

内蒙古师范大学

硕士学位论文

林语堂宗教文化思想论

姓名：张芸

申请学位级别：硕士

专业：中国现当代文学

指导教师：陶长坤

2003. 5. 30

内 容 摘 要

林语堂是中国二十世纪的一位文化名人，也是一位争议极大的人物。他本人以“一团矛盾”自谓，这“一团矛盾”中最大的矛盾莫过于他个人宗教信仰上的矛盾。他早年受家庭环境与学校教育的影响，自觉地成为一名基督徒。大学毕业后，深入到中国传统的儒、道、释三家宗教哲学的核心中去切磋琢磨，宣称自己唯一的宗教信仰乃是“人文主义”，三十多年一直以“异教徒”自居。五十年代末，重新皈依基督教，最终确定了自己的基督教信仰。本文试图透过林语堂斑驳复杂的宗教文化思想的表象，探求他一生宗教文化思想的内在理路，确认林语堂是个彻底的人文主义者，并以东西合璧的“人文主义”作为其宗教理想的价值尺度，从而义无反顾地回归到了“上帝”的怀抱。

关键词： 基督教 儒教 道教 佛教 人文主义

Comment On Lin Yutang's Religious and Cultural Thoughts

Abstract

In the 20th century, Lin Yutang is a celebrity of literature in china, and he is a controversial person as well. He thinks he is full of contradiction, especially in his religious belief. Influenced by his family and school education, he became a christian when he was young. After graduating from college, he studied traditional Confucianism, Taoism, and Buddhism and claimed that his only religious belief was Humanism. He has called himself heathen for thirty years, and at the end of 1950's, he was converted to Christianity, which was his last religious belief. The author tries hard to find his deep thoughts in religion and makes sure that Lin Yutang is a real humanist. Humanism, the combination of the eastern and western ideas, is his ideal religion, and he comes back to the God in the end.

key words: Christianity Confucianism Taoism Buddhism Humanism

引 言

在“五四”以来的中国现代文化文学史上，林语堂是一位风格独特的文化学者，他一生执着于“两脚踏东西文化，一心评宇宙文章”的文化追求，在中外文化交流史上起了不可低估的作用。林语堂还是一个散文大家和著名的长篇小说家，他的文学创作成就在中国现当代文学史上也独占一席。同时，我们注意到，林语堂又是一位有着浓郁的宗教色彩的作家，炽烈的宗教情怀是其文化思想的重要组成部分，并在相当程度上渗透到其文学创作及文化活动之中。由于林语堂一生经历了一个漫长的探索宗教信仰的过程，所以表面看来，林语堂的宗教信仰十分混乱：他既受到西方基督教根深蒂固的影响，又自称“异教徒”，受益于中国传统的儒、道、释三教，还声称自己唯一的宗教信仰是“人文主义”。其实，我们只要仔细梳理林语堂的宗教思想轨迹，还是可以发现其宗教思想的内在统一性的。

林语堂出生在一个信奉基督教的家庭，父亲是乡村的基督教传教士，祖母和母亲是虔诚的基督徒。在“亲情似海的基督教家庭”^[1]的熏陶下，林语堂自然地成了一名基督徒。1917年从上海圣约翰大学毕业之后，林语堂到北京清华学校任教。在清华学校，广大的异教智慧世界向他敞开，他造访孔子的堂室，攀登道山的高峰，拨开佛教的迷雾，在儒道释的文化氛围里徜徉，宣称自己由基督教走向了“人文主义”。“三十多年来我唯一的宗教乃是人文主义：相信人有了理性的督导已足够了，而知识方面的进步必然改善世界。”^[2]这是林语堂对自己三十多年“异教徒”生涯的总结。然而他后来又说，这时期尽管“自称异教徒，骨子里却是基督教友”。^[3]终于在一九五九年，六十四岁的林语堂明确宣告结束了三十多年的“无信仰时代”，重新回到基督教，宣称“我的搜寻已告终结，我已回到家中了。”^[4]综观林语堂一生的宗教信仰，似乎可以作如此的简笔勾勒：基督徒——异教徒（儒、道、释）——基督徒。但是这样的简笔勾勒不能够描述林语堂一生精彩的宗教信仰探索历程，也不能反映出他在宗教信仰上的探险、怀疑及困惑，更不可能把握林语堂宗教文化思想的精髓。因为其中一个最重要的环节被忽略掉了，那就是林语堂自始至终是一个人文主义者，无论是受到家庭环境的熏染接受了基督教，还是在广大的异教智慧世界里徜徉，以至于最后的重新皈依基督教，他总

是在自觉或不自觉地以人文主义的理性意识观照自身思想领域里的宗教精神，他的宗教信仰探索历程就是寻找、认同各种宗教思想中人文主义精神的历程。只不过在林语堂的思想观念中，西方的人文主义与中国的人文主义的内涵是有所差异的，这正是林语堂最后决心皈依基督教的重要原因。因此，我们有必要追随林语堂的灵性大旅行，看看他是如何在耶稣、孔孟、老庄、禅宗的世界中，探索出人文主义的光芒，并烛照了自己一生的宗教文化思想。

一、从摇篮里找到了上帝

一八九五年十月十日，也就是光绪二十一年农历八月二十日，林语堂诞生于闽南漳州平和县坂仔村。漳州自古以来就是中外交往的走廊，鸦片战争以后，这里也和中国沿海的许多地方一样，成为多种文化碰撞的交汇地带。西方的基督教也在这个时期登陆了。基督教是世界上传播最广、信徒人数最多、影响最大的宗教，耶和华上帝和耶稣基督为其崇拜对象，《圣经》为其神圣经典，教会为其组织形式。基督教于公元1世纪中叶产生于地中海沿岸的巴勒斯坦，原来是犹太教的一个支派；135年从犹太教中分裂出来，成为独立的宗教；392年又成为罗马帝国的国教，并逐渐成为中世纪欧洲封建社会的主要精神支柱；1054年分裂为罗马公教(天主教)和希腊正教(东正教)；16世纪中叶，公教又发生了反对罗马教皇封建统治的宗教改革运动，陆续派生出一些脱离罗马公教的新教派，这些新教派统称“新教”又称“抗罗宗”或“抗议宗”，在中国称为“耶稣教”。所以，基督教是公教、正教、新教三大教派的统称，但在中国，基督教则通常专指新教而言。

基督教文化在中国的传播发展经历了漫长而复杂的过程，历史上有基督教四传中国之说，这第四传指的就是中国鸦片战争之后，西方基督教各派传教士蜂拥而来，在不平等条约保护下的强行传教。林语堂的祖母是一个虔诚的基督徒，父亲林至诚在二十四岁那年进入教会神学院，一八八〇年前后，他受教会派遣来到坂仔的基督教堂，任“启蒙伴读兼传福音”。林语堂就出生于坂仔教会生活区内的一间平房里，这是教会的财产，屋的旁边是大小礼拜堂、钟楼、牧师楼等西洋式的建筑。林语堂的父亲林至诚是一个热心敬业的长老会牧师，而且“以极端的前进派知名”。所谓“前进”是指接触

西方文明和具有维新思想。他受他的好朋友一位外国传教士范礼文牧师的影响和支助,阅读了大量的介绍西方宗教文化和科学文明的基督教周刊,及介绍“西学”、“西法”的书籍,“对于西方及西洋的一切东西皆极为热心,甚至深心钦羨英国维多利亚后期的光荣,复因而决心要他的儿子个个读英文和得受西洋教育”^[5]这个梦想者的决定从根本上影响了林语堂的一生。可以说,接受基督教观念及与西方文明接触,对于林语堂来说,是一件再自然不过的事情了。可是林语堂的“心思是倾于哲学方面的,即自小孩子时已是如此。在十岁以前,为上帝和永生的问题,我已斤斤辩论了。”^[6]对于耳濡目染的基督教观念,林语堂开始了自觉的思索,“在很幼稚之时,我也自问何故要在吃饭之前祷告上帝。”^[7]然而基督教的教义告诉林语堂,世间的万事万物都是上帝创造的,宇宙被造出之前,没有任何物质存在,连时间、空间也没有,只有上帝和他的“道”,他的“灵”。上帝通过“话语”,亦即通过“道”来创造天地万物。因此,林语堂得出了结论:“我应该感谢上帝不是因其直接颁赐所食,因为我明明白白的知道我眼前的一碗饭不是由自天赐,而却是由农夫额上的汗水而来的;但是我却会拿人民的太平盛世感谢皇帝圣恩来作比方(那时仍在清朝),于是我的宗教问题也便解决了。按我理性思索的结果:皇帝不曾直接赐给我那碗饭的,可是因为他统治全国,致令天下太平,因而物阜民康,丰衣足食。由此观之,我有饭吃也当感谢上帝了。”^[8]接受这样的观念或许是不经意的,可它对一个幼小心灵的影响却是根深蒂固的。由此,林语堂在其思想领域建立了“上帝存在”的命题,并对“上帝”怀有无比虔诚的信仰。

生长在一个牧师家庭,林语堂由基督教各传教会所领受的直接恩惠就是接受免费的小学中学教育。在厦门鼓浪屿教会小学毕业之后,林语堂直接进入厦门寻源书院——一所免收学费又免收膳费的教会学校。在厦门,林语堂与西洋生活初次接触。“我所记得的是传教士和战舰,这两份子轮流威吓我和鼓舞我。自幼受教会学校之熏陶,我自然常站在基督教的观点,一向不怀疑这两者是有关系的,直到后来才明白真相。”^[9]林语堂后来明白真相是“传教士及鸦片都在战舰的荫庇之下得益”。^[10]而当时林语堂却对穿着清洁无瑕和洗熨干净的白衣的传教士有着本能的好感。毋庸置疑,童年时的林语堂是一个十分热诚的教徒。说他在摇篮里的时候,便已找到了基督教的上帝,是一点也不为过的。这种情形直到上大学时才有所改变。1912年,十七岁的林语堂离开家乡,来到了上海圣约翰大学。这是一所圣公会办的教会大学,以教英文著名。

在这里，林语堂毫不犹豫地加入了神学院，预备献身为基督教服务。圣约翰的图书馆拥有五千多本书，其中三分之一是神学书籍。他精读了达尔文的《进化论》，德国生物学家哈克尔的《宇宙之谜》、《生物创造史》和《人类的进化》，法国自然科学家拉玛克的《进化论》，张伯林的《十九世纪的基础》等书，并成了弗洛伊德学说的崇拜者。受西方文艺复兴以来社会先进思潮的影响及知识视野的开阔，身为一名神学学生，林语堂开始对某些基督教教条产生怀疑。开始不能忍受那平庸琐屑和荒谬的种种，他发现基督教义中耶稣是童女所生、耶稣肉体复活这些教条是不可能的。而且，连那些传教士都不大相信，至少也以为是成问题的。但是，要入教就要相信，那些传教士要中国教徒坚信那些教条才能领受洗礼。还有，基督教说，人生来就是有罪的，耶稣替我们赎罪，我们才可以进天堂，不信教，便要入地狱。地狱、罪恶、罪源、赎罪这些理论很难使他接受。他说：“宗教最使我不满的一端便是它的看重罪恶。”^[11]林语堂觉得，一切神学的欺骗，对他的智力都是一种侮辱，他不能忠实地去履行。在这种神学研究之下，林语堂大部分的神学信念已经弃去，在神学班成绩不佳，一年半以后就离开了，改入文科。但这么一来，林语堂又感到困惑，他说“我总不能设想一个无神的世界，我只是觉得如果上帝不存在，整个宇宙将彻底崩溃，而特别是人类的生命。我一切由理性而生的信念亦由理性而尽去，独有我的爱，一种精神的契谊（关系）仍然存留。这是最难撕去的一种情感。”^[12]林语堂在《八十自叙》中称自己只是“一团矛盾”而已，这种对基督神学平庸琐屑和荒谬种种的不能忍受与不能设想一个无神的世界之间的矛盾，是他最自以为乐的一个矛盾，也是他“离开基督教之长远而艰难的程序”^[13]的第一步。这第一步告诉我们，林语堂的基督教信仰态度开始进入了与以往不同的一个层面。正如他所说：“被培养成为一个基督徒，就等于成为一个进步的、有西方心感的、对新学表示赞同的人。”^[14]在圣约翰大学期间，林语堂最先表示赞同的新学就是西方宗教改革后的人文主义知识教养。这使林语堂受家庭和学校教育的影响而形成的宗教信仰遭到了一次来自人文主义知识体系的大规模的荡涤。如果说以往的林语堂是被动地灌输了基督教“神本主义”观念的话，那么现在的林语堂则是以“人本主义”的眼光来反观基督教的精神信仰了。基督教“神本主义”从其神学认识论来看乃是一种客体认识，即以外在于人的超然存在的“神”本身作为认识的出发点，所强调的亦是上帝的全在、全知、全能、全善，因敬仰上帝的无限权威而忘掉人的

存在，根本忽视人的自我意识和认知价值。从这一点出发，就不难理解童年的林语堂为什么在祈祷之时，“常常想象上帝必在我的顶上逼近头发，即如其远在天上一一般，盖以人言上帝无所不在之故也。”^[15]所以林语堂会得出日常谢饭是对生活的感恩这样的结论。“神本主义”承认超然、绝对的至高之神，强调神人之间的无限距离，坚持外在的宗教权威，倡导出世苦修和自我奉献精神，人的有限个性在无限神性中泯灭、化解。受到西方人文主义思潮影响的林语堂，必然要对这些观念质疑。人文主义思潮勃起于欧洲文艺复兴时期，是十四到十七世纪欧洲新兴资产阶级在反封建反教会的斗争中逐渐建立起来的新的世界观、新的思想体系。它针对中世纪教会所鼓吹的以神为中心、贬低人的地位的“神本主义”宗教思想，提出了以人为中心的思想，因此称之为人文主义。人文主义或译作“人道主义”，最早还中译为“人本主义”。人文主义思潮是以“人”之主体意识来对抗在中世纪占主导地位的“神本主义”、“神权至上”之客体意识，却并没有脱离基督教这一文化土壤。人文主义并不是以“人”来与“神”相提并论或用“人”来取代“神”，而是强调人的自知、自主，唤醒人的自我意识。就“人文主义”一词本身来看，其拉丁词根“人文”与“谦卑”同义，原意乃指“土地”(Humus)，取自《创世纪》中上帝用泥土造人之说，以表明人本象泥土那样微不足道。当然，人文主义者对“人文”一词加以新的诠释，使之增加了新的内涵，被人以新的历史眼光来看待、来理解。在此，人文主义者仍是根据基督教思想传统来强调人的“灵性”、人所具有的“上帝形象”、人本得自上帝的“自由”与“权力”，以及人所享受的上帝之爱与恩惠。藉此使出自“泥土”之人有了活力，达到升华，占据了自然世界的独特地位。同样，人文主义思想家也对使人谦卑、使人遭受惩罚磨难、并由此使人命运突变，地位下降的“罪”及其“罪感”加以新的诠释。所谓“罪”除了希伯来神话传说中亚当偷吃禁果而堕落之说外，“罪”在希腊之《圣经》中的词语含义本是指射箭而没有射中目标。这层意义的发掘，使人扬弃了“罪”的纯否定意义和纯消极意义，用以表示人生之途、人之奋斗中的艰难曲折、失败挫伤。而“罪感”则也表明人总是在追求自己的理想和目标，人在挫折困苦之中仍不会放弃其努力。所以说，文艺复兴之中心思想人文主义的渊源、根基、发展、变迁，都与基督教有着深远多层的关系。

上海圣约翰大学时期的林语堂，以其初具的人文主义思想，深信基督教的神学家实是基督教的大敌，他认为把基督教信仰的整个结构完全系在一只苹果上是让人无法

了解的矛盾点，而基督本人从来没有提起过原始的罪恶或救赎这件事，所以它其实是并不符合基督的训诲的。但这并不意味着林语堂找到了西方启蒙运动后受人文主义与科学精神洗礼后呈现的“上帝”。阅历的短浅、知识视野的促狭、固有的宗教经验等局限，使这时的林语堂只是初步确立了人文主义的宗教立场。如果说漫长的宗教信仰探索之旅即将开始的话，毕竟，他有了一个可供参照的宗教思想体系。一九一七年，二十二岁的林语堂由圣约翰大学推荐到北京清华学校任英文教员。除了教英文，还主动兼教圣经班，并且当了恭祝圣诞节的主席。他“不相信东方三博士来见耶稣和天使们半夜在天上欢唱等等圣诞故事”，^[16]却要把他个人久已弃置的荒谬传说，传给无知的青年们。东方三博士来见耶稣是指耶稣降生的当天清晨，天使向伯利恒郊外野地里的牧羊人报告耶稣降生的“福音”——救世主降生了。又有三位博士从东方来，自称看见天上有一颗星，这颗星表明有一位新的犹太王诞生了。他们来到耶路撒冷寻找这位犹太王并朝拜他。林语堂不相信这个故事意味着林语堂对“救世主”一说的怀疑，可他此时对基督教的依依不舍，只因为他的宗教经验已是很深的了，他“已失去对信仰的确信，但仍固执地抓住对上帝父性的信仰，”^[17]他渴望能依赖一个全智的上帝，使他可以觉得快乐的爱心，他感觉如果没有了这个一再抚慰他的爱心，他便不能快乐和安宁，会产生堕落到孤儿世界中去的恐惧心。最后林语堂居然获救了，是清华学校给林语堂提供了“切断和基督教会的连系之前，还必须遭遇某些事”的契机。

幼时的林语堂，承蒙父亲的“庭训”，使他对儒家经典打下了一个扎实的根底，四书、五经、《声律启蒙》、《幼学琼林》是小林语堂的启蒙教材。然而从上小学开始，直到大学毕业，林语堂接受的都是基督教会学校的教育，虽然林语堂始终感激教会学校为他这个穷孩子求学提供了经济上的资助，但是林语堂也万分惋惜教会学校不准中国学生接触中国文化，特别是民间文化，致使他与中国传统文化之间出现过长达十多年之久的“断层”。当林语堂浸淫于故都的旧学空气中，重新执毛笔，写汉字，读中文的时候，才发现自己虽然在童年的时候就已经知道约书亚的角声曾吹倒了耶利哥城，却不知道孟姜女哭塌长城的民间传说，更不知道后羿射日、嫦娥奔月、女娲补天等中国神话故事。“对于一个有知识的中国人而言，加入本国思想的传统主流，不做被剥夺国籍的中国人，是一种自然的愿望。”^[18]于是，林语堂带着羞耻的心，浸淫于中国文学及哲学的研究，“决心反抗而没入我们民族意识的巨流。”^[19]广大的

异教智慧世界向林语堂敞开了，“真正大学毕业后的教育程序——忘记过去所学的程序——开始。这种程序包括跳出基督教信仰的限制。”^[20] 这个时期的林语堂，常自问：在中国做一个基督徒有什么意义？人何求于上帝？有了生命的恩赐，人在地上还能求甚么？日常的生活经验告诉林语堂，真正的中国是异教的，有异教徒的快乐和满足。当他以中国文化本位反观他的基督教信仰时，非人文主义的东西被他彻底抛弃了。这缘于一件事，据《林语堂自传》记载：“一日我与清华一位同事刘大钧先生谈话。在绝望之中，我问他：‘如果我们不信上帝是天父，便不能普爱同人，行见世界大乱了，对不对呀？’‘为什么呢？’刘先生答：‘我们还可以做好人，做善人呀，只因我们是人的缘故。做好人正是人所当做的咧。’那一答语骤然便把我同基督教之最后的一线关系剪断了，因为我从前对于基督教仍然依依不舍，是为着一种无形的恐慌之故。以人性(人道)之尊严为号召，这一来有如异军突起，攻吾不备，遂被克服。”林语堂剪断与基督教的丝连，看似是由这一偶然事件促成，实质是他对基督教某些教义产生怀疑和困惑的必然结果。他觉得，“如果我们之爱人是要依赖与在天的一位第三者发生关系，我们的爱并不是真爱；真爱人的要看见人的面孔便真心爱他。”^[21] 传统文化的灵性和智慧启迪了林语堂，儒家经典中蕴含的人类尊严的理想，克服了他的上帝父性信仰，与《圣经》迥然有别的异教文化深深地感染了他，他要投入中国传统文化的怀抱了。

在开始他的灵性旅行之前，林语堂作出了如下的声明：“在后面论及儒家、道家及佛教的三章中，我首要关切的是人的灵性问题，及这些可敬思想系统关于宇宙及人生哲学的见解。我最关心生命的理想及人类的品性。耶稣的教训是在一个独特的范畴里，独特而且具有奇怪的美，阐述一些在其他宗教找不到的，人所公认的教训。但首先我想在这里说明白，我们不能只为方便地作一种黑暗与光明的对比，说基督教是‘真的’，因此儒家是‘假的’。我们不能因此而用简单的句子摒弃佛教为‘拜偶像的邪教’，不能因此而说耶稣谈及爱、谦虚的教训是对的，而老子谈及爱的力量的教训是错的。”^[22] “其次，我们必须指出这些思想系统在一观点上都甚少互相排挤……”^[23] 这两点说明林语堂在即将开始的儒、道、佛宗教之旅中，最为关切的是生命的理想，人生的意义，生存的目的等这些最为基本的人文主义问题。虽然他一再解释他并不想把儒、道、佛三教与基督教作一简单的对比，可是先入为主的基督教观念决定了林语堂必将不遗余力地去发掘中国传统的儒、道、释思想与西方的基督教文化思想相融合之处，这几

种宗教思想之间的“焊接点”就是在林语堂的思想意识中刚刚萌芽的基督教人文主义思想。有了这样的思想准备，他灵性的大旅行开始了。

二、住在孔子的堂室

林语堂灵性之旅的第一个驿站是孔子的堂室。在论及林语堂对儒教思想的体悟之前，有必要提到一位对林语堂的传统宗教文化思想起到某种启示作用的人物——辜鸿铭。在林语堂看来，辜鸿铭“是一个怪物但不令人讨厌，因为他是有第一流才智的人，而且最重要的是他有见识和深度，不是在我时代中的人所能有的……”^[24] 林语堂与辜鸿铭有很多相似之处：他们都是福建闽南人；他们都有在西方受教育的相同的经历和思想背景；他们都擅长用英文写作；并且都非常热心向西方人推销中国传统文化；他们都有一种普通中国人少有的幽默感……在“五四”运动前后的反孔潮流中，辜鸿铭是孔子以及以他的思想为代表的传统思想和文化的辩护者、维护者，因而被激进的“五四”新文化阵营中的战士视为极端的文化保守主义者，林语堂却对他表现出一种超越于常人之上的浓厚兴趣并承认自己受到了他的影响。这是因为林语堂在北京清华学校传统文化的氛围中意识到自己作为一个基督徒“被骗去了民族遗产”而感到“十分愤怒”时，发现了辜鸿铭——一位和自己一样在西方文化环境和背景中长大的人，却能重建与民族传统的精神联系，并且，辜鸿铭“事实上扮演东方观念与西方观念的电镀匠”，^[25] 以其西洋文化的深度及卓识，却能体察孔子的伟大，翻译儒家书籍，对原作有深切的了解，对基督教有着善意同情，极为得体的解释及对中国哲学的深刻见解启发了林语堂：一个中国基督徒完全可以融入到传统文化中去，并且不必完全抛弃其与生俱来的基督教徒的身份。辜鸿铭对基督教与儒学关系上的阐发也打动了林语堂，他“并不攻击耶稣基督的教训，也尊敬真正的基督教”。^[26] 他引用孔子的话说明什么是真基督徒和真基督教，引用歌德在《虚伪与真实》中的观念——歌德认为基督教是进步的，基督教的文化在乎仁慈、体贴他人，以人道胜过不人道。这使林语堂看到了基督教与儒教的融合之处。在辜鸿铭的引领下，林语堂带着什么是基督教的本质、究竟什么是儒家这一类的疑问，在中国儒教思想的茂密丛林中探索旅行，以试图达到某种了解。

在《孔子的智慧》一书中，林语堂提及：儒家思想，在中国也称之为“孔教”、“儒教”、或是“礼教”。在中国历史上，常有儒、道、释三教之说，本篇论文将要探讨林语堂的儒、道、释宗教思想，所以很难回避儒学与宗教的关系问题。儒学不是宗教，它是一种具有强烈的入世精神和深厚的人文传统的理性主义学说，儒学在中国长期占主导地位，才使中国未曾出现过其他国家和民族大都有过的宗教全面统治的时代。但这并不等于说，儒学不具有任何宗教色彩和某种意义某种程度上的宗教功能。在这里探讨一下儒学与宗教的关系，有助于我们从宗教的角度把握林语堂对儒家思想的认识及与基督教的比较观照。儒家学说的思想渊源是夏、商、周三代思想的继续，而在三代占领统治地位的思想是“天神”观念。宇宙之秩序、万物之生长、王朝之更替、军国之大事，都要听从于“天命”。儒家创始人孔子在中国文化史上的最大贡献是“人”的发现，他罕言“性与天道”而注重人事，对鬼神敬而远之，把眼光转向现实的人生，这种思想倾向在当时确实是具有一定反宗教或者非宗教意义的。但说孔子发现了“人”，在中国思想史上开始了从“天”向“人”的转变，并不意味着孔子已经抛弃了“天”，打倒了“天”，孔子思想已不再具有任何宗教色彩。实际上，不但孔子没有完全抛弃或打倒“天”，整个儒家学说都没有完全抛弃“天”这个外壳，都是在这个既“无声无臭”又至高无上的“天”之下去谈道德，做文章。尽管因时代的不同，或称之为“天命”，或名之曰“天道”，或冠之以“天理”，但“天”一直是政治思想和人伦道德之本原，“天”、“天命”、“天道”仍是儒家学说的最高范畴。另外，从现代宗教思想家蒂利希的观念“宗教是人的终极关切”这一角度来看，儒家所探寻到的终极真实是天与天命，以及源于天命而有的道德心性与生生不已的天道。儒家的终极真实有其原初的天命源头，儒家的终极关怀有着天命的根据，儒家的生死观建立在天命体认的宗教性基础上。所以，既然儒学有很深厚的天命的宗教根基，又具有终极关切和灵魂救济的内在超越的品格和功能，那么儒学自身已具备精神化宗教的性质(或称其为智慧型宗教)。林语堂对儒家经典思想的把握也正是从儒学是智慧型宗教这一角度切入的。他说：“孔子是一个实证主义者”、“孔子最关切的是人”、“我认为孔子对上帝及上帝意旨的关心及他对于宇宙的灵性性质的看法，已被儒家通常的实证主义所蒙蔽。”“我想考察孔子对于死、上帝、上帝的意旨，及人的灵性等较大问题的态度。”^[27]

前文说过，林语堂之决意脱离基督教是在与一位清华同事谈话之后。这位清华同

事根据儒家的人本观念说：“只因我们是人，所以我们得做好人。”这种和欧洲的人文主义颇相近的哲学启发了林语堂，他决心要到儒教里去寻找人文主义精神了。林语堂把儒教的精神本质归结为一种近情入理的“人文主义”，即所谓中国的“人文主义”：第一点，人生最后目的之正确的概念；第二点，对于此等目的之不变的信仰；第三点，依人类情理的精神以求达到此等目的。情理即为“中庸”之道，中庸之道的意义又可以释作普通感性之圭臬。他认为，人生真正的目的，中国人用一种单纯而显明的态度决定了，它存在于乐天知命以享受朴素的生活，尤其是家庭生活与和谐的社会关系。这正是林语堂住在孔子的堂室所考察出的孔子思想的两个主要观念——人的问题和社会的问题。他认为以孔孟为代表的儒教思想建构了一整套维护社会秩序维护家庭的道德伦理，这种道德伦理是通过仁、义、礼、智得以完满实现的。

“仁”是儒教的基本观念。“仁”是人之所以为人的根本，故曰：“仁者，人也”（《礼记·中庸》）。其实，“仁”就是生命的相互感通，是人、我、群、己之间的普遍联系与相互滋养润泽。“仁”又是主体内在的意识，是自己决定自己的，所以孔子说：“为仁由己”（《论语·颜渊》）；“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。内在的仁具有伟大崇高的道德价值。“仁”的具体含义是“爱人”，即是一种博大的同情心。凡是人都有仁性，天生就有恻隐之心，能对别人的痛苦与欢乐产生共鸣。有仁德的人会用爱心去对待人，既自爱，又爱人，既自尊，又尊人，“仁”就是一种宽容忠恕的精神。孔子说：“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》）“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）从忠的方面说，就是推己及人，尽己为人；从恕的方面说，就是自己所不喜欢的，决不强加给别人。儒家的理想，就是要把仁爱的精神，由亲人推广到所有的人，推广到宇宙万物。即孟子所说“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）；“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。我们爱自己的亲人，进而爱人类、爱草木鸟兽、爱自然万物。所以仁者把自己和天地万物看成一体。儒家主张通过仁爱之心的推广，把人的精神提升到超脱寻常的人与我、物与我之分别的“天人合一”之境。

在林语堂看来，孔子的“仁”即是最好的人和真人性，是人性发展到理想的圆满。而且，孔子认为人人都可得仁。他说：“我欲仁，斯仁至矣。”那么，怎样实现“仁”呢？林语堂在《中庸》中找到了根据。在林语堂看来，《中庸》谈及宇宙的灵性及控制

它的道德律。由于活得和这道德律相符合，人便实现他的真我。这样，外在的合乎道德的宇宙和内在的真人性的规律之间，便建立起一种和谐。人在发现他的真我时，同时发现宇宙的统一性；而且反过来，人在发现宇宙道德律的统一性时，实现他的真我，成真人性。人有时无法实现那个在他身上最好的人，是因为他还未做到对这个宇宙的真正了解，“自诚明，谓之性，自明诚，谓之教，诚则明矣，明则诚矣。”孔子说：“君子中庸，小人反中庸。”中是中心，庸是经常，中庸是“中心的常道”或“内在的不易之道”。林语堂跟着辜鸿铭把中庸解释为“宇宙的道德秩序”。他认为儒家的哲学基础在于完成人的天性实现人的真我，“人的标准是人”这一点是儒教的精义，是整个儒教人文主义思想的基础。到了孟子那里，达到了人性善的学说，这种对人类固有的善性信念也并入儒家人文主义的总体之中。

对于儒家的“义”，林语堂是从孟子那里领略到其内涵的。孟子说：“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉；至于心独以同然乎？心之所同然也何也？谓理也，义也。”孟子假定理与义是我们心内所固有，并常用道德上的热情来谈及义。他说：“鱼我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”在林语堂看来，儒家之“义”属于那种培养基督徒的自尊心及高度荣誉感的高尚理想主义，是一个相当高的标准。辨析义利，是儒家的重要特点。在儒家的观点中，义作为当然之则，本身便有至上的性质：“君子义以为上。”（《论语·阳货》）这里所确认的，首先是义的内在价值。“义”所以具有至上性，在于它体现了“理”的要求，而且义一旦被赋予内在价值，便同时成为评判行为的主要准则。如果行为本身合乎义，即使它不能达到实际的功效，也同样可以具有善的价值，所谓“惟义所在”（《孟子·离娄下》）。事实上，儒家往往将义（当然之则）理解为一种无条件的道德命令，并把履行道德规范（行义）本身当作行为的目的。但是，儒教肯定“义”的内在价值，并不意味着完全否定“利”在社会生活中的意义。事实上，儒教并不绝对弃绝功利，只是要求对利的追求始终必须处于义的制约之下，所谓“见利思义”是也。如果说儒教人文主义思想本义在于强调通过“正心、诚意、修身、齐家”来确保现实人生的意义和价值得到充分的实现的话，那么“仁”与“义”便是正心修身的根柢，而修身为治国平天下之本。“礼”与“智”则是维护社会秩序的道德伦理。

“礼”是儒教理想化的社会，在林语堂看来，“礼乐”一词包括孔子整套的社会制度

思想。孔子自己对“政”与“礼”的定义是一而二，二而一的。政是“正”，而礼则是“事之治也”，即是社会中要有好仪式的原则。这好的仪式在家庭生活中表现为仁爱守法敬长辈，在社会上要有公众的拜祭喜庆，这种拜祭的典礼一定是原始的宗教典礼。孔子喜爱祭祀崇拜的仪式，所谓“我爱其礼”，当然不只是把仪式看作缺乏意义的形式，而是他清楚了解人类的心理，正式的礼仪会使人心中产生虔敬之意。而且，儒教所倡的礼，也和摩西的戒律一样，是包括家教的法规，也包括生活的规范，二者是不可分的一个整体。换言之，孔子所致力者是将社会之治安置于道德基础之上，从而实现其理性化的社会。

在儒教文化精神中，“智”是一种理性的品格，按儒家的看法，缺乏理性的品格，主体往往会受制于自发的情感或盲目的意志，从而很难达到健全的境界。只有通过理性升华，才能由自在走向自为，形成完善的人格，并赋予行为以自觉的性质。《大学》强调“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，必诚其意；欲诚其意者，先致其知”，表现了儒家把理性自觉看作是成圣的必要条件。孔子把“智”主要理解为“知人”。所谓知人，不外是对社会人伦的体察。孟子更明确地指出：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也。”（《孟子·离娄上》）依据这种界定，“智”的功能便在于把握仁义等当然之则，并在行为中自觉加以贯彻。也就是说，理性的作用主要限于道德实践的领域，而理性本身也取得了某种伦理化的形式。事实上，在儒家那里，理性优先即是道德理性优先，是伦理性的优先。

林语堂对儒家的“智”即理性有独特的认识。他说，孔子的人文主义对于欧洲18世纪启蒙运动的哲学家有相当影响，如莱布尼兹、伏尔泰及狄德罗等人。这些人相信科学的进步及建立在理性典型上的人类社会秩序，儒家的中国对于他们似乎是代表一个这样的事例。莱布尼兹的单元及先天和谐的概念即使不是直接为新儒学所启发，也和新儒学的观念相似。

他赞扬儒家注重实际生活及在社交上有用的教育。莱布尼兹事实上是看见儒家思想系统而狂喜。同样，伏尔泰，他是反教权及反对超自然神学而相信理性的，在其《国民道德与精神论文集》及《哲学辞典》中广泛地谈及中国。他谈及许多其他事情中说，人不必为中国人的许多优点所困扰，但你至少要承认他们帝国的组织是在真理中，是此世所曾见过的最好的，而且是惟一建立父母权威之上的。狄德罗在他的百科全书里

说：“这些人民，被赋予一种精诚团结的精神，他们的历史悠久，在知识上、艺术上、智慧上、政治上，及对哲学的趣味上，都超乎一切其他亚洲人……”

对理性的狭隘化，林语堂也提出了批评意见：“人会对理性感到可怕的厌倦，一个人常要在其中遵行严格的理性的社会会使一个成年人觉得厌烦，正像一间由一群男女仆役洗刷、打扫，及整理得非常整洁的大厦对于一个常态的儿童一样。人是有感情的，且有时有不合理的梦想。因此，浪漫主义必然常跟着理性主义而来。凡对于中国理性主义是对的，则对于任何理性主义的哲学，及对于为将来世界社会所做的任何设计，也是对的。让我们组织生活及社会，但一个聪明人会看出生活及社会不能组织得太严密。如果中国每一个人都履行他儒者的责任，而每一步都按照理性来走，则中国不能延长到 2000 多年仍然存在。任何在方法上是机械化的唯物主义哲学(儒家并非如此)，必然会比儒家理性主义更进一步……”^[26]

林语堂对儒教思想的精义作了一个总结：孔子的思想是代表一个理性的社会秩序，以伦理为法，以个人修养为本，以道德为施政之基础，以个人正心修身为政治修明之根柢，最为耐人深思之特点是在取消政治与伦理之间的差异。总之，儒教的三纲领(明明德、新民、止于至善)八条目(格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下)均以道德实践为第一要义，把人放在一定的伦理政治关系中来考察，把个人价值的实现寄托于一整套的道德规范之中，这是林语堂所总结出的儒教人文主义的要义。

如果说林语堂把中国传统的儒教文化精神归结为一种“中国式人文主义”的话，那么他对达到此等人生目的的“情理”精神，即“中庸”之道大为叹服。他说：“普通感性之宗教或信仰，或情理的精神，是孔教人文主义之一部分或一段。就是这种情理精神产生了中庸之道，它是孔子学说的中心思想。”^[27]林语堂特别赞赏中庸哲学，他在《自传》中说过，“我像所有的中国人一样，相信中庸之道。”他反对思想和行动上的任何偏激、偏执、讲求合理和有节。他认为中庸是一种很难的功夫，介于动与静之间，介于尘世的徒然匆忙和逃避现实人生之间，这种哲学可以说是最完美的理想了。林语堂把这种最完美的理想视为最充分的近情表现，推而言之，他认为，儒教“仁”的立场就是近情的立场，并由此形成了自己的近情主义理论。他将“近情”看作人和文化的一种特别值得追求的境界：“我以为近情精神实是人类文化最高的、最合理的理想，

而近情的人实在就是最高形式的有教养的人。”^[30]林语堂指出，人性化的思想其实就是近情的思想，近情的精神使我们的思想人性化，而近情精神乃是中国文明的最好方面，是中国所能贡献给西方的最好的物事。

林语堂坚持认为孔子是一个近情的人：“圣人教人得人情之正，如此而已。所以百世以俟至人而不惑，所以孔子的道理无论如何打不倒。”^[31]所谓孔子近情，得人情之正，首先指孔子具有常人的那些本性和情感，林语堂反对新儒学的清教徒们把孔子描绘成一个拘执小节、具有尊严的圣人，反对他们把孔子弄成一个缺乏人味的完美的圣人。林语堂认为下面几段文字，可算做描写孔子最好的文字。一段是：“子温而厉，威而不猛，恭而安。”孔子自己的描述尤其好：“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。”孔子有好几次说他自己不是圣人，只是自己“学而不厌，诲人不倦”而已。林语堂发现，《论语》记载孔子曾做过几件使那些正统批评家骇异的事。一部《论语》，很多是孔子对门人燕居闲谈的话，老实话，率真的话，不打算对外人说的话，脱口而出的话，幽默自得的话，甚至开玩笑的话，及破口骂人的话，人情味十足。

林语堂还总结出“人文主义的发端，在于明理。所谓明理，非仅指理论之理，乃情理之理，以情与理相调和。情理二字与理论不同，情理是容忍的、执中的、凭常识的、论实际的……”^[32]所以林语堂除了赞同儒家的中庸思想外，还反复呼唤常识的回归。林语堂于1937年在美国出版了《生活的艺术》一书，专门有一篇章是《回向常识》。林语堂指出，情理精神既大部分为直觉的，故实际上等于英文中的“常识”，常识与逻辑、过度的学理相左，常识符合于人类的天性，人生的基本智慧、“仁”之类做人的基本道德和基本原则，都是常识。林语堂非常清楚常识的价值，他说过：“行动而没有思想也许是愚蠢的，可是行动而没有常识常常会结果悲剧。”^[33]所以林语堂认为，在中国的人文精神领域，常识才是真理的基石和理性的前提，唯有常识是不朽的。

综上所述，林语堂在儒教中所探寻到中国的“人文主义”实际上是儒家的人本观念。仁、义、礼、智的道德伦理也好，“中庸之道”的近情精神也好，还有回向常识，都体现了儒教的以人为本的思想，因而也形成了林语堂人文思想的特征：以人和人生作为出发点和归宿，只关心人和人生，探寻怎样才能获得人生的快乐和幸福，一切立论以真实的人生、人生实践和人生感悟为基础。然而，在领悟儒教之人本观念的同时，

先入为主的基督教观念总是在干扰着他，促使他把儒教与基督教作潜在的对照与选择。首先，他把儒教始祖孔子和基督教创始人耶稣作了比较。他说，孔子对佞人及伪善者的反感就像耶稣对犹太法学家法利赛人的态度一样，说明孔子和耶稣同样的嫉恶如仇，具有普通人的情感。二人都生于乱世且试图以其启示教诲来救世，都游说四方未果而身先亡，都不是形而上学之抽象理论家而为实际活动家，都不自认是“神”，都不是那种典型的怀疑论者或唯理论者，都提出了自己的价值学说和道德伦理。还有，林语堂把孔子假想成一位基督徒，他说：“设若孔子是个基督徒，毫无疑问，他在气质上，一定是个‘高教会派’的教士（英国国教中，重视教会权威及仪式之一派），不然便是圣公会教士，或是个天主教徒。”^[34]林语堂这样说的根据是孔子喜爱祭祀崇拜的仪式与天主教堂供奉神像的习俗一致。在林语堂看来，祖先崇拜是儒家被视为一种宗教时惟一可见的宗教形式。另外，儒家教人在个人行为上要有好教养，在社交上要有好仪式与基督徒相信人要做君子和有礼貌的人是殊途同归的，所以林语堂说“我们不能说一个基督徒不能同时是儒生”。^[35]而且，林语堂发现孔子也像圣公会教士和天主教教士一样，是个保守派的哲人，相信权威有其价值，相信传统与今昔相承的道统。然而，造访孔子的堂室之后，对于儒教与基督教之“异”，林语堂也了然于胸了。他说：“孔教精神的不同于基督教精神者即为现世的，与生而为尘俗的。基督可以说是浪漫主义者而孔子为现实主义者，基督是玄妙哲学家而孔子为一实验哲学家，基督为一慈悲的仁人，而孔子为一人文主义者。”^[36]所谓孔教精神之“现世的”、“生而为尘俗的”是说明孔子是一圣贤之人，是倡导“克己复礼为仁”的人杰；而基督是神子，代表着上帝在人世的“道成肉身”，因而是负有拯救世人之使命的“救世主”。孔子“信而好古”，向往一个辉煌的过去即上古帝王之王朝，而基督耶稣却是向前看，放眼一个辉煌的未来即“上帝之国”的降临；孔子敬“天”的视野虽有宗教色彩，却是以人为中心，注重人际关系和社会和谐，人在此不必是圣人，但应向往真善美，争取做“高尚的人”或献身政治的圣贤；而耶稣迎接“天国”来临的宗教视野虽有人类的倾向，却是以神为中心，重视对人世的惠顾与救赎，人在此是要解脱罪恶、应神之仁慈召唤而进入天国。所谓“现实主义者”与“浪漫主义者”意即孔子是现实主义的务实者和善变者，他虽有“杀身以成仁”、“朝闻道，夕死可矣”之抱负，但在现实生活中却不走极端，而是出仕与遁世相机而行、进退有路。而基督是理想主义的献身者和殉道者，他生于世界沦落之际，

以一种不合时宜的冒险精神来力挽狂澜，为了救世济民而不惜自我受辱、蒙难和赴死。所谓“实验哲学家”与“玄妙哲学家”是指孔子向往名正言顺的作为，一生抱着“士为知己者用”的态度，其道亦“用之则行，舍之则藏”，并不强求“不可为而为之”；而基督推崇忘我之爱、牺牲之爱，相信以信仰生命之超越而能达其神圣人格。所谓“人文主义者”与“慈悲的仁人”是说明作为儒教思想体系核心的“仁”表现出一种“人本”精神，而基督教信仰核心中的“爱”体现了一种“神本”精神，前者属世，后者超越。总体而言，孔子所倡导的“仁”体现出的爱的精神及爱之奉献，与基督教的博爱精神有相似之处，“仁”展示其“忠恕之道”，反映其“恻隐之心”，基督教教人要有宽恕情怀。然而基督教的“爱人如己”以“尽心、尽性、尽力”、“爱上帝”为其信仰前提，爱神与爱人是有机相联的，这种爱乃是超越人际关系和互利共惠的，它即信仰要求的绝对命令；儒家的“仁”虽同样以“爱人”为核心，却是服务于“克己复礼”之社会政治目的，它乃人之本质精神的外在显现和人之社会共存所需的外在规范。因此，“仁”无论是作为个人修养之“内圣”还是作为济世救国之“外王”精神，都没有离开这一“人本”。所以林语堂称基督为慈悲的仁人，而孔子为一人文主义者。

通过以上对儒教基督教的对比，林语堂得出了如下的结论：“中国人是以便不易皈依基督教，即使信仰基督教，多为教友派(Quakers)式之教徒(译者按：教友派为意大利人乔治福克斯所创之宗派，系主张不抵抗主义者)。因为这一派是基督教中唯一可为中国人所了解之一种，基督教又如当作一种生活方法看，可以感动中国人，但是基督教的教条和教理，将为孔教所击个粉碎，非由于孔教逻辑之优越，却由于孔教之普通感性的势力。”^[37]林语堂深深地感到，生活在儒教以人为本思想观念氛围中的传统中国人的“人生理想具有某种程度的顽固的特性，中国的绘画或诗歌里头，容或有拟想幻象的存在，但是伦理学中，绝对没有非现实的拟想的成分。就是在绘画和诗歌中，仍富含纯粹而恳挚的爱悦寻常生活的显著征象，而幻想之作用，乃所以在此世俗的生活上笼罩一层优美的迷人薄幕，非真图逃循此俗世也。无疑地，中国人爱好此生命，爱好此尘世，无意舍弃此现实的生命而追求渺茫的天堂。他们爱悦此生命。虽此生命是如此惨愁，却又如此美丽，在这个生命中，快乐的时刻是无尚的瑰宝，因为它是不肯久留的过客……”^[38]在这里，林语堂清楚地表述了中国人生理想之现实主义与其着重现世的特性源于儒教之学说，这与基督教文化所宣扬的人生来就有

罪，要信奉耶稣基督为救世主才能得到救赎的注重来世观念大相径庭。

在儒教文化思想的海洋里遨游一番，林语堂对其人文主义精神心悦诚服，他说：“实际上，儒家思想所持的是人道主义者的态度，对全无实用虚无飘渺的玄学与神秘主义完全弃置不顾，而是只注重基本的人际关系，灵异世界神仙不朽又有何用？这种独具特色的人道主义中最有力的教义，是‘人的标准是人’。就凭这条教义，一个常人只要顺着人性中的善去行，就算初步奉行儒家的为人之道了，并不必在什么神祇上去寻求神圣理想中的完美。”^[39]并得出了这样的结论：“儒家思想，若看做是恢复封建社会的一种政治制度，在现代政治经济的发展之前，被人目为陈旧无用，自是；若视之为人道主义文化，若视之为社会生活上基本的观点，我认为儒家思想，仍不失为颠扑不破的真理。儒家思想，在中国人生活上，仍然是股活的力量，还会影响我们民族的立身处世之道。”^[40]只是林语堂对这种显然是出于良知的哲学有不满的地方，他承认孔子是很正当的，关心人类的一切责任，要人做一个好父亲及一个好儿子，而用一切道德来网罗一个人成为好公民。但这样的结果是“我们老实的公民可能变为太老实，于是对一切思想、一切奇怪的幻想、一切对真理的瞥见都无缘了。难道要在人身上注入一个这般死的灵魂，使他除了想做一个好父亲或好儿子之外，永不会想及做其他的事吗？……真的，尽管人对责任有诚实的良心，但有时也有一种潜伏的欲望想探索世界之外，大胆地跳进黑暗的空虚中，问及一两个关于上帝本身的问题。”^[41]林语堂对孔子不关心“上帝是否存在”这一点特别不满，他说“世界上有这样的伟人，他们不大感奋于未来的人生，或生命不灭，或所谓神灵的世界等等问题。这样典型的哲学决不能满足日耳曼民族，因亦不能满足希伯来，可是它满足了中华民族。”^[42]孔子便是这样的伟人，他本着良知“让自己的心灵和上帝本身保持距离”。^[43]“孔子凭着良知说：‘未知生，焉知死。’孔子自己是这样做的。他常本着良知说：‘知之为知之，不知为不知，是知也。’这些话是无法令一个仍然被逼要跳出这种‘可知’的知识的范围，而宁冒痛苦或失败的危险去追求未知的人满意的，它也不能使我满意。”^[44]正是因为不满意儒教文化思想不能完成“上帝存在”的命题，所以林语堂把眼光投向了老庄的道教思想，他认为“老子的影响是大的，因为他充实了孔子积极主群及常识所留下的空虚。”^[45]林语堂认为这种空虚是由孔子的人文主义不能叫中国人感到十分充分的满足造成的。孔子的学说太投机，太近人情又太正确。此学说之中流社会的道德教训，

神妙地适合于一般人民，它适合于服官的阶级，也适合于向他们叩头的庶民阶级。但是也有人一不愿服官，二不愿叩头，他们具有较深邃的天性，孔子学说未能深入地感动他。人具有隐藏的情愫，愿得披发而行吟，可是这样的行为非孔子学说所容许，于是那些喜欢蓬头跣足的人走而归于道教。正是出于对孔子不关心“上帝的存在”的不满及认为孔子的人文主义不能满足那些喜欢蓬头跣足的人，林语堂也走而归于道教，爬登上了道山的高峰。

三、爬登道山的高峰

从历史渊源说，道教是从古代的鬼魂崇拜发展而来的。但它又不仅仅是鬼魂崇拜，而是渗杂了秦汉时期的神仙信仰和黄老道术而成的，在东汉时期，成为一个有组织的独立的宗教。在魏晋时期，道教有一个较大的发展，唐宋之后道教有两大派系：“正一道”和“全真道”。“全真道”在宋元时期是道教中势力和影响最大的一个派系，其思想深受儒家和佛教的影响。进入明清之后，由于各方面的原因，道教日渐衰落。中国道教虽然源远流长、派别繁多，但作为一种宗教，又有其共同的信仰特征和基本教义。

道教的基本信仰是“道”。此“道”系由被道教奉为经典的《老子》五千文而来，不过他们着重从宗教的角度去理解和阐释老子所讲的“道”，把道家哲学的“道论”作为道教神学思想的理论基础，把“道”说成是宇宙万物之本原，同时又是“灵而有性”的“神异之物”。而从原始道家的角度去看，“道”是一个终极实在的概念。它是整体性的，在本质上既不可界定也不可言说，不能以任何对象来限定，也不能将其特性表达出来。它是不受局限的、无终止的一切事物的源泉与原始浑然的总体。“道”又不是一静止不变的实体，而是一流转与变迁的过程。道是整体与过程的统一。道具有否定性和潜在性，它创造和维护了每一肯定的和实在的事物。在这一历程中，潜在变为现实，否定变为肯定，空无变为实有，一变为多。同时，又伴随着相反的历程。在这里，相反相成的辩证公式决定了变迁的过程。原始道家的代表人物是老子和庄子。而道教把老子、庄子神化为太上老君、南华真人。

在中、西宗教文化思想中，道教文化思想对林语堂的影响最为巨大，学者陈平原把林语堂视为“道家文化的海外回归者”。林语堂也把道家看成自己的宗教信仰来崇

信，他说：“倘若强迫我在移民区指出我的宗教信仰，我可能会不假思索地对当地从未听过这种字眼的人，说出‘道家’二字。”^[46]（《中国的神仙哲学》）老庄的思想曾给林语堂很大的震击，把他击出了正当的思想及观念。这里的“正当的”是指儒教文化精神，这意味着林语堂在爬登山的过程中有所参照、有所选择、有所扬弃了。在这个旅途中，首先使他留连的是老子强调的质柔如水的力量。他总结出老子的全部哲学是以柔弱的教义为基础。老子说：“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（《老子》第七十八章）“见小曰明，守柔曰强。”（《老子》第五十二章）而且老子经常用水做图解来证明它：“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有入无间。”“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”（《老子》第七十八章）“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（《老子》第八章）大自然的水虽是柔弱的，趋下的，但它无孔不入，无坚不摧，因此也就最有力量，也最长久，几近于道家的“道”。所以林语堂对老子的不斗、不争、不抵抗思想颇感兴趣。他幽默地提出，假如希特勒是老子，他决不会做出那样无知的举动。老子强调柔弱的力量，居下的优势和对强力的不信任也促使林语堂反对竞争，反对武力征服观念的形成。而且老子的告诫“不可为天下先”也使林语堂明白了争论之无益，坚信老子的做人观念：“大巧若拙，大辩若讷，静胜躁，寒胜热，清静为天下正”。（《老子》第四十五章）

林语堂特别欣赏老子的隽语，他认为老子是世界上最伟大的警句制作者之一。老子的隽语，像粉碎的宝石，不需装饰便可自闪光耀。老子的似是而非的话背后所隐藏的哲学观点深深地吸引了林语堂，他的心灵渴求更深一层的理解，于是他发觉老子的隽语常给人说一种重要而美妙，且有宗教性质的事情的印象。“保此道者，不欲盈。夫惟不盈，故能蔽而新成。”（《老子》第十五章）这句话的大意是得道的人不自满，所以才能与万物同运行，永远收到去故更新的效果。由此，林语堂对老子思想的中心大旨“道”形成了自己独特的看法：他认为老子的道是一切现象背后活动的大原理，是使各种形式的生命兴起的、抽象的大原理。道是沉默的，弥漫一切的，且被描写为退避的，不可见，但却是无所不能的。它是万物的原始，同时也是生命所显示的形式最后还原的原理。因为生命是不朽的，所以道虽不为，而四时行焉，又因它不炫智，不多言，所以成为道家的“心像”。正是出于对“道”的独特领悟，林语堂的道家生命观也形成了：宇宙周而复始的学说——所谓生命，乃是一种不断地变迁，交互兴盛和

腐败的现象，当一个人的生命力达到巅峰时，也正象征着要开始走下坡了，犹如潮水的消长，潮水退尽，接着开始涨潮。

林语堂对老子的《道德经》中的第二个字“德”的阐释也是相当个人化的。他认为“德”是指当道表现在物质世界时在其中运行的道的原理。他把下面这段经文视为对“道德”二字意义的最清楚的指示：“故道生之，德畜之；长之育之；事之毒之；养之覆之。”（《老子》第五十一章）从这段话可看出德只是表现在活动中的道。道是不可见的，不可闻的，且不可触摸的。

令林语堂服膺的是道家的宇宙观。老子说：“致虚极、守静笃；万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。”道家认为，道是存在于沉静、不见、不闻的自然状态中，而弥漫到每一个地方；然后起作用而兴起了种种的形态。因此，大自然看来像一个不断活动的循环，形态常常转变，但常回到道的中心原理。按照这种宇宙转为反方向的原理，没有东西可以持久，大自然使万物平等且使万物恢复它最初的形态，因此一切对立的東西都相似而且互相依倚。从此宇宙观出发，林语堂的道家人生观也形成了：人之生也是自然之气演化的结果，人之死亦是气消散回归于自然的过程。因此，人不应为生死意念所困扰，应超脱生死，更不应为生死所带来的哀乐情绪所束缚，否则就达不到以博大的心境与开放的心灵去迎接人生的境地。

林语堂对道家的另一个代表人物庄子给予了颇高的评价，他认为庄子是中国所曾产生的最伟大及最有深度的哲学家。庄子风格的迷人和思想的深邃深深地吸引了林语堂，而且，他认为庄子深具宗教性的崇敬生命，庄子与灵魂及永生、存在的性质等问题缠斗，他洞察本体的问题，他是严格的一元论者，他觉察到且能表现出人生难以忍受的内在不安，他关注灵性的宇宙的问题，这些和耶稣及基督教是那样的相似。也许正是因为这一点，林语堂对庄子到莫大的兴趣。他总结出庄子哲学专心于三个主要点：(1)他的知识论，用有限的才智去认识无限的不可能。(2)万物在它们永恒方面，在无限的道里面的平等性，且是一种自然的结果。(3)生及死的意义。

道家反对追求具体的知识，而是以“道”作为主体的把握对象，通过对“道”的直觉体悟，获得人生智慧。庄子主张由“守”及“外天下”、“外物”、“外生”，通过体悟而能“朝彻”、“见独”，即对真理只能在直觉的悟性中感到。

在庄子那里，林语堂更清楚地明了标准的相对性及对立东西的互相靠赖性，而林

语堂认为庄子最大的智慧在于“从一切变动和不安定中逃出后，一方面退隐在日常普通经验中，一方面在达到道的边界时便停止谈论及思索。”^[47]由对立东西的相等，庄子对生与死意义的探讨也令林语堂痴迷。庄子认为生与死只能是一件东西不同的两面，于是下了这样的结论：说灵魂遗下死的肉体而去，可能是作“回家大旅行了”，没什么可惜的。而庄子对人的生存处境的探讨是最为精彩的。此身有限，吾生有涯，以有形有限之生投入天下，人要面对无限的时空、知识、意义、价值，这一“无限”令他不安，在熙熙攘攘的人世和各色人等的不同欲望之追逐竞争中，人心承受了巨大的压力和痛苦，人往往不知道自己身在何处。如何化解这些痛苦、困惑？庄子的人生哲学提示人们由现实到理想，由有限到无限，致广大，尽精微。遍尽层层生命境界，求精神之超脱解放。而老子强调“不盈”、“不争”、“致虚极，守静笃”、“无为而无不为”，即不特意去做某些事情，依事物的自然性，顺其自然地去做。老庄的这种人生哲学显然带有鲜明的人文主义色彩，使对人文主义情有独钟的林语堂，在攀登道山的途中终于寻觅到了人文主义的景观。然而林语堂曾住在孔子人道主义的堂室，所以自觉地把道教与儒教作了比较。

事实上，道教在其初创之时，就已广泛地吸收了儒家的伦理学说，如《太平经》主张忠君、孝亲、顺师，并说“为此三行而不善，罪名不可除也；天地憎之，鬼神害之。”《老子想尔注》也强调必须行忠孝仁义方可长生。魏晋南北朝时期的道教也继续主张“要当以忠孝和顺仁信为本”，并痛斥那些“父不慈，子不孝，臣不忠”者为“恶人”。不仅如此，道教还试图将儒家的“三纲五常”等伦理规范说成是“道”的内容之一，将其纳入道教的思想体系之中。如唐末道士杜光庭说：“无为之至妙，包于道德，统于仁义，合于礼乐，制于智信。”南宋以后，道教中还出现了以“忠孝”为名的净明忠孝道派，其经典《净明忠孝全书》认为：“忠孝，大道之本也”。可见，儒教的伦理学说从道教创立之时起就一直不断地影响着道教，然而，林语堂看到的更多的是儒、道两家的差异。

他说，儒道两家的差别，在公元前136年之后，被明显地划分了出来。官吏尊孔，作家诗人则崇老庄；然而一旦作家诗人戴上了官帽，却又走向公开激赏孔子，暗地研究老庄的途径。

他认为，道教代表神奇幻异的天真世界，孔教代表实事求是的现实生活；道教为

中国思想之浪漫派，孔教则为中国思想之经典派；道教是中国人民的游戏姿态，而孔教为工作姿态；每一个中国人当他成功发达而得意的时候，都是孔教徒，失败的时候是道教徒。孔子以义为礼教，以顺俗为旨，辩护人类之教育与礼法。而道家呐喊重返自然，不信礼法与教育。孔子学说没有神仙之说，而道教则有之；孔子属于“仁”的典型人物，道家圣者——老子则是“聪慧、渊博、才智”的代表者，孔子学说的人生观是积极的，而道家的人生观则是消极的。这两家最大的异点：儒家崇理性，尚修身；道家却抱持反面的观点，偏好自然与直觉。

最令林语堂津津乐道的是老子、庄子对孔子的攻击和否定。他记得老子曾给孔子忠告，当老子以为是一个青年人来向他求教的时候，老子对孔子说：“汝斋戒疏淪而心，澡雪而精神。”即“诚恳地洗擦你自己，除去你一切仁义的德性，你就可以得救。”为什么老子反对儒家教人仁、义、慈、忠等等的教训，因为他查出这些德性是来自人本心的“薄”，“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄，而乱之道。”老子认为道所以会堕落的原因，乃是某些哲学家，特别是孔子的仁、义、礼、乐之教大兴的缘故。庄子曰：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（《老子》第十八章）大道废弃以后，才有仁义；随着智巧的出现以后，才产生诈伪；家庭不睦以后，才显出孝慈；国家昏乱以后，才产生忠臣。正是因为老子、庄子以“道”为根本否定了孔子的仁义之教，所以更是异口同声地反对智慧及知识议论的方式。他们认为“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”（《老子》第十九章）即聪明和智巧伤害自然，所以弃绝它人民反而得到百倍的益处；仁和义束缚天性，所以弃绝它人民反而能恢复孝慈的天性；机巧和货利，能使人产生盗心，所以弃绝了它盗贼自然就绝迹。

尽管林语堂发现老庄一再以他们的中心大旨“道”去反对攻击孔子的仁义之礼教，然而有着一对人文主义慧眼的林语堂，还是发现道教与儒教殊途同归于达情主义，即中国式的人文主义。道教与儒教最终都是强调个人与无限的宇宙契合无间——“天地与我并生，万物与我为一”（《庄子·齐物论》），于是林语堂抓住了儒、道的契合点——“和谐”的观念。林语堂从上文已述过的道家的宇宙观出发，认为人要顺从天道，要让人的自然之性获得自由发展，而不受社会伦理、道德的束缚，从而达到人与自然的和谐。在林语堂看来，道家学说之价值并不表现为为求知者认识和阐释世界提供逻

辑的、理性的方式，而是注重人与自然的和谐交融并在此基础上来建立一种有益身心且又简朴纯真的生活方式。道家所推崇的那些终身禀持自然理想，过着怡淡素朴、无知无欲的生活，超然于凡尘世俗之外的“圣人”、“真人”、“至人”以及他们的思想和行为中所体验的厌智、弃智的人生境界，是林语堂终生向往的人文主义境界，这与儒教之人生目的在于乐天知命以享受朴素的生活有异曲同工之妙。而且，林语堂从孔子那里得到的启示：一切智慧之极点，一切智识之问题乃在于怎样使“人”不失为“人”，和他的怎样善享其生存与道家的厌智、弃智之观点也如出一辙。前文说过，对儒家文化，尤其对“仁”的理解，林语堂也以和谐为基础，他说：“‘仁’，或真人性，在道德感的形式上，是以人的内心和外在的宇宙的道德相和谐为基础，当这个‘真义’实现时，便‘天地位焉，万物育焉’。这就是儒家的哲学基础”^[48]对儒家这种教人“完成人们的人性”的教条，林语堂颇为赞赏，并由此发现完成人的天性及实现人的真我是儒教与道教都认同的。道家庄子最大的关切是让动物及人各遂其生，或让他们“安其性命之情”。而儒家企图借养成好习惯及好风俗来显出人最好的性格，道家则非常惧怕干扰。在这里，林语堂总结出无论是儒教的入世思想还是道教的出世观念，都着眼于现实人生的自我完善，把享受淳朴的生活”当作人生的真正目的。这种“人文主义的伦理观”正好包含了现实人生的两个侧面，又互为约束，使人优游进退，处变不惊，游刃有余。儒家崇尚贤之道，道家讲无为而治，都“适宜于好放任自由个人主义的中国民族，而合于中国人文主义的理论。”^[49]另外，林语堂还发现儒、道两家在持守中庸的人生态度上又有许多不谋而合之处：儒道两家都偏重于修身养性，一个强调个体的精神完善，另一个追求个体的精神自由，而这些都建立在中庸的生活原则上，即不必如樵夫一般去做青山之王，如渔父一般去做绿水之王，而是不逃避人类社会和人生，而本性仍能保持原有的快乐。儒道两家都持有中庸的生活常态，徜徉岁月，享受人生，在进取严肃与消极浪漫之间，取一个“酌乎其中”的度。这样，理想的人物，“应属一半有名，一半无名；懒惰中带用功，在用功中偷懒；穷不至于穷到付不出房租，富也不至于富到可以完全不做工，或是可以称心如意地资助朋友。”“书也读读，可是不很用功，学识颇广博，可是不成为任何专家”。^[50]儒道两家都具备中庸的品德，即仁爱与宽容。儒教的基本观念“仁”就包括“爱人”、“宽容”的具体含义，“爱人”即是一博大的同情心，孟子曰：“恻隐之心，人皆有之。”并主张把仁爱的精神由亲人推广到所有的人，推广

到宇宙万物：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）；宽容的精神即孔子所说：“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》）“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）。道教的仁爱思想如老子对“爱”的力量的训言：“善者吾善之，不善者，吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。”宽容精神如《庄子·逍遥游》强调得其自在，歌颂生命自我的超拔飞越；《庄子·齐物论》强调薪于平等，肯定物我之间的同体融合。前者讲适己性，后者讲与物化。也就是说，逍遥无待之游只有在天籁齐物之论的前提下才有可能。这一自由观的背景是反对唯我独尊，主张宽容。承认自己的生存、利益、价值、个性自由、人格尊严，必须以承认别人的生存、利益、价值、个性自由、人格尊严为先导。总而言之，在林语堂看来，儒道两家的中庸的人生态度，是中国人所发现的最健全的理想生活。他说：“中国文化的最高理想人物，是一个对人生有一种建于明慧悟性上的达观者，这种达观产生宽宏的怀抱，能使人带着温和的讥评心理度过一生，丢开功名利禄、乐天知命地过生活，这种达观也产生了自由意识，放荡不羁的爱好、傲骨和漠然的态度，才能深切热烈地享受快乐的人生”。这种快乐的人生是儒教，道教共同具备的人文主义色彩昭示给林语堂的，只是儒、道两家实现人文主义的途径不同罢了：儒教努力尽自己的社会人伦义务和社会责任、积极入世、恪守礼教；道家通过否定的方法，否定知识、名教，否定一切外在形式的约束，包括儒家仁义的束缚，以化解人生之忧，追求精神的超脱解放，达到“独与天地精神往来”的境界。

林语堂在爬登山途中，发现儒教与道教乃中国人灵魂的两个方面，与此迥异的是他惊喜地发现道教与基督教有许多融会贯通之处。他感到老子柔弱的教义好像是耶稣登山宝训的理性化。老子柔弱的教义的基本是“柔弱胜刚强”的道理，从此出发，老子相信不斗、不争、不抵抗，警告人不要用强力，认为用强是弱的征兆。同样，《圣经·马太福音》记述耶稣在山上向众门徒讲道的故事，即所谓“登山宝训”，其中“论福”有一条：温柔的人有福，因为他们必承受地土。可见，老子与耶稣都相信阴柔之物能制胜，“强梁者不得其死”。（《老子》第四十二章）并且，林语堂总结出老子对爱及谦卑的力量的训言，在精神和耶稣来自他独创的、卓识的、闪光的训言相符合，有时字句的相似也是很惊人的。老子说：“前后相随”。（《老子》第二章）没有“前”就没有“后”，“前后”是相待而形成顺序的。耶稣说：“然而有许多在前的将要在后，在后的

将要在前。”老子说：“企者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。”（《老子》第二十四章）耶稣说：“你们中间谁为大，谁就要做你们的佣人。凡自高的必降为卑，自卑的必升为高。”林语堂还发觉老子的“以德报怨”教训与耶稣的“宽恕”、“爱仇敌”精神相似到令人难以相信的程度。老子说：“善者吾善之，不善者，吾亦善之，德善。”“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明。”（《老子》第二十七章）耶稣说：“你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯。你们不饶恕人的过犯，你们的天父也必不饶恕你们的过犯。”（《马太福音》第六章）“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”（《马太福音》第五章）“恨你们的要待他好，咒诅你们的要为他祝福。凌辱你们的要为他祷告。”（《路加福音》第六章）由此可见，老子与耶稣都反对战争，反对暴力抵抗。老子说：“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。”（《老子》第三十章）林语堂认为老子反对战争的最伟大的一句话是：“胜而不美，而美之者，是乐杀人！夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣，……杀人之众，以哀悲泣之，战胜，以丧礼处之。”（《老子》第三十一章）耶稣被捕时，有一个门徒拔刀反抗，他说：“收刀入鞘吧，凡动刀的，必死在刀下。”（《马太福音》第二十六章）耶稣被捕后，罗马巡抚彼拉多审问他时，他回答说：“我的国不属于这世界。我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的国不属这世界。”（《约翰福音》第十八章）

在庄子那里，林语堂听见一种宗教顺服的声调，他认为庄子已达到基督教所谓“接受上帝旨意”的态度，具体表现之一即是基督教的“拯救”精神与庄子的“逍遥”精神有一致之处。基督教文化的拯救精神既把其信仰的超然意义和盘托出，又具有强烈的现实感和使命感；它既清楚地看到人世社会存在的罪恶和不义，又以自甘受难之态来催促人警醒与悔悟，帮助人达到其灵性上的超脱及升华。因此，拯救精神在基督教文化中有着极为感人的舍身忘死之悲壮效果和令人敬佩的自我超越之纯化意境。而庄子也意识到了在熙熙攘攘的人世和各色人等的不同欲望之追逐竞争中，人心承受了巨大的压力和痛苦，人往往不知自己身在何处，该去向何方？如何化解这些痛苦、困惑？庄学主张人应超越有待，不为俗累，让生命从紧张、偏执中超脱出来，去寻求自我超拔的途径，与基督教文化“拯救”精神的

自我超越之纯化意境殊途同归。另外，庄子的生死观也与基督教教义相符合。庄子认为生与死只能是同一件东西不同的两面，肉体可以死去，但灵魂不死。基督教教义有“永生”一说，即人的物质生命是暂时的，只有灵魂得到基督的救赎，升入天堂同上帝相结合才能得到永远不死的真正永恒的生命。“永恒”不指时间长，而是指超越时间和空间而言。而庄子的“臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐”也暗含万物本为一体，唯有了解生死如一，方能永远长存之意。

林语堂之所以能发现道教与基督教的许多契合之处，在于他从根本上把握住了道教与基督教在“道”上的同一之处。道教之“道”，深奥莫测，老子说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰‘道’。”（《老子》第二十五章）又说：“道生一，一生二，二生三，三生万物”。（《老子》第四十二章）“天下万物生于有，有生于无。”（《老子》第四十章）可见他所说的“道”是先于物质的存在，是产生物质的根源，是宇宙万物的创始者，这是组成道教理论的核心和基础。基督教教义的“上帝之创造”认为宇宙被造出之前没有任何物质存在，连时间、空间也没有，只有上帝和他的“道”，他的“灵”。上帝通过“话语”，亦即通过“道”来创造天地万物。上帝的圣子基督在创造世界之前与上帝同在，即上帝的“道”，因世人犯罪无法自救，上帝差遣他来到世间，通过童贞女马利亚而取肉身成人，故名“道成肉身”。并且耶稣曾说：“我就是道路、真理、生命。”由此可见，道教之“道”与基督教信仰中“无所不在、无所不能、无所不知”却又让人“看不见、摸不着、识不透”的“上帝”在灵性上完全可以理解和沟通。这恐怕是关切人的灵性问题的林语堂最料想不到的收获吧。

而且，庄子否定逻辑推崇感悟的方式也使林语堂意识到重逻辑分析的基督教神学根本不可能把握神的真谛。他说：“庄子智慧的美在于他到达道的边缘的时候，知道在什么地方及什么时候‘停止及休息’。基督教神学的愚蠢在于不知道何时何地当止。而继续用有限的逻辑去把上帝定义为像一个三角形，且决定为求一己知识上的满足，而说怎样B是A所生，而C又怎样来自B而非直接来自A。庄子说得对：‘汝惟无必’。”^[51] 道教思想的人文主义精髓使林语堂否定了基督教经院神学思想，也促使他更加坚定地去寻找具有人文主义情怀的“上帝”，这恐怕

也是他晚年皈依基督教的一个重要原因吧。

四、澄清佛教的迷雾

在孔子人道主义的堂室住过，且又爬登了道山的高峰，林语堂信仰之旅的下一站到了佛教。与道教是一种土生土长的宗教不同，佛教则是一种外来的宗教。它产生于公元前6——5世纪的古印度，创始人是悉达多·乔达摩。释迦牟尼是佛教徒对他的尊称。他又被称为“佛”或“佛陀”，意思是“觉者”或“觉悟了真理的智者”。他所觉悟到的“真理”是：世间的万事万物包括人生都是因缘(条件)和合而成的，一旦这些条件发生了变化或不存在，该事物就不复存在。因此，一切事物都是因缘而起的假象、幻影，都无自性，都是“空”的。既然如此，人们对于一切事物，包括自身，就不应该刻意追求，苦苦执着。既然对一切都无所追求、执着，又何烦恼之有！佛教于汉明帝永平十年(公元67年)正式传入中国后，由于受到中国古代经济、政治及传统文化的影响，逐步走上了中国化的道路。隋唐之后，佛教与中国传统文化相融合，进一步演化为中国化的佛教。

佛教东传之初，当时的中国人用传统的宗教观念去理解和接受佛教，结果把佛教变成神仙方术的一种。本来，佛教是从反对神教中发展起来的，而其“一切皆空”的理论也不允许有什么长生不死的神仙或永恒不灭的精神实体的存在，但在佛教刚传入中国的相当长一段时间内，“神不灭”却成为佛教的根本义。进入南北朝后，中国佛教思想的主流逐渐转向佛性理论。隋唐二代是中国佛教的鼎盛期，也是中国佛教的成熟期。这时期的佛教学说，从某种意义上说，都是一种佛性理论，但其思想内容却出现了一种倾向，即注重心性。可以说，隋唐时期的佛教学说的最大特点，是把儒家的心性佛教化。印度佛教传入后，通过由汉代到唐代六百余年的消化，中国人创造了自己的中国化了的佛教哲学。中国佛学渗透了中国哲人的智慧，特别是道家、儒家和魏晋玄学的哲理。中国化了的佛教宗派，主要有天台宗、华严宗和禅宗。在林语堂的佛学思想里，他最感兴趣的还是禅宗。从思辩上来讲，禅宗主张不立文字，当下自识本心，强调自性是佛，平常即道。一旦见到自己的真性(本性)和本有心灵，我们就解了终极的实在和得到了菩提(智慧)。禅宗主张，在实际的人生中才有自由，在自由

中才有实际的人生。禅宗以创造人的生活 and 自我觉悟的日常途径，来揭示人生的秘密，化平淡为神奇，寓神奇于平淡。禅宗极大地张扬了人的主体意识，肯定每一个人都是可以成佛，都可以成就人格。林语堂对佛教的关注也是立足于对人的灵性问题的关切之上，探讨佛教思想系统关于宇宙及人生哲学的见解，他最关心的，也必然是佛教哲学中有没有人文主义思想的灵光闪现。

林语堂极为精微地剖析了“禅”的深邃性，对其直觉顿悟、直指人心的思想给予很高的评价。他说：“禅完全是直觉。”“佛努力在禅的悟字上成功的目的，是想成为某种温和的超人。因为一个人，如果他已消灭他自己的知觉心，而因此消灭空间与时间的概念；他已升到脱离一切有情及精神拘束的自由地位，而从一种超感觉的心的本质（就佛性的本身）来看望这个世界及人生，他就是超人。”^[52]由此可见，林语堂在“禅”的精义中也看到了人文主义的灵光闪现：那就是解除一切空间、时间、情欲及精神的束缚，追求心灵的完全自由，从而得以悠然处于人世，达到人与自然人生的和谐。禅宗与儒教、道教共有的追求精神上的自由与解脱，使林语堂更加执着地站在人文主义的立场上而标举禅宗。他首先发现禅宗的人文世界是逻辑知识所无法达到的领域，所以他从禅宗直觉顿悟的独特认识论价值出发，批评了以理性和逻辑建构起来的西方科学主义哲学思潮。他认为禅宗的直觉顿悟是一种超越理性与逻辑的经验体证，它用否定理性与逻辑的方法，以纯粹直观的方式破除人们对宇宙一切表层世界或似是而非的知识系统的执着，用体会领悟的方式去感察生动丰富的生命本相的精微之处。他认为禅是一种直观的智慧，较知识与学问更为高超。所以他说：“禅所想成就的是得到一种在感觉的心以外的‘无限制’的心境，而人愈用被文字限定的言语，会愈迷惑。”“因此，禅发展出一种革命的教义，它不能忍受所有经典，所有思维系统，一切逻辑的分析，一切用木或用石造成的偶像，一切僧侣制度，一切神学，及一切修炼的直接方法。它有一种毁灭所有教义的教义。”^[53]

接下来，林语堂在禅宗的世界里寻找到了生活的智慧与艺术。禅宗反本归极、明心见性、自识本心、见性成佛之论及一整套修行的方法，是要人们寻找心灵的家园。受此启悟，林语堂讲究“生活的艺术”，形成了在日常人情事理中体认生命情趣的人生价值观。他认为“禅”和每天的生命及每天的生活密切相关，“禅”就寄托在简单的日常生活里，且视简单的日常生活为幸福的恩赐，而享受它的每一瞬。也正是从这一角度

出发，林语堂反对佛教的静地外修，对那些表面修行而内里糜烂的和尚尼姑们更是深恶痛绝。尤其反对人可以长生不老之说，看中现实的人生和入世，他认为尘世是唯一的天堂，如果我们有了一种永生的渺茫希望，那么我们对于这尘世生活乐趣便不能尽情地领略了。所以林语堂要人们消除永生的观念，重视人生现实性和人生精神性的感觉，勇敢地接受现世的生活，且像禅宗的信徒一样和它和平相处。这样，人生才是一个奇迹，一切生命及一切生活都是奇迹。在林语堂看来，佛性的本身就是把自己及一切有知觉的存在没入愉悦和宁静中。在澄清佛教迷雾的同时，林语堂也惊喜地发现佛教观念与儒教、道教思想有一脉相承之处。他总结出佛教哲学因其精美的形而上学的基本系统而赢得中国学者的尊重，使那些新儒家已透过佛教徒的眼光来看孔子的教训，最明显的表现为四书的第一本书《大学》以这样几句话开始：“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善。知止而后能定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑。”林语堂认为所有这些话，其中有令人惊异的佛教含义。其一，“止”字和天台宗用来简括说明它首要教义的是同一个字。其二，关于“至善”观念，朱熹用佛教的方式解释为“止于至善之地而不迁，盖必其有以尽乎天理之极，而无一毫人欲之私也”。事实上，佛教哲学的自识本心、明心见性之论消解了人类心灵上的执着，使人自知其限制，自虚其心，自空其说，以求容纳别人。同儒教之“诚恕”一样，也是一种个体修养身心、共存互尊的方法。

林语堂尤其重视佛教与道教之融会贯通。他指出华严宗“把一切东西及本性并入于太初‘一’的基本教义上，清楚地显示出老子及庄子的影响。”^[54]华严宗的“一即一切，一切即一”的主张与道教之“凡物无成无毁，复通为一”、“惟达者知通为一”（《庄子》内篇第二章《齐物论》）的说法这般相似。林语堂认为更重要的是，禅宗的原则可以直接溯源于庄子，而本质上是中國精神的产品。特别是庄子的幽默和对逻辑的否定，在佛教哲学之下发生作用。意即佛教融合了中国式的“直观外推”与“内向反思”的思维方式，并接受了庄子的知识有限论和对理性、逻辑的否定，从而庄禅互通，形成了独特的以神秘的直觉主义为特征的非理性思维方式，相信只有人的心灵空灵澄彻时进行全副身心的直觉体验，才能向存在的本源突进，获得极终经验，从而得到对宇宙与人生的总体性根本性认识。而且，道教主张“为道日损”，（《老子》第四十八章）就是说，把悟或体悟道，要用一步步否定的方法。道家认为，真正的哲学智慧，必须

从否定入手，一层层除去表面的偏见、执着、错误、穿透到玄奥的深层去。与道教相近，佛教智慧也用否定、遮拨的方法，破除人们对宇宙一切表层世界或似是而非的知识系统的执着，启迪人们忘掉一切外在追逐、攀援、偏执，破开自己的囚笼，直悟生命的本性、本真。

最后，林语堂做了一个总结：“事实上，这种禅的精神，这种禅的特殊方法及特殊措辞都是庄子的。”^[55]所谓“禅”的精神从其本义上讲是“沉思”、“入定”，它主张排除一切外在的干扰，进行纯直觉的体验和内心的反思，这显然受到了老庄“内向反思”思维方法的影响。老子和庄子念念不忘万事万物中蕴藏的“道”，从天地山河、鸟兽草木，都可以体验到“道”的奥秘。所谓“特殊方法及特殊措辞”是指禅宗否定语言文字对于事物的完全表达能力，否认逻辑思维的意义，认为一旦使用了语言文字便有了分割统一性的滞累，使人们落入了具体事物的局限之中。而这一点庄子已一再言之：“夫道未始有封，言未始有常。”“孰知不言之辩，不道之道，若有能知此之谓天府。”（《庄子》内篇第二章《齐物论》）

在佛教的世界里，林语堂也发现了能勾连起他的基督教情怀的东西。他首先发现佛教与基督教有一个共同的基本出发点——对于罪的承认及深深地关切人类受苦的事实。佛教中有一特殊的观念是“业”，意即孽障或“罪的重担”，这是由于人沉溺于不正当的欲望及精神上种种形式的卑琐造成的，因此人注定要永久堕入轮回。而在原始佛教看来，人生本身就是一个苦海，“一切皆苦”，除了生老病死诸苦外，还有“求不得苦”、“爱别离苦”、“怨憎会苦”等等。“原罪”说是基督教的基本观念，亚当、夏娃偷吃“禁果”犯了罪，成为整个人类的原始罪过，传给后代子孙，成为人类一切罪恶和灾祸的根由，并使人类有了受苦及必然死亡的不幸命运。接下来，林语堂对佛教及基督教的罪的观念与拯救方式进行了批判。他认为佛教的悲观主义是一种消极的人生观，佛对人类生命的评语可以合并为四个字：怜悯一切！对佛教教人否定人生，忘却人生，进而出世、遁世，以消极态度回避人生的悲观主义情结，林语堂难以接受。另一方面，对于基督教的“原罪”观念，林语堂也坚决予以摒弃。在他看来：“基督教的原罪观念太神秘了。……没有把这种‘原罪’造成神秘实质的必要，好象每一个人都生而烙上罪印而命定要堕入地狱。也没有必要诽谤上帝，把他说是因为一个罪人一次的行为，而罚他千代子孙的暴君。”^[56]对与“原罪”观念伴随而来的基督教“救赎”方式，

林语堂也大力反对。《圣经》告诉人们：罪恶伴随人类的全过程，人类无法自救，上帝派其独子耶稣降世为人，受死亡，流出宝血作为“赎价”，以赎相信上帝者。在世界末日那一天所有世人都会接受上帝的最后审判，得到救赎者升天堂享永福，不得救赎者下地狱受永罚。对于这种排斥对于现世的一切期待，而追求“非现世”，肯定“来世”之说，林语堂声称他委实不懂。由此可见，林语堂对佛教基督教“罪”的观念及拯救方式的否定，是因为这些观念与林语堂的执着于现世的人文主义情怀背道而驰，必然要遭到林语堂的抨击。

事实上，林语堂在孔子的堂室住过，爬登了道山的高峰，又澄清了佛教的迷雾之后，最大的收获还是在于发现了儒、道、释三教共同的人文主义特征：对人类生命的价值与归宿的关注。儒教认为，人存在的价值，就在于成就道德人格。只要挺立了道德自我，以良知作主宰，我们就能超越世间各种境遇，超越本能欲望，以超越的精神，干日常的事业，实现我们人生价值的所在不是天国或彼岸世界，而是天道荡荡，大公无私的宇宙。道教也讲超越的价值，认为只有在智慧的修养、精神的锻炼达到极至的程度，才能进入“天地与我并生，万物与我为一”的境界，这样，每一个生命就可以从紧张、偏执中超脱出来，去寻求自我超拔的途径，于此才能把握宇宙的真相和最高的价值。禅宗教人“了生死”。生死能了，则一切外在的执着都可以放下，人们不再为自己的有限性而惶惑，他的“紧张”、“不安”可以消解，他的创造性反而可以爆发出来，这样，有限的生命便进入到无限的境界。儒、道、释三教对人类赖以生存的宇宙，都有一种深切的体认。儒教立己立人、成己成物、博施济众、民胞物与之仁心；道教万物与我为一、天籁齐物之宽容；佛教普度众生、悲悯天下之情怀，都是对宇宙自然生机蓬勃、创进不息精神体认的结晶。可见，儒、道、释三教在人生智慧上自有相通之处。

五、重见大光的威严

以上论及的是林语堂灵性上充满震惊与遇险的旅程之沿途所见。正如他自己所描述的那样：“我曾在甜美、幽静的思想草原上漫游，看见过某些美丽的山谷；我曾住在孔子人道主义的堂室；曾爬登道山的高峰且看见它的崇伟；我曾瞥见过佛教的迷雾

悬挂在可怕的空虚之上；而也只有在经过这些之后，我才降在基督教信仰的瑞士少女峰，到达云上有阳光的世界。”^[57]是的，从二十世纪二十年代开始，林语堂曾走过一条深入探讨儒、道、释三家宗教哲学核心内涵的道路，在这期间有过种种感奋、惊诧、困惑、犹豫、彷徨、失望和灰心，最后，终于在基督发出的“威严的大光”中找到了自己的归宿，五十年代再度皈依基督教，宣称他的搜寻已告终结，他已回到家中了。

历来的基督徒，从信教动机来说，大体可分为两类：一类是外因起作用的被动皈依者，一类是内因起作用的主动皈依者。被动皈依者包括受家庭亲友的影响或因疾病、挫折、困难等生活中的具体问题而皈依的信徒。主动皈依者主要是出于内心的需要而主动从生活体验出发，在理性思考、学术探讨中逐渐接近真理，经过深思熟虑之后才接受基督教信仰，这类信徒人数较少。从信仰内涵来说，被动皈依者主要是“先信仰然后理解”，而主动皈依者是“先理解然后信仰”。虽然信仰没有高低之分，但信仰有深浅之别。以此印证林语堂的基督教信仰，不妨可以这样说：林语堂早年信仰基督教是源于家庭的影响，属于被动皈依教徒，这一类教徒是用信仰解释信仰，满足于知其当然而较少追求其所以然。这类信仰的基础比较单薄，易受外界的干扰而产生波动，所以当林语堂在上海圣约翰大学求学期间，接受了大量西方宗教改革后的人文主义教养，其不坚定的宗教信仰遭遇到了以西方人文主义为主的思想体系的荡涤，他便因不能忍受平庸琐屑和荒谬的神学研究而放弃了大部分的神学信念，转而浸淫在中国传统文化的智慧世界，希冀在中国传统的宗教文化哲学中发掘人文主义的精神情怀。如前文所述，在这次灵性之旅中，林语堂发现了儒、道、释三教深蕴的普遍人文价值，也能够指出在哪里他们已达到他们的最高峰及他们对给人以完满答复不足的地方。所以林语堂说：“三十多年来，我唯一的宗教乃是人文主义：相信人有了理性的督导已足够了，而知识方面的进步必然改善世界。可是观察二十世纪物质上的进步，和那些不信神的国家所表现出来的行为，我现在深信人文主义是不够的。人类为着自身的生存，需要与一种外在的、比人本身伟大的力量相联系。这就是我回归基督教的理由。我愿意回到那由耶稣以简明方法传播出来的上帝之爱和对它的认识中去。”^[58]这一次的皈依基督教，林语堂是先理解然后信仰，这种信仰往往是结论产生于论证之后，不仅要知其当然，更要探求其所以然，知其所以然之后才接受。正是因为有了儒、道、

释三教人文主义思想的深邃内涵做底基，当林语堂降在基督教信仰的瑞士少女峰的时候，也是他对宗教、上帝、人的灵性等问题已经探求了其所以然的时候，所以这时的林语堂，有了相当成熟的宗教、上帝观念。

首先，林语堂反对用科学和逻辑的方法证明上帝的存在。林语堂认为，由于现代人受笛卡儿认识的理性观念影响，造成人在对上帝的认识上的迷惑不解。在他看来，宗教是赞赏、惊异、及心的崇敬。它是一种用个人的全意识直觉地了解的天赋才能；一种由于他道德的天性而对宇宙所作的全身反应。而这种直觉的赞赏及了解比数学的推理精妙得多，高尚得多，且属于一种较高级的了解。科学气质与宗教气质的抵触，就是由于这种方法的乱用，以致于道德知识的范围被只适于探索自然范围的方法压抑。正是从这样一种宗教态度出发，林语堂极力攻杀笛卡儿的唯理主义：“笛卡儿在假定人类的存在必须透过认识的推理来寻求它的实在的证据上，首先就造成了严重的错误……”^[59]并对以科学、逻辑方法研究基督教的神学深恶痛绝，他早年离开圣约翰大学神学班，也是由于厌恶学院式的神学研究。但这并不等于林语堂否定科学方法，他说：“科学的方法并没有错，但它完全不适用于宗教的范围。”^[60]林语堂认为用笛卡儿的理性或学院式的推理方法来论证上帝、阐释三位一体根本行不通，那样只会导致基督精神的丧失。那么，林语堂认可的感知上帝、体悟宗教精神的方式是什么呢？他说：“我之回到基督教会，不如说是由于我的道德的一种直觉，由中国人最为擅长的‘从深处发出讯号’的感应。”^[61]这“从深处发出的讯号”显而易见是中国传统的道教与禅宗赋予林语堂的直觉、顿悟的认知方式。庄子直觉体悟的思维方式对林语堂影响极大，他把“悟”视为认识大道、感知上帝的唯一方式，另外，他“体知上帝”的基督教认识论显然也深受“不立文字”、强调“顿悟”的禅宗影响。他宣称人寻求上帝“是佛教禅宗的三昧，是看见真物自身睿智的一瞥。”^[62]这里的“三昧”、“一瞥”实际上指的是“顿悟”的认知方式。所以在林语堂看来，上帝并不是什么不可知的“物自体”，而是通过“一瞥”即能知其“三昧”的“真物”。

其次，林语堂批判了由于西方科学主义思潮的泛滥而造成的宗教思想界的混乱。林语堂在《八十自叙》中曾说：“他把自己描写成一个异教徒，其实他内心却是一个基督教友。”林语堂之所以把自己描写成一个异教徒，正是出于对西方宗教信仰、信条及教义混乱的不满。而这种混乱却是由于科学主义思潮的泛滥引起的。事实上，林

语堂不仅把基督教视为一种宗教信仰，而且非常愿意把基督教思想与西方近代科学思想联系在一起，强调科学进化论与基督教并行不悖，而且他承认进化论更符合真理：“我像一般现代人一样拥护达尔文及达尔文主义。我想教皇也相信科学进化。继续创造的程序当然是比在七日中创造世界的比喻说法更使人感动。”^[63]然而，林语堂也意识到了西方科学主义思潮泛滥的危害，尤其是对科学主义侵入宗教而强烈不满。科学主义是伴随着近代自然科学的兴起而逐渐盛行的一种哲学思潮。随着18世纪牛顿力学理论的诞生，一种过分相信和推崇科学的思潮无法抑制地滋长和蔓延，科学逐渐变成一种信仰和崇拜力量，甚至迷信。科学主义作为一种哲学思潮，是同笛卡儿的理性主义哲学和孔德的实证主义分不开的。强调理性分析、实证分析是科学主义的重要特征。而这种理性分析、实证分析一旦进入宗教信仰领域，势必造成对宗教人文思想的侵犯，扼杀人类的灵性。所以林语堂抨击视宗教不过是一件虔诚外衣的态度及试图在一种宗教的伪装中，推进自己私人利益的人，并以“异教徒”自称，以抗议宗教信仰的混乱及教会的分门别派。这体现出了林语堂对宗教人文主义思想的坚决维护，诚如他所述：“一个异教徒是信仰上帝的，不过因为怕被误会而不敢这样说。”^[64]他以他所曾谈及的中国人文主义者为例，说明所谓的异教徒是多么常常接近上帝，并以此解释自己虽自称“异教徒”却又公开转回宗教去，是因为相信上帝，却又觉得难于参加任何教会，他永远不会满意这种情况，但他认为在信仰、信条及教义的混乱中，很难表示一个人对上帝的信仰。正是基于对科学主义染指宗教领域的不满，林语堂肯定了宗教领域是一个特殊的领域。“它是人类知识所不及的剩余区域。它不是理性的对比；它是高级的理性。”^[65]“没有人曾不惮劳烦去剖析那个称为直感或道德意识的东西，它是上帝所赋给，是无条件的，是至高无上的，是一个命令。”^[66]从此出发，林语堂更倾向于把道德意识的全部反应称为“直觉”而不称“信仰”，他认为这种“直觉”可以简单地称它为分辨是非的良心。正是有了分辨是非的良心，人才产生了纯洁的、神圣的、想为善的愿望，这是一种健全的本能，是人透过它的道德性对宇宙的完全反应，这种反应的表现形式即是人自觉地寻求上帝。在这里，林语堂把人之信仰上帝归结为一种天赋的道德意识，归结为一种本能，由此可见林语堂深沉的基督教情怀。

然而，林语堂也一针见血地指出在西方高度的物质文明阴影下，人类已不能象以前那样自信地作道德选择，本能地追寻上帝了。林语堂并不排拒西方物质文明，相反，

他也向往先进文明的西方生活方式，但他的敏锐之处在于发觉了西方表面的物质繁荣、工业发达之下掩盖的导致社会动荡不安、强权横行因素，即对物质的极端追求。而这种过分的“物质主义”导致了人文思想被侵蚀，人类心灵萎缩、人道沦丧及权力欲膨胀，人被物化为冰冷机器的一部分，整个西方社会失落在浮躁和冷漠里，人类的价值信仰体系分崩离析。所以林语堂说：“今日世界的瓦解，可以证明是由于科学的物质主义侵入文学思想的直接结果。人文科学的教授已陷入一种境地，只管在人类的活动中，求得机械式的公例”。^[67]而走出这种误区，依赖他三十多年来所唯一信仰的人文主义是已不够的了，虽然他曾相信人的理性足够改善自己及改善世界。然而当他看到西方物质主义已以其强大的威力奴役了人的灵魂时，他不由发出这样的慨叹：“我看出人的自信心的增加并不使他成为更好的人。他可能比以前更机智，但是比那站立在上帝面前的人，他是一天天减少谦让温和的气质了，现代史指示我们，人沦入于野蛮的危险性何等之大，尽管物质生活和技术知识是很进步的。”^[68]他三十多年来根深蒂固的儒教人文主义信仰已逐渐减退，而有着强烈的悲天悯人情怀的林语堂却执意要寻找一种可以满足那些受过现代教育的人的宗教。但是接下来他又否定了东方的佛教和道教。他认为佛教太重来生和逃避今世，不能回答他的问题，而“道教提倡一种对那虚幻、无名、不可捉摸而却无所不在的‘道’的崇敬，可它那回复自然和拒绝进步的本质对于解决现代人的问题不会有什么贡献。”^[69]中国传统的儒、道、释三教都不能解决林语堂所面临的问题了，于是他不知不觉地倾向于童年时代的基督教信仰了。这时的林语堂对基督教推崇备至，他希冀摆脱有限物质世界的束缚，通过基督教的大道而进入人类最为本真最为自由的形而上境界。在二十世纪这样一个价值信仰分崩离析的世界里，林语堂终于确立了人类安身立命的价值所在——基督教。正如本篇论文开头所阐述的那样，林语堂一生总不能设想一个无神的世界，他觉得上帝不存在的话，整个宇宙将彻底崩溃，而特别是人类的生命。事实上，林语堂虽然曾在中国传统的儒、道、释三教中游历过，并自称“异教徒”，但他并没有成为真正的异教徒，恰如他的挚友徐訏在《追思林语堂先生》一文中所说：“在语堂渊博的中西文学修养中，他最读得精熟的还是圣经。这似乎很多朋友都不知道他这一点，他的心灵是贯穿着基督教的精神，因此尽管有许多种不同的思想与趣味，无论是老庄或孔孟，苏东坡或沈三白对他的吸引，他只是赞美与欣赏而已，他一直没有违离基督教教育所给他的道德世界。”

[50] 这可谓对林语堂的宗教信仰最为恰如其分的概括。他在青年时期割断与基督教的联系是因为某些基督教的传统教义和经院神学的平庸阻碍了林语堂对“上帝”本真面目的认识。当他汲取了儒、道、释三教的人文主义精华后，再次寻找的是深具人文精神的“上帝”，或者说，林语堂认同了基督教中的人文主义思想而在晚年的时候宣称皈依基督成为一个虔诚的基督徒。所以当林语堂再一次面对基督耶稣的时候。他更多地发现了基督“人性”的一面，肯定了人性的善，肯定了人的价值。他说：“把耶稣放入一切人类教师中，他那种独特的、炫目的光是从哪里来的呢？那如爱默生所称道的耶稣吸引人的魅力是从哪里来的呢？我以为这种光、这种力（炫目的光常有力）和耶稣的教训的内容没多大关系，而是来自他教训的态度与声音，及来自他的个人示范。”^[71] 这表明林语堂对基督耶稣的认识是建立在“人性”而非“神性”的基础之上的。

这一次的回归基督教，林语堂发现了基督教更原始的而早已被神学挤到了边缘去了的同情、宽容和友爱等等，基督让人们彼此相爱，爱人的人必得到上帝的爱。当基督耶稣被钉在十字架上时，他要主宽恕人们。林语堂发觉耶稣自己从没有提及罪而只是宽恕它，基督的奇异之处，正是他使一个人在他面前觉得自己更好、更有价值而不是罪人。同时，林语堂在耶稣无可比拟的教训中发现了一种令人信服的人生理想，就是上帝全部生活的本身，它能唤起人们对上帝的敬畏心、亲切感及对自身生命价值的关注，这就是基督大光的威严，只有它才能普照人间，只有大光烛照的地方才是一个道德的而且伦理的，无可比拟的美的世界。这基督耶稣的大光，也就是林语堂苦苦寻求的比人本身更伟大的力量。至此，林语堂重新体会到了耶稣那简明、纯朴、可敬畏而发人深省的教训，对于林语堂来说，上帝已不再是虚幻的，它已从耶稣基督身上具体地表现了出来。曾在儒、道、佛及基督教有过探险历程的林语堂，对于宗教，终于有了自己的结论：宗教自始至终是个人面对那个令人震惊的天，是一件他和上帝之间的事；它是一种从个人内心生发出来的东西，不能由任何人来“给予”。没有任何一种宗教能给予这种从上帝而来的亲切感力，建立个人与上帝的关系乃是基督教的无比贡献。

也许下面这段话最能概括林语堂一生的宗教情怀：“如果宗教是意味着超脱凡世的，我反对它；如果宗教是意味着我们必须从这个现世，知觉的生活中走出，且有多快就多快地‘逃避’开它，像一只老鼠放弃快要下沉的船一样，我是和它对立的；如果

我必须在逃避此世的灵性主义，包括以肉身为耻辱，和一个死硬的、异教的唯物主义之间作选择；又如果我必须专心地默想在我灵魂某一个黑暗角落里的罪恶，和在大溪地与一个半裸的少女同吃香蕉而对罪毫无觉察之间作选择，我愿选择后者。我个人的思想及感觉是不重要的，但如果这是许多近代人的感觉，那就值得那些宗教家去想一想了。圣保罗说：‘地上和其中的万物，都是主的。’”^[72]

结 语

从林语堂一生的宗教信仰探索历程中，我们始终都能感受到林语堂对人文主义精神的苦苦追寻。他发现，中国传统文化中最有价值的是人文主义思想，无论是儒教、道教，还是禅宗，都是建立在日常人伦基础上，避开西方那种实证分析理路，直接关切人与社会、人与自然诸方面问题。而对于基督教，林语堂反对用科学理性方法阐释基督教义的可能性，并且把基督的威严放置在逻辑理性所不能达到的境界。这样，我们就不难理解为什么在同样深具人文主义特征的基督教及儒、道、释三教之中，林语堂最后选择了基督教作为其安身立命的价值所在。那是因为他发现中国传统人文精神与西方现代人文主义是有所区别的，前者是涵融性的，后者是排斥性的。中国的人文主义不与自然为对，而求能与自然合一。中国的人文主义精神要求尽己、尽人、尽物之性，使天、地、人、物各安其位，因此能容纳天地万物，使之雍容洽化，各遂其性，它不主张对自然的宰制。中国的人文精神植根于对天与上帝、天帝的信仰，对天命、天道、天性虔敬至诚，说人不离天，说道不离性。而现代西方人文主义是在西方科学危机、心灵失落的背景下对科学、理性、价值和人生等重大问题的反省和沉思。在本体论上，它反对科学方法染指哲学，反对放逐本体论的计划，主张以本体论为哲学的中心，倡导终极关怀和本体追求的精神，为上帝死后的西方人重建安身立命的形而上学；在认识论上，它反对理性主义和泛逻辑主义，崇尚非理性主义在方法论上，它反对科学方法的普效性，主张使用隐喻、内心直觉、神秘体验等多元化方法；在人学问题上，它反对把人当作科学的对象和理性的奴仆，重新揭示人的存在本质、意志自由和价值内涵。正是基于此，林语堂虽然对现代科学的发展所导致的人类文明的进步一直持有一种乐观的态度，但他坚持认为，科学再发达，也不能满足人类内心深处所隐伏着的对于上帝的渴望与对于天国的追寻，而正是科学主义无情地摧毁了人面对上帝所不可少的那份绝对敬畏心、神秘感以及上帝本身非逻辑的不可阐释性。有感于现代人在日益发达的科学技术的蛊惑下一天天远离上帝，林语堂总不能设想一个无神的世界，因此，他心怀无限的道德忧患感义无反顾地回归到了上帝的怀抱。

注 释

- [1] [3][5][6][7][8][9][10][11][12][12][15][16][21] 《林语堂自传》，江苏文艺出版社，1995年9月第1版，第127页、第43页、第12页、第7页、第7页、第7页、第23页、第25页、第191页、第26页、第25页、第7页、第26页、第26页。
- [2] [4][58][68][69] 《从人文主义回到基督信仰》，《林语堂文选》(下)中国广播电视出版社，1990年8月第1版，第481页、第483页、第480页、第482页、第482页。
- [14][17][18][19][20][22][23][24][25][26][27][28][35][41][43][44][45][47][48][51][52][53][54][55][56][57][59][60][61][62][63][64][65][66][71][72] 林语堂著《信仰之旅》，新华出版社，胡簪云译，2002年4月第1版，第20页、第29页、第26页、第21页、第27页、第54页、第54页、第31页、第36页、第41页、第57页、第89页、第55页、第95页、第95页、第95页、第96页、第126页、第71页、第130页、第149页、第151页、第138页、第152页、第156页、第53页、第164页、第165页、第53页、第183页、第203页、第172页、第183页、第181页、第218页、第159—160页
- [29] [36][37][38][42] 林语堂著《吾国与吾民》，陕西师范大学出版社，2002年6月第1版，第92页、第88页、第86页、第87页、第88页。
- [34] [39][40][46] 林语堂著《圣哲的智慧》，陕西师范大学出版社，2002年2月第1版，第7页、第3页、第2页、第187页。
- [30] [50] 林语堂著《生活的艺术》，华艺出版社，2001年6月北京第1版，第397页、第120页。
- [32] [49] 林语堂著《中国文化之精神》，《林语堂散文全集》(上)，时代文艺出版社，第22页、第25页。
- [31] 林语堂著《无所不谈》海南国际新闻出版社中心，1994年版，第16页。

[33] 林语堂著《英国人与中国人》，《林语堂名著全集》，东北师范大学出版社，1994年版，第十五卷第4页。

[67] 林语堂著《西方人文思想的危机——阐述中国与印度的智慧为〈二十世纪之人文科学〉序》，沈永宝编《林语堂批评文集》，珠海出版社，1998年版第290页。

[70] 施建伟著《幽默大师——名人笔下的林语堂》，上海东方出版中心，1998年版，第251页。

参考文献

- [1] 《林语堂自传》，江苏文艺出版社，1995年9月第1版。
- [2] 施建伟著《林语堂传》，北京十月文艺出版社，1999年4月第1版。
- [3] 林太乙著《林语堂传》，陕西师范大学出版社，2002年2月第1版。
- [4] 王兆胜著《闲话林语堂》，中国国际广播出版社，2002年2月第1版。
- [5] 《基督教百问》，今日中国出版社，1997年9月第2版。
- [6] 《道教百问》，今日中国出版社，1997年9月第2版。
- [7] 《佛教百问》，今日中国出版社，1997年9月第2版。
- [8] 万平近著《林语堂论》，陕西人民出版社，1987年3月第1版。 [9] 《东方赤子·大家丛书·张岱年卷》，华文出版社，1998年1月第1版。
- [10] 黑格尔《美学》第二卷，朱光潜译，商务印书馆，1996年北京。

后 记

在论文初稿完成的那一夜，我失眠了。“悟已往之不谏，知来者之可追。”三年的研究生学习生活，最大的感触莫过于此。然而，我又怎能说得清“不谏”的“已往”是什么，“可追”的“来者”又是什么呢？我又如何能让我的今天不成为明天的“已往”呢？多少个寂静的夜晚，思索着这个庸人自扰的问题，纵然什么也没说清，却分明感觉到血脉中开始显现着一种自觉，一种器识，忽然意识到这应是一个享乐无穷、益寿无穷的过程！

尼采曾经说，摆脱人生根本的烦恼和痛苦，就是两条路：或者逃往艺术之乡，把这个奇异的世界看成是一种美学现象，或者逃往认识之乡，把世界看成是一间最合适的实验室。我都做不到。我只想说，感谢生活。

感谢生活使我学途遇贤师，我的导师陶长坤先生，在学识、做人方面令我受益无穷；感谢付中丁先生，传授我知识，关注我学业。还有许许多多师大汉文系的老师们，他们治学严谨为人谦逊，永远是我的榜样。

感谢生活对我的坦诚，它真诚的注视使我明白了在世俗的追求之外，应该有一些东西是更长远和更重要的，应该有一些东西是值得珍惜和珍藏的，应该有一些东西是让我们相信并希望它永远不会消失的。

感谢生活并不偏爱我，它的公正已使我能容纳所有的琐屑、庸俗，还有伟大和美丽。

感谢生活已经偏爱我，总有一种关爱的力量让我泪流满面，我更加相信我自己。

人只有一生而没有永生。论文完稿是在深夜，然而，还有那么多的黎明在召唤着我。

张 芸

2002年12月