

中文摘要

无神主义与人文主义是我们时代的意识形态及其面临的主要问题，无神论与人文主义是我们当今社会的主流思想。

现代中国思想家对上面的问题的基本态度是什么呢？自由主义和马克思主义无一例外都是站在无神主义立场上和支持人文主义的；新儒家和传统儒家的基本态度是道德人文主义，但对有神主义及无神主义，新儒家不持否定态度，也不持肯定态度。而天主教新士林哲学家的独到之处就是天主教士林哲学思想家既有天主教的宗教信仰，又不反对现代。

李震（李振英）是当代台湾新士林哲学家中较有特色的一位。本文介绍的台湾新士林哲学家李震先生所编撰的《人与上帝》及其宗教思想，凝聚了李震先生对中西无神主义的反省。

关键词：李震；无神主义；人文主义；台湾新士林哲学

Abstract

Atheism and humanism are the prevailing ideologies and also the problems in this era. Their source is rooted in the criticism of the theism of the Middle Ages.

What is the stance of the Chinese thinkers on the previous issues? Liberals and Marxists, on atheistic ground, support unanimously humanism. The standpoint of the neo-confucianists and traditional confucianists is moral humanism, and they neither deny nor support theism and atheism. The unique feature of the Catholic Neo-scholasticism is that the philosophers of this school have religious beliefs in Catholicism, and are not against modernism.

Li Zhen(Li Zhenying) is an outstanding philosopher of the Taiwan Neo-scholasticism. This paper introduces Li Zhen's *Humans and the God—On Chinese and Western Atheism*, which assembles his reflection on Chinese and Western atheism. Li Zhen's discussion on how contemporary philosophers resolve this problem gives us a glimpse of the various opinions of western philosophers.

Key words: Lizhen,; atheism; humanism; Taiwan Neo-scholasticism

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得黑龙江大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。

学位论文作者签名： 吴鼎辰 签字日期：2007年5月23日

学位论文版权使用授权书

本人完全了解黑龙江大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权黑龙江大学可以将学位论文的全部或部分内 容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存、汇编本学位论文。

学位论文作者签名： 吴鼎辰 导师签名： 樊志辉
签字日期：2007年5月23日 签字日期：2007年5月23日

学位论文作者毕业后去向：

工作单位：

电话：

通讯地址：

邮编：

绪 论

无神主义与人文主义是我们时代的意识形态和当今社会的主流思想，同时也是我们所面临的主要问题。在当今这个社会，无神主义与人文主义作为一个热点问题被广大学者关注。随着科学技术的发展，无神论的兴起，马克思主义者、自由主义者、现代新儒家都开始用自己独特的方式开始关注无神主义的发展和人文主义进行阐述。尤其在中国当今的时代背景下，我们从小在接受马克思主义思想教育的同时，也在接受科学无神论的宣传教育。李震先生作为二十世纪伟大的思想家，从一个有神论者的独特视角来阐述无神主义。李震先生所编撰的《人与上帝——中西无神主义探讨》，凝聚了李震先生对中西无神主义的反省，同时突出其独特的宗教思想。李震先生的思想对无神论的发展非常的重要，李震先生通过对无神论的批判确立有神论的合法地位，使天主教信仰真正本土化，使基督教信仰降生在中国文化之中，成为中国文化的精神质素，从而提升和超拔中国文化。

李震，本名李振英，李震是其笔名。1929年10月生于天津，自小接受天主教的洗礼。1950年至1956年期间，李震在罗马传信大学研修哲学及神学，获得哲学及神学硕士学位。1955年底在罗马晋铎，1956年秋以半工半读的方式进入米兰圣心大学研究哲学。1961年获得哲学博士学位后到台湾台南市做福传工作。李震曾是辅仁大学校长，辅仁大学哲学系教授。李震的主要著作：《人与上帝》（七卷本）、《由存在到永恒》、《希腊哲学史》、《杜斯托也夫斯基的精神世界》、《基本哲学探讨》、《中外形上学比较研究》（上、下）、《哲学宇宙观》、《忧患与超升》、《生命的呐喊》、《心灵丝语》、《抱着信心与大爱》、《理性与信仰：追求完美的双翼》等。

在近代中西方文化碰撞的背景下，运用台湾新士林哲学的立场、观点和方法研究李震的“存有与上帝”哲学宗教观具有重大的理论意义。

其一：在李震的哲学探讨中，存有论和自然神学中的问题已不再仅仅是抽象的理论问题，而是人与上帝关系问题。一种哲学的源头只有在后来哲学的发展中

才得以澄明，这在哲学史上并不是偶然的个别现象，而应是一条普遍规律。对李震哲学宗教观分析和阐释有助于我们更加深入的理解李震的哲学宗教思想和士林哲学的内涵；有助于我们更加深入的理解和阐释这种探讨背后所充溢的内在精神旨趣。

其二：通过李震出版的《人与上帝》（七卷本），非常清楚的表明：他所思考的问题就是通过对中西无神主义的反省，对人的存在价值进行深刻的探讨。他指出，人们不仅要了解世界是“怎么样”，更要了解“为什么”是这样，这与人类心灵深处的渴望与要求是分不开的。在形上学之外，还有宗教和神学来探讨终极性的问题。“内在与超越”是李震把握无神论特质的着眼点，通过对无神论者困境的剖析，从而肯定人生的意义和价值的基础。在存有的基础上与虚无抗争，并引导人走向上帝的怀抱。在当代中国文化景观中，李震对“人与上帝”的独特理解对于我们在当代意义上深化、发展和重建突显超越性原理具有重要的理论参考价值，并说明整个中国传统文化在精神上是向上帝开往的。

研究李震思想的现实意义是依据士林哲学的义理构架，研究李震“无神主义”思想和李震对“虚无主义”的批判，对当代的人们追求自身存在的意义和价值方面研究有着十分重要的现实意义。

其一：反抗虚无主义和无神主义，由存在走向永恒。李震指出中西无神主义的共同特质——绝对内在主义，李震认为无神论是违反人类的共同经验，贬抑人性的天赋尊严，是万恶的理论，故而坚决反对和摈弃无神论。同时李震试图深入无神论者的心灵深处，寻求他们否认上帝的原因。在当代中国文化景观下言说“存有与上帝”，借此同虚无主义和无神主义相抗争，并为天主教的本色化作理论上做准备，最终确立当代的人文主义。

其二：通过对存有与上帝的区分，即是建立于对内在与超越的区分。存有本身所确立的只是万有存在的内在根据和形上根据，而其超越的根据则是上帝，是上帝使万有成为存有，成为可能，同时存有本身也正是人走向上帝的桥梁。依据这一思想架构对中国文化传统的疏释。有助于突出中国文化传统中存在至上神信仰以及中国文化的精义涵。同时，它对中国传统文化的反省和对当代文化的透

视不能不引起我们的关注，从而成为中国文化的一个可能的发展方向。

第一章 李震对中西传统无神主义批判

在李震著作里,《人与上帝》这部七卷本的著作,充分体现了李震对中西无神主义的反省,也是目前在中国学术界最完整探讨无神主义的著作。无神主义是现代文化中的最重要现象,从天主教的立场出发,李震把它看成是人类的不幸,特别是我们这个时代的不幸。因为它否定了神的存在,割断了人与神的关系,人必然陷入非理性的绝望和充满迷信的虚无主义,它不仅给西方文化造成严重危机,也潜伏在当代中国文化里。“它否定人与天主间的最真实的关系,与生死有密切关系的抉择,天主教把无神主义看作当代人类至为严重的问题。”^[1]由此,无神主义与中西文化的取向是密切相关的,因而李震对无神主义的问题十分关注。

“人生活在这个世界上,总是和终极问题有着某种关联。”^[2]李震以此为切入点,来对中西无神主义进行探讨与批判。《人与上帝》用七卷的篇幅来探讨中西无神主义和上帝的问题。在这部巨著中,第一卷探讨西方古代和近代的神主义;第二卷探讨西方当代无神主义;第三卷探讨中国的无神主义;第四卷探讨中西有神主义的一些问题;第五卷,对有神与无神等问题,给予全面系统地剖析;第六卷和第七卷,对二十世纪宗教信仰的走向和中国人的苦难与渴望进行详细的探讨,同时提出开放的人文主义。在中西文化的取向问题和有关宗教哲学上,阐述了自己的观点和认识。我们从李震对中西传统无神论的论说中,可以进一步感受到李震对中国传统无神主义思想的发掘与系统的整理和呈现,把握李震对中西无神主义的基本态度及其理论上的反省。

第一节 对西方传统无神主义的探讨

在《人与上帝》第一卷中,李震充分的探讨了西方古代和近代的无神主义。包括西方古代无神主义、文艺复兴时期的无神主义、英国经验论与无神主义、启蒙运动与无神主义、康德与无神主义、绝对唯心论与无神主义。李震指出西方的无神主义是由于失去了“存有”的根基,由“我思”、“我愿”直到“我行”而一

步步走向无神主义，其结果就是虚无主义。

一 西方古代无神主义

在西方哲学产生之前，希腊文化早已有了多姿多彩的发展，这些发展与神话有密切的关系。荷马（Homer）、赫西奥（Hesiod）和与东方文化有关的奥尔菲（Orpheus）都是希腊神话的主要资源。希腊神话中的宗教思想，逐渐汇成两个主流，一是以荷马、赫西奥神话为主的奥林匹克宗教，称为贵族宗教；一是以奥尔菲神话为主的奥尔菲宗教，称为民间宗教。李震认为前者重理论，后者重实践。前者富有地方色彩，后者吸收了亚洲近东各地文化、宗教的精神。

那么在西方哲学的发展过程中，可以找到很多有利于“有神论”的因素，同样也可以找到一些有利于“无神主义”的因素。李震认为无神主义在理论上也是不可忽视的问题。“有神”与“无神”属于人的终极抉择，在哲学探讨领域中，不但有其重要性，而且并不是容易解决的问题。

李震主张有神论肯定或倾向于肯定超越宇宙、人类的存有，此时的存有为有位格的存有，具有思想和自由意志，即宗教信仰的至上神或上帝。而无神主义直接或间接的否定超越宇宙、人类的位格存有或上帝，再不就用某种内在原理去代替上帝。同时李震认为把初期的自然哲学家看作彻底的自然主义者或无神主义者是不公正的。他们理性的观察探讨宇宙的问题，反对传统信仰中的迷信成份，欲肯定神性的存在及重要性。初期的哲学在根本上是有神论的，有助于开创更完整的有神论。初期自然哲学的本质与苏格拉底、柏拉图、亚里斯多德三大哲人有神论体系的形成，显然有密切的关系。希腊哲学从开始倾向于有神论。李震强调“在希腊哲学中，我们看到的是，原始的宗教经验在哲学探讨洗炼中，被提升到理性的和理论的层面，对于宗教的净化和合理发展发生了很大的作用。先天地肯定哲学探讨必然与宗教传统对抗，没有必要，也是立不住的观点。”^[3]

李震认为在宇宙论时期的哲学中，除了原子论，其他重要哲学家都是有神论者。机械的原子论使古代的自然哲学走向唯物论，并逐渐远离传统的宗教信仰，形成无神主义的理论。形上学的没落，个人主义、主观主义的流行，自然会导致

怀疑论的兴起。

二 西方近代无神主义

李震认为，在中世纪，教父们致力于福音与柏拉图、新柏拉图哲学的结合，引导罗马人接受天主教信仰，从而出现后来的士林哲学家致力于亚里斯多德哲学的融通，以造成中世纪辉煌的文化。如果没有希腊哲学和基督信仰，也不会产生今日的西方文化。李震将奥斯丁和多马斯称为最早西方文化的宗教特质的两位台柱。他们和其他教父及士林哲学家将西方文化带入一个新的境界，即天人合一的境界，也使所谓无神主义在中世纪时期，难以找到立足之处。中世纪是天主教神学和士林哲学鼎盛的时期，其特色即在于神学与哲学、信仰与理性的融通。然而即使在这样一个时期，自然主义及怀疑论的阴影，对于一些思想家仍然具有威力。

在中世纪出现了理性与信仰的分割，这种分割导致两种极端的态度，一是过分强调信仰的重要性，而忽视或否定哲学认识的独立性，进而对哲学家和形上学的原理加以怀疑，再进而怀疑人类本性的认知能力。怀疑理性的结果往往是给盲目的意志主义制造发展的机会。当代的意志主义与极端的人本主义、无神主义紧密地结合在一起。李震指出在十七世纪，由理性主义到启蒙运动时期的“理性万能”和理神论，到德国绝对唯心论的理性统摄一切，在神性自理性中排除，再把神性在人性内彻底内在化。

在十五世纪的文艺复兴时期，突现两种精神，一种是人文主义的精神，另一种是经验主义色彩的新科学运动。李震认为文艺复兴时期的人文主义与十九世纪的人本主义是不一样的。它们的区别在于，文艺复兴时期的人文主义虽然肯定人或人生本身值得重视和研究，即使不把人与上帝或宗教信仰连在一起，仍然值得看作独立价值去探讨。而十九世纪的人本主义是站在人的立场否定上帝的存在，排斥神性对人的任何影响，它本身具有毫不妥协的无神主义及反神主义色彩。在文艺复兴时期，也是自然科学快速建立与发展的时期，归纳方法及实验方法的确立，是自然科学突飞猛进。面对科学知识的明晰精确，许多学者开始怀疑建立在演义法上的哲学价值。李震认为在把握文艺复兴运动的精神与特质，也就是怀疑

论的精神和自然主义特质的前提下，把自然科学的兴起与反信仰倾向的增加，将无神主义的发展连在一起。无论如何，新方法和新科学的兴起，正如此一时期的自然主义哲学，是西方人的兴趣转移了方向，由神学转移到了哲学，由信仰转移到了理性。当神学与哲学，信仰与理性的分裂后，一个新的时代——近代哲学的时代出现了。

李震分析无神主义发生的原因，发现消极因素全部来自社会生活和宗教生活中的实际问题，而非来自理论层面的困难。在这一问题上，英国哲学家培根指出近代西方无神主义发展中的一个重要现象，就是越来越多的西方人之所以离开了上帝，并非由于理论层面的困难，而是为了某些实际的需要和困难。李震认为培根是文艺复兴运动末期的一位重要哲学家，它一方面离不开传统的宗教信仰，另一方面又藉那些所谓新观点为后世无神主义之发展，有意或无意地做了铺路的工作，或许这正是文艺复兴时期哲学的一个特色。

同时李震还指出在十七、十八世纪，出现了士林哲学没落的现象，同时文艺复兴时期人文主义和自然主义开始兴盛，宗教改革给天主教以沉重的打击。从而推动了十七世纪哲学与神学，理性与信仰的分家。新型科学的突飞猛进，促使现代哲学家纷纷寻求新的方法，以期待建立明晰的、完整的、使用的、人人都能接受的哲学体系。这些都是造成现代哲学之特质的因素。“现代哲学是革命，也是创新；但是革命也好，创新也好，都不能无中生有，而且新旧之间，有密切的关连。甚至我们可以说，没有传统，也不会有所谓创新；不了解以形上学或存有学为中心的传统哲学，也不可能把握现代哲学的精神。”^[4]

对于现代哲学与传统哲学有不同的性质，西方现代哲学所要建立的真理体系是一个完全属于人的体系，亦即完全有理性所控制的体系。以前的说法是人属于真理，现代的说法是真理属于人。在十七、十八世纪里，主体性和理性在这个时期扮演重要的角色。理性主义者肯定人类知识或真理体系的建立，只有理性能够保障。经验论提出以经验控制理性的说法，把人类知识完全扣在现象世界，形成近代哲学中的第一个怀疑论，其对传统形上学的破坏较唯理论更为彻底。在十八世纪，彻底的人本主义开始呈现。李震认为康德为西方近代哲学，由十七世纪的

“我思”到十九世纪的“我要”，做了搭桥工作。

在对迪卡尔思想的论述中，李震指出迪卡尔自身是个天主教徒，相信上帝的存在和超越性，认为自己的论证不只合理，而且具有极大的准确性和明晰性。但是自近代主观主义的发展趋势来看，以为即使上帝存在，站在哲学立场，此一问题也必须由理性来处理与保证。此种精神自然削弱了传统哲学中后天论证的力量，终必造成近代对上帝存在的怀疑，甚至对无神主义的发展发生鼓励作用。“西方近代哲学把重点由存有学问题转移到认识论上去，于是上帝的观念也有了改变。近代人更有兴趣的，不是肯定上帝为万有的创造者，而是把上帝当作解决认知问题的基础。”^[5]

李震对理神论的看法是表面上理神论是推动和谐与和平，事实上却是为十八世纪启蒙运动时期的无神主义作准备的，以便将传统的启示宗教连根拔起。理神论动摇了传统宗教的根基，其后果是鼓动了无神主义者否定了一切宗教的价值。十八世纪是启蒙运动或启明主义的实际，它继承了唯理主义对人类理性所具有的绝对信心，并且更进一步是理性跳出纯哲学探讨的圈子，去接触并解决人生的各种问题。同时李震将启蒙运动在哲学思想方面分为两个特点：其一是人类理性把自己限制在人类的经验范围之内，其二是在此设限内理性是万能的。因此反理性不能解决的问题，必然是与现实无关的，也不可能是合理的。在李震看来，启蒙运动对于传统哲学中超越性原理的排斥心态。在一切传统中，宗教信仰的权威影响最大，也最为根深蒂固，因此启蒙运动时期的学者对宗教信仰的怀疑、打击和破坏的心态也最为尖锐。

“西方的无神主义发展到十八世纪后半，使我们看到一个相当有意义的现象，那就是走无神主义路子的哲学家纷纷为无神主义的价值辩护，被指责而且被判决没有理的一方是上帝和宗教。上帝的存在不但没有必要，而且阻碍人性的发展，对人类有百害而无一利。反之，为创造人类幸福前途最合理的，有力的主张是无神主义。”^[6]

李震对康德哲学有自己的看法。代表康德哲学的独特精神是批判哲学，这是经过长期的孕育、构思和不断的修正所产生的果实。“我们已可约略看到康德的批

判哲学与唯理论和经验论的同异。唯理论认为藉天生就有的观念或原理我们就可以把握客观实在，例如物质、灵魂和上帝的存在。经验论在主观主义及内在主义方面较唯理论又向前迈了一大步，肯定我们认知的对象，除了感官所接受的印象之外，一无所有，一无所知。我们只能以现象世界作为认知对象。康德同意经验论的主张，但加以补充，那就是肯定现象离不开物自身。切断了现象与物自身的关系，必然会陷入怀疑论的泥泽。”^[7]李震指出康德不否认先天观念的功能，但是指责唯理派的天生观念，完全脱离了后天的经验，变得抽象而空洞。李震对康德的不可知论与无神主义的关系，如何处理道德和宗教的关系的问题，也就是上帝的问题，进行了详细地论述。李震认为康德批判理性的结果是双重的。在积极的方面，批判理性的结果是重新建立真正的指示，是哲学能够与自然科学并驾齐驱，理性知识的普遍性与必要性不再建立与不可知的，神秘的，虚幻不实的基础上，而建立在人类能够完全把握的因素上。在消极的方面，把理性之功能限制在现象的领域中，现象之外的事物，理性无能为力。从而道德与宗教问题受到最深的影响与冲击，因为作为道德主体的灵魂和与宗教分不开的上帝，都不属于现象世界。都是物的自身，不再成为理性的本质。这种不可知论直截了当的否定了上帝的存在。“在康德所谓的唯理主义中，我们看到重人之道德本质，轻神性启事，重内在人心的理性信仰，轻历史的，制度化的基督宗教。康德的哲学系在博大精深方面，虽然远超过同时代的启蒙运动学者，但是在许多方面，尤其是宗教哲学方面，他与启蒙运动的精神，仍然是密切难分的。”^[8]

三 西方古代和近代无神主义的特性

李震对西方古代哲学中无神主义的特性总结如下：1. “神”的问题是一个根本的问题，它在哲学探讨中的出现是不可避免的，又因其本身的复杂性和辩证性，“有神”与“无神”的争论几乎与哲学的存在一样古老，虽然与人性问题有极密切的关系。此一问题在希腊哲学中已经成为重要的形上问题，与宇宙和人生问题的探讨具有终极性的关联。2. 存有论的建立，毫无疑问地有助于有神论的发展。在希腊哲学中，海拉克利都斯、巴尔买尼德斯、苏格拉底、柏拉图、亚里斯多德

和普罗丁，都是建立存有论的功臣，他们的思想体系也都是有神论的，或倾向有神论的。重形上学与反形上学精神之对立，在希腊哲学中已经存在，近代哲学中，二者变的互不相容。此种情形发展到十九世纪，便造成了有神论与无神论毫无保留的尖锐对比。3. 在希腊时代，无论在希腊本土或与希腊有接触的近东各国，一般的宗教经验久已存在，并且极为普遍，这种现象对希腊哲学的发展和取向有极深远的影响。4. 泛神论与不可知论不能算作严格的无神主义，但是这些主张容易向无神主义发展。因为肯定神性内在一切实，就不得不否定神或上帝的超越性。泛神论容易被视为迷信而遭致反对，更何况使上帝失去真正面目的时候，无神主义的发展就难以避免了。5. 古代无神主义者，即使在理论上否定“神”的存在，在实际上大多重视道德实践及精神生活。希腊哲学中的无神主义是温和的，不是彻底的；是消极的，不是积极的；很少具有现代或当代无神主义那种反神、反宗教和反道德原则的极端色彩。6. 古代无神主义的温和性由下列情形也可得到有力的旁证，即有些哲人只在私下主张无神主义，在公开场合还是尊重传统的宗教信仰的。还有些哲人，不承认“神”的存在，只是个人或私人的看法，因此不反对有神论者的态度，更不想排斥或否定社会上宗教信仰的意义和价值。7. 如果上述说法正确，当我们强调现代和当代无神主义与古代无神主义之间的关联时，必须谨慎从事。现代和当代无神主义在幅度和特质上，与古代无神主义都有极大不同。从而我们得出结论，有神论的积极肯定和发展，才合乎人性的要求。无神主义的发生，不论来自哲学探讨的困境，或出于实际生活中的迷失，只是消极的现象，是脱离人性轨道的偏差情况。

第二节 对中国传统无神主义的探讨

在《人与上帝》第三卷中，李震探讨了中国传统无神主义，包括先秦哲学中的无神主义、王充与无神主义、桓谭与无神主义、范缜与无神主义、严复与无神主义、谭嗣同与无神主义、章太炎与无神主义。李针对中国先秦儒道墨三家思想的分析，提出了“纵向超越性”和“横向超越性”一对重要观念，涉及到对中国文化诠释的问题。反观中国，李震通过分析指出，中国先秦儒道墨都接受中国古

代传统的宗教信仰，肯定人格天或上帝的存在。“中国古典哲学重自然、宇宙、生命、人性，但这一切是向超越者和绝对着开放的探讨。”^[9]对中国无神主义，李震在《人与上帝》（卷三）中给予详细探讨。李震指出中国古代主张无神主义的学者很少，无神主义在中国形成强大的思潮是西方近代思潮冲击所致。“中国的无神主义，在古代只是一些人的心态与信念，从来成为中国思想的主流，也未产生普遍的影响。民初的反宗教和无神主义，显然是在西方近代思潮、民主运动和科技的冲击之下，产生的一些传统的心态和思想，并非出于中国哲学及文化本身内在的需要，往往是对于西方的宗教、形上学、民主、科学的误解所促成，缺乏完整的体系，更没有坚固的理论基础。”^[10]

一、先秦哲学中的无神主义思想

李震在分析儒道墨对“道”的理解时，提出了“纵向超越”和“横向超越”这一对概念。那么李震是如何在“从纵向的超越性”和“横向的超越性”这两个幅度上来分析儒、道、墨三家的天道以及信仰，并作出何样的结论。

对于先秦儒家，李震认为，孔子的成就不是否定天，而是在于“发展了每一个人与天的关系，……这是传统信仰一大崭新的进境。”^[11]李震在“横向的超越性”和“纵向的超越性”的构架下对先秦儒、道、墨天道思想的剖析，是力图证明，在先秦的思想转折时代，儒、道、墨强调道的内在性，即“横向的超越性”，但并不否认神性的天道，也具有“纵向的超越性”，并向神性天道开放。

对于孟子和荀子的思想，李震进一步认为，孟子继承诗、书、孔子、中庸的思想，也肯定神性的，位格性的天或上帝。通过大量的引证，李震指出“在中国命运的观念若不以‘天为根源’，是将不通的。”^[12]“主宰性的天，神性的天，在孟子思想中，是命运天和毅力天的形上本根。”^[13]对荀子的天道思想，李震以为“荀子并未完全否定儒家的传统信仰，说他又自然主义和人本主义倾向，可以说它是彻底的自然主义者或人本主义者，则不可。”^[14]荀子并没否定神性义的天，而只是为适应时代的变化和需要，把传统的重天道的精神拉下来，落实到人道上去。

李震坚持“由儒家的‘道’看内在性和超越性问题”，认为在诗、书、易和孔

孟荀的儒家思想中，“道”的观念除了有横向的超越性，也有纵向的超越性。先秦儒道两家皆重视对道的探讨，其精神取向有所不同，儒家把重点放在人道以及人道与天道的关系上。而道家则以超然出世的态度来批判儒家，对形上的道本身又专门的探讨，李震承认道家对神性义的天道所言较少，重点不在天道。然而，他指出若由此而认为道的“道自体”或“道自身”排斥神性义的天道，就会造成困难。而李震通过资料的引证，证明老庄的“道自身”与超越天道的关联性。

对于《老子》论述，李震指出，“道”不仅具有本根性，内在性与普遍性的特点，同时也与由先在性与横向的超越性。李震承认“如果上帝不由道而成，便一无所有，一无所成，当然也不能称其为上帝。”即上帝亦是由道而成的。但李震所关注的问题实质在于“道的先在性与上帝的先在性之间并没有矛盾，因为是从两个不同的角度去看，道的先在性是理念的，是逻辑的；而上帝的先在性是实在的。上帝是万有真原，也是人类认知结构的最后原因。换句话说，如果万物之内在本根是道，道是万物实现的最根本因素，此一情况的发生也是取决于上帝的。”^[15]李震以为，在《老子》里“道”是向上帝开放的，并不否认上帝的信仰，这是所谓的纵向的超越性。

李震认为庄子哲学只是具有横向的超越性或内在的超越性，不能把庄子的道的哲学，依内在原理去理解。他认为，如果只肯定庄子哲学的横向超越性，而完全忽略朝神性天道发展的纵向超越，是无法把握庄子生命哲学的丰富意义。同时，李震还指出虽然庄子不把重点放在神性义天道，但其“道”是向天道开放的。

对于墨子的哲学，李震指出墨子不是形上学家，他在先秦诸子中是最强调“纵向超越性”的，墨子哲学的思想核心是兼爱。而这个兼爱的主义需要有一个更坚实的绝对性的基础。所以，墨子提出“天志”的宗教哲学，由此，李震指出，在墨子的时代，“孔子和墨皆不重视西方哲学中对于上帝之存在的论证，因为他们把上帝的存在当作传统文化久已肯定的事实去接受，而且在他们的时代，对于上帝的存在，即使有少数怀疑论者，尚不足以影响主流派的有神论思想与信仰。为此，墨子对‘天’之特性或本质的探讨，远多于对‘天’之存在的探讨。”^[16]墨子的兼爱是以“天志”为基础的，他是即天志而言天道的。“兼爱”是墨子宗教哲学与社

会哲学的核心，而其基础则是天地鬼神信仰。李震认为在传统的“敬天爱人”的墨子时代，“墨子重新提出三代以来事奉天或上帝之信仰的重要。天之信仰不仅是道德人的超越基础，也是社会人与政治人的超越基础。”^[17]李震指出建立普遍性论证，必须依靠推理，而这是理性的工作。因而墨子论证的力量就是相对的，外在的。然而深入探讨墨子的论证，是为了仁义之道或兼爱做绝对的依据和基础。

总之，李震在“横向的超越性”和“纵向的超越性”的构架下对先秦儒家、道家、墨家天道的思想的剖析，是力图证明，在先秦的思想转着时代，儒、道、墨强调道的内在性，即“横向的超越性”，但并不否认神性天道，也具有“纵向的超越性”，并向神性天道开放。把中国文化特别是先秦思想完全看成是内在超越或横向超越，李震认为是没有根据的。

二、中国古代各思想家对无神主义的探讨

秦以后的天道观，李震指出，汉代“董仲舒的天道观，最为接近古代传统和儒墨二家的天道观。”^[18]而宋明理学家“重视太极、理性、心性等形上问题的探讨，未把天道观看作需要发挥的问题，但大多数接受儒家传统的对‘天’或‘帝’的看法。”^[19]在对《王充与无神主义》一文中，李震通过探讨王充的自然主义哲学来把握其哲学思想的特质。王充反对儒家视天为有位格的天，主宰天的传说，他否定超越的天道，认为天只是与地连在一起的无意义的、无目的的，客观的自然天，不是人类经验的对象。同时，王充还肯定气为天地或自然的属性、功能、活动和发展，宇宙间的万物，包括人在内，莫不是天地之元气的作用。由体到气，由气到万物，这一生化过程是自然而偶然的，缺乏内在目的性。天地之体与气都是无意识的。王充的自然主义是唯物的，与创造说和目的论没有任何关联。王充对人也有自己的观点，王充站在唯物主义和自然主义的立场上，认为人是自然的一部分，受天地之元气而成。王充的宗教观是否定超越的天道的，他的“天”是与“地”并论的天，是自然的天，因此他对于人生的吉凶祸福，贫桂寿夭，时命等问题，该与偶然论的解释。王充站在唯物自然主义的立场，进一步肯定自然之气，依照其固有的规律，决定万物、个人和社会的一切变化，此即所谓命。“命”一方面具

有必然性及普遍性，但是当“命”展现在具体事物身上时，又以偶然的姿态出现。李震认为：“王充之论天道、论人、论鬼神、论命，颇多矛盾不通之处，另一方面，也可能是由于时势或外在环境所造成的压力，使得他面对一些问题，例如天人感应，采取妥协态度。这使他的唯物主义、自然主义的气论和自然的命定论思想，既不完整，也不彻底。他的哲学中有许多无神主义的思想，但是却不能说他是彻底的无神主义者。由于形上学原理的欠缺和方法的局限，最多可以说他是一个跛脚的无神主义者。”^[20]

桓谭是两汉的天文学家和哲学家，在哲学方面，他主张唯物主义的无神论，同时他也肯定精神依附于形体，不可能脱离形体而独立存在，形体对于精神有决定性作用，他主张形与神不分。桓谭提出的形神论的最重要结论是否定人的不朽性，人也没法子延长自己的生命。同时他并未直接否定超越天道的存在，但是把重点放在人道主义和人文主义精神上。桓氏对迷信的攻击表现出他对汉代极为盛行的天人感应之说，反对以怪异现象干扰天命的荒唐说法，但是他并没有否定超越的天道或天命的存在。他否定人类精神生命的不朽，却又承认人死后精气仍有某种形态存在。李震对此是这么评价的：“我们认为从桓氏的唯物论的，气论的形神论及自然主义去看，很难说他不是一个无神主义者，但是他的无神主义有许多漏洞，特别是他对于超越天道的存在思想并不清楚。因此更好说他是一个不可知论者。”^[21]

在《范缜与无神主义》一文中，李震指出佛教强调今生与来世的关系，藉因果报应及生死轮回来说明人之功过、善恶和解脱问题。但是范缜是反对佛教学者中最为突出的。同时范缜肯定人为有形可见的存在，另有不见的东西叫鬼。至于是否人死为鬼，则持不可知论的看法。神不减论的思想经过梁武帝的提倡，它的影响就更大了。范缜的神减论的锋芒正是指向梁武帝，在其著作《神减论》中，范缜肯定神即形。“神即形也，形即神也。是以形存则神存，形谢则神减也。”李震认为范缜的神减论并不彻底。“他并没有直接否定上帝的存在。他肯定人死神减的依据是形即神，神即形的形神一元论。形是第一性，神是第二性；形是物质实体，神是形的附性。”^[22]李震认为范缜的神减论隐藏着无神主义，最多是一种不

彻底，也不完整的无神主义。

在这里，我们可以真正发现，李震对中国思想史上天道观的剖析，在于向人们表明这样的结论，即用内在超越或横向超越不足以说明中国文化精神的整合性。纵向超越性或神性义天道，并没被中国文化所否定（这在先秦尤为突出），儒道两家把握的“仁道”或“道本身”不仅具有横向的超越性，同时也向神性天道开放，具有纵向的超越性。

第二章 李震对中西当代无神主义批判

第一节 当代西方无神主义

《人与上帝》的第二卷，探讨的是西方当代无神主义，包括黑格尔左派学者的无神主义，马克思、恩格斯和列宁的无神主义、约翰·司徒、弥勒与无神主义、孔德与无神主义、叔本华的无神主义、尼采的无神主义、英美唯心论与无神主义、法国存在主义中的无神主义、人文主义与无神主义。

存在主义可分为有神论和无神论两种。认为自我可以自我超越，向绝对者或者上帝开放，是有神论存在主义。^[23]

一、存在主义

关于存在主义，李震指出，存在主义反对唯心论的理念的人，费尔巴哈的自然人，马克思主义的集体的人，而是强调人的个体性、具体性、主体性，他们心目中的人是独立自由的，自我创造的。存在主义分为有神论和无神论两种。有神论存在主义的代表人物，齐克果、杜斯托也夫斯基、赫马塞尔。他们认为自我可以自我超越，向绝对者或上帝开放，他们认为救援出于个人完全的自由抉择。而无神的存在主义是将人完全封闭在自存性内的，例如尼采和沙特等人，认为如果上帝不死，个人根本不可能成为自由的，不可能找到自己的真实存在。

对于存在主义的剖析，李震对存在主义进行了专门而深入地研究，这也是台湾新士林哲学的一个重要的学术定向。这里李震对尼采的思想进行了详细地论述，无神主义的尼采对基督信仰的功绩是西方思想史上最为突出的，他将道德分为主人道德和奴隶道德，认为基督信仰的道德观是奴隶的道德观的典型。尼采供给基督信仰中的“罪恶”、“博爱”、“出世”都是是人类颓废的根源。为了人的新生，就必须反对基督信仰，尼采藉一个疯子之口宣布“上帝死了”。对此，李震指出，在尼采看来“有上帝就不能有我，为肯定人性存在，必须消灭上帝。否定了上帝，人类才会进步，才会创造新生。必须自内心引发超越人类的东西。”^[24]而尼采否定

了上帝之后，所挖掘的只有虚无，他预言上帝死后一个“悲惨的时代”即将诞生，从此虚无主义到来了。尼采将虚无主义分为两种：主动的虚无主义和被动的虚无主义，他将传统的基督信仰等同于被动的虚无主义加以强烈攻击，并否定传统形上学的存有。李震从尼采哲学意义而言，认为“西方近代哲学的内在主义走向，已经把人的本质淘空，掏空到几乎一无所是、一无所有的地步。”^[25]李震对此指出：“尼采的主动虚无主义似乎在否定了古老的上帝之后，认为真正的创造者是人，在‘绝对的虚无’上，人为自己创造新的意义，新的价值，新的生命，甚至把自己创造成新的上帝。”^[26]李震指出，尼采所谓的超人即是在虚无的基础上树立的人的新的偶像。他虽然否定传统一切的信仰和价值，他会从新为人在树立“超人”。但是它否定了一切，所以“超人”不过是盲目的、非理性的本能冲动而已。

沙特是存在主义者中明确把存在思想和人本主义结合在一起。李震认为沙特认为人是价值的唯一源泉，“做人的意义即尝试着成为上帝，人就是成为上帝的渴望，人即是一个失败的上帝。虽然一切都将落空，人仍然是唯一的自我创造者，沙特人本主义的悲剧性在马克思主义的自我创造概念中找到落脚之处，把自我创造看作自由的圆满实现的唯一可能性。”^[27]沙特的人本主义精神在于肯定人的绝对自由，认为自由与任何的先验的、外在的信念无关，自由系于人自身，根植于人的存在的内在结果，人的存在的本身就是自由。沙特认为，除了人的主观世界之外，别无世界。在沙特看来，“上帝的存在与否不是真正的问题；人所需要的是重新发现他自己。”他将杜斯托也夫斯基的假设：“假如上帝不存在，则任何事情都会被允许”当做他的存在主义的起点，上帝不存在对他来说已经是一个事实。

二、实证主义

在对实证主义的论述中，李震认为1933年美国的无神主义者发表的《人文主义宣言》是经验主义的、功利主义的、科学主义的、实证主义的。和欧洲无神主义相同，即“以内存性原理代替超越性原理，否定上帝的存在和人的不朽性，肯定‘人之国’是唯一现实，使‘神之国’永远出局，神性的宗教将有人性的宗教所取代。”^[28]李震对杜威思想的阐述时，杜威的出发点是经验，这使他与英国的传

统经验论相结合，但是二者不同。经验论的经验涵盖了人的全部世界，一个满无缺乏的世界，没有任何不安，失序与错误。杜威的经验是原始的，混沌不清和粗糙的。我们不能把经验化等同于认知，虽然认知是经验的一个建设性的因素，能影响和变化经验，但他不是全部的经验。李震指出“西方近代哲学所奉为至宝的内在性原理，由十七、十八世纪唯理论、唯心论的‘我思’，到十九世纪叔本华、尼采之意志主义所代表的‘我要’、再到二十世纪实用主义的‘我行’或‘我用’，内在主义者一步步掏空了形上学的内涵，也掏空了探讨形上学的主体，由绝对化的人的理性，到绝对化人的意志，再到绝对化人的行动，使内在原理的理论性和思想性遭受到彻底的破坏。一旦人的理性被扭曲了，自由意志必将失落合理的自由，盲目的追逐漫无限制的自由，因而沦落为本能行动的奴隶。人的行为一旦缺乏了理性的引导和自由意志的合情合理的抉择，必将成为非理性的，盲目的行动。”^[29]在李震看来，这样的人本主义中，上帝已经不再是超人的位格存有，而是价值的象征，人对上帝的信仰实际上只是人对自己的信仰。

李震评价罗素为一个彻头彻尾的所谓“现代人”。李震认为罗素与“现代人”不同之处是，“现代人”厌弃传统的宗教信仰与道德原理，只相信内在于自身和暂时生活的条件，自能接受人本主义的和相对主义的思想。“而罗素的相对主义哲学对于理性所具有的建设普遍性及必然性的能力也时常予以怀疑，只信任自己的感受及经验。”^[30]罗素一面肯定没有绝对真理，因此上帝的存在必须否定。然后又告诉我们这种否定是绝对正确的，是每一个人必须接受的真理。李震认为罗素的伟大之处在于透过自身的思想与行为，发现了西方现代思潮的可怜与可悲！

对于各种无神的人本主义加以分析，李震指出，无论是美国的人本主义，还是欧洲的人本主义“都是西方近代哲学的产物，即使在方法与心态上有所不同，其赖以建立的根本精神和原理却没有不同，此根本精神即否定传统形上学的精神，此原理即取代超越原理的内存原理。在此原理之下，一切的意义、完美与价值皆内在于人，只能内在于人，不论是个体的或是社会的人，也不论人是绝对的或是相对的，只有人才是一切价值的最高原理，也是宇宙、人类一切行动的唯一目的。”^[31]

第二节 当代中国无神主义

在《人与上帝》卷三里，李震对陈独秀与无神主义、熊十力与无神主义、胡适与无神主义、毛泽东与无神主义、唐君毅的人本主义进行探讨。在李震看来“马列主义对陈独秀和中共的影响，杜威一派的实用主义或实验主义对胡适的影响，法国十九世纪的实证主义对主张科学万能的科学主义的影响，都是显而易见的。近三十年的新儒家哲学大师，唐牟二氏的主观主义、理想主义、道德主体主义和人文主义，与康德和黑格尔德哲学，显然有密切的关系。”^[32]李震力图说明，中国近代以来的无神论主义并非内在与中国文化自身，乃是受西方内在主义的无神论的影响所致。李震将中国的无神主义综合为四种：（1）无政府主义的、科学主义的无神论；（2）自由主义的、实用主义的无神论；（3）唯物主义的、马克思主义的无神论；（4）以唐牟为代表的当代新儒家的人文主义精神，也无法切断与无神主义的内在联系。

一、中国马克思主义

李震指出，民初以来许多中国知识分子一直在推动中国文化走向西方式的无神主义或人本主义。李震把中国马克思主义列入无神的人本主义中。它体现了台湾新士林哲学家对当今中国所谓的“封闭的人文主义”的基本态度。对于中国的马克思主义，李震剖析了陈独秀和毛泽东的思想。

李震认为陈独秀是新文化运动的领导人和中国共产主义的缔造者，他的思想对中国近代现代史发生了深远的影响。陈独秀在思考人及宗教的问题，是站在自由主义、科学主义和马克思主义的思想这三个角度来看待的。李震认为陈独秀把科学的知识看作是真实的，并具有客观性和合理性，而宗教却是想象的，无法证实的空想，缺乏可观的依据。这个观点是错误的。陈独秀把科学和宗教看作两个独立的范畴。陈独秀认为宇宙万物因科学法则的发现，都可以得到合理的解释，故此不需要神灵的存在。认识自然进化的产物，宗教迷信则闭塞人智，在科学的时代，神的时代已经结束。所以陈独秀提出人应该以道德的觉悟来代替传统的宗

教信仰。但是，有个问题我们必须关注，陈独秀虽然反对宗教，尤其是基督宗教，但他对耶稣却非常的敬仰，他把基督教义中的超自然的启示成分曲调，而保留由耶稣的伟大人格所显现的人文的，情感的精神，并以此来补中国文化的不足。李震认为陈独秀的思想重点是放在对传统文化的破坏上，而不是建设上，“新文化运动的领导分子对西方文化、思潮的接触与研究，较前人为广为深，但也止于近代的西方，对希腊文化和中世纪的文化的了解仅及于皮毛，太多偏见阻碍他们去深入探讨西方传统的东西。”^[33]

对于毛泽东的思想，李震认为他肯定物质及其运动是唯一的现实，是自有、自动和自足的。不存在在此之外的超越原因，如上帝、至上神等，宗教信仰和道德法律等都是建立在经济基础之上的意识形态，都是主观的。李震指出：“毛泽东对人的看法是以马克思及共产主义为基础的，其主要观点有唯物论、辩证法、唯物史观、阶级斗争、无产阶级专政等。”^[34]毛泽东在《实践论》中强调人类的生产活动是最基本的实践活动，决定了其他一切的活动，是人认识的基本来源。^[35]而生产活动的主体是人民，并根据不同历史时期的阶级斗争的观念来区别人民和敌人。他把人性和阶级联系到一起。毛泽东在《实践论》中说：“每一个人都在一定阶级地位中生活，各种思想无不打上阶级的烙印。”同时毛泽东提倡“全心全意为人民服务”和“无产阶级专政”。李震指出“尤其他的实践主义、斗争哲学及统战政策，深深地影响了中共对付宗教的政策”^[36]，也是毛泽东宗教观的主要内容。同时李震还认为“毛泽东跟其他马列主义者一样，习惯地把宗教跟封建思想、迷信、唯心论、帝国主义放在一堆，等同视之，都是过时落伍的东西，应该从中国土地上连根拔掉。”^[37]同时李震认为毛泽东是从“时效性向度”去看宗教，而并不太重视“意识形态向度”，此点与对宗教实施统战政策有很大关连。^[38]宗教团体是为人民服务的。通过对毛泽东的思想分析，李震最后指出：“费尔巴哈肯定：人就是人的上帝；马克思肯定：无产阶级就是无产阶级的上帝；毛泽东肯定：人民就是人民的上帝，而毛泽东就是人民的化身。毛泽东的无神主义也就是人本的无神主义或无神的人本主义。”^[39]

二、实证主义

对于科学主义的人本主义，是本世纪以来大领风骚的重要思潮。科学主义把科学的方法运用到一切领域，强调拿证据来，凡是拿不出证据的都是迷信，认为科学是万能的，可以为人类创造幸福的生活，从而拒绝超越的幅度，否认神的存在。就中国而言，自五四新文化运动起，胡适等就将科学主义的思想传入中国，并使之成为中国思想界的领导思想。

李震对作为科学主义的主要代表胡适的思想进行了专门的分析。胡适接受的是杜威的实用主义，并以此处理人生问题和重新整理中国文化。依据实用主义的观点，要排除一切空想的东西，比如一切超验的形上观念、宗教思想和普遍的道德原则。在经验领域里的事实则通过“大胆的假设，小心的求证”来研究。无法证明的即是没有意义的。胡适肯定真正个人主义的价值，人为宗教应该为人而设，而不是为束缚人，他称自己的人生观为科学的人生观，而与玄学的人生观相对立。他否定上帝的存在和灵魂不体，而重视中国传统“立德、立功、立言”的三不朽，认为德功言是实在的，比灵魂不朽更靠得住。李震认为胡适“用实验方法处理中国哲学的问题，其结果是简化和空无化许多重要问题，必然使中国文化的根本精神变得极为贫乏。”^[40]针对胡适的思想，李震指出：“形上学问题、上帝存在问题和灵魂不朽的问题，都是人类文化中千古存在的问题。这些问题都不是实验方法所能碰到的，为否定形上知识，必须先进入形上学的大门，看一看除了实验的方法之外，是否在人类知识的领域中，还有没有其他方法，用以指证形上知识的不可靠。由前面的探讨可知，胡适自己很清楚，站在实验主义的立场，面对上帝之存在，灵魂之不朽等形上问题，应该持守存疑主义或不可知论的立场。但是太过重视实用或实效的精神使他忘记了自己的立场，使他认为存疑主义在十九世纪那种宗教势力仍然构成威胁的时代，才有用。二十世纪的今天，自然科学已经指正了上帝存在没有意义，鬼神的存在也只是过去的人所想象出来的深化。然而自然科学已经提出有力的证据，指出上帝及灵魂的不存在一事，胡适并未认真思考过而只出于他自己的盲目臆测。不幸的是，无数的中国人却盲目地追随他去否定上

帝，并认为这是天经地义的事，只因为胡适不相信上帝。”^[41]

科学主义的人文主义，是当今新儒家和新士林哲学家所共同反对的。然而对当代台湾新士林哲学家而言，若要在中国（特别是台湾）确立言说基督信仰的合法地位，就不仅需要面对科学主义的人文主义，更要面对新儒家的人文主义。就目前而言，新儒家的思想是士林哲学家关注的主要对象。接下来我们对当代儒家们的思想进行论述。

三、现代儒家

当代儒家大多都以人文主义来诠释中国传统文化，认为人文主义的正宗在中国。当代新儒家的精神方向由熊十力所开启。熊十力先生所倡导的“体用不二”、“天人不二”“心物不二”为此后的新儒家的发展所继承。熊十力指出：“西学向外求体，因而偏任理智与思辨，它给予人们的仅仅是逻辑的方法和思辨的知识；中国哲学在反己中求得实体。故有特殊修养功夫，能够超越理智，能够教人们从躬行履践中获得安身立命的精神受用，而这却是西方哲学无法企及的。”^[42]对此，李震指出：“熊氏此一贬低西方哲学之重超越性，而以内在性原理注释儒家思想的论点，对当代新儒家学者影响甚巨，几乎被视为天经地义的信条。”^[43]李震关心的是熊十力的宗教观，也就是他的哲学与无神主义的关系。李震指出：“熊氏反对上帝之超越性的最彻底方式，是以内在原理去说明‘天人合一’之意义。如果说否定上帝的存在及超越性是无神主义，那么他的无神主义是人本主义的。他要用人道取代天道，在人道内使天道内在化；他要以人本取代神本，因为他认为宗教的坏处即是因肯定神的超越性而破坏了人的地位及尊严。”^[44]

当代大儒牟宗三先生认为基督教发展的是神本，希腊传统发展的是物本，“在这两个本的夹逼下，把人本闷住了。所以人本主义在西方始终抬不起头。”^[45]在牟宗三看来，人文主义是将传统、政统、学统完全融于一身的人文主义，人文主义所关注的是人之所以为人的问题，而宗教融于自身的，世界上宗教传统的人文主义。牟宗三评价道：“只是生物生命固然不是文化生命，就是隔离的宗教生命亦不是文化生命。文化生命等于超越的宗教生命与形而下的生物生命之综合。”^[46]

谢幼伟先生是当代儒者中，用“孝”来诠释中国文化的精神，在他的《中国文化精神》一书中指出中国文化的精神包含三个方面：以孝为主的精神；崇尚实践的精神；重视知觉的精神。其中以“孝”为主的精神是中国文化的核心。他认为“孝”可以代替宗教三要素：超越自然或超人力量的崇拜、得救的希望、情志的慰勉。“孝”是宗教的替代品，并且认为基督宗教不重视孝道，忽视内发之爱，而以外铄挚爱来代替，而中国文化以“孝”为主的紧身可以补西方文化之不足。而李震则认为谢幼伟误解了基督宗教的精神，耶稣基督叫人爱天主在万有之上，及爱人如己，是并行不悖的，相合而成的。敬天爱人是完整的精神，没有对天主的真诚的爱，爱人也是不完整的；而自称敬爱天主而不爱人则是骗人的。李震进一步认为宗教是建立在天人之间的关系上的，祖先崇拜并不能代替真正的宗教信仰。

用人文主义观点来诠释中国知识分子的传统精神的是钱穆先生，在他的《中国知识分子》一书中，他认为中国文化的复兴全系于这种人文精神的复兴，中国知识分子的理想在于使人人成为圣人。这样的一种人文精神即内在地包括了宗教价值，人文精神自身也可以满足个人的宗教需要。钱穆先生认为“有了圣人，既不需要上帝，西方使人人可以为上帝之子，中国则人人可为胜任，上帝超越外在，圣人则反身而内在。”^[47]李震对此是这样看待的，中国传统思想的形上基础，其结果必然是否认伦理道德宗教的独立的超越的价值。李震认为：“中国传统的人文精神不是钱先生所主张的人文主义，不是狭隘的人文主义，而是完整的人文精神，它不仅是内在，也是超越的；它不是无神的，而是有神的。……儒道墨皆肯定绝对的超越精神之存在，但儒道墨皆非超越的宗教，需要真正的宗教相辅相成，才能完成它的自身之再生。”^[48]而钱穆先生是以绝对的内在性去诠释中国传统的人文精神，乃是将孔孟老庄当作近代历史主义和人本主义的信徒。这样的人文精神只是狭隘的内在的，无神的人文主义。将基督宗教与中国传统精神不合而加以摒弃是极大错误的，真正的中国人文精神的再生，需要接受基督精神，放弃狭隘的人文主义，建立一完整的——内在而超越的人文精神。

李震在《唐君毅的人本主义》一文中，非常系统地分析。李震指出，唐氏的

宗教哲学中有一个预设，即“我要，故神存在。因为我和我的意志本身即为一无限而绝对的真实。”^[49]唐肯定宗教要求的合理性，认为真正的宗教意识乃是源自自我求超越自身及宇宙之限制的超越意识，即人到超越本心，即人的善意志本身。他反对一切抹杀人的超越意识的人本主义，认为“唯肯定宗教之人文主义，乃圆满之人文主义也。”^[50]他认为依中国思想之主流儒道二家之教，人不必向外求信宗教，无需投靠以超越的神以求不朽。而可于当下凭自己的智慧和德行安顿其精神于人间。而此精神较一般之信宗教与求神者，有更高的精神境界。因为一般求神者多出于为自己之动机。宗教是人类文化的重要的一枝，因为它出于人的本心本性的超越要求。在《生命存在与心灵境界》一书中，唐氏对自己的思想作了最后的表达，他以一心通贯九镜，九镜归于一心来建构他的哲学体系，对不同的文化体系加以广度判教。^[51]对此，李震认为：“对唐氏来说，建立在内在性原理上的上帝或内在的上帝，远比建立在超越性原理上的上帝或超越上帝，高明得多了。因为西方近代和当代哲学中的人本主义思想，主观论的和唯心论的人本主义思想，为试图建立中国儒家的人本主义的唐氏，能够给予积极的鼓舞与协助。”^[52]唐氏认为，儒家之天德流行则立人极以含摄天地，使天人不二之道无所不贯通，使人文之化成于天下。儒家乃一顺成之教。对此李震指出：“唐氏不反对谈生命之超越的形上根原，如基督宗教之谈生命时，肯定上帝自无中创造。但生命尚有一内在幅度的形上根原，即由其破空无无而更成之有之根原，即生命本身所含摄之道、理或性。他肯定一切生命存在，即当说直接依此理此道而生。然后他肯定此一内在的形上根原，在儒家为天，而此理为天理，此道为天道，具此理此道之生命为天性，即人性。虽然唐氏把‘天’的观念的超越特性完全内在化了。天、天道、天理、天性皆可谓之为超越的，不过，此超越乃一内在的或内存的超越。而‘命’一观念最能表达此一内在的超越性。”^[53]

同时，李震认为，肯定上帝与万物之间的创造与被造的关系，强调神性的支助并不否定和排除人的自由。“唐氏肯定宇宙和生命的客观存在，但是必须透过自我之认知活动与道德实践，在主体与客体的融通中，才能看此宇宙乃不断往前进化，往上提升的动能宇宙，才能凸显出道德主体性的无止境的展现，心灵的不同境界

得以开显。”^[54]

最后李震总结到：“唐氏的哲学是一种彻底的人本主义，它是建立在绝对的内在性原理上的人本主义，也是一个把神性消融在人性中的人本主义。这种人本主义虽富有宗教的外衣或色彩，但是对于有神论所具有的破坏力，比一般的无神主义和反神主义还要强烈。”^[55]李震认为唐君毅虽然对那些追寻和信仰外在的，超越的神性存在的人表示尊重，但唐氏以为人只能将一神的信仰看作文化中的一个过渡阶段，外在的超越必然由内在超越所代替。

通过对中西无神主义的论述，我们发现台湾新士林哲学家对无神人本主义基本上是持批判的态度，他们承认人有内在的幅度，但反对以内在的幅度来取代超越的幅度，以人来取代神，以虚无取代存有。在他们看来，无神的人本主义是一种“虚伪的人本主义”^[56]，它使社会成为无根的社会，并且已给西方乃至全分类造成巨大的灾难，整个西方文化的没落都是因此而起的。^[57]以上分析基本上是对西方近代文化而言的。

第三章 无神主义的本质

在本文中，我们要做的是在整体上准确把握李震对中西无神主义的基本态度及其基本理论上的反醒。主要通过《人与上帝》第五卷的详细阅读而进行的。《人与上帝》用七卷的篇幅探讨中西无神主义和上帝的问题，从天主教的立场出发，深刻的剖析了现代文化中的重要现象——无神主义。李震把它看做是人类的的不幸，特别是我们的不幸，“它否定人与天主间的最真实的关系。”^[58]否定了神的存在，就割断了人与神之间的联系，人必然陷入充满迷信的虚无主义和非理性的绝望之中。这不仅给西方文化造成严重危机，同时也对当代中国文化产生了十分重要的影响。无神主义与中西文化的取向是密切相关的，所以，李震对无神主义的问题十分的关注。作为一名基督徒，李震所最关注的，也是著力批判的即是那种绝对的、也是积极的无神主义。他力图透过对无神主义现象的剖析，来把握中西无神主义的共同本质。^[59]

第一节 无神主义现象的分析

李震对无神主义现象的剖析和态度，是依照天主教梵二大公会议文献中的《论教会在现代世界牧职宪章》里的第一部分第一章第 19 节至 21 节进行探讨的。在《论教会在现代世界牧职宪章》里，对“无神论的形成及根由”有这样的论述。“无神论一词泛指不同的事实。有人公然否定天主，有人则认为人不可能对天主有所肯定；另一些人则尝试以决不相宜的方式研讨天主，致使天主这个问题根本失掉意义。又有许多人擅自越出实证科学的界限，试图专靠实证科学来对天主有所说明，或者，反过来，拒绝承认任何绝对真理，还有人对人的价值，予以过分的夸张，致使信仰天主一事，显得毫无意义；在他们来说，肯定人要比否定天主更感兴趣。更有人替自己捏造了一个他们所不愿意接受的天主，而这天主同福音内的天主全不相象。最后，另一些人根本无意谈天主的问题。此外，无神论有时自人们对世间的的天幸所做最强烈的抗议，有时却为了人们对某些人性的价值，极

尽崇拜的能事，居然认为这些价值是绝对的，而将这些价值误认为是天主，现代文明亦往往令人难以走进天主，这些非现实文明本固的愚果，而是因为这文明令人过度为尘世所牵连。”无神主义是个复杂的现象，它泛指不同的事实。李震依据该文献第 19 节“无神论的形式及根由”，对当代无神主义的现象加以详细地说明。

1. 李震认为有些主观的无神论者，只是没有选择特定的宗教，并没有神的理念和信心，相反有些主观信神的，却是客观的无神论者，因为它所崇拜的只是偶像。所以李震以为不要对直截了当否认上帝存在的人轻易做出判断。

2. 有人认为不可知论与无神论只有一线之隔，不可知论导致无神论，彻底的不可知论和无神论没有差异。而李震指出：“那些认为藉实践理性、意志追求、道德实践、宗教感受能找到无条件者或上帝的不可知论，便不能把他们归属到无神主义。”^[60]

3. 以不相宜的方式探讨上帝必然导致无神主义，从而使天主这问题失去意义。李震指出一切无神主义都是以不相宜的方式探讨上帝问题。泛神论只讲上帝与世间之间的合而忽略分；不可知论只看到二者的差异而没有看到沟通的管道。偶像崇拜和人本主义等也是把有限当无限去崇拜来探讨上帝的不相宜方式。

4. 越出实证科学界限，以实证科学说明或拒绝天主。李震认为马克思的唯物主义，孔德的实证主义，以及新实证主义，都是片面利用科学事实，来否定上帝，这是超越科学的分际和限度的。

5. 李震通过整理费尔巴哈的人本主义，马克思的唯物主义的集体主义、人本主义，孔德的实证主义的人本主义，尼采的个人主义的人本主义，杜威的实用主义的人本主义，以及存在主义的人本主义。这些都是将超越内在化，将内在超越化，以人取代上帝，以虚无取代存有。从而说明彻底的人本主义，夸大人的价值，以人取代上帝，是信仰失去意义。

6. 由于人的有限性，使许多人不知道上帝是超越的至上神，最高的主宰，对上帝有错误的认知。人们认为上帝是偶像而拒绝，但心中却对全能至善的造物主有敬仰。我们要区分主观的无神主义和客观的无神主义。

7. 把宗教当作一个和自己无关的现象，漠视上帝问题比无神主义更严重。李震作为一个天主教信仰者，站在有神论的立场认为“严肃正视问题的无神论者更值得钦佩，因为他们关怀个人生命和存在的意义，在寻根方面付出心血。”无神主义者只是由于在心理和认识上的困扰，而对有神无神持冷漠无所谓的人，则似乎缺少分析个人生命及存在之意义与价值的的能力。李震指出在当代中西方文化中许多人漠视上帝，不在意有没有宗教信仰。

8. 出于对人间不幸的抗议和对人性价值的崇拜而走向无神主义。对此，李震解释，世界有痛苦是因为有“恶”，但士林哲学认为“恶”与上帝无关，许多人并非不接受上帝存在，而是不接受上帝所造的世界。

9. 世俗化与无神主义。李震认为在日益世俗化的现代社会里，在资本主义集团，极端的个人主义过分强调人的价值，把人绝对化和偶像化，造成科技崇拜、金钱崇拜、消费崇拜，人们要把上帝自人的王国中放逐出去。在社会主义集团里，以极端的人本主义取代上帝的信仰，试图通过无产阶级专政建立人间天国，切断人与天国的超越关系。李震以为这种分析和悲观主义无关，神与人的关系只有“爱”，没有斗争，所以，如果上帝不存在，根本不需要人去消灭，如果上帝存在，人永远没办法消灭它，更没必要消灭他。

10. 宗教徒与无神主义。依据梵二文的精神，李震指出部分信友无法在生活中为上帝做见证，没有做到真正的基督徒，无法展示天主教及其教会的真面目，使人远离教诲和上帝信仰。这一切来源于信友长期缺乏宗教教育，信仰生活流于形式化、肤浅化，从而带来教义诠释的虚妄不实，宗教实践偏离信仰和道德。

11. 有系统的无神主义与极端的人本主义。李震指出现代的无神论不同于古代。现在的无神论有系统，而古代无神论主要局限在个人生活。现在的无神论过度强调人的自主，认为人有无限的可能性，上帝的观念是对人的限制，人们用科学和人性等取代上帝，从而肯定人的绝对自足、自立、自主和自由。

12. 共产主义与无神主义。李震指出宗教信仰在共产主义的理论与实践体系中，只是社会、经济和政治等问题里夹缝中的问题。共产主义的无神主义特制在于它把人类解脱的希望寄托于经济与社会的解脱。

通过上述分析，李震对无神主义现象的剖析，基本是依据梵二精神进行。我们可以看到几乎所有的无神主义现象都被李震关注了，李震对无神主义的各种形式，以及每一种无神主义的基本特质及产生缘由，都被他一一分析整理。李震分别从主体人出发和从逻辑出发来阐述无神主义现象。从主体出发，包括“实现的无神主义者”、“绝对的无神主义者”和“伪无神主义者”，“实践的无神主义者”是自认为相信上帝，事实上在行为中否认上帝，而肯定金钱、权力、世界。“绝对无神主义者”否认信徒所相信的作为造物主，救世主和天父的上帝，反对上帝的超越性及上帝的相关的事务。“伪无神主义者”，自认为不相信上帝，却在事实中不自觉地相信他，他们所否定的并不是真正的上帝，而是偶像。从逻辑出发，无神主义被李震分为积极的无神主义和消极的无神主义。积极的无神主义包括尼采的悲剧式的无神主义、存在主义的无神主义以及辩证唯物论的革命式的无神主义。消极的无神主义排斥上帝观念的纯消极的破坏过程，并以空无代替上帝，包括十七世纪的自由派无神主义。

作为一名基督徒，李震力图透过对无神主义现象的剖析，来把握中西无神主义的共同本质，着力批判绝对的、也是积极的无神主义。

第二节 对中西无神主义特征的揭示

李震在《人与上帝》第五卷第二章中，用理论形式对中西无神主义的特征进行揭示。他是从“内在和超越”二原理入手将中西无神主义的特质揭示出来。

一、对内在性的认识

李震指出，自形上学讲，内在性包含存有论的意义。无论就存有、本质或存在而言，人与上帝都有实在的分别。自行上学讲，内在性有存有论的意义。李震以天主教圣经的“创造说”为依据：即上帝和人及万有的关系，即无限存有与有限存有的关系，乃是创造与被创造，被分享与分享的关系。这样一种关系是整个天主教哲学有关超越与内在关系的基础。多玛斯将活动区别为内在的和外在的。从而在士林哲学用语中出现了“内在活动”和“外在活动”。现在士林哲学家将前

者称为形上活动，后者称为物理活动，目的在维护某些活动的精神性与内在性。在士林哲学的体系内，“对士林哲学而言，内在活动并不产生效果，而是内在于主体的行动。”^[61]

李震指出，内在性和自动是连在一起的，内在性及非物质性是理解的本质性结构。内在性“是属于生物的一种积极性质。”它意指一种内在的生命原理，万有的内在性是不一致的，人的内在性最高，也最深远最完满。由于人的内在性有其限度，只有上帝的创造和认识才是万物存在的原因，“在上帝内，我们看到绝对的内在性，同时也是绝对的创造知性。”^[62]同时李震还指出士林哲学和现代、当代哲学对内在性的看法有很大的差异，甚至现代哲学随着发展的脚步把内在性看成对纵向超越相对立的，并自身是绝对的。从而内在主义和内在性哲学自然的与无神主义哲学结合在一起，在绝对的内在性中看到现在无神主义的特质。

二、对超越性的认识

接下来，我们将探讨李震是如何把握“超越的”和“超越性”的意义与内涵的。“超越的”从字义上讲指更高的、超越过去的。“超越性”则指超越过去，指在一个具体的，限定的存有物之彼岸，在它之上，或之外，有另一物存在，如动物在植物之上。

李震把超越性分为认识论的超越性和形上学的超越性两种。从认识论和形上学的角度而言，“超越的”与“内在的”相对立；“超越性”与“内在性”相对立，李震认为“超越性观念包括内在性，只是在内在性观念之外，加上‘超过去’这一观念，但是这一加上去的東西，所具有的价值不是纯粹外在的，因为超越性正是为内在性所引起的问题，提出解决之道。”^[63]

对于认识论的超越性，李震有其自己独特的见解，他指出，认识是主客之间的作用，作为认识的前提的问题，是以“我思”为前提，还是以存有为前提，一直是李震思考的问题。认识论的超越性是指事物先于认知关系，认知或思想是建立在存有的基础上的，而不是存有以思想为基础。因为人要思想，必有东西作为思想的对象，这是实在论的观点。

李震提出认识论的超越性的最后基础为何？他以为主体与客体之间的张力与同异有先置的形上预设，在客体之本根的形上问题，依据士林哲学的内在义理构架，有限世界的寻根或合理化过程的结果，必然是找到无限的、自有的存有，即上帝，上帝才是偶有的有限世界的依据。李震指出“‘大有’与‘存有物’的存有论差异看来可作主体与客体间认识论的形上基础。”^[64]

第三节 中西无神主义的共同特质

通过对“内在性”和“超越性”的认识和把握，以及对其概念涵义的澄清，我们可以进一步看李震是如何把握中西无神论的共同特质。在《人与上帝》第五卷中，李震充分的说明了中西无神主义的共同特质，中西无神主义的共同特质就在于否定超越性原理，而只承认内在原理。他将各种以内在原理为根基的哲学或理论体系称为内在主义，并指出现在、当代的大部分哲学都与此有关。李震指出：“一些现代的无神主义思想体系把神性层面的创造知性移植到人性的层面，而肯定人本身的内在性是绝对的，换言之，人的世界不需要超越原理，只要肯定内在的原理，人为自己解决的问题，不需要开展与上帝的关系，因为人本身即是自满自足，圆满无缺的。”^[65]对此，内在主义包含着各种不同的学说，有着不同方面应用。李震将“内在原理”分为三个层面：认识论的内在原理、形上的内在原理和宗教的内在原理。通过这三个层面的论述来把握中西无神论的共同特质。

认识论的内在原理，是由笛卡尔所开启，经过康德，而在德国唯心论里达到顶峰。将认知对象绝对内在于认知主体。“真理的开显或成立只与人有关，是完全内在于人的经验或理念的，不可能有经验或理念之外的条件或原因。”^[66]李震指出在黑格尔以后的一切威信论者的直接结论是把“我思”当做创造性的综合活动，最后必然使思想与现实同一，而导致人性与神性的统一。

在形上的内在原理里，绝对的唯心论就开始把人性与神性同化了。天国与人间的两重世界变成了绝对的历史主义的一重世界。李震指出认识论的内在原理肯定存有只是被思想的存有，而由德国唯心论的发展，可知“我思”由“建设真理到产生真理的过渡，由反省存有到创造存有的过渡是顺理成章的，是自然而必然

的。待黑格尔把士林哲学的‘思想离不开现实，现实离不开思想’到‘思想即是现实，现实即是思想’，理念与现实的同一化，内在原理的运作与特性也由认识论变成形上学的。”^[67]这样，神学变成了人学。

宗教的内在原理是由康德所开启的。在康德的哲学中，真正的宗教是内在于人性的宗教。李震指出“当然人的经验有不同的形式，依认知主体的主动性或被动性而有所不同。”^[68]李震指出，将宗教视为非理性信仰的思想流行在基督教学者当中，后来体现在天主教的“现代主义”中。“在十八世纪后半到十九世纪前半时期中，几乎与唯心主义鼎盛的同时，也开始流行一种宗教哲学的观点，即认为靠人类理性达不到形上的和宗教的真理，为把握真理必须依靠信仰，于是就产生了各种唯信论的学说。”^[69]天主教的“现代主义”是以人心所思考的最高原理无非建立于信任的行为。在李震看来，现代主义是以内在主义结合了现象主义、历史主义和唯物主义而成的。他以为它与天主教正统道理有区别或矛盾。李震通过三个层面加以说明，“1. 排斥对受造物有限心灵而设想的上帝之形上的超越性，因此用神性存在（Divine）来取代上第一词。2. 排斥超越自然的观念，把信仰归纳为象征的东西。3. 排斥教会的教导的神性权威。”^[70]宗教内在原理体系是宗教必须到人心中去找，没有必要在人心之外寻求宗教的解释，它成为人的一种生活方式，它的意义也是只能存在于人。现在主义把对上帝的形上证明，奇迹和预言的见证，变成不重要的事情了。

李震除了对认识论的内在主义，形上学的内在主义和宗教的内在主义加以说明之外，它还对伦理学的内在主义和政治学的内在主义加以说明。李震认为伦理学的内在主义强调“人间的至善只在时间的经验中才能找到，换句话说，没有超出站实行的绝对价值存在，或为谓道德的最高标准是内在于人类理性的，而不是以超越的上帝为依据。”

在李震看来，各种无神主义学说，在各自不同的特质背后，可以看到它们的共同特点是绝对的内在主义，内在性自身是现实存在本身则是自足自立的，无限圆满，不藉外求的。而绝对的内在主义是把绝对者看作内在于或封闭与人类经验的整体之中的。李震认为“内在主义所标榜的内在性与超越性（指纵向的超越性）

是相互对立的。”^[71]

第四节 对待无神主义的态度

李震把握无神论特质的着眼点是“内在于超越”，或者称“内在性”与“超越性”。在李震看来，内在性原理和超越性原理的不同运用是无神论和有神论的分野。在西方传统的形上学或存有论里，内在性与超越性并非冲突的观念，内在原理的实现或成立是以超越原理为基础的。而近代的无神主义用“我思”取代“存有”，以“内在性”取代“超越性”。李震指出造成各种无神主义的发展的原因是对内在主义的多元解释；各种无神主义的本质特征是绝对的内在主义。李震认为内在原理和超越原理是同时存在的、相辅相成的，他反对抛弃超越性原理的绝对内在主义。同时李震还认为肯定纵向超越的有神论，拥有整体精神，合乎中庸之道。

李震在学理层面区分有神与无神，同时作为一名基督徒，李震还指出中西无神主义的共同特质——绝对的内在主义后，李震表达他对无神论和无神论者的态度。李震的态度是从论人和论事上展开的。作为一名有神论者，一名基督徒，李震认为无神论是贬抑人性的天赋尊严，违反人类共同经验，是万恶的理论。从而要坚决摒弃和反对无神论。对于无神论者，李震试图深入无神论者的心灵深处，寻求他们否认上帝的原因。李震强调作为有神论者，包括基督徒和天主教学者都应该同无神论者和反对宗教信仰的人做真挚的对话，共同探讨有神与无神的问题。从而面对无神论不要轻易的下判断。因为无神论者在某种方式下仍可以对上帝信仰，也就是说“一个主观的有神论与客观的无神论可以同时存在。”^[72]同时他进一步认为“至少有部分无神论者之所以否定上帝的存在，不是出于恶意，确实在思路上或在心态方面遭遇到阻碍或困扰，使之感觉到否定神的存在比肯定神的存在更合理。”^[73]为此，李震认为面对无神主义者的困境要加以分析，这是非常必要的，有助于推动有神论与无神论之间的沟通与交流，也可以展现对宇宙、人生之形上问题的关怀。

通过对无神论者困境的剖析，李震总结到：“西方现代哲学发展的方向让我们看到一个三部曲的组合及进行方式，有我思到我愿意，再到我行动，这些原理都

是内在性的，扼杀了任何形式上原理及超越原理的可能。但是此一三部曲的起源，建立在传统存有论的否定和心物二元论的预置假设上。此一否定及自然主义的二元论的假设，并没有坚固的，立得住的论证予以支持，实逃不过武断主义的嫌疑。”^[74]李震认为这样一种无根据的内在主义的无神论及反神论却从不正视和检讨超越性原理的客观性及重要性。从而轻视和抛弃它，否定存有，作为人生的意义和价值的基础，将人的终极根源上帝的否定。然而这样开辟的新的世界是建立在虚无的基础上的，所谓的新世界不过是荒谬和虚无的世界。李震就是在存有基础上与虚无抗争。

第四章 普遍而开放的人文主义——一个不可或缺的思想基点

台湾新士林哲学家对人文主义的研究，是对西方近代无神人本主义批判的同时，对中国近代以来的人文主义思潮加以分析，从而建构以基督信仰为中心的“完整的人文主义”。台湾新士林哲学家就是以一个基督徒的立场对此做出了自己的回答。下面，我们开始介绍台湾新士林哲学家李震先生是如何站在基督徒立场上对普遍而开放的人文主义做出自己的回答，在对“开放的人文主义”的介绍过程中，笔者将重点展示李震怎样定义的普遍的人文主义以及如何立足对西方近代无神主义的批判，力图建构以基督信仰为中心的“完整的人文主义”。

第一节 普遍的人文主义

李震认为人文主义“可泛指以肯定人性价值为取向的一切学说。”^[75]，“人文主义自始即代表一种批判的精神、开阔思想视野的精神和发扬以人为宇宙中心的精神。”^[76]关于人文主义的不同幅度，李震将之分为：（一）中世纪的人文主义；（二）启蒙运动的人文主义；（三）费尔巴哈和马克思的人文主义；（四）存在主义的人文主义；（五）美国无神主义者的人本主义宣言；（六）天主教与人文主义。这六个不同方面，其实可以分为两个不同的精神取向：无神主义的人文主义和有神主义的人文主义。李震对人文主义的分析，就是从此入手的。而普遍的人文主义就是完整的人文主义，而完整的人文主义，就是以重视人的完整意义及发展为目的的。

一、普遍的人文主义与极端的人文主义

从人类的思想发展历史和宗教发展史来看，大多数的人肯定超越性或超越性原理的重要，具体的说，人是否能够找到圆满的幸福，取决于人性与神性的关联。但自古以来，常有一些人持反对态度，尤其是在现代，当人类知识、科技及物质

文明高度发展之后，越来越有更多的人，认为人性本身即是自满自足的，再不然就是疏解人生痛苦的疗品或麻醉剂。自西方近五百年文化发展的走向来看，无神的人本主义或人本的无神主义似乎不断的进军全球，扩张自己的范围。李震在《人与上帝》里对近代人文主义的产生做了比较深入的分析。李震指出“中世纪的人文主义”：西方学者对人文主义兴起的原因和意义看法并不一致。通过对语言的研究来挖掘古希腊哲学的新义，其目的不是复古，而是力图以此作为革新或重建人文价值的原则，他们所批判是士林哲学的僵化形式，力图从中古的生活和思想形态中解脱出来，而非批判基督信仰的精神和传统。李震对中世纪的人文主义者的思想是这么评价的：“人的革新在于人性的重建，须藉研读和了解圣经来完成。基督的哲学是使人重生的哲学，其重点即在于人性的重建。此一从建的决定性因素是基督的圣言，而不是重争辩、不重信与爱德的神学智慧。”^[77]

在欧洲十八世纪是启蒙运动的时代，是肯定理性万能的时代。同时肯定理性等同于人性，给予理性最大的限度。如果说文艺复兴运动时期人文主义的理想在于藉复与古代文艺与哲学，以求重新肯定人的价值，使原始的福音精神从士林哲学及神学的形式主义中解脱出来，因而更加完美，更加生动的表现出来。启蒙运动的人文主义则在过分的推崇理性的情形下，走上了远离行上学和启示宗教的路子，认为人性的圆满实现必须在内存与人生经验的原理上完成。启蒙运动以理性来批判一切，否定神性启示的价值，把神从人的信仰中放逐出来。认为自然本身是立足的，而人是自然的作品，物理感性是人的思想、活动、社会性、欲望的唯一原因，并确信只要清楚了上帝的观念，世界上的一切都会好起来的。同时对超越性原理、形上原理和普遍的道德原理都是排斥的。

“个人主义及社会主义都有它们的优点和长处，但是二者，尤其是极端的个人主义及极端的社会主义，都有它们的缺点及短处。”^[78]李震将极端的人文主义，即无神的人本主义的产生归结为下面几个因素：“中世纪末期形上学的没落，哲学家转而重视实际经验和观念问题的探讨；宗教的分争；自然主义与自然科学的兴起；对中世纪神学和哲学的误解和偏见；理性与信仰的分家；近代思想家面对自然科学的自卑与哲学新方法的建立；自然主义二元论的流行；主观主义认识论的

发展等，终于使我们看到唯心的，唯物的，实证的，实用的，功利主义的，个人主义的，社会主义的或集体主义的，科学主义的，存在主义的，各不同形态的人本主义。”^[79]

李震把费尔巴哈和马克思的人本主义归结为德国唯心论的必然产物。对于费尔巴哈的人本主义，李震认为他保留了“基督信仰之上帝的一切属性，却否定了上帝本身，并且把上帝的属性转变为人的属性，这就是他的人本主义，也可以说是西方当代第一个彻底的人本主义。如果‘没有世界，就没有上帝’这句话，能够代表黑格尔的精神，那么‘没有人，就没有上帝’这句话，便最能代表费尔巴哈的精神。黑格尔肯定理性高于信仰，宗教的需要要在哲学内才能得以圆满实现。费氏对黑格尔的注释是：神学的秘密必须由人类学去破解。费尔巴哈的宗教人本主义的产生，不是一个偶然的现象，而是西方近代哲学两百年来循内在主义轨迹不断发展的后果之一。”^[80]费尔巴哈的人本主义显然是一种彻底的人本主义，内在性原理吞并了超越性原理，人性吞并了神性，从而使当代西方人本主义者越来越不能容忍上帝的干预，上帝的客观存在，只不过是人的心理投射而已。费尔巴哈的思想深深的影响着马克思，后来马克思用阶级剥削所造成的经济贫困去说明宗教的起源与作用，其灵感实得费尔巴哈。

马克思更进一步地推进了费尔巴哈的人本主义。费尔巴哈认为从宗教中解放出来的人还只是感性的人，而马克思认为人是社会关系的总和。马克思认为人在宗教中所表现的自我意识的异化，其根源是劳动的异化。因而人为找到自己的本质，必须扬弃异化劳动，废除私有制。马克思认为：“对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”^[81]同时马克思的观点是“马克思把共产主义看作能够也应该能够实现的人本主义，亦即人类历史进程的终点或至高目的。对他来说，全部历史不过是人藉劳动所完成的产物，此即马氏对内在原理的说明，人的起源、发展过程和最后实现莫不由人自身来推动和完成。”^[82]对于马克思的人本主义，李震有其自己的观点，他认为马克思的人本主义完全否定了超越原理从而实行内在性原理，认为人是自身的创造者，一

切客观的现实，包括人自身所拥有的一切，都是自身劳动的产物。

对于存在主义和人文主义，李震认为费尔巴哈的自然人，马克思主义的集体人，在反对唯心论的理念的同时，强调人的个体性、集体性、主体性，他们心目中的人是独立自由的，自我创造的。在存在主义者中，沙特明确把存在思想和人本主义结合在一起。他肯定人的绝对自由，认为自由与任何先验的、外在的信念无关，自由是系于人自身，根植于人的存在的内在结果，人的存在本身即是自由。认为除了人的主观世界之外，别无世界。而李震认为，在沙特那里人成为价值的唯一源泉，“做人的意义即尝试着成为上帝，人就是成为上帝的渴望，人即是一个失败的上帝。虽然一切都将落空，人仍然是唯一的自我创造者，沙特人本主义的悲剧性在马克思主义的自我创造概念中找到落脚之处，把自我创造者看做自由的圆满实现的唯一的可能性。”^[83]

美国的无神主义者认为宇宙是自存自在的而不是被创造的，人是自然的一部份，反对宗教与世俗的区分，认为宗教是为了增进人的生命而设立的。他们的思想体现在美国 1933 年发表的一篇《人文主义宣言》中。对此，李震认为他们走的是经验主义、功利主义的、科学主义的、实用主义的路线，但所获得的结论和欧洲无神主义相同，即“以内存性原理代替超越性原理，否定上帝的存在和人的不朽性，肯定‘人之国’是唯一现实，使‘神之国’永远出局，神性的宗教将由人性的宗教所取代。”^[84]。在李震看来，在这样的人本主义之中，上帝已不再是超人的位格存有，而是价值的象征，人对上帝的信仰实际上只是人对自己的信仰，否定传统形上学的精神。

李震通过对欧洲的人本主义以及美国的人本主义加以分析，得出“都是西方近代哲学的产物，即使在方法与心态上有所不同，其赖以建立的根本精神和原理却没有不同，其赖以建立的根本精神和原理却没有不同，此根本精神即否定传统形上学的精神，此原理即替代超越原理的内存原理。在此原理之下，一切的意义、完美与价值皆内在于人，不论是个体的人或是社会的人，也不论人是绝对的或是相对的，只有人才是一切价值的最高原理，也是宇宙、人类一切行动的唯一目的。”

^[85]台湾新士林哲学家对无神主义基本上是持批判的态度，他们反对以人取代神，

以虚无取代存有。反对以内在的幅度来取代超越的幅度。在他们看来，无神主义的人文主义是一种“虚伪的人本主义”，^[86]“它使社会成为无根的社会，并且已给西方乃至人类造成巨大的灾难，整个西方文化的没落都是因此而起的。”^[87]

从古代和中世纪到西方现代文化中，特别是十八和十九世纪。我们可以发现在古代和中世纪也有不相信神的人，但都是个人的心态和作用，没有在理论上下功夫，更没有影响别人的宗教信仰。而在十八世纪启蒙运动之后，各种人本主义纷纷出现，而且将无神主义思想传播到社会上，有计划的打击传统的有神论，把传统文化中的形上学、宗教信仰和道德原则加以彻底的摧毁；在十九世纪的马克思主义、孔德的实证主义、尼采的超人哲学及虚无主义，二十世纪的实用主义，罗素的人本主义、无神的存在主义等，都可以称之为积极性的无神主义。西方现代人文主义的发展，经历了几个世纪的进程，与传统的形上学逐步脱离和了断，与传统宗教信仰和道德原则的分道。从而人们肯定人类自己拥有无限的潜力，去实现社会的不断进步，以及自身圆满无缺的幸福。然而“理性的神化或绝对化只能造成理性的破产，理性破产的后果是导致人性的破产，人性的破产的结果便是我们在二十世纪所看到的非理性主义、荒谬哲学、无政府主义、虚无主义等思潮流行，而这些思潮的影响是推动许多人陷入虚无主义的谷底，在那里只能找到非有、荒谬、黑暗、丑恶、无意义、无价值、无目的。”^[88]

李震认为“普遍的人文主义即是整合的人文主义。从人类知识的发展去看也好，从哲学的探讨去看也好，人类最关心的是人的问题，人是学术研究的核心。”^[89]在李震看来，人与上帝并非两个对立的现实，更不是两个相互矛盾的观念。如果上帝不存在了，人便会为所欲为。普遍的人文主义在人类经历过人与上帝的分裂，传统文化、思想与现代生活中的人本主义、世俗主义和虚无主义之间的断层之后，重新考虑的整合问题，从而有助于人追求自身的圆满实现，包括存有的实现、本性的实现和个人的存在与人格的实现。普遍人文主义重视人与上帝的整合，并肯定藉此整合建立更圆满的人学。普遍人文主义即是整合的人文主义，从而肯定整合精神重要性，李震通过对西方传统哲学的存有论分析以及中国哲学中的“道”、“太极”以及老子的“无”分析，知道无限的存有者，神性的天道或

上帝，有限的人及人文世界和物质的自然之间，是互相开放的，而非互相封闭的关系，虽然他们彼此间又实在的差异，但是在存有的实现的基础上，可以看到相互会通的可能性及条件。

二、普遍的人文主义的观点及意义

所谓普遍的人文主义精神，就是以重视人的完整意义及发展为目的的完整的人文主义精神。它是和 19 世纪以来西方流行的极端人本主义对立的。李震认为普遍的人文主义是：“普遍的人文主义是开放的人文主义，肯定开放与包容的精神，能够把二十一世纪带入一个更开放、更多元化，更能展现人与人的互相尊重，并共同追求真善美圣的时代。二十世纪的人创造了不少荒谬的、非理性的、破坏人性的、无意义的，将社会带入可怕虚无的思想。许多人在思想上、政治上、经济上，以及文化的其它领域中，在全力迫使上帝退隐之后，用自己的傲慢及不受限制的自由，去创造一座巴拜尔塔或新世界。但是，也为人类制造许多痛苦、焦虑、恐怖、死亡的威胁及互相残杀的悲剧。普遍的人文主义认为，面对二十一世纪的到来，人类若能痛定思痛，表现反思、内省、谦虚、悔过、肯定个人与世界之限度的勇气，重新向绝对真理或上帝开放，寻找爱的超越根源，二十一世纪仍会给人带来新希望。

回顾最近半个世纪，许多哲学家、社会学家、心理学家、宗教界人士、特别是天主教人士、科学家、政治家等等，大力倡导回归人性，把人与人之间的关系调整为主体际和位格际关系，大力推动人与人之间，团体与团体之间，国与国之间，文化与文化之间，宗教与宗教之间，进行交谈，从事各种交流，甚至倡导在有神论者与无神论者之间，在民主体制之下生活的人与共产主义、极权制度之下生活的人之间，相互对话、交流、沟通，以建立彼此间的了解……，为的是使人类社会变得更和谐更美好。上述努力已经使我们看到不少正面的效果，也使我们在二十世纪末展望未来的时候，使焦虑的心灵，忧患的意识，看到新希望的曙光。”

[90]

李震认为所谓普遍的意思，就是要有开放的精神，如果不开放就不能达到普

遍的意义；要有爱的精神，有爱才能有耐性去面对那些不如意及不同的见解，因为有爱，所以相信他人，接纳对方；要有包容的精神，有包容，才能容许不同的见解，也才能体会他人的意见。所以，普遍的人文精神是以开放、爱以及包容为其根本意义，也只有在这种精神及条件下，才能面对各种不同的时代风貌，接受不同的见解，并有耐心去面对及解决，但这不是仅对人而言，而是指对宇宙的根源及世界的秩序必须同时兼具。

普遍人文主义的观点我们可以从三个实现来看：第一、完整的人文主义是存有的实现，人是现实的存有，不是虚无，不是空无，一切的意义与价值必须建立在存有的基础上，虚无或空无没有价值，也无法建立任何价值。因此，在肯定一切价值之前，必须先肯定人的存有，只有在肯定人的存有之后，人的价值和意义才得以成立。存有地实现是万物的本根，使人跳出虚无的圈子，避免各种虚无主义和谬哲学、悲观哲学的陷阱。第二、完整的人文主义是尊重人性，是肯定人之所以为人，是肯定人的个性、社会性、理性、自由、和道德观等。普遍的人文主义关怀人的问题，而完整的人包括个人和社会人。因此，一旦否定人性，就否定了人的价值，如此，人就成了偶然性的存在，人的存在就有了不稳定性，人的限定性也失去意义，因而强调个人与社会之间的整合，自我意识与团体意识的整合。因此，只要人高兴，人就可以随兴的将自己高举为上帝或贬损为禽兽。第三、完整的人文主义是个人人格的实现，是了解到我是一个独立的人格，是一个具体的存在，世界上任何东西都不能替代我，我是一个有尊严的存在。因此，完整的人文主义首先看重个人的意义与价值，如果个人被疏忽，则人文主义的主张就少了主角，没有主角的主角戏是虚无的，是荒谬的。也因此，一切的人文主义主张者都必须由人出发，却不是以人为终点，不然就成了人本主义或是极端的人文主义者。由人出发的目的，就是要藉由人所拥有的能力，可以就人所拥有环境加以整合。在回归人性的前提下，推动个人与社会的整合。

第二节 开放的人文主义与中国传统的人文主义

台湾新士林哲学家对人文主义的研究，不仅仅是立足于对西方近代无神主义

的批判，同时也对中国传统的人文主义思潮加以分析，在此基础上，力图构建以基督信仰为中心的“完整而开放的人文主义”。

在先秦时代，儒、道、墨三家肯定超越性原理的重要。尤其在孔子、老子哲学中的超越性走向更能体现中国传统的人文主义。李震认为，孔子从古代经典中继承了先民对天的信仰，并加以反省。在孔子的一生中，把“知天命”看作极其重要的事，足以展示他深厚的宗教精神。“如果说儒家的特色是伦理秩序和道德实践之体系的建立，以成就人道在宇宙间的中心地位。但人道必须皈依超越的天道，才会为自己找到坚固的基石。知天、事天、顺服上天以立天命，逐成为儒家推行内圣外王理念，由下学以求上达的唯一途径，也展示了儒家纵向超越精神的特质。”^[91]李震进一步认为，孟子继承、诗、书、孔子、中庸的思想，也肯定神性的，位格性的天或上帝。通过大量引证，李震指出“主宰性的天，神性的天，在孟子思想中，是命运天和义理天的形上本根。”^[92]李震看待荀子并没有否定神性义的天，而是为适应时代的变化和需要，把传统的重天道的精神拉下来，落实到人道上去。老子肯定“天道无亲，常与善人”^[93]，老子接受诗、书、易等经典流传下来的宗教信仰。“老子在《道德经》中所表现的超越精神，不输于儒家的孔子与墨子。”^[94]先秦时代的儒、道、墨三家努力做到人与天沟通的精神。李震引证大量的古代文献和近代学者对此的权势来证明先民对至上神的信仰的确实性。

李震研究的落脚点在天道和人道的关系如何？天道是否完全内在化？他强调指出“当代少数学者认为古代一神的宗教信仰，到孔孟老庄时代，已经变质，至上神的超越性仍主宰性已逐渐为内在性所取代，这类说法显然受到西方近代内在哲学或无神人本主义的影响，对于真正的中国文化精神，是具有破坏的。”^[95]李震在“横向的超越性”和“纵向的超越性”的架构下对先秦儒、道、墨天道思想的剖析，力图证明，在先秦的思想转着时代，并没有放弃神性天道，并向神性天道开放。

第三节 中国人的宗教世界

我们无法也不必再去引证李震所引证的大量文献。我们着重注意的是李震对

此的诠释。通过对中国文化的研究、宗教学及宗教哲学的学者，似乎越来越有共识，去肯定宗教经验的普遍性及其在中国文化中的核心地位。李震认为，“文化及社会的发展与历史是分不开，在时间的洪流中，文化展现它的活力，在不断地向新的现实与境界开放。为此文化生命的历史性正指出它不断进步、丰富自己的能力，而推动发展及进步的最有利条件即不同文化之间的沟通与交流。在世界的伟大文化中，犹太—基督宗教的文化把天人或神人关系看作历史。在此一文化中，宗教是了解历史进程的根本要素，而文化的历史性正指出，人类文化的发展是在时间与永恒的相互关系中进行的。”^[96]

四千年来，在中国文化发展的过程中，宗教信仰一直扮演着重要的角色，无论是当地的宗教还是外来的宗教，在中国发展历史中，多能互相尊重，和平共处。虽然某些宗教一时受到限制或压抑，但并没有反对宗教的本质。从三代到清代末年，激烈反对宗教的无神主义从没成为中国文化及思潮中的主流，其影响普通也只及于个人。二十世纪宗教本身受到无情的反对和攻击，尤其对传统文化中的宗教信仰，更是部分学者及知识分子摧毁的对象。

李震认为：“十年文化大革命则是尝试彻底摧毁中国文化的恶梦，他集合了非理性主义，极端的主观主义和个人主义，以及虚无主义于一身。宗教在中国数千年的文化中，既然扮演着核心角色，将它连根拔除是极自然的要求。”^[97]同时李震认为新文化运动是以科学及民主的名义反对传统的宗教信仰和伦理秩序，其背后的指导思想是当代盛行的实证主义、科技主义、自由主义、实用主义和虚无主义等思潮。

李震通过对春秋前后中国文化宗教信仰的发展及演变的详细介绍。我们可以看到，中国文化从有文字记载的史料看，自始就具有一个很突出的特色，就是对上帝或天的信仰。在中国文化中，一神论的出现非常早。先秦时期将近两千年中，上帝或天的信仰，非常普遍。“在古代经书中，夏商周以来，有关上帝的肯定，不胜枚举。诗、书中以‘天’为至上神的记载约三百三十六次，以‘帝’为至上神的记载约八十五次，周易中谈到神性‘天’或‘天命’的文字也有十几处。”^[98]

时至今日，当老百姓面对天灾、人祸、蒙受屈待或不白之冤时，常会不由自

主地望天兴叹，发出一些对老天的抱怨，并不代表对上天堂的不敬或不信任，而是面对人间许多不幸于不公时，在无可奈何的情形下，发自内心的一种痛苦和失望，因为他们人文最后应该主持公道的是上帝，虽然对上帝之延缓或不及时主持公道表示失望，但内心仍然相信上帝的裁判。中国人对于所谓“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到”，亦即上帝或天是赏善罚恶的至上主宰之信念，持续了数千年，至今不衰。

此时，我们以儒、道、墨三大家为主，来探讨当时人们是如何看待宗教信仰或人生的终极问题的，从而挖掘当时时代的宗教精神的特质。李震认为不同的思想家，在不同的时代和不同的历史背景下，对于上帝或天的存在，对天与人或人与神的关系，有不同的反省和体验。同时，许多文献告诉我们，在春秋、战国时代，天道远而人道近，重视人道与人性的思想日渐抬头，而天命、天意、天志等观念对于个人及国家的影响也有逐渐淡化的现象，而无神主义的思潮在先秦的哲学思想中也正式登场了。“在先秦哲学中，我们可以找到具体的实例。阴阳家所制造的大量迷信，带给传统宗教信仰的损害，远远超过无神主义的思想。”^[99]在中国，很多人会认为即使没有宗教信仰，仍然要讲道德因为道德实践才是构成人之本质的最根本因素。李震看来，面对中西文化的这种差异，有一点值得我们注意并加以警觉，那就是在今天的西方社会中非道德主义及反道德主义，以及相对的道德主义相当流行，造成社会上的许多乱象。可是在西方社会中，只要基督信仰存在一天，就会给社会提供一种安定的力量，同时也是对抗反道德主义的力量。但是，在中国社会中，一旦道德原则及精神完全脱离了数千年以来的信天、事天及法天的宗教信仰，面对社会可怕的犯罪现象、道德的破产，我们将无法找到使个人及社会拥有真正安定的力量。

同时李震又从佛教与道教在中国文化中的影响和发展角度来分析中国人的宗教世界。佛教和道教是一种活力的文化，从而主导中国文化的发展。从李震详细引证佛家和道家的例子来看，我们可以看到佛教和道家的伦理秩序和道德原则，都是儒、释、道三教所共有的生活理想与规范，两千数百年来，被所有中国人奉为中国文化的至宝。这些伦理秩序、道德原则的持守于实践，是与三代、春秋、

战国以来信天、知天、事天、法天的宗教信仰相互结合的，一直到今天，仍然是凝结中华民族的活力力量，也是最能展示中国文化的特色。

第四节 新世纪里对宗教信仰及命运走向的探讨

中西形上学提出三个原理或者三种实现是为了了解宇宙万物和人生。我们从形上学的三种实现来看待人的终极要求，通过对西方近代哲学反存有论精神和李震反宗教思潮的兴起以及西方当代思潮反宗教走向的启发，对新世纪里宗教信仰及命运进行探讨。

在西方的存有论中包括存有、本质和存在三种实现；在中国哲学中包括道、理和气三种原理。李震认为一切事物的始存以存有为本根，中国哲学称之为道，道即道路，供人行走的通路。道不通则不成其为道，而能行能通的道必然有一个始点。一物为成一物，必始成于道，而后才能发展，圆成其目的，实现其意义而有所终，到达终点。行路也如此，人生的大道也如此。

存有观念是一切观念中的最普遍的观念，因为它包括万友，除了虚无以外，无一物不是存有者。在中国哲学中，限定一物之本或本性的，有“理”和“性”两个观念。远在先秦时代，“理”在“道”观念之外，早已是哲学上重要的观念之一。它虽然于天地间万事万物的分析、分类、定位和成立之基本条件有关，它指出一物自身的意义，以及他与其他事物不同之处。由此可见“理”观念与西方哲学中之本质或本性观念相近。存在的实现是最具体的实现，是在存有的实现之下，本质得以个体化的结果。士林哲学家认为本质与个体化的原理应该是事物内在结构的原理，而事物的内在原理有二，一为元形，一为元质。元形既然是本质的限定原理，个体化的原理只能是元质。在中西哲学中，“理”、“性”或“元形”，皆限定一物之本质、本性之原理，元形所限定的东西是普遍的本质，把本质落实到个体存在的过程，须以元质为原理，而此元质乃指可以量化、质化和与其他事物关系化的元质。中国哲学称此过程为“气化”的过程。在中国哲学中，一物或一人之个体化的因素或原理不是“理”，而是“气”。西方士林哲学的个体化原理和宋明理学中的“气化”问题有了交集之处，彼此若能取长补短，对双方在形上学、

知识论和理则学方面的进一步发展，必将有助益。

李震认为在理论上，我们从最根本的原理“存有”谈起，在落实到本质，然后再谈本质的个体化问题。当我们探讨人的需求，甚至人的终极要求时，应该自人的存在幅度谈起，在进而探讨人性层面的问题，最后归结到存有的实现，才是合理的进行方式。我们现在谈的是人生的终极问题，跟个人生命有切身关系的问题。当然体会到，个人的存在是可有可无的，人是存有者，人却不能保障自己存有；人不是虚无，但又无法逃避虚无的威胁。个人的存在被迫在一条“有”与“无”之间的绳索上前行。而“上帝不是可有可无的存有者，而是不能不有的存有者，是必要的存有者。因此在上帝的本质与存有之间，没有实在的区别。换句话说，在上帝身上，不可能有任何组合，他是最单纯的，其本质即是存有，存有即是本质。”^[100]

李震在《人与上帝》第六卷里，通过整理二十世纪一些具有代表性的学者和思想家对宗教信仰的看法，为的是透过他们的洞见、感受或灵心深处的体验，为宗教在未来，特别是二十一世纪，在人类文化及现实生活中的处境、意义和走向，寻求一些可靠的答案。在李震归纳的学者和思想家中，主要是二十世纪学术界、哲学界一些代表人物，通过他们的作品和他们的论述，表述西方文化面对一般宗教信仰或传统的基督信仰产生的困惑、迷茫、矛盾、绝望及痛苦，极为鲜活而生动地告诉我们。李震认为西方当代无神主义和反神主义是从两千年来，以基督宗教为基石的悠久有神论文化传统的怀抱中孕育出来的。而问题是在西方文化中，甚或在普世性文化潮流中，宗教信仰及有神论思潮，在二十世纪过后的人类生活中，是否必然走上末路穷途呢？面对来临的二十一世纪，许多人认为二十世纪是上帝隐退的世纪，而李震通过简介一些在正统基督信仰之外的学者和思想家的看法，透过他们对宗教的分析、了解、批判、体验和感受等等，为宗教的前景，寻找踪迹，并协助我们做更客观、公允的判断。最终李震认为在二十世纪的人在宗教真理的探求中，二十世纪的人绝对不比以往时代的人有可能达到这航程的终点，这航程正在进行着，而且还将进行下去。

第五节 做基督徒与做中国人

在《人与上帝》第五卷的附录里，李震将“我为什么做基督徒”作为一章来论述。李震强调指出天主教信仰是一个开放的宗教信仰。李震认为基督信仰及基督的奉献生活，是一种伟大而又平凡的恩惠。就伟大来说，因为它出自上帝无限仁慈的恩惠。李震从七个方面谈天主教的信仰是一个开放的宗教信仰。1. 这样的宗教信仰的紧要性在于能指出人的真实面目，使人承认自己是人，不是神，承认自己的限度；2. 全心依赖、投靠绝对真理，在上帝的引导下不会轻易向人间的恶势力和罪恶的诱惑妥协和投降；3. 宗教信仰能使人谦虚而勇于承认错误；4. 宗教信仰藉人神关系的建立，使人关怀生命的终极意义，具有精神上的安全感；5. 宗教信仰是人具有超越精神，超越精神是提升生命的力量，使人在短暂的生命里追寻永恒的价值和生命；6. 宗教信仰使个人与社会更有爱，因为宗教信仰是以仁爱之道教人；7. 宗教信仰会使中国社会更美好。

通过上述分析，我们可以得出这样的结论：虽然当代台湾新士林哲学家对中国人文主义的把握角度不同，但他们都一致认为将中国人文主义诠释为无神主义的人本主义是不可以的。在他们看来，中国的人文主义包含宗教的超越幅度，是完整的人文主义，也是真正的人文主义。在阅读和整理李震的《人与上帝》的经典著作过程中，我们可以把李震的精神气质和思想方向和思想宗旨概括如下：

“如果我们给予人道、人性、自由、自主、民主、科技、自然、现世生命和社会需求，应有的、合理的重视，在此情况下，回过头来，重新反省的肯定中国传统的道德和宗教价值，使个人任何和民族整体都能获得更完美的发展。人不必自卑，上帝也不必退隐，在人道与天道，人爱与神爱的契合中，走向真实的天人合一的境界。这可能是一条更实在、稳妥、坚固和完美的路。为开创这条路，真正值得我们研究、参考的，可以使中国文化取长补短、充实革新的，不是近代无神主义和人本主义，而是在西方流行了两千多年的形上学和基督信仰。我认为，当我们为自己文化抉择方向的时候，不能忘记上帝，更不能请他隐退，因为他不只是西方人的上帝，愿在西方民族兴起之前，他早已是我们中华民族的上帝了。有

人说：如果上帝存在，世界怎么会这样荒唐呢？可是我们别忘记，如果上帝存在，面对世界的荒唐，我们还可以找到合理的解释；如果上帝不存在，那么荒唐上只有加荒唐，世界将成为绝对漆黑一团。上帝的去留，对于个人也好，对于中国文化也好，能说不是一件非常紧要的事吗？”^[101]

“中国文化的卓越性质是上帝赐予我民族的一种自然其实，天主教的责任不是摧毁它们，而是使之净化圣化，提升到更完美的境界。……天主教的信仰能帮助我做一個真正的中国人，而中国文化的伟大特质也能帮助我做一個更开放、更宽容的基督徒。”^[102]

从而，中国人文主义并不排斥基督信仰的人文主义，李震认为：“天主教的信仰和思想可以帮助中国传统人文主义道德精神的不足，使之成为更完美的人文精神。”^[103]他把西方传统形上精神和中国思想的博大醇厚的道德精神的互相补充，看作是当代中国哲学发展的一条值得探索的方向，二者的结合可以为中国文化未来发展提供出一个不可或缺的基点。

第五章 结束语：李震思想之检讨

我们通过上述对李震思想的详细阐述，可以发现在当代中国文化背景下，更加突显超越性原理的重要，从而说明整个中国传统文化在精神上是向上帝开往的。李震是一位非常有特色的当代台湾新士林哲学家，他的全部思想是依据士林哲学的内在义理构架而立论的。在对无神主义本质的揭示上，以及对中国文化和普遍人文主义的再诠释，都是以“存有与上帝”而展开的。李震先生从有神论的视角来对无神论进行理解和阐述。我们可以说“存有与上帝”是其思想的核心。通过分析了李震的《人与上帝》（一至七卷本）编撰原则及特点，总结李震在当代文化景观下致力于运用士林哲学义理来分析时代所提出的问题。更通过李震的思想宗旨“存有与上帝”的解读，经过了对新士林哲学基本命题的“同情的理解”，基本观点的“客观分析”，“超越批判”此学派以及李震思想在中国当代哲学舞台中的地位及对中国文化带来的影响与价值便成为本文最后一部分要完成的工作。

第一节 提供一种可能的思想路向

我们对台湾新士林哲学的了解始终围绕着其代表人物李震《人与上帝》的编撰。从总体上看，李震的思路是十分清晰的，即在当代中国文化景观下言说“存有与上帝”，借此同虚无主义和无神主义抗争，并为天主教的本色化作理论上的准备。李震反对绝对唯心论将人类精神对于无限的需要加以绝对化，而肯定人类精神的无限性。^[104]李震的思想思路是严守士林哲学的义理架构以说明问题，从而讨论台湾新士林哲学在中国现代哲学中，尤其是其问题意识对中国文化发展的作用与价值。

李震通过“存有本身”来诠释中国思想的“道本身”或“仁道”是否可涵盖中国文化的精神义涵，我们可以发现中国思想中的“道本身”确有存有的类比义及超越性，但它更有“创生义”，所以“存有”不能完全涵盖中国文化的精神义涵。从而许多当代儒家虽然不否认中国文化传统中存在着至上神的信仰，但重点极力

突显儒家的“生生之仁”的价值。李震对存有与上帝的区分，即是建立于对内在与超越的区分。^[105]李震通过对中国文化传统的疏释，说明中国文化传统不仅重视内在超越或横向超越，同时也赞同外在超越或纵向超越，并向外在超越开放的。李震依据士林哲学的义理架构所做的说明，充分表明，作偶有的存有者人，其存在的两极性业已证明，他存在的终极根据来自有永有的存有者上帝，而不是人本身。同时也表明，人对永恒的祈盼是奠基在上帝存在的基础上，而上帝的存在不是奠基于人对永恒的祈盼。李震对存有与上帝的区分，即是建立于对内在与超越的区分。从而为当代中国文化的发展提供一种可能的思想路向。

第二节 检讨对西方思想及中国传统思想的认识

人总是要基于自身的生存境遇来反思自身的存在。为了真正的把握其实质所在，我们需要首先明了我们所面对的生存境遇。西方社会的发展，是一个逐步走向世俗化的过程。在思想史上，这种转折是有唯名论，特别是新教开先河的。宗教对整个世界的统治开始逐步退却。超越的上帝，变成了内在的神。整全的上帝理性，就变成道德实践理性。由启蒙运动所开启的西方近代思想，倡导自由与理性，天真的认为有了自由和理性，一切问题皆可以解决。人们面对未来是价值的虚无和人所背靠的传统是虚妄的神圣。生命的苦难只能由人们自己来承担，这是人们不得不选择自己生命意义的时候。整个西方思想都正处于一种对立之中，即一方面要澄清传统文化中的价值虚妄，一方面试图突显传统文化中所包含的神圣超越性。在中国，近代以来一百多年的历史，重演了西方思想界自启蒙运动以来四百多年的思想演进，只不过比较西方的发展更为复杂而已。中国的世俗化、理性化过程不是由其社会自身结构所引发的。^[106]

台湾新士林哲学所特有的超越精神和致思取向正逐渐进入大陆学人的论域之中，李震的全部探讨，并不关注于哲学体系的架构（如罗光），或者用中国传统文化和方式表达基督信仰（如吴经熊）。而是在当代中国文化景观中突显超越性原理的重要，并说明整个传统文化在精神上是向上帝开往的。^[107]李震认为如果否定了超越性原理，必然要陷入绝对的内在主义，其结果是各种形式的无神主义的滥觞，

并最终否定人的内在幅度本身，即人性自身的全面否定。

第三节 为当代中国的思想建构提供一个不可或缺的思想基点

士林哲学是中古哲学家及神学家整合希腊理念与基督之言的产物，是寻求理性与信仰整合的哲学形态。台湾新士林哲学家则力求在当代文化景观下整合士林哲学和中国传统哲学，建立中国天主教哲学。不同于马克思主义，自由主义以及现代新儒家，新士林哲学从登上现代中国哲学的舞台开始，便受到了来自各方面的攻击。首先，它自身具有的从哲学命题到哲学表述方式到思想宗旨的鲜明的西方天主教哲学特色决定了这样的学派对中国思想的重新解读必然具备鲜明的西方哲学模式，尤其是中古哲学严格遵循的对命题近乎苛刻的形式逻辑的分析方式，使新士林哲学家总结出来的中国哲学“西化”色彩格外强烈。因此，遭到因排斥中国传统思想“西体中范”研究方式的抗议与诘难的程度也就格外强烈。还有，更重要的是，新士林哲学自身与基督宗教相联结的学术特点，尤其是大多数新士林哲学家的基督徒身份，被其他学派认为是借学术之名行传教之实。

我们说，在当代解释学理论中，任何对传统思想的重新解读都不可避免的带有研究者自身的思维特性及学术背景，解释学的观点已经得到了大多数学者的赞同。新士林哲学家以基督教哲学的问题意识对应中国传统思想，解读传统文化，只是依照一种标准实践解释学方法，不应受到过多的非议。关键的问题是士林哲学家的基督徒身份，我们认为要本着一种划分的标准，即学术研究与情感归属的严格区分。在对李震思想的研究中，我认为他对中国文化传统的疏释，虽然有着鲜明的基督教哲学命题意识，但却是本着严谨学术客观性标准，甚至有些地方表现的“矫枉过正”。例如在他的《人与上帝》中，对原作者大量材料的引用，就是贯彻他在不同文章中反复提及的学术必须严格遵循的“客观性”原则。

对中国文化传统“超越”层面的发掘与开拓，是新士林哲学对中国传统思想贡献的独特视域。天主教士林哲学传统的创造观念、位格和个体观念、分享与类比等一系列重要观念的引入，使中国哲学获得新的精神质素，将个体位格的无可取代性，以及人的限制用哲学理念的方式确定下来。更重要的是，中国哲学思想

传统长期以来停留于对“道”本身及人的道德实践的讨论，缺乏“神论”传统，通过新士林哲学家对“上帝”、“天主”观念纳入哲学理念层面的分析，使中国哲学对“道”本身的体证及对“天”、“地”、“人”的分别探讨在中国哲学架构下得到确立，使中国思想传统所蕴含却长期忽视的话语得以豁显。

本文介绍的台湾新士林哲学家李震先生所编撰的《人与上帝》及他对无神主义的批判和对人文主义的建构，应该说是依据士林哲学的内在义理架构而立论的。我们在这里不去过多评说如此解读的合法性与合理性。因为，迄今为止，“合法”与“合理”还无法找到所有人都能接受的评价标准，哲学是最应该允许也最应该推动“多元化”存在的文化形态，哲学才能在碰撞与交流中闪烁出更加夺目的光辉。

同时笔者认为，无论对李震所代表的新士林哲学对中国文化特有解读方式是赞同还是存疑，我们都不能忽视在中国现代哲学的舞台上，这样一种探索融会中西方传统精华及时代特色的哲学样态的存在以及它自身发展已经占据的位置。从而为当代中国的思想提供一种不可或缺的思想基点。对中国思想文化的新的诠释，它既不同于马克思主义者，也不同于自由主义者和现代新儒家，它是以托马斯思想和天主教信仰为精神取向，以中古士林哲学为其思想的基本构架和底蕴，从而为中国文化的发展开辟了一种可能的路径。同时我们还可以看到无神论是当今的一种文化现象，自始就与有神主义一起存在，同时起到一个解毒剂，这一点是李震先生没有看到的，事物存在就是有价值的，无神主义的出现充分的证明了有神论的不足之处。当然对中国无神论是否符合中国文化的发展也是要需要我们合理的去探讨的，要客观的对中国文化进行诠释。笔记同时认为各种思想的出现和发展，都是具有现代性价值的，不能单单否定其中任何一个思想。最终都是提升和超拔为中国文化，为社会和人类的发展做贡献。

参考文献

- [1] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:第3页.
- [2] 樊志辉.《台湾新士林哲学研究》[M].黑龙江:黑龙江人民出版社, 2001:360.
- [3] 李震.《人与上帝》(卷1) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1986:54.
- [4] 李震.《人与上帝》(卷1) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1986:98.
- [5] 李震.《人与上帝》(卷1) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1986:120.
- [6] 李震.《人与上帝》(卷1) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1986:235.
- [7] 李震.《人与上帝》(卷1) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1986:243.
- [8] 李震.《人与上帝》(卷1) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1986:264.
- [9] 李震.《忧患与超升》[M].台湾:辅仁大学出版社, 1985:125.
- [10] 李震.《忧患与超升》[M].台湾:辅仁大学出版社, 1985:124.
- [11] 李震.《中外形上学比较研究》(上) [M].台湾:中央文物供应社, 1982:334.
- [12] 李震.《中外形上学比较研究》(上) [M].台湾:中央文物供应社, 1982:342.
- [13] 李震.《中外形上学比较研究》(上) [M].台湾:中央文物供应社, 1982:343.
- [14] 李震.《中外形上学比较研究》(上) [M].台湾:中央文物供应社, 1982:344.
- [15] 李震.《人与上帝》(卷4) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1994:40.
- [16] 李震.《人与上帝》(卷4) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1994:100.
- [17] 李震.《人与上帝》(卷4) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1994:115.
- [18] 李震.《中外形上学比较研究》(上) [M].台湾:中央文物供应社, 1982:360.
- [19] 李震.《中外形上学比较研究》(上) [M].台湾:中央文物供应社, 1982:365.
- [20] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:106.
- [21] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:115.
- [22] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:132.
- [23] 樊志辉.《内在与超越之间》[M].黑龙江:黑龙江大学出版社, 2002:160-161.
- [24] 李震.《从存在到永恒》[M].台湾:台湾商务印书馆, 1986:96.
- [25] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:239.

- [26] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:237.
- [27] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:451.
- [28] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:452.
- [29] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:311-312.
- [30] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:372.
- [31] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:455.
- [32] 樊志辉.《内在与超越之间》[M].黑龙江:黑龙江大学出版社, 2002:124.
- [33] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:269.
- [34] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:395.
- [35] 毛泽东.《实践论》,《毛主席五篇哲学著作》[M].北京:人民出版社, 1970:23.
- [36] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:406.
- [37] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:411.
- [38] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:412.
- [39] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:414.
- [40] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:300.
- [41] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:337.
- [42] 熊十力.《读经示要》[M].重庆:南方印书馆, 1945:150.
- [43] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:351.
- [44] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:365.
- [45] 牟宗三.《道德的理想主义》[M], 台湾:文星书局, 1959:159.
- [46] 牟宗三.《道德的理想主义》[M], 台湾:文星书局, 1959:230.
- [47] 钱穆.《中国知识分子》[M], 香港:中央问题研究所出版, 1951:14.
- [48] 李震.《由〈中国知识分子〉一书窥钱穆先生的人文主义》,《忧患与超升》
[M], 台湾:辅仁大学出版社, 1985:26-27.
- [49] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:440.
- [50] 唐君毅.《人文精神之重建》下册[M], 香港:新亚研究所, 1956:582.
- [51] 樊志辉.《台湾新士林哲学研究》[M].黑龙江 黑龙江人民出版社, 2001:172.

- [52] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:496-497.
- [53] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:509-510.
- [54] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:523..
- [55] 李震.《人与上帝》(卷3) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1990:524.
- [56] 李震.《心灵丝语》 [M].台湾:辅仁大学出版社, 1981:64.
- [57] 李震.《心灵丝语》 [M].台湾:辅仁大学出版社, 1981:189.
- [58] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:3.
- [59] 樊志辉.《台湾新士林哲学研究》 [M].黑龙江:黑龙江人民出版社, 2001:366.
- [60] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:8.
- [61] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:66.
- [62] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:71.
- [63] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:96.
- [64] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:103.
- [65] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:71.
- [66] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:71.
- [67] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:77.
- [68] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:88.
- [69] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:85.
- [70] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:86.
- [71] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:87.
- [72] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:140.
- [73] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:144.
- [74] 李震.《人与上帝》(卷5) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1995:168.
- [75] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:439.
- [76] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:440.
- [77] 李震.《人与上帝》(卷2) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1988:444.
- [78] 李震.《人与上帝》(卷6) [M].台湾:辅仁大学出版社, 1997:344.

- [79] 李震.《心灵丝语》[M].台湾:辅仁大学出版社,1981:第64页
- [80] 李震.《人与上帝》(卷2)[M].台湾:辅仁大学出版社,1988:24.
- [81] 马克思.《黑格尔法哲学批判导演》,《马克思恩格斯全集》(一)[M],460-461.
- [82] 李震.《人与上帝》(卷2)[M].台湾:辅仁大学出版社,1988:71.
- [83] 李震.《人与上帝》(卷2)[M].台湾:辅仁大学出版社,1988:451.
- [84] 李震.《人与上帝》(卷2)[M].台湾:辅仁大学出版社,1988:452.
- [85] 李震.《人与上帝》(卷2)[M].台湾:辅仁大学出版社,1988:45.
- [86] 李震.《心灵丝语》[M].台湾:辅仁大学出版社,1981:64.
- [87] 李震.《心灵丝语》[M].台湾:辅仁大学出版社,1981:189.
- [88] 李震.《人与上帝》(卷6)[M].台湾:辅仁大学出版社,1997:338.
- [89] 李震.《人与上帝》(卷6)[M].台湾:辅仁大学出版社,1997:331.
- [90] 李震.《人与上帝》(卷6)[M].台湾:辅仁大学出版社,1997:338-339
- [91] 李震.《人与上帝》(卷6)[M].台湾:辅仁大学出版社,1997:320.
- [92] 李震.《中外形上学比较研究》(上)[M].台湾:中央文物供应社,1982:343.
- [93] 老子.《老子》[M].朱谦之译注,北京:中华书局.1963:80.
- [94] 李震.《人与上帝》(卷6)[M].台湾:辅仁大学出版社,1997:322.
- [95] 李震.《中外形上学比较研究》(上)[M].台湾:中央文物供应社,1982:323.
- [96] 李震.《人与上帝》(卷6)[M].台湾:辅仁大学出版社,1997:2.
- [97] 李震.《人与上帝》(卷6)[M].台湾:辅仁大学出版社,1997:5.
- [98] 黎建球.《先秦天道思想》[M],台湾:箴言出版社,1974:17-55.
- [99] 李震.《人与上帝》(卷3)[M].台湾:辅仁大学出版社,1990:77.
- [100] 李震.《人与上帝》(卷6)[M].台湾:辅仁大学出版社,1997:197.
- [101] 李震.《忧患与超升》[M].台湾:辅仁大学出版社,1985:128.
- [102] 李震.《人与上帝》(卷5)[M].台湾:辅仁大学出版社,1995:259-261.
- [103] 李震.《中外形上学比较研究》(上)[M].台湾:中央文物供应社,1982:106.
- [104] 樊志辉.《台湾新士林哲学研究》[M].黑龙江:黑龙江人民出版社,2001:356.
- [105] 樊志辉.《台湾新士林哲学研究》[M].黑龙江:黑龙江人民出版社,2001:387.

参考文献

- [106] 樊志辉.《台湾新士林哲学研究》[M].黑龙江: 黑龙江人民出版社, 2001:4.
- [107] 樊志辉.《台湾新士林哲学研究》[M].黑龙江: 黑龙江人民出版社, 2001:387.

致 谢

感谢我的导师樊志辉教授。本课题在选题及研究过程中得到樊老师的精心指导。樊老师多次询问研究进程，并为我指点迷津，帮助我开拓研究思路，精心点拨、热忱鼓励。樊老师严谨细致、一丝不苟的作风一直是我工作、学习中的榜样；不仅授我以文，而且教我做人，虽历时三载，却给我以终身受益无穷之道。对樊老师的感谢之情是无法用语言表达的。

感谢陈树林老师、王志军老师、罗跃军老师对我的教育培养，您们细心指导我的学习与研究，在此，我要向诸位老师深深地鞠上一躬，真诚祝福所有老师身体健康，全家幸福美满，桃李天下。同时感谢哲学与公共管理学院和研究生学院对我的培养和关怀。

感谢我的同学黑龙江大学第一届宗教学研究生李成、周来顺三年来对我学习、生活的关心和帮助。我们在一起生活的日子，我会永远珍惜。

感谢我的爸爸妈妈，焉得谖草，言树之背，养育之恩，无以回报，您们健康快乐是我最大的心愿。

在论文即将完成之际，我的心情无法平静，从开始进入课题到论文的顺利完成，有多少可敬的师长、同学、朋友给了我无言的帮助，在这里请接受我诚挚的谢意。