

目 录

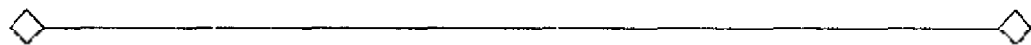
写在本书出版之前（代序言）·····	冯达文（1）
基督教思想和中国文化的承传与开拓（序） ·····	李志刚（1）
何世明博士思想的传承与开拓·····	李志刚（1）
旧话重提：理性与信仰·····	冯达文（23）
试析对宗教本质的哲学理解·····	李兰芬（39）
洛克的宗教论·····	杨庆球（58）
基督教神学的基础：一个后自由主义的建议 ·····	曹伟彤（94）
向上还是向下？ ——试论基督教“神中心”和“人中心” 的思维模式·····	张 究（107）
动物的神权与人性的重构	

——Linzey动物神学评述·····	陈立胜 (131)
全球伦理下的儒家资源·····	杜维明 (152)
儒家人文精神与文明对话·····	杜维明 (175)
听的哲学	
——以“圣”“智”为线索·····	张丰乾 (191)
略论周敦颐思想在儒家道德形而上学中的地位	
·····	张永义 (213)
心同理同：从明代接受西学的心情看儒学中的普遍	
主义传统	
——晚清对于中国古典的重新诠释（二）诸子学	
·····	葛兆光 (229)
西方伦理传统中的道德金律与孔子的恕忠之道	
·····	王庆节 (246)
从《老子》的雌雄比喻谈起：道家雌柔原则与现代	
女性主义思潮·····	刘笑敢 (278)
《齐物论》：一篇哲学经典·····	陈少明 (303)
憨山大师对《法华经》的参悟与判释··	冯焕珍 (318)

何世明博士思想的传承与开拓

李志刚

(香港基督教文化学会)



一、引 论

近代中外关系的发展，不少的事件是从接触和交流作为开始，而最终走上战争的对垒，结果中国被迫签下割地赔款各种不平等的条约。在此反映西方帝国主义侵略中国的野心，以及中国政府积弱的无能。就以近百年基督教在华传教发展过程为例，由于价值观念、文化意识、风俗习惯、社会秩序、经济利益的差异，以致引发各类教案的产生，①形成“排外”、“反教”的连锁

① 陈银崑：《清季民教冲突的量化分析（1860—1899）》（台湾，台湾商务印书馆，2000年9月）页74—86。

关系，而义和团的兴起可以说是最好的说明。①

义和团的反帝国主义运动，是以山东“巨野教案”作为导火线，其后才有八国联军的入侵，至1901年9月7日满清与十一国签订“辛丑各国和约”，中国自此沦为半殖民地的处境。由于庚子事件的发生，因而唤醒中国基督教徒对西方基督教士传教工作的质疑，是以于1902年在上海则有“中国基督徒会”的成立，特别强调“中国耶稣教会信徒自养自传自治之精神”，②这可说是中国基督教会推行三自运动的第一波。第二波应是1922年5月，“基督教全国大会”所提出自理、自养、自传之三自主张。③第三波应是1950年10月18日“中华全国基督教协进会”所倡导的自治、自养、自传之三自主张。④简而言之，中国基督教徒所推动三自运动，是属20世纪中国教会的一种自强运动。

三自运动在求中国教会的自强，而在神学上亦在探求中国本色化，以期对中国文化有所适应，借此在中国生根建造，使基督教成为一个中国化的基督教。谢洪赉和范子美是“以文字宣扬基督教，使其与中国固有文化相融通，实为开拓中国本色教会的先导”。⑤至于王治心、吴雷川、徐宝谦、韦卓民、赵紫宸、吴耀宗、谢扶雅等人对于基督教中国本色化的主张，多有论著专书的出版，成为晚近研究中国本色神的滥觞。

① 廖先生：《排外与中国政治》（香港，明报出版社，1987年6月）页47—48。

② 《中国基督徒报》第51号，（上海，商务印书馆，1914年春）页12；第55号页36。

③ 《基督教全国大会第三次报告书》，页3—4。

④ 《基督教人士的爱国运动》增订本，（北京，人民出版社，1951年4月），页6—7。

⑤ 谢扶雅：〈谢洪赉与范子美〉，载《展望月刊》6卷8期。（香港，基督教辅侨出版社，1963年1月）页16—17。

何世明博士生于1911年，而终于1996年，自小生长在基督教的家庭，人生历经第一次和第二次世界大战。所处的时代，正是中华民国成立、五四运动、八年抗日战争、中华人民共和国建立、中国改革开放等不同时代。中国近八十年来在政治、社会、哲学、科学、文化、军事、艺术、宗教各方面起了重大的变化，对于何世明博士的人生必然有所经历和冲击。因此他在基督教信仰与中国文化、儒家思想，所探求的“融贯”理念，可谓人生体验的一种时代反响。

二、何世明博士所受的教育与师承

何世明博士一生活动所在的地方可分两个时期：一是内地时期（1911—1945）；一是香港时期（1946—1996）。现就博士在两个时期所受的教育及师承略述如次：

1. 内地时期所受的教育与师承：何博士于1911年12月25日生于顺德县大良镇，父亲何善光、母亲梁子英皆毕业教会博济医院，^①在大良执业西医，家境小康。双亲为虔诚基督教徒，父亲在中华基督教会大良堂受按长老圣职，热心教会事务。博士有姊三人，为家中幼子，自小甚得父母宠爱。博士幼受庭训，童年入读教会所办美德学校，后转顺德高等小学。课余之暇兼读私塾，受教于宿儒罗淡庵门下，由此奠定中国传统儒学的基础。^②顺德是广东富庶的地区，出产丝绸，大良镇又是县府所在，有风

^① 何世明：《生命的四重奏》，（香港，基督教文艺出版社，1982年11月），页13。

^② 同上书，页17。

城之称，①文物鼎盛，人才辈出，何博士童年孕育在一个良好环境，影响他的一生很大。小学毕业后，即升读广州河南培英中学分校，不久转读培正中学，1928年毕业。毕业后得友人介绍往上海，在侨务局任事，一年后侨务局结束，随即南回广东，在农村任教席。②1931年考入国立中山大学，翌年与同系校友林锡棠女士结婚，夫妻两人同在中大就读，但亦分别兼教广中中学、中大附属小学，小家庭生活得以维持。③何博士于1935年毕业中大英文系；夫人则于1937年毕业中大英文系。夫人毕业同年发生芦沟桥事变，广州局势动荡，博士举家迁往广州湾创办四维中学，不久接到香江中学聘约，故转到香港任职，④夫人就任美华中学教席。其后又被香江中学校长委派缅甸仰光经营汽车生意，夫人仍在港工作。1941年12月8日太平洋战争爆发，香港失陷，夫人带着三子女辗转逃离，乘船到广州湾与丈夫团聚，并且受聘当地培才中学任教。1945年8月15日日本宣告无条件投降，中国胜利，香港重光，举家从广州湾搬迁香港定居，以至离世，前后共有五十年之久。综观何博士在内地时期所受的教育可分为：

(1) 家庭宗教教育：何博士自小生长在一个基督教的家庭，深受父母基督教教育的熏陶，为何博士立下毕生信仰的基础。故此有说：

① 何世明：《剪影集》，（香港，基督教文艺出版社，1987年8月），页19。

② 何世明：《生命的四重奏》，（香港，基督教文艺出版社，1982年11月），页21—23。

③ 同上书，页24—37。

④ 黄福庆：《近代中国高等教育研究，国立中山大学（1924—1937）》（台北，中央研究院近代史研究所，1988年6月）页256、258。

首先想到的，便是我的童年。说起来，我之认识基督，亲近上帝，可以说是从襁褓的时候，便已开始了。我的宗教教育，实在开始于我接受学校教育之前，甚至还在我未认识一个字之先，就在母亲的睡床上，从母亲口中，学会了我一生中所学的第一篇寝前祷文，也第一次学会了耶稣基督亲自教导我们的主祷文。^①

(2) 中国儒家传统教育：何博士提及在小学时候兼读私塾，从罗淡庵老师，学习过中庸、大学、论语、孟子、左传、诗经等中国传统儒家的教育。所以博士有语：

我一生酷爱中国文化，也一直以为作为中国文化主流的儒家思想，实在是我们中华民族极珍贵的瑰宝。只须去其糟粕，取其精华，对于中国和世界，一定有很巨大的贡献。这一思想和信念，与我在童年时代曾经接受过书塾教育，有很大关系。^②

(3) 教会学校的教育：何博士在广州就读两所中学，一所是培英中学；一所是培正中学，两所中学都是广州著名的教会学校，培英中学是长老会的背景，着重于耶稣作大的人格和牺牲服务精神；而培正中学则注重基督宝血以救赎和永生得救的福音。即如博士在培英中学期间，中学生多参与校内青年会所种种活动，其时特别提倡“人格救国”的主张，培植学生有一种爱国的精神。在培正中学的时候，受到五四新文化运动的风气，以至影

^① 何世明：《生命的四重奏》，（香港，基督教文艺出版社，1987年11月），页10。

^② 同上书，页17。

响他对新文学的兴趣。①何博士所提及培正中学的精神有：第一是高举基督、尊主为人；第二是谨守真理、崇尚自由；第三是中外文化，共治一炉。②因而提及：

培正既为华人所创设所经营，则注重中华民族的文化传统，盖亦事所必至，理有固然也。然而培正一方固然注重中国文化，但另一方面却也不绝不拒西方文化于千里之外。反之，对于外国语文之研习，以至于现代西方自然科学与文化学术之讲授，更是非常注重的。③

(4) 中大的自由教育：国立中山大学原为广东大学，至1926年7月17日国民政府明令改为国立中山大学。是当年南方国民政府整武经文，研究高深学问，宣扬主义，灌输革命思想，教导青年，培养干部的最高的学府。④故此博士有载：

和一般由教会所主办的学校比较起来，中山大学完全是一所不同类型的学校。这学校对学生的管束，所采取的完全是放任主义。因而在此就读的学生，完全可以依照各自的个性和好尚，自由发展。这和当年的北京大学，例当类似。学生大可以一天到晚的埋头读书，但也可以终日哄哄闹闹而不很读书；可以左倾，也可以右倾；可以唯心；可以洋化，也可以反对洋化；可以奢侈浪费，提倡享乐主义；但也可以刻苦奋斗，极端俭朴。在这里念书，谁也管不了谁，所以不论

① 何世明：《生命的四重奏》，（香港，基督教文艺出版社，1987年11月），页18—20。

② 何世明：《剪影集》，（香港，基督教文艺出版社，1987年8月），页145—150。

③ 同上书，页149。

④ 黄福庆：《近代中国高等教育研究，国立中山大学（1924—1937）》（台北，中央研究院近代史研究所，1988年6月）页1。

任何一人，都可以完全不必理会他人而独行其是。因而从这学校出来的学生，便差不多全没有一定的共通形象。如果说学校是象牙之塔，而社会却是十字街头，却又在学校这一象牙之塔里。

对于学校教育，正是见仁见智，各有主张。若要评其优劣，论其高下，也实在极难有客观的正确标准。可是就一般的形情而论，在国立大学念书，的确可以较清楚的看见中国社会的真相，而与国家民族的命运与前途，也较易产生息息相关的切肤之痛，这一点却是真的。^①

2. 香港时期所受的教育与师承：香港重光之后，博士举家由广州湾迁居香港。夫妻从事学校教育工作之余，因为接受圣公会圣保罗堂主任曹思晃牧师的劝勉，于是加入圣公会圣保罗堂为会友，并且热心教会各种义务的工作，历任少年部长、书记、牧区议员、教区卖物会总干事、教区议会书记。其后又在教会充当立祷员、讲员，以及在圣公会各堂主领布道聚会。博士工作勤奋精诚，深获何明华主教（Bishop Ronald Owen Hall）器重，于1955年10月30日受按为圣工公会会吏；至1957年8月6日按立为牧师，但所受教会圣职有称之为“义务圣名”，不受教会薪酬。^②博士担任圣保罗中学教席，兼任校牧工作。至1961年出任青年会中学校长，以至1977年荣休。^③退休后，为基督教文艺出版社聘位为社长，从事教会出版工作，三年过后，1980年9

^① 何世明：《生命的四五奏》，（香港，基督教文艺出版社，1982年11月），页23—24。

^② 同上书，页50—54；59—62。

^③ 同上书，页68—71。

月又告任满退休。①同年基督文艺出版社成立基督教文化学会，博士被选为首任会长，积极推动文化学术研究，举办研讨会和专题讲座等活动。②至1985年，何博士将历年出版专书，和以往撰写专文结集出版“世明文集”，3辑共21册；其后陆续出版，至1993年增至28册。何博士以其融贯基督教与儒学的主张，深受教会界和学术界的重视，数十年来被邀赴东南亚、台湾、美国、加拿大、澳洲、英国、大陆内地讲学。美国杜威联合大学（The John Dewey University）为表扬他在学术上的成就，于1992年颁授荣誉人文博士学位。何博士在80岁以后，常写千字文章，至1996年2月结集出版“世明小丛书”5册，③免费赠阅，借此表达他的心愿，推广他的学说主张。

何博士在港生活计有50年之久，而所受的教育可称之为神

① 何世明：《生命的四重奏》，（香港，基督文艺出版社，1982年1月），页80—84。

② 同上书，页102—104。

③ 何世明博士历年著作系列表：

书名	出版年份	性质
第一辑：宗教与文化		
1. 基督教与儒学对谈	1985年	基督教与儒学散论
2. 基督教儒学四讲	1981年	基督教与儒学专论
3. 中华文化中之有神论与无神论	1985年（60—85）	中国文化论集
4. 从基督教看中国孝道	1963年	基督教与儒学专论
5. 基督教中国伦理	1986年	基督教中国伦理短文
6. 基督教本色神学丛谈	1986年	本色神学散论
7. 中华基督教融贯神学台议	1986年	融贯神学
第二辑：信仰与生活		
8. 基督教十二讲	1954年	基督教信仰
9. 基督徒的信仰与生活	1955年	基督教信仰与生活
10. 信徒事奉与教会行政	1981年	教会行政
11. 基督信徒的灵性修养	1987年	基督教信仰与生活短文
12. 基督教人生观概论	1958年	基督教信仰
13. 基督化之个人教育	1958年	基督教教育散论
14. 基督化教育经验谈	1986年	基督教教育短文

学教育。在神学教育传授上，完全是一种淑师的学徒制，他所敬佩的长辈有何明华会督、①李兆强牧师、②曹思晃牧师，③而影响他的思想和工作，能被称之为“恩师”，以曹思晃牧师最为重要。何博士在“我与曹思晃法政牧师”一文有载：

我对基督教的神学，自来即一无所知，甚至对于基督教的教义，许多地方亦未能了解。一旦要常常登台说教，又如何能有这许多材料，可以取之无禁，用之不竭呢？我曾经拿这问题向曹牧师请教，而他的答复便是除读书外，实无他

第三辑：文学与传记

15. 苦杯里的甜果	1957年	小说
16. 小草集	1964年	散文
17. 听泉集	1985年	信仰杂文
18. 行脚集	1987年	历年游记
19. 剪影集	1987年	历年追思录
20. 十六载愉快时光	1977年	个人教学回忆录
21. 生命的四重奏	1982年	个人传记

第四辑：专题与英文

22. 怀想集	1990年	个人回忆杂文
23. 基督教与中国命运	1990年	基督教与儒学散论
24. 融贯集	1992年	基督教与儒学短文
25. 谈屑集	1992年	杂文
26. 探索集	1993年	短文
27. 融贯神学与儒家思想	1992年	基督教与儒学专论
28. 汇文集	1992年	历年杂文

第五辑：世明小丛书

1. 我的心路历程	1996年	个人杂感
2. 大学选释	1996年	四书注释
3. 中庸选释	1996年	四书注释
4. 论语选释	1996年	四书注释
5. 孟子选释	1996年	四书注释

按“christianity and the Destiny of China”1994，即《基督教与中国命运》之译本。

① 何世明：《剪影集》，（香港，基督教文艺出版社，1987年8月），页92—115。

② 同上书，页59—61。

③ 同上书，页38—55。

途。于是在他的不绝指引下，我便开始阅览与研习有关宗教许多书籍。最初开始的是富士迪（Forsdick）的完人之范，祈祷发微，服务意义；与龚斯德（Stanley Jones）的丰富的人生，胜利的生活一类灵修的书籍，其后是基督教义、教会历史、圣经释义、神学大纲、旧约概论、新约分卷研究、基督生平、宗教心理、以至于牧范学、末世论、宗教比较、崇拜仪节、教会组织等类书籍，我在曹牧师的指导下，着实读了不少。

曹牧师自己，原是一个极爱读书的人。只要偶有闲暇，便几乎手不释卷。而每读一书，又多苦心钻研，细意咀嚼，决不囫圇吞枣，苟且了事。因此他所指导和介绍我阅读的书籍，多能于介绍之时，述其内容，评其优劣；而在我既读之后，又常常互相讨论，以定得失。对曹牧师的读书生活，其范围之广博，其钻研之深刻，一直使我心焉向往，深觉自己之望尘莫及。

曹牧师之精细谨严，可以说是他一生的大特点，不独治学如此。他任事切实负责精神，可说是极为难得的。事无大小，于事前莫不有充分之准备，周详之计划，而临事之际，又能依照行事，理想实际，多相辅而行，两不脱节。此外更有一事可述的，便是他之信任专才。每遇他自己所不能熟知的问题，例如有关工程科技一类问题，他使常常敢于自承无知，而且更能不耻下问。

我往日为人处事，每每粗心浮气，事前既不能计划周详，临事更未能冷静处变；自从接近曹牧师以来，在这一方面，也自觉改善不少。惟足与他相较，仍觉小巫之见大巫，

不同口而语。在许多方面，他真不愧是我的良师。^①

无可置疑，何博士在国内时期所受的教育经已奠定他国学和文学基础，尤其所持中山大学的学历成为他在香港从事教育工作必要的资格。然而在来港以后，则受曹思晃牧师培育神学的思想。至于国学与神学的融会和应用，则与香港学术界和教会学术界的激发有密切关系。自1949年后，国内不少人移居香港，如钱穆、牟宗三、唐君毅、徐复观等著名儒家学者集结于香港，并创办“新亚书院”，成为传授新儒学的重要阵地；而教会信徒方面，谢扶雅、简义文、陈安仁、李兆强、曹思晃、刘瑞滔、曹新铭、徐松石、刘翼凌、李贞明、庞德明、胡舜云、龚天民等学者一向主张教会神学本色化，教会在中国文化中应有适当的协调，以利教会在中国土地上传福音，他们的言论常在《展望月刊》、《景风》上发表，而对于何博士的思想必多启发。而1951年6月8日由何明华主教倡导成立的“基督教辅侨出版社”（即基督教文艺出版社），曹思晃牧师亦选为首届董事。^②该社对于中国文化宣教路向极为重视，1958年出版的《展望》杂志，每期均有专论探讨基督教神学与中国文化、儒家哲学思想等论题。何博士常有稿文刊载。在1957年9月13日由何明华主教筹创的“中国宗教研究社”其后出版《景风》月刊，主要宗旨是研究基督教与中国文化的关系，何博士历年有专文刊登，由此促成何博士在基督教神学与中国儒家学说两者关系的思考，因而产生其后种种的理念和主张。

^① 何世明：《剪影集》，（香港，基督教文艺出版社，1987年8月），页48—49。

^② 《基督教文艺出版社，庆祝广学会创立一百周年特刊》，页25—28。

三、何世明博士以文传道及对儒学的应用

在中国儒学传统的观念上有说“立德、立功、立言”的三不朽。所谓“立言”，即如唐代韩愈所言“以文载道”。基督教的传播固然着重于“以文载道”，但亦在于“以文传道”。何世明博士随曹思晃牧师学道，以致从事平信徒传道工作，所以在1954年经已出版《基督教十二讲》。该书可说是基督教基本信仰讨论的问题，在此何博士经已引用孔子言论加以比较基督教有关爱心的主张，指出“四海内，皆兄弟也”的局限。^①继而1955年出版的《基督教的信仰与生活》，在论及〈内心与行为〉一章，也涉及于王阳明与宋代经学家，所受佛教和道教的影响；在〈罪恶的一般问题〉，有说孔子“七十而从心所欲，不逾矩”，人心如能“从心所欲”将会走入自由放任的危机，罪恶亦因此而产生。^②何博士认为基督教之传道对象是中国人，必须在中国人的思想上取得共识，而中国人的思想，亦即中国文化所影响中国人的思想。尤其基督徒的生活，更离不了中国文化的本源，和日常生活所接触的中国人。何世明博士是五四文化运动时代在中山大学求学成长的青年，对“文化”的功能和重要性多有认识和体会。所以他有所说：

我是一向主张基督教里面的知识青年留意文化问题的。

我以为若要基督教在中国知识分子里生根，则如何去创建基

^① 何世明：《基督教十二讲》页75。

^② 何世明：《基督徒的信仰与生活》，页35；71；78—79。

基督教的文化，实在是一件刻不容缓的事。所谓文化，一般来说，便是人类的精神生活。其表现于学术方面的，便是哲学思想，伦理观念，经济学说，政治理想，文艺创作，教育主张等等。我之所谓创建基督教文化，便是希望一些教会内的知识分子，不独要努力地研求教义，著重灵修，勇于服务；却还要努力站在基督教的观点，去研究学术，去建立思想。举凡哲学伦理，经济政治，文艺教育各方面，都能好好的努力用功，著作诸述，讲论提倡。久而久之，基督教的信仰，便可借着这一切文化作工具，深入人心，蔚成风气，这对于在中国甚至在世界传扬基督教，实在是一件十分重要的工作。

我不是说，凡是基督徒，都非要留意学术文化不可。我亦不是说，学术文化便是基督教。我更不同意有些所谓文化的学者的话，说宗教信仰，是文化生活的一部分，倒不如说文化生活是宗教信仰的一部分，更为确切。

为什么我反而说文化生活是宗教信仰的一部分呢？原因是宗教信仰，所要解决的，是全部生命的整个问题；而所谓文化生活，无论其范围如何广阔，所要解决的，总无非是生活中之一部分问题而已。生命是整个的，生活在生命中，所以文化亦在宗教中。也正因为文化在宗教中，宗教即不得不管文化。我之提倡基督教应该看重学术文化的原因，其故即在于此。^①

① 何世明：《基督教与文化》，载《展望月刊》第23期，（香港辅侨出版社，1958年10月），页20。

何博士其时主张文化传教，是因1957年9月13日“香港基督教中国宗教研究社”的筹创，何明华主教为发起人，而圣公会李兆强牧师清楚指出对中国知识分子传道主要问题是在于信仰和文化的基础，而基督教的使命在于取代中国宗教的传统？抑或要成全中国宗教思想的企业，及弥补中国宗教之不足，李牧师强调中国宗教思想的发展一直是指向于基督教的。^①而其后何世明亦成为该社的首任委员。^②及至1959年7月25日基督教辅侨出版社有“基督教文友会”的成立，何世明被为首任主席，^③公认为热心写作的牧师，可作“文友会”的领袖。故此何博士可说是一个重视中国文化热心文字传道的牧师。

何博士数十年来均着重于“基督与中国文化”的课题，即如所言：

可是我们现以基督教与中国文化为中心话题，从事简略的研究，则主要之目的，并不是要把两者置于相同的地位，互相比较；却是要使两者之间，发生关系，彼此沟通。使基督教信仰能深入中国文化中，使之接受新生命、新意念，从而更充实、更丰富、更灿烂、更光明。而另一方面，也希望基督教今后能多用中国传统文化为素材，作为传扬基督福音的良好工具，此则对于向中国人解释教义，引人归主，他可以收事半功倍之效。所以从事这方面的工作，对于中国文化本身之改进，与基督教福音之传扬，都将两蒙其利。^④

① 《景风》，创刊号，页9。

② 《展望》，第32期，页6。

③ 同上书，页34。

④ 何世明：《基督教与中国命运》，页40。

何博士对中国文化，所采用理论和主张，是以孔孟儒家思想为主要。在他的著述，虽有庄子思想的发表，但认为“不若孔孟之深”。^①就何尊士传福音所见，无论是讲学或讲道，撰写短文或专论，每多引用儒家学说，或孔孟言论作为比较和解释，这与他童年接受儒家的教养以及来港后接受一些“儒牧”的教导有密切的关系。因此他始终认为：

研讨基督教信仰与儒家学说之间的关系，使两者能融会贯通，不独是极有趣味的事，而且是极有意义的事。尤其是中国的基督信徒，这事更为重要。我们既是中国人，当然应该关心以至爱护中国文化，尤其是作为中国文化中心的儒家学说；但我又是基督信徒，所以又必信从基督，学效基督的榜样，作为生命的中心。则是基督教与儒家学说，我们便都应当同时关怀爱护，不能或缺其中。说到对中国的前途，中国人自然有责任；至于世界的前途，便任何人都有责任。凡是关心基督教或儒家学说的人，不论是否中国人，也都有责任。若能使基督教与儒家学说两者之间，共同合作，携手迈进，彼此融会贯通，和而不同，则不论对中国以至对全世界，都可以作出很大贡献。这是笔者个人的愿望，相信也是许多人的共同愿望。^②

^① 何世明：《我看庄子思想》，载《文艺杂志》18期。（基督教文艺出版社，1986年6月）页10—14。

^② 何世明：《基督教与中国命运》，页162。

四、何世明博士思想之演进及开拓

就何世明博士历年著作系列所见，①所发表的主题专著可谓为数不多。而具有学术性的专书，应以1963年出版的《从基督教看中国孝道》为第一部。他撰写本书原因有谓：

中国的传统思想，及以儒学为主流；儒学的中心，则以仁学为依据；而仁学的理念，又以孝道为根源。这是我们人一贯的看法，也是我要动手研究中国孝道与写作本书的原因。②

《从基督教看中国孝道》一书是何博士早年的力作，在中国基督教界，至今论中国孝道的著述，仍然无出其右。谢扶雅教授评及此书，对于中国文化本质的人，或是较为传统基督教信仰的信徒，可能双方都不能讨好；③而胡籥云则认为“在中国基督教史内，有其不可磨灭的伟大贡献”。④姑勿论有各种不同的批评，但确实奠定何博士研究“基督教与儒家”的基础。可是自该书出版之后，以至1981年在中华基督教会举办中国文化专题讲座，邀请何博士主讲《基督教儒学四讲》，其间所发表的论述不多，此因在中华基督教青年会中学（1961—1977）和基督教文艺出版社（1977—1980）任职所致。自基督教文化学会创办后，何博士

① 何世明：《生命的四重奏》，（香港，基督教文艺出版社，1982年11月），页102—104。

② 何世明：《从基督教看中国孝道》（香港，基督教文艺出版社，1979年2月），（再版自序）。

③ 同上书，页266。

④ 同上书，页283。

可多有时间从事研究工作，对基督教与儒家思想作出构思和分析。现就何博士历年的思想及理念的论点简述如下：

1、**国学化的神学与神学化的国学：**有关“国学化的神学与神学化的国学”这个创建的理念，在1979年11月《景风》所载〈五十年六十年代一些本色神学工作〉一文已有提及。^①但是分析和支持这一个论点，在1981年《基督教儒学四讲》则有较鲜明的提述。所谓“国学化的神学与神学化的国学”，简言之，就是着意找寻中国传统的文化思想中，有些什么可以拿来阐释基督教信仰的；而基督教的信仰中，又有什么可以补中国传统文化之不足的，由此创造出可行途径。因此有说：

我们此番研讨，最主要的目的，乃在于挖掘中国固有文化思想最原始的根源，以寻找与基督教信仰之间所有相同，相近与相异之处。只就我们简略的研讨而言，我们深觉中国固有文化与基督教信仰之间，的确有很多相同相近之处，可是其相异之点，亦复不少。诚能两者相互融会，则其在中国之文化思想言，固可以获致基督所赐的新生命、新活力，而对基督教信仰的阐释言，则在基督教的神学园地中，亦可拓展新途径，从而可以结出新果了。这便是我们在序言和绪论中所提到建立神学化的国学，与国学化的神学的理想。^②

2、**基督教非西方文化：**由于基督是从西方欧美教士传入中国，以为基督教就是西方文化的一部分，认为儒学与基督教是对立不同的思想，接受基督教就是接受西方文化。何博士不赞同此

① 《景风》，60期，页15。

② 何世明：《基督教儒学四讲》，页95—96。

种主张，认为基督教并非等同西方文化；基督教亦非“西方的基督教”。^①此因为基督教信仰的“三位一体的上帝”本是天下万国万民的上帝，故此非是西方人和东方人私有的上帝，而是全世界万族的上帝，独以基督教为西方的宗教；或是西方的文化都有偏颇的看法。所以有说：

西方文化的确不完全代表基督教，所以我主张以阐释与传扬基督教信仰为主要任务之基督教神学，也不应只有西方神学。我绝非认为西方神学不能阐释与传扬基督教信仰，更绝非主张西方文化与基督教神学完全无关。我只是认为基督教信仰既然不能以西方文化作代表，所以基督的神学，亦不应为富有西方文化色彩的西方神学所独占而已。^②

3. 基督教成全中国文化：何博士认为中国固有文化思想是以天道、人道、地道“三才”为主要，形成儒家学说的主流，在中国传统的构想和基督教信仰的构想是有两个不同的取向，诚如所列的图表（第一、二图）。^③

何博士确认中国固有文化是“主宰之天”、“上帝”的存在，可是认识不完全，而有待基督为之成全。至于在“人道”和“物道”上，人的力行和认识亦有不足的地方，正是基督教可以成全和补足。^④是以有谓：

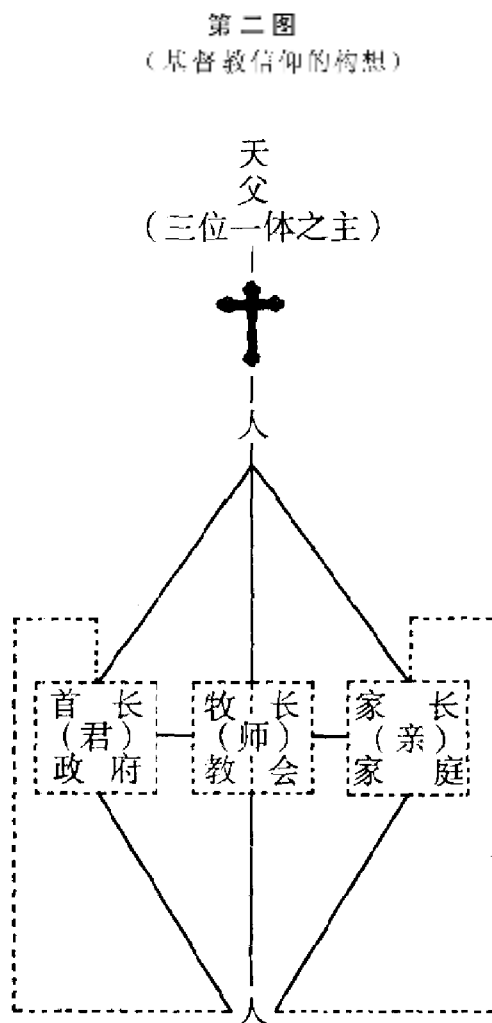
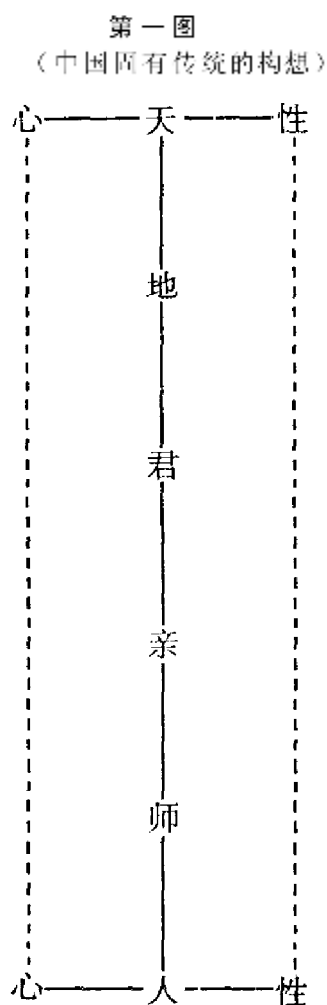
依我个人的管见，我们若从基督教的信仰看中国固有的文化思想，两者之间，有相同的，有相异的，也有相似相近

^① 何世明：《从基督教看中国孝道》（香港，基督教文艺出版社，1979年2月），页97—100。

^② 何世明：《我的心路历程》（世明小丛），页34。

^③ 何世明：《基督教儒学四讲》，页95—96。

^④ 何世明：《基督教本色神学从读》，页2—3。



的。因之我们对于中国的固有的文化思想，便有必须保存的；有必须修正的；也有必须补充的。凡此作为，目的乃在于达至基督所说的“莫想我来要废掉律法和先知，我来不是要废掉，乃是要成全”（太五：17—18）。因此我们亦深信基督教正是要“成全”中国文化，而不是要“废掉”中国文化。这是我们对这问题最重要也是最基本的看法。①

① 何世明：《基督教本色神学从读》，页 4。

4. 融贯神学的设想：“中华基督教融贯神学”可说是何博士晚年神学上的一种倡论。所为“融贯”之就是“融会贯通”之意，主要理念是使中国传统的文化思想，融合于基督教信仰之中，使两者相互贯通，但种贯道，必须以“基督之道”一以贯之，才能产生一种“中华基督教融贯神学”的思想。^①何博士最初是从上帝、人性、罪恶、救赎、本体、天国等六方面去探讨融贯神学问题。及至1993年3月所出版《融贯神学与儒家思想》一书，对融贯神学则有系统的论述。该书可谓何博士研究基督教与儒家学说所产生的思想结晶。而该书指出未来“研究的路向”：

由于本书之目的，是要使中国之儒家思想能与基督教相互融会而又以基督之道一以贯之，而所采取的，又是一种以基督教信仰修正与改造儒家思想的原则，所以对于基督教信仰之本身，不能不首先略作阐释，作一交代。我们认为基督教信仰的中心是上帝，而上帝是具有超越性的。上帝乃普世人类与天地万物的创造主，所以上帝乃超越于种族、阶级、性别、国家以至一切文化之上。因此基督教乃称上帝为万国之主，万民之父。上帝无所谓东方或西方，中国或外国。因此我们以代表上帝的基督之道以论述中国文化，只是要接受来自超越性而又具有普世性的信息，却不是来自西方世界的信息。具有超越性与普世性的来自天上的信息，只是透过西方世界而传进中国而已，但我们所要信奉的，只是那信息之本身，而并非负责传此信息的西方世界。

因此我们论述基督教，乃直接取材于新旧约圣经，特别

^① 何世明：《融贯集》，《本书序言》。

是耶稣基督自己行事训言，极少引用西方文化，甚至对西方各种神学思想，也极少引用。所以然者，并不是我们有忽视或轻视西方文化以至西方神学，而最主要的是要中国人认识基督教并非洋教，而基督教所信的上帝，亦绝对不只是西方人的上帝而是普世人的上帝。上帝既属于西方，但同时亦属于东方。所以信从上帝的話与信从西方人的話，完全是两回事。我们认为基督教主张在上帝面前，人人平等。所以一切文化在上帝面前，也完全等。从基督教的立场看，不论东方文化，西方文化，中国文化、外国文化，也都各有得失，并未“像天父的完全一样”。所以都需要基督为之修正与改造，并不只是中国文化为然。此一论据，与中华民族的自尊心极有关系，所以非常要紧。①

五、结语

何博士未来港之前，在广州接受传统教育，爱国教育和人文教育；及至来港以后，接受神学教育。他从事教育、出版、文化种种，都是以传扬福音为职志。在港数十年致力于基督教与中国文化研究，尤以儒家思想最为用力。他在思想上提出种种的思念，可谓说穗港两地文化交流的成果。虽然何博士在儒家学术上有不同重点的探索和主张，以至晚年融贯神学才有“融贯神学”的创见。由于儒家思想的博大精深，而基督教神又是广阔宏丰，要是达至两个不同范畴的“融会贯通”，实非易事。就香港晚近

① 何世明：《融贯神学与儒家思想》，页167—168。

五十年教会专而言基督教与中国文化的研究固属不多，而数十年贯注儒家研究，在撰著上有成绩，何博士可谓最具成就和贡献。他从1954年开始写作，以至1996年离世，他可称香港教会牧师研究中国儒家文化的代表。从他在1996年刊行的小丛书所见，以往是使用儒家学说去解释基督教的神学；而晚年则使用基督教的神学去解释儒家的思想。特别他注视于儒学四书经典的句解，此书由繁而入简、由本而探源，是一种“以往解经”的方法，指示出日后学者研究的路向。

何博士说及自己是本于“一点愚诚”去做一些“微不足道”的倡导工作，^①然而他对于日后的思想开拓是充满希望。^②只要从事基督教与儒家思想的研究，无论对于中国和基督教都是有益而有建设性的。综观而言，何博士早年受业于中山大学，其学术思想是在中大孕育成长，至有创作的新理念，故此何博士的成就可代表中山大学在“基督教与中国文化”研究上成果。至于他思想的开拓，实在有待中山大学后起的学者俊彦加以承接和发扬。

① 何世明：《我的心路历程》（世明小丛），，页16—21。

② 何世明：《融贯神学与儒家思想》，页170—173。

旧话重提：理性与信仰

冯达文

(中山大学比较宗教研究所)



(一)

理性与信仰，这是一个古老而常新的话题。^①
之所以说古老，是因为这两者从一开始即是纠缠不清的。理

^① 就近期而言，金春峰兄于1997年在台湾东大图书公司出版的一本论集即以《哲学：理性与信仰》为题；又，杨慧林于1999年在北京教育出版社出版的一本书亦以《追问“上帝”——信仰与理性的辩难》为题。此可见证这一问题即便在中国亦“古老而常新”。

性的最初的发端，一般的说法认为来自古人对因果关系的追寻；^①而在人们把事情起因认作是某种神秘力量的作用时，这就走向信仰。

可见，没有起码的理智，没有对因果关系，对物我、彼我关系的某种朦胧的区分能力，不可能产生信仰；反之，没有信仰把因果关系、物我与彼我关系作为世界的秩序固定下来，也就没有人类社会的理性生活。^②譬如，远古人类的社会秩序，即由宗教禁忌维系。卡西尔于其所著《人论》就称：“禁忌体系尽管有其一切明显的缺点，但却是人迄今所发现的唯一的社会约束和义务的体系。它是整个社会秩序的基石。”^③也可以说，这种宗教禁忌是极其荒唐、极无理性的，但是人类社会的文明与理性，却就打从这里起步。

故说理性与信仰从一开始便是纠缠不清的，于此可见。

往后，随社会的变化与发展，理性得以发展，信仰也在发展。不过，有的时候是理性占主导，有的时候是信仰占主导。西方如古希腊时期，理性有过一段辉煌的张扬，可是踏入中世纪，

^① 罗素认为理性的产生与古代谋生手段由打猎向农耕的过渡有关。“唯有当一个人去做某一件事并不是因为受冲动的驱使，而是因为他的理性告诉他说，到了某个未来时期他会因此而受益的时候，这时候才出现了真正的深谋远虑。打猎不需要深谋远虑，因为那是愉快的；但耕种土地是一种劳动，而并不是出于自发的冲动就可以做到的事”（见罗素《西方哲学史》中译本，上卷第39页，何兆武、李约瑟译，商务印书馆，1986）。罗素此间说的“深谋远虑”即理性，以“到了某个时候他会因此而受益”言之，此亦指对因果关系的思考。

^② “秩序”的观念与“类”的观念是同等程度的，列维-斯特劳斯称：对于早期的人类而言，“任何一种分类都比混乱优越，甚至感官属性水平上的分类也是通向理性秩序的第一步”（《野性的思维》中译本，第21页，李幼蒸译，商务印书馆，1987）。

^③ 《人论》中译本第138页，甘阳译，上海译文出版社，1985。

古希腊理性的成果却被神学所消化且成为论证信仰的工具。^①近代以降，信仰被推到理性的法庭上遭到审判，上帝被宣布“死了”，信仰似乎要退出历史舞台了。中国的情况亦近此。西周以往，宗教观念笼罩着社会生活的方方面面。降及春秋战国时期，理性获得了骄人的发展。但踏入汉唐之际，佛教、道教又重新支配了人们的深层意识。而且，它们在理论上的成立，恰恰以此前发展起来的宇宙论和知识论为前提。即便于宋明之际社会的主导思想已让位于新儒学，但是儒学的道德理想依然取信仰形式。^②延及近代，在向西方学习的口号下，信仰才被宣告“破产”。

然而，信仰真的似乎已经不再成为需要，不再产生影响了吗？

情况完全不是这样。

只要看一看20世纪末所发生的民族争端乃至战争，不管我们怎样评价它们，然而在事实上都与宗教信仰有关。宗教或宗教性的信仰，铸造了每一个民族的魂。作为一个民族的魂，它与其他民族的差别，在其最早的起源上其实是非常特殊、非常个别的，在后来的社会演变过程中，尽管原先产生它的特殊、个别的

^① 罗素于《西方哲学史》一书中称：欧洲中世纪“天主教哲学最初的伟大阶段由圣奥古斯丁占统治地位，但在异教徒中则由柏拉图占统治地位。第二阶段以圣托马斯·阿奎那为高峰，对他和他的继承者来说亚里士多德的重要性远远超过了柏拉图。然而，《上帝之城》中的二元论却完整地延续下来。罗马教会代表王城，而哲学家们在政治上则是维护教会的利益的。哲学所关心的是保卫信仰，并借助理性来和伊斯兰教徒这样一些不相信基督教启示的确实性的人展开争辩。哲学家们借助理性的批评，不仅是以神学家的身份，而且是以旨在吸引任何教义信奉者的思想体系的发明家的身份。归根结底，诉诸理性也许是一种错误，然而在13世纪时，这却似乎是卓有成效的。”（见该书上册，第378—379页）

^② 关于中国传统思想观念的这一演变过程，请参阅拙著《早期中国哲学略论》（广东人民出版社，1998）、《宋明新儒学略论》（广东人民出版社，1997）。

条件已经消失，然而它在摆脱那些特殊、个别条件的局限之后，却更且获得普遍、恒久的意义。原先产生它的那些特殊、个别的条件的消失意味着，人们已经不可以在理性的层面上对它作出解释，然而，一种社群生活，又有多大成分是靠理性去维系的呢？事实上，在人们日常生活与交往中真正起主导作用的是不可“理喻”的日常情感与信仰。而且迄今为止，在世界上影响最深远的人物，亦不是科学家、政治家，而是信仰的创发者。《论语》、《圣经》、诸种佛典，提供的都不具严格的知识的或“理”论的意义；提供知识的或“理”论说明的著作或人物，总要被遗忘；缔造信仰的著作与人物，即便一次又一次宣布被打倒了，却一次又一次重新复活，重新赢得敬崇。

这表明，信仰的力量并未消失！

显然，问题不在于应该选择理性还是选择信仰，应该以理性打倒信仰还是以信仰摧毁理性。问题在于，怎样重新认识与界定理性与信仰？又在什么层面上与范围内讲求理性与容纳信仰？

下面，我意图就这些问题在学理层面上作一些说明。

（二）

我们首先需要弄清楚什么叫“理性”。

我们大体可以取如下一种说法，理性是通过对经验进行归纳与演绎求取对事物相互关系的认识的一种认知能力与认知方

式。①在这一意义上使用的“理性”，为工具理性；借工具理性求取的知识，为经验知识。

这样一种“理性”和由之求取的“经验知识”，来源于观察与实验。最重要的手段为归纳。人们是通过把观察与实验得到的经验材料予以综合，作出归纳，从而求得新知的。演绎不能提供新的知识，因为其结论已经包含于前提之中。②

为了通过观察与实验求取经验知识，必须面对所谓客观外界。客观外界作为观察与认知的对象，是怎样的呢？实际上是充满个别性、特殊性、偶然性的一个世界。人们面对这样一个世界所产生的秩序感、规律感（如因果律），或给出的、加于其上的秩序、规律，是借助于对重复出现较多的现象的归纳，或在未达足够多数情况下以概率统计的方式求得的。如观察到一万朵玫瑰花是红色的，由之引出一个普遍规律“凡玫瑰花都是红色的”。这是归纳。许多自然现象即借此提取规律。社会上的许多被视为规律，被赋予程序意义的东西，则往往是依概率统计方式产生的。如在许多国家里一个领导人的确认、一项法规的成立，即以机械多数为言。当今社会学、心理学的许多结论，均山之产生。

① 我自己对西方哲学不太熟悉。依杨慧林的介绍：“在笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨等人所使用的意义上，‘理性’首先是与‘经验’或‘传统’相对的。而18世纪的启蒙思想家所张扬的‘理性’，却恰恰是来自洛克的‘经验’；他们的理性呼唤，是用‘经验’反对‘信仰’、用‘科学’反对‘权威’，从而为人类的自由和尘世的幸福辩护。”（《追问“上帝”——信仰与理性的辩证》，第168—169页）我这里所使用的“理性”概念近于18世纪的启蒙思想家。

② 关于逻辑演绎能不能提供新知识的说法曾有争论。这里仅借取康德对“分析判断”与“综合判断”的区别的一个判定为说：分析判断“并不通过述项而对于主项的概念增加什么，而只把这主项概念分解为原义就在这个概念中被思维到若干概念（纵然是模糊地被思维到的）”。（康德：《纯粹理性批判》，韦卓民译，第42页，华中师范大学出版社，1991）

这就是科学，这里使用的方法就是所谓的“科学方法”。

为什么我要说，秩序、规律常常是人加给充满偶然、个别、特殊性的外在世界的呢？这是因为，以偶然性、个别性、特殊性的方式存在与变化，这是世界万物的本然状况。万物中某一些东西与另一些东西更具确定性的联系，或其中某一些特殊、个别、偶然地存在与变化的东西比之于别的特殊、个别、偶然地存在与变化的东西更具一般、普遍的意义，且不必如休谟所说完全是依赖于“习惯”，^①但至少我们可以说，那是出于人的选定。如一亩水稻虽出自同一品种，实际上其中的每一穗、每一粒都有差别，这即是它的存在与变化状况的个别性、特殊性、偶然性。当人们有意选取其中颗粒特别多、体积特别大的少数稻穗作为种子并通过强化其特殊存在与变化的方式而使之发展为一新类之时，也就是把特殊的、偶然的化为一般的与必然的，从而使之获得秩序与规律的意义。此即表明秩序与规律的人为性：社会生活中由投票的机械多数而成的法则尤其如此。

我这里强调秩序与规律为人选定而后强加给外界的意思，在于反对把规律过分的“客观化”。^②

^① 休谟《人类理解研究》，关文运译，第38—52页，商务印书馆，1997。另参休谟《人性论》，关文运译，第三章，第85—205页，商务印书馆，1991。

^② 康德于《纯粹理性批判》中论及近代科学家伽利略、托里拆利、施他尔等人的科学发现时曾指出：他们意识到“理性只是按照自己的计划而产生的东西里面才有洞见，绝不可使自己让自然的引带牵着走，而必须自己依照固定的规律所形成的判断原理来指导前进的路，迫使自然对理性自己所决定的各种问题作出答案来。凡不是依照预先设计的计划而作出的偶然的观察是永远不能产生必然性的规律的，而发现必然性的规律就是理性的唯一任务。理性一手拿着原理（唯有按照这些原理，互相一致的出现才可被认为等值于规律），另一手拿着它依据这些原理而设计的实验，它为了向自然请教，而必须接近自然。可是，理性在这样作时，不是以学生的身份，只静听老师所愿说的东西，而是以受审法官的身份，迫使证人答复他自己所构成的问题。”（康德《纯粹理性批判》，韦卓民译，第15页，华中师范大学出版社，1991）这里强调的，也正是秩序与规律的“人为性”。

我们再回到归纳。我们说过归纳是借对在我们的观察与实验中多次重复出现的现象的概括，提出一个结论的。既然只是依多次重复出现来作出归纳，就不是完全归纳。然而人们又决不可能作完全的归纳。在不完全归纳的情况下引申出来的结论，便具盖然性。如凭一万朵玫瑰花是红色的这一经验事实引申出“凡玫瑰花都是红色”的结论，就是盖然的，不具绝对可靠性。关于这一点，休谟于其所撰《人性论》和《人类理智研究》两书中有过极其深入的讨论。罗素在谈到休谟的见解时称：“休谟的怀疑论完全以他否定归纳原时为根据。就应用于因果关系而言，归纳原理讲：如果一向发现甲极经常地伴随有乙，或后面跟着有乙，而且不知道甲不伴随有乙或后面不跟着有乙的任何实例，那么大概下次观察到甲的时候，它要伴随有乙或后面跟着有乙。要使这条原理妥当，那么必须有相当多的实例来使得这个盖然性离确实性不太远。这个原理，或其他推得出这个原理的任何一个原理，如果是对的，那么休谟所排斥的因果推理便妥实有据，这固然并不在于它能得出确实性，而在于它能得出对实际目的说来充分的盖然的。假如这个原理不正确，则一切打算从个别观察结果得出普遍科学规律的事都是谬误的，而休谟的怀疑论对经验主义者说来便是逃避不开的理论。”^①罗素于此对休谟给归纳推理提出的责难作了充分的肯定。他甚至指出：“整个十九世纪内以及二十世纪到此为止的非理性的发展，是休谟破坏经验主义的当然后果。”^②

^① 罗素：《西方哲学史》下卷，第212页。

^② 同上书，第211页。

又，吾之青年朋友张志林君新著《因果观念与休谟问题》（湖南教育出版社，1998）一书将“休谟问题”识别为“归纳问题”与“因果问题”，对其中每一问题都有个人独到的精当探讨，读者可予参照。

休谟借对归纳法得出的经验知识的怀疑从而导致的对经验主义的破坏一方面固引发了非理性主义的发展，另一方面也引来了一些哲学家致力于对归纳法不足之处的正面修补。如康德为了确保某些经验知识的可靠性，就提出了“先天综合判断”的新概念。他把由通过经验归纳出的判断称为综合判断。他承认有一些综合判断不具确定可靠性，但也有一些综合判断虽由经验引出，其可靠性却是由人类先天具有的认知框架所确保的。这部分的判断即是先天综合判断，因果关系的判断便属于这种判断。^①康德以为这样一来休谟提出的难题可以得到解决。但罗素已经指出：“德国哲学家们，从康德到黑格尔，都没消化了休谟的议论。我特意这样讲，尽管不少哲学家和康德有同见，相信《纯粹理性批判》对休谟的议论作了解答。其实，这些哲学家们——至少康德和黑格尔——代表着一种休谟前型式的理性主义，用休谟的议论是能够把他们驳倒的。”^②而且，20世纪认知心理学的研究成果表明，“概念性知识并不是先验地存在于儿童（当然也包括成人——注者）的心灵中，而是通过发生学的发展而产生的”。^③认知发生学作为观察与实验的产物山之又将对问题的判定带回到经验中来，我们得到的知识依然只具盖然性意义。于是就有波珀（即波普尔）的一个明智的归结：我们对经验知识无法证实，只可证伪。^④

① 康德《纯粹理性批判》，李卓民译，第224—241页，华中师范大学出版社，1991。

② 罗素：《西方哲学史》下卷，第211页。

③ 参见皮亚杰《发生认识论原理》英译本“序”，曼彻斯特大学w·梅斯撰写，见中译本第9页，王宗钢等译，商务印书馆，1981。

④ 波普尔称：“从逻辑的视点看，显然不能证明从单称陈述（不管它们有多少）中推论出全称陈述是正确的，因为用这种方法得出的结论总是可以成为错误的。不管我们已经观察到多少只白天鹅，也不能证明这样的结论：所以天鹅都是白的。”（见K.R波珀：《科学发现的逻辑》，中译本第1页，查汝强、邱仁宗译，科学出版社，1986）。

(三)

问题在于，尽管从单称陈述中不可能引申出全称判定，但是我们还是得赋予其全称判定之位格；尽管借归纳给出的经验知识并不可靠，但是我们还是要认定它具有可靠性。不然，我们怎么办呢？

譬如：我们世代都靠吃大米饭充饥，但是我们还是不能够作出“凡大米饭都是无毒的”这样一个具绝对意义的结论。因为还有许多大米饭我们并没有吃过。可是我们又得作出“凡大米饭都是无毒的”的认准，否则，下一顿饭我们怎么敢下咽呢？

又譬如：我们日常接触到的许多人都是有智慧的，用两足走路的，但是我们亦还是无法作出“人是有智慧的两足动物”这样一个全称判定。因为至少幼儿就不是用两足走路，白痴即便没有智慧。可是我们仍然要以“人是有智慧的两足动物”为确当，否则我们为什么一定要教幼儿学走路、让小孩进学校呢？

等等。

在这里，在当我们把单称陈述、不完全归纳认准为或赋予其全称判断、完全归纳的意义时，也就是把相对有限的东西，认准为或赋予了绝对无限的意义。

这种做法，在科学认知的范围内，即为一项预设。之所以叫预设，是因为不在求其为必真，只在求其且可用。借助于这种预设，我们可以建构起种种理论，设计出许多模型，并使之对象化为物的世界。

但是，在人文的范围内，这种做法之可靠性则是诉诸于各个

个人内心之信念的。

这两者的区别，或可以如下例释之：

在澳门的一次会议上谈论到一本黄色的刊物该不该给予肯定性评价，一些学者用社会学的方法诉诸于抽样调查，依抽样调查发现百分之六七十的人常读，于是认定该刊物可以认肯。但另一些人文学者对此持强烈批评态度，他们认为出版这样的刊物是不顾及道德、不考虑对青少年的影响。

在这一差别中我们可以看到，一部分学者所取的被看作科学的社会学的方法，是关注经验事实，借经验事实的多次重复出现，而归纳出一个判定；而另一些带人文倾向的学者却更关切人一主体的情感，主体的道德理想或价值理念，而宁可把甚至是个别、特殊的经验事实赋予本质的、普遍的意义。

这一差别，不是别的，它就体现了理性与信仰（信念）的差别。

因为所谓信仰，不管其具体内容与所取形式如何不同，但其作为与理性相对待的一个概念，理性的基本特征既以经验为基础，那么信仰的基本特征即可以先验性来标识。所谓先验性，我这里是指的在我们主体意念中那些不可以为经验所证实而为主体自己所认定的、被赋予完全绝对意义的成分。^①

至于有的信仰取人格神的、外在追求的形式，有的信仰取心灵境界的、内在追求的形式，这种区别，与社会历史的发展与认

^① “先验”一词有不同用法。康德说：“凡一切知识不和对象有关而和人们知道对象的方式有关，而这方式又是限于验前有其可能，这种知识我称为先验的知识。”（康德《纯粹理性批判》，韦卓民译，第53页，华中师范大学出版社，1991）我此处有取于康德的说法。

知水平的变化有关，也与个人的遭际与教育的背景有关。卡西尔认为，在神话思维中，包含有一种对信仰的对象的实在性的相信。^①

我认为这一说法也适合于早期的宗教信仰。就中国古代思想史发展的状况而言，我们可以看到殷商西周时期在对“帝”与“天”的信仰中，其“帝”与“天”作为万能的造物者即具实在性意义。降及汉唐之际，“天”的创造作用虽已被功能化了，但是它的实在性意义并未完全被消解。^②延至宋明特别是近代以后，在外界被作为知识的对象受到宰割的情况下，信仰失去了实在论的意义而被内化为人的精神追求。但是，不管信仰采取何种形式，我们仍然可以看到它们的一个共同点，那就是它们都确认着，人生的问题除了涉及认知问题，还涉及情感与意志和由情感和意志体认的价值问题；人生的这些问题不可以在经验知识与经验自我的范围内求得解决；人总会意识到他的存在并不拘限于他的肉身上与他所知的世界中，而总在希望有所超越出，以至于建立起一种具先验意义的超越追求。^③如果这样一个说法能够成

① 参见卡西尔：《人论》，第96页。

② 董仲舒说：“仁之美者在于天。天，仁也。”《春秋繁露·王道三统》此中之“天”即属功能性的。然而其谓“天者，百神之大君也”（《春秋繁露·效祭》），则此“天”又被赋予“实在性”意义了。

③ 唐君毅谓：“科学的方法技术之改造自然社会之力，亦明有一原则上之缺憾。此即为人心中内在的罪恶之源之问题，一为苦痛烦恼之生生不穷之问题，一为身体之有限性，与精神之无限性之对反问题，一为死之问题，及过去世界中所实现之生命价值、德性价值等之保存问题，一为求人之善恶与福报之绝对的相当之正义的要求之绝对的满足之问题，一为现实世界不可能的异类价值，恒相对反而相毁，其绝对的融和之超越理想，如何实现之问题。这些问题，都是一切科学的方法技术，不能在原则上加以解决的。…而这些问题，亦皆本于人之超越性而生。这些问题之生，与人之宗教要求，乃由同一之根而生。”（见唐君毅著：《中国人文精神之发展》第五部，台湾学生书局1988年版，第334页）唐氏此说甚得。

立，我们实际上不仅可以说，理性与信仰的纠缠远远没有了结。我们甚至还可以说，人类在今后的生存与发展中永远不可以没有理性，亦永远不可以没有信仰。①

（四）

现代社会的问题是：

人们否定了人格神及各种巫术崇拜的粗俗性，同时也否定了信仰对于社会与人生的重要性。结果是，大家只能不断地跟随经验事相的变幻而漂泊。心灵深处没有了根柢，人生失去了目标，个人建立不起自我。②人们的追求都是极其现世、当下的。一些人无所畏惧，在社会上横冲直撞，而不知良知为何物；更多的人忙忙碌碌，在人世间颠去倒来而无法找到归宿。此诚如庄子所

① 马林诺夫斯基基于其所撰《文化论》一书称：“宗教的需要，是出于人类文化的结构，而这种文化结构的涵义是，人类努力及人类关系必须打破奥门关而继续存在。在它的伦理方面，宗教使人类的生活和行为神圣化，于是变为最适宜的一种社会控制。在它的信条方面，宗教与人以强人的团结力，使人能支配命运，并克服人生的苦恼。每个文化中都必然的有其宗教，因为知识使人有预见，而预见并不能克服命运的拨弄；又因为一生长期合作和互说，造成了人间的情深，而这情深使反抗着生离与死别；并且，再次和现实接触的结果，都启示着：一种敌对的不可测的恶兆与一种仁慈的神意并存着，对于前者必须战胜，对于后者则当亲善。文化对于宗教的需求虽然是派生的和间接的，但宗教最后却是深深的生根于人类的基本需要，以及这些需要在人文化中得满足的方法之上。”（见该书中文译本第78—79页，费孝通等译，中国民间文艺出版社，1987）

② 美国心理学家卢格认为：“牢固的自我同一性的基础是一整套的道德信念和价值观，有的是个人的，有的是共同的，它们提供了稳定性并能防止在文化压力和文化禁令中丧失自我。”（见《人生发展心理学》中文译本，第650页，陈德民译，学林出版社，1996）此即以价值信念（信念）为建立“自我”的基础。卢格又说：“成功的同一性的基本组成部分之一就是面对变化保持稳定性和相同性的能力——在‘心理和社会的风暴时期’经常需要这样一种‘锚定点’，以便有时间组织进行系统适应（同化和顺化）的对策。”（同上书，第649页）现代人由于建立不起“自我”而失去了“锚定点”。

叹：“一受其成形，不忘以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲呼！”^①失去信仰的个人，实为可悲；而没有信仰的社会，诚为可怕！

面对这样的个人与社会，似乎惟诉诸于外在的、公共的法规，才可以有所维系。于是制定的法网越来越繁密。但是，此正如老子早已意识到的：“法令滋彰，盗贼多有。”^②法网越繁密，人们利用法令作为手段作案的花样越新奇，手段越凶残。而另一方面，法网的不断扩张只会导致如哈贝马斯所说的“生活世界的殖民化”，“生活世界非形式调节领域内的法律化倾向”。^③要知道，在日常生活世界的领域里，人与人的关系是靠情感与信念维系的，这也是在现代社会里仍然具有宗教的庄严性的惟一领域。当着在这个领域内，在诸如父母子女夫妇朋友的关系都全然地诉诸于公共的、形式化的法律予以确保时，人的信仰就将丧失殆尽，人际关系就将完全地工具化与功利化。

我们生活于其间的现代社会确实在工具化与功利化的方向上走的太远了！

在这种意义上，现代社会已经到了需要重新点燃起确立信仰的热情，重新呼唤信仰的时候！

必须申明的是，我在这里不主张随意选择信仰，也不主张把信仰的价值绝对化。

诚如上述，信仰固非经验理性所能证实，却亦非与经验理性

^① 《庄子·齐物论》。

^② 《老子·五十七章》。

^③ 本人对哈贝马斯的思想并未作过深入的研究。这里对哈贝马斯关于“生活世界殖民化”的理解参照了章国锋所撰《西方社会危机与“交往理性”的重建》一文。（见《学人》第四辑，江苏文艺出版社，1993）

全然无关：

首先是，信仰仍以某种特定的经验为起点，并借确认因果联系的经验理性而确立；

其次是，信仰会随经验知识的变化而变化。如我们所看到的中国人的宗教信仰中，道教就经历过一个由外丹道向内丹道的发展过程，在内丹道之全真教派中，道教的信仰就由具实在意义的神仙追求转向更重内在心性修养并含道德价值的精神追求。佛教则经历了由空宗向有宗，由唯识学向如来藏学的变化过程，在如来藏学中，佛教的信仰也由对彼岸世界的诉求转向更重个体心境清净的一种空灵追求。

正是在这种意义上，我们可以确认，信仰具历史性，受历史条件与历史发展状况的制约。也正因为信仰具历史性，我们才可以对信仰作客观的历史的考察与分析，与对信仰作新的选择。^①

这样一来，我们如何理解信仰的绝对性呢？

在我看来，信仰的绝对意义，它的超越性，应该是对每个信仰主体、对主体的情感体验与心灵境界而言的，是指的信仰主体一旦认同某种信念后之义无反顾与不受限定性。信仰的绝对性，不应该从存在论上讲，不应该被理解为有一存在体具永远、无限支配经验世界与社会历史的位格且不受限定者。这是因为，我们所处的时代毕竟与以往不同了。关于这一点，马克斯·韦伯有如

^① 拙著《宋明新儒学略论》之“导言”曾谓：“我取史学的眼光审视历史发展过程中的各个人物与思潮，也决不是为了否定信仰。恰恰相反，我以为应十分重视信仰。这不仅因为，一个社会之走向衰败往往即在于（或即表现于）丧失信仰。而且还因为，从历史上看，对人类精神文化产生最深刻影响的，也恰恰不是某种关于外在世界的‘客观知识’，而是内在之思想信仰。此处，我强调以史学的眼光审视各个人物和思潮，是为的站在时代的水平线上，重新考察与选择信仰。”（见该书第12—13页）本文可以说是这一段文字的一个解释。

下描述：“我们这个时代，因为它所独有的理性化和理智化，最主要的是因为世界已被除魅，它的命运便是，那些终极的、最高贵的价值，已从公共生活中销声匿迹，它们或者遁入神秘生活的超验领域，或者走进了个人之间直接的私人交往的友爱之中。我们最伟大的艺术卿卿我我之气有余而巍峨壮美不足，这绝非偶然；同样并非偶然的是，今天，惟有在最小的团体中，在个人之间，才有着一些同先知的圣灵（pneuma）相感通的东西在极微弱的搏动，而在过去，这样的东西曾像燎原烈火一般，燃遍巨大的共同体，将他们凝聚在一起。”^①韦伯的这一说法不是没有道理。然而实际上这个时代的人们不容易点燃起对具实存性意义的圣灵的信仰的巨大热情，不仅是在认知上过于理性化和理智化使然，而且亦是人们在价值追求上的多元性取向使然。这种价值追求的多元性取向再也不能同意把某一特殊、个别的价值理念升格到普遍与绝对的层面上强加给整个社会，它宁可把公共性、普遍性问题交给经验知识去处理，而把各种个别、特殊的信仰留给每

^① 马克斯·韦伯：《学术与政治》，中译本，第48页，冯克利译，三联书店1998。拙著《宋明新儒学略论》之结语部分对此亦有过专门论述。

个个别、特殊的心灵，并以此确保每个人平等地获得自由。^①由此，为“共同体”献身那种崇高感再也难以激发。这对于社会来说是不幸的。“自由”的追求将为此付出沉重的代价！

^① 刘小枫于《舍勒论在体、身体、负罪之在和信仰之在》一文中引述“当代著名现象学神学家舍勒的一段论述时写道：“舍勒由此提出一个重要论点：没有上帝的自我传达的启示，人必然建构一种形而上学，形而上学不过是启示信仰的代用品。另一方面：非启示宗教的信仰，在没有上帝启示的情形下，必然建构人为的信仰意涵（如佛教的涅槃）。宗教行为的意向性建构作为人之意识的本质，并非在于它是人性的，而在于它是‘有限性的’。对人来说，选择不在于信仰或不信仰，而在于是否能使信仰获得‘恰切的信仰对象’（adapuate objekt）信仰行为的或此或彼在于：人要么信仰启示的上帝，要么信仰偶像——即把某种有限的对象当作神圣的、最高价值的绝对者。”（见刘小枫著：《个体信仰与文化理论》第220页，四川人民出版社，1997）舍勒此论述中，以为信仰之成立“并非在于它是人性的”，它根源于人及意识的“有限性”，此说的当：由之确认，人的选择不在于要不要信仰，而是信仰什么，此亦甚是。但是，为什么说惟信仰“启示的上帝”才不是“把某种有限的对象当作神圣的、最高价值的绝对者”？“启示的上帝”对于道教、佛教、伊斯兰教的信仰者来说，不也是“某种有限的对象”吗？实际上每一种宗教、每一个信仰者都是通过把特殊、有限的东西赋予普遍、无限的意义而获得得满足。这正好说明，信仰的绝对性应该留给信仰者个人，而不是强加给公共社会。

试析对宗教本质的哲学理解

李兰芬

(中山大学比较宗教研究所)



一、从宗教定义分歧后面隐藏的一致谈起

如同一切规范学科的研究一样，宗教研究中，给自己的研究对象下定义是一件首先要做的事情。它不仅关系到研究的如何开始，而且关系到研究者对自己理解限度和意义的自觉。所以，每一个宗教定义不仅体现了研究者做研究的角度、方法，而且更重要的是它体现了研究者对宗教意义和作用的理解。

事实上，做宗教研究的学者除会站在一定学科的角度、采用一定学科的规范去观察、分析、解释宗教外，还会从个人的生活体验去理解宗教。不同的宗教定义都是从一定学科的角度、规范

加上一定个人体验、理解而作出的。实际上，站在同一学科角度的不同研究者也会对“宗教”作出不同的定义。这样，各种宗教定义之间的分歧就不仅仅是学科角度、规范之间的差异问题，而且还有个人生活体验的不同的问题。但这些分歧并没有导致研究者之间由于分歧而不相认可各自谈论的“宗教”。他们产生敌意和不断纷争的只是：哪种宗教定义是最权威的、可以取代其他的宗教定义。而敌意和纷争的主要原因则完全是由于无视了自身局限性造成的。^①

如果撇开由于分歧之间的敌意和纷争不说，分歧所指向的，在不同的研究者看来却仍然是同一个对象。这仅仅是因为各自都对所定义对象采用了同一个词：“宗教”？还是通过定义的含义，各自都心照不宣，大家在指称着同一个对象？其实，研究者们引起纷争和产生敌意的最主要原因应该不是用词的问题，而是含义的问题。含义使他们之间有分歧，又使他们明白这种分歧是对同一个问题（对象）进行说法的分歧，而不是对不同问题（对象）进行说法的分歧。

台湾学者曾仰如先生在他的《宗教哲学》一书中，曾梳理过中国及西方关于“宗教”一词的不同的字面定义及不同的描述定义：

宗教的字面定义

中文的“宗教”，由“宗”和“教”合成的，在我国古书中有“宗”字，有“教”字，但找不到“宗教”二字一起被沿用过，所以“宗教”一词是近代才通行的，由日本人

^① 作者曾作专文讨论宗教学科性质与宗教定义分歧之间的关联。文章《重释宗教学研究规范的含义、作用与限度》，刊于《华东师范大学学报》2000年第4期。

所创译的。（释圣严，比较宗教学，中华书局1957年版）

“宗”照说文从宀从示，宀谓屋也，示谓神也。故“宗”即指事神的宗庙或尊祖庙。自然也有其他意义，如尊、本、主、众等。

“教”有“上施下效”之谓，如易经观卦所言“圣人以神道设教，而天下服矣”。这里的“教”有“教育”的意义，圣人根据神道来教育（教导或训诲）民众，天下就服了。但亦有宗教之“教”的意义，其目的在于上施下效，使天下人民效法服从自己对于至上无限的神圣“神明”，所有的信仰、所有的崇拜及所执行的敬礼。故宗教一词的字面意义是“有所宗以为教者也”（辞海的解释）。或“以神道设教，而设立诚约，使人崇拜信仰者也”（辞源的解释）。

“宗教”洋文原文是拉丁文的Religio,依西塞罗的意思，是从动词（Religere）演变而来的，其意义是：“重读”，“复阅”或“寻思”（to read over, to think over divine things）。

拉克丹雪（Lactantius 260—340）却认为此名词渊源于动词religare,有“束缚”、“联系”（to bind to god）的意思。

奥古斯丁则主张从动词reeligere来的，意即“再择”、“复得”之谓（to choose again God lost by sin）。

多玛斯比较喜欢拉克丹雪的意见，即从religare来的，意指“联系”/“人与神之间的联系”。但多玛斯也未扬弃其他意见，因为他说：“宗教一词或渊源于‘复阅’，或‘复得’因着疏忽所失去的、或渊源于‘束缚’，但宗教主要意义指人与神之间的联系。因为神是我们所应该主要紧贴在一

起不可缺少的泉源；我们必须不断选择神为我们的最后目标。因着罪我们失落了神，我们必须相信它及信从它以便‘复得他’。”^①

与各学科规范研究有关系的宗教的描述定义则有：

1、柯尼格（Samuel Koenig）在他所著的《社会学》一书中，从社会学观点给宗教下的定义是：“对超自然力量或神秘力量的一种信仰，此种信仰与敬畏、恐惧和虔诚感相联合，于是表现在应付这些超自然力量，或神秘力量而设计的外显的宗教活动。”

2、傅雷式（James G. Frazer）在其巨著《金树枝》（The Golden Bough）中说宗教是“向指导和控制自然和人类生活的过程之超人力量赎罪（求情）或讲和”。

3、施迈尔（W. Robertson Smith）说宗教是“社区内全体成员对一种势力所发生的联系，此种势力关怀社区的利益，保护社区的法律和道德秩序”。

4、涂尔干（Emile Durkheim）在他的《宗教生活的基本形式》（The Elementary Forms of Religious Life）一书，又解释宗教为“有关神圣事物之种种信仰和行事的联合体系”。所谓神圣事物，系指隔离的和禁止的事物。

5、马丁奴（James Martineau）说宗教是“对管辖宇宙和与人类保持精神关系的永恒上帝之信仰”。

6、斯宾塞（Herbert Spencer）强调宗教乃“承认万物均为一种人类无法理解（超越人类的知识）之力量的表现”。

^① 曾仰如：《宗教哲学》第72—74页，台湾商务印书馆发行，1986。

7、康德的宗教定义是：“宗教是承认人的一切义务好似神的命令。”

8、赫胥黎（Thomas Henry Huxley）说宗教是“对伦理理想的尊重与爱好，进而愿将此理想实现于生活上”。

9、杰斯脱洛（Jastrow）于1901年所出版的《宗教研究》（Study of Religion）一书中说：“宗教具有三大要点：一、承认人所不能控制的一和明或一些神明之存在；二、对于神明，人有一种隶属的感觉；三、人领悟到与神明有某些关系。如果把这三大要点，联合在一起，那么，宗教便是‘对于人所不能控制的一位神明或一些神明的一种自然信仰，同时，也就是对于神明的一种隶属感。这种信仰和感觉，激起了宗教组织，宗教行为，以及宗教规律，因而建立了人与神间的某些关系’。”

10、史密特（Max Schmidt）曾任柏林大学教授，在他所著的《人类的原始民族》（Primitive Races of Mankind）一书中说：“宗教是对某些神明的信仰，就人的感情生活而言，神明是众物的根源，同时也是自然界中与人生中所发生的一切现象的来源。”^①

我国老一辈学者谢扶雅先生在他的《宗教哲学》一书中，通过对“宗教”一词的中文译法提出批评，而概括出自己对于“宗教”含义的看法：

自海通以后，西学东渐，译名之最不幸者，莫过于“宗教”二字矣。考今日西方所用Religion一语，与我国所谓

^① 曾仰如：《宗教哲学》，第87至91页，台湾商务印书馆发行，1986。

“宗教”者，实在有出入。性此译名假道日本而入中国，已多历年所，社会上，文字上，沿用即久，虽欲更改，亦已太迟。最初译此字者，不知何人，其根据自在《易经》“圣人以神道设教”一句；而“宗”字之渊源，当为《书经·尧典》（当为《书经·舜典》）内之“禋于六宗”。（六宗：指应祭祀的六种神祇。有谓六宗即日、月、雷、风、泽者；有谓天宗日、月、星辰，地宗岱、河、海者；有谓四时、寒暑、日、月、星、水旱者，历来说法不一。）是则“宗教”在我国文字上的意义，不过一神或多神之崇祀而已；既不足以概无神之佛教，及介乎有神无神无之间之儒教，亦未能包括宗教的神契经验及伦理行为。若求中国辞书中足与Religion相当之名，惟“道”字勉可充数。道兼涵体用两面，Religion亦具有宗旨及方法两面；道可以完全表出个人与宇宙本体之嘘吸关系，同时亦不遗落个人对于社会之活动及适应。借此字已流为道教之专用品，移而用以新译Religion，适更搅起无聊之误会耳。今惟望国人对于“宗教”一语，勿作望文生义，须留意于世界各大宗教之内容，而自立一“宗教”之观念，“庶可免除一切非必要之纠葛。”^①

吕大吉先生在他的《宗教学通论》一书中，对“宗教”一词的中文词源作了这样的理解：

我国古代典籍无“宗教”一词。这个外来词有两个来源，一是来源于印度佛教。佛教以佛陀所说为教，以弟子所说为宗，宗为教的分派，合称宗教，意指佛教的教理。（《景

^① 谢扶雅：《宗教哲学》，第204—205页，山东人民出版社，1998。

德传灯录·圭峰宗密禅师答史山人十问》：“（佛）灭度后，委付迦叶，展转相承一人者、此亦盖论当代为宗教主，如土无二王，非得度者唯尔数也。”）我们现在所说的“宗教”一词。来源于西文“religion”。意义远比佛教所谓的宗教意义更广泛，而是泛指对神道的信仰，尽管这是个外来概念，但我国古籍上有类似的说法。我国古代有关于神道设教的思想，这反映了古人的一种宗教观。他们当时把宗教理解为一种用神道教化人民的手段。《礼记·祭义》也说：“合鬼与神，教之至也。”意思是说，对鬼与神的信仰与崇拜，是教化人民的至理，从而也就是宗教的根本道理。我国近代有些人仍根据这个传统，从字面上来解释宗教的涵义：宗者本也；宗教者，有所本而以为教也。他们所谓的“本”，即本诸神道。这是“神道设教”的另一种说法。^①

与著名的神学家汉斯·昆（Hans kung）合作倡导全球伦理的美国学者也力图给宗教下一个周全的定义：

传统上所称的宗教，即“对生活的终极意义和相应地该如何生活的一种解释”。通常，所有的宗教都包含四个C——信纲、规范、崇拜、社团结构（Creed, Code, Cult, Community—structure），并以关于超越者的概念为其基础。

“信纲”指的是宗教的认识方面，即进入了对生活的终极意义之“解释”的每一种东西。

“规范”即行为或伦理规范，包括或多或少是随信纲之某一方面而来的一切行动规则和惯例。

^① 吕大吉主编：《宗教学通论》，第48页，中国社会科学出版社，1989。

“崇拜”意指所有这样的礼仪活动，这些活动直接关联的例证，而面对神职人员之类超越者代表的某种正式行为则是间接关联的例证。

“社团结构”指的是信徒之间的种种关系；它们可以在很大程度上互不相同，从平等主义的关系（如贵格派教徒之间的关系），到“共和式”的结构（如长老派教徒所有者），直到君主式的结构（如某些哈西德派犹太教徒与其“列比”）皆有。

“超越者”正如其词根所表明的，意指“超出了”对实在之日常的、普通的、表面的经验之外的东西。它可以指精灵、神祇、有人格的上帝、无人格的上帝、空无等。^①很明显，在这许多的宗教定义中，分歧几乎都集中在两个方面：一是宗教以何种超越性体现其对人生的意义和作用。这一分歧除体现中西文的字面定义之间有不同外，还表现在从不同学科角度进行描述的不同上。后一种不同如：西方学者从人类学、社会学对宗教的描述（如柯尼格、傅雷式、涂尔干、史密特等）；从哲学上对宗教的解释（如斯宾塞、马丁奴、杰斯脱洛等）；从伦理学上对宗教的解释（如施迈尔、康德、赫胥黎等）。二是宗教现象以何种途径体现其本质的一面：是信仰、情感与活动的结合（柯尼格），还是情感与行动的结合（赫胥黎），是信仰与行事的联合体系（涂尔干），还是信仰、感觉、组织、行为、规律的共同体（杰斯脱洛），或者是在超越性观念基础上的四个C的结合（斯威德勒），又还是仅仅表现为信仰（马丁奴、史密特），或仅仅表现

^①（美）列奥纳德·斯威德勒（Leonard Swidler）：《走向全球普世宣言》，《东方》1995年第2期。

为对超越性办量的一种承认（斯宾塞、康德），表现为人与一种势力的联系（施迈尔），表现为一种赎罪（求情）或讲和（傅雷式）。

从这些分歧中，不难看到：分歧本身也是表现研究宗教的学者对宗教有共同认同的一面。也就是说，不同的宗教研究者之所以对其他人观察、分析、解释宗教的结果有不同的看法，并引起之间的争论，甚至相互产生敌意，根本的原因就在于他们对宗教如何作为一种特别的现象这一点持有不同的看法。他们都认同宗教有其自身特别的根据、有其特别的表现方式。只是什么是它特别的根据、它怎样表现自己特别的途径，这两个问题一旦成为不同研究者要具体描述、分析、解释的内容时，就有不同的答案了。

二、重提理解宗教本质的意义和方法问题

显然，不同的宗教研究者，对宗教现象的观察、分析、解释、描述，无论是相互一致的共同点还是相互分歧的方面，都是围绕对宗教的特点该作何种解释这个主要问题而展开的。既然不同的研究者都认为宗教特别，并且它的特别能够表现出来、能够被观察到，那么，首先要问的便是：宗教特别在何处。或问：宗教的本质是什么。

从对各种宗教定义的比较中，大概不难看出：不同的宗教研究者将宗教的特点（或本质）看成是宗教通过唤起人心对超越性的情感、信仰（或感觉），来进一步影响和作用人类自己的生存和发展，或说赋人生予意义。如中西的宗教字面定义中强调：个人与宇宙本体的嘘吸关系（谢扶雅）：“圣人以神道设教，而天下服矣”（曾仰如和吕大吉都引用中国古文里的说法，来解“宗教”

一词的中文含义)；学者的宗教描述定义中也有同样的强调：宗教就是人对超自然力量或神秘力量(超人力量、神圣事物、无法理解之力量、神的命令、伦理理想、一种关怀社区利益和保护社区法律与道德秩序的势力、人所不能控制但却是众物的根源和自然界与人生中所发生的一切现象的来源等)的信仰和由这种信仰而致的活动(曾仰如《宗教哲学》所引的宗教描述定义)。

从各种宗教定义分歧背后隐藏的一致性可以断定：宗教的本质体现为人心对超越性的信仰。

但是，在百多年的宗教研究过程中，研究者们一直热衷于对宗教本质如何具体表现的描述，热衷于执着各自在描述中所持研究立场和方法的科学性。由于这些热衷，宗教研究者们渐渐忘却在不同的宗教现象背后的宗教本质的追问，及其这种追问对于人类认识、研究宗教的意义。

宗教学的创始人缪勒(Max Muller)要求将宗教研究变成一门“科学”(Science)，其根本目的只不过是：企图通过对各个不同的宗教研究者所使用的研究手段、所进行的研究操作步骤的严格限定，尽量消除宗教理解中由具体研究者带进的先入为主的价值偏向，使各种宗教研究成果在超越个体主观局限性的广泛、普遍意义上被接受。缪勒眼中的宗教学，不是为了说明这个人或那个人怎么看、怎么感受、怎么想宗教的，而是要通过宗教的理性研究，理解宗教是什么，宗教在人类的灵魂中有什么基础，最终达到了解人、说服人与人之间要相互了解的目的。^①因而，他寄

^① 参看(英)夏普(Eric·J·Searpe)著，吕大吉、何光沪、徐大健译：《比较宗教学史》，第56页，上海人民出版社，1988。

予理智地面对和理解宗教的人的一项神圣使命：通过寻找研究宗教现象的适合方法，揭示宗教在人的心中和思想中的起源，揭示宗教与道德和神话相联系的各种途径。^①

如果说，描述宗教现象的方法从客观观察的角度，揭示了宗教与人类关联的种种现象的话，那么，需要进一步得到解释的便是：这种种关联的现象为什么都被我们统称为“宗教”与人的关联。英国宗教人类学家詹姆斯曾说过：“假如要理解宗教研究的本质和它的不断发展的内容，假如宗教研究要建立在良好的真实的基础上，那么，它不论是为了学术，是作为一种生活方式，还是为了宗教之间的相互理解和国际和平，宗教研究都既需要有历史的和科学的探讨，又需要有神学的和哲学的评价。”^②

然而，在宗教研究中，撇开神学的评价不说，哲学的评价或说哲学的维度，又究竟意味着什么？它实际上又是如何理解宗教的独特性或者说宗教的本质？

哲学主要关注人类生存和发展的根本和普遍问题，也即要探求哪些才是可能和必然对人类生存和发展产生最根本、最普遍意义的问题。宗教为何属于这类问题之一、及它成为这类问题之一的必然性和可能性（根据）等，无疑都成为哲学要从自己的角度探求和理解宗教本质的重要原因。事实上，宗教学中的哲学研究

① 参看（英）夏普著，吕大吉、何光沪、徐大健译：《比较宗教学史》，第48页，上海人民出版社，1988。

② 同上书，第372页。关注当代思想发展及从事宗教研究的学者，一直对宗教与哲学的关系问题有探讨，指出：理解宗教，哲学的维度是必不可少的。参看约翰·麦奎里（John Macquarrie）著，高师宁、何光沪译：《二十世纪宗教思想》，上海人民出版社，1989；另参看宾克莱（Luther J. Binkley）著，马元德等译：《理想的冲突》，商务印书馆，1986；及参看何光沪文：《宗教学百年鸟瞰》，转载于《中国人民大学复印报刊资料·宗教》2000年第3期。

（或称宗教哲学），其任务就是要通过各种综合的分析，解释宗教的特性与人类本性的关系，并进而解释宗教作为一种世界观、人生观作用和影响人类生活的可能与必然。它有别于其他各种宗教研究对宗教与人生关系问题的具体解决，而着重于对问题的全面和根本的解决。假如说，其他各种宗教研究基于对事实的分别描述，而对宗教与人生的关系作出了具体的分析和说明；那么，对宗教的哲学研究，便是基于这些具体的分析和说明，而更进一步对宗教的本性作出概括，对宗教与人类关系的意义作出实质性的分析和说明。^①

但是，从学科角度探求和阐释宗教，是有一定限度的。同样，从哲学学科角度对宗教本质的解释也不例外。其限度大概有两个方面：

1、哲学只是从比较各种精神文化现象的特征上来解释宗教这种特殊的精神文化活动的本质。也即说，哲学在强调宗教有成为自己的根据时，并不是笼统地从人和自然的各种状态的一般特性上说的，而只是从各种精神文化活动特征的比较上说。明确这一点，目的是使对宗教本质的界定，不会无限制地扩大；不会使宗教本质被言说时，无意义地牵涉进物理、化学、生物等现象本质的解释中。

^① 这种被称之为“宗教哲学”的研究，“根本不需要从某种宗教立场出发”，它“不是神学的一个分支学科（这里说的‘神学’，指的是对宗教信仰的系统阐述）”，（约翰·希克（John Hick）《宗教哲学》第7页，三联书店，1988）而仅仅是“从科学的观点去研究宗教，或就人类理性的客观、开放和冷静之眼光，来讨论宗教对人生各种重要问题——生死、现世、来生、善恶、赏罚、苦乐等——的解答；来看宗教救人淑世的意义、使命和心愿；探讨它的现象；思索它的起源；批判它的发展；观察它的分类；分析它的功能；追溯它的情操；研究它的本质与因素；钻研它的活动与行为”（曾仰如：《宗教哲学》第3页）。

2、哲学在解释宗教作为一种特殊的精神文化活动的本质时，同时强调不能将宗教之所以为自己的根据或区别开其他精神文化活动的特性，看成是宗教独有的、是隔膜宗教与其他精神文化现象的鸿沟。任何现象的特性和本质，哲学都强调只是它表现得最充分、最明显，但并不等于其他现象与之无关，或其他现象对之不可能有丝毫的表现。既然万事万物都是相互联系、相互作用，共存于宇宙之中，那么，其中每一种现象在相联、作用的过程中，总会使自己的每一方面都在其他事物、现象身上留下痕迹。作为一个事物、一种现象的本质或最显著的特征，同样会在与之发生关联的其他事物、现象身上留下痕迹。从这种意义上说，哲学不承认事物、现象的本质的解释，是将事物、现象的本质和特征看成是某一类事物、现象独有的。就如说表现宗教本质的人心对超越性的信仰、情感（感觉）不是宗教独有的，而只是说宗教对此表现得最强烈、最充分一样。

无疑，哲学基本是从知与行两个角度来理解人类精神、文化活动的特征的，所以，从以上两种的限定来看，哲学对宗教本质的理解，最主要的任务便是：从反映、认识功能和从实践、行动功能两方面，分析宗教作为一种特殊的精神文化活动的本质。

三、宗教本质的两个方面

首先，与别的精神文化活动形式不同，宗教对与人发生相互作用的外部事物（包括与人类生存和发展有关系的宇宙其他物种，甚至从具体个人角度、从一定群体角度看待的其他人）会作出带有强烈信念性的反映和认识。这是相对于“客观真实”而言

的。哲学上说的反映和认识的客观真实性（变为理论就称为“客观真理”），是指人对与自己发生相互作用的事物（包括人）能按照其本来面目看待。而所谓按照事物（包括人）的本来面目看待，又指人在自己反映、认识的过程中，会尽量地把观察者个人的情感、偏见搁置一边，使自己对对象的描述、分析及解释能客观、正确地反映事物（人）的本质。如说到阳光的照射程度，人的遗传基因构成，一个国家（或地区）的经济增长和福利措施，海洋、高山的形成，台风行进的速度，电闪雷鸣暴雨的原因，人生老病死的原因等等，人们从其他精神文化活动形式的角度对之进行的描述及解释，就可能是“客观真实”，不带主观偏见的。

但宗教对这些与人相关、或直接是人本身的许多事情的描述和解释，却不能做到不带主观成分，而完全“客观真实”化。只是，宗教反映和认识的信念性，并不意味宗教对事物和人的反映是颠倒黑白、随意捏造。相对来说，宗教对事物和人的反映和认识从一开始就带有强烈的主观色彩，使得宗教的反映和认识，不完全从事物和人的本来面目出发，反而更多是从人的情感、意愿出发。如果说，人类特性的突出体现，就在于人类通过心性、精神性与万物（包括人与人之间）发生关系时，必定表现出人对关系选择的主动性、自觉性。那么，影响人作选择的重要因素就是人在关系当中的趋利避害的主动性、自觉性、能动性。其中，能动性所体现的人类对自然关系中不利于自己因素的刻意改变或对有利于自己因素的尽量利用，都与宗教对事物反映和认识时的信念性有关。这里，宗教信念性的反映和认识，只是意味着人对事物和人自身的看待有“一厢情愿”的主观成分，这是人对任何关系中有利于自己或不利于自己的因素的一种带目的性的情感反映

和认识：在其中人隐含了自己对关系所施予作用和影响最好是哪种的期待和盼望。

其他精神文化活动形式的反映和认识也许是尽量地把这种人的期待和盼望与反映、认识对象本身如何分开来，以使反映和认识到“实事求是”，行动时再将事实与自己要改变的目的及对对象的情感感受结合，决定从何处着手反作用于对象。反映和认识的“客观真实性”是人类在漫长的历史进程中，逐渐向自己提出的一个自觉要求，目的是使行动中对自己发生关系的事物和人的反作用，不因自己的好恶感受而使自己从何处着手迷惑不解。

宗教则主动把人隐含在反映、认识以至行动中的“主观”因素表现出来。它并不是把人与之发生关系的对象的“害处”说成“好处”，把人对对象可能发挥的作用从“有限”说成是“无限”……它只是强调应该看到对象中对人有“好处”的一面，应该看到人有让自己从“有限”走向“无限”的能力（包括人能将对象的坏处变成好处，人能使自己与对象的对立关系变成和谐统一的关系等等）。

如果说别的精神文化活动形式在表现反映、认识一面的功能时，着意的是：人必须从对既成、当前的、某一方面的事物本性的反映、认识出发，在有限的范围内实现自己的愿望，对与自己有关系的事物（包括人）予反作用的话，那么，宗教作为一种特别的心性、精神性现象，它强调的则是：人应一如既往地，而不是着眼于当前地朝着关系和谐一致的目标不断作努力。因为事物与人的关系（人与人的关系）不管何时何地都存在着和谐的一面，而人又是能动作为的人。换言之，宗教强调关系和谐对人的生存和发展而言，既是自然存在的，又是必然经过人的努力获得

的。自然而然的关系从实际来看，只是事物与人或人与人关系的一面，而不是关系的全部，并且，此时的和谐表现方面会不同于彼时关系的和谐表现方面，人类的生存和发展要永恒地从关系中获得资源和条件，必须对和谐关系的如何存在有超越有限、当前的深刻认识。从宗教来说，一方面，它与哲学一样，承认这种深刻不纯粹是从人对当前事物、关系的认识中就能直接提炼出来的，深刻需要建立在各种不同的当前认识的相互沟通和概括上；另一方面，宗教认为这种深刻的获得更重要的是，依赖于人精神性这一本性中，对和谐一致关系的不懈向往和追求，还有坚定的信心。没有这种追求、向往和信心的人，即使其能有所作为，但作为的效果一定同时给自己带来不利、有害的一面。

至此，“信念性”只限于表达宗教作为一种特别形式的反映和认识，它执着于从永恒、无限的角度来理解事物与人、人与人关系中有利于人的一面；执着于人建立在不懈向往、追求和信心上，而不是仅仅建立在真正的客观反映和认识上，对有利于自己一面的主动作为上。

很明显，宗教不仅将人与物、人与人关系中的某一方面，而且同时将人主观愿望的一个方面，从时间和空间的有限存在中提取出来，变成了抽象、永恒的反映、认识对象。

这样的一种反映和认识由于渗透进太强的情感、价值倾向，所以其反映和认识的对象的本性不像其他反映和认识形式的对象那样，只是有限、当前的本来面目，而相反是至高无上的神圣对象（永恒的和谐和人自己对此不懈的主动作为）。

一旦这样一种反映和认识要落实到人的行动，变为现实，它势必要求有实现的特殊手段。事实上，作为一种特殊的人类心

性、精神性现象，宗教对现实和社会的反作用与别的精神文化活动形式有所区别。一般来说，宗教通过自己严格的组织、固定的宗教职业者和规范的宗教礼仪使自己成为一种重要的社会力量和形成自己独特的行为方式，影响和作用人类的整个生活和发展。

既然宗教着意的不是事物与人、人与人关系中当前及所有的方面，也不是人类精神性功能的各个方面。所以，其从思想、认识、理论变为行动、现实时，所采取的实现方式，必定与其他精神文化活动形式不同。

宗教执着于通过人的努力，宏扬关系当中和谐一致的一面，它必然首先将对美好事情的愿望、信念及坚定意志当成人能如此努力、行为的动力资源。也就是说，宗教将人内心如何认为与人实际如何行动看成是一致的。行的根据和源泉都在人自己是否内心信仰上，而不在外在力量的压迫、干涉上。

但作为一种反映、认识和必须有实际行为的精神文化活动形式，宗教虽执着事实和人心的某一方面对人生的意义和作用，却不能无视事实和人心在客观上至少有两个不同的方面共存。为了能有效地对抗事实和人心另一相反方面的作用，为了有效地使人内心的信仰不致在残酷的客观现实面前时时遭到动摇，历史上的宗教渐渐发展出维持信仰的独特行为方式，及信仰者之间相互鼓励、相互监督、相互制约的组织形式。与要从内心信仰的做法一致，宗教行为和组织的独特性从原则上说，只限于创造条件和可能从情感、理智上，说服信仰者在行为上、在一定的群体当中，坚持信仰，坚持为信仰而不懈地努力作为；并为信仰者营造出特定的信仰环境和信仰气氛。

简单而言，宗教对其实践功能的体现，与其他精神文化活动

形式最大的不同，首先在于宗教执着地坚持：既然宗教实践功能发挥的根据只是相互关系中永恒和谐的一面，只是人类对这种事物本性主动、不懈的追求、向主和信念，那么，宗教实践的目的就不应局限在人类当前利益的得失计较上，宗教实践实现自己目标的手段也不应企图在人类当前的具体存在中获得。换言之，宗教实践的着眼点不是对事物、人和关系的当下作用、当下影响和当下改变，它企求的是对事物、对人、对关系的超越当前、超越有限的永恒作用、普遍影响和彻底改变，因此宗教必定要发展出与自己目标相一致的实践手段（实践方式）。

另外，宗教在体现自己的实践功能时，它清楚看到：对事物、对人和对相互关系的永恒作用、普遍影响和彻底改变能够实现的关键，不在于人对事物、对人、对人与物、和人与人的关系的硬性改变（如对现有秩序的强行变更、对现有事或人的面貌的人为改变等）；而只能在于培养人心对所追求的永恒和谐一致理想的坚定信念，并促使人甘愿为此作出不懈的努力。也即是说，宗教看到：实践功能的是否体现，关键在于是否改变了人心，使人从对有限的具体利益的得失计较中摆脱出来，建立起对永恒和谐一致的信心，并甘愿为之实现而作出牺牲、付出代价。从这种意义上说，宗教主要将自己的实践立足于人心、人的精神的改变上，并且强调这样一种改变不可能用物质性的手段来实现。宗教改变人心的途径只能是软性的，如从情感上、从理智上说服人，从人与人的相互沟通中感动和影响人，从自觉的行为修炼中坚定对永恒和谐一致的信心。

从宗教实践功能的目的和手段的特殊性，来理解宗教实践效果的特殊性，无非就是强调：宗教会通过特殊的手段、方式作

用、影响和改变人心，并进而改变人的生活，使宗教对世界的梦想（它要追求的目标）从“信念”变为“真实”。

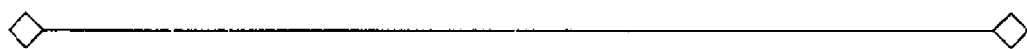
无疑，宗教是特别的。起码宗教为人类理想如何定位及如何实现的问题解决，提出了别有意味的知与行的维度。^①

^① 作者曾特别对基督教视野下的宗教信仰观的知行品格作过分析。作者文《析基督教视野中的信仰观》刊于《中山大学学报》2000年第5期。

洛克的宗教论

杨庆球

(香港中国神学研究院)



一、引言

洛克 (John Locke, 1632—1704) 处身17世纪的英国, 正值清教主义与国教相争, 国会主义与专制王权相争。洛克除了写下大量有关政治的理论, 他的思想很受当时的清教徒影响。他本人熟读加尔文的著作, ①他相信圣经的真确, 接受神迹的可能性。然而, 他并非宗教独断主义者, 他从圣经立场反对君权神授, 从创造论开展出人权、自由和平等的理论基础。他是拥有清教主义

① Robert. H Murray, *The Political Consequences of the Reformation Studies in Sixteenth-Century Political Thought* (London: Ernest Benn Limited, 1926) 111

式的自由思想家，我们如能了解他的宗教思想背景，可能会更清楚他的写作原因和目的。本文先简略探讨他所处的时代，并查得他的宗教思想如何影响他的政治著作。^①

二、洛克生平的宗教背景

英王亨利八世（Henry VIII）的家庭悲剧并不限于他一生，乃延及他的子女。由于他不同的妻子有不同的信仰，他的儿女或归附天主教或归附更正教，做成后来两者的争斗。在嗜血女王玛莉（Bloody Mary）统治期间，不少复原派教徒逃往欧洲，有些在日内瓦受到加尔文很大的影响。后来伊利沙伯女王于1558年登基，这批人返国，他们不满意圣公会内的天主教传统，要清洗（purify）它们，包括制度、礼仪。例如反对牧师制服，认为它制造特殊阶级；反对跪领圣餐，因为这是对基督物质身体临在圣餐中的敬拜；反对婚约戒指，这等于承认婚礼为圣礼；又反对施洗时划十字，因为这带有迷信成分。这批人后来被称为清教徒。伊利沙伯为了维护国家教会（圣公会）的地位，敌视清教运动，对不遵守圣公会公祷书的清教徒，高压禁止，她在位44年，使清教徒与圣公会的歧见及分裂日深。

到查理一世（Charles I）登位（在位1625—1649），得到青年圣公会首领络得（William Laud 1573—1645）为首相，络得反对加尔文派，曾说：“没有主教，便不能有真正的教会。”他相信

^① 邓肯（John Dunn）在他写的洛克传记中说，洛克虽然没有要求人过某种特定的生活，但一个有理性的人理应追求过基督徒的生活，Locke (Oxford: Oxford University Press, 1984) vii

罗马天主教和圣公会都是真正的教会，但圣公会是最清洁的。1633年就任坎特布里大主教，并且成为皇帝得力助手。^①查理行事专制，下议院多为清教徒，故冲突日大。查理强行征税，圣公会牧师曼畏林（Manwaring）为他护航，倡言国王为上帝代表，不照旨缴税者定必沉沦。1628年国会定曼畏林有罪，把他收押。但查理不单保护他，且升他为主教。查理把那些追随国会决定不纳税的人收监。明显地，查理与国会的冲突正白热化，1629年查理解散国会，圣公会完全支持皇帝的专制。反对查理专制政治的人，或多或少成了清教徒。^②

络得在王权阴底下，下令划一教会制度，把清教徒强行划入指定的圣公会教区内。这期间大量清教徒为逃避逼害移民美洲，在新英伦建立不少强大的教会，其中多为公理宗（Congregational Church）。1637年，查理下令各教会（包括苏格兰长老会）划一崇拜仪式，以圣公宗为标准。当命令下达到爱丁堡，当年七月引起反抗大暴动。翌年，有国民盟约（National Covenant）动员全苏格兰反对查理，取消各地主教，把查理所指令的教会全然推翻。查理为征伐苏格兰，于1640年初召开国会筹措经费。可是，国会一经召开，国会内的清教徒议员新仇旧恨涌现，查理不得不再解散国会，史家称为短期国会（Short Parliament）。查理在经费不足下仍与苏格兰开战。结果，苏军大胜侵入英国，查理被迫赔偿军费。查理无奈于1640年底再次召开国会，这次国会维持了十三年之久，史称长期国会（Long Parliament）。在国会

① 华尔克：《基督教会史》（香港：文艺1976）719

② 王德昭：《西洋通史》（香港：商务1995）574

中，清教主义长老派的议员占大多数。①长期国会重开便对王权展开积极和猛烈的进攻，首先把国王的宠臣及大主教络得先后处决，其次撤销皇室法庭，剥夺这个国王用来镇压异己的工具。又废除未经议会批准的非法税收，切断政府在议会批核以外的财政来源。最后，议会通过了《三年法案》，限制了国王任意召开及解散国会的权力。它规定每三年必须召开一届议会，开会后五十天内不得解散或休会。②1641年11月22日，国会通过了针对国王的《大抗议书》。是代表议会限制王权的重要文件，全文204条，要求废除各种皇室及贵族特权，为工商的发展创造条件。

《大抗议书》还明确提出，国王只能从“国会有根据相信”的人中任命大臣和高级官员，这无异说要建立政府向国会负责的制度。③

查理为了急于取得拨款和碍于国会议员空前的团结，不得不让步。后来由于是否废除主教等宗教问题，国会议员分裂。查理借故否决《大抗议书》，又要起诉议会五位反对派领袖。查理亲率皇家军队，闯入下议院，企图拘捕他们，由于市民预先把他们收藏起来，查理无功而回。查理于是离开了伦敦，在贵族势力强大的诺定咸（Nottingham）举兵，要征服下议院，结果爆发内战。支持查理的是贵族及乡绅，支持国会的是商人、小农户主及少数贵族。

内战爆发初期，情况固然紧张，但这时国会于年初宣布1643年年底取消主教制。由于教会不可一日无信条及教会行政

① 《基督教会史》723

② 程汉大：《英国政治制度史》（北京：中国社会科学出版社，1995）188

③ 薛晓建：《世界近代中期政治史》（北京：中国国际广播，1996）16

方法，于是依国会提名，召集121位圣职人员，与30位平信徒代表于韦斯敏斯特（Westminster）开会。代表大部份为长老派清教徒，大会于翌年向国会提出崇拜指导法规（Director of Worship），成为日后长老宗和公理宗的崇拜礼仪。国会取消圣公会的公祷书，又于1646年订立了长老宗最重要的韦斯敏斯特信条（Westminster Confession）。①

战事起初查理占上风。国会军失败的原因，在于当时的长老派有一种正统的君主思想，他们只希望国王能在政治上和经济上给他们一定的自由，允许他们发展资本主义，而不想推翻君主制度。因此，当 they 与国王交战的时候，又以国王的臣属自居，始终不放弃以谈判方式解决冲突。在国会讨论军事问题的会议上，曾在前线贻误战机的曼彻斯特伯爵就公开说，国王是不可能战败的，这是“上帝的旨意”。在受到独立派领袖克伦威尔的指责后，他又说：“即使我们打败国王九十九次，国王仍是国王。可是，国王只要打败我们一次，我们就会全部被绞死，我们的后代子孙就会沦为奴隶。”②可见这班议员并不想和国王真正交战，他们仍深信君权神授，难怪洛克在《政府论·上篇》痛斥君权神授的思想，为民主议会建立神学的基础。内战直到克伦威尔当上领袖才有重大转机。

克伦威尔（Oliver Cromwell 1599—1658），是剑桥郡经营牧场的地主，他是国会议员。内战开始后，他招募了由白山耕农和城市平民组成的骑兵部队，约二万一千人，叫新军（New Mod-

① 《基督教史》723—724

② 叶·阿·科斯明斯基等：《17世纪英国资产阶级革命》上册，（北京：商务，1990）241

el)。部队都是虔诚的清教徒：不喝酒、不起誓，生活敬虔。他们以诗篇为军乐，一停战就读经、祈祷和唱诗。1645年克伦威尔大败查理于内斯比（Naseby），查理被交于国会。1648年查理申同苏格兰军与克氏再战，不幸再败，查理被判叛国罪。1649年1月被处决，行刑时仍不失一个国君的尊严。自此，克氏所带领的清教徒军队所向披靡，征服苏格兰及爱尔兰，又击败查理之子查理二世。^①

克伦威尔赞同公理宗，军队中大部分为分离派（即主张离开圣公会另组独立教会），当时国会内占大多数的长老宗议员，提出全国教会要推行长老宗制度，克氏不表赞同。这时国家教会包括温和的主教制清教徒、长老宗、独立派及浸信宗，他们都能包容在宽松的国家教会内。然而，自战争以来，仍有约二千名圣公会主教派的教士被撤职，由此他们憎恨清教徒。克伦威尔死后，儿子无力带领国会。在过去十年，由于克伦威尔严厉的清教式统治，使伦敦市民不胜其苦，对清教式的统治感到厌烦。查理二世在保王派（主要圣公会）及长老派拥立下于1660年返回伦敦，称为1660年复辟。^②

克伦威尔在位期间，虽然建树良多：例如维护商业利益和重振与殖民地的贸易，但由于清教徒政府十分干涉个人自由，使民众日益不满他的统治。克伦威尔死后，国中弥漫一片反清教的气氛。^③这时国会的圣公会派议员占多数，加以国王偏袒圣公会，

① 《基督教会史》726。

② B. K. Kuiper, *The Church in History* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951, reprinted 1994) 254

③ 《西洋通史》579。

遂于1661年重修以圣公会为主导的公祷书。1662年王帝下旨凡不遵守新公祷书的教士都要受罚，结果大部分清教徒教士离开国家教会，共有一千八百人之多。^①清教徒（长老宗）本主张留在国家教会内改革，如今被驱逐于国家教会以外，独立派则依公理宗组成教会。查理二世痛恨国家教会以外的宗派，由1664至1670年之间，先后订立了多条逼迫反国教人士，如除国家教会以外，不能有五人以上聚会，反国教者不能教学，不能在城市五里内居住。

查理二世临终归入天主教。继其位的兄弟雅各二世（James II 1685—1688）为更热心的天主教徒，他滥用王室特权，任命了多位天主教人士出掌高职，并为未来天主教成为国教铺路。他于1687年通过宽宥论（Declaration of Indulgence），表面上准许宗教自由，骨子里取消禁止天主教的条例。他又不断对法庭进行清洗，凡坚持宗教限制性（对天主教）法律的法官皆被罢免。在位四年，罢免了十二位法官，严重侵犯司法独立。圣公会感到威胁，遂联同反国教派（例如长老宗、分离派等）共同抵抗。雅各用武力镇压，结果反对的人推举查理的女婿，当时为荷兰总督的威廉（William of Orange 1605—1702）领导革命。雅各见大势已去，逃往法国。威廉与查理的女儿马利亚（Mary）于1689年登位共同统治英国。由于是次革命推翻专制的雅各并无流血，史称“光荣革命”。^②

洛克（1632—1704）一生经历了英国最混乱的时期，他看见

^① 《基督教会史》728。

^② 《英国政治制度史》201。

查理一世与国会的斗争，长老宗与独立派的得势，查理被处死，克伦威尔的统治，查理二世及雅各二世的复辟，1688年的光荣革命及威廉与玛利的登位。洛克的著作反映了英国十七世纪的政治与宗教的问题，例如他的《论宗教容忍》，主要针对英国国内清教徒和国家教会的战争，造成经济和人命的损失。洛克晚年由独立派转入圣公会，①他的思想受清教主义影响不少，例如他主张神职人员应该由信众选出；任何教会无权管辖其他教会等。②他有关政府的理论，议会的确立和专制王权的限制，都与当时的清教主义分不开，而其宗教思想则根源于加尔文。③

1652年洛克到牛津，他的思想渐渐由极端的清教徒转变为自由主义的圣公宗（Anglicanism）。④当他在牛津的日子，基督教会学院院长（Dean）奥文（John Owen），是一位热心的清教主义者，但他是一个主张宗教容忍的人。他尊重不同宗派的信徒，又主张接纳不同神学思想。洛克受他的思想影响不少，在他的著作中经常有宗教容忍的论调。在牛津其次的影响来自笛卡儿的著作，虽然两者的方法及哲学的处理不同，洛克被称为经验主义；笛卡儿被称为理性主义。但笛卡儿把哲学看作科学的，解决人生重要的工具，洛克倒是接受的。由于读了笛卡儿的著作，使

① Sterling P. Lamprecht, "Introduction" *Locke Selections* (New York: Charles Scribner's Sons, 1928, 1956) viii.

② 洛克：《论宗教宽容》吴云贵译（北京：商务，1982）10，13。

③ Christopher Hill, *Some Intellectual Consequences of The English Revolution* (London: Phoenix, 1997) 70. 作者称洛克为世俗化的清教主义（a secularized Puritanism）。

④ Samuel C. Pearson, "The Religion of John Locke and the Character of His Thought", *Journal of Religion*, vol. 58, 1974. 245.

洛克委身在哲学的研究上。①

洛克的父母为清教徒，洛克自少便受清教主义影响，他对上帝抱持一贯的信仰，虽然他的神学思想被人批评为神体一位论，②然而在他的著作中，他一直高抬启示的绝对性，并相信上帝的存在是十分合理的事。③洛克死于1704年，闻说玛丝含（Lady Masham）女士在他床边阅读诗篇，直至他弥留去世为止。

以往研究洛克的思想，多集中于他的政治、哲学和宗教的各自研究，直至剑桥大学历史系教授邓肯（John Dunn）的著作*The Political Thought of John Locke*（1969）面世，学者开始重视洛克的宗教思想对他的哲学及政治理论的影响。邓肯指出，重新评估洛克的宗教思想如何影响他的学术生命，是十分重要的，可惜这方面有严格且综合的研究仍付诸阙如。④邓肯之后，这方面的研究值得注意的有Richard Ashcraft, 'Faith and Knowledge in Locke's Philosophy', 收在J. W. Yolton (ed.) *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) 本书收录多篇洛克的研究，本篇直接讨论信心与知识的关系。Samuel C. Pearson, 'The Religion of John Locke

① "Introduction" *Locke: Selections*, x.

② 洛克出版了他的著作*The Reasonableness of Christianity*被剑桥的牧师John Edwards及乌斯特（Worcester）主教Edward Stillingfleet批评为神体一位论者，并在三一论上妥协。见L. T. Ramsey, "Introduction" *John Locke: The Reasonableness of Christianity* (London: Adam & Charles Black, 1958) 8.

③ 洛克：《人类理解论》关文运译（北京：商务，1997）第vi第卷第10章1节615页。

④ *The political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) 195, n. 1.

and the Character of His Thought', *Journal of Religion* 58 (1974)

本文广泛讨论洛克的宗教思想，包括基督教的合理性，论神迹及宗教容忍等，主要指出洛克对宗教的重视。James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); W. M. Spellman, *John Locke and the Problem of Depravity* (Oxford: Clarendon Press, 1988); Steven M. Dworetz, *The Unvarnished Doctrine: Locke Liberalism, and the American Revolution* (Durham and London: Duke University Press, 1990) 以上几本书是从洛克的宗教观点重新注释他有关政治的思想。Kim Ian Parker, 'John Locke and the Enlightenment Metanarrative: A Biblical Corrective to a Reasoned World' *Scottish Journal of Theology* 1996, vol. 49, no. 1 本文。

Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 讨论了洛克伦理学的宗教基础。

三、神学知识

洛克指出人有归纳的能力，当感官把物象刺激传达到心中，便产生了颜色、冷热、软硬等观念，洛克称为感觉；借着心理活动，例如：知觉、思想、怀疑、信仰、推论、认识及意欲等，把感觉而来的观念进行反省，使人能理解这些观念的活动^①。他相信人借这种归纳的能力，很自然地找到上帝存在的证明。他说：

^① 《人类理解论》ii. 1. 3—5。

因为我们既有感觉，知觉和理性，因此我们只要自己留神，就明白地证明它的存在。因为它已经供给了我们许多方法，使我们按照我们生存的目的，和幸福的关怀，把它发现出来。它的明显性亦等于数学的确实性。①

洛克对上帝的论证十分肯定，人对上帝的知识好像理所当然的，当我们检视洛克的宗教哲学时，不难发现他的宗教理论主要为宗教的知识论及信仰。他的宗教知识论又可分为自然宗教及启示宗教，其实这与亚奎那斯（Aquinas）的信仰的前设（preambles of faith）及信仰的内容（articles of faith）有相类似。为何洛克那么重视知识论？很明显，除了他的政治哲学外，他主要的哲学理论一直环绕两个主题，1. 人类知识的界限；2. 在知识界限之外，我们怎样达到共识？

A. 知识与信仰

洛克把信仰与知识分开。然而，在洛克的知识论中，知识有严格的及不严格的定义。严格的知识是指由观念而生的知觉。他说：

人心对两个观念底契合或矛盾所生的一种知觉——因此……所谓知识不是别的，只是人心对任何观念间的联系和契合，或矛盾和相违所产生的一种知觉。②

洛克指出，有这种知觉才有知识，没有这种知觉，我们只可以想象、猜测或相信。他把人心与观念的契合（agreement）分成四类：（1）同一性或差异性（identity or diversity），例如红色不是

① 《人类理解论》vi, 10, 1。

② 《人类理解论》iv, 1, 2。

黑色；圆的不是方的。（2）关系（relative），例如三角形与三内角的关系。（3）共存（coexistence），例如黄金与它的属性：火中不能消蚀，黄色及其重量共存。（4）实在的存在（real existence），例如上帝是存在的，是就上帝的本体意义来确立。上帝存在的观念与实在的存在契合。①可见所谓知识，其实是人心对外物的印证。洛克把知识分成三个层次：（1）直观的知识（intuitive knowledge）就是“人心有时不借别的观念为媒介，就能看到它的两个观念之间的契合或相违”，②他称这种知识为直观的知识。直观的知识不容许怀疑，是十分清晰和白明的。（2）解证的知识（demonstrative knowledge），对某些观念心灵或理性无法即时同意或否定，需要一番推理，例如三角形三内角等于两直角的数学论证。洛克强调在上述两种知识以外，再没有知识可言，只能算作信仰或意见。③可是，洛克接着提出（3）感觉的知识（sensitive knowledge），是一种比前两种都要狭窄的知识，因为它不能超过我们当下所感觉到的存在事物。

由于我们的知识远较我们的观念为狭窄，洛克坦言我们的知识范围很有限，在《人类理解论》中，他对知识能力的否认比肯认更多，“除了简单的观念外，我们概无所知”。④例如神灵的知识是漆黑一片，只能借反省自己灵魂的动作，才能推出神灵的观

① 《人类理解论》iv.1.3-7。

② 《人类理解论》iv.2.1。

③ 《人类理解论》iv.2.1。

④ 《人类理解论》ii, 23. 32; ii, 31. 6, 13; iii. 3. 17; iii. 4. 6, 9, 9, 21, 27, 49; iii 9. 12; iv. 4. 12 参Richard Ashcraft, "Faith and Knowledge in Locke's Philosophy" John W. Yolton (ed.) John Locke: Problems and perspectives: A Collection of New Essays, (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) 197.

念来。①洛克慨叹我们知识的有限，并不急于肯定或否定知识以外的存在。②他认为借助直观，我们能知道认识自己的存在；借助解证，能认识上帝的存在；借助感觉，能认识其他事物的存在。③

上帝的知识并非由感官而来，借助解证，可以得到上帝的知识。洛克的推理是这样：人既然可凭直觉知道自己的存在，凭推理知道虚无不可能产生一个存在物，所以宇宙必定有第一因，正如亚奎那斯的宇宙论论证。这个第一因是否称为上帝并不重要，总之它是逻辑地解决了宇宙来源的问题，它虽不是感官直接发现，但比感官知识还要确实。④洛克这肯定与他的知识论是一致的，虽然有哲学家批评这种逻辑推论与实际存在不竟有距离。⑤然而这种宇宙论论证却是洛克主要论证上帝的理据，更是他的伦理学基础。⑥

所谓信仰，就是一个可能为真的命题，借着一些论证，使人相信它为真。信仰不是知识，是同意或意见；它不是一个真命题，可是因为各种已有的论证使人承认它是真的。洛克说：

信仰和知识的差异就在于：在知识的每一部分，都有一种直觉，而且每一个中介观念，每一步骤都有其明显的，确定的关系。在信仰方面，便不如此。使我们信仰的，乃是与

① 《人类理解论》iv. 3. 17。

② 《人类理解论》iv. 3. 6。

③ 《人类理解论》iv. 9. 2。

④ 《人类理解论》iv. 10. 6参John Locke: Problems and Perspectives 203.

⑤ F. Goppleston, A History of Philosophy vol. 5, part 1, (New York: Image Book, 1972) 128.

⑥ Ian Harris The Mind of John Locke: A Study of political theory in its intellectual setting (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) 280.

我能信仰的事情无关的另一种东西。这种东西两边并未明显地连接起来，因此，它便不能明显地指示出我们所考察的那些观念的契合或相违来。①

洛克把知识归入“确实性”而信仰归入“概然性”。由于知识的范围有限，所以可用信仰来补知识的不足，它虽然不是确实的命题，但并不表示它没有意义。为了增加信仰的确实性，使信仰更符合合理性的要求，洛克提出了六点考察：（1）证据要足够，（2）证据要忠实，（3）提出证据的人要有一定水准，（4）提出证据的作者意见中肯，（5）各证据或情节要一贯，（6）考察相反的证据是否成立。②在达成信仰的判断之前，人们必须尽其努力使信仰的概然性提高。可是，信仰既不能成为确实（如果是确实，就不是信仰了）或必然地真，所以我们对不同信仰的人要容忍。这种容忍与洛克的真理观有直接关系。一个人所以确知一个命题为真，只因为它有证明，一个人对命题的同意程度必须与确知的程度一致，否则，过分的同意便会成为情绪问题，不再是真理的坚持了。③不同的宗教或不同的宗派纷争，往往在于自己太肯定所信的，甚至把所信的绝对化。可是，又没有绝对的证明，结果，越把信仰绝对化的宗教，越难容忍其他宗教。洛克强调理性和启示的两面性：理性乃自然的启示；启示乃自然的理性。意思是启示和理性好像一个银元的两面，上帝赐人启示，同时也赐人理性去明白启示，没有理性分析的启示，就是盲目的狂热。洛克发现一般人喜欢依据直接的启示来建立自己的宗教，是出于懒

① 《人类理解论》iv. 15. 3。

② 《人类理解论》iv. 15. 4。

③ 《人类理解论》iv. 19. 1。

情，因为严格的推论既费时也不易成功，结果诉诸情绪，把自己的宗教绝对化，以为自己更接近上帝，比人高一等。^①很多不幸的宗教战争，末日派集体自杀等非理性事件，都是因此而起。如果启示与理性是一银两面，那么启示便不能私有化，正如早期教父反对秘传（Occult），例如反对诺斯底（Gnosticism）的秘传，因为他们宣称只有自己秘密地从上帝承受了真理，没有他们的解码，别人无法知晓。^②

在《人类理解论》中，洛克主要指出人类认识能力的限制，最重要的知识是认识上帝，“因为我们思想的主要目的，和理解的适当职务，正是要来知晓上帝”。^③他坦言：“神学知识超越其他知识，因为它包含上帝和受造物的知识。”^④然而，这是知识的最高目的，我们现时受认知能力的限制，还未能达到，所以必须谦卑等待上帝的启示，我们还未获得最后的真理，仍要尊重别人的信仰。

B. 上帝的存在

洛克论证上帝的存在，主要沿用亚奎那斯的宇宙论论证。如前文所述，虚无不能产生存在物，存在物是偶然之物（contingence），不是永恒，这与当时一些科学家相信物质不灭不同。如果物质不灭成立，无所谓虚无，物质就是自有永有，上帝最终被逐离这个世界。洛克坚持创造论，如果偶然之物没有创造主，偶

① 《人类理解论》iv. 19. 5。

② 参看爱任纽（反异端）3. 2. 1; 3. 2. 2在《尼西亚前期教父选集》（香港：文艺，1962）58。

③ 《人类理解论》ii. 7. 6。

④ John Locke, *Conduct of the Understanding*, 23, 转引自Richard Ashcraft, 'Faith and knowledge in Locke's philosophy', 收在John W. Yolton (ed.) *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) 197.

然之物便来自虚无，但“人可以凭直觉的确实性知道虚无不能产生存在物”，^①所以宇宙一定是创生的，绝不能自有永有。这样，宇宙的内在此意义便有赖创造者解释，这个宇宙不再是无序，世事人伦也不是虚无主义。

上帝既是永恒，它就与物质有别，上帝不能是物质，这与古代教父爱任纽（Irenaeus）所论辩的一致。爱任纽提出上帝从无创造有，意思是宇宙不是上帝的一部分，也不是上帝的延伸，而是本无今有，故宇宙是有开始的，是偶然的。^②洛克反对泛神论把上帝理解为物质之神，上帝既与物质世界不同，它是好像思想精神般有知性的存在物。无可否认洛克是心物二元论，上帝属于精神范畴，心物如何沟通有一定困难，上帝与世界的沟通也有困难，上帝的创造如何可能，只有“含糊”的想象而已。^③

洛克并非要客观地证明上帝的存在，有关上帝存在的命题，其实主要由他主体的经历及思维的结果而来。上帝的存在是信仰多于验证，信仰上帝并非不理性，因为“信仰是人心底一种坚定的同意，而坚定的同意如果调节得当，又有依据很好的理由才能赋予任何事物，因此，它是不能和坦性相反的”。^④信仰上帝的存在并非狂热不坦性，是须要经过严格考虑才作决定。所谓信仰是理性，是指信仰的命题与我们清晰的观念不相矛盾。^⑤当一个人宣称他得自上帝的启示，或要分辨魔鬼的诱惑及上帝的灵感，

① 《人类理解论》iv. 10. 3。

② 爱任纽：《反异端》1. 2. 1，收在《尼西亚前期教父选集》（香港：文艺，1962）19。

③ 《人类理解论》iv. 10. 18。

④ 《人类理解论》in. 17. 24。

⑤ 《人类理解论》iv. 18. 5。

也是靠理性的能力。①可见洛克并非要用科学的方法来论证上帝的存在，在他心目中，上帝存在的命题合乎理性的要求便足矣。这样说来，洛克的上帝观是他哲学、伦理及政治的假设或基础。

在哲学史上，洛克的上帝存在论证不同黑格尔。黑格尔认为基督教的合理性必须把基督教的信仰置于哲学系统之下，只有把基督教纳入通俗的形而上学分支，基督教的命题才能得到合法地位。洛克在他的书《基督教的合理性》中，指出要维护基督教的完整性，必须让它独立存在，它有自己的可信性，而人相信它与否，则视乎它在人当中所发挥的伦理及政治实效。②洛克让基督教维持它的优越及超然性，还原它的本来面目，因为它是启示的宗教，是信仰的对象。

洛克所处的年代正是牛顿和波义尔（Boyle）机械论宇宙观的时代，世界的现象可借理性解释。宇宙本身是一台大机器，数理是它背后的原理，时空绝对，物质不灭，一切现象都可以用数理解释。在这样的世界观中，神迹难以出现，上帝也没有位置。③洛克的哲学反映了这时期的世界观，但他为这机械世界留下一大片空间给上帝。

对洛克来说，思维不是机械活动，因此他被迫把世界二分：物理世界的物质，由原子组成的自然物；抽象界的非物质，思维或精神的超自然物。自然界的物质是独立、不可分割及不可毁灭，超自然物也是一样。超自然物可被人的心灵所把握和意识，

① 《人类理解论》iv. 19. 13-14.

② I T Ramsey, "Introduction", 收在John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, (London: Adam & Charles Black, 1958) 19.

③ T F Torrance, *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge* (Belfast: Christian Journals Limited, 1984) 24-30.

当人的心灵受外物刺激，会产生观念，上帝使人的心灵能接受外物的刺激，这是心灵能认知世界的原因。^①例如白雪球所引起白的观念，刀片割手引起痛的感觉等。上帝把这两个世界关联起来，使认知可能，是以洛克的宗教观肯定了理性的上帝，并不容许狂热和非理性的因素。

C. 论神迹

洛克并没有讨论神迹是否可能，他既然接受上帝的存在，神迹也就不足为怪。^②但神迹到底与自然律抵触，要安顿它的地位便要费一番心思。

由于神迹并不按自然律发生，而人对自然律的认识各有不同，所以神迹不会是普遍性的事件，对某一个人来说是神迹，对另一个人来说未必是。^③纵然某一件事确实超越自然律，仍然有人想尽其他方法去解释，否认神迹的出现。洛克相信神迹，他用近乎演绎法来肯定神迹的可能性：上帝的全能使神迹发生。神迹的发生便有了目的性，例如确立教义：耶稣在水上行走，使死人复活，确立它是上帝儿子的名份。人一旦接受神迹，也就确立了教义。然而神迹的最大目的并非要破坏自然律，乃是彰显上帝

^① 《人类理解论》11.8.13.

^② 洛克说：上帝既给人真的宗教，神迹也一定由它而来。见John Locke The Reasonableness of Christianity:with A Discourse of Miracles and part of A Third Letter Concerning Toleration ed.By I. T. Ramsey, (Adam & Charles Black:London, 1958) 81.

^③ 洛克说：上帝既给人真的宗教，神迹也一定由它而来。见John Locke The Reasonableness of Christianity:With A Discourse of Miracles and part of A Third Letter Concerning Toleration ed. By I. T. Ramsey, (Adam & Charles Black:London, 1958) 80.

至高的权能。①启示虽不必神迹证明，②但神迹却可增加启示的权威。③

启示和神迹都超出理性的范围，洛克坚信它们都不是反理性的。理性固然有自己的限制，因为上帝的事情过于人所能了解，但并非说启示和神迹便可以任意产生，判断的能力仍归理性，他说：

任何被假设为启示的事情，如果同理性的明白原则相反，又与人心中清晰的观念和明显的知识相反，则我们必须听从自己的理性，因为这事情正是属于理性的范围。④

神迹可以超乎理性，不能反乎理性，意思是在人的感官限制下，不能对神迹的现象解明，但对信仰的系统而言，必须合乎一致性。这样说来，洛克的世界不单是二分，且他相信非物质的超自然界也是“理性”的，它是上帝的理性，比人所能了解的物理世界的理性为大。既然超自然的理性大于物理世界的理性，对超自然世界的理性就要凭信心接受，例如宇宙的起源，天使的工作，基督的复活等。可见洛克用上帝的理性统一心物两个世界，创造的秩序成为一切理论的基础。

狂热是出于对宗教过分的自信，洛克把宗教信仰克制于理性

① 洛克说：上帝既给人真的宗教，神迹也一定由它而来。见John Locke *The Reasonableness of Christianity:with A Discourse of Miracles and part of A Third Letter Concerning Toleration* ed. By I T Ramsey, (Adam & Charles Black:London, 1958)85.

② 洛克说：上帝既给人真的宗教，神迹也一定由它而来。见John Locke *The Reasonableness of Christianity:with A Discourse of Miracles and part of A Third Letter Concerning Toleration* ed. By I T Ramsey, (Adam & Charles Black:London, 1958)80.

③ 洛克说：上帝既给人真的宗教，神迹也一定由它而来。见John Locke *The Reasonableness of Christianity:with A Discourse of Miracles and part of A Third Letter Concerning Toleration* ed. By I T Ramsey, (Adam & Charles Black:London, 1958)82.

④ 《人类理解论》iv. 18. 8.

认知的限度内。在《人类理解论》第一版，洛克用了颇长的篇幅讨论信心与理性，后来由于某些人过分强调个人从上帝而来的私人启示，又不能提出合理的证明，洛克把这种现象视为宗教狂热。在《人类理解论》第四版第四卷中他加插了整段讨论狂热，反对那些所谓私人启示。^①由于人对超自然的事件只能有个人的肯定，决不能把它推广至普遍性，所以所谓宗教的真只是个人的信仰。一个爱真理的人，只有在清楚明白的事件上才宣称绝对的真，宗教的事没有这个条件，所以我们要尊重其他人的信仰。^②一个人把自己的信仰绝对化，往往含有自夸自爱和不良动机，有时出于无知，有时出于野心。总之，任何形式的狂热都是有害的，理由很简单，狂热超过理性所能控制，带来混乱，并且感染其他人，引起社群不安。^③

四、论宗教容忍

洛克所处的年代，正是清教徒与国教，更正教与天主教斗争激烈的时候。两者皆利用既有的政治力量，以打击对方。所以无论清教徒或国家教会，天主教或更正教，都争取政治权力，使宗教与政治混淆不清，这是宗教迫害的根源。1685年法王取消南特上谕（Edict of Nantes），使法国的更正教徒预格洛派（Huguenot）受到天主教教徒极大逼迫，四十多万人被迫流徙国

^① Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge: CUP, 1996) 118.

^② 《人类理解论》iv. 19. 2-4，洛克论宗教容忍的着眼点不在不同的宗教信仰，而是针对当时更正教内部，更正教与天主教的斗争。我们在下文再讨论。

^③ 《人类理解论》iv. 19. 7.

外，在这些年间，洛克有感而写《论宗教容忍》。因此这书除了处理英国宗教的斗争，也针对欧洲的宗教迫害。^①洛克针对这情况，指出早期教会的发展与政治力量无关，教会不应与政治挂钩，^②这基本上是分离派（separatist）的思想。^③洛克早年赞同分离派有关教会独立地位的教导，可惜某些极端的分离主义例如贵格派（Quakers）破坏社会秩序，使洛克重新思考宗教与秩序（order）的关系，^④这可能是他临死前归入国家教会（圣公宗）的原因。

洛克认为：“教会是人们自愿结合的团体。”^⑤所谓大公教会，并非由使徒统绪一脉相承而来，事实上他反对使徒统绪的历史性。他引用圣经：无论在那里有两三个人，只要奉耶稣的名聚会，主就在他们当中。基于这道理，真教会有三个特点：一个人完全因个人的信仰而加入教会；加入某一个教会完全出于个人自由和个人的选择；信徒是教会最后的立法者。^⑥信徒所根据的最

^① John Dunn, *Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1984) 11.

^② John Locke, "A Third letter Concerning Toleration" from *The Reasonableness of Christianity* 90-91.

^③ 洛克：《论宗教宽容》吴云贵译（北京：商务，1982）9，又见 Bernard M G Reardon *Religious Thought in The Reformation* (London: Longman, 1981) 285-287 当时重要的分离派思想家如 Henry Barrow (1550-93)，二十岁时归入严格的清教徒，主张教会是由一群真心信主的人组成，只隶属于上帝，只有耶稣是他们的王，他们的主。教会应由信徒自行选出代表治理他们。著作有：A True Description of the Visible Congregation of the Saints (1589)；A Brief Discovery of the False Church (1590)；A True Description out of the Word of God, of the Visible Church (1589)。另一位叫 John Greenwood，他的小书 *The True and the False Church* 对推广分离主义也有一定地位，他们的思想对后来洛克的教会观产生不少影响。

^④ Ian Harris, *The Mind of John Locke: A study of political theory in its intellectual setting* (Cambridge: CUP, 1994) 55.

^⑤ 《论宗教容忍》8。

^⑥ 《论宗教容忍》9-11。

后权威，是圣经，不是人为的议会，可见洛克的思想与宗教改革者如路德和加尔文等一致。洛克把宗教法和公民权分开，“教会不应也不能受理任何有关公民的或世俗财产的事务，任何情况下都不能行使强制权，因为强制权完全属于官长”。①宗教法不能侵夺人民的公民权，“任何教会无权管辖其他教会”。②如果教会有其独立自主权，则异端裁判所便无理存在，因为“每个教会对其自身而言都是正统的”。③洛克对当时欧洲天主教逼迫基督教大感不满，指责那些以神圣之名施行宗教迫害是不能接受的。他虽然归属了圣公会，但并不以圣公会为唯一真宗教，他认为不同宗派有产生的理由，又为后来的宗派主义立下理据。④

洛克进一步提出政教分离，因为宗教依附政治和王权，经常导致政治干扰宗教的独立性，王室对宗教的事务一般不了解，政治的利益和关注与宗教的也不同。当教会真正摆脱政治的牢笼，教会才能返回新约圣经的教导。教会的一切礼仪法规，应来自圣经或信徒的传统而非来自政府，⑤但一切礼仪必须受公民法律所管辖，例如宗教团体不能“违法”把婴儿作为献祭，这样做是犯了杀人罪。“法律所涉及的并非宗教事务，而是政治事务，而所禁止的不是献祭，而是杀人”，⑥可见宗教法和公民法互相独立而又互相制衡。

洛克高举人权，他认定这是上帝给人的最基本权利，但他的

① 《论宗教容忍》11。

② 《论宗教容忍》13。

③ 《论宗教容忍》13。

④ “The Religion of John Locke and the Character of His Thought”, 260

⑤ 《论宗教容忍》27。

⑥ 《论宗教容忍》29。

宗教宽容是有上限的，对不同宗教信仰者，彼此享有同一权利，但“那些否认上帝存在的人，是根本谈不上被宽容的”。他把没有宗教信仰的人，视为比异教徒更可怕，“诺言、契约和誓言这些人类社会的约制对无神论者是不可能具有约束力的”。^①洛克似乎无法想象一个不信上帝的人如何会有基本的道德操守。一个不信上帝的人，其实不一定是无宗教的人，如果我们小心查看洛克的著作，不信上帝的人其实是不追求真理的人，“上帝”这名词有时在洛克的用法中颇为含糊，例如他说：

一个人如果能利用上帝所赐的光明和能力，并且诚心用自己所有的那些帮助和能力，来发现真理，则他已经尽了理性动物底职责，而且他纵然求不到真理，他亦会得到真理的报酬。^②

洛克所着眼的并非宗教的追求者，而是真理的追求者。如果真理与宗教一致，则一切追求真理的人，就是追求宗教的人，已经在上帝旨意之下。那些放弃理性的职责，盲目追求宗教，他们只有狂热，并没有真理。总的来说，洛克的宗教容忍是基于人权和理性，要建立一个有秩序的社会，宗教容忍是必须的，这也是洛克的宗教世俗主义的根源。

五、洛克政治思想的宗教因素

彼亚逊（Samuel C. Pearson）在他的研究中指出：“在洛克

^① 《论宗教容忍》41。

^② 《人类理解论》iv, 17, 24. 参Vere Chappell(ed.)The Cambridge Companion to Locke (Cambridge:CLP, 1994) 182.

的著作中，宗教要比新科学和政治权威更重要。洛克的哲学和政治理论往往基于对神学强烈的委身，他的观念论新观点，也是从道德和启示宗教的原则而来。”^①虽然信仰的命题难以证立，洛克仍把理性和启示作为真理的两个来源。^②邓肯（JohnDunn）在他的研究中指出：洛克很多显明且流畅的论辩，是建基于一连串对神学信念的投入。^③例如洛克的政治著作，其结论往往得自神学的要义，就是仁德的上帝在人类生活之中提供了足够的规范使人遵从。^④创造的主立下创造的秩序，政治的目的就是要维持这秩序，人在世的本分就是要达到上帝所定立的公平和公义，因此社群控制（social control）是政治的核心问题。宗教纷争所引起的社会不安，是政治稳定的最大敌人。^⑤

洛克的论辩很多时根据圣经，在《政府论·上篇》，支持绝对君主论的菲尔麦（Filmer），把君主的权威溯源于亚当。菲尔麦所用的释经法是17世纪流行英国的喻意法（allegorical）。^⑥洛克反驳菲氏的释经论据，则是较按字面解释，或是按常理了解。他说说：

当它对人说话的时候，我以为它不会破坏人类惯用的语

① “The Religion of John Locke and Character of His Thought” *Journal of Religion* vol. 58, 1974, 247.

② 《人类理解论》2, 1, 5. 他说：“人们的知识纵然不能完全地普遍地了解所有一切事物，可是他们仍有充足的光亮来知悉他们的造物主。”

③ John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: CUP, 1969) x—xi.

④ John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: CUP, 1968) 13.

⑤ John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: CUP, 1969) 15—16.

⑥ Gerald Beedy, *The Bible and Reason: Anglicans and Scripture in Late Seventeenth-Century England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985) 70.

言规则……它这样讲，并不会使它降低到人们低微的地步，

如果因为它讲的话人们不能理解，就会达不到它的目的。^①洛克用自由主义和理性主义来攻击菲尔麦的喻意释经，^②在《政府论·下篇》，他结合圣经与理性，建构他的理论。例如从该隐亚伯到亚伯拉罕的原始时候，洛克建构了他的财富论。^③他说：

上帝将世界给全人类共有时，也命令人类要从事劳动，而人的贫乏处境也需要他从事劳动。上帝和人的理性指示他垦殖土地，这就是说，为了生活需要而改良土地，从而把属于他的东西，即劳动施加于土地之上。谁服从了上帝的命令对土地的任何部分加以开拓，耕耘和播种，他就在上面增加了原来属于他所有的某些东西，这种所有物是旁人无权要求的，如果加以夺取，就不能不造成损害。^④

这是洛克私有财产的理论，从圣经的历史和理性的推理建立起来。它的要点在肯定世界的主人上帝，人在世上只是管家，代理上帝管理地上的一切，在人未付出劳力之前，世上事物归由自然律则（law of nature）所统管，所以没有一个人能掠夺别人劳力的成果。自然律则不是人为的，它是超然又必须神圣的，这样才不会为人的私心所扭曲。^⑤然而，人怎样得到有关自然律则的知识呢？在我们详细研读洛克有关自然律则的讨论后，我们发现

^① 《论政府·上篇》46；另洛克又说，要用通过人的感觉和理性去理解上帝的话。九章，86；可参，John Locke and the Enlightenment Metanarrative 57.

^② 有关菲尔麦的喻意释经在洛克的引文随处可见，较详细的可参看《政府论·上篇》二节。

^③ 《政府论·下篇》38。

^④ 《政府论·下篇》32。

^⑤ John Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed. By W. von Leyden (Oxford: Clarendon, 1954), 95.

所谓自然律则并非外于理性的创造秩序，也不是从人的内在观念（innate ideas）而来，因为并非所有人都知道自然律，而且人人看法不同。它不是由传统而来，因为不同传统有很大差异。①自然律则来自人理性的发现，它是无条件的（unconditional），大公的，无私的，它的基本原则是使人赖以为生。这自然律则不能由有私心的人来创立和维系，它必定先于人而存在，且由上帝来保证它不受干扰。它是给予（given）的，又是内在的。有了自然律则，没有一个人能骑在另一个人的头上，所以人人生来平等，他说：

我们必须考究人类原来自然地处在什么状态，那是一种完备无缺的自然状态。他们在自然律则的范围内，按照他们合适的方法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而无须得到任何人的许可或听命于任何人的意志。②

在这自然状态，引导人生活的是自然律则，亦即人的理性。③具体说，是人对其理性的服从，也是人对上帝的权威所表达的基本顺服，背后假定了上帝的存在。邓肯认为这是一种神学的了解，是洛克政治哲学的基础。因为自然律则的最基本精神是公平和公义，是人心的基本要求，也是上帝的旨意，人不能违抗。④难怪洛克在总结自然律则时，把自然律则作为人的基本责任，对基督徒来说，它是上帝的旨意，是人人应当遵守。对非信徒来说，它是人的理性，是建立民众政府权威的惟一基础，也使

① John Locke, *Essays on the Law of Nature*, ed. By W. von Leyden (Oxford: Clarendon, 1954) 97-99.

② 《政府论·下篇》4.

③ 《政府论·下篇》6.

④ *The Political Thought of John Locke*, 22.

到一个君王（不是专制的）能按他的权柄而非暴力来统治他的人民。^①

六、洛克思想的人观及伦理学的宗教基础

马丁路德对人的看法与加尔文一样悲观。人是“只关心自己，自私自利……甚至忽略上帝”。^②人之内充满灵性与肉体的斗争，人且在得救或定罪的事情上没有自由意志，被罪完全俘虏。^③加尔文指出人是完全败坏（Total depravity），^④但路德与加尔文却同时对人并不绝望，路德指出人有可赎性，靠上帝的恩典而获得自由；^⑤加尔文则相信人心有上帝的观念，借着善行能克制人的软弱。^⑥洛克深受宗教改革时期路德与加尔文的人观影响，没有启蒙时代那种对人的无限乐观，但又非完全否定人的行善能力。他相信人是堕落的，但并不表示人完全败坏，人只是失去了永生（immortality）的机会，以致人的生命短暂。^⑦然而，人要为他所做的负上责任，这种负责任的能力，其实证明人有可赎性，意思是人仍有回应上帝的旨意，行善去恶的可能。育顿（Volton）指出洛克往往从人的积极层面看人性，例如人（person

① *Essays on the Law of Nature*, 102-103.

② 保罗·阿尔托依兹（Paul Althaus）：《马丁路德神学》段琦、孙善玲译（台湾新竹：中华信义神学院，1999）201。

③ 《路德神学类编》（香港：道声，1961）81, 94。

④ 加尔文《基督教要义》II.1. 8-10; II. 2. 12可参看W M Spellman, *John Locke and the Problem of Depravity*(Oxford:Clarendon Press, 1988)26-28.

⑤ 《路德选集·上》（香港：道声，1968）352-355。

⑥ 《基督教要义》1.3.3。

⑦ *The Reasonableness of Christianity* 2, op. cit, 26.

or self) 是理性的动物，他可以自我反省，关心自己的身体，对苦乐敏锐，为自己做的事负责，最重要的是可以承认道德律，并遵守法律。“刑和赏之所以合理，所以公正，就是在于这个人格的统一性”。^①

洛克虽然较加尔文等乐观，他仍相信人要在道德上改进。他写《人类理解论》的目的，并非要为18世纪的科学理性提供知识论。相反，他要指出经验知识的限制，为知识辟另一个源头，就是在理性支配下的信仰，这信仰是有规范（norm）的，合理且被认可的。^②他写《人类理解论》的目的，是要用较佳的理性来维护信仰，^③洛克反对内在观念说（innate ideas），因此道德律不是由内心天赋而来，而是由理性发现。可见道德律是外在的，因为它从上帝而来，他说：

所谓无上的神灵是无限权力，完全美善，无边智慧，我们是它所造，而且是倚靠它的。所谓人类，则是有知性，有理性的动物。我们对这两个观念是十分明白的，因此，我想，我们如果能加以考察和研究，则它们现在的职责和规则方面，可以提供我们适当的基础，以致道德学能列于解证科学之数（Sciences capable of Demonstration）。在这里，我相信，任何人只要无偏颇地注意数学和别的科学，我们就可根

^① John W. Yolton, *Locke: An Introduction* (London: Blackwell, 1985) 28. 参《人类理解论》ii, 27, 11, 16, 25, 17, 18。

^② Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), xv. Wolterstorff认为，《人类理解论》的重心不是一般人所认为的在第二卷，而是在第四卷，前面各卷都是为第四卷准备，第四卷的中心是讨论合资格的信仰。

^③ Richard Ashcraft, "Faith and knowledge in Locke's philosophy" *John Locke—Problems and Perspectives* 198.

据自明的命题，必然的联系（就如数学中推论的一样不可反抗），给他证明出是非的尺度来。^①

洛克肯定上帝的存在作为道德的基础，如果人是有限，依赖性，面对全能的上帝，则人“便会确知，人应当尊敬，恐惧，服从上帝”。^②在洛克心底，他相信罪和责任的判断由上帝所启示的法律而来，这法律来自自然法和圣经。他说：

上帝已经给予人们一种规则来约束他们的行动。“它”，确乎有能力这样造：我们都是他所造的。他有慈悲和智慧来指导我们的行动向着最好的方向行，“它”并且有权力以来世永久而无限的赏罚，强制执行这规则。……这就是道德正邪的惟一试金石，而且人们所以能判断在道德上是善是恶，亦是因为他们把自己的行为与这个法律相比。那就是说，他们要看看，那些行动是罪恶还是责任，是能使他们从全能者手中得到幸福，还是得到苦难。^③

这段说话涉及一个重要的问题，我们如何得知这神圣法律？洛克反对私人启示作为知识的权威，因此有关神圣法律必须是客观的。按一般道德哲学把道德根源归于两个可能：客观的道德律及主观的心性论。洛克虽然赞成人需要多读圣经以改善人性的软弱，^④但洛克似乎不常把圣经的教导作为道德行为的标准，他也

① 《人类理解论》iv. 3. 18。

② 《人类理解论》iv. 13. 3。

③ 《人类理解论》ii. 28. 8。

④ 见洛克在Common-Place-Book to the Holy Bible的前言，指出圣经的教训是最纯全完美。转引自Kim Ian Parker, “John Locke and the Enlightenment Metanarrative: A Biblical Corrective to a Reasoned World” *Scottish Journal of Theology*, vol. 49, no. 1, 1966, 71.

觉得道德真理不及数学的清晰明快，往往难以划清界线。^①更重要的，如果对错完全从上帝而来，则无所谓道德，因为遵守上帝的道就是善，违反的就是恶；而所谓善恶，端视行为所产生的快乐或痛苦，幸福的就是善，苦难的就是恶。^②这与上帝的赏善罚恶的本性一致。他说：“伦理学就在于找出人类行为方面能招致幸福的规则和尺度来，并且找寻出实践它们的方法来。”^③追求幸福是人的本性，也是人的基本欲望。^④上帝是幸福的来源，人自然要追求上帝。这样说，上帝不单不能成为道德之主，反而成了专制的神。^⑤上帝的赏善罚恶并不成就道德律，人的行为只有盲目的宗教性或个人的快乐主义。洛克明白这问题，所以他肯定上帝为道德的主，同时把道德律纳入理性之内，也就是把道德主体化。洛克的上帝，并不把圣经的道德律强加于人，它赋予人彻底的自由，而人之所以遵守自然律则包括责任和本分，是完全出自人的本性，无人能强加于人应分做的事。^⑥但有两点要注意：1. 这并不表示人有能力可以完全遵守自然律，一如他对人的本性悲观，他对人单靠自己完成道德成圣也表示保留。人需要外在的圣经教导及严谨的教育使人过道德生活。^⑦2. 如上文所说，自

^① 《人类理解论》iv. 3. 20.

^② 《人类理解论》ii. 28. 8; ii. 20. 2. 参Nicholas Wolterstorff, "Locke's Philosophy of Religion" *The Cambridge Companion to Locke*, 180.

^③ 《人类理解论》iv. 21. 3.

^④ 《人类理解论》ii. 21. 41.

^⑤ J. B. Schneewind, "Locke's Philosophy of Religion", *The Cambridge Companion to Locke*, ed. By Vere Chappell, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 207.

^⑥ John Locke, *Essays On The Law of Nature* ed. By W. von Leyden, (Oxford: Clarendon Press, 1954), 181

^⑦ Locke, *Some Thought concerning Education* 159, 转引自John W. Yolton, *Locke: An Introduction*, (Oxford: Blackwell, 1985) 35.

然律则其实等于理性。因此自然律则并不外于人的主体存在，洛克提及圣经，赏罚与苦乐，都是他的理性世界的一部份。狂热是违反理性的宗教，所以要反对。圣经上虽然很多神迹奇事，它们能配合基督教教义，是合理性的。^①道德律不能离开理性，是人本性所具有，也是上帝创造人时所给予的，所以它也是内在的。

有学者认为洛克的伦理学并不提供人行为的指引，人做事的动机只在乎快乐或痛苦，不像康德的道德抉择来自道德主体，或中国哲学的心性论来自良知等。^②如果我们小心检查洛克有关道德学的基础，便会发现他把道德基础放在“推论明白”的地位，绝不含糊，而且这基础并不外于人的主体，因为它是从定义而来。他说：

定义可以使道德学的推论明白起来……在混杂情状的名称方面……如果把各种文字定义出来，那是很重要的。因为道德学的知识正可借助定义弄个明白和确定。……要使人知道道德文字的精确意义，惟一的方法只有定义，使我们所得的知识，毫无争议。……因为他们所讨论的乃是心中的观念，那些观念不是虚假及不成比例的，因为它们不以外物为原型来参照及契合。人们如果想在自已心中形成一个观念，并且以此观念为正义一名的标准，把与此相契的行动都归在这个名称下，那并不是难事。但在另一方面，如果他们看到了亚里士弟德（Aristides—主前五世纪希腊将军），要形成一个观念，又要使这观念与他完全一致，是不可能的，因为

^① The Reasonableness of Christianity 21—23.

^② 例如J. B. Schneewind认为洛克的伦理学很糟糕，因为他不能叫人知道如何抉择善恶。The Cambridge Companion to Locke, 207—208.

各人对亚氏的观念都是随己意形成，而亚氏本人的形相则已确定。

大部分道德学的文字，其中的意义只有借助定义，才能确实为人知晓。因为它们所表示的各种观念，其组织的成分大都是散乱错杂，并不在一块联系着，而且只有人心才能把它集合起来，才能在一个观念把它们联系起来。因此，只有借助文字，只有把人心所集合的那些简单观念列举出来，我们才能使人知道，它们的名称所表示的是什么东西。在这种情形下，各个感官并不能把各种可感的对象提示出来……至于在可感的简单观念方面……则各个感官往往可帮助我们了解它们的名称。①

道德学的定义并不由感官而来，因为感官只能帮助我们了解“简单的观念”。而道德学的组成都是散乱错杂，各个感官不能帮助我们弄清楚，只有“人心”把它们集合，用一个“观念”把它们联系。可见道德学是由人内在的理性所确定，如果道德学的观念不是由外物参照，而它本身又真确，例如“正义”，它必须先存于心中，然后人才可以集合相契合的行为置于其下。这种先存性的道德学竟然如此昭然若揭地在洛克的思想中。对亚里士多德的观念，人必须参照外物，否则不同的人有不同的观念。但对道德观念，人只需集合心中观念而无需参照外物，可见这些心中观念的根源是先存的，它也成为定义的根据。道德学没有外物参照，本应混杂不清，但由于只是一堆观念，人的理性有一种能力把它

① 《人类理解论》iii 11. 17—18。

们“用确定无疑的意义来表达，在必要时声明它们表示的是什么”。^①这种道德观念与上帝的启示一致。洛克甚至认为，道德观念也是来自上帝的创造，所以有时他把道德观念看成自然律则。

康德把道德根源诉诸人的道德主体，人的良知成为道德判断的基础。这与孟子的心性论一致，人的良心有知善知恶的能力。洛克并没有清楚地把价值根源收归于心，但他不是虚无主义或相对主义，他相信道德观念有一定的根源。如果这根源完全外在于人的心性，则人难以知道何为是为何为非，所以洛克肯定人心（理性）有判断是非的能力，例如人知道自然律则是人类应该共同遵守的。另一方面，洛克对理性的能力有保留，所以用客观的圣经律则来帮助理性的运作，是以他看圣经与理性相一致并且不可分。^②他这个论点在论及私有财产时更为明显。^③这与基督教相信人有“上帝的形象”一致，“上帝形象”使人有能力判断是非，但堕落后这形象破损，在成圣的路途上困难重重。“上帝的形象”是给予的，也是内在的。上帝虽然是一切价值的最后判断，但洛克没有把上帝或圣经强加于其他人身上，特别是非基督徒，因为他相信上帝的律则已经在自然律则中显明出来了。

当某些命题超过理性的范围，洛克诉诸信心，并指出信心超过理性，^④但那已经是个人信仰的事，不能用作普遍施行的律

^① 《人类理解论》iii. 11. 15。

^② 例如他说人类自我保存是人基本的欲望也是上帝的旨意（政府论·上，86）；自然律则有关儿女的责任是应向父母两人，而不是单只父亲一人，这也是由圣经“当孝敬父母”所肯定父母两人在儿女的地位所印证（政府论·下，52）。另参《政府论·上》16；30；56；《政府论·下》，38；66。

^③ 《政府论·下》32。

^④ John Locke Problems and perspectives, 216, n. 1.

则。然而洛克并不以为圣经与理性有冲突，二者可以和谐共存，并且必须透过理性才能正确的解释宗教。^①总而言之，洛克的道德观是非常宗教性的，他的宗教又被理性所涵盖着，不能反乎理性。

七 结 论

洛克对现代世界(modernity)的影响无庸置疑，他同时代的人，伏尔泰(Voltaire)赞扬他凭着自然之光作为导引，带领人类文化前进。^②韦伯(Max Weber)指出现代性的特点就是解魅(disenchantment)，而洛克往往被认为代表现代世界的解魅者，^③如果解魅意味欧洲宗教传统的规范逐渐进入脱力状态，则我们发觉洛克并不希望成为这样的解魅者。他一直活在两种张力之中：信仰(或信心)与理性。如前文所说，洛克对人性并非完全乐观，这使他不得不考虑到宗教。他相信人类堕落且有原罪，^④所以他的《政府论》强调上帝亲自为立法者，以保障没有人可以私夺权利驾馭他人头上。他的伦理学肯定上帝为最高的道德权威，

^① Kim Ian Parker, "John Locke and the Enlightenment Metanarrative: A Biblical Corrective to a Reasoned World" *SJT* vol. 49, no. 1, 1996, 63.

^② Hans Aarsleff, "Locke's influence" 收在 *The Cambridge Companion Locke*, 255.

^③ 后现代不少学者指出，启蒙时代的人太看重理性，以致产生一个幻象，以为人类的潜能和前途无限光明，而所谓现代(modernity)是承接了启蒙运动的动议，强调个人的人权，个人力量及财富。这种肯定个体的努力并没有使现代社会收到预期效果，反而战争，饥荒，贫穷及不公平到处可见。启蒙时代的理想只在一小撮人身上实现。由于洛克一直被认为是看重理性的启蒙时代大师，往往被替病为启蒙时代后设陈述幻象(illusion of Enlightenment metanarrative)的促成者。Kim Ian Parker, "John Locke and the Enlightenment Metanarrative: A biblical Corrective to a Reasoned World", *SJT* vol. 49, no. 1, 57.

^④ 详细参看 *The Mind of John Locke*, 294-298.

但他并没有把道德律独立于人心之外。他肯定人可以认知道德律和真理，这种认知是普遍性的，因为它是上帝所深植于人心之内。更重要的是人的责任感（personal responsibility）使人有白白抉择行善去恶，这是一种道德主体化的思想。^①从这个角度看，洛克的理性与信心已融和为一，上帝所颁布的自然律与理性成为一体，信仰不能超越理性，理性也不能忽视信仰。

洛克并不如韦伯所指的解魅者，他没有把传统的宗教规范拆卸。反之，他十分重视基督教的教义和价值系统，处处维护之余，更把它嵌入政治和伦理学之中。他不是一位宗派主义者或宗教狂热者，他是一位自由主义者，宗教对他个人来说虽然重要，但他坚持宗教的选择必须出于人的自由意志，不能强制于他人身上。从这点看，他也算一位合格的解魅者。

洛克深信上帝的创造，只有创造才能保障人人自由平等，大地是上帝赐给人类，没有人可以无理掠夺他人劳力的成果。这种思想对后来美国革命十分重要，^②美国人的宗教热情注入了政治的自由主义理想，构成日后的政教分离。宗教是日常生活不可缺，但又纳入理性规范之内。每一个议员都有投入的宗教信仰，他们都有基督教的价值观，但他们又不能用宗教干涉政治，或政治干涉宗教。两者在一定张力之间，必须取得平衡。

洛克的自由主义（liberalism）还未等于民主主义（democracy）^③，但民主主义的基础在于自由主义，而自由主义的精神则

^① 详细参看The Mind of John Locke, 307.

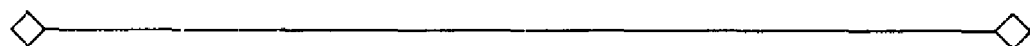
^② John Dunn, "The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century", John Locke: Problem and Perspectives, A collection of new essays, 75.

^③ M. Sellger, "Locke, Liberalism and nationalism", John Locke: Problem and Perspectives, A collection of new essays, 19.

在于洛克的神学。欧洲的民主不是一日建成，从洛克的著作可见基督教的传统实在赋予了民主自由深厚的基础。

基督教神学的基础： 一个后自由主义的建议

曹伟彤



当代基督教神学其中一个非常重要的议题是关乎方法论的争议：而方法论的争议往往涉及神学知识的来源及其基础等问题。究竟基督教神学的基础是什么：是关系于圣经？抑或关系于人类共有的核心经验？基督教“后自由神学”倡议者弗莱（Hans Frei）和林贝克（George Lindbeck）等非常关注上述问题。“后自由神学”出现可以说是西方世界神学自1985年间开始流行起来的一个满有活力的神学典范。这思潮主要源起于美国的耶鲁大学。其特征是一种反基础的神学立场；是一种否定现代主义者对普世性的理性之索求的努力。后自由神学工作者认为任何诉诸普世理性的整体性的努力是错谬的。由于“后现代主义”和“现代

主义”两者间最主要的区分在于前者对普世性的理性的怀疑。因此，后自由神学也被称为后现代的神学的一种。

笔者尝试在本文阐释这种反普世理性的“后自由神学”的基础观。鉴于“后自由神学”是相对现代主义神学的“自由主义”而发生，笔者先概述自由主义神学的基础观，然后中论“后自由神学”的建议；最后在结论部分作出一些评释。

自由主义神学对神学基础的观点——核心经验

“现代主义”是启蒙时代的产品。其特点在于其对人类理性的推崇、对科学的信任和对社会存在普遍性的知识基础的肯定。基督教的自由主义是在这种被称为基础主义的“现代主义”的熏陶下开展，而茁壮于19世纪。

在18、19世纪中，基督教自由主义者深深体会到人类知识在科学昌盛的社会中一日千里，察觉基督教传统信仰中有不少的信念是与科学新知相互抵触。因此，他们竭力修正过时的信念，务求能与当时社会的经验（尤其是从科学研究所肯定的经验）一致。

士莱马赫（F Schleiermacher, 1768—1834）这位被称为“自由神学之父”就是在这种处境中从事基督教神学的探求和论著。士莱马赫认为，宗教的本质是一种普遍和原始的核心经验。宗教经验是普遍的，因为它隐藏在不同文化的深处，是诸宗教和文化的共同来源，是所有人共同享有的。另一方面，这核心经验亦是原始的。它是先于语言（Pre-language）和思考（pre-reflection）的。因此，核心经验是宗教最终极的基础：它也是绝对

的。

在那脍炙人口的*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (1799年)^①一书中，士莱马赫清楚指出宗教的核心经验是一种对那无限者的直觉性的意识(Gefuehl)，是对那无限者的感应和体验；而基督教是这种直觉性意识和感应的特殊呈现形式。在*The Christian Faith*^②这一系统神学巨著中，士莱马赫进一步说明宗教的核心经验是内藏在人类的实存中(human existence)；是人对神的意识(God-consciousness)；是人对那绝对存有者的全然依赖的意识(das Schlechthinnige Abhangigkeitsgefuehl; the consciousness of utter dependence)。③这种对神全然依赖的意识是先验的，是诸宗教所共同享有的。④

士莱马赫认为，基督教神学的起始点须建基于人对神的意识这基础性的核心经验上。教义学(Dogmatics)的任务是去反思这种人对神的全然依赖意识；教义(doctrines)的作用是去表述

① Friedrich D. E. Schleiermacher, *Ueber die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihrem Verachtem* (Brunswick: C. A. Schwetschke, 1879) 或其他英译本: F. D. E. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. John Oman (New York: Harper Torchbooks, 1958; reprint, Louisville, Ky: Westminster/Knox, 1994); F. D. E. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. by Richard Crouter (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

② Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, ed. Martin Fackler (Berlin: de Gruyter, 1960); 或英译本*The Christian Faith*, trans. and ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928).

③ *The Christian Faith* trans. and ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), p. 12.

④ 虽然士莱马赫认为，对神全然依赖的意识是诸宗教所共同享有的，但他很清楚指出，这种意识在基督教中有最独突的表现，因为这种对神全然依赖的意识在基督耶稣基督的身上完全纯粹地表露出来，*Christian Faith* trans. and H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), p. 52.

相关的核心宗教经验。因此，创造的教义是要表达人对造物主那种绝对倚赖的意识；耶稣基督的神性的教义是要表达耶稣拥有最完美的神的意识；罪的教义是要表达人类对神意识的消滅和泯灭；救赎的教义是要表达人由一个遗忘神的阶段进入到一个对造物主绝对倚赖的意识的状况；恩典的教义是指基督如何加增和提升人对神意识。

当代自由神学家蒂利希（Paul J. Tillich）紧贴地跟随士莱马赫的观点，认为人类的宗教意识和经验是普遍的。对他来说，宗教是人类文化和灵性生活的深层（depth dimension）。这深处是那与人类生活相关的终极和无限的实体；它赋予人存有和生活的意义。换句话说，宗教是人的终极关怀（ultimate concern）。它是一种对那无限的终极者的关注；是一种对自身存有（being）的根本和意义的关怀。^①这终极关怀就是文化深层的核心宗教经验。这核心宗教经验正是神学的基础。

既然宗教作为人的终极关怀是与人的存有息息相关；神学家便须了解和诠释有（being）的结构，务求进一步明白宗教的本质。因此，蒂利希尝试以现象学的进路去描述人实存（human existence）的基本结构；去在诸文化和宗教的深处撷取一些最基本的本体性原则（就是最普遍的语言）。他指出这等等结构和原则指向那终极的存有。除了对人实存结构和诸文化进行现象的描述外，原则与福音的宣讲互相关联和对应。同时，他也鼓励神学家们使用圣经以外的语言去描述宗教的核心经验，并且将圣经的信息移译成为一种圣经以外，可被当代人明白的观念。这种使用

^① Theology, Vol. I (Chicago: University of Chicago press, 1951), p42.

圣经以外的语言去描述宗教的核心经验与及将圣经信息译为当代语言的做法，旨在吸引那些有文化养者的关注，让他们能领悟基督教的精髓。

总括来说，蒂利希与士莱马赫的神学进路可说是一脉相承的。蒂利希的“终极关怀”与士莱马赫的“全然倚赖的意识”是非常接近的：这两个观念都是最基本和普遍的，是神学的基础和起始点。^①

后自由主义神学的回应

虽然这种以经验为基础的自由主义神学有其迷人的魅力，也让人有一种稳定的感觉，它却带有极端的“非历史主义”色彩。最明显的一些问题就是：这种诉诸普遍核心经验的神学思想是否代表一种由理性“臆测”而来的假设？我们能否找到一些例子去说明人类的历史和文化中确实存有一种共通的核心经验？我们真的可以在世上找得一个中立和公共的地基，可供知识于其上建造吗？我们真的可以从中掌握到一些共同和普遍性的理性原则吗？

基督教中“后自由神学”的代表者（如Hans Frei, George Lindbeck, David H. Kelsey, Ronald F. Thiemann, Stanley Hauerwas, William Placher, George Hunsinger等），对上述问题所给予的回答是负面的。他们认为世间绝不存有任何中性和客观的核心经验，任何找寻共通的核心经验的做法是不切实际和没有

^① 蒂利希颇明确地指出，人的“终极关怀”观念与“全然倚赖的意识”是非常接近的。见Tillich systematic Theology, Vol 1, p. 42.

“历史感”的尝试。

被称为耶鲁学派奠基者的弗莱（Hane Frei, 1922—1986）^①指出：现代圣经和神学诠释理论因受到自由主义的影响，只愿以圣经叙事以外的普遍性的观念和原则去诠释圣经的叙事。因这缘故，圣经叙事的意义往往受到圣经以外的普遍性的观念和原则所操纵，而渐渐失去其独突的声音和对人类的影响力。这就是他著名的《圣经叙事的衰落》（The Eclipse of Biblical Narrative）^②一书里其中一个重要的主旨。

弗莱指出，基督教神学的基础是圣经中的叙事（Narrative），而非核心经验和普遍性原则。比较来说，叙事（尤其是圣经）是具体的；核心经验是抽象的。叙事是实存的；核心经验是虚幻的。圣经中关于耶稣基督的叙事，就是基督教信仰群体中最具体和最规范性的叙事。因为耶稣基督乃圣经叙事中所要指涉的实体。因此，基督教神学必须以圣经叙事所提供的世界为起始点，去描述世界的实在。

林贝克（George Lindbeck）非常赞成弗莱的观点。与弗莱一样，林贝克反对任何将基督教信仰去与宗教核心经验相互关联的做法；也反对将圣经与人类共同经验相互并列和对照的尝试。他认为这种做法只会将基督教信仰的特色淡化和稀释。因此，他赞成神学须专注地以圣经的叙事世界作为神学反思的主要来源，而非宗教经验。

林贝克（George Lindbeck）在《教义的本质》（The Nature

^① 弗莱在耶鲁大学的宗教系任教共三十年。David kelsey Ronald Thieman; William Placher George Hunsinger是他所指导的博士研究生。

^② Hane Frei, The Eclipse of Biblical Narrative—Cour. Yale University, 1974

of Doctrine) 一书中, 从另一个角度进一步支持弗莱的观点。^①在《教义的本质》一书中, 林贝克提出一个“文化/语言”的进路。这进路是从Clifford Geertz, Ludwig Wittgenstein, Peter L. Berger, 和Peter Winch等人的思想引伸出来的。他指出“宗教”好比语言, 而“教义”就好比文法。宗教是一个语言的文化框架; 也是一个能塑造信仰群体的经验和价值的媒体。^②教义是语言体系中的语法。正如语法规定语言的表达方法, 教义也规定宗教中的思想和行为模式。^③

从这样的角度去了解, 教义是群体间信念和行动的基准, 是一种第二层次(Second-order)的活动, 是信仰群体中指导相互交还和生活的规则。^④它们不是真理的命题, 并不牵涉任何关于真理的声明。其关注点在于系统内的一致连贯性(Coherence)举例来说, 一个语法的对与错是端乎它有否与其他语法连贯一致; 一个句子的真伪在于其是否连贯文本的上下文。这就好比“英语”的语法“本身”并没有对或错的区分; 其“对与错”是端乎人们能否使某一语法正确地使用它, 能否使某一语法与“英语”中其他语法连贯一致, 能否连贯(cohere)文本的上下文。同理, 教义就好比文字的语法一样, 其本身并没有对与错的分别。教义的真实性在于人们能否正确地使用它; 能否使某一教义与其他教义连贯一致, 能否连贯于整个基督教传统里。因此, 教义的真伪在乎其系统内的一致连贯性(coherence)。总括来说,

^① George Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1984). 相对弗莱之以圣经叙事为其讨论的中心, 林贝克则以教义为其议论的焦点。

^② Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 33.

^③ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 33.

^④ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 7.

“文化语言”的真理观所注重的不是教义客观的认知性或教义的内在经验的表达效果，而是教义在其宗教系统和群体中的运用和实现（performance）。教义的意义在乎人如何应用它：用得恰当的话，那就是真；用得不恰当的话，那就是伪。

上述的教义观点是建基于“语言先于核心经验”的说法。这是与自由主义所提倡的“核心经验先于教义”，这与自由主义所倡议的“核心经验先于教义”的说法刚刚相反的。林贝克认为神学语言（尤其是教义）是先于内在经验的诠释架构。换句话说，人并非先有内在经验，然后才找寻恰当的信仰语言和原则去对照有关经验。这样的话，教义是先于内在宗教经验的语言媒体。它们是信仰的规则（regula fidei），是由圣经叙事里的逻辑所引申出来的。它们能帮助人去描述、识别、理解世界和人的宗教经验。因此，林贝克清楚说出：神学必须以圣经的语言去重新描述世界，而非借用圣经以外的观念去理解世界，或是将圣经的语言翻译成为圣经以外的观念。因为圣经是那吸纳世界、而非被世界所吸纳的文本（texts）。^①

从“文化 / 语言”的角度去理解，人若要成为真正的基督徒，就要学习和掌握基督教里由圣经叙事所提供的核心词汇和语法（就是教义）。^②惟有这样，基督徒才能运用有关词汇和语法去感觉和思想，才会有独特的视觉去体验世界和了解自我。简言之，人生的本位和意义是建基在基督教的词汇和语法的运用上。

跟据以上的分析来看，教义也具有相当浓烈的后天性格。它

^① Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 108.

^② Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 80-81

似是可以从学习而取得。然而，我们不能就此武断地认为，林贝克的教义观是一种单纯的社会化过程的产品。因为，对林贝克来说，教义的本质是具有相当浓厚的启示色彩。教义的权威并不是单单源于基督群体的共识，而是在于其所盛载和传递的“从外而来的言语”（*verbum externum*）就是基督的言语。^①

总括来说，弗莱和林贝克所倡议的后自由主义神学进路是一种以圣经叙事为本的神学。它强调圣经的叙事是基督教核心词和语法的本源。最重要的是：它以叙事中所彰显的“基督的言语”为神学的基础和理据。因此，基督教神学断不能建基在所谓共有的宗教经验上。这就是后自由主义神学诠释的主要原则。

一些评议

笔者认为，这种以叙事为本的后自由主义神学是有其可取的地方。

在旅美十一年间，笔者曾探访一些受自由主义所影响的美国的主流教会，在当中观察到主流教会中有不少的牧师和神学家们都喜欢以圣经以外一些普遍性的观念去诠释圣经的叙事。例如，他们喜欢使用心理学的“内疚”（*guilt*）等观念来演绎基督教“罪”的观念，而少从圣经叙事的观点去看“罪”的问题。不难想象，日子久了，信徒们所接收的多是圣经以外一些普遍性的观念，而对圣经的认识显得愈来愈少，最终患了很严重的圣经文盲症状。

^① Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, P. 34.

弗莱与林贝克等人就是针对上述圣经文盲症的现象，极力倡导教会和神学工作者须返回圣经叙事的重要性。他们指出，圣经权威的旁落乃由于主流教会过份强调人类经验的普遍性，而忽视圣经叙事的必要性和特殊性。从另一个角度去了解，圣经权威的旁落也在于教会单向地将圣经信息翻译成为圣经以外语言，或以圣经以外的普遍性的原则去诠释圣经的叙事。虽然这种移译的做法希望点出人类经验中一些共同的地方，从而吸引一些“文化之士”，使他们对基督教信仰发生共鸣和兴趣，然而移译的努力很多时只会使圣经的叙事屈居一个次等的地位，因而渐渐被取代和消化，最终不能让人体会基督教的堂奥。因此，林贝克指出，神学诠释的方向应该是：“文本吸纳世界”，而非“世界吸纳文本”；就是“圣经吸纳世界”，而非“世界吸纳圣经”。因为圣经的世界是真实的；圣经的世界观可以塑造信徒的世界观和指导其信仰生活。若果将上述观点引伸宽阔一点来说的话，“圣经吸纳世界”就是以圣经叙事所提供的核心词汇和语法去诠释世界和指导信仰生活。

这种以“文本经吸纳世界”（或说是以圣经叙事诠释世界）的改革宗教传统的诠释进路是满有启发和指导意义的。在现今的多元主义社会里，我们有否注意到哪些宗教在成长呢？有趣的现象是：真正能够自强不息的宗教，往往是那些能够清楚自我定位，能够尊重自己经典，并从其经典的角度去诠释世界和塑造其信徒生活的宗教。相对而言，那些只愿意找出它与其他宗教的共同经验而去一味迁就和“人云亦云”、却又不敢从其经典的角度去发表自身立场的“自由主义”色彩的宗教，其对信徒和社会的影响力是短暂的。试想：如果一个宗教因误以为要“宽容和互相

尊重”地存在在一个多元的社会中里，就代表着要一味顺从、融合、迁就其他宗教和社会中的大大小小的思潮时，而不敢从其经典的角度去表述自己的立场的话，这个宗教会是怎么样一个宗教？这样的宗教会面对身份失落的危机。因为一个不看重其经典的宗教是没有特点，甚至是没有脊骨的宗教。这种形态的宗教断不能影响社会，也不能对社会作出先知式的呼唤。因此，它不能在社会中安身立命。

这正是弗莱和林贝克对基督教神学工作者所发出的忠告：基督教神学必须以圣经的叙事为起始点；必须敢于从其经典的角度去表述其信仰的立场。他们都相信：当基督教会能对圣经叙事、语言有信心时，它方可在社会中安身立命，可以清晰地表述其信仰的立场，对社会作出先知式的呼唤，并能与其他宗教有真诚和实质的对话。不然的话，基督教势必面对身份失落的危机。

上述的讨论阐明了叙事在基督教神学中的重要地位；也表明基督教神学要保护和清楚地说出其信仰声音的独特性质。换句话说，基督教信仰的理念不是基于一种从人类共同经验所撷取出来的理性；而是主要来自基督教叙事的本身。这都是笔者所认同的。

然而，这种宗教观是否意谓：基督教神学家对基督教叙事中所涵盖的理念要照单全收？要尽情地以“文本吸纳世界”？以“圣经叙事吸纳世界”？

假如答案是肯定的话，那就是一个过于二分，并且过份片面的看法。这答复是一个过于二分的看法，因为它给予人的印象，就是：若果神学的诠释不是以圣经叙事去吸纳世界的话，那就必然是圣经叙事被世界所吸纳；神学诠释者只能在两者抉择一者，

不能两者兼容。除此外，这答复也是一个过分片面的看法。因为“圣经叙事吸纳世界”这一图像没有考虑到圣经与世界间的互动关系。它只考虑到由圣经到世界的方向，而忽略了由世界到圣经的可能方向。因此，“圣经叙事吸纳世界”这一诠释进路只会使基督教信仰与外间世界隔绝起来，因而未能接收从外面而来的批判和挑战。

笔者认为叙事在基督教神学中占有首要的位置。然而，这不等于说：基督教神学家要照单全收基督教叙事中所有的理念。因为基督教的叙事（例如圣经的叙事），本身不是全然单纯的（innocent），它们是在其有限的文化背景写成的，因此，它们也是历史和文化的产物。事实上，基督教叙事是含混的（ambiguous）：它们一方面盛载和传递“从外而来的言语”（Verbum externum）另一方面，它们也附载了一些错误和扭曲（distorted）的文化传统。举例来说，圣经叙事就附载不少父权主义的文化元素。

基于上述观点，笔者认为神学工作者在援用和诠释基督叙事时，必须以批判性的角度去考虑叙事的历史和文化因素。一方面，神学诠释者须援用基督教叙事（圣经及其传统），去照明和纠正当代和现今文化中错误和扭曲的地方。这是神学诠释工作不可或缺的部分；也是“圣经叙事吸纳世界”的其中一个主要意思。另一方面，诠释者须以批判的态度去照明基督教叙事中扭曲的地方。举例来说，圣经及传统中所附载的父权主义文化就须被批判和清洗。

除此外，神学诠释者亦须以批判的态度去照明和纠正“自身”从文化和社会所受到的影响；反思哪些部分是错误和扭曲。

因为这等等含混部分都会成为诠释者的的前设，成为一种先入为主的诠释视野（horizon of preunderstanding）。

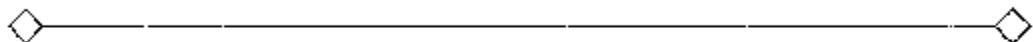
总括而言，基督教的叙事在基督教神学中有举足轻重的地位。一方面，诠释者必须以谦恭的心来领受“从外而来的言语”；另一方面，他们也须以批判性的眼光去照明其含混的地方，从而不断复取（retrieve）其“从外而来的言语”。因此，基督教神学的诠释不单止是一种由叙事至世界的单向性活动；它也是一种由世界走进叙事的活动。简单来说，这是一种叙事吸纳世界和世界吸纳叙事的两向关系。这种关系是互相牵动的；是带有创意性的张力。

向上还是向下

——试论基督教“神中心”和 “人中心”的思维模式

张 宪

(中山大学比较宗教研究所)



基督宗教的思维应该以神还是以人为出发点。这在基督教神学上一直有争论。^①这种争论如果放到当今全球化发展下业已开始的宗教对话方面来考察，就更凸显它的意义，因为它实际上涉及到基督教如何才能调整好自己与别的宗教对话的立场和出发点这样一个问题。美国天主教神学家斯威德勒 (swidler, leonard

^① 瑞士卢采恩神学家库德·考赫 (Kurt Koch) 认为这个问题的正确解决与否关系到教会的存亡。参见他的著作《有约束的基督徒和有联系的信仰》《Verbindliches Christsein—Verbindender Glaube, 1995, Freiburg—Schweiz》。

1929—)认为：“我们必须将我们的‘神学语言’，我们的概念、范畴、形象等建立在我们共同的人类存在之上。这就是传统上的犹太人、基督徒、穆斯林、具有批判性的人们、印度教徒、佛教徒、马克思主义者等相互之间的共同之处。按此标准，我们能够以这种基于人类的语言来表述宗教、意识形态上的理解，同时也能够建立一种‘宗教——意识形态的普遍神学’。换言之，我们必须探讨以一种‘从下’的语言来形成我们的宗教理解，这就是说，从我们人类的存在出发，而不是‘从上’、不是从超越的和神性的视域出发。……我们必须探讨发展一种‘从内在’出发、不是‘从外在’而来的‘神学’语言。我们必须探讨陈述一种内在性而不是超越性的语言。”^①实际上，许多文化传统中的人在信仰追求方面都有朝向上帝（或者梵天、或者真主等等）而上升的特征，这在中国人、印度人、希腊人、阿拉伯人、波希米亚人、以及西方人中都不难找到明证。正因为这样，近年来在这些文化和宗教系统中也一再出现要回到世俗生活，关心世俗事务的呼声。^②本文要讨论的是这两种思维模式在基督教中的表现。为了使讨论不至于阔泛空疏，我把焦点先对着西方两位非常有影响的著名的天主教神学家、瑞士的巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar 1905—1988）和德国的默茨（Johann Baptist Metz 1928—），因为前者代表了基督教神学中的“神中心论”思维模式，后者则代表另一种被称之为“人类学中心论”的模式：如果套用

^① 斯威德勒：《神学的未来，宗教及世界观之间的对话》，慕尼黑1992年德文版，第45页，转引自卓新平《当代西方天主教神学》，上海，1998年，第385—386页，译文略有改动。

^② 例如，台湾佛教界领袖星云大师近年来致力于倡导一种“人间佛教”。

斯威德勒的术语，前者代表一种“向上”的思维路径，后者则代表“向下”的路径。然后，我将试着把这样一种看法扩伸到今天基督教与别的宗教所进行的对话，揭示“普世伦理”（向下）和“普世宗教”（向上）在其中的意义。



神学到底是什么？它是上帝的自我说明（Selbstausslegung），也就是说，作为上帝的自我描述（Selbstdarstellung）的一种神学吗？抑或是人关于神的一种言说，亦即在一种历史和社会的情景下作为人行为的有关信仰的负责任的言说呢？到底哪一种才算基督教神学？巴尔塔萨说：“神学首先并不是人的功绩，而是神圣天父的一种功绩，因为‘他’喜欢用人的语言真实地展示自己，并使人得以理解‘他’所展示的神圣的精神。”^①而默茨则明确指出：“不是每种在内容上谈了非常多关于耶稣基督的神学就已经是……‘基督神学’。基督神学有权利要求对这种信仰作出解释。因为在我们时代的条件和挑战下。有必要根据信仰的希望来追问。”^②这两段话已经很清楚地表明基督教神学“向上”和“向下”两种不同的思维路径。这里，很有必要详细一点地探讨分析一下两位神学家不同的地方。

基督教神学首先就涉及到“救赎论”（Soteriologie）的问题。

^① 巴尔塔萨《神学逻辑学》第一卷：《世界的真理》（Theologie, Bd. 1: Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985, S. XXII）。

^② 默茨：《讨论中的神学》（Theologie in der Diskussion），载天主教当代精神生活月刊《时代的呼声》（Stimmen der Zeit, 184, 1969）第269页以降。

当然，巴氏和麦氏都共同认识到，人和世界的拯救不太可能从所有历史和社会的压力下推导出来，救赎只能通过上帝而发生。因此，两者都把耶稣基督被钉在十字架上然后又复活这一事实，看成是历史中上帝积极拯救人类的表现。然而，这两位神学家从不同的角度来理解基督的出现。巴氏从内在于上帝的历史“垂直地”来理解事情的发生，强调它是上帝展示的事件，即作为三位一体的、绝对的上帝之爱的启示。相反，麦氏是从真实历史“平面地”理解基督的出现，认定这是世界的末世论的接受，也就是上帝的末世论的预言，从而使人的自由历史成为可能。简言之，巴氏把基督对人类的救赎首先解释为内在于上帝的爱的历史，^①而麦氏则直接看成是人的自由的历史。

再看两者在“基督论”（Christologie）问题上的区别。巴氏把基督的出现看成是上帝扮演三位一体之爱的启示，他有意强调了基督的神性，强调基督作为上帝之子，在毫无保留地把一切献给父时，就领受了父为他所指定的一切。而默氏似乎更强调基督的人性，他和拉纳尔（Karl Rahner 1904—1984）一样，把基督论发展为已经完成的人类学，尤其强调上帝的肉身成人，“耶稣基督完全是人，作为来自我们中间的任何一个他人”。^②虽然巴氏和默氏都知道，人们不应该简单地把基督被钉在十字架和后来的复活分开，但在实际上，前者强调的是耶稣的复活，而后者则强调钉在十字架上的耶稣。巴氏在基督出现这个事件中，看到的是世界通过上帝用绝对的爱把人从罪过中挽救出来的完成，而默氏在此更多地发现的，却恰恰是基

① 参见卓新平：《当代西方天主教神学》，第251页。

② 默茨：《论此世神学》（zur Theologie der Welt, Mainz/Muenchen, 1968）第23页。

督与人分享的那种非同一般的、苦难的历史。

在末世审判问题上，虽然巴氏和默氏都认为这必须是整个神学的一个根本范畴，^①但巴氏尤其关心最终事情的揭示，即关心上帝的三位一体之绝对爱的教义本身。按照他的看法，上帝通过基督展示的这种爱，已经启示了上帝对人的罪过的胜利。末世审判在这里表现为在基督身上实现的历史的完成，而十字架则是在上帝之爱中现出的对世界末日审判的法庭。与巴氏不同，当默氏专注于矛盾的经验 and 现实中的冲突时，他谈论的是还没有实现的完成，是上帝对末世审判的保留；通过基督实施的拯救，则是一种参与，是要对末世审判的预先完成。

巴氏和默氏由于在不同方向上展开末世论，自然对历史就有不同的理解。在巴氏看来，正是基督的露面才使永恒性在时间上被当下化，如此，历史才像旭日冉冉升起在被填充了的永恒性——即在三位一体的自我奉献中完成的神性的丰盈——之地平线上。事实上，巴氏用彻底三位一体说来解释历史，当他把历史放在上帝三位一体的内在性中时，历史就有了三位一体的结构。由此，历史也是一部由三位一体的爱所筹划、导演和完成的“神学戏剧学”。^②与巴氏相反，当默氏用他忧郁的眼光注视世上的压迫、暴力和苦难时，历史在他眼里就尤其是人类痛苦的历史。但是，历史既然按照上帝的末世预言走向拯救的未来，那么，人类

^① “末世论是我们时代神学的‘风向标’。它标示令人可怕的威胁神学大地的暴风雨、冰雹或者雨过天晴。”见巴氏的《成肉身之言，神学随笔之一》（*Verbum carne* Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960），第276页。“末世论在一种基督教的神学中不应该仅仅是区域性的，它必须彻底地被理解为所有神学陈述的形式。”见默茨《论此世的神学》，第83页。

^② 这是巴氏一部著作的标题，有关的介绍可参见卓新平《当代西方天主教神学》，第268—276页。

苦难的历史也应该被看成是人类要为此承担责任的充满希望的历史。就是说，历史是一种在人类自由的实现中生成的历史。

由于对历史理解的不同，默氏和巴氏对上帝有不同的解释。默氏强调说，上帝就是过去的和将来的上帝。说他是过去的上帝，因为他并没有让无数无名的过去、沉默和忘却归于寂灭，而是让人类触动它们；说他是一个将来的上帝，因为他已经许诺人一个新的得救的未来。所以，对上帝的信仰就意味着对过去苦难的记忆和上帝的末世预言。这里，我们也可以通过来自苦难深渊的控诉呼喊，在满怀渴望地追问上帝和回忆苦难历史（还有多长？）中来经验上帝。相反，对于巴氏来说，上帝尤其是现在的上帝。那位通过基督而显明自己的上帝，是三位一体的丰盈、绝对的爱之馈赠：是根据现在并且总已经在现实的历史中被实现和完成的永恒的自我运动。因此，这里真正的信仰不仅是在根据现在而被当下化的历史中对三位一体的上帝之爱的窥见，而且也是恍如置身于这种三位一体的爱之游戏中。^①巴氏认为，信仰也是人顺从上帝以参与内在的神圣生活的行为。

因此，巴氏特别强调人自由两重性中上帝支配的那一面，而不大讲自由的自我支配（Selbstverfügung）的另一面。巴氏警告我们说，罪的可能性在于人把自己的自由只是单方面地理解为自主，即把自由看成毫无谢恩的绝对权力。正因为人的生存、展开、完成和归宿都因着上帝，所以，人必定在无限的自由中才能实现他的自由。这个问题也涉及造物对上帝的顺从，以实现上

^① 参见巴氏：《荣耀：神学美学》（第1卷：《形象的观照》Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik, Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961），第118页以降。

帝的意志因此参与上帝的共爱。相反，默氏强调自由的自我支配和自我实现。按照默氏人的历史是一部受难史的说法，这关系到人的现实的解放。而且，人必须担当起基督的希望。就是说，人通过自己的实践使基督自由、正义和安宁的信使在社会和历史中再现出来。由此，所有人就在上帝的面前成为自己历史的主体。简言之，巴氏的眼光对着三位一体的上帝之爱，从而展开一种神中心论的人类学，而默氏则致力于在社会——历史现实性的地平线中的一种有主体倾向的人类学。

巴氏执着上帝绝对爱的在先性，反对那些带有宇宙中心论或者人类中心论思维形式印记的神学家。^①在他看来，一种宇宙中心的哲学作为自然哲学不能正确地建立基督宗教的中心——那种上帝之爱和恩宠的超自然性。同样，人不能作为上帝的尺度。因此，巴氏的神学以“上帝总会是更伟大的存在”（Je-groesser-Sein Gottes）为原则。显然，这是典型的神中心论的基督教神学思维形式。默氏尽管也不赞同那种宇宙中心论的思维方式，但他接受人类中心论的思维形式。根据他的看法，近代欧洲从宇宙中心论向人类中心论转向，这种历史性的转变有其圣经——基督的源头。^②因此，默氏致力于那种弘扬主体性的政治神学，它关心解放从而使人真正成为主体。在这个问题上，默氏拒绝巴氏从神中心论出发把真实的历史内在化为三位一体之爱的种种尝试。在

^① 参见巴氏《信只是爱》（Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 5 1985）中的“宇宙论还原”（Die kosmologische Reduktion）第8—18页；“人类学还原”（Die anthropologische Reduktion）第19—32页。

^② 参见默氏《基督宗教的人类中心论》（Christliche Anthropozentrik. Ueber die Denkform des Thomas von Aquin, Muenchen 1962）中“人类中心论的圣经——基督来源”

默氏看来，把人类真实的苦难历史放在内在的三位一体的上帝历史中消融掉并由此保持沉默是危险的。由此，默氏在人类中心论神学之途义无反顾地摸索前行。

无疑，当默氏用人类中心论的思维来观察历史和社会的具体现实性时，世俗教会的问题不能不进入他的视野。他认为，教会不是照管人民的教会（Betreuungskirche），而是人民的教会。基于这种“自下而上的教会”（Kirche von unten），受到呼唤的人民倾诉上帝拯救的历史，试图由此获得生存。因此，人民就成为一种新的、前所未闻的上帝历史的主体。世俗教会的这种实践与政治的、社会批评的敏感是连在一起的，它自己也公开地见证了历史和社会中人类自由解放所充满的危险、残酷和冲突。正因为如此，世俗教会才把争取所有人在上帝面前的主体生成作为自己的任务。相反，^①巴氏是这样来表达与他的神中心论思维相应的一种“自上而下的教会”（Kirche von oben）：教会由十字架上的耶稣基督所奠定，并由此启示了三位一体的爱。因此，教会应该从由上和由外部进入我们中间的上帝的绝对之爱才能得以理解。它的作用在于把基督的作品在神学戏剧学的舞台上继续演出直至落幕，也就是说，把已经由十字架所显明的“三位一体”之爱落实到人世间来。

综括来说，巴氏的愿望是确立绝对的上帝之爱。上帝在他自身中是绝对的、完美的爱本身。历史源自这种爱又重新流归于它，其中，上帝的爱由于其本质必定让自己下降而与人同在。每个我总是受到上帝之爱的召唤而面对这种爱，因此必须回答向我

^① 卓新平博士对麦氏以人类中心论神学为基础的政治神学有较为详细的介绍。参见他的《当代西方天主教神学》，第312—322页。

自己发问的那个你（上帝），以便迎接你（上帝）的绝对之爱。毫无疑问，上帝的爱就是巴氏神学的原则和标准。^①默氏的神学宗旨与巴氏的大异其趣，他关心的是人的主体生成（Subjektwerden）——人受上帝的呼唤向着成为主体的存在并且得以解放。因此，麦氏非常重视现实世界中那种使人受到威胁、危害的因素。他的兴趣多放在社会的不正义和暴力、进化论的进步逻辑和发展逻辑、人类苦难因此而要被解放的历史等方面。为了把处在苦难历史中的人重新加以塑造，麦氏把他对上帝的思想表述为实践的思想。对上帝的谈论就成为主体在“记忆”、“叙述”和“同在”这三个范畴中的构造活动。人的自由的实践是政治神学的中心议题。如果说，巴氏的神学把历史放在上帝中的话，那么，默氏的神学却把上帝放在历史中。

二

巴氏和麦氏在相反的方向上进行他们的神学思考，但这并不等于说，基督教的思维模式不是神中心论的就是人类中心论的。在这两位看来如此不同的神学家之间有没有一种关系？这种关系只能被理解为矛盾冲突的关系，还是可以被理解为互补关联的关系？我认为，神中心论和人类中心论的思维应该被看成是一种处于互补关联中的两种不同的宗教思维模式，通过一种解释学的理解，这两种思维模式可以相互转化、补充。这样一种看法不仅是

^① 卓新平博士指出：“可以说，巴尔塔萨的神学乃以‘爱’为其贯穿一切的主题、连接整体的伏线和形成辐射的中心，‘爱’是打开巴尔塔萨巧构精思的庞大神学迷宫的惟一钥匙。”同上，第256页。

我在思考巴氏和默氏的神学思想时萌发的念头，而且，我还打算进一步把它完善，从而作为整个比较宗教的一个基本原则和立场。^①由此看来，基督教的思维模式不应该说成或者是神中心论的或者是人类中心论的，而是既是神中心论的又是人类中心论的。本着摒弃“非此——即彼”而接受“既是——又是”的思维原则，我想寻找发现在神中心论和人类中心论的思维模式之间可能起着转化、补充作用的中介调解性，因为只有这样才不单能揭示同一宗教中可能的不同的思维模式，同时也能揭示不同宗教中可能具有的相同的思维模式。我在上面的分析讨论，多少已经表明了：巴氏神中心论神学所强调肯定的东西，也许是默氏的人类中心论神学所忽视或者注意不够的东西；反过来说，默氏人类中心论神学所给予充分注意的地方，也许又是巴氏神中心论神学所阐述、挖掘不够的地方。实际上，每种宗教思维中都存在这种我称之为解释学上非对称的互补现象。^②

巴氏神中心论神学的肯定性的因素在于：它首先试图要对上帝的神圣性、他活生生的自由和主权加以保存，然后把耶稣基督在他的不可推导的独特性和一次性中作出的拯救，说成是上帝下降的三位一体的爱本身。对于人来说，这种爱总是大于和难以置信地多于他所期待的爱；而且，它最终把上帝的启示恰好表现为上帝之爱的难以置信和不可想象的自由宣示，而不是人的兴趣和人的自我断定的实现和证明。所以，人必须看到和感受这种启

^① 我将在2000年7月为香港法住学院学员开设的“比较哲学与比较宗教”的讲座中着重指出，本着虔诚、谦虚的态度去寻找、发现不同宗教思维方式中互补的因素是宗教对话的一个基本原则。

^② 我在这里只是尝试站在基督教的立场上“内在地”找出在巴氏和默氏不同的神学思维形式中一些互补、关联的因素。

示，就像它自己所展示和给予的那样。正是在这里，我们也可以窥见这种神中心论神学中否定性的因素：当这种神学思维把上帝的绝对自由和主权越益升离人的世俗生活的时候，它就很少谈论人自由的主体意义和积极的行动。所以，基督教的信仰就只能规定人（没有自发性地）对自我显露的上帝启示单纯作顺从的反应，而不是主体般地向着上帝的自我运动。而且，巴氏的神学为了确立上帝绝对的、活生生的自由，把上帝的启示更加彻底地理解为内在于三位一体的发生，即内在于三位一体的上帝之爱向人间的下降。因此，它很少反思作为人的经验和理解基础的历史——社会的现实性。这样就会产生一种忽视人的具体现实性——正是这里上帝的启示才真正出现危机的危险，而且，正是由于失去与这种历史现实性的联系，上帝的启示就被看成对人来说是中立的或者陌生的一种客观对象性。^①

再来考察一下默氏神学中的这些互补因素。与刚刚所说巴氏神中心论的神学不同，人类中心论的神学的肯定性的因素在于：它首先重新肯定了由上帝给予人的自由作为自我支配和自我实现的积极意义；然后才使“被解放的自由”这种末世论的福音适合我们现代社会条件的需要；它最后把上帝强调为就是在真正历史中的上帝，因此，人在自己自由的自我完成中，即在他的成为历史和社会主体的解放运动中，把上帝就是作为那位使整个人类从苦难的历史得以解放而走向自由的历史的上帝来经验的。^②也正

^① 令人遗憾的是，卓新平博士在他的《当代西方天主教神学》中，只是肯定了巴氏神学以上帝之爱为中心的这一面，而没有考虑其中存在的另一些否定性的思想因素。

^② 参见默氏：《基督宗教的人类中心论》，第76、82页。

是在这里，我们可以稍微顺着麦氏的思维逻辑来评价一下他的人类中心论神学的一些否定性的因素。当麦氏的神学从人所经验的现实性的语境出发来谈论上帝时，它面临的危险不是还未能足够清晰地把上帝展示为自由的上帝，而是把他最终地规定为人的俘虏和人所经验的现实性。在拉纳尔看来，人在他的自我完成中先天地展示出来的上帝，只是没有具体名字的不可把握的秘密。^①无独有偶，默氏也很少谈论在当下活生生地现出的上帝。他总是执着于主体构造的双重记忆，即一方面执着于主体对过去苦难的记忆，另一方面执着于主体对预言的未来拯救的记忆。他这样做时，只表明上帝是过去的上帝和将来的上帝，本质上还是拉氏所讲的“匿名的”上帝。^②

人类中心论神学的另一个危险在于，当它规定人生存的东西仍然比超自然的东西更为彻底，从而凸显人的自由和他的自我完成时，它又假定对于所有人来说，由于其超自然存在的东西，才会伸展双手迎接并展示上帝的自由；它让基督的出现多少变成是在思想中预先设定的东西。这样一来，上帝的启示也许就不再是上帝对人的自由宣示，而成了人的历史兴趣和期望的一种满足。同时，基督的事件也许会在其一次性和独特性中丧失掉。^③

两位神学家中肯定的和否定的因素清楚地表明，当我们把基

^① 拉纳尔著，默茨修订、朱雁冰译：《圣言的倾听者》，三联书店1994年“修订版序”，第31页。

^② 参见埃歇尔（P. Eicher）：《启示：近代神学原理》（*Offenbarung Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977），第406页。

^③ 参见考赫（K. Koch）：《历史的上帝：作为普世教会视野中的一种哲学神学范型的潘能伯格的历史神学》（*Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, Mainz 1988），第416页。

基督教的思维仅仅规定为神中心论的或者人类学中心论的时候，我们就不能有足够健全的思维来全面地了解这种宗教的思维本质。显然，两位神学家按照各自的神学观点出发，不能不产生对整个基督宗教理解的某些偏颇和片面性。^①正因为巴氏神中心论神学中否定的因素是默氏人类学中心论神学中肯定的因素，反过来说，也正因为默氏的弱点是巴氏的优点，才使得一种神学思维形式对另一种神学思维形式批判的追问和修正成为可能。这意味着，如果这两种神学思维不想陷入危险的误解和偏狭，那么，就需要通过相互之间的修正来达到互补。实际上，巴氏的神中心论的神学思维只有在顾及默氏人类学中心论的神学思维所一再强调的、现实的历史范围及其中受难的人类时，它要把在这个似乎已经忘记了上帝的时代的上帝重新确立为下降直至地狱深渊的爱——那种总是比人类所能思考和把握的更为伟大的爱——这样一种思维的实质和意图，才能得以保留并继续展开。同样，默氏的人类中心论的神学思维只有认真地思考巴氏神中心论的神学思维所一再批判地追问的在历史当下中上帝那原创的、至高无上的真实行动时，它才能避免在技术责任中单纯功利原则考虑的危险。从而使“被解放的自由”这一基督福音适应我们这个后现代失去

^① 德国人在批评海德格尔哲学时爱说，“Gross Denker, gross Fehler”（大思想家犯大错误），用在他们的大神学家身上也未尝不可。

主体的技术发展的和进步的逻辑。①

综合以上的分析，我想在我所认定的解释学的基础上对基督教神学的思维模式做一个初步的评价：

第一，基督教的思维模式并不是一元论的，就是说，它不应该仅仅被理解为神中心论的或者人类中心论的。因为，这两种思维模式都包含各自神学观点上不足的因素。

第二，基督教的思维模式必须由既是上帝又是人的耶稣基督加以规定。耶稣基督是展示所有神学内容和叙说的永恒基础和必然标准，离开这点，基督教神学就成了毫无意义的空谈，无法被理解和接受。

第三，基督教的思维模式必定既是神中心论的又是人类中心论的，因为在一门基督教的神学中，基督身上表现出来的神性和人性必须要同时被加以认真的对待。否则，神学就会陷入基督教信仰的（如巴氏神学那样的）意识形态化或者（如默氏神学那样的）世俗化的危险。

第四，这种“既是——又是”并不是要在两种思维模式之间和稀泥，因为和稀泥的做法使一种思维模式的扬弃最终导致对另一种思维模式的扬弃。由于基督身上神性和人性的两重性，这两种思维模式仍然有区分的必要，以表明它们不是一样的思维模式。我在上面的分析已经表明，当巴氏强调神性，把历史视为神

① 与此有关的后现代宗教话题，我们可以参考美国宗教哲学家泰罗（Mark C. Taylor）的后现代神学和波兰哲学家鲍曼（Zygmunt Bauman）对这种后现代神学的批评。前者的思想见《犯错：一种后现代的反/神学》（*Erring: A Postmodern A/Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, pp. 6—13, 103—7, and 115—20）。后者的批评可见《后现代性及其不满》（*Postmodernity and its Discontents*, Polity Press 1997）中的“后现代宗教？”（*Postmodern Religion?*），第165—185页。我个人印象是，前者在后现代宗教的争论中扮演“拆台的”角色，而后者则是“补台的”。

学戏剧学时，默氏却把思索的重点放到人性的东西上面，把历史表述为自由的历史，两者是不能混合在一起的。

第五，同样，这种“既是——又是”也不是要把两种神学简单拆开，使基督教的思维模式变成一种二元论的东西。这里强调的是两种神学思维模式相辅相成的关系，这样，它们才能通过相互的批评修正来达到互补的作用。只有在这样一种可理解的关系中，两种神学思维模式才能够克服它们潜在的和实际上的危险。由此，基督教的神学才能够产生大有希望的成果。毕竟，一种神学的弱项往往会成为另一种神学的强项。

第六，最后，这种关系又可以从一种（例如巴西神学家波夫（Leonardo Boff 1933—）的）解放神学的实践中得到把握^①：巴氏那种执着于神性和构造基督教信仰实证性的神学，可以作为政治神学的神学机件；而始于一种真实的社会理论观念的默氏，则用构造好的信仰真理来加工这部机件，以便在神学上更好地阐发它。巴氏为政治神学提供基督教的信仰真理，默氏则把这种真理应用到社会的领域。无疑，两种神学都处于一种辩证的相互补充的关联中。

所以，我认为基督教神学的这两种思维形式可以在一种相互批评、修正的精神劳作中，达到释义的互补关联，由此构成对基

① 有兴趣研究波夫解放神学思想的人可阅读他的两部名著《神学和实践：解放神学的认识论基础》（*Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, Mainz 1986）和《作为解放者的耶稣基督》（*Jesus Christus, Der Befreier*, Herder 1986）。

督教思维形式的一种全面的理解。①

三

所有宗教研究者都无一例外地认为，宗教是人类文化中最深层情感追求的表现。②正因为这样，当我们把基督教神学中巴氏“向上”的思维模式和麦氏“向下”的思维模式的讨论，进一步放到今天全球化社会背景下的不同文化中的宗教对话来考察，问题就不能不变成这样一个基督教学术界的热门话题：“普世伦理”（向下）还是“普世宗教”（向上）？

这个话题由己产生的而我们又不能不严肃对待的一个社会历史事实是：“我们本来就共同生活在宇空中一个小小的星球上，由于持有了不同的宗教信仰，使得在这个星球某一地方发生的事，对另外的地方来说就不再一样了。关于宗教的问题在今天成了关于和平的紧迫问题。著名的瑞士天主教神学家孔汉思指出，没有宗教间的和平，就没有民族间的和平；没有宗教间的对话，

① 我个人认为，一个宗教体系内部的通过相互批评而达到的互补的理解，同样适用于宗教间的对话。所以，我不赞成维持根斯坦对信仰主义的这样一种解释：只存在一个体系内，该体系才能被理解；假定一个人不能承诺多于一个的体系，那么就没办法评价一种有别于其他宗教的宗教。参见斯马特（N. smart）“真理、标准和宗教之间的对话”（Truth, Criteria and Dialogue between Religions）戴符安（Thomas Dean）主编的《宗教多元主义和真理——跨文化的宗教哲学论文集》（Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion, New York 1995），第67页。

② 例如，歌德说：“拥有了科学和艺术的人也会有宗教。”施莱尔马赫也指出：所有在情感中引导我们走向上帝的最高统一，而且只是经由此而消解所有个别的和独特的东西，就是说，调解作为在上帝中和梵蒂上帝的一种存在和生活的我们的存在和生活——那就是宗教。”（参见《论宗教》（Ueber die Religion, Reclam 1985）中的第二讲：“论宗教的本质”（Ueber das Wesen der Religion），第67—77页。

就没有宗教间的和平；没有宗教内的本根寻找，就没有宗教间的对话。^①但是，何谓宗教本根的寻找？它是一种人类普遍价值在宗教的体现？还是人类普遍的伦理道德规范？无疑，以瑞士的孔汉思（Hans Kueng 1928—）、美国的斯威德勒为代表的一派基督教神学家认为，宗教对话的基本出发点乃是找到一切宗教和意识形态所能接受的伦理，因为只有这样一种伦理才可以平等对待来自任何国度、任何信仰的一切人。所以，他们要致力于建立一种“普世伦理”，从而找到宗教对话的基础和共同语言。但是也有其他的学者认为一个世界伦理背后或许更需要一个世界宗教为基础。如荷兰的天主教神学家施莱比克斯（Schillebeeckx 1914—），强调教会对世界的关注应侧重于在世俗世界和存在压迫的社会中基督徒个人的信仰生活：教会不仅要展开与世界的对话，更要指引信徒保持对教会的忠诚。^②20世纪80年代美国学者开始编撰25册的“世界灵性”，^③正是要寻找世界不同文化、伦理价值体系背后某些普遍的宗教信仰本根。

孔汉思认为，世界的宗教只有在思考已经存在于它们之内的那些共同的道德原则时，它们才能对人类的和平作出贡献。他在1990年写成的“普世伦理工程纲要”中指出，人类那些相互关

① 孔汉思：《全球化需要一种全球伦理》（Globalisierung braucht ein globales Ethos, Dossier Publik-Forum, Schweiz, 1999, S. 1）另外，瑞士弗里堡大学1999年11月7日邀请孔汉斯同“娘家”参加“2000年学术活动月”，他在题为“普世伦理与新千年”的演讲中，再次强调这个思想，并对教皇作出严厉的批评。

② 参见他的《人的经验与对耶稣基督的信仰》（Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1979）。

③ 见库辛基（Ewert Cousins）：《世界灵性：宗教研究历史大百科全书》（World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, New York: Crossroad publishing Company），转引自何光沪、许志伟主编的《对话：儒释道与基督教》社会科学文献出版社，北京，1998年，第11页脚注1。

联的共同的价值观，评判标准和个人的根本态度，都要求建立一种“普世伦理”。德国前总统魏茨克尔（Richard von Weizaecker）也说：“伦理学不是宗教的内容，而是证明它的信仰是可靠的一种手段。伦理学是宗教委托给人类社会的任务。现在，因为危险和问题、联系和任务本身在世界历史上正前所未有的全球化，一种对世界文明的发展成了必要，其核心是正在生成的世界伦理。因此，不管世界宗教是否成功，它们其中所作的贡献也是具有非同寻常的意义。”显然，倡导“普世伦理”的基督教学者和西方的政治家，其目的是在全球化的背景下为整个人类的经济、政治、科技、文化和教育活动提供一个统一的价值理论，当然，这同时也给已经开始的宗教对话提供一个在宗教之外又能为所有宗教接受的基础。

孔汉思认为普世神学家的职责应致力于一种用于和平的普世神学的建立，目的不是要达到一种“统一宗教”或“全能宗教”，而是要“带着批评眼光将各自宗教的根源和人道的伦理进行比较”、“通过自我改革”、“通过革新而达到和睦，通过自我批评而达到宽容！”^①这就是要在宽容、对话中找出各种宗教教义中的“一套共同的核心价值”，以作为世界伦理的基础。确实，孔汉思看到了基督教之普世神学与世界宗教共同所求的普世伦理之间的内在联系，因而以一种宗教的信仰来推动其世界关怀的事业。

在1993年美国芝加哥世界宗教大会上，原则上通过了以孔汉思为首的普世伦理国际行动顾问委员会所作的“人类责任宣言”

^① 《世界伦理构想》，第LX页，转引卓新平《当代西方天主教神学》，上海三联书店，1998，第368页。

(Allgemeine Erkaerung der Menschenpflichten)。这是“普世伦理工程”一个非常重要的文件，有必要在这里作些分析。“宣言”由前言、正文条款和结论组成，其中，正文条款又分成五个部分：“人性的基本原则”，“非暴力性与对生命的尊重”，“正义性与共同责任”，“生活真实性与宽容”，“相互尊重与伙伴关系”。

我认为，这个“宣言”用一种非常开放的心态吸收了各个宗教所信奉的，人在神面前都是平等的而且要和睦共处的一种信仰本真。我们来看第一条：每个人，不管是男还是女，不管来自什么种族，不管社会地位高低和政治信仰如何，不管讲什么语言，不管年龄大小，不管属于哪个民族和信仰哪种宗教，都是平等的，他有责任用人的方式与所有人打交道。这基本上可以为各种宗教所接受。第四条倡导的是源自于基督教《圣经》的西方伦理思想的道德金律：你所不愿意别人对你所做的事情，你也就不要对别人做。这也是中国儒教所主张的“己所不欲，勿施于人”的人伦基本准则。第五、六和七条款吸收了佛教的非暴力思想。第十六、十七和十八条基本上也反映了宗教中的道德伦理规范。由此可见，奠定“普世伦理”基础的这个“宣言”的聪明之处是尽可能地吸收、糅合各种文化和宗教的伦理道德思想，它实际上反映了基督教神学家注重现实，“向下”往人类社会多元化价值观靠拢的倾向。

但是，我们如何能用这套所谓的普世伦理学来证明宗教信仰的可靠呢？持有不同宗教信仰的人又如何通过遵守共同的伦理道德规范来解决彼此之间信仰上的差异甚至引起的冲突呢？孔汉思的“普世伦理工程”显然还没有解决第一个问题，^①而对第二个

^① 例如，一个佛教徒认为佛教的信仰本身是可以包容“普世伦理”的所有道德要求。

问题的解决则可能要依赖从一种交互文化哲学的基础上对交互宗教的探讨。我们注意到，没有宗教的伦理学事实上很难为宗教提供伦理道德的基础。有神论者最有力的争辩会说，一个没有上帝的世界必然至少有两个令人不快的特征：生活没有意义和所有道德价值完全是相对的。既然“普世伦理”不能不面对这些问题，那么，它也很可能同意试着从另一条思路去建立一种“普世宗教”，看看如何从人类精神生活的本根处找到终极的归依和关怀？我认为，这条思路不能不涉及到比较宗教的问题。按我前面用一种解释学的方法对巴氏和默氏不同神学思维模式的分析，这里也可以说，比较宗教的问题，实际上是通过比较不同的宗教，找到它们相互之间可以互补的共同的因素，从而丰富人类的灵性生活。一方面，只有当一个人有了坚定清晰的宗教信仰时，他才有可能尊重别人的宗教信仰——如同一句古老的英格兰格言所说的“Only the person who has faith in himself is able to be faithful to others”（只有对自己有信念的人才能对别人守信用）；另一方面，对别的宗教了解越多、越深刻，对自己的宗教信仰也就会了解越透彻、越全面。我在比较基督教神学不同思维模式中使用的方法，同样可以用于寻找不同宗教之间互补的因素。^①

在西方人原来的意识中，“宗教”几乎可以与“基督教”等同起来。在今天全球化的推动下，西方人才越益感到理解别的宗教的迫切性。正如德国天主教神学家瓦尔登菲尔斯（Hans Waldenfels 1931—）认为的那样：“今天我们每个人都知道存在

^① 参见我的“人类如何能够相互理解”，载《开放时代》2000年3月号，第121页。

着多种宗教。当我们要表述我们在日常生活中总是碰到有着其他宗教信仰、或至少说来自其他宗教背景的人们时，我们今天则会将之相应地简述为‘宗教的相遇’。”^①既然存在多种宗教，那么我为什么偏偏要做基督徒（或佛教徒或道教徒等等）？怎么才能（向上）回返宗教信仰本真的“一元性”，同时又要承认别的宗教信仰本真的一元性这样一种多元性？

无容置疑，宗教多元主义是对处在今天全球化社会趋势中的基督教的一种特别的挑战，但在另一种意义上说，宗教多元主义又总是伴随着基督徒的生存本身。宗教的历史告诉我们，每一种宗教都产生在一个宗教方面多元的环境中，而且本身是在对那种多元化环境的反应中得以形成的。事实上，我们今天理解一种所谓的“普世宗教”，是与理解宗教的多元主义联系在一起的。同时，宗教的对话也是要在承认宗教多元主义的前提下才能进行的。这就意味着，每一种宗教的信仰者都应该把更好地理解自己宗教信仰的本真，与让别的宗教的信仰者也能理解它，作为同一种（向上）的精神劳作的两个方面来看。^②这里，我们要承认三个前提。首先，宗教多元主义的事实赖以能够被更好理解的逻辑

^① 瓦尔登菲尔斯：《基督宗教现象：在宗教世界中的一种世界宗教》，转引自卓新平《当代西方天主教神学》，第41a页。

^② 孔汉思正确地指出：“1）只有当我们试图去理解别人的信仰、他们的宗教观点、他们的伦理价值和标准、他们的祭祀和象征时，我们才能真正地去学习别的民族（同样理解自己的邻居、工友、同事和相识）。2）只有当我们试图去理解别人的信仰时，我们才能真正地理解我们自己的信仰，它的长处和短处、性质和界限、恒定的和变动的东西。3）只有当我们试图去理解别人的信仰时，我们才会发现共同的东西——那种尽管存在差别、不同和对立，仍然能够作为在一个地球上和平地共同生活的基础。”见他为美国宗教学家奥克思托比（Willard G. Oxtoby）的专著《其他信仰的意义》（The Meaning of Other Faiths, Westminster Press, Philadelphia 1933）写的前言，该书德文版（Offenes Christentum, Piper 1986）第8页。

辑，是像表现出不同宗教那样地展示许多超越的实在的那个“一”。其次，要承认个别宗教的经验的工具性质。最后，人类精神的灵性事实上是具体从某种宗教的信仰出发，通过把对其他宗教信仰的理解尽可能地接近该宗教而得到认同并被确认的。^①

从基督教神学的角度来看，承认在一种多元性中被经验到的一个实在源泉的逻辑，似乎是考虑宗教多元主义事实的最令人满意的方式。这个逻辑最古老的表述出自吠陀“一”（梵天）的观念，它可以有许多不同的名称。对于佛教来说，“业”的因缘轮回就是各种宗教试图用不同方式加以对付的那个统一的实在。犹太教和基督教都主张圣经所说的所有人和民族都受上帝——就像希腊哲学的逻各斯概念——的支配。伊斯兰教认为，世上各种宗教的典籍都是“母亲书”的复印品。^②雅思贝尔斯（Karl Jaspers 1883—1969）、希克（John Hick）和史密斯（Wilfred Cantwell Smith）这样一些当代学者，也像在主要宗教中那些主流思想家那样，接受这种逻辑。

我们没有必要把所有宗教归结为一种共同普遍的——尽管所有宗教本质上确实是一样的——宗教。正如有学者指出那样，这会导致自由原则的践踏。^③没有多样化的统一会导致对自由的否

^① 参见科沃德（Harold Coward）的“宗教多元主义和宗教的未来”（Religious Pluralism and the Future of Religions），载笛安（Thomas Dean）主编的《宗教多元主义和真理——跨文化的宗教哲学论文集》（Religious Pluralism and Truth, Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion, New York 1995），第46页。

^② 参见卜克特（A. C. Bouquet）：《比较宗教》（Comparative Religion, Penguin books, 1964），第295—304页。

^③ 参见科沃德（Harold Coward）的“宗教多元主义和宗教的未来”（Religious Pluralism and the Future of Religions），载笛安（Thomas Dean）主编的《宗教多元主义和真理——跨文化的宗教哲学论文集》（Religious Pluralism and Truth, Essays on cross-cultural philosophy of Religion, New York 1995），第47页。

定。因此，“普世宗教”从基督教的角度来看，应在展示自己信仰和道德本真的同时，也尽量理解、靠近别的宗教信仰和道德的本真。这样才有所谓“一”与“多”的关系。至于“一”和“多”之间的内在联系，我的意见是把“一”强调为创造的源泉，而不同的宗教可以用不同的名字（“多”）来称呼它。与“一”而不是“多”相一致的创造的或者灵性的源泉，允许在没有破坏“一”的情况下使“多”得以改变。正如我们在宗教的发展史上所看到的那样，这同样的过程可以在每一个宗教中观察到。这是为什么多元性的丰富可以提供把许多宗教引回它们创造源泉的动力缘故。所以，这个“一”在不消除“多”的情况，始终作为引力的中心。这里所要求的，是用某个人自己独特的宗教信仰作为接近所有宗教更深的创造源泉的手段。例如，基督教在这方面的标准是在与希腊哲学和诺斯替主义（又译灵知论）接触之后才形成的。^①

另外，当我们承认宗教精神价值的多元性，并主张宗教的对话时，我们必须接受这样一些基本的事实：第一，一切宗教都与对超越人的概念的一种实在的经验相联。第二，那种实在既在各种宗教内，也在它们之间用一种多元的方式被设想，而且，对多元性的承认将必然保护宗教自由和顾及人的有限承诺。第三，宗教多元主义的形式是正在起作用的工具。第四，由于我们有限的制约而同时又要承诺超越的实在的特殊经验，因此，我们特殊的

^① 参见我翻译的布鲁门贝格（Hans Blumenberg 1920—1998）《近代的正当性》（*Legitimität der Neuzeit*）中的“克服灵知论的失败使其再生成为可能”（*Die misslungene Abwendung der Gnosis als Vorbedeutung ihrer Wiederkehr*），载于刘小枫主编《施兴特与政治法学》上海三联书店2002年，第143—54页。

经验——尽管是有限的——将在一种绝对的意义上起到作为我们个人的宗教经验的确认标准。第五，应该把遵守关于批评的容忍和道德同情作为一种宗教的美德来看待。第六，通过自我批评的对话，我们甚至进一步深入到我们自己特殊的关于超越的实在的经验，也很可能深入到其他宗教的超越的实在里去。

以上的讨论只是建立全球化宗教价值多元化的开始。我的努力是通过揭示基督教神学中既有“向上”又有“向下”的思维模式，深刻地展示基督教信仰的本真和它对世俗生活的道德情怀。当基督教在今天全球化发展的背景下，认真地重新审视自己信仰的本真和对人类生存的终极关怀，并让这种本真和关怀得到别人的理解，那么，它与别的宗教的对话事实上就开始了。真诚坦率地表明自己的信仰，同时又谦虚恭敬地聆听别人的信仰倾诉，这不仅是对话的要求，更是一种宗教美德。^①如果这种努力得到“普世宗教”（向上）认可的话，那么，它同时也就满足了“普世伦理”（向下）的要求。

2000年6月23日

完稿于中山大学康乐园

^① 我基本上赞同加拿大学者、多伦多维真神学院许志伟教授关于“叙事式对话”的看法。见《对话：儒释道与基督教》，社会科学文献出版社，北京，1998年，第17—20页。

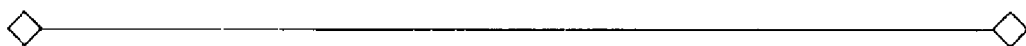
动物的神权与人性的重构

——Linzey动物神学评述

The Theos—Rights of Animals and the
Reconstruction of Human Nature

陈立胜

(中山大学比较宗教研究所)



—

谈论动物并不是一个新话题。实际上人类的自我意识的形成在很大程度上表现为人与动物的关系的认识上，我们不必诉诸跨文化人类学的材料就可以对此有所理解。以哲学为例，在中国哲学那里，人兽之别往往是哲学界定人性的一个常见的方式，孟子的“几希”之叹是耳熟能详的哲学典故，他甚至把他所认为的丧

失人性的哲学家（杨、墨）直接就斥为“禽兽”，孔子曾说过，“鸟兽不可与同群”，被斥为禽兽就意味着被排斥在人的交往的圈子之外；在希腊哲学中，Aristotle把人称为“理性的动物”，人类异于其他动物的地方在于“他对善恶和是否合乎正义以及其他类似观念的辨认”。^①毫无疑问，这种传统的谈论动物的方式其目的并不在于人们真的对动物本身感兴趣，谈论动物是为了人的缘故，是为了彰显人的地位与人的尊严。动物是供人类自我警醒的一面镜子；如果人不人，那就会沦为禽兽，甚至是“禽兽不如”。^②在此语境下，动物（禽兽）不是或至少不只是一个生物学上的中性的名词，而是价值论、道德论上的一种负面的象征词，动物（禽兽）成了一个负面的价值词。

言词根源于人类的生活世界，在禽兽成为贬义的价值词的背后，折射出的是禽兽“非人的”遭遇。也就是说人兽之别不只是一种哲学的观点，更是人对待动物的一种态度、一种行为。在以Aristotle为代表的目的论的宇宙体系中，自然界“为动物生长着丰美的植物，为众人繁育许多动物，以便供应他们的生计”，而一切动物天生“应该都可以供给人类的服务”。^③亚氏的这种态度成了以后西方文化对待动物态度的主流。基督教的主流传统也完全承继了亚氏的这一态度。Augustine在诠释“十诫”中的“勿杀”（You shall not kill）^④时，曾明确阐明为什么不能把“勿

^① 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆，1965年8月第1版，第8页。

^② 还是以Aristotle为例，在他看来，如果人类不讲礼法、违背正义，就会堕落为“最恶劣的动物”，“失德之人”乃“最肮脏最残暴的野兽”。上引书，第9页。

^③ 亚里士多德：上引书，第23页。

^④ 中文圣经一般译为“不可杀人”，但动物神学认为将“勿杀”局限于“不可杀人”是人类中心论的误译，“勿杀”的范围应扩大至所有动物身上。

杀”的范围扩大至一切有生之物上：“当我们读到‘勿杀’时，我们认定这并不是指灌木丛，它们没有什么感受，也不是指非理性的动物，飞的、游的、走的或爬的动物，因为它们与我们不存在什么理性的（rational）联系，它们未被赋予我们所赋有的理智（reason），因而正是出于造物主的公正安排，它们的生与死都是从属于我们的需要的。”^①经院哲学的集大成者Aquinas虽然主张虐待动物是有罪的，但这种罪既不是“不义之罪”（sin of injustice）本身，也不是“致命之罪”（mortal sin），而只是“有背于节制之美德”，重要的是对动物的残忍会导向对人类的残忍。^②哲学家们对人兽之别的谈论背后乃是人对兽的无条件的支配、利用、宰杀。诚如Linzey教授所言：“西方传统中的寻找人兽之别的倾向旨在贬低人之外的动物的道德地位，以便让我们可以问心无愧地掠杀它们。”^③犹太教神学家Abraham J. Heschel曾说过，“一个人接受什么样的定义，意味着他以什么方式确定自己的身份”，^④而在人兽之别式的人之定义中，则不仅仅意味着人以什么方式确定自己的身份，而且同时也意味着人以什么方式确定动物的身份。可以说，在人类把奴隶视为动物的时代里，

^① St Augustine, *City of God*, Penguin Books, 1972, pp31-32. 另外，在Augustine看来，人对动物的主宰乃基于人与动物的天性，在833Questions on Topics中，他让人们注意这样一个事实，即野兽能被人驯服而人不能被野兽驯服。

^② 阿奎那的这一观点在思想史中影响甚大，如洛克在《关于教育的几点思考》（1693）中指出对动物的伤害在道德上是错误的，这一错误不是源于动物的天赋权利，而是因为对动物的残忍会给人带来影响，杀戮动物的人会对自己的同胞也缺乏怜悯心。又如康德也反对人类虐待动物，理由亦是虐待动物会养成一种习惯，以致待人时也染上这种习气。这种观点能否成立确实还是一个问题。屠夫是否就比其他入更缺乏同情心呢，这显然是值得怀疑的。

^③ Linzey, *Animal Theology*, SCM Press LTD, 1994, p47.

^④ 赫舍尔：《人是谁》，隗仁莲译，贵州人民出版社，1994年4月第1版，第22页。

动物就是人类的奴隶。

动物话题在主流传统文化中完全是从属于人的话题，因此，在以人的救赎、人的解放为旨趣的传统神学中，在系统神学与道德神学中，动物一直就被排斥在外的，这亦属顺理成章之事。

“所有‘伟大的’基督教思想家（与行动家有别），无论是天主教的抑或是新教的，都一直避开着动物”。^①当然，这不只是Linzey教授一个人的看法。美国科学史专家L. White认为，与基督教相比，没有一种宗教更以人类为中心，把人之外的一切都排斥在这个神圣的王国之外，否认人对动物具有道德上的义务。把鸟兽作为自己兄弟的阿西西的圣·弗朗西斯这一罕见的例外并不能证明那种认为基督教对自然的有意的冷漠是错误的。基督教的关键人物基督耶稣“几乎从来就没考虑过要引导他的教徒们对生命表示谦恭”。^②基督教（和犹太教）视人为上帝依自己的形象而创造的，是拥有灵魂有望得到上帝拯救的唯一的存在物，人之高贵性、独特性由此而挺立，其他一切存在物都是上帝为人安排的、服从于人的利益与统治的。而德国哲学家Schopenhauer更是将基督教对动物的敌视称为基督教的“一个基本错误”、“一个无法开脱的错误”：“基督教只将戒律局限于人类，拒绝给整个动物界任何权利，这实际上是极其不完善的。”^③

^① Anirrals on the Agerda, edited by Andrew Linzey and Dorothy Yamaoto, SCM Press LTD 1998, pxiii.

^② 见唐纳德·沃斯特：《自然的经济体系——生态思想史》，侯文惠译，商务印书馆，1999年12月第1版，第47页。

^③ 叔本华：《叔本华论说文集》，范进等译，商务印书馆，1999年9月第1版，第301—302页。亦参《伦理学的两个基本问题》第8章。

二

谈论动物的权利则是20世纪的话题。①我们应该尊重动物吗？我们应该向动物负责吗？我们应该同情动物吗？如果答案是肯定的，那么紧接的问题是动物凭什么要我们对之尊重、负责与

① 应该指出，在把动物等同于负面的价值词的西方主流传统下，亦存在一种尊重动物的“亚传统”（sub-tradition）。画家达·芬奇对所谓“人兽之别”颇为不满：人之残忍超过一切百兽，“我们是靠其他动物的死亡才生存的，我们真是万物生命的坟场！”并预言：“总有一天，人们会像我一样——将屠杀动物看成与屠杀人类同样残暴。”（转引自冯沪祥：《人、自然与文化》，人民文学出版社，1996年9月第1版，第32页。）Humphry Primm在Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals一书中（1776）对以亚里士多德—阿奎那的人类中心论的动物观进行了严厉的批评，该书是第一部系统地论述动物保护神学之专著。至20世纪，一系列的讨论动物的权利、地位的政治学、哲学、伦理学、神学著述纷纷问世。从政治学的角度讨论动物问题的著述有：Clarke与Linzey主编的《政治理论与动物权利》（Political Theory and Animal Rights, Pluto Press, London & Winchester, Mass, 1990）、Adams的《食物的性政治学：女性主义—素食主义的批判理论》（The Sexual Politics of Meat: A Feminist—Vegetarian Critical Theory, Crossroad, New York, 1990，该书是探讨剥削动物与剥削女性之间联系的开山之作）；从伦理学角度讲座问题的有：Stephen Clark的《动物的道德地位》（The Moral Status of Animals, Clarendon Press, 1977）Godlovitch、Roslin及Denis主编的《动物、人类与道德：对人类之外的动物所虐待的研究》（Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Human, Gollancz, 1971）、Regan与Singer主编的《动物权利与人类的义务》（Animal Rights and Human Obligations, Prentice-Hall, New Jersey, 2nd. edn, 1989）、Rollin的《动物权利与人类的道德》（Animal Rights and Human Morality, Prometheus Books, New York 1992）；宗教与神学著述有：Albert Schweitzer的《文明与伦理学》（Civilization and Ethics, trans. by C. T. Campion, Unwin Books, 1967）、Pinches, Charles and McDaniel, Jay B. 编辑的《动物的福音？对动物的福祉的基督教研究》（Good News for Animals? Christian Approaches to Animal Well-being, Orbis Books, Maryknoll, 1993）等，详细的书目见Linzey的Animal Theology一书的附录。

从思想背景上看，20世纪西方思想家对人兽之别的谈论可以分为两大潮流：一是把人往兽的地位拉近，一是把兽往人的地位拉近。前者以Schopenhauer、Nietche、Freud、Reich等为代表，他们极力张扬人之中的动物性的一面在人的价值构成中的地位与作用；后者以Maslow等人本主义心理学家为代表，他们极力圣化人身上的动物性。

同情？首倡“动物解放”的Peter Singer教授诉诸“众生平等”（All Animals are Equal）的模式，平等原则从人的群体扩大到异己的动物的群体上：它意味着我们对待所有的动物都应以“同等的关怀”（equal consideration）。平等的主张不依赖于“理性、道德能力、体力或类似的东西”，“平等乃是一道德的理型，而不是对事实的单纯的断定。”^①这无疑是在填补人与动物之间的“道德鸿沟”的一种策略。但是如果把这种模式搬进基督教神学框架中则显然是行不通的，因为这是与《创世记》上帝创世的模式不相容的。在《创世记》中，人的地位毕竟与其他众生的地位是不同的：上帝在造出各种活物之后，说：“我们要照着自己的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫”，上帝又对人说，“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。”^②在这幅创世的图画中，尽管我们可以认同生态神学的“托管论”的解读，甚至认同“生态世界集体论”的诠释^③，拒绝创造等级说这一古老而又影响深远的人类中心论的解释，但《创世记》中蕴涵的人的独特地位（如果不是优越地位的话）的思想是绝对无法否认的。如果既不诉诸众生平等的模式，同时又不放弃《创世记》的框架，动物的权利的维持能否可

^① Peter Singer, *All Animals Are Equal*, 载Michael E. Zimmerman(ed.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* (Second Edition), New Jersey: Prentice-Hall, Inc. 1998, p.29.

^② 《旧约全书·创世记》1:26; 28.

^③ 莫尔特曼：《生态危机：自然界享有和平吗？》，杨德友译，载刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》（下卷），上海三联书店，1991年6月第1版，第1762—1764页。

行呢？更严峻的问题是传统的神学教义染有浓厚的人类中心论的色彩：人之优越地位一直是神学家津津乐道的话题，道成肉身的教义一直被限于论证人的特权，约的观念一直是上帝与人之间的关联，赎罪的教义一直关注于人的救赎，圣灵的工作也只限于人之心灵的得救，而创世记的框架则被视为上帝造人的舞台、背景。因此，将动物的权利整合进神学教义，必然意味着对传统基督教神学教义的重新调整，这一调整的范围之广几乎涉及神学的每个领域。Linzey教授的动物神学就是这方面的一次有益的尝试。

首先，Linzey教授用“宽人范式”（Generosity Paradigm）取代Singer教授的“平等范式”（Equality Paradigm）。这种宽大范式的建立乃是基于对耶稣基督的效仿：上帝屈尊降卑为耶稣基督，这位上帝的第二位格本与上帝一样荣耀，但却取了奴隶的形式、仆从的身份，分享人之卑微，并为众生死在十字架上，成为“受难的上帝”。十字架上的基督意味着上帝进入了众生的痛苦之中，耶稣的死是高者为低者、强者为弱者所做的牺牲，是“自我奉献的爱”，这是耶稣基督显明给我们的创造性的“宽大”。当我们人类作为“强者”、“高者”，君临作为“弱者”、“低者”的动物时，Singer平等的范式就失去了针对性，有针对性的需要是对耶稣基督“宽大”的效仿。《创世记》人之独特形象乃是源于上帝自己的样式，因此，人之为人的独特性就在于效仿上帝的样式，即在耶稣基督身上显明出的“宽大”。

“宽大范式”之作为一种范式必然意味着它对其他范畴的调整与规导，将动物的价值整合进主流神学中也必然要求传统的神学教义的重新阐释：（1）上帝的创世是与包括人在内的所有生命相

美的。(2)上帝赋予所有个体的生命以尊严、以荣耀。(3)圣灵的工作绝不限于人种的圈子,而是及于所有的造物尤其是有感受能力的生物。(4)人之独特性不在于它是一主人物种,而在于它是一个仆人的物种。(5)传统神学的上帝与人的道德之约应扩展到所有有生之物。(6)上帝道成肉身不限于人之肉身而应扩展到众生的肉身上去。(7)十字架上的基督应被视为上帝与包括人与动物在内的一切无辜的痛苦一体化。(8)有感受力的生物在其天真与无知中使我们想起在我们这个世界中基督之陌生的面孔。(9)感受到上帝自己在未实现的创造之中的徒劳、苦难以及悲凉中受苦,并视我们能与上帝一同体验世界的苦难为荣耀。(10)采纳对弱者、无辜者及易受伤害者的遍在的基督式的道德宽大范式,并将此范式应用至一切有生之物上……^①

在这种种的基督教教义的重新厘定中,撮其要者是动物的神权与人性的重构。动物的神权观念是对人类中心论的一大突破,动物的存在不再从人的眼光去打量,不再服从于人的利益。包括动物在内的造物皆是为上帝而存在,反过来说上帝也是为它的造物而存在,每一造物都是受到上帝祝福的造物。上帝与造物之间的这种相关性(for-ness)是“动态的、有灵性的、宝贵的”:它是动态的,因为上帝的创造不是一蹴而就的;它是充满灵性的,因为上帝的灵一直运行于被造物之中;它是宝贵的,因为上帝的爱不是廉价的,它是被钉在十字架上的基督之自我一虚己的启示。将动物的权利奠基于上帝之中,其直接的后果就是将一贯限于人的范围内的道德范畴推广到动物身上提供了合

^① Animals on Agenda, Pxxviii

法的依据。因为在西方主流道德体系中，“权利”、“义务”、“尊敬”、“负责”、“同情”、“慈悲”、“正义”等范畴一直局限于人的范围之内，理止在于“人格”、“理性”乃是获得道德权利的充分条件。而道德的契约乃是在人与人之间达成的，因而权利与义务等等道德范畴是互反性的，也就是说相互认可的（如，我对你负责，你也对我负责；我尊重你，你也尊重我等等）。如果没有理性、人格，就根本无法提出什么道德要求。既然我们和动物之间不存在任何理性的互动，因此将以上种种道德范畴推广到人之外的动物上是不妥当的，违背人类的道德常识。例如，说“尊敬一块石头”显然是非常滑稽的，说“尊敬一条响尾蛇”也是非常别扭的，“尊敬”作为一个道德范畴只有在具有理性的人的范围内才有意义，毕竟人和石头、响尾蛇之间没有互反性（即使你可以尊敬一块石头，但它不可能尊敬你）。哲学以怀疑精神自命，但哲学家怀疑的范围往往局限于自然常识的领域内，少有人去怀疑道德常识。问题是，即使我们承认只有人才是道德行为的主体，但这是否就因此意味着只有人才配得到道德的对待呢？一个自称是唯一道德的物种却从不将道德范畴运用到其他物种上，这是否有些自相矛盾呢？^①因此，最早维持动物权利的思想家们Humphry Primatt、Schopenhauer、Bentham、John Lawrence,都坚持反对以Aristotle、Aquinas为代表的视人格、理性为道德权利的充分条件的观点，这些条件标准不仅必然将动物排斥在道德领域之外，而且，在一些边际情形下，也将新生儿、精神缺陷者

^① 参见霍尔姆斯·罗尔斯顿：《哲学走向荒野》，刘耳、叶平译吉林人民出版社，2000年1月第1版，第386页。

（如植物人、白痴、精神病患者）排斥在外了。他们的一个共同之处就是将动物的权利诉诸感受性（sentiency），诚如Bentham所说“问题不在于它们是否有理性，也不在于它们是否能说话，而是在于它们是否能感受痛苦”，^①于是，“生命、智力和感觉就是拥有权利的充足条件”。^②感受性成了超越狭隘的人类中心论的一个核心范畴，成了道德要求的条件。这一点在当代思想家中颇有影响，无论是Singer还是Tom Regan都强调感受性在动物权利中的作用。前者将功利主义“最大多数人的最大幸福”的原则修订为包含人与动物的“最大多数的最大幸福”，作为感受性存在者的动物被算进了“最大多数”之列中。而后者虽然以强调动物与人同样具有“固有的价值”、是“生命的主体”而有别于前者的主张，但动物之主体性所在仍然得诉诸感受性，主体是“体验苦乐的主体”。^③在对传统道德范畴只局限于人、只将理性、人格作为道德要求的标准的批评上，Linzey和Singer等人并无分歧，他的立场的不同之处在于，他并不认为“感受性”是建立动物权利的有效条件，因为如果将动物的快乐与痛苦这一所谓的感受性作为权利的基础，那就得面对Robert Nozick提出的一个让功利主义者尴尬的问题：使动物（甚至人）无痛苦的死亡是否正当呢？（毫无疑问现代科技完全可以做到这一点）？^④作为基

① Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (1789) (N.Y.: Hafner, 1948), ch. 17, sec. 4, p. 311. 转引自罗尔斯顿，上引书，第289页。

② 劳伦斯：《论畜类的权利》，转引自纳什：《大自然的权利》，杨通进译，青鹿出版社，1999年9月第1版，第26页。

③ 参见尾关周二：《共生的理想》，卞崇道等译，中央编译出版社，1996年9月第1版，第157—159页。

④ 罗伯特·诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1991年9月第1版，第51页。

基督教神学家，Linzey当然不会认同自然主义的道德价值观。在他看来，动物的权利乃是由上帝赋予，动物并不是因为惹人爱、因为是审美的对象而成为有价值的、有权利的，“因为出自上帝的创造，动物本身就是有价值的。”^①这样，将道德范畴扩展到动物身上，就绝不只是因为生命所禀有的“感受性”的问题，而因为生命从上帝那里所禀有的内在的价值问题。

如果动物和人一样都拥有不可剥夺的天赋权利，那么，传统的人兽之别就必须进行重新的审视，人和动物的关系也必须得到重新的厘定。我一你关系是否只能限于人的圈子、它在多大程度上可以推广到动物或其他领域都成了必须认真对待的问题。而所有这一切都落实到一个根本性的问题上，即人之为人的人性问题上。“人兽之别”究竟“别”在何处？人是理性的动物吗？但在所有的动物中或许人的行为往往是最不理性的、最疯狂的；人是拥有自我意识的动物吗？人是语言的动物吗？人是社会的动物？许多动物不也是拥有自己的意识、自己的语言、自己的社会吗？Desmond Morris在其《裸猿》（*The Naked Aps*）一书中曾指出，人类这种热衷于寻找人兽之别的心态乃是一种“不安全的迹象”，是出自人类掩盖其出身的卑微的心态。而著名的弗洛伊德主义的、马克思主义者Wilhelm Reich则揭示了西方文明中一直强调人不是动物、人在根本上不同于动物的意识形态背后的利益机制：“远离动物”的叫嚣意味的是“过分强调智性、‘纯机械之物’；强调同本能相对立的逻辑和理性，同自然相对立的文化，同身体相对立的心灵，同性相对立的劳动，同个人相对立的国家，同劣

^① Linzey, *Animal Theology*, p108

等人相对立的优等人”，而“机械的屠杀”与“施虐狂的嗜血”只不过是这一对立的后果而已。“直到人承认自己在根本上是一种动物时，人才能够创造真正的文化”，^①Wilhelm Reich如此说。Drew Leder在《不在场的身体》（The Absent Body）一书中指出，将理性视为人性的本质界定而忽视肉身的地位，乃是一种“僭妄”，这种僭妄“影响我们与其他物种的关系”：“如果心灵或灵魂在根本上被等同为理智，那么显然动物是没有这种理智的。‘无心’的生灵因此而被视为低劣的，或者甚至被视为缺乏任何固有的价值。这一意识形态一直被用来为对人之外的动物的一切占有、虐待及毁灭行为进行辩护。”^②思想家们对传统西方思想中的寻找“人兽之别”倾向背后的心理、思维及意识形态因素的揭示，说明这种从“理性”、“人格”入手寻找人兽之别的理论倾向折射出的是一种不健康、不本真的人性。那么，人究竟是一种什么样的动物呢？或者说人究竟应该是一种什么动物呢？如果说西方传统中的寻找人兽之别的倾向一直用来贬低动物的非道德地位，那么，如何从基督教神学上理解人之独特性而又同时避免Reich所指责的意识形态的倾向呢？或许问题关键不在于动物本身有没有权利，而在于人能否将仁心扩展到人类之外去，在于人有没有足够的同情心而与动物的生命要求感同身受。动物的神权如果没有相应的人性的重构，没有人类相应的“大其心以体天下之物”，就根本无法落实到实处。因此，动物的神权与人性的重构是不可分割的同一问题之两面。

^① 转引自：《法西斯主义群众心理学》，张峰译，重庆出版社，1990年8月第1版，第307、312页。

^② Drew Leder *The Absent Body*, The University of Chicago Press, 1990, p.51.

如果人不再或不应以理性、自我意识、社会性、人格来标榜自己的独特性，那么，人之为人的人性何在呢？在这里，Linzey提供了“祭司性的人性”（Priestly humanity）的观念：十字架上的基督启示出的是“受难的上帝”（the Suffering God），哪里有苦难，上帝的拯救就在那里。在挨打的儿童中、在受到虐待的马匹中、在哀鸣的孤雁中、在被践踏的花丛中……都有一个受难的上帝在那里。也就是说上帝的受难决不只是发生在人的范围内，而是发生在众生的痛苦与呻吟中。人之独特性就在于人可以也应该追随基督参与进上帝的拯救活动之中。“人性的独特性在于它有能力去成为仆人物种”（servant species），在于尽其祭司性成为与救世的上帝一道“参与者”、“工作者”，而“对苦难的敏感（以及与之相随的怜悯、同情、仁慈、爱的宽恕）就是祭司身份的表征”。①

然而，如果众生的权利都来自于上帝，因而都是神圣的不可剥夺的，那么，人类又如何面对生命维持过程中所具有的牺牲结构呢？达·芬奇曾说过人是动物的坟场，其实又岂止是人呢？食肉动物的存在不也建立在其他动物的牺牲这一基础上吗？生物学意义上的食物链不是清楚地揭示出生命的牺牲结构乃是内在于大自然之中的必然一环吗？动物之间的弱肉强食不也正是自然界维持生态平衡的一种“狡计”吗？协同、和谐固然是生态系统的一个事实，但我们没有理由因此而忽略自然界中存在的竞争与弱肉强食，忽略植物与植物之间为阳光、水分而展开的争夺，忽略动物与动物之间为栖息地与食物而进行的撕杀，忽略动物以植物为

① Linzey, *Animal Theology*, P56—57

生、食肉动物以别的动物为生这一事实，毕竟大自然这一巨型的生命系统是建立在无数个体生命的牺牲基础上的。Linzey以其神学的浪漫主义应对这一系列的问题：上帝创造世界之初，一切原本都是好的，这一点在《创世记》1：29—31节中有明确的表述：“上帝说：看哪，我将遍地上一切结种子的菜蔬，和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。至于地上的走兽，和空中的飞鸟，并各样爬在地上有生命的物，我将青草赐给他们作食物。事就这样成了。上帝看着一切所造的都甚好。”显然人与动物在这里都不是嗜血的动物。换言之，所谓生命的牺牲结构（Linzey称之为“寄生困境”）乃是与上帝创世的原初旨意相违背的，伊甸园的食谱中是没有肉的。在Linzey看来，牺牲结构（或寄生困境）乃是后出的，是源自于众生的失性与堕落。于是，在Linzey那里“复性”与“返乐园”也就成了作为祭司身份的人之使命与目的，而《以赛亚书》11：6—9节为此提供了一幅弥赛亚时代的远景：“豺狼必与绵羊同居，豹子与山羊羔同卧。少壮狮子、与牛犊、并肥畜同群，小孩子要牵引他们。牛必与熊同食。牛犊必与小熊同卧。狮子必吃草与牛一样。吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口，断奶的婴儿必按手在毒蛇的穴上。在我圣山的遍处，这一切都不伤人，不害物。”由这种宇宙的无暴力主义信念出发，Linzey猛烈地抨击了生态运动中的自然主义。在他看来，当代生态运动所崇尚的“自然之母”、“盖娅”、“大地之母”，实际上是将一切生命的“自然的”结构完美化，是对自然现实的完全的肯定，这种不加批判的无条件的肯定必然也意味着对牺牲结构的肯定，这就不可避免地通向“野蛮主义的重生”，神学伦理学也就随之而崩溃。Linzey的立场是，生态学家所讲的自然早

已不是真正的自然了，真正的自然不应在“物之如何是”中去发现，而应在“物之应是什么”去寻找。^①

至此，我们可以给Linzey的动物神学以适当的定位了。一方面，他与世俗的动物解放主义者不同，他认为简单地将动物的权利建立在单纯的生物感受性上并不可取，他坚持将动物的权利奠基于上帝之中，动物的生存权乃是神赋的、因而是神圣的、不可剥夺的。另一方面，他又与激进的生态学家不同，他反对后者的自然主义取向，他也没有像后者那样不加区别地将道德共同体的范围无限地扩大到植物与无机物身上。这也注定了他两方都不讨好的结局：世俗的动物解放主义者会批评他的神秘主义，而激进的生态学家则在批评他的超自然主义的同时，也指责他过多地关注于动物的权利，而忽视了将道德共同体进一步扩展到动物之外的存在者之中。

三

动物的权利、动物的道德地位成为当今英语世界颇具活力的一个话题。传统的对动物的功利主义与对人的康德主义道德模式受到了空前的挑战，人类究竟凭什么只将道德范畴运用于他自身而拒绝运用到动物身上呢？来自另一个星球的存在者（假设他拥有比人更发达的智力与文化——实际上完全有这种可能性）可以像我们对待动物那样对待我们吗？^②诚如Singer所说，我们正在

^① ibid p82.

^② 这是诺齐克提出的疑问，见诺齐克，上引书，第55页。

经历一个“道德思考中最激动人心的阶段”，一个文化演化的非常关键的时期，文明的一个“转折点”。人类道德范式正处于革命性转换阶段，无论是梭罗所说的“荒野的视觉”，抑或是利奥波德“像山一样思考”都已预示着一种人类观察宇宙的根本性的立场转换。人类文明的演化能否将道德共同体的范围扩展到动物身上，抑或甚至最终超越动物而将大地、高山、小溪、森林也纳入其中呢？确实从人类的历史来看，人类道德共同体的范围是不断地扩展的，女人、奴隶、黑人一度在某个时代、某个文化中是被排挤在道德共同体之外的。Aristotle就说过“奴隶完全不具备思虑（审议）机能”，妇女只具备“一部分但不充分”因此，正如一切动物都因受到人的管理而得以保全，更为驯良一样，奴隶受其主人的管理、统治，妇女受男人的管理、统治乃是天经地义的，“这种原则在一切人类之间是普遍适用的”。^①朱熹也曾声称夷狄介于“人与禽兽”之间，^②而以天赋自由平等理念标榜于世的美国曾几何时有色人种（黑人）竟无法享有公民的权利。在Aristotle时代让奴隶与主人平起平坐，是一件荒唐的事情，在朱熹的时代中让君子与夷狄称兄道弟是一件失礼的事情，因为奴隶、夷狄、黑人尚未纳入道德共同体的范围之内。原本在一个道德范式内是荒唐的、可笑的事情，到随后另一个范式内便成了理所当然的事情；而原本在一个道德范式内是理所当然的事情，到随后的另一个道德范式内便成了愚昧的、荒唐的事情。如果谈论动物的权利、动物的尊严，甚至谈论自然的权利、自然的尊严，

① 亚里士多德：《政治学》，第39页及第15页。

② 《朱子语类·性理一》。

在今天尚有荒唐可笑之嫌，会不会是因为动物（更不用说自然物）尚未纳入我们时代的道德共同体的范围之内呢？设想对于将动物纳入道德共同体范围内的人来说，今天的人们不承认动物的权利不是一件很残忍的事情吗？但是我们必须明了这一事实，即以往的道德共同体的扩展一直是在人的范围内进行的，而在今天道德共同体的扩展要求延伸进入之外的存在者身上，这种超出自己物种的扩展所面临的困难要远甚于以往任何一次道德共同体的扩展。^①毕竟，让人像爱自己的家人那样爱一只老鼠、爱一条响尾蛇、爱一只蛆虫，或者说让老鼠、响尾蛇、蛆虫拥有与人一样的道德地位，这对于人类根深蒂固的人类中心论这一物种心理与价值取向是一种非常严峻的挑战。

Linzey对动物权利的申辩、对人性的重构，无疑是对于传统基督教神学中的人类中心论取向、对于传统西方哲学人性论中的主体中心主义取向的一次超越。他的努力必然涉及传统神学、传统伦理学的观念的重新调整。毕竟，任何一种文明的转折在其深层次上都是一种宗教与道德价值观念的转折。西方的思想家或者去批评自己的传统宗教中的人类中心论以求突破它，或者去东方印度教、佛教、耆那教寻找资源以克服自己传统宗教中的局限性，或者去挖掘自己传统宗教中的生态资源、重新诠释以求容纳一种不排斥动物乃至大自然的价估体系。但无论如何任何文明问题的解决都最终要落实在自身传统的更新上，在此意义上，我们可以说Linzey为人类道德共同体的范围的扩展所进行的努力，

^① 显然，当Peter Singer断言停止肉食工业绝不比让一个当年的南方白人反对他的社会传统、解放他的奴隶困难时（Peter Singer, *All Animals Are Equal*, 上引书，P32），他对道德共同体向异类的扩展过于乐观了，

实际上也是为转型中的西方文明提供深层的宗教信念资源，这无疑是一件非常重要、非常有意义的工作。

但是这种对人类中心论的“扭转”是否必然要以与现代科学传统的对立为代价而进行呢？理想主义的张扬是否必然要以牺牲现实的浪漫主义为代价而进行呢？另外，将道德共同体的扩展至动物之中与历史中的道德共同体在人际间的扩展有着本质的不同，在后一种情形中，被排挤在道德共同体之外的群体（奴隶、黑人、女性等等）有着强烈的权利要求，并为满足这种要求而会采取相应的行动甚至是激进的暴动；而在前一种情形中，动物不会向人主动提出什么权利要求，更不会采取什么相应的行动。就此而言，动物没有自我解放，动物权利的落实最终取决于人，取决于人是否有足够的恻隐之心接纳动物的权利。因此，“万物并育而不相害”如果不只是驻留于一种圣者的憧憬与浪漫者的理想，就必须实实在在地诉诸人自身的仁心（同情心）的发动上，然而人类仁心的发动是有其自然的次第的（儒家所谓亲亲→仁民→爱物即是）。有人指责Linzey更关心受苦的母鸡而不是受苦的母亲，Linzey固然可以回应到：我们不能在一种受苦与另一种受苦之间做出绝对明确的区分，毕竟人类对包括人在内的天地万物的同情皆出于同一仁心跃动，并不能说我同情我家患病母鸡的心与我同情我的患病母亲的心是两个心。但是，同一仁心之跃动毕竟是有其发动的自然次第与强度，忽视这种次第与强度，势必将众生的受苦平面化、抽象化，人类一体之仁的仁心跃动也就失去了本己的语境。就此而言，对于传统的人类中心论，并不是简单的加以否定的问题，而是如何超越的问题，亦即如何吸纳人类中心论中切合人之本性的内容，同时有克服其内在的偏狭性的问

题。显然，这方面是Linzey思想中的一个盲点。

与此相关的另一个问题是，他与其他一切动物保护主义者一样，都会受到深层生态学家的指责：为什么不将局限于人与动物的良知发动扩展为一种“生态良知”呢？而且Linzey不像一般的动物保护主义者那样将动物的权利奠基于感受性的基础上，而是置于上帝之中，那么，植物、无机物不也是由上帝所创造，不也同样享有神赋的权利吗？尤其是，当个别的动物的权利与整体的生态环境利益发生冲突时，当一个普通的动物物种的利益与濒临灭绝的珍稀动物（或植物）利益发生冲突的时候，Linzey的浪漫主义又如何应对呢？那么，出路在那里呢？前而我已经说过动物权利的落实必然与人的良知的自然发动、流行结合在一起，在这方面儒家的智慧是值得借鉴的：一方面，我们必须具备一体之仁的关怀，将我放到万物中去看；另一方面，我们还得顺应良知发动的自然次第，毕竟一体之体不是漫无差别的一体，毕竟一体的落实的程度、广度乃是在人之良知发动的过程中展开的。^①当然这种“借鉴”不是简单地回归儒家，因为我们还必须同时吸纳生态学的资源，毕竟人的利益、动物的利益与生态的利益并不总是一致的（至少在某个时间段会这样），人的良知发动的范围与

^① 这里为避免误解，有必要对“人兽之别”与人性论的关系这一话题再说两句。儒家对人性的界定往往是和“人兽之别”联系在一起的，这一点与亚里士多德的情形是相似的。不过，最大的区别在于，由“人兽之别”，亚里士多德得出“理性”与“无理性”是人和动物区别之所在，而儒家（孟子等）则得出（恻隐之心的）“推”与“不推”才是人和动物区别之所在。所以，依义坦而言，既然动物无理性，人便可以以理性控制之、驯服之、利用之；既然人有外推的恻隐之心，人便应当推己及人、及物（包括动物）——《孟子·梁惠上章句上》对以羊易牛的讨论就是佐证，只不过孟子本人的旨趣并不在动物的关怀上，他的旨趣是我们连对动物都有恻隐之心，为什么对人就那么残忍呢？

语境如果不考虑到生态的因素，在一些边缘情境下，就不免失于盲目。如何在动物神学、深层生态学及传统儒学之间达成一种良性的互动，克服各自因视角不同而造成的盲点，是值得我们进一步探索的一个问题。

主要参考文献：

- 1、Linzey, *Animal Gospel*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999.
- 2、Linzey, *Animal Theology*, London: SCM Press LTD, 1994.
- 3、Linzey, *Animal Rights: A Christian Assessment of Man's Treatment of Animal*, London: SCM Press LTD, 1976.
- 4、Linzey and Dorothy Yamaoto (eds), *Animals on the Agenda*, London: SCM Press LTD, 1998.
- 5、Linzey and Paul Clarke (eds), *Dictionary of Ethics, Theology, and Society*, London: New York: Routledge, 1996.
- 6、Linzey and Peter Wexler, *Fundamentalism and Tolerance: An Agenda for Theology and Society*, London: Pellet Pub, 1991.
- 7、Linzey and P. Clarke, *Political Theory and Animal Rights*, London: Pluto Press, 1990.
- 8、Linzey and T. Regan (eds), *Love the Animals: Meditations and Prayers*, New York: Crossroad, 1989.
- 9、Linzey and Tom Regan (eds), *Animals and Christianity: A Book of Readings*, New York: Crossroad, 1988.
- 10、Michael E. Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology (Second Edition)*, New Jersey: Prentice hall, Inc. 1998.
- 11、唐纳德·沃斯特：《自然的经济体系——生态思想史》，侯文蕙译，

商务印书馆，1999年12月第1版。

12、纳什：《大自然的权利》，杨通进译，青岛出版社，1999年9月第1版。

13、霍尔姆斯·罗尔斯顿：《哲学走向荒野》，刘耳、叶平译，吉林人民出版社，2000年1月第1版。

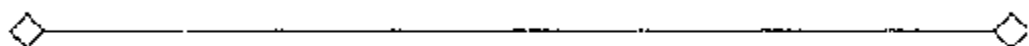
14、尾关周二：《共生的理想》，卜崇道等译，中央编译出版社，1996年9月第1版。

15、冯沪祥：《人、自然与文化》，人民文学出版社，1996年9月第1版。

全球伦理下的儒家资源①

杜维明

(美国哈佛大学燕京学社)



儒家伦理到底能够为全球伦理提供些什么样的资源这个课题，非常大，非常宽泛，那么现在我只能提一个纲要。我的这个思路还不是很成熟，这个需要很多时间来重新考虑。别外这个可以算是一个共同的事业，不是任何一个人单干可以完成的。所以我只是把一个大纲提出来供大家参考，然后希望有机会和大家进行一些交流。

全球伦理也可以算是普世伦理，THE GLOBAL ETHICS，或者UNIVERSAL ETHICS。这一议题虽然现在很热门，但是开

① 本文据录音整理而成，文字未经杜维明教授审阅。整理者陶乃韩，中国哲学专业博士研究生。

始的时间并不很长，大概是在90年代才正式地为学术界所关注。具体的机缘是1993年在芝加哥举行的一次宗教议会（A PARLIAMENT OF RELIGION）。这个宗教议会所联系着的，是在1893年在芝加哥举行过的一次世界宗教大会。1893年在芝加哥举行的这次宗教大会，原来主要是各种不同的基督教教派联合起来举行的。但是从印度，从日本、从中国（当时的清代），都派出了代表团，和世界各地学者，进行交流。这等于举行了一个世界宗教的联合会。PARLIAMENT的意思就是议会，各种不同宗教代表都可以同时来考察人类共同关切的课题。此后在1993年，即在第一次世界宗教议会举行一百年以后，在芝加哥召开了一个比较大型的有八百多位宗教领袖来参加的学术讨论会。一百年以前的那个宗教大会有一个突出的现象，这是当时很多的宗教领袖没有意识到的。就是一位叫做JADOVEVANCANADAD的印度学者，他提出的一个很奇特的看法：如果宗教能够联合的话，应该是突破任何排斥性的宗教观点，要一种融合的观点。JADOVEVANCANADAD提出的这个观点当时在宗教议会里而引起非常大的轰动，很多比较熟悉原教旨主义基督教的成员就退席了。他们不愿意参加而退席了。退席的意思就是说，在基督教传统里面宗教的真理应该和信仰有紧密的联系，如果和信仰不能紧密的联系起来，则不能讨论宗教问题。在1993年的宗教议会上，有一位神学界非常杰出的学者孔汉思，他受议会主持人的邀请，经过了一系列的讨论提出了一普世伦理或者全球伦理的构想。这个构想在议会进行中得到大家的讨论，最后大概有两百多位学者签署了这样一个共同的理想。因此全球伦理的问题由孔汉思提出以后，经过了比较广泛的讨论。一般现在讨论这个全球

伦理和他们当时所出现的一个宣言，就是孔汉思所代表的这个世界伦理或者普世伦理的宣言。

孔汉思在考虑这个问题的时候，经过了一个相当长的思路。简单地说，开始它是属于天主教内部的一个讨论。在天主教的内部，梵帝冈有它的一套理念。他对梵帝冈的这个理念也可以说是天主教的主流思想，曾经提出了一些质疑，中间进行了很大的辩论。这个教中（就是整个梵帝冈）对他有一些批判，甚至认为他所提出的一些观念是不符合梵帝冈的天主教的基本精神。但是经过长期的协调，至少梵帝冈大概忍受他的一些说法，接受了他一些看法。这是第一步。然后他的工作就是通过天主教和新教（我们平常中文里面用基督教和天主教，这是因为天主教也是基督教，所以应该属于天主教和新教）之间的一个对话。这个也经过相当长的时间。然后再进行世界三大宗教就是亚伯拉罕的三大支教宗教，他们叫ABRAHAM RELIGIONS，就是犹太教、基督教和伊斯兰教这中间的讨论和对话。那么通过这样一个对话，又扩展到宗教之间的对话，就是除了这个三大宗教以外再加上佛教，印度的印度教还有耆那教，再加上中国的儒家。这种类型的对话是宗教内部的对话。经过1993年的议会以后，他所作的努力是宗教内部的对话和有宗教信仰的人与没有宗教信仰人之间的对话。所以他是经过了几个历程把这个对话开展出来。

在宗教对话中间一共有三个思潮：一个思潮叫排他性，我们叫它EXCLUSITISM。一种思潮是融合性，就等于佛教所讲的判教，所有的各个不同的教派都可以参与我的论说，这个叫做融合性。第三种是多元，就是PLURALISM。排他性的是没有对话可能的。在伊斯兰教，在佛教，在基督教或者儒家，都持有真理

在我及其他的教派都没有办法真正掌握真理的观点。像基督教更严格地说呢，就是道路、真理与生命，都是通过一条渠道才能够发展出来。这种强势的观点是没办法进行对话的，因为真理我已经掌握了，只有传教。如果你不了解，这是你本身的缺失。佛教也有这一面，印度教也有这一面，儒家也有这一面，基督教也有这一面。这个是没有办法进行对话的。另外，融合的观点表面上气魄很大能够进行对话，就是各家各派我们都可以讨论，但是到最后最高的价值应该是属于我这个教派。基督教有一些比较开阔的心胸，大家都可以讨论，到最后都是上帝精神的各种不同的体现，到最后还是归宗。在新儒家有一派学者就是认为对于全世界各种不同的思潮，儒家都能够吸收，最高的境界就在儒家体现。这个我们也叫它融合性。这融合性表面上是很开和的，但到最后其他所有的宗教传统都属于第二等公民，只有你所主张的这个传统的价值最高。大家有一种感受，现在我们可以讨论多元，殊途不一定同归，多元可能是现代宗教对话的一个前提，就是说真理不是任何一家一派可以全面掌握。我可以从不同的教派不同的传统不同的价值体系学到新的观点，所以我愿意对话。所以对话不是传道传教的策略，而是真正的发展自己的理念、发展自己的观点所必须要走的一条途径。这是多元。孔汉思是不是完全接受这样的观点我不清楚，但基本上是有这样的精神。在一千年，大概超过一千年了的中世纪，很多天主教的大师人都具有共同信念，就是说不可能在教会之外得救。要得救一定要通过教会，一定要受洗，一定要有神父的带领。所以如果你在一生中没有受洗，那你上天国的可能性就很小。可是经过马丁·路德改革以后，即使今天教皇也不坚持说在天主教的教会之外没有的得救的可能。孔

汉思进一步地讨论，譬如说是不是在基督教之外可以得救。从基督教神学讲，如果不是基督徒是不是可以得救。但孔汉思的结论是：也有可能。假如在基督教之外我不能得救，一定要作基督徒，那我就很难进行宗教对话。

还有一个侧面，在我看来，可能比孔汉思谈的这个问题更宽。JOHN HICK这位教授，他见在主张宗教多元。我在1971年和这位先生有一面之缘，我们都到印度参加一个学术讨论会。当时他是基督教特别在英国基督教发展的时候的一个非常杰出的，而且很与说服力、辩才无碍的一位年轻神学家。在印度的Madras，我们有一个关于世界哲学的学术讨论会。MAHADAVEN当时是属于印度教里面的吠檀多一元论的一个主要的学术思想家，他请HICK作报告。HICK对印度文化，特别对轮回观念作了一些非常严厉的批评，要求跟从基督教的观点。就是说基督教是比较现代的，而你印度的那一套说法已经过时了。批判完了以后，这个MAHADAVEN（？）本来是作主席，但他忍不住了就出来作了评论。这个评论就对HICK的演讲作了一个非常严厉而且完全无情的批判，说他对印度教里面最基本的东西不了解，比如说，“JIVA”是“灵魂”、“魂”、“个人的灵魂”，和“ATMAN”，即“自我”完全混淆了。这个“自我”是不经过这个轮回的，只是“JIVA”，你的“灵魂”才可以，所以你对这个印度基本教义的误解导致了一些荒谬的结论。这个荒谬的结论认为印度教不合现代化，而只有基督教符合现代化，这根本不利于任何学术交流。这是非常严厉的批评。那个时候我正坐在HICK的旁边，HICK也觉得很难堪，本来是非常严肃的一个学术探讨，提出他的观点对印度教做一个比较坦白的批评，没想到回应那么厉

害。后来我们跟MAHADEVEN一起到他的师父XANGECHALI那里。MAHADEVEN是印度当时最杰出的哲学家之一，可是他的印度教的师父，只有三十多岁。他到里面，行的是真正的古礼。在印度古礼中如果你见到师父，你是要袒右臂，把衣服要拿开来，然后跪拜，然后就请他给我们讲讲话。这个师父讲话，我一听的时候好像也没什么特别了不起的学问呀。他就简单地说，在人类各种宗教中间，到底有没有一种宗教或者一种信仰，不仅认为我的真理不是一切真理的总汇合，而且认为其他人的信仰不仅可以帮助我，使我了解我自己，而且在很多地方比我的信仰更高明？有没有这种宗教？他问这样一个问题。基督教的很多神学家不知道他问什么。因为他这个意思就是说，你有你所相信的你认为是真理的，同时你也认为还有其他的真理比你认为的真理更高明。他说这个好像是自相矛盾的一套说法。基督徒不能了解这是什么意思。如果我是道路真理，我已经得到了神的恩宠，这是我的道路。怎么现在我又知道还有另外一套，譬如说是邪教旁门左道，他也有一套真理（这个不奇），不通啊！这是一个很大的疑问，当时的神学家辩论的很多，说这个是什么课题，我们怎么样来回应。

可是在90年代初期，在美国进行一次学术讨论会的时候，这个JOHN HICK成为美国基督教界攻击的对象。正因为他完全变成一个多元宗教的信仰者。他要作为多元宗教的信仰者，同时他又是基督徒。但是基督这种道成肉身的基本理念他要放弃。他放弃了基督道成肉身的这个观点，但是他认为他是基督徒。所以他是现代学术界里面多元开放最突出的基督徒，比孔汉思从天主教慢慢进入基督教全部，进入多元宗教可能更极端。所以会后

我问他，我说你这个改变太大了，原来你是基督教的基本精神要义的宣扬者，怎么现在突然一下连道成肉身也不相信。我说，你这条心路历程是不是和1971年在印度的经验有点关系。“已经好多年了，二十多年了”，他承认，在印度的1971年是他的心路历程改变的非常重要的原因，就是因为印度教当时对他的一个很大的思想冲击。你从他所经历的这一条路就确实可以接受：第一个，基督教不是一个排他性的宗教；第二个，它不是一个融合一切宗教集其大成的宗教，它是人类精神文明中的一支。它有它特定的价值，但是它的价值不是涵盖一切的。这在现在的文明对话中被认为是一个基本信念。这个基本信念是促进普世伦理或者全球伦理的先决条件。全球化不是一个简单的趋同化过程，不是一个HOMOGENIZATION PROCESS。假如有地球村理念的出现，这个地球村的理念并不表示全球社群的整合，反而它的歧义、分别、甚至矛盾、冲突、对抗越来越尖锐了。这是一个很有趣的，很值得进一步考虑的问题。这个对讨论全球伦理是非常重要的。比如我在1962年到美国，那个时候是现代化理论在美国开始越来越受重视，影响越来越大的时候。这个时候，在哈佛的一个社会学家叫TALCOTT PARSONS是他们的现代化理论的主要人物，介绍了德国的马克思·韦伯，韦伯的观念是通过PARSONS带到美国的学术界的。这时候现代化基本上是一个同值化的意思，到今天很多在国内的学者基本上也接受这样一个理念。这个现代化就等于说是用西方的市场经济、民主政治、市民社会和个人主义的一些基本理念使世界各地慢慢趋同。这是现代化理论的提出。当时有这样一个信念，就是文化的多元乃至宗教方面的多元，将来都因为现代化而使它们同化，就是真正大同的出

现。当时还有一个非常强势的说法，就是美国的模式会越来越成为世界各个地方所效仿的惟一模式。对于这个普世化或者全球化，如果严格地说来，我们不接受现代化即是西化，甚至现代化变成美国化这样一种非常强势的预言。那么文化多元是发展中的国家或第三世界发展中的国家才出现的问题，不是第一世界，不是西欧和美国等的问题。所以有一个印度学者最近在面向2000年的一个很重要的学术讨论会上面，很幽默但又带着一种机锋意味说道，西方的学者常常认为他们的现代就是人类文明的未来，也就是说他们和我们印度和中国讲：没问题，你们好好干，将来你们都跟我们一样。也许有些地方需要十几二十年，有些地方需要一百年。但是只要你努力，将来一定跟我们一样。就是说我们（美国人）的现代是你们的未来，我们的过去是你们的今天，所以你们现在是刚刚发展。很多中国学者也是一样，认为我们现今的发展到了美国1950年时代的水平，如果再努力的话，慢慢超英赶美嘛，慢慢赶上。那么这一个论说就是：整个人类文明的发展是一个趋向。但是这个观点在过去二十多年尤其是最近十多年来，受到了非常大的质疑。这个质疑主要就是根源意识的出现。

根源意识，我平常大概列举六七种，很简单的，因为我讨论过很多次了，不必重复了。第一个就是族群意识。美国最近的讨论说，假如美国不能处理好族群意识即少数民族、黑白的问题，那么美国这个UNITED STATES联邦合众国将会变成DIS UNITED变分裂了。这是一个大问题。只要是对美国文化有一点点了解的人，就知道族群问题不是第三世界的问题，而是美国现在所面临的重大问题。第二就是语言。语言的问题如果处理不好，其后果可以从加拿大的分裂中得知一二。就连比利时这个毫

无疑问非常重要的现代文明，它也碰到语言的冲突。我常常举这样一个例子：比利时有一所有名的，特别是在宗教神学上面很有贡献的大学，叫卢文大学。卢文大学长期是以法语为主，成为世界宗教学研究的一个重心。但是这段时间，佛兰芒语（FLEMISH）这个标准的语言和法语成了尖锐的对抗。卢文大学现在分成两个大学，一个是以法语为本，一个是以佛兰芒语为主。这两个大学我想不可能再重新综合了。再一个是性别。关于女性主义。另外一个地域，地域就是主权问题。主权问题以前不很严峻，现在因为台湾，这个主权问题非常化了。美国现在碰到的主权问题就是夏威夷或者是美国的印第安人。我在夏威夷服务了十四个月，所认识到的很重要的夏威夷土著即原住民的运动就是主权，要求主权，要求独立。那么在英国，爱尔兰的问题我们已经知道，但现在威尔士、苏格兰都有这个倾向。巴勒斯坦本来有好几百万人，以色列建国以后，一两百万的巴勒斯坦人流离失所，他们现在要求主权，要回到巴勒斯坦。现在还有一百多万巴勒斯坦的难民。对于约旦，对于其他地方将来怎么样处理主权问题。再有就是南北问题，南北就是指贫富不均。以前我们认为南北的问题是发展国家和正在发展的国家，就是南方和北方的问题。北方以欧洲和北美为主，南方则指第二世界、第三世界，主要是第三世界。但现在南北的问题不仅是世界的问题，而且是区域的问题，比如在欧洲，这个南北的问题非常严重；或者是一个国家的问题，很突出的就是意大利，北意大利和南意大利中间的生活差距太大。所以北意大利现在要独立，不要跟南意大利，不要跟西西里岛这些联系起来，因为我们的经济条件比他们好很多。这中间的冲突越来越尖锐。一个社团的本身都可能出现南北的问题。

纽约，有很富有的人，有很多可以跟世界联网、联系每个月到世界各地旅游的人，也有很穷的人。纽约分成几个区，其中有一个区叫做BOKELAND，有很多人一生住在BOKELANID从来没有走过那个BOKELAND桥到曼哈顿、到另外一个区。所以这个中间的差距，就是贫富之间差距非常非常严峻。再来就是年龄带来的问题。以前我们认为经过三十年才是一代，后来发现十年就可以有代沟，现在大学四年级和大学一年级就可以有代沟。同样的兄弟姐妹也有代沟，不必是父母和孩子之间的代沟。所以从三十年到十年，现在时间又更加缩短。以前对宗教的问题，大家担心的是宗教与宗教之间的冲突，比如说伊斯兰教和犹太教，印度教和佛教或者锡金教这种类型的冲突。最近大家担忧的是宗教内部的冲突，同是属于基督教的原教旨主义和自由主义的冲突；同是犹太教，原教旨主义的犹太教即保守主义的犹太教和其他派系的冲突，譬如说拉宾，他的被杀不是被犹太教以外的人杀，而是被犹太原教旨主义的人杀害。以前埃及的领袖被杀，也是伊斯兰教徒本身所为。甚至最和平的藏传佛教，达赖藏传佛教它内部的矛盾冲突也很大。其中一位达赖非常亲信的高僧被杀，这是住在伦敦反对达赖的一些藏胞所发出的挑战。所以这种内部的冲突很严重。假如我们把族群、语言、性别、地域、阶级、年龄或者说贫富不均和宗教都摆在一起，那么这个希望能够同一化的地球村，它现在的矛盾、冲突异化、歧视的情况非常严峻！这是我们的课题。这个课题的提出，对孔汉思他们讲的普世伦理或全球伦理提出非常大的挑战。也可以说正因为异化、矛盾、冲突的情况非常严峻，所以我们更需要寻找全球伦理的基本价值。

另外还有一个思路，也是最近几年来在世界上发展非常迅

速，而且很重要的。这个就是“地球宪章”（THE EARTH CHARTER）。它始自于1972年在斯德哥尔摩召开的世界第一次环保大会所提出来的“我们都是属于这个地球的一个不可分割的部分”，从那个时候开始一直发展。它与后来联合国所主持的几次重要的环保会议有关系，这个运动不是由联合国主导而常常是由NGO发展成功的。所谓NGO就是非官方的市民组织。这个非官方的组织通过各种不同努力，慢慢地使大家了解到生态环保的重要。中国在过去十几二十年来的发展也非常重要。特别是两年以前的大水灾以后由官方提出，由政府本身提出，说是绝对不能再伐林了，水土绝对要保全。这些都是和生态环保有关系。现在如要我们旅行，你到世界各地跟中学生、小学生讨论，他们都有人类是地球生命共同体的一部分的意识，都了解到这个的重要。生。“地球大宪章”是一个非常有趣的运动。这个运动就是尽量从各种不同的角度，使得人类现在考虑问题不能以人类中心主义来考虑问题，而是以人与天地万物为一体更宽广的视野来考虑问题。1992年里约热内卢举行过一次世界环保大会，从那里开始大家同意要写一个《地球宪章》，并开始草拟《地球宪章》。草拟了以后我也参加过一些讨论。开始是由对生态环保有兴趣的一批学者共同努力。经过修改以后，就成立几个很重要的草拟委员会。在世界各地，在拉美，在欧洲，在美国，在亚洲，这些各种不同的会议就对原来的草案进行详细的批评、讨论，然后再综合讨论，又经过各种不同的讨论慢慢、慢慢地推进。那么这两股潮流，从孔汉思1993年在世界宗教议会提出的普世伦理的观念到后来的《地球大宪章》都经过了讨论。最近的一次1999年底，在南非CAPETOWN举行的世界宗教议会的另外一次会议。

1993年以后，他们每五年或者七年再举行一次会议。这次会议大概也有六七千人。这中间的一个议题就是讨论地球宪章和全球伦理能不能够互相配合。我也参加了那个讨论会，而且作了孔汉思和STICROCKFELLOW他们那个讨论会的评论之一。

这两股思潮，可以说慢慢地汇流了，形成一种人类都能共许的基本概念。这个结论非常简单，我们提出来就没有什么，“卑之无甚高论”。就是经过了相当长期的努力，大家得到两个基本原则：第一个基本原则如要用中文说就是“己所不欲，勿施于人”。在英文里面，基督教的一个基本精神“己所欲，施于人”，我要的也让人家知道让人家要，我受到了福音的照顾我也要把这福音传给所有人。但是在犹太教老的传统里面有这么一个说法，有一个犹太长老的学生问他：假如你用一个脚站着，要回答我的问题“真正犹太教的总体精神是什么？”你在一脚站着这几秒钟之间回答，你会怎么回答？而这个长老说：“己所不欲，勿施于人。”你不要让人家加诸于你的，你也不要加诸于人。他把这个“己所欲，施于人”，就是后来基督教的“己所欲，施于人”反过来。它和儒家的“己所不欲，勿施于人”一样的。所以值得注意的就是，这两个表述方式到底哪一个更能够符合全球伦理和文明对话。我认为是反过来比较符合。反过来说是什么意思呢？就是我认为最好的不一定对我的邻居和对其他人也最好。所以非常奇怪，如果你不注意的话，有可能变成相对主义；但是你要是注意考虑呢，这个是恕道。我认为最好的，但是对于任何其他一个人未必就是最好的。我了解我自己越深刻越全面越好，但是我一定要知道，在了解另外一个人，不管我多努力，不我的慧根多高，对另外一个人包括我的妻子和父母，对他们的全部的境遇也

未必能够充分掌握。即使有这个可能性，我心里面还要有一点谦虚，是不是我真正知道这是对他最好。要有一点怀疑，这样才能够“己所不欲，勿施于人”。如果用口味讲起来是非常容易理解的，我喜欢吃很辣的东西，是不是我的孩子因为我很喜欢所以都让他们吃很辣的东西？我们知道，不能强加于人。但是你的信仰，你的理解，你的价值是不是也不要强加于人，这是一个非常值得讨论的问题。这是第一个原则。第二个原则是康德哲学的原则，事实是和儒家伦理也有关系。这个第二原则就是把人当人看，或者把人当目的。所有的人你不能把他当工具。

现在在全球伦理发展中有一个杰出的思想家，叫做TOM·BERRY，在中文里面几乎没有任何关于他的翻译的东西，但是在世界伦理的讨论方面，特别全球伦理、地球人宪章中他是一个非常重要的精神领袖。他的最近一次演讲说：如要我跟一个人交往，不管是多亲近的交往，常常令我感觉最受屈辱的一种反应是什么？“你利用了我”。你利用了我的话，你没把我当人看，没把我当睦邻，你把我当工具。你这一生中我都被你利用了，这个“被利用”对我们而言是非常大的屈辱。我们是不愿意被利用的。他提出这个问题不是人际关系的问题，而是说我们不要忘了，地球现在告诉我们，很对不起，你们这些人从启蒙即现代精神出现以后到现在一直是在利用我，我是被利用的。那么他用了一个非常形象的说法，“我是被利用”，我们不一定接受，但是作为一个形象说法很有意思。就是说我们要了解地球、了解自然、了解自然的奥秘，我们用一种什么的方法？我们用一种非常残暴、粗暴的方法。不管你做实验也罢，都是很粗暴的方法。而最粗暴的一种方法，他认为就是物理学，就是物理学的那个高能物理。我们

知道高能物理的研究，就是“撞”，要撞得厉害。你先要一直打破，把它打破你才知道它是怎么回事。到现在要用最大的力量来撞击最小的粒子，这需要很大很大的加速器。大到什么程度呢，大到没有一个国家包括像美国这样的国家能够负得起这种资金的。比如说美国好多年前在德州要造一个世界最大的加速器，而那个加速器所需要的资金是几十亿或者几百亿，结果美国没有办法负责，就要求日本等其他国家都参与，最后资金还是没有办法筹足。这是第一次关于高能物理研究的时候，美国放弃了，说我们没有这个钱再做它。现在比较大的重要的加速器，比如在比利时在瑞士的这些加速器都是由世界各个不同的国家投入极大的资金所造成的。因为它的速度、冲击力量要那么大，它一定要那么大的能量。这位TOM BERRY他就用了一个非常形象的说法“自然的报复”。“自然的报复”就是说你来刺激我、你来打击我、你来摧毁我，最后我只能流出我最后的一种液体。这个液体就是RADIATION（辐射），是一种杀伤力非常大的力量。我们人类发展到现在真正掌握了（这个是不能想象的）不仅是无限的能量，同时掌握了真正摧毁自己乃至摧毁地球的力量。人类发展到现在，和地球原来的亲和的关系破坏了。现在如果不要或者不重整这个亲和的关系，将来人类的前途是大有问题的。所以有一些宗教学家说，如果人类有面向21世纪的预言者，真正的最大的预言家就是地球。因为地球会告诉我们什么事情可干什么事情不可干。我们如果不听这个信息，那我们自己倒霉，叫“自作孽”。把TOM BERRY这个“被利用”观念用到全球伦理，那么第二基本原则就是把人当人看，把人当目的不要当手段。你如果把人当手段不把他当目的，那就不可能发展基本的人道。如果你把

所有其他的价值、其他的理念、其他的宗教都当作发展你自己的理念、宗教所运用的资源，你不把它当目的、你不尊重它，那是难以实现文明的对话和平共存的。要从和平共存提升到互相参照，互相参照才能够发展互相学习，互相学习才能够互相了解互相尊重，互助互补。

在人类现在的发展情况之中，由于根源意识的出现，全球化和根源意识形成了一个复杂的互动。全球化不仅没有非此即彼的选择，我们有EITHER……OR（或者……或者）的选择。我们只有一种选择也就是说既要全球化，又要根源性。而全球化和根源性表面上看起来至少是矛盾冲突的。所以全球伦理的出现要另外一种新的思路，这条思路是什么呢？我想就是从厚到薄的思路。先是天主教的内部，然后是基督教全部，然后是一神的宗教，然后是各种不同的宗教，然后是宗教之外，越来越薄，到最后剩下两个原则就是“己所不欲，勿施于人”，“把人当人”。那么“己所不欲，勿施于人”，“把人当人”事实上跟儒家“己欲立而立人，己欲达而达人”这个基本的观念是相合的。但即使这个观念每个人都接受了，即使每个人都接受“不要杀人、不要扯谎”这些基本价值，是不是有很大的说服力？是不是世界因为大家都知道了（我们现在都知道这是对的），世界和平马上可以出现？不可能。所以在美国，就从这个普世伦理（这个普世伦理和自由主义的基本理念自由、人权、法律、公义有很密切的关系）出发又出现了另外一条思路。这个思路叫作社群伦理的思路。社群伦理就是你要对你自己的族群，你对自己的语言、性别、地域，你自己所在的经济条件环境，你自己的年龄代和自己的宗教传统要有非常深刻全面的理解。在这个基础上面来进行全球伦理

讨论。不是把你的特殊性消除掉，成为一个赤裸裸的人，而是把你所有的特殊性都彰显出来，在这个基础上进行对话。这非常困难，但是我觉得这条路，是惟一可行的道路。这样一方面我们面临着这样的挑战，这个挑战就是说，我们越来越需要有一种放之四海而皆准的全球伦理。但是同时我们又越来越需要对我们的各种不同的根源意识有非常深刻的体验和全面的理解。这是两种要求。

现在我简单提一下我所理解的儒家传统能为这种讨论提供什么样的资源。很多学者包括最近去世的八十多岁的哈佛老教授史华慈，他说中国的传统思想特别是儒家的思想里面，有一种排拒归约主义的倾向。就是REDUCTION，就是把一个复杂的问题变得简单了来处理。这个在整个西方的哲学思想里面是一个最基本的功夫，一定要REDUCE，一定要把复杂的问题弄简单。洛克在讨论人的问题时，提出他的ORIGINAL STATE（原始状态）。我们先预设所有的人就是一个人，打在括弧里面，我不管他是男人是女人是年长是年轻，我只把他当人来讨论。比如说什么叫做经济人（整个市场经济它后面都跟着一个基本理念经济人）？一个人是一个理性的动物，可以了解他的自我利益。而要在一个市场机制中间充分拓展自己的利益，这就要增强自己的竞争力，但是是在市场的机制中间、在法律的保护内。只要符合法律只要是自由市场我就是自私自利把我的利润提高，表现我是一个理性的动物。假如我连我自己的利益都不知道，我根本不是属于理性动物。这个是非常简单的一个描述，但这个是整个经济学从亚当·斯密开始以后的一个基本信念。所以只要市场经济越来越自由，越来越开放，只要有法律保障，大家都是公平竞争

的。大家能够把他们的自我利益提出来，将来这个经济通过一个无形之手可以得到发展。很多理念，诸如人是理性的动物，人是正直动物，人是会用工具的动物，人是可以用语言的动物，人是可以运用象征符号的动物，都是用了一个比较直接的，比较等值性的描述。但儒家没有走这条路。有很多人说这个头脑大概不是那么清晰，或者很糊涂或者黑箱或者讲了一大堆。但儒家原来对人的了解是多元多样的，就是对一个人的最起码的了解是他是一个感性的动物或者叫感性觉情。亦即作为一个人的存在，人为天地万物之灵的话，他的灵感度特别强。因为他的敏感度特别强的话，他可以引起共鸣，他可以跟其他人共鸣，他可以跟天地万物草木瓦石共鸣，而且他的心量是任何天地万物任何东西都可以感染的。你只要不是麻木不仁变成草石，只要人是有血有肉的人，你就可以有感应。第一个对人的了解是“人是一个感性的动物”，严格地说，就是中国的“诗教”和“乐教”，音乐和诗。这个是最重要的，但是这不是全面的。程颢曾经讲过，医学对描写“仁”是最好的。为什么呢？血如果能贯穿，那我就会有感受。假如我麻木了，血没办法贯穿，那么人家碰到我的时候我没有感觉，这就“不仁”，英文里面的INSENSITIVE。他说医学里面讲的这个“仁”讲得最好。所谓“仁”呢，就是感通，就是一种感性。没有感性就不仁了。所以中国的医学里面假如你的气不顺，要用针灸的方法。他能够把你的气的流向打开，让它能够顺着流下来，你就不痛。为什么不痛，就是因为通。人就是一个动力场，你如果不把他阻挡让他通，他这个动力场就自然运作，那就是气顺，这个人就是活了，就是有感通了。“诗”的这个观念甚至“音乐”都是通过共鸣。这是对人的一个最基本的理解。但

是还不只如此，人同时是一个社会动物，有社会性，这是很明显。荀子讲得非常好，就是说所有的东西都有气，气既是物质又是精神。所有东西都有气，但只有植物或者生命才有生，只有动物，我们甚至可以说只有哺乳动物才有知，才有知觉，才有认识的原理。只有人才有义。所以从这个“气”到“生”到“知”到“义”，人都是具有的。如果从社会达尔文的“自然”的能力来说，人是非常非常脆弱的动物。比如你看斑马，斑马的群体在跑动的时候，如果有一个新的生命在这个斑马群中降生了，它在到了地上十七八秒种的时间内就可以跟着其他的斑马一起慢慢跑了，不然的话，它就没办法生存下去。这个动力非常大。蚂蚁在从比它的身体高上一千倍的高处落到地上，它没事，它又跑了。人出生以后，就是小孩，你想他能做什么，能跑吗？能够摔吗？能饿吗？能冻吗？不行。三年才刚刚能够慢慢地生活。所以人如果没有养育、照顾，他根本就无能为力。古人看得非常清楚。所以人作为一个社会动物，因为生理的本能他就需要其他的人，需要照顾，慢慢培养。将来不得了，培养他们成为一个群体以后，他有极大的力量。他是一个社会动物，而且要互助。很多人说这是从斗争而发展出来的，一定要斗争。这个斗争常常讲是跟自然各种状态的斗争，但是人的成长毫无疑问地需要照顾，需要培养，需要慢慢地孕育。所以人是社会动物。这个就是整个礼教。

“礼”在中国传统文化和现代的价值太丰富了。如何调节这些和人有关系的不同的领域所具有的一种自然形成的规律，这就是“礼”。没有“礼”，没有任何一个社会可以存在。人也是个政治动物，讲仁道、仁政，这中间有非常丰富的资源。同时人一定是一个历史动物，有集体的记忆，人是一个有集体记忆的动物，这

个是整个春秋传统提出来的理念。再者，如果从《易经》的传统看可以了解到人也是有终极关怀和超越的向往，有一种形而上的期待的，这是他的能力。所以人事实上是多元多样的，这是感性的，美学的，社会的，历史的，政治的，同时也是哲学或者形而上学的。

西方的学术界认为存在三个领域即美学、伦理学、宗教学，它们属于三个不相管属的领域，而且有三个不同的逻辑系统来掌握三种语言。如果是美学的，就是从感性来把握；如果是伦理的，就是从规约把握；如果是宗教的，就是从信仰把握。他们宗教界认为伦理不能够进入信仰的阶层，但是也不能堕落到感性的美学阶层。但是，儒家的一个基本信念就是：从“情”才会发展出道德理念，而道德理念一定要进入人的终极关怀。它一定要一直进入终极关怀的这个领域，才能够完成这个道德理念。所以美学伦理学和宗教哲学是一气贯穿的。另外它还有一个非常基本的假设就是：每一个人都是独一无二的人，这是每个人的命。我们每个人都有一定的根源意识，一定的族群有一定的语言，有一定的性别，有一定的出生的时间、社会的背景，乃至基本的价值信仰和年龄代。即使经过复制，比如把我复制，我这个复制的人他所站立的地域和我不同，就是另外一个人。所以每一个人都是独一无二的，都是不同的，我们要尊重这样一个人。这样的一个人，他有身体，他有心知，他有灵觉，他有神明，每一个人都是如此。所以每个人都有各种不同的不能够规约的价值，都是独一无二的。但是自我的人格就在每个人这具体的复杂的个人之中来完成。这和很多其他的宗教哲学的讨论有所不同，很多宗教哲学的讨论就是要超越你的特殊性来突显你的普遍性；要超越我们的

性别，超越我们的族群，超越我们的年龄，超越各方面。那么越超越你就越能够同化，普世化。儒家有一个很奇怪的信念，现在我觉得它有一定的生命力，即你应该把你所有的这些你之所以成为人的条件（如果从佛教讲是你的枷锁你的负担）转化成为完成自我人格的资源。做人的道理就是这样一个复杂的过程。我之所以能够完成我的人格并不是因为我已经超越了我的族群我的性别我的年龄代，而是在我的族群我的性别我的年龄代这些表面制约的环境之中，来转化来完成我的自我。所以每一个我所有的“命”本身都是健康发展的助养。命运和命令事实上是可以相连的。“天命之为性”的“命”，就是说我之所以成为这样的一个人，是我没办法选择的。我不能选择我的父母，我不能选择我的性别，我不能选择我的出生地，我不能选择我的语言，我不能选择我的阶层，我也不能选择我的年龄代，我没有选择。但是我又有无限的选择，就是我怎么样来使我的身体、我的心智、我的灵神能够发展，我怎么样用我的族群语言、我的性别来成为成长我作为一个具体人的资源。在这个过程中我有无限自由。所以像王阳明那个时候贬到贵州，一切他可以发展的条件都没有了。而且当时的原住民开始的时候对他有一个非常大的冲击，就是凡是中上来的，他们多半是把他杀死。阳明也知道他的生命有很大的危险，在那种非常困难的情况下，他问：我现在还能够做一个儒家？似乎不可能了。既没有人际关系，又没有任何发展的条件。在这个时候他回答了“吾性自足”的问题，他的顿悟就是说在最坏的条件下有充分的自由能够展现我最高的人格价值。在《孟子》里面，说舜这个人是最孝的，可是如果看舜的真正的生命的境遇，他是应该最不孝的，没有条件让他孝，因为他的继母

对他非常残忍，他的异母弟常常要来残害他，他的父亲瞽叟因溺爱这个后子也常常想杀舜。后来舜为圣王，舜可以放弃他的王位，为了救他的父亲，为了安顿他的父亲，可以背着他的父亲到山野里面逃避。这个讲法看起来完全没有办法理解，我们现代人不能理解这个讲的是什么东西，不知道它后面的意思是什么呢？这是说在最坏的环境下面，你要处理人的基本价值，你怎么去处理的问题。很多最重要的原则必须维持，但是有很多人的情感之间的亲情是不能丧失。所以在这个情况下讲，所有的这些具体的条件，每一个条件都是限制我们只能做这样一个人。所以即使像尼采说人都是非常卑鄙的，就是这样子的人也没什么了不起。每一个条件，我们的族群，我们的性别都是我们的限制，但是同时也是使我们发挥最高人性光辉的助缘，看我们怎么样来处理这样一个复杂的关系。那么在孟子的这个学说里面，他提出了一个掘井汲（及）泉的观点。普世化不是抽象的离开你的具体环境来普世，而是更进到你的具体环境中间来普世化。“井”可以说是我自己具体的存在的条件，我充分地接受。但接受不是命定，我充分接受是指充分地了解、充分地体验、充分地发扬他的长处，就是等于“挖井”进去。如果挖得不深，那我就埋葬在里面。假如我挖得深的话，我会汲泉，会碰到泉水，这个泉水会流。我能够挖下去，我也希望其他人也能够挖下去。所以我们将来真正的沟通，是充分体现我们的特殊性的沟通，不是超越我们的特殊性，放弃我们的特殊性在一个抽象的原则上的沟通。有没有可能？这个需要具体的实践，这个不是一种空洞的理念能够帮我们的忙。

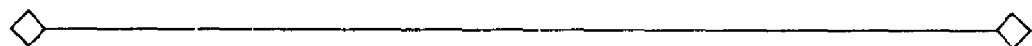
那么儒家伦理能够为普世伦理提供些什么可能性呢？就是说我们不要把儒家伦理那种非常深沉深厚的人文价值淡化掉，我们

要让它冲得更浓。但是必须以一种开放的，一种平等互惠的心态。所以我不能接受这样一个观点，就是有很多新儒家说，将来人类的文明必归于儒。我觉得非常奇怪，什么叫必归于儒。如果我是一个基督徒的话，难道我这个基督徒本身不能够真正达到我充分人格的展现吗？不可能。在1957年的时候，讲轴心文明的雅斯贝尔斯提了四个世界上塑造人类文明影响最大的四个人物，一个是苏格拉底，一个是释迦牟尼，一个是孔子，一个是耶稣。他说这四个人塑造人类文明方面将来会一直继续发展。但是我想他所讲的这个还太狭隘了。默罕默德、庄子、老子还有很多其他的人物都可以有塑造人类文明的影响。我想普世伦理变成一个最低的要求必须跟最高的理想，可以是基督教的理想是佛教的理想是儒家的理想，配合起来。在这个前提下面进行互惠，如此面向21世纪可以开拓出很多价值。所以我们现在甚至有这样一个感觉就是说，全球化所代表的，一方面是生命共同体，但是同时在一体之中有无数的可能性，有无数发展的渠道。所以将来不可能是一种文明，一种价值统一一切。但是各种文明各种价值都会接受最起码的游戏规则。如果没有最起码的游戏规则一定是冲突矛盾越来越严重。这最起码的游戏规则是“己所不欲，勿施于人”，是“己欲立而立人，己欲达而达人”。这个儒家有，基督教有，佛教也有，犹太教，印度教都有。但是在这个最基本的游戏规则中间，大家分头努力，而且可以进行一种真正的健康的竞争，就是在儒家文明中间体现儒家的精神，在佛教文明中间体现佛教的精神，在基督教文明中间体现基督教的精神。而且在各种不同的文明中间，又有各种不同的其他的文明。这个发展过程是非常复杂的。正因为如此，我们现在问我们自己，我们在自己的文化圈

里面，可以为世界提供的文明是什么，是哪一些价值？我们如果要为这个世界提供些什么，我们第一个问题就要问：我们能不能减少我们自己文明内部的内耗，最起码的内耗？我们对我们的少数民族，我们对我们的异己，我们对我们自己各种不同的宗教传统，我们对各种不同的理念应该怎么样处理？假如我们在处理的时候是粗暴的，是狭隘的，是无知的，那我们能够提供的资源就非常少。假如我们的经验是丰富的是多元的，是大家不仅能够容忍而且能够和平共存同时又是可以通过参照来发挥的，那我们将来能够提供给世界的就会比较多！

儒家人文精神与文明对话

杜维明



儒家人文精神和文明对话这个课题是近年来我比较关切的知
识性文化事务，但也是学术性的课题。不但是关切，而且我也参
与了一些讨论。可是有一些很重要、必须深思的课题，目前还是
在一个尝试的阶段。所以我只能把我一些不成熟的看法先提出
来。

儒家的人文精神，我把它定义为一种涵盖性的人文精神，也
就是一种整合性的人文精神。表面上看因为它有涵盖性、整合
性，应该对我们还有直接的相关性。可是实际的情形，特别这一
百多年来情况有非常大的变化。我想先描述一下我所理解的儒家
的人文精神有哪儿个侧面，它是怎么样一种形态，然后简单地说明
现在在西方特别在欧美，因为西化大盛而讨论的两个重要议题，
最后归结到西方的启蒙心态，也是一种人文精神，一种强势的人

文精神。

一百多年来，我们认为比较有涵盖性而且有整合性的儒家的人文精神彻底被消解了，这里有很多很深刻的理由，这不是完全哲学的问题，这里有文化人类学的问题，有政治学，经济学，社会学的问题。可是最近五十年来，特别是第二次世界大战以后，西方出现了一些新的思潮，对西方的启蒙心态进行了一些批判。因为对启蒙心态进行批判，导致文明对话的必要，又为儒家的人文精神创造了一个再生的契机。这是我要说的一个简单的结构，就是什么是我所理解的儒家的人文精神。另外西方的思潮为什么在世界各地，特别是在中华大地有那么大的说服力和影响力？为什么西方的启蒙心态、启蒙的精神把儒家的人文精神彻底消解了，而又为什么五十多年来一些新的思潮的出现为儒家的进一步发展创造了一些条件？现在我们正是处于这个阶段。因此一方面在描述现象，另外一方面也是表述一些我的期待和愿望。但是，期待和愿望常常不一定能够成为事实，这中间要经过非常艰巨复杂的过程。

儒家的人文精神可以说有四个不可分割的向度，任何一种解释的模式如果不能照顾到四个向度，即只照顾到三个，或者只照顾到两个、一个，并不能对儒家的人文精神有全面的理解，不能一窥全豹。这四个向度，很简单的说，一个就是个人的问题。我们都知道在《论语》里面有“古之学者为己”，所以后来很多宋明儒学家说，儒家的学者是“为己之学”。我记得1985年在北大第一次开儒家哲学的课时，我就问哲学系的研究生：到底儒家的学说是为己，还是为人。很多的同学说，儒家应该是提倡为人民服务的，所以应该是为人。我说，但是《论语》里面讲的儒家是

为己的。所谓“为人”，在孔子那个时候，是不真确、不实在的。或者为了父母，或者为了社会，或者为了任何外在的一些理由，你从事于学术研究，这个叫“为人”。这个不是真正的“为己之学”，跟你的身心性命没有关系。这个不是真的儒家的精神。所以第一个是关于个人的问题，关于自我的问题。我和王若水先生在长期地讨论，他说儒家的缺失就是没有发展出一个真正的自我，没有主体性。但是我认为它有主体性，也许它的主体性和现代西方文明所创造出来的主体性不同，但是它的确有主体性，所以自我的问题非常重要。第二个侧面大家都非常熟了，是群体。所谓群体是指各种不同层次的群体，从家庭到社会到国家到天下，儒家都照顾到这些方方面面，因为它是一个入世的学说。它不是一个出世的学说，不是在人伦日用之外再创造一个精神世界，而以那个精神世界的内在逻辑作为人的安身立命。佛教的彼岸，基督教的天国都是在人伦日用之间的世界之外，再创造一个精神的领域。当然，儒家的基本之入世精神就是由社群、家庭一直到全球社群甚至更宽广，这是相关的。这是第二个侧面。第三个侧面，就是我们所谓的天地万物，自然。第四个侧面有争议性，我认为就是天。很多学者，譬如说季羨林先生，基本上认为儒家的天就是自然。所以没有“天”的那一面，而是三个侧面，个人、群体、自然。但是我认为有天的一面。这就牵涉到我们对儒家的宗教性怎么理解的问题。不是说儒家是宗教，我不认为儒家是宗教。如果说基督教是宗教，回教是宗教，佛教是宗教，儒家则不是一个有组织有形式的宗教，可以说儒家不是宗教，儒家是哲学，是生命形态，是社会伦理。但是儒家有没有终极关怀，有没有超越的向往，有没有一种深刻和类似于宗教的体验？我认

为有。对于这四个方面中的任意一面，如果不照顾，不理解，我们对儒家的全面的精深的理解就可能不够。

还可以这样说，这四个侧面事实上四个基本的原则，儒家的人文精神，可与之相互配合起来。第一个，安顿我们自己个人生命，我们的身体，我们的心知，我们的灵觉，我们的神明。如何安顿我们自己，如何安顿自我，这就是儒家的修身哲学。曾有很杰出的几个国内学者说儒家的修身哲学是精英主义，因为一般的人怎么来修身呢？我每天生活都非常困难，我们作学生，为了考试为了学习没有任何时间可以修身。只有那些生活条件比较好的，经济环境比较好的，才能够侈谈修身。但是我们知道《大学》讲的非常清楚，“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”。修身不是奢侈，修身也就是学做人。任何一个人，不管是农人，是工人，是军人，是小资产阶级或者是大企业家，是伟大的哲人或者刚刚开始学习的小学生，从儒家讲起来每一个人都必须面对如何做人的问题。修身，“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”，是我们的根本，也是为己之学的一个基本精神。从个人角度来看，如何安顿我们个人的生命，第一个原则是为己之学，要充分展现我们每一个人所具有的资源。不仅是就道德说教而言，我们如何发展我们自己的人格，这个是最严肃最重要的大课题。儒家对人的理解绝对不是一个孤立绝缘的个体，而是一个关系网络中心点。所以我们可以想象儒家所了解的人像是一条一直在流而且希望源头活水继续不断的河流，不是一个静态的结构，而是一个动态的发展过程，永远在流，永远在发展。孔子到了七十曾说“从心所欲不逾矩”，我想做什么就做，而且做的多半是对的。有一位美国老教授史华慈（最近刚刚去世，八十多岁），他说孔子

这个说法有一点点傲慢，我现在八十多岁了，我如果想到了要做什么就做那不得了。我可以变成杀人犯，我可以变成各种不同的做了很多坏事的人。一想到做什么就做这个太不容易了。但是他所体现的人格至少是应该和实然之间的一种美学的融合，达到非常高的境界。但是17世纪的好几位儒学思想家谈到孔子的这个说法时，他们只问这样的一个问题：假如孔子和释迦牟尼一样活到八十多岁，那么从七十多岁到八十多岁之间的十年中，他需不需要修身，需不需要再努力呢？那时是17世纪不是今天，也没受到什么后现代主义解剖主义各方面的影响，就说：这个老先生大概还要继续努力，不能松懈。可能后来的环境更艰苦，人格须再往前发展，非如此不可。因为这个原因，所以我们第二个基本的原则就是，各个人和各种不同的社会群体之间，健康互动。怎么样能够落实健康和互动？为什么儒家一直这样重视家庭，并不是说它只是一个保守的家族主义。它是说一个人的发展，具体的人的发展一定和他最亲近的人之间有一种血肉相连的关系。这种关系能不能处理好，对一个人的整个人格的健康发展有非常重要的作用。当然，儒家并不否认家庭常常是暴力不合理现象的集中点。所以现在重要的儒者如熊十力，他视家庭为万恶之渊，你可以说这是气愤之辞，但是它也反映了当代中国知识分子批判儒学的精神。有很多最糟的事情是在家庭里面出现的。父亲是权威，本来是爱，但爱变成一个厉害，厉害造成了父亲的权威，人格的摧残。儒家的传统了解到家庭的温暖的一面，也了解到家庭的残酷的一面。正因如此，怎么样能够使得这个关系正常发展、健康和互动变得非常重要。所以在五伦里面所有的价值都是双轨的，父子有亲，君臣有义，朋友有信，长幼有序，夫妇有别。所谓

“别”就是我们所讲的分工，我们不赞成它以前的分工“主内主外”，但是分工这个原则本身是没办法拒绝的。人际关系的健康互动就是第二个原则。第三个原则就是人类的全体和自然之间的一种持久的和谐，不是短暂的东西。仁者以天地万物为一体，你不仅要跟其他的人，你要跟自然跟天地万物保有一体之仁。何以要一体之仁呢？因为这是你之所以能够生存和作为一个人的必要条件。这即是家。所以家的观念可以到国到天下，到天地万物。你如果破坏了一个生态破坏了自然，你對自己就有很大的损失。所以张载甚至在《西铭》就提出来“乾为父，坤为母”。像我这样子与一只鸟，在这个天地之间也感觉到亲和。所以所有天地的人都是我的同胞。所有天地的万物皆吾与，皆是我的伴侣。有一种宏观的人与天地万物为一体的观念，这个不是浪漫的说法，这是整个人的心量，它可以为天地万物任何一种东西所感动，因此可以达到以天地万物为一体。这个不仅是儒家有，道家、禅宗佛教很多传统也受到中国文化主流观念的影响。这是宏观的视野。再者就是人心和天道的相辅相成。中国的很老的事实上在儒家之前就有的传统叫做“天生人成”，天地万物它是生化的过程，但是它的完成就要人来实现。但是人在这个意识下面，他有完成天生的任务，同时他也有成为一个破坏者的可能。这在中国老传统里面非常清楚，天作孽犹可活，不管有地震火山等哪方面灾难，像台湾最近发生的人地震，我们作为人还可以过得下去。但是自作孽，或者说人造的孽，这是不可逃的，我们毁灭了我们自己。所以人的出现，不管是从创生的观念还是从演化的观念角度来讲，人的价值是“天地之间人为贵”。这个“贵”张岱年先生讲得非常清楚，就是价值。这个价值是内在的，又是外加的，而这

个价值我们可以体现。人心能不能够和天道进行一种互补，联系着天人合一的观点。当然天人合一这个确定的名词是在宋代才出现的，跟张载的关系很密切。但是天人之间，你从董仲舒讲的“相应”来看，甚至你接受荀子“人定胜天”的那种观念，或者相克或者斗争，它基本上就是天和人之问，人心和天道之间应该能够相辅相成。这个人文视野如果形象地表示就是一个由个人逐渐扩大出去的同心圆，这个同心圆是涵盖天地万物的。而这中间有四个侧面，这四个侧面和四个原则能够联系起来。

在科学技术发展突飞猛进，互联网进入世界的时代，我认为，这个宏观的人文视野不仅没有消失了它的积极意义，而且相关性非常大。就是那么简单的描述，不一定能够说服人家，但是我至少说服了我自己。这个儒家所代表的人文视野，我叫它涵盖性的整合性的视野，还有现实意义。但实际上在文化中国，在东亚，在世界各地，儒家所代表的人文精神，它的形象和它的实质是孱弱的，是为大家所批判的，扬弃的。特别是在文化大革命以来，这是毫无疑问的。当然现在慢慢有一点改善，其实它的力量非常薄弱。为什么？这很值得我们深思。在美国过去的十几年，大概有两种大家都很熟悉的思潮。一股思潮，特别是流行于柏林墙倒塌、1989年以来，叫做历史终结。这是一个叫FRANCIS FUKUYAMA的日裔美国知识分子（一般的中文叫做福山）所力主的，我跟他讨论过好几次，他说历史的终结就是冷战结束整个世界重组，只有一种思潮真正有生命力。以前是资本主义和社会主义的斗争，计划经济和市场经济的斗争，现在只有一种了，也就是西方特别是美国所代表的自由民主思潮。这是惟一的潮流，这是现代化。凡是与这个潮流违背，都是被抛弃在现代化之

外，必须要拥抱这个潮流。“历史终结了，真正人类的大辩论已经灭亡了”，他用的是黑格尔的话。下面一句话意思就是说，人类的文明不必要对话，只有一种真理。这个中间所代表的是市场经济、民主政治、市民社会和个人主义所代表的西方潮流。很多的学者包括中国学者基本上接受这样的观点。没有其他路可走，我们离现代化差得很远，没有到现代化讲什么后现代呢？没有达到现代，你还去讲既然已经过时的封建帝国主义，要的就是全盘西化。另外一种思潮是针对这个思潮而发的，但是它们是一对孪生兄弟，实际上是同样的论点，就是我的同事亨廷顿所提出的文明冲突。他说不要想得那么快，世界是还有一些对于西方文明所提出来的典范有抗争性的文明，所以我们不能掉以轻心；人类的文明到现在还是有各种非常不同的领域，有西欧的，有美国的，大而言之有拉美的，有东欧和俄罗斯的，有日本文明（他把日本的文明突出，当作一个独立的文明），有印度的文明，非洲的文明，当然也有回教的文明和儒家的文明、儒家文化圈（儒家文化圈指中国、韩国和越南这一带）。他说，对西方这个放诸四海而皆准的典范提出挑战的有两大文明，一个是伊斯兰的文明包括亚洲的伊斯兰和中国的伊斯兰。我们一般想到伊斯兰，想到伊拉克想到埃及，但是不要忘了，世界上最大的伊斯兰教国都是在亚洲，在印度尼西亚，马来西亚，印度，巴基斯坦这些地方。另外是儒家文化圈。所以一些文明还是会与西方的文明产生一些冲突，但是我们慢慢可以把它消解掉。在这样子一个格局下面，亨廷顿完全是从美国冷战的心态看问题，认为要了解、注意到可能对西方文明产生挑战的这两大文明。它们即伊斯兰教和儒家。因为这个原因，所以我在哈佛举行了一次儒学和伊斯兰的对话，后

来又在马来西亚举行了一次山安瓦尔主持的一千多人参加的非常大的文明对话。我也跟亨廷顿辩论过好几次。最近他主持一个关于全球化文化的学术讨论会，每个月我们要见一次，还将继续讨论。福山的历史终结和亨廷顿的文明对话都立基于一个思考的模式：二分法的思想模式，就是西方和西方之外。西方的这个典范，就像以前的西化和现代化，现代的全球化正逐渐逐渐向世界扩展，而且扩展得越来越快，即使亨廷顿他们可能会受到一些冲击，但大的势头是不可阻挡的。美国有一个相当杰出的社会学家叫DENNYBARE，是哈佛的退休教授，有一次我和他到日本参加一个学术讨论会，讨论会的议题是有没有西方之外的现代性，西方现代性之外有没有其他的选择。我问这位教授：你的印象怎么样？他说：当然有各种不同的可能性，怎么会只有西方的影响。惟一的问题就是任何其他的可能性都是极糟的，比如说儒家的权威主义或者伊斯兰的原教旨主义和西方的自由民主思潮也是不可相融的。所以这里面就有问题。

现在我想，福山和亨廷顿的这两种说法虽然在学术界在社会各方面引起很多的反应，但事实上在理论的层次上是比较肤浅的，是属于新闻性质的一种划分，不是很深刻。但是有更深刻的一个西方的传统，这个西方的传统就叫作启蒙，我叫它启蒙的心态或者前启蒙的价值，这个是非常深刻的。西方真正的杰出的自由主义者像罗素，或者在欧洲尽量要扩展启蒙所代表的价值的像哈贝马斯，乃至在法国德国对现代文明进行思考的很多学者，都在很深刻地考虑这样一个问题，就是希望能从十七八世纪在西方开展出来的启蒙的价值出发更深刻地去考虑全球一体化的理念后面事实上存在着的某些很深刻的价值，这个价值全世界都应该能

够受惠。什么价值？自由，这是最重要的价值。美国社会可以说长期为了自由牺牲了很多其他的东西，比如牺牲公平的分配。自由能够调动各种不同的积极性，特别是个人的自由。另外是理性。我们知道，启蒙18世纪是一个理性的时代，靠理性来思考问题。事实上理性这个价值不仅是在资本主义，在社会主义也发挥了非常大的作用。人类文明的发展是从宗教和迷信经过哲学的形而上的思考到达实证科学的。到了科学时代以后，理性挂帅，其他的宗教或者是哲学都丧失了它的琐碎风格。再者，就是法律，法治（“治”是治理“治”不是制度的“制”）。常常法制可以用政府的力量来“钳制”人民。而法治，就是说没有任何人是高于法律之上的，是依法律程序而治。所以美国常常出现一个情况，一个罪人你明明知道他犯了罪，他杀了人，但是警察在抓他的时候，或者在判决的时候，出了法律程序上的毛病，那这个杀人犯能够走出，可以放他自由。为什么？因为法律程序本身的尊严。假如程序被破坏，对这个社会的危害是不可想象的。任何一个执法的人，包括警察，在处理这个案件的时候，假如不注重它的程序，他一定会被处罚。这个是法治精神，就是法律。

在很多地方，个人的权力高于国家的主权。举个简单的例子，南非在相当长的时间内存在种族歧视，为全世界的各个地方的人权组织所谴责。结果它改变了，把世界上最有影响力的领袖之一曼德拉放了出来。如果没有外来的压力，南非到现在还是一个没有办法充分体现人权的国家。主权防止人权，这个在西方从整个启蒙看起来是一个政治运作中间所出现的弊病。新加坡提出政府与社群一定高于个人，这样的做法不仅不符合西方的所谓自由民主的思潮，基本上也是不符合儒家的精神。儒家为什么不谈

群体与国家高于个人？因为如果这个社会、国家变成一个暴力组织，我个人的良知就要上升抬头，这个算是大丈夫的独立精神。在《论语》里面说是：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”大元帅，你可以解他的职。但是一个老百姓，他的志向他的人格尊严，你没法剥夺。你可以杀他，所谓“士可杀不可辱”。一般的老百姓，也有这个精神。所以你不能说是国家和社会利益高于个人。看什么样的国家、什么样的社会、什么样的地域，我们要有独立思考的能力来考虑这个过程。再者，就是个人尊严的问题，这是非常非常强的。所以西方所代表的启蒙心态，它所代表的这些价值，自由、理性、法律、权利和个人，市场经济所代表的或者民主政治、市民社会、个人主义的思潮，自五四运动以来，甚至在戊戌政变，从康梁以来就逐渐为中国最杰出的一批知识分子接受。这个才是真正的人文精神，这个才是人文价值。这个人文精神把有些少量的受到儒家影响而在社会上起了很多负面作用的结构都摧毁了，诸如小农经济所代表的那一个保守的意识，家族主义所代表的社会结构父权、君权、男权。再者，就是权威主义，特别是专制权威主义。儒家不是一套公共领域的理论，它是在现实社会上面起作用的。它在中国现实所起的作用是小农经济的作用，是家族伦理的作用，专制权威的作用。这是不可讳言的。当时的知识分子认为这些作用，不管是通过科举考试或者通过专制政体在中国社会上面所造成的弊病，特别是在鲁迅所批评的国民性方面造成的一种奴隶心态，必须要通过现代化来得以改造。因为这个原因儒家传统成为大家批判对象。整个儒家变成一个“封建地主”，而不是我上面讲的涵盖性那么大，生命力那么强的一种思潮。所以我有一种基本信念，常常大家对这不太理

解，认为因为你希望儒学有进一步的发展，甚至有第三期的发展，所以总是对五四有一种批判，因为五四走过头了，因为五四对中国传统的批判有点过急。可能有这一面，但是我认为五四对传统的批判，在很多地方，不说所有地方，根本不够，根本不全面。因为当时的知识分子，正因为他们深受传统文化的影响，所以他们了解它的阴暗面在很多地方不够，不如我们现在看得那么准确。

（此处因录音技术问题，内容有脱落。）

美国现在对东亚的理解，对欧洲的理解非常偏激。所以在这个情况下来看，将来一定要通过文明对话，不可能有任何一个文明一枝独秀。在这个视野下，儒家可以带来什么假设？我最后归结到两个我觉得重要的假设。第一个，儒家可以作为一个宗教文明对话的中介，它是一个双边都可以联系的思想体系。基督教和回教的对话，或者犹太教和伊斯兰的对话，对话一进行，谁是犹太教徒，谁是伊斯兰教徒，谁是基督徒，这是没有什么可以争议的。第一次儒家和基督教的对话在香港中文大学举行，代表基督教的十五位，代表儒家的十五位，谈到第三天以后，发现这个十五位代表儒家的有十位都是基督徒。但是我会不会感觉到不对劲呢？我不仅没有感觉到不对劲，而且我还觉得非常高兴，我们就是有这些儒家式的基督徒，在帮我们为其他的这些人辩难“为什么儒家是重要的或者为什么儒家的精神有价值”。我们在马来西亚进行伊斯兰教和儒家的对话。也有不少的学者，他们自我认同儒家但却是回教徒。台湾现在佛教大盛，是一个非常有趣的现象。就是在70年代以前，因为从蒋介石一直到行政院长都是基督徒，所以基督教的声势比较大。但是70年代经济起飞的时候，

基督教的人口维持在百分之三到百分之五，没有涨没有落。而真正大的发展是佛教。佛教他们叫什么呢？他们叫做人间佛教。以前的太虚在厦门的岭南佛学院提到过人生佛教。后来到了台湾，印顺大师把人生佛教变成人间佛教，现在通过星云叫做人间净土。这个就是佛教的社会运动，直接参与社会的佛教，不是说出家，不是彼岸而是要转化世界，就是在当前。这个压力很大。从星云或者是正严或者是圣严这些法师，在我的理解都可以算是儒家式的佛教徒。这个儒家式仅仅是把它当作形容词，它是不是一个没有价值的松散的已经是一个虚无缥缈的观念？不是。它有非常具体的价值，儒家式至少是指关切政治，参与社会，注重文化。也就是说你要在这个世界里面来转变自己，你不能说我是儒家式的基督徒，但是我注意的都是未来的天国，我对人类现在所碰到重大问题完全不关心。这是不可能的。你如果是儒家式的佛教徒，你不能说我这是净土是在彼岸，我是出家人，我不食人间烟火，我对现在社会上所碰到的这些问题没兴趣。这次台北的大地震，真正发挥积极作用，最快的，比政府力量更大的就是宗教组织，特别是佛教。正严的慈济功德会，在几小时之内，在最危险的时候能够出现。而且灾民第一次吃到的热粥就是他们所提供的。当然有很多人死亡了，这死尸怎么样处理，怎么样让他能够在冰柜里面能够处理，使死尸不腐化好让家人以后可以真正的进行一个严肃的葬礼，这也是他们做的。这是不得了的功效，这是显现了他的慈悲，是为了助人，这个精神是很可贵的。所以我们希望，儒学作为文明对话的中间者，它是一个中介。事功如何，当然还得看人家的努力。

最后我们可以提一点，儒学将来会不会成为我所说的公共知

识分子的一个共性或一种共识？我们一谈到知识分子，大家都说：哎，这个是精英主义！这不是精英主义，这个知识分子等于是以前的“士”这个观念。这个是什么样的理念呢？就是各位都不可妄自菲薄，都是属于公共知识分子群体。怎么回事呢？就是在复杂的现代社会里由于分工的关系，不可能说在社会上具有影响力的精英是来自学术界，他一定要在媒体、在政府、在各种不同的社会组织、各种不同的社会运动、各种不同的宗教、各种不同行会、职业团体里面发挥他的作用。这些是什么人呢？如果你是个律师，你的目的就是为律师工会、为律师这个事业，来发展它的利益，你是一个利益集团里面的一个人物，你不是律师工会的公共知识分子。你作为公共知识分子，你在律师集团里面你要了解公共的事物，要比律师集团它的利益还要更高。媒体应是如此。大半的政府官员也许就是官员，但是有一些政府官员他有反思的能力，他要通过他的政治力量来为这个社会的文化各方面创造更好的条件，这是在政府里面的一种公共知识分子。这种人物形态，韦伯是根本没有预见到的。韦伯当时讲了两种可能性，一种是以这个政治为职业，一种是以科学为职业。科学就是纯粹研究，政治就是参与，注重职业伦理，注重责任伦理。他那种认识是属于西方的。我们现在，比如在这里谈人家很容易接受这个观点很容易理解，因为这是我们的传统，在韩国，在日本，在越南都一样。这个文化以外的就很难理解，为什么？因为这一种文化形态不是希腊哲学家，也不是哲王。关于希腊哲学家，在所谓柏拉图的洞穴理论里这样认为：我们都在洞里面，我们的目光非常狭隘，我们是在阴面看，哲学家是在洞穴以外看到这个天地的真理。但是哲学家只有进到里面把我们带出去以后，我们才

能真正看到真理。哲学家不可能把他的智慧交给我们，只有把我们带出去让我们自己看。我们所说的公共知识分子当然不是哲学家式的知识精英，也不是希伯来传统里而讲的先知（先知听到的上帝的声音我们都可以听到，但要经过他的诠释才能把上帝的声音带给我们），也不是僧侣，也不是印度所谓的长老，这个就是中国的传统的士。西方的知识分子的观念（INTELLIGENTSIA）是从俄国来的。19世纪的俄国叫作MEMBERS OF INTELLIGENTSIA即知识阶层的分子，后来都变成英美语言里面的INTELLIGENTSIA。俄国知识分子完全西化了，反对俄国自己的传统文化，和中国五四以来的情况比较接近。俄国的知识分子，一定是反政府主义，不反政府主义就不是知识分子。非常奇怪。这个抗议精神就是要对这个现实不满，就是要冲破现代文明。但是整个东亚文明即儒家文明中间这种情况非常复杂。政府官员也可以做知识分子，学术界、知识界、企业界，各方面都可以做。他是另外一种组合，他不是职业官僚。儒家在这方面的资源非常丰富。

列文森的一本很有名的书叫做《儒教中国及其现代命运》。他说现代命运在五四时代就已经确定，不可能有第一流的知识分子在五四以后还能够从儒家的人文精神中间找到进一步发挥哲学智慧的可能。这是他的判断。他在1969年只有四十多岁的时候就过世了。但是他那个时候所提出的问题，西方学术界都普遍地接受了，中国学术界特别是80年代也都是接受这样的观点。我现在看，这个情况有了一个新的变化，有个新的契机，所以我的结论是这样的：我们现在如果考虑现代性中的传统问题，我们不要把现代和传统分割。如果我们再注意现代性和现代化有多元

的倾向（就是各个不同形式的出现），那么中华民族的再生，除了它的政治现实、军事经济现实以外，还有一个文化性质，它的文化性质和儒家的人文精神对于公共知识分子的塑造和文明对话的促进，应该有一些相当密切的关系。这是我们应该考虑的一个课题。

听的哲学

——以“圣”“智”为线索

张丰乾

（中山大学哲学系）

人认识世界无非通过两种最基本的途径：看和听，或曰见和闻。“聪明”一词的本意就是指听的能力和看的能力。《尚书·洪范》言五事，视、听皆在其中：“一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作，明作哲，聪作谋，睿作圣。”但是，认识又不止于见、闻，五事中最重要“思”，在中国传统哲学中，是“心”的职能。没有心的主导，即使耳口鼻舌和外界发生接触，也不会产生实际的效果：“耳之情欲声，心不乐，五音在前弗听。目之情欲色，心弗乐，五色在前弗视。鼻之情欲芬香，心弗乐，芬香

在前弗嗅。口之情欲滋味，心弗乐，五色在前弗食。欲之者，耳目鼻口也；乐之弗乐者，心也。心必和平然后乐，心[必]乐然后耳目鼻口有以欲之，乐之务在于和心，和心在于行适。”（《吕氏春秋·适音》）简帛《五行》中更是形象地说：“耳目鼻口手足六者，心之所役也。心曰唯，莫敢不唯；心曰诺，莫敢不诺；心曰进，莫敢不进；心曰后，莫敢不后；心曰深，莫敢不深；心曰浅，莫敢不浅。和则同，同则善。”一言以蔽之：“心之官则思，思则得之，不思则不得。”（《孟子·告子上》）有的文献中甚至以君主和百官之间的关系来比喻心和其他器官之间的关系：“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。心处其道。九窍循理；嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。”（《管子·心术上》）

一、见闻与听

在中国传统哲学的文献中，我们不难发现耳（听）目（视）心（思）并称的地方，尤其是强调不能局限于眼前的、显而易见的事物，更要防止被蔽塞，①最好的办法是借助于天下或一国的

① 生而目视，耳听，心虑。目之所以视，非特山陵之见也，察于荒忽，耳之所听，非特雷鼓之闻也，察于淑湫。心之所虑，非特知于粗粗也，察于微妙，故修要之藉。（《管子·水地》）

文王曰：“主明如何？”太公曰：“目贵明，耳贵聪，心贵智。以天下之目视，则无不见也；以天下之耳听，则无不闻也；以天下之心虑，则无不知也。辐凑并进，则明不蔽矣。”（《六韬·文韬》）

目贵明，耳贵聪，心贵智。以天下之目视则无不见也，以天下之耳听则无不闻也，以天下之心虑则无不知也。辐凑并进，则明不塞矣。（《管子·主明》）

故目视备色，耳听备声，口食备味，形居各宫，名受各号，生则天下歌，死则四海哭，大是之谓至感。《诗》曰：“凤凰秋秋，其翼若干，其声若箫。有凤有凰，乐帝之心。”此不蔽之福也。（《荀子·解蔽》）

人主以一国目视，故视莫明焉；以一国耳听，故听莫聪焉。（《韩非子·法第》）

耳目和心思。依靠间接或者微妙的信息而得出准确的结论，尤其受到推崇。东郭牙就是根据管仲的表情和手势而断定齐要伐莒，被管仲称作“圣人”，《吕氏春秋·审应》也高度评价：“凡耳之闻，以声也。今不闻其声，而以其容与臂，是东郭牙不以耳听而闻也。桓公、管仲虽善匠，弗能隐矣。故圣人听于无声，视于无形。詹何、田子方、老聃是也。”“听于无声，视于无形”可以说是见闻的最高境界。

尽管如此，人们一般还是对“亲眼”看见的东西抱有特殊的信任和关怀，海德格尔提出与“看”的“智慧”相对应的尚有“听”的“智慧”，而不该将“听”完全归约于“看”，就像不应将“时间”完全归约于“空间”一样，他认为事物之本性尚未明亮，它尚未得到倾听。叶秀山先生评论说：①

我们看到，“倾听”这层意思的开发，对于西方哲学传统来说，意义太大了。并不是说，西方人从来没有注意过“听（觉）”的问题，而是说，“听”在哲学的意义上开发得不够，“听”被局限于“看”的工具和手段。对于“看”的描述，而“听”到的，都要“还原”为“看”到的。

“倾听”之引入哲学层次，开启了一个纵向的天地。人们再也不“只顾眼前”，而是要顾及事物的“过去”和“未来”。人们认识到，我们眼前的事物，都有它的“过去”和“未来”。事物面对我们，都在诉说着它的“过去”，并“吐露”着它对“未来”的“设计”，问题在于我们能不能“听

① 叶秀山：《论“事物”与“自己”》，见《场与有——中外哲学的比较与融通》（五），北京，中国社会科学出版社1998年。引文分别见该书第16、17页。

懂”它的“话”。

根据叶秀山先生的提醒，同时也得益于近年出土文献中对“听”和“见而知之”、“闻而知之”的重视，我们也会饶有兴趣地发现，在中国传统哲学中对于“倾听”或“聆听”的重视是也值得注意的。

听（聽），《说文解字》谓：“聆也，从耳。”段玉裁注：“耳者，耳有所得也。”在《诗经》中，屡次出现“神之听之”，（然后）如何如何的句子，如《谷风之什·小明》“神之听之，式谷以女”、“神之听之，介尔景福”。可见“听”是神的能力，也是人为神所知的途径。

中国古代，朝政、天命、狱讼、人情等等都是听的对象，“兼听则明”“听逆耳之言”备受推崇。^①“吾闻之”如何如何的材料随处可见。有时“听”甚至成为一切判断手段的代称：“以五声听狱讼，求民情：一曰辞听，二曰色听，三曰气听，四曰耳听，五曰目听。”（《周礼·秋官司寇》）《管子·九守·主听》还提出了“听”的办法，主张即不能闭塞，也不能“失守”：“听之术曰：勿望而距，勿望而许。许之则失守，距之则闭塞。”可见，“听”已经远远超出了耳的功能，成为认识和判断的代名词。

二、以心听与以神听

《文子》中对“听”特别重视，还强调以“神”听，

^① 参见周桂钊：《试论“君道”中的修身与听谏》，《福建论坛》2001年第1期。

2482 修[修]德非一听，故以耳听者，学在皮肤；以心听

0756 学在肌骨[肉]；以口听者，

2500 不深者知不远，而不能尽其功，不能

——竹简《文子》

文子问道，老子曰：学问不精，听道不深。凡听者，将以达智也，将以成行也，将以致功名也，不精不明，不深不达。故上学以神听，中学以心听，下学以耳听；以耳听者，学在皮肤，以心听者，学在肌肉，以神听者，学在骨髓。故听之不深，即知之不明，知之不明，即不能尽其精，不能尽其精，即行之不成。凡听之理，虚心清静，损气无盛，无思无虑，目无妄视，耳无苟听，专精积精，内意盈并，既以得之，必固守之，必长久之。

——今本《文子·道德》

对照竹简本和今本《文子》，我们可以看出，其中认为对道的把握，要由“听”入手，“听”的目的在于通达智慧、成就品行、获取功名；“听”的能力取决于“学问”是否“精”“深”；“听”的器官不同，学的程度也不一样。文中借用“皮肤”、“肌肉”、“骨髓”的比喻说明学问的深浅程度，还指出了“听之不深”的后果，并提出了“听之理”，强调得到了听的目标之后一定要“固守之”、“长久之”。《庄子·人间世》中有相近的内容：

回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”相比之下，《文子》的内容更为丰富，显然是发展了《庄子·

人间世》的思想。《吕氏春秋·先己》：“故心得而听得，听得而事得，事得而功名得。”在“听”的效果问题上，和《文子》相近。这方面的比较研究，将在后文中展开。在《列子·仲尼》中有一段材料和《庄子》以及竹简《文子》中有关“听”的理论都有关联，但是没有明确提出“以神听之”或“以心听之”、“以气听之”的说法，（尽管这些说法呼之欲出）似乎是更加原始的资料：

陈大夫聘鲁，私见叔孙氏。叔孙氏曰：“吾国有圣人。”曰：“非孔丘邪？”曰：“是也。”“何以知其圣乎？”叔孙氏曰：“吾常闻之颜回，曰：‘孔丘能废心而用形。’”陈大夫曰：“吾国亦有圣人，子弗知乎？”曰：“圣人孰谓？”曰：“老聃之弟子，有亢仓子者，得聃之道，能以耳视而目听。”鲁侯闻之大惊，使上卿厚礼而致之。亢仓子应聘而至。鲁侯卑辞请问之。亢仓子曰：“传之者妄。我能视听不用耳目，不能易耳目之用。”鲁侯曰：“此增异矣。其道奈何？寡人终愿闻之。”亢仓子曰：“我体合于心，心合于气，气合于神，神合于无。其有介然之有，唯然之音，虽远在八荒之外，近在眉睫之内，来干我者，我必知之。乃不知是我七孔四支之所觉，心腹六脏之知，其自知而已矣。”鲁侯大悦。他日以告仲尼，仲尼笑而不答。

《列子》中的这段材料虽然没有直接提出“听”或“闻”的问题，但是，其中的“心”、“气”、“神”都是和“音”，以及“知”联系在一起的。和《庄子》、《文子》、《吕氏春秋》都有相同的地方。银雀山汉简0279号有一段文字讨论“听有五患”的问题，似乎也是对话体：

听有五患：其二在内，其三在外。曰：“内之二患者何

也？”曰：“中心不虚耳目……”

大概是从反面讨论“听”的障碍。不管怎样，都说明“听”的理论不是孤立的。

《文子》中有关“听”的议论颇有影响，《金楼子·立言篇下》：“子曰：‘耳听者学在皮肤，心听者学在肌肉，神听者学在骨髓也。’”其中的“子曰”应该是“金楼子”梁元帝萧绎自称，内容则是简单化用了《文子》。^①

由于“以神听之”的线索，我们会想到上文提到《诗经》中“神之听之”的内容，其中的“神”并不一定都是人格神，尤其是《鹿鸣之什·伐木》：

伐木丁丁，鸟鸣嚶嚶，出自幽谷，迁于乔木。嚶其鸣矣，求其友声。相彼鸟矣，犹求友声；矧伊人矣，不求友生？神之听之，终和且平。

这里的“神之听之，终和且平”，如果用“以神听之，终和且平”来解释，是非常通顺的，意思是“用神去听那些声音，既和谐又平实”。^②

“以神听之”的线索，还可以帮助我们解决一些《老子》中

^① 在当代文艺学和教育学中，也经常提到这句话。在google等搜索引擎中可以搜索到相关内容。

^② 把这句诗解释为“神明听到此事，会赐给你和平的幸福”，（程俊英、蒋见云：《诗经注析》第455页，北京，中华书局1991年。）比较牵强。马瑞辰《毛诗传笺通释》：“《尔雅·释诂》：‘神，慎也。慎，诚也。’神之，即慎之也。听之，谓能听从是言也。”也不太符合原诗的意蕴，诗中的“听”是倾听而不是听从，这是可以肯定的。也可以解释为，“神明去听这些声音，既和谐又平实”，只不过，“和声”无须外求，就在自身。“终”在《诗经》中也屡次出现，《邶风·燕燕》：“终温且惠，淑慎其身。”《小雅·正月》：“终其永怀，又窘阴雨。”王引之《经传释词》：“‘终’与‘既’同义，故或上言‘终’下言‘且’，或上言‘终’下言‘又’”。《商颂·那》：“既和且平，依我磬声。”

的难题。王本四十七章：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。”在景福本尤其是马王堆帛书中都写作“不出户，以知天下；不窥牖，以知天道”。傅、范本作“不出户，可以知天下，不窥牖，可以知天道”，《吕氏春秋·君守》引作“不出于户而知天下，不窥牖而知天道”，《韩非子·喻老》作“不出于户，可以知天下；不窥于牖，可以知天道”。是而紧接着的“其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成”，在各本中大同小异。“以”的意思是“可以”或者“然而”都有些道理，“见天道”和“知天道”似乎也差别不大。

但是，根据《老子》的上下文来看，“知”是文中的主题。既然“其出弥远，其知弥少”，就应该“不出户，以知天下；不窥牖，以知天道”。换言之，最好的方法是：“以不出户知天下；以不窥牖知天道”，因为“其出弥远，其知弥少”。“不出户”是“知天下”途径；“不窥牖”是“知天道”的途径。那么“塞其门、闭其兑”，靠什么来知呢？用《文子》中的话来说，就是“以心听之”，或者“以神听之”，惟其如此，才有“圣人不行而知，不见而名，不为而成”的效果。所以，还是“不出户，以知天下；不窥牖，以知天道”更具有哲学味道，其中的“以”可以直接训释为“来”。

不仅如此，出土文献告诉我们，“仁义理智圣”五行中的“圣”和“智”都和“知”有关，尤其是“圣”，和“听”（闻）息息相关，值得特别注意。

三、圣智五义

1. 圣：听的能力；智：判断的能力。

郭沫若《卜辞通纂考释·叟游》：“古听、声、圣乃一字。其字即作耳口，从口耳会意。言口有所言，耳得之而为声，其得声动作则为听。圣、声、听均后起之字也。圣从耳口，壬声，仅于耳口之初文附以声符而已。”《说文解字》：“圣，通也，从耳。”段玉裁注：“圣从耳者，谓其耳顺。《风俗通》曰：‘圣者，声也。言闻声以知情。’”按声圣字古相假借。所谓“圣从耳者”，应该如郭沫若所言，“古听、圣、声乃一字。”其字作耳口，从口耳会意，段注所引《风俗通》之言，正是以“声”解“圣”。

传世本《老子》中的“圣”，在帛甲本中多写作“声”，在帛乙本中多写作“耳口”，而在传世本中作“声”的地方，在郭店竹简本中又写作“圣”，如“大音希圣”“音圣之相和也”。和帛书《老子》一起出土的马王堆《五行》篇却和郭店竹简《五行》一样，以“圣”代“声”。帛书《五行》：“（聪）者，圣之藏（藏）于耳者也，犹孔子之闻轻者之敷（击）而得夏之声也。”竹简《五行》：“金圣，善也；玉音，圣也”“金圣而玉晨（振）之。”

郭店竹简中应作“听”的地方，亦写作“圣”：
视之不足见，圣之不足。

——《老子》丙组

容，目也。圣，耳也。

《语丛一》

可见，《说文解字》段注“谓其耳顺”暗引孔“圣人”“六十

耳顺”之言，偏离了“圣”的本义，而帛乙本《老子》中“圣”写作“耳口”更说明“圣”和“声”“听”皆有内在的同源关系，可证郭说之确。

关于智，《说文解字》曰：“识词也。”段玉裁注认为常省作“知”，徐锴《说文解字系传》解释“知”说“如矢之速也”。我们可以说，智，就是知（判断）的能力——对事物的判断不仅迅速（能把握“无形”、“无声”、“未萌”、“人所未见”、“人所未闻”的现象、苗头、玄机）而且准确（不准确叫做“惑”或者“愚”）。在新近出土的文献中，知和智也往往是通用的，为了讨论的方便，根据现代汉语的习惯，我们把作为智慧之意的名词写为“智”，把作为认识或判断之意的动词写为“知”。

2. 圣：闻而知之；智：见而知之。

在郭店竹简《五行》、马王堆帛书《五行》，八角廊竹简《文子》等出土文献，以及《大戴礼记》、《新书》等传世典籍中，都以“闻而知之”来解释“圣”，以“见而知之”来解释“智”。所以，“圣”之为“圣”不仅在于“闻”或“听”，更在于“知”或“智”。因为大多数的人对周围的事物都是“视而不见”、“听而不闻”。

在简帛《五行》中，智的属性和表现“明”、“见贤人”、“玉色”等都是“看”的内容，而圣的属性和表现“聪”、“闻君子之道”、“玉音”等都是“听”的对象：

智之思也长，长则得，得则不忘，不忘则明，明则见贤人，见贤人则玉色，玉色则形，形则智。

圣人之思也轻，轻则形，形则不忘，不忘则聪，聪则闻君子道，闻君子道则王言（玉音），王言（玉音）则形，形

则圣。

《论语·述而》：“子曰：盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”孔子强调“知”是“作”的前提，并重视对见闻的选择和判断。这里我们需要注意的是，“闻而知之”和“见而知之”的区别，这种区别，在孔子那里就隐约出现了，“多见而识之”是次一等的“知”。《五行》等篇显然是发挥了孔子的这些思想。

简单地说，“见而知之”是所谓的“感性认识”，“闻而知之”是所谓的“理性认识”；或者说：“见而知之”是“在场”的经验证明，而“闻而知之”是“不在场”的逻辑判断。“见而知之”需要借助于一定的材料，而“闻而知之”则依靠认识主体自身的智慧，所以叫做“圣”，这也就是为什么“听道”更加被重视的原因。

除此之外，还有一个有意思的现象，就是“道”和“言说”之间有关系，“圣人”弘道一方面要“身体力行”，契而不舍，另一方面要“著书立说”，“喋喋不休”；我们在看到圣贤之书的时候，实际上是在“听”他“说”道，而不是“看”他“行”道；我们在研究他的思想的时候，实际上是和他们对话，而不是看他们身高多少、腰围几何。郭店竹简中有可以题为《说之道》的一组竹简，对于“道”的训释就是从说的角度：

凡说之道，急者为首。既得其急，言必有以及之。

言以始，情以久。非言不讎，非德无复。言而苟，墙有耳。往言伤人，来言伤己。言之善，足以终世，三世之富，不足以出亡。

文中“急者为首”、“言以始”的说法显然是以道在字形上从

“首”为根据的。这样一来，“道”和“听”的关系就更加密切了。

3. 圣，知天道；智，知人道。

马王堆帛书《老子》甲本卷后古佚书之四（《德圣》）把“圣”和“天”，“智”和“人”联系起来：

圣者，声也。圣者知，圣之知知天，其事化理。其胃之圣者，取诸声也。知天者有声，知其不化，知也。

圣，天知也，知人道曰知，知天道曰圣。

郭店竹简《五行》对“圣”“智”有类似的定义：

闻君子道，聪也。（闻而）知之，圣也，圣人知天道也。

帛书《五行》篇对“圣”“知”的理解和郭店楚简相似：

闻君子之道，聪也；闻而知之，圣也；圣人知天道，知而行之，圣（义）也。见而知之，知也，知而安之，仁也。

圣始天，知始人。

圣为崇，知为广。

可见，“圣”还是要比“智”高超一些。《孟子》中“圣”的地位也是最高的：

仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣（人）之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。

——《孟子·尽心下》

4. 圣：收韵；智：发声。

简帛《五行》对“圣智”的讨论不厌其烦，又提出了条理、始终和集大成的问题：

君子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，有

与始，无与终也。

金声而玉振之，有德者也。金声，善也；玉音，圣也。善，人道也；德，天道也。唯有德者，然后能金声而玉振之。

“金声玉振”通常的解释是“谓以钟发声，以磬收韵，奏乐从始至终”（《成语大全》）。颜师古注《急就篇》：“钟则以金，磬则以石。”“金、石”之间有根本的一致性：“故圣人所由曰道，所为曰事。道犹金石，一调不更；事犹琴瑟，每弦改调。”（《淮南子·汜论训》）但是，钟和磬的声音各不相同，“钟之与磬也，近之则钟音充，远之则磬音章，物固有近不若远，远不若近者。”（《淮南子·说山训》）它们的作用也有区别，分别对应于“圣”（收韵）“智”（发声）。

古人对玉有特殊的兴趣，思想家们也做了精致的发挥，大体上是认为它是集各种美德于一身的。《说文解字》：“玉，石之美者，有五德者。”（段玉裁补者字）分别为：“仁、义、智、勇、絮”。《管子·水地》更提出：

夫玉之所贵者，九德出焉。夫玉温润以泽，仁也；邻以理者，知也；坚而不蹙，义也；廉而不刿，行也；鲜而不垢，洁也；折而不挠，勇也；瑕适皆见，精也；茂华光泽，并通而不相陵，容也；叩之，其音清抃彻远，纯而不淆，辞也；是以人主贵之，藏以为宝，剖以为符瑞，九德出焉。《礼记·聘义》中记载孔子解释了为何玉受到特殊重视的原因：

子贡问于孔子曰：“敢问君子贵玉而贱珉者何也？为玉之寡而珉之多与？”孔子曰：“非为珉之多故贱之也、玉之寡故贵之也。夫昔者君子比德于玉焉：温润而泽，仁也；缜密

以栗，知也；廉而不刿，义也；垂之如队，礼也；叩之其声清越以长，其终诶然，乐也；瑕不掩瑜、瑜不掩瑕，忠也；孚尹旁达，信也；气如白虹，天也；精神见于山川，地也；圭璋特达，德也。天下莫不贵者，道也。《诗》云：‘言念君子，温其如玉。’故君子贵之也。”

与发声、收韵相同的是，在音韵学上，“收韵”也被认为是最重要的事情，要特别注意：

夫人欲明韵理者，先须晓识声音韵三说。盖一字之成，必有首有腹有尾。声者，出声也，是字之首。孟子云：“金声而玉振之。”声之为名，盖始事也。音者，度音也，是字之腹，字至成音，而其字始正矣。韵者，收韵也，是字之尾，故曰馀韵。然三者之中，韵居其殿，而最为要。凡字之有韵，如水之趋海，其势始定。如画龙之点睛，其神始完。故古来律学之士，于声与音固未尝置于弗讲，而唯中韵尤兢兢。

——《词苑萃编·音韵·声音韵三说须明》

5. 圣：终条理者；智：始条理者。金声玉振为集大成。

《司马法·仁本》中提到：“知终知始，是以明其智也。”发声和收韵也是和始终问题紧密联系在一起，

君子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，有与始，无与终也。

——简帛《五行》

“君子之为善也，有与始，有与终”。言与其体始与其体终也。“君子之为德也，有与始，无与终”。有与始者，言与其体始；无与终者，言舍其体而独其心也。

——帛书《五行》

君子集大成。能进之，为君子，弗能进也，各止于其里。

——简帛《五行》

“君子集大成。”成也者，犹造之也，犹具之也。大成也者，金声玉振之也。唯金声而玉振之者，然后己仁面以人仁，己义而以人义。大成至矣，神耳矣！人以为弗可为也，尤由至焉耳，而不然。

——帛书《五行》

孟子用“金声玉振”一词，①对圣智做出了比较系统的解释，

孟子曰：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成，集大成也者，金声而玉振之也；金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也；始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。智，譬则巧也，圣，譬则力也。曰射于百步之外也；甚至，尔力也；其中，非尔力也。”

——《孟子·万章下》

① 朱熹《孟子集注》对“金声玉振”的解释颇为详备：“此言孔子集三圣之事，而为一大圣之事；犹作乐者，集众音之小成，而为一大成也。成者，乐之一终，书所谓‘箫韶九成’是也。金，钟属。声，宣也，如声罪致讨之声。玉，磬也。振，收也，如振河海而不泄之振。始，始之也。终，终之也。条理，犹言脉络，指众音而言也。智者，知之所及；圣者，德之所就也，盖乐有八音：金、石、丝、竹、匏、土、革、木。若独奏一音，则其一音自为始终，而为一小成。犹三子之所知偏于一，而其所就亦偏于一也。八音之中，金石为重，故特为众音之纲纪。又金始震而玉终清然也，故并奏八音，则于其未作，而先击搏钟以宣其声；俟其既闋，而后击特磬以收其韵。宣以始之，收以终之。二者之间，脉络通贯，无所不备，则合众小成而为一大成，犹孔子之知无不尽而德无不全也。金声玉振，始终条理，疑古乐经之言。故倪宽云‘惟天子建中和之极，兼总条贯，金声而玉振之’，亦此意也。”

集大成又叫做“齐”，磬的声音就能够表现这种“齐”：

传曰：居处齐则色妹，饮食齐则气珍，言齐则信听，思齐则成，志齐则盈。五者齐斯神居之。《诗》曰：“既和且平，依我磬声。”

——《韩诗外传》卷一

孟子所说的“条理”，当然仍然和音乐理论有关系，但是已经不再局限于音乐了，《书·盘庚》：“若网在纲，有条而不紊。”“行百里而半九十”，“始条理者”众矣，有多少人提出过形形色色的计划，有多少人设计过大大小小的条例。然而，不管在哪一个领域，“善始善终”的人总是凤毛麟角，就像奏乐，爱好者众，尝试者多，能“成”的少而又少。所以“集大成”的确是难以达到的，因而也是备受推崇的。

在简帛《五行》中所提到的“君子之为德也，有与始，无与终”看似和“集大成”相矛盾，帛书《五行》在“说”的部分对比进行了解释：“有与始者，言与其体始；无与终者，言合其体而独其心也。”实际上，文中强调的是道德修养不能始于身而终于身，而最终要使自己的“心”处于独立地位，主导地位，不能偏向于仁、义、礼、智、圣某一方面，更不能为耳目鼻口所“役”。《史记·范雎蔡泽列传》中就是认为圣智是“心”的属性：

蔡泽曰：“吁，君何见之晚也！夫四时之序，成功者去。夫人生百体坚强，手足便利，耳目聪明而心圣智，岂非士之愿与？”应侯曰：“然。”

不难发现，圣智五义实际上可以归结为两类，一是从“见闻”的角度，另一是从“始终”的角度，使两者沟通的则是“条理”二字。圣智最后的指向则是“天人”。在其他一些文献中，

“圣智”是直接作为评判人的标准或处理事务的能力被使用的。不同思想家对“圣智”的态度也是很不一样的。

四、圣智的作用和遭遇

1. 作为德性的圣智

除了简帛《五行》以外，郭店竹简《六德》把圣智纳入“六德”，并认为：“父圣子仁，夫智妇信，君义臣忠。圣生仁，智率信，义使忠。”《周礼·地官司徒》：“以乡三物教万民而宾兴之：一曰六德，知、仁、圣、义、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六艺，礼、乐、射、御、书、数。”也是把“圣智”看成德行。在秦始皇歌功颂德，“明得意”的石刻碑文中，也没有忘记“圣智”：“维二十八年，皇帝作始。端平法度，万物之纪。以明人事，合同父子。圣智仁义，显白道理。东抚东土，以省卒士。”（《史记·秦始皇本纪》）《大戴礼记·盛德》则把道、德、仁、圣、义、礼作为“六政”，申论其治国安民的重要意义。可见圣智不是一个普通的褒义词。但是，在其他语境里，“圣智”则是一种方法或者说是能力。

2. 作为能力和方法的圣智

作为能力和方法的圣智是比较常见的：如“君自以为圣智。而不问事。自以为安强。而无守备。四邻谋之不知戒。五患也。”（《墨子·七患》）“虽有圣智之士，大臣私之，非以治其国也。”（《管子·明法解第六十七》）圣智当然也是很重要的能力，可以成为国家的资源：“国有宝，有器，有用。城郭、险阻、蓄藏，宝也；圣智，器也；珠玉，末用也。先王重其宝器而轻其末用，故

能为天下。”（《管子·枢言》）这种能力是心的功能：“夫人生百体坚强，手足便利，耳目聪明而心圣智，岂非士之愿与？”（《史记·范雎蔡泽列传》）更正确地说，圣智出入的居所是人心中的人文地理和人情世故：“易曰：‘仰以观于天文，俯以察于地理’，是故知幽明之故。夫天文地理、人情之效存于心，则圣智之府。”（《说苑·辨物》）。这种能力可以逐渐增加：“上日闻所不闻，明所不知，日益圣智；君今自闭钳天下之口而日益愚。夫以圣主责愚相，君受祸不久矣。”（《史记·袁盎晁错列传》）作为形容词的圣智有时候又用作名词，意为“圣智之人”，如：“帝人西学，上贤而贵德，则圣智在位而功不遗矣。”（《新书·保傅》）“故亡国残家，非无圣智也，不用故也”（《新序·节士》）。“天地不能犯，圣智不能干，鬼魅不能欺”（《列子·力命》）。

这些圣智的意涵都是指很高明的认识能力和很准确的判断能力，和“见而知之”、“闻而知之”的解释是一致的。

3. 被“绝”、“弃”的“圣”“智”

对圣智的极端推崇必然导致对它的激烈批评。郭店竹简《老子》有“绝智弃辩”之语，对于“智巧”的批评在先秦文献中也随处可见。《庄子·人间世》认为“智”和“名”分别是争斗的工具和德行散失的原因，二者都是“凶器”。《庄子》外杂篇中对“圣智”的批判最为直接和猛烈：“然而田成子一旦杀齐君而盗其国，所盗者岂独其国邪？并与其圣知之法而盗之。田成子有乎盗贼之名，而身处尧舜之安。小国不敢非，大国不敢诛，十二世有齐国，则是不乃窃齐国并与其圣智之法以守其盗贼之身乎？”“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？”“彼圣人者，天下之利器也，非所以明天下也。故绝圣

弃知，大盗乃止”。（《胠篋》）《韩非子》认为上下都有私心，“圣智成群”的局面得不到控制，是很危险的：“上无其道，则智者有私词，贤者有私意。上有私惠，下有私欲，圣智成群，造言作辞，以非法措於上。上下禁塞，又从而尊之，是教下不听上、不从法也。是以贤者显名而居，奸人赖赏而富。贤者显名而居，奸人赖赏而富，是以上不胜下也。”（《诡使》）《荀子》对思孟五行的批评近乎苛刻，并针对圣智提出了矫正的方法，一是不要凭借圣智是人走到穷途末路：“高上尊贵，不以骄人；聪明圣智，不以穷人。”（《非十二子》）二是守之以愚：“子路曰：‘敢问持满有道乎？’孔子曰：‘聪明圣智守之以愚，功被天下守之以让；勇力抚世，守之以怯；富有四海，守之以谦。此所谓挹而损之之道也。’”（《宥坐》）《说苑·敬慎》中也说：

高上尊贤，无以骄人；聪明圣智，无以穷人。资给疾速，无以先人；刚毅勇猛，无以胜人。不知则问，不能则学。虽智必质，然后辩之；虽能必让，然后为之；故上虽聪明圣智，自守以愚；功被天下，自守以让；勇力距世，自守以怯；富有天下，自守以廉；此所谓高而不危，满而不溢者也。

《说苑》的这段材料还提到了虽然“智”，也一定要保持质朴的问题。《荀子》以及《说苑》中的资料虽然提出了防止“圣智”过度的办法，其前提一方面是承认“圣智”有可能导致不良的后果，另一方面提出补救的措施而不是激进的弃绝，可以看作是对《庄子》中有关思想的修正。在《列子》中则对痛恨圣智的原因做出了解释，并认为那些因素无法轻易校正过来：“子心六孔流通，一孔不达。今以圣智为疾者，或由此乎！非吾浅术所能已

也。”（《仲尼》）^①实际上是以反讽的方式肯定了圣智。

考虑到圣智一词经过思孟学派的发挥，被广泛议论是发生在战国中期及以后，春秋末年的老子直接批评它的理由不太充分，可能性不大，但是庄子“弃某绝某”的思维模式还是受了老子的影响。故而可以推断，马王堆帛书本《老子》“绝圣弃智”是来自《庄子》的，但是在早期《老子》的传本中也是有基础的。

五、圣智之道——竹简《文子》的观点

在竹简《文子》中则把“圣智”作为“道”，也就是一种根本的方法来讨论或者选择“道”的最佳途径：

《易经》者，圣知之道也。王也不可不

平王曰：“何谓圣知？”文子曰：“闻而知之，圣也。”

知也。故圣者闻而知择道。知者见祸福而知择行，故闻而知之，圣也知也成刑（形）者，可见而未生，知者见成。今本《文子·道德》相关内容有助于我们了解“圣知”的概念。

文子问圣智。老子曰：“闻而知之，圣也；见而知之，智也。故圣人常闻祸福所生而择其道，智者常见祸福成形而择其行；圣人知天道吉凶，故知祸福所生；智者先见成形，

^① 龙叔谓文挚曰：“子之术微矣，吾有疾，子能已乎？”文挚曰：“唯命所听，然先言子所病之证。”龙叔曰：“吾乡誉不以为荣，国毁不以为辱；得而不喜，失而不忧；视生如死，视富如贫，视人如家，视吾如人。处吾之家，如逆旅之舍；观吾之乡，如戎蛮之国。凡此众疾，爵赏不能劝，刑罚不能威，盛衰利害不能易，哀乐不能移。固不可事国君，交亲友，御妻子，制仆隶。此奚疾哉？奚方能已之乎？”文挚乃命龙叔背明而立，文挚自后向明而望之，既而曰：“嘻！吾见子之心矣，方寸之地虚矣，几圣人也！子心六孔流通，一孔不达。今以圣智为疾者，或由此乎！非吾浅术所能已也。”

故知祸福之门。闻未生，圣也，先见成形智也，无闻见在愚迷。”

和简帛《五行》相比，竹简《文子》同样正面肯定圣智的作用，而且把圣智上升到“道”的高度，即圣智不仅是探寻道的方法，而且是道的一种。同时竹简《文子》把“闻而知之”推进到“闻而知择道”的水平，把“见而知之”推进到“见祸福而知择行”的水平，更加强调圣智的行动意义。这些思想和汉初思潮比较接近：

庄王战服大国，义从诸侯，戚然忧恐，圣智在身而自惜不肖，思得贤佐，日中忘饭，可谓明君矣。此之谓“先帝所以存亡”，此先醒也。

——《新书·先醒》

前车覆而后车戒，夫殷周之所以长久者，其已事可知也，然而不难从是不法圣智也。秦之绝者，其轨迹可见也，然而不避，是后车又覆也。

——《大戴礼记·保傅》

“不法圣知”就是不能依照历史上已有的成功经验进行统治，而秦之速亡，“其辙迹可见”如前车之鉴，必须吸取其教训。《大戴礼记·四代》解释说：“圣，知之华也。”圣是智慧的集中体现。

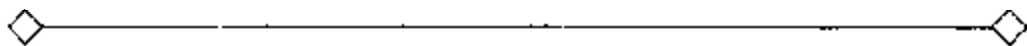
综合上述文献资料，对“圣”和“知”（智）的理解大体相同，所谓“圣”是一种水平很高的“知”，是“知之华”，能根据间接的、历史的、或者遥远的，概言之，是“听”来的信息，把握事物的要害，得出正确的结论，选择合适的行为；而“知”（智）则是对直接的、现实的，就近的事物，概言之，是看到的信息作出判断。“圣”和“智（智）”显然都是有认识论的意味，

在竹简《文子》中尤其如此。“圣智”在思孟学派那里是“五行”的内容，但是更多的时候，它是作为独立的范畴存在的，“仁义礼智信”的这种“五常”体系确立以后，圣智的意涵就更加单纯了，专指极端的聪明。在汉以后的道经、佛经、小说等文献中经常出现，以至于今。但是，由于出土文献的提示，可以促使我们思考“听”的哲学。

略论周敦颐思想在儒家 道德形上学中的地位

张永义

(中山大学中国哲学研究所)



在“北宋四子”中，周敦颐是最富争议的一位。他的著述虽然不多，除一幅从道教改装过来的“太极图”外，只有两百余字的《图说》和不满三千字的《通书》流传于世，但引发的争论却不少，著名的朱陆之争中一项很重要的内容就是围绕着《图说》进行的。在生前，周敦颐的地位也并不显赫，他只不过是一位远离当时学术文化中心，做过几任地方官的默默无闻的儒者而已。程颢、程颐少对曾遵父命从游于其门下，但即使二程对他也似乎

并无敬重之心，直呼其名且不说，甚至骂他为“穷禅客”，^①更无一语道及他的著作。直到胡五峰才开始推尊他，说：“周子启程氏兄弟以不传之妙，一回万古之光明，如日丽天；将为百世之利泽，如水行地。其功盖在孔孟之间矣。”^②朱熹更是盛赞他“不由师传，默契道体”、“上继孔颜、下启程氏”，^③并在《近思录》中把他推为四子之首，从此周敦颐的“道学宗主”地位遂以确立。但是，周敦颐何以在生前并不为二程所推重，反而在死后百有余年却又重新被确立为“道学宗主”呢？本文希望联系儒家道德形上学的演进能给这一问题以说明。



按照牟宗三的分疏，“道德形上学”一词因侧重点的差异可有两种不同的理解：一种指“道德底形上学”（Metaphysics of Moral），即对道德本身作一形而上的解释，以说明道德实践所以可能的先验根据，重点在道德；一种指“道德的形上学”（Moral Metaphysics），即由道德的进路来建立、证成形上学，换句话说，即通过道德实体引发宇宙秩序，开出存在界，说明万事万物的存在，因此重点乃在形而上学。^④由于后一种理解与牟氏本人对儒学和康德哲学的独特诠释有关，它的背后包含着相当复杂的理路，远远超出了本文的论域，所以我们这里所讲的“道德形上

① 《二程集》第1册第86页，中华书局1981年版。

② 《周敦颐集》附录二第109页，中华书局1990年版。

③ 参见钱穆：《朱子新学案》卷中第777、778页，巴蜀书社1986年版。

④ 牟宗三：《心体与性体》上册第7页，上海古籍出版社1999年版。

学”一词将严格限定在第一种含义上。事实上，这种含义上的道德形上学才真正是历代儒者们所关心的内容。

根据致思路向的不同，儒家的“道德形上学”大体上可以区分为两种，一种以“心性论”为主，把道德实践所以可能的根据追溯到主体自身；一种以“天道观”为主，强调由天道来规范人道，试图从天道运行的原则寻求道德准则的根据。“心性论”传统发端于孔孟，“天道观”传统则以易庸为代表。

众所周知，孔子思想的中心范畴是仁，它标志着一种主体自觉的精神和境界，因此在他那里，道德实践所以可能的根据并不在于外部世界，而只在于主体自身：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）、“为仁由己，而由人乎哉”（《论语·颜渊》）。孟子进而把这种自觉精神的根源追溯到人先天所具有的“四心”上，从而奠定了儒家心性论的基础：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）不但如此，和孔子“性与天道不可得而闻”不同，孟子更把本心仁体扩充、提升到天道的高度，认为仁既是“人之安宅”，又是“天之尊爵”。因此，人只要能充分扩充其本心，就可以懂得人的本性，进而懂得天意和天命，天人最终在诚、善、仁上相和合、相统一。

与孔孟的“心性论”不同，易庸一开始便把眼光转向外部世界，试图用天道来规范人道，从天道运行的原则来寻求道德实践所以可能的根据。《易传》的作者认为，天道本身是一流行的实体，其中阴阳是两种相互对立的力量，通过阴阳的互相磨擦推动，宇宙不断地创生、变化和发展；宇宙的变化和发展表现为从太极向两仪、四象、八卦推演的过程：“是故易有太极，是生两

仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”（《系辞》）在这种变化发展的过程中，万物和人都依次产生。相应地，君臣父子上下这些礼仪规范都各有安置：“有天地后有万物，有万物后有男女，有男女后有夫妇，有夫妇后有父子，有父子后有君臣，有君臣后有上下，有上下后有礼仪有所措”（《序卦》）；而所谓圣人，也只不过是能够通过仰观俯察，“通神明之德”、“类万物之情”，并在实践中效法天地变化而已。同样，《中庸》也首先从天道出发，把它形容为博、厚、高、明、悠、久的东西，并以诚来规定它：“诚者，天之道也”、“诚者物之终始、不诚无物”；然后以是否符合或达到“诚”作为人道的标准：“诚之者，人之道也”、“诚之者，择善而固执之者也”，而圣人之所以能“赞天地之化育”，正因为在实践中他们完美地体现了天道之诚。这样，天道本身就被赋予了至高无上的地位，它不但是自然运行变化的规则，而且也是人类价值观念和道德原则所以可能的根源和标准。

值得注意的是，孔孟和易庸在道德哲学中的这种不同只是一种思维路向的不同。无论是从心性出发，还是从天道出发，在其背后都有一个共同的设准，即天人合德。这使得后世儒者有可能把他们结合起来，作为一个整体来看待。事实上，这一点也正是宋代理学家们为之努力的目标。

二

周敦颐生当北宋中叶，当时儒家正面临重构的任务。一方面，经过六朝隋唐数百年的历史，儒家经学在佛教和道教的夹击

下，早已变成僵化的形式，失去了思想的活力，因而亟需改弦更张；另一方面，五代以来的道德沦丧也对儒家伦理产生严重的冲击，使得收拾人心成为现实的需要。在赵宋王室的有意提倡下，儒家知识分子一方面以圣贤相期许，努力在德性人格上完善自己，一方面尝试从理论上建构一些形上学体系，以回应和对抗佛道的挑战。

由于儒学的重心一向在现实的社会和人生，相对缺乏完备的理论体系。要重构儒学，就不得不在借鉴佛道二教学说的同时，尽力发掘已有的思想资源。这一点从当时易学盛行的程度即可见一斑。由于《周易》经传在儒家典籍中是最富形上色彩的作品，所以它吸引了当时一流的思想家和学者们的广泛注意，像李觏、胡瑗、邵雍、司马光、王安石、欧阳修、张载和二程等等对易学均有精深的研究。借助易理以展示儒家的形上关怀、证明儒学亦有体有用，构成了复兴儒学运动的最初一环。

周敦颐是较早自觉地参与这场重构儒学运动的思想家之一。他一方面以具有明显形上意味的《易传》为骨干，一方面借鉴、吸收和融合道家 and 汉儒的一些思想观念，在《太极图说》中系统地描绘了一幅宇宙发生和演变的图景，从而为儒家的道德伦理奠定了形上基础：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉，阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。

惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义（白注：圣人之道，仁义中正而已矣），而主静（白注：无欲故静），立人极焉。故“圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”。又曰：“原始反终，故知死生之说。”大哉《易》也，斯其至矣！（《太极图说》）

这里值得注意的有以下几点：

第一，《图说》所提供的无极—太极—阴阳—五行—万物的宇宙生成模式之所以远较《易传》的为严密和精致，是因为它吸收了汉儒（五行）特别是道教的思想。众所周知，“无极”一词最早出现在《老子》“知其雄”章，它后来并且被看作儒道区别的标志而不为儒者所接受，周敦颐赫然把这个词作为《图说》的第一个范畴，清楚地表明了他融合儒道的企图。因此，在周敦颐那里，“无极”一词决不像后儒曲为之解的，只是一个消极的描述性的词汇，而是一个标志宇宙万化终极始源的概念。这点从《图说》的下文也可能看出：所谓“五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极本无极也”明显地表现出从五行、阴阳、太极到无极的层进关系，正是在这种意义上，周敦颐才把万物化生的根据归结为“无极之真，二五之精”的“妙合而凝”。如果“无极”真是一个消极的描述性的词汇，其意思只是“无形无象”，那么又何来“无极之真”呢？另外，具体到道德实践时圣人的所谓“主静，立人极”也是与“无极”观念一脉相通的。事实上，按照宋代所修的国史，《图说》的首句本为“自无极而为太极”，①

① 朱熹：《记谿溪传》，《周敦颐集》附录 第83页。

只不过后来由于朱熹诠释的正统地位确立后，“白、为”二字被删掉了而已。有一个疑问是，周敦颐后来的《通书》中并没有出现“无极”，这又该如何解释呢？其实，不但“无极”不曾出现，就是“太极”也仅一见，因为《通书》的目的本不在于描绘一幅宇宙生成的图景，而在于借助于《中庸》的“诚”从形而上的角度规定天道流行的实体并以此奠定道德原则和价值判断的基础。因此，它用以规定“诚”的“无为”、“寂然不动”、“静无动有”、“纯粹至善”等概念与其说适用于“太极”倒不如说更适用于“无极”，因而《通书》中没有“无极”一词并不足以证明周敦颐不再同意以无极作为宇宙万化的终极根源。

第二，《图说》承袭了《易传》从天道以推人事的路线，把天道运行的原理最终落实到人类的道德实践上，从而既与道家的绝仁弃义有着原则的界限，又和孔孟的心性传统存在着致思方向的差别。按照《图说》，无极、太极、阴阳、五行的依次流布，最终产生了万物，而人是最灵的东西，因为它禀受了气中最优秀的部分；但随着人形知的生发，五行之性感于外物而动，于是有善恶的出现；圣人为了扬善去恶，遂制订了中正仁义的标准并归本于静，从而树立了“人极”。但是，由于《图说》的高度浓缩，使它无法详细地阐释何以从“五性感动”，而突然产生出善恶以及圣人根据什么树立人极，对此，周敦颐在《通书》中都作了补充和发挥。

首先，《通书》借用《中庸》的范畴进一步把天道实体规定为“诚”。而诚，按周敦颐，就意味着“寂然不动”（《圣》第四）、“无思”（《思》第九）、“无为”（《诚几德》第三）、“纯粹至善”（《诚上》第一），它既是五常之本，又是百行之源。诚赋

予人即性，因此人性也是纯粹至善的，完整地体现人性的即为圣人。但是，“至诚则动”（《拟议》第三十五），有动，善恶之分遂以产生，此即所谓“几”：“动而未形，有无之间者，几也。”（《圣》第四）具体到人来说，则“五性感动而善恶分”。这就需要通过静、思、立诚的功夫来恢复人本然之善，此即所谓成圣成贤的功夫：“性焉安焉之谓圣，复焉执焉之谓贤。”（《诚几德》第三）

其次，《通书》非常强调天道对人事的决定作用，遵从天道运行的原理行事本身就是仁义，就是道德，而圣人所能做的也只不过是“希天”（《志学》第十）、“法天”（《刑》第三十六）和“同天”（《圣蘊》第二十九）而已。圣人的作用在于给天的这种生成作用以辅助：“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。”（《顺化》第十一）这样，天道本身获得了至高无上的地位，所谓善恶，所谓道德，所谓教化都无不以天道为标准，留给人的只不过是对于“仁义中正之道”在行为上，包括动静、言貌、视听上均无违而已。其结果便是：“君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，万物各得其理。”（《礼乐》第十三）

总的来说，周敦颐通过融合儒道，建构了比较系统的宇宙生成模式，然后又把这种模式提升到天道的高度，以作为道德原理和价值准则的终极根源，从而继承和发展了《易》《庸》一系的天道观。他所提出的许多问题都成了后来道家们热烈争论的中心。

三

但有意思的是，周敦颐的这种思想系统并没有得到他自己的两位著名学生——程颢、程颐的理解和认可。

从现存材料的记载看，周敦颐和二程的关系颇为微妙。史载：大程“自十五六时，与弟正叔闻汝南周茂叔论学，遂厌科举之习，慨然有求道之志”。^①程颢自己也说：“昔受学于周茂叔，每令寻仲尼、颜子乐处，何乐何事！”“自再见周茂叔后，吟风弄月以归，有吾与点也之意”。似乎在精神生活和境界追求上，大程深受周敦颐的影响。但在述及个人思想发展的历程时，大程却明确地说：“吾学虽有所授受，但天理二字却是自家体贴出来的”。小程在提到道统时，亦清楚地将其兄称为孟子之后第一人，其中并没有周敦颐的位置。小程提到周敦颐的地方不多，《宋元学案》中有这样一条材料：

伊川见康节，伊川指食桌而问曰：“此桌安在地上，不知天地安在何处？”康节为之极论其理，以至六合之外。伊川叹曰：“平生唯见周茂叔论至此。”^②

似乎小程对周邵之学相当叹服，可我们又知道，二程虽与邵雍私交不错，但对其象数学始终抱有微词。大程说：“尧夫欲传数学于某兄弟，某兄弟那得工夫。”小程甚至称：“某与尧夫同里巷居

^① 《宋元学案》卷一三，《黄宗羲全集》第3册第653页，浙江古籍出版社1992年版。

^② 《宋元学案》卷一三，《黄宗羲全集》第3册第630页。

三十余年，世间事无所不问，惟未尝一字及数。”^①从程氏兄弟对邵雍太极先天之学的态度其实已不难推出他们对周敦颐《图说》的看法了。更何况，邵氏的先天图与周敦颐的太极图还有一个共同的来源呢。^②

据宋祁宽的记载，周敦颐的《图说》和《通书》均始出于程门侯师圣和尹和靖，他们并云得自程氏，^③但二程平生并无一语道及这两篇著作。如果原因并不像朱熹所推测的，二程之所以秘不示人是因为他们一直没有发现能受之者，那么二程对这两篇著作肯定有保留意见。这一点借助于二程和周敦颐生活态度及思想倾向上的异同比较还可以得到更进一步的说明：

首先，在生活态度上，周敦颐俨然一副道家气象，而二程特别是小程却一步也不越出儒者的矩矱。周敦颐不但乐游山水，而且多方外之交，除《太极图》相传是由道士穆修所传外，他和佛家寿涯、慧南、祖心等和尚都有来往。所以蒲宗孟（周的妻兄）说他“生平襟怀飘洒、有高致，常以仙翁隐者自许。尤乐佳山水，遇适意处，终日徜徉其间”，并“与高僧道人、跨松萝、蹑云岭，放肆于山颠水涯，弹琴吟诗，经月不返”，^④当是可信的。这从周敦颐的诗文中也可找到佐证。周留下的诗文不多，其中大部分是记游性质的，主要抒发其寓怀于尘埃之外的愿望，如：“朝市谁知世外游，松杉影里入吟幽。争名逐利千绳缚，度山登山万事休。野鸟无语似得伴，白云无语似相留。傍人莫笑凭栏

① 《宋元学案》卷一〇，《黄宗羲全集》第3册第566页。

② 朱震：《进河易表》，《周敦颐集》附录三第129页。

③ 祁宽：《通书后跋》，《周敦颐集》附录二第110页。

④ 蒲宗孟：《五敦颐墓碣铭》，《周敦颐集》附录一第83页。

久，为恋林居作退谋。”（《同石守游》）因为对尘世上争名夺利太厌倦了，他竟至于真的要为高栖遐遁“作退谋”了。这点恰好和二程形成鲜明的对照，程颢有诗云：“襟裾三口绝尘埃，欲上蓝舆首重回。不是吾儒本经济，等闲争肯出山来？”（《下山偶成》）尽管山中美景让人留恋忘返，但儒家经邦济世的责任感却驱使他不得不重登蓝舆。程颢更是言必忠信，动遵礼仪，一举一动都坚守儒者规范：“衣虽布素，过襟必整。食品简俭，蔬饭必洁。致养其父，细事必亲。”^①而当别人说他谨于礼四五十年应甚苦时，他却答曰：“吾日履安地，何劳何苦？人日践危地，此乃劳苦也。”^②正因为如此，二程坚决排斥异端“自私自利”之害，并在当时佛教势力极盛情况下，率先在行动上进行变革：“某家治丧，不同浮屠。在洛，亦一二人家化之，自不用释氏。”^③止此看来，二程之所以把攀僧挟道的周敦颐骂为“穷禅客”也就毫不奇怪了。

其次，在思想倾向上，周敦颐融合儒道，旨在描绘一幅宇宙生成图景，从而为儒家伦理道德规范寻求一形上的基础；而二程却直接把儒家伦理道德规范提升到“天理”的高度，从而建构了一独立的本体论系统。在周敦颐那里，所谓“无极”，所谓“太极”，都是实体性的范畴，譬如“太极”不但能动静，而且能生阴阳，因此它和阴阳五行仍然是属于同一层次的范畴。而在二程，“天理”是一个超越性的范畴，它与具体事物是本体和现象之间的关系。因此，天理本身既不能说动静，也不能说存亡加

① 《宋元学案》卷一五，《黄宗羲全集》第3册第711页。

② 《二程集》第1册第8页。

③ 同上书，第114页。

减，即使现实中并没有任何具体的事例存在，天理仍然有其客观实在性：“天理云者，这一个道德，更有甚穷己。不为尧存，不为桀亡”、“百理俱在平铺放着，几时道尧尽君道，添得些君道多，舜尽子道，添得些子道多，元来依旧。”^①正因为如此，周敦颐热衷于无极—太极—阴阳—五行—万物的生成模式的推演，而对《易传》的形上形下的区分并不注意。而在二程看来，追寻万物背后所包含的理才是更根本的：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”^②在周敦颐看来，既然天道运行的原理是我们一切价值判断和道德原则的根源，那么圣人所能做的也只是“希天”、“法天”和“同天”而已；而在二程看来，因为理在天下，只有一个，推之四海而皆准，那么我们也就不必过分执着于外在世界，只要反观自身就可以了：“近取诸身，百理皆具”、“学者不必远求，近取诸身，只明人理，敬而已矣，但是约处。”^③

最后，周敦颐由于把无极作为宇宙万化的终极根源，所以在修养方法上主张主静以立诚；而在二程看来，“才说静，便入了释氏之说也”，^④因而他们更强调由“敬”和“定”来代替“静”，心中先存乎天理，然后无论动也好、静也好，才不至于堕入邪念。

综上所述，我们可以看出，无论是从学理上，还是从生活态度、修养方法上，二程和周敦颐都有明显的差异。特别是在价值

① 《宋元学案》卷一三，《黄宗羲全集》第3册第679页。

② 同上书，第732页。

③ 同上书，第674页。

④ 《二程集》第1册第20、189页。

观念和道德原则所以可能的根据是什么这一重要问题上，周敦颐和二程的讨论分属于两个不同的层次，周敦颐主要借助于宇宙论的推演从外在方面为道德和价值问题进行定向，而二程更多的是通过内部的提升从本体论的角度切入问题。因此，相比之下，二程较能契合于孔孟的心性传统。

另外，在涉及到与佛道的关系时，周敦颐兼收并蓄，心态比较开放，而二程门户壁垒森严，并以排斥异端为己任。这也就难怪周敦颐不为二程兄弟所重视了。

四

由于二程本身不甚重视周敦颐，所以程门后学也就常常把他们的关系淡化，更多地强调二程的独创性，如吕希哲说“二程初从濂溪游，后青出于蓝”。其孙吕本中也进一步强调“二程始从茂叔，后更自光大”。^①这种状况一直持续近百年之久，直到朱熹才断然确定二程之学导源于周敦颐，并把周的地位抬高到二程之上，从此，周敦颐为“道学宗主”的地位才得以确立。

作为理学的集大成者，朱熹对周敦颐可谓情有独钟。早在年轻求学时，他就经常和延平讨论《太极图说》和《通书》；成年后更孜孜于考证、编订和注解周敦颐的著作；直到晚年弥留之际尚在病榻向弟子讲解《太极图说》。在“北宋四子”中，他对二程和张载均有批评，唯独对周敦颐没有任何微词。为了避免启人疑窦，他对蒲宗孟的《周敦敦墓碣铭》不惜大加斧正，删掉了其

^① 《宋元学案》卷一二，《黄宗羲全集》第3册第630页

中所有关于周敦颐与僧道往来的记述。为了确定《图说》的正统地位，他曾和陆九渊兄弟反复辩论，以至于置友情于不顾。在发明濂溪学方面，朱熹可以说真正达到了尽心尽力的地步。

之所以如此，考其原因，一方面固然是由于朱熹宇宙论方面的兴趣特浓，另一方面，为了建构一综合的体系，这里面恐怕也有不得不然的理由。在“北宋四子”中，二程虽然确立了天理的本体地位，但却疏于论证；张载的气化流行论虽驳斥了释氏轮回之说，但自身却有失去形上形下之分的危险；唯有周敦颐承袭《易传》的传统建立了一系统的宇宙论，其概念的模糊性又是资不同意义的发挥和解释，所以朱熹要建立一完整的道德形上学体系，也就不得不以《图说》和《通书》作为最基本的起点和素材了。

但平心而论，朱熹对《图说》和《通书》的解释在许多方面和周敦颐原来的思想并不相符。《图说》本来描绘的只是一个宇宙发生模式，而朱熹却顺着二程本体论的立场给以诠释，结果《图说》中“无极”、“太极”这两个实体性的范畴就被改造成本体“理”的两个描述词：“无极”表示理的超越性即理无声臭形体可言，“太极”表示理的实在性即“有此道理”。“无极而太极”被转换成“无此形状、有此道理”的绝对本体。按周敦颐，既然太极本身是一种实体，它通过动静而产生阴阳五行也就是顺理成章的事儿。但对朱熹来说，因为太极为理，阴阳是气，但是形而上者，气是形而下者，理无动静可言，气则有变化造作，所以如何从不动不变的太极推出能动能变的阴阳五行来始终是一大难题，他以“天命之流行”来解释《图说》的太极有动静完全是含糊其辞，直到后来他才清楚地表示道：“盖谓太极含动静则可，

谓太极有动静则可，若谓太极便是动静，则是形上形下不分”，而“易有太极之言亦赘矣”。^①但这种说法固已与《图说》的本义大相径庭矣。

其实，在当时，很多人就已经对朱熹的解释有所怀疑，为此二陆曾和他反复辩论，但朱熹始终坚持“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根。不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根”^②不变，以至于有伤双方的和气。遗憾的是，二陆始终没有注意到朱熹这里实际上是借古人之口来发挥自己的思想，因而所谓《通书》、所谓《图说》都不过是他自己思想的注脚而已。

尽管如此，我们仍然不能忽视周敦颐对朱熹的巨大影响。事实上，从儒家道德形上学的角度看，朱熹所偏重的仍旧是周敦颐由天道以推人事的路线，从而与孔孟以来的心性传统有一定的距离，只不过这其中经过了二程的改造和提升而已。因此，在朱熹那里，我可以看到，理作为一种客观实在，它不但独立于人的存在，而且也是我们一切价值判断的标准，它因气质的精粗偏塞而实现与否更是一切善恶的最终根源。固然朱熹也曾提到“理具于心”，并主张“主敬”、“格物”、“致知”以“穷理”，但在他，心只不过是“气之精爽”者，“理具于心”同“理附于气”并没有任何实质的差别，因此“心”不同于“理”，它只是理的挂搭和存贮之处，而不是理的根源，而所谓“致知”“格物”只是“心”（知觉能力）接近、认识“理”的功夫入路而已。因而，从根本

① 《朱子文集》卷四五，《答杨子直一》。

② 《朱子文集》卷三六，《答梭山一》。

上说，朱熹所选择的仍是从外部为价值标准和道德原则寻求基础的路线，这却是与周敦颐一脉相承的。所以，我认为，要判定周敦颐在儒家道德形上学中的地位，与其说他“上继孔颜、下启程氏”，倒不如说他“上接易席，下启朱子”来得更为确切。

心同理同：从明代接受西学的心情看儒学中的普遍主义传统

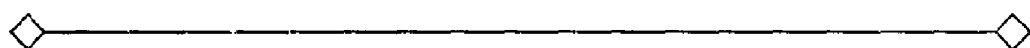
Universalistic Tradition in Confucianism:

A case study of the acceptance of the

Western learning in Ming Dynasty

葛兆光

(清华大学哲学系)



—

来自异域的知识要进入中国知识世界，也要有来自本土资源的接引和诠释，这就像翻译者需要本土的词语和意象作为对应资源一样，否则无法理解和复述。在西洋学问进入中国过程中，可能很多人注意到了来自儒家的反对，这当然不错，但是，也应当

注意它也曾得到儒学特别是当时流行的陆王之学的普遍主义理念和天下主义传统的支持，恰恰在这种支持下，那些焦虑似乎在很大程度上被缓解了，以致于可以这样说，近代儒家知识与思想的边界和壁垒，其实一方面是在异域之学严厉的冲击下，一方面是在自身的普遍主义瓦解下，变得越来越模糊的。

在《职方外纪》卷首，李之藻写于天启癸亥的序文可能最清楚地记载了这些士人对于这种新的世界图像的认识过程，以及这种认识对于中国的冲击。他说，万历年间，当他看到利玛窦“大地全国，画线分度甚悉”，他就很惊讶，经过自己的反复测验，“乃悟唐人西方分里，其术尚疏，遂为译文，刻为《万国图》屏风”，而在承认了中国古代地理之学不如西洋之后，接下来他就说到了这种新的世界图像对于他的震撼

地如此其大也，而在天中一粟耳，吾州吾乡，又一粟中之毫末，吾更藐焉中处，而争名竞利于蛮触之角也欤哉……于是，他批评固守旧说的人是自锢其耳目思想，“孰知耳目思想之外，有如此殊方异俗，地灵物产，真实不虚者，此见人识有限而造物者之无尽藏也”。^①不仅是他，瞿式谷的《职方外纪小言》有一段话，也清晰地表述了这些接受了新知识的人心中世界图像的变化，以及天下观念的转化：

尝试按图而论，中国居亚细亚十之一，亚细亚又居天下五之一，则自赤县神州而外，如赤县神州者且十其九，而戈戈持此一方，胥天下而尽斥为蛮貉，得无纷井底蛙之诮乎。他已经理解到，中国并不是惟一的世界，也不是文明惟一的中

^① 艾儒略《职方外纪》卷首附，谢方《职方外纪校释》7页。

心，各种文明并没有先天的高低，固执中国文明优越的观念是不正常的，如果能够实践“忠信”、“明哲”，而且“元元本本”，即使远在殊方，也是“诸夏”，如果“汶汶”“汨汨”而且“寡廉鲜耻”，虽然就在附近，也是“戎狄”。^①这里当然有来自对天主教的信仰而产生的瓦解中华中心主义的想法，也有来自老庄和佛教的相对主义世界观念的理解和诠释，不过依照这种思路，古代儒家中国的世界图像和天下观念确实有崩溃的可能。

那么，是什么观念在支持他们的理解？是怎样的理解使这么多儒家知识分子可以欣然同意这种来自异域的知识？其实，当利玛窦的世界地图展现在中国士人面前的时候，人们开始是有些震惊，也有些手足无措的，正如后来人回忆的那样“是时地圆地小之说初入中土，骤闻而骇之者甚众”，^②只是在惊骇之余，因为自己的传统中既没有球形的世界图像观念，也没有那么多元的文明区域观念的知识阶层，所以，需要迅速地调动着记忆中的世界知识，在历史中发掘对应或者近似的知识，无论他是接受还是拒斥这些新知。

首先，他们联想到的是邹衍的学说以及《山海经》和《神异经》的想象。接受这种新世界图像的人说，古代中国已经有这种世界观念了，你看邹衍的大九洲，其实已经讲到了各个大洲的存

^① 艾儒略《职方外纪》卷首附，谢方《职方外纪校释》9页。

^② 《四库全书总目》卷一〇六，熊三拔《表度说》提要，835页。

在，①而《山海经》里的奇肱国、深目国、大人国、君子国、羽民国、交胫国、长臂国、白民国，不也正好得到了事实的映证？②于是他们在西洋传教士的介绍和历史回忆的搜索中，共同想象出了一个实在的奇异世界，并坦然地接受了这个世界图像。不接受这种新世界图像的人也说，这就是过去“谈天衍”的旧说和《山海经》一类的神话，西洋传教士米叙说的，不就是抄袭古代的奇谈怪论，街谈巷议么？③于是在传统理性思想的立场上，他们还是把这个新世界图像当做旧想象世界。不过，值得强调的是，毕竟观念在变化，当知识阶层在这些主流的观念中找不到对应的资源，只好引入那些本来被当做“谈资”、“异闻”的想象时，它不仅支持着自己的理解，支撑着自己的信心，而且也使古代中国的知识、思想和信仰世界在这种“中心”与“边缘”、“主流”与“异端”的位置挪移中，悄悄发生了变化。

其次，随着这种新世界图像进入士大夫记忆中的思想资源，

① 如吴中明给利玛窦世界地图作序时说，“邹子称中国外如中国者九，裨海环之，其语似閩人不经”，但“齐州之见，东南不逾海，西不逾昆仑，北不逾沙漠，于以穷天地之际，不亦难乎”，看来是倾向于同意邹衍的想象，这篇序文除了在《坤輿万国全图》上有之外，在《月令广义》、《方輿胜略》中都有。又，前引程武谷《职方外纪小言》一开始也说“邹子九洲之说，说者以为閩人不经，彼其言未足尽非也”。而在贵州翻刻利玛窦世界地图的郭子章，也在序文中说利氏“持山海舆地全图入中国，为邹子忠臣”，而且说这些中国“千古以文未闻之说者，而暗与《括地象》、《山海经》合，岂非邹子一确证乎”，见洪业《考利玛窦的世界地图》引。

② 前引《四库全书总目》卷七一《坤輿图说》提要把此书中所记载的“有铜人跨海而立，巨舶往来出其辖下”和北冰洋动物等，联系到《神异经》上，634页。又，还可参见袁珂《山海经校注》之《海外经》部分，上海古籍出版社，1980。

③ 如陈继绶就把泰西氏的地理知识，和邹衍联系起来，说“周有邹衍，衍天下有大九州，而周不以加之职方，夏有豎亥，步天下之东西二万八千里，南北二万五千里，而夏不以入之《禹贡》”，所以认为西洋人的地图“存而不论可矣”。《皇朝文献通考》卷二九八《四裔六》更直截了当地说利玛窦的五洲是“沿于战国邹衍裨海之说，……诸如此类，亦为剿说”。

还有来自老庄和佛教的思路和想象。尽管叶向高在《职方外纪序》中曾说，西洋人艾儒略的书“其言皆凿凿可据，非汪洋谬悠如道家之诸天，释氏之恒河、须弥，穷万劫无人至也”，但是，确实是佛教关于四大部洲的想象，使一些中国知识分子在心理上很快接受了新世界图像中五大洲的真实性，特别是按照老庄和佛教一个共同的思路，世间本没有任何绝对的东西，巨大的其实也就是渺小的，久远的其实也就是短暂的，在这种类似相对主义的思路中，它们在瓦解一切固执和自大，^①于是李之藻说，“地如此其大也，而其在天中一粟耳，吾州吾乡又一粟中之毫末，吾史藐焉中处，而争名竞利于蛮触之角也欤哉”，^②在这种意义上，不仅西人学说中“以水火土气为四大元行，则与佛经同，”^③而且所画万国并立的世界图像，也与道家的“万物齐一”、佛教的“大国三十六”、“六千四百种人”相同，中国为天下中心的固执在这种思路中被瓦解。

二

不过，最终他们还是要在当时被普遍认同的儒家前人那里，找到最有力的思想观念资源，以支持新说的合理性，作为接受这一新世界图像的依据。前面我曾经引述过瞿式谷的《职方外纪小

^① 如《庄子·齐物论》“天下莫大于秋毫之末，而大山为小”，《庄子集释》卷一下，79页，中华书局，1961，1978。

^② 李之藻《刻职方外纪序》，同样的话如熊氏殿语“吾人寓形宇内，渺如太仓之一粟”，见《职方外纪》7页、15页。这个典故常常被人想起的是苏轼《赤壁赋》“寄蜉蝣于天地，渺沧海之一粟”，这里有相当浓厚的佛道思想。

^③ 《四库全书总目》卷一〇六利玛窦《乾坤体义》提要，894页。

言》的那段话后面，还有一段非常重要的话：“曷徵之儒先，曰东海西海，心同理同。谁谓心理同而精神之结撰不各自抒一精彩，顾断断然此是彼非，亦大踏矣。且夷夏亦何常之有？”这段话中的“儒先”指的是陆九渊，原话出自《陆九渊年谱》，说他年轻时思考“天地何所穷际不得”，反复不解，看到“宇宙”两个字及其解释，于是忽然大彻大悟，说：

宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，亦莫不同也。^①这段话里隐含了一种普遍主义或天下主义的预设，天下可以共享一种普遍的知识 and 绝对的真理，它与国家的地域位置无关，却只是与体验到真理的“圣人”相关，只要拥有这种知识与真理，那就是文明而脱离了野蛮。特别值得注意的是，这一时期，正好是陆、王之学广泛流行的时代，在接受新的世界图像时，几乎所有的知识人都会挪用这段他们已经很熟悉了的话语，并且依据这一思路对普遍主义和多元主义的世界文明图像进行阐发，除了上引的那些文字之外，如李之藻《坤輿万国全图跋》中说“东海西海，心同理同，于兹不信然乎”，^②王家植《题崎人十篇小引》中说的“世无二理，人无二心”，都表达着同样的态度。

似乎说得最清楚的，是米嘉穗《西方答问·序》，他批评那些表

^① 《陆九渊集》卷三六，483页，中华书局，1980。

^② 禹贡学会重刻《坤輿万国全图》，1936。类似的话还有如《代疑编序》中的“其真同者，存为前圣教之券，识东海西海之皆同”，《天主教东传文献》（初编）181页，学生书局，台北，1982。

里不同的学者说，“学者每称象山先生东海西海、心同理同之说，然成见作主，旧闻塞胸，凡纪载所不经，辄以诡异目之”，他觉得要真的做到“东海西海、心同理同”，就不要对新知识新事物掩耳盗铃，因为“于瀛海中有中国，于中国有我一身，以吾一身所偶及之见闻，概千百世无穷尽之见闻，不啻井蛙之一窥，萤光之一炤也”，他讽刺那些固守旧说的人是“沾沾守其师说，而谓六合内外，尽可以不论不议，此岂通论乎？”这正如孔贞时《天问略小序》所说，“天地间预有此理，西士发之，东士睹之，非西士之能奇，而吾东士之未尝究心也”。这东士没有究心的“理”并不仅仅限于知识，也涉及了信仰，叶向高在《西学十诫初解序》中说，“东夷西夷，先圣后圣，其揆一也”，而冯应京在《山海輿地全图总序》中更说，“中国圣人之教，西士固未前闻，而其所传乾方先圣之书，吾亦未之前闻，乃兹交相发见，交相裨益，唯是亦六合一家，心心相印，故东渐西被不爽耳”。^①既然是这样，传统的中华帝国作为天下中心、中国优先于四夷的预设就被普遍和绝对的真理所取消，在一种新的眼光审视中，“心”和“理”是最重要的，没有必要固执民族和国家的狭隘立场，而那个包容了万国平等的新知识的世界图像也就可以为儒家中国接纳了。^②

^① 分别见于徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》151页，300页，278页，叶向高《福堂叶文忠公全集·苍霞余草》卷五，程百二刻《方輿胜略》外夷卷一。此外，如杨廷筠《职方外纪序》“质之东海西海，不相谋而符节合者”、李之藻《天主实义重刻序》“信哉，东海西海，心同理同，所不同者，特言语文字之际”，分别见于《天学初函》第二册1296页，第一册357页，学生书局影印本，1986。

^② 所以在官方修撰的《四库全书》中，也可以收录三十七种西学书籍，其《寰有诠》提要中说，“欧罗巴人天文推算之密，工匠制作之巧，实逾前古”，在这种观念支持下，中国对于西学尤其是实用之学的态度，其实有相当的开放性。参看计文德《从四库全书探穷明清间输入之西学》，468—469页，汉美图书有限公司，台北，1991。

三

这里我们可能要讨论一个问题，就是为什么儒家学说中有这样的普遍主义或天下主义观念。曾经有很多研究者讨论儒家是否一个“宗教”（religion），其实这并不是一个真问题，^①不过很明显的，儒家学说并没有“宗教”的神圣性和排他性，它对于其他信仰的容忍度相当大，关于真理的边界也相当宽松。正是因为如此，儒家学者常常可以很方便地接受其他的真理，如佛教、道教，当然也包括天主教。也有的研究者习惯于把儒家学说看成是具有同一性的思想和意识形态，但是，也应当看到儒家学说本身包含着相当不同的资源，在不同时代和不同语境中，可以引申和诠释出相当不同的思路，而不同时代和不同语境中的儒学，也在不断地改变自己的取向和边界，汉代的今文经学与古文经学、宋代的二程、朱熹、陆九渊、陈亮等等，明代的王阳明与泰州学派、清代的理学、考据学以及公羊学，不断变化的旧传统在不断地建构新传统，正如张灏所说，“传统不是被理解为来自过去的僵死的遗

^① 关于“宗教”的定义，是从西方宗教历史和现象中概括出来的，如果用西方宗教定义来把儒家当做宗教，必然对儒家截长补短，以前是迁就；如果像某些人说的放大“宗教”的定义以适应中国儒家的特征，那么，又等于先预设了儒家是宗教，然后把按照儒家的尺寸修改宗教的定义，其实，等于找到的东西是自己放进去的。因此，对于儒家是否“宗教”（religion）的问题，我一直以为并非一个有价值的真问题。关于这一点，请参看我的论文《穿一件不合尺寸的衣衫——关于中国哲学和宗教定义的争论》，载《开放时代》2001年第11期，广州。日本方面也有类似的讨论，如户川芳郎等《儒教史》、渡边义浩《后汉国家の支配と儒教》都以“儒教”为题，其中最有影响的是加地伸行的几部著作，如《儒教とは何か》、《沉默の宗教——儒教》等等，关于中国大陆学术界的这一个论，可以参看邢东田的介绍，《世界宗教研究》2000年第4期。关于日本方面的争论，可以参看池田秀三《自然宗教の力——儒教と中心性》，岩波书店，1998。

产，而是被看作一种超越时间而共有相同问题和关怀的思想共同体”，①因此，把儒家传统固定化是没有道理的，因为它在历史中是一种记忆和资源，而不全是一种控制性的同一力量。举一个例子，就连因为有文本依据，看上去最不易改变的经典注疏，在西洋知识大量进入时，也不得不改变注经的传统，改变看上去天经地义的权威说法，引入很多西洋关于天文地理的知识。②

毫无疑问，古代儒家关于天下的观念历史久远。③不过应当说，尽管这里有中国文明中心的想象，但是也有天下一家的普遍主义，④特别是古代中国儒家思想里的这种文明格局，并不固执地与地理空间重叠，也并不全与血缘与种族重叠，他们很早就一方面有“攘夷”的说法，例如担心“被发左衽”，担心“以夷变夏”，⑤一方面又有“乘桴浮于海”、“子欲居九夷”的说法，⑥像史载孔子曾经向郑子请教，并且感慨地承认“天下失官，学在四

① 张颢：《危机中的中国知识分子——寻求秩序和意义》，14页，高力克、王跃译，李强校，山西人民出版社，1988。

② 参看葛兆光《应对变局的经学》，《中华文史论丛》64辑，上海古籍出版社，2001。

③ 这种天下观念大约是在两、三千年前就已经形成，尽管中国人并没有完整地达到世界各个角落，但也在自己的经验与想象中建构了一个“天下”，他们想象，第一，自己所在的地方是世界的中心，也是文明的中心，第二，大地仿佛一个棋盘一样，或者像一个回字形，四边由中心向外不断延伸；第三，地理空间越靠外缘，就越荒凉，越野蛮，文明的等级也越低。

④ 参看邢义田：《天下一家——中国人的天下观》，载《中国文化新论·根源篇》425—478页，联经出版公司，台北，1981。罗志田《夷夏之辩的开放与封闭》，载其《民族主义与近代中国思想》35—60页，东大图书公司，台北，1998。

⑤ 最典型也是被引用的最多的文献，如《礼记》里关于“中国戎夷五方之民皆有性也，不可推移”和《孟子》中“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”，以及后来清代江统建议把戎夷在地理上与中国分开的《徙戎论》，分别见于《礼记·礼制第五》、《孟子·滕文公上》，《十三经注疏》影印本，1338页，2706页，中华书局，1980；《晋书》卷五六《江统传》，1529—1534页。

⑥ 见《论语·公冶长》、《论语·子罕》，《十三经注疏》影印本，2473页，2491

夷”，①所谓“学”不仅是知识，而且就是文明，在充满自信的古代中国，很多儒家学者倾向于夷夏之间分别在于文明不在于地域、种族，比如汉代扬雄《法言·问道》在谈到“中国”时就说，这是以有没有“礼乐”也就是“文明”来分别的，“无则禽，异则貉”，《三国志·乌丸鲜卑东夷传》在说到夷夏之分的时候也说，“虽夷狄之邦，而俎豆之象存。中国失礼，求之四夷，犹信”，而唐代皇甫湜在《东晋、元魏正闰论》中也说“所以为中国者，礼义也，所谓夷狄者，无礼义也”。②显然，在中国古人的心目中，由于相信天下并没有另一个足以与汉族文明相颉颃的文明，因此相当自信地愿意承认，凡是吻合这种文明的就是“夏”，而不符合这种文明的则是“夷”，这一思路中就隐含了后来“心同理同”的普遍主义传统。尽管后来的“理”和“心”的评判标准已经从“夏”转到了“夷”，从中国转到了西洋，但是，这种承认普遍真理存在的传统，却在很长时间里，支持着儒家士大夫接受新知，也在长期地支持着深受儒家传统影响的中国知识分子，在面对西方知识、思想和信仰汹涌而来的时候，不得不承认西方知识的有效和实用。③

① 《左传》昭公十七年，《十三经注疏》影印本，2084页。

② 见江荣宝：《法言义疏》卷六，122页，中华书局，1996；《三国志》卷三〇《乌丸鲜卑东夷传》840—841页，《全唐文》卷六八六，3115页，上海古籍出版社影印本，1990。

③ 列文森（Joseph R. Levenson）在《儒教中国及其现代命运》中因此把它称为“文化至上主义”，并且也看出了“由于某种原因，当近代中国人被迫求助于外国的‘道’时，将国家置于文化亦即天下之上，也就成了他们的策略之一。他们说，如果文化的改变有利于国家，那它就应该被改变。这样一个新的标准，无论在理智上还是在感情上，都是有益处的。依据这一标准，人们在号召与传统决裂时和看到它走向衰亡时，会觉得心安理得”，郑大华等中译本，88页，中国社会科学出版社，2000。

“东海西海，心同理同”，陆九渊的这句话曾经被反复使用，孔子愿意乘桴浮于海，愿意到九夷去居住，愿意向郯子请教知识，儒家相信“礼失求诸野”，这些历史记载以及其中的观念，都曾经是儒家知识分子接受异域知识的理由。明代熊明遇就在《表度说》中用了孔子所谓“天下失官，学在四夷”的话，来强调欧罗巴人“四泛大海，周遭如轮，上窥天象，下采风谣”，那些知识是眼见为实的，所以不必拒绝；^①而西洋传教士们在进入中国时，也曾经反复使用这一箴言，以抵消士人的反感，南怀仁在《进呈穷理学书奏》中曾经把各种西洋知识归结为“理”，而“理”又出于“性”，在这种看似中国传统的论述中，西洋知识便成了公理，而且是植根于人性的普遍真理，“天下不拘何方何品之士，凡论事物，莫不以理为主……盖理为人性之分，永在人心”。^②就连后来的西洋人利类思，在反驳清代杨光先对于西洋知识和真理的猛烈抨击时，也会引用这一段陆九渊的话，说中国人不必坚持中国人优于或先于其他人的自我中心观念，“但求心理之同，不分东西之异，何所见之不广也？”^③

于是，“心同理同”这句话承负着儒家本身的天下普遍的知识观和真理观，似乎在明代以后，一直到现代，始终支持着中国知识分子对新知的接受，也减轻着知识分子受到异域文明冲击的心理紧张和文化震撼，使他们能够平静地面对知识史和思想史上的人变局。随便举两个例子，近代一个著名的人物王韬在上海墨

^① 熊明遇：《表度说序》，《大学初函》第五册，2528页。

^② 南怀仁：《进呈穷理学书奏》，转引自张西平《穷理学——南怀仁最重要的著作》附录，《国际汉学》第四辑，391—392页，大象出版社，1999。

^③ 利类思：《不得已辩》，载《天主教东传文献》332页，学生书局影印本，1982。

海书局和西洋人伟烈亚力（A. Wylie, 1815—1887）一起译《西国天学源流》，看到西洋天文学与古代中国天学的冲突，他在接受西洋知识的时候，又一次说到这句老话“东海西海，心同理同”。^①而现代中国曾经接替蔡元培当过北京大学校长的蒋梦麟，在《西潮》中就在提到西洋思想的影响时说，他在南洋公学读书时，“每当发现对某些问题的中西见解非常相似，甚至完全相同时，我总有难以形容的喜悦，如果中西贤哲都持同一见解，那么照着做自然就不会错了……我开始了解东西方的整体性，同时也更深切地体会到宋儒陆象山所说的‘东海有圣人出焉，此心同，此理同。西海有圣人出焉，此心同，此理同’的名言”。^②

四

当然，我们也要指出，在明代西学传入中国的历史过程中，古代儒家中国的天下主义或普遍主义知识观和真理观，也确实产生过另一种对异域新知的抵制和反抗。但是，很多现代人习惯地站在现代西洋知识立场上，却不那么容易注意到，这种抵制和反抗的原因如果从儒家自身的理路来说是相当自然的，因为西洋的天文地理之学，是瓦解传统中国知识和思想世界的基本依据。我们这里所说的“传统中国知识和思想世界的基本依据”，就是古代中国士大夫所谓的“体”，它是儒家知识和思想合理性的基础，

^① 参看席泽宗：《二柄与自然科学》，载《香港大学中文系集刊》第一卷二期，265—272页，1987。类似的如清道光二十八年黄恩彤奏疏中也说，“盖东海西海，南海北海，此人同，此心、此理、此性无不同也。此性同，则率性之道亦必同……”，《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第五册，2124页，辅仁大学神学院，台北，1996。

^② 《西潮》54—55页，辽宁教育出版社，1997。

它包括“中央四方”、“内夏外夷”的空间观念，包括“尊尊亲亲”、“君臣父子”的秩序意识，包括阴阳五行、九宫八卦的抽象图式，而这些都与天圆地方的天下观念相关，它构成中国知识世界和思想世界的支持资源，一切合法性和合理性都要从这里得到说明，因此一旦这种天下观念崩溃，就会产生仿佛多米诺骨牌一样的连锁反应，皮之不存，毛将焉附，体既不立，用将焉在？正是因为如此才会有所谓“不得已”的辩论。

在这一点上，可以与日本比较。在中国的东邻日本，面对早期西学进入的时候，也曾经面临过相似的处境。但是，仔细审视日本与中国，对于西学的接受与回应，却有微妙的差异。19世纪的福泽谕吉在回忆西学进入日本的历史时，说到一个很有意思的现象，他说“宝历（1751—1764）、明和（1764—1772）以来，八九十年间，兰学是医师的兰学，而弘化（1844—1848）、嘉永（1848—1854）以后的兰学，则成为士族的兰学”^①，换句话说，就是日本对于西学，最初接受的是医学之类实用性知识，正如杉田玄白《兰学事始》记载的那样，当时荷兰等西洋国家传来的知识中，最被人接纳的是所谓的“南蛮医学”、荷兰外科和人体解剖学，^②从1557年的Luis de Almeida以后，对于日本来说，“医药、外科、航海”始终是最重要的西洋知识，^③直到19世纪中叶接受的西学才渐渐成为关于宇宙、社会与人的普遍知识和精神

^① 沼田次郎：《洋学传来の历史》203页，东京奎文堂，1960；转引自须跃夫《甲午战争前中日士阶层对近代教育的回应》，《近代中国与亚洲学术交流论文集》下册，751页，珠海书院亚洲研究中心，香港，1995。

^② 杉田玄白：《兰学事始》，潘金生中译文，《日本学》第七辑，223—248页，北京大学出版社，1997。

^③ 参看日兰学会编：《洋学史事典》卷首《洋学史概说》，8页，雄松堂，东京，1984；杉六つとむ《江戸の兰学事情》，八坂书房，东京，1990。

资源。然而，西洋学问在中国，首先被接受也是首先被抵制的，不是关于人体的医学，而是关于宇宙的天学，从明代中叶到清代中叶，天学以及相关的历算、舆地知识，始终是对西学迎拒之中最引人瞩目的领域。这是一个相当大，也是相当有趣的差异，那么这种差异产生的原因究竟是什么？

一般来说，如果一种知识的进入，不至于威胁和瓦解固有知识、思想与信仰世界，它常常可以被很大度地接纳进来。在日本遭遇西学的时代，似乎并不存在这种性命攸关的思想冲突，^①首先，当时的日本没有一个既控制所有地域又垄断全部真理权力、政治权力和宗教权力的“普遍皇权”，也许，权力与权力之间的空间还足以让新知容身；其次，首先接受的西洋医学，只是作为一种实用知识和技术率先进入日本民间，它并不曾影响整个固有的知识、思想与信仰世界的合理性依据；再次，日本原本就是一个由移植而来的知识、思想与信仰世界，并不像中国那样，思想世界早已经由历史与传统在上层知识阶层中整合成一个庞大的、互相依赖的支持系统，一切新知都需要得到整体理解和解释，才

^① 丸山真男在《日本政治思想史研究》中曾经指出，日本近代早期民族主义意识，曾经经由海防论、富国强兵论、尊皇攘夷论等几个阶段，但是，这种直接关注民族国家现实存在的想法，却很容易进入明治时期追求世界性的“脱亚入欧论”，因为他们并不十分关注传统文明之“体”的瓦解与否，而更关注天族国家之“用”的实现与否，上中江中译本，268—300页，三联书店，2000。

能得到存身的权利。^①而日本，它并没有中国这样的“天下文明之中央”的观念，也没有整体知识思想世界被瓦解的紧张和焦虑，倒是由于异域作为“他者”的出现，反而刺激了日本从四分五裂的状态走向民族国家的形成，另类文明的进入，反而促使日本从中华文明的强大笼罩下走了出来，从而进入世界。举一个例子，在接受西洋地图方面，日本就不像中国那么有种种复杂的忧虑，利玛窦的世界地图在1606年即传到日本，1645年就被日本翻刻出来，很快就产生了相当广泛的影响，过去遵循的由中国传入的“华夷”观念渐渐被新世界图像所祛除。尽管1709年西川如见在《增补华夷通商考》中所附的《地球万国一览之图》中，还大体遵照传统观念把日本和中国都当做“唐土”、“中华”，把朝鲜、琉球、交趾说成“外国”、把西洋看成“外夷”，但是，它凸显的长崎出发的各种道路，却已经有了通商万国的立场和眼光。到了1715年，新井白石的《西洋纪闻》中则更以“形而上”

^① 酒井直树《日本思想といふ問題》中指出，日本思想实际上是多元的，所谓日本思想的同一性是在国家主义中被建构起来的，所以大泽真幸在《言语の纯粹性 / 言语の雑种性——酒井直树〈日本思想といふ問題〉を読む》中指出，他的怀疑是在解构日本国民性的同一性基础。载《思想》1997年11期，岩波书店，东京。其实，这里面是一个历史问题，是一个日本的“自我”与“他者”的关系的建构的历史问题，当日本处在汉文化圈时，其本土文化与汉文化已经“混杂”，但是由于“自我”的意识并未确立，所以这种“杂种”性并不彰显，人们心安理得地接受这种异文化，而江户、明治以来的“脱亚入欧”则开始将汉文化定位为“他者”，于是日本的“自我”（包括日本民族、日本语言与日本文化）才被注目，确定了它与汉文化的界限，而“入欧”却又不能真的欧化，于是又引入了另一个“他者”，日语中的“西洋”与“东洋”，就显示了日本的位置，正是因为如此，日本一方面形成强烈的“自我”意识，强调日本人和民族的同一性，另一方面又拥有相当明显的杂种性，东洋和西洋既是“他者”，又是日本吸收和采纳的文化来源。其中最明显的例子恰恰就是酒井直树分析的日语，日本是由汉字、片假名构成的外来语、平假名为主要表达的本土语言三部分杂糅而成的，他们在接受汉语和西洋语言的时候，常常是拿来就用的，并不很看重翻译和转化中的“格义”。

和“形而下”区分了“西洋”和“东洋”，欧罗巴作为“西洋”和中华作为“东洋”，其实反过来确立了日本自身的位置，树立了东西对峙的文明世界图像。^①

然而，像中国这样一个拥有相当悠久历史传统与主体性格的文明，对待异文明的进入，通常会有两种反应。一种就是采取上面我们所说的普遍主义和天下主义的态度，欢迎这些不容置疑的知识、思想与技术，其策略是，在特别的解释中使这些新知融合于旧学，在追溯历史起源的过程中用“古已有之”的方式保持文化的自尊，在承认知识有效性的时候用“心同理同”缓解心理的震撼，从而以一种“天下一家”的心态，渐渐使自己融入世界。但是另一种，则是采取特殊主义的态度，坚持拒绝这些会瓦解和动摇固有知识、思想与信仰的异域新知，在夷夏之辩的名义下拒绝知识世界的开放。^②因为，中国古代的知识、思想世界是一个在历史中经历过多次整合的系统，具体知识和抽象观念之间，仿佛《红楼梦》里的一句话，一荣俱荣，一损俱损，而“天圆地方”的宇宙时间和空间系统，就是这一个知识系统的中心，也是

^① 新井白石《西洋纪闻》，《日本思想大系·新井白石》19页，岩波书店，1975；山本达郎《东西洋といふ呼称の起源について》，载《东洋学报》21卷1号，1933；以上参考山室信一《ラッパ认识の基址》，载《近代日本のラッパ认识》6—8页，东京，绿荫书房，1996。荒野泰典《近世日本と东ラッパ》第二章，53—55页，东京大学出版会，1988，1992。

^② 沟口雄三在《方法によつての中国》中曾经提到，“三纲五常在日本的前近代—近代中，并没有成为什么问题，或者说即使成为问题也能够被历史地看待，但惟独在中国的近代，一说到三纲五常，就只有一种立即拒绝的反应”，他的分析是说，在中国近现代思想研究者中，中国的前近代的这些观念还没有被历史化相对化，但是从根本上来说，所谓不能“历史化和相对化”，就是因为在日本，这种观念和制度并不是“体”，即社会生活的基础，可以抽身远看，而在中国它是建筑整个社会生活秩序的“体”，所以如影随形，人们不是全面拥抱，就是全面拒绝，不可能像日本那样，把它当做时装，一件又一件地换来换去。中文译本55页，中国人民大学出版社，1996。

权力——包括政治权力、知识权力以及宗教权力——的依据，所以，当中国人一开始就接触到西洋知识的时候，“天学”自然最容易引起他们的兴趣，也最容易引起他们的警惕。因为在中国这个以“天道”为终极依据的知识系统中，天学恰恰也最容易瓦解整个知识、思想与信仰世界，这个“天圆地方”的天，与人伦行为、知识体系、政治权力的合法性与合理性统统有关。于是，深受儒家影响的知识阶层也可能在激烈的对抗中，使用这样的策略，即经由“器”而“道”、从“用”到“体”的思路，指出异文明对中国知识、思想与信仰的根本瓦解。^①

五

“夷夏之分”与“天下一家”，从历史上来看，这两种态度其实都来自同一个儒家学说，那么，在关于儒家学说如何对待异文明和新知识这一方面，简单地把儒家学说作为一种同质性的思想取向，强调它对于传统的固执和文化的保守，是否忽略了其中所蕴涵的复杂资源和丰富的可能性呢？^②

2001年7月完稿于北京

2002年2月修改于香港

^① 从明代的《续邪集》到清代的《不得已》，从这些书名上，就很能够看出怀有这种焦虑的士大夫的真实看法和紧张心情。

^② 关于这一方面的著作，参看费正清（J. K. Fairbank）编《中国人的世界秩序：传统中国的对外关系》（Chinese world order: Traditional China's Foreign Relations），Harvard University Press, 1968。冯客（Frank Dikotter）《近代中国之种族观念》（The Discourse of Race in Modern China），杨立华中译本，江苏人民出版社。

西方伦理传统中的道理金律 与孔子的恕忠之道①

王庆节

(香港中文大学哲学系)

(美国俄克拉荷马州立大学哲学系)



无论在古典西方的基督教伦理学还是在传统东方的儒家伦理学中，将心比心，推己及人一直被视为规范人们道德行为的第一

① 儒家的传统表述应为“忠恕之道”。本文采用“恕忠之道”，意在表达孔子对道德金律思想中的“恕道”优先原则，详细讨论见下文以及注文。

准则。^①在西方，这一准则又被称为道德金律。然而，在过去的两百年间西方主流伦理学的讨论中，这一金律似乎逐渐褪去了它往日的金辉与尊贵的地位，它屡遭冷落，不再被视为伦理学的第一律令。例如，在著名的《道德形而上学的基础》一书中，德国哲学家康德（Kant）反对将道德金律与他的普遍绝对律令相提并论。在康德看来，传统的道德金律不可能也不应当作为人们道德伦理行为的基石。相反，道德金律只能按照普遍绝对律令的精神进行修正与限制。并在接受了普遍绝对律令的检验之后方可作为有效的道德准则发挥作用。^②英国哲学家、西方近代主流伦理学的另一重要代表密尔（Mill），尽管没有直接摒弃道德金律作为伦理学的第一律令，但也毫不犹豫地认定基督教道德金律应当被功利主义的最大多数的最大幸福原则取代。^③

为什么道德金律在近代伦理学中丧失了它原先的黄金地位？本文的研究力求指出，在西方基督教道德金律内部实质上隐含着两条相互矛盾与冲突的原则，即普遍公正原则与人际间关爱原则。这两条原则曾在基督教伦理学中借助于超越性上帝的绝对之爱的观念达成一种和谐与平衡。随着近代上帝绝对权威的被削弱与被怀疑，道德金律中原本存在着的两条原则间的冲突也就凸显

^① 应当指出有关道德金律的思想不仅仅出现在西方基督教与东亚儒家的道德哲学中，它还以各种不同的形式分别出现在诸如犹太教、印度教、佛教等其他宗教文化中。有关道德金律在不同文化思想中的形式的讨论，参见罗斯特（H. T. D. Rest）《论道德金律》（乔治·罗纳出版社，1996）和布魯斯·阿尔顿（B. Alt on）的博士论文《考察道德金律》（密西根大学微缩软件中心，1966），尤其是第一章。杰弗锐·瓦特（J. Wattles）的《论道德金律》（牛津大学出版社，1996）对西方历史上有关道德金律的探讨作了迄今为止最详尽与系统的介绍。

^② 参见康德：《道德形而上学基础》（哈克特出版社，1981），第37页。

^③ 参见密尔：《功利主义》（哈克特出版社，1981），第18页。

出来，并愈演愈烈，最终导致上述两原则间的失衡。作为这一失衡的结果，人际关爱的原则在近代伦理学的思考中被边缘化，而绝对性的普遍公正原则在道德伦理评判中占据了统治地位。所以，所谓道德金律黄金地位的丧失不过是这一冲突以及结局的表现之一而已。此外，绝对性的普遍公正原则在现代伦理学中的统治与优先地位，也并不意味着现代伦理从此找到坚实的、不可怀疑的根基。这仅是在现代社会生活中由于传统的上帝或神的惟一性，绝对性地位遭到挑战、动摇与削弱之后，现代人试图取代上帝的绝对地位，再造绝对神的一种幻象。从对基督教道德金律现代命运的讨论反观由孔子首先倡导的恕忠之道，我们可以看出中西方对伦理学基础的思考路向上的根本不同：与基督教道德金律的神谕本质相违，孔子的恕忠之道从一开始就是人间之道。它没有也不需要一超越的绝对性上帝作为保证。由于此，儒家的恕忠之道所倡导的公正就只能是相对的和具体的，而不可能是绝对的和普遍的。这种相对的和具体的公正观念非但不像在传统西方的道德金律中与人际关爱原则冲突，反之，前者植基在后者之上，这也就是孔子所言吾道一以贯之的真意。正如基督教的道德金律揭示出西方绝对律令型、规范性伦理学的本质，孔子的恕忠之道作为人间之道则彰显出儒家教化型、示范性伦理学的本色。

基于上述考量，本文的讨论将分为以下五个部分。第一，基督教道德金律的现代命运。第二，基督教道德金律的“真意”。第三，恕忠之道与道德金律。第四，恕忠之道的三重优越性。第五，儒家伦理学的本色。

一、基督教道德金律的现代命运

众所周知，在西方，基督教道德金律的正面表述是：你若愿意别人对你这样做，你就当对别人做同样的事情。其负面表述为：你若不愿意别人对你这样做，你就不应当对别人做同样的事情。^①显而易见，这两种表述的基本精神就在于，我对别人对我行为的所欲所求应当成为我在社会生活中对他人行为的道德规范。

现在的问题是，我对别人对我行为的所欲所求真的应当成为我在社会生活中对他人行为的道德规范吗？在近代西方有关此问题的讨论中，我们看到，这一道德金律至少有两个问题。^②第一，我对别人对我行为的所欲所求与在同一情况下某一他人想要得到的对待并不总是相同的。例如，在我饱受疾病折磨，生命垂危之际，我希望我的医生帮助我实现安乐死的要求，以期我能尽量少痛苦的和有尊严的离开这个世界。但是，假如我是一个医生，我能假设我所有的病人都有同一愿望，所以我应当帮助他们实现安乐死吗？答案显然是否定的，因为即使我能在道德上论证安乐死的合理性，这一论证也不应当建立在我个人的所欲所求之上。道德金律的第二个问题在于，即使在我对别人对我行为的所欲所求与某一他人想要得到的对待是相同的情形下，遵循这一原则行事也不能保证永远是道德的。例如，假设我是一腐败的官

^① 参见密尔《功利主义》（哈克特出版社，1981），第18页。

^② 这一道德金律的流行表述可以溯源到《圣经》，参见《马太福音》7·12；《路加福音》6·31。

员，我通过贿赂我的上司谋得提升，再假设我的下属与我是路货，他也贿赂我而且我们都认为贿赂与受贿是天经地义，道德上无可指摘。他贿赂，我受贿，周瑜打黄盖，一个愿打一个愿挨。但我们知道，这种贿赂受贿双方的一致并不能改变贿赂受贿行为的不道德性。有两条途径似乎可以帮助解决上述问题。第一，我们承认道德金律的表述本身不严格，有缺陷，需要对之加以修正。第二，道德金律本身无问题。问题在于我们对道德金律的理解。近代许多哲学家取第一条道路。在他们看来，各人具有不同的生活环境、历史背景与个人爱好，这些都会给人们带来个人的偏见，阻止我们从一超越个人的公正立场来想问题，干事情。但是，道德金律的本意并不是想让我们从自我出发来决定我们对他人的行为。恰恰相反，其本意是想让我们进入他人的角色，从而超越自我的偏见。从这一考虑出发，倘若所有的人都超越自我的偏见，将自己在想象中置身于他人并扩而广之，我们最终就能建至一普遍与超越的基地。在这一基地上我们建立起对一切人具有绝对规范性与普通有效性的伦理准则。因此，道德金律的真精神不在于它立足于个体或主体的主观性，而在于它力求超出这一主观性，达到一种道德评判上的客观性，不偏不倚与普遍性。所以，道德金律所隐含问题的要害不在于它主张道德评判上的偏颇与主观性，而在于它所主张的规范性与有效性还不够绝对与普遍，以至于在许多情况下使得偏颇与主观性从后门溜进了道德审判的殿堂。

例如，著名的19世纪英国情理哲学家亨利·司纪韦克（Henry Sidgwick）正是以上述方式批评道德金律的。司纪韦克首先指出，“道德金律的表述方式显然不甚严格”。但是，道德金

律所言的真理，“倘若能得到严格地表述，则会得到彰显”。^①那么，什么是司纪韦克见到的道德金律中的真理呢？依照司纪韦克的话来说就是，“当我们中的任何人评判某一行为对自身而言为正确的时候，他同时隐含着断定这一行为对所有相似的人在相似的情形下都是正确的”。^②根据这一对道德金律的理解，司纪韦克修正了道德金律并企图给道德金律一更为严格的表述，这一司纪韦克给出的，经过修正的道德金律的严格表述为：“对于任意两个不同的个体，甲与乙，倘若他们之间情形的不同并不是以构成不同的道德考量的基础，那么，倘若甲对乙的行为不能反过来同时对乙对甲的同样行为为真的话，这一行为就不能被称之为在道德上正确的行为。”^③司纪韦克对道德金律的这一修正可以说是得失参半。就得的方面说，这一修正保留与突出了道德金律作为无偏颇性的普通性的道德基本原则的真精神。但就失的方面而言，这一对道德金律所谓“真精神”的严格表述是以其丧失它在情理道德评判中的“黄金”或基础地位为代价的，因为这一表述充其量不过是康德道德哲学的绝对普通律令的另一变种罢了。

当代美国哲学家马尔克斯·辛格（Marcus Singer）在这一点上似乎看得比司纪韦克更明白。他在关于道德金律的一篇文章中区分了道德原理与道德规则这样两个概念。道德规则在特定的行为中给予人们具体的道德方面的指导，而道德原理则是作为规则

^① 关于这两个问题的详细注释，参见阿兰·葛维兹（Alan Gewirth）的《促道德金律理性化》一文。此文收在《中西部哲学研究集刊》第三集（1978），第133页到147页。

^② 参见亨利·司徒弗克：《伦理学方法》（第四版，麦克米兰出版公司，1890），第380页。

^③ 同上书。

的“规则”来起作用，即它并不告知我们在具体的道德行为中哪些是该做的，哪些为不该做的。它仅评判哪些规则应当作为道德规范在我们的常行为中起作用，哪些则不应当。按照这一区分，在辛格看来，道德金律应当作为道德原理而非道德规则来起作用。作为道德原理，道德金律所宏扬的是一种精神，这种精神要求“人们在处理与他人的关系时，遵循他们乐于加诸于自身之上的同种规则与标准”。^①这也就是说，道德金律强调的仍是一种形式性的要求，而非实质性的规定。这种形式性的要求隐含着一种普泛性。它不指导具体行为，只评判行为中的规则是否恰当。辛格把他的这种解释称为对称道德金律的“一般性解释”。相对于对道德金律的“具体性解释”，辛格的这种“一般性解释”乍一看来，似乎可以帮助我们避免道德评判的主观任意性，因为现在我们所进行的道德评判所根据的不再是个体主观的好恶和僻性，（例如，我不应根据我具有自虐的僻性论证我虐待他人的正当性），而是带有某种客观性、普遍性的规则。但是，更进一步的思考告诉我们，这种“一般的解释”并非问题的解决，而是问题解决的“推延”，因为我们可以进一步发问，从有限的个体出发的道德金律如何确保具体道德规则的客观性与普遍性？是否在道德金律之外，我们还应当再加上什么或立基于什么之上才能达至这种客观性与普遍性呢？倘若如此，姑且不论这种客观性与普遍性是否能够真正达到，我们还能有足够的自信坚称道德金律为伦理学中的“黄金律”吗？

^① 参见亨利·司各特·弗莱克：《伦理学方法》（第四版，麦克米兰出版公司，1896），第380页。

二、道德金律的“真意”

道德金律在现代伦理中凋落的命运无法逆转了吗？是否还有其他的途径“拯救”道德金律？是否上述许多现代哲学家对道德金律的理解从根本上就错解了道德金律的真精神？这也就是说，道德金律的表述也许并不存在不严密或不严格的问题，问题出于我们现代人对道德金律真精神的误解。德国学者依·唯·赫斯特（E. W. Hirst）在他的一篇不长但富于洞见的有关道德金律的文章——“论范畴律令与道德金律”中作如是说。^①赫斯特认为，尽管现代哲学中对道德金律的批评提出了对传统表述的种种修改，但这些批评与修改都有着一个共同点，即都认为道德金律所代表的道德哲学的“真意”在于谋求一种“超越个体人格”的“无偏颇”的中性，与客观的伦理评判的出发点。这一出发点，用当今著名的美国道德、政治哲学家托马斯·奈格的话说就是，“无角度的视角”（the view from nowhere）。^②在赫斯特看来，这是对道德金律的一种片面性的理解。这一理解忽视了道德金律中的另一要素，即道德金律作为“人际间行为准则”的重要性。道德金律所处理的是活生生的、生活中的人和人之之间的关系，而非一个个经过抽象净化的伦理单位之间的关系。所以，任何经由将具体人格、具体生活情境抽象化的途径来达到普遍化、客观化的改写道德金律的尝试都只能是走入歧途。基于这一对道德金律的

^① 奈格：《论道德金律》，《哲学杂志》第38期，1963，第301页。

^② 参见赫斯特：《论范畴律令与道德金律》，《哲学杂志》，第9期，1934，第328—335页。

理解，赫斯特得出结论，“道德金律与人相关，所涉及的乃是共同体的观念”。^①

我认为赫斯特对道德金律真精神的理解至少有两个要点值得注意。第一，赫斯特指出，道德金律将人类伦理道德关系的本质定位为“人际间的”（inter personal）而非“超人间的”（extrapersonal）的关系。这样一种关系，用马丁·布伯（Martin Buber）的话说就是一种“我与你”的关系。这是一种具体的、活生生的人世间关系。正是这一立足点，将道德金律与现代伦理哲学中的其他主要律令，诸如康德学派的“道德普遍律令”，功利主义学派的“最大多数的最大幸福原则”，契约论学派的“均等原则”区分开来。第二，赫斯特并不简单地舍弃伦理学中的普遍性，无偏颇的公正性概念。他的目的在于在道德金律的精神下对之进行重新解释。在赫斯特看来，道德金律所强调的无偏颇性并非建立在作为抽象的人或抽象的道德行为主体之上的。道德金律孕育所强调的无偏颇性并非建立在作为抽象的人或抽象的道德行为主体之上的。道德金律孕育并滋养着实实在在的人之间的“关爱着的无偏颇性”（impartiality of regard）。正因为如此，赫斯特有意识地选用“共同体”（unity），而非“普遍性”（univesality）来表述道德金律中“普遍的无偏颇性”的思想。

依照赫斯特的解释，我们现在能够更好地把握道德金律的真精神，这也有助于我们理解为什么道德金律在近代伦理学中凋落的原因。显然，人际间的关爱与普遍性的无偏颇性是道德金律内部的两项基本原则或要素。这两种要素之间是否以及如何统一与

^① 参见奈格：《无角度的视角》（牛津大学出版社，1978）。

和谐呢？这个问题被赫斯特称为道德金律的自身的“和谐性”问题。一方面，人际间的关爱依据的是个体性原则，另一方面，道德评判的无偏颇性依据普遍性原则。道德金律在现代的命运正是由于这样两种内在的、互不兼容的原则矛盾冲突的结果。因此，问题的实质在于，如何在伦理道德评判中从个体的独特性走向绝对的普遍性以及如何使得那超越个体、无偏颇的普遍性同时又在独特的个体性中显现出来？

赫斯特所建议的目标是“一致性”。这种一致性不是少数人之间的，而是作为人性整体的一致性，这一整体展示并激发每个人在其独特意义上的参与。但是，这种作为人性整体的普遍一致性又是如何达到的呢？赫斯特认为这种普遍一致性仅在人的世界中是难以建成的。于是，赫斯特引导我们走向上帝的神圣之爱。

“道德金律，无论就其在基督教的框架里，还是在犹太教的传统中，均将对自我和对邻人的爱与对上帝的至爱联接在一起。在这里，行为与天祷结合。至于说到一致性，我们人与人之间的‘一致性借助于我们与作为神圣意识、作为理智、作为人格与爱的大全的一致性而达到’。”^①

显然，赫斯特对有关道德金律内在矛盾冲突的解决建筑在他对上帝以及上帝的神圣之爱的信仰基础之上。人间的无偏颇的关爱与一致只有借助于天国的一致与神威方可到达。但是，这种借助于，植基于上帝与天国之爱的人间之爱的现实生活中又是如何可能与如何发生的呢？在这里，我们至少可以发现两个问题，第

^① 参见赫斯特《论规范律令与道德金律》，《哲学杂志》，第9期，1934，第332页。

一，并非每个人都是基督徒，都信奉上帝的神圣与普遍之爱的神力，从而不仅爱他的家人，而且无偏颇地去爱他的邻人，甚至敌人。因此，一旦去除宗教的神圣光环，在理论上，赫斯特所建议的道路难以避免以下两重疑难。一方面，就本质而言，倘若没有全善的神性保障，我何以能确定我对他人的“关爱”的欲念和行为永远是“善”的欲念和行为而非可能是“恶”的欲念和行为？另一方面，就范围而言，倘若没有全能之上帝的神性保障，我何以能确保我对某个他人的善的欲念与行为也可以同时对一切人，在一切范围内的一切可能的环境下均为善的？赫斯特的解释所隐含的第二个问题不在理论层面上，而在实践层面上。这也就是说，即使我们假定道德金律的所有施行者都是基督徒，都在理念上信奉我对他人的关爱必须经由上帝和耶稣基督之爱的中介，我们也很难在实践层面上防止道德金律由于过分强调神性而流于形式和陷于虚伪，从而无法在现代社会生活中作为真正的道德金律起到实际的效应。中世纪欧洲教会史出现的许多问题，为我们在这方面提供了足够的教训与借鉴。这一历史告诉我们，一旦有限的、世俗的人类试图拔高自己，扮演无限与超越的上帝角色，接踵而来的大概更多的是伪善与罪恶。

上述讨论引导我们得出如下结论，在对道德金律的基督教解释和这一解释的诸现代修正之间并无根本性的区别。这两种类型的解释似乎都是通过拔高金律内“神性”的或“普遍性”的因素，即抑或以上帝纯粹的普遍性的、神圣的爱的形式，抑或超越个体的普遍的、无偏颇性的正义原则的形式来理解道德金律的真意。与此相应，道德金律内的另一要素，即人际间的关爱，则由于其具有世间的、个体独特性与偏颇性的特征，遭到边缘化，

被贬斥于现代伦理学讨论的主流也就不足为怪了。

三、恕忠之道与道德金律

我们知道，在中国哲学思想传统中，与西方伦理思想中道德金律所表达的观念相近的是由孔子首先阐发的儒家恕忠之道。鉴于恕忠之道与道德金律在中西各自哲学思想中的重要地位，对两者以及由这两者所代表的伦理思路之间细致和深入地比较无疑将有助于我们加深对中西方伦理理念本质异向的理解。这一比较也对我们在新时期中对传统道德伦理基础的批判性考察与重构具有重要的意义。

道德金律在西方的理解中具有双重因素，即无偏无依的普遍性与人际间的关爱。与此相当，孔子的恕忠之道也由“忠”和“恕”这两个在中国伦理思想传统中极为重要而又相互贯通的观念构成。“忠”这个概念在英文中常常被译为“loyalty”，意为“忠实”、“忠诚”。在汉语的日常用法中，这一概念作为一重要的道德品性，似乎可被释为以规定个体与其所在的作为整体的社会、文化、历史社群之间的信任与责任关系。根据儒家的理想描述，这一社群不应被理解为社会中本不相干的原子式个人的群集，他是我们日常生活其中作为不可分割的一部分并由此出发来界定我们自身的有机整体。基于这一解释，儒家的“忠”的概念具有两个方面的重要内涵。其一，尽管“忠”时常以忠于某一职守或忠于某个个人的形式表现出来，例如古时人们常说“忠君报国”，但这里“忠君”仅只是形式，其实质在于始终认同我们生于斯，长于斯，而在古代常由君王来代表的政治、文化、生活

共同体——国家。正因如此，绝对的“忠”，即“愚忠”在儒家思想占主导的中国文化中，并非全具褒义。在更多的情况下，这种“忠”只是迂腐的象征罢了。^①其二，忠作为个体对其所在的生命、生活共同体的认同不是一种外在的强加，而是社群中诸个体基于共通文化、历史而出自内心的欲求。所以，基于诸个体内心欲求之上形成的“中心”就构成了任一自然社群共同体得以存在和发展的价值基础。忠正是这种个体之心与“中心”相通的表达以及个体之心对“中心”认同的要求。忠的这层含义似可通过在古汉语中忠字由“中”和“心”两字组合而成表现出来。^②

倘若说孔子恕忠之道中的忠表现出社群中个体与社群整体之间的关系，恕这一概念则是孔子用来表明应当如何处理社群中个体与个体之间的关系。恕就其本质而言，倡导的是我与你之间在我们的社群共同体中的相互关心与爱护的关系。正是这种相互关爱，使得我们的社群共同体成为可能。就恕的实现途径而言，孔

^① 参见《论语》5·9，1·4，3·9，5·28等。在西方学者中，赫尔伯特·芬格莱特首先观察到了，并详细地讨论了“忠”所含蕴的这一重要社群性质。参见芬格莱特《沿循论语的一贯之道》，载于《美国宗教学术杂志》第57期待刊，1980年，第373—405页。大卫·列韦森在其《中国道德哲学中的道德金律论断》（收入希拉思·凡罗登编《儒家之道——中国哲学研究》，Open Court出版社，1996年，第59—76页）一文中也讨论了“忠”的这一特质。

^② 以宋明理学为代表的传统儒家对“忠”的解释强调其个人心理特质而非公众社群特质，用“心中”来代替“中心”作为“忠”的词源学解释。这种解释优点在于将人类社群生活道德伦理准则规定为天理，并将这一天理与个体内在的和神秘的人心契合起来以保证宋儒所倡寻的经曰尽心、知性、事天的内在超越道路。但这一传统解释的缺陷至少有三点：第一，这一对“忠”的个人心理解释很难在《论语》中找到很强的文本依据。第二，这种以个体心理之心与至上天道合一的内在超越道路导致儒学难以避免走向佛学唯心主义与神秘主义。第三，这一解释混淆了孔子“忠”与“恕”的界限，从而使得“恕”在孔子伦理思想中的中心地位为“忠”所取代，导致宋儒走向界定“忠”、“恕”关系为“天理与人情”、“本与末”、“体与用”的关系的歧途。限于篇幅关系，笔者不可能在这里详细讨论宋儒及儒家传统关于忠恕两概念之间的关系。这一论题将留待另文涉及。

子提供能近取譬，将心比心。基于这一理解，恕的概念在孔子那里，其正确的表述为：己欲立而立人，己欲达而达人，^①其负面的表达则是：己所不欲，勿施于人。^②

十分明显，西方基督教与东方儒家在对道德金律的理解方面，有许多共通之处，关于这一点，不少学者有专文论述。^③但是，关于两种理解的差异与区别，却鲜少有人谈及。在这里，我想讨论两个方面的重要区别。

首先，与传统解释孔子之道为“忠恕之道”从而强调“忠”的天道、天理性质不同，我以为孔子之道是建立在“恕道”基础理论之上，隐含着恕道优先的原则。这一恕道优先的原则充分显露出孔子的“恕忠之道”从一开始乃人间之道的特色。这一特色与基督教道德金律的神道优先的特色形成鲜明的对照。基于这一理解，传统儒家的“忠恕之道”理应重新命名为“恕忠之道”，^④因为“忠”作为定位个人与群体关系的德性，只有在“恕”，即群体内个人与个人之间的关爱关系的基础上方能成立和有效。这也就是说，在相互关爱的基础上建立起来的社群共同体乃是“忠”得以施行的前提条件。孔子在《论语》中就多次提到这一

① 参见《论语》6:23。

② 参见《论语》12·2, 15·24。

③ 参见亨利·司证弗克《伦理学方法》（第四版，麦克米兰出版公司，1890），第380页。

④ 儒家“忠恕之道”说法的传统起于曾参的解释，参见《论语》1·15。基本文为“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯’子曰：‘门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”曾子的这一解释至少在两处申延了老师的本意。第一，夫子之道包含有“忠”与“恕”两重成分。第二，“忠”与“恕”之间，“忠”为上，“恕”为“次”，这就开了后来儒家解释忠恕关系为“天人”、“本末”、“使用”关系的先河。这里，我并不想置疑曾子的解释乃儒学史上对夫子之道最早的、也是最重要的解释。但问题在于：是否可能有不同于曾子且有意义的其他解释？笔者在这里的解释不妨可视为一种尝试。

恕道优先的思想。例如，在《论语·卫灵公》15·24中，“子贡问曰：‘有一言可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人’”。在《论语·雍也》6·28中，孔子将“恕”的思想表述为“能近取譬，”并称誉其为“仁之方也”。有意思的现象在于，在《论语》这两处极重要的孔子谈论道德金律的地方，竟然都没有提及“忠”字。相反，当孔子在《论语·公冶长》5·19中被问到“忠”与“仁”的关系时，他明确指出，仅仅“忠”并不能算是仁。^①假如我们同意“仁”乃孔子思想中的最核心的概念，我们就应该承认作为人际间关爱关系之伦理表达的“恕”应当在孔子对道德金律的理解中占据主导地位。看不清这一点，就会导致我们对孔子道德金律基本精神的误解并从而混淆我们对东西方伦理学思路本质区别的认识。

当今美国孔子研究的著名学者赫尔伯特·芬格莱特（Herber. Fingarette）教授在探讨孔子道德金律中“忠”与“恕”的关系时，就对孔子思想中这一恕道优先原则缺乏一种清晰与一贯的认识。在其讨论孔子“忠”与“恕”之间关系的重要论文“沿循论语的一贯之道”中，芬格莱特一方面正确地指出“恕”在孔子之道中占据着一种中心地位，但另一方面，他又断言，“恕”在孔子的道德金律中不可能扮演一种实质性的角色，因为它不可能作为一种伦理道德原则为我们的道德行为提供实质性的指导。它只是通过要求我们想象把自身放入他人之境，从而起着一种纯粹方法论上的作用。^②与“恕”相较，芬格莱特认为“忠”倒是在孔

^① 参见《论语》20·20, 5·28等。

^② 参见芬格莱特文，第388页。

子道德金律中扮演一种更为实质性的角色，这种实质性乃是由于“忠”的“超越性功能”所决定，因为“忠”要求“超越……偶然性的纯粹个人性的欲望、品味、志趣、感受与倾向”。由于“忠”的这种超越偶然性与个体性的性质，“恕”按照芬格莱特的说法，更被理解为是一种“辅助性的原则”。这一原则强调个别性与个体性。说它是“辅助性的”，其意义就在于“恕”可以消融死板、暴政与诡辩。因为它涉及的是作为主体，作为生活经验的活生生的人。^①基于这一理解，芬格莱特得出结论：“‘忠信’使得人类社群生活成为可能，而‘恕’则使得这一社群更加人道化。这里我们似乎可以模仿康德，缺乏恕道的忠信在伦理上是空洞的，缺乏忠信的恕道在伦理上则是盲目的”。^②

芬格莱特正确地观察到在《论语》中，“忠”这一概念常常与“信”的概念并用。在芬格莱特看来，通过“礼”表达出来的“忠”、“信”，其存在与施行“使得人类社群生活成为可能”。芬格莱特还正确地指出，正是这种通过“礼”表达出来的作为人类社群生活德性要求与象征的“忠”在孔子的原初儒家思想中，成为夫子“一贯之道”的两个重要组成部分之一。然而，芬格莱特在强调“忠”作为“礼”的德性要求在结构、规范人类社群生活的重要性的同时，却忽视了孔子关于“忠”、“信”、“孝”、“悌”这些礼的德性要求应当建立在作为当下直接的人际间关爱表现的“恕道”基础上的思想。这也就是说，“恕”不应当被认为仅仅具有“辅助性的”和“方法论”上的意义，或者被认为在人类社群

① 参见芬格莱特文，第388页。

② 参见芬格莱特文，第391页。

生活中仅仅起着一种第二性的调节与缓和的功能。这种第二性的功能，正如宋儒对“忠”、“恕”关系的定位，标明“忠”与“恕”的关系乃是“天理”与“人情”，“体”和“用”的关系。在我看来，在原初孔子的思想中，这种关系似乎恰恰应当颠倒过来。“恕”不是简单作为“礼”的德性要求的“忠”、“信”、“孝”、“悌”的辅助与补充。相反，“恕”乃是并应当被理解为“忠”、“信”、“孝”、“悌”这些使人类社群生活成为可能的，通过“礼”表达出来的人的社群德性要求的源头活水，关于这一点，孔子本人看得很清楚。一方面，他十分强调“礼”在引导、调节人们日常社群生活中的重要作用。另一方面，他也反对将“礼”视为静止不动、亘古不变的死板规条、繁文缛节。不仅如此，孔子还明确表明“礼”的晚起性质与“礼乐”源出于野的道理。例如，在《论语·八佾3.8》中与子夏讨论《诗》时，孔子用“绘事后素”来表明“礼”后起的道理。在《论语·先进11.1》中，孔子认为“先进于礼乐”的“野人”甚至高于“后进于礼乐”的“君子”，这充分展现出孔子“礼”源出于“野”，留存于“野”的思想。因此，离开了“恕”的源头活水，“忠”、“信”就只能成为“愚忠”与“盲信”。孔子的这一恕道而非忠道优先的思想后来成为孟子“民重君轻”命题的重要思想资源。这也应当被视为是孔子、孟子以及其他中国古代圣贤所留传给我们后人的最重要的哲学文化遗产之一，且应当在我们现今重新理解、认识、建构中国文化传统过程中发挥作用。①

① 强调“恕”在孔子“恕忠之道”中的领先与关键性作用并不意味着我们应当忽视“忠”和“恕”之间的相互作用关系。相反，这一强调使得我们将“忠”、“信”、“孝”、“悌”等社群德性奠定在更为牢固的生活基础之上。

与上面所论述的恕道优先性质相联系，东西方关于道德金律理解的第二点重要区别在于孔子的恕道概念对“身体性质”的强调。与西方基督教文化认定人间之关爱源出于，并应当隶属于上帝的爱的基本假定不同，孔子的恕道所体现的人间关爱却没有假定这一超越的、神圣的源头。恕道所体现的乃是有血有肉、有情有欲的实实在在的人间之爱。这也就是说，恕道所体现的关爱不是通过上天的神灵，而是借助于世间的身体来实现的。正如“忠”在词源上可追溯到“中”与“心”，可解读为“众心聚集之中央”，“恕”则可以从“如”与“心”来解释。倘若我们可以说“忠”的概念更多地强调“公众之心”的原则，那么，“恕”的概念作为“如心”则更多地在说“个体之心”的原则，无论“公众之心”，还是“个体之心”，忠和恕的立足点都落实到“心”上。我们知道，在中文以及中国古代哲学传统中，“心”的概念首先并不是在西方哲学心理学和认论的“心灵”（mind）的意义上使用的。心首先是五脏之一，是人的身体的一部分。而且，在孔子那里，“心”常常与“欲”、“情”，而非像在西方哲学传统中常常与纯粹意识、理智能力相联用。例如，在《论语·为政》2·4中，孔子在谈到他的学习过程时说：“吾……七十从心所欲，不逾矩”。如果我们把孔子“恕忠之道”与“心”的关联以及“心”与“体”、“欲”的关系结合起来考虑，“恕道”与“身体”在孔子思想中的关联就变得比较清楚了。①点明孔子“恕”的概念的身体性质有助于我们更深入地理解与把握孔子恕忠之道的人世间本质。换句话说，孔子所理解的、建立在“恕”与“忠”基础之

① 参见《论语》5·12，6·28，12·2，15·15，15·24等。

上的道德金律就其本质而言，并不是什么神圣的“天条”，而是源于人，为了人，成于人的人间之道。这与西方基督教传统对道德金律的理解中将人间的关爱隶属于神圣的上帝普适之爱的出发点截然不同。由于这种隶属关系，按照当代西方著名的社会、政治哲学家汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）的说法，“我从未为了我的邻人的缘故去爱我的邻人。我爱他仅仅是因为这里体现神的恩泽”。^①

四、恕忠之道在哲学上的三重优越性

和西方对道德金律的理解比较起来，孔子的“恕忠之道”对道德金律的坦解，由于其“恕”作为人际间关爱的优先性与“恕”的身体性特质，在哲学上至少有着三重难以比拟的优越性。

第一重优越性我称为存在论上的优越性。在古代汉语中，“体”这概念同时具有“整体”与“肢体”的双重含义。这在哲学存在论上就隐含一种有机性的“整体/肢体”关系而非机械分析性的“普遍/个别”的关系。由于“体”的这种存在论上的内在关联关系，在实践恕忠之道的过程中，我的心体与周围世界中他人的心体之间就不应有什么无法融通和合的鸿沟。所以古人说“心有灵犀一点通”。在这里，我们不需要假设什么外在于身体，超越出世界的神秘要素或天命来揉合心体。万物本来一体，无需在存在论上先把世界析分，然后再孜孜追问如何方能整合的

^① 参见阿伦特《爱与圣奥古斯丁》（娇娜·司各特与娇娣·斯达克辑，芝加哥大学出版社，1995），第111页。

虚假问题。①正是在这一“整体/肢体”的存在论视野下，我的心与他人的心相通，理解就成为一种简单的、自然而然的现象。只要人类生存一天，这种借助于身体的沟通与理解就不应当在存在论上成为问题。因此，孔子将我自己的“己”理解为“心体”，并将此作为恕忠之道的出发点，显示出孔子对道德金律的理解植基于一种与西方基督教理解不同的存在论基础之上，这一不同的存在论基础，使得孔子的“恕忠之道”得以避免像存在于西方对道德金律的理解中的如何进入“他人心灵”的难题。

孔子的恕忠之道在哲学上的第二重优越性可以被称为认识论上的优越性，这一优越性帮助我们在哲学上避免像西方在对道德金律解释时所遇到的“主观道德论”以及“绝对不偏不依的公正性”的批评与责难。我的心的身体性质不仅在存在论上澄明我的心体与他人心体相互并存、并联的一体性，而且也在认识论上使我充分意识到我自身的有限性质，即由我自己的身体所决定的我的关爱之心的所能、所欲的有限范围。因此，孔子的恕忠之道中的“恕”的概念，作为从我的身心出发，推己及人，就正如美国学者戴大维（David Hall）与安乐哲（Roger Ames）所说，不可能，也不应当是“单向的”，它势必是有来有往的“双向度的”或“多向度的”②。这里有二点值得进一步说明。第一，无论我在我的主观愿望方面是多么想关心和爱护我的亲人、邻居、朋友、同志、同类，但往往是我的“身体”，而非我的意识更能提

① 应当指出，这种在存在论上将整个世界万物视为一有机整体的观点并不专属儒家，它可以被称为中国思想史上各主要流派的共同的存在论出发点。这一出发点在息庵的著名命题“泛爱万物，天地一体”中得到充分表达。

② 参见戴大维、安乐哲：《思考孔子》（纽约州立大学出版社，1987），第288—289页。

醒我作为“自我”的有限性，以及他人作为“他人”的存在之不可替换性。正因为如此，在孔子的“恕”的概念中，从来不应当隐含有将我对自身的愿望强加于他人的意思，即使这是一种在我看来关爱他人的善意。恰恰相反，“恕”更多地是要求我体察他人的共同存在并尊重他人与我之间的差别，这是因为此种体察与尊重乃是“恕”得以实行的基本前提。第二，“恕”作为一种自我身心的对他人关爱的要求，虽然一方面提醒我们有关自身的局限性，但另一方面也为从我的心体达到他人的心体的“延伸”创造了条件。相对于在想象中将自身虚拟地置于他人之境，“恕”强调“设身处地”，这是一种真正的“延中”。在实行“恕道”的过程中，我超越我的心体以及我处身其中的具体情境的局限，触及他人，在这里，每一个心体都既为“自我”，又为“他人”。即是自我的“自我”。又为他人的“他人”。按照孔子为代表的儒家所设想的社会理想，倘若社会群体中的每个心体都承认并遵循恕道，我们就会在这一相互“设身处地”的过程中形成一种充满关怀与开放的“公心”或“公众性”，形成“人同此心，心同此理”的局面。当然，这种开放、关怀为其本质的公众性不可能从植基于绝对权威之上的“一言堂”中导出，它应当是通过双向和多向度的接触、对话、沟通而来的将心比心，以心换心的结果。正是这样形成的公心与公众性，是使我们人类社群以及其中的个体得以生存、繁荣、发展的基础。

与前二重哲学优越性相应，第三重优越性是方法论上的优越性，正如有的学者已经指出的那样，孔子在谈到实行恕忠之道的

过程中，强调“取譬”的重要性决不是偶然的^①。但我这里想进一步强调“能近”这个概念在孔子那里的重要性。我们知道在《论语》中，孔子将“能近”与“取譬”联用，并暗示“譬”乃是由“近”而来。什么是孔子所言“能近”的涵义？为什么孔子说通过“能近”与“取譬”我们就踏上了通往仁的大道^②，我以为这些问题的答案也应当从孔子“恕忠之道”的“身体”性质方面来寻找。

在我们日常的汉语表达中，我们常常使用诸如“体会”、“体恤”、“体察”、“体谅”、“体贴”、“体验”等术语来表示我们身体所具有的“认识论”上的或理解沟通方面的功能。所有这些均可被解释为孔子所言的“譬”的不同形式。这些形式指明在实行孔子“恕忠之道”过程中将心比心，推己及人的种种不同的具体途径，这些途径在哲学方法论上显然与前面所述的西方道德金律所使用的概念分析与逻辑推理方法不同。这种种途径，植基于作为身体的人心，引导我们走向直接的，面对面的充满人性关爱的自我与他人的关系。因此，“譬”在孔子的方法论层面上首先既不是指逻辑概念的推理，也不是指心理、移情的想象，因为它们都假设一种纯粹心灵的优先性。“譬”首先说的是作为“身体”的“心”与“心”的能近。这种“能近”乃是不同文化、不同种类、不同环境、不同经历的人类个人相互理解、宽容、沟通的先于哲学的前提。此外，这种能近并非一种静态的、关于空间位置的说明，它更是一种动态的、心与心之间的靠近过程。这种动态的靠

① 参见芬格莱特文，第382—383页；戴大维、安乐哲文，第287—290页。

② 参见《论语》，6·30。

近过程一方面强调“近”与“譬”并不仅仅是一种心理想象中的或逻辑假设中的虚拟位置互换，而更是在实实在在的生活实际中的相互交谈与交流。另一方面，这种“靠近”的过程永远只是接近而已，它不可能抹杀差异，达到完全的相同性，这也是由于我们“心”的身体性质所决定。所以，“近”和“譬”作为孔子所代表的儒家伦理学的方法论，在其本身就隐含着人类社群生活中不可否认和消解的，因而应当得到尊重的“他人性质”。

五、儒家伦理学的本质

现在让我们来讨论两种有可能从西方哲学的角度提出的、对孔子关于道德金律的解释的批评。对这两种批评的深入讨论将可能使我们更清晰地看到孔子所代表的儒家伦理学的本色。

如前所述，孔子及其所代表的儒家传统将恕忠之道作为伦理道德行为以及评判的基础。对这一立场所可能提出的第一个批评在于经过如此解释的道德金律不可能引导我们达至道德评判的普遍性与规范性。而这种普遍性与规范性在西方通常被认为是伦理学的本质要素与特征。正如当代西方著名的伦理学家海尔（R. M. Hare）在他的名著《自由与理性》中所指出的那样，“道德理性有两条基本的规则，即规范性与普遍性。……倘若我们不能使一种规范普遍化，它就不能成为一种应当”。^①可是，在孔子关于伦理学基础的思考中，这种普适于一切人的行为的普遍性与规范性似乎从未真正成为孔子所关注的问题。孔子及其传人所关

^① 参见海尔《自由与理性》（牛津大学出版社，1963），第89—90页。

心的，更多地倒是一种伦理行为的“共通性”（Communalizability）。正如普遍性这一概念表明西方伦理传统中的神性性质，建立在恕忠之道基础之上的共通性概念则展现出东方儒家伦理学作为人学的本色。^①也正因为如此，在孔子那里，道德金律从来不是什么从超越性的上帝那里颁布的绝对律法或命运，而是植基于人心的，考虑到特定人生处境的人间之道。中文语境中“恕忠之道”的“道路”的观念而非英文“道德金律”（Golden Rule）中的“律法”、“规则”、“命令”的概念，充分显现出“恕忠之道”作为“道德金律”，并非由天而降，我等人类必得遵从的“天条”。相反，它是根于我心，起于我行的人间之道。这也是为什么孔子说“人能弘道，非道弘人”的缘故。在这一“弘道”过程中，人与人之间相互靠近，人类的群体生活得以可能。所以，孔子的以“恕忠之道”为本的伦理学并不企求什么超越具体生活的，具有绝对性质、笼罩着神性光环的普遍性。相反，孔子的“恕忠之道”所要求仅是一种人世间的，建立在社群生活基础之上的相对普适性。这种相对的普适性，一方面强调“毋意、毋必、毋固、毋我”，另一方面则强调这种克服固执与随意的自我的途径不可能经由逻辑分析的道路，即通过将“身体性”的自我还原为“纯粹的”，抽掉任何具体生活、历史情境的，无差别的社会原子的方式来实现。恰恰相反，这“身体性”的有血有肉的、在具体生活情境中的，与他人关联着的“自我”正是我们每

^① 例如，杜维明教授在其《释中庸》一文中，对此区别作了明确地说明。杜维明说：“与‘西方’将既清晰又确定的带有神性的知识作为道德的最后根基不同，中庸强调人类的共通经验应当成为道德秩序所赖以成立的中心。”参见杜维明《中心性与共通性》（夏威夷大学出版社，1976），第103页。

个个人担负“弘道”大任的出发点。也正是在这一意义上，我们才可以理解孔子所说“为仁由己”与“能近取譬，可谓仁之方也”的提法。

与否弃超越身体原则的无差别的绝对普遍性相应，孔子也不太可能赞同以绝对命令式的“规范性”来表述伦理学的本质特征。就我们前面所讨论的孔子有关恕忠之道的理解来看，孔子所理解的伦理学的本质应当更多地倾向于“示范”而非“规范”，“教化”而非“命令”，“引导”而非“强制”。基于这一理解，有些学者指出孔子的“恕忠之道”主要以“否定性的方式”，而不是像西方基督教的道德金律，主要是以“肯定型”的方式表达自身。^①然而，在我看来，这种“否定”、“肯定”截然二分的说法似乎过于简单与绝对。一方面，正如已有许多学者已经指出的那样，在孔子那里，“恕忠之道”不会有“肯定型”或近似肯定型的表述。^②另一方面，即使孔子的“恕忠之道”大多采取一种“否定型”的表述，这种“否定”也绝不具有严格的、西方意义上的逻辑排他性。^③所以，真正使得孔子的恕忠之道与众多西方关于道德金律的表述所不同的地方倒并不在于它们的表达方式是肯定型的还是否定型的。“恕忠之道”是肯定型的，但这种肯定

^① 例如，罗伯特·艾里森指出孔子“恕忠之道”的否定型表达方式决不是一种偶然的现象。它表明孔子避免道德伤害和鼓励道德成长的企图。参见艾里森《儒家的道德金律：一种否定型的表达》（《中国哲学杂志》，第12期，1985年）第305—315页。戴大维与安乐哲也持相近的立场，见戴大维、安乐哲文，第288—290页。

^② 不少学者认为孔子道德金律思想的肯定型表述可从《论语》6·30中得到支持。参见芬格莱特文，第377页；冯友兰《中国哲学简史》（麦克米兰出版社公司，1953）第42—43页；陈荣捷《中国哲学原著》（普林斯顿大学出版社，1963），第27页。

^③ 参见《论语》15·15。

并不是“命令式”。“恕忠之道”也是否定型的，但这种否定绝不意味着绝对地逻辑意义上的排除。无论是基督教的道德金律还是孔子的“恕忠之道”，无疑都作为一种人类伦理行为的“范式”而存在，但本质性的区别在于这种范式被理解为“规范”还是“示范”。以孔子“恕忠之道”为代表的示范性伦理学，并不企求从上天的神性寻求价值的源头。作为人间之道，伦理学乃从人间而来，从古人，从今人，从自己，从旁人所经历的生活事件以及由这些生活事件而设定的“范例”中引申出道德、伦理价值的要求。^①这些范例，在我们现今的日常伦理道德生活中，起着一种“示范”的功能，帮助我们判定日常生活中的好与坏、善与恶、美与丑、忠与奸。它们鼓励、激发、引导、教育民众，而非相反，命令、强制民众专行善事，做好人。正如孔子所言：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”^②从这一立场出发，以孔子为代表的儒家伦理学，坚持道德并不本于律法或政治权威，不企求什么“千篇一律”。道德基于人心，或于示范教育与自我修养。因此，先假定道德评判的绝对普遍性质与律令规范性质，然后由此出发批评孔子及其伦理学及其根基至少是值得疑问的。

第二种对孔子关于道德金律思想的可能批评在于置疑以孔子为代表的恕忠之道在当今社会生活中的意义。这一批评可能会说孔子的“恕忠之道”，仅是前现代中国农业社会及文化生活的产物。作为基本的道德伦理原则，这一原则在古代社会以家庭、村

^① 参见《论语》7·22。

^② 《论语》2·3。

落为基础的农业生产及社会文化生活中也许十分有效，但在当今以工业生产、科技更新为特征，以自由、平等、独立的个人为基石的现代社会、政治、文化生活中，它已不可能再起到像在传统农业社会中那样的实质性效用。因此，“恕忠之道”作为孔子及其儒家传统对道德金律精神的理解，正像西方基督教对道德金律的传统解释一样，是历史的产物，仅具有历史性的意义与效用。它在现代社会生活中被“边缘化”以及它的“黄金地位”被现代社会中更高层次的、具有绝对普遍性质和律法规范效应的“普遍正义律”所取代也就成为理所当然和不可避免的。

在我看来，上述批评至少有两方面的缺陷。首先，这一批评植基于现代性的“进步”概念。这一概念预先认定“现代”比“前现代”，“工业城市”比“农业乡村”，“绝对普遍性”比“历史个体性”，“抽象理性”比“具象感性”具有更高的发展层次与优越性。但是，这一预先认定以及与之相关的现代“进步”概念本身并不是无可置疑的。正如我在前面所述，现代伦理思想的本质特征之一就在于它的人间性而非神道性。这一本质特征影响着现代人对当今伦理思想中诸如“正义”、“公平”等基本概念的理解。这也就是说，“正义”、“公平”等现代伦理哲学中讨论的基本价值不是什么自上而下，由至高无上，拥有绝对权威的天神上帝颁布的神圣律令，而是植基于人心的，在人间生活大地上历史地、文化地生长出来，用以保障和推动人类社群生活持存、繁荣与发展的条件。在现代西方有关伦理道德基础的讨论中，我们看到已有越来越多的学者摒弃传统的，在超越人间生活的“天空”寻找人类价值根基的企图。价值规范的“普遍性”离不开人间生活的“大地”。例如，美国普林斯顿大学伦理哲学教授迈克·瓦尔

策（Michael Walzer）在他的《厚和薄：内与外的道德论断》一书中批评传统思想将伦理学视为从“薄的伦理学”（即从简单的，具有绝对普遍性与公理性的伦理规则开始），在具体历史实践过程中逐渐到达“厚的伦理学”（即适用上述规则于具体性、特殊性的社会生活）的过程。在瓦尔策看来，一条相反的途径，即由所谓“厚的伦理学”到达“薄的伦理学”也许更能提供真实的、人类伦理发展的图景。“伦理学的开端是‘厚实’的。这一开端有着一种文化上的整体性与深厚的内蕴。当它遇到具体的情境，需要为了特定的目的说出道德判断之际，它通过‘稀薄化’的方式表明自身”。^①

瓦尔策教授旧时在普林斯顿的同事、当今美国哲学界的风云人物理查德·罗蒂（Richard Rorty）教授则将瓦尔策的观点，更多往前推进了一步。在罗蒂看来，康德所奠定的某些现代伦理学的基本原则诸如“正义源于理性而忠诚则诉诸情感”和“唯有理性方可为普适的、无条件的规范立法”也许仅仅是一些哲学幻觉。道德的本质图像反倒应当是：“道德不是从律令规范肇端的。道德的开端是紧密相联系某一群体，诸如家庭、民族中的相互信任的关系。道德的行为就是去做像父母子女之间或者像民族成员之间自然而然地相互对待那样的事情，这也就是尊重别人所赋予你的信任”。^②

基于这一对道德本源的理解，罗蒂认为在所谓的普遍性公义与区域群体的忠诚之间并无本质性的区别。所谓“忠诚”就是缩

^① 瓦尔策《厚和薄：内与外的道德论断》（圣母大学出版社，1994），第4页。

^② 罗蒂《公义作为扩大的忠诚》（第七届东西方哲学家会议上的讲演），第5—6页。

小了范围的公义，而“公义”则是扩大了范围的“忠诚”。尽管我并不完全同意罗蒂有关“公义”就是在量上扩大“忠诚”的观点，但我赞同他所说的这两者不能截然分开。就其本质而言，这两者都植根于人类之间由于身体而相互联接的情感与关爱关系，而这正是以孔子为代表的儒家恕忠之道的思想所要表述的。因此，借助于瓦尔策——罗蒂的理论，我们应当得出这样的结论，即孔子的“恕忠之道”所表达的思想在今天并没有过时，它应当且实际上也仍旧在我们今天的道德评判过程中起着本质性和基础性的作用。

认为孔子“恕忠之道”作为旧时代的伦理学已经过时和不中用的批评所具有的第二个缺点在于这一批评所依据的是一幅过于简单化的现代社会生活及现代人的图景。用著名社会批判理论家赫尔伯特·马尔库塞（Herbert Marcuse）的话说，这种对现代社会生活与现代人的描述本身就是一种“单维度的”。我并不想否认在当今社会生活越来越多的领域中，某种“稀薄”的道德，例如强调普遍性与不偏不依的公正性的道德起着直接的伦理范式的调节、评判作用，而且这种趋势正在以越来越快的速度延展。这也就是为什么杰诺米·边沁（Jeremy Bentham）所提出的功利主义的口号“每一个人都应当当作一个（伦理单位），而且仅仅是一个（伦理单位）来对待”；但是应当承认，正是这种把社会生活的人“单位化”与“量化”使得现代伦理学的绝对普遍性与不偏不依性成为可能。但是，这其间的代价是，每一个活生生的，有血有肉、有情有感的人，在这里仅仅成了一个或一个可以被计算、被量化增减的“伦理单位”，而非一个“人”。这里应当引起我们注意的是现代社会生活方式朝两个方面分化发展，一方面，

社会生活发展的全球化趋势。我越来越多的是作为整个人类的一分子，作为世界公民，作为大街上的一个陌生人，作为信用卡的一个号码，作为计算机网络中的一个网址被认定。这里强调的是社会生活中的公共性，与此相应的道德评判要求则是绝对普遍性与不偏不依的公平性。另一方面，则是社会生活发展的社群化、私人化趋势，这两种趋向并非总是相互冲突的。例如，我的世界公民身份的认定并不同时排除我作为家庭群体中的一员，父亲或母亲、丈夫或妻子的身份，作为社会他人所惯于称呼的“铁蛋”或邻里乡亲所认定的“杰姆大叔”而存在。所以，现代社会伦理道德评判过程中对普遍适用性与不偏不依的公平性的强调并不同时意味着像孔子“恕忠之道”所代表的，植基于人类具体群体生活实践的“厚”的伦理学的死亡。恰恰相反，这种强调显示出诸如“恕忠之道”的“厚重伦理学”在人类伦理生活趋向浅薄化的今天，更多地是起着一种默默地、间接性的奠基工作。这也就是说，尽管它可能不再显赫，但它的“黄金地位”是不容改变与不应轻视的。再者，这种强调普遍适用性与不偏不依的公平性的“薄的伦理学”在当今社会生活中许多领域的运用并不代表它适用于人类生活的一切领域。例如，没有人会责备一位妈妈“不公平”，因为她把最后一盒巧克力糖留给了最喜爱巧克力糖的女儿，而没有将之在女儿与两个儿子之间“平分”；同理，很少有人会责备一位父亲在他发现他的孩子与其他孩子一起处于危险境地时决定首先去解救他的孩子而非他人的孩子。这里的原因很简单，因为他是这孩子的父亲，而这孩子是他的孩子而非许多抽象之中的“一个”。当然，一旦具体情境改变，道德评判所依据的范式也会随之变化。例如，让我们现在假设这一父亲是一战地指挥

官，他的儿子恰巧是他部队的一位士兵。假如这位父亲运用他的职权将儿子留在后方，而将其他年轻士兵派往危险的前线，并且他用之为己辩护的理由是因为这位年轻人是他的儿子。我们知道，在这种情况下，这位父亲 / 指挥官理应在道德上受到谴责，甚至在军法上受到惩处，其原因就在于这位父亲 / 指挥官在这里混淆了自己的双重身份。不错，他是一位父亲。作为父亲，他有责任在危险的情况下保护自己的儿子不受伤害。但是同时，这种情况下他更重要的是一位战地指挥官，他的行为在道德上理应受谴责并不是因为他是一位父亲而是因为他是一军官，并且他的儿子主要是作为一位士兵在这种情境被认同。上述例子表明，当今社会生活具有多种层次，多种领域，每个人在其中某个特定的时刻与情境下扮演的角色不同，所以与此相应的道德范式也可能是不同的。相对于不同的社会角色，每个人所承担的道德责任也不尽相同，在很多情况下，我们甚至很难划一条清晰的道德界线，决定取舍。古言道，“忠孝不能两全”就是这种情形的典型例子。然而这种模糊情形的存在并不意味着我作为较大的社群的成员的认定（例如作为国家的公民）总是要在道德考虑上优先作为较小的社群的成员的认定（例如作为家庭的成员）。或者如同萨特（Paul Sartre）所断言，根据无所谓道德基础，任何行为都是道德上正当的，正是这种将现代社会生活以及现代人简单化的倾向导致我们误认为“薄的伦理学”可以替代“厚的伦理学”，导致我们在复杂的现代社会生活中混淆作为道德主体与作为法律主体的区别。也正因为如此，在当今社会生活中，我们看到道德问题与法律问题常常混而为一，立法取代了伦理教育，法庭取代了良心，道德与不触犯法律成为同义语，而最高法院的法官们也同时

成为人们道德行为的最后裁判人。

基于对现代社会生活伦理本质的上述种种讨论与考虑，我希望我对孔子有关“恕忠之道”思想的解释以及对东西方关于“道德金律”真精神的解释所显现出的不同思考路向的批判性比较能够有助于我们对道德与法律的人性基础的把握，道德金律的“黄金本位”并不生于别的，而仅在于它植基于作为“人”的“我心”与“他人之心”。在人心交融之处，人性与德性合二为一。我以为这就是孔子的“恕忠之道”所留给我们后人最宝贵的思想遗产之一。

从《老子》的雌性比喻谈起： 道家雌柔原则与现代女性主义思潮

刘笑敢著 锤宏志译

（新加坡国立新加坡大学）



作者按：1997—1998年，在几个基金会的支持下，Daniel Maguire与John Rains教授主持在美国费城的天普（Temple）大学和旧金山召开了三次有关世界宗教与性别公正（gender justice）的工作会议（workshop），目的是清理不同宗教传统中在两性平等方面的积极因素和消极因素。本文的原文就是笔者参加讨论会所提交的论文。参加讨论会的有来自世界各地的研究基督教新教、天主教、犹太教、伊斯兰教、印度教、北美本土信仰、佛教、道家与道教等方面的十个男性学者。大家各自从不同的宗教传统出发检讨反思本传统中有关男女平等的思想资源。讨论会共

进行三次，每次两三天，最后一天请了提倡女性主义的四位女性宗教学者对全部论文进行评议。每位作者根据讨论会中提出的意见对论文作了修订，全部论文即将由纽约州立大学出版社出版。

本文原标题是Taoism:Appreciating and Applying the Principle of Femininity。其中，femininity一字可译为阴性，但阴字在中文常用于阴险、阴谋等贬义词，为避免这种歧异色彩，笔者用雌柔原则对应the Principle of Femininity。这一表述未能尽如人意，还有待思考研究及高明赐教。

原文以英语为北美读者而作，构思、行文与中文颇有不同。为适应中文读者的知识背景，笔者在译稿的基础上作了大幅度增补、删削和改写。但受原文架构之局限，终有不能尽意的感觉，盼来日能够重起炉灶，另写一篇。

文中对老子的思想概念和体系的解释均以笔者对老子思想的独立研究为依据，但不能中论，有兴趣或疑问的读者请参看笔者《老子（年代新考与思想新诠）》一书。^①英文中道家与道教是同一个字，为配合其他宗教传统的对话，文中有一部分专门介绍道教的有关内容，但为避免繁琐，译文标题略去了道教二字。

今年三月，笔者曾以此译稿为基础，在广州中山大学和香港科技大学作演讲。中山大学冯达文先生愿将此稿收入他主编的讲演集中，为谢其厚谊，笔者又将译稿润色校改一遍呈上。文中的错误当由作者负责，与译者无关。（2000年9月于新加坡）

在讨论世界宗教和性别平等的课题时，不同的宗教、哲学、

^① 刘笑敢：《老子（年代新考与思想新诠）》，三民书局（台北），1997。此书收入傅伟勋主编的《世界哲学家丛书》，按丛书体例，封面没有副标题。

文化传统都有很多需要自我反省、自我批判、自我修正的内容，在这方面，可以作为积极资源而挖掘、阐扬的内容在多数宗教传统中实在不多，如基督教传统基本上以上帝为男性，天主教至今不准女性作神父，泰国的佛教不许女人出家作尼姑，犹太教、伊斯兰教中也有明显歧视女性的教义教规，而在这方面，道家 and 道教却是一个例外，而且在仍然活着的哲学、宗教传统中可能是唯一的例外。尽管道家 and 道教也是在漫长的男权社会中的产物，因此不可能没有过时的、需要批判和纠正的男权本位的内容，但这些内容多数不是道家道教自身的特点，而老子开创的道家哲学所包含与提倡的雌柔原则、道教传统中强调阴阳合谐的基本精神则体现了道家道教的独特面貌，在今天仍有积极意义，对于我们在新的纪元探讨男女平等的课题仍有值得阐发和提倡的内容，甚至可能对今天的女性主义思潮有补充、修正、和挑战的意义。

本文分为四个部分。第一部分讨论老子之道所体现和支持的雌柔原则，第二部分分析老子之自然与无为所体现的雌柔原则，第三部分评价道教传统中的重视阴阳合谐与女性特点的教义和实践，最后一部分是对道家 and 道教中的雌柔原则作出分析与评价，并揭示其对现代女性主义课题的启示意义。

一、道：雌柔原则的最高依据和体现

道是老子哲学的最高范畴，这已经是常识。尽管学术界对道的解释异彩缤纷，但是关于道在老子哲学中居于最高地位这一点则没有异议。关于道是什么，如何理解、诠释，这里不能展开讨论。简单地说，道是宇宙的总根源和总根据，是老子对宇宙、世

界、社会、与人生的统一性之根源的解释。道的概念的提出是为了回答世界的起源与存在依据的问题，其中既有对宇宙奥妙的客观的探索（explanation），也有老子的价值观和方法论的渗透（interpretation）。总之，道是根本性的概念，而这根本性的概念必然体现着老子的价值取向与基本主张，这一点和本文的主题有密切关系。

关于道的根本性意义，《老子》第42章中有通俗而概括的描述，这就是“道生一，一生二，二生三，三生万物”。关于这简单的几句话的含义，关于什么是一，什么是二，什么是三，学术界的解释各有千秋。然而，这里的一、二、三究竟是什么并不重要。老子并不是要对宇宙产生的实际过程作一真实描述，而只是对宇宙发生过程作了一个模式化处理，即：道→一→二→三→万物，这个模式表明宇宙的发展是由无到有，由一至多，由简单到丰富，由低级到复杂的过程。而这一切，归根结底，都起于道，因于道。这充分说明老子之道在宇宙、世界、社会、人生中的根本性地位。然而，道是视之不见，听之不闻，搏之不得的，没有适当的词语可以称谓、表述。老子说他无法为道命名，只能勉强称之为“道”或“大”，不得不用比喻的方法来揭示道的功能和特点。这方面值得我们注意的是，关于道的根本性特点，老子总是以母亲作譬喻，而不是以父亲来类比。老子说：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，

独立而不改，周行而不殆，

可以为天下母，

吾不知其名，字之曰道。（25）

虽然老子以“天下母”来比喻道，但道并不是人格化的，不

同于上帝。它只是一种难以描述的浑沌，寂静空虚，不受任何影响，循环往复地运动着。老子又说“吾不知谁之子，象帝之先”，强调道是比上帝更高更本质的存在。

老子以母性比喻道，而不以父亲的形象比喻道，并非偶然。《老子》五千言中，“母”字在五章中出现7次，^①其中五次与道作为万物起始的特性有关。除上述第25章以外，在第1章中，老子也说：“（道）可以为天下母。”在第52章中，“母”字重复3次，也都是指代宇宙的总根源。老子说：

天下有始，以为天下母。

既得其母，以知其子；

既知其子，复守其母，没身不殆。

在这里，道作为世界总根源，有如母亲，万物则如其子女。“既得其母”即对宇宙根本之道的理解，“以知其子”说明对道的理解应该运用于对具体事物的认知，“复守其母”则强调对具体事物的认识不能脱离对宇宙根本之道的把握。

以上各例之“母”字都是譬道的，另外两例“母”字虽没有用于比喻道，却也是正面的意义。相比之下，“父”字则仅在通行本出现一次，在帛书本中也仅是两章中出现3次。^②

更值得注意的是，老子也将天地之根喻作“玄牝”。在第6章中，老子写道：

谷神不死，是谓玄牝；

玄牝之门，谓天地根。

^① 其中有四次分别出现在第1、20、25、59章，有三次出现在第52章。

^② 见第21章和42章。第21章帛书本“众父”出现两次，通行本皆作“众甫”。

绵绵不绝，用之不勤。

据史华兹（Schwartz）分析，此处“谷”是一种象征，谷的空虚、接纳、被动、包容的特征意指女性的性别和生育的角色。^①这也显然反映了老子崇尚雌柔的基本倾向。

除了直接的比喻之辞以外，道的特点本身也体现了雌柔的原则。道虽然生化万物，但却不居不恃，无欲无求，这一点同样反映了优秀的母性意识。在第51章中老子写道：

道生之，德畜之；
物形之，器成之；
是以万物莫不尊道而贵德。
道之尊，德之贵，
夫莫之命而常自然。
生而不有，为而不恃，
长而不宰。

陈张婉辛（Ellen Chen）借用弗洛姆的理论，认为道的这种有予而无求的态度体现了母爱而不是父爱。弗洛姆认为“母爱是自然无条件的。母亲爱新生的婴儿，只因为是她的孩子，而不是有特别的条件或寄予某种希望”。但父爱则不然，“我爱你因为我在你身上寄予希望，因为你须尽你的责任，因为你像我”。换言之，父爱是有条件的。“事实上，在父爱里，服从是最大的美德，而背逆则是最大的罪过”。^②

^① Benjamin I Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1985. P. 200.

^② 弗洛姆的观点出于《爱的艺术》*The Arts of Loving* (New York: Harper & Row, 1969), 41—43, 转引自Ellen Chen “Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism,” *International Philosophy Quarterly* 9:391—405, 1962, 402.

母子关系也同样异于父子关系，“母亲生养我们，她是人自然、土地、海洋；父亲则不代表任何自然的归宿，他代表的是人为的存在：思想的、人工的、法律秩序的以及冒险的世界”。基于弗洛姆的理论，陈张婉辛得出结论，老子所谈的是母爱，而非父爱。老子说“慈”，即慈爱，意指的是母爱的温厚广博，无所偏袒以及付出而从不指望回报。^①尽管弗洛姆的理论是基于他特定的西方文化背景和社会事实，但陈张婉辛的结论与中国传统中关于父爱与母爱的关系还是大体可以为中国人接受的。

从老子所用的“母”、“玄牝”的比喻来看，从道的特点来看，“道”的母性或雌柔特点是不容怀疑的。大体说来，道的雌柔特性有两方面的意义，即形而上学的和价值论的。从形而上学的方面来讲，老子相信宇宙的起源是自生的，而不是某个人或上帝有目的有计划地创造的。道所具有的一切特征：自然、静谧、宽容、忍耐、愉悦等等，大体上都是属于女性的；而与之相反，雄心、勇气、攻击、竞争以及占有等等都是与男性相联系的。所以，老子只能用母亲，而非父亲，来比喻形而上的“道”。这样，老子关于宇宙万物起源的理论与一神论传统认为上帝创造世界并统治自然万物的观念大为不同，一神论认为宇宙起源于上帝有意识的创造，上帝通常是以一种父亲的形象出现的。

道的概念不仅有关宇宙论课题，也同样涉及人类生活和社会秩序的取向，即价值论问题。老子与西方哲学家的一个重要不同在于，他并不是只关注于单纯的形而上的哲学思辨。不错，道是宇宙的总根源，但同时道也是人类行为的依据和标准。所以，道

^① 同前。

不同于柏拉图的理念（idea）和亚里斯多德的范型（form），他们的西方式的概念都是与现实的现象界相脱离的。而道正好相反，道是由形而上的领域而深入到人类的生活，并且成为人类行为的评判依据。中国古代哲学家的宇宙和世界是一浑然存在的整体，没有实在和现象，形而上和形而下，实然和应然的截然区分。因此，老子关于道是雌性的比喻就不仅有纯理论或形而上的意义，同时为人的社会行为提供了价值的根据。这是下一章我们要进一步讨论的内容。

二、自然与无为：雌柔原则之实践

老子强调道的雌柔特征，意在提倡和支持人类世界应该遵循的价值观和方法论，具体说来，即老子的自然和无为两个核心概念。自然和无为分别代表了老子哲学的中心价值和原则性方法，二者都体现着雌柔原则，这正是上节所述道的雌柔原则的具体表现。

我们先来看作为老子哲学中心价值的“自然”。在《老子》中，自然不是自然界或自然物，而是一种原则，一种价值，代表着自然而然的秩序与合谐。自然所针对或反对的也不是一般的人为，而是暴力和强制。把自然当作自然界，或以为自然就是没有人为，这虽然是现代人相当普遍的看法，却与老子思想无关。自然的重要意义和理论支持也来自于道，老子在第25章中明确说道：

人去地，地法天，天法道，道法自然。

道是老子哲学的最高概念，是万物之根源。然而，道也同样

要效法自然。显然，老子赋予自然以最高价值的地位，这是道这个概念所要传达的最基本、最重要的信息（message）。“道法自然”一句，揭示了道的本质特征和“自然”的重要性，但老子的真义并不限于“道”之“法自然”。如果我们暂时略掉“人—地—天—道—自然”这个链条的中间环节“地—天—道”，我们将会发现剩下的便是“人—自然”，老子所强调的最终结论是人应该效法自然，以此实现自然而然的秩序和人类社会生活的和谐。这一点，明确地体现在第17章中：

太上，下知有之；
其次，亲而誉之；
其次，畏之，其次，侮之。
信不足，焉有不信焉。
悠兮其贵言。
功成事遂，百姓皆谓我自然。

在道家看来，最理想的君王是无为而治的，老百姓只知道他的存在，但并不经常感觉到他的存在，因为他从不强迫百姓做任何事，所以百姓都称颂他的管理方法是“自然”的。显然，“自然”是最高的评价。次一等的圣明君王，亲民爱民，令百姓感恩戴德，这符合传统标准或儒家的明君的标准，但却不是道家的理想君王。再次一等的君王令百姓惟恐畏避不及，即所谓的“昏君”；更糟的统治者令百姓怨恨和反抗，即所谓的暴君。

显然，老子赞美的理想统治者高于传统的或儒家的圣明君主，虽自然无为、平和寡言，却带给社会自然和谐的生活，不求百姓的感谢与膜拜。根据弗洛姆的理论，自然的态度是与母亲而非父亲相关。因为女性往往更为平易、耐心和宽容。圣人“辅白

然而不敢为”的态度，与雌柔的原则显然是一致的。

自然的价值原则要靠无为的方法性原则来实现。“无为”的字面意思是“没有作为”“没有行动”，但“无”字本有“实有似无”之义，据此，“无为”就是实有似无之动作行为，其本质是对人的一般行为的一种限制，也就是在提倡一种不同于普通行为的“为”。通俗地说，无为也就是不妄为，不干扰事物本身的自然和平衡。无为是实现自然之和諧的方法性原则，或曰原则性方法。关于“无为”和“自然”的关系，老子在第64章中写道：

为者败之，执者失之，
故圣人无为故无败，
无执故无失。

这一节先从消极方面说明圣人为何无为。无为的消极方面至少可以防止失败。接着，老子又从积极方面，说明无为之意义，即在保持万物的自然而然的和谐。老子说：

是以圣人欲不欲，不贵难得之货，
学不学，复众人之所过，
以辅万物之自然而不敢为。（64章）

只有实行无为的原则，包括“不欲”，“不贵难得之货”，“不学”，才能“辅万物之自然”，既提供了个体充分发展的空间，又保证整体的和谐。道家之圣人无欲无求，行为谨慎，不追求世俗价值，这就是无为精神的一种体现。由此，我们可以看出，自然是中心价值，而无为是实现这一中心价值的方法和手段。值得注意的是，无论是“无为”还是“自然”，两者共有的特征，如顺从、温和、安静、谦虚等，都和女性特质的关系较为密切。

自然与无为的表现和优点常从“柔”与“弱”得到说明。柔

弱的原则也很容易使人们想到雌柔原则或女性的特点。在《道德经》五千言中，提到“柔”有11次，“弱”有10次，①其中绝大多数情况下，老子探讨的是柔弱之益。②如在第78章中老子写道：

天下莫柔弱于水，
而攻坚强者莫之能胜，
以其无以易之也。
柔之胜刚，弱之胜强，
天下莫不知，
而莫之能行也。

“柔弱胜刚强”的理论即使不是独一无二的，至少也是相当特别、鲜有人提的。它来源于老子的经验和社会历史事实，同时也源于老子的道的原则：即“弱者道之用”（40章）。在这里，我们可以看到在老子哲学中的形而上学的概念和涉及社会人生的价值观以及行为原则的内在一致性。除这章以外，老子反复申明应以柔弱之道取强的主张，如“柔之胜刚，弱之胜强”（36章），“见小曰明，守柔曰强”（52章），“坚强者死之徒，柔弱生之徒”（76章）。老子也用弱之胜强的事实论证无为之益。在第43章中，他说道：

天下之至柔，
驰骋于天下之至坚，
无有入于无间，

① “柔”分别出现在第10、36、43、52、55章各一次，在76章四次，78章两次；“弱”出现在第3、40、55章各一次，在36、78章各两次，在76章中出现三次。

② 仅第36章“将欲弱之”一句除外。

吾是以知无为之有益也。

不言之教，无为之益，

天下稀及之矣。

这里“至柔”、“无有”、“不言之教”都是与“无为”相似的概念，旨在表明无为之益。自然、无为与柔弱之道与常规的或世俗的价值方法不同，因为通常人们总是倾向于崇尚阳刚而轻视雌柔的原则。

如果说柔弱胜刚强的理论仍是间接地表达老子的雌柔原则，那么老子的牝牡、雌雄的比喻就把雌柔的原则表达得淋漓尽致了。第61章中写道：

大国者，下流也，

天下之牝也，天下之交也，

牝恒以静胜牡。

为其静也，故宜为下也。（帛书本）

从世俗的观点看来，“下”、“静”、“牝”都是负面的价值，但老子却发现了其内在的与世俗观点相反的力量，所以说“牝常以静胜牡”，与男权社会通常的观点恰好针锋相对。

关于女性的长处与无为概念之间的关系，史华兹（Schwartz）认为：“女性在性别角色上的被动性是显而易见的。然而‘牝恒以静胜牡。为其静也，故宜为下也’。在生殖行为中，实质上是女性占据主导地位的。虽然她看起来是‘不作为’的，在生命由无到有，由静至动，由一而多的创造过程中表现得虚静被动，无欲无求。女性正是‘无为’的写照。”同时，他指出，

老子对雌柔原则的激赏实质上是其主张无为和自然原则的象征。^①这种分析对于我们认识老子哲学的雌柔原则是相当有启发性的。

值得特别注意的是，老子强调雌柔的原则并不是因为他不懂得雄性之力或阳刚之强，他是在充分了解并掌握了雄性之长以后仍然主张雌柔原则的。老子写道：

知其雄，守其雌，为天下溪；
为天下溪，常德不离，
复归于婴儿。（28章）

在这一节中，老子在第一句就清楚地表明一个人即使深知阳刚之力也应该运用雌柔原则，这一章的其余部分则再一次证明其益处。显然，老子是告诫有雄性之长的人要“知其雄，守其雌”，而不是要没有“雄”之本钱的人知雌守雌，以弱示弱。显然，老子的价值取向与男权社会的主流思潮是相当不同的。他还说：

专气致柔，能婴儿乎？……
天门开阖，能为雌乎？
明白四达，能无知乎？
爱民治国，能无为乎？（10章）

这里，老子再一次强调柔、雌、婴儿、无知、无为这些在大多数人的价值观中次要的侧面。作为一名要超越传统与世俗的思想家，雌柔原则与他的自然、无为一样是更高的价值，是为了更高的目标。雌柔原则不是为了与阳刚原则对抗，而是为了纠正世俗重刚轻柔、重雄轻雌，重直轻曲的价值和方法。因此，老子强调

^① 史华兹，同前，页200。

“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（42章），重视的是阴阳之和，而不是对抗，老子的雌柔的原则并不是与世俗的阳刚之气相对抗的。

三、阴阳和谐：道教中女性的地位

老子哲学和古老的周易哲学都重视阴阳平衡。不过，老子是从强调雌柔的原则去追求阴阳平衡的，而周易是从强调“天尊地卑”，阳动阴静的角度维护阴阳平衡的。二者的取径并不相同。

老子的阴阳和谐与知雄守雌理论在后来的道教理论和实践中得到了很好的体现，并成为道教理论的内容和特点。在老子哲学中，并没有直接涉及男女问题，但他的雌柔原则和阴阳和谐的思想对道教的两性观念似乎影响甚大。与其他传统相比，道教中的女性显然有较为平等的地位。因为在道教看来，宇宙是个阴阳和谐的世界，无论是天上人间，绝不可能阴多阳少，或阳多阴少，而使阴阳失衡。所以，在道教的神仙谱系中，比其他宗教有更多的女神或女仙。

最早著录男女神仙传的是成书于东汉的《列仙传》，其中就包括一些女仙的传记，道教大师葛洪著《神仙传》，其中有七卷的篇幅是著录女神或女仙的。唐朝杜光庭（850—933）的《墉城集仙录》可以说是最重要的一部女神仙传。原文收录109位女仙传说，现存《云笈七签》本中有27位，《道藏》本还存38位，所录女仙大多数是唐代人物。而且，女仙之间还存有亲族血缘关系。除此之外，很多女仙还是俗世帝王之师或受到男性帝王崇拜，书中所述“九天玄女”，据说是中华民族“人文始祖”——

黄帝之师。在黄帝大战蚩尤时，她秘授兵书，助黄帝取胜。在这里，似乎不存在对女性的歧视。

道教在唐宋期间受到朝廷垂青，发展迅速。元代道士张道一著《历世真仙体道通鉴后集》著录121位女仙传记。^①元代之后，由于新儒学成为官方学说，女性的社会地位和行为规范受到严格约束。明清之际，道教长时间不受朝廷重视，但在清代仍有一部专著《历代仙史》，其中著录了133位女仙。

在道教传统中女性的地位还体现在道教教义和符咒斋醮仪式上。例如，在道教早期的宗教仪式上男女是平等的。早期天师道主持仪式的必须是夫妻，不能有男无女，也不能是随便什么男女。这是一种基本的平衡，而且只有夫妻双修，方能担任高职。此外，道教史上也不乏女性道长。在道教的组织和实践中，这种男女平等的事实反映了道教视女性为其一部分的倾向。这是相当难能可贵的。因为在当时社会现实中女性地位比男性低得多。^②当然，道教情况也相当复杂，12世纪以后的全真教运动，由于受到佛道的影响，也开始主张禁欲独身。

道教传记中女神的重要性或许与道教历史上女性领袖的作用有关。例如，东汉五斗米教的第二代天师之妻，第三代天师张鲁之母卢氏，就是个极有影响的重要人物；^③还有魏华存，上清教派的创始人，是个育有两子的母亲，她曾是五斗米的祭酒，虽然在上清一派系由杨义首创，但该派人士莫不认为魏华存是第一位

^① 参见詹石窗：《道教与女性》，页34。上海古籍出版社，1990。

^② Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, tran. by Karen C. Duval. Berkeley, CA: Californian University Press, 1993. P. 128-129.

^③ 参见Schipper，同上书。詹石窗，同前，页49。

缔造者。她在经典的传授中是个相当关键的人物，有关记载可见于现存《道藏》。^①

由此可见，道教历史发展及其神仙谱系中的女仙绝非仅仅是陪衬的角色，很多女神都是独立于男神之外，有其自己的位置和功能，说道教有两性平等的传统也不为过。最有意思的例子是“西王母”——道教中地位最高的女神。西王母的职贡和角色几乎无所不包，她“使制召万灵，统括真圣，监盟证信，总诸天之羽仪，天尊上圣朝安之会，考校之所，王母皆映临焉。上清宝经，三洞玉书，凡所授度，咸所关预也”。有意思的是，与西王母相应的还有一位“东王父（东帝君）”。可惜，无论在道教传统还是在民间传说中，后者都还不如前者那么出名。^②

作为女神，西王母是极阴之元，是众多女神之首和保护者。根据杜光庭的记载，她“与东王木公共理二气，而养育天地，陶钧万物矣。体柔顺之本，为极阴之元，位配西方，母养群品。天上天下，三界十方，女子之登仙得道者，咸所隶焉”。^③道教中西王母的地位和形象是否说明道教比其他宗教更重视女性地位与作用呢？至少我们可以说，道教传统对女性的歧视比其他传统来得少一些吧！

《道藏》中，很多经文的标题一望而知是为女性而作的。另外，还有很多女性修道者如何修炼的方法和规则。例如《西王母

^① 参见Schipper, 同上；詹石窗, 同上, 页50; Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, Translated by Phyllis Brooks, Stanford, CA: Stanford University Press, 1997, P. 115—116.

^② 《编城集仙录》卷一，《正统道藏》新文丰出版公司（台北），第30页，页0466。

^③ 同上。

宝神起居经》、《西王母女修正途十则》、《壶天性果女丹十则》、《女经丹法要》、《女功正法》等等，不胜枚举。

按一般惯例，如果没有特殊记载，我们似乎应该把道经的大多数作者视为男性，如果真是如此，这些道教的男性作者却精通女性修行之术，专业程度不亚于女性生理学家。由于生理特征的不同，所以女性修炼之术也与男性迥异。例如，男性要气守脐下二寸的丹田，而女性却在两乳之中下一寸三分的“气海”，并且随着女性年龄、身体状况和月经状况而具体有所不同。在道教大师看来，女性由于其专注谦下之天性，往往比男性更易于修道成仙。^①

道教中另一个有关两性问题的是“房中术”。房中术的记载相当古老，应该早于道教的形成，但大多数相关记载早已佚亡，特别是中世纪以后视“性”为淫事而讳莫如深。一些有关房中术的部分记载可见于日本所收藏的道教文献。这方面的重大发现可见于1973年出土的汉墓帛书和竹简手抄本，学者认为其内容与后来的道教房中术之记载一致。^②道教房中术与一般房中术的关键之区别在于以房中术为养生手段，而不仅仅是追求性的享受。^③这一点，可见于早期道教运动和文献如五斗米道之《老子

① 参见Schipper, 同上, p.239, 450; 洪建林主编:《道教养生秘库》, 大连出版社, 1991, p.245.

② 参见李零:《中国方术考》, 人民中国出版社, 1993, 页400—431.

③ 事实上很难将道教的房中术与一般的房中术区别开来。笔者主要依据两个标准:第一,是否以房中术作为养生和长寿的手段;第二,是否为道教大师或道藏文献中所提及。施舟人(Schipper)提出更为严格的区别标准。他坚持道教房中术是以性交为手段,以孕育超凡天赐的生命为最终目的。在这种意义上,道教中的男性就如同女性的生育角色一样,而非一般人所理解的男性了。参见Donald Harper, "The Sexual Arts of Ancient China as Described in a Manuscript of the Second Century B.C.", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47, 2:539—93, 1987, p.541, 注4.

想尔注》、《太平经》等。如葛洪宣称房中术是修道成仙不可或缺的手段。他认为，一个人如不懂得交接之道，纵服药亦无益。他说：“人不可以阴阳不交，坐至疾患，若欲纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱阳，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终其所禀之天年。”^①一个人不应该完全禁欲，如此会疾患丛生以至早死；但另一方面，过度纵欲也会缩短一个人的寿命，只有宣而有节、恰到好处方能趋利避害。通常，房中术很容易被误解为纵欲淫乱，然而，其最初的动机和本意却是为了养生长寿，与禁欲或纵欲无干。

“房中术”是个相当广义的词，包括不同教派的观点和方法，涉及到性学、医药卫生、心理学、生理学以及神秘主义等等。一些道教教派以内丹术语来隐喻描述性交修炼行为，但道教发展到后期，则希望去除与之有关内容以纯洁教义。

房中术种类繁多，就最常见的来说，其核心概念是“精”，意指精力、精液，古人相信“精”是一种生命力之所在，因此，房中术之原则就是要在交接中保存“精”，结果是要求男性在交接中忍精不射，保存元气。性交之前的抚摸亲吻，充分激发性欲相当重要，并且男性应该关注女性的反应，并控制延缓自己的节奏和女方配合，使女方获得完全的满足，如此可以对男女双方有益。此外，还有很多具体的禁忌和要求，强调男女之事在不同的时间、不同的方位都会有不同的效果。

一些道教中人相信房中术能治愈百病，采阴补阳，强身健体，有助于修道长生。所以，一个男人应该同不同的女子性交以

^① 《抱朴子·微旨》。

增益采补，这种主张当然是一般人无法接受的。似乎是为了平衡和补救这种男性中心的倾向，在《道藏》中我们也可以找到与之相反的记载：西王母喜好同青年男子交欢，采阳补阴，永葆青春容颜。这种戏剧化的男女对等或对应的关系，没有任何实际价值，其背后却透露出道教系统中阴阳平衡和男女平等的观念。在房中术理论中，也有性爱双方如同敌人的说法，似乎一方赢则意味着另一方输。不过，这种主张并非道教主流。

女性在性卫生学上扮演了重要的角色，法国汉学家施舟人（Schipper）认为，事实很清楚，女性在性学每个阶段都是始作俑者。最早有关房中术的古代文献，如《玄女经》《素女经》中，记载了女神传授黄帝如何实行交接之道，纳求多子。她教给黄帝一些颇近似科学的技巧和策略。施舟人认为这种不以男性的观点来写的古老的性学书籍，在世界上是独一无二的，其对于女性的生理解剖和本能反应方面的知识都有相当的贡献。^①房中术经典似乎为男性所作，却把导师的地位赋予女性，一方面说明实际修行中女性的重要地位和作用，也说明在理论上，道教传统对女性较少轻视或歧视。

根据Wile的观点，在很多有关房中术的书中，尽管作者和读者都是男性，但女性毫无疑问是处在同等的地位。在性交过程中，女性的快乐至关重要。此外，对男女双方情感和谐的强调，对女性的性反应的详细分析，至少也部分的记述了女性的敏感性和生理需求。^②总的来说，尽管房中术确是以男性为中心的，也

^① Schipper, 同前, 页125-126.

^② Douglas Wile, *Arts of the Bedchamber: the Chinese Sexual yoga Classics including Women's solo Meditation Texts*. Albany, NY: SUNY Press, 1992, P. 44.

不无糟粕之处，但是还是清楚地表明了对女性的关注以及相关的知识，这也是道教在男女性别问题上的独特之处。

四、讨论：雌柔原则的现代启示

我们应当如何理解和诠释老子哲学中的雌性比喻？如何评价道教传统中的阴阳平等和谐的思想？这一方面是学术问题，是理论的探讨和不同观点的切磋问题；另一方面也是现实问题，关系到道家、道教理论与现代女性主义思潮的互动问题，对于我们从更高层次理解男女平等与两性和谐会有启示意义。

应该如何分析和理解老子哲学中的雌柔原则呢？传统的观点以李约瑟（Needham）为代表。他认为道家思想来源于母系氏族社会，是对女性崇拜的反映。他说“古代的社会极可能是母系氏族社会，这一点难道不是对于道家极为重要的雌性象征所残留的最古老的意义吗”？^①陈张婉辛（Ellen Chen）支持李约瑟的说法，相信《道德经》源自母系氏族社会，以及“无”，“弱”，“黑”“虚”的初始意义与女性生殖力崇拜相联系。^②这种观点受到施舟人（Schipper）的反驳，他说“目前关于中国母系氏族社会的理论尚未被证实，而且母系社会这个词是否能成立仍然是个问题”。从根本上否定了李约瑟的观点。^③母系社会（matriarchy）与男权社会相对应，是19世纪的人类学概念，指女性占主导道地位

^① Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, London: Cambridge University Press, vol. 2, 1956, p. 105.

^② Ellen M Chen, *Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism*, *International Philosophy Quarterly*, 9:391-405, 1969, p. 401, 403.

^③ 同上书，页125。

的社会。但这个概念一直受到质疑，到目前为止，人类学家还没有足够的证据证明母系社会的存在。中国的考古发现似乎可以解释为母性家族制度 (matrilineal tribe or society)，但还不足以解释为与父权制相对应的母系社会。

退一步说，即使在古代中国确实存在过这样的母系社会，那也不足以断定老子的雌柔思想由此而来，因为这样的母系社会即使存在过，距离老子生活的年代至少已经有几千年或上万年了。相距如此遥远，老子不可能对母系社会有什么印象，何况当时也不会有文字资料或考古资料供他参考。

事实上，老子并没有讨论过任何男女的问题，甚至连“男”“女”这两个字眼都没有提到过。而所有关系到性别的词，如“雌”、“牝”以及“母”都是比喻的说法，可以指动物或是一般的雌性特征，并非在谈人类之性别，所谓女性崇拜是无从谈起的。

总之，我们没有足够证据说道家哲学是母系社会或女性崇拜的反映。道教传统亦是如此。虽然，在道教信仰中，确实有很明显的女仙崇拜现象，但不是构成女性崇拜或女性生殖崇拜。许多学者在这方面的论断实在是简单化了。如果道教的教义真是对母系社会和女性崇拜的反映，那么它对于现代两性平等的启示意义也就非常有限。因为我们不可能重建一个母系社会，而且人们也不可能接受性别崇拜或生殖崇拜。

与李约瑟相反的观点是安乐哲 (Roger Ames) 提出的，他认为老子哲学追求的不是雌柔原则，而是雌雄同体、阴阳和谐的理想 (androgynous ideal)。他说：“道家传统的理想人格是刚柔并济、阴阳谐和的，而不是阳刚或阴柔。在道家的传统文献中似乎

将个人、社会和政治问题定位为男权支配的结果，而其关于理想人格的概念就逻辑地要求阴柔、阳刚两方面的结合。”^①说老子思想强调阴阳之和的观点显然是正确的。然而，安乐哲单纯强调阴阳和谐，似乎忽视或否定了老子思想的雌柔原则和特点，也就否定了老子要实现阴阳和谐的必经之路。正如安乐哲所说，老子“将个人、社会和政治问题都视为男性为主操纵的结果”，那么，针对这种现象而提倡雌柔原则就是很自然，也就是说，由对男性主导所引起的社会现象的批评到提倡雌柔原则是更合乎逻辑的。没有这一点，老子所提倡的阴阳和谐就变成了没有实质内容的空话。

道家与道教文献中的雌柔特征是无可抹煞的。当我们将老子与孔子或基督教文化相比较时，这一点更为突出。李约瑟曾就道家和儒家一比较：“儒学刚健进取，而道家则相反，追求阴柔被动，效法自然。”^②同样的，陈张婉辛也将道教与基督教做一比较：“基督教强调工作，强调赎救，活着积德是为了死后能进入天堂，获得天父的爱。而道教，则教人无为，要求放弃一切人为的努力，只要简单地顺遂自然母亲的爱。”^③这样的比喻都有些简单。然而，大体上是正确的。与其他传统比较，道教比儒家更强调被动或女性化，儒家传统则比基督教更有雌柔色彩。但同时，被称为阴柔的道家和阳刚的儒家在最终的观点上还是一致的：那就是世界上没有绝对的纯阴或纯阳，理想状态应该是阴阳

^① Roger T. Ames, *Taoism and the Androgynous Ideal*. In *Women in China*, ed. Richard W. Guisso and Stanley Johannesen. Yongstown, NY: Philo Press, 1981. P. 43.

^② 同上书，页33。

^③ 同上书，页403。

的和谐。如果我们只是强调道家与道教的阴阳和谐的主张，那么道家道教与儒家学说的不同就会消失，道家思想的独特性就会抹煞，我们会失去道家道教特有的思想资源。

此外，道教文献的绝大多数作者是男性，这一点对于我们今天讨论两性平等问题有何利弊？Cahill认为：“这一点深刻地影响我们的印象。作者并非关注或认同我们今天的课题。我们必须从这些原始资料中挖掘我们所需要的东西。”^①这一观点是正确的。第一，我们应该看到，道教关于阴阳和谐平衡的理论并不等同于女权主义者对女性的保护和对男性中心的反抗。不过，道教经典不是告诉我们今天的男性不应该怎样对待女性，而是告诉我们应该怎样对待女性。有些思想是陈旧不足取的，比如，我们今天不能因为要两性平等，再来崇拜王母娘娘。但有一些仍然有现实意义，比如要求日常生活中对女性有更多的了解，性交时对女性有更多的体贴和关注，等等。道教经典留给今天男性读者的是实现两性和谐的正面的建议，而非指责批评。当然，从今天看，道教留给我们的关于男女和谐平等的遗产是很不够或过时的，但从世界范围和历史角度来看，这些遗产毕竟是弥足珍贵的，至少可以为我们今天的讨论提供一个起点或参照。

第二，道教经典对于女性的关注以及对女性的相对平等的态度，并不是在我们今天所面临的女权运动的压力下作出的。这种意识植根在他们的信仰和哲学基础中。在形而上学层面上，道家相信阴阳的和谐平衡是宇宙的原则，是人类应该遵守的。同时，

^① Suzanne Cahill, *Performers and Female Taoist Adepts: Hsi Wang Mu as the Patron Deity of Women in Medieval China*, *Journal of the American Oriental Society* 106.1: 155-68, 1986. P. 155.

道教也坚信，阴阳和谐和平衡对男女双方都有益，由任何一方作绝对主导，都不符合自然的原则。而且，这种平衡是动态的可调节的。道教的历史或许可以提示我们，在两性平等的课题上，男性似乎可以或者应该更加主动，或补救过失，或建设未来，这不仅是为女性的利益，也是为了男性自身的利益和人类的整体和谐。

第三，道家和道教文献也教导启发现代男性不仅应该从身体上和生活上欣赏尊重女性，而且应该从本体论、方法论的角度欣赏和尊重雌柔原则。《老子》一书并不是女性的颂诗或者是对母系社会和女性崇拜的反映。老子哲学告诉我们雌柔原则是一个普遍恒常的道理。老子的目的意在指出和补救男性主导的政治和社会的弊端。这也仍然是我们今天的任务。除此之外，老子是在父系社会的历史环境下主张雌柔原则的，这也是我们今天同样面对的文化背景。所以，老子的哲学同我们今天所谈的两性平等是可以有密切关系的。

尽管《老子》中的雌性比喻决不是女性崇拜或母性崇拜，尽管老子哲学和道教理论主要是男人与男人的对话，而不是站在女性主义的立场上替妇女讲话，也没有讨论男女的地位问题，但是，这并不意味着老子哲学与今天的男女平等问题或所谓女权主义毫无关系。事实上，老子哲学对于男女平等与和谐贡献不是在直接的层次上，而是在更高、更普遍、更根本的层次上的，这表现在老子提倡以男人为主的社会多实行类似于女性特点的雌柔之道，从而从根本上减少社会的冲突与伤害。老子希望在社会中起主导作用的人，如圣人、王侯、将军（这些人在古代都是男人），实践以女性特点为象征的自然无为的原则和柔顺慈俭之道，

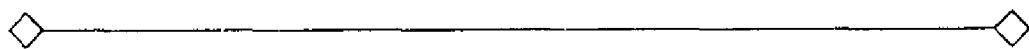
从而有利于实现社会的自然和谐。也有利于维护人类与大自然的和谐。从今天的观点来看，这当然是有利于从根本上纠正对女性、以及女性性格特征的轻视和歧视，有利于男性对女性特点的重新认识与尊重，有利于女性在肯定女性本身价值的基础上提高自信与自尊，而不是在抛弃女性特点、屈从男性精神或追求男性化的前提下提高自身的社会地位。这对当前的女性主义思潮或许是有启示或补充意义的。①

① 最后一段节录于笔者新作《老子对勘及引论》第六章的“析评引论”。

《齐物论》：一篇哲学经典

陈少明

（中山大学中国哲学研究所）



一种经典是同一种思想传统联系在一起的，它必须是这种传统的一个源头，其内容对其发展具有典范意义。《齐物论》在中国哲学史上的经典意义，正是由它在《庄子》中的地位决定的。以儒家代表中国文化，也许还说得过去，但讲中国哲学如只提儒家的话，可能会遭到异议。^①不提道家，不但不能理解魏晋玄学，甚至难以解释佛学特别是禅宗、以及宋明理学的兴起。对于老庄在道家中的关系，禅门憨山说：“中国圣人之言，除五经束于世教，此外载道之言者，唯老一书而已。然老言古简，深隐难

^① 参阅陈鼓应：《论道家在中国哲学史上的主干地位》所提出的问题，见《老庄新论》，上海古籍出版社，1992年。

明。发挥老氏之道者，唯庄一人而已。笔乘有言，老之有庄，尤孔之有孟，斯言信之。……间尝私谓中国去圣人之，即上下千古负超世之见者，去老惟庄一人而已。”^①郭沫若虽主庄子出于儒家说，但也断言：“真正的道家思想，假使没有庄周的出现，在学术史上恐怕会失掉了它的痕迹的。道家本是汉人的命名，而在事实上确因有庄周及其后学们的阐扬和护法，才有这个宗派的建立”。^②不说郭象注庄对玄学的意义，就是禅宗的兴起，也同庄学有不解之缘。^③宋明理学虽以排排老，卫道统自任，但心学一系也有很深的庄子思想痕迹。^④“齐物”一文，仅以是公认的《庄子》一书的代表作这一事实，便不难想象其在哲学史上的价值。

一、文献公案

说《齐物论》是《庄子》的代表作，同说《齐物论》是庄子的代表作，不是一回事。后者于20世纪存在着争议，且问题首先同文献的确定性相联系。在对其思想的含义作进一步的研究之前，需要对问题作相应的澄清。与儒家孔孟荀历史清楚不同，道家从老到庄，不论身世还是作品，都同其思想内容一样，蒙胧而且神秘。不过，那些喜欢谈玄论道的古人，大致只陶醉在深遂玄

^① 释德清：《观老庄影响论》，《老子道德经慈山注—庄子内篇慈山注》，浙文丰出版公司（台化），1993年，第7至8页。（以下引用该书时简称“庄子内篇慈山注”）。

^② 郭沫若：《庄子的批判》，《十批判书》，人民出版社，1976年，第171页。

^③ 参见印顺：《中国禅宗史》，上海书店，1992年。

^④ 参阅拙作：《白沙心学与道家自然主义》，载《道家文化研究》，第四辑，上海古籍出版社，1994年。

秘的观念之中，对于那种属于言筌之“迹”，无意于进行追究。故魏晋时代郭象编的《庄子》，虽然也用内编、外编与杂编的分类法，但作注时是将其看作庄子个人的作品来进行的。直至北宋的苏轼，在《庄子祠堂记》中对《盗跖》等四篇提出怀疑：“余以为庄子盖助孔者……庄子之言，皆实予而文不予，阳挤而阴助之。……然余尝疑《盗跖》、《渔父》则若真诋孔子者，至于《让王》、《说剑》，皆浅陋不入于道。”其后陆续有人怀疑，至明清之际，王夫之从思想内容及表达技巧的差别上，提出外篇也多不出于庄子的论断：

外篇非庄子之书，盖为庄子之学者，欲引中之，而见之弗逮，求肖而不能者也。以内篇参观之，则灼然辨矣。内篇虽参差旁引，而意皆连续；外篇则踏驳而不续。内篇虽汪洋无方，而指归则约；外篇则言穷意尽，徒为繁说而神理不挚。内篇虽极意形容，而自说自扫，无所粘滞；外篇则固执粗说，能死而不能活。内篇虽轻尧舜，抑孔子，而格外相求，不党邪以丑正；外篇则忿戾诅诽，徒为轻薄以快其喙鸣。内篇虽与老子相近，而别为一宗，以脱卸其矫激权诈之失；外篇则但为老子作训诂，而不能探化理于玄微。故其可与内篇相发明者，十之二三，而浅薄虚器之说，杂出而厌观；盖非出自一人之手，乃学庄者杂辑以成书。①王氏的主张，为后来大多数学者所接受。不过，到此为止，《齐物论》仍未碰到什么问题。麻烦在20世纪才开始。在古史辨运动的带动下，疑古成风。不仅儒家经典，其他诸子典籍的可靠

① 王夫之：《庄子解》，中华书局，1981年，第76页。

性也被不断质疑。傅斯年就提出“谁是《齐物论》的作者？”的问题，认为《齐物论》应是慎到而非庄周所作。其主要理由，是《天下》篇所叙述的慎到的观点，同《齐物论》的主旨相一致。^①到了60年代，任继愈提出更“激进”的看法，认为不仅《齐物论》甚至整个内篇，都非庄子所作。相反，外杂篇中倒有庄子的亲笔作品。这一“颠倒”的动机，不是出于疑古，而是想把庄子描写成一个“唯物主义”者、进步思想家。其主要论据综合起来有：1、《天下》篇不是庄子学派的作品，其关于庄子的叙述不能作为判断庄子作品的依据；同时，从它的内容也没法推出《逍遥游》、《齐物论》所表达的思想来。2、司马迁在《史记·老子韩非列传》中关于庄子“作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》以诋訾孔子之徒，以明老子之术”的诊断，才是判断的标准，而太史公提及的这些篇目，都不属于内篇作品。3、荀子评庄子“蔽于天而不知人”，表明庄子是个唯物主义者，而这种思想主要表现在《天道》、《天地》、《天运》等篇中，不在内篇；而内篇中“逍遥”、“齐物”之类悲观绝望思想，只能产生于奴隶主阶级已经没落的汉初。^②上述说法中，第1条与傅说有些相近。第2条对内外（杂）内容的把握与王夫之基本一致，但判断标准恰好相反。而第3条则鲜明地体现出其论说的时代背景。与任继愈对立，关锋、冯友兰等也加入了争论。^③但双方一时似乎都未能说服对方。《齐物论》连同整个内篇与庄子的关系，成了悬案。

① 傅斯年：《谁是《齐物论》的作者》，《历史语言所集刊》六卷四号。

② 任继愈的《庄子探源之一》发表于《哲学研究》1962年第2期，第193页。

③ 关锋：《庄子外、杂篇初探》，《哲学研究》1962年第2期；冯友兰：《再论庄子》，《哲学研究》，1962年第3期。

到了80年代，对问题的解决终于有了进展。首先是张恒寿出版《庄子新探》，该书在文献的处理上，多取传统的看法。如以《天下》为判断标准，承认《逍遥游》、《齐物论》代表庄子的基本思想，肯定内篇基本系庄子作品。此外，与冯友兰有相近处，即强调研究庄子思想必须打破内外篇的界线。张著较全面地反驳傅斯年、任继愈的说法，文献考证周密，可以说是较有力地捍卫了传统的观点。^①而更有决定意义的论证是刘笑敢作出的。他最主要的方法，是根据汉语词汇是从单字词向复合词发展的规律，从《庄子》一书中择道、德、性、命、精、神六个词进行统计分析，结果发现，内篇中虽有道、德、性、命、精、神等词经常出现，但从没有道德、性命、精神这些复合词使用的现象，而外杂篇中，这三个复合词则反复出现。再辅之对《论语》、《墨子》、《老子》、《孟子》，以及《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》两组典籍作相同的考察，结果同《庄子》内、外（杂）篇的区别相吻合。这表明内篇为战国中期以前的作品，而外（杂）篇的时代只能后推。此外，他还通过对内七篇中语言形式或思想观点明显相同或相通的材料列举分析，显示其为同一思想体系的作品。^②

这样，把《齐物论》作为庄子的作品，终于有了可靠的前提。

① 张恒寿：《庄子新探》，湖北人民出版社，1983年。

② 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社，1988年，第3至33

二、庄学核心

确定《齐物论》来自庄子的手笔，仍不等于说明它就是庄子的代表作。要回答这一问题，以大多数注家的看法为据还不够。至少，我们还得解决，在庄子学派也就是《庄子》一书中，《齐物论》是否处于思想中心的问题。这也就是要做所谓“以庄证庄”的工作。问题的关键，首先仍是《天下》能否成为判断的标准？让我们回到传统的讨论上来。王夫之说：

系此于篇终者，与《孟子》七篇末举狂狷乡愿之异，而历述先圣以来，至于己之渊源，及史迁序列九家之说，略同；古人撰述之体然也。其不自标异，而杂处于一家之言者，虽其自命有笼罩群言之意，而以为既落言诠，则不足以尽无穷之理，故也曰“古之道术有在于是者”。己之论也同于物之论，无是则无彼，而凡为籟者皆齐也。若其首引先圣六经之教，以为大备之统宗，则尤不味本原，使人莫得而摘焉。乃自墨至老，褒贬各殊，而以己说缀于其后，则也表其独见独闻之真，为群言之归墟……或疑此篇非庄子之自作，然其浩博贯综，而微言至深，固非庄子莫能为也。^①如果《天下》能确定为庄子所作，叙述的可靠性自然不成问题。可偏偏文中有“道德不一”，“独与天地精神往来”之字句，“道德”、“精神”两个复合词一齐出现，使得这一判断很成问题。然《天下》的叙述是否可信，不能系于对作者的考证上。从历代

^① 王夫之：《庄子解》，中华书局，1981年，第277页。

儒家学者（从苏轼、王安石到王夫之等）强调它同儒学的联系这一事实看，可知其立场同《庄子》的主旨是有矛盾的。不仅定其为庄子手笔有困难，就是列入庄子学派，也不那么正宗。关键在于，在作者的笔下，庄子是作为与“百家”并列的一家，而不是以其宗师的面目出现的。只要对其他各家的描述恰当，我们依然可以将其作为判断庄子思想的“支点”。

《天下》将古代思想学术以道术的统一与分裂为特征区分出两个时期。前期即“古之人”所处的时代，是“圣有所生，王有所成，皆原于一”。而后期即其“后世”则“天下大乱，贤圣不明，道德不一”，“百家往而不返，必不合矣”，故“道术将为天下裂”。在“百家”中，作者列举了墨翟、禽滑釐、宋■、尹文、彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周以及惠施诸家，进行评述。而这些人中，只有墨、老、庄三家的著作能流传下来。只要对照墨、老之书，就知《天下》篇的相关评述是中肯的。即以材料较少的宋■、尹文的评述言，其“见侮不辱，救民之斗”的说法，也是有根据的。《荀子·正论》篇说：“子宋子曰：明见侮之不辱，使人不斗。人皆以见侮为辱，故斗也。”《韩非子·显学》篇也说：“宋荣子之议，设不斗争，取不随仇。不差图圉，见侮不辱。”而《吕氏春秋·正名》篇甚至有尹文见齐王讲“见侮不辱”的故事。^①此外，《天下》作者对“百家”均有褒有贬，独对老、庄只见推崇不见批评，相信也没有曲解庄子的必要。请看其关于庄子的评介：

^① 参阅王蘅常：《诸子学派要论》（中华书局·上海书店，1987年）第22页的相关注释。

芴窳无形，变化无常。死与？生与？天地并与？神明往与？芒乎，何之？忽乎，何适？万物毕罗，莫足以归。古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。以谬悠之说、荒唐之言、无端崖之词，时恣纵而不悦，不以觭见之也。以天下为沉浊，不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来，而不傲倪于万物，不谴是非，以与世俗处。其书虽环玮，而连犴无伤也；其辞虽参差，而淑诡可观。彼其充实，不可以已。上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友。其于本也，宏大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂者矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽也。

上述评介包括思想内容与表达风格两个方面。风格的描述最传神，不仅《齐物论》，而且《逍遥游》、《大宗师》以至外篇中的《秋水》、杂篇的《庚桑楚》也符合这种说法。内容上，依冯友兰，“独与天地精神往来”主要体现于《逍遥游》。依张恒寿，则“上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友”源于《大宗师》。而“死与生与？天地并与？”同“不谴是非，以与世俗处”，自然同《齐物论》的“天地与我并生，而万物与我为一”，以及“彼亦一是非，此亦一是非”，“可乎可，不可乎不可”，“无物不然，无物不可”等观点更为一致。

《天下》篇对“百家”的分析，有个独特的视角，就是注意揭示诸家对“物”的态度。他们“判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容”。墨翟、禽滑釐是“不侈于当世，不靡于万物”，宋■、尹文是“不累于世，不饰于物，不苟于人”，彭蒙、田骈、慎到是“趣物而不两”，“于物无

择”，关尹、老聃是“以本为精，以物为粗，以有积为不足”，“以空虚不毁万物为实”，庄周是“独与天地精神往来，而不傲倪于万物”，而惠施则是“逐万物而不返”。比较《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《史记》及《汉书》等有关古代学术的评介，未见如此专注于“物”者。这一特点表明《齐物论》的思想对作者存在深刻的影响。所以说《齐物论》是“庄之所以为庄者”是有道理的。

除《天下》外，《庄子》一书中能证明《齐物论》重要性的，还有《寓言》篇。王夫之曾说：“此内外杂篇之序例也。庄子既以忘言为宗，而又繁有称说，则抑疑于矜知，而有成心之师。且道惟无体，故离庸而不适于是非；则一落语言文字，而早已与道不相肖。故障于此发明终日言而未尝言之旨，使人不泥其迹，而一以天均遇之，以此读内篇，而得鱼兔以忘筌蹄，勿惊其为河汉也。此篇与《天下篇》乃全书之序例。”^①《寓言》是否为庄子所作暂且不管，但它对阅读《庄子》确有重要的提示。除了“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪”之类与《天下》类似的说法外，还有对《齐物论》思想直接叙述的段落：

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。不言则齐。齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰无言。言，无言。终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。有白也而可，有白也而不可；有白也而然，有白也而不然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可于可。恶乎不可？不可于不可。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。非

^① 王夫之：《庄子解》，中华书局，1981年，第246页。

厄言日出，和以天倪，孰得其久？

所以杨柳桥也说：“《寓言》篇第一章，我认为它应该是庄子的嫡派学者揭示《庄子》哲学思想的第一篇著作，同时也是为我们准备好了的探索《庄子》哲学思想和文学语言的惟一的一把钥匙。”^①

为了使答案更有说服力，我们再利用一下刘笑敢《庄子哲学及其演变》提供的资料，分别就内七篇同外杂篇中语言形式与思想内容明显相同或相通的材料进行统计。结果依次为：《齐物论》33条，《大宗师》28条，《人间世》17条，《德充符》15条，《逍遥游》11条，《应帝王》10条，《养生主》则为7条。^②由于内篇与外杂篇已被证明产生于两个不同的时期，所以两者之间的相同或相通，大致都可看作后者对前者的复述、模仿或发挥。《齐物论》是《庄子》的代表作，它是庄子学派发展的主要思想资源。后世大多数《庄子》学者同庄子后学的眼光是一致的。

三、哲学价值

《齐物论》是篇古代文献，而“哲学”则是个现代概念。古代中国没有我们现在的学科分类意识。事实上，它在各种文学史教科书中都占有重要的位置，同时，它也是宗教（道教）经典的一部分。虽然各种流行的哲学史教科书也都会涉及它的内容，但

^① 杨柳桥：《庄子“三言”试论》，载《庄子译话》，上海古籍出版社，1991年，第5页。

^② 统计对象据刘笑敢在《庄子哲学及其演变》（中国社会科学出版社，1987年）第65至77页、第84至85页及第90页中所列举的对比材料。

这不说明问题。因为许多不太“哲学”的资料，如儒、墨、法等对政治、伦理或历史之类的很多经验性论述，一样被包罗进去。我们需要证明它有较纯粹的哲学价值。这样做，麻烦会从“纯粹”两字开始。有“纯粹”的哲学吗？

哲学这块园地乍看起来有些无秩序状态，有时几乎给人一种有多少个哲学家就有多少个哲学定义的印象。哲学家维特根斯坦则干脆提供了不可能有统一的哲学定义的证明。依其观点，哲学就像游戏一样，属于“家族类似”式的概念，没法下一个周全的定义。如果你试图为它下定义，结果将不是太窄就是太宽。前者排除了一些合法的成员，后者则把外人也包括进来。根据我们的专门研究，“家族类似”现象的特征是：“A. 在通常情况下，各现象间没有共同的特征；或者是，B. 如果有某些共同特征的话，那么这些特征并不限于这组现象所拥有，例如，把‘由人操作’作为游戏的共同特征，但人操作的却不仅有游戏，故不能把它作为游戏特有的内涵规定下来；但是，C. 这组现象又不是完全毫无联系的，任何一种现象至少与其中另一现象有一项相同（或相似）的特性，否则，我们无从把一个人划入到某一家族中去；D. 从另一角度看，这也意味着，这组现象中也可能有某一（些）特征的相似率很高，以至于那些没有分享这一（些）特征的现象，容易被当作例外或偶然现象处理；E. 在那些特征分布既不太分散，又不太集中的一组现象中，有些处于核心，有些处于边缘，核心特征往往成了判断现象归属的重要参照系。”^①根据这

^① 张志林、陈少明：《反本质主义与知识问题》，广东人民出版社，1995年，第108至109页。

种理解，虽然不能界定所有被称为“哲学”的“东西”的普遍特征，但却可以寻求某种核心特征，作为判断的参照系。

胡适是本世纪才确立的“中国哲学史”学科的奠基者，他在《中国哲学史大纲》的导言中下过一个定义：“凡研究人生中切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决：这种学问叫做哲学。”这种说法虽然抽象，但聪明，抓住了“根本”。可以说，寻根问底正是哲学的核心特征。寻根问底的思考包括方法与知识两个不同的层次。所谓方法指思想方式，它可以运用于不同的知识门类或者生活经验，不断追究问题背后的问题，一直到没法再进行提问为止，结果形成为各式各样的哲学问题。这些问题不一定为职业哲学家独占，其他学术领域的学者也可能分享它，例如数学哲学、历史哲学之类。而涉及人生或事物的根本的知识，则是专业哲学家的课题。汉语中像本源、本质、本体都可说是哲学术语。说根本是基于它们的意义覆盖面很广，不局限于某种专门经验或知识。同时，对它的理解会影响到对生活或不同事物的理解，而它们本身则不是其他具体知识所直接决定的。尽管哲学史的发展波澜起伏，但还是存在某些被多数可称之为哲学家的人共同关心的问题，尽管哲学家们各自对其重要性的看法并不一样。西方哲学史如此，中国思想传统也不例外。《齐物论》中便有这样的问題。

归纳起来，《齐物论》中可称为哲学问题的，至少有是非、有无及物我三个。《齐物论》谈是非不是针对某些具体争端去裁决谁是谁非，也不是给出一个是与非的标准。即既不当裁判，也非想制定游戏规则，而是质疑这种游戏的意义。庄子怀疑存在着客观有效的是非标准，追究人们惹是生非的思想根源，嘲笑那些

自以为是者之虚妄无知。有无源于谈论是非之有无，而是非的讨论是以各种事物的差别的存在为前提。庄子要通过“齐物”来泯是非，他眼睛不是盯着形形色式的事物，而是抽象的无规定的“物”。即不把物当物，对是非之争来个釜底抽薪。也许好争的根源还不仅仅在物的诱惑，而是有我。要破除自我中心，庄子倡导一种“吾丧我”的境界。形如槁木，心如死灰，自然就是齐物我。齐是非，齐万物，齐物我，道理上是相联系的，归结到最后，就是对生活、对人生的根本态度问题，即信仰问题。哲学问题的解答，最后差不多建立在某种信仰或信念之上。

所以哲学不像科学，不能靠对事物的验证作为取舍的依据。但只靠想象表达的信念也不是哲学，那是宗教或者文学。哲学家兼哲学史家的冯友兰作如是说：“一个哲学，包括两部分：一部分是他所给我们的态度、信仰的最终断案，一部分是他所以叫我们得到这些态度、信仰的方法，这些断案的前提。”“人人都有信仰，但普通人只知道信仰，不知道为什么要这样信仰。他们是双脚一跳，跳到他们的信仰里头，就站在那里了。专门哲学家不然，他在信仰一个信仰之先，要先把那个信仰的前提，及其所不能解释的困难，以及别人反对或赞成那个信仰的话，一切都研究过了，他才信他。”^①所谓获得信仰的方法或对信仰的研究，表现在一种哲学体系中，就是仰仗着理性，对其作分析或证明的工夫。只有这样，信仰才能获得普遍性的形式，才有可能同他人进行交流。有些信仰可能是私人的事情，但哲学不是。《齐物论》

^① 冯友兰：《柏格森的哲学方法》，《三松堂学术文集》，北京大学出版社，1984年，第2页。

的作者不仅表达了一种信仰，同时也试图作出论证。表现得最出色的是在对是非之辩（不是辨别是非）上。

从比较的角度看，与庄子之前或同期的思想家比，只有老子的“道”，孟子的“心性”或公孙龙的“坚白”，才具有与《齐物论》相近的哲学深度。其他如孔子的“仁”，墨子的“爱”，主要在强调其伦理信仰，论证方面相对贫乏。再看《庄子》内篇本身，陆明德《经典释文》说：“时人尚游说，庄生独高尚其事，优游自得，依老氏之旨，著书十余万言，以逍遥、自然、无为、齐物而已。”“逍遥”、“齐物”通常被相提并论，《逍遥游》甚至被认为是《庄子》的总纲。但两相比较，就知《逍遥游》的表现手法主要是隐喻，而《齐物论》则是隐喻与论证相结合，且加强了论证的成分。隐喻可增强表达的生动性，但功能主要在文学，不能独立承担述理的任务。我们不想说《齐物论》是纯粹的哲学论文，但可以断定它论述了纯粹的哲学问题。虽然，庄与老思想有相联系的一面，但庄子决非简单的“明老子之术”或“依老氏之旨”而已。以“是非”为例，在老子那里，如果有的话，主要是对世俗的标准进行批判，与其唱反调而已。庄子则深入一步，质疑“惹是生非”的正当性，对问题给予一种具有原创性的哲学探讨。《齐物论》以一种同传统意识形态格格不入的思想性格，在中国哲学史以至整个思想史上被传颂不衰，称为经典是名符其实的。

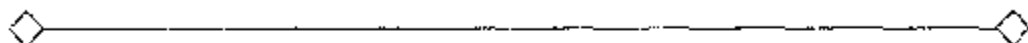
这篇导论式的讲演从叙述《庄子》文献的公案入手，接受了《庄子》内篇为庄子所作的说法；同时，为前人关于《齐物论》代表庄子思想的观点，提供进一步的分析。在此基础上，对《齐物论》的哲学价值作初步论证，从而落实了作为一篇中国哲学经

典的基本估价。但这仅仅是这项研究的开端，需要继续解答的问题有：《齐物论》主题的具体含义是什么？《齐物论》在庄子学派的发展中起何作用？《齐物论》与先秦诸子关系如何？《齐物论》对后世的影响有何表现？站在当代的立场上，怎样回应《齐物论》提出的问题？在后续的研究中，作者将试图论述自己的看法。

憨山大师对《法华经》的参悟与判释

冯焕珍

(中山大学中国哲学研究所)



一、引言

《妙法莲华经》又称《法华经》，是佛法中一部非常重要的经典。大部《法华经》现在中土弘传者前后共有二本，一是竺法护于西晋元康元年（286）译出的《正法华经》十卷，①二是鸠摩罗什于后秦弘始八年（406）译出的《妙法莲华经》七卷，②三

① 《〈正法华经〉记》云：“太康七年八月十日，敦煌月支菩萨沙门法护手执胡经，口宣出《正法华经》二十七品，授优婆塞鼓承远；张仕明、张仲政共笔受；竺德成、竺文盛、严威伯续文；承冠叔初、张文龙、陈长玄等共劝助欢喜。九月二日讫，天竺沙门竺力、龟兹居士帛元信共参校。”（梁·释僧佑：《出三藏记集》卷八，《大正藏》卷五五，页56c。）

② 宋·释慧观《〈法华宗要〉序》云：“有外国法师鸠摩罗什……秦弘始八年夏，于长安大寺集四方义学沙门二千余人，更出斯经，与众详究。什白手执胡经，口译秦语。”（梁·释僧佑：《出三藏记集》卷八，《大正藏》卷五五，页57b。）

是闍那崛多共达摩笈多于隋仁寿元年（601）补译出的《添品妙法莲华经》七卷。^①

据《〈添品妙法莲华经〉序》说，前两本皆有缺漏：法护译本缺《观世音菩萨普门品》的偈颂；罗什译本所缺内容较多，计有〈药草喻品〉的一半、〈五百弟子受记品〉（即〈序〉中所说〈富楼那品〉）和〈法师品〉二品起首部分、〈提婆达多品〉全品和〈普门品〉偈颂。^②从竺道生的《〈法华经〉疏》和法云的《〈法华〉义记》皆无〈提婆达多品〉看，^③此〈序〉作者所言属实。不过，至迟在智■注疏《法华经》时，罗什译本所缺〈提婆

① 《〈添品妙法莲华经〉序》说：“大隋仁寿元年辛酉之岁，因普曜守沙门上行所请，遂共三藏崛多笈多二法师，于大兴善寺重勘天竺多罗叶本。〈富楼那〉及〈法师〉等二品之初，劫本犹阙；〈药草喻品〉更益其半；〈提婆达多〉通入〈塔品〉；〈陀罗尼〉次〈神力〉之后；〈嘱累〉还结其终。字句差殊，颇亦改正。”（《大正藏》卷九，页134c。）则崛多和笈多依什译本对该经所做工作是：一、补译了〈药草喻品〉所缺内容；二、将已别行的〈提婆达多品〉编入〈见宝塔品〉；三、将〈陀罗尼品〉置于〈神力品〉之后，而将〈嘱累品〉殿后；四、校正什译本中的字句错漏。

② 参：《大正藏》卷九，页134c。

③ 分别参：《大日本续藏经》第一辑第二编乙第二十三套，期四；《大正藏》卷三三。

达多品》已被补入了；①至于《普门品》的偈颂部分则当在阇那崛多译出颂文后才补入。②

《法华》一经，就所说法开权显实，③令众生离权见实，证

① 口顺法师认为《提婆达多品》是3世纪初编入《法华经》的，理由除了文中已叙及的道生和法云所依罗什本无此品外，还有三条：一是龙树在《大智度论》中未提及此品；二是从《见宝塔品》至《劝持品》“前后一气贯通”，“插入了《提婆达多品》，前后文义就隔断了”；三是“文殊师利本在法会上，怎么忽而又从大海中来”？（详参释印顺：《初期大乘佛法之起源与开展》，页1176—1177，台北：正闻出版社1992年第7版。）这是值得商榷的。首先，从历史上讲，竺法护的译本中有此一品，这一事实印顺法师并未解释。这方面，文献记载较不一致。晋名大师说：罗什译出此经后“命僧敷讲之，敷开为九卷。当时二十八品，长安官人请此品，沧留在内，江东所传止得二十七品。”（隋·释智■：《〈法华〉文句》卷八下，《大正藏》卷三四，页114c。）然《弘赞《法华》传》则说此品为（南齐）释法献获于于阗，经外国三藏法师达摩提于齐武帝永明年间译出献上。（参唐·释惠祥：《弘赞《法华》传》卷二，《大正藏》卷五一，页16a.）因此，就此而言难以定论。其次，从文体上看，《提婆达多品》与其他各品并无多少差异。再次，从思想上看，《见宝塔品》与《劝持品》之间有此一品亦难说“隔断了文义”，《见宝塔品》向佛弟子表明此经难持之后，释迦牟尼进而叙述自己持此经受到的磨练，亦不可谓之文义不畅；释迦担心弟子闻说此经难持而生退心，复说此经之易持与持此经之殊胜，引发弟子欢欣而发愿持此经（即《劝持品》初文），正体现了佛“先以欲勾牵，后令人佛智”的善巧智慧。至于口顺法师以文殊师利之去来为《提婆达多品》非《法华》古本固有之证，我以为可以这样理解：文殊师利作为大菩萨，其隐显来去自在无碍，故不能与一般凡夫等量而观。因此，我以为《提婆达多品》实本为《法华》之一品，不可分离。（至于详细考证则有待来日。）

② 洪然在解释智■为何未疏解《普门品》的偈颂时说：“文后偈颂，什公不译，近代皆云梵本中有，此亦未测什公深意。《编偈传》中云，偈是阇那崛多所译，今从旧本，故无所释。”（唐·释洪然：《〈法华文句〉记》卷第十下，《大正藏》卷三四，页538a.）是则智者所依《法华》尚未有此一品。

③ 如该经卷一（方便品）说：“佛告舍利弗：‘诸佛如来但教化菩萨，诸有所作，常为一事，唯以佛之知见示悟众生。舍利弗！如来但以一佛乘故，为众生说法，无有余乘，若二若三。舍利弗！一切十方诸佛法亦如是。舍利弗！过去诸佛以无量无数方便、种种因缘、譬喻、言辞而为众生演说诸法，是法皆为一佛乘故。是诸众生从诸佛闻法，究竟皆得一切种智。舍利弗！未来诸佛当出于世，亦以无量无数方便、种种因缘、譬喻、言辞而为众生演说诸法，是法皆为一佛乘故。是诸众生从佛闻法，究竟皆得一切种智。’”（姚秦·鸠摩罗什译：《法华经》卷一（方便品），《大正藏》卷九，页7a—b.）此即谓“十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三，除佛方便说”，（《法华经》卷一（方便品），《大正藏》卷九，页8a.）所谓二乘三乘皆因闻法大众信受悟入佛乘板机未熟而作的方便接引。

入诸法实相；就能说人开迹显本，①令众生离迹契本，证得如来法身。②因此，对于誓愿上求无上菩提、下化无量众生的佛法信仰者来说，这部“正直舍方便，但说无上道”的佛经可谓究竟了义经，③颇得信受自不待言。但据说因法护译文不好，故使一百年间（约以法护译本与罗什译本相隔时间而言）无人能窥其门径。④此说是否属实尚待考察，但罗什译本出现前此经未在中国佛教界发生太大影响却是事实。

罗什译出的新本《法华经》文近骈体，几可成诵；且经义显豁，“若披重霄而高蹈，登昆仑而俯呵”。因此，“于时听受领悟之僧”就有八百余人。⑤此经亦从此成为僧人们竞相听闻、受持、读诵、供养、书写、演说的宝典。及乎天台智■（538—597）起于象世，至诚礼诵供养《法华经》，一旦入法华三昧、证旋陀罗尼，遂总一切法、持无量义，从四无碍智演说《〈法华〉玄义》、《〈法华〉文句》和《摩诃止观》三大部，创教观双美之天台宗，后世罕有其匹。

① 如经中说：“如是我成佛已来甚大久远，寿命无量，阿僧祇劫常住不灭。诸善男子！我本行菩萨道所成寿命，今犹未尽，复倍上数。然今正实灭度，而但唱言当取灭度，如来以是方便教化众生。所以者何？若佛久住于世，薄德之人不种善根，贫穷下贱，贪着五欲，入于忆想妄见网中，若见如来常在不灭，便起■恚而怀厌怠，不能生难遭之想、恭敬之心。”（《法华经》卷五〈安乐行品〉，《大正藏》卷九，页42c.）此即谓如来法身不灭，所灭者乃是作为方便示现说法度生的化身。

② 此依印顺法师说。参释印顺：《初期大乘佛法之起源与开展》，页1177—1188，台北：正闻出版社1992年第7版。

③ 《法华经》卷一〈方便品〉，《大正藏》卷九，页10a.

④ 姚秦·释僧敏《〈法华经〉后序》说：“经流兹土虽复垂及百年，译者味其虚津，灵关莫之或启；谈者乖其准格，幽踪罕得而覩，徒复搜研皓首，并未有窥其门者。”（梁·释僧祐：《出三藏记集》卷八，《大正藏》卷五五，页57c.）

⑤ 同上。

或问：有“更以异方便，助显第一义”者乎？①有。明末四大高僧之一的憨山德清大师（1546—1623）即其人也。

憨山大师俗姓蔡，金陵全椒（今属安徽省）人。大师生而聪颖异常，七岁（1552）即有生来死去之疑；②十二岁（1557）从西林永宁和尚（1483—1565）出家于金陵报恩寺；十九岁（1564）受云谷法会禅师（1500—1579）指点出世参禅、悟明心地之妙，遂从时至报恩寺讲《华严玄谈》的无极明信大师（1512—1574）受具足戒；③同年冬听无极大师讲《华严玄谈》，
“至十玄门‘海印森罗常住处’，恍然了悟法界圆融无尽之旨”，④即归心法界一宗。⑤三十岁（1575）于五台山北台龙门初悟观音

① 《大正藏》卷九，页8c。印顺法师如是解释《法华经》的异方便：“‘异方便’，是不同的特殊方便，或殊胜的方便。这是应‘天人’（有神教信仰的）的欲求，而是‘佛法’本来没有的方便。异方便的内容，是：（依本生而集成的）六度；（佛灭以后的）善软心，供养舍利，造佛塔，造佛像，画佛像，以华、香、幡、幢、盖、音乐，供养佛塔、佛像，歌赞佛功德，向佛塔、佛像，礼拜、合掌、聚首、低头；称南无佛：这些是‘皆已成佛道’的特殊方便。”（释印顺前撰书，页1187。）印顺法师此一“异方便”之定义甚好，然对其具体解释则仅就经本而言。其实，凡可助显佛法第一义者皆可称为异方便，不局于上述种种。

② 大师白云：万历三十年（1552），“予年七岁，叔父钟爱之，父母送予入社学。一日叔父死，……婶母感痛，乃哭曰：‘天耶！那里去也？’予愕然疑之，问母曰：‘叔父在此，又往何处耶？’母曰：‘汝叔死矣。’予曰：‘死向甚么处去？’遂切疑之。未几，次婶母举一子，母往视，予随之。见婴儿如许大，乃问母曰：‘此儿从何得入婶母腹中耶？’母拍一掌云：‘痴子！你从何入你娘腹中耶？’又切疑之。由是死去生来之疑不能解于怀矣。”（明·释德清：《憨山老人自序年谱实录》卷上「下称《实录》」，《憨山老人梦游集》[下称《梦游集》]卷五五，《大藏新纂续藏经》[下称《新刊续藏》]卷七三，页831a—b，台湾白马精舍印经会影印。）

③ 参明·释德清：《西林翁大和尚传》，《梦游集》卷三〇，《新刊续藏》卷七三，页673a；又《实录》卷上，《梦游集》卷五五，《新刊续藏》卷七二，页832b。

④ 明·释德清：《实录》卷上，同上，832b。

⑤ 憨山大师云：“予十九岁发，即从无极先师听《华严玄谈》（接即《华严玄谈》），于法界圆融宗旨深信。至‘海印三昧常住用’，恍然契悟，遂归心法界之宗。（明·释德清：《妙法莲华经》通义序），《梦游集》卷一九，《新刊续藏》卷七三，597b。）

耳根圆通，①开始弘法利生；四十一岁（1585）于东海那罗延窟（又称海印寺，位于今山东青岛）深入金刚喻定，位登等觉，②自此即树大法幢、开方便门，慈心化导末法众生。③

由于憨山大师傅极内外、宗说兼通，故凡有所举扬皆从本心中流出，既不随于他人脚跟，亦无丝毫造作娇饰。他本人即说：

① 大师自叙其于五台山悟耳根圆通之经过云：“予独住此，单提一念，人来不语，日之而已。久之，视人如机，直至一宁不识之地。初以大风时作，万窍怒鸣，冰消涧水，冲激奔腾如雷。檐中闻有声如千军万马出兵之状，甚为喧扰。因问妙师，师曰：‘境自心生，非从外来。向古人云：三十年间水声不转意根，当证观音圆通。’溪上有独木桥，予口口坐立其上，初则水声宛然，久之动念即闻，不动即不闻。一日坐桥上，忽然忘身，则音声寂然。自此众响皆寂，不复为扰矣。予日食麦麸和野菜，以合米为引汤送之。初人送米三斗，半载尚有余。一日粥罢经行，忽立定，不见身心，唯一大光明藏，圆满湛寂，如大圆镜，山河大地影现其中。及觉，则朗然，自觅身心了不可得。即说偈曰：‘瞥然一念狂心歇，内外根尘俱洞彻，翻身触破太虚空，万象森罗从起灭。’自此内外泯然，无复音声色相为障碍。从前聚会，当下顿消。”（明·释德清：《实录》卷上，《梦游集》卷五五，《新记续藏》卷七三，835b。）大师所证者，就是《楞严经》所谓二十五位圆通之一的观音耳根圆通。

② 憨山大师自叙此次于那罗延窟之证悟过程云：“冬十一月，予自辛巳已来，率多劳勤，未得宁止，故多疲倦。至今禅室初就，始得安居，身心放下，其乐无穷。一夕前坐夜起，见海洪空沉，雪月交光，忽然身心世界当下平沉，如空花影落，洞然一大光明藏。即说偈曰：‘海涵空沉雪月光，此中凡圣绝行藏。金刚眼空花落，大地都归寂灭场。’即归室中取《楞严》印正，开卷即见‘汝身汝心，外及山河大地，咸是汝妙明心中物’，则全经刺竟，了然心目。随命笔述《楞严》悬镜一卷，烛才半支已就。”（明·释德清：《实录》卷上，《梦游集》卷五五，《新记续藏》卷七三，838b-c。）偈中的“金刚眼空”指修行人在金刚喻定中打开的金刚眼。又大师《与达观大师》一书有云：“向来所入海印三昧，俱成水月道场，空花仍事矣。”（明·释德清：《梦游集》卷一三《书问》，《新记续藏》卷七三，545a.）盖即指此而言。关于金刚喻定之果位，《成唯识论》卷十云：“烦恼障中，见所断种子极喜地见道初断，彼障现起，地前已伏；修所断种，金刚喻定现在前时一切顿断。……所知障中，见所断种子极喜地见道初断，彼障现起，地前已伏；修所断种子于地中渐次断灭，金刚喻定现在前时方永断尽。”（《大正藏》卷三一，页54a.）这是说，证入金刚喻定，则烦恼、所知二障已断尽，古德称之为等觉位菩萨。观大师自述《实录》及诸《书问》，其证道与弘法之路始则如初临大海，眼界渐开；既则似逆水行舟，惊心动魄；终则如破影空山，寂入身心，吾人若欲发起直心、深心和大悲心，对此能不再三致意？

③ 大师一生创开东海海印、庐山法云二寺，中兴曹溪南华，应化足迹南抵荆州、北达燕京、东临崂山，中虽因弘法被难，曾不稍减大悲救护之心，故所度众生指不可屈。凡此种种，都应专文表彰，以显大师人天师表之德范。

予早年即弃讲义，初听诸经，不知为何物，切志参究。既性地一开，视文字真似推门落臼。于《楞伽》则有《笔记》，于《楞严》则有《悬镜》，是皆即教乘而指归向上一路。①

这是无修无证而空谈教理者不可比肩而语的。

兹篇短文末敢销张笔墨，敢以憨山大师对《法华经》的觉悟和科判为题，撮其要者以管窥蠡测一代宗师之独到手眼。

二、憨山大师参吾《法华》的过程

《法华经》向被称为“纯谈实相”的佛典。然而究竟何为实相？天台智者大师以空、假、中三谛圆融的一实谛为《法华》所依之体，即实相：

一实谛者，即是实相。实相者，即经之正体也。是实相即空、假、中。②云何即空？并从缘生，缘生无主，无主即空。云何即假？无主而生，即假。不出法性，并皆即中。③这是本中观缘起性空、性空缘起教义而作的开展，具体说是依龙树《中观论》卷四〈观四谛品〉中的“众因缘生法，我说即是无，

① 明·释德清：《刻〈起信论直解〉序》，《梦游集》卷一九，《新记续藏》卷七三，页600c。

② 隋·释智■：《〈妙法莲华经〉玄义》卷八下，《大正藏》卷三三，页781b。

③ 隋·释智■：《摩诃止观》卷一下，《大正藏》卷四六，页8c。此乃智者大师论根本相对门观心之实相的文字。既然“一念心起即空即假即中”（同上），而心为万法之一，则万法自亦即空即假即中。故我可以于此引用之以明其实相义。

亦为是假名，亦是中道义”这一“三是偈”引申而来。①所不同者，中观仅说二谛，而智者大师则开为三谛。②

长期以来，教界多以智者大师此一三谛圆融的实相为宗本。慈山大师博通内外学，对智者大师之实相义自然如视掌中菴摩勒果，但他却不愿数别人家珍，所谓“日夜数他宝，白无半分钱”，③必要亲到威音那畔讨个说法方肯休息，故他对《法华》实相义的觉悟颇经历了几番曲折。他说：

予十九薙发，……既而听《法华经》，因闻此经纯谈实相，乃不知实相为何物。且谓若了实相，则文字可略矣。以此怀疑甚切。每叨副讲，终盲然也。及北游行脚，凡参耆

① 在《摩诃止观》中，智者大师从观行入手解释此偈说：“若一法一切法，即是‘因缘所生法’，是为假名，假观也；若一切法即一法，‘我说即是空’，空观也；若非一非一切者，即是中道观。一空一切空，无假、中而不空，总空观也；一假一切假，无空、中而不假，总假观也；一中一切中，无空、假而不中，总中观也。即《中论》所说不可思议一心三观。”（《大正藏》卷四六，页55b。）

② 印顺法师对智者大师将中观的二谛开为三谛颇不以为然，曰：“天台家，本前一颂，（案：即“三是偈”。）发挥他的三谛论。在中观看来，实大有问题的。第一、违明文：龙树在前颂中明白的说：‘诸佛依二谛，为众生说法’，怎么影取本颂，唱说三谛？这不合本论的体系，是明白可见的。第二、违颂义：这两颂的意义是一贯的，怎么断章取义，取前一颂成立三谛说？不知后颂归结到‘无不是空者’，并没有说：是故一切法是即假即空即中。……要发挥三谛圆融论，这是思想自由。而且，在后期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根据，何必说说是龙树宗风呢？又像他的‘三谛一心中得’，以为龙树《智度论》说，真是欺尽天下人！龙树的《智论》，还在世间，何不去反省一下呢！中国的传统学者，把龙树学的特色，完全抹杀，这不过是自以为法性宗而已，龙树论何曾如此说！”（释印顺：《〈中观论颂〉讲记》，页474-475，台北：正闻出版社1992年修订1版。）印顺法师所言，约文字看不无道理，但依其宗义观则未免着相。龙树在《中论》中主要以二谛为纲组织教理，其中观就只能开出二谛一途吗？未必。这一点，陈英善教授已在其大著中加以较为明了的辩驳。（参陈英善：《天台缘起中道实相论》第十章第二节〈检视印顺法师所理解的的天台学〉，台北：法鼓文化事业股份有限公司1997年第1版3刷。）有心人不妨一观。

③ 隋·释智■：《〈法华〉文句》卷一上，《大正藏》卷三四，页26。

宿，必以如何是实相请益，然竟无有启发者。^①

憨山大师此时于《法华》实相不能相契，且遍参名宿亦无所得。这旨在昭示吾人，佛法向上一路不能假手于他人，非躬自精进以待时节因缘不可。

后来，憨山大师又经过多年参证，方了悟了《法华》实相。他说：

遂弃文字，入五台习枯禅，力究己躬下事八年，少有自信之地。复至东海，众请说《法华经》，至《方便品》，感佛恩深，不觉痛哭流涕者再。于实相之旨恍然大悟不疑。^②

憨山大师东隐那罗延窟在万历十一年（1582）至二十三年（1594）间，^③距其志证实相已有二十余年。此等愿心、此等力行，若非以身殉道者，何以可能？而大师证悟实相后“不觉痛哭流涕者再”，则淋漓尽致地刻画出一个求道者悟道后那种重获新生的极乐之情。

憨山大师自彻悟《法华》实相后，又历数载，终于《法华》一经之宗义与结构纵横自在，乃以开、示、悟、入四字科判全经。他说：

丙申（1595）三月，至行间。越戊戌（1597），乃结法社于五羊寺门垒壁间，集弟子数十辈讽诵《法华》，以了前

^① 明·释德清：《（法华通义）序》，《梦游集》卷一九，《新出续藏》卷七三，页597b。

^② 同上。

^③ 大师云：“十一年癸未，予年三十八。春正月，水斋毕，然以台山虚声，谓大名之下难以久居，遂蹈东海之上，始易号憨山。”（明·释德清：《实录》卷上，《梦游集》卷五三，《新出续藏》卷七三，页837c。）又云：“二十三年乙未，予年五十岁。春正月，予从京师回海上，即罹难。……冬十月，发遣南行。”（明·释德清：《实录》卷下，《梦游集》卷五四，《新出续藏》卷七三，页840a-b。）

愿。众请讲演，至〈现宝塔品〉，了然如睹家中故物，即信此为示佛知见。及至〈神力〉后八品，古判为流通，予深见其非也。遂以开、示、悟、入四字判其全经，后乃入佛知见也。时会听者各各踊跃欢喜，罢讲，请笔之。因为《击节》，遂以四字通一经始终之旨，法门间有许可者。^①据此，则憨山大师先于《〈妙法莲华经〉击节》中以开、示、悟、入四字通一经始终之义。此后，大师因感《〈法华〉击节》“文远义奥，恐初学难窥”，且南粤弟子请益者众，复于万历四十年（1611）撰《〈法华〉品节》以条理其义。^②直到万历四十三年（1614），^③大师才在弟子恭请下依《〈法华〉品节》著成了《〈法华〉通义》，^④随即更与弟子性融校核文义三越月而成定本。^⑤

至此，憨山大师于《法华》一经之宗趣和教相始克一览无

① 明·释德清：《〈法华通义〉序》，《梦游集》卷一九，《新出续藏》卷七三，597b-c；又《〈法华〉通义》卷一，《初集》册3，页2；又《实录》卷下，《梦游集》卷五四，《新出续藏》卷七三，页841b。引文中〈现宝塔品〉通行本《法华经》为〈见宝塔品〉。

② 参明·释德清：《〈法华通义〉序》，《梦游集》卷一九，《新出续藏》卷七三，597c；《实录》卷下，《梦游集》卷五四，《新出续藏》卷七三，页844a。

③ 憨山大师著作《〈法华〉通义》的具体时间，《〈法华通义〉序》与《实录》记载有异。按《实录》云：大师于是年“夏四月著《〈法华〉通义》，以虽有《击节》（案：指《〈法华〉击节》和《〈法华〉品节》），全文尚未融贯，故重述之。五十日稿成。”（明·释德清：《梦游集》卷五四，《新出续藏》卷七三，页844b。）据《序》则云：“丁乙卯六月朔启草，至八月朔搁笔。”（明·释德清：《梦游集》卷一九，《新出续藏》卷七三，597c。）依前者所录，则是书著于四至六月间；依后者所录，则是书著于六至八月间。未知孰是，待考。

④ 大师云：“逸叟（案：指憨山弟子超逸、通岸等）复请述《法华通义》，将会《品节》以通全经也。”（明·释德清：《梦游集》卷一九，《新出续藏》卷七三，597c。）

⑤ 《〈法华通义〉序》云：“其文多率意矢口，殊为草略。弟子性融，乃久居法坛者，相与校核，三越月而成。然且非敢为妙契佛心，至于文字般若，亦赞叹持经之一端也。”（明·释德清：《梦游集》卷一九，《新出续藏》第七三卷，597c。）

余。吾人于此又深见古德著书立说之慎也。

三、以终教判《法华》所属教乘

佛学的判教可源于两个方面：一、大乘佛经成立之后，多以为佛法一味而众生根基有殊，故佛陀依四悉昙说法，一方契理，一方则契机。既有机可契，则教有不同（所谓八万四千法门）、理有浅深（所谓方便说与究竟说）。二、传统佛学本为一代代佛教信奉者和修行者基于其自身之佛教实践经验和佛典阅读经验传演而成，面对大乘佛经之方便究竟之说，他们皆须将佛陀一代言教纳于一贯的系统。由于佛学家们各自赖以证入涅槃之教门不同，故当他们对佛教作出判释时所依教理不能无异，二乘三乘等教乘由是继起，空宗有宗等宗门由是开出。此即所谓判教。这在佛教系统外的今日学者看来似乎是尊己卑他的一元论，甚不可取，而于佛教系统内之信仰者言固有不得不然之理。

在中国佛教中，判教体系最为完备者有两家，一是天台；二是贤首。天台约佛之化时、化仪和化法提出三种判教理论，约化时则有华严、阿含、方等、般若和法华涅槃五时教，约化仪则有顿、渐、秘密、不定四教，约化法则有藏、通、别、圆四教。三种判教入手方法不同，而以化法四教为宗本。天台化法四教一本于上述三谛圆融之实相以判，略谓：由藏至圆，四教诠显实相渐次由浅入深、从偏至圆、自粗之妙。《法华》一经，经即实相、

实相即经，故最为圆实教：①《华严》以下，皆未能圆显实相，故递为浅、偏、粗之权教。②

贤首起于天台之后，于此教说略有疑焉，于是依一真法界圆融无碍之旨判小、始、终、顿、圆五教。略谓：四部《阿含》为小乘教；《般若》等经、《中观》等论是大乘始教；《深密》《法华》等经、《起信》《宝性》等论则属于大乘终教，又为同教一乘，即同依《华严》别教一乘法界无尽缘起教义而起之一乘；

《维摩》、《楞伽》等经属于大乘顿教；《华严》一经，乃佛以圆满报身宣说自觉圣智海印三昧境界之大经，妙法实相已于此经和盘

① 杨志南：〈智■对秦译《法华经》的判释〉，《佛学研究中心学报》第2期，页1-24，台北：台湾大学佛学研究中心1997年7月出版。

② 智者大师云：“佛于无名相中假名相说，游余经典，各卦缘取益。至如《华严》，初逗差别之机，高山先照，直明次第不次第，修行位上地上之功德，不辨如来说顿之意。若说四《阿含》，《增一》明人天因果，《中》明真寂深义，《杂》明诸禅定，《长》破外道，而通说无常、知苦、断集、证灭、修道的，不明如来曲巧施小之意。若诸《方等》，折小弹偏，叹大褒圆，慈悲行愿，丰理殊绝，不明并对诃赞之意。若《般若》，论通则三人同入，论别则菩萨独进，广历阴入，尽净虚融，亦不明其别之意。若《涅槃》在后，略斥三修，粗点五味，亦不委说如来置教原始结要之终。凡此诸经，皆是逗会他意，令他得益，不谭佛意意趣何之。今经不尔，结是法华网目，大小观法、十力、无畏，种种规矩皆所不论，为前经已说故；但论如来布教之元始、中间、取与、渐顿、适时大事因缘，究竟终论。……如是等意，皆法身地，寂而常照，非始道树，逗大逗小。佛智照机，其来久矣。”（隋·释智■：《〈法华〉玄义》卷一〇上，《大正藏》卷三三，页800a-c.）

托出，无欠无余，故此经最为圆教（又称别教一乘）。①清凉国师澄观（738—839）并以同教一乘与别教一乘皆为圆教所摄。②

显然，两家对《法华》一经之判摄相差悬殊，对此慈山大师以为是各有所尊的结果。他说：

天台以（《法华》）为纯圆者，意谓此经纯谈实相，如大白牛，纯一无杂，三乘同归，五性齐入，理无不彻，事无不尽，究竟为圆。而以《华严》为别圆者，以四十二位之行布，谓借别明圆，此则未尽圆融果海事事无碍称性之极谈。故独尊此经，不无贬损。③

慈山大师谓天台以《法华》为纯圆教之理由有三：一是约体而言，此经纯谈实相，即智者大师所谓以实相为经体；二是约教而言，此经会三归一，即经中所谓“决了声闻法，是诸经之上”；

① 贤首国师在《《华严经》撰玄记》卷一《明立教差别》一科之“以义分教”门云：“教类有五，此就义分，非约行事。一、小乘教；二、大乘始教；三、终教；四、顿教；五、圆教。初、小乘可知。二、始教者，以《深密经》中第二第三时教同许定性二乘俱不成佛故，今合之总为一教。此既未尽大乘法理，是故立为大乘始教。三、终教者，定性二乘、无性阐提悉当成佛，方尽大乘至极之说，立为终教。然上二教并依地位渐次修成，俱名渐教。四、顿教者，但一念不生即名为佛，不依地位渐次而说，故立为顿。如《思益》云：‘得诸法正性者，不从一地至于一地。’《楞伽》云：‘初地即八地，乃至无所有何次等。又下《地品》中十地犹如空中鸟迹，岂有差别可得？具如《诸法无行经》等说。五、圆教者，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信满心却摄五位成正觉等。依普贤法界帝网重重、主伴具足，故名圆教。如此经等说。”（《大正藏》卷三五，页115c。）贤首国师并于论华严五教开合之第四重说《法华》为同教一乘、《华严》为别教一乘：“三、同教一乘，如《法华》等。四、别教一乘，如《华严》等。（同上，页116a。）”

② 澄观国师云：“一乘有二：一、同教一乘，同顿同实故；二、别教一乘，唯圆融具德故。以别该同，皆圆教摄。（唐·释澄观：《《华严经》疏》卷二，《大正藏》卷三五，页514a。）”

③ 明·释德清：《《法华》通义》下称《《法华》通义》下称《《法华》通义》卷一，《大师法汇初集》（下称《初集》）册三，页4—5，香港佛教法喜精舍、香港佛经流通处1997年影印。

三是约修行而言，此经授记“五性齐入”。①而天台以《华严》为别圆，则因此经虽宗一真法界事事缘融无碍之旨，而犹寄菩萨“四十二位”历别以显，②故非当体称性极谈。憨山大师意谓台家乃约化法四教而有此判摄，观台家所论，憨山大师之论述是深合其意旨的。

那么，贤首何故以《华严》为圆教而以《法华》为终教呢？憨山大师云：

贤首以《华严》为圆、此经为终者，盖《华严》乃报身佛据实报土称性所演圆圆果海法界圆融自在法门，依正尘毛，一一称性周遍。虽言诸位，义彰因果交彻、无障无碍，故称为圆。而以《法华》为终者，以此经乃化佛所说，据方便上曲引三乘同归一极，所谓“如来以一大事因缘故出现于世”，欲令众生开、示、悟、入佛之知见。③

《华严》为报身佛据实报土所说一真法界果海圆融自在法门，虽有四十二位之设，而旨在彰显因该果海、果彻因源的圆融无碍宗旨，所谓“行布不碍圆融，行布不碍圆融”，④故贤首依之判此经为圆教。《法华》为化身佛据方便上为此上根机成熟众生所说，其旨仍在接引大众悟入佛之知见。大众悟入佛之知见已，则

① 所谓“五性”指众生所具五种根性，谓小乘种性、大乘种性、涅槃种性、不定种性和阐提种性，是依众生能否信受佛法以及修行成就高低逆证而成的关于众生所具成佛根性的理论。在中国佛教中，此说被视为不了义说。

② 《华严经》所立四十二位指十住、十行、十回向、十地以及等觉、妙觉二位，合共四十二位；或可加上十信而成五十二位。

③ 明·释德清：《〈法华〉通义》卷一，《初集》册三，页4—5。

④ 清凉国师云：“以行布是教相施設，圆融是其性德用。相是即性之相，故行布不碍圆融；性是即相之性，故圆融不碍行布。”（唐·释澄观：《华严经疏》卷一，《大正藏》卷三五，页501b。）

化身佛化度众生之功毕，故贤首判《法华》为终教。

憨山大师此说谓贤首乃是依说法人与说法地来判摄二经。盖佛报身乃圆满证果所得正报，实报土乃报身佛所居依报；化身佛为报身佛随缘显现之方便应化身，方便土则为报身佛随缘示现之上，其旨皆为令众生断烦恼、证菩提，最终获得圆满报身、住于真实报土。故可说《华严》为圆教、《法华》为终教。此解与贤首所谓“就义以分”之说文异而实同，因报佛报土和化佛化土亦是论其义之浅深粗妙。

憨山大师早年即归心宗华严，判教上自然取法贤首，谓“贤首约化仪判（《法华》）为终教极为尽理”。^①他并详加论证道：

佛知见者，乃一真法界如来藏心。舍那证之为法界普光明智，是谓一乘常住真心。初成正觉，于菩提场即称此心演说《华严》，顿彰圆融无碍法界，独被大机。而小机在座，如盲如聋，所化不广。所谓一门狭小，未尽本怀。故观树经行，三七思惟，将一乘法分别说三。故以同体大悲，不起于座，遍现十方，垂应化身，为娑婆世界畏生死轮回者，于鹿野苑说四谛法，度诸众生。而诸声闻虽证涅槃，而于一乘佛之知见杳然绝分，因此费佛四十年中权巧方便弹诃淘汰之功。至此法华会上，众志成城，才信佛心，乃有成佛之分，故一一授记，方遂如来出世本怀。至此利生之缘将终，故云终教。^②

憨山大师说，贤首这是从化仪即化度众生之仪式或次第（大

① 明·释德清：《（法华）通义》卷一，《初集》册三，页8。

② 同上书，页5—6。

师所谓次第乃宗教而非历史意义上之次第，故仍属“就义以分”。)上判《法华》为终教；而清凉国师复以《法华》为圆教所摄者，则是依华严宗趣而判者也。憨山大师云：

而称圆者，乃收因结果，究竟摄入果海之圆，非自住圆融果海之圆也。故《华严》为顿圆，如日初出，先照高山。此经为渐圆，如合殊流而归于海。①

所谓顿圆，即指《华严》为佛于菩提场“顿彰圆融无碍法界”之圆；而所谓渐圆，即指《法华》为“收因结果，究竟摄入果海之圆”。如此，则《法华》与《华严》之不同，不过是呈显一真法界如来藏真心之方式的不同，至于究竟则两经毫无二致，所谓“无不从此法界流，无不还归此法界”。②

四、以如来藏自性清净心显《法华经》之体

所谓经之体，智者大师称之为“一部之指归，众义之都会”③，相当于贤首所指一经之趣。④憨山大师与智者大师都以实

① 明·释德浩：《《法华》通义》卷一，《初集》册三，页6—7。

② 清凉国师云，本教有二，“一为开渐之本，出《现品》云‘如日初出，先照高山’故；二为摄末之本，如日没时，还照高山故。无不从此法界流，无不还归此法界故。《法华》亦云：‘始见我身，闻我所说，即皆信受，入如来慧。’此渐本也。次云：‘除先修习学小乘者。’即开渐也。又云：‘我今亦令得闻是经，入于佛慧。’即摄末归本也。斯则《法华》亦指此经以为本矣。（唐·释澄观：《《华严经》疏》卷一，《大正藏》卷三五，页504a—b。）憨山大师之顿圆、渐圆说即本于此。

③ 隋·释智■：《《法华》玄义》卷八上，《大正藏》卷三三，页779a。

④ 贤首国师云：“宗之所归曰趣。”（唐·释法藏：《《大乘起信论》义记》卷上，《大正藏》卷四五，页245b。）

相《法华经》之体，^①但在诠显此体时憨大师则是以华严为宗归。憨山大师尝云：

逸辈复请述《〈法华〉通义》，将会《品节》以通全经也。……但宗华严，始终融之以理观，统一代时教而归之性海，以见吾佛出世以一大事因缘之本怀。^②又云，《〈法华〉通义》“只制不师古，而理有所宗”。^③其最重要之体现即在于此。

憨山大师“大悟不疑”的《法华》实相是什么呢？大师以为就是经中所说“佛之知见”，而“佛之知见”即他所谓“一真法界如来藏心”。憨山大师在释《法华经》题时曰：

题称《妙法莲华经》者，乃直指一真法界如来藏心以立名也。《论》云“所言法者，谓众生心，是心总摄世出世间一切诸法”，而为法界之全体。^④

引文中提及之论为《大乘起信论》，论中之“众生心”容有异说，憨山大师约心体称之为如来藏心，并以之为法体。

此一真心，心境如如，本不可说，而憨山大师则于不可说之真心权分心境两义彰显其圆妙：

一切凡圣、染净、因果无不包含融摄；在圣不增，在凡

^① 憨山大师云：“至法华会上，纯谈实相，一色一香皆归中道。”（明·释德清：《〈法华〉通义》卷一，《初集》册三，页2—3。）所谓“纯谈实相”，所谓“皆归中道”，即谓《法华》一经以实相为体。

^② 明·释德清：《〈法华通义〉序》，《梦游集》卷一九，《新记续藏》卷七三，597c。《品节》即《〈法华〉品节》，为憨山大师于《〈法华〉品节》后品节《法华》一经之作。（参明·释德清：《〈法华〉通义》卷一，《初集》册三，页2—3。）现已不见单行本。

^③ 明·释德清：《〈法华〉通义》卷一，《初集》册三，页3。

^④ 同上书，页5；又《〈楞严〉总镜》，《新记续藏》卷一二，页511a。

不滅；处染不垢，出尘不淨。……良山诸佛悟之而为普光明智，名佛知见；众生迷之而为无明业识，生死根株。一见此心，当下是佛。①

“在圣不增，在圣不減”谓此心不生不灭；“处染不垢，出尘不淨”谓此心不属修治。此乃约理明此心为“常住真心”。②“一切凡圣、染淨、因果无不包含融摄”谓此心能为众生凡圣、染淨、因果之依，诸佛悟之则成普光明智，凡夫迷之则成无明业识。此乃约行明“即一切凡圣依正因果之总相，皆依此心而为其体”。③是则心妙也。

此心所照境为妙不可言的华藏世界：

华藏世界，依正庄严；重重无尽，微妙圆融；尘毛草芥，依心而立，实相无相。④

“依”谓依报，即众生成佛后所居淨土，此指华藏世界真实报土；“正”谓正报，即众生成佛后所得报身，此指毘卢遮那佛之圆满报身。在此世界中，佛则“于一毫端现宝王，坐微尘里转大法轮”，来去自在；土则一刹入一切刹、一切刹入一刹，重重无尽，圆融无碍。而这一切皆随心回转，无一相可得。是则境妙也。

憨山此说，故亦依贤首而得成立者。华严三祖法藏在显法界之体时即云：

显一体者，谓自性清淨圆明体。然此即是如来藏中法性

① 同前，页9—10。

② 明·释德清：《〈大乘信论〉直解》卷上，《初集》册六，页35。

③ 同上。

④ 明·释德清：《〈法华〉通义》卷一，《初集》册三，页10。

之体，从本已来性自满足，处染不垢，修治不净，故云自性清静。性体遍照，无幽不烛，故曰圆明。又随流加染而不垢，返流除染而不净；亦可在圣体而不增，处凡身而不减；虽有隐显之殊，而无差别之异；烦恼覆之则隐，智慧了之则显；非生因之所生，唯了因之所了。……故曰自性清静圆明体也。①

法藏所谓“自性清静圆明体”或“如来藏中法性之体”，即憨山所谓如来藏清静心之心体义和心妙义所本。至于憨山大师之境妙义本于贤首之“十玄缘起无碍”义，则无须饶舌了。

推其经论之本，则二者皆依《华严》《楞伽》等经、《起信》等论而来，乃是侧重就众生本具之常住真心论实相；与智者大师本《般若》等经、《智度》等论而侧重从诸法当体显示三谛圆融的实相有方便上的不同。②

虽然憨山大师论实相宗于贤首，而实有过之者与异之者。其过之者乃大师明文昭显“无二真心为万法所因依”；③其异之者为大师以空、不空和空不空三义阐明如来藏心之真空妙有性。兹先论其过贤首者。以如来藏清静心为万法所依为如来藏系经典之共义，然此所依与万法究为何种关系？此一问题经中自不会从理论上论说，④而《起信论》一句“依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿梨耶识”，⑤其义深奥难

① 唐·释法藏：《修华严奥旨妄尽还原观》，《大正藏》卷四五，页637b。

② 然此非谓智者大师未及以心为实相，他亦说：“心名不生，亦复不灭，心即实相。”（隋·释智■：《〈法华〉玄义》卷上，《大正藏》卷三三，页685a.）此心与如来藏自性清静心无二无别。

③ 明·释德清：《〈大乘信论〉直解》卷上，《初集》册六，页35。

④ 不是佛不能宣说，而是佛陀认为无须论说。

⑤ 陈·真谛译：《大乘起信论》，《大正藏》卷三二，页576b。

明，稍有差殊便会将如来藏自性清净心错解为万法之生因，而使之沦为有为法。如此一来，则如来藏就蜕变成类似万法本源的第一因，而如来藏学也就远离了以缘起性空为根本法的佛学。为避免此类误解，《起信论》本身曾特加评破。^①

但是，贤首国师的《〈大乘起信论〉义记》于解释《起信论》中阿赖耶识所藏义之缘起时却说：

所摄名藏，谓诸众生取为我故。所以然者，良以真心不守自性，随熏和合，似一似常故。诸愚者以似为真，取为内我。我见所摄，故名为藏。^②

此论仿佛说，众生起我执见、造善恶业、受生死苦乃是如来藏自性清净心不守自性的结果。果如此，则堕入《起信论》所破邪执之中。贤首国师后来证入海印三昧，亲见一多相即、重重无尽的华藏世界，此故不成问题，然不能因此文饰其入悟前对《起信论》的错解。

憨山大师的《〈起信论〉直解》乃祖贤首疏而立，然其并非随贤首脚跟亦步亦趋，故在如来藏自性清净心与万法的关系问题能出上述胜解。憨山大师将如来藏自性清净心视为万法因依，依

^① 《起信论》在破执时列有凡夫五和执，其四五两种即属此类，文云：“四者、闻修多罗说一切世间生死染法皆依如来藏而有，一切诸法不离真如，以不解故，谓如来藏自体具有一切世间生死等法。云何对治？以如来藏从本已来唯有过恒沙等诸净功德，不离、不断、不异真如义故；以过恒沙等烦恼染法唯是妄有，性自本无，从无始世来未曾与如来藏相应故。若如来藏体有妄法，而使证会永息妄者，则无是处故。五者、闻修多罗说依如来藏故有生死，依如来藏故得涅槃，以不解故，谓众生有始；以见始故，复谓如来所得涅槃有其终尽，还作众生。云何对治？以如来藏无前际故，无明之相亦无有始。若说三界外更有众生始起者，即是外道经说。又如来藏无有后际，诸佛所得涅槃与之相应，则无后际故。（陈·真谛译：《大乘起信论》，《大正藏》卷三二，页580a—b。）

^② 唐·释法藏：《〈大乘起信论〉义记》卷中本，《大正藏》卷三二，页255。

六因四缘的思想看，即是以之为万法之所缘，对于凡夫而言它是迷之所缘，对于圣贤而言它则是悟之所缘。这样，众生轮回生死就非如来藏自性清净心不守自性，而是众生迷其自性；众生还灭解脱亦非如来藏自性清净心守回自性，而是众生悟其自性。故憨山大师生云：

盖此心体灵明廓彻，广大虚寂，平等如如，绝诸名相，
凡圣一际，生佛等同。然迷之则生死无端，悟之则轮回顿息。①

此可永绝所谓以如来藏心为生灭法之谬执，其功大哉！

次论其异贤首者。实相既为常住真心，或如来藏自性清净心既然常住不变，岂非说此真心为一实体？非也。此种见解实为凡夫我见之另一形式，自古即遭到佛教经论遮遣，如《大乘起信论》即以真如心（即如来藏自性清净心）之如实空义破对此心之有见，以其如实不空义破对此心之无见。（无见以无为有，实亦有见之一种。）②而贤首亦本此二义以敷演。③憨山大师生当末法时代，愚芸芸众生难了古德深义，更藉台家三谛圆融法门显明此心：④

此心具有三意：一、空如来藏；二、不空如来藏；三、空不空如来藏。一、空如来藏者，谓此藏性其体本空，一法叵得。如摩尼珠，其体空净，了无色相，虽有随方之色，色不离珠，以即珠故。真心本净，了绝妄缘，虽有随缘之妄，

① 明·释德清：《〈楞严忌镜〉序》，《新刊续藏》卷一二，页510b。

② 详参：《大正藏》卷三二，页572a-b。

③ 详参唐·释法藏：《〈大乘起信论〉义记》卷中本，《大正藏》卷三二，页253c。

④ 此处说憨山大师生借用台家三谛法门是就立论方法说。

妄不离真。以即真故，名曰真空。①

此义谓真心其体本空，了无色相，故为真空，从而遣一切有执：

二、不空如来藏者，谓此藏体虽空，具有恒沙称性功德，包含融摄，纤悉不遗。如摩尼珠，其体虽净，具有圆照之用，而能随方现一切色。色即是珠，以珠现故。藏性虽空，而能随缘显现十界依正之相，相即是性，以性起故，名不真空。②

此义则谓真心具足恒沙万德，万法无非此心称（空）性而起，故为妙有，从而破一切空见：

三、空不空如来藏，谓此藏性其体清净，能应能现。如摩尼珠，其体净圆，净故非色，以即珠故；圆故能应，非不色；以即色故，非色非珠。而此藏性其体净圆，净故非相，以即性故；圆故能应，非不相，以即相故。非相非性，名空不空。非相故空，非性故不空，非即非离，平等如如，名曰中道。③

此义则双遣空有二边复双存性（真空）相（妙有）而归结于如如不二之中道。

真心之上述三义已尽实相之旨，然憨山大师犹忧学人滞于文字，故最后站在宗门高度再加超拔：

然上三谛，体虽不二，举一即三，终带名言，犹存历别，未及一心之源，难契圆融之旨。必若离即离非，是即非即，则藏心妙性彻底穷源，绝诸对待。良以双遣则双泯，双

① 明·释德清：《〈楞严〉总疏》，《新正续藏》卷二，页511a。

② 明·释德清：《〈楞严〉总疏》，《新正续藏》卷二，页511a-b。

③ 同上书，页511b。

是则双存。存则二谛灵然，泯则一心无寄。寂照同时，存泯无碍，唯在忘言者可以神会，绝虑者可以心通。可谓妙契寰中、泯同法界矣。①

如此，慈山大师遂由依言真如（实相异名）会归离言真如，而实相之旨朗然无余蕴也。

慈山大师每言其讲经说法“皆即教乘而指归向上一路”，信哉斯言。

五、以开示悟入明《法华经》之宗

何谓经宗？贤首国师“谓当部所崇曰宗”，②智者大师则说得更显豁，谓“宗者，修行之喉衿，显体之要蹊，如梁柱持屋、结网纲维”，③即显经体、导修行之径路。

智者大师亲证法华三昧，见灵山一会俨然未散，他如何举扬《法华》宗义？智者大师云：

正明宗者，此经始从〈序品〉迄〈安乐行品〉，破废方便，开显真实佛之知见，亦明弟子实因实果，亦明师门权因权果。文义虽广，撮其枢要，为成弟子实因。因正果傍，故于前段明迹因迹果也。从〈涌出品〉迄〈劝发品〉，发迹显本，废方便之近寿，明长远之实果，亦明弟子实因实果，亦明师门权因权果而显师之实果。果正因傍，故于后段明本因

① 明·释德清：《〈楞严〉悬镜》，《新出续藏》卷一七，页511b。

② 唐·释法藏：《〈大乘起信论〉义记》卷上，《大正藏》卷四四，页245b。

③ 隋·释智■：《〈法华〉玄义》卷九下，《大正藏》卷三三，页794b。

本果。合前因果，共为经宗。^①

智者大师以本迹二门笼罩《法华》一经，谓自〈序品〉至〈安乐行品〉为迹门；自〈从地涌出品〉迄经末为本门。迹门约法开权显实，会三归一而显法实相，亦显师门化度之权因因果和子弟成佛之实因实果；本门约人发迹显本，废方便化佛而明无生法佛，亦显弟子成佛之实因实果和师门方便化度之权因因果、如如不二之实果。总而言之，迹门明迹因迹果，本门明本因本果，故全经以因果为宗。

基于此，智者大师对全经有如下的科判：

〈初品〉为序；〈方便品〉迄〈分别功德〉十九行偈，凡十五品半名正；从偈后尽经凡十一品半名流通。又一时分为二：从〈序〉至〈安乐行〉十四品，约迹开权显实；从〈涌出〉迄经十四品，约本开权显实。本迹各序、正、流通。

〈初品〉为序；〈方便〉迄〈授学无学人记品〉为正；〈法师〉迄〈安乐行〉为流通。〈涌出〉迄“弥勒已问斯事，佛今答”之半品名序；从“佛告阿逸多”下迄〈分别功德品〉偈名为正；此后尽经为流通。^②

此为章安大师灌顶（561—632）对智者大师判教说之追述。

依此说，则智者大师对该经有两种判法，我姑且称第一种为通判，称第二种为别判。所谓通判即一般判法，别判则是基于其对该经本迹二门的独特觉解而有的判法。

从通判看，智者大师乃是将〈序品〉判为序分，将〈方便

① 隋·释智■：《〈法华〉玄义》卷九下，《大正藏》卷三三，页795a。

② 隋·释智■：《〈法华〉文句》卷一上，《大正藏》卷三四，页2a。

品)至《分别功德品》中“佛名闻十方，广饶益众生，一切具善根，以助无上心”一偈的十五品半判为正宗分，将《分别功德品》中“尔时弥勒菩萨摩訶萨”至经末的十一品半判为流通分。

依别判看，智者大师认为该经本迹二门各有序、正、流通三分。从《序品》至《安乐行品》十四品约迹开权显实，是为迹门；自《从地涌出品》讫经十四品约本开权显实，是为本门。约迹门，《序品》一品为序分，《方便品》至《授学无学人记品》八品为正宗分，《法师品》至《安乐行品》三品为流通分。约本门，《从地涌出品》初至当品“弥勒已问斯事，佛今答”半品为序分；《从地涌出品》“佛告阿逸多”下至《分别功德品》十九行偈三品（此指篇幅而言）为正宗分；此下至经末十一品半为流通分。从智者大师的《《法华》玄义》和《《法华》文句》看，他是以别判为宗的。

憨山大师以理行因果明《法华》之宗：

今欲返妄归真，须先悟本妙明心，故先示理境，然后依理起行，净治尘沙无明之感，方能证入。然此真理，非智莫照，故先依文殊大智以创始；非行莫证，故后以普贤妙行以成终。……意将依圆理而起妙行，依妙行而成妙德。智行冥合，理智一如，方证妙果，故以普贤四行收功。①

此谓《法华》以理行因果为宗，先开示佛之知见即本妙明心以为理境，后明依理起行以为妙行；行中净治尘沙无明（即伏断烦恼、所知二障）为真因，圆满证入本妙明心以为妙果。

观憨山大师此论，除了未就经开分本迹二门外，与智者大师

① 明·释德清：《《法华》击节》，《初集》册一，页46—47。

并无太大差异。憨山大师与智者大师之差异处，体现于对《法华》的具体科判上。

憨山大师对智者大师之科判深不以为然，自谓早年即有疑问：“大师旧判经后八品为流通分，予少从讲习，即有疑焉。”^①及至亲证《法华》实相，更明言“深见其非”，“遂以开、示、悟、入四字判其全经，后乃入佛知见也”。

憨山大师所谓“后八品”即《如来神力》以后的八品。大师谓智者大师悉以此后诸品为流通分之论不见于上述相关引文，而考其《〈法华〉文句》卷上上《释法师功德品》则有此一说，彼文云：

南师从偈后长行下属流通段，引上述门文殊现在亦是流通。北师以四信弟子现在闻经，判属正说；从又如来灭后下，乃是流通。二家尽可用。今且依南方，从偈后凡十一品半，分为二：一从此下至〈不轻品〉，明弘经功德，深劝流通。二从〈神力品〉下八品，付嘱、流涎各复有三：此半品及〈随喜品〉，明〈初品〉因功德，劝流通；二从〈法师功德〉，明初品果功德，劝流通；〈不轻品〉引信毁罪福，证劝流通。后三者，〈神力〉、〈嘱累〉，〈嘱累〉流通；〈药王〉下五品，约化他劝流通；〈普贤〉约自行劝流通。^②文中论及〈神力品〉下尽经八品为流通分，憨山大师之说当即就此而论。固然，即便智者大师上文的判法，憨山大师亦不会苟同。

^① 明·释德润：《合刻《法华文句记》序》，《梦游集》卷一九，《新出续藏》卷七三，598b。

^② 隋·释智■：《〈法华〉文句》卷上上，《大正藏》卷三四，页137a-b。

憨山大师何以深见智者大师之科判为非呢？原来在他看来，凡此诸品经文绝大部分并非说流通事。他说：

此似与流通相左。谛观所流通者，佛知见也。惟佛知见，非观不入。不入，将何法以流通乎？①

依憨山大师之论，佛“开示至此”（如来神力品），虽然“显理已极，妙悟已圆”，但此“开”仅为众生“信解之真因”，②众生尚无行无证，未入佛之知见（实相），无法可流通，如何悉判此后八品为流通分？

据憨山大师，则应这样科判《法华》全经：

此经二十八品，大科为三分：前〈序〉一品，以彰说法之由致，判为序分。正宗一分二十七品，以开、示、悟、入四字科之。从〈方便品〉至〈法师品〉九品，为开佛知见；〈见宝塔〉一品，为示佛知见；从〈提婆达多品〉至〈嘱累品〉十一品，为悟佛知见；从〈药王本事品〉至〈普贤劝发品〉六品，为入佛知见。开、示、悟为信、解，入为行、证。末后数句为流通分以终。③

依此，则阐明说说《法华》原由的〈序品〉为序分；从〈方便品〉到〈普贤菩萨劝发品〉之“三千大千世界微尘等诸菩萨具普贤道”句为正宗分；〈普贤菩萨劝发品〉末“佛说是经时，普贤等菩萨、舍利弗等声闻及诸天、龙、人、非人等，一切大会皆大欢喜，作礼而去”几句为流通分。而正宗一分，大师更以开、

① 明·释德清：《合刻《法华文句记》序》，《梦游集》卷一九，《新记续藏》卷七三，598b。

② 明·释德清：《《法华》通义》卷一六，《初集》册五，页747。

③ 同上。

示、悟、入四字加以科判。这样，则智者大师判为流通分的后八品，在憨山大师看来正属悟佛知见和入佛知见两阶，他自然不会同意其说法了。

或问：憨山大师之科判有何依据可寻？答：大师一本于《法华》本身。何以见得？《法华经》卷一〈方便品〉中佛告舍利弗

言：

诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世。舍利弗！云何名诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世？诸佛世尊欲令众生开佛知见、使得清净故出现于世；欲示众生佛之知见故出现于世；欲令众生悟佛知见故出现于世；欲令众生入佛知见道故出现于世。舍利弗！是为诸佛以一大事因缘故出现于世。①

既然经中说诸佛唯以令众生开、示、悟、入佛之知见此一大事因缘而出现于世，憨山大师便有理由认为，以此四字通判《法华》一经殆无剩法。②

首先，佛在前十品总为众生大开佛之知见：

其〈序品〉者，乃总示法界之真机，令其开悟而证入者也。其从〈方便〉至〈法师〉九品经文，虽曰三周说法、授三根记，其实别为大开一切众生平等佛慧也。故〈法师〉以前十品经文总为大开众生佛之知见也。③

所谓〈序品〉“总示法界真机”，指佛一开始就以说《无量义经》、入无量义处三昧和放眉间白毫光三个瑞相将一真法界境智

① 《大正藏》卷九，页7a。

② 憨山大师说：“由是观之，则全经二十八品，皆为发挥开、示、悟、入佛之知见四字，而所敷演者，皆光中境界而已。此外何有剩法耶？”（明·释德清：《〈法华〉击节》，《初集》册一，页46。）

③ 明·释德清：《〈法华〉击节》，《初集》册一，页48。

如如之妙法实相泄露无遗。佛说《无量义经》“意欲诸人离心识、出情量，乃可入佛知见耳”，①即晓示众生妙法实相须断离所知（心识）、烦恼（情量）二障方堪契入；佛入无量义处三昧旨在“显寂灭一心实相真境非散心乱意可窥，必从三昧而观，方可深入无际，故三昧名无量义处”；②而佛放眉间白毫光，其意则在显一乘实相佛智之妙，因为“白毫光表中道妙智，所谓白心现白觉圣智境界也”。③

三昧已显境妙，白毫光已显智妙，境智如如的妙法实相已由佛陀身教和盘托出。若大众因此证入一真法界，则不劳世尊舌头拖地。④然“大众不悟，犹自惊疑”，故佛复“假弥勒、文殊旁通一线”，冀其悟入。谁知“大众毕竟茫然，故我世尊重打葛藤”，⑤曲为开显佛之知见，兴起从《方便品》到《法师品》三周说法的言说之教。

《方便品》为第一周说法，《譬喻品》和《信解品》二品为第二周说法，《药草喻品》至《法师品》六品为第三周说法。为何三周说法皆为开佛知见？憨山大师曰：

尽三周说法通为开者，以世尊一往四十年前所说三乘之权，意要闻者了悟一心之妙。以三乘人不得离言之旨，但执权说以为真实，故不信自作佛。今则开除前权，打开秘藏，顿显一实，故上根闻说即信自心。非智者不能，故说法一

① 明·释德清：《〈法华〉通义》卷一，《初集》册三，页23。

② 同上书，页24。

③ 同上书，页25—26。

④ 被上上根器的禅宗即以离言绝相的心心相印为传法正宗，故凡有所说皆会归向上一路。吾人若不知此旨，视公案、话头等等为一般文字而依文解义，要么就成为门外说禅的学问，要么就死于句下的冤家。

⑤ 明·释德清：《〈法华〉通义》卷二，《初集》册三，页37。

周，独舍利弗一人领悟；而中根之上因譬喻方知，故譬喻一周，四大弟子领悟；其下根之士终为绝分，故广引宿昔因缘之事而后方悟，故千二百等皆从因缘一周而领悟也。①

所以三周说法皆属佛为大众开佛知见者，实因法华会上大众根机有上、中、下三等，需要佛三次说法方能使一切与会大众领悟妙法实相。

三周说法已，大众虽悉皆领悟一乘妙法实相，而“未能明见自心之妙，即有所悟，乃应化之迹，非见法身境界也”。②“故须宣示法身实报真境，使令顿见自心之妙，方为实证”。③于是佛乃借宝塔之喻示一切众生佛之知见：

《现宝塔品》乃顿示自心，以显法身之象也。所谓“开方便门，示真实相”。……此乃众生之性德，故直示如此，令其共知共见，现证不疑。④

此乃佛向大众昭示“一切众生日用现前佛之知见也”。⑤

众生见示法身，则由信发解，因开示而悟此心，故《提婆达多品》至《如来寿量品》五品皆宣说众生悟佛知见之文。《提婆达多品》旨在显“悟无难易，亦无智愚”，所谓“有求者徒劳多劫，亡心者悟在刹那，只于生死海中一念转变之力耳”。⑥《劝持品》意在明“小乘不堪受持此法，难于涉俗利生”，“以激发小机，昭廓大见耳”。⑦《四安乐行品》意在示悟此妙法之方，“意

① 明·释德清：《〈法华〉通义》卷二，《初集》册三，页59—60。

② 明·释德清：《〈法华〉击节》，《初集》册一，页50。

③ 同上。

④ 同上书，页50—53。引文中《现宝塔品》经本中作《见宝塔品》。

⑤ 同上书，页54。

⑥ 同上书，页55。

⑦ 同上书，页55，56。

令悟此法者，先以三业清净性戒为尊，必心契佛心；以大悲为首，故要入如来室，行合佛行；以忍辱为先，故要着如来衣。然佛智如空无所依，是必住依佛住，安住法空，故欲坐如来座，方能顿悟此法。”①《从地涌出品》旨在显示“所谓从门人者不是家珍，向自己胸中流出方是盖天盖地”之恒沙性德。②《如来寿量品》旨在“示法身寿量竭尽本怀”，“显妙明常住真心不动周圆，遍十方界，随缘普应，妙化无方，修短随缘，隐显无碍”，“明如来智慧甚深无量，以种种方便示现利生”。③

大众妙悟已极，佛则说《分别功德品》至《嘱累品》六品，先赞叹受持此经殊胜功德（《分别功德品》、《随喜功德品》、《法师功德品》、《常不轻菩萨品》），复以无量神力对此功德加以印证（《如来神力品》），最后则将此妙法付嘱大众，普令读诵受持。故此六品亦属于悟佛知见。④

既然大众悉皆妙悟妙明真心，则当显依悟起修之行，以取实证，故此六品“皆明以行成德，以显入佛知见之象也”。⑤

至此，妙行既圆，因契佛心，故感佛三种加持，以外绝魔扰、内除习气，得二转依，原成妙果。三种加持者，一神力加持，二法力加持，三现身面言说加持。《陀罗尼品》说神力加持，

① 明·释德清：《〈法华〉击节》，《初集》册一，页56—57。

② 同上书，页57。

③ 同上书，页59。

④ 详参明·释德清：《〈法华〉击节》，《初集》册一，页59—65；又《〈法华〉通义》卷一四至一六，《初集》册五，页645—646, 679, 694, 725, 746—747。

⑤ 明·释德清：《〈法华〉击节》，《初集》册一，页26。