年,日本犯罪率下降了一半。”日本的“经济奇迹”正在东亚的其他地区被广泛地仿效,而且对它们也是适用的,因为日本职工对其公司的效忠似乎是这一奇迹的要素之一,而这是西方所无法复制的。一个简单的统计数字揭露出其中奥秘。日本职工的典型年假是两周,每周六天;然而在1986年——我碰巧得知这一年的数字——在他们有权获得的12天假期中,他们实际要求度假的时间仅为5.2天。下面的短文使我们窥视到产生这一数字的社会心理。

在一个春天的清晨6点钟,京都中央火车站前站着六个男人,他们围成一个圆圈正在唱歌。每个人都穿着白衬衫、黑裤子,打着黑领带,脚穿锃亮的黑皮鞋。其中一人朗读一份誓言:他们愿意为他们的顾客、他们的公司、京都城、日本和全世界竭诚服务。这些人是出租汽车司机,正像往常一样开始他们一天的工作。(《东方—西方》杂志1979年12月号)

3. 我列举的第三个表明成功的迹象是东亚人的移民记录；在此只谈一下我了解得最清楚的例子，即东亚人移居美国的记录。且不说种族歧视，仅仅移民所经历的文化冲突已使他们处于极度的紧张之中，但是记录表明，东亚人比起其他种族群体来能够更顺利地通过这些紧张的考验。美国人的智慧和努力工作的伦理观无疑对此有所助益，不过我觉得东亚人强有力的家庭和公社的纽带恐怕是更重要的因素。这些因素在任何情况下都是意义重大的构成要素，它们的报偿也是惊人的。人们只要回想一下最近获得诺贝尔奖的美籍华人和美籍日本人的数量与其在美国的总人数多么不成比例就够了。人们还听说，在加州大学学习高精科学的白人学生们，常常在研究生讨论班第一次聚会时扫视全班并记下亚洲学生的比率。如果亚洲人比例太高，白人学生就会退出，因为他们怕在竞争中不能取胜。

四、对社会的专注给现在造成的问题

既然人不能同时专注于每一件事，注意一件事就会使人忽略其他事情；因此这使我想到了，中国对社会问题的专注虽然在某些方面富有建设性，但是这是否使它忽视了生活中的某些其他维度并由此可能产生某些麻烦呢？我将联系世界上与中国共存的其他两个文明来简明扼要地谈谈这个问题。

我在上面认为，中国的地理环境妨碍了它去设法发现不同于使用牲畜肌肉的控制自然的新方式，不管这种看法是否准确，至少有一点是清楚的，即一旦近代科学表明其间接控制自然的方式不仅可能而且威力巨大时，中国就全心全意地接受了它。没有人怀疑科学与技术对于中国未来的重要性。西方文明真正对中国提出的问题是个人的自由在幸福完满的生活中的地位问题。据我所知，没有

一个负责任的思想家相信西方已经完满地回答了这个问题。但是即使勇猛进取的个人主义(至少是美国人的个人主义)似乎常常变成残缺不全的个人主义,^① 西方的某些成功——包括经济领域内的成功——至少提出了一个问题,即中国关于“群体先于个体”的传统假设现在是否应该稍微放松一点?

南亚或曰印度文明提出的两个问题是心理和超越的地位问题。发生于公元前1000年以前的雅利安人的入侵强加给印度一个肤色和文化的隔阂,这种严重的隔阂导致了种姓制度的建立,印度似乎被它的社会问题折磨得麻木不仁,正如中国最初曾被它面临的自然环境问题搞得麻木不仁一样。一段时间以来我一直在思考,印度由于在社会方面受阻而将其精力倾注于内心反省,是否正如中国把相应的精力运用于社会呢?在本文中建立一种理论去说明印度在探索心灵方面的发现是不合适的。此处讨论的问题是,中国倾向于以人际关系的方式探讨各种问题是否掩盖了个人心灵的某些需要;特别是感情宣泄的需要,如找到适当的方式以释放一些否定性的情绪的需要。出于对社会的重视,中国用社会期望的铁钳牢固地控制住个人,不允许个人的失意释放出来,这是否能做到呢?即使做到了,这些否定性的情绪也会积聚起来,直到堤防崩溃,它们将以危险的形式与规模爆发出来。是否可以从这个视角来看待文化大革命呢?

印度提出的第二个问题是关于超越的问题:是否有那样一个物质世界从其派生又受其支配的、不可见的非物质的世界存在呢?所有三个长期延续的文明(包括中国文明在内)的传统表现方式都一同向当代中国提出这个问题。如果一个不可见的非物质的秩序存在,那么对这一事实的承认可能会影响中国的宗教政策,因为正

① 参见罗伯特·贝拉及其同事的社会学分析,《心的习惯》,(伯克利:加州大学出版社,1985),其中提供了关于这一点的令人不安的证据。

如美国哲学家威廉·詹姆士在一段至今还无人超过的文字中指出的那样：“如果要人们以最广泛最概括的语言表述宗教生活的特征，那么人们可以说，宗教生活由这一信仰组成，即存在一个不可见的秩序，而我们的至善则在于使自己与这个秩序协调起来”。^①在过去科学似乎是向一个不可见的非物质的实在挑战时，政府反对信仰其存在的政策还有些道理，不过现在情况不同了，因为最近的发现正在导致科学对这一问题的立场的转变。然而，这将是另一篇论文的主题。

^① 《宗教体验种种》，（纽约：现代丛书，1902），第 53 页。

18 到 20 世纪西方对中国的认识

——从莱布尼兹到德·哥罗特

[荷兰]R.J. 韦伯罗斯基

整个 17 世纪的西方,以及受其影响的其后整整一代人,都处于被耶稣传教士加给欧洲的关于中国文化的“官方形象”支配之下。如果说道家也多少被提到了的话,那也是以一种居高临下的悲天悯人的态度来介绍的。它被看作是一种没有文化的老百姓(如亚力山大的克尔凯尔把他们称作:只会应声的平民百姓)的宗教,即使在各处不时可以听到它的声音,甚至《道德经》被认为是表达了流逝的自然的踪迹,或者是表达了神圣的原始“普遍天启”,它也仍然得不到公正的对待。但是,即使儒家可能具有相等的两种不同作用,它也仍然是在根本上占据统治地位的。这两种相等的不同作用中,一种是积极的(它使中国文化在层次上和尊严上与欧洲文化并驾齐驱,尽管和欧洲文化并不相同),一种是消极的(儒家文化造成了中国文明静止和无历史性的特征——哲学家黑格尔把这种特征称之为“无历史的历史”,而历史学家兰克则把它称作“永恒的静止”——甚至使中国文明陷于毫无希望的停滞之中)。莱布尼兹作为一位文化方面的哲学家(尽管我们现在所使用的“文化”这一专用术语的意义在当时尚不存在),试图把儒家学说所具有的所有特定宗教特征统统剥去。它就是一种文化形式,其中充满了社会的和政治的象征和礼仪,而不是一种在严格意义上可以和基督教相比或至少可以相对的“积极的宗教”。从这种社会——文化的角度来看,儒家文化(等于中国文化)恰好说明了我们人类可以容纳文化

结构的多样性,换句话说就是,儒家文化是可以和普遍的、超历史的基督教真理彼此相容的。莱布尼兹宣扬的是一种文化上的而非宗教上的多元主义。在这方面,他追寻的是文艺复兴时期的红衣大主教——库萨的尼古拉所开辟的道路。后者的一句著名论断“一种宗教可以有多种形式”并不是指一种宗教的多元主义,而是指一种宗教(基督教)可以有多种文化形式和表达方式,这和莱布尼兹的看法类似。正是因为中国代表了一种最高度发展的文明形式和宗教类别,所以它有能力吸收基督教真理并借助它使自身得到改善。欧洲文化和中国文化这两种在文明层次上最高级的文化,完全可以通过互相学习而彼此从对方那里获得极大的收益。因此,作为路德新教徒的莱布尼兹毅然为耶稣传教士辩护,在“礼仪之争”上给他们以支持,用天主教会的口气来谈论“传教的神圣性”。

在这里,莱布尼兹由于受耶稣会中国传教士的影响(他和他们中的某些人是一致的),提出了在当代的圣经解释学中可以称之为“预定”的观点。他的主要关注并未放在去确切地说明他已充分意识到的那些东西只是关于中国的不充足的和不恰当的原始资料这一点上,而是放在反对对这些材料的过早的使用上,并且尽可能地把这些材料解释为“积极的”(按照西方基督教的观点)。古代的儒教从本质上说是一种神教,拥有对灵魂的信仰(尽管并不一定拥有对祖先的信仰)。而它之所以在文化中被表现为唯物主义和审美主义,只能说明后来的新儒家已经忘记了古人的可尊敬的真理。儒家学说的社会政治方面的内容可以提供更多的证据,证实我们正在讨论的只是文化、特别是政治文化的一种形式,因此莱布尼兹可以说是具有先见之明的,他远在俄国人和我们当代的社会学家们之前就已提出了“文化宗教”这一概念。(我曾经在1984年第16期《莱布尼兹研究》上发表过莱布尼兹的一篇拉丁文短文:《论儒家学说的市民性》。在对那篇文章的介绍和注释里,我也特别强调过“耶稣会”时期在文献上的重要性。现在,我们应该在这些文献上再加

上 J. 斯宾塞于 1981 年发表的“利玛窦的纪念宫”和 D. 蒙格罗 1985 年发表的非常富有启发意义、非常重要的“奇异的大陆”。)

莱布尼兹对后人的影响在他的学生、基督徒沃尔夫这里得到了证实。由于他的非基督教倾向,他被勒令停止在哈勒大学讲授他就任教授的课程:“中国哲学的实践”(1721)。莱布尼兹影响的另一个证明是,“普鲁士王室神父及学院督察官”约翰·托马斯·哈伯特出版的一本书:《对于由中国的创始者和第一个皇帝伏羲氏所传下来的名叫“易经”一书的新的和完整的解释》(1735 年版,1795 年再版)。这本书的出版极大地丰富了我们的世界。在这里,我们应该使自己牢记,在莱布尼兹看来,中国文化(等于儒家文化)的真正创始者不是孔夫子,而是(传说中的)皇帝伏羲。伏羲的主要著作就是《易经》,即“关于变化的书”(这本书的内容对于莱布尼兹创立二进制数学具有巨大意义,这并不是偶然的)。

莱布尼兹意识到了一个在社会科学、特别是在人类学和比较宗教学中至今仍未得到解决的问题:研究者们到底在多大程度上被他的人类的或人文的标准陈述束缚住了手脚?作为一个基督徒,莱布尼兹只是非常熟悉地知道,基督教会对于圣经·旧约的理解要比异教的和盲目的犹太人好得多。作为一个新教徒,他也知道对于《新约》和基督教典籍的真正理解被罗马教会搞成了虚假的,因而必须通过改革而重新发现。那么,与当代中国的新儒家对儒家学说所做的中国式解释相比,利玛窦对儒家的基督教式解释为什么不能是更正确的呢?

到了哥罗特(他的名字的第一部分显然与他的天主教家庭的背景有关),我们进入了一个完全不同的世界。在哥罗特的发展中,最有趣的事情也许要算是他对中国的态度中的断裂了,这一点我们在后面将加以论述。方法论上的巨大进步是明显的。作为一个语言学家,德·哥罗特是在古典时期及其稍后一些时期的文化背景之下进行工作的。这是一种传统的学院式做法,其中没有什么值

得特别加以注意的东西。年青的语言——历史学家也许会看不起哥罗特，看不起哥罗特对原始资料的不规范的（从现代标准来看）运用。甚至连这种看不起也大可不必。但是德·哥罗特也是作为一个人种史学家和文化人类学家而工作的（在马林诺斯基和拉德克利夫·布朗之后的时代，“人类学家”一词容易在人们的头脑中引起错误的联想）。他的日记中（1885年10月到11月）提到，在他于荷兰“家居”两年之后重返中国前，他在莱顿作了短暂的停留，以便学习“摄影术”。事实上，他堪称是研究中国宗教的人类学家和文化人类学家中的先锋，他的方法接近于我们今天所说对于宗教实践进行“参与式观察”的方法，这一方法适用于对所有社会阶层的宗教活动的研究，但特别适用于对民间宗教及其与文化背景的关联的研究。

早期的哥罗特继承了经典的欧洲式发展方向（尽管并没有接受它后来的最新东西）。甚至在他论述中国的佛教（他曾就此问题写过大量的文章和著作）或道教时，他也对中国的宗教持一种尊敬的态度——至少他认为，一种富有战斗精神的不可知论应该有能力包容这些东西。中国宗教中的人道主义哲学特征被以几乎是伏尔泰式的方式加以赞扬，而中国式思想中普遍具有、特别是在儒家学说中表现出来的容忍，更是得到了高度颂扬。而佛教却很明显地没有得到这样高的赞誉。作为一种高度发展的“另一种教会”，它拥有事实上的僧侣职位、礼仪、超度经文以及教规系统，这使得它和罗马教会异常相像，因而不能不激起富有战斗性的反牧师、反天主教的哥罗特的反感。在这一点上，哥罗特的态度与早期的耶稣会传教士的态度有几分相像（尽管远不是一致的），后者也认为儒教是可以接受的，而道教和佛教则是魔鬼的产物。甚至莱布尼兹也不能否认在从印度传入中国的“不幸的释氏幻象”中有某些低劣的方面。在今天，人们不禁要带着极大的兴趣来反思那些渴望对话、具有基督教思想的科学家们中变幻不定的风格。基督教和佛教（特别

是禅宗)之间的对话似乎占了最重要的地位,然而“基督教与儒教”的对话在整个对话过程中却几乎没有出现过,尽管有某些在这一方向上迈出开头一步的迹象(可以参照最近在台湾和香港开始的基督教徒和儒教信奉者之间开展的对话)。作为一个清教徒,哥罗特也满意地注意到(他的看法是否正确对我们这里的论述无关紧要):放纵的、狂热的仪式以及与此相似的不道德的无节制也是不为中国的宗教所容的。

在我们展开对哥罗特及其对中国宗教的看法的讨论之前,必须先就一个相关的主题说几句话。哥罗特在他的伟大研究征程开始的时刻被调往莱顿任汉学教授。如果不这样的话,我们至多只能停留在蜂拥而上地研究中亚的丝綢之路的阶段,在这种研究上,俄国人、德国人、英国人和法国人都竭力试图压倒对方。这种研究在格兰威德尔斯(Grunwedels)、斯坦因(Aurel. Steins)和伯希和(Pelliot)那里达到了史诗般的鼎盛。哥罗特没有参加任何这种研究,但却是首先发现中亚研究对于中国宗教研究的重要性及启发性的汉学家之一。在他和学校当局的争执中,很大一部分是要为一位年青的伊朗学者谋求一个位置,尽管这种努力最终没有成功。在1902年,经过大量的内心斗争之后,他出于爱国热情谢绝了来自柏林大学的邀请,莱顿大学也很高兴留住了能为自己增添光彩的学者。他还拒绝了来自美国的就职邀请,因而人们不禁要想,假如哥罗特接受了邀请,美国汉学的发展进程将会是什么样子? 1911年,他终于接受了柏林大学的再次殷切的邀请,因为这次邀请附加了一个诱人的诱饵:为哥罗特的伊朗门徒开设一个新的教授席位。这位伊朗人就是马奎德特博士(Dr. Marquardt)。一般来说,为了开展对中亚的研究,当然应该挑选一个西藏的、维吾尔族的或蒙古族的专家。但是在当时,问题中的伊朗一方面显得非常重大,而哥罗特恰好手边有一个伊朗学者。伊朗研究对于丝綢之路研究的启示,被哥罗特赴柏林大约50年之后的一件事实很好地证明了。这

件事实是：研究伊朗语言的重要权威、伦敦的玛丽·波丝(Mary Boyce)教授在1960年出版了《在德国的土蕃博物馆(位于柏林)收藏的伊朗文书籍》。

在19世纪末,真正本来意义上的学院汉学显然自从耶稣会传回报告的时代以来已经取得了巨大的进展。对语言的了解更进了一步,可供利用的各种资料也更多了,对于儒教及新儒教,以及道教和佛教的复杂历史的了解也大大前进了。不仅对于关于“三种宗教的统一”(“三教合一”即是说“三教为一”或“合三为一”——这一用语后来被奥托·弗兰克(Otto Franke)断定为是“最终受到指责的用语”,今天仍被许多学者使用,但不是作为一个一般的问题,而是作为模仿僧侣和官吏们口气的一种智力游戏)的讨论了解得更多了,而且对于民间宗教也有了更多的了解。后者也许本身就是一种宗教类型,而不仅是高级宗教的一种“退化”形式。

在这一点上我们还必须加上哥罗特的重要观点。在他那本抱有严肃的设想和美好的目的(尽管在具体贯彻中有严重的失误)的著作《中国的宗教系统》(这是他在1892年开始写作的多卷本著作的第一卷——请注意这一标题的特指性)中,他以几乎是以进攻性的挑战态度讲到了“儒教式的道教”和“道教式的儒教”,把它们当作了可以互相转换的同类物。最后,他新创出了“万有主义”一词来描绘所有中国宗教的本质。这一本质是主干,其它所有的形式,包括佛教在中国的变迁,都仅仅是它的分支。

在这里,一个决定性的重大进展似乎已经发生了。哥罗特在探寻而且发现了中国宗教所特有的“系统”。当然,我们不能期望哥罗特会在当代的“系统分析”的意义上使用“系统”一词。他只是对文化现象在整体上的统一有兴趣。比如,如果在哥罗特之后大约一个世纪的巴蒂(Baity)告诉我们(在他的《一个中国小镇的宗教》中):专业的研究者们“几乎没能告诉我们有关全部的宗教系统的东西。这样一种系统的存在可以从推理中得出……我感到许多研

究中国社会的人忽视了中国宗教的一个重要特征，即它具有系统的和统一的本质……”，那么这就像是一顶漂亮的旧礼帽。我们应该拿哥罗特在 1886 年 6 月 9 日的日记来比较一下（下面是我从德文手稿中翻译过来的）：

现在开始了一种持续不断地收集关于极其不同的主题的材料的生活。我观察并记录下有关家庭生活的细节（为了这一缘故我常常和中国的家庭生活在一起）。族系，立嗣，妇女的地位，婚娶，丧葬等等。在这块未知的大陆上，在力所能及的范围内可以发现如此众多的可能性。我差不多注意到了每一个民间的宗教仪式并记录下来。它们并不持续很长的时间，而且我发现了贯穿一切事情中的线索（重点为引者所加），而且一切事情都豁然开朗了。最后我可以开始系统地（重点为哥罗特所加）进行工作了，而且这种由各种方式和习俗所组成的系统中的每一组成部分都是一个完整的整体的一部分。

但是引起哥罗特兴趣的并不仅仅是可以从外部观察到的“方式和习俗”。事实上，在学生时代最早的日记之一中，他就抱怨教师所看到和讲授的仅仅只是“外在的一面”，“根本没有什么超出这一范围去探索民族的灵魂或精神的研究”。他经常在佛教寺庙中停留是因为试图解决“一个从未得到学者们解答的问题：和尚们到底在做些什么？他们在追求什么目标？他们又是通过什么方式来达到这一目标的？”

在这里，我必须就所谓的“日记”说几句，许多争论者都期望能从这本日记中得到大力的支持。这一捆一百多包、厚厚的、分类的、对折式的手写本，被贯之以德文标题《关于我那时生活的日记》，还有一个荷兰文副标题《家庭记要》。内容是用荷兰文写的，而且可能是哥罗特在他的暮年根据早期的记录写成的。笔迹——是哥罗特

在其它的手稿中常用的那种笔迹——甚至很清楚而且前后一贯，只有在最后一页中（这一页中也有对于日益恶化的健康的抱怨）才可以看到一个面临死亡的病人的颤抖的手的痕迹。这本《家庭记要》的存在是众所周知的，因为 M. W. 德·韦瑟(Visser)在 1921 年的“死者纪念”(1921 年 12 月 30 日)上介绍了它，说它在他的姐姐、C. H. M. 德·哥罗特小姐手里。（它实际上是莫里斯·弗里德曼教授通过其德国同事而成功地从哥罗特的家里搞到的。弗里德曼是牛津大学的人类学教授和特等评议员。在弗里德曼于 1975 年早逝之后，他的遗孀朱迪丝·弗里德曼博士(Dr. Judith Freedman)把弗里德曼所收藏的哥罗特的手稿和早期的研究笔记，包括日记，托付给了我。弗里德曼在他临死前发表的名为《中国宗教的社会学研究》的权威性文章中对哥罗特早年研究的成果给予了高度评价。这篇文章最早发表在 A. 沃尔夫编辑的《中国社会的宗教和礼仪》中，并在作者死后于 1979 年重新发表在 G. W 斯基恩纳编辑的《中国社会研究：莫里斯·弗雷德曼的研究》，第 355—361 页，论哥罗特)。不幸的是，在这些“家庭笔记”中，除了偶尔有一些有价值的信息之外，还包含了许多例证性的、无关紧要的资料，这是由于哥罗特试图认识其本质的抱负和渴望而被采纳进来、混杂于其它东西之中的。由于笔记作者的主要兴趣是在社会学方面，所以这本“日记”是一本令人失望的东西。所以我们所能知道的只是哥罗特实际上曾经有过一本真正的日记，然而他却把它销毁了。他在 1877 年底写到：

在那个非常紧张、工作繁重和面临死亡威胁（这一点似乎需要更多的细节说明）的年头里，我从日记中抽出了所有可能对学术研究有用的东西，然后把其余的销毁了。因为，那些确切说来只对我自己有意义的琐碎小事，对于世界和学术研究会有什么用呢？……这样的东西只能用来使作者和他的冒险

更吸引人而已。

哥罗特也提到他曾拒绝了出版商和报纸编辑要出版他的旅游故事和经历的建议。1882年底的一段十分相似的记载告诉我们：

在此期间仍在烧毁日记，就像以前所做的那样。生活中的私人材料，以及与朋友和亲人有关的材料，应该牢记在心里。如果心脏停止了跳动，那么就让这些记忆和心脏一起毁灭吧！因为，如果让我那些与朋友和亲人有关的感情去冒被别人的眼睛看到的危险，那将是一种亵渎。

在1886—1891年之间的这段时间（这也是他第二次延长在中国停留的时间）里，在哥罗特的态度中，一种断裂已经明显可见。那种莱布尼兹式的“亲华”的线索突然中止，带着对欧洲的文明、进步和理性主义的骄傲之感，此时的哥罗特把中国描绘成是迷信、倒退、原始、非宗教和愚昧的化身。那些赞美“真正的宗教”或一切宗教中的理性主义、世俗主义的人们，可以在包含了赞美“真正的宗教”或一切宗教中的理性主义、世俗主义的人们，可以在包含了一切无可救药的和绝望的东西的中国找到他们的兄弟。与儒教的那些残忍的排除异己相比，甚至罗马天主教会的宗教裁判也成了清白无辜的。这位作为天主教信条的大敌的反牧师主义者，把他的《中国的宗派主义和宗教迫害》（1903年）奉献给“所有带着基督教信仰在中国工作的传教士们”。毕竟，这些传教士们是在这个落后的、可怕的和不幸的国家传播真正的和人道的宗教信条的唯一中介。

就哥罗特而言，尽管他曾经过保守的学院式学习，但基本上还是一个人道主义者。（作为一名前莱顿大学和现任柏林大学教授，同时作为普鲁士皇家科学院院士和格海姆雷特地方绅士，没有谁

比哥罗特更拥护皇帝的了。甚至到了1919年,哥罗特在这一年里生活中最重要的事情仍然是“他那皇帝阁下”在休斯特杜恩——皇帝在荷兰的流放地——最仁慈地召见了哥罗特教授,并万分仁慈地与他共进早餐)。在他任莱顿大学教授期间,他曾被卷入一桩最大的学校诽谤案。尽管荷兰的学生没有资格获得德国人式的奖学金,但是大学里有一种历史悠久的、受到尊敬的传统,就是在接受一年级新生为学生俱乐部成员、特别是“校友会”成员之前,需要以一种屈辱的、常常是残忍的方式来戏弄他们,对他们进行恶作剧。“易受骗的”新生必须成为“不易受骗的”。哥罗特的道德良知使他在一本小册子中起而反对这种行径(1904年),在这本小册子中,他以不加掩饰的语言抨击这种野蛮的遗风,认为这些在现代人类学家那里被称之为启蒙仪式的东西只有在原始的部落中才有意义,在我们现代的社会中则纯粹是一种返祖现象,没有任何积极意义可言。他立刻成了学校中最有争议的教授。研究一下哥罗特是怎样作为具有令人不快的特征的偶像而出现的,也许是一项有意义的工作。著名的印度学家海恩里希·齐默尔在他自传体的笔记中说,他也曾“与令人惊叹的学者哥罗特(一个荷兰人)一起从事过一段时期的紧张研究。那是一个完美地体现了道家老人的柔和智慧的人”。

但是让我们回到哥罗特反中国的转折点上来。两位出版编辑J. 德·波克莱尔(Beauclaire)夫人和哈威·摩尔先生在他于1977年在台湾重新印行的《李氏喜庆节日》一书的前言中也提到了哥罗特的这一转折。事实上,这两位编辑认识到弗里德曼是第一个注意到这种令人吃惊的变化的人,尽管他对于哥罗特对中国宗教研究的贡献的评价“不幸是非常散漫的,其中的评论只能被描述为是伪劣的(如果不是诙谐的话)。理论社会学(原文如此!)对哥罗特所代表的那种人类学显出不屑一顾的态度”。在1979年12月29日致德·波克莱尔夫人(没有人会抵毁她的重大学术成就)的信中,我

声明反对她们的说法。在马林诺斯基(Malinowski)和雷德克利夫——布朗(Radcliffe-Brown)之后的时代里,《中国的世系和社会:福建和广东》一书的作者作为 E. E. 埃文斯—普林查德(Evans-Pritchard)的继承人,受邀就任了牛津大学的人类学教授席位,但这位作者本人几乎不能被看作是什么理论人类学家,也不太可能成为理论人类学家。弗里德曼曾声称在他在莱顿进行实地调查时曾到荷兰的图书馆和档案馆里搜寻过哥罗特的文稿,而我们上述的两位编辑显然被这种说法迷惑住了,而没能以牛津——剑桥式的幽默来理解弗里德曼的语言。德·波克莱尔夫人在她于1980年2月27日给我的回信中,对自己的观点做了某些限制,模棱两可地声称对于人类学的方法存在着不同的看法!

弗里德曼显然已经注意到了在德·哥罗特那里发生了某些事情,但是却没有分析这些事情是什么。当然,那并不是殖民主义时代的欧洲式的傲慢。真正的解释似乎是非常简单的。表面上看起来也非常聪明的伟大的英国汉学家阿瑟·威利就从未到中国旅行过,因为他不想“让现实打破梦想”。这种“华美的”汉学是哥罗特所不能接受的。在临近在中国的最后日子的一篇富有启发性的日记中他说道:

尽管由于收集到的信息是一笔宝藏从而使我在中国的逗留对我来说具有极大的吸引力,但是在这个世界上最糟糕的国家中的生活仍然像是流放,在那里没有什么东西是清洁的,臭气在四下传播,冬天必须忍受严寒,夏天你要在难以忍受的高温下艰难行进,我每天必须面对的是匮乏的物品、过度的劳累和可怜的食物——这种生活终于变得对我来说是不可忍耐的了。在这种国家里,我不得不小心提防,防范每一个人。因为充满敌意的攻击就像达摩克利斯之剑一样悬在每一个外国人头上。最终的结果就是使人充满对这些人的不可克服的反

感。

显然没必要指出中国当时正处于一个下降时期,即使按它自己的历史标准来看确是如此。那是一个同时遭受到外在殖民力量的粉碎性打击和经历着内在的腐化堕落的时期。满清王朝的最后十年与康熙大帝的辉煌统治时期是不能相比的。哥罗特富有感情色彩的反对儒教的倾向之所以刺激我们,是因为它似乎为西方式的傲慢提供了证据。但是我们不应该忘记(因为在文化大革命时代许多所谓的“专家”武断地开展了对儒教大加讨伐的活动),对儒教的反对是中国每一种改革和重建的意识形态中必需的和基本的组成部分。孔夫子在中国人眼里作为阻碍进步的坏人的形象比西方人眼中的形象还要糟糕。如果你不注意两次最初的反孔浪潮(1911年和1916年)的话,你就不可能理解孙逸仙所发动的革命。吴虞就曾把儒教描述成一种“食人机器”。这位和胡适(对于他,奥托·弗兰克说,搞不清楚什么东西在他是严肃的,什么是不严肃的)齐名的作者在于1936年修订再版的《吴虞文论》中写道:

孔家店的招牌已经把这一吃人的礼教系统掩盖了两千年。这块招牌——不论它所标谤的是一座诚实无欺的商店还是一座虚伪骗人的商店——必须被推倒、打碎、烧毁。

无疑,哥罗特将会对这位证实他的观点的中国人道一声虔诚的“阿门!”在这一阶段一种新的新孔教崭露头角将是一件好事。事实上,孔教的某种新兴似乎正在发生,而且关于儒家学说的讨论也正在中国大陆展开。但是,本世纪以来所积累的对于中国著作的了解应该能使我们不致于轻率地和被无知所鼓动去谴责哥罗特在1890年以后的风格,特别是他的《宗派主义和宗教迫害》一文。他在中国的经历、他对中国现实的看法,以及他对宗教抱有不可知论

兴趣的学术研究,这些东西结合在一起,就导致了在论述中国宗教的历史和实践时所表现出的激怒与一种与其说是文雅的不如说是粗鲁的讽刺的奇特混合,无论他论述的是孔教、民间宗教(这是他喜欢的)、道教还是佛教。事实上,针对弗里德曼和上面引证的那些人的批评,可以更恰当地运用于对哥罗特几乎所有著作的批评,也更适合于对他那与其说是诙谐不如说嘲弄的风格的批评。但是,一旦他在 1886—1890 年间收集起来的关于中国迷信对象、尤其是道家神像的大量资料得到出版,那么他对于单纯的民间宗教(尽管在他看来宗教和迷信可以是统一的)的真正兴趣就会表现得更加明显。

(张春田 译)

从几个神学观点看中国现代化的一些问题

——一位海外华裔的初步探讨

[新加坡]钟志邦

(一)中国近代史与南洋近代史,不论是从民族、文化、政治、社会、经济的角度来看都是分不开的。仅以新加坡及马来亚半岛为例来说明一、两点。英国人莱佛士(Stamford Raffles)于1819年1月29日在新加坡岛登陆。根据1824年新加坡第一次有记录的人口调查,当时全岛人口只有10,683人(马来人有4,580,华人3,317,欧人74。其他为阿拉伯人,印度人等)。但是,自从1842年南京条约以及1851至1864年太平天国以后,中国人(特别是南部沿海省份如福建、广东)南来新加坡及马来半岛的数目激增。激增的因素也包括1850年以后清廷大大放宽了中国妇女及小孩出洋的限制以及新、马一带锡矿及树胶业等的开始及兴盛所造成的开发和就业机会。到了1901年,根据人口调查的数目,新加坡的华人已经从1824年的3,317人增至164,681人。这数目是占了当时的总人口的73%(比1989年的比例稍微低一些而已)。由于篇幅所限,本文不能进一步地从中华文化的大、小传统以及近代中国的革命事业和教育这些重要的课题上,来引证中国近代史和南洋近代史的密切关系。

(二)中国近代基督教史与南洋近代基督教史分不开。远在18世纪,欧人便对中国的宣教发生浓厚的兴趣。但由于清廷的闭关自守政策,基督教的宣教士只能等待中国门户的开放。基督教在中国的宣教史可以从英人罗柏·马礼逊(Robert Morrison, 1782—

1834)于1807年9月7日抵达广州时算起。马氏出生于苏格兰长老会,于1807年25岁时被伦敦宣教会(London Missionary Society, 创立于1795年)派往广州,任东印度公司的翻译员。马氏于1819年(也正好是莱佛士在新加坡登陆那年)将全部圣经翻译成中文。这部中文翻译本于1823年在马来亚半岛的古城马六甲出版。与马氏有密切关系的还有一位伦敦宣教会的同事米怜(William Milne, 1785—1822)。米氏与马氏一样,在19世纪初非常活跃地参与广州、澳门、马六甲和新加坡这一带基督教的宣教工作。米氏于1813年便开始在澳门及广州活动。更有意义的是,米氏于1815年4月17日从广州带了梁发等印刷技工南来马六甲。梁发(也叫恭发、公发或亚发。英文名 Leong Kung Fa 或 Leong Ah Fah)原籍是广东肇庆府高明县,三洲古劳村人。他在抵达马六甲后的一年,即1816年11月3日正式接受米怜的洗礼成为基督徒。梁氏曾于1821年进入米氏等人所创办的马六甲英华书院(Anglo Chinese College)读神学。他于1822年当米氏在马六甲逝世后返回广州;于同年12月被马礼逊立为中国人在伦敦宣教会的第一位宣教师;最终于1850年被封立为牧师。梁氏于1855年(咸丰5年)4月12日逝世,享年67岁,安葬于广州河南(后为岭南大学校址)。梁氏在印刷、出版、文字与教育工作上的贡献很大。以上所举马、米、梁三位的例子,主要是在简单说明中国近代基督教史与南洋近代基督教史两者间的密切关系。

正如上面所说,本文作者尝试从几个基要的基督教神学观点,去看中国现代化的问题。这几个观点是:创世观、人观、社会伦理以及末世观。

一、创 世 观

自从欧洲文艺复兴和启蒙时代开始以后,基督教圣经中的创世观,便开始与一些新发现的自然科学理论起冲突。这一种冲突到了19世纪中叶达尔文进化论出现以后,似乎达到高潮。本文作者认为,从神学观点来看,这种宗教与科学理论的冲突是很不幸的。所谓“不幸”,是因为在这两者的冲突中,宗教和科学理论都有意无意地,甚至情不自禁地踏进了、或是侵犯了对方的领域。这并非意味着宗教与科学理论应该在领域上,像楚河汉界那样绝对分清界线。这其实也是不太可能的。所谓“侵犯了对方的领域”,主要是指当时的宗教权势对科学理论的恐惧及反击心理。这是一个态度上的问题。另一方面,搞自然科学理论的,也深深地误解了宗教经典的本质和内容,尤其是圣经中的情操、语言、文字、符号以及表达启示思想的方式和目的。在这曾经付上很大的代价的误解中,基督教的创世观是首当其冲的一个。

圣经中的创世观,基本上是一种信念或信仰的告白(confession),特别是希伯来民族的一种信仰告白。圣经中的创世观,并没有尝试去解释或“证明”神的存在。它一开始的时候,便很明确地“宣告”一个信念:“起初(或太初)神创造天地”。这既然是一种信仰的表白,它所关注的,就不是一个可信或不可信的问题,也不是一个“真”或“假”的问题;更不是一个需要自然科学理论去证实的问题。这一种宗教信仰所要表达的目的和动机是明确的:是用有限的,极其不完全的,非科学性质的(但不表示说就是不合乎科学,或反对科学)语言和符号去说明宇宙的来源。就表达的方式来说,它所采用的是所谓“拟人法”(anthropomorphism)。那就是说,以“人”的方式、语言、符号等来比拟神。即将无形和看不见的神比喻

作“人”，或从人的地位上尝试去理解神。圣经的创世观，除了简单说明宇宙万物是怎样“被造”以外，特别强调人在宇宙中的特殊地位。这一点将在讨论“人观”的时候给予进一步的解释。当圣经宣告神是创造宇宙万物的主宰的时候，它同时也肯定这位创造主将继续不断地关怀和治理这个被造的宇宙世界。但是，在实际的安排上，神却主动地将这项治理宇宙万物的巨大责任委托给人，使人成为他的代理者(agent)或托管者(trustee 或 steward):“神就赐福给他们(人类)又对他们说，要生养众多，遍满地面，治理这地。也要管理海里的鱼，空中的鸟，和地上各样行动的活物。”人从神那里所承担的这项代理或托管责任意义深长。从神学的意义来说，它是一种神圣的使命(divine mission)。这种神圣的使命感，是使人产生责任感的主要动力。这责任也促成了一种三方面的关系。即神与人；人与人之间；以及人与宇宙万物的关系。这一种责任的承担，也很自然地带给人一种向神“有义务交待”(accountability)的必要。这一种交待的责任，在人对待宇宙万物的态度和行动上，将有决定性的作用。那就是说，人虽是所谓“万物之灵”，他却不是完全“自主的”(self-autonomous)。进一步地来说，人怎样去管治和对待宇宙万物，将直接和间接地决定他自己的命运和将来。这也就是说，人在宇宙世界中的一切行动与整个宇宙世界的生态和生存息息相关。这一个观念在现今的世界，比任何一个时代都来得迫切。因为生态的变化和自然界世界共同分享一个命运这个神学观念，早就在人类始祖“背叛”神的时候表明出来了。从神学的观点来看，人背叛神的行动，绝对不是孤立的一件事。人既然是“治理这地”的主管，他的一切行动也必然直接或间接地影响和涉及这地上的一切事物。因此，神严厉地对背叛他的亚当说：“地必为你的缘故受咒诅”。大地的治理者“犯了罪”，这罪的祸患也直接临到“黄土地”本身。这是人与大地共同分享一个命运的神学意义。耶稣的使徒保罗以“叹息劳苦”这种心灵深处的感受，来形容人类与“一切受造之

物”共同的遭遇。远在耶稣以前七百年，希伯来的先知以赛亚，便明确地将人在社会上不负责任的行为和环境的污化看成是一种直接的“因果”关系：“看哪，……地必全然空虚，尽都荒凉。因为这是耶和华说的。地上悲哀衰残，世界败落、衰残，地上居高位的人也败落了。地被其中的居民污秽（英文本的圣经是用‘colluted’一字来表达‘污秽’，也就是‘污化’或‘污染’的意思），因为他们犯了律法，废了律例，背了永约。所以地被咒诅吞灭，住在其上的显为有罪。地上的居民被火焚烧，剩下的人稀少……地上的欢乐归于无有，城中只有荒凉，城门拆毁净尽”。这是一幅非常悲哀可怕的图画。它似乎是在描绘着现代人类因为生态变化，环境被污染所导致的死亡。先知把责任放在人类不负责任的社会“罪行”上面。结果人类与黄土地同归于尽。这样的神学观是否能带给正朝向现代化的中国，一些有警惕作用的“时代信息”？本文作者深信是有的。

中国现代化的意图肯定是正确的。但是，要达到现代化所寄望的理想目标也肯定是非常艰巨的。暂且不谈“现代化”的定义和意义——因为这是极端复杂和富有争论性的问题，只讲现代化所涉及到的基本衣食住行问题，便足以表明中国现代化的复杂性。正如其他朝向现代化的国家一样，具体的现代化，必然要促进科技的发展，资源的开发，工商业和经济的活动，能源的加强，交通和各种通讯联络网的改善和设备，外资的引入，跨国公司的参与，旅游业的扩展等等。这种种的活动，几乎没有一项不影响到中国的地理和自然生态环境以及污染的问题。当一个自觉落后已久的国家民族，突然决定投身于现代化的时候，它心理上的迫切感(sense of urgency)以及所采取的途径和方法往往都是很急促的。因此，在急于达到目标的过程中，便有许多基要的问题被忽略了。更没有时间与精力去顾及到许多的后遗症。许多严重的问题及其后果就这样产生了。现代化也很自然地在改变一般人民的价值观及人生哲学。对一般的人民来说，现代化的最基本目的，当然是要提高生活水平，

尤其是改善衣食住行这些最基本的环境和条件。现代化本来是积极的意味着“向前看”。这也是非常正确的。但是，在一个极端现实的社会中——正如其他贫苦了多年的社会一样，所谓“向前看”最终是造成了一种极端的“向钱看”心态。这一种极端现实和功利主义的心态，也许已经成了当今中国人民的普遍病态了。这一点的观察，并没有批判的意思，只是尝试说明一个事实而已。现实和极端的功利主义一旦成为人民价值观念中普遍的“指导思想”以后，任何有关保护自然生态绿化和抗拒环境污化的谈论，都很可能被看成是“唱高调”以及非常不切实的事。中国那广大且“娇美的江山”以及养育中华民族和文化的“黄土地”，是否能继续和中华土地的女儿们“和平共存”，甚至“共存共荣”，就得看当今的中国领导者，是否可以很快以及很有效地推广全面性的教育，特别是有关保护自然生态环境的教育。这诚然是一项巨大艰辛的工作和使命。倘若有人认为本文作者这一种的危机感是一种外来的高调子的话，且听不久前中国科学院院长在北京所发出的警告吧：

中国科学院长警告环境污染威胁中华民族生存

（路透社北京电）中国科学院院长周光召昨天警告说，假如再不阻止环境污染，一场严重生态大灾难将会在中国降临。

周光召在全国科学会议上说：“假如还不马上制止环境污染，中华民族的生存将受到死亡的威胁。”

新华社引述周光召的话说，中国的森林在迅速退缩，1亿、5000万人民喝着污染的水源，南部省份有酸雨侵害。中国人口越来越多，生活环境越来越污染，长此以往，肯定有灾祸。

周光召说，中国每年损失5100万公顷的草原，每年流失50亿公吨的表土。现在，乡村地区也受工业污染，中国全境有

11.4%是干旱荒脊的土地。

中国人口 11 亿，占全世界人口的四分之一，可是，中国可耕作的土地，却还不到全世界耕地的十分之一。

这次会议有 100 位著名科学家出席。周光召呼吁与会科学家，为节省能源、水源和天然资源作出更大努力。

中国科学院院长也许不是一位“神学家”，但是，他所发出的警告——特别是人与自然环境分享共同命运这一点，却与上述的创世观，在某种程度上，有很深的认同感。实际上，神学观念也不一定真是离开我们现实生活那么遥远。

二、人 观

正如创世观一样，圣经的人观也是用宗教语言、文字和符号来表达的。在被造的宇宙万物当中，人的被造看成是最独特的 (most unique)。这种独特性 (uniqueness) 可以用下面的几节经文表达出来：“神说，我们要照着我们的样式造人……神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当”。这里的人观代表了希伯来民族祖先的思想，而不是西方或希腊罗马的。上面的圣经文字，提到“神的形象”，“尘土”，“生气”和“灵”。这些观念和符号很简单，但却很基要地说明了人的本质和本性。“神就照着自己的形象造人”。这句话是表明人在所有被造的宇宙万物中，有特殊的地位。神的“形象”是怎样的？极有局限的语言文字，绝对无法回答这一类的宗教问题。我们只能以推理的方法去尝试作一些解释。圣经肯定神是无形的，是属“灵”的。神既是无形的、看不见的，所谓神的“形象”当然不是指任何肉眼可以看得见的事物。因

此,这里所说的“形象”必然是比喻式的一种说法,而不是指任何看得见的东西。进一步说,它应该是指神的本性,特别是指神的位格、意志、思想、情感、自由、道德性等这一类的本能和本性。神既然以他自己的“形象”造人,就清楚地表明被造的人能够参与或分享神的位格、意志、思想、情感、自由、道德性等。换句话说,圣经的人观,很清楚地肯定了人与神的认同以及相通性。“人是万物之灵”这种思想,也许应该从上面的人观去探索它更深一层的意义。神将“生气”给予人,使他成为“有灵的人”。这种思想无疑是在尝试进一步地加强人被造的独特性以及和神的认同感。但另一方面,神也“用地上的尘土造人”,使人也与整个物质世界,特别是“黄土地”认同。这一种绝对肯定物质世界真实性的思想,也许是西方希腊罗马文化中不易找到的。肯定在古典希腊哲学的二元论(dualism)中找不到。但是,古希伯来思想,却通过人观,很具体地把“属灵”(spiritual)和“属物质”(material)的东西看成是互相配合,而不是彼此对立的。这可说是一种合一化的世界观(a unified worldview)。

人既然是“神形象的披戴者”(the bearer of god's image)和见证者(witness),他那与生具来的尊严、价值、身份和地位等,就必然受到维护。他的自由也必须受到一定的重视,而不容许随意被侵犯。这一种关于人的基本的价值观念,是圣经所清楚肯定的。“每个人的被造都是平等的”以及“在法律面前人人平等”,这一些普遍上被接受观念,可说是基于圣经的人观。下面所引的一小段诗篇,很有力地肯定了人在宇宙世界中的独特地位:

我(诗人)观看你(神)指头所造的天,并你所陈设的月亮
星宿,便说,人算什么,你竟顾念他。世人算什么,你竟眷顾他。
你叫他比天使(或神)微小一点,并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派
他管理你手所造的,使万物,就是一切的牛、羊,田野的兽,空
中的鸟,海里的鱼,凡经行海道的,都服在他的脚下。耶和华我

们的主啊，你的名在全地何其美。

本文作者深信上述的人观，对中国的现代化不只是意义深长，也是特别富有挑战性的。很明显的，中国的现代化，与其他国家的现代化一样。是以人本主义(humanism)为基础和目标的。换句话说，人是现代化的大前提，是现代化的中心，是现代化的最终目标。现代化完全是为了人。人的福利，不论是现在或将来，是现代化的“终极关怀”(ultimate concern)。岂不是吗？现代化不是为了国家民族是为了什么？倘若没有人(人民)，国家民族又从何谈起？但令人感到极端焦虑，担忧，痛心的是：正当一切都说是“为了人”的时候，人本身那神圣的尊严、地位、价值等很可能就在那现代化的过程以及大熔炉中渐渐消失。这也就是现代化本身永远摆脱不了的一种内在矛盾(inherent contradiction)。现代化本身的确是有一种很崇高的欲望和理想。它最终的目的的确是为了要使人能活得更“像人”。但很讥诮地(ironically)，当现代化的巨轮沉重地向前转动的时候，一种恰好相反的“非人化过程”(dehumanizing process)却不由而生。到头来，衣食住行等条件，可能真是获得改善了。但是，人的尊严，可能也会因而渐渐丧失。希望这一点的担忧不被批判成是“唯心论”的一种“高调子”。这基本上是一种价值观的问题。这一个问题，也许在现阶段的中国比其他地方显得更为重要。理由其实很明显：

(一)这几十年来，中国人基本上所切身经历的，是一种集体的国家民族生活经验。这一种集体性的生活世界，当然有它积极的一面。这积极的一面，也许在社会主义建国初期比较明显。当时那种集体的国家民族生活，的确使得本来像一盘散沙的中华民族凝结了起来，建立了一定高程度的社会秩序和纪律、民族尊严与信心。这一点，最低限度在外国人看起来是这样。这一种集体的生活和社会秩序，当然在“文字革命”时期受到另一种的集体主义和运动的

挑战和破坏。暂且不谈“文化革命”运动对中华民族心理所激起的震荡。任何的集体主义当然都有它消极的一面。很明显地,在集体主义为指导思想的任何社会环境中,“个人”的地位,尊严与自由,肯定是不容易受到承认以及被建立起来的。这可说是一种逆水行舟的境况。对外开放政策施行了大约十年来,个人的自由与权利和国家社会的“利益”,似乎都是一直处在一种极端微妙和敏感的爱与恨的关系中(a kind of paradoxical love and hate relation)。个人与群体之间如何能达致一种持久和健全的均衡关系,应当是中国的现代化,或是任何社会的现代化,都不可逃避的棘手问题。要达到这种理想的均衡,肯定没有任何捷径的。怎样去肯定个人的价值和自由,而又不至于掉入极端的西方个人主义(extreme individualism)的陷阱中,将是一项很艰巨的任务,需要极大的耐心和智慧去处理。极端的西方个人主义,尤其是完全以自我的利益为中心的个人主义,其实已经远远地偏离了圣经的人观。它是不能和基督教原有的精神混为一谈的。

(二)个人的价值,在现今的中国社会不易获得承认,可说是直接与人口有关。在一个人口政策失调,人口增长失去了控制的现代社会中,真可说是“人命无价”了。在一个资源不够分配的人口爆炸社会中,大谈“个人价值”真好像在唱一首富有讽刺性的高调一样。在一个个人与个人之间为了生存而竞争剧烈的社会中,的确很难考虑到其他人的福利,更谈不上真正关怀和“爱邻居”了。“各人自扫门前雪”的心理状态被接受为是当然的。岂不是吗?要是少了几个中国人,我的铁饭碗岂不是会更有保障或更充实吗?要是少了几个中国人,搭车或购物时所排的长龙岂不是会短一些吗?公共汽车、火车等岂不是会那么拥挤吗?这一种“排他”的心理是可以理解的,也是非常悲哀的。“文化革命”以及它所带来的后遗症,在中国人心中所造成的创伤,是极端和持久性的。社会主义革命初期那种个人为国家民族献身的精神,很不幸地已经在不少中国人的意识

中成为了一种讥讽性以及失去信心的问号“我爱国家,可是国家爱我吗?!”可悲的是:这并不是一个“中立性的”(neutral)的问题。因为发问者心中早已经有答案了——一个消极性和否定性的答案。这一种的心态,只能使人变得更内向,更自私,甚至更“反社会”。最终使人完全以自己本身的利益为衡量一切事物的标准。个人价值观倒是有的。只可惜这种的个人价值观往往只能照顾到“我自己个人”而已。如果这一种的个人主义哲学,只属极少数人的话,问题倒不会太严重。可惜的是,这一种以自我为中心的心态,恐怕已经愈来愈普遍了。一个健全的社会,不只是要尊重个人的价值,同时也要使这样的价值观普及化(universalized)。那就是说,要接受一个普遍观念,即“每个”个人都有他一定的价值。在民主和法治还未成熟的社会,权力的分配和使用,当然很难达致健全的协调和均衡。在这种情况下,个人权力的滥用是很自然的。这一种不健康的现象,会直接地影响一个社会对个人价值的衡量。简单地来说,一个人在社会中的“身价”(worth)往往决定于这个人拥有的权力多少或影响多大。这样一来,那些没什么关系可拉或可扯的人,将不会有什么“个人价值”可谈了。圣经的人观,是否可以成为反思这个基要问题的参考资料?

三、社会伦理观

希伯来人的祖先,自从被神从埃及“为奴之地”拯救或“解放”出来以后,便产生了一种新的民族意识感(national consciousness);身份认同感(identity consciousness)以及使命感(sense of mission)。促成以及维持这一个意识的因素,很明显是神在西乃山上跟希伯来这个社体所立的“约”(covenant)。希伯来人也因此被称为“约的子民”(covenant people)。基本地说,是这一个“约”的

观念决定了圣经的伦理观以及“法制”的规范。圣经中的伦理观，也决定于神的“本性”。那就是说，“约”里面的伦理观和内容，反映了神的本性。因此，圣经中的“一神论”(monotheism)，也被称为“道德性的一神论”(ethical monotheism)。换句话说，希伯来人不只是相信神是“独一的”，同时也认为这位独一的神，是绝对重视伦理道德的。因为这样，就算神自己是完全自主和自由的(sov^{er}ei^gn and free)，神也不能就因此滥用自己的自主和自由权去随意超越或破坏他与人所立的“约”。那就是说，“约”顾名思义是涉及神和人两方面的。立约的双方——神与人，都一样有守约的责任。这一种守约的责任，使得神自己也不能轻易超越约本身所带来的约束。神倘若破坏约的话，也就等于违反自己的本性了。因为约以及伦理道德都是基于神的本性——是道德性的神。圣经这一种的道德观，可说是直接地决定了“民主”和“法治”的基本精神。那就是说，在民主和法治的契约中，不仅人民(被治者)有守法的责任，立法的人(治者，也就是政府)也同样有守法的责任。立约的两方面都得受约本身的牵制。没有这种基本守约的精神，以及约的牵制，民主的“法治”系统是永远建立不起来的。尽管现今的不少西方社会已经渐渐丧失了基督教的一些基本信仰和精神，他们基本的民主思想和法治体系，在目前还是存在的。“法治”的问题，在进行现代化的中国社会所占的绝对重要地位，是不需要加以解释的。

尽管圣经的人观很清楚地肯定了个人的价值、地位和自由，圣经的伦理观却是以全体的社会为基础和范畴。这一点，在“十诫”以及其他的伦理道德规范中都是很清楚的。当然，这并不表示圣经的伦理观不重视个人道德行为。而是说，个人与社会行为是有种均衡的协调。即个人一方面在社会行使他的自由，也同时受到社会伦理的约束。另一方面，社会伦理不只是个人行为的规范，也是个人行为自由的保障。

更有兴趣和意义深长的是：在希伯来人的社会中。社会伦理的

真正监护者(guardian)往往不是那些统治者或“当官”的(包括君王在内),而是那些没有官职和权力的一群“先知”们(prophets)。这些先知们作监护者的“条件”或“资格”,其实只有两个。那就是,一种几乎完全不可抗拒的神召感和使命感(an irresistible sense of divine calling and mission)以及神的“道”或“话”(the word of God)。先知们在社会伦理的道德上所扮演的角色是重要的。但是,他们所要付出的代价也很巨大。这当然也包括生命的代价。其实,按圣经的记载,似乎没有一位先知不受到“官方”或群众的迫害。真正的伦理道德精神,结果是靠这一群“忧患意识”强烈的先知们持续下去。试举两位有代表性的希伯来先知,向他们当时的国家和社会领袖所发出的警戒,来表明他们刚毅的先知精神,第一位是先知阿摩司,他生长在公元前8世纪(最活跃时期是公元前760—780年)。他一针见血地指出当时社会伦理道德的弊病。他指责的对象,主要是掌握权势的领导层:

你们(领导的)怨恨那在城门口责备人的(伸张社会正义者),憎恶那说正直话的(那些不肯向恶势力屈服者)。你们践踏贫民,向他们勒索麦子……。我知道你们的罪过何等多,你们的罪恶何其大。你们苦待义人,收受贿赂,在城门口屈枉穷乏人。所以通达人见这样的时势,必静默不言。因为时势真恶。

令先知阿摩司担忧的,不只是当时社会中那些剥削,贪污以及贿赂的通病。更致命的是,“通达人见这样的时势,必静默不言。因为时势真恶”。这里所指的“通达人”肯定包括当时那些爱国爱民的知识分子在内。这些人可说是社会的“良心”。一旦这些人士发现“时势不妙”而停止呐喊的时候,那才是国家社会民族大灾难临头,病入膏肓,无可救药的时候了! 当大灾难的日子还未来到的时候,先知代表神给领导层最后的通牒,给他们一个自新的机会:“你们

要求善,不要求恶,就必存活……要恶恶好善,在城门口秉公行义”。对先知阿摩司来说,真正有内容的宗教,应该很具体地反映在社会道德行为上。没有具体道德行为的宗教,是空洞和虚伪的。因此,他代表神发言说:

我厌恶你们的节期,也不喜悦你们的严肃会。你们虽然向我献燔祭和素祭,我却不悦纳,也不顾你们用肥畜献的平安祭。要使你们歌唱的声音远离我。因为我不听你们弹琴的响声。惟愿公平如大水滚滚,使公义如江河滔滔。

比阿摩司稍微迟一些出现的另一位希伯来先知以赛亚(最活跃时期是公元前 740—681 年)也以同样的先知精神向当时的社会发出最严厉的忠告。但是,以赛亚的对象却不只是社会的领导层,而是包括全体国民:

天阿,要听,地啊,侧耳而听……嘻,犯罪的国民,担着罪孽的百姓,行恶的种类,败坏的儿女,他们离弃耶和华……你们不要再献虚浮的供物……你们的月朔和节期,我心里恨恶……你们举手祷告……我也不听。你们的手都沾满了杀人的血。

先知所关怀的,很显然不是那些虚浮的“宗教”活动或节日,而是具体的悔过和自新以及公义的社会道德行为:

你们要洗濯,自洁。从我眼前除掉你们的恶行。要止住作恶,学习行善。寻求公平,解救欺压的,给孤儿伸冤,为寡妇辩屈。

以赛亚常被认为是最有影响力的一位先知。他对救主弥赛亚的来临,所宣告的“预言”也是最富有“福音”信息和挑战性的。当救主弥赛亚出现的时候,以赛亚预言说:

那受过痛苦的,必不再见幽暗……在黑暗中行走的百姓,看见了大光。住在死荫之地的人,有光照耀他们……因为他们所负的重轭,和肩头上的杖,并欺压他们的人的棍,你(神)已经折断……他(救主弥赛亚)的政权与平安必加增无穷。他必治理他的国,以公平公义使国坚定稳固,从今直到永远。

希伯来先知们的时代,当然早已经过去了。当时的社会情况,也的确不能随便地与中国当前的社会实况真正相比较。但是,基本的社会伦理道德,必然也有一定程度的“普遍性”(universality)和“持久性”(endurability)。更重要的是,现代的人心和人的本性,恐怕也不会比希伯来先知那个时代“进步”了多少。假设真是有所谓“先知精神”这一回事的话,则现代中国社会中那些百折不挠,爱国爱民的真正知识分子们,应该是不难跟上述这些先知们在“精神上”认同。这一种的认同感,将是意义深长的。今后的中国社会,是否能建立一个公正的“秩序”,恐怕要决定于这种认同感的程度。

四、末世观

在基督教最基要的信仰中,末世观常常被看成是消极和最难接受的。这当然是有它一定的原因。在谈到圣经的“人观”的时候,本文作者主要是强调人类在宇宙世界中的特殊性。这包括人是神形象的披戴者;人的尊严,地位与自由等。这些观念基本上都是积极的。末世观所涉及的问题,基本上还是人的问题。虽然有不少神

学家把末世观的焦点放在神的主权(sovcreignty)上面。

人有他积极的一面,也有他消极的一面。从神学的角度来看,这消极的一面,是由罪恶所造成的。罪的最终后果就是死亡。当然,圣经对罪的解释,并不是一般的人愿意接受的。纵使是这样,死亡的事实,却是没有人可以否认的。圣经还进一步地说,“按着定命,人人都有一死,死后且有审判”。“审判”的观念,也不是普通人肯相信的事。因为它立刻使人想起“天堂”和“地狱”这一些被认为是完全不可思议的事。让我们暂且把上面这一些有关罪、死亡和审判的事,看成是一种比较“通俗”的宗教思想吧。但是,基督教神学的人观,却不限于这比较通俗的层面。它对人生的剖析和透视还有更深的层面和意义。这些更深的层面与意义,和不少中国人的人生观,实际上是很相似。圣经一方面歌颂人本身的价值和尊严,也同时悲叹人生命的短暂。下面是一位诗人对人生的叹息:

主阿,你世代代作我们的居所。诸山未曾生出、地与世界你未曾造成,从亘古到永远,你是神。你使人归于尘土,说,你们世人要归回。在你看来,千年如已过的昨日,又如夜间的一更。你叫他们如水冲去。他们如睡一觉。早晨他们如生长的草。早晨发芽生长;晚上割下枯干。我们因你的怒气而消灭,因你的忿怒而惊惶。你将我们的罪孽摆在你面前,将我们的隐恶摆在你面光之中。我们经过的日子,都在你震怒之下。我们度尽的年岁,好像一声叹息。我们一生的年日是70岁。若是强壮可到80岁。但其中所矜夸的,不过是劳苦愁烦。转眼成空,我们便如飞而去。谁晓得你怒气的权势,谁按着你该受的敬畏晓得你的忿怒呢。求你指教我们怎样数算自己的日子,好叫我们得着智慧的心。”

这首诗中的“你”是指神。诗人很明显地,是以神的永恒来对照

人生的短暂。最后那句话“求你指教我们怎样数算自己的日子，好叫我们得着智慧的心”，富有很深的劝戒意义。目的是在劝人珍惜生命，不要糊涂地虚度日子。所谓“智慧的心”，应该是含有正确价值观的意思。希伯来先知以赛亚也用类似的文字来表达他对人生的感叹：

有人声说，你喊叫罢。有一个说，我喊叫什么呢？说，凡有血气的，尽都如草，他的美容，都像野地的花。草必枯干，花必凋残，因为耶和華的气吹在其上。百姓诚然是草。草必枯干，花必凋残，惟有我们神的话，必永远立定。

“凡有血气的”，在希伯来人的思想中，是指人或人类。这种语气也可以加以引申，使它包括人类所建设的一切文明和各种的成就。先知以人，以及人所成就的一切，去比较神的话或是神的道。前者，不论是多伟大，都有它一定的暂时性。只有后者是永恒的。这也是一个价值观的问题。这一种对人生短暂的感叹，表面上看起来似乎是很消极的。其实不然。它的目的是使人在认定人生的短暂以后，进一步地追求那永恒的事物。这永恒的事物，当然是神的道。耶稣把这道看成是“生命”。耶稣的使徒彼得深信这个道使人“重生”。“你们蒙了重生”，彼得说，“不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是藉着神活泼常存的道。”在神学思想里，“道”并不是一个抽象的观念。它是一种“生命之道”，必须在人的生命中具体的发挥它的动力(dynamics)。(一)它提供人一种“远象”(vision)，给人一种坚决的心志，去追求那些能够超越人生局限的事物。(二)它给予人一种“入世”的精神，去接受和面对现实社会中的各种挑战。远象使人可以突破现实生活中那束缚人的各种框框。入世的精神让人确实地热爱生活，参与生活。这一种带着远象，而又具体参与生活的精神，在第一世纪的基督徒生活中，表现得最清楚。特别是当信

徒面对着来自各方面的逼害和压力的时候，远象变成了将来的盼望。但是，将来的盼望不叫人逃避现实或作乌托邦的空想。相反的，将来的盼望产生了一种奇妙的动力，给人更大的斗志，去面对现实生活的挑战。当远象或将来的盼望奇妙地转化成生活动力的资源的时候，它就不是假想的乌托邦或是“人民的鸦片”了。因为“鸦片”只能麻醉人或给人暂时的刺激和满足。它绝对不能产生持久的生命动力。这是正确的末世观跟一般的“宗教”基本上不同的地方。

谈末世观总是很难避免“最后审判”的问题。一般的“天堂地狱”观和“因果律”与神学思想中的“审判”意义，绝对不可以混为一谈。因为一般的天堂地狱观和因果律，只把焦点放在“来生”，而忽略了“审判”的思想对“今生”的人所产生的积极作用。神学思想的“审判”所强调的，是人对现今生活所要负起的“个人”责任和交待（accountability）。这种审判观，不仅给人带来警戒，也把人放在正确的道德行为规范中。圣经中提到一位惯于贿赂的罗马巡抚腓力斯，保罗跟他“讲论公义，节制，和将来的审判”，腓力斯听后“甚觉恐惧”。这个例子的意义是不言而喻的。

末世观所涉及的，其实不只是个人的“重生”或对将来的“远象”以及“审判”等问题。它还有一个更广面的意义。这意义是宇宙性的（cosmic）。在上面谈到“创世观”的时候，我们已经指出了人与宇宙间那密切的关系，特别是人与自然界，与“黄土地”的关系。我们特别强调人的社会行为怎样直接影响他所处的环境。因为，当人“犯罪”以后，“黄土地”也随着遭殃，被“咒诅”了。这一种人与自然的共通性（solidarity），也反映在末世观的神学思想上。那就是说，人的罪恶既然殃及自然，一旦人获得真正的“重生”或“解放”的时候，整个自然也必然分享同样“重生”或“解放”的命运。这正是保罗要表达的思想：

我想现在的苦楚，若比起将来要显于我们的荣耀，就不足

介意了。受造之物，切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物，一同叹息劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。我们得救是在乎盼望。只是所见的盼望不是盼望。谁还盼望他所见的呢。但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候。

文中的“受造之物”是指整个自然世界。“虚空”，“败坏的辖制”以及“叹息劳苦”，特别是指人类所带给大自然的各种破坏和痛苦。以现代的意义来说，应该是指自然生态的恶化以及环境的污化而言。大自然岂不是真的跟人类在“一同叹息劳苦”吗？就神学的意义来说，这一切的痛苦并不是永远的。大自然与人都一起在耐心盼望着“得救”或“得赎”的日子到来。这也就是新天新地出现的日子。这才是末世观最终的远象。问题是，这一种的末世观，对中国的现代化又有何意义呢：

本文在较早时，已经作了一个假设。那就是任何现代化，（包括中国的），最终是为了人。以人为主体。以人的福利为一切考虑的大前题。这一种“人本主义”的主导思想，可说是很自然、也很正确的。一般的假定是，与先进的西欧、美国和日本等国家相比较，中国大概已落后了三、几十年。又假设中国的现代化，基本上可以继续往前推进的话，到了 21 世纪初期，中国希望能够达到这些先进国现在的水平。所谓“现代化”，其实也是一个观念的问题。这个观念，恐怕也不能完全逃避某一些价值判断。那就是说，纵使是达到了相当高水平的“现代人”，不论他们是在西欧、美国或日本，还是应该有一个更高的境界可以追求或探索的。在追求或探索的过程中。恐怕还是免不了会涉及人生的价值和意义、甚至人生的归宿等“终极

关怀”的问题。只要人不完全或绝对否定人死后还有某一种“存在”的可能性,末世观应该还是有一些思考价值的。在我们能看得见的将来,人类大概还不太可能真正超越短暂的人生所面对的各种局限。因此,人对“永恒”的追求和向往,应该是很自然的一件事。这一点对目前的一代中国人,恐怕很有意义。经过几十年来的各种变化莫测和层出不穷的大小动乱,也许不少中国人已经不敢、或没有多大信心去为自己的将来做什么长远的计划了。这种心态当然很容易产生一种令人担忧的“只顾眼前”的人生哲学。现实和功利主义以及尽量搞好关系和捉紧机会的处世之道,是可以理解的。也许只有那些被讥笑为“做白日梦的人”,才会去探讨“永恒价值”和“远象”这一类跟衣食住行扯不上关系的问题。过惯了“集体”领导生活的人,恐怕也有困难接受“个人负责”(personal accountability)的正确观念。经历过不少“反”以及“平反”的大小运动以后,那些比较明智的中国人大概也不敢或不肯接受太多的个人责任了。

末世观里面的“审判”思想,其实并不是一种对付“愚民”的威胁或恐吓手段。它的积极作用是在于给人一种绝对不可推辞的个人责任感。这一种对个人责任的认识和承当,也许是中国现代化最关键性的问题之一。纵使没有天堂地狱的赏罚存在,这一种强调个人责任感以及“入世”的末世观,也肯定不会对中国的现代化有妨碍。

最后,末世观把人和大自然的命运连系在一起。它不断在提醒人不要在现代化的过程中,为了短暂的利益,而牺牲了养育他的母亲。为了他自己以及他所热爱的“黄土地”,他绝对不能容许那新天新地的远象在他眼前消逝。

人格与精神的召唤

汪维藩

自私与腐败，冷酷与麻木，几乎成了我们这个民族久治不愈的一种顽症。

一个伟大的民族在召唤自己失落了的精神，一个伟大的人格在召唤一个失落了精神的民族。

中国基督教界一位颇有影响的社会活动家和教会改革家吴耀宗，早年接受基督教正是在这一伟大人格的感召之下。在他追忆这一段往事时是这样描绘的：

是30年前（按：1917年）一个春天的晚上，我在一个美国朋友的家里，初次读到马太福音里的“登山宝训”，像闪电一般，这三章书好似把我从睡梦中震撼起来。我睁开眼睛，我看见一个异像，我看见一个伟大崇高的人格：尊严、温厚、深刻、锐利——他把握了我的灵魂，他几乎停止了我的呼吸。回到寓所以后，我快乐，我欢呼，我感动到流泪，我不由自主地对这个异像说：“主，你是我的救主！”

吴耀宗从事社会活动和教会改革的一生，更是面对这一伟大人格、追随这一伟大人格的一生，正如他在一首译诗中所抒发的那种情怀：

乐献我躬，取义成仁，刀锯不避，奋发吾身。

含辛茹苦,克勇克勤,敝屣功利,恬淡存心。

(原诗为 16 世纪教会改革家罗耀拉的一篇祷文)

然而,在五四运动和反基督教运动的冲击下,吴耀宗在摸索与苦闷中致志于将基督教和反宗教的社会科学理论打成一片的努力,并从而决定了他投身于民主革命和中国教会改革的人生道路。在这一点上,吴耀宗不愧为当代第三世界政治神学家的先驱。但吴耀宗所忽略的一点,或他精力所不能及的一点,则在于没有藉那感召他的伟大人格来感召我们这一个失落了精神的民族。

意识到这一点的,倒反而是我国最早的马克思主义者之一陈独秀。在 1920 年 2 月出版的一期《新青年》上,陈独秀在《基督教与中国人》中提出如下主张:

要把耶稣崇高的、伟大的人格,和热烈的、深厚的情感,培养在我们的血里;将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊、坑中救起……

中国社会麻木不仁,不说别的好现象,就是自杀的坏现象都不可多得,文化源泉里缺少情感至少总是一个重大的原因。现在要补救这个缺点,似乎应当拿美与宗教来利导我们的情感。离开情感的伦理道义,是形式的不是里面的;离开情感的知识是片面的不是贯串的,是后天的不是先天的,是过客不是主人,是机器、柴炭,不是蒸汽与火。美与宗教的情感,纯洁而深入普遍我们生命泉源底里面。我主张把耶稣崇高的、伟大的人格,和热烈的、深厚的情感,培养在我们的血里,就是因为这个理由。

陈独秀认为,“耶稣所教我们的人格、情感”乃是:“崇高的牺牲精神”,“伟大的宽恕精神”,“平等的博爱精神”;并认为:这“也就是

基督教底根本教义,对这个根本教义,科学家不曾破坏,将来也不会破坏。”

陈独秀在这里所看到的,是中国传统文化所必需的以基督教文化为渊源的西方文化的补充,是一个麻木不仁、冷酷黑暗的中国社会所需要的一种崇高伟大人格和热烈深厚情感的“换血”,是一个衰微堕落的民族所必需的崇高的牺牲精神、伟大的宽恕精神、平等的博爱精神的“注入”。

但是,“五·四”运动在提出它的战斗口号时,似乎并没有对陈独秀的主张多加考虑,它把拯救中国的希望全部寄托于西方的科学技术和民主制度,却忽略了西方文化更深层、更核心的精神部分,即崇高伟大的人格和热烈深厚的情感那一部分。这样,作为新民主主义革命开端的“五·四”运动,从一开始便少了一位“先生”,在打出“德先生”和“赛先生”两面旗帜的同时,忽略了“崇高伟大人格”这一面对中国文化和中国社会来说更为重要的旗帜。

基督教神学家赵紫宸曾就这一点深刻地评论过“五·四”:

旧伦理抛却了,连旧伦理的精神也抛弃了。忠孝节义等德行,被进化式的天演学打倒了,连忠孝节义背后的毅力、决心、奋斗、眼泪、热血,都淘汰了。

简单地说,新思潮使我们得了生活解放的要求,却没有给我们一种统一建设的维持势力。使我们得了重新估量一切价值的要求,却没有给我们一种安心立命的根基……但有解放的工作,而无建设的制裁;有个人的要求,但无公认的标准和根基。中国的新思潮运动,对于道德生活的建设方面,还没有贡献。据此,赵紫宸认为,“中国人最大的祸害是中国人自己”,所以需要“心理建设”或“精神重建”,否则,“中国必亡”!而中国社会心理建设或精神重建的根本,则在于使基督教的宗教生活力“侵入中国文化之内,而为其新

血液新生命”。面对精神的堕落、人格的腐败、社会的罪恶，赵紫宸指出：

基督教是革命的。但是基督教革命的方法是使不爱人的能够革面洗心地去爱人。基督教的革命是对于一切内部的束缚，精神的堕落，人格的腐败，社会的罪恶的革命。其革命的方法是宗教，是努力挚爱，诚恳的牺牲是唯有此而给人新生命。

基督教没有什么政党的组织与参加法，没有给我们教育计划、经济制度、科学哲学的发现和说素。……他所特有的贡献是基督，与基督特殊的宗教经验。

面临抗日战争全面爆发的民族危亡之秋，吴雷川所深切为之忧虑的是“民族复兴的前途”。而民族复兴的希望，吴雷川则寄托于“要有健全的人格来担当重任”。对中国传统文化中的“古代政治上的实施，社会间的礼俗”，吴雷川认为“现今决不能再仍其旧贯”；他认为所当继承的，只在古圣先贤的“人格修养论”，而基督教所能贡献于中华民族复兴的，也就是“它能造就现今所需要的领袖人才”，即效法耶稣改造社会的人才。

吴雷川将中国的古圣先贤和基督教的耶稣相提并论，共取其伟大人格，这和早期的赵紫宸颇为相似，因为早期赵紫宸也是将耶稣和中国的圣贤并列为“天子”（按：指上帝的儿子）。这一神学观点使自己陷入了这样一种困境：既然中国古圣先贤的伟大人格能够复兴我们自己的民族，又何必求助于西方基督教的耶稣？既然中国的人格修养能够拯救中国人的精神堕落，又何必求助于西方基督的宗教？吴雷川和早期赵紫宸之后的不少从事基督教和中国文化相结合的研究者，每每都津津乐道于儒家的“天”就是基督教的“上帝”，老子的“道”就是基督教的“逻格斯”等等，在一个宗教比较学的水平上身处困境而不知其困。

较早走出这一困境的是徐宝谦。在《阳明与耶稣》一文中，徐宝谦指出：

阳明与耶稣，有一点是根本不同的，即所谓自力与他力的问题……世上的人都是罪人，欲求救度，必须有超自然超人的力。人之不能自救，正如人之不能自举其身一样。

后期的赵紫宸，也就是经历了抗日战争期间民族浩劫之后的赵紫宸，所发出的是同样的慨叹：

对人类能够凭自己力量将自己和他人从自私里拯救出来的可能性充满了信心的新神学，已经很快地面临崩溃……人文主义和科学的自然主义并不足以激发人的道德精神来面对社会问题。

文明愈高，人愈放纵，一手胜天，一手不能胜人。天功人代，人却堕入了深渊。人能控其外，不能制其内；人能超乎物，不能治其心。

徐宝谦和后期赵紫宸所力图说明的，大致是这样两点：源于西方人文主义的“民主”和源于西方自然主义的“科学”这两面“五·四”旗帜，均不足以激发中国人的道德精神，均不足以解决中国人的社会问题；人无力将自己和他人从自私中拯救出来，无力按中国传统的人格修养以“致良知”，以“自举”自救，人需要一种他力，一种超自然超人的力来制其内，治其心，而这种他力只能来自耶稣的救度。所以赵紫宸在二次战后出版的《基督教进解》结尾时呼吁说：

人类的救法，只有由上帝自动，以上临下，藉道成肉身的启示，而垂赐的天恩。人类自治的统治之中，必须有一个超统

治的统治,为其真生命。

耶稣基督即是救法。全部救法包含耶稣基督完全的启示,他的生死、言行、事工,与纯洁无瑕无玷污的人格。但是这全部有一个登峰超极之点,即是他在十字架上的死。

世界哪,回头回头,看着空中高入云霄的十字架!

但是,世界并未回头,社会并未回头,人类并未追寻那以上临下的垂赐的天恩,也未理会那被钉在十字架上的一个伟大人格的救度和召唤。甚至以十字架为其徽志的基督教会也背离了十字架和那十字架上的伟大人格。

40年代末、50年代初,中国基督教内蕴酿着一场改革运动。当时从理论和神学上对这一改革的必要进行阐述的,主要是吴耀宗和赵紫宸。吴耀宗所侧重的,是中国基督教自主权的恢复和耶稣福音本来面目的恢复;赵紫宸所侧重的是基督教领导层人心的改悔和人格的重塑。这恐怕是任何改革运动所不可或缺的两个方面:一个是外在的体制与观念的改革,一个是内在的人心与人格的改革。仅有内在的改革而无外在的改革,不足以冲破旧体制和旧观念的羁绊与茧缚;仅有外在的改革而无内在的改革,不足以抵御积垢和陈污的败腐与蛀蚀。改革需要改革的人,而改革的人需要一个伟大的人格。

赵紫宸曾经大声疾呼:

改革教会就是要改造教会里的负责人。要改造这些人的思想,要改造这些人的作风,要改造这些人的心肠。

领袖们若不自动起来改革自己的心,中国教会是没有方法改革的。

人不能自救,只有上帝在耶稣基督里能够拯救他脱离罪恶的捆绑。……我们信奉耶稣基督的人,注视着十字架上舍

身为我们赎罪的主，不当痛切地忏悔么？我们在十字架下，还要保持自己的权利么？……我们要改革教会，不当先诚诚恳恳地，痛心疾首地改革我们自己么？

然而，由于尔后中国基督教的革新运动尽管可以从神学上、教义上作出许多解释，在性质上却成了一场政治运动，赵紫宸的声音被淹没了，人格的召唤变得愈来愈遥远而飘渺。加之 50 年代是共和国建立之初社会风气最好的当代，对人的品格与力量的肯定和歌颂是最强音，社会已经不再听见，似乎也不再需要一个外在超越的伟大人格的召唤。

十年浩劫，以及浩劫之后的社会现实，使人痛苦地感到，我们这个民族，我们这个社会，仍旧需要当年陈独秀所感到需要的那种崇高的牺牲精神、伟大的宽恕精神和平等的博爱精神；在我们这个民族和社会的血液里，仍旧需要耶稣那种崇高的、伟大的人格，和那种热烈的、深厚的情感。冷漠与麻木，自私与贪婪，腐败与昏庸，纵横与权术，岂不仍是赵紫宸所看到的那些中国人的顽症与旧病？教化乏术，诱启无门，岂不仍是徐宝谦所看到的人之不能自救，人之需要他力？

年逾九旬的谢扶雅，从中西方文化比较出发，在 80 年代提出了他的“新人文主义”思想，亦即“基督化的人文主义”思想：

基督化的人文主义，或说人文主义基督化，乃是意味着：由耶稣基督的人格与动力，爱与牺牲的精神，加强中国民族固有的道德观念，增加其深度与高度……

中国固有的人文主义亟需耶稣基督人格的光与热注入一种新血，造出新人文主义。

而要养成基督化人格，又非一般世俗教育所能奏效。在谢扶雅看

来，“世俗教育的内容，无非知识技能，并非灵性陶冶；而世俗教育的方法，又只是外烁灌输，却绝不出自心心相印的感应”。而耶稣基督的宗教之所以高于并深于世俗教育，则在愈它对人格的陶冶养成有世俗教育所不可及的两大功用：一是最深度的“神契”或“密契”，一是最广度的“救恩”或“救度”。

宗教神契或宗教密契，亦非一般的艺术和美育所能比，所能及。谢扶雅对二者的区别曾如此描述：

的确，艺术与宗教虽皆通至超越的境界，但艺术只使人的小我浸没于宇宙的大我之中，而达物我两忘的情趣。宗教密契则个我与宇宙的大灵同化合一之后，必更翻然出至尘世苦海，拯救大众同胞。而这便是耶稣基督当年所坦诚自白于其门徒及群众的。

这里不仅指出了宗教与美育的区分，更是道出了“宗教密契”的真谛及其与“救恩”或“救度”的关系，即内外一贯的关系：“凡密契工夫愈深湛者，其服务活力必愈白热化。反之，凡服务功能愈崇高而广博，必因其密契已到炉火纯青。”一个人“能修养到与大宇宙之灵交通乃至同化，这样，他便获得这个伟大无伦的支持与后盾，而浑身是胆，赴汤蹈火，甘愿跃入尘世，去拯救亿万苍生”。

曾经风行一时的“为人民服务”的口号，已经被不少人所淡忘。原因之一，是在于少数的以权谋私者口中，这一口号已经成为苍白无力的说教或欺人自欺的谎言；而更深刻的原因则在于这一口号并未超出中国传统文化的伦理层面，缺乏一种内在的、情感的动力。对此，谢扶雅指出：

宗教心白热化，必定要“自我牺牲”……宗教信仰者把自己奉献给大宇宙的大灵，忘却小我，当然毫无自私自利的心

念存在……这时性灵已与大宇宙同呼吸，一切俗世事物，全然忘却，功名、利禄、权力，乃至六尺之躯，皆非我有，即宗教哲学上所谓“出世”。然而出世不是消极或虚无，无宁积极到要跳入苦海去抢救众生。我认为“为人民服务”的势力、活力要从这种泉源涌出，才是纯洁而卓绝的……

为人民服务需要一种活力的泉源；为人民服务者需要一种伟大人格的感召，即基督人格的感召。

李家山先生在1987年写道：

正是自觉不自觉地对时代、民族的精神普遍衰微的感触，才使新潮部分艺术家从基督教文化对人类命运的关注中寻找“与我的精神相对位的因素”。

在此，我们仿佛听到一种声音，而且不只是当代新潮艺术家的声音：一个伟大的民族在召唤自己失落了的精神，一个伟大的人格在召唤一个失落了精神的民族。

基督教与儒教的人类起源说

[新加坡]吴德耀

一、地理的形成

自古以来,地球就是人类的家园和居留地。“先生们,给我一张随便哪个国家的地图,只要看看它的自然地理:地形、气候、水流、风;只要知道它的自然物产和动植物,我就马上可以预测出这个国家的人民在历史上将会如何,不说偶然,而说必然,不是说一个时代,而是整个历史时代。”^① 这就是说,作为人类自然环境的地理,与人类在其居留地上的所做所为是息息相关的。地理还可以决定人类和国家的命运。许多人不同意这种地理环境决定论的观点,他们认为不是自然环境而是传统才是形成人们生活的决定因素。另一位法国作家亚瑟·德·戈比诺曾经说过:“即使白人居住在极地或者赤道,理性世界也会向他们低头。所有的思想、趋势、努力都会在那里会聚。任何自然障碍也无法阻挡物产和商品从最远最远的地方越过千山万水奔向它们。”^②

这一命题并不新鲜,它一直是许多学者所关心的,不过没有人能像以上那样阐明自己的立场。不少人可能会注意社会和民族形

① (法)维克多·卡曾:《哲学史概论》,引自《当代国际政治》第41页,瓦尔特·R·夏普和格雷森·科克著,(纽约,1940)。

② 同上。第43页。

成中两方面因素的相互作用,但大多数人倾向于环境、特别是自然环境对人类特性的形成作用更大,对一个社会或民族也是如此。当孔子被问及人民的“强”时,他立即反问,是问北方人民的强,还是南方人民的强。孔子然后说:“宽柔以教,不报无道,南方之强也;君子居之。衽金革,死而不厌,北方之强也;而强者居之。”(《中庸·第十》)。换句话说,地理位置是造就人类及其行为的一个重要因素。2500年前做出的这一观察仍然适用于今天。较之于南方,北方的自然环境比较粗犷,因而北方生产“阳刚”之物,南方则生产“阴柔”之物。

孔子还说:“仁者乐山,智者乐水”。(《论语·雍也篇》)。也就是说,自然环境可以影响人生态度。“仁”,英文译为 Benevolences,不太贴切。过去也有译作 Human-heartedness(仁爱)或 Humanity(人道)。“仁”确有“仁爱”、“人道”的含义,譬如,孔子说“仁者爱人”,孟子说“仁者人也”。那么,巍峨、沉寂、令人敬畏的大山与人的精神境界的升华能有什么关系呢?是不是还有与人的世俗生活无关的东西呢?若有,那又是什么?譬如说,中东的西奈山在产生三大传统宗教——犹太教、基督教和伊斯兰教之外,是否还能激励人类去发现一个主要的——神教呢?这一命题还可再进一步,因为佛教也起源于喜马拉雅山。人们可能会举出一个事实来支持孔圣的论述,即生成于黄河中下游流域的中国文化基本上属于一种水文化。正因为如此,中国才产生了许多智者,却没有像菩萨、基督或默罕穆德一类的宗教人物。有人甚至论证道,严格地说,中国根本就不产生宗教。有泛灵论,没有宗教!有哲学家,没有宗教领袖!

还可以再进一步假定,黄河流域的水文化基本上是属于农业型的。因此,那里的人们才极大地依赖于土地。在这样的一个社会里,变化是有限的;生活只有一个模式,年复一年,始终如一。四季转换,可春天总会回来。每隔一段时间日月交替,可天空和大地依然存在。生而复死,死而复生,换句话说,生命总是在延续,而自然

环境则亘古不变。也许正是在这样的背景之下，黄河流域的居民才认为没有必要要求一个永恒的精灵与之为伴，如万能的神明。

在疾风、在可能会消逝的绿洲、在海市蜃楼、在有限的农田的作用下，干旱贫瘠的沙漠地区总在不断地改变面貌，这就是现在被称为中东的地区的地理特征。既然如此，那么对这一地区的居民来说，游牧的生活方式不仅是其特点，而且也是正常的。游牧民们住在帐篷里，为了给羊群寻找食物和水，他们在这变幻无常的沙漠里东迁西移。自然在改变，生活也就不安定，因此较之黄河流域的居民，这里的居民对土地和永久便没有感情和依赖。也许正是在这种无常的环境里，人们渴望得到某种东西能够给予他们安全感和永久感。于是他们望着西奈山，正如古希腊人望着奥林浦斯山一样，因为它的挺拔、它的庄严的轮廓和它的永恒存在。山上一定住着一位或几位神明，他们高于人类。当孤寂的沙漠居民感到需要一位或几位万能的神明与之为伴时，这位或这几位神明便能满足他的感情上的需要。第一个领悟并且信奉一位神明而非众多神明的沙漠居民，是亚伯拉罕，他的悟性改变了人类历史的过程。正是他，这位唯一的至高无上的主，被犹太人称为耶和华，被基督教徒称为上帝，被伊斯兰教徒称为安拉。

二、人类的起源

基督教之创世纪说

假设人们现在见到耶和华或上帝或安拉，人们一定很想知道他长得什么模样。人们先是看看自己，才是理所当然的。古代希伯来作家提出了这么一个假设，即上帝开天辟地，创造了地球上的一切有生命和无生命的东西，而后又“用地上的尘土（照着他的形象）造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人”。（《创世纪·第

二章第七节》)。上帝又从这位名叫亚当的男人身上取下一条肋骨，“为他造一个配偶”，“亚当说，这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的”。（《创世纪·第二章第二三节》）。“因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。”（《创世纪·第二章第二四节》）。“上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”（《创世纪·第一章第二七节》）。男人将“要管理海里的鱼，空中的鸟，和地上各样行动的活物”。（《创世纪·第一章第二八节》）。

儒教的人的观念

在黄河流域，在儒教传统中，从不追究人类的起源，只是认为万物生成于天地。人生之于父母，父母则生之于父母的父母，至于最初的父母从何时何处而来，儒教不曾回答。公元前6世纪孔做降生时，就已经有了男女，而且自古就有。也许这位圣人觉得没有必要探究或谈论他不知道的事情——人从何处生，死后又往何处去。当被问及死时，他的回答是“未知生，焉知死？”当被问及事奉死者时，他的回答是“未能事人，焉能事鬼？”所以说，儒教是不管人从何处生，死后又往何处去的。整个儒教传统在论及人的问题时，从来只谈生活在凡世上和社会中的人，人们在这个世上生活并从中汲取养分。不像基督教徒那样，人类并不赋有主宰地上一切生灵的权利。

用公元前4世纪的一位儒家荀子的话说，人类只是万物之中一个不同的或特殊的或独一无二的物种，而不是什么上帝创造的天赐之物。他说：“水火有气而无生；草木有生而无知；禽兽有知而无义；人有气，有生，有知亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。”（《荀子·王制篇》）。也就是说，儒教认为，人就是人，而不是像基督教那样为人树立起一种神的形象。人，包括男女，同时出现在世上，并无先后主次之分。但实际上，在这两种传统中，女人的地位都较为低下。而

今西方却嘲笑东方的妇女地位不高。用孟子的话说,是“以五十步笑百步”。

在整个浩瀚的中国文学中,没有任何地方像《圣经》那样,让男人“离开父母,与妻子连合”。实际上,儒教传统下的人基本上都是与父母住在一起,直到他们去世。儒教传统中的孝敬,是子女的责任和义务;而基督教只要求子女尊敬父母。儒教的孝敬父母,是子女由衷的义务;而基督教的尊敬父母,却是自上而下的要求。

三、原罪的由来

基督教之原罪说

基督教认为,上帝创造了男女——亚当和夏娃,他们住在伊甸园——天堂。伊甸园里有许多果树,上帝告诉他们不可吃园当中那棵树上的果子。但是,狡猾的蛇(撒旦,代表邪恶)却劝说夏娃违背主命去吃那禁果。她吃了,又给她丈夫。亚当也吃了。这就是人类“原罪”说。因此上帝对夏娃说:“我必多多加增你怀胎的苦楚,你生产儿女必多受苦楚。”(《创世纪·第三章第十六节》)。又对亚当说:“你必汗流满面才得糊口,直到你归了土,因为你是从土而出的。你本是尘土,仍要归于尘土。”(《创世纪·第三章第十九节》)。于是,神人成为凡人,无辜之人成为负罪之人,并且从此以后,基督教徒们便“继承”了这一负罪意识。

儒教之羞耻心

在儒教中则没有这种原罪说。人生之于父母,父母生之于父母的父母,无穷无匮。在儒教看来,认为你我的父母有罪,是连想都不敢想的,否则便是不敬不孝大逆不道。人生而有罪以至代代相传,对儒家来说,简直是不可理喻。所不同的是,儒教强调人的羞耻心。孔孟二人皆强调这点。孔子说,人要“有耻”。孟子说:“人不可以无·

耻，无耻之耻，无耻矣。”（《孟子·尽心章句上》）。孔子认为，“巧言、令色、足恭”均为可耻（《论语·公治长篇》）。他还说：“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”（《论语·泰伯篇》）

这种羞耻心是人的—种行为或感受。而基督教宣扬的负罪感，是作为人类第一人亚当的行为后果而代代相传的。因此二者是风马牛毫不相干。东亚文化是一种“羞耻”文化，而基督教西方文化则是一种“负罪”文化。在一个“负罪”文化里，人们只有靠对上帝和基督教的信仰来“拯救”自己才能进入天堂；在一个“羞耻”文化里，人们可以通过修炼成为一个完善的人、一个高尚的人、一个君子来避免羞耻。两种传统采取的道路不同。基督教认为，人类无法拯救自身，只有依靠某位超人，这位超人即耶稣基督。儒教则认为，人类可以通过自身努力，通过静心修养，使自己更加完善。在基督教传统中，像人—样活在人们中间的上帝——耶稣基督是榜样；在儒教传统中，—个品德高尚的完人——君子是模范。两者都争取尘世间的人的美德。—个的奖赏是天堂，另—个的奖赏是名垂青史。

四、人性论

基督教的人性论

基督教的人性论—开始便与人类所犯的原罪（人类因此从天堂被贬到尘世）相提并论。人性之有罪也许可以被理解为性本恶。这—释义直到今天—直都是被基督教徒所接受的，尽管也有异议。正因为有这—理解，性本恶的人类才必须要受到—些约束。这些约束即是法律，法律条文能够约束住人类，所以在基督教的西方便产生了立宪政体和法治的普及。

佛教的人性论

关于人性，孔子仅说过：“性相近也，习相远也”。（《论语·阳货

篇》)。一百多年之后,二位大儒家孟子和荀子对此做出了不同但明确的阐释。孟子论证说,人是可以向善的,因为隐恻之心人皆有之。正如有羞恶之心一样,人人皆有辞让之心、是非之心。所以,人性本善。荀子则从另一方面论证说,人性本恶,因为人生而好利,生而有耳目声色之欲。许多世纪以来,中国的文人学者就这两种思想流派的辩论意见纷呈。最近的一次辩论是在1988年9月于新加坡召开的儒家思想讨论会上展开的,这次会议由东西方哲学研究会(IEAP)发起。有位作者说,孟子并非行政管理人员,而荀子是。这位作者自己就当过30多年高等院校的行政管理人员,所以认为人性更倾向于恶。听众席上的会员们不禁哄堂大笑。

在孔子看来,政府的最佳形式是以君主之德来治理国政,这就有性本善的含义。他说,君主“譬如北辰,居其所而众星共之”。(《论语·为政篇》)。从这层意义上说,儒家的政治理想是人治。人治的观点一直支配着中国。由此可想而知,法治和立宪政体在中国至今仍不发达,正是基于这一原因。

当今在西方一些国家,法治可谓是登峰造极,其律师远多于医师、科学家、工程师和教授。打官司犹如家常便饭。在这么一个社会里,人与人之间的感情便遭到侵蚀,甚至消失殆尽。它变成一个文本主义的社会,人人都生活在法的专制之下。在中国,人治仍然占主导地位,因此也就造成关系之重要,以至于有意无意地不顾法律。法的专制不好,人的专制更糟。孟子可能早就意识到了,他说:“徒善不足以为政,徒法不能以自行”。(《孟子·离娄章句上》)。法治和人治,二者都需要。在这里,关于政治的东西方对话使双方相得益彰。儒教的人本主义传统也许能对文本主义的西方有所启示,而文本主义的西方当然也能对一个像中国这样的一直采取人治的社会有所启示。

对基督教传统来说,挑战来自一个老朋友老对手即科学先生,同时也来自一个初来乍到者即技术大师。前者的发现和后者的进

步使人们对自身的源本产生怀疑。西方人正面临自身危机。对儒教传统来说,挑战来自温文尔雅的工业先生和富有魅力的商业夫人。他们共同将人异化为一种经济动物和玺钱的奴隶。

在此幽静的香山上召开的这次会议之后,可能会有一系列富有意义的对话,关于基督教超俗的人的观点和儒教道德的人的观点,二者互为补充,所以人在精神、心灵和头脑各方面应有所提高,以迎接现代人自寻的而且正面临的精神、道德和理性的危机。我们希望,在人类进入 21 世纪之际,基督教和儒教这两种传统能有精神的、道德的能力和活力,去迎接科学先生和技术大师、工业先生和商业夫人的挑战。

韦伯、哈贝马斯与中国宗教研究

〔美国〕 弗兰克·弗林

马克斯·韦伯曾打算研究所有主要世界宗教的社会心理：印度（印度教与佛教），中国（儒教与道教），犹太教，基督教和伊斯兰教。他的意图是要建立一个结构模式，通过它可以将一种宗教取向与其他宗教取向相比较，同时可以使之与社会的、经济的以及文化的实在联系起来。在《新教伦理与资本主义精神》中，韦伯从一个较小的主题开始研究，即信仰清教的中产阶级内在良心的产生是其后欧洲工业资本主义发展的一个决定性的因素。为了检验这一假说他又研究了印度和中国的宗教。然而，这一研究发展为关于宗教的社会功能的范围广阔的比较分析，远远超出了他最初的假说的狭窄范围。

韦伯完成了对印度宗教的深刻研究并将其作为一部巨著《宗教社会学》的一部分。他的论文的英文标题是《印度宗教》。印度教是一种出世的礼仪宗教，它由“一个世袭的有教养的知识种姓”（见 SPWR:269）所创造。佛教则是一种出世的禁欲主义宗教，它由那些厌世的、好沉思冥想的、化缘行乞的托钵僧所信奉。韦伯还完成了关于中国宗教（《中国宗教：儒教与道教》，简称 ROC）和犹太教（《古犹太教》）的详尽研究。按照韦伯的看法，中国宗教是一种调和的入世的宗教，它反映了“那些具有世俗理性主义特征和文学教养的人们的分位伦理”（SPWR:268）。相比之下，犹太教自从大放逐以后一直是“一个城市中‘被遗弃的民族’的一种宗教”（SPWR 269）。

虽然《新教伦理与资本主义精神》是韦伯在其宗教研究中的一个突破口(假如不能说是唯一的突破口的话),但是他从未完成对于基督教(包括它的最早期和中世纪)的系统考察。按照韦伯的看法,基督教起初只是“走江湖手工艺工匠们的一种教义”,然当它成为城市与市民的宗教时,它就变成了一种塑造世界的力量(SPWR: 269)。韦伯研究最少的宗教是伊斯兰教。与基督教相比,伊斯兰教最初是一种“征服世界的武士的宗教”(SPWR: 269)。韦伯关于伊斯兰教的思想见解必须从他关于拯救、文化与社会、伦理学与经济学等概念的比较评论中寻找(SOR: 192—199, 212—214, 等等)。

韦伯声明他的方法是一种“理解的社会学”(verstehende soziologie)。很难把德语单词“verstehen”(理解)翻译成其他语言。威廉·狄尔泰将“理解”与“说明”(erklären)对照区分开来,“说明”是一种同实验观察所支持的解释性阐明,它是自然科学所特有的方法。对韦伯来说,“理解”同时意味着认识与解释(understanding and interpretation)两个方面,这两方面或许可以包容在“理解”(comprehension)这一英文术语中。社会学必须是理解性的,因为社会学家所分析的社会资料并不是未加工的“原始”资料,而是经过了“预先消化的”,也就是经过这些资料所由之发源的社会母胎的预先解释。(后来,研究所谓“客观的”科学的理论家们,例如托马斯·库恩,发现自然科学本身也不能免除这种预先理解。)韦伯所寻求的是用来分析具体实在的富有启发性的工具。

韦伯的理解社会学从“理想类型”的构架受益非浅,他的比较研究工作正是围绕着这些理想类型的轴心而展开的。理想类型并不是一些具体事例的一个平均数,也不是一个假说,甚至也不是一

种对现实的描述,它是为了进行分析比较而建立的关于具体历史实在的某些本质特征的一种鲜明突出的思维构成物(MSS:90)。建构这些类型的目的是为了能够决定一个历史现象在类型学上的位置(RRW:324)。为了从宗教社会学上阐明这一点,韦伯展示了一些辩证的成对理想类型:神中心世界观与宇宙中心世界观,世界肯定论与世界否定论。由这些概念——神与终极(一个人格造物主与非人格的宇宙秩序),在肯定世界中获得拯救的取向与否定世界的取向——组成的坐标,提供了韦伯最基本而且最令人信服的理想类型的模式(见图 1):

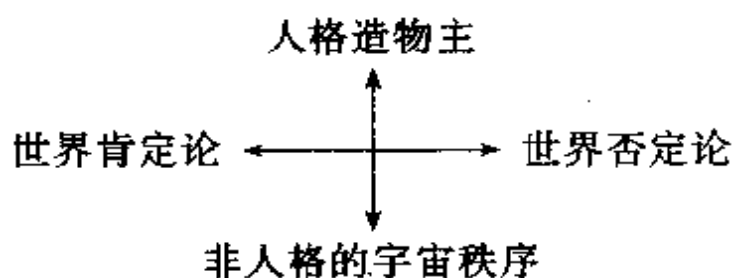


图 1

这里的要点是,并非说任何一个宗教都是某一种理想类型——例如世界否定论——的彻头彻尾的化身,而是说特定的宗教在特定的阶段最明显地趋向于某一理想类型。由人格造物主与非人格宇宙秩序以及世界肯定论与世界否定论组成的坐标限定了各种趋势与取向的范围。如果将其他一些类型,如禁欲主义与神秘主义以及领袖魅力与照章行事等等,恰当地置于上述坐标系之中,那么韦伯用以研究宗教社会学的概念坐标网就完满地形成了(RRW:324—326)。这些类型是对社会中的宗教进行辩证分析的启发式的工具。

(1)神中心主义与宇宙中心主义。在韦伯看来,宗教动机背后

的一种最重要的原动力就是对财富分配不平等的感受。不论对意义的寻求是否起源于群众对特权阶级的忿恨(如尼采所断言的那样),宗教所提供的正是:意义。当宗教本身愈益合理化为一种行为伦理学时,对意义的需要就愈益增长:

随着关于世界合理性的观念日益发展,要求对人间财富分配的“意义”作出一种合乎伦理的解释的需要便不断增长。随着对于世界的宗教与伦理的反思日益合理化,随着原始巫术的概念被消除,关于受苦的神正论就遇到日益严重的困难。不公正的个人灾难的光临过于频繁,“好”人倒霉,“坏”人得志……(SPWR:275)。

这种反差不公产生了神正论,而且产生了要求越来越大的意义的伦理学、形上学和宇宙论上的命令。一个部分(受苦受难的个人)缺少意义这一事实要求整体(宇宙图景)拥有过多的意义。

韦伯概略地描绘出两种有关世界图景的(Weltbild)的基本宗教取向,一种是普遍盛行于西方的世界观,另一种是在东方占支配地位的世界观。东方与西方的宗教都以不同的方式企图解答现世不公正的苦难这一基本问题。虽然神中心主义与宇宙中心主义两个概念已经通常被用来描述对今世苦难及其意义的这两种取向,不过,超越(于宇宙万物之外)的与内在(于宇宙万物之中)的这两个概念可能更为准确。其差异可以列为图表(SPWR:285-286;哈贝马斯 1984,卷 1:202)(见图 2):

西方	东方
超越的神	内在的神
人格造物神	非人格、非创造的秩序
行 动	冥 想
作为工具的人	作为容器的人
神 恩	自我启发

图 2

韦伯发觉,在西方那种驱策信徒行动起来“密使”预言式的宗教与“一个超越于世界之上的、人格的、盛怒的、宽宏的、慈爱的、苛求的、惩罚的造物主”的观念之间存在一种“有选择的亲合性”(SPWR:285)。由于神及其意图远远超出信徒的认识范围,因此超验的宗教提倡一种行动的伦理,借以使信徒通过变为上帝意志的“工具”来求得神恩的降临。另一方面,东方内在的宗教培育出一种“示范性的”预言。宗教人物通过弃绝情感的冷漠或迷狂的出神使自己成为宗教观念的化身和典范。这里的“有选择的亲合性”则存在于一种内在于世界之中的神圣秩序,与一种将宗教自我作为负载神性的“容器”的观念以及一种自我启发的伦理(不同于行动的伦理)之间。在东方式的宗教信仰中,人们不求实现一个隐秘的神的意志,而是寻求通过神秘的“附体”(possession)而参与(partake of)神圣的秩序。

韦伯总结他关于东方与西方宗教信仰类型学的讨论写道:

包含于密使预言中的一个能动的上帝的观念一直支配着伊朗和中东的各宗教,也支配着那些由其派生的西方宗教。而包含于示范性预言中一个至高无上、静止不动的存在的观念终于在印度和中国的宗教信仰中取得了支配地位。(SPWR:285—286)。

韦伯承认在西方也有一些“东方式”神秘主义的特例(如:伊斯兰教苏匪派托钵僧,迈斯特尔·埃克哈特),而在东方也有一些西方思想成分(如:中国的实用主义)。然而,禁欲的行动的伦理与神秘参与的伦理分别界定了西方与东方宗教取向的基本差异。在下面关于世界肯定论与世界否定论的论述中将对这些取向作进一步的细致发挥。

(2)世界肯定论与世界否定论。肯定世界论与否定世界论的问题紧密联系着禁欲主义与神秘主义的辩证法。否定世界论是主张救世的激进宗教的特色,在某种意义上说这类宗教是二元论的。否定世界论可以建立在两种根据之上。首先,与一个超越的永恒的主

(来世)相比,世界作为一个转瞬即逝的秩序(今世)而被“否定”;其次,世界作为纯粹的幻象(maya)和拼凑物而被否定。两者都是否定,但是前者转向在世界之内的积极行动的禁欲主义,甚至统治世界;而后者却导致逃离凑物的世界。

肯定与否定世界论的类型学同样既不是绝对的也不是僵硬的。韦伯承认存在着行动的禁欲主义的中间类型,它克制肉体及其嗜欲,但却不去触动创造物的原有秩序,使其保持完整无损。彻底合理化的入世禁欲主义者(清教徒)更注重在世界之内从事活动,他甚至还征服世界:“行动的禁欲主义在世界之内进行工作;合理的行动禁欲主义在征服世界的过程中,企图通过‘天职’、劳动驯服邪恶的生物(入世的禁欲主义)”(RRW:325)。相反,“冥想的神秘主义者能够不逃避世界并且继续留在这个世界的秩序之中(入世的神秘主义)”(RRW:326)。但是一般来说,入世的禁欲主义者将行动增加到最大限度,希望保证获得拯救;而出世的神秘主义者则将行动减少到最低限度,以便使他自己变成一个接受神性的容器。

如果将世界肯定论与世界否定论以及神中心主义与宇宙中心主义这两对辩证的概念同世界历史上的宗教配合起来,我们可以得到下面的图表(见图3):

		神中心主义——宇宙中心主义	
世界肯定论	X X X	儒 教 道 教	
世界否定论	犹太教 基督教	印度教 佛 教	

图 3

有几个有关以上范式的问题需要说明。首先,我们会问,为什么没有一个神中心主义的、肯定世界的宗教的实例呢?韦伯曾在几处暗示,伊斯兰教“直接否定了禁欲主义”(RRW:325),并且“欣然接受虔诚信徒的奢华的服饰和香水以及精心修饰的胡须样式”(SOR:263),因此伊斯兰教很可能是一个有希望的候选者,不过他并未实际把它归入这一类。如果没有实例,那么我们就可以提出韦伯的范式(肯定/否定,神中心/宇宙中心)是否有内在缺陷的问题。既然韦伯将道教、儒教和佛教分别归入宇宙中心主义之下不同的两栏,即世界肯定论(儒教,道教)与世界否定论(佛教),那么就产生了第二个问题。一些研究远东地区宗教的学者注意到,宗教信仰是兼容并包的而不是排他的。有一名谚语说,一个虔信宗教的人在讨论哲学问题时是佛教徒,在处理伦理关系时是儒教徒,陷入困境时又成了道教徒!换言之,我们可以这样问道:韦伯的二分法真的是“不受价值判断影响的”吗?韦伯不断强调,免于价值影响或价值中立在一种正当有效的客观的社会学中是绝对必要的(MSS:1—47)。

(3)禁欲主义与神秘主义。第三组社会宗教的范畴或许对于行动来说是最为重要的,它们是神秘主义类型与禁欲主义类型。关于禁欲主义与神秘主义之间的基本对比已在上一节谈到了。两者之间的本质差别是对于世界的伦理取向。韦伯举出老子作为神秘主义者的典型实例,并把老子与入世的清教禁欲主义者对照起来:

我们在老子那里可以看到,神秘主义者的典型态度是特别压抑的谦卑,行动减少到最低限度,一种隐居于世界之中的宗教生活方式。他以反对(against)世界、反对他在世界中的行动来证明自己。相反,入世的禁欲主义通过(through)行动证明自己。(RRW:326)

对于要求放弃尘世事物的宗教来说,在这类宗教与现世的秩序之间会产生一种紧张关系。韦伯明确详细地阐述了存在于宗教(尤其是救世的宗教)与经济、政治、艺术、理智、色情诸领域之间的紧张关系。“兄弟之爱的伦理”陷入与世俗化的生活秩序日益增长的冲突之中。禁欲主义与神秘主义是“以原则性的和内向的方式”逃避宗教与现世秩序之间的紧张关系的两条“融贯的道路”(RRW:332)。

虽然西方也产生了一些神秘主义,东方(尤其是远东)也有一些禁欲主义的思想成分,但从整体上看,西方宗教的标志是一种对于入世的禁欲主义的有选择的亲合性,而东方宗教则以出世的神秘主义为标志。就这方面而言可以提出七点看法(SOR:178--183)。第一,西方宗教(作为工作日犹太教、出世的基督教和罗马官僚制共同影响的结果)主张,在一个其行为方式神秘莫测、其意图无法破译的完美永恒的上帝与一个易于腐败犯罪的不完美的暂存的世界之间有一种绝对的区别。这种区别的绝对性意味着获得拯救之路“对于任何自我神化和任何真正神秘的上帝附(于主)体都是永远关闭的”(SOR:178)。西方的拯救取向必然是“在上帝面前证明其伦理上的正当性”,以及在现世中“积极行动”以实现上帝的命令。第二,亚洲宗教作为知识阶级的宗教,与一条悟觉到生存的终极业报的拯救之路有着一种自然的亲合性。由于这种绝对的区分,在西方,理智的把握不是导致接近上帝而是导致远离上帝。

西方禁欲主义与东方神秘主义之间的第三个差别是,西方的上帝与人类的关系被设想为法律审判式的关系。上帝高高在上,人类是臣民。拯救是一种法律事务(参见坎特伯雷的安瑟伦的苦行赎罪论)。按照东方的观点,神存在于信仰者之内或自动调节的业报因果链条之内(SOR:179)。东方的虔敬行为是泛神论式的合一,而不是服从于隐秘的神的意志。第四个差别是,当东方仍对迷狂的出神及人为引导其出现的方法持开放态度时,处于罗马组织天才

和犹太实用主义支配下的西方则抑制个人为获拯救而进行的出神的尝试,并限制舞蹈和狂欢的酒神祭礼。此处,韦伯遵循尼采在《悲剧的诞生》中所作的区别,即西方宗教信仰的特征是阿波罗式的,而东方(特别是印度)则是酒神式的(SOR:180)。

西方的阿波罗特征隐藏在第五个差别背后,即“基督教有节制的实践理性主义”(SOR:181)。印度瑜伽行者可以忍最严格的苦行戒律,而“劳动”却成为基督徒虔敬行为的标志之一,甚至是西方主张沉思默祷的宗教团体的虔敬行为的标志之一。尽管韦伯没有提到,但本尼迪克特教团的箴言就是“祈祷和工作”。第六个差别产生于前两个差别。西方宗教信仰合理化为“一个合理的统一组织,它有一位君主式的首领并对敬神活动进行中央集权式的控制”(SOR:181)。即使在那些有僧侣统治集团首领(如,达赖喇嘛)的东方宗教中,其组织机构仍然没有完全合理化,相反却受到秘教的、崇拜神化个人的以及其他巫术特征的影响。

最后,东方与西方之间最鲜明的差别是,以天职伦理观为其核心教义的新教的入世的禁欲主义(SOR:182)与其他形式的宗教信仰之间存在着鲜明对照。在其他入世的神秘主义中,例如在伊斯兰教苏菲派托钵僧中,宗教与世俗职业之间只有一种外在的关系。在入世的禁欲主义中,世俗的与宗教的重叠为一种合理的听从超越现世之上的神的命令的统一伦理。在这种包罗一切和全方位的天职伦理观之下,人生的整个模式都置于合理化的控制之下。这种禁欲主义导致将世界作为一个客观化的、解除迷幻色彩的东西的王国加以征服。这种形式的世界否定论又回到了一个作为将被征服的客观对象的世界。这种入世的禁欲主义“对世界的否定”其含义是与世界进行斗争,因此不要与亚洲人(特别是印度教徒和佛教徒)的“逃避世界”(SOR:169)相混淆。下面还要进一步说明这一点。

(4)沉思论与适应论。韦伯第四个二分法是对世界的沉思与相

反的对世界的适应。在韦伯心目中最能说明这一对类型的例子是希腊与中国。世界否定论同时为禁欲主义者征服世界和神秘主义者逃避世界提供了根据,与此相似,世界肯定论也同时为对世界进行理性沉思和在实践上适应世界提供了根据。中国人与希腊人肯定世界的倾向是由以下事实中推演出来的:双方的伦理都建立在现世的基础之上(在中国是五种关系),双方都未经验到一个神秘莫测、超越现世的神与生物的有限性之间的极端紧张关系,双方都缺少一种根本的罪恶感,缺少本土的密使预言及伴随而来的关于在超越的彼岸才得以赎罪的宗教。

中国与希腊的不同之处在于他们对于世界进行宗教肯定的取向不同。希腊人能够在理论与实践运用之间作出清晰的区分,并且其理论生活——亚里士多德的术语是 *bios theoretikos* (理论的生活方式)——按照理性沉思的方向决定了理智宗教生活的方向。这种理性形式的沉思不应与印度人神秘主义的冥想(沉思)相混淆,后者导致逃避世界。希腊的世界肯定论走上了理性沉思的方向,而中国的世界肯定论则走上了实用主义的适应论的方向。儒教与道教学说的核心是“道”,道要求在天与人、人与世界之间保持和谐、宁静与平衡。儒教的理性主义不亚于希腊的理性主义,但儒教的理性主义是以一种现世的态度沿着适应世界的实践方向向前发展的。我将在下面论述儒教与清教的对比时进一步讨论儒教的问题。

小结 韦伯以对肯定世界的希腊沉思论和中国适应论的探讨完成了他对世界主要宗教的比较分析的图式。这一图式可以同每一个宗教传统的合理化潜力的高低配合起来(哈贝马斯 1984, 卷 1:212)。(应该指出,哈贝马斯的模式是有缺陷的。他将希腊的沉思论和儒教的适应论都置于合理化的“认识的”维度之下。而韦伯并不是从认识的维度而是从实用的和伦理的维度来论述儒教的。其次,哈贝马斯将犹太教、基督教和印度教一起都置于合理化的“伦理的”维度之下。而韦伯始终把印度教置于理智主义和沉思

论也即认识的范畴之下。)一组完整的坐标组成了以下模式(见图4)。

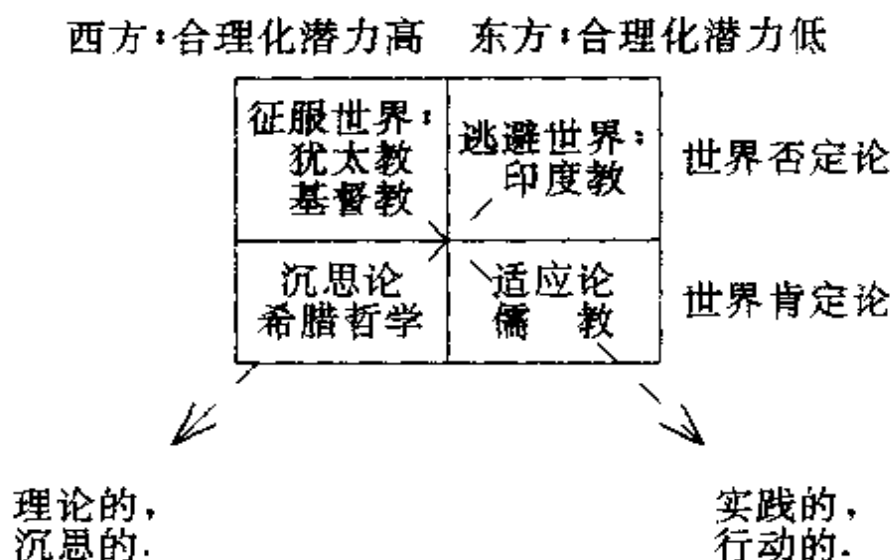


图 4

以上图表及其内容——合理化——引入了一个超出单纯宗教比较研究的主题。此处只要说一句也就足够了,为比较研究宗教信仰与实践而制定的坐标系提供了一些强有力的工具,使韦伯能寻找出现代工业资本主义的起源。按照于尔根·哈贝马斯的看法,上述分析中有意义的一点是,这两种宗教哲学传统容许世界合理化与客观化的最高形式出现于西方(哈贝马斯 1984 卷 1:211—212)。根据韦伯的看法,这两股潮流(伦理的与认识的合理化,或实践与理论的合理化)的发生与汇合对于现代资产阶级工业资本主义的兴起具有决定性的作用。

有必要在第一部分中作出进一步的评论。韦伯认为,在中世纪晚期,发展现代工业社会的物质条件(科学发明,社会资源,等等)在欧洲、印度和中国是大体相等的。(人们甚至可以对非洲贝宁文化作出同样有效的论证。)所不同的是,使内在人格的合理化,生活

行为的合理化,以及生活世界的客体化——精神与物质的现代化的三个条件——得以产生的变异因素在本质上正是宗教伦理,即新教伦理。韦伯并没有将其结果(现代化)看作是新教伦理的原来意图。正如黑格尔曾说过“历史的狡狴”(《历史哲学》序言)一样,韦伯也讲到“意外的结果的佯谬”(ROC:238)。曾经产生过“兄弟之爱的伦理”的同一种合理化宗教力量最带截然相反的结果——“冷酷无情统治世界”(RRW:357),这丝毫不是什么佯谬。

二

一些学者在韦伯的分析图式中发现了一个研究宗教与社会演进的模式(贝拉 1970:20—50)。无毋赘言,在一个事物演进图中,印度教、儒教和道教——东方与远东的宗教——将被置于标尺上紧靠“原始宗教”的一端。值得称赞的是,贝拉可能根据韦伯在新教中看到的现代化倾向(PESC:302—322)加以类推,从而指出在日本的教派中也有现代化的倾向。尽管韦伯并没有回避宗教演进的问题,例如,从巫术活动到有目的的合理行动的演进;然而他的主要兴趣却集中在研究使解除迷幻与合理化得以发生的诸条件的结构问题。仍然有必要区分解除迷幻与它的后继者——非神话化、合理化和现代化。

(1)解除了迷幻(disenchantment)及其后继者。韦伯十分喜欢提到剧作家兼文学批评家弗里德里希·席勒的警句“使世界解除迷幻色彩”。韦伯把巫师与僧侣、巫术与宗教区分开来,尽管前者的许多功能曾被归入后者。巫术与巫师只与特殊孤立的现象有关,而僧侣与宗教则涉及系统的教义和稳定的崇拜。巫术及其伴随的神秘仪式的教义在其最基本的水平上是彻底现世的:“一切原始巫术或神秘教影响神灵的方法……都是为了努力求得财富、长生、健康、

荣誉和子孙后代,或许也为了在来世获得较好的命运”(RRW, 331)。宇宙的合理化以及使行动缩减到只实现有目的的合理目标之内的进程是与解除迷幻一起开始的。解除迷幻这个词也可以意味着“非巫术化”(demagijication)。这一进程分为几个阶段。

(A)在第一阶段,巫术力量被认为内在于事物自身之中,即环境中显示某种威力的无法控制的物体中。即使在这里,合理化进程已出现在早期的“抽取”形式中。巫术具有两面性。一旦一种内在力量被假定存在于事物之内,“精灵”(spirits)的观念就产生了。这些精灵“被隐藏在具有神授能力的自然物体‘后面’并且对这些自然物体的所做所为负责”(SOR:3)。一旦这些隐藏的力量从它们内在于其中的事物中抽取出来,那么,以巫术仪式“强迫它们服务于现世利益如生育、下雨、财富等等的可能性就产生了。把精灵从物体中“抽取”出来与把“灵魂”从肉体中抽取出来是平行发展的。最初,灵魂“既不是一个人格的也不是一个非人格的实体”,而被等同于一阵轻拂而过的微风,一个阴影,一个梦中的幻影,或出神的精灵(SOR:5)。

(B)在第二阶段,前万物有灵论阶段的模糊朦胧的精灵与力量开始采取了拟人的特征。换言之,诸神变成了“人格”和发生作用与影响的动因、力量,不论这些作用力是自然现象还是阶级利益,例如僧侣与武士。然而,任何特定的神都是众神之一或是平等的众神中的主神,诸如在民族的其余诸神之中的一个神(信奉一个主神但同时也不否认其他神存在的单一神教)。

(C)出于对众神和民族诸神集中化的倾向,产生了真正的“一神教”,即一位人格的、超越的、普遍的、创世与历史之神,他带来惩罚与奖赏。这位伦理的神成为人格集中化的中心。

(D)世界观的伦理合理化(Ethisierung)由于“密使的”或“伦理的预言”的出现而得以完成,由此个人领悟自己不是神之意志的容器,而是神之意志的工具。这是现世行为合理伦理化的开始,其

含义是现世的行为只有一个唯一的参照点,生活的整个模式都按照它安排组织。在彻底伦理化的第一阶段,入世的禁欲主义要征服的对象还不是客观世界,而是信徒的行为。征服“肉体”先于征服外部世界。

(E)在宗教合理化的最后阶段,新教教派及其“服罪伦理”,上帝的选民的“宿命论”观念,及其“现世中的天职”的人生观出现了。从这种观点看到的世界是一个完全“非巫术化的”对象,作为一个将被征服的东西放在主体面前(SOR:182—183)。

韦伯的一个主要论点是,宗教理性化是现代化(把理性还原为工具手段的核算,把行动还原为照章行事的官僚政治行动)和世俗化(例如,以“社会俱乐部”代替教派集会)的前提条件,而不是简单的先发事件。韦伯以经验主义方法确定,上述宗教合理化逐步发展的各阶段在西方宗教中实际获得了最清晰明确的表现形式,但他并没有以结构上的理由排除出现在东方的现代化的可能性,在东方同样产生了类似清教的教派。实际上,他恰恰把“太平天国”看作出现在中国的现代化的可能性,尽管那场克伦威尔式的革命被西方列强扑灭了(ROC:219—224)。值得着重指出的是,理性化与现代化的进程先从巫术——仪式阶段发展到伦理——道德阶段,最后达到技术——工具阶段。

(2)儒教与清教。韦伯在考察现代化的实际进程时,在其研究《中国的宗教》的结论部分对儒教与清教作了详细比较。认真研究一下这一比较是有教益的。首先,对儒教与清教所作的对照与比较是韦伯留给我们的最为详尽的比较研究成果。其次,研究儒教与清教之间的关系对韦伯来说是合乎逻辑的,因为他的主要注意中心——伦理的与实践的活动——集中于儒教与清教。再次,与任何其他比较研究相比,这种对照更加注重研究阻碍或促进现代化的各种关键要素。

(A)儒教与清教之间的主要反差与儒教中的“巫术残余”有

关。韦伯概括儒教写道：儒教中的“道”相当于印度的“法”（dharma）。然而，若与佛教仔细对照起来，儒教仅仅阐述了一种排他性的俗人入世的道德。儒教意味着适应世界及其秩序和习俗。归根结底，它仅为上流社会有教养的人们提出一套庞大的政治准则和社会礼仪规范。（ROC：152）

然而，对社会的适应阻碍了一种彻底理性化伦理的充分发展。尽管其性质是完全入世的和伦理性的，适应仍然意味着与世界和睦相处以及顺应世界：“这种适应世界与无条件肯定世界的伦理预先就假定了纯粹巫术宗教的完整而持续的存在”（ROC：229）。因此，诸如泥土占卜（geomancy）、黄道吉日占卜（chronomancy）等巫术实践得以残存下来。这些巫术残余阻碍了关于物质世界的客观看法的自由发展以及对物质世界进行技术上的开发利用。在清教和新教中，巫术不仅被清除掉，而且还被明确地谴责为恶魔的东西。在某种意义上，物质王国被彻底地“非神灵化”（despirited）了，它只是单纯的工具手段。新教在现世中征服世界的趋向不仅表现在良心的伦理（与一位人格上帝的面对面直接关系以及按照他的命令行事）中，而且还表现在庄重无华的教堂建筑风格（在人与上帝之间没有巫术作中介）上，以及布道的平易风格，和简朴而有秩序的生活中。

（B）适应论的伦理与服罪论的伦理之间的第二个本质差别存在于人格形成领域。韦伯相信，内在良心的形成同个人与世界之间的紧张关系成正比。这种紧张关系是伦理预言及其超越现世的上帝的成果。中国的流行信仰处于无数的神灵与祖先的支配之下（ROC：229—230，235）。韦伯论证道，繁文缛节的束缚从外部限定了人格，并且无从显示出“一个内在核心的，一种不自某种集中自主的价值立场的统一生活方式的”现代性格（ROC：232）。然而，清教良心生活作为一个整体是被置于一个单一的超越目标之下的。换言之，自我的形成取决于一个作为先决条件的超越的自我。

(C)统治世界的清教伦理与适应世界的儒教伦理之间的另一个差别在于增加紧张与减少紧张的对照：“彻底的世界乐观主义的儒教体系成功地消除了存在于世界与个人超越现世的命运之间的悲观主义的基本紧张关系。”在西方基督教中，这种紧张关系十分显著并且渗透一切。存在于“自然与神、伦理要求与人类弱点、在罪意识与需要拯救、尘世行为与来世补偿、宗教义务与社会政治现实”之间的差别变得越来越明显(ROC:235—236)。正是这种紧张关系以及今世与来世、此世与彼世之间的二分法提供了永不安宁的火星，直到现代工业资本主义实现才会平静下来。

(D)儒教与清教之间的最后一个差别与“亲属关系系统”有关。儒教的虔敬行为基于一种对神灵，特别是对死去祖先的神灵的信仰。因此，宗教义务既是有限的又是个人的，这种宗教义务强化了血亲或亲属系统的传统纽带。对比之下，清教伦理则将个人置于一种与一位超越的神的普遍而唯一的关系中，这个神的最深的意图是神秘莫测的。由于这种伦理责任，信仰团体(或某地区的全体教徒)变得甚至比家庭本身更为重要。一切世俗纽带和物质关系都不过是实现拯救的手段。伦理关系被提高到普遍的水平(平等对待一切人，不论是朋友还是敌人)，同时这些伦理关系又是非个人的。这为社会的官僚政治化铺平了道路，这种官僚政治化所根据的原则不是感情和个人的联系而是合理的效率。

韦伯以简洁的语言概括了以儒教为基础的文化与以清教为基础的文化之间的差别：“儒教理性主义意味着合理地适应世界；清教理性主义意味着合理地统治世界”(ROC:248)。这一差别正是前现代社会与现代社会之间的差别。

结论 上面分析了韦伯比较研究宗教世界观与伦理观的关系的概念框架，及其对合理化诸发展阶段的分析研究；下面我们将就韦伯对清教统治世界的伦理与儒教适应世界的伦理所进行的比较研究提出一些问题。

首先,韦伯指出,“中国人的灵魂从来没有被一位宗教先知加以革命化”(ROC:77),太平天国起义领袖洪秀全可能是一个例外。义和团起义也可能被归入先知预言式一类,但是在韦伯看来,后者更应归入一种巫术训练团体(ROC:223-224)。然而,意味深长的是,毛泽东把这二者都看作1949年革命的先驱(毛泽东1968:10)。共产党革命对于中国宗教遗产的全部影响尚须拭目以待。毋庸赘言,从文化大革命反宗教的边缘向后退却意味着对儒教和道教遗产的某种重新评价。人们自然会提出一些有趣的问题,并且只能从中国历史发展的前后关系(context)中去求得解答。在打倒四人帮以后的时期中已变得温和的革命,现在是否作为先知预言式的火星正在点燃中国现代化之火呢?宗教在这一进程中扮演什么角色呢?有一件事似乎是清楚的:曾经推动西方现代化第一次浪潮的精神与物质的彻底分裂似乎不再是仿效的榜样。

其次,韦伯认为,(自然与上帝、今世与来世、教会与政府等等之间的)不断扩大的分裂的原则是西方现代化过程的一个关键因素。当韦伯前往美国参加1904年世界博览会时,他考察了清教伦理的最后结果,他提到在那些超出善恶的“最后的人们”的世俗化清教中的一种最后的分裂(PS:302-311)。在《新教伦理与资本主义精神》的结论中,他谈到未来的“铁笼”,这是他投下的一个不可磨灭的阴影。清教牧师理查德·巴克斯特曾建议基督教徒把对外在物质财富的热衷当作一件“轻斗篷”披在身外。韦伯怀疑这件斗篷是否已经变成了一只铁笼,里面关着“没有灵魂的专家”和“没有心肝的享乐主义者”(PESC:181-183)。

我们可以合理地提出疑问,被韦伯看作西方现代化之关键的那些极端的紧张关系和分裂是通向现代化的唯一道路吗?理查德·泰纳·帕斯凯尔与安东尼·G.阿瑟斯指出,西方的组织原则为分离独立的势力范围发展出各自独立的机构制度,比如教会与政府(帕斯凯尔与阿瑟斯,1981:28-29)。马基雅弗利在《君主论》

里第一个提出,人们可以将道德与组织分开。在工业时代,劳工作为生产过程中的一个物化零件其生产角色是与他的社会及精神存在相分离的。结果产生了被韦伯敏锐地描述的官僚制度。然而,帕斯凯尔与阿瑟斯论证了,在中国和日本没有发生过势力范围的分离或划分,至少没有大到西方那样的规模。他们说,精神及社会生活与在劳动场所的生产活动之间的协调一直是日本工业成功的一个关键因素。远东的现代化过程正在超越西方现代化的经典型式,而且并没有发生宗教与世俗的彻底分离。一位评论台湾社会宗教情况的评论家发现,在台湾普遍流行的儒教与韦伯认为导致现代化的禁欲主义原则之间有一种相容性(傅 1987)。中国大陆在这一问题上的当前形势则需要详细的研究。

于尔根·哈贝马斯对韦伯关于宗教在合理化与现代化中的作用的理论进行了大量研究,他指出,如果我们进一步研究社会学的其余两位奠基人乔治·赫伯特·米德与埃米尔·迪尔凯姆各自的传播(communiation)理论和社会连带(social solidarity)理论,那么韦伯理论中的缺陷是可以克服的(哈贝马斯 1984:399)。这将是超出本文范围的另一项任务。只要说一句话也就足够了,虽然当前的形势要求对韦伯关于儒教与现代化的观点作一些修正,但是他的开拓性研究仍旧构成这一讨论的框架。有一件事是显而易见的,世界的轴心已经转移到环太平洋地区,现代化进程的转变将在这里发生。许多敏锐的学者声称,宗教与伦理正在扮演并且在现代化的下一个阶段仍将扮演一个关键性的角色。

《中国的宗教》一书中的儒教之谜： 重估韦伯对中国社会生活中 儒教伦理和道教的解释

〔美国〕 威廉·加勒特

中国的儒教之谜以其具有极大的复杂性的不朽理智难题一直困扰着西方学者。试图从社会学角度来译解这个宗教传统之谜的始作俑者是马克斯·韦伯，他在他的创造性研究专著《中国的宗教：儒教和道教》中所作的分析具有很大的权威性。韦伯的这一研究的中心问题主要的不是对儒教和道教的本质提供一种一般性的公允的解释，他更关心的是中国社会生活中这种儒道合一的宗教传统与现代化的兴起及合理化的资本主义精神之间的关系。事实上，收入韦伯全集的《中国的宗教》一书是以经济伦理为核心的比较宗教研究的三部曲之一，其目的是弄清其他国家的宗教传统为什么没能产生出那种类似于新教伦理的内在的世俗的禁欲主义，这种禁欲主义导致企业活动的兴盛。更具体一点说，韦伯认为儒道两教阻碍了那种可以引导出资本主义企业的活动倾向的发展。该书断言，中国的宗教不仅没能刺激近代企业活动兴起所必需的精神，而且直接阻碍了按照反传统的方式对经济生活的重新调整，而在韦伯看来，这对企业活动的发展是至关重要的。

韦伯关于儒教伦理与资本主义活动的关系的论证是颇有说服力的，但最近彼得·贝格尔却对此提出了强有力的——虽然是潜在的——挑战。贝格尔分析了近来东亚资本主义的成功，即亚洲四小龙台湾、香港、新加坡和南朝鲜的高速工业化，在其冗长的分析

中,他针锋相对地指出:从儒教伦理中派生出的自我克制,勤劳、孝敬、健动以及合理化的进取创新精神共同促进了这些东亚国家的“经济奇迹”,并且在这些地区的现代化进程中提供了相当大的优势。韦伯的结论是儒教伦理构成资本主义发展的一种障碍,贝格尔驳斥了这一论断,并且断言,恰好相反,儒教伦理构成这一地区晚近起步的现代化进程的一个重要的精神动力。这一结论近乎使“韦伯的思想完全颠倒过来”。

与这两种并行相悖的解释所提供的背景相反,这篇短文的主要宗旨是:(1)重估韦伯对儒教——儒教伦理及其与道教的关系——的经验分析理论,(2)建构另外一种解释,以指明怎样通过这些许可的修改来调和韦伯和贝格尔的观点。本文的结论将指明可以从韦伯的理论架构的构件推演出来一些隐含的思想,并辨明儒教在当代的地位,还将冒险地指出儒教对加速中华人民共和国已经开始的现代化进程的经济意义。

韦伯关于儒教的论著

很少有学术努力像韦伯的新教伦理论著那样闻名遐迩而又引起争议,该论著的结论是,加尔文教导致了一种内在的世俗的禁欲主义倾向,这种倾向反过来又毫不经意地给信徒们灌注了一种心态,这种心态对影响现代合理化资本主义是不可或缺的。当韦伯的这一论文名闻遐迩时,它只不过是—系列具体研究中的第一成果,如前所述,这种研究以世界各种宗教中的经济伦理为核心。韦伯想探究的是,为什么其他宗教社会没能产生出一系列可以引导出与新教禁欲主义所获得的相应的经济合理化的伦理感觉。诚然,对他所探究的各个反面的例子,如古代犹太教、儒教和道教、印度教和佛教的非常不同的教义、礼仪和组织方面的兴趣,韦伯所给的答案

都是迥然不同的。不过,言归正传,我们的注意力将限于儒道两教的伦理体系,只是偶尔提及在韦伯的比较分析中曾探讨过的其他宗教传统。

或许可以说,在韦伯对一般社会学分析的理论发展的诸多贡献中,其最高成就是他对特定的历史生活环境中(Sitzim Leben)物质兴趣与精神兴趣之间的交互作用的精妙模式的描述。然而,有趣的是,论证这一思辨模式的综合逻辑却在给出见于《中国的宗教》一书中的主要解释的过程中全面崩溃了,其结果是该著的开初两部分几乎是彼此矛盾的。因为在开始探讨“社会学基础”的那一节中,韦伯对古代中国的士大夫崛起达到管理者的突出地位实际上作了一种唯物主义的解释,而该著的后面部分却对正统儒教的兴起作了唯心主义的解释,在我们转而探讨与这种唯心主义解释的因果联系的另一方面之前,我们将讨论在《社会学基础》这一节中所展开的论证。

由于韦伯不是中国社会和经济史方面的专家,他着手的工作是一种解释冒险,其方法是对中国社会经济模式和与之相应的西方模式进行一系列的比较和对比,对后者他造诣颇深。因此,在第一章中——方法论上与他对新教伦理的研究形成鲜明对照——他所研究的资料包括中国货币体系的特征、宗教组织、城市社会模式,以及皇帝和他的官吏在建立集中的管理结构时的政治兴趣。在他纵览从周代儒教经典时代到本世纪满族王朝的衰落的整个中国历史时,他分析的中心主要集中于秦汉两代不断增长的早期统一中国的努力,这种努力是针对战国时代(公元前 403—221 年)破坏性的争雄而进行的。

在韦伯看来,较晚发展起来的货币经济,家族对家庭成员的无限权力,以及中国城市和行会之发展或者至少是部分程度上的法律自治的失败,所有这些都导致传统的制度化统治的出现,这种统治使个体的行为和多地区活动都臣服于集中在中国国家生活最上

层的集体社会利益,不过,除此之外,还有一个更为重要的因素,这就是世袭政治-管理结构的产生,这种结构以分配物质报酬的俸禄体制为基础。简而言之,韦伯认为紧随战国时代之后的中央政府构成一种形式化的官僚管理秩序,其成员则是通过竞争性的考试挣得其职位的士大夫。一旦考生成功地完成了考试科目,他就会被委以职位,这个职位是将中央政府制定的政策转达到下属各地政府的媒介。考试的主要内容——比如说听写能力及对古典文献的知识——与后来委任给那些挣得士大夫位置的人的管理职责没有多少合理关系。然而,这种实质上的世袭制度所产生的是中央政府官员、管理显贵和家族组织之间的经济——地位利益的合而为一。这三者都是家庭单位的放大,它们在青年人成功地完成考试的准备过程中常常起很大的帮助作用,而且有助于家庭成员得到政府的委任,或者至少是期望提供这种助益。

尽管朝代和领导精英不断周期性地更替,这种统治制度却延续了两千多年,这一事实足以证明它的功效。然而,韦伯认为这种循环却付出了社会代价。因为古代中国的稳定最终只是通过创造一种僵化的传统结构,将皇帝、士大夫阶层和家族组织的物质利益联系在一起才得以实现的。士大夫在政府管理组织中起着中央政府代表的作用,通过一种复杂的士大夫俸禄分配制度,显贵阶层在保障国家的延续性和稳定性方面成为起决定性作用的重要阶层。个人和集体的精力都消耗在努力进升为这种统治阶级上,而不是同等地消耗在对整个管理结构的正面进攻上。因此,通过相当小的士大夫官僚阶层的帮助,并由于承认显贵特权的合法性的较低层次的家族组织的默许,皇帝便能得到一种机构,得心应手地长时期地统治幅员广大的地区,但内部冲突也屡屡发生。

《中国的宗教》一书的整个第一部分的显著特征,是韦伯在解释中偏执地以物质因素为核心,认为它是构成古代中国社会结构的决定性变项。这部分的叙述完全没有着重强调规范文化的作用。

确实,由于缺乏潜在的改良主义者,就使得半独立的自由民阶层、形式化的(与实质性的相反)法律系统、部分自决的司法系统、与城市和行会相联系的军队,以及对发展资本主义的税收和家族限制的所有努力都被归结于士大夫对汉代以后中国传统的社会结构的超法律的物质性支配作用。人们满有理由根据这一创造性的论述推论出,具有独特的价值观、伦理和宇宙生成论的儒教对中国社会结构的制度化没有产生自发的影响。

在标题为“正统”的第二部分中,韦伯突兀地将分析的重心转向从儒教感情中产生出来的中国人和精神气质中的宗教——文化因素。其结论是以下观点的展开,即,士大夫阶层作为“要位承担者”负责监管特定的规范化组织的制度化,这种制度化同时也规定了“世界”的本质,在这个世界中,个体和集体的行为都被规范为适合于日常生活的合宜的行为方式。具体地说,由士大夫灌输入日常生活中的儒教将世界描绘为这样一个场所,其中每个个体都努力通过适应由热衷于“道”这个象征的世界观所建构的关于现实的不变的意象而实现他们自己和国家的利益。诚然,合理的伦理行为规则都得到赞赏,但只是作为一种工具,以使行为符合于“被认为是规范的并且或多或少是被宇宙秩序所规定的传统的生活方式。”

的确,如果把由士大夫认同的世界观分解为它的各个组成部分,那么它首先是一个行为不能加以改进的王国,是一个在其中存在都是被固定的并且是被给定的王国,是一个只有通过遵循道而顺从天意才被认为是合适的应对的王国。从这种关于终极实在的观念中逻辑地推演出来的伦理观是这样一种伦理观,它与由儒教正统提出的最基本的五种伦常关系的调适具有一种天籁的和谐。这五种伦常关系即是:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”尽管这五种基本的人伦关系是以高下有别的二分方式联系在一起,但相互的义务对双方都是互惠的,因此,只有当每个成员都履行他们各自由天道赋予的天职时,那种完美的德性和

和谐才能得以实现。

韦伯认为,这些包含在儒教宇宙起源说和伦理体系中的规范性因素的精致的整合,产生了一系列结果,它们对中华帝国以后的发展具有极大的重要性,尤其是在公元 8 世纪后,当儒教最终战胜了它的宗教——文化对手之后,情况更是如此。由于儒教正统的出现而导致的一些更显著的后果值得作简短的阐述。当然,根据韦伯的看法,必须认定由儒教的宇宙起源说和伦理观所激发的务实的世俗化倾向是极有意义的结果。由于缺乏超世的上帝观念,儒教没能产生一种类似于一神论宗教传统中的那种与日常生活处于紧张关系的超越的至高点。其结果是在不变的神圣的宇宙秩序与社会的经验结构之间产生一种道德认同。因此,在这个参照系中,任何背离都几乎毫无例外地在于偏离道,也就是偏离传统的秩序,这种传统的秩序是由乐行天职的皇帝和由显贵及官僚们所代表的显臣所建立的。韦伯断言:“整个儒教变成了传统的冷酷的圣条。”

然而,由士大夫们传播的传统主义却具有一种非常独特的形式。儒教传统主义来源于一种象形文字的语言,它的知识编纂整理在古典文献的 *estoric* 意义之中,由那些同时担任宗教和政治官职的学者们传承,它已从普通的层面转化为关于礼仪实践的形式化系统,以及指导这个王国中下自最无足轻重、没有权势上至最受人尊敬的每个成员的社会行为的规范。因此,合乎礼仪在表面上就成为德性之首,并且是唯一最重要的社会责任,因为只有通过践履严格的自我克制才能避免任何不孝,儒教信徒们简直将不孝视作“原罪”。

被普遍接受为对所有别的德性来说是绝对必要的前提是合乎礼仪,其形式是孝敬,这是一种顺从的方式,儿童从早年就受到这种灌输,而且期望他们持之以恒,甚至在父母去世后也要求孝敬他们。然而,强加给孝敬观念的至高无上的意义完全超出了只是作为家庭世代关系秩序的意义,因为这种典型的形式微妙地昭示了其

他高级或次级的社会关系的承续,包括农民对村落首领、乡长对士大夫,士大夫对皇帝,外行对学者,妻子对丈夫的顺从,如此等等。因此,在这种意义上,孝敬就成为由儒教设计规定的社会规范中所有其他顺从形式的原型。儿童所学习的合乎礼仪的课程可以被恰当地描述为提前社会化,那是一种社会性的学习过程,有助于儿童获得更广泛的成年人的作用,这种作用是在最初经历了在父母为主的家庭之内掌握顺从原则之后摹仿而形成的。

儒教生活态度中对适中的伦理合理性及社会顺从的礼仪的全神关注极度地加强了已经包含在儒教宇宙起源说及其符号系统中的本质上的保守主义、新教伦理以其建功立业的责任感鼓励改造世界的努力,与此恰恰相反,儒教伦理产生的结果则是合法地承认世界是被给定的,并鼓励个人适应现存的家庭、政治、经济和权力地位结构。与清教伦理一样,儒教伦理也确实赞赏合理主义,以及为达到特定的目的而选择适当的手段所必要的合理的道德谋算,但是儒教的合理主义的目的不是改造社会,儒教文献中的合理主义是被用来促进设计更为有效的工具,以适应宇宙秩序中的不变结构。因此,在主题不明的总结性论述中,韦伯断言,“儒教的合理主义意指合理地适应世界,清教的合理主义意指合理地把握世界。”

总的来说,第二部分中展开的论证保持了完全一致的概念中心。韦伯将士大夫描述为一群宗教学者,他们信奉由孔子创造、孟子弘扬,新儒教学者改装的世界观、价值观和伦理规范。与儒教世界观相联系的传统主义的保守主义不应归因于世袭官僚制中的士大夫官员的物质利益,而应归因于表述在儒教基本学说符号系统中关于实在的概念的内在本质。儒教伦理被它对适应需要的过分强调典型化,它可以逻辑地从处于儒教思想核心的关于宇宙秩序的冷漠的给予性中推演出来。儒教生活取向中的“世俗化”特征只有在它是作为禁欲主义时才会鼓励人们关心俗事,而世俗化行为

则能与践履基本的伦常关系这一目标和谐一致,由此则能得到对人的尊严、对合礼性、对德性及孝敬的认知。

然而,遗憾的是韦伯从未表明《中国的宗教》一书中的唯物主义解释与唯心主义的解释如何协调一致,他也没有表明他已经意识的这部专著中结构化的解释与宗教解释之间的基本矛盾。而且,韦伯的主要解释的倾向是:既强调意识形态——宗教主题,牺牲了其论证的更加唯物主义的特征(拉·塔尔戈特·帕森斯);又产生他的分析中的矛盾的因素,没有注意到作这种并行论述所产生的任何问题(拉·赖因哈德·本迪克斯)。即便我们避免实质上是回避性的策略,以努力解释韦伯论述的意向,这也并不必然意味着对韦伯的矛盾之处的更完满的解释就能呼之即出。与此同时,围绕着这个因果关系问题的疑惑所激发的是一种关切,这种关切试图得到关于韦伯的解释的其他方面完满性。事实上,我们将在下面两部分中指出困惑着韦伯的解释的更多的困难,这些困难同时具有理论的和经验的本质。在经过下面一番思考分析之后,我们将处于更佳位置,对韦伯努力探究儒教的思想 and 行为的实质性内容所达到的更大的成就得出更为精当的判断。

禁欲主义、神秘主义及儒教的生活取向

到目前为止,我们的研究一直集中于大而化之的理论划分上,这种划分法来自于新康德主义和马克思主义的理论范型,这种范型与在确定中国社会结构及其伦理行为的性质中存在的唯物——唯心二分法的影响密切相关。然而,与韦伯为理解儒教正统而进行的分析性探究同等重要的,是禁欲主义与神秘主义的典型的理论二分法,这个模式是由韦伯在他对新教伦理作创造性的分析过程中所运用的原初形式发展而来的,不过,在1910年和德国社会学

学会的第一次会议之后,这个模式在韦伯的分析概念系统中简直如日中天,声望卓著。禁欲主义和神秘主义的二分法表现出韦伯对世界所思考出的两极对立的倾向,这两者又可以各自进一步划分为入世与出世的两种次级形式。

禁欲主义取向持这样一种心态,个体试图通过严格的自我克制和理性的、有目的活动掌握世界。其信徒将自己视作神意的工具或手段。出世的禁欲主义是中世纪西方修道院的基督教徒阐述的,它代表一种生活修炼方法,其目的是摆脱尘世的诱惑,通过放弃肉欲而遁入侍奉上帝的生活。相反,入世的禁欲主义则遵循不同的路径。它所关心的是入世而不占有。因此,入世禁欲主义的主张之信奉者努力参与俗事,甚至同时功成名就,但在追逐盛名、福祉和权力方面却不屈从于世界的诱惑而以之为目的本身。清教徒乐于履行根据神界的意愿而改造世界的责任,因而在他们中间,入世的禁欲主义达到了最完满的发展。

神秘主义则代表一种完全不同的取向。尽管它也鄙弃将世界视作目的本身,由神秘主义证明的中心关切是为了神意深入人心而作“容器式的人”。与这种上帝的显灵相比,那种在“永恒的现时”中与神的显灵合而为一也变得黯然失色了。出世的神秘主义——尤其是像麦斯特·爱克哈特这样的基督教神秘主义者所实践的出世神秘主义——则鼓励发展精神修炼,以达到以下这个明确的目的:压制俗世的影响,以便使外在的关切也不能妨碍达到神的显灵以及与神意的合而为一。相反,入世的神秘主义者则有更大的自由,从放荡无羁到自我修炼的更庄重的形式,都是他们自由活动的广泛的行为领域。由于情欲如此偏激地遭受鄙弃,入世的神秘主义者反而可以自由地在感性世界中及时行乐或完全避免情欲的骚动。

正如 C. K. 扬所指出的一样,韦伯显然将儒教伦理归于这四种类型中的入世的禁欲主义之列。不过,有趣的是 C. K. 扬进一步

错误地将清教主义划为出世的禁欲主义的一种经验的例子,而其他学者则认为儒教是一种入世的神秘主义。在很大程度上,这种分析的混乱之根源在于韦伯本人在对儒教伦理与清教主义的关系上所作的尝试性论述。因为在《中国的宗教》一书的最后一章中,韦伯明显地将这两种传统并行处置,而没能指出儒教和加尔文教实际上代表入世的禁欲主义心态的两种次级形式。(类似地,韦伯将迥然不同的一些教义传统如加尔文教(包括清教主义)、卫理公会、虔诚派、浸礼会一古脑儿地归于禁欲主义宗教的入世范例,但他却又没指明如何能够令人信服将这些不同的形式归于这种单一的分析模式。)也许韦伯不愿意因为直截了当地阐明这些被归于入世禁欲主义的不同教派之间的差异而破坏他的类型模式的对称美,或者也许是由于他不忍放弃他的研究议程中的其他学术关切而从未找到机会去改善他最初的类型结构。然而,事实仍然是:儒教伦理之强调对世界的适应与清教伦理之关心改造世界是截然相反的。另外,韦伯坚持认为儒教缺乏将其信徒导向改造世界的经验结构的内在动力,这一点在本质上是正确的。或许我们可以将韦伯的最后结论概述为如下的合理化语言:儒教是作为一种适应世界的入世的禁欲主义而经久不衰的,而清教则是作为一种改造世界的入世禁欲主义而出现的。下面,当我们试图调和韦伯和贝格尔在关于儒教伦理对中国经济行为的影响方面所得出的研究发现时,我们将有机会反复讨论这一基本结论。

道教的异端倾向

道教向韦伯提出的首先是解释的问题。对于入世禁欲主义取向来说,没有什么既比神秘主义又比巫术更具有反神论内容了,而道教则兼而有之,尤其是在大众层面上的宗教信仰里更是如此。这

里,对哲学意义上的道教是否由于后来引进占卜、巫术和更普通的神秘主义因素而变质、或者道教是否从一开始就具有这些特征之类的问题,我们将避免陷入高技术的一——当然本质上是很重要的——讨论。不论道教的来龙去脉如何,它毕竟促进了占卜和神秘主义在低层中国人的宗教信仰中的流传,这一经验事实是不能否认的。

诚然,儒教和道教都持有很多共同的基本观念,包括道本身这个重要的概念。不过,可以用来区分这两种中国固有的宗教的是这样的事实,即儒教作为国家的崇拜对象而独居一尊,并由此而让社会精英获利,而道教则只是在各个平民百姓信徒的层面上更直接地发挥作用。然而,道教和儒教原则的信徒们却长久地保持着一种深厚的敌意,正如这两种信仰乐行一些具有共生关系的事情一样。为什么儒教徒从未对它最顽固的对手发动一次毁灭性的攻击,以拉开战幕彻底根除或者至少是削弱道教的影响?读者确实不必广泛细读书伯著作,就可以看出他将这个问题神秘化了。儒教徒在这桩事业上大获全胜完全是可能的,但实际上从未进行过这种清洗。

然而,真正的原由也许是儒教精英所表现出来的克制,而不是由于他们温和的忍让。从一种权宜的社会学的优势观点来讲,实际上可以认为道教有助于保持儒教的独尊地位。就是说,正是因为儒教正统使万世不能改变的适应世界的伦理合法化,那些感受到与沉重的命运的冲突的个体就需要一些避世机制,以应对他们无法控制的不变的宇宙秩序。道教恰好能提供这种缓冲剂。通过巫术、占卜及神秘的幻想,作为人的人就可以理解甚至逃避其他社会宿命论的封闭体系,而儒教正统是禁止这种行为的。因此,如果不灵活地指出中国的第二大宗教实际上有助于使儒教更加宽容,就不能说清道教的情况。就儒教徒而言,他们也许懂得只有与民粹性的道教的巫术和神秘主义特征实行坦率的妥协,才足以使他们在古代中国社会结构中立于独尊的地位。

在韦伯对道教的讨论中,他本人曾在很多地方接近于得出这样的结论。不过,最后妨碍他沿此路径一以贯之的似是他的分析信条:神秘主义和禁欲主义简直就不能并行共存,原因是他刻极地坚执这两种取向在本质上截然不同。同时,韦伯分析所得出的不幸的后果,是他实际上永远不可能解释如何并且为什么能使道教和儒教同时兴盛起来。他实际上也没能最终理解这两种传统互为因果的那种内在的相互助长的关系。因为如果没有道教,儒教几乎会理所当然地遇到不可克服的困难,难以保持中国平民百姓对它的忠诚;相反,如果没有儒教的宇宙起源说所提供的那种中心框架,道教也几乎会理所当然地不可能使它的那种个人化的宗教信仰经久不衰。然而二者结合在一起,又各自以一种有功效同时又持久并且显著的形式应合了中国社会中更大的宗教需要的一个方面。

结论:重估韦伯对儒教伦理的研究

对很多社会学家来说,韦伯仍然是我们学科中“伟大的先驱”,批评他的研究简直就等于责打“众神”。笔者也当然是韦伯的热烈的崇拜者,不过,诚实使我认识到在他关于中国宗教的论著中有很多解释空白。事实上,如果肯定诸如铁器、造船、航海探险、运河和内陆水道建造这类先进的技术发展,并且肯定指南针、纸币、活字印刷术这类科学创造,以及明代的其他先进的发明,韦伯就完全不可能只涉及到儒教对文化和经济发展的压制性影响而展开他的论述。因为我们必须记住,同样是在一统天下的儒教统治之下,15世纪的中国之地位乃是技术最先进的国家;而且事实上中国在11世纪已经能每年生产125,000吨铁,7个世纪之后,英国在工业革命早期阶段才达到这样的生产率。或者,对这个问题所以更精确地说,儒教士大夫强加给中国并且导致中国人进行内耗的保守主义,

只是在明王朝奠牢基石之后,也就是 15 世纪末才以其最僵化的形式表现出来。因此,这意味着韦伯分析的可靠性只是对中国晚近四百多年的社会历史才具有最大的说服力。

不过,对这一限定条件的注明并不允许我们混淆这样一个铁一般的事实,即韦伯毕竟以其卓越的敏锐辨明了阻碍中国发展以接近现代性的最重要的原因。很显然,正是官僚管理者为这个本质上是农耕文明的儒教官僚大国的长治久安提供了最强大的原动力,正如他们从晚明到清代就一直阻碍经济、军事和科学的发展一样。从儒教伦理中演生出来的对适应现存世界的强调,有效地遏止了任何朝向文化更新的激烈的运动,而这对采用现代思想形式是不可或缺的。因此,撇开韦伯在史料方面偶然的局限,他对儒教正统的理解以及他对道在中国社会历史中的作用的错误解释不论,他的分析还是具有有一种直觉的洞察力的。

但是,如果儒教生活取向和伦理观中的传统主义能解释尤其是晚近五个世纪中中国经济的与之相关的不发达,那又如何解释我在本文开头就介绍过的彼得·贝格尔的主张,即环太平洋圈的亚洲经济奇迹在不小的程度上得力于由儒教培育出的自我克制、勤奋、家庭忠诚以及个人化的动因?尽管这个重要问题应该得到比我们所能提供的更广泛的讨论,但我们可以在韦伯的洞察的基础上提出一个尝试性的答案。正如韦伯所论证的一样,儒教事实上不具备改造世界的区域性力量,虽然如此,一旦世界被必要的外来力量改变了,儒教伦理中的实用主义的、合理的世俗化取向就会变成能促成很大功业的巨大的经济财富。从这种联系的观点来看,就值得回想到韦伯所关心的问题与出现的资本主义秩序的来源有关。韦伯似乎没考虑过,如果资本主义的基本经济结构是按照先在西方形成然后引进东方这样的方式独立地得到改变的话,那么儒教伦理是否能有效地加强经济行为?实际上,贝格尔的研究尖锐地指出:从经验意义上讲,在儒教伦理建立于一种是按照资本主义原则

已然形成的经济环境中的地区,这种伦理就构成经济进步的积极的动力,而不是妨碍经济进步。韦伯无疑会赞同这种评价,而不必太多地修改他早期对儒教伦理的经济结果这个问题所作出的历史的分析。

对这个讨论还需得出最后的结论,这个结论也许被认为具有推测的性质,它与儒教伦理在中华人民共和国目前环境中的可能的前景有关。西方学者在很大程度上都一致确信儒教与中国文化是不可分割的统一体。也就是说,所谓中国文化必然是以微妙而深刻的方式从儒教传统这个源泉中深入地吸收营养的文化(而且对日本、越南、朝鲜以及其他南亚国家也确实无疑地可以这样说)。对于首先是民族主义的然后是共产主义的社会制度来说,儒教遗产已经引起了很多问题。从理论上讲,民族主义和共产主义这两种运动都将儒教作为一种在迅速现代化的道路上横加过很多障碍的旧秩序的意识形态而加以抛弃。然而,在实践中,儒教的生活取向仍以各种各样仍然盛行的形式构成中国人的思想方式、性格特征以及社会关系。对一个不是训练有素的汉学家的社会学家来说,儒教伦理中流存下来的遗产对中国人民的社会—经济的进一步发展似乎是其重要性不可估量的文化源泉。而且,如果一定要作出更大的努力以消除儒教遗产中最后的遗存的话,那将会产生一个不幸的后果,这就是削除了一个可以用来推进已经在中国大陆进行的技术和工业发展并使之得到更长足的进步的有力的动力之源。换句话说,儒教伦理也许会被证明为能促进东方经济生产率的有力的推动力量,正如过去新教伦理在西方那样。如果最终能在经验上实现这种可能性,那将会成为一个适当的具有讽刺性的结果,可以用来解开韦伯在他对世界宗教的经济伦理的比较研究中所遗留给我们的那些难解之谜。

中国的佛教：过去和现在

〔新加坡〕 古正美

目前在台湾最盛行的佛教信仰是对在中国发展起来的大乘佛教净土宗的信仰。在大乘佛教教义中，“净土”这个概念指佛或菩萨的生活环境。这些大乘佛教信徒确实相信由于他们的信仰，他们将能在来世往生菩萨净土。比如说，弥勒佛的净土据说是在兜率天。许多中国佛教徒都相信他们能遇见弥勒佛。公元5世纪之后，弥勒佛的信仰曾一度非常流行。目前在台湾对净土的信仰是对阿弥陀佛的信仰，与对弥勒佛的信仰相比，这种对阿弥陀佛的信仰是在很晚之后才发展起来的。不过，自从公元7世纪之后，对阿弥陀佛的信仰就已成为中国佛教徒信仰的主流。

这两种信仰都强调诵念佛号，其信徒相信，通过不停地诵念佛号，仁慈的菩萨就会听到他们的要求，并使他们得到解脱。

由于目前对阿弥陀佛的信仰太强调来世得救，阿弥陀佛净土就被概念化为天国净土而不是人间净土。当代佛教信徒和学者，太虚法师的弟子印顺法师反对这种做法，并且像他的宗师一样着力地对此加以批判，他指出，由于热心追求来世幸福，大乘信仰的精神即菩萨道修行法便丧失殆尽了。印顺法师在他的许多著作中都指出，目前对净土的信仰事实上都歪曲了大乘经典，其原因在于明初的政治迫害。自从50年代末以来，印顺法师一直在台湾追随他的宗师，倡导对真正的大乘净土的信仰。

人们认为印顺法师对大乘佛教的复兴是为反对目前台湾佛教信仰和由白圣法师主持的佛教僧伽（佛教协会）而作出的“激烈的

反应”。根据当代佛教学者扬慧南的看法，白圣法师（太虚法师的当代人圆瑛法师的弟子）和他的宗派自从 60 年代后一直压迫印顺法师，原因在于他们对净土信仰的解释意见不一致。

白圣法师和他的宗派基本上是追随圆瑛法师，坚信诵念佛号非常重要，尤其是在人行将死亡时更是如此。圆瑛法师甚至指出：诵念佛号实际上是得到解脱的不二法门。因此，一个人要信仰佛教的话，除了诵念佛号以外，不必做任何别的事。

这种对净土的信仰是大乘净土信仰的一种简化形式，它是由公元 4 世纪的佛教名僧慧远及北魏时期的昙鸾传承而来的。印顺法师在他的《净土新论》一书中曾指出，由于目前净土过分强调天圆净土，人们就会以自我解脱为目标。因此，最重要的大乘信仰即菩萨道修行就完全被忽视了。在同书中，他还指出：既然大乘佛经说“众生之类是菩萨净土”，那么，只要在尘世寻求人类的幸福就可以成佛或升入菩提萨埵之净土。

因此，印顺法师对净土概念的理解就与圆瑛法师及其追随者完全不同。印顺法师认为净土是佛或菩萨所试图成就的一种心理状态，而圆瑛法师和他的弟子们则认为净土是一个“天国”。后者与基督教的天堂概念没有多少区别，它使佛教信仰类似于一种崇拜神的宗教。由于这个原因，印顺法师将目前的净土宗称作一种有神论。

就大乘佛教信仰的本质而论，印顺法师对目前中国佛教信仰的批判确实是一个非常严肃的问题。因为如果不能按照目前的净土宗信仰那样信奉佛教的话，就必须对这种信仰进行严肃的反思。在表明净土信仰是如何在明代异化之前，我得先在一般意义上介绍一些佛教教义的观念、大乘佛教以及中国的大乘佛教，这将有助于读者理解为什么我认为印顺法师的批判是有意义的。

佛教教义

佛教并不是一种颂扬神或众神力量的宗教，勿宁说它是一种颂扬人的力量或智慧的宗教。由于这样的情况，佛教为人在尘世中开掘他的力量和智慧提供了一系列道德和心理修炼方法。在佛教教义中，人能决定他将在尘世中过一种什么样的生活，不论是悲惨的还是幸福的，在这种意义上，人总被认为是他自己的生活的主宰。

佛教的创始人释迦牟尼曾对人生和尘世的本质进行过艰苦的思索或沉思。其结果是，他发现对人生和尘世的本质的正确的理解是导向一种幸福的生活的最根本的基础。如果能正确理解人生和尘世的本质，人们就能得到悟解，奉持所谓佛教修炼，即“八正道”以达到目标。这是一系列包含修炼的道德和心理训练，这些修炼是：正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

因为这种正确理解是最基本的，释迦牟尼佛便传授四圣谛学说，把它看作获得关于自我实现的知识的基础。在第一圣谛中，佛论述了人生和尘世之无常性；在第二圣谛中，他揭示了人生众苦之源；在第三圣谛中，他昭示了达到所谓“涅槃”的正道；在第四圣谛中，他谈到了“涅槃”的经验。

尽管佛教的整个信仰是以对人生和尘世的正确理解为基础的，然而如果没有对因果报应和轮回的确切关系的宗教性信仰，佛教就不能被看作一种宗教。佛教徒相信，不管一个人做什么，说什么或者具有什么样的心理结构，他都必须对后果——恶报或者善报——负责。必须这样理解因果报应和轮回这两个概念。

大乘佛教

在佛教的发展过程中,其教义和修炼变得非常复杂,原因在于教义和修炼上的教派分歧。大乘佛教是佛教史上的后来者,它特别强调菩萨道的修行,把它当作本派的主要特征。在大乘佛教信徒看来,既然众生皆可成佛或者说众生皆可达到涅槃或圆觉之境,那么众生便皆能进行菩萨道修行。尽管如此,菩萨道修行又可以根据各人的修业层次划分为十个阶段。因此,“菩萨”一词不仅指那些修行菩萨道的初学者,而且也指那些已经成就了圆觉的人。那些已经获得了智慧的力量的人通常被认为是那些尚在与其迷执作斗争的人的良师善友(sumitra)。

大乘佛教信徒们坚持认为:不论一个人如何修行菩萨道,不论他是一个初学者还是一个老师,这种修行都必须在尘世中进行。那就意味着,一个佛教修行者必须在他的家庭、社会和国家中信奉佛教。因此,即使是一位老师,也必须入酒肆或入淫舍以使他人觉悟。如果人们必须如此进行佛教修行,我们就完全能够理解大乘佛教信徒会创造出像《维摩诘经》或《华严经》这样的著作。

维摩诘是《维摩诘经》中的主人公。他被描述成一个俗人,同时又是修行菩萨道的化身。在被描绘成一个享受尘世一切快乐的普通的佛教修行者的同时,他也被描述成一位使他人觉悟的精神导师或所谓的“菩萨”。因此,根据《维摩诘经》,维摩诘“虽为白衣,奉持沙门清净律行。虽处居家,不著三界。示有妻子,常修梵行。现有眷属,常乐远离……虽明世典,常乐佛法”。当这部佛经把他作为精神导师而加以谈论时说:“维摩诘”入诸淫舍,示欲之过,入诸酒肆,能立其志,若在长者,长者中尊,为说胜法。若在居士,居士中尊,断其贪著……”。

《维摩诘经》中的菩萨道修行非常清楚地表明：不管一个人如何修行，不论他是一个俗人还是一位精神导师，他必须在尘世中修行并且视尘世为净土，以使那些尚在与其对尘世的执迷作斗争的人觉悟。因此，《维摩诘经》说维摩诘为了达到使俗人觉悟的目的可以随意行动。维摩诘在他的家庭和社会中达到了他的净土，因此，也就达到了弥勒净土。根据《弥勒下生经》，弥勒将下生尘世，觉悟众生，在弥勒佛觉悟众生时，他教导他们修行布施、持戒（道德和心理修行），以及超升入兜率天。因此佛或菩萨净土不应求于尘世之外或者来世。

当然，《维摩诘经》不只是强调在尘世中修行菩萨道的重要性的唯一的大乘佛经。乾闥婆是昭示大乘佛教教义的另外一个广为人知的例子。大乘佛教信徒们相信佛无时无刻不显现他的净土，因为他通过长时期的佛教修行，已获得某些力量和智慧。一个无拘无束、挥洒自如的菩萨据说已经获得了诸如表演魔法和无碍的辩才这样的力量或智慧。据说为了达到觉悟众生的目的，菩萨可以显现为尼姑、俗人，肉身、甚至妓女。因此《华严经》中提到的善友菩萨便被描述成一个妓女，为了觉悟那些乐于看她、拥抱她、吻她、甚至与她淫乱的人，她索性在妓院接客。

大乘教的菩萨道修行是一个非常重要的指示器，它昭示了佛教修行应该如何世俗化，应该如何不把佛教信奉为只关心自我解脱的宗教。为了强调世俗化佛教，大乘教甚至认为积累世间功德与积累宗教智慧并没有什么差别。大乘教的另一部佛经《优婆塞戒经》甚至认为“行六般若，富贵且长寿”。在这种信仰之下，大乘佛教信徒当然会认为追求世俗价值与追求宗教智慧一样重要。因此，这部佛经还指出：“我们应注意关心俗事与俗见”。

既然大乘佛教信徒认为日常活动是奉行佛法的手段，我们发现他们为那些想成为理想的佛徒王的人形成了一套王位政治思想也就不必大惊小怪了。也不必惊异于他们为那些奉行六种规范价

值的人建立了一套道德修行法。为了促进思想的佛徒王权，他们撰写了很多佛经如《十轮经论》，the satyanirgranthavyakarana sutra，《悲华经》以昭示一个理想的佛徒王应该如何统治一个国家。而且为了倡行道德修行，他强调布施观念，包括对父母、妻子、精神导师、朋友、长者及奴隶的布施。大乘佛教徒特别强调奉行孝道。由于孝道被上升到奉行大乘教的方式的高度，大乘佛教徒甚至正式将 7 月份的第 15 天规定为孝道奉行日。魏晋时期(265—316)的竺法护所译的《盂兰盆经》将这一天称作盂兰盆节。

中国的大乘佛教

菩萨修行道观念被引进中国是在公元 2 世纪末，但直到公元 5 世纪初才得到广泛传播。那时北凉(412—445)皇帝沮渠蒙逊(412—433 在位)采用大乘佛徒王权。贵霜王朝时期的迦腻色迦王三世道先倡导佛徒王权。他不仅运用 the satyanirgrathavyakarana 经这样的大乘佛经推行佛徒王权，而且运用艺术作品，如雕刻、窠堵婆、壁画表现佛徒王权。其结果是，在迦腻色迦王三世于 3 世纪末逝世后，印度和中亚诸王都采用王权。因此，在北凉的沮渠蒙逊征服敦煌和河西走廊之后，他也像印度和中亚诸王一样采用佛徒王权政治思想作为他的理想。在中国传统中蒙逊是第一个倡导佛徒王权的人，在他对北凉的短期统治内，他如法效仿迦腻色迦推行这一传统。在蒙逊的保护之下，挖掘了很多石窟如敦煌石窟，并用许多雕刻和壁画表现他的政治(思想)，与此同时，为了同样的目的还翻译了很多大乘佛经。在蒙逊之后，许多佛徒皇帝也采用佛徒政治传统，从 5 世纪初到 8 世纪，这种情况至少持续了约 300 年。在这一时期，佛教艺术非常兴盛，大量大乘佛经被翻译传播。由于这样长时期地倡导大乘佛教，大乘佛教便在中国文化传统中立稳了

脚跟。

比如说，维摩诘的故事被描绘在龙门、敦煌石窟里及其他地方。中国佛教的各个宗派都是在它们对大乘佛教的理解的基础上发展起来的。唐代著名诗人王维由于欣赏维摩诘，便自称维摩诘，而盂兰盆节也最终被中国人接受为奉行孝道的一个机会。盂兰盆节至今仍作为佛教徒节目被许多中国人庆祝。

14 世纪末，由于明初的政治迫害和新儒学的压迫，中国大乘佛教最终走向衰落，此前大乘教的推行实际上持续了大约 1000 年。

由于一些皇帝将儒教或道教作为他们的政治思想加以保护，中国历史上经常发生对佛教的政治迫害和儒学对它的压迫。尽管如此，正如印顺法师在他的《中国宗教和儒学之兴衰》一文中所指出的那样，早期发生的政治迫害和以儒排佛并不像明初那样严重。他指出，明初在城镇各地禁佛，切断了菩萨道修行法的根脉，而大乘佛教就变成了一种自我解脱的宗教，只追求来世幸福——这便是目前盛行的大乘教信仰。

在城镇禁止大乘信仰不仅意味着这种信仰不能世俗化，而且意味着佛或菩萨的净土不能在那时显现于日常活动。在这种政治迫害之下，大乘教信仰自然就异化了。

尽管印顺法师尽力解释在明朝创立者明太祖统治时期对佛教的政治迫害及新儒学对佛教的压迫，但他并未解释清楚整个事件。他认为当时禁佛与禁止弥勒信仰或白莲教密切相关，或者更具体地说，与对当时非常兴盛的白莲教的禁止密切相关。但他并未解释清楚为什么弥勒崇拜或白莲教被禁止，他也没有提到为什么新儒学要参加对佛教的压迫。

弥勒信仰在中国的发展非常复杂，白莲教被认为是在明代以前创立的一种弥勒信仰。根据郑志明的看法，明代对佛教活动的禁止是因为明代创立者本人在推翻蒙古人统治之前曾经是白莲教教

徒。由于明太祖本人曾经是白莲教僧侣，他便从中国人的造反史中吸取教训，对佛教徒毫不同情。他认为所有大乘教的信徒都是他新近建立的政府的潜在及反叛者。

早在大乘佛在中国传播初期即公元5世纪，弥勒净土信仰就已经被政治化了。根据 Tsukamoto Zenryu 的看法，公元5世纪很多佛教革命运动都已经以弥勒信仰或大乘教的名义反叛北魏统治，因为《弥勒下生经》（是弥勒信仰的基础）说，弥勒佛将下生于转轮王王国。实际上，在公元5世纪之后，很多叛乱中也都曾经常运用政治化了的弥勒信仰。反叛的领袖们都常常肯称他们自己是弥勒信仰实践中的新王。明朝的创立者曾以白莲教的名义运用同样的思想推翻蒙古人的统治。

作为一个过去的佛教信徒和一名白莲教教徒，明代创立者明太祖对弥勒信仰的忧惧反映在他发布的法令中。那时他不仅对佛教和佛教徒进行政治迫害，而且在朝廷中起用新儒家。新儒家们对佛教徒或佛教的憎恨实际上是一个历史现象，尤其是在宋代（960—1206）以后更是如此。宋代新儒学运动的兴起已经激起了一种强烈的反佛情绪，其倡导者是新儒学运动的奠基人朱熹。根据当代中国佛教学者郭朋的看法，尽管当时新儒学对佛教的打击相当激烈，但这一时期的大乘教信仰仍然势力很大。因此，在新儒学的压迫之下，大乘佛教信仰的异挥变质一直延宕到明初。

宋代以后新儒学对佛教的憎恨和不断打击是可以理解的。因为，由于公元5世纪以后的很多中国皇帝都保护大乘佛教，佛教在近1000年的时间内变成了主要的宗教和文化。在这段漫长的历史中，不仅儒学研究的根基丧失了，而且儒学学者丧失了朝廷里对权力的控制。正是在这种背景之下，明代创立者明太祖保护追随朱熹的新儒学，将佛教作为野蛮的行不能的宗教予以批判和打击，并采取行动迫害佛教徒。

结 论

如果当代大乘佛教信仰确实只是在明代被歪曲过的那种大乘佛教,而且如果它确实不是中国人很早以前所接受的大乘教,那么太虚法师和印顺法师发起的大乘教复兴运动就的确是有意義的,而且是很迫切的。二人所复兴的思想实际上也不是什么新东西。作为近来大乘教复兴运动的创立者,太虚法师鼓励佛教徒参与社会、国家甚至世界事务,这种做法实际上也已经在《维摩诘经》之类的佛经中得到阐述。但是由于目前大乘教信徒们忽视大乘教的真实本质,他们都不赞同这两位法师关于佛教世俗化的思想。

由这两位法师倡导的大乘教复兴运动已经持续了 60 多年,在这段时间内,复兴运动已遇到了各种障碍。比如说由白圣法师和其他人领导的僧伽就对这场复兴运动施加过障碍。但事实上,障碍不仅来自佛教僧伽或信徒本身,而且还来自作为史学家或教义分析学家的佛教学者。许多学者由于受新儒学的影响,仍然对佛教持有偏见。例如,肖公权在他的名著《中国政治思想史》中曾讨论过佛教,他认为“佛教是一种宗教,而不是政治思想,它的悲观主义和来世人生观类似于老庄思想。因此,不要期望佛教对政治思想有所贡献”。肖教授关于中国佛教的观念必须加以反驳,因为自从公元 5 世纪后许多中国皇帝都曾运用过佛教的政治思想。而且因为许多朝代的皇帝运用过佛教的政治思想,它曾取代过儒家和道家的政治思想的统治也是事实。此例表明,我们仍然缺乏对中国佛教的全面了解。尽管许多佛教学者如汤用彤、吕澂、印顺法师已对中国佛教做了大量研究工作,但由于宗教的发展如此复杂,他们的研究也就非常有局限性。因此,为了更好地对中国佛教作全面了解,还有很多工作需要做。实际上,对中国佛教的重新检视已迫在眉睫,因

为这不仅对理解佛教本身很重要,而且对理解整个中国文化也很有关系。

(孙尚扬 译)

隋唐以前之弥勒信仰

周绍良

一、弥勒信仰之肇始

佛教传入中国后,很快得到顺利展开。主要原因是由于:大众对佛、菩萨的信仰,到今天普遍所崇敬的,如阿弥陀佛、观世音菩萨,几乎深入人心。不论是山村老妇,抑或乡间幼儿,无不知其为佛、为菩萨,见之闻之都发恭敬心。这就是佛的传播在中国取得之成就。推原其始,佛教传入中国比较早的一个阶段,取得大众信仰的其实并不是阿弥陀佛与观世音菩萨,而是另外一尊佛——弥勒佛,他才是最早被大众所崇信的。弥勒生于中印度境波罗捺国劫波利村波婆利大婆罗门家,为释迦弟子,以菩萨而现比丘相。弥勒是姓,译义慈氏,名阿逸多,译为无能胜。据《弥勒上生经》,说他现住兜率天,《弥勒下生经》则说他将来从兜率天下生到世间,在龙华树下继释迦如来而成佛。

根据《弥勒下生经》,弥勒佛出世时阎浮提其地平正,如玻璃镜,丛林茂盛,高三十里。八万四千众宝小城周遍天下,其中大城名翅头末,七宝楼阁,七宝行树,园林浴池,八功德水;街巷道陌,广十二里。其上安稳,无有怨贼劫窃、水火、刀兵、饥馑之难。有明珠柱,高十二里,光明逾日,昼夜常照。香风时来,吹珠柱上,雨宝瓔珞,众人取之以为服用。众宝罗网弥覆城上。风吹宝铃,演说归依佛法僧。人身长十六丈。日受妙乐,深游禅定,如三禅天。人常慈心,恭敬和

顺，皆由弥勒慈心训导，持不杀故。唯有三病：一者饮食，二者便利，三者衰老。有香美稻，一种七获，百味具足，入口消化。便利之时，地裂生赤莲花以蔽秽气。人既衰老，自然行诣树下，念佛待终，生大梵天及诸佛前（见《佛祖统纪》卷三十）。

这样舒适太平的环境，正是人民大众所企望的生活环境。而在佛教传入中国以后，魏晋之际，社会情况是极其动荡的。在汉末，三国纷争，暴动四起，民不聊生；晋室统一天下，而统治阶级内部矛盾严重，自相屠杀，人民始终过着不安定的生活。接着五胡乱华，造成南北朝对峙的局面，兵戈相继，人民长期处在兵荒马乱之中。这时人民所企盼的，弥勒所领导的天国，是他们最理想的地方，而只有弥勒下生，他们才能获得这样的生活。于是对弥勒的信仰自然而然地安定下来。宗教的信仰，在教理方面获得知识分子的崇信只是一小部分力量，而要人民大众普遍崇信，才能真的全面展开。相信弥勒下生，成为一些人解脱苦难的救星。佛教之在中国，就是在这种环境、形势下扎下根基的，而主要是由于弥勒获得了人民大众的普遍信仰。

二、弥勒信仰之嬗递

记述弥勒事迹的经典，最早当为汉安世高译《大乘方等要慧经》，但大力提倡弥勒净土的，要算晋竺法护了。他传译了几本关于弥勒的经典，如：

《弥勒菩萨本愿经》

《弥勒下生经》

《弥勒成佛经》

他传译的这些经典，可以说是很快就被佛教信徒所接受。大家一心向往弥勒净土，奠定了初期净土宗的基础。最能说明这一问题

的,就是名僧释道安。据《高僧传》卷五《义解·释道安传》:

安每与弟子法遇等于弥勒前立誓,愿生兜率。后至建元二十一年正月二十一日,忽有异僧,形甚庸陋,来寺寄宿。寺访既窄,处之讲堂。时维那值殿,夜见此僧从窗隙出入,遽以白安。安惊起礼讯,问其来意。答曰:“相为而来。”安曰:“自惟罪深,讵可度脱?”彼答云:“甚可度耳。然须更浴圣僧,情愿必果。”具示浴法。安请问来生所住处,彼乃以手虚拔天之西北,即见云开,备睹兜率胜妙之报。尔夕大众数十人悉皆同见。安后营浴具,见有非常小儿伴侣数十来入寺戏,须臾就浴,果是圣应也。至其年二月八日,急告众曰:“吾当去矣!”是日斋毕,无疾而卒。葬城内五级寺中,是岁晋太元十年也,年七十二。

道安是坚决相信弥勒净上的,这是中国初期净土宗的开端。由于对弥勒的崇信,逐步使这种信仰遍及中国各个地方,社会各个阶层,成为佛教在中国的一大支派。而净土宗在相信弥陀净土之前是相信弥勒净上的,主要倡导者——首创当是道安其人。他接受净土思想,可能受竺法护所译那几本经的影响。

道安开辟了信仰弥勒净土,他的一些弟子也都遵守师道,坚持修行。据《高僧传》卷五《释昙戒传》:

释昙戒,一名慧精。……废俗从道,伏事安公为师。……后笃疾,常诵弥勒佛名不辍口。弟子智生侍疾,问:“何不愿生安养?”戒曰:“吾与和上八人,同愿生兜率。和上及道愿皆已往生,吾未得去,是故有愿耳。”言毕,即有光照于身,容貌更悦,遂奄尔迁化。

可见道安倡弥勒信仰于前,在他的教导下,至少有八位弟子

(包括昙戒)是专持修行弥勒净土的。

道安倡导修持弥勒净土,影响所及,江南一带有不少追随者。据梁宝亮《名僧传抄》:

刘宋文帝元嘉九年(432),法祥建弥勒精舍。元嘉十六年(439),龙华寺道矫,罄其衣资造夹苧弥勒佛倚像一躯,高一丈六尺。废帝元徽五年(477),僧业建慈氏寺,昙副施资财造弥勒像。又梦弥勒佛手摩其顶,天香播气,神龙现体,一二年中灵应相袭。智严受具足戒后,恐不得戒,上兜率问弥勒,弥勒告以得戒。

这大概都是一些修弥勒净土者,因之寺庙亦以“弥勒”、“慈氏”为名,以安置专修弥勒净土僧徒。

梁宝唱《比丘尼传》卷二:

道琼年十余,博涉经史。成戒已后,明达三藏,积勤苦行。晋太元中,皇后美其高行,凡有所修福,多凭斯寺。富贵妇女争与之游。以元嘉八年(432),大造形像,处处安置。……瓦官寺弥勒行像一躯,宝盖瓔珞。

同书又记:

慧玉于元嘉十四年(437)十月为苦行斋七日,乃立誓言:“若诚斋有感,舍身之后必见佛者,愿于七日之内见佛光明。”五日中宵,寺东林树灵火赫然,即以告众。众皆欣敬,加悦服焉。寺主法弘后于舍处起立禅室。初,玉在长安,于薛尚书寺见红白色光,烛曜左右,十日小歇。后六重寺沙门四月八日于光处得金弥勒像,高一尺云。

这些尼众应该都是修弥勒净土的。

崇信弥勒应该是中国佛教史上的重要史实，在佛教传入中国之后，首先取得人们崇信的就是弥勒。由崇信弥勒而开辟了初期净土宗，奠定了保证佛教在中国流传的基础。可是从来没有人认识到这一点，因之在佛教史籍中缺少这一方面的记载。在道安之后，慧远开辟了弥陀净土，从而史传中不再见有向往弥勒净土的。这与社会上崇信弥勒净土那种如火如荼的历史事实是极不相符的。我相信这只是编写史传者没有充分注意并考虑到这一点，以致缺少记载，实际上僧侣中向往弥勒净土的应该还是不少。

陈代释慧思也是奉持弥勒净土者。据道宣《续高僧传》卷十七《陈南岳衡山释慧思传》：

释慧思，俗姓李氏，武津人也。……剋念超专，无弃昏晓，坐诵相寻，用为恒业。由此苦行，得见三生所行道事。又梦弥勒、弥陀说法开司，故造二像，并同供养。又梦随从弥勒与诸眷属，同会龙华。

从这时开始，弥陀净土已逐渐兴盛，所以奉持弥勒净土者也同时奉持弥陀净土，二者同为人所宗奉。

据《八琼室金石文字补正》卷二五收《大隋太尉普王慧日道场故慧云法师墓□铭》：

法师俗姓贾氏，河南洛阳人。……以开皇十四年岁次甲寅三月十二日辰时，端坐正色，称弥勒佛名，愿生兜率天上。舍□于内侍省，……

这已经是隋开皇年间，信心与道安是一样的。由此可见修持弥勒净土者一直是有的，不过在记载上却是缺少了。

又《续高僧传》卷十九《唐天台山国清寺释灌顶传》：

释灌顶，字法云，俗姓吴氏，常州义兴人也。……忽以贞观六年八月七日终于国清寺房，春秋七十有二。初，灌示轻疾，无论药疗，而室有异香。临终命弟子曰：“《弥勒经》说：佛入灭日，香烟若云。汝多烧香，吾将去矣！”因伸遗诫，词理妙切。门人众侣，瞻仰涕零。忽自起合掌，如有所敬。发口三称“阿弥陀佛”。低身就卧，累手当心，色貌欢愉，奄然而逝。举体柔软，顶暖经日。尝有同学智晞，颀之亲度，清亮有名，先以贞观元年卒。临终云：“吾生兜率矣。见先师智者。宝座行列皆悉有人，惟一座独空，云却后六年，灌顶法师升此说法。”焚香验旨，即慈尊降迎。计岁论期，审晞不谬矣。

他死去之时，虽然口称“阿弥陀佛”，但却生兜率天，可见还是一位弥勒信徒。这与当时众多人崇信弥勒是分不开的。

虽然宣扬弥勒信仰在记载上没有保存大量资料，根据上述这些情况，它已经反映了这些高僧大德是极端信奉弥勒的。所以在社会上必然也有所反映，如在一些石刻上保存着大量雕像与铭记，这都说明弥勒信仰之广泛。唐代初年著名诗僧寒山，他的一首诗：

不解善思量；地狱苦无极。一朝著病缠，三年卧床席。亦有真佛性，翻作无明贼。南无佛陀耶，远远求弥勒。

这是一首劝导诗，也就是世界上无穷的苦难，只有告求往生弥勒净土，才得解脱。寒山既然如此推重弥勒净土，可见他也是一位宣扬弥勒信仰者。从这里也可见僧侣对于弥勒是如何去宣扬他。

可以想象，弥勒信仰在唐代初年仍然是极为流行。如释玄奘，

他是被高宗、武后所尊奉的一位法师，可是他极端崇信弥勒。据《续高僧传》卷四《唐京师大慈恩寺释玄奘传》：

又东南行二千馀里，经于四国，顺殒伽河侧，忽被秋贼，须人祭天。同舟八十许人，唯选奘公，堪充天食。因结坛河上，置奘坛中。初便生飧，将加鼎饌。当斯时也，取救无缘，注想慈尊弥勒如来及东夏住持三宝，私发誓曰：“馀运未绝，会蒙放免；必其无遇，命也如何？”同舟一时悲啼号哭，忽恶风四起，贼船而覆没，飞沙折木。……众贼闻已，投刃礼愧，受戒悔失，放随所往。

可见玄奘一向是崇信弥勒的，所以在危难之际，仍然注想慈尊弥勒。后来他从西土回国，述及当时西方道俗同信弥勒净土，修行易成，提倡修持弥勒净土。具如《法苑珠林》卷十六《敬佛篇·弥勒部》：

西方道俗并作弥勒业，为同欲界，其行易成。大小乘师皆许此法。弥陀净土恐凡鄙秽，修行难成。如旧经论，十地以上菩萨随分见报佛净土；依新经论，三地菩萨始可得见报佛净土。岂容下品凡夫即得往生？此是别时之意，未可为定。所以西方大乘许，小乘不许。

同时他还依经翻出《赞弥勒四礼文》（载《法苑珠林》卷十六），这是四段极类发愿文的诗篇，以为拜时唱赞之用。可见他是如何极力提倡弥勒净土。

他在临终的情形，也颇与道安相似，极有信心地要往生兜率天。《续高僧传》卷五《唐京师大慈恩寺释玄奘传》：

奘生常以来愿生弥勒，及游西域，又闻无著兄弟皆生彼天，又频祈请，咸有显证。怀此专至，益增翘励。后至玉华，但有隙次，无不发愿生兜率陀天，见弥勒佛。……总召门人，有缘并集，云：“无常将及，急来相见。”于嘉寿殿以香木树菩提像骨对寺僧门人辞诀，并遗表乞。使默念弥勒，令傍人称曰：“南谩弥勒如来应正等觉，愿与含识速奉慈颜。南谩弥勒如来、所居内众，愿舍命已必生其中。至（麟德元年）二月四日，右胁累足，右手支头，左手臂上、铿然不动。有问何相，报曰：“勿问，妨吾正念。”至五日中夜，弟子问曰：“和尚定生弥勒前不？”答曰：“决定得生。”言已，气绝神逝。

根据《释玄奘传》，正反映玄奘坚持弥勒净土的修持，誓愿往生兜率，觐见弥勒。

玄奘弟子窥基，也是继承师志的崇信弥勒者，据赞宁《宋高僧传》卷四《唐京兆大慈恩寺窥基传》：

释窥基，字洪道，姓尉迟氏，京兆长安人也。……年十七，遂预缁林。及乎入法，奉勅为奘师弟子。……后躬游五台山，登太行，至西河古佛宇中宿。梦身在半山，岩下有无量人唱苦声。冥昧之中，初不忍闻。徒步陟彼层峰，皆琉璃色，尽见诸国土。仰望一城，城中有声曰：“住！住！咄！基公未合至此。”斯须，二女童自城中出，问曰：“汝见山下罪苦众生否？”答曰：“我闻声而不见形。”童子遂投与剑一铎，曰：“剖腹当见矣。”基自剖之，腹开，有光两道，晖映山下，见无数人受其极苦。时童子入城，持纸二轴及笔投之，捧得而去及旦，惊异未已。过信夜，寺中有光，久而不灭。寻视之，数轴发光者，探之得《弥勒上生经》。乃忆前梦，必慈氏令我造疏，通畅厥理耳。遂援毫次，笔锋有舍利二七粒而陨，如吴舍桃许大，红色可爱；次零然而下

者，状如黄粱粟粒。……基生常勇进，造弥勒像，对其像日诵《菩萨戒》一遍，愿生兜率，求其志也。乃发通身光瑞，灿然可观。

作为玄奘弟子，窥基是坚持弥勒信仰的。他撰著过《弥勒上生经疏》，从作《疏》而感得许多舍利，虽是神迹，说明这部《疏》被视为神来之笔，因而有这样的神话。

在这其间，窥基既然能为《上生经》作疏，说明这时弥勒信仰还是极为普遍，因之才有为之作疏的需要。事实上，窥基也有意抵制当时新兴的抬高弥陀净土而贬抑弥勒净土的一些倡导者。

当时的一些信徒对于弥勒信仰，还是坚持修行。即如著名诗人白居易，他就是一位弥勒信仰者，他参加了向弥勒发愿“一时上生”的法会。他在《白居易集》卷七十《画弥勒上生帧赞并序》说：

南瞻部洲大唐国东都城长寿寺大苾芻道嵩、存一、惠恭等六十人，与优婆塞士良、惟俭等八十人，以大和八年夏，受八戒，修十善，设法供，舍净财，画兜率陀天宫弥勒上生内众一铺，眷属围绕，相好庄严。于是嵩等曲躬合掌，焚香作礼，发大誓愿，愿生内宫，劫劫生生，亲近供养。按本《经》云，可以除几十九亿劫生死之罪也。有弥勒弟子乐天同是愿，遇是缘，尔时稽首，当来下生慈氏世尊足下，致敬无量，而说赞曰：百四十心，合为一诚；百四十口，发同一声。仰慈氏形，称慈氏名，愿我后世，一时上生。

这些长寿寺的僧侣和居士，显然是在白居易的支持下组织起来的，显然也是一个社团。我们从这里以大致可以了解到，这种社团的组织 and 活动情形。

白居易信仰弥勒，他与道安、慧云、灌顶、玄奘等是一样的，虔

诚之至。在《白居易集》卷七——《画弥勒上生幀记》有：

南瞻部洲大唐国东都香山寺居士太原人白乐天，年老病风，因身有苦，遍令一切恶趣众生，愿同我身离苦得乐。由是命绘事，按经文，仰兜率天宫，想弥勒内众，以丹素金碧形容之，以香火花果供养之。一礼一赞，所生功德，若我老病苦者，皆得如本愿焉。本愿云何？先是：乐天归三宝，持十斋，受八戒者有年岁矣。常日日焚香佛前，稽首发愿：愿当来世，与一切众生，同弥勒上生，随慈氏下降。生生劫劫，与慈氏俱；永离生死流，终成无上道。今因老病，重此证明，所以表不忘初心，而必果本愿也。慈氏在上，实闻斯言。言讫作礼，自为此记。时开成五年三月日记。

我们从白居易这篇《画弥勒上生幀记》中，大致可以了解到，这里所反映的，正是一些人为什么信仰弥勒，为什么要求“同弥勒上生，随慈氏下降”的原因。这里解说得极为清楚。

三、弥勒信仰之衰微

弥勒思想之传播，主要是一些经典。除竺法护所译两本外，后来宋代（南北朝刘宋）有沮渠京声译的《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》，后秦有鸠摩罗什译的《佛说弥勒下生成佛经》、《佛说弥勒大成佛经》。这些经典，都为信仰弥勒者增加其信心，因之流传极广。我们从另外一本经的内容，就可明白这些关于弥勒的经典如何为信徒所极需。如《佛说弥勒来时经》，

这是一部在“大藏”中列为失译人名的经典，它实际就是鸠摩罗什译的《佛说弥勒下生经》的节抄本。如果不是为节约宣讲时间，

是无需用此节抄本的。

同时就在这一时期，由于对弥勒崇信的广泛，社会上也就编造了一些伪经，据《开元释教录》卷十八《别录中伪妄乱真录》著录有：

《弥勒下生遣观世音、大势至劝化众生舍恶作善寿乐经》一卷

《随身本官弥勒成佛经》一卷

《弥勒摩尼佛说开悟佛性经》一卷

《弥勒下教经》一卷

《弥勒成佛本起经》一十七卷

《弥勒下生观世音施珠宝经》一卷

《弥勒成佛伏魔经》一卷

《弥勒成佛伏部庄严成佛经》一卷

《弥勒下生经》一卷

《弥勒下生救度苦厄经》一卷

《勇意菩萨将僧忍见弥勒并示地狱经》一卷

《弥勒下生甄别罪福经》一卷

这些经典现在已经散佚，据智升《开元释教录》，对此作了明白解说：

并是妖徒伪造，其中说弥勒如来即欲下生等事（谨察正经，释迦天后，人间经五十七俱胝、六十百千岁，瞻部洲人寿增八万，弥勒如来方始出世，岂可寿年减百而有弥勒下生耶），以斯妖妄，诱惑凡愚；浅识之徒多从信受，因斯坠没。可谓伤哉！故此甄明，希详鉴耳。

他们为什么要编造这么多关于崇信弥勒的经典？这些经典现在虽然已经不存，但从题目看，大体可以知道主要是以“弥勒下生”为主题，不是说“成佛”，就是讲劝化，说明这时正需要一些为崇信弥勒说教而使用的经典。过去沮渠京声、鸠摩罗什所译，根本是不

敷衍的，因之产生了这些伪造的经典，而它们正是群众所企望的弥勒下生讲说资料。

在伪经能起一定作用的影响下，甚至封建王朝的最高秉政者也要利用它。

弥勒信仰在社会上既然普遍流行，而“下生”之说尤为一些群众所企望，所以连武则天也想利用群众对弥勒的信仰来装扮自己。据《资治通鉴》卷二零四则天天授元（永昌二）年（690）七月：

东魏国寺僧法明等撰《大云经》四卷，表上之，言太后乃弥勒佛下生，当代唐为阎浮提主。制颁于天下。

魏国寺僧法明伪造《大云经》献给武后，当然不是随便就会有这一意图的。必然武后自己有这样的意识，因之法明才敢编造伪经来投其所好。果然一举投中武后的心意，“颁于天下”。据《资治通鉴》另一条记载，同年十一月：

壬申，敕两京、诸州置大云寺一区，藏《大云经》，使僧升高座讲解。其撰疏僧云宣等九人皆赐爵县公。

不仅有伪造经僧法明，并且很快有些僧徒为《大云经》作了疏解。这正是武后所高兴的，因之她不仅下令两京、诸州置大云寺，使僧徒加以宣扬，并特别给一些撰制经疏者以爵位，用来鼓励他们。

在这宣扬《大云经》的一段时间，显然武则天是以弥勒自居的，她俨然把自己当作弥勒下生作阎浮提主。我们可以从另一记载看到这种情况的反映，《资治通鉴》卷二零五则天天册万岁元年（695）正月：

庚子，以明堂火告庙，下制求直言。刘承庆上疏，以为

“……通事舍人逢敏奏称，弥勒成道时，有天魔烧宫，七宝台须臾散坏。”

可见这些巨下们也是以弥勒来看待武后的。从而也说明弥勒信仰是如何地盛行，连掌握政权的最高人物也在利用他。

弥勒信仰既然普遍流行于民间，因之必然会有一些不纯洁的有意作乱分子，假借信仰弥勒，作出一些不轨的活动。据《隋书》卷三《炀帝纪》上：

（大业）六年（610）春正月癸亥朔旦，有盗数十人，皆素冠练衣，焚香持华，自称“弥勒佛”，入自建国门。监门者皆稽首。既而夺卫士仗，将为乱，齐王暕遇而斩之。于是都下大索，与相连坐者千余家。

《隋书》卷二三《五行志》（下）也记载了这件事：

（大业）六年正月朔旦，有盗衣白练裙襦，手持香花，自称弥勒出世，入建国门，夺卫士仗，将为乱，齐王暕遇而斩之。

从以上记载研究，这些盗入建国门时显然并没有武器，所以要“夺卫士仗”；虽自称“弥勒出世”，只是“素冠练衣”，似乎没有僧人在内。但何以会聚集了数十人进入皇宫？估计这是一个比较大的信仰弥勒的社团。自从汉、魏以来，藉题结社是很多的。正月初一是弥勒诞日，一般佛教信徒习惯在这天祝愿弥勒早来人间，实现人间净土，因之得以聚众为乱。从“监门者皆稽首”的情形来看，这些人必然也都是信仰弥勒者。

隋炀帝大业年间，民间徭役是相当繁重的，修运河，征高丽，连年不断，一般生灵渴望解脱苦难。因之企盼弥勒下生、假借“弥勒出

世”用为号召以作乱的，实际并不仅大业六年这一桩事。据《隋书》卷二三《五行志》(下)：

(大业)九年(613)，帝在高阳。唐县人宋子贤善为幻术，每夜楼上有光明，能变作佛形，自称“弥勒出世”。又悬大镜于堂上，纸素上画为蛇、为兽及人形。有人来礼谒者，转侧其镜，遣观来生形像。或映见纸上蛇形，子贤辄告云：“此罪业也，当更礼念。”又令礼谒，乃转人形示之。远近惑信，日数百千人。遂谋作乱，将为无遮佛会，因举兵欲袭乘舆。事泄，鹰扬郎将以兵捕之，夜至其所，透其所居，但见火坑，兵不敢进。郎将曰：“此地素无坑，止妖妄耳。”及进，无复火矣。遂擒斩之，并坐其党与千余家。

这件事与前面大业六年事，同是自称弥勒出世，聚众为乱。宋子贤利用无遮佛会，可见是藉结社聚众的。

大业九年并不止宋子贤聚众为乱一桩事，当时尚有向海明也是藉“弥勒出世”聚众为乱的。《隋书》卷四《炀帝纪》(下)大业九年十二月：

丁亥，扶风人向海明举兵作乱，称皇帝，建元白鸟。遣太仆卿杨义臣言破之。

向海明的举动显然比宋子贤要声势浩大些，他已经是建立政权、建元称帝了。据《隋书》卷二三《五行志》(下)载：

有桑门向海明，于扶风自称“弥勒出世”，潜谋逆乱。人有归心者，辄获吉梦。由是人皆惑之，三辅之士翕然称为“大圣”。因举兵反，众至数万。官军击破之。

《册府元龟》卷九二一《妖妄》有同样记载。原来向海明是以桑门身份领导作乱的。不过据姓名来看,显然并不是一个和尚,因之可能就是一个社团头头。这里“桑门”大概是指佛教信徒而言,可能与大业六年那次“素冠练衣”之徒是一样的。由此可以推定,在大业年间,对弥勒的崇信在民间是极为流行的,由于崇信弥勒而结成社团,因之可以聚集成为力量,为人所利用。

隋代的情况如此。一直至后来唐代,崇信弥勒,并藉“弥勒下凡”聚众为乱者,仍然在继续发生。据《资治通鉴》卷二一一开元二年(714)正月:

中宗以来,贵戚争营佛寺,奏度人为僧,兼为伪妄,富户强丁多削发以避徭役,所在充满。……丙寅,命有司沙汰天下僧尼,以伪妄还俗者万二千余人。

从这段记载,我们可以看出,这次沙汰僧尼,主要是因为“兼为伪妄”,至于“削发以避徭役”还是次要的。所以只说到“以伪妄还俗者万二千余人”。

这里所说“伪妄”究竟是什么问题,史籍中没有记载。但据《册府元龟》卷九二二《妖妄》载:

王怀古,玄宗开元初,谓人曰:“释迦牟尼佛末,更有新佛出;李家欲末,刘家欲兴。”

这里是说李家运尽,刘家将兴。当然这是一件“伪妄”的重大事件。从时间讲颇相吻合,所以沙汰僧尼可能与王怀古事件有关。看来王怀古显然要乘玄宗刚刚掌握政权尚未稳定的时候,就散布一些流言,来动摇玄宗的地位。他所说“新佛”是指弥勒佛,可见是假借宗教以制造舆论,当然为统治阶级所不容。因之玄宗才会沙汰天下僧

尼。

在《资治通鉴》卷二一一开元二年七月还有另外一条记载：

戊申，禁百官家毋得与僧尼、道士往还。

从这条记载来看，玄宗所以下诏禁止百官家与僧尼、道士往还，必然是当时社会上有很多百官家与僧尼、道士往还，因之产生一些违碍的事情。很可能像王怀古这样的事，就是在与百官家往还中产生的。因而禁与僧尼、道士往还，必然与正月沙汰僧尼事有牵连。

不过从王怀古姓名来看，他似乎并不是一个僧人，似与禁令无关。但据《唐大诏令集》卷一一三载开元三年(715)《禁断妖讹等敕》有：

敕：释氏汲引，本归正法；仁王护持，先去邪道。失其宗旨，乃般若之罪人；成其诡怪，岂涅槃之信士？不存惩革，遂废津梁，眷彼愚蒙，将陷坑井。比有白衣长发，假托弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣。称解禅观，妄说灾祥。或别作小经，诈云佛说；或辄蓄弟子，号为“和尚”。多不婚娶，眩惑间间。触类实繁，蠹政为甚。……

这时敕文的时间，在《唐大诏令集》上标明是“开元三年”，但也可能是开元“二”年之讹，与“禁百官家毋得与僧尼、道士往还”是一回事。敕文提及“白衣长发”，但又“蓄弟子”，号为“和尚”，显然说不是僧人装束而自称是和尚。王怀古可能就是这样的人。那么我们也可以相信，隋大业九年聚众作乱的桑门向海明大概也是这样的人。王怀古说“更有新佛出”，与敕文中“假托弥勒下生”也是一致的。所以可以证明，这篇《禁断妖讹等敕》与王怀古是有密切关系的。

从上述一些聚众作乱的事件(大业六年有盗“素冠练衣”，自称

“弥勒出世”；大业九年宋子贤、桑门向海明；开元初年王怀古事件），我们可以看到，宣扬弥勒净土的并不只是一些僧人，实际上崇信弥勒的信徒极为众多、普遍。崇信弥勒虽然在一些佛教史籍上没有得到体现，但是由于这些材料的事实反映，已足说明崇信弥勒在佛教徒中，在唐以前，应该占主要成份。只是由于在后来，弥勒信仰由纯宗教的教义被某些人所利用，牵连到政治问题，发生对统治阶层的对抗，以致形成了一般人信仰的禁忌，由此导致弥勒信仰的衰歇。

对弥勒信仰还有另一被打击的原因。在隋、唐之际，净土宗道绰与善导，大事宣扬弥陀净土，主张极乐之胜、兜率之劣，强调末法之际，五浊恶世众生应为极乐世界所摄化。同时，当时人的思想也有所变化，认为与其等弥勒下生，不如个人修行，直趋极乐世界为便当。因此，弥陀信仰迅速发展，逐渐成为佛教信仰的主流，取弥勒信仰而代之。

道绰在他的《安乐集》卷上（《大正藏》卷四七）举出四点，论述弥陀净土与弥勒净土之优劣：

一、弥勒世尊为其天众转不退法轮，闻法生信者获益，名为信同；著（同‘着’）乐无信者，其数非一。又来虽生兜率，位是退处。是故经云：“三界无安，犹如火宅。”二、往生兜率，正得寿命四千岁，命终之后，不免退落。三、兜率天上虽有水鸟树林和鸣哀雅，但与诸天生乐为缘，顺于五欲，不资圣道。若向弥陀净国，一得生者，悉是阿毗跋致，更无退人与其杂居。又复位是无漏，出过三界，不复轮回。论其寿命，即与佛齐，非算数能知。其有水鸟树林，皆能说法，令人悟解，证会无生。四、据大经，且以一种音乐比较者。经赞言：“从世帝王至六天，音乐转妙有八重，展转胜前亿万倍，宝树音丽倍亦然。复有自然妙伎乐，法音清和悦心神，哀婉雅亮超十方，是故稽首

清净勛。”

道绰所举这四点，明显是贬抑弥勒净土，意谓不及弥陀净土之殊胜。过分地强调弥陀净土之究竟，胜于其它净土之不究竟，实际这是带有宗派主义色彩的看法。佛说十方净上平等，无有差别。道绰的说法颇为狭隘。

同时尚有迦才著《净土论》（《大正藏》卷四七），论述西方与兜率孰优孰劣。他说：

问曰：兜率天宫，弥陀净土，此之二处俱是佛所赞经，未知此二何优何劣？答曰：此之二处，……若论其处，则互有优劣。且如兜率天宫，则构空而立；极乐世界，则就地而安。此则空、实异居，人、天趣别。若据此土，一往论，则天优人劣也。若论其净秽者：兜率虽是天宫，由有女人，故名之为秽；极乐虽是地界，由无女人，故号之为净。然此之净秽有十种异：一、有女人无女人异：兜率男女杂居，极乐唯男无女。二、有欲无欲异：兜率有上心欲，杂着境界；极乐无上心欲，故常发菩提心。三、退不退异：兜率处所是退，极乐处所是不退。四、寿命异：兜率寿命四千岁，仍有中天；极乐寿命无量阿僧祇劫，无中天寿命者。五、三性心异：兜率则有三性心间起，故恶心堕地狱，极乐唯有善心生，故永离恶道。六、三受心异：兜率三受互起，极乐但有乐受。七、六尘境界异：兜率六尘令人放逸，极乐六尘令人发菩提心。八、受生异：兜率受生，男在父膝上，女在母膝上；极乐受生，七宝池内莲花中生。九、说法异：兜率唯佛、菩萨说法，极乐水鸟树木皆能说法。十、得果异：兜率生者，或得圣果，或不得；极乐生者定得无上菩提。若就此义，西方大优，兜率极劣也。

迦才举出十点以说明兜率与极乐之优劣，依佛说极理“随其心净则

佛土净”，所论各点皆出“心净”有异而非专属于土。接着他又就往生之人往生难易提出七点，以为二土之比较，实际又偏于外缘，未依“心净土净”立论。

若论往生之人，往西方者易，上兜率者难。此之难易亦有七种差别：一、处别：极乐是人，兜率是天，此则天难人易。二、因别：极乐但持五戒，亦得往生；兜率具修十善，方得上生。三、行别：极乐乃至十念成就，即得往生（出《观经》）；兜率具施、戒、修三种，始得上生（出《弥勒经》）。四、自力他力别：极乐凭阿弥陀佛四十八大愿他力往生；兜率无愿可凭，唯自力上生。五、有善知识无善知识别：极乐有观世音、大势至，常来此土，劝进往生；临命终时，擎金刚台，来迎行者，种种赞叹，劝进其心，即得往生。兜率无此二菩萨故，但自进上生。六、经论劝生处多少别：极乐说处，经中赞，论中劝；兜率说处，何但经赞处稀，亦论劝处少。七、观古来大德趣向者多少别：极乐上古以来大智名僧趣向者多，兜率上古以来大德愿乐者少。由此义故，往生西方者易，上生兜率稍难也。

迦才这番论述，是为提倡极乐净土而发的。他不敢否定弥勒净土，只能说“互有优劣”，而强调“往西方者易，上兜率者难”，实际是否定弥勒净土的意思。但当时无人敢出而反击，因之弥陀净土之信奉者遂日趋繁盛，蔚然成风。更有如怀感之《释净土群疑论》，元晓之《游心安乐道》等，从而为之鼓吹、而弥勒净土既乏师承倡导，更无人与提倡弥陀净土者相辩争，久之遂日趋式微。

由于政治上既受封建统治阶层的禁遏，教义上又受宗派主义者的贬抑，弥勒信仰遂不再为佛教徒所广泛崇奉，渐渐趋于无闻。

四、弥勒信仰之结局

崇信弥勒的思想，从魏晋起逐步发展，到北魏时代，一直极为盛行。最足以说明问题的是现在尚保存着的一些石雕佛像，其中弥勒造像就占了相当一部分。由此可见崇信弥勒之风。其主要原因在于，自晋室势力逐渐微弱，中原地区始终处于兵荒马乱的环境中，人民不胜战乱之苦，因之对于弥勒产生企望，希望他能出世，把人间治理得像兜率天一样。在隋朝时代，利用崇信弥勒而举兵造反，也是基于这种原因。唐代初期，崇信弥勒并未衰歇，我们看到玄奘之虔心信仰，就可想见。但经过开元初年唐玄宗下诏禁断，于是崇信弥勒之风顿然停止。最足以说明问题的，也是从现存一些石刻中窥见端倪的。

自从开元以后，一些石像如弥陀像、卢舍那佛像、药师像、观音像、地藏像、优填王像等等，逐渐地多起来，而弥勒像相对地减少，以至于无踪，就说明人们信仰的转变。同时人们也把企盼弥勒下生的愿望改变成往生极乐世界，弥陀净土成为修持者祈求之目的。等到布袋和尚自称是弥勒化身，于是崇信弥勒的可以说几乎少而又少了。

据《景德传灯录》卷二七载：

明州奉化县布袋和尚者，宋详氏族，自称名契此。形裁臃腹，蹙额蟠腹。出语无定，寝卧随处。常以杖荷一布囊，凡供身之具，尽贮囊中。时号长汀子布袋师也。示人吉凶，必应期无贰。梁贞明三年，师将示灭，于岳林寺东廊下，端坐磐石而说偈曰：“弥勒真弥勒，分身千百亿，时时示时人，时人自不识。”偈毕，安然而化。其后他州有人，见师亦负布袋而行，于是四众竟

图其像。

这是世传布袋和尚的故事，他自称是弥勒化身。宋代以后，他成为一些寺庙的护法神。

从此以后，弥勒造像完全绝迹，更无塑造者；下生之说也不再有人倡导。而研究净土宗在中国扎下基础的原因，实由弥勒信仰肇其端，也无人提及。当然这里有许多因素致此，主要的固然是弥陀净土之说为一些论师所提倡，而弥勒净土之说，缺乏师承倡导，以致暗然无闻。其另一原因，一些群众感到，照《下生经》所说，弥勒下生杳杳无期，不如自身修行，早日往生极乐世界。如此转而趋向弥陀净土，遂舍弥勒信仰。这两个原因，使流行的弥勒信仰顿形消竭，导致为农民起义或外道门所利用。

论《摩诃止观》中“止观”这一 佛教概念中国化的模式

[加拿大]冉云华

佛教从印度传入中国,这对中国和印度佛教双方都是一件意义深远的历史事件。对佛教而言,它传播到一个新的广大地区,获得了数以百万计的信徒;并且更重要的是,佛教新流派的诞生和新能量(即推动力)的产生对于佛教在东亚地区总体上的成功至关重要。对中国而言,佛教带来了崭新的宗教体系、大量重要的思想观念和实践方式。这些都是中国传统中所没有的。中国的佛教徒们热切地研究这种新的宗教、以本土的思想语言理解这种宗教、并同化吸收它的思想观念和宗教实践方式;最后,这种宗教转化成为中国人的思维方式中的一个组成部分。这样,佛教就变成了与儒、道并驾齐驱的中国宗教。当我们以历史的眼光审视这一同化吸收的文化过程时,我们不得不说,中国佛教徒们所完成的这一业绩是中国历史上成功地同化吸收外来宗教的唯一硕果。

作为佛教的中国化形式之一,印度的“定”(dhyāna)被吸收转化成中国的“禅”,它给人们的印象最为深刻,也最具有戏剧性。我之所以说它给人们烙下深刻印象,是因为禅的实践已成为东亚地区最重要也最流行的佛教流派,并且它正在走向世界。它的戏剧性在于禅宗中有许多不同的表达方式已与它的印度原型天差地别了。当然,这一重要而富有戏剧性的转化既不局限于禅宗,也不是短时间内所能完成的,毋宁说是通过了数以百计的佛学大师在许多世纪的过程中才得以实现的。据公元7世纪编著的《续高僧传》所载,中国曾盛行过四个流派的禅定,其中之一是菩提达摩派,其

中之二是天台宗的智顓(538—97)。另外两个流派曾在中国北方流行,不久就消声匿迹了。由于印度佛教的“定”(dhyāna)在它被中国文化所吸收同化的过程中有着复杂的历史,文献记载上颇多疑问,本文的短小篇幅无法详加讨论。因而我只拟就其中的一个方面、即智顓的《摩诃止观》中的“止观”观念的转化融合模式作一些分析。

无论怎么看,智顓都是一位禅定的大师和一位多产的作家。就止观这一问题,智顓曾讨论或著述了不下十部著作,其中一些还是鸿篇巨制。那么,本文为什么只专门讨论《摩诃止观》呢?理由如下:首先,《摩诃止观》是天台宗三部权威经典之一;更重要的是,依据 Sekiguchi Shindai 的研究,智顓对“止观”的阐释在中国极有影响。他已正确地指出,智顓对禅定的阐释对其他佛学大师们有着重要影响,其中包括华严宗的宗密(780—841)以及禅宗的历代大师。^①这就是说,智顓创造性地把印度的“心静—顿悟”(samatha-vipassana)的观念转述为“止观”是中国佛教中带有普遍意义的典型。

智顓不满足于前人在翻译禅定原文本义时对“心静—顿悟”所作的解释。在大量阅读了佛教典籍和注解著作之后,智顓把材料加以重新整理,对“心静—顿悟”这一概念作出了新的、系统的理解。在此之后,他就开始批判《中论》中传统的“止”(“cessation”)和“观”(“insight”)的概念。他认为,“心静与顿悟”这一传统概念处于一种相互对立、彼此依存的关系中,这在逻辑上就显得有缺陷。他指出,任何事物处于一种既相互对立又相互依赖的关系中,就意味着既不具有真实性、又不具有绝对性。在运用中观否定逻辑否定了传统的“心静和顿悟”概念之后,智顓提出了他的“绝对止观”的思想。不过,他也很清楚下述事实:依据中论的观点,任何理论或见解都必然以四种命题判断中的一种形式出现,即:是、否、二者都是、

① 参见 sekiguchi 和 shindai 著《天台止观研究》(东京,1969),第 206 页。

二者皆否。正因为如此，中论就只是批评一切其它的命题判断，而拒绝提出自己的命题判断。^①当智顓提出，他的绝对概念是超越了语言和概念的、是先验的和深奥的时候，他很谨慎地遵循着这种宗旨。假设智顓是一位学者院士，当他以辩证的批判否定了其他诸家观点之后，他本应该就此止步。然而，他毕竟是一位佛学的大师，他必须解决他的信徒们所提出的种种宗教问题。智顓不得不去创立另一套关于禅定的概念体系，他把它称作“晓途止观”。鉴于时间和篇幅的限制，本文不打算探讨这一理论的细节，只拟就智顓在批判旧的传统观念和建立新的思想体系时所体现出来的思维模式作一番分析。

我在以前的一篇主题与此相似的论文中就已提出，中国佛教徒在吸收同化外来的思想观念和宗教实践方式时采取了两种模式：其一是选择、还原；其二是调和或者说综合。第一种模式是首先从许多外来思想观念中选择少数几个概念，然后从中再确定某个最基本的概念。一旦作出了选择，中国思想家们就会专注于某个所选择出来的概念，使它成为排他的唯一概念，并坚定地实践它并以它教诲他人。唐代的禅宗教徒们就经常使用这种模式转译原印度的概念。“无念”的演变就是一个很好的例子；“一行之味”的概念也很能说明问题。^②与这种还原模式相对的是调和模式或称作综合模式。在这种模式中，中国的佛教徒们经常是从原印度佛教各不同派别的不同思想体系中抽取出一定数量的思想概念和实践观念，然后把它们重新组建成一个他们自己的、新的综合体系。在中国佛

① 参见 T. R. V. Murti 著《佛教的核心哲学》(伦敦, 1955), 第 128—140 页, 144—148 页。

② 参见 Jan 的论文《中国佛教吸收同化印度佛教思想时所运用的思维模式, 印度经典中与中国经典中关于“无念”的比较研究》, 《东方研究》杂志 1986 年第 24 卷第 21—36 页。并参见 Bernard Faure 的文章《早期禅宗中的一行三昧的概念》, 载《中国佛教中的禅定传统》(夏威夷大学, 1986), 第 99—128 页。

学中,哲学意味较浓的派别常常采用综合模式,而其它注重宗教实践的派别则大都采用还原模式。

现在,让我们在上述基础上对印度的“心静—顿悟”概念如何转化成中国的“止观”概念的思维模式作一番考察。在印度的原义上,samatha“与专心致一(samadhi)同义,它能够发展智慧”。Vipassanā是顿悟、洞察的意思;通过这种顿悟、洞察,一个人就可以获得解脱。^①这就很清楚地表明了:“心静致一”(samatha)是手段,“顿悟洞察”(vipassanā)是目的。它们是相互联系的,但又是两个不同的范畴。在中国有关禅定的翻译著作中,这种区别是很清楚的。例如,《坐禅三昧经》就把“止”定义为“专心致一”,而把“观”定义为“通过专心致一增强顿悟”(hsi-hsin i-ch'u,i-hsin ssu-wei,nien-kuan tseng-ch'ang)。^②专心致一与顿悟之间的这种差异在《摩诃止观》中就显得有些含糊不清,而这种含糊不清是有意识造成的。智顓之所以这样做,是因为他信奉大乘的理论原则:如果一个思想观念是可区分或可推论的,那它就不是绝对的。从而,智顓宣称,无论什么,只要是以四种选择命题判断形式出现,就既不是“心静”(止)也不是“顿悟”(观)。^③

在智顓看来,专心致一时不可能没有智慧,而智慧产生之时也不可能不是处于专心致一的状态。这两者“尽管看起来是两个方面,但实际上不是二分的。当它们是彼此不可分的一个东西时,它就是绝对的‘法身’(Dharmakāya);当它们被区分开来时,就是人们所说的专心致一和顿悟”。^④智顓以此作出结论说,他所阐述的不仅是个止与观不可分的问题,而且是说实际上有三个主题不可区分的问题,即专心致一、顿悟和绝对的法身。智顓特别强调这一

① 参见《佛论指南》(康迪,佛教出版社,1968),第394页。

② 译自《大藏经》第15卷第216页。

③ 译自《大藏经》第46卷第22页。

④ 同上。

点：“专心致一中有智慧，智慧中有专心致一”。^① 这是如何可能的呢？他解释道：如果心静被视为是专心致一，那么它就与解脱相关；如果心静意指弃恶从善，那么它就与智慧相关。如果它所超越的既不是心静也不是非心静，那么它就与绝对原则相关，即与法身同一。^②

众所周知，在六祖《坛经》中，慧能宣称：“在任何情况下把禅定与智慧加以区分都是错误的，定慧一体，不是二物”。^③ 鉴于《坛经》的著者及时间至今仍众说纷纭，从而智顗所说的“专心致一与顿悟不是二，而是一”就是有关这一问题的最早阐述之一。

这种不作区分的态度也反映在智顗对经典的运用上。智顗为了为他关于心静与顿悟的新见解寻找佛教经典权威依据，他对佛教的各种不同的经典作了摘要引用。其中一些来自大乘文献，另一些则来自小乘原本文献。天台宗的一位后学大师对智顗的这种综合工作的性质及其与经典的关系作了如下概括：

况所用义旨以法华为宗旨，以智论为指南，以大经为扶疏，以大品为观法。引诸经以增信，引诸论以助成。观心为经，诸法为纬，织成部帙，不与他同。^④

参照智顗的《摩诃止观》，湛然的这一概括是比较准确的。不过，如果我们再详加审视，那么我们就并不难发现，这些主要经典的基础是极为不同的。如果我们把这些佛教经典放回它们的印度文化背景中，那么很显然，它们原本分属于不同的哲学流派。《大经》

① 译自《大藏经》第46卷第22—23页。

② 译自《大藏经》第46卷第22页。

③ 见 Philip B. Yampolsky 著《六祖坛经》（纽约，哥伦比亚大学出版社，1967），第135页。

④ 译自《止观义例》，湛然著。见《大藏经》第46卷第452—453页。

和《智论》所代表的《大智度论》就属于空宗哲学。中国佛教徒所翻译的《中论》也非常清楚地证明了这一点。智顛的《摩诃止观》从头到尾都贯穿着《中论》的思想。他这本著作的哲学建构就是对所有其它的哲学观点进行辩证地批判；另一方面，他拒绝提出他自己的理论。^①换言之，这些关于智慧的著作（包括经和论）的主要论点都无非是关于空的哲学的理论。另一方面，像《涅槃经》一类的经典则主要是关于佛性的理论。《涅槃经》认为一切有感知能力的生物都有佛性。这种佛性的存在是永恒的、纯粹的。这一观点与空宗理论正好相互对立。此外，我们还必须注意《法华经》。《法华经》是天台宗的基本经典，是智顛的思想的中心支柱。《法华经》的主旨是佛的永存。

智顛除了从一些最主要的经典中抽取大量原文和概念以支持他的心静致一与顿悟的体系之外，也还引用了其它一些著作的思想文字。其中，有一部分属于小乘佛教，另一部分则属于佛教宗派分裂之前的思想著作。作为一位中国传统文化的学者，智顛通晓中国的各种经典思想。只要情形需要，智顛会毫不犹豫地引用非佛教的中国思想著作去阐释他的观点。比如，以他对“绝对的止观”的解释为例，他说：“如果一个人能够做到得意忘言、放弃他的理性功能的作用，他就会大悟大智，不再作什么区分”^②。这里，“得意忘言”一词，众所周知，是来自庄子和王弼（226—249）。^③这就证明了智顛在建构他的思想体系时无疑是运用了综合模式。因此可以说在佛教思想来源问题上，智顛是毫不迟疑地吸收引用了佛教各派思想，其中，包括大乘和小乘、包括空宗学派以及与它相对的学派（即

① 参见《佛教的核心哲学》注释 2。

② 译自《大藏经》第 46 卷第 22 页。

③ 见 Burton Watson 译《庄子全集》（纽约，哥伦比亚大学出版社，1968 年版），第 302 页。关于王弼的思想，参见 Fung/Bodde 合著的《中国哲学史》第 2 卷第 185 页（普林斯顿大学出版社，1953）。

主张绝对的存在),并且还包括佛性说、或佛身说、或心说等思想。

佛教以其顿悟的神秘学说而著称。其中,专心致一、德行和智慧三者占有一个很重要的地位。在印度,专心致一有着悠久的传统,甚至在佛教形成之前就已产生。在历史的过程中,佛教大大地发展了这一技术,同时也发展了禅定的概念。鉴于心静致一与顿悟的概念在早期从属于严肃的批判主义(severe criticism),人们可能会认为,智顓不应该在他的思想体系中谈论这些专门问题,一如禅宗的激进派所做的那样。但是,事实与此正相反。智顓不仅专门研究了这些问题,而且成功地把许多禅定技巧融合进他自己的著作中。

《摩诃止观》第四章 A、B 两部分都是讨论禅定技术问题的。其中,智顓探讨了禅慧二十五法。他在第五章中讨论了禅定十法。前面那禅慧二十五法又分为五大类:(a)履行五喜的条件;(b)克制五种欲望;(c)搬除五种障碍;(d)调节五种活动;(e)实践五种德行。^① 依据 sekiguchi 所搜集的材料看,这些准备手段最早是出现在不同的原本经文中的。其中,《禅秘要法经》、《坐禅三昧经》、《禅法要解》都是鸠摩罗什翻译的;《小道地经》是支曜翻译的。智在其它一些关于禅定的著作中还引用了《义觉经》和《成识论》(satyasi-dahi āstra)。这些事实进一步证实了智顓在重建禅定思想体系时所运用的那种思维模式。

如果说,在《摩诃止观》写成之前那二十五种入定的准备手段已经存在,那么,智顓的贡献可能就只是将它们重新编排并使之系统化而已。然而,鉴于在《摩诃止观》成书之前并不存在这种情形,智顓的工作自然就是创造性的贡献。当然,智顓的贡献并不局限于“入定的准备阶段的手段”,他还进一步提出了有关禅定的十种方

① 详见《大藏经》第 46 卷第 35—48 页。文字翻译见 David W. Chappell 的《天台宗,四谛概略》(夏威夷大学出版社,1983),第 174 页。

式。在《摩诃止观》成书之前，有关这一方面的思想阐述，无论在中国还是在印度，都是前无古人的。在《摩诃止观》中，智顱通过吸收各种佛教经典思想创造性地重建了有关禅定的新思想体系。当然，作为智顱哲学的核心思想，禅定十法中最重要的是“三谛圆融”说。^① 依据这一概念，智顱认为，一切皆空，因为一切存在皆因缘而起，没有自性。同时，一切存在也都是暂时的。由于一切皆空、都是暂存的，因而从本质上说，一切事物都是某种中介。空、暂存性、中介性这三者相互依存、完全同一。禅定十法中的最高层次称作“观不可思议的实在”（《观菩萨义经》）。在天台宗中，后来有一部著作对这一思想作了如下概括：

这就是说，意识在一瞬间遍观三千法界、囊括一切存在。这就是空，这就是暂存性；这就是中观。^②

这种关于“空”、“暂存性”、“中观”三者同一的思想体现了一种关于具体存在的全新的、清晰的观点。众所周知，佛教从其诞生之日起，对尘世的一切存在就是持否定的态度。它把尘世存在的本性视为“痛苦”、“无自性”和“暂存性”。这种生与死不断重复的悲惨现象就是“轮回”；而摆脱这种痛苦锁链的唯一途径就是“涅槃”。大乘佛教徒通过他们的宗教体验、或许还包括通过他们的哲学思索的发展，对尘世生活提出了一种修正了的世界观。伟大的佛教哲学家龙树曾用一句话对此作了最好的概括：“涅槃与生死毫无区别”。^③ 不过，由于理论的原因和文化环境的影响，龙树从未对此作出解释。他从来没有清楚地说过“涅槃与生死毫无区别”就等于这二者是同

① 参见 Kenneth Ch'en 著《中国的佛教，一次历史的考察》（普林斯顿大学出版社，1964），第 311 页。

② 《天台宗，四谛概略》，第 174 页。

③ 参见 Kenneth K. Inada 著《龙树：根本中观论颂》（东京，1970），第 158 页。

一的。正是智顛的才智和胆识，才使他提出了佛教哲学的两个支撑点：超越空与暂存性的中观说；三谛圆融同一说。若从智顛所极尊崇的中观哲学来看，这种关于存在的新观点、对生活的肯定态度给他这种新的哲学造成了很大困难。智顛必须设法作出解释，绕过《中论》所设置的逻辑困难。为此，智顛选用了—个佛教术语“不可思议”(acintya)，它的意思是说，思想和言词所无法表达的对象。换言之，智顛是以宗教体验解释哲学问题。这种态度的改变和陈述语句的改变对于宗教生活而言是极其重要、意义深远的。它意味着，虽然生活在这个世界上，人们处处受到限制、没有自由，但是就在此时此地，人们必定能够获得解脱。如果不通过这种不完善的存在，人们就不可能通过其它途径得到拯救。说到底，解脱是一种世界观的超越，而不是肉体从尘世上升到天堂。的确，强调现实世界是唯一生存之地、强调这种尘世的存在是达到宗教目标的唯一基础，这一见解是非常有吸引力的和富有生命力的。

本文一开始就已说过，本文旨在审视中国佛教徒在吸收同化印度佛教中止观概念时所运用的思维模式。这一考察主要集中在对天台宗的传大创始人和佛学大师智顛的《摩诃止观》的研究上。通过这一研究，我们发现，智顛是通过调和综合的方式使印度佛教中心静致一与顿悟的概念转化成为《摩诃止观》中的止观概念的。这种调和综合的态度在智顛的著作中俯拾皆是：它不仅体现在关于专心致一与顿悟无差别的思想中，而且还在他所选辑的经典格言中、在他对各种禅定技术的概括中、在他对入定前的二十五种准备手段和禅定十法所作的编排系统化中均有所反映。或许人们还可能发现更多的材料来证明智顛所运用的思维模式，但是我相信，我在本文中所列举的材料已经是很充分的了。

为什么智顛会做上述工作？他是否是有意显示他的学识、或者是为了扩大宗教影响？这些我们就不得而知了。但是，当人们审视《摩诃止观》的成书背景时，上述问题就可能有另一种答案。灌顶

(561—632)在《摩诃止观》的前言中曾经提到,智顓之所以著述此书,皆出于对世人的怜悯同情。^①当然,这种同情是大乘佛教中最重要的思想观念之一。另一个原因是此书著述的时间。智顓是在其晚年时著述此书的,其时他的身体健康状况日趋衰弱;直到逝世,他未能完成他的计划。在我看来,像他这样一位自负的人是不会以生命为代价去沽名钓誉的。这里,还有一点值得注意,即佛教的讲经布道虽然有组织,却完全是以自愿为基础的。佛教组织一般是不会强使人们接受他们的生活方式或宗教教义的。人们之所以加入这种宗教组织,大都可能出自各人自己的目的动机。但是,我们必须记住佛教的思想财富和力量究竟是什么。在佛教的传播中(包括“止观”概念),自愿的精神、非强求的自然过程、坚持不懈的努力大约是至关重要的。

^① 见《大藏经》第46卷,第1页。

论道教的产生和它的特点

汤一介

宗教是一种社会意识形态。把宗教作为意识形态来研究它的发展历史,在今天不仅有其一般性的意义,而且有着某种特殊的意义。我们可以从国外大量的事实看到,科学技术在飞速发展,并没有使宗教意识衰退,反而加强了人们对宗教的追求;就国内情况看,也因种种原因信仰宗教的人有着一种发展的趋势。这样一种现象就向我们提出若干应该认真研究的有关宗教的理论问题,如“宗教的本质是什么”;“人类的心理特性是否需要有一种宗教性的信仰”;“宗教和宗教性的信仰是否是一回事”;“宗教信仰是否有益于社会生活”;“宗教与科学是矛盾的还是互补的”;“宗教能否现代化”等等。上述这些问题当然不是本文应该研究的范围,本文不可能也不应该直接讨论这些问题。但是,为什么要研究宗教史,一部好的宗教史是不是应有强烈的时代感,它能不能使人们在读了之后而认真考虑当今世界存在的宗教问题,我想写宗教史的人是应该想到这些问题的。

在我国历史上曾经流行过的有佛教、道教、回教、天主教、基督教以及袄教等等,但其中只有道教是中国本民族的宗教,说得确切些,道教是中国本民族宗教的一种,因此它具有中国本民族的特色,它对中国的民族文化、民族心理、风俗习惯、科学技术、哲学思想、医药卫生甚至政治经济生活都有相当大的影响。我们研究作为中华民族本民族的一种有较大影响的宗教——道教的产生和发展的历史以及它的特点,能否加深我们对自己民族文化、民族心理以

及思维方式的特征的了解？能否从一个侧面使我们更加认真地考虑当今世界的宗教理论和实际问题呢？我认为应是可能的。为此，本文将对下述三个问题作一些分析和探讨。

（一）道教产生适应了东汉末期中国本民族（主要是汉族）的社会、政治、经济、道德以及人们的心理的需要。

道教为什么到东汉末年才产生，而道教所崇信的某些思想如“长生不死”、“肉体成仙”等等在战国时期已经有了，到秦汉后更为流行，这是为什么呢？我们知道，并非任何迷信思想都可以称为宗教，当然宗教中总是包含着大量的迷信成分；也并不能说任何“有神论”都能成为宗教，虽然一般地说宗教也是“有神论”。宗教，特别是一种有影响的宗教，它的产生和发展必定有其社会生活、历史条件的原因，它的发展总也有着某种客观规律。道教在东汉末年产生是由以下几个条件促成的：

第一，东汉末年的现实社会生活为道教提供了有利的产生的土壤。恩格斯在《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》中说：

从中世纪的自由思想者到18世纪的启蒙运动者，流行着这样一种观点，即认为一切宗教，包括基督教在内，都是骗子手的捏造。但是，自从黑格尔向哲学提出了说明世界史中的理性发展的任务之后，上述观点便再也不能令人满意了。^①

对于一种征服罗马世界帝国、统治文明人类的绝大多数达1800年之久的宗教，简单地说它是骗子手凑集而成的无稽之谈，是不能解决问题的。要根据宗教借以产生和取得统治地位的历史条件，去说明它的起源和发展，才能解决问题。

正是在这经济、政治、智力和道德的总解体时期，出现了

① 《马克思恩格斯全集》第19卷第327页（人民出版社，1963）。

基督教。^①

东汉自顺帝以后，社会政治日益腐败，外戚专政，宦官当权，“凡贪淫放纵，僭凌横恣，挠乱内外，螫噬民化”，无恶不作，致使“农桑失所，兆民呼嗟于昊天，贫穷转死于沟壑”。（仲长统《昌言》）由于当时政治统治者的残酷经济剥削和政治压迫，使广大人民群众无法生存，破产、逃亡已成为当时普遍现象，所以当时广大人民群众与统治者的矛盾是十分尖锐的。据史书记载，自顺帝以后农民起义此起彼伏，一直不断。当时的起义农民除了阶级利益一致而使他们自发地联合在一起之外，已见农民起义的领导者们利用方术、迷信思想作为组织群众的纽带，故在史书中多称顺帝以后的起义农民为“妖贼”。从这里我们也许可以得出两点结论：一是在汉末这个经济、政治、精神和道德普遍瓦解的时代里，它为一种宗教的产生提供了客观条件；二是起义农民普遍利用某些方术迷信，这就说明他们已经意识到方术迷信思想可以作为他们组织群众的思想武器，因而为一种宗教的产生创造了广大的群众基础。恩格斯在《论原始基督教史》一书中说：

最初的基督徒是从哪些人中募集起来的呢？主要是属于人民中最下层的，并合乎革命潮流的那些受苦受累的人们中来的。

社会的危机给下层人民带来的苦难最为深重，在对现实的绝望中走向乞求超现实的神灵，自是古代人民最现实的可能。道教徒最初也是来源于广大下层人民。

第二，东汉末年为道教的产生准备了可以利用的思想材料。

^① 《马克思恩格斯全集》第19卷第328、334页（人民出版社，1963）。

也是在上述同一本书中，恩格斯在分析基督教产生时，除了充分注意研究当时罗马帝国的社会状况外，也十分认真地分析了基督教产生的思想渊源。他特别指出了基督教在思想渊源上和犹太教的关系。我们知道，《圣经》的《旧约》部分本来是犹太教的经典，而基督教却把它拿来作为自己的经典，再加上《新约》部分就成为基督教的一部完整的圣典了。

自汉武帝以后，董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”之后，儒家思想适应着封建大一统的需要而成为我国封建社会的统治思想，此后儒家思想的发展沿着天人感应目的论而有神学意味越来越浓厚的谶纬迷信之类。宗教一般说总是有神论，但是是否任何有神论都能成为一种完备意义的宗教呢？那却不一定。因为一种完备意义上的宗教（这里指的是阶级社会里的宗教），它不仅有对神灵的崇拜，而且应有一套教义的理论体系和较为固定的教会组织、教规教仪以及传授历史等等。一般地说，宗教总是要把世界二重化为现实世界和超现实世界，在其教义中认为人们只有在超现实世界里才能永远摆脱现实社会生活中存在的种种苦难，人们的美好的、幸福的生活最后只能在那超现实的彼岸世界中实现。我国的儒家思想特别是两汉的儒家思想尽管也承认“有神”，但它并不认为必须在现实世界之外实现其理想，而是要求在现实世界之中实现其“治国平天下”的理想，虽然这只能是幻想。在我国长期的封建社会中，宗教虽然有过很大影响，但始终没有能成为独占的统治思想，并且常常居于次要地位，这一情况不能不说和作为正统思想的儒家思想的这一特点有关。儒家思想到东汉以后从发展上看也很可能成为一种宗教，因为从有神论、谶纬迷信发展成为一种宗教并不是很困难的。但儒家在汉朝始终也没有成为宗教，这和它要求在现实社会中实现其“治国平天下”的理想有着直接联系。因此，随着汉王朝的衰落，儒家思想本身既然不能成为一种宗教，而其统治地位又走了下坡路，由于儒家统治地位的削弱从而为一种宗教的产生提供

了条件。历史的进程向我们表明，每当对统治阶级的统治思想发生信仰危机的时候，也往往是宗教意识易于滋生和广泛发生影响的时候。

儒家思想到东汉末虽然衰落了，但它的思想中的某些部分却可以为宗教吸收和利用。这点我们可以从道教思想中找到它吸收某些儒家思想的事实得到证实。例如关于“天地人三合一以致太平”的思想，它表现了儒家强烈的关心现实政治的倾向和《易传》中关于“三才”的思想，可以说直接来源于纬书的关于世界创化的模式以及阴阳五行思想等等，这些都和两汉流行的儒家思想有密切关系。我们应该看到，一般研究道教史的学者往往只注意它和道家的渊源关系，而忽视了道教和儒家在思想上的联系，这是一种偏见。

道教的另一思想来源可以说是逐渐与神仙家思想相结合的道家思想。先秦道家与神仙家虽然有着某种联系，但它们毕竟是两种不同的思想体系。到西汉初年，当时流行的黄老之学仍属道家，它所注重的往往是君人南面之术，成为一种治国经世的工具，所以司马迁在他的《自序》中谓，汉初黄老之学的要点在于“无为自化，清静自正”。降至东汉，黄老道家之学为之一变，其一支走向祠祀求神而与神仙家结合。桓帝祠祀老子，欲“存神养性，意在凌云”，故已见黄老道家之变化。而早在西汉末已有所谓“黄老道”，后又有“方仙道”等，实已是神仙家的流派。而神仙家的思想在于追求“长生不死”，“肉体成仙”，它一经与道家“清静无为，恬淡寡欲”的思想结合更加为世人所重视，而在社会上发生影响。后来道教的基本信条“长生不死”、“肉体成仙”虽来自神仙家，却和道家某些思想结成不解之缘了。所以道家思想的蜕变也是道教产生的一个重要原因。

从以上两方面看，道教作为一种宗教不同于作为一种学术流派的儒家和道家，但就其思想渊源说它却离不开儒道两家，因此它一开始就是以儒道互补为特征的宗教派别。这一以儒道互补为特

征的宗教派别不能不在极大程度上表现着我们这个民族文化、心理和思维方式上的某些特色。

第三,佛教的传入大大地刺激了我国本民族宗教的建立。

佛教自西汉末传入中国,到东汉 中叶以后它有了一定程度的流传。佛教如同催化剂,加快了道教建立的过程。本来,神仙家在西汉就很流行,而神仙家又往往托言黄老,例如原来就有所谓“黄老道”和“方仙道”等。前者把黄帝老子神化而礼拜祠祀;后者则言“长生不死”。《史记》载,河上丈人的老师乐巨公学黄帝老子,甚至在《封禅书》中记载着有所谓黄帝因封禅而长生不死。道教经典《太平经》的编纂者于吉(或说应作“干吉”)托言此书得之于老君。汉明帝时,楚王英已对黄老和浮屠同样礼拜,“楚王英诵黄老之微言,尚浮图之仁祠”,桓帝于宫中“立黄老浮屠之祠”。这种把黄老和浮屠同样礼拜,就说明当时把黄帝老子看成和佛一样的“神”。神仙家本来是一种方术,养生求成仙也只是个人修炼的事,并没有什么组织,特别是没有什么固定的组织形式,成为一种宗教团体。但佛教传入以后,佛教作为一种完整形态的宗教,它不仅有一套不同于中国传统思想的教义,而且是一个有教会组织的团体,还有一套教规教仪和礼拜祀祠的对象等等,这就给道教的创立提供了一个可以参考的样板。

佛教的传入对于道教的建立固然有着样板的作用,但更为重要的是,佛教作为一种外来文化进入中国传播和发生影响,必然引起华夏文化系统的反抗,这更是当时要求建立一种民族宗教的动力。一种民族文化在和传入的外来文化相遇时,往往同时产生吸收和排斥两种势力,这样一种情况对中华民族来说尤为明显。关于这点,我们可以从最早的道教经典《太平经》的内容所反映的情形得到证实。在《太平经》中,我们可以发现它一方面吸收了某些佛教思想,如“本起”、“三界”等即是采自佛教的名辞;另一方面又批评了佛教,有所谓“四毁之行,共污辱皇天之神道”的说法。特别是道教

一建立就提出“老子化胡”的故事，用以打击佛教，抬高道教，而表现了一种抗拒外来文化的民族心理。

从以上三方面看，在东汉末年出现一种为中华民族本民族所需要的宗教决非偶然。而且出现的这种宗教又是来源于中国固有的神仙家，并以儒道互补为其思想基础的道教则更非偶然了。这种宗教一经出现就表现了它的强烈的民族特色，而和外来的宗教——佛教相抗衡，这也正是中华民族的民族文化特性的一种表现。

(二) 道教发展成一种完整意义的有重大影响的宗教的过程表明了一种完整意义上的宗教团体发展的一般规律。

宗教的本质是什么？大家都知道它有各种各样的定义，就是在马克思主义的经典著作中，在不同情况下对宗教也有不同的说法，马克思说：“宗教是人民的鸦片”，这是就利用宗教对人民进行欺骗方面说的，而且这样的意思最早不是出自马克思，而是出自费尔巴哈，它的意思是说一些维护宗教的人说宗教可以安慰人是一种欺骗。列宁说：“宗教是劳动者的呻吟”，则是就劳动者对自己命运的哀叹方面说的。普列汉诺夫说：“什么是宗教？宗教有无数定义。……把宗教理解为用以实现其对超人的神秘力量——人认为自己依赖于这种力量——的关系的形式。”普列汉诺夫这个定义也许比较切合实际。但是我们的问题是，有没有一种超人的神秘力量以及对此超人的神秘力量应如何理解？人们为什么要相信有一种超人的神秘力量？信仰一种超人的神秘力量是否即是迷信？在这里涉及到一些有意义的哲学问题，即宗教与迷信同信仰的关系问题。

宗教是否就是迷信，这个问题将可能长期争论下去，到什么时候能说这个问题已经解决了，我想是不得而知的。但是我们可以相当肯定地说，虔诚的宗教徒都不可能接受“宗教即迷信”的论断。为什么呢？我想，某些虔诚的宗教徒往往是用一种理想主义的观点把所谓“超人的神秘力量”看成是超越性的“真、善、美”的化身，或者说他们往往把他们关于“真、善、美”的理想看成是一种“超人的神

秘力量”，他们真诚地相信是如此，并努力致力于把他们这种关于“真、善、美”的理想实现于社会生活中。信仰和依赖这种体现超越性的“真、善、美”的“超人的神秘力量”，大概是人们在一定历史条件下的一种心理特性。然而信仰“超人的神秘力量”的虔诚的宗教徒认为，迷信和宗教不同，“迷信”只能是对缺乏科学知识者的愚弄，没有“理想”的人精神贫乏的表现。虔诚的相信“超人的神秘力量”是“真、善、美”的化身的宗教徒也许可以接受“宗教是一种真诚的信仰”这个观点，而决不愿意接受“宗教即迷信”的论断。照他们看，人们总应该有个信仰，即使是最彻底的怀疑主义者，他们也信仰自己的“怀疑”。

宗教和信仰当然可以说有着必然的联系。宗教总是一种信仰，但是否信仰都是宗教，特别是否是古典意义上的宗教？那却并非如此。例如，我们可以说：“我们信仰科学的无神论”，或者说：“我们信仰儒家哲学”，这大概都是可以的。当然科学的无神论不是宗教，而是一种科学，就是儒家学说也最多只能说是带有某种宗教性的哲学思想体系，但它本身并非宗教。因此，我们不仅应把“信仰”和“宗教”区别开来，而且必须把带有某种宗教性的“学说”和“宗教”区别开来，否则几乎任何哲学学说都可以被说成是宗教，这样也就等于取消了宗教。

我们是否能假设，就人类的心理特性看人们确实要求有某种信仰。但问题在于是否要求有一种宗教信仰。如果说可以把信仰分成两大类：一类是理性主义的信仰（或者说是理性的信仰）；一类是非理性主义的信仰（或者说是非理性的信仰）。宗教从总体上说则是属于后一类。紧接着就会有这样的问题：人类的精神生活到底也是否必须从“非理性主义”方面得到某种自我满足，或者说在社会生活中对宗教信仰也是人们的某种心理需要。这当然是个大问题，在这里我们不可能去讨论它。我们只想说明，非理性主义的信仰要想成为一种完备意义上的宗教信仰，必须用某种理论体系

为它作论证,而其理论体系又必须是能反映当时时代精神的。如果没有一套对其宗教教义作论证的理论体系,这种非理性的信仰就不可能是一种完整意义上的宗教。不仅如此,作为一种完整意义上的、特别是对人类社会历史有着长期影响的宗教还必须有固定的教会组织、教规教仪、礼拜的对象和传授的历史等等。

在历史上创立的所谓“宗教教派”何止千百万个,但并不是都可以称得上严格意义上的“宗教团体”,而许多这种组织只能称之为“迷信组织”。那么一种完整意义上的宗教团体应该是怎样的呢?我们这里将通过分析道教的发展来揭示一种完整意义上的宗教团体发展的一般规律。

完整意义的宗教必须有其宗教教义的理论体系,这个体系要有它的哲学基础,因而它的宗教教义的思想体系决不能是纯粹的胡说八道,而总是有某种对人生理解的深刻思想内容,有成系统的哲学理论。印度佛教之所以成为影响很大的世界性宗教,正因为它有一套相当深刻的对人生理解的理论体系。道教的教义如果只是停留在如《太平经》那样一些杂乱无章的内容上,就很难成为在中国较有影响的宗教团体。因此,从汉末经三国西晋到东晋以后,才有一些道教徒如葛洪、陆修静、寇谦之、陶弘景等根据时代的需要把道家老子的思想和儒家的某些学说结合在一起,又吸收了佛教的一些内容,创造了道教的理论思想体系。

一种完整意义上的、有影响的宗教团体必然有其较为严密的教会组织。秦汉时的神仙家讲“长生不死”、“肉体成仙”的思想尽管为后来的道教所继承,但是神仙家均以个人修炼为目的,而没有建立固定的教会组织,因此也没有成为一种宗教。东汉末年,道教已形成为有教会组织的宗教团体,它有了固定的教徒和神职人员以及教会的领袖。三国和西晋政权对道教采取了取缔的政策,致使道教组织瓦解,到东晋才为杜子恭等所逐渐恢复和发展起来。

一种完整意义的宗教还必须有一套较为固定的教规教仪。在

东汉末年,道教初创时虽也有一些教规教仪,但不仅简单,而且也不固定。自东晋以后,在佛教的影响下,经过陆修静、寇谦之等人的炮制,使道教的教规教仪日趋完善。

一种完整意义的宗教必定有阐发其宗教教仪的经典,以便使信奉者的信仰有所依托。在魏晋以前,虽然已经有若干道教经典,但严格地说这些书实是为以后的道教徒所推崇才成为道教的经典的,如《老子》、《庄子》等,这些书本来是先秦道家的著作与道教无关,而道教徒为了从历史上和理论上找他们的根据,而把这类书推尊为经典。又如《太平经》,它本成书于道教正式成立之前,因此也只能说它为道教的建立作了若干思想上的准备。但到东晋南北朝时,由于道教理论体系的建立(葛洪著《抱朴子》)和道教教会组织的发展而出现了大量阐发道教教义的经典。这个时期出现了道教三个系统的经典,即《三皇经》系、《上清经》系、《灵宝经》系。这三个系列的道教经典以后就组成了“道藏”的“洞真”、“洞神”、“洞玄”的所谓“三洞”三大部。

一种完整意义的宗教必定有其固定的崇奉的神灵和其教派的传授史。道教初创时已承继神仙家的故技,说自己是神仙所传授,且多托言老君。至南北朝时,道教徒更根据当时门阀等级观念而创造了“真灵之阶位”。有陶弘景著《真灵业位图》把“神仙”分为七级,最高一级的三位神仙是,居中的“元始天尊”,其左右为“高上道君”和“元皇道君”,自此以后在道观里大都以这三位尊神为最高崇拜对象。一种宗教必然要对其他宗教进行排斥,因而往往要创造自己的宗教历史,来抬高其地位。道教作为中华民族本民族创造的宗教面对外来的佛教,除了利用“华夷之辨”等来打击佛教外,还提出了所谓“老子化胡”的故事,把自己的教主老子抬高为佛教教主释迦牟尼的老师的地位,从而引起了佛道二教长期的争论。

道教成为一完整意义上的宗教团体是在东晋南北朝时才最后完成的,它的发展完成过程大体如下:东晋以来,先是在其对已经

涣散和不固定的道教组织进行重建和整顿,建立起了较为固定的教会组织;在此同时,为弥补其缺乏系统的宗教教义及其理论体系之不足,葛洪等创造了道教教义的理论体系;接着为巩固道教的教会组织而制定了一套教规教仪,为阐发其宗教教义而构造了相应的经典;最后为把道教建立成一完备的宗教团体而编造了固定的神仙谱系和虚构的传授历史。道教这样一个发展过程或者说是一种完备意义上的宗教团体发展的一般情形。我们研究宗教史的目的之一就是要把它作为一种社会意识形态来揭示其发生发展的规律,以便我们更深刻地认识它在社会生活中的作用。

(三)道教哲学作为一种宗教哲学有着它显明的特点,其特点只能在和其他宗教对比中加以揭示。

一种完备意义的宗教必定有其不同于其他宗教的特点。它的特点除了表现在某些外在的形式上,如教会的组织形式、教规教仪以及尊崇的神灵等等之外,更深刻地表现于其理论体系的层面,这是属于宗教内容的方面。而其理论体系往往是由若干基本命题和一系列的概念范畴所表现的。如佛教的理论体系最终要论证的是“诸法无我”、“诸行无常”、“涅槃寂静”等“三法印”,说这是佛教和其他教派的根本区别的标志。中世纪的基督教有所谓“上帝存在”、“灵魂不死”和“意志自由”等三大命题,围绕着这三大命题而有宗教哲学和它的范畴体系。那么道教哲学有没有某些不同于其他宗教派别的基本命题以及构成其哲学体系的基本范畴呢?我们认为有的,特别在早期道教中表现得更为明显。几乎所有宗教提出的都是“关于人死后如何”的问题,然而道教所要讨论的是“人如何不死”的问题。道教的理论体系就是围绕着这个问题,从两个方面表现了它与其他宗教派别不同的特点。早期道教说它自己的思想体系是以“三一为宗”,即“天、地、人三者合一以致太平”;“精、气、神三者混一而成神仙”,并从这里演变出“长生不死”、“肉体飞升”、“气化三清”等观念,而构成了道教的思想体系。

要了解佛教哲学的究极问题,从根本上说必须了解“涅槃”这个概念的涵义,所以俄国的佛教学专家彻尔巴斯基写了一本书专门分析“涅槃”这个概念的涵义;而牟宗三则写了《般若和涅槃》一书,结合中国佛教的特点解剖了“涅槃”这一概念。研究基督教一般说应从分析“上帝”这一概念着手,奥古斯丁(Aurelius Augustinus, 354—430)作《上帝之城》(*City of God*)论证所谓“上帝”的“神性”;经院哲学的代表托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas 约1225—1274)著《神学大全》对“上帝存在”这个命题作了五大论证,也就是所谓本体论的论证。道教哲学的基本概念可以说是“气”,对此能从下列几个方面得到明证:第一、所谓“三一为宗”、指的是“天、地、人三者合一”;而“天”、“地”、“人”之所以能“合一”,就在于它们同为不同性质的“气”;“精、气、神三者混一”,而“精”、“气”、“神”之所以能“混一”,也在于它们同为不同性质的“气”。第二、所谓“一气化三清”,即认为道教的三位最高真神是由“气”变化而成,或者认为三重最高最神圣的“天”是由“气”变化而成,这也是以“气”作为道教的基本概念。第三、在道教中虽也有以“道”为最高范畴,但早期道教讲到“道”与“气”的关系大体有三种情况:一种情况是认为“道”比“气”更根本,但“道”不能离“气”;另一种情况是“气”比“道”更根本,因为道教以“气”作为宗主,如刘勰《灭惑论》引《三破论》谓:“道以气为宗”;第三种情况是认为“道”即是“气”,如陶弘景《养生延命录》引《服气经》说:“道者,气也”。研究道教教义的哲学基础,如果能把它关于“气”的概念涵义以及由“气”这一概念演变出来的概念范畴体系作出认真的分析,将会对道教的特殊本质有深入的了解。

黑格尔在《哲学史演讲录》中说:“文化上的区别一般基于思想范畴的区别,哲学上的区别更是基于思想范畴的区别。”如果我们把道教和其他宗教相比较,从道教所使用的概念范畴方面、由概念范畴形成的命题方面以及由一系列命题形成的思想体系方面进行

比较,我们就可以比较清楚地看到道教的特点。道教是中华民族本民族的宗教,但它的产生确受到佛教传入的刺激,因此我们可以通过对早期道教的历史发展中佛道之争来看道教作为一种宗教的特点何在。

道教最早的经典《太平经》一方面表现了它所受佛教某些方面的影响,如其中讲到“守一”的问题,“守一”一词虽在中国传统思想里已经有了,但在《太平经》中讲得那么多,那么突出,显然是受到汉时传入的小乘佛教禅法“安般守意”的影响。另一方面也表现了它对佛教的批判和排斥,例如《太平经》中所谓有“四毁之行”,显然是针对佛教而发的;又提出“承负”的学说和佛教的“来世报应”相对立。到东晋以后,道教逐渐发展成为完全意义上的宗教,有了它的理论体系,因而和佛教的分歧就越来越明显了。那时佛教和道教的不同大体表现在三个问题上:即生死、神形问题;因果报应问题;出世、入世问题等。对这些问题加以分析,我们就可以认识到道教作为一种宗教的特点。

在我们把道教和佛教作比较中,还会遇到一个问题,即为什么道教没有像佛教那样成为世界性的宗教,而只是中华民族本民族的一种宗教呢?从道教的历史看,道教在南北朝末期或许已经传到朝鲜地区,在《三国史记》中已经记载有唐初道教传入朝鲜的情形。但不久之后,佛教在朝鲜更为流行,战胜了道教,从此道教在朝鲜几乎灭迹。这一时期,道教也经过朝鲜传入日本,它对日本原有的“神道”或者有些影响,但日本的“神道”决不是因道教传入才有的。道教在日本也没有像佛教那样流传开来。道教在历史上对其他国家就更没有什么影响了。照我看,道教之所以没有能成为世界性的宗教,主要是由于它作为一种宗教其理论和实践都有很大缺陷,且带有过于强烈的民族性。道教作为一种宗教所追求的目标是“长生不死”和“肉体成仙”,这和其他宗教派别讲“灵魂不死”根本不同,而其宗教理论对“肉体成仙”、“长生不死”的论证,一方面说太粗

糙,很难令人相信,因此后来道教也不得不吸收佛教关于“形尽神不灭”和“三世轮回”等思想,这样道教的流传就大大受到限制,而佛教则可以在道教流传所到之处取而代之;另一方面,它又太接近科学,道教为了养生,要求“长生不死”、“肉体成仙”,不得不注重身体的炼养,因而就把实质上是物质性的“气”抬到最高的地位,所以中国的科学技术,特别是医药学的发展和道教结上了不解之缘。道教利用科学就必然限制它作为宗教可能发生的作用,因而在道教中的“非科学”、“反科学”的成分和它中间的科学因素,就形成了一个极大的矛盾。宗教本应要求“出世”,而道教作为中华民族的一种民族的宗教却深深打上了“入世”的烙印,从每个道教徒个人说,他们要求“精、气、神”三者混一而成仙;但道教作为一宗教团体说又提倡“天、地、人”三者合一而“致太平”,所以它有着强烈地干预政治的愿望。道教在虚构了超现实的神仙世界的同时,又希望把现实世界变成理想世界,这也不能不是一极大的矛盾。

研究道教的特点十分重要,它不仅可以使我们了解它和其他宗教派别的不同所在,而且通过对其特点的分析,来了解中华民族的民族文化、民族心理和思维方式的特色,了解我们这个民族科学技术、医药卫生发展的道路及其缺陷所在。一个民族要得到发展,不仅要了解它的今天和明天,而且要了解它的昨天;不仅要了解它现实的政治、经济等方面的状况,还应了解这个民族的传统文化、传统的宗教信仰和思维方式。对中国本民族的宗教道教应该进行认真的研究,其原因也就在于此了。

略述道教与我国传统文化之关系

李养正

道教是自东汉以来一直盛行于我国的一大宗教。在我国历史上,与儒学、佛教鼎足而立,并称“三教”。现在我国流传有佛教、道教、天主教、基督教、伊斯兰教等五大宗教,其中唯道教是在我国土生土长的宗教,其它都是外来宗教。

道教的教理教义,是以我国战国时代流行的神仙信仰为根基,兼蓄融收我国古代社会诸子百家中的神秘主义思想因素、传统的伦理道德、传统的民间宗教意识而形成的宗教思想体系。它的内涵特质,显示出中国人重人生,乐人世,热爱生活、敢与自然斗争以及既重实际而又富于幻想的精神。它的内容虽被人贬之为“杂而多端”,实际并不是简单揉合古代各种学术思想的杂烩,而是以上述精神为轴心,融合兼蓄社会诸家思潮,造构出来的相对独立的道教文化体系。以后并发展成为我国传统文化宝库中重要的组成部分。

但学术界自来确乎存在一种偏见,尤以近现代为更显,研究中国社会的发展史,特别是有关文化方面的发展史,往往轻忽对宗教特别是对道教的研究,漠视它的存在,轻率地宣布它的衰微或者消失,抹煞它对我国传统文化发展的贡献。一提到传统文化,似乎仅是指儒家文化,其实我国的传统文化乃是诸子百家汇合而成的文化形态,特别是指儒释道三家汇合而成的文化形态。其涵容十分广泛,包括哲学思想、宗教信仰、文化艺术、道德观念、民间风俗、古代科技等等。道教是我国传统文化的重要组成部分,它对我国社会、哲学、文化等诸方面的发展,都有很大影响。这里仅就哲学思想、文

化艺术、古代科技三方面，来略陈道教与我国传统文化的密切关系。

哲学问题，是思维对存在的地位问题，什么是宇宙的本原，是精神，还是物质？世界是天神创造的，还是自然从来就有的？道教的教理教义就是从这一哲学基本问题发端而延伸的。道教的神仙理论，基本是围绕七个问题展开论证：一为宇宙本原问题；二为神仙与人的关系问题；三为形与神的关系问题；四为仙境与阴曹地府的问题；五为善与恶的问题；六为因果报应问题；七为神仙的灵验问题。道教经籍论证：“道”是宇宙本原，“道”的神化便是“太上老君”；神仙与人是主宰者与被主宰者的关系；人经过道法修炼，“阳神”可以出壳，离开形体，得以永存；道教的道德规范，认为有利于人类以及生物者谓之善，符合于伦理纲常者谓之善，否则被斥为恶；因果报应，如影随形，积善者入仙境，作恶者入阴曹地府受罚。总之，信奉道教与否，关乎生前、死后的祸福。道教所论证的神仙存在及神仙有无上权威的根本论点，与唯物主义的哲学思想是截然对立的。围绕上述七个基本命题论证，便成为道教义理的核心内容，延伸开来，便形成了道教的思想体系。它对社会上相当大一部分人的宇宙观、人生观给予强烈而深刻的影响，指导和决定着信徒的生活与行为，对社会产生直接的、重要的影响。有史以来，就汉族地区来说，可以说没有一个人能免于这种有形或无形的精神薰染；没有一个地域、一个朝代能免于这种迷雾的缠绕。它已成为我国传统文化乳汁中的一种成分，没有一人不曾吸吮它，不论是自觉的还是不自觉的。道教作为宗教唯心主义中的一种哲学思想体系来说，自然与其它宗教及学派之间既有个性而存在对抗，又有共性而在一定条件下相互交融，在斗争与交融的过程中发展。道教作为一种意识形态，固然是一定社会经济、政治状况的曲折反映，但它也以宗教方式反映出一定社会历史时期的哲学、文学、艺术与古科技状况。道教的唯心主义哲学思想，在客观上也为人们探求真理提出命

题,启发、引诱人们去探索人生、人体、命运、社会、宇宙等方面的奥秘。尽管它是无果之花,但它勇于探索自然的精神,狂热的美妙幻想,以及对人们心性的分析,往往也能促进人们的思想能力。它同异己的思想体系是辩证关系,在对抗与交融中共同演进。从这一角度讲,道教在客观上曾推动中国哲学的广度和深度的发展。具体地说,道教在形成与发展的过程中,既吸取了道家、墨家、儒家、阴阳五行家、佛教的思想,保存了这些学派的历史资料;同时也在吸取社会诸家哲学思想的过程中,对社会哲学思想的发展以影响。

比如,秦汉的哲学家,已经用阴阳五行说设想了关于宇宙的构成论,但是道教却吸取了老子的宇宙生成论及东汉哲学家王充的元气说,建立它的神、道、元气三位一体的宇宙本原论。《老子》四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物”。认为“道”是宇宙的本原。王充的《论衡》则以宇宙的根本是“元气”,“天地,合气之自然也”(《谈天篇》),“天地合气,万物自生。犹夫妇合气,子自生矣”(《自然篇》)。道教最早的“神书”《太平经》,吸取传统的资料,造构自己的宇宙生成论。《太平经钞·戊部》说:“元气恍惚自然,共凝成一,名为天也,分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也”。《太平经钞·乙部》说:“六极之中,无道不能变化,元气行道,以生万物,天地大小,无不由道生也”。又说:“道元所不能化。故元气守道,乃行其气,……自然守道而行,万物皆得其所矣”。《太平经》卷九十八说:“然天地之道所以能长且久者,以其守气而不绝也”。十分明确地说出了“元气行道”、“元气守道而行,道‘守气’乃能‘不绝’”,道与元气是不能分开的关系,实际上这里的“道”就是元气的运动,无元气的运动也就绝灭了“道”,无“道”也就根本不存在元气、“道”与“元气”在概念上为二,而实为一。这样,宇宙的本原便是运动的元气。本来宇宙只有运动的物质,而物质只有在空间和时间之内才能运动,运动与物质是合一的。《太平经》的这一论点,是相当高明的。可是,道教毕竟是宗教,终究未能摆脱宗教

的普共性,认为在“道”、“元气”之中更有神灵的主宰,是神灵促使元气守道而行。《太平经》卷四十二说:“其无形委气之神人,职在理元气”。恰如画蛇添足,复归荒诞,真理向前迈半步,便成荒谬了。虽然如此,毕竟为宇宙生成论增一新见解。说出了物质与运动的关系,深化了宇宙生成论的理论。

黄老道是道教的思想渊源之一,按汉初的黄老道主要是阐发以清静无为为修身治国根本原则的主张,偏重于人君南面之术,后方士与儒生的交融、鼓吹黄老养生修真之术,神化黄帝、老子,而演变为东汉的黄老道。西汉司马谈在《论六家要旨》(见《史记·太史公自序》)中评介道家“使人精神专一,动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要。与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多”。太史公所说的道家,与东汉张角所事之黄老道,在内涵与实质上并不一样,前者是哲学流派,而后者是宗教。事实上是道教继承、发展了黄老学说中的神秘主义思想成分,使社会崛起一大宗教。

魏晋玄学兴起,玄学崇尚老庄、道教宗祖老庄,这便在形式上造成两者同源而可以融洽吸取的条件,道教吸取玄学中的思想成分以文饰和丰富自己的神学理论,最明显的例子是东晋葛洪《抱朴子·畅玄》,从神仙信仰的基本立场出发,阐述“玄”为宇宙本原,他说:“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。”他对先秦道家学派、儒学、东汉黄老道及魏晋玄学,均有所扬弃地建立了神仙金丹道的理论体系。他既吸取道家思想,却又从宗教角度对老庄提出另外的手法。《抱朴子·外篇·用刑》说:“道家之言,高则高矣,用之则弊,辽落迁阔,犹干将不可以缝线,巨象不可使捕鼠,金丹不能凌阳侯之波,玉马不任骋千里之迹也。”《抱朴子·内篇·释滞》中说:“又五千文虽出老子,然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事,有可承接者也。但暗诵此经,而不得要道,直为徒劳耳,又况不及者乎?”又说:“至于文子、庄子、关令尹喜之徒,其属文笔,虽祖述黄老,宪

章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生谓无异，以存活为徭役，以殒歿为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉？其寓言譬喻，犹有可采，以供给碎用，充御卒乏，至使末世利口之奸佞，无行之弊子，得以老庄为窟藪，不亦惜乎！”葛洪认为老庄诞谈，特别是齐生死，与神仙道教大相径庭，道教主张练形全身，重生恶死。在《抱朴子·外篇·博喻》中以相对比较而论事物差别，反对庄周的相对主义。在《外篇·诘鲍》中反对老庄的自然主义与复古主义，以进化观反对保守。在《外篇·文行》中主张薄古厚今，对社会持进化观，反对崇古。在“有”与“无”的哲学命题上，葛洪沿袭了老子及玄学的说法，适应玄学盛行的社会思潮，易“道”名而为“玄”名。关于“玄”的有无，《内篇·道意》中说：“论其无，则影响犹为有焉，论其有，则万物犹为无焉”。恍恍惚惚，似乎说有就有，说无就无，说“有”又不可把握，说“无”而又有其影响存在。他的结论是“因兆类而为有，托潜寂而为无”（《内篇·畅玄》），“有因无而生焉”、“有者无之官”（《至理》），貌似以“无”为根本，实际上承认了“有”是产生万物的起点。在论及形神关系时，认为“形特恃神立，神须形以存”、“形者神之宅也”、“形劳则神散，气竭则命终”（《内篇·至理》），修真之道在于“形神相亲，表里供济”。这表明道教既受道家及玄学影响，而又从宗教的角度有所发展。从历史上看，道教对我国哲学诸流派，亦有所影响。比如魏晋玄学，本来是反对养生益寿的，《列子·杨朱》中便说：“生民之不得休息，为四事故：一为寿，二为名，三为位，四为货。有此四者，畏鬼、畏人、畏威、畏刑。此谓之遁人也。”但玄学派的竹林七贤则颇受道教影响，最显著的是嵇康，他曾作《养生论》，对道教求仙之说，颇多阐发，首先肯定了神仙的存在，“神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣”。又说：“至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳”。俨然也是方士口气了。

魏晋以来，我国的传统文化领域，一直是儒、释、道三家鼎立，

三家之间既相绌而又相融。从宗教信仰的阵营来说，佛道联合以抗儒；从民族情感和维持民族伦理道德来说，儒道联合以排佛。三家之间对抗是表面的，斗争的实质是政治、经济利益问题，鲜有单纯之义理问题；相反，在义理方面是相互启发、模仿、融合，没有彼此不可逾越的沟壑，而是共同演进，势在必行。从道儒的关系来说，儒家的讖纬学说对道教影响便很大。如《易纬·乾坤凿度》认为宇宙生成的过程是：“易始于太极，太极分而为二，故生天地，天地有春夏秋冬之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣。”历太易、太初、太始、太素、浑沦而有天地。这种宇宙生成论便被道教丹鼎派所吸取，《周易参同契》等丹经便是据此敷演而论天人造化。关于儒家所阐扬的伦理纲常的理论，也是道教所重视和吸取的。儒家的道德观念，素来与政治有密切关系，封建的伦理道德就是维护封建统治阶级利益的社会规范。儒学以伦理纲常、四维八德为核心，敷演而为理论体系，逐渐成为中国传统文化思想的主导成分。早期道教的《太平经》、《老子想尔注》都把“道”与伦理道德紧密结合。《〈太平经〉合校》卷十八至三十四中说：“三纲六纪所以能长吉者，以其守道也”。《老子想尔注》中说：“道用时，臣忠子孝，国则易治”，“道用时，家家慈孝”。首先是把修道与遵循伦理道德融而为一，进而把“道”置于至上的地位，“道用”及“守道”才能出现“臣忠子孝”，用道而后才有德，有德才能治国。既有所吸取，而又有所敷演。反过来却又使封建伦理道德更为神圣化。东晋的著名道教学者葛洪主张援儒入道，儒道合一，他说：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方求，皆不得长生也。”（《抱朴子·自叙》）但他又主张“内道外儒”，“道本儒末”，用道修身，用儒治世，以道为本根。道教吸取儒学，而儒学也吸取道教思想，比如宋元理学就是一例。理学的创始者为北宋的周敦颐（濂溪），而周敦颐的《太极图》便来源于以图解《易》的图学创造者陈抟。陈抟乃五代著名道教学者，隐居修

真于华山。南宋朱震《汉上易解》中说：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以《太极图》传周惇颐（周敦颐），惇颐传程颢、程颐。”明末黄宗炎《太极图说辨》中说：“《太极图》者，创于河上公，传自陈图南（陈抟），名为《无极图》，……周茂叔（周敦颐）得之，更为《太极图说》。”周子之道学，实远源于《参同契》、唐司马承祯主静去欲说和陈抟之以图解《易》，实质上是道教与儒学相融合的新儒学。南宋的理学大师朱熹，“清夜眠斋宇，终朝读道书”，与道教更有密切关系，曾托名崆峒道士邹沂，作《阴符经注解》、《参同契考异》。儒道在历史上相互影响、融合是十分显著的。

佛教与道教同为宗教，是在本质上相同的意识形态，只不过在具体教义上有所差别。由于佛教是外来宗教，因此初入中国只能依附儒学、方仙、黄老及道教以谋自存，汉末三国时人们皆视佛教为方仙、黄老之一支，黄老、浮屠并祀，佛老并称。东晋以后，佛教融合玄学而义理大张，羽翼渐丰，遂摆脱儒道而雄树一帜。道教在东晋以后，在“有”、“无”之争的哲学问题上，实际偏重主“有”，轻忽抽象心性义理之分析，而注重实际、具体方技之实验。以老庄为泛略之论，不向哲学思想的深化发展，只重形体炼养，发展方术，故而在哲学思辨方面渐渐落后于佛教，至南北朝则转面向佛教吸取宗教思想了。比如佛教的“轮回”、“地狱”、“三业”等，为道教所吸收和模拟。但是，在宗教修炼方术方面，佛教徒亦暗中向道教学习。比如唐代的著名道教学者司马承祯吸取佛教天台宗止观、入定、安处、敬信等思想，建立了他收心、真观、坐忘的道教修炼理论；而佛教天台宗第三祖慧思（南朝陈人）在《誓愿文》中便曾说：“今故入山，忏悔修禅，学五通神仙。……愿诸贤圣佐助我，得好芝草及神丹，疗治众病除饥渴，……借外丹力修内丹，欲安众生先自安”。佛教大师慧思也在从事道教的炼养。又如智顓《修习止观坐禅法要》谈丹田、呼

吸吐纳之事；湛然《止观辅行传弘诀》谈金丹及不死之药。佛道在历史上不断发生争社会地位、权势的对抗事件，但在思想上的相互摄融则是不断的，终而至宋以后高唱三教合一。故研究中国传统文化，不可以不研究佛道，欲懂三教之关系，则必须三者兼而考察；否则，往往会是片面的，偏执的。

道教对我国传统文学艺术的影响也比较显著。宗教信仰在社会上是一股气势相当大的思想巨流，关乎无数信仰者的人生观；宗教思想及宗教情感。必然在信士的行为中流露，从事文学艺术，自然也不例外。宗教徒为了弘扬宗教，扩展其影响与势力，也常用文学艺术形式为手段，渲染、增加宗教的感染力，推尊和美饰其教；宗教的出世思想及其美妙的幻想，往往为文人墨客所欣赏，无形中有澡雪精神，解脱拘泥世俗的作用，使之能开阔视野，驰骋想象，增加作品的浪漫主义色彩与超脱尘俗的情操。这样，在文学艺术领域，就出现了专以宣扬宗教为题材的作品以及带有宗教出世思想的作品，其形式多样，丰富多彩。

在道教经典中，阐扬教义、陈述方术、赞颂仙真、描绘仙境、记传人物的文学作品很多，诗词、散文，形式多样。著名的有《参同契》、《黄庭经》、《抱朴子》、《清静经》、《玄纲论》、《悟真篇》、《神仙传》及《步虚词》等等。在我国历代文学宝库中，有关道教的诗、词、戏剧、小说、散文也不少。远在战国时期，伟大诗人屈原便遗有以遐想神仙的抒怀散文诗《远游》，发出“贵真人之休德兮，美往世之登仙”的赞叹。西汉的司马相如、司马迁，东汉的曹植，都有描绘仙境的作文。经文人妙笔渲染，神仙则潇洒超逸，仙境则缥缈美妙。随着道教的形成与发展，影响渐为广泛和深刻，反映于文学的作品则日渐丰富。如魏晋南北朝的《游仙诗》，著名作家有曹丕、曹植、张华、陆机、郭璞、沈约、陶弘景等，刘勰《文心雕龙》赞美这种诗读之令人生“飘飘凌云”之感。这种诗的体裁与风格，为后人所欣赏，因而多有借神仙之说以抒情怀者。自魏晋南北朝兴起的尚有描绘神

仙轻举之妙的《步虚词》，著名作家有陆修静、庾信等，至唐宋以后则更甚，《敦煌琐掇》记载唐时观内道士“朝朝步虚赞，道教数千般”，唐末的著名道士杜光庭则更是写《步虚词》的能手，在他所著《玄门科范大全集》中保存有不少。这类作品虽系道场法事所讽诵，但词藻雅丽，文学色彩很浓。唐代诗词作品，在文学史上放射异彩，其中具有神仙味道的名人名作很多，突出的代表便是“五岳寻仙不辞远，一生好入名山游”的著名诗人李白，其诗作有强烈的浪漫主义色彩，如“尚采不死药，茫然使心哀。连弩射海鱼，长鲸正崔嵬。额鼻象五岳，扬波喷云雷。鬣鬣蔽青天，何由睹蓬莱”（《古风》）、“西上莲花山，迢迢见明星。素手把芙蓉，虚步蹑太清。霓裳曳广带，飘拂升天行”（同上）、“白帝金精运元气，石作莲花云作台。云台阁道连窈冥，中有不死丹丘生。明星玉女备洒扫，麻姑搔背指爪轻。我皇手把天地户，丹旌谈天与天语。九重出入生光辉，东求蓬莱复西归。玉浆悦惠故人饮，骑二茅龙上天飞”（《西岳云台歌送丹邱子》），飘逸豪放，颇富神仙思想，无怪世人誉之为“诗仙”。宋代的苏东坡、陆放翁均有这样的诗作，后之步尘者也大有人在。唐宋时还有一种文学形式叫“青词”，亦称“绿章”，是道士作坛醮时献给天神的奏章表文及颂诰。陆游诗中便曾提到“绿章夜奏通明殿，乞借春阴护海裳”。明代这种文式随着道教的日益高涨而更盛、由于皇帝崇奉天神，文人大臣竞相以献青词邀宠，如严嵩，便被世人讥为“青词宰相”。元代戏剧文学发达，专以演述神仙飞升故事为内容的戏剧十分突出，据钟嗣成《录鬼簿》，此类剧至少有40本，如《青松记》、《岳阳楼》、《黄粱梦》、《八仙庆寿》、《蓝采和》、《铁拐李》、《萨真人夜断碧桃花》等等。元代著名戏剧创作者马致远，便是以道教神仙度化故事为题材的、有代表性的作家。明代的周宪王、朱诚斋（有燉）也是编写神仙故事的剧作家，创作有度化解脱剧、女仙剧、庆寿剧等。《也是园藏书目》所举其剧作，亦大多为神仙度化故事。与此同时，教坊编演的神仙故事剧还有不少。明代故事小说繁荣，其中属道教

人物故事以及有关道教练养、醮仪的描述的不少,或言神仙与妖魔之抗争,或言炼养之玄奥,或言醮仪之繁缛,既有长篇巨幅,也有短篇章回。著名作品如《西游记》、《封神演义》、《水浒传》、《红楼梦》、《聊斋》、《三言二拍》、《白蛇传》、《四游记》、《武王伐纣平话》等,都与道教有密切关系。

总之,道教的虚幻义理不仅影响文学领域开创出一种出世、超逸、有强烈浪漫主义色彩的清新风格,而且以神仙度化为体裁的作品,不论诗词歌赋、戏剧、小说都十分丰富。研究我国文学及其发展史,是不能不对此加以关注、探讨的。

在艺术方面,由于艺术具有形象和情感的特殊的感染力,因此宗教徒便要利用艺术作为宣扬其教理教义的手段,使之为传播宗教服务。在政权要信赖神权的封建时代,统治者无不殚尽全力利用精湛的艺术技巧来渲染、美饰宗教,使神圣的灵光更增添艺术的感染魅力,强化人们的宗教心理和宗教情感。同时,艺术反映生活,宗教生活是社会生活的一部分,艺术家也自然会反映和表现社会上人们的宗教生活,宗教为艺术家提供了题材和生活素材。这样,宗教对艺术的历史发展,当然会产生重要的影响,逐渐形成具有独特意义和风格的宗教艺术。它的形式包括绘画、雕塑、音乐、书法、舞蹈等等。绘画方面有神仙画、水陆画、壁画、山水画、故事画、图案等,六朝四大画家之一的顾恺之有《列仙图》、《三天女像》、《云台山》等,并画龙以寓老子犹龙之说。唐代吴道子有《五帝五官》、《星宿像》、《鬼伯》、《老君像》。唐代道士画家张素卿有《龙虎图》,在青城山丈人观画有五岳、四渎、十二溪女、山林、溪沼、树木诸神及岳渎曹吏,还有《老子过沙图》、《五岳朝真图》、《九星图》、《五星图》、《老人星图》、《二十四化真人像》、《太无先生像》、《容成真人像》、《葛元真像》,他潜意创新,被尊为“一代画手”,宋元道观壁画,无不奉为典范。五代时有名画家 250 余人,其中以道、释画为主者达 113 人。宋代画家武宗元,其传世道画有《朝元仙仗图》等。道观之

内绘壁画，五代时已相当普遍，现存有山西临汾和洪赵县的宋代道教壁画，泰山岱庙的《泰山神启跸四銮图》。元代有山西永乐宫之道教壁画，在艺术上有很高的成就，闻名中外。道教雕塑神像，起自南北朝，受佛教刻像影响而产生，现在有北魏释迦、老子碑（浮雕）、宋代泉州巨型老君像、元代山西太原龙山石窟、掖县石窟、四川安岳唐代玄妙观摩崖造像、大足县多外摩崖造像，还有四川南山、石门山造像。道教的绘画、雕塑作品固然是中国传统艺术理论的体现，但道教“以神写形”、“以形传神”、“画以立意”的宗旨，及凝神、安祥、庄严、超尘的宗教思想，也影响我国传统艺术理论及作品。如我国的水墨画便具有道教思想的意境，画中常有仙人及隐逸之士，云雾飘渺，傲崖苍松，茂林修竹，猿啸鹤年，给人以脱俗超尘之感，用自然之美以澡雪精神、陶冶恬淡之情操，诱人摆脱尘世纷扰，寻觅优美之仙境；同时亦赋予山水自然以灵性，促进艺术意境的深化、哲理化。道教与音乐亦有密切关系，相传巫以歌舞降神，道教为巫覡之遗绪，道士们在举行宗教仪式时也必定使用音乐，所谓扣鼓集神、恳祷而告。道教的法事甚多，按科仪所定程序，组合颂、赞、步虚、偈等道曲，随法事内容之不同而变化。道教以乐伴诵，起自北魏寇谦之“华夏颂”、“步虚声”，经长时间的历史发展，不断吸取宫廷音乐、民间音乐及佛教音乐的韵调，不断得到丰富和提高，积累了相当丰富的古典音乐资料。道教音乐在发展过程中也给我国传统音乐以影响，如唐代的《霓裳羽衣曲》，明代的《庄周梦》、《羽化登仙》、《逍遥游》、《八公操》、《颐真》等，都在一定程度表现有道教斋醮音乐韵味。道教有一些步虚声韵、曲牌，至今仍为人们所喜爱，苏州道士阿炳的演奏，也至今仍为广大音乐爱好者所欣赏。道教与书法更是关系密切，两晋南北朝世奉天师道的知识分子，往往皆精于书法，因书法与写表文、写经、画符、扶乩有关，皆要求书写精美，如晋之王羲之、王凝之、扬羲、许翊、郗愔，南北朝之楼惠明、钟义山、陶弘景等。综上所述，宗教与艺术，相互影响颇深。陈寅恪《天师道

与滨海地域之关系》中说：“艺术之发展多受宗教之影响；而宗教之传播亦多倚艺术为资用。”我以为十分中肯。

古代科技文明，亦属传统文化范畴。道教主张贵生重术、济度众人，先秦依于鬼神之事的方仙道，已经热中于行气、房中、服饵、导引等方术，方士为寻觅仙人仙药，向各方面探索，社会上初现的古代科技，方士们感其奇效而又不能理解，便以为其中必有神灵。他们吸取之以丰富其教，文饰其教，神秘其教，并笃信而实验之。这在客观上推动了古代科技的发展。尔后道教承方仙道之绪，吸取早期冶炼学、医药学、养生学以为道术，东汉末魏伯阳吸取原始冶炼学作《周易参同契》，东晋葛洪作《黄白》、《金丹》，倡导炼丹术；魏晋时期吸取人体解剖学而造作了《黄庭经》；南北朝时期吸取古养生学而有《养性延命录》等等。道教的炼丹士们，在实验中烧炼黄金、白银、药物散丸，炼制火药，甚至生活中的制作豆腐、酿酒等技术的兴起，也都与术士们的实验有关。服金丹以求登仙，这是宗教幻想，而烧炼黄白却是科学实验，是近代化学的前驱。葛洪《黄白》、《金丹》，郑隐的《真元玄道要略》，陶弘景的《刀剑录》、《合丹药诸法式节度》、《集金丹黄白方》、《太清诸丹集要》、《炼化杂术》，书中的实验记录十分丰富，在我国化学史上有很高的价值，是对自然科学的伟大贡献，是中华民族乃至世界人民的宝贵财富。服食药饵，以求长生不老，这是宗教幻想，但因医药得当而祛病延寿，这是科学。葛洪撰《肘后备急方》，十分精确的也是最早的记载了对结核病、天花等传染病的认识，所著《抱朴子》中的《仙药》、《极言》，对医药学有卓越的见解和贡献。南朝肖梁时的著名道教学者陶弘景撰有《本草集注》七卷，订正魏晋以来本草学中之种种舛谬，并吸收了古今名医的宝贵经验，成为一部药理学名著。他还撰有《药总诀》、《肘后方一百》、《效验方》等。后世道教之孙思邈、马丹阳均为有名之医药学家，道教采药务医者相当普遍，人数也相当多。道教有相当丰富的养生资料，它吸取古养生学，并进而开拓了人体科学。近世所盛行

之形形色色的养生功,几乎无一不与道教有关系,或者说大都源出于道教。道教与古天文历算亦有密切关系,从西汉成帝时齐人甘忠可倡导太平道,主张顺应天道,便强调漏刻应与历算保持一致。葛洪研究天文,著有《浑天论》;北魏寇谦之精于髀算;南梁陶弘景曾造浑天象,用机转动,与天体相合,制法精密,他撰有《帝王年历》、《天文星经》、《天仪说要》、《象历》、《七曜新旧术》等。由于道教认为丹道与天地造化同途,故多留意于古天文学。道教所保存的古科技资料,术士们曾利用来为宗教服务,道教利用了古科技的效验与神秘性;术士们在实验中也偶有新的现象发现,这种偶然的发现再经实验,便在客观上促进了古科技的发展。或谓道教与古科技并不矛盾,从形式上看确乎如此;实质上截然有别,道教是用宗教观点去认识与运用科技,在古科技上抹上了宗教色彩,从而把它攫取于宗教教义之中。按事物发展的表面来看,道教与古科技是不曾出现不相容的局面,实际上宗教是宗教,科技是科技。炼师们有两重身份,论其动机与目的属宗教家,论其对古科技的实验、探索,则应承认他们是古科技家。他们的宗教信仰曾鼓舞、启发他们去探求神秘,但他们往往最后只是落下崇拜、迷惘、保守,即使促进了古科技的发展,最终仍然是与科学分道扬镳。虽然如此,中国古科技之发展,与道教关系十分密切,较之儒、释,则道教对古科技发展之贡献尤多,可以说贡献是卓越的、伟大的。

综上所述,我国的传统文化,不论哪一方面都涵容有道教文化的成分,撇开它,忽视它,会出现缺陷,就不能全面地、中肯地说明文化史。传统文化与道教文化是整体与其有机部分的关系,整体是不能分离其有机部分的。

中国的民间宗教

韩秉方

长期以来,对中国民间宗教的研究不重视,学术界谈到宗教研究时,则言必称佛、道、儒三教,或至多也只是再加上伊斯兰和基督教。而对民间宗教却被视为杂七杂八的迷信道门,理不出名堂来,很少有人问津。但是,纵观中国历史,从信仰宗教人数的多寡和对社会生活影响的深度广度而言,民间宗教往往要比那几个正统宗教居于领先的地位,特别是在明清时期和近代,更是如此。所以,学术界应该破除正统观念的束缚,对人民群众祖祖辈辈信仰的民间宗教加强研究,彻底改变其受冷漠的局面。

中国的民间宗教是在封建社会中流行于社会底层的多种宗教的统称。在一般情况下,它们总是遭到封建政权的取缔和镇压,被斥之为“邪教”、“匪类”,活动呈秘密状态。因此有的学者又称它为秘密宗教,或民间秘密宗教。

民间宗教源远流长,如果从东汉时代算起,在社会中已经绵延流传了大约两千年。在这期间,为数众多的教派宗门的兴衰和演变构成一部错综复杂的自身发展史。

一、中国民间宗教的四个发展阶段

民间宗教的思想渊源,可以上溯到氏族社会的原始宗教。当人们进入阶级社会以后,在相当长的时间里,宗教活动如卜筮、占星、

祭祀等等,都被上层的巫祝所把持。而一般民众只是作为附庸听命随祭而已,即或曾有过一些散漫的民间信仰,也远未形成定型的宗教。只有到了东汉时期,社会上的黄老道、谶纬、迷信、方术和民间信仰等,互相渗透、融合,才逐渐形成了比较完整的宗教思想体系,产生了最初形态的民间宗教——民间道教。这就是中国民间宗教史的开端。此后,在中国漫长的封建社会里,民间宗教发展、演变的历史,大体可分为四个阶段。

第一阶段:从东汉末年到南北朝。

在这一阶段,民间道教发生、发展,并逐渐演化成正统宗教。

东汉末年,民间道教有两支:一支是张陵所创的五斗米道。汉顺帝时,张陵在蜀地,“学道鹤鸣山中,造作道书,以惑百姓,从受道者出五斗米,故世号米贼”。^①因此,称五斗米道。张陵死后,其子张衡、其孙张鲁踵行教业,五斗米道在川、陕地区漫延扩展,徒众甚多。后来张鲁借此在汉中建立政权达30年之久,建安二十年(215)投降曹操。五斗米道则继续向大江南北传播,影响日著。

另外一支是张角创立的太平道。张角是河北巨鹿人,“自称大贤良师,奉事黄老道,蓄养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病,病者颇愈,百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方,以善道教化天下,转相逛惑,十余年间,众徒数十万,连结郡国,自青、徐、幽、冀、荆、杨、豫八州之人莫不毕庆”。而且,“置三十六方,方犹将军号也,大方万余人,小方六七千,各立渠帅”。^②后因事机暴露,遂于光和七年(184,此年干支为甲子)以“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”为口号,发动大规模农民起义。起义者均头缠黄巾,故史称黄巾起义。后来,起义军虽被镇压下去,但太平道的影响并未消失。

此外,东汉末年,江南一带还活动着于吉倡导的民间道教。于

① 《三国志·张鲁传》。

② 《后汉书·皇甫嵩传》。

吉“绕香读道书，创作符水以治病。吴会人多事之”。^①

东汉末叶民间道教活动，并不像后来道教信徒附会的那样，渊源于老子及其《道德经》，明代人李诩曾指出：“道家盖源于古代巫祝……所谓经咒、符录，大抵皆秦汉间方士所为”。当今治道教学者卿希泰也指出：民间道教“虽然也利用了《道德经》中的一些神秘思想，但主要是由巫术、神仙方术与神秘的五行阴阳说和谶纬之学相合而产生”。验之于“张角颇有其书”的《太平经》，则知此说不谬。关于《太平经》的内容，《后汉书》里曾指出：它专以奉天地顺五行为本。“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。”^② 太平道的教义、轨仪，多取自于《太平经》。至于五斗米道，巫覡影响更为明显，故亦称其为“鬼道”。

三国时代以后，统治者十分重视用统治阶级思想对民间道教进行改造，因为仅凭当时的儒家思想和传入中土不久的佛教，还不足以实现其通过“神道设教”来控制广大群众的企图，而道教的正统化、封建化，恰恰能填补这个罅漏。另一方面，民间道教的教义中，本来就充斥着大量的神秘主义思想和君权神授的内容，都可以比较方便地转而为封建政权服务。于是，从三国到南北朝时期，民间道教主流沿着封建化的轨道不断发展，最后经过寇谦之、陶弘景和陆修静等（道教上层人物的改造制作，终于转化为正统宗教。这种从民间宗教逐渐演化为正统宗教的过程，也是世界历史上各大宗教所走过的共同道路。

与此同时，民间道教的支流，仍继续在劳动群众中传流不息，农民曾利用它组织起义。其中，托名“李弘”，利用民间道教领导农民起义者，在历史上曾屡次出现。如《晋书》中《周札传》载：“时有道

① 《三国志·吴志·孙策传》。

② 《后汉书·襄楷传》。

士李脱者，妖术惑众。弟子李弘，养徒潜山，云应讖当王。”^① 石虎时，“贝丘人李弘因众心之怨，自言姓名应讖，遂连接奸党，署置百僚。事发，诛之，连坐者数千家”。^② 又，“广汉妖贼李弘马益州妖贼李金根聚众反，弘自称圣王。”^③ 此类起义，在魏晋南北朝时期，层出不穷，竟引起正统道教的惶恐，假托道教祖师太上老君警诫之。其言曰：“世间诈假，攻错经道，惑乱愚民。但言老君当治，李弘应出，天下纵横近逆者众，称名李弘者岁岁有之，其中精感鬼神，白日人见，惑乱万民，称鬼神语，愚民信之，诳诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。”^④ 另外，利用道教发动起义者，著名的还有东晋末孙恩、卢起义。当时，起义军众数十万，纵横江南八郡，历时十数年，声势十分浩大。梁刘勰曾谓：“张角李弘，毒流汉季；卢孙恩，乱盈晋末”。^⑤ 寥寥数语，道出了民间道教与农民起义相结合所造成的重大影响。

第二阶段：从南北朝到北宋。

这一阶段，民间宗教多以佛教异端形式出现。主要教派有弥勒教、大乘教以及后来从波斯流入的摩尼教演化而来的民间教派。

南北朝时期，国家分裂，战乱不已，人民流离失所，极度痛苦，为佛教逐渐兴盛开创了条件。那时，小乘佛教和大乘佛教，先后从印度传入中国。佛教经典大量翻译成汉文。西晋时，西域人竺法护首译《弥勒下生经》，其中描绘了一个“谷食丰贱，人民炽盛”，“人身之中，无有百八之患”，“亦无疾病乱想之念”的理想的彼岸千年王国。在这里“人心均平，皆同一意……无有差别”，其时弥勒佛将自兜率宫降世，在龙华树下三行法会，普渡众生。这里描绘的飘渺的

① 事并见于《册府元龟》第12册，第10886页。潜山当为今安徽霍山。

② 《晋书》卷106《载记》。贝丘应在今山东。转引自《汤用彤学术论文集》。

③ 见《晋书》卷8。

④ 《道藏》，《老君音诵戒经》。

⑤ 刘勰：《灭惑论》，载《弘明集》。

理想幻境,与现实的深重苦难恰成尖锐对照,自然引起劳动人民的信仰向往,遂使弥勒观念在社会底层广为流布。固然,这种观念原属佛家正统,曾为巩固封建统治起过镇定作用,但是,其中所描绘幻化出来的彼岸世界,又启迪了某些不甘忍受现世苦难的群众,奋起抗争,力图在“此岸”建立起丰足安乐的人间天堂。梁武帝时,东阳郡乌伤县(今浙江义乌县)傅翕(尊称傅大士),宣称他就是从兜率宫来的弥勒佛,到世界上救灾免劫,济度群生。这位傅大士,不仅受到梁武帝的礼遇,而且后来还被天台宗尊奉为前辈祖师。^①同时,在江东老百姓中间,更将傅某神化成不可思议的人物,传言他留下不少偈颂,倍受群众信服,是为弥勒教之滥觞。从两晋到隋代,沙门僧侣举旗造反称王者,不胜枚举。隋大业九年(613),陕西扶风(今凤翔)沙门向海明“自称弥勒佛转世,潜谋逆乱”,聚众数万,称皇帝,建国号白鸟。^②唐代弥勒教活动频繁。开元初有王怀古其人,造谣说:“释迦牟尼佛末,更有新佛出(指弥勒佛下生)。李家欲末,刘家欲兴”。^③这种鼓惑人心的谰语,自然引起唐统治者的恐惧。于是在开元三年(715),朝廷明令禁止弥勒教。说它“白衣长发,假托弥勒下生,因为妖讹,广集徒侣,称解禅观,妄说灾祥……蠹政为甚。”^④五代时,有布袋和尚契此,被附会说成是弥勒佛的化身,传说他能“分身千百亿”,拯救世人。从此,弥勒佛则被塑造成笑口常开,慈悲为怀的胖大佛爷,深深地留在中国老百姓的心中。南宋以往,弥勒观念被白莲教所吸收,弥勒佛成为最高崇拜对象。及至到了明清时代,民间宗教对弥勒佛的信仰,仍持续不衰。

① 天台宗为了与禅宗对抗,推出东方圣人傅大士。荆溪湛然《止观义例》卷上言:“设使印度一圣(达摩)来仪,未若兜率三生垂降(傅大士)。故东阳傅大士,位居等觉,尚以三观四运而为心要”。日僧最澄在开列天台宗祖师时,鸠摩罗什下,慧文前,竟列入傅大士。

② 《隋书》卷23,《五行志下》。

③ 《册府元龟》卷922,《妖妄第二》。

④ 见《文苑英华》。

除了弥勒教以外,在南北朝时还有活动在北方的大乘教。北魏延昌四年(514),冀州沙门法庆,聚众起义,号称大乘。其口号是“新佛出世,除去旧魔”。所到之处“斩戮僧尼,焚烧经像”。^①表现了人民对封建政权及正统佛教的愤怒。

唐初,摩尼教从波斯传入中国。摩尼教是公元3世纪由波斯人摩尼创立的宗教,在产生和发展过程中,曾受到佛教的影响。该教传入中国时间不久,到开元二十年(732)因其“本是邪见,妄称佛教,诳惑黎元”,即遭禁断。^②安史之乱起,唐国力衰微,不得不请回纥出兵相助平叛。其后,回纥又将已成为其国教的摩尼教带入中原。该教依恃回纥之力,在唐广为传布,先后在长安、荆州、洪州、越州、扬州、太原府和河南府等地兴建摩尼寺。唐武宗时大举灭佛,摩尼教也同时遭到镇压。从此,摩尼教转入地下,流入民间,演化为民间宗教。五代梁贞明六年(820)母乙起义和北宋末宣和二年(1120)方腊起义,都是利用摩尼教发动的农民暴动。

第三阶段,从南宋初年到明代中叶。

这一阶段是白莲教发生、发展和兴盛的时期。

白莲教创成于南宋高宗绍兴三年(1133)。首倡者是吴郡延祥院沙门茅子元。他“自称白莲导师”,所倡导的白莲教又称白莲菜。该教“谨葱乳,不杀,不饮酒……受其邪教者,谓之传道”。^③茅子元仿照天台宗,作圆融四土图,并制晨朝礼忏文,改过去净土宗的“十念”为“五念”,简化繁琐礼仪,吸引群众信奉其说。^④白莲教信徒大都不祝发,娶妻生子,与平民无异,而且男女混杂在一起,共同修持,故受到正统佛教的攻击。由于其教教义通俗易行,又无绝嗣之

① 《魏书·元暹传》。

② 杜佑:《通典》卷40。

③ 志磐:《佛祖统纪》。

④ 过去弥陀净土的信徒,认为一生罪业,临终连续念十遍阿弥陀佛名,即能往生西方极乐,谓之“十念”。现茅子元改为念五遍佛名即可。

虞，遂得到迅速传播。元代时，白莲教在江南许多省广为流布，形成当时佛教中重要一支，并曾一度为元政权所承认，同样不纳税，不服差役。但为时不长，又遭到禁止。白莲教也不得不转入民间，秘密地展开宗教活动。至元代末年，社会阶级矛盾和民族矛盾日趋尖锐，天灾人祸并行，农民群众则以白莲教为组织形式，以“弥勒佛下生，明王出世”为宣传口号，发动了大规模起义，终于推翻了腐败的元朝政权。

明太祖朱元璋原来也是白莲教信徒，农民起义军中的一位将领。当他借助白莲教大起义的力量，剪灭群雄，登上皇帝宝座之后，又反过来下令禁止白莲教，宣布它为非法。因为他懂得，白莲教一旦与下层群众结合在一起，就可以形成威胁到封建政权稳固的巨大力量。但是在明朝前期，仍不断发生白莲教起义。如永乐十八年（1420），山东就爆发了唐赛儿领导的农民起义。

在这一阶段，社会上还流传着明尊教（即摩民教）、白云宗等民间宗教。可是，社会上存在的各种民间宗教教派，因共同受到统治阶级和正统宗教的迫害，所以最容易彼此渗透，相互结合，“如江河之赴海，汇于一体”。实际上元末农民大起义中的白莲教，就是弥勒教、明尊教和白莲教的混合物。各教汇流，统一发难，所以才能组成席卷全国的大起义。起义军所到之处，撒播下民间宗教的种子。

第四阶段，明正德年间至清朝末叶。

这一阶段是民间宗教最活跃的历史时期，其重要转折点则是明正德初年罗教的创立及其经典五部六册宝卷的刊布流传。从此，民间宗教再度兴盛，数以百计的教门蜂起林立，构成封建社会后期下层社会民众运动的中心内容。明清两代主要民间教派除罗教外，尚有黄天教、西大乘教、东大乘教、红阳教、龙天教、长生教、青莲教、八卦教和一柱香教等。这些教门在漫长的历史进程中，互相排斥又互相融合，形成了盘根错节的复杂局面。每个教派，差不多都要编撰一种或数种本教的经典，即所谓宝卷，用来阐述其教义思

想。这些宝卷(数量极多,不下数百种),大都通俗易懂,便于咏唱,为群众喜闻乐见,对民间群众的文化思想产生了巨大影响。^①下面我们把这一时期影响较大的几个教派分别作简单介绍。

罗教,又称罗祖教、无为教。明正德初年山东即墨人罗梦鸿(又名罗清、尊称罗祖)创教于直隶密云。该教创立的标志,是罗梦鸿编撰的《苦功悟道卷》、《叹世无为卷》、《破邪显证钥匙卷》(二册)、《正信除疑无修证自在宝卷》和《巍巍不动泰山深根结果宝卷》五部六册宝卷的问世,时间在正德四年(1509)。罗教的教义思想,是一种佛、道、儒三教融合或杂揉的产物,而以佛教色彩较为突出。悟道方法主禅宗顿悟说,反对一切经教像设,视山河大地为道场,倡导清静无为。在五部经中,罗梦鸿将三教经典的古奥语言加以通俗化,变成群众口头语言;将三教的深奥哲学思想庸俗化,变成老百姓明白易懂的道理,适应下层群众的需要,扩大了流通范围,并为此后的民间教派树立了典范。可以想见,这样一个既有经典教义,又有戒律轨仪的罗教,出现在明代中叶,自然使过去那些只有简单的符咒、谶语箴言和推背图之类的民间教派相形见绌,并因此使其迅速地赢得了广大群众的信任,在北方形成教团,影响日盛。罗祖死后,除罗氏子孙及其衣钵传人继续踵行其教外,又逐渐形成两大分支。一支是通过横贯南北的大运河的漕运水手,将罗教传遍运河两岸,大江南北,到后来则发展成著名的行帮会社组织——青帮。另一支是通过所谓“转世传承”方式,递经浙江缙云县的殷继南和庆元县的姚文宇,将罗教教义,广为传布,并兼采当地民间信仰,形成江南的老官斋教(简称斋教,又称大乘教)。^②

① 宝卷是从唐“变文”宋“说经”发展演变而来的一种通俗说唱格式的经卷,它以释道儒言语,通俗韵白、唱诗、偈子、曲牌等湊集成文,用以演说佛道故事或阐述某种教义。金元后,宝卷在社会上其为流行,民间教派则用它宣传其教义。

② 殷继南自称是罗祖转世,姚文宇则谓是殷祖转生,即罗祖^{转世}→殷继南^{转世}→姚文宇,是谓“转世传承”。《三祖行脚固由宝卷》专述此事。

黄天教：明嘉靖时由河北宣化府万全县人李宾（尊称普明祖）所创。主要经典有《普明如来无为了义宝卷》和《普静如来钥匙宝卷》。该教受到罗教的影响，但其教义又与罗教有所不同，即它更倾向于道教丹鼎派，强调夫妻双修，结圣胎，炼内丹。明清两代黄天教在京畿、直隶、山西一带影响颇大。清朝时曾两次对黄天教进行严厉镇压，甚至捣毁祖寺，掘祖坟，锉尸扬灰，但该教仍继续流传不衰，直到新中国成立之前，还在河北省北部盛行。

红阳教：明万历年间由号称“飘高老祖”的河北广平府曲周曲人韩太湖所创。该教虽也尊罗祖为前辈祖师，撷取了罗教的某些教义思想，但综观其教义和宗教实践活动，却更接近于道教中的符录派，长于斋醮。飘高还来到就城，奔走于上层人物中间，结交权贵，拉拢太监，并取得成功。在王公贵戚和太监们的庇护下，红阳教得以假皇家内经厂印制宝卷，流通全国。所以，红阳宝卷在种类之多、数量之大和装璜之精美几个方面，都居于多民间教派之冠。红阳教的主要活动地区在京畿、河北、山东和山西一带。清朝政府镇压“邪教”，对位近畿辅重地的红阳教更不放过，曾屡兴大狱，有记载的教案就有数十起之多。但是，红阳教并未因此消声匿迹，而是更加诡秘地潜行默运，蔓延滋长，以至到了新中国成立以后，还在天津郊区宜兴埠和丁字沽发现“活着”的红阳教。

东大乘教，又称闻香教。明末由河北滦州石佛口人王森所创。此后，王森子孙，世代相传，形成一方传教世家。天启二年（1622），山东闻香教徒在徐鸿儒领导下，发动农民起义，给明朝统治沉重打击。这次起义，揭开了明末农民大起义的序幕。入清以后，王氏家族，将东大乘教改名为清茶门教，继续活动在华北和江南数省。

八卦教：康熙初年由山东单县人刘佐臣所创。该教以八卦为组织形式，形成了“内安九宫，外立八卦”的宗教体系。五荤道、收元教、清水教、天理教等，都与它异名同教。清中叶山东王伦领导的清水教起义，嘉庆十八年（1753），林清李文成领导的天理教起义，乃

至近代的义和团运动,都与该教关系甚密。

这一时期,民间宗教的信仰除了主张儒、释、道三教合一,共同崇奉三教众神祇之外,还创造了一个新的最高女神——无生老母。是说生活于水深火热之中的东土众生,都是老母的儿女。她将派遣诸神临凡下世,普渡众生,回归天宫。而且,各教派大都倡导“三阳劫变”等救劫应变思想。宣扬末劫来临,众生只有及早参道入教,才能脱苦免劫,得到超升。同时,由于正统宗教的衰落,宗教日益世俗化、民间化,信奉民间宗教的人数急剧增加,而且不少下层僧侣道士,也纷纷转而诵念通俗的宝卷,加入民间宗教的行列,竟至形成了“邪教”信徒超过正统宗教徒的新格局。

二、民间宗教的性质及影响

在中国的历史上,虽然存在着佛教和道教等正统宗教,但是却从未出现过类似西方国家的“国教”。这一历史事实,曾使某些学者认为中国是宗教信仰最为淡薄的国家。同时,也使得另外一些学者认为,中国由于有倍受尊崇的主张入世的儒学起到了某种准宗教的作用,从而抑制了“国教”的出现,淡化了民众的宗教意识。其实,世界上任何一个民族都不具备天生的宗教“免疫力”,中华民族的宗教观念绝不比其他民族欠缺,只不过表现形式不同罢了。正是因为在中国不存在笼罩一切的强制性“国教”,所以它的民间信仰特别丰富多样,民间宗教特别强大,其对社会生活及文化思想的影响也就特别地深刻广泛。这是世界上任何国家都无法比拟的。

还有的研究民间宗教的学者,把中国的民间宗教等同于西方中世纪时的宗教异端,认为其本质就具有反抗封建统治的叛逆性格。故长期以来,他们都把民间宗教与农民起义联在一起,或仅仅是作为农民起义的附庸加以探讨。实际上,这是一种偏见。看不到

民间宗教是中国广大下层人民的宗教信仰,是他们日常痛苦生活中的精神慰藉和寄托,换句话说,由于正统宗教与人民生活有一定距离,不能和他们融为一体,于是民间宗教就应运而生,成为他们心灵中信仰需要的产物或“代替物”。尽管民间宗教比之正统宗教来粗糙无文,但人民群众却爱之如命,甘之如饴。至于它在历史上往往成为动员和组织农民起义的旗帜,则是其自身发展史上的一种变异状态,另有其深刻的社会原因。

从严格的科学意义上讲,宗教既无本质又无内容,它的内容是从现实社会中去摄取,而它的本质则要由社会性质来决定。一向受到封建政权排斥的中国民间宗教也不例外。但是,中国的民间宗教是一种复杂的历史现象,它一方面受到社会上统治思想的钳制,必然在教义中充满着劝善惩恶、纲常伦理的说教,以及从正统宗教中承袭来的清规戒律;另一方面它却不免曲折地反映下层人民的憧憬和幻想,即对天堂美景的向往。因而,在特定历史条件下(社会动荡不安时期或王朝鼎革之际),某些教派提出的谶语箴言,又往往成为点燃农民起义烈焰的火花,而其秘密组织曾为散漫的农民群众提供必要的组织形式。所以,对民间宗教的性质和作用,应作具体分析,不能作绝对的肯定或否定的结论。

纵观近两千年的中国民间宗教史,我们可以清楚地看出,民间宗教运动有两种发展趋势。一种是向着封建化、正统化的轨道发展;另一种是在特定的历史条件下,向着农民革命运动方向转化。

首先,由于受到传统的宗法制影响,总有一部分教门内部,形成森严的等级制度。少数宗教领袖及其家族上升到地主阶级的经济地位,成为教内的特权阶层。在宗教教义上,他们不断吸收正统宗教的思想。在政治上则胸怀野心,觊觎政权,或力图投靠当局,争取合法地位。

东汉末年,张陵在创教时以祷祝、刻鬼、符水为人治病,并以献五斗米,互济互助等手段,在群众中传教,致使教势大振。而到其孙

张鲁时,却以其“母有姿色,兼挟鬼道,往来焉家”,^①依仗益州牧刘焉和教派势力,在汉中建立起封建性很浓的政教合一的地方政权。其后代子孙东迁江西龙虎山,成为天师道的最高掌教人,而且世袭罔替,代代相传。

元代的白莲教曾一度受朝廷庇护,建宁路的白莲堂变成报恩堂,每日念经,为皇帝祝祷。

明代西大乘教,依靠皇家贵威的力量,以京西保明寺(俗称皇姑寺)为传教中心。皇室及达官显贵的嫔妃、公主和夫人等常常前往进香祈福,甚至被群众称为“皇家的香火院”。

明末红阳教祖飘高投靠定国公和有权势的太监,教门得以迅速发展。该教的宝卷竟能在皇家内经厂刊印,精致程度与御制佛经道经无异。在红阳宝卷中竟谄谀万历皇帝的母亲李太后为“九莲菩萨”,称护教的显贵石亨为“中岳玉帝”。

清代八卦教教首刘氏家族,靠收敛教徒的根基钱,骤然致富,三代四人捐纳为官。第二代刘儒汉充任了十几年山西荣河县知县。

上述类似的现象在明清两代的罗教、黄天教、东大乘教等教门中,都有不同程度的反映。这些教门的上层宗教领袖,大都通过传教敛钱而成一方豪富,在教内实行家长制统治。显然,在这些人控制下的教门很难成为农民联络群众,酝酿组织起义的纽带。

民间宗教向农民革命运动方向转化则要经历曲折的发展过程。由于被错综复杂的社会矛盾所支配,在一定的历史条件下,教门内部不同力量对比发生了变化,尤其是封建社会某些朝代的中末期,社会危机使劳动群众生活急剧恶化,促使农民们不得不铤而走险,提出变革现实的要求。然而,民间宗教并不是农民阶级天然可以利用的工具,民间宗教运动并不等于农民革命运动。虽然这两者有时密切相关,但由于被不同的内在规律的支配,它们在目的和

^① 《后汉书·刘焉传》。

发展方向上有着本质的差别。所以，农民起义要想利用民间宗教作为运动的外衣，还必须靠有才干的领袖人物审时度势，对这种宗教从组织到教义都加以改造，提出符合人心的纲领口号。例如民间道教从《太平清领书》到张角提出“苍天已死，黄天当立”的革命口号，就经历了这样一个改造过程。弥勒佛在明清时代的东大乘教、老官斋教和八卦教中，原本是教主的化身或转世，普渡众生的未来佛，慈祥和善。但是，在清中叶老官斋教起义和八卦教起义时，弥勒佛却变成劫富济贫，“改换天盘”以声讨的群众的大救星。同样一种宗教观念，在不同的历史条件下，则被赋予完全不同的政治内容。与此相类似，在农民起义爆发时期，民间宗教组织的教阶制度，通常都被军事组织所代替。为了便于适应作战的需要，繁缛的宗教礼仪也被大大简化。这已为大量的史实所证明。

民间宗教和带有宗教色彩的农民起义是产生于同一种社会条件下两种本质不同的运动。前者在幻想中创造了“无限美好”的理想世界——“天堂”，而后者则企图用实际行动把这种理想在现世加以实现，将来世的约许变成了今生的报偿。诚然，民间宗教曾经为农民起义提供了某些思想养分和联络群众的组织形式，但必须指出，农民阶级在起义中终究摆脱不掉封建宗教意识的羁绊，这又是导致农民起义悲剧结局的原因之一。

民间宗教和秘密结社，在明清时期及近代，形成了非常广泛的社会运动，深入到几乎每个乡村城镇的基层组织，造成一种独特的宗教文化氛围，因而对几乎每个社会成员的思想意识都产生了深刻影响，积淀为文化潜意识的基质。在这段相当长的历史时期里，社会生活的各个方面，特别是每次重大社会政治运动，都不可避免地打上民间宗教和秘密结社的鲜明印记，如明末农民大起义、清中叶白莲教大起义、太平天国、捻军、义和团、辛亥革命以及后来的一系列革命运动，无一例外。然而，我们以往对明清史和近代史研究其中的一个重要缺陷，就是只注意官书、正史及公开的文献资料，

却往往忽略或轻视民间宗教和秘密结社秘密活动及其文化潜意识的参与。因此,很难能写出再现历史真实面貌的社会史、政治史和文化思想史等方面的科学论著。这种情况,近年来虽有所改进,但仍有很大差距。切望国内外学者共同努力,加强对民间宗教及秘密结社的研究,以求匡正。

中国历代“太一”神与彝族虎图腾

——兼释彝族踞以观测十月太阳历节气的 向天坟与中国历代郊祀“圜丘”

刘尧汉

中国历来是多民族的统一的国家，汉族是由各少数民族混血形成的，而且是秦汉时才正式形成的，它的先进文化也是吸收各少数民族的优秀文化而成的。彝族是远古羌戎的遗裔（包括今羌、藏、普米及彝语支傣傣等十六族）之一，是中国历史上最悠久的民族之一。现今彝族尚残存其远古先民崇拜的虎图腾，它曾为先秦道家、儒家、阴阳家吸收、概括、升华为“太一”神，在中国历代帝王中特受汉武帝迷信崇敬。

自汉、唐迄清诸帝躬亲郊祀的“圜丘”，从古籍难知其缘由，只有通过实地调查的现存活史料，才能究明“圜丘”乃是彝族踞以观测其十月太阳历季节的向天坟。

先看古籍记载。

《庄子·天下篇》说：“以本（道）为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之，建之以常无、（常）有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。……关尹、老聃乎，古之博大真人哉！”

文子《通玄真经》卷九记载：“老子曰：‘帝者，体太一’。体太一者，明天地之情，通于道德之伦，聪明照于日月，精神通于万物。”

《鹖冠子》卷十《泰鸿》说：“中央者，太一之神，百神仰制焉。”

作为道家哲学两个相互倚赖的基本范畴“常无”和“常有”，乃

“主之以太一”神。此“太一”在中国哲学史上，何等重要！

屈原《楚辞·九歌·东皇太一》说：“吉日兮辰良，穆将愉兮上皇。”东汉王逸《楚辞章句》注：“太一，星名；天之尊神，祠在楚东，以配东帝，故云东皇。”

《文选》载宋玉《高唐赋》说：“有方之士，羨门、上成、郁林、乐公、聚穀，进纯牺，祷璇室，醮诸神，礼太一。”

屈、宋《楚辞》中的“太一”是道家观念的反映。

《吕氏春秋·大乐》说：“音乐之所由来远矣，生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。”

《淮南子·本经训》说：“帝者，体太一。”高诱注：“体，法也；太一，天之刑神也。”《淮南子·诠言训》又说：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。”高诱注：“太一，天神之总万物者也。”

《吕氏春秋》和《淮南子》是源出道家的杂家典籍，其所说“太一”乃本于道家。

《汉书·艺文志十》记载九流十家的多种书中，阴阳家诸书有《太一兵法》；五行家诸书有《太一阴阳》、《太一》；神仙家诸书有《太一杂子》。

此阴阳家、五行家、神仙家的“太一”亦源出道家。道教祖于道家，后分三派之一名“太一教”。

到此该说儒家的“太一”。

《礼记·礼运》说：“夫礼必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神；其降曰命，其官于天也。”

《荀子·礼论》说：“贵本之谓文，亲用之谓理，两者合而成文，以归太一，夫是谓之大隆。……夫礼，……情文俱尽；其次，情文代胜；其下，复情文以归太一也。……礼，岂不至矣哉！……天下从之者治，不从者乱；从之者安，不从者危；从之者存，不从者亡。小人不能测也。”

在儒家看来，是否礼尊“太一”，乃关乎国家社稷安危的大事。

此何等重要！

《史记·天官书》记载：“中宫，天极星，其一明者，太一常居也。”〔索隐〕案《春秋合诚图》云：“紫微，大帝室，太一之精也。”〔正义〕：“太一，天地之别名也。”又引刘伯庄云：“太一，天神之最贵者也。”

《史记·封禅书》说：“今天子（汉武帝）初即位，尤敬鬼神之祀。……亳人谬忌奏祠太一方，曰：天神贵者太一，太一佐曰五帝。……太一，泽山君地长用牛。”〔集解〕：“泽，一作‘皋’。”〔索隐〕：“太一，天神也；‘泽山’，《（武帝）本纪》作‘皋山’。”

刘案，此“皋”义为虎，“皋山”义为虎山。古帝王大门（外门）名“皋门”义为虎门。虎乃彝族图腾，后文将详述，故特引此。

《史记·乐书》说：“（汉武）又尝得神马渥洼水中，复次以为《太一之歌》，歌曲曰：‘太一贡兮天马下’。”

《封禅书》又说：“《周官（礼）》曰：冬日至，祀天于南郊，迎长日之至；夏日至，祭地祇；皆用乐舞，而神乃可得而礼也。”又说：“周公既相成王，郊祀后稷以配天。”〔集解〕：“配天于南郊祀之，宗祀文王于明堂以配上帝；上帝者，天之别名也。自（夏）禹兴而修郊祀，后稷稼穡，故有稷祀，郊社从来尚矣。”

此说与《楚辞·九歌·东皇太一》同属歌舞以愉神（太一），而且此种乐舞，历史久远，始自夏禹王时代；并说明郊祭方位在南，季节在冬夏；此与彝族踞以观测北斗星的向天坟所在山岗一律取南北向密切相关。

《周礼·春官·大宗伯》“以礼祀昊天上帝。”南宋罗泌《路史·余论·上帝》说：“《周礼》或曰上帝、曰五帝、曰昊天上帝。……五帝非上帝，而昊天上帝非五帝，……水、火、木、金、土之帝居于五方佐，而迭王者则为之五帝。…汉既曰上帝，又曰太一，曰天皇大帝，……隋、唐又曰昊天上帝。”

宋初《太平御览》卷二引《五经通义》说：“天皇大帝亦曰太一。”

明末顾炎武《日知录·天文·太一》一书概括汉、唐至北宋的“太一”说：“昊天上帝又名太一。……汉立太一祠即甘泉秦畴也。唐谓之太清紫极宫，宋谓之太一宫。宋朝尤重太一之祠，太平兴国（976—984）中，太宗立祠于东南郊而祀之，则谓之东太一。在天圣（1023—1032）中，仁宗立祠于西南郊而祀之，则谓之西太一。在熙宁（1068—1077）中，神宗建集福宫而祀之，则谓之中太一”。此处所说，祀“太一”之祠在“唐谓之太清紫极宫”；从而表明源出道家的“太一”为道教继承。

“太一”如前引史籍记载，其别名有“天之尊神”、“天神之最贵者”、“天帝”、“上帝”之外，还名之为“天皇大帝”、“昊天上帝”，此皆与彝族崇虎相关。

尤须指明，晚唐段成式《酉阳杂俎·诺皋记上》所记“太一君讳腊”。由此说明“太一”名“腊”，这是“太一”与彝族崇虎相联系的关键环节，何以如此，后文将阐明。

从汉、唐以后的史籍记载，逐渐明确中国历代帝王为郊祭“太一”而特建置的祭坛名之为“圜丘”；“太一”又名为“泰帝”、“太昊”。

《史记·封禅书》记载：“于是，（秦）始皇东游海上，行祠名山大川及八神，求仙人羡门之属，……。祭之必于泽中、圜丘云”。又说：汉武帝元鼎四年（前118）“有司皆曰：闻昔泰帝兴神鼎一”。〔索隐〕：“泰帝，太昊也。”此“太昊”即昊天上帝，亦即所谓“三皇”之首的伏羲。

《晋书·礼志上》记明郊祀圜丘（即圜丘）的方位、节气、祭器和义意，晋初武帝泰始（265—274）二年十一月“有司又议奏：古者，丘、郊不异，宜并圜丘、方丘于南、北郊，更修立坛兆，其二至（冬至、夏至）之祀合于二郊。……郊丘之祀，扫地而祭，牲用茧栗，器用陶匏，事返其始，故配以远祖。……昔在上古，生为明王，没则配五行。故太昊配木，神农配火，少昊配金，颛顼配水，黄帝配土。此五帝者，配天之神，同兆之于四郊，报之于明堂”。

元初，马端临在《文献通考》中对由周至宋（前1027—1234）历代帝王郊祀作综述。

《通考·自序》里说：“古者，郊与明堂之祀，祭天而已，秦、汉始有五帝太一之祠。……夫礼莫先于祭，祭莫重于天。”

《通考·郊社考一》说：“周公郊祀后稷以天。”又引北宋陈祥道《礼书》说：“祀天于南郊而地上之圜丘者，南郊之丘也；丘，圜而高，所以象天；此所谓高，必因丘陵也。丘，方而下，所以象地也；此所谓下，必因川泽也。泰坛（即太——坛——圜丘），南郊之坛也。”

《通考·郊社考三》说：“（北魏）孝文帝太和十二年（488），亲筑圜丘于南郊。……后周（北周）宪章多依周制，正月上辛，祀昊天上帝于圜丘，……北齐大帝圜丘歌辞。……唐高祖武德（618—626）初，定令每岁冬至祀昊天上帝于圜丘。……唐开元（713—741）礼，皇帝冬至祀圜丘议。”

《通考·郊社考四》说：“宋初，因唐旧制，每岁冬至圜丘。……太祖皇帝乾德元年（963）十一月甲子亲郊，……执圭合祭天地于圜丘。”

《明史·礼志二·郊祀》综述汉、唐至宋、元及明代诸帝郊祀，对明代亦不必列举，现只摘其要：“今当遵古制，分祭天地于南北郊，冬至则祀昊天上帝于‘圜丘’。”

《清史稿·礼志一》概述康熙至中国末代皇帝宣统摄政王代行祀“圜丘”。

先秦文献有“太一”而未提“圜丘”；秦、汉至宋有“太一”、“圜丘”；明、清有祀昊天上帝于“圜丘”而不礼“太一”。实则，昊天上帝即“太一”，而“圜丘”乃祀“太一”之坛。

祀昊天上帝“太一”及“圜丘”，这种中国式的宗教仪式已成过去；但其源头在彝族仍属现实。

彝族 545 万多人（1982 年全国人口普查数字），居全国少数民族人口第四位（一壮、二回、三维），分布在云南（340 多万人）、四川

(147万多人)、贵州(56万多人)、广西(约万人)四省区。主要聚居在滇南红河哈尼族彝族自治州(彝族70多万人,哈尼族50多万人)、滇西楚雄彝族自治州、川西南凉山彝族自治州。

现阐明彝族崇虎。彝族有多种自称:“罗罗”、“诺苏”、“纳苏”、“尼苏”等等;“罗罗”是“罗”的叠称,即虎人或虎族;男人自称“罗罗颇”或“罗颇”,即公虎;女人自称“罗罗摩”或“罗摩”,即母虎。“诺”、“纳”、“尼”意为黑,“苏”意人或族,全意为黑人或黑族。自称“诺苏”的凉山彝族,也曾自称“罗罗”,称虎为“罗”、“拉”、“腊”,且以虎为名。例如,云南凉山宁蒍彝族自治县百货公司曾有一位女售货员罗洪罗罗,“罗洪”乃其氏族名(相当于汉姓),“罗罗”是她的本名,可译为“罗洪虎”。四川凉山彝州昭觉县现有一位男性干部叫海来拉莫,“海来”是氏族名,“拉莫”(或“拉摩”)是他的本名,可译为“海来母虎”;凉山彝族各氏族男成员,取母虎“拉莫”为名者,不只此一例。彝族所居村庄或山岗,也有以虎为名的;云南宁蒍彝县有彝村名“腊莫”、“罗摩”;宁蒍县和四川凉山彝州之间有纳拉山脉是彝族世居之地,彝族“尚黑崇虎”,故名黑虎山“纳拉山”,意为黑虎人所居山脉。

云南楚雄彝州南华县哀牢山区自称“罗罗”的彝族所居村摩哈直(读左),每家现尚供奉一幅由巫师绘画的男女祖先画像,彝称“毅罗摩”(“毅”义神灵或祖灵),意思是“母虎神灵”或母虎祖先。彝族传统行火葬,川、滇凉山彝族至今仍行火葬;云南哀牢山彝族距今百年时尚行火葬,彝巫认为若不火葬,灵魂就不能还原为虎。对此,史籍亦有记载,元代李京《云南志略·诸夷风俗》说:“罗罗即鸟蛮也。酋长死,以豹皮裹尸而焚(虎皮临时难获,代以豹皮),葬其骨于山。……自顺元(今贵阳)、曲靖(滇东)、乌蒙(滇东北)、乌撒(贵州威宁)、越嵩(四川凉山州),皆此类也。……年老往往化为虎云。”明代陈继儒《虎荟》卷三说:“罗罗,云南蛮人,呼虎为罗罗,老则化为虎。”此所谓“老化为虎”,即今彝巫认为若不火化,灵魂便不能转

化还原为虎。民国《贵州通志·种人·卢鹿族(罗罗)》记载,巫师做法事“披虎皮”。乾隆《云南通志·种人·黑罗罗》说:火葬前“贵者裹以皋比(虎皮)”。《新五代史·四夷附录》说,贵州彝族,“其首领披虎皮”。彝族是古代羌戎、乌蛮遗裔之一,唐代《蛮书》卷一称南诏王室为“大羌”;卷四称其为“羌虏”;卷三称其为“乌蛮”;卷七说“大虫(虎),南诏(王)所披皮”;卷八说“蒙舍(南诏)及诸乌蛮不墓葬,凡死后三日焚”。

彝族自称虎族“罗罗”、母虎“拉莫”;所居村名母虎“腊莫”、“罗摩”,所居山名黑虎“纳拉山”;火葬前用虎皮裹尸体,巫师、首领、王爷等“披虎皮”。凡此都是彝族曾以虎为图腾崇拜的遗迹。与彝族有亲缘关系的古羌戎或氐羌也同样具有以虎皮裹尸火葬的虎图腾遗迹。《南齐书·氐羌》记载,甘南羌人“俗重虎皮,以之送死。”《荀子·大略篇》说,古羌人被俘虏时,不畏惧坐牢,却担忧死后不得火化:“氐羌之虏也,不忧其系垒也,而忧其死不焚也”。这正如今彝巫认为不火化,灵魂不得还原为虎。

云南楚雄彝州元谋县北濒临金沙江,这里是亚洲人类祖先“元谋猿人”的故地。彝族是金沙江南北两侧云南、贵州、四川的土著,溯金沙江、雅砻江、岷江、沱江、嘉陵江北上,可达青海、甘肃的南境和陕西西境,便成为当地秦汉至远古的氐羌式羌戎。今川北茂汶羌族自治县的羌族自称“日莫”、“日咪”,并不是以羊为图腾,“羌”是汉称;《说文·羊部》说:“羌,牧羊人也”。“彝”也非自称而是汉称,主要自称“罗罗”。《读史方輿纪要·建昌边图》记载今四川凉山州(首府西昌古称建昌)彝族为“罗蛮”即虎族。《汉书·地理志·张掖郡·番和》记载“罗虏”,其意也当是虎族。彝族自称虎族“罗罗”一名,最早见于先秦典籍《山海经·海外北经》记载:“有青兽焉,状如虎,名曰罗罗”,清初吴任臣(1631—1648)注引明代朱谋埭《骈雅》说:“青虎谓罗罗,今云南蛮人呼虎为罗罗”。此所谓“青虎”就是黑虎。《海外北经》所说“罗罗”的位置,约当甘肃张掖之北酒泉、敦煌

等地。这些羌戎、罗罗当是由今彝族故地金沙江南北迁去的先民。彝族原始先民以虎为图腾，还表现于楚雄州姚安、大姚、永仁（金沙江南岸）等县彝族民间流行的口传创世史诗《梅葛》（云南人民出版社 1978 年版）中的虎宇宙观，即天地日月、山川河流、草木人畜等等，都是由虎尸解形成。前引古籍所说：“太一君诘腊”（彝义虎），它是：“天地之别名”，天神之最尊贵者也、“天神之总万物者也”、“天皇大帝”、“昊天上帝”等神话，也同样具有虎尸解成天地万物而虎魂则转化为“天神之最尊贵者——昊天上帝”的含义。

中国是文明古国，伏羲被认为是中国文化的始祖，古称“人更三圣”（伏羲、周文王、孔子）、“稽古羲黄”（伏羲、黄帝）、“文起羲炎”（伏羲、炎帝），伏羲、炎帝、黄帝又并称“三皇”，都是以伏羲为首。伏羲，《管子》作虑戏，《诗·陈谱》作“太皞——虑戏”，据潘光旦考订，“虑戏”二字均从“声”头，其意为虎；“太皞”即皋，其意亦虎（“皋比”即虎皮）。闻一多考订伏羲的原始含义是葫芦。云南楚雄州哀牢山自称虎族“罗罗”的摩哈直彝族村举行祭祖大典时，门楣悬挂一个绘虎头的葫芦瓢，表示这户人家在举行祭祀虎祖。从“彝族虎头葫芦瓢”这件民族学资料，可将潘光旦、闻一多各从文字学考订的成果结合起来。

还须辨明伏羲部落所在方位，《方輿纪要·陕西·鞏昌府·秦州》下记载：“巩昌，春秋时，羌戎所居；秦州，古西戎地，其后为氏羌所据。”《纪要·成纪废县》下注引《帝王世纪》说：“伏羲生于成纪”，〔注〕：“汉置县，属天水郡。”巩昌、秦州、成纪在今甘南渭源、陇西、天水、通渭、秦安等县地区，该地伏羲当为彝族原始先民古羌戎氏族部落的首领或名号。从虎伏羲羌戎部落在甘南天水地区，此与前引《山海经》记载“青兽（黑虎）——罗罗”在张掖郡，南北相应；再证之以彝族虎头葫芦瓢象征虎祖“罗罗”，从而可说明阴阳五行家把伏羲由西移东作为五德五行中“木德”的代表，乃属谬说。

彝族崇虑且有以虎日为首日的十月太阳历法，此源出彝族原

始先民虎伏羲氏族部落。彝族的优良传统历法，是一年十个月，一个月三十六日；一年分为五季，一季两个月；月分雌雄，单月为雄，双月为雌。此历法以太阳的运动定冬夏，北斗的斗柄指向定寒暑；即以观测太阳运动达最南点（日南至）为冬至，达最北点（日北至）为夏至。又或在傍晚观察北斗柄指向定寒暑，斗柄正下指（南）为大寒，习在此节气附近过“十月年”；斗柄正上指为大暑，习在此节气附近过“火把节”（汉族阴历六月二十四、五日）。由于彝族十月太阳历据天文点（冬至、夏至、大寒、大暑、春分、秋分、等等）确定节气，故其每年节气准确；一年十个月，每月恒定三十六日，故其每月的日数整齐。

一部优良的历法，必须具备两个基本条件：第一，每年的季节性准确；第二，每年各月的日数整齐，便于记忆。而现行公历（由古罗马太阳历逐渐改善），其季节性虽相当准确（仍不如彝族十月历十分准确），但其每年各月的日数却不整齐，有 28、29、30、31 等日。对此缺点，近代世界天文历法界拟予改善，尚无优良方案。中华彝族十月太阳历，经我和南京大学天文学系副教授卢央于 1981—1985 年间，在川、滇、黔三省彝村多次调查的结果，缀玉联珠，合写出《文明中国的十月历》一书（云南人民出版社 1986 年 12 月第一版），庶可供改革现行公历的蓝本；此彝族太阳历优于现行公历。

彝族十月历以虎起始的兔、龙、蛇（实为穿甲即龙鲤）……猪、鼠、牛等“十二兽”（十二属相）轮回纪日、纪年；三个属相周三十六日为一个月，三十个属相周三百六十日为一年；一年十个月终了，另加五天为“过年日”即岁余日；此“过年日”，每隔三年到第四年增一天为闰日以调整岁差，乃有六天“过年日”；当此五天或六天“过年日”之后，新年伊始。因而，此十月太阳历平均每年为 356.25 日，此与太阳年（即回归年）密近。彝族原始先民以虎为图腾，其世传十月历以虎为首的“十二兽”轮回纪日，四川西南凉山彝州的民国时《西昌县志·夷族志》记载，彝族“择吉日以虎（日）为上吉”。滇西南

哀牢山之首南涧彝族自治县南 15 公里虎街乡彝族曾建立一座山神庙即虎神庙(今已毁),周围彝村每隔三年联合举行一次隆重祭典。此庙正壁由巫师绘一黑虎头(表征彝族尚黑崇虎),其左侧起始绘与居中黑虎头同样大的虎、兔、龙(穿山甲)、蛇、马、羊等六兽,右侧起始绘猴、鸡、狗、猪、鼠、牛等六兽,共“十二兽”的全身像;其以左侧起始绘虎,因彝尊左;即“尊左尚黑崇虎”是彝族固有的宗教文化传统。此壁龛正中(在黑虎头下,两侧各六兽之间)之前竖立一块阴刻古彝文《母虎日历》碑,它体现了彝族所崇黑虎乃母虎,从而也表明图腾崇拜起始于母系氏族制时代。

彝族在此虎街虎神庙举行隆重祭典乃在夜间,通宵达旦。由以女巫为首的六女巫和六男巫,男女相同,化装扮演“十二兽”习性动作的舞蹈,维妙维肖,雍容穆肃。先秦屈原《九歌·东皇太一》是反映楚国境湘、沅民间的愉神歌舞,经屈原概括升华于典籍《楚辞》,得流传后世。由汉、唐至明、清帝王郊祭“昊天上帝——太一(虎)”的愉神歌舞,也只存留于史籍中。然而,彝族原始先民虎伏羲氏族部落时代神(虎为首)歌舞,尚存在于 20 世纪三、四十年代;我曾有幸观赏两次,最后一次在 1948 年冬。

以虎为首“十二兽”纪日、纪岁的彝族十月太阳历,以观测太阳运动定冬夏、指柄指向定寒暑,彝族向天坟就具有这两种观测方法的功能,因其向天坟所在南北向山岗及高大向天坟,便具有古代天文台或观象台的作用。彝族向天坟存在于云南、四川、贵州三省,有圆环、圆锥、圆台、双圆台(略似凹腰葫芦)、三圆台堆垒金字塔(底台大、中台小、顶台更小)等五种类型。彝族历行火葬,有些就在圆环、圆台、双圆台口烧尸,让骨灰落入其中;或另架柴烧尸,将骨灰放入陶罐,置于双圆台、圆锥形向天坟底下;又或埋藏于三圆台顶内。尤须指明,各种类型向天坟所在山岗,绝无东西向,全是南北向或北南向;此与今川、滇凉山彝族火化前裹尸祭奠的尸体头脚必须南北向相一致。楚雄市南郊矣口夸村傍一南北向山岗,岗瘠斜坪,

遍布高不及膝的小型双圆台向天坟,1985年我率领彝族青年研究人员到此实地考察,在此向天坟群里任择一座掘出骨灰罐带回放置于彝族文化研究所。彝族火化骨灰的处理不只放入向天坟一种方式,有些放入麻布袋内置于岩洞;有些在村侧火化之后,任随风飘逸。

我们于1981年春夏间察明彝族十月历乃太阳历,到1984年秋末才发现观测太阳历的彝族向天坟,1985年查明向天坟的分布及其类型。尔后,我阅览明末顾炎武《天下郡国利病书》,不意在该书第四十五卷里看到一则记载:“罗罗,巫号‘白马’,民间祭天,为台三阶,‘白马’为之禱”。此“罗罗”指滇、川、黔的彝族;“民间祭天”也指祭向天坟;“为台三阶”便是“三圆台堆垒金字塔型”的向天坟;“巫号白马”的“白马”乃巫师“毕摩”,“贝玛”的译音。彝族向天坟所在山岗虽一律取南北向,其坟头却不取东、西、南、北向,因坟呈各种圆体(圆锥、圆台等等),坟顶向天故名。

彝族十月太阳历及其向天坟,是彝族传统文化的突出特征。由于彝族文化是中华传统文化重要组成部分,因而在中华传统文化中有若干重要的难释之谜,只须藉助于十月历和向天坟,便可给予阐明。在考古学上,中国社会科学院考古研究所编辑湖北荆州地区《江陵雨台山楚墓》一书(文物出版社1987年4月第一版)第147页说:雨台山楚墓墓向和头向大多数一致,南北向居多,发掘出558座墓,头南北向者369座,占总墓数66%。此外,洛阳中州路东周墓也具有大多数一致的方向性,在260座墓中,有230座为南北向,但头向大多数朝北,占总墓数91%强。考古学家对此难给予恰当解释。

先看史籍关于楚国历史文化的记载,《国语·楚语上》说:“先君庄王(前613—前599)为匏居之台,高不过望国氛”。《礼记·郊特性》说:“陶匏(陶质葫芦)以象天地之性。”《汉书·郊祀志下》说:“成帝(前32—前7)初即位;……其(祭)器用陶匏,皆因天地之性,

贵诚尚质，不敢修其文也。”《晋书·礼志上》说：“（祭）器用陶匏，事返其始，故配以远祖。”

楚庄王观察国家吉凶“国氛”的匏居之台及《礼记》、《汉书》、《晋书》所说祭器陶匏，皆类似云南楚雄州南华县哀牢山彝族作为祖先灵位的圆锥形葫芦或双圆台形凹腰葫芦，至于楚“匏居之台”不仅与彝族祖灵葫相似，且与彝族向天坟相似，其功能和意义也近似，都是祖先崇拜。

彝族十月历是与原始宗教哲学相混杂的科学，中国科学文化史里的神秘性，也可由彝族十月历予以释明。中国民间在日常生活中常说：“三百六十行（或三十六行），行行出状元”；“三十六着，走为上着”；《少林“三十六”跌打》（商丘市体委出版）《炼功“三十六”法》（福建科技出版社）；《渊鉴类函》卷318《道部》引崔元山《瀨乡记》说：“老子有法凡三十六”；《庄子·天下篇》说：“孔子所干（游说）都七十二君”；《史记·孔子世家》记载，孔子弟子“身通六艺者七十二人”；《史记·高祖本纪》说，刘邦“左股有七十二黑子”；《路史·后纪二》注引《麻姑仙人紫坛歌》说：“女娲炼得五方气，变化无穷补天地；三十六变世应知，七十变处其位”；《西游记》说，猪八戒三十六变，孙悟空七十二变；《水浒》说，一百单八个英雄好汉，是“三十六天罡和七十二地煞”临凡；《云笈七签》所说“洞天福地”有“十大洞天，三十六小洞天，七十二福地”。此中的“十”、“三十六”、“七十二”就是把彝族十月历一年“十”个月，一个月“三十六”天，一季“七十二”天作为成数来用。其他单称或连称的“三十六”和“七十二”这两个成数，显然也是彝族十月历一个月“三十六”天和一季“七十二”天的成数。

中国近代学识渊博的闻一多正确指出：“七十二这个数字之值得注意，正因为它是一种思想——一种文化运动态的表征”；但历来人们“无由识其所以然”，不能“明其取义之由”。闻一多就以《七十二》为专题进行考证（《闻一多全集》第1册）。他为了考证“七十

二”，因而“且撇开三十六不谈，单谈七十二”。闻一多认为经他这一番考证，已解开这个成数之“谜”；然而，仍旧“无由识其所以然”。尔后，有大哲学家冯友兰教授在其《论“七十二”》一文（《三松堂学术文集》）里说，闻一多所考不变，实则，冯教授仍然不变。这决不是闻、冯二位“智者千虑之失”，就连老子、孔子、庄子、司马迁、施耐庵、吴承恩等等伟大智者，也未必明“三十六”和“七十二”这两个成数之所以然，因彝族十月历自商、周以来，丧亡殆尽，仅幸散存鄙野彝区。

《管子·幼官图》载有“五方十图”和“三十个节气”。这是彝族十月历的反映，“十图”乃一年十个月；“三十个节气”即十月历一年三十个属相周，一个节气即一个属相周二天。“五方”乃东、西、南、北、中，每方再分“本”和“副”两方，东方本图、东方副图，西方本图、西方副图共十图；每方代表一季，一年五季分雄（本）、雌（副）两月，一年十一个月。管子所居齐国乃周初姜太公的封地，姜太公乃远古羌人遗裔，故能用远古羌遗裔彝族的十月历释齐《管子·幼官图》乃十月历。郭沫若、闻一多等《管子集校》对“五方十图”和“三十个节气”，难明其义，因彝族十月历在当时尚散处西南岩穴。

孔子率领弟子作实地调查研究，获得夏代历法，写出《夏小正》一书。《礼记·礼运》引孔子说：“吾欲观夏道，是故之杞，而不是征也，吾得夏时焉。”《史记·夏本纪》说：“孔子正夏时，学者多传《夏小正》云。”《夏小正》的历法性质，据其内容的两要点，便可作出判断。第一、其正月“初昏斗柄县（悬）在下”；六月“初昏斗柄正在上”。其斗柄已绕了半周，而相隔只有五个月。若按一年为十二个月来计算，其斗柄从正月下指到六月上指之间只隔五个月，而从六月上指到正月下指之间却隔七个月。显然，这是完全不合理的。实际上，《夏小正》一年并非十二个月，它只能是十个月，同彝族十月历一样，从其斗柄正月下指到六月上指，以及从六月上指到正月下指之间，都正好相隔五个太阳月，恰为半年整。这正是《夏小正》乃一年

十个月太阳历的强有力证据之一。第二、《夏小正》说，五月“时有养日”和十月“时有养夜”。《传》说：“养，长也”。意即五月有长日，即夏至；十月有长夜，即冬至。若把这理解为一年十二个月，则“养日”和“养夜”之间只需五个月，而从“养夜”到“养日”却需七个月。这怎说得通？《夏小正》的“养日”和“养夜”把一年均分为上下两个半年各有五个月。这又是《夏小正》乃一年为十个月太阳历的另一个强有力的证据。此外，《夏小正》从正月到十月每月都记有星象、物候，而十一月和十二月则付阙如；显然，十一、二两月为后人妄增。

夏代历法既是十月太阳历，它可与彝族十月太阳历合称彝夏十月太阳历。诚如《开元占经·龙鱼虫蛇篇》引《礼纬·稽命征》所说：“（夏）禹建寅，宗伏羲”。这表明彝夏十月太阳历源出远古虎伏羲氏族部落时代的历法。先秦道家、儒家都尊太一，而“太一”名“腊”即虎；汉、唐以来帝王郊祭的圜丘，便是彝族古代踞以观测十月太阳历的向天坟。

中国没有排斥众神、唯我独尊的一神教，历代由中央到地方，各族各村有各种神，有旧神新神，为数众多，不胜列举。但自汉、晋至明、清迄现彝村，却有一个若隐若显的神“昊天上帝——太一虎”，它就是远古“三皇”（伏羲、炎帝、黄帝）之首的伏羲——虎神。各朝各代皇帝郊祭“太一”（虎）并配祭本朝先帝（例如，晋朝宣帝司马懿、文帝司马昭、武帝司马炎，等等）。这正如现在川、滇凉山彝族祭司用木质虎头施行法术制作竹根祖先灵位；云南哀牢山自称老虎“罗罗”的彝族举行祭祖大典时，把象征伏羲的“虎头葫芦瓢”悬挂于门楣。直到1988年，这些“罗罗”彝还仿效汉族在正壁粘贴“天地国亲师神位”的直幅，并按传统供置“祖灵葫芦（虎）”。此反映了中国固有宗教是祖先崇拜，其历史久远，由“（夏）禹建寅（虎），宗伏羲（虎）”所表达。

综上所述，庶可表达中国宗教的过去和现在。

“九六原灵”浅谈

曹琦

意识形态之一的会道门，自确立了无生老母信奉说，对会道门问题起着质变的规定性。中国近现代以来，大凡较有影响的会道门，无生老母信奉说，是其宣经布道的依据。因为，无生老母被会道门渲染成既是创世主，又是救世主。有如：先天道、还乡道、收园道、普渡道、一贯道、后天道、九宫道、通天大道、慈航道、龙华圣教会、明明圣道会、三宝圣会、收圆会、皈根门、天生古佛金丹门、混元门、大乘教清茶门、普化门；老母教、白莲教、三阳教、无为教、圆顿教、闻香教、老官斋教、东大乘教、西大乘教，等等，都是以无生老母信奉为旗号。此外，支流别裔，名目繁多，不胜枚举。

一、“九六原灵”与“龙华经”略述

“九六原灵”（又称九六佛子、九六仙根、九六原人、九六灵根、九六原子、九六皇胎儿女等）说，见自会道门经典《龙华经》，全名《古佛天真考证龙华宝经》（共四卷二十四品）。《龙华经》是一部以演说龙华三会的形式，宣扬三期末劫，其内容是借着佛、道经典、仙录歌诀，贯穿儒家伦理纲常，揉合世俗迷信、神话传说等思想，倡言劫难灾变预言，鼓吹无生老母法力，诱惑民众、布道传徒为宗旨的会道门经书。

《龙华经》中关于“九六原灵”的故事梗概为：无生老母是创世

主，又是救世主，“九六原灵”是老母流落在红尘景界的失乡儿女，因尽染红尘，失却了本性，受着种种苦难，需要救渡脱离苦海，返回真空家乡，母子团圆。

“九六原灵”救渡的结局，在会道门和会道门的经书中，比较普遍的说法是：第一次为燃灯古佛去救渡，仅召回二亿，第二次是释迦古佛去救渡，又召回来二亿，尚有九十二亿原灵，依然流落在红尘苦海中，继续在受苦受难。无生老母又第三次差遣弥勒佛去救渡。但是由于“九二原灵”迷恋红尘境界太深重，昧却前缘，道降庶民，失迷家乡，不想老母，至今未能普渡还乡。

上述这种虚演的故事，不仅为会道门普遍一致的说法，大量的会道门经书宝卷中，也都是这样载述着。现将故事内容摘录介绍如下，希冀对研究和认识会道门问题，能有一定的作用。

二、“九六原灵”惯常说

救渡“九六原灵”的整个故事情节由如下部分组成。

（一）开天辟地说

对开天辟地的问题，《龙华经》、《混沌初分品第一》是这样叙说的：从混沌里化出一尊无极天真古佛，是他建立的天地。

文云：

自从无始以来，本无佛无祖，无阴无阳，无天无地，无日无月，无上无下，无东无西，无南无北，无春无秋，无寒无暑，无男无女，本无一物。圆明觉海澄清之后，清浊分判，从真空中炼出一段金光，结光成体，聚气成形，光光剌剌，利利分明，化出一尊无极天真古佛来，乃是宝纲交罗，光腾朗耀，变化多般，却是

真空化现，能置万物。先天一气而生，气能生云，云能生雨，雨能生石，石能生火，火能生光，光中化佛，一体皆同，一佛出世，化化无穷，古佛立世，直至如今，能置乾坤，安立世界。

偈云：

天真古佛分混元，
卵中生极化先天，
山水相连光皎洁，
一气通流万法章。^①

上述，是回答开天辟地者是谁及开辟的经过等。但天地开辟后，又如何呢？故事往下又说到人的起源问题。

（二）人类起源说

《古佛乾坤品第二》叙述说：人类（原灵）起源于李伏羲和张女娲这两位始祖。故事情节是：

文云：

想当初混元一气之时，乃是一元复出，一气而生，一光所化，光中化佛，本无名相，号曰无极无形，无者，乃是先天，有者，乃是后天，从无中生有，无者佛也，乃是无极古佛，所产先天，此先天者，真空也，后天者，天真也，天者空也，真者气也，真气无生，无生为母，所产阴阳，本无名相，起名叫做女娲伏羲，乃是人根之祖。^②

① 《龙华真经》卷一，《混沌初分品第一》。

② 《龙华真经》卷一，《古佛乾坤品第二》。

当人根之祖出现后,就是回答人类如何产生问题。

又云:

天真古佛,在太皇天都斗宫中坐定,请无生老母,同来商议,命女娲伏羲,叫他兄妹二人成亲,无人作保,令金公黄婆为他作媒,黄婆曰:无影山下,有一块鸿蒙元石,用先天剑一把,劈破鸿蒙,取出阴阳二卵(卵:精子与卵子),从须弥山上滚将下来,滚在鹅眉涧(女性生殖器)中,咯当响亮一声,搭查对号,阴阳配合,这便是兄妹成亲,怀养圣胎,乾道成男,坤道成女,产生下九十六亿皇胎儿女。^①

根据上述所答,无生老母就这样将一个荒无人烟的天地,变成了有人类生存的天地世界。

(三) 原灵迷恋红尘不思乡

故事接着要说的是,“九六原灵”产生后,无生老母见东土地方荒凉空虚,无人居住,指令“原灵”身带宝物,顶载圆光,奔赴东土。这些“原灵”到东土后,因有神性,能够自由自在来去,不安心住世,老母看到这样下去不成,就把儿女们带到影明山卸光台,摘了头上的圆光,取下身着的五彩和脚下的二轮,迫使儿女们流至东土。可是,这些被老母强行留在东土的儿女们,又因尽染红尘,沉陷在酒色财气之中,致使失掉灵性,迷恋红尘景界,不愿返回家乡,在苦海中轮回。当老母得知此情此景后,极为悲伤,终日哭哭啼啼,眼泪汪汪。捎家书,欲唤醒“原灵”早还乡,母子相逢、团圆。

偈云:

^① 《龙华真经》卷一,《古佛乾坤品第二》。

无生父，无生母，金口吩咐，
因东土，无人住，冷淡乾坤，
差皇胎，九十六，东土住世，
顶圆光，身五彩，脚踏二轮，
忽的来，忽的去，不肯住世，
这妙体，无来去，恁意纵横，
隐(影)明山，卸光台，留下三宝，
摘圆光，收五彩，拘下二轮，
无生母，在家乡，重重嘱咐，
到东土，想父母，即早回程，
在灵山，古佛前，摩顶授揭(戒)，
这一去，到东土，几时相逢，
来东土，贪恋着，酒色财气，
一个个，尽迷在，景界红尘，
捎家书，上嘱你，东土儿女，
来家罢，龙华会，早得相逢。①

依据会道门经书记载，无生老母虽有过两次差遣古佛普渡，但前两次仅仅召回四亿原灵，尚有九十二亿皇胎儿女，因酒色财气上陷得太深重，不但老母从前的嘱咐全忘记，老母现时的召唤也当耳旁风。当今又值末劫、三灾八难时，呼唤无效，老母黯伤懊恼的无奈下，再第三次差遣弥勒佛，降临东土普渡九二原灵。经云：“余有九十二亿，迷魂阵里戏顽(玩)，六万余年困深潭，未把娘亲顾盼。”②

《龙华经》偈云：

① 《龙华经》，《古佛乾坤品第二》。

② 《还乡宝卷》第1页。

老祖母，都斗宫，今传法令，
设一个，天元会，龙华相逢，
有笙琴，和细乐，诸佛云集，
鼎炉中，焚真香，灌满虚空，
请无极，燃灯佛，分身化现，
请太极，积迦佛，早得知闻，
请皇极，弥勒佛，同来赴会。^①

《上天梯》一书云：“因原人生于寅会，流落东土六万余春，年湮月久，昏迷本性，忘却归家之路，不寻娘亲，我母慈悲不忍，已命然（燃）灯释迦渡回四亿仙佛，余九十二亿残零，复命弥勒救渡。”^②

《道岸先登》书云：龙汉初期，母命燃灯古佛，开了一次普渡，转回二亿仙真。赤明次会，又命释迦古佛，设下二期龙华，亦只渡转二亿成佛。至今六万余春，年限已满，正当延康三期，应该弥勒古佛下世，……情因弥勒不肯投凡渡众，逆母懿旨，遭其贬责，恼怒娘亲，带累众诸佛瑶宫保本，金炉立誓，愿下凡尘，……三十六天仙佛圣真，位位奉命临凡，投生东土，定要渡回九十二亿残零。^③

（四）老母大开普渡，拯救失乡儿女

在救渡苦困红尘的九二原灵问题上，无生老母同九二原灵们展开着一场救渡与对抗救渡的斗争，故事说：因为时值白阳末期，大灾大难就要临头，老母为挽救九二原灵，最后一次降下道来，故大开普渡，可是，渡起来，又谈何容易呢！

但是，无生老母为拯救“九二原灵”，采取软硬办法兼施。一方

① 《龙华经》卷一，《无生传令品第三》第35页至36页。

② 《上天梯》道元仙翁新注上天梯，第4—5页。

③ 《道岸先登》，第3页。

面，俨然以大家长式的绝对权威，指东调西，发号施令，似有一派法力无边的神通。另一方面，又悲伤、怜悯，儿女情长地要在物欲、名位上进行关怀、感化。

其一、老母的法力与权威

《龙华经》云：普请灵山会上，诸佛诸祖，诸大菩萨，罗汉圣僧，天龙八部，一切神圣，齐来赴会，三界内外，普天匝地，明山洞府，得道真人，海外神仙，等等。^①

《天元经》云：无生老母驾至，诸生平身侍立两旁听诏，吾佛今降尘寰，只为渡尔群贤东林赤子，西国南天群伦听示，皇胎儿男，吾佛垂谕，懿旨亲颁，今挥玉管，指尔奇缘，诏曰：

辞西国到南天只为拔贤，
不辞这仙乡路今到尘寰，
降懿旨传勅召宏慈大展，
渡九二仙灵子好步蓬巅，
展宏慈施下土今宵嘱劝，
尔众生听吾佛牒召钦颂，
时逢这六万期天开圣选，
普渡那黄胎客九二群仙，
下琼楼离玉阁灵山失散，
一个个临寰海数千百年，
恋尘乡困四关繁华所染，
尔不归他不去名利牢拴。^②

《还乡宝卷》云，无极圣母曰：各位皇儿静听，我那东土失乡儿

① 《龙华经》卷一，《无生传令品第三》。

② 《天元经》第3页。

女,他竟忘却了先天本来面目,常具后天好胜贪高之雄心,屡屡自逞聪明,为娘三回九转叫唤,他并不肯回头一顾,者正是,子不恋瓜,瓜恋子,娘不舍儿,儿舍娘了。①

《苦海莲舟》书云:观音古佛曰,者(这)原根佛苗,尽陷于苦海红尘之中,若非圣母大发慈悲,造此莲舟,安于玄关门首,实在难以救渡众生上岸。②

《免劫真经》一书赞曰:

母为原根泪似梭,
玲珑费尽伤中和,
言言道义机关剖,
句句玄微妙理多,
善信痴迷不悔过,
乾坤傲性自招魔,
造成劫网难逃躲,
结就冤牢怎解脱,
死到临头恶甚么,
森罗宝殿唱悲歌。③

以上所引说明,无生老母为救渡九二残灵,不辞劳苦,又调兵遣将,竭尽法力,但九二残灵,仍然执迷不悟,使得老母极感愁伤、悲痛。

其二、老母欲救残零哭断肠。

无生老母为救九二残零,深陷红尘苦海不醒悟,日夜愁伤,欲

① 《还乡宝卷》,第8-9页。

② 《苦海莲舟》,第32页。

③ 《免劫真经》,第16页。

将哭断肠的故事，会道门有不少经书，对《龙华经》的故事大加发挥引介如下：

《新演悲泪思儿全集》云：

娘想儿恨不得即时就见，
娘想儿神不安心如刀穿，
娘想儿那一天不哭几遍，
娘想儿无一时不思心间，
娘想儿只哭得法轮不转，
娘想儿只哭得甘露不甜，
娘想儿只哭得丹田不暖，
娘想儿只哭得婴姪不团，
娘想儿只哭得清浊难办，
娘想儿只哭得水火不连。^①

《玉露金盘》书载，《瑶池金母五更辞》云：

一更里，泪盈腮，满腹愁肠锁未开，只为婴儿投下界，九十六亿入凡胎，两会龙华未满载，渡回四亿上瑶台，到而今，九二残零沉孽海，不知何日得回来，故所以泪盈腮，肝肠欲断哭哀哀。

二更里，泪如丝，咽喉哭断叫婴儿，忆自灵根投下世，六万余年自不知，夺权争名心已死，迷花恋酒性何痴，到而今，大道传来人不识，见娘忘记别娘时，故所以泪如丝，垂帘空写断肠诗。

三更里，泪汪汪，望儿不见母神伤，荣华富贵层层网，酒色

① 《新演悲泪思儿全集》，第6页。

财气堵堵墙，九品莲台儿不上，甘心地狱拜阎王，到如今，眼前血水红波浪，汹滩倾刻罢慈航，故所以，泪汪汪，这回错过莫主张。

四更里，泪难干，残零堕落苦千般，娘在瑶池亲眼看，红尘滚滚罪如山，汹滩苦海怎上岸，皆因财色把人拴，到如今，指出玄关功九转，互相违逆当嘻顽，故所以，泪难干，别娘容易会娘难。

五更里，泪难收，煞气漫天布九州，凶灾遍地魔风吼，林刀草剑取人头，想要亲身把儿救，奈何九二未曾修，到而今，快快杆除诸罪谷，倘再迟延命必休，故所以，泪难收，望儿早上渡人舟。^①

《无极圣母亲演血书》云：

老母听毕，叫声尾呀！痛杀我也，九二子你就忘记为娘当初嘱咐之言也。你在东土忘了五伦八德，造下无边罪过，酿成恶劫，实难逃躲，少时天翻地覆，汝等如何逃生，兼之五斗天魔下界，灭尽中国恶人，倘若错伤，如何是好，哦，有了，不如发下免赦旨一道，务令魔王，八方摆下战场，收取在劫恶人，倘有心向善者，悉令免之，但者九二残零，冤孽深重，看看死在眉尖，尚还不知退缩。又云：圣母沉吟半晌，眉头一皱，计上心来，于是割龙袍一幅，铺在御案之上。圣母乃咬破左指，右手执笔，以笔交血，修成血书一卷，以钓九二当下。^②

其三、名位与物欲的感化。

① 《玉露金盘》卷上，第2—3页。

② 《无极圣母亲演血书》，第6—7页。

有关无生老母为救渡九二残零问题,从会道门经书中载述看,除运用权威力量和恩情感化外,名位物欲的引诱,老母也施展上了。在召回九二残零上,名位方面的许诺是:“……又立下九品莲台,是诸佛品位,极头圣果,考证三乘,有福的皈家认祖,退道的扑了顽空。”(《龙华经》,《万法皈一品第二十四》)。物欲方面的许诺是:老母为儿女不惜一切代价,耗费无数巨资,兴师动众,大兴土木,建造无极楼、万缘阁、天元宫,以待九二残零来时享受,文云:“无极楼万缘阁大功早建,楼工竣建天元宫殿早安,眼看着甲子秋无多日限,天元宫不建立,众圣难安,……吾佛我特因此金船速泛,渡一切仙根子好返灵山。”(《天元经》第4页)。又对失乡儿女说:如能返回古家乡,都可皆得快乐,“渴饮甘露琼浆,口食灵丹妙药,身得仙衣挂体,永保长生”。(《拈花宝卷》第32页)。

其四、借助神威鬼力、灾劫祸福,力图畏服。

老母面对这些忘恩负义、迷途不返的儿女们,运用以上办法,看来效果不佳,又只好借助神威鬼力、灾劫祸福这一招,制造恐怖、恐吓威逼。

经云:“因为末劫时年,人心奸巧,精灵古怪,诡计百端,概世男女,心不实固,抬头机谋,低头见识,百中无一好心之人,因此恼怒天神,发下了三灾八难,折磨众生。”(《龙华经》卷四,《走马传道品第十九》)

又云:“末劫年,苦杀人,普天下,乱烘烘,旱涝不收又生病,饥馑了,饿死人,好亲戚不上门,我佛呵,天疫流行难逃命。”(《龙华经》卷三《末劫众生品第十八》)

《万莲归宗》一书载:“三期到,魔原根,大劫难,乱纷纷,山妖水怪伙成阵,百草成精害人,到头来,一家家死绝门。”^①

《救命船》一书云:“上皇恼怒差劫运,差下五瘟来收生,连累世

^① 《万莲归宗》,第5页。

人遭不幸，家家户户不安宁，阎君暗中遣报应，扣除衣禄绝子孙，妻女为娼短他命，死在阴曹受非刑，丢下油锅波浪滚，抛上刀山鲜血淋，你喊天，天不应，恁你叫地地不灵，殿殿受苦遭报应，罪满仍然变畜牲。”^①

《冥司校考》书云：“想今三期大开普渡，唤醒灵根佛子回头奔岸，才慰老母之心，故慈母终日悬望，才命四亿佛根下世，分性投凡度转残零。”“无极老母莲前，圣母览表毕，知得何卿二皇儿佛规未能体全，故耳（尔）性堕幽阴。即传金童玉女领旨到地府，且说鬼卒将何卿二人解到三殿，大王一见查明功过，不觉怒气冲天，大骂女犯修行不守戒规。”^②

《新盘喻文》下篇云：者三期十大劫凶恶无比，众皇胎不思家专把恶积，追想起失乡儿娘眼难闭，困尘凡何曾记瑶宫无极，到如今五魔临更加惨矣，住瑶宫二六时珠泪滴衣，自甲寅老青阳缴旨回至，忙坏我满天宫大小神祇。^③

《龙华宝忏》云：“古佛世尊，慈念灵山失却的九十二亿皇胎儿女，流落于东土，失却金丹，灵光耗散，迷入贪嗔痴爱，积下无量无边罪孽，生遭王法，死归一十八层地狱，受苦不尽，生了死，死了生，生死循环，何日离尘，古佛慈悲怜悯，令金童捧持智慧明珠，玉女手执无名禅杖，左右侍卫，亲临幽府，找寻东土男女，只听冤魂乱叫，不知在于何处，世尊赞叹，心中烦恼，见一童子，叩头迎接，世尊问曰：此等罪人，作何罪孽，童子擎拳拱手，禀告世尊，他在阳间，不行善事，暗骗明瞞，陷害良善，打在黑暗地狱，不见日月三光，阴气惨惨，黑气腾腾。”^④

其五、九二残零普渡结局。

① 《救命船》，第6页。

② 《冥司校考》，第1页、第11页。

③ 《新盘喻文》，第7页。

④ 《龙华宝忏》卷三，《忏渡黑暗地狱》第25页。

从以上所引会道门经书说明，无生老母发愿召回九二残零，虽机关用尽，软硬兼施，其结果，大失所望。九二残零继续流落在红尘景界为欢作乐，悲愤的老母，全然一付失望颓丧的神情，叹伤道：众家头绪，各逞其能，夸强卖会，各自渡人，又不肯同心合意，替祖阐教扶宗，尽是一些不肖庸愚之辈也。^①

《天元经》、《回鸾诗》云：

冉冉莲舆返玉京，
为渡群英降东林，
一番悯世一番痛，
几渡悲天泪洒红，
无端赤子心牵挂，
九二皇胎困尘寰，
欲展擎天揭地手，
金莲宝筏少人登。^②

《老母悲叹五更词》云：

一更里，泪悲伤，思念我儿不还乡，不想为娘天宫望，要在苦海贪名缰。

二更里，泪盈腮，我儿说话实在乖，去的时候不肯去，来的时候又不来。

三更里，泪汪汪，想起我儿心好伤，为娘朝夕珠泪淌，哭来哭去莫主张。

四更里，泪千行，为娘只有捶胸膛，娘也本是无法想，无有

① 《龙华经》卷四，《万法皈一品》第24页。

② 《天元经》，第61页。

巧计钩儿郎。

五更里，实惨伤，看看儿女堕汪洋，旁门外教实在广，坑陷儿女不还乡，哭得为娘人也恍，哭来哭去没主张。^①

有关“九六原灵”故事，以及救渡九二残零的来龙去脉，综上所述，是对会道门中普遍流传的一种说法，作一基本介绍。依据大量经书中记载的结局看，九二残零们，完全背离着老母的意愿，仍旧深陷红尘，继续知迷不悟，老母虽千方百计去救渡，结果未能如愿，反而失败了。

三、从“九六原灵”故事中看会道门问题

前面进行的论述和引证，是把“九六原灵”的故事，作了一个轮廓性介绍，可供基本了解。

“九六原灵”的故事清楚地表明，无生老母是会道门信奉的核心，“九六原灵”是会道门教义的主要内容，二者彼此依存，是会道门且以竖立的主体结构。因此，要认识会道门问题的实质，通过对“九六原灵”问题的剖析、研究，对弄清会道门一些基本问题，能会有所收效的。

在“九六原灵”的故事里，突出地体现着，会道门把无生老母推捧为万灵主宰的至高神，这位万灵主宰的至高神，就能够以自己绝对集权威势去维系“三界十方”的大一统局面。为此，会道门就可通过无生老母的神圣偶像，达到自身需要达到的目的。至于“九六原灵”与无生老母的关系，老母是至高权威，是统治者，是万灵主宰者。原灵们是群盲孽种，是被统治者、被主宰者。二

① 《老母佳音》，第17页。

者之间是统治与被统治，主宰与被主宰的关系。这一原则，是在会道门问题中贯穿始终的一条主线，认识和研究会道门这一社会现象，是绝对不能忽视的问题。

会道门是中国社会历史上特有的现象。据史料印证及研究者一般认为，它大约产生在中国封建社会的后期（约元末明初之际），发展主要是在中国半封建半殖民地时代，迄今延续约600年之久。

关于会道门的名称、社会作用和性质问题，究竟如何看待，都是有待进一步研究探讨的问题。现就“九六原灵”故事涉及的问题，提出几点疑议以供思考与探讨：

（一）“九六原灵”问题中的疑议

1. “九六原灵”故事中，无生老母被会道门推崇为万灵主宰，树立成绝对权威，一人至尊，个人独断。但在中国封建社会转入后期（约始自秦汉以后），就曾出现过从前期着重维持封建宗法制度，转变为后期的重点维持皇帝个人和皇室的权力，皇帝成了万民的最高主宰者、绝对权威，因此，封建社会后期便形成了皇权的绝对性。二者有无实质性的差别呢？

2. “九六原灵”故事中，会道门宣扬无生老母开辟了天地，创造了人类，是历史的创造者；封建主义唯心论宣扬帝王、“圣人”是历史的创造者、推动者。二者有无实质性差别呢？

3. “九六原灵”故事中，会道门宣扬无生老母以“五伦八德”倡言善行孝道感召失乡儿女返回古仙家乡；在中国封建社会里，地主阶级为推行“三纲”准则，曾极力推行“家长制”鼓励孝道、提倡要以孝治天下。二者有无实质性差别呢？

4. “九六原灵”故事中，会道门宣扬神鬼、劫运、因果报应、轮回等封建迷信思想，这些封建迷信思想，正反映着会道门不仅是要利用神权为统治基础，而且把这些迷信思想作为编撰经卷的

内容和布道的手段；在中国封建社会里，封建迷信思想是封建社会上层建筑的一部分，封建统治者正是利用它曾为自己的统治特权服务过。二者有无实质性的差别呢？

5. “九六原灵”故事中，会道门称无生老母为“皇母”、“上皇”、又有所谓“皇母家信”、“皇母训子十诫”等称。“九六原灵”被称为“皇胎儿女”、“九六皇儿”、“原皇”等。在封建社会的君主集权制里，高高在上的“皇帝”、“帝王”不正是如此吗？二者有无实质性的差别呢？

总之，在概述以上问题时，又依据相似现象，作一相互比较，这会对探讨认识会道门问题的本质、特性，可供参考。

（二）关于会道门主要特征的一些粗浅看法

会道门这一社会意识形态，就其思想实质而言，系属封建性的意识形态范畴中的内容。因为，会道门这一封建社会的产物，其崇信对象、组织形式、等级制度、立论内容、最终目的，都是体现着纯封建主义性质的一套东西。

当谈及会道门特征时，首先谈一点会道门与宗教二者的关系问题。的确，这是一个尚属众说纷纭、各持己见，长期悬而未决的问题。现就这一问题，我以献曝之诚，尝试性地谈谈个人的一些粗浅看法。

会道门与宗教，二者是有着“笙磬同音”的一方面。会道门虽然也是对于统治人们的自然力量和社会力量的歪曲、荒诞的反映，并崇信超自然的神鬼、精灵的存在，是愚昧无知的表现，本质是反科学的。从这方面说，会道门与宗教有相同之处，这是二者的“同音”。但是，会道门本身又有着自己独具的特点，其具体特征如下：

1. 会道门的一切论点，是彻底的唯心论。但是，又没有自己完整的、系统的唯心论世界观理论。其全部立论的形成，是靠移

植和拿来他人的东西去附会，去发挥，去运用。有如研究者普遍认为的：实属道、佛、民间迷信杂揉而成的大杂烩。既非佛教、亦非道教，尤非儒学。

2. 会道门的全部论点，是以宿命论为基点。其立论的出发点，是建立在主张消极、听天由命，以及人们的命运是靠神灵支配的。有如：在会道门看来，自然界、人类历史都是无生老母这位造物主的法力创造的。一切都是被神的意志笼罩着，突出强调神权至上论。

3. 会道门以片面强调、无限夸大神鬼、灾劫祸福、轮回果报等封建迷信思想，并将妖妄狂悖、荒诞不经之说，作为经典，编造出大量经卷。

4. 会道门在道内传承关系上，是贯穿着封建式的家长制，以血缘、姻亲、父传子继为道规。

5. 会道门鼓吹封建主义式的君主集权制，把无生老母神圣化、绝对化，强化信徒对无生老母绝对崇信的修持观念，要信徒以无生老母的意志为是非准则，进行愚化。

6. 会道门把矛盾斗争焦点指向当今社会，面对现实问题，淡漠来世修持。

7. 封建意识形态的会道门，就其思想实质而论。

以上是对会道门组织主要特征的一些见解，希图抛砖引玉。

综观会道门问题，就思想形态来说，它是封建意识形态的唯心论和愚昧、落后性的体现。因此，会道门组织对社会的效果，只能起着消极和倒退的作用。虽然在历史上某个时期，有的会道门也能投入到反对封建统治者的斗争，但是，也只能是以一种封建形式取代另一种封建统治形式罢了。

在中国这个历史传统悠久的国家里，曾创造了灿烂的古代文化，可谓文化积累是相当深厚的。但是，在清理历史文化遗产问题上，绝对不可以不作分析、无批判地去兼收并蓄，一定要善于

区别什么是精华，什么是糟粕。因为，任何封建性的毒素都不能赞扬。有如恩格斯所说的“任何一种事物，越是‘神的’即非人的，我们就越不能称赞它”^① 是一样的道理。

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第651页（人民出版社，1963）。

福建莆田地区三一教现状

王宗昱

1988年6月,我率两名学生到福建省莆田市考察了那里的地方宗教三一教的活动情况,走访了10个祠堂,接触了几十名三教门徒。这是大陆学术界继中国社会科学院马西沙、韩秉方、福州师范大学林国平、复旦大学进修生钱维奇之后对莆田三一教进行的最近一次调查,收集了一些新情况,在此介绍与学界诸位同仁。

一、三一教简况

三一教,又称“夏午尼教”。在台湾称为“中华夏教”,在莆田地区则简称“三教”。它是产生于明代万历年间,流行于福建莆田、仙游、福清、台湾、东南亚莆仙籍华侨中间的一种地方宗教。创始人为莆田人林兆恩(1517—1599)。林兆恩,别名林龙江。据《林子本行实录》记载,林龙江于30岁“始言三教”,35岁开始传教,71岁被门人尊为三一教主。但是该书为后人编纂,尚需考证。关于林龙江本人思想发展和三一教的正式产生,大陆学者马西沙、韩秉方、林国平诸先生先后撰文作过研究。林氏为当地巨富,林龙江一生乐善好施,常常济困扶贫。尤其在倭寇入侵莆仙地区时,他救济难民、雇佣士兵配合戚继光抗敌、组织收尸防疫。这件事至今为当地人民传诵。他个人的道德人品和善行为三一教在后世的流传创造了良好的基础,当地人至今仍称他为“教师”。三一教经由卢文辉、林至敬、

张洪都、朱逢时(称为上四配)、陈衷瑜、董史、陈智达、梁普耀(称为下四配)一直在莆仙地区流传,历史上曾一度流传到外省甚至明都北京。

三一教的基本经典是林龙江的著述,后人将其编为《林子三教正宗统论》。此外还有《夏午经训》、《林子四书正义》、《九序图》、《弥勒尊佛宝经》等。在目前的一些三教祠堂中也刊印了一些佛道经典,如《坛经》。三一教的宗旨是揉合儒道佛三教的思想,反映了宋明以后中国三教合一的思想潮流。这种三教合一的宗旨在三一教的修持实践上表现为“立本、入门、极则”三个阶段。这三个阶段实际上就是在实践儒家伦理道德的基础上修炼道家的内丹,最后达到佛教的涅槃境界。林龙江说:“余之设科,有曰立本者是乃儒教之所以为教也;有曰入门者是乃道教之所以为教也;有曰极则者是乃释氏之所以为教也。而其教之序也,先立本,次入,次极则。”三一教称此为内外双修。外修即指实行儒家的伦理道德,我们可以从三教“入门启”中看到。内修即指修炼林龙江创立的“九序功法”。九序又称“艮背”功夫。这套功法的修炼分九个阶次。“其一曰艮背,以念止念;其二曰周天,效乾坤以立极;其三曰通关,肢窍通达以炼形;其四曰安土敦仁,以结阴丹;其五曰采取天地,以取药物;其七曰脱离生死,以身天地;其八曰超出天地,以身太虚;其九曰虚空粉碎,以证极则。”可以看出,这套功法是以道教内丹为基础的气功。但是,它的第九个阶次在什么意义上和佛教的涅槃境界有联系,我还弄不清楚。

三一教被当地人称为“家教”,即指门徒并不像僧尼道士那样出家修行。它对教徒的基本要求是要安守自己的职业,无业游民是不能入教的。这就是“入门启”上“以士农工商为常业”的意思。门徒在正式入教前要具备良好的道德修养,然后经人介绍入教。入教时要焚化“入门启”,立誓遵守教规。这时焚化的“入门启”称为小启。小启阶段相当于“立本”,主要是进行道德修养。在此阶段是否

传授九序功法,目前没有统一的规定。立本阶段过后,掌教师认为可以传授九序功法了,还要焚化“入门启”,称大启。内容没有大变化,主要是要求门徒不能将功法传与外人。在修炼九序通过每一个阶次时,有的师傅也要给门徒焚化“入门启”。我们收集了一些入门启,内容相差不远。我们对收集来的入门启和教徒修炼过程的关系还没有搞清楚。目前,三教接受门人的手续不那么严格和陈旧了。但还有一些祠堂在接受门人入教时还要采取占卜的形式。

三教内也有一些自己的禁忌和教规,但很简单。禁忌有三条:一是门人每日须持“不遇斋”一餐,即吃饭时先吃三口白饭,并且心中默默反省自己昨日行为。二是在祠堂中进食时只能吃素。三是不能将九序功法外传。此外还有所谓“六戒”,各处有异。我们见到有两种。一种是:戒妄语、戒贪心、戒盗、戒淫、戒两舌、戒起邪心。一种是:戒杀生、戒不孝、戒外遇贪污、戒赌博、戒胡作非为以及要和睦乡里。在目前的三教门内,三种禁忌是通行的。其他教规和戒律并不统一,有的则根本不讲戒律。最近三教门人陈兆铮、林文桂写给我的三教简况中也讲不清三教究竟有哪些教规和戒律。他们认为三教并无硬性戒律,只以入门启为行为标准,提倡门徒的道德自律。

三教祠堂建筑的外观并无特殊规定,与当地的社庙、城隍庙等建筑无异。祠内正面中央供奉三尊或五尊神像。中间必须是教主林龙江,左边是张三丰真人,右边是卓晚春真人。再就是护法。所供护法无统一规定,大多为玄坛元帅、田公元帅、文昌帝君、关圣帝君、韦陀、伽蓝等。许多祠堂中还供奉了三教上四配、下四配的塑像。我们在两个祠堂内还见到了一种三一教特有的三身合一像,象征三教合一。

三教门人有自己的服饰,主要是上坛诵经的门人和祠堂主要门人进行宗教活动时穿着,颜色不拘。

二、三一教的活动现状

我们在调查三一教情况时首先遇到了材料上的困难。三教门内以及政府宗教管理部门都提不出一套有关三教现状的调查统计材料。这有两个原因。一是中国官方认为在汉族地区只有四种宗教：佛教、道教、基督教、伊斯兰教。政府宗教管理部门的工作对象和范围也只是这四种宗教，此外都不过问。今年4月份，国务院宗教事务管理局的官员到福建视察工作时，他们和地方谈宗教工作也只限于这四门宗教。二是三教门内没有一个统一的组织系统，大家都各行其事。

1984年，三教门人许仕扬和林天麟等人在莆田地区搞过一次调查统计：这种统计仅仅是祠堂的名称和教徒人数。这个调查是三教方面为要求政府承认其合法地位而作的。我们在莆田县政府得到了这份统计表。但是我们发现：各祠堂教徒的数字绝大多数是5或10的倍数，因此这个统计的准确性尚有疑问。经过调查发现少报也有虚报，少报的为多。虚报的原因是一些较开化地区的人胆子大，为要求政府承认，夸大了数字。少报的原因较多，主要是许多人不敢公开承认自己是三教门徒，此外也有些人未参加祠堂活动。根据这个统计，1984年莆田市的三教祠堂有700多座，信徒5万多人。（莆田市两区两县现有总人口230万人，僧尼、居士、基督教徒、天主教徒的总数近9万）经过几年的发展，这个数字肯定有所扩大。据福建省政府估计，莆田市的三一教门徒有8万人。因此，可以说，三一教是莆田地区规模最大的一门宗教。

从我们了解到的情况看，目前的三教门徒多为妇女和男性老年人，在农村尤其如此。由于中青年男性多在外跑生意，很少能参

加三教祠堂的活动,所以正式入教的少。比如涵江镇玉华堂,男性门徒占30%,女性占70%。总的来看,青年门徒少。三教门徒的另一个特点是文化程度偏低,对教理研习和理解很浅,多数教徒只表现为一种思想信仰。可以说,这种信仰是一种盲目的。在我们亲自接触的教徒中,大部分人对教义及经典理解不深。他们也每天诵经,但并不理解经义,甚至不知所念诵的文字。并且,我们接触到的这些门人大多是祠堂的主持人,或是三教门内的活跃分子。涵江镇外一个小村子上的“功德祠”是1985年成立的,人员发展很快,组织也比较健全。它的主持人是位40多岁的中年人,初中文化程度,他对经典也理解不深。他这个祠堂中大多数人是青年人,还有一些少年,最小的只有10岁。这些青年人虽然受过中等教育,但对经典也很少接触。

三教门徒入教的原因主要有以下几种:1、出于健身养生的需要。这部分人占了大多数,尤其是那些年老体弱者。这种人入教是为了修炼九序功法。2、受家庭和环境的影响。我们接触到的一些活跃分子和主办师大多是世代相传的三教门人。有些地区的三教徒迅速扩大则是由于该地区以前即有较强的三教势力和信仰基础,尤其是在农村,一些自然村的绝大部分人均有三教信仰。个别较大的自然村则有几个规模在百人以上的祠堂。3、认为三教是“好教”而入教。三教最基本的训诫均为一些普通的世俗道德,为净化民俗起到了良好的作用,赢得了广泛的社会声誉,由此产生了极大的感召力和凝聚力。4、出于生计考虑,求神灵保佑。

我认为:三一教所以能在十年间得到复兴和迅速发展,固然有中国目前“信仰自由”的政治空气作背景,但这种背景只是为旧有教徒恢复或公开往日的信仰提供了一个客观条件。三教作为一门地方宗教,它的恢复和发展还要从政治的其他方面寻找原因。“文化革命”结束后,在中国实际存在着意识形态的“真空”,在农村尤其如此。于是人们很可能把历史上存在过的传统思想作

为自己的精神支柱和信仰。在莆田地区则表现为许多人把历史上曾产生过广泛影响的三一教作为自己依赖的基础。此外还要指出，近几年中国的社会处在改革开放过程中，由于旧有的政治结构在改革潮流的冲击下失去了一些旧有的功能，新的政治结构未能建立起来，使得政府的调节控制的能力减弱，可以说在一定程度上出现了失控现象。在这时，三一教的伦理道德对人们行为的约束和对人际关系、社会关系的调节功能就发生了作用。三教的这种约束和调节作用在文革期间也发生过。莆坂村的教徒们就说在文革武斗期间该村没有一个三教门人去参与打砸抢。至于目前莆田地区政府职能衰减的实际情况，我们并未专门作调查。但我们也听到了一些反映。省政府有的人对我们说，这一开放，下面的基层机关基本处于瘫痪了。一位热心三教的机关干部也说：现在政府不管用了，只好求助三教了。我们也看到莆田县机关工作人员的懒散状态，有些部门甚至连基本的出勤也不能保证。在农村，由于土地承包、职业的变更和流动不定，乡一级的政府没有建立起一套新的系统以适应社会的变动。因此我以上作的推论大概是可以成立的。我认为，以上这些推论应该作为考察莆田三一教活动的基本出发点。正是这个原因才使得三教内的一些积极分子理直气壮地要求政府承认自己，也才使得政府中一些人士认为三教的存在有利于社会的安定。个别宗教管理干部甚至要求我们向上级政府为三教说话，因为“三教是好教”。相比之下，“信仰自由”倒是很少为教徒们作为争取生存权利的法律依据。他们更愿意谈三教的世俗功能，而不愿意谈三教作为宗教的自身特点和内部的宗教事务。

三教目前的组织状况，历史上的三教是有统一的组织系统的，当然它也许是很松散的。这种组织系统存在的标志就是有一个总持师。它的作用即监察各祠堂的教规教仪。但是，三教的组织情况仍然主要反映在祠堂内的组织上。传统的组织情况是：祠堂内有掌

教一人,护教若干。也有的祠堂设掌教一人,主坛一个,弼教若干。掌教是祠堂最高负责人,主坛负责道场事宜,护教或弼教则起辅助作用。目前三教没有总持师,基本以各祠堂为单位进行活动。因此我们说的组织情况即祠堂内的组织情况。在我们接触到的祠堂中,组织系统较完整的只有涵江功德祠。它设掌教一人,男护教16人,女护教8人。它的护教人数多大约是由于该祠教徒多(212人)的缘故。目前莆田县和两区的祠堂均有掌教,护教则大多没有。有的祠堂另设主办师,主要负责杂务,使掌教能集中精力担负讲经和传授气功。有的祠堂的主持人则兼掌教与主办师于一身。在目前,掌教和主办师的名称也往往没有区别。许多主持人就被称为主办师,仙游县某些祠堂的组织建置比较复杂。他们自称有派别差异。三一派的祠堂所设职份有道长(主办师)、主教(主管宗教事务)、掌教(传授九序功法)、秉教(掌教助理)、坛师(相当以前说的主坛),还设有护教、弼教、扶教、助教、宣教、引教、传教。明夏派除掌教及秉教外,其他职份的名称和三一派有不同。由于我们只在仙游县城停留了一天,对那里三教组织的具体情况及其是否有历史根据未能作进一步调查。

没有一个统一的选举制度作为三教组织产生的基础,各祠堂也没有严格的选举办法。各祠堂主持人产生的方式主要有三种。1、德高望重的教徒由于其威信自然当选。2、占卜的方式。这种方式往往和前种方式相结合以代替投票选举,有的祠堂则全凭占卜。如仙游承之祠即是全体教徒均参加候选,通过占卜来决定。3、父子、兄弟相传。这种方式是否历史上的惯例还是目前的临时办法,还不能作出最后判断。

目前的祠堂还建立了董事会,主要负责经济活动和祠堂修建。它并不是一种宗教组织。

宗教徒的个人修持。依教义,教徒修持分三个阶段:立本、入门、极则,也就是道德修养和炼气功。当然,遵守三教的禁忌及六戒也

是基本内容。

祠堂所组织的宗教活动：

1、日常活动、祠堂每天均向门人开放。教徒一般按各祠规定的作息时间进祠堂活动。这些活动主要是静坐、敬茶、烧香、念经（念《三一教主本体经》）。这些活动虽在祠堂中进行或由祠堂组织，但它基本上还属于教徒的个人活动。这些活动主要是祭神。尤其应指出，在为诸神进香同时，还向“合祭各族历代宗亲”的牌位进香，说明三教的神灵崇拜是与传统的祖先崇拜结合在一起的。

2、宗教节日。大多数祠堂的墙上都贴着一张宗教节日表。这些节日除了端午节这类世俗节日外，均为三一教历史人物和儒道佛三教中诸神及人物的寿诞日。这些节日中最重要的是三一教主林龙江的诞辰（农历七月十五日）和忌日（农历正月十四日）。各祠堂只是在每月初一、十五日组织集体活动，祭祀诸神，或在该月节日中选一个年代早、道行高的神或祖师的节日作为总祝寿日组织活动。

我们有幸参加了在林龙江安葬地所组织的一次盛会。

3、会道。会道是由祠堂内或各祠堂联合组织的一种教理研习活动。内容主要有二：研究三一教经典和交流炼功心得。限于目前广大教徒的文化水平，目前的会道内容主要是后者。

以上这三种活动是由祠堂组织的。但是，在祠堂中进行的宗教活动还有一些其他内容。如前来问卜、问签、求药，还有类似跳神的所谓“道法”。教徒来求的神药就是案桌上供奉的茶水，这种茶水据说可以治疗疾病。我认为它类似于道教的符水。以上这些内容不为三一教所独有。林龙江曾创造了一种占卜方式，叫“三纲卦”。它可以说是三一教自己的道术。但目前没有人使用。

三教目前工作的重点就是扩大影响、造声势，给政府施加压力。他们几年来陆续做了以下工作。

1、统计调查三一教内部基本情况。

2、收回并准备修复东岩山祖祠,并企图以祖祠为中心将福建各地的三一教统一起来。为推动这项工作,他们组成了由教内外人士组成的修建委员会。

3、组织召开“林龙江学术讨论会”。该会已于1989年4月末在东山祖祠召开。

4、刊印三教经典。

5、建立与海外、台湾三一教组织的联系。

东岩山祖祠大殿已收回,其他地产的归还正在交涉。集资工作目前正试图向台湾和莆仙华侨中募集。但台湾三教界和华侨尚持观望态度。

对于三教的存在及前途,党政宗教管理部门有如下考虑。考虑到政府工作范围,他们不敢管也不愿意管,怕违背国家政策并给自己增加工作负担。出于对地方政治管理的需要,他们又认为政府承认它会有利于管理。他们认为三教的存在利大于弊。出于这些考虑,他们处在两难之间。目前在东岩山成立了一个指导委员会,负责人是莆田市城厢区政协主席、前莆田市委宣传部负责人之一的刘卫。成员中有原莆田市文化局副局长、原莆田县委副书记及三名市政协委员。这个委员会的实际作用是协调党政部门和三教关系的半官方机构。因此,指导委员会也是三教向官方施加影响的一个渠道。指导委员会的人士也认为目前政府不可能承认三教。在评价三教存在的意义方面,他们现在更加强调三教对于目前开放和对台工作的促进作用。三教内部现在也有一些人开始接受他们的看法。1987年,莆田在湄州岛举行了妈祖诞辰千年纪念会,推动了大陆和台湾的民间交往。指导委员会有鉴于此,想把三教作为对台工作的一个手段。他们认为这是官方可以接受的。因此,估计三教今后的发展将会同对台工作及三胞(台胞、侨胞、港澳同胞)支援家乡经济发展的工作结合在一起。

附 录：

三一教门人入门启

1. 男入门启

具启三教门人 谨筮日斋沐介赞皈依

三教先生门下启领

孔门传授心法以三纲五常为日用入孝出悌为实履士农工商为常业修之于家行之于天下以为明体适用之学也至于义利之辨不可不明沉湎之凶不可不戒方刚之气不可不创嗣续纲常固于人为最重而淫邪之僻不可不惩如或败纲乱常不忠不孝不士不农不工不商义利之辨有所未明沉湎之凶有所未戒方刚之气有所未创淫邪之僻有所未惩即是

圣门罪人将何以自立于

天地之间耶其所示明训必当遵而守之其所授心法必当勤而行之虽家中至亲不敢私告如有漏洩唯

天鉴之为此谨启不胜悚慄之至

一自愿口搜己过痛自忏悔

一愿每日奉不遇斋一餐

太岁 年 月 日三教门人 焚香百拜具启进

奉教门人 引证

2. 女入门启

具启三教信女 谨筮日斋沐介赞皈依

三教先生门下启领

孔门传授心法以三纲五常为日用三从四德为实履孝敬翁姑和睦妯娌为常行桑麻蚕织为常业而举止动念务其于中道固嗣续纲常乃于人为最重至于义利之辨不可不明淫邪之僻尤不可不惩也如或败纲乱常即是

圣门罪人将何以自立于

天地之间耶其所示明训必当遵而守之其所授心法必当勤而行之虽家中

至亲不敢私告如有漏洩唯

天鉴之为此谨启不胜悚慄之至

一愿日搜己过痛自忏悔

一自愿每日奉持不遇斋一餐

太岁 年 月 日三教信女

奉教信女

焚香百拜启进

引证

儒家学说与现代思想

——作为一种宗教实践的儒家实践

[美国]欧迪安

1988年秋天,我在北京大学哲学系讲授“西方比较宗教研究”时,开始对“宗教”这一概念对中国学生和他们的教师的意义日渐敏感。大家显然对“宗教是什么”感兴趣,可以说几乎是一种渴望;但同样也很显然地持一种谨慎的态度,伴随着一种可以因多种方式来表达的信念:“中国从来没有宗教,因为我们这里没有人格神的概念”;或(因为我的兴趣集中于所谓的“儒家”传说)“儒学是否宗教并不重要,重要的是作为一种伦理学体系的儒学”。持后一种观点的人还坚持说儒家是非政治的。由此看来,他们和不是仅在表面上承认自己是在实践一种宗教形式的基督徒、穆斯林和佛教徒有共同之处:他们也都宣称自己的任何行为都是“非政治的”。

毫无疑问,只要一引出“宗教”这一概念,就会触及一个为那些居住、活动、工作、学习在中国、只在最近才显出比从前在中华人民共和国所经历的有更多的“宗教表达自由”的人所高度敏感的领域。

相反,我们在西方的这些人在过去20年中一致坚持认为中国历史上充满了宗教,并且不仅是在普遍的传统中有,在所谓的“上层”传统中也有。特别是过去十年中,我们已经看到有一些专门探讨宗教的尺度特别是儒家思想的著作。很显然,有一种反对意见:中国人自己极不愿意把像儒家这样的实践系统称作“宗教”,而西方人也同样急切地要冠之以“宗教”的称号。

为什么会出现这样的对立?一个简易的答案就是:注意一下作

为不同观点之基础的政治气候与意识形态构想的不同。在中国，共产党遵循马克思——毛泽东主义的原则，以宗教为封建时代的一部分和奴役民众的迷信手段。在现代的社会主义时期，党根据它的意识形态基础而把宗教规定为过去的事，中国大多数人也遵从了党的这条路线。

相反，作为一个还没有绝对消除宗教的民族，无论他们多么尽力地要求一些制度形式和过时的标志，美国人仍有“宗教表达自由”的法定权力，用这样一种方式来描述两方的观点，表明一种叫作“民主”的西方政治概念给予人民的宗教自由。那么换言之，是宗教实践与宗教行为的自由，给予我们并且决定着我国民主政体的正在延续的永恒。这一事实却是今天许多美国人所不知的。

至于为什么中国人喜欢把“宗教”一词从字汇里略掉而西方人却不是，则不同的政治世界观也是更显而易见的原因之一。然而在我看来，这种解释并未说明赞成反对宗教的迫切性是在现代形成的。另外，某种东西在起作用，我以为它与“现代思想”的可能与否及“宗教”的可能与否的关系要多于与马克思——毛泽东主义和民主政治意识之别的关系。

现在，中国和西方站在现时代的对立的两边，并且以极其不同的方式响应着现代思想对于人类征服物质或物理世界的关注。对中国这一边的许多人来说，人类对物质世界的征服是一种以更富裕更舒适的生活方式为酬报的挑战。对西方一边的许多人来说，人类对物理环境的征服却日益被看作是一种计谋；对大多数中国人来说，宗教被描述为崇尚和依靠超人的力量，有窒息他们所创的对人类能力的发现的危险；对许多西方人来说，宗教可能被描述为“对人类生活来说是超出反省地参与的看法之上的开阔的天地，我们与之同生共长，开始在人类与自然环境中生活得好起来”，是从我们对世界的并不太成功的征服中的幸福解脱。

现代思想对于做人的关注

我在与中国学者和学生交谈中发现,对于许多中国人(正如在西方可能是的那样)来说,走向“现代”就是把注意点放在人上,注重所有人所得和能做的。对一些人来说,这已经意味着对任意的拥有超越和宗教的离弃。因为在这些人看来,超越和宗教涉及到某种“超乎人之上”的东西,并且,与现代思想毫不相干。实际上,这些人以为在现代与宗教之间有一种对立:前者关注于人,后者关注于超越。他们断定一个人不能同时兼为二者。

这种对立,就像我在听了在中国的学者和学生的意见而得到确证,使人想起古老的儒墨对立(那是在公元前5世纪——公元前3世纪)。照儒家看来,墨家是敬神的。无论是祖传的或自然的神,并在祭祀和祈祷时庄重地看待它们。反之,儒家却遵从孔子的“不语怪、力、乱、神”(《论语·述而》)。当季路问到如何事鬼神时,孔子答道:“未能事人,焉能事鬼?……未知生,焉知死?”(《论语·先进》)。

与害怕祖传的以及其他的鬼神的墨家相反,儒家“畏天命,畏大人,畏圣人之言”(《论语·季氏》)。说到天命,儒家学习先圣之道的过程被引向“天命”与“耳顺”的统一(《论语·为政》)。换言之,儒家注重人事,墨家注重超乎人之外的鬼神,并且,儒家之“天”是一个超越的、比墨家之“天”抽象得多的概念,而对墨家而言,鬼神则被相当地人格化了。

这种儒墨对立同样适用于已渗入曾在近代产生巨大影响的西方文化之中的现代世俗主义的观点,在中国造成的结果是,儒家与所有中国人一起参与到中国现代世俗论思考的增长之中,不想把儒家思想作为宗教来谈论。在注视人类时,中国儒家也可以声称是

现代的,问题是儒家所感受的“人是什么”与现代世俗论的考虑又很不相同,这一点我们在下面将可以看到。现代思想所关注的是做人,但做人有多种方式,并不仅仅是现代世俗论的说法。换言之,“现代”就是不仅关注做人,而且在关系到个人修养的象征手段时可以有很大程度的自觉选择。

除了排除被宗教般信仰着的東西,这种现代世俗论的观点还有什么特点?它又是起自何时?

对在西方的一些人来说,作为一种生活模式的现代世俗论是“意识与肉体的分离,主体自身与客体模式的分离,个体的主体撤退。从社会关系中分离出来,精神对自然的支配和背弃”等诸如此类的二重性的逻辑结果,这可以在柏拉图主义影响下的古典基督教中找到根源。对这些作者来说,现代时期(以上那些正是对它的恰当描述)正发生的事情与一直代表着西方特征的东西基本上没有差别。因此,持这种观点的人认为,我的现代社会所如此缺乏的通向可感觉的整体统一的道路,在任何意义上都不是“回归”,而只能是“人类文明的一切社会结构的转换”的及男人、女人、家长、孩子和自然之间的“相互依存的生活方式”的产物。

另一些人坚持认为西方人实际上已经懂得文化的社会统一,但在完全弥漫并维持我们之间联系的超越一度“排除”它时,全部失去了,只留给我们让人们个个分离、全然不知参加进某种把我们联结起来的有限之中。现代世俗论在使我们分离的那些行动中找到了用武之地:人可以征服人,也可能征服自然。

宗教历史在其总体连续性上极大地证明了后一种观点出许是真正正确的。然而无可否认,在西方哲学思想中有一股潮流,确实提倡主体脱离客体以便作用于它的自觉形式,这种形式对于我们马上就要谈及的另一个论题——“技术”的运用,是必需的。每一种文化都懂得并运用过技术,然而,西方思想的某些系统也许曾在西方比在世界其他地方更多地鼓励它的发展。按照这种设想,如果是

后一种理论,即西方已经懂得一种文化形式,在这个文化形式中,人们找到了一种与他人联系而非分离的感觉,那么我们要进一步问道:“分离——一度并同时是“非超越”——所赖以发生的途径是什么?”

罗伯特·黑尔布罗纳 Robert Herlbroner:在他的《世界哲学家》(*The worldly philosophers*)一书中,论及这种长期的经济革命阶段的转变:

拥有土地、劳动力等基本成份的市场系统,资本就是这样产生于极度的痛苦之中——这痛苦始于13世纪,到20世纪仍未结束。从来没有一种革命比它得到更少的理解、欢迎和计划。但形成市场的巨大力量不容否认,它们在不知不觉间脱离了习惯的模式,傲慢地抛弃了传统的作用……长期以来行进在传统的温和泥浆中的社会车轮,如今看到自己被一内部组合机器所武装。交易,交易,交易,和利益,利益,利益,提供了一个新的令人吃惊的权力动力。

按照黑尔布罗纳的观点,“市场系统”的规律很简单:“人人都应当争取最大的金融利益”。对个人生活来说,这一规律的缓慢然而又是必然的结果是,一个“独立、自足的经济世界”从其社会环境中脱颖而出。

市场系统的出现,伴随着通过几种因素共同作用而发生的生产动力:在欧洲联合起来的民族政治的出现,人道主义怀疑论的产生,物质的变化,促成了一个懂得金钱事务、技术程序的商人阶层的成长,也助长了科学的好奇心。这些潮流共同作用,当以个人奋斗为基本动力的市场系统发展成为一个前所未有的经济动力,从它所由以产生的文化中分离出来并将那文化及其他因素引向一个新的前所未见的终点,传统社会便被推翻了。

亚当·斯密(Adam Smith)在对西方世界作重新描画的《国民的财富》(*The Wealth of Nations*)一书中,为以新的“市场系统”为动力的世界提供了某种明智的调理。

在造成市场系统出现的几种共同作用的因素中,也许技术的进步带来了一种转向市场系统从其传统文化背景中分离出来的生活途径。杰奎斯·埃鲁(Jacques Eul)在他的《技术的社会》(*Technological Society*)一书中说,

技术是理解现实、作用于世界的手段,允许我们忽视一切个人的差别和主体性。严格说来,技术本身是客体,它抹去了所有个人的意见,影响着所有个人的甚至所有整体的表现模式。今天,人们因为加入真理之中而变成了客体。

埃鲁认为,历史地来看,技术领先于科学,但是技术程序必须等待科学,在科学的帮助下技术已经承袭了我们生活的全部面貌,并且,作为作用于世界的手段,技术自身也已变成自主的:

历史上无一例外,技术属于文明……今天,技术已继承了全部的文明……它不仅介入无机体,而且可以干预有机体……控制繁殖、影响生长、改变个体与种类。死亡、生育、出生、自然环境,所有这些都必须服从于技术能力和作为工业流水线之终端的系统化——人类生活中看起来似乎是最最“个人的”事情,如今已被机械化了。

技术引起并制约着社会、政治和经济的改变,它总是其余一切的原动力,无论出现什么样的反例……终极需求不再决定技术……技术已成为它自身的一个实体,它是自足的,有自己特殊的法规和自己的倾向。

如果我们接受黑尔布罗纳的“人人都应当争取最大金融利益”的市场规律和埃鲁的“人们利用有益的手段来达到一定的有价值的目的的一切实践的总和”的技术定义,那么,一个被当作“市场系统”的自主、自觉的手段或技术,争取最大财富以便实现一定有价值目的的行动方式之一,将会带来怎样的后果?

当人们越来越能够通过技术进步来得到自己想要的东西时,市场竞争造成了人与人之间的对立。随着技术的进步,主体与主体、客体与客体、主体与客体之间的分离也日渐增长。个体作用于个体,人类作用于自然,世界日渐被塑造成自主的联合体,每一部分都独立出来作用于世界,以扩大他或她的争取财富的力量。

通过这种过程,非超越化(dc-transcenden-talization)在西方产生了。当那将我们凝聚在一起的超越的内在联系网被外在的相互作用的一个又一个的事物所撕裂时,作为技术的市场系统便从文化的其余部分中产生了,这一结果被称作“现代世俗化”。

正是这一现代世俗化如今代表了西方的特性(但并不全面),被渴望现代化的所谓的“第三世界”国家高度赞誉为“现代的”。无可否认,现代世俗论的注意总是放在做人的方式上:允许人类从其他事物及自然中分离出来,作用于它们,尽量大的力量来达到渴望的或有价值的目的。

马丁·布伯(Martin·Buber)在他著名的《我与你》(*I and You*)中,将这种做人的模式描述为“我-它”:

只有通过这种认可,这种与“我”的分离,原初词“我—它”才可能产生。……一但“我”走出原初关系,自成一体,它即刻地参与躯体脱离周围世界之自然实在的过程,由此激活了在其间“我”自由驰骋的天地……其所构筑的乃是主体与客体之间的鸿沟:原初词“我-它”,这分离之辞,隔阂之辞,业已被讲述出来。

布伯用“经验(主体经验客体)”、“利用(主体利用客体)”、“观照(主体观照客体)”、“分析(主体分析客体)”、“因果性(主体引起客体发生某事)”、“控制(主体控制客体)”和作为“个体的人类”等辞名描述出了“我-它”生存模式。在这样一种人类生存方式中,每个人都曾体验过的“超越”,通过将个体之“我”从个体之“它”中分离出来,已被排除殆尽了。

与此相对的是布伯的“我-你”生存模式:

凡称述“你”的人都不以事物为对象。因为,有一事物则必有他物,“它”与其他的“它”相待,“它”之存在必仰仗他物。而诵出“你”之时,事物、对象皆不复存在。“你”无待无限。

言及“你”之人不据有物。他一无所持。然他处于关系之中……

切不可漠视关系的意义:关系是相互的。

布伯所描述的“我-你”模式是“关系”、“冲突”、“对话”、“自由”、“永恒”、“人”等等之中的一个,是“加入了意志和天恩”,保留了超越的一种人类生存方式。

那么简言之,世俗的现代思想与做人的一定方式有关,那方式布伯描述为“我-它”模式。我们的中国朋友今天为什么如此迷恋这种模式?因为它提供了一条能使他们摆脱被拒于现代世界之外的生活模式的出路:“我-你”。我从中国同事和朋友身上感受到,中国早已经很懂得如何按照“我-你”模式去生活,两千年来他们一直做得很好。还没有被中国人注意到的是“我-它”模式,并且,当他们试图实现那些部分地受到现代世俗论影响的物质享受时,便想要转向这一模式了。

通过关注做人而使儒家思想转向现代,我们现在可以更加确认这点。儒家对于做人的感受与布伯的“我-你”关系模式极其相

似。现代世俗的为人模式很具体地说就是布伯的“我-它”模式。说儒家思想具有现代性是就其对做人的关注而言,而并非就其对世俗模式的关注而言。现代儒家的问题是如何把关注点保持在“我-你”相互关系模式上。在为其自身的物质生活利益而激励物质发展的“我-它”模式存在的同时,“我-你”模式也是为人的方式之一。与今天西方不同的是,现代儒家的问题不是对“我-你”模式的恢复,而是在不放弃“我-你”模式的前提下更大地激励“我-它”模式。

对儒家学说宗教性的探讨

生活在西方的中外学者同生活在国内的学者们一样,关心着正在致力于走向现代化的中国。因为中国将会使具有根源象征意义的儒家的深远传统得到解放。学者们感到儒家传统在解决西方现代非宗教主义所提出一些灾难性问题方面具有极大的可能性。在他们看来,了解具有根源象征意义的儒家的宗教性对于抱坚定希望来说是必不可少的。

杜维明对儒家学说的宗教性已作过相当多著述。可以把他看成是对中国学术有影响的那种西方人之一。按照他的观点,“儒家的宗教方式是作为一种共同行动的最终自我转换和作为对超越进行对话体回答的信徒。”在他看来,“从儒家角度来说,宗教是由像《中庸》这样的宗教经典所形成的,它意味着使自己投身于走向完美的过程。”而且“儒家的宗教性是通过进行自我转换的每个人所具有的无限潜在力量和能力表达出来的”。

在杜维明看来,做完人,参与团体和对超越的对话性回答,这是同一整体的三个方面,是自我转换的同一行动。在自我转换过程中,“一个人包容了逐级深化的各个层次集团(家庭、邻居、部族、种族、国家、世界、天地万物、宇宙),它就是学习做完人的天然课题”。

对超越的对话性回答是“一种暗含着人的能力的意愿，它向从不可能被人的理解力完全理解的现实领域开放”。我们生而具有的人性包括在回答上帝旨意的能力中。上帝告诉我们要不断扩展人类的视野，以便使人性中固有的东西设定一个超越范围，从而使“人性的全部实现”可能就是“上帝自身的最终转换”。

杜维明也使用“最终的自我转换”来表明“学习做人的过程从未结束，……尽管我们并不是我们应该成为的那样，我们能够通过个人修养达到人类的最高境界。……在此，‘最后的’意味着人性的完全实现：人的至极的完满，就如同达到最高点一样”。

杜维明的“包容一切的人道主义”也包括了超越，其意义是明确的。不管对生存的超越可能将会是怎样，与之相关的儒家在它放开，将视野扩展到一种超越性时，依然来自于人所处的地位。因此，“儒家相信通过自身努力而使人性完善，严格地说，就是相信自我转换”。杜维明讲到“自我独立的重要性，……我们要做的一切就是认清道路并付诸于实践。如果我们很好地沿着人类的道路走下去的话，就不必担心上帝，它是会赞同我们的”，同时他强调人所能够做到的一切会更进一步表现他自己。

像提出“人本的”这一术语一样，杜维明用了另外一个名词“人类宇宙的”提出了自己的看法。他说：

人类是天的自我发现，自我显现、自我实现形式。如果我们不能依靠人类自身，那么从宇宙论来说，我们也就不能同天地一起完成共同创造的使命；从道德论角度来说，我们也就不能结成亲密联系在这浩瀚宇宙的变化中完成我们的任务。

相互作用的“人类宇宙”关系网是彼此相关相互影响的，它与开发利用（我-它）是完全不同的事情。这种相互性特点在所有关系中是“体贴的关心”。“……从整体来看，我们可能是天地转变和生长过程的组成部分，与天地一起形成了三位一

体。”

显然，杜维明所强调的是宇宙间的关系，人与外界二者的关系，用布伯(Buber)的话说，就是我-你的关系类型。杜维明进一步谈到“真正自我”不同于自私的自我(布伯的我-它?)，它像一个“开放的体系”，通过深入探索为全体人类所共有的事物的内在领域达到“人类共同的春天”，“在那里，任何人都可以了解天”。“真正的自我，是一个开放的体系，是联系的枢纽而不是个人的孤岛。”

人要学习去爱，要协调起于家庭的宇宙间的各种关系。扩展这些联系，一个人可以逐步达到“天地人的合一境地。”这是“封闭的自我向开放的自我的转变。”

因而，儒家学说正是从其宗教意义上被理解为展开对受我-它自我支配进行超越的我-你性。它反对“独立见解和裙带关系、家庭的自我为中心、狭隘观念、种族中心主义和人类中心说”。与我-它这种现代的非宗教人道主义者观点相反，儒家团体以“最后的自我转换”克服了所有形式的分离，以一种宇宙的我-你方式超然独立。

从单独的我-它自我到整个宇宙的我-你的真正自我，其中的转变需要有决定一个人生存的批判运动。人的生存造就于改进人自身的要求：“寻求自我的原因就在于它是成为完美之人的真正途径。”“这种实现真正自我的内在决定不会导致以自我为中心，也不会导致个人主义，因为它决不意味着一种遁世的对精神的独立追求。”

这种内在决定被理解为“树立信念”。李奇说：“树立信念就是根据神圣主体，特别是根据神圣主体的同情和感动的特性做出行动的决定。它是一种“确立和不断改变的无限过程”，是由“提供给自我转换的无限的内在资源来支持的”。因为，“孔子使我们确信，如果我们期望人道主义，它将很快来临”。

你可以带着设想“自我教育的全部任务”的中心说“上帝会走

近我的”。这时布伯所说的“如果愿意,就会有仁慈”的话就会出现在脑中。当一个人决定对于认识所有个人所能够做的一切负责时,通过寻找古代圣王所走过的道路,他终会有所得的。

影响深远的人在这条道路上前行,是因为他希望“得到”他自己。当他得到自己时,他会轻而易举地占有他。当他拥有了自己时,他可能对之深信不移,而且会愈加强烈。无论他转向哪里,他都可以找到其根源。这就是为什么影响深远的人希望掌握他自己。

在杜维明看来,这就是心,“它是绝对的超现实的”。它“使我们做出自己的决定,修养自己的意识……,成为‘神圣的主体’”。这个“心”,不是客体,而是“无限的存在”、“不断的创造”,是“通过一个内在启发的无限过程显露出来的”。由于这个“心”以其无法被有限形式所完全认识的无限可能性形式存在于每个人身上,所以它就是一个超越的展开过程。这种超越来自于他所“包容一切的人道主义”。

杜维明早已指出,儒家实践是宗教实践,因而它在一条已限定的道路之外打开了做人的途径。他所说的个人的自我(布伯的我-它),在更多的意义上指的是“神圣的主体”。打开的这条做人途径在首先影响孩子的家庭关系以至于从此扩展出去的所有关系中最具素养的。这种展开过程是由人性中“心”的不断指引而产生,人性通过无限制的超越或启发,拓展了我们人类的视野,使我们的认识提高到人所应具有的程度。

把杜维明关于儒家修养的观点放在他的现代性讨论部分中,那么,他所讲的“最终的自我转换”是整体的超越,而不是部分的,也不是人俯视在上的那种超脱。它是对做人的一种既定方式的超越。一个人可以指出做人的世俗方式(布伯的我-它),这种方式使个人从集体中脱离出来,而不是投入到团体中。

我们可以更进一步说杜维明关于儒家修养的观点是对当代中国关注的人的现代化问题的回答,但现在不是要把做人限定在对

别人运用技巧和在金钱占优势的环境中去追求物质利益上。做人显然包括控制环境的能力,但还包括此外更多的方面。当人“树立信念”要面对更多的事物开放,“神圣的主体”通过研究或通过古代圣王的修养途径时,一种对它的认识便会产生。下面对另外几个人做一简短考察之后,我们再转回到杜维明关于儒家实践和宗教实践的观点上。

刘述先对杜维明关于作为人的,因而也是现代宗教的儒家实践观点做了贴切概括:

如果宗教被当做信仰上帝和精神存在的狭隘意识,那么孔子肯定不是一个宗教家。但如果宗教被规定为给予我们内在自我要求所赞同的那种最高赞许意识,那么孔子完全是一个宗教家。现在当神学中出現世俗化增长的趋势时,孔子的宗教哲学值得重新提倡。以前的论述可以证明他是个面向未来的预言家。

在现代人道主义范围内,一般性地提到儒家的人道主义观点时,刘述先指出:儒家学说已经表明了一种基于对人类伟大信念的独特人道主义,它提出了什么是超越的,什么是意识之内的观点。人道主义毫无疑问地曾是西方一个很重要的思潮。但是没有一种西方的人道主义又宣传与儒家人道主义相同的内容。例如,由古希腊智者发起的古典人道主义是一个方面。尽管苏格拉底表现出强调人的特点,他本人宣称哲学是死亡的实践,但是他的信徒柏拉图很快将他的注意焦点转到了对永恒王国的超越上。另一方面,科学的人道主义在马克思主义人道主义过分强调经济力量和阶级斗争之时,也非常强调物质。而基督教的人道主义必定依然是立足于上帝仁慈基础上的。儒家学说强调“人类心灵”的个人实现,这种实现向整个广阔宇宙的扩展,这在今天需要我们爱护和给予其现代阐

发。

刘述先与杜维明一样,极力主张阐发“人类心灵”(即“心”)(布伯所说的我-你存在),把它当作今天做人的新的内容。

成中英对中国哲学特性的概括,逐渐与杜维明和刘述先已概括出的儒家学说特性趋于一致。首先,成中英认为中国哲学是“内在固有的人道主义”:

属性对于存在的人来说是内在的,而对于存在的属性来说它是人的内在属性。这里在客体与主体之间、思想与实体之间、人与天之间没有绝对的分歧,……没有来自超自然的自然的分化。实体与思想相互影响,相互规定构成了人的存在。人与世界上其它一切事物相互影响,向理想中的具有人类学与宇宙学意义的完美境界不断趋近。

其次,中国哲学是“具体的理性主义”,其中人类与自然的和谐统一具有理解真理的理性才能。

在“天”或“道”的意义上,正如人类所看到的一样,认识是一种在具体事物中显示的理性命令。这些事物可以根据人的需要被看到和理解。人的主观性当然地与自然界中的客观性相呼应……,人必须睁开双眼去认识和观察事物的各种类型与事物的活动。

成中英接着指出:“具体理性主义的第二种意识”是“实践中对知识的具体认识”。因此,哲学是一种有教养的道德成就,它也像思想一样在具体行动中寻找表达方式。

第三,从某个意义上说,由于中国社会是独一无二的(我自己的说法),所以成中英说“在中国哲学中,超越论与内在论设有任何

争论”。认识的每种形式都被看成是自然的改变和发展过程。一切事物“相互制约，并且在有机联系的条件以下以能动的变经过程决定其它事物”。

最后，“中国哲学有一个特殊方面，这我们可称之为‘通过哲学自我修养的自我认识’”。这一过程有两个基本特征：“从个人完善扩展到所有人的完善”和“人的外在影响作用与其内在境界的相统一”。结果是，中国道德哲学成为一种“自我修养的实用方法”，起着“像西方的宗教一样的作用，但是又没有西方宗教的实用主义弊病”。

这样在成中英看来，中国哲学是一种形式的人道主义。它超出了仅仅通过技巧理性地控制环境的人类能力。中国哲学中这种“自我修养的实用主义”超越了在努力协调从小家庭到大宇宙的世界各层次关系的过程中，主体与客体的分离（布伯说的我-它存在）。中国哲学是“宗教”，通过协调整整个世界推进全人类的幸福。它可以产生最高形式的圣人。在这样做的过程中，作为宗教实践的中国哲学不必俯视或超越人类世界。人道主义和宗教会再一次携手前行的。

对于那些生活在西方的中国学者来说，一个人就可以增强几个显要的西方学者观点的影响。例如，罗德尼·L·泰勒就以几种不同方式探求了这个问题。他的研究课题是：“天道——儒家宗教生活介绍”。他将焦点集中于“宗教对转换的感化能力”，而不是放在任何区分儒家学说是宗教还是非宗教的特殊内容上。泰勒考察了儒家学说的几个方面，包括它是一种知识传统，一套实践礼仪，自我修养的个人方式等。正是在最后的转换这一点上引起了泰勒的极大注意：

在儒家的一个思想中，个人的宗教性行为被最广泛地描述为自我的修身养性。自我修养特别意味着那些用心灵追求

最后目标的行动……达到天本身……天是宗教权威的最后根源，因此宗教生活从追求的意义被解释成信奉。

我发现泰勒的论述被生活在西方的儒家学者在口头上大量引用。泰勒所讲的是他对日本学者、新儒家学说的践行者 Okada Takahiko 的实践的研究。在 Okada 看来，孔子的生活和实践是在道德行动所显示的那些内容之外的沉思：

儒家学说从其最深处的核心已看到自身的作用，这种作用从个人的意义上被看作是将他们自己内心的理解引导到他们时代的紧迫课题上。Okada 对这种看法并无异意。他是个孔学者，多年的沉思实践已使得他对儒家训导的内在核心有了一定程度的理解。从这种宁静的方面来说，他可以描述出这个世界的行为。

就他对一种宗教转换（对天道的认识）的内在理解来说，泰勒表明，他对世界弊病的描述这种明显举动也可以称作宗教，却恰恰不是人道主义的或道德的。这里泰勒提到 Joachim Wach 的关于宗教经未来的观点。这种经验包括宗教经验必须外化为行动：内在超越必须变成外在超越。我们将在探讨结论中返回到作为宗教实践的儒家实践上去。

Okada，同泰勒一样，就像是生活在西方的中国儒家学者，正在推动我们去探索儒家的宗教性“我-你”式自我修养传统。这种自我修养克服了由世俗的或技术性的“我-它”思维造成的危害。“我-它”思维将世界割裂成孤立的个人，并增强了人的欲望，认为由先进技术武装起来，就可以立足于世界。

天公有言

第二部分中提到的每一位住在西方的中国籍或非中国籍的学

者,都在某些方面里提到了天、地、人的三位一体。在这种三位一体中,人的角色被一位学者描述为“自觉的世界,我们所知的唯一的智慧”。通过已有的道德关系以及我们想法的实施,我们完成了一个在某种意义上没有我们则是“未完成的”天和地。这种思想又被表述为“天人合一”。这似乎正是杜维明“作为自身的最终转变的人”的意义所在。罗杰·艾姆斯(Roger Ames)和大卫·豪尔(David Hall)也在这里发现了儒家的宗教性:“为实现自身而奋斗的人变成了神”。

在克服自身与它物的区别和通过形式化了的行动来参与生存的有规律的进程中,人成为真正的人。在赋予并决定正在变得全面的“天-人”整体以意义和目的时,人成为“神”。

这样全面实现了的人,已经认识到其“在全体之中并为了全体的重要性有点可怕”。

在天人之间的相互作用中,在人的不同的生存意义及其对生存意义的体现中,人成了“权威”;而且,在他的对生存意义的创造性理解和他的新奇意义的创建中,他成了一位“作家”。

因为人与人(世界)相互依存、相互决定,我们可以在宗教意义上说“成为(完全的)人的艺术”,这样的儒家思想需要持久的努力,“一定是建立在终生勤勉之上的对人类重要性的自觉与完成”。

通过毕生的自我修养,人日益赋予世界以意义;并且由此,“不仅天被人性化了,而且人也被神化了”。

在艾姆斯和豪尔看来,儒家实践就其“消溶个体与全体的对立,使人成为生命世界之意义和价值的一个独特焦点”的毕生努力

而言,是宗教的实践。因此,“‘天人合一’就其要求所有的条件为它作解释而言,描述出了个性的完全整体化。”

这种对儒家的看法,不是从“自我”或“自我超越”或“目标”或“完成”或其他标志着“我-它”模式的实用概念来理解儒家实践的宗教性,相反,人类的意义就其伸展或超越出来实现天所固有的一切而言,是属于人性自然的,像一系列的同心圆,并不大指向人们在一定的主/客体探究模式中知道什么,而是指向人们如何知道的转换或变化,也就是离开一有限的生存模式的运动,或走向一个不太有限生存模式或知识模式(布伯定义为从“我-它”走向“我-你”)。

类似地,这时想提出一个对宗教的理解,这是上学期我在北京大学讲授比较宗教学时我的学生们发现它十分有用。这一理解来自我在中国从世界历史前景的角度来传播宗教的尝试,来自我重读威尔夫雷德·坎特威尔·史密斯的《宗教的意义和目的》之后——我把这本书带到了中国。我在讲课过程中还使用了他的《作为象征主义的宗教》。

史密斯发现了出自拉丁文“religion”的英文词“religion”(意为“宗教”——译注)的两个可能的词根。首先有拉丁文词根“ligare”,意指“约束”,这一词根使许多学者用来定义宗教为“将人类绑在超越上的束缚”。史密斯还发现了另一个源自拉丁词根“lig”的“religion”的可能的解释:“lig”的意思是“注意”。后一个对宗教的解释对我在中国十分有用。

把以宗教为“注意”或“留意”的定义与史密斯在《作为象征主义的宗教》中指出“人生远不止于经历”的开放论断放在一起,我想我在中国人世界观之内讲授宗教是获得了一定的成功。简言之,宗教是留意、关心、注意,在人生中远胜于经历;它已在我们之中,包围着我们,在某种意义上,我们已参与入其中。因此,超越也是内在的。当我们注意或留意已存在于我们之中、包围着我们、被我们推

至尊位的超越时，我们却对它有恐惧感：它对我们来说是“神圣的”。

我们将超越置于经验之上时，渴望生活中有且有更多的超越而不是反之。不仅如此，在人类生活中推崇超越，就是屈服于它，使它属于头领地位，就是使我们有限的眼光得以开放（“我-它”之“我”）。这种开放、屈服、让步在西方被称为“对命运的跨越”，但并不要求对人所屈服的、如“在人之外”的超越的理解。人所解放的是为人的一种有限的方式，对“我”的理解与掌握让位给做人的一种更广阔的相互作用方式（布伯称之为“我-你”）。

在宗教生活中，在关心、注意人类生活中超经验之上的东西，在屈从于它、推崇它之中，我们的关心将把束缚带入超越之中。我们已参与这种超越，可与充分的自觉实现相提并论。这种束缚是把我们“拴”在超越之上或与之“相联系”。它不是我们所创造的什么东西，因为在某种意义上，它是固有的，只是我们日渐觉察到它，给予它以自觉的注视。

在这种将宗教理解为对在人类生活中参与超越多于经验的日益觉察的前提下，将“我-它”模式看成是在宗教领域之内，也许是可能的。因为作为理解的模式之一，“我-它”模式是当我们努力促成超验的自我实现时，使人类的意义得以扩展的一种特殊方法。这种“我-它”理解模式不是错误的或虚假的，而是未完善的。它是内心的一种模式或能力，而不是可以超越于其上的内心活动的全部。对充分地做人的完全理解，包括对“我-它”局限的解放，对“我”的理解开掌握；它是在人类生活之内的超越，并且，这样一种超越的活力，是内心对“超越的超越”的正在进行的实现。

我们如何介入？看起来并不容易。

人类宗教历史就是人类努力以超越为信条的历史。这一信条提倡一种屈服、关心、留意、注意、敬奉对已知的超越的方式。我们可以用这方式表述或象征这种对已知的超越，包括这种概念或符

号是使我们更深入地参与超越、在一切生活中揭示出超越的一种方法,因为我们感觉到,认识到,直觉到,它存在于我们所已经参与的一切之中并随之运动,而不是与之对立;我们的生活将发现更多的智慧、更多的与他人的融洽和更多的个人喜悦。

我的学生对这种对宗教的理解很迷惑,因为它允许他们对主-客模式做最充分的发挥,那模式使中国人如此集中地致力于寻求前所未有的物质享受,做人仍有更多的意义,并且是对这意义的实现,这要求某种解放而不是追求掌握世界的能力。

如果宗教的历史是这样一种使更多的欢乐、智慧和融洽在生活中展现的超越的解放,那么这一历史也是做人的历史,成为一切我们所能成为的历史。此外,宗教历史的信条将告诉我们许多关于哪些信条为我们的生活带来更多的欢乐、智慧和舒适;它还将向我们展示宗教信条是如何代代相传,在其传播和解释中谁最具有权威;还会告诉我们为什么它有时不能促成美好的生活而似乎是引起相反的结果。

最后,宗教的历史如果是实现一切我们人为地所能是的历史,那么历史就还没有结束。我的学生们信守这样一种理论,认为他们也许可以通过给我们的生活带来超越而使我们彼此更加融洽这一信条来参与这种超出我们所能是之上的东西的进程。但是该怎么做? 从何做起?

我建议他们以自己所继承的文化从家里做起。几千年来,中国人已解放人生中的某种超越的东西——它带给人们以和谐的生活,在善行、移情、怜悯、家庭感等之中随处可以体验到。而且,汉语中有许多词汇清晰地表述着这种“让步”、“关心”、“解放”,这些对宗教生活来说是基本的东西:“敬(大人)”——实现一切我们人为地(天意地)所能是的,“孝”——长者照顾幼者,幼者忠于长者(“恕”),“让”——大人领导小人。实际上,可以将中国式的生活方式概括为一种以小人让位、宽容、屈服于大人为最重要法则的生活

方式。

关心和敬奉超验的宗教生活，在中国家庭里有不少实践。在中国家庭里，学习服从大人遵守家庭关系的教养，然后扩展到大的社会秩序，最后到宇宙。居住、活动在中国社会中的外国人不能不感到这种让位、开放、屈从，并受益其中。人在世界上绝不是单个的，一张由亲切的照顾和关心所织成的无形的轻轻摇动的网，将我们全部联结在一起。人可以置身于其中，它可“抓”着人。并非人与世界相对立，而是人被拥抱于世界之内，人不能不感觉到。提倡这种关系方式的中国人，特别是儒家，懂得许多服从与开放的知识，这些品德更多地是基本宗教实践的。

不过，对今天的中国人来说，有两个问题。

首先，他们不习惯于将这种开放的行为、这种服从看作是一种命运的或宗教的行为。其次，今天在中国，服从于某种更高的事物被看作是一种依赖某人或甚至是一种被未知力量的俘获。

这两个问题所共同关心的是今天中国人正在学习自己采取主动精神，他们被这种精神所鼓舞，并执著于它。他们希望更多的和采取更多的主动精神。在自身行为中采取主动性，对他们来说就是参与现时代的心态。他们想要的最后一样东西是，将主动精神还给祖先、灵魂或任何对他们有权威性的什么。这证明他们害怕宗教，认为宗教等于退回到封建时代。

但是有两种对宗教的看法也许更有教益。

其一，希望更多的个人采取主动精神，并不一定与使人们的生活展示更多的和谐、快乐和智慧的宗教生活相对立。采取更多的个人主动精神是实现超越的步骤之一——但它不是全部的进程，后者不仅包括了个人的主动，而且包括了开放。再者，这种通过个人的主动精神来寻求超越的努力很容易就会丧失，因为它一开始不为人注意，在想要成为人自身所能成为的一切时，则很容易使人的注意力离开作为最终重要的人类生活的超越，而转向作为最终重

要的“自我”。

这就是返俗的开始。由于不关心、不敬奉、不宽容超验的东西，而是抓住我们所已知的和已是的，就是说，抓住我们已实现了的自我，就是开始脱离我们全部参与进的内在联系的个体。这是一种关闭、截断，而不是向超越的开放和将超越奉于已知和已是之上。

在这种注意力转移中，主体不是以疑问的方式脱离客体，而是渴望掌握客体，为了自己的目的而控制它。结果是自我的孤立，对于超越的内在联系的日益地无知觉，被孤独所吓倒，并去找寻一种它所深信的超于自我之上的上升力量，找寻恐惧的根源。然而，如果它被拥进一种对超越的更重大的开放之中——这超越我们已体验过，但还未被完全实现——则主—客思维模式不再需要经历这种恐惧。

其二，我们需要从历史发展的角度来看宗教信条：超自然精神、祖先、壁炉里的灵魂、前门、稻田等，都是人类尝试象征超验的例证。尽管它们曾经是，也许现在还是使人的生活展现出更多的和谐、智慧和欢乐的有效信条，但它们今后不再会是。不过，仍有我们体验过的超验。今天所需要的是放弃不能使我们在生活中找到更多的和谐、智慧和欢乐的超越的信条，而不是放弃宗教实践或全部宗教生活。还有，我们今天需要找到更多的代表超验或解放的有效方法，包括个人的主动精神而不是排斥之。宗教生活与现代思想对于做人的观点并非相斥。

西方许多研究儒家传统的学者坚信儒家传统提供了一套正好适用于上述工作的象征性手段。然而，有时我害怕学者们过多地谈论个人意志和儒家修养的努力，当暗含了人为的控制时，宗教转换、走向彼岸、超越所需要的真正的儒家传统已丧失了。不仅如此，通过用“自我努力”、“自我超越”、“终极自我转换”等来强调“自我”，很容易地就可以脱离（一开始不被注意到）对超越于人类生活中已全面实现的东西之上者的崇尚（并且服从），而走向崇尚“自

我”，实际上是神化了“自我”，由此，我们无意间开始偏离了正路。

那么，我们应如何谈论同时提倡人的主动精神和个人对超越的开放的儒家修养呢？

我们已经说过，宗教的历史是倡导开放更多的超验信条的历史。在这个信条的历史中，我们发现了许多建议，教我们如何在生活中解放超越，以便带来更多的智慧、幸福和能量。特别地，要想解放所有的人类主动性，干脆请超验的东西在我们之中表白它自己，黄教（萨满教）的恍惚也许便是一例。甚至这里也有人类所做的十分确定的某事，通过技术使大脑运转加快或变空，将某些人类主动性带入使超越居领导地位的进程中。

另一个特例是，有些像儒家一样明确注重可以带入解放过程中的主动精神。儒家修养将主动精神带入对人性自然的教化中，这种教化使所有内在于人性自然（在这种观点看来先天地是善的）的东西得以表述出来。这种用主动性来教化人性自然对于寻找以人类的形式中的全面表达的方法来说，是很必要的。这就是为什么我们拥有全部的人性自然的原因。没有教化，这种完全是天赋的人性自然，天之道，就不会在这个世界上找到完全的表述。这就是“天人合一”的意义所在。

通过教化、训练、培养我们的人性自然中的个人主动精神，我们变成了完美描画（“义”）的器具，目的是为了通过我们和它真正的表白而灌注更多内容。按照儒家传统，它不是作为空洞的全面思考的有限的模式，而是一种在亲切、熟悉的对更高者的合理解放中教化之。

区别在于人被鼓动参加解放过程的主动性程度。在儒家传统中，主动性程度包括分析辨别能力的理性力量的培养，但它也是在更大的区别，或服从于超越者之中完成的。终于，超越者在儒家传统中被象征为先圣之道，明君的作为被记录在记载先圣之道的书（西方人都知道，叫作儒家典籍或“经”）中。

学习服从要从家里开始，尊敬兄长和智者——他们被认为是知识渊博的，这种尊敬又从家里扩展到家族以外的其他智者，直至载入经中、被老师——其中以孔子最为杰出——所解释的“道”。

这种尊敬广义地或狭义地就是“孝”。成为不是自然的，并且在儒家看来，这是使我们大家最终结合在一起的粘合剂。在这种自然的表现中，“孝”是一相互培养的微妙的交互作用，人对应该说什么的修养是天赋的。

当我们试图成为人们所服从、恭敬、自觉地以之为纲领的先圣之道的传达者时，对人的辨别力的理性分析力量的培养便产生于这种恭敬的姿态之中。这种服从和让超越者居领导地位，是个人的、负责的选择；是对代表人所能采取的最积极主动性的道负责、对选择这种方式负责的决定。实际上，人已决心为此而牺牲生命、家庭和名誉。

这种姿态的恭敬中的理性分析，允许人们接受先圣之道，并审察它、估量它，找出其最深最远的分支，正如人应接受父母的告诫而尊敬之，凭一切理性的和感情的（发自内心的）能力去发现其真谛。人估量、审察、分析、辨别个性、比较、问询、直到当代的疑惑得以解答。这就是孔子的也许是最重要的教训的深刻含义：“学而不思则罔，思而不学则殆。”

为修养或规划人的一切自然地接受的东西，包括特殊的宽容、理性的力量，作为超越部分（无论是父母、兄长、统治者、国王、先贤或是先圣的天道）的承受体并可以通过我们的言行得以自觉表白，当我们谈到这些时，可以从这象征性资源的丰富传统中可以发现许许多多的东西，但这里我们的目的并非如此，而是要建立一种对我们在 20 世纪及其以后如何传播这一教训的敏感性。

那些遵从儒家修养之道的人的信念，使得一定的人身修养和教育成为必要，为的是让超越的开放、鲜明的方式说话。未经修养的人性自然至今仍不适于或不足以成为将超越传送或灌输进我们

的生活中，展示更大的智慧、和谐和物质享受的媒介。

在采取这种为学习“经”或先师的修养方法所必须的主动性和努力时，重要的是我们并不过多地注意“自我”或“个人努力”或“神化”或“掌握”那些我们无意中以为是“控制”的东西，而是更注意“解放”。

当代中国人很恰当地关心着从依靠先贤和鬼神来解决问题的阴影下走出来。为解救生活的困境，我们可以采取许多主动性，但我们并不过多地依赖我们所进入的西方世俗论和在伟大的“我-你”谦恭下过多地强调自我和自我的努力意志的观点。

这也是我有时所担心的，从上面提到的学者们那里读到的。西方现代世俗倾向将使自我凌架于我们体验过的、甚至人在其中是最有教养的调节者的超越之上。儒家所关注的不是自己，而是对人性天资的修炼，和作为敬奉道、以特殊的勇气用言行来表达之的具体表现。这种敬奉和勇气绝不是被迫的，它们体现了非凡的个人主动性。然而，我担心所有这些对“真正的自我”或“自我转换”或“自我超越”或“自我努力”或“自我意志”的关注，会被轻易地误导，甚至被引入培养服从于道的，让它通过一个人来说和做的足够勇气。

西方现代世俗论对自我的关注经常被误导，因而在说到儒家传统时，我们应尽可能地不使用“自我”和其他如“神化”、“掌握”（它们全都意味着控制）等等字辞。

此外，我建议大学生记住，这种个人的主动性是人类生活中超验部分的结束过程的开始。在前面所提到的 Mencin 的定义中，寻求是获得的手段，或马丁·布伯的“意志与恩典的结合”、个人主动性培养了解放，使超验居于首位。孔子在下面这段经常被引用的教导中，也许已对这种天赋修养作了最好的解释，这一解释的结果是允许超验的“天”来说话：

子曰：吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而

知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾距。（《论语·为政》）

我如此全面详尽地讨论少言“自我”、多言“超越的开放”这一微妙敏感的问题，是因为许多问题都依赖于它。天说话了，就是说，人类生活中超越的部分说话了，但是我们听不到，因而也不能回答；如果我们忙于个人主动性、忘掉了提倡更大的解放的大目的，那么我们甚至不能去听。这就是儒家敬奉、遵从、屈服的修养所最终关怀的。

结 语：

儒家传统为培养解放超越的个人主动性提供了象征性的源泉。可以说在所有各类今天仍被我们所继承并发挥着作用的宗教信条中，儒家信条由于其注重人所能是和能做的，在广大的“我-你”、关心、培养在信奉中提倡宗教解放，因而对于现代世界有特殊的用处。

在现代（宗教）时期，依寻儒家之道，我们可以有许多期望。但我们必须提倡宗教传播而不是反对之。提倡人的主动性但不强调个人。在此之上，当超越通过那些在孔子传统下修炼先王之道的、那些将主动性带入人的自然天性的人而说话时，那么中国人的生活中将会出现更多的善良、美好、智慧和利益（尽管这些不必局限于中国）。

许多居住在西方的中国学者希望儒家传统能够激励先圣之道的重建，庄子（道德家）也能重视，天可能通过那些属于人的道德领导来说话。

随着超越在他们之中的崛起、不再沉默，我们也许可以断定，

他们所告诉我们的将包含对真理、超验的表述，可能真正给日益缺少方向而不可忍受的社会以及复兴源泉已在现代世俗主义的沙漠中枯竭的世界其他许多地方带来真正的复苏。

希望在于，儒家源泉只是暂时被封，并且在今天和现代时期已通过提倡“修炼超越、学习屈服于超验”来从中汲取养分，将带给我们生命之水——也许会的，现在下结论还未免太早，这是一个有点可怕的责任，因为将我们带出现代时期之上的世界的转换也将随之而来。

子曰：“里仁为美。择不仁而处，焉得知？”（《论语·里仁》）

“仁学”的宗教层面

[美国]托马斯·塞洛瓦

一、“宗教层面”的体验

在考虑宗教研究如何对待“新儒学”(宋明理学)文字和意向的问题过程中,我一开始就必须说明,无论在中国还是在西方,都存在着是否应该和在多大程度上能够将这一问题作为一种适合于“宗教”含意的课题来研究的争论。“宗教”一词的不同“价”,无论是正价、中性价还是负价,使这一争论更加复杂化。因此,我必须首先说明,在我的思想中“宗教”(或最好说“宗教的”)一词具有非常明确的正价,正如我们严肃对待的其它被描述为“宗教的”事物一样明确,因为人们都是严肃地将它作为一种生命之意义的阐述。

对某些学者来说,儒学传统最好划入“哲学”而不是“宗教”;在西方学者中,这种分类常常由于认为宗教是一种“非理性的”^①。这

① F. W. Mote 为杜维明的儒学论文集写的“前言”就是一个很好的例子,其中作者抱怨说杜过分强调了宗教层面 Mote 写道:“……我从来不反对在中国人的生活中,无论过去或现在,存在着普遍的宗教思想和态度。而且,我十分赞同儒家的观点,在哲学的水平上,即不要求人们承诺任何具体宗教内容的水平上,能够成为一种完整的理念和价值系统的说法。”……“宗教”,我将其定义建立在这样一种推论上,无论它一般地讲有多么理智,都必定会在某种程度上接受信仰的某个侧面。它必定在其思想体系中掺入某种程度的非理性(加重号是作者加的)。F. W. Mote 为杜维明“*Way, Learning and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*”一书写的“前言”(S. U. N. Y. 出版社,得出)xiv 至 xv 页。

种看法似乎依据这样一种“理性”的概念，它只服从于某种不可反驳的或不证自明的真实理性规则，除此之外，便都属非理性（这将意味着将大多数从类“思想”划入非理性）。但是，如果我们认真地尊重其它时代、地点的人类同伴们通过思考而得出的真实，那么就需要一种不同的观念。

相反，如果西方哲学传统被理解为一种造就西方文化两种主要传统的综合体——一种被 W. C. 史密斯称之为“理性的真实”^①的传统，那么，以比较的观点来看，世界宗教传统即可被理解为是一种对真实的追求和理解，其中当然也包括“哲学家”。^②

我要说明以宗教研究为背景的有关儒学传统的思考方法上的三种有用推断。首先，相应问题并不是关于儒学传统是“宗教的”还是“哲学的”的问题，而应是：在哪些方面儒学传统更像这两种西方传统之一，虽然它与两者都有相似和不同之处？^③ 这样处理这一问题能够使答案更清楚，而且可以按照我们对儒学传统及两种西方主要传统发展的理解展开讨论。这种方法还有助于我们解脱西方哲学正统观念的束缚，将其理解为一种同人们的希望不适应及失望相联系的、真实的、同时也是思想的传统。

其次是介绍将儒学看作是一种哲学思辨的方法，例如它并不系统，缺乏学术思想之外必备的组织制度结构等，这与将其作为真实的传统理解并不矛盾。第三是关于儒学“仁学”某些可能的内涵，以补我们自己宗教研究之不足。

① “崇拜理性”代表西方文化中的古希腊传统，“崇拜上帝”代表希伯来传统。

② 见 Wilfred Cantwell Smith, “哲理，作为一种人类宗教传统：在比较学者看来是西方文明中希腊的遗产。”*Difference, Valeurs hierarchic*. L'Ecole des Hautes Etuoles en Scieuos Sociales 篇辑，第 253—279 页。

③ 见 Smith, 第 275 页。

二、“‘仁’是种学问”

学问之危险之一，正如程明道责备其弟子谢上蔡（谢良佐，1050—1120），是分心于杂事即“玩物丧志”。这一观点即，学问之本并不只是为政治和社会成功，甚至不只是为了博学，而应是为了个人作为人类一员的实现。

下面即程明道“识仁篇”的译注及其对“仁”的基本定义。^①

“学者须先识仁”

虽然“学者”应严格地讲仅仅指程明道最初的那些学生，但是本文打算有意地包括所有从事“仁学”的严肃的研究人员。出于这种目的，其内含应是：学者须先认识与人类相关之超验相面。“超验”一词曾一度被引入许多意志因素，但在本文中，它仅限于如下含意，“仁”不仅代表“相互联系”现象，而且还代表如下形式的对相互联系的经验，关系的规范不仅仅被体验为外在的强迫或社会的强制性，而且还是一种自然的，最有权威性的人类真实特性的展示。在这个意义上，“超验”不再仅仅是一种强烈的移情，还包括了这种情感产生的基础——相互联系的事实和体验。

天人/仁无二

程明道强调这种同体包括所有事物而不仅仅是指其他人或人类现象。在对“仁”的解释中，程明道特别注重触觉。他对“仁”的一

① 虽然这一译文不是出自本文作者，但我从陈荣捷（Wing-tsit Chan）在其 *A Source Book in Chinese Culture* 中的译文中受益非浅（普林斯顿，〔1963〕1979），第 523—524 页。

个基本比喻是活生生的感觉,通过它我们能够了解自己的身体:“医书言手足痿痺为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与相干。如手足不仁,气己不贯,皆不属己。故‘博施济众’,乃圣之功用。仁至难言,故止曰‘己欲立而立于人,己欲达而达于人,能近取譬,可谓仁之方也已。’欲令如是观仁,可以得仁之体。”^①

程的弟子谢上蔡根据他对教师的理解将“仁”解释为“觉”。虽然谢过分主观地解释“仁”已受到批评,但他将“仁”作为“觉”理解的目的在于确定仁爱体验的实现。“仁”作为一种基本的道德觉悟,与人类感情和情感和对“天人合一”的自我超验感觉之间的关系后来成为儒家传统的中心思想。^②

由文化,社会阶级和地位等具体因素造就的牢固的人类关系网只不过确立了一种能够基本与整体统一的事实。这种共同的人性在儒家传统中是由一系列人们熟知的人类初始特性:仁、义、礼、知、信构成。

后几种人类初始特性:义、礼、知、信

信皆仁也。这些初始特性还可解释为道德觉悟的能力:“义”即道德的激情或正义的义愤;“礼”,敬畏;“知”,真实感或啊哈!;而“信”则是忠诚或友情。在程的教义中,无论是道德观念^③,求感性知识,还是彼此信任,都依赖于自我和万物之间的共性基础。^④ 其一未尽之意是说知识作为智慧依赖于某种“仁爱体验”或“交流”。

① 见 Wing-tsit Chan 的 *A Source Book in Chinese Culture*, 第 503 页。译文有所修改。

② “天人一体”内在联系的意义出自王阳明《大学文》的经典。

③ “义”和“仁”的进一步讨论见成中英的 *Philosophy East and West* XXII:3(1972 年 7 月), 第 267-280 页。“义”,一种应用于儒家伦理的普通原理。

④ 我们也许批评说,如果这种建立于“仁”的知识观点自此在知识(或科学)艺术中较之在西方产生的影响更有限,其知识也没有更多地超过其移情效果。

识得此理，以诚敬在之而已，^①不需防检，不需穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故需穷索。存久自明，安待穷索？

“诚”和“敬”是将顿悟转变成坚实的生活和行动之方向的方法。

此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃是大乐。

这里的自我总是被理解为关系的中心。^②人们在反省中发现的是其关系的特性或诚。程明道进一步强调孟子的这段文字不仅适用于人类而且也适用于所有事物。区别仅在于人类具有扩展这种理解的能力而事物则没有。^③这说明程的教义不是狭意的主体主义，而是一种包罗万象的理性的本体论。

若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订顽》意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？

如果有不诚之心，即是由于一种自我隔离——自我被错误地理解为与物相分离。张载(1020—1077)的《订顽》一书成为新儒家关于个人在“天父地母……”之间找出自我位置的“生态学观点”的最重要连接点。快乐是“诚”在舍取关系中的伴随性结果。

① 我将“诚”翻译成“integrity”应感谢 Peter Bol 一篇未发表的关于“诚意”的论文。

② 参考杜维明 *Self-hood as Creative Transformation* 一文及其它地方关于儒家个性的讨论。

③ 出自《孟子遗书》中的《孟子精意》。

“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”，未尝致丝毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。^①

这里引用的孟子的文字出自孟子对精“气”(浩然之气)的解释。这段文字本身是很难懂的，特别是“正”一字，存在着许多解释。程的批注之一，“必有斯因”着重养“气”，因此，必然注重“敬”。“不正”是不审慎的行动。“不忘之心”，“必有其因”；“助其发展”即是“正”^②谢批注说：“…养‘气’是‘仁’。生机勃勃之‘气’只有(当它升起)于心底的适当之时才能够认识。”

盖良知良能元不丧失，以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。此理至约，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。

基本的观点是作为人类，我们具备根本的“仁”。但是完全认识这种现实需要通过普通体验不可分的、共同的人类体验的给养而得到的体会。问题是虽然说“仁”是每个人都具备的共同继承特性，但只有少数人能够完全展示。因此，在世的教师成为发展万物移情或认同的自然能力的向导。作为一种实践的消耗而不是一种理论的必需品，示范教学成为一种弟子们自我实习仁爱之学问的主体形式。

① 劳的译文是“You must work of it and never let it out of your mind. At the same time, while you must never let it out of your mind you must not forcibly help it grow either”(劳 78)。Legge 的译文将“正，心”作为对王的误注：“There must be the constant practice of this righteousness, but without the object of thereby nourishing the passion-nature. Let not the mind forget its work, but let there no assisting the growth of that nature.”(Legge, 190)。Legge 更加接近程氏两兄弟的解释。

② 《河南程氏遗书》1：19a。

三、“仁学”和宗教研究

探讨程明道教义进一步内涵的可能性是很有意义的，宗教研究者应以“仁”（超验的人类相关）为本，采用这种方法，我们在北京对论中国的宗教研究就有了问题的出发点：我们研究者之间及我们同被研究者之间有哪些共同点？一旦这种共同点被全面认识对我们的宗教研究有何影响？

在有限的范围内，程明道提出了我们本身的研究，无论是个别的研究领域还是我们共同的讨论中所要涉及的问题。虽然由于我们面对的是非常明显的人类家族的分歧，所以我们的探讨只能开始于较宽较不平衡的水平，但是我们的共同点之一是我们涉入的人类相关网目前已交织在一起。

在实践的水平上，我们都有一种对他人宗教生活的学术兴趣，在中国历史上和现在，我们对他们或许有，或许并没有个人的同情心。我们对我们的研究性质持有许多不同的假设，但是我们共同的一种假设是，通过严格的限制，对中国的宗教史和现状形成一种具有权威性的能够得到广泛认同的理解，无论我们每个人希望得出的最后结论是什么。

这里聚集的是一些目前已经是或希望成为国际宗教研究学术团体成员的学者（一些杰出的有识之士）。由于我们真诚的和学术上的努力，我们同宋学士们具有同样的身份，例如，我们都从事于学问。当然这里的讨论内容与新儒家最初的内容是完全不同的。这里的内容不仅仅是以宋代学士阶层为重点的中国传统文化宗教方面的历史性研究，而且还是一种宗教研究作为“仁学”一个分枝的

自觉反省。^①

无论宗教研究是否被看作是人文科学或社会科学的一个分枝,它都有资格成为仁学,因为其研究领域是人类。致力于这种学问的人都属研究之现象。我们本身也在研究之列,因为我们不可能脱离人类。我们的研究着重于宗教一面,无论是个体的还是社会的。我们的共同人性并不会削弱我们对宗教过去和现在历史理解的精确性。相反,它使我们对那些历史现象的理解更全面更真实。^②然而,我们在研究中带入共同人性的多种(甚至是复杂的)假定将加强而不是削弱真实理解的可能性。

从完全不同的观点出发,一些西方儒学理论家已开始倾向于比较一致的仁学理解。对于一些当代儒学理论家来说“仁”或“赋于人性”与“上帝”一词的传统含义具有相同特性。简单地讲,“上帝”指“赋于人性”,它使世界更人道。^③如果事实如此,那么无论何时何地探讨人性,都将成为一种西方称之为“上帝”的讨论。甚至会发现无论是我们所研究的宗教,还是我们的研究本身,都无法脱离传统意义上的“神学”——“上帝”之学。甚至明显理论性的反思也具有与其最初功能相同的认知和主题选择方式,其中在他人看来是或已具有明显宗教意义的还是无法脱离我们所说的人性范畴,无论我们如何设想它。

由于致力于宗教研究,所以我们努力理解信仰、习惯、仪式、希望和恐惧,这些对我们人类大多数同伴来说意义重大的中心问题。这并不是要将我们自己局限于一种具体的贯穿人类宗教的中心概

① 当然,必须指出传统儒家本身总的来说是不愿意承认佛教或道教也是“仁学”。

② W. C. Smith 提出的术语“humane sciences”(仁学科学)不但包括人文科学而且也包括社会科学。见他的文章 *Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal*, 重印于 *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith* 一书由 Willard G. Oxtoby 编辑(纽约:Happer & Row, 1976), 第 160 页。

③ 具体见 Goldon Kaufman 的 *Theological Imagination*。

念,而是要说明虽然宗教的问题和答案,仪式性习惯及人类万神殿中诸神等的形式“正如恒河的沙石一样多种多样”,但与我们并不是完全不同的,因为我们具有共同的人性。如果如程明道所述,全部知识都来自人类之共性,如果学问之道是要认识(或促进认识)这种内在联系,那么宗教研究即是这一总课题的组成部分。

仁与学之间关系的结论:学之结果是发展了的对全部人类状况的理解和体会,它不仅生长于约束全体人们的人类关系网之中,而且还处于一个无限广大而复杂的和谐秩序之中。采用同样的标志,“仁”还是权威学问之本,因为除非不再有人的参预和共性,否则我们的研究将成为非人性的。如果程明道关于全部知识来源于共性的说法是对的,另外如果学问之道是为了认识(或促进认识)这种内在关系,那么宗教研究即是这一总课题的组成部分。

结论:

毫无疑问,这里所讲的论点在中国将受到许多人的鄙弃,正如试图为一具封建理念的僵尸注入习俗之气一样。但是后现代、后西方世界中日益发展的特性之一即我们将越来越多地将人类历史看作我们共同的遗产。这就意味着儒学文化遗产不仅是汉族后代的包袱(或宝藏),而是一种归根到底属于全人类的共同资源。

其次,一旦“仁学”的宗教意义得到认可,儒学作为世界历史上主要宗教传统之一的地位即可确定。这之所以是基本的,不仅仅是要判断传统儒学作为一种宗教事业之自我休养和社会秩序的严肃性,而且还能够帮助我们认识儒家的“仁学”对日益发展的共同意识的可能的和实际的贡献,即它将成为现代和后现代社会中人类的共同意识。

仁学还包括发展我们这些人在内的对其它人类同伴文化、种族、社会阶级及追求的同情之心,而宗教则成为一种面对这些人类现实中多层次课题的首要领域。

我们这些在中国作客的人将从这次关于社会将来发展总方向

的真诚探讨中得到滋养,它曾塑造了并且将继续赋予中国学术和知识传统以新的生命,这将归功于儒学的遗产。由于我们在宗教研究中仁学方面的共同努力,认识儒学对仁学的理解和实践的宗教内涵将为我们找出将它作为一种具有潜在联系的宗教生活方式研究的方法。

论儒学与新儒学中的 宗教实在与宗教认识

〔美国〕成中英

为了对作为一种宗教哲学形态的儒学和新儒学进行比以往更恰当更准确的特征描述,我们将首先设定一个宽泛然而又是贴切的关于宗教的概念,并且利用适当的篇幅讨论四种宗教哲学的基本类型。尔后我们将在这样的理论背景下对儒学及新儒学进行分析和描述,并试图确定它属于这些不同的宗教思想类型的哪一种。

论宗教的概念以及宗教哲学的四种类型

即使是同时代的哲学著作,也存在着关于宗教的本质特征及其对于人和个人自我的意义的众说纷纭的见解。然而人们都普遍承认,在人的发展和其生命的实现过程中,宗教起着至关重要的作用。

为了实现本文的目的,我们把宗教设想为:以最密切最直接的方式对人及其生命的根本意义的关切。但是倘若不考虑任何给定的观点,而从一个比较宽泛的角度看,更确切地说,宗教可以被看作一种活动,它涉及到个人与终极大全的关系以及终极大全与个人的关系问题。换言之,宗教可以被理解为自我和个人与终极大全相关联的一种方式。那么解释这种与终极大全的实在相关联的方式之意义,或许就是宗教哲学的主要关注之点。

根据对于宗教的上述理解,我们可以依照人类宗教经验中的

一个普遍的认识,提出宗教思考的四种基本哲学类型。

对宗教进行哲学反思的第一类型指向被实存地经验到的作为另一个人格存在的终极大全的实在,这个人格传统上被称为上帝。这种类型的宗教哲学反思的传统可以在正统基督教的一种形式中得到例证,特别是在奥古斯丁和阿奎那那里。这种宗教哲学的关键特征,在于对信仰形式中的上帝力量的实存经验。因为正如奥古斯丁和阿奎那所强调的,信仰本身只是一种被上帝启示出来的人的认同的内心经验,这个上帝则是一个异在的外部源泉和超越客体。我们在这种经验中感到兴趣和关心的是,一方面,对于人的认同以及上帝力量的经验被设想为最主观的,另一方面,这种经验的源泉和对象又被设想为最客观的。正是由于上帝的这种绝对的客观性,信仰经验的绝对主观性才能达到。然而这样一来,个体的宗教经验在某种意义上就以一种实存与本体的绝对分裂为其先决条件。我们似乎可以称这种类型的宗教经验为“终极大全在实存上的投影”。一种建立在对终极大全的实存投影的认识之上的哲学,就是把上帝作为实存投影的哲学。

对宗教进行哲学反思的第二类型,指向被实存地经验到的作为自我或个人的更大的或内在的认同而存在的终极大全的实在。这类宗教经验与第一类型的主要区别在于,这里,终极大全的实在并非以个人内心认同的方式作为一个异己的对象(特别是一个他人)而被经验到。由于能经验的自我与被经验的实在的非异在性,经验对象被感到是作为整体的经验主体的一个部分。由于这种部分——整体的关系,所以不仅终极大全不被设想为一个人格,而且能经验的自我甚至被设想为作为一个人而被消解了。这种经验的源泉正是主体自身,一个处于自我修习的辩证的动态过程之中的自我,他终于切近地认识到终极大全的价值。从这种意义上说,终极大全的实在可以被认为是将自身注入而不是投射于个人的存在。这里所谓注入是一个自我的再发展和再造的问题。我们可以

把佛教觉悟的经验和吠檀多自我实现的经验看作这种宗教经验的典型范例。因为佛教哲学和吠檀多哲学明显地与对这种宗教经验的哲学思考相联系。简而言之,这种宗教经验即是“终极大全注入实存”。而一种建立在这类经验之上的哲学可以被称为关于作为实存的注入的终极大全的哲学。

宗教思想的第三种类型可以说与“推理的宗教”有关。就是说,从一些合理的前提推演出一套关于终极大全的某些特征的基本信仰,或者把它们建立在理性的基础之上,或者使其符合理性的要求。在这种观点看来,宗教就像康德所说的那样被置于“理性的范围之内”。然而由于有一种要求宗教存在的理性需要,因此它成为一个有关的公设。这样,当康德试图在一种合理的道德的基础上证明宗教的合理性,证明需要假定一个无限的上帝存在及灵魂不朽的正当性时,他似乎至少赋予宗教一种客观的和理性的基础,并且成功地使宗教从属于道德,但却不是实体化的宗教。

这种哲学观点和方法的特点是,依靠作为指导原则的理性去建立一种理性的宗教。指出这一点是十分重要的,那就是这种形式的哲学思考把宗教关怀看作一种理性的需要或者是被合理性地保证的东西。它进而把宗教意识的对象看作是对这种理性需要的合理感知。这样一个对象其本性仅仅是一个假设的和建构的对象,它的设立只是为了满足人在道德实现中的感情和实践的需要。这种类型的宗教哲学可以被认为是使宗教成为一种理性论证问题。终极大全的宗教性质则是由这种理性的论证所设置的实体,这些方面完全可以从康德的宗教观点中推演出来。

最后,我们来看宗教哲学的最后一种类型。这种宗教哲学将第三类宗教哲学的合理性因素和第二类宗教哲学的实存之实现的因素结合起来,不同于康德体系中把终极大全设置为一种为满足实践与道德需要的必要的理性结构,这里的合理性的实存实现的哲学表明和展示了一个实践和道德的过程。实际上,两种宗教思想的

这种结合也可以被看作道德和人的实存之实现的一种合理性的展现。由于道德人的实存之实现并不是被投射进一个作为终极大全的绝对超越客体,而是被理解为内在于人之中并作为终极大全被体验,同时被赋予合理性的形式以便在理性运用之中获得一席之地。这里,最重要的意义自然是,合理性的实存的实现和实存的实现的合理性展现之间的这种等价性,使得个人的理性和生命成为一个内心发展和精神融合的动态过程。因而超验与内在的统一,主观性与客观性的统一,生命与理性的统一,都可以在一个形而上学的体系内得到理解。在别的一些著作中,我曾指出儒学代表了一种类型的宗教哲学,其中人的道德意识具体化为人对于终极大全的意识的一种表现形式,并且对于在人之中的终极大全的意识也具体化为人性及其至善的一种道德实现。而且,道德存在于把个人与终极大全连结起来的关系和意义的同时实现之中(参见我的论文《儒家道德的辩证法与人的形上学》)。

作为第四种类型宗教哲学之范例的 儒学和新儒学的本质特征

本文的宗旨在于,以上面理论地概括出的四种类型的宗教哲学为背景,将儒学和新儒学的哲学传统作为一种宗教哲学形式进行讨论和分析。也许正是由于我们没有对宗教问题一般地进行一种理论的透视,没有发展出一套与现有观点不同的可供选择的观点,这使得我们没有能够正确评价儒学和新儒学的宗教意识。事实上,儒学和新儒学正像多数人理解的那样,不适用于第一种类型的宗教哲学,因为对于作为一个存在客体的绝对超验的上帝的敬畏和崇拜的概念是与儒学传统格格不入的。第二种类型的宗教哲学也不能描绘儒学与新儒学整个传统的基本倾向的特征,因为在一

个道德价值与理性秩序同时实现的相互联系系统中,那种个人非理性的神秘经验是没有真正的地位的。

至于第三种类型的宗教哲学,它只能从一个完美地定义的科学与逻辑的理性主义的背景中发展出来。既然在中国的思维中不存在这种自我批判的明晰性和形式上的合理性,因而在儒学和新儒学传统中也就没有提出任何实质性的建议,去从理性上论证作为实践和道德之前提的宗教的需要。那么,唯一的可能性只剩下第四种类型的宗教哲学了,对于它,儒学和新儒学可以说提供了一个丰富而最有启发性的范例。

为了对儒学及新儒学的宗教哲学的各种问题和特征进行探讨,我们首先试图澄清儒学和新儒学传统中关于终极大全的实在的意识,然后,我们将讨论在儒学和新儒学传统中把握终极大全的方式。我们将把第一个问题称作宗教的实在,而把第二个问题称作宗教的认识。由于作为体验实在的方式的认识和作为认识终极大全的源泉的实在是不可分割的,所以我们将看到,在儒学和新儒学中,关于宗教实在的问题与关于宗教认识的问题是不可分离的。我们还将看到,正如“对终极大全的认识”与“认识到的终极大全”作为一种合理性的表达形式,二者是一个动态的同一一样,这种不可分性实际上是建立在自我与天(或曰终极大全)之间的本体论的统一性基础之上的。

论儒学和新儒学中对于宗教实在的意识

在儒学中,对终极大全的意识经历了一个由前儒学的思想来源到孟子和《中庸》的人性哲学的辩证发展过程。显然,前儒学的天代表着世间万物的终极本源和权威。它首先赋予生物以生命,赋予世间万物以秩序。它是宇宙中一切运动的持续不断的创生力,因为

这被认为是天的至德。有关天的创造功能的值得注意的一点是，天与人之间存在着直接产生和血缘的关系。这一点在《诗经》中的天帝这一复合概念中表现得十分明显。天帝作为超越世界和人的至上力量与远古时代的一个祖先帝王是同一的。在这种意义上，作为生命的一个源泉的天存在显然是全体人类的一个标志。这个天与人的血缘关系的单纯事实强调了一个非常意味深长的观点：在人与天之间既不存在本体论上的也不存在任何其他形式的分离和异化。因而，不同于前面提到过的出现于第一种宗教哲学中的基督教上帝，这里的天与人原初形成一个统一整体，这里有一个两种存在的单一体。无论是儒家还是道家，它们表现出来的对于人之内的终极大全的意识都产生了重要的推论，我们有必要指出其中两个重要推论。它们分别构成了（除了创造力、血缘关系、以及天与人的存在的统一性以外的）中国哲学中关于宗教实在的两个主要特征。

来自人与天之实在的存在的血缘关系和统一性的观点的第一个推论，就是天的宗教实在的世俗性。不是暗示而是直接要求天去干涉尘世的政治统治事务。天总是被假定为认真地关心着全体人民的福利，因此握有统治权的人民的统治者也承担着照管人民福利的重大责任。天对于人世间人民福利的政治上的关心是通过对人民的现实政治统治实现的。这与西方宗教形成鲜明对照，在那里，个人灵魂获救的需要是通过从这个世界中赎救出来而引渡到另一世界来获得满足的。这种差异并非仅是表面上的差别，它揭示了关于宗教世界观的一些基本问题和观点：在儒教和道教哲学中，缺少个人灵魂的实体性概念，缺少对世界的否定性的评价，也缺少关于人的自我实现的潜力以及人的命定的堕落的本质上的有限性，这些统统应该用这两种哲学理论上的完全自足性来解释。儒教和道教哲学分别而又相似地看出这些条件是不必要的，它们提出了一种宗教世界观，从这种观点看，这种缺少的反面反而被认为是应该说明的问题。换句话说，在儒学和道教中，这种世俗性不需要

用外在原因来解释，世俗性可以被看作是对终极大全的意识的一种表现形式，终极大全满足了儒学与道教所理解的人的基本需要。

根据儒学的观点，一个人被认为是与一个他人的社会交织在一起的，而且只有在人类社会秩序的发展中他才能变得完善和得到发展。因此，政治统治被看作只不过是自我修养和使所有人达到完美的道德原则的扩大和应用。因此，在儒学对于终极大全的意识中这种独特的世俗性与儒学关于人（人是一个能动的实体，在他身上，天展示了自己并看到了与自己同型的副本）的观点内在地、有机地联系在一起。这说明了天的内在本性是人性的一部分，人性善是先天固有的。它还进一步说明了关于一个被称为灵魂[·]的不可毁灭的封闭实体的假定是肤浅的和不必要的。

天人统一并有血缘关系的观点的第二个推论是上面指出过的天的内在本性是人性的一部分以及人性善的先天性。《中庸》有力地断言：“天命之谓性”，由天所命令的也就是由天所制定的，因为命就是在必然性和规律性的形式下对于天的实际分有。在《周易大传》中有这样的观点：来自本性的东西就是派生于天的东西，所谓“来自”云云也就是在自发性的形式下对天的分有。乾道与坤道相互作用的必然性和规律性产生包括人在内的万物的本性。这正是作为人性一部分的天的内在本性的一个方面。

人类本性的一个更显著的方面在于这一事实，即天所赋予的人性可以通过修养而进入最全面的完美境界，从而实现了作为终极大全的天的精神潜能。这一点表现在以下观点中，一个至真至诚的人可以实现人与万物的本性到其极至，而且可以参与天地共同创造万物的活动，并与天地一起形成三位一体（“唯天下至诚，……能尽人之性，……能尽物之性。……则可以赞天地之化育，……则可以与天地参矣。”《中庸》——译者）。《周易大传》宣称，人类本性的力量可以完成道的伟大工作，进入神圣光明（神明）和微妙变化的终极至上的境界。据此而论，实际上天的内在本性恰恰派生于人

类本性的潜能以及实现这种潜能的能动力量。人不仅具有天赋的全部潜力,而且他也具有实现其潜力的原动力。这是在儒学对于天的经验中对终极大全的意识的一个重要方面。这一意识包含了人的本性与天的实在之间内在的亲密关系的意识,它同样包含了对于在人之中实现天的实在的驱动力和信心的意识。这一点与基督教传统中最终依靠上帝拯救人类的观念形成了鲜明对照。

人生而固有的善来自于在人之中的天的内在本性。天的全部实在性及其不断的创造活动,以及它将可能转化为现实的活动就是一种内在的善,这个善被认为是可望达到的。

还有两个需要明确阐述的关于终极大全的古典意识的更基本的特征。首先,是对于作为一种道德上和智慧上实现了的存在的宗教实在的意识的意识。在前儒学的思想来源和儒学著作中,例如天,就被说成恰似一个活生生的人,他的知觉和判断看透了人的善恶的根基。根据这一事实,天被认作人的祖先也就不足为奇了。天不仅从政治上统治人,天也产生了人。然而正如我们将看到的,把终极大全看作一个人格的观念在后来的著作中发生了相当程度的变化。对于孟子,天不过是可以¹通过修养而趋向于善的本性,而在荀子那里,天变成了自然,人为了自己可能的外在福利对之进行研究。发生于公元前3世纪的天的这一非人化,可能是与道家有关的自然主义思想家们对于人格天所进行的理性的、自然主义的、形而上学的批判的结果。天从属于道,道是一个具有规律性的包罗万象的实在的自发而必然的活动。这样,天逐渐失去了它的人格特征。但是即使发生了这种向着非人格化的转变,广泛存在的对于天的意识仍然带有作为内部投影的结果的对天的意识的意识。

可以说,为了使对于作为生命和价值源泉的终极大全的天的意识充分活跃起来,人的自我意识当然是一个必要的问题。自我意识这一因素在《中庸》里作为以下律令明确提了出来,由于掩蔽的东西正是最暴露的东西,晦暗的东西正是最明显的东西,因而在上

者(应当)对其独处小心谨慎(“莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。——译者)。但是这种明察力和对终极大全的意识更明显地展示为对于人的自身本性的善和真的内在自我意识。这种善和真也就是天的原始创造性存在的善和真。它在孟子那里被称为良知。在《中庸》里被称为“至诚感”,而在《易经》中则被称作“感通”。很明显它与孔子《论语》中的仁是一致的。

在人的自我意识中对于终极大全的内在知觉,尽管可以被认为是必然导致宗教实在的人格概念的一个因素,但是这样考虑并非必要。已经指出的一个意义深远的事实是,在古典儒学后来的发展中,作为宗教意识对象的宗教实在与其说是人格化的不如说是非人格化的。这可以被看作是由于高扬了作为人性一部分的天的内在本性的意识而产生的一个自然结果。然而,这是否与宗教实在具有知觉能力的属性不相容呢?显然这种不相容性是不必要的。因为在终极大全之中,人性的理想发展是可以实现的,并且没有理由认为终极大全不能被看作一个充分实现了的具有全部知觉的人。但是,在达到这种绝对完美之前,对于善的意识只是实现过程中的人的一个特征,而且是为了这一实现而努力的一个特征。换言之,关于天的儒家学说的发展表明,我们应当把终极大全看作一种相互作用,这种相互作用发生在人努力达到由终极大全的概念所代表的非人格的潜在理想的过程与人通过自身及其意识的修养以认识到这一点的过程之间。神圣的至上的光明(神明)是一个应该实现的状态。它是人性中内在固有的,然而它应该由每一个人在其自我认识的过程中去努力实现。

这样理解的终极大全可以说既不是绝对人格的,也不是绝对非人格的,因为它可以既是人格的又是非人格的。天在人性中的内在本性使这一点成为可能。它之所以不能被限制于人格性的观点是由于天是人的发展的潜在性。而天之所以可以被称为一个人则是因为个人已经达到了自己与终极大全相互同一的理想。这种人

格天的观点是一种内在论(上帝存在于万物之中——译者)的观点,而不是关于人格上帝的超越观点。因为在第二种观点中,上帝对于我的存在(being)和实存(existence)来说,是一个本体论上异己的他人。而在第一种观点中,天并不是一个他人,而是我的存在和实存的一种理想的延伸,或是我的能量的一个内在创造源泉和我对内在固有的善的感知。

以上,我们对于古典儒家哲学关于终极大全的意识,已经给予了一个充分的说明和特征描述。我们可以概括地说,这样一种意识包括了以下全部七个特征:创造力的意识,天人血缘关系的意识,此岸世俗性的意识,内在本性的意识,对终极大全的自我意识的意识,生来固有的善的意识以及人格与非人格同一的意识。现在我们要对新儒学进行一个相似的探讨以确定这些关于终极大全之意识的特征在新儒学传统中是否得到了继承。

新儒家的宗教实在意识

无论是在早期新儒家如周敦颐、张载和二程兄弟那里,还是在晚期新儒家如朱熹、陆象山和王阳明那里,关于终极大全的实在的意识的确得到了明确的肯定,甚至是完善的发展和存养。朱熹用了一个综合的术语“道体”(the substance of the way)来指这种终极大全,这是很有意味的。道体一词表达了对于辩证地说明万物产生的终极大全的综合意识。这个观念也包含了道家的无极(ultimateless)观念。但诚如朱熹所正确地看到的,这种包含所表达的是终极和大全的广大(immensity)、悉备(infiniteness)和无限(unlimitedness)。张载的气(the vital force)的理论中也有与此类似的关于终极和大全的形而上学。人是道的造物,就在道中;他分有了道的创造力和潜能,因而也是一个创造者。

根据这些新儒家的观点,我们可以看到,在新儒家多多少少系统化的形而上学推理中,对于人具有根本意义的终极大全的实在已经获得了明确的合理结构(rational structure)。但这不是从理性的设定中推演出来的。诚如新儒学大师们的生活所表现的那样,这是个人深刻、严肃的体验的结果。有人甚至认为,惟有通过新儒学大师们的体验,才能对这些体验进行合理的反思。新儒学对于体验和存养终极大全的这种强调,为我们把握和理解终极和大全提供了背景。我们将会看到,在儒家和新儒家那里,终极大全的实在以及对终极大全的实在的理解是相互渗透的,它们构成了在人那里体认终极大全的动力过程的两个方面。本文要强调的是,这在新儒家的思想中得到了明确的发展和保持——关于道体的形而上学和存养理论并不是分裂的,也是不可分裂的。

由于新儒家的系统的形而上学的发展,在他们对于终极大全的意识中几乎是没有人格主义(personalism)的。在概念理(即 principle of being)的演进中,人的固有本性也被赋予了广泛的形而上学结构。理的引进明确地保证,在反思的基础上,一切事物就其本性而言,是适合于合理的、明晰的理解体系的。本性是需要理解的,而不仅仅是体验的东西;或者说体验的东西必须首先作为感知和思考的心灵的东西来理解。

对于理,可能有各种各样的形而上学解释,这也是新儒家们的分歧所在。但显然所有的新儒家都会同意,对于理的理解可以满足我们理解世界和我们自己的愿望。所以,理也是一种具有本体论意义的理性和知识的功能。理在一些场合(如在朱熹那里)被进一步视为客观地设想的终极自我(ultimate self);而在另一些场合(如在王阳明那里)却又被视为主观地设想的感知、理解的心灵的活动。在一般的新儒学框架中,终极和大全的形而上学实在和直觉体验的或理智地提出的理性和心灵之间的全部认同也是很有可能的。理成了联结终极和大全的合理意识和这些意识的终极和大全

的东西。理包融、也明确地统一了物的世界和心(亦即自我)的世界。显然,不必对理做更为深入细致的研究即可明确,理是属于终极和新的方面的,这个新的方面就是合理性。在此可以根据终极大全的这一特点的意识的发展,在理的实存的和具体的落实中,加上另外一些特点和因素,我们可以言及理的统一性、创造性和人格等特点。另一方面,我们当然也可以认为,新儒家的理的哲学是古典儒家的体验及其意识所揭示的终极和大全的实存性落实的展现。

关于新儒家对于儒学的终极大全的意识的贡献,在此可以提出两点。首先,正如我们在上文所看到的,新儒家的理的观念的发展(亦可称之为关于客观性的理论)同时也包含了主观性(即心灵或心的理论)理论的发展。古典儒家也谈到过心,但心具有包融客观的理和落实道的微妙潜能却是在新儒家那里才得到认真的考虑的。始于张载的“心统性情”的说法,在二程和朱熹关于终极大全的实在及对其理解的哲学中,起了很重要的理解作用。在陆象山和王阳明的哲学中,心也具有本体论和道德的特性。程朱、陆王的哲学探索是存在着很大的差异的,但出于对本文的目的的考虑,此处只注意其共同点。心既是一种活动,也是最高的呈现(manifestation),它是自我活动(self-activity)和德性(virtue)的根源,同样,作为世界万物的创造的源泉,它也是富于创造性的;它还是善和落实善的根源,所以才可能有意识地努力发展善。至于其极致。扼要言之,这种心的观念表明了对于终极大全的内在性的充分把握,并且使达到终极大全类似于个人直接、内在地实现自己。

新儒家关于终极和大全的意识的新异性的第二点是对道德的本体意义和本体理解的道德意义的充分和明确的认识。例如,程颢和朱熹都明确地把儒家的德性仁(benevolence)、义(righteousness)、礼(propriety)和智(wisdom)视为理,这样就提供了一个合理的形而上学基础。仁尤其被认为是宇宙生生的根源,从而也是天地之德性以及终极大全的具体代表。由此可知,既然仁、

义、礼、智等德性最初是根源于人的，所以也可以认为它们是终极和大全的落实。另一方面，既然人心最初是能够拥有仁、义、礼、智的，它们也是理的本体理解的应用。在朱嘉外别的新儒简那里，也有与此相似的基本观点。正是据此我们才可以认为，新儒家哲学构成了阐释儒家对于作为合理的和形而上学的东西的道德性(或实存的)落实的、终极大全的体验和意识的一个条件，它也为把理阐释为对于终极大全的存在的和道德的体验的合理理解，提供了一个自然的基础。这与我们所描述的，与其它三种状态相对立的第四种宗教哲学类型是密切吻合的。

儒家和新儒家关于宗教理解的存养

在儒学之前的史料如《书经》和《诗经》中，了解和理解天的意志(天命)以作为人的抉择和行为的指导，就是培养一种对天的敬畏感。并服从已被认为是天命的东西。天命并非随意决定的，它被认为是为了此世广大群众的高度的善的一种形式。这就意味着理解天的实在就是根据价值观领会历代王朝的兴衰及其兴衰的原因。这种理解必然会涉及到什么是善的知识和善怎样才能得到落实和维持的知识，这两种知识都需要群体和历史上的实际典型，这是个别人在个别时间内是无法获得的理解。获得这种理解并不是轻而易举的事，相反，它需要经过一代代的积累、证实和提炼，是一种要不断地根据新经验而改善的理解。可以说，它是形成中的理解。这是一种根深蒂固于群体中的个人的心灵的理解，它也真实地反映了此一群体所感知和规定的宗教实在。更进一步而言之，它是一种必然要引导人们过创造的生活，从而也有助于形成宗教实在的意识的理解。

儒家关于终极大全的理解的观点显然是与上述模式相吻合

的。这是一条缓慢地存养并依赖人们自己进行修正和完善的道路。所以,《中庸》说“修道之谓教”。不修就不可能会对天和天命有真正的理解。根据以上可知,修(亦即存养——译者)必然要涉及到两个基本的工作,感知并认真地评价天命隐含于其中的群体发展的历史过程,经历并体验根据善意对待一切的规范,尽可能地发展个人的本性并落实其潜能的动力过程。这两方面的修养在孔子那里都有典型。孔子曾说过要向历史和实际学习;他说自己并非生而知之者,好古,敏以求之(见《论语·述而》)。他甚至说自己是述而不作。这说明他是从对过去的人类经验的理解中发现有价值的东西的。另一方面,孔子也不仅仅是学习过去的历史,他所关心的是建立和落实义和真的客观价值。他说:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣”(《雍也》)。他还在《卫灵公》中指出,“君子谋道不谋食,忧道不忧贫”。这个道,就是人间的秩序和和谐。显然,这种忠于和献身于道并不是要人们依过去的习惯,花费时间祭拜本地神灵。事实上,它是超越了这一习俗的,它直接引导人们合理地理解所谓和所能。

最后,在孔子那里,对于宗教实在的理解也是自我修养和内在的自律的结果。所以,孔子历数了他陶冶自己的性情和熏陶自己的精神的过程。他在《为政》中指出自己“五十而知天命”是在“四十而不惑”、“三十而立”和“十有五而志于学”之后才达到的。显然,获得对终于和大全的理解并确立其对实际生活的意义是研究人们日积月累的实际生活体验,尽管仅限于此是不充分的,但应该认为这是落实德性(如仁、义等)于人的生活的根基。后者也是三十而立和四十不惑,这样及至五十,即可理解天命。这种理解根本上是内在于生活的终极目标——精神不断地向着自由和充实(solidarity)——之中的,而且也是由这一目标启示的。所以,必须这样认为,天命是个人生活的整体和终极的充分的意义;也是整体和终极的个人的充分的意义。它是勇、仁、智等一切和谐地呈现生活的德性。

从以上儒家的观点来看,了解天的意志也就是要为道德生活提供一个形而上学的整体基础,从而加强其修养和发展,使之成为创造性生活的持久源泉。因此,这种意义上的了解天命,其自身并不是目的,它更进一步引导在实际生活中获得完全的自由。所以孔子说自己六十耳顺,七十从心所欲而不愈距。因而可以把宗教理解的目标描述为具有道德意识的道德实践生活。之所以说它是一种生活,是因为人的生活的知和行(knowledge and practice)是相互支持的,它们共同构成了终极自由的源泉。终极自由即不受约束地抒发自我,而同时却又是严格地在责任和善的范围内行事。较为复杂一点说,达到这种自由和理解也就是达到创造责任和秩序。惟其如此,它才被确认为创造性活动和终极之道的能力。

孔子没有明确地表示,理解终极大全的根基就在人性之中;但他实际上达到了这一理解以及他的理解的性质都毫无疑问地表明:人性和天性原本是统一的,在通过学、行,修养自我的过程中,人们可以自然而然地体味终极大全的实在,并从这种体味中引申出生活的意义。《孟子》明确地强调,人就其本性而言,是存在于落实本真(genuine)和适合于人的东西(即被认为善的和作为德性而实现的东西)的状态的,这种状态一般称为感情的心灵(feeling-mind)或心灵感情(mind-feelings)(心)。德性就是从这些情感中得到抒发和成长的。也正是在此基础上,才可以说人性是善的。人不仅被认为具有这种直接抒发德性的情感之心,而且也被认为具有天赋的道德知觉(叫良知)。通过它,人才能认识和遵守善的行为原则。因此,人是自发地处于对于正确和错误的界限的精神警觉状态中的,此亦即是非之心。这也是智的知识的根源。显然,孟子认为,对于复杂的价值观的道德知觉是深植于人的自然情感,从而也深植于人的实存状态中的。换句话说,道德的警觉(awareness)即道德的实存;道德的实存即道德的警觉。既然人的本性根本上是与终极大全相同的,那么,人的道德知识和道德警觉就必须得到存养和

维持,以作为完全理解终极大全的基础。这也是孟子所说的万物皆备于我的心灵状态。孟子是用“浩然之气”这个观念来表达它的。这种同时涉及到天、地的扩展的主体生活既是人的行为的义的来源,也是对它的洞见。

在《中庸》中,宗教理解的性质又获得了新的高度的发展。关于这种发展的一个关键的概念即是诚(sincerity)。诚并不是简单地使人能够参与终极大全(被认为是天、地)的创造性活动(天地之生生——译者)的人类性质,它更是一种从人的根本本性上向人启示终极之道及其力量的性质。由此而言,诚也是终极大全的实在中阐明实在(reality-demonstrating)的性质。所以,它的确是属于终极大全的实在的,也是属于把握实在的人的,因而它也是与终极大全的本性形成统一的最初本性。而且,它还是在人身上激发人对实在的感觉,进而在适当的条件下,借助于“尽性”(fulfilling natures)来丰富自己的方法,阐明和丰富真实者(the real)的潜在力量。这也是《中庸》把落实真实者的力量和行动称为人之道的原因。这诚然表明了真实者的本性的无限创造活动。我们或许可以进行这样的概括:既然诚的力量主要包涵了落实主体和客体(世界和心)的终极合一、根据终极和大全落实个体的创造潜能,从而也是完满地落实个人的价值的的能力,所以,它便是理解终极大全的一个途径。由于这种落实,就没有必要提出笛卡尔式的怀疑,也不必提出任何怀疑论和自我主义(solipsism)的东西。儒家哲学也的确缺乏这两点。这可以通过检查儒家传统遗留下来的大量典籍,得到广泛的证实。

最后需要指出的是,根据《中庸》的观点,对实在的真实和可信(authenticity)的感觉以及落实事物本性的力量有两个方面,《中庸》也提出“诚则明矣,明则诚矣”的命题。明是对实在的精神洞晓(mental illumination),这种洞晓会引发对诚中的实在进行更为有力的把握,诚则是一种存在状态。它具有探索终极之道的激情和光

芒。俟后本文将讨论这种动力的认同关系。

在这方面,我们还必须提到《大学》在存养对终极和实在的理解的重要贡献。《大学》提出:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”。《大学》在释“明明德”时,提出了著名的修齐治平八条目。这八条目首先是“格物”和“致知”,直到“治国”,和“平天下”。《大学》没有细究这八个条目,但它显然是树立了涉及感知、实践(行)思维和观察世界的事物和关于事物的东西,并引导自己和别人在社会和群体中合适于行动的一系列必要步骤。

这意味着“明明德”这个最终目标为了社会的秩序和和谐,预设了一系列积极地参与世务的要求。如果我们视“明明德”为落实阐明实在的性质,从而视之为终极大全的诚,那么显然,《大学》非常明确地指出,不参与世务就不可能知道终极大全的实在。认识终极大全的必要前提就是完全投身于伦理和实践生活。这与《中庸》中“诚(参与)则明(理解)”是极其吻合的。另一方面,把“格物”作为第一步也与《中庸》的“明则诚”极其吻合。

《大学》对“明明德”之后的两个步骤未做过多的阐明,这两个步骤是“亲民”和“止于至善”,它们在存养对于终极和实在的理解的哲学中并没有获得确切的位置。根据本文的讨论,我想可以简单地设想,“亲民”即落实人和物的本性,止于至善则是获得维持终极的诚的力量,亦即转化和创造的力量,因而也是参与终极大全的工作和活动的力量。由此言之,《大学》的方法论提供了把政治和伦理生活中的知与行与最终理解和落实终极和大全联结起来的基础。最后一步骤在《易》中称为“神明”。人是可以达到这种状态的。因为他可以和终极大全感通(communiqué),这种感通显然是人性中与终极和大全的真实本性一致的“神”和“明”的功能。

新儒学明确地指出,清楚地理解终极和大全是人的主要关怀。在周敦颐、张载、朱熹及其它新儒家的传统中,把握道体(从而也是终极大全本身)是人投身于实践事务的基础。所以新儒家对于培养

终极和大全的理解甚至还有一个更为系统的强调。在周敦颐和张载的形而上学著作中,维持和体验人的诚的品质是达到理解终极和大全的最重要的步骤,至于称这一步骤为“太极”或者“太和”,是没有什么妨碍。事实上周敦颐甚至明确地指出,诚是成圣的基础。因为在他看来,太极实在的一切创造性和秩序性活动都是诚的作用。由此而言,诚甚至可以被认为就是太极自身,从而成为变化和行为的终极源泉。这种品质是应该由人来体验的,因为人本来是从太极的这种品质中产生的;人能够通过区别德性和非德性的东西追求终极实在。

在张载那里,诚的感知方面是被放在首位的。在他看来,诚、明是相互联系的,它们是天德的内在知识,亦即“诚明所知”是“天德所知”。诚是实在的直接呈现,从而构成了人的初始本性。张载可能正是在这个基础上才得出民胞物与、参天地赞化育的结论的。因为人性的东西,按照诚的启示应该是开放的(open)和普遍化的(universalizable),并且应该在体认作为诚来体验的本性的开放性和普遍性中得到体认(realize)。这就导致了这种观点,仁(love)的体验是最终理解实在的重要因素,仁的体验是一切事物的亲合(affinity)和有机的体验。理解终极大全就是理解它的仁爱活动,也就是理解那个创造的、开放的和本真的实在。根据天、地活动感受(feel)仁和根据感情(feeling)状态和态度观摩天地的活动,是理解终极大全的唯一途径。从这种意义上说,对从与人的本性相通的本真实在的意义中引申出来的仁的体验,正是理解终极大全的途径。所以,张载和朱熹(可参看他们的《西铭》和《仁说》)都强调了诸如仁、义等儒家德性的形而上学意义。仁被认为是综合的创造活动,甚至是创造活动自身,义则是合理地安排世界事物的秩序。所以,诸如怎样存养对终极大全的理解之类的问题,其答案就是观摩代表了终极大全的形而上学活动的道德德性,在这方面的成功就是体会道德生活的形而上学基础和本体论意义。

怎样才能达到这种对道德的形而上学理解呢？二程兄弟具体地提出了哲学的启示观点。明道首先告诉我们要“观天地生物之象”（见《近思录·一》）。这种观并不仅仅是观察，而是包含了深深的体味于其中的。事实上“生物之象”也不是可以简单地观察的，必须感受和体验它们才行。人的这种使“观”成为可能的初始能力被认为是人的天性的内在性（innateness of heavenly nature），所以，可以认为，天地中的终极大全的生生力量是对仁（feeling of love and sympathy）的确证，这是不足为怪的。“观”这个活动代表了人和天地之间自然的和切近的相互作用——宗教理解的目的是扩大、加强同时发展人和终极大全之间的初始联结。从缺乏宗教意义的理解中是无法获得宗教情感的。理解就是以观宇宙生物之象的形式存养既有的、把握终极和大全的力量。孔子也有过这种观宇宙生物之象的体验。他曾说过“逝者（水）如斯夫！”，“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”（《论语·阳货》）。

根据周敦颐和张载关于诚的看法，可以认为，二程兄弟明确地提出了有关终极大全的宗教理解的自我修养教条。这就是他们所说的“居敬”（residing in state of serious concentration）和“穷理”（exhausting the principles of things）。“居敬”和“穷理”究竟是什么意思呢？它们与理解终极大全的过程存在着怎样的关系呢？根据上文的讨论可知，敬是一种心灵导向作为个人生活的目的和源泉的终极大全的状态。它是不受个人的和自私的利益支配的存在的坚韧和精神的警觉，它是一种情感和情绪。仁、义等德性正是从这种状态中引申出来的。从这种意义上说，敬就是初始的、独立意义上的创造性生活和充分的宗教理解的起始。的确，伊川是把它描述、定义为主一和无适的（a state of concentratedness and undeviatedness or undominatedness），所以，它也是实存的独一无二状态和初始的与自然的合一。它是植根于对与自然初始合一的、天地初始的、根本的、无限的创造性的警觉的，所以说，它是心灵的一种状

态。它也是自然的一种状态。因为它是落实于人的初始的和根本的创造性。发现和维持“敬”就是发现和维持天的根本性质,并保持对此性质的警觉,惟其如此才叫做“涵养”(the achievement of preserving and maintaining one's virtue)。这是辨认和理解终极与大全的途径。

必须指出的是,二程兄弟并没有把居敬作为理解道的唯一途径,他们也指出了格物的重要性。在他们那里,格物和居敬具有同样的重要性,因为只有通过格物致知,人才能有用,才能投身于生活的实际事务。格物尤其可以通过穷尽事物之理而达到。这就要求学习和研究。没有任何迹象表明,在这些概念中产生了科学探索的观念。因为科学探索是要发现事实的客观真理,它不预设人和全部自然的本性的合一,而格物穷理则首先使人们依据终极大全,其次使人们依赖实践和实践生活,了解个别具体的事物。所以,事物之理(principle)并不是科学规律,也不是事物的模式,而是根据居敬的人所启示的终极和大全而确立的事物的意义。的确,只有通过这种主一,才能把个体与终极大全联系起来,才能获得可以应用于实践生活的知识。因为敬还是一种行为最自然地依道流溢的状态。因此,格物穷理才能导向一些能够应用于实践生活的、具体的义的原则。这些原则维持了生活的连续和平衡。所以,使敬得以持续和提高的存养也是对终极和大全的理解。

正如我们现在所看到的,在二程兄弟及其系统的追随者朱熹等新儒家那里,对于终极和大全的理解有两个方向,这两个方向是相互关联的,就像处于一个循环中。其一是维持个人体验到的创造的、初始的心灵和本性,这是正确的格物穷理的基础;其二是发现和完善实践生活的具体原则,这将为在存养诚敬中不断地扩展和固守对终极和大全的意识的强化体验提供更为牢固的基础。因此而言,敬和诚既是理解道的起点,也是其终点。二程兄弟和朱熹发明的这种理解终极大全的方法论明确地表明了他们是对古典儒家

传统的继承和系统化,理解的两个方向是他们的成就的高峰,它使人们能够更加清楚地认识到宗教理解在儒家和新儒家中的真实本质和作用。他们的这种理解可以称为对生活“有机的和综合的理解”,这可以根据二程兄弟和朱熹的居敬和“敬”的说法得到阐明。

这种“有机的和综合的理解”的方法论在陆九渊和王阳明那里也得到了不太明确的发展。在对人把握和落实道的初始和基本的能力的认识方面,程朱的“居敬”和陆九渊的“发明本心”(seeking one's original mind)和王阳明的“致良知”(fulfilling one's innate knowledge of goodness)之间有一些细微的差别。若详细分析起来,致良知的实存和实践方面在动机上和居敬根本上是一致的,而在范围上却和后者有别。由于篇幅的关系,本文不拟对此做深入的探讨。我在此只想指出,陆王为了获得把握和落实道(the ultimate and the total)的圣人之智,比程颐和朱熹更为强调致良知的潜在能力。但陆王缺乏完成个别的生活的实践意义,这些在程朱那里都是从规范和控制的学习和研究德性中引申出来的。

结论一:论儒家和新儒家中宗教实在和宗教理解的有机统一和动力认同。

作为谈论儒家和新儒家的宗教哲学基础,上文论述了他们的哲学中的宗教实在和宗教理解的观念。我们可以看到,在论述儒家和新儒家关于终极大全的宗教实在和宗教理解的观念及其存养宗教理解的上、下文中,儒家和新儒家哲学所理解的宗教,是由他们关于终极大全及其与人的关系的哲学来规定和定义的。我们可以看到,人就其本性和心灵而言,是可以自然而然地认识和体会与终极大全的合一的。这种体验的合一,可以促使人们产生真实的和有意义的欲望和意志去追求充分地理解和把握终极大全。根据孔子对这种人道合一的本质实存的实际应用,以及新儒家哲学对于终极实在的“有机和综合的理解”,同样明显的是,这种人道合一是应该作用于个人完全投身于伦理和政治活动的落实个人生活的自然

过程,并得到充分的展示和落实的。道德实践和人的实践的道德反映,作为维持与他人接触和发生关系的统一性前提,是存养对于人道合一的体验和理解的努力的自然结果。但它也是存养对道的体验和体现道的一个根本方面。程朱或多或少明确地意识到了这一点。

同样可以理解,行仁、行义甚至行礼的道德生活在真正的儒家意义上的实行,将会在终极大全意识的自然的呈现和启示过程中得到实现。或者说,终极大全的宗教或意识将是道德生活的自然延伸和道德生活的统一。因为道德生活揭示了一个被认为、被接受为和被激发为生活自身的(包括对生活的自我体认和自我呈现的表现)源泉和目标的实在。我们甚至可以说儒家的宗教就是对作为道德生活的复杂源泉和本体论证明的终极大全的理解。就此而言,对终极大全的肯定和意识丰富了生活和道德情感。道德和伦理生活成为创造落实实在的无限创造过程的持久的推动力。另一方面,对于道的意识也将永久地推动实践生活和道德实践。在此可以提到康德的道德悖论,却不必因此而提出一套使道德成为有意义的假定。因为道德拥有极其复杂的意义,同时又是作为人的终极大全的实存状态和意识的宗教的充分体认。

如果我们把实践生活和道德实践作为实现一切生活潜能的有秩序和极其平衡的途径,如果我们认为它达到了生活的具体的和有机的合理性,那么显然,宗教便是合理的和理性的东西的充分展示。宗教意识是不能与合理的和理性的东西分割开来的,二者是紧密结合在一起的。宗教意识是合理和理性的东西的继续。所以,宗教从儒家术语的意义而言,并不是推理出来的假定,相反,它是合理地呈现于道德生活的自我落实和获得过程中的。这种意义上的宗教和西方宗教不同,它并不与自然和理性的客观性相对立,而是主客观的统一,是主客之间有机的、完美的统一。因为在这种意义的宗教上,自然的和道德的东西既是其手段,亦是其目的。

还可以进一步认为,在儒家和新儒家的著作中,宗教实在和宗教理解在效果上是相同的。也就是说,宗教理解是宗教实在的体现,宗教实在是宗教理解的创造。事实上,宗教理解的有机和综合的性质,诚如业已论述的那样,准确地反映了宗教实在的性质和特点。宗教实在作为终极大全只有在心灵的理解和存养中才能发现。心灵的理解和存养不仅仅是对作为创造的和道德的生活的目标和源泉的宗教实在的警觉。认识宗教实在就是宗教地意识,是让人内在的本质充分地表达其本真、可信的全体性和圆满性。

为了更清楚、更系统地阐明宗教实在和宗教理解的关系,我们可以列举儒家和新儒家哲学中,宗教实在和宗教理解的动力同一的几个方面。

1、对终极大全有机和综合的理解清楚地表明了宗教实在和对宗教实在的理解的同一。因为只有在宗教实在的创造性的基础上,宗教才能成为可能的,而宗教理解一旦得到存养,就会增加在客观方面和人的本性与意识方面落实宗教实在的生动性和强度。宗教实在的这种自我说明的创造性和人的宗教理解之间的相辅相成的关系,十分明确地表现在《中庸》中关于诚和明在人和物间相互渗透的论述中。这点前文已有所论及。

2、根据知行的动力的和创造性的合一,宗教实在和宗教理解之间也有一个创造的和动力的合一。十分显然,儒家和新儒家的宗教实在只不过是宇宙不息的创生的实际和普遍的历程。宗教理解开始于、并历诸个别的了解、研究、学习和探索。这点是在新儒家的格物穷理的教义中得到证实的。所以,可以认为宗教实在和宗教理解之间的关系,就是知与行的关系。知行合一有多种方式,其中之一就是认为知是从行中引发出来的,并且是行的一种;而行在其最为精微的形式中总是导致产生一种自我意识(self-awareness)或对自我的知识的认识。据此而言,宗教实在和宗教理解在人那里必然是密切相关的,就像文艺中的理论和实践那样。伊川曾说:“知道

了自然会爱,爱了自然会去寻,求了即可得。”知识和宗教理解一定会引发人们把握(实存的体验)宗教实在,相反,把握宗教实在也一定会引导人们感知和了解(perceptive seeing and know)自己心中的宗教实在。因为行和德性定然会相互强化,并随着关于它们的知识而发展,这种发展肯定会强化并使自身的继续发展成为可能。

3、最后,我们可以认为,就客观的和本体的意义而论,宗教实在和宗教理解是同一事物的不同方面或不同呈现。所以可以认为,宗教理解就是存在于人的宗教实在的一种;而宗教实在,若被意识到,就是最完备、最综合的宗教理解。至于终极大全的宗教实在,伊川曾说它“在天曰明,在义曰理,在人曰性,统人身则曰心,皆一”(in Heaven it is called the necessity, in righteousness it is called the principle, in man it is called nature, when Controlling the body of a person, it is called mind, these are in fact one)。明、理、性、心的统一并不妨碍它们在不同的落实中动力地展示自己。同样,它们的动力的多样性也不妨碍它们汇聚到并产生于同样的源泉和目标的统一和整体,所以,从本体的意义而言,人的宗教理解和作为自我说明的过程的宗教实在是同一个。它们通过各自的创造功能和潜能,在动力上也成为一个;它们不得不成为(become)一个。

结论二:以儒家和新儒家的宗教哲学为依据,论一个新的宗教神秘(numinous)观念。

鲁道夫·奥托在他的著作《神圣的观念》(由 J. W. 哈维译,纽约,牛津大学出版社,1936)一书中提出了对宗教的一个独特特征,即宗教神秘的分析。宗教神秘显然是宗教独一无二的心理体验。奥托的有趣的贡献是他排列了宗教神秘的心理体验的几个因素;包括:(1)极端的尊严和伟大。(2)神圣的颤慄(畏惧或敬畏)。(3)超常的力量。(4)存在的充实。(5)“能量”或个人的善的推动力。(6)被创造意识。(7)吸引力(见该书第 2.6 章)。

如果对于奥托分析宗教或宗教神秘所排列的几项要素有正确的背景性知识,那么我们会看到,我们所提出的儒家和新儒家的宗教哲学框架中的任何宗教体验和宗教情感,都和奥托所提出的有所差异。尽管西方西基督教基础上的宗教神秘和儒家、新儒家基础上的宗教神秘感可以有许多共同方面。显然,在新儒家哲学中,作为精神态度和情感的宗教理解是会允许或接纳极端的尊严(和伟大)和存在的(力量)的充实等因素的。古典儒家经典也常把道的极端尊严说成是“神明”(Divine illumination),或者径直叫“神”(Divine)。存在的(或力量的)充实感在儒家哲学中也是明显地存在的,孔子对天不言的评论和二程对于天广大的生生力量的评论都是典型的例子。从某种意义上说,超常力量和个人意志的推动力也引人注目地存在于儒家的全部宗教意识中。孟子所说的尽性和养气正是这里所说的超常力量的一种。如果我们的分析认为,这种超常力量感觉是个人自我的扩张,却又不是来源于外界的强制力齐的话,那么,人格神的驱动力或能量只有在不参考人格目标的情况下才能起作用。但是,这种驱动力作为人心把握太极的稳定性力量,无论如何是不重要的。达到深刻的道德结合肯定会在儒家和新儒家致力存养的努力中产生力量感和驱动力感觉。

此外,儒家显然缺乏上文提到的其它因素,而且这些因素在他们那里本质上是不必要的。例如,在儒家和新儒家的天或道的体验中是找不到任何神圣的颤慄或敬畏的。新儒家所说的“居敬”状态中没有敬畏,只有平静和清醒;而且也没有被创造意识(creature-consciousness)和完全异在(wholly other)的因素。因为新儒家在本体论上从未感觉到,作为创造者的终极大全和作为被创造者的人类的分离和异化。人并不被认为是藐小的东西,而是被理解和当作创造者或共同创造者(co-creator)。他们可以参与展示终极实在的特点的创造工作。所以,他们没有被创造意识,而只有创造者意识(creator-consciousness)。他们完全没有外在的感觉,只有完全

同一的意识。因为人和道是不分离的,道正是在人身上显示自己的,而且也正是通过人,道才能得到具体的落实。由于缺乏这两个因素,所以也就没有增加爱上帝和吸引力等几项的必要。后者自身就是一种宗教因素。在基督教中,爱上帝是指爱某种超越的东西,这种爱被认为是人首要的责任。但在儒家思想中,爱首先是天对人的爱,而不是人对天或帝的爱。因为儒家认为爱(亦即仁)是天的根本特性,它使生者得其生,使创造和改善成为可能。因为在儒家和新儒家看来,吸引力这一因素是人对宗教实在的合适反应,尽管这种因素可以促使人们去追求善。相反,存养合理的宁静,过一种有用、理智的生活和对道的理解,既是古典儒家,也是新儒家的生活原则。之所以如此,是因为在他们看来,本来就没有人格神,因而也就没有对人格神强烈的个人情感的缘故。

为了弥补和完善描述儒家和新儒家的宗教神秘的疏漏,我们可以提出一个新的宗教神秘观念。这个观念在理论上是排除以前所缺乏的因素的,但也引进了新的宗教神秘因素。这一因素,奥托在他的宗教神秘概念中看到了。这些在儒家和新儒家的基础上重新定义的宗教神秘因素如下:人性潜在的完满性,一切不同的生活过程的有机统一,事物的德性和理的普遍呈现,天、地无限的生生之爱(这个也可以叫做仁)。对这些因素可以根据上、下文的讨论进行解释。为了不扩大篇幅,我们可以提出这种新的、包含了上述各种因素的宗教神秘观念,它会完善从奥托的角度来看完全遗失了的东西。根据我们在奥托的基础上的批评的建构,可以说,我们提出了一个新的宗教神秘观念。我们可以称它为儒家和新儒家的宗教神秘观念。

墨家宗教思想辨析

王守常

大凡宗教总是将世界二重化为：现实世界和超现实世界，并在其教义中宣说，现实世界问题的最终解决的权柄不来自于现实，而是源于那超现实世界。个人的生命、生活意义及一切价值判断都源于这个外在超越的客观实体。这一基本特征，对于无论西方宗教，还是东方宗教都概莫能外。以此来观照墨家思想，其崇尚“天志”、“明鬼”、“兼爱”之说，就颇有宗教色彩。而与之并称显学的儒家文化，则不立“彼世”之信仰，也不诉诸任何神秘的东西，尤其不以一位外在的“神”为价值的根源，则鲜明表现了人本主义精神。但儒学也在解答宗教所负责的问题，即价值根源及人生意义问题，故长期以来，它同佛教、道教，乃至晚近输入的西方宗教不断发生冲突及融合，而渐渐在中国人的生活中起到宗教所起的作用。然而无缘与上述宗教发生接触的墨家思想，其宗教观念与晚近的西方宗教更有相通之处。本文以墨家思想同基督教作比较研究，希望从中发现其异同。

墨家的宗教思想，集中表现在《墨子》一书的《天志》、《明鬼》、《非命》及《兼爱》四篇之中。

墨子提出天有意志，天的意志表现为：

其一，天为衡量是非曲直的法度。“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰中者是也，不中者非也。”（《天志上》）墨子以天志为“仪法”，“上将以度天下王公大人刑法也，下将以量天下之万民为文学出言谈也。”（《天志

中》)

其二,天有赏善罚恶之无上权能。“顺天意者,兼相爱,交相利,必得赏;反天意者,别相恶,交相贼,必得罚。”(《天志上》)

其三,天有其爱憎情感。“天欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼也。”(《法仪》)

其四,天主宰人世间的政治权力的更迭。“昔之三代圣王,禹汤文武,此顺天意而得赏也。昔之三代暴王,桀纣幽厉,此反天意而得罚者也。”(《天志上》)

墨子所言天,纯然是一个有情感、有威严、有赏罚、有意志的一个宗教意义的人格神。墨子“天志”说显然接受了殷周时代宗教观念的影响。^①

墨子于“天志”说外,还有“明鬼”之说。

在墨子看来,鬼神自古及今,生民以来就存在着。“古之今之为鬼,非他也,有天鬼,亦有山水鬼神者,亦有人死而鬼者。”(《明鬼下》)这些鬼神辅佐天而且具有“赏贤罚暴”之能力,即便贵为天子,富甲天下,勇力强武,拥坚甲利兵,如其不行仁义,“上诟天侮鬼,下殃傲天下之万民”,鬼神都要诛罚之。

墨子倡天志,明鬼神,但却不主命定论。他在《非命下》中讲:“命富则富,命贫则贫,命众则众,命寡则寡,命治则治,命乱则乱,命寿则寿,命夭则夭”的命定说,皆是“暴王所作,穷人所术(述),非仁者之言也。”墨子认为,衣食不足、饥寒冻馁非是“有命”,而是“从

^① 殷周时代的天就具有福佑或灾祸人间的权能。如《尚书·洪范》载:“王访于箕子,王乃言曰,呜呼!箕子,惟天阴骘(暗中保佐)下民,相协厥吉,我不知其彝伦攸叙。”如《诗经·大雅·下武》云:“于万斯年,受天之祜。(福)”。又如《尚书·大诰》云:“天降割于我家不少延”。《左传·昭公十一年》载:“天将假乎于楚以毙之。”天还主宰国家的命运。《左传·成公十六年》载:“晋、楚唯天所授,何患焉?文子执戈逐之,曰,国之存亡,天也。”这种宗教意义的天,其权威在周幽王时代就受到挑战,促使天本身意义的转化。人格神意义的天虽然有巨大的影响,但已有些思想家赋予天以新的意义,即把天道德化,及视天为大自然。

事不疾”；亡失国家、倾覆社稷，亦不是“有命”，而是“为政不善”。富贵贫贱、寿夭祸福，乃至国家社稷之命运，都取决于人自己的努力。对于农夫百姓，“强必富，不强必贫；强必饱，不强必饥；强必煖，不强必寒”。对于王公大人，则“强必治，不强必乱；强必宁，不强必危”；“强必贵，不强必贱；强必荣，不强必辱”。（《非命下》）经自己的努力，又顺天志，中鬼神之利，那么你就可以掌握自己的命运，一切都不是命定的。

墨子生当在“国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人相贼”的乱世，面对“交相害”的不义世界，他认为世乱由于人之自私。《兼爱上》曰：“当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱不爱父，故亏父而自利；弟自爱不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱不爱君，故亏君而自利；此所谓乱也。”但假若人人能兼爱，屏除人己之对立，做到视人如视己，爱人如爱己，利人如利己，则“国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有”。（《兼爱上》）“强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚”，（《兼爱中》）那么天下就可以大治了。由是之故，墨子提出“兼爱”说。

以上所述墨子的“天志”、“明鬼”、“非命”、“兼爱”理论，都源于一个基本的观念，即为“兼爱”。墨子所谓爱是以实利为标准的。其“天志”、“明鬼”是借宗教的迷信来推行兼爱主张。“非命”则是根据人人不信有命便不肯勤奋努力，不肯爱人，故以非命来拨乱反正。

墨子的“兼爱”说，来自他对人性的看法。墨子认为，人的本性是“欲富贵而恶贫贱”的，人人都在趋利利己中生活。^①这一

① 《墨子·七患》篇指出：“……故时年岁善，则民仁且良；时年岁凶，则民吝且恶，夫民何常之有！”又《墨子·节葬下》篇云：如若百姓“出则无衣也，入则无食也”，则“并为淫暴，而不可胜禁也”。墨家认为人性为经济环境所决定。

利己本性造成了人人“交相害”。不但，“国与国之相攻，家与家之相篡，人与人之相贼”，而且捣乱了整个社会秩序，“君臣不惠忠、父子不慈孝、兄弟不和调”。（《兼爱中》）“天下无一日不起祸篡怨恨”。墨子没有直接讲到人性是否善恶，而是从利害观点上审视人性问题。在墨子看来，人所以行义，全在“趋利劝赏”；所以不为非，则在“避害畏罚”。人行义并非源于内在的性善——道德本体的约束，而是来自外在的功利原则的考虑。因为人与人的关系是“交相利”的关系，人人都在“亏人”中追求“自利”。墨子正视这一社会现实，当然并不赞成这一事实。墨子一方面肯定利人才能利己，要达到利己之目的，先要考虑利人。另一方面他又反对损人利己，以此为不义。“亏人自利”自是不义，而且“亏人愈多”则愈是不义。（见《非攻上》）是否符合义的原则，墨子认为至为重要，因为“万物莫贵于义”。《贵义》而且“天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。”（《天志上》）义是万事万物的指导原则，也是一切价值的根据，符合义的原则即是“圣知也，仁义也，忠惠也，慈孝也”。《天志下》但墨子所言义显然不是人性本善的良知、良爵扩充而来的，而是外在的一种功利原则。墨子在《耕柱》中讲：“和氏之璧，隋侯之珠，三棘六异，此诸侯之所谓良宝也。可以富国家，众人民，治刑政，安社稷乎？曰不可。所谓贵良宝者，为其可以利也。而和氏之璧、隋侯之珠、三棘六异不可以利人，是非天下之良宝也。今用义为政于国家，人民必众，刑政必治，社稷必安。所为贵良宝者，可以利民也，而义可以利人，故曰，义天下之良宝也”。在墨子看来，没有利人的功能，不符合义；有利人的功能，才可称为义。依据这一功利原则，可以引导人们行义，告劝人们“利人者人必从而利之”。（《兼爱中》）但人们与生俱来的趋利避害的本性，需要一套赏罚制度来保证功利原则的劝善罚恶的作用得以实现。这是因为在农夫百姓乃至士大夫诸侯那里，必以严刑峻罚及富贵

利禄双管齐下，得以克制其趋利的本性。但贵为天子如何制约呢？

墨子在《尚同》中设计了一个人间社会的统治系统，即由天子统三公，三公统诸侯，诸侯统大夫，大夫统士，士统庶人，以便壹其号令，明其赏罚。尚同就是由下至上，层层认同向上服从。“凡国之万民上同乎天子，而不敢下比。天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之。去而不善者，学天子之善言，去而不善行，学天子之善行。天子者，因天下之仁人也，举天下之万民以法天子，夫天下何说而不治哉？”（《尚同上》）天子作为一位仁人，乃是人世间的最高统治者，不存在比天子更高的权威了。在人间社会要确保统治的有效，就不能在世俗社会中再树一个权威来制约天子。但天子也是人，那么于利所得而喜，于害所得而恶，趋利避害的本然之性，也不能例外。如不要制约，贵为天子也不能保证其内圣而外王。由是，墨子不得不在世俗社会之外再寻找一个比天子位势更高的权威，来制约世俗间的天子，即“有天正之”。这就是墨子“天志”、“明鬼”说的由来根据。

墨子以外在超越的力量来制约世俗社会，明确天和鬼神各司其职能，天主要是“正天子”，鬼神则辅佐天，主要是“正天下”。《天志下》讲到：“天子有善，天能赏之，天子有过，天能罚之。”天立天子之目的，是要天子“从天之所欲”，顺天志而行事。如尧舜禹汤文武，因为他们“兼爱天下也，从而利之，移其百姓之意焉，率以敬上帝山川鬼神，天以为从其所爱而爱之，从其所利而利之，于是加其赏焉，使之处上位，立为天子以为法也。”而三代之暴王桀纣幽厉，因“兼恶天下也，从而贼之，移其百姓之意焉，率以诟侮上帝山川鬼神，天以为不从其所爱而恶之，不从其所利而贼之，于是加其罚焉，使之父子离散，国家灭亡，扞失社稷”。天对天子之赏罚，全在督使天子行义去恶。天执掌着对人间帝王的生杀大权。除此，鬼神也辅佐天，来“正天子”。如周宣王、燕

简公乱杀无辜者，鬼神遂加诛死。夏王桀、殷王纣征暴敛，虽“贵为天子，富有天下”，勇力强武，拥坚甲利兵，也逃不脱鬼神的诛罚。但鬼神主要职守还在于“正天下”。天高高在上统掌大权，而鬼神则潜入人间，明察秋毫。“吏治官府之不洁廉，男女之为无别者，鬼神见之。民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火，退天罪人乎道路，夺人车马衣裘以自利者，有鬼神见之。”（《明鬼下》）鬼神是无处不在，无事不知，其时时监察着人世的一切事物，并执法严明，“无小必赏”，“无大必罚”。总之，人世间的王权不完善之处，有了鬼神存在，则全部可以纠正。

如上墨子所述，并没有什么历史事实可以佐证天与鬼神的作用，^①但却可见墨子“天志”、“明鬼”说的用心所在。那即是，墨子设置的两套赏罚制度，天国的神权赏罚制度与世俗王权的赏罚制度。天国的神权赏罚制度作为世俗王权的赏罚的重要监察和补充，与之配合又有“劝赏畏罚”的功利原则。如此，可以督使天下之人自然“兼相爱”，“交相利”，化除自私，归心于公利，从而达到大治天下。

先秦诸子的天论思想中，以墨子的“天志”、“明鬼”之说最具特色。若以宗教学作为一种解释架构，可以说，墨子思想中的宗教色彩最浓。梁启超称墨子为“小基督”，不无道理。（见《墨子学案》）

墨子以天、鬼神为一超越的实体，并赋予其权力、智慧、情感，已具有人格神的意义。同时，墨子又认为人为趋利避害的自

① 墨子证明鬼神存在，来自他的“三表”说。“何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？度（发）以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有之表也。”（《非命上》）墨子是以“闻之见之，则必以为有；莫闻莫见，则必以为无，”并以“众之所同见，众之所同闻”作为依据而作出有鬼神存在的结论的。王充于《论衡·薄葬》篇中指出墨子的错误是“不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实”。

私性所役使，并非具有自足的善性，因而需要一外在超越的力量来制约，这就为天、鬼神外在超越的实体的存在找到了存在的合理性。这有别于儒家以人性为完善，从“天人合一”道德本体论证的理路，走向既内在又超越，既超越又内在特色的人文主义，反而与基督教关于上帝耶稣存在的理据论证颇有相类似之处。

依照《圣经》的看法，认识上帝乃是凭藉每天的实际生活的见证。如《旧约·耶利米书》所讲：“你的父亲岂不是……施行公平和公义么？那时他得到了福乐。他为困苦和穷乏人伸冤；那时就得了福乐。认识我不在此乎么？”《圣经》中有大量事例说明上帝耶稣创造并主宰着世界，人们必须对其服从、敬畏与崇拜，并由此而认识到上帝耶稣是无时不在、无处不在的。我们从《圣经》中不难得出这样一个论证。假若否认基督徒有罪，那就否认了上帝的福音和救赎能力，也就否认了上帝耶稣的存在了。由“原罪”观念引出上帝耶稣存在的合理性、合法性，这是《圣经》的逻辑。如若以孟子四端说来讲亚当、夏娃，使其“立乎其大”，扩充良知良爵，成圣成贤，那还需要有上帝耶稣的存在吗？墨子以其所见之世，郑弑哀公、三家乱晋、田氏专齐，纷争弑夺数见不鲜，皆源于人的趋利自私本性，故墨子以“天志”、“明鬼”说，鼓吹一种神法的观念——将对终极的超越实体的信仰与既定社会的法律程序联系在一起。

中世纪的基督世界，存在着两种权威——教会的和世俗政体——共存的二元局面。基督世界的人民不仅生活在教会统辖下，同时又受制于世俗政权的统治管理。路德宗教改革使教会失去了立法职能，其只保留了教化权，而将法律的权威归还给了世俗政体，这才有了韦伯所说的新教观念，由于上帝的恩宠，每个人都有了运用自己的意志来改变自然和创造新的社会关系的权力。当然这自由意志的权力仍是上帝赐给的天职。这一新教的个人观念成为后来西方近代文化发展的核心。

墨子以神权制约王权,但却又鼓吹“非命”论,在神权、王权统治下给世俗留了一充分发挥个人才智的空间。要人民努力从事,顺天志,中鬼神之利,才可能丰衣足食。这一思想与上述新教观念颇有相通之处。早期基督教以“原罪”判定人不能自救,而只能靠上帝降恩来拯救,而路德宗教改革后的新教则使教徒努力从事,以尽天职,才可以得到上帝的择选,从而进入天国。新教教义中人神关系,不是两个抽象的“实体”对立,而是上帝向人民揭示自己,人主动地回应上帝,两者圆融地统一起来。墨子“天志”、“明鬼”说,是否也可以说是在神人关系中,以人对神的敬畏和人的努力两者统一,结构成神与人的关系——神的权威与个人意志自由的有机构成。如果说基督教的上帝观与墨子的“天志”之间有不同的话,其区别则在于基督教的教义使上帝观念成了至高无上的观念,并将对它的崇拜看作是宗教生活中须臾不能离开的重要事情;而墨子的“天志”说则把对天、鬼神的敬畏,完全落实在功利主义方面。“天志”说是将天的存在看成公利得以实现的手段,并非有基督教中虔诚的信仰。

墨子的兼爱思想与基督教的博爱说也有相类似处。

在基督教《圣经》中关于爱的观念,有上帝对人的爱,人对上帝的爱,及人与人之间为着宗教责任而有的爱。《圣经》中用许多事例,表明上帝既仁慈又严厉,上帝为了拯救人类,故对人类又施严厉的惩罚。^① 上帝的惩罚与慈爱并不相矛盾。至于人与人之间的爱,依据圣经所讲,这种爱乃是上帝所命定的。^②

① 《圣经·旧约·出埃及记》所载上帝耶和华指使摩西带领以色列人走出埃及,和上帝耶和华对埃及法老及人性的屠杀。用西方神学家的说法,这“律法时期”的上帝是施恩与惩罚并用。

② 《圣经·新约·马太福音》讲:“最大的诫命”是“你要尽心、尽性、尽意,爱主你的上帝,这是诫命中的第一,且是最大的,其次也相仿,就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”

墨子的兼爱主张是依靠“天志”、“明鬼”的宗教迷信来推行的。墨子所讲的天、鬼神亦是惩罚与慈爱并存并容，“禁恶”与“劝善”两种权威力量是统一的。在墨子看来，有神权的赏罚制，才有保证在“劝赏畏罚”之心驱动下的人，可以做到爱人如爱己，利人如利己，屏除人我对立，做到“兼相爱”。这种爱是由于天所启示命定的。“天欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。”（《法仪》）墨子所言的兼爱与儒家源于孝悌为本的推己及人的仁爱相比较，不是与基督教所宣传的博爱更有相通之处吗？

除“天志”、“明鬼”、“非命”、“兼爱”说可以同基督教教义中部分思想相比较之外，墨子所主张的“非攻”、“节用”、“节葬”等思想，也同基督教教义中的主张与诫命有相类似的地方。特别是墨家以“钜子”为首的严密团体组织，及其众徒义之所生、生死与之的殉道精神，同《圣经》中的基督耶稣苦行救世的形象很相似。

墨家主张利己是人的本性，利己是能通过利他才得以实现。但在利他的行动中，墨家实际已修正了利己的初衷。如他们反对不义的侵略战争，为制止攻伐征战，可以“赴火蹈刃，死不还踵”。（见《淮南子·泰族训》）这种“摩顶放踵利天下为之”的献身的精神，即是一种超功利的宗教精神。墨子团体“日夜不休，以自苦为报”，“虽枯槁不悔”，去拯救不义战争下的百姓，其精神原动力，是否可以说不来源于对天和鬼神的信仰呢？

墨家思想中的宗教观念源于三代的宗教信仰，无疑是属早期宗教形态。但墨家思想作为中国文化中的一个组成部分，较之儒家、本土佛教、道教与西方基督教更有相似之处，或部分共通之义。可是，墨学在汉代之后，就在中国文化的传承中被湮没了。这其中

的原因是值得我们注意研究的。^①

-
- ① 墨学不行于后世，其原因，《庄子·天下》有言：“古之丧礼，贵贱有仪，上下有等，天子棺槨七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子独生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以为法式。以此教人，恐不爱人，以此自行，固不爱己。未败墨子道，虽然，歌而非歌，哭而非哭，乐而非乐，是果类乎？其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人忧，使人悲，其行难为也，恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪。墨子虽独能任，奈天下何！离于天下，其去王也远矣。”

庄子称墨子是“真天下之好也”，求之不得的“才士”，但认为墨子学说太苛刻，难以实行，违反天下人的心愿。

又，《荀子·天论》云：“墨子有见于齐，无见于畸（差别）。”《正名》云：“‘圣人不爱己’，‘杀盗非杀人也’，此惑于用名以乱名者也”。《非十二子》云：“不知壹天下，建国家之权称，上功用，大俭约而侵差等，曾不足以容辨异，县（悬）君臣，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是墨翟、宋钘也。”《解蔽篇》云：“墨子蔽於用而不知文。”

庄子·荀子关于墨学的评判，揭示了墨学不行于后世的部分原因，这其中透露的信息，于今日也有一定启示作用吧。

后 记

1989年5月20至24日中国文化书院和美国新基督教研究会在北京香山联合主办了“中国宗教的过去与现在”国际学术讨论会。这本论文集就是这次会议的成果。

这次会议除了有我国儒、释、道、少数民族宗教、民间宗教的学者参加外,还有美国、加拿大、意大利、新加坡、荷兰等国家的宗教研究学者参加。所有参加会议的学者都向会议提交了论文,全部论文都在会上宣读并进行了较为充分的讨论,因此,可以说这次会议开得是比较成功的。在会前,中国组织者组织人力把中国学者的中文论文稿译成了英文,同时也把中国文化书院与新基督教研究会商定,由他们出版论文的英文稿,我们出版论文的中文稿,并由新基督教研究会对出版给以资助。

由于参加这次会议的学者来自不同国家和地区,由于社会背景和信仰等方面的不同,所以对于宗教和其他一些问题的看法是不可能相同的,为了基本保持所有论文的原样,我们未作重大删改。这点请读者注意,并根据自己的认识来判断。

这里我必须说明,为这次会议徐兰婷同志付出了辛勤的劳动,向她以及参与翻译的同志表示感谢。北京大学出版社愿意接受出版这本论文集,对此我也十分感谢。

汤一介

1991年1月

