

## 《大学生文化素质教育丛书》总序

崔智林

我校作为一所全国著名的综合性重点大学,从1902年陕西都督张凤翔发起创办到现在,历经坎坷,已过百年,在开展文化素质教育方面有着优良绵延的传统。“教授高深学术,养成硕学宏材,应国家需要”,此乃西北大学创立伊始的办学宗旨。“硕学宏材”是对学校培养人才素质的要求。“硕学”强调人才学问之广博,自然科学、人文科学和社会科学的知识均应具备;“宏材”强调人才品质之精良,“青采出于蓝,而质青于蓝”。唯硕学方能宏材。梅贻琦先生曾言:“大学校内,通专虽应兼顾,而重心所寄,应在通而不在专。”

为了培育具有广博学问之通才,发扬我校人才培养的传统,从1995年起,我们在国家教育主管部门的领导和组织下,加强对大学生进行文化素质教育的工作,提出通过加强对大学生进行文、史、哲、艺术等人文社会科学和自然科学方面的教育,提高全体大学生的审美情趣、文化品位、人文素养和科学素质。

在大学生文化素质教育的实践中,一方面,我们注重大学生的“博学之、审问之”。文化素质教育有助于学生理解专业知识,掌握专业技能,为学好业务打好文化基础,将专业教育向更深层次推进;另一方面,则注重大学生的“慎思之、明辨之、笃行之”,进行“做人”教育,服务社会、奉献人类的教育。让大学生懂得生命的价值和意义;珍惜生命,重视健康,形成科学的思维方法和生活方式,能够承受来自外界的各种困难和压力,有所作为,有所成就;能够走出自我,超越自我,在奉献祖国和人类中追求价值的实现;能够树立人与自然、人与社会、人与人之间和谐相处的科学发展观,促进人类社会可持续地向前发展。我们的目标是促使大学生有文化的自觉,承担起科学的文化遗产、文化创造和文化发展的任务,全面提高大学生的整体素质。

为了更好地推动大学生文化素质教育的有效开展,我们组织了一些相关问题的

专家、研究者进行了积极探索,以文学与艺术、历史与文化、哲学与心理学、社会科学、数学与自然科学等为内容,编写《大学生文化素质教育丛书》,既可作为教材,又可作为课外读物。其目的是向大学生介绍人类优秀文化成果,介绍中华民族的优秀传统文化,使大学生从中汲取营养,提高自身的综合素质和文化品位,提升自身的精神境界。

1913年西北大学创办的《学丛》中言:“人才犹种树也,筑室可不日而就,种树非数年不萌。……以种树譬之,学校园圃也,学生花木也,灌之,溉之,培之,植之,则讲师之责也。”我们深信,有这些专家学者精心编撰的这套《大学生文化素质教育丛书》,定能如滴滴泉水,浇灌学子之心田。我们期待明日之成就参天大木者,由今日之点滴滋润而始。

2004年12月8日

## 前 言

一千多年以前,晋代的陶渊明悠悠然在大自然中采菊,偶有心得,而吟了一首千古名诗:“结庐在人境,而无车马喧。问君何能尔,心远地自偏。采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕佳,飞鸟相与还。此中有真意,欲辨已忘言。”几年来,思索着人与宗教的若干问题,常觉心远地偏,飞鸟相还;在悠然自得中,也常“忘言”而不知所云:

——千百年来,具有理性、创造性与劳动力的人及其类群体,在生存发展的历程中,为何会有异于己的、高于其存在的神(或终极存在者)的世界存在?是人创造了神还是神创造了人?

——人为什么要信奉神、信仰宗教?人在万千自然中生长,其一代代经历,使其感知大自然的规律、定则;面对生老病死如同面对大自然春夏秋冬般自然,但人为何要信奉永恒之神、不朽之魂和永世幸福的天堂?是宗教在编织人的未来,还是人在编织宗教的未来?

——神的存在是恒在的吗?宗教能永世伴随人类走过风风雨雨吗?人类的历史是不断变化发展的,神的存在是否也呈变化发展之态?神世规则昭示人世规则;神世规则是否又是人世习俗规则之映现?人间未来是否合于神的主旨?人类社会的终极发展是否会同神意世界的终极关切合二为一?

——人与神,是否是本质相连着的两极?神是否是人的理想的真善美的化身?人是否只有将人的善性发挥到极致,或者完全抛弃人性之恶,将神性注入人性才能达于神性之一极?神是否是人理想的现实

世界的审视监督者、裁判校正者、奖罚主宰者？是否是人性的拯救者，给人以终极关切者？人的身心合于神的旨意、达于神的要求，是否就实现着人（或人类）希望达到的理想境界？宗教是否开辟了一条人（或人类）理想的、永远向上的、艰难漫长而又令人神往的超越之路？

……

自古及今，人们信仰着宗教，同时，又用自身的信仰、追求、实践，回答着宗教信仰给人及人的世界带来的诸多问题。——宗教是人的宗教，宗教信仰是人的宗教信仰。因此，对宗教的探讨从根本上说是对人及人类自身问题的探讨。神与人，是彼此相互映照着的镜子，通过一方才能更好地探索另一方，但起点必须从人开始。

通过历史地考察宗教存在，我们得出了这样的结论：不是神创造了人及人的世界，恰好相反，是人创造了神及神的世界。在信仰以及对信仰的追求上，人不是被动者，而是积极主动者——以其生存发展的需要，以其对未来及理想世界的希望、憧憬，以其对世界的认知和对自身命运的掌握，人缔造着崇拜者，发展着崇拜者——从自然崇拜、人的崇拜到终极存在者的崇拜。从根本上说，人缔造信仰者并非能够确证其实有及相应的力量，而在于宁肯信其实有及应有的力量，以藉此消除人的孤独、恐惧、痛苦、迷惘、焦虑……如迷路的孩子需要全能的父亲的导引。

神与人、与人的社会常统一为一体。人从人的需要、俗世社会的需要而构想的“应然”的理念及理想，在俗世社会得不到普遍实现和普遍

遵从的情况下,遂将“应然”的发布权、监督权、实现权交与高于人的存在,左右人的存在,无所不在的终极存在者,使其将人的遵从与否的最终结局在人的未来体现出来——人遵从“应然”与人能否获得最终的幸福、永恒的天堂连为一体;相反,则与人的永世痛苦相继。宗教所阐发的神的世界、神的意志和要求,常映现着人间世界的社会制度、律法、道德、文化和社会心态的命令和要求。其中,戒律的颁布,道德律的建立,人与人之间关系的界定,对女性的态度,人进入神意世界的努力,以及宗教文化、宗教礼仪、宗教制度等等都映现着宗教产生的现实社会之林林总总。当然,映现并不是照搬。如果宗教世界只是简单地重复现实社会的一切,那它就会失去存在的魅力,失去感召力、影响力和威慑力。相对于俗世社会来说,宗教世界是超越的世界。神的存在是超然的,它高踞于俗世之上,其意之所指,不是要人沉溺于人的物质属性与精神属性之中,而是要人超越人性,达于神性;超越人间,达于神世;由人及神,由人世及神世。人由人性及神性、由人世及神世的努力过程,是人按神的要求不断行善的历程;而行善意味着人为他人和社会所做的牺牲,意味着人对自我生命的超越。人的奋斗、牺牲,其目的不全是为了在现世获得应有的报应、报偿,而是在未来,在永恒的高于人世的神世(天堂)获得报应、报偿。其中,神对人的异化随人之超越而完成;人与神的合一不仅在未来,而且在现世就已经开始。

毫无疑问,人的宗教世界是颠倒了的世界。因为,神的意志,神的

世界在左右人的意志,人的世界。但这种颠倒了的世界又常是人的善的世界被恶的世界所左右、所统治的颠倒,是人的理想、信念的产物。尽管它只是一种信仰,只存留于现实世界的一隅,但它的存在总是对另一种存在的反动。它给人的历史的发展,给人自身的发展沿着合力而行,建立起了坐标的另一轴。

宗教及宗教信仰既是类的、群体的,又是个人的。从本质上说,正是个体人的“信”或“不信”奠基着宗教存亡的根基。所以,宗教的着眼点首先在于个人的拯救,在于个体同终极存在者的合一。

从个体的存在性上看,人在万千自然中的生存发展,其面临的种种属个人的生存危机、孤立无助的境况是很多的。世界像大海,个人像大海中航行的一叶扁舟,面对茫茫旅程、缥缈人生,其恐惧和无助常会使人寻求依托、依靠;寻求扶助、慰藉;寻求万能的指路人、导引者;寻求身心的归宿、精神的家园。宗教以神的存在给人提供了消除恐惧、孤独,消除人的生存危机的精神力量——人借助信仰就能有万能的神的保佑;人以善良,虽贫穷却最终会得到神的拯救;人忍受现实的痛苦,甚或自觉寻求现实的痛苦,就能在未来永远消除痛苦,享有天堂般的幸福境界;人蒙神导引,蒙神眷恋,就能渡过苦海,寻到最后的归宿地——在理想而幸福的家园,人与神融为一体而享有永世安乐。

应该说,人神共有的理想境界就是人的自由境界。人欲获自由如同人欲获生存一样重要,宗教所言的人的自由既有行为的自由,又有意

## 前 言

识心灵的自由；既有现世的自由，又有未来永恒的自由。人突破“我”之存在，突破非此即彼的二元思维及价值选择，进入与神合一的纯一、全一之中；人突破现世存在的有限性，进入灵魂的永恒与不朽之中，从必然王国进入自由王国。人的自由是终极的自由，幸福是终极永恒的幸福，这是宗教对人的终极关切，是神对人的终极关怀。

既然神对人、对类群体都进行着终极关切，那么，神的存在是否是终极性的恒在呢？关于神是否恒在，其关键在于人是否会恒久地信仰神的存在。现代社会生产的发展、科技的进步，使人们的认识水平、实践能力、对自身命运的掌握、对人类未来的开拓都达到了前所未有的高度。人们业已懂得了诸多自然界的奥秘，正在积极探索着尚未认知的领域，人们坚信这些领域终会被人认识，其规律终会被人掌握。这即是说，在自然领域中，神秘的、不可知领域的存在会越来越来少。也正因为如此，神在自然界的存在也会越来越受到人们的怀疑——在事实领域，人们在驱逐着宗教信仰主义、神秘主义。但在价值领域、道德领域，神的是否存在却不如事实领域那样简单明白。善与恶，在多元化的价值取向中，谁来作最终的裁定？在日益竞争趋利的社会中，谁能保证行善者，牺牲自我以利于他人、众生者能得到应得的奖赏？自私自利、为富不仁、邪恶者能得到最终的惩罚？谁能洞悉个人的内心世界？谁能倾听人发自内心的忏悔？谁能导引人走向光明之途？谁能将人的至善至福合为一体，将至善与不朽合为一体？谁能使人类美好的终极理想得以



实现？……在这些方面，宗教以无所不能的神的存在承诺着实现这一切。尽管人们奋斗着、牺牲着实现人类社会的平等、自由、正义、博爱，尽管人们呐喊着“上帝死了”，寻求人的自由、自主、独立之“我”的存在，但人类毕竟没有从必然王国进入自由王国，人们还需要某种程度上的关切、关怀，需要神在人的领域中的存在，而这正是宗教生存之根基。

实际上，宗教的存在是一个历史过程。尽管神对人的终极关切是美好的，但人更希望生活在人间世界，特别是人间世界越来越美好的今天和明天。人们信仰宗教，就是希望生活得更好，不在现在，就在未来；不在现世，就在来世。但现世业已美好，人们能完全抛弃现世而就未来之理想吗？何况宗教的理想只是人间理想的映现，人们抛弃人间理想，是否也就抛弃了宗教的理想呢？所以，对我们来说，要使人们生活在今天，生活在人的世界中，并不在于要如何高喊“杀死上帝”，而在于要积极努力地创建人类美好的现实、美好的明天。人类构筑的现实的理想实现之日，在一定意义上说，也就是人们的宗教理想实现之时，我们应该有这样的信念，并以此信念而行动！

我不是一个宗教信仰者，我只想用探索者的目光去探索人及神的世界。如果认为我的探索更偏爱于人及人的世界，那是因为它本来就令人挚爱。不仅如此，神之所以在人间世界存在，也是因为他偏爱人及人的世界的缘故——神人俱眷恋，何不孜孜求？我们神往着、奋斗着去努力实现人世的天堂。



## 目 录

第一章 人与神 .....	(1)
一、神的存在 .....	(1)
二、创造的疑问 .....	(5)
三、人神与神人 .....	(11)
第二章 崇 拜 .....	(16)
一、自然崇拜 .....	(16)
二、人的崇拜 .....	(24)
三、终极存在者的崇拜 .....	(34)
第三章 异 化 .....	(40)
一、进入神意世界 .....	(40)
二、灵与肉的洗涤 .....	(47)
三、体 验 .....	(50)
第四章 超 越 .....	(55)
一、道德律的建立 .....	(55)
二、心性的灵光 .....	(63)
三、与神合一 .....	(68)
第五章 释 义 .....	(73)
一、生存的危机 .....	(73)
二、人的弱点 .....	(81)
三、人的自由 .....	(91)

<b>第六章 基督教伦理</b> .....	(97)
一、圣爱的伦理意义 .....	(97)
二、信仰的美德 .....	(107)
三、望德及其实现 .....	(114)
<b>第七章 伊斯兰教伦理</b> .....	(121)
一、人的信仰原则和功修 .....	(121)
二、美德的养成 .....	(130)
三、理想人格的感召和道德践履 .....	(136)
<b>第八章 佛教伦理</b> .....	(142)
一、佛性论 .....	(142)
二、善恶与因果报应 .....	(148)
三、成佛的伦理修持 .....	(153)
<b>第九章 神与女性</b> .....	(159)
一、女性的悲哀 .....	(159)
二、沦 落 .....	(164)
三、福 音 .....	(170)
<b>第十章 神的存亡</b> .....	(175)
一、谁杀死了上帝 .....	(175)
二、神的存活 .....	(184)
三、渐进地消亡 .....	(195)
<b>后 记</b> .....	(202)

## 第一章 人与神

### 导读

恩格斯曾言：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”<sup>①</sup>神的存在是人的创造，是人间万象的折射。只是人在创造神的过程中，将神的力量与作用作了无限的扩大：“宗教把人和自然界的一切美好属性都归之于神，使人和自然空虚。”<sup>②</sup>这种夸大化了的神的作用和力量是造神之人将自己所造之神推之于人的世界，推之于无限和永恒的努力；也是将自己的生存和发展推之于受神的保佑，更安全、更祥和、更有希望和前景的理想。只不过这种努力往往是人的一种幻想的结果，这种理想的前景往往是人间社会根本无法实现的虚幻的反映。

### 一、神的存在

人在世界上的存在，创造了许多东西：从吃饭用的汤匙到居住的房屋，从御寒遮盖的衣服到书写用的纸，从攻击防卫的矛与盾到遨游太空的飞船，从男女结合的家庭到众志成城的国家……人因为这些创造而存活、开化，生息、发展，文明、进步。但有一个不知道是人创造了他还是他创造了人的存在，却使世代的人们感到敬畏、崇拜，似乎在他的面前人难以自处——那就是神。

实际上，我们放眼望去，自古及今，人生存的世界不仅是人的世界，也是神存在的世界。古代的犹太人曾信奉有一个至高无上的神——耶和华。他居住在什么地方，相貌如何，人们不甚清楚，只知道他是犹太人，无所不知，无所不能。为保护犹太人逃出埃及，耶和华曾将红海的海水分开；为支持约书亚征服迦南，耶和华曾命令太

① 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第354—355页。

② 《普列汉诺夫哲学选集》第3卷，三联书店1962年7月第1版，第65页。

阳停在基遍上空,月亮停在亚雅仑谷,使白昼延长了12小时;他为犹太人颁布戒律,并严格监视着每一个人的一举一动,一言一行;人一生的所作所为耶和华都铭记在心,算总账的日子在人的灵魂离开肉体之时,或上天堂,或入地狱,不一概而论。在印度,人们曾经认为有三大主神存在,他们分别是创造之神梵天,维护之神毗湿奴和毁灭之神湿婆。梵天创造了一切,神、人、魔鬼和灾难;毗湿奴则起着维护者的作用,以爱情、仁慈和宽容的形象出现,或化为人,化为黑天,化为将摩奴救出洪水的一条鱼,化为佛陀,他是人类的保护者和恢复者;而湿婆则是死亡、毁灭、疾病和舞蹈之神,以一个永远勃起的阴茎和永远处于性兴奋状态的形象,毁灭一切,再生一切,苦行禁欲,纵情欢娱,展示着人间的悲欢离合,生死流传。在古代波斯,人们认为宇宙中存在着两大对立的神的系统。一方是善的,以最高神阿胡拉·马兹达为主,代表着光明、洁净、创造、生命、善行、道德、秩序、真理……另一方以恶魔安格拉·曼纽为主,代表着黑暗、不洁、污浊、破坏、死亡、谎言、虚伪、恶行……人世间的一切对立和斗争无疑是善神和恶神的搏斗,人也正是这两种搏斗势力的结合,或为善,或为恶。在非洲,巴苏陀人认为,他们的祖先具有掌握善恶的神力,那些卓越的酋长,其灵魂享有天神的荣誉,被认为是活人和上帝之间的中介人,被尊为新神。而上帝则是一个无形的、不义的万恶之神,是种种灾难和痛苦的根源。人们逢灾惹祸时,总是祈求新神们向上帝老神求情。为了更直接地同上帝沟通,表达敬畏和谢意,他们需要保护神来象征上帝。这些保护神因部落的不同,或为鳄鱼,或为狒狒,或为豪猪,或为狮子,等等。在美洲,印第安人将整个自然界都看作是活生生的有灵的世界,大地上的树木、河流、土壤,甚至石块,都有一种灵的生命形式。动物更是一种精灵,或对人有利,或对人有害,它们按照人对待它们的方式来对待人类。在狩猎之前,猎人们要向准备猎取的动物的精灵祈祷,并遵行禁忌。在印第安人的头脑里,周围的万千世界是多种多样精灵的集合体,人生活在灵的世界中。

无需再作更多的实录,事实的展现是:在这个世界上,只要有人的地方,就有神或曾有过神灵,不论是万物有灵、多神,还是一神。人与神的相互依存使世界变得丰富、复杂,不拘一格,使人类世界呈现出广奥、深邃、神秘——人生活的世界犹如一个立体的世界,这个立体的世界不是形象的、事实存在的自然界的立体世界,而是有神存在的超自然的、观念的、冥想的立体世界。在这个立体世界中,神与人的相互关系呈现着如此的态势:

(一)神的存在是一种隐在的、充塞天地万物的存在。尽管人们为供奉各自的神

而塑造出了无数的偶像,建造了教堂、清真寺、寺院、道观等等,但是如果认为这些地方就是神的唯一的安身立命之地,那就大错特错了。神的真实存在之处就在于他的无所不在。如果神只安然端坐于他的供奉地,处在他应该处上的位置上,他又怎能普度众生?怎能窥视到每一个人的善行恶举呢?在信奉神以及神的代言者看来,神的存在是“至隐”的。他看不见,摸不着,但却充塞天地万物之间,超越时间,超越空间,超越现象界,进入每一个人的所有的生活领域之中——不仅深入到每一个人的言行举止之中,而且深入到了每一个人的意识世界、心灵世界和理念世界之中。也就是说,神存在于人的物质世界与精神世界的方方面面、点点滴滴之中。伊斯兰教的创立者穆罕默德曾这样讲:“东方和西方都是真主的;无论你们转向哪方,那里就是真主的方向。”<sup>①</sup>“凡有三个人密谈,他就是第四个参与者;凡有五个人密谈,他就是第六个参与者;凡有比那更少或更多的人密谈,无论他们在哪里,他总是与他们同在一起的。”<sup>②</sup>基督教《圣经》上讲:“上帝的道是活泼的,是有功效的,比一切两刃的剑更快,甚至魂与灵,骨节与骨髓,都能刺入、剖开,连心中的思念和主意都能辨明……原来万物,在那与我们有关系的主眼前都是赤露敞开的。”<sup>③</sup>耶稣基督也讲:“无论在哪里,有两三个人奉我的名聚会,那里就有我在他们中间。”<sup>④</sup>神学家奥古斯丁对天主曾做过这样的询问并作了这样的肯定:“既然你充塞天地,天地能包容你吗?是否你充塞天地后,还有不能被天地包容的部分?你充塞天地后,余下的部分安插在哪里?是否你充塞一切,而不需被任何东西所包容,因为你充塞一切,亦即是包容一切?一只瓶充满了你,并没有把你固定下来,瓶即使破碎,你并不散溢。你倾注在我们身内,但并不下坠,反而支撑我们;你并不涣散,反而收敛我们。”<sup>⑤</sup>

(二)在神与人的关系中,神是万能的,主宰一切的。他高踞于人之上,或降福、或降祸,皆随心所欲,从容置之。人世间的一切偶然性和必然性都包含着 he 直接或间接的指点,中国古人常常讲:此乃天意!正反映着这种状况。在神的信仰者的心目中,神的万能性和他的主宰力是全方位的:自然界的天地星辰,日月万物,人世间的生死祸福,贵寿贫贱,皆不出其右。“难道你不知道吗?真主从云中降下雨水,地

① 《古兰经》2:115。马坚译,中国社会科学出版社,2003年版。

② 《古兰经》58:7。

③ 《圣经·希伯来书》4:12—13。

④ 《圣经·马太福音》18:20。

⑤ 奥古斯丁:《忏悔录》卷三,《世界宗教与艺术》,吉林人民出版社,1991年版,第508页。

面就变成苍翠的。……真主为你们制服大地上所有的事物,以及奉他的命而在海上航行的船舶,他维护着天以免坠落在地上,除非获得他的许可。……他使你们生,然后使你们死,然后使你们复活。”<sup>①</sup>“你难道知道吗?在天上的和在地上的,与日月群星,山岳树木,牲畜和许多人,都服从真主,有许多人当受刑罚。真主凌辱谁,谁绝不受人尊敬。真主确是为所欲为的。”<sup>②</sup>神与人相比较犹如人同无知的小动物相比较一样;人是无知、迷茫、被动者,而神是至明、洞悉万物、导引者,只有他才能领着迷途的羔羊(人)行进在茫茫的征途之中。

(三)神的无所不能和他的主宰力,使他能够藉于人的信而解决人的所有现象界和非现象界中的一切问题。他能使贫穷的人得幸福,能使散财宝于众人、神的人“积财宝在天上”,能使贪婪的富有者无法进入天国,他给宽容者以宽容,给怜悯者以怜悯,他给行善者以善的报应,并以永生和天堂般的美景款待他们。

在伊斯兰教中,真主给信徒中的善者以这样的赐予:“他们将在恩泽的乐园中。许多前人和少数后人,在珠宝镶成的床榻上,彼此相对地靠在上面。长生不老的僮仆,轮流着服侍他们,捧着盃和壶,与满杯的醴泉;他们不因那醴泉而头痛,也不酩酊。他们有所选择的水果,和自己所爱好的鸟肉。还有白皙的、美目的妻子,好像藏在蚌壳里的珍珠一样。那是为了报酬他们的善行的。他们在乐园里,听不到恶言和谎话,但听到说:‘祝你们平安!祝你们平安!’……他们享受无刺的酸枣树,结实累累的香蕉树;漫漫的树荫;泛泛的流水;丰富的水果,四时不绝,可以随意摘食;与被升起的床榻。我使他们重新生长,我使她们常为处女,依恋丈夫,彼此同岁。”<sup>③</sup>

而作恶者,神不仅给他们以恶报,而且还在死后为他们准备了地狱。

在波斯教的《阿达·维拉夫书》中,主人公就曾游历过地狱,并看到过作恶者的惨状:“我看见地狱贪婪的入口:最恐怖的裂缝,狭窄无底的深渊,伸手不见五指的黑暗,我只有摸索行走。所有鼻孔都吸着污臭的空气,他们挣扎,摇晃着走,又摔倒在地,在这样恶劣的环境中,生存似乎是不可能的。每个人都在想:‘多么孤独呀!’三天才过去,九千年又来到,时间会停止,身体又再生。……我看见一条蛇从一个男人的肛门钻进去,像一束光,又从他们的嘴里爬出来。许多蛇缠绕着他的四肢。我问:‘他犯了什么罪?为什么受到这样严厉的惩罚?’我听到回答:‘这是一个罪恶的灵

① 《古兰经》22:63—66。

② 《古兰经》22:18。

③ 《古兰经》56:12—37。

魂,在世上犯了鸡奸罪。’……我还看见一个男人的灵魂,头皮被剥下来……他在世时,曾杀死过一个虔诚的人。接下去的景象令人毛骨悚然,恐怖万端……”<sup>①</sup>

由此可见,在人的世界中,神不仅存在着,而且在人之上,又建立了神的世界,左右、主宰、导引着人,使人间万象在神的世界中得以映现、评判,并得到应得的报偿,超越一切,在整个人的存在的时光流中,在整个类的存在的时光流中,叱咤风云,展现着神的存在和神的威力。

## 二、创造的疑问

在人与神共存的世界中,神的威力无边必然预示着他能创造一切,生化一切,毁灭一切。如果不是这样,如果他仅仅只是维持者、维护者、保全者,那么,他的至上性、完善性、权威性、万能性就要大受影响;而由此在人的意识里,神性、神意、神旨、神的存在和神的主宰就会大打折扣。我们知道,打折扣的信仰就是不洁的信仰,而不洁的信仰必将会导致神的覆灭。所以,创造一切和毁灭一切是神存在的根本。在基督教的教义里,上帝正是这样体现着他的神性的。《圣经·创世纪》载:“起初上帝创造天地。地是空虚混沌,渊面黑暗,上帝的灵运行在水面上。上帝说,要有光,就有了光。上帝看光是好的,就把光暗分开了。上帝称光为昼,称暗为夜,有晚上,有早晨,这是头一日。”第二日,上帝创造了空气。第三日,上帝造出了陆地,造出了海洋,造出了青草、结果子的菜蔬和树木。第四日,上帝造出了两个大光,大的管昼,小的管夜,又造众星,就把这些光摆列在天空,普照在地上,管理昼夜,分别明暗。第五日,上帝造出大鱼和水中所滋生的各样有生命的动物,又造出各种飞鸟,各从其类。第六日,上帝创造出牲畜、昆虫、野兽。又说:“我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼,空中的鸟,地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。”于是,上帝照自己的形象造人,造男造女,赐福他们。又对他们说,要生养众多,遍满地面,治理这地。第七日,天地万物都造齐了。上帝造物的工已经完毕,就歇了一切的工,安息了。

与此相应,伊斯兰教的安拉也同样以创造万物、人类来体现他的天恩:“你们的主确是真主,他在六日内创造了天地,然后,升上宝座,他使黑暗追求白昼,而遮蔽

<sup>①</sup> [美]L·M·霍普夫:《世界宗教》,知识出版社,第194页。

它；他把日月和星辰造成顺从他的命令。真的，创造和命令只归他主持。”<sup>①</sup>“他在大地上创造许多山岳，他降福于大地，并预定大地上众生的食物。那些事，在整整的四天就完成了。……然后，他志于造天，那时，天还是蒸汽。他对天地说：‘你们俩顺服地，或勉强地来吗！’它们俩说：‘我们俩顺服地来了。’他在两日内创造了七层天，他以他的命令启示各天的居民，他以众星点缀最低的天，并加以保护。”<sup>②</sup>所以，“天地万物，都是真主的。”<sup>③</sup>

在琐罗亚斯德教中，世界的唯一真神阿胡拉·马兹达创造了整个世界。他的信士这样询问并肯定着他的创造：“神啊，这就是我要问你的，请告诉我真理！谁创造了坚实的大地、不落的天空？谁创造了河流树木？谁使云雾风雨交融？啊，马兹达，谁是神意的创造者？神啊，我要问你，请告诉我真理！慈祥的神啊，谁创造了黑暗与光明？慈祥的神啊，谁创造了睡眠与活动？谁创造了早、中、晚相继，警示人们尽守职责，智慧聪颖。”<sup>④</sup>这一切的创造，自然归之于阿胡拉·马兹达。

应该很清楚了，在很多情况下，神对自然界和人类世界的主宰是因为他创造了这一切。自然界的天地日月、花鸟游鱼都出自他的意旨，他要它们生，它们就生；他要它们长，它们就长。他既能创造出它们，就能毁灭它们。而且尤为重要的，他还可以再行创造。所以，上帝之于万物，就犹如小孩之于他们嬉戏玩耍时堆起的小沙丘——随时可以推平再造，任意处置，任意点缀。对人，神常常怜爱有加，其中的根由可能是多种多样的：或者是按照自己的形象而造，他自然不忍心随意将自己的形象打碎；或者，人是一个有灵性的动物，他知道自己是由神、上帝造的，他的现在和未来的一切都归于神，因而，知恩图报，供奉祭祀，不惜牺牲自己的躯体，甚至自己的亲子，只图神的一时欢愉；或者，神看到自己所造的人，走不若马，力不若牛，没有虎豹之凶悍，没有狡兔之三窟，羸羸弱弱，在万千自然面前战战兢兢，生老病死，并时常陷入罪恶与污浊的泥潭之中，于是动了恻隐之心，不时派自己的使者下凡，教化人类，引导人类，皈依神、上帝，甚至在关键的时候，不惜派自己的独生子下凡，以自己的生命之躯来拯救人类。但无论如何，神依然是神，他绝不是慈善大师。他的威力在于他随时随地能给善者以善报，给恶者以恶报，视察人的动因，安置人的结果，安排人

① 《古兰经》7:54。

② 《古兰经》41:10—12。

③ 《古兰经》53:31。

④ 《雅士娜》44。



的出生之地,排列人的死亡之时,送善良之人的灵魂进天堂,使邪恶之人的灵魂进地狱,判罚分明,没有一丝一毫的差错。

神对人类世界和自然界纷繁复杂的所有现实存在的创造和拥有,使人类生存的现象世界和人类自身获得了存在的原因,也使人类对未来有了预定的认知。至此,如果人类不再追问,接下去我们的探讨就会结束。然而,上帝造人,错就错在他将理性带给了人类,使人类在明白了自己的存在之后,还要询问创造者为什么会存在。他们的问题并不复杂:“上帝造了我,谁造了上帝?”

在神学家们看来,“谁造了上帝”这个问题本身是不存在的。因为上帝是所有存在原因中的“第一原因”,是推动世界万物运转存活的“第一推动力”。他存在于世界的开始,也存在于世界的终结,他本身就是世界的开始,就是世界的终结。他是无需被造的、永恒的、万古不朽的。“思想肤浅的人徘徊于过去时代的印象中。觉得非常诧异,以为化为一切和掌握一切的全能主天、天地的创造者,在进行如许工程之前,虚度着无量数的世纪而无所事事;我希望他苏醒过来,认识他的诧异是错误的。你(主)既然是一切时间的创造者,在你未造时间之前,怎能有无量数的世纪过去?能有不经你建定的时间吗?既不存在,何谓过去?……你也不在时间上超越时间;否则你不能超越一切时间了。你是在永永现在的永恒高峰上超越一切过去,也超越一切将来。……你的岁月无往无来,我们的岁月往过来续,来者都来。你的岁月全部屹立着绝不过去,不为将来者推排而去,而我们的岁月过去便了。你是‘千年如一日’,你的日子,没有每天,只有今天,因为你的今天既不递嬗与明天,也不能继承着昨天。你的今天即是永恒。你生了同属永恒的一位,你对他说:‘我今日生你。’你创造了一切时间,你在一切时间之前,而不是在某一时间中没有时间。”<sup>①</sup>神学家们的虔诚、理解力和解释能力是惊人的。但放眼望去,如果超越一个民族,超越一个神的辖区,超越一个宗教的领地,以一个陌生人的眼光来观察这个世界,观察这个世界各种各样的宗教现象,各种各样神、上帝的存在,以及他们的种种神力、表现,人们又能得出一个什么样的结论呢?

用最朴素、最直观的眼光看,这个世界是各种各样神聚集着的世界:不仅有基督教的耶和华、伊斯兰教的安拉,还有中国道教中的玉皇大帝、太上老君,印度教中的梵天、毗湿奴、湿婆,日本神道教中的天照大神,波斯教中的阿胡拉·马兹达,锡克教

<sup>①</sup> 奥古斯丁:《忏悔录》卷十一。

中的“真名”，非洲塞拉利昂曼代人的恩盖欧(Ngewo)，约鲁巴人的奥罗伦(Olorun)，澳大利亚土著人的拜亚米，墨西哥印第安人的瓜德卢佩圣母等等。这些神都常常宣布他们才是真神，是唯一的，是人间万有的创造者，是至上和至尊者。

依照大乘传说，佛陀从母腹中诞生出来时，一手指天，一手指地，说：“上天下地，唯我独尊。”后来，他宣称自己是觉悟者：“我无所不知，我战胜了一切，我对一切法都不染著，我断除了一切贪欲，自证自悟，谁能成为我的导师？我没有导师，在这个包括天神存在的世界上，和我相同的人并不存在，没有一个和我相同的人。在这个世界上，无完美无缺，我是至高无上的导师。只有我彻底觉悟，因为我已获得清凉的涅槃。为了转无上法轮，我走向伽尸城，当播响永恒的鼓时，世界上还有谁能转无上法轮。”<sup>①</sup>如果这些话为伊斯兰教的安拉听到，他会怎么样呢？因为他宣布，他才是世界上唯一的真主。“天地的国土是他的；他没有收养儿子，在国土中没有伙伴。”<sup>②</sup>“他是真主，是独一的主；真主是万物所仰赖的；他没有生产，也没有被生产，没有任何物可以做他的匹敌。”<sup>③</sup>如果有人说：“‘至仁主收养儿子。’你们确已犯了一件重大罪行。为了那件罪行，天几乎要破，地几乎要裂，山几乎要崩。这是因为他们妄称人为至仁主的儿子。至仁主不会收养儿子，凡在天地间的，将来没有一个不像奴仆一样归依至仁主的。”<sup>④</sup>“除了安拉，别无他神。”而“不信道者已经有为他们而裁制的火衣了，沸水将倾注在他们的头上，他们的内脏和皮肤将被沸水所融化，他们得享受铁鞭的抽打，他们每因愁闷而逃出火狱，都被拦回来。你们尝试烧灼的刑罚吧！”<sup>⑤</sup>这样一种斩钉截铁、确定无疑的结论，如果为基督教的上帝耶和華所了解，他又会怎么样呢？“除了我以外，你不可有别的神。……恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。爱我守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。”<sup>⑥</sup>为了拯救人类，他派自己的独生子耶稣下凡，“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生……信他的人不被定罪。不信的人，罪已经定了。”<sup>⑦</sup>耶稣说：

① 《中部经典》I，《罗摩经》I，171，第214—205页。

② 《古兰经》25:2。

③ 《古兰经》112:1—4。

④ 《古兰经》19:89—93。

⑤ 《古兰经》22:19—22。

⑥ 《圣经·出埃及记》20:3—6。

⑦ 《圣经·约翰福音》3:16—18。

“我就是道路,真理,生命。若不藉着我,没有人能到父那里去。”<sup>①</sup>他对门徒们讲:“天上地下所有的权柄,都赐给我了。所以你们要去,使万民作我的门徒。”<sup>②</sup>

朴素的考察往往是真实性和真理性的考察。无数的信仰者以为自己所奉的神才是真正的神,才应该是世界唯一的统治者。殊不知,世界之大,神也是众多的。每一个神都曾许下诺言,只有信他的人才可进天堂,可获永世幸福,不信他的则要进地狱。如果真是这样,那么,世界上不知将会有多少人要进到那可怕的地狱中去。万千变化,人世轮回,难道没有人的灵魂转告现世的人们:这世界上不可信其他的神,只可信一神,只有这一神才是他们唯一的救世主吗?如果真如神学家们所说的,只有他们的神才是世界的创造者,万千世界的拥有者和毁灭者,那么,人们不禁要问:人所生活的地球、宇宙到底有几个?人和万物实际上被创造过多少次?哪一次的创造在前?哪在一次的创造在后?在前的是否还需要在后的再行创造?创造过的就要拥有。事实是:人类生活的现实世界只有一个,如果神灵们都说自己有权力拥有这个世界,那么,神界之中是否也要划分势力范围?是否也要爆发为争夺统治权力而进行的“神际大战”?创造、拥有过的自然可以毁灭,神往往是在惩罚、毁灭甚至世界末日之中来展示他的威力,警示并审判世人的。但现实世界又能允许毁灭几次?哪一个神的毁灭在前?哪一个神的毁灭在后?在后的能否允许在前的毁灭者将他创造的现实世界毁灭殆尽?看来,真要全面展开,深入追问,真要将“教义”当成事实去探寻,那结果将是不堪设想的!

不仅如此,我们还可以深入其中,以一神教的眼光,在一个神的辖区来探讨神这个创造者的存在。我们知道,世界上万千事物的存在都是有原因的。因果律使这个世界变得可用理性、逻辑来分析和认识,有序性、规律性、真理性便由此衍生,并使世界对人这个理性存在者来讲变得井然有序,亲切可爱。然而,如果按神学家们讲的,他们的神、上帝没有存在的原因,他们只创造万有存在的原因,而他们却没有存在的原因,这就如同鸡下了蛋,但鸡却是上帝创造的一样。这种唯一的例外,使人类在这个问题上,理性逻辑的拥有全然无用。我们都很清楚,在真理的领域内容不得掺假,“假如每件事都必须有原因,那么上帝也必须要有原因。假如有的东西可以无需原因,那么世界也可以像上帝一样无需原因。”<sup>③</sup>罗素的诘问是深刻的。在这个诘问之后,

① 《圣经·约翰福音》14:6。

② 《圣经·马太福音》28:18—19。

③ 罗素:《一个自由人的崇拜》,时代文艺出版社,第47页。

他讲的这段话更能说明问题。印度教徒讲,世界被一只象支持着,象被一只乌龟支持着。当人们问:“乌龟呢?”印度教徒说:“我们改变话题如何?”

假使世界真是由造物主创造的,那么,人们不禁要问:造物主在创造人的善良的同时,为什么还要创造邪恶。神不是万能的吗?他难道不能消灭人的贪婪、自私、凶残?难道不能制止仇视、争吵、战争?难道不能使人生活得更和谐、更安逸、更幸福?他对这一切负责吗?他创造了这一切,当然应该负责,那么,他创造了邪恶,是否暴露出他也有恶的本性存在呢?如果是,那么他还是至善的吗?他还能让人完全信服、遵从和热爱吗?如果不是,那么这一切又是谁制造的呢?那些被判有罪而遭痛苦的人问伟大的神:“你为何让我遭受痛苦?”神答道:“因你生前的罪孽。”他们问:“谁创造了我们?”神说:“是我。”又问:“既是你创造了我们,那么是我们产生时认识罪恶呢?还是你赋予我们罪恶?”神回答:“是我赋予你们罪恶。”人又追问:“你知道那是罪恶,为什么还要赋予我们?”神回答说:“住嘴!让我想想怎么回答。”<sup>①</sup>

最基本的问题无法回答,说明神的创造、神的存在本身有问题。实际上,千百年来,神学家们也看到了这一点,于是,他们往往用一个挡箭牌来抵挡一切的诘问和疑难,那就是“信”。不管现实世界的事实如何,不管教义经典中出现了什么样的奇迹(比如,耶稣使死人复活,使瞎子复明,用5个饼2条鱼让5000人吃饱等等),不管人们的追问会出现什么样的难堪,不管科学的论证到了什么样的地步,不管人们会用什么样的目光、什么样的方式来对待他们,只要是神的教义经典,经文戒条,都要信,“信则灵”。耶稣说:“你若能信,在信的人凡事都能。”<sup>②</sup>可以说,“信”“信仰”是神在人的心中存在的根本,是一切宗教神学的灵魂。但是,话得说回来,信与不信既是一切神灵产生的根本,又是一切神灵破灭的根本。因为,信是人在信,人可以信,也可以不信;人可以信这个教(比如伊斯兰教),也可以信那个教(比如佛教),也可以根本不用信教。所以,在信与不信之间,人与神的关系发生了根本的变化,人由宾格而升至主格,不是神决定人是否要信仰,而是人在自决中、在对神的认识之中而决定是否要信神,即决定神存在的命运。所以,从这个意义上说,人是在信与不信之中,在灵魂上再造着神。

<sup>①</sup> [美]L·M·霍普夫:《世界宗教》,知识出版社,第56—57页。

<sup>②</sup> 《圣经·马可福音》9:23。

### 三、人神与神人

人对神的信与不信是在既有的神的存在范围内展开的,它代表着问题的一部分而不代表问题的根本。问题的根本在于,在人神共存的世界中,神实际上是人依据人的存在本质而塑造的。如果我们刻意求真,在神的世界中徜徉一番,我们就会惊异地发现:神的世界实在就是人的世界的再现,形形色色的神反映着人及人的本质的方方面面。本来,世界之大,事物万千,差异性正反映着规律性。人的形貌、体质、肤色的不同体现着人种的不同,但这种不同也同时在神的体貌上反映出来,就让人们感到了神的拟人性。

在古希腊,奥林匹斯山上住着一群统治世界众生的诸神。为首的宙斯是一位容貌端庄而威严,留有胡须的老人。他的属下诸神,男神个个身高体健,肌肉发达,极富力量感;女神则皮肤白皙,乳房隆起,极富美感和性感。诸神之肌体、肤色、毛发、眼睛,整个是古希腊欧罗巴人种的映现。而在东方,印度佛教中的诸佛则容颜端正、肌肤丰润、温雅敦厚、慈祥安逸,黑眸中透露着超凡脱俗、普度济世的安详与自信。在古代中国,人们对观音菩萨的崇拜是普遍的,可谓“户户有观音”。但人们对观音菩萨的描述和描绘却常常是这样的:“眉似小月,眼似双星,玉面天生喜,朱唇一点红”,“一幅长发唐装,俨然大家闺秀,神情庄重妩媚,秀美可亲”,活脱脱一个东方秀美端庄女性的完美形象。

实际上,任何一个民族,在他们尊奉自己的神灵时,脑海中所映现的神的形象往往就是自己民族中人的形象的最完美的集合体,只不过在这个集合体中加上了神圣的光环:观音的千手千眼,佛陀的普度众生,宙斯的神力无边。……

几千年前,古希腊的色诺芬就曾尖锐地指出:“凡人们幻想着神是诞生出来的,穿着衣服,并且有着同凡人一样的容貌和声音。”“埃塞俄比亚人说他的神,皮肤是黑的、鼻子是扁的;色雷斯人说他们的神,眼睛是蓝的、头发是红的。但是,如果牡牛、狮子或马有双手,而且,像人一样能用手描画和创造一切的话,那时,它们也会用类似的相貌来描绘诸神,马描画出像马一样的神,牡牛描画出像牡牛一样的神,它们所创造的形象恰恰是它们自己的形象。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 转引自《西方哲学原著选读》上卷,第29—30页。

不仅如此,神的拟人处还深深地烙印着神诞生时人间的社会制度、生活方式、文化道德准则的所有方面,甚至神界的生活本身就展现着人间生活的色彩斑斓的一面。

中国道教里有一个总管天、地、人的玉皇大帝。他有 36 位大臣和 2 个主要助手,宰相从益。玉帝之下,仙分五品,从低到高,依次是鬼仙、人仙、地仙、神仙和天仙。据说,天仙们住在中国西部的昆仑山上,山上有一个宝石湖和一棵蟠桃树,吃了树上的蟠桃可使人长生不老。无疑,玉皇统辖下的神仙机构是当时中国社会皇帝统治机构的典型反映,而玉帝本身的着装举止,出入进退,身居的宫殿楼阁,俨然就是天界的中国帝王。如果人们想进一步印证,那么,神同人一样有四肢百骸,七情六欲。古希腊的宙斯尽管有七个妻子,但他仍不满足,不仅有许多“外室”,而且擅长逢场作戏式的“浪漫”。有一次,他假扮成底比斯王,趁机与王后阿尔克墨涅同房,结果生下了一个伟大的英雄赫刺克勒斯。为了在天空占有一定的位置,诸神之间也发生战争,但武器与战车往往不是现时代的。在巴比伦,“……天空诸神既拥立马都克为王,都纷纷赠给他兵器,天神阿那赠他一张天罗地网,悬挂四方,准备捉拿敌人。他自己便造出七种怪风和一股洪水,以备杀敌之用。布置既妥,马都克便手执戈矛,腰悬弓箭,跨上一辆四匹马拉的车子;电光在前,闪耀夺目,火焰腾腾,充满全身,直奔下界,冲杀过来……”<sup>①</sup>诸神常常为所欲为,但却很会用计谋。在伊斯兰教中,真主讲:“我创造精灵和人类,只为要他们崇拜我。”<sup>②</sup>“真主是最善于用计谋的,”<sup>③</sup>“真主使他所意欲者误入迷途,使他所意欲者遵循正路。”<sup>④</sup>“一切计谋,只归真主。”<sup>⑤</sup>

诸神之间有时争风吃醋,玩世不恭。有一次,古希腊的战神阿瑞斯与爱神阿佛罗狄忒私通,被爱神的丈夫火神赫淮斯托斯发觉,于是火神将他们两个包在一张网里送到众神那里,引得他们哄堂大笑。但当爱神阿佛罗狄特爱上了美少年阿多尼斯时,爱神的情人阿瑞斯却大为嫉妒,用法力使野猪咬死了这个美少年。古埃及的神同凡人一样,同样畅游尼罗河,而《旧约》中雅赫维奔驰于天上人间,却同人一样有自己的住处——约柜。

① 巴比伦神话。

② 《古兰经》51:56。

③ 《古兰经》3:54。

④ 《古兰经》14:4。

⑤ 《古兰经》13:42。

人间万象,神间万象。神的生活犹如当时人的生活;神的风仪举止反映着当时、当地世俗社会人的伦常仪礼;神际关系展现着当时人间现实社会关系的林林总总。因而,神与人的区别,在这种意义上说,只能是名称的区别而绝非实质的区别,而神的特性实质上是人的特性的种种超验的附会。

当然,如果将神仅仅说成是人格化的超自然存在,似乎也不完全正确。因为我们无法解释人们对太阳的崇拜,对树神的崇拜,对龙、鹰、熊的崇拜,对风、雨、雷、电的崇拜;无法解释美拉尼西亚人的“码纳”,阿尔贡钦人的“玛尼图”,易洛魁人的“奥伦达”,澳洲人的“阿伦魁尔塔”。但综观人类对这些存在者的崇拜,却有着如下的特征:

首先,被崇拜者绝非原有意义上的实在,而已被人附予了某种超原有意义上的力量和属性,这些力量和属性常常都是拟人的。

中国上古先民有日神崇拜,《礼记》载:“郊之祭也,迎长日之至也,大报天而主日。”<sup>①</sup>郑玄注:“天之神,日为尊。”“以日为百神之王。”孔颖达注:“天之诸神,莫大于日。祭诸神之时,日居群神之首,故云日为尊也。”可见,在中国古代人的宗教观念中,太阳不仅为神,而且为百神之王。所谓的百神之王就不是太阳本身的属性,而是人所赋予的拟人的属性。更有甚者,《淮南子·天文训》中讲:“日出于暘谷,浴于咸池,拂于扶桑,是谓晨明。登于扶桑,爰始将行,”行程经过曲阿、曾泉、桑野、衡阳、昆吾、鸟次、悲谷、女纪、渊虞、连石等地,“至于悲泉,爰止其女,爰息其马,是谓县车。……日入于虞渊之汜,曙于蒙谷之浦,行九州七舍,有五亿万七千三百九里。”这里的太阳不仅用马车在太空行走,而且还配备了女驭者,其中的拟人性就更加鲜明。切斯特顿曾讲:“人类并非愚蠢到崇拜物质的太阳,而是崇拜寓于其中的能力和品格。”

其次,这些存在者不仅与人有着必然的联系,或赐福,或降祸,或满足人的某种愿望,或消除人的某种恐惧,而且还有着同人一样的情感、爱好、欲望,亦即类人的情欲观。人们必须小心翼翼地善待它们,在一定情况下,它们还可能寓于人的体内。所有的加纳北部的塔兰西人都“敬畏大地,……他们谈论大地时就像在谈论一个‘活着的東西’,这就是说,大地像祖先的灵魂一样,神秘地干预人间的事物。”而中国古代人对于龙的崇拜,则不仅因为龙是掌管雨水的动物神,而且还在于它能够给人带

<sup>①</sup> 《礼记·郊特牲》。

来祥瑞,有化身为天子和伟人的神力。古代人常常作龙旗,表明龙在身边能给人带来吉祥。《诗》云:“龙旂十乘,大辇是承。”<sup>①</sup>“龙旂阳阳,和铃央央。”<sup>②</sup>而天子乃龙的化身或人龙结合而生者比比皆是:“轩辕黄龙体。”<sup>③</sup>“庆都与赤龙合昏(婚),生赤帝伊祁,尧也。”<sup>④</sup>“任已(神农之母)感龙,生帝魁。”<sup>⑤</sup>连《史记》也说汉高祖刘邦是其母刘媪与龙交配所生。

很显然,是人给这些神秘的存在者赋予了与人有密切联系的超自然的神力与灵性,给自然力加上了人所幻化与希冀的神秘的观察力、思考力和行动力。否则,在欧洲的古典艺术中,树神就不会总是按人的形态来描绘;东非的万尼卡人也不会认为“每毁坏一株椰子树,就等于杀害了自己的母亲”。因为椰子树给予了他们生命和营养,正如母亲对孩子一样。

人与神的最相关联处,在于人本身被视为神,被尊为神。比如,非洲宗教的祖先崇拜,中国人的关圣帝君崇拜,日本神道教的天皇崇拜,以及世界很多国家曾经有过的国王崇拜等等。

一位研究非洲宗教的学者讲:“祖先至上这种想法对我们来说无关紧要,但对那些住在偏僻的村庄的非洲老年男女来说,没有祖先的存在和祖先的能力,他们每天每日的生活,或许我们可以不过分地说,他们每时每刻的生活就毫无意义了。”<sup>⑥</sup>在赞比亚,“家族的神灵即某人的祖父母、父母、叔伯姑婶及兄弟姐妹的一群幽灵。”在南非,“祖先之灵是班图人最亲近的神灵,他们是家族和部落的成员,在一切重要的时刻人们都想到他们并向他们求救。”无疑,祖先曾经是人,如同他们的子孙们一样也是祭奠过他们祖先的祭奠者,那么,他们今日的子孙也会成为明日之神。

在中国的三国时期,刘备麾下有一员骁将关羽,他勇冠三军,且侠肝义胆,忠勇仁义。或许他兼许多美德于一身,宋代起修庙祭祀,明道士张通元请进爵为帝,后封为三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君,又崇为武圣。《三朝野纪》卷七载:“宫中旧规,上每年冬底书符召仙或召将,叩以来岁事,无不应者。至是年召之不至,良久,

① 《诗经·玄鸟》。

② 《诗经·载见》。

③ 《史记·天官书》。

④ 《诗纬·含神雾》。

⑤ 《孝经纬·钩命诀》。

⑥ T·卡伦·扬:《非洲人的上帝观》,转引自《非洲传统宗教》,商务印书馆1992年版,第57页。



玄帝下临乱,批云:‘天将皆已降生人间,无可应者。’上再拜叩问:‘天将降生,意欲何为,尚有未降生者否?’乱答云:‘唯汉寿亭侯受明厚恩,不肯降生,余无在者。’批毕,寂然,再叩不应矣。”可见,一介武将,不仅为帝为圣,还为明代政权之保护神,皇帝都要向其行跪拜礼。——人崇人神,可窥一斑。中国儒教的孔子、孟子崇拜,伊斯兰教中的穆罕默德,佛教中的佛陀和基督教中的耶稣崇拜,可以说都是人崇人神之典型。

在人被崇为神的行列中,国王所占的比例或许最多。霍卡特认为:也许没有神圣的国王,就根本不会有任何神。在卢安戈王国中,人民“像神一样地”尊崇他们的国王,称他为桑比和潘哥,意思是神。他们相信只要他愿意,就能给他们降雨。每年12月间,需要雨水的时候,人们就去向他求雨,而每当这个时候,国王就站在他的宝座上对天空射出一箭,据说这样雨水就会降临大地。在印度“每位国王都被看作简直就是眼前的神。”日本的加藤健次博士在一篇探讨神道教的文章中写道:“神道教把对日本天皇的崇拜,即天皇至上的信念发展到了最高峰,天皇不论在其生时,还是在其死后,都被当成一位神灵。我认为,即使在今天,这一信念仍是神道教的基本信条,并且仍然与日本人的民族思想紧密联系,密不可分。”<sup>①</sup>

至此,我们还用作更多的考察吗?在神人共存的世界中,是人像神呢?还是神像人呢?是神造人?还是人造神?很明显,是人以自己的特性、需要,以自己的本性、本质,在特定的现实社会固有的时空范围内造神。人与神的关系不是在业已成熟的宗教中所反映的那样;人是客体,神是主体,人是被左右者,神是操纵者,而应该完全倒过来——在神的存在意义上,自古及今,人是主体,是人将神秘的光环赋予了神,赋予了崇拜者——人是神的创造者!

---

<sup>①</sup> 转引自〔美〕爱德华·J·贾吉编:《世界十大宗教》,吉林文史出版社,第161页。

## 第二章 崇 拜

### 导读

宗教的发展是一个历史的过程。“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。”<sup>①</sup>自然崇拜是人消除人在大自然面前的孤独、恐惧、无助等的一种努力。“由于自然力被人格化,最初的神产生了。随着宗教的向前发展,这种神愈来愈具有了超自然的形象,直到最后,由于智力发展中自然发展的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程,在人们的头脑中,或多或少有限的和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一神的观念。”<sup>②</sup>从自然崇拜——人的崇拜——终极存在者的崇拜,宗教展示了虚幻世界中在不同生产力、生产关系发展下,人们对神的世界的不同认识。在人的认识和人的需要的作用下,神的世界被变换着、发展着,朝着人所希望的更全面、更具体、更深入、更终极的方向进发;也向着更具有迷惑性、虚幻性和欺骗性的境地发展。

### 一、自然崇拜

科学业已证明,人是从猿进化来的。如果科学还能证明,猿猴也有上帝,那上帝的存在就无疑是真实的。但科学没能证明这一点。而且,人类初始阶段的发展也很难证明上帝的存在就是真实的。基督教《使徒信经》开端讲:“我信全能的父是创造天地的,我信我主耶稣·基督是天主的独生子……”“父”这个概念,在我们现在看来是再明白不过的了。但如果将这话讲给原始人听,讲给那些还没有进入父系氏族

<sup>①</sup> 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第250页。

<sup>②</sup> 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第220页。

社会的先民们听,他们一定不知所云。所谓的圣父、圣子、圣灵,只能是人类进入文明社会以后的产物,为时人所造,为时人所信。人类的历史遥远而漫长,可以追溯到上百万年以前。那么,是否人类一经诞生就产生了宗教,产生了异于自己又令其顶礼膜拜的神灵?考古学和人类学都没能证明这一点。——迄今为止,在处于旧石器时代早期的原始直立人的遗址中未发现任何宗教性的遗迹。

实际上,人类对任何异于自己生命的灵的臆造、感知,要建立在人能够弄明白这些灵的存在与自己命运的休戚相关之上,要建立在人类能够拥有希冀,对自己未来的存在意义与现时对灵的态度相联系、相感知的基础之上。这也就是说,任何宗教观念的产生,要立足于人类智力的一定程度上的成熟——成熟到能够在观念的意义上缔造一个与人相联系的另一个灵的世界。

现今人类发现的最早的宗教遗迹,是由尼安德特人制造的。这些生活在大约120000至25000年前的矮小的人类,他们在自己的墓穴之中为人们的寻觅提供了一些遗物。在墓葬中,考古学者发现了动物的骨骼和加工过的石器,还发现了被精心准备过的熊骨。这些随葬品的有意被存放,似乎表明尼人在自己的观念中缔造着另一个灵的世界。布兰顿说:“埋葬死人……含有特别关心死亡和死者的意思。如有随葬食物或其他器物的情况,我们就有理由设想其中必然含有一种死后继续存在的观念。”<sup>①</sup>不管怎么说,这似乎标志着人类宗教意识和宗教实践活动的开始。

随后,人们发现的克罗马农人(大约生活在25000年前),他们的带有宗教色彩的遗留物较尼人就大大地丰富起来了。在墓葬中,他们不仅将尸体同武器、工具埋在一起,而且还埋葬有装饰品,以及涂成红色的骨骼。他们的洞穴壁画被认为是祭司或巫师在狩猎之前,为预测一场成功的狩猎而画在秘密洞壁之上的。这些壁画上的骏马、野猪、马、熊,被箭和矛刺进了身体的关键部位。动物的栩栩如生和猎取人的枯瘦的形象相映衬,使人们感觉到了些许原始巫术的气氛。除此之外,克罗马农人还给后世留下了一些石雕像。著名的奥地利维兰达夫的维纳斯女性雕像,是一个乳房、臀部和腹部都被明显夸大了的形象,被认为很可能是生殖力崇拜的象征。很显然,人类社会中的宗教观念、宗教意识和行为是从旧石器时代产生的,而它一经产生就呈现着磅礴之势,经新石器时代、农业文明、工业文明而至今。

<sup>①</sup> C·G·F·布兰顿:《宗教的起源》,载《观念史辞典》第4卷,纽约,1973年版,第98页。

漫长的历程,人类的崇拜对象和崇拜意识的发展曲曲折折,但总的趋势是从原始的自然崇拜经由人的崇拜而向终极的绝对存在者崇拜的递进;是从多神向一神,从决定、影响着人的生命存活的自然力、人力崇拜向与人的精神世界的终极关切、终极依托和终极向往密切相连的神力崇拜的递进。可以说,人的宗教观念的发展与人的现实物质世界、世俗社会的进步发展并行不悖。

人类最初的宗教观念、宗教信仰与自然界有着千丝万缕的联系。从根本上说,这与当时人们生命存活直接依赖于大自然的赐予有关。人自从娘胎中呱呱坠地以来,偶然性便常常陪伴着人走过人生的漫漫征程。对原始人来说,张三今天出猎,正巧碰见一头肥硕异常的山羊,而李四则空手而归;一位平时并不见得多么勤快的妇人,出去采集却意外地发现了一堆山鸡蛋;一位在打仗中偶尔将一卷鸟羽披在身上的人,在一场恶仗中安然无恙,而他的同伴们则非死即伤。人生充满了幸与不幸,而每当在恶劣的环境下有幸运发生的时候,宗教的观念便往往随之而来。特别是那些原始的先民,他们更认为这个世界充满了灵魂和神灵。

英国人类学家爱德华·B·泰勒的万物有灵论认为:原始人想像着一切自然物和自然现象中存在着一种神秘的属性,即灵魂或神灵。原始人的这种结论,无疑首先是通过无数次地对自己、对人的考察引发出来的。人的睡眠、生病、死亡、恍惚、幻觉,尤其是梦境,都有一些神秘的、不可理解的现象存在。这些不可理解的现象使得原始人发问:

第一,是什么使活的躯体与死的躯体区别开来?是什么引起醒、睡、疾病和死亡?第二,做梦和幻觉中出现的人的形象究竟是什么?通过考察分析,原始人的哲学家认为,每一个人都有两样东西属于自己:一是生命;二是幻影。生命是生命的感觉、思想和活动;幻影则是身体的肖像或第二个自己。生命能够离开肉体,使肉体失去感觉或死亡;幻影则是在一定距离外跟随身体的东西。两者同属身体,并且两者可以彼此属于对方。

当然,对原始先民们来说,相信人有一种或即或离、飘忽不定的非物质性的灵魂存在,他们就极易于将这种信念应用于自然界的万事万物之中。因为,自然界也如同人的世界——生长着的树木,运转着的日月,奔流着的江河,暴风骤雨,虎豹熊罴,高山大地孕育着的万物生生不息,一年一度,他们一定同人一样有生命,有幻影,有它们自己的灵魂。而当这些观念结合为一个整体时,原始人就产生了一个著名的观

念：幽灵或鬼魂的观念。万事万物都有它们的灵魂，人无异于生活在了一个灵魂无处不在的世界之中。

当时，在万千世界面前，人属于一群极度羸弱的芸芸众生，他们需要大自然，就如同婴儿需要母亲。大自然的风是否调，雨是否顺，枝是否荣，果是否盛，都与他们的生命存活有着巨大的联系。那么，他们如何对待自然界的万千灵魂，无疑关乎着他们的生产生活，关乎着他们的生命，关乎着他们的祸福存亡。在那时，他们无疑采取了很多办法，根据大量的民族学、人类学、考古学的资料，他们所采取的办法有这么两大类：

一类在我们看来，可以叫积极的方法，即通过特定的动作、语言、仪式来试图影响或控制自然界，使它们按照人的意愿去行动。这在原始人做来常常表现为一种巫术的方式。

另一种则是以祈求、崇拜、献祭来取悦于自然界，让它们感受到人对它们的顺服、恭敬、拜求，以便能将好运赐给人类。

詹姆斯·乔治·弗雷泽被认为是原始巫术研究中的杰出人物。他认为，原始巫术常常采用两种方法：其一称之为“同类相生”的顺势或模仿巫术；其二称为“凡接触过的事物在脱离接触后仍继续发生相互作用”的感染巫术。可以说，巫术在原始社会中的存在是大量和真实的。为了使庄稼获得丰收，德国图林根地区种亚麻的人会用一个长得从肩到膝的袋子运送种子，并且跨大步行走，使得袋子在他背上来回摇摆，据说这样一来，长出的亚麻就会在风中摇摆。在法国康特地区，人们说：“你必须在狂欢节尽情地跳舞，大麻才能长高。”而马来妇女之所以光着上身去割稻子，是因为这样做稻壳就会变得薄一些。奥里诺科的印第安人让女人在烈日下怀抱婴儿去播种，是因为他们认为“女人们去播种，玉蜀黍的秆上将结出两三个穗，丝兰花的根将有两三篮子的产量，所有的东西都会成倍增产。”“因为女人们既然知道如何去生孩子，当然也会知道如何使她们播下的种子结出果实。”显然，男人们则是做不到的<sup>①</sup>。

为了祈求雨水的降临，塞尔维亚人会将一个少女的衣服脱光，将她从头到脚用野草、香草和鲜花穿戴起来，甚至在她的脸上也罩上一个用新鲜的绿色植物编成的

<sup>①</sup> 参见[英]詹·乔·弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第43—44页。

面罩。这样化装后,称她为杜多娜,让她在一队女孩的伴随下走过村庄。她们在每所房子前面停下来,女孩们在杜多娜的四周围成一个圆圈,唱着名叫杜多娜的歌曲。杜多娜则不断地旋转跳舞,这时,那家的主妇便将一桶水泼往她全身。有一首歌是这样唱的:“我们走过这座村庄,云彩在天上飘荡。我们快快走呀!云彩却更快飞扬。它们已追过我们了,淋湿了葡萄和谷秧!”<sup>①</sup>

为了置敌人于死地,原始人往往会塑一种很粗糙的但很像敌人的偶像,还可能包括有敌人身上的东西,比如削下的头发、指甲等等。他们认为,如果用针刺穿偶像大腿,被害者也会毁伤大腿,刺穿心脏,被害者将被杀死或感到剧烈的胸口疼痛。这种所谓的类似法则,在中国小说《红楼梦》中也出现过,赵姨娘请女巫作法,以加害贾宝玉、王熙凤和巧姐。

巫术是试图控制自然的一种方式,面对灵的世界,原始人并不见得都能够和想要用这种方式来达到自己的目的。他们还更多地采取了另一种方式,那就是乞求和崇拜自然的方式。在原始人的观念中,万物的灵魂常常与人的灵魂相通,如果人们乞求、供奉它,它将会给人以帮助,而如果人们冒犯了它,它将会无情地加害于人类。美洲印第安人在狩猎之前,常常要向他们准备打的动物的精灵祈祷。狩猎中只能杀死所需的动物,并且动物身体的各个部分都要有某种用途,一点儿都不得浪费。为了保证下次狩猎的成功,一些部落特别注意对动物骨头的使用。不仅在狩猎中如此,几乎在他们同自然之间的任何一种联系中都带有宗教的某些仪式和禁忌在其中,播种收获,采集制陶用的黏土,砍伐所需用的树木等等。一个印第安人曾讲:“……人们没有权力像白人那样把大地撕碎,弄得残缺不全。……我们只是献上随便提供的礼品。我们甚至不允许如婴儿手指对母亲乳房的伤害那样伤害大地。”<sup>②</sup>

在非洲较原始的部落,人们不仅崇拜太阳和月亮,而且供奉风暴神。在风雨暴烈的尼日利亚、达荷美和多哥的一些部族,他们极看重风暴、闪电、雷霆、霹雳,认为它们构成了一个风暴神族。风暴神有高大宏伟的庙宇,他们的祭司居于众祭司之首。在阿散蒂人看来,大地是按女性原理来获得生命的,她的圣日是星期四,因此,大地这一精灵被称之为“星期四大地”。每到星期四,禁止人们在地里干活,以免惊动了她。在耕地前,农夫要用家禽、芋头等供品来慰问大地。收获时,要用奠酒或祭

① 参见[英]詹·乔·弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社1987年版,第105页。

② 转引自[美]L·M·霍普夫:《世界宗教》,知识出版社,第32页。

献来答谢大地。挖坟坑时要灌奠,因为正是大地将死人“收入了她的口袋”,并祈祷如下:“圣日为星期四的大地啊!请接受并饮下这杯醇酒,您的孙子某某某死了,求您恩赐这一小块土地,允许我们给他挖个坟坑。”<sup>①</sup>

对原始人来说,崇拜的对象显然是与他们的生活相关、与他们的生命相联系的自然界的万事万物。他们乞求大自然生养他们,赐福他们,并安葬他们。——人是自然之子,人类起初似乎正是在最原始、最本能的意义上理解并实践着这一点。

与巫术和自然崇拜相并行的,就是宗教禁忌的产生与发展。一般说来,同巫术积极干预精灵、神灵,使之对己有利的情况相反,禁忌是消极防范精灵、神灵作祟,以求避祸免灾的方式。在原始人看来,一些超自然的神秘力量常常附会于超现实、超普通的人或物之上。如果这些人和物身上没有一些令人敬畏的力量存在,那么,为何这些人和物不同于普通的人和物:酋长何以成为众人之统帅?祭司何以能与神相沟通?在祭祀之地献祭何以能奏效?处在月经期的女人为何不同于一般女人那样洁净?杀人者、服丧者、产妇,他们的身上难道没有更多的晦气和不洁之物存在?铁器为何不同于木器、石器那样更直接地源于自然?它的锋利、坚硬、常做兵器之用难道不含有神秘的属性?等等。

另外,既然灵的存在是全方位的,那么人身上的任何存在物,比如头发、指甲、血液,甚至唾沫,如果一旦让敌人得到,难道他们不会加害于他?面对这些被想象成为具有危险或正处在危险之中的人和物,原始人就会将他们隔离开来,使那些可怕灵魂的危险不能接近他们,也不能从他们身上四处扩散以贻害更多的人。

诺思科特·W·托马斯(Northcote W. Thomas)——一位人类学家,曾比较详细地论述过原始禁忌的目的。禁忌的目的很多:(一)达到直接禁忌的目的:(A)保护重要人物——酋长、祭师——和使事物免于受到伤害;(B)保护弱小者——妇女、小孩和通常包括一般民众——不受酋长和祭师的玛那(巫术影响)的伤害;(C)预防由于抚摸或接触尸体,或误食某种食物等所引起的危险;(D)保护或避免危及生命的重要行为——生产、成人礼、婚姻和性机能等受到干扰;(E)保护一般人不受神鬼的愤怒或其力量的伤害。(二)禁忌可以防止一个人的财产、庄稼、工具等被偷窃<sup>②</sup>。

禁忌可以说是一种靠神圣(或邪恶)的特征的人、物,以及由此而导致的宗教观

<sup>①</sup> 参见[英]帕林德:《非洲传统宗教》,商务印书馆1992年版,第47页。

<sup>②</sup> 参阅西格蒙德·弗洛伊德:《图腾与禁忌》,载《弗洛伊德全集》,第13卷。

念来维持着的宗教形式,它通过对人的某些行为,对某些人、物,甚至词汇的禁忌,并以一些具体的方式,比如成年礼、隔离、斋戒、惩罚等等,使部落成员在神圣的(或邪恶的)禁令和现实的命令之中,心怀畏惧地集合于现有的生产关系之中,和神圣观念之下,在具有神秘力量的人的统领下,艰难而有序地走入社会生活。

如果说禁忌的消极防范是既针对人又针对物的,是人们对人的神秘力量与物的神秘力量的双重敬畏,那么,图腾崇拜则是自氏族制度形成与建立之后,原始人将自己的起源同自然界中的某种事物联系在一起的一种宗教崇拜形式。

原始宗教发展到一定阶段,人们似乎相信万物都可以说变就变——既然万物有灵,灵与灵之间又能相互感应,相互沟通,那么,灵与灵之间就一定能够相互易位,相互转化,相互对调。不仅熊可以变为人,巨石可以变为蟒蛇,而且月亮可以变为美女,狂风可以变为狮子,或者相反。在这种观念的基础上,原始人往往将自己的氏族归之于某一动物、植物,或某一自然现象(雨、风等)的嫡传。

墨西哥莫基印第安人认为,他们氏族的祖先是熊、鹿、狼、兔等等,因而他们有熊族、鹿族、狼族和兔族。而且,每个民族成员死后,依他们的氏族而转生为熊、狼等。祖尼印第安人的图腾是乌龟,他们会这样面对乌龟说:“啊,我可怜的、亲爱的、无依无靠的孩子或父母,我的姐妹或我的兄弟!谁知道是什么?也许是我的曾祖父、曾祖母!”他们会真的以对待自己亲人的态度那样去对待乌龟。在澳大利亚土著人那里,人们也相信图腾不仅能帮助他们的氏族,而且同他们自己有着共同的祖先。东非班图族马尚人的每个氏族都有动物图腾,羚羊氏族的人们认为,他们与羚羊有着血缘关系,以羚羊为其氏族的保护神。在中国,彝族有竹图腾、葫芦图腾,黎族有猫图腾,瑶、畲族有犬图腾等等。

研究者认为,图腾不仅有为整个氏族所共有,并能被继承下来的氏族图腾,而且有为部落中男性或女性所共有的性图腾,还有为某一个个体所拥有并能传给下一代的个人图腾。当然,三种图腾中以第一种为最重要,其产生与发展要比第二、第三种为早。

在原始人看来,具有哪种图腾的部落,往往会有哪种图腾所具有的某种特征。熊部落会有熊的力量、凶猛和身材,死后也会变成为熊的模样。一般情况下,他们不能杀死熊,不能吃它的肉,保护熊如同熊保护他们一样,除非在一种非常神圣的场合,他们才能这样做。而这样做的目的,或是为了氏族成员更加亲密地团结在一起,或是为了保持同另一世界的来往,或是为了将保护者的力量、勇气更直接地传递给



他们的每一个氏族成员。

图腾崇拜的宗教伦理意义在于：人与图腾之间存在着一种神秘的超自然的联系。这种超自然的联系，决定了人必须为此承担一定的责任和应尽的义务。而且这种责任和义务是在神秘观念的作用下，在保护与惩罚之间进行的。人们的约束自己、检点自己和遵从部落的律令是在对某一神圣物的崇拜之下共同实行的。人正是在这一崇拜和遵从中集合于氏族群体之下，在一个神圣物的保护下，过起了有组织的社会群体生活。

很显然，人类起初的自然崇拜导源于以下的事实：

首先，当时人类理智的发展水平还没有能够将自己同自然界、自然万物区别开来。人类图腾崇拜中大量的动物图腾的出现，无疑是在证明，人将自己在最本质的意义上等同于动物，所不同的可能只是在解剖学和形态学方面的区别，而在灵的存在和灵的本质毫无差异。面对恶劣的自然条件和艰辛的生活状况，没有较为先进的生产工具和武器，没有有保证的生活用品和食物，人在茫茫的大自然面前靠自己笨拙的双手和单薄的体力而存活，人有什么理由在敏捷、勇猛和善于适应大自然的动物面前，在悠然自得、春华秋实的植物面前，在风雨雷电、日月星辰的万千世界面前夸耀和自豪呢？人在自己的艰难处境之中，难道不会羡慕它们、崇拜它们吗？难道不希望这些大自然的佼佼者、优异者同自己的现实生活、自己的命运甚至生命联系在一起吗？崇拜常常是人们油然而发的，是从内心深处自发流露出来的。只有当被崇拜者比崇拜者高出许多、强大许多、优异许多的时候，崇拜之情才可能会自然地流露出来。

其次，人类崇拜自然常常是人类依赖自然的表现。当着人类直接从大自然中取得食物（比如采集、狩猎、捕鱼等），人们得到的多少、生活的好坏与大自然的恩赐有着直接的联系。幸运、恩赐与灵的普遍存在几乎同时会展现在人的现实生活和心灵世界之中。人们的崇拜与否与人的生活、人的命运，部落的生活、部落的存亡休戚相关。当命运就掌握在人是否跪拜某一崇拜物时，人常常会选择是而不选择否。

第三，人类崇拜自然并非完全在大自然面前失去了自己的主动性、灵活性与创造性。如果人类只是长跪在某一崇拜物面前而没有任何作为，那人类就不可能走到今天。巫术正是人类试图驾驭自然、控制自然力的一种积极作为。而人对灵的崇拜，图腾崇拜，人对自己行为的节制，对崇拜物的献祭等等，实际上都是人为了更好地生存和发展而采取的更为灵活、主动和有效地适应环境，保存自己（起码在观念和

心态上),团结部族的方式。

人类依赖自然的历史非常悠久,毫无疑问,是大自然像慈母一般地养育了人类,因而,人们对自然的崇拜不仅出现在远古时代,而且也出现在以后的漫漫征程之中。在麦加,克尔白天房墙上的黑石崇拜是伊斯兰教自然崇拜的残留象征。在印度,对生命自我生殖能力象征的湿婆阴茎像的崇拜,也无疑是自然崇拜的代表。在基督教中,人们在圣母圣子的礼拜和圣餐仪式上,似乎也看到了这种自然崇拜的残留。而在中国,道教中所极力倡导的人与自然的融为一体,遵道而行,则代表了人的自然崇拜中的重要方面。——只要人类依然生活在大自然的怀抱之中,对自然的崇拜就绝不可能彻底消除,因为,人在最根本的意义上是自然之子。

## 二、人的崇拜

人在现实世界的生存得益于人同自然的联系和同人的联系。离开了自然的人显然是无法存活的,那离开了他人、人群的人呢?在险恶的自然环境中,离开人群的单个人同样意味着生命的终结。在最初的人类群体中,人们一方面小心翼翼地对待万千自然,以取得同自然界的亲近感,获得现实存在的安全感;另一方面,则着力建立人与人之间的社会联系,在物竞天择中求得生存和壮大。

在原始人的社会联系之中,人们既要同活着的人建立起牢固、稳定、甘苦与共的现实联系,更要同死去的人建立起相应的联系。——既然远在尼安德特、克罗马农人时,人们就有安葬死人的习俗,就可能产生灵魂及其灵魂存在的观念,那么,在尔后伴随着万物有灵,及其所有的灵魂都可能同人具有相应联系的观念的发展,原始人更有理由认为死去的人同自己有着非常重要的联系,尤其是自己的亲人,自己的祖先。实际上,图腾崇拜从根本的意义上说也可以被认为是一种祖先崇拜,只不过这种祖先崇拜借用了更加有力的,人与自然物、自然力相融合、相一致的方式。而这种方式在当时的情况下,或许是一种聪明、机智,能团结氏族,能在心灵上抵御各种灾害,能建立起牢固的社会联系的最有用的方式。

弗雷泽认为:“在属于同一个部落图腾下的所有男人和妇人都深信自己系源自于相同的祖先并且具有共同的血缘,他们之间由于一种共同的义务和对图腾的共同信仰而紧密地结合在一起。因此,图腾观不但是是一种宗教信仰,同时,也是一种社会结构。”不过这种对共同祖先的信仰夹杂了浓厚的神秘的色彩。或许,正是在这种神

秘色彩的笼罩下,人类开始了对人自身——一个氏族的共同祖先的崇拜,而这种祖先崇拜在原始社会是作为一种非常重要的宗教形式而出现的。

在一定意义上说,图腾崇拜只能说是一种祖先崇拜的开端,因为它是人类自然崇拜中的很重要的部分。而真正意义上的人的祖先崇拜,在起初常常是同女性紧密相连的,这与人类社会发展史中氏族制度的演进是相符合的。女始祖崇拜正是人类母系氏族制度下的产物。

在中国的几部权威历史著作中,记载了中国上古几位伟人的身世:黄帝族的女始祖附宝见电光而感生黄帝<sup>①</sup>;炎帝族的女始祖女登遇龙而感生炎帝<sup>②</sup>;尧族的女始祖庆都与龙交而生尧<sup>③</sup>;舜族的女始祖握登见虹而感生舜<sup>④</sup>;夏族的女始祖修己吞薏苡而生禹<sup>⑤</sup>;商族的女始祖简狄吞玄鸟卵而生契<sup>⑥</sup>。这似乎是一种图腾崇拜,但不知其父却由母生化的一族,他们的祖先崇拜自然要追溯到他们的母亲。在当初,母亲生育的意义不仅在于儿女能直接同母亲建立起母子亲情,能够直接地去一代一代追溯自己的母系始祖,更重要的是,母亲的生育在根本意义上决定了他们氏族是否能够生存和发展壮大。就在这一点上,母亲所代表的意义对原始人来说就已经是最崇高和伟大的了。更何况,在当时人的知识结构之中,女性生育的神秘性和不可思议性使人们在崇敬的同时更增添了无数的敬畏感和崇拜感,于是,女性始祖的崇拜与她们神秘的生育能力的崇拜一同产生了。

一些考古学上的发现已证实了这一点。那些出土的上古人类的雕像,常常以女性浮雕像居多。而这些女性浮雕像所突出的常常是女性生育能力的部位,如丰满的乳房,非常宽而肥大的臀部、腰部和隆起的腹部,与此相对照的则是小而无任何表情刻画,并且常常是低垂着的头部。

在法国的洛塞尔地区,出土了一件距今有 25000 年历史的“洛塞尔维纳斯”,她一手持一个野牛角,另一只手则按着一个象征怀孕的肥大腹部。另外,还有发现于奥斯塔里亚的“温林多府维纳斯”,法国的“莱斯皮格维纳斯”,乌克兰的“科斯丹克维纳斯”等等,其形象都是丰乳、肥臀和隆起的腹部。这与其说是一种女性崇拜,不如说是女性神秘的生殖力的崇拜。随着母系氏族的进一步发展,女祖先的崇拜愈益

① ③ ④ 《竹书纪年》。

② ⑤ 《帝王世纪》。

⑥ 《史记·殷本纪》。

正规化和扩大化了。

在中国云南,永宁纳西族每年10月25日要举行隆重的祭祖仪式,届时请巫师达巴诵经,讲氏族历史,敬请祖先归来与亲族欢庆年节,所请的祖先基本上是逝去的女性,也有舅舅。在贵州,苗族每年的祭祖大典,祭坛上供着的是一个穿着女人衣服的祖先偶像。而在拉祜族中,母系大家庭中供奉着的也是一位女祖先。无疑,女性祖先的崇拜是当时母系氏族血缘关系下的产物。

随着社会的进一步发展,女性所占据的舞台一点一点地消失,男性在社会生产、生活中的地位一点一点地得到巩固和加强,氏族制度也就由母系而转变为父系。人们的崇拜对象也由女性而转为男性,由女性祖先而转为男性祖先了。

“且”这一作为男性生殖器的符号,在男性祖先崇拜之中起了非常重要的作用。“且”是中国汉字“祖”的古体。当原始人洞悉到女性的生殖与否实际上是与男性密不可分,并且男子在生产与社会生活之中的主体地位又得到了巩固,于是,男性的支配作用就由生产领域而至繁衍领域、生殖领域。在父系氏族社会中,一些造型逼真的陶祖、木祖、石祖,象征性的天然石头、石柱、石岗,都成为人们的崇拜对象。妇女们向它祭拜,同它接触,甚至到上面去坐上一坐,以为这样,自己就可以很顺利、很成功地繁衍生子。远古人类对性力、生殖力、生殖器的崇拜,以及为繁殖而进行的种种仪式,远非现代人对性的忌讳和对性的淫秽可比,他们在这其中夹杂了许多神秘、神圣和虔诚的态度与心境,所谓的放荡只是在后来社会一方对另一方的性的私人占有的意义上才真正言及的。

男性生殖器与生殖力的崇拜,在一定意义上掀起了祖先崇拜上的一场革命,它使人类不仅知道了自己的生身母亲,更知道了自己的生身父亲。而母系氏族中的所谓女祖与蛇交、熊交、虎交、龙交、虹交等等而繁衍一族的说法自然成为历史。与此相对应的,就是与人同为氏族祖先的图腾则在人的繁殖领域中的真相大白之后,逐渐地退出了人类崇拜的领域。人,准确地说,是男性在逐渐地取代图腾而成为真正的人类的祖先。——男性在生产领域中的至高无上和在血缘领域内的唯我独尊,赋予了他们超乎寻常的力量、勇气与魄力,这一切无疑将他们推到了氏族、部落、家族保护者的地位,他们以及他们的祖先这一时期自然成了人们崇拜的对象。

在非洲较原始的部落之中,祖先的力量是巨大的。他们被认为在另一世界中注视、关心着活人世界的一切。他们能以各种方式影响活人的生活,或赐福,或降祸。

只要愿意,他们能够现实地帮助一个人,一个家庭,甚至一个部落。因此,每当有重要的事情出现,比如,战争、播种、婴儿出生等等,人们总要首先同祖先们商量,乞求他们的帮助保佑。而在向祖先们献祭之前,他们没人敢吃新收获的果实。

在世界各民族的祖先崇拜中,中国人的祖先崇拜可能是最努力,也可能是最负盛名的了。在中国人的观念中,印记着这样一些信念,人死之后灵魂依然存在,死人常常依靠着活人来供给他们的所有需要,衣服、钱财、食物等等。在阴间生活着的祖先们能够将福或祸回报给后代,并常常是按子孙们对待他们的待遇来选择如何回报。因而,中国人的崇拜祖先和祭祀祖先都是非常庄严和隆重的。

在殷代,王族祭祀祖先的办法采取的是“周祭”。“‘祭祀周’以旬为单位,每旬十日皆依天干甲乙丙丁为序,而商王、妣以天干为庙号,即依世次及各王、妣庙号之天干顺序而祭。”<sup>①</sup>而至周代,祭祖的方式更是隆重而又庄严。在祖庙的建制上,所谓的“天子七庙,三昭三穆,与大祖之庙而七。诸侯五庙,二昭二穆,与大祖之庙而五。大夫三庙,一昭一穆,与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝”<sup>②</sup>。除了特定的祭祖和临时性的祭祖之外,更有定期祭祀。《礼记·王制》上讲:“天子、诸侯宗庙之祭,春曰杓,夏曰禘,秋曰尝,冬曰蒸”,四时都要祭祀。此外,凡族人办理大事按惯例要在祖庙举行,比如,爵命要在祖庙举行,受爵要祭祀祖先,婚礼也要在宗庙举行等等。

同非洲人相比,中国人对祖先的态度更多的是敬仰、崇拜而非畏惧和害怕。祭祖之目的也在于怀念祖先,敬请祖先保佑族人,并借此团结族人,教化民众,敬上睦下,维护纲常,共同承担起抵御天灾人祸,将民众置于特定的宗法等级制度之下的任务。《国语·楚语》中讲到祖先崇拜的作用:“国于是乎蒸尝,家于是乎尝祀,百姓夫妇择其令辰,奉其牺牲,敬其粢盛,絜其糝除,慎其采服,禋其酒醴,帅其子姓,从其时享,虔其宗祝,道其顺辞,以昭祀其先祖,肃肃济济,如或临之。于是乎合其州乡朋友婚姻,比其兄弟亲戚。于是乎弭其百苛,殄其谗慝,合其嘉好,结其亲暱,亿其上下,以申固其姓。上所以教民虔也,下所以昭事上也。”

上古先民们的崇拜祖先,其中的意义除了以上所言及的外,尤在于祖先乃血缘之始,群体之首。在古代,群体的存在意义要远远高于个人的存在意义。也就是说,

① 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,科学出版社1956年版,第385页。

② 《礼记·王制》。

在当时自然条件恶劣的情况下,一个人如果离开了群体,那无异于走向了死亡。所以,人们对群体力量、群体作用和群体能力的崇敬集中起来投射于对祖先的崇拜之中,而血缘在这一时期是成就群体、固化群体和组织群体的重要力量,因而,祖先如果被认为是动物,那就是图腾崇拜,而如果是人,那就必然是祖先崇拜了。

当人们超越氏族组织的存在形式而进入部落、部落联盟的存在形式;当人们由依从自然向逐渐地懂得利用自然、改造自然为人服务的迈进;当部落争战、杀伐超越了氏族社会中人与人之间温情脉脉的界碑;当人的力量、人的胆识和人的勇气在自然界和人的世界中得以显现和肯定,这时,人的超越自身的能力在人类社会中得到坚决地弘扬。而英雄崇拜,伟大的酋长、部落首领的崇拜,征服改造自然的某些“神力”人物的崇拜,伴随着大量的神话故事和传说在这一时期涌现出来。

在欧洲、亚洲、非洲、北美,在世界各地,人们将人的勇力的精神和神的魔力相结合,塑造了一个又一个人们崇拜的英雄和偶像。

在古希腊,人们崇拜的英雄赫刺克勒斯是一个集超人的勇气、非凡的冒险精神和美德于一身的“神力”式人物。还在他处于襁褓之中时,他就以超人的力量用两只手掐死了两条毒蛇。等他长到青年,他听从“美德”的教诲,要成为一个善良的、成就伟大事业的卓越人物,成为全希腊人的恩人。他只身杀死一只经常吞食牛羊的狮子;打败了每年勒索忒拜人贡品的弥倪安斯国王厄耳癸诺斯;帮助诸神杀死了巨人们;杀戮了经常爬到岸上,撕裂牲口的肢体,蹂躏四野,凶猛可怕,身躯庞大,长有九个头的水蛇许德拉;生擒了刻律涅亚山上的赤牝鹿;为国王捕捉了厄律曼托斯山的野猪;赶走了斯廷法罗斯湖上的怪鸟;驯服了一头发疯了疯的牛;将特刺刻的狄俄墨得斯的强壮而凶猛的牝马们带到密刻奈;夺取阿玛宗女皇帝波吕忒的腰带献给欧律斯透斯;捉拿了革律翁巨人的牛群;杀死了杀戮许多人献祭宙斯的国王部西里斯以及他的儿子和祭司;释放了锁绑在高加索山上的普罗米修斯;参加了远征特洛亚的战争,并取得了胜利……他曾讲:“没有戈矛,没有山林野兽,没有巨人的队伍可以征服我。”正是这样的具有非凡神力的勇敢者、冒险家,强悍的征服者和有诸多建功的“超人”成了古希腊特定时期各城邦的崇拜对象。此外,还有猎取金羊毛的伊阿宋,英勇无比后来成为国王的忒修斯,特洛伊战争中的诸英雄等等。

在人们崇拜“勇力”,崇拜“征服”的同时,又崇拜“创造”,崇拜“发明”。各民族在一定的时期,都对万物、对天地自然究竟为什么会产生,为什么能够产生而发生了

疑问。这一疑问的产生本身就足以说明,人类在脱离自然崇拜的羁绊,将自然、天地拉出来进行人的审视与推断,而最后的结果却不无震撼地宣布:自然万物是由人创造的。而这些人往往是臆造的、加上了神力的人神。

在中国有盘古氏开天辟地的传说,《太平御览》卷二载:在太初“天地浑沌如鸡子,盘古生其中。万八千岁,天地开辟,阳清为天,阴浊为地;盘古在其中,一日九变,神于天,圣于地;天日高一丈,地日厚一丈,盘古日长一丈。如此万八千岁,天数极高,地数极深,盘古极长,后乃有三皇。”盘古的板斧一挥,不仅划分了混沌不分的天地,而且尤为重要的,他以身躯造化了万物。梁人任昉撰的《述异记》载:“昔,盘古之死也,头为四岳,目为日月,脂膏为江海,毛发为草木。秦汉间俗说:盘古头为东岳,腹成为中岳,左臂为南岳,右臂为北岳,足为西岳。先儒说:盘古泣为江河,气为风,声音为雷,目瞳为电。古说:盘古氏喜为晴,怒为阴。吴楚间说:盘古氏夫妻,阴阳之始也。”另外,《绎史》引《五运历年纪》谓:“元气濛鸿,萌芽兹始,遂分天地,肇立乾坤,启阴感阳,分布元气,乃孕中和,是为人也。首生盘古,垂死化身,气成风云,声为雷霆,左眼为日,右眼为月,四肢五体为四极五岳,血液为江河,筋脉为地理,肌肉为田土,发髭为星辰,毛为草木,齿骨为金石,精髓为金玉,汗流为雨泽,身为诸虫,因风所感,化为黎甿。”

由匍匐在自然的脚下,万物的灵前,到自然万物乃人的造化,这其中信念的变迁展示的是人在这一时期观念上的解放:关注人力,崇尚人力,引导人们勇敢地屹立于大自然面前,去征服、改造大自然——大自然本身乃人(神)的创造,它并不神秘,也不神圣,它理应为人而存在、而奉献。因而,这一时期的征服者、创造者、发明者就自然被人尊之为神。

在中国古人的神系和神话中,这一信念表现得尤为充分。在神话传说中,后羿射掉了九日,并射杀了猛兽长蛇,为民除害;嫦娥因窃服西王母不死之药而奔月;夸父为盗火种而追赶太阳;化为精卫之鸟的炎帝的小女儿要衔西山木石填平东海;共工与颛顼争战怒而触不周山,使天倾西北,地陷东南……何等的辉煌,何等的气魄,何等的勇力,何等的神圣,真煌煌然人战胜大自然的颂歌,人类史上空前绝后、瑰丽想像的雄伟乐章。

在古籍记载中,有伏羲(牺)之神,他最伟大的贡献是结绳而为网罟,教民以佃以渔。就是说,他是中国渔猎工具的发明者。后来,人们又为他附加了“制以俪皮嫁娶

之礼”<sup>①</sup>和制作琴瑟的业绩,并将带有神秘性的作八卦通神明加在了他的名下。于是,他作为一个制伏猛兽、巧猎禽鱼的能手,一个制礼作乐(器)、通神明、预知吉凶祸福的高人,一个这一时期的发明家,人类战胜自然的杰出代表而受到人们的崇拜,被尊之为神。

《易·系辞传》说:“包牺氏没,神农氏作。斲(斫)木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下。……日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所。”很显然,神农是发明农业工具、教民务农的杰出人物。此外,他还教民如何建立贸易集市,尝百草而发明医药。“古者民茹草饮水,采树之实,食羸虵之肉,时多疾病毒伤之害。于是神农乃始教民,播种五谷,相土地之宜,燥湿肥烧高下,尝百草之滋味,水泉之甘苦,令民之所辟就。当此之时,一日而遇七十毒。”<sup>②</sup>这样一位为中国的农业部族立下赫赫大功,不惜牺牲自己而同大自然抗争的卓异之士,自然要被尊之为“神农”,即“农神”了。

尔后的轩辕黄帝则被称之为汉民族的始祖神。在轩辕黄帝的身上,我们可以看到,当时的部落酋长应该是一位怎样的人物,人们是如何地遵从他、敬奉他的。司马迁的《史记·五帝本纪》上讲:“黄帝者,少典之子,姓公孙,名曰轩辕。生而神灵,弱而能言,幼而徇齐,长而敦敏,成而聪明。”面对“诸侯相侵伐,暴虐百姓”的局面,他“习用干戈,以征不享”,“修德振兵,治五气,艺五种,抚万民,度四方,教熊罴貔貅貔虎”,三战炎帝而得其志,杀蚩尤,征天下不顺者,并且“顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难。时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾,旁罗日月星辰水波土石金玉,劳勩心力耳目,节用水火材物”。显然,黄帝有超人的天性;他是一位征服者,一位部族英雄;他是社会制度的建立者和管理者;他能预知未来,有驾驭自然的神力;并且,有对事物的创造力等等。可见,这一时期,人们所崇拜的人神应是这一切力量的集合者、拥有者。人们在崇拜之中能够寻求到超越的力量、勇气,顽强的抗争精神,不屈不挠的意志品质,撼天动地的卓越胆识,驾驭自然的神奇伟力和创造生化的机敏聪慧……

当人们的社会群体组织由部落联盟而进入到国家的行列之中,人的崇拜就进一步扩展开来。国家的建立,不仅意味着区域组织的扩大和相对的稳定,而且还意味

① 《礼记·月令》。

② 《淮南子·修务训》。



着人类社会生产的发展和文明的进步。在起初乃至以后的很长一段时间里,国家之所以能够建立和巩固,常常伴随着强权人物以各种方式和手段来掌握控制更多人的生存权和发展权。当众多的祸福系于一个人的得失荣辱之时,神秘性和神圣性就常常被附于其身,而顶礼膜拜也必然会紧随其后,于是,国王崇拜就会产生。

另外,生产的发展将社会的分工置于人类社会生活中的方方面面,分工意味着专门人才的出现,而任何一个新领域的开辟、新行业的出现,任何一位在某一领域,特别是新领域中出类拔萃的人物的产生,都会与一些说不出、道不明的神异性紧紧相连。于是,职能神的诞生就会顺理成章。

当人们告别了原始部落,不仅在某种意义上告别了落后与单纯,而且也告别了群体对个人的更多的影响和控制。个体家庭的产生,财产的私有和个人的独立三位一体,在更大的范围内,将个人的欢乐、痛苦和个人对生活的体验、对人生的领悟结合在一起。人,独一个的第一次面对茫茫天地,芸芸众生,要寻找自己的人生轨迹,确定自己的人生道路,何等的艰辛,何等的惆怅。于是,人们开始寻求哲人、智者,寻求生活的洞悉者、导引者,寻求人生的指导者、教诲者,寻求自己精神上的支柱和信仰上的依托。也就在这个时候,“自我圆成的哲学家”(汤因比语)就成了人们崇拜的对象,他们也就常常被偶像化、神异化了。——国王的崇拜、职能神的出现和哲学家的偶像化就这样在国家的范围内展现开来。

(一)“有一种神性环绕着国王”(霍卡特语)。非洲许多地区对于国王的敬畏有着浓烈的宗教意味。在古埃及,历代国王在世之日都被崇敬为神,他们被敬献礼品,并有专职祭司在供奉国王神位的寺庙里专司祭祀礼拜。人们绝对相信国王真实的神性,相信他是太阳神的儿子,“整个世界,从天南到地北,从极东到极西”,“在太阳环行一周后经过的整个范围之内”,“天空与天空中的一切”,“地上和地上的一切”,“一切两条腿或四条腿行走的动物”,“一切飞禽或昆虫”,“整个世界把她的一切一切都奉献给他”。他生来是超人之神,死后更被祀奉为神,人们所能知道的有关神性的一切都集中于他的身上,因而备受赞美与崇拜。

在古代的印加帝国(今南美秘鲁等地),国王或贵族成员都被他们的臣民尊奉如神,没有人胆敢触犯他们。在古巴比伦,国王们在世之日即自称为神,他们为自己立庙、塑像,要人们为他礼拜、祭祀。

而在古代中国,国王常常被称为龙的化身,天的儿子。所谓的真龙天子们常常

将神秘性与神圣性集于一身,人们只能穆然拜之,而不敢有任何僭越的举动。

国王崇拜实际上是人的崇拜中的典型代表。国王乃超越常人之人,而超越常人者常常有着过人的胆识、勇气和叱咤风云的伟力。在凡人的眼中,他定是人中之神,定有神力神性相随,定是冥冥之神派往凡间的代表。否则,他怎能成为一国之君,怎能有威力统领万众,怎能将世间的一切治理好……

(二)在世界一些国家的宗教神灵中,职能神的存在是普遍的,只不过它们常常是人为的神灵而非真正的人物神。比如,在古代印度,有黎明女神乌舍斯(Vsas),夜之女神拉脱丽(Ratri),配偶神阿须云(Asvin)。在古希腊罗马,奥林匹斯山上的诸神几乎都在主管着某一行业。雅典娜是战神,阿波罗是火神,阿芙洛蒂特是生物繁茂之神,亚力斯是军阵之神,德米特尔是农业之神等等。在日本,有学艺之神天满宫,航海之神八幡,谷神稻荷等等。

但在古代中国,一些职能神却常常是人物神。比如,伏羲被当作畜牧狩猎和占卜之神;神农被当作农神、医药之神;木匠尊崇的是鲁班;武将敬的是关公;纺织行业奉的是黄道婆等等。

某些人物被作为职能神,是言及其人在某一领域的卓越和优异。人类似乎有一种敬叹、联想与创造的本能,当某人在某一领域的发明与创造令人折服,在某一行业的出神入化的表现令人叹为观止,那么,他(她)常常会被认为是有某种神力的,或者是由神派往凡间的代表。人们就会敬仰他(她),崇拜他(她)。在中国古代大量的关于人物神的传说与神话中,这一点看得尤为明显。

(三)对“自我圆成的哲学家”的崇拜是人在理性精神的层面力图了悟人生、把握人生的一种努力,是人在纷繁复杂的社会际遇面前和曲折悲欢的人生诸种矛盾之中,面对幸与不幸、生存与死亡的一种寻觅。正如马可·奥勒留·安东尼在《自省录》中所剖白的:“人生啊!它的绵延瞬息即逝,它的实体永恒流变,它的意义朦朦胧胧,它的自然机体难免朽灭,它的意识旋卷行云,它的命运隐秘难测,它的声名含糊不清。事实上,物质元素是滚滚不绝的河流,精神元素是理想和梦幻,生活是在遥远国度里的战争和寄居,声名则是易被忘却的。什么能助我一臂之力呢?唯有哲学;它使我们的精神保持纯洁和诚实,决不屈服于快乐或痛苦,从不轻率、虚假和伪善地行事,也从不依赖于他人的道德声援。它还将满意地出现的一切当做使我们得以存在的那个过程的所有部分。最重要的是,它要我们平静地面对死亡——将死亡仅仅视为组成每个生命机体的原子的解体。既然原子的永恒转换并不损伤原子本身,那

为什么还要在乎整个有机体的转换和解体呢？这是自然规律，自然规律从未有误。”<sup>①</sup>

在印度，人们敬奉乔达摩·悉达多，因为他是人生的大彻大悟者（佛），他以自己的学识、亲身体验和觉悟而创立了一种人生哲学——一种如何觉悟（成佛）的人生哲学。在中国，人们尊奉孔子为圣人，信奉他的学说，是因为孔子以他的努力创立了儒家学说，构筑了修身养性，立人、达人，齐家、治国、平天下的思想体系，教诲人们如何超越自我而成为圣人。而另外两位中国的智者老子和庄周，则以他们的清静无为、顺其自然，教诲人们辩证达观地看待人生，将自我渺小短暂的生命融入宇宙自然的宏大恒久的生命体中，追求超凡脱俗的洒脱与飘逸，在无欲无求之中去享有生命的久远与生命的真实。

而在西方，在一定意义上，基督耶稣也是人生善的哲学的倡导者。他甚至要人“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去。有人强逼你走一里路，你就同他走二里”<sup>②</sup>。济世悯人，慈养宽厚，以善的心境、善的言行、善的胸怀和善的态度，对待世间的万事万物、芸芸众生，以在有限世界的义举来追求彼岸世界的永恒。这些哲人、思想界的巨子，这些人的行为、心灵与境界的引路者，这些信奉他的哲学就能得到心灵的宁静、平衡、超越与幸福的优异者，人们能不崇拜他们、信仰他们、遵奉他们吗？

人的崇拜是人在现实世界追求生存与发展，追求超越与永恒，追求人的力量与人的精神发展的极致。神奇与雄伟，追求群体的固化和自我的完善与圆成，追求将有限投入到无限之中，将不朽镌刻在人类生生不息的发展的里程碑之上的一种努力与实践。在某种意义上，它弘扬着人在整个世界、茫茫宇宙之中的伟力，将人的力量、勇气、胆识、技能、创造、智慧等方面都加以宣扬，加以崇拜。这无异于给人树立了应该努力的方向，要人们像这些优异者那样，在现实世界进行不懈的奋斗，以创造卓越与辉煌。

但人的崇拜对信仰者来说，毕竟太具体，它无法满足人在更大范围和更广阔领域内的种种需要，无法满足人的更多层次和对人生永恒问题的满足度，无法实现对人的终极关切，因而，现实需要更高层次的崇拜即终极存在者的崇拜。

<sup>①</sup> 转引自阿诺德·汤因比：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社，第85页。

<sup>②</sup> 《圣经·马太福音》5:39—41。

### 三、终极存在者的崇拜

人不仅要生活在同自然和社会群体的现实联系之中,人还要生活在由信仰构成的精神王国之中。尽管自然崇拜、人的崇拜更多的是在人的精神世界之中展开,但自然崇拜的具体性、蒙昧性和人的崇拜的实在性、局限性,使得人的精神王国之中的丰富的想像联系,人在各种际遇之中、人生的挫折痛苦面前的企盼和人渴望终极关切的种种理想和愿望难以得到满足。

随着人们对整个世界——自然界、人的世界和人的生活世界的逐步了解,随着生产的日益发展和人的生活的逐渐进步,随着人类社会出现的种种矛盾和人生所遇到的各种各样的不公、不满、不足的日益增多,人所能领悟到的种种痛苦似乎在加深加剧。人们渴望一种关切、关怀,渴望一种宁静泰然,渴望对现实和人生难以理解和难以解答的问题有一个比较圆满的解答,渴望消除痛苦和赢得生命存在中的真实,渴望获得幸福的感受和进入幸福的境界,而且可能是在任何场合、任何境遇之中,任何情况之下。这一切人生深层次的问题,自然崇拜和人的崇拜也许能解决一部分,但难以解决全部。现实需要一种终极存在者的出现。他必须存在于整个宇宙自然、存在于万事万物和人的整个生活领域的方方面面之中。对于人类来说,这样的终极存在者的寻找也有一个过程,一个历史发展的过程。

在人类发展的历程中,伴随着国家的建立和民族的形成、统一,终极存在者往往以至上神的身份出现在人类信仰崇拜的天际。

在古埃及,人们信奉的神很多,但有一个神却是他们的最高神,那就是太阳神。尽管他的名号、身份与职能常常有变化,但人们对他的崇拜却特别发达。在公元前15世纪,国王阿肯·那顿统治时期,太阳神阿顿作为埃及的最高神,被尊为宇宙的最高力量,“他创造出世界上所有的一切,——从他的嘴里出来了诸神。为牛群,他创造了青草;为人类,他创造了果树。他把生命赋予河中的游鱼,以及空中的飞鸟,他给蛋壳中的小鸡以呼吸,还保存了虫卵的生命”<sup>①</sup>。人们像需要阳光一样地需要太阳神,崇拜太阳神。国王自称是太阳神的儿子,太阳神成了历代王朝的保护神。人们不仅认为太阳神是世界的创造者,还是世界秩序的建立者和世界秩序的维护者、

<sup>①</sup> 转引自朱维之等:《外国文学简编·亚非部分》,中国人民大学出版社,第15页。

实现者。

在古代希腊,宙斯是雄踞于奥林匹斯山的万神之王,他手中所握的所向无敌的雷锤,象征着至高无上的神界的王权。他统领着管辖人类整个生活——自然的物质生活、社会生活和人的精神生活的各方神灵。他自己也是主宰雷电之神,是自然秩序的维护者。现实人类所要崇拜的任何一方神灵都与他有着密切的联系。很明显,他不仅主宰着神界,也主宰着人间世界。

在中国,殷商时期就有了最高神“帝”或“上帝”。周以后,人们常常用“天”或“皇天”“上天”“苍天”来称呼最高神的存在。在中国人的心目中,天(或上帝)绝不是一个只掌管狭小范围或具体事务的神灵,而是一个掌管着自然万物、人的社会生活和精神生活的终极性的神圣存在者。它的权威是无限的,从“监下民”,“作善降之百祥,作不善降之百殃”,到定人生之贫富、生命之夭寿:“降年有永,有不永”,“富贵在天”;从社会道德规范的颁布者:“上帝降衷于下民”,“唯天佑于一德”,到万民国君执行天意的监督者和判决者:“唯天监下民,厥典义”,“民有不若德,不听罪,天既孚命,正厥德”;从一个圣人、天子的降生,到一个王朝的更替,孔子讲:“天下之无道久矣,天将以夫子为木铎”<sup>①</sup>,“天生德于予,桓魋其如予何”<sup>②</sup>。墨子曰:“昔三代圣王禹汤文武……其事上尊天,中事鬼神,下爱人,故天意曰:此之我所爱兼而爱之,我所利兼而利之,……故使贵为天子富有天下,业万世子孙”<sup>③</sup>。而殷商灭夏,周迄殷命以及后世王朝的更迭,都出自天的命令与天的意志。

不仅如此,天更时常通过自然界、人世的种种灾异或祥瑞来惩罚或奖赏世人君主。正因为天的神圣性和无限的权威性,平民百姓要供奉天,顺天依命而行,所谓“恪谨天命”,“奉若天道”;皇朝君王也要祭奉天,以天的意志为意志。《周书·泰誓上》说:“天佑下民,作之君,作之师。唯其克相上帝,宠绥四方,有罪无罪,予曷敢有越厥志”;就连“至圣先师”的孔子也念念不忘告诫他的弟子要知天命,“不知命,无以为君子也”<sup>④</sup>,要“畏天命”,并将其列为君子三畏之首。

至上神作为一种超越之神,高位之神,他给人们显现的是地域性、时限性上的终极关切。他伴随着国家、民族的区域性和历史存在性而产生和发展;他对自然界、人

① 《论语·八佾》。

② 《论语·述而》。

③ 《墨子·天志上》。

④ 《论语·尧曰》。

的社会和人自身的存在所显示的力量和作用,对人们在万事万物面前难以寻求解答的问题和人生所面临的种种问题所能给予的超现实、超理性、超逻辑的解答,在一定程度上缓解了人们面对人生的种种困惑、矛盾、无知、不公、不满等等而引起的焦虑、痛苦与不安;他以“命定”“神意”等等超现实的方式来解决人们进入文明社会以后所面临的种种个人问题、家庭问题和社会问题;并且,常常是在国家的范围之内,将统治者的权力、意志同至上神的权力、意志相联系,在神人(君王)合一、神权(政权)合一之中将国家的力量、政权的秩序和统治者的意志凌驾于芸芸众生之上,发挥了 he 所能发挥和应该发挥的作用。

但无论怎么说,这种至上神或高位神毕竟还不是人们所要寻求的真正的终极实在。原因在于:其一,这种至上神常常受时空的限制。也就是说,他常常是在国家、民族的范围内存在和起作用的。随着社会的进步和人们所能掌握知识的愈来愈丰富,人们对世界的感知,对人类生存地域性的辽阔愈发明晰,人们所需要的终极存在也就必须要超越时空,能够存在于超越一个国家、民族所能够存在的领域之中。也就是说,他们信奉的神必须具有普遍的意义和宇宙般宏大的依据。其二,至上神的意义在于,他常常处于众神之上,但却没有将众神排除掉。其他神灵常常各司其职,掌管人世间或自然界的一方天地,掌管人生的部分命运。随着人类认识的发展,随着人们对人生更深切地感知,人们似乎不再需要将自己的命运、信仰寄托在众神的身上——因为信仰愈益唯一,信仰就愈益真切。人们需要唯一神,需要能够支配天地万物,人类、人生的独一个神。其三,至上神关注的范围似乎非常广阔,天空大地、农业水产、生殖、战争等等与人有关的方面他都在关切,但他似乎没有将个人的人生问题、人所面临的境况、人生的真谛、人现实生活的意义、人的痛苦、人的幸福、人的归宿等等这些人生的根本问题作为其关注的焦点和阐发的中心。而随着社会物质文明的逐步发展,人们愈来愈将这些问题作为其关注的焦点和中心。可以说,对这些问题的圆满解答显示了对人的生命、人的命运、人的存在和发展的终极关切。

那么,这种唯一神,这种超越时空无所不在的神灵,这种对人生根本问题的终极关切在世界三大宗教中终于显现了出来。

产生于公元前6~前5世纪的印度佛教,就是将寻求人生根本问题的解决作为其教义产生的出发点和归宿点的。佛教的创始人乔达摩·悉达多,曾因为这么几件事而触发了他对人生问题的深层次思考,他看见了一具腐烂的尸体,一个满脸皱纹的老人,一个令人作呕的病人,一个与世隔绝过着平静生活的苦行僧,逐渐地意识到

了现实世界的真实和人生的痛苦,因而,立志要寻求人的灵魂的拯救之路、解脱之道。在他出家之后,曾过了一段时间的极度苦行和禁欲的生活,以求找到自己灵魂的拯救之路,但失败了。在一次洗净了六年积垢的沐浴,并接受了牧女奉献鹿奶的供养之后,他坐在一株菩提树下,端身正念,发大誓愿,如不成佛,绝不入座。经过七天七夜(有人说49天)的冥思苦想,终于豁然觉悟到了宇宙、人生的真实本质:人生之所以受苦受难,永无止境地生死流转、交替轮回,乃是因为人们的“无明”而导致的贪、瞋、痴,渴望再生,渴望欢愉,渴望淫乐,寻求快活,追求享乐;人们主观世界的心理欲求与“无常”“无我”的现实世界难相一致,而这种精神上的期待难以得到满足,就必然要产生人生痛苦的种种体验;人生乃痛苦的集结,痛苦乃人生之根本;要想从根本上解除人生的痛苦,就必须洞悉佛教的真理,消除人们产生痛苦的诸多欲念;人们从“三毒”(贪、瞋、痴)、我执、爱憎、行、业等等中解脱之日,就是进入不生不死不变不易大休大息的永恒境界——“涅槃寂静”——之时。佛陀的觉悟使他建立起了庞大而极有说服力的理性思辨体系,他从根本上教诲人们自己寻求自己的拯救之路,而不是什么神的拯救和神的支助。他说服了他的弟子们并说服世代的弟子们聚集在佛教的教义之下,遵奉着这样的信条:“我信仰释迦牟尼;我遵守教规(法);我忠于佛教(僧)”,以佛陀最后一句话“一切事物都会消失,努力认真地去寻求你自己的拯救之路”自勉而孜孜不倦,寻求进入人生的最高境界——永恒寂灭的境地。

如果说,佛教更遵从“法”,更谋求自我的拯救之路的话,那么,基督教和伊斯兰教则更遵从上帝、安拉,期望得到他们的拯救。

产生于公元1世纪的基督教,在它初创的时候,就建立了一个普世性的宗教信仰体系。这种信仰体系是以以下三点为基础的:信仰上帝耶和华为宇宙唯一的真神,其信徒是世界上所有的民族,“福音要传给住在地上的人,就是各国、各族、各方、各民”<sup>①</sup>;只要信仰基督的救赎,必得到上帝的拯救与赐福;简单的仪式、洗礼与圣餐,以及主要的精神崇拜。普世性信仰体系的重要点在于上帝的唯一性和他的至高无上性。基督教宣称,上帝创造了一切,他全知、全能、全善,无所不能,无所不在。而人类的始祖亚当和夏娃不遵从上帝的命令,偷吃了智慧果而犯下了原罪。正因为有了这种罪恶的因子,人类注定要在人世间受苦受难,而人世间也因此充满了罪恶,人在这种罪恶的氛围和自身之罪中难以解救自己,于是上帝大发慈悲,派遣独生子

<sup>①</sup> 《圣经·启示录》14:7。

耶稣下凡,以救世主的身份创立基督教,并拯救人类。上帝乃圣父,耶稣乃圣子,上帝与人之间的中介乃为圣灵,这三位为一体,共同构成了上帝的统一整体。每一个人的肉体是短暂存在的,而人的灵魂则长存;现实世界是有限的,而彼岸世界则是永恒的。人是否信仰上帝,是否按照上帝的教诲去做,不仅在死后的灵魂审判中可见分晓——善者升天堂,恶者下地狱,而且在世界的末日中要受到共同的审判。

最年轻的世界性宗教伊斯兰教产生于公元7世纪,先知穆罕默德在希拉山的一个山洞里冥思时,安拉派迦伯利送下旨意:“你应当奉你的创造主的名义而宣读,他曾用血块创造人。你应当宣读,你的主是最尊严的,他曾教人用笔写字,他曾教人知道自己所不知道的东西。”<sup>①</sup>在得到一系列的启示之后,穆罕默德坚信:只存在一个神,他的名字叫安拉。他是整个宇宙间的真主,“他是真主,是独一无二的主”,他是全能的,有99个尊名,“没有上帝,只有安拉,穆罕默德是安拉的使者”。安拉创造了人类,并预先安排好了每一个人一生的命运:不论人怎样做事,成功或失败,一切都掌握在主宰世界,预先安排各种事件的安拉手中。安拉将在世界的末日对人类进行审判。这一天,大天使依斯拉非来吹响号角,万物毁灭,人的灵魂和肉体又重新结合在一起。“功过簿将展现出来,所以你会看到罪人们畏惧其中的记录。他们说:‘啊呀!这个功过簿怎么啦?不论小罪大罪,都毫不遗漏,一切都加以记录。’他们将发现自己所做的一切都一一记录在本子上。你的主不亏枉任何人”<sup>②</sup>。审判是这样进行的,诚实守信、有德行的人将得到报答,进入天堂的“恩泽的乐园”中,而作恶者将受到惩罚,进入黑洞、沸水和毒风的地狱之中。

三大宗教展示的是对人的终极关切和人的终极崇拜,是从人类信仰中的多神而进入一神,从对宇宙人类的多种多样的解释阐发而进入唯一的解释阐发的努力。在“唯一”“独一无二”之中,人类可以将万千世界中各种各样难以理解、难以解答的问题、困惑、疑虑集中在唯一神面前,由他来作出共同的解答、共同的裁决,从而使观念世界、意识世界中的宇宙、人类社会和人生世界能够“有序”而“和谐”地存在和发展。另外,神的超地域性、超民族性的存在使人的信仰变得更具普遍性和广泛性。人们不再在某一狭隘的国家民族的范围内拥有自己的某一神灵,而是在更为广阔的人类存在和宇宙存在的范围内,在所有的人作为一个类的意义上拥有共同的信仰和共同

① 《古兰经》96:1—5。

② 《古兰经》18:49。



的神的保佑、依托,这就使人的信仰更具“理性化”的色彩和恒久的意义。

尤为重要的是,三大宗教所阐发的对人(个人)的终极关切,并将终极关切作为宗教立论的中心和教义阐发的根本。这实际上是人类在自然崇拜和人的崇拜的基础上,走出了原始与落后,迈入了更广阔的人生舞台,在经历了种种人生的艰难困苦、磨难忧伤之后,将探询的目光和焦点投向自身,投向人所面临的种种问题的努力。——人到底是什么?人生的意义是什么?人为什么会生,为什么会死?为什么会贫穷,为什么会富有?为什么会善良,为什么会邪恶?人是否有灵魂?灵魂是否会永恒?人生的未来是否有天堂与地狱?世界是否有末日?末日是否有审判?等等。人将这些种种难以解答但又必须要解答的问题总汇于神的旨意之下,在神的光环和神的释义之中,在神创、神的拯救(基督教、伊斯兰教)和人的自我拯救(佛教)之中,在信仰和希冀、理想和憧憬之中去寻求生活的意义和人生的意义,坚定地走过现世人生,去努力寻求彼岸世界的人的幸福与永恒。

## 第三章 异 化

### 导读

宗教是人的异化的结果,即人造出了神,但人却完全放弃了自我而匍匐在神的脚下,对神顶礼膜拜。宗教的出发点和全部内容都在实现对人的异化,这种异化越深入、越彻底,宗教才能越根深蒂固于人的内心。恩格斯讲:“宗教按其本质来说就是剥夺人和大自然的全部内容,把它转给彼岸之神的幻影,然后彼岸之神大发慈悲,把一部分恩典还给人和自然。”“但人还是不了解,他在崇拜自己的本质,把自己的本质神化,变成一种别的本质。人处于这种不自觉而又没有信仰的状态,精神会感到空虚,他对真理、理性和大自然必然感到失望,而且这种空虚,对宇宙的永恒事实的不相信,会一直存在下去,只要人还不了解,他当作神来崇拜的本质就是他自己……”<sup>①</sup>实际上,人一旦肯定了自己,肯定了自己的本质,肯定了人的伟大和应有的价值,宗教就必然在人的内心深处消除。所以,人“不应当到虚幻的彼岸,到时间空间以外,到似乎置身于世界的深处或与世界对立的什么‘神’那里去找真理,而应到近在咫尺的人的胸膛里去找真理。人所固有的本质比臆想出来的各种各样的‘神’的本质,要伟大得多,高尚得多,因为‘神’只是人本身的相当模糊和歪曲了的反映。”<sup>②</sup>但这一过程并非容易,它是人的物质生产、精神发展和社会进步的共同结果,是人和人社会全面发展的必然。

### 一、进入神意世界

人如何进入神的世界,达到与神的沟通与交流,感知神的存在与神的赐福,这是

<sup>①</sup> 《英国状况评托尔斯·卡莱尔的“过去和现在”》,《马克思恩格斯全集》第1卷,第647—648页。

<sup>②</sup> 《英国状况评托尔斯·卡莱尔的“过去和现在”》,《马克思恩格斯全集》第1卷,第651页。

人信仰宗教、信仰神灵的非常重要的方面。人对神,对终极存在者寻求、信仰的理想之花,只有通过具体的行为的培植才能结出丰硕之果。实际上,宗教的创建者和信徒们在培植宗教信仰,实现人对神的追求的过程中业已实践出、规划出了很多种具体的形式。这些形式——在他们看来——能够保证人有序而渐进地进入神意的世界,实现人的宗教信仰与宗教追求。

如同任何一种群体能够理性而有序地实现共同目的,需要有共同的律令一样,宗教信仰者这一群体,为了实现进入神意世界这一目的,也首先颁布了他们的律令。这些律令在宗教中常常以戒律的形式表现出来。当然,戒律往往同神的、终极存在者的意志密切相连。

基督教著名的十戒就是上帝在西乃山颁布给以色列人的,这是以色列人要想进入上帝之国的基本准则。

在《古兰经》中,安拉同样对穆斯林提出了具体的准则要求。比如对真主,信徒们要绝对地相信:“他是真主,是独一无二的主;真主是万物所仰赖的;他没有生产,也没有被生产;没有任何物可以做他的匹敌。”<sup>①</sup>对人的行为,比如通奸,他的规定是:“淫妇和奸夫,你们应当各打一百鞭。你们不要为怜悯他俩而减免真主的刑罚……奸夫只得娶淫妇,或娶多神教徒;淫妇只得嫁奸夫,或嫁多神教徒,信道者不得娶她。”<sup>②</sup>

佛教、道教都有具体的戒律。比如,中国道教的出家受戒,表示正式成为道门子弟的十戒为:(一)心不恶妒,无生阴贼,缄口慎过,想念在法。(二)守仁不杀,悯济群生,慈爱广救,润及一切。(三)守正让义,不欺不盗。常行善念,损己济物。(四)不贪不欲,心无放荡。清洁守慎,行无点污。(五)口无恶言,言不华绮。内外中直,不犯口过。(六)不得嗔怒,调和气性,神无所伤,不犯众恶。(七)不嫉人胜己,争竞功名。每事逊让,退身度人。(八)不得评论经教,訾毁圣文,躬心奉法,常如对神。(九)不得争竞是非,评论四辈。天人皆恨,损伤神气。(十)举动施为,每合天心,常行大慈,普度厄难。

一般说来,成熟的宗教都有戒律。戒律以一种律令的形式,将信徒们的身心言行限定在特定的范围内,使信徒们在进入宗教世界时首先要规范自己:什么是应该做的,什么是不应该做的;并立誓要从应该做的做起——戒律如同他们渡海时的舟

① 《古兰经》112:1—4。

② 《古兰经》24:2—3。

楫,藉依着它们,信徒们才有可能渡过茫茫人世之海、人欲之海、人情之海。

中国唐代大德法师张万福言:“若有法,而无戒,犹欲涉海而无舟楫,犹有口而无舌,何缘度兆身耶?凡初入法门,皆须持戒。戒者防非止恶,进善登仙,众行之门,以之为键。夫六情染著,五欲沉迷,内浊乱心,外昏秽境,驰逐名利,耽滞色声,动入恶源,永乖贤域,自非持戒,莫之能返。”<sup>①</sup>戒律宣布了无上他律的存在。这种他律在形式上如同世俗社会的法律对人的言行的限制。但不同的是,法律是人为的制定,人为的监督和执行;而戒律常常合终极存在者的意向,为终极存在者所监督和执行。因而,它所能起到的作用比俗世的法律更根本、更彻底——它不仅能作用于人的实际表现出来的言行,而且能作用于人的内心。因为终极存在者是无所不在的,他甚至能够洞悉人的内心深处是否有犯戒之心。因而,持戒与否,对信徒来说,就不仅关乎人的行为结果的最终奖惩,而且也关乎人的内心深处是否藏着邪念或非宗教的意欲——信徒藉舟楫渡海,必须身心俱在,身心俱渡,这是宗教戒律的威力。

对于宗教的信奉者来说,遵从宗教世界的戒律只能算做是跨入神意世界的开始。而且,对于刚开始迈步的信徒们来说,对戒律的遵从在很多情况下是被动的,往往是身体的勉强服从而非心灵的企盼。但神的世界的进入却容不得信徒的被动和勉强,虚伪和做作,因而,信徒们同终极存在者的沟通、契合,在更多情况下,必须以生动的形式表现出来。而信徒的忏悔、祈祷、献祭等就是这种主动形式的具体表现——它要求心灵的投入,全身心地投入神的世界。

一般说来,宗教信徒者们在进行宗教活动时,都伴随着忏悔和祷告。忏悔是对神的忏悔,祷告是面向终极存在者的祷告。忏悔和祷告的内容,更多的是属于个人的,它是个人面向神的一种心灵交流。人的是否主动,是否诚心诚意,是否要将自己的心灵、自己的内心世界交与神、上帝,是否要将终极存在者援入自己的身心,是否决意进入神的世界,重新做人,在这种形式中,能够得到很好的体现。

圣严法师曾这样谈忏悔的作用:“忏悔的作用,是在毫不留情地自我反省和自我检束;是在自觉心的警惕和自尊心的洗沥,从此之后再不复犯;只要能有所改过自新的决心,往事已过,不复追究,心地便会从罪恶感中得到解放,恢复平静,这就是忏悔的功能。……否则,这一罪恶的阴影,势将永藏心底,也就成为他日感受报应的种子;

---

<sup>①</sup> 张万福:《传授三洞经戒法篆略说》,转引自任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年版,第289页。

忏悔之后,这一罪恶所感的种子,也就随即消失。”

在基督教中,祷告是人与神的沟通,人将自己的心意向神说明,其意义是很大的,常常被看作是人亲近神,蒙神的恩宠、指导,被神所拯救的重要的方式之一。有一位信徒曾这样讲:“祷告是我们灵命成长必不可少的。鸟没有双翅不能飞翔,人不吃饭、不呼吸新鲜空气就无法存活。神的仆人们历来都以祈祷、读经比做鸟的两个翅膀,比做吃饭和呼吸,这是我们灵命成长必须做的事。”于是,约瑟在牢狱中,摩西在旷野,大卫在王宫,但义理在巴比伦,以西结在被掳的人中,无论何时何处都可向神祷告,同神亲近,获得神所赐予的力量。

祷告的形式可以不拘一格,但内容一定要真诚。“要进你的内屋,关上门,祷告你在暗中的父。你父在暗中察看,必然报答你。”<sup>①</sup>要将一切真诚地告诉神,神是不听虚假的、罪人的祷告的——心里注重罪孽的祷告;故意要人听见、看见的祷告;自高自大、自言自语的祷告;心里不肯饶恕人的祷告;没有信心,心怀二意,出于私欲妄求的祷告等等,上帝是不会听的。“耶和華啊,谁能寄居你的帳幕?谁能住在你的聖山?就是行为正直,做事公义,心里说实话的人。”<sup>②</sup>

因此,在基督教中,人对神的祷告必须奉行这样的原则:祷告时,首先必须动机纯正,内容正确,必须奉上帝之名来祈求,不能有丝毫的自主自我的意念存留。要在“叫父因儿子得荣耀”的原则下祈求,这是神的应诺,“你们奉我的名,无论求什么,我必成就”。其次,祷告必须要蒙神的喜悦。神要听的是这样的祷告:接受圣灵和神话语光照、为罪忧伤痛悔的祷告;虔诚人的祷告;义人的祷告。所以,人必须藉着祷告真诚地生活在与神的同在里。人不可能离开现实生活,但人只要真诚地祈求神,神就不会远离人而住在天国。一位虔诚的信士这样讲:让我们的思想、言语、生活和工作时刻在神鉴察之中。整个人都属于神,一切都从神领受,在神的同在里忠心、殷勤地做好各样事工,在敬虔生活中操练自己。神的儿女藉着祷告不断与神联合,在神的同在里就满有平安、喜乐和力量,所做的一切也都蒙神悦纳,蒙神纪念……

如果说,忏悔、祈祷是人以心灵来同神进行交往,力图将灵的世界、内心世界同神的世界联系起来、融为一体的话,那么,献祭则是人以具体的行动表现出来的对神的恭顺和虔敬,是人在外在的行为上表现出来的将人的世界同神的世界融为一体的

<sup>①</sup> 《圣经·马太福音》6:6。

<sup>②</sup> 《圣经·诗篇》15:1—2。

努力；或者，至少是在这一活动的过程中同神进行交往，蒙神的喜悦，祈求神的赐福。

宗教的献祭是随处可见的，只有在献祭中，神才能真正测试出人对神的真诚，以及人在多大意义上想将自己以及自己的一切奉献给神。

在《圣经·马可福音》中，耶稣曾称赞了一位穷寡妇的捐资：“耶稣对银库坐着，看众人怎样投钱入库。有好些财主，往里投了若千的钱。有一个穷寡妇来，往里投了两个小钱，就是一个大钱。耶稣叫门徒来，说：‘我实在告诉你们，这穷寡妇投入库里的，比众人所投的更多。因为他们都是自己有余，拿出来投在里头。但这寡妇是自己不足，把她一切养生的都投上了。’”<sup>①</sup>——不从数量的多寡上说，而从心灵的是否真诚，是否全身心的奉献上说，这是宗教献祭的实质。

另据《圣经·创世纪》记载：上帝曾有一次想试验亚伯拉罕，叫他带上自己的独生子以撒到摩利亚地去，在他指示的山上将以撒献为燔祭。“亚伯拉罕清早起来，备上驴，带着两个仆人和他儿子以撒，也劈好了燔祭的柴，就起身往上帝所指示他的地方去了。到了第三日，亚伯拉罕举目远远地看见那地方。亚伯拉罕对他的仆人说，你们和驴在此等候，我与童子往那里去拜一拜，就回到你们这里来。亚伯拉罕把燔祭的柴放在他儿子以撒身上，自己手里拿着火与刀。于是二人同行。以撒对他父亲亚伯拉罕说：‘父亲啊！’亚伯拉罕说：‘我儿，我在这里。’以撒说：‘请看，火与柴都有了，但燔祭的羊羔在哪里呢？’亚伯拉罕说：‘我儿，上帝必自己预备作燔祭的羊羔。’于是二人同行。他们到了上帝所指示的地方，亚伯拉罕在那里筑坛，把柴摆好，捆绑他的儿子以撒，放在坛的柴上。亚伯拉罕就伸手拿刀，要杀他的儿子。耶和华的使者从天上呼叫他说：‘亚伯拉罕，亚伯拉罕’，他说：‘我在这里’。天使说：‘你不可在这童子身上下手，一点不可害他。现在我知道你是敬畏上帝的了，因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下不给我。’”<sup>②</sup>亚伯拉罕以他的诚实和完全，赢得了上帝的喜悦和赞赏，也为他同上帝的融为一体提供了保证。

正因为如此，保罗对所有“奉召作圣徒的众人”提出了普遍的要求：“所以弟兄们，我以上帝的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是上帝所喜悦的，你们如此事奉，乃是理所当然的。”<sup>③</sup>而将身体献上，当作活祭，就是要求信徒们将自己的“肢体作义的器具献给神”。它在最基本的意义上包括以下几个方面：首先是奉献

① 《圣经·马可福音》12:41—44。

② 《圣经·创世纪》22:3—13。

③ 《圣经·罗马人书》12:1。

财物。“各人要随本心所酌定的,不要作难,不要勉强,因为捐得乐意的人,是上帝所喜爱的”<sup>①</sup>。其次要在圣工上做更多的侍奉,就是要在教会生活中奉献更多的时间、精力,做更多的圣工之事。再次要奉献己身,要全身心地将自己奉献给神。“我们没有一个人为自己活,也没有一个人为自己死。我们若活着,是为主而活;若死了,是为主而死。所以我们或活或死,总是主的人。”<sup>②</sup>

人通过献祭将自己交给神、上帝,不仅是心灵的,而且是身体的,是身心的全部。生为神而生,死为神而死。人与神在这个层面上融为一体。费尔巴哈总结说:“宗教的整个本质表现并集中在献祭之中。献祭的根源就是依赖感——恐惧、怀疑、对后果对未来的无把握、对于所犯罪行的良心上的咎责,而献祭的结果,目的则是自我感——自信、满意、对后果的有把握、自由和幸福。”<sup>③</sup>

人对神的崇拜,人与神相沟通、相契合的种种活动,不论是个人的,还是群体的,都不能够、也不允许是无秩序的,随心所欲的。因为神的世界既是圣洁的,又是肃穆的,容不得人的盲目和亵渎。因而,人必须藉着一定的宗教礼仪来亲近神,同神相交流、相沟通。所谓宗教礼仪就是人通过一定的象征性的行为和语言表现出来的对神的敬畏、依从和称颂。人在遵从、实践宗教礼仪的过程中,身心通过这种特定的形式同神相融合,感知神的存在,以及神在什么意义、什么方式和程度上同人合为一体。

基督教基本的“圣礼”有五种:洗礼、圣餐、婚礼、殡葬和圣职(立牧师的仪式)。在信仰者们看来,所谓“圣礼”,就是“外面有看得见的记号,里面有看不见的灵思”。也就是说,一个虔诚的上帝的儿女,如果以其信心来领受圣礼中看得见的物质的记号,那么,就能在自己的生命中领受到看不见的灵性恩典。

比如,“圣礼”中最基本的礼仪之一圣餐,就是看得见的记号与看不见的灵思的统一。据《圣经》记载,耶稣被出卖的那一夜,与他的十二门徒一起吃逾越节筵席,席间,耶稣设立了圣餐:耶稣拿起饼来,祝福了,掰开,递给门徒说:“你们拿着吃,这是我的身体。”又拿起杯子,祝谢了,递给他们说:“你们都喝这个,因为这是我立约的血,为多人流出来,使罪得赦”<sup>④</sup>。并说:“你们也应当如此行,为的是纪念我”<sup>⑤</sup>。于

① 《圣经·哥林多后书》9:7。

② 《圣经·罗马人书》14:7—8。

③ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,第462页。

④ 《圣经·马太福音》26:26—28。

⑤ 《圣经·路加福音》22:19。

是,圣餐的意义首先就在于纪念耶稣,纪念他为人而死,纪念他的救赎、感恩,感谢耶稣为人们舍身流血。“你们每逢吃这饼,喝这杯,是表明主的死,直等到他来”。也就是说,在吃饼喝酒时,即将耶稣的死向众人宣告了出来。耶稣曾讲:“我就是生命的粮”<sup>①</sup>。而“粮”即“饼”,所以,饼就是生命本身,是耶稣生命的本身。而这个生命为人所享用,于是,人的生命之中就有了耶稣的生命。而那杯,则不是人们原来该得的“愤怒的杯”,那杯酒耶稣在十字架上已替人们喝了。人喝的是耶稣替人死、为人流血而换来的福杯,是“祝福的杯”。所以,“我们所祝福的杯,岂不是同领基督的血吗?我们所掰开的饼,岂不是同领基督的身体吗?我们虽多,仍是一个饼……”<sup>②</sup>“同领”就表明着人与神的交融、合一,人的生命之中就有了神的生命,身体与神合一,血液与神合脉——人在这一过程中向神迈进,同神相融;而神在这一过程中向人走来,同人合一。——面包、葡萄酒、圣餐,在这种理喻和转化的形式中,已失去了它们原有的成分,变成了肉和血,变成了同神作身体合一的特定部分。当然,这不是面包、葡萄酒的异化,而是人赋予它们的异化;而人已不是原有意义上的人,他们已被神所同化,同神合为一体了。

基督教的礼仪如此,伊斯兰教、佛教的礼仪也有着同样的意义和内涵。日本宗教学者竹中信常讲:“宗教礼仪应该是使人接近神,形成一条沟通由神到人的道路。这也就是说,宗教必须有促进人转化为神的作用。同时,神要对人作出应答”<sup>③</sup>。应该说,人在具体遵奉、实践宗教礼仪的过程中,在身心上更向神迈进,向神意王国迈进,直至通过这种桥梁和道路进入神的王国,这是一个艰辛而漫长的历程,但信仰者常常不畏艰辛,甚至不惜舍弃自己的生命向它迈进。

宗教正是藉着严格的礼仪规范,藉着戒律、忏悔、祈祷、礼拜、朝觐、献祭等等对人的言行的限制和规范,在人应该怎样做,怎样做才能真正赢得神的喜悦,尽人的虔敬、膜拜之心、之情,将人置于特定的行为、心理、环境的氛围之中,在心灵的企盼,语言的交流,身体的直接、间接地融入之中实现与神的融通、合一。

在这一系列的活动之中,人尽自己最大的努力向神的王国进发,以心、情、意、识、行等全方位的融入为目的,竭尽所能;而正是因为人的这一系列的活动,才将神的关切、慰藉、赐福、拯救等援引进了人的日常生活、世俗生活之中,将神的生命迎进

① 《圣经·路加福音》6:35。

② 《圣经·哥林多前书》10:16—17。

③ 竹中信常:《宗教学序论》,山喜房佛书林1978年版,第157—158页。



人的生命之中,将神的天国迎进人的世俗世界之中。人与神的合一不仅在将来,在彼岸世界,而且,在现世,在此岸世界就已开始,这是神的目的,也是人的理想。

## 二、灵与肉的洗涤

日本的禅学大师铃木大拙说过这样一段话:“《圣经》上说:‘叩门门就能开’。人们大抵不理解这个‘叩’的意思,只想到用拳头轻轻地叩门这类事情。然而,从精神讲,这里所说的‘叩’的意义完全不是普通的‘叩’,而是以组成其存在的肉体的、智力的、道德的、精神的一切,去叩响自我创造之门,人的全存在用尽全部力量,用尽体内的最后一丝力量,投向此(创造的)门时,就会开始产生一种冲击,使人突进到不可思议的领域。”<sup>①</sup>人对宗教的信仰就在于用全身心的力量去叩开信仰之门。门内是神意的世界,门外是世俗世界。所谓用尽全部力量就不仅在于人必须要遵从宗教的礼仪规范,积极主动地亲近神,迎神进入己身,而且还在于,人必须要按神的要求进行灵与肉的洗涤,以使自己脱胎换骨,重新做人,在肉体的、智力的、道德的、精神的方方面面,重新以神的要求、按神的旨意来做人。

人的精神世界是一个很复杂的聚合体,人对自身的认识,对他人及类(群体)的认识,对万千世界的认识,对人的身心的规定,对人及人类的过去的总结、现在的规划、未来的展望等等,人在这种理性认识和现实规定中,完成着人在人的世界中“独一个”的存在。人因为享有着精神意识的“独一个”而自由,而随心所欲。如果人的这种精神意识的自由被引发开来,人人都享有“独一个”,那么,人就难以拥有神的统一的意志和要求,也就难以真正进入神的世界。所以,宗教对人的灵(精神)的洗涤正是从这里引发出来,它让人在消除“独有”的同时,去除精神意识上的“自我”,以及自我的统一性。

但是,要想在人的精神世界、灵的世界中消除人的自主意识,消除“独有”的自我统一性并非易事,因为,只要人还对自己的存在有所肯定,对自己的思想行为有所赏识,对自己身处的世俗世界有所依恋,那么,宗教就难以做到这一点。因此,宗教的努力正是从这里开始的。

---

<sup>①</sup> 铃木大拙:《禅与俳句》,转引自《世界三大宗教与艺术》,吉林人民出版社1991年版,第478页。

宗教,特别是成熟的宗教,通常都有着共同的特点:那就是,它总是将人的属人性的方面,而非神性或神所要求的方面,当作人的不是之处甚至罪恶之处而加以强调和夸大,使人无法对自己、对自己的身心、对自己的存在作出肯定,无法生活在自我身心需要的欢愉之中,现实的欢愉之中。

基督教关于人类的始祖亚当和夏娃在伊甸园所犯的“原罪”,向人类表明,人一旦背离了上帝的命令和要求,自作主张,就可能坠入罪恶的深渊之中。因为,人所拥有的身心欲望是人犯罪的根源——它使人类失去了乐园,远离了上帝,陷在自己的罪之中;并且,即使有上帝的教诲,有上帝的命令,即使人心向上帝,心向上帝之国,但人如果不对自我身心的欲念做彻底的否定,人依然难以远离罪恶,进入上帝之国。

奥古斯丁在《忏悔录》中向上帝忏悔道:“你肯定命令我谨戒‘淫欲、声色、荣华富贵’。……由于你的赐予,在我成为你的‘圣事’的施行者之前,已经选择了这一种生活方式。但上面所述的种种前尘影事仍未免出没隐见于我的记忆中,这是我的根深蒂固的结习。当我清醒的时候,这些影像隐隐约约地现于心目,但一入梦境,它们不仅赢得我的欢悦,甚至博得我的同意,仿佛使我躬行实践。幻象对我的灵魂和肉体,还起着如此作用,我醒时所不为的事情,在梦中却被幻象所颠倒。主,我的天主,是否这时的我是另一个我?为何在我入梦到醒觉的须臾之间,使我判若两人?”

“你教诲我们取用饮食应该作为药物。但当我从饥饿进入饱饫的阶段时,口腹之欲便乘隙而入,向我撒下罗网,因为这个过渡阶段就是一种乐趣,而充肠果腹若非通过这个阶段,别无途径。本来为维持生命而饮食,但危险的乐趣追随不离,而且往往争先着,以致我声明或愿意为了维持生命而做的,转而为它做了”。……正因为这样,奥古斯丁向上帝坦言道:“我是一个罪人,……希望战胜世界的耶稣,为我的罪恶代求,希望他把我列为全身残弱的肢体之一”。也正因为如此,在一些基督教的歌曲中,歌唱者常常把自己描绘成救世主要为之流血牺牲的“小蛆虫”,一个为神的恩宠拯救着的“坏蛋”。

在佛教中,促使释迦牟尼思考人生的真谛、创立佛教的,不是他留意观察到的人生的欢乐和幸福,而是他着意观察、思考着的人生的痛苦。他看到的是人的生之艰辛,老之艰难,病之苦痛,死之悲惨。可以说,映现在他脑海中的不是现世光明的部分,而是现世阴暗、苦痛的部分。他对弟子们讲:“我也会沦落,逃不脱老朽、疾病和死亡的魔掌。难道我看到其他人处于这种状态时自己感到幸运、反感和憎恶是公正

的吗？我的弟子们，每当我忆及此事，一切所谓的人生乐趣在我心中都荡然无存。”这种“荡然无存”是如此的深入，如此的全面，以至于他进入父亲的后宫，看到那些美艳绝伦的女人，却猛然领悟到：这些女人不久也会变得皱纹满面，弓腰驼背，面色灰黑，步履蹒跚……带着这种深刻的人生痛苦的情感沉积和情绪反映观察世界，观察人生，难道现世的世界和现实的人生不是“苦海无边”吗？这世界、这人生还有欢乐、光明、幸福在其中吗？还值得人去依恋、留恋、憧憬、希冀和执著吗？

从根本上说，宗教只有对人及人的世界作全方位的否定之后，才能建立起神意的天堂，建立起彼岸世界，才能让人匍匐在神的脚下，将自己的一切都心甘情愿地奉献给神；人也只有在否定自己、否定现实的世界之后，才能转而面向神意世界，面向神的拯救与神的天堂。

基督教神学史上第一位虔诚的修行隐士圣安东尼，在一间茅屋里独居了15年之后，又到遥远的荒漠里住了20年，他把饮食、睡眠都减少到维持生命的最低限度。边奈狄克特这个对西方的苦修者影响很大的圣者，在荒郊野外的灌木丛中修行时，穿着由兽皮制成的衣服，牧羊人发现他时，还以为是一种野兽。有一次，他回忆起从前见过的一个女人，唤起了强烈的欲念，产生了离开荒野的念头。然而，在上帝的启发下，他突然清醒过来，立即脱光衣服，投身于茂密的荆林与荨麻丛中滚了很久，致使全身皮开肉绽，以肉体的创伤医治了灵魂的创伤<sup>①</sup>。耶稣曾告诫他的信徒：“若有人要跟随我，就当舍己，背起他的十字架跟随我。”<sup>②</sup>“舍己”不仅是将人的肢体献上，将人的肉体、肉体的欲望舍弃掉，而且更要将人属己的理性精神、灵魂信念舍弃掉。

佛陀的觉悟不仅是从肉体的苦行苦修上，更是从灵魂的升华，舍弃“我”、舍弃“我执”上实现的。佛陀起初悟道时，曾严格地实行过苦行与苦修：他曾经每日食一谷一麦，或七天吃一顿饭；吃种子、草，有时甚至食用粪便度日；穿粗毛织成的布衣，或用鹿皮、树皮等做成的衣服；拔除须发，连续站立，卧于荆棘、鹿粪、牛粪之上；不洗除污秽，常到墓地和腐烂的尸体睡在一起。这样坚持了六年，形同枯木，濒于死亡，但终无觉悟。只是在他后来重新确立了寻求解脱的方式之后，经过苦思冥想，在理性精神上终觉悟到了宇宙人生的真谛——宇宙间一切事物都处在变化流转之中，无常迅速，念念迁移，最后终于坏灭；人同万物一样都处在瞬间变化之中，无有一定的

<sup>①</sup> 参见〔英〕罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1982年版，第466页。

<sup>②</sup> 《圣经·马太福音》16:24。

自体,人自己不能主宰自己。对一个人来说,如果将自己看作是一个实在的自体,产生我的观念,热衷于比较彼此的差别,就必然产生、增长贪欲、瞋恚、愚痴,滋生各种烦恼,造种种业,产生生死轮回。所以,“我执”乃万恶之本,痛苦之源。人要想成佛得救,就必须要从根本上消除“我”的观念、“我”的实体,消除“我执”。

一位高僧曾告诫弟子信佛者应持有的正确见解:“平常我们常会说:我认为……我的意见是……我认为应该……其实,每一个人的见解,都有偏差的时候,唯有佛陀的见解才是正确的。……我们对于佛陀不起怀疑,对于因果义理有肯定的认识,这也就是我们的正见。”将“我”的观点、思想、主张去除,换上佛陀的观点和主张;将我的意识摒除,换上神、上帝的意识。人不仅在肉体上,而且在灵魂上洗涤“我”、“我”的存在,才能感知、体验到神的存在,寻求同神的合一。

### 三、体 验

17 世纪的日本禅师至道无难写了一首和歌:“当我们活着,做一个死人,彻底死去;然后如愿而行,一切尽善。”铃木大拙在引用它之后接着说:“爱上帝,是要没有自我,没有心,是去变成死人,是从受压抑的意识动机中解脱出来。这个人的‘早安’,没有任何人性的利益成分。他只是打招呼而已。他饿了,就吃。从浮面上看来,他是一个自然人,直接从自然而来,没有现代文化人的种种复杂意识形态。但他的内在生活是何等丰富,因为他是同广大的无意识直接相通的。”“……我们可以如此说,我们有限的意识,由于我们知道它的限界,把我们导致种种的忧虑、恐惧、不安。但是,一旦我们认知我们的意识是从另外某种东西源出,而这种东西虽然不能被我们以认知一般相对事物的方式来认知,却与我们是密切相关的,我们就免除了种种形式的紧张,并且能彻底安于我们自己及一般世界。”<sup>①</sup>

人的灵与肉的洗涤过程,是在同属己的生命搏斗。人努力在按照神的要求做一个活着的死人。在这其中,人有时会获得一种奇特的宗教体验。这些宗教体验常常会以神的莅临、神的观照、神的应答、神的启示等为内容。其实质是人由于对神、对终极存在者产生的强烈的依赖感、敬畏感、恐惧感而产生的一种神秘体验。

穆罕默德曾经有过不同寻常的宗教体验,他最初知道他是安拉派遣到人间的

<sup>①</sup> 铃木大拙、弗洛姆:《禅与心理分析》,中国民间文艺出版社 1986 年版,第 39—40 页。

“使者”，是大天使吉卜利勒在同他初次相会时告诉他的：“穆罕默德，我是吉卜利勒，告谕你，你是安拉派遣给人类的使者！”然后吉卜利勒说：“你宣读吧！”“我不会宣读。”吉卜利勒紧紧地抱着他，使他精疲力竭，一连三次，然后放开他说：“你应当奉你的创造主的名义而宣读……”这一被称之为“授权之夜”（阿拉伯语为 Laylat al-gadr，音译为“盖德尔”，意思是安拉授权穆罕默德将他得到的启示传达给他的同胞）的神秘体验，使穆罕默德身心受到了巨大的震动，以致当启示再次颁降时，他恐惧得浑身发抖，跑回家中，让妻子赫蒂彻给他盖上被子，以求镇静。但这时，他又听到了：“盖被的人啊！你应当起来，你应当警告，你应当颂扬你的主宰，你应当洗涤你的衣服，你应当远离污秽，你不要施恩而求厚报，你应当为你的主而坚忍。”<sup>①</sup>在《古兰经》中，穆罕默德两次见到的天使形象，被记述了下来：“他在东方的最高处，然后他渐渐接近而降低，他相距两张弓的长度，或更近一些。他把他所应启示的启示他的仆人，他的心没有否认他所见的。难道你们要为他所见的而与他争论吗？他确已见他二次下降，在极境的酸枣树旁，那里有归宿的乐园。当酸枣树蒙上一层东西的时候，眼未邪视，也未过分；他确已看见他的主的一部分最大的迹象。”<sup>②</sup>穆罕默德的体验坚定了他的信念，坚定了他以安拉的使者，针对人世间不同的情况和问题，接受“启示”和发布“启示”。

在《圣经》中，先知耶利米体验到了上帝耶和華通过幻象告诉他说：“我未将你造在腹中，我已晓得你，你未出母胎，我已分别你为圣。我已派你作列国的先知。”<sup>③</sup>先知以西结更具体地说，他见到天开之后，出现了上帝的异象：在穹苍之上，“有宝座的形象，仿佛蓝宝石。在宝座形象以上，有仿佛人的形状。我见从他腰以上，有仿佛光耀的精金，周围都有火的形状，又见从他腰以下，有仿佛火的形状，周围也有光辉。下雨的日子，云中虹的形状怎样，周围光辉的形状也是怎样。这就是耶和華荣耀的形象。我一看见就俯伏在地，又听见一位说话的声音”。“他对我说：‘人子啊，你站起来，我要和你说话。’他对我说话的时候，灵就进入我里面，使我站起来，我便听见那位对我说话的声音。”<sup>④</sup>

基督耶稣在约旦河受洗，“他从水里一上来，就看见天裂开了，圣灵仿佛鸽子，降

① 《古兰经》74:1—7。

② 《古兰经》53:7—18。

③ 《圣经·耶利米书》1:5。

④ 《圣经·以西结书》1:26—28;2:1—2。

在他身上。又有声音从天上来,说:‘你是我的爱子,我喜悦你。’”<sup>①</sup>

中世纪基督教神秘主义者凯瑟琳曾讲到自己的宗教体验:“除了上帝之外,我一切都看不见,没有自己,也没有自己以外的东西。这种情景是如此引人入胜,以至别的一切东西都视而不见,或者无所喜好,无所欲求。肉体 and 灵魂的存在如死了一般,无法行动……要用言语来表达它是不可能的,或者对所有未曾亲身感受过的人来说要理解它也是不可能的……我所有的官能都失去了它们正常的活动,全被禁锢在一片带着极度的兴奋,沉溺于神爱的狂热之中……我无目而视,无心而明,无感觉而有情,不尝而有味。我没有形状,也没有大小,以至在它旁边,我不去看也了解这种神圣的活动和力量。我曾使用过的什么完美、充分和纯净等诸如此类的一切词语,此刻与此真理相比,对我来说似乎全都是荒诞离奇的无稽之谈……这种情景,既无法目睹,也不能言传,甚至也不容思索。”<sup>②</sup>

在《宗教体验》中,威廉·詹姆士记载了芬纳会长的宗教体验:“忽然间,上帝的光荣射到我身上,到我周围,几乎神异的样子。……一道不可消灭的光照射进我的灵魂,这个光几乎把我摔在地上。……这个光好像太阳在四方八面射出的光明。它太强烈了,眼睛不能看它。……我以为我当时由于实在经验,知道那个在保罗要到达马斯加的路上使他仆地的光的情形了。这个光确然是一种我不能久视的光。”“一切我的感情好像腾涌而流出;我心坎的流露是:‘我要把我的整个灵魂向上帝倾倒出来。’我灵魂的腾涌那么厉害,以至使我冲到前面办事室的后房去祈祷。那房间里没有火,也没有灯;可是在我看来似乎完全明亮。当我走进去,关起门之时,好像我当面对着主耶稣基督。那时候,我不觉得这个完全是心理作用,此后一些时间也不觉得。反之,我当时觉得似乎我看见他,就像我看见任何别人一样。他不说什么,但那样注视我,使我软倒在他的脚边。此后我总以为这是挺可异的心理状态;因为我觉得他当真在我眼前,并且我倒到他脚边,将我的灵魂倾泻与他。我大声哭,像个小孩一样,并且用窒息的口气所能说的话来忏悔。我看来好像我用眼泪洗他的脚;可是我不记得我当时有清楚的我碰他这种印象。……我受到一种强烈的圣神的洗礼。我并不曾预期这件事,也不曾想过我可以有任何这样的遭遇,也不记得我听说过世上任何人说起这种事情;圣神降于我,好像透过我的身体和灵魂一样。我可以觉得

<sup>①</sup> 《圣经·马可福音》1:9—11。

<sup>②</sup> 参见玛丽·乔·梅多、理查德·德·卡霍:《宗教心理学》,四川人民出版社,第213—214页。

这个印象,像电波通过又通过我。其实,它好像流质的爱一浪一浪地来到,因为我不能用别的话来表示它。它好像正是上帝的呼吸。我记得很清楚它像绝大的翅膀扇我。”

“没有什么能够表示出那个神妙的流出于我心坎上的爱。我为喜和爱而大哭;我不知道,但我应该说我真是一吼出我的心坎的说不出的涌泉。这些浪冲过我,接二连三,一浪一浪地,最后我喊,‘假如这些浪继续冲过我,我要死了’。我说,‘主,我再受不了’;可是我并不怕死。”<sup>①</sup>

这样一些带有强烈个体感受性的宗教体验,人们无法验证它是否真实,也无法使这种体验在更多的人身上表现出来。在很多情况下,人们往往用宗教神秘主义来界定它。但无论如何,宗教信仰者的全部努力,其根本的目的在于达到与终极存在者的合一。这种合一是以忘我为前提,以自我的有限性融会在终极存在者的无限性之中为结果,因而这其中的体验就一定是深刻的。

首先,从众多的宗教体验者的感受可以看出,人在体验以及体验的过程中,作为“独一”的人的自我意识消失了。人同终极存在者处在统一的境界之中,一切都归为一。而一又是一切——人感知的现象界,自我存在的理性世界,信念追求的信仰世界三者合一。在“大全之一”之中,人感知到了统一、和谐、安全与宁静。“世界就像他的永恒,我的灵魂在其中漫步;我们看到的一切,都和我谈心叙语。生命之海如同美酒,在我心中奔流。在世界上我一无所知,除了神圣的上帝。”<sup>②</sup>

其次,“全一”的感受是深入到一切事物内在生命之中的感受。人感受到同一切事物的内在生命融合。如庄周所言:“至人神矣!大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山,风振海,而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外。死生无变于己。”<sup>③</sup>生与死的界限在“全一”之中被无限地缩小了,甚或一切事物都不会真正地死去。人感受到了永恒与无限。“我”业已消失,而完全融会在无尽无休的生命统一的洪流之中。人消除了恐惧、孤独、渺小,在宁静泰然之中享受同万千世界、终极存在者生命气息的合一。

第三,当宗教体验者在忘却了一切的状态之中同终极存在者相融通时,其感受常常是无法用语言来表达的,也无法用理智和逻辑来解释清楚,但它的存在又常常

① 参见《世界三大宗教与艺术》,吉林人民出版社1991年版,第505—506页。

② 杰弗里·帕林德尔:《世界宗教中的神秘主义》,今日中国出版社,第187页。

③ 《庄子·齐物论》。

被认为是真实的。圣约翰曾讲到过这种情形：“设想有个人一生第一回看见一件东西：他能了解它，使用它，享受它。可是虽然它始终只是一件感觉到的东西，他不能用名目称它，也不能对旁人传达对它的任何观念。假如这件是超乎感官的，那么，他的无把它形容出来之能力，要多么更厉害！这是神圣的语言的特色。它越有生气，越亲切，越带精神性，越超乎感觉，它就越非内部与外部的感官所能表示，并且会使这些感官缄默。……由是，灵魂觉得好像处于广大而深邃的孤寂中，没有任何受造之物可以接近的孤寂，好像在于广漠无边的沙漠上，这沙漠越孤寂，就越有味。在那儿，在这种智慧的深渊里，灵魂由于它从爱的领会之泉源所吸饮的东西生长起来，……并且知道，无论我们所用的名言多么壮伟的，多么博学的，假如我们想用它讨论神圣之事物，就是极邪恶，极无意义，极不正当的。”<sup>①</sup>

第四，一种满足、快乐、至福的感受会在体验中得到。在《薄伽梵歌》中，人被告知，人与神的沟通能获得最高的快乐：“以你全部的生命向他去寻求庇护吧！凭他的恩典，你将达到，最高的宁静及他永恒的居所。”<sup>②</sup>托马斯·特拉赫恩则这样体验和感知：“每天早晨你在天堂中醒来，发现自己置身于你父亲的宫殿，环顾着天空、地球，呼吸着充满天上欢乐的空气。只有在此之后，你对世界的享乐才是正当的……当大海在你的血管中流动之时，当你以天空为被，以星星为邻之时，你会感到自己是整个世界的唯一继承人，而且因为人人都属于这一世界之中，你会感到每一个人都和你一样是唯一的继承人。只有在此之后，你才能正当地享有世界。”也只有在这种情形下，人的快乐和幸福的获得才是纯一的，完全的，至大无碍的。

由此可见，人为了进入神意世界的宗教实践活动以及宗教体验的获得，必须在自我异化的基础上实现。人必须放弃自我、自我意识和自我的存在性。人在什么程度上向这一方面作努力，就在什么意义上能够进入上帝之身、上帝之国。“只要（灵魂）具有觉醒和自我意识，它就不会看见或意识到上帝。但当它变得自然而然放开一切，并忘乎自我意识时，由于上帝的缘故，它又会在上帝里面重新发现自己。”当然，这个“自己”已非原有作为人而存在的自己，而是作为上帝规划了的“自己”，是业已被异化了的“自己”。

① 参见《世界三大宗教与艺术》，吉林人民出版社1991年版，第506页。

② 杰弗里·帕林德尔：《世界宗教中的神秘主义》，今日中国出版社，第106页。



## 第四章 超 越

### 导读

宗教有其道德的内涵,只是宗教道德(善)的实践往往被视为实践者达到彼岸世界的一种手段、一种方式。不论是强调与神完全合一,还是注重向人的内在的善性用功,开辟善念、善意、善根之门,宗教都将人限定在规范、准则、律令的范围内,都使人在满怀希望中按宗教的要求去行事。“对于工作一生而贫困一生的人,宗教教导他们在人间要顺从和忍耐,劝他们把希望寄托在天国的恩赐上。对于依靠他人劳动而过活的人,宗教教导他们要在人间行善,廉价地为他们的整个剥削生活辩护,廉价地售给他们享受天国幸福的门票,宗教是麻醉人民的鸦片。”<sup>①</sup>

应该认识到,宗教的道德内容是基于对现实社会的维护,是人们、特别是被压迫生灵在没有希望的境况下的虚幻“希望”。“只是由于一切宗教的内容是以人为本源,所以这些宗教在某一点上还有某些理由受到人的尊重。”<sup>②</sup>“宗教里的苦难既是现实苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神制度的精神一样。”<sup>③</sup>这种“抗议”“叹息”和“无情世界的感情”正是宗教道德对于贫苦大众的“关怀”。尽管这种关怀是虚幻的,“是一种精神的劣质酒”(列宁语),但在这一点上,还有某些理由受到人们的尊重。

### 一、道德律的建立

艾利克·弗洛姆曾提出过一个人类生存的根本性问题:“由人类的生存为我们

<sup>①</sup> 列宁:《社会主义和宗教》,《列宁全集》第10卷,第62页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷,第651页。

<sup>③</sup> 马克思:《〈黑格尔法哲学批评〉导言》,《马克思恩格斯全集》第1卷,第2页。

立下一个问题：人是没有经过自己的同意而被抛弃到这个世界上来的，而复又没有经过他的同意被夺离这个世界。动物在它的本能中就禀具着适应环境的能力，但是，人虽然完全生活在自然界中，却缺乏这种禀赋。他必须去过他的生活，而不是被生活来支配。他处于自然之内，而又超越自然；他对于他自己有所认知，而这个认知却使他见到自己是个分离的单元，而这使他感觉到不可忍受的孤独、失落与无能。被生下来，这件事本身就立下一个问题。在他生下来的那一刻，生命就向他提出了一个问题，而这个问题是他必须自己作答的。每一刻他都得回答它——不是用他的头脑，也不是用他的身体，而是他，是那思想、做梦、睡觉、吃饭、哭和笑的他，是他整个人，来回答它。生命所提出的这个问题是什么？是：我们如何来克服因隔离而产生的痛苦、囚禁、羞耻？如何同我们自己，我们的人类同胞以及自然结合为一？无论如何，人必须对这个问题有所回答：而即使疯狂，也是一种答案；因为疯狂则外在世界不复存在，是我们完全生活在我们自己的壳子之内，而因此克服了因隔离而来的惊惧。”<sup>①</sup>

人这个有理性、有思想的存在者如何消除隔离，消除孤单，如何将自己同他人、同类、同宇宙万物融为一体，在自我意识的世界中和现实存在的世界中消除“独一个”，消除囚禁与苦闷，这是人类诞生之初乃至到现在都在关注着的问题，都欲寻求解答的问题。人类开动着自己的理性机器进行着多种多样的探讨、思考和回答。

毫无疑问，宗教正是人类对这个问题进行探讨和回答的一种形式，而且这种形式存在的时间绵长，覆盖的面很广，影响极为深远。——它不仅关注了人的现象界，而且关注了人的理想世界；不仅意欲将人同类融为一体，而且意欲将人同终极存在者融为一体。其中在根本的意义上是将人的超越自我中心主义同消除人的恐惧、孤独、无助和苦闷联系在了一起，是将人同类、同神联系在了一起。

严格说来，宗教显示的人的超越有两种：一种是人在现实世界如何超越自我中心主义，而与他人、与类建立起联系；一种是人在超现实的世界中如何超越人（类）的中心主义而与终极存在者建立起联系。这两种超越相互联系，但又分为主次，即前者是宗教教诲人们如何处理人与人的关系；而后者则是处理人与神的关系。显然，人—人关系是前因，而人—神关系是结果；或者，人—神关系是目的，人—人关系只是手段。人在现实世界的超越是人超越此岸世界的前提，而人的目的应是进入彼岸

<sup>①</sup> 铃木大拙、弗洛姆：《禅与心理分析》，中国民间文艺出版社 1986 年版，第 140—141 页。

世界。

尽管宗教有着明确的目的,但宗教的信士们毕竟是生活在现实世界的芸芸众生。宗教必须藉着人(类)来实现自己的目的,因而,宗教从它一产生起就首先面对的是如何处理好人与人之间的现实关系的问题。这一问题的有效解决是人能够建立起信仰的前提条件。那么,宗教是如何教导人们处理好人与人之间的关系,使人类能够生活在有序而不致混乱的社会关系之中的呢?宗教力图通过道德律的建立和实施来做到这一点。

实际上,宗教在建立起神学体系的同时,就建立起了相应的道德体系,并将这两者紧密地结合起来。——它们必须首先规范众生们。在《圣经》中,上帝之所以在西乃山颁布戒律就非常清楚地说明了这一问题。当摩西奉上帝之命将以色列人领出埃及,行至利非时,摩西的岳父见摩西终日坐着,百姓从早到晚站在他的左右,就问摩西是怎么回事。摩西对岳父说:“这是因百姓到我这里来求问上帝。他们有事的时候,就到我这里来,我便在两造之间施行审判。我又叫他们知道上帝的律例和法度。”摩西的岳父说:“你这做的不好。你和这些百姓必都疲惫,因为这事太重,你独自一人办理不了。现在你要听我的话,我为你出个主意,愿上帝与你同在。你要替百姓到上帝面前,将案件奏告上帝。又要将律例和法度教训他们,指示他们当行的道,当做的事。并要从百姓中拣选有才能的人,就是敬畏上帝、诚实无妄、恨不义之财的人,派他们作千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长,管理百姓。叫他们随时审判百姓,大事都要呈到你这里,小事他们自己可以审判。这样,你就轻省些,他们也可以同当此任。你若这样行,上帝也这样吩咐你,你就能受得住,这百姓也都平平安安归回他们的住处。”摩西听了岳父的话,将以色列人组织起来。接着就领以色列人到了西乃山。而耶和华就在这时在火光中降临西乃山,向摩西独自传了被称之为永恒的道德规范和社会的基本准则的十戒,并将戒命写在两块石板上——这就是上帝与摩西和以色列人所立的约<sup>①</sup>。

显然,摩西为了改变当时以色列人无序的状态,而谋求这些律令和规范,只不过世俗的需要采取了非世俗的、无上上帝的命令与要求的形式。这对于一个尚处在无序状态的民族来说,对于一个还没有完全建立起世俗权威和社会组织的群体来说,对于当时人们对神、上帝充满了无限信赖和依从的民众来说,其所能起到的权威的

<sup>①</sup> 《圣经·出埃及记》。

意义和绝对奉行的意义是显见的,也是非常需要的。

在一个民族、群体尚未组织起来的时候,宗教的威慑力、信服力常常是将他们统一起来、组织起来的重要力量。既然宗教是一种群体的力量、群体信仰的集合,既然宗教力图建立一个神意王国,而且这种神意王国不仅仅在人的信仰的世界之中产生(它必须首先在人的世俗的王国中产生),那么,它必须要首先顾及到群体的世俗的一面,同时要有神的意志在其中。也就是说,作为宗教道德的全部,它既是世俗的,又是非世俗的,但它必须首先是世俗的。其中有以下几点可以进一步加以说明:

首先,在宗教道德中,人们发现得更多的是处理世俗社会之中人与人之间关系的一些方面。在耶和华的十戒中,有这么几条:当孝敬父母;不可杀人;不可奸淫;不可偷盗;不可作假见证陷害人;不可贪恋人的房屋,也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴,并他一切所有的。维护家庭,保护女人、妻子,保护人的生命,维护财产,维护人的名誉等等,这些世俗社会最基本的约束人的道德规范和准则在宗教的戒律中体现出来。佛教的五戒;伊斯兰教的“当孝敬父母,当优待亲戚,当怜恤孤儿,当救济贫民,当亲爱近邻、远邻和伴侣,当款待旅客,当宽待奴仆”<sup>①</sup>等等,都是这种情况的反映。基本的社会公德,基本的社会道德律的要求,将人们维系在各自的家庭之中,夫妻关系之中,男女伦常、人的生命准则体系和社会有序的范围之内,使人们能在这种“神”的律令面前克制自己,规范约束自己,保持相对稳定、平和的生活秩序和社会秩序,保证人们能够平安地生存下去,尔后再去赢得信仰和固化信仰。

其次,宗教道德随世俗社会的不同习俗,不同的政治、经济、文化的要求而展现着不同的内容。在伊斯兰教中,信徒们被允许可以娶四个妻子,而这种“允许”在其他宗教中则很少看到。这显然是伊斯兰教继承了古代阿拉伯半岛多妻制的习俗,只是作出了某些限制的结果。

据载达摩来中国传佛教,同梁武帝萧衍有过一段对话:“梁武帝问达摩大师:如何是圣谛第一义?摩云:廓然无圣。帝云:对朕者谁?摩云:不识。帝不契。(达摩)遂渡江,至少林面壁九年。”<sup>②</sup>因此,佛教基本教义所主张的无君无父,一不敬王者,二不拜父母,在中国固有的伦常道德面前不得不作种种的变迁和解释,使之逐渐地中国化。宋代著名禅僧契嵩就将佛教的“五戒”等同于儒家的“五常”：“‘五戒’，始

① 《古兰经》4:36。

② 《从容庵录》卷一。

一曰不杀,次二曰不盗,次三曰不邪淫,次四曰不妄言,次五曰不饮酒。夫不杀,仁也;不盗,义也;不邪淫,礼也;不饮酒,智也;不妄言,信也。”<sup>①</sup>为了适应中国封建宗法制度中的“孝”道,中国佛教也将“孝”作为其伦理道德的重心。他们将印度佛教《盂兰盆经》称为“佛教孝经”,强调释迦牟尼出家和其弟子目连出家,都是为了救济父母。显然,宗教道德的不同内容以及相同内容的不同注解和变迁,折射出了世俗社会的不同境况,以及宗教要在世俗社会中深入下去必须要做的努力。

然而,不论怎么说,宗教道德毕竟不同于世俗道德,其最大的区别就在于:宗教道德将神放在了至高无上的地位,神是一切的善,规定着一切的善,监督执行着一切的善;人只有信仰神,在神的善的启迪和教诲中,在遵从着神的道德律中才能实现与神的契合,将善的灵魂与神的拯救结合起来,去谋求永恒与不朽的幸福。

托马斯·阿奎那曾讲:上帝是善,并且本身就是善,是万善之善,最高的善;他创造了尽善尽美的世界,并以此创造来体现上帝的全善;人的理性和意志所追求的最后目的就是这普遍的最高的善,而道德则是理性造物向着上帝的运动,起源于人对上帝的爱和追求。伊斯兰教称,真主安拉是绝对的善,“他是君主。他是至洁的,是健全的,是保佑的,是见证的,是万能的,是尊严的,是尊大的”<sup>②</sup>。他派遣使者穆罕默德到世上,开导世人,恩典世人,拯救世人,教化人类,弘扬人的善性,将真主意欲的一切伦理准则和道德规范通过穆罕默德而启示于人,所以,穆斯林“当敬畏真主,当寻求亲近真主的媒介,当为主道而奋斗”<sup>③</sup>。在这个意义上,在信仰的前提下,在神业已规定了人间道德的“应然”的全部之后,宗教展开了它对于人与人之间关系的调节和规范,将人的意识、情感、信念、行为纳入到神的既定范畴之中,将人世道德纳入到神意世界的道德体系之中,在人一人关系中展示神一人关系的命令与要求。而它的着眼点则在于人如何超越自我——自我的欲望,自我的占有性、肯定性、利己性,自我的实在性,自我中心主义。

宗教在人世建立起的道德律,要信徒在俗世中超越自我是从以下几个方面来要求的:

首先,宗教要求人们“勿行恶”,不要为己之私利而伤害他人。比如:不杀人,不偷盗,不邪淫,不陷害他人等等。它以人类社会存在的基本社会准则、社会公德为基

① 《辅教篇下·孝论·戒孝章第七》,《御津文集》卷三。

② 《古兰经》59:23。

③ 《古兰经》5:35。

础,以防止和禁忌人性之中的恶为前提,将人限定在自律、自制的范围之内。宗教的戒律在最基本的意义上确定了人不应该做的方面,从而在人的意识之中建立起了“应该”如何、“不应该”如何的基本观念、底线伦理;建立起了怎样做是善、怎样做是恶的道德价值观体系。

其次,宗教道德不仅在于要限制消除人性之中“恶”的方面,更着重于启迪人性之中善的方面。宗教要求人们以善待恶,以德报怨。有一次,彼得问耶稣:“主啊,我弟兄得罪我,我当饶恕他几次呢?到七次可以么?”耶稣说:“我对你说,不是到七次,乃是到七十个七次。”<sup>①</sup>在犹太语中七是一个完全的数目,七十个七是无限的意思,要“不计算人的恶”<sup>②</sup>，“要彼此包容,彼此饶恕”<sup>③</sup>，“不要以恶报恶”“反要以善胜恶”<sup>④</sup>。

在佛教中,布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧为“六度”,它维系平和、忍让、克制、退让、大慈大悲、忍辱无争。“若有众生嫌我立者,我当终日端坐不起,嫌我坐者,我当终日立不移处。”<sup>⑤</sup>忍辱负重,逆来顺受,宽宏克己,舍己助人,其中一个“忍”字——对于不公正,对于强权暴力,对于压榨剥削,对于对人权的侵犯、人性的践踏等等,都以个人的忍来了结,并以此在内心深处感受到自我坚忍之后的灵性的升华和超越。——在身心受到凌辱之后,人转而面向神灵,乞求神灵的怜悯、关怀,乞求神灵的安慰、拯救,这是一种超越现实世界、超越自身来解决愤恨、解决不公正待遇的方式。其中蕴涵着的是后发制人,以弱胜强,以柔克刚,在精神的王国之中,在未来的世界之中,在神意的天国之中,“忍”者必胜、必救的逻辑和理想;非暴力、非抵抗的目的是为了赢得终极的胜利,不以一时一处的得失、荣辱胜败来论人,论人的遭遇,而以最终的得救来展示其光华和风采,展示其最终的胜利。从这个意义上,宗教所展示的拯救既是一种终极的拯救,又是一种个人的拯救——不论现实世界是如何的血雨腥风,民众是如何的生灵涂炭,社会存在着怎样的不公正,而信仰者所能做的只是一种坚忍和因此而寻求的天堂的幸福。尽管有普度众生——耶稣基督式的献身,但教义的全部更多的是以自我的完善来度万民之完善,以自我的坚忍来度万民

① 《圣经·马太福音》18:21—22。

② 《圣经·哥林多前书》13:5。

③ 《圣经·哥罗西书》3:13。

④ 《圣经·罗马人书》12:17,21。

⑤ 《涅槃经》。

之坚忍,以自我的苦行、苦修来度万民之苦难,其目的既是为了民众,也是为了自己的灵魂能够进入天堂。所以,宗教忍受一切式的超越是人进入神意王国的超越,即超越自身、超越现实界而谋求与神的合一;而不是为了在根本上求得现实世界的和平与幸福,民众的平等与自由,在人间建立起天堂般的世界来。

第三,在宗教看来,忍受、宽恕、克制、退让是一种“善”。这种“善”使人能将自己放到懦弱、谦卑、宽容、自律的地位上,不求肯定自己、肯定自我在芸芸众生中“独一无二”的存在。正因为这样,按照宗教的教诲,人才有可能将自己全身心地交给神,交给上帝,以求他来关怀、体贴、照料;人不在现实世界为自己赢得主体的地位,但却在神的博大胸怀中求得了终极的关切;人脱离了自我,但却超越了自我,与终极存在者融为一体。这是人克服自己存在的独立性、孤单性的宗教方式,也是唯一的人能找到善的源泉的方式——因为终极存在者是善的全部,他体现了一切的善,规定了一切的善。人只有完全忘却自我而献身于其中,才能找到善,发掘善性,并在一切的方面体现出善的本质。

当然,要做到这一点,只有以上两个方面还是不够的,因为人在这其中还没有完全走出自我,忘却自我,消除自我。为此,宗教教诲人要学会去爱:从爱仇敌、爱邻人、爱世人、爱众生到爱上帝,“爱就完全了律法”。爱,可以说是宗教最高的道德律,是实现与终极存在者相融合的根本。为此,宗教式的“爱”规定得很具体、很完整、很彻底。

(一)“爱人不可虚假”<sup>①</sup>;要真诚,“弃绝谎言,各人与邻舍说实话”<sup>②</sup>;做到“诚实无伪”<sup>③</sup>。

(二)要能在实际利益上帮助他人。佛教“六度”之首就是布施度,用自己的财产、体力和智力去济助贫困者和满足求索者。甚至布施的对象也超出了人类的范围而及于飞禽走兽、虫豸鱼虾。于是便有太子奉献出自己的国家、田园、妻子,自杀身亡,献出自己的四肢五脏给他人的寓言故事;便有了倾家施财、慈悲救生、舍身喂虎的教诲等等。一位高僧曾告诉信徒们,没有钱物,也可进行布施:走在路上,与人碰面了,给人一个微笑,或是一个点头,这就是布施;开口问一句“好”,道一声“早”,用嘴巴说一些关怀、慰问别人的话,这就是布施。在《古兰经》中,“施舍”是作为突出

① 《圣经·罗马人书》12:9。

② 《圣经·以弗所书》4:25。

③ 《圣经·腓立比书》2:14。

的“善功”而规定的：“为主道而施舍财产的人，譬如（一个农夫，播下）一粒谷种，发出七穗，每穗结一百颗谷粒。真主加倍地报酬他所意欲的人，真主是宽大的，是全知的。为主道而施舍财产，施后不责备受施的人，也不损害他，这等人，在他们的主那里，要享受他们的报酬，他们将来没有恐惧，也不忧愁。”<sup>①</sup>穆罕默德曾说过：“赡养家人当算施舍”，“协助一个人乘骑牲口、或驮好他们的行李，这当是襄助者的施舍。善言好语，为去礼拜所行的每一脚步是施舍，向人指路也是施舍”，“扔掉路上的障碍物算施舍”，“善言善行都是施舍”。凡穆斯林均应施舍，无物可施者，“行善止恶，这当算他的施舍。”总之，“施舍之手比乞求之手为贵”<sup>②</sup>。

（三）要有舍己的精神，不求自己的益处。要将心比心，一事当前，要先想到别人，要“己欲立而立人，己欲达而达人”，“各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事”<sup>③</sup>。不仅要做到“与世无争，与人无忤”，还要做到“众人以为美的事，要留心去做”<sup>④</sup>。“当叫众人知道你们谦让的心，主已经近了”<sup>⑤</sup>。所以，在最高的层次上，应该做到利人而不利己，舍弃自己的一切而顾及他人、众生，将自己融入众生之中，全身心地为他人、众生鞠躬尽瘁，享有忘我的境界。在这种境况中，依照宗教的教诲，人就会超越自我，寻求与终极存在者的融为一体。

显然，我们看到，宗教世俗社会的道德注重着现实社会人与人之间的相互联系、相互依存；注重着人的群体中秩序和公德的意义。它要求信徒们自我克制，限制自己的欲望，以自律来保证人与人之间的关系有序、稳定、平和，从而在某种意义上实现着社会世俗法的基本要求；另外，宗教的世俗社会的道德注重将“善”放在建立人与人之间相互关系的中心，它要求信仰者勇于舍弃自己的利益甚至生命来对待他人、众生，对待生命世界的万千存在，其中对人的真诚、谦和、爱人如己、牺牲自己的利益、生命都体现着道德的价值；也体现了将人当人看、当人对待，与人平等共处，先人后己的精神。

但是，我们也看到，宗教道德在世俗社会的实现，是在终极存在者无处不在的前提下进行的，其中的因果报应、天堂地狱，终极存在者的监督、监视，常常在人的意识

① 《古兰经》2:261—262。

② 《布哈里圣训实录精华》，中国社会科学出版社1981年版，第57、84、109、169、211页。

③ 《圣经·腓立比书》2:4。

④ 《圣经·罗马人书》12:17。

⑤ 《圣经·腓立比书》4:5。



世界、信仰世界构筑了一幅温馨与恐怖的律令图：其“应然”的道德意识与行为常常伴随着终极存在者的奖惩而一并实行；人的道德意识和行为中的“自律”常常伴随的是外在于人的“他律”——人不敢越雷池半步，其战战兢兢的心态使人不是生活在人间万象之中，而是生活在宗教的教条教规之中——任何的僭越都意味着被发现、被洞悉，其“罪感”常常萦绕在心头。人一面遵从着神的道德律，一面同自己的罪感作斗争，其身心在这种矛盾的交织中遭受着煎熬和接受着锻铸，最终人成了神的顺服的奴仆，成了克服人分裂的自我而达到整合的自我——与神合一的万千羔羊中的一个。在这种意义上，宗教要人在俗世、在人与人的关系中的超越自我只是手段，而它的目的则是要人超越自我的存在性、肯定性、主体性，超越人的属人的方面、属人性的方面，而与神、与神性的方面融为一体；超越人世间，人的类存在而与神、神意世界融为一体。这是宗教道德要人在人间行“善”，在人世“爱人如己”的最深刻的本源。

所以，正因为如此，一位深刻的思想家在论及宗教与道德的关系时这样讲：“是的！道德与宗教、信仰与爱，是直接互相矛盾的。谁只要是爱上了上帝，谁就不再能够爱人，他对人间一切失去了兴趣。可是，反之亦然。谁只要是爱上了人，真正从心里爱上了人，那他就不再能够爱上上帝，不再能够拿自己的热乎乎的人血徒然地在—一个无限的无对象性与非现实性之虚空的空间中蒸发掉。”<sup>①</sup>

## 二、心性的灵光

道德律的建立，是宗教要人在世间的人与人的关系中去寻求超越，是将人同他人、群体融为一体的一种努力。这种超越只是手段，其目的是为了人能更快捷、更有效地登上一条通往天堂的云梯，以享受到神的终极关切。

如上所述，宗教显示的超越有两种：人在道德律中所寻求的超越只是一种；而另一种更具目的性的超越是人超越人（类）的中心主义，而将自己完全融于或交与神或上帝，交给终极存在者。这种努力的结果体现在未来世界，而具体的实践则在人的现实世界就必须开始，因为人只有直接将自已同终极存在者相联系，人才能赢得拯救，并进入到永恒的幸福的地地。

在诸多不同类型的宗教中，人寻求同终极存在者相结合的方式多种多样，概括

---

<sup>①</sup> 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第800页。

起来,有两种方式比较典型:一种是注重人的内在的超越,即人努力将自己内在的善性发扬光大,以求同终极存在者的本性相合一。——通过个人不断地修炼、体认、悟道、明性,消除自己心性所蒙蔽着的污垢,将固有的本性发现出来,发扬光大,以同终极存在者的本性相合一,从而寻求人的超越之道;另一种注重人的外在的超越,即以消除人的固有的罪恶的本性为前提,将神性引入人性,以神性去除人性,消灭人性,使人丢掉人固有的灵命存活形式,丢掉“原味”,在神的灵命中活出新的生命来,从而寻求一种超越之道。前者以佛教为典型,后者以基督教为典型。

在佛教看来,佛陀不是救世主,他只是人间的觉悟者;他虽然能够觉悟世间的一切真谛,但却无力改变世间已有的状态;他虽然能化度众生,但众生能否得度,尚需众生的自我努力;他无法“代人赎罪”,只是教给人们対人间真谛、人生真谛的认识;他不是独一无二的,在过去、现在和未来,有着无数无量的佛陀,以至于所有的人,所有的有情众生(包括动物),无论其是否信佛,将来都有成为佛陀的可能(大乘佛教的观念)。因此,可以说,佛陀乃是觉悟了的众生,而众生是尚未觉悟的佛陀。在境界上,凡圣可以有所不同,但在佛性上则一切众生都一律平等。佛陀讲:“大地众生皆具如来智慧德相。”这就是说,人人都有佛性,都有可能成佛。在注重内超越的宗教中,人并非一无是处,人性之中也并非都充满着恶。从根本的意义上说,情况正好相反,人性与终极存在者的本性有着共通之处;只不过这些共通之处被世俗社会中人的各种各样的贪欲和无知所蒙蔽、所掩盖罢了。

据史料载,释迦牟尼在快要得道成佛的时候,曾逆观十二因缘,即从老死到“生”(来世之生),到“有”(思想行为),到“取”(追求执取),到“爱”(渴望、贪爱、贪欲),到“受”(感受),到“触”(触觉),到“六处”(眼、耳、鼻、舌、身、意),到“名色”(精神肉体),到“识”(心识,精神活动),到“行”(身、口、意造业),最后到“无明”,即无知,对佛理的无知。比如说:人生是无常的,是终归要死灭的,而人却常常求他的“常”;人生是“五蕴和合而成”的,是没有身体的,但人却每每执著于“我”,执著于永恒不变的身体(实体)是实有的;世界万物都由因缘合和而生,都在生生灭灭,变动不居,而人却常常执著于某些事物,比如富贵功名等等。正因为人的无知,不能洞悉万千世界和人类自身的真实本质,因而人不能自己主宰自己,自己左右自己,为无常患累所迫。在现实世界,没有安乐性而只有痛苦性,于是痛苦就成了人生的根本。人处在苦海无边之中,由欲念、烦恼导致的作业、果报,使人处在六道轮回之中而难以解脱生死,难以获得真正的快乐与幸福。当然,造成这种结果的最后责任不在他人,不

在神,而在于自己。

所以,内超越的宗教,既肯定人性之中有佛性的一面;又确定人由于自己的无知、贪欲等等,有“无明”、向恶,走向痛苦深渊的一面。既然如此,人性之中就既有善的方面,又有恶的方面;既有佛性的一面,又有无明的一面。而且这两个方面常常分割不开,有佛性时亦有了无明,当一个人执著生死时,是无明;解脱生死时,是佛性,善与恶,与生俱来。因此,人要充分地体认佛性,走出恶,走出痛苦,就要坚定地接受佛法的导引,一心向佛。但是否真正能够达到目的,还在于个人的努力,在于个人的向内用功,修身养性,拥有离开邪非的正确的见解;正确的思维;纯正净善、合乎佛法的言论;合乎佛教要求的正当的活动、行为、工作;正当的生活;正确的努力;正确的念法;正确的禅定等等。

于是,内超越的宗教将个人的修行同认识自己的本来面目,除去烦恼忧愁、妄想执著结合起来,体认自己的善性,明心见性,证得“真如实相”,在内心深处,灵魂的始发处,将自己同终极存在者合二为一,寻求根本的超越之道,永恒幸福之道。

佛教的修行是全面的、深入的。可以说,一个人一生的信仰过程,就是不断修行的过程。修行深入到人生的方方面面。有最基本的,人的衣食住行方面的修行:佛陀曾教弟子在穿衣时,念偈云:“著下裙时,当愿众生,服诸善根,具足惭愧”。“整衣束带,当愿众生,检束善根,不令散失”。“若著上衣,当愿众生,获胜善根,至法彼岸”。在取饭食时,需作五种观想:“计功多少,量彼来处;忖己德行,全缺应供;防心离过,贪等为宗;正事良药,为疗形枯;为成道业,应受此食”。至于住、行,则以方便为宜,不贪求享受,以虚空为安住,以无牵挂自在的心境为行,不萦绕于物质的追求,而为物欲所束缚。有修身与修心。所谓修身,包括修眼、修耳、修鼻、修舌、修身。如同儒家所言:非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。

中国陈、隋之际的高僧智凯在《童蒙止观》中讲到如何修身:“随见色时,如水中月,无有定实,若见顺情之色,不起贪爱;若见违情之色,不起瞋恼;若见非违、非顺之色,不起无名及诸乱想”。“随所闻声,即知声如响相。若闻顺情之声,不起爱心;违情之声,不起瞋心;非违、非顺之声,不起分别心”。“随所闻香,即知如焰不实。若闻顺情之香,不起著心;违情之臭,不起瞋心;非违、非顺之香,不生乱念”。“随所受味,即知如于梦幻中得味,若得顺情美味,不起贪著;违情恶味,不起瞋心;非违、非顺之味,不起分别意想”。“随所觉触,即知如影,幻化不实。若受顺情乐触,不起贪著;若

受违情苦触,不起瞋恼;受非违、非顺之触,不起忆想分别”<sup>①</sup>。

修身容易,修心则较难。修心,是以去除人心中之贪、瞋、痴为要。“淫欲多者,应修不净观。试思吾身受胎,无非父母精血、污秽不净之物和合而成。胎之地位,在母腹肠脏粪秽之处。出胎以后,得此不净之身。从头至足,自外至内,不净之物,充满其中。外则两眼、两耳、两鼻孔及口、大小便,共计九窍,无时不流臭液。遍身毛孔,发散汗垢。内察脏腑,脓血屎尿、种种不净。及其死也,不久腐烂,奇臭难闻。如是男观女身,如一革囊。外形虽美,内实满贮粪臭。女观男身,亦应如是。久久观察,淫欲自减”。“瞋恚多者,应修慈悲观。当念我与众生,本皆平等,有何彼此分别?慈者,推己及人,与以快乐也。若我身心,愿得种种快乐,如寒时得衣,饥时得食,劳倦时得休息之类。应发慈心,推广此等快乐,及于我之亲爱。修习既久,应推及疏远之人,更进而推及向所怨憎之人。怨亲平等,了无分别,方谓大慈。悲者,悲悯众生种种苦恼,我为拔除之也。亦对亲疏怨憎了无分别,方谓大悲。如此常常观察,瞋恚之病自然消除”。愚痴者,应修因缘观。应明了“凡物之生,了无自性。若有自性,即应永久常住,不应因缘凑合而生,因缘分散而死。我身亦然,前生之业为因,父母为缘,因缘凑合即生,因缘分散即死。死死生生,生生死死,刹那刹那,不得稍住。如是常常观察,自能豁破愚痴,发生智慧”<sup>②</sup>。

当然,佛教徒的修行,必须在信、愿、行三者的基础上进行。信即笃信佛力;愿即以此生誓往西方;行即老实念佛。在这个基础上,人的修行方能有效,才能发现自己身心的种种善根,并加以发扬光大。

自己身心善根的发现,有外善根的和内善根的发现。所谓的布施,持戒,孝顺父母,尊长,供养三宝及诸听学等善根的开发,称为外善根的发现。除此之外,还有五种内善根的发现。这五种内善根的发现的情景是这样的:(一)息道善根发现。如果一个人坚持如上述之法修行,“于静坐中,身心调和,妄念止息,自觉身心渐渐入定,湛然空寂。于此定中,忽然不见我身、我心。如是经历一次、数次,乃至经旬、经月、经年,将息得所,定心不退。即于定中,忽觉身心运动,有动、痒、冷、暖、轻、重、涩、滑等八种感触,次第而起,此时有身心安定,虚微快乐,不可为喻。又或在定中,忽觉鼻息出入长短,遍身毛孔,悉皆虚疏,心地开明,能见身内各物,犹如开仓窥见谷

① 徐兆仁主编:《禅定指南》,中国人民大学出版社1990年版,第88—89页。

② 徐兆仁主编:《禅定指南》,中国人民大学出版社1990年版,第44—45页。

米、麻豆，心大惊异，寂静安快。”(二)不净观善根发现。若于定中，忽见男女死尸，膨胀烂坏，脓血流出。又或见身内不净，污秽狼藉，自身白骨，从头至足，节节相拄。其心惊悟，自伤往昔昏迷，厌离贪欲，定心安稳。又或于定中，见自身、他身，以及飞禽走兽、衣服饮食、山林树木、国土世界，悉皆不净。此观发时，能破一切贪著之心。(三)慈悲观善根发现。若于定中，忽发慈悲，念及众生。内心愉悦，不可言喻。或觉我所亲爱之人，皆得安乐。对于疏远之人以及怨憎之人，推至世界一切万物，亦复如是。从定起后，心中常保持一种和乐之象，随所见人颜色柔和。(四)因缘观善根发现。若于定中，忽然生觉悟之心，推寻过去、现在、未来三世，初不见我与人之分别。又觉此心一念起时，亦必仗因托缘，了无确定之自性。即能破除执著之邪见，与正定相应。智慧开发犹如涌泉，身口清静，得未曾有。(五)念佛善根发现。若于定中，身心空寂，忽然忆念诸佛，功德巍巍，不可思议，其身有无量光明，其心有无边智慧，神通变化，无碍说法，普度一切众生。作是念时即生十分敬爱。身心快乐，清静安稳。或于定中，见佛身相，或闻佛说法，如是等妙善境界，种种不一。<sup>①</sup>在这个基础上人才可能会获得觉悟。

月溪禅师曾在《禅宗修持法》中谈到人觉悟后的“光景”：“悟后明白是受熏染，悟后一切种子和盘托出，此时妄念根尘识俱变为佛性。见性后，在本体上看，是一理平等的，无所谓佛，无所谓众生，无所谓众生成佛，生死涅槃犹如做梦，菩提烦恼，同是空花。未见性前，一假皆假，妄识所支配故，既见性后，一直皆真，真心所流露故，所谓以金作器，器器皆金。那时郁郁黄花，无非般若。青青翠竹，总是真如。大地山河，皆为佛性。石头瓦块，概属菩提。嬉笑言谈，真心妙用。扬眉瞬目，佛法宣流。盖即体起用，即用归体。即体即用，即用即体。体为用之体，用为体之用。体用不二故，所以左右逢源，无不自得，前时怎样也不得，现在怎样也得。法见是竖穷三际(过去、现在、未来三时间都打破)，横遍十方(东南西北横计八方上下直计两方的空间都打破)，经云：‘十方三世佛，同共一法身。’”<sup>②</sup>我即佛，佛即我。人在这时超越了原有意义上的自身、身心、自我，而与自我本质意义上的佛、佛性完全合为一体，实现了人与终极存在者在内在的本质意义上的合一，实现着人的内超越。

① 徐兆仁主编：《禅定指南》，中国人民大学出版社1990年版，第52—53页。

② 徐兆仁主编：《禅定指南》，中国人民大学出版社1990年版，第197页。

### 三、与神合一

在宗教的超越形式中,注重外超越的宗教与注重内超越的宗教有很大的不同:注重人的外超越的宗教将神的存在看作是唯一的,至高无上的;神性不仅是全善的,而且是外在于人的;神创造了一切,也创造了人;人的本性是恶的,人是有罪的;人只有彻底否定自己,灭除自己恶的本性,将神的善性引入己身,以善性来灭恶性,以神性来灭人性,洗涤自己的心灵,丢掉原有的生命,在神的灵命中活出新的生命来,人才能超越自我,超越罪恶与沉沦,达到与终极存在者的合一。

为此,人就要全身心地热爱神(上帝),信仰神,顺从神。在基督教看来,热爱上帝,是神对人的一切戒律、命令之中最重要、最根本的一条。耶稣曾这样对人讲:“你要尽心、尽性、尽意,爱主你的上帝。这是戒命中的第一,且是最大的。”<sup>①</sup>爱上帝是一切律法的“总纲”,是最高的善,是“命令的总归”。

既然上帝创造了这个世界,那么,是否爱上帝与爱世界以及爱世间纷繁复杂之事是一致的呢?不是的!《圣经》上说:“不要爱世界和世界上的事。人若爱世界,爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事,就像肉体的情欲,眼目的情欲,并今生的骄傲,都不是从父来的,乃是从世界来的。”<sup>②</sup>爱父母,爱妻室儿女,爱春华秋实,行云流水,一个人心向往之,情寄于斯,还有多少心思作全身心的上帝之爱呢?所以,爱上帝必须是纯而全的,不能留恋、热爱世界上的万事万物,并且应该像摒除肉体的情欲、眼目的情欲一样在人的情感世界中摒除这一切。

在人的世界中,因为人类的始祖犯下了原罪,所以人是罪恶的化身,人性是禀恶的。由亚当和夏娃遗传给每一个子孙的恶的情欲,意味着奸污、邪荡、污秽、拜偶像、邪术、仇恨、恼怒、嫉恨、纷争、异端、嫉妒、酗酒、荒宴等等。人如果按情欲之驱动而孤行,将会堕入罪恶的深渊。所以,人要想获得拯救,就必须藉着全善的上帝的圣灵来进行。而这个前提是人必须要将圣灵迎入内心,让圣灵之善来驱除人性之恶,完成人由恶向善、由人性向神性的超越。

那么,怎样做到这一点呢?要做到这一点,人除了对上帝的爱以外,还必须要无

①: 《圣经·马太福音》22:37—38。

②: 《圣经·约翰一书》2:15—16。

条件地信仰上帝和顺从上帝。爱、信、从三者缺一不可：一个人由全身心的爱上帝而对上帝产生坚定的信仰。信由爱而增强，爱由信而不断地增长。正如奥古斯丁在《忏悔录》中感受的：“‘每当我向我自己吐露肺腑，发出欢呼赞美之声，发出节日的歌声’时，我能暂时在你怀中呼吸。可是我的灵魂依旧闷闷不乐，因为它重新堕落，成为深渊，或更好说它觉得自己依旧是一个深渊。我的信仰，你在黑暗中燃点在我面前的信仰对它说：‘我的灵魂，你为何忧闷，为何扰乱我？你在天主内盼望着’。‘他的道是引导你举足的明灯’。希望吧，坚持着，直至万恶之母的黑夜过去，直至主的义怒过去，我们从前曾是义怒之子，曾是黑暗，我们还把黑暗的残余带到犯罪而死亡的肉体中，直到曙光驱除阴影。在天主内盼望着：早晨我即将站立起来，我将凝神谛观，我将永久歌颂他。早晨我将站立起来，我将看见我的拯救者、我的天主，他将因居住在我们心中的‘圣神’而复活我们的肉体，因为‘圣神’慈祥地运行在我们黑暗漂流的心灵之上。为此，我们在羁旅之中已经得到保证，日后将成为光明：我们已经因希望而得救，已是‘光明之子，白昼之子，不再是过去的黑夜之子，黑暗之子’。”<sup>①</sup>

人不仅要爱、信，还要顺从。顺从的意义是什么呢？一个人要顺从神的旨意：首先要“立志”，要从心里说：“哦，主啊，我要遵行你的旨意”。“立志”是一种彻底的奉献，将自己完全奉献给神。要将“肢体作义的器具献给神”，“将身体献上，当做活祭”。其次要学会“察验”，就是明辨是非，明白神的旨意。“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”<sup>②</sup>。第三要乐意，就是要坚定且乐意选择按照神的旨意去行动。要这样讲：“我的上帝啊，我乐意照你的旨意行，你的律法在我心里”<sup>③</sup>。第四，要多做各种各样的善事。要在多做善事中遵从神的旨意，明白神的旨意，因为神正是这样要求的。《圣经·希伯来书》这样讲：上帝“在各样善事上成全你们，叫你们遵行他的旨意，又藉着耶稣基督在你们心里行他所喜悦的事”<sup>④</sup>。所以，爱、信、从意味着奉献，全身心地奉献，将自己奉献给上帝，上帝的戒律、旨意，以及上帝所要求人做到的一切。

在基督教看来，人的爱心是与全德相连的。一个人心中热爱上帝，就能出自内

① 《世界三大宗教与艺术》，吉林人民出版社1991年版，第517页。

② 《圣经·罗马人书》12:2。

③ 《圣经·诗篇》40:8。

④ 《圣经·希伯来书》13:21。

心真诚、虔敬地遵从上帝的戒命,爱心与上帝是相通的。上帝在人的心中,就是圣灵附身,人的心中有了主,思想、行动就有圣灵的导引。——圣灵在人的内心深处,它一方面要人显明人的圣洁的方面,谦卑的方面;另一方面则要人将属“己”的生命、“己”的思想排除掉。人只有沐浴在神的灵光之下,内心完全地平静下来,慢慢地回到人的内心深处,才能得到圣灵的导引。它或在人的里面催促人——像《圣经·使徒行传》中讲到腓力向埃提阿伯太监传道,当太监从耶路撒冷回来的路上,在车上念以赛亚书时,圣灵对腓力说:“你去贴近那车”。在彼得还在思想他看到的异象的时候,圣灵对彼得说:“有三个人来找你,起来,下去和他们同往”;或在人的里面拦阻——《使徒行传》中说:“圣灵既然禁止他们在亚细亚传道,他们就经过弗吕家、加拉太一带地方。到了每西亚的边界,他们想要往庇推尼去,耶稣的灵却不许”。一个人有了圣灵的引导,就像有了行动的指路明灯,当有困难、有危险的时候,圣灵会阻挡人;当有善事、益处的时候,圣灵会催促人。于是,人在这种意义上就与圣灵合为一体,有了超越属人的自我限定性的所谓“自由”,有了对未来的无知、无把握、无所适从的根本突破上的所谓“自由”。这就是基督教所言的人的意志自由。

奥古斯丁曾说,亚当和夏娃在堕落之前,曾经有过意志自由;只是因为他们的罪,从而失去了上帝赋予的自由意志;因而,他们注定要不断地再行犯罪。所以,圣灵的附身,圣灵的导引,不仅能鼓励人、催促人去行善,而且能给人应该做什么、不该做什么的“知识”和“智慧”,使人寻求到宗教意义上的“真理”。于是,依基督教所言,在这种境况下,人所追求的最高境界——真善美就在圣灵的导引下同上帝的真善美融为一体——“爱心联结全德”。

爱心联结全德的另一层含义是人要用上帝之心来战胜人的恶的情欲。《圣经》认为,人的“爱心”就是“良心”,即人心中上帝的圣灵,而人自己的欲念之心就是情欲,它与圣灵是敌对的,是罪恶的,会将人引向堕落。所以,人若要有德,就当制伏自己之心,以圣灵来完全控制人的情欲,舍弃同上帝敌对的肉体的欲望。但要做到这一点,就要克服“二律之争”。

保罗曾在《罗马书》中谈到他心中“两个律”的交战:“我也知道,在我里头,就是我肉体之中,没有良善。因为立志为善由得我,只是行出来由不得我。故此,我所愿意的善,我反不作,我所不愿意的恶,我倒去作。……我觉得有个律,就是我愿意为善的时候,便有恶与我同在。因为按着我里面的意思。(原文作人)我是喜欢上帝的律。但我觉得肢体中另有个律,和我心中的律交战,把我掳去,叫我附从那肢体中犯



罪的律”<sup>①</sup>。“二律之争”，即肉体欲望与圣灵至善之争。那么，怎样才能能在二律之争中获胜，从罪恶的束缚中解脱出来呢？根本的还要靠耶稣基督的拯救，靠圣灵的拯救。“因为赐生命圣灵的律，在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了”<sup>②</sup>。上帝差遣自己的儿子，成了罪身的形状，替人做了赎罪祭。人所要做的，就是要全身心地依从圣灵，事事处处体认圣灵之心意，随从圣灵的感动。这样，人就能逐步从罪与死的律中被拯救出来，被解脱出来，“必死的身体又活过来”了。人不仅在灵魂上，而且在肉体上就将自己献给了神、上帝，人就此克服了二律的交困，将身心完全地活在了圣灵之中，活在了上帝的灵命之中。人不会再以人的欲念为指导，以恶为善，以丑为美，以羞耻为荣耀，以卑鄙为高尚，而是完全以神的旨意、神的至善至美为依归，追求活在圣灵之中的高尚与纯全。于是，人就有了新的生命，是超越了原有属己的生命而成了属灵的生命，成了耶稣基督的生命，成了至高无上的上帝的生命。

在这个意义上，人的一生应该这样度过：他必须要穷一生之精力去赎罪与净化灵魂，纳圣灵于己身，迎上帝的灵命于心中。“不要在世俗中活着，而要与基督同心、同在，不要思念地上的事，而要思念天上的事”。奥古斯丁认为：人要皈依基督，接受洗礼，进行忏悔，以求自己的灵魂获得解脱。如果没有洗礼而死去的人，即使是一个婴儿，也将会被打入地狱，遭受永远的劫难。所以，人在俗世社会的行为，如果不与“爱上帝”“信仰上帝”相联系，不顺从上帝的旨意去行动，那么，对人的拯救来说就毫无意义。所以，人的幸福不是在道德行为中，在为他人的舍己与奉献之中获得的，而是在与上帝的结合中获得的。

托马斯·阿奎那讲：“幸福是人的最完善的境界，同时也是所有的人都想达到的善的顶峰”，而这一切都源自于人与上帝的结合。于是，他断然得出结论：道德行为不是目的，而只是达到接近上帝的手段；幸福不是美德本身，而是美德的终极报酬。人的超越自我不是将自己奉献给他人、群体、世俗社会，而是将自己奉献给神、上帝；人只有在这种全身心的奉献中，才能寻求到超越后的永恒的幸福。

综上所述，我们看到，不论是注重内超越的宗教，还是注重外超越的宗教，其目的都在于人同终极存在者的合一。这种合一不是以肯定活生生的人的生命的存在形式为前提的，不是要将个人融入群体之中，实现人的类存在，并在其中享有人

① 《圣经·罗马人书》7:18—23。

② 《圣经·罗马人书》8:2。

生的意义与人生的目的的。它关注的全部是人如何超越自己灵与肉的存在,超越人的类存在,超越人在现实人世间的存活以及存活的意义。它要人在人世间所做的一切只实现一种手段的意义,只实现遵从终极存在者旨意的意义。除此之外,不管现实人间是如何的美好,人都不应留恋于其中,挚爱人世种种,人间万象。人不应在与他人、群体的关系中去找到生活的意义,享有生活的意义,而应该在根本上否定这一切。人越是否定得彻底,越能觉悟得迅速,越能全身心地将自己投入终极存在者的怀抱,享有得救与永恒幸福的意义。同时,人将所有的努力都投向与终极存在者的合一,他可以全然不顾及现实社会是如何需要人们的努力,需要人去改变,需要人将责任担于己肩,除去人间的种种邪恶与不公。他遵从着的是“勿抗恶”,爱自己的仇敌,谦卑、忍耐,谋求的不是对现实不公正社会的改变,而是在容忍一切、包容一切,甚至纵容一切的存在中去寻求终极存在者对自己的关怀和拯救,寻求自己灵魂的超越和进入天国。它给善、道德所下的定义,不是针对人世、人间、人与人之间的关系,而且针对人与神、人与终极存在者之间的关系的。在这个意义上,它给人带来的与其说是超越,不如说是沉溺:沉溺于个人的得救、解脱之中,沉溺于个人与终极存在者的合一、自己的灵魂进入永恒与幸福的天国之中。

## 第五章 释 义

### 导读

普列汉诺夫认为：“在历史上，只有在肯定了社会的人与某些力量的联系时，即社会的人承认有灵存在并认为它对自己的命运可能有影响时，才能认为宗教产生了。”<sup>①</sup>“对自己的命运可能有影响”正是宗教伴随着人类生存和发展的重要原因。当人在社会中的生存，处在孤立无助、贫困、罪恶、两极分化，被掀向风口浪尖之时；当人的生存面临着实际的危机，在某种意义上，人无法从根本上改变这种生存的命运之时，宗教就可能会对人产生影响。而人的弱点的消除和人的“自由”的获得，从根本上讲，只是虚幻的和精神上的。宗教常常将现实社会遭遇痛苦的人在彼岸世界给予了“幸福”的关照。但这种“幸福”常常是不真实的。“因此，彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。”<sup>②</sup>只有从根本上改变人的处境，只有将彼岸世界的“真理”变成此岸世界的真理，宗教才能从人的观念中消除。而这一过程，是人们不断改造物质世界、精神世界、政治世界和人的生活世界的过程，是人们的奋斗过程。

### 一、生存的危机

邓恩在《布道文》中这样讲：“在许多方面世界像海，世界就是海，因为世界上有风暴；每个人（每个人也是世界）都感觉到这一点。其次，它的平静并不意味它浅，它在平静的时候和在有风暴的时候一样深，一样汪洋；在平静的、令人高兴的幸运时

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，三联书店1962年7月第1版，第61页。

② 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页。

刻,在一帆风顺当中和在咆哮的风浪中、逆境中一样,我们都会淹死,无可挽回地淹死;所以说,世界是海。世界是海,因为它没有底,深不可测,无穷无尽,发现不完。世界的居心,世界的脾气是超乎我们的料想的;……所以说,世界是海。世界是海,因为它有落潮涨潮,谁也不知道落潮涨潮的真正原因。人人的身体里面都有变化(如生病),他们的产业也起变化(如变穷了),他们的头脑也起变化(如悲伤),为什么会发生这些变化(生病、变穷、悲伤),他们自己也纳闷,原因被包裹起来了,……连发生这样的变化的人们自己也蒙在鼓里;所以说,世界是海。世界是海,因为海里有足够的水给全世界的人喝,但是这种水不能解渴。世界上有足够的条件可以满足人们天性的需要,我们的欲望也随着条件的多样化而增涨、扩张,我们虽然在处处是水的大海上航行,但是我们缺水;所以说,世界是海。世界是海,如果我们考虑到它的居民的话。在海里,大鱼吃小鱼;世界上的人也是这样。鱼滚了一身污泥,鱼没有手可以把身体擦干净,必须靠水流,世界上的人也一样……”

如果说,世界是海,那么人类就应该是一艘航船,在浩瀚无垠的大海中,人类的这艘孤舟在远航,环顾四周,莽莽苍苍,何处是真正的归程,何处是真正的乐园?当风平浪静的时候,人类似乎是在愉快地旅行,但在风暴骤临的时候,当面临缺水、断食、疾病、灾难等等的时候,在生存与死亡的风口浪尖之上,人类会有什么样的反应呢?恐惧与求援!但仔细想来,一叶孤舟,人类能向何方求援,能向何处求生?怎样能够缓解和消除人类在这种情况下心灵上的恐惧与无助?

实际上,神灵与宗教的诞生及其生长,从某种意义上说,正是试图缓解、消除人类在这种情况下的恐惧与无助。罗素曾经认为:恐惧是宗教的基础。“一部分是对未知的恐惧,一部分是要感觉到你有一位大哥哥,当你在困扰或惶惑中,他会站在你的身边。整个宗教的基础是恐惧——对神秘的恐惧,对失败的恐惧,对死亡的恐惧。”<sup>①</sup>或许罗素的结论有些简化,但无论怎么说,他道出了很大一部分真理——即人类对自身生存的担忧与宗教的存在有着必然的联系。

在原始社会,人类为什么普遍地存在着自然崇拜,这与人类对自然的强烈依赖与无知恐惧有着必然的联系。在中国的上古史书《左传·昭公元年》中这样讲:“山川之神,则水旱疠疫之灾,于是乎祭之;日月星辰之神,则雪霜风雨之不时,于是乎祭之。”(“祭”乃古代专用于禳灾驱害之祭)《国语·鲁语》讲:“加之以社稷山川之神,

<sup>①</sup> 罗素:《一个自由人的崇拜》,时代文艺出版社1988年版,第59页。

皆有功烈于民者也；及前哲会德之人，所以为明质也；及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。”

弗洛伊德在《图腾与禁忌》中，曾比较奇特地阐述过上古人类为什么会有图腾崇拜：在原始社会，强有力的男人们统治着一般的民众，他们将其他男人（他们的儿子们）控制在自己的权力之下，并占有了所有的女人。有一天，那些被父亲驱逐的兄弟们聚合在一起，杀害并吞食了他们的父亲。于是，这种家长统治的部落方式终于结束。尽管兄弟们起初感到了自由的欢乐，但他们彼此之间却又因女人而产生了激烈的竞争，每一个人都希望像他父亲那样拥有所有的女人。也就是在这种争斗中，新的社会结构面临着瓦解的命运。在这种混乱无序的情况下，兄弟们又开始怀念由死去的父亲所提供的那种安全和有条不紊。于是，他们将某个动物神化——称之为图腾——并将它当作死去的父亲一样崇拜。就图腾来说，它实际上提供了一位父亲所能提供给他儿子们的一切幻想——保护、照顾和恩惠——而人们（儿子们）则保证尊重其生命，保证不再用对付其父亲的手段来对付它，并且，图腾实际上是在施行着父亲强制施行过的伦理限制：避免混乱的性生活以及群体内部的严重纷争。

弗洛伊德独辟蹊径的研究与论述，向人们表明：宗教产生于人们难以接受自己的成年期这样一个严酷的现实，当着困难出现的时候，人们宁愿相信有一个万能的“父亲”，他能控制一切，左右一切，消除有害的力量，以保证他的儿孙们平安无事。可见，在原初的意义上，人类的宗教就将消除人的恐惧与无助作为重要的内容，将关乎人类生存的根本问题——食、色问题的解决同宗教信仰与实践联系在一起。

在有关人类面临的种种生存的问题中，应该以这三大问题为最主要：（一）人的存在状况的改善，利益的增进，善报和恶报的问题；（二）人的痛苦以及如何从根本上解除人的痛苦的问题；（三）人是否寻到了自己的家园，自己安全而终极归宿的问题。从根本上说，宗教信仰的产生及其传播也是首先从解决人类的这些问题上起步的。

（一）宗教的传扬者和信仰者同时广扬着和坚信着这样一条真理，即信仰宗教对人是有利的。试想，如果信奉宗教对现实的人们有害，那么，人们一定最终会冲破这种桎梏，回到信念的人间万象中来。而所谓的“有利”，绝不仅仅是狭义理解上的人的实际利益（物质利益）的增进，而是在更广阔的背景上和更广义的范围内，在人的存在的广阔层面对人的状况而言及的。它包括两个方面：人在现实社会之中实际状况的改进；人在未来世界、彼岸世界之中存在状况的改进。

在人类社会之中，特别是人类进入文明社会之后，人们实际上是生活在有差别

的科层社会之中的,其中利益占有上的差距导致了人们所处地位、利益分配上的不平等,其中的上层与下层,占有者与被占有者,剥削者与被剥削者共同构成了人类社会大厦的建筑体系。在这一建筑体系之中,人们常常因为出身的不同,地位的不同,占有财富的不同而高贵、卑贱,压迫与被压迫。只享有他人的劳动成果与只供奉自己的劳动血汗,有的终身如此,世代如此。这是一个不平等、不公正的社会,是一个利益分配、行为结果与心态意愿常常失衡的社会,是一个人们常常无力改变又迫切想要改变的社会。

在整个社会无力根本改变的情况下,宗教的教义理论及其教派团体却在信念世界及其信徒之中进行着某种根本的改变。基督教认为,人类是由上帝创造的,而人类的祖先亚当和夏娃在伊甸园受蛇的引诱偷吃智慧果而犯下了原罪。因为原罪是人类的始祖犯下的,所以这种罪恶的因子被带给了人类的每一位后来的子孙。也就是说,在这些后来的子孙中,不论其现实中的地位有多高,财富有多少,在社会中处于多么优异的位置,但在上帝面前,他们都是有罪的。“罪”使每一个社会成员在上帝面前的地位均等,他们都要被拯救,都面临着如何被拯救的问题。

耶稣基督在传教的时候明确地讲:穷人在精神上是有福的,悲痛的人是有福的,懦弱者是有福的,仁慈的人是有福的,心灵纯洁的人是有福的,建立和平的人是有福的,为正义受到迫害的人是有福的……这些在现实社会中常常被扭曲的人——压抑者、受压迫者、受迫害者、遭歧视者、贫困潦倒者——上帝都宣布他们是有福的,他们将首先蒙受上帝的怜爱,得到他们应得的满足。

而富有的人呢?“有一个人来见耶稣,说:‘夫子,我该作甚么善事,才能得永生。’耶稣对他说:‘你为什么以善事问我呢?只有一位是善的,你若要进入永生,就当遵守戒命。’……那少年人说:‘这一切我都遵守了,还缺少什么呢?’耶稣说:‘你若愿意作完全人,可去变卖你所有的,分给穷人,就必有财宝在天上,你还需来跟从我。’那少年人听见这话,就忧忧愁愁地走了。因为他的产业很多。”<sup>①</sup>于是,耶稣对他的门徒讲:“我实在告诉你们,财主进天国是难的。我又告诉你们,骆驼穿过针的眼,比财主进上帝的国还容易呢。”<sup>②</sup>

在东方的印度,佛教产生于当时社会已经形成的严格的等级制度——四种姓制

① 《圣经·马太福音》19:16—22。

② 《圣经·马太福音》19:23—24。

度的现实之中。而且正统的“婆罗门教”以其宗教的权威宣扬“四姓神授”说：婆罗门由宇宙主宰大梵天的口中产生，地位最高，刹帝利为梵天臂的部位产生，吠舍为梵天胯的部位产生；这三种姓为再生族；而首陀罗，则为梵天脚的部位产生，没有任何权利并且没有再生的希望。四种姓制度世代相袭，等级森严，婆罗门杀死一个首陀罗就如同杀死一只猫、狗一样。这是一个极不公正而又非某一个人能够根本改变的残酷的现实世界。正是在这种情况下，佛陀却在进行着一场“革命”，他公开宣扬“一切众生悉皆平等”，不论是国王、后妃、贵族、豪商，还是奴隶、乞丐、妓女都可以信佛，都可以成为三宝弟子。每一个人一生都是在现世的苦海中渡过的，都面临着人生之八苦，都在作业、受报而进行着六道轮回，都面临和需要从这种“苦海无边”的境况中摆脱、解脱出来。这种起点的相同、平等，平息了多少人在现实世界和心灵世界上由等级制度所造成的压抑苦闷和生存的危机。

对宗教来说，宣扬这些或许是最直观、最朴素、最平实的，但在现实社会，对芸芸众生的生存来说，它却起到了一种动力因的作用。因为，人必须首先活着，尔后才可能去发展自己；或者，人寻求信仰，寻求救世主，在原始的动力因上是为了自己在现实中能够存活下去。

不仅在现世，重要的还在于未来和来世。从某种意义上说，人是希望的存在者，对未来的憧憬和希望促使人孜孜以求地去奋斗和发展。人们不一定担心惧怕今天的不平或苦痛，而实在地担心和忧虑着未来终极上的差异和痛苦。宗教在这方面为人们提供了消灾避难、善有善报、寻求未来幸福的极好的关切。

《古兰经》上说：“信道者、犹太教徒、基督教徒、拜星教徒，凡信真主和末日，并且行善的，将来在主那里必得享受自己的报酬，他们将来没有恐惧，也不忧愁。”<sup>①</sup>而“不义的人们追随他们所享受的豪华生活。他们是犯罪的人。”<sup>②</sup>“真主就要在今世和后世使他们遭受痛苦的刑罚，他们在大地上没有任何保护者，也没有任何援助者。”<sup>③</sup>

耶稣有一次非常坚定郑重地告诉他的众弟子：“我实在告诉你们，人为我和福音撇下房屋，或是弟兄，姐妹，父母，儿女，田地。没有不在今世得百倍的，就是房屋，弟兄，姐妹，父母，儿女，田地，并且要受逼迫。在来世必得永生。然而有许多在前的将

① 《古兰经》2:62。

② 《古兰经》11:116。

③ 《古兰经》9:74。

要在后,在后的将要在前。”<sup>①</sup>

毫无疑问,宗教在有财产差别、善恶差别、等级差别的社会境况下,是一种含有变革因素的存在。因为它在观念上、信仰上和信徒的实践中,试图为社会中的每一位成员谋求一种平等、平衡与平均——在地位、心态与财产上。它将信仰与人的行善相结合,将人的行善与未来的实际利益相结合;并在信徒的实际生活中谋求某种真正的平等相处、相互接济与扬善祛恶。不管其是否真正能够达到这一点(实际上它在社会中也并未真正地实现开来),但这样的努力与寻求,并且与神、上帝、真主等直接相连,与人的希望与憧憬相连,却不失为克服人在现实中生存危机的一种方式,尽管有时这种方式往往是一种虚幻的方式。

(二)一位思想家曾经讲过:“痛苦是人生的本质。”(汤因比语)人在现实世界中的存活,不论是古人还是现代人,都能切切实实地感受到痛苦——人生的痛苦。有的因痛苦而失去了生命;有的因痛苦而自愿结束生命;有的为克服痛苦、消除痛苦而奔波劳顿;有的自认为祛除了眼前的痛苦而殊不知明天还有新的痛苦。总之,痛苦使人实实在在感受到了做人的艰难、艰辛,感受到存活的不易和存活的危机。从某种意义上说,宗教正是针对着人的痛苦而引发的一种对人生的深层次思考,是为了试图从根本上解除、解脱人的痛苦而作的一种努力。

既然想要解除人的痛苦,那么,必须首先要探究人生痛苦的产生之源。在宗教学家们看来,人生痛苦的产生之源在于人的欲念和不知满足的贪求。佛陀曾经悟出了引起人生痛苦的业因:渴求情欲,渴求永生,渴求享乐。人们常常被无知、欲念和强求簇拥着、左右着,陷入了世俗社会的滚滚红尘之中,财富、功名、地位、娇妻贵子、高堂门第、尘世荣华,得到的不满足,没有得到的拼命追求,由此引出了无数的烦恼、怨恨、憎恶和痛苦,导出了人在世俗社会的悲苦的历程。

那么,人们怎样才能从根本上解除人的心灵和行动上痛苦的桎梏呢?最重要的是要消除人的贪欲和强求的意愿。要做到这一点,就要明了这个世界,明了人在大千世界、宇宙自然和人的整个生命历程中所能得到的和拥有的。佛陀讲,世界上的一切事物都是由各种因素和条件因缘汇合而生的,合而生,分而灭,一切都在变化,都在生生不息,没有常驻不灭的东西,自然现象如此,人的生命现象也是如此。正因为宇宙间万事万物都在缘生缘灭,变化无常,所以,一切现象都是假有的、幻有的,从

<sup>①</sup> 《圣经·马可福音》10:29—31。



水面的泡沫到太空的星球,没有永恒的实在。因此,一切皆空,“诸行无常”“诸法无我”。

基督教讲,世间万物都是由上帝造就的,每一个人的幸福也都积缘于上帝。上帝造就出的现实世界是人的整个生命历程短暂的居住地,而彼岸世界才是人的永恒的居住地。人如果执著于现实世界,贪求一切,强取一切,那么,人所能拥有的幸福只是短暂的一瞬,而等待他(她)的将是永久的痛苦。因此,在现实世界中,人的奔走劳顿、强求豪取又有什么好结果呢?“世人都晓神仙好,唯有功名忘不了,古今将相今何在,荒冢一堆草没了;世人都晓神仙好,只有金银忘不了,终朝只恨聚无多,及到多时眼闭了;世人都晓神仙好,只有娇妻忘不了,君生日日说恩情,君死又随人去了;世人都晓神仙好,只有儿孙忘不了,痴心父母古来多,孝顺子孙谁见了。”因此,现实世界是一个虚幻的场所,人不可执著,不可贪求,未来世界才是人真正的归宿之地。

其次,莫要贪求是否就不要生活呢?因为现实世界充满着对利益的争占和强夺,人们不加入到这样的行列,是否就意味着生存的无着和生命的危殆?

针对这一非常现实的问题,耶稣曾明确地告诫他的弟子们“勿虑衣食”;“一个人不能侍奉两个主。不是恶这个爱那个,就是重这个轻那个,你们不能又侍奉上帝,又侍奉玛门(玛门是财利的意思)。所以我告诉你们,不要为生命忧虑,吃什么、喝什么,为身体忧虑,穿什么。生命不胜于饮食么,身体不胜于衣裳么。你们看那天上的飞鸟,也不种,也不收,也不积蓄在仓里,你们的天父尚且养活他。你们不比飞鸟贵重得多么。你们哪一个能用思虑使寿数多加一刻呢?……所以不要忧虑,说:吃什么,喝什么?穿什么?……你们需用的这一切东西,你们的天父是知道的。你们要先求他的国和他的义。这些东西都要加给你们了。所以不要为明天忧虑。”<sup>①</sup>

看来,宗教倡导者的观点和信念就在于:生命重于饮食,身体重于衣裳;人的肉体的满足是一种最低层次的满足,而人的精神、生命精神的满足和幸福才是真正意义上的满足;人不可为衣食忧虑,人所虑的应是生命的得救和灵魂的不朽。为此而苦行,而禁欲,而奉行各种清规戒律都是必需的。再不就是知足、柔弱、谦下。因为人在现实世界中是否知足,常常是他(她)生命存活与丰沃的重要方面,如果人处处争强好胜,那么,他(她)可能就会面临生命的痛苦与危殆;尤为重要的,人越是表现得卑下、懦弱、知足,就越临近得救与获得永恒幸福的边缘。

<sup>①</sup> 《圣经·马太福音》6:24—34。

再次,从根本上说,人要在现实世界消除人生的痛苦,还在于要在内心深入充满善心与爱心,爱世人,爱众人,爱邻人,甚至要爱仇敌。人的善心的表现在于人有慈悲之心,要随时随地牺牲自己的利益,以有利于他人,有利于众人,甚至有利于任何有生命的东西。佛教《大正藏·六度集经》中讲的萨波达国王割自己身上的肉来换取鸽子的生命就是一个典型的有着慈心与爱心,爱所有有生命的东西的范例。

人的痛苦的根本解决是否如宗教所言、所行就能实现呢?不尽然。因为现实社会中并不是人人都信奉宗教,也不是信奉宗教者都会有如此作为。但无论怎么说,宗教所提供的解脱痛苦的方式和方法,它的理论和信仰,在严酷的现实世界中,在人(特别是个人)还无力能从根本上改变痛苦滋生的社会的存在面前,对于那些遭受生命的煎熬、生存的苦痛和生活的焦虑无望的人们来说,对于拯救他们的生命存活是有价值有意义的。——它提供了一种减轻痛苦的“避难所”,在理论上、信念上、信徒的实践中,在经典里、宗教场所和人的信仰的心灵世界中;它为那些根本无法摆脱现实痛苦的人缔造了能够寻求到欢乐和幸福的另一极——天国和彼岸世界。尽管这一切都是那样的不确证,但对于身处苦痛的人常常会是宁肯信其有,不愿信其无。

(三)不管人如何超然、解脱,但现实世界毕竟有痛苦出现,原因是因为人的生命的有限性。每一个人都切实感到了人生的苦短:难道人的归宿就是一堆荒冢?难道有血有肉、有灵魂感知的人到头来就只剩下一堆白骨?难道在现实世界行善祛恶之人与恶贯满盈之人最终的结果都一样?难道人生就只有短短的几十年?……诸多有关人的最为根本的问题困扰着人们,使人难以寻求到有效的解决方法和最终的答案。在关节点上,宗教的教义理论将人的生死问题,人的最后归宿问题作为重要的问题来加以阐述和描绘,以求最终解决人对自己生存问题的忧虑和对自己存在危机的克服。

《古兰经》曾不止一次地讲:信真主的人是有福的,敬畏真主的人是有福的,行善的人是有福的,因为他们最终能进入长生不老的丰泽的乐园之中,他们能够享受到现在在现实世界难以享受到的一切,他们的幸福将会是永恒的,而且,“最先行善者,是最先入乐园的人。”但那些以前“确是豪华的,确是固执大罪的”人又会怎样呢?他们要在毒风和沸水中,在黑烟的阴影下生活,他们“必定食横楛木的果实,而以它充饥,然后痛饮沸水,像害消渴病的骆驼饮凉水一样”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 参阅《古兰经》56:8—56。

净土宗给行善者、信仰者的永恒的天堂是这样的：“这个苏克罕瓦蒂和阿南陀的世界是阿弥陀佛世界中的一个，它富裕繁荣、幸福兴旺、愉快欢乐，住满了各种神和人。在这个世界中，没有地狱，没有动物，没有妖魔鬼怪，没有阿温拉，没有轮回的不祥之处。在我们这个世界里的任何珠宝，都不如阿弥陀佛世界的珠宝光彩夺目。阿弥陀佛的世界充满了沁人的芳香，到处是各种美丽的花朵和甜美的水果，宝石装缀的树，一群群小鸟在树上吟唱甘醇的歌，这都是世尊神奇的力量召唤来的。阿南多啊，这些宝石树五光十色，千变万化，变化着组成七种珍贵的东西，即金、银、绿玉石、水晶、珊瑚、红珍珠、绿宝石，构成一切珍贵东西的宝石树、香蕉树、一行行的棕榈树，在西方净土里，到处茁壮成长。”<sup>①</sup>对行善者，对在现实世界中蒙受痛苦但却信仰神、敬畏神，按神的意愿行事的人，宗教宣布他们在未来世界享有完全的幸福，他们的归宿地将是“天堂”“乐园”；而作恶者，不信仰神的人，他们的归宿地将是“阴曹地府”，他们将蒙受全部的痛苦。这样的结局，难道不是善良者所希望看到的？

所有的宗教几乎都对人的最终存在、最终归宿进行着这样的确证。这似乎是人对自己全部生存问题的最终归结处，是对人世间的善与恶、是与非、爱与恨、公正与不公正等等问题的最后解决处；似乎是人魂牵梦绕，调动人的所有理性、情感与人的意愿所汇集成的人类应该有的归宿地——尽管人们似乎都没有在以往和前世享有过或看到过，但人的希望和人的理想总是趋于“应然”而非“实然”的——人在现世为此而作的努力，人为善而作的牺牲总应该有所回报吧！不在今世就应该在来世，不在现世就应该在天堂！

## 二、人的弱点

人在自己类的理性觉醒和觉醒的过程中，对自己在现实世界中的存在和人类自身进行着不断的审度。假设主体的人非常的优异，他们自感立于天地之间的尊贵；自感作为人的充实、广博、至大至刚；自感对自己的本性有非常好的把握，对自己的存在发展充满了无限的信心；自感人类之间能够平等、和谐、友善，人们能够同舟共济，共赴美好的新天地；自感能够在人的世界之中寻求到自己所欲寻求到的一切；自感人的世界是一个充满爱的世界……那么，可以肯定地说，人就不会去缔造和信仰

---

<sup>①</sup> 转引自〔美〕L·M·霍普夫：《世界宗教》，知识出版社，第120页。

一个神的世界。因为在人的世界之中,人就已经充分地享受到了人所能享受到的一切。然而,现实——人自身面对着的现实和人类历史发展的现实都不是这样。人之所以缔造、信仰外在于人的神的世界,在很大程度上,不是人自感自己的优异,而是人实在地感受到人的弱点,人类自身存在的弱点。

### (一)人的怯弱的消除

人是一个生活在自然界之中、人自身的灵与肉的生命运转存活之中和人的社会关系之中的有理性、有感知的存在者。人的理性使人享有了尊严,享有了尊贵,享有了支配与控制,享有了进化与文明;但人的理性也使人感受到自身的弱点,发现着自身的不足,其中的怯弱就是这些弱点中非常重要的一环。

作为自然界中的一员,人的怯弱是显而易见的,茫茫大自然,人的渺小和人的羸弱是人立于天地之间,面对万千自然所能感受到的最直接的心理体验。在生产还不发达的时代,人们对大自然的依赖、依从就如同稚子依赖母亲。当然,在人同自然的关系之中,人的理性和人的意志品质并没有使人完全匍匐在大自然的脚下,他们总是在改造、利用,甚至在同大自然作斗争中求得自身的生存与发展。但这种发展是用无数人的鲜血和汗水浇灌来的。

尤为重要的,在人类的发展中,真正实现对大自然的支配和决定,似乎是难以做到的——人类任何违反大自然的规律,同大自然作斗争争取到的些许胜利都实在地尝到了大自然更加严厉的报复。大自然的“理性”似乎告诫人们:大自然的规律不可违背。

当然,自古以来,人类更希望、更期望看到、得到的是这样一种情势:人类在不作出更大牺牲的前提下,能够求得在自然界中没有任何恐惧、担心和怯弱的存活,大自然就像母亲对待自己的儿子一样对待这一群直立行走的高级动物;人在其中能够自由、舒心、安适地生活,就像空中的飞鸟和水中的游鱼一样。

人作为个体的人和社会群体中的人,他们所能感受到的怯弱同样是显著的:人在疾病面前的束手无策,在死亡面前的无能为力;人的很多愿望无法达到,比如,面对暴政、强权、侵略者、压迫剥削者,人如何实现自己应有的权利,求得公正、平等与自由;在茫茫人海中,人如何获得自己所欲获得的一切;尤为重要的,人的一生将在整个未知的境遇中度过,人的选择是否正确,人的命运是否平顺,人的前途是否明达,人的生命在什么境况中、什么时候辉煌与熄灭……这一切,作为一个活生生的、

有血有肉有理性的人,他(她)或是不知道,或是无法左右的。人常常会在这些无知、无能为力和达不到中发现自己的不足,感知到自己的怯弱。但人的理想性、幻想性又常常促使人企图最终消除这些弱点,于是,宗教就在根本的意义上满足着人的这一需要。

宗教满足人的需要的方式是鼓励人同终极存在者建立起全方位的联系。西方的主要宗教犹太教、基督教和伊斯兰教鼓励人们同全能的上帝、真主建立起联系;东方的宗教佛教,鼓励人同佛建立起联系,道教则鼓励人同自然界、同“道”建立起联系。中国的智者老子和庄周认为:人之所以无法获得自由、逍遥,之所以有诸多的弱点不足,之所以有现实的苦痛,就在于人们没有从根本上认识到人来源于自然,又必须回归自然,人从本质的意义上说应与自然完全融为一体。

庄周曾写过一篇《齐物论》,在这篇文章中,他将人的智慧分为三个层次:最高一层认为,世界上没有什么事物,因为这种认识完全符合于道,故称之为智慧的最高境界;其次一层认为,有一个客观外界,但人与外界分不出彼此;再次一层认为,人与外界有区别,但个人与外界应完全融合,没有是非矛盾。有一天,庄子梦见自己变成了蝴蝶,欢畅地飞着,果真是一只蝴蝶了,觉得自己随心所欲,惬意极了,哪里知道谁是什么庄周,一会儿醒来,奇怪自己怎么是庄周,不知道是庄周梦见了蝴蝶,还是蝴蝶梦见了庄周。老子曾讲到自己得“道”后的心理体验:“众人熙熙,如享太牢,如春登台。我独泊兮,其未兆;沌沌兮,如婴儿之未孩;傥傥兮,若无所归。众人皆有馀,而我独若遗。我愚人之心也哉!俗人昭昭,我独昏昏。俗人察察,我独闷闷。澹兮,其若海;飏兮,若无止。众人皆有以,而我独顽且鄙。我独异于人,而贵食母。”<sup>①</sup>这样一种无思、无虑、无情、无欲、无识,混混沌沌,与万物浑然一体,抛弃现实社会中的功名利禄、富贵寿善、礼义规范,甚至自己的肉体的状态,就是“真人”的状态,就是能够作“逍遥游”,能获得人生最美好的自由和幸福的状态。

中国的道教在同自然界作全方位的联系上同道家是相同的:“飘乎自然之中而悠然自得……沐其风而随之,而落日而神往焉,浑然一体:嗜甘蜜而我心怡然,天人无际。道通万象,阴阳运乎其中,顺而从之则安,方才间经纶驾馭何益哉!”人依赖于自然,完全顺乎自然,同自然交融为一体,分不出彼此,同树木、飞虫、河流和阳光一

<sup>①</sup> 《道德经》第二十章。

样,难道这样人还有自己的不足?还有立于天地之间的怯弱吗?人的自由和幸福,在这种意义上,是突破了属人的局限性,在意念上,在浑厚依托和宏阔交融上同自然万物完全融为一体,一起生生不息,一起栉风沐雨,一起逍遥自得,丢掉属人的意、情、识、欲,丢掉属人的恐惧与忧愁、烦恼与不足,同自然万物共气息,共规律,共存亡。这样,就在根本上消除了人这样一个独立的自我以及自我的怯弱与不足。人拥有了天地万物,拥有了万千自然,拥有了整个宇宙——宇宙与人在这种情势上完全地合二为一了。

同这种努力相同,西方宗教是将人同人格化的神、上帝作全方位的联系的。基督教认为:个人的内心之所以有孤独、失望、痛苦、不安,人生之所以有种种的怯弱与不足出现,是因为世人往往像远离父神的浪子,迷失了与神亲近、荣神益人的人生方向。因为“亚当是神的儿子”,我们也都是神的儿子;人虽然是万物之灵,但神是“万灵之父”,神是“我们在天上的父”;儿女是与父母血脉相通、生命相系的;而我们天上的父又一直在寻找、呼召和等待世人的回归;当浪子“醒悟过来”,向父家转回的时候,父亲早已迎上前来;他早已知道,我们需要的是什麼,正如做父母的早已为孩子准备好他所需要的一样。

因此,正如奥古斯丁向“主”忏悔时讲的那样:“我的天主,假如你不在我身,我便不存在,绝对不存在。而且‘一切来自你,一切通过你,一切在你之中’。”<sup>①</sup>由此可见,人得救的过程就是一心向“主”的过程,是将“主”的生命融入人的生命之中,是将自己的灵与肉完全交托于“主”的过程,是去掉“原味”,获取新生命的过程。

一位信徒曾这样讲:“在我们得救之后,主的生命进入我们里面,他对我们基督徒有个基本要求,就是要我们将他的生命性情活出来,表现出来,见证出来,就是要求我们凡事都要照着主的旨意行。如果我们仍活在罪中,如果我们还活在世俗中,如果我们仍然活在‘己’的里面,我们立刻会发现,我们里面没有光明,我们就会处在黑暗中,就会失去喜乐、平安,就会失去圣灵的同在,就会感到说不出的痛苦。如果我们能够顺从住在我们里面的那个新生命要求去行事,去遵行神的旨意,我们心中就会满有光照,就会满有膏油的滋润,就会充满喜乐平安,我们里面那个属灵生命就会更加丰富。遵行神旨意是一条喜乐平安之路,是一条蒙福之路,是能使基督的生命在我们里面更加成熟、更加丰满的路,是一条荣神益人之路,是神与人同工、合

<sup>①</sup> 《世界三大宗教与艺术》,吉林人民出版社1991年版,第508页。

作,完成神永久计划之路。”

与神合一,融神的生命于自己的生命之中,神的广博宏大,神的无所不能,神的全智全美,神的终极存在就同人的灵命汇同到一起。人在神的生命中获得了突破自己的局限性,与永恒、平安、喜乐与幸福相交融,在全能而慈爱的父亲(“主”)的宽阔无比的胸怀中,人告别了任何的怯弱与不足,获得了人想要获得的一切。

毫无疑问,人之所以有怯弱就是因为人常常深感自己的局限,自己的不足,自己的无能为力,宗教将人同终极存在者相融合,在根本的意义上正是为了寻求突破人的局限性,自己的不足感和无能为力感,让人将自己同宏大的终极存在者完全融为一体,以便在心灵和意念上,在精神领域和信念领域去寻求在自然界和人的社会中的自由、安乐和幸福。尽管这种努力常常是虚幻的,但在现实社会,在人的意念和人的灵命生活之中,却往往起到了一些消除人的心理怯弱的目的。

## (二)人的罪恶及罪恶感的消除

在《攻击与人性》中,著名的动物学家和现代行为学创始人康罗·洛伦兹这样讲:“让我们假想在另一个行星,也许就是火星,有个绝对公正的观察者,借助着放大镜,检视着地球上人类的行为。因为这个放大镜的放大率不够大,以至于他不能看出个体和其同伴间的细微行为,但已经足够让他观察到人类的迁移、战争以及类似的历史性大事件。因此他绝不会有种印象,认为人类的行为是受智力的指挥,或者甚至受道义责任的指使。我们假设这个圈外的观察者是纯理性的生物,他自己没有本能冲动,也不知道一般的本能冲动,尤其是攻击冲动会怎么样地犯错,于是他可能完全地迷失,而且不知道该如何解释历史。一再反复的历史现象并没有合理的原因。只有一个共同点可以说的是,它们起因于‘人类的天性’。不讲理,而且无理性可言的人类天性使得两个种族互相竞争,虽然没有经济上的需要迫使他们如此做。它诱使两个政治团体或宗教互相激烈地攻击对方,而且它促使亚历山大或拿破仑牺牲数万条生命,企图收揽全世界在他的统治之下……”

“假若人们认定人类的行为,尤其是社会行为,绝不是单由理性和文化传统就能决定,它们还要服从本能行为的一切法则,那么这些自相矛盾的论调就找到解释了。”于是,他这样认为:“人——这个动物。”<sup>①</sup>

不论康罗·洛伦兹的观点是对是错,他讲的这一点是对的:人是动物。这在达

<sup>①</sup> [奥]康罗·洛伦兹:《攻击与人性》,作家出版社1987年版,第246—247页。

尔文的进化论中,已经得到明证。人来源于动物界这一事实决定了人同其他动物一样有其受本能驱使的一面,有其永远不能完全摆脱兽性的一面。康罗·洛伦兹继续讲:“人的社会组织非常像老鼠,在自己的族群里是个爱社交且和平的生物,但是对待那些不属于自己团体的同类种族,就完全换成一副魔鬼嘴脸。”<sup>①</sup>“任何一个曾搭过火车的人都清楚地看过,受过良好教养的人,为了保卫自己的席位而粗鲁地对待陌生人。然而,当他们发现这位侵入者是个熟人时,他们的行为将会有极端可笑且令人惊异的转变。由极端的粗鲁转向夸张和谦逊的礼貌。”<sup>②</sup>是否是事实呢?不论其是否是事实,人的攻击性是确实存在,并时常会被引发出来的。

在满足需要的过程中,在实现欲望的时候,在满足本能冲动的时候,人类中常常会爆发为争夺对食物的占有、物产的占有,对异性的占有,对土地、财富、功名利禄等的占有而进行的各种各样的攻击性争斗、暴力、屠杀与战争。其中人的罪恶是显而易见和时常发生的。

由此导致在人类的社会之中,常常会发生“好人倒霉,坏人走运”,“无辜受难,恶人享福”的情形。“那为非作歹的,飞黄腾达;为善的没有赏赐,反而被恶人蹂躏,无罪而受刑罚”(鲍埃蒂语)。如果允许这种现象普遍发生,允许人的攻击性进入自己集团群体的圈子中;如果不对人的攻击、犯罪的意识和行为进行遏制和制裁;如果将人的善与恶、是与非、正义与非正义等等在结果的体现中弄颠倒了,并在最终的结局中没有体现出善战胜恶,是战胜非,正义战胜非正义,那么,人类社会将会是一个无序而混乱的社会;人的攻击性,人的罪恶意识和行为将会无法遏制并泛滥成灾。

为此,宗教首先加入到了消除、限制、遏制人的罪恶及罪恶感的行列中来。起初的禁忌及其图腾崇拜,在一定意义上正是为了巩固氏族群体,消除氏族内部的攻击与纷争而作的努力。保护应该保护的人,限制应该限制的言行,将氏族群体者的行为限定在“应然”的范围之内,使所有氏族群体中人的生活“在命令”与“秩序”之中有序地进行。后来,成熟的宗教对于信仰者都颁布了应做什么和不应做什么的律令。而这些律令(戒律)的很大部分也正是为了消除人的攻击性和动物式本能的犯罪意识而制定的。

基督教的十戒之中就有这方面的内容,如:不许杀人;不许贪恋他人所有的财物

① [奥]康罗·洛伦兹:《攻击与人性》,作家出版社1987年版,第247—248页。

② [奥]康罗·洛伦兹:《攻击与人性》,作家出版社1987年版,第296页。



等；佛教的瓦戒：不杀生，不偷盗，不邪淫，不妄语，不饮酒，都是对人的攻击性行为，或含有攻击性行为的限制禁除。而且这种限制是以戒律的形式表现出来，直接禁除人对他人的侵犯、攻击和将自己的言行限定在理智、有序的范围之内。

从更深、更广阔的层面上讲，任何宗教对于行恶者都发出了要惩罚的誓言：佛教明确讲，修得十善，可升天堂，而行十恶，则要堕入地狱。伊斯兰教中的浩劫、火狱、酷刑总是同“必在大地上作恶”<sup>①</sup>的人相提并论的。葛洪《抱朴子》讲：“行恶事大者，司命夺纪，小过夺本数，数本多者，则纪算难尽而迟死；若所禀本少，而所犯者多，则纪算速尽而早死。”波斯教要生前行为多恶、思想堕落的人的负罪的灵魂被迫踏上已经翻转的桥的边缘，行走之难，如履刀刃，在桥上还要受到一个老妖魔的不断折磨，最终将从桥上掉下来堕入地狱。戒律是作为他律而出现的；而早死、折磨、地狱等这些对作恶者的“惩罚”同样带有他律的性质。这就是说，宗教在宣传和实现它的教义的时候，就试图将人的行为限定在“勿行恶”的范围之内，并以禁令、惩罚和最终的结局来力图实现这一点。

但唯有如此，还是远远不够的。因为只有他律，只有人的畏惧而没有积极主动的除罪避恶，没有对人的恶的本性的认识和恶行的忏悔、改过、重新做人，那么宗教就难以达到真正“拯救”人的目的。

神学家奥古斯丁从人的自由意志、本性遗传和物质本体三方面谈到了人类的“罪恶”问题。奥古斯丁认为：人的罪恶首先来自人类始祖滥用了人本来具有的“自由意志”。上帝在创造亚当时将自由意志赋予了他，但他在伊甸园中背离了上帝，有了“欲念”与“欲望”，失掉了自己神圣的禀赋并腐蚀了全人类，即他同夏娃通过遗传给了他们所有的后裔，使其失去了自制力来避免罪恶，而万物本身的缺陷和朽坏又常常使人削弱和破坏自身的善，损害自己的本质存在。因而，人类应从根本的意义上认识到自己是有罪的，而消除罪恶及罪恶感的唯一途径就是内心对神的律令的完全顺服，决意按神的教导、圣灵的光照去做。

“凡好树都结好果子……所以，凭着他们的果子，就可以认出他们来。”<sup>②</sup>因此，得救与否，重在一个人在理性上认识到自己是有罪的，从而自觉地将神的他律变成自律，清除自己本性中的恶，结出好的果子来。

① 《古兰经》42:27。

② 《圣经·马太福音》7:17—20。

对于业已犯过罪且犯过严重罪过的人,宗教并没有给予彻底的否定,而是积极地加以挽救并伸出挽救之手,让他们忏悔、改过、重新做人。佛教禅宗有“放下屠刀,立地成佛”的偈语;伊斯兰教这样讲:“唯悔过而且信道并行善功者,真主将勾销其罪行,而录取其善功。真主是至赦的,是至慈的。”<sup>①</sup>

《圣经·约翰福音》曾讲到这样一件事:有一次,耶稣正在殿里教训百姓,“文士和法利赛人,带着一个行淫时被拿的妇人来,叫她站在当中。就对耶稣说:‘夫子,这妇人是正行淫之时被拿的。摩西在律法上吩咐我们,把这样的妇人用石头打死。你说该把她怎么样呢?’……耶稣却弯着腰用指头在地上画字。他们还是不住地问他,耶稣就直起腰来,对他们说:‘你们中间谁是没有罪的,谁就可以先拿石头打她。’于是又弯着腰用指头在地上画字。他们听见这话,就从老到少一个一个都出去了。只剩下耶稣一人,还有那妇人仍然在当中。”<sup>②</sup>宗教的努力在于消除人的罪恶,而不是消灭人的躯体本身。不论这种罪恶是一时冲动还是有意所为,不论其是潜意识、显意识的,还是行为中业已犯过的,它都想从根本上加以清除,而将鲜活的生命拯救出来。

尽管宗教的这种努力常常是软弱无力的,在现实中也难以真正行得通;尽管其立论的前提本身就有致命的错误,就有虚幻欺人的一面,但它努力的目的的一个重要方面在于人的自律和社会的有序,在于防止人的攻击性的扩大和罪恶感的加深、加剧,在于将人同“勿行恶”、理性、秩序、律令结合在一起,在历史上和现实中都形成了一种存在的力量,而且这种力量也起到了它所能起到的应有的作用。

### (三)人的自私自利的消除

如果我们承认人是由动物进化来的,那么我们就应该探讨人是否有利己的倾向问题。因为我们看到,动物的利己倾向是明显的,所谓的弱肉强食常常被概括为生物界生存竞争的规律。那么,人是否有利己的、趋利避害的倾向呢?

关于这一问题,宗教首先作出了回答。宗教认为人有利己的倾向,这是因为人是欲望的存在者:食欲、性欲、占有欲、支配欲、名利地位欲、生之诸欲等等。人的欲望、欲念支配着人,驱动着人的行为;欲望、欲念的指向性是利己的,因而人在现实社会中的行为也常常会背离善道,自私自利,谋求个人欲念、欲望的满足。

<sup>①</sup> 《古兰经》25:70。

<sup>②</sup> 《圣经·约翰福音》8:2—9。

那么,如何消除人的自私自利呢?几乎所有的宗教都关注这一问题。佛陀曾告诫尼俱陀梵志:“彼苦行者,不自计念;我行如是;当得供养,恭敬礼事……得供养己,心不贪着,晓了远离,知出要法。……闻他正义,欢喜印可……不自称誉,不毁他人……不杀、盗、淫、两舌、恶口、妄言、绮语、贪取、嫉妬、邪见……精勤不忘,好习禅定,多修智慧……不为贡高傲慢自大……常怀信义,修反复行,能持净戒,勤受训诲,常与善人而为伴党,积善不已……不怀憎恨,不为巧伪,不恃己见,不求人短,不怀邪见,亦无旁见,是为苦行离垢法也。”

苦行、禁欲、净己、收心摄性,而使心力不受外界的诱惑与动摇,心念集中定于一境,心定而神安,神安而能使身心轻利安乐,从而悟道而得人生之大智慧。而人生大智慧之根本,在佛教看来,就在于除却利己之念而拥有满腔的赤诚与爱心。

保罗在致罗马人书的时候,明确讲:“凡事都不可亏欠人,唯有彼此相爱,要常以为亏欠。因为爱人的就完全了律法。像那不可奸淫,不可杀人,不可偷盗,不可贪婪,或有别的戒命,都包在爱人如己这一句话之内了。爱是不加害与人的,所以爱就完全了律法。”<sup>①</sup>实际上,爱人如己是在积极的意义、较高的层面上推动人消除人的弱点,克服人的利己自私的倾向。它实现着将人当人看、与人平等共处、推己及人、奉献与牺牲的精神。

耶稣曾为信徒定下了与人相处的原则:“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人,因为这就是律法和先知的道理。”<sup>②</sup>一部《圣经》在消除信徒的不良性情,防止信徒的欲念忿憎上尽了很大的努力,它不要人骄傲自大,“败坏之先,人心骄傲”<sup>③</sup>;不要人嫉妒纷争,“你们心里若怀着苦毒的嫉妒和纷争,就不可自夸……在何处有嫉妒纷争,就在何处有扰乱和各样的坏事”<sup>④</sup>;不要人记仇记恨,“吃素菜彼此相爱,强如吃肥牛彼此相恨”<sup>⑤</sup>;不要人虚伪浮夸;不要人言语暴躁;更不要人自私自利,“不论何人,不要求自己的益处,乃要求别人的益处。”<sup>⑥</sup>在人的心性上,人的言论举止上是如此,在人对待自己的物质利益上更要求如此。

① 《圣经·罗马人书》13:8—10。

② 《圣经·马太福音》7:12。

③ 《圣经·箴言》18:12。

④ 《圣经·雅各书》3:14—16。

⑤ 《圣经·箴言》15:17。

⑥ 《圣经·哥林多前书》10:24。

《古兰经》曾严斥贵族、富人：“你们不优待孤儿，你们不以济贫相勉励，你们侵吞遗产，你们酷爱钱财”；怒责他们“聚积财产”，“称量不公”，“不肯借人什物”，“你曾见否认报应日的人吗？他就是那个呵斥孤儿，且不勉励人赈济贫民的”<sup>①</sup>，“那是因为他是有财产和子嗣的”<sup>②</sup>，“以私欲为主宰的人”。因此，“净化自己”的一项重要行动就是要“虔诚”地施舍他的财产<sup>③</sup>，“赈济贫民”。因为，在“他们的财产中，有乞丐和贫民的权利”<sup>④</sup>。

赈济、布施、济贫扶困，在宗教中只是爱人如己的最基本的要求，而真正高层次的要求和高层次的境界在于要勇于舍己救人，为他人奉献牺牲自己的一切，直至生命。在佛教故事中，讲到这样一件事。过去南印度有一位贤惠的女人叫银色，有一次，她在回家的途中，遇到一个贫穷的人家，家里只有一个少妇，刚产下一个男婴，但少妇却饿得快要死了，她要吞下小孩儿充饥。银色大惊，在找不到任何东西可吃的情况下，银色毅然撩起衣服，用利刀割下双乳，拿给产妇充饥。她讲，我虽然失去了双乳，但却救了母子两条命。这种“人饥己饥，人溺己溺”，大慈大悲，舍己为人的精神，是宗教宣扬的将自己同他人（同有生命的东西）完全融为一体，在根本上消除人的自私自利弱点的集中反映。

从人的心性上的利他，利益上的共有到生命的共融；从消除人的欲念、爱人如己到舍己为人，在人类进入文明社会之后，在因人的欲望而导致的熙来攘往、利欲横流的社会现实中，在尔虞我诈、贪得无厌、剥削压迫普遍存在的情况下，宗教的这种努力不失为拯救人性的一种方式——将爱心、善心、诚心注入人的心灵，为富有而贪婪者敲响地狱惩罚的警钟；为善心爱人者，诚心待人、舍己救人者奏响天堂牧歌式的乐章——尽管这种拯救人性的方式是一种颠倒了的方式，尽管这一切让现实的人们感到不那么确切，但有这种宣扬就比没有这种宣扬在人的心态、人的感情生活和人的现实行为中，对确定人的生存和消除人的弱点会更为有利，特别是在人在还没有从根本上消灭私有制这一历史存在的社会现实面前。

① 《古兰经》107:1—3。

② 《古兰经》68:14。

③ 《古兰经》92:18。

④ 《古兰经》51:19。

### 三、人的自由

人在缔造一个信仰王国的时候,似乎不仅仅是为了克服人的生存的危机和消除人的弱点,还有一些尤为重要的问题,比如:人的自由,人的幸福,人的灵魂的永恒与不朽的问题等等。这些问题是人生的根本问题——人是否能够突破自己有限的生存空间、生活空间和时空界限去获得自由;人是否能够超越自己的局限性去享有对自己更有利的偶然性和机缘性;人是否能够在更多的时候和更多的机遇中蒙受到神的垂青;人是否能够在现实生活中超越世俗的羁绊去获得心灵的平安、宁静、欢乐,享有得救的心理满足与身心的安乐;人的幸福是否就在这一过程之中,在与终极存在者相结合的历程中能够获得;人的幸福是否不仅是现世身心所能获得的幸福,更是未来所能享有的永恒与不朽的幸福等等。宗教正是在这些人们至为关心、关注的人生永恒问题上解答着人们生之困惑、生之渴望与生之理想。

(一)宗教所关注的人的自由是人的意识心灵的自由。人有行为的自由但没有意识心灵的自由,严格说来还不是真正意义上的自由。因为,人的行为可能会随时随地受各种各样心态欲念的束缚与限制;甚至,人可能会在行为上成为实现自己各种欲望的奴隶。因此,人的意识心灵的自由是人的更根本意义上的自由——它导向一种境界,尽管身陷囹圄,但心境豁然。所以,宗教正是在这个意义上、这个层面上力图实现人对自己自由的把握。

要实现人的意识心灵的自由,首先要弄清楚在现实生活中,人的意识心灵的不自由的体现。在宗教看来,人在现实生活中,意识心灵的不自由体现在:人受事物与观念的束缚;人受累于二元化的思维方式;人受着外在欺骗与自我欺骗;人受自身存在的局限性的影响等等。

在人的存在性上,人生活在物质现实世界和精神(观念)现实世界的土壤之上,人的存活发展与物质的给养和精神的给养密切相关。人们不仅是认为而且是实实在在地感受到他们必须要执著于某些事物与某些观念,否则,他们就会失去基本的生存和生活的条件。而执著不仅是在基本的维持生存的意义上,而且常常会是在更多、更广的范围内,即常常是在理想般拾级而上的状态之中。

于是,人们常常渴望拥有财富、地位、权力,拥有理想的自我形象,拥有名誉,拥有更多人的支持、爱戴,拥有更高的智慧、更完善的理智等等。人们为了获得这些欲

望的满足,殚精竭虑,经年累月,身心受着巨大的束缚与限制:人们常常将自己的行为限定在特定的范围之内,以获得想要获得的;人们变得深思熟虑,斤斤计较,算计着自己的每一次尝试,唯恐招来不必要的身心痛苦;人们对与自己有联系的人和物都作出价值的评估,将彼与此分开,好与坏分开,有利与有害分开,获得对自己有利的部分,避免对自己有害的部分,执著自己的喜爱,并将这一切都视做是自己必须要努力完成的。于是,不自由与痛苦就在这种种的执著中显现出来。是与非、好与坏、善与恶、祸与福的截然划分使人们在二元的思维中进行着比较选择,小心翼翼地绕开一端而就另一端;人们愈对事物辨析得多,人们小心的程度就越强,人们另一端的要求与渴望就越多,人们的思维也就愈无法圆满,而自身的束缚也就愈多。面对大千世界中非此非彼的中性事物,人们常常会陷入二难选择的困境之中。人们在作出自己的选择之后,自我的评价与社会的评价会接踵而至,评价所依据的标准常常是在人的价值体系中业已形成的有选择、有甄别、带有目标导向性,以最终使人趋于一极的体系。作为一个个人,人不得不服从这一价值体系,以最终克服人存在的孤寂性、孤单性。因而,人的不自由与人的本质,与人本身存在意义上的不幸是共存的。宗教正是在这一认识的基础之上,力图将人带入到“自由”的境地中去,构筑新的对人的本质、人的存在意义的诠释;勾画新的价值体系、新的观念意境、新的人生之目标及其目标的导向性……

宗教的努力是从人不要执著于变化不居的事物、观念起步的。大千世界,万事万物都在变化,金钱、财富、权力、智慧等等,这些人所孜孜以求的东西,从根本上说是不可能满足人的本质需要的,一时的获得只是变化不居之中的偶尔,但与之相伴的却是痛苦和人的不自由、不圆满。那么,人们怎样才能获得自由圆满的状态呢?在宗教看来,只有同终极存在者完全融为一体才能获得。

为此,人必须首先努力回到自己最初的思维状态中去。在这方面,禅宗的努力是消除人的“执著—非执著”的二元思维:“对于修禅的弟子来说,最重要的事情是不要二元论。我们‘最初的思维’中包含万物,它自身总是丰足和圆满的。你们不要失去思维的这种圆满状态。这并不意味着思维封闭,而实际上是‘空’的思维与一种兼容万物的思维。假如你的思维是空的,那它总能兼容万物,它对一切皆是开放的。在一个初修者的脑海里有无数的可能性,但在一个专家的思维里,可能性反而很少。人对事物明辨(区分)得越多,人对自己的束缚也就越多,人的要求与渴望越多,人的思维也就越不丰足,越不圆满……”

“在初修者的思维里没有思想，‘我总是执著某物’。所有以自己为中心的思维都束缚了我们宏阔的思维。当我们不再思虑任何成就，不再思虑自我时，我们就成了一个真正的初修者。由此我们才能真正地了解事物。初修者的思维是富于同情心的思维。当我们的思维富于同情心之际，它就是无拘无束的。”<sup>①</sup>

中国古代的道家要人们复归于婴儿，也就是要人回归到原初的思维状态中去：“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃是，复归于朴。”<sup>②</sup>所谓的归于婴儿，归于无极，归于朴；所谓的“最初的思维”，就在于人不执著于任何外在的事物，只求本心，只与原初的善意与同情、与空灵的心境契合，平和自然，寂然宁静，远离烦恼、恐惧、不足、欲求，心境泰然、明光、豁然，包容万事万物，又不为万事万物所累，随原初之思维而看待一切，不受任何世俗观念的左右，“上天下地，唯我独尊”，超越是非、善恶、祸福、死生、彼此，超越现实人为的价值体系的限定，将一切复归于一。人置身于整个宇宙的大一之中，心境自然无牵无挂、平安自由，其超然的心态是客观外在的局限性所无法限制的——万千世界，任我遨游。

其次，在宗教看来，自由的心态是人在同终极存在者的融合之中，靠思想稳定、专心致志与冥思致道而获得的。

12世纪，中国宋代的禅师赵州从念要弟子们去参“无”的一件公案。一次，有个和尚问他，“狗有没有佛性？”大师回答：“无”。“无”就是“没有”。但当这被当作公案的时候，其含义是无关系的，重点只是“无”。师父叫弟子们集中整个的心在那没有含义的“无”的声音上，而不论文意是“是”还是“否”，或到底有没有意义，就只是“无！”“无！”“无！”这“无”的声音一直要念下去，直至整个的心都被它所浸透，而没有余地留给任何其他思想。这个有声无声地诵着这个声音的人，现在已同这个声音完全合二为一了。重复念着“无”的，已不再是一个个人，是“无”自己在重复着自己。个人从意识领域消失了，而这个意识领域，现在已完全被“无”所占据。事实上，整个宇宙只不过是这个“无！”这个“无”即是这个“我”。现在我们可以说，这个“无”与这个“我”与宇宙无意识，三者是一，而一是三<sup>③</sup>。

① 转引自〔美〕斯特伦：《人与神》，上海人民出版社，第135页。

② 《道德经》二十八章。

③ 参见铃木大拙、弗洛姆：《禅与心理分析》。

在宗教中,人常常在冥思中,在专心致志中将“空”“道”“上帝”等终极存在引入自己的心灵深处,引入自己的意识和潜意识之中。在这一过程中,人严守着自己的感觉大门。因为“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨”<sup>①</sup>。严格地节制和约束自己,不萌生任何导致邪恶或不洁的念头,将思想集中于一处,集中于终极的存在之中;渐渐地,人会感到茅塞被打开,变得与世界合为一体。人会直接意识到一种普遍的存在,意识到万流归一的流动,意识到自己的一切生之问题,整个身心都与“一”(终极存在者)联系起来。“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是曰复命,复命曰常,知常曰明。不知常,妄作,——凶。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久,殁身不殆。”<sup>②</sup>于是,在现实生活之中,人不论置身何时何地,不论遇到什么样的祸事难题,都会处变不惊,我心依然,心泰身宁,享有自由自在、无拘无束的胸臆。

再次,宗教努力的结果在于,当人与终极存在者相融合时,人就在意念上突破了人自身存在的局限性——终极存在者是无所不在的,人自觉已与之融合,在意念上自然也应该无所不在。届时,现实社会中的功名利禄、世俗羁绊已逐渐地在灵魂世界中消失。人所拥有的是自己心泰身宁的生命真实:人会以原初混沌的思维,在超越世俗是非好坏的价值体系中,在简朴纯安的生活方式中,在自觉的自我抑制的修行之路上,在专心致志的冥思与思想的稳定宁静中,在与终极存在者的融合中,在自己的内心深处体验一种洁白无瑕,体验正大光明的宁静,体验包容一切、享有一切的幸福。其中人的自由与人的幸福在这种境界之中融为一体,并还原为人的生命的圆满、丰富、博大与充实。

(二)依据宗教的信仰,在现实世界,人的自由与人的幸福会联系起来。但如果这种自由仅仅局限在现世,那么,人的自由只不过是相对的自由,而痛苦会随着人的死亡而最终降临到人的头上。所以,宗教对人的自由的关注就不仅仅局限在今世,还延伸至来世,延伸至人的永恒与不朽之上。

实际上,成熟的宗教对人如何获得来世的自由,获得永恒与不朽都作出了回答。《圣经·约翰福音》载:“有一个法利赛人,名叫尼哥底母,是犹太人的官。这个夜里

<sup>①</sup> 《道德经》十二章。

<sup>②</sup> 《道德经》十六章。



来见耶稣,说:‘拉比,我们知道你是由上帝那里来作师傅的。因为你所行的神迹,若没有上帝同在,无人能行。’耶稣回答说:‘我实实在在地告诉你,人若不重生,就不能见上帝的国’。尼哥底母说:‘人已经老了,如何能重生呢?岂能再进母腹生出来么。’耶稣说:‘我实实在在地告诉你,人若不是从水和圣灵生的,就不能进上帝的国。从肉身生的,就是肉身。从灵生的,就是灵。我说,你们必须重生,你不要以为稀奇。’”<sup>①</sup>

宗教所论的来世自由是与人的“重生”密切相连的。而“重生”必须藉着人的信仰和人严格的修习,从脱胎换骨而来。佛教要信仰者严格地修习。一个人若不修行,则永远不能出头。平时作些功德,至多仅能获得人天果报,虽然在天界能够得以享福,但当福报尽了之后,仍要堕落受苦,不能出离生死。唯有发出离心,厌离尘世,不为欲望所缚;再以入世的精神,弘法度众,才能出离三界的生死苦海,逍遥于常寂光中。

基督教的重生过程是一个“成圣”的过程。耶稣曾对他的门徒提出这样的要求,“你们要完全,像你们的天父完全一样。”<sup>②</sup>那么,怎样才能完全呢?按基督教的要求,就是要将天父的教诲、旨意、戒律甚至生命完全融入自己的生命里,全身心地信仰上帝,热爱上帝,顺从上帝。耶稣曾明确地讲:“我来了,是要叫人得生命,并且得的更丰盛。”<sup>③</sup>按照基督教的重生说:每一个生在世上的人都有自己肉身的生命,而主(上帝)要给人们的,是从圣灵生的属灵的生命<sup>④</sup>,是属天的生命,是死而复活的基督的生命。要获得这种生命,就要信神,侍奉神,归神所有,为神所用。比如:争取作贵重的器皿;神的儿女将身体献上当作活祭等等,要蒙神喜悦,蒙神悦纳。

当然,初信的人如同婴儿,只能吃奶,不能吃饭。但人必须要“长成大人”,要认识基督,使基督的生命在自己的生命中成长起来。这就是说,人不仅要洗澡,还要洗脚,要除去自己罪恶的污泥,不沾染任何不干净的灰尘,要使自己“全身干净”。在取食物、财富、金钱时,要合乎“神的道”以及人的“祈求”。“凡上帝所造的物都是好的。若感谢着领受,就没有一样可弃的。都因上帝的道和人的祈求成为圣(洁)

① 《圣经·约翰福音》3:1—7。

② 《圣经·马太福音》5:48。

③ 《圣经·约翰福音》10:10。

④ 《圣经·约翰福音》3:6—8。

了。”<sup>①</sup>要保持自己在神的恩典之中,超越试探,远离罪恶,以最大努力脱离开过去,努力向完人,毫无瑕疵、无可指摘的义人接近,在自己灵的生命中,自己的品质上逐渐像神,像天父,使自己圣化。这一过程必然会是一个漫长的过程,一个专心致志、坚持不懈、努力精进的过程。

在人成圣之后,《圣经·约翰福音》上讲:从神生的“不能犯罪”,“就不犯罪”,“必不犯罪”<sup>②</sup>。于是,圣灵使人们“必死的身体又活过来”<sup>③</sup>。“心意更新而变化”,“察验何为神的善良、纯全可喜悦的旨意”<sup>④</sup>。圣灵与人同在,肉体的朽坏只是形式上的,而灵的永恒与不朽才是根本意义上的——圣洁的人能见主,能进入天堂般美好的境地——人最终在未来恒有的意义上享有了自由,享有了幸福与安乐。

显然,宗教在人的自由问题上试图给人们提供一种绝对的自由。这种自由从人的心灵、意念中伸展开来而至人的来世与永恒。它可以不顾及现实社会中的种种实际上的不自由、不公正、不圣洁,而将焦点集中于人与神、人与终极存在者的关系之上,集中于人的灵魂深处和宗教所营造的一方天地之中,集中于人的来世和永恒。这种脱离现实世界的自由可能会被说成是绝对的——在人类幻想和需要慰藉的心灵世界中,绝对比起相对,更能给人自由的想像和自由的发挥——显然,在人类世界中,这就是宗教!

---

① 《圣经·提摩太前书》4:4—5。

② 《圣经·约翰一书》3:9,5:18。

③ 《圣经·罗马人书》8:11。

④ 《圣经·罗马人书》12:2。

## 第六章 基督教伦理

### 导读

基督教伦理的核心是爱、信、望,主要方面在于热爱上帝、信仰上帝和希望上帝能拯救人类。人在基督教世界中被完全否定,只能作为上帝的羔羊而出现。而人类生活的现实世界则被认为是与每一个人的罪恶有关。“人们抱怨时代的败坏、普遍的物质贫乏和道德沦亡。对于这一切抱怨,基督教的罪孽意识回答是:事情就是这样,也不可能不这样,世界的堕落,罪在于你,在于你们大家,在于你和你们自己内心的堕落!”<sup>①</sup>对于社会贫富的两极分化和种种的压迫、不公,“把对一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上,从而为这些弊端的继续在地上存在进行辩护”。为此“颂扬怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从驯服,总之,颂扬愚民的各种特点”<sup>②</sup>。

基督教伦理认为:人生就在于赎罪、净化灵魂、接近上帝和获得永生。在这个前提下,基督教伦理否定现实人生,否定人性和人的道德尊严。因此,基督教伦理不是以人为主体的伦理,而是非人的,即人如何否定自我的伦理;不是现实生活中的伦理,而是面向未来天国而实践着的伦理,是神的意志作用和神的教诲的伦理。

### 一、圣爱的伦理意义

基督教伦理的核心是建立在圣爱的基础之上的,其中包含两方面的意义:一是上帝对人的爱,二是人对上帝的爱。上帝的全善、基督的戒命和宗教的伦理秩序;人对上帝的宗教情感、信仰及伦理实践行为,人为上帝的献身,在这种相互之间的圣爱中得以完成。

① 恩格斯:《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》,《马克思恩格斯全集》第19卷,第335页。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷,第218页。

上帝对人的爱,首先基于人是由上帝造就的这一人类本源意义上的立论。在《创世纪》中,上帝按自己的形象造人,并将整个世间的管理权交由人类。“上帝说:我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼,空中的鸟,地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。上帝就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。上帝就赐福给他们。又对他们说:要生养众多,遍满地面,治理这地,也要管理海里的鱼,空中的鸟和地上各样行动的活物。上帝说:看哪,我将遍地上一切结种子的菜蔬,和一切树上所结有核的果子全赐给你们作食物”<sup>①</sup>。很明显,人不仅是由上帝造的,而且人的一切生活来源均是上帝所赐福的;不仅如此,上帝还将管理大地万物的任务交由人类,使其在生命的实践之中能够繁衍生息,能够管理治理好上帝所造就的天空、大地、海洋中的一切活物,成就人能够荣耀的一切。在这个意义上,“上帝就是众人的父,超乎众人之上,贯乎众人之中,也住在众人之内”<sup>②</sup>。因此,上帝对人类的爱就是父亲对子女的爱。“你看父赐给我们是何等的慈爱,使我们得称为上帝的儿女,我们也真是他的儿女”<sup>③</sup>。

在这个基础上,基督教伦理学提出了一个最为基本的思想,即上帝是善的。这个善包含如下几方面的意义:一是上帝创造世界、创造人类的举动是善良的,即善的原初性。二是整个宇宙的核心应该是善的。这种善源于造物主上帝的本质。这就是说,在整个宇宙的起始及其运行的过程中,善具有超越恶的本体论属性。三是上帝的创世对人类来说是一种馈赠行为,上帝意欲将宇宙万物作为人类共同享有的礼品而赐福给人类。这种善的最为本质的显现就是一位慈祥的父亲对子女的无私的关爱。

作为慈爱的父亲,上帝对人类的始祖的关爱是无微不至的。“耶和華上帝在东方的伊甸立了一个园子,把所造的人安置在那里,耶和華上帝使各样的树从地里长出来,可以悦人的眼目,其上的果子好作食物。……有河从伊甸流出来滋润那园子,从那里分为四道。第一道名叫必逊,就是环绕哈腓拉全地的,在那里有金子,并且那地里的金子是好的。在那里又有珍珠和红玛瑙……”<sup>④</sup>

在亚当、夏娃违背了上帝的旨意,受蛇的引诱偷吃了智慧果,“人从他原初的天真状态堕落了。他经历了来自外界的欺骗和压力,他违背了上帝的律法,因此,人类

① 《圣经·创世纪》1:26—29。

② 《圣经·以弗所书》4:6。

③ 《圣经·约翰一书》3:1—3。

④ 《圣经·创世纪》2:8—12。

生命的血液被毒化了。亚当得到的是一个罪孽的本性,并把这种本性传给了后代。”<sup>①</sup>故而人性本恶。在被上帝惩罚,而人又按人类本恶的自性来生活时,人远离了上帝。人“对上帝已是死人”。

基督教伦理认为,自私自利的罪恶对人类来说是一个永恒的诱惑物。它诱惑人们用自己的欲望来代替自己的理性存在。无论对个人还是人类社会组织,罪恶都是必不可少的一部分。在这种罪恶感的驱使下,所有的人或人的组织都可能采取最野蛮的、最无人性的行为。而这又使人类远离善的、公正的一面——远离上帝。如果在这方面,上帝不再宽恕人、拯救人,那么,人类就将自己毁灭自己,宇宙的本质和上帝的核心——善就将消失殆尽,上帝慈父般的全善形象就不能得到显现。

因而,面对人的恶的本性,上帝实在是在宽恕人。——只要人有悔改之意,再投入到父亲的怀抱之中。耶稣曾经给众人讲过一个浪子的故事:“一个人有两个儿子,小儿子对父亲说:父亲,请你把我应得的家业给我。他父亲就把产业分给他们,过了不多几日,小儿子就把他一切所有的都收拾起来,往远方去了。在那里任意放荡,浪费资财。既耗尽了一切所有的,又遇着那地方大遭饥荒,就贫穷起来。于是去投靠那地方的一个人,那人打发他到田里去放猪。他恨不得拿猪所吃的豆荚充饥,也没有人给他。他醒悟过来,就说:我父亲有多少的雇工,口粮有余;我倒在这里饿死么,我要起来,到我父亲那里去,向他说:父亲,我得罪了天,又得罪了你。从今以后,我不配称你的儿子,把我当作一个雇工罢。于是起来往他父亲那里去,相离远远,他父亲看见,就动了慈心,跑去抱住他的颈项,连连与他亲嘴。儿子说:父亲,我得罪了天,又得罪了你,从今以后,我不配称你的儿子。父亲却吩咐仆人说:把那上好的袍子快拿出来给他穿,把戒指戴在他指头上,把鞋穿在他脚上,把那肥牛犊牵出来宰了,我们可以吃喝快乐,因为我这个儿子是死里复活,失而复得的。”<sup>②</sup>耶稣的比喻是极其恰当的。他说明了人同上帝相离、堕落、悔悟,到又一次回到上帝怀抱的经历,也明确地显现出上帝父亲般的仁慈和宽容的心态。

在人对上帝回归的过程中,上帝的仁慈给了世界上所有的人和万物,尤其是给了受现实压迫着的穷人、无家可归者。他准许耶稣治愈病人;救济处在饥饿中的人;使任何一个奴隶般工作和生活的人在精神上都获得了自由;他宣布要拯救世界上所

① 詹姆斯·桑科斯:《基督教基本教义阐释》,转引自《世界三大宗教与艺术》,吉林人民出版社 1991 年版,第 502 页。

② 《圣经·路加福音》15:11—25。

有的被遗弃者；成了最需要关心和呵护的弱者的保护者、支持者。在这个意义上，基督教伦理学给人们提供了一个万世准则：保护弱者，使所有的人都能平等地接受生的护卫和拥有成长的动力。

在上帝对人类的爱之中，最具说服力的是，上帝为了拯救人类，将自己的独生子耶稣造成肉身，且为赎人类之罪而历尽艰辛，被钉死在十字架上。“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。因为上帝差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。”<sup>①</sup>“既是这样，还有什么说的呢？上帝若帮助我们，谁能抵挡我们呢。上帝既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们么，谁能控告上帝所拣选的人呢，有上帝称他们为义了。谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在上帝的右边也替我们祈求。谁能使我们与基督的爱隔绝呢，难道是患难么，是困苦么，是逼迫么，是饥饿么，是赤身露体么，是危险么，是刀剑么。如经上所记：‘我们为你的缘故终日被杀，人看我们如将宰的羊。’然而靠着爱我们的主，在这一切的事上，已经得胜了、有余了。因为我深信无论是死、是生、是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是高处的、是低处的、是别的受造之物，都不能叫我们与上帝的爱隔绝。这爱是在我们的主基督耶稣里的。”<sup>②</sup>

在这样的圣爱之中，上帝与人实现了合一。但同时，人与上帝就有了新盟约。“凡被上帝的灵引导的，都是上帝的儿子。你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫阿爸，父。圣灵与我们的内心同证我们是上帝的儿女，既是儿女，便是后嗣，就是上帝的后嗣，和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣誉。”<sup>③</sup>

当人和上帝的契约一旦达成，即人已经全然认识到上帝才是人类的慈父，人只有藉慈父的拯救才能再进入天堂。那么，接下来的就是人作为上帝的子女，当义无反顾地热爱上帝。耶稣曾对人们说：“你要尽心、尽性、尽意爱主——你的上帝，这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己，这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”<sup>④</sup>

① 《圣经·约翰福音》3:16—17。

② 《圣经·罗马人书》8:31—39。

③ 《圣经·罗马人书》8:14—17。

④ 《圣经·马太福音》22:37—40。

对人来说,最大的戒命就是“尽心、尽性、尽意”地爱上帝。这包括以下几方面的内容:(一)爱上帝必须是纯一的。这种爱不能有任何的分散。比如,真正的信徒不能将爱父母、爱亲人同爱上帝相联系,不能以前者的爱来分散、占据后者的爱。在根本意义上,其情形正好相反——爱上帝与爱父母、亲人是相悖的。“因为我来,是叫人与父母生疏,女儿与父母生疏,媳妇与婆婆生疏。人的仇敌,就是自己家里的人。爱父母过于爱我的,不配做我的门徒。”<sup>①</sup>在人的情感中,至亲的爱首先是对父母子女的。如果一个人将情感投向属人的方面,那么,就必然会出现属人的“私情”的方面——即具有自私性的人的情感方面的关注。而这种自私性的情感投入,正是人的欲望得以诱发的重要方面。因此,基督教伦理在爱上帝方面的纯一要求,就在于命令人,重要的是要消灭属人的亲情情感,而将亲人均还原成同众人一样的上帝子民。这样,人将爱的情感的投入点才可能汇集于上帝身上,服从上帝的戒命和要求,完成人在宗教伦理中的全部任务。(二)爱上帝要超过对自己生命的爱。耶稣对与他同行的人们说:“人到我这里,若不爱我胜过爱自己的父母、子女、弟兄、姐妹和自己的性命,就不能做我的门徒。”<sup>②</sup>爱自己的性命,乃人之为人的重要情感。正因为这种情感,人在万千自然、芸芸众生中确立着“我”的独在。人的这种“独在”,使人将自己同他人、群体、大自然相分离。人有按娱乐自己的本能而行事的方面。而这些方面,正是人之欲望、本能情感释放、挥发的根本,也是基督教伦理所言人之罪恶的产生和发展之源。因此,如果人将爱之投入全然放在上帝身上,而不是自己身上,那就从根本上除去了人的利己本能,除去了罪恶的产生之源。(三)爱上帝不能同爱其他东西,比如金钱财物相并存。“一个人不能侍奉两个主。不是恶这个爱那个,就是重这个轻那个,你们不能又侍奉上帝,又侍奉玛门。所以我告诉你们,不要为生命忧虑,吃什么,喝什么,为身体忧虑,穿什么。生命不胜于饮食,身体不胜于衣服么。……你们的天父是知道的。你们要先求他的国和他的义,这些东西都要加给你们了。”<sup>③</sup>人对金钱财物的爱,是人对自己生命欲望和生活本能肯定的重要方面。如果人生活在对金钱财物的追求和挚爱上,势必不再关注上帝的戒命和要求,不再消除对本能欲望的肯定,不能超然而去全身心地侍奉上帝。因此,人不能同时侍奉两个主。基督教伦理的要求是人只有除去欲望之主,自我之主,才能“尽心、尽性、尽意”

① 《圣经·马太福音》10:35—38。

② 《圣经·路加福音》14:26。

③ 《圣经·马太福音》6:24—34。

去热爱上帝。“如今长存的有信、有望、有爱这三样，其中最大的是爱。”<sup>①</sup>“上帝就是爱，住在爱里面就是住在上帝里面，上帝也住在他里面。”<sup>②</sup>

在实践爱上帝方面，基督教要求信徒做到以下几点。

(一) 爱上帝就要完全遵从上帝颁布的戒命，服从上帝的意志。“我们遵守上帝的戒命，这就是爱他了。”<sup>③</sup>人类始祖亚当和夏娃起初在美丽的伊甸园时，身心何等的自由和自在，没有苦痛，没有生的艰辛，这是他们完全服从上帝戒命的结果。而一旦他们违背了上帝的戒命，那结果不仅是被逐出了伊甸园，而且要受诸多痛苦的折磨。在《圣经》中，摩西十戒是上帝颁给万民的，其中的每一戒都包含着上帝对万民的命令和要求，而这些戒律从根本的意义上包含着：要敬上帝为唯一的神，不能敬其他任何偶像神灵；要有自律的精神，当安分守己，不可做危害他人及社会之事；要孝敬父母，使个人在地上的日子能够平安。上帝的戒命将个人同他人、同父母、同社会、同终极存在者联系在了一起，在家庭中做好儿女，在社会群体中做好成员，在宗教事务中做忠实的上帝子民。其中的爱上帝之心在人的平凡生活之中，在人的实践行为和处理日常的诸多关系之中得以显现。这是基督教伦理实践理性特点的一大体现。

(二) 爱上帝就要“爱人如己”，这同爱上帝一样是上帝律法的“总纲”。《圣经》中言：“人若说，我爱上帝，却恨他的弟兄，就是说谎话的。不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的上帝。爱上帝的，也当爱弟兄，这是我们从上帝所受的命令。”<sup>④</sup>上帝的命令是要其子民彼此相爱。“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人。因为这就是律法和先知的道理。”<sup>⑤</sup>爱人包括所有的人，不论是善人恶人，基督徒还是异教徒，甚至敌人！“只是我告诉你们这听道的人，你们的仇敌要爱他，恨你们的要对他好。诅咒你们的要为他祝福，凌辱你们的要为他祷告。有人打你这边的脸，连那边的脸也由他打。有人夺你的外衣，连里衣也由他拿去。凡求你的，就给他。有人拿你的东西去，不用再要回来。”<sup>⑥</sup>

① 《圣经·哥林多全书》13:13。

② 《圣经·约翰一书》4:16—17。

③ 《圣经·约翰一书》5:3。

④ 《圣经·约翰一书》4:20—21。

⑤ 《圣经·马太福音》7:12。

⑥ 《圣经·路加福音》6:27—30。



在基督教伦理中,爱人首先是一种情感上的尊敬,是真诚地将他人当人来对待,并始终谦逊地将自己同他人放在同样的位置。在人的道德意识中,以尊重的态度去待人、爱人,不将他人放在自我情感意识的从属地位,即始终要以对方是一个独立的、自由自在的主体为前提和基础,这是实现“爱人如己”的重要方面。尊重他人的实质就是充分的接受、真诚的鼓励和欢迎他人成为共同体的生活者、共同行动的合作者。在这个意义上,宽恕、宽容就成了人的道德情感的重要内容。

在对待仇敌的态度上,基督教的宽恕精神得以充分地体现:要有易于和解和开放的心态,对于那些冒犯者要给予充分的忍耐,或许他们不知道自己有错,不知自己在犯罪;要随时准备和那些悔过自新的人和解,宽恕他们所做的一切;在必要时,甚至要放弃所有的抵抗。如同耶稣在十字架上仍在为他的仇敌祈祷,“父啊!赦免他们,因为他们所做的,他们不晓得。”<sup>①</sup>

在爱人的情感中,爱是一种真诚地希望别人好的愿望,是毫无贬损地对他人价值和能力的肯定和接受。爱人在这个意义上超出了个人的利益和好恶,变成一种真实地将别人的价值视为自我价值的珍视和悦纳,将别人的能力视为自我能力的肯定和接受,这是一种纯正的情感上的互动和共鸣——将己之爱延之邻人、众人,又将邻人、众人之好纳入自己爱的情怀之中,相互滋养、培植,共同成就爱的情感这一丰沃之源。

其次,爱是对他人物质和精神利益的保护、促进,是一种实实在在的关怀行为。在《圣经》中,上帝明言:“小子们哪!我们相爱,不要只在言语和舌头上,总要在行动和诚实上。”<sup>②</sup>待人以公正,对人诚实友爱,不心存恶念是保护他人,关心、爱护他人的基础。“各人以慈爱怜悯弟兄。不可欺压寡妇孤儿,寄居的和贫穷的人。谁都不可心里谋害弟兄。”<sup>③</sup>在这种命令中,人应该充分体悟并实践上帝的精神,即人人都有相同的权利和生命价值,不论是寡妇孤儿、贫穷之人,还是富有者、生活的美满幸福者,在人被关爱的基本意义上,都是平等的,是处在同一水平线上的。

在基督教伦理中,爱人的具体实践行为表现得尤为突出。在《圣经》中,上帝大量的旨意和一些具体生动的上帝对人的关爱的事例表明,基督教更注重人的实践行为,而非理智认识。上帝将人的道德行为规定得具体实在,使人在关爱中,从实践上

① 《圣经·路加福音》23:34。

② 《圣经·约翰一书》3:18。

③ 《圣经·撒迦利亚书》7:9—10。

一点一滴做起,培养意志和实践力。教会曾列出了七种物质性的慈善事务:给饥饿者以食物,给渴者以饮水,照顾无家可归者,给赤身裸体者以衣物,看望并照顾患病者,探望坐监者,埋葬死亡者。这些具体事务均来自上帝的教诲。这传递了这样的信息,在爱的具体实践中,对穷人的爱,对需要关怀者的关怀、需要支持者的支持才是爱的实质体现。如果说上帝垂青那些做善事者、拥有爱心的人,实际上往往是以他们对需要关爱者所做的善事为基础的。

在爱的实践中,不仅仅只有物质上的帮助与付出,还有精神上的帮助与付出:教导无知者,劝告困惑者,安慰悲伤者,纠正迷途者,宽恕自己所受的伤害,忍耐不义的待遇,为生者与死者祈祷。在一定意义上,精神的关怀甚至比物质的关怀具有更深邃的意义。特别在物质条件相对较好的情况下,人们在精神上更需要关怀与呵护,更需要加强人与人之间的凝聚和形成群体上的归属感。

“我若将所有的周济穷人,又舍己身叫人焚烧,却没有爱,仍然于我无益。爱是恒久忍耐,又有恩慈。爱是不嫉妒,爱是不自夸,不张狂,不做害羞的事,不求自己的益处,不轻易发怒,不计算人的恶,不喜欢不义,只喜欢真理。凡事包容,凡事相信,凡事盼望,凡事忍耐。爱是永不止息。”<sup>①</sup>这种教诲,让人在与人的相处之中,在家庭与社会之中,在平凡的生活之中,能够相安容人,自助助人;能够在平和自然之中,心态安定,爱的气息充满周身的每一细胞,在喜悦与满怀希望中走过每一天。——基督教伦理的核心观念是:人们最基本的道德责任是行善,并要时时处处去做人们可以做的一切善事。

那么,为何爱上帝又必须爱他人呢?爱上帝与爱他人是什么样的关系呢?为什么它们必须相联系呢?

(一)基督教认为,上帝是善。善这个世界被创造的原因,人是上帝按自己形象造就的,人就其本质而言应该是善的。如果一个人的内心没有被善充斥,那就不是在将上帝的善全然纳入己身的表现。而善从对人方面来看,就是要爱人如己。在一定程度上要牺牲自己的利益去实践爱。因为,善从根本意义上不是利己的,而是利他的,是在牺牲自己利益甚至生命中体现其本质的。因此,爱人如己是体现实践上帝善的根本方面,是上帝与人同在的体现。如果一个人内心深处全然充满了爱,那他(她)就会在实践行为中表现出宽容、自安、助人;表现出慷慨和无私;表现出牺

<sup>①</sup> 《圣经·哥林多前书》13:3—8。

性和对上帝的全然融入,其行为就会与人合一,与上帝合一,而消除了人的自私自利性,消除了人的“我”的存在,消除了人的恶的渊源。

(二)基督教认为,上帝是正义的化身。而正义与保护人的生存权,保护社会上弱者的利益,将人视为天生平等的上帝子民密切相连。在《圣经》中,上帝无一例外地关爱其子民,引导他们,并将他们在一起均称为兄弟,这是一种普遍意义上将一切人均作为平等者、被关怀者来对待的体现。上帝如此,上帝的子民理应如此,在基本的方面维护社会的正义和人类的生存权利。

上帝曾告诫以色列王要一律对待其子民:“以色列的王啊,你们应当知足,要除掉强暴和抢夺的事,施行公平和正义,不再勒索我的民。”<sup>①</sup>提出强壮有力的一方有义务照顾弱小无力的一方,甚至要优先保护那些受欺压者。同时,《圣经》指出,上帝将对每一个人进行审判,并根据其所作所为赏善罚恶。这就要求每一个人在自己一生的实践中,对待他人都要有实际的关爱行动,起码不能作恶。“只是我告诉你们,凡向弟兄动怒的,难免受审判。凡骂弟兄是拉加的,难免公会的审断。凡骂弟兄是魔利的,难免地狱的火。所以你在祭坛上献礼物的时候,若想起弟兄向你怀怨,就把礼物留在坛前,先去向弟兄和好,然后来献礼物。”<sup>②</sup>如果说,上帝的引导是基于人人都可能行善,并都有向善的动机和愿望的话,那么,上帝的审判基于人人都是原罪的存在者,除去人的恶的动机和实际的行为,人才能与上帝同在。而这种除去在现实世界之中,人只有在对待他人的关系之中,在除恶求善的行为之中才能达到。这种过程正是人同上帝(全善)相融合的过程,是人除“我”之私欲,达上帝之正义、“全义”的过程。

(三)基督教伦理认为,人向上帝的皈依过程是人解放的过程,是人性升华的过程。这种解放和升华首先从人的情感开始而落实于人的全善的行为之中。爱人是情感的投入,不能将他人视为异于己之存在,不能有任何异于他人之怜悯,不能将自我高高抬起,以救世主的心态去对待他人;爱人是一种从己心己意己情出发,将他人视为与己合一、与上帝合一者来看待,超越于个人之人性方面,而与整个类群体合为一体。而这已不是人性之主要显现,它更合于神性之显现,这正是基督教要人爱人如己之关键点。其次,人性的解放不仅仅在人的情感方面,还要落实到行为之中。

① 《圣经·以西结书》45:9。

② 《圣经·马太福音》5:22—24。

道德行为不完全在于人的理智,即不仅仅停留在知道自己应该做什么,而且更重要的在于人的意志驱使,在于属本能意义上的行为实践。它既是全然的义务,又是全然的责任,是责任与义务的统一。如果自我是独一的,那对他人的道德行为就可能是一种义务,而如果人我合一,普天之下所有人均在上帝面前是兄弟,那人对他人的道德行为将更多的是责任,如同人对上帝那样做一样。如果人将一切人都视为“上帝”,那么,上帝就存在于自我的内心之中。人在意志和本能方面,就会实践上帝的本性,实现着人性的解放和超越。也正是在这个方面,“爱人如己”同爱上帝一样都是律法的总纲。

(三)圣爱的内涵落实到主体的实践上,还包括人要热爱宇宙万物,并以自己的努力去尽自己应尽的“天职”。在《圣经》中,人与自然万物的关系,以上帝的存在和创造为基础。这包括以下几方面的含义:

1. 宇宙万物是由上帝创造的,而上帝的本质是善。上帝创造的宇宙万物从根本上具有善的属性,这是人类享有美好生活的根源。

2. 在基督教伦理中,上帝创造万物是一种恩赐和馈赠,是上帝给他的子民的礼物。对于宇宙万物,任何上帝的子民都有权利享有它、占有它,并以此作为自己美好生活的基础。

3. 就上帝的创造而言,它不是一次性的行为,是一个不断变化的过程。上帝给人类的礼物不是一次性的,而是一个永恒的、不断创造新的可能性的过程。因此,人对宇宙万物有着同上帝一样广泛联系的情结,即人对上帝的赠与应该给予关爱,应该以喜悦的心情去领受,并在这种广泛联系中去感受上帝的伟大和善良。

4. 人是上帝创造宇宙万物的管理者。在《创世纪》中,上帝在造男造女之后,“又对他们说,要生养众多,遍满地面,治理这地,也要管理海里的鱼,空中的鸟和地上各样行动的活物。”<sup>①</sup>人是上帝派到地上替上帝管理万物的存在者。人并非能够为所欲为,只有按上帝的要求,尽人应尽的职责,上帝才可能将善的一切赐给人类。如同亚当和夏娃在伊甸园,除不能吃识别善恶树的果子,上帝允许他们享有一切。但他们公然违背上帝的意志,按自己的意愿去吃智慧果,其结果就是犯罪和被逐出伊甸园。

那么,人如何才能更好地管理这一世界呢?按《圣经》的要求,要以“圣德”和

---

<sup>①</sup> 《圣经·创世纪》1:28。

“正义”来管理世界,并以“正直的心”行使权力。因此,在管理世间万物方面,人不能以己之私欲而行恶,不能随意破坏大自然,破坏人赖以生存的环境,要有慈悲的胸怀和对大自然的尊敬。这种尊敬既是对上帝创造万物的尊敬,又是人以善为本质的自然表露。

在《箴言》中,上帝曾言:“义人顾惜它牲畜的命,恶人的怜悯也是残忍。”<sup>①</sup>甚至指出:“牛在场上踹谷的时候,不可笼住它的嘴。”<sup>②</sup>以慈善之心、悲悯之心、正直之心和关爱之心,来对待人代上帝所管理的宇宙万物,必使人与宇宙万物在相互支持、相互成长中融为一体,这是上帝的意志。另外,管理好世间万物,并使其不断地生长,繁荣昌盛,不仅符合上帝善的本质——善意味着和谐、发展和向完美的境地进发——而且也符合上帝对人的要求和最终的审判。

《圣经》认为,工作是人的天职,“人出去做工,劳碌直到晚上。”<sup>③</sup>甚至基督就曾是一个干体力活的人,其养父约瑟夫以及他的大多门徒,都以做手工活来养活自己,他褒扬勤劳者,谴责懒惰者和寄生者:“懒惰人哪!你要睡到几时呢?你何时睡醒呢?再睡片时,打盹片时,抱着手躺卧片时,你的贫穷就比如强盗速来,你的缺乏仿佛拿兵器的人来到。”<sup>④</sup>“你看见办事殷勤的人么,他必站在君主面前,必不站在下贱人面前。”<sup>⑤</sup>这表明勤劳、热爱工作和自食其力不仅是人必须实践的德行,而且是被基督赞扬的行为。人应该过安定而诚实的生活,同时,要将工作所得用于自安,用于周济穷人和慈善活动。“所以,我亲爱的弟兄们,你们务要坚固不可动摇,常常竭力多作主的,你们的劳苦,在主里面不是徒然的。”<sup>⑥</sup>于是,人的圣爱便在自己的工作中,在自食其力、勤奋劳作之中,在忠诚善良之中,在周济穷人之中,在侍奉上帝之中贯穿始终,完成了人从实践之中做起而达于天国的爱的历程。

## 二、信仰的美德

基督教认为,人对上帝的爱必须基于信仰的前提之下,爱由信来增长。如果一

① 《圣经·箴言》12:10。

② 《圣经·申命记》25:4。

③ 《圣经·诗篇》104:23。

④ 《圣经·箴言》6:9—11。

⑤ 《圣经·箴言》22:29。

⑥ 《圣经·哥林多前书》15:58。

个人不能信仰上帝,或信仰别的宗教,他(她)就不会对上帝的戒命,不会遵从上帝的戒命。实际上,基督教的一切伦理准则均来自于上帝。因此,信仰是一个人成为基督之人、实践基督教伦理准则的基础,是基督教在一个人身上发挥作用的全部。

在《圣经》中,信仰上帝对一个人来说非常重要。它直接关系到人的是否得立、得靠、得救。在《以赛亚书》中,上帝曾告诫人们:“你们若是不信,定然不得立稳。”<sup>①</sup>在现实生活中,人只有基于信仰上帝才能得以安身立命,使生活过得安心、安泰。因为,“信靠的人必不着急。”<sup>②</sup>即使遭遇痛苦、灾难,如果人对上帝的信仰不变,上帝总会给人以最后的安顿。如同亚伯拉罕没有子女,但他相信上帝,“耶和华就以此为他的义”<sup>③</sup>,而且让他的“子孙多若海沙”。一个人不要因为一时一地或一生遇到诸多不平的待遇而对上帝失去信心,失去敬畏。“你们敬畏耶和华的,要倚靠耶和华,他是你们的帮助和你们的盾牌。”<sup>④</sup>

在基督教信仰中,首先,人要对上帝有信心,相信他会随时随地拯救人,使人们在现实生活中遇到的艰难困苦都会化为美好。如果一个人没有这样的信心,在平顺时,对上帝有信心;在困苦时,对上帝失去信心,那么,上帝是不会眷顾这样的人的。摩西曾说:耶和华“是信实的神,向爱他、守他戒命的人,守约施慈爱,直到千代;向恨他的人,当面报应他们,将他们灭绝。”<sup>⑤</sup>当以色列人起初并没有将耶和华视为唯一之神时,在遇到外族欺压,向耶和华求教时,他因以色列人没有信心而弃之不顾:“你们去哀求所选择的神,你们遭遇急难的时候,让他救你们吧!”但当以色列人终有悔悟,“除掉他们中间的外邦神,侍奉耶和华。耶和华因以色列人受的苦难,就心中担忧。”<sup>⑥</sup>就人来说,因为宇宙万物均是上帝创造的,如同上帝所言“天下万物都是我的”。而对上帝所能安排的一切,人只有敬畏、赞叹、全然信服,不能有任何的怀疑和背弃。《诗篇》言:“耶和华啊,你的工作何其大!你的心思何其深!畜类人不晓得,愚顽人也不明白。”<sup>⑦</sup>但是要信仰上帝,一切都足够了。因为“耶和华有恩惠、有公义,我们的上帝以怜悯为怀。”甚至如愚顽之人,他也毫不嫌弃,一并救护:“耶和华保

① 《圣经·以赛亚书》7:9。

② 《圣经·以赛亚书》28:17。

③ 《圣经·创世纪》15:6。

④ 《圣经·诗篇》115:11。

⑤ 《圣经·申命记》7:9—11。

⑥ 《圣经·士师记》10:7—16。

⑦ 《圣经·诗篇》92:5—6。

护愚人,我落到卑微的地步,他救了我。”<sup>①</sup>凡是人,只要信上帝,他必得救,否则,必不能得救,这是基督教教义最为核心理念。

在《圣经·哈巴谷书》中,上帝表明了这样的态度:“为义人因信得生。”<sup>②</sup>这里的“生”,既有现实的生活,又有来世的再生。从后者的意义上,《圣经》将亚伯拉罕作为“因信称义”的典范。“亚伯拉罕所信的,是那叫死人复活使无变为有的上帝,他在主面前做我们世人的父。……他在无可指望的时候,因信仍有指望,就得以做多国的父……他将近百岁的时候,虽然想到自己的身体如同已死,撒拉的生育已经断绝,他的信心还是不软弱,并且仰望上帝的应许,总没有因不信,心里起疑惑,反倒因信,心里得坚固,将荣耀归给上帝。且满心相信,上帝所应许的必能做成。所以这就算为他的义。”<sup>③</sup>

而他的子孙,就是相信上帝的人,按《圣经》讲的:“这些人都是存着信心死的,并没有得着所应许的,却从远处望见,且欢喜迎接,又承认自己在世上是客旅,是寄居的。说这样话的人,是表明自己要找一个家乡。他们若想念所离开的家乡,还有可以回去的机会。他们却羡慕一个更美的家乡,就是在天上的。所以上帝被称为他们的上帝,并不以为耻。因为他已经给他们预备了一座城。”<sup>④</sup>在天国得救,人因信而完成这一切。因此,不论是现实生活,还是来世天堂,人要想蒙上帝眷顾和慈爱,无条件地信仰上帝是必需的,如亚伯拉罕在没有可能的情况下,仍然对上帝充满了信心。于是,他的一切都如上帝所言成了可能,并且得以进入天国。

那么,信仰上帝是否要有上帝的具体形象呢?换句话说,上帝是否以具体的形象来昭示世人他的存在呢?当以色列人还在埃及受苦受难时,摩西受上帝的指示,要领他们出来,当时,“摩西对上帝说,我到以色列人那里,对他们说,你们祖先的上帝打发我到你们这里来。他们若问我说,他叫什么名字,我要对他们说什么呢?上帝对摩西说,我是自有永有的。”<sup>⑤</sup>自有永有是一个什么形象呢?所谓“自有”,就是我本所在,无需他生;所谓“永有”,就是无处不在,而又横亘古今,永恒存在。这是上帝言自己是一个存在,但这一存在却没有具体的形象显露。

① 《圣经·诗篇》116:5—6。

② 《圣经·哈巴谷书》12:4。

③ 《圣经·罗马人书》4:17—22。

④ 《圣经·希伯来书》11:13—17。

⑤ 《圣经·出埃及记》3:13—14。

摩西仍不甘心,恳求上帝显出真相。“耶和华说:我要显我一切的恩赐,在你面前经过,宣告我的名。我要恩待谁。又说,你不能看见我的面,因为人见我的面不能存活。”<sup>①</sup>这是一个非常严重的警告,即上帝告诫人们,不要再企图寻求上帝的真实面目。在人需要的时候,他能给人的是恩赐和怜悯。如果人只是在具体的形象上探求,尔后才决定是否相信,那无异于自寻死路。如果上帝是具体的一个形象,那就不可能无处不在,无时不在,他的恩赐就不可能给所有需要的人;他就不能将一切万有,人世间每一个人具体的行为、言论和思想都作了解和记录,尔后作出公正的裁决。

具体来说,基督教要求信徒的信德是什么呢?

(一)相信上帝存在的真实性,并完全地顺服上帝,将自我彻底交给上帝。“完全信服”和“彻底交出”是信德的核心理念。中世纪经院哲学家托马斯·阿奎那在《神学大全》中提出了他相信上帝存在的真实性证明:

1. 一切事物都可分为两类,一些是受到他物的推动才会自己运动,而另外一些是既能受动又能自己开始运动的。受别物推动的事物,肯定有一个推动者,如此一直推下去,总要有一个最后的始动者,这个始动者就是上帝。

2. 一切事物都有产生的原因。而要寻事物产生的最初原因,上帝才是最初原因。

3. 一切必然性都有最早的根源。但要追寻第一个根源,只有追寻上帝。

4. 世界上的完美事物,都是由一个比较更完美的事物而来,最后的一切事物,必渊源于某种最善最美的事物,这种渊源,只能是上帝。

5. 一切事物都在实现一个目的,甚至无生物也是如此,但无生物不可能有内在目的。可以肯定,在他之外必定存在着一个目的,这个目的来自上帝。

阿奎那的证明属本体论意义上的证明。在基督教看来,信徒信仰上帝应如亚伯拉罕,要有信仰的坚定性,以意志力和实践力而为。信徒将自我的意志,即属人的生存意志和追求目标排除得越彻底越好。人要如婴儿般回到母亲的怀抱,或者如羔羊般由牧羊人引领,完全的信靠,彻底的交出,不留些许属个人的生命体验和实践空间,不留些许属个人的偶然性和冲动性的空间,一切都归之于上帝。

奥古斯丁在《忏悔录》中向上帝的祈求,可以看作是自我全然交出的信德体现。

<sup>①</sup> 《圣经·出埃及记》33:18—20。



“向天主呼吁，就是请天主降至我身，那么我将怎样向我的天主，向我的主、天主呼吁？我心中是否有地方足以使我的天主降临，使创造天地的主宰降至我身？主，我的天主，我身上真的有可以容纳你的地方吗？你所造的天地，负载我们的天地能容纳你吗？是否由于一切存在没有你便不能存在，何必要求你降至我身？因为除非你在我身上，否则我便无由存在。我不在黄泉，而你在那里；即便我进入地狱，你也还在那里。”

“我的天主，假如你不在我身，我便不存在，绝对不存在。而且‘一切来自你，一切通过你，一切在你之中’，是否更可以说，我除非在你之中，否则不能存在？主，确实如此，确实如此。”<sup>①</sup>

要有这样的投入和完全的服膺，即“除非你在我身上，否则我便无由存在”。个人的存在必须在全部融入上帝的包容万有的胸怀之中，在与上帝气息相通、情义相连、意志相容、行为合一之中实践人的信德。这样的人就是具有上帝本质的上帝的儿子，就是道成肉身的上帝自己。

“上帝自己，在他的深深的慈爱和他的巨大的力量中，选取他以便在人类亦即本质上在他的儿子的形式里生存，因而成为并就是一个人，因而成为这个无可比拟的‘你’。上帝自己是在这个世界里的、尘世的、可设想和可见的，就像他是这个人。我们必须服从上帝自己就像我们必须服从这个人。当这个人在人的语言里说话时，那就是上帝自己在说话。当这个人像一个人那样行动和受难时，那就是上帝自己在行动和受难。当这个人像一个人那样胜利时，那就是上帝自己的胜利。这个人的作为人的言语、行动、受难和胜利直接地关系到我们的全体，他的历史也就是我们的获得拯救的历史。”<sup>②</sup>上帝藉着人的全然接纳而“道成肉身”来到世上，他的善因而成为神之善、人之善的合一。他的欢乐、痛苦、受难和胜利既是神的，又是人的。他是拯救者，而如果人人都能接纳神于己身，无异于人的历史就是一个自我的拯救史，未来的天国必是信仰者居住的地方。

（二）信仰上帝启示的一切都是真理。信仰上帝的主要内容就是相信上帝启示的一切。在《圣经》中，上帝所能指给人的道路，教诲人的箴言，为人们制定的戒律；他所有的神迹、创造和预言；他派自己的独生子来拯救人类；耶稣的一切教训，他的

① 转引自《世界三大宗教与艺术》，吉林人民出版社 1991 年版，第 508 页。

② [瑞士]K·巴特：《教会教义学》，三联书店 1998 年版，第 24 页。

死和他的复活的奥秘和意义等等,都要信从。人要信仰圣父、圣子、圣灵的三位一体,将教会看作是福音的传播者、守护者,并要服从教会等等。

信仰上帝启示的一切必须是自愿的、完全的,不带有任何疑惑或询问式的,是彻底的“我信”。《马太福音》上说,上帝对一切都是清楚明白的,甚至对每一个人头上有多少毛发都是如此;没有上帝的命令,一根头发都不会从头上脱落下来。上帝对人的影响和决定如同对整个宇宙的影响和决定一样,都是至精至详、准确无误的。如果仅仅从事实的角度出发,人会询问,这是事实吗?甚至会提出这是不可能的。但如果从信仰的角度出发,这一切都必须是肯定会发生的。教父德尔图良说:“正因为是荒谬的,所以我相信。”他说:“神的儿子会死,这是完全可以相信的,因为这是荒唐的;被埋葬了的神的儿子复活了,这也是可信的,因为这是不可能的。”如果是一般意义上,即人世间的,这一切都可能是不真实的,但有神的存在和神的支配,一切都是可能的,都是必然会发生的。所以,11世纪意大利著名的经院哲学家安瑟伦明白地说:“我绝不是理解了才能信仰,而是信仰了才能理解。因为我相信,除非我信仰了,我绝不会理解。”<sup>①</sup>20世纪最著名的基督新教神学家、瑞士人K·巴特进一步说:“上帝的认识是对上帝的服从。注意,我们不说上帝的认识也可以是服从,或者说使服从附着于上帝的认识是必需的,或者说它是随着服从出现的。不,作为信仰的认识,上帝认识是在它自身之中,是根本必然地服从。它是人采取的一个决定,响应着神圣的决定;回应着作为现实的主的神性存在的救赎行动;回应着恩宠的实施,在其中信仰以上帝为根基并继续再次地以上帝为根基。”<sup>②</sup>认识是在安然地服从的基础上实现的,因此,上帝所能启示的一切必然都是真理。

在这一过程中,人所要做的首先是要克服自己的骄傲和不顺从,其核心是自我肯定,不愿相信或完全相信上帝的存在和上帝所启示的一切。《圣经》曾将人世间的恶描述为“撒旦”,即阻碍者和反对者,拒绝服从上帝和侍奉上帝,主要表现就是人的骄傲和不顺从。

人类所能犯的一切罪之渊源就是人类始祖所犯的原罪,而原罪的主要表现就是不顺从上帝。个人要自以为是地按自我的意愿设计自己的行动,组织自己的生活。所以人相信的基础就在于去掉自我的执著,将属人的个体性的一面全然否定,将人

① 转引自罗国杰、宋希仁:《西方伦理思想史》,中国人民大学出版社1985年版,第352页。

② [瑞士]K·巴特:《教会教义学》,三联书店1998年版,第28页。

的尊严、自我高扬和肯定的方面全然抛弃。人要将自己变成一个怯懦、谦卑、无知和无助者,变成一个处在黑暗之中,寻找光明的追寻者,在上帝指引的道路上,不要有任何的彷徨和犹豫。“撒旦”是恶的化身,将人引向黑暗和死亡,引向对上帝的反对和阻碍。人的一生都要不断同撒旦作斗争。撒旦不是外在于人的,而是人的原罪所赋予的。人同撒旦的斗争是完全放弃人的存在性,将人的一切自觉自愿交给上帝的过程。人要克服理性中的“我”、情感中的“我”和欲望中的“我”。如圣母玛丽亚那样,天使加百利告诉她上帝的救世计划,她回答说:“我是主的婢女,情愿照你的话成就在我身上”<sup>①</sup>,一切都变成了。如果人完全成了神的仆婢,那他(她)必按上帝的训示来安顿自己的思想、行为和追求目标。于是,这些人就成就了善德和福德,如同耶稣昭示的:“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,因为他们必有饱足。怜悯的人有福了,因为他们必蒙怜悯。清心的人有福了,因为他们必得见上帝。使人和睦的人有福了,因为他们必称为上帝的儿子。为义受逼迫的人有福了,因为天国是他们的。人若因我辱骂你们,逼迫你们,捏造各样坏话毁谤你们,你们就有福了,应当欢喜快乐,因为你们在天上的赏赐是大的,在你们以前的先知,人也是这样逼迫他们。”<sup>②</sup>人只要按上帝的要求完全放弃骄傲的自我,就可能同上帝建立起全然的联系;而一旦如此,便同更广泛的他人、群体、先知、天国都建立起了联系。在这种境况下,人必然会克服因自我存在性上出现的种种困惑、迷茫、无知、无助而引发的孤寂、焦虑和对生活痛苦的感受,在广泛的联系之中走向了宽阔、平静、恒在和幸福,在上帝的天国中享有人所能享有的万有。

(三)信仰的义务。人对上帝的信仰表明人已进入到了宗教的领域之中,作为一个基督教徒,人的信仰并非只是在理性的王国之中进行的,它实在的表现为一种实践方式。人在信仰中所要履行的义务是信德实践的主要表现。其中包括,人必须有与自己年龄和地位相应的基督徒的生活和基本知识。这些知识信徒不仅应该具备,而且更要实践。首先是守戒命。戒命以律令的形式将上帝对人的要求规范化,使人在向善的进发时有了最基本的底线伦理。其次是对《圣经》的学习,核心是理解、掌握和应用。再次是要参与具体的宗教活动。比如洗礼、每周参与主日弥撒、告解和

① 《圣经·路加福音》1:38。

② 《圣经·马太福音》5:3—12。

圣餐等等。人在这样的实践活动之中会加深对上帝的理解和融入,增强对上帝的信心和履行对上帝的义务。

在基督教伦理中,信仰上帝必须要旗帜鲜明,不仅要公开承认,要随时随地宣扬上帝,而且要通过教育的方式,将上帝的教诲传给下一代。“凡在人面前认我的,我在我天上的父面前,也必认他。凡在人面前不认我的,我在我天上的父面前也必不认他。”<sup>①</sup>另外,上帝要求其所有的信徒都有传播福音的使命。“所以你们要去使万民做我的门徒,奉父子圣灵的名,给他们施法。凡我所吩咐你们的,都教训他们遵守,我就常与你们同在,直到世界的末了。”<sup>②</sup>在非常情况下,基督教要求信徒要有抵制违背戒命的义务和勇气。在人与人的关系中,如果有损害宗教信仰的情况发生,甚至在婚姻和朋友关系中,都应该尽力去保持信仰的完善与纯洁。在现实生活中,人有义务使自己和家人都远离罪恶、不洁和对上帝的亵渎。当面临信仰和生命、利益的选择时,人要有自觉自愿的牺牲精神和献身精神。其实,人们在作弥撒时喝的酒和吃的面包,都已有了上帝的血和肉的成分。人们在自己的身体之中已经融入了上帝的物质成分。如果人为信仰作出牺牲,如同耶稣的牺牲一样,是自然而然的。而在这一过程中,人的完善之德得以实现。

### 三、望德及其实现

在基督教伦理中,人对上帝的爱、信和希望三者是合一的。从根本意义上说,宗教伦理之所以能吸引人,能在现实大地上扎根,并能绵延下来,主要依赖于它能给人以希望。

一部《圣经》,就是人们的一部希望史集。从群体的方面说,首先是以色列民族的希望及其实现。上帝曾给亚伯拉罕以巨大的希望,使他在不可能生育的年龄,不但生育且子孙多如沙海,并许诺他们将成为一个伟大的民族。上帝对亚伯拉罕说:“你要离开本地、本族、父家,往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国。我必赐福给你,叫你的名为大,你也要叫别人得福……地上的万族都要因你得福。”<sup>③</sup>以色列人的历史,从出埃及、越沙漠、过约旦河、征服伽南诸城,都与上帝所给予的希望和

① 《圣经·马太福音》10:32。

② 《圣经·马太福音》28:19—20。

③ 《圣经·创世纪》12:1—3。

及时实现这些希望密切相关。在以赛亚统治以前,上帝曾给人们以希望:“在黑暗中行走的百姓,看见了大光,住在死荫之地的人,有光照耀他们。……因有一婴孩为我们而生,有一子赐给我们,政权必担在他的肩头上。他名称为奇妙策士,全能的上帝,永在的父,和平的君。他的政权与平安必加增无穷,他必在大卫的宝座上,治理他的国,以公平公义使国坚定稳固,从今直到永远。”<sup>①</sup>当上帝的独生子耶稣降临时,他曾给人们以许诺:“上主的国,临到你们了”。同时,他将所有的希望都留在了末日之时。那时,所有的人都要受审判。在审判中,上帝的裁决才得以完美地体现,人的所有希望才能实现。“当人子在他荣耀里,同着众天使降临的时候,要坐在他荣耀的宝座上,万民都要聚集在他面前,他要把他们分别出来,好像牧羊的分别绵羊山羊一般。把绵羊安置在右边,山羊在左边。于是王要向那右边的说,你们这蒙我父赐福的,可来承受那创世以来为你们所预备的国。因为我饿了,你们给我吃;渴了,你们给我喝;我作客旅,你们留我住;我赤身露体,你们给我穿;我病了,你们看顾我;我在监里,你们来看我。义人就回答说,主啊,我们什么时候见你饿了给你吃、渴了给你喝,……王要回答说:我实在告诉你们,这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上,就是作在我身上。……义人要往永生里去。”<sup>②</sup>

对一个相信上帝的人来说,最大的希望莫过于同上帝建立起个人的联系,蒙神的顾念、关怀和恩惠。奥古斯丁在《忏悔录》中谈他的感受:“谁能使我安息在你的怀中?谁能使你降入我的心灵,使我酣畅,使我忘却忧患,使我抱持你作为我的唯一至宝。”<sup>③</sup>希望与上帝建立起全然的联系,安息在上帝的怀中,抱持上帝作为自己的唯一至宝,在随时随地之中蒙神的恩惠,这是一种永恒意义上的救赎行为和实践。在这种实践之中,个人的痛苦、焦虑、孤寂、忧虑、无助等等都将得以克服。如果一个人遇到了任何意识上的困境,比如:懦弱和颓废的表现,绝望的表现等等,那都不能称之为有望德。懦弱者不仅是对自我决定性的信心不足,向目标的迈进和克服困难的勇气不足,且更为重要的是,他们对上帝与自我同在的信心不够坚定,对上帝能够帮助人们克服一切困难的信念不够充分。说到底,他们没有将自我完全交给上帝,没有同上帝建立起全然的联系。颓废者更是一种自我放弃,不仅放弃了自我的努力,更放弃了上帝与人同在的确定性。颓废是向恶的力量的屈服、低头甚至迎合。

① 《圣经·以赛亚书》9:2—7。

② 《圣经·马太福音》25:31—46。

③ 转引自《世界三大宗教与艺术》,吉林人民出版社1991年版,第509页。

人趋向于恶,便必然与善相隔绝,与上帝相隔绝。他们的行为实践不是向天国迈进,而是向远离上帝的地狱迈进。绝望者更是断绝与上帝联系的存在者,是对上帝善与仁慈以及助佑人们走出困境的彻底失望者。他们对自我完全失去了信心,也放弃了与他人、家庭、群体的联系。在绝望者中,在走向人生极端的自杀者中,往往没有真正的宗教信仰。保罗给腓立比人的信,曾表达过“愿离世与基督同在”的愿望,但还是坚持要与众人同在,即使受苦受难都在所不惜,因为他“知道你们同有一个心志,站立得稳,为所信的福音齐心努力。凡事不怕敌人的惊吓,这是证明他们沉沦,你们得救,都是出于上帝。因为你们蒙恩,不但得以信服基督,并要为他受苦。”<sup>①</sup>人要坚信,在现世的受苦受难是必然的,但必须心中要有希望,要有与上帝合一的坚定信念,要有不论在何种情况下都不动摇对上帝的信心的力量和勇气。这是人的望德在人的意志品质和实践行为上的要求。

从个人的救赎方面来看,人总是希望上帝能够宽恕,免去人的罪恶。而且,人要有这样坚定的信念:唯有得上帝之恩,人才能真正从罪恶之中走出来;上帝是唯一的救世主。在《圣经》中,救恩曾有极为重要的意义。当以色列人遇到困难时,都会转向上帝“以获得拯救”。而耶稣来到世上,其生活的主要目的就是为了救世人离开苦难,进入天国。他到耶利哥时,要住在税吏长财主撒该的家中,众人都议论,说他竟要住在罪人家中,耶稣说:“今天救恩到了这家,因为他也是亚伯拉罕的子孙。人子来,为了寻找拯救丧失的人。”<sup>②</sup>不论是善人,还是恶人,是富人,还是穷人,只要在现世生活着,都要相信救恩,渴望救恩,相信上帝是唯一的救世主。“除他之外,别无拯救。因为在天下人间,没有赐下别的名,我们可以靠着得救。”<sup>③</sup>而“一切信他的都得永生。”<sup>④</sup>

在人们有了得救的希望之后,基督教伦理要人们修习全圣善德。上帝曾明确要求其子民要成为“圣”,因为上帝是“圣”的。在《马太福音》中,耶稣曾告诫他的信徒:“你们要完全,向你们的天父完全一样。”<sup>⑤</sup>“成圣”“完全”都是全德的一种表现方式。信徒的成就全德,不仅是希望,更是坚定的行为实践。这包括以下内容:1. 全

① 《圣经·腓立比书》1:27—29。

② 《圣经·路加福音》19:10。

③ 《圣经·使徒行传》4:12。

④ 《圣经·约翰福音》3:15。

⑤ 《圣经·马太福音》5:48。

身心的奉献。不仅是对上帝,而且要对他人和民众。人越是不陷入到自私自利的泥潭之中,越是将对未来的希望寄托在超越自我,按上帝所言而爱而行的生活方式和生活理想之中,越是能得全德而被拯救。2. 以上帝为荣耀的完全目标,做与上帝同在的圆满之人。保罗曾劝诫信徒:“你们或吃或喝,无论做什么,都要为荣耀上帝而行。”<sup>①</sup>这也就是说,在人们所有的希望之中,首先要以寻求与上帝同在和荣耀上帝为前提。“你们要先求他的国和他的义,这些东西都要加给你们了。”<sup>②</sup>人不要忧虑衣食,忧虑明天,忧虑自己今后的路将如何走,怎样才能达到理想的目标,人只要寻求与上帝同在,做义人,这一切自然都可以顺利解决。其次,人要在基督之中成全人性。也就是说,要将上帝全然引入内心,将原有的自我全然涤除。保罗曾给他的门徒讲:“这就是说,我已经得着了,已经完全了。我乃是竭力追求,或者可以得着基督耶稣所以得着我的。”<sup>③</sup>于是,人要在自己的生活中,实践着(有的可能是模仿着)上帝的圣人形象:更能同情,更能忍耐,更能坚韧,更能牺牲,更能喜乐,更欣赏生活中的一切美好事物,更能荣耀上帝。这些既是生活的理想,又是成圣的准备,是今世的修习和努力。

在《圣经》中,上帝曾给人们以许诺和信实,使人们将希望不完全寄予遥远的未来,还寄予现在。因此,“也要坚守我们所承认的指望,不致摇动,因为那应许我们的是信实的。”<sup>④</sup>“上帝喜悦谁就给谁智慧、知识和喜乐。”<sup>⑤</sup>他能使人间的一切都发生变化,使人们对他的希望变成现实。从动力源上说,正是上帝的这种无所不能的伟大作为深深地吸引着人们、左右着人们:“凡事都有定期,天下万务都有定时,生有时,死有时,栽种有时,拔出所栽种的也有时,杀戮有时,医治有时,拆毁有时,建造有时,哭有时,笑有时,哀恸有时,跳舞有时,抛掷石头有时,堆巨石头有时,怀抱有时,不怀抱有时,寻找有时,失落有时,保守有时,舍弃有时,撕裂有时,缝补有时,静默有时,言语有时,喜爱有时,恨恶有时,争战有时,和好有时……上帝造万物,各按其时,成为美好。又将永生安置在世人心里。然而上帝从始至终的作为,人不能参透……

① 《圣经·哥林多前书》10:31。

② 《圣经·马太福音》6:33。

③ 《圣经·腓立比书》3:12。

④ 《圣经·希伯来书》10:23。

⑤ 《圣经·传道书》2:26。

现今的事早先就有了,将来的事早已也有了,并且上帝使已过的事主动再来。”<sup>①</sup>耶稣的使命,死亡及其复活,使上帝的伟大作为成为现实的可能,给所有基督徒以希望:凡事都希望上帝的安排和拯救。人所要做的就是“终身喜乐行善”,成就全德。

耶稣曾要求人们:“天国近了,你们应当悔改。”<sup>②</sup>悔改什么呢?人首先要承认自己有罪。在基督教伦理中,人们生活的基石奠基于面向上帝的悔改,主要是谦逊地承认自己有罪。奥古斯丁曾言:人要从罪中解脱出来,第一步是“谦逊”,第二步还是“谦逊”,第三步还是“谦逊”;不管人问我多少次,我都会给同样的答复,谦逊。人的谦逊是消除自以为是的主要心理特征,是人向上帝低下头颅,屈下膝盖,承认自己卑下的前提;也是蒙上帝拯救的基础。“因为上帝阻挡骄傲的人,赐恩给谦卑的人,所以你们要自卑,服在上帝大能的手下,到了时候他也叫你们升高。”<sup>③</sup>谦逊必定要承认自己有罪,“我们若说自己无罪,便是自欺,真理不在我们心里了。我们若认自己的罪,上帝是信实的,是公义的,必要赦免我们的罪,洗净我们一切的不义。我们若说自己没有犯过罪,便是以上帝为说谎的,他的道也不在我们心里了。”<sup>④</sup>可见,谦逊地承认自己有罪是与上帝之道合一,将上帝之“真理”引入内心的主要方面。

在罪人的内心之中,面向全能的上帝,心里只能是乞求怜悯。耶稣曾打了这样的比喻:一个骄傲的法利赛人和一个谦逊的税吏同时向上帝祷告,税吏以悔改的心祈求上帝:“上帝啊!开恩可怜我这个罪人吧!”上帝宽恕了他。而那个法利赛人则没有得到宽恕。在耶稣的传道经历中,那个有罪的妇人,因为在耶稣脚前自责地哭泣,用自己的泪水洗拭耶稣的双脚,用头发将双脚擦干,还用嘴亲他的脚,而得到了宽恕<sup>⑤</sup>。人越是在上帝面前变得一无是处,越是表现得卑下,越是全然否定自我,祈求上帝的同情和怜悯,越是能得到拯救。——承认自己有罪是远离罪恶的前提,而祈求上帝的全部救赎,同洗礼一起,同基督一起死亡又一起复活了。“变成新人,过新生活。”“我们藉着洗礼归入死,和他一同埋葬,原是叫我们一举一动有新生的样式,像基督藉着父的荣耀,从死里复活一样。我们若是在他死的形状上与他联合,也要在他复活的形状上与他联合。因为知道我们的旧人,和他同钉十字架,使罪身灭

① 《圣经·传道书》3:1—15。

② 《圣经·马太福音》4:17。

③ 《圣经·彼得前书》5:5—6。

④ 《圣经·约翰一书》1:8—10。

⑤ 《圣经·路加福音》7:36—48。



绝,叫我们不再作罪的奴仆。因为已死的人,是脱离了罪。我们若是与基督同死,就信必与他同活。因为知道基督既从死里复活,就不再死,死也不再作他的主子。他死是向罪死了,只有一次。他活是向上帝活着。这样,你们向罪也当看自己是死的,向上帝在基督耶稣里,却当看自己是活的。”<sup>①</sup>在与上帝的同在中,人完全变成了一个充满希望且能够实现希望的义人。

在这样的宗教信念的激励下,人就有了一种巨大的力量忍受眼前的不幸和苦难。实际上,希望总能给人以力量。在《诗篇》中,遭受苦难的人向上帝祷告:“耶和华啊,你为什么站在远处,在患难的时候,为什么隐藏。恶人在骄横中把困苦人追得火急,愿他们陷在自己所设的计谋里。因为恶人以心愿自夸。贪财的背弃耶和华,并且轻慢他。恶人面带骄傲说:耶和华,必不追究。他一切所想的,都以为没有上帝。……他满口是咒骂诡计欺压,舌底是毒害奸恶。他在村庄埋伏等候。他在隐秘处杀害无辜的人。他的眼睛窥探无依无靠的人。他埋伏在暗地,如狮子蹲在洞里。他埋伏,要掳去困苦人,他拉网,就把困苦人掳去。他屈身蹲伏,无依无靠的人,就倒在他爪牙之下。他心里说,上帝竟忘记了,他掩面,永不观看。耶和华啊,求你起来。上帝啊,求你举手,不要忘记困苦人。恶人为何轻慢上帝,心里说,你必不追究。其实你已经观看。因为奸恶毒害,你都看见了,为要以手施行报应。无依无靠的人,把自己交托你。你向来是帮助孤儿的。愿你打断恶人的膀臂。至于坏人,愿你追究他的恶,直到净尽。”<sup>②</sup>这是穷苦的、无依无靠的人对上帝的祈求,是对上帝能够惩罚一切、奖赏一切的期待;同时,也表达了能够忍受苦痛,只要上帝最终能够给他们以公道、正义,给他们以应得的一切的愿望。当着耶稣在十字架上替众人受苦难而死之后,人们有了榜样的力量。耶稣曾告诫人们:“基督这样受害,又进入他的荣耀,岂不是应当的吗?”<sup>③</sup>一切都要坚韧,都要面对,人们应背起十字架,同耶稣一道,忍受常人难以忍受的一切,要坚信上帝不会抛弃他们;他们所受的一切苦难也不是毫无意义,最终,苦难和基督的十字架一起将变成荣耀。

在巨大希望的导引下,基督徒的内心世界被打开,一方面,他们能够面向自己,面对自己的罪过,承认并勇于改正,将上帝的光明引入内心;另一方面,他们的生命处在一种向新领域、向上帝的国迈进的寻觅和探索之中。他们会遵循上帝的旨意,

① 《圣经·罗马人书》6:4—12。

② 《圣经·诗篇》10:1—15。

③ 《圣经·路加福音》24:26。

将心灵向一切真善美的领域开放。他们勇于坦然面对现实,因为他们相信上帝最终会拯救他们;他们乐于领受一切美好的方面,因为他们认为这一切是上帝的赐福;他们更善于同所有的人打成一片,因为这是上帝的教诲;最为重要的,他们会将自己全然交出,交给无所不能的上帝。

在希望信念的世界里,基督徒会希望现实世界变得更美好。他们认为,人类是蒙召来管理世界的,因此,使现实世界更加完美被确立为人类的“天职”。在基督教教义中,人们总是在期待中实现自己的,而期待是面向未来的上帝之国的。那么,人们在现实世界中一定要尽职尽责,要将上帝的理想变成个人的实践、创造性的努力作为,改变不合神性、人性的世界,使人类生活的世界更加正义、平等、自由、和谐。人在其中,享有与上帝同在的意义,这是基督教的理想,也是基督徒的信念。

## 第七章 伊斯兰教伦理

### 导读

马克思曾深刻地指出：“伊斯兰教的核心正是宿命论。”<sup>①</sup>伊斯兰教要人们相信安拉、天使、经典、使者、前定和末日审判，并要人们行念、拜、斋、课、朝，其主要方面在于要人们相信今生的一切都是安拉的主宰和安拉的安排。伊斯兰教要求穆斯林重视现实，眺望后世，反对隐居修行，逃避人生；鼓励穆斯林用自己的知识、智慧、能力，为世人多做好事。

### 一、人的信仰原则和功修

任何宗教都有其最基本的信仰原则和信徒的实践行为，这构成了宗教存在和发展的核心方面。产生于公元7世纪初阿拉伯半岛的伊斯兰教，其创始人穆罕默德在610年承担起了在人世间为安拉“传警告”“报喜信”“慈惠众生”的使命，其核心是奉安拉之命为世人制定的“六大信条”和“五大功修”。它规定了伊斯兰教信仰的主要内容和人们宗教行为的主要方面。

#### （一）“六信”的伦理旨归

在《古兰经》中，安拉曾告诫人们：“信道的人们啊！你们当确信真主和使者，确信他所降示给使者的经典，谁不信真主、天仙、经典、使者、末日，确实已深入迷误了。”<sup>②</sup>另外，《古兰经》还启示道：“天地的国土是他的，他没有收养儿子，在国土中没有伙伴。他创建万物，并加以精密的注定。”<sup>③</sup>这就是“六信”：信真主安拉、信天仙、信经典、信使者、信前定、信末日审判。

在伊斯兰教中，信真主安拉是信仰者信仰的根本所在。《古兰经》的认一论是核

① 《战争问题。——金融状况。——罢工》，《马克思恩格斯全集》第9卷，第463页。

② 《古兰经》4:36。

③ 《古兰经》25:2。

心信念：认知安拉是独一的，是创造宇宙万物的真主。那么，人为什么要信仰安拉呢？有如下的原因：

首先，安拉创造了宇宙万物。“天地的创造，昼夜的轮流，利人航海的船舶，真主从云中降下雨水，借它而使已死亡的大地复生，并在大地上散布各种动物，与风向的改变，和在天地间受制的云，对于能了解的人看来，此中确有许多迹象。”<sup>①</sup>又说：“难道你们没有看到安拉怎样创造七层天，并以月亮为光明，以太阳为明灯吗？安拉使你们从大地生长出来，然后使你们再返于大地，然后，又把你们从大地取出来。”<sup>②</sup>天地万物是安拉的创造，人亦如此。“我确已用泥土的精华创造人，然后，我使他变成精液，在坚固的容器中的精液，然后，我把精液造成血块，然后，我把血块造成肉团，然后，我把肉团造成骨骼，然后，我使肌肉附着在骨骼上，然后我把他造成别的生物。”<sup>③</sup>安拉创造了人。对信仰者来说，“难道对于安拉——天地的创造者——还有怀疑吗？”<sup>④</sup>另外，人必须要认识到，安拉既无始又无终，“他是前无始后无终的，是极显著极隐微的。”<sup>⑤</sup>

其次，安拉的德行是独一的。“他对于万物是全能的。”<sup>⑥</sup>这种全能表现在他能全知一切的存在。“他是全知万物的。”<sup>⑦</sup>他能全听全观，不仅能说话，而且知识意识是原有的，德行也是原有的。他是永远存活的。

再次，安拉是全世界的主。他不仅创造了人类，而且给人类制定了律令和种种应尽的义务；派穆罕默德为使者，做万圣的封印，以教导人类。所以，安拉是“全世界的主、至仁至慈的主、报应日的主”<sup>⑧</sup>。他的恩赐遍及整个宇宙，不论人是服从他，还是违背他，在现世，他都会同样赋予人以生的权利，赋予人生存的条件和资源。人不仅要信仰他，而且要在德行上崇拜他。

在伊斯兰教中，真主不仅创造了世间万物、人类，也用光创造了纯洁无邪的天仙。每一位穆斯林一生之中都有两位天仙伴随，专门记录人的善恶之事，待人寿终

① 《古兰经》上2:164。

② 《古兰经》71:15—18。

③ 《古兰经》23:12—14。

④ 《古兰经》14:10。

⑤ 《古兰经》57:3。

⑥ 《古兰经》5:120。

⑦ 《古兰经》57:3。

⑧ 《古兰经》1:2—4。

后,作为档案封存,以备后世真主审判之用。为了教化人类,真主降给先知们经典104部。这些经典是每一位穆斯林都要笃信的,同时,真主将天使派向人间。他们“代天宣化,觉世佑民,以弘扬众人所未明之理,建立天下所当行之道。”<sup>①</sup>他们有至圣、大圣、钦圣、列圣之分。而至圣即穆罕默德,他属于全人类。“穆罕默德不是你们中任何男女的父亲,而是真主的使者和众先知的封印。”<sup>②</sup>人类一定要信奉他。

伊斯兰教认为,人人都生有前定,这是真主的安排。每一个人命运的如何,常不以个人的意志为转移。但人亦有选择的自由,或行善或作恶,虽总归为真主的预料和掌握,但人为之不同,真主的惩罚也就不同。“众人呀!从你们的主发出的真理,确已降临你们,谁遵循正道,谁自受其益;谁误入歧途,谁自受其害。”<sup>③</sup>而人死后是会复活的,“你们怎么不信真主呢?你们原是死的,而他以生命赋予你们,然后使你们死亡,再使你们复活,然后你们被召归于他。”<sup>④</sup>人的复活,使一切善恶均得以报偿。因为每一个人一生之中,都有真主派的天仙伴随。人的一切善恶行径,都被它们记录在案,在后世的真主审判中,一切都会昭然若揭,没有任何的掩盖,善得赏赐,恶得惩罚。

## (二)五大功修的意义

那么,人在现实世界都要作哪些功修,才能践履真主的要求,达于善的境界呢?按伊斯兰教的教义,人必须在一生之中,坚持五大功修:念、拜、斋、课、朝。

1. 念功是信仰者确立信念、虔诚信仰的直接表现。当穆斯林在念“作证言”时,首先是对真主表明自己是一个虔诚的信仰者;其次是向世人昭示自己的穆斯林身份。“万物非主,唯有安拉。穆罕默德是安拉的使者。”这句言简意赅的“清真言”,表明人信仰宇宙万物的创造者是安拉;在万物的存在中,唯有真主是永恒的;他派了使者穆罕默德给人类“报喜讯”“传警告”,慈惠全世界。

在伊斯兰教中,诵《古兰经》有着特殊的含义:它通过古兰的言词而使人肃然起敬,认识到安拉的伟大和洪恩,消除人的骄傲和自大,对真主毕恭毕敬。安拉曾说:对《古兰经》“只有洁净者才能摸它”<sup>⑤</sup>。而把“归依”作为理解其含义的必备条件,

① 《四典要会》,转引自刘帧:《解读古兰经》,内蒙古人民出版社2004年版,第77页。

② 《古兰经》33:40。

③ 《古兰经》10:108。

④ 《古兰经》2:28。

⑤ 《古兰经》56:79。

“为的是启发和教诲每个归依的仆人。”<sup>①</sup>德国诗人歌德说：“《古兰经》是百读不厌的，每读一次，起初总觉得它更新鲜了，不久它就引人入胜，使人惊心动魄，终于使人肃然起敬。其文体因内容与宗旨而不同，有严正的，有堂皇的，有威严的……总而言之，其庄严性是不容否定的……这部经典，将永远具有一种最伟大的势力。”在诵读和聆听中，人犹如一个仆人在跟一个全知全能的主对话，接受他的教诲，其对人身心的震撼意义使人不能不信服，不能不抛弃杂念，聚精会神，在深思和理解。阿里曾说：缺乏理解的功修毫无益处；缺乏深思的诵读毫无作用。深思在于精神集中，在于通过诵读而联想，而进一步的探研，而洞悟安拉的德行，如“任何物不似像他，他确是全聪的，确是全明的”<sup>②</sup>，“他是君主。他是至洁的，是健全的，是保佑的，是见证的，是万能的，是尊严的，是尊大的。”<sup>③</sup>如此，信仰者就会掌握每一节文的宗旨，当听到命令或禁戒，就会认识到要从我做起；当听到前人和众先知的事迹，就自觉地吸收和借鉴；当诵到乐园时，心中产生对乐园的渴望；当提到火狱时，因怕火狱而发颤。

“诵《古兰经》有三个等级，最低等级是：一个人觉得自己站在安拉面前，给安拉诵读，安拉在注视他、倾听他，这种情况下，他的心理状态是向安拉哀求祈怜。第二等级是：一个人觉得安拉在看着他、向他发话，则其状态是虔敬、聆听、领会。最高等级是：从古兰言辞中看到发话的主，从而全身心地关注发话的主，而忘却了自身。这是主所亲近的等级。”<sup>④</sup>诵读使信仰者没有任何怠慢、高傲、自鸣得意，有的只是谦恭、敬畏、敬仰，使人向安拉的全然归依。“我们的主啊！我们只信托你，我们只归依你，只有你是最后的归宿。”<sup>⑤</sup>

2. 礼拜是信仰者信念的主要体现，是亲近安拉、顺从安拉、感恩戴德之举。信仰者何以要礼拜真主，有以下几方面的原因：首先，礼拜是接近真主、取悦真主、敬爱真主的最好形式。真主创造万物，将人造成最美。“我确已把人造成具有最美的形态。”<sup>⑥</sup>人是看不见真主的，但真主却能看见人。人要感恩，要取悦真主，就必须守拜功。真主说：“当为纪念我而谨守拜功。”<sup>⑦</sup>其次，礼拜体现了人的个人功修，其中

① 《古兰经》50:8。

② 《古兰经》42:11。

③ 《古兰经》59:23。

④ [阿拉伯]安萨里：《圣学复苏精义》，商务印书馆2001年版，第177—178页。

⑤ 《古兰经》60:4。

⑥ 《古兰经》95:4。

⑦ 《古兰经》20:14。

对真主的真诚是至关重要的。礼拜不能忽视,不能炫耀于人,不能沽名钓誉。真主对信徒不能谨守此道很是伤感,“伤哉!礼拜的人们,他们是忽视拜功的,他们是沽名钓誉的。”<sup>①</sup>在礼拜中,人的虔诚心灵和举止得以显露,人藉此更能接近真主,得到悦纳和关爱。第三,礼拜是克制人的灵魂的最好方式。“拜功的确能防止丑事和罪恶。”<sup>②</sup>在礼拜的环境氛围中,人能更好地反省自己;同时,一天五次拜功,人能将灵魂中罪恶的方面尽可能地荡涤,在动静中领悟生命的真谛和安拉的纯真伟大,陶冶自己的情操,规范自我的言行思想,纯洁心灵,认识和接近安拉,走向乐园。

人要在思想上、行动上做好礼拜的准备,即所谓:“朝拜者,心存之,意向之,身事之,而心敬之。”礼拜的具体要求包括,外六件:水净、衣净、地方净、举意、认时、面西;内六件:大成、立站、诵天经、鞠躬、叩头、未坐;虔诚的穆斯林一天恪守的五时拜:晨礼、晌礼、晡礼、昏礼、宵礼;以及星期五的聚礼,两“尔代”的会礼等。礼拜以具体的礼仪规定和实践方式,向信仰者传递着这样的伦理要求:心意专一,要摆脱任何外在的干扰,使“言”与“行”相统一:

谦恭和尊敬。在严肃而规范的礼仪行为中,在朝拜中,在对《古兰经》的聆听和体悟中,人能认识到个人是卑微和渺小的,只能是安拉的仆人;而真主则是庄严和伟大的。人在这种心灵的感悟和震撼中,使自我谦卑,从内心深处产生对安拉的尊敬和崇拜,全身心地投向安拉,顺之、赞之、拜之,感主恩,彻底领会主的伟大。

敬畏真主。礼仪是产生敬畏的主要方式,当人匍匐在真主面前,将自我投入时,人更坚定了对真主全能、拥有绝对权力和意志的信念和情感。在现实世界中,人能做的就在于按真主的意志和要求去行动,不能越雷池半步。

希望真主的赏赐。在《古兰经》中,安拉是仁慈慷慨的,他给真诚期望者以赏赐。人应该确信安拉的承诺,认识到安拉是慈爱的;他因礼拜而予人的乐园是真实的。这是信仰者的希望。

知耻。人在礼拜的过程中,任何的怠慢都是罪过。当人认识到安拉是全显的,他能洞悉人的所有意念,而人的怠慢暴露的人性的弱点和欠缺,是安拉所能看到的,这也正是人的知耻之处。知耻是人知道自我的不足和缺陷,向好的方面改正的契机,是人向真主乞求怜悯的重要方面。人只有在这种道德情感的不断驱使下,才可

① 《古兰经》107:4—6。

② 《古兰经》29:45。

能全然放弃高傲和怠慢,自大和欠缺,走进真主,做他忠实的仆人。

在伊斯兰教中,拜功是重要的功修之一。“他们将因自己的行为而各有等级。”<sup>①</sup>人在礼拜的过程中,要全然地谨守和恭顺,按真主的命令和要求,“他们在拜中是恭顺的”<sup>②</sup>“他们是谨守拜功的”<sup>③</sup>全心全意地行拜功。

③以清心寡欲、节制食色为内容的斋戒,是要求人们按照真主对人的行为的规范和生活方式而培养舍弃一切,约束自己的功夫,使人们表示对真主的驯服,锤炼自己德行的实践方式。在真主看来,斋戒是属于他的。“斋戒属于我,我将亲自回赏他。”伊斯兰教的斋戒,要求穆斯林在规定的时间内戒食戒色,以达到非礼勿视,非礼勿言,非礼勿行,接近真主。

在伊斯兰教看来,斋戒是人效法天使的表现。因为人的品德的高低,完全取决于人对自我欲望的克制。如果人完全受制于食色的控制,不按真主的要求去斋戒,那人就自然坠入了最低劣的境界,与禽兽为伍。这是真主不愿看到的,他说:“信道的人们啊!斋戒已成为你们的定制,犹如它曾为前人的定制一样,以便你们敬畏。”<sup>④</sup>天使之所以邻近真主,是因为精神的纯洁和高尚。例如,古代的先知鲁特(Lut),他们的部族曾生活优越,但不知感谢真主,放纵自己的行为,追求吃喝玩乐,鲁特耐心地教诲他们。他们不但置若罔闻,而且还变本加厉,愈益放纵自己。鲁特痛心疾首,告诫他们:“你们怎么做那种丑事呢?在你们之前,全世界的人没有一个做过这种事的。你们务必要舍女人而以男人满足性欲,你们确是过分的民众。”<sup>⑤</sup>最后,真主降飞石将犯罪者消灭,却拯救了鲁特和信教的民众。

斋戒时的空腹,是节制欲望的表现,其中的含义在于锻炼自己的意志,以畏主守法。如果一个人只是在形式上推迟一顿饭,但却在意念中沉湎于欲望而不能自拔,这种斋戒没有什么意义。所以,圣训中言:“许多斋戒者除了挨饿受饥外一无所获。”因此,斋戒是真主的定制,但守斋戒却是人的主动行为,是面向真主,与真主亲近的愉悦行为。

当然,斋戒是有等级的,普通人的斋戒在于遏制人的食欲和性欲;清廉者的斋戒

① 《古兰经》46:19。

② 《古兰经》23:2。

③ 《古兰经》70:34。

④ 《古兰经》2:183。

⑤ 《古兰经》7:80—81。



是要控制听、视、口、手、脚及一切肢窍，远离罪恶；众先知、笃信者、主所亲近者的斋戒则是控制心灵，没有低级的意念及世俗的想法，使整个心灵都远离非安拉的一切事物。

4. 天课是“真主规定的一种课赋税收”。安拉曾告诫穆斯林：“你们当谨守拜功，完纳天课。”<sup>①</sup>天课的阿文叫“宰喀太”，意谓“纯洁”，即交纳天课者，不仅使自己的钱财获得了洁净，更使自己的心灵获得了净化。安拉曾将天课同礼拜相提并论，其宗教伦理的含义在于：天课能够使人有奉献精神，能够赈济贫困，防人的聚敛和贪欲。《古兰经》这样启示：“你要从他们的财产中征收赈款，你借赈款使他们干净，并使他们纯洁。”<sup>②</sup>天课征收的范围包括金银、农产品、畜产品、商品、矿产等。而自由的穆斯林完纳天课是其天职。天课的受惠者，按伊斯兰教的要求包括：“赈款只归于贫穷者、赤贫者、管理赈务者、心被团结者、无力赎身者、不能还债者、为主道工作者、途中贫困者；这是真主的定制。”<sup>③</sup>

赤贫者就是既没有财产，也没有能力谋生的人。按伊斯兰教的精神，如果做功课的人，谋生会妨碍功修，那应该去谋生。因为，谋生更胜于做功课。可见，伊斯兰教非常注重人的自立，注重人的自力更生。当然，享受天课者必须是信仰真主的人，而且只限于本人，不能施予其亲属、子女和配偶。接受天课者要有相应的职责：要立意服从安拉，要有感恩之心。穆罕默德曾言：“不感谢人的人，不会感谢安拉。”而且要有回报，如果不能回报，就要给施恩者祈祷。在所接受的东西之中，一要仔细斟酌，如果来源不合法，就要远离；二是要有法定的份额，并且确信自己是应受对象才可接受，如果满足了自己的需要，就不要更多的财物。

实际上，在伊斯兰教看来，个人的财产不能攫为己有。因为，一些现世的存在都是真主的安排。财产也是真主委人代管的。因此，必须要有施予的精神，“你们应当信仰真主和使者，你们当分舍他所委你们代管的财产，你们中信道而且施舍者，将受重大的报酬。”<sup>④</sup>应该认识到，完纳天课是穆斯林的义务。在个人—财产—真主之间，安拉往往有着明晰的考虑和安排：首先，真主是独一的，一个人爱主和爱财产是不容分二的，因为爱不容有二心。如果一个人爱财产，他（她）必不爱主。因此，考验

① 《古兰经》2:43。

② 《古兰经》9:103。

③ 《古兰经》9:60。

④ 《古兰经》57:7。

一个信士是否爱主,主要是看他是否能将完纳天课视为天职。“安拉确已用乐园换取信士们的生命和财产。”<sup>①</sup>真主常常以舍弃人所爱的东西来鉴别信士的级别。那些能够认主独一,践履盟约,放弃自己一切财产的人是第一类的信士;那些不将自己的财产留给自己的子嗣,一旦发现社会需要,就积极从事慈善事务,随时捐献财产的人是第二类信士;那些仅仅完成必尽义务,不增不减之人是最低等级信士。

何以有这样的区别?第一,伊斯兰教认为,吝啬财物是人毁灭自身的因素之一。真主曾言:“能戒除自身的贪吝者,才是成功的。”<sup>②</sup>戒除贪吝是清洁自身,升华自我,而达于真主天堂的重要条件之一。自身是否清洁主要在于奉献的程度。第二,主动地奉献往往体现了人对真主的感恩,即自己的一切财产都是真主的施予,当需要的时候不仅应主动奉献,而且应以感恩之心来奉献。真主特别对秘密出天课者给予赞赏,“如果你们秘密地施济贫民,这对于你们是更好的。”<sup>③</sup>施舍是完全发自内心的,而不是沽名钓誉的,这是人的善之精神的必然体现。第三,对于被施舍者要给予充分的尊重。安拉曾告诫施舍者:“你们不要责备受施的人和损害他,而使你们的施舍变为无效。”<sup>④</sup>实际上,按伊斯兰教的观念,施舍者应该从内心深处感谢被施舍者,因为他们使施舍者得到了清洁,脱离了火狱。因此,人人在真主面前都要怀感恩之心,不论是施舍者还是被施舍者,一切都是安拉的安排。

在施舍时,人不仅要勇于施舍,而且要拿出最好的财物。安拉说:“信道的人们啊!你们当分舍自己所获得的美品,和我为你们从地下出产的物品;不要择取那除非闭着眼睛,连你们自己也不愿接受的劣质物品,用于施舍。”<sup>⑤</sup>因为安拉是美好的,他只接受美好的东西。在安拉看来,人的施舍既是对自己的拯救,又是对未来的积福。信士们应在需要施舍的时候,义无反顾地施舍,而不要在不得已的时候再施舍。安拉明确地说:“在死亡降临之前,你们当分舍我所赐予你们的,否则,将来人人说:我的主啊!你为何不让我延迟到一个临近的定期,以便我有所施舍,而成为善人呢?”<sup>⑥</sup>对于那些吝啬之徒,窖藏金银而毫无施舍之心的人,《古兰经》宣布:“窖藏金

① 《古兰经》9:111。

② 《古兰经》59:9。

③ 《古兰经》2:271。

④ 《古兰经》2:264。

⑤ 《古兰经》2:267。

⑥ 《古兰经》63:10。

银,而不用于主道者,你应当以痛苦的惩罚向他们报喜。在那日,要把那些金银放在火里烧红,然后用来烙他们的前额、肋下和背脊。这是你们为自己而窖藏的金银。你们尝尝藏在窖里的东西的滋味吧!”<sup>①</sup>而对于心怀感恩的积极施舍者,真主许诺:“为主道而施舍财产的人,譬如(一个农夫,播下)一粒谷种,发出七穗,每穗给一百颗谷粒。真主加倍地报酬他所意欲的人,真主是宽大的,全知的。”<sup>②</sup>

5. 朝觐是穆斯林归根复命之举,是重要的功修之一。《古兰经》明示:“凡能旅行到天房的,人人都有为真主而朝觐天房的义务。”<sup>③</sup>在4000多年以前,先知易卜拉欣和他的儿子伊斯玛尔来奉真主之命在麦加修建了卡尔白(KaBa)天房。“为世人而创设的最大的清真寺,确是在麦加的那所吉祥的天房、全世界的向导。”<sup>④</sup>天房建成之后,就成了认主独一的宣教中心。

伊斯兰教称,凡真主的信士,有能力者,一生之中都应到麦加朝觐一次,时间在希历十二月的九日至十二日,此为正朝。在完成正朝功课的前提下,一年中任何时候(但不能在正朝时间)都可以履行的朝觐称为副朝;不论是单朝(伊夫拉德)、连朝(格拉尼)、享受朝(太曼吐尔),都要求信士们身怀敬畏之心。安拉说:“你们当以敬畏做旅费,因为最好的旅费是敬畏。”<sup>⑤</sup>

为何要如此?伊斯兰教认为,朝觐绝非一般意义上的去麦加,而完全是一次献身于主道的举动,是属人的生命信仰及生命依归的最真实的流露。信士首先要理解朝觐的意义,要能远离种种欲望。“在朝觐中当戒除淫辞、恶语和争辩。”<sup>⑥</sup>一切举动都要按安拉的要求去做,才能博得安拉的喜悦。其次要有强烈的渴望——天房是安拉的,朝天房者犹如去见安拉。朝觐者要多带川资,乐善好施;要谦恭;不穿华贵、骄傲的服装等。穆罕默德曾言:“谦恭的朝觐,其报酬只是乐园。”<sup>⑦</sup>不是为了沽名钓誉,更不是为了游山玩水,而只是去朝拜安拉,所以,人应清除一切障碍,停止一切不义之举,割断对世界的牵挂,即使在途中或朝觐中归真,也无任何憾意,而全然认识到这是真主的前定和个人幸运的归宿。当注目天房时,要感谢安拉,充分体味天房

① 《古兰经》9:34—35。

② 《古兰经》2:261。

③ 《古兰经》3:97。

④ 《古兰经》3:96。

⑤ 《古兰经》2:197。

⑥ 《古兰经》2:197。

⑦ [阿拉伯]安萨里:《圣学复苏精义》,商务印书馆2001年版,第140页。

的伟大；当巡游天房时，要用心灵巡游；在奔走、驻阿拉法特、射石、探望麦地那等朝觐的整个过程中，都要虔敬、恭顺，通过真诚的侍奉，渴望真主的关切和怜悯。在朝觐中，人对真主的信仰、感情和愿望都能表露无遗，所以，这一过程是信仰者宗教实践的重要方面，是穆斯林一生都要努力追求实现的目标。

## 二、美德的养成

在伊斯兰教中，信士的美德养成由教育、修持和践履来实现。

### （一）教育的作用

在伊斯兰教看来，孩子是安拉交给父母的信托物，父母有义务将其培养成有良好品德的人。安拉曾告诫人们：“信道的人们啊！你们当为自身和家属而预防那以人和石为燃料的火刑。”<sup>①</sup>保护孩子，重要的在于教育与培养孩子良好的品德，不与坏人为伍，不让他们过骄奢淫逸的生活。从婴儿的出生开始，在饮食、衣着方面要给予特别关注；要培养孩子辨别是非的能力和知耻心。在孩子的求知方面，要注意培养他们学习《古兰经》、圣训以及杰出人物的事迹，要循循善诱，渐次以进。在生活上，要防止孩子懒惰，要培养他们给予的品质，防止骄傲和贪婪。在公共场合，要培养他们懂得礼貌和礼仪。在孩子懂事时，要及时给他们灌输宗教知识，实践宗教礼仪，使他们心向安拉，按真主的命令和要求成长。

在孩子的品德教育中，让他们懂得孝敬父母尤为重要。伊斯兰教认为，孝敬父母为“万善之首”。安拉曾言：“我曾命人孝敬父母；他的父母，辛苦地怀他，辛苦地生他，他受胎和断乳的时候，共计三十个月。当他达到壮年，再达到四十岁的时候，他说：‘我的主啊！求你启示我，使我感谢你所施予我和我的父母的恩惠，并行你所喜悦的善事。求你为我改善我的后裔。我确已向你悔罪，我确是一个顺服者。’这等人，我接受他们的善功，我赦宥他们的罪恶，他们将成为乐园中的居民。这是他们所受的真实的应许。”<sup>②</sup>

孝敬父母，基于报恩的伦理思想。在伊斯兰教中，知恩图报是一个人做人的根本。《古兰经》曾抨击那些忘恩负义的人：“该死的人！他是何等的忘恩！”<sup>③</sup>艾布胡

① 《古兰经》66:6。

② 《古兰经》46:15—16。

③ 《古兰经》80:17。

莱勒转述,一个人来问穆圣:“安拉的使者啊!我最应该善待谁?”穆圣说:“你的母亲。”“其次是谁?”“你的母亲。”“其次是谁?”“你的母亲。”“再其次呢?”“你的父亲。”<sup>①</sup>养亲之身是孝敬父母的基础,要始终动之以情。安拉告诫做子女的:“应该孝敬父母。如果他俩中的一人或者两人在你的堂上达到老迈的年纪,那么,你不要对他俩说:‘呸!’不要呵斥他俩,你应当对他俩说有礼貌的话。你应当为怜悯而毕恭毕敬地服侍他俩,你应当说:‘我的主啊!求你怜悯他俩,就像我年幼时他俩养育我那样。’”<sup>②</sup>孝亲重在敬,要将报恩的意识化为具体的实践行为。《古兰经》明示:真主造化了宇宙的一切,也创造了人。如果人类对自己的生养父母是一种亲情的孝敬,那么,对安拉则是情感信仰上的敬顺,这是更根本意义上的。如果在信仰上与父母出现了不同的情况,人要归顺真主。安拉说:“我曾命人孝敬父母;如果他俩勒令你用你所不知道的东西配我,那么,你不要服从他俩。你们要归于我,我要把你们的行为告诉你们。”<sup>③</sup>这是宗教意义上的敬顺。人的信赖、依从、依归、报恩,将自我的全然奉献都以此为最终的归属。

## (二) 修持的行为

按伊斯兰教的要求,信士的美德重在修持,而热爱真主是一切宗教美德的成长基础。《古兰经》上讲:“信道的人们,对于敬爱真主,尤为恳挚。”<sup>④</sup>

敬爱有两条最基本的途径:一是放弃对今世的种种依恋,直至贬斥今世。在情感生活中,人越是迷恋现世间的种种好处,离真主越远。安拉言:“迷惑世人的,是令人爱好的事物,如妻子、儿女、金银、宝藏、骏马、牲畜、禾稼等。这些是今世生活的享受;而真主那里,有优美的归宿。”<sup>⑤</sup>“你们应当知道:今世生活,只是游戏、娱乐,点缀、矜夸,以财产和子孙的富庶相争胜……今世生活,只是欺骗人的享受。”<sup>⑥</sup>“今世的生活,只是虚幻的享受。”<sup>⑦</sup>因此,人既不能牵挂除安拉之外的任何事物,也不能迷恋今世,这样,才可能全身心地热爱真主。二是要努力认识安拉,并以这种认识来占据整个心灵,使热爱的情感加深。热爱真主的修持在于:人要坚信正道。真正的

① 参见刘祯:《解读古兰经》,内蒙古人民出版社2004年版,第145—146页。

② 《古兰经》17:23—24。

③ 《古兰经》29:8。

④ 《古兰经》2:165。

⑤ 《古兰经》3:14。

⑥ 《古兰经》57:20。

⑦ 《古兰经》3:185。

伊斯兰教信仰者是信前定的,他(她)不惧怕死亡,会依自己的善功而接受安拉的报酬或是依自己的亏折而接受安拉的刑法。人要能全然修持到这种程度,就必然会在现实之中,舍己之所爱,求真主之喜悦,必然会依真主的要求去做一切事情,而使心灵归于正信,归于安静。“他们信道,他们的心境因记忆真主而安静。”<sup>①</sup>

在信士的品德构成中,坚忍不拔的意志品质是安拉极力赞扬的。当一个人在向真主所言的宗教境界进发时,常会遇到诸多困难,有时会身处逆境之中,只有铸造坚忍不拔的品质,才可能会义无反顾,勇往直前,取得成功。伊斯兰教认为,人的信仰对人品质的养成至关重要。“你们不要灰心,不要忧愁,你们必占优势,如果你们是信道的人。”<sup>②</sup>而真主常常以一些损失、艰难甚至磨难来考验和成就信士们。“我必以些微的恐怖和饥馑,以资产、生命、收获等的损失,试验你们,你当向坚忍的人报喜。”<sup>③</sup>这就是说,能够真正忍受痛苦和磨难,不怨天尤人、悲观失望,且能愈挫愈坚、坚持到底的人,常能得到真主的护佑而进入乐园。

《古兰经》上讲:“真主还没有甄别你们中奋斗的人和坚忍的人,难道你们就以为自己得入乐园吗?”<sup>④</sup>而“唯有坚忍的人,得享受完全的、无量的报酬。”<sup>⑤</sup>实际上,人的坚忍是宗教动机大获全胜的过程。按伊斯兰教的观念,如果一个人的私欲占据上风,他(她)必为恶魔的势力所控制,他们是昏聩者、绝望者、愚蠢者和幻想者。如果两种动机势均力敌,有时此胜,有时彼胜,则称之为奋斗者。而如果说宗教动机全然占据上风,摧毁了个人的私欲动机,那就是“成功在望”者。“你们应当坚忍,真主确是同坚忍者同在的。”<sup>⑥</sup>

在通往乐园的道路上,人的情绪生活也要进行不断的修持,其中克服恼怒、仇恨、嫉妒是最为基本的方面。安拉曾说:“当不信道者心怀愤怒——蒙昧时代的愤怒——的时候,真主曾降镇静给使者和信士们。”<sup>⑦</sup>恼怒常使人脱离理智和宗教的指导,他们看不见真理,听不见劝告,常以行动和言语使自己失去应有的尊严。真主并不是不要人们有怒气,当看见罪恶在发生时,当自己的尊严和家人遭受侮辱时,要奋

① 《古兰经》13:28。

② 《古兰经》3:139。

③ 《古兰经》2:155。

④ 《古兰经》3:142。

⑤ 《古兰经》39:10。

⑥ 《古兰经》8:46。

⑦ 《古兰经》48:26。

起抵御,而不要忍气吞声。只是人们要有驾驭怒气的能力,将怒气的挥发限制在可控的范围之内。同时,安拉讲:“你应当以最优美的品行去对付恶劣的品行,那么,与你相仇者,突然间会变得亲如密友。”<sup>①</sup>

如何以优美的品行行事呢?要宽容。“当愚人以恶言伤害他们的时候,他们说:祝你们和平。”<sup>②</sup>“他们听到恶言的时候谦逊地走开。”<sup>③</sup>当受到别人伤害时,能即刻原谅对方。穆罕默德曾教诲他的信徒:“宽容忍让地对待对你轻率鲁莽的人;原谅对你不公正的人;对你刻薄的人施恩;与跟你断绝关系的人保持友谊。”<sup>④</sup>当人怒不可遏时,能够很好地控制自己,被视为最勇敢的人。人应当和蔼、谦逊,这是一种需要磨炼的过程。

在人的情绪控制中,不要嫉妒怨恨也是其中重要的方面。嫉妒往往是同一环境中的人,因境遇差而对境遇好的人所产生的一种怨恨的心理。安拉曾告诫人们不要嫉妒,因为一切都是他的安排。人往往在仇恨、自视甚大、酷爱权势、害怕丧失追求目标,在卑劣、吝啬和不希望别人获得安拉所赐的恩典时产生嫉妒。而这种嫉妒既可看做是针对被嫉妒者,也可看做是针对安拉的。因此,安拉谴责他们说:“难道他们嫉妒别人享受真主所赐的恩惠吗?”<sup>⑤</sup>而他又告诉那些得道者,得到安拉的赐福不要畏惧被嫉妒:“信奉天经的人当中,有许多人唯愿使你们在既信道之后变成不信道者,这是因为他们在真理既明之后嫉视你们的缘故。”<sup>⑥</sup>如果人们的嫉妒心不能得到克服,就必然会伤害他人,而诽谤、诋毁、破坏别人的名誉,都是嫉妒者所惯于使用的伎俩。安拉严厉地谴责这种行径:“伤哉!每个诽谤者,诋毁者,他聚集财产,而当作武器,他以为他的财产,能使他不灭。绝不然,他必定要被投在毁灭坑中。”<sup>⑦</sup>因此,伊斯兰教要人们醒悟,要认识到嫉妒除了毁灭自己外,别无好处。人们既要学会宽容,增强爱心;又要胸怀坦荡,诚恳待人。

在伊斯兰教中,安拉反对人的沽名钓誉和骄傲自满。安拉要求穆斯林在做任何事情时,都要有纯洁的动机,要怀有一切为主,一切求主喜、求主乐,不取悦于人的目

① 《古兰经》41:34。

② 《古兰经》25:63。

③ 《古兰经》25:72。

④ 转引自马明良,《伊斯兰文化新论》,宁夏人民出版社1999年版,第88页。

⑤ 《古兰经》4:54。

⑥ 《古兰经》2:109。

⑦ 《古兰经》104:1—4。

标。《古兰经》上说：“你曾见否认报应日的人吗？他就是那个呵斥孤儿，且不勉励人赈济贫民的。伤哉！礼拜的人们，他们是忽视拜功的，他们是沽名钓誉的，他们是不肯借人什物的。”<sup>①</sup>当人对名位的渴望占据心灵时，他们就会十分在意别人对自己的看法，要讨好别人，并可能是采取虚伪的手段，强装出一些自己根本不具备的优点，这正是伪善的方面。“他们想欺瞒真主和信士，其实，他们只是自欺，却不觉悟。他们的心里有病，故真主增加他们的心病；他们将为说谎而遭受重大的刑罚。”<sup>②</sup>一个人在人前做善事，在人后做恶事；在人前做礼拜，在人后旷拜；在人前封斋，在人后旷斋，这种人的所谓善功不为安拉所接受，他们必要受惩罚。因此，人要克服好誉之心，要反问自己是否真正具备值得赞誉的属性，如知识和虔诚；如果是财富、地位，以及世俗的种种享受，那样的赞誉是不值得享有的，因为那一切都来自于安拉。在这个意义上，人不可自满，更不可骄傲。

在《古兰经》中，安拉斥责那些自以为是，认为自己是最好的人——他们或者以自己的美貌、健康、强壮、能力、聪明；或者因自己出身高贵，子嗣、佣人、亲戚、朋友众多；或者因自己的富有等等。在真主看来：“今世的生活，犹如我从云中降下雨水，植物得雨，就蓬勃生长，既而零落，随风飘散。”<sup>③</sup>真主以有两个园圃的人的情况而告诫世人：“他富有财产，故以矜夸的态度，对他的朋友说：‘我财产比你多，人比你强。’”<sup>④</sup>但最终却因这种自满而自毁。故真主说：“真主对于万事是全能的。”<sup>⑤</sup>人应该清楚，一切都源之于真主的恩典。

在《古兰经》中，安拉多次贬斥人的自大和骄傲。“没有真凭实据而争论真主的迹象者，他们的胸中，的确只有一个念头，就是要想达到他们决不能达到的伟大。”<sup>⑥</sup>骄傲者常常将自己置于他人、众人甚至安拉之上，他们的内心深处，只有自我而没有任何的存在。这种人安拉明确讲，他不喜欢：“他确是不喜爱自大者的。”<sup>⑦</sup>而且，他要使这些狂妄者都失望，要封闭这些人的心，“真主这样封闭一切自大的高傲者的

① 《古兰经》107:1—7。

② 《古兰经》2:9—10。

③ 《古兰经》18:45。

④ 《古兰经》18:34。

⑤ 《古兰经》18:45。

⑥ 《古兰经》40:56。

⑦ 《古兰经》16:23。



心。”<sup>①</sup>并且要将他们投入地狱，“不肯崇拜我的人，他们将卑贱地入地狱。”<sup>②</sup>因此，那些自大者要彻底消除骄傲意识，要知道自己的真正来源，知道什么是真正的财富、智慧和能力；要始终能够谦虚谨慎，能够大度容人，对所有穆斯林都尊重，甚至在遇到他们时，总觉他们比自己优越；要能服从真理，即使它出自一个顽童之口；要敬畏真主，整日赞念真主，并为真主而克服私欲；要节制自己，不对人粗鲁、高谈阔论、哗众取宠、无理狡辩。“你应当节制你的步伐，你应当抑制你的声音；最讨厌的声音，确是驴子的声音。”<sup>③</sup>人要能在谦虔之中，始终保持敬畏感，就是真主最喜欢的人。

信仰真主，重在诚实。“信道的人们啊！你们要敬畏真主，要和诚实的人在一起。”<sup>④</sup>穆罕默德要求信士：“你们要坚持诚实的美德，因为诚实会引导你们走向正义，正义会指导你们步入乐园。一个人只要诚实，并喜欢真主，真主那里就记录了他的名字——‘诚实者’。”<sup>⑤</sup>

那么，人的诚实都包含有哪些方面的内容呢？（1）说话诚实，要说真话。（2）意念诚实，不能有任何的私欲杂念存在。“真主作证，伪信的人们确是说谎的。”<sup>⑥</sup>“不信真主的迹象者，才是捏造谎言的，这等人确是说谎的。”<sup>⑦</sup>实际上，真主是全能的，他当然知道人们在诚实与虚伪之间的真实差距，只是他要人们自我诚实，以求品德的纯洁。（3）决意诚实。决定做某事，不要踌躇和犹豫，要一心一意，坚定去做。（4）践诺诚实。一个人的践行要按真主的要求，不变节。安拉曾说：“信士们中有许多人，已实践他们与真主所定的盟约：他们中有成仁的，有待义的，他们没有变节。”<sup>⑧</sup>（5）行为诚实。力求自己外在的行为与内心的实际相一致。同时，人要将诚实融入畏惧、希冀、淡泊、悦纳、依赖、爱等方面，在人的信仰实践中始终加以体现，使诚信成为人在宗教生活和日常生活中必需的和占重要地位的品德特征。

在人的品德修持中，感恩是非常重要的方面。安拉将感恩和记主是相提并论

① 《古兰经》40:35。

② 《古兰经》40:60。

③ 《古兰经》31:19。

④ 《古兰经》9:119。

⑤ 转引自马明良：《伊斯兰文化新论》，宁夏人民出版社1999年版，第84页。

⑥ 《古兰经》63:1。

⑦ 《古兰经》16:105。

⑧ 《古兰经》33:23。

的。“你们当记忆我，我就记忆你们；你们当感谢我，不要辜负我。”<sup>①</sup>人对真主的感恩常常是人免受惩罚、获得报酬的基础。安拉坦率地告诚信士：“如果你们感恩而且信道，真主何必惩罚你们呢？”<sup>②</sup>“我将报酬感谢的人”<sup>③</sup>“如果你们感谢，我势必对你恩上加恩。”<sup>④</sup>当人们进入乐园时，感恩是他们的第一句话。他们说：“一切赞颂，全归真主！他对我们实践了他的约言。”<sup>⑤</sup>那么，人们要怎样去感恩呢？要在认识、情感和行动中去实践。人要认知安拉的喜恶。感恩是利用安拉的恩典去做他喜悦之事，而不是相反。人们要认识安拉制定的一切宇宙的准则，人类的行为规范；要领悟一切均是安拉的安排。这样，人在情感上就产生了对安拉恩典的愉悦感。而真正的恩典来自于后世的幸福。人们在行为的世界中，全然按安拉的准则和教诲行事，愉快地享受生活，随时感恩真主，并祈求后世的幸福。“恩典如微风，你们当以感恩使它常在。”所以真正的穆斯林应该永存感谢之心、感恩之心，应该生活在宽广慈爱的世界之中，去认知、体验和行动，以最终达到对未来世界（终极世界）幸福的追求，这是修持者的最高境界。

### 三、理想人格的感召和道德践履

在伊斯兰教的伦理中，现实生活的道德实践尤为重要。在这方面，伊斯兰教给人们树立了道德上的理想人格，这就是使者穆罕默德。穆罕默德曾祈求安拉用美好的礼节和道德来点缀自己，“主啊！求你美化我的仪容和道德。”“主啊！求你使我远离一切恶德。”<sup>⑥</sup>在《古兰经》中，安拉对穆罕默德有诸多教诲。“你要原谅，要劝导，要避开愚人。”<sup>⑦</sup>“应该忍受患难，这确是应该决心做的事情。”<sup>⑧</sup>“……能拗怒、又能恕人。真主是喜爱行善者的。”<sup>⑨</sup>“你们应当远离许多猜疑；有些猜疑，确是罪过。

① 《古兰经》2:152。

② 《古兰经》4:147。

③ 《古兰经》3:145。

④ 《古兰经》14:7。

⑤ 《古兰经》39:74。

⑥ [阿拉伯]安萨里：《圣学复苏精义》，商务印书馆2001年版，第390—391页。

⑦ 《古兰经》7:199。

⑧ 《古兰经》31:17。

⑨ 《古兰经》3:134。

你们不要互相侦探,不要互相背毁”<sup>①</sup>等等。而穆罕默德在他的一生中,以他的行动来实践着安拉的教诲和要求。他品德高尚,平易近人,常与穷人同坐,与贫民一起吃饭,甚至同许多奴隶同呼吸、共命运,不为贫穷而鄙视他们,不为帝王的权势而惧怕他们。在生活中,穆罕默德慷慨好施,不图钱财。“一次,有一个人来向他乞求,他便把充满山谷的一群羊给了他,那人回到族人中说:你们信奉伊斯兰吧!穆罕默德大量给人东西而不致使人贫穷。”<sup>②</sup>为了鼓励人们信奉伊斯兰,他总是有求必应,对乞求者从不说“不”。按一些信士的记载,穆罕默德是一个温和、有自制力和宽容的人。吴侯德战役中,穆罕默德曾遭受磨难,有人要求他诅咒敌人时,他却祈祷说:“主啊!饶恕我的群众吧。因为他们无知。”<sup>③</sup>他宽恕仇敌,以德报怨,曾感化了许多人,人们愿意跟随他。在言行举止方面,他谦恭自律,从不矜持自夸。他曾说:“你们不要像基督徒吹捧耶稣那样吹捧我,我是一个仆人。你们应称我是安拉的仆人和使者。”有一次,一个人去见他,因他的威严而颤抖不已,他安慰说:不要怕,我不是君王。他朝觐时,骑的骆驼所备的驼鞍破旧不堪,身上披一条不值四枚铜币的绒毯。他曾同弟子们融为一体,从无沽名钓誉之心。他的生活艰苦,常常节衣缩食。他的夫人阿依舍说:“先知一生没有接连三天饱食过大麦饼。他未曾遗留下金银,也未遗留下羊和骆驼。当他归真时,我们家壁橱里除四捧大麦外别无他物。”<sup>④</sup>依他的权位,过着如此清贫的生活,给无数信仰者树立了廉洁不贪的榜样。他衣着朴素,面容和蔼而庄严,语言隽永、深邃,为世人敬仰。在《古兰经》中,安拉曾赞美穆罕默德:“你确是具备一种伟大的性格的。”<sup>⑤</sup>穆罕默德的道德信念和道德实践,给信士们树立了榜样,并给他们指出了道德践履的方向。这主要表现在以下几方面:

#### (一) 人要遵从人与真主之间的宗教伦理规范

信士要像穆罕默德那样,只赞美真主,崇拜真主,敬畏真主,感谢真主,喜爱真主,唯有如此才是善。而其他方面,比如:权力、金钱、名誉、地位、帝王、偶像等等,人倾心追求、喜爱崇拜的都是恶;以物配主是最大的恶。“以物配主,确是大逆不道的。”<sup>⑥</sup>把自己和别人放在被人崇敬的位置,或相信崇拜某些外在的神、神秘的力量,

① 《古兰经》49:12。

② (阿拉伯)安萨里:《圣学复苏精义》,商务印书馆2001年版,第397页。

③ ④ 参见刘桢:《解读古兰经》,内蒙古人民出版社2004年版,第168页。

⑤ 《古兰经》68:4。

⑥ 《古兰经》31:13。

并将它们和真主一样膜拜,都是“以物配主”的行径,都是大逆不道的。“信道的人们啊!你们应当鞠躬,应当叩头,应当崇拜你们的主,应当力行善功,以便你们成功。”<sup>①</sup>崇拜只能是向真主的,而不能向任何人,包括自己的父母师长。

敬畏和顺从是信士道德实践的核心方面,穆斯林就是顺从者。“真主确是同敬畏者和行善者在一起。”“顺从真主与使者的人,与真主所赐之先知、先哲、烈士、义人同在。”同时,人要自觉地将自己的一生同真主联系起来,在人生意义的体悟和实践上,在人生价值的探索 and 追求中,在人生理想的展望和实现中,将真主的道德命令实践开来。“真主使你们从母腹中出生,你们什么也不知道,他为你们创造耳目和心灵,以便你们感谢。”<sup>②</sup>人类应该懂得感谢,懂得敬畏,懂得自己存在的价值,懂得人活着的意义,要希望在今后两世中获得幸福,而不要只贪恋今生忘了来世。“真主只依各人的能力而加以责成。各人要享受自己所行善功的奖赏。”<sup>③</sup>

甚至在衣、食、住、行等各方面都要按真主的命令和要求去做:“阿丹的子孙啊!我确已为你们而创造遮羞的衣服和修饰的衣服,敬畏的衣服尤为优美。这是属于真主的迹象,以便他们觉悟。”<sup>④</sup>穆斯林的衣冠不求华丽,无任何诱惑力,朴素而雍容大雅;不论男女,其衣着不为个人打扮,而是不亵渎安拉的禁令,维护穆斯林的尊严,这是着敬畏的衣服。在饮食方面,《古兰经》要求:“众人啊!你们可以吃大地上所有合法而且佳美的食物,你们不要随从恶魔的步伐,他确是你们的明敌。”<sup>⑤</sup>饮食要慎重选择,一要增进健康;二要有益于信德,培养自己的崇高信念。“他只禁戒你们吃自死物、血液、猪肉,以及诵非真主之名而宰的动物。”<sup>⑥</sup>且要远离酒,因为饮酒同赌博一样,“这两件事都包含着大罪,对于世人都有许多利益,而其罪过比利益还大。”<sup>⑦</sup>因此,要坚定信仰,按信德的要求去合理地饮食。而在住和行方面,《古兰经》指出:“真主的确不喜爱过分的人。”<sup>⑧</sup>浪费钱财,吝啬财物,甚至为了钱财而不作礼拜,都是安拉反对的。“信道的人们啊!当聚礼日召人礼拜的时候,你们应当赶快去

① 《古兰经》22:77。

② 《古兰经》16:78。

③ 《古兰经》2:286。

④ 《古兰经》7:26。

⑤ 《古兰经》2:168。

⑥ 《古兰经》2:173。

⑦ 《古兰经》2:219。

⑧ 《古兰经》6:141。

纪念真主,放下买卖,那对于你们是更好的,如果你们知道。”<sup>①</sup>并且,人如果遇到什么困难,应当努力,更应求主之赐福。“你应当勤劳,你应当向你的主恳求。”<sup>②</sup>要能以自己的双手创造美好的生活,并时刻谨记:一切都是安拉的安排,要在人的生活的一切方面,在人实践的一切环节,都能顺从真主、感谢真主,并热爱真主。

## (二)人要遵从安拉为人制定的人与人之间的社会伦理规范

伊斯兰教规定了调整人与人之间关系的社会伦理准则,其核心是人与人之间是平等的兄弟关系。主要有以下几方面:

第一,在真主面前,人与人之间的关系是平等的。伊斯兰教认为,安拉创造了世间万物,也创造了人类。他要求人类以《古兰经》为根本法,共同履行对世间万物“代治者”的义务。“我以你们成为大地上的代治者,以便我看你们怎样工作。”<sup>③</sup>因此,所有的人都被真主赋予“代治者”的职责,都在为真主来管理这个世界,都是真主的仆人,不分所谓种族、地域、文化;不分门第、贫富、强弱,人人在真主面前平等,都是真主的子民,人人都是兄弟。“凡是有信仰的都是兄弟。”安拉讲,“众人啊!我确已从一男一女创造你们,我使你们成为许多民族和宗教,以便你们互相认识。在真主看来,你们中最尊贵者,是你们中最敬畏者。”<sup>④</sup>可见,人之所以有尊卑贵贱,主要源于在现实世界中对真主的敬畏程度,除此之外,别无其他区别。

第二,要相互团结,共同努力,缔造美好的生活。既然人人都是安拉创造的,都是兄弟,就必然要相互团结,共同努力,缔造美好的生活。《古兰经》明确告诉所有穆斯林:“当时,你们原是仇敌,而真主联合你们的心,你们借他的恩典才变成教胞;你们原是在一个火坑的边缘上的,是真主使你们脱离那个火坑。真主如此为你们阐明他的迹象,以便你们遵行正道。”<sup>⑤</sup>而“教胞”就是兄弟。兄弟是不能相互分裂、相互为敌的。安拉说:“你们当全体坚持真主的绳索,不要自己分裂。”<sup>⑥</sup>这就要求穆斯林要团结起来,“他使你们的心联合在一起,假如你费尽大地上所有的财富,你仍不能使他们的心相联系,但真主已使他们联结紧密。”在现实生活中,要能做到与邻为伴,与邻为善,“有需求要解决;有告贷要借给;得幸福要恭贺;遭祸患要安慰;有病症要

① 《古兰经》62:9。

② 《古兰经》94:8。

③ 《古兰经》10:14。

④ 《古兰经》49:13。

⑤ ⑥ 《古兰经》3:103。

探望；死亡要殡葬。”（穆罕默德语）同时，要能和睦相处，比如，不嫉妒怀恨，不暗施阴谋，不相互嘲弄，不背后议论是非，不侵害他人的财产等等。《古兰经》强调：“不要顺从每个妄誓的、卑贱的、说谎的、进谗的、吝啬的、过分的、犯罪的。”<sup>①</sup>对于那些为非作歹、投机取巧、导人作恶、阻人为善、以假乱真、隐瞒真理、散布谣言、制造混乱、自欺欺人、吝于施舍等品质恶劣的“伪信士”，要坚决反对，并要与之进行斗争。

第三，要互帮互助，扶危济困。伊斯兰教认为，真主的信徒要相互同情、相互关心、相互帮助，要扶危济困。表现在家庭中，要孝父爱子，抚养孤儿，接济亲属；在社会中，要亲近近邻，款待旅客，泛爱众生。《古兰经》是这样解释正义并要人们坚守正义的：“正义是信真主，信末日，信天神，信天经，信先知，并将所爱的财产施济亲戚、孤儿、贫民、旅客、乞丐和赎取奴隶，并谨守拜功，完纳天课，履行约言。”<sup>②</sup>而行善，在安拉看来，如同攀越山径，但他们在相互的善的行为和实践中却享受着幸福。“他怎么不超越山径呢？你怎能知道超越山径是什么事？是释放奴隶，或在饥荒日赈济亲戚的孤儿，或困穷的贫民；同时，他是一个信道而且行善，并以坚忍相勉，以慈悯相助者。这等人是幸福的。”<sup>③</sup>对于贫穷困苦无助、陷入困境者，穆斯林要坚决给予实际的帮助。这种关爱一是要有兄弟般的亲情照顾，而不是居高临下，或沽名钓誉般的施舍。安拉讲：“如果你们公开地施舍，这是很好的；如果你们秘密地施济贫民，这对于你们是更好的。”<sup>④</sup>二是不要将财富看作是个人私有的，应该看作是安拉暂时寄放在该处的，“委你代管的”，要勇于并一定要拿出来。“你们应当把孤儿的财产交还他们，不要以[你们的]恶劣的[财产]，换取[他们的]佳美的[财产]；也不要把他们的财产并入你们的财产，而加以吞蚀。这确是大罪。”<sup>⑤</sup>要款待旅客，赈济贫民，要在自己力所能及的范围内接济亲朋，使所有的人都能相亲相爱，享受真主的赐福。

### （三）人要遵从安拉为人制定的人与自然之间的伦理准则

伊斯兰教认为，人既是社会群体的存在者，又是自然的存在者。人要清楚不论是人或自然都是真主的创造。在天地之间，人只是“代治者”，因此，人要自觉地处理好同自然之间的关系。主要有两个方面：一是要接近自然，同自然融为一体，但不要

① 《古兰经》68:10—12。

② 《古兰经》2:177。

③ 《古兰经》90:11—18。

④ 《古兰经》2:271。

⑤ 《古兰经》4:2。

崇拜自然；二要改造自然，但不能滥用自然，不能破坏自然。伊斯兰教教诲人们，自然界的一切都是自然的存在，而没有任何神秘的或者左右人的超自然的力量存在，因此，不论自然界发生什么样的自然现象，人都不必心怀恐惧，更不必盲目崇拜。人要努力探索自然，了解自然的奥秘，并掌握自然的规律。安拉告诉人们：“你们要观察天地之间的森罗万象。”<sup>①</sup>“天地的创造，昼夜的轮流，在有理智的人看来，此中确有许多迹象。他们站着，坐着，躺着纪念真主，并思维天地的创造。”<sup>②</sup>伊斯兰教主张尊重科学，尊重知识和有知识的人。安拉说：“有知识的与无知识的相等吗？唯有理智的人能觉悟。”<sup>③</sup>《古兰经》上讲：“真主的仆人中，只有学者敬畏他。”<sup>④</sup>因此，正是宗教式的推动，穆斯林在自然科学领域取得了巨大的成就，在很长一段时间里，天文学、地理学、化学、物理学、植物学等都处世界领先水平，为人类科学的进步作出了贡献。

在研究探索自然的基础上，伊斯兰教主张利用自然，为人类造福。《古兰经》指出：安拉“他以大地为你们的席，以天空为你们的幕，并且从云中降下雨水，而借雨水生出许多果实，做你们的给养”<sup>⑤</sup>。又说：“他制服海洋，以便你们渔取其中的鲜肉，做你们的食物；或采取其中的珍宝，做你们的装饰。”<sup>⑥</sup>但伊斯兰教并不主张滥用自然，破坏自然，一切都以均衡发展为目标，以可持续发展为宗旨。比如，伊斯兰教非常强调清洁卫生，安拉要求：“你应当洗涤你的衣服，你应当远离污秽；”<sup>⑦</sup>不允许人们随意污染环境，并要求人们要慈爱一切有机物；对于与人类休戚相关的森林，不能随意砍伐幼苗，肆意乱砍乱伐；对于动物不能无故宰杀幼畜，任意滥杀等等。一切都要顺应自然，按人与自然和谐发展的规律去发展和进步。

---

① 《古兰经》10:101。

② 《古兰经》3:190。

③ 《古兰经》39:9。

④ 《古兰经》35:28。

⑤ 《古兰经》2:22。

⑥ 《古兰经》16:14。

⑦ 《古兰经》74:4—5。

## 第八章 佛教伦理

### 导读

佛教伦理的基础是“缘起性空”“人生即苦”，其核心在于追求成“佛”；解脱人生苦难的过程是出世的，是体悟“无常”“无我”和追求涅槃的过程。很显然，佛教的思想是唯心的。所谓“觉悟”是从根本上否定现实的存在，否定自我的感觉和执著，否定人生的意义和价值。而行善的目的是为了最终求得这种觉悟。佛教的果报论将一切都推向个人，将现实世界人所受的苦难视为是个人造作的结果，一切都是应该发生的，都是必然的。人对现实的反抗不仅是徒劳的，而且还加重了自己的业力。佛教言人人都有佛性，其修持强调个体道德的自觉，但核心在于个人进入涅槃的境地。佛教是个体的——是个人心性道德的完善和个人精神自由的哲学。

### 一、佛性论

佛教认为，人人都有佛性，“一切众生有如来藏”<sup>①</sup>。中国禅宗六祖惠能第一次参见弘忍法师时的答话即表明了这一点：“人即有南北，佛性即无南北。菟獠身与和尚不同，佛性有何差别？”<sup>②</sup>人人都有佛性，就是说人人都有成佛的内在条件，人无需向外寻求。人所要做的就是按照佛的教诲去体悟弘发自己内在的佛性。

就伦理的角度来说，人如何去体悟弘发自我内在的佛性呢？我们知道，佛教由伦理而进入宗教，由人生哲学而进入宗教哲学。佛陀认为，人生即苦，苦是现实人生的生命本质。佛教的使命就在于救人出苦海。那么，人如何才能走出苦海呢？佛教认为，人所受的苦，就人的实践层面上而言，是因为人的贪欲而造作的种种恶业造成的。如果人要寻求解脱，首先的意义就在于除人的贪欲，而除贪欲与除恶又密切联

① 《大正藏》第9卷,294。

② 《大正藏》第48卷,337。



系在一起。由此,善与恶的问题就成为人进入佛教哲学,寻求解脱的关键。

依照佛教的教规,凡为佛子,不论在家出家,都必须严守戒规。《华严经》上讲:“戒为无上菩提本。”不论是五戒、八戒、十戒、具足戒、菩萨戒等等,戒律的意义就在于要佛弟子约束自己,规范自己,做到“诸恶莫作”。也就是说,从进入佛门的第一天起,佛教以律令即他律的形式,要人将人性之中恶的方面阻止住。以五戒为例:戒杀就是要人禁除杀害之心,残忍之念;戒盗就是要人禁除贪婪之心,窃取之意;戒淫就是要人克制欲念,禁除邪淫;戒妄语就是要人语言诚恳,不欺不妄;戒饮酒就是要人不因酒精而失却理智,违法乱纪。对佛教而言,五戒为最基本的戒律,但对佛子来说,五戒数量虽少,分量却很重,能严持五戒之人即迈出了成佛度生的重要一步,否则一切即无从谈起。因为就主体而言,恶不禁除,人只有在贪、瞋、痴之中度过余生,只有在六道轮回之中受煎熬,永远不可能脱离苦海。所以,持戒对人来说,是求解脱出苦海的重要手段。在这个意义上,《大智度论》卷十三上说:“大恶病中,戒为良药。大恐怖中,戒为守护。死暗冥中,戒为明灯。于恶道中,戒为桥梁。死海水中,戒为大船。”<sup>①</sup>持好戒律,才能守住清净之身,学佛成佛才能在此基础上进行。“持戒之人,无事不得。破戒之人,一切皆失。”<sup>②</sup>

如果说除去人性中恶的方面常常是人不自觉的行为,必须受制于外在的律令的话,那么,只有对他律的遵从而无积极主动的追求精神,显然无法从根本上除恶向善。因为,被动的依从没有积极主动的造作更能体现主体道德的基本精神,将行善祛恶在人的生命体中全部实践开来。因此,在持戒的外在规范之后,紧接着的便是行善业,而且常常是持戒与行善相联系:不杀生而行放生、护生;不偷盗而行施舍;不邪淫而修梵(清净)行;不妄语而说老实话;不绮语而说质直语;不两舌而说调解语;不恶口而说柔软语;不贪而修不净观;不瞋而修慈悲观;不痴而修因缘观。依佛教所言,人天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘皆以修十善业道而得成就。

《华严经·十地品》第三十五卷上讲:“十善业道,是人天乃至有顶处受生因。又此上品十善业道,以智慧修习,心狭劣故,怖三界故,阙大悲故,从他闻声,而了解故,成声闻乘。又此上品,十善业道,修治清净,不从他教,自觉悟故,大悲方便,不具足故,悟解甚深,因缘法故,成独觉乘。又此上品,十善业道,修治清净,心广无量故,

① 《大正藏》第25卷,153下。

② 《大正藏》第25卷,154上。

具足悲悯故,方便所摄故,发生大愿故,不捨众生故,希求诸佛大智故,净治菩萨诸地故,净修一切诸度故,成菩萨广大行。又此上上,十善业道,一切种清净故,乃至证十方四无畏故,一切佛法,皆得成就。是故我今,等行十善,应令一切具足清净。如是方便,菩萨当学。”<sup>①</sup>

那么,为何行十善业会有如此大的功德呢?

“诸恶莫作,众善奉行。自净其意,是诸佛教。”这是《法句经》中著名的“七佛通戒偈”<sup>②</sup>。应该说,这是佛教伦理观的基础。此偈包含两个层次的含义:“诸恶莫作,众善奉行”是要人弃恶扬善,废恶行善,这是与持戒相联系的,是对人在善恶相对的世俗世界中的道德规范要求。它适合一切众生。佛教称为“有漏善”。“漏”是烦恼,即带有烦恼的善。佛教将世俗世界中区分善恶的标准分为四种:一是对人对己都有利是善;二是对己不利对人有利是大善;三是对己对人都不利是恶;四是对己有利对人不利是大恶。因此,在现实生活中,人要以利人为主,以利他为重;落实到行为中,就是要以慈悲为本,以慈悲为怀。《大日经》言:“菩提心是因,大悲为根本,方便为究竟。”“慈心”是希望他人得到快乐;“慈行”是帮助他人得到快乐;“悲心”是希望他人解除痛苦;“悲行”是帮助他人消除痛苦。

当然,对佛教信仰者来说,仅仅追求这一层面是不够的。因为,佛教所言的善恶与世俗社会所言的善恶不完全相同。佛教所谓的善,是梵文 Kusala 的意译,本是指性安稳,能在现在世、未来世给予自己和他人利益的清净法。具体内涵为符合佛教的教义、教规,能断除痛苦,有利于解脱的品格、思想和言行。所谓恶,为梵文 Pāpa 的意译,指与佛教义理相悖,违损自他,有碍于解脱的品格、思想和言行。因此,佛教言善恶,主要是指是否有利于解脱,追求的目标是超出世间善恶的永恒。这就是追求“七佛通戒偈”的第二层含义——“自净其意,是诸佛教”。所谓“意”,就是指人的内心,指人的意识活动,人的本心。“自净其意”,就是清除人内心的无明、烦恼,达到清净寂静、无烦无恼的状态,也称为“无漏善”。它超越了善与恶的对立,得到了解脱,进入到涅槃的境界。

佛教所论述的善恶意义包含四个方面的内容:

第一是心理层面的内容。纯洁而清净的心理活动,没有烦恼夹杂于其中,而仅

<sup>①</sup> 《大正藏》第10卷,第185页下。

<sup>②</sup> 《法句经》卷下,《大正藏》第4卷,第567页。

与信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害等相联系,此乃本性觉悟为善。

第二是行为实践上的内容。佛教不同于其他宗教之处在于:人只有积极的行为,积善才可能求福,而不只是祈祷,每一个人的命运都掌握在自己手中,任何人都不能决定他(她)的未来。所谓积善,就是指不断地做利乐众生和供养三宝之善行。要从一点一滴之事做起,凡行善就是断了恶念,持之以恒,必成正果。“一毫之善,本趣菩提,如操刀执炬,得其要柄,若以相心,如把刃抱火。《法华经》中,明散心念佛,小音赞叹,指甲画像,聚法成塔,渐积功德,皆成佛道。”<sup>①</sup>

第三是本体层面的内容。佛教以出世间的涅槃解脱境界为善,以世间的烦恼、无明、污染为恶,追求无对待的绝对之善。

第四是时空层面的内容。佛教所行之善不仅要考虑今世,更要考虑来世,从人生实践的意义上如此,从社会发展的方面亦如此。假若一种行为对现在和未来的社会和人类均是有益的,那么这种行为就是善的;假若对现在有利,对自我有利,但对未来的社会和人类有害,这种行为就属于恶。同时,从空间的概念上,有一些行为对某一地域有利,但对另一地域的社会和群体,或对整个社会区域会造成危害,要视为恶的行为。所以,佛教所言善,是就整个人类社会、整个宇宙自然而言的普遍的善。

如果能行这四方面的善,或者始终能以这四方面的标准区分善恶,“众善奉行”,就是一个有道德的人。佛陀说法,其意在普度众生,而说法的中心对象,仍是现世的芸芸众生。因此,佛法是人类众生的佛法;佛陀所言之善恶,更多的是人世间的善恶,其目的是要人以此为标准来净化人生,升华人生,成就圆满人生,向人类真善美的境地迈进。

1. 成就人格完善的人。佛法的真正目的,不唯在人生改善,但必须先改善了人生,然后才可辗转增胜。坚守十善,是坚守做人的基本德行。学佛首先在于学做人,学做有善心、有道德之人。佛法教示人们,人生是善业所感的,造了人的善因,一定要感受人的善果。在现实人生中,最为重要的就在于善行的扩充和增进。《成佛之道》有颂云:“诸善之根本,佛说十善业,人天善所依,三乘圣法立。”初发心的菩萨要从十善学起;菩萨行者,更是以十善心为本;就是登了地的菩萨,其所行也不过是十

<sup>①</sup> 延寿:《万善同归集》卷中,见《中国佛教思想资料选编》第三卷第一册。

善正行的深度实践。虽然人人都可奉行十善,但真正能修持十善行的,要到第二离垢地菩萨,唯佛能究竟圆满。所以,坚守十善业道,是五乘之基,人人当学,并能成就佛果的根本方面。

2. 平等与泛爱万物。行十善业道,在处理人与人、人与其他生物的关系上,应该坚持平等与关爱万物的基本原则。佛教强调“等一物我”,即一切生命的平等。佛教认为,宇宙间一切存在(诸法)在共性或空性、唯识性等方面没有任何差别,一切诸法皆平等无二。一切事物的所谓差别皆是心的幻象,没有真实的意义。佛教宣称,一切众生一律平等,都具有佛性;无高低之差别,不论怨亲,都一视同仁,要有普遍的无差别的爱心。由等一物我的平等观念引申出要尊重生命,利乐有情。不仅要关心同类的疾苦,而且要把仁慈之心广施于一切有情生命之中。“常以仁恕居怀,恒将惠爱为念,若梦若觉,不忘慈心,乃至蠕动蜎飞,普皆覆护。”<sup>①</sup>要尊重它们生存的权利,禁绝一切对生命的危害。“一切屠杀,皆令禁断。无足三足多足,种种生类,普施无畏,无欺夺心,广修一切诸行,仁慈莅物,不得侵恼,发妙宝心,安隐众生。”<sup>②</sup>不仅要维护它们的生存,更要使它们获得解脱,超越轮回苦海。唐高僧玄觉言:“慈悲抚育,不伤物命。水陆空行一切含识,命无大小,等心爱护;蠕动蜎飞,无令毁损,危难之流,殷勤拔济,方便救度,皆令解脱。”<sup>③</sup>这种对一切生命的尊重、关爱,不仅是人的道德情感意义上的,更是人的道德实践的主要方面,体现了佛教超越人类中心主义的博爱,实现着人的生命本质的完善与超越。

3. 利他与舍己。人的坚守十善道,在利益取舍上在于坚守利他主义。佛教要人破除我执,从利益上就要人无私。当然利益上的无我,并非修行上的无我。道德作为主体的属性就须有我,即必须有现实的承担者,为自己的解脱而精进修行,由此,所生善果而自得其利,称为自私。但这种自利实现的过程是人在利益取舍上为他、利他、舍己的过程。佛教要求人们将小我融入到大我之中,在利益一切众生的行为中去实现“自他不二”,实现大我的超越。因此,利他是根本上的自利,欲自我解脱必须要求一切众生的解脱。《净土论》讲:“应知由自利故,则能利他,非是不能自利而能利他也。”这里的自利,就是指个人的觉悟与完善,没有此就没有利他、舍己的具体行为。佛教以拯救苦难众生、利乐有情为己任,将他人、有情众生的解脱视为自己的

① 延寿:《万善同归集》卷中。

② 延寿:《万善同归集》卷中。

③ 《禅宗永嘉集》。

解脱，“是以过去诸佛，本师释迦，从无量劫来，舍我数身命。或为求法，则出髓而剜身；或为行慈，则施鹰而饲虎。”<sup>①</sup>焚身，剜肉，舍身而饲虎等等，从根本上是救赎有情众生之苦，昭示人的大慈大悲的宏愿，表现一种彻底的牺牲精神，这已完全超越了个人的私利和小我的局限，将自我升华为为他人而存在，完全与大量众生融为一体，追求众生的解脱和完善，并以此为自己崇高的道德责任。

从佛教修持十善业道的具体情况来看，善是慧的实践准备，行善的目的在于促使人的觉悟。佛者，觉也，而觉悟的重心在于悟佛性，落实到佛教的基本精神上，即诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。佛教的基本精神用一句话来说，就是缘起而性空，即一切都是因缘合和而成的，一切都是假有的，幻有的。就主体来说，没有一个常我的存在，人越是在实践中舍弃“我”，不执著“我”，越合乎佛教的基本精神而达于人生的解脱。而人修习善业的过程，其实质就是充分实践并体悟人无我的过程。就道德的本质而言，所谓善，即在于主体或多或少地牺牲个人的利益甚至生命以有利于他人或众生（佛教将这种善扩之于整个有情世界）。其中，牺牲个人的利益甚至生命的含义在于不执著“我”的存在，而将自我融入到他人、大众（甚至有情世界）的整个生命体之中，融入到生生不息的生命洪流之中。“融入”即在于将常我加以分散，不仅在观念上，而且在生命的付出与给予之中。给予在佛教上讲即是布施。因此，不论是佛菩萨导引、摄受众众生之四摄，还是佛子从生死此岸到达涅槃彼岸的六种方法与途径，布施都被放在了首位。不论是财施、法施，还是无畏施，都在于要个人全身心地利益甚至生命舍给他人、众生。这样的舍予不能是计较数量、价值或报应的舍予，而应该是心存感激，即施舍者对被施舍者心存感激的施舍。

十善业重在让佛子“众善奉行”，而且完全是诉诸于个人的自觉自愿，其目的在于让主体离我而悟空，离执著而悟幻有。主体在道德的实践中越是做得彻底，越标志着其从小我之中走了出来，不囿于幻妄的名利物欲，而将本性之中固有的佛性弘发出来，放下名利物欲的贪得无厌，遍生对有情世界的因缘关照，随缘赠予，不驻不留，空寂即在心性之中显现出来。

由此可见，戒恶—行善—悟空是佛子在追求佛果之时相互联系着的几个环节。佛教的道德觉悟源于主体对自性之中恶的方面的禁除，对自性之中善的方面的弘发。人对佛果的追求正是藉此而得以实现。

---

① 延寿：《万善同归集》卷中。

## 二、善恶与因果报应

人能自觉地实践佛教伦理,其中一个非常重要的原因在于佛教阐述的因果报应论,善有善报,恶有恶报,个人造业,个人受报是其核心内容。

业,是梵文 Karma 的意译,音译为“羯摩”,意为“造作”,泛指一切有情众生的身心活动。一般分三业:身业、语业、意业。身业指身体、手足所做的一切行为;口业指口中所说的一切话;而意业指思想、心理活动。

《大毗婆沙论》卷百一十三言:“三业者,谓身业、语业、意业……若自性者,应唯一业,所谓语业,语即业故;若所依者,应一切业皆名身业,以三业皆依身故;若等起者,应一切业皆名意业,以三业皆是意等起故。”佛教认为,有情众生的内心思维及随之而起的自身的语言和行动,必定会产生一定的业力。当众生的行为终止之时,这种业力并不随之消失,而是处于一种积聚的状态之中。在一定的条件下,必将作用于行为者本身。《成实论》卷七言:“业报三种,善、不善、无记;从善、不善生报,无记不生。”对自己和他人有益,顺乎佛教义理者为善业;对自己和他人有害,违背佛教义理者为恶业;不善不恶的称为无记业。

《十善业道经》言:“尔时世尊,告龙王言:一切众生,心想异故,造业亦异;由是故有诸趣轮转。……今大海中,所有众生,形色粗鄙,或大或小,皆由自心种种想念,作身语意诸不善业;是故随业,各自受报。”<sup>①</sup>人在现实世界中的活动,不外乎身、语、意三种造作。这三种造作并非是无结果的造作,当它呈现着善或不善之时,就种下了果报的种子,并必然会得到相应的报应。其中决定个人贫富、寿夭、命运之业,称为满业,所得果报称为“别报”;决定人的共性和共同物质生活条件的业,称为引业,所得果报称为“总报”。如果就个人现实的领受及未来的命运而言,完全是个人造作的不共业所引起的,没有人可以替代,没有人可以拯救。《地藏菩萨本愿经》上讲:“众生莫轻小恶,以为无罪,死后有报,纤毫受之,父子至亲,歧路各别;纵然相逢,无肯代受。”<sup>②</sup>纵是亲如父子,在果报领受上也是各随其身。那么,就主体而言,如何才能更好地面对现实,改变现实,获得终极的善报呢?

① 《大正藏》第15卷,第157页下。

② 《大正藏》第13卷,第782页。

首先,在理性认识上,主体应该弄清楚善恶报应三世因果报应。如果人将现实世界中人们的富贵禄寿用道德的尺度来加以衡量,常会得出悖反的结论:即为善者并非总是能在现世得到善报,为恶者也并非能得到恶报。如果人在理性认识上不能将这一问题弄清楚,那么,在身、语、意业的造作上就会失去为善祛恶的动力源泉。

对此,佛教指出:人所领受的果报是要通看三世的。现在所领受的是主体在过去世所作业报的显现,而现在所造之业将更多地为未来世个体遭受果报种下种子。善与恶的业力并非随个体肉体的死亡而一同俱失,它会永恒地存在着,直到个体最终遭受果报为止。因此,个体不必要弄清楚自己过去世所造的种种业,而今生受着的就是它的反映;也不必过多地担忧未来,今生作着的在未来必然显现。一切都是个人的造作,一切都是个人在受报。

东晋慧远在《明报应论》中明确讲:“夫因缘之所感,变化之所生,岂不由其道哉?无明为惑网之渊,贪爱为众累之底,二理俱游,冥为神用,吉凶悔吝,唯此为动。无明掩其照,故情想凝滞于外物;贪爱流其性,故四大结而成形。形结则彼我有封,情滞则善恶有主。有封于彼我,则私其身而身不忘;有主于善恶,则恋其生而生不绝。于是甘寝大梦,昏于同迷;抱疑长夜,所存唯著。是故失得相推,祸福相袭,恶积而天殃自至,罪成则地狱斯罚。此乃必然之数,无所容疑矣!”<sup>①</sup>由“无明”而生“贪爱”,而生对外界事业的迷恋、执著,从而进行造作,而有了业的积聚,而有了善恶果报的主体,从而轮回流转。汉牟子在《理惑论》中言:“阴施出于不意,阳报皎如白日。况倾家财,发善意,其功德巍巍如嵩泰,悠悠如江海矣。怀善者应之以祚,挟恶者报之以殃,未有种稻而得麦,施祸而获福者也。”对此,梁启超曾准确地分析道:“凡自己所造过的业,无论为善为恶,自己总要受‘报’,一斤报一斤,一两报一两,丝毫不能躲闪,而且善恶是不能抵消的。……恶业受完了报,才算善业的账,若使正在享善业的报的时候,又做些恶业,善报受完了,又算恶业的账。……又并不是像耶稣说的‘到世界末日算总账’,全是‘随作随受’;又不是像耶稣说的‘多大罪恶一忏悔便完事’,忏悔后固然得到好处,但曾经造过的恶业,并不因忏悔而灭,是要等‘报’完了才灭。”<sup>②</sup>人为自己的身、语、意业负责,又为自己身、语、意业的结果承担责任。道德行为的责任明确,受报充分而坚定,使主体在理性上确认今生的受报乃过去世自己

① 石峻等:《中国佛教思想资料选编》第1卷,第90页。

② 《梁启超年谱长编》,上海人民出版社1983年版,第1046页。

的造作。个人不必抱怨他人、群体,不必抱怨人生存的环境,不必为个体在今生作善而没有得到回报而不满。人所能做的就是默默地领受一切。

其次,如果说,人生未来的命运掌握在自己手里,那么,现实人生又将如何去掌握?依佛教所言,虽然人现世的领受是过去世所造之业,但人并非不能改变它。除了重大的业力不能改变而被称之为定业之外,人是可以凭后天的努力改变过去世所造之业的。

中国东晋的佛学大师慧远曾因“俗人疑善恶无现验”而作《三报论》,特别强调了“善恶始于此身,即此身受”的“现报”<sup>①</sup>。在南北朝隋唐时期,中国曾出现了一批“伪经”“疑经”,将信佛守戒、行善去恶同现世人生的福祿寿相结合,在民间产生了极大的影响。当时广为流传的《提谓经》上讲:“佛言:四时交代,阴阳易位,岁终三覆八校,一月六奏。三界皓皓,五处录籍,众生行异,五官典领,校定罪福,行之高下,品格万途。诸天帝释、太子使者、日月鬼神、地狱阎罗、百万众神等,俱用正月一日、五月一日、九月一日,四布案行,帝王臣民八夷、飞鸟走兽鬼龙行之善恶,知与四天王。月八日、十五日,尽三十日所奏,同无不均,天下使无枉错。覆校三界众生罪福多少,所属福多者即生天上,即敕四镇五罗大王司命,增寿益算,下阎罗王摄五官,除罪名、定福祿,故使持是三长斋,是故三覆。八校者,八王日是也。”<sup>②</sup>佛教护法天帝释在斋日派遣太子、使者、四大天王等百万众神下降人间,对众生善恶行为进行探查,并以此决定人的福祿寿,“即生天上”。这种无形但又无任何人可以逃避的善恶审查,给人的道德行为注入了神的审查的含义,使个人的行为不仅在业的累积中,在未来可以得到真实的回报,而且就一年中众多时日的巡察、奏校中,也得到了“增寿益算”等的现世回报。个人的行为善恶与实际结果在很短的时间内就可以得到报应,一方面进一步严明了个人的行为责任问题,即人的现世的福祿寿在很大意义上来自现世的善的行为;另一方面则加强了个人行为的反馈效应,善恶行为的报应不只是在来世,在现世即能看到。行恶或许在短暂的时期内达到了快乐的目的,但在更长的时间内则会遭受不幸的折磨,由此引起人对作恶的畏惧。

明代四大高僧之一的云栖株宏所撰《自知录》更是将佛教的劝善化俗具体化,个人自记履行功过格,将一日之中善事恶事逐一登记并打分,一日一小计,一年一大

① 《弘明集》卷5,《四部丛刊》影印本。

② 《法苑珠林》卷88引,见《大正藏》第53卷,第932页下。



计,年终将功折过,余额即为本年所得功数。其分善门为忠孝类、仁慈类、三宝功德类、杂善类;分过门为不忠孝类、不仁慈类、三宝罪业类、杂不善类等。比如在善门“忠孝类”中具体为:“事父母致敬尽养,一日为一善。守义方之训不违犯者,一事为一善。……劝化父母以世间善道,一事为十善。劝化父母以出世间大道,一事为二十善……”在“仁慈类”中:“救重疾一人为十善,轻疾一人为五善。施药一服为一善。……见渔人、猎人、屠人等,好语劝其改业为三善。化转一人为五十善。……赈济鳏寡、孤独、瘫瞽穷民,百钱为一善。……平治道路险阻泥淖,所费百钱为一善。……”这样细致的定分计功过格,使主体在行任何事时都有善恶果报的计量考虑,从而对自己身、语、意业的造作都有严格的约束;在现实行为中,积善行德就不仅是可能的,而且是必需的。这样,人就掌握了现实人生,从而也驾驭了自己的未来命运。

第三,一旦人们从自我的现世行为出发去关注个人的终极命运,那么,佛教伦理就会同人的自律、自重、自愿相结合。东晋佛教学者郗超在《奉法要》中明确地讲:“三界之内,凡有五道:一曰天,二曰人,三曰畜生,四曰饿鬼,五曰地狱。全五戒则人相备,具十善则生天堂。全一戒者,则亦得为人。人有高卑或寿夭不同,皆由戒有多少。反十善者,谓之十恶,十恶毕犯,则入地狱。抵揆强梁,不受忠谏,及毒心内盛,徇私欺给,则或坠畜生,或生蛇虺。悭贪专利,常苦不足,则堕饿鬼。其罪差轻少,而多阴私,情不公亮,皆堕鬼神。虽受微福,不免苦痛,此谓三途,亦谓三恶道。”<sup>①</sup>人其终或上天堂,或坠地狱,或为天人,或为畜生、饿鬼,皆依为善作恶的业力而轮转,无人能出其右者。

就人的某一项作恶或行善的报应来讲,佛教都进行了详尽的描述。《大方广佛华严经十地品》第三十五卷上言<sup>②</sup>:犯杀生之罪,要坠入地狱、畜生及饿鬼之中。若生人中,会得两种果报:一者短命,二者多病。与增上果看,人所得到的器世界不美好,饮食、果实及药物等皆少光泽,吃了不易消化,会多生疾病,中天而死。犯其他恶罪者,也都会有相应的等流及增上果报。而修持十善业道,都能成就殊胜功德,并得相应果报。《十善业道经》上讲:“若离杀生,即得成就十离恼法。何等为十?一于诸众生,普施无畏。二常于众生,起大慈心。三永断一切嗔恚习气。四身常无病。

① 《弘明集》卷13,《四部丛刊》影印本。

② 《大正藏》第10卷,第185页下。

五寿命长远。六恒为非人之所守护。七常无恶梦,寢觉快乐。八灭除怨结,众怨自解。九无恶道怖。十命终生天。”<sup>①</sup>如果能修持其他善业,也能成就相应的果报。

佛教的因果报应论,以个人造业个人受报为根据,没有任何外在力量的左右,这排除了全能的神或上帝的存在。因为神或上帝往往是全知全能的化身,他们能降福降祸于人类,是主宰人类命运的主体,而人类相对于他们则是无知者、盲从者,甚至就是一群被上帝率领着的羊。但佛教认为,人或上天,或入地狱,全然不在于外在的神的左右,而在于自己,在于自己的造作。人只有从我做起,从善而为,破除“我执”“无明”,就可以达于觉悟,甚至最高境界可入佛界。另外,佛教承认命运的主宰。天命往往是神秘力量的存在。人受天命之左右,也是受神秘力量的左右。人的生活的盲目性、随意性,甚至不负责任,其结果都可归之于天命。因为天命不以人的意志为转移,人不能抗拒,无法改变,而只能被动地接受、顺应。但佛教并不承认有一个超越于人的神秘力量。佛教的因果论也讲预定、决定,但它只承认现实生活中发生的一切都是有原因的,并且必将得到某种结果,从现在可以推知过去,预测未来。但因果的决定作用非某种盲目的必然性使然,而是人自身行为造作的决定。人自己决定主宰着自己的命运。人的生活的一切方面都是自己的造业所致,每一个人都为自己的行为和生活承担着完全的道德责任。明高僧德清言:“佛说一切世间善恶因果报应,如影随形,毫不可爽。……人生一世,正报身命延促,依报家产资财、功名贫富贵贱,秋毫皆是前生修定,今生所受用者,不从外来,尽是自作自受耳。”<sup>②</sup>

应该指出,佛教的因果报应论同俗世民众求福避祸的观念相结合,使佛教伦理带有了功利的色彩。但正因为如此,它却在俗世广大民众之中产生了广泛的影响。佛教伦理的自利性是在主体行善之后得到的果报。这种果报尽管自己期望得到,但实际上如何得到并不因个人的打算而发生相应的变化。而且这种有违佛法的打算并不会给人带来好的报应。因为当人意念所动时,已有了意业的造作。因此,人之为善应是本质上的为善——只为善而善。尽管为善的实际结果有相应的果报,但在为善之始、之中,主体是不应也不能有相应的心机的。另外,自己作业自己获报,没有任何人可以代替、可以更改。这排除了主体未来命运的随机性、不确定性和不可知性,使个人转而求诸于己,求诸于自我的内心及现时个人身、语、意业的造作。这

① 《大正藏》第15卷,第158页下。

② 《感应说》,《慈山老人梦游集》卷39。

样的价值判断和选择标准,使道德变成了个人必须实践的准则。

### 三、成佛的伦理修持

佛教伦理极力强调个体道德上的自觉、觉他与觉行圆满。其中,道德自觉是个人修持的主要内容;道德上的觉他(利他)是个人伦理实践的精髓;而觉行圆满则是主体福慧双修所能达到的最高境界。佛教的义理显现:主体的道德行为不应是外在强制的行为,不应是表面做给人看的行为,而应是人的本真生命的自然流露——实践道德应是主体生命的本质。为此,佛教伦理诉诸于人的道德信念、道德情感、道德意志、道德行为、道德修养,而达于道德境界的最终实现。可以说,成佛不在于主体向外寻求,而在于向内追寻。

佛教认为,主体的道德自觉要建立在信仰的基础之上。《成唯识论》六中解释什么是“信”时说:“于实德能信忍乐欲,心净为性。”《大乘义章》二中言:“于三宝等净心不疑名信。”佛教把佛、法、僧称为“三宝”,以此来指佛教,或与佛教有关的事物。《大乘广五蕴论》卷四讲得更具体:“云何信?谓于业果、诸谛、宝等,深正符顺,心净为性……与欲所依为业。”要信仰佛教所言的一切法,信仰佛法是真实无妄的;要深信佛教所言的一切善法,人们只要肯努力去做,都能获得成就。信念的力量能使佛法深入人的内心之中,起到清净本心、弘发自性的作用。中国禅宗六祖惠能要人依自性上的觉、正、净<sup>①</sup>。当信力所到之时,自性本觉,自性本有正知正见,自性原本清净无染。信仰的实质从根本上来讲就在于主体要坚信自性,坚信自己能够成就佛果。而道德的自觉正是奠基于主体对自性的坚信不疑的基础之上,奠基于主体按自性的觉、正、净而生活。

如果说道德信念是主体实践道德的导引力,那么,道德情感则是主体实践道德的内驱力。佛教道德的自觉与自愿,从道德情感上说,在于它诉诸于人的情感之中的惭与愧。《大乘广五蕴论》言:“云何惭?谓自增上,及法增上,于所作罪,羞耻为性。罪谓过失,智者所厌患故。羞耻者,谓不作重罪。防息恶行所依为业。”“云何愧?谓他增上,于所作罪,羞耻为性。他增上者,谓怖畏责罚,及议论等,所有罪失,羞耻于他。业如惭说。”佛陀讲:惭愧是人类不同于禽兽的地方。这即是说,人类有

<sup>①</sup> 《大正藏》第48卷,第339页下。

一种反身内省的力量。当人在进行身、语、意业的造作时,相对于社会的公意、佛的教诲及自性上的良心发现,人会反身内察自己的造作,由此而引起对恶的行为或自己的种种过失的懊悔、愧疚之心、之情。佛陀认为:惭愧心应“自增上,法增上,世间增上”。这就是说,主体的惭愧心应依之于自己,依之于法和依之于世间。

依自己即依人类本性上的自尊自重。自尊心是人类肯定自我、发展自我的主要力量。自尊感的实质是道德上的自我肯定。依佛的教诲,一切有情众生都能寻求到解脱,都有佛性,只要人依之于自我良心的感召而心正身正,在道德上肯定自我,不放纵,不自暴自弃,不甘沉沦与堕落,都能从内心深处离恶而向善。依法就是顺之于真理,顺之于佛法的教诲。从佛子修持的八正道来看,正见是第一也是最为根本之道。而正见的内容即是佛法教诲的核心。人依之于佛法而修持,对自我恶的言行的惭愧心就会生起,并能时时处处省察自己的道德意向,培植起好恶心,在道德的选择上就更为恰当、严谨。依世间就是依从于人类理性上的共同觉悟,依之于社会的公意及宇宙的真理。禅宗六祖惠能曾言:“佛法在世间,不离世间觉,离世觅菩提,恰如求兔角。”<sup>①</sup>社会的正义、真理及民众的公意,重在培植人的向善心、崇善力,斥责反对人的恶的行径及意向,合于大众之意者即合于真理。因此,主体的惭愧心应依之于大众之善、社会公意。遭民众斥责的恶的行径即引起愧疚、羞恶,而受褒扬的善的行为即引起欣喜、欢愉。可以说,主体的为善祛恶的情感培育即在这个过程中得以实现,而道德自觉也正是受到这种情感的推动和呵护而完成的。

对主体来说,道德的增进贵在行动。这种行动一是主体依据佛教义理而作的修持之功,即将为善祛恶的动机、情感、理念落实到言行举止之上,实践开来;二是个人要将善、道德推之于对待他人,对待芸芸众生,对待有情世界的广阔范围之内,以求利乐有情。主体的道德行动重在个人的努力,重在个人始终不渝地勤奋精进,不安逸,不懈怠。

《大乘广五蕴论》上讲:“云何精进?谓懈怠对治,善品现前,勤勇为性,谓若被甲,若加行,若无法弱,若不退转,若无喜足。是如此义,圆满成就,善法为业。”<sup>②</sup>在佛教看来,个人的为善祛恶之路、实践佛法之途并非平坦大道,需要个人破除前进道路上的种种障碍,做最大的努力。这需要诉诸于个人的道德意志,经中所言的主

① 《大正藏》第48卷,第351页下。

② 《大正藏》第31卷,第852页下。

体的精进应“有势、有勤、有勇、坚猛、不舍善轭”即在于此。在人实践道德、实践佛法之时，应整束自己，作大势愿，犹如入敌阵前先着好铠甲，尔后人阵，方无所畏惧；在行动上应勤勉进发；不自己轻蔑而又无任何怯惧，有勇奋进；能忍受寒冷酷热等等的苦痛；终能以善法为轭。其中，主体的道德意志集中表现在履行道德义务、以善法为轭的过程中能自觉地克服一切困难和障碍，作出坚定而正确的抉择，并能有持之以恒、坚持到底的精神。

在佛教看来，实践佛法、增进道德不能操之过急，也不能一暴十寒，应该以人的意志融入其中，一以贯之又能从容中道。佛曾对亿耳说：“精进太急，增其悼悔；精进太缓，令人懈怠，是故汝当平等修习摄受，莫著，莫放逸，莫取相。”<sup>①</sup>既不要操之过急，又不要缓慢放逸。所谓不放逸，即人的警觉，“常自警策不放逸。”<sup>②</sup>警觉顺利中养成的惰性，一切可能对自己不利的心情和环境，及时提醒、鞭策自己，不能松懈、放纵，只求安逸而忘记不断向上的努力。就道德实践而言，精进与不放逸是其中最为重要的两大因素：精进在于积极主动地努力，在于勇猛向前；而不放逸在于防止消极的退缩，防止人的惰性的束缚。在德行的修持中，这两大因素保证着人，使道德的进修、增进恒定而坚决。

如果要人的道德行为在从容中道中进行，如果要道德的增进恒定而深入，变成人生命的本体活动，那么，主体就不仅要有道德的努力，还要进行道德修养。所谓道德修养，就是主体使道德自觉地成为人的品质、品德的过程，成为人的生命的重要组成部分。在佛教看来，这种道德修养在于：主体自觉地以佛的教诲和佛教的教理要求自己，进行自我锻炼和自我改造，以形成相应的品德意识；并在佛的教诲下进行严格的修持，反观内求，体悟自性，形成相应的道德情操，达到理想的道德境界。

在佛教的道德修养中，主体禅定的修持过程，轻安和行舍的调整身、息、心、神的过程意义重大。佛教认为：道德行为能够变成主体生命的本然活动，在于人要能够很好地把握自己的身、心、意欲。这种把握来自于人修习禅定而得到的离欲观念，定静一味，不为外物及外念所系。禅定的本质在于清净。而人之所以能够获得清净，得之于在修习过程之中的调身、调息、调心，使精神集中而归之于不散乱。这种不散乱非欲贪所得，换句话说，如果贪恋现实生活之所得、所求、所欲就不能入定，不能入

<sup>①</sup> 《大正藏》第2卷，第62页下。

<sup>②</sup> 《杂阿含经》卷47·1252经，见《大正藏》第2卷，第344页中。

定就不能成为自己意欲的主人。因此,修禅即在于使主体修持得成为自己意欲的真正主人,不论在何时何地,都能以净化了的内心过适当的生活:既可以衣粪扫衣,也可衣名贵的金缕衣;既可以食粗食,也可以食百味食;既可以树下坐,也可以住高楼高阁;既可以独住山林,也可以与四众共住,不生烦恼,不生瞋恚,不系恋于环境,不追逐于尘欲,而能使身心轻安,心神畅适,在少欲知足中过适己的生活,而随意之行、住、坐、卧都合于心性之本真。

当然,修持的生活又是实践的生活,这种实践叫做行捨,即心性上的实践,让人远离掉举等高下的不平等性,使心性得以平等,不偏不倚、正直无私地对待有情众生,看待自己的生活,使心性在无杂染、无自私自虑、无发动性的任用而转中自然的善心相续、本心相连,心灵寂静而安住。人不论处在什么样的境况下都能过上道德的本然生活,随心所欲不逾矩。

在人的现实行为中,佛教修持的道德实践是修行六度、四摄。六度又称“六波罗蜜”,是指六种从生死此岸到达涅槃彼岸的方法和途径,这是大乘佛教教徒修习的主要内容。《解深密经》中言:“善男子,菩萨学事,略有六种,所谓:布施、持戒、忍辱、精进、静虑(禅定)、智慧到彼岸。”

《大乘大义章》卷十二中言:“以己财事分布与他,名之为‘布’,撮己惠人,目之为‘施’。”布施是与他人以财物、体力和智慧等,以解除个人的吝啬和贪心,为他人造福成智而获得积累功德以求解脱的一种修行方法。《六度集经》第一章讲:“布施度无极者厥则云何?慈育人物,悲愍群邪,喜贤成度,护济众生,跨天逾地,润弘河海。”其中所列之布施对象,大大超出了人类的范围,而遍及整个有情世界。不论是佛经中宣扬的摩诃萨陀太子舍身饲虎,还是尸毗王舍身救鸽,都在广扬在人的生命与整个有情世界的生命之间,人要有勇于舍弃自我而拯救众生的精神,这是佛教修持的基点。

持戒与忍辱是一个人坚持道德自律的主要方面。佛教言“忍”,有“忍受”“认可”等意义。《成唯识论》卷九说:“忍有三种,谓耐怨害忍,安受苦忍,谛察法忍。”“忍以无瞋、精进、审慧及彼所起三业为性。”“忍”的重点是要求人要安于苦难和耻辱,安于受苦受害而无怨恨的情绪,并将此视为人求解脱、获万福之源。《六度集经》第三章言:“忍不可忍者,万福之源。”

精进、禅定和般若是佛教徒的修养求智慧而达于佛教修行的最高境界的必行之道。佛教修行的最高目标,就是求对佛教最高真理和不可以用语言文字来表达的无

上智慧的洞悟。《大智度论》卷一百讲：“般若波罗蜜是诸佛母。诸佛以法为师，法者即是般若波罗蜜。”掌握了般若智慧，人就能彻底解脱轮回，而达到佛教最高的修行境界和理想的道德境界。

四摄又称“四摄事”“四摄法”，指大乘佛教修菩萨行者在修行的过程中，在与一切众生相处时应遵守并修习的四种基本准则。据《大品般若经》卷十三载：(1)布施摄，若众生乐财则施财，爱乐佛法则施佛法；(2)爱语摄，随众生的根性善言慰喻，使他们对佛法产生亲近的感觉，进而接受佛法；(3)利行摄，做利益众生的种种事；(4)同事摄，与众生同处，随机教化。

当主体的道德修持有了实际的功效，道德境界就自然而然地呈现于人的身、语、意行之中。这种道德境界的实质就是人的慈悲心的显现。所谓慈，即慈爱众生，给予快乐；悲，即怜悯众生，拔除苦难。慈悲心即是主体在自爱基础上纯粹之怜悯、同情、关爱众生之心。《大智度论》讲：“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。”<sup>①</sup>并有“小悲”“中悲”“大悲”之别。小悲即对一切众生起“与乐拔苦”心；中悲即已觉悟到“诸法无我”而生起的慈悲心；大悲即指无分别心而生起的平等无差别的绝对慈悲。人的修养层次的不同决定了人的道德境界的不同，也决定了人实践道德的深度和广度的不同。

《大智度论》进一步讲：“慈悲是佛道之根本。所以者何？菩萨见众生老、病、死苦，身苦，心苦，今世、后世苦等，诸苦所恼，生大慈悲，救如是苦，然后发心求阿耨多罗三藐三菩提。亦以大慈悲力故，于无量阿僧祇世生死中，心不厌没。以大慈悲力故，久应得涅槃而不取证。以是故，一切诸佛法中慈悲为大。若无大慈大悲，便早入涅槃。”<sup>②</sup>人的大慈大悲之心之所以为佛道之根本，即在于它合乎佛道的基本精神：慈悲奠基于缘起论和无我论的基础之上。从三世因缘关系来看，众生的存在可能在过去世是自己的父母、亲人，而个体的存在又没有实体性，因而，人在“理性”上应该坚持自他一体的原则。这是主体道德境界的完善在“理性”上的自觉。同时，慈悲又从根本上实现着主体道德上的自觉——觉他利人。人生所能求得的菩萨行果，即以救度一切众生为务。《大乘起信论》言：“众生如是，甚为可悯。作此思维，即应勇猛立大誓愿，愿令我心离分别故，遍于十方修行一切诸善功德。尽其未来，以无量方便

① 《大正藏》第25卷，第26页。

② 《大正藏》第25卷，第26页下。

救拔一切苦恼众生,令得涅槃第一义乐。”<sup>①</sup>慈悲之心的普度众生是在道德实践领域里实现着“自他不二”,人我一体。人在这种“理性”自觉与道德自觉的共同作用下,其境界就可达于超越之境界,即超越人我之别、人群之别、人与有情众生之别。而主体之善在超越中就会日益走向圆满。善待己即善待人、善待有情众生,善待有情众生、善待人即是善待己,平等自然,无有分别。在这个前提下,依佛教所言,人性之中的“佛性”就会显现,人就可能会依次而修持到佛教最高的境界,无上正等正觉的境界。

如上所述,佛教伦理的核心是要人追求成佛。它诉诸于个体,依靠的是个体的自觉自愿性。但如果最终的结果,即成佛不是真实存在的话,那么,个体的努力只能在伦理上显现出价值。这是佛教伦理同中华传统的儒家、道家伦理共同构成中华民族伦理道德基础的根本方面,也是佛教伦理能够同儒家、道家伦理相融的重要基点。

---

<sup>①</sup> 《大正藏》第32卷,第58页下。



## 第九章 神与女性

### 导读

女性在人类宗教中的地位犹如她们在人类现实社会中的地位一样,是发展变化的。在漫长的,她们被社会和男性排除、歧视、压迫和迫害的历史时期,她们在宗教中的地位也是如此。所以,女性在人类进入阶级社会以后,在宗教中并没有获得真正的福音。相反的,宗教常常通过否定女性而否定现实人生,否定人们对世间的留恋和执著。而女性的悲哀不仅仅在物质生活、政治生活方面的待遇上,而且还在精神生活方面的被歧视和被压迫上,她们的悲剧是社会的物质生产和生活发展所造成的。因此,女性所能获得的福音不可能真正来自宗教,而只能来自社会的整体发展和进步。当女性能够在人类的物质生产和生活中较为充分地展示其力量,并得到社会的肯定和赞成之时,女性的地位才能真正得到提高。所以,只有社会的发展能够解救女性;女性只有通过自己的斗争能够解放自己,而没有他途。可以说,女性在整个社会生活中的解放程度,标志着人类在根本意义上的解放程度,标志着社会的真正发展和进步。

### 一、女性的悲哀

在人类的生存发展史上,男人和女人一起缔造了神以及神的世界。就人类两性而言,女性比起男性似乎更具有某种神秘性:她们哺育和照看子女;为远古的部落保存了医药、诗歌和民谣;通过接生、烹调和采集,她们成为同自然最接近的人,辨别植物,调制可食用者,乃至成为医生和药剂师;女性以其特定的方式表现了自然的生殖力——那令人敬畏的生命的力量。人类通过母亲的生殖力得以延续,就连耶稣和释迦牟尼也不例外。在整个生命的过程中,女性以其生命历程的诸多环节——月经、妊娠、分娩、闭经等等来体验着神秘和展示着神秘;人类首先是在母亲的怀抱中,在母亲的催眠曲中享有天、地、人相互交感的诸多温馨、诸多和谐、诸多浪漫,朦胧地感

知着这个世界,体认着这个世界……

如果说,宗教是人类体验神秘、试图认识神秘和同神秘共存在的一种形式,那么,在人类两性中,女性理应比男性更多地享有同神、同神秘存在者相交往的优越性、优先性;更应蒙受到神的眷恋和神的拯救。进一步说,在通往天国的道路上,女性理应昂首阔步于前,男性则应紧跟缓行于后;退一步说,也应男女两性携手共进天国之门。然而,在神的王国和宗教的世界中,实际的情况并非如此。世界三大宗教中妇女的命运给人们展示的似乎只是悲凉的一页。

佛陀释迦牟尼同弟子阿难有过这样一段对话:“世尊,对待妇人我们举止应当如何?”“就当没有看见她们,阿难。”“但如果看见了她们,那该怎么办呢?”“不要同她们说话,阿难。”“但如果她们要同我们说话呢?世尊,我们怎么办?”“警惕自己,阿难。”乔达摩·悉达多在成佛之前,曾有过一段美满的婚姻,但他寻求觉悟,却是在离弃了被称之为“桎梏”的妻子和幼儿之后。佛陀厌恶女人,抵御诱惑。据佛教传说,在没有出家之前,有一次,美丽的舞女为他表演,但他却睡着了。这些女人也就无可奈何地耸肩蜷缩成一团,睡了。当他醒来时,看见这些睡着的舞女,唾液从她们嘴里滴出来,浑身是汗液,有的磨牙,有的打鼾,有的衣裙不整,“以至于令人恶心地露出了私处”,这场景使他作呕,遂将欢宴的大厅看成了停满尸体的停尸场。为了阻止佛陀获得正觉,魔罗也曾派出了自己三个美丽的女儿欲望、快乐和情爱来诱惑他,佛陀毅然战胜了这种诱惑。他以战胜具有诱惑力的感官的世界——女人的世界而获得了正觉。于是,女人在佛陀乃至佛教的世界中就自然成为达到个人品德完善化,进入佛的境界的障碍、桎梏。

在佛教徒中流传着这样一个故事:一个和尚遇见了一个穿戴打扮犹如天仙的美貌妇人,那妇人刚才还与她的丈夫恶言相向,一看见和尚,便想得到他。她高声大笑以引起他的注意。这位和尚吃了一惊,抬头看见她的牙齿,便立即想起了白骨,于是顿生厌恶之情。这样,他便立即获得了正觉。在佛教经典中,妇女常常被描绘成在性方面贪得无厌,嫉妒,愚蠢,令人厌恶,僧人以抵御同女人相交往、克制自己而获得最高的德行。

在佛陀缔造的佛教的世界中,妇女尽管获得了一定的地位和权利,比如,佛陀为妇女们敞开了佛教的宗教生活的大门,为她们提供了获得更多独立性的机会,但无论是作为个人还是作为群体,女性和男性仍然有着根本的区别:尼姑向来被认为是从属于和尚的;只有和尚才能解释法;而且在雨季安居时,尼姑庵内必须有一位和尚

助持；女信徒是不能领导宗教社团的；同时，佛教向女信徒提供着这样一种慰藉，她们的善业，将使她们再生为男人。佛陀的母亲就是这样，在她生下儿子七天死去后，继而转世为一个男性神灵；还有一位“专心修习男人的思想”的善德的少女，再生而为神的儿子；而佛陀本人则从来未遭受过为女性所生的耻辱。在现实生活中，佛教广扬这样的观念：一个好的女人是完全恭顺的，她只讲顺耳的话，对丈夫百依百顺，使丈夫的一切愿望都得满足，即使丈夫在外面另有所爱，也要更加体贴，更加贤惠，不能恨他、怪他、埋怨他。

在《帝王宝鉴》一书中，伊斯兰教最主要的思想家之一 Chazali (1058—1111) 将妇女所受的诸多痛苦归咎于夏娃在伊甸园中所犯的罪行。他讲：当夏娃吃了上帝所禁止的伊甸园中的果实后，上帝以下列 18 件事来处罚女人：1. 月经；2. 生产；3. 与父母分离而和一个陌生人结婚；4. 怀孕；5. 对自己没有自主权；6. 继承较少的遗产；7. 可被丈夫休弃，但不能对丈夫提出离婚的要求；8. 男人能合法拥有四个妻子，但女人只能有一个丈夫；9. 她必须留在家里，深居简出；10. 即使在屋子里，她也必须把脸都蒙起来；11. 要两个女人的证词才能推翻一个男人的证词；12. 她不能出门，除非有近亲相伴；13. 男人可以参加祈祷、宴会及葬礼，但女人则不行；14. 女人没有资格当领导者及评判者；15. 在千种优秀中，有 99.9% 归属男人，只有一种是属于女人；16. 女人若行为不检点，她们在复活节时需承受比其他人多一半的苦难；17. 如果丈夫死了，女人必须接受观察四个月零十天后，才能再婚；18. 被丈夫休离的女人，必须观察三个月或月经来过三次后才能再婚。这处罚女人的 18 件事充分反映了伊斯兰教世界中妇女的地位，并且显示着这种社会习俗是由其背后的宗教所批准的。

如果历史地看问题，伊斯兰教中妇女的地位比起以前的时代还是有所改善。比如：《古兰经》中虽然还留有如向未婚妻送聘仪这种习俗，但已失去原来的是支付被买者身价的性质，而仅是给她的褒奖，即使两人以后断绝关系，妇女仍可将其留作私产；虽然仍承认多妻制，但作了限制，规定最多不能超过四个，并且丈夫要公平地对待她们，如果不能做到，最好只娶一妻；规定不能近亲结婚，废除寡妇改嫁时，只能嫁给丈夫的兄弟或亲属中其他人的内嫁制习俗，寡妇只要经过四个月零十天的待婚期，就可自由结婚；打破了妇女不能继承遗产的惯例，确定了女子的继承权等等。

但无论如何，《古兰经》从律法的角度规定了男人比女人地位的优越，并且从许多方面将这种优越展示出来：“男人是维护妇女的”，因为“男人的权利，比她们高一

级”“真主使他们比她们更优越”<sup>①</sup>；“你们怕她们执拗的妇女，你们可以劝诫她们，可以和她们同床异被，可以打她们”<sup>②</sup>；“你们的妻子好比是你们的田地，你们可以随意耕种。”<sup>③</sup>随后的历史发展并没有使妇女的地位有所提高，他们让火狱中住上妇女，因为她们天生就是忘恩负义的“弯曲的肋骨”。《古兰经》中关于端庄行为的规定被援引来证明女人的整个身体都是不可外露的隐私，需要深居深闺之中。对于男人来说，回避女人就成了美德，“安拉将褒奖那些看到美丽的妇女就闭上眼睛的穆斯林”。朋友外出，男人不应去朋友家做客，因为“魔鬼就像你血管中的血在你体内流动不停”。甚至两个女人也不要坐在一起，以免一个人回去向自己的丈夫描绘另一个人而使他受到诱惑。

在《圣经》中，基督耶稣的言行并没有反映出反对女性、厌恶女性和性别歧视的内容：他为人治病竟毫不顾及流血不止的女人在宗教礼仪上的不洁；他破除安息日休息的律法而医治好了一个驼背的女人；他从一个妇女的女儿身上驱除了恶魔；他为一个可怜的寡妇复活了她的儿子；甚至他在井边礼貌地和撒玛利亚的妇女直接谈话——在耶稣的时代，拉比的教义认为撒玛利亚的女人“从摇篮时期开始就有月经”，她们始终是宗教仪式上的不洁之源；他把男人和女人都看成是需要他帮助的个人，他把他们都看成是自己的合作者或朋友，他们提供着同等的服务；他没有为妇女规定一套女人们必须遵循的妇德；他甚至无视禁忌和律令，不顾及会遭到诽谤而同贱民阶层的妇女相交往。于是，他成了保罗所说的社会的“绊脚石”和“傻瓜”。

但有一点表明，他似乎并没有完全背离那个时代，他的十二门徒中没有一位是女性；没有任何一位妇女能担任重要的高级职务或担任教会的领导（直至今日依然如是）。

后来，他的门徒就更向当时的社会靠拢。在《哥林多前书》中，保罗责备妇女不该不蒙着头去参加祷告和讲道，他这样讲：“我愿意你们知道，基督是各人的头，男人是女人的头，上帝是基督的头。凡男人祷告或是讲道，若蒙着头，就羞辱自己的头。凡女人祷告或是讲道，若不蒙着头，就羞辱自己的头。”原因是：“男人本不该蒙着头，因为他是上帝的形象和荣耀，但女人是男人的荣耀。”<sup>④</sup>这一点，奠定了整个基督教

① 《古兰经》2:228;4:34。

② 《古兰经》4:34。

③ 《古兰经》2:223。

④ 《圣经·哥林多前书》11:3—7。

历史上男性至上的纲领。

保罗要求妇女在教会中要闭口不言，“不准她们讲话，她们总要顺服，正如律法所说的。她们若要学什么，可以在家里问自己的丈夫。因为妇女在会上说话原是可耻的。”<sup>①</sup>说到关键处，保罗这样讲：“起初，男人不是由女人而出，女人乃是由男人而出。并且男人不是由女人造的，女人乃是为男人造的。”<sup>②</sup>保罗说他所写的不是自己的命令，而是“主的命令”。

的确，按照基督教的上帝创世说，上帝首先创造出了男人亚当，尔后说：“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他”<sup>③</sup>于是，用亚当的一根肋骨创造了夏娃。亚当说夏娃“是我骨中的骨，肉中的肉”。也正因为如此，《以弗所书》上讲：“你们做妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头。……教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事顺服丈夫。”<sup>④</sup>从顺服丈夫和男人对女人有支配权的角度，《提摩太前书》就有了诸多女人应当恪守的妇道：妇女应该“廉耻、自守，以正派衣裳为妆饰，不以编发、黄金、珍珠和贵价的衣裳为妆饰；只要有善行，这才与自称是敬神的女人相宜。女人要沉静孝道，一味地顺服。我不许女人讲道，也不许她辖管男人，只要沉静。因为先造的是亚当，后造的是夏娃。且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里。然而女人若常存信心、爱心，又圣洁自守，就必在生产上得救。”<sup>⑤</sup>

在基督教中，女人首先被引诱，并且引诱了男人而犯下了原罪，这一点同女人为男人而造共同构成了妇女在上帝心目中的位置和在基督教世界中的地位。德尔图良曾这样谈论女人：女人是“邪恶之门”，是“最先抛弃神的律法的人”，因为她们，“神之子都不得死”。奥古斯丁讲：“我不知道还有什么事物比女人的拥抱和肉体的结合更能使男人的心堕落”，一个男人应珍爱自己妻子的灵魂，但应像憎恨敌人一样憎恨她的肉体。而托马斯·阿奎那则称：女性是被错误生下来的男性，女人自然要从属于男人，其地位比奴隶还要低，因为后者的从属地位是不自然的。

佛教、伊斯兰教、基督教关于妇女及妇女的地位的规定给世人展示了女性在神

① 《圣经·哥林多前书》14:34—35。

② 《圣经·哥林多前书》11:8—9。

③ 《圣经·创世纪》2:18。

④ 《圣经·以弗所书》5:22—24。

⑤ 《圣经·提摩太前书》2:9—15。

的面前和神的世界中地位的卑下,她们没有获得在人的世界中同男人相同的权利和地位,她们被看作是男性的附属,而男性又被看作是神的附属,因而她们变成了附属的附属。

如果推而论之,我们看到,女性不仅在三大宗教中,而且在世界其他宗教中也有着相同的命运。在古典印度教中,无论女性的种姓如何,她们都不能获得解脱。因为在逻辑上讲,生为女身是恶业的结果,它意味着,在此世的轮回中,她是无权获解脱的,除非她来世再生为男人。因而,印度教就给女人系圣线,因为这是宗教性的新生的象征。在犹太教重要的经文汇编《塔木德》中,每日的祈祷文中有这样一句:“我感谢你——上帝,因为你没有使我成为女人。”在中国,中国儒家的创始人孔子也曾讲过:“唯女子与小人为难养也,近之则不逊,远之则怨。”——女子与小人同等。这一切,昭示着在整个世界的范围内,在宗教伦理领域中女性的悲哀。

## 二、沦 落

在成熟的宗教中,女性相对于男性在神的面前地位的卑下,是否如《圣经·创世记》所言,是神的有意安排,是人类在其初始阶段就业已命定了的呢?透过人类早期造神的历程和人类的宗教史,我们无法得出这样的结论。

在中国,由汉墓出土的砖画中,人们看到,女娲与伏羲连体交尾,两者都为人首蛇身的形象。伏羲何人?在中国历史上,伏羲是一位非常重要的人物。《汉书·古今人表》称伏羲为“上上圣人”,列居古今一切人物之首。女娲何人?《说文》讲:“媧,古之神圣女,化万物者也。”伏羲、女娲均为古代人心目中的人类始祖,一位主阳,一位主阴。“媧,阴帝,佐宓牺治者也。”<sup>①</sup>二者连体交尾,说明在中国古人的心目中,神圣者两性连体,生化万物,主宰着一切。他们共同代表着终极的力量和最高的存在意义。

在中国的神话中,女娲曾用泥土按照自己的形象造成了人,尔后将男人和女人结合起来,繁衍后代。如果说《圣经》中上帝造人而上帝成了人之神,那么,女娲造人则女娲也必然成了华夏民族之神。而且这种创世女神的神话不仅在中国,还在苏美尔、巴比伦、埃及、非洲、澳大利亚等地都曾广泛流传。如果用人类现实的宗教发展

<sup>①</sup> 《淮南子·览冥训》。

史来加以印证(如前所述),那么,女性神的崇拜,女性祖先的崇拜,甚至与生殖有关的女阴崇拜都曾是人类崇拜所经历过的阶段。因为,人类是以母系氏族社会首开社会制度、宗教意识、神话礼仪之先河的,女性神的崇拜早过男性神的崇拜是自然而然的事。

D·I·卡莫迪认为:从西班牙到俄国都普遍存在着女性神的崇拜,尽管女性神有许多称呼,但是名称和崇拜的相似性比其差异性更为重要。所以,我们有充分理由来谈论一种单一的、半统一的大女神宗教:怀孕妇女的塑像,据信与女性生殖力有关的象征(蛇,某些树木),描述女神多种特征的神话,以及以母性为中心的礼仪——所有这些东西的存在是如此的普遍,以至于有力地暗示出某种形式大致统一的、以大女神为主宰的宗教文化或文化层。<sup>①</sup>“并且事实上,我们也有着证据可以表明,就对待妇女的态度而言,古代宗教文化较之后来的社会更为公正。具体地说,女性的出生常常是喜庆的事;妇女在宗教仪式中受到尊崇;妇女可以是史官、医生或顾问;部落的历史将许多文化贡献(如澳洲人的男性仪式)归功于女性的发现;妇女还可以参加社会的决策活动。”<sup>②</sup>女性以其本性角色、力量和贡献,为当时的社会所推崇,所尊重;其生殖力保证了人类的繁衍和氏族的生长、壮大,正是这种生殖力和相应的社会组织形式(母系氏族社会),使母性的特征在人类的宗教意识和信仰上被肯定,被强调;女性在古代农业兴起时起过主导作用,也正是这种在社会经济生活中的基础性地位决定了女性在古代母系氏族的宗教生活中的大女神地位。

那么,这种大女神地位为何没有在后来的宗教,特别是文明社会以后的宗教中保持并延续下去呢?从根本上说,这是因为在社会的经济生活中,在人类为生存而搏击的过程中,男性比起女性占据了更加优越的位置。男人在农业生产领域和手工业生产中成为主要的生产承担者,而妇女所从事的纺织、炊煮和生儿育女变成了一种家务劳动,变成了一种私人的事务。

当妇女的劳动被排斥在社会生产之外时,她们的地位也随之被排斥在了社会主导地位之外。当男人将财富据为己有,随后所做的就是要确定自己的子女,保证他的财产的继承权。在这个基础上建立的一夫一妻制家庭在起初就具有这样的特点:第一,它是建立在丈夫的统治之上的,男子为确保血缘的纯粹,而利用其财力和地位

① D·L·卡莫迪:《妇女与世界宗教》,四川人民出版社1989年版,第23页。

② D·I·卡莫迪:《妇女与世界宗教》,四川人民出版社1989年版,第25页。

限制妻子的自由,为此,女人被贬低,被奴役,而成为生孩子的工具;第二,婚姻对女子来说,变得不可离异,男女地位的悬殊,只有丈夫可以解除婚姻,离弃他的妻子,而不可能是相反;第三,有一夫一妻制相伴随的一方面是严格要求的女性的贞操,对丈夫的忠诚,另一方面则是丈夫可以一夫多妻,可以寻欢作乐,可以有女奴隶来作为补充。这一切就奠定了女性在整个社会之中悲惨的命运。

毫无疑问,宗教,特别是成熟宗教中女性的悲哀正是这种悲惨的命运所致。女人在这种社会环境下所能做的,就是将丈夫当作主人,而自己完全依附于这个主人。“才德的妇人谁能得着呢。”《圣经·箴言》篇这样问,“她一生使丈夫有益无损;她寻找羊绒和麻,甘心用手作工;她好像商船从远方运粮来;未到黎明她就起来,把食物分给家中的人;将当做的工分派婢女。她想得田地,就买来,用手所得之利,栽种葡萄园;她以能力束腰,使膀臂有力;她觉得所经营的有利,她的灯终夜不灭。她手拿捻线竿,手把纺线车,她张口周济困苦人,伸手帮补穷乏人。……她丈夫在城门口与本地的长老同坐,为众人所认识。她做细麻布衣裳出卖,又将腰带卖与商家。能力和威仪是她的衣服,她想到日后的景况就喜笑。她开口就发智慧,她舌上有仁慈的法则,她观察家务,并不吃闲饭。……艳丽是虚假的,美容是虚浮的,唯敬畏耶和华的妇女,必得称赞。愿她享受操作所得的,愿她的工作在城门口荣耀她。”<sup>①</sup>这样的妻子无异于丈夫的奴婢。在中国的汉朝,有一位女才子班昭,曾写过《女诫》一书,要求妇女要有“四德”:妇德、妇言、妇容、妇功。所谓“妇德”不是才智绝异,而是幽闭贞静,守节整齐,行己有耻,动静有法;“妇言”不必辩口利词,而是择词而说,不道恶语,忖然后言,不厌于人;“妇容”不必颜色美丽,而是盥浣尘秽,服饰鲜洁,沐浴以时,身不垢辱;“妇功”不必工巧过人,而是专心纺绩,不好嬉笑,洁齐酒食,以奉宾客。“故曰夫者天也;天固不可逃,夫固不可违也。行违神祇,天则罚之;礼仪有愆,夫则薄之——故事夫如事天,与孝子事父、忠臣事君同也。”<sup>②</sup>这样的要求与《圣经》的要求一样,只不过一个是神对女人的要求,一个是人通过神(天)而对女人的要求——世俗的需求采取了非世俗的绝对命令的形式而已。

如果将女人交给男人来支配,如果认为女人侍奉男人是天经地义之事,那么,男人对女人的命令和要求就不仅是多方面的,而且纯粹是从男人的意欲和利益出发

① 《圣经·箴言》31:12—31。

② 《女诫·夫妇第二》。



的。在这个基础上,男人对女人的首要要求就是绝对的忠贞——不论是作为要生出明确属于自己的子女,确保财产的继承权,还是顾及到丈夫支配一切的地位和面子。女人在性的方面只能是丈夫施“恩”于她,而不能有任何的僭越。

《圣经》时期的以色列人一般在女儿成年不久就将她们嫁人,新娘必须是处女,而新郎则不一定非得是处男。如果新娘不是处女,而且丈夫可以确证的话,她就要被石头砸死<sup>①</sup>。如果一个已婚妇女怀疑与人通奸,那她的丈夫可以要求她接受神的裁判:“祭司要使那妇人近前来,站在耶和华面前。祭司要把圣水盛在瓦器里,又从帐幕的地上取点尘土放在水中。祭司要叫那妇人蓬头散发,站在耶和华面前,把思念的素祭,就是疑恨的素祭放在她手中。祭司手里拿着致咒诅的苦水,要叫妇人起誓,对她说:若没有人与你行淫,也未曾背着丈夫做污秽的事,你就免受这致咒诅苦水的灾。你若背着丈夫,行了污秽的事,在你丈夫以外有人与你行淫,(祭司叫妇人发咒起誓)愿耶和华叫你大腿消瘦,肚腹发胀,使你在你民中被人咒诅,成了誓语。并且这致咒诅的水入你的肠中,要叫你的肚腹发胀,大腿消瘦。妇人要回答说:阿门,阿门。”<sup>②</sup>多么沉重的精神压力、心理负担和人格污辱。但这种神裁法则不用于男人,因为妻子根本不能指控丈夫不忠。男人不仅可以纵情声色,而且如果一个男子强奸了一个未婚姑娘,在经得她父亲的同意,送一笔聘金之后,就可娶这个姑娘为妻。<sup>③</sup>

在古典印度教的社会结构中,一个死了男人的寡妇是禁止再婚的,她们必须完全避开男人,并被强迫认为,是自己的恶业吞噬了自己的丈夫。她们只能过苦行的日子,睡在地上,每天只能吃一顿饭,不得食用蜜、肉、酒或盐,更不得用油膏香水或衣有色彩的衣服。到中世纪,她们还得剃光头发,任何品行上的放纵都不仅会危及她自己的吉利再生,而且还会影响到其丈夫的吉利再生。这种情况连实际上从未完婚的童婚女也未能幸免。

在中国宋代,有人问理学家程颐:一个孤苦的寡妇,为了生活下去,能否再嫁人?程颐回答:“只是后世怕寒饿死,故有是说。然饿死事极小,失节事极大。”<sup>④</sup>这是“天理”,是不得违背的“上帝”的法则。

① 《圣经·申命记》22:13—21。

② 《圣经·民数记》5:16—22。

③ 《圣经·申命记》22:28—29。

④ 《遗书》卷22。

实际上,自从女人在人的世界中被男人击败,女人就常常被描绘成两种极端的形象:要么是顺从男人的奴婢;要么是诱惑男人的恶魔。在伊甸园中,是女人首先被引诱,又诱惑了男人犯下了原罪,女人是男人犯原罪的根源。摩奴这位古典的立法者曾这样解释女人:“诱使男子堕落,是女人的天性。……因而贤者决不可听任妇女引诱……因为在人世间,妇女不但可以诱使愚者而且也可以诱使贤者堕落,使之成为情欲和愤怒的奴隶。”<sup>①</sup>公元前3世纪后,希腊人开始指责“所有的女人”都是非理性的,对性有过度的需求,并且有道德上的缺陷,因而希腊的“悲剧”很多都是由女人造成的。

11世纪,伊斯兰教的思想家 Chazali 明确地讲:“事实上,男人的所有不幸和悲哀都来自女人。”女人既然如此歹毒、纵欲无度和富有诱惑力,那么男人对待她们最好的方式就是厌恶、歧视、限制和压迫她们,使她们恶劣的天性不致诱惑、降低了男性的高贵和圣洁。如果男人离不开女人,也只能将她们仅仅视为一种生孩子和奴役的工具,而不能将她们看作是亲爱的人。

海希欧德(Hesiod)曾向希腊人解释人应该如何对待结婚:“一个男人想以拒绝结婚来逃避女人所带给我们的不幸,在他们老年的困境里将没有一个支柱(儿子)……相反的,一个人选择结婚的命运,也许会找到一个好妻子,但即使如此,他们仍将发现这为他一生带来的坏处远超过好处。”但整个说来,最好还是“买个女人,而不要和她结婚。这样,在必要的时候,你可以叫她去耕田”。

很明显,现实对女人的压迫和厌恶为宗教对女人的厌恶奠定了基础和提供了依据,而宗教对女人的厌恶又将这种现实加以神圣化和终极化。宗教常常视女人为诱惑者、邪恶者,视男女之爱为堕落,将两性的婚姻看作是向人类懦弱的让步,俗人才需要伴侣、性及子孙。

深究起来,宗教之所以这样对待女性,除了适应现实社会中男性对女性的统治之外,还有更深一层的含义在其中。夏娃的被诱惑,又诱惑亚当吃了禁果,遂使他们明白了自己的赤身露体,懂得了羞耻、情欲,于是在情欲的驱使下,他们同神圣、同上帝相分离,这是人类堕落之因,也是上帝厌恶女人、惩罚女人之因。从这个意义上,宗教先将属身体行为的性同神圣性相联系,继而又将为满足人的情欲之性同邪恶画上了等号。

<sup>①</sup> 《摩奴法典》Ⅱ:213—215。

在西方世界,保罗可能是第一个将“性”同“神圣”画上等号的思想家。在哥林斯(Corinth),他对当地的小型基督教团体做过这样的训诲:“你不知道你的身体是基督圣体的一部分吗?我可以让此基督圣体的一部分成为妓女身体的一部分吗?绝不!你不知道那和妓女结合的人将与她成为一体吗?圣书上说过:‘两个人将变成一个肉体。’”性是神圣的行为,夫妻间的房事是一种宗教体验,而与妓女交欢则是不容宽恕的罪行。圣保罗认为:独身生活更符合基督教的精神。但他同时建议:“丈夫应该对妻子履行同居义务,反之亦然……除非彼此同意在某个时节分开,好让你专心于祈祷,否则不要拒绝对方。当祈祷的时节一过,就应再团聚,以免撒旦在你缺乏自制力时乘虚而入。”

但后来,保罗的观点被极端化,加上一些教派思潮的推波助澜,“性”就与“邪恶”画上了等号。有人认为“肉体生来就是邪恶的”;有人认为“女人全身及男人腰部以下都是魔鬼所创造的”。而奥古斯丁更认为性交动作是“令人厌恶的”。既然性交是令人厌恶的,“性”与“色欲”是“原罪”中的两大成分,那么,人类要过上圣洁的生活,对于俗人来说,就要如奥古斯丁所言,回归到原始而无可责备的本能上,以不含激情的性来繁衍基督徒的后代;冷静无邪,无欢无爱,以繁衍后代为目的,无任何色欲及情欲夹杂于其中。而对于那些圣徒来说,禁欲是达到拯救人类心灵、消除原罪、去除束缚的重要手段。尽管这是比较艰难的,如奥古斯丁向上帝祈祷时说的:“请赐给我贞洁——但我一直未得到。”这种祛除欲望的苦斗是如此的重要,以至于这一坚持的过程本身就被看作是通往上帝天国的历程。

为了让信徒坚持下去,除了行为上的禁律之外,还要在心理上对女性产生厌恶之情。所以,宗教对女性的描绘常常是极端化的:邪恶、纵欲、贪婪、愚蠢,集一切可恶于一身,以期使信徒一想起女人就产生厌恶之情,彻底摆脱情欲、性欲。

印度教哲学的倾向总是将物质的带有束缚性的东西视之为女性,而将精神的带有解脱性的东西视为是男性的。因而,魔罗的三个女儿诱惑佛陀的目的就在于以业的束缚来阻止佛陀获得正觉。而女性的可恶之处还在于佛陀所看到的欢宴大厅的“停尸场”,以至于佛教徒一看到美艳的女人,就可能立即想起骷髅、白骨和可恶之处,“顿生”厌恶之情。为了更加严厉地管制好女人,宗教教义的许多阐释者都认为女性比起男性在性方面有更恶劣的要求和表现。托马斯·阿奎那称:女人比男人在道德上更脆弱,更迷恋奸情。中世纪的信士们称:女人天生邪恶,虽然涂抹着美丽的颜色,但生性愚笨,缺乏信仰,渴望撒旦般的无度纵欲。波斯流行的一条圣训引用先

知的话说,妇女问题的本质在于女人来自一根弯曲的骨头(阿丹的肋骨)。“如果你想把这根骨头拉直,那你就会把它折断;如果你把它弃在一边,它又始终弯曲如故。”而许多卡巴位教徒则宣称与男子相比较,女人易受魔鬼的影响,更残忍,更不聪明,更少具有创造精神。在这样的女人面前,男人还能投入更多的感情吗?还会全身心地去爱、去享两性带来的欢愉吗?还会在两性营造的世界中缔造和谐美满、欢乐幸福,共享人间之天堂吗?当然不行。在宗教看来,也必须不行!因为男人爱了女人,那么谁去爱神、爱上帝呢?男女在两性中享有了快乐,谁还会刻意寻求神、上帝的关怀、拯救,以及由此所带来的快乐与幸福呢?人们留恋了人世的天堂,谁还会寻求神的天堂呢?而压抑了人的情感、欲望则必然会带来某种转移和升华。如果藉以宗教信仰,那么,这种转移和升华的聚焦处只能在神或上帝的身上,在终极存在者的身上;而永恒的天国的欢乐和幸福才能在这个意义上最终战胜尘世短暂的快乐和幸福;人才能抛弃人世而转而寻求终极的超越之路,天堂之路。这实际上是宗教对待女性之本质,是宗教禁除人的情感、欲念之本质。

### 三、福音

女性在宗教及上帝那里听到“福音”了吗?如果这种“福音”既是对现实的又是对来世的,是将女性同男性一起作为“人”,将他们平等地置于神的面前来对待的,那么,我们不敢讲“是”。因为,直到20世纪初,妇女在宗教中,在神以及神的信仰者的眼中,其地位和处境并没有发生根本的变化。

1912年出版的《天主教百科全书》中讲:妇女“与男人相比在肉体上和灵魂两方面都要次一等”;妇女争取平等的工作和报酬,“不符合福音的标准”;妇女真正的力量在于她的“间接影响”,而这种影响“将会因政治平等而遭受严重损害”,因此,即使“常识”都会赞同教会反对妇女的选举权。在印度,神秘主义神学家罗摩克里希南(Ramakrishnan)警告说,“女人与黄金”使人远离正觉;而且既然女人是人们渴求黄金的主要原因,所以,女人就是轮回本身。

如上所述,在成熟的宗教中,我们业已看到,女性常常是被压制、被歧视的;在这些原初的教义中,女性要想获得同男性相等的地位,女性要想从压制和歧视中被解放出来是比较困难的。

随着社会的发展,宗教也在发生着变革。在西方,宗教的改革被看作是如此重

要,以至于它常常是社会变革的前奏。16世纪爆发的路德、加尔文的新教改革,将资本主义的发展同新教伦理结合为一体。其中的“因信称义”,人的信仰就是人的一切;我的信仰已成为自由的,这意味着我也成为自由的;人只要有信仰,在上帝面前就享有平等的权利和义务。“我是一个人,这个头衔比一个君主还要高些。原因是:神并未曾创造君主,神唯有创造人,使得我成为一个人。”<sup>①</sup>这高扬着的人的平等自由观在对待妇女的问题上,在将妇女视为是否是一个真正的人、一个同男子有着平等的地位和权利的人的问题上坠入了深谷。

路德一方面心安理得地享有他的妻子,一方面认为婚姻是“上帝给无节制造成的伤口扎上的绷带”;女人不可能成为基督教的教士,因为她们是“撒旦的教士”;女人的主要作用在于生儿育女;当人堕落时,夏娃就已低亚当一等,当女人随丈夫而姓,又接受丈夫的控制之时,这种低男人一等就象征性地表现了出来;而当丈夫外出做事或打仗时,妻子就应该“像一根钉在墙上的钉子”般呆在家中。

而加尔文则更加严正地指出:妇女不仅仅在于生儿育女,而且还在于要“帮助男人生活得更舒适”。尽管基督教婚姻是“把一个肉体和一个灵魂结合为一体”,男人应该保护妇女免遭社会的奴役,但所有基督教的妇女,不论是处女、已婚妇女,还是寡妇,都必须属于家庭,服从男人的控制。

在新教倡导者们看来,禁欲对一个人来说是不正常的,婚姻好比饮食,对人类的本能而言是必需的,男女都需要性的医疗作用。可以说他们提升了女人作为“妻子”的地位;但他们没有考虑《圣经》中所包含的性别歧视,要再度实现全能的父权,因而,他们并没有提升身为妻子的“女人”的“人”的地位。这种状况伴随着清教徒以及清教徒的家庭走过了漫长的历程。可见,宗教以及宗教的改革,并没有在根本上改变妇女的命运。换句话说,女性在改革了的宗教中仍然没有听到真正的“福音”。

从19世纪中叶开始,西方社会开始了以争取女性的自由和男女平等为主题的女权运动。这一运动在经历了女性的参政运动之后,到20世纪60年代,开始了某种根本的变革:妇女们要求在法律上、经济上、工作中、婚姻上,甚至性方面都与男性具有相同的平等权和独立权。也就是说,女性应该有追求自己生活方式的权利。

这项变革从许多领域里展现出来,如果说,过去女性从学校毕业首先考虑的是婚姻,而现在则认为,不管将来要不要结婚,她们都需要一份能够实现自我的工作。

<sup>①</sup> 转引自《费尔巴哈哲学著作选集》下册,三联书店1962年版,第773页。

而有工作的职业女性日益增多,在美国、日本、英国、法国、德国,在所有的工作岗位中,有更多的位置被女性所占有。甚至在一个时期内,女性的劳动力比男性增加得还要快速。在政治领域,女性业已崭露头角,在影响世界的政治人物中,不仅有男性,而且还有女性。这些变革可以说在过去几千年中,在男子占据统治地位的社会中是从未有过的。

那么,什么使女子获得了、感受到了这种“福音”式的变革呢?她们为什么能够获得这种变革呢?从根本上说,不是宗教给女性带来了“福音”,而是社会生产力的发展和科学技术的进步给女性带来了“福音”。

当着男人的力气和女人的生育作为维系人类生存的两大基础时,女人无论如何都难以独立于男性而在世界上存活。因为,无论在什么情况下,人必须首先存活,尔后才可能去发展自己的权利,并赢得这种权利。女性的悲剧就在于,在大工业社会以前,人类的文明更多地是以粗重的体力劳动来加以推进的,而人类的生存就奠基于这种文明的发展之中。男性以其更多地主宰着社会的经济生活而将自己的权力凌驾于女性之上,凌驾于社会生活、政治生活乃至宗教生活之上,并请出上帝来将这种权力神圣化。

但自工业革命以后,机器取代了大部分粗重的工作,男人的力气在求生存中不再显得那样的重要。同时,机器工业也为女性提供了更多工作的机会;而医学革命又大大减轻了女性生育的负担。当社会的发展更多地将加在女性身上的限制撤销之后,当女性在大工业中寻得了自己的生存之路,并能自己主宰自己的命运之时,她们作为“人”的地位才有可能被确定下来。当然,这种变化绝不是一个自然而然的过程,它实际上是一个漫长的斗争过程、争取过程。

当西方以争取女性的选择权、投票权为重要内容掀起最初的女权运动时,当时美国最知名的牧师亨利·华德·毕屈的妹妹凯莎琳·毕屈这样讲:社会将人分成不同的阶级是“非自然的”,但将人分成男人和女人则是“自然的”,政治家和哲学家不应尝试去消除这种“自然分野”。因而在划分生活领域时,政治与政府是属于男人的“责任”,所以,投票权只属于男人。女人也可以影响政治事务,因为她可以影响身边具有投票权的男人。与此同时,美国俄勒冈州的参议员威廉斯在国会里这样说:“当这个国家的女人能够成为船员和军人,能够航海和耕田,当她们能够喜爱商场上各式男人的拥挤与嬉闹,喜爱政治的叛逆与折磨,喜爱雷击的焦味及战场上的鲜血更甚于家庭生活和温情与享乐时,才是我们讨论女人参政的时机。”

当20世纪70年代末,这一切都被妇女们实现了的时候:这个星球上不仅有女兵、女船员、女工程师、女银行家、女律师、女外科医生,还有女卡车司机、女飞行员、女宇航员、女首相等——凡是男人能够从事的工作,女人照样可以胜任——妇女争取同男人享有相同的权利和地位才有了可能性和实现性。大量职业女性的增加使得现在(在世界范围内)三分之一的国家明文规定,女性同男性一样拥有相同的选举权。而且这种变化也在宗教生活中反映出来。1912年版的《天主教百科全书》中的性别歧视在1967年版中得到了纠正。在天主教和新教女权主义者中,她们在涉及神学、宗教、社会政治等广泛的领域内抨击基督教对妇女的厌恶。

在神学方面,她们抨击圣经教义和传统教义,这些教义在历史上一直被引证为妇女低人一等的证据;她们也清除传统形式的语言、象征和教义中敌视妇女的成分;更为重要的是,她们清除《圣经》中上帝的男权主义成分,使神性既表现为男性又表现为女性,而且能超越一切性别的局限;更有甚者,1992年在美国明尼阿波利斯市,2000位来自27个国家的新教和天主教的女性教会人士举行聚会,她们要把女性神圣化。她们在宗教仪式上向《圣经》中一位象征智慧的女性形象祈祷:“我们的创造者索菲娅,我们是具有您的形象的妇女;以我们的热血,我们赋予新的生命以形体;……我们在唤起世界的欢乐和激情。”而今,这种把上帝作为女性来赞美的运动仍在女权主义基督徒中继续着。

女性在宗教的领域中正在恢复乃至重建女性的自豪感和对自我价值的意识。妇女们在拥有自己的生存权后,她们不仅要求发展自己参与社会,以社会中的一员来实现自己对社会事务的干预和评判,并插手限制他人的权利(选举权所表现的),而且,她们还要在宗教生活中以男性平等的身份面对神圣,使神性也超越性别,既表现为男性又表现为女性,甚至就直接表现为女性。这是女性在神那里听到的“福音”呢?还有神藉女性社会地位的拥有和提高而改变自身,让女性在社会及宗教生活中堂堂正正地做“人”呢?

当然,如果说,男人将自己从羔羊变成为人只面对上帝,那么,女人要做同样的工作就必须既面对上帝,又面对男人。所以,它的复杂度、深刻度、社会变革度、社会容许度以及人们的争取程度都大大超越了宗教所能涉及的范围,与社会的发展和进步紧紧地联系在一起。但就妇女地位的提高是一个渐进的过程而言,人们对宗教对待妇女的态度和具体要求的变革,以及相应地引起社会习俗和道德规范的变迁,则无异于是妇女处境改观和妇女地位提高的前奏。

在印度、中东和西方世界,妇女处境的不同变革明显地昭示着这一点。当西方社会的妇女们将婚姻自由早已印在了她们的婚姻实践中,并在将神性做超越性别局限的深层次工作之时,在印度,生女孩是恶业的结果这一信念还在蔓延,传统习俗中女性的嫁妆问题成了非常现实而又表现女性地位的重要方面。一个受过良好教育,并具有理想职业的高级种姓家的儿子要索取很高的嫁妆费,而如果一个穷人家庭的女子要想攀一位可能发达的女婿则要欠下几代人才能偿清的债务负担。在这里,妇女们所能印证的是:她们自身的价值取决于她们所能拼凑到的嫁妆的价值。作为一位家庭妇女,她有可能面临这样一种局面,她的丈夫为了追求宗教意义上的解脱,抛家遁世,摆脱了以往世俗的束缚与世俗的义务,获得了自由;而她则就此套上了一种枷锁——是作为妻子呢?还是作为寡妇?作为妻子业已很难,而作为寡妇则更难。但无论怎样,其实质都是,没有丈夫的女子是一个悲剧性的人物。从宗教意义上说,女性积累善业的方式应该是服侍丈夫,而男人精神上的完善又常常是以摆脱物质上的、业的、女性的(女性被认为是物质的业的束缚)束缚来达到的。所以,在印度,这种宗教信念的笼罩并没有因为几个试图改变妇女地位的立法而使妇女的处境发生根本性的变迁,尽管它在抽象的意义上为女性赢得了同男性相同的地位,但具体说来,妇女们在印度常常是受到蔑视并低人一等的。

在一些阿拉伯国家,女性也没有获得同男性相同的地位。当20世纪六七十年代,西方社会正在掀起第二次女权运动及性革命时,他们还在为多妻制、离婚法和深闺制进行着辩论,甚至女性的阴蒂切割也有人人为它辩护。尽管工业化以及相伴随的城市化使女性在教育、担任社会公职等方面有所变革,在生育控制、限制童婚方面有所进步,但在更多的方面,如工作、选举、教育、避孕甚至旅行,如果没有丈夫或父亲的同意,她们是很难拥有自己的机会的。因此,女性的自由、平等,女性的独立,在这里,还比较难以论及到。

总之,对女性来说,在现实社会生活之中,在身心拥有的人的地位、自由、平等,拥有的同男性相同的地位和权利等方面的“福音”,没有得自于宗教,得自于上帝,而是得自于社会生产的发展和社会的整体进步,得自于女性的参与社会生活、创造社会财富和不断的斗争。可以说,女性在整个社会生活之中的解放程度,标志着人类在根本意义上的解放程度,标志着社会的真正的进步和发展。当然,这需要一个过程,一个漫长的历史发展的过程。



## 第十章 神的存亡

### 导读

人创造了神。当人类的进步和社会的发展使人类逐渐地掌握了自然规律,认识到人类生存的宇宙是一个物质存在,神在自然界中的地位和作用就逐渐地淡了出去。

但在人类的精神生活方面,在道德和价值存在的领域中,宗教依然或多或少地发挥着作用。“对宗教的需要什么时候会消失呢?当人感觉到自己是自然界和自己的社会关系的主人的时候。”<sup>①</sup>因此,马克思指出:“废除作为人民幻想的宗教,也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想,也就是要求抛弃那需要幻想的处境。”<sup>②</sup>只有当社会生产力高度发达,社会是“自由人的联合体”“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”<sup>③</sup>,宗教才可能在根本意义上消除。显然,宗教将是一个渐进的消亡过程,但也是人类不断努力和奋斗的过程。

### 一、谁杀死了上帝

哲学家尼采在《愉快的智慧》中讲了一个疯子的寓言:一个疯子到市场上高叫:“我寻找上帝”,遭到聚集在那里的无神论者的哄笑,他们问疯子:“他失踪了吗?”“他搬到国外去住了吗?”但是,这个疯子回答说:“上帝到哪儿去了?我可以告诉你,我们——你们和我——已经把他杀死了。我们大家都是杀死他的凶手。”

如上所述,在人类的发展史上,是人类自己亲手创造了神、上帝,在漫长的发展历程中,特别是到了现代社会,神、上帝是否还会再一如既往地确定着他们的存在,

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷,三联书店1962年7月第1版,第62—63页。

② 《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第2页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷,273。

发挥着他们的作用呢？尼采所言的“我们已经把他杀死了”是否只是“疯子”式的寓言呢？伴随着社会的发展，工业化的进程，科学技术的进步，尼采的“疯子”式的寓言似乎不只是寓言，他说出了现实社会的神的境况，说出了人神关系的事实。这种神的境况和人神关系的事实正是人类亲手制造的。而且，它最先是从人类的自然观中制造并延伸开来的。

在《圣经》中，上帝创造了天地万物和人类。因为人类是上帝按照自己的形象创造出来的，因而在世界体系中居于特殊优异的位置。地球作为人类的栖息地被创造出来，理应也必然要居于宇宙的中心。太阳、月亮、行星和其他天体要围绕地球运转才符合上帝的意志和上帝子民的尊严。而托勒密的地球中心说（大约公元130年）则正好吻合了这种神学的目的，因而在基督教世界中被看作是神学世界观的理论支柱而不可动摇、不得动摇。

但在1543年，一位叫哥白尼的教士写了一本《天体运行论》，却否定了托勒密的地心说而提出了太阳中心说。尽管这个学说被日后证明有着明显的缺陷，但它却宣布了“神学与科学的第一次对阵”（罗素语）。如同马丁·路德焚烧教谕，哥白尼的学说的意义在于：他将地球从宇宙中心的宝座上拉了下来，而将它只看做是太阳系中的一颗行星。在他的后继者开普勒、伽利略进一步完善的学说中，人们看到，不是太阳、月亮、恒星在绕地球旋转，旋转的是我们；星星则不理睬我们的星球，没有为我们的星球而存在。非但如此，地球比一些行星小，行星又比太阳小，“当人们通过计算和望远镜揭示了太阳系、我们的星系以及最终揭示了由无数星系组成的宇宙的广阔无边时——尽管传统神学赋予人类以宇宙的意义，但是人们越来越难以相信，这个偏僻而又狭小的避难所怎么会具有被认为是人类故乡所应有的重要性。光是从大小上考虑也使人想到我们也许不是宇宙的目的；缠绵的自尊心悄悄嘀咕：如果我们不是宇宙的目的，那么很可能宇宙就根本没有目的。”<sup>①</sup>上帝“选民”的意义在宇宙自然中失去了它特殊的地位；上帝创世，以及一切宇宙自然都为神、为人而存在的目的论意义在这个学说面前失去了说服力。哥白尼虽然将自己的著作献给了罗马教皇，但他的“假说”却无异于向教会、向上帝的权威提出了公开的挑战。他打开了世人被蒙蔽的眼睛，使人们第一次敢于用自己的怀疑和探索的目光去发现自然、宇宙，以及它们真实的存在，打开了上帝统辖万物、统治自然及人类的第一个缺口。

<sup>①</sup> 罗素：《宗教与科学》，商务印书馆1982年版，10—11页。

缺口一旦打开,接下来发生的事就不怎么对上帝及教会有利了,因为真理总是同科学同在的。牛顿的古典力学是对哥白尼学说的有力支持。他的万有引力定律,用科学的规律和语言,圆满地解释了天体的运动;原来星体是依靠本身的动量,按照自身的规律在不停地运转,在运转及运动的过程中,没有上帝参与其中。只是由于惯性定律不能解释星体运动的最初动因,牛顿才宣布上帝是“第一推动力”。但上帝的作用到此为止:当他做完这件事并颁布了万有引力法则之后,太阳系和整个世界体系就开始运转起来。上帝从此不再插手其间。为所欲为的上帝消失了,代之而来的是一个理性的,有规律、有秩序、人们可以认识的世界体系。

但是很显然,牛顿是一位虔诚的宗教徒。他信奉《圣经》的圣灵启示,因而他倾向于上帝的推动及太阳和行星的突然创造。在他那里,上帝依然是一位立法者,他首先创造世界,然后制定规则以决定此后的其他一切事情。

但牛顿的后继者似乎并没有他那样虔诚。1796年,拉普拉斯在他的《宇宙体系论》中提出了著名的星云假说。

同康德相像,他认为,现在由太阳和行星组成的体系本来是一团散漫的星云;星云逐渐收缩,其转速也逐渐变快;离心力把团团块块甩了出去,这些团块便成了行星;同样的过程重复出现,从而产生了行星的卫星。当拿破仑问他在他的体系中为什么没有提到上帝时,这位天文学家回答:“陛下,我不需要那种假说。”看来,上帝在拉普拉斯的体系中已经不存在了。

基督教的《圣经》中曾讲:如果没有上帝的旨意,一根头发都掉不下来。伊斯兰教也称:真主安拉“周知宇宙一切事物,无论是现在的,或过去的,或未来的,无所不知”,“宇宙间的一切有始的事物都是造物主藉自己的能力,依自己的知觉而创造的。”因此,没有自然的因果性,没有物体固有的属性,自然界的一切物体均是神的创造与安排。

欧洲中世纪的经院神学家们依据柏拉图的“理念论”、亚里士多德的“形式质料说”和新柏拉图主义的“流溢说”,结合上帝决定一切的信条,精心勾画了一个说明世界现象的理论模式。在这个模式中,世界上的一切现象,各种事物的实质都是上帝按照自己思想中的“理念”或“形式”创造的,一切事物的真实只不过是它们的“原型”或“模式”而已。树之所以为树,是因为它们分有上帝树的“理念”,而房子之所以为房子是因为它们分有上帝思想中房子的“形式”,这一切都决定了事物外在性质的“隐秘的性质”。如果上帝无处不在,那么这种“隐秘的性质”也必然会无处不在。

但这种勾画精巧的学说却为 17 世纪在欧洲首先兴起的近代实验科学——物理学和化学所打碎。

物理学上的伽利略和笛卡儿认为,自然物体本身所固有的“质”有两种:一是对空间的占有(广延性);一是进行运动。世界上的一切物质都是由物质的微粒——原子或分子——组成的。由于这种物质的微粒有大小不同的形状,因而它们在组成物体时又有着不同数量和空间的排列,有着快慢不等的运动。于是,也就产生了自然物的各种不同“质”,构成了千变万化的物质和运动着的世界。化学上的波义耳则把元素的一切物理性质和化学性质归结为物质分子的机械组合和空间排列。从而,通过近代的实验科学,人们可以明晰地认识到:自然界是一个物质统一的世界;无限的世界是由具有着广延性的物质构成的,大到天体,小到分子,其物质的统一性是相同的;世界不是多元的,即使有无限多的世界,它们也都必然是由物质构成的;而物质又是在不断运动的。于是,笛卡儿讲了一句名言:“给我物质和运动,我将为你们构造出世界来。”这无异于放言:如果我手中有物质和运动,我将成为上帝。如果每一个人手中有物质和运动,人人将成为上帝。而上帝就等于是物质和运动。

在宗教中,有一个问题是同自然界的创造与存在同样重要的,那就是人的创造与存在的问题。因为既然神是万物的统治者、主审者,那么它必然要创造一切,生化一切。据《圣经》记载,人的确是由上帝创造出来的。具体地说,人到底是在什么时候被上帝创造出来的呢?神学家们根据《圣经》所记的亚当后裔的家谱,推断出了上帝创世的确切年代,新教基督徒们普遍接受的厄谢尔大主教的考证是:上帝是在公元前 4004 年创造世界的。剑桥大学莱特富特博士接受了这个创世年代,并进一步推算出人是在 10 月 23 日上午 9 点被上帝创造出来的。

但到了 1859 年,有一个生物学家叫达尔文,他出版了一本著作《物种起源》,却系统地论证了上帝创世造人说是荒谬的。他宣称:生物是由进化而来的,而生物之所以进化是由于生物的高度生殖力引起生存斗争,进而产生了对遗传变异汰劣留良的自然选择,而“物竞天择,适者生存”是生物进化的原因和机制。他以丰富的实证和科学的推理在学术界和公众中产生了巨大的反响。

同哥白尼学说一样,他对神学的打击是沉重的:人们不仅必须要抛弃物种的不变性和《创世纪》中上帝的种种不同的创造行为,而且还必须认识到,在地球上的生命产生以前,已经过去了很长的一段时间;不仅要建立起这样的观念,即生物的存留和进化是自然选择的结果,其过程是残酷的优胜劣汰,而不是因了上帝的仁慈和妙

手点化,而且尤为重要的,比起一切都更能引起人和神震惊的是:达尔文居然宣称,人是低等动物的后裔,人是由低等的猿猴变来的。神及神学家们的自尊和自负受到了前所未有的打击——人有不朽的灵魂,才有宗教及神的存在,才有来世的拯救,难道猴子也有灵魂吗?基督耶稣为拯救人类而被钉死在十字架上,难道他不是为了上帝的子民而是为了猴子的后裔?人才具有神赋的辨别是非的能力,猴子难道不是凭本能行事?如果有偶然和例外,如达尔文讲的,那么,人在什么时候突然获得了这些神所赋予的特征呢?难怪在《物种起源》问世后的第二年,威尔伯福斯主教在英国协会怒斥达尔文主义,断然疾呼:“自然选择原则同圣经是绝对不相容的!”奇切斯特的教长在布道时,告诉牛津大学的师生们:“那些拒绝按照其显而易见的本意来接受关于人类始祖的创造史,而赞成代之以时髦的进化梦想的人们,使整个拯救人类的计划成了泡影。”<sup>①</sup>

但无论如何,事实毕竟是事实,真理一经发现,再想强制地抹去它的光辉就显得困难。人们在科学和臆造之间,似乎本能地选择了前者,因为,人们更愿意生活在现实之中、真理之中。因而,达尔文的进化论被人们接受之日,就标志着神学目的论的被驳倒之时,也标志着在整个世界范围内,神学世界观的宣告失败。

上帝就这样一步一步被人们“请”出了人们赖以生存的自然界。当然,这个过程并非我们所列举的这几例,而是在更多的领域、更大的范围内展开的。当着人们不再迷信于超自然的力量,不再沉溺于上帝创世的神话,而是一步步地发现着自然界自身运动发展的客观规律,那么,人类就在不断地用自己的双手捣毁着自己因为蒙昧和无知而建立起的神学的殿堂。正如一位思想家总结的:“在科学的猛攻下,一个又一个部队(宗教——著者注)放下了武器,一个又一个城堡投降了,直到最后,自然界无限的领域都被科学所征服,而且没有给造物主留下一点立足之地。牛顿还让上帝来作‘第一次推动’,但是禁止他进一步干涉自己的太阳系。神甫赛奇虽然以合乎教规的一切荣誉来恭维他,但是绝对无条件地把他完全逐出了太阳系,只允许他在关系到原始星云的时候,还有一次创造行为。在一切领域中,情形都是如此。在生物学中,他的最后的伟大的唐·吉珂德,即阿加西斯,甚至责成他去做十足荒唐的事情:他不仅应当创造实在的动物,而且还应当创造抽象的动物,即创造鱼这一个类!最后,丁铎尔完全禁止他进入自然界,把他放逐到情感世界中去,而他还允许他存

<sup>①</sup> 罗素:《宗教与科学》,商务印书馆1982年版,第35页。

在,只是因为必须有一个对这一切事物(对自然界)比约翰·丁铎尔知道得更多的人!这和旧的上帝——天和地的创造者、万物的主宰,没有他就一根头发都不能从头上落下来——相距不知有多远!”<sup>①</sup>

当人们将上帝一步步从自然界往出赶的时候,社会实际上也在发生着巨大的变化。因为工业革命,以及科学技术的进步,使得社会生产力有了很大的发展。人们逐渐地在摆脱繁重的体力劳动,摆脱人对自然界的依赖。人们不再更多地祈求上帝的保佑,以使自己的生活过得更好,而是在掌握知识,掌握科学技术,利用社会生产的发展来实现自身的目的——既然自然界已不属上帝统辖,既然不是上帝在决定人的一根头发是否会掉下来,人是否会有富庶的命运,那么,接下来的就是看人如何主宰自己的命运,怎样更好地利用自然、改造自然来为自身的生存和发展求得便利和安乐。

尼采不失时机地总结说:“幕落了,人类又一次发现了自己。如同一位小孩从晨光熹微中苏醒,笑着抹去他额上恐惧的残梦一样。”这种“笑着抹去他额上恐惧的残梦”不仅在人的物质生活领域,而且在人的社会生活领域和精神生活领域中展开并不断地得以蔓延。

在社会生活中,当西方工业革命进行到一定时期时,人们转而开始进行社会革命。也就是说,人们不仅要求得生存,而且还要求得发展,求得人们的自由与平等。从18世纪后半叶开始,首先是美国革命,接踵而至的是法国革命。可以说,没有更多的阶级或阶层的人愿意完全遵从《圣经》中上帝的戒命,服服帖帖遵从现存的社会统治秩序和统治阶级;或者愿意仅仅依靠祈祷的力量来使自己得救。

美国《独立宣言》的序言是这样宣告的:“我们认为下述真理不言而喻:人人生而平等,他们都从自己的‘造物主’那里被赋予了某些不可剥夺的权利,其中包括生命权,自由权,追求幸福的权利。为了保障这些权利,因而要在人们中间成立政府。而政府的正当权力,则来自被统治者的认可。如果遇有任何一种形式的政府变成损害这些目的的政府,那么人们就有权利改变它或废除它,以建立新的政府。”

如果说,这里还提到了“造物主”,那么,法国的《人权宣言》则根本不提他,而是在讲人所具有的权利来自自然的律法:“由法国人民的代表所构成的国民议会认为,对人权的无知、忽视与蔑视,乃是民众苦难与政府腐败的唯一根源。为了革除弊端

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷,第529—530页。

我们庄严宣告：人的权利是与生俱来，神圣而不可剥夺的。这对社会上所有的人都一概适用，人民要永远牢记自己的权利与职责。无论立法机构还是执政机构，都要考虑到社会各阶层与各集团的利益与目的，由此才能更受尊敬。公民的愿望与要求今后要以这个简单的，然而是否否认的原则为基础，无论何时都要维护这个原则和全体公民的利益。”<sup>①</sup>

嗣后发生的社会革命——不论其实现目的的程度如何——常常是在社会正义、平等、自由的旗帜下进行的；它关注着的似乎是每一个人的平等的权利和人的价值与尊严；它总是将实现这样的目的作为导引人们投身于其中的信念。而投身于社会革命的人也都在确信，一旦人们生活在正义、富足而又相互友爱的社会共同体中，无异于实现了自己的终极追求。人们在这样的社会变革中，不再更多地注重上帝的天国和来世的幸福，而是更加努力地争取现世的权利和每一个人所能获得的现实的幸福。人们不再忍耐一切，宽恕一切，不再墨守成规，遵从尊卑贵贱的等级秩序，而是在斗争，在争取，甚至不惜牺牲自己的生命来换取社会的改变。人们不仅如尼采所言，在苏醒，在发现自己，在争取自己的权利、自由与平等，而且逐渐地在长大成人，在走出幼稚、软弱和依赖，走出对自己存在的否定性和对世界的恐惧。

存在主义哲学大师萨特在《苍蝇》剧本中采用古希腊神话的形式谈到在这种状况下人与上帝的关系：当众神之神宙斯对奥勒斯特提出建议说，只要他悔过自新，放弃他的自由，就可以饶恕他。但奥勒斯特回答说：“那可不是我干的事——我很明白。我是在自然以外、跟自然对立的，不求谅解，无可救药，只有我在自己身上找到的那种药才能救我。我可不会回头服从你的法律；我是注定不守别的法律，只守我自己的法律的。我也不会回到自然、回到你认为美妙的那个自然里去；在那里纵有千万条阳关大道，但都是通向你那里——我可要开辟我自己的道路。因为我，宙斯啊，是一个人，人人都必须找出他自己的道路。自然是厌恶人的，而你，众神之神啊，也厌恶人类。”人是没有上帝的，也没有什么宿命，人作为人要想成为什么，完全取决于自己的选择。

这种理论会同着尼采的上帝死亡说，在社会生活乃至人的精神生活上掀起了一场肯定自我存在、肯定人的生命本质的人本主义浪潮。在他们看来，对上帝的存在以及上帝的决定，人们只信不问的时代业已结束：宗教信仰神，信仰神的创造，信仰

<sup>①</sup> 转引自〔美〕斯特伦：《人与神》，上海人民出版社1991年版，第201页。

神迹,信仰神的拯救等等,而不问及这一切究竟在什么意义上是存在的,或可能存在的,是真实的,真理性的;人的理性蒙昧,犹如孩童时代一切均顺着决定者父亲的意旨的时代,在科学不断发展的今天显然是一去不复返了。

而人们一经探问神和人的“为什么”,就标志着他们理性的发现自我、确定自我的开始。因为宗教的诸多方面是常常经不起人们询问“为什么”的:人在自己的生活中、生命中融入上帝,为什么“我”要融入上帝?其中的“我”与上帝在这一询问中,在理性的思考和探询中处在同一的位置上。人这个主体在“我信仰神”或“我不信仰神”中得到了确定。正如萨特在他的自传《言论》一书中谈到的,在1917年的某一天,他在等几个同学时,曾经决意要心无旁骛地思考上帝:“可是上帝立刻就烟消云散,无影无踪了,连招呼都不打一个。‘他并不存在’,我诚惶诚恐地对自己说。我认为问题就此解决了。看来,事情就是这样,因为我从来没有一丝一毫想让上帝在我心中复活的念头。”

尼采在《扎拉图斯特拉如是说》中号召人们首先要发现自己,尔后才可能去信仰:“你们说相信扎拉图斯特拉?但是扎拉图斯特拉算什么呢?你们是我的信徒——但是所有的信徒又算什么呢?你们没有探索自己,而却发现了。所有的信徒都是这样做的;因为这种信仰无甚价值。现在我要你们丢开我去发现自己,只有当你们全部否定我的时候,我才会回到你们身边来。”但是人发现自己后,上帝能回到人身边来吗?这时,不仅哲学家们宣称:“一切真正高尚的道德来自得意的自我肯定之中。”(尼采语)而且人们发现,现世人们的准则范畴在更多方面业已取代了宗教范畴。

在美国的公民权运动和女权运动中,人们争得的是每一个人应享有的权利和应获得的做人的尊严,而全然不顾及这些运动会在什么程度上同《圣经》和上帝的教条相违背。甚至当著名的黑人牧师马丁·路德·金像甘地一样领导着他的追随者进行非暴力革命的时候,他们要求的不仅仅是宗教的权利,而且更多的是世俗生活和社会生活中的权利:教育平等,经济平等,种族平等。而杰西·杰克逊牧师也不再只是简单地教黑人的孩子们如何祈祷,更是在教会他们说:“我是个人。”

更为重要的是,人们发现要做一个真正的现世主义者,要将这个世界治理好,要使人们能够和平共处地生活在这个地球上,就不能更多地要求上帝来解决世界的问题,而必须求助于自己。核威胁、战争、犯罪、环境污染、大工业对人的异化、贫富差距等等,难道人们只靠祈祷,只靠上帝这“无形的手”就能保佑一切,解决一切问题



吗？如果是这样，那么谁能解释第一次世界大战、第二次世界大战人类的相互残杀及日后进行的军备竞赛呢？难道上帝能绝对保证日本广岛的焦土不会再出现在人类的地球上吗？所以，无数的事实提醒着人们：“除了人以外没有什么立法者；人是被遗弃的，必须为自己作出决定。”（萨特语）那么，人能为自己作出决定吗？自己能够决定自己的前途与命运吗？

德国神学家狄特里希·邦赫弗尔曾将人类的历史分为宗教时代和成熟时代。他认为，宗教时代的人幼稚、软弱，有依赖性，由于内在感情与外在世界的困扰，使得他们不诚实，不道德，心里感到不幸，产生了绝望与恐惧的感情，因而希望有上帝的安慰。但到了20世纪中叶，宗教时代结束，开始了没有宗教的时代，也就是人非宗教化的成熟时代。这时候的人独立自主，自由自信，在生活上、行动上为自己负责；他们业已长大成人，不再求助于神，也不再接受上帝作为一个说明性的假设了。

“人类的长大成人就迫使我们要真正认识我们在与上帝关系上的处境。上帝正在教导我们应当像人那样生活，没有上帝也能很好地活下去。……那个使我们不用以他为起作用的假设而生活在这个世界上上帝正是我们所一直面临着上帝。……上帝让他自己被逐渐地推出这个世界，推到十字架上去。在这个世界上，上帝是软弱无能的，情况正是这样……”因此，“做一个基督徒并不意味着要特别虔诚。以某种特殊方式培养禁欲主义（就如一个罪人、忏悔者或圣人所做的），而是要做一个人……耶稣并不是号召人去信仰一种新的宗教，而是获得生命。”同邦赫弗尔一样，美国神学家威廉·哈密尔顿也断言宗教先验论的破产和人类的长大成人。他讲：“宗教先验论的破产意味着并没有本体论的、文化的或心理的方法能够找出自我的哪一部分或人类经验的哪一部分需要上帝。在人里面并没有空虚的上帝形象。人心并非一定要呆在上帝里面才能获得安息。没有这样的必要。上帝完全是不必要的，他不是必要的存在，要避免失望和自以为是并不需要上帝。在一个基本上多元论的精神与智力的环境中，上帝只是一种可能性而已。”<sup>①</sup>

在这个世界上，在人类的发展历程中，是谁在宣告着上帝的灭亡？是谁在不断地为上帝掘墓？不断地将他推回到十字架上？推出自然之中，推出社会生活之中与人的精神世界之中？毫无疑问，是人类，如尼采所言，是我们、你们和我将他杀死了！

---

<sup>①</sup> 威廉·哈密尔顿：《今日上帝灭亡论神学》，载阿尔蒂泽与哈密尔顿合著：《激进神学与上帝灭亡》，第24页。

## 二、神的存活

上帝是否真的死了？如果说，上帝真的死了，那么，随之而来的，人类的宗教现象就可能宣告终结。但当我们仔细观察人类的精神现象，观察当今世界宗教的存在及其发展，我们似乎难以得出这样的结论。

伴随着近代科学的发展，科学与神学展开了一场殊死搏斗。但奇怪的是，在绝大多数的情况下，绝大多数的科学家都拥护当时的正统观念，其中包括一些著名的科学家：哥白尼本身是一位教士，他将自己的著作献给了罗马教皇；牛顿对宗教的虔诚，不仅表现在他相信《圣经》的圣灵启示上，而且表现在他宣布上帝是宇宙的“第一推动力”上；居维叶是一个典型的天主教徒；波义耳则声称，当物质和运动不足以解释现象时，就是上帝的神迹干预的征兆；笛卡儿则竭力同教士们保持良好的关系，且有意保持沉默，以免于被谴责同伽利略有同样的观点；法拉第不仅是一位桑德曼派信徒，而且还认为，科学的论据不足以证实教派的谬误……这一切似乎昭示着：“斗争是神学与科学之间的斗争，而不是与科学家之间的斗争。”（罗素语）

不仅如此，有人还发现了这样一种现象，发生在欧洲十六七世纪的科学思想的深刻革命，即现代科学的兴起得益于希腊—罗马文化与《圣经》宗教的相遇。“这种科学保存了古代遗产中的一些不可或缺的部分（数学、逻辑、观察与实验的方法），但它却受到了不同的社会观念和方法论观念的指导，这些观念主要导源于《圣经》的世界观。倘若我们将科学喻为人体的话，其肉体组成部分是希腊的遗产，而促进其成长的维他命和荷尔蒙则是《圣经》的因素。”<sup>①</sup>

在《圣经》中，宇宙万物是上帝的创造，它本身不具有神圣的性质——不如中国之山川有神，河谷有灵——是上帝将它交给人类去管理、治理的。人类是上帝按自己的形象造就出来的，他是上帝的子民。上帝将世界赐给人类，要人类“管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫”<sup>②</sup>。而大地的一切，从“遍地上一切结种子的菜蔬”到“一切树上所结有核的果子”，全是上帝为人类而赐福的。这一切为人类努力发挥自己的潜力与智力，探索自然，利用自然，改造自然，

<sup>①</sup> R·霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，四川人民出版社1991年版，第187页。

<sup>②</sup> 《圣经·创世记》1:26—27。

提供了一种神圣的“道德上的核准”(马克思语),从而在整个观念的意义上放开了人类囿于自然的神威,只求与自然和谐相处,不求去发展人类的科学技术、为人类谋福利的手脚。——自然是人类的自然,探索自然、利用自然为人类造福乃上帝允许并喜欢的一项有意义的工作,在一定意义上,它甚至应该是基督徒的天职。

归正教会就认为,人类应该尽自己的一切能力,不仅要用眼睛,而且要靠智慧来履行为上帝的作品而荣耀上帝的职责。加尔文更直接地认为,那些忽视研究自然的人,与那些在探究上帝的作品时忘记了创世主的人同样有罪,因为科学研究能使人们“了解上帝,指导生活”。在科学研究中,人们一方面要高举理性的旗帜,但更重要的方面是要尊重事实,接受事实。因为,从根本上说,人的理性是有限的,理性所能构造的一切不可能穷尽真理而永恒不变。因此,科学研究必须要根据发现了的事实来不断修正和发展科学的理论,而不是相反,让事实来适应理论。

在基督教的世界中,上帝是万能的,他的创造是不受任何限制的,当然包括不受人类理性的限制;人类必须无条件地去接受上帝创造的事实,其中包括人类理性所不理解的事实;而人类只有虔敬地接受、承认事实,并承认自己的不理解,才能去积极努力地探索自然,以求得理解,并且当新的发现产生,要修正已有的理论时,人们也能更适然地对待。

“现代科学的许多倡导者认识到,他们的宗教观念与科学的方法论观念是并行不悖的。”<sup>①</sup>弗兰西斯·培根指出,为了建立起真正可信的科学,必须首先要成为一名幼童。宗教不可知论者T·H·赫胥黎也讲:“在我看来,科学似乎是以最崇高、最有力的方式来传授伟大的真理,而这种伟大的真理正是体现在完全服从上帝意志的基督教观念之中:像幼童般面对事实,随时准备放弃任何先人之见,谦恭地跟随自然的引导,即使是坠入深渊也在所不惜。否则,你就将一无所获。”<sup>②</sup>尤为重要的,在基督教所奠基起来的人的理念世界中,上帝创造的宇宙是有法则、有秩序的,而人的职责就在于运用,运用智慧去发现宇宙自然的法则和秩序。这可以说是近代许多著名的科学家都接受了一个基本的信条,从牛顿到爱因斯坦莫不如此。

爱因斯坦曾这样说:“我们认识到有某种为我们所不能洞察的东西的存在,感受到那种只能以其最原始的形式为我们感受到的最深奥的理性和最灿烂的美——正

① R·霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》,四川人民出版社1991年版,第64页。

② R·霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》,四川人民出版社1991年版,第64页。

是这种认识和这种情感构成了真正的宗教感情；在这个意义上，而且也只是在这个意义上，我们才是一个最具有深挚的宗教感情的人。”即使它不是人格化的上帝，但宇宙自然的无限高明的精神却犹如上帝的“杰作”般引人入胜，使人产生出“五体投地的崇拜心情”。正是这一切，使人类特别是科学家们给自然的研究和探索加入了深深的美感和神秘感，其中“此中有真意，欲辨已忘言”的玄妙悠远的宇宙的宗教感情使他们矢志献身，不悔不倦。

无论如何，从哥白尼学说取得胜利到今天，正是科学家们的不懈努力与探索才使科学的发现连续不断；也正是这些连续不断的科学发现，才使得基督徒们不得不一个又一个地抛弃在中世纪被作为基督教教义组成部分的信条；而这种步步退却却又使科学家们能够继续成为宗教徒。

现在的情况在于：一些科学家们谦和地承认，有些领域不属于科学的范围；而自由派神学家们也承认，他们不会贸然否认科学所能证实的任何事实。当20世纪30年代有人断言：科学与宗教的总趋势是朝着同一个方向发展的，而且“一个思想反复不断地出现，那就是：单靠科学是不够的”，这时，人们将探索的目光投向了更加广阔的领域，投向了科学比较难于企及的领域。有人讲：“科学不能将它的方法应用于神秘的和精神性的事物。”（J·阿瑟·汤姆森语）也就是说，科学难于将它的触角深入到神秘主义的领域之中，深入到启示以及神秘的宗教体验之中。

波义耳曾认为，科学家甚至准备向没有学问的人学习，因为，下述的情况是完全可能的：人们从哥伦布的同伴那儿，要比从100个学者那里能够更多地学到有关美洲自然史的知识。同样，人们从那些没有学问的使徒那儿，要比从任何一位哲学家那儿能够更多地了解上帝，因为使徒们与“上帝心中的他”（主耶稣）有着密切的接触。

美国北卡罗来纳州的佃农曾谈到他同上帝的接触：“我从教堂出来，感到自己更高大了。我感到上帝把我带到他面前，他把手放在我的肩上说：‘约翰·威尔逊，我想你祈祷我的理由是因为你不能找到你自己，并且在情绪上也有些消沉。’”<sup>①</sup>在这种情况下，科学能够得出什么样的结论呢？正确还是错误，抑或根本无法进入这种神秘的体验之中。马林诺夫斯基博士讲：“宗教启示着一种原则上不属于科学范围

<sup>①</sup> [美]斯特伦：《人与神》，上海人民出版社1991年版，第48页。

的经验。”英季教长也讲：“因而宗教的论证是经验性的。”<sup>①</sup>

另外，人们在什么意义上拥有科学——如果一旦新的科学知识脱离了人类的博爱，脱离了人应该同自然的融合，以及顺应自然的理念，变成了人类只为自己谋求利益的工具，那么，是否会导致一种新的傲慢和新的堕落。《圣经·哥林多前书》上讲：“知识是叫人自高自大，唯有爱心能造就人。”培根认为：人类的王国与上帝的王国是紧紧地联结在一起的；人类在掌握科学知识的同时，必须要清除自己悟性中的一切高傲和谬误；对于自然中已给定的一切东西要谦恭地接受。“因为进入那建立在科学之上的人类王国，与进入那只有作为小孩才能进去的天国相比，并无很大的不同。”<sup>②</sup>但遗憾的是“我们承继了始祖的罪孽。……我们的始祖奢望与上帝一样，而其子孙则甚至奢望超过上帝。因为我们创造世界，我们统管和凌驾于大自然之上，我们就想要使万事万物皆以我们愚昧的意志为转移，而不是最大限度地符合神的圣智，或按事物本来的状态去看待事物……我们在神的造物和作品上清晰地打上我们自身形象的印记，而不是从中仔细地、谨慎地观察和认识造物主本身的印记。”于是，我们就失去了对自然的控制，“因为我们奢望与上帝一样，奢望按我们自己理性的命令行事。”<sup>③</sup>

所以，培根提出科学与神学分离，而绝不是科学与宗教分离。人们应该“谦卑地、崇敬地去致力于展现上帝创世活动的画卷”，“只有服从自然，才能驾驭自然”。培根的担忧在现今的世界，人们业已亲身感受到了。在人类面临生死存亡之时，是否会又一次想起爱心、谦恭、崇敬、顺应自然，是否会从内心深处发出“只有科学是不够的”慨叹。但培根的总结在一些著名科学家的身上显现了出来：牛顿在晚年的时候，曾非常谦虚地讲：“我不知世人如何看我，但在我自己看来，我似乎仅仅是一个在海边嬉戏的孩童，不时为发现一枚不同寻常的、光滑的砾石或美丽的贝壳而兴奋不已，同时展现在我面前的，则是一片未经探索的真理的汪洋大海。”爱因斯坦也讲：“我的宗教思想只是对宇宙中无限高明的精神所怀有的一种五体投地的崇拜心情。这种精神对我们这些智力如此微弱的人只显露出了我们所能领会的极微小的一点。”<sup>④</sup>而他们对待科学的态度以及社会责任感，又一次使人们发问，在人类的生存

① 转引自罗素：《宗教与科学》，商务印书馆 1982 年版，第 91、92 页。

② R·霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，四川人民出版社 1991 年版，第 82 页。

③ R·霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，四川人民出版社 1991 年版，第 51 页。

④ 《爱因斯坦谈人生》，世界知识出版社 1984 年版，第 58 页。

与发展中,是否“只有科学是不够的”?!

在科学与宗教的对峙中,还有一个很重要的问题,有人认为,科学与宗教的分野在于:科学探讨的是事实,而宗教探讨的是价值。罗素讲:“科学不讲价值,它不能证实‘爱比恨好’或‘仁慈比残忍更值得向往’诸如此类的命题。科学能告诉我们许多实现欲望的方法,但它却不能断定一个欲望比另一个欲望更为可取。”<sup>①</sup>而宗教却能做到这一点。J·S·霍尔丹认为:“只有在我们自身内,即在我们关于真理、正义、仁爱和美的那些能动的观念,以及由此产生的与他人的友情中,才能觉察到上帝的启示。”

也就是说,宗教能深入到人的社会生活之中,人的活生生的属人的整个的价值世界、观念世界、情感世界、选择以及判断的世界之中;它能让人们生活在正确与错误、好与坏、善与恶、美与丑等等人的社会观念、伦理道德、文化理性的氛围之中,规范人们的生活,调整人与人之间的关系,维系社会的平衡与稳定,在最基本的意义上给出什么是应该的,什么是不应该的,并将扬善祛恶写在了人类最高的终极肯定以及终极追求的旗帜上。

正因为如此,科学与宗教才会常常并行存在。并且许多在实际上业已否定了上帝存在的哲学家、科学家,在形式上依然要保留上帝的存在;在自然界将上帝赶了出去,但却将他保留或者迎回到了人的社会生活、人的精神世界之中,存留在了人的价值世界之中。

18世纪法国启蒙思想家伏尔泰,这位“思想泰斗”,教导人们走向自由的“导师和领袖”,并不否定神的存在,主要原因是因为他认为这是社会伦理之必需。承认上帝存在比否定要好,因为人们相信有一个上帝在赏善罚恶,就可以防止人们从事罪恶活动。起码对他的仆役和妻子,他要求他们信仰上帝,这样,就可能没有人来抢劫他的财产和给他戴上绿帽子。他的名言是这样讲的:即使没有上帝,也要造出一个来。

如果说伏尔泰的造出一个上帝来是社会伦理之必需,那么,康德的假设上帝的存在也是人类道德律之必需。康德在《实践理性批判》一书的结论中讲:“位我上者灿烂的星空,道德律令在我心中。”自然界因果森严所指向的理念目的和人心同样森严的道德律令,这是康德最尊敬也是最渴求了解的伟大对象。前者在他《自然通

<sup>①</sup> 罗素:《宗教与科学》,商务印书馆1982年版,第91页。

史与天体理论,或根据牛顿定理研究整个宇宙的结构及其力学起源》一书中,在他提出的著名的太阳系形成假说中,将上帝赶出了自然界;在他的理论中,自然界无需上帝的创造,更无需上帝的第一次推动,他坚定地宣布,给我物质,我就能给你们看,怎样从物质中产生出世界。在第二个领域,康德本来已经将上帝赶出了人的道德生活之中。他在《道德形而上学基础》一书的开头就说:“无论在这个世界内或外,没有什么东西可以称做无条件的善的,除了善的意志。”那么,“善的意志”到底是什么?那就是人们对于源于纯粹理性的道德律令的绝对顺从。

那么,这些道德律令到底是神启的呢?还是有人在自己纯粹理性的基础上建立起来的呢?康德认为,那是人依据纯粹理性而建立起来的。康德著名的三条道德律令是这样讲的:一、“不论做什么,总应该做到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理”;二、“你须要这样行为,做到无论是你自己或别的什么人,你始终把人当目的,总不能把他只当作工具”;三、“意志的第三个实践原则就是‘个个有理性者的意志都是颁定普遍律的意志’这个观念——这个原则就是使意志与普遍的实践理性相调和的最高条件”。康德在这里说得很清楚:普遍的道德律令是由人的意志(即个个有理性者)自身所颁布订立的。它不是神颁布的,不是神启的,“道德法则作为我们所先天意识到而又必须确实的一个纯粹理性事实给予我们的……”<sup>①</sup>所以,具有人人遵守的普遍有效性。这是人的一种意志自律或意志自决。正因为人的意志自律才使人成为目的——人只服从自己理性制订的规律而不是服从外部世界的必然性,服从于上帝的戒命与律令。这样,人所组成的系统,康德叫它“目的国”。

人是目的,不是为达到上帝目的的手段,而且人人都是目的,都有自由和尊严,都应该享有自由和尊严:“每个人应该将他自己和别人总不只当作工具,始终认为也是目的——这是一切有理性者都服从的规律。”<sup>②</sup>在一篇论文中,康德指出合法状态下的公民状态建立在下列原则上:“(1)社会中的每一个分子,作为人,都是自由的。(2)社会中的每一个分子,作为臣民,同任何一个其他的分子,都是平等的。(3)一个普通的政体中的每一个分子,作为公民,都是独立的。”<sup>③</sup>这种人是目的,每个人都

① 康德:《实践理性批判》,商务印书馆1960年版,第47页。

② 康德:《道德形而上学探本》,第48页。

③ 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》,第637页。

应该是平等、自由、独立的观点；这种将道德基础从经验的外在的对象转移到先验的主体的人的意志中来，并认为唯有人的善良意志才是道德的根本的“义务”论伦理学说，难道不是伦理道德上的“哥白尼式的革命”？他在道德的领域中，在道德律令中根本不容许上帝来作任何形式上的参与。“……道德学原理并不是由神学来的（因而也不是一种他律），而是纯粹实践理性自身的自律，因为这种道德学并不拿关于神和神意的知识作为这些律令的基础。”<sup>①</sup>因而，康德这位终身不去教堂，极厌恶种种宗教仪式的思想家被称之为思想领域中“伟大的破坏者”，他曾因他的学说而遭到官方的警告。

很明显，如果康德继续按这种“批判”的方向走下去，他必然会成为一位彻底的无上帝论者。然而，他在最关键的领域中，在人的道德生活中，不但没有继续走下去，反而同伏尔泰一样，假设了一个上帝的存在。在康德看来，人的行为之所以具有价值，不是因为其行为是实现了人的某种欲望，使人从中获得了快乐，也不是因为人在自己的行为中实现了某种愿望，使人获得了幸福，更不是因为人在自己的行为中获得了财富荣誉，实现了某种功利性的追求，而是因为人在自己行为中做了自己应该做的，尽了应尽的义务，执行了“绝对命令”。它与人的任何爱好、愿望、效果无关，而且正是在与后者的对峙与冲突中，才显示出伦理道德的崇高本质。为义务而尽义务的道德律令，要求人作为有理性的存在必须对自己生物性的存在，也就是人要实现自己的欲望、快乐方面加以克制、压抑和战胜。所以，道德的根源不在于人性，比如人的爱憎、幸福等等，而在于它经常是自觉自愿地牺牲自己的幸福、爱好、生命，不顾及利害、效果、得失，不屈从于一切人的自然的欲求与愿望、动物性的求生本能或任何享乐愉快，它在牺牲中显示自己的崇高，在克己、损己中求得善良意志的实现，在给予中实现自己高尚的人格尊严。当然，做这一切的时候，人既不是为了精神上的名誉、愉快或满足，也不是为了上帝的恩宠或报答，而只是为了服从或执行应当服从或执行的道德律令。

“……德性之所以有那样大的价值，只是因为它招来那么大的牺牲，不是因为它带来任何利益。全部仰慕之心，甚至效法这种人品的企图，都完全依据在道德原理的纯粹性上。而只有当我们把人们视作幸福成分的一切东西都排除于行为的动机以外的時候，这种纯粹性才能被确凿无疑地呈现出来。由此可见，道德愈呈现在纯

---

① 康德：《实践理性批判》，商务印书馆1960年版，第131页。



粹形式下,它在人心中就愈有鼓舞力量……”<sup>①</sup>那么,道德显示的纯粹形式,即将一切利益的杂质,将快乐幸福等都统统排除在人的道德意识、道德行为、道德目的之外,是否在现实生活中可行呢?康德发现,在现实世界中,人追求快乐和幸福是人的自然要求。作为感性的存在者,作为自然界的一部分,人追求物质利益,追求快乐幸福是人的正当的权利;但人作为理性的存在者,作为道德世界的主体,人与经验世界与物质利益无关,只追求德行。这样,人既要追求幸福,又要有德行,就必然陷入了实践理性的二律背反之中。

同时,在康德看来,道德的最高概念至善中又必须包括幸福。但是,康德悲观地宣布:“我们纵然极其严格地遵行道德法则,也不能因此就期望,幸福与德性能够在尘世上必然地结合起来,合乎我们所谓至善。”<sup>②</sup>

那么怎么办呢?康德认为,道德与幸福的结合,只有在超感性的理性世界中,在彼岸世界中才是可能的,为此,康德必须假设灵魂的不朽和上帝的存在。因为作为个人短暂的一生是无法达到绝对的最高的善的,就要假设有理性的人类无限地延续下去,才有可能达到无条件的绝对的善;另外,必须假设上帝的存在,因为由至善的第一个因素德到至善的第二个因素福,必须是能够相互依存、相互产生的,但人类自身的道德实践则必然使两者出现二律背反,无法统一。所以,只有一个超越于人的有理性的全善的上帝出来成为自然的原因,使自然包含有道德的目的性,从而使自然界向道德世界过渡,使德福统一。说得更明白一点,那就是,世人都在追求幸福,但必须先有配享幸福的德行,只有德行才能给人应配享有的幸福,而这之所以可能,靠人是不行的,只有通过上帝之手才能真正实现。可以说,上帝的存在是人所获幸福与道德好坏相称的原因;而且这种幸福又常常不是今生现实所能获得的,只不过是一种对未来天国的向往,这只有信仰上帝才有可能。

当然,康德讲的上帝不完全是宗教神学上的上帝,“假设神的存在,在道德上乃是必要的”,“这里必须注意,这种道德的必要只是主观的,即只是一种需要,而非客观的,即它本身并非一种义务。”<sup>③</sup>也就是说:信仰上帝是建立在道德意识的基础上的,而不是道德律令建立在信仰上帝的基础上。康德反对各种传统的神学,提出只可能有“道德的神学”。

① 康德:《实践理性批判》,商务印书馆1960年版,第158页。

② 康德:《实践理性批判》,商务印书馆1960年版,第116—117页。

③ 康德:《实践理性批判》,商务印书馆1960年版,第128页。

“……在神学中任何仅以思辨方式去使用理性是完全无效的,其本质是虚幻的,在自然研究中,理性使用的原理决不会达到任何的神学。因之,唯一可能的理性神学是建筑在道德律令基础上或寻求道德律令指导的神学。”<sup>①</sup>一方面康德假设上帝的存在,另一方面康德的上帝又不过只是道德的化身。他认为,所有宗教只不过是把道德义务当作一种神意而已,“上帝并非在我之外的存在,而只是在我之内的一种思想。上帝是自我立法的道德实践理性。”在这个意义上,康德讲:“……我相信,基督教与最纯粹的实践理性的结合是可能的。”<sup>②</sup>康德“道德的神学”既没有打倒宗教,又要求对传统宗教中的一些基本教义进行改革和修正,变成为用纯粹的道德律令而替代基督教教义,使宗教为人的道德而存在。但在康德的思想中,宗教与道德显然并没有完全等同起来,宗教是与“我期望什么”、与“至善”连在一起的,它仍居于道德之上,并且在康德本人的宗教情感中,也并没有完全将宗教和道德等同起来,宗教有着另一种并非道德所能具有的特殊的感情特征和力量。所以,康德始终不彻底否定宗教。

继康德之后,费尔巴哈也是一位反基督的志士。他的人本主义哲学将神、上帝送入了地狱。但他在人类道德的领域中却要重建宗教,重建爱的宗教。他这样讲:“孩子对父母的关系,夫妻之间的关系,兄弟之间的关系,朋友之间的关系,一般地,人与人之间的关系,总之道德上的各种关系,本来就是的的确确的宗教上的关系。”<sup>③</sup>而且人与人之间的关系只有被认为是一种宗教关系,才会有道德上的意义。所以,他要把“宗教变成伦理学,而又把伦理学变成宗教”<sup>④</sup>“旧宗教信奉上帝,爱的宗教信奉爱,爱就是上帝本身。”<sup>⑤</sup>我们在这里是不是又看到了康德思想的显现,是否体验到康德思想的深刻。

不仅如此,当历史的车轮行进到了 20 世纪,宗教以及宗教与道德、宗教与人的社会生活的论题仍然存在并发生着广泛的联系。新神学家们敏感地发现,如果宗教还想对现代人有任何价值,那么它就必须要适合他们生活环境的需要。只有在能够证明宗教和人类本身的存在有关,和人类企图消灭社会的不公正、不正义的努力有

① 康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆 1960 年版,第 45 页。

② 转引自李泽厚:《批判哲学的批判》,人民出版社 1984 年版,第 320 页。

③ 《费尔巴哈著作选集》下卷,第 316 页。

④ 《费尔巴哈著作选集》下卷,第 434 页。

⑤ 《费尔巴哈著作选集》下卷,第 76 页。

关,和人类改善自己的生存状况,改善自己的道德环境有关,它才能继续成为改造人生的力量,成为人们信仰的基础。而在他们看来,和人类的责任、义务、良知、理性、真、善、美相联系的道德,如果不同宗教联系起来,就难以发挥它应有的规范人类群体,调整人与人之间关系,人与群体之间关系,调动起人的良知、善心、爱心和牺牲精神的作用。“如果(事实也正是这样)在违抗良心的声音时,我们会感觉到要负责任,我们会羞愧,我们会害怕,这就意味着有一个他,我们对他感到有责任,我们在他面前羞愧,我们对他的要求感到害怕。……如果这些情感的根由不属于这个可见的世界,那么(有良心的人的)意识所朝向的对象,就必然是超自然的、神圣的了。”<sup>①</sup>于是,道德与宗教又联系在了一起。

当代伦理有神论哲学家德·布尔在对人的道德的考察中得出这样的结论:道德必须在宗教中才能得到完善,因为道德所表现出来的某些二律背反不可能在它本身的层次上得到解决。比如伦理原则的二元对立:“人类的行为,根据其动机是责任抑或是善良愿望,总可以作出两种不同的评价”;再比如实践上的矛盾:“每个人在道德生活中都有欠缺,这是众所周知的事实。”那么。只有在宗教层次上,才能解决这些矛盾。两种类型的伦理原则,在上帝的观念中可以交汇在一起;随着人们对有限善的追求,进入到对无限的永恒善的观照,以善之欲求为动机的行为就可以进入宗教之中;在责任之路上,从个人目前的责任向上,通向把上帝对人的意愿作为普遍责任的思想,这两条路汇同于宗教,就是完全的自由、责任、善与上帝在宗教上的综合。在实践方面,人在道德生活上的欠缺失误和软弱无能,由于神恩的来临而得以消除。人在神的面前可以袒露一切,只要有信就可得救,神恩使天性得以完善,出自对神之爱的内心美德完成了道德生活,所以,人的道德导致有神论的宗教。当然这个宗教在一定意义上已不是原有的宗教,而是经过人们在形式和内容上改造过的宗教。

约瑟夫·弗雷彻的“境况伦理学”力图捍卫的是基督教境况伦理学。但他对基督教伦理学的解释所根据的主要命题是:“(1)只有一件‘事’是本质地好,那就是爱,此外再没有别的了。(2)在基督教所作的决定中占统治地位的标准就是爱,再没有别的了。(3)仁爱与正义是一回事,因为正义就是分配了的爱,再没有别的了。(4)仁爱要求对邻人有好处,不管我们欢不欢喜他。(5)只有目的正当,手段才正

<sup>①</sup> 转引自何光沪:《多元化的上帝观》,贵州人民出版社1991年版,第143页。

当,再没有别的了。(6)仁爱的决定是在境况中作出的,而不是由命令所规定的。”<sup>①</sup>可以说,在他的伦理学中,除了人们应当从爱出发去尽力做大量的好事之外,是没有什么原则或规则的。他不认为康德守法主义式的“全称命题”可取,也不认为上帝的十条戒命和山上说教值得遵从:“境况伦理学有充足理由认为,在某些境况中,违犯这些戒命中的任何一条或全部倒可能是一个人的义务。如果我们抛弃守法主义者的律法的爱而单单接受爱的律法,我们会变得更为明智和更好些。”<sup>②</sup>这种爱的律法,表明人不是为宗教的教条而存在,而宗教的一切是为了人的道德、为了爱而存在,道德神学在此又一次显现了出来。

哈维·考科斯在《现世城》中讲:“福者并不是号召人回到人类发展的前一个阶段里去,它不是要人回到依赖、畏惧和虔敬方面去,而是号召人进到富有想像力的城市文明和成熟的现世生活中去。它不是号召人放弃对于现世问题的兴趣,而是请人把这些问题全部意义当作造物者的礼物接受下来。这个号召是要人按照技术时代这个词的全部含义做一个技术时代的人,努力使这个世界成为凡生活在其中的人合适的居住场所。”为此,做一个道德上的有神论者,在超越自我中去获得新的生命,在爱、给予中享有人生的意义。

邦赫弗尔认为,耶稣就是一个为别人的人,在他对别人的一切关系中显示了超然之爱的威力,虽然上帝被推出了世界,但他却又在耶稣那里以及那些和别人同甘共苦的人们中重新回到了世上来;对肯定耶稣这个帮助别人而自己献出生命者的现实性和威力的人来说,耶稣并不是存在的依据或人生的意义,而是代表了“应该采取的立场和观点”。在他们和邻人一道并为了邻人而工作,试图解决社会的一些特殊的不正义问题的过程中,他们发现了耶稣人性的意义,并很可能发现了耶稣神性的意义。正是这种特殊的感召力,这种甘愿的奉献和牺牲,使人得到了解脱,成为自由人。

考科斯继续讲:“每当我们促使我们的邻人,让他能够成为上帝要他在今天成为的那种负责的、成年的行为者,即成为完全是小市镇时期和部落时期以后的那种人的时候,我们就是从政治上谈论上帝了……每当我们通过我们的语言使他摆脱幼稚

<sup>①</sup> 约瑟夫·弗雷彻:《境况伦理学:新道德论》,费城,威斯敏斯特出版社1966年版,Ⅲ、Ⅳ、Ⅴ、Ⅵ、Ⅶ、Ⅷ的题目。

<sup>②</sup> 约瑟夫·弗雷彻:《境况伦理学:新道德论》,费城,威斯敏斯特出版社1966年版,第74页。

的盲目性和偏见,在创造实现人类正义和文化理想的手段方面起更大和更自由的作用的时候,我们就是向他谈论上帝了。我们并不是通过力图使他虔敬起来向他谈论上帝,相反,我们乃是通过鼓励他长大成人,把幼稚的事物抛弃掉而向他谈论上帝。”<sup>①</sup>如果上帝的意义这样理解,那么,上帝就不仅仅限于道德的领域中,它深入到人的成长之中、责任的培养与监督之中,深入到以人类正义和文化理想的实现之中,这似乎又在根本的意义上同人类的存在及其发展联系上了。有人说:“假如没有上帝,则一切均属可能”,“如果一种生活不具备宗教的信仰,那么这种生活中的道德就既无保障也不完善。”<sup>②</sup>所以,在这个意义上,在工业化和现代化的社会中,上帝与人一道,或者说,人与上帝一起在进行着一场道德上的远征。

### 三、渐进地消亡

上帝灭亡了吗?起码到现在为止,他并没有灭亡。具体地说,在一些领域,上帝的影响日渐消亡,比如在人类自然科学的领域;但在另一些领域,他的影响依然存在,比如人类道德的生活领域。而今人类科学技术的飞速发展,并没有将宗教信仰排折在人类的价值系统之外。

现在的问题在于:上帝的存在是否如康德所言是一种假设性的永恒存在?道德神学是否在人的价值系统中起着恒久的作用?上帝是否与人的存在而一同存在?是否只有在他对人的终极关切中,人才能不失去自我,最终找回自我并超越自我,实现至真、至善、至美与至福在突破时空范围内的和谐统一?

在探讨这个问题以前,我们必须得明确:我们所要探讨的上帝是否存在是否如宗教原初意义上上帝的存在。如上所述,而今上帝的存在在很大意义上业已不是原初意义上上帝的统辖万物、左右一切的存在了。康德的思想及其论述在某种意义上深刻地代表了人们对上帝的理解和认识——上帝在更多的情形下是道德的化身,他无处不在,超越时空,集至真、至善、至福为一体,他注视、监督、评判着人的道德意识和行为,并将善的最终报应传送给道德的实践者。除此之外,人已经在更多的领域内独立行事了。在神人的关系上,不是人为神而存在,而是神为人而存在——假设性

---

① 哈维·考科斯:《现世城:从神学观点来看现代化和城市化》,纽约,麦克米伦公司1966年修订版,第223页。

② 转引自〔美〕斯特伦:《人与神》,上海人民出版社1991年版,第208页。

的神的存在使道德神学成为人的需要。那么,这种需要是不是人的永久需要呢?换句话说,上帝是否要在人的价值世界中作永久的存留呢?

人的价值世界,从最直接意义上说就是善与恶、好与坏的世界。它与人的理性情感紧密相连,其核心是人的利益系统以及由此而来的道德理念系统。善与恶、好与坏常常是事物的发展对主体的人是否有利,是否应该。水火无情,但它对人的利或害,常常是它有无价值的表征;食色欲望,人之共存,是否发乎情理而合乎伦常法律,则是它是否善恶的表征。所以,人类的价值系统常常是“应然”的系统,它将人的喜怒哀乐、祸福荣辱同个体的物质利益联系起来,同人的愿望、理想联系起来,呈现着纷繁复杂、五彩缤纷的多极世界的画面。在这个世界中,人们易于勾画一个“应然”的存在律令,裁判着,奖罚着;易于同信仰一起构筑一个“目的国”(比如天堂),这可以说是宗教在这个世界存在的重要缘由。

但是,今天,在这个世界,宗教的存在、神的存在受到了越来越多的挑战:首先,人们会问,在人们信仰的世界,在价值世界,是否就不涉及信仰对象、价值评判者存在的真实性问题。如果人们信仰崇拜的对象被越来越多地认为是不真实的,那么,信仰者是否会不受其中的影响,是否会不追究信仰对象到底在多大程度上能够给自己带来现世的、未来的幸福。人类毕竟是有理性的存在者,人的认识能力可能在一定程度上如盲人摸象一般感觉到一点就宣布看到了全部,但这毕竟是会被明眼人所窃笑的,因为他宣布的不是本质而只是表象的一部分。何况在宗教世界,这种表象是否能够被人所感知也未可知;感知到的也更多地局限到个人,而非全体,如果他将“表象”也宣布为本质,那么,人类又将如何呢?

无论如何,科学无法证明神的存在,这是事实!人们是相信科学呢?还是相信某个个人的感知?罗素一方面讲:科学不讲价值,似乎价值的世界科学难以涉足;但另一方面,他又坚定地宣布他不是基督教徒,因为,在他看来,上帝不是一个真实性的存在。

其次,价值世界是一个善恶世界,如果这个世界没有一些普遍的律令,没有规范准则,那必然要发生混乱。但如果将这些准则律令的发布权不交由上帝,而将它的维系权交由上帝(如康德所言),那么,上帝在这里会起到什么样的作用?他能惩恶扬善吗?他能敦促人们行善并给予应有的奖赏吗?如果能够,那么上帝的存在就应该是真实的;如果不能,那么人为什么还要这样的假设呢?抑或人就需要这样的假设,但他能够长久地存在吗?明知不是真实的,难道人们会坚持相信下去吗?如

果将道德律令的发布权也交由上帝,那么人在上帝面前就变成了奴仆,一切都要由上帝安排,那么,人类到现在为止对宗教的革命所赢得的成果是否还要悉数奉还?人类是否还能回到对世界的真实和自己存在的真实的蒙昧无知的状态中去?人类是否还能相信上帝创造了人以及人类生存的世界?

其三,如果上帝不提供人的价值世界的客观外在的善恶标准,不提供“应然”的普遍性和必然性,他只深入人的内心,只注重人的成长和获得生命,那么,人们在此间就有充分的理由认为,那些自己认为是可干的事情都会是上帝允许的,并能得到上帝的保佑。上帝也就必然会在人的价值系统中随着个人的好恶情感意愿而作出多重的解释。一旦这种多重的解释在多元化的价值系统被广泛运用,那么,所谓的上帝就只会变成主体行动者在行动时心理上的降压阀。行动者随时可以启用它,但不能真正起到操纵控制行动的作用。如果是这样,那么,上帝的作用就不会在人的价值系统中占据普遍的意义和发挥恒久的影响。你可以启用形同虚设的上帝,我则不必要这种假设,我已长大成人,自己可以为自己负责;何况,超人的诱惑,实现自己,超越自己,自己自由地决定自己是强者的显现等等,更容易使人投身于社会,在自我的选择与自我的拯救中走自己的路。

其四,在人的价值世界,随着科学技术的进步,社会生产的发展,相对于神来说,人的发现和人的解放具有了普遍的善的意义。因为神性的泯灭和人性的弘扬是人类不断走出蒙昧、走出神的束缚和神的禁锢的表现。让人在人生活着的世界作尽情的享有和尽性的表现,让人在自己决定自己的命运、驾驭自己的命运中勇敢地搏击,体验做人的自豪和尊严,将人道和人的个性人格写在人为争取自己的自由而奋斗的旗帜上,这是何等的荣耀,何等的真、善、美的统一。面对一个因人的无知和生存的需要而创造的神,人们竟不敢作根本上的断除,这是否表现着人的怯弱?人不敢直面人生,不敢直面生与死,是否意味着人的不成熟?不敢自己决定自己,不敢断除这个“保护者”“保佑者”的力量,是否意味着人的虚伪?在更多的情形下,明知上帝是不存在的,但却要信奉他、宣扬他,难道在人的价值观念中,这一切都能被冠之以真的、善的、美的方面而永驻人的心头吗?难道人们迟早不会坚定地生活在人的现实世界之中,去感知、创造、实现、享有着人的一切吗?

幸德秋水在他的绝笔中讲:“二十世纪的世界不是两千年前,三千年前的世界。社会进步了,文化发达了,即使他们的想像力多么丰富雄大,他们的性情多么淳朴诚挚,他们的诗趣多么津津有味,他们的气质多么稚气可爱,如果不合学术,不协道理,

不堪批评,不容于常识,怎能成为今天伦理道德的主义,安心立命的基础呢?”<sup>①</sup>

幸德秋水似乎说到了问题的根本,即人类的道德到底应该建立在什么基础之上,如果人类允许假设的神的存在,并且将信仰放在存在的真实性的前提之上,那么,人类是否还会保证信仰的纯洁呢?是否还会保证邪教的不会出现呢?美国“人民圣殿教”“大卫教派”,瑞士“太阳圣殿教”的悲剧难道不会重演吗?这种危及人们生命的举止,难道还合于道德吗?

所以,在我们看来,人类的道德必须在这样的存在基础上,它才应该是有价值的:(1)它必须是人的道德而非神的道德。道德的存在是人类个体生命的肯定和人类类生命肯定的合奏曲,它为人而存在,为人类的生存和发展所必需。如果道德变成了神的道德,那么,道德将变成主体(其内涵的本质是神),人将变成客体,人为道德而存在,而非道德为人而存在。人将变成为道德的化身(神的化身),而非原有意义上的活生生的人的存在。人将在这种变化的过程中变成非人,而道德在这一过程中则不是以肯定人的个体的和类的生命存在形式为前提,正好相反,它以否定人的生命存在形式为前提和结果。那么,这种道德对人来说,对在广阔的人生舞台上展示自己属人的本质属性,展示自己的主体性与创造性来说,还会有多大的价值呢?(2)人的道德必须要让人在现实社会生存得更好。人在道德实践中享有做人的人格与尊严,并以自己的奋斗与牺牲来改变人类生存的现象界,使其更合于人性,更合于真、善、美,人在这其中会享受到人的生命的价值与生活的幸福。而神的道德则充分地言及人的罪恶,人的堕落,人生的痛苦与悲哀,它让人在罪恶感之中祛除人性、人的尊严和人格,在忍受现世痛苦的罪与罚中将目光投向未来世界,投向冥冥天国。这种蔑视现实世界、否定现实世界的道德对人来说,到底能有多大的价值?(3)人的道德从根本上来说应该促进人类的生存与发展。它以调节、稳定、激励、凝聚的力量,使人成其为人;使人类告别蒙昧和野蛮,走向文明和进步,走入社会的稳定与繁荣;在人性之中,在人类的理性秩序之中,在人类的进步与发展之中,我们发现着人的道德的价值。但神的道德却不是这样,它不仅在断言世界的末日以及末日的审判,而且论及人的道德不是日臻进步与提高,而是日益堕落与沦丧;人类的前景不是日益光明,而是日益阴暗。这种论及不仅在人的生存与发展的心灵上会罩上一层阴影,而且会使人产生悲观失望,使人厌世弃世。那么,这样的神的道德对人类的进步

---

① [日]幸德秋水:《基督何许人也》,商务印书馆1986年版,第87页。



与发展到底又有多少价值？

在人类同神相处的漫长岁月中,总的情况看,是人逐渐地从神那里赢得人的主动与人的自主。从最初的神的普遍性,万物有灵,人类处在神的包围之中,人们对一棵树、一块大石头、一只鸟、一条河流都要顶礼膜拜,到神逐渐地进入人的世界中,变成祖先神、氏族神、英雄神、至上神,后来又到终极神等等。神的演变本身是人不断地将自己的理性加诸其中,使其存在越来越具有终极的意义,具有人的理性信仰的意义;同时,也越来越具有超越性、超然性。神不再更多地干预或决定人的具体的日常事务,而是处在“应然”的系统之中,制定准则,进行监督评判,在未来的世界中进行奖惩。如果人不去信仰他,他就不存在,如果人要信仰他,他不仅能给人带来终极的幸福,而且还会允许人犯人的错误,原谅人犯下的错误——只要放下屠刀,立地就可成佛。人既可以生存在人的世界之中,又可以由信而进入神的世界,人的主动在对待神的变化之中逐渐地显现出来。神从最初的一切利他、信他的存在者存在,一切不利他、不信他的存在者不存在,他是万物的主宰,人类的创造者,到人们逐渐地发现并确信,宇宙不是神主宰的,万物不是神生成的,人也不是神创造的;人类事实存在的世界中,人类可以用科学证明的世界中没有了神的立足之地。于是,神不得不就位于人的价值的世界之中,就位于人的道德的世界之中。

曾几何时,在人类的发展中,宗教曾在人的价值系统中发挥着举足轻重的作用,没有哪个民族敢无视宗教的存在。在人的道德观念中,善恶观念中,神的存在、神的奖罚起到了非常关键的作用。但随着社会的发展与进步,而今的世界,越来越多的国家民族不再宣布、倡导宗教是他们价值系统的维系者,越来越多的人不再将为神的存在看作是他们道德存在的前提和基础——如果有这种存在,也更多的不是人为神而存在,而是神为人的需要而存在,神是维系人的道德的假设。正因为如此,尼采才敢宣布:“上帝死了”;越来越多的哲学家、思想家才可能作人的存在、人的自由选择与决定、人做超人等的倡导与宣言。

所以,千百年来,神与人关系的演变并没有表明,神的存在愈来愈具普遍性和必然性,人越来越在神的灵光中失去了自我以及自我的存在性;而恰好相反,人类是在不断地消除着神的影响和决定而走向自主、自立、自觉的,神的存在在人的进步与发展中不是日益强大而是日益走向了衰微,走向了衰落。

当然,如同我们看到的,这是一个、也必然会是一个渐进消亡的过程;同时,它必须要在人类的群体之中进行,在社会的进步与发展之中进行。

如同宗教的产生和发展是在人类群体中进行的一样,宗教的、神的渐进的消亡也只能在群体中,并藉群体的发展进步的力量才能实现。

首先,宗教的产生发展以及渐进消亡着的历史表明,如果群体的力量凌驾于个人的力量之上,进一步说,如果个人在很大程度上必须藉群体的力量才能得以存活,那么,由群体以及群体精神的聚集衍生出的外在于个人或超越于个人的价值观或精神力,就可能为宗教的产生发展提供丰沃的土壤;也可能为宗教的巩固提供强大的精神力量。所以,宗教渐进的消亡必须建立在这样的基础上:社会的进步使群体的发展力量与个人的进步融为一体,从根本上说,群体要以个人的发展为目的,而个人必须在群体中才能实现自己的人生价值和人生幸福。——群体与个人不发生根本的矛盾冲突,个人能够依靠自己的精神力、生命力和实践力在群体中实现自己所应实现的一切,寻找到生活的意义和目的,而群体也正是为这一切而存在着、发展着——群体与个体真正形成了生存与发展的合力。

其次,所谓人的道德上的二律背反以及德与福的分离,常常是宗教得以存在的重要缘由。要想在道德的领域使宗教的影响渐进地消亡,就必须使人的道德以及道德的人进入社会生活,进入到群体所拥有的共同的价值观以及价值目标之中。个人行为动机的善或恶要依靠社会来进行监督、评判;个人善的举止、奉献和牺牲要社会、群体在利益上和精神上给予奖赏和补偿;在整个群体中,真正实现我为人人,人人为我。主体的人将爱心、善心给予每一个人,社会道德的高尚是每一个人道德高尚的产物,德与福统一在了社会之中,统一在了个人的奉献和社会的给予之中。

第三,宗教的产生以及存在常常是人的精神需要的产物。如果社会群体没有给个体提供良好的精神发展的场所;如果社会常常注重物质的发展而使人生存在备感异化了的环境之中,使人有孤寂、孤独,寻求自己的存在,寻求感情的寄托和灵魂的安慰的状况,那么,要想在根本上消除宗教是不可能的。所以,社会在什么程度和什么意义上建立起了和谐、平等、融洽、友善、相互关怀、相互爱护的家庭关系、男女关系、人与人之间的关系,使人们生活在有归属感、安全感之中,生活在相互关切的人情与人性的享受之中,生活在精神的充实和境界的提高之中,就标志着社会在什么意义宣告着宗教的消亡。

第四,宗教的消亡还必须要建立在社会物质文明的高度发达之上。人们不再为吃饭穿衣发愁,不再为自己的生存而忧心忡忡,人人不仅能够生活在现世,而且能够很好地享有现世的生活。同时,人们自身的素质必须得到很大的提高,不仅在理性