

真理宣称与宗教对谈

——从共同的基础到真挚的尊重

江不盛

宗教多元性是宗教学中最核心的课题之一。就现象学而言，宗教多元性乃指一个历史的多元宗教的事实，即历史中确有各种不同的宗教，并且在个别宗教传统内又有诸多不同宗派的多元现象。无论是过往的殖民历史，或是 20 世纪以来的移民、贸易、旅游或信息等的急速增长等，都促使宗教突破了地域、种族、文化及国家的框框，宗教之间因而有了更多的接触。宗教多元性遂成为今日各大宗教无可回避的事实；宗教之间以及宗教内各宗派间对真理的争议亦是必须正视的课题。作为世界各大宗教发源地的亚洲，宗教多元性对亚洲宗教学家及哲学家所带来的巨大挑战是毋庸置疑的。学者们竭力寻求宗教之间互相聆听、彼此了解的途径，这从“宗教对谈”是宗教学术会议中最常见的主题之一可以反映出来。

不少参与宗教对谈的学者都以为宗教彼此间的共同基础或关注是真挚对谈的前提。即是说，大家的共同点是诸宗教对谈的先决条件。倘若彼此的观点互相对立，对谈就无法进行。共同基础的确立经常成了对谈的序曲——“在同一基础上，我们因而对谈”。当然，要在不同的宗教传统及诸子争鸣的真理宣称中寻求共同的基础肯定是一件极不容易的事。持

“宗教多元主义”的学者，如约翰·希克（John Hick）和保罗·尼特（Paul Knitter）等人，遂认为诸宗教本来就有共同的基础，因为宗教的多元性乃因诸宗教为同一终极实在的不同理解、表述或回应，其真理宣称因而不是绝对或确定的。诸宗教虽众多，且有分歧和差异，但基本上都同样有效地指向那终极的宗教实在。换言之，诸宗教殊途同归，条条宗教大路通向同一终极实在的罗马。这终极实在就是宗教对谈的共同基础。有些学者虽未能肯定诸宗教的同一终极实在基础，但也同意同一基础是对谈的先决条件，并以所谓的诸宗教的共同关注，如希望、仁爱、良善等，作为宗教对谈的基础和焦点。

就宗教学理论而言，“宗教多元论”乃指对宗教多元现象的一种进路，处理宗教传统之间百家争鸣的真理宣称。宗教多元论的吸引人之处乃在于其似乎对各不同宗教传统的尊重——持一种开放的态度，承认个别宗教中有道德和理性的价值，及其信众乃是有道德和理性的人。多元论的观点与排他论的彼此对立。排他论认为诸宗教确有绝对而互斥的真理宣称，因此，有可能只有其中一个传统或说法是正确的，而其他的宣称是谬误的。另有一种在多元论与排他论之间，在某意义下试图同时持守两者的兼容论进路：一方面承认只有一个传统是正确的，但另一方面则认为其他的传统也蕴涵部分的真理，其宣称与某一传统的规范性真理可以相近或相符。

自 20 世纪 80 年代以来，学者大都以“排他论、多元论、兼容论”的三元类型来阐释三种宗教观，说明宗教之间以及宗派之间的不同关系，以及宗教对其他宗教的不同进路或评价。这三元类型首先由艾伦·莱斯（Alan Race）于 1983 年提出，而三年后再经加文·德科斯塔（Gavin D'Costa）在其著作《神学与宗教多元论》（*Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Reli-*

gions) 进一步发展及推广^①。正如德科斯塔所指出，这三元类型并非只是指某一特定宗教对其他宗教的态度，而是广泛地应用在任何宗教、哲学或意识形态对任何其他传统的态度；例如，佛教对基督教的想法，或基督教对儒家的立场，或不可知论者及无神论者对其他宗教宣称的态度。

然而，多年来致力于这三元类型的德科斯塔在 1996 年一篇题为《多元宗教观的不可能性》文章中竟宣称这对谈类型的无效^②。德科斯塔在文中论证，“多元论者必然接受某种对真理的界定或准则；就此而言，任何在此之外的说法必然被视为在真理之外，在认可的教义或行为之外”。因此，“就逻辑而言，多元论必然亦是排他论。多元论实质上根本不存在”^③。多元论如是，兼容论尤为如是。

宗教哲学家约翰·希克是多元论的最主要倡议者之一。他在一篇题为《宗教多元论的可能性：对德科斯塔的回应》的文章就德科斯塔的论证作了回应^④。希克认为真理准则的使用并不构成排斥论。在希克看来，德科斯塔的进路忽略了启示真理的单一性 (singularity) 和多元性 (plurality) 的重要分别，混淆了作为“第一序信条的宗教宣称” (religious claims as first-order creed) 与作为“第二序理论的宗教进路” (approaches to religion as second-order theory)，并使“排斥论”一词不再具有任何有用的意义。

本文会检视德科斯塔的“多元论宗教观 (及三元类型) 的不可能性”的论证，并阐明“多元论与排斥论的区分并不是一个客

① Gavin D' Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", in *Religious Studies*, 32 (1996): pp.223—232.

② D' Costa, pp.223—232.

③ D' Costa, p.225.

④ John Hick, "The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D' Costa", in *Religious Studies*, 33 (1997): pp.161—166.

观的分别”，因为多元论者实质上乃是排斥论者的伪装，最终将讨论多元论宗教观的瓦解对宗教对话的意义。

一 多元论宗教观的不可能性

究竟德科斯塔的“多元论宗教观的不可能性”的意义是什么？必须肯定的是，德科斯塔显然不是否定宗教的多元现象这不争之事实，以及这多元现象自古至今于世界各地所造成的冲突。他也不是认为逻辑上不可能有超过一个宗教传统可以拥有对真理的绝对宣称（除非这些宣称本身或之间是互相矛盾的）。他所关注的乃是一个方法论的问题。他所否定的是以“排他论、多元论、兼容论”的三元类型来阐述对诸宗教的不同进路的正确性。

“多元论宗教观的不可能性”因此是指多元论与排他论的相互对立的不可能性。换言之，这是指“一个多元论者宣称自己不是排他论者”的不可能性。让我们先了解这不可能性的论证。

事实上，没有一个多元论者会把所有的宗教都视为真实的，即他不会对所有可能被归纳为宗教的现象都给予毫无批判意义的肯定^①。然而，当一个多元论者接受某些宗教的真理宣称为真时，他同时亦排斥其他的真理宣称，以其为假。在断定某些宗教或近似宗教的现象（如纳粹主义）并不是对那终极宗教实体的回应时，他必须采用某些检视真理的准则。在这准则下他对相异立场的排斥，就构成了他实质上是一个排他论者。换言之，排他论

^① D' Costa, p.224. 必须注意的是，德科斯塔与希克两人都同意这说法，即“没有一个多元论者会把所有的宗教都视为真实的”。我们只有在这批判性排他的语境中了解学者在一般情况下所指称的“多元论者把所有的宗教都当为真实的”。例如，“多元主义主张所有的宗教和哲学均蕴含真理的元素。”（参艾伦·托伦斯（Alan Torrance），“宗教的学术研究和真理的问题”，《维真学刊》，第十六期（1998年），p.4），或“希克认为所有的宗教都是通往那绝对真实者的途径”（D' Costa, p.227.）。

逻辑对他的如是做法提供了一个最佳的解释。依这原则来看，“多元论与排他论的区别并不是一个真实客观的区分。所谓的区别充其量仅是显示了那些经常被称为多元论者其实是排他论者，只是他们自己并不知道罢了”^①。换言之，一个多元论者因而是一个不愿意承认自己身分的人，一个极不情愿的排斥论者。

多元论因而不能真正取代排他论，因为前者脱离了后者就无法清晰地界定。依据德科斯塔的说法，“就逻辑而言，多元论必须是排他论的一种形式；纯粹的多元论实际上并不存在。^②或者说，“作为（三元类型的）一个元素，多元论根本就不存在，仅能是另一形式的排他论。”这说法对兼容论而言显然亦是成立的。兼容论内的相对观念必然也预设了绝对、互斥的基础。即是说，兼容论作为（类型的）一个元素根本亦不存在，仅能是另一形式的排他论。这样看来，整个类型就仅剩余一个元素，即排他论；类型也就失去区别不同宗教进路的作用了。

希克对“一个多元论者确实采用某些准则”的说法毫无异议。他也完全同意“对某事物作一断言就是否定与之相反的断言。对任何事物提出一个理论或说法，就是否定与之相悖的意见”，但是却对“采用准则即构成排他论者”的说法深不以为然。希克认为排他论一词不适用于极为明显与不争的事，倒是没有语言学上的支持。更重要的是，崇尚一个人与接纳其宗教为真根本就是两回事。例如，一个人可以不接纳甘地的宗教为真，但却崇尚他的勇气和毅力。尤有进者，崇尚一个人的原因与接纳其宗教的原因可以完全不同。前者即使明显与不争，后者亦未必如是。然而，最重要的是，接纳某个宗教为真的原因一般上并非如希克所说的那样极为明显与不争。例如，有人只能接受一神论的宗教

① D' Costa, p.232.

② D' Costa, p.225

为真。亦有人（如希克本人）则接受所有具有伦理与灵性素质的宗教为真。

希克随后的立场似乎稍为缓和，并勉强接受排他论一词实质上可以用于排斥宗教狂热主义或法西斯主义，不以它们为对那终极宗教实体的真实回应。但希克仍然坚持这是“混淆不清而且无用的做法。因为这会令我们看不清那重要的区别：即一方面若宣称自己的宗教是惟一真实的宗教，‘排他论’自是这宣称的适当描述；而另一方面若宣称有许多真实的宗教，‘多元论’自是这宣称的适当描述。”^①不幸的是，希克似乎仍未能完全了解德科斯塔的主旨。固然，启示的独特（单一）性或多元性是重要且必须探讨的课题。启示的多元性是否有充分的理性依据亦是必须正视的问题。德科斯塔的文章完全没有涉及启示多寡的问题。德科斯塔的文章的核心关注——这是不能忽视的另一重要的课题——即“多元论者亦同样运用排他论的原则。”换言之，多元论者无法把自己视为一个非排他论。如前所述，由于多元论不能独立于排他论而清楚界定，因此不能成为排他论之外的另一真实选择。真相或许是，一个多元论者乃是一个掩饰自己身分的排他论者，或者说，他是一个匿名的排他论者。

依希克看来，把所有的真理宣称都说成是排他论的运用只会令这词失去其意义或功能。^②然而，正如宣称所有的释经法都有其前设，并不因而令“前设”一词失去其意义或功能，德科斯塔的辩证亦不会令“排他论”一词失去意义或功能。更重要的是，正如以一个包括“前设论”及“非前设论”的类型去区别不同的释经法是极无稽的事，以一个“排他论”及“非排他论”的类型去区别不同的宗教观也是自欺的！当多元论（及兼容论）内蕴对

① Hick, pp.162—163.

② Hick, p.162.

真理的排他宣称显露出来后，德科斯塔的辩证确实使到现有的“排他论、多元论及兼容论”的类型失去其意义或功能。因为这三元类型实质上仅剩一个元素，即“排他论”！

当然我们仍有必要辨别“仅有一个真实的宗教”以及“有许多真实的宗教”这两个不同且互相排斥的宣称。“排他论”及“多元论”的使用表面上或许是自然及明显的选择，但逻辑上却是不一致的作法。近年来哲学家与神学家以“独特论”（*particularism*）或“惟一论”（*singularism*）取代“排他论”，一方面可避免原有类型中“排他”及“多元”间的内在逻辑矛盾，另一方面又突出上述宣称的“单元”及“多元”的对立立场。这是可取的作法。^①

希克正确地指出所有的宗教观或宗教进路属“哲学性的第二序理论或假设”（*second-order philosophical theory or hypothesis*），而宗教宣称则属“（本体性）的第一序宗教信条或救恩宣告”。^②希克因而认为德科斯塔所说的“排他论”及“多元论”的逻辑矛盾乃混淆了两者的不同逻辑类别：“排他论”属“第一序信条”，而“多元论”则属“第二序理论”。但是希克忽略了“排他论”及“多元论”实质上可以同属“第一序信条”，或同属“第二序理论”。当两者都是同一类型中的元素时（暂且不理其中的逻辑矛盾的问题），两者皆是宗教观或宗教进路，都是“第二序理论”。尤有进者，不仅单一宗教的排他宣称属“第一序信条”，概括多元宗教的宣称——如，“灯座虽众多，灯光却是同一：它来自彼岸”。——亦属“第一序信条”。换言之，希克对宗教进路及宗教宣称的逻辑类别的区分就与德科斯塔文章

① 笔者倾向以“独特论（或惟一论、单元论），多元论及相对论”的新类型取代原有的类型。

② Hick, p.163.

的讨论无关了。应该注意的是，所有的宗教进路（第二序理论）与所有的宗教宣称（第一序信条）相似，它们都带有对真理的绝对宣称。当一个多元论者否定“仅是某一宗教才是惟一真实的宗教”的宣称时，他实质上就已经作出了一个排他的真理宣称。即是说，把“排他论”和“多元论”归入同一类型是绝不可行的。

这里所作的逻辑分析并不是无关紧要的。多元论者经常以为并强调自己对其他宗教的态度是开放与尊重的，又认为只有在多元宗教进路下，才有可能展开宗教之间的对谈以及促进彼此之间的真正认识。然而，所谓的宗教多元论对其他宗教立场的尊重确是一个神话。“排他论、多元论、兼容论”的三元类型的不可能性就是这一神话的幻灭。

二 排他论与宗教对谈

如果排他论无法回避，我们应如何进行宗教对谈的学术活动呢？如果每一个宗教传统的启示都是独特、绝对及排他的，“我们岂不是走入了迷宫，并碰到种种各不相关，水火不容、然而各自认为是绝对的参考点吗？再说，如果没有学术上的阿基米德点使我们能证实某一论点的真确性的话，我们不是失去了任何可以提供一个完美的评论或解决异见的可能性吗？”

固然，其他宗教也有排他性的真理宣称。这也正是为什么神学家与哲学家在委身探索真理之际必须进行严谨的宗教对谈。可是，深入而真挚的真理对谈是无法回避上帝启示的排他性与独特性。在多元文化下的宗教研讨与真理探索不但需要有互相容忍的态度，更需要彼此尊重、聆听及了解的精神。

多元论如何确定真实宗教的准则呢？希克对这问题给予一个很简单的答案。“在多元论的假设中，这准则代表了世界上所有

真实宗教的基本道德共识。”^①固然，这样的一个基本道德共识的准则（如“金律”）或许可以找到，但是问题的核心却在于希克这种把宗教还原为道德的作法，其结果是否仍然可以保存原有宗教的精神及全貌？我们就以下列例子来阐明宗教还原进路的弊病吧！

让我们假设这世界有十大宗教。甲宗教是“十诫宗教”。乙宗教是“九诫宗教”，即是十诫少了第一诫。丙宗教是“八诫宗教”，即是十诫少了前两诫。丁宗教是“七诫宗教”，即是十诫少了前三诫。余此类推。癸宗教是“一诫宗教”，即是十诫少了前九诫。依照多元论的假设，第十诫代表了所有世界大宗教的基本道德共识，因此是真实宗教的准则。在这真实宗教准则下，我们就可以有如希克那样宣称，世界上所有的大宗教（即甲、乙、丙、丁等宗教）“作为人类生命转化的救赎语境，都是同样地有效（或同样地无效）”^②我们也必须重新诠释其他的九条诫命，使之不再成为十大宗教间的争执或冲突。

第十诫固然是代表了世界上所有宗教的基本道德共识。但是“十诫宗教”与“一诫宗教”显然是两个完全不同的宗教。甲宗教绝不可能毫无保留地还原为癸宗教。尤有进者，第十诫作为真实宗教的准则亦意味着癸宗教才是绝对的真实宗教。其他九个宗教（及诫命）必须在癸宗教（及其诫命）下重新诠释及建构。这例子显示了内蕴于多元宗教进路的排他性。更重要的是，它显示准则的确定本身，即是确立对真实宗教的排他性宣称，因而也具有宗教或类似宗教的性质。只要宗教进路（第二序理论）具有真理宣称，其本身就是一种宗教（第一序信条）。换言之，我们不可忽视希克的宗教还原进路本身（包括其对真实宗教的排他性宣

① Hick, p. 164.

② Hick, p. 163.

称)本身就是一种宗教。希克的宗教本质上与所有其他的大宗教相异,但却以一己的宗教准则衡量及审视所有的宗教。尤有进者,希克不但无法回避排他性的真理宣称,自己竟在多元主义的幌子下树立另一排他、独我的宗教观!

就宗教内涵而言,希克与德科斯塔对基督教的诠释显然南辕北辙、互相排斥。必须强调的是,我们这里无需决定究竟哪一个基督教诠释才是正确的。我们实质上可以把这两个不同的诠释视为两个不同的宗教体系,即希克的诠释体系为 X——宗教,而德科斯塔的诠释体系为 Y——宗教。问题的核心在于——而这也是希克必须正视的问题——在宗教对谈中,我们如何对待 Y-宗教?我们是否掩耳不听,因为 Y——宗教的语言有异于我们的语言?我们是否视而不见,因为 Y——宗教不依据我们的准则或假设重新诠释?我们是否索性不理睬 Y——宗教,因为它不是我们愿意邀请的对谈伙伴或我们是否不进入 Y——中,因为对谈的空间根本容不下其他互争的、排他的真理宣称?

不少人指出多元宗教进路为了宗教对等而付出沉重的代价,并且其对各大宗教的绝对真理宣称所作的神话式解读确实有违各宗教的经文语境及诠释传统。^①无论我们如何评价希克的多元宗教对谈,事实上各大宗教的主流思想及历史传统经常被排于外。希克的多元宗教对谈因而不能是基于历史传统的各大宗教信仰的真挚对谈。

不少人以为排他性的真理宣称是无法对谈的。这是极错误的看法。事实上,真正的对谈就是不同思想的交流,包括彼此间的不同假设及排他宣称。试想,如果一个基督徒在对谈之先已经肯定另一个佛教徒所认识的真理与他自己所知道的相似,他又何必

^① Philip Quinn, "Religious Pluralism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Craig, London: Routledge, Vol.8 (1998): p.262

与对方进行对谈呢？难道是为了彼此祝贺、吹嘘自己就是真理的拥有者？倘若在对谈中他听到一些新的，自己所不知道的真理宣称时，岂不深感沮丧或愤怒，以为自己受骗或受辱？因为他一直以为基督徒实质上只是匿名的佛教徒而已，以为儒学就是基督教神学的中国版。一位曾经参与许多耶儒对谈的老教授对笔者如是感慨地说：“一个儒家化的基督教有什么意思呢？”这问题恐怕也代表了不少宗教对谈参与者的心声！

更重要的是，真正的思想对谈应该包括分享、思辨及说服。如果有如多元论者所云，所有的宗教都拥有相似的真理，宗教对谈就根本失去了应有的思辨或说服力。这么一来，宗教研究只能是一种叙述性学科，未能真正获得严谨科学思维的学者的尊重。然而，学术活动应该包括对真理的判断。这绝不是哪一方说服另一方的问题，而是大家都面对真理，都为真理所折服。因此，作为一学术活动，宗教思辨与科学思辨无异，宗教对谈与科技对谈相似。在真理的探索中，我们的思想面对实在，因而不得不折服于与之相符的真理。“吊诡的是，一个源于基督神学核心的排他性真理主张，却成为一个对世俗大学而发的挑战，要求他们对学术工作及对这工作的理据，提供一个具同等包容性和对话性的远象。”^① 这样看来，排他性的真理宣称要达到以理服众的目的，就必须借对谈与其他的思想接触，并肯定思想者或主体生命的绝对价值。正如身为科学家与哲学家的麦克·博蓝宜（Michael Polanyi）所经常强调的，只有人（主体生命）才能思想，才能面对实在作出抉择，才能判断一个论证的对确性。^②

事实上，正统基督教自早期教会以来就已经与其他不同的排他性宗教或哲学思想体系接触与对谈。在未有改变自己的基本信

① 参托伦斯演讲词，第 9 页。

② Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

仰下，这些对谈加深了基督教自己对绝对真理的体会，甚至重新发现其福音信仰中遭忽视的向度。就举 20 世纪的两个对谈例子来说吧。在与犹太教的对谈中，基督教不但深切认识到自己潜在的排犹罪性，也更意识到其根源于希伯来传统的神学概念因希腊化及拉丁化所产生的偏差。在与马克思主义的对谈中（一个意想不到的排他性无神论对谈伙伴!），基督教福音信仰中原有的，但一向被忽视的社会和政治层次，再重新被纳入当代神学的关注及教会议程。

德科斯塔有关宗教研讨及真理探索的洞见确实发人深省，甚值得汉语宗教学者的重视及深探。排他性的真理宣称固然会引来激烈相反的意见，但相信应该亦会带来真挚与开敞的对谈。

试论宗教对话的层次性、 基本中介与普遍模式 理性的误用是如何发生的

—— 三论 21 世纪基督宗教的对话形态

段德智

宗教对话的层次性问题在考察 21 世纪基督宗教对话形态中实乃一至关重要的问题。前此，我曾写过两篇讨论 21 世纪基督宗教对话形态的文字，一篇题为“试论希克多元主义假说的乌托邦性质”，另一篇题为“从‘中国礼仪之争’看基督宗教的全球化与本土化”。其根本思想在于从宗教对话的层次性角度揭示希克宗教多元主义的“乌托邦性质”。本文的根本目标主要在于进一步从学理上阐述宗教对话的层次性、基本中介和普遍模式，进一步揭露希克宗教多元主义的要害在于宗教对话的“平面化”。

一 宗教对话的层次性与平面化

宗教对话不仅是一个关乎当代人类文明健康发展的大问题，而且还是一个关乎当代宗教和平乃至当代人类和平的大问题，因而长期以来一直受到宗教思想家们的普遍关注。但是，在当前有关宗教对话的讨论中有一种忽视宗教对话的层次性从而把宗教对话平面化的倾向，如果任其发展下去，不仅有可能使我们坠入盲

目的乐观气氛中，而且还可能使我们的讨论误入华而不实的歧途。

其实，现实的宗教对话是有不同的层次或不同的层面的。托马斯的《反异教大全》无疑是中世纪宗教对话的一个样板。在这部著名的著作中，托马斯不仅讨论了“上帝本身”（第一卷），而且还讨论了“上帝的造物进程”（第二卷）和“造物以上帝为目的”（第三卷）。这就生动地说明了这场基督宗教（天主教）同伊斯兰教及阿维洛伊主义的对话不仅关涉到宗教信仰层面，而且还关涉到宗教文化层面。尽管宗教文化同宗教信仰层面具有一种内在的关联性，但是它们之间的差别也还是明显存在的。

宗教对话的这样一种层次性不是偶然的，而是根源于宗教结构的层次性并由后者决定的。诚然，人们对宗教内容有许多很不相同的理解，从而提出了所谓“二要素说”、“三要素说”或“四要素说”、“五要素说”，等等。但是，有一点大家还是会认同的，这就是任何宗教都内蕴有“宗教信仰”和“宗教文化”这样两个层面。哈佛大学教授威尔弗雷德·坎特威尔·史密斯在《宗教的意义与目的》中曾把宗教内容区分为“信仰”与“信仰的表达”两个层面，以为宗教信仰是宗教的非历史的和彼岸的、不可观察和不可定义的神圣层面，而信仰的表达则属于宗教的历史的、可以观察和可以定义的尘世层面。而他在这里所说的后一个层面其实也就是我们通常所说的宗教文化层面。^①蒂利希在《新教时代》中也从两个维度来界定“宗教”，其中一个为“神秘因素”，他称之为宗教的“纵向坐标”，另一个为“文化因素”，他称之为宗教的“横向坐标”；而且，按照蒂利希的理解，所谓“神秘因素”，亦即“信仰因素”，涵指宗教中的永恒意义和“超越”因素，而所谓“文化因素”，则是宗教永恒意义在尘世和时间中的实现。

^① 参阅史密斯：《宗教的意义与目的》第5—7章。

因此，蒂利希的“文化因素”和史密斯的“信仰的表达”并无二致，所意指的也就是我们通常所说的宗教文化层面。^① 宗教对话的上述层次性跟史密斯和蒂利希这里所说的宗教结构的层次性是相互对应的。

现在，既然我们了解了宗教结构和宗教对话的层次性，则我们也就不难看出希克宗教多元主义的症结之所在，也就是说，我们会因此而明白：希克宗教多元主义的根本弊端不是别的，正在于混淆宗教信仰层面的对话和宗教文化层面的对话，并且因此而把宗教对话完全还原为宗教文化层面的对话，甚至还原成为世俗文化层面的对话，从而使宗教对话平面化。因为构成希克多元主义理论基础的不是别的，正是他的所谓在宗教“救赎功能”和“伦理功能”方面的“同等有效性”假说。按照希克的逻辑，既然世界各大宗教在救赎功能方面和伦理功能方面具有同等效用，则对它们就应当一视同仁，它们之间也自然会彼此认同，宗教多元主义也就顺理成章了。但是问题在于：即便事情如希克所说，世界各大宗教的确在救赎功能和伦理功能方面“同等有效”，他所幻想出来的宗教之间的平等对话也不可能出现，宗教多元主义也依然是希克自己的一厢情愿。这是因为宗教的救赎功能和伦理功能总是对宗教信仰的一种表达，总是宗教信仰的一种社会功能和伦理功能，因而总是一种受宗教信仰支配和制约的社会功能和伦理功能。如果混同宗教功能与宗教信仰，如果仅仅从宗教功能方面来理解宗教和宗教对话，则人们所谈的宗教对话就再也不是严格意义上的宗教对话，而是已经被降格为一种非宗教对话了。

首先，希克的“救赎论”标准并不能构成对他的宗教多元主义的任何支持。因为，宗教救赎的根本维度不是别的，而在于“宗教信仰”。如果说在《旧约》里，恪守律法在得救中依然具有

^① 参阅蒂利希：《新教时代》第 12 章。

非常重要的意义的话，则在《新约》里，宗教救赎的中心则完全在于宗教信仰。所谓“因信称义”，即是谓此。《罗马人书》曾反复强调：“因信称义”，“信耶稣的人为义”，“世人”“因基督耶稣的救赎，就白白地称义”。特别值得注意的是，《罗马人书》不仅把亚伯拉罕奉为“因信称义”的榜样，并且还强调说“神应许亚伯拉罕和他后裔必得承受世界，不是因律法，乃是因信而得的义”；在解说不刻意追求义的外邦人能够得到义，而刻意追求律法的义的以色列人却反而得不到义这一宗教现象时，作者十分明确地指出：“那本来不追求义的外邦人反得了义，就是因信而得的义；但以色列人追求律法的义，反得不着律法的义。这是什么缘故呢？是因为他们不凭着信心求，只凭行为求，他们正跌在那绊脚石上。”^①应该说，《新约·罗马人书》中的“因信称义”思想从根本上讲具有普遍意义。因为世界上没有一个宗教讲对神圣者不信即可获得救赎或解脱的。但是，这里的问题在于，宗教信仰的根本特征之一在于“排他性”。例如，《新约》中“因信称义”中的“信”的具体意指自然是耶稣基督（上帝），而不可能是安拉。同样伊斯兰教信仰首先便是意指“信安拉”，而不可能意指上帝。这样看来，希克的“救赎论标准”丝毫没有消解各宗教之间的差异和对立，从而为宗教对话提供一个“多元主义”的环境。

再者，他的“伦理标准”似乎也同样于事无补。按照希克的说法，既然各大宗教都以“仁爱”和“慈悲”作为“伦理标准”或“金规则”，则各大宗教便都具有“同等的有效性”，从而各大宗教之间的多元主义对话便是可能的甚至是现实的。但是，众所周知，宗教伦理虽然包含有人际伦理，如希克所说的“仁爱”和“仁慈”等等，可是毋庸讳言，宗教伦理还有另外一个维度，这

① 《罗马人书》3—9章。

就是神人伦理的维度，而且这是一个更为根本的维度。因为“宗教伦理”框架中的“人际伦理”之根本特征正在于它是以“神人伦理”为前提和基础的，质言之，它是以“信仰”为前提和基础的。例如，犹太教和基督宗教虽然信奉十条“道德诫命”，即“摩西十诫”，但却始终强调对上帝或耶和華神的信仰为犹太教和基督宗教道德的根本。《马太福音》22章中虽然以“爱主”和“爱人”这“两条”诫命为律法和先知“一切道理的总纲”，但仍然突出地强调“爱主”为“第一”诫命，正是谓此。^①至于把“仁爱”和“慈悲”规定为伦理标准的基本内容，更有混淆“宗教伦理”与“世俗伦理”之嫌。这是希克把宗教对话“平面化”的一个典型表现，也是他把宗教对话平面化的一个必然结果。

应该指出，希克从“同等有效性”出发讨论宗教对话问题这一事情本身就有毛病。因为仅仅从“功能”和“效用性”方面看待宗教和宗教对话势必会把宗教还原成为一个世俗社团，把宗教对话还原成为宗教文化层而乃至世俗文化层而的对话，从而把宗教对话完全“平面化”。这可以说是宗教功能主义者的一个通病。而希克之所以误入把宗教对话“平面化”的道路，其症结可以说是在于他的宗教观察中的“错觉”或“视觉错位”，即仅仅站在宗教之外来看待宗教之中和宗教之间的问题，也就是说，是他坚持宗教功能主义立场的一个必然结果。

二、宗教对话的不可能性、可能性与基本中介

宗教的层次性是宗教对话中的一个根本问题。因为它不仅决定着和制约着宗教对话的层次性，而且还决定着和制约着宗教对话的具体方式。从宗教的层次性出发思考问题不仅有助于我们思

^① 《马太福音》22：34—40。

考和理解宗教对话究竟在什么层面是可能的以及在什么层面上是不可能的，而且还有助于我们思考和理解即使同一个层面的宗教对话在什么意义上是可能的，又是在什么意义上是不可能的。例如，宗教信仰层面的直接对话是否可能，如果不可能的话，那这种对话通过一定的中介是否可能等等。

首先，我们从宗教和宗教对话的层次性观点出发来看一下宗教对话的不可能性问题。在我们的语境下，所谓宗教对话的不可能性无非是指宗教信仰层面直接对话的不可能性。而宗教信仰层面直接对话的不可能性则根源于宗教信仰的本质规定性，即绝对排他性。宗教信仰的排他性之形式虽然会发生变更，但排他性的本质却从未丧失，也不可能丧失。因为宗教信仰排他性的丧失，同时即意味着宗教信仰乃至宗教的自我丧失。在原始社会里，宗教信仰的排他性表现为氏族宗教信仰或部落宗教信仰的排他性。在宗教的后来发展中，宗教信仰的排他性表现为民族宗教信仰或国家宗教信仰的排他性。世界宗教出现后，这种排他性又表现为世界宗教信仰的排他性。至少就高级宗教而言，一个对信仰对象持超然态度的宗教就不再是宗教，一个对信仰对象持超然态度的人就不再是一个教徒了。因此，在信仰对象方面，是根本不存在直接对话的任何可能性的。因为宗教信仰层面对话的不可能性，如上所述，是根源于宗教信仰的本质规定性的。宗教信仰层面对话的不可能性之根源于宗教信仰的本质规定性，还有一层意思，这就是宗教信仰的不可言传性。信仰是一种关系，是神人之间的一种面对面的关系。而言传出来的“信仰”所表达出来的已经不再是神人之间的这样一种面对面的关系，而降格为一种人际关系。而且，在这种场合下，神或神圣者也不再构成人的信仰对象，而降格为一种话语对象了。

然而，宗教信仰层面直接对话之不可能性并不意味着宗教对话的完全不可能。这是因为宗教信仰层面的直接对话虽然不可

能，但是这并不排除通过某些中介进行宗教信仰之间的间接对话的可能性。因此，当我们讨论宗教对话时，具体地讨论一下“对话中介”是非常必要的。宗教对话的中介虽说形形色色，但归结起来，无非是两种：一是文化中介，二是个人生存体验中介。

“文化中介”，顾名思义，意指宗教或宗教信仰之间的对话以文化为其“中介”；因此，它所关涉的自然也就是以“文化”为中介的宗教或宗教信仰之间的间接对话。文化是一个相当宽泛的范畴，不仅有所谓器皿文化，制度文化，而且还有精神文化。但是，如果从宗教对话的角度看问题，我们不妨把文化二分为宗教文化和世俗文化。无疑，在这种文化框架下，宗教对话首先关涉的自然就是宗教文化。而宗教文化，若从史密斯的观点看问题，其实质便为“信仰的表达”。宗教文化，作为信仰的表达，自然具有从属于宗教信仰的精神品格。就这个意义上讲，以文化为中介的宗教对话也并非一件轻而易举之事。但是，宗教文化，既然为“信仰的表达”，也就必然具有有别于“宗教信仰”本身的规定性，也就必然具有某些世俗内容。史密斯在《宗教的意义与目的》中在谈到作为“信仰表达”的文化时，曾经强调说：信仰本身所关涉的是“不可观察”的“彼岸世界”或“超越世界”，而“信仰表达”所关涉的则是“可观察”的“此岸世界”或“世俗世界”。用他自己的话来说，前者关涉的是宗教生活的“超越因素”，而后者所关涉的则是宗教生活的“尘世因素”。^①而蒂利希，如上所说，在界定宗教时，曾用几何坐标图来十分形象地刻画宗教的两重内容：他在把信仰理解为宗教的纵向坐标的同时，把文化理解为宗教的横向坐标，把前者理解为宗教的神圣的或永恒的内容，而把后者理解为这示教的世俗的变动的内容。^②事实

① 参阅史密斯：《宗教的意义与目的》第 5—6 章。

② 参阅蒂利希：《新教时代》第 12 章。

上，正是宗教文化的这样一种世俗性品格或维度，为宗教对话提供了种种可能性。当然，作为“信仰表达”的宗教文化之“世俗性”并不仅仅表现在它的内容方面，而且还表现在它的形式方面，即它的语言方面。因为宗教语言总是要借用世俗语言，借用世俗的语词或范畴，而且即便使用非日常语言中的语词或范畴，它也必须使用尘世语言的语法。^①因此，离开了宗教文化和世俗文化，我们就根本不可能谈论宗教对话。就此而言，希克从宗教的文化层面或功能层面来讨论宗教对话或宗教多元主义，不是没有其理由的。因此，我们之所以批评希克，倒不是因为希克从宗教文化层面讨论了宗教对话的可能性问题，而毋宁是因为希克本人对宗教信仰层面对话和宗教文化层面对话尚未作出区分，尚未清醒地认识到自己仅仅是从宗教文化层面来讨论这一问题，并且因此而误认为自己已经是在宗教信仰层面处理这一问题了。

宗教对话除文化中介外，还有一个重要中介，这就是个人的生存体验。如果说文化中介所关涉的主要是宗教组织或宗教团体之间的对话的话，则生存体验中介所关涉的便主要是个体的宗教皈依问题。个人的宗教皈依自然关涉到个人同神圣者的面对面的关系，但这样一种关系的建立无疑是个人的宗教皈依的一个结果，而非原初的动因。作为其原初动因的东西不是别的，正是个人的生存体验。“皈依”，梵文为“Sarana”，英文为“conversion”，其基本意思无非是“宗教信奉”或“宗教信仰”及其萌生和转变。因此，“皈依”无非有两种形式，一是从无宗教信仰到有宗教信仰，再一种是从一种宗教信仰转向另一种宗教信仰。但是无论取何种形式，个人的生存体验都是其原初的动因。没有身处“边缘处境”的亲身经历，不曾遭遇虚无和陷于绝望，任何形式的宗教皈依都是不真实的、形式的和表面的。柳巴在其博士论文“宗教

^① 参阅史密斯：《宗教的意义与目的》，第7章。

现象的心理学研究：论皈依”中曾用“伦理—宗教”概念来概括“皈依体验”，虽然也有一定理据，但是似乎并未抓住问题的中心。因为个人的宗教皈依虽然同伦理问题相关，但却不是一个普通的伦理问题，而毋宁说是一个对普通伦理的超越问题。克尔凯郭尔在界定“宗教的人”时，不仅把“宗教的人”理解为对“美学的人”的超越，而且还理解为对“伦理的人”的超越。这是很有道理的。因为若不超越“伦理的人”他便绝对不可能建立起他与神圣者的面对面的关系，从而真正成为一个“宗教的人”。

我们知道，奥古斯丁本人是有过皈依经验的。他原本是一个摩尼教徒，后来于 386 年秋（一说 387 年）皈依基督宗教，成了一个基督宗教徒。而促成他的这一转变的，虽然也有“阅读”柏拉图著作以及其他方面的原因，但其中最为重要的则是他本人的生存体验。而且也正是他的生存体验，一种感到“绝望”，感到自己身陷“危险”处境的亲身经历，才使他走进教堂，接受安布罗西乌斯主教的洗礼；而且也正是由于他对“边缘处境”的人生体验，才使他在皈依基督宗教后，获得了一种“一个绝望的灵魂从重大的危险中获得救援”的心情和感受。^①帕斯卡尔对基督宗教的虔诚信仰，按照他自己的说法，也是同他自己的生存体验紧密要关。帕斯卡尔本人曾有过两次深刻的宗教体验。其中一次同他认为一次疾病奇迹般地痊愈有关。他感受到这次神恩的影响极其强烈，以致他身不由己地对这经历作了笔记，并且把它缝进了衣服里，仿佛是他的一个秘密，必须尽可能地把它珍藏，永志不忘。《非理性的人》一书的作者威廉·巴雷特说帕斯卡尔的这种体验或经历“属于生命本身的而非理性神学的层次”，是颇中肯綮的。还有一次强烈的体验，对帕斯卡尔的体验同样是决定性的。一天，他正沿着塞纳河驱车前行时，他的马车突然转向，离开道

^① 奥古斯丁：《忏悔录》第 8 卷第 3—12 节。

路，车门蓦地开了，帕斯卡尔一下子被掀了下去，几乎摔死在河堤上。“这次切身事故的任意性和突然性对他成了另一道启示的闪光。”^①

毫无疑问，文化中介和生存体验中介是相互关联的。因为进行生存体验的人总是生活在一定的文化形态中，用海德格尔的话来说，就是凡“此在”总要“在世”。而人所体验的“边缘处境”无非是一种文化状态或生存处境。而且，既然文化，包括宗教文化和世俗文化，一般来说，都是具有这样那样的普遍性，总是可以通过这样那样的理性的或逻辑的形式表达出来，则以文化和生存体验为中介的间接形式的宗教对话便总是可能的。

三 宗教对话的普遍模式：从文化对话 到宗教信仰层面的对话

既然我们已经讨论了宗教对话的层次性、不可能性、可能性和普遍中介，则我们就有可能进一步来讨论宗教对话的普遍模式了。

对宗教对话的普遍模式我们既可以作先验的论证，也可以作后验的论证。所谓对宗教对话“普遍模式”的先验论证，指的无非是由宗教对话的“普遍中介”说推证出宗教对话的“普遍模式”。这是不难理解的。既然我们前面已经把宗教对话从两个层面作了区分，认为宗教对话不仅关涉到宗教信仰之间的对话，而且还关涉到宗教文化层面的对话，即一种以文化和生存体验为中介的间接对话，这便在事实上提出了一个宗教对话的普遍模式问题。因为“直接对话”和“间接对话”的提法本身便意味着宗教

^① 参阅威廉·巴雷特：《非理性的人》，段德智译，上海译文出版社 1992 年版，第 119—120 页。

对话一般遵循的道路和模式在于从宗教文化层面的对话进展到宗教信仰层面的对话。

至于对“宗教对话”“普遍模式”的后验论证，本文拟从“中国礼仪之争”这一有重大影响的历史大事件来讨论宗教对话的“普遍模式”问题。“中国礼仪之争”不仅是中国宗教对话史上的一个大事件，而且是世界宗教对话史上的一个大事件。因为中国礼仪之争如果从龙华民在利玛窦去世后接任耶稣会中国会长之日算起，到 1939 年罗马传信部发布教皇庇护 11 世教谕时为止，长达 340 年之久，即使从 17 世纪 30 年代方济各会和多明我会开始同耶稣会发生争执时算起，也绵延了三个世纪。这一事件不仅牵涉到当时在中国传教的耶稣会、方济各会和多明我会等诸多基督宗教传教团体，而且还牵涉到罗马教廷，牵涉到教皇亚历山大 7 世、克雷芒 11 世和教皇庇护 11 世，牵涉到中国的康熙、雍正、乾隆诸位皇帝，不仅牵涉到中国一大批教内外士大夫，而且还牵涉到欧洲一大批知识分子精英（如莱布尼茨、沃尔夫、伏尔泰和孟德斯鸠等）。这一争论虽然涉及面很广，但从宗教对话的角度看问题，主要是一个西方基督宗教和中国传统宗教的对话问题。虽然由于耶稣会对中国传统宗教取比较同情的立场，中国学者一般在情感上容易倾向于耶稣会传教士，但是，如果从宗教对话的角度看问题，如果从宗教学的立场看问题，则耶稣会和多明我会处理这一对话的方针应该说是各有千秋的。

多明我会等天主教组织的传教士虽然对中国传统宗教持排斥的立场，因而往往遭到中国学者的非议，但是平心而论，他们反对中国基督徒“敬天”、“祭祖”和“祀孔”，强调中国传统宗教与基督宗教在宗教信仰层面的差异和对立，并不是完全没有道理的。有谁能说，中国传统宗教与基督宗教在宗教信仰层面不存在什么差异乃至对立呢？因此，多明我会等天主教组织的传教士的错失与其说在于肯认中国传统宗教与基督宗教在宗教信仰层面的

差异和对立，倒不如说在于他们没有找到消解这一差异和对立的正确途径。而耶稣会传教士在后一个方面显然要比多明我会传教士高明得多。

基督宗教之传入中国，虽然并非如《利玛窦中国札记》中说，始自公元 1 世纪，但也绝不是从 19 世纪中叶由于鸦片战争才开始的。因为至少至唐朝初年，基督宗教作为景教便已经传入中国了。因为有“大秦景教流行中国碑”可以作证。至 13 世纪，基督宗教作为也里可温教二度入华。而由耶稣会传教士肇始的基督宗教于晚明时期的传教活动可以说是基督宗教的三度入华。但是，正如我国著名史学家朱维铮先生所说，在基督宗教的中国传教史上真正有人建树并“留下较明显印记”的则是晚明三度入华的基督宗教。而耶稣会传教士之所以能够有如此建树也绝不是偶然的，而是由他们的比较妥当的对话策略和对话路线决定的。人们常常用“适应”策略来概括耶稣会传教士的对话策略和对话路线。其实，所谓“适应”策略，无非是一种注重从宗教文化层面进行对话的策略。例如，利玛窦在其《天主实义》中大量引用周公、孔子、孟子的话，引用《论语》、《孟子》、《尚书》、《诗经》的话，这一方面是耶稣会士从宗教文化层面展开对话的一个结果，另一方面，又不妨看做是耶稣会传教士注重宗教文化对话的一个样本。诚然，利玛窦的一些作法也许也存在着许多容易引起误解的地方。例如，他用“天主”、“国君”和“家君”构成的“三父之论”来解释基督宗教的“圣父”、“圣子”、“圣灵”所构成的“三位一体”说，初听起来，是许多基督宗教徒难以接受的。但是，这种让西方基督宗教徒一下子难以接受的说法，只是说明了宗教信仰层面对话的艰难性或几乎不可能性，并不能由此完全否认这样一种解释的合理性或积极意义。因为恰恰是这样一种解释为长期生活在中国文化传统中的中国人理解和接受基督宗教教义提供了种种可能。而且中国礼仪之争的历史过程还告诉我

们，不积极地开展宗教文化层面的对话而只是一味消极地偏执于宗教信仰方面的差异和对立，除了给宗教对话带来麻烦乃至酿成宗教纷争外，似乎并不能给宗教对话带来什么积极的影响。因为宗教文化的对话不仅意味着宗教信仰主体对对方宗教文化的理解和认同，还意味着不同宗教文化以及与之相关的世俗文化的相互沟通和相互趋同。例如，中国礼仪之争中关于“敬天”、“祭祖”和“祀孔”为什么从 17 世纪起尽管有皇帝和教皇的干预，也不能最终解决问题，只是到了 1939 年这一争论才随着教皇庇护 11 世的“教谕”而基本告结了呢？其所以能够如此，究其深层次的原因，并不在于教皇庇护 11 世的“权威”，而在于中国社会和西方社会的变动以及它们之间在一定范围内的趋同（社会也是一种文化形态）。就中国社会方面言，一方面随着封建制度的覆灭，皇帝祭天是否具有宗教性的讨论已经不再具有任何现实意义；另一方面，随着 1906 年“科举制度”的废除以及 20 世纪初期以“打倒孔家店”为重要内容的“新文化运动”的开展，“祀孔”至少在中国人们的现实生活中业已失去了先前的重要性和必要性。至于“祭祖”，随着宗法制度在我国社会制度和社会生活中的逐步“淡出”，其社会意义自然也会发生这样那样的变更。在这种情况下，20 世纪 30 年代的中国，以“祭天”、“祭祖”和“祀孔”为争论焦点的中国礼仪之争便十分自然地失去了它们在 17—18 世纪曾经拥有过的文化意义、社会意义和宗教意义。由此看来，从宗教文化层面入手开展宗教对话，逐步达到宗教信仰层面的间接对话，实在是宗教对话能够采取的惟一可行的对话途径。当然，从宗教学的观点或比较宗教学的观点看问题，耶稣会传教士的宗教对话的策略和路线是否有可批评之处，也是一个可以讨论的问题。例如，利玛窦用“三父之论”解释“三位一体”，乃至取代“三位一体”的作法之是否恰当，以及他宣布中国先秦哲学乃至《尚书》、《诗经》中的“天”、“帝”或“上帝”、“天帝”

即为基督宗教所信仰的“Deuse”，等等，就很有讨论的余地。他们为了实现宗教文化层面的对话和认同而蓄意抹杀宗教信仰之间的差异和对立的作法，受到多明我会等天主教团体传教士的批评，是不可避免的，也并非一件不可理解的事情。但是，无论如何，他们注重开展宗教文化层面的对话，并力求通过宗教文化层面的对话达到宗教信仰层面的间接对话的用心和做法却都是有其值得称道之处的。

约翰·希克对宗教排他论 或特殊论的批判

关启文

一 宗教分歧的问题与“批判信任进路”

近年“宗教经验论证”在分析宗教哲学中有复兴的趋势，约翰·希克（John Hick）是早期维护这论证的哲学家之一，后期史荣本（Richard Swinburne）有条理地阐释和维护“信任原则”（Principle of Credulity）（PC），为宗教经验论证奠下更稳固的知识论基础：（PC）当我们的经验告诉我们 X 是存在的，那我们有理由相信 X 是存在的，除非我们有相反的证据或理由。^①

奥斯顿（William Alston）为宗教经验论证做出更大的贡献，他提出一种新的知识论：“信念实践进路”（Doxastic Practice Approach），虽然在某些次要地方他与史荣本不尽相同，但他们的进路的结构基本上是相似的，他的大作《知觉神》（*Perceiving God*）为其知识论提供详尽细致的论证，他的结论是：所有有社会基础的信念实践，我们都应给予初步信任，相信它所产生的信念是可

^① Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), ch

靠的，直至有理由怀疑为止。^① 以上的进路我称为“批判信任进路”（Critical Trust Approach），“信任原则”我则称为“批判信任原则”（The Principle of Critical Trust）。这名称把这种知识论的两个主要成分表明出来：（1）对我们的经验的初步信任；（2）批判性地检视那些经验能否被推翻、有否怀疑的理由。（这点需要强调，因为不少人误解“信任进路”是提倡一种盲目的接受。）^② 希克这样说：“我们今天很多研究宗教哲学的人，都大致同意奥斯顿的看法：最可行维护宗教信仰的方法，就是去维护建基于宗教经验的信念的合理性。”^③

批判信任进路面对最困难的问题是宗教分歧，有四种主要的理论：

1. 宗教排他论 / 特殊论（*Religious Exclusivism / Particularism*），只有一种世界宗教是正确的，^④ 其他都是错误的。我较喜欢“特殊论”的名称，因为“排他论”很容易产生负面的联想（如不宽容），再者，希克等多元论者很多时用救恩的角度定义“排他论”：“排他论主张只有基督徒才会得救。”^⑤ 我要强调，这理论及的特殊论或排他论并无以上含义，特殊论甚至可与普救论并存（如某种对巴特的诠释）

^① William Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991)

^② 如贝格（Matthew Bagger）就指控奥斯顿提倡一种保护性策略，使宗教经验免于受批评。参 *Religious Experience, Justification, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), *Passim*.

^③ John Hick, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism", *Faith and Philosophy* 14 (1997) p. 277.

^④ 一个宗教并不一定只接受一种宗教经验，但一般而言，有某种宗教经验在其中是较主流的。

^⑤ John Hick, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995), p. 19.

2. 宗教包容论 (*Religious Inclusivism*) : 只有一种世界宗教是完全正确, 但其他世界宗教并非完全错谬, 它们某程度参与或揭示那最完全的真理。

3. 宗教多元论 (*Religious Pluralism*) : 所有世界宗教最终都是同样正确, 从不同角度揭示终极实在, 及提供不同救恩的途径。因为终极实在是不可言说和不可知的, 有神论宗教的人格神或神秘宗教的非人格化绝对 (*impersonal Absolute*) 都不是终极实在本身, 然而它们是终极实在的真实呈现 (*authentic manifestations of the Real*), 是终极实在在不同文化中可让人经验的对象。希克就是多元论者的代表人物。

4. 无神论 (*Atheism*) : 所有宗教都是错谬的, 没有上帝, 没有超越的领域。^①

批判信任进路究竟有什么神学涵义呢? 是否必然会导致多元论呢? 会否与特殊论矛盾呢? 批判信任原则既然在开始时给予所有宗教经验同等分量, 那为何只接受一个世界宗教是正确的呢? 希克指出, 基督徒若接受批判信任进路, 那就要对犹太人、回教徒、印度教徒和佛教徒等的宗教经验一视同仁, 并接受他们建基于宗教经验的信念都是合理的, 但这些信念却是与基督教不吻合的。似乎基督教的三一真神和印度教和佛教等的神都有同样的经验基础。问题这就产生: 如何能确立基督教的特殊性呢? ^②

奥斯顿充分明白问题所在, 但他坚持两点: (1) 基督徒参与基督教信念实践 (*Christian Doxastic Practice*) 的合理性, 的确因宗教的分歧而削弱, 但并没有完全摧毁; (2) 多元论不是惟一的

^① 为了讨论故采纳以上的分类法, 但其实我同意狄哥斯达 (*David D' Costa*) 的看法, 他认为从深层意义来说, 多元论也是一种排他论。参 "The Impossibility of a Pluralist View of Religions", *Religious Studies* 32 (1996), pp. 223—232c

^② Hick, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism", p. 277.

解决方案，特殊论也是可维护的合理立场。^① 在一本纪念奥斯頓的成就的书里，好几位哲学家都提倡特殊论。^② 在《信仰与哲学》期刊的 1997 年 7 月号，希克对这些“保守的基督徒哲学家”发动攻击，并与 Alston, Mavrodes, van Inwagen, Plantinga, and K. J. Clark 等激烈争辩。希克认为那些“保守的基督徒哲学家”还未能充分解决宗教分歧的问题。^③ 本文会评介希克对特殊论的批判，并探讨回应之路。

： 希克对宗教特殊论的批判

希克的批评有几方面：

1. 批判信任进路与特殊论是不能相容的。

希克认为奥斯頓的知识论与他的特殊论是自相矛盾的：“假若建基于宗教经验的多个信念系统中，只能有一个是真的，那就表示一般而言宗教经验产生的信念都是假的，因此就信念的形成而言，宗教经验是（一般而言）不可靠的基础。”这“就违反了奥斯頓很有说服力地论证的原则——宗教经验与感官经验有同等地位，都是形成信念的合法基础。”^④ 换言之，把批判信任进路与特殊论结合是自毁长城之举。希克相信只有接受他的多元论才可解决这种矛盾。

2. 特殊论是任意（专断）和不合理的。

希克承认，“只有某特别宗教传统的理念（如基督教）能准

① William Alston, “Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God,” *Faith and Philosophy* 5 (1988), pp. 433—448.

② Thomas D. Senor, ed. *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith : Essays in Honor of William P. Alston* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1995).

③ Hick, “The Epistemological Challenge of Religious Pluralism,” p. 278.

④ *Ibid.* p. 278.

确描述终极实在，是有（逻辑）可能的”。^①然而这种讲法看来是“任意（arbitrary）和不合理的——除非有好的论证支持。”^②希克知道有些人尝试用形而上和历史的论证支持基督教，但他对这不表乐观。

3. 特殊论者受到他们的文化制约。

特殊论的任意性可进一步从奥斯顿受文化制约的情况看出：“假若他出生于一个虔诚的回教、印度教或佛教家庭，应用同一种知识论，他会同样任意地宣称只有他的回教、印度教或佛教信仰是真实的，而其他宗教经验产生的信仰都是假的！‘宗教经验产生假信念’是通则，惟独他的信仰是例外！”^③

4. 特殊论不能解释为何各世界宗教就成就救恩的有效性而言，大致是不相伯仲的。

希克相信世界宗教想成就的救恩，就是使人从“自我中心”转化为“以终极实在为中心”，而各世界宗教就这方面而言的成果，大致是相等的，特殊论并不能解释这事实。假若对终极实在正确和错谬的理解都产生同等的救恩果效，那“一传统关于终极实在的概念与其救恩成效是毫不相干的，但这一来坚持要获得对终极实在的准确描述，就没有什么宗教意义了。以下的构想不是更易接受吗？——那些传统的描述就救恩而言是重要的，但它们所描述的并非终极实在本身，而是终极实在对人真实地呈现时不同的面相”^④

希克这样做出结论：他认同奥斯顿的知识论原则，但它应导致多元论，而不是特殊论。

① John Hick, "A Concluding Comment", *Faith and Philosophy* 4 (1988) 449—455 at 450.

② Hick, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism", p. 278.

③ *Ibid.*

④ Hick, "A Concluding Comment", p. 450.

三 批判信任原则与宗教特殊论的相容性

认为批判信任进路与特殊论不相容，其实是一种误解，奥斯顿也已简略解释这点：“纵使建基于宗教经验的信念大都是错，这也并不违反我应用于宗教经验上的原则”，这原则只是说“假使我的经验所呈现的终极实在（UR）有 X 的特性，那相信 UR 有 X 的特性，是初步合理（*prima facie justified*）的”。^①我在下面再进一步解释。

首先我们要问：“是否因为宗教经验之间存在矛盾，所以我们就不应把批判信任原则应用于它们呢？”这问题与以下问题是完全不同的：“假使我们接受宗教经验为初步证据，它们之间的矛盾会否把其作为证据的力量取消呢？”让我们将批判信任原则与另一个原则“可能性推论法则”（*Probative Inference Rule*）（PIR）区别开来：PIR 当我的经验呈现 X 有 F 的特性时，那相当可能 X 就有 F 的特性（或然率大过 0.5）。假使一类型经验有过半是真实的，那我说它有类型可靠性（*type-reliability*），只有在这情况下 PIR 才可应用。假若我们知道某类经验没有类型可靠性，那就不可应用 PIR 于其上。当某类经验的个别经验之间有大量冲突，那不可能全部真确，PIR 的可应用性就甚不可能，但批判信任原则的可应用性则是另一回事。应用批判信任原则于一些经验的意义是什么呢？就是对它们有初步信任，而当我们有理由怀疑它们时，我们尽可能把它们的真理成分保存下来。批判信任原则并不涵蕴 PIR。对互相冲突的经验有初步信任（甚或最终相信它们大多是错的），是没有矛盾的。批判信任原则经常被类比为法律的“无罪推论”（*presumption of innocence*），我们设想以下例子：

^① William Alston, “Response to Hick”, *Faith and philosophy* 14 (1997), p. 287

有一个民主国家，人民和政府控诉别人时都极为谨慎，若无充分把握，他们都不会提出起诉。因此疑犯中，有 99% 被定罪，而且完全没有冤案，然而同时所有法律程序都严谨地遵循无罪推论的原则。以上的情景明显是有可能的，这显示以下两句话没有矛盾：(1) 我们初步假定每一个疑犯都是清白；(2) 但事实上绝大部分疑犯不是清白的。我再用“生还者故事”说明这点。

假设核子灾难发生了，生还者都大受辐射伤害，他们的身体内一些突变发生，以致当他们看东西时，由外界到达眼球的讯号，都会与由内部产生的讯号混杂在一起。结果是：对不同人而言，同一个物件的大小、形状和颜色都不同，甚或同一个人的视觉经验也是不稳定、经常变动。可庆幸的是，那些内部讯号还未大到足以完全摧毁辨别物体的能力，虽然举步维艰，但人们还勉强可知道某物体在附近。他们的视觉经验只足以觉察近距离中型物体的位置，而其他方面都是模糊和不稳定的。我们要注意，视觉经验中错误和正确的成分是紧密地联结一起的，从现象学的角度而言是不可分开的。

在这情况下那些生还者应否初步信任他们的经验吗？假定他们一开始就抱怀疑的态度，坚持在没有百分百证明的情况下，不会相信自己的经验：这是把“有罪推论”的逻辑应用到经验上。但他们能用其他东西去证明他们的经验吗？似乎不能！可作什么测试吗？但却不一定有稳定和一致的结果。他们最后会困于怀疑论，能从视觉经验得到的仅有资讯也要放弃了。这种后果似乎与我们的直觉相违，在这种情况下应用批判信任原则更为合理。经过初步信任和后期的批判反省，他们会继续信任他们觉察近距离物体的位置的能力，却对他们辨别形状等能力存疑。批判信任原则不会过于严苛，但也不是盲目的。虽然一些经验，就最高层次而言是极度矛盾的，但在较低的层次仍能告知我们现实的状况。其实以上的故事意味深长，显示纵然宗教经验整体而言有不少矛

质，但在较低层次可能仍然有认知价值。总结而言，我们没理由相信互相冲突的经验必然是完全和彻底不可靠、不真实的。

再者，所有经验或信念实践迟早会产生互相冲突的信念，我们平常所信赖的经验也不例外，就以感官经验为例，不是也有很多幻觉、不同人对事件的叙述的矛盾等等吗？那为何我们坚持因为宗教经验之间有矛盾，就连小小的初步信任也不容许？我们可能心中划了一条界线：假若某种经验的矛盾超过这种程度，就要一开始就怀疑它们。只有在这界线之下的经验才可获得初步信任。然而问题是：这么绝对的界线如何定出来呢？（根本我们就不知道如何准确量度矛盾的程度。）有些人以感官经验为界线和绝对标准，但这样做是专断和过于严苛的。我们要全面考虑各种各样经验和认知实践，如回忆、内省、道德经验、审美经验、逻辑直觉、历史研究、哲学、文学批评、科学革命时的不同典范（参考库恩的理论）等，它们不都产生在不同程度上矛盾的信念和判断吗？要为可接受的矛盾划一条绝对的界线是不大可行的，我还未看到谁能清楚论证，只因为宗教经验存在一些矛盾，我们就连初步信任它们都绝不应该。

很多人仍然对应用批判信任原则于宗教经验上有保留，因为他们感到宗教经验始终和感官经验这么不同、有这么多矛盾，所以显示宗教经验并不可靠，因此不能把同样的原则加于两种经验。这种说法听起来好像有理，只因“可靠性”这词语有含混性。我们要区分“相对不可靠性”和“绝对不可靠性”。当一种经验比另一种经验明显的有更多矛盾时，说前者比后者不可靠是对的，因此认为宗教经验没有感官经验那么可靠也是合理的，然而不能由此推论出“宗教经验是绝对不可靠、不能提供关于现实的任何资料。”我们不能因为一类经验中个别经验的冲突，就全然否定整个类别，其实感官经验也通不过这么严厉的标准。以下的故事可作说明：假设有一种外星人，他们的经验有 99.99% 的

可靠度，有一天他们到达地球作研究，发觉人类的感官经验只有 70% 的可靠度。他们的研究报告这样说：“人类的认知能力极为有限，特别是他们的感官经验极为不可靠。”这种说法对吗？就相对不可靠性而言无可厚非，但就绝对不可靠性则不太公允了！

希克认为奥斯顿的特殊论违反了他自己的原则——宗教经验与感官经验有同等地位，都是形成信念的合法基础。这讲法也有含混性，假若希克是说：“因为宗教经验比感官经验多矛盾，所以可应用批判信任原则于感官经验，但不可用于宗教经验上。”那如前述他是把 PIR 与批判信任原则混乱了。假若他是说：“因为宗教经验比感官经验多矛盾，所以感官经验比宗教经验可靠。”这讲法不错，但并不违反批判信任进路。两种情况下希克的批评都是不成功的。

四 批判信任：宗教特殊论还是宗教多元论？

虽然批判信任进路与特殊论没有矛盾，但这不是说批判信任原则容让我们同时接受一大堆互相矛盾的经验，这样做当然是非理性的。对经验赋予初步信任只是第一步，这些经验为我们提供一个起点或基础，再进一步作批判的探索，特别当经验冲突时，更须如此。这种进路也因此被称为批判信任进路。（但想一想：若对所有东西连初步信任都没有，那可用什么去作批判的工夫呢？）然而与这种进路的精神吻合，我们应在那些互相冲突的初步资料中，找出有最多内容而同时是融贯的子集。这做法我叫“保存原则”。

希克或许会反驳，纵使特殊论与批判信任进路没逻辑矛盾，问题还未解决，对比起来，他的多元论还是较优胜，因为它保存了所有宗教经验的共同核心。我下面就这问题作出探讨，因为不同宗教的特殊论都有不同内容，我主要就有神论的特殊论，讨论

它是否不及希克的多元论。

有一点需要强调：特殊论者并不需要彻底否定其他宗教的所有宗教经验，只有真正与其信仰逻辑上不相容的才需要否定。以有神论为例，它当然与历史中大量与人格神相遇的宗教经验吻合，再者，有神论者不需要排斥所有神秘经验，其实有神论传统里大都有自己的神秘主义者，他们深信他们的神秘经验（如与神联合、狂喜）不单与有神论信仰不矛盾，更是信仰中不可忽视的元素。真正与有神论矛盾的主要宗教经验类别是一元论神秘主义（*monistic mysticism*），如印度教徒中“梵我一如”的顿悟经历、或“万化冥合”、“一即一切、一切即一”的体验等。这些经验（从最高层次而言）指向非人格性的终极实在，这与有神论矛盾。然而有神论者也不用彻底把这类神秘经验丢进垃圾箱内，他们可提出各种诠释，某程度保存它们的真理成分。

例如有神论者可认为一些一元论神秘经验其实是人格神以一种非人格的方式彰显自己，^① 这种彰显本身也可是真实和有启示性的。让我们思考耶和華对以利亚的显示，他在地震和旋风中显现，但这种方法还不是人格化的，若停在这里，我们或许以为神是非人格化的。然而那对以利亚的微声出现之后，一切都改变了，整个经验毫无疑问是一种人格化的彰显。所以非人格化的彰显的最后根基不一定是与人格性矛盾的。我们也不应忘记正统的有神论者大多坚持，神是超人格（*supra-personal*）的——即是说“人格”的范畴不能穷尽神的本性，这种观点也与以上理解神秘经验的方法吻合。

神会带来神秘经验其实是不出奇的，那些经验让我们看到受

① 参 Mark Heim, "Saving the Particulars: Religious Experience and Religious Ends," *Religious Studies* 36, 4 (December 2000), pp. 435—454; *idem.*, *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000).

造物虚无的本质和我们的不足，帮助我们从对己、对物的执著中释放出来，所以神秘经验也可以是寻索上帝的第一个阶段。当我们用一元论的框架去理解神秘经验时，其实至少有两个可能性：一、神秘经验者可能误解了本身的经验；二、我们被神秘经验者的语言误导了。在深厚神秘经验的文化影响下，以上可能性应该是真实的。此外，神秘经验其实也可能是对自己灵魂深处的本质的体验，不可忘记灵魂的根基也是在神里面，在深刻接触自己的灵魂时，自我好像一面镜，神就从这镜中反映出来。然而当事后用哲学去反省和诠释这体验时，把自我之镜和其中反映的至高神混为一谈也是可以理解的（特别当梵我一如的思想已普遍存在于文化之中时）。^①

从批判信任进路的角度看，希克的多元论是否比以上那种特殊论优胜呢？似乎不是。虽然多元论者口口声声说尊重批判信任原则，但其实他正在摧毁所有宗教经验的可信性，无一例外，因为希克深信终极实在是不可知的，所以关于终极实在的宗教经验只能从一个神话的角度看来是“真实”的！“神话”是指一个故事，它字面上的意思不是真的，但它能激发听众对那神话所指涉的对象作出实际回应，假若这回应是合宜的话，那这神话也可说是真实的。神话的真理是一种实践性真理，它有能力正确地导引我们的人生。假如‘天上的父母’是终极实在的真实呈现，那就是说把终极实在设想为理想的父母，能把我们正确地导向终极实在。^② 论到人格、爱、良善、慈悲、公义、意图、意识、知识等属性时，希克明白表示“所有这些属性是人类的概念库中的成分……终极实在……超越这概念库……它有它的本性，但这应是

① 参马里坦 (Maritain) 的建议: Jacques Maritain, *Challenges and Renewal* (Cleveland and New York: Meridian Books, the World Publishing Company, 1966), pp. 97—98。

② Hick, *A Christian Theology of Religions* . p. 51

无限丰富的，而不是一种可用人类词语思想的本性。”^①

以上立场有一种激烈的后果，就是没有任何宗教经验所呈现对终极实在的理解是真实的，无论是从字面或类比的意义来说。没有任何一种宗教经验能把握终极实在的本质，少少或很片面也不能！虽然希克经常说有神论或一元论宗教经验都是终极实在的真实呈现，但从认知而不是实践的角度看，其实他把两种经验的内容全盘否定，他这样说：“我否定终极实在是人格化时，并不是说它是非人格化（impersonal），而是说人格化—非人格化的二元论根本不能在这里应用。”^② 这等于承认，无论是有神论或一元论的宗教经验的认知真实性，多元论都不能保存。对比起来，有神论成功保存大量宗教经验的真实性（如人格神的体验），而其他宗教经验的真实性也能部分保留（如一元论神秘经验）。这与批判信任进路的保存原则吻合，其实若说奥斯顿违反了批判信任原则，那希克的多元论违反得更厉害！总结而言，特殊论比多元论与批判信任进路更吻合和融贯。

再者，有神论更能保存终极实在的道德本性，希克多方强调对善的关注是不同宗教传统的共通之点，他好像相信极端残忍的行为是与终极实在的本质不相容的，例如他严厉谴责教会在历史中的罪行。然而忠于他不可言说的观点，他要这样说：“我不会说终极实在本身是良善、仁慈或蛮有恩惠。但对我们而言（即就终极实在对我们的影响说），它是善良的——这是说它是我们生命被转化的状态（也是我们的至善）的根基。说终极实在是良善、仁慈或蛮有恩惠，就类似我们说太阳（从我们的角度而言）是好、友善和赐予生命的…同样终极实在是我们的存在和至善的必须条件，就这意义而言，我们可说终极实在（对我们而言）是

① *Ibid.*, p. 62.

② *Ibid.*, p. 61.

良善、仁慈或蛮有恩惠的。但这些形容词只能从神话的角度、而不能字面地描述终极实在。”^①

这种后果是令人失望的，对比起来，有神论能毫不含糊地说终极实在是善良的（起码从类比的角度看是正确的）。从批判信任进路的角度看这可是优点，因为终极实在的良善是很多宗教经验的共同内容，也是很多宗教传统的共识。其实希克极为强调要用道德的标准去判断，那他同时说道德词汇不能描述终极实在，不是有点奇怪吗？他能否说极端残忍的行为千真万确地与终极实在的本质不相容呢？不能，他只能说终极实在不是极端残忍的行为的根基云云。这样迂回地论及残酷行为与终极实在的因果关系，真的能表达我们深刻的道德直觉：极端的残酷是一种绝对的邪恶吗？（希克也似乎有这种直觉。）很明显，有神论不用被这些问题困扰，因为它不需要希克那种牵强的物自身—现象的二分法（*noumenal-phenomenal distinction*）。整体看来，有神论特殊论似乎比多元论更吻合批判信任进路的精神，更尊重各种宗教经验，希克的优越感是没根据的。

五 “任意的选择” 必然 “不合理” 吗？

因为有不同世界宗教，特殊论也有多种，希克认为我们没有好的理由选这一种而不是那一种，所以选择任何一种特殊论，从知识论角度而言，都是任意的（*arbitrary*），从规范角度而言。（希克不是经常清楚交代他的论证，他有时就这样把“任意”与“不合理”两种指控放在一起。^②）

这批评的最大漏洞是：任意的抉择不一定是非理性的，有时

^① *Ibid.*, p. 63.

^② Hick, “The Epistemological Challenge of Religious Pluralism”, p. 278

它甚至是最合理的行为。假设我现在要回家，有几个可行的方法：乘巴士、地下铁路或的士，若我衡量过所有因素后，发觉整体而言三种方法都各擅胜场、不分轩輊，那最后我无论选哪个方法，我的抉择都是任意的：没有好的理由支持我选巴士而不是的士……我等于接受了一种“交通特殊论”！难道这就表示我是非理性的吗？当然不是。相反，若我真的要回家，但为了避免任意的指控，什么交通工具都不选，则才是非理性！一般而言，假设我们面对各方面都是旗鼓相当的选择，没有哪一个好过另一个，但不选择不见得比选择好，在这情况，任何一个任意的选择都是合理的。

面对宗教分歧时我们有什么选择呢？为了简化讨论，让我们假设只有两种主要宗教世界观：有神论和一元论，也姑且假设就理性而言，两者难分高下。有如下选择：

A. 接受宗教性世界观

(A1) 接受有神论：有神论特殊论

(A2) 接受一元论：一元论特殊论

B. 不接受任何宗教性世界观：无神论、自然主义或不可知论

假定 A1 与 A2 之间的选择是任意的，然而只要 B 的选择不是明显地优胜（希克应同意这点），那选择 A1 或 A2 都是合理的，所以希克的批评是失败的。他的批评其实与他其他观点有矛盾，他相信有两种诠释宇宙的方法：宗教性或自然主义世界观，他认为从理性的角度，两者打成平手，谁都不能说服他的对手。然而希克认为这不表示接受宗教（选择 A）是非理性的，特别对那些有宗教经验的人来说。同样道理，希克应该承认，纵使 A1 与 A2 打成平手，那一种特殊论都是可接受的，特别对那些有某类宗教经验的人而言。

或许希克会这样反驳：“你的分类有严重缺陷，因为没有考

考虑多元论。”考虑这种分类：

A. 接受宗教性世界观

(A1) 接受有神论：有神论特殊论

(A2) 接受一元论：一元论特殊论

(A3) 接受多元论

然而这改变不了根本的状况，纵使 A1 与 A2 之间的选择是任意的，也不自动表示我们应选多元论 (A3)，因为 A3 可能只是另一个分不出高下的选择——假若没有充足的理由支持它比 A1 或 A2 优胜。所以要论证特殊论的非理性，希克需要为多元论提供正面的理由，他也有尝试：多元论“比较全面 (comprehensive)”因为“它充分考虑有神论形式的宗教与及非有神论形式的宗教。”^① 真正全面的诠释需要考虑所有传统，而不单单是自己的宗教传统，^② 因此 A1 和 A2 两种特殊论都不合乎“全面性”的准则。多元论则是“‘最佳说明’——一个从宗教的角度，最全面和最经济地解释宗教的历史事实的方法。”^③

认为多元论有全面性的优点，其实是误导的。如上面所解释，多元论者口中的“充分考虑”只是“赋予神话的地位”的意思，他“充分考虑”完所有宗教传统后，它们本来拥有的丰富内容都名存实亡。举例说明：有些妻子很喜欢问她们的丈夫：“当我和你母亲同时将要溺死时，你会救谁？假定只能救一个。”这真的是困难透顶的问题，我们很难说哪种行为是更好。可能最终选择救谁都有任意性，但试想像有一位相信多元论的聪明丈夫这样回答：“去选择救谁都是不合理的特殊论，并不符合要求我们充分考虑所有有关人士的需要与权利的全面性原则。所以最佳的

① Hick, *A Christian Theology of Religions*, p. 64

② *Ibid.*, p. 62.

③ *Ibid.*, p. 51.

回应是：从字面而言，谁都不救；但从神话的角度而言，两者都救。”（“A从神话的角度而言去救B”的意思大概是：“A十二分愿意去救B，甚至为此不惜任何代价，但实际上A没有这样做，为了某些原因。”）这答案不是有点可笑吗？若希克认为“神话的拯救”是无稽之谈，那我要反问：为何“神话的真理”不是？

我的结论是：纵使特殊论从某些意义来说有任意性，希克还未成功论证这意味着非理性或其他不妥当的地方。

六 选择宗教特殊论必然是任意的吗？

以上我姑且假定 A1 与 A2 之间的选择是任意的，但这假设也可被挑战的。

〈支持宗教特殊论的实践性理由〉

首先想指出，当自己的经验与别人的经验矛盾时，纵使我们没有中立的理据可证明谁是谁非，但信任自己的经验还是合理的。（这种信任当然只是初步的）很明显，自己的经验对自己而言是较深刻、清楚和难以抗拒的，当没有哪一边能被证明是对的，信任自己的经验是自然不过的，若坚持把这种自然的信任视为非理性，似乎过分严苛了。（有时在没有定论时，持中立的态度不是不可能，但若作为一种基本的知识论原则，它会导致怀疑论。奥斯顿和很多人都已有力地论证，我们基本的知识来源也不能中立地证明为可靠的。难道我们可以对自己所有感官经验、回忆等都中立吗？）若然如此，对那些拥有特殊类别的宗教经验的人，去信任他们自己的经验也是合理的，纵使他们不能中立地证明这些经验较其他相反的经验优胜。他们接受相应的特殊论也是合理的。

不可忘记宗教经验大多在特定的传统中发生，而这些经验往

往会包含一种独特性的宣告，例如对道成肉身的圣子的体验。^①若我们有初步权利“充分考虑”这经验，也表示基督徒相信自己的信仰有一些独特性，也是合理的。当然这不是绝对的，在有充分理由怀疑时，这些宣告当然要放弃；但若没有推翻的理由，那有何理由不去信任自己的经验呢？对一些基督徒，复活主的经历贯穿一生，这种长期而深刻的体验是不应轻易否定的。再者，这种独特性的体验也可能是他所有宗教经验和信仰实践的中心，在这等情况下，没有好的理由坚持那些信徒一定要放弃他们的体验，而转投希克的多元论阵营。（以上所说的是从基督徒的角度论证，但当然对那些有强烈一元论神秘经验的人来说，接纳一元论也是合理的。）

〈支持宗教特殊论的论据〉

以上的讨论或许使人有难以满意的感觉，因为似乎始终没有提出理性解决宗教经验之间的冲突的办法，当然有些人认为实情就是这样，宗教最终是信心（虽然不必然非理性），不能用理性衡量。然而我个人相信宗教是可用理性探讨的，一些论点或经验或许会显示某宗教比另外的更可靠或融贯。不是所有人对此表示乐观，如李察斯（Richards）认为“似乎并没有独立于是不同宗教传统的真理判准，可以让我们判别它们。追寻这种独立判准是错误和混乱的”。^②这似乎夸大了问题，特别对接受批判信任原则的人来说，我们应尊重我们各种经验。若批判信任原则可加于宗教经验，那更有理由可加于那些争议性较少的经验，如道德经验、内省经验、人际经验等。这至少有两个结果：一、若某宗教

① 所以希克对道成肉身的思想的攻击是可以理解的。

② Glyn Richards, *Towards a Theology of Religions* (London: Routledge, 1989), p.

能为某些经验提供合理的解释，而其他不能，那前者会有一些理性优势；二、当两种宗教经验冲突时，若一种比另一种与各种经验更吻合和融贯，那前者比后者优胜。希克似乎没有充分理解批判信任原则的种种知识论涵义，可为解决宗教经验的冲突提供资源。（其实他以前也提倡过类似的判准^①）

一些例子：假设设计论证有一定合理性，那会为人格神论提供较多支持，因为宇宙设计师所需的智慧、目的和能力都是位格的属性。有时纯理性的考虑也可能有帮助，假使“无我的经验”的概念是逻辑上不可能的话，那会对佛教的信念和经验提出挑战。

宗教传统的理性评估包含一种重要的部分，就是如何去解释其他传统的宗教经验——真理的成分或错谬之处。我已提过特殊论者不用全盘否定其他宗教的经验，有很多可能性。某些非基督教的宗教经验可能是真实的，但没有救恩的果效。或许神正以匿名的方法在其他宗教运行，施予一种普遍的恩典；而他在基督教里则成就特殊的救恩。^② 宇宙的基督也是有用的概念，基督或许是超越基督教的。^③ 另一些宗教经验或许有充足理由怀疑，如山药物刺激产生的宗教经验、内容有矛盾的宗教经验等。诚然人们并不一定全盘接受那些宗教经验，但其实批判信任进路并不禁止这种“修正主义”，最重要的是这会产生更合理和融贯的世界观。

所以其实特殊论者可用各种各样的方法维护自己的立场，上而碰巧是从基督教的角度讨论，但当然回教徒、印度教徒等也可

^① John Hick, *Faith and Knowledge*, 2nd edn. (London: Macmillan, 1967), p. 208.

^② Richards, *Towards a Theology of Religions*, ch. 5.

^③ *Ibid*, ch. 8.

提出他们解释其他宗教经验的“修正主义”。从批判信任进路的角度看，哪一个宗教最后能提供最不牵强和最融贯的解释，则较有优势。当然所需的论证必然是复杂透顶和难有定论，但一种理性的批判对话不是不可能的。^①下面就有神论与一元论的冲突，我尝试说明这种批判对话是怎样的一回事。

七 有神论与一元论的冲突

究竟冲突在哪里？让我以印度教的非二元论（*Advaita Vedanta*）为一元论的例子：

a. 梵天（*Brahman*）——那非人格化的绝对——是终极实在，在客观存在层面没有任何的区分。

b. 自我（*Atman*）就是梵天，即是说每个人的自我都与梵天在形而上的层面是等同的，也因此每个自我都与其他自我等同。

c. 世界最终是一种幻象（*maya*）。

以上的主张明显与有神论矛盾，因为有神论相信终极实在是一位人格神，他创造这世界和不同的自我。虽然后者都倚赖神持续的创造才能存在，但它们是真实存在，而且不同事物和自我之间是有区别的。两种系统都有一些宗教经验支持，所以有神论经验和一元论经验是有矛盾的。我在下面利用批判信任进路的资源，尝试批判性地比较双方的优劣。然而因为空间的限制，以下讨论只能简略地介绍一个大纲，很多地方都需要更详尽的论据。

(1) 内在融贯性：某类宗教经验里的个别经验之间是否融贯？

a. 拥有一元论神秘经验（以后简称 ME）的人似乎只是各世

^① 关于判教准则的问题，参 Keith Yandell, *Christianity and Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), ch. 8.

界宗教里的一小撮神秘主义者，而且主要是在东方。有神论经验（以后简称 TE）则在各大传统里面都有，而且较高百分比的人类有这类经验。

b. 就算对神秘经验者而言，ME 只在罕有的顿悟时刻发生，而 TE 则可经常发生，有些人甚至连续经历一种“活在神里面”的人生。

c. 不同种类的 TE 之间形成复杂的融贯关系；ME 则似乎没有不同的种类，而个别 ME 之间也没有复杂的融贯关系。

d. ME 的陈述常面对概念上的困难：认知经验是有内在结构的，但绝对者是没有任何结构的，那我们如何能经历到绝对者？假若它真的是不可言说，那如何能把它与他人沟通，形成相互主体之间的一种经验？一些有神论的神秘经验也有类似的问题，但很多 TE 都是清楚明白、没概念上的问题的。

(2) 外在融贯性：一种宗教经验与各种其他经验的融贯性

a. 感官经验：

感官经验揭示的世界是多元化和流动不息的，由于感官经验是我们最可靠的经验，它可用来推翻与其矛盾的经验。ME 揭示的世界却是一元和静止的，看起来是与感官经验矛盾的，这可是严重的问题。^① TE 则没这种问题。其实这种批评并不新奇，在十三世纪的印度教传统内部，马德华（Madhva）已提出这种批评。^② 幻象说的解释会引出新的问题：是谁的幻象？幻象与真实之别不是会在梵天里面产生多元性和区别吗？

b. 道德经验：

我们的道德经验的基本预设就是：善与恶、对与错之间是有

^① Richard Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge : Cambridge University Press, 1991), p. 303.

^② Frederick Copleston, *Religion and the One* (London: Search Press, 1982), p. 80.

客观分别的，一元论也似乎与这前设有矛盾。既然“一切即一”，那善恶的分别又安放在哪里？一元论是否意味着最终希特勒与德兰修女、斯大林与甘地都归于“一”、都没有分别呢？若然如此，岂非是对我们的道德意识的嘲弄吗？（更不要提“梵天是超越善恶”的思想。）请留意，我不是说一元论者本身在道德上有问题，毫无疑问，很多一元论神秘经验者有崇高的道德意识和德行。我在这里探讨的是逻辑的问题：究竟一元论神秘经验者的宗教经验与他们的道德经验是否和谐呢？再者，道德的奋进似乎假定了一个与梵天有区别的自我：“非二元论学派教导我们道德清洗的需要、要抽离于自私的情欲和要脱离无知的境界等，这假设了有一个人，我们在催逼他转向终极的“一”。是那个人，不是梵天，被呼唤去确认他或她与终极的“一”的关系。……若这个人只是一种表象，那这表象是在向谁呈现？向梵天吗？若然如此，那绝对者似乎在误导自己，但它为何要和如何能这样做？实在难以理解。^①

TE 则与道德经验水乳交融，两者不但没有矛盾，有神论更能为道德提供本体论的基础，及说明道德无上律令（*categorical imperative*）的由来。道德经验与 TE 也经常融合起来，如良心被体验为上帝的声音，恩典的体证带来道德上的更新和改进。

c. 人际经验：

人际经验揭示我与你（*I & Thou*）的独特性和差异性，这似乎又与一元论冲突。另一方面，人际经验却与有神论相当融贯，因为后者正假定了人格范畴的真实性和终极意义。再者，有神论容许灵魂之间的联合，基督的身体这种教会观也揭示，虽然人类个体是有区别的，但他们的命运也是彼此亲密的相交。所以一元论的一些洞见也变得保存。

d. 实存经验：

^① Ibid. p. 84.

在很多种实存经验（如焦虑、自由）里，人体验自己是有限但企盼无限的存有，这种生存结构似乎与有神论融贯，却与一元论冲突，因为后者最终认为人的自我既然就是梵天，那他也是无限的。

e. 变化的经历：

根据一元论，改变是一种幻觉，但似乎没有什么经验比世界正在改变更真实。^① 去否定改变和多元性的真实性似乎是荒谬的。^②

(3) 世界观的融贯性：

我倾向相信有神论世界观有相当强的说明能力，它可以解释宇宙的源起、世界的秩序和精巧设计、生命和心灵的出现、世界的可理解性、人生各种经验等。当然最后我们要仔细比较两种世界观的说明能力的强弱，这可要另行讨论了。

(4) 认知上的调整：

ME本身也是一种有分量的经验，所以我们也不可轻易否认。否定了也需要提供一种解释，我在上面的讨论已提供了一些。

其实有神论的神秘主义显示神秘经验的宗教进路也可归入有神论信仰之内，杜配（Louis Dupre）认为否定神学（negative theology）可以是学习灵里的贫穷和谦卑的踏脚石，但“神本身不就等于否定；他会说话及彰显自己，所以否定的语言不是最后之言。……学晓了否定受造物之后，一个属灵的人要有更根本的否定，就是对否定的否定。有些神秘主义者只是停留在否定的阶段中，对他们而言，神既非黑暗，也不是光明；既非无，也不是

^① H. D. Lewis, *The Elusive Mind* (London: George Allen and Unwin Ltd. 1969), p. 296.

^② *Ibid.*, p. 298.

有。拒绝为绝对者命名的佛教徒……可说是沉默的神秘主义者。基督教——圣言的宗教——则从不甘于绝对的静默。……所有属灵生命都以放弃对受造物的执著（甚至是放弃受造物对神的概念）开始，但它一路前进时会明白否定性的角度本身也显然是属于受造物的，在这关头，一种‘重视神的自我’彰显的宗教邀请那位属灵朝圣者放低他自己的角度，而在绝对者的自我彰显中去追随他。在这第二阶段和更根本的否定中，他首次完全承认自己的努力（包括他对绝对者的追寻）是本质上不足的：若非恩典先把我带到我的目标，没有任何的属灵上的努力可带我到那里。”^①

另一方向的包容是否可能呢？敬拜人格神之路可归入神秘主义之路吗？不是不可能，但似乎达不到完全的整合。非二元论者可容许敬拜（bhakti）也是一种通向梵天之路，但他始终会认为对梵天的敬爱是基于无知，因为爱与敬拜都假设了一种二元论。所以“看来有神论能为我们提供一种深刻而美妙的方法，去把先知与冥想者的洞见整合起来，及把献身的敬拜之路与神秘主义探索之路结合起来。假若你倒转过来整合两者，你会发现有神论的主要思想开始消失：献身（的热情）褪色，启示慢慢凋谢。有神论能有说服力地吸纳和增益神秘主义之路，而且不会破坏后者。然而神秘主义之路若把有神论吸纳，则必然会把它放在第二位。”^② 这样看来，有神论的修正解释比一元论较能保守各种宗教经验的内容，根据保存原则，前者也更可取。

以上讨论显示某些经验或理性考虑可能会为 TE 提供较大支持，而对 ME 质疑。当然这只是一种批判性对话的开始，上面很多主张都有待更稳固的立论，而一元论都当然也可回应批判和发动反攻。然而或许我已能显示，维护有神论经验的理性论据初步

① Louis Dupre, *The Deeper Life* (New York: Crossroad, 1981) . p. 48.

② Ninian Smart, *A Dialogue of Religions* (London: SCM, 1960), p. 72.

看来不是没可能的，这也是说特殊论者或许能用更扎实的方法，回应专断性的指控。

八 宗教特殊论与文化制约

希克经常强调特殊论者受文化制约，我不肯定究竟他会否接受社会决定论或知识社会学中较极端的学派，若然如此，那他应看到文化的制约是所有“知识”都要面对的困境及相对主义的危机。在这情况下，没有理由只把文化制约的挑战应用到特殊论上，而忘记其他立场（包括他的多元论）同样受文化制约。无论如何，多元论受文化影响应是不争的事实，特殊论在这方面不见得更差劲。如普兰丁格（Plantinga）指出：“就整体世界而言，多元论不是（也不会是）广受欢迎的立场。若多元论者是在马达加斯加或中世纪的法国出生，他很可能不会成为多元论者。”^①假使希克不是深受他文化中的自由神学和多元思想影响，他不是也不会变成多元论者吧？难道指出这点就等于驳斥了多元论吗？若否，那特殊论的文化制约性也不应视作有效的批评。

九 同等的救恩果效

希克认为特殊论不能解释为何各世界宗教的救恩功效大致相等，这问题我认为很值得探讨，但这里只能简略指出为何这批评也不能确切成立。首先，我认为特殊论者并非不能解释其他宗教所有的救恩果效，基督徒相信救恩是本于恩典，而不是功劳，神

^① Alvin Plantinga, "A Defense of Religious Exclusivism," in *Philosophy of Religion: An Anthology*, 2nd edn, ed. Louis Pojman (Belmont, California: Wadsworth, 1994) . pp. 529—544 at p. 540.

有主权决定在其他宗教作工，转化人的生命，纵使它们的神学概念并不完全正确。第二，希克把救恩等同从“自我中心”向“以终极实在为中心”的转化，但这种说法已假设了他自己的多元论，对其他宗教不一定公平。^①事实上每种宗教对“救恩”的理解都不尽相同，既没有共同的理解，又何来共同的尺度去确立各世界宗教有相当的“救恩”果效呢？

十宗教特殊论在实践上比多元论差劲吗？

希克说：“去到二十世纪末期，基督教正面对深重的危机。西方教会所建立的神学架构，对大多数西方人来说显得空洞和毫不適切，而对非洲、印度、中国和东方的基督徒而言则显得陌生和疏离，只是西方文化霸权的延续。”^②构成这危机的一个要素，就是我们愈来愈觉察基督教只是多个世界宗教其中之一。^③所以我们有迫切需要再思基督教认为自己比人优越的教条，对希克而言，只有他的多元论帮助我们建立诚实而现实的信仰，愈来愈多的人诉诸隐喻去理解基督教的教条，由此可见一斑。^④总括而言，希克认为基督教若不放下特殊论，拥抱多元论，就没有前途。

我对这看法甚为怀疑：

(1) 完全世俗化的西方人（或东方人）会选择自然主义，对他们而言多元论和特殊论是同样荒谬的。

(2) 多元论对那些不满意传统基督教的架构和教义，但仍有

① Pannenberg in Gavin D' Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (New York: Orbis Books, 1990).

② Hick *A Christian Theology of Religions*, p. ix.

③ *Ibid.*

④ *Ibid.*, p. 9.

灵性渴求的西方人，可能有一点安慰作用，或许令他们更容易接纳教会，但却不能鼓励委身。按多元论的看法，有很多满足灵性的途径都是同等真确的，有必要留在教会么？

(3) 有些人会要求一些理由，支持他们对基督教的委身，很明显，多元论只会令他们“明白”根本不需要信基督教！

(4) 在亚洲和非洲等地方，基督教只是众多本土和外来的宗教之一，而后者往往已落地生根，按照多元论，基督教根本不能为亚洲人提供什么真理或救恩，是他们不能在原本已有的宗教中可找到的。那为何要这么麻烦，选择一个新的宗教？（其实希克关于亚洲基督徒的评论与现实相距甚远。）

因为以上原因，我很怀疑对大多数西方和东方人来说，多元论真的比特殊论有吸引力，这与下面的事实相符。若从全球的角度看，希克所提到的危机主要是在欧洲和学术界中发生，他们最受世俗化的趋势影响。但在其他地方，并没有这样的危机。^① 就算在美国和欧洲，最能抵抗世俗化洪流的教会，是那些拒绝接受多元论或其他非实在论的。在英国，教会人数的下降在 20 世纪 50 年代后比较明显：“在 1990 年总数降到 560 万人（340 万新教徒和 220 万天主教徒），这仅占成年人口的 12%。现在大约是 14%，所有的增加是因为独立的五旬节会和福音派教会的兴起。”^② 格林（Michael Green）指出：“我很难不注意到，是那些相信《圣经》的福音派和灵恩派教会，才在全球快速增长，在圣公会里和其他宗派里也是如此。这是简单不过的事实：‘自由派’

① Kai-man Kwan, "A Critical Appraisal of a Non-Realist Philosophy of Religion: An Asian Perspective." *Philosophia Christi*, Series 2 Volume 3, Number 1 (2001), pp. 225—235.

② Philip F. Esler, "Introduction: Christianity for the Twenty-First Century," in *Christianity for the Twenty-First Century*, ed. Philip F. Esler (Edinburgh: T and T Clark, 1998) pp. 1—2.

对基督教提出消解性的解释，他们建基于人类理性的自足性，而不是圣经的启示；然而这等解释对我们没有帮助，虽然它们在神学院和资历深的教会人士中，仍然相当流行。”^① 美国大宗派的衰落也是广为人知的事实。希克似乎完全受他的世俗化学术环境制约，而对这些事实视若无睹。

十 结 论

希克认为特殊论者不能接受批判信任进路，这是误解。这进路只是说要对经验有初步信任，可与多种进路（包括无神论）结合。然而批判信任进路的确要求我们尽量保存经验的真理成分，在这方面看起来多元论比特殊论更全面，但当我们细看希克关于终极实在的不可言说的主张后，会发现特殊论（特别是一些包容性较强的）比多元论更尊重各种宗教经验。特殊论从某意义来说或许是任意的，但希克并未能证明这种任意性是非理性和不可接受的。我也提出有神论的特殊论不一定是任意的，对比一元论的神秘经验来说，批判信任进路有一些原则指向前者的优越性。希克另外几个对特殊论的批评也是不成功的，总体而言，希克并不能证明他的多元论比特殊论优胜。

我在本文中维护的特殊论是就宗教真理而言的，我同样赞同要对不同信仰的人抱尊重、聆听和开放的态度，我也支持宗教对话，与各大宗教共同努力去促进和平与公义的社会。在社会层面，我是多元主义者，我拥护宗教自由，即使在基督徒占多数的地方，我也不赞成胁迫任何人信基督教。我不认为以上的态度和看法与本文的特殊论有什么矛盾。

^① “The Scope of the Cosmic Christ.” in *Grace and Truth in the Secular Age*, ed. Timothy Bradshaw (Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1998), p. 11.

可能仍有人认为提倡特殊论的人，心胸一定狭窄，至少应不及多元论者广阔，但这可能建基于误解。希克的多元论初步看起来很宽容、包容和平等，但这只是假象。说到底他只是用自己的哲学取代各世界大宗教，用他那不可知的终极实在取代了上帝、安拉和佛祖等的地位，本来后者各自对信奉的人就是终极实在，但现在变成了不可知的终极实在的多个面相。他能够把所有世界宗教的真理都包含进他的系统，只因这些终极真理都变成“神话的真理”。在他的系统内，所有世界大宗教都平等，因为它们与希克的终极实在有同等距离——无限远！事实上希克的多元论排斥所有不能接受终极实在是不可知的立场，这包括所有世界宗教对自己的传统理解！他对这等特殊论（如相信道成肉身的人）口诛笔伐，所以他的包容最后也是有选择性的。我批评希克，不是因为我想自己的宗教独霸天下，其实只是想维护自己和其他宗教传统有自我肯定的自由而已。

关于真理与和解的对话

——道歉的悖论,历史哲学,民族和解

马国瑞

(Gary Mar)

天使又指示我在城内街道当中一道生命水的河，明亮如水晶，从神和羔羊的宝座中流出来。在河这边与那边有生命树，结十二样果子，每月都结果子，树上的叶子乃为医治万民。

《启示录》 22: 1—2

近来的美中关系以要求道歉为特征。道歉政治 (the politics of apology) 被汉语弄得复杂难懂。最近的撞机事件后，中国人要求道歉，这是一种承认犯罪的正式道歉，但国务卿鲍威尔的表达是“regret” (译做汉语是遗憾)，没有承认犯罪的意思，中国国家主席江泽民在访问智利 (Chile) 期间对记者说，“我曾访问过许多国家，我看到当人们发生冲突时，冲突的双方会说 ‘excuse me’，即汉语中的‘对不起’。”比对不起更弱的说法是“不好意思”，这好比一个说英语的人在无意中踩到别人的鞋子时会直接说 “I am sorry”。Sherry Chang 抄写了一篇名为《“对不起”到底是什么意思？汉语中的细微差别》，(“What Does ‘sorry’ Really Mean? Subtle nuances shade Chinese” Edward Gargan Newsday 2001 年 4 月 8 日) 推荐给我。

美中两国关系直接影响华裔美国人在国内的生活。在 4 月份撞机事件余波中公布的一项关于美国人的调查显示，25% 的美国公众对华裔美国人持否定看法。大约 68%—78% 的大多数美国人认为华裔美国人“从美国人手中夺走太多工作”，“只顾自己而不管他人”。而且“在商界拥有太多权力”。Thomas Edsall 根据调查指出：“25% 美国人对华裔美国人持否定看法”，（*Washington Post*, 2001 年 4 月 26 日）华裔美国人不像非裔美国人，他们仍被许多其他美国人看做是永久的外国人。

道歉也伴随着错误关押李文和博士的事件，他是一位出生于台湾的老实的美国科学家，在 Los Alamos 实验室工作了 22 年。被《纽约时报》的一篇文章称为中国的间谍嫌犯，李被解雇并被单独监禁 9 个月。尽管没有正式指控，但他被带上手铐脚镣并不允许和中国的家人见面，联邦调查局恐吓他说，他将和因向俄共提供原子弹秘密的 Julius 和 Ethel Rosenberg 一样被电刑处死。联邦调查局在李文和的测谎调查结果上对他进行了欺骗。天真的李文和以为他不需要律师（为他自己）辩护，因为自己是清白的，还是他的女儿 Alberta 雇请了律师，李文和就其 59 条指控中的 58 条指控不成立而被宣判无罪，两天后，政府被迫公布了有关所谓证据，证明事件暴露出种族偏见的因素。

在一个史无前例的行动中，联邦法官因政府行政机构对李文和受到的耻辱而不公正的对待向他道歉：“行政机构尤其是司法部和能源部的高层决策者们，应为该案的立案及处理方式而大为尴尬，他们不只使我尴尬，也使我们国家及每个公民尴尬，尽管我所指出的，我之发言无权代表行政机构、总统、副总统，无权代表司法部长、能源部长，但作为联邦政府的第三部门即联邦法院的一名法官，我真诚的向你，李博士，道歉，因为行政部门对你进行监禁的不公正遭遇向你道歉。”（有关李文和案包括 Parker 法官的道歉的资料以及法院就此案的最新评论在以下网址可以查

到：www.wenhelee.org 2001年4月5日，Bill Zimmerman在石溪大学对 Alberta lee作了独家采访。）

法院的报告一个月前公布，为李文和作了辩白，并对联邦调查局和能源部对案件的错误处理提出了尖锐的批评。

在本文中我阐明了公开道歉的三个悖论。我并不主张或反对这些道歉的政治正确性。相反，我试图从一种基督徒的视角消解这些悖论。我认为悖论之产生，是因为我们丢弃了基督徒的理解和实践——在其中，公开的忏悔和悔罪意义非凡。我将阐明一种民族的神学，一种基督徒的历史哲学，并用这些观念来解释南非“真理与和解委员会”的力量，这力量克服了旧伤裂痕并燃起未来希望而成为一个基督教做法的典型，我认为，明确的悔罪（*identificational repentance*）和恢复历史的真相（*recovery of history*）是民族和解（*the healing of nations*）的关键。

一 道歉的悖论

“在人类生存的底处有一个悖论。此如不解，则人类灵魂中的永久幸福万不可能，这个悖论是：人的本性就其自身对于解决他的最重要的问题收效甚微。如果我们只诉及我们的本性、我们的哲学、我们自己层次的伦理学，我们将终灭归地狱。”（Tomas Merton, *The Seven Story Mountain* New York: Harcourt Bbrace and Company, 1948, p. 169）

近来，为过去的非正义进行公开的道歉蔚然成风，克林顿总统要为奴隶制道歉，但是白宫的律师们为官方道歉的法律后果感到担忧。布莱尔首相为爱尔兰土豆饥荒时期的英国政策道歉，教皇约翰、保罗二世因为梵蒂冈没有谴责纳粹对待犹太人的残暴而道歉。他最近遣使去乌克兰为天主教徒使东正教徒遭受的苦难寻求原谅。伊丽莎白女王因英国的行为向毛利人道歉。日本政府向

韩国二战期间被迫卖淫的“慰安妇”道歉。美国宣布，由于在犹太复国主义及对奴隶制的补偿的争议，美将抵制联合国在南非的 Durbin 召开的种族主义的会议。公开道歉越流行，它就变得越悖谬。

我们来看以下三个悖论。

责任的悖论。通常我们为我们所做或应该做而没有做的事道歉。责任的范围延伸至了我们能够控制的行动或疏忽。例如，克林顿总统因为为奴隶制道歉而遭到批评。这个道歉因奴隶制时代克林顿不存在就是伪善的吗？公开道歉是为逃避过去不义的应负责任的“便宜”（cheap）途径吗？

遗憾（Regret）的悖论。向过去行为的一个真诚的道歉，不仅包括为那个行为承担义务，而且要为那个行为的曾经发生表示遗憾。然而，在为历史事件如殖民主义种族屠杀道歉的事例中，我们并不清楚，如果历史事件没有发生，目前的一代人是否仍会存在。当前的一代人能够为历史事件真诚地表达遗憾吗？——如果事件不发生，他们本身之存在将成为问题。

和解（Reconciliation）的悖论。直面过去的道歉无论如何真诚，它能修正历史之不义吗？作恶者只是口头上（lip service）向过去表达遗憾，然后就要求受难者忘掉过去，这显得过于简单了。图图（Desmond Tutu）主教注意到，“真理与和解”在南非被批评为不道德，因为它鼓励免罪（impunity）：“对于一个作恶者——一个罪大恶极的坏蛋来说，仅当他认罪或被完全揭发即允许其免受惩罚，这足够吗——因为当其发生时，我们所做的一切并不要求申请（免罪的）人表达内疚、悔恨？”（Desmond Tutu: 《没有原谅就没有未来》，New York: Doubleday, 1999, p. 49.）

在这篇文章中，我认为向过去公开道歉显得悖谬，因为我们丢弃了使这些道歉有意义的那些哲学观念及社会实践。本文与麦金太尔（Alasdair MacIntyre）在《德性之后》（After Virtue）对当

今伦理的现状的看法相似，即：“我们只拥有一个概念图式的片段，它由之引出意义的线索的那一部分已经缺失。”（Alasdair MacIntyre, : 《德性之后》，South Bend: University of Notre Dame Press, 1997）我希望能表明，一种基督徒的关于国家、历史及和解的观念将使得“真理与和解”的力量和实践变得有意义。

二 和解的悖论与国家神学

“《圣经》并不讲人类（humanity），而是说世上所有的家庭或所有的民族，它意味着这种相互关联、彼此间的相互依赖不仅是朝向救赎目标旅程的一部分，而且是目标本身的本质。”（Lesslie Newbigin: 《多元社会的福音》，Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1989, p.82）

消解悖论的一个方法是表明它是由一个错误的假设引起的。责任悖论是以现代性的自治（autonomous）神话为基础的。让我们考察一个实际矛盾：一国的同一些公民否认对该国过去的行为及政策而负有责任，而同时却毫不犹豫地以他们国家过去的历史和成就为荣。比如美国人，其典型是以独立宣言为骄傲，一听到林肯哥尼斯堡宣言的词句，就会在心中油然而起一种爱国主义，把自由女神像看做是美国作为全球移民通向自由之途的标志。

在《没有原谅就没有未来》中，图图主教指出：“真正的原谅应该直面整个过去，这样未来才得以可能。即使是对那些再也不能为自己申辩的人，我们也不能不原谅。我们不得不接受我们的所作所为，无论是为过去人的、现在人的甚至将来人的。无论如何，这才能使一个社区成为社区，使一个人成为人。”（p. 279）

在这里，和解的单位（unit）的问题与语言哲学中的争论相

似，即意义的单位是词、句子还是整个语言？或在进化论中，进化的单位是整个物种、一个个体成员、还是所谓的“自私的基因 (selfish gene)”？图图主张，民族是和解必需而本质的单位，下面我将详细阐述之。

1. 历史上最大的伤痛和不义并非由一些个体的作恶者留下，而是由群体的作恶者如国家、种族、宗教和政治哲学所留下，因此，个体可以努力使自己从其所属的群体之罪的义务中解脱。

2. 然而，除非义务个体愿意认同这些群体并承认群体所犯之罪与不义，否则历史的创伤不会因诚实的忏悔及悔罪而被抚平。

3. 没有明确的忏悔与悔罪，则群体的仇恨会被加深，真正的和解将不可能。

一种国家的神学作为组织万民拯救的主题像一条河一样贯穿在从《创世记》到《启示录》的整个《圣经》中。在最常引用的《新约》的对“大使命” (Great Commission) 的表达中，《马太福音》 (28: 19) 说道：“所以，你们要去使万民 (all nations) 做我的门徒。”被译做民族的词是 *ethne* (从中得出伦理这个词)。在《圣经》中译做“民族”的词并非地缘政治意义上的，而是伦理意义上的人的群体。“大使命”在其他《福音书》中也被提及 (参见《马可福音》 16: 15; 《路加福音》 24: 47; 《约翰福音》 17: 18)。然而，在《创世记》 (12: 13) 中亚伯拉罕的召唤被看做《旧约》中对“大使命”的明确表达。

尽管亚伯拉罕的召唤是对个别人的，但召唤强调的却是所有人或所有民族的“大使命”的远景。上帝许诺通过亚伯拉罕的子孙，“地上的万国必得福” (亦见《创世记》 26: 4; 28: 14)。

《旧约》里许多地方昭示，救赎将带给所有的人及民族。如《诗篇》 (2: 8) 说：“你求我，我就将列国赐你为基业，将地极赐你为田产”。最辉煌的景象出现在《启示录》 (9) 中：“见有许多的

人，没有人能够数过来，是从各国、各民、各族、各方来的，站在宝座和羔羊而前，身穿白衣，手拿棕树枝，大声喊着：‘愿救恩归于坐在宝座上我们的神，也归于羔羊’。”

否认在上帝救赎的体制里民族的重要性的观点经常作如下表述：“我们都是人（*We are all just human beings*）”。巴别塔的故事暴露了这种观点背后的骄傲和傲慢，巴别塔的联合是错误的，它代表恐惧的人类联合起来反对上帝目的。罗德（*Stephen Rhode*）在《万民会聚处》（*Where the Nations Meet*）中注意到，巴别塔的故事在单一文化民族（*monocultural congregations*）的生命中表现得淋漓尽致：“一个新的教会是由激动、能量和幻觉（*vision*）组成的。然而岁月流逝，教会的功能与其说是把耶稣介绍给不信之人，不如说是把一个安全、无忧以及熟悉的环境介绍给那些早已信仰并属于耶稣之人。在会众时代，教会会发现，那些它所服务的社区如果有联系，也是很少的。”（罗德：《万民会聚处》，*Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1998 p.26*）

“我们都是正直的人类”这一说法的问题是，在实践中它意味着“所有人都像我一样。”那么，就很难合理地顾及和理解他人的独特性。上帝对这种错误联合的回答是创造的多样性（*diversity*）。斯坦利·豪尔沃思（*Stanley Hauerwas*）说：“上帝把人们的语言弄乱，使人们散布各地，实乃一件礼物。因为通过这种区分，通过不得不面对由语言、地方分离而造成的他者，人们被给予了辨认他们作为被造物的身份而必需的资源。”（豪尔沃思：《当今的基督教存在：论教会、世界和之间的生活》，*Durham, North Carolina: Labyrinth, 1988, p. 49*）

或许，最清楚说明上帝创造国家的多样性是上帝救赎计划的一部分的根据是《使徒行传》之十七，那里既断言联合又断言多样性：“从他一个造出万族的人，住在全地上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界，要叫他们寻求神或者可以揣摩而得，其

实他离我们个人不远。”这给出了我们理解第二个悖论的钥匙。

三 历史哲学及遗憾的悖论

第二个悖论处理的是当前的一代和它与其民族的历史的关系。目前的一代如何能真诚地因过去——尤其是那过去和现在已经不同，目前的这一代当时尚不存在——表示遗憾？通过主张消解过去的罪，民族间的关系应当和解，我们消解了第一个悖论；因此，一种历史哲学非常关键，因为，正如上面引文所指出的，一个民族的身份即其历史。

根据启蒙的现代性，历史是科学与理性对迷信、宗教之胜利进程的叙述。然而，正是在启蒙时期，种族主义的伪科学理论诞生了。目前研究种族理论的学者如 Paul Gilroy, Theo Goldberg, Charles Mills 认为，种族主义不仅来自启蒙思想的堕落。例如，约翰·洛克为皇家非洲公司的奴隶战争辩护，说其是正义的战争；伊曼努尔·康德相信白人与黑人在理性能力上的基本差异。这些学者认为，这些例子表明，他们并非与启蒙的观念矛盾，这却恰恰是因为他们按照启蒙的使命去划分范畴、进行分类和控制。启蒙与其说是导致了理性的胜利，不如说是构架了一种历史和哲学，合理地使欧洲帝国主义成为本质的、必要的和不可避免的。

另一方面。根据列奥塔，后现代主义可以被定义为“对元叙事的质疑”，在这些元叙事中，是启蒙关于进步的故事。它们在过去几百年里，形成了西方的传统。马克思的辩证唯物主义叙事不可避免地导致工人阶级的天堂。而基督徒的叙事讲创世、降临、救赎。借助被麦金太尔称为“系谱学”哲学家的尼采的观点，后现代怀疑论者们从底处挖掘西方的自由、平等等观念的意义，以推翻西方文化竖立其上的压抑、排外的基础。后现代主义主张，任何叙述都不可能包容所有人的经历和前景，因此，它将

不可避免地要为统治集团的权力结构的前景的合法化和普遍化服务，而把其他人的经历边缘化。

基督徒们能够赞同后现代主义批评“宏大叙事”，同时拒斥其相对主义，后者被麦金太尔称为启蒙的“倒置的镜像（the inverted mirror image）”。麦金太尔认为，当前知识界中无根据的相对主义的力量来自它的“某些居于中心的启蒙位置的颠倒”。理查德·米德尔顿（Richard Middleton）和布莱恩·J. 沃尔施（Brian J. Walsh）都认为，如果基督徒能够同意后现代主义对启蒙假设的批评，那也必须承认《圣经》本身或是一个最宏大的叙事。他们说：《圣经》以小说的形式展示了一个世界景观，很难相信一个人能够把《圣经》上关于创世、降临、救赎的陈述仅看做一个地方性的（local）神话。事实上，在哪里也很难发现一个比之更宏大、更综合的故事了。基督教无疑是根植于这样一个宏大叙事，他宣称讲出了世界从创世到末世、从起源到圆满的真实故事。（J. Richard Middleton and Brian J. Walsh: 《面对后现代的完美:基督教的信仰能经得起解构吗?》，见于 *Christian Apologetics in the Postmodern World* . ed. By Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm, Downers Grove Illinois: Inter Varsity Press, 1995 . pp. 141—142.）

为解决第一个道歉的悖论，我们认为，在民族内外的权力结构中存在的不公与不义，不仅是个体作恶者的结果，而且是只有当个体认同民族之不义并通过公共机构、哲学乃至宗教意识形态准许之时才会有此恶果。消解第二个悖论即遗憾悖论的关键是，要看到个体主义的神话也遮住了那些当前身居高位的人的日光，使他们看不到他们的成就及繁荣在某种程度上根植于不义的历史。通常，在“无肤色歧视（color blind）”、“不偏袒”的名义下，统治集团通过无视历史而忽略诸如民族（ethnicity）、种族、性别及东方学（orientalism）中的问题。我们需要一种历史哲学和一种关于民族认同的理论，它既非理性对宗教之胜利的叙事，

亦非对所有宏大叙事的若明若暗的怀疑论。约翰·司各脱（John Stott）在《今天基督徒面临的关键问题——多元种族之梦》（载于：Decisive Issues Facing Christians Today, Grand Rapids, Michigan: Fleming Revell, 1984）中，对于那些暗中支持种族主义的伪科学理论的材料有有益的详细阐述。

通过运用创造、堕落、救赎的故事来解释我们个体生命的故事和民族的历史，我们（既作为民族又作为个体来）参与到上帝救赎的历史中。如果我们是自己消融进上帝救赎的历史叙述中，我们是用精神范畴和《圣经》真理来解释我们生命的事件。我们的生命故事、我们的自我理解通过与历史（上帝的故事）相交叉而发现新意义，这就是“皈依”的部分意义。基督教会任务并非去证明其他故事是错误的，而是去过一种印证（testimony）的生活——去过一种因基督教的故事为真而变得有意义的生活。

历史作为寻求意义的邀请加在我们之上。美国的福佑（America's blessing）是世界自由的火炬和移民的避难所。它最大的罪恶是牺牲了这福佑去换取财富和权力，这罪恶的最大表现即是奴隶制。起草了独立宣言这样激动人心的文字的托马斯·杰弗逊断言，“人生而平等地享有造物者所赋予的不可剥夺之权利”，而和华盛顿及以“不自由、毋宁死”这样的战斗性语言煽动了革命热潮的帕特里克·亨利（Patrick Henry）一样都蓄有奴隶。我们无法忘记，正在寻找亚洲的哥伦布跳到了今天被我们称之为美洲的这块大地上，他协助发动的奴隶贩运几乎灭绝了所有的印第安人。

尽管哥伦布是被去地球尽头散布福音的基督教热忱所驱使，詹姆斯·卢文（James Loewen）仍然认为，他造成了使种族关系发生革命性变化和世界向现代转变的两个现象：从上著那里夺取土地财富及劳力，导致他们几近灭绝；以及造成了种族歧视的跨大陆的奴隶贸易。卢文注意到，奴隶贸易特别令人反感的方面是

性。当 1943 年远征队到达加勒比，甚至还未到海地时，哥伦布就把上著妇女赏给官兵。在海地，性奴求是西班牙人更需要的。哥伦布 1500 年在给朋友的一封信中写道：“获得一百座城堡就像获得一个女奴或一块农田那样容易。司空见惯的是，有大批的从事寻找女孩的商人，那些 9—10 岁的女孩正大量需求。”（James Loewen, *Lies My Teacher Told Me: Everything Your American History Textbook Got Wrong*. Rockefeller Center, New York: Simon and Schuster, 1995. p.60）

在斯蒂芬·卡特（Stephen Carter）看来，亚伯拉罕·林肯的伟大之处在于他把独立宣言从宪法的僵化的法律形式（legalism）中提升出来，号召美国人放弃他们的私利来实践自由的理想。（Stephen L. Carter: 《林肯的美国》，书籍与文化：7/8，2001）作为总统，林肯的立场发生了转移，从谴责奴隶制度向新建立的州扩展但赞成其在南方的存在到他意识到美利坚民族自身即是奴隶制度之罪恶的孕育。在他的第二次就职演说中，林肯开始看到美国在执行上帝赐予美国的最基本的策略上已经失败了：

“如果我们假定美国奴隶制度是按上帝旨意必须降临的罪行之一，但现在它却苟延于上帝给予的最后期限之后。于是，上帝想消灭这一罪行，所以它同时给了南北方这场可怕的战争。就像悲哀需归咎于那些罪行制造者一样，我们能分辨出在哪里我们背离了信仰活生生的上帝的人们加诸他的神圣的德性呢？我们天真的希望着——我们热烈地祈祷着——这巨大的战争灾难会很快过去。但是，如果上帝让他继续，直到有农奴经过 250 年无报酬辛劳所积聚的所有财富都被偿还，每一滴因鞭答而流的血被另一滴因战争而流的血所抵偿。正像三千年前所说的一样，如今仍要被重述，‘主的判决是永远正确与正义的。’”（《林肯著作》 1861—1865, vol.VI, 1907. quoted in John Dawson, *Healing America's Wounds*, Ventura, California: Regal Books, 1994, pp.71—72.）道

森 (Dawson) 给出了一个关于美国清教徒的出生率如何被奴隶制的罪恶危及的有趣描述。

基督徒生活的一个重要部分是努力去继承历史中上帝目的的知识。这在丹尼尔·托马斯·迈尔通 (Daniel Thomas Merton) 的书中被详细阐明：我们注定要去考察历史，即人的智性行动，为了他们的内在意义 (inner significance) 的显现及我们作为基督徒的重大意义 (Thomas Merton, *Seeds of Destruction* New York; Farrar, Straus & Company, 1964, "Letters to a White Liberal," p.18)。阐明了民族的神学和基督教的历史哲学之后，现在我们转到道歉悖论的关键：首要的是，在不重复不宽容、种族仇视以导致战争的社会不义和革命的情况下，如何同使国家留下伤痛的作恶者斗争。

四 和解的悖论和十字架的力量

“此后，我看见四位天使站在地的四角，执掌地上四方的风，叫风不吹在地上、海上和树上。我又看见另一位天使，从日出之地上来，拿着永生神的印。它就向那得着权柄能伤害地和海的四位天使大声说：‘地与海并树木，你们不可伤害，等我们印了我们神的仆人的额。’” “此后，我观看，见有许多的人，没有人能够数过来，是从各国、各族、各民、各方来的，站在宝座和羔羊面前。” (《圣经·启示录》 7: 1—9)

上文中我们认为，一旦我们承认过去的特定的伤痛只能通过民族的完全的忏悔及悔罪才能治愈，那么责任的悖论就能消解。一旦我们承认民族即是其历史，那么遗憾的悖论就能消解。接下来通过公开承认那些官方历史叙述压抑的声音，而设置直接的公共记录去发现那些“被淹没的历史” (underside of history) 就是认同民族的真正身份的有力途径。

这种忏悔构成了南非真理与和解听证会及在二战期间收容日

裔美国人的事件发生 75 年后举行的听证会的一部分。受害者的家属被鼓励建立自己的社会关系网并传播他们的故事。正是这些故事的力量使那些被感动的人们关注和解与终止犯罪。

忏悔来自希腊文的 *homologeō*，那意味着说神所说或同意神所说。忏悔不仅是承认一个人做了错事，而且还表达了从上帝的角度看所做之事的意愿。最终阻止基督教被扭曲为种族主义、性别歧视以及殖民主义的，是那些经典中所描述的上帝经常站在受压迫者、异邦以及被遗弃者的立场上。这一点可以从上帝通过基督被钉死在十字架上修补被打破的它与堕落的人类之关系的意愿而清楚地看到。

从“被淹没处” (*underside*) 看历史——神学家沃尔特·布鲁格曼 (*Walter Bruggeman*) 称之为“痛苦的拥抱”——是对《圣经》的保卫，尽管其规模宏大，但却使得它（如不总是在实践上，也是在理论上）避开对“宏大叙事”的后现代主义批评。（*Walter Bruggeman The Land: Overtures to Biblical Theology, Philadelphia: Fortress, 1977*）以色列的被选中——通过亚伯拉罕的许诺成为选民——并不是被选中成为特权和精英阶层，而被选中去服务——成为一个把上帝的福佑带给万民的受苦的仆人。（《以赛亚书》 42，《诗篇》 67，《但以理书》 7: 14）

民族救赎的核心是在基督的十字架上拥抱痛苦。根据《圣经》，从亚伯拉罕的召唤始，上帝已开始拯救万民的计划。上帝许诺通过亚伯拉罕的后裔，“地上万国必得福”（见《创世记》 26: 4, 28: 14）。谁是这个后裔？那就是在《创世记》（3: 15）中第一个弥赛亚预言中的后裔：“我又要叫你（蛇，指撒旦）和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头，你要伤他的脚跟。”这个预言表明女人的后裔（耶稣基督）要伤蛇的头（撒旦的权力），其代价是蛇要伤其脚跟（基督的钉刑）。在加拉太书（3: 16）中保罗解释道：“神并不是

说众子孙，指着许多人；乃是说你那一个子孙；指着一个人，就是基督。”因此，这后裔是基督（参看《使徒行传》 3：25）及延伸至所有那些信基督的人，他们“就是亚伯拉罕的后裔，是照着应需承受产业的了”。（《加拉太书》 3：29）

因此，在人类的堕落之后上帝计划拯救万民的核心方式是通过原谅（*forgiveness*）——其现实形式是基督的十字架——来赎罪。第三个悖论——即和解的悖论——作为对正义之需求的对立面面向这个原谅提出了挑战。例如，南非真理与和解委员会被某些人批评为根本上是不正义的，因为他准许对那些遇上特殊情况及那些受害人放弃控告权利的人自动赦免。

南非真理与和解委员会为准许赦免确立以下几个必要条件：
(1) 准许赦免的行为必须发生在 1960 年（Sharpeville 大屠杀那年）至 1994 年（曼德拉作为南非首位民主选举的行政长官就职）之间。(2) 行为必须是政治促动的。(3) 申请人必须完全揭露与申请赦免的罪行有关的事实。(4) 有一个比例的要求。没有要求申请人表达悔悟被证明非常英明。委员会接受这个临时政策有其有限而确定的时期及目的：从种族隔离到第一个民举的总统纳尔逊·曼德拉之间的阶段。

批准赦免——那些公开的原谅行为——是一种抹平过去、缩小罪行以及过于廉价的订购“和平”（那时没有和平）的努力吗？

和解的悖论产生于对基督教的原谅观念的误解。首先，原谅并非忘掉过去或假装过去不曾发生过，记住过去的极端暴行是很重要的——允许受害者把他们的痛苦放进公共的历史中——不仅为了给受害者尊严和人性，而且通过忏悔及悔罪使这样的行为不再发生，另外，原谅并没有缩小罪行。真正的和解暴露不幸（*awfulness*）、耻辱、痛苦、堕落以及真相（*truth*）。关于参加真理与和解委员会的听证会的那些人所遭受的苦难，图图写道：

“对于我们的解释者来说，那特别残酷，因为他们不得不用

第一人称来讲述，有时是受害者，有时是罪犯。‘他们剥光我，他们打开一个抽屉，然后把我的乳房塞进去，他们来回的使劲开关抽屉挤我的乳头，直到有白色的东西渗出来。’ ‘我们绑架了他，给他喝有毒的咖啡，然后用枪射他的脑袋。后来我们点燃他的尸体，这时我们就在一边野餐。’ 用这种方式转换身份将是残酷的，甚至那些远离听证会的人也被这如此惊人的故事震动：那个负责我们听证会誊写服务的人告诉我，有一天当她正在写听证会的誊本时，当她觉出并看到她胳膊上的泪水，她都不知道她是怎么哭的。” (Tutu, pp. 54—55)

作恶者不得不完全揭露并公开承认犯罪，此后，悔恨和自责不应减少而应增加。原谅并不意味着不加改变地直接恢复信任、使以往的关系重新开始，原谅是受害者能提供的东西，但是信任则是作恶者必须用时间才能赢得及恢复的东西。

其次，原谅绝不廉价，因为它总是代价昂贵。为了实现民主，受害者放弃了对政治暴行采取行动的权利。更重要的是，为给我们指出原谅之路，上帝献出了他的儿子，他惟一的儿子。耶稣降世并死去的理由、上帝通过历史做的所有事情的理由，是给我们对我们的罪的原谅这件礼物（《约翰福音》 3: 16），做基督的使者或许要付出代价。图图主教写道：

“1997年1月的委任期间，我知道我得了前列腺癌。无论我做什么它都可能发生，它表明我们所从事的是一件代价昂贵的事情，原谅与和解并不是轻易就能实现的。我自己的病更加表明，平息那些饱受创伤的人们及那些从事使自己将直接承受打击的残酷工作的人，的确是件代价昂贵的事情。” (Tutu, op. cit. pp. 286—287)

第三，说原谅根本上是非正义的批评还将面对另一个现实：如果我们不相互原谅，我们就会灭亡。在《约翰福音》（15）中，耶稣用葡萄藤及其枝蔓作比喻分析到：枝蔓如果不从葡萄藤那里

吸收养分就会枯萎而死。上帝就是原谅——我们从其儿子耶稣基督那里可以清楚地看到——坚持辛酸刻薄与不宽恕就是拒绝上帝进入我们的心灵。而没有上帝我们就会灭亡。没有宽恕就没有正义，因为我们变得和我们拒绝宽恕的人一样了。耶稣教导说：“但是要是你不宽恕人们的罪。主父将不宽恕你的罪。”（《马太福音》 6: 15）：这个特别的警告是什么意思？一个对其邻人不宽恕的人想得到神的宽恕是不可能的，这好比一个将自己的手捆在背后以免给别人礼物的人想从别人那里得到任何礼物一样不可能。不通过宽恕别人而让宽恕在我的生命中流淌，则不会得到神的宽恕。因为神在基督的位格即是宽恕。宽恕能使受害者自由；它是一件礼物。然而，礼物如果不是自由地给予和自由地取得就不是礼物。我们所做的是通过悔恨取得礼物（《约翰福音》 1: 9）并宽恕他人如同神宽恕我们。

宽恕是不正义的么？图图主教提出，这种批评假设只有一种正义存在：

“一个人会接着说，只有我们坚持的正义概念是报应论（retributive）的正义，正义才或许不会实现，它的主要目的是惩罚。在此，错误的当事人就是民族，某种非人格的东西，它很少考虑真正的受害者，也很少考虑作恶者。我们认为，有另一种正义，恢复的正义。它是传统的非洲法理学的特征。它关注的核心不是报复或惩罚。该传统的精神关注的是破裂的愈合，不平衡的修复，破裂关系的重建，寻求既对受害者又对作恶者的安抚，后者应该被给予机会被重新整合进被他的罪行伤害的社团。”（Tutu, pp. 54—55）

《启示录》是对全世界的受难的基督徒的安抚。在《启示录》中我们学到：天堂保持着肃静以使听到上帝的见证人或殉难者的祈祷：“当他打开第 7 层封印，天堂里一片寂静约有半小时，怒者之烟与圣者之祷从神跟前天使的手上升起。”十字架的悖论是，

我们这些有着可从中得到慰藉的基督教的人，嫉妒受苦的基督徒在基督那里享有的欢乐是可以谅解的。他们为什么与基督如此亲密？这就是十字架的愚蠢：

“虚心的人有福了，因为天国是他们的；
哀恸的人有福了，因为他们必得安慰；
温柔的人有福了，因为他们必承受地土；
饥渴慕义的人有福了，因为他们必得饱足；
怜恤的人有福了，因为他们必得见神；
使人和睦的人有福了，因为他们必称为神的儿子；
为义受迫的人有福了，因为天国是他们的”（《马太福音》5：3—10）。

十字架的愚蠢在南非真理与和解委员会已经成为世界种族关系的模范的悖论中得到例证。图图主教注意到：

“哪一个意识正常的人会把南非想象成一个国内的种族关系和统治方式毫无秩序可言的最为恐怖的例子？我们南非是那最靠不住的闹，所以上帝会选择我们。我们不能对自己所取得的一切抱有太多的信任。我们曾注定要灭亡，我们的种族曾注定要灭绝。如果世上曾有没有希望的例子，我们就是一个。神的意愿是别人看到我们会从中得到鼓舞，上帝想尽可能给我们指出一个可能的希望之塔，一个可能的范例，并说‘看看南非，它有一个叫做种族隔离的梦魇，它已经结束了，北爱尔兰（或其他什么地方）的梦魇也将结束，他们有一个被认为是不可对付的难题，他们正在解决，任何地方都不会再有被认为是不可对付的难题了，你们也有希望。”（*tutu*, p. 282）

这一教导也适用于目前的中美关系。或许，目前的中美关系更倾向于要求道歉和中断联系，因为我们有恢复两国间深藏的更为精确的历史的需要。本文的任务就是指出这些丢失的故事和历史就是那用来使民族和解的树上的叶子。

五 附录：对话的历史重现和代际医治 (Inter-Generational) 的教学实验

“我们进入人类社会……带着一个或更多的个性特征——我们被选派的角色——我们不得不去理解这些角色，因为这能使我们理解别人对我们的反应和别人更倾向于怎样理解我们的反应……不让孩子们听故事，你就使得他们成了言行两面都没有谱、焦虑不安的结巴。” (Alasdair MacIntyre, *After Virtue*)

亚裔美国学生在石溪大学 (Stony Brook) 本科生总数中占有很重要的比例。然而他们经常被其他人误解，把他们看做外国人，亚裔美国人自己也很容易对他们的身份迷惑：因为他们看不到自己在美国历史这面镜子中的准确影像。历史教科书？从高中到他们现在在石溪大学里所使用的教科书都忽略了这一点，即，亚裔美国人在历史中起了怎样的积极作用及他们的成就在国家的进程中起了如何关键的作用。在“教师奖学金授予学会”的支持下，我得以在一个新近酝酿的课程“亚裔美国研究中的哲学问题”中，重新开始提出这些问题。

其中最值得纪念的计划之一是和我的学生们一起来制作一部纪实片“我看自己”；影片内容是关于旧金山天使岛移民站的，在 1999 年，那个地方被认为是美国 11 个最危险的历史场所之一，1941 年至 1943 年间，天使岛是成百上千中国移民进入美国的港口。不像爱丽丝岛，天使岛与其说是欢迎的地方不如说是拒绝的地方，在被拘留于岛上的六周到三年的时间里，移民们在刻在棚房墙上的诗里表达了他们的幻灭、思乡及抗议。

“我看自己”这个题目指明了这一计划的要点，这个计划是个对话的历史恢复的教学试验，石溪大学的学生们努力去帮助保留那个场所，并在重新创造他们的祖辈的经历中发现他们的声

音, Johnny Chui 指出, “我感到我的祖辈在通过我发言”。 Zhi Deng 印证了另一种益处: “开拓历史使之对我们而言的意义不仅是保留我们的文化遗产, 而且灌输一种关于我们的历史的更伟大的骄傲的感觉。” 对于这个计划对她和她的父亲的谈话如何帮了忙, Charlotte Eng 写道: “没有学习和开拓亚裔美国人的历史特别是口头历史那一步, 这种代际之间的谈话就不可能。那些同老一代人的谈话是非常珍贵的, 对年轻一代而言, 相互交谈意味着有了回溯和根源, 也意味着老一代人的苦难没有白费。”

除了通过完成他们的诗歌以还那沉默的移民一代人声音以外, 年表亦详细描述了为保留天使岛移民站这个历史场所而获得政府基金社区所付出的努力, 如此给亚裔美国人的社区以力量。

在解释为什么他成为小说家时, David Mura 写道: “我感到对我来说, 去发现那些丢失的历史之镜是绝对必要的, 尽管我得亲自去创造他们, 否则我将决不会知道我从哪里来, 我的家人是谁以及我是谁。”

通过这一“传授”历史工作的计划, 学生们学会了去批评教科书历史的常规性的歪曲。他们也学会了通过想象制作新闻副本、创作非虚构的小说以及进行论证。与那宣称种族研究会使学生陷进知识分子小圈子里的保守主义观点相对照的是, 那电视片是拉美白人、非裔、亚裔学生们在一起工作、速写、创作、生产及分配的。Billyn Tarplain 的对一个被拘留的中国妇女的口头历史的戏剧性表演激发了种族间的比较: “亚裔美国人就像平静的风暴, 它那丰富的文化传统以及在某些方面同我们非洲遗产的历史相似性启发了我。惟一能够把我们区分开来的东西是我的皮肤的黑色。”

在整个计划中, Loni Ding 给予了学生们不可估量的帮助, 她是 U.C. Berkley 电视教育中心的制片人兼导演, Loni Ding 在她的“亚裔美国制片人战略”中认为, 如果带着尊敬来看我们的主题, 摄

像机的作用将会大大强化。在对此学习讨论后，我们努力将她的这个原则包含在我们的作品中，在石溪，她出现在“院长杰出演讲”系列中，拍完片后，在一间校园电视工作室中她接受了采访。学生们制作的电视及演示给她看的对历史的揭示令她吃惊。

被学生们的专业性及其本身所感动，Loni 邀请学生们同她一起制作一张 CD 以给她那获得艾美奖的 PBS 电视系列剧伴奏。这个系列剧即“在美国的祖先们”，是第一个向普通公众提供对业裔美国人进行深层历史理解的系列剧。

用 Loni 的话说，这项计划挑动学生“全副身心的参与”建构“某种完全是他们自己的既是批评分析性的又是叙述的故事讲述中去”。

像“我看自己”这样的计划教育了我们大家。文化多元主义不需被限定于一种“歌颂烹饪和文化的文化旅游”，它能构造一个学术批评的棱镜，透过它，我们能够发现潜藏的美国历史的多元文化向度。历史学家 Ronaul Takaki 预言这种明智的计划正在增长的重要性时说：

“我们能够肯定，我们社会的未来将很大程度地被我们选择用以在其中照看自己的镜子所影响，美国不属于一个种族或群体，美国人经常重新界定自己的民族国家身份，通过分享我们的故事，我们邀请所有美国人在一个不同的镜子里照看我们自身。”

面对排拒

1882 中国人排拒法令通过。

1910 天使岛移民营房建立。

20 世纪 30 年代 被拘留者 Smiley Jann 和 Tet Yet 保存并出版了写在营房墙上的诗。

1940 在 17 万中国移民被拘留后天使岛移民站因为火灾而关闭。

1943 中国人排拒法令被废止，新定额允许每年有 105 位中国人移民美国，并且允许 65721 人通过大不列颠进入美国。

恢复记忆

1970 Park Rangei Alexander Weiss 发现了刻在墙上的诗。Mak Takahashi 将墙上的诗拍了照，激起了亚裔美国人社区的兴趣。

1974 “天使岛移民站历史建议委员会”建立在这里。

1975 拨款 25 万美元重建营房。

1980 Him Mark Lai, Genny Lim 和 Judy Yung 在一本被称做“岛”的书中出版了诗与口头历史。

1980 基金用光，天使岛移民站基地努力来保存场所

挽救历史

1997 天使岛移民站被指定为国家历史标志。

1999 天使岛移民站被“国家托拉斯”（National Trust）列为美国最危险历史场所之一。

2000 3月7日，加州人对第 12 条预算条款进行投票，该条款包含一项为保留天使岛移民站的供应计划。

“一旦你来到这房子，
见到这诗歌，除非你是块木头
你将禁不住
被那经历所感动，
那墙对你说话。”

(李 蓉 译)

对话——比较宗教研究 的真正基础

刘 杰

一 关于不同宗教之间比较的可能性： 库恩、伽达默尔和布伯

典型的“宗教研究”（The Study of Religions）所运用的方法基本上是“历史的”和“比较的”。就比较宗教学研究而言，始终存在一个无法回避的问题：不同宗教之间为什么是可以比较的？尽管比较宗教研究的学者们事实上一直在进行各自的比较研究和写作，但这并不意味着他们对比较研究的这个“根据性”问题有完全自觉的认识。与这个问题有关的另外一些问题是：如果宗教比较是可能的，那么我们将在何种意义上来谈论“比较”？如果宗教比较是不可能的，那么我们所认为的“不可比较”又是什么意思？虽然大多数从事比较宗教研究的学者不是在回答了这些问题后才开始其研究的，但如果我们要反思比较宗教研究的合理性和该学科的基础，那就不得不思考这些问题。其实，这些也是任何比较研究（如“比较文学”、“比较文化”、“比较语言学”、“比较哲学”等等）所必须首先要解决的问题，它们不是一些比较研究的具体方法论问题，而是比较研究的形上学的问题，或“元比较研究”（Meta-comparative Studies）的问题，所以它们属于哲学探究的范围，具体说属于所谓“社会科学的哲学”应该研究的问题。

题。显然，我们首先应该把各类“比较实践”和“比较的形上学或哲学”区别开来。

金克木先生对比较文化研究较有体会。关于比较研究的哲学基础，他也认为是最为重要的。他说：“作比较的范围、目的、方法是首先要明确的。但也得注意，无论什么做法，背后总会有一个哲学体系的思想指导，却不可以是先有一个既定的具体结论作为前提，否则就会得不出令人信服的结果。”^①但金先生这里讲的比较的哲学还是指具体比较研究中方法论意义上的哲学，而不是就比较本身的哲学思考。

就比较宗教而言，同样有一个哲学基础的问题。但人们对宗教本质的看法不同，其比较哲学也不同。关于宗教有各种各样的定义，但我认为弗里德利希·冯·胥格尔（Friedrich von Hügel）对宗教的一般分析是正确的。他在其《宗教的神秘要素》一书中指出，宗教有“三个基本要素”，一是神秘的要素，二是思想的要素，三是制度的要素。^②神秘的要素主要指与生命有关的各种宗教经验，如威廉·詹姆斯对宗教经验的描述。而思想要素则是指宗教的神学思想体系，这是对宗教教义进行的哲学辩护。宗教的制度要素涉及教会组织、机构和各种仪式等等。任何一种宗教的历史，都可以看成是这三个要素之间不断冲撞的历史。那么，对比较宗教研究来说，我们就要问：我们是在比较两种宗教的什么要素？我们往往是只比较两种或多种宗教之间的一个要素或构成部分，而将其余部分弃之不理。所以这种宗教比较研究的合理性和价值就是大可怀疑的。如果我们不能就两种宗教的所有要素和总体性进行比较，而只关注其中的一种要素，那么这种比较研究

① 金克木：《比较文化论集》，三联书店 1984年版，第 199 页。

② F. Von Hügel, *The Mystical Element of Religion* (2nd edn; London: Dent, 1923) p. 65.

就是成问题的。

另一方面，当我们使用“比较”一词时，我们是真的想找出两个被比较的东西的“相似性”或“差别”呢，还是仅仅要达到交流或沟通的目的？我认为是后一个目标，而非前者。因为前者根本就是不存在的，因此我们可以说，不存在发现“共同性”的比较，而只存在使“对话”或“沟通”成为可能的比较。所谓“比较”就是“对话”。在这方面，我认为在当代哲学研究中的三位著名人物的思想很有启发意义，他们对“比较研究”的一般哲学基础进行了探讨，这些探讨在我看来就成为我们研究比较宗教的出发点。这三位哲学家是：科学哲学家托马斯·库恩（Thomas Kuhn）哲学解释学的主要阐述人汉斯·伽达默尔（Hans - Georg Gadamer）和犹太哲学家马丁·莫迪凯·布伯（Martin Mordechai Buber）。他们分别从不同的角度对比较研究进行了哲学的论证，使我们看到了任何比较研究的实质和困境。

在库恩的科学哲学中有两个最核心的概念，即“范式”（Paradigm）和“不可通约性”（Incommensurability）。在他看来，范式是一门学科成熟的标志。没有范式，就没有任何标准得以判别某一研究领域是否已经成为科学。该词有“共同显示”、模式、模型、词形变化规则和范例的含义。在库恩那里指某些重大科学成就演变成科学发展中的某种模式，因而形成一定观点和方法的框架。具体说来，范式代表一特定科学共同体成员所共有的信念、价值、技术等等所构成的整体。它是指导科学共同体进行研究的研究纲领和行动准则。范式的改变，就意味着科学革命的到来。但科学革命变迁的最重要特征，就是其整体性。就是说，这种变迁不是渐进的、逐步完成的，而是一种突如其来的无结构性转变。其中，随着范式的变化，科学术语的意义也会随着改变，并且是理论变化的中心因素。正是语义的剧变，导致理论间的不可通约性。而不可通约性在语词上则表现为不可翻译性，即科学

革命前后两套理论中术语的意义，不可能完全翻译出来，因为缺少中介性语言。一个理论中的所有术语不可能用另一个理论的词汇来进行定义。

但我们应该注意的是，库恩认为“不可通约性”不等于“不可比较性”。他只是坚持两个理论之间无共同的语言能够使二者得到充分完全的表达，并因此在它们之间可逐点地进行比较。要逐点地比较两种理论，就需要一种语言，使得两种理论至少是经验结果能够不走样地都“翻译”成这种语言，即中性语言。但科学家找不到一个中性的立场，可使他们站在其上对两种理论逐点地作“客观的”评价。既然不存在一种中性语言，则两种理论的语言就不可能无遗漏或无损失地互译。这实际上就是认为，两种理论的比较是一种基于某一种立场的主观解释，同时也是基于社会、政治和文化的实际需要的改造，甚至是“篡改”。

如果我们根据库恩的理论，把各种宗教看成是一个个范式，它们之间是不可通约的。那么我们对两种宗教进行比较，并不是要逐点地去找它们的“共性”，因为我们也缺乏一种中性的语言。其实，当我们认为我们在进行客观的比较研究时，我们却总是基于某一种宗教或哲学的立场，去对另一种宗教或哲学进行带有主观偏见的“诠释”。所以，库恩的理论是对比较研究中客观主义和实证主义立场的批判，它与哲学解释学的立场是一致的。

根据伽达默尔在《真理与方法》中的基本看法，理解本身具有历史性，这一历史性向我们展示了我们与传统的一种新的关系。传统并不是一个我们学着去认识和通过经验去控制的过程，而是一种语言，传统总是在向我们诉说着什么。所以，我们始终与历史传统保持着一种对话的关系，而这种对话总具有问答的结构。通过问与答的辩证法和视阈的融合，本文和解释者就达到了真正的沟通。此外，伽达默尔还认为，语言是两个人之间产生理解和在谈话对象上取得一致看法的中间地带。可见，对文本

的解释也具有谈话的性质。语言是我们遭遇事物的方式，人以语言的方式拥有世界，语言带给人一种对待世界的特定态度和关系，所以无语言之外的世界。

按照伽达默尔的这种说法，那么宗教中的思想和制度方面的东西是可以比较的，因为它们都有语言的因素，而神秘的成分则是不可比较的，因为那是非语言的东西。此外，比较宗教研究从根本上说就是一种诠释学意义上的对话，是一种宗教的信奉者对另一种宗教的解读，并且这种解读是可以永远进行下去的。

诠释学是关于我们的“理解经验”的哲学探讨，是关于“理解如何可能”的研究。如果对我们的“理解经验”进行分析，那么在其中无疑就有所谓的“比较理解的经验”。所以，比较哲学就是关于“比较理解经验如何可能”的问题，就是关于不同传统之间理解如何可能的问题，而不是同一传统内人的理解如何可能的问题。

但真正对人的对话性进行了深入研究的，却是马丁·布伯。正是他使宗教的另一个要素，即神秘要素之间的比较成为可能，当然这种“比较”是非语言的、非逻辑的，而是体验式的对话。下面，我们将通过对他的对话哲学的研究，深入探讨比较宗教研究的意义。

二 人的“对话的存在”

马丁·莫迪凯·布伯（Martin Mordechai Buber, 1878—1965）从其人本主义的“对话哲学”来理解所有真正的宗教。对布伯来讲，人类宗教的历史就是人与上帝对话（Dialogue）的历史。因此，“信仰的生活”和“世俗的生活”本是不可分的，人与上帝一起居住在这个世界中，他既具有神圣性又不失其缺点，关键是我们应该思考人与上帝对话的条件。

布伯首先区分了人探索“实存”（Existence）的两种不同方式：即“我一它”（I—It）关系和“我一你”（I—Thou）关系。“我一你”关系的特点在于，只有当一切“前见”或预设都被放弃的时候，当“我”完全沉入与“他者”的“相遇”（Meeting）中，和他保持一种真正的对话的时候，“我”与“你”才能够真正相遇。他说：“与‘你’的关系是直接的。在‘我’与‘你’之间，不存在任何术语，不存在任何前见，不存在任何想象，并且记忆本身也改变了，因为它从单一性变成了整体性。在‘我’与‘你’之间，没有任何目的，没有任何贪婪和期望，并且渴望本身也改变了，因为它从梦想变成了现实。所有手段都是障碍。只有在所有手段都不存在的地方，才会有相遇发生。”^①可见，“我一你”关系具有“开放性”、“直接性”、“相互性”和“在场”的特点，它可以存在于人与人之间，也可以是人与一棵树、一只猫、一块岩石或一件艺术作品的关系。布伯认为，由于上帝就存在于他的创造物中，所以，通过我与这些物的“我一你”关系，我就与“永恒的你”（即上帝）建立了“我一你”关系。而“我一它”关系则是一种典型的主—客体关系。在这种关系中，我“认识”并且“使用”其他的人或物，而不允许它们“为自己的惟一性”而存在。在现代社会，人总是从一定距离把“他人”看成是一个“物”。

此外，布伯还认为，“我一你”关系和“我一它”关系彼此是变化的。人不能总是处在“我一你”关系中，他只能一次又一次地努力把“它”的世界的“非直接性”带入与“你”相遇的“直接性”中去，从而赋予“它”的世界以意义。只要这种改变继续下去，人的存在就是本真的存在。当“它”极度膨胀起来并且不能够返回“你”的时候，人的存在就是不健康的。当“我”

^① 马丁·布伯：《我与你》，纽约，1960，第7页。

不能够真正地“相遇”“你”的时候，“我”就与“你”“失之交臂”（Mismeeting）了。对许多人来讲，尽管他们口头上声称信仰上帝，但实际上他们并不把上帝作为一个“你”来与之对话，所以，这样的人与上帝就处在一种“失之交臂”的状态。希伯来《圣经》宗教的本质就在于：尽管上帝与人之间隔着深渊，但人与上帝的对话是可能的。

布伯就此指出，所谓“对话”就是“体验‘我一你’关系中的另一方”。“对话”从根本上来讲，就是一种“包容”（Inclusion）。在对话中，我们相遇的不是别人的经验内容，而是别人“生存的惟一性”。因此，“包容”与“同情”（Empathy）不同。“同情”是把一个人当作一个“对象”或者“它”来看待，将我的情感移植到他身上。这是对“实在”采取的一种“审美主义”的态度。而“包容与此相反。它是个人自己‘具体性’（concreteness）的扩展，是生活的现实环境的完善，是我们参与其中的实在的完全在场。包容的基本要素首先就是两个人之间存在着任何一种关系，其次是他们共同经历的、至少他们中的一个人积极参与的一个事件，第三，这个积极参与者并没有因积极参与而失去什么，并且从另外一个立场来看他们经历着共同的事件。人与人之间的关系如果存在程度不同的包容要素，那么它就可以被称之为是一种对话的关系。”^①在此，布伯规定了“对话”赖以存在的三个要素。从这三个要素来看，显然我们通常所说的“交谈”（conversation）就不是“对话”。虽然在真正的交谈（而不是心不在焉地应付）中也显示出一种对话的关系，但是对话关系并不是由交谈构成的，对话不一定需要交谈。例如，两人相处，往往默默无语，但这时也会存在着一种“对话”。又如，虽两人相隔千里，但彼此似乎仍然在场，“对话”照旧会进行下去。而另

^① 马丁·布伯：《人与人之间》，纽约，1966，第97页。

一方面，所有的交谈只有从“包容要素的意识”中才能够获得其真实性，即应该在交谈中“体验到另一面”。例如，在所谓“技术的对话”中，注意的焦点不是集中在对话参与者本身，而是集中在他们所传达的内容上。同样，在所谓“伪装成对话的独白”中，同样也缺少包容关系，独白使独白者“绝对化”，使他人“相对化”，从而把人们之间的这种交谈变成了“喋喋不休”。所以，布伯不无讽刺地说，当代人的一个标志就是他们并不真正地“倾听”。布伯与海德格尔一样，大声疾呼：我们应该“倾听”而不是“说道”。因为当我们倾听的时候，我们就来到了一个真实的领域——即“之间”（*Betweenness*）的领域。

他认为，对“相遇”来讲，真可谓“其来也，恭；其去也，悲”。相遇之所以“恭”，是因为人不可能同时身处对话的两边；相遇之所以悲，是因为每一种“我—你”关系都不可避免地会变成一个“它”，尽管“它”不一定变成为一个“你”。所以，“我—你”关系一方面教导我们要相遇他人，另一方面它又教导我们当我们相遇他人的时候，要把住我们自己的根基。这也就是说，“体验对话的另一方”与“把住我们自己一方”是同等重要的事情。可见，“相遇”总有一种“之间”的本体论结构。他指出：“人存在的基本事实是人与人打交道。人类世界的独特之处就在于：在这个人和另外一个人之间发生了某件事，而我们在自然界中找不到类似的事情。语言只是一个符号和为人类世界的一种工具，精神的所有成就都是在语言的激励下取得的。人是被语言造成的；但在它成为人的路上，它并不只是不断地发展，它也衰败和凋谢。它植根于一种不断转向作为另一个特殊的存在者的存在之中，以便与它在一个它们共有的范围内交流，而这个共有的领域超出了它们各自特有的范围。我把这个共有的领域称之为‘之间’的领域，它是随着人作为人的存在而形成的，但从概念上讲它是不可理解的。尽管‘之间’实现的程度非常不同，但它

却是人类社会的一个基本范畴。……‘之间’不是一个附属的构造，而是人之间所发生的一切东西的真实场所和承载者；它之所以没有引起特别的注意，是因为与单个的心灵和其背景不一样，它并没有显示出一种平滑的连续性，而是根据人与其他人彼此的相遇而一再地重构；因此经验自然地被附加上了连续的要素——心灵和它的世界。”^①可以说，布伯的“对话哲学”就是关于“之间”如何可能的哲学。

就此看来，布伯已不是一个传统的宗教思想家，而是一位注重“宗教经验”的人本主义哲学家。由于“我”是把上帝作为“你”来相遇的，因此“我”了解“上帝”也是通过与之对话完成的。“上帝”和“道德价值”对我来讲都不是“超越的实在”，我在与上帝的对话中相遇上帝并且发现价值。他说：“哲学研究本质上必定是人类学的；正如它一次又一次地所阐明的那样，在它的核心当中必定提出的一个问题就是：人是如何可能的。”^②可以说，关注人及其生存状况就成了布伯宗教哲学的归宿和顶点。那么，“人是什么呢？”由于人是因为另一个自我的存在才成其为人的，所以没有这一“我—你”关系，人就不是人了。人只有在对话生活中，才可以实现其“潜在性”。不过，要有对话的生活，首先就应该有“可亲的家园”。令人遗憾的是，“家园”这个概念对现代人来讲要么已成一种模糊的回忆，要么就是一种遥远的梦幻。“无家”（homelessness）一方面意味着古人所拥有的那幅完整而亲近的世界图景已不存在，人成为役使自然的精灵，“天”和“地”是对立的。另一方面，各式战争和仇恨又使我们失去了共同拥有一个“人类共同体”或社会的那种感觉，人类从

^① 马丁·布伯：《人与人之间》，纽约，1966，第203页。

^② P. A. Schilpp 和 M. Fredman 编：《马丁·布伯的哲学》，伊利诺斯，1991，第693页。

未像今天这样分裂和好斗。人类没有了家园，哪还有“对话生活”呢？无家，就是无信仰，就是与上帝“失之交臂”。

为重新找回“家园”，哲学家们已提出了各式方案，布伯将其归为两类：个体主义和集体主义。他认为，这两类方案其实都在摧毁真正的“对话生活”，只是所用方式不同而已。布伯说：

“如果说个体主义只理解了人的一部分，那么集体主义就只是把人作为一个部分来理解，它们都没能推进对人的整体性，对作为一个整体的人的理解。个体主义只看到人与他自己的关系，而集体主义则根本就没看到人，它只看到了‘社会’。个体主义扭曲了人的面孔，而集体主义则给人戴上了面具。”^①可见，集体主义和个体主义皆为人的无家可归状况的反映，是孤独的人的不同写照而已。

不过，布伯相信，我们还有第三种选择，这就是关于“之间”的人类学。他指出，“本真的”存在状态是一种“之间”的状态。“之间”既不是单独地发生在每个参与者身上的东西，也不是出现在一个包括双方和所有其他事情在内的“中性的世界”中的东西，它就是出现在他们之间，出现在只有他们二者才能够接近的一个区域中的东西。布伯说，如果我相遇某个东西，那么这一相遇的事实就可以精确地在世界和心灵之间、在外部事件和内部印象之间来分析。但如果我和另外一个人彼此相遇，那么这个相遇的总和就不能够精确地来划分，就不能够分成我的或他的。在我和他之外总还有一个多出来的“剩余物”，对这个剩余物而言，心灵终结了，世界还没有开始，这个剩余物就是本质的东西，这就是本体论上的“之间”。即使是在一些并不引人注目的微小而短暂的事件中，“之间”也是存在的。例如，在灯光幽暗的歌剧院里，两位观众彼此并不认识，但他们都同样地以一种

^① 马丁·布伯：《人与人之间》，第 200页。

纯洁和紧张的心情在倾听莫扎特的音乐，这时在他们之间也存在一种关系，尽管这种关系并不为他们所察觉，但它确实是一种基本的对话关系。随着灯光再次亮起，它早已消失得无影无踪了。布伯说：“在对这种短暂然而却是连贯的事件的理解中，我们绝对不能引入情感的动机：这里所发生的事情是不能通过心理学的概念来分析的，它是本体的东西。从最微不足道的事件，如那些刚一出现就消失的事件，直到纯粹不可分解的悲剧的悲怆（在悲剧里，两个本性上彼此对立的人纠缠在同一个生存环境中），都以非语言表达的明晰性彼此显露出一一种难以调和的存在的对立，我们只能以一种本体论的方式才能够恰当地把握这一对话的环境。但它并不是在个人实存或两个人实存的本体的基础上被把握的，而是在二者之间并且超越二者的存在的基础上被把握的。在最强有力的对话的时刻（此时确实是‘深渊连着深渊’），变得最为明显的是：对话不是个体或社会的魔杖，而是一个第三者的魔杖，它围绕着所发生的事情画了一个圈。不是从主观的立场，而是从客观的立场来看，在我与你相遇的狭窄的山脊上，存在一个‘之间’的领域。”^①

在此，“深渊”象征着人与人之间和人与上帝之间的隔膜，而“山脊”则是人与人之间和人与上帝之间对话得以实现的坚实之地。布伯相信，在我们这个时代，“之间”这个实在的场所已初露端倪。布伯这样说：“如果你考虑单独的个人本身，那么你所看到的人就如同你所看见的月亮；只有人与人才提供了一个全面的图像。如果你考虑人的集合体本身，那么你所看见的人就如同你所看到的银河；只有人与人才是一幅完整勾勒出的形状。当我们考虑人与人的时候，你所看到的人的生命将是动态的、双重的：他既是给予者，又是接收者；他既出击，又忍受；他既是进

^① 马丁·布伯：《人与人之间》，第 204 页。

攻的力量，又是保卫的力量；他既是研究的生命力，又是提供信息的生命力；他既提出请求，又给出答复——他们总是两个在一起，在相互的奉献中完善彼此，一起展现人性。这样，你现在就可以转向个体了，你将根据他所显示出来的关系的可能性把个体看成是人；你也可以转向集合体，你将根据它所显示出来的关系的完满把它看成是人。当我们打算把人看成是‘一’与‘其他’的永恒的相遇的时候，我们可能已经接近对人是什么这个问题的答案。^① 所以，“关系性”是人的本质，也是宗教哲学所应关注的焦点。

他认为，“人”体现着两种互补的精神运动。一是所谓“原始距离”（*Urdistanz, primordial distance*），一是所谓“关系性”（*Beziehung, relationship*）。一方面，人是“原始地定于一定的距离内”，另一方面，他又“进入关系性之中”。因此，人类经验对象的“基本他性”就是距离化过程对人所产生的结果。人与动物的本质不同就在于，人能够超越他的环境，试图了解存在之所以为存在。人作为人的根本行动就是“栖居”，他假定存在着一个他能够“栖居”的世界。这就是“距离化”，即人知道有一个独立的世界为他而存在。但是，距离化的过程和进入关系性的过程是互补的，它们彼此相互蕴涵。因为，一方面，“我们不能与某种不是与我们对立并且不是自在存在的东西保持一种关系性。”^② 也就是说，如果已经存在一个我们能够对其维持一种关系性的独立的他者，那么就只能够有一种对关系性的进入。而另一方面，如果一个世界被认为是独立于我们的意识而存在的，因而在某种意义上是自在的，与我们有一种潜在的关系性，并且吸引我们与它建立一种关系，那么我们就可以把它看成是与我们对立的。

① M. 布伯：《人与人之间》，第 205 页。

② 转引自《马丁·布伯的哲学》，第 84 页。

不过，布伯还指出，尽管“原始距离”和“关系性”范畴彼此是相互蕴涵的，但还存在两个限制性条件。第一，“原始距离”从逻辑上讲先于“关系性”。第二，尽管相互作用和合作是绝对必须的，但二者之间还是存在冲突。因为，距离化过程本身倾向于在认识者和被认识的世界之间建立一种“我一它”关系。不过，布伯仍然充满信心：即使是在这种冲突中，上帝仍会“开恩”，那时，二者的统一就是可能的。只是这种“开恩”的时刻非常罕见，并且不可预期。他甚至认为人的“相遇的能力”就是一种上帝赋予人的“神性”（divinity）。所以，哲学人类学必然蕴涵着一种“神学”，当然是一种没有任何教条的神学。

把布伯以上对神—人关系的分析应用到宗教比较研究中来，我们可以说宗教比较就是要在不同宗教之间建立起一种“对话关系”。两种宗教比较的基础就是彼此把对方当成一个“你”，即一个可与之对话的存在者，体验到对方的生命经验，把对方的态度和立场包容在自己之中。比较研究不能够仅仅停留在语言的层面上，而应该深入到宗教的各个要素中去，克服门户之见，打碎因传统而来的隔阂，沟通彼此的心灵。

三 犹太教和基督教的信仰

布伯认为，我们在人与上帝的“现实关系”之外来谈论上帝，就是以一种讲述神话的方式，而不是以一种真正的宗教方式来叙述。所以，要有意义地“谈及”（speak of）上帝，就不能去“谈论”（talk about）上帝。因为，要想对上帝讲话，就须倾听上帝的话，同时还须回答上帝的问话。这样一来，上帝就不是一个“他”或“她”，也不是“它”或“它们”，而是一个“你”。所以，人对神性的意识应该区别于神话性的幻觉或表面敬神的夸夸其谈，前者才表现为一种“我一你”关系。也正因为如此，哲学

神学与哲学人类学就是密不可分的，它们彼此相互蕴涵。用哲学人类学来改造传统神学的结果就是他所谓“新哲学神学”。它之所以是“新的”，就是因为它关注的焦点不是上帝如何创世的问题，而是“神—人对话”的问题。

布伯坚信，宗教信仰存在的惟一基础就是人与上帝（“永恒的你”）之间的对话关系。根据人的“对话性的存在方式”，人关于上帝的任何陈述同时就是关于人的陈述。在他看来，以色列民族对《圣经》信仰的历史就是上帝与人之间对话的历史。从亚伯拉罕被召到上帝面前，到摩西在西奈山上与上帝的对话，再到众先知，都是上帝与人之间对话的历史展现。宗教信仰的关键是那些对话，而不是对教义内容的信仰。布伯反对任何对宗教所做的抽象研究，因此，他同样鄙视基督教神学。他认为，在基督教神学中，我们可以相信上帝存在，而上帝并不与我们面对面地相处。可见，布伯赋予宗教哲学以一种人道主义的基础，他用哲学人类学来改造传统的神学，因此，H.W.施奈德尔也把他的宗教哲学称为“宗教的经验主义”。^① 因为，布伯就像克尔凯郭尔一样，强调“宗教经验”的重要性，而不赞同对宗教进行抽象的神学概念分析，这对宗教思想的研究来讲无疑是一场革命。正如有人指出的那样：“正是因为布伯，哈西德主义以及其他的犹太文献中的学说和原理才超越了单纯的犹太文化而进入基督教世界。他对宗教思想的影响是巨大的，任何自由主义宗教思想家都不可能忽视他的方法和学说。”^② 所以，布伯的宗教哲学沟通了犹太教和基督教。

为什么在他对所有宗教问题的思考中，上帝与人之间的对话

① 《马丁·布伯的哲学》，第 468 页。

② 大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动》，山东大学出版社 1996 年版，第 164 页。

一直居于核心的位置呢？这主要是由于他的如下一种看法，他说：“作为全能的上帝，在他创造其造物的过程中，他赋予其造物以行动的自由，秉持这一行动的自由，造物就可以归顺于他或离开他，可以捍卫他或反对他。”^① 这样，上帝与人的关系就不只是创造者和被创造者的关系，而且在他们的关系中还体现出一种“对话的行动”。他正是从这样的视角出发，深入地分析了犹太《圣经》传统的最原初的材料，因为在他看来，犹太教就是从这一传统中形成了自己的宗教思想并获得了自己的生命的。

他认为，犹太教的传统可以一直追寻到摩西在西奈山上与上帝的对话。正是通过对这些对话的分析，布伯发展了早期犹太教的信仰原则。上帝是什么？上帝就是“在此的上帝”（the God being there），他使人解放，引领着我们，与我们同行，与我们共鸣。但同时上帝又是不可被捕捉住的，我们不能对不可捕捉的上帝形成一种影像（image）。因此，在布伯与罗森茨维格共同翻译的《摩西五经》的德文译本中，他把原先上帝说的“我是我所是”译成了“我在此”。这种译法上的不同，并不仅仅是一个语言的问题，它反映出译者宗教哲学精神上的不同。布伯认为前一种译法明显地受希腊主义的影响，它意味着从哲学上讲我们不可能去思考上帝的存在，因为根据这种译法，上帝是自在的，是与人对立的。而后一种译法则传达出上帝与人的贴近和相关性，与人的对话性，就如同上帝与摩西的对话那样。

问题是，古老的犹太教传统对现代人有何教益呢？布伯与大多数宗教哲学家的根本分歧在于：他并不想回到那个没有现代科技和工业文明的原始纯朴的时代。因此，布伯对古老的犹太教传统的恢复，并不是“回归希伯来《圣经》”。而是要恢复原初的、符合犹太《圣经》原则的“统一生命”，这种生命包含了我们在

① 马丁·布伯：《以色列和世界》，纽约， Schocken Paperbacks, 1963，第 79 页。

现代的整体生存，包含了现代文化的多样性对我们灵魂的影响。它应该是现代与古老传统的交融，是现代与传统的“对话”。可见，布伯的新哲学神学具有相当的开放性和包容性，是古代与现代、哲学与宗教、神性与人性、理性与信仰的一个有机的结合，难怪有人把布伯的《我与你》称之为“哲学—宗教的诗歌”。^①然而，布伯却尖锐地指出，标榜自己具有理性的现代人都是一些缺乏真正责任感的人，因为这种人不作回答，他之所以不作回答，是因为他听不进我们传统中一代又一代人提出的那个永恒问题。因此，现代人必须再一次聆听那个问题，倾听那个提问者。他必须重新学会问问题和回答问题。简言之，他必须学会对话。所以，布伯早在 20 世纪 20 年代就批评了现代性，认为现代性的最大特点就是“对话”的缺失。

布伯一直反对任何教条主义的态度，他对死守教义和刻板的传道活动及宗教仪式都非常反感，任何原教旨主义的观点在他那里都遭到了批驳。可以说，布伯比他同时代的大多数基督教神学家都更彻底、更坚定、更有办法地完成了“神学的人类学转向”。他认为，那种缺少人类学精神的神学在谈论上帝时，似乎是在谈论一个与我们毫无关系的东西，一个我们似乎是从宇宙之外来看待的东西，一个我们可以对其伟大、真理以及行为进行品头论足的东西。但实际上，人总是与上帝相关联和贴近的，人并不知道何谓伟大，不知道怎样去把握真理，他不具有判断上帝行为的感官。我们必须从人的各种可能性，从人的存在来看待信仰的世界。而信仰也必须是存在于人的各种可能性中间，存在于生存的每一分钟里面，存在于创世、启示和救赎三者之间的张力里面。为了让现代人能够理解什么是真正的信仰，他区别了两种信仰。他说：“存在，并且也只是存在两种类型的信仰。不错，当今存

^① 参见：《马丁·布伯的哲学》，第 235 页。

在非常多的信仰内容，但是我们只知道两种基本形式的信仰。二者都可以从我们生活的简单材料来理解：一种来自这样一个事实，即我信任某人，尽管我并不能够提供我信任他的充分理由；另一种来自这样一个事实，即尽管我同样不能够给出充分的理由，但是我承认一件事是真的。在这两种情况下，我之所以不能够给出充分理由这件事，并不是因为我的思维能力有什么缺陷，而是因为我与我信任的人或我承认其为真的那件事的关系所具有的真正独特性。它是本质上不依赖‘各种理由’的关系，就如同它并不产生自这些理由一样；当然，对它来讲各种理由都是需要的，但是这些理由对说明我的信仰来说永远是不充分的。在此‘为什么？’总是随后的，即使在这一过程的早期阶段它已经出现；那就是说，随着我们接着说些什么它就出现了。这完全不意味着它是一种‘非理性的现象’。我的理性，我的思维的理性能力只是我的本性的一部分，一个特殊的功能；每当我无论是在哪种意义上‘相信’什么的时候，我的整个存在都参与在了其中，我的本性的整体都进入了这一过程，确实，这之所以是可能的，只是因为信仰的关系是我的整个存在的关系。但是，只有当思想的整个功能在没有被损害的情况下进入其中并且在其中产生作用，完全受它的影响并且由它所决定的时候，才涉及这种意义上的人格总体性。”^①在此，布伯明确地提出了这样几点：第一，信仰不依赖于理性；第二，但信仰不是非理性的，它需要人的整个存在的投入；第三，人格整体包括思想理性在内。但布伯认为，这里的“人格整体”不能够等同于“宗教情感”，因为后者并不是囊括一切的东西，它往往表现为一种虚幻的整体性。

布伯还指出，宗教信仰不是对有限者的信仰，而是对“无条

^① 马丁·布伯：《信仰的两种类型》，伦敦，Routledge & Kegan Paul Ltd, 1951，第7—8页。

件者” (the Unconditioned) 的信仰。如果我们发现我们与“无条件者”之间具有一种信赖的关系，与它订立了一种契约，那么我们就成为某一受该契约支配的宗教民族的一员。如果我们发现我们可以“皈依于”某一信仰，那我们就是一个孤独的个体，由这些个体所形成的联合体就不是一个民族。从历史上讲前者体现为犹太教，后者以基督教为代表。因为犹太民族与上帝订立有契约，并且早期以色列人是一个“信仰的民族”，他们由于共同的信仰而成为一个民族，又由于是一个统一的民族而具有共同的信仰，他们的上帝是“契约上帝” (covenant - God)。而基督教一方面接受了犹太人的信仰并加以改造，另一方面它又是超民族的，它的统一体不是一个单一的民族，而是凌驾于各民族之上的教会。随着古犹太人流亡世界各地和基督徒传教活动的开展，基督教就正式形成了。布伯说：“基督教开始于犹太人的散居和传教活动。在这种情况下，传教活动不只是意味着扩散；它是共同体的生命呼吸，因此是上帝的新的民族的基础。”^① 所以，基督徒等于是承认并且皈依了犹太人的信仰，在这种皈依中，他们构造了自己的实存。

布伯还认为，“承认并且接受某种东西为真”这条信仰原则源自古希腊的精神思想，在原始基督教的传教活动中就包含着这种精神。同样，在犹太教的《塔木德》和《米德拉西》中也渗透着这种希腊精神，它们体现了一种“希腊文化的犹太教”。所以，早期基督教和这种希腊文化的犹太教在精神上彼此是联系得非常紧密的，它们有一个共同的解释学起源，即都是用希腊思想来解释《圣经·旧约》。所不同的是，希腊文化的犹太教并没有向希腊思想缴械投降，它仍旧维护了自己的传统。所以，尽管基督教和

^① 马丁·布伯：《信仰的两种类型》，伦敦，Routledge & Kegan Paul Ltd, 1951, 第10页。

犹太教彼此渗透，但总的来讲，它们则代表着两种完全不同的信仰，并且基督教总在从犹太教汲取营养。在耶稣的教诲中，就包含着真正犹太人的原则。即使后来的基督教徒在返回耶稣的“纯正”教诲的时候，他们无意中也在与真正的犹太教展开对话。^①

最后，布伯指出，我们时代的危机也就是这两种信仰的危机。但由于它们的起源不同，因此它们的危机也不相同。犹太人信仰的起源是在一个民族的历史之中，而基督徒的信仰的起源则是在个体的历史当中。他说：“犹太教的信仰和基督教徒的信仰本质上是不同的两类信仰，它们各自都是与其人的基础相符的，并且直到人类从‘宗教’的流放中被聚集起来，从而接受上帝的统治之前，它们仍将不同。”^② 只有当它们彼此都完成了自己复兴的时候，它们之间才能够相互对话，才能够相互帮助。犹太教的复兴是通过犹太民族的再生来实现的，而基督教的复兴则要依靠各个基督教民族的再生，但布伯认为这一天还远未到来。

① 马丁·布伯：《信仰的两种类型》，伦敦，Routledge & Kegan Paul Ltd, 1951，第12页。

② 同上书，第174页。

从语言的角度看宗教对话的可能性

戴远方

在形形色色的学术交流和对话中，我发现了这样一种现象：很多争论都起源于论者对于对话中所涉及概念的不同理解和定义，人们对某些关键概念没有形成基本共识，以至于某些词语的意义本身成了讨论的对象。在读书和做翻译的过程中，我体会到翻译对于理解的重要性。翻译总是某种程度的转译，加入了译者自己的理解，同时也因译者的局限不能精确地传达著者的原意，甚至扭曲了著者的原意。这使我去思考一些问题，如翻译是否是不可能的，在宗教对话和跨文化比较的过程中我们选择使用什么样的语言进行对话。

一 翻译是否可能

如果一个小姑娘问：“在不刮风的时候风干什么呢？”或者“在我出生之前我生活在什么地方？”我们也许会因她的幼稚而发笑。但如果她问：“我死了以后会生活在什么地方呢？”好多人都会认真地对待她的问题。语言的不同方式影响了思维的表达。我们会问：我们的语言是如何影响我们的思维的？不用语言能不能进行思维？

对于这个问题的回答是：语言是思维的工具，语言不仅在表

达思想中是必要的，而且是思维过程的一部分。有两个比喻可以用来形容这种关系：讨论语言就如同在木头炉子里生火；讨论知识或科学就如同在水中一块板一块板地重建一条船，而自己又在船上一样。我们不能在语言之外思维，也不能思维之外运用语言。思维不是在真空中进行的，它总是和某事物有关。思维对象是什么物质呢？它很少是我们面前某一物质的影像，它常常是过去经验的回忆或来自过去经验，在后一种情况下，它几乎必须通过语言才能获得。

思维和精神本身没有形状，但在思维的过程中，它可以穿透任何东西，越过各种障碍，容纳各种概念。而语言是一种结构，任何东西穿过它，都会被加以歪曲。每一种语言都有一个形式，而没有两种形式是相同的。因此，两种使用不同语言的文化不可能对世界有同样的看法。语言是一副或多或少变形的眼镜，我们通过它来观察周围的事物。所以芒斯纳（Fitz Mauthner）宣称“如果亚里士多德讲汉语或达科他语的话，他的逻辑和范畴就会是另外一种样子了”。这使我们注意到翻译这个沟通不同语言、不同文化传统的过程。

有两种相对的关于文化可译性的观点。持不可译观点的人认为语言是表达民族精神的形式，语言的个性是民族精神的特性所决定的，不同的语言之间没有共约性。他们认为，每一次翻译都是一次企图解决无法完成的任务的尝试，因为每个译者都必然被两个暗礁中的一个碰得头破血流：或是过分拘泥于原文而损害本民族的味道和语言，或是过分拘泥于本民族的特色而损害原文。要找出某种折中的方案，不仅困难，而且干脆就是不可能的。

更多的人赞成可译性。人们目前普遍认识到：语言是人类在其居住的区域认识世界、改造世界，认识自身和改造自身的过程中的产物。虽然人类因其所处的区域不同，发展过程不同而产生了不同的语言，但是由于他们的生存环境、身体结构和生理需

要等方面的相同之处大于不同之处，因此人类在思维认识方面便产生了许多共性，这使得不同民族的语言都具有可理解性。另外，各民族经历过相同的或类似的历史，这使得语言的表达对象即内容具有标志这些现实的语义共相。语言的可理解性和具有语义共相构成了可译性的基础。

语言学家早已告诉我们：所有的翻译都是困难重重，而完美的翻译通常是天方夜谭。然而我们也知道，出于实践的目的，某种差强人意的翻译总是可能的，不管原文多么晦涩，毕竟不是绝对不可翻译的。语言是各不相同的，但还不至于不同到完全无法沟通的地步。

问题的关键不在于不同文化之间的翻译是否可能，而在于究竟出于何种实践的目的或者需要，人们才孜孜不倦地从事文化的翻译工作。换言之，问题的关键是：用谁的术语，为了哪一种语言的使用者，而且以什么样的知识权威或思想权威的名义，学者们在形形色色的文化之间从事文化活动呢？

塔拉尔·阿萨德（Talal Asad）说：“粗略来说，由于第三世界各个社会的语言与西方语言（在当今世界，特别是英语）相比是‘弱勢’的，所以，它们在翻译中，比西方语言更有可能屈从于强迫性的转型。其原因在于：首先，西方各民族在它们与第三世界的政治经济联系中，更有能力操纵后者。其次，西方语言比第三世界的语言有更好的条件：生产和操纵渴望占有的知识”^①。

阿萨德对文化翻译的批评，对于文化研究和跨文化研究具有重要意义。它提醒我们，将一种文化翻译成另一种语言，这一事业和个人的自由选择或语言能力并不相干，就算有关系，也是微不足道的。翻译活动和其他一切社会实践一样都不可避免地会陷入其所在的权力话语语境中。米歇尔·福柯把“话语”和“权力”

^① *The Politics of Languages and Translation*，中华编译出版社2001年版，第207页。

结合在一起进行考察，认为社会制度、权力机制对话语实践有着不可忽视的影响，自由的、不受约束的人文科学知识是不存在的。众多的人文学科从根本上就有一种“对权力的屈服”。翻译当然也或多或少地屈从了“权力”。

在福柯看来，权力话语是一种扩散性的制约，它对于理性的参与者，如作者、译者、读者甚或是评论家来说是一种隐含着的意蕴。作为翻译活动的执行者，在这一构成的所有关系中自然要受到权力话语对自己的一种连贯性的、微妙的、自动的、笼统的而又理所当然的制约。其实语言本来是无阶级性的，但同时又和人的主观情感、认识水平，因而与社会政治政治、权力机构和意识形态交织在一起。福柯深信，一个社会的各个层面都有特定的“权力话语”，它犹如一张缜密而广袤的网，牵制着人们的思维和活动。翻译作为人文活动的一个方面，也处在这无所不包的网中，它在某种程度上也被权力话语所建构。

如果我们从福柯那里学到了什么，那么就是实践的某种形式以及知识 / 权力关系在将某些认知方式权威化的同时，也在压抑其他的认知方式。生产关于其他人以及其他文化的知识的一种众所周知的方式，就是在既定的语言对等关系的基础上建构一套比较性的术语。可是，这种对等关系的基础本身通常并未受到检验。

博力·赫斯说词典是基于这样一个假设——一个显然未经过验证的假设——即语言是由对等的同义词组成的。跨文化比较的意义在于试图证明，人们在形成有关其他民族的观点时，或者是为其他文化（同时反过来也是为自身文化）整体的同一性设置各种话语的哲学基础时，他们所依赖的正是那种来自双语词典的概念模式——也就是说，A语言中的一个词一定对应着B语言中的一个词或词组，否则的话，一种语言就是有缺陷的。

我们翻译的过程其实就是在建巴别塔。翻译理论家不厌其烦

地讲述巴别塔的故事，巴别塔的故事本身（《创世记》11:6）似乎预示着《圣经》翻译的漫长历史，它部分出于早期苏美尔人的传说，并经过改写和翻译，进入希伯来《圣经》中。巴别塔象征着由于语言的多样性而无法克服的翻译的不可能性，而且开始了对于尽善尽美，对于“太初”的逻各斯的渴望。一些语言学家通常相信，一种单一的原初语言就隐藏在我们当前无序状态的背后。然而，当人们需要把《圣经》翻译成各种世俗语言时，对于太初之言（*original word*）的信念并不能帮助人们解决在共同语言方面陷入的困境。《圣经》翻译的历史以及基督教的政治充斥着模棱两可的实践。

语言潜在的基本结构，对所有的人来说，都是普遍的和共同的。人类各种语言之间的差异性本质上是一个表面现象。翻译之所以可能，恰恰是因为遗传方面、历史方面以及社会方面这些根深蒂固的普遍特征是存在的，所有从这个基本结构中派生的语法都能够被有效地放置在人类使用的每一种语言中，并被人们理解，无论其表面形式何等独特和怪异。从事翻译就是要穿透两种语言表面的分歧，把它们共同的存在根源揭示并发挥出来。

然而，难道我们就不能把对巴别塔的故事本身提出质疑吗？这个故事难道没有被翻译成各种各样的语言吗？人们难道不是通过各种各样的语言来阅读这个故事吗？巴别塔的故事不是和起源的神话相互矛盾吗？德里达在其论文《巴别塔》中提出了这个问题，他提醒我们注意，关于巴别塔故事最具有讽刺意味的是：我们通常恰恰是通过翻译读到这个故事，但人们还是重申翻译的不可能性。

奎因（W.V.Quine）认为存在着“彻底翻译的不确定性”。所谓“彻底翻译”就是指在没有翻译手册的帮助下把某种从未听说过的语言翻译为已知的语言，譬如一个实地调查的语言学家翻译一种从未接触过的土语。当他看见一只兔子跑过，一个土著人

喊道“Gavagai!”经过对这个词在不同场合下的使用,这个语言学家发现,他无法确定“Gavagai”是指整个兔子还是指兔子的某个部分。这表明,任何两种语言之间的完全对应关系其实并不是确定的,因而不存在两种语言之间的彻底翻译。就是说,一种语言表达的意义,不可能在它原来使用的意义上毫无歧义地翻译为另一种语言。这就是奎因提出的所谓的“翻译的不确定性原理”。

这个原理有两个基本内容:其一是说,尽管翻译手册能够帮助我们理解不同语言之间的相似之处,但由于它们只是记录了我们已知的语言,因而无法帮助我们理解那些我们未知的语言;其二是说,对任何一个词的任何一种解释都可以找到一种经验材料与之相对应,因而无法确定哪种解释是惟一正确的。在奎因看来,无论我们采取何种技术手段,都无法消除翻译的这种不确定性。既然如此,我们就必须而且实际上也是把某种特定语言作为参照系,由此来规定我们正在使用的语言的意义和指称。这表明,我们表达的手段总是相对于某个任意地或习惯地选出的参照系而言的,因此,我们的概念系统就有了某种相对性。

因此,翻译是必须的,也是实际上已经出现的一种现象,人们的文化交流在很大程度上依赖翻译,尽管尽善尽美的翻译看起来好像是不可能的。

二 宗教对话是否需要另一种语言

上帝有没有语言?上帝说什么话?这些问题是古今宗教界的重大问题。人们都想知道,神要告诉人类的是什么。当然,有人主张神不说话,人们只要顺从那个沉默无言的命运就行。这种态度见于古希腊斯多亚派的哲学中,也见于中国古代思想中,孔子说:“天何言哉?四时生焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语》17:19)斯多亚派和孔子都不是特别强调神的人格性。

《圣经》是基督教的宗教经典，《圣经》中的上帝是一位只有人格的神，他能说话：他告诉亚当，人在宇宙中的地位是什么（《创世记》1: 28）；他劝人们不做坏事（《创世记》4: 6）；他颁布自己的法律（《出埃及记》20: 21）；他安慰人、批评人、命令人，经常与人对话。《圣经》中的上帝要么对某个人说话，要么对一群人说话，要么对以色列人说话，要么对非以色列人说话（《以赛亚》45: 1），要么对世界上所有的人说话（《以赛亚》45: 22）。无疑，《圣经》中的上帝是一位“能言善辩”的神。然而，我们想知道的是：他说什么语言？

基督教传统的根源无非是犹太宗教的传统。基督教继承了犹太教的一神论、律法、先知和经文等。《旧约》的原文是用希伯来语写成的，而基督教的中心人物耶稣基督就是犹太人。上帝的名字（雅维，YHWH，耶和华）也是从希伯来语来的。用一种比较爽快的言辞，我们可以说，上帝的“母语”首先是希伯来语，其次是希腊语、拉丁语及其他语言。于是，那个困扰我的问题又出现了：上帝只使用一种语言还是在同时使用很多语言？如果上帝只使用一种语言，那么，我们本就不完美的翻译又如何能够传达上帝的完美的旨意？

在不同的《圣经》译本中我们能观察到原文和译文之间的张力。原文的本意和别的花文化传统带来的意义之间的张力是难以避免的。不管希伯来语是被翻译成希腊语还是拉丁语或是别的什么语言，都是进入一种新的语境，一种新的文化背景。宗教概念和术语在不同的语言中得到不同的表达。也许每一种语言都有一些长处，也有一些短处。然而，每一种语言都会丰富原文的意义，每种语言都能启发一些新的联想。汉语及其受过汉语影响的语言也许会带着儒家的因素，也会染上一些佛教或道教的色彩。《圣经》的翻译会丰富和改变原来的含义。譬如说，“父”在汉语语境中有一定的儒学味道，但若谈论“天上的父”，那么“父”这

个词的内涵和外延都会有一些变化：在“父”的人伦意义上还加上了天伦意义。

当我们谈到上帝的话时，又出现了另一个问题，这个问题是关于是否可以从字义上理解上帝的话。有些人坚持认为对上帝的谈论不是字义上的。与之相反的是威廉姆·埃尔斯顿（William Alston）的观点。他为上帝的话如何是字义上的提供了一个理论。首先他对语言的形式和语言的实质之间做了区分。他认为人类语言在谈论上帝的时候是有缺陷的，这是因为它的主谓结构假定了一个对象和它的属性之间的区分，然而在传统哲学中上帝的本质是没有区分的。因此，当一个谓词（如“爱”）给某个主语（如“某人”）加上一个属性的时候，这个句子的主谓结构就在“某人”和“爱”之间假定了一种区分。但是我们不得不用这种主谓结构的语言去谈论上帝和上帝的爱，尽管我们不能在上帝那里找到相应的区分。因此埃尔斯顿认为我们语言中的概念模式不能完全反映神圣的实体。

然而，埃尔斯顿认为主谓结构语言的局限并不必然消除掉所有关于上帝的谓词的字面含义。我们人类的词汇仍有可能去谈论上帝。就是说，有一个真正的实体是我们的语言指向的目标。我们用字面的形式将一些概念如爱、知识、力量或行动加到人身上。人类具有生物的特征——有限性、暂时性和有形体性。但埃尔斯顿认为爱、知识、力量、行动诸如此类的词并不必然意味着生物的特性。因此，他深信这些概念具有一个核心意义，它能够被从字义上赋予上帝。

宗教语言的研究可以解释宗教中的许多秘密。很多神名的起源原本很简单也很平常，后来却失去了原来的含义，而独立成为一个超自然的神秘之词。例如，“基督”（Christ）一词指的是“主”；“克里希那”（Krishna）原意是“最具有吸引力的人”；Adonai即上主；“佛”即觉悟者。

每一个终极者的名字都是经过长期的文化积累过程沉淀下来的，绝不是随意创造的。当我们使用“上帝”一词的时候，虽然中国古书中也用“上帝”一词，但显然没有基督教中“上帝”的含义。基督教的“上帝”概念包含了众多的属性：惟一性、无限性和神圣性，他是全知、全能、全善的。

那么我们通过什么途径达到这个全知、全能、全善的上帝呢？波伊曼（Louis P. Pojman）说：“只有一条路通向上帝吗？假如上帝存在，他为什么没有不分时间、地点地自我启示于各个国家种族呢？或者说，上帝已将自己启示于天下人众了，可人们却是通过不同的信仰、象征和解释来接受上帝的呢？难道各种宗教只是通往同一终极实在的不同途径吗？”^①宗教多元论的观点预示着宗教对话的可能性，因为不论一个人属于哪一种宗教传统，只要他热爱真理并白称为真，那就不能不意识到，他人也追求真理也白称为真。现存的各大宗教传统都深深扎根于某种或某几种古老的文明或文化中，都是世世代代的信仰者探求真理或智慧的果实，它们的真理观是多元化的，甚至是冲突的。这样一个事实促使人们开放自己的观念，与其他的信仰者相对话相交往，以求得多角度多方面的认识。哈贝马斯就主张，现代和后现代的社会理应以交往、沟通为基本的社会原则。缺乏交往和相互理解势必造成无知和偏见，而无知和偏见则是敌视和暴力的诱因。早期文明以“不变性”、“简单性”和“独白”为特征，而在现代社会，“依存性”、“相关性”和“对话”成了人类理解的基本结构。

在我们这个因通讯和交通便捷而迅速变小的世界上，我们不得不日益靠拢，各种宗教也需要进行对话，需要相互的理解和支持，这有助于世界各族人民的和平。“对话语境”就是让各方都能当场陈述自己的需要和愿望，因此对话是一个互有义务的过程：求得对方

^① Louis P. Pojman, *Philosophy of Religion: An Anthology*, third edition, p.507

承认自己的同时也承认对方存在的正当性与合理性。

宗教对话面临着重重的挑战与阻力。其中一种阻力就是：对话各方分属于不同的宗教，使用不同的语言，如何在不同语言之间进行对话？所使用的语言不仅指自然语言，而且指每个宗教自身所特有的术语，例如基督教的三位一体、道成肉身；佛教的无我、涅槃；印度教的业报、轮回。

有一种对话模式认为，让某种最有力量的宗教进行独白，大家倾听，尽最大能力去理解，以此来改造各自原有的宗教，这就是对倾听者的成全。这样一种论调实在是令人无法接受。另一种对话模式认为，可以把其他的宗教语言进行化简、转译，从而达到语言的一致性。例如，把耶稣视为神的一个化身，以此来取代上帝的道成肉身。这种站在自己宗教教派立场上对其他宗教语言进行包容性理解、诠释的做法也行不通，因为这实际上是在伤害对方。天主教普世神学家斯威德勒则主张，在宗教对话中可以将各种宗教语言翻译成一种中性语言，然后进行对话。但精确的翻译和转译是不可能的，因为语言是存在的家，每个词都有特定的含义，而且只有在它自己的语境中才能得到真正的理解。

任何形式的宗教对话都必然受到术语难题的困扰。每个传统都有它自己的词汇，用来表达自己的概念体系。尽管这些词汇与其他传统的词汇有时会有重叠，以致存在各种不同形式的一致和类似，但每一术语只有在它自己特定的语言环境中才能如鱼得水。宗教传统几乎没有什么中性的词汇。因此我们有时不得不在扩展的意义上运用甚至创造词汇，以涵盖两个或更多相关的概念。例如，约翰·希克对“上帝”这个概念选择了另外一种形式的说法，那就是“实体”（the Real）。“实体”这个术语的优点是：它没有一个传统所具有的排他性特征，却几乎为所有的传统所熟知。汉斯·昆在《全球伦理宣言》中没有使用“神”或“上帝”，而是在一个不起眼的地方用了“终极实在”这个概念。他

解释说若要使所有的、起码是几大宗教能加盟这个宣言，那就不得不省却“神”或“上帝”的称呼，这种做法主要是为了避免佛教徒的异议。

宗教对话尽管在进行，语言的问题依然存在，对话必须谨慎地选择话语，才不至于引起各方的愤怒。我想这个问题在跨文化比较的过程中也存在，虽然不再需要如此的谨慎，但话语的选择直接决定着对话是否能顺利进行。

三 依然存在的困惑

在我写作这篇文章的过程中，曾经陷入了迷惑的泥淖，有时我甚至不知道自己要表达一个什么意思。语言的确是一种很奇妙的东西，它是如何能够表达我们的思想的？使用不同语言的文化传统之间又何以可能进行第一次交流？甚至在我使用每一个词的时候，都会问自己：这个词为什么是这样说而不是那样说？这个词反映了本意了吗？“本意”又是一个什么东西呢？如果我们在使用每一个词语的时候，都提出这样的问题，那么写作和研究就成为一件不得不小心翼翼的事情。每一个词的选择和使用都关乎一种最本质的东西。

有一件非常基础的工作还留待去做，那就是对一些最基本的概念进行分析，如“上帝”、“宗教”、“对话”等等。对这些貌似平常的词语的分析对我来说不是一件容易的事，借今天的机会求教于各位方家。

在今天这样一个研讨会上，作为一名在校学生，而对众多的学者和专家，我明白自己发言的关键并不是要告诉在座的各位“什么是怎样的”或“什么是如何怎么样”，那样无异于班门弄斧。中国有句成语就叫“抛砖引玉”，我所能做的是提出一个问题，供大家讨论和交流。

莱布尼茨论中国的自然神学

斯图沃德
(Melville Y. Stewart)

引 言

莱布尼茨对中国人关于上帝的思想做了一项很有意思的研究。根据丹尼尔·库克 (Daniel Cook) 和小亨利·罗斯蒙 (Henry Rosemont, Jr.) 的说法,他“对中国文化和思想的成熟的研究与了解”始于 1689 年。这一年他在罗马遇见了在中国传教长达 17 年的克劳迪奥·格里玛迪 (Claudio Grimaldi) (1638—1712)。这次会面之后,莱布尼茨给格里玛迪写了一封信,在信中提出了关于中国的 30 个问题。根据库克和罗斯蒙的报道,他的主要动机之一,是“为了欧洲的利益”而增进对中国的了解,以及为了达成欧洲与中国这两个文明之间“更加密切的了解,合作和交往”而“增强中国人对欧洲思想的接受能力”。^① 莱布尼茨曾称中国为“东方欧罗巴”。

且不论莱布尼茨对中国的浓厚兴趣以及他关于中国的论述是否达到了增进东西方相互了解的目的,我个人认为莱布尼茨通过找到东西方之间的共同点而增进相互了解的目标是眼下我们这次会议主旨的一个重要组成部分。我想考察一下莱布尼茨对中国思

^① 丹尼尔·库克和亨利·罗斯蒙:《莱布尼茨论中国》,第 12 页。

想的理解，特别是他的论文《论中国的自然神学》。我的考察并不假定莱布尼茨的论述在每一方面，或者说在很多点上都准确地反映了古代中国人对终极关怀问题的理解。我想通过仔细考察莱布尼茨对中国人的上帝观念的理解，看看他所关心的通融主义（*accomodationism*）与反通融主义论之间的纷争能否得到某种程度的解决。尽管我们将通过莱布尼茨以及他赖以获得信息的人们的眼光来研究中国传统，这种研究却值得高度重视，不仅仅因为它在莱布尼茨的计划中占据着如此重要的地位，更因为他想要了解中国人思想的目的与动机和我们今天在此开会的动机是如此相近。我认为，不管莱布尼茨在有关中国思想的这些方面的论述是否确切，他的思想中有关中国人对终极存在者的思考的若干极其重要的方面，都能在希伯来传统和基督教传统中找到极相似的说法。如果上述看法是正确的，那么我们在对他的以及我们的目标来说都很重要的问题上展开对话就有了一个有意义的出发点。如果说莱布尼茨对中国自然神学的理解是正确的，我们就沿着通融主义的方向前进了一步。然而，就算我们对中国自然神学的理解有分歧，甚至是根本性的分歧，正如反通融主义者所持的观点一样，我也想说明，即使出现这种结果，即使如反通融主义者所认为的那样，古代中国人的思想总的来说是唯物主义和无神论的，在对基督教作严肃的思考之时也没有必要要求人们完全抛弃中国传统。莱布尼茨想达成的是两大文明间更好的理解，更加密切的合作和卓有成效的交往。我们越是经常地在中国人的神学论述和希伯来 / 基督教传统之间找到自然神学的概念和信仰的相似之处，中国文化对希伯来 / 基督教传统，以及对这一传统在自然神学方面所作的探索的文化包容能力就越强。我倾向于认为，莱布尼茨在自然神学上提出的一些重要观点是相当正确的，并且这些观点与希伯来 / 基督教传统内部某些人所作的自然神学探索中的重要因素具有很大的相容性。

尽管莱布尼茨的论文通篇兴味盎然，我只关注它的前两部分，即《中国人的上帝观》和《中国人关于上帝或第一原理，物质以及精神的看法》。^①许多中国人坚持说，汉语里有一个词，明确地表示“God”，的意思，如果我们用这个词来表示某个“至高无上的存在者”的话。在汉语里这个词就是“上帝”。在此无须对这个词做进一步的解释，或者介绍它丰富的历史渊源。在我们跟随莱布尼茨踏上研究中国传统的精神之旅之前，我们大家面前有这样一个共同的词汇就足够了。我希望我们能够顺着这个开头走进一个共同的对话天地。

一 历史背景

首先，我要承认我的汉语知识有限。每当需要弄清某个词语的确切含义时，我都不得不求教于我的中国学者朋友们。好几方面的因素使我们的探索变得更加复杂。不但我对汉语的理解受到局限，而且在很大程度上依赖于库克和罗斯蒙给莱布尼茨的论文作的英文翻译的准确性。还存在另一个层面的依赖性。我所作的考察大部分仰赖莱布尼茨的见解，而这些见解又依赖于争论双方的代表提供给他的资料。争论的双方为通融主义者和反通融主义者。前者认为中国人的思想能够与基督教相融，后者认为必须摒弃中国古代的思想。不管在多大程度上真正地理解了古代中国的思想，我希望这篇文章能提供充足的讨论素材，并且希望在跨文化交流的层面上取得某些进展，以增加对东方模式和西方模式的自然神学的同情的理解。

对莱布尼茨来说，给上述论题提供材料的有两个人。第一个人是利玛窦神父（**Father Matteo Ricci**），耶稣会中国传教团的创始

^① 丹尼尔·库克和亨利·罗斯蒙：《莱布尼茨论中国》，第 7、8 页。

人。莱布尼茨倾向于赞同他的观点。另一个人是尼古拉斯·朗古巴蒂神父 (father Nicholas Longobardi)，一名反通融主义者。单就莱布尼茨的这篇论文而言，亦有其相当独特的历史背景。

莱布尼茨和很多人展开了广泛的联络。尼古拉斯·德·雷蒙是这些人当中引人注目的一位。他是法国的一名柏拉图主义者，奥尔良大公的首席顾问。莱布尼茨给雷蒙写了两封信，《单子论》和《论中国人的自然神学》，但是后者从未到达雷蒙手里。奇怪的是，“单子” (monad) 这个在前一封信中居于中心地位的词汇，竟然从未在后一封信中出现过，虽然后者的写作时间只晚于前者一年。雷蒙寄给莱布尼茨两部重要的传教士的著作，其中之一就是朗古巴蒂写的。朗古巴蒂认为，古代中国人是唯物主义者，而与他同时代的中国人则是无神论者。当传教活动在利玛窦的领导下展开的时候，中国的知识分子正在从哲学上对儒、道、释三家的思想进行折中调和，以图使“三教合一”。^①

莱布尼茨 (1646—1716) 积极从事于公共事务。他充当新教徒和罗马天主教徒之间的调解人，并想使俄国成为中国和欧洲之间的协调国。^② 在他写《论中国人的自然神学》的同一年 (1716年)，他给沙皇彼得大帝写了一封信，信中说：“因此，当中国人从我们这里了解了他们想了解的东西以后，他们就会对我们关上大门。”^③

曾经有过两次主要的神学争论，使派遣到中国的传教士分为两派，成为那个时代的人们关注的中心话题。第一次争论，即“语词之争”，围绕的话题是汉语里是否存在一个与基督教的上帝概念在逻辑上相近的对等词；如果找不到这样一个词，那么，中

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 28 页。

② 同上书，第 4 页。

③ 同上书，第 5 页。

国人就全都是无神论者。第二次争论，即“礼仪之争”，围绕的话题是中国人祭祖的仪式是否含有宗教色彩，还是仅仅是偶像崇拜，而与宗教无关。利玛窦在两次争论中都赞同一般的通融主义者的观点，即认为汉语里有与基督教概念相近的概念，中国人祭祀仪式与宗教无关，不含宗教色彩。在我这篇文章的第一部分，我们将要探讨的是“语词之争”。

1700年，耶稣会，特别是法国的耶稣会与巴黎大学神学院的关系很紧张。后者谴责了两份被广泛传阅的支持耶稣会立场的手抄本。耶稣会提出了三个主要论点，莱布尼茨也认可这三个论点：(1) 耶稣诞生前 2000年，中国人就有了关于上帝的知识。(2) 上帝从未停止眷顾中国人。(3) 因此，中国人不会视基督教为异质宗教。^① 绝大多数成员属于詹森派 (Jansenists) 的巴黎大学神学院竭力反对上述观点，因为他们认为这些说法背离了奥古斯丁所持的必须靠上帝的恩典才能克服罪孽的观点，而是追随了贝拉纠 (Pelagius) 所持的上帝的恩典固然足以使人得救，但并非必不可少的观点。

因而，耶稣会把《圣经》看做帮助人们在世上完成神工的精神指南，而不是单单讲述了一个灵魂得救的故事，其地域和文化意义都是有限的。相应地，他们把中国看成上帝拯救世人计划的一部分。

与此相反，巴黎大学神学院詹森派教师们则赞同两部反对利玛窦的作品所持的观点。即朗古巴蒂所著的 *De Confucio Ejusque Doctrina Tractatus* (莱布尼茨称之为宗教论文) 和安东尼·圣玛利 (Antoine de Sainte - Marie) 所著的 *Traite sur quelques points importants de la mission de la Chine* (莱布尼茨称之为传教论文)。莱布尼茨论文的主要论点就是针对前一本书的。

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 5 页。

根据库克和罗斯蒙的看法，莱布尼茨的论文旨在反驳反通融主义者所持的中国人是唯物主义者/无神论者的观点。从其基本结构来看，他们认为这一论证是一种暂时的妥协（*modus tollens*）。论证的步骤是这样的：得出中国人改信基督教需要放弃一个长达三千年的学术传统这样的结论一定是错误的，那么，这个结论所依据的前提也一定是错误的。^① 这篇论文包括四个部分，前三部分的内容和我们讨论的话题相关，它们一起构成了对传教士们提出的主张——中国古代传统从根本上讲和基督教的主要真理不相容——的一个反驳。文章的第一部分试图表明，与反通融主义者的论点相反，中国人具有与基督教的上帝概念“很相似的概念”。下面，我就来详细地论述莱布尼茨的这一主张以及他为支持这一主张所整理出来的证据。

二 “God” 在汉语里的类似词

1. 精神实体

我们将依次考察下列概念：(1) 精神实体；(2) 理，汉语对‘God’的称谓。关于精神实体，莱布尼茨评论说，虽然反通融主义者提出中国人不承认精神实体的存在，他相信他们是承认精神实体的存在的。他紧接着补充说，他们认为精神实体与物质不可分离而存在。他进一步写道，中国人总是把精神和肉体联系在一起考虑的。实际上，他在此处承认天使是有身体的，并且说这一教义在一些早期的基督教教父如奥利金（*Origin*），迦斯汀（*Justin Martyr*），奥古斯丁和拉可坦提乌斯（*Lactantius*）等人的著作里都

^① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 7 页。

可见到。^①

“中国人认为，自然现象、山川河流所有的精神，要么象征通过它们而起作用的上帝的力量，要么，根据某些人的看法，可能象征某些赋有行动能力和知识的特定的精神实体。他们还认为，它们（精灵）具有精妙而轻飘的身体，就像有些古代哲学家和早期教父把这样的身体赋予精灵（genii）或者天使一样。”^②他总结说，虽然中国人似乎认为精灵有身体，但并不能因此而得出结论说，他们不承认精神实体的存在。

关于这一点，也许我应该补充说明一下，即基督教传统本身在如何理解精神实体这个问题上观点也不是完全明朗的。甚至上帝是精神（spirit）的说法也有广泛的解读空间，从非物质实体到某种类似于物理场的东西都可以（例如潘能伯格对《约翰福音》4章24节所作的解读，见《上帝是一种精神》），并且每一种解读都宣称自己与基督教一神论的主流是一致的。在探讨心智哲学的时候，基督教哲学家们就试图解释什么是心，精神，或者灵魂，其中有些人就没有总是按照笛卡尔的方式来理解精神或者心。我的朋友布鲁斯·莱欣巴赫（Bruce Reichenbach）在他自己的著作《人是凤凰吗？》（*Is Man the Phoenix?*）一书里认为，《新约圣经》里提到的人的灵魂，指的是存在于人与上帝之间的一种向度或者关系。威廉·哈斯卡（William Hasker）在《突现的自我》（*The Emergent Self*）一书中把人的心灵看做某种场，甚至可能就是某种物理场。所有这些例子都说明，如果说中国传统在某种程度上倾向于把精神实体和物质联系在一起的话，那么它不难在想从真正的基督教立场出发去理解人类和上帝的人当中找到志趣相投者。

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第76页。

② 同上书，第77页。

2. 理

根据古老的中国传统，存在着一条中国人普遍接受的，从哲学上讲渊源于 3000 年前的自然神学的道德准则。^① 这种自然神学的核心观念是理，即第一本源。也就是说，理被视为“理性，或者万物的基础”^② 在另一个地方，有对理的如下描述：“最普遍的理性和实体（11：50）；至大至善的存在者（11：53）。这个伟大而普遍的原因（cause）纯洁，恒定，崇高，无形也无像，只能通过悟性（understanding）而被人领悟。由理而生发出五种德行：虔诚（piety），公正（justice），信仰（religion），谨慎（prudence）和忠诚（faith）。（11：49）。”^③

圣玛利神甫（Father St. Marie）说中国人的理是“支配万物的律则，引导人们的智慧”。^④ 这种观念得到了日本人的印证，他们认为“万物源于理的力量和德行”。^⑤ 理被视为是自足的，并且因为这种自足性，所以不需要别的神祇存在。^⑥ 因此，理是世世代代以来以始终不变的方式推动着天（Heaven）的运转的惟一动因。理使大地稳定；使各个物种繁衍不息。繁衍后代的能力不是万物本身具备的，而是理的属性。^⑦ 理“统御万物；它存在于万物之中，支配万物，生育万物，即使是像天和地（Earth）那样的绝对性的物质（absolute matter）”。^⑧ 莱布尼茨说，朗古巴蒂列

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 78 页。

② 同上书，第 79 页。

③ 同上书，见第 9、79 页。参考朗古巴蒂引用的中国文献。

④ 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 79 页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上书，第 79、80 页。

⑧ 同上书，第 80 页。

举了属于第一本原的种种属性：“理是最完美的存在者（*Being par excellence*），是实体（*Substance*），是本质（*Entity*）。这里所说的实体无限，永恒，自生，不灭，无始无终。”^①他又说，“这个理是天地以及一切物质存在物之物质基础的本原，同时也是诸如德性、风俗以及其他属于精神世界的事物的道德基础的本原”。“它不可分，自身无限完美，自身就是各种完美属性的化身。”^②

根据朗古巴蒂神甫的说法，中国人的终极对象，被称为“至高无上者”，或者“太一”，是因为“一”是数字系列的“基础”，而“它本身却不是数字系列中的一员”。这个至高无上者既是不可分的绝对的一，又是大全（*Aggregate*）：因为“这个本原包含万物在初始状态下的本质”。^③莱布尼茨对此评论说，我们说理念（*ideas*）始基（*primitive ground*），以及所有本质的原型（*the prototypes of all essences*）都源于上帝，和他们表达的意思相近。我们说上帝是“一和全，囊括全的一，包含一的全；然而从形式（*formally*）上是一，从表现（*eminently*）上说是全”。所以，虽然上帝实际上是一，却被视为万物之因。人们注意到上述说法在现代哲学里的最权威的表述（*locus classicus*）出现于笛卡尔拉丁文著作《第三沉思》（尽管他试图在这段文字中把原因区分为形式（*formal*）的和表象的（*eminent*）。

朗古巴蒂神甫把理阐发为“太虚”（*Grand Void*），因为这个普遍本质包含着一切本质；又称其为“至全”（*Sovereign Plenitude*），因为这一本质“充实万物，使万物不空”。莱布尼茨评论说，这些问题在《中庸》里得到了讨论（他认为《中庸》是孔子

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 80 页。

② 同上。

③ 同上。

的作品，朗古巴蒂则认为它不是孔子所作的)。^①

理还被描绘成一个球体或者一个圆（阴阳鱼图是其象征。莱布尼茨对此没有作出评论，在介绍中国思想时也没有提及阴阳鱼图）。

莱布尼茨认为，所有这些赋予理的属性，是得出理就是基督教徒所崇拜的最高实体的对应物这一结论的根据。但是朗古巴蒂神甫反对这个结论，因为他认为，尽管上帝和理之间存在属性上的相似性，理“只不过是原始物质（prime Matter）而已”，^② 莱布尼茨对此作出的反驳是，我们应该先悬置判断，应该先对证据作出恰当地评估，看看假设中国人思考的对象是某个神圣的实体，还是原始物质，或者是别的某个什么东西这儿种可能性中哪一种似乎更有道理。朗古巴蒂提出了五个论据来支持自己的反通融主义观点，即古代的中国思想是唯物主义和无神论的，上述范畴所指的只不过是原始物质，再说这种原始物质也不像意志那样去推动事物。莱布尼茨简要地考查了每一个论据。在进行考查之前，他先简要地考查了一些表明“理是完善之源”的含义明确的段落。^③

莱布尼茨说：“德·圣·玛利神甫在谈到中国人所赋予上帝的那些美妙的属性时说：理或太极或上帝是最完美的一，毫无瑕疵的纯然至善，一种单纯而美好的存在物，造化天地的本原；它是至高真理和力量本身，然而又不受限于其自身；它为了显示自身而创造万物。它是纯洁、德行和博爱的源泉。生生不息是其固有的本质，一切完美来自它的本质和天性。这一本原明了理性运作的所有方法和法则（自身之内的与自身之外的理性方法和法则），

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》,第 81、18 页。

② 同上书,第 83 页。

③ 同上书,第 89 页。

通过它们，它在自己的时间中为万物做了安排，永不停息地行动和创造。可以假定理，太极或者上帝是一种有智慧的自然力，无所不知，无所不晓，无所不能。”^①

从上述论述中，莱布尼茨得出结论说，中国人不会如此缺乏健全的常识，把所有这些属性赋予理的同时，又声称理“没有能力，没有生命，没有意识，没有理智，没有智慧”。^② 莱布尼茨认为把理（他们声称就是理性或者秩序）等同于原始物质——只体现“存在，受动性（receptivity）和被动的力量（passive power）”等属性——是没有道理的。^③

在总结自己的观点时，莱布尼茨认为，反通融主义者的立场，即理只不过是原始物质，是同某些倾向于把上帝看做“万物之基质”的经院哲学家有观的。而后者持一种斯宾诺莎式的上帝观，即万物都被视为“上帝的形式”（modes of God）。^④

我们现在来看看朗古巴蒂提出的支持理就是经院哲学里的基质的五点理由。第一，理“不能自生，其存在依赖于元气（*primal air*）”。^⑤ 莱布尼茨简要地反驳说，他并不知道中国人曾经这样论证过，但他承认中国人也许说过类似的话，理“只能通过原始物质”（也许就是他们所指的“这种元气”）而产生万物。这样，第一个反对的理山就这样被消解了。

第二个反对的理由说，理本身是“不动的（*inanimate*），无生命的，没有目的（*design*），也没有智慧”。^⑥ 他引用了三段经文来说明这一点，其中一段引自《书经》：“宇宙中最伟大的天，

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 81 页。

② 同上书，第 85 页。

③ 同上。

④ 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 86 页。

⑤ 同上书，第 89 页，第 43 节。

⑥ 同上书，第 90 页。

既不能视物，也无悟性，既无恨也无爱。”^① 他还提到 *Hsingli Chinese Philosophy* (中文名不详) 一书，其中第 26 章 (第 16 页和第 17 页) 说天和地“既无理性，意志，也不会思想”。^② 德·圣·玛利神甫还进一步——和利玛窦一样——提到《论语》。在解释道 (秩序) 的《论语》第 14 章，孔子说：“道无以知人，而人能知道。”^③ 莱布尼茨对此作出的反驳是，当中国人声称理没有知识和力量时，他们的意思是说，不能把这些属于人的属性归于理，因为理超越了人的向度。在生命表示器官的活力这一意义上讲，不能把生命归于理；在知识必须涉及对象，“通过经验或者推理而获得”的意义上讲，不把知识归于理；在权力指民事官员行使的权力这一意义上讲，不能把权力归于理。莱布尼茨把这种否定理的谓词的方法，和神秘主义者因为上帝是超验的而否定上帝具有人的属性的思路作了比较。他提到了雅典的大法官迪奥尼修斯 (*Dionysius the Areopagite*)，虽然他否定上帝是一个存在之物，“但是肯定上帝比任何存在之物还要伟大”，^④ 读者们可能记得柏拉图在《理想国》第 6 章谈到善时说过类似的话，善“在尊严 (*dignity*) 和力量 (*power*) 上非存在之物可比”。所以莱布尼茨认为，对加诸理之上的谓词加以否定的主要原因在于人们认为理具有超验性。

第三个反对的理由涉及这样一种观点，即理“只是偶然地起作用，而不是根据意志或者审慎的考虑”。^⑤ 在反驳这个观点时，莱布尼茨引用了某位知名领袖的话。此人深谙儒、释、道三家的学说。朗古巴蒂神甫问此人上帝是否有生命，他是否知道人们所

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 90 页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第 91 页。

⑤ 同上书，第 92 页。

行的善或者恶。他回答说：“上帝没有任何谁善谁恶的知识，但是他在行动时仿佛知道一切。”莱布尼茨说，这种说法证实了《诗经》第一部的经文所说的：“天既不能视物，也无悟性，无恨也无爱，但通过和理有联系的人所作的努力而发挥上述视悟爱恨的效力”。^①对于这个问题，一种可能的理解是，也许中国人认为理必然要创造物质。而莱布尼茨认为存在一种更有道理的解读。也许，中国人竭力避免让上帝具有任何像审慎的考虑以及选择这些属于人的行为模式，也许“凭着自身完善的本性，理从几种可能性当中选择一种最适合的可能性；就是通过这种方式，理创造了气或者物质”。^②按照这种解读，莱布尼茨认为，中国人的思想不但无可挑剔之处，而且还应该表扬“他们关于万物皆由其自然倾向和某种前定和谐而被创造出来的思想”。^③这样，他就发现了和自己的前定和谐原则相似的思想。

朗吉巴蒂神甫提出的第四个反对理由，在莱布尼茨看来，是基于这样一个错误的前提，即理“是所有的生（*generation*）与灭（*corruption*）的主体（*subject*）”。莱布尼茨反驳说，中国文献里找不到支持这一论点的证据。

在莱布尼茨看来，第五个反对理由也是基于一个错误的前提，即中国人认为一切存在的事物都必定是物质的，这也是反通融主义者的一个根本假设。莱布尼茨反驳说，找不到支持这种观点的文本；并且中国人承认，理是一个非物质性的实体，理创造物质。他补充说，中国人在这一点上是正确的，而且所有个别的精神“都与身体结合在一起，并且灵魂甚至在死亡以后也绝不会与所一切有机物质（*organized matter*）或者无形式之气（*informed*

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 92 页。

② 同上书，第 93 页。

③ 同上。

air) 相剥离”。^①

莱布尼茨对上述反通融主义作家们的观点所作的叙述，在许多方面都是饶有兴味的。它告诉我们莱布尼茨自己的资料来源，以及他和他们之间进行交流的情况。莱布尼茨认为，朗古巴蒂神甫和德·圣·玛利神甫所认为的中国人赋予理的范畴和属性，和基督教一神论赋予上帝的名号和属性不一致的观点是错误的。莱布尼茨的这个论点是否正确，对很多人来说是一个值得争论的问题。然而，就算古代的中国人是唯物主义者和无神论者，通融主义的辩护者提出的论点，即为了成为基督教徒，一个人必须完全放弃中国人关于理的思维模式，也是错误的。根据莱布尼茨所作的解读（我称其为道融主义立场），这一论点相当明显。两者的相似之处相当明显：理和上帝都是完美无缺的存在物。诸如知识，权力等属性都不能直接地应用于二者身上，既然二者都被视为超越于物质世界的存在物。根据这种理解，反通融主义者的观点显然是没有道理的。基于这种相似性，人们在有关最高存在者，理，或者上帝的问题上进行跨文化对话和交流是完全可行的。

但是，即使我们把莱布尼茨所持的有利于迁就主义的路线搁置在一边，而认同朗古巴蒂神甫和他的神学同道的观点，即中国人归根到底是唯物主义的无神论者，中西文化交流的图景也不像他们想象的那么阴暗。实际上，对话需要的语言都有了。这一事实对整个对话交流问题，以及对争论双方都极为重要的问题，即基督教能否适应古代中国人的思想问题，都至关重要。我认为，在上述两种立场之间还存在另一种立场，即有选择的通融主义立场。为了使任何有成效的对话得以进行，不必在每一个重要问题上都持一致的看法。甚至对某些主要范畴也可以有截然不同的看

^① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 94 页。

法。一旦弄清了解理解上的分歧，争论双方就可以在承认区别的情况下继续前进。

但是，我认为还需要对有选择的通融主义作出进一步的阐明。基督教一神论者信奉保罗在《罗马书》第 1 章第 19 节和第 21 节中提出的观点，认为一切人都有某种关于上帝的知识。但是并不是所有具有这种知识的人都乐意承认它。根据保罗的观点，实际上有些人，也许大多数的人会抑制或者曲解这种知识。因此，如果涉及至高存在者之真理的因子出现在别的宗教文献里的话，基督教一神论者用不着大惊小怪。进行对话时，对争论双方可能达成一致看法的问题应该有某种形式的肯定。上述对通融主义和反通融主义观点所作的讨论能使我们从中受益。我们不妨从理具有一切完善性这一特性开始。当一个人在谈论上帝时，不需要事先作很多准备。可能他会认为他的争论对手只在一点上是正确的，或者双方有某个现成的可以展开讨论的相通之处。这就是一个开端。这是一个很好的开端，至少对笛卡尔主义者和莱布尼茨主义者来说是这样的，因为对他们来说，上帝是某种具有一切完善性的存在物。莱布尼茨认为，从历史上看，笛卡尔对上帝存在所作的论证还不够彻底。他忽视了拥有一切完善性是不是一个前后一致的宣称，即他所设想的一组事态是否前后一致这个问题。对此问题的焦虑促使他在笛卡尔的本体论证明之上再加上一层证明，即证明上帝属性的成对一致性（pair-wise consistency）。虽然这个提议行不通，因为成对一致的特征不足以确立一组完善品质的所有成员都具有一致性，但这表明完善性在两个人的思想中占有多么重要的地位。而且，莱布尼茨对中国人关于理的思想的考察使他受益良多。实际上，有选择的通融主义立场能够使可能持类似于强硬的反通融主义立场的人慢慢地改变观点。尽管对同一个对象作出的说明截然不同，还是完全有可能使讨论达到实质性的交流。在改宗信基督教这个持有选择的通融主义立场者所

关心的特定问题上，如果我们对莱布尼茨提供的资料加以正确地解读的话，那么我们就有很多值得考虑的内容——很多含义丰富的概念，这些丰富的含义可以在基督教自然神学文献中找到对应。

三 作为造物主的上帝 / 上帝的造物 (第一原理，物质，精神)

我们对这部分内容的阐述，比起对中国人的终极存在者的名号和属性的所作地描述来将简略得多。我们只要稍微了解莱布尼茨所作的分析的大意，看到他在此也持一种和上文相近的反对反通融主义的思路就足够了。

根据朗古巴蒂神甫对中国著作家的作品所作的介绍，气 (5: 39)、元气 (11: 49) 或者太初之气 (*primogeneous or protogeneous*) (14: 79) 由理而生。莱布尼茨说可以把这种气称为以太 (*ether*)，“因为原始形态的物质完全是流动的……简言之，这种物质 (气) 是人们所能想象到的最精妙的事物”。^① 这是一种与上文相近的思路，试图表明理解中国著作家的最自然的途径，就在于把理看做产生气的某种动因 (*agent*)。

而且，似乎在理与气背后还有太极。虽然朗古巴蒂神甫没有详细阐明气和太极的学说，但有些著作指出太极具有理的属性，而且所有的精神都由太极而产生，“上帝乃太极之子”——正如当代一位中国官员所说的那样。或者我们也可以说，上帝无非是“被人们视为统御宇宙的本原的理或太极，也就是天”。^②

莱布尼茨接着说，中国人认为“在理和太极之后最伟大的存

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 97 页。

② 同上书，第 10 页。

在物就是上帝，即上界的帝王，或者统治天的精神”。利玛窦神甫认为我们可以把上帝理解为“天地之主，简言之，就是我们的神，他也称之为天主（天的主宰）”（p.101）。

莱布尼茨推测说，也许中国古代的贤哲们知道，普通人需要某个东西来激励他们的精神，于是就大谈上帝而不谈理或者太极，“用上帝这一名称，所指的就是主要地〔在天界〕行使权力的理或者太极本身”。^①他在这里把上述思想和希伯来人的思想做了比较，后者也把上帝的属性赋予天——例如《乃可比全书》就把上帝看做天上的主宰（并且由于这个原因他们被人称为〔“拜天者”（heaven-worshippers）〕。他又提到了阿里斯托芬。在《云》这部剧本里，阿里斯托芬为了使苏格拉底名誉扫地，诱导人们相信苏格拉底蔑视希腊本地的神灵，反而去崇拜天或者云）。^②归根到底，普遍精神被称为理或者秩序，理或秩序作用于万物时，称为太极，或“定乾坤而成万物者”。

另一位神甫把上帝视为“世界的统治者”。因此，莱布尼茨得出结论说，持反通融主义立场的神甫们论点是没有根据的，实际上他们忽视了某些资料，这些资料按照莱布尼茨所作的较为有利的解读，提供了充分的被普遍地赋予基督教上帝的名号和属性的类似词，甚至粗略的对等词。

应该说，莱布尼茨为通融主义者作了一场有说服力的辩护。如果说他是对的，那么，反通融主义立场的拥护者们提出的论点，即为了信仰基督，中国人必须抛弃他们的学术和宗教传统的历史当然是错误的。我提出我们可以有第三种观点，一条中间路线，即有选择的通融主义。从这种观点出发，就算没有彻底驳倒反通融主义立场的话，也大大地削弱了它的力量。中国古代学术

① 《莱布尼茨论中国人的自然神学》，第 104 页。方括号里的字是作者加的。

② 同上。

传统以理及其相关的词语为中心的丰富的范畴有助于（它与别文化）展开内容充实而有意义的对话。除此以外，（这种对话）还会带来积极的后果，肯定了关于理的文献中提到的大部分内容，并能适合基督教一神论者在自然神学方面所作的努力。我们只考察了理具有一切完善品格这一主张，笛卡尔和莱布尼茨在各自的本体论证明中都提出了这一相同的主张。我在此所暗示的（对中国人的自然神学的）承认并不会消除对进一步的天启与神的恩典的必要性。相反，我在这里的确承认神的恩典的普遍性，而且也证明神不会不在某个地方的人心中留下见证。^①

我的结论是，不管莱布尼茨的观点正确与否，即中国文献中有关“神”的名号和属性的资料，中国学术史，还有论述理、太极和上帝以及它们各自属性的著作，提供了一种内涵丰富的分类学方法，即使有必要对这些资料加以限定和作概念化的处理，或者作进一步的解释，它们还是为中国学术传统的追随者与基督教主流传统的追随者之间展开跨文化交流提供了异常丰富的内容。基督教一神论的某些代表人物曾经使用过一些至少在当初看起来不怎么正统的词语和范畴。对莱布尼茨在论文中所发现和详细讨论过的资料，我作出的反应不是消极的，而是一种难以置信的惊讶，惊讶于中国传统的内容竟然如此之丰富。我对这一切持的是一种谨慎而又非常乐观的态度，即莱布尼茨的观点很可能是正确的。在本人看来，存在某个至高无上者，并且我认为这一至高无上者对一切造物都传达过自己的信息。我认为把公正（*justice*）、公平（*fairness*）和爱的属性赋予他是正确而适当的。这样一个至高无上的存在者不会不在数以亿计的人们中留下证明。我认为圣保罗的观点是正确的，即他在一切人的心中彰显出自身。一切人都有关于上帝的知识。他把神谕昭示给了希伯来人。他也通过派

^① 作者在此前的一篇论文《东方与西方的神正论》里提出过这个论点。

遣先知，或者通过对上述内心之见证的阐发，向古代中国的圣人和圣王显示自身，表明他的确是天帝（the King of Heaven）。这一论点支持对古代中国学术传统——很多人把它和自然神学联系在一起——采取一种有选择的通融主义的立场。这一立场会进一步产生中国文化包容基督教的有利结果。

（吴正选译）

莱布尼茨与在中国的 通融主义论战

马洛德斯
(George Mavrodes)

莱布尼茨是 17 世纪的德国哲学家，他对中国有着浓厚的兴趣，尤其对基督教在中国的传道。在莱布尼茨生活的年代，在传教士中发起了一场论战，并且这场论战迅速蔓延到欧洲的神学家和神职人员中。这场论战涉及基督的福音是否能够适应中国文化与中国传统的某些因素。莱布尼茨也加入到其中，坚决地捍卫一种妥协者的立场。在这篇论文中我概述了他的首要主张和他的主要论证。然后简要地探究了由莱布尼茨的工作引发的两个问题。一个是关于哲学的历史的使用；另一个涉及：基督徒们可能给出的一种关于上帝的似乎是真实知识的认识论解释完全超出了《圣经》的传统。

一 在中国的宗教对话

17 和 18 世纪的中国是一场生动的跨宗教对话的见证人，它在某种意义上是今天这个讨论会的缘起。那一对话始于 1583 年，一位天主教传教士利玛窦在这一年从葡萄牙殖民地果阿进入中国。他与随后的其他基督教传教士们成为基本对话中的一方。对话中的另一方是形形色色的中国人。其中包括政府的高级官员和

深受中国古典传统教育的学者。但这一对话必定也包含了适当的背景。这些中国人来自各个阶层，毫无疑问在他们之中存在几种不同的宗教立场，并且有一些表现为反宗教的立场。

在这个基本层次上，传教士们必定以一种特殊的方式进行这一对话。毕竟他们到中国来是有目的的，并不是简单地随意谈谈宗教。并且，尽管他们中的一些人学习了数量惊人的中国文化和思想，但是他们的主要目的不是了解中国。在他们看来，这一对话是有目的的 (*invitational*)；也就是说他们竭尽全力提出并解释他们自己的宗教信仰，并邀请中国人加入基督教。当然那并不是他们每一次谈话的重点，他们肯定也谈论其他的事了。但被关注的 (*invitational*) 方面是基本的，并且它在本文涉及的对话中是很重要的。

我不知道那些中国当事人是如何进行这一对话的。或许其中一些人也介绍了所关注的有关宗教的因素，要求这些西方访问者去采用一些中国人的见解，一些中国宗教，甚至是一些中国的无神论。在我看来这些都是很适当的。但是还存在另一些种类的对话，并且或许有一些中国人以这种方式进行思考。

我称之为基本的 (*basic*) 宗教间对话。这场对话发生在不同宗教信仰的人之间 (或者也有无宗教信仰的人)。他们全都说出他们最深的信念。但是很快就发展出另一场对话，“二级” (*second-order*) 对话。最初它是在中国的传教士之间的讨论，但它迅速包括了欧洲的一些神学家和神职人员。这不是一场真正的宗教间的讨论，因为参与其中的人全是基督徒。尽管它本身并不是一场宗教间的对话，但却是关于宗教间对话的。确切地说，它是关于基督教传教士应如何考虑中国文化、传统的中国习惯和中国的宗教思想。这场讨论可以被称之为“通融主义 (*Accommodationist*) 的论战”，我将在下文予以更多论述。

还存在第三层次上的讨论可以被称之为“对话”，但仅限于

某些特殊的和牵强附会的意义上。许多通融主义的论战通过诉诸中国古代的思想家如孔子及其前人的见解和主张而被展开。当然孔子和其他古代思想家并不存在于 17 世纪的中国。他们只在被保存下来的描写他们的古籍中和公开声称能够代表他们的同时代的学者们的解释中才真正存在。古代的作者们不可能在对话的基本形式方面有太多作为。例如，他们不能添加一些东西到他们的立场中，不能纠正它，不能对误解作出回应等等。然而，诉诸古人在通融主义的论战中是非常突出的，因此，我在这里将它算做讨论中的第三层次。

二 通融主义的论战

通融主义的论战是在中国的基督教传教士团体内部进行的有关基督的福音能在多大程度上适应、使用并融合中国传统与思想中的重要因素的一场辩论。这场辩论主要在两个领域展开，一个主要与实践有关，另一个更关注理论。

这些辩论首先被称之为“礼仪 (rites) 之争”。这里的问题是一个成为基督徒的中国人能否继续参加某些在中国传统中十分平常的活动，这些活动主要是在墓前供奉祭品祭祀祖先或祭奉孔子这样的圣人。通融主义的一派认为这些活动本质上是民间的，不具有真正的宗教意义。因此，一个中国的基督徒如果愿意的话，可以合理地继续这样做。而反通融主义者认为这些活动是异教徒的或偶像崇拜的宗教仪式，或是对错误的神的崇拜等等。因此，中国的基督徒必须与之断绝关系。

另一个主要的辩论是“术语 (terms) 之争”。在这里首要的问题是中国的语言是否已经有了关于上帝的词和表达，而且是对基督徒崇拜的那个真正的上帝。如果像通融主义者主张的那样(汉语中已经有了这样的术语)，那么这些基督教传教士们可以在

他们的对话、布道等活动中使用这些词语。他们可以解释说他们给中国带来了关于这位上帝的一些另外的“福音”。这一好消息是上帝通过将他的儿子耶稣基督送到世上来所做的一切。这样，传教士们将在一个在中国文化中已经被认可的基础之上工作。

另一方面，反通融主义者主张汉语还没有一种适当的方式指称上帝。所有可供参考的表达都与跟基督教的上帝完全矛盾的那些学说紧密相连。因此传教士就该为着他们的目的而发明一种新的词语或表达。然后按常理他们就该解释这个新的词语指的是谁或什么。也就是说他们将从根本的地方开始。在中国文化中没有什么他们可以利用的东西。

这两方面显然都同意这些关于中国文化的每一观点都有一个重要的推论。如果中国确实有一个指称真正的上帝的语词，那么必定从很久以来，可以追溯到孔子甚至更往前，在中国历史中就存在一些关于上帝的知识。而且这种知识被与传教士对话的中国的学者文人在某种程度上重现。如果不存在这样一种语词，那么似乎孔子及其前人完全是真正的无神论者、唯物主义者、异教徒、多神论者或类似的什么人。无论如何，他们完全没有接触到真实的、真正的上帝。这样一来，那时传教士们开始熟悉的中国文化没有保持任何可资利用的宗教的或神学的资源。

第一个天主教传教士利玛窦在他生命的最后 27 年生活在中国。据说，他似乎在相当大的程度上在语言、思想和文化上进入了这个国家并被接纳。我知道在这个讨论会中有另一篇关于利玛窦的论文，或许我们在那里可以听到更多关于他的内容。在这里，与我的目的相关的事实是：利玛窦在关于礼仪和关于术语方面都是通融主义者。但我将以更大的篇幅来讨论术语之争。

利玛窦认为中国当然有指称上帝的术语。他至少接受两个术语：上帝（shangdi），即“最高的主宰（The High Ruler）”；天，即“Heaven”。他也使用另一些术语如天主，即“The Lord of

Heaven”。这第三个术语可能是他自己的发明。

利玛窦时代的许多传教士及其后的传教士们都沿用了他的通融主义的观点。但仍有相当的人不同意他。他们坚持认为：古典的术语没用，甚至认为为了基督教的使命必须发明一套新的术语学。但具有讽刺性的是，反通融主义者最后确定的新术语就是利玛窦发明的天主（“The Lord of Heaven”）。^①

三 莱布尼茨的观点及其论证

大约在利玛窦死后 36 年，莱布尼茨出生在欧洲的莱比锡。他作为西方近代哲学的早期主要人物而著名，但不为人所知的是他对中国包括中国哲学与宗教有着强烈的兴趣。他与在中国的几位传教士有通信联系，而且当他们返回欧洲后他还与其中一些人交谈过。他成了通融主义论战的一个参与者，最后写了大量关于论战的东西。^②

然而，莱布尼茨从未到过中国。他不会说也不会阅读中文。就我所知，他从未会见过任何中国人，也从未与任何中国哲学家通过信。因此莱布尼茨在那时并没有参与到最基本层次上的中国宗教间对话中去。然而，他积极参加了我在前文提到的第二层次的讨论。这是传教士之间关于他们应如何参加第一层次讨论的讨

① 这最终成为天主教正式使用的术语，显然它今天仍被使用。

② 如同莱布尼茨其他哲学著作一样，这部分作品原来也是长书信体的。他所说的绝大部分关于中国的内容已经被收集整理并出版了（英译版）。如《莱布尼茨论中国》（连同介绍、注释和评论已由丹尼尔·库克和亨利·罗斯蒙德翻译过来了）芝加哥，Open Court 1994，第 157 页。

我感谢这卷书的编辑，我在这里使用的许多关于通融主义的历史的资料都得自他们。

我在本文中讨论了三篇莱布尼茨的论述，分别是：《关于孔子的民间祭仪》，《中国的礼仪及宗教评述》，《论中国的自然神学》。

论。更确切地说，它是关于他们如何看待中国的文化、历史、哲学等，以及这些内容同基督教的信仰可能有什么关系。

在那场论战中，莱布尼茨采用的是通融主义的观点，类似于利玛窦的立场。他在礼仪和术语两方面都持通融主义态度，这里我只稍稍提及他关于礼仪问题的论证。^①

我也在前面提过思考第三层次讨论的可能性，即与中国古代的哲学家和圣人的对话。当然，关于这样一个对话的想法是有疑问的，因为古代的圣人们仅仅通过残存到莱布尼茨时代的作品和传说才得以呈现。无论是莱布尼茨还是在中国的传教士们都不能与这些古代的圣人们面对面地交谈。但莱布尼茨首先选择了与他认为是古代中国人的观点来展开他的讨论，而不是与跟他同时代的中国人的观点展开讨论。这样一种情况使我们在考虑莱布尼茨贡献的时候引起了问题。我将在本文的最后部分回到这个问题上来。

莱布尼茨像利玛窦一样认为中国语言当然有指称上帝的表达。除了我在前面提到过的利玛窦的提法，莱布尼茨论证道：上帝也是其他几种表达指称的对象，如理，即“原理、理智、形式”；太一，即“伟大的一、简单的统一”；太极，即“至高的终结”；或许还有别的一些。

莱布尼茨对这一结论的肯定的论证表明：古代学者赋予这些术语的描述在很大程度上对应了基督教神学家们所说的上帝。因此（尽管，推测起来几乎不可能存在两个或更多东西具有所有这些特征）他们必定都指向同一个东西。当然莱布尼茨不可能亲自阅读这些中文典籍，必须依赖传教士们提供的翻译和摘要。显然由于辩论的原因，他特别喜欢使用论战的对手即反通融主义者提供的翻译和摘要。

^① 莱布尼茨关于这个题目的大部分论述集中在《关于孔子的民间祭仪》中。

莱布尼茨引证一位传教士中主要的反通融主义者尼古拉·伦巴底的话说：“中国哲学的首要原则称为理，理就是理智，或者说是自然的基础，最普遍的理性和实质，没有比理更大更好的了。”^① 莱布尼茨继续讲道，中国人“称理为存在、实质、实体。在他们看来这种实质是无限的、永恒的、自存的、质不变的和无始无终的。理不仅是天地和其他物质的自然基础，而且也是德行、习俗和其他精神性东西的原则。它不可见，它在自身的存在中达到了最高程度的完美，并且它本身也是尽善尽美的。”^② 并且他补充道（再次引用伦巴底的话）：“中国人称之为简单的统一（Summary Unity）”^③ 这样他将理与太一（The great one）——另一个参考术语——联系起来。

莱布尼茨还引证了另一个反通融主义者圣马利的安东尼（Antoine de Sainte-Marie）的观点：“在中国人看来，理是一直使天运动的惟一原因，它赋予地以稳定性；它赋予一切物种以繁衍的能力以统治一切；它在所有的东西中呈现自己，统治并产生一切，是天与地的绝对主宰。”^④

在许多段落中，如我刚才引用的那些，莱布尼茨似乎理所当然地认为中国学者赋予理和太一等的特征与基督徒赋予上帝的特征极为相似。在其他地方，他更为清楚地进行这样一种对比。

中国人认为理是太虚（the Grand Void），是无限的容量（capacity，或空间 space），因为这个普遍的实质包含了一切特殊的本质。但是他们也称理为太极，因为它充斥着一切，且无所不在。我们以同样的方式解释上帝之大：他无所不在，无所不包。中国

① 《论中国的自然神学》，第 4 节。

② 同上书，第 5 节。

③ 同上书，第 6 节。

④ 同上书，第 4 节 a。

人也把他们的理视为圆或循环。我认为这一点和我们言说的方式是一致的，因为我们说到上帝是作为一个球或一个环，各处都是它们的中心而没有圆周。他们称它为事物的本性（Nature），我认为它对应于我们所说的上帝是产生自然的自然（*Natura Naturante*）。我们说自然是智慧的：它为了一个终极目的而创造了一切，并且没有任何事物是没有意义的。中国人也将它归因为真理或善，正如我们将它归因为我们的形而上学的存在。^①

这就是莱布尼茨通过修辞学上的探索而得来的肯定性的结论。“因此我们难道不能说中国的理就是我们在上帝之名下敬畏的那个至高无上的实体吗？”^②

然而，对于像安东尼和伦巴底那样的人而言，那个问题似乎不仅是修辞学上的，他们将会以否定的方式回答它。他们也有自己的文章和论证。莱布尼茨讨论中否定的部分构成了他对这些论证的回答。

莱布尼茨在他否定性的论证中使用了各种各样的策略。他乐于承认在（中国）古代的典籍中确实存在不很适合基督教神学的东西。毕竟，甚至是中国的圣人也会犯错。例如伦巴底就说过：“这个理只是我们所说的原初的质料（*prime matter*）。根据是它集最大的完整性和最大的不完善性于一身，就如同我们的哲学家对

① 《论中国的自然神学》第 7、8 节；库克和罗斯蒙德将“*Natura Naturante*”解释为被西方中世纪哲学家用来指“自然的主动性的、创造性的力量，即上帝”这个术语。

② 《论中国的自然神学》第 9 节；关于太极和上帝作为指称“*God*”的术语参看该书第 11 节、第 28 节和别处。很奇怪莱布尼茨没在任何地方暗指过与中国的术语学类似的《圣经》术语。有一些例子表明这对他的设计是很有吸引力的。在《马太福音》中，“*Heaven*”通常被用来替换“*God*”，例如比较一下《马太福音》13: 31—33 与《路加福音》13: 18—21 的内容。中国的理容易让人想起古希腊的“*逻各斯*”和《约翰福音》中的开头的句子。“开始是逻各斯，逻各斯与上帝同在，逻各斯就是上帝。”

它的论述一样。”^① 莱布尼茨说或许是这样的，“但是也应当看到，他们并未将上帝的特征比原初物质的特征更多地归于理，并且前一种学说与后一种学说相比有着更多的共同点。”^② 并且莱布尼茨在反对反通融主义者强调的在圣人的学说中发现的矛盾时悲叹说：“但是如果情况是这样的话，为什么他们（反通融主义者）不坚持他们（圣人）归于上帝的好事，而再反对那些坏的和与好的相矛盾的东西呢？”^③

有时莱布尼茨极力主张在解释中坚持某些宽容的原则。他说，“作为一个普遍的规则，没有什么可以阻止我们吸收古代学说的精华而去除其糟粕”。^④ 在某些情形下，他盼望着“一个非常确切的翻译”来解决难题。^⑤ 如果古典作家们否认理具有生命、知识和力量，这或许可以通过假设他们想否定将理仅仅归结为人或人和动物特有的之类的说法来加以解释。^⑥ 其他的困难可以由中国还没有一个完全确定的哲学术语系统来解释。^⑦

最后，这些策略通过对西方神学和哲学范围中表现出的类似的矛盾、含糊、不精确的术语系统、隐喻性的表达等等而被再三得到支持。

四 两个决定性的问题

现在我将暂时地转向另外两个特别有趣的问题。

① 《论中国的自然神学》，第 9 节。

② 同上书，第 10 节。

③ 同上书，第 11 节。

④ 《中国的礼仪及宗教评述》，第 5 节及第 7 节：“没什么能禁止用更有利的方式解释古代教授的关于神圣的和精神上的东西。”参阅《论中国的自然神学》，第 13 节和第 18 节；关于礼仪的一个相似的例子参阅《关于孔子的民间祭仪》，第 5—7 节。

⑤ 《论中国的自然神学》，第 16 节。

⑥ 同上。

⑦ 《中国的礼仪及宗教评述》，第 7、8 节。

第一个是关于如何运用哲学史的问题。莱布尼茨显然对中国哲学史与宗教史特别关注。同样清楚的是，他并不是扮演一个“纯粹的”或“公正的”历史学家。我在前文中提到了他在回应反通融主义者的文章时运用的各种策略。但是当他发现了似乎支持他自己立场的文章时，他从未观察到这些文章也可以用其他的方式加以解释。他从未期望着对它们的一个更精确的解释。他从未提出过：它们的无神论意味可能是隐喻性的语言、对日常语言与思考的妥协、缺乏系统性哲学术语等等造成的结果。他“倾向于一边”，倾向于在中国传统中发现一神论。

在莱布尼茨与孔子以及其他中国古代圣人的对话中有一个目的，如同传教士们在面对面地与那些中国人谈话一样。他们的目的并不相同，但却相互关联。下面是莱布尼茨本人对他的计划的反思。

同时，尽管某些说法看上去模糊不清，但明智的做法是给予它以一种最有利的解释，正如使徒保罗所做的那样，他把希腊人为之树坛立碑的那位他们并不了解的神当做是他们本应崇拜的（上帝）而不是他们的通常所崇拜的（其他的神灵）。对欧洲人和中国的圣人宣战，好像他们被指控为无神论似的是非常轻率的。我赞扬利玛窦的远见，他是一个伟大的人，他以教父们为榜样，在基督教的形式下解释柏拉图和其他哲学家。我们假设他没有恰当地去理解，我们难道由于这个原因就不保留他们的那些像陷入污泥的金子一样的见解吗？如果我们归因于孔子学说的东西不是他的，那么虔诚的欺骗会不会显得更加无辜，因为由于误解所致的危险和对教义的攻击根本不存在。^①

我们可以将莱布尼茨描写为一个心里想着当时的中国（这里

^① 《关于孔子的民间祭仪》第 9 节。

的中国当然是与莱布尼茨同时代的中国)的情况来撰写古代中国历史的人。他出于对现在的兴趣来撰写过去。并且他最关注的现在的方面是那时在中国的基督教传教。我并不真的怀疑他希望对古代中国的思想有一个真正的了解,而且他希望其对中国哲学与宗教的解释会是那些古代作者们的真正意图。但这并不是他思想的全部。他当然也希望他对当时的中国所说的是有用的、是好的。但好处是什么呢?

我们注意到莱布尼茨在解释古代文本(还包括传统礼仪)时运用宽容原则的例子(其中一个在上文的引语中),建议认为应给予这些中国文化原理“最有利(*favorable*)的意义”。但是对谁有利呢?

对于这个问题我想到两个回答。首先是那个关于“有利于真理(*favorable for truth*,可能同亚里士多德类似说法有关——译者)”的问题。莱布尼茨或许会强烈要求,只要可能,古代的文本应该以它们证明是正确的那种方式来被解释。或者至少我们应该用使它们更接近真理或具有更多真理的成分,而不是以会产生多种解释的方式去解释它们。

当然,任何试图采用这种方式的人必定有一些关于什么是真理的观念。毫无疑问,莱布尼茨作为一个基督徒,他相信基督教的传统表现并保存了关于上帝、关于世界、关于人类生活之真理的一个重要部分。他的解释中有一处说道,中国圣人的工作同样“接近我们传统中的伟大真理”。但是在伦巴底、安东尼和其他一些反通融主义者偏爱的解释中,中国圣人作品的大部分充满了谬误。因此,有理由相信莱布尼茨给予了古代文本最有利的意义。

关于“最有利的”另一个理解是它是否对基督教在中国传教的成功做出贡献。莱布尼茨显然相信,只要可能,基督教的福音应当以中国人已经熟悉的术语和传统来加以介绍。否则它会遇到

不必要的困难。^① 由此看来，可以认为莱布尼茨的计划不仅仅是确定中国关于上帝的术语的原始理解。它也是一个使那个术语适合于那些愿意倾听来自于传教士的宣讲的人的计划。或许那就是为什么莱布尼茨可以说，即使他错误地理解了孔子也并不可怕，如果所犯的错误方向正确的话。因为此类错误无论对于说者还是听者都没有害处。

但是，当然那只是一个有争议的建议。或许我们在这里会有一个深入讨论它的机会。

第二个问题涉及宗教上的认识论。假定我们设想利玛窦、莱布尼茨和其他通融主义者们在他们关于古代中国指称上帝的方式的主张上是正确的。我们也假定他们在我前文提到的推论上也是正确的，那么这个术语从出现表明：在古代中国的圣人之中存在一种关于真正的上帝的真实的知识。这些圣人们是如何获得那种知识的呢？

莱布尼茨有一篇关于中国的长文，标题是《论中国的自然神学》：“自然神学（*Nature Theology*）”这个短语，正如它现在在西方哲学的讨论中被使用的那样，通常指有意证明（或至少使之很可能）上帝存在的哲学论证。并且这些论证被假定是在“自然的”前提上，即属于通常的人类知识的，在人类的日常生活中也是适用的。这一类的论证在 13 世纪的基督教神学家和哲学家托马斯·阿奎那的工作中有很好的例证。托马斯·阿奎那从下述前提开始了他的一个著名的论证：即世界上存在因果。而他的另一个著名论证开始于观察到世界上的一些东西处于运动之中（或者，

^① 至少对天主教基督徒们而言，通融主义者的论战通过清柏·班尼狄克 14 在 1742 年的一个决定似乎已经被正式确认了。这一决定反对被利玛窦和莱布尼茨所坚持的立场而赞同反通融主义者。库克和罗斯蒙德评论道：“这样一来，耶稣会士们（主要是通融主义者）失去了意识形态的斗争，而他们的对手们作为报应正如历史展示的那样‘失去了’中国人的皈依。”《莱布尼茨论中国》，第 9 页。

也许更好，观察到一些事物的变化)。

这种意义上的自然神学的问题在西方哲学史中有很长的历史了，它在今天也仍然是各种讨论的主题。莱布尼茨熟知这个内容。所以人们期望在他的《论中国的自然神学》中看到包含上帝存在的一些古代中国的论证的报告。(确实，这正是我第一次看到这本书时的想法。)但事实上这里没有那种内容。没有提及关于上帝存在的任何论证。

如果这样一种论证在古代中国哲学中是十分突出的，那么它就应该被基督教传教士们所熟知。毕竟，像利玛窦、伦巴底、圣马利的安东尼和其他传教士那样的人对中国古典文化已经非常熟悉了。他们必定会提及在中国哲学的这种非常有趣的情况，而莱布尼茨毫无疑问也会间接提到它们。

由于在莱布尼茨的著作中缺乏此类说法，这近代西方意义上的“自然神学”这个术语，很可能不是在古典中国思想中的重要成分，但这也并不令人惊奇，至少对基督徒而言。因为，关于上帝存在的论证在旧的《圣经》传统中也并不突出。

如果孔子及其前人不依赖于关于上帝的论证，那么他们如何获得关于上帝的知识呢？莱布尼茨对此几乎不置一词。他对此只有一个简单的说法(尽管被一再重复)。“由于中国人的幸运，他们无需对它充分的证明就获得了这种智慧，极有可能他们是通过他们自己的祖先(Patriarchs)部分地获得此类知识的。”^①(极有可能这些同我们的伟大的传统非常相似的概念是从他们的祖先那里得来的。^②)另外，“有一些人相信中国帝权的开始是在祖先(Patriarchs)生活的时期，他们可能从他们那里学到了关于世界

① 《论中国的自然神学》，第 32 节。

② 同上书，第 37 节。

的产生”。^①

这是一个有趣的思考，但或许最后不那么清楚。当莱布尼茨说到祖先时，他人概指的是那些在《圣经》历史中的卓越的人物。但是他是在谈论一种关于上帝的知识，他明确地归结于“最古老的中国哲学家，而且孔子也处于他们之后”。那么他一定已经思考过生活在耶稣基督之前约一千年或更早些的祖先了。我认为确实有这样的人或他们所坚持的传统曾影响过中国，但是我举不出任何关于这一切真正的历史的证据。

无论如何，在我看来这个思考即使是正确的，也没有给我们提供任何对认识论问题的真正回答。首先我们假定有早期的祖先确实从西方来到过中国，而且他告诉了孔子的前人关于世界产生的知识等。为什么他们会相信这个外国人所说的这些呢？莱布尼茨提出他的思考是为了解释，或许是为了证明，一种中国人似乎“没有经过对它充分的论证”就接受了智慧。但如果他们仅仅从某个外国来访者那里接受了这种智慧而未经充分证明就相信了它，那么就不可能有太大的进展。

另外在我看来，这里有一个更深层次的问题。莱布尼茨认为孔子的前人们有关于上帝的知识，但他们似乎没有“一个对它的充分证明”。那么，他们是如何获得这种智慧的呢？当然，莱布尼茨设想可能由一个外国来访者带来。假定我们接受这种思考，而且我们也进一步假定不问为什么这些中国人相信这个外国来访者，在本质上我们就没有同样的认识论难题了吗？但这个认识论难题已经不再是关于孔子及其前人的了。事实上，我们的问题是关于这个外国来访者的，他是如何获得这种关于上帝的智慧的呢？

当然，莱布尼茨在思考一些《圣经》历史中的人。像莱布尼

^① 《论中国的自然神学》，第 24 节。

茨这样的基督徒们习惯于认为那些圣经中的人物当然知道上帝。我自认如此。但只是说祖先们知道上帝并没说他们如何获得那种知识、那种智慧的。

毫无疑问，对于那个问题可以给出几种回答。但其中一种特别具有煽动性（*provocative*）和启发性（*suggestive*）。它认为祖先们通过启示而知道上帝。也就是说，他们知道上帝是由于上帝显示了自身。

关于启示的思想在我看来似乎是与基督教信仰有关的最重要的认识论范畴。在它最一般的形式中认为有一种人类的知识，它被一种意图创造那种知识的神圣的主动性（*initiative*）、神圣的作用（*action*）创造出来。^① 圣经的传统在我看来充满了关于上帝进入自然世界和人类世界的思想，充满了关于他在这里的行为，关于他对自身的敞开，使自己为人所知的观念。而且许多基督徒，或许包括我们中的大部分人，都习惯于认为在圣经历史中出现的人通过启示知道了上帝。也就是说，他们由于一种神圣的主动而知道上帝。由于上帝以某种方式向他们敞开了自身而被他们知道。

然而，如果我们愿意对外国访问者、祖先给出那样的解释，为什么我们不能将同样的解释赋予中国的圣人们呢？如果上帝可以显示自己，对在基督时代前约 2000 年的圣经人物亚伯拉罕说话，为什么他不可以对大约在基督时代前约 1000 年的中国圣人们显示自己呢？为什么他没有在早于耶稣基督 500 年就对孔子说呢？

当然，如果像反通融主义者那样，我们认为在古代中国没有

^① 我将这个思想在《宗教信仰中的启示》（费城：天普大学出版社 1988 年版）一书中加以延伸。关于神对人的谈话的相关思想的探究，参阅 Nicholas Wolterstorff 的《神圣的谈话》（剑桥：剑桥大学出版社 1995 年版）一书。

关于真正的上帝的知识，那么这个关于启示的思考对我们就没有吸引力。在那种情况下，我们已经不需要莱布尼茨关于传教的传统的思考了。只有当我们假定那里存在一些真实的知识时，认识论的问题才会出现。

或许，也存在许多基督徒们并不习惯于认为的，有一些名字不在《圣经》上、不属于《圣经》历史的人，他们也通过启示而知道了上帝。用更为宽泛的语言来说，他们相信神圣的启示只在《圣经》传统中、在《圣经》时期和场所、并且只在《圣经》传统中才有自己的位置。最后一个短语“只在《圣经》传统中”是至关重要的。正是那个短语将古代中国（和许多其他时期和地点）排除在神圣启示的范围之外。一个宗教间对话的可能的结果是反而增进了对自己传统的更好了解。而在这个对话中我们可能开始质疑那个排外的短语本身是否真正是《圣经》传统的一部分。

理性的误用是如何发生的

—— 奥古斯丁和世亲论认识过程中的错误

格里菲思

(Paul J. Griffiths)

这篇简短论文的中心问题是：理性的误用是如何发生的？这一问题包括两个组成部分。第一，理性出现错误究竟在于什么？或与之稍有不同的说法：理性应用中的错误到底是什么？第二，什么导致了理性的误用？能否用一种通行的或规范性的描述来说明理性运用中所产生的特定的错误是如何发生的？

这一问题基于一个更为根本的问题之上；并且只有通过对其后者的理解，我们才有可能了解前者。这一更根本的问题是：我们称之为“理性的应用”的这一人类活动到底是指什么？一个人在应用其理性时，他到底在做什么？这类活动的结果具有什么特性？对这些问题，我的回答只能是极其简单而且相当有限的，因为从历史上看，不管在亚洲还是在欧洲，关于这些问题的思想不仅错综复杂而且大相径庭。例如，单是比较佛教的梵文文献有关“*Tarka*”（因明、正理、逻辑）的思想与基督教的拉丁文文献有关“*Ratio*”（理性、理则、法则）的思想之间的异同就完全可以写几篇专题论文。当然，这并不是我们要讨论的问题。相反，我只简单地说明“理性”在这里被理解为表示以下两种活动：进行判断和提供论证。判断的内涵在自然语言的陈述中得到典型表

述：雨停了；中国比英国幅员辽阔；我寻求佛的庇护；应教育所有人要有同情心，诸如此类。而相形之下，一项论证通常只是给出一系列在逻辑上相互关联的判断，例如：托尼·布莱尔是一位虔诚的基督徒，他连任英国首相将会创造出一个更富有基督教精神的英格兰。在这个例子中，第二个陈述大体上可以认为能由第一个陈述中推出，或者说能被第一个陈述所支持（事实上，以我之见，在这一例子中，第二个陈述既不能从第一个陈述中推论出来，也不能得到第一个陈述的直接的支持。）

这样，到此为止，我们已有这样一种印象：下判断和作论证是理性的典型性活动。判断和论证成为理性应用的典型的和普遍的产物。但我的问题域将仅局限于一种更为粗略的区分之上，即技术理性（在广义的亚里士多德主义的“工艺”（*techne*）的意义上使用）和理论理性（在广义的柏拉图主义的“理论”（*theoria*）的意义上使用）的区分。当我们应用技术理性时，我们所判断和所论证的对象是局部的、短期的和可见的。但当我们应用理论理性时，我们的对象是普遍的、无时限的和不可见的。这种划分法确立了一个完整的问题域。理性在考虑修补汽车轮胎的最佳方式或者决定哪种农作物最适于秋季时将要耕种的土地时非常接近于问题域的技术性一端。而当理性在思考上帝的单一性和佛陀的全知性时则接近于该领域的理论性一端。此外还存在着许多中间类型，比如：对民主政体的优势的思考更接近于理论性一端；对一项特殊关税的益处的思考更接近于技术性一端。但也有许多情况很难判明究竟靠近哪一端，或似乎呈现为一种混合态，比如思考“通过立法禁止堕胎”的正当性就是一例。正是因为这些复杂情况，所以说，这一划分是简略粗陋的。

但即使抛开这一划分的粗略不谈，我准备提出的问题也仅同理性在理论方面的应用有关，理由有下述两点。

第一，论题的理论性越强，有关其判断及相关的论证的意

分歧就越广泛，因而，理性越容易遭到失败。当有关某一主题的判断和论证中出现明显的和实质性的分歧时，显然理性出了偏差，因为在意见分歧的各方中至少有一方或几方已经提供、支持了无效论证或作了虚假判断。而另一方面，论题的技术性越强——我想这样说是没有危险的——关于它的意见分歧就不会那么广泛，也不会那么深入，这或许（虽然并非必然）意味着理性即使是出错了，但却不那么显著。

与此同时，还存在着将视阈集中在理性的理论性误用方面的第二条理由，正是后者使我们更接近于本次大会预定的主题。各种宗教传统都被迫对理论性问题予以巨大的热情和兴趣，但他们在关于这一问题上不得不说的东西却决然不同，并且彼此各方毫不妥协。我所熟知的两种宗教传统就是如此：基督教和佛教。基督徒和佛教徒在许多事物的观念上，如：人是什么、怎样最好地生活以及关于上帝的本质及其存在等等，都表现出深刻而且系统化的差异。这足以说明理性在某处被误用了，并且其方式是极其明显的。因此，探讨理性如何出现错误，至少是对于各宗教间对话中所产生的一些根本性重要问题而应作的一项预备性工作。

那么到底是什么使得理性在理论方面的应用出现错误呢？扼要地说，当认同了一种错误的陈述（这是所谓理解上的错误，判断性错误的典型），或者在有效论证已经给出的情况下仍然支持无效论证（这是所谓推理上的错误，它是论证性错误的典型）时，理论理性的错误便出现了。这些典型的理性错误究竟是如何发生的？又为何发生？这正是这篇论文的中心议题。这一问题具有普遍的重要意义，因为它的解决直接影响到对已觉察到的理性失误所作出的反应。比如，如果你认为理论理性典型的失误是由于无知（比方说，与最好的论证相去甚远）或缺乏（对相关信息的）重视所造成的，那么你的反应是此类错误，是可修正的。由此你将会是一个对理性持乐观主义态度的人，你相信对待那些已

出错的人的最好的方式是给他们哪些是真实的（在判断中）、哪些是有效的（在论证中）等等最完善的信息。但你所赞赏的真理并不产生任何效果时，你便感到困惑不解。一个理性的乐观主义者认为，理性的失败应由更彻底更全面的理性对之进行治疗，这时，如果你看不到你所作出的判断从根本上就是虚假的，或你所支持的论证从根本上是无效的，那么，乐观主义者将以更全面更透彻的论证、更周全更准确的判断试图来纠正你。但是，另一种相反的诊断则认为，理论理性的失败乃是非理性因素的特定产物：它是由失调的情感或误导的意志所致。持这种观点的人认为，理性不可能矫正自己的失败。在此种意义上，他是一个理性的悲观主义者，他会为理性提供出几种非理性疗法：或通过布道或通过口头问答的方式影响并重新调整情感；或给意志提供“美”的诱导以图其改变方向。

如前所述，对理性的误用作出反应，是所有宗教传统都不可避免的，也是至关重要的。这些宗教传统都饶有兴致地探求真理，同时致力于使尽可能多的人相信或认识到什么是真理并期望其作出恰当的反应。基督教和佛教皆属此类。因此，当我们看到两种传统在考虑如何对待理论理性的失败以及如何发展一种策略来应对它们所认为的失误的典型事例时有着极相似的特征就不会感到奇怪了。如果他们能够充分重视这一事实，即：他们的许多论敌并没有作出如他们作出的判断，也没有支持他们所支持的论证；特别是当他们试图回应其论敌，以争取最大限度地改变他们的思想时，他们更不得不认真对待这一问题。下面就基督教思想家奥古斯丁和佛教思想家世亲（*Vasubāndu*）在这一问题上的观点作些简短必要的说明。

奥古斯丁和世亲大约是同时代人。奥古斯丁活动于公元354—430年间，大部分时间居住在北非；世亲生活于公元4世纪（其具体年代难以考证），很可能居住在北印度中部地区。两人都

有许多论敌——有现实的，也有假想敌——这些论敌的世界观与他们大相径庭：奥古斯丁的对话者或是异教徒（pagan）——罗马传统宗教的信奉者，其中有人在源起于雅典的哲学学园中受过哲学训练——或是基督徒，在奥古斯丁看来，这些基督徒在对基督教的理解上犯了许多根本性错误。世亲的论敌或是婆罗门（Brahmaical）——他们是后来被称为印度教的宗教和知识传统的代表——或是佛教徒，在世亲看来，这些佛教徒对佛教存有误解。奥古斯丁和世亲都是技术娴熟的演讲者和辩论家，同时又是他们那一时代的职业知识精英，热衷于应对当时盛行的对他们所熟悉的各自的领域中的正统教义所提出的种种挑战；他们二人皆敏悟到：自身代表将对所有人产生重大影响并具有深远意义的一种传统，而且要将这一传统永远传承下去。同时，二人都承受了艰苦磨炼，因为他们意识到：要说服对方确信自己的真理比起单纯地陈述这一观点，并提供论证支持此论点或反驳对方来要艰难得多。此外，奥古斯丁和世亲两位思想家都有比较系统的论著，在此点上，世亲较奥古斯丁更接近一些，有《世亲有全集》（summa）行世，即《阿毗达摩俱舍论》（the Abhidharmakosa），而奥古斯丁的大部分著作只是一些随笔，最终他也没有以系统的理论完整地阐述自己的思想（他最终只完成了《论三位一体》）。二者都精通那个时代的知识精英们所使用的语言：世亲精通梵文，奥古斯丁精通拉丁语。此二人相似之处如此之多，那么他们各自怎样探讨理论理性的错误呢？

首先来看奥古斯丁（其思想大部分引自他的论著《论三位一体》第 9—11 卷）。奥古斯丁是在判断阶段上分析、识别错误，他认为错误缘于谓项的错置，是给一个个别的或一般的事物加上了本不能加上的谓项。比如，有人会说：“意识中的形象（mental image）也占有空间”，这就将“占据空间”误用于普遍性的事物之上。或者，有人会说：“这个人是正直的（just）”，但事实证明

他并非如此，这就是将正直错置于特殊个体之上。正如所有人都不得不承认的那样，奥古斯丁也承认这种错误是经常发生的，只不过有的时候明显一点（比如奥古斯丁爱用的例子：人们认为应该把“是罪恶的原因”这一谓项加之于上帝身上），有的时候——尤其是牵扯到技术性的事物时——不那么明显罢了。

在有关理论的问题上，对此我已经有简约的论述，奥古斯丁认为，理性之误用的原因惟一而简单。这一误用的发生完全是由于理性心灵（*rational mind (mens rationalis)*）的堕落。具体来说，理性心灵的堕落包括几种形式。最基本的是根植于我们的血统中的原罪，它使意志偏离了上帝及其造物的本来面目，而去留意于（自陷于矛盾中的）被造之物，如同它们的产生与上帝无关一样。这一偏向——此点很重要——是意志或欲望问题（奥古斯丁喜欢用“贪欲”一词），而不仅仅是一个简单错误。由此产生了种种错误。除了这种先天的人所共有的原罪之外，还有许多个别的处于混乱状态中的欲望（奥古斯丁经常论述到我们失序的爱及由此而导致的欲望失控），这些个别的欲望混乱在不同的人那里有不同的表现形式。

用专业术语来表述，则奥古斯丁将判断的形式描述为“它是一种内心的话语方式，是由爱在心中设立得来的”。所有此类判断都必将被构造（*conceived*）出来（奥古斯丁在此活用了概念（*conception*）的不同含义）以回应那永恒不变的、始终如一的真理本身（即上帝）——除此之外，并没有任何东西值得响应。但产生内心话语的“爱”却未必全然指向上帝，相反，它可能指向一个受造物而不是造物主，奥古斯丁以专门的术语对二者作了区分。他说，爱（*amor*）同任何判断的构成都有关联，但爱有两种，一种爱是神圣的（当他响应造物主时）；另一种爱是不纯洁的、自私的（即贪欲的，此时它所指向的是受造物）。贪欲之爱在创立一个判断时，从它诞生的那一刻起——就是说事实上它已

经运用于个别事物——就将导致罪恶。事实上，在奥古斯丁看来，判断的概念（形式）与判断的产生（实际应用）之间的区分只是在同罪恶相关联时才存在。当意志不再停留于知识本身而试图得到所知之物时，知识与利益的分离出现了，这一分离正是贪欲作用的体现。比如，（在纯粹理论的层面上）一个正直的人形成一精确的关于“政治荣誉（political honor）的本质”的判断，但他并不想从中获取什么，他是正义的，他满足于自己所作出的判断。相反，一个不正直的人，形成了一个关于“政治荣誉”和“名誉”（fame）的本质的判断，但它并不满足于此，他还要按照所知事物之知识而采取行动，目的要得到这些事物。在这样行动时，他已经将自己置于误解事物本身的境地，错误地认为这些事物独立于上帝之外而使自己得以满足。

这番论述的结论为：理论理性乃是意志的典型的（或是经常的）产物；意志牵着思想的鼻子走，就是说，为了满足它要世界臣服的欲望而将谓项误置。

有关理性应用的理论理性错误的奥古斯丁式的解释——虽然这只是极其简单地勾勒——应该是极其明确的。在奥古斯丁看来，理论理性的错误，不在于其采用了技术理性的形式，而是由我们失调的爱造成的。因此，我们精确地应用理性的能力（至少在理论理性的范围内）恰恰应当在我们爱的秩序中得到保证。因此，同那些陷入错误中的人们之间的讨论往往倾向于以某种技术工具来矫正情感上或认知心理上的失序；而这一工具却是无价的。因此，对陷入认识错误中的人们的治疗应当是鼓励其潜心向善，而不是进一步的理性论证。

世亲在这一问题上持什么观点呢？他关于理性错误的论述夹杂于分析“心”（mind）的错综复杂的理论学说之中。因之，这里我只能给出他的有关观点的基本线索（我引据的大部分内容出自世亲的“三论”（the Trisvabhavanirdesa）即《中论》、《十二门

论》和《百论》)。

在世亲看来,“心”的更为根本的含义是“所呈现的”:它是具有丰富内容的意识形象的洪流,这些形象既有物的,如树、桌子、椅子、落日,也有他人的。这一意识流大部分被设定为处于因果关系之中,这就是他所称谓的事物的“依他起性”(无独立性的质, *dependent nature, paratantrasvabhava*)——在因果链条中一个形象不可能独立于另一个。但有些事物还是可以作用于这一洪流的。你可以如此“建构”你自身的意识形象之流,使它在你看来仿佛是由以作为感受或认知的主体的你为一方,以被感受被认知的事物为另一方而构成的(例如某些相当明显的陈述:“我看见院子里有一棵树”)。当如此做过之后,你所“设立的”便呈现出“两重性”(duality),这便是世亲称为的“纯粹的建构”(nothing but construction)。形象建构活动所构造的表象除是——表象之外别无所是:它们(表象)就如同诗人的修辞作品或萨克管演员演奏发出的音响。就如那个诗人或艺术家一样,你的“所造”并非实有其物,这便是事物的“依他起性(建构的性质, *constructed nature, parikalpitasvabhava*)”。错误就这样由这种特定的意识活动被引入到彼此关联的意象形象之流中;当意识停止了,错误也随之停止了,事物的“依他起性”就变成了“圆成实相”(完满的性质 *perfected, parinispanna*)。

正如世亲经常做的那样,当我们考虑到刚才所描述的事物的“三相”——遍计所执相、依他起性、圆成实相——与语言和概念的关系时,便会发现它们有某种共同点。形成概念并诉诸语句正是心所固有的富有想像力的和独特的功能(如前所述,它是“三相”中的第一相“遍计所执相”);“心”做这项工作时构造出一个“生活世界”(life - world)犹如一位诗人创造出—首诗歌。生活世界通常具有某种令人难以抗拒的诱惑力,但将之视做一个真实世界,把语言和概念中的习惯(linguistic and conceptual

habits) 看做是事物的秩序的反映——正如一个人在有关第二种相的建构性活动中所做的那样——那就如同把某个活生生的过程固定和僵化住一样。这就是为什么“三相”中的最后一相“圆成实相”是“语言的终结”——即，停止言语——的原因。

世亲常引用的一例即“大象”的例子或许有助于人们进一步理解他的思想。假想一下，有个魔术师手拿一魔棒，虚拟构造出了一只活生生的喘息着的大象，这时，出现在着迷了的观众面前的大象意象正是“所呈现的”——这是“所执之相”(dependent nature)；但观众却把它视为一只真实的大象，他们的判断就是“我面前有一只真实的大象”，这里，想像力的建构活动便显示了“依他起性”；而“圆成实相”则在于这样的事实：在那看起来有大象的地方恰恰没有大象。世亲要告诉你的是：不要再去建构以如下方式呈现出来的世界：你所下的判断都是关于有若干细节(particulars)呈现于其中的特定的实在(definable reality)的，就是说，正如魔术表演的例子，不要再把幻觉中的大象当做真实的大象。自然的，在世亲看来，所有的大象都是魔术师的大象：他的“幻觉效应”大大超出了我们日常所说的幻觉。

但是，在世亲看来，我们为什么要冻结想像力而进入另一个偶像(借用一个非世亲所用之词)的世界呢？我们本可以任由想像力而去，生活在这个偶像的世界中？我们为什么愿意生活在这些“缘起相”的错误中呢？关于这些问题，就主要方面而言，世亲的回答酷似奥古斯丁：我们乐于此在于我们意欲着我们所建构的对象。我们想占有所有可能拥有的事物；进一步讲，我们有这种意欲乃由于我们有基本的识相(fundamental conceit, 梵语中称“末那识”(mana)，它有“骄傲自大”和“文字虚妄”两重意义)即“同我”(I am)。这一意识准许并怂恿我们从事制造判断层面上的错误的活动，而且，正如在奥古斯丁那里所显示的一样，世亲同样认为，这一错误无法从论证本身得到纠正，因为错误的起

因并非理性所能触及。

这样，奥古斯丁和世亲都主张理论理性的错误远非理性本身的论证可以修正。在最根本上，它们是欲望问题，而欲望并非根源于论证。所以，二人都对理性持悲观主义的态度，即二者都不认为理性有能力解决本身的失败。而二人所提出的试图对之进行治疗的方案却各不相同，正如他们在关于人类的本性及其正当目标上的观点迥异一样：奥古斯丁提出的是“基于信仰的问答法”；而世亲给出的是“玄思疗法”。但在另一方面，他们二人在关于我们“不应当做什么”上却完全一致，即二者一致对哲学家提出挑战——哲学家通过他们自以为是的作品向人们传播这样的一种观念：最彻底最深刻的理性不仅可以引导我们完全把握事物，而且我们可以通过这种理性彻底抛掉理性已经出现过的错误。或许从这篇论文的基调中已明显看出我全力支持理性的悲观主义态度，我认为确实存在支持它的理由。虽然，对那些已受到误导的理性的乐观主义者，这些理由并不具有同样的说服力，在这方面，它们更像普遍的理性（*reasons general*）。

儒学、基督教和女权主义

克拉克
(Kelly James Clark)

前 言

中国女性整个历史的悲惨是众所周知的：缠足、残杀女婴、没有爱情的婚姻、侧室、夫死从子、殉葬（widow suicide）以及纳妾。中国女性所遭受的这种长期残酷的压迫经常性地、并且不是没有理由地被归结到儒学身上。孔子似乎支持对女性的贬低：“子曰：唯女子与小人难养也，近之则不逊，远之则怨。”（《论语》17: 25）孔子最重要的追随者和解释者孟子写道：“父亲教给儿子做人的方式，母亲交给女儿婚姻的知识。当母亲送她的女儿出嫁时，她会说，‘婚后，你一定要恭敬和勤劳，不要违背你丈夫的意志。女人的做法就是服从。’”（“丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之。往送之门，戒之曰：‘往之女家，必敬必戒，无违夫子！’”，《孟子·滕文公》下：2）《礼记》中谈到女性对男性的服从：女人是服从者。“在家从父，婚后从夫，夫死从子。”（《礼记》）所谓女性的“三从”——其顺序为从父、从夫和从子——正是从上述章节中得到了启发。因而人们一般认为，在古代中国中，对于女性的贬低和虐待是儒家的一个直接后果。

我们认为，尽管孔子和孟子没有意识到这点，但是对早期儒学的基本信仰的全面阐发将用基于德性的儒家等级制度取代基于

性别的儒家等级制度。这反过来会使女性在社会中的全面参与合理化。通过援引孔孟的某些观点，我们将重构以儒家的人性 (human nature) 和人的完善 (human excellence) 为基础的儒家性别平等观的哲学基础。我们认为，儒家的观点是改良主义的 (reformist)。我们认为这一观点建基于儒家的根本传统之上，虽然我们也承认后者与儒家的其他分支相对立或者处于紧张的关系中。我们在儒学中所依赖的改良主义提示将证明一个既非孔子又非孟子所坚持的儒家观点是正当的。在某种意义上讲，我们是在推测如果早期儒家更加仔细地关注他们的有关人性和社会的道德基础的基本信仰的话，他们将会对妇女所扮演的角色有什么样的论述。^①在最末的章节中，我们将把儒家的观点和保罗的观点进行比较。

儒家对男女社会平等的一个辩护

在西方的历史上，作为范型的人 (the paradigm human being) 通常指的是具有所谓的独特的能力 (capacities) 和美德 (virtues) 的男性。妇女由于缺乏男性能力而不能获得作为人的完整地位。她们被看做是有缺陷的或者在智力上低人一等，所以只能是一种不完善意义上的人。妇女所缺少的 (同时是男性所潜在的并因而会变成现实的东西) 降低了女人作为人存在的地位。最典型的是亚里士多德，他认为，缺乏神圣因素的女性次于男性；他总结道：“女性如其所是的那样是残缺不全的男性。” (亚里士多德，《动物志》，BOOK II, 737a25) 女性在智力上是有缺陷的，所以不能获得全部的美德 (即男性一样的美德)。女性被设想为激情、

^① 很久以后，一些儒家学者，如李贽、袁枚和康有为，为男女的彻底平等辩护。

感情和非理性的象征，因而是人类理智的发展繁荣的障碍。另一个典型的例子是康德，他表明因为女性在理性方面是有缺点的，所以会渴望美丽。另一方面，男性天生具有获得美德所必需的理性，所以会渴望崇高。康德否定了女性具有基于义务（*duty-based*）的行为能力和作为人的基础的自主选择（*autonomous choice*）的能力。实际上，女性从本质上就受到阻碍，不适合成为完整的人。

与这些影响深远的西方观点不一样，早期的儒学主张，所有的人都拥有发展作为完整的人所必需的能力。中国的术语“人”是没有性别分类的并且它的图形看上去像一个人。^①对于人来说，最高的德性是仁慈和人道（仁），而且后者的图形包括两条线与人的图形相连，象征着两个人处于和谐的关系中。当孟子写道：“人道就是做人。”（“仁也者，人也。”《孟子·尽心》下：16）的时候，他使人和人道的概念统一起来。所以最高的德性是没有性别分类的。在讨论作为儒家的中心美德的仁之前，让我们转向儒家的信仰，即所有的人都足以能够获得美德。

在所有儒家学者中，孟子最明确和系统地维护了这一观点，即人具有的天性足以获得美德。孟子提出的最著名的信仰是“人性善”，他还讨论了人天生的（*natural*）道德能力。与这个讨论最相关的孟子的三个相互联系的学说是心（理智之心）、端（四种萌芽）和同情。在一个简单著名的段落中他提出了这些学说：“乃若其情，则可以为善矣……恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”。（《孟子·告子》

^① 在所有接下来的引文和讨论中，我将最初误把仁译为“男人”或者“男人们”的地方替换为“人们”或“人”；此外我们将仅用中性的代词。

上：6)

孟子把人类的最重要的道德才能 (central moral capacity) 放到了人的心中，后者综合了人性的感情方面和理智方面。所有的人，无论男女，都有具备创造美德的能力的心，虽然后者会受到某人环境或者欲望的阻碍。^① 美德的种子根植在所有人中。所有的人有心，意味着所有的人是一样的：“现在同种的事物都是一样的。为什么当涉及人的时候我们会有困惑？圣人和我是同样的种类。”（“故凡同类者，举相似也。何独至于人而疑之？圣人，与我同类者。”《孟子·告子》上：7）人性包括心，如果适当地养心，心将会是美德的创造者。^②

在另一段中孟子写道，在所有的人心中天生存在这所谓的“四端”（端）。端最好译为“萌芽”，它意味着尚未充分发挥的人类的自然潜能，通过教化它最终会形成美德：

恻隐之心，仁之端也；（仁）

羞恶之心，义之端也；（义）

辞让之心，礼之端也；（礼）

是非之心，智之端也。（智）

（《孟子·公孙丑》上：6）

关于四端，孟子解释说：“人之有是四端也，尤其有四体也”。断定人性本善，孟子的意思是所有的人拥有仁、义、礼、智之端。恶不是来自与善相反的人性，它的产生是由于人没有使这四端得到发展。根据孟子而言，这样的一个人是有缺陷的，而非完整的人。有德之人是更加完整的人，仁义之人。根据孟子而言，缺乏美德之人（否定了那些人性特有的欲望和厌恶）“则其违禽兽不远矣”。（《孟子·告子》上：8）。在坚持人类基本平等的

① 孟子在这里讨论了一些对于德性全面发展的障碍。

② 在这里，孟子澄清了至少一些女性具有比她们的丈夫更发达的道德感。

同时，孟子，根据美德以及人性是否全面地发展，把人们进行了划分：

公都子问，“我们是同样的人。然而一些人成为圣人而一些人成为小人。这是为什么？”

孟子说，“那些服从他们伟大部分的人成为圣人。那些服从他们卑劣部分的人成为小人……如果一个人首先采取了伟大部分的立场，那么较差的部分将不能把他抓住。这就是如何成为一个圣人。”（《孟子·告子》上：15；“公都子问曰：‘钧是人也，或为大人，或为小人，何也？’孟子曰：‘从其大体为大人，从其小体为小人。……先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。’”）

孟子的建议是简单的：一个人应该遵循高尚的部分而不允许自己被低下的部分所迷惑。有德之人是君子，一个优秀的人。^①这个优越性不会归结到亲属关系、财富、社会地位或者职位。通过成为有智慧和有德性的，以及成为更加完善的人，一个人就会成为君子。圣人是道德上优秀的人。

儒家的目的是统治者在道德上的转变，即：圣王（*sageliness and kingliness*）。在周朝，国王被称为“天子”（*Sons of Heaven*），因为他们与神的特殊关系和更接近神，他们一方面被看做是世俗和人的国王，另一方面是至高的神——天之间的中介。天子根据天命（*the Mandate of Heaven*）进行统治，如果他们不公正，就会被废除。在这个时代，尽管几乎没有哪位君主明确地自封为神，但人们认为只有他们与神相关。理想的统治者是圣王（*sage -*

① 君子是中性的，不幸的是，它被典型地误译为“绅士”或“优秀的男人。”虽然“子”意味着既可能是“儿子”也可能是“女儿”，但从实际上讲，作者总是假设君子是男子。相似的观点也应用于“人”。它能意味着男人或女人，但在上下文中作者通常假设它是男人。这是重要的，因为它意味人们往往假定中文文献中存在性别歧视而不去论证后者是否存在。

king), 他使自己和自己的行为方式与神和神的行为方式保持一致。孔子赞成这一模式, 接着把它扩展为适用于所有人类的模式。孔子和孟子相信, 以内圣外王为典型的人的完美性不但统治者能够达到, 而且每个人也能达到。每个人完全具备适当的气质以成为圣王。“圣人和我是一样的。”关于最受尊敬(可能是传说的)的君主尧和舜,《孟子》说:“曹交问曰:‘人皆可以为尧舜, 有诸?’孟子曰:‘然’。”(《孟子·告子》下: 2) 每个人——农民和统治者、男人和女人——具有了心, 就会成为一个圣人。^①

对于儒家而言, 拥有心不是有德性的充分条件。无论男人还是女人, 自我修养 (self-cultivation) 都是他们自我发展的焦点。德性需要通过教育和礼节加以培养; 获得德性所必须的自我修养包括礼节的严格理解和实践。这些礼节包括为使特定的角色 (role-specific) 得以充分发展所必须的特定的义务。妇女的角色被残酷地剥夺了。虽然男人和女人先天平等地可能成为有德之人, 但早期儒家接受了传统的角色分工, 即女主内男主外。这部分地归咎于早期儒家在下述观念上缺乏实践经验: 女人能完成男人所做的同样的实践任务和理论任务。这是早期儒家 (像早期的亚里士多德学派) 所不知道的事情, 因为他们的历史背景几乎没有提供有此能力的女性事例。然而, 关于男性和女性的一个更加连贯的儒家理论应该要求, 允许有能力的女性担当社会中的统治角色。

二 依德统治

儒家主张性别平等, 最主要的原因他们反对世袭制而支持根据德性进行统治。根据儒学而言, 国王必须英明和公正地进行统

^① 虽然孔子也许更为杰出, 但孟子对此的态度却更为清楚。

治，否则其天命将会被撤销。所以一个人有权利进行统治不是由他的血统而是由他的道德公正决定的。优秀的人的希望是，“如果人们做善事，那么在将来他们的后代中将会有人成为真正的国王。”（“苟为善，后世子孙必有王者矣。”《孟子·梁惠王》下：14）儒学根据德性和能力来设计劳动分工（《孟子·滕文公》上：4，《孟子·离娄》上：7），即具有高尚德性的人做统治者和具有最多智慧的人做皇帝。在世袭的基础上任命大臣所造成的难以处理的后果是，他们不适合统治人民。孟子推荐任命“善的和英明的人（贤人）”，这暗含着“低层次”的人可以被任命的超过“高贵层次”的人以及“远亲超过了近亲：”（卑逾尊，疏逾戚）。他总结：“如果某人被证明是善的和英明的，当且仅当此时才能给予这个人官职。”（“见贤焉……然后可以为民父母”。《孟子·梁惠王》下：7）这个创新性的学说公然蔑视传统的基于亲属关系和财富的社会角色的分配。在这里，社会角色应该根据道德价值和能力进行分配。

儒家之所以认为德性对于统治者而言是至关重要的，这与它的关于国家目的理解密切相关：国家的目的是道德的公正，其手段是一个和谐的政治秩序。既然儒家基于德性和智慧（而非血统和财富）分配社会角色，一个儒家的社会更可能导致一个稳定的和繁荣的社会，并且这个社会允许和鼓励道德修养。基于能力分配角色敞开了某种可能性，一个农民经过正确的培养也能成为统治者。以下是儒家创新的和富有实效的结果：任何一元化、和谐的、安宁的和稳定的政治秩序能够获得道德公正的目的。并且这个合理的原则——功绩优于亲属关系——很容易扩展到女性。不把女性视为道德上和理智上有缺陷，因此她们在获得“仁”的能力方面与男性是平等的。所以应该允许女性获得她们应得到的并能胜任的那些社会角色。

让我们澄清一下本节的论证。我们并不是说，传统儒家的文

献曾宣称女性能拥有和男性同样多的德性，但在传统儒家的文献中却根本不曾排除女性和男性拥有同样多德性的可能性。而我们的主张甚至走得更远：传统儒家的文献根本不赞成女性不能获得和男性同样多的德性观点。例如，孟子没有表明女性能成为圣人，甚至未曾思考过这个可能性，但是如果考虑到孟子关于人性善的论述，为什么女性不能做圣人？如果承认道德自我修养的途径，根本没有充分的理由来主张女性不能成为圣人。

三 遗失的儒家典籍

虽然本节的题目是滑稽的，但是基本的儒家学说暗示着孔子应该写过一本书。正如儒家所做的，假定在男性和女性之间有原始的区别，同时理想的人是阴阳的和谐统一体，那么孔子就应该写两部著作。第一部书是具有原始阳性倾向的人如何能培养阴性气质。第二部书是具有阴性倾向的人如何能培养阳性的气质。命名为《论语》的第一部书，为统治者（男性）提供了道德指导。第二部书要么没写，要么可能是遗失了。如果男性和女性之间有原始的区别，那么弥合这种区分显然是反儒家的。儒家认为事物的理想状态是阴阳在和谐的统一体中。^① 根据相互关联的宇宙论学说，每个人应该努力获得以人及其生命为其背景的这种和谐。一个人努力克服自身的缺陷：如果一个人的最初能力更加倾向于阳，他一定努力用倾向于阴的能力来增补它们，反过来也是这样。认为男性可能做统治者的早期儒家为具有过量阳性的那半人提供指导。儒家提供了一系列特定角色的道德实践，这些实践是用获得阴性能力来增补阳性的倾向。如果一个人设想，男性在本质是倾向于急躁、冲动、直觉、创造性和征服，那么他们几乎不

^① 引自《易经》，一部儒家的经典。

需要阳性能力的鼓励。因此在《论语》中几乎没有段落涉及阳性的能力，例如，与阳性能力相关的战争技术。（《论语》13：29—30）男性不需要更多的鼓励来训练他们的阳性倾向，因为男性被引向了过量的阳，他们需要培养以获得阴性能力（以平衡他们阳性的倾向）。因此，早期儒家道德指导的焦点是在男性中培养阴的能力，比方说仁。

孟子为统治者提供了比孔子更多的建议，他称赞仁慈的统治优于暴力的统治。孟子和孔子一样，不是废除权力而是发展起一种不同于野蛮暴力的权力。仁慈的力量将会改变国家。孟子曰：“以德行仁者王……以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也”。（《孟子·公孙丑》上：3）对于儒家而言，社会存在是为德性的追求创造一个稳定的环境。为达到稳定和德性的目的，教育统治者通过阴性的培养来和谐地增补他们的先天的阳性。^①

在古代中国文化中，女性常被视为屈从的、柔顺的、安静的和不具攻击性的。所以女性所遵从的是：因为具有阴性的自然优势，所以应有她们自己的道德指导，这些指导包含了以培养阳性为目的的仪式。具有阴性优势的女性，更倾向于和平、耐心、仁慈、同情、屈服、顺从等等。女性更应该接受以阳性能力的培养为目标所设计的特定角色的行动。关于女性的《论语》会包含与战争相关的指导：领导、攻击和统治。想象一下《论语》（孔子实际上为男子所写的）的相反面，你将会明白什么是孔子所遗忘的。也许这本书将会包括大量的关于权力意志（will to power）的培养的论述！正如其作用于男性的那样，这一道德指导将会在有相应的角色存在的社会背景中发生。如果阴阳的和谐平衡是目标，那么女性最糟的地方是把她们限制在家中，在家中她们的自

① 有某种迹象表明外行人认为儒家是软弱可欺的。

然阴性倾向会得到培养，而这是以放弃培养和完善阳性倾向为代价的。^①在她们本人和社会的背景内达到阴阳的统一，将要求女性进入到能使阳性倾向得到培养的角色中。执著于男性和女性之间的区别，显然有违阴 / 阳的本性和人的现实性。

四 结 论

因为儒家受到社会历史条件的制约而接受了传统的性别等级制度，所以他们不能把握他们学说的全部成果。基督教处在一个相似的历史地位上。思考一下，写过“在基督中根本没有不自由的奴隶，无论是男性还是女性……”的保罗也写到，妻子应该使自己服从自己的丈夫和奴隶应该回去为主人工作。众所周知，保罗的学说被当做《圣经》传统的一部分而用来为女性的服从性和奴隶制的合理性辩护。只是到了后来基督徒才渐渐意识到保罗可能没有指明的东西，他的中心学说之一，即在基督面前众生平等是反对歧视女性和奴隶制的。保罗对于女性和奴隶的建议不是基督教的主流学说。他受当时的文化影响是如此之深，以至于他的

^① 唐朝的宋汝胡的确写过“女性的论语”。她假设传统的女性特定角色义务是服从的、恭敬的、恭谨的。她写道：“你的公公和婆婆是你丈夫家的主宰……你一定要像对待你自己的父母那样照顾他们、恭敬地服侍你的公公。（当他对你说话时）不要直视他，不要到处跟着他，不要加入到他的谈话中。如果他给你一个命令，倾听并去做。当你的婆婆坐着的时候，你应该站着。当她给你一个命令时，你应该立即执行。清晨要早起并整理家务，但是不要弄出声音以免打扰了你婆婆的睡眠。清扫并擦抹地面，洗衣服并把它们冲干净。当你的婆婆醒来时，要呈给她梳妆的用具，当她洗漱完召唤你的时候再取回。”宋关于婚姻关系的建议以不可改变的决定男女各自方面的形式禁锢了男 / 阳范畴：“女性为了结婚离开自己的家，丈夫就是家的主人（他们结婚后）……丈夫是坚强的，妻子是柔弱的；婚姻的感情从这儿产生。”有意思的是，宋坚决主张，女性对于她们孩子的道德指导是负有基本的责任的。见 De Bary 和 Bloom 第 827—831 页。

一些学说仅仅是反映了他的社会历史状况而非他的最深思熟虑的对基督教神学理解（如果不是这样的话，反而是令人吃惊的）。他当然没有意识到他“在基督面前……”宣言的激进的平等主义。不幸的是，基督徒们用了很多世纪的反思才意识到“在基督面前……”宣言的重要性，这个宣言鼓舞了奴隶和女性解放的事业。然而，这才是关键之处，基督教的中心学说在他们自身内包含了暗含反对女性和奴隶的从属地位的基本学说。

如早期基督教一样，由于他们社会历史状况的限制，早期的儒家也不能把握他们的学说中的革命性本质。而这不能责备早期的儒家，相反这种情况有助于我们理解他们。在孔子的时代，严格的等级制度被认为是必需的，因为他们感到对社会的和谐有深切的需要。生命在古代中国常常是平庸的、野蛮的和短促的，这归咎于诸如地理、气候、自然灾害和战争。儒家寻求重建周鼎盛时代的和谐、和平和稳定，而周代的观念是等级制度对和谐是必要的。这种从属性限制了人类特别是女性的自主性。^① 中国女性被不假思索地赋予了某些社会角色并被拒斥于社会的主要部分之外，这一社会剥夺了她们的快乐并阻止了她们的全面发展。

对于儒家社会而言，要达成它的道德转变的目的，最基本的是：有一个就像母亲对孩子一样教养其臣民的统治者，有一个鼓励道德完善和适当的礼仪行为的体制，和一个有效的经济基础，它能充分地满足人们的物质需要。任何和谐而有效的社会秩序都极有可能是等级制度；然而，等级制度不需要建立在阶级、种族、性别、社会地位或财富上。功绩而非亲属关系应该决定谁统治和管理国家，依据这个主张，孔子本人改革了周的模式。统治者处于天和天命的权威之下；统治者在道德权威和仁慈的基础上

^① 值得注意的是，它也限制了几乎所有男性的自主性。

而非依靠力量或亲属关系得到他们的地位。如果德性是领导的标准，那么既然所有的人都有可能获得德性，儒家应该把领导地位延伸到女性那里，正如延伸（至少在原则上）到农民一样。根据早期的儒学，女性具备足够理智和情感的能力（心）来获得德性和智慧。德性和智慧，一旦获得，将使她们会适合统治者和管理者角色。父权制仅仅是用以实现道德公正目的的众多途径之一。经过几千年的实践和反省之后，我们知道，在体制上使女性和其他人（例如奴隶或农民）非人化的暴虐的父权制，无论对男性或女性，都不是实现道德公正目的的最好途径。

在早期儒家和保罗中有现代的女权主义者钦佩的东西吗？两位思想家都把人类的发展置于一个丰富和深刻的背景中，这个背景包含着对人与宇宙的和谐的深刻理解。这些宇宙演化和天人相依的观点是在一个认为世界是有助于人的繁荣的形而上学观点的框架中去理解人性和道德生活的。实际上，也许某种性别平等的形而上学基础比当今的女权主义者所普遍接受的反本质主义的观点更容易在理智上令人满意。^① 对于儒家而言，与男性一样，女性在情感上和理智上都天生有可能称为有德性的人，也就是完美的人。根据我们引出的儒家观点，当中国社会压迫女性的时候，他们正违背着女性的本质，也违背了终极的实在性（ultimate reality）。

最后，忽略孔子的革命性的精英治国（meritocracy）的观念和关注儒学中更加保守的因素，给很多专制的皇帝以启发。专制统治下的中国历史充斥着那些在儒学的名义下滥用权利而且明显违背天命的皇帝和官僚；这些统治者只在儒家的外衣下是合法者。但是不能因被误用而责备儒学。后来思想家和领导者认为暴

^① 我们并不认为应创造某种实在论。根据这篇文章中儒家的发展的人的观点，我们认为对于男性和女性可能有一个共通的基本的人性。

虐的父权制应归咎于儒学，他们的指责是错误的。相信借助于来自西方的思想将使中国的女性被从压迫下解救出来，这个看法是陈腐的和具有种族优越性的。如果我们论文的论证是正确的，中国拥有在他们自己传统内关于女性社会平等的充分的哲学资源。

(郑林娟译)

儒学与基督教中的爱、 家庭和传统

罗杰斯

(Katherine A. Rogers)

即使你随意浏览一下儒家著作也会立刻意识到：它极其重视家庭，并且认为先人对于现实生活至关重要。某些有心人还会注意到这样一个现象：当今世界关于“家庭的重要性和我们对祖先的态度”正被人们以各种各样的方式激烈地争论着。我对此知之甚多是因为美国对此的讨论相当广泛，但应当说，在全球受教育者中间，这类问题也正在凸显出来。我的看法是：儒学和基督教都从根本上对家庭和祖先的重要性予以高度重视。我相信这一看法即使是那些熟谙两者传统的学者们也未必完全清楚。这篇论文虽然比较简短，但它试图表明，在这一问题上，基督教传统与儒学传统的立场是同一的，并且它将提出一些建议，以说明这一立场为何应被视为积极的、正面的。

因为我着意于两种文化传统的根本的价值观，所以我将集中阐述两传统的创始人的思想：儒学的孔子和孟子；希波的奥古斯丁，他是最有影响也是第一个真正伟大的基督教哲学家。选择奥古斯丁的另一理由是他禀持有同于孔孟的践履观点和现世观点。与许多一般的哲学家和学者不同，孔子、孟子和奥古斯丁都给人一种印象：他们长期生活在现实的人群之中，都对人性进行了详尽的考察。有关家庭的价值和我们对先人的态度是一个实践问

题，从对此有着丰富的实际阅历并由之可建立起坚实的理论体系的人那里获得的意见是最为可靠的。

家庭的本质和意义在今天的美国是一个有激烈争议的话题。从传统意义上讲，“家庭”的基本概念直到最近仍意味着至少由丈夫和妻子结婚而期望有个孩子并抚养他们；其他的直系亲属如祖父母、阿姨、叔叔、舅舅等也属一个家庭范围。老人希望晚年得到孩子的照顾；人们普遍认为，家庭成员之间应尽力保持联络，如果有人陷入困境可得到家人的帮助；夫妇无子嗣、孩子由单亲抚养、老人无人照看等，有时尽管事出不得已，也被视为偏离正轨，对于所有相关人员来说都是一件伤心事。

至少近四十年来，这一传统家庭观念的重要性在美国被从各个角度提出质疑。如现在正在被争论的焦点是同性婚姻的合法性问题，这种婚姻明显排除了共同生育子嗣的可能性。近来，社会学家的最新研究成果表明：由父母双亲共同抚养并且母亲在家照看的孩子较之于交给托儿所照看的孩子能更加健康地成长。这引起媒体一阵轩然大波。传统家庭模式的拥护者将这一研究成果看做他们立场的经验证据，而那些否定传统家庭价值的人则忙于辩解并对这一研究结果作重新分析。

从传统上来看，家庭是否为一重要社会组织，它至少是自公元前 4 世纪的柏拉图和亚里士多德以来的哲学家们一直长期争论的话题。柏拉图的立场体现于他的《国家篇》中。柏拉图认为，在一个理想国度中，至少是在其统治阶级中，家庭的纽带实质是一种损害，过多沉迷于父母、配偶、孩子之中的人必然影响到他对国家的尽忠尽责。最好的解决办法便是取消家庭组织。男婚女嫁应该在统治者的监督下根据优生学原则间或进行。出生儿被送往国家的托管所，使母亲们从抚育子女负担中解脱出来以从事与男子同样的工作；没有孩子知道谁是自己的亲生父母，因而所有的儿童视所有的成年人为他们的亲生父母，所有的成年人视所

有的儿童为自己的了嗣。乌托邦!①

亚里士多德认为《理想国》中的计划荒谬可笑。家庭是一自然组织，这意味着它是从我们自身所属那一类动物中脱胎出来的。它作为基本的社会组织，乃是更大的组织——社会和国家——赖以存在的基础，它是人类实现繁荣的必由之路。虽然人类之生存状态未必非要作为家庭的一分子，但如果那样的话，他们生活得一定不够好。“事物所得到的实际关照与对它负责的人数成反比”，如果每人都有成千的父母或成千的了嗣，其结果是：所有人都一概被忽略了。犹如把少许糖放入大量水中将失去任何味道，如欲将所有人都当作家庭成员来爱戴，家庭感情在不经意间便完全丧失掉了。②

尽管关于家庭价值的争论在今天的美国是严肃的，有时甚至是严酷的，而且它在西方的思想界也有深刻的哲学根源，但它在英语言哲学家中却被大大忽视了。自由民主传统——上可追溯到洛克——妄图通过以分离的、单子式的个人为一端而同时国家为另一端的两极模式来描述人类政治现实，在亚里士多德那里作为中介组织的家庭便从他们的理论画面中隐退了。当代女权主义者批判现代的政治传统模式（她们错误地指向其男权意识而不是其现代性）认为它忽略了对人类生活中自然产生的亲缘关系（*nature connection of caring*），但总体而言，她们并未捍卫传统的家庭模式，反而将之作为问题的一部分而不是解决的方法。但是，如果亚里士多德是正确的（正如社会学家的研究成果所显示的那样），即家庭作为中介组织是个人和社会实现健康发展、达到繁荣昌盛的必要条件，那么，严肃地探讨“传统家庭的本质、地位及其价值”对于哲学家来说就是极其重要的了。而一种较好的研

① 柏拉图：《国家篇》卷5。

② 柏拉图：《国家篇》卷2，3—4。

究方法（在本文的最后将对它作些说明）是以回顾过去伟大的思想家或文化传统对此问题所作的思考为开始的。

研究“儒学的家庭观”可通过与它的早期对立学派——墨家学派——的对比来进行。两学派的主要分歧在于：墨家主张“兼爱”（平等地爱每一个人），它认为，对某人怀有好感或对某个家庭予以特殊关爱将会导致忽视他人的福利。^①而相反，孔子主张：爱本来是而且应当是“差别之爱”，爱家人较之爱他者在时间上在先，在程度上更甚。有子（孔子的一个杰出弟子）曰：“……孝弟也者，其为仁之本与！”^②孟子是继孔子之后最伟大的儒学哲学家，他坚决捍卫儒家思想，与墨家学派继续展开针锋相对的斗争。孟子认为，人类的本性即我们超越于动物界的地方就在于人心自然地拥有内在的情感冲动或恻隐之情，如果它们得到恰当的鼓励，一定会促成人的完善。这些天然的情感冲动中蕴含着我们对家庭成员的挚爱和深情。确实，家庭之爱能够而且应当得到扩展，以至于最后去爱所有的人，但这种普泛之爱仍奠基于对家庭成员更深切的爱和关心之上。墨派却认为，我们应根除个别的家庭之爱，它会导致危险的利己主义——而其实际的结果，正如亚里士多德所说，我们将一无所爱。孟子曰：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”^③

有些儒家学者似乎对“差别之爱”感到困窘。比如，姚信中指出，“孝弟为仁之本”一语原出自孔子的弟子，或者它并不代表孔子本人的态度，它只是在儒墨之争中所提出的对标准文本的

① 冯友兰：《中国哲学史》（纽约：迈克米伦出版公司 1948 年版），第 53—54 页。

② 《论语》1:2，以下皆引自 Chichung Huang 的译本《儒学论语》（纽约：牛津大学出版社 1997 年版）。

③ 《孟子·滕文公》下：9，这里所引译文和引证出自大卫·亨顿的译本《孟子》（华盛顿，哥伦比亚特区：Counterpoint, 1998）。

阐释。^①而且有许多人认为，儒学的“差别之爱”与基督教的“普泛之爱”是根本不同的，甚至是对立的。^②关于这一点，我在这里的讨论是，传统基督教与儒学的观点恰恰是契合一致的，概而言之的话，他们都是从内在的理性态度的立场上来看待问题。

扞斥家庭关系而坚持普泛之爱显然是有悖情理的，我想，孟子的思想试验正好说明了这一点（有趣的是，孟子的论题今天依然在进行着，当代的许多讲英语的伦理学家将自己的理论体系建立在思想试验的基础之上，他们认为：从中引出的意识直观可以为一种更普遍更根本的原则奠基。）孟子认为，仁爱之情发源于人们的天然之心。他举一例，当你猛然间发现一孺子即将坠入深井，这时你体验的紧张及立刻产生的解救孺子于危境的愿望。这种愿望绝不是基于利己之心，而是发源于我们关乎他人痛苦的恻隐之情。^③现在，让我们对这一例子稍作改动，这儿有两个幼子即将坠入深井，而其中一个是你自己的孩子，但你又不能同时救两个孩子（那些尚无子嗣的人这里可能没有恰当的动机体验或直觉意识）。从某种抽象意义上，你可能承认两个孩子的同等价值，如孟子指出的，即使一个陌生孩子面临危难也会产生恻隐之情，但是，自然本性使你产生的当下反应却是：冲上去解救自己的孩子。

① 姚信中：《儒学与基督教》（布米顿，英国：萨克斯学术出版社 1996 年版），第 180—188 页。

② 如，Chichung Huang：《儒学论语》“前言”（纽约：牛津大学出版社 1997 年版），第 5—7 页。

David L. Hall and Roger T. Ames：《通过孔子思想》（奥尔巴尼：纽约州立大学出版社 1998 年版），第 120 页。

刘述先（Shu-hsien Lin）：《儒家哲学注》（Westport，康涅狄格州：Greenwood 出版社 1998 年版），此书认为，墨家学派最接近基督教思想（第 11 页）。

③ 《孟子·公孙丑》上：6。

墨家学派则说这是一种错误，你应当迅速抛掷硬币来决定先救哪个孩子。因为客观上计，两个孩子同等重要。但孟子在这里的论点却是（亚里士多德的观点也是如此）：妄图铲除父母双亲为自己孩子着想的正常的天然的感情，是极其危险的。无论在这一感情方面付出了多么大的牺牲、时间和精力，试图去除了对自己孩子特殊的爱而代之以对所有孩子同等深情的爱都是不可能的。如果坚持认为，父母不应再格外重视自己孩子的利益，那实际的结果将是：普泛之爱整体上的彻底衰败。^①

传统的基督教信条与这种观点是完全一致的。的确，它教导人们去爱每个人，甚至去爱“憎恨你的敌人”。然而，正像儒家所信奉的“仁”是始于家庭之爱而向外扩充，以致达其最高境界——爱全人类一样，基督教所倡导的普泛之爱，并不与家庭之爱相矛盾或妄图取代这种特定情感，而是充分考虑到它并真诚地拥护它。事实上，耶稣所引入的最伟大最震撼人心的观念之一便是：我们思想上帝时不应视上帝为“国王”，而应视为“父亲”或——更准确地说——“爸爸”。从家庭之爱中提取的这一意象占据整个基督教教义的中心地位，因此说，如果基督教会认为家庭之爱本身是错误的或不当的，那真是荒谬的。

当我们考察传统基督教关于家庭的教导时，家庭的在基督教中的特殊价值及重要意义便变得明了了。奥古斯丁（同于亚里士多德）教导说，家庭乃一自然组织，它出于人类的本性并对人类的繁荣昌盛起着关键作用。一个人可以选择牺牲自己家庭生活的某些利益，比如结婚，目的是为全身心地服务上帝。而这一做法乃是以一种较好的事情替代本已很好的事情，且这一选择并非对

^① 《Hall and Ames》(1987) 试图辨明：儒家学说视家庭为一偶然组织形式，如果是处在不同的外部条件下，它可能会被一种与其相异的、更适宜的、更有意义的社区组织所代替（第 121 页）。但我相信孟子的思想并非如此。

每个人都是可行的。同时，这一选择本身也并没有把当事人排除在所有的家庭关系之外。

应着重指出的是，奥古斯丁所使用的“自然”（nature）与亚里士多德使用的同一词所指的含义并不等同。奥古斯丁相信原罪说，认为上帝所造的原初之人本处于完善状态，但他们以自己的选择违背了上帝之意。在拒绝上帝作为宇宙的创始者和终极价值标准的正当权威后，他们坠入了“挣扎于欲望中的无知和混乱”的生存状态。此时，他们丧失了正确辨别和评判事物的能力，从而成为自身欲望和毁灭力的奴隶。他们以追求低级与无意义代替了追求崇高与完善。如此恶劣的生存状态作为社会通病传给了他们的子孙后代。这样，人类沉浸于堕落的生存状态中。如此一来，某些事物成了我们生存的必需品，因为我们当下的堕落状态需要它们。如果从原初的自然状态来看，则这类事物并非出于“自然”。但奥古斯丁却认为家庭是一自然组织，即使无原罪的发生，家庭依然存在。

从某种意义讲，在将家庭置于人类组织机构的中心地位的程序上，奥古斯丁较之于儒学或者亚里士多德为更甚。儒学和亚氏学说视家庭为国家大厦的砖瓦，如，“有子曰：‘其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。’”^①无论在儒学还是在亚里士多德看来，国家都是极端重要的自然组织。相反，奥古斯丁则主张，国家绝不是一自然组织，它乃是一种必要的恶。

在奥古斯丁看来，国家乃是一部分人将自己的意志强加于其他一些人的工具。他认为，当有人能够运用权利向与他完全平等的人推行强力的时候，必定是有某些东西处于严重的混乱中。这样，政府权威的合法性就是由原罪的需要来保证的。堕落的人性

^① 《论语》 1: 2。

不可避免地走向目无法纪和暴力冲突，此时只有野蛮的暴力机构才能恢复秩序。你不可企望统治者会比盗匪强多少。^①也并不存在一个理想的国度，因为不可能存在。政府如果能够维持正常的社会秩序，以此保证人们能够满足基本的物质需要，同时允许人们自由地敬拜上帝，这已是你所能期望的最好的政府。^②比起奥古斯丁来，孔孟对政府的态度就乐观得多了。虽然孔孟时代的政府也确证了奥古斯丁悲观主义（或现实主义）的观点，但他们坚信在远古时代曾存在由真正高尚的君主所统治的理想国度，而且这个理想国度一定会再次到来。^③因此，在孔孟学说认为家庭和社会乃为同等重要的自然组织时，奥古斯丁则主张只有家庭是自然组织。

在现实层面上，如果坚持家庭关系的自然性和重要性，则势必要求家庭成员负有特殊的责任和义务，当家庭责任与其他责任发生冲突时，往往是家庭责任占上风。前面我们已经看到，“孝悌”的思想占据儒学的中心地位，而在基督教中“孝”的思想也起着重要作用，“当孝敬父母”是《十诫》的戒律之一（《十诫》中没有一条提到对国家或对君王的尽忠）。圣保罗一生致力于耶

① 《上帝之城》卷4，章4。

② 《上帝之城》卷19，章17。这种观点自然不是整个基督教对政权的解释，如托马斯·阿奎那，13世纪亚里士多德主义基督教哲学家，他是罗马天主教会最重要的教会思想家之一。阿奎那对政权持一种较积极的观点。他认为，国家乃是诞生于人类作为具有自然属性和社会属性两重性动物的自然组织，它存在的目的不仅仅在于维持社会秩序，而且还在于协调市民的各种活动以使其达到和谐。因而，政府权威的正当性来自于它是为市民的利益而实施统治；反之，他们便不是合法的统治者，而是暴君，可被铲除。孟子的观点与此相同（《孟子·梁惠王》下：8）。又如，当代的许多基督教徒接受洛克以自由和民主观念为标的的“社会契约论”思想。

③ 如将孔孟与奥古斯丁关于“先知（或哲学家）是否应在政府中任职”的思想作番比较是很有趣的。如果在政府中担任职务，他极可能腐化堕落，这时，假使他拒绝腐化，则有可能被害；如果他不在政府中任职，则意味着坐视毫无道德引导的强权政治实行血腥统治而自己袖手旁观。

稣教义的具体化，他制订出许多有关细节的条例，明确而反复地申明：子女必须孝顺父母，父母必须爱其子女，妻子必须服从丈夫，丈夫必须爱其妻子。^① 关于寡妇和其他家庭，保罗写道：“若寡妇有儿女，或有孙子孙女，便让他们先在自己家中学着行孝，报答亲恩，因为这在上帝面前是可悦纳的——人若不看顾亲属，就是背了真道，比不信的人还不好。”^②

儒学中有一个有趣的例子，它使人想起柏拉图的《欧梯弗罗篇》，讲的是一个人的家庭责任与社会责任的冲突。叶公对孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是。父为了隐，子为父隐，直在其中矣。”^③ 鉴于孝在儒学中所占的中心地位，这里孔子的解释似乎在捍卫“吾党”的立场和态度。孟子也以类似的例子清楚地表明儿子应庇护父亲。^④

遗憾的是奥古斯丁却从未举出一个类似的例子。他坚持认为服从世俗政权也是极其重要的。惟一“不服从”的例子只有当世俗政权违反了上帝律令的时候。比如，当法律规定一个人应把罗马皇帝当作神（God）来崇拜，这时，决不能服从这样的法律。当然，上帝命令人们“当孝敬父母和挚爱子女”；而对于亲属违反法律的案例，奥古斯丁是处于进退维谷的境地，但在最后的分

① 比如《以弗所书》5:21—6:4。当代有些基督教徒对《圣经》中“妻子必须顺从丈夫”的戒律感到窘迫；当代儒家学者也认为孔子与之相同的教导不适应现实。我认为传统基督教与儒学在这一问题上的立场是一致的，然而应当注意的是，《圣经》中对“丈夫必须爱自己妻子”的要求是明确的，如同“妻子必须顺从丈夫”一样清清楚楚。奥古斯丁更进一步阐明了这一点，他认为，本质上男女都是按照上帝的形象而被造，因而他们从根本上是平等的，但我却不知道古典儒家思想家是否对妇女地位作过说明。

② 《提摩太前书》5:4—8（《耶路撒冷圣经》译本）。

③ 《论语》13:18。

④ 《孟子·尽心》上:35。

析决断上，或许他会采取与孔孟相同的态度和立场。

这里有一例是奥古斯丁讨论家庭义务与其他义务之间的冲突矛盾，它是关于婚姻事件。奥古斯丁认为，在一个堕落的世界中性关系无可避免包含着迷乱的欲望成分。如果一个人努力去过侍奉上帝的生活，他的性欲望和性冲动会得以适当调整和转移。对于大多数人来说不结婚是不适宜的，因而他们应当结婚。但如果有人结婚以后，或许已有了几个孩子后，他决定放弃性生活以便更加全身心地投入到祈祷和为上帝服务中去，那他应该怎么办呢？在奥古斯丁看来，如果夫妇双方一致同意这一决定，那么，他是极度赞扬这种协议的。然而无论妻子或是丈夫都有权对对方提出夫妻生活的要求，对这一要求，对方应从仁爱之心出发予以肯定（在婚姻关系内的男女双方权利问题上，奥古斯丁坚持完全的平等权，在通奸者和离婚者对其错误应负的责任上亦复如此。）。如果拒绝配偶的要求，往往致使他（她）陷入诱惑之中。因此，即使一个人在更加忠诚地服务于上帝，他也不应忽视爱自己配偶的责任。如果忽略了这一点，他的爱将是不恰当的。^①但是，圣保罗写道，为满足其配偶的欲求而分心将阻碍一个人全身心地效忠上帝，这就为独身提供了一个恰当的理由。^②然而问题的要点是：独身并不适合大多数人，而对那些已成家的人来说，他们有一种特定的并且是首要的责任，即是对他们的家属所负的原出于爱的责任。

上面所说的一切并没有否定应由“家庭之爱”向外扩展以走向“普泛之爱”，从而实现境界的提升。不论基督教还是儒学，都不主张在爱所有人以与以一种特殊的方式更深切地爱家庭之间划定矛盾界限。如我们所见，儒家认为，爱始于家庭，尔后扩充开

① 《论婚姻之善》章 6

② 《哥林多前书》7：32—37。

去，最后达其至高境界——爱所有人。基督教的普泛之爱则基于这样一种事实：所有人都是“上帝的孩子”，因为我们是按照他的形象而被造。除此之外，传统的基督教观点——奥古斯丁对此有清楚的论述：从生物学意义上，所有人类实际上都是同一个家庭的不折不扣的后裔。我们都是共同的祖先亚当和夏娃的后裔（从进化论角度讲，相信人类学家也认为，所有今天的人类都源于我们这一物种的最初的某个祖先）。上帝本可以像造出亚当一样“用泥土造出所有人类”，如果那样，人们之间便没有任何生物学上的联系。但在上帝造出第一对人之后，后继的人类便不再出于上帝意志的选择，而是成为两性生产的结果，恰由于此，我们的家庭之爱能够扩展到我们共同的大家庭——全人类全种族之爱。^①人们往往有这样一种印象，某些研究中国思想的学者也认为，儒学与基督教的区别就在于基督教更适宜，因为它是纯精神性的。但基督教思想的主要创始人之一奥古斯丁却把泛爱精神奠基于生物学意义的家庭观念之上。^②

关于家庭的最后一个问题是：儒学所秉有的正确地对待祖先及传统的态度的价值何在。姚信中写到：“儒学影响下的家庭是由一系列连接其祖先及其后代的链条构成的。”^③而无论是古典基督教思想家如奥古斯丁还是当代基督教徒，在追溯其生物学意义上的祖先时往往都不会超过几代人，以此，有人可能会设想，

① 《上帝之城》卷 14，章 1。

② 坎特伯雷的安瑟伦（1033—1109），晚出的奥古斯丁主义者。他把“生物学意义的家庭”的重要性向前推进了一步。他论证到，人类犯了原罪以后，上帝要保存亚当的“生殖性能”。为了避免在中断亚当的血统的基础上重起炉灶，上帝使基督成为亚当生物学意义的子孙之一，并以其自愿牺牲来拯救亚当的子孙。（《童贞受孕与原罪》章 17c）

③ 姚信中：《儒学与基督教》（布莱顿，英国：萨克斯学术出版社 1996 年版）第 44 页。

基督教和儒学无共同之处，我认为这种想法是一个错误。如果我们从问题的根本点，即：我们是否认为祖先对现实生活起着重大作用并进而对我们的传统和祖先予以重视出发来看的话，那么我们仍旧会得出：在这一问题上，儒学与基督教站在同一的立场上。而有关于此的争论，长期以来甚至现在都是亟待解决的。

首先，让我们看一下两种传统在某些特定领域中所共有的一些有趣现象。在罗马天主教中，人们认为应当为其去世的亲属祈祷，并认为这会对他们在另一世界中的生活产生影响。在教堂布道中有一项“圣徒交通”的教义，它认为，逝者通过生者的祈祷将对生者产生积极有益的影响。在教徒接受洗礼时，会众恳请圣徒们在圣歌中“为我们祈祷”，圣歌中列出一长串圣徒名单，按历史年代顺序排列并歌唱出来。这里我们看到了现时的教徒回溯到他们先者的传统链条。罗马天主教和某些新教教派都接受“圣徒统绪”；主教们通过圣职仪式接受职权，圣职仪式是由有任命权的前任主教按照圣礼主持举行的。这可追溯到耶稣将圣灵赋予他的门徒。除了这些明显的相似性之外，每个基督教徒还必须清楚：基督在近两千年前已去天国，眼下基督教的组织机构乃是其后岁月的产物。显然，逝者在基督徒的现实生活中发挥着重大作用。

关于如何对待传统的争论甚至走得更远。今天有许多美国人，不仅是受教育较少者，还有许多学术圈内的知名人士，都坚持认为根本无需了解和关心过去，过去并不能教给我们什么，探讨我们是如何走到今天的以及在历史中为自己定位只是在浪费时间。但对那些认为过去对我们有极大裨益的人们来说，上述态度甚至悲惨到了不可理喻的地步。怎么能说关于过去的知识毫无用处呢？正如孔子所说：“温故而知新，可以为师矣”。^① 奥古斯丁对他之前的哲学怀有深刻的敬意，正是这一点使他能够将希腊哲

^① 《论语》2：11。

学与圣经启示结合起来，从而使得真正的基督教哲学诞生了。

在如何对待传统这一问题上，也可能产生“普泛之爱”与“差别之爱”的对立。正如一个人源于家庭之爱而真诚地去爱大多数人一样，只有对自己的文化传统笃学而熟谙的人，才能真正欣赏世界其他民族的文化传统。非常可笑的是，某些研究儒学的西方学者，在试图对儒学与西方思想作比较研究时，却表现出对西方的传统文化并不甚了解。例如，我们读到：“在中国传统哲学中，经典文献的注释方式是这样的：其思想开创者的智慧通过适当的援引而与此地相宜。而西方的哲学史读起来犹如一系列革命景观的不断推进（限于现代哲学），笛卡尔、休谟、康德、黑格尔、马克思、尼采等形成由一个替代另一个的更新过程。”^①事实上，西方哲学在从奥古斯丁到文艺复兴的千余年间，其研究方式一直是“中国式”的，这一方法在中世纪末期仍然没有灭绝。最近，保罗二世的教皇通谕“信仰与理性”——关于哲学的范围和哲学家任务的沉思——就是以对基督教哲学史的回顾为开始的。研究、鉴赏一种外国文化传统的显著的、或许也是惟一的方法便是首先要与本民族的文化传统进行对照比较，但做这项工作的起码要求看来必须深谙本民族的文化传统。^②

① 《Hall and Ames》pp.23—24.

② 另一对两种文化传统进行比较研究而明显失败的例证是 Herbert Fingarette 的颇引公愤的思想及著作，《儒学——世俗同于神圣》（纽约：Harper and Row, 1972）。Herbert Fingarette 讨论了西方思想中有关“选择与责任”的观念和态度，他以生存为标的而对两种或多种处于同等地位的观念进行取舍，以此来描述这些主要概念；但他认为，对于孔子来说，仅存在正道，惟一的选择是沿此道路踟躇而行，否则便是或欺世盗名或失掉它或摒弃它。“也就是说，对于这条正道之秩序来说，惟一的替代便是无序和混乱”（p.20），但是这一点，正是奥古斯丁或是任何一位传统基督教教徒所要阐明的“是否由上帝引导”的意旨。的确，基督教中设立了关键的一点，就是对上帝的自由选择，但是处在另一端的除了“无序和混乱”外别无所有。鉴别出二者的相似之点将有助于我们更好地考察其相异之处。

儒学和基督教同样高度重视家庭及其传统，在这两大文化系统之间似乎至少存在两种理论上的联系。其一，二者都对集权主义高度警惕。在“家庭之爱会削弱对国家的尽忠尽责”上柏拉图是对的，因为这样他会依附于传统，即在国家元首之外树立另一个权威。孔孟都明确表示，真正的权威不过是礼仪。因此，对于中国古代的哲学家韩非子建议统治者应以暴力实施统治——而暴力是无关乎传统的——就不会感到奇怪了。^①

其二，儒学与基督教对家庭及其传统的重视促成了人们关于自身的活动和自身在世界中所处地位的以未来为导向的意识。珍视家庭包涵着珍视孩子，珍视传统包涵着渴望它被传承下去，这一传统——或许会附加上某些补充内容——被传承给下一代。这两种文化传统都允许人在历史上确立自己的位置，它们把人类生活看做是一个正在进行的故事，其中每个人都扮演一个角色，无论在生物学意义上还是在文化意义上，“他”都是“过去”的承袭者和“未来”的授予者。视个人为人类故事中的一个角色，孟子明确表达了这一态度，他写到：“圣人，百世之师也……（关于圣人的传说），奋乎百世之上；百世之下，闻者莫不兴起也。”^②

儒学和基督教虽然在世界观上有许多深层的或关键性的差异，但在关于“如何看待家庭及其传统”的价值观上——它们的价值为当今世界的许多人所忽视或否定——这两种伟大文化传统却是一致的，并给当今世界以某些启发。

（陈玉梅译）

① 刘述先 (Shu-hsien Liu): 《儒家哲学注》(Westport, 康涅狄格州: Greenwood 出版社 1998年版) p.8。

② 《孟子·尽心》下: 15。

利玛窦与天主

斯妲蒲
(Eleonore Stump)

前 言

1583年，利玛窦，一位年轻的意大利基督教徒，来到中国传福音。他试图改变中国人的儒教、道教以及佛教这三大主要世界观，而使他们皈依托马斯主义的天主教——这正是利玛窦所处的欧洲文化的主流。1603年，也是他在中国的第二十个年头，利玛窦以中文出版了他最为重要的一部福音书，《天主的真正意义》^①，在其中他探讨了基督教的真理。这部著作是毅力凝结的产物——在几乎没有任何帮助的情况下，利玛窦自学了汉语以及中国的历史和文化；在这一过程中，他更是熟读了儒家的众多经典著作。他将在这艰辛地学习中所掌握的一切都融入了这部书的写作之中。在这本书里，凭借他所拥有的汉语功底，他个人对中国宗教与文化的理解以及他那令人钦羡的有关基督教哲学与文化的精深学养，利玛窦力图劝服中国人改信基督教并接受洗礼。

尽管利玛窦的努力究竟在多大程度上取得了成功仍是一个有

^① *The True Meaning of the Lord of Heaven* tr. Douglas Lacashire and Peter Hu Kuo-chen, ed. Edward J. Malatesta (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1985)。本文中出口该书的引文将在圆括号中标注页码。

争议的问题，但在这篇论文中，我所讨论的只是利玛窦所投身的事业——传播福音。在今天的许多人眼中，传播任何一种宗教，尤其是向非基督教徒传播基督教是狂妄、专横与褊狭的，因为他们抹杀了其他世界观的诸多优点，并想当然地对其自身信仰中的缺点和局限视而不见。在很多人看来宣称基督教才是真正的信仰和惟一的救赎之路无疑是极端令人厌恶的，因为听起来它在自己的视阈（*parochialism*）中是如此意得自满，而对其他的世界观它则缺少最起码的尊重。

毫无疑问，确实有一些基督教传教士借传教为名而进行侵略与扩张活动；在历史上即使是一些善意的传教活动也曾经给他们试图帮助的国家带来了灾难，而欧洲人过去在中国的行为更是对基督教与侵略活动之间千丝万缕的联系鲜活例证。

但我们所关注的并非限于基督教在欧洲的某一特定的不良历史时期，而是更为广泛的问题。基督教并不是一种兼收并蓄的宗教。相反，它认为救赎只存在于基督教精神自身之中，这是基督教的传统主张。也正因为如此，基督教是传教的宗教。假如，基督教承认在其他宗教中人们也可以那样轻易地得到救赎，那么也就没有传教的必要了。故而，在基督教本身看来，它是其他信仰与世界观的对手，它与它们竞争并试图取代它们。不光是基督教的传教活动，尤其是它所持的这种态度——这正是引发传教活动的直接原因，导致了人们的反感。

首先，我想考察的是，这种对待基督教的一般态度和对待基督教徒的特定的传教行为的态度是否合理。接着我将具体地探讨利玛窦在传教（*evangelism*）过程中以及他试图用来削弱福音主义（*evangelism*）的明显的攻击性所采用的方法。我将证明，利玛窦的方法将有助于对基督教的排他性作出一个不同的评价。

一 排他性

表面上看，基督教似乎是一个排外的宗教。它有许多关于上帝与人类的信条是被奉为真实、完全真实和绝对真实的。根据基督教精神，所有否定这些信条的论断都被简单地归结为是错误的。从这一方面来说，基督教似乎是排斥其他宗教与世界观的。

当然，在这一点上，基督教同其他的具有内在的一致性的世界观 (coherent worldview) 并无二致。就拿在某些西方知识分子中较为普遍流传的自由主义思潮来说吧，与其说它是排他的，不如说它是兼容的。自由主义学说通常认为人类有限的生命决定了人类不能认识绝对的现实；因此我们也无法知道人类是以何种方式与绝对现实发生联系的；同时他们也认为在人类主要的几种宗教信仰的全部中心观点中总存在着某种真理。但是，很显然的是，自由主义者也将其上述理论视为真实的——完全真实与绝对真实的——并断定那些否定他们的人是错误的。因此，维护其自身理论，排斥与其不相容的观点并非只是基督教的特性，它是任何一种自成体系的世界观都不能避免的。

然而，在基督教的某些主要信条中，却存在着更为严重的排他性。例如，基督教宣称除了通过基督别无救赎之路，这显然是将世界上绝大多数的人隔绝在天堂之外，并同时否定了他们获得救赎带来的任何其他益处的可能，包括亲近上帝，聆听上帝的教诲以及道德与精神上的成长与完善等。这一结论是如此专断，以致一些信徒也为其过分的狂妄而忧虑。

当然，如果上述信条是真实的，没人会认为它过分。从这个层面上讲，科学原理常常是排他的，但我们并没有因此而认为科学是狂妄的，因为我们相信它们是真实可信的。比方说，特定的药剂经过严格的调配就能够延缓艾滋病毒的发作，而据我们目前

所知，除此之外，我们对艾滋病别无他法。因此西方医学界声称这些药剂对艾滋病的治疗是不可或缺的；或者我们可以这样说，离开了它们，艾滋病将难以治疗。既然这些药剂是由西方科学家研发的，它们的生产与销售也掌握在西方各大公司及其全球分公司手里，那么上述这些论断似乎同样可以被视为一种帝国主义的专横。但实际上，并没有人这么做。当然，就这些艾滋病药剂仍存在着一些值得思考的争论，但这都是围绕其有效性及造价而展开的，而对于它在艾滋病治疗中无可替代的地位，人们毫无疑义。

因此，尽管除了基督教别无救赎之路这一宣称具有一定程度的排他性，但为了确证它这样做是否只是出于一种让人不可忍受的狂妄态度，我们首先有必要澄清的是这一宣称是否真实。断定某种并非所有人都拥有的东西对于他们的健康与成长是至关重要的本身是不会导致人们的厌恶的，因为它有可能说出了事实。

那么，为什么有那么多人，包括许多已经虔信基督教真理的教徒依然认为基督教那明显的排他性存在着让人无法接受的优越感与屈尊施惠之嫌呢？或许这是因为在前而例举的治疗艾滋病的特殊药剂的无可替代性与基督教的精神救赎之惟一性之间并不具有可比性。在前者之中，任何人都无法改变这一事实：即只有这种特殊的药剂才能减缓艾滋病的恶化；而这些药剂又是被研制它们的科学家在特定的情况下发现的。然而在基督教的精神救赎显然受到毫无例外的严格控制。基督教神学认为对于惟有通过基督教才能得到救赎，或是精神救赎只是十分偶然地被基督教带到人间这种事实，人类是拥有一定的影响力的。基督教教义宣讲过，怎样拯救世界是由上帝决定的。托马斯·阿奎那也曾经说过，上帝本是可以透过许多种不同的方式来拯救人类的，但他选择了借助道成肉身，耶稣的受难及其死亡来完成其目的。因此，必然的法则与几率的巧合并不能用来解释基督教显著的排他性。在基督

教的世界观中，是上帝选择了这种特殊的救赎之路，他没有将救赎之法平等地告知不同文化背景、历史时期与地理方位中的所有人们，而是决定只将它恩赐与某一特定时期的特定人群，然后由他们完成向其他的人群与文化传播救赎之法的重任。

初看起来，上帝的这种决定难免让人有些意外，人们有理由质疑假如他以这种方式而赋予某一特定人群以特权，那么基督教所赞美的上帝究竟是否是全善的？我们不会赞成一位母亲只将救命的药物交给她的某一个孩子，然后就听由他自己决定是否将药物交给其他兄妹的做法。同样地，我们也难以认可在同一案件中偏袒某位辩护人的法官。与此类似，要我们接受一个只将救赎赐予某一特定民族而罔顾其他民族的上帝也是颇为困难的。正是在这一基督教精神的信仰与伦理困境中，我们看清了它的排他性。

这一问题并未被利玛窦忽视。在下面的文章里，我探讨利玛窦对此是以何种方式尝试着作出应答的。

二 利玛窦的解决方式

利玛窦的著作《天主的真正意义》是以虚构他与一位中国学者的对话的形式写成的。在利玛窦以自己的语气所做的引言之后，该书由那位中国学者的一段叙述展开。这位学者说道，他听说利玛窦以及他的所有同胞们都崇拜上帝，并且把上帝视为万物的创造者，保护者以及充满智慧的统治者。但是，他接着说，就其本人而言，他“从未接触过任何有关上帝的学说，在中国的学术史上也从未有一位哲人或是鸿儒曾经谈论过它们”。(p.67)

因此，这场对话实际上是以对于排他性问题的讨论为由而开始的。基督教的上帝是万物的创造者与全知的统治者，但他却选择了如此之独特的一种方式去创造与统治，以致只有利玛窦和他的同胞才了解上帝的真理以及他为世界定下的法则。然而，作为

有远见的造物主，不就是要为他的造物提供他们所需的一切吗？而我们最需要的不正是关于赋予我们生命的造物主的知识吗？假如中国人对他都一无所知的话，利玛窦所宣扬的上帝真实性难道不也值得怀疑吗？假如在中国漫长的历史中都未见到一丝一毫关于这位上帝的记载，究竟在何种意义上我们才能称他为万物的统治者？一位全善的上帝又怎么能够只赋予西方人认识它的特权（对利玛窦一族来说，上帝似乎就是这样做的），而忽视了东方人的权力呢？

利玛窦对此的回答是十分睿智而富有说服力的。为了解释中国学者对他本人以及中国的古圣先贤们都未曾听说过这位作为世界的创造者与掌管者的上帝的质疑，利玛窦说道：“关于上帝的知识，并非只是某一个人、某一个家庭或是某一个国家所私有的。东西方的所有伟大民族对它都相当熟悉并相当支持。”

(p.67)

这里，利玛窦为解决基督教显著的排他性所做的第一步努力是引导人们透过表面上的假象去关注事实的真相。在利玛窦看来，如同西方一样，东方的人们也是相信存在着一个万物的创造者与统治者的。因此，利玛窦认为，尽管那位中国学者坚持他从未听到过关于上帝的学说，也未发现有中国人做过类似的研究，但实际上是这位学者犯了极为幼稚的错误。在利玛窦看来，儒家学说中就包含着关于造物主的学说。

在提出这场信仰之争中的一个极为重要的论据并解释了之所以宣称确实存在一个创造万物的神的原因之后，利玛窦转而考察了他所了解的在中国广为流传的三种世界观：道教、佛教与儒教。在考察中，利玛窦是有所保留的，他并未完全承认各种世界观的地位是平等的，在他看来，并不是所有的世界观都或多或少地说出了真理。他指责了道教与佛教，如他所说：“老子所说的‘无’与佛陀所说的‘虚无’同有关上帝的教义并不相符；因此

实际上我们有足够的理由认为它们是不值得尊敬的。”(p.99) 利玛窦认为并不是每一种世界观都是由上帝赋予人类以传授关于上帝的真理和上帝的统治的，但他也同时强调在中国，至少有一种世界观，也就是儒家学说，将中国人的生命与唯一的和真实的上帝联系起来。

在此，利玛窦得出了自己的结论，“鄙国的天主 (the Lord of Heaven) 即是中国的上帝 (Shangti, Sovereign on High)。”(p.121) 他解释说，“我们的 the Lord of Heaven 在中国的典籍中被称为 Sovereign on High”。(p.123) 接着他引用了大量的汉语文献来证明这一点，最后他以这样的方式总结了所有这些材料，“在翻阅了大量的古代著作之后，我有足够的理由确认 Sovereign on High 与 the Lord of Heaven 实质是完全相同的，它们只有名称上的差异”。(p.125)

一向惯于自我吹嘘的传教士会说出这样的话显然是让人惊奇的。利玛窦认为，事实上中国人已经拥有了他试图传达给中国人的关于上帝的知识。中国的儒家与欧洲的天主教虽然使用了不同的名称，但他们所言说，探究与推崇的其实是一致与相同的东西。

因此，利玛窦对由基督教明显的排他性而引发的问题的第一步应答即是消解了这种排他性的很大的一部分：启示给犹太人与希腊人的基督教新约中的上帝与被中国人称为 Sovereign on High 的是同一位全知的神。故而，从这一方面讲，上帝并没有偏爱西方人，而忽视东方民族。

进一步说，如果两种文化用不同的名称或语言去言说同一位神祇是可能的话，那么在基督教神学中，我们同样可以将上述推测应用于基督身上。既然在关于三位一体的基督教教义中，耶稣与上帝是同一的，那么我们完全能够推知不同的文化也有可能拥有相同的基督，只不过他们被冠以了不同的称呼。如果这一推论

确实，那么基督教所宣扬的除了基督教别无救赎，也就并非意味着缺少明确的基督教知识的文化将失去得救的可能。事实的真相也许是这些人们也拥有拯救他们的基督，只不过人们赋予了他们不同于基督教的名称而已。

三 利玛窦的传教活动

尤为重要的是，我们不该忘记利玛窦在本书中为澄清基督教的非排他性而在东西方文化间做的这种联系其根本目的仍是为了向中国人传播教义，但假如中国人已经拥有了类似于基督教上帝崇拜的知识，并且已经在某种程度上掌握了救赎的方法，那么利玛窦的传教活动还有什么意义呢？或者换一个角度来讲，假如在《天主的真正意义》中与利玛窦对话的中国学者又有什么必要将自己的儒家思想转换为基督教学说呢？利玛窦的传教行为显然是与他对基督教排他性的否认相矛盾的。

利玛窦之所以在类似的文化背景中传教的原因之一是他认为无论是对某一人群还是对某一个体而言，将其世界观中未能被清楚表述或是因某种原因被忽略了的部分加以强调和凸显都是十分有益的。因此，在书中，利玛窦让他笔下的中国学者做了如下的一段叙述：

“人们在背诵典籍是只了解了字面的意思，而未能深入领会文章的用意。我曾经在诗经（*The BOOK OF ODES*）中读到过这样一段话：‘文王侍奉上苍毕恭毕敬，倾其智慧，获得天佑，有德而无瑕’。在听过了您对人性的高见并将它们与上帝联系起来之后，我第一次理解了诗人写作时的深意：任何一个侍奉上帝的人都将保持德性上的无瑕。”（p. 387）

这位中国学者认为，儒家的典籍其实也蕴涵着类似于基督教的教义，但这些观点并不像在基督教学说中表达地那样明白清

晰，因此只有在了解了基督教理性之后，他才意识到儒家经典其实与它有异曲同工之妙。

尽管上帝早已以它深远的智慧赐予了中国人认识与理解他的必要讯息，但在利玛窦看来，至少这些讯息有一部分是晦涩未明的。因此，传教的目的之一就是帮助澄清那些无法自明的知识。

而传教还有着更为重要的作用，我们可以在基督教教义关于天堂与地狱的描述中发现相关的记载。

为了支持他的这一论证，利玛窦从《诗经》中引用了大段文字，其间明确提到了天堂——那是人死后灵魂居住的地方，在那里有德性的人将得享至福。与利玛窦对话的中国学者承认有天堂的存在，并肯定了《诗经》对它的描述，但他却坚决反对有关地狱的种种论断。他说：“当我们研读典籍时是能够发现先哲们早就指出确实存在着一个极乐之境供善良的人们死后居住的，但其中却绝对不存在任何关于地狱的记载。”（p.331）因此他断定利玛窦试图在儒家思想中寻找某些基督教义的做法是完全错误的。

由此，他还进一步推想，这不过是利玛窦固执于他那白人的宗教信仰的排他性的又一个花招而已。他说：“儒家学者将圣人视为权威与典范，而圣人们又依经典而行……而在我们全部的儒家经典及其权威注释中并未见到关于地狱的只言片语。你是否是在说我们的圣人竟会对此一无所知？！如果这种讯息真的存在，为什么我们的文化却对他只字不提？！”（p. 329）

为了说服这位中国学者，利玛窦借题暗示给出了一个十分巧妙的回答，他说：

“如果我们仅仅根据典籍中未见对地狱的记载就断言地狱不存在，将是十分荒唐的。依照西方学术界的辩论法则，一本权威的著作确实能够证明某一现象的存在，但却难以证明某一现象是不存在的。在我们西方的古代典籍中记载着起初……（上帝）创造了一个名叫亚当的男人，接着是一个叫做夏娃的女人……但书

中并未提到还曾经存在过被称为伏羲与神农的两位帝王。我们可以据此肯定亚当和夏娃的存在，但却不能莽撞地断言伏羲与神农就是不存在的。而如果以中国的典籍为依据，我们将清楚地证明伏羲与神农是确有其人的，但同样地，我们也无法证明亚当和夏娃就是虚构的。假如对这一点都无法达成共识的话，我们将得到一个极为荒谬的结论，即西方的许多国家其实都是不存在的，因为在中国夏朝（禹的统治时代）的历史文献中并没有关于他们的记载。”（p.331—333）

在这里，我们首先要注意的是，利玛窦实际上已经承认了他在儒家思想中寻找隐含的基督教义的尝试的失败。他已经清楚地意识到基督教的地狱观念并不为儒家思想所蕴涵，甚至是连一点蛛丝马迹都未包含其中。尽管在这一点上失败了，但利玛窦已经为他的传教活动的必要性做了最好的说明。从上述论证中，我们可以发现，并不是每一种关于世界的有益真理都能够为全人类所共享的。在基督教的经典《圣经》中，记载了亚当和夏娃，但却没有提及伏羲与神农这两位帝王；而中国的典籍中详细描述了这两位先王，同时却也没有关于亚当与夏娃的任何叙述。由此，利玛窦提醒他的中国对话者说，在西方人来中国游历之前，实际上中国对西方的地理知识的了解也是十分有限的。（当然，相反的情况同样成立：在那个时代西方对中国也知之甚少）因此，不同的文化之间有相互学习的必要。但利玛窦指出，这并不意味着各种世界观在同等程度上说出了真理，这只是说即便是最为优秀的世界观的传统精髓实质上也是不完整的，它仍需要来自其他世界观的有益补充。从这个角度来说，传教显然是极为必要的了。

利玛窦试图维护基督教传教活动的重要性，而又避免突出导致人们怀疑上帝智慧的基督教排他性问题。他指出在儒家思想中存在着大量或隐或显的关于上帝存在与上帝统治的学说，而基督教徒的传教活动只是将中国人本来就有的观念阐述得更为清楚明

白而便于理解罢了。以此为日的的传教活动，并不是试图用基督教教义去改变或取代中国文化；它只是将隐含在中国文化中的本意铺展开来。在利玛窦看来，任何一种世界观，包括基督教本身，都存在着某些方面的局限。它们不可能面面俱到地涵盖世间所有的真理（以及所有的善与美），这也正是基督教思想为何能够补益中国文化而中国文化又对来自于西方背景中的利玛窦有如此巨大的感染力的原因所在。但需要指明的一点是，人类现存世界观的必然局限性并非是对上帝智慧与力量的否定，它只是揭示出了人类生命形式的有限性。

四 结 论

在这篇对利玛窦的力作的简短考察中，我只是粗浅地讨论了利玛窦关于基督教排他性的看法。至于本文所提及的利玛窦的各种观点是否正确则有待于各方进一步地研究。虽然这只是篇简短的论文，但我想，我已经提出了足够的论据来证明利玛窦的理论的严谨与启发性，它是值得学界的进一步的研究与关注的。

朱熹和托马斯·阿奎那 论道德自我修养的基础

戴尔奥里欧

(Andrew J. Dell' Olio)

在西方，介绍伟大的新儒家朱熹并把他与中世纪的哲学家托马斯·阿奎那相比较已成为普通的事。^①当然，他们作为各自传统的伟大综合者的声望是毋庸置疑的，两者的比较很显然也在情理之中。但是在朱熹和阿奎那之间的比较能超越他们处境的相似性而延伸到更加本质的哲学相似性吗？在我看来，在朱熹和阿奎那之间作比较是颇有启发的，特别是在道德哲学领域，具体而言就是道德的自我修养（self-cultivation）理论。一般来说，两位哲学家都试图扩展他们各自传统道德观的范围：朱熹寻求把儒学——主要是人文主义的学说（humanistic teaching）——改造为更富于精神性的哲学（spiritual philosophy），^②同时，通过承认自然秩序和世俗秩序（natural and secular orders）的重要性（signifi-

① 见 J. Percy Bruce: 《朱熹和他的前辈》（伦敦: Probsthain&Co, 1923）; Olaf Graf, *Tao und Jen: Sein und Sollen im sunghinesischen Monismus* (Weibanden: Harrassowitz, 1970年); Philip J Ivanhoe: 《儒家的道德自我修养》（Hackett, 2000年）。

② 见 Julia Ching: “什么是儒家的精神性?” in Irene Eber, ed, *儒学: 传统的动力学* (纽约: 麦克米伦, 1986); 和《儒家的精神性》, ed. 杜维明和 Mary Evelyn Tucker (纽约: Crossroad, forthcoming), 《世界精神》的卷11: 《宗教探询的一个百科全书式的历史》, ed. Ewert Cousins.

cance) 和自主性 (autonomy), 阿奎那试图扩展主要定位在精神性问题的奥古斯丁式的基督教。两者都希望在没有否定他们各自传统的基本定位情况下完成他们的目的。

当然, 正如爱丁纳·吉尔森 (Etienne Gilson) 表明的:“在托马斯·阿奎那的体系中, 道德的研究不能脱离形而上学的研究。”^① 对于朱熹讲, 也是如此。在这篇论文中, 我将对朱熹和阿奎那论道德自我修养观之间的一些结构性和概念性的相似性加以比较, 目标集中于它们的形而上学基础和它们的精神性衍生物 (spiritual ramifications)。我希望表明, 朱熹和阿奎那利用了相似的策略, 并使用了相似的形而上学原则, 以把道德自我修养的人文主义层面和精神性的层面统一为一个综合的观点 (synthetic vision)。我们致力于研究跨文化 (cross - culture) 的哲学对话, 我将根据对这种研究的反思的成果作出总结。

一 历史背景

在中国哲学史中, 朱熹 (1130—1200) 占据了一个极高的位置。尽管不是新儒家的创建者, 但是他是一位有影响的系统思想家和最具发言权的代言人。他的名字被镌刻到了具有理性主义形式的哲学运动, 即理学 (原则或理性的学派) 之中。后者又被称做以朱熹和他的老师二程兄弟为先驱的程朱学派。虽然朱熹的哲学没有受到当时统治者的热烈欢迎——他数次被免除公职, 1196年他的学说受到官方的禁止, 并一度受到死刑的威胁——但是他是作为儒家正统的领导人物出现的。正是朱熹建立了儒家的四书准则 (《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》), 同他自己的注释一

^① Etienne Gilson: 《道德价值和道德生活: 托马斯·阿奎那的伦理理论》, Leu Ward 译 (纽约: Herder, 1961), 第 15 页。

道，四书成为 1313 年至 1905 年中国科举考试的基础。若考虑儒家在远东的影响，朱熹对中国的理性和文化的影响是巨大的，这一点在朝鲜和日本也是显而易见的。

朱熹的新儒家哲学基本是此前中国哲学的集大成，它给予了儒家道德理想以突出的地位。一般来说，它试图把道教、佛教和阴阳五行学说的某种形而上学思想与儒家传统的精神、道德的定位和经典的权威融合在一起。术语“精神”（spirit）的使用是重要的，因为对儒家精神（Confucian spirituality）的表述（articulation）正是朱熹哲学的根基。的确，正是儒家传统的这一方面与道家以及更明显的与中国的佛教传统丰富多彩的精神成果形成了鲜明的对比。这样，好像朱熹综合的动机不但是佛家在中国鼎盛多年之后儒学作为国家正统学说的重构，而且是儒学作为中国人民的精神哲学的复兴。为了应对佛教对于儒学的精神层面上的挑战，朱熹为儒家论道德的自我修养的学说寻求一个形而上学的基础，并且在这样做时他主要求助于佛教思想。以这种方式，朱熹驱除了对立传统的威胁，既借鉴了这些传统中的某些概念同时又没有妨碍传统儒家语言和概念的完整性。其他传统的思想扩展了本土（home）传统思想的概念范围而没有改变或破坏那些儒家思想的最初意义。我们在托马斯·阿奎那的著作中也发现了这种做法。^①

1225 年，即朱熹死后的第二十五年，阿奎那诞生了。他生活于其中的那段西方历史，正值基督教理智的正统学说受到与其竞争的古代哲学传统的严重挑战。12 世纪亚里士多德主义的复

^① 我的分析受惠于 Alasdair MacIntyre: 《谁的正义? 什么样的合理性?》（圣母玛利亚：圣母玛利亚大学出版社，1987）和《道德探究的三个有争议的描述：百科全书、系统和传统》（圣母玛利亚：圣母玛利亚大学出版社，1990），但是脱离他的有争议传统相互影响的方式的理解。

兴为亚里士多德式的自然主义 (*naturalism*) 进入 13 世纪的大学课程的设置开辟了道路, 而这一点使当时的更为保守的奥古斯丁派的神学专家们极为震惊。阿奎那追随他的多明我会 (*Dominican*) 老师大阿尔伯特 (*Albert the Great*), 试图找到一个方法来把在亚里士多德哲学中揭示的形而上学真理和道德的真理——和柏拉图主义者、斯多噶派、伊斯兰教和犹太教先知的哲学一样——融入他的全面的奥古斯丁式的基督教理智框架。托马斯的综合, 如在他之前的朱熹的新儒家综合一样, 驱除了其他传统的威胁, 通过使用其他传统的元素来扩展已经存在于内部传统中但却没有得到发展的概念资源。以这种方式, 阿奎那在他的基督教神学框架中给予亚里士多德的自然主义合适的位置, 也就是说, 使后者属于基督教的启示真理并被之完善。一个总结托马斯主义精神的声明指出, 对阿奎那而言, “仁慈不会破坏本性, 而是完善它”。^① 尽管朱熹对佛教极不仁慈并使佛教在他的著作中遭受严厉的批评, 但就他的哲学的总体而言, 一个相似的原则在起作用。

另一个值得注意的比较点是, 朱熹和阿奎那哲学的学术语境 (*scholastic context*)。两者是他们自己和其他理智传统的严肃学者和老师, 这一点通过他们对过去的学者们的众多注释得到证实。对尤其是在传统的权威方面的“考察和研究 (道问学)”以及更加普遍的“考察事物 (格物)”的强调是朱熹经院哲学 (*scholasticism*) 的关键特征, 并在他的论道德自我修养的学说中发挥了重要的作用。阿奎那的著名的《神学大全》是针对他自己的多明我教会中的新皈依的教徒而写的, 目的是为了取代他时代的学院中的不成系统的道德神学。这部书是用经院哲学所熟悉的在争论

^① 托马斯·阿奎那:《神学大全》,问题 1,文章 8,对于异议 2 的回答 (缩略为 1.8.2)。来自这个上下文的后来的引用将以阿拉伯数字的形式写出。

问题是所采取的问答式 (**objection and reply**) 方法写成的, 它重新唤起了对历史上曾多次争论的问题的注意。在这样做的时候, 阿奎那吸收了过去的观点——那些在他自己传统内的观点 (基督教) 和那些外在于他的传统的论敌 (希腊、伊斯兰教) 的观点, 那些他赞成的人和那些他不赞成的人的观点。以这种方式, 阿奎那像朱熹一样, 在他自己的道德自我修养的模式中研究了过去的学者们。^① 现在让我们转向这些模式的哲学基础的比较。

二 道德形而上学的基础

除了已经表明的经院哲学的因素外, 朱熹和托马斯·阿奎那的道德哲学的特点是具有伦理理性主义 (**ethical rationalism**) 的形式。^② 正确的行为服从于正确的理性 (**recta ratio**) 或原则 (理)。这个观念是每个哲学家学说的中心。但是, 如已经表明的那样, 每个哲学家道德哲学的最终目的的是一个超越世俗 (精神性) 的目的, 因为两者都坚持人类生命的最终目的是体现 (**embodiment**) 或融入 (**participation in**) 那至高无上的实在 (**supreme reality**)。换言之, 对于朱熹和阿奎那而言, 道德的完善立刻具备了人类理性的自我实现 (**self-realization**) 的形式或遵从于最高的或神圣的自然的自我超越 (**self-transcendence**) 的形式。两位哲学家使这个伦理—精神 (**ethico-spiritual**) 的理性主义处在一个较大的形而上学框架中, 这个框架为他们各自的道德哲学提供了基础, 并且在这些框架中有相当明显的相似性。

① 见 MacIntyre (1987, 1990) 论《神学大全》的类型和结构; 又见 Leonard Boyle, 《神学大全的背景》, *Etienne Gilson Lecture Series*, 5 (Toronto: 罗马教皇中世纪研究所, 1982)。

② 见 Siu-Chi Huang, “朱熹的伦理理性主义”, 《中国哲学杂志》, v.5, 1978年, 第175—193页。

朱熹形而上学的两个主要概念是：(1) 理，它最初被孔子用来表示仪式或礼节，在新儒家中表示为原则或模型或理性；(2) 气，它表示质料或心理—生理力量。理和气造成了个别事物。理描述了事物是什么，而气描述的是构成事物的质料。对于朱熹，没有理就没有物质的力量，尽管为了“形成”一个事物的特殊的本质 (*specific nature*)，需要理处于物质的力量中。一个人很容易明白理和气与亚里士多德的形式和质料之间的相似性。当然，阿奎那主要是沿用了亚里士多德形式 / 质料的区分，和它相应的现实 / 潜能的区分，因此朱熹和阿奎那之间的相似性存在于这个非常基础的形而上学水平上。当我们考虑到，朱熹把亚里士多德意义上的纯粹形式原则的理的观念的意义延伸到某种道德原则和最终的有关实在的本体论原则时，两位思想家甚至更接近。

对于朱熹，理既是描述性的又是规范性的；它在每个具体事物存在之前就存在，并决定事物是什么和它应该是什么。照此，理呈现了道德的和自然的规律，并被认为是天的原则 (天理)。在总结它的普遍性特征时，陈文启 (*Wing-tsit Chan*) 写道：“作为事物存在的规律，理是自明的、自足的、永恒的、直接的、确定的、不可改变的和正确的。”^① 照此，理像阿奎那来自自然的永恒规律的观点一样发挥作用，并获得了实践理性的自明性原则。对于阿奎那，永恒的规律仅仅是统治所有事物的神圣的智慧。尽管，根据阿奎那的神的单纯性 (*divine simplicity*) 学说，无论什么在神中，无论什么是神，最终永恒的规律一定等同于神的存在。我们看到朱熹做着同样的事情。因为朱熹继续用道、天命、最终是最基础的本体论实在——太极来确认理。

朱熹是否把太极理解为像阿奎那的人格神一样的东西，现在

^① 陈文启 (*Wing-tsit Chan*)，对于《对在手之物的反思：朱熹和陆九渊铸就的正统新儒学》的介绍 (纽约：哥伦比亚大学出版社，1967)。

这个看法不是很清楚，虽然有一些迹象表明，当他把上帝（*Lord on High, Shangdi*）与理等同的时候，他的观点与有神论一致。无论如何，公平地讲，他的太极观念非常接近于阿奎那所认为的人们不经神的启示仅仅通过理性所能理解的关于神的那些东西。作为太极，理是所有现实的第一原则，并作为所有事物的前存在、自存在、非物质的、无变化的、完全超验的第一因或最终根源发挥着作用。正如朱熹指出的，原则（理）指的是物理形式存在之前就存在的道并且原则（理）就是所有事物被产生的根源。太极超越了空间和时间，是“超越形体”（*above shapes*）的存在。^① 冯友兰把任何特定的理都看做与柏拉图的形式（*form*）相近，并把它描述为“事物的完美的形式或最高的原型”。^② 那么，太极包含了自身内的所有原则并且是所有事物的最高原型。正如朱熹自己表明的，“太极仅仅是最高的善（*good*）的原则（理）。”此外，据冯友兰说：“太极非常像柏拉图称为善的理念的东西或者亚里士多德称为神（*God*）的东西。”^③ 朱熹借用道家关于道的论述，太极是“复杂的、神秘的和不可觉察的”，永恒地存在于天和地之前。可能假设它既不运动也不静止，而充当着不动的动因，它是统治运动和静止、阴性和阳性的物质力量的原则。^④ 如果对此加以评论的话，阿奎那只会加上，“这是我们称做的神”。^⑤

当然，阿奎那关于神的哲学概念不仅仅是柏拉图的超验的善的理念或亚里士多德的不动的动因。作为纯粹的存在行为，神是

① 冯友兰：《中国哲学史》，译者：Derk Bodde，卷 2（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1953），第 534 页。

② 同上书，卷 2，第 537 页。

③ 同上。

④ 同上书，卷 2，第 539 页。

⑤ 阿奎那：《神学大全》，1.2.3。

独立存在的存在物本身 (being – itself)，并且作为所有事物的本体论原则内在于事物中。利用新柏拉图派分有 (participation) 的概念，阿奎那把神，即创造者，理解为不分有其他事物的存在物本身，这必然存在物的本质就是存在。相反，被创造的存在物分有了存在，因为如有倾向但尚未实现的存在物一样 (as beings who need not be)，他们的本质区别于他们的存在。^①这并不是说每个事物是或者获得了神圣存在物的一部分。相反，每个事物享有它自己的存在，但是那个存在取决于神圣的存在并最终从神圣的存在获得。阿奎那使用了镜像 (mirror imagery) 来描述这个关系。每个事物是它自己独一无二的存在物，但是每个事物也反应了或模仿了神的存在。^②

阿奎那论述每个事物在本体论上取决于神性存在物，同时，通过“行为只被它由以产生的潜能所限制”的原则，即 W. 诺里斯·克拉克 (W. Norris Clarke) 所主张的“托马斯形而上学的要旨”的原则，他也维护了每个独立存在物的完整性和各自的存在。^③例如，我只能获得和我的大脑所能掌握的一样多的智慧。我的大脑有某种成为明智的潜能，这个潜能为我实际成为多么明智的人设置了一个限度。如果从分有理论的角度看来，我的潜能使我分有了智慧，但同时也为我对智慧本身，即完全实现了的智慧的分有设定了界限。在阿奎那的形而上学内，一个事物的本质或本性决定它所能具有的潜能：通过这种做法，以潜能限制行为的方式，本质限制了存在。因此，本质是纯粹的存在行为或存在本身的接受性的 (receptive) 或限制性的 (limiting) 或分有的原

① 阿奎那：《神学大全》，1.44.1。

② 阿奎那：《反异教大全》，3.19。

③ W. Norris Clark, “根据潜能的行为限制：新柏拉图主义的亚里士多德主义？”，《新经院哲学》，1952年，第26章，第2节，第169页。

则。^① 作为存在本身的神，是不分有其他存在的存在物和每个被创造事物中的本质的原因。一个事物的本质，通过限制它的分享或分有纯粹、无限的存在行为——神，决定着它存在的性质。

这个形而上学的原则在阿奎那的道德哲学中发挥了一个根本的作用，我们看到它在他的神性的善（*divine goodness*）和个别事物的善之间关系的论述中起着作用。在表明了存在物和善是一样的，仅仅在善行意味着存在物的完整性或完美性的意义上不同之后，^② 阿奎那问“根据神性的善，是否所有的事物是善的？”他的回答是，通过承认“既然万物都来自本质上是存在的和善的第一存在物，那么所有的事物都是善的和存在的，因为它们以某种相似的方式分有了神性，尽管是相差甚远的和不够完善的”。^③ 尽管被造物中善的最终原则或最后目的是神圣的善，依旧可以认为被造物拥有它们自己的善。那么被造物的善同神圣的善的关系就如同其存在同神圣的存在的关系一样，这一关系是通过分有和同化来实现的依赖关系，但同时是维护各个被造物的现实性和完整性的关系。正是因为阿奎那把被造物的本质或本性理解为纯粹存在行为的一个可接受的和有限的原则，所以一个被造物的本质或本性也是绝对的、超验的善的可接受或有限的原则。这样，紧跟他的“因为都是来自于神圣的善，所以所有事物都是善的”的判断，阿奎那作出了下面的描述：“不过，事物之所以是善的，是因为与内在于它们的神性的善相似，它们之善只是属于自身的形式上的善。所以，存在于万物中的善虽只有一种，但其表象却是多种多样的”。^④ 惟一的善是根据被造物的

① 阿奎那：《反异教大全》2.53。

② 阿奎那：《神学大全》，1.5.1。又见 Eleonore Stump and Norman Kretzmann, “存在和善行”（康奈尔大学出版社，1988），第 281—382 页。

③ 阿奎那：《神学大全》，1.6.4。

④ 同上。

本性而在它们中被反映出的神性的善。

接下去要涉及的是有关阿奎那的人类生命最终目的的双重概念，即自然和超自然的形而上学基础。与他的关于德行的两重概念一样，其中一些根据我们的自然能力获得，一些根据神性的仁慈灌输。^① 因为人是以一种既超越他自己的本性而又没有破坏那个本性的方式向神开放的。除了通过自身的力量分有神性的微乎其微的方式外，通过仁慈，通过既定的信仰、希望和博爱等神学德行，一个人可能会“神化”并更密切的参与到神圣的生活中。这样，阿奎那对柏拉图的分有概念，亚里士多德行为和潜能的概念，与在波爱修和中世纪伊斯兰哲学家中关于事物的本质和存在之间的区别的借鉴，使他弄懂了在自然的意义上的人的完关性。诸如奥古斯丁之流就无法既采取上述方式，又能维护基督教关于所有事物神圣根源是善的理解。

我们在朱熹那里发现相似的情况植根在他的声明“原则是一个但它的表现形式是众多的”^② 之中。根据朱熹所追随的大程的教导，“本性与原则（理）是一样的”^③，既然每个事物有它自己的本性（性），那么每个事物都有它自己的原则（理）。然而，追随邵雍的教导，朱熹坚持，“本性是道的具体体现”，^④ 即每个事物的本性或原则仅仅是事物获得普遍的原则或太极（the Great Ultimate）的特别方式。换句话说，一个事物的独特本性是太极的一个限制。对于朱熹，正是一个事物的气或物质的力量限制了那个事物中原则的接受或表达。正如潜能一样，对于亚里士

① 见 Andrew J. Dell' Olio, 《神的善行和人的善行:托马斯·阿奎那神学大全中自然美德和神学美德之间的关系和它的针对当代道德思想的所暗指的东西》(哥伦比亚大学, 1994)。

② 《中国哲学资料选编》,第 635 页。

③ 同上书,第 619 页。

④ 同上。

多德和阿奎那而言，物质的原则是存在行为的有限原则，对于朱熹而言，气或物质的力量是理的有限原则。（然而，这并不意味着对于阿奎那来说，有限的原则等同于一个事物的物质构成；但是这是我无法在此探询的一个问题。）对于朱熹而言，一个事物的本质或本性是与气的清或浊相联系的。动物比人有更多的浊气，因此它们自己的原则是普遍的原则或太极的一个较弱的表现。在涉及个体的本性中的差异时，一些人拥有比其他人更多的浊气。

尽管太极是惟一的，它却完整地存在于所有事物中。正如朱熹指出的：“基本上讲，只有一个太极，然而无数事物中的每一个被赋予了太极并且每一个在它自身之内完整的拥有着太极。”^①朱熹借用了中国佛教的这个思想，在其中这个思想以众多的方式得到表达，最典型的隐喻是华严宗中的因陀罗的网，即无数的珍珠之网，每一个反射着另一个，并且在禅宗的学说中，所有事物的最初本质是佛性。太极存在于所有的事物中，但在某种意义上讲不是说事物获得了太极的部分。同样的，对于阿奎那而言，事物没有获得神存在的部分。朱熹把这个关系解释为“月印万川”。^②像阿奎那一样，朱熹使用了一种镜喻来解释事物和太极之间的关系。每个事物反映着太极，是因为事物被气的纯度所决定的本质有能力这样做。对于朱熹，就像阿奎那一样，每个事物以它自己的方式模仿着神性。

并且像阿奎那一样，对于朱熹来说，人比其他的事物更加完满地反映着太极。的确，对于朱熹而言，“心之理就是太极”。^③然而，人内部的太极能被人的气的表现形式，即过分纷繁的自私

① 《中国哲学资料选编》，第 638 页。

② 同上书，第 638 页。

③ 同上书，第 628 页。

的动机或情感（情）所模糊。那么道德修养的任务就是重现一个人最初之性：通过净化他的情欲之性，使他成为太极的完美反映。应教导人们存天理灭人欲即过多的欲望或“私欲”。^①事实上，对于朱熹来讲，最高的德性——仁，也就是心。“仁是内在于人的心中的最初原则。”^②因此朱熹坚信孟子关于人的内在道德善行的学说以反对荀子的性恶论，同时解释了为什么会倾向于恶的行为。一个人的道德思维（道心），就像人心中的一颗珍珠。在自我修养中，一个人应该“存心（preserves the mind）且尊德性（honors the virtuous nature）”，同时使其气下沉，反之就会产生恶。自我修养的实践包括静坐、通过严肃而恭敬的关注（敬）来控制一个人的自私，以及通过勤奋的探究事物的原则（格物）来克服无知。这些实践使得心变成一个清晰的镜子，不仅反映了所有的事物，而且平等和公正地关爱着所有的事物。因为仁不仅是心的产物，它也是心的功能，即“爱的原则。”^③那么仁就是所有德性之根、人类的善——它作为利他主义的仁慈、无远弗届的和公正的同情心发挥着作用——的基础，以及无私的爱，后者能使一个人将天、地、所有事物融为一个整体。因为，这就是所谓的天命——内在于“所有事物中”的创造性、慷慨（generous）的“生命精神”，同时也是爱的精神。

在这里使人想起了但丁《神曲》的著名的最后一首诗，他在那里把上帝描述为“使太阳和星星运行的爱”，一个应归结为阿奎那式的描述。当然，阿奎那接受了使徒约翰的学说，即“上帝就是爱”，他根据新柏拉图主义哲学中的善的观念，把这句话理解为上帝在本性上是慷慨的或自现（self-diffusive）的。对他而

① 冯友兰：《中国哲学史》，卷2，第560页。

② 《中国哲学资料选编》，第633页。

③ 同上。

言，道德自我修养的目的是在神即爱的形象（*image*）中形成的。然而，在这里我们发现阿奎那与朱熹并不一致，因为他相信只有通过神的恩典（*grace*）和“灌输”（*infused*）的博爱，即所有美德之母和“形式（*form*）”，才可能达到上述目的。^① 博爱的美德是神的无私之爱，无私之爱使与上帝相关的人们，即教友们融为一体，因此也改变了那些分享着神自身的神圣生命以及内在于三位一体之中的自爱（*self-love*）的人。这种密切参与神的生命的结果就是，人成为神慷慨的、流溢之爱的一个表达，他或她行动不再服从仅仅是人的尺度的理性，而且服从一个神的尺度，神的善。

与朱熹一样，阿奎那可能是一个伦理理性主义者，而且又与朱熹一样，他的学说是一个包含“心”的理性主义。同时还可以肯定，表现在阿奎那和朱熹的道德自我修养模式中的精神性，在本性上大致是“理性主义的（*intellectualistic*）”，与在西方基督教的方济各会（*Franciscans*）或中国陆王学派中可能发现的更加直观或感性的精神性形式形成了鲜明的对比，但这样的两分法在更高层次的伦理—精神进程中被突破了。无论如何，尽管在实现目标的方式中有一些差异，对于两位思想家而言，通过把人植根在爱和智慧的普遍背景中、神的终极现实中，道德自我修养的进程统一了感性之心（*heart*）和理之心（*mind*）。同时，他们都认为，以终极存在为基础的统一体没有抹杀统一于其中的个体的本质，这样既维护了人类的人文的或自然主义的方面，也维护了它的超验的或精神的层面。当然，对于朱熹和阿奎那来说，人类发展的那两个尺度如何贯彻到底并非本文的重点。

① 阿奎那：《神学大全》：2.2.23.8。

三 结 论

在朱熹和阿奎那那里存在着大量的关于道德自我修养的理论，在这儿我只涉及很少的关键的形而上学概念，这些概念代表了他们各自的道德哲学。一个更加详尽的比较应该更密切关注道德修养的进程、各自道德的种类、人的能力和人类的繁荣、理性和意志或感性之间的关系，等等。继续下来的探索将揭示进一步的相似性，也必将同时揭示一些深层的差异。^① 在我的总结性评论中，我会简短地反思这种比较哲学的好处。首先，新儒家和托马斯主义者在面临相似的挑战时，通过借鉴另一个传统如何应对概念的变化和扩充（*enhancement*），二者都将受益匪浅。虽然相互间也有竞争，但两者能直面挑战并顽强生存下去。例如，当代的新儒家准备通过借鉴托马斯主义的关于神在本性上是最完美的存在这一深刻的思想而丰富自身的理论。一个作为完满的存在的概念的衍生物的，本性上是属人的神的概念，如何可能扩展太极（*the Great Ultimate*）的概念和它在道德自我修养中的作用？在新儒家中，神恩（*grace*）的概念仅仅是解释性（*explanatory*）的吗？在更强调人文主义的方面，新儒家可能受益于有关托马斯主义对实践理性的分析的某种评价。同时，当代的托马斯主义将受益于新儒家关于气或心理生理的能量在道德生活中所处的地位的观念，此外还将得益于新儒家有关诸如静坐或恭敬地关注或收摄心神使之专注于道德和精神的完善之类的观念。新儒家认为，圣人或有教养的个人（君子）能与天地融为一体，而对亲情（*filial piety*）的深刻理解与熟练掌握将有助于道德的自我修养，这些观

^① 例如，James J. Griffin 著：《在他们传统的背景中托马斯·阿奎那和朱熹之间的一个比较性研究》（爱丁堡大学出版社，1988）。

点也可能会丰富托马斯主义的理论。

其次，我们都可能从这种交流中学到一些东西。两位思想家，朱熹和阿奎那，以他们从那些相互竞争的思想流派如宗教、道德探求的传统等中学来的方式，展示了可能被称做为有选择的包容性（*discerning inclusivity*）的美德。正像那些传统的当代代表竭尽全力学习他们的前辈们通过借鉴另一个传统而培养上述美德的方式一样，我们中参与这种跨文化的哲学和宗教交流的那些人，当遭遇到思想的不同传统和不同的生活习惯（*piety*）时，也应该培养此种精神。我希望这篇论文以它自己的方式有助于这个精神的滋养。

现代中国文化中基督教 与道教的 相遇、论辩、相互探索

费乐仁
(Lauren Pfister)

基督教与道教相遇的性质的探索

基督教与道教的现代代表人物曾在不同层面上相遇：现代多元文化背景中进行的政治交往；宗教之间有关宗教真理的辩论；现代学者就宗教问题进行比较的探索。就第二个层面来说，基督教圈子里流传着许多从基督教立场探讨问题的著作。虽然这些著作有可能在坊间找到，但在公众找得到的文献大多属于第一与第三个层面。

就宗教间辩论所出版的著作而言，读者会发现中国两大宗教传统的冲突十分明显：理性化的中国基督教一神论传统（就中国基督教而言）对较为消极但又广泛流传的多神论道教的挑战。随着基督教组织在中国日渐扩大，可以想象两个宗教组织的冲突会大大加剧。因此，研究这些宗教现象，至少有助我们提供一个重要基础以了解这些冲突产生的原因。本文会展示，有关这些冲突的有趣见解可从中英文著作资料加以探索及发挥。

首先必须指出，道士或道教代表人物甚少著作提及有关宗教相遇的情况，可以说，无论中英文或其他语言的著作中，都极难找到有道教教士认真讨论有关基督教的问题，即使有，也是极为零星，几乎接近零。在坊间的著作中，谈到这个议题的毫无疑问全都是出自基督教代表人物的手笔。因此，在评论现代中国有关基督教与道教关系的文献之前，应先探讨道教代表人物的著作中鲜有谈及这些议题的原因。

只要稍为浏览 19、20 世纪出版有关比较“中国文化”与“基督教”的著作，就会发现基督教代表人物的旨趣主要在于基督教与儒家之间的联系^①，这不仅由于儒家与基督教共同关心的都是人的道德发展及其对社会秩序的稳定作用，也因为

^① “中国文化”和“基督教”这两个词均放在引号里，因为两者都需要小心界定，尤其是不同年代、中外作者都对这两个词的意义有不同的预设。对于中国学者来说，“中国文化”通常有精英主义的含意，所指的是有学识的华人及其创作之中最高尚、最受人尊敬以及在美感上最讨人欢喜的东西。虽然社会学家和人类学家对研究上述假设取得相当的进展，但这个词依然带有精英主义的假设意味，在跨文化的哲学和宗教讨论方面尤其如此。另一方面，普遍用来翻译英文“Christianity”的中文词语“基督教”，通常只指新教（或北欧）的基督教组织（在华人新教徒本身的宗教词汇里尤其常见），所以需要重新明确界定，才能涵盖更普遍的指涉对象，包含国际基督教宗教组织多元形式的传统。这个问题意义深远，Jordan Paper 就曾撰写文章讨论当代台湾论者对“基督教”的概括观点，指出至少在台湾，人们并不把天主教主义和新教教主义理解为同一个宗教传统的变体。反之，人们以为那是两个完全不同的宗教，前者是多神论，强调阴性神祇玛利亚，而后者则是一神论。引自 Jordan Paper 著，*The Spirit are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion* 一书（Albany: State University of New York, 1955），p. 245。翻阅新中国成立以前最重要的中文传教刊物《教务杂志》（*Chinese Recorder*, 1867—1941）有关的文章，便可充分引证中外基督教作家在讨论基督教调整中国文化时，讨论“儒家”的文章占据最大部分。非常类似的取向，由中国大陆转变中的文化和政治环境重新塑造而成，表现在香港出版的期刊《景风》（*Ching Feng*）的中英文文章上依然十分明显。

两者在神学与宇宙论的范畴上有许多并行不悖之处。至于另一宗教世界佛教，则源自一个十分不同的精神与智性传统。佛教的精神传统既反对任何有神论的主张，也否定其存在的重要性，而其智性传统则把一切道德与社会旨趣导引到达至涅槃境界的道路上。在这个意义上，佛教显然像基督教一样，无论原来与后来的传统，都是一种传教性质的宗教。但是，两者所传达的世界观则截然不同、对立矛盾、背道而驰。因此，中外佛教代表人物都就基督教的信仰与制度以不同形式作出强烈的响应，可见他们对基督教提出挑战，并在不同层面上跟基督教代表人物经常互相交流影响。那么，道教及其代表人物又如何呢？

在考虑作为现代中国两个宗教传统的道教与基督教之间的关系时，尤其 1960 年代以后的混乱时期，必须察觉在政治、文化、神学等范畴上都有一些重要的发展。政治上，政府对基督教采取宽容的态度，尽管不是所有教区的政府机关都是如此。虽然如此，现代中国政治背景下，基督教依然属于少数人的宗教。^① 相反，虽然中华人民共和国把道教定为五个“官方认可的信仰”之一，并承认道教对中国传统文化影响深远，但道教在现代文化中的地位一般都十分含糊。即使道教在文化上充满活力，并且具有影响力，但有些地方在文化上和政治上对道教传统某些方面依然持反对态度，这实在令人感到意

^① 然而，华人大迁徙中的一些群体是有区别的。我曾经听说过纽约市逾半数的华人都属于不同教派的基督徒，显示中国 20 世纪现代政治和文化背景对于塑造这些“海外”民众的特性是有影响的。20 世纪 90 年代，香港也曾发生大迁移，把一批新的华人特性带到温哥华、多伦多等北美洲城市。虽然英国、新加坡、澳洲、新西兰在同一时期也有来自香港的华人移民大量涌入，但这样对当地的人口转变有多少影响？我现时还不得而知。要知道这些移民中信奉基督教、道教、佛教、回教、道家的百分比，也是相当重要和有趣的。

外。^① 当中在政治及文化范畴上的差别令基督教与道教本身既

① 根据各项研究，包括当代道教政治地位讨论在内的研究，道教虽普遍认为属于“中国文化”的一部分，但却在某些地方被列入宗教上甚不可信的“迷信”一类。Jeffrey Meyer指出，中国台湾政府官员虽以正面明确的态度对待佛教、伊斯兰教、基督教，但对道教的态度，就像是患上了“精神分裂症”一样：“教育当局（在课本中显示出来）很自然把道家和道教区分出来，对前者的态度十分暧昧，对后者则显然绝对负面。”Meyer撰写报告后的12年期间，台湾教育界的这种官方态度有否改变过来，实在值得注意。然而，有趣的是，Bartholomew Tsui亦发现香港道教学会（Hong Kong Taoists）为属下学校准备教材时，即使没有上述类似的官方政治偏见，仍然受到自我审查的影响。中国内地道教组织获审批的道教活动和团体可谓多种多样，但即使是过去10年内，这些活动也不是完全没有受到限制的（根据Kenneth Dean的资料）。自20世纪70年代末，香港采取了政治上宽容的态度立场，并鼓励各宗教之间进行对话，虽然如此，Pan-chiu Lai引证出这样做依然难以改变很多华人基督徒对中国宗教传统（包括道教在内）所持的负面态度。中国内地的刊物更显示出一个严重的问题：Li Yunqiang一方面可以于20世纪80年代和90年代初，就国内的道教组织的广泛发展在多个主要城市公开演说，但官方的宗教刊物和社会科学学者发表的宗教研究却继续发出警告，告诫人民这种“迷信”活动带来的祸害。

以上内容引自 Jeffrey Meyer 著，“The Image of Religion in Taiwan Textbooks”，载 *Journal of Chinese Religions* 15 (1987), p. 47；另可参看 Pan-chiu Lai 著，“Hong Kong Christians' Attitudes towards Chinese Religions: A Critical Review”，载 *Studies in World Christianity* 5: 1 (1990)，特别是 pp. 20—25；Bartholomew P.M. Tsui 著，*Taoist Tradition and Changes: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong* (Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1991)。Kenneth Dean 在“Revival of Religious Practices in Fujian: A Case Study”一文中末段篇幅曾对此表示关注，此文载 Julian F. Pas 编 *The Turning of the Tide: Religion in China Today* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989), pp. 51—78。要彻底了解中国内地道教的情况，参看李莽正著，《当代中国道教》（北京：中国社会科学出版，1993）。有关官方声明和社会科学学术刊物继续主张区分“主丁”或“理性化”宗教和迷信的例子，参看吕大吉主编，《宗教学通论》（北京：中国社会科学出版社，1989，第二版，1990），反映同样的宗教观的较早期研究著作，有罗竹风主编，《中国社会主义时期的宗教问题》（上海：社会科学出版社，1984）；此书的翻译本是由 Donald E. MacInnes 和 Zheng Xi'an 所译，名为 *Religion under Socialism in China* (Armonk: M. E. Sharpe, 1991)。第二册著作因为种种原因，变得十分重要，以致当时著名的新教主教丁光训都为这个英文译本撰写序言。

有的分歧进一步加深。这至少间接阻碍了道教代表人物就有关中国基督教的问题表达他们的立场、意见。

从跨文化研究及各个宗教间讨论的角度看，中国道教代表人物甚少发表谈论基督教的著作，但道家哲学代表陈鼓应及道教教士美国学者萨索（Michael Saso）则从道教的角度挑战基督教的立场，并尝试让道教与基督教展开新的对话。^①另一方面，在过去两个世纪，外国传教士与中国本土牧师学者等基督教代表人物留下了大量有关评论道教思想与宗教信仰的文献资料，一般而言用以在知识分子圈里传播基督教教义。^②然而，19世纪80年代，即使在当时传教士的著作中，都有明显的趋势把“道家”与“道教”分开来研究，促使引起人们从比较神学与比较宗教范畴来研究探索“古代”道家哲学家的思想跟不同类型的基督教神学的关系。神学与宗教在这方面的反思于过去二十年中有少许复苏，然而在近乎沉默的

^① 虽然 Henri Maspero、Kristopher Schipper、Isabelle Robinet 等 20 世纪著名法国汉学家都围绕道教进行热烈研究，但他们绝少讨论到道教与基督教的对话；他们的研究大多是描述性的，即使乐意借用“ekklesia”和“拯救”等基督教词汇来指涉道教群体及其宗教仪式的目的，但却是把讨论集中在道教传统的内在问题上。日本和中国有很多关于道教的学术研究，我所翻阅过的少部分研究一般都跟随类似的模式。可是，近年的趋势倾向把华人宗教理解为一种“中国宗教”，因此，较近期的“中国宗教”研究中，有些显示了道教、儒家、佛教之间比较广泛而且更加互动交流的对话，但是只有极少数的研究会触及以下的话题：即道教和基督教的关系。Michael Saso 的旨趣相当有意义，因为他有天主教背景，曾接受耶稣会士的培训，自称是信奉道教的 Heavenly Master Sect。从学术方面而言，他特别精于诠释道教传统，是道教传统和一般中国宗教的重要诠释者之一。由此，很容易明白他的宗教意识为何那么广泛，以及为何能矛头直指中外基督徒的信仰和假设，精确地拟定他精神上的挑战。

^② 这一类著作的例子，在湛约翰、欧德理、孔汉思及秦家慧、理雅各、Soothill、徐松石、杨有维、远志明等书目中，俯拾皆是。

道教圈子中则仅仅听到少数的声音。^①一般而言，在基督教的宗教网络中处处可以见到许多护教的中英文著作的出版及活动。这些著作都对道教信仰与实践活动作出不同的赞誉与批评。这显然影响道教代表人物甚少参与讨论这类跨宗教的课题，部分原因是上文谈及的敌视关系，部分原因则是许多基督教代表人物对道教的讨论都只限于“道家”，因此并不直接处理道教思想的问题，甚至认为没有必要理解道教的旨趣。

对上文所述有一定的理解认识后，我们可以更精确地找出处理基督教与道教典籍之间问题的现代文献及其有关组织。

二 探索基督教与道教关系的现代研究

(1) 护教文献

根据上文所述，我们可以预期，有关处理跨宗教的活动的著作，主要涉及的是基督教代表人物对道教经典及活动所作的评价与批评。19世纪中叶开始，外国的基督教传教士在其著作中都对道教作出批评，把道教的多神论信仰及仪式评价为“低劣的迷信行为”、“偶像崇拜”、“异教信仰”、“民间多神信仰”，并且把道教与耶稣在世时罗马人多神论的“民间宗教”联系起来。在众多来华传教士之中，理雅各（James Legge）可说是最有影响力的

^① 这类著作的数量不多，正是因为数量少和素质参差，才受人注意。有些是以英语撰写的，与现代中国社会没有直接的关系，我们只在这里略略提及一下，不会再作深入讨论。有些著作涉及“东方主义”扭曲的明显元素，但所表示的，只是这些著作来自外籍作者的诠释假设，多于其他。有关这方面，可参 Joseph Loya 和 John Mabry 这一类的著作，以及 Knut Wolf 有关“西方道教”的著作。至于更深入缜密的著作，可参看 Robert Neville 的作品，他的著作从比较宗教的角度反思问题，方法论的基础十分扎实（这一著作最近在北京出了中文译本），以及两位天主教徒作家 Agnes Lee Chwen-Juan 和 Thomas Hand 合著的著作。

传教士学者，后来更成为牛津大学中国语言文学系的教授（1876—1897）。他在 1880 年谈论中国宗教的文章中写道：

列子及庄子都是后于老子两三个世纪后的老子信徒，在他们的著作中，我们发现大量荒诞迷信之说，尽管我们无从得知那些作者对他们所提出的论说的认真及相信程度……道教把混沌“太一”列为三位一体神之一时，我们就知道可以在其体系中找到令人迷惑及不合理的地方。混沌（Chaos）有什么比“不道德的神及拙劣的造物主”这个机遇之神高超呢？“三清”是“虚无之神”，之下是玉皇大帝……他很大程度上取替了其他神祇在平民百姓心目中的地位，理应主宰一切人间事务，也同样控制物欲世界……这个在民间流行的偶像源自张氏家族的一个术士，这个家族产生了许多道教的天师。这个术士被神化的过程最早可追溯至唐代，即七、八世纪。有关他生平的著述，可谓最夸张荒诞……

道教有许多“神”、“上帝”、“天帝”、“大神”、“天神”……可说是最明显的、最荒诞的多神论，几乎没有任何诗意与美学的特征。^①

传教士中有些能言善辩的代言人，例如湛约翰（John Chalmers 1822—1899）与花之安（Ernst Faber 1839—1899），都著有中文或外文文章批评道教。在中国出版了七十多年的《教务杂志》（Chinese Recorder），可说是主要的基督教传教士期刊。它时常刊载批评道教活动的文章。^② 后来，19 和 20 世纪的中国基督

^① James Legge 著：The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity (London: Hodder and Stoughton, 1880), pp.164, 168—170.

^② 这并非要否认会有一些像湛约翰（John Chalmers）和 J.J.M.de Groot 的人，他们既是传教士一职，又会细致地描写道教习俗和宗教仪式作为记录。全套 6 册的讨论“中国宗教”的作品由 de Groot 出版，历时近 20 年，至今仍然是一部描述性和百科全书式的重要作品。

教代表人物，尤其那些新教徒，都以自己的解释支持他们的论证。无论是香港第一个华人新教牧师何进善（1817—1871），还是后来牧师学者兼浸信会神职人员徐松石（1900—1999），都直接或间接指出道教祭祀仪式涉及偶像崇拜或谬误。一位著名华人基督教学者在 20 世纪 50 年代提出的总结，正好是代表这个观点的有力评价：

道教的历史是很奇怪的。从老子智能的高峰降到民间道教的神秘学、法术、驱邪逐鬼，从来没有一个宗教退化得这样厉害。今日道教道士最大的用途是赶鬼。如果哲学家拒绝制造神，民众常自行想象制造他们所需要的神。中国固有思想最固执的倾向是相信阴阳五行（金、木、水、火、土）及它们的相生相克。这种信仰先于儒家及道家，而渗透了二者。但在老子，特别是在庄子的书中，显然提及精神保养法，灵性的修养，呼吸的控制，及冥想与看望那个惟一等等，为相信神秘学及精神保养的人开路，使他们在自己的身上贴上道教的卷标。^①

林语堂精通中国以及其他重要哲学传统，虽然他对宗教一直深感兴趣，但他认为从中国哲学和基督教的立场都无法接受道教宗教世界中那些“所需要的神”。

无论过去或现在，中国基督教圈子都认为这种好辩的态度是合理的，因为他们的目的是压抑“多神论的非理性行为”，无论怎样界定或描述的多神论也是如此。从社会学的角度看，很容易理解为何这种不让步的抨击在华人读者中会产生相类似的敌对情绪，致使他们否定基督教有神论的论证。有些基督教著作清楚说明了有些道士愤怒地反驳基督教代表人物的论点，尤其有关终止一切拜祭祖先的仪式的主张（梁与

^① 林语堂：《信仰之旅》，四川人民出版社 2000 年版，第 152 页。

Stainton)。^①

根据其他相关的著作的记载，在某些情况下，华人基督徒如何因为拒绝参与乡村的“醮”仪式而受到敌视，结果要离开家乡。有时这种社会的排斥现象引致被清廷免了职的教徒建立独立的基督教村落。又有些时候，尤其在晚清和民国时期，和平虽然暂时维持，但局势不稳定，间歇发生攻击“外来宗教”追随者的群众暴动，又会爆发成自卫组织引发的暴乱。

然而，有些基督教代表人物却对道教世界观的某些方面表示欣赏。他们所指的几乎都是“道家哲学家”经典著作中的某些段落，而不是错综复杂的道教典籍。对于道教典籍，他们都避免接触，因为他们发现这些典籍本质上都被萨满教、巫术，以及其他迷信行为所歪曲。举例说，徐松石以有力的论证反对道教的观点，他深入浅出地简述道教的历史，并总结道教典籍的基本范畴和特征。他然后详细列举并说明道家哲学著作（老庄传统）与新教传统之间至少有五个共同信仰和关注的范畴。他指出：

《老子》所谓弃仁绝义，弃圣绝智，绝对不是说仁义圣智的本身不好，乃是指人为的仁义圣智不好，这一点与耶稣基督反对

① 1972年，David Liao 这样写：“基督教触怒了平民百姓”因为“教会强烈反对任何形式的偶像崇拜”。恰如所料，他亦肯定“祭祖”是“接纳福音的最大障碍”。然而，他认为这些“崇拜偶像的人”是“基督教福音的丰沃土地”，所以他认为“毁灭偶像”仪式会过于负面，不能展现出“崇拜惟一真神所需的步骤”的正面理解。参考 David Chia - en Liao 著“Chinese Religion and Church Growth”，载《景风》15：8（1972），第174—175页，这篇文章于1971年秋天在香港福音教会（Hong Kong Evangelical Missionary Fellowship）宣读。五年后，Stainton 提出不同的解释，宣称传教士看见乡村生活中多神论的仪式和神秘习俗，视之为“撒旦受嘉冕权力的宝座”。讽刺的是，普通人有时会认为传教士的医术跟道教信仰同出一辙，而他们作为“洋鬼子”，是有一些令人难以抗拒的奇异能力，引领人民走进教堂”。他详细描述了一个问题，就是当地的基督徒虽然“拒绝参与传统宗教节令”，但却仍然会参与非宗教的活动，引致多方面的不满。详情参看 Michael Stainton 著“Sources of 19th Century Chinese Opposition to the Missionaries and Christianity - II”，载《景风》20：4（1977），第245—246页。

法利赛人的假伪行为，何等相似……又老子称赞婴孩的自然和坦白：“善之与恶，相去若何？……我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。”又说：“含德之厚，比于赤子。”这正像孟子所谓：“大人者不失其赤子之心。”又正像主耶稣说，“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在天国的，正是这样的人。”（路加福音十八章十七节）“你们若不回转来，变成小孩子的样式，断不得进天国。”（马太福音十八章三节）老子情愿世人称他为愚拙，而不愿学习世人的智能。“众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉。”使徒保罗说，“因为十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙，在我们得救的人却为神的大能……”（哥林多前书一章十八节）原来基督教也有弃圣绝智，守愚救世的道理。

老子反伪智，反仪文，并且反对损人利己的功利主义。这一个出发点，基督教十分赞成……民胞物与的心，自然会发现出来。与造物者游，和与万物为友，也是我们所能真正得着了。^①

同样，远志明首先指出道家比儒家、佛家、墨家以及其他哲学与宗教世界观优胜的地方，并透过论证，展开他对《老子》与《圣经》的比较研究。在这个基础上，他列举了七项在《道德经》中有关“大道”性质的描述，并就道教与基督教的关系展开深入详尽的比较研究^②（括号内的是他著作中注脚部分提到的《道德经》章句的资料）。

道是自在者，他以自身为法度（道法自然 25: 7；又 6: 1；21: 4等）

① 参看徐松石著：《基督教与中国文化》，香港浸会出版社 1979 年版，第 350—352、357 页。

② 他最初倡议和支持老子在战国时代的地位，参看远志明著《老子——圣经——跨越时空的迎候》，第 13—60 页；而有关“道”的“七个主题”的阐述，后来成为他长篇著作中三个环节中的第一个，可参看第 64—232 页。

道是造化者，万物之母，爱养万物（1: 2; 4: 1; 6: 2; 34: 1, 2等）。

道是超越者，视之不见，听之不闻（1: 1; 41: 7; 14: 1等）。

道是生命者，众妙之门，没身不殆（1: 4; 16: 3—4, 10; 20: 7等）。

道是启示者，不言之教，以阅众甫（2: 3; 21: 4—5; 35: 3; 41: 1; 43: 2等）。

道是公义者，不道无视，常与善人（79: 3; 77: 2; 73: 2, 4; 5: 1等）。

道是拯救者，常善救人，有罪以免（27: 3; 62: 1—4; 67: 5; 44: 3等）。

虽然孔汉思与秦家懿在书中的对话并不直接带有称赞的意味，但每当他们从道教中找出正面的宗教特质时，他们对其他宗教所运用的后梵蒂冈第二届神学会议的研究进路逼使 they 要持赞赏态度：

虽然道教发展了许多不同的内息方法、健身工夫和饮食疗养法，但单靠这些并不能亲近神灵和成就仙道，有德行的生活、善行和补过亦不可少。因此，道教并非只是信仰长生之术以及各种神奇的技巧。它的确是个宗教。^①

因此，孔汉思也明白到道教人物与基督教代表人物相遇的复杂性和问题，但他压抑了自己质疑事物的惯常做法，改为在学术上作出反思。

……道教已发展成一个难以名状、错综复杂的宗教仪式结构，有了深奥的宗教思想，成了当代的民间宗教和以前富有冒险精神的炼金术。要为民众界定这种兼容并蓄的救世神秘主义宗教

① 秦家懿、孔汉思著：《中国宗教与西方神学》，第 144—145 页。

委实是件难事，因为它和任何一种教义（部分取自佛教）与体例（寺院制度），和迷信、魔法、长生不老的仙丹妙药都有联系。

神学家不能也没有必要“回答”一切问题。在此，能把道教和其他宗教区别开就足够了。而这绝非易事。前面阐述部分对道教的不同层次做了系统的区分，这对揭开道教自相矛盾的表面现象很有益。它还揭示出基督教，特别是罗马天主教的发展演变过程和道教有相似的地方。^①

林语堂（1895—1976）是一位知识广博的学者兼跨文化哲学家，他对老子哲学持更赞赏的态度。林语堂是中国、印度、美国哲学的注释者，也是著名英文小说家，凭着天赋才华，他脱离早年基督教训练，进入他所谓的“大绕道”（Grand Detour）（在中文版本里却误译为“大旅行”，含意比较正面）。在漫长的岁月里，林语堂不断探索知识，著作丰盛，他所有的作品都以生动活泼、充满美感的诗歌和散文形式发表。他深入研究《道德经》与《庄子》，认为前者跟基督教伦理传统关系密切，这点他早年未能察觉到。他重新认同基督教思想之后，仍然继续赞颂道家与基督教那些共通的地方。林氏在海外的知识和文化界具有很大的影响力，他晚年重新确认自己基督徒身份时所持的态度尤其值得探索。为什么他这样赞同“道家哲学家”著作中所表达的有关中国文化的道家一面的思想呢？

林语堂不讳言他对早期道家作者持正面态度：

甚么使中国人成为哲学的？不是孔子，而是老子。谁制作广传在中国民间思想中最好的格言？不是孔子，而是老子……老子的影响是大的，因为他充实了孔子积极主义及常识所当下的空虚。以心灵及才智而论，老子比孔子有较大的

^① 《中国宗教与西方神学》，第 158—159 页。

跨宗教对话：中国与西方

深度。如果中国只产生过一个孔子，而没有他灵性上的对手老子，我将为中国的思想感到惭愧；正如我为雅典不但产生一个亚里士多德而同时有一个柏拉图而感到欣慰。^①

……庄子对于老子像孟子对于孔子，柏拉图对于苏格拉底，及圣保罗对于耶稣。在每一种情形之下，都是老师写得很少，或者完全没有，而来了一个写出长篇大论，且有时写得漂亮，及完全不介意写作的门徒。^②

因此，对于林语堂来说，不论道家思想家有没有基督教思想倾向，他们值得欣赏是因为道教思想本质上有其伟大之处。他发现道家思想家跟欧洲其他伟大的思想家，如孟德斯鸠（*Montesquieu*）、爱默生（*Emerson*）、亚里士多德（*Aristotle*）等有许多相似之处，但他比较庄子的逍遥自由精神跟克伦威尔（*Cromwell*）无比勇敢的史无前例的改革，以及老子诗般的哲学跟耶稣先知般的灼见时，他才揭示这些人物如何伟大。

要找到道教代表人物批评基督教信仰及建制的文章十分困难，理由很简单，因为这些文章几乎不存在。道家哲学与道教宗教世界观关系密切，可谓千丝万缕（有一直接但复杂的关系）。从这个观点看，我们会发现有某些论题不断重复出现（冯友兰、陈鼓应）^③。道教护教论者认为无须透过圣经的造物主来解释世界或宇宙的存在，因为万物都是自然而生，然后又以同样的形式

① 林语堂：《信仰之旅》，第 118 页。

② 同二书，第 119 页。

③ 以下会就“道家”与“道教”两者纠缠不清、极具争议的区分，阐释其重要性。可是，必须注意的是，这并不是正如外籍道教学者所称的，是“西方学者”的“伪造产物”。现代中国仍保持这种区分，是因为的现代话语语境大力倡议把“哲学”的地位置于“宗教”之上，就如如在传统中国的背景中，儒家学者和他们的著作普遍被认为是地位超然的，因此比道教的著作更优越。

归于无。^①此一宇宙论的研究进路可说是基督教与道教在智性上不断争辩的根源，这点在下文会详加讨论。显然，在中国内地、中国台湾研究道家思想的现代学者中，陈鼓应可说最能言善辩最具影响力的，他从不同的角度深入分析基督教的议题，一方面把讨论的焦点集中在《老子》和《庄子》等古代道家经典，另一方面把这些道家经典联系到欧陆存在主义和反形而上学的哲学传统上，尤其诉诸杜斯妥也夫斯基、尼采、萨特等思想家的著作。^②这种存在主义的道家世界观可说是相当现代的产物，他又把这种世界观联系到基督教传统的研究上，即基督教传统：以理性主义的角度批评圣经的文本与内容、耶稣的人性及其相关的诠释传统。^③在陈氏的著作中，在欧洲及中国现代思想范畴之中有一种强烈和现代化的中国道家哲学声音，在基督教信仰及其智性传统以外开辟另一思想。我们会在下文的讨论进一步阐释这个观点。

(2) “基督教信仰同化”的著作

① 这是冯友兰诠释郭象对《庄子》的注释重复提出的主题之一。比较郭象的论点和斯宾诺莎的泛神论的论点，冯友兰进而指出，由于“创生”的概念不是必须的，“上帝”也不需要，因为万物产生是一种自然的过程。

② 近年，陈鼓应正尝试扩展他对道家哲学和道教宗教世界观的研究范围，都收录在 14 册有关道家、道教对文化的影响的著作中，并找出《易经》注释和道家哲学的关联。（要注意的是，第一本著作中，虽仅指道家，但当中却有很多关于道教的文章，而在第 9 册中也有一系列选辑自 1994 年一个讨论道教和道家问题的研讨会的文章。）因为这些文章跟他对基督教的批评没有直接的关系，所以不在这里详谈。参看陈鼓应著：《道家文化研究》（上海古籍出版社，1992）和《易传与道家思想》（北京：三联书店，1996）。

③ 虽然他有关基督“新画像”的著作出版差不多已经 30 年，这本著作和研究范围相同的其他文本，以及陈鼓应以“道”为主题的多项研究都多次继续在台湾和香港再版。陈氏自称是无神论者，持尼采和萨特对宗教的批评态度，用一种不常见的方法把道家和存在主义的主题综合起来，既具个人风格，又具中国和现代的特点。结果，陈鼓应的影响与日俱增，所以，他反对基督教以及基督教信仰和习俗的独特论点，值得更加注意。

这些护教的著作陆续出现，在当代天主教和新教出版的刊物中尤见明显，但却有一重要的背景问题，使“偶像崇拜”这个问题对基督教徒作家尤其意义深远。信奉一神论的基督教徒，尤其那些新教徒，基于十戒中第一戒条和第二戒条诠释的神学理由，一直都坚持反对对多神信仰作任何“让步妥协”。^①因此，19世纪末，多产的传教士学者花之安在上海著名传教士出版社“广学会”发表文章时，对于运用不同中文词语指涉“God”这基本问题，他认为要小心谨慎。他最后决定用儒家术语“上帝”来指涉“God”但他仍然担心这会令中国读者感到迷惑，他解释：

我侪所称上帝，与道家之称上帝不同，与儒家之称皇祖父为上帝亦异，中文上帝二字，无一定称谓，我侪则专指大主宰而言，故圣经不泛称天而必称天父，所以示区别焉。^②

花之安认为道教的观点会令人误解“上帝”的意思，因此要十分谨慎。但他没有深入解释这点。由于这点十分重要，所以必须提出。事实上，“上帝”一词实在有许多不同的传统，正如徐松石指出：

儒家的昊天上帝，化为青赤白黑黄五方上帝，道教的玉皇上帝，化为天宝灵宝神宝三清大帝……玉皇上帝又称玉皇大帝，亦即元始天尊。道教指这位最高的神，等于儒家的昊

^① 《摩西五经》中以及新约中基督所支持的十诫的首两条戒律，都含有关偶像崇拜的警告讯息。在两处十诫出现的地方，偶像崇拜的后果是“耶和華”“必追讨他的罪，自父及子，直到三四代”。所以，从有利于基督教的观点来看，这当然毫无疑问是基督教成疑多神论习俗的重要凭证，而这些多神论习俗包括了崇敬天、地、海等形象。参看《出埃及记》20: 3—4；《申命记》5: 7—8。

^② 花之安著：《仁海渊源》（上海：广学会，1893），第76页。

天上帝……玄天上帝，亦称真武帝，或玄武帝，或北帝，祀北极星君或北斗星君。^①

徐松石在这里没有解释，中国帝王祭祀受到儒家意识形态的影响，从汉代拜祭五帝的传统，转变到晚明时期拜祭单一的上帝。虽然如此，道教圈子仍信奉有许多上帝。中国一般平民百姓听到传教士如花之安谈及“上帝”，如果这个术语未有小心界定，就很容易令他们感到困惑。他们一般的理解是，基督教的“上帝”就是道教神灵世界中最高的神祇之一。

另一类著作清楚揭示了这些问题极为敏感的原因：对于某些基督教活动采取兼收并蓄态度的人多是普罗大众，他们很多连中文著作都看不懂。康斯布特尔 (Constable)、科维尔 (Covell)、亨特 (Hunter) / 陈、陈及李研究都显示出在不同的华人社区都有上述的实际问题，并阐述个中的复杂性。这些研究深入处理信仰同化的威胁的问题，而秦家懿则从中国人的观点探讨道教与基督教在宗教上对抗的现象，十分有说明力，并指出信仰同化在什么地方产生，以及产生的原因：

道教在不少地方与基督教十分接近。它相信一个至高无上的神，这位神统领着一个神灵世界，其中不少曾是历史上的真实人物。这个神灵世界近于天主教的天主、圣母和众圣徒组成的天界。对于那些寻求更为成熟精深的神学理论的人，道教提供了一个宇宙论和宇宙运行与和谐的理论。道教的宇宙论将一切归结到太极和阴阳相互作用之上。道教的太极并不像道家或新儒学那样，仅仅是一个抽象的形而上原理。……它是东亚的主要象征符号。不少人相信只要生活在它之下便可以得到神灵庇佑。另外，道教的礼仪和基督教，特别是和天主教有并行不悖之处，这主要

^① 《基督眼里的中华民族》(下)，第 186—187 页。

体现在那些宗教的赎罪和感恩礼仪上。

由于两者所发挥的宗教作用十分相似，在这个条件下，不难理解为何有些中国人既容易适应基督教某些世界观，又能在传统上保留道教许多理念与倾向。^①

(3) 比较宗教文本 / 人物的著作

要找出当时道教与基督教的“思想家”相似之处，主要的方法就是把这两个传统的宗教文本和影响深远的人物相互比较。比较《太平经》（据说是东汉时期（公元 25—220 年）的著作）所传达的伦理道德观与《圣经》（传统上《圣经》可追溯至 1 世纪）新约部分所载的伦理道德思想即为一例。^② 李家彦的焦点则不是在于两者相似之处，他所强调的是两个文本中表现的两种不同的伦理观念，而这种差别事实上几乎是相互对立，两者在宇宙论的基础尤其如此。

《太平经》认为，道德的本原就是天心、地意、人意，也就

① 笔者过去的经验，曾看见信仰同化影响一个受过高等教育的女华人基督徒的生活。虽然她偶然才会到笔者前去礼拜的教堂，但却经常宣称自己信奉基督教。这个女士受很多家庭问题困扰，因为我和她是朋友，所以保持联络。后来，教堂为学生安排了到附近道观参观，她也获邀一同前往，目的是希望让她放下心中疑虑。到达后，我发觉她溜到学生群后，在旁边一个神龛做了一些礼拜的传统仪式。后来笔者向她问及此事，她承认是希望得到一些额外的“灵界的帮助”来满足她的需要，尽管不清楚能否得到帮忙，她仍然一试。

② 这是李家彦在著作中曾作的尝试，他比较以下三者的异同，即以三层天地万物的“元气”为基础的仁，以神本主义为基础的爱，以及从“摩西十诫”发展出来的爱。从较广的角度看 1935 年以来有关《太平经》的文献，李家彦的著作则十分突出，是惟一作此比较的著作（得黎志添证实）。这些文献的年份依然是学者争论的焦点。在黎志添即将出版有关道教和生态学的著作中，他阐释《太平经》可能是东汉时期的文献，但在形式上与公元 6 世纪的研究定本截然不同。就新约圣经而言，稿卷的考据研究继续把新约圣经大部分的日期推前至公元 1 世纪，跟传统的说法吻合。另一方面，更加激进的批评者以白山神学理论和早期严谨的文本考据研究为基础，继续展开争辩，指出这些文献大多属公元 2 世纪的作品。

是天、地、人三位一体的精神……这种道德本原论来源于《太平经》的宇宙论。这种宇宙论以元气为世界的本体，认为宇宙万物由元气化生，而元气具有太阳、太阴、中和三种形态，由此产生了天、地、人这三种最基本的形体……

相反，李家彦发现圣经伦理观完全以神本主义为基础，他强调“契约”是宰制生命每一范畴中人际关系最关键的因素。李氏没有根据“神形象的载体”的创造观来讨论人的地位，而是直指神人之间更灵活的关系，以致他最后以一种决定论的观点来理解基督教的伦理传统。他的结论似乎要强调两大传统之间的绝对差异：

《太平经》的伦理思想，处处表现了一种辩证的统一，它的道德本原论表现了天心与人意的统一，它的道德基本原则表现了爱与憎、兴善与除恶的统一，而它的道德实践论表现了道德与情欲的统一。在《太平经》看来，这些对立的观念并不是绝对对立的；天心与人意一致，兴善与除恶相辅相成，而人的正当情欲也不妨碍道德。

《圣经》的伦理思想，则处处表现了对立、偏执。它的道德本原论和道身规范重点，表现了神的至高无上的地位，用神性否定人性；它的道德基本原则，把爱与憎、行善与抗恶绝对对立起来，肯定前者而否定后者；它的道德实践论，把圣灵与情欲绝对对立起来，用圣灵排斥情欲。

这两种伦理思想的不同特征，正是反映了两种截然不同的文化特征，而两种不同的文化特征，又是基于两种不同的思维方式，两种不同的哲学模式。

虽然这样的对比言过其实，甚至在理解圣经上有错误的地方，李家彦声称基督教神学伦理否定或消解人性以及约束人的情欲时尤其如此——消减作为人类造物基础上“神的形象”的正面意义，以及更正面肯定人际关系中享乐、爱情、同情的部分——李家彦的陈述再一次揭示这两大传统常常被置于一个两极

的位置，完全对立，没有妥协让步的余地。

无论篇幅长短，这种比较大多围绕找出《道德经》与《圣经》或《老子》（即《道德经》）与耶稣的神性形象的异同。林语堂晚年回归基督教信仰，以互相补足的比较方法集中研究在圣典中有关同情、节俭、谦恭等德行的章节上。林语堂在《老子》中发现“最曲折、而且有些迷人的言语，在精神上已升到耶稣的严峻高度”。根据他选择的这种方法，林氏透过这本重要的道教经典中所表达像基督般的形象，再次确定他自己的基督徒身份。^①值得注意的是，他在两个传统中找到许多并行不悖的地方。虽然庄子令他想起 17 世纪法国基督教传教士神秘主义者帕斯卡（Blaise Pascal）风格强烈辛辣的散文，在庄子的智能与讽刺幽默的妙语中他找不到任何比得上老子的温厚美德。就老子挑战儒家的信条主义而言，林语堂直觉感觉到老子有耶稣的思想精神。耶稣要求他的信徒要“胜于文士和法利赛人的义”。老子与耶稣都运用生命的矛盾，并为这些矛盾赋予新的意义。一句似非而是的话是从一个基本观点自然地进行的，如果这个观点是与一般已接受的观点不同，它使马上被人视为似非而是之论。它包括把价值的衡量表颠倒。林语堂先后比较老子、耶稣、以赛亚、保罗有关这种颠倒的力量：“知人者智，自知者明”；“为我失去生命的，将要得着生命”；“我们所有的义，都像污秽的衣服”；“你们中间若有人，在这世界自以为有智能，倒不如变作愚拙，好成为有智能的”。老子与耶稣的教义都丰富了这种似非而是的风格，两者都称赞谦恭，并且坚

^① 在中国、印度、美国的宗教和哲学传统中寻寻觅觅多年后，林语堂在宣布自己回归基督教的著作中，把《道德经》第 67 章中的“三宝”的形象指为中国早期倡议类似基督教主题的明显例证，但他却抱怨这个主题对一般百姓和受过教育的华人的态度与行为几乎没有丝毫影响。参看林语堂著： *The Pleasure of a Nonconformist*, pp. 69—73, 76—81, 以及 *From Pagan to Christian*, pp. 107—147, 尤其注意 pp. 126—129。

持关心世界的穷人和普通大众这种德行。

不但老子对爱及谦卑的力量的训言，在精神和耶稣来自他的独创的卓识的闪光的训言相符合，有时字句的相似也是很惊人的……

老子开始宣传柔弱的教义，这种教义，我听来好像是耶稣登山宝训的理性化。耶稣说：“温柔的人有福了，因为他们必承受地土。”

“江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之，欲先民，必先身后之。”

显然，对林语堂来说，基督教与道教的视野有相互呼应之处，因此无须把两者视作两极对立的生活方式来评价。事实上，他自己之所以认同《老子》智性的创造力与精神自由，是因为他在耶稣的教义中发现相同的力量。

林语堂对基督教感兴趣并精挑细选《老子》某些章句进行讨论。与林语堂的做法不同，袁步佳与远志明二者作了更彻底更有系统的比较。袁步佳以《老子》的基本概念作哲学基础，就《圣经》各个中译本在“作为人的耶稣”与“作为神的耶稣”在《圣经》和神学研究上表现的形象，提出宗教上的比较论点。同样，远志明比较《老子》与《圣经》在形而上、道德、伦理三方面主要概念的中文翻译，但目的却是借此“更有效地”传播基督的信仰。早期耶稣会上运用“精神诠释学”（spiritual hermeneutics）的方法发现《道德经》及古代中国其他典籍中隐含了上帝与基督教义的象征（theologomena）（这点在沃尔福（Kurt Walf）的研究有所讨论），但上述袁步佳与远志明的研究则没有重复采用早期耶稣会上这种方法。他们运用较理性、现代的方法，尝试证明《老子》与《圣经》有并行不悖之处，并解释两者相异之处。有关道教传统或基督教传统后期的著作和人物作比较的文章，可谓绝不仅仅有，甘易逢的作品可说例外，他对后期道教文本《太乙金华宗

旨》与天主教的宗教礼仪作简略比较，以更正面的态度反映了上述秦家懿的著作中列出的相似之处，秦家懿确定道教与天主教宗教崇拜形式有并行不悖之处时，所运用的方法更加谨慎但却较不具体。事实上，在孔汉思与秦家懿著作的对话中，显示出他们虽然没有严谨进行彻底精确的比较分析，但提出了其他可作比较的主题，涵盖的范围更广。^①

(4) 发挥比较宗教主题的著作

综观上述的著作，由于篇幅与探讨问题的深度都大相径庭，本文只会集中讨论六个主题，这些主题都是基督教徒探索、评价对方的宗教信仰、文本、传统的主要旨趣所在。就这点来说，本文旨在归纳基本主题，对两者相遇的真实范围作更全面的理解。然后，我们会选择一些主题作详尽和深入的讨论。在比较道教与基督教的文献中，旨趣所涉及的范围可简列如下，排列的次序表示旨趣范围的重要程度：本体论、伦理学、神秘主义、拯救、治疗、礼仪。毫无疑问，就对现实所持的不同观点进行比较，包括表达最高的实体“神”和“道”的性质时，最常论及和最棘手的问题就会产生。虽然我们可把这个问题称为本体论的问题，但其他处理本根论与道体论的文章也会讨论这个问题。^② 这类讨论大多在于对所作比较的项目提供理据：道与逻各斯（logos）、道与上帝、道与道成肉身的基

^① 这里“比较”一词假设作者是为了读者而运用了诠释性的方法。Loya 和何光沪撰写的其他著作中，就基督徒和道教徒立场提出了不同的问题，但却没有明确对两者作出比较，或为读者提出任何批注。

^② “本根论问题”是信奉儒家、道教、佛教、基督教的各个代表在何光沪、许志伟所编著作中（第 126 页往后）讨论时最常使用的词汇。据我所知，“Daolology”（道体论）一词由华人基督徒思想家梁燕城所创，他与新儒家学者蔡仁厚、著名新教牧师周联华三者对话的著作《会通与转化》提出了这问题，此书在 1985 年于台北出版。

督，或道、上帝、自然三者互相比较。

跨宗教的伦理学研究包括肯定的讨论和对立的讨论。这里我们不仅发现有关两个宗教传统倡议的人类行为的德行与标准的技术问题，也包括对邪恶性质以及其人性及神性表现的讨论，恰当的社会与政治规范与实践的探讨，以及理想人格的描述。肯定的讨论指出两个宗教传统在谦恭与慈爱等德行的表达方式有相似之处。对立争辩所围绕的问题，往往是有关如何达至并维持自然的状态，以及邪恶本质是否得到充分的讨论。^①

神秘主义的范畴包括所有关于神秘经验的讨论以及有关所研究的文本的地位。老子是否在神秘恍惚的状态中从一个不知名的神仙那里得到《道德经》呢？显然，后期的道教人物都声称自己与老子的经验都是如此，借此提高他们著作具有神赐天赋的权威地位。至于基督教方面，罗马天主教传统时常声称有神秘经验，而新教代表人物则强调圣经文本的“独特的启示地位”。无论如何，一位道教倡导者萨索 (Michael Saso) 促请双方考虑就神秘经验展开持续的对话。^② 两

① 这种伦理问题的讨论可见于李家彦、徐松石、陈鼓应、思雅各 (1981)、Loya、杨森富、远志明的作品，以及孔汉思与秦家慧、何光沪与许志伟分别合著的作品中。

② 萨索最近修订他全面介绍“中国宗教”的著作时，强调学术界承认罗马天主教的神秘祈祷习俗跟道教和中国佛教的“apophatic” (negative) 和“kenotic” (emptying) 默观传统有“类同之处”。已有一段相当的时间，系丢尼修 (Pseudo-Dionysius)、圣特雷萨 (Teresa of Avila)、圣约翰 (John of the Cross)、爱克哈特 (Meister Eckhardt) 著作中的形象，展露了在上帝面前祈祷式冥想 / 默观中的“灵魂的黑夜”，提出与道教神秘主义者所描述的类似经验的不悖之处。虽然萨索批评“官方教会组织”在“承认 (这) 对宗教间的祈祷和对话的意义，行动缓慢”，但中外道教圈子里几乎没有人研究这个问题。萨索接受耶稣会培训后才懂得这些来自希腊文以及表示基督教神秘习俗的专门词汇，这些词汇在他“Chinese Religions”一文中研究“中国的神秘传统” (The Mystic Tradition in China) 问题一章的篇首出现。此文载于 John R. Hinnells 编，*A New Handbook of Living Religions* (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 462—470。他就这方面对宗教间的祈祷和对话的重要性的精辟批评，见于同一文章的注释 3, p. 474 页。

个传统都有怀疑论者质疑这些宣称的真确性（其中有基督教一方的理雅各、徐松石，以及道家一方的陈鼓应）。广义来说，这些论断含有许多有关人类知识及其限制的假设，因此促使论者就宗教经验的地位以及圣哲圣徒和神仙的性质等问题作进一步的讨论。

根据秦家懿的解释，假如“拯救”暗喻“一种堕落的状态再重新变得完美”，那么道教徒长生不死的终极目标就是“一种拯救”。这个概括的假设就是秦家懿和孔汉思研究时所依据的，却无碍他们就每个宗教为达拯救目的所倡导的不同方法所产生的成效作批判的评价。虽然远志明和袁步佳在其著作论“道”的部分都提及“道”的拯救作用，但其他基督徒与道教徒则甚少触及这个议题。^①

假如“拯救”意指个人和他人性质的终极转化，对于他人生命绝境的关怀就是从这一终极关怀发展出来的。因此，我们发现有些讨论关于道教医师发明的中医疗法，实在不足为奇，尤其因为这跟基督教传统全人治疗的观念有关（正如远志明的研究以及孔汉思与秦家懿的讨论）。令人意外的是，基督徒和道教徒都没有仔细研究这些非常重要的问题。^②

甘易逢（Yves Raquin）是一名居台多年的天主教代表人物。他曾指出罗马天主教仪式与道教仪式之间有许多“令人惊讶的相

^① 参看孔汉思及秦家懿的引文和详细讨论， *Christianity and Chinese Religions*, pp. 149–150、160、163–167，以及远志明著《老子 vs. 圣经——跨越时空的迎接》，第 204—232 页。

^② 道教和基督教之间有很多地方都可作为共同习俗和普遍社会关注问题来讨论，但论者鲜有处理这些问题。由于对人体性质有不同看法，讨论时在方法论上产生很多问题。因此，讨论这些问题之前，必须首先论及宗教与科学人类学之间的关系、身体治疗所用的医学技术，以及两个传统在心灵治疗和宗教成熟所表现的精神活动。

似之处”，并明确指出这些道教和罗马天主教仪式中所表现的某些默观方式和神秘主义目的之相似地方。^① 虽然他的讨论十分简短，但对于两个传统的宗教仪式研究中，至少带出一些广为论者接受的相同之处。

我们总结了有关的著作后，现在可讨论一些重要问题，这些问题表现在及围绕道教与基督教代表人物的著作中，他们在现代中国社会中相互交流影响。

三对不可言传的探索

人类对终极实体的探索本身就会引领真诚热心的学者追求一个境地，在这个境地中日常语言看来不足以描述相关的形而上概念。然而，从道教和基督教的宗教观点看，显示出这类探索有成功也有失败。许多时候，这种途径使那些代言人发表似非而是的陈述，而其他人则大胆声称通过上帝给予的灵感或特别的启示而得到接触的途径。

基督教这种“启示宗教”的终极实体以不同方式跟人沟通，而道教传统则始于《道德经》“道可道非常道”这句名言。因此，有些人不会期望这两个传统有任何相关的联系，实在不足为奇。有些现代哲学家如 Hall 与安乐哲（Ames）否定“道”概念中有任何超越的性质，但道教圈中却多番明确指出终极的

① 甘易逢著，李宇之译：《道家与道教》（台北：光启出版社，1989），第 140—142 页。Raguin 这里指的是他在 Richard Wilhelm 的 *The Secret of the Golden Flower*（中文本名为《太乙金华宗旨》）中看到的默观技巧。另一要注意的是，“Taoism”一般用作指古代道家哲学，而“Taoist religion”则指一般所称的“道教”。有关这个主题的其他响应，参考 Raguin “Non-Christian Spirituality can Deepen and Enrich our Christian Spirituality”一文，载《景风》30: 4 (12/1987)，第 255—262 页。

“道”既是可触的，又是超越的。^①这里正好指出，我们解释“道”的时候，无须要充分全面地表达其性质。正如陈鼓应所强调：我们可以说“道”是“永久存在的东西”而不需穷尽其意义或实体。^②明白“道”有许多方面不能言传，并不妨碍某些作者矛盾地既指出《老子》本身就这个终极的“道”有什么没有说出来，也指出它说了多少，因此远志明指出老子那诗般的著作清楚表达了“道”的七个方面，包括其中所说的道是自在的，是造化者，是万物之母，是超越的。^③所有这些说法立时引起基督教方面的种种联想：老子的“道”与圣经的“神”的基本概念是对等的吗？如果是对等的话，这个“基本”概念是什么？两者有何不同？

陈鼓应率先尝试澄清这些形而上的说法，他否定终极的道和古希腊哲学家巴门尼德（Parmenides）的“本体”有任何相似之处。至于其他论者，则踏前一步，找出一些比较恰当的可相比的

① 有论者声称“道”没有超越性，例如 David Hal 和安乐哲（Roger T. Ames）。他们概括声称秦国统一前中国传统（强调的是儒家和道教）有关“道”的表达没有意图指向超越经验世界之上和以外的“超越的”范畴。参看他们合著的 *Thinking through Confucius* (Albany: SUNY Press, 1991)，这部著作已于 1997 年出版了中文译本。“道”有时被指为等同于太极或阴阳 [正如在李叔还主编的《道教大辞典》（浙江古籍出版社，1989，第 601 页）中道体一词的解释]。其他则就道家哲学文本以极长的篇幅描述这个问题。在道家圈子里，“道”有时是给神化了，被赋予威严的宗教称谓。

② 这个说法见于陈鼓应的早期著作《老子今注今译及评介》，由杨右维（Rhett Y.W. Young）和安乐哲改编节译为英文著作 *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments* ([Taipei]: Chinese Materials Centre, 1977)。有些相同的资料在陈鼓应近来出版的《老庄新论》中经过重新组织。有关“道”的性质的引文在这本著作中的第 5 页。同样，吴汝钧坚持“道”是“形而上的实体”，不只是“虚构的东西”，参看吴汝钧著《老子哲学的无的概念之探究》，第 120—123 页。

③ 远氏所列出的七和特质最初以脚注形式出现（《老子 vs. 圣经——跨越时空的迎候》，第 51—52 页），只是把《老子》中相关的文本逐一简列出来，后来成为他著作中首个主要部分。

概念。^①孔汉思认为，有些道教代表人物继续把道描述为等同于阴阳两种物质力量的总和，但这个问题经过漫长的反思和论辩之后，孔汉思适当地总结出“道”本质上是形而上的。在这个意义上，“道”是所有存有物的基础，因此具有神性的特质。^②“道”一经确认为既真实却又“无形”、“无象”，在万物中运作，那么神学上的相似关系就立时出现。圣经以诗歌和神学的方式把神描述为所有存有物的基源，却又无形、无象，并仍然以创造的形式跟世上一切可以言传的东西交流。至于这个创造性的活动是否适合描述为“自然”，则成为这些说法中备受争议的一点，主要因为这种看法也必须解释在宇宙论和人的脉络中为何有“恶”的存

^① 完全是因为陈鼓应在他的著作中明确地提出这种说法，杨与维和安乐哲改编英译陈鼓应早期的著作时，继续以“Being”和“Non-Being”描述全书的“有”和“无”。有时这种翻译的结果会产生混乱，尤其是宣称这两个有关连的概念“既不是互相对立也不是互相矛盾”的时候，因为从古代希腊哲学概念的背景来阅读这些词汇，这看来是完全不正确的。（参看 Rhett Y. W. Young 和 Roger T. Ames 翻译，Chen Guying 著，*Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*, p. 7。）如 Robert Neville 这类基督教神学家使用这种柏拉图式的字眼去翻译古代道家文本的这些中心词汇，以“东方主义”方法所得诠释已顿时有所偏离，从来没有译出道教传统本身的意思。参看 Neville 在 *Behind the Masks of God* 一书中提及的这个问题，第 55-56、75-77 页。Neville 大可跟随陈荣捷的做法，以非本根论的方式阅读这些词汇，但他没有这样做，以致不忠不实地诠释道教对实体的理解，十分可惜。

正如吴汝钧在他文章中指出，只要明白到“无”所指的“不可感知的存在”是“道”存在的主要模式，上述的诠释不论是中文本还是英文本，都是概念上的严重错误。

^② 参看孔汉思及秦家慧 *Christianity and Chinese Religions*, 170—179 页中的讨论。尤其重要的是，孔汉思在这里引用基督教神秘主义者的著作，带出基督教思想跟形而上的“道”、“道”的“隐而不显”，以及“道”克服有关本身有限思想的能力三方面有并行不悖之处。即使是道教或基督教的这种神秘主义都不能“对基督教神学起限制作用”，孔汉思一矢中的地总结说：“任何情况下，这必定要作为一种明确的纠正。”（第 179 页）。

在。^①关于随便把老子的自然等同于圣经的神，徐松石是提出最强烈反对的论者之一，他的论证如下：

老子以自然为块然寂然的境地。基督教则以自然为生命真源。既然有此分别，所以老子所倡的“契约自然”，流为虚无主义。而基督教的契合自然，却成了最有意义，和最有价值的人生。……自然的神，才是宇宙间真正的自然。

……所谓恢复自然，只是恢复亚当夏娃犯罪堕落后自然而已。并非人能分别善恶，然后犯罪。乃是人犯了罪，然后晓得分别善恶。……绝仁弃义和绝圣弃智，自命为恢复自然，其实只像鸵鸟遇敌而藏头沙中，自己欺骗自己而已。^②

从怀疑主义的道教观点出发，陈鼓应提出有关基督教“神”的本质的问题。虽然基督教强调“神是爱”，陈鼓应却发现旧约圣经所表达耶和华的形象与此完全相反：

耶和华所颁布的十诫之一，为“不可杀人”。但他自己

① 徐松石从基督教的角度评估了这种说法的争议性质。他认为道教徒忽略俗世中人类的邪恶意志，以致把“错误的”自然等同于神这点无法为人所接受。参看《基督教与中国文化》，第 352—354 页。就这个主张，陈述加上道教的评论，问为何圣经的神对没有遵守神圣法律的人发怒。在陈鼓应的眼中，邪恶的问题跟人类不大有关，而是神本身性质的内部问题，不服从会处以严厉的死刑，而如圣经人物约伯 (Job) 所遇到的人间苦难，是神所允许的。我们不太清楚陈鼓应把此视“极权宗教”的内部问题，完全不能接受，还是当中一些元素可以透过“人性化”而加以选择摒弃。举例说说，他没有就这个脉络提出《庄子》有关经历疾病死亡的人类“命运”所持的另一种态度，又没有提出道教对人类邪恶意志存在的解释。参看陈鼓应著《耶稣新画像》，第 3—33 页。基督教对这些问题的响应，由福音传道者王柯声和神学家唐佑之在后来的著作中提出，于 1991 年收录在陈鼓应的著作中，并在香港再版，名为《圣经的批判与辩护》，第 15—42 页。

② 《基督教与中国文化》，第 352—353 页。

却大开杀戒……在耶和華所作的无数凶案中，其中有一小部分在基督教人士看来是有几分道理的，但也不该使用“以暴镇暴”的方式。除了屠杀，难道耶和華就没有其他的法子来对付他心中所谓的“恶人”吗？难道他不能以爱心去感化他所谓的“恶人”吗？

耶和華的大肆屠杀，无论任何理由，都是不足称道的。何况更有许多无辜的百姓，横遭杀戮，这种暴行，何以置其词！至于惨杀寡妇幼儿，于心更是何忍！^①

双方都各自有其有力的伦理立场，一方否定自然的道德纯度，另一方又否定圣经中的神的道德度，在这个基础上，接踵而来的争论都未能提出任何解决的方法。但从宗教护教主义的立场看，显然徐松石和陈鼓应都无意尝试以同情和开放的态度理解对方代表人物所提供的答案。陈鼓应值得赞扬之处是，他后来的确与学术代表团，包括基督教代表人物，展开讨论对话，这些基督教代表是预备了就陈氏《圣经的批判与辩护》一书对基督教的强烈批判作出响应的，而有关这类伦理问题的辩论依然继续。

至于其他探讨这些形而上问题的论者，都避免在讨论中采用“哲学家的神”（God of philosophers）的概念，因为这个关于神（deity）的概念很大程度上倚靠理性主义的解释，所以可能跟圣经中神的形象相距甚远。这样，可以提出其他一些关于道教和基督教相关文献的特定问题，但却依然要运用神学上的技术字眼及形而上学十分复杂的术语来讨论。至于把道等同于圣经中的神，其中所含的神学上的“难题”，理雅各在1891年出版的《东方圣书》（Sacred Books of the East）中翻译《道德经》和《庄子》时就仔细探讨过。理雅各了解到，道教的文献不再以神学的形式使用

^① 《耶稣新画像》，第10—11页。

“帝”、“天”等儒家对上帝 (deity) 的象征性比喻, 甚至“道”和其他这类词都没有“人神格”的意味。理雅各跟陈鼓应的看法颇不相同, 他几乎把道描绘为康德所说的“现象”, “并不是正面的实存, 而是一种存在模式”。^① 中外学者大多数没有跟从理雅各的建议, 但他们仍然把道视为形而上的实体, 在某些意义上符合神学的比喻。

因此, 特别在基督教的诠释里, 有些人不把道等同于较笼统概念的“神”, 而是寻求找出老子的道和基督教的逻各斯 (Logos) 并行不悖之处。关于这个题目的讨论, 都把道和逻各斯规限在道家 and 基督教传统里的特定概念之中, 而否定较笼统的观点, 把道看为只含有儒家人文主义的精神, 或把逻各斯看为包含某些不适当的希腊或现代的形而上学说。根据上述的假设, 道家的道和基督教的逻各斯被视为同样具有一种转化的存在模式, 都是由隐而不显变为可以言传, 再回到隐而不显的状态。^②

① 这样, 理雅各领悟到“古代”道家典籍中“kosmos”的另一个解释, 这种解释跟某些道教文本中神化了的“道”不同, 又有别于与他同时期人物崔理思 (Herbert Giles) 对其他术语 (例如“天”的神学解释)。理雅各 1883 年首次指出这点, 后于 1891 年加到他《道家典籍》的正式序言里, 正如 Girardot 最近指出, 即使他以大致相同的分类方法把道家哲学家从道教空想家中区分出来, 但他没有立刻跟随神学的趋势, 这样令理雅各成为“汉学东方主义”上的过渡人物。可是, Girardot 没有指出, 理雅各是跟随儒家学者的惯例而作上述区分。我们会在下面详尽讨论这个普遍的问题。参看理雅各译, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism, Part V* (Oxford: Clarendon Press, 1891) 第 16—19、21 页和 Girardot 著, “Finding the way: James Legge and the Victorian Invention of Taoism”, 第 11—112、114—116 页。

② 张隆溪在诠释的范畴上发展过这个方法, 但却是由 Khoo Kay Keng 和 Yang Zhiming 作断到基督教关心的神学问题上。Khoo 的两本著作中区别这些词汇的广义的神学和哲学概念, 尤其是跟逻各斯传统多个其他诠释的关系, 在基督教澄清这些问题上, 跨进了一大步。刘小枫主编的文集确定这个趋势是在早期基督教倡议者的预期之内; Khoo 和 Yang 在其后来著作中明确引述到约翰福音的逻各斯, 但刘小枫编订的文集中谢扶雅、张子元和其他的论者更早论及这个主题。参看刘小枫主编: 《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》, 第 338—371、409—449 页。

考虑到罗马天主教对“Logos”一词的翻译时，这些研究探讨又再产生另一问题，因为天主教以拉丁文“verbus”（言）来翻译“Logos”，然后又加上描述形容词以示分别，即译成“holy word”（圣言）。谢扶雅认为以“道”翻译“Logos”，是比较好的译法，尤其因为它跟道教“创生天地万物的神圣根源”的形象有关联。他认为天主教另一种译法也恰当，但对于知识水平低的一般中国百姓来说，这两种译法尤其令他们感到困惑：

中国的外教人一般一看到天主教圣经和复原教会圣经，关于约翰福音开首那绝顶重要的一句译文：一个是“圣言即是天主”，一个是“道即上帝”，必定讶异何以两者如此歧异不同！而即使两大教派内的信徒们，对此基本神学性的两句个别悬殊的话，也许更增加隔阂的心情。^①

他提供的另一译法可说是一有创意的转向，把道教与基督教形而上问题的相互呼应的关系推向高峰。谢扶雅建议在天主教与新教的《圣经》翻译中都把“Logos”翻译成“圣道”，这便可实现在神学上把这个概念统一，因此得出的翻译（天主教《圣经》）：太初便有圣道，圣经与天主同在，圣道与天主原是一而二，二而一的。虽然这项建议不为其他学者和圣经译者所接受，但却从另一个角度解释了一些有关处理道教与基督教一些诠释上的复杂问题。

虽然道教徒和基督教徒都通过“道”宣称体现他们存在的生活方式的选择，道教多重表达的形式虽有差别，存有物却无明显的高下等级；在基督教的传统中，救世主/耶稣基督那独一无二的道成肉身的存在形式，是比所有其他体现方式都优越的。在大多数情况下，基督教倡议者以这个分别作为

^① 谢扶雅：《圣言与道的和合》，载刘小枫《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店 1995 年版，第 411—412 页。

基督教能“实现发挥”道家形而上的追求的理据，这点会在下文讨论。

难以解决的是理雅各早在 19 世纪 90 年代提出的想法：道有没有位格的一面？道是一种现象？“只是一种表象”（*mere phenomenon*）？还是实际上是形而上的实体？有些人可能会认为，理雅各既是基督教传教士又是汉学家，他对道家的“道”所提出的现象学研究进路，是他回避道家世界观中的神学上具有可能性（*theological possibilities*）的方法。不论他的动机对判断有何影响，他对“道”的评价的确是有些独到见解的。如果道是超越的，那么其本质中就可能含有神学上的潜在可能；如果不是超越的，那么“道”就只能是为奥妙的、可感知的、表象的、有形的东西。20 世纪末，至少有些当代学者认为两者在神学上和道学上并行不悖之处十分明显，应该深入探索。

四 绝对对立？还是有补足的可能？

虽然道学上的探讨研究的确揭示了有关道、神、逻各斯以及自然之间的关系的复杂问题，但许多华人基督教徒和知识广博的道教倡导者依然普遍假设这两个宗教传统是截然对立的。这种对立既体现在他们就精神实体的性质所作的真理主张（一方无疑是一神论，另一方则显然是多神论）之中，也显现在他们寻求体现人类经验中这些终极视野的好处的方法上。这个问题在中国更加复杂，因为中文著作中有许多方法可以找到基督教的“神”。罗马天主教称他们的神为“天主”，而新教则一般使用两个译法，一是用惯常使用的术语“神”，另一则是运用儒家和道教典籍中更具体的术语“上帝”。在这情况下，自然很容易产生混淆的现象，尤其中国普通大众根本不清楚认识道教和基督教古代传统。传教士时常认为“译词困难”（*Term*

Question) 是一直令中国读者感到困惑的根源,但他们有信心,如果给予他们多点时间,他们可以清楚了解这些概念上的问题。^①

然而,基督教徒所作的这类解释,结果往往令基督教徒和道教徒处于两极对立的位置。从基督教的观点看,个中主要原因是上文述及有关偶像崇拜的问题。华人基督徒曾有发表辩护教义的著作,较早期又具代表性的可说是第一位现代新教神学家何进善(1817—1871)的著作。何进善自小接受儒家典籍的训练,他为维护基督徒的利益刻意引用儒家经典来反驳任何形式的偶像崇拜。19世纪50年代中期,他著述一本有关圣经与十字架的专著,书中他引述《孟子》的一段话,指孔子反驳埋葬时用木制人像,因为这会令人造出残忍的行为,并且会使人绝后,所谓“始作俑者,其无后乎”。何进善推论,“像人尚且不可,而况像上帝乎?”“故作偶像以崇拜者,实为至尊。”^② (《十诫诠释》,第4页)晚清时期的中国读者很容易会把书中所述的这些中国偶像及术语理解为一种基督徒的论断,以及对道教神灵的攻击。何氏十分清楚明白,道教的神灵世界中许多高等级的神祇都称为

^① 举例说,花之安解释他对“上帝”或“上帝主宰”的特别用法,跟其他中国传统有所区分,因为他知道阅读这本中文书的华人极有可能错误地把这个词当作道教的神或儒家的“皇祖父”形象。我在此感谢以色列汉学家 God Isay 向我提出这个论点。花之安在《性海渊源》(上海:广学会,1893)中提出这一点,第6页,结语8。

^② 引文出自《孟子》的第1章第4节。此引文提及孔子责骂一名统治者,因为他以埋葬人像作为日后把人活活地与尸体一同埋葬的试验,孔子认为这是恐怖不人道的仪式。何进善所运用道德原则,明显超越了《孟子》原有的目的,但却可以让阅读儒学典籍的学生在诠释这章节时,有机会提出质疑,避免运用这种方法。除此之外,孔子表示这一种人不会活到看见自己的子孙后代,显然是一种苛刻的恐吓,这点跟圣经十诫的第二诫(谈及偶像崇拜的一条)中提到后代会遭受“祖先罪行的天罚”几乎没有两样,参考何进善著,《十诫诠释》,第4页。

“上帝”，这个宗教及历史事实在上文已讨论过。^① 这种论证的必然结果，就是当时的华人新教信徒都坚信，要成为真正的基督徒，必须摒弃任何偶像崇拜，这情况即使在一百五十年后都没改变。^②

陈鼓应身为中国知识分子，认为基督教徒这种态度是有敌意的、不宽容的、排外主义的。虽然他曾指出，他只是试图在美丽的基督教园地中“拔去杂草”，为基督教极权的一面多添一点人情味道，但他持续使用的论证方法听来就像绝对论者的反对声音。陈氏认为，圣经中的神耶和华是“不宽容的”神；这个神否定其他国家的神祇，容许人类受苦受难，甚至连在十字架上受难垂死的耶稣基督的哭诉也充耳不闻。所以他认为应采取他称为中国“人文精神的文化”的态度，这种态度在视野上以人为中心，对宗教问题普遍都小心谨慎。^③ 因此，他对基督教圣经的诠释所持的态度没有一点支持同情，换言之，除了全面否定以外，别无

① 何进善可能察觉到道教在埋葬仪式时为死去的人造出各种形象很常见，但這些以竹和彩紙所造的形象很少造成人形。可是，他的華人讀者可能認為這是問題的一部分，因為這些對象會給燒掉，“傳送”到靈界，他們死去的親友就在那裏等待這些禮物。

② 羅馬天主教徒對偶像崇拜這個問題的響應，受到希望謹慎區分“恰當崇敬”和“不恰當崇拜”的決心所調整。怎樣界定這些詞匯及其隨之而來的習俗活動十分困難，這點載於圍繞“儀式爭論”論題的文獻中。可是，在大多數的情況下，天主教徒也會認為道教祭祖形式屬於偶像崇拜，但他們自己卻願意恭奉祖先和其他偉大的中國師祖。Minimiki 在他有關儀式爭論的著作中，對這些問題有精辟的總結。

③ 這兩句評語全是來自他在香港再版的《耶穌新画像》的两个序言叙述。陈鼓应从《道德经》和《论语》选出一些形象引证他的评语，并且对普遍支持他论点的法家和墨家传统作全面总括的评语。现时在学术上有很充分的理由去挑战这种古代中国传统的“单一传统”阅读方式，承认较广的诠释立场，例如，包括《论语》中孔子思想的宗教人文主义，这点匡亚明在他的著作《孔子评传》（济南：齐鲁书社，1985）中有所论及。

选择。^①

这种辩护教义的立场源自宗教与哲学上的对立，这又引起另一个有关宗教文本的地位的重要问题，引起论者争辩。陈鼓应批评圣经的内容时，他跟大多数基督徒一样，都假设圣经是基督教的权威典籍。19世纪以前的欧洲以及之后的其他地方，都已有学者从事考据训诂的工作，并对这本最重要的基督教典籍作出尖刻的批判。虽然如此，圣经文本，尤其是新约圣经，依然是所有基督徒“信心与实践”准则的历史基础。^② 基督徒时常声称圣经文本不但是可靠的历史资料，即是说，所记述的是真正的宗教历史，而不是虚构的神话，他们更相信圣经文本由上帝所“启示”，一千五百年间透过特定的人和事件跟人沟通，是一种独特的沟通方式，而大概二千年前，这本“圣经”成为权威的圣典。因此，圣经文本的具体主张就现实、神的性质以及拯救的可能性提供了历史基础，提高了基督教教义的权威性与独特性。

^① 即使陈鼓应已经以批判的眼光研究过《圣经》内的章节，他没有像对研究道家文本一样，对《圣经》文本提出相同有见地学术的论点及持同情的态度。这可能是因为他于20世纪60年代撰写他初期的著作时还很年轻，所以对当时华人基督徒的一些极端态度持反对立场。后来，他认为自己在伦理上有责任去挑战他认为是不道德的行为。这个做法是值得称赞的，但我们也希望看到他处理基督教典籍时，态度恰当持平。他只对某些章节作尖刻的批评，没有尝试对基督教的观点作出反思。可是，他的做法却有正面的作用，就是显示出一些现代中国学者如何就他们以为是圣经所含的信息作出响应，这是重要的中国文化表达形式，在这个层面上值得深入反思。虽然他有时的确提到自己尊敬一些怜悯关怀他人的著名基督徒，但他似乎未能构思出一个名副其实表达中国基督教的词汇，可以反映圣经表现的所有宗教情感。所以，正如下文讨论的，找出中国学者之中其他已使用的方法很有帮助。

^② 有关新约圣经的历史问题，即最终提出把新约的传统理解为启示文本，F.F. Bruce 在其影响深远的著作 *The New Testament Documents: Are They Reliable?* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1960, 后来再版) 中，对这个问题提出了极有阅读价值的讨论，他的这本著作于第二次世界大战后不久写成，自此更再版十数次之多。此书也有中文译本，名为《新约文件可靠吗》(香港：天道书楼，1979)。

会吸引道教与基督教作者的自然是《道德经》与《庄子》，就这两本经典来说，他们碰到的第一个问题就是这两个文本的地位，到底纯粹是人类发明的产物？还是神灵启示的作品？近年马王堆出土多本《老子》后期的文本，以及在郭店发掘出来的几个更早期的《老子》竹简版本，令这个问题变得更加复杂。虽然如此，大多数道教信徒依然相信，这两个文本以及其他道教典籍都是道教高人受到神灵启示写成的。^①这对于道教与基督教的沟通不但没有帮助，反而令冲突加剧。

虽然这些更技术性的问题使跨宗教的沟通变得更加困难，但许多情况下论者甚少提出这类问题。因为种种其他原因，这两个宗教之间的对立传统依然存在（这些原因在上文已讨论过，在此不赘）

但是，必须注意的是，早期宗教知识分子和当代基督教倡导者都发表文章，提出其他方法帮助基督教徒和道教徒建立不同形式的友好关系。上文已引述过这些作者的著作，举例说，林语堂和谢扶雅指出，基督教价值有许多方面都跟《道德经》所表达的思想相呼应；远志明以及天主教徒学者孔汉思与秦家

① 陈鼓应等当代道家学者在这里倾向阅读这些文本为惟一的人类哲学探索，而很多道教信徒则坚称他们具有宗教上的权力，因为他们的典籍是受到高等神灵启示写成的。由于笔者未有机会细阅有关郭店最近发现的讨论，现时这点最好还是不要再进一步讨论。后来于马王堆考古发掘出来的《老子》版本，现已较为容易把这个版本与标准《道德经》作一比较，因为这方面的学术著作已经公开（参看刘殿爵和 moller）。最近发现有二个郭店《老子》版本，都是更早期的版本，所以必会引发就《老子》文本性质新一轮的学术反思。可是，值得指出的是，林语堂对道家文本的整体批评方法所作出的批评（E 第 114—117 页）。林氏就所有关于这些“非常专业”和“有倾向性的”理论“卖弄学问”，提出了非常尖刻的批评。当时是 1950 年末，林语堂严谨讨论这些争辩的可质疑价值，本身需要严肃处理。可是，林语堂的批评写了马王堆和郭店版本发现之前，所以，值得深思的是，林语堂会不会愿意改变他对这些发现的重要性的看法，至少在与《道德经》文本有关系的范畴上？他会怎样论及有关《庄子》文本的“文本批判”态度？这点也值得探究。

懿所发表的著作更明确表达这方面的观点。这两个例子中，十字架与复活的象征，即以圣经为本的基督教的中心主题，直指为拯救世人牺牲道成肉身的救世主耶稣基督，让世人能跟宇宙的主宰上帝密切沟通。经过一番努力揭示老子的道与基督教神学的共通点后，远志明也提出同样的主张，直指在宗教关怀的这些共同领域中，基督教可补足某些道教主题。远志明在结论的一章巧妙地把道教与基督教的关怀的主题交织一起，从正面“道教化”的立场对基督教受难的救世主作出评论，并以此作结：

人是有智能吗？在神道面前，人还是作婴孩吧！……人是有能力吗？在全能的造化者面前，人怎么夸耀自己的能力呢？……人间最纯净的爱在母亲的怀中，而最神圣的爱是在神的怀抱中。大自然——浩瀚的天空，丰厚的大地，正是神的怀抱。我们活在其中，一如婴儿依偎在母亲的怀里。神的爱亦正如母亲的爱一样深厚无边。当耶稣在十字架上说“父啊，赦免他们，因为他们所作的，他们不晓得”（路二十三：24），不正像一位慈母对叛逆不肖之子在说话吗？^①

同样，孔汉思探讨过道教追求长生不死的意义后，只是谈及圣经中有关救世主死后复活的主张。某些华人基督教神学家（例如徐松石）把“复活”规限在灵魂的不死。孔汉思则跟他们不同，他秉承东正教传统，表示在神及其信徒面前希望经验肉体与灵魂的复活。孔汉思认为，这一永生象征，可说是他心目中道教徒那种对长生不死徒劳无功的追求的充分补足发挥^②。

无论人们是否理解，直到今天十字架在全世界，甚至在中国

① 远志明：《老子 vs 圣经——跨越时空的迎候》，第 429—430 页。

② 参看孔汉思在 *Christianity and China Religions* 的讨论，第 187—193 页。

一直是基督教的象征（*proprium christianum*）。在此，我不是指作为道德锤或教士饰物的十字架，（对此儒道佛三家都难以理解），而是人们真切地看做是警戒的象征的十字架，它也是希望的象征；它向世界上所有被钉在十字架的人，即使他们正在经历苦难、痛苦和死亡，向他们应许解脱、自由和赎救。怎样做？要通过信仰，特别是相信全能的神通过耶稣解救人们脱离无底的苦难、遗弃和死亡……

那么神是既善且恶了？正相反，只有此刻基督徒才敢于从新的角度来理解神。只有此刻，面对所有的痛苦和罪恶，他们才能从新的角度理解神的仁慈、友爱和智慧。鉴于耶稣的死和永恒的生（道教徒的希望在这里实现了），我们不但可以谈起那位隐匿不见、难以理解、超然物外、无动于衷的“上帝”，他从天堂漠然地向下望，让人类在苦难中煎熬、厮打、抗议、灭亡或者自动放弃挣扎去死……

这个陈述可能会令读者感到意外，尤其是它带点讽刺的意味，因为孔汉思的讨论以对基督教的反思作结，重复了林语堂赞誉道教与基督教生活方式有共通之处的重要观点。事实上，孔汉思真的就跨宗教的对话以自身的立场作出这样的陈述，因为他在反思中的过程运用了独特的道教或道学的术语。但是这必会令人怀疑，她不知道这种引自山上宝训最后一节的形象化描述，同样也可在《道德经》中找到。

那么，基督教智能的目标是什么？……它的目的是让人能够和另一个绝对实体共生共存；那是一个完全是异己的但又让人无限信任的神。它的目的不是与世和睦共处的能力（孔子）也不是遁世的能力（老子），而是放弃对神的一切虚假的想象，把自己交给那让雨露遍洒善良的人和邪恶的人的神、道、“天”。这意味着把自己交给和自己相同的人，不论他是善还是恶。

近年以道教为主题的著作中有些研究进路承认道教“经典”著作中的概念跟有关耶稣的基督教主张有相似的地方。这显然涵有“补足”，但它所持的态度却又带出有补足主张的另一种理据。袁步佳的小书《老子与基督》，趣味盎然，可说是这方面的佼佼者。袁氏对“老子与古道”作一介绍后，详细讨论三个主要议题：“大道”与“上帝”的比较，上文把这称为本体论及道体论的问题；《道德经》的圣人与耶稣的性格的比较；修道的方法与信仰的比较，接着在“解读资料”部分中讨论三十八个主题，包括他自己的《道德经》白话译文及注释。读过这本著作后，读者会立刻认识到袁步佳所作的比较是一种道教的诠释。他引述《道德经》中某些章节与概念，从宽容同情的态度评价、比较、阐释圣经中基督的性格。在这个意义上，他表述和阐释基督教信仰时所提供道教哲学的基础，或许就像中世纪时期表述基督教的欧洲形式时，以柏拉图或亚里士多德的哲学基础作为其智性的架构。袁氏这本著作中三个部分所涵盖的主题，跟远志明篇幅更长的著作中三个主要诠释运动似乎有并行不悖之处。就这点来说，道教与基督教的密切联系就进一步的加强。从这个观点看，袁步佳的书可说是一个态度开放的道教人物以道教的观点接受这个补足的主题。^①那么，是否可能在这个层面上进一步发展，以道学的立场表述基督教

^① 这些作者中没有一个讨论过确认这两本著作中并行不悖之处的问题，所以这里的建议只是根据笔者自己对文本的阅读而提出。袁步佳著作中的好奇的表现是另一个显示过曾有这个意图的影响。袁步佳的道家典籍引文和集注虽然精确，但他引述圣经或从其他地方借用神学概念时，却甚少附上精确的引文出处，所以，举例说，他提到基督的“三重职份”，他会引述 Calvin 就“先知、神父、上帝”所作的区分，详尽地与道教圣贤类似的“角色”比较，但却没有提及 Calvin。所以，他对基督教主题的反思，亦可能是从其他没有列明的资料而得来。参看袁步佳著，《〈老子〉与基督》（北京：中国社会科学出版社，1997），第 31—34 页。

的思想？

台湾天主教修女 Chwen Juan A. Lee 与天主教教士神父汉德 (Thomas C. Hand) 合著的一本英文著作，既富创意，又具吸引力，可说是这种以道学立场表述基督教思想所作的尝试之一。这部名为 *A Taste of Water: Christianity through Taoist - Buddhist Eyes* 的书更跨进一步，不单以道佛资料作为基督教的默关步骤的方法，更寻求阐释他们直接称为“基督教生命哲学”的“新范式”。^① 这里 Lee 与汉德就默关的焦点循序渐进的步骤提出明确的方案，描述人类宗教的历史，以及实践者的成就，寻求阐释其所体现一种新的基督教生活方式。这部著作探讨天主教神学和神秘经验的性质的方法是自觉和精心设计的，它引用了中世纪和当代基督教神秘主义传统不同类型的著作，但提到最主要的道教文本显然是《老子》与《庄子》两部经典。在这个意义上，这部书是一本反思或默关实践的小册子，多于神学论文或比较宗教的论文；但从方法论的观点看，可说反映了对道教与基督教在精神相遇上既深思熟虑又具有创意的响应。^②

同样，我们可以强调，虽然道教与基督教代表人物的交流方式是对抗争辩多于相互探索，但他们当中又有许多代表人物提出了另一些观点意见。有些研究方法假设两个宗教传统之间的关系涉及宗教的补足发挥，通常见于华人基督教徒作者的文章中，他们运用精挑细选的诠释方法，找出《道德经》与《圣

^① Chwen Juan A. [gnes] Lee 和 Thomas G. Hand 合著，*A Taste of Water: Christianity through Taoist - Buddhist Eyes* (New York: Paulist Press, 1990)，第 67 页。Agnes Lee 以英文撰写围绕道教主题的文章常见于 Ching Feng，但这部著作似乎是她信念之间实践和与佛教和道教文本和人物对话的辉煌成绩。

^② 这个文本以朝圣活动为蓝本，以第一人称及对文学的特别天分所撰写，并为学术界的读者提供全面仔细的注释。

经》相似之处。他们这样做多是为了赞同在基督之死和复活的个性，以及其在历史与宗教中所扮演的牺牲角色所找到更全面的视野。此外，用道学的立场探讨基督教生活，还有两个例子。袁步佳的书反映圣经本位的宗教思想的新教形式有所联系；而 Lee 和汉德则表现了跨宗教神秘经验及其有关实践活动的浓厚天主教旨趣。

五 新方向的可能性

上文检视了有关基督教与道教相遇的著作，虽然数目较小但类别则甚广泛，但我们却发现概略而言，这样的交流有一显著特征令它们与众不同。基督教和道教作者都以《老子》和《庄子》的“经典”道教文本为道教传统标准典籍，但事实上，道教典籍（道藏）还有许多更复杂的文本，有待更全面的讨论，以了解及扩大双方现有沟通代表的对话的范畴。事实却是很少能做到，可能主要跟两个宗教在本质上是敌对有关，这种敌对关系主要源自两个传统的差异，即基督教神学属于一神论宗教，而道教则属于多神论宗教。在中英文世界里，道家与道教的区别可谓源远流长，若这两个宗教传统要相互理解，这个问题必须探讨。

儒家经籍的传统及汉学东方主义的传教士对儒家典籍的诠释留下一长久遗产，就是古代道家哲学（老子与庄子）与道教宗教之区别。由于深受各种不同诠释立场的影响，中外学者都认为这个诠释传统毫无疑问是正确的，但这个传统近年却受到挑战，论者认为这是从道教信徒与道教学术圈的角度对道教著作之真正关系作了不连贯的

解释。^①

就这方面的纠正，科恩 (Livia Kohn) 所发表的“*Philosophy as Scripture in the Taoist Canon*”可说是英语文章中最具说服力的。科恩解释道教学士如何理解及区分哲学“经典”的性质。他们虽然认同这些古代典籍在概念上开先河，但相信这些典籍都是由同一“道”所启发，因此可以结合到他们自己的宗教典籍中，提供符合他们自己宗教旨趣的注释。就书名来说，《道德经》给冠以“经”之名，但《庄子》则没有。然而，两个文本都是道藏典籍的部分。基于这样的理解，道教方士及信徒承认这些“典籍”跟“护身符、圣规、秘图”之间有所分别，但又为他们将这些典籍列入道藏的著作提出理据。^②

虽然研究者可能因道教与基督教文本及传统进入新的层次的交流而感到鼓舞，但对于两个宗教的信徒，这样明确指出道教文本及活动的性质，很可能会加深两种宗教传统本身已有的冲突。但注意到这个问题后，可以令讨论进入形而上学范畴中更复杂的

① 这个问题最初由笔者同事 Norman Girardot 向笔者提出，过去六七年来这个问题对我日益重要。最近，他发表了一篇文章，提到理雅各应该对“汉学东方主义”的发展负责，而没有提出理雅各是很自觉地跟随儒家传统惯例。Girardot 和其他道教学者可能也不同意这些中国的惯例，所以，不管怎样，这些对理雅各提出的批评似乎是不恰当的，尤其是考虑到他对理雅各“东方主义的创造”的批评，当中完全没有提过理雅各清楚了解当地这些惯例，而且是他自己自觉地挑选的。参看 N. J. Girardot 着，“*Finding the way: James Legge and the Victorian Invention of Taoism*”一文。理雅各借用了他翻译和评价的儒家传统的诠释性观点，包括清楚区分道家 and 道教两个范畴。根据这个先例，他为英美读者“创造”了道家哲学家和道教的分别，坚决地把前者归类到“古代典籍”，而把后者列为别的著作类别。这种区别透过理雅各对《道德经》和《庄子》的翻译而“法典化”，这两部道家典籍的英译本收录在 P. Max Muller 所编《东方圣书》(1891)。

② Kohn 在她的文章里描述了哲学著作与道教典籍互相影响和共存的四种不同方法。参看 Livia Kohn 著“*Philosophy as Scripture in the Taoist Canon*”，载 *Journal of Chinese Religions* 20 (1992 年秋) 第 61—76 页。

问题，感兴趣的论者可以小心衡量道教诠释学及这些道教文本的各种神秘诠释。有关问题，例如一神论、多神论、萨满教的宗教意义、术士的角色、地区节令、道教与基督教组织里不同宗教社区之间的冲突等等，必须明确提出并加以解答。

综观上述，我们已阐释了神学和道学上的讨论，揭示了对道、哲学家的神、圣经的神的性质作形上解释的一连串特定问题。这类讨论的结果往往乎视讨论者所持的立场与态度：他们是否从宗教传统对立的立场来谈论？是否把两者视为宗教补足方案的一环？是否探索一些方法，可以让两个传统结合成宗教崇拜及默关的新范式？就这些经典本身的性质，可以进一步提出重要的问题，包括历史可信性、他们声称是启示文本的可行性，以及这些不同的文本如何越过传统宗教界限而相互交流。再者，现在这些处理道教和基督教问题的著作研究都有严重的限制，因为大多仍然局限在《道德经》的研究，有时提及《庄子》的某些章节，但从不直接处理与道教生活有关的文本及活动。论者回避这些问题可说是刻意的，因为基督教徒一般否定多神论的宗教生活，这种做法植根于圣经信仰“真正崇拜”的基本原则，反对“偶像崇拜”。在这个意义上，进一步探讨这些领域又会产生更多问题，引起宗教学者的兴趣，但又很可能会令两个宗教团体出现更多对抗的情绪。

(王剑凡译)

神人关系与天人关系

——犹太教与儒学之比较^①

傅有德

20世纪著名犹太哲学家罗森茨维格在阐述犹太教的基本原理时分析了犹太教的基本结构。他认为，犹太教中最主要的概念有三个，即神、世界和人。他从神出发，分别引申出神与世界、神与人的关系；从世界出发，分别引申出世界与神、世界与人的关系；从人出发，分别引申出人与神、人与世界的关系。这六种关系实际上很好地表述了犹太教的内在结构。其实，任何宗教都以神、人和自然为基本概念，由它们构成的各种关系就是该宗教的内在结构。^②我们做宗教比较研究，就是去比较两种宗教的内在结构，分析并弄清楚其中的同与异，同中之异和异中之同，指出各自的优点与不足，求其兼容互补之功效，并在相互的启发中推进真理的探求和知识的增长。

限于篇幅，本文无力全面比较犹太教与儒学的内在结构。我们发现，在儒学中，与犹太教中的神人关系最接近的是天人关系，彼此间存在着很强的可比性。因此，这里拟就犹太教中的神人关系和儒学中的天人关系展开比较和分析。具体说来，本文拟

① 本论文已在《犹太研究》第一期（2002）发表。

② Zhongxin Yao, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape*, Sussex Academic Press, 1996, pp.1-17.

比较犹太教与儒学在创造论、启示论、救赎论诸方面的异同，并着重就比较中出现的儒学是否为宗教，孔子是否为先知的问题，儒学的天人合一和内在超越问题以及神本主义的犹太教与人本主义的儒学的互补性等问题提出一些初步的意见。

一 创造论

在犹太教中，人是上帝创造的。《创世记》的前两章分别讲了上帝造人的故事。第一章说：“上帝说‘我们要照着自己的形象，自己的样式造人，让他们管理鱼类、鸟类，和一切牲畜、野兽、爬虫等各种动物。于是上帝照着自己的形象创造了人。他造了他们，有男有女’（1：26—27）第二章说：“主上帝用地上的尘土造人，把生命的气吹进他的鼻孔，他就成为有生命的人。……主上帝使那人沉睡。他睡着的时候，主上帝取下他的一根肋骨，然后再把肉合起来。主上帝用那根肋骨造了一个女人，把她带到那人面前。”（2：7，21）这就是犹太教（还有基督教）关于人的起源的经典依据。从这两段话可以得出一个明确的结论：世界上本来没有人，人是上帝创造出来的；男人是用泥土造的，女人则出自于男人的“骨中骨，肉中肉”。总之，在犹太教中，“上帝创造了人”。历代《圣经》学者、神学家和哲学家对《圣经》的创造论做过形形色色的解释，但“上帝创造了人”却是犹太教以及从它而来的基督教中无可更改的命题。

无独有偶。中国儒学中素有天生人的说法。《诗经》上说：“天生烝民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。”（《诗经·大雅》烝民篇）。这两句诗的意思是：上天产生众人，也使万物有规则。所以，人们都向往公义，喜爱美德。历代儒学家中有不少援引了这两句周代的诗句。《孟子》中有这样一段话：“《诗》曰：天生烝民，有物有则，民之秉夷，好是懿德。孔子曰：为此诗者，其

知道乎。故有物必有则，民之秉夷也，故好是懿德。”（《孟子·告子》上，6：8）在这段话中，孟子不仅自己引述并承认“天生烝民”之说，而且说出了孔子对这两句诗的态度：认可这样的说法，且赞扬诗的作者对“道”有正确的认识。这样，就把《诗经》的意思完全变成了孔子和孟子的意思，因而形成了儒家关于人之起源的正统观点。战国时的另一位儒学家荀子说：“夫天生烝民，有所以取之。”（《荣辱篇》）汉代大儒董仲舒也说“天之生人，使之生义与利”（《春秋繁露》卷9）。北宋理学家程颐也有“天所赋为命，物所受为性”（《近思录·道体类》）：总而言之，按照儒学的传统，“天产生了人”。

犹太教中的“上帝造人”与儒学中的“天产生人”这两个命题在意义上有一个明显的共同点：人或民本来不存在，是被产生出来的。产生就是创造，即从没有人到有人。希伯来语的“创造”（create）、“造”（make）与汉语的“生”（beget, give birth to）在这里应该是一个意思。中国素有用父母生子的比喻描述万物创生的传统，如《诗经》上说：“父母生我”，“天之生我”，“父兮生我”，“厥初生民”，“天命玄鸟，降而生商”，诸如此类。略早于孔子的老子也有“道生一，一生二，二生三，三生万物”以及“有无相生”之类的说法，故尔不用“造”或“创造”，而用“生”字。值得指出的是，不论是犹太教的上帝造人还是儒学的天产生人，都没有从绝对的虚无中产生出来的意思，这与犹太教中上帝创造世界有所不同。上帝创造世界是“无中生有”（creation ex nihilo），即从绝对的虚无创造出世界，而人是在世界产生以后上帝用“泥土”这样的质料做成的，属于“有中生有”。前面的援引的第二段经文清楚地表明了这一点。儒学对于如何“天生烝民”语焉不详。但是，从孔子十分欣赏并亲自编纂的《诗经》的引文也可以推出，人是在世界产生之后出现的，因而也是从已有的质料产生的。

这样，如果这两个命题的意义有差别的话，就在于命题的主词上帝与天之间的差别了。现在让我们来比较这两个概念。

犹太教中的上帝是有人格的，就是说它具有喜、怒、哀、乐、爱、恨之类的人的情感和意志。凡读过《圣经》的人都知道，上帝可以对亚伯拉罕、以撒、雅各、摩西以及其他许多先知讲话，对于违反他的禁例的人发怒，等等。正因为犹太教的神是人格神，具有类似于人的情感和意志，所以人们才对他施以祭祀，希望他能够理解人的意愿，保佑人平安幸福。犹太教中的上帝为人格神，是宗教界与学术界所公认的。

儒学中的天有一个从人格神到非人格神的演变过程，在这个过程的不同阶段，其含义是有很大差别的。根据学者们的考察，儒学之前的商代是一个以神为本的时代。那时人们信奉三类神：“祖先神、自然神、天神。”^① 各类神中都有许多神祇。天神中最主要的是上帝。上帝当然是人格神，具有可以与人沟通的意志和情感，否则人们就不向他们献祭了。周人克商后继承了天地鬼神的崇拜，天或昊天成为最主要的神。《诗经》上有：“悠悠昊天，曰父母且！……昊天已威，予慎无罪，昊天泰无，予慎无辜。”（《小雅·巧言》）“昊天上帝，则不我虞。敬恭明神，宜无悔怒。”（《大雅·云汉》）这些话表明昊天是可以有威，可以给人慰藉，可以后悔或发怒的。可见，周人是把天奉为人格神的。孔子生活的春秋时代距周朝不远，他对于周朝的神祇祭祀文化无疑是熟悉的。他自己也称“述而不作，信而好古”（《论语·述而》 1: 1），在夏商周文化中采取“吾从周”的态度。他在《论语》中说：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎？”（《论语·宪问》 37）“获罪于天，无所祷也。”（《论语》 17: 19）“天生德于予”

^① 王晖：《商周文化比较研究》，人民出版社，2000年，第109页。参见陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，三联书店，1996年，第四章。

(《论语》3:23)。“予所否者,天厌之。”(《论语·雍也》)“吾谁欺,欺天乎。”(《论语·子罕》9:12)等等。这些话表明:天是伟大的,令人敬畏的,可以厌恶人的,可以作为祈祷的对象,可以知道人并与人沟通与交流的。可见,孔子的天当与周代的人格之天是一致的。况且上而孟子那段话中也提到孔子对于“天生烝民”的赞成态度。孟子除了“天生烝民,有物有则”那段话以外,还有“虽有恶人,斋戒沐浴则可以祀上帝”(《孟子·离娄下》25:2)之类的说法。所以,他的天主要是人格之天。但是正是从战国时代(或孟子)开始,天就逐渐失去人格性而被抽象化为纯哲学意义上道德根据。《孟子》说:“尽其心者,知其性也,知其性则知其天矣。存其心,养其性,所以事天也”(《尽心》1)。这里将心、性、天联系起来,以为只要竭尽心力去体悟自己的本性,就可把握本性,而把握了本性也就是体验到或认识了天。这样的天是人性的根据,是人推论出来的,和亚里士多德哲学中抽象的“第一因”接近,而没有明显的宗教上人格神的意思。《中庸》也说:“唯天下至诚,为能尽其性,能尽其性,则能尽人之性,能尽人之性,则能尽物之性,能尽物之性,则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”(《中庸》第22章)这些话与孟子的心性天概念互相辉映,都有把周代和孔子的人格天神非人格化的倾向。到宋明理学及至现代新儒学,天就更没有人格神的特征了。这是学术界的共识,恕不赘述。

犹太教的神是超越的。超越的意思是超出人的经验之外,超出空间和时间之外,也就是或超出物质世界之外。超越的上帝就是非物质的、没有形体的上帝。《圣经》中有许多地方说上帝“说”、“看”、“立”、“坐”、他处在某个“地方”,坐在“宝座”上,等等。但是,这并不是说上帝具有像人那样的肉体感官和一个身体,在某一个具体的方位,占有一定的空间和时间。迈蒙尼德在他的《迷途指津》中用了很长的篇幅反驳了那种认为上帝具

有物体性的看法,^① 犹太教的拉比也说:上帝和人的灵魂相似,都是既存在但又不为人所看到的。“神圣的上帝看得见他双手所造的东西,而他们却看不到他!”^② 上帝是非物质的,没有形体可言,所以是超乎人的感觉经验之外的。

按照拉比犹太教的观点,上帝也是内在的。意思是说,上帝在超越于经验世界的同时,又存在于自然界、人群、幕帐和圣殿之内,因而是和人非常接近的。希伯来文中有 *shechinah* (舍金纳) 一词,“其字面意思是‘居所’。它指的是上帝在世界这个舞台上的显现,尽管他居住在遥远的天上。”^③ 舍金纳也就是人世间无处不在的神 (*Divine Presence*)。上帝的内在性特征使人感到上帝就在人的身边,人的喜怒哀乐都是上帝可以知道的,他随时随地都可以听到人的救助,为人提供福佑。在犹太教中,虽然上帝内在于尘世,但并不是说他内化于万物之中,成为万物之中的成分和要素,因而不是泛神论。

儒学的天虽然有一个从人格神到非人格神的变化,但其超越性则是一贯的。在孔子那里,天是从周人继承下来的高高在上的人格天,而且是产生人的根源,其超越性应该是没有疑问的。即使是后来被非人格化而成为人的本性、道德的逻辑根据的天也仍然是超越的存在,因为说天或昊天上帝作为人之性命的形而上根据,与其超越性并不矛盾。^④ 应该说,在孟子和《中庸》以及宋

① 参见迈蒙尼德:《迷途指津》第一篇,山东大学出版社,1991年。

② 《圣经·诗篇》103:1的《米德拉西》,217a; 转引自《大众塔木德》,山东大学出版社,1998年,第8—9页。

③ 亚伯拉罕·柯恩:《大众塔木德》,山东大学出版社,1998年,第49页。

④ 秦家懿教授指出,天在朱熹那里有时指苍天,有时指主宰之天,还有时指理。“天”和“上帝”均指某个在上的统治者 (*Ruler-on High*) 即上帝。对至高无上的神的信仰仍然存留着,尽管朱熹宁愿把神看做形而上学的绝对,而不是有人格的绝对。参见她的《儒与耶》 (*Confucianism and Christianity: A Comparative Study*), Kodansha International, 1977, 第133—134页。

明理学那里，天既有超越性，又有内在性。天之超越性，是说天乃超自然、超人类的上天，类似于亚里士多德的“第一推动者”。天之内在性，是说天可以内在于人而成为人的性或命，如“天命之谓性”所说的那样。然而，准确的说，内在于人的不是完整意义上的天，而是天赋予人并决定人的本质或性命的东西。这就像老子那里道与德的关系，德与道有同一性，但不是那超越的道，而是内在于事物的那道。也如朱熹之“理一分殊”所表示的，万物中的理和那个总体性的天理既是同一的，又是有区别的。在儒家思想中，天是超越的，内在的天则是人的性或命，这超越的天和内在于人的天——性和命是既有同一性，又有差别性的，我们不能用其同一性抹杀了它们之间的差别性。

犹太教的上帝与儒学的天都是超越的存在，而且是作为万物之本原的终极实在（ultimate reality），这是共同点。但是，犹太教的上帝一直是人格神，而在儒学中，孔孟儒学是认可人格之天的，这与犹太教的上帝很接近；但是在后来的儒学（主要是宋明道学和现代新儒家）那里，天就失去了人格神的特征，因此与犹太教的上帝有明显的不同。另外，犹太教的上帝和儒学中的天都有内在性，犹太教中上帝的内在性是指神存在于自然界和尘世之内，但没有内化于事物和个人之中。儒学中的天却是内化于万物和人，并成为万物的本性或人的性与命的。

至此，我们可以说：就早期儒学的天为超越的天和人格神而言，犹太教的“上帝造人”和儒学的“天产生人”在意义上是相同的；而就后来儒学之天为超越的，但又是非人格的而言，这两个命题的意义又是有差别的。结论：（1）犹太教与儒学皆主张超越的实在创造了人。（2）犹太教与孔孟儒学皆认为人是由超越的人格神——上帝或天神创造的。（3）后来的儒学（主要指程朱理学和陆王心学）认为人是由非人格的天产生的。

二 启示论

按照通常的看法，启示即显示的意思，在宗教神学上指神将自己或自己的意志显示于人。启示表达的是一种神与人的关系。

犹太教是一种启示的宗教。就是说，犹太教中的上帝是靠启示来让人知晓其意志的。犹太教的《圣经》告诉我们，上帝向人的启示有多种方式。首先，上帝直接向人显现。从《圣经·旧约》的记述看，上帝向古代以色列人显现过多次。例如，“上主向亚伯兰显现，对他说：‘我要把这地赐给你的后代。’亚伯兰在那里为向他显现的上主建立了一座祭坛。”（《创世记》12：7）。再如，“亚伯兰九十九岁的时候，上主向他显现，说：‘我是全能的上帝。你要服从我，要做一个诚实正直的人。我要与你立约，使你有许多子孙。’”（《创世记》17：1—2）还有，摩西和七十位以色列人的领袖上了西奈山，“他们看见了以色列的上帝。在他脚下，仿佛有蓝宝石的铺道，向天空一样的蓝。”（《出埃及记》24：10）^① 其次，上帝在梦境和异象中向人显现。如《民数记》所言：“上主说：‘你们当中有先知的时候，我在异象中向他们启示我自己，在梦中对他们说话。’”（12：6）依照著名犹太哲学家迈蒙尼德的分析，睡梦和异象是先知接受上帝意旨的主要形式。^② 在梦境中向人显现是上帝在先知睡觉时施行的，而用异象启示则是先知在光天化日之下发生的。所谓异象，就是如海市蜃楼一般的奇异的景象。《以西结书》描述的先知以西结看到的四个活物

① 另外请参见，《列王记》上 8：10, 11；19：11—13 以及《民数记》12：6—8。

② 参见迈蒙尼德：《迷途指津》第二篇第 41 章以下。

和神的宝座就是典型的异象。^① 再次，上帝用话语表达的指令或意见。他在这样做时有时是自己亲自对某人说话，有时则是通过天使传达他的话。《圣经》中描述上帝讲话的地方几乎随处可见，举不胜举。而且，我们发现，不论上帝直接向人显现，还是在梦境和异象中向人显现，显现后都要对人“说话”。这表明，上帝显现的目的是为了用话语表达他的旨意，说话是上帝启示的主要形式。按照犹太教传统说法，《圣经》中的《摩西五经》都是上帝的话语，是摩西在西奈山接受了上帝的启示，然后记录下来。不仅如此，拉比犹太教的经典《密西纳》也是上帝的话语，它与《摩西五经》一样是西奈山的神启，只是没有记录在案，而是靠口头代代相传下来的。

那么，儒学是否为启示性的宗教呢？

如前所述，在儒学中，与犹太教的上帝类似的概念是天。如果儒学是启示性的宗教，那么，其中的天就应该或者 (1) 直接显现于人；或者 (2) 间接显现于人；或者 (3) 对人说话。

儒学经典中没有任何有关人格之天直接显示于人的记录，所以不存在 (1) 的情况。

儒学经典中也没有任何有关天直接与人对话交谈的记录。如果《易经》也算作儒家经典的话，那里也没有天或神的话语，它只是告诉人们如何利用卦象和爻辞来推算、预测未来的事件。儒学经典中不仅没有天与人说话的记载，而且恰好相反，倒是有天不说话的记述。《论语》中有这样的记载：“子曰，予欲无言。子贡曰，子如不言，则小子何述焉。子曰，天何言哉，四时行焉，百物生焉。天何言哉。”（《论语·阳货》19: 1—3）上天说话吗？不。但是，四季运行如常，百物生长依旧。所以，人也应该像天那样“无言”。因此，也不存在 (3) 的情况。

① 参见《以西结书》第1章与第3章。

然而，天不言，但却可以靠行为事迹来显示其意志。《孟子》中有这样一段话。孟子告诉万章：不是尧把天下给予了舜，而是“天与之”。那么天是靠说出一个命令任命他的吗？孟子曰：“否。天不言，以行与事，示之而已矣。……天子能荐人于天，不能使天与之天下。诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯。大夫能荐人与诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者，尧荐舜于天，而天受之，暴之于民，而民受之。故曰：天不言，以行与事示之而已矣。”（《孟子·万章》上 5：4—5）问：怎么知道“天受之”，“民受之”呢？孟子回答说：“使之主祭，而百神享之，是天受之。使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也。”（同上书，5：6）就是说，只要祭祀顺利，事治民安，就是天接受、人民接受，也就是展示了天意。所以《尚书·泰誓》说：“天视自我民视，天听自我民听。”这就是“天不言，以行与事示之”的意思。可见，在孔孟那里，天是靠行为和事迹来显现自己，间接启示于人的。这是一种行为启示论。所以，(2) 是适合于儒学的。在这个意义上，儒学也可以说是一种启示性宗教。

当然，应该看到，天“以行与事示人”的间接启示与上帝直接显现于人，并且与人说话，直接为犹太人制定律法有明显的差别。在后者那里，启示的内容是明明白白的，无须人们依据事实去推测和发现。而在前者那里，人必须运用观察、思维的手段，才能推断和发现天的启示究竟如何。实际上，这样的启示是人（主体）通过对“行与事”（直接对象）的观察与思考而对天（间接对象）的理解与诠释。换言之，不言之天是经过行与事的中介启示于人的。人对于“行与事”的理解与诠释是有差别的，所以这种间接的启示是不完全确定的，包含着一定的主观内容的。因此，严格地说，这样的启示不同于狭义的作为神的话语的启示，而是广义上的表现为人言的启示。我们说儒学是一种启示性宗教也是取其广义的。但是，不论是犹太教里的直接启示，还是儒学

中的间接启示，其内容都是表达神或天的意志的，因此，它们在本质是相同的。

在犹太教中，启示的接受对象是先知，又称预言家。著名的犹太先知有摩西、以赛亚、何西阿、以西结、耶利米、撒迦利亚、阿摩司、撒姆尔，等等。犹太教之所以为启示性的宗教，正是因为这些先知们担当起了接受神意，警告世人，教化民众的使命。如果儒学也是一种标准的启示性宗教的话，就也应该有类似于犹太教的先知。

有一种观点认为，先知是上帝选定的，不论这个做先知的人有什么样的品德和智力。与此不同，拉比犹太教认为，预言的能力并不是上帝随意赋予几个人的某种本领，而是杰出的智力和心灵修养到了出神入化的程度的结果。要达到这样的程度，需要禀赋和不断的修行。《塔木德》说：“热情通向干净，干净通向圣洁，圣洁通向自律，自律通向神圣，神圣通向谦恭，谦恭通向避恶，避恶通向崇高，崇高通向圣灵。”^①由此可见先知应该具备的品质和修炼的历程。著名犹太教哲学家迈蒙尼德在《迷途指津》中认真研究了成为先知的条件和学习训练的过程。他说：

“预言是人处在完善状态之下的一种能力，只有通过学习才能获得。虽然这种能力人人都有，但是，要么是由于自身的缺陷，要么是由于某些外界的原因，这种能力在每个人身上都没有得到充分提高。……一个愚昧的人绝不可能成为一个先知；也不可能有一个人在前一天晚上还不是先知，第二天早上却惊奇地发现自己变成了先知，仿佛预言是某种不期而遇的东西。”他认为，健全的体魄，绝好的天资，良好的教育、道德与理性的完善，是成为先知的先决条件。一个具备这些条件再加上上帝的意愿挑选的人

^① 转引自亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，第四章。山东大学出版社，1998年，第137页。

就能够成为先知。^①

按照《塔木德》和迈蒙尼德关于先知条件和要求，儒学中也可以说是先知的。至少儒学的创始人孔子属于先知的行列。从他“十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十则从心所欲而不逾矩”（《论语·为政》4：1—6）。可以得知孔子自身发展的过程。这是一个渐次上升的过程，一个从无学问到有学问，从不知天命到知天命，从有矩的不自由状态到不逾矩的自由状态的过程。《论语》论天之“大道”，讲人伦道德，议经世治国，“究天人之际，通古今之变”，人情入理，精辟绝伦。一部《论语》，足见孔子绝好的天赋资质，足见其崇高的道德，足见其先知式的伟大智慧。孔子求道心切，尝言“朝闻道，夕死可矣”（《论语》4：8）。一部《论语》足以见证，孔子是真正“得道”了。另外，孔子说：“天生德于予。”（《论语》3：23）这句话可以解释为上天赐给我完美的才具和德行。它表明孔子认识到自己的非凡才华和道德是受之于天的。不仅孔子自己知道“天生德于予”，而且当时也有别人说过类似孔子是天选择的执行伟大使命的人物之类的话。据《论语》记载：“仪封人请见，曰：君子之至于斯也，吾未尝不得见也。从者见之，出曰：二三子，何患于丧乎。天下之无道久矣，天将以夫子为木铎。”（《论语》3：24）这段话的意思是，仪地有人请见孔子，说君子至此，不宜不见。于是门人把他引见给孔子。会见完毕后出来他对门人们说：你们何必为夫子丢官而沮丧呢？天下无道已久，上天就要以夫子为警世的摇铃了。这些话颇有“天降大任于斯人也”（孟子语）的味道。总之，除了绝好的天资和自己的刻苦学习、训练外，孔子也可以说是受命于天的。在这个意义上，

^① 迈蒙尼德：《迷途指津》第2篇，第32章。山东大学出版社1998年，第332—333页。

孔子也是先知，是类似于摩西的先知；《论语》也可以看做儒学或儒教的《圣经》，是可以和犹太教的《摩西五经》相提并论的神圣经典。

当然，孔子之为先知与摩西又有不同之处。摩西是犹太教中被视为最伟大的先知，他与别的先知的最大区别是，别的先知只能在梦境或异象中与神说话，而他却可以直接和上帝对话。传统犹太教认为，《摩西五经》就是摩西在西奈山直接接受的上帝的启示的记录。与此不同，孔子不是直接从天“得道”的，他是靠毕生的努力从时势兴衰，人情变故的“行与事”中渐修渐悟出“天道”的。孔子见天道的过程也就是天“以行与事示人”的过程，也就是天向人启示自己的过程。其实，天的启示是向所有人敞开的，但是，孔子时代的大多数人都浑然不觉，只有孔子以其绝顶的聪明才智领悟到了。实际上，真正的大智慧都不是自己的，而是天启示于人的。孔子和摩西都是先知。孔子之不同于摩西之处在于，孔子既是哲人，又是先知。孔子是哲人，因为他是通过思想家式的参悟过程而得道的；他又是先知，因为他得到了天启示于人的真谛。中国人传统上不称孔子为先知，而称之为“圣人”。在历史上，这样的圣人是罕见的。在孟子看来，尧与舜、商汤、文王、孔子是最典型的圣人，他们之间各相距 500 年（参见《孟子·尽心》下最后一章）。500 年出一个先知式的圣人，何其难也！当然，在我们看来，所谓 500 年，只是一个比喻，无非是说圣人稀少罕见罢了。

中国的圣人担当的也是警告世人，教化民众的使命。孔子周游列国，游学授徒，教治国之道，讲仁爱之心，立“三纲五常”之礼，倡导德政，启发人的智慧。其所作所为，与犹太教的先知可谓异曲同工。

结论：（1）犹太教与儒学都存在启示现象，但是启示的意义有所不同。前者为直接的启示，后者为间接的启示。（2）如果承

认神的启示并以之为经书的宗教就为启示性宗教的话，那么犹太教与儒学都属于启示性宗教，只是后者是在较广的意义上说的。

(3) 孔子是儒教的先知，他与摩西的不同在于他是哲人型的先知，即中国传统上所说的圣人。

三 救 赎 论

救赎是上帝与人关系的一个重要方面。如果说创造与启示是自上帝到人的关系，救赎则是自人到上帝的关系，前者是自上而下的下降关系，后者则是自下而上的上升关系。

在希伯来语中，救赎的词根是 *padah* 和 *ga' al*，意为债务的解除，即从欠债状态中解脱出来。还有一个词是 *yeshu' ah*，意思是解救或拯救，指摆脱困难或从有罪的状态中解放出来，相当于英语的 *salvation*。早期的犹太教没有明确的救赎论，第二圣殿时期的先知们提出了末世和弥赛亚的观念，后来的拉比又作了很大的发挥，从而形成了犹太教的救赎论。但是，由于犹太拉比们的意见纷然杂陈，不乏矛盾和冲突，因此，犹太教的救赎论远没有基督教的那样条理和系统。大致说来，犹太教的救赎分为个人和人类两个向度：一是指实现公正、和平、美好的理想社会——弥赛亚时代；二是指人在接受审判后进入伊甸园与上帝合一。在儒学中，除了承认人死后变为鬼魂外，没有复活升天和来世的学说，而且死亡也没有得救的意思。因此，儒学中没有明确的救赎概念。但是，儒学的“大同社会”则与犹太教的“弥赛亚时代”接近，而儒学的“天人合一”规则与犹太教中的人神合一论极其相似。这里主要就后一点做比较分析。

犹太拉比认为，人是上帝创造的，应该回归上帝，即回到伊甸园，与上帝在一起。但是，人不是死后马上就到伊甸园的，而是先进入地下，化为尘土，直到弥赛亚时代到来后，上帝对人进

行审判，然后确定谁进伊甸园而得救赎，谁进入地狱而被惩罚。因此，复活是人得救赎的重要步骤。迈蒙尼德归纳的犹太教 13 信条中就有“相信人的复活”一条。在犹太教中，复活指的是肉体 and 灵魂一起复活，而不只是灵魂复活。关于死人复活，《先知书》也有根据：“我们已死的同胞将复活；他们的身体再有生命。睡在坟墓里的人将苏醒，高声欢唱；正像地上的朝露带来生气，上主要使已死的人再活过来。”（《以赛亚书》26: 19）^①

死人复活后要接受上帝的审判。不只是以色列人，而是所有人都要接受最后的审判。犹太教经典《密西纳》这样说：“生者必死，死必复生，复生必受审判。要知道，也要让别人知道，并要使之闻诸天下，那就是：他是神，他是制作者，他是造物主，他是洞察者，他是法官，他是证人，他是原告，他必将判决。受称颂的神，在他面前，没有不公，没有轻忽，没有偏心，也没有受贿。因为一切都属于他。要知道一切都以善恶簿为依据。不要本能地假设坟墓是你的避难之地，因为你之被造非你所愿，你之出生非你所愿，你之死亡，非你所愿，你之必将在万王之王，受称颂的神圣之神面前呈交善恶簿，亦非你所愿。”^② 生与死，复活与审判，都是上帝决定的。上帝是铁面无私的法官，他的审判是绝对公正的。他审判不是任意的，而是根据早已记录在案的人的行为和品质。根据“善有善报，恶有恶报”的报应论，人被根据自己生前的言行分为“义人”和“恶人”，上帝“审判，赦免，定罪，为恶人设地狱，为义人建乐园”。^③

乐园就是伊甸园（the Garden of Eden）。有的说伊甸园在以色列的土地上，有的说伊甸园在天上，或世界的最东端。根据《诗

① 参见亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，山东大学出版社 1998 年版，第 417 页。

② 《河伯特：犹太智慧书》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 67 页。

③ 转引自《大众塔木德》第 434 页。

篇》的一些章节，拉比们认为有七种人有资格进入伊甸园。他们依次是：在上帝的面前、院中、殿中、帐幕、圣山、耶和华的山以及圣所中的人。^① 在伊甸园中，义人与上帝住在一起，“神圣的上帝为义人设宴”，“届时会有北风和南风吹彻园中所有的香木，使它们芬芳四溢”。上帝还在伊甸园里为义人安排舞会，并与他们一起在园子里散步。^② 这就是犹太人理想的伊甸园，就是得救义人的“来世”或“极乐世界”。

人从被造到救赎，构成了一个圆圈。上帝先创造了第一个男人亚当，然后又创造了第一个女人夏娃。二人和上帝一起生活在伊甸园里。后来，由于蛇的引诱夏娃和亚当偷吃了智慧之树上的果子，违反了上帝的禁令，因而犯了原罪。^③ 于是，他们被驱赶出了伊甸园，在人间辛勤劳作，生息繁衍。但是，上帝并没有遗弃他造的人类。他仍然看顾、怜悯他们，与他们立约，使他们的言行“有法可依”。上帝与全人类立的约包括七条戒律：“做事公道，不得褻渎圣名，禁止偶像崇拜，禁止不道德行为，不得杀人，不得抢劫，不得从活的动物身上撕下羽翼。”（《密西纳·法庭篇》56a）^④ 履行这些戒律的非犹太人或异教徒可以视为义人。上帝与犹太人所立契约的内容就是《托拉》，包括了 613 条律法。凡是模范地执行了这些律法的犹太人就是义人，在来世就可以进伊甸园而得救赎。亚当和夏娃被赶出伊甸园，是神人相分，义人在末世时回到伊甸园，是人神相合。这个循环过程的完成就是被救赎。

在这个过程中，上帝始终起着决定性的作用：他造人，他立

① 参见亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，山东大学出版社，1998年，第447页。

② 参见上书，第449—450页。

③ 犹太教不认为亚当和夏娃的原罪可以遗传至后人，致使人人都有与生俱来的“原罪”。这一点与基督教不同。

④ 转引自《大众塔木德》第76页。

法，他判决，他招人进入伊甸园。在这个意义上，人的得救是自己以外的“他者”——上帝救人。但是，人也不是完全被动的。人能否得到救赎的关键是看他是否成为义人。上帝为人规定的现世目标是做义人，来世目标是进伊甸园。做义人就是按律法行事。先知弥迦有这样一句话：“只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行。”（《圣经·弥迦书》6：8）《圣经》还说：“耶和华又吩咐我们遵行这一切律例，要敬畏耶和华我们的上帝……我们若照耶和华我们上帝所吩咐的一切诫命，谨守遵行，这就是我们的义了。”（《圣经·申命记》6：20—25）犹太教的“经训”（shemah）要求每一个犹太人“无论坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论”上帝的话，时时处处按上帝的教导行事，使日常生活成为神圣的生活，成为以神为中心的生活。在犹太教那里，不似基督教说的“因信称义”，而是“因行称义”。时刻按律法行事的人就是义人，而义人是可以在来世得救的。

儒学中也有一个从天生人，再从人到天的圆圈，这就是“天生烝民”与“天人合一”这两个概念所表述的内容。“天生烝民，作之君，作之师”是自天至人的下降过程，人“知天”、“知命”、得“天道”，进而与天“浑然一体”是一个上升的过程。这个圆圈与犹太教的救赎过程相似。

“天人合一”是儒学追求的最高境界。在孟子那里，“知天”就是天人合一。《孟子》说：“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。”（《尽心》1）“尽心”，就是竭尽人的心智去省察和体悟。在“尽心”之后即可“知性”，即理解人的本性乃是来自上天的，即《中庸》所谓“天命之谓性”。在知道自己的“性”之后，人就可以领悟到自己原来不是和天断然分明的，而是连为一体的。这样，人与天就达到了“合一”的境界。何以从自我主体入手，而不从客观世界入手去知天呢？这是因为“万物皆备于我”（《孟子·尽心》上，4：1），只要“反身而诚”（同上），即全

神贯注地自我省察与体悟，就可以知己之性，知人之性，知物之性，终于知天。正如《中庸》所说：“唯天下至诚，为能尽其性，能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（《中庸》第22章）孟子和《中庸》的“知天”和“与天地参”，是以自我为直接认识对象，而以天为间接认识对象的。从认识论上看，这里包含了天作为客体和人作为主体的分离和对立。没有这样的对立，就没有认识，就没有“知天”后才有的“天人合一”的状态或境界。但是，这不是说，天与人在本体论上也是分离和对立的。天生人造物，赋予他们人性和物性，这人性性和物性本来就是那天的分殊，只是人们平素茫然无所识罢了，只有当“反身而诚”的时候，人才体悟或体验到天人原本是统一的。

孟子和《中庸》开启的以主观主义的“反求诸己”达到“天人合一”的路径被宋明理学和心学所继承并发扬光大，而在程颢（明道）那里发挥到了极致。程颢认为，“天人合一”只是一个初步的见解，尚未达到绝对圆融的境界，因为一个“合”字就预设了天与人的分离和相对。^①实际上，“天人本无二，不必言合”（《明道学案》）。如果不是从主体对客体的认知取向入手，而是用整体性的直觉去观照天人关系，就会发现天与人本来就是“一本”的。如当代儒学家牟宗三所解释的那样：“若是真明得透彻，则人即天，更无‘合’之可言。圣人生命通体是天，更无所谓‘合’”^②人在洞察到“一本”时，就会感到“浑然与物同体”，

^① 温伟耀：《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》，文史哲出版社，1996年版，第44页。

^② 牟宗三：《心体与性体》（二）第93页。转引自温伟耀：《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》，第44页。

没有什么天与人，物与我，主体与客体的界限了。这是一种绝对圆融的精神境界。与此同时，人也达到了“内外两忘”的出神状态。“天人无二”，“与物同体”是本体论上的“一体”关系，“内外两忘”则是人的主观生命情态。程颢说：“两忘则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之累哉？”^①能够“内外两忘”，便可以“心定”，抛却任何杂务俗事，因此也不为事累，于是在道德品性上就达到了“廓然而大公，物来而顺应”的程度。

犹太教的救赎论指的是人上升至伊甸园，在那里享受与上帝在一起生活的幸福。儒学所述之“天人合一”的境界也是有一种幸福感相伴随的。当孟子“反身而诚”，认识到“万物皆备于我时”，便感到“乐莫大焉”。当程颢自觉到无天人，无主客、无内外而处于“两忘”的状态时，无疑也处于陶然如醉的快乐之中。达到“天人合一”的圆融境界就是回到了人的本真或天然的状态。从没有这样的境界到上升至这样的境界，是人的生存状态的根本改变。这与道家的“坐忘”、“心斋”所表达的意思几乎是相同的。

对照犹太教和儒学的救赎论，可以发现以下几点区别。

第一，大众化和精英化。须知，“天人合一”、“内外两忘”的圆融境界是一种神秘的境界，只有“圣人”才能在其“出神入化”的时刻拥有这样的神秘体验，普通人是无法企及的。即使是达到过这种境界的人如孟子、程颢、王阳明那样的儒学大师也未必能够在日常生活中“把持”住这样的状态。因此，儒学的救赎只是适用于极少数人，而不适用于大众的。这与犹太教不同。在犹太教中，救赎是向所有人开放的。只要按照上帝的律法行事就可以成为义人，人人都有资格和条件依照上帝启示的律法行事而

^① 程颢：《定性书》，转引自温伟耀：《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》，第 47 页。

成为义人，而义人则可以得到救赎，享受伊甸园里的福乐。

第二，上帝救赎和人自救。上帝是至高无上，既威严又慈爱的“他者”（otherness）。在犹太教中，正是这样一个作为“他者”的上帝成为拯救世人的主动者，他颁布律法，他监督律法的执行，他最后审判，他决定何人最终得救。换言之，犹太教的信徒是被神圣的律法提升为义人，进而得救的。当然，犹太教之做义人、得救赎，也不是完全是依靠他律，即完全出于对上帝的畏惧，迫于末日审判的惩罚和来世不能进入伊甸园的外在压力的。其实，在犹太教中至少有两种主动的因素在人的行为过程中起作用。首先是信仰。对上帝的信仰一旦确立，就会变成一种自觉的维护信仰的精神力量，从而使遵守律法成为自觉的行动。在历史上，有不少犹太教徒而对异教的迫害从容殉道，这主要是信仰本身的力量使然，而不是“他者”的要求或强制。其次是爱。对上帝的信仰导致对上帝的爱，同时也体验到上帝对人的爱。这样的爱也会转化为自觉效法上帝，按照律法行事的行动。在历史和现实中，因为爱上帝而献身于上帝的例子是常见的。但是，从整体上看，犹太教是他律的宗教，人的救赎主要是上帝起主导作用的。与此不同，儒学的救赎则主要是“自救”，就是说依靠自我修养。不论是达到“天人合一”的圆融境界，还是把持住这样的境界，都须依赖于个人严格自律的修养工夫。在儒学那里，只靠学习经书，或实践圣人的教导是不会达到“圣人”境界的，要达到“天人合一”的救赎境界主要依靠自己道德上的修养工夫。正如方东美所说：“圣人不是从天上掉下来的，他们都是在现实世界的人间里面苦修……都是靠修炼的工夫，才可以得到最后顿悟的结果。”^①

^① 方东美：《中国大乘佛学》，台北，黎明文化出版社 1984年版，第 249 页，转引自温伟耀：《成圣之道：北宋二程修养工夫论之研究》，第 66 页。

第三，未来救赎和现世救赎。按照犹太教的救赎论，救赎是遥远的未来或来世的事情。然而在儒学中，人的提升或救赎就发生在现世。如果一个人有足够的聪明才智，而且苦修苦练，就会有朝一日顿悟而达到“天人合一”的圆融境界。这里没有生死问题，只有生存状态的改变。因为达到绝对圆融的境界而得救的人仍然生活在现世中，仍然要过现世中常人的生活，不过是在境界上超凡脱俗罢了。

第四，外在超越和内在超越。犹太教中的上帝是超越于时间和空间，超越于感觉经验之外的人格神。与此相对应，犹太教的救赎是指人在来世进入一个上帝存在其中的超越的领域——伊甸园。或者说，救赎就是指人实现这样一种外在的超越。如前所述，儒学中的天是既外在，又内在的，外在之天和内在之天是“理一分殊”的关系。“天人合一”的境界就是要求在意识中体悟到人与天本是“一体”的，人的本性就是天性，是天在人身上的体现。这里体悟到的是内在于人的天，而不是外在的天，尽管这个内在的天与那个外在的天是连为一体的。在这个意义上，儒学的救赎是内在的超越或提升。大概说来，这里大约有三个层面：一是靠直觉性的静观体悟到“天人不二”这样的实在（本体）关系；二是伴随着这种知觉性认识的产生而产生的精神境界的飞跃，感到自己上升到了一个新的高度；这是主体内部产生的一种神秘的体验。三是由以上两点而来的道德实践上的自觉性，即自觉地“去人欲，存天理”，过一种无私无我，胸怀开阔豁达，顺应自然、天意的生活。最能体现超越性的是第二个层面。在这里，人的精神超越了物质世界，超越了主体和客体的对立，即超越了人与天的认知关系而达到了天人“一本”的生命存在状态。但是，仔细的考察后就会发现，这样的超越实际上并没有超出主体的范围，它是主体内部状态的改变，而不是主体以外的变化或牵涉到超越的天的任何变化。从犹太教的超越论来看，这样的超

越还不是真正的超越，即没有达到主体之外的上帝或天的高度。我们认为，内在超越的最大的问题是只见天人的同一性，而没有看到在这同一性中的差异性，如内在天与外在天的差别，人与物的差别，等等。事实上，正是这些差别才把人与物区别开来，使人类遵循着独有的规律而自立于自然界。另外，针对第三个层面，我们不禁要问：实现“天人合一”的圣人境界后又怎样？实际上，“廓然而大公，物来而顺应”，“敬以直内，义以方外”，等等，多半流于空疏，很难落实到日常生活的实处。当代儒学家刘述先对儒学之内在超越论的批评是非常中肯的。他说：“儒学家们认为每个人的生活中都有一个深层的东西（depth），这个东西一旦实现，人也就达到了上天。但是，内在超越的传统本身蕴涵着一个危险，这就是只强调了内在而牺牲了超越。还是让我们回到孔子吧。……孔子说：‘君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。’”（《论语》16:8）但是，后来，人的世界极度膨胀以至吞没了一切。”^①一句话，“内在的超越”实际上没有真正超越人自身，其结果是天的隐没和人的无限膨胀。

四 总 结

评价一种宗教或学说，我们有时使用神本主义或人本主义的概念。一般说来，所谓神本主义，指的是在一个学说或系统中，神占据中心的地位；神重于人，是人的起点和归宿。而人本主义的意思恰好相反，是说人在一个学说或系统中占有中心的地位；

① Liu Shu-hsien: "Some Reflections on What Contemporary Neo-Confucian Philosophy May Learn from Christianity", in *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, ed. By Peter K.H. Lee, The Edwin Mellen Press, p.73.

神人相比，人比神重要，人生的目的和归宿都在人间。总结前面所述犹太教和儒学的创造论、启示论和救赎论，我们得出以下两个结论：(1) 犹太教属于神本主义的宗教。(2) 儒学则是人本主义的宗教或宗教性伦理。

在犹太教中，神创造人，启示人，拯救人。在这个始于创造终于救赎的圆圈内，上帝与人的关系尽管有相互需要的一面，如犹太哲学家海舍尔所说的那样。^①但是，上帝在总体上是主导性的，因此，说犹太教是神本主义的宗教，当是没有疑问的。但是，对于儒学的结论却不见得人人赞同。有人或许会问：既然儒学承认超越的天，而且在早期的孔子和孟子那里天有人格神的特征；既然孔子属于先知，其言论也属于启示，因而儒学不仅是宗教，而且是启示性的宗教，那么，这样的宗教怎么可能会以人为重心而成为人本主义的宗教呢？这里需要做一些解释。

我们认为，儒学的天人关系论是以天为基础，而以人为中心或重心的。所谓以天为基础，就是说天产生了人，是人的创造者，如“天生烝民”所说的那样。同时，天还是人效法的目标，就是说，人渴望“天人合一”的精神境界，达到这样的境界的人 would 感到天人本是合一的，因而接纳一种顺应天意的生活方式。但是，尽管如此，人在儒学的天人关系中仍然是最主要的。人之所以比天重要，乃因为：第一，在儒学中，天是顺应人的，而不是相反。在中国，商代以前是以神为主的社会。周人克商后总结商王朝灭亡的经验教训，认识到没有不变的天命，而天命变化是有赖于人民的。于是有所谓“天视，自我民视；天听，自我民听。”

^① 海舍尔在《人是谁》和《觅人的上帝》中指出：一方面，人之为人的真谛在于他与意义相联系，而人的意义不在于自身，而在于对于超越意义的追求，即努力接近上帝。另一方面，上帝也需要与人相联系，“上帝需要人来实现他的目的”，他与人订立了契约，而且永不背弃。这样人就与上帝处于相互需要的关系之中。参见何德等：《现代犹太哲学》，人民出版社 1999 年版，第 272—278 页。

(《尚书·泰誓》)“民之所欲,天必从之。”(同上)这样,就把商朝的以祭祀神灵为核心的神本主义宗教文化逐渐转变为以“敬德保民”为中心的民本主义文化。^①孔子作为周文化的继承者,孟子作为孔子的忠实信徒和传人,都承袭了上述观念。这一点从前面对儒学启示论的阐述中也可以发现。第二,在儒学中,天启示于人不是直接的,而是间接地“以行与事示人”,要得到这样的启示,主要靠人的天资和后天努力。如孔子便是。第三,在儒学尤其是宋明以来的儒学中,达到“天人合一”的境界成为人生的重要目标,而达到这样的目标的途径只能是道德修养。这里几乎完全依靠个人主观的努力,即儒家自己尽性穷理的修养工夫。第四,儒学的“天人合一”并没有真正超越人自身而达到作为最高存在的上天,达到的只是一种精神境界,即仍然停留在人的主观层面上。儒学并不像犹太教那样认为有天上的乐园,人在来生来世可以在那里享受永福。儒学的目标是让多数人成为君子,让少数精英成为达到“天人合一”境界的圣人。最后,儒家学说体系的重心在人。“仁”是孔子学说中的核心概念。《论语》说“仁者爱人”,意思是要实现仁的理想,就必须对人施之以爱,即必须爱父母、兄弟、族人、邻居、乡里,推而广之,爱全人类。这就是后来孟子所说的“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”那样的博爱。孔子在理论上确定并阐述了君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友这五种基本的伦常关系,还阐述了“礼”、“义”“忠”、“恕”、“信”、“勇”等伦理范畴,这些都是关于人的道德行为的,正是这些概念和范畴构成了孔子以及后代儒学的基本体系。人伦道德始终是儒学的核心问题,这是学术界的共识。

在犹太教中,上帝创造人,启示人,最后救赎人。只要稍加

^① 参见陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,三联书店 1996 年版,第 176—199 页;王弼:《商周文化比较研究》,人民出版社 2000 年版,第 160—171 页。

分析即可发现，这一切皆以全知、全能、全善的人格神——上帝的存在或信仰他存在为前提；而在儒学中，尤其是宋明以来的儒学中，人的知天、知命，实现“天人合一”的境界，无不以人的自律的修养为前提。那么，我们是否可以这样提问：如果不存在上帝，或者说如果人们不再信仰上帝的存在，人们又当何以自处？从理论上说，如果没有对于上帝的信仰，犹太教的律法就失去了神圣性质，人们将不会或不必要依照律法而行事，因此，也就不会有犹太教意义上的义人及其救赎了。如托斯妥耶夫斯基所说的那样：“如果没有上帝，任何事情都是可能的。”对于犹太教来说，这不能不说是一个致命的危险（其实也是对一切神本主义宗教的致命危险）。在西方，尽管自中世纪开始不断有人提出上帝存在的证明，如安塞尔谟关于上帝存在的本体论证明，托玛斯·阿奎那的宇宙论、设计论、目的论等五种证明，等等。但是事实上，反对这些证明的证明也和这些证明同样地多，也同样地有力。所以，它们并没有为上帝的真实存在和人们的信仰提供多少可靠的支持。儒学那里也有相似的问题：如果人们不再希望达到“天人合一”的境界，人们不再实践尽心、知性、知天的修养工夫，儒学的实际主体又在哪里？它有何实际效用？对于儒学来说，这也是一个致命的危险。实际上，这样的危险不只是理论上的。众所周知，在西方，随着文艺复兴运动以后自然科学的兴起和蓬勃发展以及社会和生活日益世俗化，许多人开始怀疑和否定上帝的存在，甚至已经走上了不可知论和无神论的道路，这里包括为数可观的犹太教信徒。对于他们来说，不存在什么神圣的必须遵守的律法，不存在什么伊甸园和来世的救赎。在中国，随着“新文化运动”和一次又一次的批孔运动，儒家的学说和精神已经在民众心目中丧失殆尽了。试问：当今之世，有多少中国内地和海外的华人还是地道的儒家信徒，像历史上那些君子 and 圣人那样奉行自律的修养之道呢？

我们认识到神本主义的犹太教和人本主义的儒学的威胁，而且我们认识到在现代社会中没有人能够消除这样的威胁。但是，我们还是认为，神本主义的犹太教是可以与人本主义的儒教相互补充的，而且这样的补充或许在实践上是有益的。如前所述，在犹太教中，上帝之于人，是一个异己的“他者”，犹太教律法的遵行是依靠“他律”的。但是，我们认为仅仅依靠他律是不够完善的，如果犹太民族在奉行律法和教规的基础上再辅之以自律的道德修养，他们就不会把犹太律法看做是外在的、强制性的东西，因而会更加自觉的遵行自己的宗教。此外，神本主义过分强调了神的核心地位和作用，有时不免蔽于神而忽视人。如果用以人为本的内容补充或冲淡那些过分神秘的因素，去掉那些陈腐过时的戒律，或许可以使犹太教更加符合人性，更加适应现代社会的需要。反过来，人本主义的儒学，尤其是宋明理学则有蔽于人而不知神的倾向。如果人本主义的儒学多一些神圣的因素，在以人为本的基础上增加几分对于超越存在的信仰和敬畏，则似乎可以使人多几分谦卑，少一些自我膨胀和张狂；多几分虔诚，少一些不敬；多几分博爱，少一些憎恨；多一些善举，少一些恶行；多几分平等，少一些不平等；多几分公义，少一些偏私；多几分社会秩序，少一些社会混乱。如果真的这样，或许在我们的社会上会出现更多的孔子所期望的“仁人君子”，同时，离他向往的“大道之行，天下为公”的美好理想更近一些。

走向多神教之路

赵敦华

一 问 题

现在人们一般都同意说中国宗教是多神教（只有佛教徒不愿接受这样的称号）。这种说法并不构成对中国宗教性质的独立判断，因为中国宗教并不是按照崇拜对象的性质来分类的，中国宗教传统中没有多神教与一神教的对立，说中国宗教是与一神教相对立的多神教没有多大意义。但是，我们并不反对说中国宗教是多神教，问题的关键是了解一下这样一个判断的语境何在。

“多神教”和“一神教”本是来自西方的词汇。西方学者以犹太—基督教—伊斯兰教的传统为参照系，把其他宗教判为多神崇拜。如果崇拜的诸神中有一个诸神，那就是多神教；如果崇拜的诸神彼此独立，互不排斥，又无高下之分，那就是单一神教。西方学者认为一神教高于多神教和单一神教，这样又产生了另一个问题：如何安排它们之间的顺序呢？在此问题上，有两种针锋相对的理论。第一种是斯宾塞、泰勒、弗雷泽、摩尔根等人倡导的进步论。根据这种理论，不同民族的文化进化程度不同，处于不同的文明发展阶段，经历了原始、野蛮和文明三阶段，这三个阶段的宗教分别是原始宗教或前宗教、多神教和一神教。按照进步论，世界各文明古国，如古印度、古埃及和巴比伦和古希腊罗马都处在多神教阶段，原始的巫术和图腾也很流行，古代中国也

是如此：只有犹太民族才创造了后来被先进文明国度所采用的一神教。第二种是退步论，其代表是施密特等人提出的原始一神教的解释。根据这一种解释，宗教的发展不是由低级到高级的进步，而是由高到低的退步：最初的宗教是一神教，后来才退化为多神教、巫术图腾等形式。施密特在 12 卷的《上帝观念的起源》（*Der Ursprung der Gottesidee*）这部名著中力图证明，多数原始民族都崇拜一个全能的父亲般的上帝；这是宗教的最初形式，多神教和神鬼崇拜只是后来的附加和退化的表现。

进步论与退步论都承认这样的事实，即，世界各文明古国都采用多神教；并且，古代多神教大多都有一个主神，其他诸神在主神的统治下排列成高低有别的等级系统。埃及宗教的瑞—太阳神、俄赛里斯，苏美尔宗教的苍天神安努，巴比伦宗教的马尔杜克，希腊罗马宗教的宙斯、朱庇特，印度宗教的大梵天、湿婆，中国宗教的天帝，等等，都是古代多神教的主神。只有犹太教把中东地区崇拜的主神变成惟一的崇拜对象，并否认其他神的存在，才形成了最早的一神教。

对于以上事实，进步论和退步有着不同的解释。进步论者从心理学、社会学和政治经济学等角度说明多神教崇拜的主神是原始宗教所崇拜的低级对象的提升，从原始宗教或前宗教到多神教，再到一神教是一条由低到高的进步路线。与此相反，原始一神论则提出退步论的解释，即，主神不过是惟一神的变形，主神再分化为不同名称的崇拜对象，过渡到多神教。进步论设想宗教崇拜对象朝着越来越高、越来越少的收敛方向演化，退步论则设想越来越低、越来越多的相反的发散方向，两者可谓针锋相对。

通过以上分析，我们可以知道这样一个道理：关于中国宗教是多神教的判断，只有在关于多神论演化趋向的问题中，才能够对宗教学的一般理论有所贡献，才有真正的意义。现在已知的中国宗教演化过程，可被分为三个阶段：一是史前宗教，二是商周

时期，二是秦汉及其以后的时期。对于第三个阶段，我们了解得比较多。大量材料显示，这一阶段，人们对于传统崇拜的至上神“天”或“帝”的信仰和依赖感逐步减弱淡化，崇拜对象逐渐增加，开创了“神道设教”的新传统；汉代以后，儒释道三教并立，各教崇拜的对象数量更多，关系更加复杂，还衍生出大量的民间宗教。所有这一切，表现出这一时期多神教的发散趋向。本文不打算对这些熟知的事实做更多阐释，我们关心的问题是：第三阶段的发散趋势与第二阶段（商周时期）的趋势是否相一致？换言之，中国宗教作为一个整体是否始终在不断地发散？如果答案是肯定的，人们也许会做出这样一个合理的推测：在发散的源头会发现一个原始一神教，正如人们从宇宙不断膨胀的趋势推断出宇宙有一个“奇点”。但是，我们不想对第一阶段的宗教性质做过多的猜测，而把本文的重点限制在第二阶段。

现有的资料告诉我们，商周时代宗教崇拜的对象有至上神“上帝”或“天”以及众多的祖先神和自然神，宗教活动的主要方式是祭祀和占卜。这种宗教有着多神教的典型特征：在一个主神的统治下，诸神组成一个等级，宗教仪式也在严格的等级体系中进行。这种宗教形态已经十分成熟。现在的问题是，这种成熟的多神教是如何形成的？或者用本文讨论的方式提问题：这种宗教的形成和发展的一般趋向是收敛，还是发散？

按照流行的解释，至上神是从较低级的祖先神或自然神提升、抽象而来的，而祖先神和自然神又是从更低级的灵魂崇拜、图腾崇拜和巫术发展出来的。总之，商周时代的多神教是从较低级的原始宗教进化而来的，进化的趋向是崇拜对象由低到高的收敛，宗教活动也相应地收敛成等级化、体系化的仪式。

本文以下文字对这种进步论的“收敛”说提出质疑，并力求说明至上神的独立性和先在性，以及祖先神和自然神对他的依赖性；同样，祖先神和自然神也不是从更低级的宗教对象和活动进

化而来的，而有其自身的独立来源以及决定较低级崇拜对象和宗教活动的地位。如果把这种由高到低、由少到多的次序称为“发散”，那么，商周宗教可被视为多神教的发散体系。但这种意义上的“发散”指的只是商周宗教的性质，还不是指从远古宗教到商周宗教的发展趋势。商周的多神教是否从一神教发散出来的？中国远古时代是否有一个原始一神教？这是另外一个问题，原始一神教只是一个推测。虽然本文力图避免对商周之前的史前宗教性质做过多的猜测。但我们对商周时代宗教性质的考察对于解决这个问题是有帮助的。所以，本文最后由商周宗教状况推测远古宗教的性质，并推测它向殷商宗教演化的可能途径，希望能对远古宗教研究有所裨益。

二 方法

本文的问题是从进步论与退步论的争论中提出的，我们也需要借鉴两者为了解决问题而采用的方法。他们的方法可被概括为以下几种。

1. 人类学和社会学方法

为了证明各自的观点，进步论和退步论都要求返回本源，看一看文明时代的原始宗教究竟是比多神教低级的无主神崇拜的“单一宗教”，(henotheism)，或更低级的准宗教（如万物有灵论、图腾崇拜）、前宗教（如巫术），还是比多神教高级的一神教。但是，现代著者已不能返回到他们论及的原始社会的一般状态，而只能从现代社会中残存的原始部落搜集有利于各自论题的证据。进步论者和退步论者基于不同的理由相信，现代社会中原始部落是反映几千年前原始社会的“活化石”。进步论者的理由是处在相同进化阶段的人类的共同特征；因此，不管是生活在过去，还

是生活在现在，也不管生活在世界什么地方，只要是原始部落，就必定有相同或相似的宗教观念和行为。退步论者的理由是“文明传播”说，即认为人类文明由某个民族创造，并随着这一民族的迁徙而传播到世界各地；因此，现存的原始部落的宗教生活与那个消失了的最初的宗教有着亲缘关系。

用审慎的眼光来考察，两者的理由都不充分。人们可以、并且实际上对进步论和退步论的假定提出了许多疑问。从本文的目的出发，我们提出的这样一个疑问：与我们讨论的主题相关的原始宗教究竟属于散布在世界边远地区的原始文化（A'），还是属于产生出世界主要文明（B）的那些原始文化（A）？很明显，只有 A 才与讨论的主题相关，而 A' 提供的证据大多是不合题的。就是说，只有 B（埃及、巴比伦、印度、希腊和中国等）的前身 A 才与后来在 B 中发生的多神教有连续关系，而 A' 与古代多神教没有连续关系，遑论进化或退化呢？当然，我们可以先证明 A' 与 A 相似，然后再通过这种相似性把 A' 与 B 中的多神教间接地联系在一起。但是，我们看到，“A' 与 A 相似”这一需要证明的结论却被进步论者和退步论者当成了理所当然前提。他们之间的争论是从这一未加考察的前提开始的。如果有人要克服这一缺陷，力图证明 A' 与 A 之间有相似性，他也许就会发现这一任务比证明 A 与 B 之间的连续性更加困难。前者涉及的是在时间和空间上不连续的、不同种族之间的文化比较，而后者涉及的只是时空上连续的相同种族之间的文化比较，何者更困难，岂不是一目了然吗？我们为什么要舍易求难呢？为了解决一个困难的问题，为什么要设定一个更困难的问题呢？“回到事物本身！”这一现象学口号在这里意味着直接从 B 开始，而不是从 A' 开始；直接由 B 回溯 A，而不是由 A' 推测 A，再由 A 推导 B。

2. 考古学方法

一个古代文明与它的前身文化有何联系？考古学现在已经能够告诉我们一点这些方面的知识。但是，就原始宗教与古代宗教之间的关系问题而言，考古学的证据似乎很难在这里派得上用场。旧石器时期文化与新石器时期出现的早期文明没有直接的联系，因此，用旧石器时期人类的文化遗迹来说明原始宗教的特征，是不合题的。考古学家已经发现了新石器时期带有宗教意味的器物和遗址，但它们不能告诉使用者的意向性何在，我们难以理解它们所指向的崇拜对象是什么，因此也无法知道它们所象征的意义；这些实物对于我们理解原始宗教的特征也没有太大帮助。

3. 语言学方法

在缺乏更早的实物证据的情况下，文字材料是主要的证据。但问题是，文字是在文明成熟时期出现的，出现于考古学上的金属时代，而原始宗教属于新石器时期前期。进步论与退步论争论的焦点集中在新石器初期宗教的性质，数千年之后才出现的文字记载如何能够反映那时的宗教状况呢？这对于古代中东、印度和希腊文明确实是一个严重的问题。这些文明古国都有文字记载的神话，其中表达了单一神教或多神教的观念，这些观念可被考古发掘出来的同时期的实物所验证；但是，不管是古埃及和巴比伦的文字，还是古梵文、希腊文，都没有关于更早的历史时期中宗教崇拜的记载。换言之，这些神话叙述的历史已经是文明时代的宗教观念，而不是原始宗教向古代宗教的历史演化。仅根据这些神话的内容，我们无法知晓这些文明古国的宗教发展的趋向是收敛的还是发散的。

为了能够从古文字材料中读出原始宗教向古代宗教演化的趋

向，缪勒倡导比较语言学的方法。他的理论有两点值得我们注意。第一，他把原初民族分为闪族、图兰族和雅利安族，每一族语的一些宗教用语，特别是称呼主神的名称，有着共同的词根。他由此得出结论说，在一个民族尚未分化为支族之前，有着共同的崇拜对象。第二，他认为人类语言的发展经历了语词、语系和语系分支三个阶段。在分化过程中，原来共同语词的意义产生讹错、蜕变，转化为形形色色、稀奇古怪的东西，它们又被人的丰富想像力编织在一起，从而形成了文明时代各民族语言叙述的神话。

不难理解，缪勒实际上肯定了原始宗教向古代宗教演化的发散趋向。但是，他的解释并不那么明显和连贯。他虽然肯定每一原初民族信奉一个共同的主神，但并没有讨论这三大原始民族是否信奉一个共同的主神，也明确地提出或赞成原始一神论的思想。相反，在其后期著作《宗教的起源和发展》中，他又提出了由单一神论到多神论，再到一神论的宗教发展方向。这实际上是伴随者社会组织不断集中化而发生的崇拜对象不断收敛的趋向，与他以前所说的伴随着语言分化而发生的崇拜对象不断发散的趋向不一致。

除内容上的不一致之外，缪勒的比较语言学方法本身也有一些缺陷。他对语词讹错而发生的词义转化的分析局限于语音和语法变化而造成的语义变化，结论有很大的任意性。列维-斯特劳斯后来提出的结构主义的神话学注重于语言指称对象的象征、比喻意义和神话片段之间的逻辑联系，这可以看做是对缪勒的较简单的语音语法比较方法的补充和发展。另外，缪勒比较的范围也是有限的，主要集中于印欧语系内部，对中东地区闪族语系谈得不多，对图兰语系谈得更少。中文被划归在图兰语系范围，但缪勒不懂中文，由此几乎没有涉及中国古代宗教。

4. 研究中国古代宗教的方法

下面，我们把眼光投向古代中国，看一看古代中文材料能否提供我们需要的证据。本文所利用的材料主要是甲骨文和古籍等文字材料，但也不排斥考古学和人类学的证据。考古学的证据归根到底具有决定性意义，甲骨文本身就是考古学的重大发现。至于先秦古籍中记载的传说、宗教观念和仪式，现在还没有足够的考古学材料能够对之进行证实；但我们不能说尚未证实的记载就是不真实的，这样说至少在逻辑上犯了“默证”（*argument from ignorance*——“凡是我们所不知道的，就是不存在的”）的错误。我们对所使用的文字材料，只能提出的这样一个最低限度的要求：未被考古学证据所否认。疑古派要求所有古籍记载都要有考古学证据，这是一个实际上不可能达到的要求。现在，疑古派的很多论断反倒被考古学新发现所否认了。这无疑增强了我们对于使用先秦古籍材料的信心，但并没有保证这些未被否认的文字材料的真实性。在考古学证据不足的情况下，另外的证据也很有说服力，包括不同文字材料之间的互证。比如，现在少数民族人类学材料，其中关于远古时代的民间传说，可以与先秦典籍中的有关记载互证。

表达中国古代宗教观念的文字材料有两类：一是甲骨文，一是先秦典籍。甲骨文记录的是殷商时期的祭祀占卜活动，是反映这一时期宗教观念的公认的信实证据。《尚书》、《春秋》、《诗经》、《周礼》、《周易》等经书，有些在先秦，有些在秦汉之际编辑成书。现在一般认为，这些的典籍反映了很多西周早期以来流行的观念，这些观念与甲骨文反映的殷商时代的观念有密切关系。甲骨文和先秦典籍这两类文字材料是了解殷商和西周时期宗教的主要证据。这一时期的时间跨度约为从公元前 1750 年到 721 年的一千年间。

上述古籍与先秦其他典籍,如《国语》、《墨子》、《庄子》、《山海经》、《离骚》等书,还有大量关于远古时代的传说。远古传说比商周史料的可信度低得多,当然不能作为信史来读,但这并不是说,这些传说完全是秦汉之际的人的没有根据的臆造。过去疑古派曾作过这样地断定,但最近考古学发现证明,传说中的五帝时代确实存在。黄帝时代相当于仰韶文化和大汶口晚期,颛顼时代相当于龙山文化时期,尧舜禹三代则相当于中原龙山时期。在见证了疑古和信古的争论之后,我们对古史传说应采取去伪存真的读法,除去后来的附加成分,恢复因文字讹错而改变了的语意,从传说中读出真实的历史。

中国古代文字材料的优点在于记叙内容的历史性,从远古时代开始,经过殷商和西周,到达春秋战国时期。本文对中国古代宗教的考察将以殷商和西周时期为中心,并以此上溯下推,比较同异。我们的目的是要概括出古代宗教演化的一般趋向:如果在殷商和西周这一时期,人们崇拜的宗教对象比远古时代越来越高级,那么中国古代宗教的可被定性为由史前的低级宗教、准宗教或前宗教收敛成的多神教;如果趋向相反,那么中国古代宗教的性质很可能是由史前较高级的一神崇拜分化成的多神教。这样一来,史前宗教究竟是多神教,还是一神教的问题,至少在中国范围内有了一个眉目。

三 解 决

根据前述商周宗教的崇拜对象和仪式,我们可把它的演化趋向是收敛还是发散这一问题分为以下几个问题:

- (一) 至上神是不是由祖宗神收敛而来的?
- (二) 至上神是不是由自然神收敛而来的?
- (三) 祖宗神和自然神是不是由更低级的崇拜对象收敛而

来的？

(四) 至上神和祖宗神信仰是不是由原始的巫术活动收敛而来的？

1. 论上帝既不等于、也不来自祖宗神

甲骨文明确地显示，殷商时期崇拜的至上神为上帝、帝。现在大家对这一点已没有什么争议，但对上帝观念的起源这一至关重要的问题，却有种种不同的解释。现在一种流行的解释认为“上帝”这一观念是殷人祖宗神的化身，“祖宗神说”又可分两支：一是说上帝就是殷人的始祖或帝俊，^①一是说上帝是全体祖宗神的抽象，而不是某一位具体的祖宗神的化身。

(1)

按“始祖说”，远古古人把本族最有权威的领袖尊为神，随着该族的扩张，其他民族也逐渐尊之为神。从词源学的角度考察，现在人们一般相信，卜辞中的“帝”字像花蒂状表示蒂落而生果，象征生命的开始；又据《说文解字》，“帝，蒂瓜当也”，这里也有表示宗族的源头的意思。王国维更加仔细地考证，得出帝“必为殷先祖之最显赫者”的结论。^②

但是，陈梦家通过对甲骨文中的“帝”字的释义，却对殷人的上帝观念做出了不同的解释。他说：

殷人的上帝或帝，是掌管自然天象的主宰，有一个以日月风雨为其臣工使者的帝庭。上帝之令风雨、降福

^① 王国维更加仔细地考证，得出帝“必为殷先祖之最显赫者”的结论。

^② 王国维：“殷卜辞中所见先公先王考”，见《观堂集林》，第二册，中华书局1991年版，第412页。

祸足以天象示其恩威……先公先王可上宾于天，上帝对于时王降祸福，示诺否，但上帝于人王并无血缘关系。人王通过先公先王或其他诸神而向上帝求雨祈年，或祷告战役的胜利。

陈梦家还指出，上帝不享受祭献，人不能直接向他祈求：先公先王则可以享用祭献，接受时王的祈求，影响上帝降福禳灾。^①

这段文字向我们揭示了殷商宗教信仰的两个要点。第一，上帝不能直接与人交往，上帝与崇拜上帝的人没有血缘关系，但崇拜者可以通过祖先亡灵的中介作用，得到上帝的福佑。殷人之所以崇拜祖先，那是因为他们相信他们祖先的亡灵“宾于帝”，是帝庭的宾客；他们之所以崇拜自然神祇，也是因为相信这些自然神都是上帝的巨工使者；他们相信，通过并依靠祖宗神和自然神的帮助，他们可以获得上帝的信息和护佑；祈祷和卜占是他们谋求祖宗神和自然神帮助的途径。第二，上帝是最高的主宰，最终的决定者；中介可以传达人的愿望，甚至可以影响上帝作出决定，但只有上帝才拥有最后的决定权和最高的权威力。殷商宗教崇拜的对象虽然众多，但它们都围绕着一个惟一的最高主宰，其他崇拜对象只是人们为了与上帝进行经常性、多方面的交往所需要的辅助或中介。

“始祖说”不能解释殷人认为上帝与自己没有血缘关系的观念以及祖宗神为帝宾的观念。至于卜辞中的“帝”字的意义，有几种不同解释。即使我们接受“帝”字像花蒂状表示宗族源头的那一种解释，也不能得出上帝必为氏族始祖的结论。这是因为：

^① 王国维：“殷卜辞中所见先公先王考”，见《观堂集林》，第二册，中华书局1991年版，第361页。

说上帝给予始祖生命，是氏族的创造者，这是一回事；说上帝是该氏族的血缘始祖，这又是一回事。古代很多民族都有至上神造人的传说，但神不是以生殖的方式产生人的。比如，《圣经·创世记》里耶和华用泥土造人，中国传说中的女娲用泥土造人，《新约》中的玛利亚童贞女生耶稣。直到现在，基督徒还都相信《新约》的记载是千真万确的奇迹，非基督徒则认为那只不过是神话。撇开上帝造人的真实性不论，我们应该理解相信这些传说的人面临的问题是什么。回答：他们既要相信自身生命源于上帝，又不能相信人类是上帝所亲生，于是就接受了能够解决他们困惑的那些传说。如果我们进一步追问：为什么会产生这样的问题？回答：乃是因为有上帝先于祖宗、上帝崇拜高于祖先崇拜的信仰。同样，殷人相信他们的祖先是天命玄鸟所生，周人相信他们的祖先是姜原践神的足迹感应而生。现在人们多把这种传说当作动物图腾或感应神话来看待。但如果我们理解了殷人和周人的问题和信仰，我们就可以理解，他们相信这样的传说，正是为了避免把上帝混淆为自己血缘上的始祖。结论由此是：“帝”的本义即使有生命开端的意义，也不一定有血缘始祖的意义。

“帝”字经历了由指称上帝到指称人王的意义转变。早期甲骨文中的“帝”与“上帝”互通。后期甲骨文也称祖宗神为帝，但都配以祖宗的名号，如“帝乙”等，以与单独称“帝”的上帝相区别。到了《尚书》成书的时代（可能在西周），“帝”已成为人王的称呼，“帝尧”“帝舜”等被简称为“帝”，至上神仍被称为“上帝”。

“帝”字意义下移所反映的是这样一种观念上的变化，即，至上神逐渐与祖宗神相混淆，最后甚至被祖宗神所取代。观念上的变化所反映的很可能是从一神教到多神教的演变。施密特《比较宗教史》一书有些材料可引以为证。该书引用什勒得（Leopold von Schroeder）的材料说，印欧语系崇拜的至上神 *deiwo*（天帝）

的词根是 *div* (照耀), 古希腊的 *Zeus* (= *Djeus*, 宙斯), 古罗马的主神 *Iuppiter* (朱庇特), 古印度崇拜的天帝 *Dyauspitar* (底奥斯皮特) 都与这一词根有关。使我们感兴趣的不是 *div* 的意思, 而是它的发音。中国古代崇拜的“帝”与这些民族崇拜的至上神为什么会有相似的发音呢? 这个问题也许同为什么世界各地儿童最初的发音都是 *papa, mama* 一样不可思议。但是, 施密特指出的一个“千真万确的事实”却值得我们深入思考: “在原始文化以后, 或者在期末期, 族父显然是侵占了至上神的地位; 有时这种取而代之的方式是友谊的。最初的族父好像是至上神与世人的媒介, 因而把至上神推到一旁, 并且渐渐地推倒一种崇高而闲居的地位上去, 而族父自己就变成造物主了。”施密特没有研究过中国古代宗教, 但他的这段话却好像是对商周时期宗教演化趋势的描述。那时候, 祖宗神一开始不也只是世人与上帝之间的媒介吗? 后来不也变成了最高的有形对象, 而上帝则成为崇高而遥远的昊天了吗?

(2)

有人因为殷人崇拜的上帝没有具体形象, 而猜测上帝是殷人祖宗神的集体形象, 或者说, 是从全体祖宗神形象中抽象出来的一个抽象观念。如张光直说: “卜辞中的上帝与先祖之间并无严格清楚的界限, 而我觉得殷人的‘帝’很可能是先祖的统称或是先祖观念的一个抽象。”^①“抽象说”的解释使上帝与殷人失去了具体的血缘关系, 但却不能解释上帝为什么不是通常的祭祀对象, 为什么通常不享受祭献这一事实。如果真的把全体祖宗神抽象为一个崇拜对象, 上帝将是殷人祭祀最常见的对象, 其结果将是大大简化祭祀的种类和次数; 但事实却相反, 殷人不厌其烦地

^① 张光直:《青铜时代》, 三联书店 1983年版, 第 264 页。

遍祭列祖列宗,却很少光顾他们的“共同化身”。

更重要的是,殷人有一种名叫“𠄎”的祭祖的仪式,“𠄎”古通“禘”,禘祭就是祭祀所有祖宗神的仪式。如果上帝是所有祖宗神的化身或代表他们的抽象观念,禘祭的对象理应是上帝,而不是所有的祖宗神。事实是,甲骨文中的“帝”字也指祭祀上帝,这一祭名即后世所说的“禘”。殷人祭礼的分类极为详细,极为严格,他们是不会混淆祭祀对象的。殷人把祭祀上帝的禘礼与合祭祖先的禘礼明确地区分开来,这就足以说明,在他们的观念中,上帝不等于祖宗神全体。

2. 论上帝不是由自然神收敛而来

有人看到“祖宗神说”的困难,于是诉诸“自然神说”。比如,陈梦家虽然正确地指出殷人相信上帝与他们没有血缘关系,但却因此得出了上帝可能指“昊天”,又把上帝解释为“农业之神”,人们常常向上帝祈雨、祈谷,卜辞中每每出现的“帝使风”“帝令雨”“帝令起雷”等句子,反映了上帝的主要功能是调顺风雨。^①这一解释符合现在通行的“自然力人格化”的造神说,但却不符合我们所了解的殷人的观念。把殷人的上帝等同于自然神,既不符合殷人的宗教等级观念,也不符合他们关于天神的观念。

(1)

在殷人心目中,上帝的作用绝不限于调顺风雨,掌管天象。人们每逢大事,都要向上帝祈求。殷商的统治者,甚至到了事无巨细,都要“每事问”的地步。这固然反映出他们的迷信,但不也反映出他们相信上帝是万能的观念吗?当然,人们向上帝祈求

^① 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,中华书局1988年版,第574、580页。

之事很多与农业有关，但这并不是因为上帝是农业之神；而是因为商周是农业之国。

中国古代宗教以上帝或天为至上神，至上神之下有祖宗神和自然神（包括天神和地祇）两大类。在商周的多神教崇拜体系里，上帝→祖宗神→自然神→百物之神（如灶神、门神）是一个由上到下的等级。祖宗神的地位高于自然神，这表现在两方面，第一，祖宗神是先王，而自然神由前朝或本朝的先臣承担。比如，据《左传·昭公二十九年》，蔡墨说，五行社稷之神来自五官，最初分别由少昊氏的四叔，颛顼氏之子、共工氏之子和烈山氏之子担任，他们死后“祀为贵神”。又据《国语·鲁语上》，展禽说，圣王规定的祭祀对象是：“法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。非是族也，不在祀典。”这句话清楚地表明，所有祭祀对象都是对国对民有功之先人。第二，祭祀祖宗神的级别比祭祀自然神的级别高。甲骨文记录的重大祭礼都是祭祀祖宗神的：《周礼》中的祭礼有大中小之分，据郑玄注，大祭的对象是昊天上帝、五帝、先王，中祭的对象是先公、四望、山川，小祭的对象是社稷、五祀、群小祀（春官·司服注）。

如果说，古人已经把祖先与上帝分开，尚不能从祖宗神的观念中“抽象”出上帝的观念，他们又如何能够从较低级的自然神的观念中“抽象”出至上神的观念呢？造神论所依据的一个原则是，神的等级观念是人间等级的反映，但如果从由古代官吏或英雄充当的自然神当中产生至上神，那岂不是对由先王充当的祖宗神地位的僭越吗？因此，“自然神说”的造神论是自相矛盾的说法。

(2)

“自然神说”与这样一个观念有关：上帝是最高的天神，是

一切自然现象的主宰，因而是所有自然神收敛而成的一个至上神的观念。商周时代“上帝”与“天”是同一崇拜对象，还是不同对象？如果两者不同，他们之间有何的关系？这些问题尚无定论。但现有的讨论已揭示出以下的趋向。

首先应该看到，把崇拜对象划分为天神、人鬼、地祇，并把上帝等同为昊天，这是周代之后的观念。正如张光直正确地指出，“上帝”的“上”字并不表示方位，并不表明上帝是天神或上帝的居所在天上。“卜辞中绝无把上帝和天空或抽象的天联系一起的证据”。^①李中也说“上帝的最初意义，当是最早的神，或是神之首，而未必是天上的帝。把上帝视为天上的帝，当是后起的意义”。

最初的至上神上帝不等于天。称至上神为天，似乎是周人的观念。近年出土的周原甲骨中，已有明确地称至上神为天的文字。^②可见，早在殷商时期，周人已经把至上神称为天。至于殷人的甲骨文中，尚未见以“天”为至上神的明确证据。相反，倒是有一则殷人不敬天的史料。据《史记·殷本纪》，殷王武乙制作一个木偶，“谓之天神，与之博，令人为行，天神不胜，乃僇辱之。为革囊，盛血，仰而射之，命曰射天”。司马迁根据自己所处时代敬天为最高主宰的观念，谴责武乙“无道”。今人也把这件事作为现代人类学家关于古代宗教“虐神”说的证据。但我們知道，殷人对上帝极为畏惧。甲骨文中也有很多武乙向上帝祈福的记录。他崇拜上帝却又如此地不尊重天神，这不正从反而证明殷人心目中的上帝不等于天神吗？

① 张光直：《中国青铜时代》，三联书店 1983 年版，第 264 页。

② 徐锡台：《周原甲骨文综述》，三秦出版社 1987 年版。

(3)

随着周民族势力扩张，天的名称越来越流行，上帝逐渐被混同为天，演变为天。郭沫若依据“天”替代“帝”的趋向，判断《尚书》中周书之前各篇中凡有以天为至上神的地方，都不是原作，而是周代人根据当时流行观念后加的。比如，在这些地方，“帝”被普遍用作人王的称号，如黄帝、帝喾、帝尧舜禹，等等，甚至用无人称的“帝”指示人王，与甲骨文的用法完全不同。

《尚书》虽然成书于周代，但其中关于尧舜禹三代和商代的记载很可能在周代之前就已经形成。综观今文尚书（为了避免真伪之争，我们不论古文尚书），我们的一般印象是，“上帝”的称号被保留在较早的古籍里，如“类于上帝”（尧典），“猷志以昭受上帝”（皋陶谟），“予畏上帝，不敢不正”（汤誓）。越是晚出的典籍，用“天”来表示至上神的用法越普遍。《尚书》第一篇《尧典》没有以“天”为至上神，其中的“昊天”指自然天象；《虞书》其余各篇和《夏书》中的“天”多指“天命”，并不一定是至上神的名称。在商周之际，天和帝混用，两者都是至上神的名称，西周时期，天的称号越来越流行。

综观《尚书》中“上帝”演化为“天”的趋势，我们可以推测，周代之人不大可能在《虞书》中加上此时已不流行的“上帝”称号，称至上神为上帝，很可能是从唐虞时代传下来的。上帝的观念大概不是殷人的发明，而是他们从前人那里继承过来的。殷人称上帝为“古帝”（《诗经·商颂·玄鸟》：“古帝命成汤”），不也说明了上帝称号的久远吗？殷商时代仍然保存着称至上神为帝的习俗，周代之后，称至上神为天，而称祖宗神为帝，称人王为天子，秦代之后又进而称时王为帝。

流行称呼的转变反映出观念转变，这就是施密特指出的祖宗神取代至上神的地位、至上神离人间事务越来越遥远的转变。与上帝的意义相比，天的意义少了一点人格性，多了一点自然性和

道德性。殷人的上帝是主宰一切而又不可捉摸的，上帝与自己没有血缘关系而又可以通过祖宗神与之交流。《周书》中表达的天观念主要是天道观、天命观。天的意志随人意而变化。通过学问和道德，人可以知天命，行天道。《尚书》中的周人在上帝面前没有殷人在甲骨文中表达的那种诚惶诚恐的绝对依赖感和服从感。“皇天无亲，惟德是辅”（蔡仲之命），“天命不靡”、“民之所欲，天必从之”、“惟人万物之灵”（泰誓）“天不可信”（召诰）。到春秋战国时期，天的主要特征只剩下道德性和自然性。儒家强调“义理之天”与“自然之天”的联系；道家则否认这样的联系：“天地不仁，视百姓如刍狗”；墨家企图恢复天的人格性，但有人格的“天”只是“天鬼”，而不是原初那个至上神上帝。秦汉时期及其后的时期，天作为最高主宰的象征，仍然是国家祭祀的对象。但无论如何，天已没有了原初那个至上神所具有的绝对权威和具体的人格；天与上帝、上帝与帝王之间的关系模糊不清，此时的祭礼也发生了错位现象。

《国语·鲁语》中说：“禘、郊、祖、宗、报，此五者，国之典祀也”。在这五项国家重大祭礼中，“禘”是祭祀上帝的礼仪，“郊”是祭天的。如《礼记》所说：“王者禘其祖之所自出，以其祖配之”（大传）：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也”（郊特牲）。这些记载告诉我们，郊祭和禘祭不是祭祀祖宗的，祖先神并不是上帝，而是上帝所出；古人报本返始是追溯上帝或天的恩德，但以祖宗神配享上帝或天。但是，在上帝的“帝”和皇帝的“帝”混淆不清的情况下，禘祭变成祖祭，也是顺理成章的了。由此，《国语·鲁语》中有这样的说法：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜，有夏氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹，商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤，周人禘鬻而郊稷，宗文王而祖武王。”《礼记·祭法》中也有类似的记载。按照这些记载，禘、郊、祖、宗都是祭祖的仪式，与《礼记·大

传·郊特牲》的记载不符。东汉郑玄注《礼记》时，还能够注意到古代习俗，认为禘、郊所祭祀的是天和上帝，而不同于祖、宗。但三国的王肃则主张禘礼是祭祀祖宗的禘礼。“郑学”与“王学”之争最后以王学的胜利而告终，禘祭最终被取消，郊祭成为惟一的祭天大典。这并不是因为王学比郑学正确，而是因为帝王取代了上帝的位置，而把至上神转化为崇高而又缥缈的“虚君”。

以上考察显示，从殷商的“上帝”到西周以降的“天”的演变，是至上神的观念发散和弱化的过程，即，观念的意义和指称越来越复杂，但作用却越来越减弱。这一思想进程反映的现实是古代多神教的发散趋向。

3. 论祖宗神和自然神不是由较低的灵魂观念收敛而成

古代“鬼”和“神”可通用，都是指灵魂，“阳魂为神，阴魄为鬼”（《正字通·示部》）。由此把“鬼”或“神”翻译 *spirit* 为是正确的，而将古文中的“神”译为 *god* 则是错误的，它会使外国人误以为中国古代崇拜的鬼神就是西方人所说的 *god*。其实，能够被称为 *god* 的崇拜对象在中国的古代只有一个，那就是前面所说的“上帝”或“天”。另外，把神鬼翻译为 *spirit*，也要与“万物有灵论”所说的 *soul* 或 *spirit* 相区分。两者最大的不同是前者有形而后者无形，无形而能无所不在，而被人当做惟一的灵验物加以崇拜。但商周时代的鬼神崇拜服从并围绕着上帝或天而进行，这是中国古代多神教不同与万物有灵论的一个特征。

鬼神崇拜的对象可被分为人鬼、天神、地祇。前面引述《左传》中蔡墨和《国语》中展禽的话表明天神、地祇均由有功德的先人承担。《国语·鲁语下》还记载了孔子的一段话：“仲尼曰：山川之灵，足以纲纪天下者，其守为神；社稷之守为公侯，皆属于王者。”这些记载都表明，那时祭祀崇拜的鬼神都是人形的神

鬼。但是，古籍里还记载有动物形或半人半兽的鬼神；这些对象与古代宗教崇拜的人形神鬼有何联系呢？它们是不是崇拜的对象？它们是如何以及何时成为人所崇拜的对象的呢？万物有灵论者对这些问题作了较为系统的回答。他们说，原始部落最初崇拜与他们生活有密切联系动物灵魂，这就是图腾；后来崇拜表现更为普遍的白然物的灵魂，这就是白然神；最后才崇拜人白身的灵魂，首先是祖先的灵魂，并把其中有权威者崇拜为白格神，从而完成了从低到高的进化过程。这是一个系统的解释，但却不大符合我们在中国古籍里读出的古代宗教状况。

中国古籍中记载的动物形或半人半兽的鬼神可分为两类：一是怪物，一是先民（包括祖宗神）的异象。我们的考察将说明，这两者在商周时代并不是宗教崇拜的对象，但在春秋战国时期逐渐转变成为民间崇拜的对象。要之，这种转变所反映的是崇拜对象的发散，而不是收敛的趋向。

(1)

关于怪物，孔子有这样的分类：“木石之怪曰夔，魍魉；水之怪曰龙，罔象；上之怪曰羊。”（《国语·鲁语下》）《左传·宣公三年》也提到，川泽山林里有“魍魉魍魉”。杜预注：“魍，山神，兽形；魉，怪物；魍魉，水神。”相信怪物的存在，古今中外都有，不足为怪；重要的是对待怪物的态度。《左传》在提到上述怪物时说，禹铸鼎象物，“使民知神奸”，从而不受这些怪物的侵扰。可见，在春秋时代，传统的观念仍然把怪物看作“奸”，而不把他们作为神来崇拜。《礼记·曲礼》明确说：“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福。”孔子也说：“非其鬼而祭之，谄也。”（《论语·为政》）楚昭公生病时，有人说，这是河伯作祟，要祭河伯消灾，但昭公拒绝了。孔子赞扬道：“楚昭公知大道矣。”（《左传·哀公六年》）西门豹则把祭祀河伯的巫婆干脆投入

河里去了。这两个故事可以说明，崇拜河神在当时并非古老的旧俗，而是新兴的迷信。但这些故事也从反面证明，春秋战国时期把怪物当作神灵来祭祀的做法已经十分流行。提倡明鬼的墨子把鬼分为三类：“有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死为鬼者。”（《墨子·明鬼》）墨子的鬼神观所反映的主要是民间的宗教信仰，他把民间崇拜的怪物也作为山水神鬼或天鬼加以崇拜，并且相信有些人鬼是厉鬼，对他们也要进行祭祀，使之不至为害。这种态度也是一种功利主义：只要能够获利避害，不管什么鬼神都可以顶礼膜拜。另一方面，我们也看到孔子的反对态度。他对于“与其媚于奥，宁媚与灶”的功利态度的回答是：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）孔子所坚持的仍然是畏天敬祖的宗教传统，他虽然能够识别怪物，但不崇拜怪物。分析春秋战国时期各种鬼神观，我们可以知道：崇拜怪物应该是这一时期新兴的民间信仰，是与商周宗教传统格格不入的。

(2)

春秋战国时期的古籍中，祖先神往往有动物形或半人半兽的形象。现在的解释或以之为神话想象的产物，或以之为远古图腾崇拜的遗迹。我们认为，这两种解释都包含着真理的一半。把祖先神想象为动物形或半人半兽，确实是神话，但不是凭空臆造的神话，而是有现实历史根据的，确实与远古图腾有关；不过，图腾并不是以动物或其他自然物为崇拜对象的宗教或准宗教、前宗教，而是一种表达氏族同一性的准语音、前语言。只是在后来的宗教对象下移发散的过程中，图腾才被神化成崇拜对象。下面对这一结论做一些必要的论证。

就其原义而言，图腾是一个氏族或部落的族徽或标记，为了理解图腾的性质，关键在于理解图腾所象征的意义。现有两种解释：一是认为图腾是与始祖有血缘联系的动物或自然物，一是认

为图腾是表示人与自然关系的一种分类原则。这又是各自都包含有真理的一半的解释。综合两种解释，我们的解释是，图腾是用来表示血缘关系的分类原则。先民之所以需要这样的分类原则，是为了实行外婚制。图腾好像是一个民族的姓，有了它们，就可以避免同姓通婚。事实上，最早的几个姓是动物形加女字构成的。比如，炎帝姜姓，“姜”字由“羊”和“女”构成；黄帝姬姓，“姬”字的右边部分在会文中是一个两犬相背，中有一个有耳有尾的四足动物的图像。^①东夷族的祖先帝俊在甲骨文中是一个鸟的形象。文字形成之后，人们用图腾的象形字加“女”字构成姓名，意义是：该图腾的氏族为一母所生。正如《国语·晋语》中所说，姓所以别婚姻，同姓不婚，以免子孙不繁衍。图腾与古姓名之间的联系，不正说明了图腾的意义是“别婚姻”，即表示血缘关系。

在没有语言之前，古人运用自然物之间的种属关系来表示氏族之间的区别和联系。比如，彝族的经典《勒俄特依》把最早人类的一支——“红雪”的后裔分为“有血的”（动物）和“无血的”（植物）两类；动物类又分为蛙、蛇、鹰、熊、猴、人六种，植物则分为黑头草、柏杨、杉树、水劲草、铁灯草、勒洪藤六种，每一种动物或植物图腾再进一步分为不同的类别。现在云南、四川交界的傈僳族人仍然保留着三级图腾：最先是姜梓树和羊角树，每一个一级图腾包括十几个二级图腾，每一个二级图腾又包括十几个三级图腾。^②图腾具有表示血缘关系的功能，这在古籍中也有例证。《左传·昭公十七年》记载了郯子的一段话，他的先祖少昊以鸟为纪，以下又分四风鸟司历法，五鸠司民事，五雉司器物，九扈司农事。这里的凤、鸠、雉、扈是官职的名称，

① 见T小盾：《原始信仰和中国古神》，上海古籍出版社 1989年版，第 39—40页。

② 同上书，第 61、79页。

山各民族首领担任，它们当是这些民族的图腾，而且按照鸟的种类层层划分，把各民族之间的血缘联系表示得一清二楚。

有血缘关系的氏族之间的联系可以用同一类动物或植物内的属目来表示，但几个原来没有血缘关系的氏族组成一个部落，那么部落的图腾则可能有两种情况：或者用某一个过去从没有当做图腾的动物来表示，或者用这几个氏族的动物图腾组合成一个新的图腾。在后一种情况下，由几种动物的部分拼合而成的、自然界所没有的合体动物图形就被想象出来了，如我们在考古器物上看到的鱼而蛇身的图像，以及《山海经》中描述的合体怪兽都可被看做是这种性质的图腾。中国古代崇拜的龙、凤、麒麟、玄武四种灵物实际上也是多种图腾拼合成的合体动物。龙的图形是蛇身、鱼鳞、兽头和四足的合体，麒麟是鹿牛马狼等动物的合体，玄武是龟蛇合体；又据《韩诗外传》，凤的图形是鸿雁和麒麟的身，蛇脖，鱼尾，龙彩，龟背，燕颌，鸡嘴（卷八，《说苑·辨物》）。

这些鸟兽植物是氏族的象征符号，同时也是氏族首领的名称。当文字产生之后，图腾成为文字，图腾的象征意义变成文字的指称意义，氏族首领于是被等同为鸟兽。望文而生义，那些关于动物形的、半人半兽形的、合体动物形的祖宗神的神话就这样被创造出来。文字在春秋战国时期已经基本定型，并广泛使用。也正是在这一时期成书的典籍中，祖宗神获得了动物的形象。

《山海经》中有大量的半人半兽形的神；其他典籍里也有一些记载，反映了这样的神话的产生过程。《墨子》说郑穆公见到人面鸟身的句芒神。《国语》记载魏公梦见“有神人而白毛虎爪”，史豳说这是蓐收神（《晋语一》）；又记载晋平公梦见“黄熊入于寝门”，子产说黄熊是鲧的化身。我们知道，句芒、蓐收、鲧都是传说中的部落首领，春秋时期人们对他们动物形象的猜测，很可能根据他们部落的图腾。从这样的角度看，关于高祖出生的感生

神话的出现，是为了解释动物何以与人有血缘关系的困惑；而这一困惑的出现，又是由于把祖宗神看做动物的神话而引起的。总而言之，关于祖宗神动物形象的神话起源于图腾向文字演化过程中所产生的意义讹错和转变，而不是远古的图腾崇拜。

如前所述，图腾的原初功能只是表示氏族内部或之间的血缘关系，它是氏族和部落的标记，其作用犹如姓名对于后来人的作用，即起着自我认同的作用。图腾就是远古人的大写的自我，集体的自我。正因为有如此重要的作用，图腾成为崇拜物。但是，图腾崇拜并不一定是最初的宗教活动，它完全可能与对至上神和祖宗神的崇拜同时存在。与后者相比，图腾崇拜的宗教功能较弱，而社会功能更强。它的主要作用是增强氏族或部落成员与集体的认同感，以此增强社会凝聚力。祖宗神崇拜也有同样的功能，但由于他们与至上神有着某种特殊联系，因而有着图腾所没有的护佑子孙的功能，而至上神有着祖宗神所没有的主宰自然和人事的功能。至上神崇拜——祖宗神崇拜——图腾崇拜是一个由高到低的活动系列，但它们之间不一定有一个时间上先后的序列，三者完全可以共存不悖。最多的崇拜对象是至上神和祖宗神，自然神由较低级的祖宗神担任。至上神没有人形，而祖宗神是人形神。祖宗神和自然神并非是从动物或自然物精灵的观念进化而来的。只是在文字时代神话出现之后，祖宗神与图腾相混淆；同时，祖宗神取代了至上神的实际地位，人们才会崇拜动物形的神。这种后来的宗教现象反映了崇拜对象混淆、下移和发散的趋向。

4. 论古代宗教并非由巫术收敛而来

有些进步论者从社会功能角度考察宗教起源，以为最早的宗教是巫术，他们从遗留至今的萨满教（shamanism）习俗找到典型例证，把萨满教作为原始宗教的代名词。中国古代宗教是不是

从巫术进化而来的？是否能够归于萨满教范畴？对于“巫”这一概念，有两种理解，一般而言，“巫”是远古流传至今的民间宗教习俗；特殊地说，“巫”是占卜活动。我们在以下说明，不论哪一种意义的巫术，都不是中国古代宗教的来源和本质。

(1)

有一则史料可以说明巫术在远古宗教的遭遇。《国语·楚语下》记载了观射夫解释“绝地天通”的一段话：

古时民神不杂。……民是能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎……及少之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要则。民亵于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不其为。……顓琐受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无和侵渎，是谓绝地天通。

观射夫还告诉我们，古时确有巫覡的职业，巫覡的身份是“民”，“民之精爽不携贰者……如之则明神降之，在男曰覡，在女曰巫”。巫师就是凭借特殊技能而能通神的民，他们可以充当人与神之间的中介。但是，能够充当神人中介的人不只是巫覡；除巫覡之外，祝和宗也以神人中介为职业。区别在于，巫覡是民，而祝宗是官。不过，除了祝宗以外，还有处理民事的“五官”。“民神不杂”的一个含义是不同职业的人各司其职，神事与民事不相混淆；另一个更重要的含义是：具有通神能力的巫覡与神灵本身不相混淆。与此相反，“民神杂糅”的含义是：第一，神事与民事的混淆，即，“夫人作享，家为巫史”，不具备充当神人中介的人也在行使祝宗巫覡的功能；第二，巫覡被当做神来崇

拜,即“民神同位”,“民渎齐盟”,“神狎民则”。

从观射夫的这段话可以看出,“民神不杂”是一个来自远古的传统,这一传统在少昊时期遭到“九黎”的破坏,但在颛顼时期“使复旧常”,传统被恢复了。

说传统的破坏与恢复,不太确切,因为中国古代宗教传统不止一个。据徐旭生提出、并为考古学界所认可的“古代三大部落集团”说,史前时期,华夏、东夷和苗蛮这三大部落集团相互冲突,相互融合,这才形成了夏商周一脉相传的文化传统。少昊是华夏族的黄帝战胜东夷族的蚩尤之后任命的东夷族的新首领。^①颛顼是黄帝之孙,但在东夷长大。^②现在考古界相信,颛顼是发源于山东的龙山文化的开创者。“九黎”指苗蛮族,“九黎乱德”是苗蛮族的宗教传统在东夷地区流行。颛顼虽然拨乱反正,恢复了从黄帝那里继承的宗教传统,但这两种传统的传统仍然存在,一直到舜和禹时代,中原民族不断征伐苗蛮,才消灭了这一部落集团。但是,苗蛮族的文化影响仍然存在。今人在春秋时代发现的北方文化与南方文化的对峙,在很大程度上是“民神不杂”与“民神杂糅”这两大宗教传统的延续。楚文化有浓厚的崇巫色彩,这在屈原的《离骚》中可以看出,从南方少数民族的传统习俗中也可看出。但是,“巫”在中原文化却没有突出表现,秦汉之后,巫觋甚至沦为“贱业”。

我们的结论是,远古时代的巫术在中原地区是一种民间习俗,巫师并不是祭祀等宗教礼仪的主持者,更不是崇拜的对象。我们并不否认巫术在南方地区可能发生过及其重要的作用,但这

^① 据《逸周书·尝麦篇》,黄帝“执蚩尤……乃命少昊清司马鬯师,以正五帝之产”。

^② 据《山海经·大荒东经》,“颛顼儒于少昊”;又据《帝王世纪》,“颛顼生十年而佐少昊”。

种作用正是中原地区文化所要避免和抵制的。其结果是，巫术巫师没有在中原地区的宗教传统中发生重要作用。由此，不能把巫术看做商周开始的古代宗教（它是中原文化传统的重要组成部分）的源流。

(2)

巫术与我们正在讨论的古代宗教的最大不同是，巫术崇尚的是神灵，而古代宗教崇拜的是至上神上帝或天。下降在巫觋身上的“明神”不等于上帝或天，甚至不等于祖宗神，而很可能是较低级的人鬼和自然精灵。崇拜对象的低级大概可以解释为什么巫术属于民间习俗，而不是正式祭祀仪式，为什么巫觋一开始只是“民”，而不是官职。

但是，“巫”后来也成了官职，巫的主要工作是占卜筮。这是因为，占卜的目的是窥测上帝意向，但人与上帝不能直接交往，因而需要能够上传下达的中介；而被认为具备通神技能的巫觋自然被选做充当中介。由于巫在占卜中的作用，现在人们对占卜的性质有不少误解之处，如把它混同于巫术，又由巫术联想到萨满教；由于占卜筮盛行于商周，成为古代宗教的一个显著特点，于是有人断定中国古代宗教属于萨满教范畴。这样的推断过于迂曲，有很多疑难不明之处。简单地说，占卜与巫术，至少有三点不同之处。

第一，目的的不同。现在人们对巫术性质的理解受弗雷泽的《金枝》一书影响甚深。根据弗雷泽的界定，巫术的目的是用感应力影响自然的进程。占卜显然不是这种意义上的巫术，它的目的不是改变自然进程，而是预知自然进程的后果，以决定是否行动，采取何种行动。

第二，信仰对象的不同。巫术不需要相信至上神，它只相信超自然的感应力，即使是至上神也要服从感应力，也能够为巫师

所调动。占卜则是建立在对至上神的绝对信任的基础之上的，占卜的结果对人事有决定性的作用，因为它表达的是上帝的意愿。上帝不能听人调遣，相反，人要绝对服从上帝的意愿神意。《礼记·祭义》说：“易报龟南而，天子卷冕北而。虽有明知之心，必进断其志焉，示不敢专，以尊天也。”这是多么虔诚的宗教信仰。

第三，巫师的作用不同。巫师是巫术的主体，他们有通灵本领，呼风唤雨，无所不能。占卜也需要以巫觋为媒介与神灵沟通，但巫的作用有限，他们不但不能改变上帝的意愿，而且连卜筮的意义也没有最后的解释权，也要由王者亲自断定凶吉。据统计，已出土的十余万片甲骨，除一两个例外，全部占辞都是“王占曰”。不仅如此，“王卜贞”“王贞”的卜辞也很多，说明王者往往代替卜人，亲自发布命辞问卜。陈梦家统计出这样一个趋向：由卜人署名的卜辞越来越少，后期大多数甲骨上不署卜人名。^①这说明人王在问贞占卜的全过程中都起决定作用。

巫师在占卜过程不起决定作用，这从另一个方面再次证明占卜不是巫术。占卜是向上帝的乞求，它求助的中介是上帝周围（“宾于帝”）的祖宗神，人王与祖宗神有血缘关系，更容易获得祖宗神的护佑。占卜中沟通人神的主渠道是血缘关系，而不是特殊的通神技能。担任卜问的巫师很可能也是王室成员，血缘关系是他们任职资格。当然，那些被认为具有通神技能的王室成员最有资格担任卜人。可能是因为在实践中通神技能常常不灵验，远古时代被认做巫术第一要素的通神技能逐步被排除出占卜过程，血缘关系成为通神的主要、甚至是惟一的渠道。与此相应，与祖宗神血缘关系最接近的人王也成为占卜的主要、甚至是惟一的决定者。

^① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，中华书局 1988 年版，第 202、205 页。

通过这些分析，我们可以得出这样的结论，不能因为占卜的盛行，而把殷商宗教归于巫术或萨满教之类的原始宗教。相反，如果我们认真看待占卜所反映出的宗教观念，我们能够发现，这是围绕着至上神和祖宗神信仰而进行的一种特殊祈祷仪式，卜辞是祈祷内容和后果的文字记录。

四 结 论

通过以上分析，我们希望能够得到以下几点结论。

(1) 至上神上帝的观念不是殷人创造的，而来自史前的一个宗教传统。我们现在对那个史前宗教传统知之甚少，我们不知道至上神的观念是如何产生的，也不知道至上神上帝是不是最初信仰的惟一对象。但是，我们可以知道，史前时代流行的图腾崇拜、神灵观念和巫术并不影响至上神的崇高地位。它们是与至上神崇拜并行或无关的社会习俗。

(2) 商周的宗教是以至上神为中心，辅以祖宗神和自然神的等级体系。这一多神教体系与史前时代“人神不杂”、“绝地天通”的宗教观念有直接关系。由于上帝与人没有血缘关系，人不能与上帝直接交往，需要其他神祇作为中介，才能上传下达。祖宗神和自然神为了这样的目的而设立，他们由与人有血缘关系的先王先公担任。多神崇拜是为至上神崇拜服务的。

(3) 商周时期的祭祀以祖宗神为主要对象，但却以至上神崇拜为最高形式，以表达对至上神的感恩戴德之情，流露出敬畏的宗教情感。商周流行的占卜是向至上神祷告乞福的宗教仪式，不能与“万物有灵论”、交感巫术、萨满教等前宗教或准宗教的习俗混为一谈。

(4) 商周时期的至上神崇拜经历了由上帝崇拜到上天崇拜的转变，至上神的普遍性和道德属性更加凸显，但至上神的人格和

权威有所削弱，人对至上神的依赖感、敬畏感等宗教情感也相应减弱。因此过渡到春秋战国时期的道德宗教观和天人关系的哲学学说。

(5) 春秋战国是崇拜对象下移和繁衍的宗教发散期。祖宗神与至上神的界限模糊，祖宗神成为祭礼的最高对象；非人形的鬼怪神灵大量出现，并被混淆为祖宗神和自然神；多神教的等级体系被打乱，众多的神祇被分别崇拜，而缺乏共同的至上神，多神教越来越表现为单一神教。

(6) 从史前时代，到商周时期，再到春秋战国之后，中国宗教演化的总趋势是发散。如果承认一神教、多神教和单一神教是一个山高到低的序列，那么，可以肯定，这一发散趋向是这种意义上的退步。虽然中国宗教的总的形态是多神教，但这是不断退步的多神教。虽然不能肯定史前时代的至上神崇拜是否原始一神教，但至少可以说那是接近于一神教的、以至上神为核心的比较单纯的多神崇拜；商周时期的宗教是成熟的、典型的多神教体系；战国之后则是接近于单一神教的、繁芜的多神教。

简论“全球伦理”和“普世伦理” 的理论构成及其出路

王晓朝

寻求“全球伦理”或“普世伦理”这一当代全球性思想运动迄今为止已逾十年。每当笔者想起这一思想运动，两部重要著作就浮现在眼前：一部是由孔汉思、库舍尔先生编写的《全球伦理：世界宗教议会宣言》^①，另一部是由中国学者万俊人教授撰写的《寻求普世伦理》^②。新世纪、新千年之肇始，若能对这一思想运动的理论构成作一透析，并着重思考一下在全球化的大趋势下，面对中国社会现实状况，全球伦理或普世伦理的倡导如何能够成为现实，对于明确我们下一步的研究重点，显然具有十分重要的理论意义和现实意义。

· 同一文化视域下的不同聚焦点

1993年9月，世界宗教议会在芝加哥迈出了历史性的一步。一份原创性的全球伦理文件由世界宗教议会通过，并且在芝加哥格兰特公园举行的闭幕会上公开宣读。从那以后，来自宗教家们的呼吁开始在世界范围内产生重大影响，也引起中国学术界的积

① 此书中文本由何光沪译，四川人民出版社1997年版。

② 《寻求普世伦理》，商务印书馆2001年版。

极回应。1997年和1998年，中国学者两次聚会北京，对全球伦理的倡议作出了积极的响应。2000年9月，孔汉思先生再访北京，重申他对全球伦理的坚定主张：“没有一个全球伦理，一个虽然存在着教义差异的全球伦理，就不会有一个新的世界秩序！”^①

在有关全球伦理这一主题的诸多文献中，万俊人先生的《寻求普世伦理》是笔者所见最详尽的一部由中国学者完成的作品，在一定意义上可以视为中国学术界参与寻求全球伦理这一思想运动的代表作。它既是作者心路历程的一个思想总结，但也可能预示着中国学术界参与寻求全球伦理思想运动的一个新的起点。

在笔者看来，孔汉思先生建立全球伦理的倡导从学理角度考察可以视为一名宗教神学家在一般文化系统中探讨宗教与一般伦理相结合的可能性，希冀由此探索一条建立世界新物序的道路，而对中国的哲学家、伦理学家们来说，除了对这一倡导的积极响应外，更加注重在文化全球化的大趋势下探讨中国文化自身转型与更新的具体进路。换言之，孔汉思先生和万俊人教授在思考全球伦理或普世伦理这个相同的问题时有着同样的文化视域（视阈、视野），然而不同的聚焦点使他们在如何使宗教与伦理达与结合这一问题上有了不同的结论。

中国学者的文化视域形成于上个世纪最后十年，可以被视为中国学术界自改革开放以来所取得的最重要进步之一。而在笔者看来，所谓“文化视域”指的是一种观察问题的文化理论视野、跨越单一学科的理论架构和文化系统论的综合方法。由于学者的知识背景和关注点不一样，文化视域可以是同一个，但聚焦点可以不同。比较一下孔汉思教授与万俊人教授的文化视域，不难看出

^① 孔汉思：《世界伦理与中国传统伦理》，载中国人民大学基督教文化研究所《基督教文化学刊》第4辑，2000年，第287页。

出：在前者的文化视域中，宗教始终占据文化系统的核心地位；而在后者的文化视域中^①，道德无疑是一个聚焦点。孔汉思教授想要解决的问题是：如何在承认教义差别（也包括各种意识形态的差异）的前提下，存异求同，寻求人类对全球伦理的认同；而万俊人教授想要解决的问题是：如何超越各种意识形态（也包括以宗教的形式表现出来的意识形态）的差异，存异求同，寻求人类对普世伦理的认同。问题是同一个，但要求回答的侧重点不同。

相比较而言，孔汉思先生需要回答的问题要容易些。这是因为孔汉思先生对宗教与文化二者关系的理解是“宗教核心论”的，亦即认定“宗教是文化的核心”。孔汉思从宗教这一关键要素出发解释全球文化系统的运作，打通宗教与道德的关系，不会遇到太多的麻烦；而在万俊人教授的文化视域中，宗教的重要作用虽然得到了高度强调，但他的聚焦点是伦理，因此最后的结果是一定程度的伦理泛化，宗教则被淹没在世俗伦理的汪洋大海之中。

从万著对“普世伦理”的界定以及对其基本理论维度的分析来看，这一倾向十分明显：“普世伦理是一种以人类公共理性和共享的价值秩序为基础，以人类基本道德生活、特别是有关人类基本生存和发展的普世道德问题为基本主题的整合性伦理理念。”^②“我们可以这样来确定普世伦理的基本理论维度：在信仰伦理或道德形上学、社会规范伦理和个人心性美德伦理三个层次之间，普世伦理将以社会规范伦理为其基本理论维度，同时保持对信仰伦理与美德伦理的开放性探讨。这种理论定位是由普世伦

^① 万俊人本人的用语是“一种世界多元文化和多种道德传统的全景式视阈”，见万俊人著：《寻求普世伦理》，商务印书馆 2001年版，第 62页。

^② 同上书，第 29页。

理本身的特质所决定的，具体地说，是由其‘最起码的最大普遍化’理论立场所决定的。”^① 相对于中国社会的特点（信仰宗教的人数不占总人口的多数）来说，这样的界定和理论维度设置有着十分正当的理由；然而就世界范围而言（全世界信教人数约占总人口的 80%），这种“普世伦理”能否做到“最起码的最大普遍化”，笔者表示一种谨慎的疑虑。

万俊人先生问得好：“当代宗教界为什么要提出全球伦理问题？为什么提出全球伦理问题的是宗教界而不是伦理学界？进而，当代宗教界所提出的全球伦理问题究竟是宗教神学的某种世俗关切和现实介入的需要？还是我们这个世界的道德现实反应？”^② 对这些设问，万俊人教授已有基本正确的解释。^③ 造成这一事实的原因确实不仅是一个思想敏感度的问题，而且是一个全球文化现状的问题。如果联系全球宗教信仰现状来看这个问题，那么寻求全球伦理的思想运动由宗教界而不是由伦理学界来倡导实在是再自然不过了。

撇开全球宗教信仰现状不谈，仅从思想进路着眼，孔汉思教授在一个以宗教为聚焦点的文化视域下，由宗教进入伦理，是比较自然的事；而万俊人教授在一个以道德为聚焦点的文化视域下倡导“普世伦理”，由伦理进入宗教，这种做法固然没有什么不可以，针对中国文化特点也有其非常积极的意义，但我们看到，在这一进路中越是强调宗教所具有的某种重要作用，也就越加大了建构“普世伦理”的难度。万俊人教授以一种承认“宗教为一种重要的道德资源”的方式由伦理进入宗教，但他马上指出：“然而站在现实主义的伦理学立场上，我们并不认为宗教伦理的

① 万俊人著：《寻求普世伦理》，商务印书馆 2001 年版，第 45 页。

② 同上书，第 13 页。

③ 同上书，第 77 页。

方式是一种（更不用说惟一）现实可行的普世伦理的建构方式。”^①两相对照，笔者只能说心理学上的“鸭子变兔子”（或世界观的转变）在学者的思维活动中也得到了印证，在一个以宗教为聚焦点的文化视域下非常现实的东西，到了一个以伦理为聚焦点的文化视域下成了不现实的。

二 弱宗教模式与强伦理模式

倡导“全球伦理”或“普世伦理”的必要性与合理性在相关文献中已经有了充分的阐述，对此笔者深表赞同。然而，目标（想要解决的问题）基本一致不会自然而然地带来进路的一致。在学者的思想活动中，目标明确之后，下一逻辑进程无疑就是理论上的建构，而不同的关注点对理论思考必然有影响。我们或许可以临时虚拟一个无焦点的文化平台，视宗教与道德为平等与并列关系。为什么要这样做？理由很简单：无论具体文化的现实状况如何千差万别，研究的重点放在哪个方面，但若思想者不能在建构全球伦理的初始阶段在这个虚拟的文化平台中赋予宗教与伦理（道德）并列的地位，那么其逻辑推演就很容易趋向于宗教与伦理的相互取代或宗教与道德的泛化。

孔汉思先生在倡导全球伦理的过程中，对宗教与伦理结合的可能性作过一些理论上的分析。他指出：第一，如果以为全球伦理是没有宗教的伦理，那是“对全球伦理计划的根本的误解”，尽管自启蒙运动以来，“要伦理，不要宗教”已经成为流行的口号。第二，可以在普遍人性的基础上建立没有宗教的伦理，但是这种伦理相对于宗教来说有四方面的局限性，“是宗教而不是普遍伦理能够传达一个特殊深度、综合层面的对于正面价值和负面

^① 《寻求普世伦理》，第 77 页。

价值的理解”“是宗教而不是伦理自身能够保证无条件地保证价值、规则、动机和理想的正当性,并同时使它们具体化”“是宗教而不是普遍伦理能够通过共同的仪式和符号以及共同的历史观和希望前景,创造精神安全、信任和希望的家园”“是宗教而不是伦理能够动员人民抗议和抵抗非正义的条件”。第三,全球伦理的精神基础是宗教性的,但它的具体表现形式不能与现实隔离,而应当能应付当今世界经济、政治和社会问题^①。结合孔汉思先生的其他论述,可以看出他一方面反对把宗教归结为伦理,另一方面也反对把伦理归结为宗教。这也就是说,在谈及宗教与伦理结合时,他实际上已经承认了宗教与伦理的并列关系,各有其相对独立的界限,只有在进到论述宗教与伦理如何结合这一步,方可言及二者的互渗。

万俊人教授对“道德与宗教文化所享有的文化亲缘关系”作了许多精彩的解释^②,提出了以宗教为一种道德资源的充分理由,从而为他建构“普世伦理”奠定了基础。然而笔者认为,尽管以宗教为道德资源也和宗教与伦理的结合有关,但非二者完全意义上的结合。由于这个原因,我们可以看到万俊人教授坚决地反对了宗教与伦理的相互替代^③,但无法避免伦理的泛化(我们在中性意义上使用这个词),例如“信念伦理”的提法及其论证^④。万俊人教授这样做并非没有道理,但其理论上的直接后果则是宗教特性的消解与伦理的泛化,并将影响到对宗教与伦理结合方式的全面探索。因此我们似乎可说,在万俊人教授的“普世伦理”中没有完全意义上的宗教与伦理的结合,而只有伦理对宗

① Hans Kueng, 1997, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, London, pp. 142—143.

② 参见万俊人著:《寻求普世伦理》,商务印书馆 2001 年版,第 43 页以下。

③ 参见上书,第 66 页以下。

④ 参见上书,第 72 页以下。

教的汲取。

孔汉思先生建构全球伦理的模式是清楚的，这就是：以宗教信仰为基础，以世俗伦理为具体形式建构全球伦理。这种普遍伦理不是某种具体宗教的伦理，也不是若干世界宗教伦理的共同成分，而是世界各个民族、各种文化普遍认可的伦理。在一个以宗教为聚焦点的文化视域下，从宗教进入一般伦理，进而探讨宗教与世俗伦理相结合的可能性，最后以多宗教的共同信念为基础，以世俗伦理为具体表现形式，倡导有形可见的“全球伦理”，我把孔汉思先生的这个理论建构过程称作“弱宗教模式”，其最大特征是强调宗教与伦理的结合。

万俊人教授寻求普世伦理的模式也很清楚，这就是：以人类公共理性和共享的价值秩序为基础整合各种伦理资源，通过对若干人类普遍拥有的理念（人权、正义、自由、平等、宽容）所蕴涵的伦理意义之阐释来确定人类的道德共识和相融互通的伦理理念，通过道德教育使普遍伦理规范能够获取不同文化传统之中的各民族人民的广泛认同和支持，最终使之内化为全体社会公民（在普世伦理的视野内即是“世界公民”）的有效方式。我把万俊人教授的这个理论建构过程称作“强伦理模式”，其最大特点是伦理道德的最大程度的彰明以及经济、政治、法律、宗教等文化子系统对伦理道德所具有的制约作用的弱化。

“弱宗教模式”在理论上是对以往关于宗教与伦理结合的既有模式（把宗教归结为伦理、把伦理归结为宗教、用宗教超越伦理）的一种突破，尤其从宗教神学的现代发展来看更是如此。而“强伦理模式”的重要意义在于打通宗教与伦理的界限，参与了创建“全球伦理”的思想运动。凡了解中国学术界以往对宗教与伦理关系认识的学者，不难体会到迈出这一步的艰难。

“全球伦理”这一思想运动没有完，全球伦理或普世伦理的理论建构也没有完。我们已经有了“弱宗教模式”和“强伦理模

式”，这些模式虽然还有一些问题亟待说明，但笔者深信这方面的努力还将继续下去。

三 “全球伦理”的滑铁卢

创建“全球伦理”或“普世伦理”有着十分迫切的现实需要，但又极易被人们斥为乌托邦。尽管乌托邦在人类历史和思想史上并非毫无积极作用，但“全球伦理”倡导者绝不希望自己的理论建构成为“一种新的人类道德乌托邦设想”^①。倡导的主旨是为了达成，但是阐述现实的迫切需要无法确保“全球伦理”理论上的正确无误，因此在全球伦理的创导者们已经提出相当完整的理论框架以后，笔者想说一下全球伦理的滑铁卢。用“滑铁卢”这个词，笔者并非想要预言这一思想运动的失败，而是要考虑“全球伦理”的理论架构亟待解决的问题，或者说可能招致失误之处。

信仰或信念问题是全球伦理必然要涉及的问题，这个问题既是“弱宗教模式”的滑铁卢，也是“强伦理模式”的滑铁卢。全球伦理或普世伦理的倡导者想要突破全球宗教教派与意识形态纷争的束缚，寻找并确定一种新型伦理以解决世界性的道德危机问题，然而无论是弱宗教模式还是强伦理模式在寻求这些具有最大普遍性的有约束性的价值观和基本准则时必然要以抽掉或淡化解道德危机所需要的信仰（或信念）为代价，因为个体、社群、民族、国家由于信仰上的差异所带来的纷争正是他们要加以突破的东西。可是，为了解决道德危机必须悬置信仰差异吗？信仰上的差异只能对解决纷争起负面作用吗？在展开不同文化、不同宗教间的对话时，参与对话者必然要以放弃自身的立场为先决条

^① 万俊人著：《寻求普世伦理》，商务印书馆2001年版，第65页。

件，否则就不可能吗？把话再说透一些，孔汉思先生提出来的那些“有约束性的”基本原则或万俊人教授提出来的“规范性伦理原则”可以没有信仰或信念作支撑吗？恐怕还得具体分析。

在笔者看来，道德危机不是孤立出现的，它至少与信仰危机和认识危机相伴。而就道德对信仰的依附性及其自身信仰化的趋势和发挥作用的途径而言，道德危机为表，信仰危机为里。哀莫大于心死，信仰危机比道德危机更深层，更根本，信仰的动摇和真理的相对化，必然导致传统道德观念和伦理标准的失效。信仰是沟通宗教与道德的中介，因此解决道德危机可以从信仰入手，反之则治标不治本。因此我们需要具体地研究信仰的特性及其与伦理和宗教的关系，为倡导全球伦理或普世伦理提供更加充分的理论说明。

限于本文的主旨，我们无法详细展开这方面的讨论。仅以下述文字表明笔者对这一问题的最基本看法：在人类历史上，宗教信仰是年代最悠久的一种信仰，道德与宗教信仰的结合是最牢固的一种结合，人类的道德在宗教中找到归宿是一种必然，而不是偶然现象。然而在现代社会中，道德在人类的精神生活中却越来越失去其独立地位，靠依附于一定的信仰体系而存在并得以施行。历史上任何一种系统宗教或意识形态都有其相应的道德规范，而这些规范都已经融入信仰体系。道德之所以能起作用，就在于信仰这种意识形式所起的保证作用。不能带来道德力量的宗教信仰是不可思议的，不能带来道德力量的非宗教信仰也是不可思议的。道德的归宿是信仰，至于这个宿主是宗教信仰还是非宗教信仰，视具体文化环境而定。

由是观之，全球伦理那些“有约束性的基本原则”或“规范性伦理原则”要想成为人类现代社会生活的道德准则，并起到重整现代社会生活秩序的作用，也要经历一个信仰化或信念化的过程，而目前我们还无法知道这些普遍伦理规范已经或能够内化到

什么程度，或在多大范围内化。全球伦理的倡导者们基于对全人类前途和命运的关切，坚信这些原则的正当性和普适性，并期待着越来越多的人能够认同这些原则并身体力行。笔者认为，全球伦理（普世伦理）的魅力正在于此，因此它也将继续引起全世界有良知的人们的共鸣。与全球伦理这一思想运动已经产生的重大影响相比，全球伦理或普世伦理在理论上的一些不完善之处已经变得不重要了。

楚金莲论中国宗教的 若干特征

吴正选

由于中国近百年来在社会生活和文化生活方面发生的激烈变化，除了少数研究传统文化的学者以外，现代中国人已普遍对中国悠久而丰富的精神传统知之甚少。即使学者们对传统的看法也大不一样。这种情况就使得任何想了解中国文化的努力显得困难重重，在对诸如儒学是否是宗教，以及如何理解《道德经》里的“道”等问题上无所适从，莫衷一是。“道”是指自然规律呢，还是指上帝？还是另有所指？最近读了一本题为《中国宗教与巴哈伊信仰》的书，作者楚金莲（暂译，英文名叫 Phyllis Ghim Lian Chew）是一位新加坡华裔学者。楚金莲在该书中对儒道两家的基本思想作了梳理，并且把它们和巴哈伊信仰进行比较，结果发现中国的宗教思想与巴哈伊信仰的基本教义之间存在很多相似甚至相同之处。楚金莲对中国的宗教传统的理解给了我很大的启发，使我对中国的宗教传统形成了一个比较一贯的看法，也澄清了一些让我感到困惑的问题。今天，我借这个难得的机会和各位老师一起来探讨楚金莲关于中国宗教的一些观点。

· 终极实在：“天”和“道”

楚金莲在书中对照巴哈伊教义，对构成中国宗教和哲学思想

之基础的孔子、老子以及孟子和庄子的言论进行了细致的分析。

楚金莲指出，在西方，人们用上帝“God”，这个词来指称最高实在，而在中国宗教传统中，用来指称最高实在的词语是“天”和“道”。^① 在孔子眼里，“天”是统治人类和整个宇宙的某个至高无上的存在物。孔子对这个在人间和整个宇宙间进行永不停息地创造的一切创造力之终极源泉充满敬畏之情。^② 《论语》里有些句子就流露出这种敬畏之情。比如，“唯天为大，……”（《论语》8：19）“获罪于天，无所祷也”（《论语》3：13），“君子有三畏。畏天命，畏大人，畏圣人之言……”（《论语》14：8）。

楚金莲认为，孔子对天怀有深切的信仰。对天的信仰使孔子在遭遇人生危难之际能够安之若素。对“天”的信仰使孔子感到冥冥之中有一种力量在支持着孤独地坚持正义的人。^③ 《论语》里记载着这样一个故事：孔子听说桓魋想加害于自己，对人说：“天生德于予，桓魋其如予何？”^④

《论语》里“天”的形象，似乎不如犹太—基督教神学里的人格神那样鲜明。但是，《论语》里有些句子表明，“天”是有意志有知识的，关心着人的文化和社会境况。我认为可以把这种情况理解为“天”也具有人格特征。比如说，《论语》第9章第5节讲：“文土既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”有一次在感叹没人理解自己时，孔子说：“不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎？”（《论语》14：35）

楚金莲认为，孔子觉得自己受命于天，担负着解决当时中国

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》（George Ronald, Oxford, 1993），第22页。

② 同上书，第10页。

③ 同上书，第11页。

④ 同上。

社会问题的神圣使命。他自认为是天在地上的工具，是一个把人们从道德沦丧的境况中震醒的“木铎”。他确信自己的教诲蕴涵着一种道德的力量，如果把它们加以推广实行，能使天下大治。^①

楚金莲接着指出，孔子相信鬼神具有种种力量，这也表明他有宗教信仰。孔子在祭祀祖先和别的神灵时毕恭毕敬，态度很虔诚。^② 并且，他经常祈祷。^③ 《论语》中还记录了孔子作的一篇祈祷文：“予所否者，天厌之！天厌之！”（《论语》6: 28）^④

毫无疑问，孔子是一个很虔诚的人。但是，有些人试图证明孔子没有宗教信仰。楚金莲指出，人们经常引用《论语》里的两段话，来说明孔子不信宗教。其中一段是子贡评论孔子的话，说孔子不愿多谈天道。另一段话是当弟子问孔子要不要侍奉鬼神时，孔子说的“未能事人，焉能事鬼？”又说“未知生，焉知死？”（《论语》11: 12）楚金莲反驳说，孔子不多谈天道这个事实，不能被理解为孔子对天漠不关心。毕竟，谈论一件大多数人都不能理解的事情是无益的。孔子承认，自己到了五十岁才知天命。跟普通人谈论玄学是没有意义的，更何况他们很可能还不到五十岁呢？^⑤关于孔子不愿谈论鬼神那段话，楚金莲说，这并不意味着孔子对它们的存在表示怀疑。实际上，孔子告诫他的门徒，在敬拜鬼神时态度要恭敬虔诚，就像站在它们面前一样。她说，孔子的这些言论，最好对它们作一种相对的理解，而不要作绝对化的理解。孔子是在鬼神崇拜泛滥的时代施教的，他想把人

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 12 页。

② 同上书，第 13 页。

③ 同上。

④ 同上书，第 14 页。

⑤ 同上书，第 18 页。

们的注意力从鬼神崇拜转到现实生活中来。^①

如果说表示终极实在的“天”在《论语》里含义比较模糊，形象不很鲜明的话，老子和庄子对同样表示终极存在的“道”的阐发就全面丰富得多了。楚金莲指出，要理解中国宗教，必须对“大道”有所理解。老子和庄子对“道”所作的阐发被儒家吸收，儒道两家的思想一起构成中国人的世界观和宗教观。^②据她说，某个杰出的中国学者把儒学概括为六个字：“顺天道，立人道。”^③人生的目的，就在于实现人“道”，而“人道”和“天道”是相通的。在中国人的宗教体验中，“道”不仅表示与终极实在进行交流的各种方法，而且表示终极实在本身。“道”既表示本原，也表示认识本原的种种途径。另外，“道”还被中国宗教思想家用来表示宗教本质的意思。他们用“道”来表示自己最玄妙的宗教体验。^④

楚金莲认为，《道德经》和《庄子》所阐发的“道”是个一神论的概念，与印度教的“婆罗门”概念很相似。“道”和“婆罗门”本身及其实质都是不可描述，无法名状的。但是它们的功能和外在的表现却可以由观察宇宙万物而得知。^⑤举例来说，主克里希那在《薄迦梵歌》里说：“……全世界的人都不认识我，我超越于一切人之上，深不可测”，同时又宣告“我作为超级灵魂存在于每个人心里”，“我就是‘自我’，端坐在一切生灵心中”。道教徒则认为，道无所不在，离人很近，简单质朴。^⑥

庄子的文章典型地阐明了“道”在本质上是不可知的。例

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》（George Ronald, Oxford, 1993），第 18—19 页。

② 同上书，第 22 页。

③ 同上。

④ 同上书，第 23 页。

⑤ 同上书，第 28 页。

⑥ 同上。

如：“……（道）可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老……”^①

既然“道”无法被人的悟性所把握，也不能用人的语言来描述它，老子和庄子只是试图以否定的方式，间接地描述它对存在界和人类社会的某些影响。在他们看来，既然只有“道”是绝对的，那么，其他一切事物都是相对的，包括人们的一切观点和传统。^②

“道”虽然超越人类的经验，不能被人类所把握，却是仁慈而博爱的。它对一切人和自然界万物一视同仁，爱所有的人和事物。《道德经》论述圣人的章节，同样是论述道的品格的，因为圣人就是体“道”之人。例如，《道德经》第 49 章说：

圣人常无心，
以百姓心为心，善者，吾善之；
不善者，吾亦善之；
德善。
信者，吾信之；
不信者，吾亦信之；
德信。^③

楚金莲补充说，“道”恩惠普施，但这并不意味着它对不公

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 30 页。楚金莲引自盖尔斯（Giles）英译本《庄子》，76 页。

② 同上书，第 30 页。

③ 同上书，第 31 页。

正的事情不闻不问。因为，虽说“天道无亲”，却又“常与善人”（《道德经》79章）。楚金莲对此评论说，这里透露出来的信息很有意思，原来非人格化的冷漠的“道”，让位给了一个积极能动，能区分善恶的“道”。^①

概而言之，“道”作为宇宙的“本原”和万物之“母”，是“绝对的，不可知的，既存在于世界之中，又超越于万物之外，同时又是仁慈而博爱的”。^②“天”和“道”都是中国人对终极实在的称谓。它们是西方神学里“上帝”（God）的对应词。虽然“天”和“道”不像“上帝”，那样具有鲜明的人格化特征，中国经典里有些说法暗含了它们的人格化特征。“天”和“道”具有更为明显的非人格化形象，是因为自古以来中国人就相信，人的知识无法把握终极实在，人的语言无法描述终极实在。

二 灵魂不灭和命运

楚金莲指出，儒道两家的经典都谈到灵魂永生的问题。这是我从她的书中了解到的新鲜的观点。在此之前我一直以为，儒家和道家是根本不谈这个话题的。楚金莲说，在灵魂是否不灭这个问题上，孔子没有明确表态，但是他并没有否认来世的真实性。他之所以不强调来世，是因为他那个时代的人沉湎于鬼神崇拜而不能自拔。与强调来世相反，他强调人应该把注意力放在今生现世，过好今生现世的生活。他接受古人关于“天”和来世的种种信仰，即对于“天”和来世，不能加以教条化的确定的解释，而只是模糊地承认它们的真实性。^③

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第216页注。

② 同上书，第39页。

③ 同上书，第32页。

但是，楚金莲指出，老子，庄子和孟子都明确地谈到灵魂不灭这个问题。老子在《道德经》里确认，持守“道”的人不会死亡：

……盖闻善摄生者，
陆行不遇兕虎，
入军不被甲兵，
兕无所投其角，
虎无所用其爪，
兵无所用其刃。
夫何故？
以其无死地。^①

对庄子而言，永生的希望是如此真实，以至于尘事的生活就像是一场梦：“……方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且又大觉而后此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之，君乎牧乎，固哉！丘也与汝皆梦也！余谓汝梦亦梦也……”^②

楚金莲认为，孟子对“浩然之气”所作的描述，清楚地显示了他对达成不朽的信心。这种“浩然之气”，楚金莲认为，就是巴哈伊信仰所说的“灵魂”。在谈到这种“气”时，孟子说：“难言也，其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非袭义而取

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 33 页。楚金莲引自《道德经》，第 50 章。

② 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 33 页。楚金莲引自盖尔斯翻译的《庄子》第 22 章，第 29 页。

之也。”^①

楚金莲认为，孟子不认为一个人肉体死亡以后，生命也就结束了。这种“浩然之气”是人永生不灭的内在因素。然而，一个人是否能够保存这种气取决于他如何去养护它。人必须以正义的行为，而且主要地必须以“道”来养护它。^②

楚金莲说，中国人的宗教心理还包括对命运的信仰。“命”的观念在中国人理解生活和生活危机时，起着重要的作用。楚金莲说，在孔子的时代就流行的一句格言，“生死由命，富贵在天”，到今天还常常被人引用。孔子在《论语》中十三次谈到“命”，例子之一是：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”（《论语》14：36）^③

孟子更加明确地把“天”看做人格化的命运的主宰。例如他说：“行，或使之；止，或尼之。行止，非人所能也。吾之不遇鲁侯，天也。”（《孟子·梁惠王·下》16章）^④

从以上引述可以得出一个结论，即儒家和道家经典确实对灵魂永生作了肯定的论述，尽管这种论述是间接而隐晦的。另外，古代中国人还很明确地认为，“天”主宰着人的命运。这些信仰使中国传统宗教和其他宗教之间更加具有可比性。

三 中国宗教的人文主义特征

楚金莲指出，要理解中国宗教的人文主义特征，必须首先理解孔子“事人犹事天”的信念。由于在孔子时代，人们盲目地信

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 35 页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第 36 页。

仰想象出来的许多神灵鬼怪，沉湎于迷信活动之中，孔子想把他们的注意力从崇拜超自然世界转向过好现实生活。楚金莲认为，孔子基本上是一个人文主义者和实干家，对“上帝”或者终极实在不作玄学的推究。^①他在这方面给后世的中国学者定下了基调，他们尽量避免讨论对诸如上帝和灵魂不朽等在西方哲学家引起广泛讨论的话题。

楚金莲认为，孔子那个时代的人们所需要的，不是要信仰上帝或者超自然存在的呼吁。这样的呼吁是多余的。那个时代所需要的，是呼吁人们要以理性和负责任的行为来崇拜“天”或者上帝。封建时代的中国人需要学习的不是玄学，而是如何过好现实生活。孔子呼吁人们遵循道德规范，因为这是信仰超自然世界蕴涵的要求。他提醒人们，崇拜“天”的正确方式，是仁爱地待人，而不在于用祭品来安抚鬼神。^②孔子所处的时代背景，楚金莲说，使他相信人们所需要的是对“现世”的强调，而不是对“来世”的强调。有一次，有个弟子问他什么是智慧，孔子回答说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知也。”（《论语》6：22）^③

楚金莲认为，孔子想改善社会的伦理道德状况。他相信，只要人们遵循某些行为准则，人性是能够自我完善的。^④孔子要求人们把注意力从超自然世界转向现实人生，要求成就为人性。成就人性，就是要发展人的道德品格，作一个君子，涵养“仁”，也就是遵循天道。儒家把理想的人际关系当作其学说的核心而加以强调，原因就在这里。

楚金莲指出，也正是由于这一点，有些论者坚持认为儒学不

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第14页。

② 同上书，第16页。

③ 同上。

④ 同上书，第15页。

是宗教，而只是一种人文主义的道德哲学。^① 楚金莲认为，这些论者没有认识到，孔子对现实人生问题的关注，是基于这样一个信念，即侍奉“天”的最佳的途径，在于侍奉人，而不在于向鬼神或者“天”本身献祭。一个真正虔诚的人，应该致力于普及理想的社会和政治行为。圣洁的行为不仅指在寺庙里虔诚礼拜和诵读经文，也指和别人交往时表现出来的良好的态度和行为。楚金莲指出，虽然孔子没有强调信仰“天”的必要性，但这并不意味着孔子主张信仰是不必要的。他没有强调信仰的必要性，原因很简单，因为在他那个时代，任何头脑健全的人都不会否认“天”或者上帝的存在。因此关键不在于强调信仰，而在于强调良好的行为和品德的重要性。^②

楚金莲认为，儒家传统介于宗教和哲学之间，介于人文主义传统和宗教传统之间。儒家经典介于宗教圣典和人文主义经典之间。她认为，由于这个原因，应该把儒家学说界定为既是宗教，又是哲学，既然没有一个词语可以同时涵盖这两个概念的含义。她说，不应该把儒学只界定为宗教或者哲学。因为，如果我们只把它界定为宗教，我们就无法理解它的独特之处；而如果只把它界定为哲学，我们就可能忽视了它影响人心的力量。^③

楚金莲指出，儒家学者从来不考虑他们的价值体系到底是哲学还是宗教。这个问题在他们的文化里根本没有意义。哲学和宗教在中国文化里是一体而不可分的。^④

至于道家学说，楚金莲说，虽然《道德经》对“道”作了详尽的阐发，但是，和《论语》一样，它着重论述的是实际的问

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 15 页。

② 同上。

③ 同上书，第 17 页。

④ 同上。

题，而不是神秘主义的话题。它教导人们要谦虚，知足，持守中庸之道，少说多做，指明实现幸福人生的智慧。从这些方面来看，《道德经》是非常关注社会的。它指出一个好君主应该如何行事，总结了如何取得成功和怎样避免灾难的经验和教训^①

四 没有启示的宗教

楚金莲在书中探讨了老子和孔子是不是先知的问题。它比较了这两位中国的圣人和各大宗教创始人，比如佛陀、基督以及巴哈伊信仰的创始人巴哈欧拉之间的许多相似之处。比如，像那些伟大的宗教导师们一样，孔子和老子恢复了诸如存在独一无二不可知的“道”这样的精神真理，强调了道德和良好的行为的重要性。这些知识在他们的时代被中国人遗忘了。他们并没有否定过去的教诲，尽管他们可能提出了一些新的教诲，或者试图改造某些过时的崇拜形式。他们的教诲既承袭过去，又有所创新。^②像那些精神导师一样，孔子和老子也不被他们那个时代的人们所接受，却不知疲倦地帮助人们转向光明之源——“大道”，普遍律则，真理，“正道”。用老子的话来说，就是“圣人……复众人之所过，……以辅万物之自然……”（《道德经》64章）像那些精神导师一样，孔子和老子也都吸引了一批忠心耿耿的门徒。他们的门徒来自社会各个阶层，不遗余力地传播他们的思想。这些门徒时刻准备牺牲他们的生命来捍卫他们的原则。孔子和老子的生活方式也和这些宗教导师一样，四处传道，对人们提出明确的道德要求。可以把老子和孔子与基督和佛陀这些往来于乡间各地，教化众生的宗教导师相提并论。像其他宗教创始人一样，在他们

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 39 页。

② 同上书，第 41 页。

去世以后，他们的思想学说传播开来，并取得了胜利，开创了人类历史的新纪元。^①

但是，楚金莲指出，虽然孔子和老子的教导和其他宗教先知的教导很相似，他们自己却不是先知。她引用了孔子自己的话来支持自己的观点。比如，孔子说：“（吾）述而不作”。（《论语》7: 1）在另外一个场合，孔子说：“我非生而知之者（即不像佛陀等人那样），好古，敏以求之者也。”（《论语》7: 19 节）当有人明确地问他是不是先知时，孔子说：“若圣与仁，则吾岂敢！”（《论语》7: 37）孔子还说：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”（《论语》7: 26）^②

楚金莲认为老子也不是先知，但是她没有对此作详细的说明，可能是因为像孔子一样，老子也没有声称自己是先知。

楚金莲提出了两个非常有意思的假设，来解释老子和孔子的智慧的来源问题。中国圣人的智慧“深刻而引人深思”；“像各个世界性宗教的圣典一样，在读者的心中产生一种不可阻挡的悸动”^③。既然他们俩人都不是先知，他们从哪里获得智慧的洞见呢？

一个假设是，老子和孔子都是灵性极高的人，因佛陀（先知）出世而释放出来的灵性之“流”（*spiritual waves*），被他们敏感地捕捉到了。他们把握了时代的精神，并以一种适合于他们的时代和人民需要的方式，系统地阐发了时代的精神。^④

她认为另一个更加合理的假设是，老子和孔子都是好学之

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 44—45 页。楚金莲指出，从中国历史的角度来看，公元 6 世纪是孔子时代的开端，而从世界历史的角度来看，公元前 6 世纪是佛陀时代的开端。

② 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 47 页。

③ 同上书，第 51 页。

④ 同上。

人，他们读遍了中国古代的藏书。这些古籍有一部分被那个时代的文士视为神圣的经典。孔子和老子很可能都从中国古代的文化遗产中吸取思想的养料，对它们进行加工创造，并以各自独特的风格表达出古代文化的精髓。楚金莲补充说：在某种意义上，可以说老子的贡献更大一些，因为他把散布于古代典籍中的灵性智慧收集起来，再用短短五千言的《道德经》把它们表达出来。^①

在第二个假设的基础上，楚金莲谈到了在很久以前中国曾经出现一个先知的可能性。这个先知出现的年代是如此的久远，以至于人们把他的名字都忘了，但是在他的影响下，古代中国文明被认为远远高于其他各国的文明。这个不知名的先知的教义有一部分被保留在古代典籍里，被老子和孔子重新发现了，并对它们作了思想加工，从而创立了一套道德哲学。这套道德哲学的灵性洞见如此深刻，慢慢地又成了中国人宗教信仰的基础。^②

我认为这种假说是对老子和孔子学说起源的很有说服力的解释。其他世界各大宗教的精神真理都来自先知，为什么中国宗教是个例外呢？当我们注意到老子和孔子都对古代钦羨不已，认为古代某个时期曾经是“大道”流行的时代，这种假说的可信度就更强了。

这样，楚金莲给中国宗教没有先知这个令人迷惑不解的现象，提供一个有说服力的理论假说。中国宗教虽然“不是起源于上帝 (not divine in origin)”，但就其所起的作用和所蕴涵的灵性洞见的深度而言，却是一个不折不扣的宗教。^③ 这样一个宗教的教

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 51 页。

② 同上书，第 48 页。

③ 同上书，第 66 页。

义不是建立在某种超自然力量的权威之上的。这些教义本来就不被人们当做“启示”来看待，甚至也不被认为是上帝意志的体现。他们本来就不曾被人视为“救赎”的手段，而只是被当做改造人生和悟“道”的指南。^①

五 宗教一体性和宗教相对主义

我从楚金莲的著作中了解到的中国宗教生活的另一个重要特征，是中国人看待各种宗教时所持的宗教兼容和宗教相对主义的态度。中国人把宗教看做施行教化的手段，把各个宗教创始人称为“教主”。个别的宗教被看做教育体系的一个分支，而各个宗教创始人和圣人则看做某个学派的“导师”。^②

楚金莲注意到，中国人很早就认识到各个宗教都有其不可替代的价值。各个宗教互相承认彼此的价值，逐渐使人们产生这样一个信念，即各个宗教起源相同，目标一致，彼此是兼容和谐的。这种信念和巴哈伊信仰的宗教一体论非常接近，即使不是完全相同的话。楚金莲认为，宗教和谐一致的信念是中国信徒的不成文规定。^③

关于各个宗教起源相同，目标和谐一致的论述在中国的宗教文献中屡见不鲜。例如：

“同出而异名，同谓之玄：玄之又玄，众妙之门。”（《道德经》第一章）

“道教和佛教在教化的功能上是一样的。不同的宗教产生于不同的时代环境，以解决当时的时代需要，但是它们都是达到同

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 65 页。

② 同上书，第 66 页。

③ 同上书，第 65 页。

一个目的的‘便利手段’。”^①

“孔子寻求建立社会的和平与秩序，佛陀寻求了悟存在的本性，但是他们的目标是一样的。”^②

“诸教皆源于天，同衍天命”。^③

“追本溯源，三圣乃同”。^④

楚金莲认为，中国人想达成各个宗教和谐一致的愿望，导致了宗教调和主义这种有趣的现象。她认为可以把宗教调和主义界定为“一个宗教传统经过调整 and 选择，从另一个宗教传统中吸收宗教宣称，或者整合另一个宗教的观念，象征以及宗教实践”。^⑤

楚金莲认为，虽然宗教调和主义听起来好像很不严肃，很随意，很肤浅，但它不仅仅只是在口头上讲讲宗教一体，不仅仅只是一个希望世界各大宗教和平共处的乌托邦式的梦想。它是为了满足时代的精神需要而协调各个宗教的关系，以及为了防止出现宗教迫害而作的一个慎重而具体的努力。

楚金莲注意到，中国人传统上对不同宗教采取的是宽容的态度，而不是教条主义地对各个宗教加以区分，制造宗教对立。中国人对儒教，道教和佛教这三个主要的宗教的作用作了这样的概括：“儒教主要关注社会秩序；道教关注个人生活，特别关注如何达到心境淡泊宁静；佛教关注前生和来世。”之所以产生这种认识，是因为他们相信，虽然各个宗教彼此不同，产生于不同地方，不同的时代，但在帮助人们认识普遍真理方面，各个宗教的作用是互补的。^⑥

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 66 页。

② 同上。

③ 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 67 页。

④ 同上。

⑤ 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 68 页。

⑥ 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 69 页。

楚金莲认为，中国人一贯强调各个宗教之间的相似之处，而不强调它们之间的区别。他们强调宗教是一种生活方式，而不强调宗教结构，宗教权威，神职人员或者其他属于宗教制度方面的差别。虽然儒家学者，道教徒和佛教徒之间偶尔也有争论和冲突，这些争论和冲突不像其他国家的宗教争端那么血腥和旷日持久。介入争论的教派也没有互相谴责对方为荒谬和邪恶。他们承认对方也拥有某种程度的真理，对方的生活方式即使不如自己的好，也不失为一种不错的生活方式。^① 想想当今世界上因宗教优越论和宗教绝对论而造成的种种问题，看到古代中国人对异己宗教竟然如此宽容，真使人感到耳目一新。

六日前中国精神状况及儒学传统的未来

在《中国宗教和巴哈伊信仰》的结尾处，楚金莲指出，随着中国传统宗教的衰落，中国现在正处在一个精神真空之中。至今还没有找到令人满意的可以替代传统宗教的信仰体系来填补这个精神真空。中国的知识分子，特别是年青一代，正在寻找某种东西，以填补他们生活中这个的巨大的鸿沟。

楚金莲认为，目前的中国很像是一个失落了理想的文明。她说，一个没有理想的文明不可避免地要走向自我毁灭。对终极实在缺乏信仰，只能导致放荡不羁和无法无天。人民失去道德约束以后，正如孟子曾经警告的那样，将行如禽兽。体现宗教精神和道德准则的行为，对维持人类社会极为重要。历史表明，文明无一例外地是由某种道德规范的力量所维持的，而道德规范则是从某个伟大宗教的教义派生而来的。归根到底，历史就是宗教的兴

① 楚金莲：《中国宗教与巴哈伊信仰》，第 70 页。

衰史。^①

楚金莲说,将来不管是由哪一种信仰和学说来填补这个精神真空,都无法回避中国历史提出的挑战。再者,她说,因为儒学本质上是一套阐发某些永恒真理的精神教导,它的命运永远不会完结。孔子的言论,如果还之以本来面目,将重新散发出智慧的光芒。强调“仁”的个人实现,并把“仁”推广到整个宇宙,永远不会过时。对儒学重新进行研究,就能够重新发现儒学所蕴涵的广泛的人文精神,指导现实人生的智慧,和儒家学说的普世性。如果这样的话,楚金莲说,儒学体现在艺术,文学,历史和哲学中的价值观将再一次对全中国有创造力的人的心灵产生决定性的影响力。^②

楚金莲认为,尽管古人的教导在中国人的心中还残留着一些影响,比如对天的信仰,尊敬父母等,现代中国人有一种深深的失望和失落感,因为他们看到自己的文化传统无法和现实社会需要联系起来,无力改善社会道德状况。她认为巴哈伊信仰可以帮助中国人从精神迷茫的状态中解脱出来,可以帮助他们重新获得对“天”和“大道”的信仰,因为中国传统宗教和巴哈伊信仰之间有许多相似之处。^③ 她认为,巴哈伊信仰接续了中国人对终极实在和人生意义的追寻,继承了中国人宇宙和谐的思想,继承了中国人热爱自然,热爱全人类的传统。巴哈伊信仰通过重申基本相同的信念和价值观,恢复了中国传统的文化、信仰的价值和中华民族的自信心。她认为,巴哈伊信仰在很多方面和中国的人文主义传统是一致的。中国宗教(其他宗教也一样)和巴哈伊信仰有很多相同的精神原则和道德原则。^④

① 楚金莲:《中国宗教与巴哈伊信仰》,第 190 页。楚金莲引用阿诺德·汤因比的观点。

② 同上书,第 190—191 页。

③ 同上书,第 191 页。

④ 楚金莲:《中国宗教与巴哈伊信仰》,第 192 页。

前 言

2001年10月16日至19日,中美第七次哲学与宗教研讨会在山东大学举行, 适值该校百岁华诞。其时, 校园披上了节日的盛装, 庆祝活动和学术会议一个接着一个, 整个学校充满了浓郁的喜庆和学术气氛。我们的会议就是诸多校庆学术活动中的一项。来自美国、中国香港和大陆的18名学者以及3名研究生会聚邵逸夫科学馆, 围绕“宗教对话: 中国与西方”这一主题展开了认真、热烈的讨论。幸赖与会学者同心协力和山东大学的大力支持, 会议取得了圆满成功, 于是就有了这本会议论文集。

当今世界, 文明或文化成为举世关注的大问题。有文明冲突论, 如亨廷顿所主张; 有文化或宗教对话论, 以1993年芝加哥世界宗教大会倡导最力; 有以强调各文化的特殊性为特征的多元文化论——这可以说是目前文化讨论中的主调; 也有突出文明的进化与普世特征的文明融合论乃至一元论——这一理论由来已久, 至今仍然颇有影响力。如此等等, 不一而足。虽然人们对文明或文化的理解不一定完全一致, 虽然迄今为止尚没有一个为大多数人所接受的宗教定义, 但是, 宗教是文化, 而且是最古老、最重要的文化现象, 则是普遍公认的。因此, 文化讨论不应回避宗教问题, 不能不以讨论宗教问题为其要务。近年来, 跨文化的研究和对话成为世界范围内的热点, 而其中跨信仰、跨宗教的对话尤其引人注目。这不仅表现在理论研究层面, 而且体现在实际的对话活动上。在大量跨宗教研究的理论成果问世的同时, 宗教对话活动也频繁举行。实际上, 这个在两个层面上的宗教对话已

经结出了丰硕的果实。1993 年世界宗教大会通过的“全球伦理宣言”，反犹主义日趋淡化以及随之而来的犹太教与基督教关系的极大改善，就是典型的例证。

中国与西方文化的相遇由来已久。且不说早在唐朝时期大秦景教的传入，单就明末清初利玛窦、汤若望、马礼逊等天主教传教士的传教以及鸦片战争以来中西文化的全面碰撞来说，就已经经历了 400 多年的历史。其间，在如何对待西方文化的问题上，有所谓“师夷之长技以治夷”，“中学为体，西学为用”，“洋为中用”，“西学为体，中学为用”等不同的态度。然而，由于五四新文化运动提出了“德先生”、“赛先生”的口号，也由于许多学者在谈及西方文化时突出了西方文化中的“科学与民主”，有意无意地避开或忽视了其中的宗教部分，因而在一些中国学人心目中造成了对于西方文化的不全面认识，似乎西方文化就是民主与科学，别无其他，至少别无可取之处。然而事实上，现代西方文化是一个内容丰富的整体系统，其中不仅包括以理性为基础的哲学、科学和民主制度，而且也包括以信仰为核心的宗教，即犹太—基督宗教传统。这个系统是在长期的历史发展过程中逐渐吸收古代希腊哲学、希伯来宗教、罗马的法律以及近代自然科学的基础上形成的，其中宗教占有极其重要的地位。既然如此，我们与西方文化的相遇和对话就应该是全面的，不应仅限于科学和民主等理性主义的内容，还应该包括其中的宗教传统。在新世纪开始之际，在全球化的大背景下，开展宗教比较与对话，使中国传统中的儒释道和西方的犹太—基督传统在新的层面上相遇、碰撞、对话、相互学习、吸收和借鉴，尤其具有理论意义和实践价值。这也是我们这次研讨会的目的所在。

本书收入的论文大致分为三部分。第一部分的六篇论文从不同的角度探讨了文化和宗教对话的理论基础，可以称之为关于对话的哲学研究。和第一部分中关于宗教对话的一般性理论研究不