

1 中国人的宗教观

中国究竟有什么宗教观？古今、东西的学者对于这问题曾提出过似是矛盾的答复。有的说，中国文化是富有宗教色彩的，中国人也是信神的多；另外有的说，中国思想并无宗教观念，中国人也是不信神的。

这种争论在 17、18 世纪的欧洲传教士的圈子里开始，又传入哲学家的圈子里。争论的重点是所谓“礼仪问题”：中国信徒在领洗后，能否继续参加传统的儒教礼仪，包括祭孔、祭祖在内？还有翻译问题：西方，尤其拉丁文的“神”（*deus*）字，该怎样译成汉文？

耶稣会上与多明我会上曾因此而争得脸红耳赤。欧洲的哲学家们也参与意见。莱布尼兹（*G. W. Leibniz, 1646—1716*）认为中国人是信神的，但他的看法却来自私人的研究，他尤其是参考了耶稣会士龙华民（*Longobardi, 1559—1654*）的论文，而龙氏自己却属于反对派。沃尔夫（*Wolff, 1679—1754*）是莱氏的好友，他盛赞中国人的“自然伦理”，以为这是纯哲理性的，与神和宗教信仰都没有关系。这种争论在 20 世纪也发生过，参与意见的有中国人，也有西方人。

另一方面，考古学家和研究上古史的人士却继续发掘出许多关于中国古代宗教信仰的文物，使得我们不得不再次考虑这

个问题，以避免任何不顾史实的武断看法。

在本篇短文里，本人不能首先分析西方宗教中的“神”的意念，然后论及中国人的宗教信仰。但是本人愿意首先表明立场，依我的意思，这“神”字在东西文化内，都是指支配人事、世事而超绝人世的最高主宰而说的。

依我的看法，关于中国人的宗教观的争论，时常是引用演绎的推理而忽略历史和经验，比如著名学者李约瑟（Needham, 1900—1995）和现代哲学家诺斯拉普（F. S. C. Northrop）便是根据中文和外文的分别和不同的民族性格而作结论：中国人不可能相信西方人所谓的最高主宰——创世的神、立定自然法则的神。他们的含意似乎是惟有某种民族（印欧民族或闪族）个性和语文，才含摄最高主宰的信仰。

我们若是分析这种问题的话，答案也就不难找了。神的信仰是不是一定要以犹太信徒或印欧基督信徒的信仰作准？这位神是否必须是所谓有人格的神？固然，中国古代也有祭“上帝”或“天”之举。无论如何，古今中外学者在这方面意见分歧，亦足以使我们怀疑任何单元式的答案。其实自有史以来，中国人数之不尽，我们又怎能断定说，他们全是信神的或不信神的？较合理的回答可能是：中国人，无论古今，都包括信神和不信神的在内。在某些时代或圈子里，信神的较多，尤其是相信有人格的神为多；在其他时代或圈子里，超人格的神似是更受欢迎；在另外的时代或圈子里，无神主义则较为盛行。

这里说的“神”基本上和西方人所谓最高主宰并无很大的分别，不然的话，西方的神也就不可能是普世的最高主宰了。

译“神”问题，在 17、18 世纪分裂了天主教传教士；在 19、20 世纪又分裂了基督教传教士。这种史实可以给我们一项教训：“神”字的难译，不是因为中文没有此字，而是因为

中文的词汇太广，能代表“神”的字（上帝、天、道等等）太多了。可是其中没有一个字能够完全说出“神”的全意。中国人觉得最高主宰既是超绝的，也就不能用一个单字去代表。由此可见中国固有的语文并不否定神的存在，但却表现了中国人的特有宗教观。

为了讨论这种宗教观，我要陆续探讨下列几个问题：

- (1) 所谓中国人的入世精神和所谓西方人的出世精神。
- (2) 所谓中国人的“无神观”和所谓西方人的“有神观”。
- (3) 所谓中国人的“形式性质”的道德观和所谓西方人的“内在性质”的道德观。

然后，我才答复关于中国特有的“宗教观念”的问题，并兼论附带的历史性和政治性问题。

一、“入世”与“出世”精神

比较中外思想与精神的人士，时常提出“人世”“出世”的看法。中外的“外”，当然包括西方与印度在内。韦伯尔（Max Weber, 1864—1920）强调中国人和自然与社会的“调和”精神，梁漱溟以中国人的“人世”精神来比较印度人的“出世”精神（后者产生了印度教和佛教），日本学者中村元先生也是这样说。

“人世”精神若是代表中国人对于这个世界、这个人生的关心，亦即对所谓“俗世”价值的肯定，则这种判断似乎是正确的。不过这并不是说，中国人同时否定这个人生“以后”的另一界域的存在和价值。“敬祖”虽然被某些传教士认为是拜邪神的行动，其本身就是一种包括超世和入世信仰的征象。一方面，子孙祈求祖先的祝福；另一方面，子孙也表示了“神不

灭”的信仰。

中国文化也显然不是全无宗教性格的。中国人在绘画和建筑上，诚然注重了人和自然的调和融洽，与西方艺术有所不同。但是中国也有无数的建筑和文物标志出明显的宗教性。比方北京的天坛就是祭天的地方。自然中国人祭天的方式有其特点，所以天坛也和基督教的礼拜堂有所不同。

祭天的习惯又提出了信神的问题，因为古代帝王祭天时所用的祈祷文，兼用了“上帝”与“天”两词，泛指了有人格的神、保护全国全民的最高主宰。

二、有神论和无神论

拉丁文“宗教”一词（*religio*），强调人与神的关系。西方的宗教学家因而认为宗教的定义包涵对神的信仰。曾经有这么一段时期，东方的佛教就因为似乎没有“神论”而被置于“宗教学”之外。儒教信不信神也成为争论的中心点。其实，儒教兼有信神与不信神的“宗徒”。孔孟似是信神，《书经》《诗经》上记载的帝王更是如此。但是，荀子、王充就不信神了。因为儒教的思想关键在于道德生活上，而不完全本于“有神论”。

有一项历史性和政治性的问题很值得研究：中国历史上的“天”，一向是帝王们的“专利品”。根据孔孟的教训和五经的记载，帝王受命于天，因而也称“天子”。根据历代的习惯，惟有天子有权祭天。普通人民若是冒言敬天，自称和上帝有特殊关系，就会被控为“僭”，有造反、变天的意思。这种因素可以解释中国人民为何没有和帝王们相称的“敬天”崇拜，而民间信仰又为何特别恭敬“阶级较低”的神祇。这不只是古代的事，也是现代的事。

三、“耻”觉与“忤”觉

也有人说，中国缺乏“内在的”道德意识，只有外型的耻觉，没有内心的忤觉。这尤其是人类学家贝纳获（Ruth Benedict, 1887—1948）对于日本人的道德意识所下的判断，也是许多对外人中国人注重“面子”的反应。传教士们也提出过，中文缺少另一个字，即英文的 sin。“罪”字只是指犯了社会法律的错，和“得罪”的良心、得罪上帝不同。

汉学家埃伯哈（W. Eberhard）和马斯伯乐（H. Maspero）在这方面做过他们的研究。埃氏的书（*Guilt and Sin in Traditional China*）直说中国人表现过的忤感与“罪”感，马氏对道教研究，说明了道教史上常有的“悔罪”集会与求上帝赦罪的祈祷。

除此以外，《大学》《中庸》共载的一句话“君子慎其独”，也是很好的证据，表明中国人一向有的内在道德意识与内心修养。君子慎其独，就是为精神道德的标准而养心，避免一切的“自欺”性行为。

中国文学确是不多记载内心所感的道德性的冲突，但这和缺乏内在的道德意识无关，只是传统性的含蓄表现罢了。

结 论

在探讨上述问题时，我已承认，中国人确有“人世”的精神，但是我也说出了我自己对于这种精神的想法。然后，我提出了各种不同的、关于神的信仰，来解释所谓“有神”“无神”的争论。我也论及“耻”与“忤”的问题。现在，我愿意讨论

中国人特有的宗教意识：一种不易捉摸的、对于神、人和道德责任的感觉。依我的意思，中国人的宗教观兼有“人世”与“超越”的特点。

大乘佛教（包括禅宗在内）有一句话，是“涅槃即生死”（生死指轮回）。这指出大小乘的一大分歧。因为小乘强调“涅槃超生死”（即绝对超相对的意思），所以大乘的新说法形成了佛教史上的思想革命，肯定了现世与人生的价值，而不否定来世的存在和重要。这道理原来是公元 2 世纪时，佛学家龙树所教的“中论”的思想焦点。这道理非但大受中国和日本的佛教徒的欢迎，而且也影响了不少的儒家和道家的思想家。根据这个道理，神圣的境域系隐藏在俗世之内，而绝对的真理也是在相对之域内。所谓“搬柴运水都是佛”就是这个意思。为此，无论僧俗，人人皆能成佛。

这个道理间接强调了儒家的道德伦理，冲淡了道士们求仙的过分热诚，并且给中国和日本的文化带来了很大的生气。然而不承认中国人有超世的宗教观、中国文化有超越的一面的人，可能不了解这种“辩证式”的答复。但肯定与否定的看法是有用的。中国文化的入世精神、中国人与自然社会的融和、中国传统对于人伦道德的关心，似是证实中国人特有的一种宗教观，表示了“一即一切，一切即一”、绝对存在于相对内、至高神存在于人与人的关系内的信仰。这并不是对“超绝”之域的否定。相反，这种信仰将“超世”与“俗世”打成一片，因而增进了自然与人生的最深意义。这种中国人特有的宗教意识，维持了两个世界——有形与无形、现世与来世——间的均衡，但却督促人们在目前的境遇内修身求全。儒家因此教导人伦道德，道家亦因此而颂扬自然环境。中国人因此可以接受来自佛教的许多道理，并进而改变了佛教的面貌。

同样地，基督的信徒们也可以从儒道佛之间的历史关系中学习许多教训，一方面推进中国式的神学，另一方面增进教内现代神学的发展，使我们可以从人群中发现神，发现上帝，发现天主的造就。现在，我的话说完了。我热切地祈望，我们开始了的探讨，能够向前迈进。

2 中国宗教的模糊性

引 言

中国人信仰宗教吗？他们有宗教吗？如果有的话，他们在传统上有一种还是多种宗教？这些问题一次又一次地被提起，提出这些问题的人就包括我本人。我曾经尝试就这些问题给予回答，但是无法使自己满意。因为我给的回答，也引发出新的问题来，如宗教的本质是什么，某些现象何时可称之为宗教现象。

本论文中我将尝试从另一角度来探讨这个题目，首先分析汉语“教”这个词，接着谈谈中国宗教的调和性，最后以气功传统为例集中讨论所谓中国宗教的模糊性质。我应该首先提出，更准确地说，我是从宗教学的角度，来讨论中国文化传统内含有的所谓“宗教”思想的模糊性。

一、“宗教”的字义及概念

宗教，实际上是西文或更确切地说是英文“religion”的日文译词。这个词的拉丁文词根指的是一种纽带（很可能是指人与神之间的纽带）。曾有一时，西方的宗教学不肯接收

佛教为宗教，因为佛教似乎缺乏神的观念。近代的宗教学家，为了种种原因，才终于接受中国的某些文化传统，认其为宗教。

从字面上，中文的“宗教”两字指的是“宗派”与“教导”，也就是说从某个家系或传统传下的教义。这种教义很可能具有精神特征。因此，各宗派都重视一代一代传授教义的师父的名字。这里所强调的是门徒从师父处“接受”教理而不是创新。中文的“宗教”两字，并无神与人双方之间存在着纽带的涵义。

另外，“宗”这个字也使我们联想起祖宗。对派系传承的强调也使我们有种联想，因为派系总是可以追溯到最初的“创始者”，不管他是一个教派，一个传统或者一个民族的创始者。对中国人来说，宗教似乎与祖先崇拜紧密地交织在一起。毕竟，“宗”这个字也指有血缘关系的族系，即祖宗。远古中国宗教是以祖宗为信仰对象的宗教，它所强调的还是与已亡者的神灵有联系。当中国人说他们的生命来自于天，他们的所指未必是抽象的，我们可以大胆地说，在某种意义上他们自认为是天的后裔。这使我们想起甲骨文中“天”这个字体描绘了一个头部硕大的人的形象，很可能其所指即是神格化的祖先。这与基督教所说的，神造的宇宙出之于无，迥然有别。

不过，我并不认为拜祖就是把先祖当成神来膜拜。先祖的亡灵更像罗马天主教里的“patronsaints”或所谓护卫神，即有能力帮助仍旧活着的人，如学术界称之为“tutelary spirits”。在中国，有守护作用的城隍即是一例。城隍通常是生前贤良而死后被统治者“神化”或更确切地说是被册封为“神”的亡灵。我们秦家把上海的城隍当成一个先祖，因为

他（元代的秦裕伯）生前是位家喻户晓廉洁公正的好官，死后受托守护这座城市。我们很难把他当为“神”，他是受明代统治者册封的守护之神灵。

我不想多谈城隍。我只想指出一点，由于“城隍”介于神圣与世俗之间，统治者有权册封他们为神，表示中国宗教内在的模糊性。毕竟，廉洁的官员究竟未必就是热衷宗教的人士。况且，是谁赋予统治者权力去神化或册封死去的人为“神”呢？很明显，当权者认为自己跨越神圣与世俗两个领域。关于这些我暂时不多讲。我想先一般性地谈一谈中国文化与宗教的调和性，然后集中讨论中国文化内何为宗教，何非宗教。

二、中国宗教的调和性

我想在此谈中国宗教传统所具有的调和性。可以这么说，这种特性在中国比在西方显著。尽管犹太教、基督教和伊斯兰教也相互影响，但是它们之间的分界线与中国各传统之间的分界线相比来说清晰得多。因为它们各自有内在的排他倾向，一个人不能同时是基督徒又是回教徒，一个人也不能同时是犹太教徒又是基督教徒，他或她必须在三种宗教中选择一种。中国的宗教传统就不这样。中国宗教传统更有包容性或者说更能容忍来自于相互之间的影响。

中国宗教传统是否总是那么宽容异己？在某种程度上，与西方相比时，答案是肯定的。随着时间的推移或更确切地说，随着宋代以来佛、道的式微，这种特性更为明显。当宗教传统势力变弱的时候，它们必须更多地相互依存。

有的学者现在说，中国根本没有所谓的儒教。所谓的儒教

只不过是西方人也就是说传教士的杜撰。^①我认为这种说法极其夸大其词。是的，中国人更喜欢称其为“儒”。不过，他们的确把它当成是有别于佛与道的主流传统。同时他们也承认正如儒教影响过佛教与道教一样，佛教与道教也影响过儒教。

佛教是一种非常复杂的传统。它来自印度，同时在适应中国文化的过程中染上一些本土色。道教是迄今还很难界定的传统。在何种程度上我们可视其为宗教？何种程度上我们视其为别的什么？我们应该称它为原始科学还是医学？这须要谨慎研究方能得知。儒教的宗教特性也引发了不少争辩与讨论。简单说来，儒教的这种特性比道教更不易把握，因为道教毕竟还拥有固定的神职人员以及宗教仪式。儒教也遵行某些仪式，往往是那些从远古时期流传下来的，有时是世俗性的，也有神圣性的。然而由于缺少专业神职人员，儒教在组织结构层面没有像其他宗教那样的发展。

中国宗教的调和性是一个很大的题目，并且已被广泛接受。我在这里提的，是这种调和所带来的后果，即我们很难说中国是否只有一种宗教传统还是有多种传统宗教。在我看来，为方便起见，我们不妨以多种宗教传统来相称。况且，考虑到特别是今天有些人对多种传统已不加以区别，我们或许可以把中国宗教（单数）中最具有调和色彩的形态的自身称之为多种传统中的一种。这样也使我们较为容易研究通常受多种传统影响的所谓民间宗教。当然，我并没有忘记现在有中国式的基督教和回教或伊斯兰教。在讨论时，要把它们与其他传统区别出来。

^① Lionel H. Jensen, *The Manufacturing of Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham, Duke University Press, 1997

三、气功传统

中国人是比较偏重实践的。无论在哲学讨论方面，或是在宗教生活方面，都是如此，所以中国的哲学思想家们也讲“修养”论。这是西方哲学没有的。在西方，修养论属于神学领域，而非哲学领域。自古至今，中国有一种很受人欢迎的传统，我指的是气功。“气功”这个词由两个字组成，意思是“气息”与“功法”，英文有时称之为“Chinese Yoga”。

(一)古代的气功

提起“瑜伽”，我们自然想起印度。有些气功显示受到来自印度特别是佛教的影响，然而没有必要把气功本身看成是从印度传过来的。看来气功在中国有很古老的传统，考古学家从公元前 3 世纪或更早时期的坟墓中所出土的绘画中就有对男女练功时的不同姿势的描述。许多早期文献也提起我们现在归之于气功的练习。我想到公元前 4 世纪的《孟子》中“善养吾浩然之气”^①。这句话一直很难解释，但我们有理由推测这里指的是某种形式的运气修炼。公元前 3 世纪的《管子》对当权者有如下建议：通过静坐除去心中杂念以便更好地作出判断。其上下文暗示这也是一种与运气有关的修炼。

此气也，不可止以力，而可安以德……彼心之情，利安以宁。勿烦勿乱，和乃自成……

心静气理，道乃可止。

又说：

我心治，官乃治。我心安，官乃安。

^① 《孟子·公孙丑上》，《四书集注》，四部备要本。

心以臧心，心之中又有心焉。彼心之心，音以先言……言然后使，使然后治……①

气功是各种形态的功法的一种总称。其动态包括太极拳，其静态包括调气等多种静坐默思的功能。

气功是一种古老的传统，若是单把它当成一种体格锻炼，就不需要说什么宗教性。不过，在数世纪的发展过程中，气功的确受到过来自道与佛的影响，因此染上“模糊性”。若只是为了排除杂念或锻炼身体而练气功，其实用目的未必具有宗教色彩，但若是为了净心养性，与天地宇宙合一，我们不就可以称它为宗教活动吗？

（二）“气功”是否宗教

根据宗教学的看法，宗教是文化的一部份，含有超人世或尊天敬神的感受和团体性的礼仪。根据这种看法，今日的大陆，还有别的大师与派系，传之于更早时期的师父。来自东北的王力平就是一例。他在《大道行》的书中，把他所属的派系至少追溯到 13 世纪的全真道真人邱处机。邱真人受成吉思汗所召，去过蒙古。传说他成功地劝说大汗不要把中国城市变为草地，而应利用所有的人力及文化资源来增加财政，以巩固其统治。因此，他使无数生灵免遭涂炭。传说时常夸张事实。总之，王力平自幼跟随龙门派隐修师父。龙门派属于全真道，而全真道受佛教影响很深，道士们独身不婚。然而王氏本人并非道士。他应师父们所嘱，不像他们一样遁入玄门，而在俗世生活。我认为王大师一定是虔诚的教徒，他是中国道教协会的会员，他传授气功时把它当成是一种精神性的实践。王力平尤其

①《管子》卷十六《内业》，四部备要本。

精于“透视”，但这只是在静坐时才能做得到的。^①

不过，也有些气功学派是没有宗教色彩的。一位来自大陆的严新所教的就是一例。在新加坡，练习严新气功的人群，每星期五聚会一次，一起炼气、静坐。但这种静坐修炼的解释，完全是从生理学角度出发的。练功者的目的无疑是为了强身健体，即使有的成员可能受宗教的动机所驱使，我也不能把这个小组称之为宗教团体。

但是，严新的调气法尤其要求把目光集中在“鼻尖白点”上，这是有宗教根据的，它使我想起了中国思想家朱熹的《调息箴》。全篇只有十六句话，总共六十四个字，每句只有四个字。我将慢慢读给大家听，并做一些解释。

四、朱熹、气功与宗教

(一) 朱熹与气功

“鼻端白”在佛《楞严经》^②中有提起。它同时也反映了来自道家或道教的影响。它使我们想起《庄子》所说的“心斋”与后期道教内丹的发展。

在与门徒的对话中，朱熹对道教的数息和佛教的静坐进行了批评。他所反对的理由是这些做法鼓励人们寻求内心的平静却忽略了对世务的积极参与。换句话说，他认为静坐有其时，操作世务事也有其时。他认为静坐也应提升道德。尽管如此，他照样从佛与道的教义和体验中吸收所可取的。他对调气情有

^①陈开国：《大道行》，北京，华夏出版社，1993。

^②《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，《大正新修大藏经》十九。

独钟，也说明了这一点。

朱熹在与门徒的对话中也提到了“鼻端白”。当门徒们问他静坐时人的意念应集中于何处时，他建议采用道教导引法。

《调息箴》以韵文形式写成方便记忆。

鼻端有白，我其观之，随时随处，容与猗移。静极而嘘，如春沼鱼。动极而翕，如百虫蛰。

上面这儿行字提到了极静之后的极动，与周敦颐的《太极图说》相呼应。鱼儿在没有结冰的池子里优哉游哉，就如宋儒程颐所说：

若鱼在水：鱼之性命，非是水为之。但必以水涵养鱼，鱼乃得生尔。人居天地气中，与鱼在水无异。（《遗书》四部备要，15:17乙）

而虫儿在夏秋之交为冬眠作准备。这句话也可指龙与蛇在冬眠。请往下听：

氤氲开辟，其妙无穷。孰其尸之，不宰之功。

首先映入我们眼幕的《周易》中提到的有关天（乾）地（坤）之门一启一闭的形象。这与程颐另一句话也有呼应：

凡物质散，其气无复归本原之理……气质终始开辟便是易。一阖一辟，谓之变。

还有，我们也想到《庄子·天运》篇首三句：

天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？

固然，无人主宰呼吸的自然过程。请继续往下听：

云卧天下，非余敢议。守一处和，千二百岁。

朱熹坚称自己并不指望将来能羽化成仙，但他提起“守一”的功法。他指的是道家的静坐法，源自《老子》第十章：

载营抱一，能勿离乎？

传气至柔，能婴儿乎？

道教徒们专注于养生，理学家们却注重养性。作为有血肉身躯的人，他们难免病魔的侵袭。他们是否应该把道教养生方法视为异端加以抵制，还是应该学习这些方法？养生难道不有利于养性吗？（相反亦然）朱熹有封信谈到人生病时，应该忘却所有的烦恼与焦虑，专注于炼气。这一点可在静坐时达成，即两腿交叉，把目光凝聚在鼻尖上，意念守在腹部，过一会，就会感觉身体变暖，逐渐体验到静坐所带来的积极效果。（《文集》五十一，27）

朱熹的静坐属于宗教实践还是世俗活动？我认为它具有相当浓厚的世俗色彩，因为他的目的在于保健长生，尽管我坚信他的哲学里有宗教的倾向与含义。朱熹哲学的宗教性也可以从他的“敬说”体现出来。

（二）朱熹与“敬”

“敬”这个字可追溯到古代的经典。在那里，这个字总是同“上帝”或“天”联系在一起。朱熹并没有忘记这一层联系。事实上，他曾写过另一篇韵文即“敬斋箴”，类似座右铭挂在墙上。首句说：

正其衣冠，尊其瞻视。

潜心以后，对越上帝（《文集》，八十五：5）

头两句强调身体姿势要端正，但后两句却突出了深刻的宗教情感。“对越”是崇拜上帝的一种表达方法，具有宗教仪式的色彩。朱熹把这种宗教情感称之为“敬”，我认为，“敬”涉及另一种“高于我”的东西的存在，不管这是指内在于我们自身的道德本性，还是指至高神。

然而，朱熹所谓的“上帝”是否就是至高神呢？如果我们把这个词与朱熹的“理”字对等，我们的回答是肯定的。不过朱熹思想的模糊性就体现在这里：

苍苍之为天，连转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可说。道全无主之者，又不可信。这里要人见的（《朱子语类》，正中，1:4。）

这是说，相信一位至高的具有人格的神存在与不相信有位全能的神存在都是错误的，使他感到为难的似乎是至高神是否有人格而不是这神是否存在。他所谓的“上帝”是一位哲学之上帝或理学之上帝，同时这位上帝具有可称之为有灵智的意识。这种“灵智”赋予这位上帝某些人格性的特质。朱熹对神的认识可归因于他对理性化哲学与一神论传统的调和的结果。前者明显受可称之为具有泛神色彩的佛教的影响，而后者继承了中国古代遗产与儒教经典。有关“敬”的教义在朱熹的修养说中有着重要的地位。它指的是静坐时和其后体验到的心理特征。就是说，宗教情感满溢于身与心。如果朱熹以这种意图与心情来练习道教气功，他的实践就可以说有宗教内涵。

结 论

我们再次回到中国宗教传统的模糊性这个问题上来。我们应否把中国传统称之为宗教传统还是世俗传统？我认为中国的文化传统同时具有宗教色彩又具有世俗色彩。一个人练气功时可以把它看成一种宗教也可以把它看成一种世俗活动，这取决于练功的人所怀的意图。这不意味着中国人无宗教意识。只不过是说，他们在进行同样的一种修身养性的实践时，有时怀有宗教目的，有时则并无宗教目的。

总之，我认为在谈及中国传统宗教时，我们还可以继续使用英文“religion”这个词。而且，对中国传统的认识有助于我们理解不同宗教在哪些方面有相似性（如中国的“敬”与西方

“神圣”意义)，哪些方面有不同点。就中国的情形来说同样的实践可以怀着宗教意图去进行，也可以不怀宗教意图去进行，重要的是实践要有效。这种实践还是以人为本的。这就是主流的中国宗教所具有的重要特征，不管是儒、道，还是佛教，都是如此。

3 中国宗教与基督教

一、中国古代宗教

导论：中国有没有宗教

中华民族是否是一个具有宗教热诚的民族？中国文明是否建立在宗教信仰的基础上？中华民族是否像其他民族如希腊、印度甚至日本民族一样拥有神祇神话传说和远古的英雄事迹？提出这一连串的问题，读者可能会感到奇怪。然而，中国学者对这些问题，无论是研究传统文化的还是研究现代中国的，都往往作出否定的答复。过去，中国在西方学术界的形象是一个没有经过童年梦幻期和英雄史诗期的文明，它一出现在历史舞台上便已是一个成年人，有着一副人本主义和理性主义的面孔。这表现在孔子、老子等人物以及归在他们名下的典籍著作。其实，这种认识是片面的，它之所以形成是因为我们忽略了人本主义兴起以前的历史阶段。

首先，我要强调“中国宗教”不单指儒学、佛教和道教，还应包括一个更古老的传统。这一古代传统一度十分活跃，现在只能从古籍中重新发掘出来。这就是“原始宗教”，它包括神话、占卜、祭祀，有着浓厚的狂热或巫术宗教的色彩。我深信我们必须了解这一古代传统，不单为训诂，更是为了帮助我

们更好地掌握今天，尤其我们面对的是四千多年的悠久历史，包括哲学家的“大传统”和平民百姓的“小传统”。所以，我们必须着眼于了一幅全景的画面，以利于我们更深入地了解中国宗教和中国文化本身。这一整体的图画也许会提供一个正确的视角，使得我们能够透彻理解中国的早熟的“道德人本主义”。

我相信，在东亚的传统宗教里有不少“狂热”的成分，尤其是中国的原始宗教。这里所用的“宗教”一词是单数意义，泛指一切宗教形式与活动。“狂热宗教”一词出自刘易斯（L. M. Lewis）的《狂热宗教》一书（*Ecstatic Religion*, 1971）。书中，他提出“神灵附着人体”的说法，还指出“萨满”或“沙曼”（shaman）一词在通古斯语原文的意思是“一位情绪激昂，受到鼓动激励的人”，换句话说，指那些能够控制精灵的男巫和女巫。他们可以随意呼唤精灵附身或离开，或让精灵长期附着其体在适当的情形下叫精灵显现。刘易斯强调神灵附体和巫术宗教的密切关系，两者经常同时出现，尤其在极北和北美原始文化区。

在我看来，中国原始宗教具有巫术宗教的色彩，因此可将其界定为“狂热宗教”。即使后来道德人本主义兴起，人本主义者批判放弃了许多古代的神话和习俗，原始宗教并没有因而消失，却通过道教和某些佛教支派吸收以及后来三教合流的民间宗教保留下来。今天的民间宗教仍具有不少巫术宗教的狂热特性。现在让我们从今天的民间宗教活动中考察一下“狂热宗教”的线索吧。

民间宗教的“神人合一”

臣某稽首再拜，谨上请北斗……七星真君，各率官属，降临中席，欲飨醮礼……

这是《道藏》中《元上黄·太斋立成仪》（卷二十二）的一

段话。其实现在台湾与东南亚的民间醮祭、道场也常排“献状”以献给众神，表示诚恳的心态。再者，每逢神诞献醮的场面，人们常可看到光着上身、以刺球劈背、全身抖擞、眼睛半闭、站在神舆后面的人物或“童乩”（或神巫），这是一种神灵附身以至动作失常的灵媒。我们指的“童乩”与道教本身不一定有直接关系，它的字面意义是年轻的占人。所谓“年轻”不一定指灵媒年纪长幼，而是说灵媒一般活不长久。在通灵活动中，灵媒会被一位或多位精灵附身，他便成了别人向这些精灵求问的媒介。附身的形态视当时情况的重要性而有所不同。下面是在一座新加坡庙宇中通灵场面的记载：

首先，灵媒手足开始慢慢抖动，频率不断加快。转眼间，童乩全身摇摆，头不断旋转，而且越转越快，约有两三分钟之久。这时，只见他一头长发四下飞舞，颈以不可思议的角度摆动……当鼓声达到高峰时，他脚步摇曳……口角垂涎，摇着头，用脚尖蹒跚地跳跃，从屋子的一边跳到另一边，口吐怪声。这时，他开始以利剑割舌……或用长钉刺入两颊，或用刺球打自己，或爬刀梯。（参看 Elliott, *Chinese Spirit Medium Cults in Singapore* London, 1995, p. 170. 爬刀梯在通灵活动中颇为普遍，在日本亦有，大抵是表示巫师的飞升。）

在各种自残而不伤的神功以后便是求问的时候了。崇拜者或求取符咒，或请神灵在衣物、家用饰物上涂上血印，或求灵媒用所说“方言”解释。最后，童乩抽动几次身体，然后腾空跃起，助手们立刻将他接到手中。这时，他已昏迷不醒，助手们使用符水洒在他脸上，使他醒转过来。

除了这些公众的招灵活动以外，还有私人或半私人的降神会，其主要目的是与亡灵沟通。在新加坡，这类通灵活动一般

是通过“问米婆”在家里私下举行。当问米婆招请亡灵向精灵求问的时候，往往有精灵附体的狂热表现；而所招的亡灵多是去世不久的亲人，不是远古的祖先。

上面描述的通灵活动，艾略特（Elliott）称为“神灵宗教”（Shenism），即信奉神灵。这种形式的宗教是民间宗教的典型。虽然所招的精灵有些是道教或佛教人物，通灵活动并不属于道教或佛教。此外，灵媒也不一定是巫覡，因为后者比前者对精灵附体有更大的控制。从上面通灵活动中我们还会发现通灵与占卜的关系：通灵活动举行的目的是为了占卜。还有通灵与亡灵崇拜的关系，如前所述，亡灵不一定是祖先。其实，信奉神灵在其他东亚社会也十分普遍，如朝鲜、日本和越南等。而在开放政策实施后的中国，信奉神灵也会再次出现。

我的目的不在于详尽地描述民间宗教，而在于回到中国原始宗教以前，先指出民间宗教中所含的占卜、祖先崇拜和“巫术宗教”（Shamanism）的因素。这不是说今天的民间宗教里这些现象是从昔日的原始宗教沿袭相传而来。我要指明的是，远古原始宗教的某些活动至今仍然存在，只是在形式和表达方面有些不同而已。

甲骨文字的启示

如果我们回到四千年前中国历史的萌芽时期，便会发现在当时的社会中祖先崇拜、对各种神灵的信仰以及占卜等宗教活动是日常生活的组成部分。我们可以从甲骨文中得知商代社会（前 1600—前 1046）的生活情形。

那时候，君主和贵胄在重要决策之前必先向占人请教，而占人则向祖先亡灵、天或上帝求问，祈求他们的祝福和庇佑。除了甲骨文，初期社会宗教性的特点还可以从刻在青铜器皿上的金文中体现出来。金文出现于周代（前 1046—前 256）初

年，那时，宫廷的占人虽已渐渐失去影响力，而祖先崇拜和对至高无上的存在（上帝或天）的信仰则仍然存在。

我将在本章中讨论有关中国原始文化和宗教的几个论题，其中包括神话、占卜和祭祀。我将特别注意承当这些宗教活动的专门人员：占人、祝、巫以及身为政治宗教领袖的君王。我的目的是揭示中国原始宗教中狂热或巫术宗教的本质与特点。为此，让我们先回到中国文明和文化的初期，通过出土的历史文物和保留的历史记载去了解当时的宗教情况。

考古学于 20 世纪初引入中国，不久以后便有许多重要的考古发现，其中最著名的是发现了中国最早的人类头盖骨化石，即“北京人”（*Sinanthropus pekinensis*）化石。可惜化石今已遗失。“北京人”头骨的发现极富传奇性，可说是神话传说和科学考察的奇妙结合，而“北京人”的失踪也笼罩着重重迷雾。

这化石的发现与“龙”字有关系。中国人对龙一向又爱又怕。龙是传说中的神兽，据说和中国的祖先有联系。龙有赐生命降甘露的神能，也会降灾降祸，因而令人敬畏。瑞典地质学家和古生物学家安德森（J. G. Andersson）发现北京药铺出售的“龙骨”原来是化石碎片，便开始追查，并于 1927 年偶然在北京西南三十英里外的周口店发现了中国最早的人骨化石。1929 年，“北京人”头骨在周口店出土。后来又发掘出其他碎片，终于拼合成那位有五十万年历史的“北京人”。据学者们考证，“北京人”的颧骨和牙齿表明他是蒙古人、特别是中国人的祖先。

“北京人”的化石在中日战争期间（1937—1945）神秘地失踪了，至今下落不明。但“龙骨”显然不全是哺乳动物或人的化石。早在 1898 年或 1899 年，远在发现“北京人”以前

清朝国子祭酒（相当于大学校长）王懿荣已发现龙骨上刻有文字。虽然他不识这些象形文字，他推断这些文字比他熟知的古青铜器上的金石碑刻文字即所谓“金文”还要古老。1900年义和团暴动中王懿荣自杀身亡，他的好友、著名作家刘鹗继承了他的收藏，继续从事搜集和整理工作。1903年刘鹗出版了《铁云藏龟》，共六册，收有一千零五十八块卜骨。这部书的出版对1911年在安阳出土商代都城遗址有直接帮助。此后，用科学的方法重建富有浓厚宗教色彩的古代文明成为可能。

今天，“龙骨”仍被用作药材，这是革命后的现代社会里过去依然存在的明证。我们相信这些“龙骨”已不再是早期的化石或刻有文字的甲骨，但是，骨粉中的钙质和其他矿物质据说对治疗某些疾病有功效，因而仍作药用。

最近以及正在进行的考古发掘使得我们可以推论古代的历史。基于这些发现，史学界开创性的变革正在形成。考古发掘的证据可能未必十分完全，也未必能使我们覆盖“北京人”和商代甲骨两者之间的时间鸿沟，但它们已足以让学者们接受传说中提及的夏、商、周三代。夏代虽然没有文字记载，但现有不少夏代遗迹使我们至少可以将已知的中国历史推到公元前四千多年或更早。因此，对我们来说，“古代中国”是指所谓史前中国，包括商和周两代。

考古学的发现揭示了史前、甚至远在夏代以前的中国文明的宗教性的一面。至于公元前四千年晚期到三千年早期，则有实物，包括陶器上类似文字的标记，刻在各种动物骨块上大抵用来占卜的甲骨文，还有粘土制成的阴茎形器皿，这显然和祖先崇拜有关。

此外，神话也为我们提供了见证。中国古代神话颇为零碎，多散见于后来编辑的典籍之中，而这些典籍却带有对古代

神话加以非神话式的编辑改动的痕迹。考古学的发现给我们勾勒出—幅初民战争和暴力的图画，那时的武士常用战马和战车陪葬；神话则描绘了一个传说中的神和英雄的时代，尤其是那个一向被称为三皇五帝的圣贤统治的时代。

古圣人是谁

“圣”字在古代典籍里经常出现，用来指一个有智慧、有德行的人，多为古代的统治者。从词源学来看，甲骨文里的“圣”字由一只大耳朵和一张小口组成，可能意味着聆听（也许是指聆听神灵的话）和传播听到的话。三皇的名字告诉我们其传说的特性，也揭示出其对文化形成的贡献。三皇有时被称为“天皇”“地皇”和“人皇”，又被叫做“伏羲”（驯兽者）、“燧人”（造火者）和“神农”（神明的农夫）。三皇可能是中国古代文化三个发展阶段的拟人化，在后来的文献里他们又被歌颂为创造文化的英雄。

约在五十年前，顾颉刚、杨向奎和其他持批判态度的中国历史学家提出，这些传说中的圣王是初民崇拜的神祇。他们的这一假设基于对早期文献（包括经、史和神话）中零星资料做仔细的批判的研究。他们的理论将三皇五帝与代表至高无上的存在的“太一”联系起来，推断三皇五帝本属神话里的神祇，只是在周末将神话历史化时才被视为人。

究竟这些圣王是神还是人？答案在于“神”是指至高无上的存在，还是指祖先亡灵，或是指部落所信奉的神。认为古代圣王是神的象征的学者多未能就“神”的定义达成一致见解。如顾颉刚等认为三皇五帝代表一个至高无上的存在，一位人格神；但其他学者则以这些圣王为祖先亡灵的—代表，地位低于至高无上的神，或者较接近图腾理论。所谓图腾理论是指一个部落以某一动物或植物为其祖先，将其当作本部落的象征。把图

腾解释说用于古代中国，学者们便推断甲骨文和金文中不少象形文字源自某些部落的图腾动物。如舜与凤鸟相关，故应是鸟族的祖先；而治水的大禹则与神话中的蛟龙有联系，故应是爬虫族的祖先。然而，中国古代社会是否可以算作图腾社会取决于我们怎样解释这些象征，因此，图腾说亦只能作为一种理论假说。

古代圣王是神明还是古代部落的图腾象征，虽然未必和原始宗教的狂热色彩有直接关系，但是，它们表明中国文化发展史上曾有这样一个时代，那时人与神之间的沟通至为重要。在人与神的交流中，圣人可能是神的代表，也可能是人神交流的中介或是祖先的亡灵。（近年来四川广汉三星堆有新出土文物，包括青铜人形雕像。饶宗颐与其他学者认为可能是代表古蜀人心目中的大圣，是接受祭祀的对象）

占 卜

采用动物的肩胛骨作为占卜材料，从骨的颜色、裂痕和其他特征来推断将来的吉凶是古代社会一种十分普遍的、神圣的风俗。在欧洲、近东和北非，人们多以刮净肉的骨块的自然纹理来定吉凶，而在亚洲北部和中部地区以及北美，古人用火烧烤卜骨，制造预示吉凶的裂纹。

公元前四千年晚期，居住在中国北部的新石器时代的居民似乎是最早用动物肩胛骨占卜的人群。他们用火烧烤胛骨，然后释读烧烤后出现的裂痕。这一风俗到商代达到全盛期，除了肩胛骨以外也广泛使用龟甲。占问前，骨块和龟甲都经过仔细的准备，分别凿出凹槽以便经火烤之后裂痕更有系统。事后还要刻上文字，不但记下占卜的缘由和结果，有时连应验的效果也加以记载，以证明占问的灵验。商代覆灭后，这类占卜活动在周初仍继续进行，但过了不久便日渐式微了。

从后期的记录和历史文献如汉代撰成的《史记》中，我们可以知道这些甲骨的准备方法，大抵它们是来自祭牲的身上。当时的人相信这些祭牲有神奇的力量，可以协助人与另一个世界的祖先沟通。占卜一般由君王主持，在宗庙里举行。对占卜的仪式我们也有所了解，占卜的对象多是祖先的亡灵。资料还告诉我们如何用火烧甲骨，裂痕怎样出现。我们还知道在甲骨上刻下文字的不是占人和释卜人。至于裂痕如何解释、如何对所问的事情作出是或否的推断，我们则不得而知。而裂痕的形状与角度和刻在上面的结果亦无明显的关系可供我们推测当时的解释方法。有证据表明当时使用了占卜手册，可惜今已失传。但是，我们不能确定裂痕解释的逻辑是否依据这些手册，还是靠一些更高层次的思维方法。

甲骨文上的文字记载中，一个相当于今天“宾”的字经常出现在祖先亡灵与君王之间。这个字可能指君王接待某一位祖先的亡灵，或迎接上帝，或至少是指在某一种狂热状态中王与祖先亡灵相遇。至于君王如何迎接祖先则不很清楚，大抵当时的仪式中有歌舞，有盛在青铜器皿里的酒饌。酒的消耗量可能相当大，足以导致狂热情绪产生。至于所谓“宾”可能是稍后（但依然十分古老）担当“尸”的原型。这些“尸”是神灵的代 表。神降在他们身上，人向他们贡献祭品。但是，这类降神活动除了在祭祀时举行是否也会在占卜活动中出现（而占卜常常在重大的祭礼前举行），现存资料不能提供完满的解答，所以还是让我们把注意力转到那些“神职人员”如占人和祝身上吧。

古代中国专治占卜的是怎样的人物？他们只是精通礼仪的专职人员还是具有超凡能力、可以进入恍惚的神交境界的巫？明确地分辨占人的身份和职责颇不容易，所幸甲骨上刻有他们

的名称可供参考。仅就占卜仪式而言，有下列三种职责：负责提问的占人，主管占卜仪式本身（包括烧烤甲骨）的人员以及负责解释甲骨的人。此外，还可能有主祭和助手。若是君王占卜，还有史官将整个仪式记录下来。君王所占的事务多与国家大事或君王的私人生活有关，目的是请超自然的力参与自然和人生，是祈求神灵的祝福和避免祸患与惩罚。所以，古代中国（现代也不例外）的占卜活动和世界其他地方，如古代苏美尔—巴比伦宗教的同类活动本质上是一样的。

商代的占卜以用甲骨为主，亦用蓍草。商亡以后，蓍草渐渐取代了甲骨。而在周时，特别是《易经》问世后，蓍草更是日益普及。可惜蓍茎不易保存，不能像甲骨那样存留下来。因此，关于用蓍草占卜的方法我们只有依靠当时的文献和参照今天仍沿用的类似方法。那时负责占卜的人既主持占卜仪式又负责解释占卜的结果，而解释的方法则依据当时使用的三种占卜手册中的一种。这些手册的核心部分大抵不出《易经》六十四卦象，这六十四卦象由八卦变化演绎而成，每个卦又是由三条或连或断的线组成。今天，占卜仍有用《易经》的，占卜者把弄蓍草像玩纸牌一样。不过，大约这种方法颇费时间，在台湾、南朝鲜和东南亚多已改用硬币，放进龟型容器里摇动一会儿倒出来，由硬币底面的不同排列作出推算。一般看来，这样的占卜活动多是机械进行的，没有任何狂热的成分。

古代占卜活动中还有一些擅长释梦的占人，他们似乎是根据星象占梦。当时还有另外一类星相家，其责任是解释包括日蚀月蚀在内的天象。这两种占卜活动也没有狂热表现的直接证据。

商的覆灭似乎使宫廷中的占卜热潮大大减退，虽然占卜活动仍很重要而且在民间十分普及。公元前 3 世纪时已经可以听

到怀疑占卜的声音，这表明当时人们对依赖超自然的力量已渐渐感到不满，一个新时代——人本主义的时代已经来临了。

《楚辞》中有一段记载讲到被放逐的大夫屈原因为心绪不宁，去见“大卜”詹尹为他开解。屈原的问题提得很明确、尖锐，他要詹尹直截了当地回答他：

屈原曰：“吾宁悃悃款款朴以忠乎？将送往劳来斯无穷乎？宁诛锄草茅以力耕乎？将游大人以成名乎？宁正言不讳以危身乎？将从俗富贵以偷生乎？宁超然高举以保真乎？将足訾栗斯，嚄唶孺儿以事妇人乎？宁廉洁正直以自清乎？将突梯滑稽，如脂如韦以洁楹乎？……”

詹尹乃释策而谢，曰：“夫尺有所短，寸有所长；物有所不足，智有所不明，数有所不逮，神有所不通。用君之心，行君之意，龟策诚不能知此事。”

屈原所渴望得到解答的可能并不难，但他的问题却不是龟甲蓍草所能回答的，困扰他的是道德抉择，这是占卜预言力不能及的。然而，故事中的占人自认无能为力，这一点意义深远：它不单揭示了占卜的局限，更象征着一个新时代的崛起。在这个新时代里，人将更依重自己的力量和自己的道德直觉，而不再依赖于占卜了。

祭 祀

占卜总要导向其他事物：它可能是有用的手段，但它不能代替其他更为重要的礼仪。人们占卜，因为他们相信神灵的存在以及神灵保佑人的能力。因此，占卜只是与神灵沟通的方法之一。正如众多的甲骨文记载所示，古代的占卜和祭祀有密切的关系，前者往往是后者的准备工作。

中国人和古希伯来人一样，相信世界分成三层：上为“天”，下为“幽冥世界”，人居住的大地介于两者之间。他们

深信，人死后魂会升到天上，而魄则沉沦到地下。这一观念虽然在周时才形成，但在商代的宗教信仰以及占卜和祭祀习俗中也可见其端倪。而且，亡魂并不是“囚禁”在幽冥世界中。例如，王室的祖先或许因其和神有特殊的关系，在亡灵中享有特权，它们住在“高高在上”的地方，与神同在，对世人仍然掌有奖赏保护或是处罚诅咒的权力。这些王室祖先已离开人间，却仍受后人的供奉和接受他们所献的血祭。

“祭”字据说是从一幅祭祀神灵的图画演变而来：祭坛上摆设的肉和酒是献给神灵的祭品。祭祀起初只是向亡灵供奉食物的简单仪式。据商代甲骨文的记载，享有祭品的已不仅仅是天神了。后来的文献详细地描述了一套繁复的朝廷祭礼，每种祭祀有各自的名称，而祭祀对象已包括了天神地祇和祖先亡灵。

祭祀中的祭品是什么？献祭的程序又如何？关于这些问题，甲骨文、金文和后来的典籍都有详尽的记载。祭品一般以牛、羊、猪三牲为主，重要的祭祀多用幼牛，玉帛也可用作祭品。祭牲必须是上好的，不能有缺陷。献祭时，祭牲被带到献祭的地方由主祭在助手的协助下将祭牲开膛宰杀。他们割下祭牲的脂肪来烧，以飘出的烟邀请神灵降临，内脏也要清理烤熟。宗庙里某些殿堂院落是进行祭祀的场所，大小形状各不相同的青铜器皿则用来盛放生熟祭肉。

神 祇

一般说来，神可分为四类。最高的是“帝”或“上帝”，在上帝之下有各种自然神，正如人间皇帝统辖群臣一样。“帝”字的渊源有许多不同的说法。“帝”常被视为至高无上的神，相当于西方的“God”。在占卜的时候，人们会特别向“帝”求问关于日蚀和月蚀的征兆，因为这些自然现象在古代人的心口

中是上天对人的行为不悦的象征。

商代时，“帝”的形象是超然的、非人格化的，帝或许是位创造的主宰。到了周代，人们多称“帝”为“天”。“天”的字形是一个有着硕大的头颅的人。这个字在金文中经常出现，它代表一个人格神，它关注人间的事物。“天”也可能是周王室供奉的祖先。周灭商后，这两种原本截然不同的信仰崇拜混淆融合起来，因而导致后人用“帝”和“天”同指最高的人格神。

第二类神灵是商代甲骨文中经常出现的各种自然神，包括天神如日、月、风、云、雨、雪；地祇“社”，“稷”，、河流、山川与东西王母（东西王母可能是日神和月神，也可能是“帝”的两位妻子）。这众多的神在“帝”的直接管辖之下，但它们也以不同形式受到人的供奉敬仰。这表明从古至今中国宗教的复杂性：中国宗教并非单纯的祖先崇拜，而是祖先崇拜融入神灵崇拜。

第三类是人的远祖，他们大都是半神半人的形象，历代的上室都追奉他们做祖先，后来的王族以及朝廷重臣亡灵，不论是男是女都敬仰他们。夏、商、周三代据说是三个不同的民族建立的，三代无一例外都追溯到神话传说中的人物做其祖先。夏代溯源到圣贤大禹，据说夏的祖先是石启而生。商代的远祖也是神话中的英雄，传说他的母亲吞吃玄鸟蛋而受孕。而周的祖先稷，据称他母亲是履“帝”的足印后受孕的。

第四类神是其他祖先亡灵，地位低于那些远祖。他们是平民百姓而不是王公贵胄的祖先。这类祖先崇拜在早期文献中出现的较少，直到后来才广泛流行。或许这些祖先亡灵便是所谓“鬼”。“鬼”字的字形酷似一个人戴着一副很大的面具，也许意味着一种陌生怪异的感觉。

人 祭

远古时代是否有人祭？今天的学者一致认为人祭是一种世界性的宗教现象，中国也不会例外。《史记》中曾提到晋惠公被秦国所擒，险些做了献给上帝的牺牲，幸得周天子和晋公的同胞姊妹秦国公夫人干预才得以幸免。

人祭并不一定都牺牲在祭坛上，还有人被迫为主人殉葬，这与古埃及的情形颇为相似。《诗经》里有一首诗记载了殉葬人在步入坟墓前的悲伤，记的是秦穆公死后殉葬的情况（秦穆公死于公元前 621 年）：

交交黄鸟，止于棘，谁从穆公，子车奄息。维此奄息，百夫之特，临其穴，惴惴其栗。彼苍天者，歼我良人，如可赎兮，人百其身。（《诗经·黄鸟》）

秦朝万国之君秦始皇死的时候，所有修建地下陵墓的工匠和后宫没有生养过的嫔妃都做了他的陪葬。最近，考古学家又发掘出和真人一样大小的兵马俑，这支由兵马俑组成的庞大的军队也是秦始皇的陪葬。典籍文献证实人祭的存在，却毫无嘉许之意。如《礼记》中有一个故事讲述孔子的一名弟子告诉他兄弟的寡妇，人祭有碍于礼，不应遵从。

“祝”是何许人

西方语言中，“祭司”（priest）是指那些具有与神灵沟通的特殊能力的宗教专门人士。他们以带领人们敬拜为务，祭司是一种职业，也指社会中的一个特别的阶层。祭司偶尔也兼任其他专门人员的职能，譬如巫医、占人或魔法师，但通常他们的身份是具有对神灵的特别知识和专门技能因而可以主持祭拜职能的人。祭司做中介的能力取决于他影响超自然存在和神祇的能力，而魔法师支配自然的能力则依赖于适当地运用咒语和巫术等技能。

问题是古代中国的宗教专业人士是什么人？他们是祭司还是魔法师，还是身兼二职？中国是否和其他古代文明社会、特别是近东一样，有一个近乎祭司的阶层？被称为“祝”的这些献身宗教的人是何许人？问题在于，虽然古代中国的祭祀活动因享用祭品的主体不同，名称各异，有神祇、精灵和祖先，却没有一个和英语中的“priest”同义的词。学者专家们倾向于把中国宗教泛称为“萨满”的宗教。“萨满”（shamans）在中文里称为“巫”或“巫祝”。但是，巫或巫祝是什么人？是否可以真正区分古代中国的宗教专门人士，区分古人、祭司和巫？

根据汉代的辞书《说文解字》，“巫”是服侍不见形迹的精灵并能用舞蹈招来精灵的人。“巫”字还可以指擅长舞蹈的人，或是指一个双手捧着施法术或是占卜器具的人。“巫”显然是那些通过礼仪或舞蹈进入迷狂状态，然后又向人们传达神灵的意愿的人。中文里，“巫”字常常和“祝”字连用，而“祝”字的含义是通过口与神明交流沟通。甲骨文中的“祝”字为一个跪在祭坛前的人，而汉代辞书中，“祝”字意为女巫。“巫祝”一词可以指一个人，也可以指两个人，或者指担当不同职责的两种人——在古代尤其是这样。用来指巫或萨满时，其特殊技能包括舞蹈祈雨、与神灵沟通，或许还预言吉凶、治病、占梦。另一种说法是，“巫”指人间与神界的中介，而“祝”则是神的代言人，他向人传达神的意旨，他熟知礼仪咒语。

“祝”似乎是官方教士阶层的成员，古时候，他们专门负责祭祖的仪式，也可以把他们看作是国教的祭司和执事，专门负责主持祭礼。特别是在战国时期，巫走上了下坡路，而祝的地位日见提高，其职责包括祈祷上天的福佑，特别是祈求丰年。考虑到祝的符咒被认为灵验，祝也可以称为术士。然而，祝与巫不同，他们不具备进入迷狂状态的能力。

“巫术宗教”

上面我们讨论了占人、祝或祭司，那么，巫（萨满）是些什么人？古代中国的这三种宗教专业人士之间是否有泾渭分明的分界？如果没有的话，我们是否可以说这三种宗教专业人士都多少带有萨满的特点？

“萨满”一词源自亚洲北部，特别是西伯利亚地区（通古斯语作 *saman*）。意指一个男人或女人，他 / 她掌握并精通“进入迷狂状态的技术”，借此他 / 她具有与神对话的特殊能力。

从定义上看，萨满都有迷狂交神的特点。据说，当人训练做萨满时，必先经过启蒙的迷狂经历，如病痛、异梦和进入神志恍惚状态。接着便是由有经验的老巫在理论和实践上加以指导。无论如何，萨满总是要有入初迷狂的经历，其中包括与某位神祇神秘的交合，这便决定了这位萨满的“职能”。传说萨满能看见幻象。看见神灵显现，这些神灵包括死者亡灵和动物精灵在恍惚状态中，萨满用神秘的语言（类似动物语言）与神灵交流；他们还可以凌空升起，用法术飞上天空或下到阴间（如在降神的恍惚状态之中）；他们不怕火烧，能医治各种疾病。据说在中国，萨满还有降雨的神能。

韦利（*Arthur Waley*）把古代中国的巫描写为神灵崇拜的中介、驱魔者、先知、占人、求雨家、释梦家和巫医。他说：“中国的巫确实和西伯利亚通古斯的‘萨满’十分接近。我们大可把巫译成‘*shaman*’。”^①

我们曾在前面提及“祝”是国家雇用的祭司，而巫则不然。巫可以来自社会各阶层，他们是由所侍奉的神选定，故有些巫只侍奉自己的神。不过，大部分巫都能与几位神灵交好，

^① *The Nine songs* . Introduction, P. 9, 1955.

尤其是和祖先亡灵。若按功能来划分巫的类别，巫则可分为灵媒、巫医、驱魔者、占梦者、求雨者等。

《国语》里有一段话可以帮助我们更清楚地了解什么是巫：

古者民神不杂，民之精爽不貳者，而又能斋肃衷正。其知能上下比义，其圣能光远宣明，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则神降之，在男曰觋，在女曰巫。是使制神之处位主次，而为之性器时服。

由此可见，“巫”和“觋”都是古代神人相交的中介。到商代，巫的地位已降至单纯的歌舞祈雨，而觋则日受器重。和西伯利亚地区的萨满不同，巫觋在祭祀礼仪中都担当一些次要的角色。和官方指派的祝一样，巫觋也祈祷诅咒。不过，巫另有一特长，就是能够请神灵降临，聆听人的祈祷，他们还能将病人或死者的魂召唤回来。

《楚辞》中的《九歌》收集了不少诗歌，对巫的这一特长有详尽的描绘。《楚辞》出自公元前 4 世纪中叶的中国南方，即由今天的湖南、湖北、安徽、河南和四川等省的部分地区组成，约相当于当时中国国土的三分之一。在《九歌》里，巫觋和神灵的关系被描写成短暂的爱情：或是女神爱上了觋，或是男神爱上了巫，其情怀氛围常常是渴望和幽怨：

浴兰汤兮沐芳，华采衣兮若英……

君皇皇兮既降，远举兮云中……

思夫君兮太息，极劳心兮……

巫觋的另一个重要职责是为病人或死者招魂。有一个时期，只要死了人就要为他 / 她招魂。死者的亲属爬上屋顶，举着死者的衣服，大声呼唤亡魂回归故宅。（参看《礼记·礼运篇》）

《楚辞》中有一篇叫《招魂》，描绘了一幕戏剧性的招魂场

面。巫以别处不宜居住为理由，恳求亡魂尽快归来：

魂归来兮！东方不可以托些。长人千仞，惟魂是索些。十日代出，流金铄石。彼皆习之，魂往必释些，归来归来！不可以托些。

魂归来兮！南方不可以止些。雕题黑齿，得人肉以祀，以其骨为醢……

魂归来兮！西方之害，流沙千里些。旋入雷渊，靡散而不可止些……

魂归来兮！北方不可以止些。增冰峨峨，飞雪千里些。归来归来！不可以久些。

魂归来兮！君无上天些。虎豹九关，啄害下人些……

魂归来兮！君无下此幽都些，土伯九约，其角觺觺些……

归来归来！恐自遗灾些。

（《楚辞·招魂篇》）

由此可见，巫和祝是有分别的，但差异不鲜明。而二者的界线在古代帝王集宗教和政治领袖于一身的情况下便更加模糊了。

身兼太卜、太祝、太巫的君王

君王除了统管所有占人和占卜活动以外，也是太祝。他掌管一切祭祀活动，统辖所有的祝，而巫也不例外。因此，君王又同时是巫之首，统率全国的巫覡。如果君王既是政治领袖又是宗教领袖，难道我们不可以接受王权神授的说法，承认王是神或半神之后，不应看到王权巫术的一面吗？换句话说，每一朝代的开国之君有没有可能是一位强有力的巫呢？他的后嗣是否也同样继承了他的能力？要回答这些问题，我们必须深入地探讨王权问题。

“工”字在甲骨文中经常出现。有人说“王”的字形代表地上的一团火，也有人认为代表一把斧头。无论如何，“王”字都是指政治领袖和他的祖先。法国汉学家方迈德认为“王”与另外一个代表“男性”的字有关，故“王”字应解释为一个男性的君王，氏族的首领或创始者——祖先权力的继承人。这样，他认为应在家庭和家长制的大前提下来解释“王权”。^①此外，古代的王多自称是神明的后嗣，无论这血缘关系是否应从图腾角度还是从其他角度来理解。神明的后嗣无疑意味着可以直接接触超自然存在，因而，古代的王自称为“天子”。不过，中国历代君王并没有像日本天皇那样以神灵自居。中日在这方面的差别颇似古代美索不达米亚人和埃及人对王权的不同观念。在埃及，法老是降临人间的神，而巴比伦的王不是神而是人，他的责任是维系神灵与人类社会的和谐关系。

古代君王是否也是巫？回答这个问题的方法之一是研究一下那些讲述开国之君的传说。神话传说中的夏禹据说走路的姿态十分奇特，好像巫的舞步。至于商汤，经典文献对他的记载都比较理性化。然而，有些典籍说夏以后连年大旱，古人告诉商汤只有人祭才能息天怒。汤于是沐浴净身，端坐柴堆上，准备自焚祭献上帝。但在火刚刚燃起之际，天忽降大雨将火扑灭。

《墨子》“兼爱上”对商汤献祭时的祷告有下述记载：

惟予小子履，敢用元牡上天，曰：今天大旱，即当朕身履，未知得罪于天下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，罔在帝心。万方有罪，即当朕身。朕身有罪，无及万方。商汤自我牺牲的举动是个很好的例子，说明王既是祝又是

^① *Wangdao ou la Voie Royale*. Vol. 2, 13~18, Paris, 1980.

牺牲品，同时王还扮演了求雨的巫的角色。此外，祭祀之前先有占卜，也在意料之中。更值得我们注意的是其中的赎罪感，包括商汤的及其臣民的罪孽。

《书经》中有一句话经常出现，即在引上的话时用“王若曰”。其中难解释的是中间的“若”字。一些文字学家把这句话解为：“当王神灵附体时，说。”这样，王似乎是在神灵附体的恍惚状态下讲话，传达神的意志，或者至少周围的人这么认为。后来，“若”字的字义失传，因而不少中国诠释家和西方译者都将这句话解释为“王如此说”。无论如何，在古代中国，王是典籍中的“惟一的人”，他是神灵与人之间的中介，无论何时何地，他都是太祝、太巫，也是政治和军事领袖。汤的例子说明，王要为在自然界和社会中发生的一切负责任。的确，正如封建家长在自己的家族里主持家族的礼仪，封建君王则在自己的王国里主持众多的礼仪。但是，家长与君王各司其职，王替天下行使职权。

不少西方学者，也包括一些大陆学者遵循马克思、韦伯和魏特夫（Karl Wittfogel）等人的传统，以普遍的经济发展规律把古代中国崛起解释为一个由君主统治的政治社会。马克思提出了“亚细亚生产方式”的理论，指出疏导河流、开凿运河、兴修水利导致了官僚机构诞生，决定了中国的生产模式。研究中国古代史的史学家和考古学家张光直却持不同见解。他认为政治权力的集结主要来自那些借占人、巫术和新发明的文字而自称与神灵有特别沟通途径的人物及其家族。^① 我的立场在两者之间。古代政治社会的发展，社会、经济因素十分重要；与此同时，宗教信仰也深深影响了古代中国社会与政治的前途，

^① K. C. Chang, *Art, Myth and Ritual*, Ch. 7, Cambridge, Mass.

上至君王贵族下至平民百姓，宗教都与他们的命运息息相关。

商代和周初的君王以及朝中的贤臣都被后人尊为圣人，与三皇五帝如黄帝、尧、舜并列。他们实际上是有神力的巫。这不是说历代继位的君王都是大能的巫，而是指王权本身的特性，这是因为王室的祖先显然拥有神授的权力。此外，我们已经说过“圣”字是由一只大耳朵和一张小口组成。那么，古代商周的英主贤臣之所以伟大是不是由于他们能够听到上帝和祖先的启示，并作他们的喉舌传递他们的旨意呢？

古日本的巫王

中国的邻邦中，不难发现君王与巫集于一身的类似现象。日本天皇的“神性”足以说明其巫术宗教的渊源。事实上，不少早期的日本统治者是女人，也就是说女巫。最著名的例子便是公元 2 世纪末至 3 世纪初统治日本大和王朝的卑弥女皇。

《三国志·魏志》里有一段关于她的记载：

“倭人”乃共立一女子为王，名卑弥。呼事鬼道能惑众，年已长大无夫婿，有男第佐治国。自立为王以来少有见者。以婢千人自侍，唯有男子一人，给饮食传辞、出入居处。

这位身具异能的女皇登基时年仅十四五岁，她的统治延续了六十八年。她的性格与行为可说是典型的巫王。一些史学家更称她是天照大神的化身，是日本王族的祖先。（Ichiro Hori 谈日本巫术的一章，188 页）

古代宗教的“神人合一”

聆听神灵训示、作其代言人，这不正是古代巫、祝的职能吗？或许并非每一位中国或日本君王都具有与神灵沟通的异能，但他们都可能是具有这种能力的人的后裔。换句话说，君主制度是巫术的神异力量的制度化，而君王至少在名义上仍然

身兼太卜、女祝和太巫三重身份。如果后来的君王失去了祖上的神能，他们则继续应用那些具有通灵能力、能随意召来神灵的职业宗教人员。因此，中国古代社会的宗教活动，无论是占卜、祭祀、祈雨、神医等等，都源自这种有特异功能的人与神之间的特殊关系。所有的宗教礼仪在象征意义上、有时也在事实上指向人和神的这种充满狂热色彩的原始契合。

我们曾分别在占卜、祭祀和君主制等节中多次提到祖先亡灵。在祖先亡灵崇拜占统辖地位的社会与文化中，先人亡灵与后人间的沟通维系了神人的契合，而各种礼仪的核心是为了保持后人和祖先的联系。因而，持守礼仪显示了巫术宗教的特性。虽然我们没有关于巫术经历的文字记载，但在某些礼仪活动中可以发现巫术的痕迹。譬如在家庭的祭祀里一般由长子任祝，占问后常常指派一个孙儿或侄儿充当“尸”，作为先人的代表接受后人的供奉。“尸”并不仅仅表演先人的角色，据说他有祖先的亡灵附在身上，称为“神”，正如巫称为“灵”。因此，在后人心目中，祖先借着尸的身体降临，接受他们的奉献，亦通过尸的口对他们的奉献予以嘉许并许诺庇护和福佑。以下是对一次王室祭祖的生动记载，祭礼中有多位尸在场：

济济跼跼，絜尔牛羊，以往烝尝。

或剥或亨，或肆或将。祝祭于枋，

祀事孔明。先祖是皇，神保是飨。

孝孙有庆，报以介福，万寿无疆。

……

礼仪既备，钟鼓既成。孝孙徂位，

工祝致告。神具醉止，皇尸载起，

钟鼓送尸，神保聿归……

神嗜饮食，伎君考寿。孔惠孔时，
维其尽之。子子孙孙，勿替引之。

（《诗经·楚茨》）

以上所记是否仅是一种仪式，仅为重演远古时代祖先降临的情况，还是在狂热的氛围中祖先亡灵真的降临，与后人交流沟通？

结语：巫与灵媒

我们在本章开始处提及新加坡的通灵活动，而结尾处又多次指出古代中国宗教的狂热特性和巫术色彩。巫和灵媒是否有明显的分别？韦利认为可以从巫的舞动和灵媒的静止加以区分。我同意这一区分方法。确实，巫一般有神授能力，而尸则不一定总是职业人员。此外，还可以从降神时的举止来划分。例如，尸多是以个人冥想，达到一种超然的心灵境界，因而“端坐不动”。我认为这是一种个人的宗教，而巫则参与公开或半公开的通灵活动，其中包括一些所谓的“神迹”，他们是专业的通灵者，这是我所谓的巫术宗教。或许这一分别在今天比在古代更为明显，关键在于专业与非专业通灵者在控制其通灵状态上是否收发自如。此外，今天的公开通灵活动中包含了许多不同类型的狂热表现，从静止不动到戏剧性的自残都具有韦利所谓的巫术宗教特色。

布莱克（Carmen Blacker）在 *Catalpa Bou* 一书中指出日本民间宗教也有类似的分别。布莱克把这两种都称作巫，但她却做了如下区分：第一类是那些作神灵显现的媒介（Miko），他们让神灵附体，担当神灵的代言人；而另一类是那些“修炼道”（Shugendō）的隐士，他们的主要职责是驱除带来疾病和疯狂的恶魔，其能力来自不断的严格修炼，包括斋戒、在瀑布下磨练自己以及象征性的或是“幻术的”游历天外。布莱克等学

者认为，许多日本“新兴宗教”的创始人都是具有巫术能力的人物，如 19 世纪的天理教女创始人中山三木，大本教的出口存沃和 20 世纪天象光体神宫教（俗称舞蹈教）的北村小夜。

最后，古代原始宗教到今天仍然在中国和东南亚地区的民间宗教里得以保存下来，这对我们有什么启迪？不错，祝的职能已经随着儒释道三教的兴起发生了很大的改变，但占卜、巫术等活动却没有消失，而且影响匪浅。四千年前的王室贵族的宗教活动竟然能保存到今天，当然无论在形式和地位方面都有很大变动。昔日由国家主持的占卜、巫术和祭礼已不复见，早随商代的覆灭而消亡，但占卜、通灵、祭祀，尤其是以熟食作祭品却经历千百载而不衰。古代宗教中神灵与人之间的神秘的契合演化成“天人合一”的哲学思想，成为儒道两家思想的重要组成部分。这是我从古代宗教的研究中得到的一种启示。

二、儒学，“宗教”还是道德哲学？

导论

任何到北京的游客，除了访问故宫外，必会到天坛一游。天坛位于紫禁城外一个宽阔的公园里，它包括几座古典的建筑物：著名的圆形祈年殿，殿顶覆盖着象征天空的蓝色琉璃瓦，更令人瞩目的还是坛外三层露天石阶，这就是以前祭天礼仪中放置祭坛的地方。每逢冬至，皇帝都会在最顶一层的中央献祭敬拜上帝。

到天坛的游客常常会问：这是属于哪一个宗教的祭坛呢？正确的答案是：属于中国宗教。但中国宗教又如何界定呢？传统观念都以儒教和道教为中国本土宗教。但是我们必须更仔细地界定中国宗教，中国宗教包括自然崇拜的一面，而后来分别

被佛教和道教容纳改化。因此，以祭天被儒家传统接纳来看，天坛可算是一座儒教的庙宇。而儒家经典之一的《礼记》中亦详尽地记载了祭天礼仪的种种细节。不过，儒家传统又如何界定呢？是儒“家”？还是儒“教”？这是我们要探讨的问题。

在详细回答这些问题以前，我们要先注意近年儒学日益受到重视的现象。不少人认为所谓的“work ethic”（勤劳）是促成现今亚太地区经济繁荣的重要因素。1987年8月，一个国际学术讨论会在孔子出生地曲阜举行，以“孔子及儒学”为主题，这一研讨会由中国孔子学会及新加坡东亚哲学研究所联合举办。同年11月，另一国际孔学会议在台北举行，由台湾的孔孟学会及哲学会合办。同年12月，香港中文大学中文系也以“儒家与文化”为主题召开学术会议。1988年6月，在香港亦举办了一个关于儒学与基督教对话的学术会议。此外，新加坡东亚哲学研究所在1988年8月末举行了华语的孔学座谈会。联邦德国阿登诺基金会在1988年秋赞助举办关于儒学的学术会议。在这一情况之下，中国大陆的情形又如何？儒学在中国大陆是否也得到复兴？它的未来又如何？它的道德价值能否为中国以外的社会、文化作出贡献呢？

要详细地、有系统地回答这些问题，首先，我们要探索以孔子为首的“儒学”的渊源。此外，根据本书的宗旨，我们将讨论儒学是不是宗教，甚至儒学本身有没有宗教的层次等问题。这些问题近年来在大陆多次讨论，但至今仍未有定论。不过，在大陆学者的讨论之中，“哲学”“宗教”这些名词含有预设的价值取向。在他们看来，称一传统为“宗教”，就是给予它低于“哲学”、高于“迷信”的地位。

首先，今天大多数人都会同意儒学是“道德人本主义”，而儒学对人性的重视也确是它的优点。因此，我们会以儒学为

一道德人本主义哲学的角度去看儒学在中国古代崛起的情形，并探讨它是否同时有宗教性的一面。不过，我们不会只限于古代，也会讨论近代、甚至现代儒学的优劣及其前途。

人本主义的兴起

“宗教”一词直到 19 世纪末期才在中国辞汇中出现，它是经日本人翻译西方著作和术语传入中国，“哲学”一词也不例外。在此以前，一般都以“教”字泛指各种精神和学术传统，相当于西方哲学和宗教思想。中国传统辞汇中没有“宗教”一词，是否意味着中国根本没有宗教，或者缺乏西方人对宗教的体验？这种语言学决定论的推理是站不住脚的。我们同样可以说，因为中国传统辞汇中没有“人本主义”一词，所以中国根本没有发展出人本主义来！奇怪的是，那些反对中国有宗教及超自然存在的人多半认为中国文化是以人本主义为基础的，是只看重现实世界的道德哲学。

四千年前，在中国文化的萌芽期间祖先崇拜、祭祀、占卜等宗教活动是日常生活的重要部分。后来，周人兴起，以一具人格的上帝改化了商代宗教。这一“人格神”看顾人间万物，根据人的道德理性表现或赏或罚。因此，天意不再是神秘莫测而成为可知的、可理解的，并成为人一切理性活动的归依。宗教观念转化以后，人类历史显得更合理，人们逐渐体会到自己有掌握本身及历史命运的能力。

商王朝带领人民敬奉“鬼神”，周王朝则以“礼仪”和音乐来“教化”百姓。这象征着新时代的开始，中国人本主义的滥觞。周初君主多贤能，竭诚持守祭天、祭祖、爱民的责任，可惜后继者缺乏祖先的政治智慧，加之蛮族犯境，诸侯不满中央政权的衰败，遂起而争霸。这是一个动乱不安的时代。下面是一首作于公元前 8 世纪的诗歌，诗中表达了在乱世中对宗教

和上帝的质疑：

父母生我，胡俾我愈……

民之无辜，并其臣仆。

哀我人斯，于何从禄……

有泉上帝，伊谁云憎。

《诗经》的歌词似乎反映了《圣经》中《约伯记》记载的约伯在苦难中对神提出的质问。《约伯记》最后是以约伯通过质问而信心更新，而神的祝福再次降临到他。在中国，对宗教信念的质疑却在当时哲学思潮兴起中反映出来。中国人本主义就在这动荡的时代崛起。公元前 6 世纪以来，一群伟大的思想家的出现开创了中国哲学的黄金时代，促进了中国哲学思想的理性化，强调了人在宇宙内的中心位置，以及寻求社会秩序和谐的方向。这些哲学家对宗教和道德问题可能有不同观点，但是他们一致推崇人的理性和自主。以此，人的命运祸福不再受鬼神的掌握，而由人自己决定。古代宗教系统中的信念及礼仪虽然没有被遗弃，但其重要性却逐渐减退。人本主义成为中国文明成熟期的特征，人本主义的旨趣在哲学、历史及文学。假若我们只看自汉代以来已成熟的中国人本主义，它在汉前后的重大分别必会令我们感到十分惊讶。自从汉朝以后，古代的祭祀、占卜、巫术等宗教现象虽然仍旧存在，但是这种事情已不再像以前那样受人重视了。

正如古希腊哲学在对宗教信念的质疑中产生了如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等哲人，中国的人本主义亦有不少杰出人物。不过，中国传统都侧重于这些思想家的学派，而不在其个人身上。所以，英国的著名汉学家韦利教授在《中国古代三大思想体系》（*The Three Ways of Thought Ancient China*, 1939）一书中论及儒、道、法三大学派，而不像西方哲学界那样分别

讨论古希腊的苏格拉底、柏拉图等人物。（本书对于法家论述较少，因为法家基本上是反宗教的，法家学说不可能说有“宗教性”）

基于其起源对宗教信念的质疑，儒学有没有发展成为一个封闭的思想体系，一个世俗化的世界观呢？它是否仍能对超越，甚至对神的存在维持开放的态度？在回答这些问题以前，我们必先对“儒学”（Confucianism）下一个定义。“儒学”究竟是什么？西方称它为 Confucianism，按字面上解释，即“孔教”的意思，是一套整个由孔子创立的思想系统。其实这一西方术语并不准确。中国人一直都用“儒家”或“儒教”，意即儒者（饱读经书者）的教训或学派。从字源上看，“儒”与“懦”相关，实指那些古代失势的贵族，他们已不再是勇悍的武士，而靠他们对礼仪、历史、音乐、算术和射艺的知识为生（这也是胡适在《说儒》一篇论文中提出来的）。后来，“儒家”便成为由孔子开创，以其道德智慧代代相传发展而成的学派的总称。

孔子及其后学对人生意义和社会秩序的问题提供了一个道德性的答案，它塑造了中国两千年来哲学思想体系。但这道德答案在古代又是如何发展而成的呢？它固然不能凭空产生，但是要从当时社会中找寻其成因过程却也不容易，因为许多关于孔子及孔门学生的记载已深受传统儒学的影响，或是屡经后人编辑。不过，我们是否甘心接受孔子为《旧约》圣徒中的默基洗德（Melchisedech）式的传奇人物，在时空中突然白现，既没有师承，又孤寂地受二千年来后人所信仰？在传说多于历史可靠资料的情况之下，我们对孔子生平又能知道多少呢？

孔丘是谁

在近代因为知识分子对中国传统文化、尤其对儒家思想的

质疑，而产生了对孔子的历史性的探索与研究。这一尝试的目的是为了辨别传统的孔子的形象和史实中的孔子。20 世纪二三十年代发展的一套科学历史批判方法对这一追寻提供了一定的助力，这和神学界找寻历史上的耶稣的情况相似。

Confucius 一词是孔夫子的拉丁文译音。孔子名丘，字仲尼，鲁国人，生于今山东曲阜。关于他的生平、师承以及家庭的记载虽不少，但传说成分居多，所以不易整理出一幅可信的图画来。虽然他自述出身寒微，却有人称他是商王室的后人，祖父母来自宋国。他一生中担任的最高官职就是五十岁时出任鲁国司寇，这相当于现代的警察署长。在他周游列国的十多年中，他拜访了不少诸侯，却没有遇到一位君王能接纳他的意见。晚年他专心教育门生，以诗乐自娱，偶尔也与诸侯贵胄讨论世事。

孔子对他自己和他的成就有何自述呢？以下一段话可以帮助我们了解孔子对自身的认识及其使命感。文中亦显出孔子对礼仪的看重及“礼”为一切德行的衡量准则的看法。这也应该帮助我们欣赏他性格中的基本宗教情操和他对于天命所怀的深刻的敬畏。

子曰：吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。
(《论语·为政》)

这是孔子对其精神生命成长历程的自述。我们可以由此推测他的宗教感情：他相信人格天命的存在，而且努力追求对于天命的认识与遵行。不过他生于乱世，当时宗教信仰普遍受人怀疑。在这种背景之下，他的思想也促进了哲学思想的理性化。前一章中，我们对原始宗教里占卜、祭祀等现象的了解，能帮助我们理解这些人本主义哲学家对古代宗教的反应与疏

远，以及这一现象开拓出来的以人生道德为重心的新时代。

显然孔子的学说主要载于《论语》，这是孔子和学生的谈话记录。可是，儒家传统一般以《五经》为其主要经典。《五经》这套书包括不同的文体，有前章中已提及的《易经》《书经》《诗经》《礼记》（包括《仪礼》《礼记》和《周礼》）和《春秋》（《五经》以外还有第六经《乐记》，今已失传）。

以前的学者一直以为《五经》出于孔子，他或是编者，或是作者（尤指《春秋》而言）。但今天的学者已不再以此为然。不过，这些典籍的思想核心部分实与孔子有关系，甚至出于孔子之前，并反映出儒学的古代渊源。《五经》中每一部书都经历了漫长的成书过程，其中不少部分实出孔子以后。成书过程在秦始皇焚书之后更为复杂，许多古籍因被付诸一炬须靠学者们凭记忆才得以复原，其间错漏出入自不可免。到了汉代（公元前 125 年），《五经》成了当时取士的基本教科书，任何人若有志于仕途必须熟读《五经》，这就构成了儒学独尊的局面。

《五经》还被刻在石上。两千年米，环绕着《五经》发展了丰富的注疏传统，包括有不同的解释派别，这也促进形成了汉后经学的大局面。

“仁”指什么

儒学的伟大贡献是能在相对中发现绝对——即在相对的人际关系中，发现绝对的道德真理。孔子本人即以“忠”与“恕”教仁：

子曰：其恕乎，己所不欲，勿施于人。（《论语·卫灵公》）

这句话的后半段，被一般人称为“反面之金律”。

儒家学说的“五伦”是指“君臣”“父子”“夫妇”“兄弟”“朋友”五种关系。其中三伦是家庭成员间的关系，而其余二

伦亦以家庭模式为依据。如君臣之关系依于父子，朋友则依于兄弟。因此，儒家社会以大家庭自居，“四海之内，皆兄弟也”（《论语·颜渊》）。

这些关系确保了相应之责任：臣事君以忠，子事父以孝；但君亦应眷顾臣民，如父照顾子女一般。五伦所强调的是上下的关系，甚至在平辈关系如兄弟、朋友中，亦以长幼分尊卑，类似君臣的尊卑关系。父子关系中，孝道的其中一种表现是为祖先传宗接代，使祖宗香火不息，这成了千百年来一夫多妻制的道德支柱。

孔子学说的中心是“仁”这一德性。从字意和字源来看，“仁”与人际关系有关。“仁”与“忠”（忠心、良心）和“恕”（对人的尊重和体谅）有密切的关系。“仁”也不能与“礼”分开，虽然后者重于社会表现，而前者则强调人的内心。究竟“仁”是什么意思呢？有说是“善性”“恩慈”“人性”“仁慈”等。“仁”本是一种特定的德性，是君子对下人表现的仁。在孔子学说中，“仁”被升华为普遍德性，成为完人、圣人的条件。

“仁”源于人的情感和生命的根本取向。“仁”可解作“仁爱”“仁慈”“仁者爱人”。这是孟子对“仁”的解释（《孟子·离娄下》）。不错，“仁者，无不爱也”（《孟子·尽心上》）。不过孟子又说，“仁者，以其所爱，及其所不爱”（《孟子·尽心下》）。如《礼记》所述，另一位儒家思想家荀子亦以爱去了解“仁”。可是，儒家的仁与墨子的博爱不同。墨子提倡的“兼爱”是没有分别次序的爱。儒家却认为仁爱应有区别和层次。因此，他们认为对父母的爱是独特的（参《中庸》第二十章），他们坚持以孝悌为仁之本（《论语·学而》）。

儒学虽然特别着重血缘关系所维系的自然感情，但对人与

人之间的基本感情也并未忽视。孟子特别强调这一方面，他指出成人见到儿童快要跌入井中时，自然生出抢救的心，这不是为了想得到别人的称赞或是惧怕受到责备，而是受恻隐之心所驱使。孟子这个例子可说是《圣经》中的善良的撒马利亚人的儒家版本。

以血缘为本的自然感情亦成了生活行为的准则。在儒家看来，爱护自己的子女可以延及爱护别人的子女，孝敬自己的长辈亦可延及孝敬别人的父母长辈。自然感情遂成了达至博爱的起点和准则。

家庭关系也同样是社会生活的模式。孟子说，“老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。这些教诲成了历代儒者的座右铭，也构成中国家庭中的紧密联系，并促进儒家社会制度的稳定性，甚至在今日海外华侨家庭中仍发挥凝聚的作用。

儒学不单重视社会关系，也重视礼仪，包括宗教礼仪，因而有“礼教”之称。“礼”字源于“示”和“丰”，前者是敬拜，后者是敬拜用的器皿，有浓厚的宗教色彩。这在祭天和祭祖的种种仪式中，可见一斑。不过“礼”亦泛指一切人际关系、风俗习惯，甚至包括法律，是进德去恶的媒介。“礼”又指“礼貌”，即适当的行为。单就“礼”本身，可能会导致只求外表上合乎体统，如礼仪的外在化而缺乏内心的尊敬。因此，孔子强调内心的态度，不然礼仪会变成虚伪（参《论语·卫灵公》）；“祭神如神在”（《论语·八佾》）。在孔子看来，礼的重点不在外表的遵行，如献祭物、音乐等，“人而不仁，如礼何，人而不仁，如乐何”（《论语·八佾》）。

谈到祭礼，我们应注意孔子对一种礼仪特别反感，即祭祀中使用俑。“俑”是指那些陪葬用的人像，有装塞草藁而成，

也有木制的，它们装有活动的手足，十分生动。使用俑的目的是为在幽冥世界中仍能服侍主人。《孟子》中记载了孔子对用俑的人的严厉责备，认为他们不配有后（《孟子·梁惠王上》）。虽然当时用的是俑，是象征而非真人，但从孔子的严厉责备来看，他对人祭的否定是无可置疑的。

孔子以后的“儒学”：孟与荀

孔子以后的儒家继续发展他的思想，其中尤以孟子和荀子为主。他们的思想不仅在某些地方与孔子不同，更值得注意的是他们二者之间的分歧。不过，他们之间也有许多共同点，两人对儒学传统的建立皆作出了重大的贡献。另外还有墨子，他本属儒家，后来自立其说，创出独特的“墨家”思想。从某一角度来看，墨子的思想源于孔子所疏远的原始宗教思想。他主张鬼神的存在，认为鬼神监察人间事务且有赏善罚恶的权力。另外，他持守原始的上帝信仰，以上帝为一切生命之源，也肯定上帝泛爱世人。不过，墨子也有“理性”的一面，他崇尚俭朴，反对奢侈的丧葬仪式，尤其批评儒家对这些仪式的铺张与浪费。

儒学发展到孟子，“天”的观念已有明显的进化。孔子只是间或表示对人格神的敬仰，到孟子则只说“天”，而“天”多半不是指人格神而言。在孔子看来，天存在于人心之中，故人只要知心知性，便能知天（《孟子·尽心上》）。这是将“天”进一步内在化，又直接指向道德规律和价值的根源。不过，孟子仍然尊重祭祀上帝和祖先的礼仪，他说，“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝”（《孟子·离娄下》）。

荀子认为受过教育的君子和普通人的分别在于前者能运道德理性，而后者则只笃信命运吉凶。在商代宗教背景中，包括在上室宗庙中的占卜、舞蹈求雨等活动的对照之下，我们在

荀子的学说中发现一个分化过程的开始：上层阶级日渐遗弃这些宗教活动，而一般平民百姓却仍然相信天人感应与吉凶等事。这是成为精英分子的传统儒学与基层的民间宗教分离的起始。

《荀子》一书内对于卜筮祷天的批评是极端理性化的：

雩而雨，何也？曰：无何也。

犹不雩而雨也，日月食而救之。

天旱而雩，卜筮然后决大事。

非以为得求也，以文之也。

故君子以为文，而百姓以为神。

（《荀子·天论》）

人性的“性”一字以心为部首，旁以“生命”或“生养”的“生”。文字学的研究证实了其字形和原始宗教有密切的关系。因此，人之所以为人，因为他们领受了上天赋予的生命及一切人性所有的秉性，尤其人所共有的道德分辨能力。孟子说：“是非之心，人皆有之”（《孟子·公孙丑上》）。这是人与禽兽的基本区别。由此可引出人人生而平等的观念，这观念并没有因为社会等级框架或任何化内化外之别而消失。

不少人批评儒学传统不能解释人性中何以会有恶的出现。其实传统思想一直肯定恶的存在，不过解释却不同，如孟子倾向于先天性善与后天恶劣环境导致恶的出现，而荀子则认为恶乃人本性所固有。有趣的是，虽然孟子和荀子在性本善或性本恶上有很大的分歧，他们却异口同声地肯定人成圣的可能性：孟子以为人人皆可为尧舜，而荀子则认为既然人生为恶，须以善反之，故提倡教育导人向善。

当明末西方天主教传教士来华的时候，他们发现一般儒家学者都信奉人性本善，以恶为人性中善性的误用，即是自然地

变坏。此外，中国文字中亦没有一个相当于西方犯“罪”于天的字，“罪”可指违法的罪行，亦可指违反天律的罪行，含义不十分清楚，故不少人竟认为中国（和日本）缺乏一个着重负疚的道德观，而只停留在外表的羞耻感上，本能地深切体会道德的内在性。其实，儒家教育一直注重人的道德责任感，这与罪疚感是不可分开的。

诚然，羞耻感在日常生活待人接物中依然十分重要。日本便是一个很好的例子。若干年前一位日本军人在菲律宾战争中因躲藏在山洞中侥幸生还，当他回到日本的时候，他对欢迎者说：“我感到万分惭愧，万分惭愧。”他的意思是他本应早为天皇捐躯，而到如今仍贪生人世，实为莫大的羞耻（日本神道的自然主义，根本不提及任何道德上的懦弱）。

敬祖与“民众的宗教”

儒学和基督教都讲博爱，但儒家却比基督教更加强调以改善社会秩序为达到博爱的途径。“仁”不仅限于个人修身养性，更延伸到政治层次之上，如“仁政”就是一种道德教化的政府，领导以身作则，以公心待民。因此，在儒家教训之下，学者投身政局是应学的事，也是历代儒者树立的榜样。支持这种行动的理论是一个整体的人性论，因为人性并非截然的一分而二，不像西方将人分为身和心、身体与灵魂。人永远被看作是一个整体，有其社会性的一面，追求和谐相处；也渴求物质的充裕，同时更追求精神的完美。为此，儒家的圣人必需有“内圣外王”的素质：一方面有圣人的心肠，亦兼有王者的智慧。

可是，当王缺乏圣人的德性时又怎样呢？其实历代的君主多半不是有德之人，因此，孟子提倡政权依赖“天命”之说；后来人们称为“革命”的反抗和变革的理论亦由此而出。孟子认为，诛杀暴君者并不犯弑君之罪，因为“暴君”已经失去其

作为君主的权力(《孟子·梁惠上下》)。所以孟子说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”

儒学重社会责任有许多优点，但也有它的缺点。优点是能使儒家传统在不同时代和不同社会中仍保持其生命力和适宜性。另一方面，它往往成了政治权力的工具。不过，儒家传统本身有足够的广度，能容纳不同政见的人士，有保守派、中间派，也有激进派。因此，其中不乏一些不受政府支配的人士，在外负起改革、更新的责任。如 11 世纪北宋的司马光、王安石，明末东林学派、黄宗羲以及晚清的康有为、梁启超等。

儒学重政治社会的参与，使我们不难了解为什么儒学在历史上经常起到了“民众宗教”（“民众宗教” Civil Religion 一词乃美国社会学家 Robert Bellah 所创）的作用。自汉代以来，一套以国家为中心的敬天拜祖的礼仪逐渐形成，并打着儒家学说的旗号（虽然这是否正确还有待商榷）。这类礼教系统吸收了许多古代的宗教观念，如信奉一至高之上帝的表示，并以自然界的各种力量为神祇的彰显。再如对于民族英雄的神化，通过他们的祷告而求上一级的恩惠等。至于礼仪方面，最隆重的是由皇帝亲自主持的祭天和祭拜皇族祖先的大礼仪。此外，还有崇拜日、月和天地众神祇，以至于山神、湖神、河神以及历代忠良被封为城隍等。虽然孔子没有被供奉为神，但一整套以孔子为中心、连同他的弟子及历代先儒所形成的崇拜传统却发展起来。孔子被尊为“至圣先师”，备受历代学者景仰，儒家礼乐传统一方面继承古代的遗产，同时又能为要成为君子的人提供礼乐和道德的教育。所以，在这方面看来，儒学常被中国人视为“礼教”。

祭天的礼仪很早就已经形成，在孔子时代已经存在，直到 20 世纪初期依然是中国宗教的特点之一。位于今天北京内城

外的天坛，便是祭天礼仪的明证。天坛于明代（1368—1644）建成，是一座有六百多年历史的重要古迹。中华民国成立以后，祭天的仪式告一段落。但祭天的回忆却能提醒我们，中国传统文化中确实有一神的信仰，并没有因为时代变迁和历代哲学家们不同的解释而消失。

除了祭天之外，还有祭祖，而祭祖更深入民间。祭祖可以追溯至中国文化的萌芽期，起初祭祖是贵族专有的权力，后来虽被纳入了儒家正统礼教之中，却仍保留了它本身的家族色彩。祭祖代表了活人和已故的亲人的联系，它本身具有宗教因素，因此它在儒家传统中立足亦表明了儒家传统中的宗教特征。直到今天，在香港、台湾、东南亚地区，连同朝鲜和日本，仍有不少人崇拜祖先。敬拜的地方，一般安放了数块牌位，代表已故祖先（在现代社会，亦有以相片取代的），牌位有木制的，也可以用纸，前面供奉着香火和祭品。

关于中国人对来生的态度，按儒家学说，人由“上”“下”两部分组成。“上”为“魂”，乃人之灵魂，人死后上升而为“神”。“下”为“魄”，是人与禽兽共有的，死后成为“鬼”随着身体下降到阴间。后来道教亦接受了这些观念，并加以发展。

祭祖本身是一项纪念性的仪式。起初在“宗庙”举行，后来移到墓前或家中。祭拜时，奉上酒和食品，并在牌位前默祷。在祖先“品尝”祭物以后，全家便一起进餐。对皈依基督教的中国人来说，新的信仰往往意味着信徒要与祭祖的传统决裂，因为在基督徒眼中，祭祖是“偶像崇拜”，是基督教信仰所禁止的。

这些礼仪的举行必须有内在的虔诚才有意义，否则便流于形式，甚至到伪善的地步。这也是儒家社会历来的棘手问题，

在这方面基督教也面临同样的困难。此外，当儒学成了“正统”以后，在历史上时有排斥异己的现象，因而扼杀了它本身的创造力。到后来道教、佛教日益兴盛，儒学便不得不重新对其本质作出反省，遂产生了所谓的性理学或“新儒学”运动。

新儒学：中国的“经院哲学”

公元前 2 世纪儒学成为中国的“国教”。直到公元 10 世纪左右，一些个别的思想家才开始尝试从这已僵化的意识形态中重新发掘儒家被遗忘了的真理。意想不到的，他们的发现所带来思想的新综合竟又成为一套新的国家教条。这便是“新儒学”传统。

“新儒家”一词，也是西方人杜撰的。中国人一般用“理学”来称儒学的这一新发展（理学即求理之学）。理学是儒家思想以新面目出现，以回答佛教的挑战，它的经典基于对部分古籍的重新解释。为此，新儒学有点类似西方中世纪的经院哲学，是借助希腊哲学的概念对基督教教义重新解释而成。

新儒学思想家以《四书》为本：《四书》包括《论语》（孔子与门生的对话）、《孟子》（孟子的语录）、《大学》和《中庸》（后两本较短的书源自《礼记》，前者论道德和精神修养为王政之始，后者则强调内在生命的平衡与和谐）。这样，新儒学便侧重于对形而上学和精神生活的双重探讨。在宇宙论与人性论的建构上容纳了不少道家哲学和佛教哲学的因素，因而形成了一套新的宇宙人生观，以追求自我超越与成圣为方向。这便是宋明时代的新儒学（或“道学”）传统。

新儒学运动有一个特别的现象，即强调口述教学。以往，学者们以一生心血为古籍做注疏、著书立说，都不离引经据典。到了北宋，一种新的文体出现，即著名学者的门人记下老师的谈话，编成“语录”。“语录”的盛行，代表了学者们的新

态度，他们以师表自居，专心教学，传圣人不言之教。这些教诲如加以文饰则可能被歪曲。

然而，“语录”也不是新儒学思想家的惟一著录，如一代伟大的思想家朱熹便是当时的一位多产作家。虽然生前他的思想并没有成为儒学正统，但他死后不久，他对《四书》的注释便成了科举考试的必修课本（1313年），他的哲学思想遂也变成新的国家教条，统治思想界达六百年之久。

朱熹的理学

朱熹的哲学集前人思想之大成，一方面充分反映出中国人本主义的特色，同时又融入道家 and 佛家的“自然主义”思想，儒家的心性论和文化观念以及一些佛家的影响。他的人性论糅合了儒、佛的因素。对朱熹来说，天和人足互配相通的，人性中的善遂得到肯定——如孟子所说，人人皆可为尧舜，而人性中的恶便显得不大重要了。

根据朱熹的太极说，世界是实有的，来自太极的。“太极”说代表的是一个以人和宇宙互相配合的世界观，人是小宇宙，可以反映出大宇宙的奥妙。“太极”说的背后，隐含道教炼丹、静坐的体验。而“太极”这一观念本身，亦可追溯到古代以星宿代表上帝的信仰。

朱熹以构成万事万物的“理”去解释“太极”，“理”是“形式”或“本质”，是构成万物的应然之“理”，属于形上范畴。“理”先于“气”（这次序不是时间上的而是逻辑上的先后），“气”可解作“以太”（ether）或“物能”（matterenergy），属于形下范畴。“理”与“气”结合，便生成万物，近于亚里士多德的“形相”（form）和“物质”（matter）之间的关系。不过，“理”是静态，“气”是动态，和亚里士多德的学说不同。“太极”则是最完美的“理”，是万物的起源与根据，也是万事

万物个别的理集合而成的总体。它在中国哲学的功能相当于柏拉图的“善的理念”和亚里士多德的“上帝”。

在朱熹以后，中国哲学史的发展便环绕着“理”和“气”的关系，或重于“理”，或重于“气”。强调“理”的学者倾向于预设先存在于宇宙人性中的和谐，这和谐可以在人之理欲的平衡中再现和维持。强调“气”的，则较看重理欲的冲突。换言之，前者接近唯心论，后者接近唯物论。因此，不少中国马克思主义学者一直致力于从“气”这一观念中寻找中国马克思主义思想的前身。

在朱熹的形而上学中，人是万物之灵，有太极之灵秀，其性是阴阳五行互交而成。因此，人性本善，或本是“诚”的。然而，恶又从何而来呢？人生中的邪恶又如何解释呢？

朱熹的解释是因为“理”，受“气”影响而致。“理”本是善的，但因为“气”的限制而失去原先的完美。这在物质界如此，在人性亦然，主要是“理”的彰显受到障碍。因此人的禀性各有不同，有清有浊。人若领受清纯之气便较容易进德成圣，那些受污浊之气的便较易为邪恶所感染。

那么，人怎样去实践具体的修养工夫呢？朱熹提倡两方面的工夫，一方面是对内在心性向善端居敬，另外对外物“格物致知”。换句话说，他一方面强调道德精神的自省，同时又加强对自己和世界的认识。

此处，我们涉及朱熹学说中最具争辩性的地方，尤其受到与朱熹同时的另一位思想家陆九渊（1139—1193）及三百年后陆氏的继承者王阳明的质疑。他们指出朱熹修养论的主要缺点就是以理性的追求为成德功夫的基石，故只有读书人才有机会成圣，而一般平民百姓没有机会读书求学问，则无缘进入圣人之门。他们认为重点应该放在人人皆有成圣的本能之上：每一

个人都先天有择善的能力（良知），可以通过德性的修养使自己达到完美的境界。因此，理性的追求在他们看来只是有用而非必须。他们强调道德行为的原动力是人向至善境界迈进的表现。

有意思的是，朱熹颇看重“静坐”的功夫。“静坐”是一种循环性的修养功夫，即先回归本性，重新把握生命的根源，使人性中天理人欲的平衡能在日常生活中表现出来。这种静坐的功夫，和基督徒读《圣经》后默想、对福音书逐点反省的传统不同，也不同于佛教徒以图像帮助他们去体会佛和菩萨之临在的默想方式，反而与禅宗的将心中一切欲念和思想铲除、归返空灵的方法相近。不过儒家的静坐和佛家最大的区别在于不注重追求神秘的经历（当然并不排除这些），而是为了自身的道德修养。说到这里，道德教训和灵性修养的界线已经变得模糊了。不论是朱熹学派或是王阳明学派，正是因为其精神的追求，新儒学切实地深化了儒家传统中宗教性的一面。

新儒学在民国以前一直是中国的主导思想，统率中国思想界达一千年之久，其代表人物所修订的古籍注疏成了科举考试的必修课本。明代来华的耶稣会传教士，包括利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）在内，大都偏爱古典儒家思想。对他们来说，早期儒学缺乏一神的信仰，而这一空白正好可由基督教的神填补。他们对新儒学的形而上性质多持批判态度，因为其中带有不少佛家泛神论的色彩。不过，近代许多著名的中国学者，包括唐君毅、牟宗三等人多指责这些传教士忽视新儒学体系中内含的丰富精神层次。其实，将新儒学和古典儒学分开既不可能，也是违反具体情况的事。

此外，我们不能以为儒学只是中国文化的精神遗产，因为

它也在朝鲜和日本的文化中生了根，并继续在中国以外的东亚文化圈内发挥它在道德思想上的影响。

儒学在朝鲜与日本

朝鲜和日本相比，儒学在前者的影响较后者更明显和深远。从历史上看，朝鲜的儒学跟中国一样一直和教育及科举考试保持紧密的联系。朱熹的思想传到朝鲜以后，很快便占据李朝思想的主导地位。著名的性理学家有李退溪（1501—1570）和李栗谷（1536—1584），他们的哲学探讨多偏重人性中理欲关系。儒学对朝鲜的影响在孝道和丧葬礼仪方面最明显，朝鲜传统服装多为白色（白色在东亚为服丧的颜色），因为他们经常为大家族中某一成员悼丧。

儒学思想和文化经朝鲜传入日本，在今天仍能以一种普遍的、淡而不衰的道德哲学发挥它的影响。日本没像朝鲜那样推行科举考试制度，虽然儒学一直和教育工作有密切的关系。德川幕府时代（1600—1868），儒学和新儒学特别得到提倡，其地位大大高于佛教和基督教。在中国和朝鲜，儒者多兼具学者和士大夫的身份，但在日本，儒者集学者武士于一身，他们身佩利剑，随时准备捐躯，这便是所谓“武士道”精神。这是日本儒学和中国、朝鲜的最大分别。至于儒家伦理中的“五伦”，中国的重点在父子，故强调孝道，而日本则在君臣，因此，为臣的必须世代代向君主效忠。因此，我们便更能了解日本“天皇崇拜”的形式及其将王神化的倾向，这些特性都是中国所没有的。

儒学与现代性

我特别要提出的有两点：（一）儒学与民族主义的关系。（二）儒学与人的自由的问题。我想指出的是“儒”的局部性（particularity）与“儒”的普世性（universality）。我认为儒学在

历史上有过它的贡献，尤其是在周朝，它曾经以新的人本主义纠正了上古宗教的以人祭神的坏风气。在周朝以后的千余年来，儒学对于理性的发展与社会道德的建立与稳固也是有功的。可是，在 20 世纪的今天，在已现代化的世界上，与正在现代化中的中国大陆，儒学还有它的用处吗？

我知道，许多人认为儒学对于亚洲东部的日本与“四小龙”地区的繁荣是有功的，因为这些地区从来没有否定过传统文化，甚至于可说是儒学影响最深远的地区。另一方面，我也不忽视儒家面对现代世界时所发现的矛盾与困难。我们大家都知道，儒的社会观有它的长处，也有它的短处。儒学的确发现了人性的尊严，认为人皆向善，人人皆可为尧舜。可是儒学也将人与人定为尊与卑、高与低。作丈夫的，作父亲的，作君主的，权利较多；作妻子的，作孩子的，作臣子的，义务较多。这种阶级思想虽有所得于法家与阴阳家的地方，但是儒学本身也有其责任。

在过去，儒家一方面避免了墨家与法家的专政倾向，另一方面也回避了道家与佛家的逃世倾向。不过中庸之道有时会变成弱者的妥协，所以儒家在历史上允许各代政府通过科举制度来控制经书的解注。这种作法养成了为作官而作官的风气，考场变成了官场的大前门，作圣贤的超然目的却失去了真正意义。所以明代思想家王阳明痛骂的庸儒就是伪君子。

在 19 世纪末年，中国因西方列强和日本的入侵而在政治上、心理上都感觉到巨大的震动，这时中国的知识分子便已开始对于本国的文化遗产（尤其是儒学）作检讨。许多人认为，儒学是中国社会的包袱，是现代化的绊脚石。当时最有名的作家鲁迅写的小说，痛责“吃人的礼教”，他说儒学为了维持社会秩序而埋没了人性的自由和个人的原动力。他针对的是与社

会制度已不可分的僵化的传统内的反人性的因素，可是他的看法也受到了刚燃起的爱国主义的影响。当时的中国人面对着列强与日本的入侵，极愿独立自主，一面也追求思想的解放。五四运动发生以后，共产党也诞生了；当时的知识分子多属于左派，也多要求推翻传统，改革旧社会。

自从 1949 年共产党人主大陆以后，知识分子曾经热烈讨论过儒学传统的正反两面。1950 年间大陆左派分子的批儒，确与五四运动有直接的关系，但是 1966 至 1976 年间的“批林批孔”，使批儒运动进入了另一阶段。尤其是 1973 至 1974 年间的“批林批孔”，实是儒学在秦朝灭亡后所受到的有史以来最大的打击。这一场打击，现在已被官方正式否定了。

自此以来，大陆有过“儒学”是哲学还是宗教的争辩。这争论的前提，哲学高于宗教；所以，若是说儒学是宗教，即是压低儒学。不过，1984 年，大陆允许孔子出身地的曲阜重新庆祝孔子的诞辰，目前又在积极准备召开一次盛大的孔学会，以庆祝孔子的 2540 年诞辰纪念日。现在，大陆可说是几乎与台湾、韩国一般地尊孔了。

在中国大陆外面，有人认为，日本、台湾、韩国、香港与新加坡的经济繁荣也可以部分归功于儒学的入世精神。在这方面，日本的学者（尤其是源了圆）早就争论过日本现代化的由来，他们不否认自己得自西方的刺激，但是坚持声明现代化不全是西化，又特别指出，17 世纪至 19 世纪间的德川时代时即已有为接受西方的科技而铺路的各种因素潜伏于日本。其中最受重视的，是得自儒学（包括理学）的理性主义。日本最早的“现代化”派都是武士家庭出身的，而这种家庭素受儒学教育的训练，包括儒学中的经世致用派，这表示哲学高于宗教。根据这种说法，儒学产生的潜力推动了日本人原有的勤勉与他们

的爱国主义或民族主义，而民族主义确是日本经济发展成功的主力。同时，这种经世致用的思想也的确促进了韩国与台湾的现代化。

民族主义在东亚若是推动了人们的努力建设，得自儒学的以家庭为中心的“团结”与奋斗精神（英文称为“*work ethic*”），也同样在北美洲起了影响。当地华侨、日侨、朝侨与越侨子弟的勤学，已是西方社会普遍承认的事实。西方商业界也逐渐发现儒学思想在贸易与工商业方面的影响。近年来，新加坡政府特别策划初中学生的儒学课程。日本的前首相中曾根也有过恢复日本中学部的儒学课程的说法。他们针对着来自“西方化”的几种不良习惯，包括过度的个人主义与道德生活的堕落（*moral permissiveness*），认为儒学思想对于东方文化的未来与亚洲人的自觉都可能做出贡献。

但是新加坡的作法与中曾根的说法都受到批评。而批评他们的人士，包括基督教人士。他们认为，新加坡有控制思想与言论自由的意向。他们又指出，日本的儒学教育一向强调忠君爱国的思想，有恢复军国主义的可能性。

这样说，儒学究竟是“自由”（包括宗教自由）的朋友还是敌人？在回答这问题时，我想提出儒学与民族主义的关系，并且为两者作一种比较。

儒学与自由

儒学是东亚各国的共同文化遗产，中国大陆现在也愿意再度“批判”并承受儒学的伦理道德。若是用韦伯尔的术语，“儒”代表一种追求非宗教性目标的“世俗内”的“克己”精神（*inner-worldly asceticism*）；“民族主义”若是创新或是革命的动力，“儒”即是保全传统的活力。“民族主义”是自私的，可算是“集体化”的自私，“儒”却是超越国家的，

有世界性质的社会道德。不过，两者也不一定不能共存，两者甚至于是可以共济共荣。“五四”时代的知识分子，曾经认国家民族为宗教；“民族主义”给他们的生活以超然的意义与价值。至今为止，民族主义仍是社会改革的最大动力，虽然它的力量不全是合乎道德规范的。民族主义推动了发展中的国家，使它们可以追上已发展的国家，并且由此而改善本身生活水平，赚来进一步的自尊。“儒”代表的却是文化性的“普世主义”（cultural universalism），一方面尊重自然世界与社会间的和谐，另一方面维持了对传统的崇尚和对家庭生活的尊敬。马克思主义认为人定胜天，劳动是至上的；儒学则承认个人良心的道德自主，虽然传统化的儒学社会，就如现代的马克思主义一般地要求个人服从集体。“儒”与马克思主义都宣扬人类的一体性。

不过，儒学本身也有成为一种自私性的工具的危险性，甚至于是有奴役人心的可能性。在近代历史上，儒学在日本曾经受过军阀的利用，为日本侵华造借口，为“东亚共荣”作解释。在现代历史上，东亚各政府仍有利用儒学来维持独裁性政权的行动，所以新加坡政府的“儒学教育”也受到某种批判，尤其是基督教分子认为这是一种限制精神自由的借口。而日本的社会主义者与部分的基督教信徒也反对中曾根的尚儒，认为这是走回头路。

我认为，只有在尊重人性自由的多元化社会上，儒学才能维持它的纯朴的本性。19世纪末与20世纪初的传统社会确实有精神解放的需要，受政权利用的儒学思想也确实需要精神上的解放。我认为，儒学思想本身仍有自由发展的潜力，也可以争取它的普世性的价值，而成为韦伯尔所称的“召唤”（calling），这指的就是“儒学”或知识分子的召唤，尤其是完

成自己人格的召唤。我认为，这可说是现代化问题的重心。我指的是培养自由，促进自动力与责任心的教育。

在全权政府控制之下，教育是被动的，全部依靠政权。在韩国，教育的普遍化产生了更多自由与参与政治的要求，这尤其是知识分子（包括大学师生）的要求。他们可说是一种大传统的后进分子，是儒家改革派的后代。这种儒者以人的良心为最高范畴，以社会的改革为自我的使命。

教育不一定带来政治上的权利，但是教育可以引出我们人性的长处；而现代化若是不能促进东方人更进一步发挥个性潜力的话，就没有太大意义了。教育应该能够促使大家珍视原有的民族个性，而同时又超越本身，承接人类共有的精神遗产。这是我给范仲淹的“士”能“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的新解释。

当然，尤其在大陆，知识分子的社会使命是很多人所讨论的，原因之一是因为大陆的教育水平低，知识分子少。在日本，一个知识分子多的国家，就没有这种“使命感”了。这也是日本朋友告诉我的。

儒学与未来

“儒学”究竟还有适应现代社会、促进现代社会的力量吗？我认为，这全靠我们给“儒”这字的定义。若是这字指的是退化的教条主义，是永不变化的尊卑关系，是重男轻女的社会风气，是为过去而牺牲未来的价值系统，那么，儒家是不值得拥护的，可说是过时的。

可是，若是这字所指的是人性尊严的新发现，是道德人格的潜在意义，是互助互尊的人性关系，是做圣贤的超然目标，那么，儒家思想可成为自由与平等的新基础，不但有益于中国人，而且对于世界的和平也会有贡献。

不过，要做到这一点，儒学仍须正视近代的中国与世界历史和人间的经验。儒学不能再依靠政权惟我独尊，儒家要恢复自己的原始状态，就如在春秋战国时代一般，在多元性社会上，成为百家争鸣时的一家，一方面维持自有的道德性格，另一方面对于外来的思想采取开放的态度，竭力在自由的气氛中发展自己的潜力，创造未来。这样做，儒家要特别将人性的尊严与解放置于本身的存亡与利益之上。

这样做，儒学原有的普世主义也会得到发展与解放，也可以协助追求自私自利的世界与世界上的个人反省过去，掌握未来，并且重新认识自己的本性，再次追求超然的真善美，就如孟子所说：“学问之道无他，求其放心而已。”

那么，基督教又怎么样呢？当然，基督教也有它的局部性与普世性。迄今为止，基督教并没有找到一种控制过分的“民族主义”的办法，北爱尔兰的宗教与民族间的不和就是一个例子，那边的基督教内的新教与旧教信徒仍在互相斗争。在中国，基督徒尤其指出了基督教与西方帝国主义入侵的关系，并说基督教在中国的传教就是一种文化性的侵略。这确是历史上的事实。可是“文化大革命”表明中国人自己也会互相残杀，而且破坏自己文化的程度比起外国人有过之而无不及。中国基督教的新旧两派，对于传教史上的不光荣历史已做过许多自我批判。但是，在中国与在海外的基督教，仍需积极超越自我，不只为自身的存亡而奋斗。

结 语

儒学是哲学还是宗教？是儒家？还是儒教？在本章与本书之中，我们对宗教的定义包括了对超越境界的认识，这种认识在儒学传统起始时便已存在，虽然并没有明确地指向一位人格神。我们亦发现在儒学传统中，超越因素与内在因素

认同的倾向，以“天道”存于“人道”之中，甚至两者的关系变得有点模糊。不过，在儒家传统中，“天道”依然居首位，人要努力在“人道”中发掘和体现“天道”。这种努力遂形成了一超越自我的动向，赋予儒家传统中一股异常的生气和动力。

此外，历史上的儒学曾经在宗教和非宗教两方面都有其功用。不过，随着祭天礼仪的终止和公众的祭祖活动日渐式微，儒学在宗教礼仪方面作用不大，但在其内涵深处，仍然具有浓厚的宗教性，特别在新儒学对成圣和超越自我的精神修养的教诲中可见一斑。此外，儒家的教诲指向个人，这样也加强了人人平等的信念。

可是，我们不得不承认，儒学传统在今天的影响日益淡薄，有时甚至不易察觉它的存在。随着祖先崇拜的逐渐消逝，今天的儒学（或许只是今天如此）是哲学多于宗教。然而，儒学不仅是一种生活哲学，也是一个生气勃勃的哲学，真实地影响人的生活，指导那些响应它的呼唤力求超越现世的人们。从这个角度上看，或许儒学仍不失为宗教。

不错，儒学传统在现代已失去其以往的地位，但它并没有死亡。它和基督教一样，要面对现代科技带来的冲击。近来，种种迹象表明共产党正渐渐正视儒学的活力。此外，马克思主义和基督教的对话只是刚刚开始，而儒学和基督教的对话还远未结束。

儒学是否适合当今世界？如果儒学只指一个老是往后看的意识形态，一个僵化的典籍研究，一个排斥相互义务的等级化社会，一个只知支持父母控制子女、助长男性欺压女性的学说，或一个只是训诂而不开创未来的社会秩序，那么，它已经与现今脱节，可以让它灭亡。

如果儒学意味着主动地发现人的价值，发现求得道德高尚甚至成圣的可能性，它持守人与人之间的基本责任和义务，以建立一个以道德价值为纲领的社会；它又是对现实世界的阐述，是坚持自我向超越境界敞开的形上学。这些其实都是构成个人尊严、自由、平等不可或缺的基础。这样看来，儒学传统对中国甚至全世界，仍然是不可缺的。

不过，在这种“适应”的模式之下，儒学必须正视中国和世界历史上最新的发展。它必须甘心成为一种广泛而淡薄价值观，不再依存于官方的支持。它必须重新自我评价，像早期儒学那样，甘于作百家中的一家。在百家思想之中，它要开放自己，同时发展完善本身学说的精华，要忠于传统，也要促进精神自由发展。或许，它要放下本身的存亡问题，真正忘我地去致力于倡导它的伦理人本主义思想和超越自我。

这样，儒家的人本主义中蕴藏的普遍真理才能在今天这个自我中心的世界中得以完善。现代人随意放纵其思想和心灵，已到了失去自我的边缘，儒家的人本主义呼吁人在最深层的意义上回归自我，实现人与人之间的伦理道德关系。孟子说：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉。”（《孟子·告子上》）最后，我们愿意以王阳明的一首诗作为本章的结束：

绵绵圣学已千年，两字良知是口传。
欲识浑沦无斧凿，须从规矩出方圆。
不离日用常行内，直造先天未化前。
握手临歧更可语，殷勤莫愧别离筵。

（《别诸生》）

三、佛与耶：外来的宗教

导论：民族性的宗教与传教性的宗教

传统中国无论在文化上还是在政治上大都处于大一统，但中国并不能避免接受或忽视外来影响。其实，这既不可能又是不健康的。中国早在汉代已经知道东罗马帝国的存在，更与另一个文明古国印度有不少通商接触，尤其是通过佛教东传。不过，印度的政治形势和中国不同，它长时期处于分裂之中，因此印度对中国的大朝的自信没有构成重大的威胁。此外，中国亦与波斯通商并保持友好的外交关系，尤其在撒珊王朝（Sasanian Empire）统治时期。中国与印度和波斯的接触成了西方宗教传入中国的两条通道。佛教从印度，经过中亚细亚来到中国；而西方诸宗教如波斯拜火教、摩尼教、景教以及后来的伊斯兰教则经波斯进入中国。基督教后来也加入这个行列，不过已是 13 世纪的事了，比上述宗教要晚得多。

在讨论作为中国的外来宗教的佛教时，我想先就中国的情况为宗教作出分类。第一类是那些只局限于某些民族的宗教，如伊斯兰教和犹太教；另一类是传教的宗教，如佛教和基督教。按这一分类，那些进入中国的外来宗教便分为两类，即那些只成为少数民族的宗教和那些以传教和劝化为目的的宗教。伊斯兰教本身虽然是传教的宗教，但当它经波斯传入中国后只成为一些少数民族的宗教；早期来华的景教的情形也大同小异，它在中国的神职人员全部来自叙利亚。甚至后来 13 世纪的方济各会传教士亦然，他们在元朝时开始工作，但始终不能劝化很多人入教，反而主要是为那些已经是信徒的欧洲人或蒙古人服务。而后期的基督教传教士，包括天主教和新教与以前

大不相同，他们传教的热忱可以和那些早年自南亚和中亚来华的佛教僧侣媲美。总而言之，伊斯兰教在中国是少数民族的宗教，并不能渗透到大多数的汉人中间，而汉人依旧信奉儒、道、释三教。佛教和基督教则不同，它们努力传教，意在影响整个社会，因而引起了不少争议。

我认为将早期基督教（景教）侨民和后期传教士区分开是非常重要的。因为虽然基督教和伊斯兰教一样本质上是传教的宗教，但真正的传教活动到 16 世纪天主教传教士来华以及后来 19 世纪新教、天主教传教士相继而来时才正式开始。伊斯兰教徒和景教徒多以侨民的身份由邻近国家迁入中国，而后来的传教士则主要是为了传教，为了劝化中国人皈依基督教而来。这正是基督教遇到的阻力远比伊斯兰教和犹太教大的原因之一，因为后者只求在异域文化中求生存而已。中国的犹太教一直是一个绝少数人的宗教，不能发挥什么影响。今天，在河南开封约有二百个家庭，他们仍然记得他们是犹太人的后裔，其源流至少可以追溯到 12 世纪左右。不过他们已经数代没有遵守律法了，无论在文化上还是在血缘上他们都已经同化于主流之中，许多人甚至对自己祖先的宗教已一无所知。伊斯兰教徒的数目一直相当众多，据统计，今天中国大陆有一千至四千万伊斯兰教徒。虽然伊斯兰教徒在中国十亿人口中仍是少数，但却比基督教徒多出许多。那些居住在大城市和汉族人居多的地区的伊斯兰教徒虽然在文化上已被汉族同化，却没有放弃自己的宗教信仰。其余的人散居于中亚细亚各部落中，对他们来说，宗教是部落群体的象征。总括来说，中国的伊斯兰教徒在悠久的历史中不断努力保持他们内部信仰的活力，维持他们的宗教身分，向外传教却并不积极。

为什么这些伊斯兰教徒不努力去传教呢？可能有下列几个

原因。首先是他们人口稀少吗？这对伊斯兰教来说似乎不是一个很好的理由，因为他们人数并不是太少，比较恰当的解释是因为中国文化本身的活力与抵抗力。伊斯兰教之所以能在中亚游牧民族中广泛传播，是因为这些民族缺乏高度的文化传统堪与伊斯兰教抗衡，所以民众容易改信伊斯兰教。另外，伊斯兰教的传教多以征战方式进行，战争往往把先前的宗教传统尽毁，譬如当阿拉伯人征服波斯后，伊斯兰教几乎完全取代了波斯拜火教的地位。可是中国有一个悠久漫长的历史文化，虽然它曾屡次被外族征服（如蒙古人和满人），这些外族都不信奉伊斯兰教，它们入主中华以后又被中国文化同化，反而信奉了中国的儒、道、释三教。

在这样的背景之下，我们不难理解佛教传入中国的情况和基督教将有许多相似的地方。虽然两教的基本教义大不相同，它们传教的热忱是一致的。佛教徒来自较近的印度大陆，而且常是应邀而来传教的。许多佛教僧人应邀来华是基于中国人对印度宗教的兴趣，而基督教传教士却是不请自来，他们的传教不是为了满足中国人的好奇心而是为适应自己的信仰的要求。

佛教在中国

佛祖释迦牟尼大约卒于公元前 544 年（大多数现代学者倾向于认为其卒年应再晚六十年左右），约与孔子同时。他们两人生于同一世纪，或许可以算是近来提倡的人类文明“轴心时期”假设的佐证。虽然释迦牟尼和孔子同时，但因为中印两地相隔遥远，佛教在释迦牟尼和孔子逝世后五六百年，即公元 1 世纪左右才传到中国。

佛教传入中国对中国文化思想和佛教本身的发展都有重大的意义。当佛教开始入华的时候（公元 1 世纪或更早），起源于印度的佛教已经有数百年的发展，无论在理论上和实践上已

经成型。印度佛教在多方面起到了文明先驱的作用，如它引入文字，促进美术、文学和哲学的发展。但是，中国本身已经拥有一个相当强大的文明，有自己的典籍，即儒家经典，还有经历时间考验的传统。佛教和中国文化相遇时，便产生了不少冲突和争议。只有在佛教逐渐适应中国的环境，为了自身的生存和发展，它容纳了中国儒家的道德伦理价值观念，如孝道，同时又借用道家的语言词汇和观念，这才渐渐消除了那些冲突与对抗。

传入中国的佛教最初有原始佛教，即小乘佛教和后期的大乘佛教两派，只不过后来大乘佛教盛行起来而小乘佛教渐渐衰微。初期来华的僧侣将教义大纲记录下来，以助讲授之用，后来不少佛经才被译成中文。今天，中文是研究佛教经典的重要语言，因为许多梵文佛经已经残缺不全甚至散佚，只有中文译本保存下来。佛教的教义有关于宇宙生成解释的一面，也有探索人生苦难的一面。它将生死轮回之说、僧人出家修行的生活方式带进了一向尊敬祖先、重视后代的中国社会。而中国文化的务实精神对世界和现世生活的肯定，对家庭、长寿和后嗣的注重等因素也深深影响了在华的佛教。这种相互的影响带来一个重大的历史问题：究竟是佛教征服了中国还是中国征服了佛教？此外，佛教的经历亦会使基督教徒从历史和传教的角度去反省：假如基督教能在文化上适应中国文化，它的际遇是否会大大不同？但基督教若要忠于其本身的神学预设，它又能做出多少让步呢？

佛教之所以能在中国立足是因为它能够适应中国的国情，甚至变成了中国宗教之一。这一本土化的过程并非一朝一夕之事，它是世界上最重要的文化交流之一，对日后历史发展影响极其深远。这和初期基督教与希腊文化接触的情况相似，只是

二者所牵涉的民族文化特征不同，因而接触的结果各异。对基督教来说，希腊文化对基督教教义加以理论的诠释；在佛教，中国文化则将佛教抽象和分析性的义理予以简化和实用化。

冲突与融合

据说，汉明帝（公元 1 世纪）一天夜里梦见金身巨人闯入宫中，他不得其解，便于事后向群臣请教。他得到的答复是这金身巨人是佛祖释迦牟尼，西方的大哲人。于是汉明帝便立即派使节前往印度求取佛经，并邀请佛教僧人来华传教。（从解梦可见，当时佛教已为人所知，故学者们相信佛教传入中国应略先于传说所记的时间）

但佛教东渐之路并非康庄大道。对儒家学者来说，他们不能想像智慧会来自异邦，而且儒家经典会对此未置一词。加之佛教僧人割发剃度，残害父母授予的身体，又出家修行，这对一向尊重孝道和崇拜祖先的中国人来说自然会引起极大的反感。还有，佛教的众生轮回说、禁食肉类等教诫与习俗和中国祭祖的习惯也有很大冲突。中国人怎能接受他们的祖先或后代可能再生为牲畜的说法？

在道教，佛教传入的竞争也引起了焦虑和不满。道教徒伪造老子化胡说，宣称释迦牟尼不过是老子的化身，到西方传道化夷而已，借此显示道教的优越性。此外，道教徒也对佛教未能帮助他们找到长生不死的仙药而感到失望。其实，道、佛两教在哲学上有不少相通的地方，它们都有浓厚的形上学色彩，各自都有一套消极性的哲学术语，而道教本身亦有静坐、养气之术，较能欣赏佛教的修行方法。果然，道教的概念和词汇很快便被借用于佛经的翻译，促进了中印思想的初步汇通。

久而久之，佛教在中国逐渐普及，尤其在某些信奉佛教的君王统治下发展尤为迅速。佛教有十分丰富的意象和广博的概

念，使中国人产生了很大的兴趣。中国人比较容易接受大乘佛教所讲的普渡众生的道理，而对小乘佛教的禁欲苦行不大欣赏。或许这是因为中国社会内部的阶级较为开放，不像印度社会那样壁垒森严。此外，中国传统的儒家思想中人人皆可为圣贤的观念，亦与大乘佛教众生皆可成佛的教义遥相呼应。不过，中国人的务实性格也促进了大乘佛教在中国的发展，如禅宗的禅定，净土宗的诵经念佛易为中国人所接受，也是中国文化影响所致。所以禅宗和净土宗能在唐武宗迫害佛教（公元845年）后能保存下来。自845年以后，佛教的领导地位衰落，同时，其他外来宗教，如波斯拜火教、摩尼教亦在中国大陆销声匿迹了。

佛经的翻译

佛教经典从巴厘文和梵文翻译成中文对佛教中国化十分重要。这听起来好像很简单，须知佛经浩繁，要全数译出，先后用了一千年时间。

在释迦牟尼逝世后到印度首位佛教君主阿育王出生的二百年间，佛教教义主要以口传方式流行。当时，一套口头流传的经典已然出现。印度文化和中国文化不同，由口传到笔录的过程往往比中国要长得多。相比之下，佛经成书的时间较儒家经典较晚。

当佛教传入中国的时候，中国人对佛教的历史一无所知，更不晓得当时佛教已分成许多派别，而不少佛经是各派假托佛祖发挥该派的思想。中国人以为这些佛经真的都是佛祖临死前口述，由门人记录成书，一直藏在洞穴里，被后人发现并传到中国。其实，事实并非如此。尤其是大乘佛教，它根本没有固定的经典，佛教《三藏》不是一套已定型的书，而是逐渐由人翻译过来的。中国佛教徒因为察觉到佛经彼此间有许多矛盾，

感到迷惑不解，因而努力寻求解释，在这一情况之下，终于发展成中国大乘佛教的各宗。

中国佛教徒对佛经的渴求很强烈，任何译好的经书他们都不放过。这些佛经多来自外国僧侣，有些是献给王室的礼品，有些甚至是靠僧人背诵记下成书的（印度传统文化一向重视口传，僧侣们多能背诵连篇经卷）。

我们关注的是那些译成中文的佛经，我们将讨论翻译的过程，包括佛经的选择、译文的水平和译者的身世等问题。许多中文佛经的巴厘文或梵文原本已失传，所以今天日本大正版《大藏经》所收的三千零五十三类，包括经和论，已经是研究佛教必不可少的资料了。（日本《大藏经》是学者们所编辑为学者们研究所用，因此，其中也收集了一些非佛教的经卷，如摩尼教和景教的作品，这些书过去被误认为是佛教经卷）

一部佛经是怎样被选来翻译的呢？起初，中国佛教徒对翻译哪部佛经没有什么选择权，全凭外国僧人裁定。但从阅读的角度来看，便可以知道中国佛教徒的兴趣取向了。因此，如一些经卷有好几种译本，即说明它们受欢迎、被接纳。而从这些经书中我们亦可看出中国佛教的特色（《大般若经》翻译了四次，《维摩经》九次，《楞严经》九次，《法华经》三次，《小般若经》九次）。当然，翻译的次数也和该经传入中国的时间早晚有关系，而且每次翻译所用的版本多半不同。

中国佛教徒为什么对佛经有这么大的兴趣呢？这是一个涉及面广泛的问题，也是我们了解中国佛教的钥匙。由于内容深广，我们在此只能简单论述其中的一些重点：首先是大乘佛教教义里的菩萨观念（“菩萨”指的是已经得道，本可进入涅槃却仍留在世间拯救众生的人，是大乘佛教的“救世主”形象），而且菩萨不一定是僧侣，如《维摩经》中记有不少在俗菩萨；

此外，有人人皆可成佛的教义，后来在中国更发展成众生皆有佛性，连那些拒绝佛教的人也在内，甚至有整个宇宙都可成佛的说法。

到唐朝末年（公元 906 年），中国佛经的正典大致完成，还有一些零星的译作于后期加进去。初期经卷是抄本，但因为广泛的需求，印刷术很早便被利用。有时一本佛经刚刚成书，正所谓墨迹未干便已送到中国去翻译。所以对中国佛教徒来说，佛祖一生能说出这么多的话可谓匪夷所思。我们甚至可以说，为了满足中国佛教徒的需要，印度的“佛经业”变得十分蓬勃。

须知，“正统的经典”一词在中国大乘佛教并没有犹太教和基督教那么强的“规范性”，甚至比小乘佛教还低。例如，大乘佛教从来没有去界定经书的权威问题；在结构方面，中国大乘佛教基本上仍然依巴厘正典的三分法，将佛经分成“律”（vinaya，即修行、僧伽的戒律）、“经”（sutra，即佛祖的教训）、“论”（abhidhamma，即其他论著）。其实这三分法是徒有其名，因为后来假托释迦牟尼口述的“经”“论”汹涌而至，而中国佛教徒又加入自己的作品，其中一部禅宗的《六祖坛经》竟得到“经”的地位，还有其他无数的“论”“注”“疏”。

佛经翻译的过程中，朝廷的助力很大，如资助翻译佛经、鼓励传教等。朝廷为什么要这么做呢？当然，君王里不乏诚心信奉佛教的，他们推广佛法以添功德，并借此赚取信徒的民心。此外，朝廷的资助和鼓励实际上也是控制的方法之一。佛经对朝廷有很大的用处，因为它可算是僧侣组织的章法，而且朝廷在选取翻译经书时保留了最后抉择权。当然朝廷也听取专家们的意见才做出决定，但佛经的收集和出版最终要朝廷发出

准印书才行。因此，朝廷便可以控制僧侣，当僧侣中有人在道德或教条上犯禁时，朝廷可以加以惩治。

我们不能确定儒家经典的作者是谁，对道家典籍的作者知之更少，至于佛经，我们只知道那不是出于佛祖的手笔。不过，幸好中国佛教《大藏经》的翻译过程我们有充足的资料。我们知道二百多位译者的名字，这还不包括他们的助手。众所周知，佛经翻译不是个人工作，大都是合译，甚至由多人组成小组一起翻译。

真正严谨的译经工作始于公元 2 世纪，由几位来自中亚细亚、学识渊博的僧人领导，在一群中国人协助下，共同翻译了许多佛经，其中有选自阿毘达磨部（*Abhidharma*）的，也有阿含部（*Agamas*）的。这些主要是小乘经书，亦有收入大乘正典之中的。这样，小乘教义如“四谛”、“十二因缘”、“报应”和大乘的“空”、“佛境界”和“六度”等教诫便传入中国。不过，初期的翻译多只是局部选译，没有全本经书译过来的（参看冢本善隆，《中国佛教通史》，东京，1968）。此后，许多有学问的僧人接踵而来，如出生于敦煌的竺法护（*Dharmarakṣa*），他翻译了上百部大乘经卷。翻译的时候，他凭记忆将经文背诵出来，再由中国助手抄录。他最大的贡献是翻译了《妙法莲花经》，又称《法华经》（*Saddharmapundarika*）。这部经书对中国大乘佛教的发展有举足轻重的影响。

外国僧侣东来的同时中国僧人亦相继前往西方取经。这种交流将翻译工作推广开来。第一位到达印度的中国僧侣是法显。他与一群僧人起程到印度去，目的是寻找佛经律部（公元 399 年）。可见当时僧院的律法似乎仍处于口传阶段。

法显回到中国的时候，他并不知道三藏之中的律部已有中文译本。律部经卷到 5 世纪才翻译完成，可见当初中国佛教

只有一些教义性的经书，还没有一套合乎三藏分类的经卷（参看法显著的《历游天竺记传》一卷。此书成于公元 416 年）。

两位重要的翻译家：鸠摩罗什和玄奘

佛经翻译成中文是一项极为艰巨的工作，只有在政府的人力、物力支持下才能顺利进行。再者，译经的工作要求一些具有天才的人方能成功，而鸠摩罗什（344—413）便是其中的佼佼者。鸠摩罗什生于中亚细亚的库车，父亲是位印度婆罗门，母亲是位公主，又是一位虔诚的佛教徒。他在今天的阿富汗一带受教育，对小乘、大乘佛经的研究很有造诣，被誉为佛经专家。他的声名传到当时中国北朝的朝廷（那时中国分为南北朝），北朝的君王便发动战争将他“掳入”长安（公元 402 年），尊他为国师，每天有近千名僧侣、信众听他讲佛法，其中不乏当时国内最优秀的学者。他的工作是重译大乘佛教的重要经书，并给予权威性的诠释作为标准译本。直到公元 413 年鸠摩罗什去世为止，他与合作者译出了一系列经书，除了经以外，还有许多论和注疏，其中包括中国净土宗所据的《观无量寿佛经》（公元 402 年），二万五千行的《般若经》（公元 404 年）和《大般若智度论》（公元 405 年），还有两部重要的大乘佛经即《法华经》和《维摩经》（公元 406 年）。

在此以前，佛经的翻译方法主要是借用道教的词汇和概念，目的是使佛经更为明白易懂、更为人所接受。这是所谓的“格义”。不过，格义也有缺点，它不能准确地表达原文的含义，有时甚至有所歪曲。鸠摩罗什的读者会发现他的译本与众不同。

虽然鸠摩罗什对佛经翻译有很大贡献，他实际上不谙中文，他的伟大之处在于他渊博的学识、对佛法的理解和带领助于完成译经工作表现的领导才干。他的天才竟然使皇帝为他

后深感痛惜，于是赐他妻妾，而鸠摩罗什也默默顺从了皇帝的意愿，引起其他僧众严厉的批评。不过，他似乎始终没有“天才”后人传下来。

唐朝是佛经翻译的另一个鼎盛时期，其中最重要的人物是玄奘。玄奘到西方取经，搜集了数百万卷经文回国，又自己亲自从事翻译工作。回国后的二十年间，他一直在长安翻译这些佛经，表现出超人的精力和毅力。玄奘不满意当时部分翻译的方法，致力于将每卷经书全部译出。通过他的翻译，中国佛教徒能够一览大乘佛经的全貌及其最重要的论和注疏。在短短二十年中，玄奘译了七十五部佛经。

玄奘起程前往西方取经并没有朝廷的准许，回来的时候却受到皇室的盛大欢迎，他甚至得拒绝皇帝赐给的高位才得以专心译经。他从中国到印度的旅途中历尽艰险，曾一度被食人族所擒，在最后时刻族人为害怕神明的惩治将他释放才幸免于难（参看玄奘《大唐西域记》十二卷）。他传奇般的旅行成为后来章回小说《西游记》的题材。小说中的玄奘有猴王孙悟空和猪八戒做伴，孙悟空代表智慧和忠诚，而猪八戒则代表情欲。小说里的玄奘在危难中往往显得很无能，只有祷告，而孙悟空却能帮助玄奘逢凶化吉，成为小说中真正的英雄人物。

在这一时期里，译成的佛经不断问世，使中国佛教徒忙于翻阅无暇仔细研究。但当他们渐渐能把握教义的复杂性时，便发现经书之间有许多矛盾的地方，而又都算是释迦牟尼的口传，这怎么可能呢？如何将大批佛经分类、整理，将不同派别的佛教教义系统化便成了当务之急。

佛教的支派

在这样的背景下，我们就能理解佛教各宗之所以形成是因为各派分别以某部佛经作为佛祖真正教诲的代表，遂产生了中

国的大乘佛教各宗，而印度佛教则没有同样的派别。各宗分别发挥佛教思想的精华以适应中国国情，同时又保存了佛教修行、静坐的实践功夫。在发展过程中，各宗借助了大乘佛教里“权法”（*upaya*）的理论，将教义本身视作相对，重点则在于实际效果上。它们便是中国佛教最著名的四宗：天台宗、华严宗、禅宗和净土宗。这四宗代表了中国文化对印度宗教的反应和消化，影响超越中国本土，远及日本、朝鲜等国。华严宗以《华严经》为其教义的基础并以它为佛祖顿悟得道后的教诲。《华严经》将宇宙分为“理”的世界和“事”的世界，两个世界互相渗透，万物万象皆为“理”的显现，构成一个统一的哲学系统，其中心为佛，是万象万化之所指。华严宗的理论支持和强化了大乘佛教的核心教义：涅槃存在于生死轮回之中。天台宗则尝试整理各佛教和各经所代表的不同教义，把它们全部归入释迦牟尼生平不同时期之中，并按佛祖义理的精微排列次序，而最高的当然是天台宗所尊的《法华经》。据说《法华经》是释迦牟尼最终和最成熟的教诲。“判教”的方法尝试将各派义理归入一个系统里，遂产生了能容纳各派义理的天台宗。天台宗的产生反映了中国人追求和谐、反对对立的特点以及对历史分期的注重。华严、天台二宗在哲学思想上是日后禅宗的先声，而后者更将佛教带进新的领域，落实到禅定、静坐的实践功夫上。

禅与净土

“禅”是梵文 *Dhyana* 的中文翻译，是“默想”的意思。禅亦以它的日文名称 *Zen* 见称，同指一个宗教派别，其宗旨在使思想达到空静的境界，让人进入自己心灵的深处。不断的修行据说可使人得到宗教空灵的经验或达到至静至智的极乐境界。在印度，禅作为一种修行方法很早就已盛行，但作为佛教的一

宗，则是中国的产品。禅宗后来传到朝鲜和日本，近年甚至在欧美风靡一时，使禅宗成了佛教最为人所知的一派。

禅宗和其他大乘教派一样，以“空”或“佛性”为不可用言语、概念表达的最高真实，惟有超脱思辨的束缚、以直悟为途径才能把握。要到达悟的境界，必须经过修行和锻炼，但悟亦以自由和顿悟为特点。因为禅宗强调直悟的方向，便成为一个反传统的运动。任何宗教活动，如读经、拜佛、焚香、斋戒等都在直悟之下显得相对无足轻重，于达致悟毫无用处。

因为禅宗轻视钻研学问，故有“经外之传”之称，意即不依言语而“直指本心”，使人“直见”其“本性”。所以禅宗又是“传心之学”，由师徒相授而不是依靠理性思辨。禅宗主张“无念”，将一切外界的影响尽数消除，见人本心本性。禅宗的历史有一段故事可表明它这一特点。故事讲述五祖弘忍吩咐弟子做偈以决定谁为六祖传人，当时大弟子神秀做了一偈，指出禅悟的准备功夫：

身是菩提树，
心如明镜台；
时时勤拂拭，
莫使有尘埃。

年轻的慧能亦做一偈以对，偈中肯定心体合一和顿悟的真谛：

菩提本无树，
明镜亦无台；
佛性常清静，
何处有尘埃。

佛教已然是宗派林立，禅宗本身又派下分派。各派的分歧在于对悟的方法和技能侧重不同，有的相信禅悟是突发的顿

悟，有的则认为禅悟是渐进的修养。“顿悟”派是禅宗的南派，以慧能（据说他目不识丁）为首，这一派强调悟的突发性，并对佛、菩萨、佛教经典与礼节仪式持新的、反传统的态度。那时，禅宗非常看重某些佛经，如《楞伽经》（渐教）和《金刚经》（顿教），但南禅却有它的独有的经典《六祖坛经》。经中记有慧能讲授佛法的记录，是佛经里惟一一部出自中国人之手而能成为经的作品。《六祖坛经》是禅宗南派最重要的经书，它记载了六祖慧能初入寺时只干粗活，如打水、搬柴等，生活十分简朴。经书强调了日常生活的重要性，甚至指出不经过静坐冥想使顿悟的可能性。这是大乘佛教肯定绝对不离相对、涅槃不离生死、圣不离俗的教义的必然发展，其结果是肯定现世，特别是世俗生活的价值。此外，基于其对自由和顿悟的注重，南禅派破除任何拦阻获得悟的东西。这样，“若佛成了悟的拦阻，灭佛；若祖师是拦阻，杀祖师……”，许多著名的禅宗大师都是有魄力、有独到见解的人物，为使弟子能有更高层次的领悟，他们往往使用各种不同寻常的方法，甚至近乎暴力的方法。

禅宗将一切经论、佛像，甚至佛祖本身皆放在次要地位，我们不禁要问：禅宗究竟还是不是佛教？禅宗大师的回答当然是肯定的，因为他们认为宗教的精义不在经典而在达到悟的体验境界，而且，最佳方法是禅宗的自见本性的功夫。在这方面，禅宗除了承受了天台、华严二宗的哲理影响，道家的影响也不容忽视。如禅宗强调自然、自发，肯定日常生活以及宣传智慧不可言传等等。总而言之，禅宗可说是回归佛教原初体会的努力，尤其是小乘佛教中的一些要素，如强调“自力自救”方面更为明显。此外，禅宗亦吸收了道家发明本性的功夫，对后来新儒学运动有深远的影响。因为这些道家色彩和禅宗本身

的务实精神，禅宗被看作是中国宗教。

净土宗是以梵文 *Sukhavati* 命名，原意指在此岸的佛教乐园。这块净土由阿弥陀佛治理，并有阿喇耶多罗菩萨即观音菩萨协助。净土宗的理论基础是《净土经》。《净土经》有两种不同版本，一长一短；长者同时强调对佛的依靠、供奉和善行，短者则只重信奉佛的无量慈悲，强调信徒只需祈祷和不断地念诵阿弥陀佛的佛号。这就是所谓的“念佛”。信徒如全心全意、以真诚的信心念诵阿弥陀佛便可得救。不过，信徒多用念珠帮助，不停地、千百次地重复佛号，以加强他们对佛的诚心。净土宗强调信心，是日本学者所谓的“他力”宗教的代表，与“自力”宗教有明显差别。

净土教义虽然可以溯源到印度佛经，但其成为一宗则是于公元 5 世纪在中国出现的，并传到东亚各国，后又借侨民传到东南亚和西方。净土宗佛教作为中国宗教使平民百姓不但能寻求最终拯救，也能有力量去面对日常生活的困难。这一方面，观音菩萨成为大多数人供奉的对象。观音菩萨本来是男性，传到中国后变形为女性，这可能是受西藏宗教的影响（10 世纪）。观音身着白衣，是人们心目中大慈大悲的菩萨，并很早就成为“送子娘娘”的象征，受到妇女的膜拜。这种重今世的佛教信仰和印度佛教出世倾向大相径庭，也表明在一个完全不同的文化环境里，佛教是怎样地中国化了。

净土宗强调信仰阿弥陀佛，这尊佛好像是赐恩于人、广施拯救的上帝，因而与禅宗的泛神倾向相去千里。不过，尽管两宗差距显著，中国文化融合的特点亦使二宗慢慢接近而得以调和。因此，虔诚的佛教徒多同时修炼坐禅和念佛（即数着念珠，诚摯地念诵阿弥陀佛的佛号）两种功夫。这样，西方的伊甸乐园被内在化，正如禅、天台、华严各宗将佛性内在化。

样。

弥勒佛与民间佛教

上述宗教融汇的现象在民间层次更为明显，它不但带来佛教本身各宗间的和谐，甚至导致佛道两教或儒、道、佛的三教合流，这是由于民间宗教综合了三教的不同倾向，其中著名的发展便是弥勒佛崇拜的出现。

弥勒佛即未来佛，是佛经里重要的佛，他体现了来自印度以外的、可能是波斯的弥赛亚救世思想的影响。因此，弥勒佛信仰在中国多次政治反抗运动中起了重要作用，包括建立明王朝的起义运动（公元 1368 年）。然而，弥勒佛的形象在中国也有很大转变，与观音的遭际差不多。早期的弥勒佛（7 世纪前）一副英雄气概，但到了 15 世纪以后，弥勒佛变成一个满面笑容、略带皱纹的胖和尚，他袒露大肚子，拿着麻布袋，斜卧在那里，周围有许多小孩子围着他嬉戏，有些甚至爬到他身上。弥勒佛的这个形象非常流行，它不仅整个东亚敬拜的对象，更成了世界性为人喜爱的工艺装饰品。

在弥勒佛的形象中，我们再次发现中国文化的价值取向与佛教形象的结合。它代表了对今世快乐、富足的肯定，它更有类似观音的作用，是人们求子女的对象。这种留后嗣的愿望是中国古代祖先崇拜的重要组成部分，和印度佛教教人戒除欲念的教义背道而驰。观音和弥勒佛形象的产生是佛教在中国本土化的明证。佛教之所以能在中国存留，是因为它适合中国的需求，如支持肯定儒家的伦理价值观念，即认同了中国人对生活的注重。

这样，源自印度的佛教穿上了中国外衣，对它原初的基本教义重新加以阐释。例如，当菩萨成为佛教修行的目标时，涅槃的观念实际上已不复存在了，譬如为转世投胎到净土的愿望

所取代。此外，禅宗的禅定和顿悟法门的兴起，佛经的重要地位相对降低，而信徒反而开始对大师的生平言行产生很大兴趣，尤其是当中的“公案”，直逼人超越理性的和推论的思维而进入非理性的、直觉的境界，因而更为人们喜爱，故此类作品不断增多。

佛教在东亚

根据公元 845 年的统计，当时有僧侣二十五万、寺院四千零六十座、较小规模的庙宇四万多处。僧侣寺院的势力与财富招致嫉妒和迫害。我们要探讨的是，9 世纪以来佛教在一千多年间的发展如何？佛教在今日中国是否仍是一个主要宗教？在马克思主义的社会里它的命运又怎样？总之，佛教在中国文化中留下了什么遗产？它在今天有什么意义？

首先要指出的是，当中国在外族或有外族血统的君主统治下，佛教的发展较为顺利，如在六朝（317—581）、唐代（618—907）及元代（1206—1368）。尤其是在元代，喇嘛佛教更是拥有崇高的特权。这是可以理解的，因为纵然佛教不断在中国本土化，它毕竟是异族文化影响的化身。此外，对于那些来自大漠荒原的征服者，佛教（以及后来的伊斯兰教）可以填补他们进入新文化环境时所产生的文化真空。例如，在元代君主看来喇嘛佛教使他们自觉有特殊的神能。在其他朝代，如宋朝（960—1279）和明朝（1368—1644），汉人一旦重新执掌政权，儒学立即恢复其主导地位。不过，儒、释两家也互相影响、互相借鉴。大乘佛教的基本信念：涅槃即生死，即涅槃在今世生死中体现，使佛教更易为中国人和日本人所接受。11 世纪的僧人契嵩在其《原教》一文中这样写道：

为佛者，斋戒修心，义利不取，虽名亦忘。至之遂通于神明。其为德也，抑亦至矣。推其道于人，则无物不欲

善之。其为道抑亦大矣，以道报恩，何恩不报，以德嗣德，何德不嗣。己虽不娶而以其德资父母，形虽外毁而以其道济乎亲（《锺津文集·原教篇》）

自宋代到今天，佛教已历尽沧桑并以成熟期的中国的形式生存下来；然而，佛教也由盛转衰，虽有进一步的发展亦不能抗拒三教合流的大势。佛教在中国虽然仍能保留它救人脱离苦难的基本方向和它的寺院修行传统，使佛教能一代一代传下去，但它也接受了许多中国文化的道德价值观念。与此同时，佛教对中国文化亦有巨大的贡献，使中国文化在许多层次上面貌焕然一新，尤其是在新儒学的形上学和对精神性的追求方面，佛教功不可没。另外还有美术、雕刻等方面的功绩。今天，我们在云岗、龙门、敦煌等石窟看到的石雕和壁画就是明证。还有寺院和佛塔的建筑艺术，后者是从源自印度木作为存放佛骨的佛塔发展而来。中国境内还有许多西藏的寺院庙宇以及达赖喇嘛的官邸即著名的布达拉宫。一些中国文学体裁，如诗词以及某些民间文学体裁如没有佛教的熏陶也不会有这样辉煌的发展。有意思的是，本世纪 20 年代当知识分子大声疾呼要求思想多元化、要求开放接受西方思想的时候，太虚和尚也倡导佛教改革运动，一时许多知名的佛教徒大事推广佛教教义，并参与社会改革和平民教育等事业。

佛教通过中国和译成中文的佛经传到朝鲜和日本，成为东亚的佛教。在日本，佛教有许多不同的教派；而在朝鲜，佛教无论在教义和礼仪上都较统一，也更彻底地与本土的巫术宗教传统结合。此外，朝鲜僧侣除了少数受日本影响以外，大都保持独身；而大部分日僧都有妻室。这是对大乘教义的实际应用；涅槃寓于生死，绝对寓于相对，拯救寓于今生今世。

日本佛教里有三宗是日本独有的，它们分别是：喇嘛佛教

的真言宗，由印度传到中国，于 9 世纪初由日本僧人空海带到日本，在中国则逐渐式微而消失。净土真宗是由亲鸾于 13 世纪创立，强调对阿弥陀佛的信心与虔诚，以念佛为主要修行功夫，也较乐于为适应时代而做出调整。还有日莲宗，以其创始人日莲大圣人命名，也是 13 世纪创立特征是对《法华经》绝对尊崇和与日本民族主义的密切联系。

佛教在日本和在中国的情形一样，变成日本佛教。这是所有日本宗教的一个重要特点，虽然中国的影响清晰可见。理论上，儒学和佛教都是从中国传到日本的，因此中国、日本间应有较大的连贯性；但事实上，日本的本土传统和这些外来宗教结合，如神道教与佛教，便产生了独特的日本宗教宗派，有别于其在中国的渊源。另外，值得注意的是日本佛教各宗受喇嘛佛教的影响均比中国佛教要深，包括天台宗在内。

今天的日本，佛教宗派和生死礼仪有很密切的关系，寺院里都设有供奉死者骨灰的地方。事实上，日本佛教与祭奠死者和祖先崇拜如此息息相关，以至日本家庭都设有供奉祖先的灵位，这些灵位在家宅里占据尊位，并被称为“佛坛”。所以，佛教又称“死者的宗教”。神道教则被视作“活人的宗教”，因为它侧重人生的喜庆欢乐。今天，许多日本人会举办一个神道教仪式的婚礼（最近，人们会选择天主教仪式，然后去夏威夷或瑞士度蜜月），但在苦难、死亡的时刻则选用佛教仪式。

除了协助人们悼念先人，佛教对今天的日本社会是否还有别的用处？人们常常问到这个问题，答案是肯定的。在哲学思潮中，佛教也留下了它的痕迹，如日本哲学家西田几多郎一派的思想体系便是佛教和欧洲大陆哲学的结合体。以社会性而言，佛教代表着保守的力量，较接近民族主义的路线，比较忽视社会变迁带来的问题。

那么，佛教在当今世界的地位如何？西方人可以从众多的佛教庙宇和派别体会到佛教在日本和朝鲜的地位，虽然其影响并不一定十分显著。日本佛教有不同支派传统，而朝鲜则更能保存过去的修道传统。另外，佛教在南亚地区，如泰国、缅甸也有深远的影响，甚至在台湾、香港、新加坡等地，我们也能从民间宗教的兼收并蓄之中看到佛教因素。但是，佛教在中国大陆的情形又怎样呢？

首先，在中国境内的藏族和蒙古族中间，喇嘛佛教仍然是主要的宗教。“文化大革命”（1966—1976年）以后，喇嘛教更是重振雄风。至于汉人，也有不少人信奉净土宗和禅宗或所谓的民间佛教。自开放政策实施以来，许多庙宇重新开放，并开设了佛学院训练年轻僧侣。不过，佛教在今日中国社会仅占边缘地位，只有少数人信奉。

佛教虽然熬过了“文化大革命”的浩劫，但它仍要面对许多新的挑战。我不是指对将来再发生类似迫害的恐惧，而是佛教本身经历的改变。“文化大革命”以后，许多僧侣重返寺院，可他们已经结过婚。虽然新一代僧侣仍持守独身的戒律，但是人们仍不禁要对未来中国的僧侣阶层会是什么样的形式发问。此外，在东亚一带，对佛教教义的内容也颇有争议。例如，许多中、日、朝的佛教徒对轮回的解释是以游魂的存在为先决条件的，严格地说，这与佛教教义大相径庭。再者，他们的人生观也是直线发展的，不是佛教的轮回循环。对于他们，西方净土即为涅槃，而佛和菩萨互相混淆。

那么，佛教是否因而失去它的影响了呢？中国佛教是否已经远道西来，立足北美社会了？北美的主要亚裔移民集中地，如加州、纽约、多伦多等地都有佛教“教区”，信徒不但来自东南亚，也来自日本和中国。这些信徒十分活跃，甚至在一些

社区宗教活动中担当了领导的角色，使佛教能够超越民族和种族界线，正如基督教将福音传到东亚，佛教也将佛法介绍到北美和西欧。虽然西方人信奉佛教的可能不是很多，但信徒中不乏高级知识分子。

佛教在中国的演变留下了许多问题以供研究宗教史的学人去探讨。首先，佛教能够适应中国文化的环境，甚至成为中国宗教，却又保持了其本身的独立性，与儒、道并列成为中国的三教。但它没有真正被中国的政治领袖和知识分子阶层所完全接纳，因而屡经变故与迫害，甚至受到灭绝的威胁。这样看来，佛教在文化上的认同是否对其在中国的传播有所贡献？如果它不这样认同，情形又会怎样呢？

我的回答是：佛教如果不是在文化上适应中国的环境便不能在中国一直存留到今天。文化适应促使佛教演变，并使它能够对中国文化做出积极的贡献。不错，自 9 世纪开始，佛教一直在走向衰落，而在 20 世纪，虽然佛教不断寻求更新和复兴，但大多数人仍认为它仅处于社会的边沿，与现代生活更是脱节了。不过，假若没有文化上融合的努力，我相信佛教可能早在一千年前就销声匿迹了。再者，佛教虽然逐渐衰弱，但从它屡经挫折仍能生存来看，佛教仍有相当的活力。这样，我们虽不应当过高估计佛教在今日中国的重要性，也不应当忽视它的生命力和韧性。

另外，佛教在中国文化的适应过程是否可以为其他外来宗教，如基督教提供一个“模式”呢？如果基督教能更自觉地融汇中国的文化价值观念，它在中国的命运会不会改变呢？

基督教的传入

从历史上看，基督教曾四度尝试闯入中国，可是每次都被驱逐出中国国门。我在这里不准备详细讨论这段历史。再

者，基督教在文化认同的努力上并不能维持很久，以致我们无从考察它对中国文化的影响，从佛教的例子来看，我们可以想见如果基督教依循佛教的榜样，它可能会产生更深远的影响。屡次传教高潮中，我们仍怀疑在士大夫或是在平民中间有过大规模的皈依。16、17 世纪的中国不是 6、7 世纪的高卢，也不是 6、7、8 世纪的中亚细亚，中国有历史悠久的文明，不容易为外界文化所渗透。印度的莫卧儿王朝提供了另一个例子。当伊斯兰教势力凭战事与征服席卷北非、东经波斯到达印度，却始终不能赢得主流的婆罗门教徒。后来，英国人取代莫卧儿人成了印度的统治者，也未能为基督教在印度传教提供多大助力。

在其传教历史中，基督教犯了不少错误，罗马教廷也难辞其咎。如传教士为传教方法彼此争执不休，一直闹到罗马。这些错误使传教工作难上加难。基督教本身的独特要求和中国人的文化优越感存在着基本矛盾，以致基督教和中国主流宗教的冲突在所难免。不过，我认为基督教所犯的最大错误是 19 世纪以来传教士倚仗西方列强的炮舰外交的保护，试图打开中国传教的大门。这种政治上的妥协使得传教士蒙上“机会主义”甚至“帝国主义”的污名。

直到共产党掌权以前，基督教一直处于传教阶段，而佛教在中国早已过渡为中国宗教了。那么，基督教有没有成为中国宗教的机会呢？

首先，我们看到佛教能够深入中国文化，影响中国文化的思维方式，而佛教本身也同时受中国文化的熏陶。基督教却未能做到这些。基督教来华较佛教要晚而始终不能改变它外来宗教的身分，只能为那些受西方教育、对西方事物有兴趣而又不排斥宗教的人士所接纳。这些人不拒绝宗教是值得注意的，因

为在西方化的学人中间，许多人认为宗教和科学不相容，他们把中国宗教和西方宗教一并拒诸门外。

除了中国，基督教也传到朝鲜和日本。朝鲜一直给人的印象是一个保守的国家，但基督教徒的人数却逐年增加。到今天基督教徒的人数已占韩国人口的百分之二十五。这样快速的增长就连香港、台湾和东南亚各地也难以同日而语。在日本，只是在所谓的基督教世纪（1556—1650年）里有大规模的皈依，接着便是严酷的迫害。到现在，日本人对基督教传教士的态度只是偶尔的好奇，基本上是漠视。

何以基督教在日本和朝鲜有如此不同的际遇呢？首先，可能因为朝鲜本土的巫术宗教传统倾向于一神主义，而日本的神道教则有八百万神灵。此外，朝鲜受儒家思想影响较深，为基督教的发展提供了较有利的环境；而日本受佛教影响更大，成了基督教传播的阻力。还有日、朝之间民族性的差异也可能导致他们对基督教产生不同的反应。

无论如何，朝鲜和日本对基督教接纳程度的分别使我们不禁要猜测如果政府不禁止、不限制，基督教在中国大陆的前途怎样。从台湾、香港、新加坡等地对基督教普遍较为开放的态度来看，前景可能较为乐观。这些地区对基督教的反应大都是比日本积极一些，却不如朝鲜那么热切。（据说目前中国大陆信教人数日益增多，这也是我们可以理解的。因为在许多人心目中，基督教既是精神寄托，又代表现代化）

此外，我们也可以问基督教作为一个世界性宗教，对日本和朝鲜有什么影响？在第二次世界大战期间，日本的基督教会除了少部分反战，多数支持当时的政府。这可能是教会借此希望表明他们爱国的热诚。而当时的社会主义者虽然人少势单，却起而强烈反战。

基督教在东亚各国的少数地位带来一种与生俱来的不安全感。我们不清楚战后日本基督教徒是否已经克服了这种心态。朝鲜的基督教徒则有所不同，他们在持不同政见者中间有相当影响。可是，今天的中国基督教徒仍有这种不安全感，他们曾亲身体会被指责为“帝国主义文化侵略的走狗”之苦。不过，从近年来信徒人数大增来看，这种帝国主义文化侵略的意识已渐渐平息。

“中国宗教”：单数还是多数

我们讨论了三种中国宗教：“道德”和“礼教”的儒学，“多神”和“炼丹”的道教，“虔诚”和“神秘”的佛教。我们也简略地描述了另外一个外来宗教——基督教在中国的情形。

但是，中国是否真的有三个不同的宗教呢？在此我们必须注意中国的文化传统，不能脱离文化去看中国宗教。这一文化与宗教的不可分性使得不少人以为中华民族根本没有宗教性，但它也能解释三教背后的共同基础。首先，儒学和道教来自同一精神渊源，有不少相似的信念、礼仪和价值观念，二者可说是同一个中国宗教传统的不同体现，但这不能包括佛教。虽然佛教对民间宗教有很大的影响，我们还是把佛教看作是外国渊源的宗教为宜。

这样一来，当汉人统治中国时儒、道受到优待，而外族当政时佛教多受礼遇，这一现象便不足为奇了。另外，佛、道在乱世、国家分裂时给人民带来避世的出路和精神安慰；而国家统一时，儒学能直接促进政治和社会的团结。三教实际上互相补足，各自针对人生的不同问题。自明、清以降，三教渐趋合流，孔子、老子和释伽牟尼同时受到中国人敬奉。

当然，三教之间亦有不少竞争和冲突，但它们最终能够共存而且互补。在此，我们看到一种和谐、调和的精神，这是中

国传统文化最显著的特点：各教在中国文化的整体内互相配合，分别承担其独特的社会使命。在儒学，和谐精神在人际关系中表现。在道家哲学，我们见到的是与自然的和谐。道教的出现似乎有些格格不入，因为道教追求长生不老的渴望驱使人去尝试各种原始的科学试验。这种企图从大自然中攫取生命的奥秘的长生术是一种反自然、反和谐的精神（可谓是对大自然的一种原始的科学征服）。佛教则带来了崭新的人生观和世界观，但它也受中国主流文化的牵制。然而，佛教能为儒、道两家忽略的一些问题提供答案，因而填补了某些精神真空。对一个中国人来说，他不必属于任何信仰调合的宗教团体也可以同时信奉三教的教义。例如，一个人可以在事业上是儒家，承担他的许多社会责任，但在休憩时可摇身一变成为道家哲人，以诗酒自娱，并享受大自然。他也可以修行道教的养生术，并会和妻子（或至少是他的妻子）经常到佛寺去为某一事情祷告。三教并存以及同时参与三教活动的可能性是中国（以及东亚）文化的多元化特性，为中东文化和欧洲文化所不见。

马克思主义和宗教

传统中国社会三教合一的和谐当然是理想多于现实。再者，三教也不是在中国绝无仅有的宗教，伊斯兰教和基督教也存在，虽然信奉这些西方宗教的人是少数，而其中较大部分的伊斯兰教徒又局限于少数民族，没有向占大多数的汉人传教的意图。自 19 世纪以来，中国开始受到西方在政治上、文化上入侵的威胁，这是所谓的帝国主义时代。欧美国家依仗现代科学和先进的军事技术，野心勃勃地要统治、支配亚洲、非洲国家。这对中国传统社会和文化是一个极大的考验，使中国人开始自我批评和反省，这一自我批评与反省一直持续到今天。在传统文化渐渐解体之际，西方哲学思想、

宗教、科学和政治模式纷纷传入中国，中国的难题是如何既不丢弃中国固有的文化主体性和宝贵的文化传统又实现现代化。

共产党执政以来，宗教的命运怎样？以基督教而言，我们知道传教士在解放初期大批撤离，有些早在 1949 年以前便已离开。从事实上看，1954 年的宪法和以后历年公布的宪法宣称保障宗教信仰自由。这和真正的马克思主义思想并无冲突，因为马克思主义认为在没有阶级的社会里宗教会渐渐凋零以致消亡，当然，这一过程需要时间。从 1949 年到现在，某种程度的自由，即狭义的宗教信仰自由还是容许的。1982 年新修订的宪法在宗教信仰自由上有所改善，给予人民宗教活动的自由以更多的保障。

“文化大革命”以后基督教虽然再度复兴，但它在中国仍处于分裂的状态。我们不禁要问：基督教在政府控制之下，并断绝传教士的干扰，它能否真正成为中国宗教？中国基督教自称是爱国宗教，它是否已失去自身的世界性？它会不会变得过度政治化？

早期的马克思主义有其西方式的僵硬的教条主义和激进主义特点，这些都是与传统中国宗教不相容的，“文化大革命”便是这些因素的极端表现。但“文化大革命”的偏激超越了一般中国人、甚至大多数共产党人的忍耐限度。1976 年毛泽东去世，接着是“四人帮”下台，新政策实施。这一新政策对西方渐渐打开大门，并且逐步地乐于“批判地”继承中国传统文化，对西方宗教亦持容忍态度。在这样的情形下，我们展望未来，中国宗教或众宗教的前景又如何？

我们能为中国宗教的前景做出什么预测？宗教活动是否能在政府容纳之下生存下去、有所发展，还是会有限制？按现在

的情况，似乎二者兼备：宗教在发展，同时限制依然存在。显然，过去十多年的动乱的确带来了一个精神上的真空，而宗教生活的再现无论程度如何都是填补这一真空的方法之一。因而在政府支持下，道观、佛寺、清真寺、基督教教堂等纷纷重修和开放，各宗教团体也获准训练新的神职人员，皈依基督教的人也日见踊跃，但多半是在暗中进行，如年轻人彼此劝导同归基督。当然，宗教信仰上的无知十分普遍，因此民间的“迷信”也卷土重来。

在中国努力实现现代化的过程中，西方宗教如基督教会不会更富吸引力？或者中国仍会持守它的传统宗教？这些问题在三十年代曾一度广为人讨论，后因马克思主义的崛起而停止。近年来，人们又将这些问题重新提了出来。

在这样的前提下，马克思主义又能起什么作用呢？似乎它处于宗教复兴和西方自由主义之间。只要中国政权的性质仍是马克思主义的，那么，马克思主义的意识形态就是适应的，至少理论上如此。至于怎样适应，或许佛教的经验可以提供一些参考：马克思主义作为当权的、但又是来自西方的意识形态，它需要逐步本土化。

一位来自中国大陆、专门研究佛教和道教的教授告诉我，他认为佛教在中国同化的过程可以帮助我们了解马克思主义在中国的未来。据他推测，马克思主义必须先正视中国的传统价值观念，将它们汇入其本身的系统中，而马克思主义也会在将来的某一时刻溶入伟大的中国文化。我的问题是：当马克思主义中国化以后，它是否仍是马克思主义？神学面对这种情形又会做出怎样的反应？我相信这种反应必须同时兼具“普遍性”（指从中国以外的世界角度来看问题）和“特殊性”（指从中国基督教的角度来看）。

结语：第三人宗教系统

让我们再回到“全球”的角度来看中国宗教吧。不要忘记，因为中国自古以来都自诩为世界文明的中心，是“天下”的中心，蔑视一切在中国文化以外的东西。中国文化的价值观念一向被认为是放之四海而皆准的，而中国文化相继传到邻邦主要是因为这些地区仰慕中国文化，希望在文化上进化。日本便是一个很好的例子。19世纪末中国经历了痛苦的觉醒，中国人忽然发觉中国不过是众多国家中的一个，而其自身的生存正在蒙受列强的威胁。因此，20世纪便是挣扎求存的时代，民族主义兴起（这和亚洲和其他地区的民族主义一样），以抗衡西方和日本的军国主义。民族存亡的斗争考验和检验了整个文化传统。

在这样的历史环境中，中国宗教的形势有了新的视角，这便是我前面提及的普遍性与特殊性的矛盾。例如，具有普遍意义的儒家传统在救国运动中被否定，取而代之的是具有普遍意义而源自西方的马克思主义，马克思主义被赋予拯救中国的特殊使命。在履行这一使命的过程中，马克思主义要和中国的特定目标以及历届政府宣布的政策认同。

当我们以时空的角度来看中国宗教，不难发现宗教在早期社会里的地位最重要，而在今天则只有在边疆地区，如西藏和中亚细亚仍能保持主导地位。这是否意味着宗教对中国文化已不再重要了？这不正是中国文化和谐和融汇倾向的结果吗？这种倾向难道没有从过去的宗教传统中产生“世俗化的人本主义”吗？

可是我们不是也可以说中国的人本主义有其自我超越的层面，它以不同的方式（儒、释、道三教）表现出来，成为人的宗教精神的另一种表达方式，这又岂能仅以“世俗”一词加以

否定？

这不正是孔汉思教授提出的“第三宗教系统”说吗？中国的人本主义是对宗教开放的人本主义，它于两千多年前诞生，一直存活到今天。从这个意义上看，它和闪米特传统（也称亚伯拉罕传统，包括犹太教、基督教和伊斯兰教）、印度传统（也称南亚传统，包括印度教和“南方佛教”）并驾齐驱。它是一个伟大的、生机勃勃的传统，虽然它在当今世界也有不少难题。

如果我们接受上述观点，第三宗教系统会向我们挑战，要我们重新界定宗教。“宗教”不仅仅是信仰上帝或神（佛教已表明这是可行的），也是而且特别是一种自我超越的努力，并同时为天、太极、真我或西方净土敞开心灵。这样，这个第三宗教系统也要求我们重新理解宗教的意义，因为人本主义敦促其信徒不仅要在人际关系中超越自我，更要指向另一个实体：最高的现实（儒）、最深的现实（道）和最终的现实（佛）。

4 儒与耶

一、人之问题

（一）概论

什么是人本主义？基督教是否有人本主义？一个对基督教略有所知但又没有注意近几十年来基督教神学发展的亚洲人常会提出这样的问题。人们大都同意，人本主义是一种态度，不论它是像柏拉图和亚里士多德那样体现为一种系统性的哲学，还是像孔子、孟子的那样表现为一种“智慧”，这种态度强调人主要关注的是人自身，人的本性是向善，人的心智可以获得真理与智慧。通常的印象是基督教关心的是基督和神之类神圣的事物，即使也关心人，所关心的乃是作为神创造的人，作为罪人的、需要神的爱和拯救的人。神来到世间，道成肉身来拯救人，只有这样人才是重要的。但对于一个受过教育又善于思索的亚洲人来说，似乎是他的传统，尤其是儒家传统才给予

人和做人以重要的中心地位^①。这样的亚洲人如果能在西方文明中找到人本主义，那也是在希腊文化而不是在基督教文化、在 15 世纪意大利的新希腊文艺复兴而不是在继之而来的宗教改革运动中有所发现，因为后者以神的名义煽动起如此剧烈的宗教感情并导致了毁灭欧洲的宗教战争。今天，这样的亚洲人会认为，西方人本主义有两大表现形式：一个是自由主义俗世的人本主义，它诞生于政治民主和自由竞争构成的所谓现代生活模式的社会里；另一个是马克思主义、俗世的人本主义，它以社会主义集体的新人名义宣扬激进的无神论。这两种形式都从 18 世纪的反教会启蒙运动里追溯它们的根源，而且都随日益生长的俗世化倾向兴盛发达起来。每一形式都以这样或那样的形式变成其信徒的新“宗教”，来强调人生的个人主义或集体主义的目标。

在注意观察世界社会的人本主义的东亚人心目中，基督教似乎是以神为中心而儒学则以人为中心。在基督教经典里，中心人物是神，它是创造者和拯救者。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1224—1274）是以神和神的特征开始他的神学的，然后才谈到创世和人。当代科学大师卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）虽然后来愈来愈多地谈论“神的人性”^②，早期也

^①基督教和儒学人本主义问题，参唐君毅的《中国人文精神之发展》，香港，1958。书中，作者将西方人本主义溯源到希腊、罗马哲学。但是他提到在西方人本主义的发展，基督教宗教思想和俗世哲学思想的融合（参 69—70 页），并以讨论宗教信仰的价值和中国文化的未来的问题结束全书（参 337—399 页），其间考虑到基督教和所有的中国传统宗教，至于基督教人本主义，参 Roger L. Shinn, *Man: The New Humanism*, Philadelphia, 1968; E. Fitzgerald 翻译的 E. Schillebeeckx, *God and Man* New York, 1969。

^② 参 Bengt Hagglund, *History of Theology*, Gene J. Lund 的译本，397—404 页，St. Louis, 1968。

是先赞颂神的伟大和人的苦难。然而，就在那个时候，不少学者已经转向了人。例如，反纳粹的志士潘霍华（*Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945*）把基督说成是“为他人的人”，并宣讲无宗教的基督教。鲁道夫·巴尔特曼（*Rudolf Bultman, 1884—1976*）则声称人谈论神不可能讲出意义，因为神的现实性超出人的理解能力；人只能根据存在经验谈论自己^①。田立克（*Paul Tillich, 1886—1965*）也以检查分解人的理性开始他的《系统神学》（*Systematic Theology*）并由分析人的认知机制进而探索神启示的意义之神学追求。第二次梵蒂冈会议也促进了神学的“人”的取向，它宣扬人的最高命运和播种在人心中“神的种子”^②。天主教徒卡尔·拉纳（*Karl Rahner, 1904—1984*）的超越神学和新教徒 S. M. 奥格登（*S. M. Ogden*）的过程神学同样取“人类学的神学”方向，从人和人的自我理解为起点^③。孔汉思最近一部书《基督教徒》亦是如此，书中直截了当地提出下面的问题：为什么要做基督徒？为什么不仅仅做个人？基督徒为人性增添了什么？他的整部书就旨在回答这些问题。基督教神学现已成为“信仰的自省式的表达”^④，它发现它的原始的、正确的位置是在人的存在方式之中，在人对自身的存在方式的自我理解之中。神的启示与神并未被弃置。

① 参 *Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison* . . . 270 - 280 页, London, 1967; *Bultman, Faith and Understanding*, 53 - 60 页, London, 1969.

② 参 “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World”, 收入 *Walter M. Abbott, S. J.* 编辑的 *The Documents of Vatican II* . . . 209 - 222 页, New York, 1966.

③ 参 *John C. Robertson, Jr.* . . . “Rahner and Ogden: Man’s Knowledge of God”, *Harvard Theological Review* . . . 1970 (63) . . . 377 - 407 页; *Peter L. Berger, A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* . . . 61 - 123 页, New York, 1969.

④ 参 *Robertson, op. cit.* 377 页.

旁，但是，神的启示隶属于人的经验范畴之内，它是人对神的存在体验，而且不仅是从历史去体验，还要从自身的存在，通过人与世界的相互作用来体验。认识自我和认识神是不可分割的。

从这个意义上说，今天的基督教可算是人本主义。它提出了对人的基本见解，即基督徒生活在世界中，但又并不仅仅属于这个世界，基督徒要通过爱神和服侍人来表达自己的信仰，基督徒的自我理解就是对神的理解。

基督教神学的这类发展指向了与儒家人生观、世界观对话的趋势。儒学深深植根于人和人对超越的向往之中。当谈到人和人世时，儒学必然论及人的最终关注和神的超越者，因为它认为神存在于人和人所经验的主观世界之中，而人的经验又和其他人的经验相互联系。

本章将一如既往地从小人开始，然后转向人的自我超越问题。这是当代基督教神学的方法，又是儒家哲学一贯采用的方法。因而，经过数百年各自为政的发展后，基督教与儒学终于在同一个方向，以同一见解合流了，即人道与天道在人身上汇合了。

（二）儒者

什么是人？人的价值何在？大概人类自存在起就有这样的问题，并且是人提出这样的问题。因为人一向对自身感兴趣，倾心于突破自身的局限和争取伟大的潜在能力。人还为人自身的问题所吸引，因为这个问题永远不会得到圆满的回答。

《旧约》和《新约》都把人首先描绘为神的创造和神的子女，人的存在价值在于人与神的关系，人是从神那里获得一切。因为神的存在，所以人存在。人还可以变得像神一样：

Eritis sicut Deus (《创世记》 3:5) —— 因为人永远具有神的形象 (《创世记》 1:27, 5:1; 《约翰福音》 3:1—3)。

加之,《圣经》通常把人看作是“完整的”人。人的“心灵”是理解、意志和感情的所在。人并非“拥有”灵魂和肉体,他就是灵魂和肉体,他和上帝连在一起,是历史的主宰,是神契约的订约者,同时,他又对家庭、部族以及其他关系的人们负有义务。即使是在保罗致罗马人书信中, *soma* (肉体) 和 *pneuma* (精神) 这类词汇亦常常用以象征完整的人的人体一部分 (《罗马人书》 12:1; 《哥林多前书》 6:20, 2:11, 13:3, 7:4, 7:34); 完整的人乃是活生生的“我”,不是形上学的原则。

但人的概念有二元的意味,特别是在保罗书信的某些章节里,罪的概念为人带来紧张对立的基调 (《罗马人书》 7:15—25)。这些章节显示了基督教和儒学人的观念的重要区分。虽然儒学从未否认过人可以向善或趋恶,但这个注重善为天性的传统已将罪恶暗喻的二元性压缩到最小程度。

儒家经典并不否认人是神的造物,是神之子。恰恰相反,有几处明明白白地指出这一人神关系^①。然而,儒家经典做出这样的断言不是乞灵于创世神话而是强调受之于天的普遍人性。“性”这个词本身就包含了这个意义。“性”是由两个部分组成的合成字,一部分是心,另一部分是生。文字学研究表明“性”的词源和早期宗教崇拜有关,人的生命和内在秉赋天性都来自天。

人是通过区分自身与其他动物,并且与其他人认同,来获得对自我的了解。人和所有的动物一样,“饥而欲食,寒而欲

^①参《书经》和《诗经》。

暖，劳而欲息”（《荀子·非相》）。荀子不仅这样形容人，还补充说人性本恶，只是人能够压抑自己的本性。因为人和其它动物不同，他具有社会和道德行为的特殊能力，“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也”（《荀子·王制》）。总之，做“人”就是获得这一最完美的德行。正如《中庸》所说：“仁者人也”（《中庸》二十）。

儒家注重普遍人性，这就导致了另一种关注：人人生而平等。在基督徒眼中，这一教义直接源自人类的共同起源，即人人皆是神的创造和神的子女。而在儒家眼中，侧重点则置于共同属性、道德体性和区分善恶的能力，这一切都植根于共同心性的能力。尽管社会地位有高下之分，甚至有“华夏”、“夷狄”之分，但天生的平等依然存在。孔子曾说“四海之内皆兄弟也”（《论语·颜渊》）；孟子亦说“人皆可以为尧舜”（《孟子》）。如果汉语里指“野蛮人”的字常常用犬字或虫字做偏旁儿，这体现出人对低于人类的动物的轻蔑，但是，毫无疑问，“野蛮人”经文化同化亦可以变成完全意义的人。无论如何，就连有些圣王据说都是“野蛮人”之后。

这一章着重讨论两个问题：邪恶问题和圣贤问题。这两个问题有内在的联系。人作恶的能力似乎和他超越自身成为圣贤的能力是对立的，而对人性和人的命运的极端关注，正揭示了一向蕴育在儒学中的超越性的一面，并对于理解儒学与基督教的异同有所帮助。

1. 邪恶问题

邪恶问题为儒学与基督教交流提供了绝好机会，一直可追溯到孟子的传统儒家思想往往确认人性善良的基本特征，把恶

解释为背离善良，违背本性。利玛窦接受了这种看法，他在著名的教义问答《天主实义》里，声称人性本质上是善的，虽然人性能善能恶，恶是由于欲望存在才产生的。但是，后来的教义问答强调邪恶源自原罪 sin，人们因此得到这样的印象，孟子教导人性本善，而基督教教义却教导人性本恶，所以有必要讨论邪恶问题。

首先要声明的是，此处讨论的“恶”，不是指事物间的“不均衡”这种宇宙中存在的本体性缺陷，也不是指和人类的苦难相关的由生老病死引起的恶。“恶”是指人心中滋生的恶，即道德堕落在个人或集体中的体现。这样恶通常为无辜的受害者带来深重的苦难和动乱。在此意义上，基督教形容恶的词汇是罪恶（希腊文：amartia）。自从奥古斯丁（Augustine, 354—430）的时代起，罪恶即用来指原罪——人类集体的不可避免的亏欠，也用来指个人的罪恶——每个人自己要负责的罪行。这样的教义是以人的自由存在为前提的。汉语的“罪”字亦有双重意义，既是罪行也是罪恶。因此产生的意义含混使得一些人做出错误的论断，说中国人没有将道德上罪恶感内在化的负疚取向的道德观，中国人只有羞耻取向的道德观，它是外在的、浮浅的，其基础仅仅是人的尊严。

梁漱溟在他的名著《东西文化及其哲学》里分辨了欧洲、印度和中国文化。欧洲文化初期是以宗教占统治地位，后来理性主义和科学兴起而取代了宗教，现在是理性主义和科学君临天下；印度文化一向是、现在也仍然是迷恋于宗教或来世；中国文化恰恰相反，它尤为重视人、人与自然之间的和谐关系，以至于几乎排斥了神话（God-talk）^①，这一典型的中国态度

^①梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆，1922。

从善恶理论中表现出来。儒家的恶的理论，既不把恶归属于超人的原则，亦不将恶驱入不真实的现象世界，它和人性论是不可分割的。恶虽然存在，但恶不是人性中固有的，便是善良本性和邪恶环境接触后的产物。我们知道这一区分见于荀子和孟子的学说。他们展开了中国哲学史上的大辩论，而争辩的题目正是东西方相遇之处，因为这个题目包含着形上学的、伦理学的和心理学的意义。

根据基督教教义，罪恶的主要特征是它的背叛——背叛神和神的戒律以及背叛自己的良心。这揭示了罪恶的双重的私人性质，它是对神亦是对自我的异化。换句话说，人通过犯罪，向神宣战——从神话上看，亚当和夏娃是人的代表；从存在上看，人有意识地并且是故意地亲身犯下的每一个罪都是对神宣战。罪恶意味着对抗状态：人反对神，又反对自己的良心。可能产生这种状态正是因为存在于人的最基本的二重性，他既向善又向恶：“故此我所愿意的善，我仅不做，我所不愿意的恶，我倒去做。”（《罗马人书》7:20）

儒家意识中是否有同样的背叛意识？回答是肯定的。儒家典籍多次提到古代圣王向神祈祷，乞求神原有他们的过失，而且常常自己承担其统治下的百姓的罪恶。据记载，商代的开国之君汤（公元前1766年）曾这样说：“朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬。”（《论语·尧曰》）《书经》对汤王的心理有更明确的揭示：

尔有善，朕弗敢蔽。罪当朕躬，弗敢自赦，惟简在上帝之心，其尔万方有罪，在予一人，予一人有罪，无以尔万方。

（《书经》卷三·二）

其他典籍也记载了汤王剪下头发，割破手指作为向仁帝

罪的牺牲，乞求上帝赦免他的罪恶，解除因其罪恶而生的旱灾^①。

然而，儒家哲学要阐发的，并非什么罪恶触犯了神的理论，而要发展道德犯罪和罪与人性之间的关系理论。这一理论产生于圣王时代以后即孔子所处的时代。它提供了和基督教关于人堕落到罪与恶中的教义相比较的机会。不言而喻，在东方和西方，争论的不仅是一般的人性，而是假定的或是经验的人性若干“状态”。例如，人被逐出伊甸园的神话和由此衍生的罪恶神学，它们暗喻人生有“三个阶段”：“完整”状态，如亚当堕落前所处的人性状态；“堕落”状态，即亚当遗留的不幸后果；“救赎”状态，透过基督的仁爱人得以完全的状态。但在孟子和荀子的心目中，人性由“原始”人性，即人出生时的状态，以及“存在”人性，即人在社会和文化中发现的自我这两个阶段构成。孟子认为，人性本善，恶随恶习的形成而生；荀子则认为人性本恶，正因为人反叛本性的意志力量和教育的影响，人才变得善良了。

在儒家中国，孟子的理论注定要获胜，虽然胜利姗姗来迟——直到 9 世纪以后新儒学兴起。我们可以说东西方在接受人性“本善”的说法上走上同一条道路，只不过孟子在未受社会文化污染的赤子身上看到人的善良本性，而基督教则将性善归于堕落前的亚当。今天大陆学者往往赞同荀子见解，强调正确的教育和法律的约束力对人性的重要作用。从某种意义上说，这种更为关注人固有的二重性的态度，与其说是东方思想，不

^①参《吕氏春秋》卷九，《论衡》卷五，《墨子·兼爱下》。汤王的祝祷和《书经》中记载的周公的祷词是古代中国赎罪祷告的有文字记载的、仅有的两个例子。

如说是典型的西方思想。

卡尔·拉纳在探讨“欲念的神学概念”时指出，欲念的“自然”特征基本上是与人性俱生的，即使是在人性的“纯洁”状态亦有欲念存在。从存在主义观念出发，人是“通过自由意志变为罪人”，人性是“在犯罪之前就完全有的”，拉纳把“神学”欲念描绘成“人”与“自然”间的对立和二元化：

在人身上有许多东西，它们在具体事实中对于人的存在的决定来说始终表现为不具人格，不可测知并且是奥秘隐晦的：人仅仅忍受而不能自由地按它们行动。这就是人与自然的二元对立……我们称之为神学意义的欲念。尽管它确实实在精神和情感的二元对立中发现它的具体、经验的体现，但它并不等于后者^①。

不能把这样的欲念定性为“道德邪恶”，因为它存在于自由意志之前。但是，拉纳深知，《罗马人书》第六至八章里，“欲”被界定为“罪”。于是，他争辩道：在一种意义上，欲念可以叫作“恶”，即：只要欲以其具体的形式因了“第一个人的堕落”成为人自身经验的矛盾存在于人，保罗、奥古斯丁、经院哲学派大师、宗教改革家以及帕斯卡（Pascal, 1623—1662）都这么认为。在这种情形中，欲念不是“纯洁人性”的“欲”，而是“堕落人性”的“欲”。拉纳还区分开什么是伊甸园里亚当的“诚实”，什么是完美的基督徒重获的“清白”：

于亚当，人的自由……使得他可以竭尽全力向善的或恶的方向发展其本性。（基督教）圣徒的自由是一个成功

^① 参 Karl Rahner, “The Theological Concept of Concupiscentia”, *Theological Investigations*, C. Ernst, trans. 第 1 卷, 369 页, Baltimore, 1960。

地将全部身心毫无保留地奉献给神的人之自由。^①

众所周知，孟子和荀子之后，儒家学者力图调和两家之言，他们主张虽然人性具有善端，但并非真正的、完全的善，尚需教育的、改造人的影响力量。一种努力是把阴阳理论和儒家伦理学融合起来，以人性配阳（主动的宇宙原则），以情感配阴（被动的宇宙原则），使性成为善源，情成为恶端。这种分类看上去很武断，但是道德家很少对情有好感，就连阿奎那虽说他认为情不涉道德，但也倾向于鄙视情^②。

随着新儒学兴起，人的哲学讨论和道德邪恶问题的哲学理论亦应运而生。儒学的这一后期发展融合了部分佛学思想，以便反对佛教的主宰和佛教对人的社会职责的忽视。复归孔孟的口号主要呈现了伦理意义，而对恶的新解释则鲜明体现了形上学的特色。

在这一新形上学里，人代表了宇宙的巅峰，参与了尽善尽美的万物之源和万物准则的太极，并通过阴阳五行的相互作用而获得人性。人性最初是善良的，或“真诚的”，因与外部事物接触提供了产生恶的机会，而恶是对善的偏离而不是肯定的存在。这是因为人性的二重性：神圣的、“本质的”人性是善的，而物质的、“存在的”人性则可善可恶，要视赋予性的气的质量而定^③。究竟“本质的”人性起于何处？“气”字的准确含义为何——气的聚集产生万物，其中包括人？这两个问题

① 参 Karl Rahner, "The Theological Concept of Concupiscentia", *Theological Investigations*, C. Ernst, trans. 第 1 卷, 第 374 页。尽管儒学正统里没有“最初的堕落”之说，但通俗佛教则倾向于认为人最初是善良的，后来因历史变迁人堕落了。与之相关的概念是 Kalpa（尘世）。儒家思想中那些古代圣贤和后世道德没落的说法亦暗示堕落的概念。

② 参 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*。阿奎那认为情是感官欲望，属于灵魂的非理性部分，而人的主要特征是理智。

③ 参张载《西铭》《正蒙》。

仍有待争论。但是“本质的”和“存在的”人性之分，标志着中国哲学人类学的一个重大进步；它扬弃了早先的、不确定的、出生时的人性和后期的人性之分，因为要判断婴儿本性的善恶是不可能的。后人常常引征《孟子》说人看见儿童落井的自发反应，其实这只能是一个有教养的人的自然反应的例子，而不会是未经文饰的人性的反应。在这方面，田立克对最初堕落的解释与儒家区分“基本”或本质人性与后来的存在状态最为接近。田立克否定对伊甸园的故事所做的字面意义的解释，把“实现的创世”和“异化的存在”等同起来。恶的状态就代表了从“本质”向“存在”的转化：

神创造的每一事物都参与了从本质向存在的转化。神创造了新出生的婴儿；然而，一旦被创造，婴儿便陷入存在异化的状态……当婴儿长大成人，又以其孕育着责任和罪过的自由行动证实了异化的状态。创造在本质意义上讲是好的。如果创造实现，它便经自由与命运落入普遍的异化之中^①

新儒学哲学家却并不试图去解释为什么有的人秉赋纯洁，有的则污浊。这样的清浊之分是天经地义的。无论如何，这区分是本体的而不是道德的。只有当人性从静止转入活跃，当情感被激活或煽起时，即哲学所谓当采取自由意志的行动时，道德才进入画面。基于这一理解，当代把人的二重性解释为恶的机会就与儒家见解完全相似了。

我们说人是会犯错的，即是说一个与自身不能协合的人所特有的局限，也即是罪恶得以产生的原始弱点^②

① 参 Paul Tillich, *Systematic Theology*, 第 2 卷, 40~42 页, London, 1957。

② 参 Paul Ricoeur, *Human Fallibility*, 224 页, Chicago, 1965。

值得注意的是，犹太哲学家、神学家马丁·布伯（Martin Buber, 1878—1965）曾评论说，中国人对“原始人”的“怀旧之情”是西方心态所不容的观念。他认为：

（中国人）对原始人的信任是西方人所没有的，而且也不会有。就连基督教也不能改变这一点，虽然基督教事实上向西方输送了东方人关于人类原始的天堂状态的学说。至于有关第一个人的传说之圣经故事，但只有堕落生动地存在于西方基督徒个人生活的现实中，堕落前的生活已不复存在了。^①

布伯认为中国人的信仰多少有些极端超自然主义，与之相比，西方意识只知道堕落状态，即二元对立与分裂的状态。

2. 自我超越问题

因为有自我超越问题，邪恶问题才变得愈为重要。承认道德邪恶和人孰能无过，是超越自我愿望和产生决心的先决条件。人性既是先天的，亦是后天形成的，所以我们可在历史条件的限制中决定自己。

对于基督徒来说，自我超越从本质上意味着像神那样，即变为神圣（*hagios*），这是一个希腊字，有宗教崇拜和伦理道德的含义。“神圣”自然是指神。在《旧约》里，他是以色列的神，他以超越的化身在圣庙的祭祀处向先知以赛亚现身（《以赛亚书》10:20）。在《新约》里，耶稣基督以神的神圣仆人身份出现（《启示录》4:27—30），他的成圣乃是要让门徒成圣（《约翰福音》17:19）。基督徒将耶稣基督尊为效依的典范，所以基督徒的生活一向被称为跟随基督。

^① 参 Martin Buber, “China and Us” (1928). *A Believing Humanism*, 189 页, New York, 1967.

与英文的 Holy 对等的中文是“圣”字。考古学与神话学的研究揭示中国古代圣人可能是通神的。《书经》里出现过圣字，用来描述传说中圣王贤相、统治者和孝子的舜。《书经》赋予舜的特质正好是自然性质。舜的德行出自“自然”。另外一个而且是更常用的修饰语是“通”字。据《说文解字》解释，圣人无所不通的、大智大慧的人，其他汉代典籍亦有相似的说法。《白虎通》（公元 80 年）这样描写圣人：“圣者通也，道也。道无所不通，明无所不照。闻声知情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。”^① 祝祷礼仪记载也证实“通”的概念。《大戴》这样界定圣人：“所谓圣人者，知通乎大道应变不穷，能测万物之性情者也。”^② 正统的《礼记》又加上赋予生命一说，因而圣人又能“发育万物”^③。

那些伟大的圣人是如何看待上述这个问题的呢？孔子怎样论圣人？孔子之后的孟子又说了些什么？

我们发现孔子的《论语》中，论及圣人之处寥寥可数，并确实感受到编撰者对这一问题的保留态度。孔子自认不配圣人的称谓，他满足于做圣人之道的传述者。而圣人之道属于三种人：王、相和隐逸，后者指那些为了高尚理由而不是为了逃避社会责任挑选隐居的人。孔子自称是圣人的景仰者和追随者，他是“学生”，是向往圣贤并身体力行以成圣成贤的人^④。

孔子更多是以沉默而不是用语言来表达对圣贤的景仰。他

^①参班固：《白虎通义》，276-281页，台北，1968。关于“圣”字的其他意义，参看秦家懿与孔汉思合撰的《中国宗教与西方神学》，第1章，台北，1989。

^②参《大戴礼记》“哀公问五义”。

^③参《中庸》《礼记》。

^④参《论语·述而》。

的谦恭部分是源自他对圣贤的尊重。他说：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者斯可矣！善人，吾不得而见之矣；得见有恒者斯可矣！”（《论语·述而》）从而，为圣贤是天生的，还是靠人努力和学习得之的问题留出争论余地。

《孟子》里“圣”字较为频繁出现。这里，圣人是完美体现了主宰人伦关系的美德的人。孟子和孔子一样也列举圣王尧、舜、贤相周公以及伯夷、柳下惠等逸民作为典范（伯夷和柳下惠这样的逸民即使在退隐时亦表现出政治上的忠诚）。孟子认为圣人是老师，如果不是言传也肯定以身作则。普通人用教育影响有限的人，而圣人则是“万世之师”^①。孟子在圣人问题上引入了一个值得争论的方向：圣人要辟邪说，如杨朱、墨翟一类的邪说。孟子就此表明：“我欲正人心，息邪说，距彼行，放淫辞……”（《孟子·滕文公》）在一段直接讲述圣贤的含意的话里，孟子提出圣贤是人心向往的共同目标，正如“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”。人心亦有所同，有它们共同赞赏的，即人性的道德准则，而“圣人先得我心之所同然耳”（《孟子·告子》）。

孔子不肯称自己是圣人，而后人却没有孔子的顾忌。他们毫不踟蹰地认定孔子是圣人，而且是圣人的典范。《中庸》已经暗中提出这一观点，它把孔子形容成以尧舜为自己“精神上”的祖先，他以文王武王为楷模，亦像他们那样生活：

仲尼祖述尧，宪章文武，上律天时，下袭水土。辟如天地之无不持载，无不覆帔，辟如四时之错行，如日月之代明。（《中庸》第三十章）

它的语言如《白虎通》《易传》都是玄秘深奥的。

^① 参《孟子·尽心》。

孔子关于圣人的学说，孟子和荀子关于自我超越的能力问题的一致意见，不论是由天赋还是由可塑性教育的影响成圣成贤，都没有使圣人比比皆是。后来的思想家又声称经典中的段落很可能另有它义。圣人是天生的还是后天修养的？如果圣人是天生的，岂非成了超人了吗？他们是否有“情”？^①如果圣人是自我修养成的，为什么会寥如晨星？为什么圣人只有远古时代才有？这些问题困扰着许多思想家。有些人甚至偏向于把圣人的概念拔高成新道家的、不具人格的理想，是人的努力永远不可及的。这样的探讨和佛家关于处处有佛性和处处可成佛的争论有异曲同工之妙^②。“人的宿命”论一般在贵族政治气息浓厚时代和在等级制社会里尤为盛行，如魏晋时代（220—420），人性的“等级理论”和“九等制”的选官方式同声应和，而“九等制”选官又把优先权给予阀阅世家。道生（卒于公元434年）关于所有黎民百姓都有佛性和“顿悟”可能性的说法是佛教的反应，先是和韩愈，后是和程颐（1033—1108）。朱熹相关联的新儒学运动亦声明赞同人人皆可成圣贤，并称之为复归孔孟之道。

然而，只是宣称人天然享有超越自身的愿望并且可以实现这一愿望是不够的，还必须指明实现这一愿望的方法。因为没有实践，理论能否经受检验就没有保障；而未经检验的理论是软弱的空想，更确切地说是一个因挫折可以毁掉而不能实现的愿望。

当然，自我超越可能性的更好证明，是那些在自我超越实践中成功者的榜样。佛教可以举出佛和菩萨，儒学则有它的传

^①参冯友兰《中国哲学史》的有关章节。

^②同上。

说中和历史上的圣人，而基督教也有它自己的圣徒和圣洁的男男女女。基督教的圣徒典范是基督，儒学的圣人典范则是孔子，这是以世世代代的弟子门徒和崇拜者的判断为依据的。基督和孔子都是历史人物，他们都为同时代的追随者和后世的崇拜者树立了效仿的榜样，和孔子相比，基督是更有意识地这样做的。

下面将讨论典范问题以及个人效仿耶稣或圣人典范的问题。之后，主要通过描述两个典范——耶稣基督与孔子，来剖析儒家伦理和儒家社团等严格意义上的伦理学问题。

(1) 典范问题

我就是道路、真理、生命（《约翰福音》 14:6）

子曰：“吾十五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”。（《论语·为政》）

孔子与耶稣，一个在东方，另一个在西方，两个人千百年来都是后世楷模。他们是否意识到各自生活的规范性特点？他们对自己的追随者有什么特殊的要求？他们的教诲在其身后又遭际如何？我们在今天，又能汲取什么经验？

如今人们谈起耶稣基督，把他特别说成是“为他人”的人^①。基督道成肉身、教诫人们和为人受难都是出于救赎世人这个“充足原因”，并且成为让基督徒效仿的榜样——作为拯救和成圣的“典范事业”。正如福音书告诫我们的那样，基督吸引了一群追随者（《马太福音》 4:19，《马可福音》 2:14；《路加福音》 5:11；《约翰福音》 1:43）。他们对基督的追随要求

^①特别参考 Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, R. H. Fuller 英译本第 1 章, London, 1948.

他们做出任何牺牲，以第一批使徒为例，他们能放弃自己的渔船、财产和渔人的身份。基督还对那富有的、表示愿意追随他的少年说，他必须变卖所有财产，分给穷人，然后再来追随基督（《马太福音》 19:21）。对另外一个人，也是一个可能的追随者，基督甚至不许他辞别家人或是埋葬父亲（《路加福音》 9:59—62）：追随基督就是这么富有紧迫感！他还要求追随者舍己，并背起十字架（《马太福音》 10:38, 16:24）。《约翰福音》（10:4—5）将追随基督比做羊跟从好牧人。《启示录》（14:4）则描绘“童身”跟随羔羊，无论它走到哪里去。

在福音书里，基督始终没有系统地阐述他对追随者的要求。在登山宝训里（《马太福音》 5—7；《路加福音》 6:20—49），他描述了门徒的基本要求，先从福开始，谈到穷人，以及受难者进入天国的许诺，然后告诫门徒力行完美，“所以你们要完全像你们的天父完全一样”（《马太福音》 5:48）。

这种完全的意义是什么？虽然基督奉行的是节制而不偏激，并且享受这个世界上美好的东西，但他却必要在十字架上结束自己的生命，“为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的”（《约翰福音》 15:13）。

孔子则爱德行胜于财富和荣誉。他拒绝为个人利益出卖原则，他寻求个人升迁仅仅是为了在社会和政治生活里实现原则。由于意识到受命于天、拯救道德与社会秩序的宗教使命，孔子促使生活超越了实行仁和效仿古代圣人的层面。他是个好师长，宣讲的是治愈人而使人完美的道理。他的生活和教诲具有宗教效用，但他并不像基督那样认为自己是宗教救世主。他不会让自己的兄弟为了与神和解而献出自己的生命。

孔子也能做极端的事，他在齐国闻韶乐竟乐得三月不知肉味（《论语·述而》），但通常是个执中允正的人。他和基督一样

喜欢这个世界上的美好事物，喜爱精心烹调的食品和美酒。他也和基督一样宣扬互惠互利的人际关系，而互惠互利的基础是平衡，是适度：尤其是用否定的语言来表达时愈为明显，“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）。

但孔子毕竟和基督不同，他从未对自己或弟子提出过激要求，他并不认为门生追随师长足以放弃家庭生活和世俗财产或“背起十字架”为条件的，就连那些跟随他周游列国的弟子都偶尔可以与妻子家人团聚。

诚然，孔子赞许的“狂狷”，似乎是受不安定的动力驱策并不计后果“进取”善道的人，不屑于“小心狷介”的人，即仅仅“有所不为”的人^①。但是孔子并不认为“狂狷”是完美，他的理想人物始终是中行之士。

由此可见基督和孔子之间有同有异。基督说自己是道路、真理和生命，孔子却从未类似的自称。前面所引《论语》中的语录，是孔子的自我暴露，是他自我评价的揭示，它的节奏是渐进的增长，同时又有突发的自我发现的瞬间。孔子是谦谦君子，虽然他向弟子门生提出了道德完善的崇高理想，一如基督所做的那样，但他从未有意识地树立自己作为弟子们的楷模。他更愿意引征他自己效仿的古代圣王贤相榜样，他们的沉默的身教对那些有赤子之心和真诚意愿的人具有启示作用。他这样谈论自己：“若圣与仁，则吾岂敢，抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”（《论语·述而》）

孔子的子弟立即发现了孔子这种诲人不倦的精神。如果没有这种精神就不成其为圣人。对于弟子，对于后人一样，夫子就是典范：于是他的弟子这样回答说：“正唯弟子不能学也。”

^① 参《论语·子路》。

(《论语·述而》)

(2) 殉道说

可以理解，基督的教诫强调信徒要委身追随基督，甚至面对受难和牺牲，就像最早见证基督的殉道者。但这并非福音书的必然结论。严格地说，“殉教”一词（希腊文为 *μαρτυρ*，意为作证）在《新约》里指的是以讲道作证而不是指为信仰献身。稍后，这个词渐渐获得为宗教受难的特殊意义。因为自愿献出生命是为基督真实许诺的有力见证，同时又反映了殉道者的牺牲性质。早期基督教对基督之重归的期待亦鼓励了殉教的渴望，因为它否认今生的重要。一位早期殉教者安提阿的依纳爵（Ignatius of Antioch），在为殉教做准备时表达了下面的情感：

即使让我统治整个大地，我还是宁愿为耶稣基督而死。我寻找他，他为我们而死；我需要他，他为我们复活。走来的是我的新生……让我接受那纯洁的光。当我到达彼处时，我将成为人。^①

宗教迫害的时代过去了，殉教成为罕见之事，并由隐遁和修道院生活取代；后者引申来看亦有殉教特点，尤其是修道院生活中“禁欲主义”或精神完美的说法逐渐衍生。“禁欲”（希腊文是 *askeo*）一词本身就暗喻需要修炼，需要付出努力，要尽力与自己的邪恶欲望作斗争。基督教的完善努力可以说是与自己作战。这里有隐含的二元倾向：人为了顺服神必须征服自己。

^① 见 Ignatius of Antioch 《致罗马人书》，参 Louis Bouyer, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des pères* (Histoire de la Spiritualité chrétienne, vol. 1), 247 页, Paris, 1946.

潘霍华的诗《我是谁》对人的内心争战作了最好描述。这位政治犯知道在别人眼中他总是那么冷静，那么从容不迫，是人面前的巨人，但也深知他在神面前，不过是个孩子，他意识到内心正在进行的矛盾冲突。他这样写道：

我是谁？这一个还是那一个？

今天我是一个人，明天又变成另一个？

抑或我同时兼为二人？他人面前的伪君子，自己面前却是个哭鼻子的卑鄙懦夫？

或许我心中有什么东西，仍像败落的军队溃不成军，从已取得的胜利逃窜？

我是谁？它们嘲笑我，我的这些孤寂的问题，不管是谁，你都知道，啊，上帝，我属于你！^①

儒学亦有殉道说。《论语》卫灵公记载孔子作如是说：“志士仁人，无求生以害仁；有杀身以成仁。”孟子亦说：“生，亦我所欲也，义，亦我所欲也。二者不可行兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）中国历史上有许多仁人志士不肯放弃良心而苟且偷生。民族英雄文天祥死于元入侵者手中，他以绝笔系于衣带间，其词云：“孔曰成仁，孟云取义……而今而后，庶几无愧。”^②

儒学鼓励效仿圣贤追求德行，不少圣人和贤人因其道德信念而饱尝贫困之苦，甚至牺牲生命。然而，儒学并不倡导殉道的渴求，这是因为儒学没有一个发达的末世学。孔子及其弟子都曾参与祭祀祖先和其他的宗教仪式，虽然并未公开言明，但也表明对死后身世的信仰。但他们没有早期基督徒所怀的对耶

^① 参 C. Leihholz, *The Cost of Discipleship*, 15-16 页。

^② 见《文山先生全集》，第 19 卷，685 页，商务印书馆，1939。

稣再来（parousia）的企望。儒家更主张在今生今世修身成圣，并不专注于未来，并不退出社会活动，推卸社会责任。由于这个原因，儒学从未衍生出僧侣生活，并反对佛教的寺院制度，认为那是否定人的价值，是自私的显相。按儒家学说，修身本身并不是目的，乃是为他人服务的基础——在家庭里、在国家中、在全天下，人都要为他人；儒家是为他人的人，即使是在努力成圣时，亦是为他人的人。

没有寺院生活，儒学是否发展了禁欲和神秘的传统？是否有自我征服的思想？是否祷告？是否有赎罪苦行之说？回答仍是肯定的。孔子的心爱门徒颜渊问仁时，孔子回答说：“克己复礼为仁。”接着，孔子又详细地说明了克制自己的“步骤方法”，即“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》）。

这个回答很难称得上是“方法”，方法应当是循序渐进地导向自我征服与自我完善。但它的确是对努力奋斗求仁成圣的明确陈述。后来的儒家，特别是宋代的儒家对这一说法十分认真——有时过分认真了，以至于儒学渐渐被人误解为仅仅是禁止什么、倡导什么的实用道德说教。

孔子是否像基督那样强烈地感受到人的二重性，感受到要克服自我异化？

不。儒家的学说和基督教的相比，“二元论”的成分更少一些。虽然荀子主张人性本恶，但他肯定经教育人性向善的可能性，他的后继者亦这样主张。随着孟子的人性本善说渐渐占上风并最终获取主导地位，儒家逐渐发展成天人和谐而不是对立的观点。一方面，倡导修养功夫；另一方面，又断定成圣的目标在修身过程的彼端，不鼓励激烈的自我斗争。大儒们，特别是王阳明，这样教导说，人的天性中即有圣贤的种子，要成

圣只需唤醒它，让它扎根结实^①。

当然，儒家亦会经历内心冲突。有史以来，从某种意义上讲或许今天尤甚于以往，人总免不了因义务职责的冲突饱尝其苦。人可以总是做到忠孝两全吗？为国效力时，人必得忘却父母吗？人是否应当向政府告发父母的过错罪行？妻子对父母和国家的义务是否大于对丈夫的义务？这些都是困扰儒家良心的一部分问题。

那儒家的良心又意味着什么？它是辨别是非的能力，还是超越了这一能力？它是否把意愿看得比认识更为重要？恶是否由无知引致而并非道德欠缺？这些问题都有待详细探讨。

（三）儒家的良心

“良心”英文：conscience；拉丁文：conscientia；希腊文：syneidesis）一词据斯多克派学者解释，指的是知道什么是善和人与善的关系。奥维德（Ovid）把良心称为神在人间（deus in nobis）；塞涅卡（Seneca）则称它为居于我们内心的神的灵魂，我们的善举恶行的守望者。旧的《智慧书》中，syneidesis含有贬义，是“恶”心，而“善”的良心是精神、灵魂和心，它内在的告诫人向神求助，只有神才能主宰约束。《新约》里，良心又恢复了褒义，良心因信仰基督而尤其变得高尚。它被说成是精神意向，是行动的推力亦是行动本身^②。

儒家学说自始至终承认人具有内在的道德分辨能力，即良心。孟子认为人都有“羞恶之心”（《孟子·公孙丑》）。正是良

① 参 Julia Ching, *To Acquire Wisdom: The way of Wang Yang - Ming*, 第 2 章, Columbia U. P. 1976.

② 良心问题参 Bernard Haring, *Das Gesetz Christi*；英译本见 Edwin C. Kaiser, *The Law of Christ*, 第 1 卷, 135~143 页, Paranos, 1962; *Neues Glaubensbuch* 473~476 页。

心使人有别于禽兽，正是良心赋予人人“自然”的平等。孟子还谈到人不虑而知、不学而能的良知良能（《孟子·尽心》）。哲学家王阳明更以良知作为其整个哲学体系的基础，它属于形上学亦属于伦理学。王阳明所谓的良知是指辨别是非善恶的能力，也指在具体情况下运用这一分辨能力。但是，良心并不单指人的道德感和直觉，它也是道德功能的基础和人类存在的基础^①。

儒家良心说与基督教的不同之处主要在于基督教强调神，神成为道德法则的制定者和人的良心的裁判者。而儒家的学说暗示良心是天赋，它与生俱来。儒家哲学避免论述神作为法的最高制定者和最高裁判者的作用，它更倾向于分析良心的意义。

有意义的是儒家学说和传统的天主教自然道德法则——即建立在人性本身之上而写在人心中的法则更为接近^②。通常比较法律专家的意见多是否定的，他们用儒家对法的蔑视来证明法只有处罚的性质。不错，儒家传统更重视统治者的道德人格而不很重视治国的法。但这并不意味着儒家哲学不赞成这样明显的可说是自然的法则，即人好像是通过道德直觉而知道趋善避恶，即使这一直觉并未教会他什么是善什么是恶。然而，儒家传统没有把人的这一基本分辨能力、人超越自我的基础叫作法。在儒家意识里，法永远是从外部强加于人的，而孟子一派认为人向善的能力是天赋，虽说仍需要教育和修养。因此，儒

^①参秦家懿：《王阳明》，第4~5章，台北，东大图书公司，1988；Cheng Chungying, "Conscience, Mind and Individual in Chinese Philosophy", *Journal of Chinese Philosophy*, 1974 (2), 6~25页。

^②自然法则问题参 Bernard Haring, *The Law of Christ* , 第1卷, 238~250页, Paulist P., 1969; N. H. Sze, "Natural Law and Social Ethics", John Deauzet 主编, *Christian Social Ethics in a Changing World*, 289~291 页, New York, 1966。

学的良心理论偏重于道德法的内在性，而又不否认其超越性的可行性。借用日本佛教的救世学术语，我们可以说在良心问题上，天主教和儒家理论相似，更倾向于“自力”；而新教神学偏重《圣经》规定的法，坚持信仰和全面依靠神的力量（“他力”）。

1. “人心”

良心是人的道德功能，但又不仅限于此，它还指向一个更深层的现实——道德功能的所在，灵魂的最深处，灵魂的顶点，人与神相会之处，人的自由与人的责任的源泉和原则。

从《旧约》可以发现神并不看重我们的外在行为，更重视我们的“内心”。神反复强调，“我要使他们有合一的心，也要将新灵魂放在他们里面”（《以西结书》 11:19）。在登山宝训语，基督亦强调正确意向之重要，“清心的人有福了”（《马太福音》 5:8）。圣保罗讲到“心里的割礼”（《罗马人书》 2:5, 29）。“你当以耶稣的心为心”（《腓立比书》 2:5）。悔过、回归神即为换心：metanoia^①。

中文的“心”字源自火的图像，意为意图、情感，亦指认知和判断的活动，是心分辨是非并指导行动与判断的一致。新儒学哲学家主张心控制性与情，心也是人与天相交的地方。“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”（《孟子·尽心》）。王阳明亦说：

心即道，道即天，知心即知道知天。

心是天“与我者”（《孟子·告子》），心又将我们引向天。

^① 自然法则问题参 Bernard Haring, *The Law of Christ*, 第 1 卷, 238 ~ 250 页; N. H. See, "Natural Law and Social Ethics", John Bennet 主编, *Christian Social Ethics in a Changing World*, 206 ~ 209 页, New York, 1966.

它代表了天人合一的象征与现实。和基督教相比，儒学更明确地指出不同层次的良心连贯，良心是道德功能，但良心又是道德功能的基础，是心的继续。

心也是人与自身合一的原因。儒家的人不是二元对立的人，不是和自我作战的人。儒家的人知道自己在内心深处是一个人。他力求自己的心，力争忠于自己的心。“求则得之，舍则失之，是求有益于得也；求在我者也”（《孟子·尽心》）。

儒家尊“天”为生命和仁的赐予者，人从天那里接受了一切，包括感官和人心。儒家珍惜天的赐予并力图充分发展天的赐予。然而，儒家很少去思索什么是精神不朽，沉思于这样的思辩更是希腊式的而不是犹太式的。

至于“魂”和“魄”皆不如心那么重要。《四书》里找不到谈魂魄之处。儒家典籍之一《左传》中，“魂”指所有的意识活动，“魄”则指形体。这两个表意符号的共同成份最初是个戴着面具的人：在仪式中，“扮演人”戴有面具，死者的灵魂就附身其间。这两个字和祭奠死者的宗教仪式有关系。一般人相信，魂是灵魂的精者，升上天；而魄是灵魂的粗者，入于地。随着儒家形上学的衍变，魂与气相关，而魄附着肉体，《礼记》这样写道：“魂气归于天，形魄归于地。”

人们常说有感觉的灵魂最终变成地的一部分。那么，精神性的灵魂又怎样呢？它的最后命运不甚了了。读王充的《论衡》时，发现作者对人死后鬼魂存在的论点持反驳意见，说明在这个问题上不同见解。孔子本人便拒绝谈鬼神。随着佛教传入中国和继之而来的佛道两家大辩论，灵魂问题才变为重要问题。有意思的是，道家特别指出儒家的圣人，包括孔子在内都变为不朽，而佛教则否认人永生不朽的可能性。

总的来说，儒家的立场如下：尊敬死者的悠久习俗，经典

中有关圣王与上帝或天的亲密关系，都指向早期对某种形式的人之永生的信仰。孔子本人虽然积极参与祭奠死者的仪式，但对永生问题却沉默不语。《左传》里讲到死后存在形式的地方虽然很有趣，但它依然强调立德、立功、立言的永垂不朽。

2. 普世的德行

儒家的人不是分裂的，他在生活中、在内心里都是一个整体。他只需要实践一种德行，一种使他成为完全的、完美的人的德行，一种包容所有德行的德行，那就是“仁”这种普世的德行。

儒家的仁和基督教的爱心（*Agape*）美德有某些相同。*Agape* 可译成仁心、仁慈和爱。神对人的爱在基督身上得以显示^①，这种爱是基督教爱心说的存在原因。而儒家的仁的思想并没有明白指出天对人的爱是仁的根源和效仿的模范。据儒家经典记载，天是生命的源泉，它庇护人并满足人的需要。但是仁却更以人性为根基，即人可以施行仁。除非人为仁，否则他使不成其为人了。

爱心是普世的德行，是“联络全德的”（《歌罗西书》3:14）是给予有德行的一生以温暖、价值和坚定的内在原则。仁亦如此。孔子以前，仁被视为贵族的德行，是尊者对卑者的慈爱。但孔子的学说使仁成为普世的德行，人人都可以施予的德行^②。

仁的意义是什么？人们多次问孔子这个问题。每次孔子的回答都略有不同。对弟子樊迟，孔子说仁为“爱人”（《论语·

^①关于基督教仁爱说参 R. Schnackenburg *The Moral Teaching of the New Testament*, 第3章, Freiburg, 1965.

^②参陈荣捷（Wing-tsit Chan），“Chinese and Western Interpretation of Jen (humanity)”, *Journal of Chinese Philosophy*, 1975 (2), 107~109 页。

颜渊》)。对颜渊,他则说仁为“克己复礼”(《论语·颜渊》)。对另外一个弟子,他却提出了儒家的金科玉律“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》,《论语·卫灵公》)。

仁是完美的德行,仁人已然是完人圣人,所以孔子论仁时总是有些小心翼翼,他说:

我未见好仁者、恶不仁者;好仁者,无以尚之;恶不仁者,其为仁矣,不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎?我未见力不足者!盖有之矣,我未见之也。

(《论语·里仁》)

孔子认为,仁先于一切,“君子无终食之间违仁”(《论语·里仁》)。“仁者,先难而后获,可谓仁矣”(《论语·雍也》)。人还可能要“杀身以成仁”(《论语·卫灵公》)。然而,仁不是遥远的、不可及的,而是“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)。

不论是仁的语源还是孔子所做的阐说,仁都涉及人与人的关系。仁也和“忠恕”联系在一起:忠是忠于自己的心与良知,恕是尊重他人、顾及他人(见《论语·里仁》)。仁亦离不开礼。礼多指礼仪和社会意义的举止行为,仁多指人的内在意向。

仁植根于人的感情和生命的根本取向,仁意味着情与爱。“仁者爱人”(《孟子·离娄》);“仁者,无不爱也”(《孟子·尽心》);“仁者以其所爱及其所不爱”(《孟子·尽心》)。荀子也赞同仁即爱的定义。《礼记》亦把仁说成是爱。汉儒董仲舒(前176—前104)给仁的定义是爱人,而扬雄(前53—18)说仁是“兼爱”。《说文解字》把仁与亲等同起来。

然而,儒家把仁解释成“兼爱”和某些其他早期思想学派,特别是和墨子创立的墨家不同。墨子提倡的是不加区分的

兼爱，孔子的追随者强调区分的必要。爱始于家人，仁亦如此。因而，仁的根本是孝和悌（《论语·学而》）。儒者为自己的父母亲人留有特殊的爱，“仁者，人也，亲亲为大”（《中庸》）。孟子则说：

君子之于物，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物（《孟子·尽心》）

儒家对仁的阐发有时被叫作“分级制约爱”，但它并不是那种精心计算的爱。它的根基于人的情感，基于责任感，它是感情、美德和义务，它是人所能有的最高尚的品质：

把仁理解为一种普世的德行，即超越具体德行的德行，这在孔子身后一直延续下来。随着宋代哲学家的涌现，它又增添了新的涵义：创生性，即生命和意识以及终极现实^①。根据程颐的见解，仁人和万物是浑然一体的，而且义、礼、智、信等美德会是仁的表现。他建议弟子门生应体会仁体，然后努力使它成为自身的一部分，再以各种德行去“滋养它”。朱熹教导的是仁的生生能力，即天地通过仁给予人与万物生命。张载又把仁称作圣人之事，圣人：

为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平（《近思录》卷二·为学）

除了没有明确地提出上帝或神，仁这一对人和宇宙的神秘的爱表达使人想起约翰和保罗的福音书。亨利·苏索（Henry Suso, 1295—1366）的话更接近我们这个时代并让我们回忆起德日进（P.T. de Chardin, 1881—1955）的见解。仁所描绘的天地流向人，然后再流回天地的生生不息运动，与基督教神学

^①参 陈荣捷（Wing-tsit Chan）：“Chinese and Western Interpretation of Jen (humanity)”，*Journal of Chinese Philosophy*，1975（2）：115～116页。

把爱心理解成赋予有生命的爱十分相似。

正是对仁和仁人的这样的理解可以将我们引向理解“天人合一”，因为如果圣人的理想蕴藏着天人合一的内涵，那么处于人的中心的心便是天人相会的地点。人在其内心深处与绝对体交流对话，这一观念和基督教神秘主义的理想非常接近，而神秘主义在神学上被定为爱心之花。

（四）儒家的社团

儒家的人不是二元主义的，他不分裂自己的人格，也不勉强去爱他人，而是顺服天意去爱与他关系最亲密的人，并将这种爱施及他人——先是朋友，然后是社会里的人和天下的人。他有着深切的社团感和对他人的责任感。

1. 五伦

儒家是从人际关系和人际关系衍生的伦理责任出发去看人类社会的。著名的“五伦”包括君臣、父子、夫妻、兄弟和朋友五种人际关系。其中三种是家庭成员间的关系，另外两种通常也是以家庭关系为模式来认识的。譬如君臣似父子，而朋友如手足。因而，儒家社会是一个大家庭，“四海之内皆兄弟也”（《论语·颜渊》）。

这样关系衍生的责任是相互的并且是互惠的。臣子要忠于君主，儿女要孝顺父母，而君主亦要爱护臣民，父母亦要爱子女。孟子这样解释孔子的正名说：君君、臣臣、父父、子子——由此推知，一个邪恶的君主可能会丧失统治的权利，一旦他成为“暴君”，其臣民就可以推翻他（《孟子·梁惠王》）。但孟子从未把这种推理延及自然的人际关系，即亲属关系。例如，为人子者即便知道父母的过失也要为亲者讳。

无论如何，五常体系强调一种根本的等级关系。其中惟一真正的平行关系乃是朋友间的关系，即使是这样，对年长者

也要恭敬，兄弟之间亦是如此。夫妻关系虽然和兄弟关系更接近，可是通常人们更愿用君臣关系相比。千百年来，为一夫多妻制的伦理道德辩护之理由，就是行孝道和为传宗接代而需要子孙满堂。

家庭一直是儒家生活和伦理学的中心，家庭生活本身也显示出儒学的性质，它不仅是伦理道德体系，也是宗教哲学。香港、台湾和东南亚的许多华裔家庭里还保存着祖宗牌位，韩国、日本亦不例外。好多牌位分别代表死去的祖先。从传统讲，牌位是木制的，虽然一位社会学家发现现在有些香港家庭用纸牌位代替了木牌位，这是因为他们的老牌位留在了中国大陆。牌位前燃着一盏昏暗的灯，灯旁设有香烛。这些都反映了儒家家庭的宗教意义，即儒家家庭是生者和死者同在的团体。

孝在所有儒家美德中占第一位，它先于对君王的忠、夫妻间的爱以及其他层面。从湮没无闻的古代起，千百年来对祖先的崇拜一直延续下来，以加强对父母的孝顺和对家庭的忠诚。它始终起着团结、稳定的作用，不仅把家长专制的大家庭聚在一起，也聚拢了整个家族，即同一个祖先的所有子孙，从而巩固了整个中国的家族制度。婚嫁生育与祖先崇拜以及孝道也有关联，因为生育繁衍了后代，而婚姻则旨在传宗接代延续祖先崇拜。通常孝道使老有所依，因为长大成人的子女要供养年迈的双亲，而强烈的家庭和亲属之情又促使家庭成员、亲戚互相帮助。这种帮助甚至超出家族范围：来自同一故乡的人，或是同姓的人，虽然没有血缘或婚姻关系，但因为同宗也常常互相帮助。

家庭关系为社会行为提供了模式。“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”，孟子如是说（《孟子·梁惠王》）。世世代代的儒家从这段语录得到启示。它不但是中国家庭也是儒家社

会组织、甚至是今天海外华人社区中强烈的团结感的原因所在。如果今天儒学还保持着生命力，如果今后世代代儒学还要想生机勃勃，则要归功于这个人與人团结一致的强烈情感，它的根源是家庭亲情，但它也暗含着对“四海之内皆兄弟也”的信仰。

儒家的后期发展，在汉代被尊为国家正统哲学，吸收了阴阳形上学，把法家权威以及服从的概念汇入官方正统。这都加强了儒学的等级思想倾向。汉代思想家董仲舒这样说：

凡物必有上必有下……阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合……（《春秋繁露》基义第五十三）

董仲舒从五常中选出三种：君臣、夫妻、父子，称之为“三纲”。根据他的解释，君为臣纲，夫为妻纲，父为子纲。这样的关系虽然仍要求相互间的义务与责任，但是尊者有了更多的权利，卑者则有了更多的义务。

儒家伦理学吸收了阴阳形上学，这就强调了儒家人本主义的一个侧面：对神、对超越体的向往。董仲舒以天地人三元说，特别阐发了天人合一的学说。他主张人在精神和形体上都是天的副本，是宏观世界的微观世界。天地人是万物之本，“天生之，地养之，人成之”（《春秋繁露》立元神第十九）。而且，“三者相为手足，合以成体，不可无一也”（《春秋繁露》立元神第十九）

董仲舒特别宣扬王的概念理想的王是完人，是人的楷模，是天的同道，是天道与地道的中介，是人类社会的道。

天常以爱利为意，以养长为事……王者亦常以爱利天下为意，以安乐世为事……人主出此四者，义则世治，不义则时乱……以此见人理之副天道也。（《春秋繁露》王道通三第四十四）

当然，不是所有的人都是王。但儒家哲学一向强调人人参政的责任，要协助王保障仁治。譬如，每一个官员都有必要做民之父母，而儒家的圣人楷模有圣王亦有贤相。确实，人们期待为国效力，除非其他责任如侍奉父母使他们不能如此，或是在衰败世道中因为官而损害他们的道义原则。

另外，儒家哲学总是采用普遍性语言，正如上有天，则下有地，即所谓的普天之下。孔子并非忠于某一国的人，也不是民族主义者。他周游列国，寻找一个为天下利益而愿意用他的君主。他总是从天下着眼看仁治，其后继者亦不例外。千百年来中国一直是一个已知世界，是一个已知宇宙的中心。儒家社团是世界性的社团，是人的社团。

自然，儒家必须为完成这一任务做好准备。他也受鼓励去这么做，要始终忠于这一综合的人生和生活观。这一观念超然于主、客体的区分，自我和世界的区分。儒家典籍《大学》很好地阐扬了自我完善和治理家庭、国家、天下的有机统一，一个包容一切的、圆周形的过程克服了不同层次间的差异：

物有本末，事有始终。知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。……其本乱而末治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。

2. 文化的社团

基督教的社团是教会 (Ecclesia)，它自视是蒙神呼召的一群人，是信徒的社团^①。它自然也是社团的集合体，即各地教会的集合体。但是，它仍然是一个独特的集体，因为尽管有时

^① 参 Han Küng, *Die Kirche*, 99-107 页, Freiburg, 1967。此书有中文译本。

间、空间和文化的差别，尽管有政治思想和社会组织形式的差别，然而共同的信仰把所有成员结合在一起。它是一个社团，因为信仰的纽带已经将人与神、信徒与信徒系在一起。信仰比社团的社会组织形式或法人地位更为重要，乃是基督教社团的生命。

儒家社会也有其统治者、法律和等级地位，但它不仅仅是一个社会，它也是一个人际关系的社团。联结这个社团的不是宗教信仰——虽然宗教信仰也存在——而是对一个共同的文化接受。这一文化尊重人胜于法，尊重人际关系胜于国家，文化是儒家社团的生命。在古代中国，当儒家国家据说是拥有当时已知的整个社会时，儒家文化也被视为人的文化，并以此区分文明人与野蛮人的差异。

儒家文化是宗教的同时也是俗世的。它并未区分这两个领域。它的基本信仰“天人合一”激发了对人性 and 人性向善可能性的极大热诚，这是一个驱使人寻求普遍生活方式和普遍人世秩序的信仰。儒视天为自己生命和存在的源泉，向天寻求保护，乞求欲望的满足。儒视地为自己生时死后的居所，是资源的储藏所，也是生机盎然的花园。地和人一样，是由天的赐予而滋润丰实。儒认为自己参与了天地的生活与存在，而且通过这同一参与和同样源自天的特点与其他人联系在一起。

儒学从未有过有组织的、教会形式的教士阶级。皇帝因是政治统治者而成为天与民之间的中介，其手下官吏组成一个精通礼仪和伦理的、有知识的官僚集团，来协助皇帝统治。皇帝和官吏合起来便形成了一个俗世的教士阶级，但他们的尊严和使命来自他们所受的教育和他们自身的优点，而不是源自任何个人的超凡魅力。他们构成了一个特殊的社会阶层，代表了出于共同的利益社会与国家服务的义务职责，有时他们亦被称作

“君子”。从这样阶层里不时会出现一位“先知”，和希伯来的先知一样会大声疾呼抗议暴政，怨愤直指“君王”。这样的人是真正的孔子信徒，这样的人能代经典、代圣人、代天立言。

有意思的是要注意下面的事实：儒一向被视为“王”，是真正的或是可能的王，他有义务治理国家或是协助治理国家。

《大学》里的教诲是针对每一个人而发的：要明明德（通过修身），要爱人（齐家治国），要止于至善（包括平天下）：“自天子以至庶人，壹是皆以修身为本。”

在论述政治相关性一章里，将详细讨论儒家的王与相的理想：决定一朝一代帝王制度的首要因素不是个人的能力与优点而是世袭继承权。这样的制度扩大了事实真相与理想之间的距离，因此丞相更为重要，因为丞相的抉择标准是才干不是出身家世。这促成了某种“势力平衡”，以丞相为可以谏君的顾问和主管官员，儒家的政治忠诚说从未要求消极被动地服从。即使在最恶劣的情况下，忠臣亦不惜以死谏君。

（五）结语

在上面的研究分析过程中，我们似乎发现儒学和基督教在人的观念上所持有的相同意见大大超出不同意见。然而，我们一定不要忽视这些不同点，特别是那些区分这两大传统的不同侧重。例如，儒家学说更强调人的向善性，而基督教则倾向于突出人的罪性；因而儒家投射出的是人与社会、与宇宙和谐的意向，而基督教支持的是人与自身斗争，与自己的罪恶本性斗争，从而服从神的旨意的世界的观念。还有人用儒家的自满自足和基督教的主动进取来说明这一不同点，热爱和谐的儒家被说成是抵制改革，而激进的基督徒据说是不断地在改造世界的面貌。但是，另外还有一幅画面，疏远与异化也要为摧残人与自然的暴力负责任。

那么，这两种人本主义的长处与弱点各是什么？

崇拜儒学的人士已经强调指出儒学即人本主义，儒学的核心是人的自我实现和自我完成，即获得智慧成为圣贤。但是，儒学的批评者也指出了儒学的非人道倾向，特别是它的等级区分取向。等级观念发展演变到如此地步，以至于“五常”中的卑者只有义务却没有丝毫权利。崇拜基督教的人士同样也指明神的启示如何揭示出人性伟大的真正可能性，而它的批评者却把基督教看作是人本主义的对立面，因为它太专注于来世与神。

看来，要真挚表露人的胸怀抱负，儒家人本主义和基督教人本主义都有必要维持内部不同张力的微妙平衡。儒家学说中要更明确表达人难免错误的弱性，在价值系统里突出人的苦难及其意义。反之，基督教需要展开对性善问题的更深入的探索，甚至可以越出救赎恩典的理论框架。我相信，基督教可以向儒家的教育学学习，分别通过对人的罪性与人性本善的侧重，来强调人的罪恶感和无能为力感，使人获得力量和委身的源泉。譬如，儒家传统便不可能产生安东尼·勃格斯（Anthony Burgess）的《发条桔》（*Clockwork Orange*）这样揭示人类弱点的小说，这样的文学作品代表了虚构文学和社会对罪恶分析的日益增长的迷恋的另一个高度——或许它缺少对自由和责任的足够承认。

儒家文化发展的历史经历了许多曲折波动，其间既有人的伟大又有人的懦弱，既有制度化的僵死又有新生。以儒学的兴衰荣辱为背景来判断它时，人们必须要问失败原因究竟是儒学本身还是其他附加东西。儒学学说屈从于国家权威而成为国家正统，要容忍权威并服从法家思想的侵袭，因而使得人际关系的伦理学变成僵化的教条？尽管如此，儒学还有某些理想和价

值自始至终保持了其生机和振奋人心的力量。

诚然，不论是在社会主义社会还是别的社会，现代人认为“五常”的许多惯例习俗是毫无价值的，甚至是毫无人性的。为什么青年一定要服从老年，女人一定要服从男人？为什么一定要厚古薄今，或是抬高过去贬低未来？儒家文化向后看的倾向不是要为中国近代的悲剧负责吗？面对朝气蓬勃、积极进取的西方“夷狄”，中国显得那么无可奈何，听任西方以武力和技术进攻它，只因儒家的君子因其闲适的文化，从前一直鄙薄西方的装备和技术。

对儒家文化的批评有许多是颇有道理的。儒家文化自身遭受的溃败便足以证明一个古老的文化必须更新。然而，这些失败和挫折并不是儒家文化已经或正在死亡的理由。

人类文化自有生死的周期。儒家文化已经经历了不少这样的周期变化，如公元前 213 年的焚书，后来的佛教、道教的得势以及最近西方俗世主义和马克思主义的挑战。但迄今为止，儒家文化每一次都能复活，通常是在吸取了经验教训以后，不管是好的经验还是坏的教训。

任何两种传统间的有创造性的对话，都必定要建立在双方的相同之处而非不同之处上。至于基督教和儒学的对话，最有发展前景的出发点是对人之向往超越的信念的理解^①。正是这一信念赋予了儒学主观能动精神并抵御了法家的弊病，而归罪于儒学的许许多多罪行正是法家思想侵袭儒家体系造成的。也

^①参张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观署名的《为中国文化敬告世界人士宣言》（1958）；Robert P. Kramer, "Some Aspects of Confucianism in Its Adaptation to the Modern World", *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions* (Tokyo and Kyoto), 1958 (Tokyo, 1960), 第 332 - 333 页；唐君毅的见解亦可见其《中国文化之精神价值》，326 ~ 344 页，台北，1960。

正是这一信念为当代神学提供了一个起始点，对于基督徒来说，这一信念比任何法学和教条都要优越，因为它本身才是任何真正法律秩序的理论基础。正是这一信念在各个情形之中使得自由的有创造价值的运用成为可能，而正是自由将人引向超越目标——获得根本的人道。

二、神之问题

（一）概论

如前所叙，世间没有无信仰的宗教，亦没有无超越的神的内涵的信仰^①。但这并不意味着神总是被奉为神。和宗教意识的语言相比，神这一用语更多是属于哲学神学的语言。在欧洲思想史上，这一用语长期以来一直牵连着证明神存在的需要。然而，无论是《旧约》还是《新约》都未曾致力于证实神的存在，而是更倾向于假定神存在——神就是存在。

儒学的主导传统和犹太教传统与基督教福音书一样，它并不去证实神的存在，同时又明白地承认神。然而基督教的《圣经》中神是主要的角色，在基督教神学中占据了中心位置；在儒家经典和评著里，神不过偶被提及。另外，儒家主要学派——儒家经典本身以及孔子和孔子的追随者——虽肯定神，但孔子的另一些追随者却否定神。因而儒学可能是以一神论或者

^① 参 Paul Tillich, *Systematic Theology* , 第3卷, 130~134 页, Chicago, 1963; John E. Smith, *Experience and God* , “概论”与第2章, New York, 1968; Louis Dupré, *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes* , 8页, New York, 1972。我并不想说所有的宗教在帮助人完成自我超越任务时都有同样的功效, 有不少重要的区别存在, 正像世上有“代理宗教”, 它们将国家、领袖或教条奉为崇拜的偶像。

无神论或说是不可知论为其特点的。但更确切地说，儒家更像是崇尚一神的而不是无神的。今天，儒学的批评者也持这样的见解。

对神理解的衍变中，儒学的神观更有意思。这里指的是从初期的一神信仰向后期的对绝对体的哲学诠释的逐步转化。在此，我愿推荐弗雷德里奇·海勒（Friedrich Heiler, 1892—1967）的《祈祷》（*Prayer*）一书。此书论及先知型宗教（信仰人格神）和神秘主义（这里，侧重点在于自身与宇宙合一以及所谓的泛神倾向）^①。我认为，儒学提供的是一个转化的范例，即从早期典籍中的人格神向后期哲学家的神—绝对体的转化。我还认为祈祷、静坐冥思和神秘主义的衍化过程支持了上面的论断，此处不准备详细论述，只是想指出哲学理解的后期发展并没有消除对人格神的早期信仰的残迹。儒家对天的崇拜这一悠久的历史就是明证。今天中国民众意识中这种信仰的残余也是人格神信仰的见证——这也是人民共和国在继续批判儒学及其宗教内涵时，宗教批评家小心翼翼的原因所在。

研究儒学里神的问题对我们当前如何理解神有什么相关性呢？可能有人会十分吃惊地发现有许多相关性，不仅是在经典中人格神的发现中，亦是在新儒学对神的强调之中；新儒学更注重神的过程性和形成性，注重神的思维性和主观性。在神的问题上，儒家传统始终保持人从反思开始的特色，即人对宇宙和人自身的理解。正是从对宇宙和人的理解之中，人发现了更为伟大的事物，也就是解释了天与自我之间的那一位神。这一从人认识神的途径，亦是当代哲学和神学的途径。

^①海勒是那森·索德布罗姆（Nathan Soderblom, 1866—1931）的弟子，索德布罗姆曾论及不同宗教里神的信仰；参《祈祷》第二章。

(二)人格神

基督教神的观念之根源在于犹太教的《旧约》，《旧约》一书从头至尾通过创世的故事、神选的民族之历史和神选的民族之首领、王与先知来展现了神的启示。《出埃及》第三章一至十五节讲述神向摩西（Moses）现身，对论述耶和华（Yahweh）之名的启示具有特别重大的意义。这个字具有的不同层次的意义本身就富于启示性。耶和华意为“*I am who am*”（我即我在）。耶和华用他自己的话说是犹太人长老的神，亚伯拉罕（Abraham）的神，以撒（Isaac）的和约伯（Job）的神。耶和华又是“*I make to be, whatever comes to be*”（我使一切将来的存在），此处动词理解为役使意义，这时他是创造者和一切事物的始作者，是一切事物的王。还可以从耶和华对摩西的诺言“我将和你同在”的意义上去解释耶和华——这里的动词具有关系含义。借用德国存在主义的用语，耶和华不仅是 *Sein* 同时还是 *Dasein*。这一词汇的三重意义被确认为包容了三重启示：神在历史中的内在性，即启不为一历史事件，神对历史的超越和神通过历史呈现的“透明的”存在，即通过神的拯救行动。神是自然之主也是历史之主。他是独一无二的神，一个有人属性的神，惟有他可以称得上 *El—Elohim*^①。

在《新约》里，神是 *Theos*。这个希腊字暗喻着希腊的多神论和众神之父宙斯（*Zeus*）主宰的宗教世界。到 *Theos* 一词进入《新约》词汇的时候，希腊神的概念因了柏拉图和亚里士多德的著作已然经历了一个真正的哲学演变；柏拉图和亚里士

① 神的名字问题，参 Walter Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* ，第 1 卷，110 页，116--121 页，Stuttgart, 1968; John Courtney Murray, *The Problem of God* ，第 1 章，New Haven, 1964.

多德都主张一个超越的、形上的神，他君临众神之上。福音书和其他部分并没有详细论述对这一形上神的认识。反之，《新约》确切相信神就是存在现实，因为摩西已经作了历史见证，而今耶稣基督又道成肉身。《新约》里的人是基督的见证——他们在基督身上见到了神。他们关注的不是神这一概念的哲学建构而是神的个人启示。

基督揭示的神是以色列及其长老的神，是亚伯拉罕、以撒、约伯的神（《马太福音》 15:31, 22:32；《马可福音》 12:26；《路加福音》 1:68, 20:37；《使徒行传》 13:17, 22:14；《哥林多后书》 6:16；《希伯来书》 11:16）；他就是神和耶稣基督的父神（《罗马人书》 15:6；《哥林多后书》 1:3；《以弗业书》 1:3）。他确有人类的属性。他是宇宙的创造者，是时间的主宰，在与人的历史对话中他可以自由行动。他是法的制定者，也是祈祷的对象。他高于一切，是神的爱（《约翰一书》 4:16），在《旧约》里，神的爱已然得以显现；在《新约》里，通过耶稣基督，神的爱更为昭明。

在探讨上述人格神的概念之后，现在我们来检验一下儒家传统，儒学是否有相似的信条。我们既要分析研究神的问题，又不准备涉及有关的争议未决的问题，不论是基督教的还是儒学的。譬如，我们不会去比较《旧约》和《新约》里神的概念，也不会去讨论令人敬畏但又武断的神与相对的、仁慈怜悯的神的问题。我们先假设神既是令人畏惧的亦是仁爱的，至少基督教的神是如此。接着，我们将讨论儒家经典所描述的人格神的形象，即历史的创造者与主宰。这里，我们要提出上帝和天的关系（或同一）和天地二元等问题，特别是要通过指明儒家传统中既肯定神又否定神——人格神——的证据来看待神的问题。中国历史上大部分时期，肯定的意见占上风，直到

20 世纪初期还残留着对人的崇拜正是肯定神的表现。

1. 对神的肯定

儒学是一个与书籍息息相关的传统。对于其信奉者来说，儒家经典的地位和基督教的《圣经》一样神圣。这些典籍包括不同文体的著作：诗歌、历史文献、语录和其他。某些典籍，尤其是《诗经》和《书经》证实了对人格神、万物的创造者和自然与历史的主宰的信仰。它们将读者引入了一个由道德价值、人的行为和依靠一种至高无上的力构成的世界。严格地讲，我们不能把这些典籍看成是形成一个神的启示的沉淀。但是，它们的确把历史说成是人与神的对话——是神与一个人的对话，这个人往往是政治统治者，亦是某种宗教的中介。这些典籍的字里行间激荡着信仰：对神的信仰，而神是万物之源，神一直在统治寰宇，扬善惩恶。这些典籍里亦不乏神话，尽管神话的地位不十分显赫。道德教诫占独尊地位，但道德教诫亦有神学的内涵。对神的暗喻时常出现，而且涉及人和历史多于涉及自然^①。

儒家经典里的神观一直是传教士、语言文献家、典籍诠释家甚至考古家研究的对象。然而，与犹太教和基督教《圣经》中的神观相比，尚有许多工作有待完成。中国和儒学研究中还

^① 参 Antoine Tien Tcheu-kang, *Dieu dans les huit premiers classiques chinois* (Fribourg, 1942); 杜而末:《中国古代宗教史》,台北,1959,特别是第 92-100 页论及人类学的观点; Werner Eichhorn, *Die Religionen Chinas*, Stuttgart, 1973,此书第 31-35 页涉及祖先崇拜和至高无上神概念之间的关系; Joseph Shih, "The Notions of God in the Ancient Chinese Religion", *Nomen*, 1969 (16), 99-138 页; "Mediators in Chinese Religion", *Studia Missionaria*, 1972 (21), 113-126 页; "Non e Confucio un Profeta?", *Studia Missionaria*, 1973 (22), 105-121 页。最后两篇的两篇文章并非直接关系到神的问题,而是更多地讨论早期的儒学观念接近于海勒的“先知宗教”的原型。

有某些尚未解决的问题。例如，关于中国宗教至高无上神的渊源问题。鉴于本书宗旨，只讨论已有学术研究中大家认同的问题，即将从五经里的《诗经》和《书经》开始，然后转入其他典籍，包括《论语》和《孟子》。我要谈的是人格神、创造者和历史的主宰，涉及的多为证实神存在的看法，较少论及神的启示。问题所及是已为人接受的宗教信仰而不是对这一信仰加以说明。

儒家经典里有许多用语都与神的概念有关，单是这一事实已是许多麻烦和误解的根源。最重要的两个用语是“上帝”和“天”。从词源学角度来看，“帝”这个字在最早的文字记载中，即所谓甲骨上，就已出现了，它有祭祀仪式的意义，和祭品有关。“帝”尤其是中国历史上最早的王朝商朝的神，按传统，商朝的纪年始于公元前 1600 年左右，虽说考古发现的证据最早的仅仅是公元前 1300 年。“帝”属于一个祖先崇拜占主导地位的宗教，有人认为，“帝”是将王室的祖先亡灵神化^①。

另一方面，“天”字的含义具有更为自然主义的联想，至少是有崇拜天的意义。但据说这个字是从有一个硕大头颅的人的图像演化来的，也就是说它有一个拟人的字源。在中国最早的字典里，这个表义字是根据它的两个明显的构成部分来解释

^①问题是“帝”最初是神化的祖先还是从土地神、雨神甚至月神转化而来的至高无上神，而这一至高无上神亦是神化的祖先亡灵？就这一问题的不同意见，参 Carl Heintze, *Mythes et symboles lunaires* Antwerp, 1932; Bernhard Karlgren, “Legends and Cults in Ancient China” . *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* . 1946 (18) . 199 - 365 页；亦参见考古及古文字学著作，如 Cheng Te-k'un, *Archaeology in China* . Cambridge . 1960 , 第 2 卷；Tsung-tung Chang, *Der Kult der Shang Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften . Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China* . Wiesbaden, 1970, 211 - 236 页。再参看池田末利：《中国古代宗教史研究》，东京，1981；傅佩荣：《儒道天论发微》，第 1 章，台北，学生书局，1985。

的，即“一”与“大”，“天”即“大”。

甲骨文里也有“天”字，那里“天”并不指任何神。在稍后的文献里，即周代（前 1046—前 256）或儒家典籍里，“天”才指神。天似乎是周民的神。周从文化上和人种上都和商有联系，但周在商以后登上政治舞台的中心。帝的传统和天的传统融合显然发生在周代：那时，上帝也称作天，而所有的人都承认上帝是至高无上的神，是众神的、其他精灵的和神化了的祖先的主宰；人在祈祷时向上帝祝祷，乞求他的福佑和赞许。神的超越特点更为人注目。但在向神祷告的多处记载里，神的人之特征亦得以保存——在祷告里神被称为上帝或天，有时也两个称谓并用。神的信仰的伦理寓意特别予以强调：神是道德秩序的根源和准则，是善恶的仲裁者。周王室的祖先显然臣服于这位神。

“天”一词引出的问题是它有“地”这个对立面的存在。

《诗经》和《书经》里，“天”字常常独自出现，而“地”字则通常和“天”合在一起。在五经之一的《易经》里，因为使用了“乾”“坤”二词，分别代表“阳”和“阴”，天地的概念和天与地相对的概念就变得更为突出。

有人提出，帝作为神社和地神崇拜有关，所以周代以及之后祭祀地的时候则有单独的祭礼，并和祭天的仪式截然不同。然而，在祝祷语言里，包括祭天的祝词，“帝”或“上帝”和“天”作为信仰一至高无上神的表达时，这几个用语是通用的。很可能“天”和“地”有时是指不同的神社，有时是指主宰天地的一种力；但是，毫无疑问天高于地，不仅在《易经》中如此，其他经典中亦是如此。从对崇拜天寄予的重要性中也可以看清这一区别。当然，天也高居于农神、山神、河神以及王室和平民百姓的祖先亡灵之上。

(1) 创造者

儒学没有发达的创世说理论，但儒家经典却明确地阐发了神为万物之源、生命的赋予者和人类的保护者的信念。《书经·泰誓》据说是周朝的开国之君武王的誓词，它这样说：

惟天地万物父母，惟人万物之灵。

《诗经》中，有几首诗显然是周时流传下来的，它们把神有时称作“上帝”，有时称作“天”，亦证实了上述信念：

荡荡上帝，下民之辟。

疾威上帝，其命多辟。

天生蒸民……（《诗经·荡》）

天生蒸民，有物有则。

民之秉彝，好是懿德。（《诗经·蒸民》）

正如天被称作是生命的根源、人类的最初之父母，世间父母之爱亦成为神佑的象征：

父兮生我，母兮鞠我。

……

欲报之德，昊天罔极。（《诗经·蓼莪》）

在悲苦的时候，人用怨恸的语言祷告，也把天称作父母：

悠悠昊天，曰父母且。

无罪无辜，乱如此怵。（《诗经·巧言》）

作为至高无上神祉的天似乎被视作人类和宇宙的惟一创造者，至少周代时如此。稍后，由于阴阳家的影响，地加入了天的创世之功。《易传》即表明阴阳概念浸透了儒学。那里，“乾为天为父，坤为地为母”。至少从暗喻角度视之，宇宙成为天地交合的硕果。这一概念对于儒家创世说的理解并非决定性的、终极性的，但它确实在神——创造者问题上造成了一定的

混乱：神——创造者是一元的还是二元的？“创世”究竟是不是一个自发的、自决的过程？

阴阳家也看重五行（水、火、木、金、土）在天道和人道关系中的作用，这就引起五位神或五位上帝的出现。虽然这种说法对后来儒学的影响如昙花一现，但它表明对早期的信仰，即更符合祖先的宗教以及祭天启示的信仰的日益偏离。它还有助于解释为什么儒学有否定神的倾向，学者们看清了至高无上神说、甚至多神说引起的迷信观念和习俗，他们愈来愈持批评态度并公开宣告反对宗教。

(2) 历史的主宰

神是创造者，更是人类历史的主宰，是一切力量和权威的源泉。神造人不是为了忘却人。神永远和人在一起，尤其是和贤明的统治者同在，并一再告诉他，“无贰无虞，上帝临女”（《诗经·召》）。的确，王权受之于天：

天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方（《书经·泰誓》）

通过统治者、王，天继续统治世界。胜利与繁荣都来自于天：

帝省其山，柞或斯拔。
松柏斯兑，帝作邦作对，

……

比于文王，其德靡悔。
既受帝祉，施于孙子（《诗经·皇矣》）

神亲自指引文王，神对文王如是说：

帝谓文王，无然畔援，
无然歆羨。（《诗经·皇矣》）

这也正如耶和华对大卫王和所罗门那样：

帝谓大王，予怀明德。

不大声以色，不长夏以革。

不谏不知，顺帝之则（《诗经·皇矣》）

一方面神和统治者之间有特殊的关系，另一方面神则见统治者治下的人民所见，听人民所听：

天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明畏。达于上下，敬哉有土（《书经·皋陶谟》）

神作为历史的主宰，选定一个人作为人民的统治者和指导者。统治者享有尊宠，但只有当他知道自身所处的公仆地位时他才有权治人。鉴于经典如是说，孔子的后继者孟子便强调民贵君轻的思想，君为民而存在，而不是民为君而存在。^① 诸如此类的章节在大陆认为人民无往不胜的思想倾向里尚可见其端倪，而诸如此类的章节亦使我们看清天在人与神的对话中所起的主动作用。

（3）上帝的意志

孔子和孟子的语录（《论语》和《孟子》）中较少有上帝一词出现，即使出现也常常是引征或引喻其他经典。天字的确出现过，虽然出现的次数不频繁，而且还是像《诗经》《书经》中那样在祝祷里出现。《论语》记载孔子求助于天时多在悲恸之时和危难关头，如其得意门徒夭折时（《论语·先进》）或是以天为其德行和使命的渊源与准则（《论语·子罕》）或是呼天以为其品行端正贤良的见证（《论语·述而》）或是以天为主宰人生的神奇的力量。据说有一次，孔子说，“获罪于天，无所祷也”（《论语》）。这一段语录证实了下述说法：对于孔子，天代表一人格神，它超越了所有其他的神灵，正如人的祈祷中的

^① 参《孟子·梁惠下》《孟子·离娄》《孟子·尽心》等章节。

那一绝对的神。^①

《论语》里出现的一个重要的词是“天命”。《诗经》《书经》《春秋》和其他典籍也用到该词。它所指是天意志和命令，并常有“受命于天”的特殊含义，即王权神授。它亦指命运或运道。对于孔子，这个词显然含有“神的意志”之义，即人格神的意志。孔子总是心怀敬畏地谈到天命，他说，“不知命，无以为君子也”（《论语·尧曰》）。而君子是道德高尚的人。孔子谈及自己时曾说他“五十而知天命”（《论语·为政》）。

孔子是否将“天命”看作是预先确定的命运？人们有时是这样假定的，尤其大陆学者过去一度这么认为。然而，他们依赖的证据（《论语·子罕》《论语·季氏》）并非确凿可据。前一条讲的是对天命的必要而有益的“敬畏”，后一条指的是从自然之道体察到天的“无言”。当然，《墨子》这部据说是成书于公元前5世纪的书籍里有“非命”一章，这显而易见是批驳当时儒家的，墨子信的是人格神并尊重神的意志。但是，批驳的锋芒所向是孔子身后的弟子而不是孔子本人。

“命”一词可能指的是一种盲目的力，或命运，或神的冷峻法律。有趣的是，过去大陆学者断定孔子信仰的是一位具有不可逆转的意志的人格神，并因这样的宗教思想严厉地批判孔子，这也许是对“人格神”的误解。

到了《孟子》，我们发现“天”一词的意义有了明显改变。孟子认为天寓于人心之中，因为知心和性的人即知天。天的内在性更重。天还越来越多地用来指伦理和价值的渊源和原则。孟子亦讲天命，但他通常是指王受命于天。孔子间或还提起人

^①关于孔子的宗教态度，参秦家慈、孔汉思：《中日宗教与西方神学》，第2章。

格神，但孟子更多地是谈到天——但天并不总指人格神。

儒学中的神秘主义内涵在《中庸》一书亦有体现。《中庸》里天道一词取代了天命。天道绵绵不尽，无止无休，超然于时间、空间、物质和行动之上。自然之中、人之中普遍存在的和谐是其特征。它是天人合一的更充分的表露，即：宇宙——道德和人——社会两个层次的思维的结合（参《中庸》第二十二章）。

但是，《中庸》依然赞成向作为上帝的神和祖先供献牺牲，《孟子》亦如此。孟子说：“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝。”（《孟子·离娄》）《中庸》亦说：“郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也。”（《中庸》第十九章）

于是，一方面是哲学的衍变表现出神秘主义的倾向，另一方面是哲学家及其著述证实他们继续赞赏代表信仰人格神的宗教崇拜。这一现象一直贯穿了整个中国历史，直到 20 世纪初中华民国的成立废除了国家奉行的祭天礼仪。这种祭祀本身是排众的，它是由皇帝这个天子在儒臣的协助下独自进行的。然而，在与哲学著述截然有别的民众意识里，这种至高无上的人格神的概念一直未曾泯灭。

2. 对神的否定

与《诗经》《书经》相比，孔子的《论语》展示了对人事的更大关注和忧虑，而不经常提及神。诚然，《论语》依然崇敬神圣事物，尊重古代圣人帝王，其间却没有《诗经》《书经》里那么情词切切祝祷的例子。《论语》描述的是一个不排斥神的人本主义，但却并不孜孜于神。《诗经》《书经》讲到神直接指导圣王，而《论语》和《孟子》则更愿谈及“神的沉默”：天虽不言却以事迹行动、以自然的运行表达意愿。在一个社会和政治的转折时期，甚至是动荡时期，强调这样的神圣沉默并

不表示孔子或孟子信奉不可知论或怀疑主义。但是孔孟思想中的这一表示为早期儒学日益增长的“世俗化”倾向做好准备。这一倾向在儒学传统中已然达到否定神的程度，尤其是在荀子和王充（27—100）的著作中尤为明显。

荀子阐述了两种秩序分离的思想，即天——神与人——道德的两种秩序。他以逻辑的和系统的方式力求证明如乞雨、求神疗疾等宗教习俗之无益，证明以人的外貌推测人的命运的无济于事。这样一来，荀子否定了天作为人格神而赞许倾听人的祷告的观念。荀子所理解的天仅是物质：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；循道而不贰，则天不能祸。（《荀子·天论》）

显然，这位宗教的怀疑者依然是位政治和道德的说教者。荀子似乎急于断定人的和社会的行动之独立的重要性。他认为，凡是理解天与人的各自功能的人即可称为完人。

雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。（同上）

荀子否认有主宰宇宙和人的至上神的存在。他尤其否认有害的鬼魂存在。虽然他间或也用及“神”字，他的著述中用这个字来指祖先的灵魂和自然力的精灵，但对神的定义则是“尽善挟治之谓神”（《荀子·儒效》），从而使神成为道德端方的品质。他是早期儒家著述者中最为彻底的理性主义者。然而，荀子亦不反对某些习俗，如用龟甲和蓍草占卜，或是守丧与祭祀的礼仪。事实上，他积极鼓励实行礼仪，同时把礼仪解释成纯粹的人的发明，旨在点缀人的社会生活和指导人以正当方式表达自己的情感。荀子认为，通过礼仪活动能使天地人成为和谐一体。

在将天非神化和否认灵魂存在的过程中荀子后继有人。王

充（亦是一位道德家）一如荀子都表露出源自道家哲学的自然主义，而王充受阴阳学派的影响更深。阴阳家对宇宙秩序的诠释是自然主义的，他们讲的是两种基本的原则，主动和被动之间的互相作用。王充是早期的唯物主义者，他这样解释宇宙：

天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。……何以知天之自然也？以天无口目也。……何以知天无口目也？以地知之。地以土为体，土木无口目。天地，夫妇也。地体无口目，亦知天无口目也。……天道无为，故春不为生，而夏不为长……（《论衡·自然篇》）

王充亦赞同荀子，从否认神的领识到否认魂魄精灵，其中包括人的灵魂不朽。王充明确地提出：

人之所以生者，精气也，死而精气灭，能为精气者，血脉也，人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？（《论衡·论死篇》）

儒学传统中既有对神的肯定，又有对神的否定。但是，它从未试图去证明神的存在，而神的存在正显著体现了基督教的重大传统。儒学传统可以说是同时具有一神论、不可知论抑或甚至是无神论的倾向，但从整体上看是前者压倒后者。儒学传统亦有神秘主义的倾向，在孟子思想中即露端倪，而新儒学哲学的代表人物则将它发扬光大。在这些新儒家的思想里，我们遇到儒学之中神的问题的另一层内涵，即神与绝对体的关系问题。

（三）绝对者

儒家典籍在信仰人格神方面提供了充分证据，但它们几乎从未对神的本质和属性做任何哲学的解释。儒家更重视神的行动——造物时和历史中的行动。他们强谏的是知道神的意志的重要性，以便人可以根据神的意志来行动。

儒学后来的发展，尤其是在汉代，吸收了阴阳家学派的思想，表露出折衷主义的结果。汉代儒学侧重于天、地、人神秘感应的理论——自然和宇宙秩序与道德和社会秩序的感应理论，更多注重天地对内在于性而不是超越性的指向，而人格神信仰渐渐变得湮没无闻。

然而，大大超过汉代儒学的佛教宗教哲学，激发了新儒学以及形上学的崛起。许多重要的新儒学哲学家在进入其哲学思想领域之前是佛教的认真研究。他们即使在决定接受和巩固儒家对人生与世界的解释之后仍然“静坐”冥思。他们借用佛教术语和佛教形上学思想观点，来反对佛家宇宙论的悲观主义及其否定人的社会责任的倾向。

因而，新儒学哲学的绝对体概念反映了哲学和佛教的合流，有时是通过道家宗教的自省冥思。但是，绝对必然要和所有“非绝对”息息相关，所以，是在形成而不是在存在之中，在自我——宇宙亦与自我有关——而不是在“其他”之中找到绝对。绝对体并不脱离生活与活动。

这并不意味着新儒学的绝对体绝对不同于基督教用哲学语言表达的神道。反之，我们将会发现新儒学的绝对体和中世纪时埃克哈尔特（Eckhart）、现代时期的德日进表达的神秘主义的神的概念非常接近，和那些伟大的思想家，如谢林（Schelling, 1775—1854）、黑格尔（Hegel, 1770—1831）、怀特海德（A. N. Whitehead, 1861—1947）发挥的哲学思想亦有许多相似之处。新儒学的绝对体不是死去的神的代表，它很有现代性。

这是从两方面着手探讨新儒学哲学的绝对体问题，先讨论绝对体作为形成过程的问题，见于宋代的周敦颐（1017—1073）和朱熹；再述及绝对体作为心的问题，尤其是 15 世纪

时王阳明的阐述。这两种诠释代表了世界与自我两大不同出发点，需要说明的是，中国传统从未严格地区分世界和自我，同样，中国传统也从未形成一个基于这一区分而建立的僵死的认识理论。

1. 作为历程之绝对体

中文里没有一个和 *to be* 对等的动词。各种替代形式所指的是事物间的关系，而不是严格意义上的等同或不相矛盾；其含义常常不是表示对等的“是”，而是表示“形成”过程。

在分析新儒学的绝对体概念时记住上面的话十分重要。绝对体本身是一切存在和美好事物的来源，它维系这个世界，它解释世界的内在的与最终的意义，而且万物终将回归于这一绝对体。

新儒学的哲学家们赋予这一绝对体许多名称，他们称之为“太极”“天理”或者简称为“理”。他们还叫它“仁”，即伦理的德行，但他们把它转变为宇宙的生命力。

思辨繁荣的 10 世纪和 11 世纪时，将思辨思想加以哲学综合的最杰出的新儒家是朱熹。朱熹将四书升高为思辨性的儒家智慧的重要著作，并为四书写了评注。他猛烈批评佛教的宗教形上学及其宇宙学的悲观主义和伦理学的不介入倾向。但是他却毫不犹豫地有选择地借用佛教观点，阐发了世界与人交相感应的观念。他还特别关注绝对体这个形上学中第一原则，并把它置于新儒学有机哲学的中心地位。

朱熹作为集大成者，既继承又改变了其先驱周敦颐、张载（1020—1077）、程颢（1032—1085）和程颐的哲学遗产。他的业绩可以和托马斯·阿奎那媲美，阿奎那借助于新发现的亚里士多德，综合了伟大的经院哲学的哲学思想。

朱熹从周敦颐那里撷取了对第一原则的理解：一切存在和

形成的渊源。周氏使用的中文词汇是“太极”，那是从儒家典籍《易传》衍生而来的。“太极”也可称“无极”。鉴于“极”字的多重含义以及否定词“无”的意义含混的特性，“无极”既可以解释为“没有终极”，也可以解释为“没有止境”。朱熹引用周敦颐的那段话从本质上讲是对著名的“太极图”的解释，而“太极图”据说源自道家。它通过圆周型的表相说明变化与形成的过程——太极也就是无极，从这个第一原则生成两种模式的变化——阴和阳、共时的动与静的变化：

无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静生阴……
一动一静，互为其根……（《太极图说》）

至此，这段语录已然引出许多解释上的困难。首先是无极，它又是终极。如果我们能够将“无极”解释为没有止境，即以否定的方式指示美德的丰盈，那么我们才可以消除第一个难题。但是，中文里这一词汇又不排斥“没有终极”的另一含义。这样，它就成为中国哲学中常常自相矛盾的同一体的例子。它被解释成整个宇宙的力，同时它又是一个有机体，并且在宇宙中不是固定于某一方位，而是无所不在。我们不禁立刻联想起巴斯卡对宇宙的论述，即中心无所不在而边缘所在无处。

周敦颐并没有明确说明太极仅仅是万物的泉源，抑或它也经历变化，他仅仅接下去说阴阳变幻产生五行：水、火、木、金、土——五行本身是变化的动因，而不是物质因素。五行和阴、阳的进一步变化结合形成乾坤，乾坤又生成宇宙间的万物，而人是万物之灵。周敦颐甚至没有说为什么要有终极，也没有假定太极就是绝对体，他仅仅一再说太极即无极。

为我们廓清这些问题的是朱熹。朱熹利用中国形上学著称的否定法，解释周敦颐的主张：

太极无方位无形体，无地位可顿放。若以未发时言之，未发却只是静……然动亦太极之动，静亦太极之静，但动静非太极耳。故周子只以无极言之。（《朱子语类》卷九十四）

换言之，太极超越空间和形式的所有限制；从某种意义上说，它甚至超出了运动和静止。然而，矛盾的是太极又被说成是所有变化和形成的源泉与原则——亦是静止与被动的源泉与原则。太极即绝对体，但它并不离弃相对和变化，反之，它正是在相对与变化中发现自身。这是因为存在与形成相互渗透，互为因缘。这样，朱熹的努力旨在导向建立一种世界观，这一世界观将存在的数不胜数的现象解释为源自同一渊源，即纯粹的、不加区分的、作为整体的现实。于是，太极——至大至全和至善至美，代表的是人对神预言中的至高无上；无极——无终极、无止境，代表的是这一预言中的否定。太极、无极相结合，我们得到的是绝对体的两极化的描述，即超越变化同时又寓于变化。

周敦颐和朱熹都认为存在与形式的源泉与原则也是所有道德德行的源泉与原则。特别是朱熹，认为这一原则是内在固有的，又是超然物外的——它存在于宇宙整体之中，也存在于每一个造物之中：

太极只是个极好至善底道理。人人有一太极，物物有一太极。周子所谓太极是天地人物万善至好底表德。（《朱子语类》卷九十四）

虽然太极寓于万物之中，它并非“分裂”，仍是一种原则，一种真实，正如“月在天只一而已，及散在江湖则随处可见，而不可谓月已分也”（《朱子语类》卷九十四）。通过这样的语言，朱熹证实了佛教华严宗和天台宗的哲学对他的影响。这两

个宗派宣称“一寓于所有，所有寓于一”，教诲“绝对之仓廩”的整体性，绝对本身具有与其他万物相关的性质。朱熹还让人想起尼古拉·库沙（Nicholas of Cusa），后者以“并存的对立”（*coincidentia oppositorum*）阐述神。他说神是最伟大的，同时又是最渺小的，神寓于所有事物之中，正如所有事物又寓于神一样。对于尼古拉，神是所有的智慧与美好的源泉，是各种事物可能性的最卓越的、普遍性的和创造性的统一，正像朱熹的太极。对于尼古拉，世界既无中心又无边缘，除非我们将神看作是中心与边缘——正像朱熹的无极。对于朱熹和尼古拉，宇宙是太极或不可见的神的映象，宇宙发源于太极，或神又彻底地依赖于太极或神。^①

现代哲学家怀特海德更甚于尼古拉，他的神与世界的相互关系说，与朱熹的哲学更为接近。引用怀特海德自己的话来说：

如果说神是永恒而世界流动是真的话，那么说世界永恒而神在流动同样是真的。

如果说相比之下神是一，而世界是多是真的话，那么说世界和神相比，世界是一而神是多同样是真的。

如果说神和世界相比，显见真实是真的话，那么说与神相比，世界显见真实同样是真的。

如果说世界寓于神是真的话，那么说神寓于世界同样是真的。

如果说神超越世界是真的话，那么说世界超越神同样是真的。

如果说神创造世界是真的话，那么说世界创造神同样

^①关于库萨的尼古拉，参 *Of Learned Ignorance* 第一部第 4 章

是真的。

.....

宇宙论的主题是所有宗教的基础，这一主题讲述的是世界的能动的努力化为永存的统一，讲述的是神的图象的静态的宏伟，它通过吸收世界的千万次努力完成了它的完全的目标。^①

周敦颐、朱熹学说中占主导地位的宇宙论主题由 20 世纪儒家哲学家冯友兰继承下来。在冯友兰看来，绝对体是道或天，其中一即所有、所有即一的道，超然的道，其实现为太极和气。

冯友兰还用到另一个字：仁。他用仁来描述圣人的、元人的生活，他亦谈及仁是促成天人合一的力量。仁人是天国的居民，在仁人身上体现了主体和客体的统一、自我和绝对的统一。冯友兰坚持说，他的观点的哲学性质并非宗教的性质，同时他又承认它们和神秘主义有相似之处——是哲学思辨本身具有的神秘主义。冯友兰是从孟子、朱熹和其他伟大的新儒学哲学家那里继承下来的这一神秘主义。

同样是在我们这个时代，德日进这位在中国居住多年却未学过中国语言与哲学的古生物学家和神秘主义者，所主张的神的观念是对尼古拉和朱熹的强烈反响；同时德日进又始终坚持历史的观点，这一历史层面来自基督教神学的赎罪说：

神在所有地方显现自己……成为一种“普遍的氛围”，这仅仅是因为神是“终极点”，所有的现实均辐集于这一“终极”。

^① 参 A. N. Whitehead, *Process and Reality* . *An Essay in Cosmology* . 410 ~ 411 页, New York, 1969.

不管神的氛围怎样浩瀚，在现实之中它是一个“中心”。

创世者，特别是救世主已浸入万物、渗透万物。^①

那么，早期儒学里显著的人格神概念又怎样了呢？朱熹拒绝了这一概念还是忘却了它？

在华活动过的一些耶稣会传教士显然作如是想。他们赞美早期儒学，是因为它肯定了人格神的存在；他们批评后来的儒学，声称它是“唯物主义”的哲学。

然而研读朱熹的著作，就会发现绝非如此。当有人提出典籍中“天”字的解释请朱熹回答时，他说这个字应按其出现的不同场合来理解。有些段落中它指的是苍天，在另一些段落里它用来指主宰，还有一些段落里它的所指是理。^②

朱熹在其他地方又说，苍天在无止无休地旋转——如在哥白尼的宇宙之中。他亦评论经典中对上帝的更为拟人化的评述，解释说虽然天上有人，但这个人是世界主宰的说法就不对了，然而没有这样的主宰的说法同样是错误的。这样一来，朱熹似乎是认为天是某一神圣力量的所在地，他用同一词来指至高无上的主宰，即上帝：

诗书所说，便似有个人在上恁地，如帝乃震怒之类。

然这个亦只是理。如此天下莫尊于理，故以帝名之。惟皇上帝，降衷于下民。降便有主宰意。（《朱子语类》卷四）

于是，在朱熹心目中“天”和“上帝”两个词都是指某一高高在上的主宰——神。但是，朱子极力抹去这些词的拟人性含义，同时又论定统治世界的某一神力的存在。他还把这一主

① 参 P. T. de Charlin, *The Divine milieu*, 91 页, New York, 1960.

② 参 《朱子全书》卷四十九。

宰的行动和理的运动等同起来——用他的话说，两者都发于理，都与太极融汇为一体；而太极则是万物的源泉与原则。尽管朱熹更倾向于神是形而上的绝对体而不是人格化的绝对体，但是对至高无上神的信仰则保留下来了。

2. 作为心之绝对体

周敦颐、朱熹，甚至冯友兰都更愿意在外部世界寻找绝对体，并由此发现绝对体与世界之间相互浸润贯穿的关系。另外一些中国哲学家则更愿在自我经验之中寻觅绝对体。这并不意味着中国人将自我和外界截然分割开，恰恰相反，中国哲学传统里没有这样的区分。尤其儒家哲学并未基于主、客体的逻辑区分来发展出确定的认知理论。然而，儒家的哲学家确然具有人与自然的二元论的一般认识。对“天人合一”的注重本身就是以这样的二元论为前提的，但是，一种超越主客二元对立的哲学认识调和并克服了二元论观念。朱熹的学派是这样，他的对立面亦是如此。如果说朱熹从世界出发，然后再论及存在于外界与自我之中的太极，那么陆九渊（1139—1193）等人则从自我开始，再以浸润了所有客观性的主观意识来阐说最终现实。和属于理学的朱熹哲学相对照，这样的哲学称为心学。

从字源学上看，中文的“心”字是从火的象征符号衍化而来的。作为一个哲学名词，“心”字在《孟子》里尤为常见，在佛教的大乘佛教经书的译文之中也可见到，此处，心是指终极现实。佛教用语里，有时是以否定的形式表达的，如“无心”，或者以基本物质的形式表达的，如“本心”。

新儒学哲学家重新赋予“心”字其原初含义——人的物质原则，同时又保留了佛教的形上学内涵。例如，陆九渊将“心”和朱熹的“理”等同起来。他还用“心”去指圣人之心，

圣人则参与道（绝对体），参与道心：

千万世之前，有圣人出焉，同此心，同此理也。千万世之后，有圣人出焉，同此心，同此理也。东南西北海，有圣人出焉，同此心，同此理也。（《象山先生全集》卷三十二“杂说”）

王阳明是陆九渊哲学的后继人，他继续将形上学的理内在化，他也说心解释了宇宙和人的意义，他不但把心和理，还把心和性（即人性和事物之性）等同起来。王阳明走得更远一些，他更深入内心，并在心里发现了不同层次的、深远的意义和存在。他将心与本体认同，从而谈到心的本体，而心之本体又进一步与天理和道认同。

这心之本体，原只是个天理。原无非礼。这个便是汝之真己。这个真己，是躯壳的主宰。若无真己，便无躯壳。真是有之既生，无之既死。（《传习录》卷一）

于是，为了肉体本身的利益，人应当维护真我，不要损伤真我的本体。然后，当人摧毁了其“假我”——即自我作为壁垒建立起来的架构，从前，他总试图隐藏在这样的壁垒之后限制自己的行动；当人清除掉遮挡内视的自私之心时，他就会发现自己存在的深藏的核心。这样，他将会改变，彻底地忠实于自己，忠实于置身其间的世界，遵循世界运行的自然进程，这终将引导他意识到完美，即绝对体在他自身的最终体现。

王阳明也用同样方法表达了他对寓于相对和主观的理解，即对人心之中的绝对体的理解他以带有神秘主义色彩的热诚讲述精神修养的过程，这一修养过程以悟的体验终结，从实质上讲即发现真我。王阳明使用的语言使人联想起基督教神秘主义，特别是埃克哈尔特对于后者，“心灵的火花是神的映象

之光，它总是照耀着神。”^①

埃克哈尔特对神和神性的区分，可能为理解新儒学的主观绝对体提供了最好的类比，这一主观绝对体体现在外界与人之间关系中日益加深的内向性。诸如“本心”“本体”，甚至“仁”一类词，按上述类比来说均指与儒家的“神”迥然不同的儒家的“神性”。神性是深藏于事物内心的、尤其是人内心的现实，而神则是神性在人的意识上的显现。

从埃克哈尔特到王阳明，人们找到的是对所有事物合一的平等的注重。对于埃克哈尔特，是神人合一；对于王阳明，则是天、地、万物合一；对于他们两人，均是人的心灵体验和反映这个合一，人心是这一统一的居所。埃克哈尔特讲人“与神的血缘亲情”，王阳明则认为心是证明我们与古代圣人之间关系的那一滴血，而古代的圣人是天道的最优秀的模拟者。

埃克哈尔特以强有力的语言，用人的神圣化描绘了人与神的和谐统一，他讲到灵魂悄悄离开肉体，进入纯粹的存在：

这个“我”至此已减至纯粹的虚无，除了神以外一无所有。然而，她（灵魂）甚至于照亮了神，正如太阳照亮了月亮；伴着神的渗透力，她流入了永恒的神性，在那永恒的流水中，神流入了神。^②

王阳明的哲学和德国唯心主义哲学，特别是与谢林和黑格尔的哲学相互呼应；谢林和黑格尔的哲学体系对中世纪神秘主义教义作出了形上学的阐明。对于谢林，神是绝对自我，它超越一切现实，同时又包容一切现实。对于黑格尔，神即绝

^① 参 *Meister Eckhart* 338 页，London, 1924 - 1931 . 8。

^② 参《朱子全书》卷四十九，366 页。

对，它是无限的生命、真理、思想和精神。黑格尔以辩证的过程来看待上述概念，将经验世界中的有限物融汇进无限之中。

王阳明关于绝对的心学在其后继熊十力（1885—1968）的思想中亦有体现。熊十力将终极现实（本体）和本心等同起来，还将本体和形上学意义的仁等同起来。这里，原为伦理道德美德的仁获得了本体论的地位。仁是普遍的德行，它亦是现实、创造性和绝对的形成过程。

仁者本心也，即吾人与天地万物所同具之本体也。至孟子提出四端，只就本心发用处而分说之耳。实则四端统是一个仁体。……无不直指本心之仁，以为万化之原，万有之基，即此仁体。

中文里，“仁”字是由“人”和“二”两个字组合而成。它表达的是关系，是主体间的相互性。它已然绝对化了，但又未曾丧失某些相对性。这里，熊十力和朱熹的 20 世纪的传人冯友兰殊途同归。冯友兰的哲学以外界为出发点，最终亦是超越了主、客体之间的区分，亦在外界和自我之中发现了绝对的“仁”。

3. 作为关系之绝对体

儒学用来替代绝对体的众多用语之中，“仁”字应当予以更充分的注意。最初，“仁”是指尊者对卑者仁慈的美德，到了孔子与其追随者，这个字开始有普遍的德行含义；此后，它分别用来指人道、仁慈与爱。随后，新儒学在衍化中又给予它以生机论的内涵，表示生命和创造力，但又未失去主导人际关系的普遍性美德这一本质性的内涵。在朱熹的和王阳明的体系之中，以及后来的冯友兰、熊十力的体系之中，“仁”占据了中心地位，代表了伦理的、形上学的和宇宙论的各层次现实之

综合。^①“仁”亦指人与宇宙之间的纽带。“仁”是“理”和“太极”。“仁”又是“心”和“真我”。而且，“仁”始终是界定真正的人的本质之美德。

基督教传统中明显的对应概念是慈善或博爱（*agape*）。然而，基督教博爱美德的词义衍变之出发点不同。它始于《圣经》中包容的启示：神即爱（《约翰一书》4:39）。基督教的爱是以人对神的爱来模仿来表达的，但它也在发展演变，意义引申以至包括恩惠、生命和人对神那爱的生命之参与。总而言之，它包容了同儒家的“仁”相同的两层概念：爱为美德和爱为生命。在德日进的思想之中，基督教之爱甚至于随着宇宙论的基督之学说起了变化，成为宇宙的中心。爱具有现实之后隐匿能量和能动的意义。在谈及事物的“内”“外”之分时——这是一个非常东方式的观念——德日进的论述蕴育着强烈的进化的冲刺：

由于爱的力量的驱动，世界的碎片相互寻觅以便世界可以形成。这不是隐喻，它远远比诗丰富……要想在“源泉”见到宇宙的能量，我们必须深入精神引力的内部的或辐射的区域之中，如果真有事物的内部的话。

种种微妙形式的爱说到底不过是一条差不多是笔直的痕迹，它是由宇宙的物质的会聚印在要素的心上的。^②

生命与人化（*hominisation*）。爱与其活力。人的与人格化的宇宙。这些言辞难道能不让人联想起新儒学的语言，尤其是熊十力将儒家的“仁”概括化的语言吗？“仁”的概念代表的

① 参 Wing-tsit Chan, *The Evolution of the Confucian Concept Jen*, *Philosophy East and West*, 1955 (4), 295~319 页。

② 参 Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, 291 页, New York, 1959。

是理性的，同时又是情感的，内在的同时又是超越的，不变的同时又是能动的。的确，这一中国的词汇随着岁月的推移，容纳了爱、仁慈、生命和创造力丰富的哲学内涵，它不正对深入理解基督教的神爱有着帮助与洞识的巨大潜力吗？如前所示，“仁”最初是一种横向关系的美德；它在深度和广度上的引申中获得了纵向的层次，成为天人合一成立的缘由。

因而，正是在人际关系中儒家的哲人——圣人找到了美德与道德的意义，特别是爱的意义。从微观世界引申到宏观世界，他发现在宇宙之内亦有同样的爱的力量存在，它是宇宙创造力的缘由，在人和世界之中，爱即生命。由此，他又发现了绝对体，他将绝对体称为“天”。但他并未忘记自己的起始点——人际关系之领域。他一次次返回人际关系以重新发现爱、生命和绝对体。

“仁”字是人的意义与伟大的总和。它指向既为人本身所有但又比人更伟大的属性，它指向存在于人的宇宙却又比宇宙更伟大的属性。“仁”的所指是人际关系中天人的汇集。

（四）现状

当今如果和典籍时代与哲学家时代出现了天渊之别，那么关于儒学中神之问题的讨论将会仅仅具有历史的价值。因此，在继续讨论之前，我们必须回答下面的问题：在当代亚洲，儒家中神的信仰究竟保有多少相关性？早期的人格神之信念是否已被后来的绝对体之哲学观念彻底取代？这一哲学的绝对体是否亦让位于现代的现世主义，不论这种现世主义是否以马克思主义的意识形态出现？

我们探讨的相关性问题自然是和儒学的生存问题息息相关。这里，我们切不可忘记现今东亚宗教形势的地缘政治因素。以往，中国、韩国、日本与越南各国的儒家世界如今是由

截然不同的政治体制（马克思主义的和非马克思主义的）所控制。另一方面，在韩国和台湾地区执政的政府则公开支持儒家价值观念，并且继续尊崇孔子。然而，中国的批判是否已然真正涤荡了儒家的影响，韩国和台湾地区的官方鼓吹究竟是否切实光大了儒家的影响仍未有定论。

鉴于儒学性质是弥散的宗教（如果我们可以这么说的话）而不是组织严紧的宗教，可存性问题便愈为难以断定。这解释了为什么儒学遇到攻击便退避三舍，而失却国家意识形态的地位之后它仍能有持续的力量。这也部分地解释了为什么早期的概念可以延续到后来的历史时期。一个有组织的宗教至少需要制度化的僧侣阶层的支撑才能维持生命，而一个弥散的宗教从来不知这样的支持为何物，抑或不需要这样的支持。作为弥散的宗教之儒学已然与传统的道德秩序不能分离，而这一道德秩序虽几经沧桑却继续显示出惊人的韧性。

看起来，人格神的概念直到 20 世纪仍未泯灭，其体现一方面是官方的祭天礼仪，另一方面是民间对天上的主宰，有时也叫老天爷的崇拜。哲学家的绝对体概念似乎也依旧吸引着以重新阐述儒家传统为己任的中国学者的注意。诚然，老一辈的中国学者，包括胡适在内，他们倾向于强调儒家人本主义的现世内容，而后来的学者除极少数例外，大都对儒学的宗教性质表现了更积极的赏识。这尤其是著名的《为中国文化敬告世界人士宣言》的主题。宣言的签署人指出“天道”与“人道”的同一是儒学的重要遗产，他们敦促西方汉学家对这一儒学精神性予以更多的重视。然而，这些学者对神之问题大都保持缄默。他们仅仅评论说早期儒学中神的人格特点逐渐让超越的特性取而代之，诸如“天”或“天道”一类的术语正获取了这样的特性。

相反，中国大陆上马克思主义的学者们却指出儒学传统中的宗教性，他们批评儒学的“形而上学的唯心主义”。他们看到所谓朱熹的“客观唯心主义”与王阳明的“主观唯心主义”之不同，但仍声称朱王二人均以阐发从孟子时即存在的儒学中的内在的、神秘主义的内涵为共同目标。他们还斥责新儒学自我修养中的宗教——苦行主义的因素，称之为“僧侣主义”，斥责新儒学的形上学和伦理学为“经院哲学”。他们使用“神学”一词来称新儒学的天和道的观念，据他们说“天”与“道”属于宗教迷信。^①

至于王阳明，他们这样评论说：

王阳明简直是以通天教主自命了，“致良知”说便是一种“简易”的教义，……从这种神秘的宗教的虚构讲来，可以看出唯心主义最后必然和神学相通。^②

杨荣国是最重要的儒学批评家，在其著作中这样的批评在时间上向后推移，直到批判孔子本人的学说。杨荣国认为孔子教导的“仁”的观念不过是稍前的“天命”的宗教概念的主观转移。按他的说法，春秋战国时期的整个思想史以无神论和宗教思想之间的斗争，尤其是儒法两家的斗争为其特点。^③不过，1977年以后，杨的说法是很少有人接受的。

是否应当将这样的解释仅仅视为由太熟知的费尔巴哈、马克思对宗教的批评的马克思主义者所发的、对儒学传统的一概而论的攻击之结果？难道不可以将它们看作是表达了受西方分析方法（包括马克思主义）训练的学者所持的某种见解，因而

^① 侯外庐等：《中国思想通史》，第4卷第二部分，905～912页，北京，人民出版社，1960。

^② 同上，904～905页。

^③ 参杨荣国：《简明中国思想史》，25～28页，北京，1973。

他们更易于在悠久的中国传统中发现绝对体的、神的以及宗教性的观点？

（五）我们是否有同一个神

我们是否有同一个神？至此，我们的假设是肯定的：耶和华是以色列人的神，也是普世的神，正如上帝代表商王室的神而引申为所有人的神，耶和华是人格神，富于权力和仁慈，正像上帝是万民的父母。

当然也有区别。“耶和华”一词暗含有自生(*self-subsistence*)的概念。中文因缺少动词 *to be*，所以无法直接表达这一概念。虽然耶和华与上帝都被看作是生命的给予者和历史的主宰者，但是，儒家传统从未形成过无中化有的(*ex nihilo*)创世的理论。后来，“天”字取代了“上帝”一词，亦强化了内在性的方向和自发创世的观念。此外，“天”字本身便缺乏人格性的意味，而其日益增多的使用则伴随着这一词汇自身的意义衍变——沿着神秘主义的、或许是“泛神主义”的方向衍变。同时，“天”字亦指一个至高无上的存在，和上帝差不多有同样的特征，这一所指的用法一直延续到今天。

当然，经典里把“天”看作与生息繁衍以及人类历史本身密切相关。天命说即可以说是与耶和华和他的人民所订的契约相似，至少是部分相似。然而，耶和华变为《新约》里的神(*Theos*)时，愈来愈呈现出爱和同情的特征，这由耶稣基督的历史启示来体现。而儒家的上帝与天没有这样的历史。作为天命的受惠者，传说里的圣王和历史上的君主代表的是一种神的化身，但他们本人却从未神化，他们中的任何一人从未像基督那样声称自己是神的唯一的启示。

的确，对于儒家，至高无上的神也就是处于形成过程中的事物(《易经》)超越的也就是内在的(《诗经》《书经》《孟子

《中庸》),而神的概念本身就包容了许多自相矛盾的东西。实际上,自相矛盾正是典籍给予神众多的名谓的原因,同时又不肯以大量篇幅讨论神的本质与属性,却仅仅提及它的存在和力量。自然,除了其他表象,只每年由皇帝进行祭祀高高在上的神的祭天礼仪的持续,便是天为至高无上神的概念的延续之证实——天并不仅是蕴藏于宇宙中的终极现实的体现,更不仅是物质的苍天。有意思的是,带有高耸尖顶的哥德式大教堂成为中世纪基督徒要接触超越尘世的神之愿望的象征,而北京内城外的天坛则是一座圆形的“众神之神”的高大建筑——一座苍穹覆盖的大理石露天祭坛(神的祭奠)。儒家世界观看看到神与人之间的连续统一——而且二者相互渗透贯穿,基督徒则坚持人神不同——神的“另一物性”。

尽管如此,儒家对天的崇拜是帝王一人的特殊权利,这一事实意味着人民大众不能直接参与每年一度祭祀至高无上神的庆典。他们不得不满足于较为次要的祭祀,特别是对本地的神灵和祖先亡灵的祭祀。于是,如果天从哲理上看与人民较为接近,从祭祀礼仪上看,它和人民相隔遥遥。当然,个人向天祷告从未被禁止,但是,它已制度化,而且我们知道的实例很少。

神的历史性,意指基督教所理解的神向人的自我显现的历史特点^①。但我认为,神的历史性标志着基督教与儒学之间神的概念的巨大区分。

我们不能说儒家传统中没有历史性的“启示”。事实真相要复杂得多。尽管神为上帝和天的知识是通过“自然祭奠”传

^①关于神的历史性,参 Hans Küng, *Menschwerdung Gottes* 543 ~ 550 页, Freiburg, 1970。

达给中国人的，但是，“自然祭奠”又似乎是基本上由圣王和其他具有神授能力的、几乎是先知先觉的个人作为中介。就连后来的新儒学哲学家也喜好引用《书经》的一段话，据说那是从古老的先秦典籍中的一章引出传给后代的，即“大禹谟”。这一章节的真实性值得怀疑——正如大哲学家朱熹指出的那样，但是，其中那意义隐晦的公式体的表达却受到一代代儒家思想家的尊重，其中包括朱熹等人以及日本和韩国的儒家。我指的是下面这十六个字：

人心惟危，道心惟微，

惟精惟一，允执厥中（《书经·大禹谟》）

众所周知，这一“中心要旨”——圣人的秘密传教，既是告戒又是敦促，它是以论及人的孰能无过和道的微妙含糊的二重性来传达的，旨在鼓励不懈的审慎和肉体的均衡。其隐含的意义是天人合一，即把天理解释为将宇宙聚敛在一起的力量、完美的存在与善。

这一启示的历史性当然有待于进一步确定。朱熹怀疑这段话的可信性，但他仍在自己的哲学诠释里引用它，这说明他侧重的是圣人启示的理想化的特点。朱熹等人并未有意识地怀疑古代圣贤的历史存在，但他和其他学者亦未将相传下来的圣贤的启示性教诲的历史性视为头等重要。最重要的是教诲本身的意义。

当我们将基督教传统与儒学传统相比较时，神对人的启示的历史性至关重要使清晰可见——先是对西乃山的犹太人，然后是经基督向所有的人。神早先在西乃山上的启示在某些方面可以和儒家圣贤的神圣的遗产相媲美。它的核心包含的是关于神、耶和华的教诲以及神与其选民的关系，它要求以信仰和服从作回答。然而，历史性的声称并不容易证实

但是，耶稣基督是一个真正的历史人物。我们尽可以接受或否认据说是基督的声言，但他启示的历史性如其诠释者所理解的那样，不能不给我们留下深刻的印象。基督的一生，他的诞生、业绩、死亡和复活都体现了这一历史的启示。儒学传统里有类似的启示吗？儒家圣贤教诲里不是有救世说的层次，因而圣人不正是以从社会政治及道德沦丧中拯救世界为己任的人吗？这与佛教的佛性说不是亦有关系，佛不正是摒弃了自己的涅槃以拯救他人吗？

不错，儒学与佛教都有救世的层次，虽然表现方式不同。然而，这一救世思想中独特的历史性却并不存在。

佛教净土宗阿弥陀佛（*Buddha Amitabha*）和阿喇耶多罗菩萨（即中国的观音菩萨，原来的印度男性菩萨的女性化）的教义里，更容易发现上面谈及的历史性内涵。但是，佛教传统从未对这一特定的救世主作任何独特的历史性的声明。儒家传统亦未有如是之说。孟子指出历史上每隔一段时间就可望出一位圣人（《孟子·尽心篇》），但事实并非如此，并不能支持对启示的独特要求。

基督教与儒学对神的理解之不同在于耶稣基督其人以及他对于人类的意义。儒家传统有许多圣人，即使大多数圣人都是传说里的人物。基督教有众多的男女圣徒，但却以耶稣基督为神的惟一启示，基督教带有基督事件历史性的特征，这与儒学有孔子和其他圣人有区别。

儒学的核心是天人合一的学说，基督教的核心则是耶稣基督，他被看作是救世主，通过他，神以独特的方式向人展示了自身。

三、自我超越：人之问题

（一）概论

有良知的生命有许多层次的深度。这里有伦理的层面，牵涉到道德决定和实施德行，也就是涉及人自身和与他人的关系；这里也有更内在的生命，心或良心意识到自身的存在，它转向神祈祷求助，抑或是在反省圣经的言辞中发现了欢乐。基督教通常把这一层面的生命认作是灵修学或是灵性的领地，因为它关系到纯粹的宗教经验，关系到精神生活和灵魂中圣灵的活动。现在，越来越多的人承认这一领域为东西方不同的宗教传统提供了一个共同的汇集地，而过去，只有专门研究比较宗教学的学者才对此有兴趣。因而，基督教的灵修学因获得了对其他宗教的意识和知识而增加了自身的广度与深度。今天，它不会再将其他宗教看作是劣等的，是“白然的”与“超白然的”对立。

在此，我准备勾勒出儒学“精神性”的基本轮廓——不仅是祈祷和静坐之类的精神活动，而且还有静坐引向神秘主义或是祈祷与民众崇拜和礼仪的关系。人们常常以儒学为实用道德体系，很少有人了解儒学的形上学，知道它的神秘性的人更少。我希望就此题目贡献更确切的信息资料并廓清一些主要问题。我认为更透彻地了解祈祷在儒学中的地位将有助于理解儒家对神的解释。我亦认为儒家的静坐有明显的伦理意向，它比佛教（禅宗）的静坐对基督徒的帮助更大，因为后者常常太孜孜于获得神秘化的经验。我相信儒家的祭祀礼仪与基督教的礼拜圣餐制度之间的区别，将有助于解释儒学与基督教各自的独立发展引起的意义深远的哲学和神学上的相同与差异。

海勒的不朽著作《祈祷》为比较提供了两个分明的模式：先知型宗教和神秘主义。所谓先知型宗教是指那些基于信仰神的启示的宗教，它们对神的超越性予以认真的重视，对伦理价值和戒律予以热诚的关注，犹太教、基督教和伊斯兰教都是如此。所谓神秘主义是指为了静思冥想无限和绝对的缘故而逃避世界，逃避自我；从本质上看，这正是印度教、佛教和道教所实行的。这样的宗教强调以忘却自我而超越自我，强调在人身上发现神。^①

海勒将这两大原型对立起来并抬高先知型宗教贬低神秘主义，因而受到批评。但是，他并未忽视先知型宗教中存在的神秘主义倾向或神秘主义中的先知预言。通常（虽然不是一贯如此）他总要避免那些以为一种类型优于另一种类型的神学假定。另外，应用这两个模式亦有助于使不同宗教传统及其虔诚的表现方式的各自特征愈为鲜明。例如，基督教和佛教禅宗相比便提供了最显著的对比鲜明的例子。基督教的精神性体现在对基督启示的信奉之上；基督教的祈祷，即使是带有神秘色彩的祈祷，总是传达出对超越的神及神的恩惠的信仰。反之，禅

① 参 Friedrich Heiler, *Das Gebet* 163~248 页, München, 1921。这里不便详细讨论以海勒的模式分类研究儒学是否合宜。我要强调的是我仅仅指出早期儒学的某些特性，称之为“先知型宗教”，而且是严格地局限于海勒的分类方法。罗列(H. H. Rowley)支持我的看法，他在 *Prophecy and Religion in Ancient China* (London, 1956) 一书中虽未提及海勒却是这样分类的(见第 120 页)。罗利达特别提到 E. R. 休斯(E. R. Hughes)和 K. 休斯(K. Hughes)合著的 *Religion in China* (1950) 此书作者认为孔子是一位先知，“正如我们在《旧约》中读到的先知那样”(参 Rowley, 第 2 页)。这里我还要说明我不同意韦伯(Max Weber)的论点：“从来不曾有过一个超越现世的神提出伦理要求的伦理预言”(见 *The Religion of China*, New York, 1964, 229~230 页)。我认为中国既有伦理预言又有超越现世的神的信仰，然而，中国的先知们没有直截了当地以这样一位神做如是说。即便如此，哲学家墨子亦是一个例外。

宗的静坐以精神生活的自力（日文 *jiriki*）的头等重要为理所当然。神是否存在的问题无关宏旨，禅宗注重的是在神秘主义的经验中努力寻求内在的觉悟。

利用这些启示性的模式是否对理解与基督教相比之下的儒学有帮助？乍看起来可能会有疑窦。显而易见的问题是：儒学究竟是不是宗教？如果是的话，它是不是可能更属于“先知型”而不是“神秘型”，鉴于儒学常常讲到圣人、孔子、孟子和古代圣王，鉴于儒学崇拜天又极力强调伦理和社会问题？此外，儒学对于祈祷与神秘主义不是仅有些微的兴趣吗？它是否曾衍生出真正的神秘主义？

儒学究竟是不是宗教？这里不可能长篇大论地探讨这个问题，我希望在本书的每一章里我已然为回答这一问题提供了一些线索。但我认为探讨一下祈祷、静坐、神秘主义以及礼仪在儒学里的位置将有助廓清儒学宗教性的本质。儒学的宗教性是否更倾向于先知型而不是神秘型？我不准备为证实任何一种模式而提供证据，我只想提醒读者注意前面几章里我已经论及的问题，如儒学中的信仰和神启的存在，形上学绝对体概念的发展，而这一绝对体几乎取代了人格神。此外，这一问题的答案应当在本章要进行的分析研究过程中出现。我们将看清祈祷通常与儒学中的礼拜习俗有关——儒学的“先知型”倾向之证明，而静坐，甚至于神秘主义经验则更将儒学拉向“神秘主义”宗教。这样，即使神秘型、先知型的类分法并不完全适用于儒学与基督教的比较研究，它仍然可以帮助我们更好地理解儒学的宗教内容。

1. 祈祷：与神对话

如果没有某种形式的祈祷和静思冥想，世界上的伟大宗教传统就不会有精神上的进步。对于基督徒，“祈祷”一词（希

腊文为：dialektis；拉丁文为：homilia；conversation）通常是指与神交谈，抑或倾心于神。这两种定义都暗喻着三重性的存在，即以卑者尊者关系出现的人神关系的存在。《旧约》、《新约》里都有证据证实这样的特征，在这样的交谈里，卑贱的一方是一个人或是一群人，如以色列人或基督的门徒。《圣经》里，祈祷通常是恳求，不论是乞求恩惠还是乞求原有（《诗篇》，74:1, 51）；祈祷亦有毫无功利利害的崇拜和感恩（《历代志上》，29:11）；有时，祈祷亦是心碎的抱怨甚至是指控，如约伯（16:6—17:16, 23:2—17）或是钉在十字架上的基督（《马太福音》，27—45；《马可福音》，15—34）。此外，对于基督徒，《新约》里基督的祷文是祈祷的最好范例，譬如登山训众宣讲我们的父亲（《马太福音》，6:9—15；《路加福音》，11:1—4）和在客马西尼的讲道（《马太福音》，26:39；《马可福音》，14:35；《路加福音》22:41）。祈祷还暗示了乞求者或崇拜者的基本态度：对神爱充满信心和对神的敬畏。

儒学亦有祈祷的传统，尤其是在圣王时代，儒家经典可做证明。他们的祈祷传达出对上帝、天或两者的至高无上人格神的信仰；上帝和天在山后土、社稷、山神、河神以及祖先亡灵构成的神的等级秩序中高高在上。《诗经》可能是这种个人祈祷最丰富的材料源泉。不论是将神称为上帝还是天，它总是因其伟大与其统治权而受到赞美，在神前，人必须严守敬仰的态度：

皇矣上帝，临下有赫（《诗经·皇矣》）

荡荡上帝，下民之辟。

疾威上帝，其命多辟（《诗经·荡》）

敬之敬之，天维显思。

命不易哉。

陟降厥上，日监在兹。（《诗经·敬之》）

乞求神的福佑和保护或是由王为自己和其子民，或是由王的臣民为王，下面就是后一种祈祷：

天保定尔，亦孔之固。

俾尔羊厚，何福不除。

俾尔多益，以莫不庶。

天保定尔，俾尔馘谷。

罄无不宜，受天百禄。

降尔遐福，维日不足。（《诗经·天保》）

虽然神高高在上，权力无限，超越现世，但他仍是黎民百姓的父母。在悲苦危难之际，祈祷便染上充满情感的指责与抱怨的急切，它是发自内心的呼喊：

悠悠昊天，曰父亲且。

无罪无辜，乱如此怵。（《诗经·巧言》）

昊天不庸，降此鞠凶。

昊天不惠，降此大戾。

……

不吊昊天，乱靡有定。（《诗经·节南山》）

瞻仰昊天，云如何里。

……

瞻仰昊天，曷惠其宁。（《诗经·云汉》）^①

孔子对这一祈祷的传统有何贡献？孔子声明他不愿谈论某些宗教问题，如生死鬼神（《论语·先进》），但他并不是宗教的

^①像这样无辜之人的怨恨——这一章里无疑是位王——可以和约伯受难时向神抱怨相比。参《旧约》〈约伯记〉，23—24。论约伯的抱怨可参考 Kierkegaard, *Wiederholung*, 68—69 页，Düsseldorf, 1955; Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, 148—159 页，Frankfurt, 1968。

反叛者。他与其同时代的读书人有着同样的宗教信仰，认真地参与祭祀礼拜活动，尤其是祭祖礼仪。他的抱负旨在“覆古”，即使古代及其遗产变得对现代有意义，与现代有联系。中国传统都这样讲，孔子亲于修订了古代圣王传下的经籍。虽然我们 cannot 从字面意义接受这一说法，但是我们有完全的理由断言，孔子和这些经典有密切的联系，他尊重它们，而且正是因为孔子，它们才流传下来并有了令人心仪的价值，尽管许多经籍是在孔子逝世后才最后定型。

没有文字记载孔子的长篇祈祷。按照儒家所接受的官方的礼仪，即对至高无上神（上帝或天）的祭礼，完完全全是中国统治者的特权。许多冗长的祷辞都和这一祭礼有关。但是，个人向神祈祷的祷辞却很少流传下来。尽管如此，我们有证据证实孔子在私生活中曾向神祷告，特别是在危难忧伤之时，如当孔子的得意门生颜渊夭折之时，《论语》记录下孔子极度的悲伤和沮丧：“天丧予！天丧予！”（《论语·先进》）

对于基督徒，信仰神的生活（像谨守神的十诫所示）是恒久祈祷的最好表示。同理，对于儒家，正直人的生活本身便是一种祈祷，是信仰神和信仰神灵的一种表示。它无疑比特定的祷告或赎罪更有价值。从这一角度出发，我们可以理解当孔子染病弟子子路请假为老师祈祷时孔子的反应。初问之下，孔子颇为惊讶，“子曰：‘有诸？’子路对曰：‘有之。’”子曰：“祷尔于上下神祇。……”子曰：“丘之祷久矣。”（《论语·述而》）

当然一个献身于圣贤之道和完美品质的人必然会这样回答。这也是一个这样谈论自己的人即“吾，十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩”（《论语·为政》）的必然回答。这就是孔子的精神生活和精神发展过程。

2. 神秘主义：孔与耶

可以通过言语亦可以通过心智与神倾心交谈，而阅读《圣经》一直被认为有助于与神交流。《新约》向我们提供了基督阅读犹太教经典的习惯（《路加福音》4：17）和他对经典十分熟悉的明证。对于基督徒，《圣经》和圣餐礼拜一直是精神生活的主要源泉。静思自省通常意味着对《圣经》的反思性阅读或祈祷式反思，它是对字句和故事内在意义的寻求，以期透过基督影响皈依（*metanoia*）神，接近神。早期基督教时，礼拜常为祈祷式反思提供精心选择的章节，正如犹太教徒的集会之于犹太人。这一习俗使得各种内心祈祷的方式得以逐渐发展，尤其是在修道院生活之中。例如本笃会教徒便发展了他们自己的精神阅读（*lectio divina*），按全年的礼拜组织安排。

祈祷倾向于简单化，而神秘主义则代表了这一简单化倾向。希腊文的 *mystikos* 衍生于动词 *muw*，意为“合上、关上”，有闭上眼睛的意思。最初这个词和神秘的宗教仪式有关系，后来它有了“神秘的、奥秘”的引申意义，有了“仪式神秘”的引申意义。^① 随着 5 世纪伪托狄奥尼修（*Dionysius*）所撰的论神秘神学的著作出现，这一词汇进入基督教神学用语，它的含义是指一种直接的或即刻的与神结合，是心智祈祷的较高层次，其间，人的整个身心不仅仅是他的心智，在一特定的、不寻常的经验中体验到神。^②

海勒认为，当我们把神秘主义和先知型信仰对照来看时，才能更好地理解神秘主义。按先知型信仰，祈祷一向是关系不

① 参 Louis Bouyer, “Mystisch- zur Geschichte eines Wortes”, *Das Mysterium und die Mystik*, 57 ~ 60 页。

② 参 Cuthbert Butler, *Western Mysticism*, 前言, 181 ~ 186 页, New York, 1966.

平等的双方即人与神的交谈。神秘主义期待经验高一级的意识以逃脱日常生活，而先知型信仰把神解释为生命的赋予者，它肯定生命的欢乐和坚定。神秘主义倾向于对伦理漠不关心，爱禁欲胜于道德，而先知型信仰视道德行为为实现神的意志。神秘主义倾向于个性化、非社团化，而先知型宗教则注重社团和社会组织。神秘主义坚持所有心理活动的一致性和简单化，这是通过与世隔绝、压抑情欲以至在经历神的经验中人神之间的障碍消失而获得的。另一方面，先知型宗教在体验到恐惧与希望、危难与信任、怀疑与信仰时，在无时无刻无休止的人神距离的意识中显示了持久的二元对立。神秘主义寻求的是沉默的自足的神 *deus absconditus*，而先知型宗教赞美的是创造者 *deus revelatus*，他在自然与历史中揭示自己的意志。^①

在继续讨论之前，也许思考一下下列问题颇为有益：《新约》对神秘性祈祷做何说？基督本人是否是神秘主义者？抑或他是否曾教诲他人某种神秘主义？

回答这些问题并非易事。福音书给我们提供了基督祈祷的例子，但并未提供任何神秘主义倾向的证据。《约翰福音》有一段基督临死前一夜所讲的长长的一段话（第 13—17 章），这最后的演讲也是基督的祈祷。这段话有些称得上是神秘的回响，它们涉及基督与天父的合一。然而这段话的历史真实性令人怀疑，它的现有形式可能是后人神学阐述的努力，这种神学理论的阐述源自希腊的文化世界。

《新约》里还有其他一些章节亦提及基督的祈祷，但未说其性质与内容。据传，基督曾在沙漠荒原度过了四十个日夜（《马太福音》，4:1；《路加福音》，4:1）。据记载，他还常常在

^① 参 Heiler, 248 ~ 263 页。

深夜独自一人祷告(《马太福音》，14:23；《马可福音》，6:46)，或是和几个挑选出的门徒一起祷告(《路加福音》，9:28)。这样的文字记载鼓励基督徒做私下的、内心的祈祷，并寻求与神的密切结合，但仅此而已。通常的看法是，虽然基督教产生过许多伟大的奥秘，但它从本质上讲却不是神秘主义的宗教。基督教的基础在于信仰基督及其教诲，而不在神秘祈祷获取对神的主观经验。不论《新约》有多少神秘主义的暗示，它们和信仰说的中心地位相比，都是次要的。基督教是“先知型宗教”，它和犹太教、伊斯兰教等神启宗教有更多的相同之点，而与希腊人的、佛教徒的、道教徒的神秘主义宗教相比，相同之点要少得多。

那么，孔子和儒学又如何呢？孔子是否曾静坐冥思、内心祷告过？儒学是否有神秘主义的传统？

众所周知，孔子曾孜孜不倦地学习经典并传授经典。毫无疑问，他曾思考过字句文章的涵义，力图使它们不仅对自己，还对他的同时代人、对他所处时代的社会产生相关的意义（参《论语·为政》《论语·卫灵公》《论语·述而》）。然而，对于孔子这样的阅读和学习使他与古代圣贤建立起精神上的联系成为可能，但却不是与上帝的联系（《论语·述而》《论语·泰伯》《论语·子罕》）。所以，没有什么根据可以称孔子是神秘主义者，虽然道家著作《庄子》曾不无讽刺地这样提过。《论语》曾描述孔子处于一种思辨的心态：

子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉！”（《论语·阳货》）

这是我们所有的最能说明孔子神秘主义倾向的证据。然而，这段话的历史真实性却难以确定。

无论如何，儒家学派确然有其深沉的宗教性，甚至神秘主义的传统。《诗经》和《书经》都向我们揭示了古代的圣王是与上帝或天对话的参与者，他们接受来自上帝或天的教诲和命令，向上帝或天乞求恩惠和保佑。但是，和失落于对神的思辨的神秘主义传统相比，儒学更接近于犹太王和先知的传统。

《孟子》有关礼仪著作的某些篇章并非只讲礼仪本身而更多是在讲心智的内向倾向，这里，我们更容易发现儒学的神秘主义传统。

（二）儒学的神秘性

如果说孔子的形象是位先知，那么孟子的形象却是神秘主义的导师，也是道德再生和政治改革的导师。孟子暗示心中有比心本身更伟大的存在。据孟子讲，知心、尽心导致了知性和知天。他说：

尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。天寿不贰，修身以俟，所以立命也。（《孟子·尽心》）

如果《孟子》指示了内向性和神秘主义的一面，却未曾涉及静思内省的主题，那么，儒家的礼仪著述则同样指明静思内省的普遍倾向，却未论及其方法和技术。它们呈现的是与取于《诗经》的例子所揭示的大不相同的儒家精神性的画面。有时，人们说它们代表的是道家影响对儒学的侵袭渗透。然而，中国传统已然接受它们是儒家遗产的一个重要组成部分，这些著作的某些部分，特别是《中庸》的某些章节后来亦促成了新儒学静思内省的一个特殊形式——静坐。我们将在分析这些礼仪著述的证据之后再讨论这一题目。

1. 感情和谐与静坐

礼、乐一直被人视为儒家道德与社会秩序的两大基石。它

们亦是人的精神存在的主要支柱。虽然《乐》已然失传，但《礼记》里仍有一章论及音乐，赞颂音乐是内在平静与平和的助力，而内在的平静平和本身是雅乐和谐的反映。这一章讲到“人生而静，天之性也”（《礼记·乐记》）。在成长过程中，人受外部影响作用，以表示“好恶”作为反应。除非好恶是受到内在原则的适当制约，否则人就要冒异化的风险，可能会成为原始的、内在的自我的陌路，从而失去其“天理”。这时，是音乐的功能，与礼仪合力来帮助人维护或重建人的内在和谐，这一内在和谐应当是天地和谐的反映，是善念善行的渊源：

乐者敦和，率神而从天。礼者别宜，居鬼而从地。故圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天地官矣。（《礼记·乐记》）

感情的和谐和肉体的平衡——均衡相称的和谐并非全无感情——成为儒家精神性的基石，儒家静思内省的本质。然而，这样的静思内省是否就是“祈祷”——它是否将人带入与神的联系之中？我们记起礼仪著作受到哲学家荀子的许多启发，而荀子是位公开宣称的无神论者，他赋予“天”字自然主义的意义，这时问题就变得愈加复杂了。显然，只有当这样的静思内省向超越的神敞开时，才能称其为祈祷。在此，《中庸》可能有所帮助。《中庸》论及心灵的两种状态：未发的状态即感情发生前的状态和已发的状态。按《中庸》的说法，中处于激发起的感情达到和谐类于前一状态的平衡。它接着讲，这种和谐使人接触了生命的过程和宇宙中的创造力：

喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

这一段里没有提到神，天的意义也不清楚。然而，这里明

白地表达了感情和谐使人趋向比其自身更伟大的存在的信念。这更伟大的存在是什么？感情的和谐又如何取得？文中却未说明。此外，又出现了另外的问题：感情和谐与阅读学习经典著作有什么关系？儒家的静思内省是否全然独立于经典，而基督徒的静思内省则极力强调对《圣经》的反思性、祈祷式的阅读？这些问题的答案可能会使我们领悟儒家静思内省的性质、后来的发展以及对祈祷和神秘主义问题的特殊贡献。

当然，圣人的弟子门徒以专注和崇敬的态度阅读经典，正像孔子那样。加之，这样阅读和学习人人景仰的书籍是儒家自我修养的重要组成部分。例如，朱熹的《语类》不厌其烦地指导人怎样做到这样的阅读。但是，说到底儒家的静思内省并非源于阅读经典著作，像基督徒阅读《圣经》而导致内省那样。儒家表示静思内省的词是“静坐”，它有强烈的道家 and 佛教的影响意味，和庄子的“坐忘”、禅宗以及禅宗的“坐禅”（*dhyana*）有关。我们知道，中国许多宋、明时期的新儒家和李朝韩国、德川幕府日本的新儒家都有一定的佛教禅宗的训练和经验。即使在他们从思想意识上与佛教绝裂以后，他们仍继续做简化了的静思内省。这种形式是“坐禅”“公案”与“悟”的自由组合。为这一实践所做的关系最远的准备过去是、现在仍是道德上正直的生活；直接的准备则一直是平静的心境，通常要求端正挺直的坐姿，无论是坐在椅子上还是像佛教徒那样在蒲团上盘腿而坐。在进行的过程中还要注意控制和调节呼吸。朱熹亲笔写了一篇著名的调节呼吸方法的文章，他推荐注视“鼻端白”（《朱子大全》卷八十五·调息箴）。最早这是道家的技术。为了避开外界刺激，还应当控制感觉，心集中于自身，要排除一切杂念以取得意识和意识客体即人的内在自我的统一与和谐。

儒家的静坐在发展过程中获取了与道家和佛教静坐不同的特点。儒家更为强调道德自我的知识——即了解自己的长处与弱点，以便自我完善，在行善去恶中变得更完美。儒家讲究存天理去人欲，甚至丁有时要在平静中做到“无欲”。然而，儒家的内省绝不单是良心的审查。它无疑是通过廓清自我和欲望而导向一个更高层次的意识。人神之对话并非其本质，感情的和谐才是。作为一种内部专心致志的形式，儒家的内省界于其他两种形式之间：推理思想的理智的专致和保证无思的道德的专致。儒家的内省寻求平静却不损害人的天性，它并不要求达到一种理智和情感均无动于衷的状态。思想可以来亦可以去，除非人注意它们，否则它们不至于成为干扰。

儒家的内省是在一个没有僧侣制生活的宗教传统中发展形成的。从本质上看，它代表的是俗世的精神性。儒家神秘主义是这样一种人的组成部分，即他们知道如何统一行动与思辨、统一外部与内部。儒家视其外在活动为其内在态度和其心愿渊源的真切表露。儒家并不是为悟而求悟，而是为他人的神秘主义者。儒家的神秘主义可以使人看清内在天理之深奥的、能动的特性：有了这一天理，鸟儿飞翔、鱼儿游水、人类热爱美德。这是人与天地万物合一的真正意义。同时，它又是深沉的欢乐之源泉。因为正是由于在人的生命之源滋养自己，人才成为真正纯粹的人，焕发出内在的活力与能量。正如孟子所说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心》）

儒家之神秘向他人开放，佛教之神秘则倾向于返回自身；儒家之神秘支持伦理价值，而佛教禅宗之神秘趋向于道德意义不明。人与万物合一这一命题可以有而且已然有各种不同的解释。例如，可以推导出从神秘主义者超越了善恶是非界而产生

了伦理价值上的冷漠。^① 在儒学中，这一命题可以用以表明一种既是神秘主义的同时又是伦理道德的心态。儒家取得了超越物我区分是通过将仁、爱从自我和身边之人推及天下众生。儒家的神秘主义正是获得仁与爱的最高成就。这一成就使人置身于宇宙的生命和创造力之中，它与净土宗和净土宗博爱说有一定的亲缘关系。它和基督教神秘主义亦有相近之处，因为后者也没有忽略人的伦理道德责任。

确实，儒学推崇人与他人之间、人与宇宙之间的关系。这一关系亦是比人更伟大之物的体现。儒家哲学通过内在达到超越，通过人达到神。正是因为这些原因，儒家的仁一词才孕育了丰富的涵义，它是美德、生命、创造力，甚至还是绝对体。因为正是通过人际关系，儒家在生命之中和隐藏在生命之后发现了惟一的现实，作为生命动力的爱以及万物存在的惟一解释。而儒家的神秘主义又一次将人领回人际关系和日常的为仁，在此之中并通过此，人一次又一次地发现了绝对体的存在。

2. 儒家灵性的主动与被动

对于那些不了解儒家传统、不了解改变了儒家传统的佛教影响的人来说，“修”字和“悟”字可能会显得很陌生。“修”字是指中国人实行的“学习”，即《论语》《孟子》《大学》里常常讲述的心智和道德的努力过程。“修”字还是“性格之形成”，这是《大学》和《中庸》里的重要教诲。另一方面，“悟”并不相等于 18 世纪欧洲与蒙昧时代相对而言的启蒙运动。“悟”是指《大学》《中庸》《荀子》《庄子》中提到的“明”，指《孟子》

^① 参 R. C. Zaehner, *Our Savage God*, 概论及第 3、4 两章, London, 1974 作者还在第 197 页特别提到儒家对神的态度“既是人的也是人道的”。

《庄子》和佛教里讲起的“觉”。在佛教里，“觉”等于梵文的 *vidya*（知识、佛的智慧）和 *bodhi*，即心灵觉悟到真理的真义。

“修”与“悟”之相对先是在佛教精神性中得以体验，然后才在新儒学的经验中得到反映。很明显，“修”一直存在于儒家意识之中，而悟和道教、佛教的联系更深，是后来因道教、佛教的影响深入新儒学才变得重要起来。

在很大程度上，“修”代表的是更为主动或“自觉自愿”的同感，而“悟”代表的是更为被动的或神秘的亲和。表面上看，修与悟的对立似乎近似于禁欲主义与神秘主义的对立、自力与归顺恩惠的对立。但是，修与悟对立还代表着神秘主义追求本身就有的—种内在的对立。“修”的方法有时意味着信仰与信心的基本态度，乐于等待光明的基本态度，甚至于在黑暗中和等待中发现光明的基本态度，因而它暗指某—下意识地依赖—种更高的力（日文 *tariki*，他力）的形式。反之，“悟”的方法可能需要的是透过自力（日文 *jiriki*）的—种突发的、物理的经验之诱发。此外，两种方法，即修与悟中都可以有信仰存在：对悟之可能的信仰和悟代表的超越之意义的信仰。这样的精神经验的基本重要意义便在于此：开拓了超越的广阔地平。

儒家内省和神秘主义中的修与悟的对立，与基督教对“寂静”的被动和自愿的主动的争论—样，突出了所有要求在自己超越中寻求最高层次的完美的人遇到的根本问题。这是“依附”还是“分离”的问题，即依附神并与自我分离或是反之。其间的困难涉及在自我深处触及的精神经验十分微妙。基督徒可能会问：依附是否真是依附神，抑或是依附完美本身，甚至是依附对神的体验？当完美成为目的，自私的重负又回归于心灵。当为经验而寻求经验，经验可能会空洞得失去真正的内

容。儒家——禅宗的佛教徒更甚——可能会思索他究竟是意在悟而不是意在忘我。依附于悟亦可能给心灵戴上枷锁，限制心灵超越自身的努力以至自我沉迷取代了任何可能形式的忘我。正是为此，佛教和儒家的宗师都把真正的自我修养描绘成接近于“无修养”——暗示了远离自己内心深处之欲望的必要的态度。无论如何，天理寓于人的内心，它是主动的亦是能动的。圣人的弟子只需注意天理的存在，而天理最终会改变他的生活，由内及外，从其内心延及外在行为和直觉反应。这便是儒家大师的经验，这亦是基督教神秘主义者的学说。

的确，所有宗教中伟大的神秘主义者都有共同的神秘的追求之经验，譬如等待、挫折和欢乐。即使有时他们在准确的神学解释上有不同见解，他们都在各自的神秘主义经验中发现了共同的相遇点。有些基督教神秘主义者，他们是基督教先知型宗教的继承人，也是新柏拉图主义神秘哲学的继承人。他们是这一共同的神秘主义经验的适宜的解释者，是神秘主义经验中触及的内在性和超越性的适宜的解释者。奥古斯丁便是其中之一。多姆·巴尔特勒（Dom Butler）在其《西方神秘主义》（*Western Mysticism*）中提到奥古斯丁对神秘主义祈祷的描述：*Mens meapervenit ad id quod est in icu trepidantis aspectus*（在颤抖的一瞥的闪烁之中，我的内心回到了存在）。^①巴尔特勒从这句话里推论出对超越的现实、绝对体（对于基督徒来说即为神）的经验性知识。他还指明这样的经验，尤其是狂放的喜悦的某些效应。他评论说，《圣经》以及奥古斯丁、格雷戈里（Gregory）和伯纳德（Bernard, 1670—1733）描述这样的经验所

^①见奥古斯丁：《忏悔录》，第7卷，23。引自 Butler, *Western Mysticism*，第47页。

用的语言是肯定的、充分的语言，后来人大约是受伪狄奥尼修的影响偏爱否定的语言，使用了黑暗、虚空或虚无等词汇来代表这一经验和绝对体。于是，一方面神秘主义经验唤起了神的内在性——内在的神；另一方面它又传达了神的超越性和另一性，这在埃克哈尔特、雷斯布罗克（Ruysbroeck, 1293—1381）、圣十字的约翰（John of the Cross）的书中亦有所见。

再者，所有的神秘主义者都讲到离心性冥想与全心集中，在那里体验到内在性，认识了超越性，这一点有人叫它心智，有人称它心（mens）。正是在此处人遇到比自身更伟大的、比人心更伟大的但又寓于人心的存在，正是在此处人发现了绝对体的精神之镜，神和神之形象的圣殿。卡尔·拉纳特别称神秘主义者为中心之人：

德国神秘主义常常称其理想的人为“心之人”（innig），“泰然自若”（gesammelt）之人，即他的全部活动是其内心深处和最深沉的重要决定一览无遗的表露，因而，他在这一内心深处是泰然自若的，不受任何游离其决定之外的事物的侵扰。^①

（三）宗教仪式问题

公开的仪式是宗教生活的根本的一部分，它表达了社团共同的信仰。无论是在儒学还是在基督教，公开的仪式都与祈祷、内省甚至神秘主义紧密相连。本书引用的大部分儒家圣王的祷告大约都出自宗教仪式。阅读经典本身以及思考神的话语也总是和公共的崇拜有关——不论是作为精神的有机部分还是作为其延伸。牵涉到神秘主义时，话语本身即出于仪式的场

^① 参 Karl Rahner, "The Theological Concept of Concupiscentia", *Theological Investigations*, 第 1 卷, 374 页, Baltimore, 1960.

合，即便话语所指的经验指向越来越是极端的隐私的个人的事物。无论如何，尤其是在基督教，人们常常主张神秘主义经验产生于对“奥秘”（*Mysterium*）的信仰，也就是说，社团的信仰，这一信仰特别是在宗教仪式中表现出来，尤其是圣餐仪式。

许多基督教教会里，某些仪式称为“圣礼”。这个词不是从《新约》的希腊文衍生的，而是从拉丁文里表示士兵的誓词或初入礼的词衍化而来。这也许和圣礼之一洗礼有某种关系：洗礼是初入基督教生活的圣礼。无论如何，今天在神学里这个词意指某些官方认可的公众崇拜形式。人们大都相信圣礼制度是一种手段，利用它，人的最褻渎的行为和表达了人为生存和营养而对物质世界的完全依赖的行为都奉献给了神这个所有生命和物质的创造者。为了和儒学做对比，我准备只提在儒学里能找到对等仪式的圣礼，我指的是圣餐、洗礼（加上坚信礼）和婚礼。但我仍要略谈一下葬礼和祭奠死者的礼仪，因为在儒学里它们有非常重大的意义，尽管在基督教它们不被人视为“圣礼”而仅仅是“像圣礼的”（在天主教），即祭祀的祈祷和行动以某种方式和圣礼制度联系起来。

中文的“礼”字从字源学上看是指祭祀或祭品，衍生的意义是仪式和礼仪以及指导这些仪式的规矩和惯例。引申开来，它又指指导人的行为，尤其是道德关系和内在精神的规矩和惯例，而内在精神又会激励人遵守这些规矩和惯例。孔子本人就特别强调礼、“得体”和礼貌的美德（据说与守礼有关）的重要。就连哲学家荀子，他明白无疑地否认至高无上体的存在，也侃侃而谈礼，说礼是君子生活与教育的重要构成因素。儒家经典包括三部礼仪著作：《周礼》，对古代政治制度的理想化描

述：《仪礼》，周代国君和臣相行动的规章戒律；《礼记》，对生活各个方面的礼仪的包罗万象的记述并加以某些哲学反思。

如果一位基督徒来接触这一中国主题——儒家礼仪，两个迥然不同的问题便会出现。第一个问题涉及作为祭祀的礼。如果中国人只有一个崇拜祭祀，即崇拜至高无上神的祭礼，基督徒便会满意了。可以谅解的是基督徒面对儒家的多种崇拜的存在而困惑了，不但祭祀天而且还祭祀一大群其他神灵和死去的祖先。对这样的发现的可能的反应是深恶痛绝，甚至强烈反对，如有历史文献记载的罗马教廷的反应。

其实，仔细地研究一下祭天礼就能够理解那些次要祭礼的意义，这些祭礼有包括祭祀祖先亡灵在内的对各种神灵的祭奠。我们知道，天被看作是至高无上神——高高在上，超越了其他神灵，尤其是祖先，这样，对低于天的神灵的祭祀表达的是尊敬，不是崇拜。

《中庸》中孔子这样说，“郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也”（第十九章）。这样，显见儒家明确地支持主要和次要祭礼是对至高无上神信仰的表示。

与第二个问题有关的是“仪式”而不是祭礼。这里我指的是儒家的 *rites de passage* 即冠礼、婚礼、葬礼和其他仪式。这些仪式是否有宗教意义，抑或它们只有社会意义？如果我们记起公开声称是无神论者的荀子是《礼记》的主要作者——既是文字上的也是精神上的，而《礼记》又详细地指示了如何进行上述仪式，那么，这个问题就变得严重了。

这样来看，我承认儒家的 *rites de passage* 可以有纯粹的俗世解释，它们是人生中某些关键经验激发的人类情感的有节制

的表露。冯友兰就是这样认识的。^①但我也想指出这些仪式的隐寓的宗教性，如果不是明显的但至少有时亦是一目了然的。儒家的 *rites de passage* 通常是在祠堂里举行。祠堂被人视为神圣不仅因为它是祭奠死者的地方，而且特别是因为礼仪是在上帝面前举行的，所以可以和上帝同享绵绵不绝的福荫。因而，虽然这些仪式本身很少直接向神祝祷，它们却指明了需要神的福佑，但要通过祖先的斡旋。至少执行这些礼仪的人（他们中绝大部分和孔子一样相信神）是会如此理解的。

1. 儒家的圣餐：祭天

“圣餐”（Eucharist）一词是从表示感恩的希腊字衍生而来的，持守圣餐礼是以最后晚餐时基督的行动（《路可福音》，22:19；《科林多前书》，11:24；《马可福音》，14:23；《马太福音》，26:27）为起始和模式的。它的定义是：“按照基督典范和教导所持守的教会圣礼的会餐。”同时它又是基督所代表的“拯救实质之实现”。它是由“就着面包和酒发出的赞美感恩”实现的。^②

对于持守圣餐礼的基督教教会，圣餐是极为重要的圣礼，它是所有信徒都参与的、信仰的公开宣称。当我们回到儒学时，我们发现的是一个不同的画面。对于儒家的中国，祭祀天无疑是宗教信仰的最高形式的集合表示。但如果和基督教的圣餐比较，它和犹太教的圣殿牺牲礼更为接近，因为它只是一年一度的仪式。此外，参加的人员亦是相当有限的——一般来讲公众被禁止参与。在一个不知王权（*imperium*）和神权

^① 参冯友兰：《儒家对于婚丧祭礼之理论》，载《燕京学报》，1928（3）356-358页。

^② 参 Johannes Metz, *Sacramentum Mundi*，第2卷，257页。

(*sacerdotium*) 分离为何物的文化里，祭天是皇帝特有的职责和特有的权利，因为皇帝的政治和宗教功能是天子 and 教主。犹太教的圣殿崇拜代表的是（其他因素除外）作为神的选民的人民的团结一致，只有他们才崇拜真正的神，而儒家的祭天则特别是一个人对统治一个国家的宣言，而这个国家又被看作是“普天之下”，它是政治合法权益和宗教责任的表示。

以祭天为中心的礼仪很早就形成了，早在孔子的时代已然存在，直到 20 世纪初期，在许多方面它仍是中国宗教的主要特征。今天，天坛依然屹立在北京内城之外。这是近代史上有六百年历史的纪念物，这六百年间，以北京为都城的统治者都在天坛举行祭天礼。在这一建筑群里，祭坛没有墙也没有顶。这是一座白色大理石的露天祭坛，它耸立在苍天之下，成为称为“天”的神祇的享殿。冬至那天，一年一度的祭天礼仪在这里举行。皇帝为进行他的这一大祭司的活动已斋戒三天，做好了准备。他的助手，王侯与大臣也参加祭礼，皇帝走近祭坛，登上三层圆形平台（平台质朴无华但又让人刻骨铭心），然后，他为自己、为他的人民祝祷。祭品是牺牲，即纯色无瑕疵的公牛，以熟牲祭献。此外还有其他祭品和祷辞，也有庄严的乐曲伴奏。“整个仪式是向上帝、向列祖列宗、向日月星辰感谢恩典，恳求上天为全年降下恩惠。”^①

让我们在此强调祭天的关键所在是感恩（*Eucharistein*）。牺牲祭献是出于感恩而不是为了赎罪。儒家祭祀里的确没有赎罪牺牲的概念。这一事实给许多传教士留下了深刻的印象，其

^① 参 W. E. Soothill, *The Three Religions of China*, 232 页, Oxford, 1973; 《礼记》论祭礼意义一章; 傅佩荣:《儒道天论发微》, 第 3 章, 台北, 学生书局, 1985.

中包括中国文化的伟大诠释家莱格，他们认为赎罪是基督教本质性的特征。

祭天是对一神信仰的肯定。许多天上和地上的神灵如日神、月神、山神、河神等等都和天有关，但永远是天的下届，是天委派指定的官吏。皇家的祖先也和祭天有关系，他们是见证人和参与者，不是神化的人。皇家的列祖列宗也享有自己的祭祀，在年底和季节变换时举行。皇帝以孝敬的卑微态度向他们汇报自己统治的功过。这是家族的礼仪，只不过比寻常人家的祭奠祖先的规模更宏大一些而已。

祭天礼要祭献烧熟的牺牲，而祭祖却是纪念仪式，在祠堂里或者更经常是在祖坟和家里举行。在家中供有刻有祖先名讳的牌位，现在许多地方仍然如此。通常还要供献酒和食物，然后要在牌位前静默地下跪磕头。此后，全家老小一起吃饭——据说祖先已然品尝了饭食。因此，和圣餐一样祭祖是共享一餐的宗教庆典，在此，活人和死人都参与了，家族与家族的联系更新并加强了。

1912年中华民国成立，祭天礼仪结束了，祭祖却艰难地留存到今天。离开大陆到香港、台湾和东南亚定居的中国人一般都没有带上祖宗牌位，而对祭祖的延续牌位是必不可少的。然而，祭祀及其意义的意识仍然活在人们的记忆里，继续在维系与加固家庭的亲缘关系。这样一来，和以往相比儒学变得更加不像是组织的宗教，而更像是弥散的宗教情感。这是在家庭内部发生的事。

2. 家礼 (Rites de Passage)：人生过程中的重点

儒家的家礼强调个人生活中家庭意识和忠于家庭的重要性。这些礼仪显示出儒家宗教习俗的家庭的偏向，对于绝大多数中国人来说，祭祖礼仪是中心。哲学家朱熹在一篇名为“家

礼”的文章里专门论及这些人生礼仪问题，包括出生、成年的礼仪、通过婚姻肯定家庭原则的礼仪（而婚姻亦是几个家族的联合）和守制及葬礼。

在每一个家庭里，子女出生都是一件大事。但是儒家教诲强调“胎教”的准备和各种仪式的习俗，其中包括“洗三”；基督教的洗礼则没有相应的仪式。小孩出生后第三个月月底要举行命名仪式，届时要给他（她）“削发”并将名字记录下来。儒家礼仪更重视庆祝小孩的成年。这一仪式在小孩十五至二十岁之间举行——各地有所不同。男孩子的这一仪式叫作“冠”。经过令人难忘的但又是仪式性的改换服饰、加成年男子的“冠冕”，然后以酒为祭并正式命名，这位青年便进入成年人的社会并可参见列祖列宗了。^①这个仪式和基督教的洗礼——命名——坚信礼很相像，它庆祝男青年决心为神尽力或是决心走圣人之路。

对于儒家，“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也”（《礼记·昏义》），因而家庭利益总是先于个人利益。婚姻不仅是人生中自然的一部分而且是必要的一部分，婚礼本身便表现出这些意图。婚礼始于在宗庙里向祖先宣告婚事并祭酒。夫妻二人在相见之后（新郎已去迎娶过新娘）要相互行大礼，然后饮合卺酒，象征他们的结合与情爱。^②然而新人表达自己婚姻结合的话却显示出他们服从的是父母之命而不是个人意愿。《礼记》这样记载：

敬慎重正而后亲之，礼之大礼，而所以成男女之别，

^①关于“冠”，参朱熹的“家礼”。至于女孩子，在其订婚时要举行“笄”礼，亦见朱熹“家礼”。

^②参“家礼”第7章，《礼记》，41。

而立夫妇之义也。男女有别，而后夫妇有义。夫妇有义，而后父子有亲。父子有亲，而后君臣有正。故曰昏礼者，礼之本也（《礼记·昏义》）

据说儒家仪式始于冠，扎根于婚礼，而最重要的是守制和葬礼。《礼记》中相当一部分，包括许多冗长的章节都是讲葬礼和守制的礼仪，不同程度的亲缘关系决定守制的长短和祭祖的礼仪。显然，中国人和韩国人过去曾十分小心谨慎地为死者做应做的事。守制应当是表达离开此生的哀痛，但对死人的尊敬亦暗喻了对来世的信仰以及生者与死者间的相互依赖。这是儒家所特有的，它和基督教的悼念仪式有相似之处，但又过之。有意思的是，儒家伦理学非常明显地倾向于今生今世，而儒家的信徒却以一生中相当的时间守制，居住在父母的坟墓旁，谢绝社会和政治活动。在这方面，基督教的良心虽然有“他世”倾向，却没有这许多顾忌。

礼仪涉及的问题——祭祀、圣礼和仪式都包括在内——是它们可能成为目的本身而不是自我超越的手段，指向神之道的的手段，成为公众共同信仰的表示。这就是无休止的礼仪更新、仪式简化和丰富象征的原因所在，这么做正是为了防止祭祀和礼仪变为形式主义因而举行仪式时心不在焉。这对全世界的所有宗教都是十分重要的。孔子曾问道：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）他还说：“人而不仁如礼何！人而不仁如乐何！”（《论语·八佾》）

（四）结语

这一章是对儒学与基督教的比较研究，特别是通过思考祈祷、内省、神秘主义和礼仪问题来进行的，在本章结束时，我们不禁为早期儒学和后期儒学之间的真正不同之处而惊异。早期儒学表现出的是对至高无上的人格神之信仰，而后期儒学里

更鲜明的神秘主义倾向虽然掩盖了超越性的内容，但它又强调自我和宇宙的合一。儒家的祭祀（特别是祭天，它本来就是早期儒学的遗产）与儒家内省或“静坐”之间亦有同样的差异。前面已经提过，事实上圣王向上帝或天所做的祝祷可能大都出于祭祀礼仪。然而，有趣的是可以发现一个持续不变的、礼仪上的对一神信仰的执著。信仰一个高于其他神祇的神，它是万物的创造者与施恩者，还可以发现在个人的宗教虔诚中对这一信仰的偏离。诚然，儒家的内省和神秘主义并不明确地否认神的人格性和超越性，但他们对这一信仰并未加以重视。

那么，问题自然是为什么：为什么会出现偏向？为什么会有持续的祭祀与内省的对立或祭祀与哲学的对立？这一变化是自孔子而起还是后来产生的？怎样产生的？

至于孔子本人，有人说他信神，有人则说他是无神论者。确实，他的语录集《论语》没有提供个人祈祷的充分证据。任何一神论，不论是人格神还是超越之力都是暗示多于明言。但是，重要的是暗示了一神信仰，即使是当代的儒学哲学家冯友兰，他力称儒学是哲学而不是宗教——至少在批孔运动以前是如此——也承认孔子本人信奉人格神。

无论如何，孔子的确引发了中国思想进程上方向的改变——不是向形式宗教的方向而更多是向基于仁的道德本性的人本主义的方向。孔子的追随者将进一步强化人本主义的倾向：孟子因引入神秘主义的内涵而强调了自我与宇宙的合一；荀子因引入真正的不可知主义、甚至于无神论的可能性而将天“非神化”，即把天归结为物质的天，虽然荀子仍旧重视礼仪问题，但礼仪是教育、道德节制和礼貌。

然而，一定要指出古代而且一直延续下来的王权与天的关系，以及祭天礼仪仅限于王本人有权进行的重要性和后果。儒

家经典记载了向神祈祷和与神对话，但这一神圣对话中的一方通常均为王，而孔子并不是王，其后的哲学家亦非王。这样，儒家宗教和哲学的“民主化”，即普通人而不是圣王可以成为后来西方称为“新儒学”的古代宗教哲学的诠释者，这一事实本身亦导致了儒学日益深入的世俗化偏向，即使宗教层次从未消逝过。

我们亦不能否认佛道两家的调和主义的影响。特别是随着 9 世纪以来伟大的新儒学思想家的崛起，儒学从佛教、道教那里得到了更大的神秘主义倾向。儒家的“静坐”既是一种方法又是导向在自我超越中忘却自我与万物结合的手段，它带有显著的佛教禅宗影响的痕迹。几个世纪以来，这一发展一直在继续，然而却对儒家祭祀礼仪没有任何影响，祭祀一直受到这一祈祷和崇拜的正规活动所有的礼仪的保护。

因此，我的结论和 16、17 世纪耶稣会传教士利玛窦及其追随者所做的结论极其相似。我相信早期儒学即孔子以前的中国宗教，在其祈祷和崇拜生活以及祈祷和崇拜暗含的神学等方面的确与基督教有真正的相同之处。再一次借用海勒的用语，儒学非常接近“先知型宗教”，其基础是圣王得自神的质朴无华的启示，一个伦理与政治结合、崇拜与王权结合的启示，一个神为至高无上的人格神祇、为所有生命和力量的源泉的启示。然而，因了道教和佛教的影响，后期儒学具有愈来愈多的神秘主义特点，如果不是因为继续了官方主持祭天礼，即每年一度提醒人们神的超越性，否则它可能已然转化成为神秘主义宗教。但是，虽然我同意利玛窦和其他耶稣会教士的观点，认为早期儒学和基督教更为接近，可我并不分享他们因后来新儒学的发展而生的遗憾。这是出自宗教辩解热忱而生的遗憾。我发现这一发展衍化本身便很有意思，它还是儒学与基督教某些

差异的明证。儒学即使在其早期形式也仅仅是接近于先知型宗教。圣王宣称得到的简朴的“启示”并没有基督教里基督的启示所享有的重要地位，而且也没有导致形成任何信仰或启示的教义。神为至高无上人格神的思想从未成为儒家传统的主导性问题。孔子是这一传统的伟大的先知，他继承并发展了儒家传统，但孔子本人却越来越注意伦理人本主义。他虽然没有从画面上抹去神，但他至少是在理智上把神的概念放置在一个安全的、恭敬的——甚至是令人肃然起敬的——距离之外，敬而远之。儒学没有自己的神学，道教和佛教后来的影响加深了它的精神性和神秘主义，但却进一步掩盖住初期的对神的信仰。

我以上面的分析作为对儒家祭礼和儒家哲学、精神性之间某些偏离现象的解释。我认为儒家传统里先知因素和神秘主义因素相结合的独特方式本身便有非常的意义，它告诉我们先知型宗教和神秘主义相互学习可以受益多多，但是这一互惠互益总是以特定的文化背景为准，并且发生在特定的文化和宗教社团之中。儒学和基督教各自提供了这样的学习过程怎样发生并将继续发生的不同范例。儒学与基督教还可以互相学习——向其共同之处和不同之处学习。

5 中国宗教中“救世主”型的圣王

引 言

有些西方学者指出，具有革命意识的运动，可以从“千禧年”、末世或含有“弥赛亚”思想的群众运动中，找到宗教的根源。这些群众运动通常跟犹太基督传统联系在一起。持此论点的学者们认为“弥赛亚”的观念只是西方才有，若是在中国历史和文明中有过体现，也是西方文化传播的结果。比如威廉·默曼（Wilhelm Mühlmann）认为，被西方人称之为“神秘宗教”的佛道二教缺乏对时间的线性认识，而这种对时间的线性认识对“弥赛亚”思想、新颖的理念及革命性的运动的产生很重要。在他们的印象中，东亚即使有“弥赛亚”思想，其观念也是从西方输入的。毕竟，亚洲的循环时间观念同“弥赛亚”思想不符，因而也不会对“弥赛亚”来临有任何期盼。

中国人的时间观

事实上中国人对时间的认识并非都是循环的。投胎转世的观念并非中国本土产生，而是来源于中国西面的印度，这种循环时间观念从没有完全取代中国本土的原有时间观念。可以这

么说，中国人对时间的认识既有线性的成份又有螺旋形的成份，并非完全是圆圈式的循环。

从三千多年以前开始，中国人采用两个具有循环性质的相关系统即天干与地支，来测量时间，用此方法他们确定年月日时等等。

一方面，他们把时间看成是寒暑交替循环中的不同部分，强调更替和依赖。另一方面，他们也有时间连续性的想法，他们所创造的历书系统涵盖好几年或几十年。他们的历史纪年非常详尽。正如李约瑟所言，“循环并不一定意味着重复或系列上的不连续。一年中的季节循环只不过是过去现在将来的无限的时间链条中的一环”。

中国典籍中含有乌托邦的思想，该种思想同时间有着联系，一方面试图恢复远古时期的黄金时代(即“大同”)，另一方面，试图超越当前的“乱世”进入更美好的未来，经过“升平世”而达“太平世”，这就是“三世”学说。而“太平”这个词语在历史上被不同的团体当成是一种既定的目标，激励他们通常通过同政府进行有组织的武装对抗来改进现状。

无疑，原意为“受膏者”的“弥赛亚”一词源于希伯来文，它或指以色列曾在位的君王如扫罗、大卫或所罗门，或指一般意义的君王，或在耶稣的时代指将来会恢复神的国度，拯救世人脱离罪恶的未来之王。

我们知道是基督徒把这尊称献给耶稣，译成希腊文则为 *Christos*。同时基督徒还发展了一种教义，声称耶稣会再度降临，完成人们对救世的最后期盼。在伊斯兰教，类似的思想也产生过，那位末日来临前出现的君王被称之为 *Mahadi* 即“正确引领者”。

就中国的情况而言，我们谈论的仍然是一位政治上的“弥

赛亚”，所期待的救世主具有某些神圣或超人的地位。然而在使用“弥赛亚”这个词时，我并不暗示中文与希腊文在字面上完全对等。毕竟“涂膏”这种作法，从没有在中国或东亚的帝王登基仪式上出现过。我想提出的是，对政治上的救世主的期待在儒教道教甚至佛教传统中一点也不陌生。通常与这一期待相关联的是一种“千禧年”的信仰，即相信旧的秩序即将结束，更美好的新的秩序即将来临。

在这些政治上积极的分子中，道士尤为显著，不过他们通常造反有理。有些人自认为是被拣选的人（种民，意为作为种子的人），意欲在和平王子的旗帜下开创一个新天地。的确，在西方影响开始很久以前的汉朝，就发生了道教运动，显示了线性时间观念中具有的“千禧年”和世界末日的特征。史书中记载公元前 3 世纪一次旱灾中对西王母的崇拜非常盛行，许多人结队去献祭，他们中间流传说，西王母将拯救他们。她被人们想像为一位老人，一种长寿的象征。不过从她嘴里传出来的信息，也是对当时定都长安的西汉王朝的末日警告。后来，西汉政权被王莽篡夺。

作为“素王”的孔子

西方学者研究儒学时对此方面关注不足，我认为在汉朝儒学中突出的一面可称之为“弥赛亚式的思想”。有些学者认为孔子推行古代人的理念，这正说明这一点。普遍认为商人总是期盼从他们的血统中出现一位政治上的救世主，会在王朝衰落后的五百年间出现，同以色列大卫王衰落后的以色列人的心情颇为相似。

作为一位家族追溯到殷商缔造者的后裔的孔子，在某种意

义上，实现了这些期待。这种救世思想源本于中国，它的产生远远早于耶稣的诞生。这可以被理解为君王典范的必然结果。一旦人们心目中有理想的君王典范，他们也就期待统治他们的实际君王就是这种典范的体现。

在汉朝还有人暗示，孔子的确有自己当上的雄心，当然一直未能实现。对孔子的这种推断在当时的学者中广为流传，至少到唐代还有影响。不过，孔子凭什么认为自己应当为君王？凭他的出生还是智慧？

有意思的是，与“夫子”相关的“子”字最初只用于指皇室子弟，后来被用于对为皇室服务的大官的一种尊称。在春秋末期，它又增添了“教师”的含义，指收留门徒的大师们，特别是他们当中的哲人。至于“夫子”一词，最初指不同头衔的军官。后来，被用于指服务于封王的大官僚。最后才用于指大师。用“夫子”二字比“子”一字更能表达对师尊的敬重。

再讲有关尧舜传位于贤而不传子的传说。这可能是孔子自己和他的学派中流传出来的，也可能是他们通过对他们所选的历史题材进行道德反思后，编造了这些神话。由此，我们更能体会孔子这些话：“能以礼让（让可能包括准备放弃王位的意思——作者）为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何？”^①

古人似乎相信圣王与善政会周期性出现。在《孟子》的末了提到了古代圣王出现的周期：

山尧舜至于汤，五百有余岁……山汤至于文王，五百有余岁……山文王至于孔子，五百有余岁……山孔子而来至于今，百有余岁。去圣人之世若此其未远也，近圣人之

^① 《论语·卫仁第四》。

居若此其甚也，然而无有乎尔？则亦无有乎尔？^①

最后两句话意思最不清楚。不过孟子似乎在暗示，假设圣人果然周期出现，而多数圣人兼为人君，那么孔子没当王明显是一种例外。如果那是历史的捉弄，在孟子他自己所处的时代，情形该当如何？从孟子的言语中我们甚至可以这样推断：难道孟子本人不可以被称之为圣吗？如此，难道他不应该被赋予与他角色相当的重任？最后的问题是：为何他也未被接受？苍天对这个世界意欲何为？

的确，历史上似乎有过圣臣与圣君，如伊尹与汤王，周公与其兄侄。孔子与孟子都期望服务于政府这是众所周知的事实。他们或许还期待为一位伟大的圣王服务。如果是这样的话，他们的失望一定更深。由此，我们更能体会孔子为何对看不到圣王来临的迹象发出如下的感叹：“凤鸟不至，河不出图。吾已矣夫！”^②

凤凰是神话中带翼的使者，她把帝舜的兴起告诉了世人。河图是周王登基时所继承的一件宝物，据说，它能把《易经》中的卦象，通过对数字与符号进行神秘地排列表现出来。这种排列的图像，除了别的用途之外，还可作为建造皇朝的蓝图。从孔子的言语中，他似乎期盼新的“河图”出现，可能以此宣告一个国富民安时代的来临。

孔子认为自己是和平和理性的代表，还是他认为自己应该辅助理想的君王？或许他心里这两种想法都有。有一点我们可以确信：孔子相信自己是有智慧的人，即使他从没称自己为圣人。汉代思想家董仲舒争辩说，在孔子死之前不久，他授命于

① 《孟子·尽心下》。

② 《论语·子罕第九》。

天建立新的制度以替代腐败的周王朝。董的理论是基于《春秋》中提到的神话中的麟的出现，以及《左传》中提到的孔子见过麟这件事。

有非力之所能致而自至者。西狩获麟，受命之符是也。然后托乎春秋，正不正之间，而明改制之义。^①

这成为尊孔子为“素王”的开端。孔子通过他修订的典籍，特别是说教性的《春秋》，来审批历史。汉朝的讖纬书中把孔子奉若神明，说是他母亲在梦中与半人半神的黑帝结合而生，或说他出生于一棵神圣的空心桑树，还有说他出生时胸部有一行字宣告新王朝的来临。同时，孔子还被描述成身高体宽，坐姿如卧龙的巨人。“圣人不空生，比有所制，以显天心。邱为木铎，制天下法。”^②

随着时间的推移，孔子的新形象又出现了：这次不是神而是哲人，一位无冕之王。公元 1308 年，元成宗封他为“大成至圣文宣王”。这封号现在还刻在曲阜的墓碑上。宁静的小镇曲阜吸引过许多皇帝来亲自祭孔。

我认为，孔子不仅获得素王的尊称，他也被变成一种典范，即成圣而未必称王。另一方面，他成为“万世师表”，也是君王之表。这种表率作用远远超过传说中的尧舜。可是如果孔子没有统治国家的经验，统治者如何效法于他？儒家的回答很简单。对使用仁政的君主来说，重要的不是管理国家的经验，而是表现“仁”。在这一点上，无人敢于同这位曲阜圣人相提并论。

这就成为儒学教育的立足点，既造就明君又培育贤臣。这

① 《春秋繁露》第六章十六节。

② 冯友兰：《中国哲学史》，572 页，商务印书馆，1935。

是一种通才式的教育，注重德行教育，从古代培养武士阶层的教育转变为一种基于据说由孔子本人修订的典籍的教育，这些典籍被认为是智慧的源泉。孔子说过，“君子不器”，的确如此。

用指导人际关系的道德准则来管理整个国家行得通吗？答案是：努力接近远古后期的典范，以及周代初期的父权家族制度，使整个国家与社会作为巨大的家庭，以祖宗崇拜为中心。新的王朝奠基者总是杜撰他们祖先的神性方面的故事，从那里索取更多的统治合法性。祖先崇拜本身提供一种黏合剂，密切联系家族与社会，使所有的人各就各位。对男人来说，作好父亲或儿子、上司或下属，对女人来说，作好男人的配偶或助手，相夫教子，来延续这种崇拜。用中国的俗语说，让祖先牌位前的“香火不断”。

我们不能肯定这是否是孔子本人的初衷。孔子把武士的后裔改造成追求至善的知识分子，因而在改造当时的社会时扮演了一个重要的角色。不过，中国历史上，整个国家与社会，大部分时间是为这些典范所指导。因此，越往后，儒学越成为父权家族社会的支柱。这种社会在寻找发展方向时，更多的是往后看而不是往前看。

汉代的思想家推孔子为素王，但是没有放弃对君王在行为方面必须效法圣人的要求。儒臣们对他们所服务的君王提出无数的道德规劝，引用传说中的尧和舜作为皇帝的最高榜样。对典范改造的结果是：（1）任何人都可以当君王，（2）哲学王在某种意义上替代了君王所起的人类典范的作用。这种人类典范在人与自然的秩序中起了调停作用。

道家哲学中的君王典范

就圣人这个问题，道家经典《老子》展示某种程度的含糊性。它贬低孔子的观念，把社会的弊端归咎于对仁义的道德区分。其目的似乎在于净化人们的心，使它回到最初的不定的状态：

绝圣弃智，
民利百倍；
绝仁弃义，
民复孝慈；
绝巧弃利，
盗贼无有。^①

当然，道家不同意儒家与墨家对古代圣人的评判。在《庄子》书中，尧舜的名字经常出现，不过被讥讽性地用来说明好德胜于养生的不自然倾向，以及赏罚兼施的不健康政治术。道家更喜欢推举别的古人为圣人，最著名的是传说中中华民族祖先的黄帝。这样做，他们实际上是寻找比尧和舜更早的典范，以批评后者所代表的社会制度。

奇怪的是，庄子以后的道家人物通常把孔子塑造成一位圣人，同时用他作道家智慧的传声筒，有时让他作自贬式的讽喻，有时让他作道家式地真诚反省。他们是在“重塑”孔子，用他们喜欢的形象塑造他。后来，随着道教的兴起，老子这个人物又再次出现。这次不仅是圣人，还是神明、道的化身，道的超越性的象征。这样，老子同时也就充当了一位把和平带给

① 《老子》第十九章。

世人的政治性的“弥赛亚”。

道家圣人

“圣人处无为之事，行不言之教。”^①

“无为”并不意味着缺乏行动，而是行动时不造作，不过度，不执著。它还可以指道家的静坐或冥思，这种修习近乎无须做任何事情，尽管修习者须要凝聚整个身心。通过一种更高级的智慧，圣人对世事的变迁不再在情感上受影响。他没有失去他的感觉能力，只是他超越这些。这种对自然变化的接受表明对生死的一种平静态度，而不是刻意去延长自己的寿命。这个主题在《庄子》中比《老子》中表现得更为突出。

或许，我们可以从《庄子》书中的话，借助孔子的口来描述道家这种态度：

彼游方之外者也，而丘游方之内者也。外内不相及……彼以生为附赘县疣，以死为决疣溃痂。夫若然者，又恶知死生先后之所在？……芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉？^②

生命就像肿瘤，死亡就像溃痂，这些比喻一点也不优美。它们被用于震动读者的思维习惯，传递一种对生死的超越感。的确，《老子》提倡某种程度的禁欲思想，远离尘嚣。尽管《老子》也谈到生命的存有，后来的道教才真正热衷于追求长生不老。

① 《老子》第二章。

② 《庄子·内篇·大宗师第六》。

据《老子》书中说，能关照自己的身体和生命的人才可以成为国家的统治者。

故贵以身为天下者，若可寄天下；
爱以身为天下，若可托天下。^①

那么，道家的圣人是否也是一名巫师或萨满？《老子》书中对这点没有明确说明。养生的关注与忌民政治混在一起。这种作法有时会让初读者觉得作者很狡猾，善于操纵别人，让那些把《老子》当成纯属修习之用的读者感到上当受骗：

是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。
常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。^②

不过《老子》实际上并没有对民众之心与圣人之心加以区分。毕竟，在另一章，我们读到，“圣人无常心，以百姓心为心”^③。当民众对政府普遍不满时，这句话就成了大家最喜欢引用的话。

《老子》还特别为统治者提供政治方面的教导，在这方面最引起人们争议。1973年出土的《老子》最早的完整版本，把更多地关于实际运用方面的章节的《德经》，放在更多地关于一般性讨论的《道经》之前。这个发现似乎表明，在汉代人们更注重经典的实用与政治价值。

现在让我们看看《老子》的实用部分，即如何根据“道”来“生活”。我所指的生活方式就是“德”，使普遍性的“道”变成特殊性的“德”。这是一种自然变化的力量，纯朴者散发出来的力量，弱者表现出来的力量，教我们如何生存，在道德

① 《老子》第十三章。

② 《老子》第三章。

③ 《老子》第四十九章。

混乱的时代如何洁身自好。这可能是道家哲学中教给我们的最重要的实用功课，它对道教的发展产生重大的影响。

从政治的角度，庄子通常被描述成一位视生命重于功名的隐士。然而，更仔细阅读一下《庄子》，特别是“内篇”，我们会得到不同的印象。我们发现他不是一个远离尘世的漠然隐士，而是一位激烈反对当时由礼与刑法构成的法制给人们带来苦痛的人。因此庄子关切那些由于犯了错误而被法律致残的人，也关切那些因肢体不完美而在祭祀时被歧视的动物与人。

故解之以牛之白颡者，与豚之亢鼻者，与人有痔病者，不可以适河。此皆巫祝以知之矣，所以为不祥也。此乃神人之所以为大祥也。^①

尽管我们很自然由刑法的运用联想起法家，不过《庄子》还同时谴责儒家和墨家对人民的苦难无动于衷。

今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间……吾未知圣知之不为桁杨桎梏也，仁义之不为桎梏箝柙也？^②

《庄子》所想的古代君王为：其知识“落天地”，其能力“穷海内”，其无为而天下治。不过，庄子似乎不认为只有统治者才能充当圣人。据他的认识，圣人应是一位深思的人，随自然的不断变化而动，然而内心保持宁静。用庄子的话说，宁静的圣心为“天地之鉴”。《庄子》在描述圣人与宇宙的关系时显然很幽默：“奚旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑澹，以隶相尊……参万岁而一成纯。”^③

① 《庄子·内篇·人间世第四》。

② 《庄子·外篇·在宥第十一》。

③ 《庄子·内篇·齐物论第二》。

《庄子》中有些段落假装孔子和老子进行对话。有一个故事说，孔子发现老子洗完头，让头发披在肩膀上晾干后，纹丝不动地坐着。当孔子问他为何表情有痴呆的模样时，老了解释说，他的心正游于“物之初”。他接着解释说这种漫游“得足至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之至人”。^①

当孔子继续追问时，老子接着说：

夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎。^②

道毕竟不是一种物品，尽管存在于万物之中，却超然物外。视而不见，听而不闻，不能言表。要与道合一，我们就必须超越对事物的分辨，超越自身的欲望。从本体论的观点上说，这意味着我们同所有实存之初的非实存或无，合为一体。就精神上而言，我们必须没有自私的欲望，也就是说无私。有趣的是，3世纪的玄学家王弼把孔子作为道家的圣人推到比老子更高的地位，也就是说，孔子达到了与永恒的、捉摸不定的道合一的境界。而道士们却神化老子，尊崇他胜过一般的圣人。

充当“弥赛亚”的老子

汉代道教运动出现某些类似西方的“千禧年”和末世的特征，尽管产生此种信仰的思想背景不同。我们要讨论的这种宗教相信超自然，不仅相信有超自然的力量还相信有超自然的存

^① 《庄子·外篇·田子方第二十一》。

^② 《庄子·外篇·田子方第二十一》。

在实体，类似三一神的观念不断演化，不同时期所代表神的称呼不同。孔子差一点变成神，而老子很早成为道教的神明，在洛阳的宫廷里接受汉桓帝的祭祀（公元 166 年）。后来才有了原始天尊，道的概念拟人化的太上道君及太上老君，他们统领着由较为次要的神组成的众神谱系，较为次要的神中包括神话中的人物及被神化的人物。的确，当对西王母的期待销声匿迹很久以后，民众对“弥赛亚”的期待投射到神化的老子身上。

《老子变化经》把老子提升到人格化的最高原则的地位，成为万物的本原及变化的规律。

此皆自然之精，道之根。
雨为乘之父母，
为天地之本根……
为神明之帝君。^①

据说，老子一次又一次地以咨政的装扮出现在古代的圣王面前。许多历史上的圣人只不过是老子的化身。经文结束时还暗射民众的疾苦及反抗汉王朝的意味。当天师道兴起后，老子不再以圣贤的身份亲自出面，而是守候在昆仑山的皇宫里，沐浴在作为道的化身的至高神荣光之中，地上的事务则由他的代表天师处理。尽管“千禧年”运动时起彼伏，有证据表明历代的天师还是相信，他们通过获取老君的支持，有来自高天的权柄使每个王朝合法化。

产生于不同区域的道教具有共同的萨满教特征，他们宣称通过入定可以获得神启，有力量使信者病除。这些比追求长生不老还来得重要。起先，有一个很可能从山东来的，名叫于

^① 转引自 Anna K. Seidel, "The Image of the perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao Tzu and Li Hung", *History of Religions* (1969-1970) 9, 223 页。

吉，或叫干吉（公元 2 世纪初）的人声称他从神灵得到一本书，名叫《太平清领书》。该书受阴阳五行学说影响很大，宣称有一种新的办法驱使神灵，带来福祉，消除病痛。该书还有救赎方面的内容，如警告说由于失去了宇宙与社会政治的和谐，灾难即将来临。

于氏创立的教派被称之为太平道，在现在江苏和浙江一带活动，他们主要以符水治病及集体焚香祷告。他的影响力越来越大，使江苏地区的军阀感到不安，公元 200 年左右，他被杀死。然而他的信徒继续向他祷告，声称他没有死而是成了仙。他所留下的这本书影响到年轻的天师道祖师张陵或张道陵（尽管两人从没见过面），以及后来灵宝派和茅山派的祖师。

公元 2 世纪后期，爆发了太平起义。可能因起义者带着黄色头巾，又被叫作黄巾起义。他们打着救世君王黄老君的旗帜（黄帝和老子合二为一充当主宰者）。这时候，据说老子正向天师道教主张道陵显现。可能，《太平清领书》产生于汉代君王改革派中。这种不成功的尝试导致他们起义（184—215）。在中国的东部，起义的参加者数以万计，后来波及中国的大部分地区。

公元 184 年是中国当时六十年一轮的年历中的第一年，标志新的六十年一轮的开始。不过，汉代负责记录时间的人更多地是依据《易经》中阴阳消长系统来预防重大的变故，预测在某一段很长的时间当阳气耗竭后的宇宙全部毁灭的状况，紧接着是一种“世界末日”场景，同时伴随着公正和平的新纪元，还有一位“弥赛亚”降临，即新的老子，有时也叫做李弘。有了这些思想，加上符书的渲染，道教信徒们就觉得自己是代表被检选的一群人（天人），或称之为“清”“上清”和“太清”。有许多故事描述在末日来临之前这群信众如何被带到一个特别

的天国得以保护，同时等待新的宇宙的出现。新的种民人数据说超过三十六万人。

尽管黄巾起义失败了，但是道教的救世思想在中国历史上还不断激发后来由秘密社会组织政治抗议运动。

道教的救世思想在公元前 1 世纪的《太平经》里表现得很明显。尽管现在仅存公元 7 世纪部分修复的不全的版本，然而这本书在重要性方面被道教认为仅次于《老子》。书中有对未来太平时代的憧憬及救赎方面的教义。其宣扬的救世主是一位“神人”，手捧“天书”，教导世人如何恢复理想政府，同时等待太平时代的到来。书中还说，神人必须把启示的信息传递给真人。真人是先知型的人物，由他把经文交给具有很高德行的统治者。受托的君王必须靠道与德来治理国家，在属臣与大众的协助下治理国家，在维持国度的和谐方面要谨小慎微，在付诸刑法时要三思后行。

实际上，汉代结束不久，道家哲学的兴趣又被激发起来。由于君王频繁被原来的大臣篡位，知识分子开始思考君臣关系的意义，他们还想弄清帝舜是否也是从帝尧那里夺得政权的。他们中有些人说，“我们现在明白这些事的确发生”。这时期产生了对《易经》《老子》及《庄子》的注释。王弼给前两本书作注，他认为道是绝对的，君王必须无为而治，让万物顺其性而行。向秀与郭象给后一本书作注，他们认为道绝对地无，他们的政治观点同王弼相似。也有些人对君王的必要性表示质疑，如嵇康批评伴随王权而来的炫耀与财富，坚称圣人应该出自无奈才统治世界，“以万物为其心”。阮籍走得更远，他倡导废除君主与政府。毕竟《庄子》书中说，“摭击圣人，纵舍盗贼，而天下治矣！”而对后期道家人物来说，内圣外王之道可重新解释为消融个人的自我意识和集体的自我意识，以便达到

更高层次的和谐。

道教与政治合法化

宗教服务于政权时，不能再提倡改变现行社会秩序，如宣传救世主即将到来，而应当自身立稳脚跟。在这种情况下，社会通常相对地稳定。道教就不时还帮助政权取得合法地位，反过来，道教也得到政权的保护。最有名的事件是发生在公元442年。当时寇谦之被拓跋魏太祖帝任命为天师，而寇氏让皇帝入道，同时给他一种符箓，确认他受命于天。尽管这种授权仪式从理论上只是来自一位道教神职人员，但是由于在儒教的讖纬书中“箓”是一种神秘的字迹，同“河图洛书”一样可以确认皇权的天命地位。由于接受符箓的是当时皇帝，因此这种仪式在政治合法化方面有重大的意义。然后，皇帝也宣布道教为国教。后来这一道布令被他的直接继承者取消，但是拓跋魏还有两位皇帝接受了道教的授箓仪式。

在唐代，道教又一次帮助新政权取得合法地位。唐皇室于公元620年宣称老子是他们的祖先，并在据说是他们神圣的祖先启示《老子》的地方，为他盖了座庙。道教位居儒教和确定为夷教的佛教之前，这并不是说儒教同它支持的国家大祭一起被遗忘。高宗皇帝在位初期进行过封禅仪式，还让他的夫人武后参加，这为皇后充当天子与大祭司的伙伴地位开了先例。后来武后得寸进尺，在高宗死后成为惟一的女天子，但在她在位时（690—704）更喜欢佛教。当李家王朝恢复后，玄宗皇帝（在位712—755）成为第一位给《老子》写注的皇帝。玄宗还创立了一套道教教育制度，公元748年他自己也成为道士。唐武宗时（在位841—846），老子的生日成为公共假日，庆祝三

天，而佛教遭遇到历史上最大的一次迫害。

宋皇室也寻求道教给予政权合法地位。宋真宗（在位 998—1022）声称神人托梦于他让他从宫中奇妙地得到某些天书。据说这些天书在宫中发现，书里赞颂皇帝盛德，确认宋朝合法地位。作为回报，皇帝下令举行道教仪式，并给《老子》作注，就如唐玄宗一样，他也去泰山举行封禅仪式，还令全国设立庙宇，崇拜道教的三清。这种三清崇拜一直延续到今日，显然，他也收到金牌，上面写着有关当今人间皇帝如何同高天的主宰默契等事。宋徽宗是另一位道教迷。他也给《老子》作注，宣称从一位道教神明那里得到一些新的启示，并且在全国为这位神明建造庙宇。

全真道是受佛教的隐修制度和禁欲思想影响而发展起来的新的道教教派，这个教派对当时国家的和平安定作出很大的贡献。它的领袖邱处机（1148—1227）不远万里应诏去中亚见成吉思汗，劝说他赦免被征服者的生命。邱处机也因此被托付掌管国家所有的宗教（公元 1222 年）。不过道佛之争导致了公元 1281 年的道藏被焚事件，尽管蒙古成宗皇帝还邀请道士参加为他的登基举办的道教醮仪。明朝的开国皇帝朱元璋（在位 1368—1398）年轻时是位卑贱的和尚，当了上皇帝后，更偏好道教，也给《老子》写注，并且在他的国都南京为这位被神化的圣哲建了一座庙宇。他的继承者迁都北京，不过仍然保护道教。只是在公元 1662 年满洲人征服中国后，情况才发生变化。

或许有人可以说，对老子的重现，以及对他血缘关系的攀附，说明“弥赛亚”已经来临，而对世俗皇帝的宗教支持也就是对其进行象征性的“涂膏”。就与皇权关系而言，道教比佛教似乎更为含糊，实际上佛教为独立于政权感到自豪，在中国

和别的地方一样，僧人在礼仪上不屈服于统治者。这一度成为政教之间的难题。有一次，著名的慧远和尚（334—417）承认佛教俗家弟子应该遵从习惯礼仪，然而争辩说，和尚不必“敬王”，理由是，他们已经出家，不必遵守宫廷礼节。

佛教的“转轮王”

除了道教和儒教外，中国的佛教也有救世思想。我们先从佛教政治中来考察一下它的起源。

梵语里用来指理想中普世君王的词是 *Cakravartin*，字面的意思是一位坐在轮子不断转动的马车上的君主，隐含他统治的普世性，即统治万物。在谈及教主时，佛经也曾用过类似的词语，可能是因为宗教真理超越地区的限制，适应所有的人类。尽管这个词所代表的仅是一种理想，堪当万国之王的最恰当人选可能是一位在世的王，他通过武力和外交扩展统治范围。况且，由于佛教特别相信宗教思想的力量，他们坚称，尽管教主释迦牟尼出生于皇室，他却特意放弃政权，通过他的教导和德行的力量指引众生。

佛教关于君主统治的观念，部分同印度教宣扬的律法出自神圣的皇室的教义相左。有个佛教故事说，在一个有最英俊的男子参加的集会中，人们挑选出 *Maha - ammata*（大家许可的最伟大的一位），由他来保护民众的生命与财产的权利。而作为回报，民众送交给他部分农牧业产品以及他们最漂亮的女儿供他后宫之用。这种君主给人的另一个印象是，民众尊敬他，服从他，把他当成一种父亲的角色。

佛教救世思想中的一个非常重要的人物是弥勒，即佛祖的后继者“未来佛”。据说，他在兜率天等候转生。由于佛教的

时间计算以漫长的百万年为单位，人们通常认为他等了好几百万年。据信，他转生后，会以转轮王出现，然后把人们带进一个无限安乐繁荣的新纪元。尽管有些西方学者把他叫做“弥赛亚”，他的使命主要不在政治或社会方面。

这样说来，历史上佛陀甚至未来佛是否跟孔子式的人物一样，只在教义思想领域而不是实际政治领域占主导地位？我认为是这样的。然而基于佛教对时间和末日的理解，民众的虔诚导致了对别的方面的期盼。

佛教的时间观基本上是循环式的，这一点比儒家的时间观更为显著。他们认为宇宙经历过无穷尽的劫，在每个劫之间宇宙慢慢扩展到极点的时候也就是崩溃的开始，然后整个宇宙在一次大灾难中毁灭，只有最高天及在那里转生的生命体才免遭劫难。这些生命体随着新宇宙的产生，根据自己所积的业，再次在较底的生存层次投生。

的确，在正统佛教里，发展类似道教和甚至儒教那里的政治性救世思想，空间很小。正如我们所注意到的，在佛教信仰系统内部，所谈到的理想君主是转轮王，他的统治的特征只是求得普世安和、长寿与富足的物质生活。然而，民众的期盼往往重造政治人物。在中国最终产生了弥勒信仰，把弥勒从一位仁师转变为救世君王。我们所说的新的弥勒崇拜，有很强的政治“弥赛亚”色彩，从 5 世纪开始到近代，在中国产生了巨大的影响。

充当“人王”的菩萨

在 5 世纪下半叶，一本新的佛经在华北流传。这就是《般若人王护国经》，简称《人王经》。经名暗示该经是本“大智

慧”经，由佛陀授于人间的君王，防备佛法传播结束之前即将来临的大灾难，或更简单地说“世界末日”。原先编写的意图是让它充当佛教在东亚地区作为国家崇拜的纲领。该经宣称具有很多能力，包括免疫、降雨和防火，有趣的是，它的读者对象所指的不是和尚和尼姑，而是所有国家的君王。

尽管它宣称口传自佛陀本人，《人王经》很可能源本于中国，且存有版本：一是 5 世纪鸠摩罗什的翻译本，一是 8 世纪不空的译本。不空是佛教密宗的倡导者，曾在皇室的主持下从事译经活动。

《人王经》对佛教观念中的世界、方法和权威方面的描述，表明它具有华梵两处的根源。它根据当时中国的特殊情况对菩萨之道进行了重新阐释。当回答有关君王如何保护他们的国家这一主要问题时，佛陀首先描述如何通过对现实的正确观照，而使十个层次的菩萨得以保护的问题，这种“观照”超越对立的双方，最终可达“现实的边缘”。

接着，由于受瑜伽派著作的影响，《人王经》对“种性”或“家系”进行分类。它的第四章讨论 4、5 世纪争论激烈的两种真理(“二谛”)问题。第五章讨论“人王”如何保护和治理国家，而第六章描绘了一系列的怪力乱神之事，具有典型的大乘教特征。第七章又回到菩萨之道，兼述令人担忧的达摩(佛法)终结的预言，以及如何通过法会仪式应付它。第八章，也就是最后一章，重申了这些预言，并详细说明君王的哪些行为导致灾难，又再次训导所有的君王恪守职责保护佛法。

“人王”这个词本身就是儒家观念，此经中只有零碎的梵文音译文字使人觉得有来自域外的味道。从语言和风格上看，此经属于 5 世纪作品。我们有证据证明当陈国武帝(在位 557—559)和陈国最后一位皇帝陈后主(在位 583—587)统治

南部中国时，有人阅读过此经。陈后主确立天台宗第一位大师智顓，令他开讲此经。几十年之后，唐朝第二位皇帝太宗（在位 627—649）把每月第二十七日腾出来读诵此经，以便为国家和臣民带来福祉。在安禄山叛乱不久，虔诚的佛教徒代宗皇帝（在位 762—779）在一次集会上请求佛祖的保佑，答应将举行适当的仪式和重新翻译此经典。

当我们阅读此经时，我们会发现，在佛祖的集会上，君王站在很低的位置上。从低往高依次是：比丘 / 阿罗汉，避支佛及菩萨，构成三乘及其种性。此后，此经从高往低罗列了俗家善男信女，婆罗门神众，欲色界众神，“天子”，十六国君王（此经所托付的对象）及其随从等等。

这些君王的模糊地位迫使他们行为虔诚，以此作为迈进开始菩萨之道的初步。菩萨之道据信会把他们带到某种程度的圣人境界。此外，经文暗示不同君王的基本作用方面的相似性，不管是小的君王，大的转轮王，修行高深的菩萨，甚至是自称是君王的佛陀的各种化身。毕竟，保护滋养国家的君王与保护滋养佛教的菩萨，有并行的关系。对小君王的基本要求是，他们能够保护佛教社团僧伽，正如我们指望怀孕的母亲，能保护在子宫里将要成佛的胚胎菩萨。

这部经还宣称菩萨修行的进步，也是君王修行的进步，产生于空灵真如边缘的一道灵光可扭转末日。这样，经文寻求把佛教教义的本质，同在此框架下的世俗君王的所需，协调起来，让君王同菩萨宗旨相辅相成。经文所提倡的仁成为主要德行付诸实践。

此前，僧人就向世俗政权提出过挑战，坚称他们不受世俗控制，但有些热忱的佛教徒君主对佛教社团的独立性也提出挑战。

比如 6 世纪中国南方短命的梁王朝皇帝武帝。军人出身的梁武帝对早期经典娴熟，他从古代圣王那里寻找政治灵感，他组织的官僚机构与周制相仿，他还恢复了一些古代的礼乐。他的大臣沈约还构想出一套历史发展模式，认为历史是回应永恒的佛法原理而发展与变化的。佛法启示给有限的几位中国古代圣人是因为当时他们时机“成熟”。同样地体现全部真理的、最终启示的结晶的大乘佛教，将启示给梁武帝，是因为现在国家也正逐渐准备采用素食习惯，以便更适合佛教众生皆有佛性的教义及佛祖大慈悲的教义。

一般情况有两种佛教徒：一是受戒的僧人，一是俗家弟子。当大乘佛教确认俗家菩萨后，世俗君王就有机会宣布自己正属于此类，因而产生了第三类佛教徒，就君王来说这也是特殊的一类。公元 519 年，武帝自行准备一种特别的礼仪，在举办隆重的仪式上发菩萨愿同时受戒。仪式只要求直接受戒，不须要常规受戒时大声念诵要遵守的戒律。这样，皇帝就被看成是拥有特殊渠道获取普世真理的人，而不像僧伽的别的成员那样，必须间接地通过遵守清规戒律才行。实际上，皇帝的作法是把自己凌驾于僧伽之上，把宗教和世俗领域回归他统治。在这种意义上，利用佛教教义，他成了圣王。

不久，武帝取缔了所有的动物祭祀，代之以面条与蔬菜，在皇庙如此做，在郊祭天地也如此做。他还负责制作新的礼仪音乐，从儒家经典中获取素材。不时地，他还仿造宫廷宴会举办大型的素食宴会，聚众讲经，重新发愿，所招待的客人据说达到五十万人。他当众重新发菩萨愿，许诺以众生在地狱所遭的苦为己苦，把自己所积的功德送给帝国内外，甚至远及欲界、色界和无色界三界生灵。并强调说，这些都是为与所有有情生物结合为一。

大型的素食宴会象征着普世盛会，参加盛会有数不清的佛与菩萨，情形好像佛祖当年对菩萨讲道一般。这种旨在与众生精神合一的盛事，提高了当权者作为同心圆结构的宇宙的中心统治者的地位。它也使人想起儒家与万物为一体的胸怀，并且超越了儒家。我们只注意一下儒家的生命观比佛家更直线更单一，没有佛家关于转世的模糊益处，就明白这一点。我们应该说明一下中国文化中对佛教饮食问题上的两难。中国人一直都食肉类的东西，如果相信转生之说，继续他们的饮食习惯就有莫大的困难：因为他们害怕他们吃的食物中有可能含有原来是他们祖先而转生为低一级生命的身体上的肉。

中国历史上惟一的一位女皇是 7 世纪的武则天。她依靠来自宗教的合法性来奠定她的权力基础。比如，有人给她送去明显属于编造的出自洛河的一块白石，上面刻着这些字：“圣母临人，永昌帝业。”这使人们想起传说中献给古代圣王的“洛书”。为了使她的统治合理化，她特别重视讲弥勒将转世女身的《大云经》，那些奉承她的人通过此经的一种注释来显示这位转世的弥勒就是她本人。同时她也表现出自己迫切想当转世主、佛教的大君主的愿望。的确，她也是佛教的得力保护者。她利用佛教来支持她，使她的统治合法化的程度不亚于她以前的唐皇帝利用道教的作法。她的行政才能为她赢得人们的支持，使她在相当长的时间中管理着国家，直到她最后决定让位给她的儿子，使唐朝的名字得以恢复。

公元 699 年武则天邀请华严宗大师法藏到宫中讲经。法藏大师手指着宫中一头金狮子，用黄金和狮子作比喻说明万物之间的相互依赖关系。根据佛教的前提，他推论说，黄金和狮子同时存在，相互配合，一个是显象，一个是隐象。用华严的哲学词汇来说，显象是事（现象），隐象的是理（本体），一即一

切，一切即一。

若看师（狮）子，唯狮子无金。即狮子显，金隐……
若看金无狮子，即金显狮子隐……若两处看，俱隐俱显……
狮子眼耳支节。一一毛处……一一毛中皆有无边狮子。^①

因此，他郑重地说，就如黄金在狮子的各个部分一样，装饰古印度因陀罗网上珍珠的每一圈，不仅反映所有别的珍珠的形象，而珍珠上的所有多重形象也反映在每颗珍珠上。这就是为什么中国佛教用“一即一切，一切即一”来表达为何万物有不同显象而本性为一的道理，这种表述也成为儒家哲学语言的一部分。尽管这种教义说明所有现象的短暂性，它也指向本体层面，暗示两个层面相互渗透。

这一理论是否再次暗示君王，自封的转轮王，在精神上与众生合一时候还处于中心地位呢？

为了进入神灵的世界，不少君王仿造古代的灵台。公元 1 世纪，西汉武帝建造了一座通天塔，带有道教宇宙轴心的色彩，希望迎接神仙。一旦夺取皇权，武则天改她的国号为周，有意模仿成为后世典范的那段黄金时期。她还建造华丽的明堂，明堂里建着很高的天堂，天堂常被描绘成“圣塔”，既是宗教政治中心又是天文观测台。然而她发现不可能改变儒家根深蒂固的重男轻女。

中国佛教的救世思想还把一位名声相对不大的菩萨推到了显著的位置。他就是月光童子。在保存下来的好几种版本的 3 世纪或稍晚一部小佛经对他的事情有较多的描述。故事里说，有一个很有德行的十六岁男孩名叫月光童子，尽力阻止道德堕

^① 《金狮子章云间类解》，《大正新修大藏经》1880 号。

落的父亲杀害佛祖，但未能成功。既然是佛祖，当然他会用奇迹逃离死亡，最后还使男孩父亲皈依佛门。

显然，孝的主题对中国读者很有吸引力。后来故事中又添加了一些预言，说男孩在中国再生为一位圣王即月光王。当隋文帝（在位 581—604）宣布佛教为国教时，这位短命的隋朝的开创者曾提起他的名字。当武则天为使她的统治合理化，而自称是弥勒及月光王时，这个名字又被再次提起。在这两种情形看起来，文本上的证据被有意处理过，在公元 583 年进行的基于印度文本的译文中就有添加的文字，说月光王被预言将在一个叫大中国的国家脱胎成为一位权力巨大的女皇。后来，在人们脑海里，14 世纪中叶推翻元朝的民众起义既同弥勒又同伊朗先知摩尼光明王子联系在一起。很可能，参加起义的人把这两者混在一起。成立于公元 1368 年的新王朝的名字，取自有时又被叫做光明佛的光明王子，这就是明朝。

后来，19 世纪中叶，洪秀全自称是上帝的次子，耶稣的亲弟，他反清起义。几年间，来自中国南部的起义军的势力就发展到能推翻和替代满洲统治者的地步。尽管，他们唤起太平的理想，与中国传统相呼应，他们的救世思想主要受西方基督教引发，从意识形态上讲是反传统的。

结 论

道佛两教各用自己的方法，改造圣王典范，与某特定历史相连的老子被神化且成为救世梦想与行动的中心。另外，道教有时却帮助世俗政权确立合法地位。

道教的理想君王仍然是把政权基于自然的原则上，通过无为，通过“小政府”来达到目的。就宗教方面来说，这意

味着供奉道教神灵，特别是神化的老子。反过来，道教也可以给那些寻求长生的君王，通过草药金丹或修炼，提供帮助。

就佛教而言，情形略为不同。佛教的神秘主义实践具有浓厚的个人特征。为了使佛教弥勒信仰具有政治救世色彩，不得不将信仰内容加以改变甚至有时弄得面貌全非。作为一种教会团体，佛教没有兴趣宣布世界末日。这样做等于也承认自身腐化。因此，唐皇室以及后来的宋皇室主要依靠道教来使他们的统治合理化。

在许多次的合法化的努力过程中，为了使君王可以自称与某神明有关系，经文不得不加以编造、添加或者报道超自然的现象。这种政治合法化的过程更像一种演戏或者公关活动，观众或对象就是那些对谁忠诚尚未确定的大众。通常当佛教或道教被选为皇权的同盟时，儒家仍受保护，特别是通过学习儒家经典及科举考试。唐武后命名她的王朝为周，也采用儒家的治国理想。因此，儒家与道教佛教共同为国家服务，满足其多种需要。然而，儒教对文化典型的各种期待最后劝说了武后把政权交还给她的儿子。

由此说明：圣王从没存在过，只是在远古时代存在的神话产生了圣王的理想模型或典范。这种典范使许多统治者试图加以操纵以提高自己的地位。他们轮换着寻求儒家、道教或佛教的帮助，为自己召唤更高的力量，认为这种力量是他们统治权力的源泉。同儒者一样，道士与僧人努力做两件事，一是给政权提高帮助同时寻求政治保护，一是改造并利用圣王典范，即将原来属于公共领域的典范私有化。我不能说，如果没有圣王的理想，道教和佛教就不能产生神秘超凡的人物，但是我认为，在历史条件下，它们的修炼和教义及

神秘主义哲学，在中国得以发展的主要原因是它们对圣王观念进行私有化的改造。

（颜钟祜译）

6 “圣”在中国思想史内的多重意义

前 言

“圣”与“圣人”究竟有何深意？从数千年长的中国历史文化角度来说，这真是易问而难答的题目。可是，因为“圣人”观念在经、史、子、集里普遍占有的地位与重要性，我们也不得不寻求这问题的答案。不然，我们也不能真正了解中国思想史。^①

在这篇论文的范畴内，我预备首先指出思想史本身对于“圣人”的看法。这里我指的，是儒、墨、法、老等家对于古圣人的意见及他们给“圣”字的解释，然后再采取来自几种其他非哲学性的学科——包括历史学、神话学、宗教学、与文字学——的方法与收获，来解答“古圣人是谁”的问题与“圣”字所代表的中心意义及其演变。我的目的，是“探求”与“解释”。我所依靠的，尤其是近年来上古史学（包括神话学）的研究总结。我的深刻感触，是哲学思想不能完全脱离其他学科的发展，而且应该根据其他学科整理古物、古书、古史的所

^①这篇论文，原是在台北国立清华大学 1984 年 12 月召开的“中国思想史国际研讨会”发表的。笔者谨向研讨会组织人与白席评论员及其他人士，一并致谢。

得，重新反考儒、墨、老、法各家学说中对于“圣人”与“圣”的看法，然后再进一步检讨“圣”这概念在中国思想史上的贡献。^①

思想史的解说

从事思想史工作的人们，一般是以几种类型来讲述古圣人。说他们是所谓“开辟文化的英雄”，儒、法两家这样来评价传说中的几位人物。儒、法两家，固有其重要的异点，儒家尊重人文历史，追求精神文明的持久性，法家强调物质文明的重要性，甚至于嘲弄儒家的道德价值为不合时代潮流的迂谈。可是，两者都赞扬古代的某些“开辟文化的英雄”（culture heroes）

《韩非子》此书，可说是法家代表作，提到古圣人，《五蠹篇》有这说法：

上古之世，人民少而禽兽众……有圣人作，构木为巢，以避辟害，而民悦之，使王天下，号之曰“有巢氏”。民食果蓏蠃蚌蛤，而伤害腹胃……有圣人作，钻燧取火，以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰“燧人氏”。

一方面，《韩非子》承认古人开辟文化的功劳。另一方面，他却不上古为黄金时代，而反对复古，认为这样做，等于开倒车：

今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧禹笑矣。有决渎于殷周之世者，必为汤武笑矣。

^①参看韦政通：《儒家与现代中国》，1-26页，台北，东大图书公司，1984。

一般说，法家承认古圣人有功于物质文明的发展。儒家则除此以外，也强调他们在政治社会与精神文化方面的贡献，这包括他们在礼乐、制度方面的成就：

故圣人参于天地，并于鬼神，以治政也。处其所存，礼之序也。玩其所乐，民之治也。（《礼记·礼运篇》）

谈到礼乐与制度，也就是论到古代君主为政之道，认古圣人为“圣王贤相”（sage kings and ministers），却是儒家与墨家异口同声之说，与法家无关。尧、舜、禹，若是被称为上古黄金时代的理想君王，主要是为了《尚书》《诗经》《论语》《孟子》等书，都盛赞他们的功德，而墨家在谈到古圣人时，也同样强调禹、汤、周文、周武的敬天爱民。墨家甚至于比儒家更注重君主的宗教性任务：“其事上尊天，中事鬼神，下爱人。”“爱人”即是“爱民”，也就是《大学》的“亲民”。但是孟子似是认为这只占君主任务的三分之一。其他二分，都是宗教性的。

敬天爱民，是为人君主的职责。除此以外，古圣人也表现了孝弟等家庭性的美德。《孟子·离娄上》说舜的孝道能够感化天下。《中庸》也说舜是为了孝德，而受命为天子，而武王与周公旦，也被称为孝子：“武王周公，其达孝者矣。夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。”

法家虽然称扬燧人氏、有巢氏在物质文明方面立功劳，却不同意儒、墨对于尧、舜的崇拜。法家认为，仁与义也只是手段，不是目标。根据法家的说法，上古之民，确有以仁义得位者。但是，到了战国时代，仁义已经失去用处。人君若是效法尧舜，而行仁义，即是开倒车，可能有失位之险。

至于道家，也不同意儒、墨对于古圣人的看法。《老子》此书，否定了儒、墨型的圣人，而且没有提到古代圣王的名

称。《庄子》虽然偶有赞美帝尧的话(《天地篇》),一般却多批评儒家尊崇的古人。《庄子》称扬的是纯隐士型的理想人,与儒墨所讲的仁与义,法家所求的权与势,都无关系。

在中国思想发展的过程中,儒家所尊崇的古圣人,与儒家所认定的为圣的标准,可算是占了优势。儒、墨所共同推崇的尧、舜、禹、商汤、周文等人,又都被赞为是替天行道的圣王英君。虽然“圣”字所代表的,不只是政治领袖型,而尤其是一种理想化的人格,既是仁者,又是孝子,有些经籍,或是以“天”“神”等语,赞扬圣人的美德与特赋,比如说尧:“其仁如天,其知如神。”(《大戴礼记》五帝德),或是将“圣者”的格型,描述为配天地、日月的“宇宙人”(cosmic person):

圣者,通也……道无所不通,明无所不照,闻声知情。与天地合德,日月合明,四时合序,鬼神合吉凶。(《白虎通》,卷三上)

后来的宋儒周敦颐,引述《中庸》与《易经系辞》,也给了“圣人”形而上性的描绘:

寂然不动者,诚也。感而遂通者,神也。动而未形有无之间,几也。诚,神,几,曰圣人。(《通书》,圣第四)

可是,圣人愈被理想化,甚至于抽象化,古圣人究竟是否历史人物,却愈是成为问题。所谓尧、舜、禹等人,会不会只是古代文化理想的象征?有关他们的传说,又究竟来自何处?这些问题,同时涉及思想史与上古文化史。至于商汤、周文、周武以及孔子推崇的周公旦,都比较有历史性格。但是他们是通过何种历史标准而被称为“圣”的?这也是值得研究的问题。惟有在掌握这些问题的历史关键时,我们才会了解“圣者”的含义。就如被称为“至圣”的孔子,虽然从未称王,却

也被赞为古圣王的继承者：

仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土……
比如四时之错行，如日月之代明。（《中庸》川章）

上古史的解说

根据传统的说法，古圣人尤其包括古代的开明君主（所谓三皇五帝），以及夏、商、周三代的开国君主（即禹、汤、文、武）与他们的贤相（即伊尹、周公旦等人）。不过另有几位君子，从未当过统治者的，也曾被称为“圣”。我指的，是传说中的隐士比如伯夷、叔齐（为了成就孝弟而避位的）及历史上的孔、孟。

三皇五帝究竟是谁？传统给他们的名字很含糊。“三皇”或称泰皇、天皇、地皇（《史记·秦本纪》），或指天、地、人三皇（《春秋繁露》），有时指燧人氏、伏羲氏、神农氏（《韩非子五蠹篇》、《白虎通》，皇帝王之号），有时则以女娲氏代燧人氏（《白虎通德论》）。“五帝”则包括黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜（参看《吕氏春秋·尊师》《史记·五帝本纪》）。

其实，三皇的名称，就表示了本身的传奇性，“泰”指的是“至上”的意思，“天”“地”“人”，皆与宇宙有关，“燧人”代表火种的发现，“神农”与农作发展有关，“伏羲”代表禽兽的克服。女娲也是女神，与伏羲同是神话中的人类始祖。在汉石室画中，他们两位是人首蛇身，两条尾巴紧紧缠绕着^①。

（一）“三皇五帝”是神说

在 20 世纪上半期，顾颉刚、杨向奎、童书业等人，展开

^①袁珂：《中国古代神话》，41 页，上海：商务，1957。

了疑古的眼光，整理了古籍中分散的资料，大胆假设三皇五帝是神不是人。顾、杨的说法，是指出三皇与原始的“太乙”的关系，而太乙实是形上的道，万物的根源，及至上神的一项名称。他们说，三皇与太乙代表两种传说系统，但都可溯源到上古时代宗教信仰上的“神”，或“至高神”。至于五帝，则是从三皇系统分化出来的后期传说：

三皇是战国末的时势造成的。至秦而见于政府文告，至汉而成为国家宗教。他们是介于神与人间的人物……自从王莽，则三皇于经(《周礼》)和传(《左传》)，他们的名称始确立了。^①

根据这种考查，三皇五帝实属神话，因后代合理思想的影响而化为人，也是东周时代排斥“怪力乱神”，故意将神话加以整理的结果。实则黄帝与“皇帝”音通，后者在古文字中有“至高”与“神”的意思。黄帝原指上帝或至高神，而尧与舜，也是由神化人的，他们各自代表古代中国内的西部与东部民族的至高神或祖宗神。“尧”指“高”，尧与颛顼本是一人，都指西北羌戎民族的上帝或神。“舜”即《山海经》的“俊”，与帝喾也同是一人，是东方殷人的上帝或神。^②

文字学与上古史学原是不可分开的，因为上古史学家们必得应用文字学与考古学。而且也多有这样做。我们在这篇论文中，若是勉强分开这两者，只是为了方便而已，因为文字学也非常复杂。对于同一个字，学者们也可以见仁见智，提出不同说法。在这方面，我既然不是专家，只可指出对于某些字义方

^①顾颉刚、杨向奎：《三皇考》，引言，北京，1936，收入吕思勉等编的《古史辨》(原版1941年，香港，太平书局，1963年重印本)第七卷(中)，51页。

^②杨宽：《中国上古史寻论》，见《古史辨》，七(上)，1453-1481页。

面相当多人持有的说法。比如“皇”字，说文解字（一上）解为“大”。顾、杨等人，指出“皇”字在古代用作形容词，描述神的威势，很近现代的“煌”字，似是借用太阳方从地下出来，光焰上射的现象。战国时才用来称上帝或至高神的（参看《楚辞·离骚》《楚辞·九歌》），战国末年，才用来称呼君主。^①

至于“帝”字，甲骨文字即有，似近“蒂”意，指蒂果，又或近“禘”意，与祭祀有关。商人用来指“上帝”，即是他们的至高神，可能也是他们的祖宗神，^②有支配自然与降福人事的权能。^③来自西方民族的周人灭殷，他们的至高神，原称为“天”，后来也混称为“上帝”。到了战国时代，列国各主自称为“王”，强者便进一步借天神名而称“帝”，齐、秦并称东西帝。秦主统一中国，又自称“始皇帝”。

根据这种文字与字音的考证，“黄”“皇”两字，古本通用，黄帝即皇帝，也就是上帝。黄帝神话出于上帝神话，实指皇天上帝。^④上帝是造物者，黄帝也被描述成制器的圣王与天下的共祖。至于帝尧，亦称陶唐氏，与颛顼或高阳氏同为一。因为“高”与“陶”音近，而“阳”与“唐”古声同通用，并且从字形的演变也可以做这类设想。将尧解释成上帝神话的分化。^⑤再从殷卜辞考证中，认出高祖夔、帝俊、帝誉，

①“三皇考”，《古史辨》，七（中），52~63页。参看《白虎通义》第一卷。

②李孝定编述：《甲骨文字集释》，第一册，25~30页，台湾，中央研究院历史语言研究所专刊，1965。

③岛邦男（Shima Kunio）：《殷墟卜辞研究》，温天河、李寿林译，186~191页，台北，鼎文书局，1975；白川静（Shirakawa Shizuka）：《甲骨文的世界——古殷王朝的建构》，温天河译，第2章，台北，远流，1977。

④参看钱穆：《黄帝》，5页，台北，东大，1983。钱氏不谈神的问题。

⑤杨宽：《中国上古史导论》，见《古史辨》，七（上），210~222页。白川静《中国古代文化》也认尧舜为神，是由儒家经典加以“合理化”的。（第八章）

皆同一人，也就是帝舜，舜、俊两字不单音近，而且义也相通。^① 因此被认为也是一帝的分化。再有夏禹，“禹”古字可能从土，又是有足的虫类。本文已提到，禹可能就是句龙。而“句”也与“禹”的一部相似。所以禹被说为社神。^②

谈到黄帝尧舜可能是天神传说的分化，而禹则来自社神或“地神”传说，我们不禁想到，“神”字本身的来源与本义。根据《说文解字》，“神”字原是“禘”，解为“天神引出万物者世”。^③ 《说苑修文篇》说：“神者，天地之本，而为万物之始也。”可见用“神”为名词，指超然的上帝，确是这字的第一义。另有的神秘或不可知的意思，也来自这字本义。譬如《孟子》说“圣而不可知之谓神”，引“圣”字来解“神”字，就是这意思。

顾、杨觉得，古史传说的来源，多自殷、周，东西二民族神话的分化与融合，后来又受了战国诸子各立学说的影响，顾、杨等人，断定《尚书》首三篇（《尧典》《舜典》《大禹谟》），是春秋战国时代写下的，其中所述有关尧、舜、禹的资料都不可信，《尚书》其他几篇，虽提夏、殷，却不说尧舜，《洪范》中的“禹”，又富有神话性，《论语》虽提尧舜，却不给史证。所以三皇（与五帝）指的是神，或是神人。^④

除了黄帝、尧、舜之外，顾、杨等人，尤其在治水英雄夏禹身上，花了相当工夫，认为他不是历史人，而是“社神”，

^① 郭沫若：《中国古代社会研究》，249~256页，北京，人民出版社，1954c。
吴其昌：《卜辞所见殷先公先王三续考》，载《燕京学报》，1933（14），见《古史辨》，七（下），333~360页，节略。

^② 杨宽：《中国上古史导论》，见上，353~358页。

^③ 《说文解字注》，（上）。

^④ 杨宽：《中国上古史导论》，见上，148~153页。

因为他生自石头(《淮南子》《修务篇》)。他们指出,《大戴礼记》说禹是“神主”(《五帝德篇》),《史记》也说他是“山川神主”(《夏本纪》)。① 杨氏这样解释:

古史传说,因多出于神话。而神话之来源,有纯出幻想者,亦有真实历史背景者……。泰皇、天皇、地皇之出于“太一”与天地阴阳之哲理,黄帝出于皇帝之音变,本为上帝之通名……。至若帝举……帝舜之为殷人东夷之上帝及祖宗神话……又若颛顼、尧之为周人西戎之上帝……禹,句龙之为西戎之后土及祖先神话,则皆由于原始神话分化演变而成者……。②

顾、杨等人的说法,在上古史研究方面,有划时代的性质。他们提出的,虽是一项大胆的假设,但是也有重要的文献衬托出来的。他们的贡献,是划出历史与神话间的界线,给了神话学与宗教学重要的刺激与影响。有人说,他们为了反对孔子与儒家,而将黄帝、尧舜等思想史上的偶像,推翻了下来,就是动摇了人们对于民族祖先的信心。其实顾氏自己说过,他并没有侮辱三皇五帝的意思。他只是将有关他们的研究,分配到宗教史里去,“使他们得到一个最适当的地位”。③

顾、杨等人的工作,也有可以批评的地方。可是在上古史界,他们的确开出了一条思路,有不可否认的功劳。一般说,现代的思想家们,虽然不都看上古史学的书,但是也不再轻易信古,大多数抱着“不可知论”的态度,认为尧、舜等人的真正身份,因为史证不齐而捉摸不到。或又认为,将他们当做

① 顾颉刚、童书业共撰的《鲧禹的传说》,见《古史辨》,七,(下),142~194页。

② 杨宽:《中国上古史导论》,见《古史辨》,七(上),70页。

③ “三皇考”引言,《古史辨》,七(中),51页。

“祖宗神”，是采取适当的方向。

谈到祖宗神，我们联想到，利用了比较人类学的方法而研究上古文学的学者们，提出的以“图腾”制度解说上古氏族社会，是“三皇五帝”的身份的另一种设想。

（二）“三皇五帝”是“图腾”说

“图腾” Totem，此字来自北美洲的原始民族，原指血亲。人类学家引用这字时，泛指一种原始宗教现象，认为某些民族，以禽兽、花草或自然力，代表民族本身或其祖先或祖先神。^① 应用在古代中国，则传说中的圣人名称与故事，常与禽兽有关，甚至于被描述为半兽半人形的。根据这种说法，舜、鲧与《山海经》的帝俊，都与凤鸟有关，可说是鸟氏族的祖先，而禹即《左传》所述共工氏子句龙，是蛇氏族祖先。^②

有些人可能以为，凡是将祖先与禽兽认同的作法，都是侮辱性的。其实，古人若说，祖先有某类禽兽的“能力”，却是表示祖先的“神通”。这是古代民族对于自然与禽兽原有的敬畏与亲切的表现。^③

问题是，传说与艺术所表现的人兽关系，是不是一定指向“图腾”制度？能不能够有其他解释？再有，引用图腾制度的学者，并不详细述说，“图腾”代表的究竟是原始人还是神。

① 参看 E. Sidney Hartland, "Totemism", in James Hastings, ed. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York, Scribner's, 1921. vol. 12, 303--407 页。

② 徐旭生：《中国古史的传说时代》，23~30 页，197~200 页，北京，科学出版社，1960。孙作云：《中国古代鸟氏族酋长考》，见杜正胜编，《中国上古史论文选集》，424~425 页，台北，华世出版社，1979 年。K. C. Chang, *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* 9 页，Harvard U. P. 1983。

③ 张光直：《商周神祇与美术中所见人与动物关系演变》，载《中央研究院民族学研究所集刊》，16 期，126 页。Michael Leewe, "Man and Beast", *Nomen*, 1978 (25). 97~117 页。

“图腾”说与“天神”说，似同而异，又似异而同，要看个别学者的意思，因为“图腾”既是氏族本身的象征，将舜说为鸟氏族的祖先，不一定是否认他有神的身份，而可能是暗示氏族“神化”了本身的原始团体。

古圣人究竟是人是神，也要看我们给予“神”字的定义，即指的是至高神还是各氏族本身的“祖宗神”。

在这方面，有的学者认为，华夏民族在统一以前的部落时代，不可能有“至高神”的信仰，而只有各部落或氏族的个别信仰，包括他们对于祖先的神化与崇拜。^①至于至高神的出现，也就是人们辨别了自然的上帝与血族的祖先的表现。有人以为，这是在高代就有的现象，^②也有人以为，殷商与西周代表了不同的宗教信仰。前者没有清楚分开“祖”与“神”的两种世界，而后者才将上帝——即“神”界——归入新范畴，也就是“天”的信仰里去。周人仍旧把君主当作“天子”，但是不再把君主的祖先与“上帝”合而为一。^③

谈到商与周，也就是进入历史时代，更令人联想到商汤与周公旦那两位较有历史背景的“圣人”。现在要追究的，是他们的真正身份。他们究竟为什么被后人推崇为“圣人”？

（二）商汤、周公是“巫”说

有关商汤的古籍资料，包括《书经》在内，都比讲夏禹的故事较近人情。我们知道商汤是开代之主，也就是商人统治者

① 这是根据我与多伦多大学许进雄先生谈话所得。

② 陈梦家：《商代的神话与巫术》，载《燕京学报》，1936（20），485～576页。参看 David Keightley, “The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture”, in *History of Religions* . . . 1978（17）. 211～225 页。

③ 张光直：《商周神话之分类》，载《中央研究院民族学研究所集刊》，14期，57页。参看 K. C. Chang, *Early Chinese Civilization*, 169～170 页，189～196页，Harvard U. P., 1976.

的祖先。除了征服夏桀，统治中国之外，史料所显出的汤王，也有过祭神祷雨的行为：

昔者，汤克夏而正天下，九年不收。汤乃以身祷于桑林，曰：“余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人……。”于是翦其发，髡其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃共悦，雨乃大至。（《吕氏春秋·顺民篇》）

商汤的祷雨，《论语》也提到，但是没有详细描写：

予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝。有罪不敢赦，帝臣不蔽，简在帝心。朕躬有罪，无以万方。万方有罪，罪在朕躬。（《论语·尧曰》）

根据郑振铎的研究，李善的《文选注》有引述《淮南子》佚文的记载。提到商汤时天下大旱，卜曰应用人祀天，汤王就“自洁居柴上”，预备自焚以祭天。可是火燃时，天即降大雨。可见商汤以古君王的身份，负起了大灾的责任，表示自己也是宗教上的领袖，他的敬神爱民与牺牲自我的精神，也是他后来被称为“圣”的原因。^①

周公旦在武王病笃时，也有去太庙祈祷，愿意以自身代兄死的表示（《书经·金縢篇》）。这与汤王的行为，也有所同。只是周公没有直接求天，而是请太王、王季、文王三位祖宗神，代他向天转请，这表示祖宗神是天、人之间的“中介”，也可

^①郑振铎：《汤祷篇》，9~10页，20~29页，上海，古典文学出版社，1957。此书引起若干反应。参看曹松业：《读汤祷篇》，载《东方杂志》，30卷，1933年，169~175页。又，陈炳良：《中国古代神话新释两则》，载《清华学报》，新7卷，1969年，206~232页。陈氏研究中心在于汤祷之“地”，即所谓“桑林”及其神证意义。这也是 Sarah Allan, “Sons of Saus: Myth and Totemism in Early China”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44 (1981), 293-298 页所提到的。再看李玄伯《家邦通论》（1939年），杜正胜编书内（见上），974页。

能是因为周公既非君王，不愿直接求天的意思。^①

汤王与周公的所作所为，固然也有政治性质，在这篇论文中，我不能同时也过问他们的政治性动机，只能指出汤王灭夏后的天下大旱，可能被当时的人解释为一种天惩。周公在武王亡后，有杀兄弟之行，他事前的祷庙，也可能有另一种解释，^②但是汤王与周公，表达的都是古君主与丞相职位的宗教性质。在中国历史上，祭祖原是贵族的特权，即是表示贵族自认先祖有特别身份，甚至有“神格”。庶民是后来才效法贵族各自敬祖的，至于祭天，一向是君主的特权，小民不能参与。这是古君主身兼宗教祖或“祭主”的身份的表现，祭神祷雨是古代巫祝的工作。汤王同时以巫祝与祭主自居，并且也以身献神，愿意当作牺牲品。

“巫祝”究竟是何等人？根据《说文解字》（五上），“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也”。而“巫”的字音字形，既可代表两袖善舞，又可解为两手持咒具。“祝”则是“示”“人”“口”的会意字，谓于神前祈祷。段玉裁注，说是“以人口交神”，^③即“祭主”的职位，“巫祝”的特能，包括舞雩以求雨、通神明，能察往来休咎，能医病、占梦。^④日本学者贝冢茂树（Kaizuka Shigeki）说，“巫”是人与神间的中介，而“祝”的原义，是将神的话转告给人的意思。巫祝似是通过舞

^①徐复观：《周初宗教中人文精神的跃动》，选自徐著，《中国人性论史》，台北，商务印书馆，1978。

^②参看 Sarah Allan, *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*, San Francisco, Chinese Materials Center, 1981。此书重点是古中国有关王位与君权的继承问题与纠纷，以及接班人被称为“圣”的传说。

^③《说文解字注》（上）。

^④陈梦家：《商代的神话与巫术》。参看白川静：《中国古代文化》，第5章，东京，讲谈社，1979。

蹈，达到忘我的境界后，能够将神的意志转达给人。^①

根据《国语·楚语下》：“古者民神不杂，民之精爽不携贰者……，其知能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听得之，如是则明神降之。在男曰覡，在女曰巫。”可见覡与巫都是神人间之中介，而且都有“知”“圣”“明”“聪”的特赋。

“巫”与统治者，不一定是同一人，不过，到了商朝，女巫似是已仅成为求雨舞雩的技艺人才，而男巫却代兴。至于君主，似是群巫之长。^②“巫”字英文译为 Shaman。

Shaman 这字，在北亚细亚（即西伯利亚及附近）古今都有的，其含义不一定与“巫”完全一致，不过 Arthur Waley 的用意，是以 Shaman 来代表古代中国的“巫”。^③

“巫”与“祭司”（priest），专义上虽有不同，实则同是神明与人间的中介，但是“巫”有治配自然的能力，而祭（priest）的职责，尤其是代群众献神祭礼，这包括祭祀祖先在内。汤王祷雨事，显出他身兼巫与祭司的职份。

日本学者加藤常贤（Kato Joken）由研究《诗经》而得出结论。他说周初的文王、武王、成王、周公旦都是所谓“巫祝”或“民族宗教人”，他们听到了神的声音，直接承受了神的吩咐，以神人间的中介的资格，统治中国。后世儒人，强调

① 贝冢茂树：《中国の神话——神との誕生》，54-55 页，东京，筑摩书房，1963。

② 陈梦家：《商代的神话与巫术》，见上，533 页。又见 K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, 45 页，Harvard U. P., 1983。

③ Arthur Waley, *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China*, P. 9, London, Allen & Unwin, 1955. 又参看 Mircea Eliade, *Shamanism*, especially ch. 12, Princeton University Press, 1964.

他们的“合理性”的功劳，称他们为仁君，为“圣人”。^①

不过，认为黄帝、尧、舜等古圣人原来可能是神的学者们，也承认他们的说法只是一种假设。至今为止，我们拥有的史证，仍是不够完整的。我们可能永远也得不到足够的史证。我们最多能够说，这种假设并不是反理。而且，若是我们不认真考虑这种说法的话，我们自己可能是走背理的路。

就是认为黄帝、尧、舜等古圣人有“神格”的学者，也不完全同意，这是什么神格。顾、杨的看法是这几位古圣人，都代表一种有人格性的至高神，可是别的学者们，可能认为他们比较接近所谓“祖宗神”，即氏族社会公认为是其祖先的“神”而地位低于所谓“至高神”，这种看法与图腾说也比较近。还有的看法，是说古圣人个别代表不同的自然神。比如说黄帝是雷雨之神^②或是龙神，尧是太阳神，舜是燕神^③或是农神，禹是洪水神^④或是太阳神^⑤。因为史料的不足，在这方面很难得到一致的答复。

古圣人是神是人的问题，在过去而说，可能与圣人可学不可学是有关系的。^⑥不过，这问题本身，也有它的重要性。在德川时代的日本学者荻生徂徕（Ogyu Sorai）以古圣人为先王，

①加藤常贤：《诗经に見えり周初に上ける王の资格——民族宗教人として》，《中国古代文化の研究》，356~386页，东京，二松学舍大学出版部，1980。

②森安太郎（Mori Yasutarō）：《黄帝传说》，《中国古代神话之研究》，王孝廉译，台北，地平线出版社，1973。

③御手洗胜（Mitarai Masaru）的说法，参看王孝廉，《中国的神话与传说》，294页，台北，联经出版事业公司，1977。

④广川静：《中国古代文化》，第2章。


⑤陈炳良：见上，210~220页。这也是森安太郎的看法。

⑥我指的，是魏晋时代学术界曾经热烈讨论的问题。参看汤用彤：《魏晋玄学论稿》，北京，人民出版社，1957；牟宗三：《才性与玄理》，香港，人生出版社，1963。

但是强调先王之道“本诸敬天敬鬼神”，已经指出圣人与宗教信仰的密切关系。^①

结 论

在文字学上，“圣”字本身的原义是什么呢？有没有办法帮助我们了解古圣人的身份与圣字的中心意义？这可能是一项重要线索。

甲骨文中的“圣”字，尤其是大耳朵在右，小嘴巴在傍：。金文中的“圣”字，也多强调耳朵。近年来学者多提出圣字表示听觉的重要性，而且现代的圣字，有两部分仍与现代的听字相同。这种说法，认为听觉在上古时代特别有用，可以防身、避难，^②又代表某些人“听”得到神祇的声音，真可说是“通神”或神通。这样解释，“圣人”即是神、人之间的中介，可以将神的意思“听”出来，再以自己的嘴巴，转告他人。

根据这项线索，古圣人的谜，似是稍微破解。无论黄帝、尧、舜，是神或是人，汤王是否也是巫祝，他们都可说是被古人认为是神、人之间的中介。因此，黄帝、尧、舜等说是祖宗神或“神人”，也并非过分，而有历史性的英君如汤王若是被称为“宗教主”，也相当合理。

再进一步而论，孔子自述“十有五有志于学……五十而

^① 获生徂徕：《辨道》，廿一，英文译本 *Distinguishing the Way* . Trans. by Olof G. Lidin, P. 96, Tokyo, Sophia University, 1970 。参看朱谦之：《日本的古学与阳明学》，第 4 章，上海，人民出版社，1962。

^② 李孝定：《甲骨文字集释》，第 12 册，3519 页。参看 G. H. Hsu, *et al.* *Ancient Chinese Society: An Epigraphic and Archaeological Interpretation*, 第 2 章，台北，艺文，1984。

“知天命”，六十而“耳顺”，七十而从心所欲，不逾矩”（《论语·为政》）也有特别意思了。因为这段话暗示孔子自知特别，与“天”有某种关系，耳朵顺“天命”，也就是自认为“圣”了。^① 不过孔子自认有圣性，却不是自认为神。孔子时代与上古时代已大有不同。“圣”字的意义，已变成道德性的超然人格。

以上所述，与思想史的研究，又有什么关系？

我觉得，关于古圣人的假设，确有思想史界也值得考虑的地方。第一因为思想史不是空中楼阁。要进一步了解某一思想系统或其中某一概念的深层意义，我们必须深求这系统的内在结构与它的中心概念的多重意义。“圣”这概念，既是儒家所崇、墨家所尚，而老、法两家从不同角度所排斥或改变的，更可现出它本身是整个中国思想史中的关键概念（key idea）。若是可以把持这钥匙，可以开启许多门户。这样做，也是将思想史建造在上古史的“根基”上（grounding the history of ideas in history itself）。

再有的，是我们对于“圣”这概念的进一步了解与欣赏。方才讨论圣之原义时，既将“圣”与“通神”与“神通”相连，我们可以由此进一步了解“圣”这概念在思想史上的演变与它从未丧失的“神通”的中心意思。这是《白虎通》提出的，也是周敦颐《易通》强调的话。周氏将古义形上化，也是有其历史性的出发点的。要研究儒学的发展，从这里可以得到启发，也从这里可以深入了解孔子的自我意识。

在 20 世纪的下半期，我们可以借用不同学科，包括考古、文字与神话史的方法和收获，来增进我们对于思想史的认识，

^①这是在清华大学开会时，刘殿爵先生提出的，谨此致谢。

并且开拓新境界，承认宗教思想对于哲学思想的影响。这不是反理，而是面对现实与史证。思想家不能同时也专修考古、文字、神话。而考古、文字、神话的收获，对思想史来说，时常只是假设，可是从事思想史研究的人，却不能忽略他们的假设，而可以应用推理的方法，将这些学科贯通，来研究思想史中的重要概念。

思想史时常轻视神话，认为神话是虚妄之谈。其实神话虽有所谓虚构成分，但是也有反映人类的灵性的地方。上古史学家若指尧舜为神，不一定是将尧舜化为没有，也可能是说出所谓“圣能配天”的意思。不论圣字原指的是至高神、祖宗神或半神半人。至于后来，“圣”又指为神与人间的中介的几位伟大“宗教主”或“巫长”，也可以反映出来，“配天”含有的“法天”的意思，就是事神、法神的含义。再过了一段时间，“天”字也改了义。“配天”的圣人，变成形上化的宇宙人，愈来愈接近道家理想的隐士型，或是宋儒周敦颐说的，“诚”神“几”者。这些都是宗教思想可以帮助我们体会的，而“圣”字的意义，通过了形上学的发挥，并没有丧失思想史早期就赋予的道德与政治性格，只是更为衬出道德学实有形上学的基奠。

至于圣字的神话性意义，通过儒、墨而合理化，后来又哲理化。通过道家则也指向“乘云气、骑日月、游乎四海之外”的“真人”“至人”（《庄子·齐物篇》）。再通过道教又影响到后来的神仙思想。可见道教崇拜的神与仙，有许多成分也来自上古神话与宗教，^①包括他们对黄帝的崇拜。再有的是，古代的

^①李丰琳：《不死的探求——道教信仰的介绍与分析》，见蓝吉富主编，《中国文化新论》，193～197页，台北，联经出版事业公司，1982。

巫祝宗教，也继续影响今日民间信仰与宗教习俗。不过，今日民间宗教的“巫”，与儒家崇尚的合理化的“圣”，越来越相异。这也是我们不应否认的事实。

中国思想史，可比一棵大树，根同枝异。要认识这棵树，我们必得从“枝”追溯到“根”，又从“根”返回到“枝”上。

7

太极论：朱熹的秘传学说

一、引言

[这篇论文，是为台北汉学研究中心举办的朱学讨论会而准备的。无疑的是，论文中提出的要点，也已在我最近发表的英文书——*The Religious Thought of Chu Hsi*（《朱熹的宗教思想》，New York, Oxford University Press, 2000）内说过了。]

朱熹有关太极的思想代表他哲学系统的顶峰。我这里所指的，是朱对周敦颐在其太极图及图说中阐明的思想进行重新解释与改造，在他的《近思录》和《语录》的对话里已经表示出来。特别是由于朱熹对它的意义进行改造，把它同“理”和“气”相联系，太极这一概念终于发展为朱熹思想的主要部分。

现在回到《太极图说》中的第一句“无极而太极”。几个字的含义和原句究竟如何，还有争议。另一说法是原句有七个字“自无极而为太极”。

这两种说法如何会出现？哪一说代表周敦颐的原意？显而易见，朱熹采用的是五个字。在朱熹的时代，周的太极图有好几种版本在流传，尽管朱熹也知道某些圈子比较接受另一版本。我在此还参照日本学者今井宇三郎《宋代易学の研究》（东京，1958）所作的严谨的学术考证。他指出过去许多日本

学者仔细考查有关中文资料后，认为七字句本为真本。在客观的证据基础上，今非认为朱熹所传的太极图是惟一的真本。不过他的另一个结论是《太极图说》中较长的首句应为周的原句。现在让我来谈谈周敦颐大概所指的是什么。我现在也暂且考虑七字句出之于周本人的真本，尽管朱熹的五字后来成为标准本。不过，在探讨朱熹哲学时，我仍用五字本。

假定这七字是周的原话，我们发现无极与太极之间有因果联系，且非二元性先于或超越一元性。从无形无质的无极产生太极，太极是包括阴阳二气的。太极图含有一个代表离卦和坎卦的圆圈。对离坎卦图的使用相当早，无疑早于道士们与周敦颐对《太极图》表示兴趣的时候。即便周受此图影响，这种影响直接与间接兼有，所谓间接是指佛教通过道士而影响周。从佛教的情况看来，就视觉表象而言，其图式与周的图式的相似性逊于道教图式。尽管从周在太极图上所阐明的思想看，佛教与道教的影子都有，本人认为周通过对图式的解释留下了自己思想的烙印。最后，我想说一下，周敦颐对佛道思想的独立思考与改造，被朱熹所继承，再通过朱的解释，为这宇宙学的符号象征哲学作出贡献。^① 现在暂且根据五字本阅读周氏《太极图说》：

“无极而太极”

太极动而生阳，动极而静，静而生阴。

静极复动，一动一静，互为其根。

分阴分阳，两仪立矣。

^①周敦颐：《太极图说》，见《周子全书》，冈田武彦编，《周张全书》，近世汉学丛刊，台北，中文出版社，1972。

阳变阴合，而生水火木金土。

五气顺布，四时行焉。

五行一阴阳也，太极一阴阳也。

阴阳一太极也，太极本无极也。

此处的最后一行字也引起争议。朱熹本读为“太极本无极也”。但有些人认为，原文应为“太极本于无极也”。多一个“于”字意义重大，句子的意思即成为：太极作为“源之于”无极。这里无极与太极之间照样有因果关系，但是并非辩证地统一。

五行之生也，各一其性。

无极之真，二五之精，妙合而凝。

乾道成男，坤道成女。

二气交感，化生万物。

万物生生，而变化无穷焉。

万物从太极而来，而太极本身来自无极。这也是一种确保超越性总为内在性平衡的方法。另一层面上：

惟人也，得其秀而最灵。

形既生矣，神发智矣。

五性感动，而善恶分，而万事出矣。

圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。

明显地，在太极图及其图说中，周敦颐从天谈到人。他把人描述成是天即宇宙的冠冕，大宇宙中的小宇宙。他把人类从圣人身上表现出来的伟大特性解释成外在于人类的一个宏伟计划的实现。圣人作为人之至境、人之极致及人之典范，以他的“五德”协调人间事物，且参与宇宙的运作过程，协助宇宙回归太极。

故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，神

鬼合其吉凶。

君子修之吉，小人悖之凶。

故曰：立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义。

又曰：反始反终，故知死生之说。

大哉易也，斯其至矣。

《太极图》及《图说》给我们提供了一种世界观与人生观。这世界观与人生观是来自于一位在《周易》的帮助下对此孜孜以求的哲人。当然，图式与图说的象征性很强，需要进一步说明。我现在也暂且考虑七字句出之于周本人的真本，尽管朱熹的五字后来成为标准本。不过，在探讨朱熹哲学时，我仍用五字本。

二、太极概念的解释

朱熹有首诗《天柱峰》说：

屹然天一柱，雄镇干维东。

只说乾坤大，谁知立极功？（《朱子大全》，四部备要本，《文集》六：23）

诗中的“山峰”只是一个比喻。两大卦代表万物之始的阳与阴，周易系辞中的“太极”这一用法也表明它的哲学意义。不过这首诗就给太极添加另一含义，即连接地（坤）与天（乾）的宇宙之柱。太极指的是宇宙的第一原理，它的延伸意义也指人性的第一原理。在这里也有暗示周敦颐“立太极说”之功。

《太极图说》的文字本身又有形而上的意思，它根据五行之间的相互作用与变化，来解释宇宙的发生、循环运动及返源

的过程。图式结束时提到“乾”“坤”两卦及万物，明确提出万物所处于间的天地有空间性的含义。对中国人来说，时间性与空间性相加就是宇宙之意。毕竟“宇宙”字面上是指时间和空间。让我引用陆九渊对时空的解释：

四方上下曰宇，往古来今曰宙。^①

就这一点，朱熹是这么回应的，暗示太极超出宇宙：

这个太极是个大底事物。四方上下曰宇，古往今来曰宙。无一个物似字样大。……四方去无极，上下去无极，是多少大？无一个物似宙样长远。恒古恒今，往来不穷。自家心下，须常认得这意思。^②

对朱来说，陆所指的宇宙没有什么意义，因为他没有一套有关宇宙理论来支持它。因此，朱取笑陆的宇宙没有乐感。这一点值得注意，因为朱准备用“理”来解释“太极”（“理”在《孟子》中，用于描述音乐会或管弦乐表现出来的和谐）。

朱熹本人是把《太极图》作为宇宙学解说的，他也对其进行阐释。我们所看到的《太极图》就是如此。从朱熹的解释看，《太极图》超越了佛教的影响。因为佛教倾向于把无极与太极进行辩证的统一，而朱明显尽力摆脱佛教所显示的对非二元性的偏好。朱这种解释自然导致陆九渊批评他受道教影响，朱则反驳说陆受了佛教的影响。

三、作为朱熹秘传的太极说

若是不算《近思录》《朱子语类》所载与朱、陆氏兄弟及

① 《象山全集》，四部各要本，二十三，5。

② 《朱子语类》1473版，卷九十四，56，台北，正中书局，1973。

他人因“太极图”而交换的书信往来的话，据我所知，朱熹共写了至少五篇关于“太极”的论文（包括《太极图说解》 1173 撰，1188 刊；《太极说》《朱子大全》，四部备要本，《文集》六十七；《周子“太极”“通书”后序》《文集》六十八；《再定“太极”“通书”后序》《文集》七十六；《题“太极”“西铭”解后》《文集》八十二）。

然而朱熹却是到了三十七岁，近不惑之年，才从友人张栻（1133—1180）处听说到周敦颐的“太极图”，可见当时人很少知道“太极图”。这事以后，朱与张就许多问题交换意见。尽管朱比张出名，张对朱的影响却很大。有一次（1167年），朱去看张，在湖南同他访问约两个月。张的一首告别诗中的最后两行说：

超然会太极，眼底无全牛。^①

句中所提到的牛暗指《庄子》“养生篇”。该篇讲述庖丁的故事。由于庖丁的心志于道，他解牛时动作非常娴熟。庖丁的解释是：他开始做解牛这份工作的時候，他只能看见牛的整体。但是二年后，他所看到的不再是全牛。他不用目视，只用神遇，就能把工作做好。张用这个故事来暗指说明他与朱的修炼也已达到了那种精神境界，非肉眼所能观察得到。

朱后来写了首诗纪念那个场合。诗的开头提到冰与炭这两种不能相容的东西，以表达他造访张时自己混乱的精神状态。

昔我抱冰炭，从君识乾坤。

始知太极蕴，要妙难名论。^②

六年之后（1173），朱熹完成了自己对《太极图》的解释

① 《朱子年谱》，王懋竑编，台北，商务，1970，一下，页 30。

② 《朱子年谱》，一下，30。

及对周的《通书》的解释。他把太极图同张载的《西铭》看成是孟子以后出现的最为重要的学说。不过，因为其中的所谓道教影响可能引起争议，朱熹心有余悸，没有广泛传授他关于太极图的思想。直到十五年之后，即 1188 年，他才公开传授《太极图》及《西铭》解。他是这么解释的：

始予作“太极”“西铭”二解，未尝敢出以示人也。

近见儒者多议两书之失，或乃未尝通其文义，而妄肆诋诃。予窃悼焉。因出此解以示学徒，使广其传。^①

那时他五十八岁，对“太极图”已思索了二十一年。

朱熹认为周敦颐的“太极图”代表孔孟之教，由于两圣的门人流传下的著作没提到“太极”的论点很难站住脚。二程对宇宙问题相对不感兴趣反而突出了朱的好奇心和创造性，尽管后者通常被认为是哲学思想的集大成者。显然，朱自己的弟子对周的“太极”的正统性表示过怀疑。当他们问到为什么程颐没有传授“太极图”时，朱回答说：“盖以有未能受之者。”当他们进一步追问为什么孔子不传它时，朱固执地采用使人无法进一步再问的论点：“焉知其不曾说？”^②

关于太极的学说为什么不为时人接受，我们刚触及到的一些争议暗示了几点理由。我或许可以补充一点。儒家传统对宇宙的讨论极少，对“天”的探讨也被儒家认为有点超乎理性之外。在朱的时代，即周死后一百多年，没有别的思想家传授的“太极图”已经被贬低到属于神秘的、无法用理性思考、甚至异端的领域。因此，当时朱熹对此学说进行复兴与改造，表现了相当的勇气，后来又使其成为自己思想系统的一个关键部

① 《题“太极”“西铭”解后》，《文集》，八十二，14a.

② 《朱子语类》卷九十四，18b.

分，并且因此也成为后来中国主流思想的一部分。

朱熹本人一生中一直热衷太极学说，这一点从以下可得证明。在他死前数天的某晚，他在他家中仍然在想着太极图及《西铭》。毋庸置疑，太极是朱子学说中不可分割的重要部分。为朱写传的清人王懋竑（1668—1741）说：

（七十一岁）每夜为诸生论说。其纵言及于太极西铭。盖亦论说之常。^①

然而有意思的是：太极学说与朱注《中庸》可算是“秘”传。围绕着“无极而太极”的争论可能提供一条线索，告诉我们朱为什么久不愿意谈它，把它由模糊与黑暗之处引出于阳光之下。固然，太极不能仅以理性推导而得知，只有在静默时方能感悟，就如《中庸》所讲的“中”与“和”都指的是静坐时的意识状态。这意识的目标是通过把心沉降到心神交会的深处参透宇宙的奥秘，使人心与天心合一。或许我应该说在这交会处，人的意识发现自己就是宇宙之心，在一种神秘的意识状态下，个人与宇宙合为一体。

不过朱熹是用形而上的语言对太极作哲学上的解释。他依赖程颐和张载确立理和气的形而上结构。然而涉及太极时，他也不不得不在两个概念中作出选择：太极的成分更多的是气，即道士们所指的原始能量，还是理，即代表身心合一与道德美善之原则？

他的回答是：太极的成分理多于气，但同时太极又是气中之理。

（一）太极：“理”还是“气”

“理”和“气”是朱子哲学系统中最重要的概念。就“理”

^① 《朱子年谱》卷四，页 342。

而言，它采纳了早期的意义，如秩序或系统和模式，但只有形而上的含义。因此“理”的所指为事物的内在本质，或“物为何是其物”。它也有规范层面上的意义，即“应是如此”。

“气”显然在朱熹那时代和他的前辈们所在的时代是一个重要的概念。它同道家和儒家的思想都有关系，尽管它的渊源在道家居多。由张载和程颐那里，朱熹学了“气”和“理”两个概念（从逻辑和本体方面考虑，我们把“理”放在“气”前）。它们构成朱子思想系统的哲学内的经和纬。在这一系统内，他也收入太极的概念（不过在周的《太极图说》中，“气”只出现过一次，周说的“五气”即五行之气的意思）。“气”就是确立个体性的原理，我们之所以是我们，是因为我们秉赋独特的气。然而朱熹的伟大贡献是说“理”在逻辑上和本体上都先于“气”，使他的哲学在本质上同道家哲学不同。另一方面，随着程颐，朱熹在他哲学系统内用本质意义的“气”取代现象界的“实”，表明其哲学与华严宗不同——因为“实”和“理”是华严哲学结构的经与纬。

但是，为了不使太极变成只是众物中之一物，朱认为太极同时又是无极。就朱熹用“无极”来解释“太极”看，“太极”代表无法概念化的一个概念：用“太极”和“无极”暗示超越空间与形象的无限。可能比拟看起来是无限的天空，其名之为天，成为太极概念的很恰当的一种象征。

朱坚称“无极”指的是“没有极限”，即不能再往前迈的范围之外。因此周敦颐的贡献是让我们明白“太极”超越存在与虚无，形状与形式，时间和空间。尽管朱熹相信老子的教导是存在来自于虚空，他坚称周氏不是如此。据他看来，周的“无极”不是指虚无而是指超越存在与虚无的东西。朱熹用周氏的神秘体验时所获取的洞察力对此进行解释：

若论“无极”两字，乃是周子灼见道体，回出常情，不顾旁人是非，勇往直前，说出人所不敢说的道理。今后之学者，恍然见得太极之妙，不属有无，不落方体……此老真得千圣以来不传之秘。^①

“说出人所不敢说的道理。”这句话表明了朱熹本人为何过了二十多年才把他的太极思想公诸于众。这是来自儒家传统之外的概念，要通过个人的神秘体验来了解。它所指明的真理却是大多数人所关心的：关于宇宙以及我们与宇宙的关系。不过，这个概念同时传达了一种更为隐秘的信息，即关于超越方面的知识。太极即为无极，所使用的否定性语言同它所代表的超越性不易被二程弟子与其后学所接受。况且，“道体”是更近道家而非儒家的话。朱知道这一点。

朱熹认为，太极自立自养，无需依靠外力。它至高无上，能生成别的事物。朱还说太极在“天地之先”存在。^②我猜想，这“天地”是指自然，而不是至高者。这句话还证实太极的地位是先于自然宇宙，却又导致阳动阴静的变化，产生万物。有意思的是，除在谈太极的时候，朱一般很少讨论“无极”。

（二）“太极”与“理”

“太极”属于“理”领域还是“气”领域？周敦颐从来没有清楚地回答这个问题，然而朱熹却自信自己的答案是正确的。冯友兰指出这阴阳所指为气。^③周氏的《太极图说》中，“气”也指五行。周似乎把“二”与“五”归结为属于转化的

① 《文集》三十六，页9。

② 《朱子语类》，卷一，页1a。

③ 冯友兰：《中国哲学史》，825页，上海，商务，1935。

同一领域。他指出，五行的作用是区别事物，而阴阳两气的作用则是在周行过程中把多元的事物归为一统。在这循环的运作过程中，转化之水自存在之源头流出，又逆流溯回存在之源头。然而他从来没有称“一”为“理”或“气”。

冯氏指出，有迹象表明当周讨论“太极”时，想的是“理”。这一点很难证实，因为“理”“气”这两个同等重要的概念在周死后才被思想家们，特别是程颐所使用。如果冯氏所言不差，还得归功于朱熹把周氏著作中隐含的意思变为明朗化。朱熹确定无疑的贡献是他用继承于程颐的、代表构成万物之原理的“理”来解释周氏的“太极图”。“理”可界定为起组织和规范作用的原理或原则。^①

作为最完全至善之原则的“理”，在朱看来，同时是太初的、本体的、难于确定的原型，因此属于形而上的、道的范畴。在这意义上，它更像普罗丁（Plotinus）的“一”（one），即，存在物以外的一最高存在（a being beyond beings）而不是众存在物中的一种（a being among beings）。“理”也是最高的善。这就是冯友兰把它比为柏拉图的善的理型（form of the good）和亚里士多德的上帝。当然，这比喻从所比之物的外在形式即“用”的方面，来理解内在本质即“体”的方面。太极充当朱子哲学中的“用”，正如柏拉图思想中的“善的概念”或亚里士多德思想中的上帝。

从另一层面，即转化的层面，朱熹同时把太极看成是存在于阴阳之气中。当我们想太极之时，我们实际上已经过渡到变化的领域，即运动与变化背后具有生机的“气”的领域。不过，朱把“太极”也看成是“气”，先扩散为五气（五行），然

①冯友兰：《中国哲学史》，825页，上海，商务，1935。

后分布于万物之中。但总的说来，他更多地把它同“理”联系在一起。我们可以把“理”“气”之辨，解释成太极的两面，既是存在的原则又是转化的原则。

朱熹为何更多用“理”而不是“气”来阐释太极呢？因为他想超越任何一种纯唯物主义的解释。所谓形而上领域即视而不见、超越性的“理”的领域。这“理”虽为众善与存在之原则，却是不用借助外力的原则。朱熹把太极与鬼神区别开来，鬼神更多地属于气的领域。

朱熹反复强调太极充满“理”。“理”构成万物，同时也决定善恶。它在物之初，然而万物被造之后它仍然存在。它属于阴阳之外，然而在阴阳之中运作。它渗透于物中，无处不在，然而原先无声无味无影无响。作为“理”的“太极”是朱子包罗万象的哲学原理，它决定其哲学构想的全部，其整个思想发展基于此。当我们回想起朱熹到三十岁后半期才听到这个概念时，我们或许会感到惊奇。不过，他在二十多岁到三十多岁那段时间并未成立体系。把握太极这个概念后，朱在建构他哲学系统方面，迈出了巨大的步伐。

太极是“理”，却存在于“气”。如果只把它描述为“理”，它只存在于抽象的层面。如果把它描述成“气”中之“理”，它在变化的过程中就带有某种实存的意义。朱熹还似乎说周的太极是存在的全部，即万物之理的总和。换句话说，他强调“理”为一而表现形式却多种多样。他经常使用佛教的比喻：

释氏云：一月普现一切水，一切水月一月摄。这是那释氏也窥得见这些道理。^①

^① 《朱子语类》十八，8b。此言出自永嘉《证道歌》，见《大正新修大藏经》2014号，396b。

他还说太极存在于万物之中。当有人问这太极所指的是“理”还是“气”，他回答说“是理”。问题在于：太极是否仅仅是内在于所有事物的单个“理”的总和，还是超越单个“理”的宇宙大“理”？

冯友兰对此的回答是两者兼有。他提醒我们朱熹曾经说过：

有这动之理，使能动而生阳，有这静之理，使能静而生阴。既动则理又在动之中，既静则理又在静之中。曰动静是气也。有此理为气之主，气便能如此否？^①

再者：

太极在一切事物中，亦“不是割成片去，只如月印万川相似。”^②

冯氏所指的是佛教中的如来藏或佛性的思想。该思想认为每项事物都包含佛性的全体，其自身并拥有所有其他事物的特性。这意味着佛性或在此所说的太极并不等同于所有事物的特性和原则。

区别的重要性在于：如果太极只是事物所有原理的全部，它就超越不了这些事物。为确保这超越性，朱熹坚称太极也是无极。他的“太极”同西方宗教与哲学传统所说的“绝对体”非常相似。让我引用 15 世纪德国哲学家、库萨人尼古拉斯的一段话，他是一位为天主教和东正教联合而努力奔波的红衣主教，他认为宇宙是“绝对体”或一个称之为神的形象：

神……不在日或月，但是又可说是……在日与月。宇宙既不在日或月，又……是在……在宇宙内，一即是繁，

① 《朱子语类》九十四，页 10_{ba}；见冯书，页 901。

② 冯书，页 903。引《朱子语类》卷九十四，10_{ba}。

就如多即是一……宇宙又不在日月，又是在日月……神与日月不同：神没有多与繁。^①

尼古拉斯自述，他的整个哲学系统得于一次从希腊回程路上所体验到的顿悟。他可说也见到了道体，尽管他称之为神。

(三)循环的过程

太极还指宇宙循环的过程。这涉及如何理解太极为第一原理。如果我们从逻辑意义上说，这一说法是正确的。但是如果我们从时间的意义上说，却并非如此。

根据《朱子语类》：

太极之前须有世界来。正如昨日之夜，今日之昼耳。

阴阳亦一大阖闾也。

但当其初开时须昏暗，渐渐乃明，故有此节次。

其实已一齐在其中。（九十四，3—4。）

这回答就时间的先后意义来说，非常模棱两可，但就对循环变化之肯定的意义来说，却毫不含糊。这里太极所代表的宇宙变化不是从无到有，而是从暗到明，从明到暗，又从暗到明的无穷过程。这是《老子》中所谓“反者道之动”的一种体现。让我们为难的，是如何把这种答案同即便作为第一原理的太极联系在一起。我们再一次所面临的问题是太极是一还是多，如果我们采用比喻的方法说“前”和“后”，我们也可以解释这一悖论。这也给我们暗示一个可能是无限的宇宙。朱熹也用邵雍宇宙演化说来解释周子的概念，提到每个循环的“世代”为十二万九千六百年（见上）。有人问到宇宙会不会有一天被毁灭时，他回答不会，除非人类完全堕落，那时宇宙会有

^① Nicolaus Cusanus, *Of Learned Ignorance* ，英译本，二，81~82页，Routledge & Kegan Paul，伦敦，1954c。

大灾难。但这后，又会再次复苏（《朱子语类》卷一，6a）。

随着高科技革命的到来，以及携带毁灭人类与生命的种子的新技术的发展，或许现在已隐隐约约出现在我们面前的危机可能有助于我们接受朱熹关于如何理解宇宙秩序与变化的建议。另一方面，朱熹无意多谈由太极引起的无止境的循环变化之事。

（四）对“无极”的考察

朱熹与陆氏兄弟之间的争论，可能有助于我们对朱熹的太极论的认识。朱陆就太极的争论可以从他们 1188—1189 年之间的来往书信上考察。所讨论的问题，包括文字上和思想上的问题。

首先是辞源和辞义方面的问题。“极”这个字的部首是木，普通用法是指屋顶的横梁。由于横梁通常相对房子的四个方位都是等距离的，陆九渊认为它有两层含义：第一层指“终端”或“至终”；第二层指“中间”“中庸”，甚至是情绪的适中。陆氏争辩说古代文本中的“极”指的是第二层含义。当“极”表示“至终”的含意时，它不需求助于另一个词，如“无极”。陆氏用《中庸》来理解太极。“中庸”指心理 / 精神平衡的宇宙原则。他声称周敦颐在《通书》中也如此理解太极。^①

对陆氏而言，说“无极”就等于说没有“中”。这一点他不能接受。而朱熹则以《易经》为背景，理解“极”为“端点”或“至高点”，具有规范性的内涵，如“皇极”或“民极”。他坚称“无极”指的是无形无状无空间的东西，因此视而不见听而不闻，处于所有感性知识之外。

^① 《象山全集》，1，6。

极者中也。言无极则是言无中也。是奚可哉？^①

朱熹同意，太极之“极”字面上指屋顶的横梁，不过他强调这个字有许多意思，在哲学上指完美的“至高点”。他坚称最首要的意义在于代表宇宙的第一原理，不过由于这字有多种意思，有些思想家把它理解为“中”。朱熹就形而上方面的根据对此展开争论。他答陆九韶说：

不言“太极”，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。^②

他把“无极”和“太极”看成是同一实在的两面。这种终极的实在也是变化的本体基础。在回应陆九韶对“无极”为空的批评时，朱质问他：

熹谓周先生之意，恐学者错认太极，别为一物。故著“无极”而字以明之……又谓著“无极”字，便有虚无好高之弊，则未知尊兄所谓“太极”是有形器之物耶，无形器之物耶？^③

陆氏兄弟争辩说，既然周子《通书》这本讨论一与多、阴阳五行的著作中找不到“无极”字，他们有理由质疑朱熹是否有意将它纳入太极图说。他们以为，两字的出现或许是经别人篡改的结果，或是代表周早期的观点。在一封给陆九渊的长信内，朱就《易经》本方面说：

以熹观之，伏羲作易，自一画以下，文王演易，自乾元以下，皆未尝言太极也。二孔子言之。孔子赞易，自太极以下，未尝言无极也，而周子言之。夫先圣后圣，岂不

① 《蒙山全集》，二，页 7。

② 《文集》，三十六，页 3。

③ 《文集》，三十六，4—5。

同条共贯哉？^①

他似乎是从概念的前后一致性来论证，同时求助据说对这概念的演变发挥过作用的圣人们。当然，伏羲和周文王被传统认为是《易经》形成中的关键人物。孔子又被称撰写了《十翼》，给《周易》增添哲学内涵。

陆九渊坚持认为，孔子从来没使用“无极”两字，也没必要把太极理解成道。他还反对“无极”这个词，原因是它来自道家而非儒家传统。他指出《老子》第一章提到“无名天地之始，有名万物之母”，后来又把有与无混同。他批评这个说法的内在模糊性，似乎把虚无当作存在的来源。其实，他们所争论的不仅仅是文本上或观念上的东西。陆氏兄弟担心以“无极”名“太极”等于否定了根植于形而上第一原理的儒家伦理的基础。^② 正如陆九渊所说：

太极亦何尝隐于人哉？尊兄……等语，莫是曾学禅宗，所得如此？^③

陆氏兄弟并不反对太极的观念。他们只是对此作不同于朱熹的解释。他们认为，太极是宇宙的典范，作为人类典范的圣人在他生活和行为方面效法太极，以确保内心情感的平和。这种平和是宇宙和谐的镜子，如此可确保人类社会的和谐。这就是《中庸》的教义。^④

针对“无极而太极”的争论所涉及的不仅是这一论述本身的内在悖论，它使我们想起《老子哲学》明显的对伦理的不关心，它还使人们联想起与“无极图”相关的内丹传统与神仙崇

① 《文集》三十六，页 8。

② 《象山全集》，一，6—11。

③ 《象山全集》，二，页 11。

④ 《象山全集》，二，6—7，10—11。

拜。不过，朱熹声称对“太极图”的前身一无所知，他的用法只是基于哲学上的论据而已。

从这一立场看，朱熹很急切把来自道家和道教的某些思想融入他的综合体系和世界观内。朱熹有强烈的好奇心，他的抱负是对知识兼容并蓄，使每种知识在他的体系中都有一个位置。为此，他提倡“人人皆有太极，物物皆有太极”，以此推及所有的事物，以便发现它们的原理。对他来说，第一原理（太极）是万物的开始、终点以及典范，任何对其视野的限制都不可接受。他的原则是包容一切。

朱熹认为无极和太极在创意的谱力中达到平衡，他不是说太极来自无极，他认为“理”先于“气”。考虑到道家 / 教倾向于把原始之气看作万物之先，朱会很不愿意地说，“理”的成分大于“气”的成分的“太极”，来自道士们把它解释成为“气”的“无极”。朱极力保持无极和太极的和谐力，但并没有提出二元论来解释宇宙的起源。毕竟，对他来说，无极和太极只是一辩证统一体的两面。

朱陆之争延及他们哲学观点的各方面，包括对小宇宙与大宇宙之间关系的解释。朱熹对形而上的领域和形而下领域作了区分。他认为太极属于前者，阴和阳属于后者，尽管他认为太极也内在于阴阳之中。陆却认为这两个领域几乎不可分开，大宇宙内在于小宇宙。朱在 1188 年发表了他的《太极图说解》。看来他与陆氏之间的书信来往，当时在学者之间广为流传。因此他不能推延把他长期持有的观点公诸于更广泛的读者。从周敦颐现存的著作中，朱得到了他认为是圣人时代已经遗失的秘传。他准备与人分享这个秘密。

四、结论

朱熹是否吃了一塊難以消化的食物？他的“太極”是否沒有被他的理氣哲學系統完全吸收？有些學者持這種觀點。比如，日本學者山井涌先生說過，朱熹從未用太極來解釋儒家最重要的經典——《四書》（見山井涌文，Yamanoi Yu, “The Great Ultimate and Heaven in Chu Hsi’s Philosophy,” in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, pp. 83~86）。《四書》沒提到過有關宇宙的事。朱沒有勉強用這一經典之外的範疇來解釋經文的意思，我認為是對的。不過我也認為，朱把“太極”稱為變化中的陰陽之氣的理，提供了解決這個難題的開端。至於他的整個理論是否擁有足夠的協調性，則是另一問題。

我已提過，朱熹對宇宙生成問題的興趣也表現在他的詩集里。他曾提起過崑崙山。這是中國西部的大山脈，被道士們認為是神仙之居，同時也是天空與人頭的象徵。在一首詩中，朱似乎主要用它作天空的象徵：

崑崙大無外，旁薄下深廣。
陰陽無停機，寒暑互來往。
皇輿古神聖，妙契一俯仰。
不待窺馬圖，人文已宣朗。
渾然一理貫，昭晰非象罔。
珍重無極翁，為我重指掌。^①

崑崙也代表太極。太極被認為出自伏羲，而伏羲又被認為

① 《文集》四，頁 10。

是八卦的发明者。有趣的是，朱却不接受传说中的《河图》，即龙马背负八卦出黄河的故事。他更喜欢仿效圣人的智慧从哲学方面来理解太极，因而求助于程颐的形而上学，来重新解释周敦颐的《太极图》。

太极学说用阴阳五行及变化等关系对宇宙、宇宙的起源、动静的循环过程给予形而上的解释。太极是宇宙之道，更似宇宙之源而非宇宙之因。太极还是宇宙的本体原型。由于朱说太极超越时空，而不在时空之内，太极也是本体之源。因此，“太极”又称“无极”，即人类智力无法逾越之极限。它不可译不可名，即人类的思维无法给予确定的概念，这种辩证性的语言不仅难于传译，而且解释纷呈。我觉得，我们可以把“无极而太极”当作佛教禅宗的公案，以激发我们超越推论性的思维模式而进入直觉和神秘的领域。这种做法不能把这个概念变成佛教的概念，它只不过借用佛教的手段促使思维超越言语、概念、名字及对它们进行传译的努力。

采用类比方法，我们或许可以说太极类似西方中古时代的托马斯阿奎纳系统中的上帝（即天主）或必要的存在。它自有永有，不依赖于外物，而外物之存在无不依赖于太极。不过这一类比并非完全，因为从另一层面讲，太极既超越又内在。它超越万物又内在于万物，它超乎动静之上却又融入天地循环之中。这种辩证关系可说是永无穷尽。

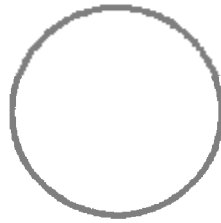
谈及太极之体意味着停留在“一”的层面，然而对“一”的理解必须考察与其相对的“二”“三/多”等等。它们的辩证关系既体现了大小宇宙观又体现了真正中国人的思想。因此，如果通过以太极星（星座中的其他行星以其为主宰）为象征的“太一”，即太极，代表最高存在，那么太阳（阳）和月亮（阴）代表着转化。这种转化动静交替，循序渐进。这些象征

本身在神话上、宗教上和哲学上的含义相互交汇。我们由此从基本直觉提升到对人类与宇宙如何发现对方，如何发现万物本身有更为丰富的理解。对太极象征意义的研究本身也表明，我们可以从《易经》中获取丰富的思想和知识。《周易》是宇宙与心灵世界一面活生生的镜子。通过把周氏的宇宙学说融入其哲学综合体，朱熹有意对其所知的中国传统中整个宇宙学的遗产进行继承与归纳，且使归纳的成果可传给后代。

因此，太极同时超越变化又内在于变化与创造。太极也存在于五行之中，存在于它们所引起的变化，以及它们之间相生相克所带来的最终“产物”。在中国哲学家看来（包括周敦颐、朱熹及陆氏兄弟），“一”实际上也是“多”，因为“理”为一，而表现形式却多样。同时“多”也为“一”，因为它是“一”的表现形式。存在是转化的原则，而转化又变成为存在。中国人大小宇宙观的丰富性与深刻性使我们有很多理由同那些以辩证逻辑与综合天才闻名的西方哲学家相比较。比如，库萨人尼古拉斯的“对立协调性”（*coincidence of opposites*）概念追溯到新柏拉图学派及中世纪神秘主义思想家埃克哈尔特与近代哲学家怀特海德。

“对立协调性”实际上是中国哲学的奥秘，以此可解释其独特的发展进程及其所追求的象征。以此观之，尼古拉斯说的对：宇宙的确是个圆圈，无处不是其中心，无法寻其圆周。理解太极也就等于掌握了宇宙的最终奥秘：人自身的小宇宙及身外的大宇宙。

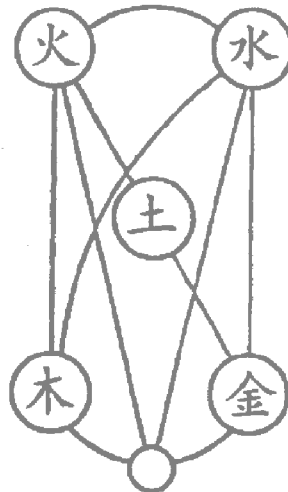
极太而极无



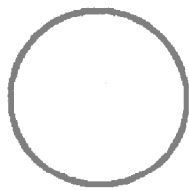
阳
动



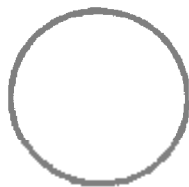
阴
静



乾
道
成
男



坤
道
成
女



生 化 物 万

8 朱熹与佛教

朱熹与佛教的关系，以及佛教思想给予朱熹哲学的影响，是经常有人提出的问题。给这问题作答复，可以帮助我们进一步了解朱熹的哲学和他对佛教的批评；另外，也可以帮助我们评价佛教思想给予朱熹哲学的影响。

笔者在香港《新亚学术辑刊》1982年第3期上曾经发表过一篇《朱子与佛教》的论文。但是，这次的新论文较以前的更长，范围也更广。

一、宋代的佛教

讲到宋代佛教，实际上即是讲禅宗。因为自从唐武宗禁止佛教（公元845年）后，只有禅与净土两宗得以劫后余生。而学术与思想界人士特别表示兴趣的，则是禅宗。这是我们可以理解的。因为禅宗提倡的“明心见性”“心心相印”，是一种精神方面的复兴，对于号称圣门弟子的儒者，这是富有号召力的。

宋代禅宗思想直涉南派（或南宗）的慧能（638—713）与其《坛经》。慧能被认为禅宗六祖，是他弟子神会的功劳。南宗亦称“祖师禅”，流传远胜北宋代表的“如来禅”。慧能门下

第三代有名僧石头希迁（700—790）与马祖道一（709—790），皆用谜似的“公案”教子弟坐禅。第五代（传自神会）的圭峰宗密（780—841）却引华严入禅，代表理论方面的发挥。

南宋偏安临安，禅宗繁盛，并且支派益多。从晚唐、五代继承下来的“五家”（沩仰、临济、曹洞、云门、法眼），南宋时临济最盛，其门下又有杨岐方会与黄龙慧南两派，一共称为“七宗”。（参见郭朋：《宋元佛教》，福州，福建人民出版社，1981）

宋代的禅宗思想，有三种：

第一是“念佛禅”，是净上思想与禅的结晶。宋以前的永明延寿（904—975）是其功臣。宋代云门宗也有念佛、参禅不二的说法，而且教禅一致的思想到明朝更盛行。

第二是曹洞宗系的“默照禅”。“默照”代表的是默默的参禅中自然有其观照，重视体验而反对无意味的“棒”与“喝”——也就是临济宗法师在弟子面前与身上多用的，又多弊害的手段。默照禅的大成者是宋僧宏智正觉（1091—1157）。他认为坐禅是修行者生活的主要部分。曹洞宗可算是顿悟教中的渐修派。

第三是临济宗系的“看话禅”或“公案禅”，其大成者为《碧岩录》作者圆悟克勤（1063—1153）的弟子大慧宗杲（1089—1163）。大慧宗杲反对“默照禅”，批评其修行者误采“观实心”为“本来心”，而忘却追求心证（即悟）。他利用“公案”教人把握直觉的智慧。而他最喜欢的公案，即所谓“赵州‘无’字”。根据禅书《无门关》卷首：“赵州和尚因僧问：‘狗子远有佛性也无？’北云：‘无。’”^①

^①参见《禅宗无门关》。宗绍编《大正新修·大藏经》四十八册，2005号，292页下。又见《大慧普觉禅师语录》卷四，《大藏经》1988号，827页下。

另外也有其他的公案，也是大慧宗杲喜用的。比如：“洞山和尚，因僧问：‘如何是佛？’山云：‘麻三斤。’”（《无门关》）再者，是“云门屎橛”。“云门因僧问：‘如何是佛？’门云：‘乾屎橛。’”（《无门关》）

可见当时盛行的公案，实多奇言异语，非但没有本身意义，而且下流不堪。但是这类出自师弟问答的怪言怪行，也是迫使参禅者忘却思索，集中精神去追求纯粹的体验的方案，所以大慧派有千余弟子，又与文人居士交往繁密。不过，大慧宗杲不乐雅言，认为是入悟的障碍。因此，他竟下令焚毁其师圆悟克勤以一百则“公案”为骨架（每则分三段，加以叙述）又引颂文的十卷《碧岩录》。好在此书没有因此绝版，仍是逗“机锋”的“公案”的最佳注释书。大慧本人对付文字的态度，也可见一斑（参看《佛果圆悟禅师碧岩录》（十卷）《大藏经》2003号）

二、朱熹的学佛

朱熹的父亲朱松，是程颐弟子杨时（1053—1135）门人罗从彦（1072—1135）的门人。朱熹十四岁丧父。但是，朱松将其子教育托给三友：胡宪、刘勉之（后来成为朱熹的岳父）与刘子翬（病翁）。朱松与三友和当时其他学者一般，皆与禅僧有交游，而刘子翬尤多。朱熹自己承认：“出入于释老者十余年。”《年谱》说得更厉害：“初先生学无常师……泛滥于释老者几十年。”再根据佛教人士记载，朱氏与三位名僧有过交往：圆悟肯庵，大慧宗杲与大慧门人开善道谦。三人中最盛名的是大慧，而与朱氏关系最深的是开善道谦。

朱熹与大慧宗杲交游事，学者亦多有意见。根据朱氏的

话，他在十五六岁时在刘子翬（病翁）家里曾见一僧，“某遂疑此僧更有要妙处在，遂去叩问他。见他说得也煞好，及去赴试时，使用他意思去胡说”（《年谱》）。朱熹因“胡说”而举进士，那年他才十九岁。当年，他深居试院时，留下杂诗，“艺院门禁肃，长廊似僧居。偶来一散步，暂与尘网疏”（《朱文公文集》卷一）。这几句诗已透露他有身如在寺院的感情。另说指刘子翬发现朱氏带去京师的篋中，惟有《大慧语录》一书。故此学术界有认为朱氏与大慧宗杲已有过交往，而这是佛教人上更乐提的事。根据《佛法金汤篇》，朱熹曾致书道谦，云：“向蒙妙喜（即大慧）开示，应是……”等等。佛书中的话，《年谱》不全证实，这也是佛与儒间的差别，我们可以理解的。不过朱熹在《语类》与《文集》内，坦白述出他对于大慧的尊敬与不满。比如他惯称他为“呆老”。另外，他提到大慧时，似是确曾与他相会的，并带有批评意思，“呆老说不可说不可思之类，他说到那险处时，又都不说破，却又将那虚处说起来……别人不晓禅，便被他谩。某却晓得禅，所以被某看破了”（《朱子语类》卷四十一）。

朱熹确曾求学于开善道谦，则是朱氏后来师事的李侗所证实的事。据《李延平集》卷一载：“渠初从谦开善处下功夫来，故皆就里面体认。”

至于朱熹记下他从道谦学到的事，根据《佛法金汤编》载：“从前记得文字，心识计较，不得置丝毫许在胸中。但以狗子话，时时提撕。”

这话意思，是放弃思维，而专求顿悟。开善道谦也说过，“只管提撕，不要思量，不要穿凿，不要生知，不要强承。当如合眼跳黄河；莫问跳得过，跳不过。尽十二分气力打一越，若真个跳得，这一跳便下了千当也。若跳未过，但管跳，莫论

得失，莫顾危亡。勇猛向前，更休拟议。若迟疑动念，便没交涉也”（《枯岩漫录》卷二）。“合眼跳黄河”，即是要求对于顿悟的绝对的信心。看来，朱熹是未能献出这份信心的。朱氏性好思索，终于离禅归儒，投身于思量穿凿。不过，朱熹青年时期好读佛书也是他在诗文中表达出来的：“端居独无事，聊披释氏书。暂释尘累牵，超然与道俱。门掩竹林幽，禽鸣山雨余。了此无为法，身心同晏如。”（《朱文公集》卷一）

公元 1153 年，朱熹首次造访李侗（延平）。李氏与朱父同门。朱熹天才横溢，未得所愿于胡宪、剑子习，所以力求良师，并向李侗坦述学禅经过与心得。“初见延平，说得无限道理，也曾去学禅。李先生曰：‘公恁地悬空理会得许多道理，而面前事却理会不下。道亦无何玄妙，只在日用间著实做功夫处，便自见得。’”（《朱子年谱》卷一）

朱熹得到李侗的开导，便将所阅禅书暂搁一边，而取圣贤所著，致诚研读儒书。这是他离禅归儒的第一步，也是他放弃年少时力求速悟的意思。他说：“读来读去，日复一日；觉得圣贤言语，渐渐有味。却回头看释氏说，渐渐破绽，罅漏百出。”（《朱子年谱》卷一）所以，朱熹可说是从未完全断绝他与禅宗学说的关系。虽然他在四十岁后，对于佛教抨击渐多。

三、朱熹对于佛教的认识

论及佛教，朱熹有时称它为“佛”为“禅”，有时称它为“释氏”或“浮屠”。但是，他很少区别佛教与禅宗，并且大部分时间讲的是禅宗。如同其他学者一般，朱氏认为来自异国的佛教，对于中国文化并无甚大贡献可言。若是魏晋以来，佛教吸引人数益多，也是因为儒学不明，使中国思想界发生中空的

现象(《朱子语类》卷一二六)。

朱熹提到的佛典不多，而且常以文字的优劣作为评判的出发点，并将其评价较高的佛典与内容，归功于汉人。比如他说小乘传来的《四十二章经》“所言甚鄙俚。后来日添月益，皆是中华文士相助撰集”。再者后来的内容“大抵多是剽窃老子、列子意思，变换推衍，以文其说”。

朱熹批评《圆觉经》与《楞严经》的话如下：“《楞严经》前后只是说咒。中间皆是增入，盖中国好佛者觉其陋而加之耳。”“《圆觉经》只有前两三卷好。后面便只是无说后强添。”(《朱子语类》卷一二六)

不过朱氏多夸佛典是中国人撰作的，他甚至说《维摩诘经》是南北朝“一贵人如萧子良之徒撰”。虽然他给在中国成文的《华严合论》的评价低于其原本的《华严经》。

在论到《金刚经》大意时，朱氏也提到禅宗六祖惠能初悟时听到的“应无所住而生其心”句。他解释此意时说：“谓尽降收世间众生之心，入它无余涅槃中。灭度，都教你无心了；方是一个‘无’字……若见诸相非相，则见如来。离一切相，即名佛，皆是此意。要之只是说个‘无’。”(《朱子语类》卷一二六)

朱熹颇熟《肇论》，并且理解得不错：“今世所传《肇论》，六出于肇法师。有四不迁之说：日月历天而不周，江河竞注有不流，野马飘鼓而不动，山嶽偃仆而常静。此四句只是一义，只是动中有静之意。”(《朱子语类》卷一二六)这里讲的，是说明“动静相待观”的“物不迁论”。“四不迁”所提的，是方不迁、位不迁、时不迁、体不迁。《肇论》的第一篇文章，就是即静以观动，同时又即动以观静的意思。僧肇对宇宙万法提出的论证，在“无常”之中指出了有常。

《箴论》的第二篇文章，是讲“不真空论”。他论的，是“有”非真有，“有”是假有；“无”非断空，却是假有。朱熹对这论证的反应是“佛氏见得高底仅高……说玄空又说真空。玄空便是空，无物真空却是存物；与吾儒说略同”（《朱子语类》卷一二六）。固然，僧肇是引老庄入佛学的。不过，朱熹也过分强调老庄给予佛学的影响，和禅宗与佛典的脱离。这是不对的。朱氏自己也承认，他对于佛教的认识的有限性：“熹于释氏之说，盖尝师其人，尊其道。求之亦切矣。然未能有得。”（《朱文公文集》卷三十）

四、朱熹对于佛教的批评

朱熹在讲及佛典时，已多批判之言。但是，这不是说他对于佛教毫无好感。比如他能够欣赏小乘教的“六根”（目、耳、鼻、舌、身、意）与此类器官的所识，即“六识”或“六尘”（目识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识）与组合万物的“四大”或“四大界”（地、水、火、风与其代表的坚、湿、暖、动）和解释万物起源的十二因缘（无明、识、名色、六入或六根、触、受、爱、取、有、生、老、死）。当然，这不是说朱熹“信”其教，他只是表示这类分析“皆极精巧”。

朱熹认为，“四大”所指，相同于儒家的魂魄聚散论。他是这样附会的，“地，便是体；水，便是鬼；火，风便是魂。他便也是见得这魂魄”（《朱子语类》卷一二六）。另外他也说过，“鼻之知臭、口之知味，非魄耶？耳目之中，皆有暖气，非魂耶？推之遍体，莫不皆然。佛书论四大处，似亦祖述此意”（《朱文公文集》卷四十四）。

朱熹不服佛教的虚妄说，并力排讲宇宙末日的“劫数”。

他指出佛教在这方面的错误，来自它不知阴阳说，“某经云，到末劫，人皆小；先为火所烧成劫灰。灰又为风所吹，又为水所淹，水又成沫。地自生五谷，天上人自飞下来吃，复成世界。他不识阴阳，便恁地乱道”（《朱子语类》卷一二六）。

佛教讲轮回之余，又消灭人兽的区别。《楞多伽经》就多讲释迦牟尼前世的故事，其中有一个，是他以身饲虎的神话。朱熹也对此表示不满意，“禅家以父子兄弟相亲爱处为有缘之慈。如虎狼与我非类，我却有爱及他（如以身饲虎），便是无缘之慈，以此为真慈”（《朱子语类》卷一二六）。可见他基本上不服因缘说。他又嘲弄所谓“夺胎”之说，“禅家说……人生有一块物事包裹在里，及其既死，此个物事又会去做张三，做了张三，又会做王二。便如人做官：做了这官，任满又去做别官。只是无这道理”（《朱子语类》卷一二六）。

朱熹是重理性的，所以他反对佛言的怪诞。比如对《法华经》作如下评说，“开口便说恒河沙数几万几千几劫，更无近的年代”，“又如佛授记某甲几劫，后方成佛。佛有神通，何不便成就它成佛？何以待阙许久？又如住世罗汉，犹未成佛，何故”（《朱子语类》卷一二六）。

这种反应与今日不信佛者的反应，几乎一般。除此之外，儒家对于佛家的最大责难，是说它“灭人伦”。朱氏提出佛徒不敬父子关系，“曰：自有物无始以来，自家是换了几个父母了。其不孝莫大于是。以此见佛法之无父。……则虽杀其父母，亦以为常。佛法说君臣父子兄弟，只说是偶然相遇”（《朱子语类》卷一二六）。

在哲理方面，朱氏认为佛教之误，尤其出自“空”与“虚”的学说；责它以“心”“性”为“空”，而不知“理”，“吾以心与理为一，彼以心与理为二；亦非因欲如此，乃是见处不

同”（《朱子语类》卷一二六）。又，“释氏虚、吾儒实；释氏二、吾儒一。释氏以事理为不紧要而不理会”（《朱子语类》卷一二六）。

据他所说，释、儒之别，就在“虚”与“实”。而儒学（尤其理学）被称为“实学”，这名称也来自朱熹。他批评佛教无意于现实人生，以心、意、作用、知觉、运动为性，又说性无善恶，只求空寂、绝思。他在批评佛教唯心说之余，特别排斥禅宗的无思无念，呆守求悟。对他来说，这态度表示的是一种基本上的矛盾，“佛氏只是空豁……所谓终日吃饭，不曾咬破一粒米，终日着衣，不曾挂若一条丝”（《朱子语类》卷一二六）。

宋朝时的禅僧，甚多运用警人的语言，去教人力求顿悟。这也是朱熹不赞成的，“禅只是一个呆守法，如‘麻三斤’、‘干屎橛’。他道理初不在这上，只是教他麻了心，只思量这一路；专一积久，忽有见处，便是悟”（《朱子语类》卷一二六）。

原来禅宗重悟轻学，而朱氏却教人格物致知，居敬穷理。他所以不能接受反理性的学说与背礼貌的粗语，“他（禅）只是守得这些子光明，全不识道理，所以用处七颠八倒。吾儒之学，则居敬为本，而穷理以充之，其本源不同处在此”（《朱子语类》卷一二六）。

根据朱熹的剖解，禅宗的修养法，只知“敬以直内”，而不知“义以方外”。但是居敬而不穷理，则所谓之“敬”，也不是真的修养。归根究底，朱氏反禅的基本理由，在于它的消极出世，不接受儒家的人伦与社会道德，“佛老之学，不待深辨而明；只是废三纲五常这一事，已是极大罪名，其他更不消说”（《朱子语类》卷一二六）。一方面，佛徒避免五伦关系而加入僧门；另一方面，他们又不得不组织自身的僧院团体，而

且以自然的家庭人伦作为僧门关系的模范。“天下只是这道理，终是走不得。如佛老虽是灭人伦，然自是逃不得。如无父子，却拜其师，以其弟子为子。长者为师兄，少者为师弟。但只是获得这假的，圣贤便是存得个真的”（《朱子语类》卷一二六）。

儒家一向反对佛徒出家为僧，认为这是逃避现实世界与天伦人生。这也是朱熹与其他理学家对佛教最大的责难。但是，朱熹虽然反对出家入僧，却能称扬佛徒的修养功夫，而且说是儒家少有的。他只是指出，修持高超，是人性之美，而不是禅宗的贡献，“向来见几个好僧，说得禅又行得好。自是其资质为人好。为人好耳，非禅之力也”（《朱子语类》卷一二六）。他甚至说，禅僧多有勇气：“某些英雄人都被释氏引将去。”这里他指的，是出家求道所要求的勇气，“盖佛氏勇猛精进、清净坚固之说，犹足以使人淡泊有守，不为外物所移也”（《朱子语类》卷一三二）。他又说，一般学者常为禅宗所迷的原因，为的是求人顿悟的捷径，“盖为自家这里，功夫有欠缺处……而禅者之说，则以为有个悟门，一朝得入，则前后际断，说得恁地见成捷快，如何不随也”（《朱子语类》卷一二六）。

朱熹认为士大夫若是学禅，是因为他们不解儒家的精处，而受到佛教玄妙之迷惑。所以他攻击佛教之余，特别指出儒佛的不同和儒家胜于佛教的地方。他的根本用意放在济儒、振儒方面。对于佛教，他并没有作出任何系统化的批评。他另外提出佛教的吸引力何在，“以其有空寂之说，而不累于物欲也，则世之所谓贤者好之矣。以其有玄妙之说，而不滞于形器也，则世之所谓智者悦之矣。以其有死生轮回之说，而自谓可以不论于罪苦也，则天下之佣奴……盗贼，亦匍匐而归之矣”（《朱文公文集》卷七十）。

在比较之下，朱熹以为佛教的失误，甚于道家。因为它的

虚无之说，较为透彻，而它轻世薄世的态度，也更为显明。这是他与门人对谈时表示的：“谦之问：今皆以佛之说为无，老之说为空；空与无不同如何？”“曰：空是兼有无之名；道家说半截有、半截无。已前都是无，如今眼下也是无。色即是空，空即是色……一齐都归于无。”（《朱子语类》卷一二六）又，“佛氏之失出于自私之仄。老氏之失出于自私之巧。仄薄世故，而尽欲空了一切者，佛氏之失也”（《朱子语类》卷一二六）。

在抨击佛教时，朱氏尤多责难禅宗，“有言庄老禅佛之害者，曰：禅学最害道，庄老于义理绝灭犹未尽；佛则人伦已坏，至禅则将许多义理扫灭无余”（《朱子语类》卷一二六）。

宋代的禅僧多讲顿悟，陆九渊受到影响。朱熹却由顿悟之教，返回逐步渐修待悟之学。这是临济宗的对方——曹洞宗的教法，这也是更早的六祖惠能的对方——神秀法师的教法。朱熹也惯用“心如明镜”的譬喻。他在论“克己复礼”时有过这种说话，“又如磨镜相似，磨得一分尘埃去，复得一分明白”（《朱子语类》卷四十一），简直就是北宗神秀偈言“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃”的回音，朱氏一定知道的。他由钦慕大慧宗杲到反对南宗与大慧，这变化是很清楚的。但是，他又在别处说过相似的话，表示自己对于北宗的怀念与留恋，“佛氏磨擦得这心极精细。如一块物事，剥了一重皮，又剥一重皮。至剥到极尽，无可剥处。所以磨弄得这心精光……”（《朱子语类》卷一二六）。

在别处，朱熹讲到穷理时说过，“《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益穷之；以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉”（《大学章句》）。“豁然贯通”确似是指悟。但是非久用力而不可得。朱熹此处将《大学》宗旨本体化，也是将它禅化。另外，他曾说过，“圣门

之学，下学而上达，至于穷神知化，亦不过德盛仁熟而自至耳。若如释氏理须顿悟，不假渐修之云，则是上达而下学也，其与圣学亦不同矣”（《朱文公文集》卷四十五）。这里的“下学而上达”，也是指“渐修而顿悟”。不过，他说的儒者所求的“上达”，实是“中”与“和”；所谓喜、怒、哀、乐之未发谓之“中”，发而中节，谓之“和”，“情之未发，无所偏倚。当此之时，万理毕具，而天下万物，无不各足而出焉；故学者于此涵养栽培，而情之所发，自然无不中节耳”（《朱文公文集》卷四十五）。

朱熹的“中和说”确有禅学影响的成份。但是他坚持本身是儒不是禅，因为他追求的，不只是所谓悟，而也是“四端五典、良知良能、天理人心之实”。他责备禅学，“恍惚之间，瞥见心性之影象耳。与圣门真实知见、端的践履、彻上彻下、一以贯之之学，岂可同年而语哉？”（《朱文公文集》卷四十五）。

可是，朱熹学说近渐修，却来自哪里？他与当时曹洞宗僧人来往不多，似乎不是直接得于禅宗，想来是得于李侗的。根据李侗的《年谱》，李氏廿四岁受学于罗从彦，六十一岁授学于朱熹。他确是“不著书、不作文，颓然一山夫野老”，“谢绝世故余四十年，箪瓢屡空，怡然自适”。李氏并说，“学问之道不在多言，但默坐澄心、体认天理”（《年谱》）。

李侗传授给朱熹的，亦是他学自罗从彦而罗氏得自杨时的“静坐以求喜怒哀乐未发之中”。朱熹因得此教，也有说“中和”。但是他本身却说过，要只为收敛而静坐。因为“静坐理会道理自不妨，只是讨要静坐则不可”（《李延平集》卷三）。又说静坐以求“中”：“只是妄见气象。若一向这里，又差从禅去。”（《李延平集》卷三）可见他认出禅给李侗的影响。

朱熹又为什么由学禅转而排禅？就如久须本文雄所说，可

能是受到陆九渊学说的刺激。但是也可能另有原因。他既在学禅时已有不满之意，因此去求教于李侗。李氏虽然也得过禅学的影响，并且也教朱熹静坐，但是他们的静坐以修己及人为目的，不同佛家的坐禅求悟。再者，朱熹重理性，不能接受佛教的神话；又好文字，不喜欢南宗祖师禅的粗语。

笔者再说一次：朱熹壮年时的排佛，部分原因是他对于禅宗顿悟派的不满，主要原因则在济儒振儒。

五、佛教对于朱熹思想的影响

朱熹对于佛学的批评，虽然不够系统化，但是涉及范围相当广，包括它的本体论、人性论、修养论。可是，朱熹本身的哲学从佛教（尤其禅宗）所受到的影响，也涉及他的本体论、人性论与修养论，这也不算是奇事。因为理学思想一向受到佛学（尤其禅宗）思想的染化，这是北宋诸儒共有的经验。

比如朱熹发挥周敦颐的“太极”思想，又说“无极而太极”。此句中的“无”字，就曾引起思想界的争执。许多学者认为太极是万理之源，而不愿意以“无”字去冠“极”字，恐怕这样做会导入虚无。朱熹则不以为然。他的所谓“无极而太极”，虽说是万理、万善之本源，却也有超然善恶的含义。因此很接近《六祖坛经》：“不思善、不思恶，正与么时那个是明上座本来面目。”（《六祖大师法宝坛经》）

朱熹祖述程颐，他在解说理与气、道与器的关系时，仿佛在讲华严宗的“理事无碍论”。他也曾引述永嘉法师的《证道歌》来讲“理一万殊”：“近而一身之中，远而八荒之外，微而一草一木之众，莫不各具此理……然虽各自有一个理，却又同出于一个理……释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月’

撮。’这是那释氏也窥见得这些道理。”（《朱子语类》卷一八）

朱熹又赞成静坐以养性。这是程颢程颐两兄弟与李侗都教弟子的。不过，对他们来说，静坐不是修养的目的，只是为了收敛心性。“今若无事，固是只得静坐。若特地将静坐做一件功夫，则却是释子坐禅矣”（《朱文公文集》卷六二）。对朱氏说最要紧的不是“静”，而是“敬”。朱氏强调，他所谓“居敬”“持敬”，与禅僧说的“常惺惺”是不同的，“敬非是鬼然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思……只是有所畏谨，不敢放纵，如此则身心收敛，如有所畏”（《朱子语类》卷一二）。又说，“戒谨不睹，恐惧不闻，是要切工夫。佛氏说得甚相似，然而不同。佛氏要空此心，道家要守此气，皆是安排。只是戒谨恐惧，便自然常存，不用安排”（《朱子语类》卷一一三）。原来程朱的静坐，并非全无思念，而是无邪念，禅宗的“参话头，功夫”，虽似是有所思念，而实是舞弄精神，求人悟境。朱熹的“观心说”也谈到这点，并且辨别儒与佛。“大抵圣人之学，本心之穷理，而顺理以应物……释氏学，以心求心，以心使心；如口齧口，如目视目。其机危而迫，其途险而塞，其理虚而其势逆”（《朱文公文集》卷六七）。

朱学确受到禅学的影响。这事无可讳，也不必讳。有趣的是，朱熹少年时极好顿悟，但是壮年后发挥的思想却接近“渐修”。而与朱熹同时代的陆九渊（象山）却吸收了顿悟的思想，并发挥了所谓的“心学”。两者相比之下，朱学虽然也有来自佛学的成分，但是较陆学更为独立，甚至于与禅学分庭抗礼。朱熹曾经指出他的思想与佛学相异之处：“佛学之与吾儒，虽有略相似处，然正所谓貌同心异，似是有非者，不可不审……所云禅学悟入，乃是心思路绝，天理尽见。此尤不然：心思之正便是天理……岂待心思路绝……？仁义礼智，岂不是天理？

君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，岂不是天理？”（《朱文公文集》卷五九）

六、结论

朱熹因为发现陆九渊的思想阳儒阴佛，而格外排斥佛教，他在批评陆氏学说时，也常称它为禅。他尤其不满于陆氏的不“穷理”。他说，“陆子静（象山）……有为己功夫，若肯穷理，当甚有可观，惜其不改也”（《朱子语类》卷一二四）。另外又说，“陆子静……自是十分好人，只是……论说道理，恰似闽中贩私盐的：下面是私盐，上面以鳊鱼盖之，使人不觉。盖谓其本是禅学，却以吾儒说话遮掩”（《朱子语类》卷一二四）。

其实，陆九渊的哲学可说是代表朱氏本人若不离禅而可能发挥的学说。陆氏讲“心即理”，可是他并不如佛徒一般，说心只是知觉作用，而也认它为伦理道德的本源。陆氏多次引述孟子的仁、义、礼、智以解释“本心”。他讲的是“心之本体”，在这“心”的至深处，即是“理”，也是“道”。对陆九渊来说，朱熹并未见到此心至深处，所以他曾经“一夕步月，喟然而叹……曰：朱元晦（朱熹）泰山乔狱，可惜学不见道，枉费精神”（《象山全书》卷三十四）。这似是一位已悟者讲一位未悟者。

朱熹承认陆氏既说“心即理”，也是表示本人与只讲心、不谈理的禅学有所距离。可是他在辨儒佛时也说过，“吾以心与理为一，彼以心与理为二……彼见得心空而无理，此见得心虽空而万理咸备也”（《朱子语类》卷一二六）。

除此之外，朱陆的修养论也有所不同。朱强调格物、致知、穷理；陆则一切反求于心，他屡次说悟，又以类似公案的

话去教弟子。比如陆门弟子詹阜民录下自己的经验，“一日下楼，忽觉此心已复澄莹中立，窃异之。遂见先生，先生目逆而视之曰：此理已显也。某问先生何以知之。曰：占之眸子而已”（《象山全书》卷三十五）。

笔者认为，朱熹的哲学的各部分——本体论、人性论、道德论、修养论都显出禅学思想的影响。连他哲学的整体，也可说是如此，不过他的哲学的整个方向却与禅学完全不同。在理论方面，朱熹肯定宇宙万物的存在，他是重理性的哲学家；在实践方面，他又爱讲五伦道德。追根究底，他是一个运用某些禅宗思想去解释并发挥理学的儒者。这是说，他是受到佛教影响的儒者或理学家，他不是满口人伦道德的佛徒。

（选自祝瑞开编：《宋明理学与中华文明》，
学林出版社，1995年）

9 论王阳明的“狂者”性格

《论语·子路》述：“子曰：不得中行而与之，必也狂狷乎。狂者进取，狷者有所不为也。”《论语·阳货》又述：“子曰：乡愿，德之贼也。”

《论语》提及四等人：中行、狂、狷、乡愿。孔子认为中行者少，不能得而与之，乡愿则可鄙，故愿传道于狂狷者。

孟子论孔子语，释“狂”意曰：“其志嚠嚠然。曰：‘古之人、古之人！’夷考其行而不掩焉者也。”又曰：“何以是嚠嚠也，言不顾行，行不顾言。”（《孟子·尽心》）并以琴张、曾皙、牧皮者，为“狂者”之例。^①

朱熹之《论语集注》，引孟子言释孔子语。又谓，“孔子有意裁”狂者，使成为中行之士，故进而述及孟子亦引《论语·公冶长》，“子在陈曰，归与归与。吾党之小子狂简，斐然成章，不用所以裁之”。

朱子释“狂简”意曰：“志大而略于事也。”并谓孔子周游四方，欲行其道于世而不得。留陈时始知其终不用，故决意成就后学，以传道于来世，又不得中行之士为门生，退而思其

^①琴张有曰即孔门弟子子张，即善琴者。其事见庄子大宗师。牧皮者，传无载。

次。以为狂士志高意远，犹或可进于道，但恐其过中失正，而或陷于“异端”，故欲归鲁而“裁”之。^①

《论语·阳货》分述“古”“今”狂士特点，谓“古之狂也肆”，即不拘小节之意。“今之狂也荡”，即不受控制之意。《论语·微子》又述楚士接舆，佯狂避世，过孔子车前，歌嘲夫子，谓之德衰，不识时而求用于世，未能独善其身。

我国历史，多以避世不仕、轻视庸俗者，为“狂者”。魏晋时代有“竹林七贤”^②，以诗与放浪生活著名于世。唐代有诗仙李太白，《庐山谣》中白云：“我本楚狂人”，在朝上酣歌纵酒，竟留下龙巾拭吐、御手调羹、力士脱靴、贵妃捧砚等等风流故事。

宋明理学家，以圣贤为志，无意于文词上驰骋，却因此轻世蔑俗，反得孟子所释“狂”字之原意，并加上“与天地万物，上下同流，各得其所”意思。“狂”字遂有多重意义。

王阳明时以“狂者”自称，阳明学之泰州学派，更被反对派认为“狂禅”或“野狐禅”。“狂”字与阳明性格、学问，似有不解之缘，本文即以阳明之“狂者”性格为题，略述其生平与其思想之发展蜕变。

阳明一生特色，即是好高骛远之狂士表现。阳明所求，并非虚名，但也不是纵情享乐，当其十二岁时，即疑塾师谓“读书登第是第一等事”之语，而改之为“读书学圣贤”。阳明以天禀之资，经书、诗词、弓马、兵法、道术，无所不学，无学不精。学问、事功与德业，全集于一身，实为有明

^①又见朱子语类，正中书局本，卷廿九，页十一至十三。牟润孙先生曾撰文谓论语之所谓“狂简”，实指妄著简放，与“狂狷”不同，孟释朱注皆误。见新亚学报卷二（公元一九五七年二月）“释论语狂简章”，页七十九至八十六。

^②即嵇康、阮籍、山涛、向秀、王戎、刘伶与阮籍子阮咸。

一代之少见者。其未入正史之事迹，亦可见于当代留下之各种传记，冯梦龙（墨憨斋）所撰“王阳明出身靖难录”，即以平话体裁，述其英雄生平。此书既出自明季文人之笔，虽非全部可信，亦有参考价值。冯氏所述阳明之性格，与正史之记载，亦互相证合。根据冯书所记之轶事，阳明早岁丧母，又不得庶母厚待，竟于十二岁时，心生一计，于街市上买得鸚鸟一双，匿于庶母床被中。母发被时，鸚即冲出，远屋而飞，口作怪声。俗忌野鸟入室，况鸚更为不祥之物，庶母因此大惧，逐之良久方去。阳明闻声，佯作大惊，劝母召巫者问之，乃得其所买通之某巫妪询之。妪即谬托阳明生母附体，责庶母待子无礼，将有大过临身。庶母信以为真，伏罪悔过，自此待阳明加意有礼。^①

阳明出身于仕宦之家。父王华，成化十七年（公元 1481 年）状元及第，官至南京吏部尚书，教子甚严。阳明偏爱武事，十五岁时已能骑射，又随父出游居庸三关，慨然有经略四方之志，归后屡欲献书于朝为国靖难。父斥之为“狂”乃止。

十六岁时，阳明往江西洪都迎婚。合卺之日，偶入铁柱宫，遇道士跌坐一榻。即叩问养生之事，终而与之对坐忘归，次早始由岳父家人觅得促归。阳明留居岳家，习字甚勤，竟用尽所蓄之纸。越年送夫人归余姚，舟至广信，即往谒娄谅（一斋），语宋儒格物之学，谓圣人可学而至，遂深契之。次年，阳明父亦以外艰归余姚，命子学习经义。阳明日夜勤读，接人

^①此书在台湾有复印本。一九六八年广文书局印。冯书固属野史类，但颇受学者重视，日人岛田虔次所撰之朱子学上阳明学（东京，昭和四十二年版）即引之。见页一一二。

却和易如旧。

或因娄谅之言，阳明时思格物之义，并遍求朱熹遗书读之。因先儒谓一草一木，皆涵至理，曾于京师其父官署中，取竹格之，以求穷理。事后阳明自述曰：

众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用。我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤，要格天下之物……因指亭前竹子令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思，至于三日，便致劳神成疾。当初说他是精力不足。某因自去穷格，早夜不得其理。到七日亦以劳思致疾。遂相与叹，圣贤是做不得的，无他人力量去格物了。

弘治十二年（公元 1499 年），阳明举进士出身，观政工部，不久，改授刑部主事，奉命审录江北，多所平反。事毕遂游九华山诸寺，并与道者蔡蓬头与地藏洞“异人”谈仙，又有遗世人山之意，遂告病归越求道。

阳明养病学道之处，史说传记纷纷不一。有谓其筑室四明山或会稽山之阳明洞者^①。总之，无疑其行道引术，静坐为长生久视之道者。久之，阳明竟得先知之明，能预知友人来访，且历语其来迹，诸友惊异不已，阳明却悟出“簸弄精神非道”之理。又因祖母与父尚存，不忍久离膝下，卒悟曰，“此念生于孩提，可去，是灭种性矣”。遂出隐居之处，复思用世，并多斥释老之非，专志授徒讲学，以倡圣人之言。

武宗正德元年，阳明任兵部主事，未料方归正学不久，即有大祸临身。当时因权阉刘瑾穷柄，逆其意者多系狱中，阳明

^①据冯云龙书，阳明洞在四明山之阴（页一二甲），然嵩良干等编之绍兴府志（明万历十四年）（卷六、页十一甲）与毛奇龄之工文成传本（西河合集，卷一，页一乙至二甲）则谓阳明洞在会稽山麓，毛又谓此山实无洞，年谱之言误。

首抗疏救之，无效，亦下狱，受廷杖，寻谪贵州龙场。始得居夷处困，人格与学说思想，却因而大进。

阳明赴谪途中，历尽险阻，因刘瑾遣人随侦，而托言投江以脱之。龙场在贵州西北万山丛棘中，蛇虺成堆，瘴疠蛊毒，苦不可言。阳明初至，居于窟中，与夷人语言不通，通语者皆中土亡命之徒，在当地尽差役之劳。阳明谪职驿丞，即为彼辈著马。^①

阳明谪居荒地，明知刘瑾尚未解怒，随时有丧生之险。因此自忖，得失荣辱，皆可付于度外，惟生死一念，未能超脱。因思若使古圣人当此逆境，不知如何处之？乃凿石为椁，日夜端居澄默。久之，胸中洒然。而从者不堪其难，皆病倒。阳明亲自析薪、取水，作糜以饲之，复与歌诗、唱曲，使忘其忧。如此，忽一夕，中夜大悟“格物致知”之旨，寤寐中似有人语之者，不觉呼跃，从者亦惊醒。乃曰：“今知圣人之道，吾性自足。向之求理于事物者误也。”时阳明三十七岁。

正德五年，阳明离谪处，奉命升为庐陵县知县。在任七月，再入京朝覲，调职刑部与吏部，收徒口多，声名渐扬。调任滁州、南京后，从游之众越多。正德十一年，又因兵部尚书王琼荐，升都御史、巡抚南赣、汀漳等处。靖难平寇之业，即自此时起始。

阳明兼军、政之才，于短促之七月期间，完成讨寇之功，又设新县治、立社学、改税政。正德十四年，另受命讨福建叛军。途中闻宁王宸濠反于南昌，急北返讨之，平其乱，且得生

^①年谱，全书，卷卅二，页九〇九，明史，开明书店廿五史版，卷一九五，页四六三。日人山根幸夫所撰之明代徭役制度の展开（东京，昭和四十一年版），（页七十三）谓阳明在谪居时，与此等粗人相处之经济，颇有助于其后年之统军。

擒宸濠。未料又因战胜而引起祸难。

原来武宗借亲征叛藩，率军南巡，其左右阉党，竟劝阳明释囚，纵之鄱湖，俟帝亲与遇战而后奏凯论功^①。阳明恐遗祸百姓，不从。但因此触怒奸臣，为谗言所害，几不得身免。弟子冀元亨受诬得助逆罪，入狱死。

阳明当时之心情，于其所赋之诗中，可见一斑：

一丝无补圣明朝，两鬓徒看长二毛。
自识淮阴非国士，由来康节是人豪。
时方多难容安枕，事已无能欲善刀。
越水东头寻旧隐，白云茅屋数峰高。

武宗之死与世宗之接位，使阳明暂得喘息时间。朝廷论功行赏，封阳明为新建伯。但阳明因父丧居乡，世宗论父谥引起大礼议时，阳明竟免于涉及，门人问之亦不答。但其教学宗旨，与平日所说，似表示同情世宗孝念^②。嘉靖四年，阳明服阕，礼部尚书席书上疏特荐，却因辅臣之忌，不得复用，闲居又三年，其重要书信，多于此间写出。但所讲之学，亦被人诬为“异端”，不使之入阁受任。

嘉靖六年，阳明奉旨，兼都察院左都御史，征广西，乃勉强扶病在任，并于数月间，靖思恩、山州之乱，每至立社学、抚良民。终因病势日笃，上疏致仕，未得复旨即班师，而于归途中，五十七岁（公元 1529 年）病死于南安。临终遗言曰：

^①年谱，全书，川三，页九四四。明史，卷十六，页卅一，毛奇龄，明武宗外纪。一九六五年，广文书局版，中国近代内乱外祸历史故事丛书之一见页一至廿九。

^②年谱，全书，川四，页九六二。阳明当时所咏之诗，似含暗嘲时政之意，见卷卅，页六二七。又，参看天田武夫，“大礼，议上王阳明”，中国哲学，卷一，（昭和卅六年，二月），页一至九，与中山八郎，再“嘉靖朝大礼问题の发端”，清水博士追悼纪念，明代史论丛（东京，昭和卅七）页六一至七八。

“此心光明，亦复何言？”

阳明之门人与挚友黄绾（宗贤），撰其行状，盛赞之曰：

公生而天资绝伦，读书过目成诵。少喜任侠，长好词章仙释，既而以仙道为己任、以圣人为必可学而至。实心改过，以去己之疵，奋不顾身，以当天下之难。上欲以其学辅吾君，下以其学淑吾民，惓惓欲人同归于善，欲以仁覆天下苍生，人有宿怨深仇，皆置不较。虽处富贵，常有烟霞物表之思，视弃千金犹如上芥。藜羹琼鼎、锦衣缃袍、大厦穷庐，视之如一，真所谓天生豪杰，挺然特立于世。求之近古，诚所未有也。

五溺三变

曾有人以“五溺三变”之语，描述阳明之思想与精神变迁之过程。“五溺”者，阳明归正于圣学之前之多种嗜好也，并非先后发生之事，而常是同时持有之兴趣。“三变”者，其讲学于不同时期讲学之要点，故所变亦不指主旨，而可说是教学法。盖“三变”皆是归正儒学后，其所倡之“修身法”日益精微之表示。

阳明之哲友湛若水，述其“五溺”云：

初溺于任侠之习，再溺于骑射之习，三溺于辞章之习，四溺于神仙之习，五溺于佛氏之习，正德丙寅（元年）（公元 1506 年），始归正于圣贤之学。

阳明曾谓，“狂者”真有凤凰翔于千仞气象。观其本身之内在与精神发展，实是此种气象之印证。其充沛之精力，显示于种种不同之志趣中。根据年谱所记，阳明幼年，即聪明异常，而且“豪迈不羁”，虽就塾师而喜荡街，十一岁时，曾于

市上与人争雀，终遇某相士，为之出资买雀，又劝读书自爱，前途无量，时阳明父为翰林修撰，常因其子之肆行而怀忧。阳明之“初溺于任侠”，即始于北京街中，与群儿戏排战事之时也。阳叟幼好英雄事业，尤向往汉朝马援之功业。十五岁时，曾梦谒伏波将军庙。事后四十多年，阳明卒前，平思、田之乱后，竟得亲拜伏波祠下，一切宛如梦中，真是“此行天定岂人为”！

阳明早学骑射，终身留心于兵事。二十六岁时，尤精究兵家秘书，每遇宾宴，多聚果核列阵势为戏。其后，避居阳明洞，潜修学道时，亦不废弃兵法，更进一步，求教于熟悉天文、地理与武术之处士许璋，受益甚多。

阳明之善射，曾于擒宸濠后当众显出。其时随从武宗南征之北军领袖张忠、许泰，自恃术高，强请阳明较射于教场中，意欲屈之。阳明勉应之，三发三中，张、许之辈反而因此大惧。其部下北军，在傍哄然啧啧。

阳明自幼亦好诗文，十一岁时即曾表现诗才。二十一岁时，又与文人魏瀚等同结诗社，又与当时文坛“四杰”——李梦阳、何景明、徐祯卿、边贡——相游，同学古诗文。当时阳明所撰之仿古体诗文，包括赋骚多首及仿唐诗绝句。阳明之散文，早享盛誉，谪居龙场时所作之“瘞旅文”，尤是杰作。其致大学士杨一清之书，亦是其高洁文体之一表示。如此，阳明于三十一岁前，勤学辞章，遍读先秦与汉代之古文，终于过劳成疾，得呕血病。因叹曰：“吾焉能以有限精神，为无用之虚文？”

阳明自述，七岁起即蓄意学道。十一岁时，又在北京街上遇见相士，曾赠言曰：

“须拂领，其时入圣境。”

须至上丹台，其时结圣胎。

须至下丹田，其时圣果圆。”

在道教术语中，“丹田”原指人身腹下部分。《抱朴子》载有三丹田，即眉下、心下与腹下三部。但相上语中只述上下两部，又与人须相比，故大约是指心下、腹下两部。此类术语，原用于道教导引与胎息之法术中，为长生久视之用。“结圣胎”也是道教术语，指出炼“内丹”者身内之成就。阳明体弱多病，固是学道原因之一。本文已提到其于合巹之日，入道士观静坐忘归之轶事。阳明有意求仙，又多方觅师问道，皆是其不挠精神之表现。夫求道者，固欲“盗天地之机”也。阳明前之儒士，亦多有用心于仙家书籍者，朱熹本人即撰有“阴符经”与“参同契”之考异。^①

阳明三十岁时，退居故乡阳明洞中修行，得先知术，事后虽立志弃道归正，却已表示慕仙之诚。阳明一生嗜好山水，尤喜洞居，曾命名龙场之窟为“阳明小洞天”。正德十三年讨寇时，又访龙川之“阳明别洞”。阳明白称“山人”，尤爱于周游山水间时，点化门人。^②

根据日人久须本文雄之著作《阳明、禅、思想、研究》，阳明一生遍游之佛寺，其知名者有四十余处，分布八省。另有不知名之四十余处。阳明不但于早年好游佛寺，并且于归心儒学后，仍继续此种访游。在三十三岁时，竟有一次于某佛寺中

^①阳明曾责朱熹浪费时间，撰写此类考异。见全书，廿一，页六四〇。折纪昉等编之四库全书总目提要（上海，商务，一九三三年版）卷廿八，页卅七至卅八，与页五十五，朱撰之考异实是注疏。但或因所注者非楷书，故名之考异。

^②明文人喜以“山人”自号，见四库全书总目提要，卷卅六，页四十五。但“山人”亦有隐逸之意，见铃木正，“明代山人考”，明代史论丛，页二五七至三八八。

留居八月之久。又在五十岁时，访问佛寺十三次，每次留居一、二周。阳明又常于佛寺讲学。此种往来，固不能印证佛教对其思想发展所持之影响，而阳明传记中，所载之关于道教修持之事，又多于佛教，但佛道二教，于元、明时已多混合，阳明撰诗，亦广指三氏之害。

阳明于弘治十七年，主考山东乡试时，即辟佛老害道之深。但其归正圣学，实定于弘治十八年或正德元年，与洪若水初遇之时。其后，阳明自立学说，虽排二氏，亦不能卸去其留下之深远影响。“五溺”所代表之多种兴趣中，佛老二教有最强之吸引力。

除“五溺”之外，阳明一生所表示对于儒学之兴趣，从无间断。阳明之父王华，原是“于异道外术，一切奇诡之说，廓然皆无所入”者。阳明本身，似亦从未怀疑圣学之价值，而只是对于庸儒以诵读经注为人仕捷径，表示反对而已。当其青年习字时，即思程颢言：“吾作字甚敬，非是要字好。只此是学。”阳明亦释其言曰：“吾始学书，对模古帖，止得字形。后举笔不轻落纸，凝思静虑，拟形于心。久之始通其法……乃知古人随时随事，只在心上学。此心精明，字好亦在其中矣。”此数语中，亦说出阳明哲学之中心点。

阳明之学，原是无师自通。与朱熹、洪若水辈，大有不同。阳明固曾谒见吴与弼之门生娄谅，并深契其“圣人可学”之言。阳明因知晋明关于圣人有情无情，与圣人是生而成圣或学而成圣之辩^①。此即是其本人深体之切身问题。阳明曾遍寻朱熹遗书以阅之，又勤求实行程朱“格物穷理”之训，并曾从

^①汤川彤：《魏晋玄学论稿》，72~83页，北京，人民出版社，1957。容肇祖：《魏晋的自然主义》，24~25页，上海，商务印书馆，1934。

朱子言，居敬持志，循序致精。但每次因而发病，终以为圣贤有分，学之不得，因而有意入山养生，自此观之，其求仙学道，亦有不得已之苦也。

阳明虽勤于求道，却不得道士信任。所遇道者，仍以儒士视之。阳明或因而决意弃世，退阳明洞隐居近一年，又发现道术不深，不能满足其成圣之欲。故又复思用世，并训世人儒家所教，忠于本性之道。

阳明与洪若水之交游，确是其精神发展之一转折点。阳明曾经广游四方，求师友于天下而不得。王、洪初遇时，阳明方三十三岁，湛则已二十有九。相会之后，王曰：“守仁从宦二十年，未见此人。”湛亦曰：“若水泛观于四方，未见此人。”遂相与定交讲学，同思程颢“仁者与天地万物一体”之说。阳明谪贵州时，湛赠之以诗九章，其一云：

天地我一体，宇宙本同家。
与君心已通，别离何怨嗟。
浮云去不停，游了路转赊。
愿言崇明德，浩浩同无涯。

阳明答之以八咏，其一曰：

洙泗流浸微，伊洛仅如线。
后来三四公，菽瑜未相掩。
嗟予不量力，跛蹙期致远。
屡兴还屡仆，喘息儿不免。
道逢同心人，采节倡予敢。
力争毫厘间，万里或可勉。
风波或相失，言之泪徒泫。

当时，两人间，湛无疑“年长”于王，思想亦较成熟。湛原是陈献章门生，前九年时间全部用于性理之研究。王则方才

开始握住自己。王、湛友谊，实有助于王之定志学圣。其后，因龙场之谪，王又再次自问，圣人如何居夷处困？此问题之答案，将是王之自得，又将改变王之本身与千万人之生活与思想。

钱德洪之刻文录叙说，申明阳明之学，凡历三变。少之时驰骋于辞章。已而出入二氏。继乃居夷处困，豁然有得于圣贤之旨。阳明之教，亦历三变。居贵州时，首与学者为知行合一之说。自滁阳后，多教静坐。江右以来，始单提致良知三字，直指本体，令学者言下有悟。

钱述之阳明学之三变，固无异于湛之所谓五溺。至于其教之三变，所指确已不同。此后三变虽与阳明切身经验不能分开，但尤与其授生之法关系至深，故可说同时来自阳明对自身与门生之心性之认识与了解，根据钱氏之“为教三变”说与其本人之分析，黄宗羲亦提出一项“三变”说，总述阳明思想之变迁，钱、黄二说并无大不同，为方便论，本文采用较早发表之钱说。

钱氏述阳明之教，尤当之作为一种实践修身法。据钱说，王之主要问题，一直是如何成圣。朱熹曾以居敬穷理作答。朱之看法，固与程颐相同。人若勤求学问——即所有学问，但主要是人生哲学——必能迟早到达“豁然”全悟之境界，而理会人生之谜。程颐曰：“凡一物上有一理，须是穷致其理……今日格一件，明日又格一件。积习既多，然后脱然自有贯通处。”

阳明早年，曾积极尝试“格物穷理”以成圣之法，而不但未能达到目的，并且健康大受打击。道德之理，实同人生一般，为无穷尽者。修德之前，若必先求明理，能修德之人，定属少数，而“人人皆可成圣”即成废话。为解决此项难题，阳明并不否认“知”之价值，反而为此字加上新义：知即是行，

而行即是德行。成圣之道，惟在修德，而修德亦是求知之路。阳明谪居龙场时，悟到此种“知行合一”之学说。

阳明之高徒徐爱，未会此训，并举例谓人尽知孝悌之为德，而不尽能行之，可见知行之有二。阳明答曰：知而不行，只是未知。故惟有行孝悌者，始能称为知孝知悌。故“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。”

阳明此见，来自谪居之经验，亦非偶然。孟子固曰，人人皆可为尧舜。但朱子明言，格物致知，居敬穷理，为成圣之唯一路径，阳明谪居时，与不谙汉语、不识尧舜之夷人相处，不禁自问，彼等有无成圣资格？应否学习格物穷理之意？儒者向以化夷为己任，阳明处此，不免抚心自问：圣人应如何居夷，如何化夷？

“知行合一”学说，实是解释孟子之言之唯一方法。阳明居龙场时，即为当地夷人，与来自中土之役者讲之。听者莫不忻忻有人。据其自述：

吾始居龙场，乡民言语不通，所可与言者乃中土亡命之流耳。与之言知行之说，莫不忻忻有人。久之，并夷人亦翕然相向。及出，与士夫言，则纷纷同异。反多扞格不入，何也？意见先入也。

“知行合一”之说，虽能为“人人皆可成圣”之理奠定基础，却未说出何谓德行。德行若非经书之所能教，则应有他法学得。人生固是良师，但人生之教，时有暧昧之处。学者苟求事上磨炼，亦不能永远守株待兔，等候其启示。阳明不以熟读经书为唯一之习德方法，乃教人静坐澄思，以求恢复本性之善。人性若得复善，圣人亦必可学而至矣。

阳明本人，与明代以前之理学家——周敦颐、程颢、程颐、朱熹、陆九渊——一般，对于释、道二教之修持法，皆有

所认识。盖理学家所倡之“静坐”，固来自释、道二教之“调息”“坐禅”工夫。修禅之人，无论是佛或道，皆得洁身自守，力求维持七情之中和。修禅时，尤须注意直坐之身体姿势与气息之调和。朱熹即曾撰写“调息箴”，并称扬道教所倡之“鼻端白”法。修禅者亦应控制五官之活动，俾能“主一无适”，集中精神于内心深处，静候“真己”于知觉上之启示与出现。

释、道二教，原各有多种修禅方法。宋、明理学家又多有出入二氏之门者，于归正儒家后，仍然使用二氏之修持法，以其亦有助于圣人之学也。阳明本身即如此。当其于正德五年，离谪回赣途中，重会门人于辰州时，即与众同坐僧寺，以求自悟性体。事后，又致书门人，解释静坐之目的。曰：

前在寺中所云静坐事，非欲坐禅入定也。盖因吾辈平日为事物纷拏，未知为己，欲以此补小学，收放心一段功夫耳。

阳明固知静坐之敝。静坐者时会喜静厌动，而忽略复善之原旨。“知”若是“行”，“静坐”亦应有所为。阳明以静坐为有益于初学者之功夫。但人苟认得“良知”，即可动静不分，内外两忘，心事合一矣。

一友静坐有见，驰问先生。答曰：吾昔居滁时，见诸生多务知解，口耳异同，无益于得，姑教之静坐，一时窥见光景，颇收近效。久之，渐有喜静厌动，流入枯槁之病，或务为玄解妙觉，动人听闻。故迩来只说致良知，良知明白，随你去静处体悟也好，随你去事上磨炼也好。

“致良知”确是阳明学说之高峰。据钱德洪言，此说始于正德十六年宸濠之变后。阳明亦自云，良知之说，得自百死千难中。

致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也。致吾心

之良知焉耳。良知者，孟子所谓是非之心，人皆有之者也。是非之心不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。

“致良知”说之发明，并不推翻“知行合一”说与“静坐”之教，而是二说之综合与其实践上之简化。“致”固是“行”，“致良知”即是“知行合一”之证实，并有“尊德性”与“动中求静”之含义。阳明尝曰，白龙场后，其教学已不出“良知”二字之意。其寄安福诸同志书中，亦曰：

今日所讲良知之说，乃真是圣学之心传，但从此学圣人却无有不至者。惟恐吾侪尚有一善成名之意。未肯专心致志于此耳……凡工夫只要简易真切。愈真切愈简易，愈简易愈真切。

阳明示诸生诗中，亦谓“致良知”为成圣妙法，劝人从之。诗曰：

尔生各各自天真，不用求人更问人。……
但致良知成德业，谩从故纸费精神。……
人人有路透长安，坦坦平平一直看。
尽道圣贤须有秘，翻嫌易简却求难。
只从孝弟为尧舜，莫把辞章学柳韩。
不信自家原具足，请君随时反身观。

自孔子之后，尤自朱子之后，“圣学”已只为儒家之“士林哲学”。阳明有意率人复本回源，追复朱、孔、周公与不识经书之尧、舜诸圣之前，人人皆有之心性，与深匿于心性深处之良知。良知若得恢复，学者便可效仿尧、舜、孔、孟，推致天赋之原善之性，以为人子、人兄与社会之一份子。此即“致良知”之意旨。

超“狂”入“圣”

“五湖”固述阳明之狂者性格与其早年之豪放精神。“三变”却说其教学宗旨与方法之渐变，阳明归正于儒学后，固未失去其狂者性格，但其性情，亦因多种磨炼，而渐趋平和，使其超然于一切荣辱、得失与生死观念之上，对于人言是非，更能全然无畏。

阳明解“格物”为正心，引起人言纷纷，竟有诬之为异端邪说者。嘉靖二年，南宫策士，以心学为问，阴以辟之。阳明门人徐珊，不答而出。同门亦有直发师旨而不讳者。阳明闻知此事，喜曰：“圣学从此大明矣。盖吾学既非，天下必有起而求真是者。”

阳明继曰，其自居南京（正德十年）前，尚有“乡愿”意思，至此只信良知：

直是真非处，更无掩藏回护，才做得“狂者”，使天下尽说我行不掩言，吾亦只依良知行。

有问“乡愿”、“狂者”之辨时，答曰：

乡愿以忠信廉洁，见取于君子。以同流合汙，无忤于小人。故非之……其心已破坏矣，故不可与入尧舜之道。“狂者”志存古人，一切纷嚣俗染举不足以累其心，真有凤凰翔于千仞之意。一克念即圣人矣。

阳明亦盛赞孔门弟子曾皙（即曾点）之异志。朱熹固已目点以“狂”，阳明引中庸言，谓曾点“无人而不自得”。全段曰：

曾点这意思……便是“素其位而行，不愿乎其外。素夷狄，行乎夷狄，素患难，行乎患难。无而不自得矣”。

又加曰：孔子问志，其他三子——子路、冉有、公西华——之表现，皆含“器”意，思用于政，曾点却有“不器”，意，乃真君子也。

曾有称阳明者，谓之曰：“古之名世，或以文章，或以政事，或以气节，或以勋烈，而公克兼之，独除却讲学一节，即全人矣。”阳明笑曰：“某愿从事讲学一节。尽除却四者，亦无愧全人。”其不好事功，惟求全己全人之意者如此。

嘉靖三年，阳明退居在乡时，中秋之夕，宴门人于天泉桥之碧霞池畔。门人在席者百余人。酒半酣，诸生兴发，或歌唱、或投壶、或击鼓、或泛舟。阳明感而作诗，中有“老夫今夜狂歌发，化作钧天满太清”之句。另一诗亦曰：

处处中秋此月明，不知何处亦群英。
 须怜绝学经千载，莫负男儿过一生。
 影响尚疑朱仲晦，支离羞作郑康成。
 铿然舍瑟春风里，点也虽狂得我情！

次日，诸生入谢时，阳明又论及“狂者之事”，并说明其不自足于狂，而尚进以求圣之意，阳明学孟子解孔子在陈，思鲁之狂士事，谓世之学者多溺于富贵声利，莫能自脱，及闻孔子之教，始知一切俗缘皆非性体，乃豁然脱落。然仍有见得此意，不加实践之危险。故时有轻世故、伦物之现象，而未能真得于道。故孔子在陈，思归以裁之，使入于道耳。

又谓诸生曰：“诸君讲学，但思未得此意。今幸见此，正好精诣力造，以求至于道，无以一见自足，而终止于狂也。”

阳明固狂者，但亦不以此自足。其学的在于超狂入圣。

此亦其高足徐爱——正德十二年早殇——之意见。徐子所撰之“传习录卷一”之卷首，书曰：

先生明睿天授，然和乐坦易，不事边幅。人见其少

时，豪迈不羁，又尝泛滥于词章，出入于二氏之学，骤闻是说，皆目以为立异好奇，漫不省究，不知先生居夷三载，处困养静精一之功，固已超入圣域，粹然大中至正之归矣。

阳明先生，其非狂者，实已超狂入圣者也。

（1971年3月于澳京澳洲国立大学）

10 王阳明“四句教”之善恶思想

“四句教”的悬题

王阳明的“四句教”，是他留下的学说的最难解部分，而且引起了数个世纪的学术争执。明末清初诸大儒如顾宪成、王夫之、颜元等人，指责阳明“阳儒阴释”，张烈著《王学质疑》和《读史质疑》，攻王更厉，甚至于谓“阳明一出而尽变天下之学术，尽坏天下之人心”^①，将王氏说成圣门的万世罪人。

为阳明辩护的古今学者，或说四句教非王氏真传，企图将“亲佛”的罪名，推到阳明弟子王畿（龙溪）身上（刘宗周）。或旧琴重弹，强调阳明仍是孟子的嫡传，从未背弃性善学说（唐君毅）。他们的说法，都建立于一种“道统”的观念上，以儒为正、释为邪，而认为正邪不可相犯。现代学者，不受这门户之见的影响，而以纯客观精神讨论四句教的，仍旧为数不多。有的竟换了政治眼镜，以“左右”二派的意识形态，来代替儒佛之争，而给阳明思想重新评价（稽文甫）。^②

① 张烈：《读史质疑》，卷四，见《王学质疑·附录》（正谊堂全书版）。

② 刘宗周说见世宗羲《明儒学案·师说·王龙溪畿》。唐君毅说见《中国哲学·原论·原性篇》，新亚研究所，四四〇页。稽说见《左派王学》，重庆，商务，1944。

我对于“四句教非王氏真传”的看法，怀着很深的疑问，尤其反对狭隘的道统观念与门户之见。我觉得我们现在不应该耗费太多精神与墨水，去做“护道”工作。本着正视史实、真理的原则，我愿意再次研究“四句教”，并且逐字分析、推解，从而追求阳明立说的深意。

史实与文献

关于“四句教”的历史性原始资料，包括《传习录》《阳明年谱》与《王龙溪全集》等书。这些文献，都与参加“四句教之争议”的王门二大弟子钱德洪（洪市）、王畿（龙溪）有关。《传习录》下记录“四句教”的几段和《年谱》内所记述的，似都来自钱德洪之笔。《王龙溪全集》首卷首篇《天泉证道记》，虽是王畿门下所录，也是由王畿亲述的记载。这三份记录，最早脱稿、付梓的，似是《传习录》下（嘉靖卅五年，即公元 1556 年），其次是《年谱》（嘉靖四十二年，即公元 1563 年），再次是《龙溪全集》（万历十五年，即公元 1587 年）。

这三份文献，虽来自争论“四句教”的两方面人士，而且时间有先后的不同，内容却很接近，都报导钱、王二人对于“四句教”的异解和阳明本人的最后说明。现在谨记下他们所述的“四句教”文字：

“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动。知善知恶是良知，为善去恶是格物。”^①

钱王二人都将“四句”说为“师门教法”。但是，现存的

^① 《阳明全书·传习录》卷三页二十一（四部备要本）。

《王阳明全书》中，除以上数处外，并没有这“四句”的记述。这不是说“四句”不可靠，但是许多人却因而怀疑“四句”的来源，甚至于否认“四句”与王阳明的关系。作者认为他们的说法是立不住的。因为文献方面的问题，并不是《阳明全书》他卷有没有“四句”的记述，而是记述“四句”的文献本身是不是可靠。而《传习录》与《年谱》，是我们拥有的述说王氏哲学的最好的资料。若是我们不接受“四句”，我们亦应怀疑阳明其他的学说。

不过，根据另一记述——邹守益（谦之）《青原赠处》——“四句”中的第一句第一字，不是“无”，而是“至”：至善无恶者心^①，这样一来，似乎改变了全文的意思。

邹录《青原赠处》来自公元 1546 年，比钱、王二人的现存记载还早。但是邹守益并没有参加他们在天泉（公元 1527 年）的争论，不能算是“局内人”^②。

“至善”的“至”字，也不是没有它的出典，《传习录》上，花间草段内，阳明答薛侃问时，曾说：“无善无恶，是谓至善。”因此，“至善”并不是“无善恶”的相反。而“四句教”的深意，就建立在阳明的“善恶”说上，这是无可异议的。

钱、王的异解和阳明的答复

根据上述文献的综合报导，在明嘉靖六年（公元 1527 年）

^① 《明儒学案》卷十六。

^② 邹于癸未春（一五二三）来越问学，居数日后即走（见《阳明全书》卷三页二十）。

九月，王阳明以都察左御史的身份，奉命出征广西思恩、田州一带，出发前夕（九月初八），王氏两大弟子钱德洪和王畿，上钱塘江舟中，造访同门的张元冲，并讨论阳明的讲学宗旨。钱、王二氏当时表示了不同的意见。^①但是他们的争论，并不是善恶问题，也不是“四句”的文字，而是“四句教”在阳明思想系统上的重要性：

“绪山钱子谓此是师门教人定本，一毫不可变易。先生（王畿）谓夫子（王阳明）立教随时，谓之权法，未可执定。”^②

既然，“四句教”的首句是全教关键所在，钱、王二人，对于首句的解法，也有不同之处。钱说：

“心体是天命之性，原是无善无恶的，但人有习性，意念上见有善恶在。格致诚正修此，正是复那性体功夫。若原无善恶功夫，亦不消说矣。”^③

而王畿则说：

“若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。”^④

他强调的，不是“修”，而是“悟”，不是善恶功夫，而是“无善无恶”。

当晚，他们便一同去见阳明，请他解难。阳明就移席天泉桥上，在师生们三年前于中秋晚设宴聚欢、高唱“铿然舍瑟春

① 《阳明全书·传习录》卷二页二十一。《年谱》卷三四页十七。《王龙溪先生全集·天泉证道记》卷一页一（台北华文书局一九七〇年）。

② 《天泉证道记》卷一页一。

③ 《阳明全书》卷二页二十一。

④ 《天泉证道记》卷一页一。

风里，点也虽狂得我情”^①的地方，认真论学。钱王二氏，原来就是阳明亲信弟子，一向协助夫子教诲新来学生。这次，阳明也为两人折冲：

“二君之见，正好相资为用，不可各执一边。”^②

然后他说出自己有两种学生，所以因材施教，或修或悟，皆看人而定。

“利根之人，一悟本体，即是功夫……其次不免有习心在，本体受蔽……汝中之见，是我接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。”^③

不过，阳明也警告他们，不要“悬空想个本体，……养成一个虚寂……”^④而且，“汝中此意，正好保任，不宜轻以示人……”^⑤

阳明学说中的善恶思想

阳明既然说过：“无善无恶，是谓至善。”又在四句内的首句说：“无善无恶心之体。”他所讲的“善恶”“无善恶”和“至善”，究竟是什么意思？

在“花间草”一段内，薛侃以花为善、草为恶，问过阳明：“天地间何善难培？恶难去？”这项问题，将伦理中的善恶思想，移到与伦理道德无关的花草身上。阳明因此答道：“此等善恶，皆由汝心好恶所生。”又分“理、气”二界，以理为

① 《阳明全书·年谱》卷三页六。

② 《阳明全书》卷三页二十一。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《天泉证道记》卷一页三。

形上学界，气为伦理道德学界，解释无善无恶的意思：“无善无恶者，理之静；有善有恶者，气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善。”^①

阳明强调“好恶”与“善恶”的不同，“好色恶臭”本是自然的事，“是天理合如此，本无私意”。善恶却与动气有关，全在于人心，舍心求物，便是动气，便是有“私意”，有恶。一切使人分心、舍心的事，皆可能引人入恶，比如“忿懣好乐，则不得其正”，就是舍心求物；而“廓然大公，方是心之本体”，这也叫做“未发之中”^②。

阳明运用《中庸》已发未发的思想，解释他的善恶观念：“喜怒哀乐之未发谓之中”，“中”也就是“至善”，也就是“无善无恶”，因为“未发”便是“不动气”的心体，没有私意的心体。

如此说来，阳明似乎赞成“未发”，赞成“不动气”，而偏静厌动。可是，事实却刚相反，阳明在评论孟子、告子时，说过：

“论性不论气不备，论气不论性不明”^③。

又说：

“心之本体，原是不动的，只为所行有不合义，便动了……告子只要此心不动，便是把捉此心。将他生生本息之根，反阻挠了。……孟子集义功夫，自是养得充满……活泼泼地，此便是浩然之气”^④。

可见阳明关心的实践哲学，不是静坐养心，而是日常生活

① 《阳明全书·传习录》卷一页二十一至二十二。

② 同上页二十二。

③ 《阳明全书·传习录》卷三页九。

④ 同上页十三。

中的“集义”功夫，他也说过：

“为学功夫，有浅深，初时若不着实用意去好善恶，如何能为善去恶？”^①

“然不知心之本体，原无一物，一向着意去好善恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公。”^②

功夫只是一种，但有浅深之分；本体也只是一个，也有“悟”与“不悟”之别。从此看来，“四句教”的含意，也就不说自明了。

当然，“四句教”文字中，还有几项“术语”，尚待讲解：如心、体、意、良知、格物等。王阳明在与罗钦顺（整庵）论学时，曾经提出自己对于这些“术语”的异见。他的哲学系统，基本上是一元论的，他认为心即理、理即性，他说过：

“理一而已，以其理之凝聚而言，则谓之性。以其凝聚之主宰而言，则谓之心。以其主宰之发动而言，则谓之意。以其发动之明觉而言，则谓之知。以其明觉之感应而言，则谓之物。故就物而言，谓之格；就知而言，谓之致；就意而言，谓之诚；就心而言，谓之正。正者正此也，诚者诚此也，致者致此也，格者格此也……”^③

这里的“此”，指的是“心”。心有动静，故能“正”，能“诚”，能“致”，能“格”，阳明解释《大学》的正心、诚意、致知、格物，使是以一贯性的“心”来发挥其深意，“心”字果然出自孟子，但也是佛典禅宗的思想重点。阳明的“四句教”文字，后三句皆谈《大学》宗旨，并且引用孟子的“良

① 《阳明全书·传习录》卷一页二十五。

② 同上页二十五至二十六。

③ 《阳明全书·传习录·答罗整庵少宰书》卷二页二十八。

知”之说来讲《大学》的格物致知，但是首句却用了佛老的“无”字、“体”字来讲“心”。这一来，便把正心、诚意、格物、致知的思想，从纯实践哲学界，移到不分体用的“心学”界，给了《大学》新的本体性的意义。可见阳明的“无善恶”的“心体”，即是超善恶的“本体”。

果然，无善恶和超善恶，都不是与善恶脱节，阳明只是分辨明白了超善恶的本体界与别善恶的实践界。他没有鼓励人们遗弃实践，单讲本体。相反地，他强调修身的重要性，指出“悟”与“修”的不可分离性，他的理想圣人，是身心皆化、好善如好色、忌恶如恶臭的人。这种人自然知行合一，这种人的“心”，已与“道心”一致，既是至善，又是超善恶。

圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理。^①

可是，到了这地步，又如何谈儒佛分界呢？难道“成圣”只是儒家的专利，和佛老无关？

儒佛重谈

阳明究竟是儒还是佛？又是不是阳儒阴佛？要回答这些疑问，我们必须预先说明，什么是儒佛的特性。

儒家是讲修身治国的思想，阳明也讲修身治国。儒家注重实践，阳明立知行合一之教。他在引经据典时，普通都引述《四书》，他的哲学，大体上是属于儒家主流的。

佛家是讲解脱苦难的思想，阳明显怀有救世的志向，却很

① 《阳明全书·传习录》卷三页六。

少提到轮回生死之事，他借用了佛家哲学的某些重要观念，来讲儒学，甚至于成立了自己的思想系统，超越了狭隘的门户观念，开放了圣学的广道，他是一位深受佛学影响的儒家。“四句教”的含义，也说明了他在综合儒佛思想方面的成功与心得。

但是，“四句教”成为中国思想史上的争论问题之一，不单是因为阳明的关系，而也是因为他弟子王畿的关系，要讨论“四句教”，也必须议及王畿的解说，尤其是他的“四无之说”。

王畿认“四句教”为权法，就是因为他认为“四无”才是“定法”，他以为心意知物，既是一事，意、知、物，也都是无善恶：

盖无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神……恶固本无，善亦不可得而有也。^①

我们若是钻研他的文字，立可发现，“密、圆、寂、神”等字，皆是佛家和《易经》所共用的字。王畿的用意，似是更进一步引用《易》与佛的形上思想，来讲解心、意、知、物，来说明“悟”的重要性，他的说法，也得到了阳明的赞同。但是阳明同时也过了一句警言：

汝中所见，我久欲发，恐人信不及，徒增躐等之病。……我人凡心未了，虽已得悟，仍当随时用渐修功夫。不如此，不足以超凡入圣。^②

阳明是主张悟修兼用的，他说过“功夫即本体”，这和“生死即涅槃”很接近。但是他的立脚处，仍是儒家的修身功

① 《天泉证道记》卷一页一。

② 《天泉证道记》卷一页二。

夫。

王畿却不然，他重“悟”，重“根”，也重“信”。他后来讲学时，常教人“信得良知”，因而发挥了佛教净土宗的“信”念，将王学更进一步地领入佛境。不过，这已超出本文的范围。

（原刊《中国哲学》，1981年6期）

11 王阳明与佛教

一、引言：明代佛教

在宋时繁盛的佛教禅宗在明朝开始式微。明初几位皇帝对禅宗既给予保护又施以控制。公元 1377 年，曾经当过佛僧的明太祖，下令在全国学习禅宗顿悟派中他最喜欢的佛经，包括《心经》《金刚经》及《楞严经》，又要求给每部经做新注疏。然而为了使佛教受制于政治权威，政府并不鼓励佛教复兴。

有这样的背景，我们可以了解王阳明诗文中对当时佛教的评论，以及对儒佛在哲学上的贡献的看法，对于佛教的衰落，阳明游访东晋佛僧慧远大师的讲经台后，写诗反映他的感想：

远公说法有高台，一朵青莲云外开。

台上久无狮子吼，野狐时复听经来。^①

再有，明代由于早期不同派别的逐渐汇合，佛教宗派之争并不重要。教徒们多谈的是禅、讲与律。基本上，我们所指的是禅宗式微，特别是自宋始领先的临济宗的式微。随着这趋

^① 《阳明全书》四部备要本，卷二十，23。“远公”指慧远，参看荒木见悟《阳明学‘明代’佛教》，宇野哲人（等）监修《阳明学大系》卷一《阳明学入门》，304页，东京，明德出版社，1971。

势，佛对儒愈来愈开放，禅宗与净土宗之间的融合也愈密切。我个人认为，这种情况与阳明学派的发展有关系。

二、王阳明与佛教的接触

尽管阳明的哲学受过佛教影响，我们却没有文献说明他同僧人有来往。这与朱熹不同，因为我们没有阳明同任何名僧来往的记录。这并不是说阳明拒绝同僧人往来，或者从不造访佛寺。同当时其他学者一样，他经常造访寺院，尽管目的不见得有宗教意义。他也认识某些僧人，但是谈不上同他们有很深的友谊。这不像他同道士之间的关系。我们没有记载说阳明同僧人“推心置腹”，当时也没有任何高僧让儒士趋之若鹜。一则来自日本方面的资料，是有关阳明同日僧了庵（名，堆云桂梧；字，了庵，1425—1515）的一次会晤。据说阳明还写过一篇临别赠言（公元1513年），赞赏了庵的为人，提到他曾经告诉阳明有关儒佛之间的异同，与两人就“空论”进行的一些讨论。^①

尽管阳明同道教接触方面的记载较为详尽，他仍然被指控为“外儒内禅”——即是披着儒士外衣的禅僧。这可能归因于正统儒家对佛教教义所持的对立思想，将佛教认为是外来思想，另外也因为禅宗对爱好思辨的人士有更大的吸引力。

阳明对大乘佛教的许多重要佛经都熟悉，如《妙法莲花经》《楞严经》《金刚经》《楞伽经》《涅槃经》《圆觉经》与

^①朱谦之：《日本的古学及阳明学》，220～221页，上海，人民出版社，1962。

希运大师的《传心法要》等。阳明还对禅宗许多高僧的传记与语录颇为熟悉。他时常提起的是《六祖坛经》和《传灯录》，^①可能明代许多学者都知道这些佛书，所以不能说阳明本人是否例外。不过，这可以显示佛经渗透儒者生活的程度。有一次，他面对一位打坐了三年却从未开口或睁眼的佛僧时，使用了类似禅宗的方法去唤醒他，张口喊说：“这和尚终日口巴巴说什么？终日眼睁睁看什么？”僧人甚为惊讶，即刻站起，开目说话，告诉阳明，尽管他一直在打坐，也未能忘却他的母亲。事后，那位僧人离别寺院，回家侍奉母亲。^②

阳明在教学时也使用这些方法。当他的学生萧惠追问，应如何克服私心时，阳明的回答使人想起禅师宗二祖慧可（486—593）对他的弟子及继承人僧粲所说的话：“将汝己私，来替汝克。”^③与朱熹相比，阳明对佛教的了解不一定更多。在年轻时，朱熹受佛教的影响超过阳明。阳明的生平表示他同道士的交往多于佛僧。不过，阳明比朱熹更喜用佛语，包括喻言与公案。他使用的佛语多于二程兄弟，甚至陆九渊。不过，阳明直接引用佛经的地方只有一处，即《金刚经》中的一句

^① 《六祖坛经》有不少版本。法海的《南宗顿教最高大乘摩诃般若波罗密经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》亦称“敦煌本”，提起《金刚经》，但无其他记载。参看《大正新修大藏经》（简称《大藏经》）共一百卷。为避免误会起见，本文提到此经集时，以“册”代“卷”）见四十八册，2007号。明朝永乐期间有《金刚经》刻本，白皇帝（朱棣）新写集注。相信是阳明所读，参看《金刚般若波罗蜜经集注》，上海，古籍出版社，1984年重印本。

^② 《阳明全书》卷三十二，页5甲一乙。

^③ 同上，卷二《传习录》（上），卷一，页26。关于慧可的事可参考《景德传灯录》。见《大藏经》五十一册，2076号，卷三，页220。慧可的话是：“将罪来与汝戮。”

话：“应无所住而生其心。”^①

据说“应无所住而生其心”这句话促成了惠能的顿悟。在我看来，这句话所强调的是：人若想起菩提心，就不可执着于表象、感觉或任何事物。由此，也可以理解慧能为何使用否定的语言，用“无台之镜”比喻“无心”，即是“无所住”的心。

尽管他的文集内，论谈时很多是讲儒家关心的事，阳明的诗词却经常用佛经中的比喻表达情绪。因此讨论佛教对阳明思想的影响时，我尤其注意引用他的诗词。

三、佛教对阳明哲学的影响

王阳明发现了作为形而上终极实在的“心之本体”或“良知本体”，且认为“本体”同“功夫”不二。这很容易使我们想起佛教中关于本质与现象的不即不离思想以及人生中既存在着有限与烦恼又存在着智慧或觉悟的教义。他使我们想起“平常心是道”，即与超越知行善恶的道的合一。从实际生活的层面上说，这种见解可以说明阳明为何更偏好注重自然的修炼方法，以及为何他认为急切追求智慧对追求本身有害。这使我们想起禅宗之说，即使心中不再有对特定欲望的任何执着，也称为“无心”之说。

阳明的《传习录》“中”与“下”比“上”更受佛教影响。《传习录》(上)最早面世(公元 1518 年)。它传述的尤其是阳明与弟子们的谈话。阳明的对象不一，他试图回答的问题类型

^①传是慧能少时间而得悟之语。见宗宝的《六祖大师法宝坛经》(简称《坛经》或《六祖坛经》)。参看《大藏经》四十八册，2008号，此书有注记载此句。见页 348，注三。原语见《金刚般若波罗密经》，《大藏经》第九册，第 236号，页 758乙；参看明永乐本，上述，页 48。

也不一。不过，相当确定的是他在知识和灵性方面都愈多接受禅宗的思想。这一点从他的某些诗中也看得出来。尽管很难确定何时作成，一般地认为时间为公元 1515 年之前。这些诗引用许多出自佛教的比喻，不过总是解释他想正面表达的不是佛教思想。公元 1524 年左右写成的诗，却不再保留这种作法。

要看佛教对他思想的影响程度，我们可以引用阳明把自己称为醒觉沉迷于世间人们的先知先觉者的一首诗：

举世困酣睡，而谁偶独醒？
疾乎未能起，瞪目相怪惊。
反谓醒者狂，群起还斗争。

他随即提起孔学的没落和宋学的衰微：

洙泗辙金铎，濂洛传微声。
谁鸣涂毒鼓，闻者皆昏冥。
嗟尔欲奚为，奔走皆营营。
何当闻此鼓，开尔天聪明。^①

诗的语言充满激情，既表示对于儒家的衰落的惜意，又有很强的佛教色彩，唤醒沉睡世人的心志同大乘佛教思想相一致，也同时表达更似儒家的深沉的社会责任感。

这并不意味着阳明对佛教不加批评。像其他儒者一般，他对于佛教的出世精神感到不满意。对他来说，出世就是避世，也就是逃避责任。他说过，“佛氏不著相，其实著了相。吾儒著相，其实不著相”。又解释说：

佛怕父子累，却逃了父子。怕君臣累，却逃了君臣。

^① 《阳明全书》二十，32。“洙泗”（两水）与“金铎”代表孔学，“濂洛”（两水）代表宋学，尤其周敦颐与程颢、程颐两兄弟。“涂毒鼓”的比喻，出自《涅槃经》，是有能力灭除私欲的。

都是为了父子，君臣著了相，便须逃避。如吾儒有个父子，还他以仁。有个君臣，还他以义。有个夫妇，还他以别。何曾著父子，君臣，夫妇的相？^①

可说是“以人之谋，用人之身”为教化已受佛教影响的门徒，阳明乐用佛语，虽然他的用意与禅宗不同。比如他吸引的门人，也多向往佛老者。阳明给他们寄声说：

王生兼养生，萧生颇慕禅。
迢迢数千里，拜我滁山前。
吾道既匪佛，吾学亦匪仙。
坦然由简易，日用匪深玄。
始闻半疑信，既乃心豁然。^②

他也引用得自《六祖坛经》的“明镜”为喻，为门徒说教，以良知本体比明镜，又以磨镜为喻，来说致良知：

圣人致知之功能，是诚无息。其良知之体，皦如明镜，略无纤翳，妍媸之来，随物见形，而明镜曾无留染……无所住而生其心，佛氏曾有所言，未为非也……明镜之应物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心处。妍者妍，媸者媸，一过而不留，即是无所住处。^③

“无所住而生其心”出自《金刚经》，也是《六祖坛经》的核心思想。“明镜”指“照心”，一照皆真，镜若不明，则比“妄心”。“磨镜”可比“致良知”的功夫，使“妄心”恢复其

① 《阳明全书》，卷三《传习录》下，页 7乙。

② 同上，卷二十，页 7。

③ 同上，卷二《传习录》中，页 23。明镜的比喻，出自《坛经》慧能与神秀两人之偈中所用的比喻。神秀代表渐修派，勤于拭镜上尘，即私欲；慧能代表顿悟派，认为镜本无架亦无尘；要在无私心，或“无所住（著）”。阳明初偏磨镜，即渐修（《传习录》上，页 45甲），后转为顿悟说。

原有之光。

譬彼土中镜，暗暗光内全。
外但去昏翳，精明独媿妍。
世学如翦彩，妆缀事蔓延。
宛宛具枝叶，生理终无缘。
所以君子学，布种培根原。
萌芽渐舒发，畅茂皆由天。^①

阳明若是单以“明镜”比良知，“磨镜”比致知，我们或会以他与神秀相比。但是他不只说磨镜，他也引《金刚经》的“无所住而生其心”，甚至于进一步说“心非明镜”，明镜亦埃尘，可见他更接近六祖慧能的思想。阳明和他的弟子们，时常提出的慧能的教说，所谓“不思善，不思恶，就是本来面目”。其实这也是为了“无所住”而设的方便。“无所住”与“无著相”是去私念的意思，而去私念，即是致良知。^②

阳明实际上没有论断各学说与教派的优劣。他只是谈到黑暗中隐含着光明，从明镜中清除尘埃。很有意思，他强调镜子返照“善恶”的作用。这是儒家所关心的，更为重要的是，他自我声明他的道“非释亦非道”。由于他在引用《庄子》和《六祖坛经》时作此声明，可能他并不否认受佛道影响。不过他更强调自己思想的独立性。

阳明对于静坐的看法与其演变，也是他对佛教所持态度的表现。他认为静坐本身并无所谓善与恶，全看人的利用。但是求静过分，也有流弊：

① 《阳明全书》，卷二十，页7。

② 同上，卷三《传习录》下，页20乙；秦家懿：《王阳明》，台北，东大图书公司，1987。

吾昔居滁时（1513），见诸生多务知解口耳异同，无益于得，姑教之静坐。一时窥见光景，颇收近效。久之，渐有喜静厌动，流入枯槁之病。或务为玄解妙觉，得动人听闻。^①

阳明表示良知不是“光景”。这也是他对于静境时可能有的玄解妙觉有所保留的表示。

四、超越善恶

阳明对罪恶问题的看法同他对心本身的讨论有关。就本体的不完美性而言，他认为对鲜花与杂草的区分纯属主观臆断，原因是同样的生命之理在二者身上流动。就人类的层面上说，当心充满纯净的“天理”，扫尽自私的尘埃后，心就停留在至善的状态之中。这个时候心可以被描述成“非善非恶”。尽管朱熹从没明确地论断情欲本身并非罪恶，阳明明确指出这一点，且坚信罪恶只是产生于人心偏离情欲未发前和已发后的平衡中和状态。^②

不过，他没有真正解释罪恶如何产生，阳明只是从对现实的整体认识的角度对这个问题进行理解。他认识到人性本体无所谓善恶。因为善与恶源自于人心最深沉的地方，取决于人心意的活动。善恶二者皆不能以外在于人本身以及其信念的社会习惯来界定。他以人的眼睛为例，眼睛摄入对象的喜怒表情，或注视其对象，或从眼角投去不经意的一瞥。他说眼睛本身不

^① 《阳明全书》卷三，《传习录》（下），页 11 乙。

^② 同上，卷二，《传习录》（中），页 17-19；卷二，《传习录》（下），页 19 甲。

应该等同于任何一种表情，而应从体用之间的区别来理解。孟子所称的人性本善是从“体”的角度而言，而荀子所称的人性本恶主要是从“用”（行为）中所发生的偏差而言。孟子关心的是努力使性本体清楚明了，而荀子则希望采取措施修正行为中的偏差。不过，靠荀子这种做法去修身，目的是难以达到的。

对阳明来说，善与恶的问题只在于是否遵循“理”有人问他铲除杂草的愿望是否有道德意涵时，他让提问者回到心本体这个问题来。一切取决于意图以及产生意图的东西。如果心过度地受愤怒和执著控制，情欲就会被自私所覆盖。如果心正，从心中流露出来的欲望和行为也会变正。铲除杂草本身无所谓善恶，不过当含有各种意图的心干预时，行为就有了道德意义。

阳明认为平静状态中的心，拥有至善，而至善超越善恶的区别。他没有要求他人去尽力“获取”这种状态。在他给弟子陆澄的一封信中，阳明表达了这种看法。陆澄问了关于佛教“认识本来面目”的修炼方法。陆知道这种方法与阳明提倡的儒家的修炼方法不同。他说他惟一感受到心无善恶之念的时刻，是从睡眠到觉醒之间。这种状态持续很短，一刹那间，心思杂念又浮现脑海，陆经常试图保持这刹那间的心宁静，不过发现做到这一点极其困难。

阳明把陆提到的佛教修行方法概括为“权宜性”的技巧。那些尚未理解或认识“心体”的人可以实践。然而对那些已知“心体”或“良知本体”的人来说，不再有必要采用这类技巧。况且，他解释说，意欲感受无善恶状态的本身包含着某种私心。因为这意味着想重新找回修炼中过去的觉悟体验。这样

做，无疑是像守株待兔。那人应该去别处找兔子才是。^①

五、“四句教”的悬题

公元 1527 年，阳明受托镇压广西的叛乱。当他快要出征时，两位弟子王畿和钱德洪正在讨论问题。王畿回想起阳明最喜欢重复的四句话：

1. 无善无恶心之体
2. 有善有恶意之动
3. 知善知恶为良知
4. 为善去恶是格物^②

这几句话构成阳明著名的“四句教”，连同他发表的“大学古本”及“朱子晚年定论”给后人留下备受争议的一笔精神遗产。当然，语言表达本身的含糊性使各不相同的解释成为可能。如果用《中庸》解释“心之本体”，第一句就可以理解为情欲未发之前的“心”之静态。随之也就解释了第二句。第三、四句把“良知”首先当作是认识善的潜能，其次是指顺从由“格物”所致的知识和判断的一种动能。这就是阳明所谓的“正心”，也是一种变知识为行为的方法。

我们应该注意“四句教”用的语言中心思想是善与恶，是典型的儒家主题，直接来自《孟子》。此外，“心”“意”“良知”和“格物”都是儒家话，主要源自《孟子》。虽然佛家也

^① 《阳明全书》卷二，《传习录》（十），20~21 页。参看荒木见悟《阳明学 9 位相》，东京，研文出版社，1992 年，尤其四与六章。

^② 《阳明全书》卷三十四，“年谱”（三），页 18。参看秦家懿《王阳明‘四句教’之善恶思想》，《中国哲学》，1981（6），138~145 页；参看张祥浩《王守仁评传》，匡亚明主编，南京大学出版社，1997，452~457 页。

有自己对“心”的看法；另外几个字则出自《大学》。第二句把善恶放在“意之动”中，直接指向《大学》的“诚意”。这也是阳明伦理思想的基石。第三四句谈到“知”善恶，也就是判别善恶，“行”善“去”恶，也是儒家非常关心的。此外，还有如“心之体”和“意之用”。“体”和“用”两字都是理学家所用的形而上学，同佛道思想相呼应。这些术语也由朱熹及其他宋儒所用，也证明他们思想所受的影响。然而，王阳明对善恶的理解有何独到之处呢？

问题在第一句，特别是第一个字“无”。这字清楚透露佛教的意味。阳明对善恶问题的理解是否仍属儒家或超越儒家的争议，都针对这个“无”字的理解。我个人倾向认为阳明是超越儒与佛的正式界限。就第一句而言，加上刚才引用的诗句，他似是认慧能为同道，从善恶的区分，走向无可区分之境，且用否定的语言，来强调他对心本体的看法。

（一）哲学涵义

王阳明的“四句教”经常被引证他的思想受佛教影响。这种影响无可否认。钱德洪和王畿之间的不同，有时被比作禅宗大师慧能和神秀之间的不同。在另一个地方，阳明又使用明镜这个比喻，暗示无极优先于太极，呼唤人们要从内心里觉醒：

一窍谁将混沌开？千年样子道州来。
 须知太极原无极，始信心非明镜台。
 始信心非明镜台，须知明镜亦尘埃。
 人人有个圆圈在，莫向蒲团坐死灰。^①

阳明承认有可能通过顿然参透心本体而直达圣人之境，且

^① 《阳明全书》，卷二下，页 27 甲。“道州”指周敦颐，湖南道州人。“圆圈”指太极或本体。最后两句，似有反对过多静坐之意。

有可能使开悟者永处完美境地。不过他也明白从坦论上说，任何人都可以有这种体验，而实际上这种体验并不是随时呼之即来的。通常这纯是顿然而来的悟境，像是上天恩赐的。对其他希望完善自我者来说，要通过“致良知”才得。而“致知”要靠《大学》的“正心诚意”和阳明所教的“知行合一”。

觉悟可作为通向智慧的捷径。然而没有方法可以激发这种体验，不能也不应为觉悟而求觉悟。

觉悟同智慧本身主要寓于良知之中。一个人只需随心之所动，无忧无虑，随时等候顿悟。即便时刻未至，他仍可保持智慧可达的自信心。理由是，对阳明来说，智慧是德行，而德行的实现，可通过逐渐培养的良知，心及终极实在是“道”。一旦得道，心即成为自己的主宰。

阳明提倡的修习方法近乎无习可修。这使我们想起《庄子》和禅宗的思想。这种方法基本上根植于对心可人摄欲望客体的一种信念，因此排除了有关占有方面的焦虑。然而追求本体与功夫之间必须维系某种微妙的平衡，以避免所提倡的修习方法成为空谈。尽管阳明自己身体力行动静合一地生活，他的某些门徒更喜欢在“心之本体”的空想中打发时间，而不愿受制于修习生活的任何纪律。结果，对良知的绝对本质的理解也会丧失。

若是将阳明同朱熹相比，尽管朱熹早期受临济佛的顿悟思想的影响，他后来的哲学却提倡渐修。而阳明的哲学却更支持顿悟，这表明他受佛教影响的程度过于朱熹。此外，阳明的“无善恶”的思想关系到正统性的问题。既非善又非恶的“绝对”概念对人们思想是一种解放，使人们意识到价值判断是人为的，而真的至善是超人的。这种思想迫使人们去重新思考真理的开放性问题，同时提醒大家放弃思想独断，将真理当作只

为少数精通古典学术者所拥有。就阳明的情况而言，这项见解引发了另一项，即：所追求真理的学派基本上是一致的。

（二）信得良知

阳明起初发明良知时，觉得有一言发不出口“津津然如含诸口，莫能相度”。他指出这项发明，是“在百死千难中得来”。又说：“此良知二字，实千古圣人一滴骨血也。”^①

阳明以带宗教性热诚的语言，来形容良知的功能，将它比作舟车的指南针，医者的奇药，佛教的心印，道教的灵丹。这类比喻，显出他本人对于于良知的信心。他推荐良知的方法，也是有求人信之的意思。固然，建立新的道统，有如承认自己是圣人，亲承古人之传。阳明当之不让，又说：“人胸中各有个圣人，只自信不及，其都自埋倒了。”^②

他悟得良知后来自信愈深，从者愈众多，而四方的阻力也愈显著，他自己的反应是：

我在南都（南京）以前，尚有些子乡愿的意思在。我今信得这良知，真是真非。信手行去，更不著些覆藏。我今才做得个狂者的胸次，使天下之人，都说我行不掩言也罢。^③

他一方面承认自己往时也曾经担心人言，另一方面表示现在信得良知后，已无所畏惧。他的弟子薛尚谦听此言后，说：“信得此过，方是圣人真血脉。”^④

信得良知，则可应万变。这是致良知的一层面。可是致良知以应万变，似有随时性，所知似是一节之知，不是全面之

① 《阳明全书》，卷三十三，《年谱》二，32～33页。

② 同上，卷三《传习录》（下），页3。

③ 同上，卷三《传习录》（下），页20。

④ 同上。

知。在这方面，阳明的解释是：“心之本体，无所不该，只为私欲障碍……如今念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复……便见一节之知，即全体之知；全体之知，即一节之知。总是一个本体。”^①

六、结论：三途同归

三教合一的现象，很早就开始。宋学本身就是儒与佛老思想结晶所生。朱熹的哲学系统和陆九渊的对抗哲学各自代表三教的这种调和。阳明通过公开讨论三教的一致，更是对这方面的重要贡献。他的“三教一致论”在诗中尤多见。阳明认为，道是无所不在的，既不属于任何人，也不属于任何学派。道寓于人心里又寓于宇宙万物。因此，阳明对于佛老的看法，也异于传统。这不是说，阳明否认儒学与佛老学说之间存有矛盾。他曾亲自指出“毫厘之差”，他又说道禅学“弃人伦，遗物理……不可以为天下国家”的话，但是另外在答人问“儒与释孰辩乎”时他说：“无求其异同于儒释，求其是于学焉可矣。”再有，阳明的所谓“人人心中有仲尼”实有“佛性”意味。他又说：

尔身各各有天真，不用问人更问人。
但致良知成德业，谩从故纸费精神。
乾坤是易原非画，心性何形得有尘？
莫道先生学禅语，此言端的为君陈。^②

阳明在他的哲学里溶进佛教的思想，又公开除去正统和异端之间的藩篱。这样做，他又给儒家增添活力。的确，我个人

^① 《阳明全书》，卷三《传习录》（下），页 5 甲·六。

^② 同上，卷三上，页 36。

的观点认为，阳明的良知学说使儒和佛的思想家从他们原先狭隘的宗派思想中解放出来。但是我认为他同时也给佛教增添活力。这一论点从佛教资料方面可获得支持。晚明的名僧藕益智旭（1599—1655）就非常崇敬阳明。确实，晚明出现了几位学识丰富的僧人。比如，还有智旭的朋友紫伯达观（1543—1603）与憨山德清（1546—1623）。他们对佛教的复兴都有使命感，对儒家的见解又持开放的态度。德清写了一首自颂诗如下：

心不在法，形不在僧。
人不足道，名不足称。
百无可取，一味可憎。
忍辱法门，唯此独能。^①

还有一位禅僧，洪然圆澄（1561—1626）写了一首“良知歌”，前四句说：

良知非是有知知，良知亦非典知知。
知得有无知斯在，直向有无中荐取。^②

另一位很受欢迎的佛僧是净土宗的云栖株宏（1535—1615）。他教杭州郊区外的村民念佛，也做调和儒释的工作，因此被称为“大儒”（尽管这种称呼有点讽刺性）。他的名著是《竹窗随笔》。^③

阳明发现不可能继续维持所谓“真”与“伪”及“正”与“邪”之间的界限。他这样做也使大家从宗派界限的束缚中解

① 《憨山老人梦游集》，台北，新文丰，1983年重印本，卷三十五，页47甲。

② 《洪然圆澄语录》卷八；见荒木见悟，《阳明学と明代の佛教》，上述，页312。

③ 参看荒木见悟：《竹窗随笔》，东京，明德出版社，1969。

放出来，不管这种界限是存在于儒释之间、儒道之间还是佛教内部各宗派之间。那么，阳明是否预知他的良知学说同佛教教义会逐渐融合呢？这个问题很难回答。我们所知道的是阳明开始外出寻找智慧，却发现智慧的种子在自己心中，然后他把这一发现公诸于世。一方面，他的学说同临济派的顿悟思想有深刻的相似性，另一方面，他同时强调社会道德义务。因此，在“悟”的追求上，阳明的哲学思想同朱熹的相对立。因此阳明学的泰州学派促进了明代佛教的后来发展。此外，阳明的门徒王畿又发展了“良知现成”说，并教人们“信得”良知。这种作法对净土思想有促进作用。因此，我们可以说，阳明学派也促进了中国禅宗与净土宗的融合。

通往智慧与觉悟之途是曲折的，如从山底爬向山顶一般。让我引用阳明的一首短诗《登莲花峰》。诗中用佛教的比喻来代表阳明得道的体验：

莲花顶上老僧居，脚踏莲花不染泥。

夜半花心吐明月，一颗悬珠黍米珠。^①

这首诗充满了觉悟的象征，如山峰、莲花、子夜、明月等等。不过，最后一句提到《道藏》第一册的《度人经》^② 描述原始天尊在一颗看似半悬在空中的珍珠里向众神仙宣教。从总体上看，这首诗融合的许多比喻，暗示阳明的哲学也综合了儒释道的各种思想。所以，当这位哲人放弃传统思想中的正统与异端的分野，把自己描写成一位住在莲花顶上的老和尚时，我们也不是为奇了。

^① 《阳明全书》卷二十，页 26 甲。

^② 见《正统道藏》，台北，艺文图书公司，1963 年重印本，第一号《灵宝无量度人上品妙经》卷一，页 2 下至 3 上。

12 王阳明与道教

小 引

首先，笔者向本次国际学术会议筹办主持人冈田武彦教授表达敬意与谢意。二十三年前，笔者去福冈研究王阳明，有幸初遇冈田先生，并得热烈欢迎与协助。另外，我亦想在此向参会的柳存仁教授问好，柳教授是研究王阳明与道教方面的权威。再者，我也很荣幸能向众多名学者请教。

本文题为《王阳明与道教》，也兼述及道家哲学。王阳明所提倡的哲学既以自发与自启为主，就不能不借重于道家哲学与禅宗。但在阳明一生，道教仍属主要，他与道士之间的接触，远较与僧徒之间为密为多。此外，王阳明与道士的关系有神秘与不可思议之处，而阳明又追求道教导引术，凡此都须作深入探讨。

我在本文提出的问题如下：

- (1) 阳明为何有意研究道教？
- (2) 阳明与道教的关系，有何深度？
- (3) 此关系延续多久？
- (4) 他与何种道教关系最深？
- (5) 他何时何故抨击道教？

(6) 道教对他的思想有何影响？

在钻研王阳明接触道教一事之前，先行考查何派道教盛行于明代，冀对回答上述问题有助。

一、明代的道教

道教在明代为重要之宗教组织，深受当代帝室尊崇，过于佛教。明朝开国君主特尊天师为真人，又到处敕修宫观，尤在江西龙虎山及江南各地为甚，以致教派滋长，道众鼎盛^①。

天师道特多宗教仪式，尤以应用符录、驱鬼祓魔最为普遍。自宋以降，道教另一重要发展，厥为内丹一派崛起。此派性质与外丹不同，外丹有如在实验室中炼制物质，内丹基本上以内修为主，修炼所谓体内之精气。惟解释不易，因内丹所用之术语与外丹所用者异常相似，只是更深藏而精微而已，基本上是从追求个人新生，或者参与宇宙新生而获致明悟之一法，方法繁多。此学说受佛教影响甚深，惟仍继续奉行阴阳与五行之信仰^②。

内丹见于较古书籍，例如在公元 2 世纪时魏伯阳所著之《周易参同契》，其说源于《易经》，杂以八卦、五行及其特色。常见之象征形象与标志乃为炉鼎、黄芽、黑汞、金花。《阴符经》一书云出于 8 世纪初李筌之手。此派另一重要人物为陈搏，传授先天图，用作修炼内丹之术。宋代大儒周敦颐即据此

① 庄宏道：《明代道教正一派》，台北，学生书店，1986。

② Isabelle Robinet, "Original Contributions of Neidan to Taoism and Chinese Thought", in Livia Kohn, ed., *Taoists Meditation and Longevity Techniques* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1989), Michigan Monographs in Chinese Studies, vol 61, p. 297 ~ 300.

而作无极图^①。此外，法国专家 Isabelle Robinet 特别指出对此宗教活动有影响之两项传说，一为深受欢迎的钟离权与吕洞宾的一脉，此两人皆为传说人物；二为受佛教影响之全真道。全真道尤其在北部发展，是王重阳（1113—1170）所创，以北京白云观为中心，亦称为北宗。南部，有北宋张伯端（984—1082）的紫阳派，亦称南宗。张作《悟真篇》对王阳明影响深远^②。张亦传为《密传正阳真人灵宝密法》之作者^③。

《悟真篇》作者在篇中之序言中声称愿与世人分享其秘传之长生术，以诗作八十一首为之。其书将自古迄至当时之传授内丹术撮其纲要，起自魏伯阳之《周易参同契》，讲长生秘诀。张以其独特之优雅文笔讲述修炼内丹之主要方法是在培养本身之精、气、神。据张所言，人身是天地，用以为“炉鼎”，精与气则为炉中物，而神则用以理“火”。故张引用《易经》之卦语云：

人人本有长生药，
自是迷徒枉摆抛。
甘露降时天地合，
黄芽生处坎离交^④

惟人之精、气、神如何修炼，毕竟人之生、长、老、死乃属自然规律，长生之想与自然事实相违。故张氏之结论谓我人必须反生、长、老以及最终死亡之过程而行，因基本上与陈抟

① Livia Kroll, *Leben und Legende des Ch'en Tuan* (Frankfurt/M.; Peter Lang, 1981), *Witzburger Sino-Japonica*, hsg. von Prof. Dr. Hans Steininger, Band 9.

② 此书有撮要本题为《金月四百字》。

③ Robinet, 见上书, 页 305-306.

④ 《悟真篇》卷一。八卦“坎”代表水，“离”代表火，以炼金成分而言，则分别代表为真铅与真汞。

《无极图》所教者相合。该图乃山下至上而读，经过五行亦称人身五脏，上至太极，以阴阳圈代之，再提升至无极，以空无所有之圈代表。

张氏又强调谓我人单靠修炼之法不足，亦必须了解性、理之义。按此两字乃新儒派哲学家所用者，张氏及内丹学说深受新儒派哲学家欢迎，此乃一大原因。除此等词汇之外，张氏又爱用“命”字，以为道教学说基本与儒教及佛教相合，声称三教合一，共有一道，即为成仙之道，故力主儒、佛、道三家融合，此为自宋以来，即有如此想法^①。

内丹以炼气为先，炼精化气，第二阶段就炼气化神，有意识而系统地激发第一阶段所生之各种力量。第三及最后阶段炼神归道，由有意识之行动归到无所行动，故极少谈及。在此阶段之修炼功夫常被喻为天龙护珠或母鸡孵卵，皆是佛家语。得悟来自刹那间，譬之为门，用老子语乃玄关或玄牝之门^②。

另一由翁葆光写于 1173 年的序文则有较具体之解释。翁氏云须以原气为本，阴（鼎）阳（炉）为基，原气入阴，即成金丹，有粟米大小，引入五脏，可补精、气，再化为金液，从尾骨上升至脑，入口即须吞下，引入下丹田，结成“圣胎”，经历十月便可成地仙^③。

此等教义本身既已矛盾，又多用源自《易经》之卦语，更不堪卒读。道士还修炼房中术，作为获致长生之一法。对此柳

^① 柳存仁著《张伯端与〈悟真篇〉》，收入《和风堂文集》，卷二，786~808页，上海，古籍出版社，1991；卿希泰：《中国道教史》，卷二，745~774页，成都，四川人民出版社，1992，此处所用之词“命”甚为重要，意指长寿，可见道教思想与佛教禅宗及理学不同。

^② Robinet，见上书，322~323页。

^③ “Taoism: An Overview,” Farzeen Baldrian, *The Encyclopedia of Religion* (New York, Macmillan, 1987) vol. 14, 303~304页。

存仁多有著述，认为此乃众多儒家学者厌弃道教之故，亦可能为王阳明最终离弃道教之一因^①。

自宋以来，另有第二派道教流行中土，王阳明亦曾与之交往。此派名净明道，又称净明忠孝道，为元初江西南昌隐士刘玉或名刘玉真（1257—1310）所创，特尊 3 至 4 世纪时吴猛弟子南昌人许逊。许逊为道士，以孝闻名，名列二十四孝^②。

此派之得名及其创立宗旨，可由刘玉对话之纪录见之：

师曰：何谓清？不为物所污也。何谓明？不染物也，不为物所污及不染物意为人之天性忠孝也。

又曰：忠意为忠于主，心君为万物之主也，有欺心之念即为不忠。

师曰：子奉亲云已尽力矣，实则未也。孝道之一念所需者为亲心所许，亦即天心所许，是可谓孝道上达于天矣。

净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常^③。

柳存仁以为净与忠孝相连。此外又将忠解作不仅在政治上忠于朝廷而已，应兼及于个人道德方面，即忠于心及良知。柳氏又将孝道延伸至内心及良知领域，不满足于接受孝道只为肉体上的行动。由此而明白何以此派亦将本身教义称为“心学”，并由此可察知王阳明的思想与其有某些相关之处。

^①柳存仁著《明儒与道教》，见《和风堂文集》卷二，813~814页，又《王阳明与道教》见上书。

^②吴猛任蚊咬己身使不及父母，许逊则于射杀一怀孕雌鹿后不干猎户生涯。参看：秋月观暎，《中国近世道教の形成——净明道初探》（东京创文社，1978）6~7页。又柳存仁《许逊与兰公》，见《和风堂文集》卷二，714~717页。

^③见秋月观暎上书，页182。

二、王阳明与道教之交往

明史王阳明传谓其早年有志于道教，多年来拟入道为隐士，屡次访寻名师修行，一生中数十载皆醉心道教。但正当其与世隔绝修传道术之际，却竟突尔决定重返家庭，再过社交生活，其中过程亦可一述。

（一）早期交往

王阳明生于 1472 年 10 月 31 日，为显学之家的长子，自少聪颖，亦因而管教不易。据阳明自言，七岁即接触道教，并与道士往来。野史笔记载阳明十一岁时从师就读，惟更乐于游荡于北京街道。一次取雀不付钱，与卖雀者争持，观者中有相士奇其貌，代为付钱，并劝其努力读书，临行时赠文数句，预言其将来必有大成：

须拂颈，其时入圣境。

须至上丹田，其时结圣胎。

须至下丹田，其时圣果圆。^①

以道家术语而言，“丹田”通指为体内脐下部位。《抱朴子》一书称丹田有三：在脐下者为下丹田；在心下者为中丹田；在眉心之间者为上丹田。以上引文只提及上、下两者，兼以须长而论，当指心下与脐下两部位。此种特殊用语通常与道家之运气及调气连用，有助于延寿方法。“结成圣胎”亦为道

^①王史《年谱》载有相士之事，但未提及有关买雀之争执，《年谱》又载王阳明率童在市街作战斗游戏，想像自己为他心目中的英雄，即在第一世纪时征服交趾之将军马援。事见《四部丛刊初辑》，缩本《王文成公全书》第一辑，买雀事载于明代作家冯梦龙《王阳明出身靖难录》一文，（台湾广文书局，1968），冯书以墨憨斋名发表。

家术语，意指在炼气过程中，取得某种进境，可引致本身内丹增长。

阳明体弱，毕生似与肺疾挣扎，这显然是他对道教特别是内丹派有兴趣之主因。另一原因则为他矢志于索求生命意义与成仙之念。看来他不止一次意图离家修道，成为隐士，也许他初有此念头是在忆及相士赠他古怪词句之时。

在儒家之中，儿子之责是成婚立室，阳明在 1488 年十六岁时从北京到江西南昌迎娶江西布政司参议诸养和之女。他幼龄成婚之真正感受如何未见记载，其年谱亦只谓“合卺之日，偶闲行人铁柱宫……忘归”而已。

当大婚之日，新郎似偶然步入南昌铁柱宫，遇道士跌坐一榻，并与之“对坐”一夜，畅谈修炼养生之说，直至次日方由新娘家找回。而问题则是此次遇见道士其“偶然”之程度为何？须知该日为婚期，何以该日他会步往道观？新娘家有无受辱感觉？所有记载对此无一字涉及。当时由家庭安排婚事之习俗及阳明与道教之关系^①，均可由此事而见端倪。

阳明在青年时期与之对坐一夜之道士姓名，已不可考。所知者铁柱宫乃刘玉所创之净明道重要宫观。阳明大半生可说处于矛盾之境，即是爱家之念与成道家隐士之念互相交战，此两念可能在其成婚当日交战最剧，而在当晚他竟与赞同儒家孝道与社会责任的道教派系讨论整夜，可说是命运之嘲弄。

Kristofer Schipper 教授告诉我语自宋末以来，即有新夫妇在道观过新婚当日之习俗。新夫妇会在该日净身修心，共同筹备婚姻之重大责任。此也可作为附加解释。惟以阳明一事而言，新妇却不在场，或许阳明不必新妇合作，也未可料也。

^① 《王文成公全书》卷二十二，页 904-905 上。

无论阳明内心有何冲突，也不论他在静坐中得到什么慰藉，总之他在翌晨即被寻获，重返老家。他虽成婚，惟日后仍不断生活在履行社会责任与渴求离家修行的矛盾之中。

（二）成为隐士

根据《年谱》而知阳明于十年后（1498）仍未忘怀修炼养生术。传记谓其心持惶惑，明白辞章艺能，不足以“通至道”。虽遍寻“师友”亦不获得。沉郁既久，“旧病复发”。他认为“成仙乃天意并非人力可致”，“忽闻道士讲养生，遂有离世入山之意”^①。

但阳明仍有儒家之责任未了，此即为中举。他终于在1499年成为进士，初授工部与刑部低级。《年谱》云他在安徽九华山遍访佛道寺观。九华山为祭祀地藏王菩萨之地。阳明与名道交谈，辄采主动，求取教诲。惟拜师学道，则每遭婉拒。1501年时，在九华山有次遇道士蔡蓬头，阳明恭谨执意求教，蔡坦言阳明未能摆脱“官相”，一笑离去。阳明仍未放弃访寻师友。忽闻有异人居于山中地藏岩，置身松林之间，久已不食人间烟火，便亲身越险岩寻访。访得之时，异人沉睡未醒，阳明乃抚其足。异人醒时大表诧异，问其何能经越深山险岩到此。阳明问之人类最伟大者为谁？答曰：“周敦颐（濂溪）与程颢（明道）是儒家两个好秀才。”转载阳明拟作第二次探访，但已不复见，异人显已避之他往。阳明因而甚有愁思，有“会心人远之叹”^②。

道教经典奥秘暧昧，学内丹术者又非经师门指导不为功，但阳明却从未遇倾心名师，列入门下。

^①《王文成公全书》卷三十二，页905下。

^②同上书。

阳明诗文交友，乐在其中，然也颇觉“浪费精力于无用虚浮之文”。故于 1502 年告病回“乡”。是时居于何处，众说纷纭。有言居于“阳明洞”，是其得名之由来。惟此洞是否真洞，已不可查考，只知其在洞中行导引术，乃是将体内之气循环导引全身。又云其时他已获得心灵异术，能预知某友到访，并及其途中情景。《年谱》云其友皆诧异，惟其本人则颇有醒觉之意，内省之余，终而决定复出用世，此决定亦与其父及其祖母之亲情有关，以为亲情在人性中根深蒂固，灭之则断减种性^①。

阳明确曾有离家绝世之念，此又一证。但一如与之交谈之道士所料，阳明克服此念并从此之后公然抨击道教与佛教。是年，阳明且曾劝一己独修三年之禅僧还俗，与母同住^②。

（三）遁世抑受谪

1507 年，阳明三十五岁，与诸女结褵近二十年。是年重遇合巹日对坐之道士，惟已时移境迁。阳明因上疏抗议明武宗时南京科道戴铣等人被判罪不公，触怒权贵宦官刘瑾而受谪三年。他因逃避刘瑾耳目，似曾假装自沉于钱塘江而不果，大风将其舟吹至福建海岸。阳明曾吟诗言其惊险云：

险夷原不滞胸中，
何异浮云过太空。
夜静海涛三万里，
月明云锡下天风^③

阳明再逢旧道友，时地都颇怪异。

^① 《王文成公全书》卷三十二，页 905 下～906 下。

^② 《王文成公全书》《年谱》卷三十二，页 905 下～906 下。

^③ 《王文成公全书》卷十九，页 575 下。

《年谱》云阳明向佛寺求宿遭拒，只得夜宿于废寺，而废寺适为猛虎常临之地，阳明倚香案而睡，虎至咆哮却不入内。翌晨拒宿之僧人进寺拟取死人财物，见阳明酣睡，惊为非常人，延之入寺投宿，竟得再遇旧时南昌道友。阳明再次向之坦言拟遁世人山，惟遭劝阻，谓此举足以遣罪老父。两人遂以易经求卜，得“明夷”之卦^①。

阳明所识之道士皆劝其用世，锐意仕途，或承受在政治上与宦官刘瑾抗衡之结果。此次或许属于净明道之道士更向阳明训以保家之责。此批隐逸道士，显然趋向于维护儒家所主张的家庭与社会责任观念，也许他们认定阳明非彼辈中人，阳明似接受意见而决定返家省亲并听命受谪^②。

阳明屡次求教于道士，却屡次遭劝，回归儒术，只因明代道教，包括内丹派，早已深受儒学的观念与价值熏陶。若谓阳明受当时道教存有的儒家观念影响，那就不足为信，但却可假定阳明会从道士处更深体会此等观念。

可能就于此时，阳明写下一首诗，叙述他重返仕途，面对政治上行为与抗议的后果：

肩輿飞度万峰雪，
回首沧波月下闻。
海上真为沧水使，
山中又遇武夷君^③。

^① Richard Wilhelm 与 Cary F. Bynae，译本 *The I Ching or Book of Changes* (Princeton, Princeton University Press, 1950) 有如下解释：“奸佞当道，貽害才智” (页 139)。

^② 见《王文成公全书》《年谱》1507年。

^③ 《王文成公全书》卷十九，页 576上，武夷君即武夷山神，阳明在此处似指与道士会见事。

三、成熟期之王阳明

成熟期之王阳明选择受谪，谪地为贵州龙场驿。当时作伴者只有一名年轻男仆，与当地土著难作语言沟通，又缺乏书本。在心身俱感极度寂寥的环境中，阳明恍然悟出大道。受谪约两年后复出，一变而为成熟之哲学家，准备出任多类官职并招收门徒。从某种意义而言，阳明从放逐中获得常所冀求的遁世生活，亦能尽得所学。自此其摇摆颠簸之时期已然过去，政治活动与独自静坐亦不再成矛盾，阳明反而开始传授行之学说，着重“知行合一”。

（一）得悟经过

阳明在放逐期中之得悟经过，亦可一述。

阳明受谪之处为位于万山丛棘中之贵州贵阳龙场驿。该地至今仍未开化，在其时懂汉语者只是少数目不识丁或略知一二的受放逐同僚。阳明于简陋木屋中教授本地土著之暇，感到宦官刘瑾余怒未息，虽在边远之地，亦可随时大祸临身。他自思得失荣辱，皆能超脱，惟生死一念，尚觉未化，因而自备一石棺，以便自己能习于死亡，并誓曰：“俟命而已。”

阳明日夜端居沉默，以求静一。未几而觉欢快胜前，随从得疾者，阳明亲为侍候，伐木取水，为之煮食，又作诗以其家乡话诵出娱之，共相戏谑欢笑，寻思圣人在此情况中更有何道：

忽中夜，大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，
不觉呼跃，从者皆惊^①

^①《王文成公全书》，《年谱》卷三十二，页 909 下。

以上数句不足以明其大悟经过，亦未能确知其是在静坐中或在睡眠中，惟有其日夜静坐之记载当可认定其大悟是在中夜静坐时。

《年谱》强调指出阳明大悟“格物致知”之旨，即可证为学者专注学术之举，并非修仙者断绝尘世俗事。阳明在书本既缺、苦无学术切磋良伴的恶劣环境中，利用惯常方式以求格物致知，几无可能。对他而言，学者所付之努力心血与修仙所付者绝无分别。

阳明习道家养生之术，多为无师自修，此有资料可凭，亦据此假定阳明受谪时及大悟时正在修行导引术。而静坐多在中夜修行，当时正是阴气正退，阳气方升，其实中夜正是佛、道二家修行者的悟道时刻^①。

阳明留有诗一首，有关老僧在中夜悟道者，诗云：

莲花顶上老僧居，
脚踏莲花不染泥。
夜半花心吐明月，
一颗悬空黍米珠^②。

诗中以象征手法，利用莲花及其纯洁性质描述一名僧徒兼及其中夜悟道。惟却以道家之典故结尾，将月比作“天上之珠粒”，这典故原出道教最高三位一体神似的原始天尊，在看似天悬一颗的宝珠中向所有神祇仙人说教之故事^③。

（二）特殊名声

刘瑾死后，阳明仕途得意，惟其早年醉心道教之事，虽识

^① 柳存仁以为阳明修持道术，见上书《明儒与道教》一文，页 829。

^② 《王文成公全书》卷二十，页 619 上。

^③ 《道藏》第一号《灵宝无量度人上品妙经》，亦称《度人经》，卷一，页 2 下至 3 上。

者亦未忘怀。阳明晚年为官，仍有视之为拥有超自然知识与能力者。绍兴佟太守就曾去函求取“致雨”之术，阳明答曰无可奉告，并告以有关官吏之德行比致雨之术更为重要，对感动上天也更为有力。阳明对异能术士之徒所作之事未敢认同：

然皆出小说而不见于经传，君子犹以为附会之谈，又况如今之方士之流，曾不少殊于市井器顽，而欲望之以挥斥雷电，呼吸风雨之事，岂不难哉^①。

阳明似对“今之方士……不少殊于市井器顽”退避三舍。实在他本身对道教所留意者乃在内丹之术，非在超自然之异能，虽则在时势需要时，他亦曾祈祷求雨，但祷雨与巫者的求雨根本不同。^②

总而言之，阳明所修者为内丹，尤在张伯端之《悟真篇》。同时，他似与净明道之道士多所交往，与天师道就较少关系。此点亦不能肯定，因与王阳明相交之道士，其确实身分亦不可知。

（三）弃绝长生迷信

阳明本人修习内丹多年，对此有何感想？此可见他于1508年致佚名友人书中，表露其成熟之态度。他虽长期来一直致意于修习道家养生术，但在书中写来笔下有刺：

今已三十余年矣……齿断摇动，发已有一二茎变化成白，目光仅盈尺，声闻函丈之外，又常经月卧病不出，药量骤进，此其效也^③。

1508年正是他得悟之年，是书道出他在受谪时的个人处

^① 《王文成公全书》卷二十一，页634下至635上，有致佟太守书。

^② 祭文见《王文成公全书》卷十五，页723。

^③ 《王文成公全书》卷二十一，页638上下。

境，同时亦明确地表达他对作为确保良好健康与长寿的道教，有一种失望与责难。

惟是阳明对传说中的道教仙圣，例如居于崆峒山、曾受黄帝顾而问之的广成子，大为欣赏。他亦赞赏李伯阳（老子），称此两人为“至人，淳德凝道，和于阴阳，调于四时，去世离俗”，但谓两人都具异能，“此殆天之所成，非人力可强也^①”。换言之，阳明并非不信神仙存在，他所信者大概曾为人类肉身的神仙，但却不以为肉身的长生可由人力而致。

阳明好内丹，熟读张伯端《悟真篇》，在言谈中常引用张语，但在发觉张书之三注实出一人之手而非三人所撰后，竟倾其不满于道教。阳明虽未指明该人为谁，他大概认定那是三人中之最后者，即 14 世纪时之陈致虚，或称上阳子^②。

此书之考据问题确有含糊不清之处。《悟真篇三注》题有 12 世纪之薛道光、陈抟（1012—1070）及陈致虚（14 世纪人，生卒不详）三名，惟考《道藏》今本，则显有错误及窜改，极可能在《道藏》排印时补入。例如陈致虚之注文竟有翁葆光（1173）所注资料，而翁却为另一书《悟真篇注疏》之作者^③。

从研究书内证据所得，学者之中特别是柳存仁教授指出有关薛道光注文之真正作者极可能就是翁葆光。但阳明所称之三注实为一手之说就很难确立^④。

① 《王文成公全书》卷二十一，页 63H。

② 见柳存仁《道藏悟真篇三注辨误》一文，辑入《东西文化》十五卷（1968），33—41 页。又见柳存仁《王阳明与道教之关系考》，编入《阳明学の世界》，冈田武彦编（东京：明德出版社，1986）118—161 页。

③ 不同编辑（1445）与翻印（1524, 1598）之可能年日，可参看柳存仁《和风堂文集》所载《道藏刻本之四个日期》一文，页 973。

④ 见《和风堂文集》卷二，《张伯端与〈悟真篇〉》，786—800 页。柳氏相信张伯端之传统生卒年日皆误，而定其为 1076—1155。

阳明对此书之恼恨，其原因似比考据问题更深奥，最大原因是阳明终于察觉到所谓修炼内丹功夫其实就是房中术，这是许多注者都已提过的。阳明在 1514 年所作的诗就表达其受骗的感觉及对伪善的痛恨：

《悟真篇》是误真篇，三注由来一手笔。
恨杀妖魔图利益，遂令迷妄竞流传。
造端难免张平叔，首祸谁诬薛紫贤？
真说与君惟个子，从头去看野狐禅。①

可是第二首诗的语意已较平和：

误真非是《悟真篇》，平叔当时已有言。②
只为世人多恋着，且从情欲起因缘。
痴人前岂堪谈梦，真性中难更说玄。
为问道人还具眼，试看何物是青天？③

而且阳明承认，《悟真篇》后序中，有所谓“黄老悲其贪著，乃以神仙之术渐次导之者”，即是有悯世之意。

此文为张伯端于 1078 年所作，《道藏》有辑录④。阳明又云，倘长生之法确实存在，则古之圣贤由尧、舜降及孔子皆知而必公诸于众⑤。阳明又以为知此法者寥寥数人而已，故特不谈道家之长生而多谈“超死生”。他对友人谓孔子门人颜渊，

①《王文成公全书》卷二十，页 606 上。《悟真篇三注》见《正统道藏》第 141 号，题称注出薛道光（紫贤）、陆墅（子野）、陈致虚（上阳子），此书比阳明所疑更复杂。见柳存仁《道藏〈悟真篇三注〉辨悟》，《东西文化》，1968（15），页 33~41。

②张平叔即张伯端（11 世纪），宋时创道教（全真派）南宗者。

③《与陆原静书》，见上。（二）30 页。

④《道藏》六十四号，后跋页 1 下。

⑤《王文成公全书》卷五，页 199 下，见《四库提要》卷二十八，页 88。

虽三十二而卒，实则至今未亡^①。

他在 1526 年致书聂豹，提出自己之见解，谓养生术应该继续修行，其意云，偶尔静坐并不足够，并引用书中说法云：

正如烧锅煮饭，锅内不会渍水下米。而乃专去添柴放火，不知毕竟煮出个什么物来。^②

他又在其他地方解释谓道教之精、气、神基本上是一体而只作用不同。阳明致陆澄书即引用道教术语而融入一己之哲学思想：

夫良知一也，以其妙用而言，谓之神。以其流行而言，谓之气，以其凝聚而言，谓之精，安可以形象方所求哉……^③。

因而道教之养生术用语，即可应用到较高的层次，属于太真层次。以良知一词与精、气、神相比，阳明指出道教之更深远渴望，是求发现真我，使肉体与精神之无穷精力合而为一，并以此一体放诸万物^④。

长生久视，化身神仙之事，虽非人的理性所易解，却为人的想像力有号召。阳明喜言神仙，曾在游山玩水、访问道观时，留诗助兴。其中有：

^① 《王文成公全书》，见陈建评论，《学衡通辨》正置堂全书版，卷九，页 4 上下。

^② 《王文成公全书》卷二，页 121，引文出于《悟真篇》，见《道藏》第六十一号卷四，页 9 下。道教指为修炼养生术中之调整呼吸速度方法，亦称“火候”，即调整温度意，乃炼金术语，在阳明文讨论中，静坐所门之词为“勿忘勿助”，语出《孟子·公孙丑篇》。意为不忘收割，惟不“拔”苗助长也。

^③ 同上，页 106 上下，载书致陆澄。

^④ 长生之术同丹种类不同而产生各种程度。《参同契》讲述还丹之法。参考朱熹《参同契考异》，《朱子遗书》版，卷十二上。

清溪曲曲转层林，始信桃源路未深……
丹炉遗火飞残药，仙乐浮空寄绝音。
莫道山人才一到，千年陈迹比重寻。①

上述的山人，想必阳明山人本身。再有更骇人听闻的诗句如下：

落日下清江，怅望阁道晚。
人言玉笥更奇绝，漳口停舟路非远。
……
梦魂忽忽到真境，侵晓循迹来洞天。
洞天非人世，予亦非世人。
当年曾此寄一迹，屈指忽复三千春。
……
空中仙乐风吹断，化为鼓角惊风尘。
风尘惨淡半天地，何当一扫还吾真？
从行诸生骇吾说，问我恐是兹山神？
君不见广成子：高卧崆峒长不死，
到今一万八千年。阳明真人亦如此！②

阳明晚年，以诗一首表达其实行致良知之毕生志向，亦可用以概括其为学之历程：

长生徒有慕，苦乏大药资。
名山遍探历，悠悠鬓生丝。
微躯一系念，去道日远而。
中岁忽有觉，九还乃在兹。

①“火秀宫次一峰韵三首”（一），（1520）《王文成公全书》卷二十，（四部备要本 20：31）；秦家懿，《王阳明》，166~167 页。

②同上，其（三）。阳明述梦中“真境”，又自称“真人”，想是以立德之不朽，比梦中神仙。

非炉亦非鼎，何“坎”复何“离”？
 本无终始究，宁有生死期。
 彼哉游方士，诡辞反增疑。
 给然诸老翁，自传困多歧。
 乾坤由我在，安用他求为？
 千圣皆遇影，良知乃吾师^①。

结 论

王阳明作为哲学家，其思想跨越传统学术划分为正统与异端之樊篱，提倡真理之完整与普及，使真正儒教与佛、道二教之微妙分别显而易见。

总之，阳明视当代之“庸儒”而非佛道二教为圣门之大敌。他将此等庸儒比作杨朱与墨翟，而将己比为孟子。他斥杨、墨之徒为异“端”，尽暴其学说之失。谓墨翟之失在于兼爱，去施仁之道远矣；而杨朱之失在为我，远离对己有义之道。阳明责难同时代之儒，以他们均藉孔子之学作进身仕途之阶，而与仁义之行无涉^②。此等庸儒误解孔门真义，导人歧路，使之转而学习佛、道。阳明认为佛、道之说其实还比庸儒所持者为高^③。

阳明一生最恶假道学乡愿，以其口道圣人之言，行背圣人之事。他以为佛、道学说所言亦存真理，但世俗之儒，逞其伪说，与圣贤之真学相比，犹如假玉与真玉之别。

① 诗见《王文成公全书》卷三十，页 632 下。

② 《王文成公全书》卷二，页 119 上。

③ 《王文成公全书》卷三，载阳明《朱子晚年定论》序，页 160 上下，页

二氏之用，皆我之用。即吾尽性至命中，完养此生为
之仙。即吾尽性至命中，不染世累，谓之佛^①。

阳明基于明本心而提倡真仁，反对伪仁，以其只言道德，
而行为则相背，失其本心之故。他主张励行简单朴实生活，修
心诚意，以达到圣人之最高目标。

以下短诗成于大约 1524 年，诗意一望而知，讲求普通平
淡生活，在此略可见阳明的学术思想受各方影响融合之迹。其
中有深染禅宗，标榜简易学说之陆九渊，亦有张伯端之论述，
其文虽缠绕难明，但其主张与陆无大异，更有净清道之学说。
诗云：

饥来吃饭倦来眠，
只此修行玄更玄。
说与世人浑不信，
却从身外觅神仙^②。

后 记

阳明对佛道二家之观念及修持包容，实为推动此二家学说
与儒学融合之先声。继承其学之门徒公然与佛道认许，毫不为
奇。本文所提者为佛、道二家，只因彼辈都在许多方面受此二
者影响。例如阳明门下大弟子王畿，与佛教为同道中人，亦与
道教有往来。其后有罗汝芳（1515—1588）奉道士胡宗正为
师，练习丹术，长生与升空术，并经常以水一盆为镜作冥想静

^①《王文成公全书》卷三十四。

^②《王文成公全书》卷二十，页 630 上，张伯端为内丹文“真种子”乃人人
可得，极类禅宗所谓内有佛性，见卿希泰《中国道教史》，页 762。净明道祖师刘
玉坚持为其教义“与日常生活方式并不离背”，参秋月观曠上书，页 174。

坐，此乃净明道所习之术。东林学派健将高攀龙（1562—1626）亦甚崇敬道教^①。

以上各事，皆可成专篇，于此不拟详论。

（苏绍兴译）

^①参考黄宗羲《明儒学案》，四部备要版，第三十四卷，页 1 上至 3 上。罗汝芳传。又见秋月观映上书，174-176 页。

13 论莱布尼兹与沃尔夫

“莱布尼兹与沃尔夫论中国”是一个够研究几辈子的大题目。这两位哲学家对中国的浓厚兴趣、了解与认识是众所周知的事实。他们关于中国的议论散见在卷帙浩繁的拉丁文、法文和德文的著作中。他们的观点也曾经引起很大的争议，学术界也有人在这方面进行过探讨。在这方面，莱布尼兹（G. W. Leibnitz, 1646—1716）所引起的关注远远超过较他年轻的朋友沃尔夫（Wolff, 1679—1754）。这也是理所当然的，因为莱氏比沃氏名望更高，对中国的认识更深，影响更广。再者，至今而论，有关莱氏的中国观的研究，偏重于历史性的著作。这类工作为我们澄清了史实，使我们现在可以更深入地作哲学思想方面的研究，让我们更进一步了解欧洲人如何在 17、18 世纪对遥远的中国与中国的哲学思想作过研究与理解的试图。固然，当时的欧洲哲学家是通过来华传教士的报告认识中国的，他们本身不通汉文，不能阅读中文书。他们的探讨，受到多方面的限制。他们又习惯于运用西方的思维方式来研讨来自中国的信息，其结果是一种西方的“中国观”。对中国人来说，他们的看法有对的地方，也有不对的地方，尤其是那些过分夸奖中国思想的地方。但是他们的看法，在西方确实发生了影响与作用，对于西方人的“中国学”的成立是颇有启发的，也是值

得中国人了解的。

本书编者无意全部说明莱氏或沃氏的中国观在何种历史或哲学性的环境中产生，也没有描述 17、18 世纪间来华传教士的经历的意图。这一切是欧洲哲学史、传记或中西交通史与传教史的领域。本书的目的，只是根据莱氏与沃氏的精神环境与时代条件，给予他们所提出的思想重点一种哲学性的省察，使他们两人在中国思想方面的异同观点都能得到确切的表明。本书的撰述意旨，不在于指出两人所用的资料的不足和他们对中国的哲学的解释的错误。本书虽然会提到这些问题，但是，这一篇导论的宗旨，试图立足于比较文化性的角度，来省察莱氏与沃氏的“中国观”的哲学意义。

总括地说，莱布尼兹在西方对于中国的认识的贡献，主要是在形而上学与宗教方面的。这也是他本人在耶稣会传教士们提倡回溯到中国古代的经书中去找寻更富有人格性的至高神时，表现出对于中国理学中的“理”“气”概念的正确认识。固然，莱布尼兹本身的哲学体系是以“多元性的单子宇宙”中的“至高单子”来描述至高神的。他的所谓“单子”（*monad*），也并不是一种“和谐”。本着这种近于泛神论的哲学构想，莱氏较能欣赏太极与理气等概念。他对于中国的认识特别广泛，他能通过传教士们含有错误的解释，去了解他们引述的中文经书的译文中的字句。他的成就，至今仍是令人惊讶的。

沃尔夫在某些方面，可算是莱布尼兹的弟子与继承人，他为莱氏哲学作了系统性的解释。不过，沃氏并没接受关于“单子”的构想。除了受到莱氏的影响之外，沃氏也继承了笛卡尔哲学的身心相分的学说。在中国的认识方面，他由莱氏的形上学角度转向伦理学。他的兴趣所在，不是中国的理学思想，而是古代的孔子与孔子的实践思想。沃尔夫认为中国文化并无启

示性的或自然性的宗教，这一点也正好表示道德学不须建立于科学基础上，只要接受理性即可。

莱氏与沃氏对中国思想的不同看法，包括中国人有无神的信仰的看法，可以部分追溯到两人所采用的资料和两人对于传教士们的不同看法的取舍，也可以部分追溯到两人本身的哲学思想间的异处，但是他们对于中国却都有超常的热情与兴趣。经过沃尔夫的学生们推崇，这份热情与兴趣，也成了“沃尔夫哲学”²的一项特征，并且在 18 世纪初期与中期的欧洲有过影响。这影响对于中国思想的真正了解，究竟是有功还是有过，则超出了本文的范围。本书的任务，主要是研讨莱氏、沃氏思想与中国思想间的一致性。本书的凭据，则主要是两人所留下的有关中国的著述。

现在可以简单叙述莱氏与沃氏生活的时代背景。前者主要生活在史称启蒙时代的早期，后者则是启蒙时代盛期具有影响力的思想家之一。不过莱氏也不能算是“哲学世纪”（即启蒙时代）的局外人。他虽生于 17 世纪中期，死于 18 世纪初期，他的影响力却没有被他的死亡所打断，并且可说是推动了启蒙时期的思想潮流。在对于中国的认识方面，莱氏的热情与兴致也影响了他以后的一代人，一直到康德（Immanuel Kant, 1724—1804）才发生变化；而到那时候，欧洲的哲学史也开始了新的一页。

的确，在莱布尼兹来到这世界以前，欧洲人已经通过传教士的媒介开始认识中国。在 1660 年，已有四本重要的著作在西欧出现，而且每一本都被译成五种以上的文字有的甚至多达几种。1687 年问世的柏应理（Philippe Couplet, 1623—1693）的“*Confucius Sinarum Philosophus*”（《中国的哲学家：孔子》），书中包括儒家经书的简译。而卫方济（Francois Noël, 1651—

1729) 的“*Sinensis imperii Libri Classici sex……*”则于 1711 年刊版, 也包括了有关朱熹所编的《小学》这本书的简释。^①

莱布尼兹对于中国的热烈向往, 使他广泛涉猎有关中国的书籍。他也认识了几位回欧访问的传教士, 又与他们和其他未见过面的传教士通信。这些人士中, 包括闵明我 (C. F. Grimaldi) 和白晋 (J. Bouvet, 1656—1730)。莱氏曾与前者在罗马会面恳谈, 他又在“*Confucius Sinarum Philosophus*”出版的当年 (1687), 即读过这本书, 并因此与该书所介绍的《论语》《大学》《中庸》结下了不解之缘。他因为热爱中国思想而深入研究儒家的哲学, 并且特别注重《易经》。他曾经表示想亲自去中国访问, 以建立更好的思想交流。

莱氏关注的问题, 主要是“自然神学”。他要回答中国人是否信神的问题。为此, 他也研究《易经》的卦象。他对于中国思想的研究, 就某些方面而言, 超出了传教士们的介绍。他以白晋提供的资料为基础, 探索并且最后发现了《易经》含有的二进位式算术; 又从哲学角度重新理解反利玛窦的耶稣会传教士龙华民与方济会传教士利安当 (Antoine de Ste Marie) 的论文中的材料。在这基础上, 他完成了他自己的《关于中国自然神学的解释》(1716)。中国思想与莱氏本人哲学之间的一致性还不止于上述, 另有涉及莱氏提出的宇宙和谐论 (harmonious universe)。这也可说是开启莱氏的哲学系统的钥匙。

根据沃尔夫自己的述说, 他对于中国的兴趣, 始于阅读卫方济的著作。这些著作, 包括早期的关于中国和印度的数学、

^① 这四本书, 包括 1. G. Mendoza 的 *History of the Kingdom of China* (1585 年版, 1588 年出英译本); 2. 利玛窦的拉丁文《日记》(1615 年版, 由 Nicholas Trigault 主编); 3. Martin Martini 的 *De bello tartarico in Sinis historia* (1654) 即描述满人占华的历史; 4. Alvarez de Scedo 的 *Histoire Universelle de la Chine* (1667)。

物理学的介绍和后来的中国经书的简译。他后来也读了“*Confucius Sinarum Philosophus*”那本更享盛誉的书。但是，那是在他发表《关于中国的实践哲学》那篇与他一生命运有关的学术演讲（1721）以后，他终于将自己得自“*Confucius Sinarum Philosophus*”的认识，也写入演讲的注释内，然后才将那份讲稿付梓（1726）。若与莱布尼兹相比，沃氏对于中国的认识，实较狭窄。这也是他集中精力，阐释“自然道德学的可能性”与“哲学王的政制”这两项较为狭窄的问题的原因之一。这两个问题，都是基于自然律的基础上的。他又是向中国借镜，以没有神的信仰的人们的自然道德与政治作为他自己论说的例证。

我们身处于 20 世纪末期的今日，隔着三百多年，来聆听莱布尼兹与沃尔夫的话。我们生活在一个与 17、18 世纪相比之下显得非常复杂的社会，我们可以佩服他们对于远方的好奇心——虽然那个远方，即是传统的中国。我们也会认为他们对于中国的知识太褊狭，他们对于中国的解释太天真。我们甚至会认为他们对于传统中国的功绩的过分夸张（尤其是沃尔夫对于中国政制的称扬）而感到惊讶。今天，不是中国正在向西方学习吗？中国人不是在要求更进一步的民主与自由吗？而今日的沃尔夫，却要在欧洲实现中国式的“开明专制”呢！当然，17 世纪末 18 世纪初，正是清代中国的盛期，欧洲人认康熙帝为英君，为明主，这也是我们可以接受的史实。不过，乾隆帝以下，清代政治日益腐败，这可能也是欧洲人逐渐对中国失去兴趣的原因（当然，传教士的离华回欧，也更使西方失去了“中国通”，）。

莱布尼兹与沃尔夫若是将中国的一切，尤其中国的思想与政制理想化，那也与某些传教士强调中国之长、不言中国之短有关系。沃尔夫看的书有限，他对于中国的知识，似是只得自

这类“好报告”。莱布尼兹看书较多，但是他天性乐观，似有只看人之长、少看人之短的习惯。

历史如镜子，我们今天聆听莱布尼兹与沃尔夫的话时，除了钦佩、惊讶或讪笑之外，还可以向他们学习，并与他们一般地学人之长。从他们的“中国观”中，学到他们的哲学理论，也从他们的错误处，悟到一些真理。比如：中国人在今日，常被西方人认为太重“直观”（悟性），而不够重“理性”。但是，17、18 世纪的西方哲学家，所见为何不同？究竟谁对谁错？是否中国人的理性中，兼有悟性？至于理想与实践之间，无论是在历史上或在事实上，为什么总是有一条鸿沟？“哲学王”的理想，是中西共有的，但是，为什么中国历史上从未实现过这种理想？连最为世称的“英君”，也不失其“霸”处？

我们并没有将 17、18 世纪的理想当作 20 世纪的理想的意思，但是我们认为，“思想史”所提供的镜子，确是宝贵而有用的。

欧洲启蒙运动的“中国观”

我们看世界地图的目的，时常是为了要知道自己的国家在地图上的位置。意大利人利玛窦在 16 世纪末年来华传教，曾经以自制的《万国輿图》给中国人看。因为地球是圆形的，他可以将中国置于环球之中心，以应付中国人的成见与自尊；但是他同时表明中国并不是世上惟一的文明国，这也是华人从他的地图上所学到的东西。

利玛窦之后，天主教耶稣会传教士陆续入华传教，一方面将西方的天文、数理等学识传来中国，另一方面也将他们在华所学的有关中国的文化、思想、政制、史地等知识，传去欧

洲，所以他们可算是西方的早期“汉学家”。而通过他们的传播，欧洲的学术界也得以学到更多关于东方的文明古国的事。^①在 17 世纪与 18 世纪上半叶，欧洲的思想家确有许多是羡慕中国的人，而其中包括两位德意志（当时德国尚未统一，全境分为许多小国）的名哲学家：莱布尼兹与沃尔夫。

莱氏生在 17 世纪后半期，死在 18 世纪初，而沃氏则的确是 18 世纪上半期的人。不过，两人都代表同一种哲学界的学风：即在 17 世纪崛起、18 世纪展开的理性主义与其所推动的启蒙运动思想。这思想出自西欧，但是颇得西欧哲学界重温古希腊、罗马的哲学思想（尤其是柏拉图的哲学）与后起的斯多克（Stoic）学派的哲学所含的“人本主义”的启发。

天主教耶稣会士人华传教，发现中国思想中也有接近西方古典思想的想法，尤其是接近斯多克派的偏重世界是“大宇宙”、人是“小宇宙”即 *Macrocosmi Microcosm* 的看法，还有人的良知能通天意的“道德自然律”说。利玛窦在中国所撰的《交友论》与《二十五言》等文，也多有依斯多克派哲人包括奥勒留（*Aurelius*, 121—180）和爱比克泰德（*Epictetus*, 55—135）处，即是他认为中、西思想有通过斯多克派而汇通的证明。所以中国思想西传，也为本乎理性、不说“神的启示”的人本主义增色。而欧洲的哲学家更以中国的“榜样”为本身思想体系的有力旁证，这包括法国的梅尔布朗（*Malbranche*）、伏尔泰（*Voltaire*, 1694—1778）、狄德罗（*Diderot*, 1713—1784）等人与德意志的莱布尼兹和沃尔夫及沃氏学派的继承人在内。

要了解莱布尼兹与沃尔夫的“中国观”，我们应明白他们

^①参看费祯之著，冯承钧译《入华耶稣会士列传》，台北，商务，1960。

利用中国以推进自己所深信的哲学思想体系的苦心：他们向中国借镜，为的是更进一步看清自己的面貌。同时，我们也须认识他们的时代背景和思想轮廓，以便在“世界思想舆图”上，找得到他们的思想体系的方位。这也是我们论及“启蒙运动的中国观”的理由。

（一）宇宙的和谐

根据卡西勒（Ernst Cassirer）的论评，莱布尼兹是 17 世纪的思想家，对于 18 世纪宇宙观的形成，也有很大贡献。因为莱氏不仅是改变了当时的宇宙观的内容，而且也给了当代的思想一种新的形态与基本动向。莱氏意图实现的是他的所谓“普遍之学”（*Scientia generalis*）。这也是他以前的笛卡尔（Descartes, 1596—1650）与斯宾诺莎（Spinoza）的目的。但是莱氏将自己的多元性世界，代替了笛氏的二元论与斯氏的一元论。在莱氏的宇宙中，所谓“单子”（*monad*）并不仅是数值的单位，而也是动力的单位。每个单子都是活生生的能量中心，所有的单子一同构成世界的统一性。所以，“全体”（*whole*）不只是各部分的总和，而是“表现在统一性中的多重性”（*multiplicity in unity*）而这多重性也是启蒙时期的哲学的特征。^①

直到现在，莱布尼兹仍是西方哲学家中最了解中国和中国思想的哲人。若与法国的伏尔泰相比，他是更优秀的中国学家，对中国有较为正确的认识与较为严谨的了解。固然，莱氏的“普遍之学”的理想来自欧洲的文艺复兴的传统。但是，如他所知，这也是中国学界的理想。曾有一段时间，莱氏为“普遍之学”寻找新的普世性哲学语言时，考虑到运用中国文字的可能性。他当时认为，中文的字根可能代表普遍概念

^①参看卡西勒著，李日章译《启蒙运动的哲学》，29~30页，台北，1984。

(universal ideas)，后来才发现这条路走不通。莱氏的形上学与中国哲学也有一致性，他尤其接近他从耶稣会传教士处学到的理学。不过，经由沃尔夫系统化的莱氏哲学体系，最终经不起18世纪后期的康德的尖锐评判与分析。

（二）“普遍之学”

莱布尼兹的宇宙和谐论同时也表达了一种与数学与科学的新发现可以沟通的真理理念。这里指的是自然界真理，也就是神的启示之处，是不能用纯语言表达的。这真理需要数学的结构、图像和数字的协助，才能定形，才能澄清出来。换句话说，莱氏发现的无限微积分学的基本原则，也同时可以应用于自然，因为现实的法则不可能违背数学与逻辑学的原则。由他的这个角度出发，我们才可了解莱氏为何热衷于在中国思想与文化中寻求证例，为他的新文明与新的“普遍之学”奠基。

甲、数学模式

莱布尼兹热心地关注耶稣会传教士在中国的进展，并热烈地支持他们的与中国文化贯通的传教方法和他们同时进行的向中国传播西方科学知识的努力。在比较中西文明时，莱氏认为西方以哲学与科学方面的理论见长，而中国则以道德哲学见长。他的话是：

在实用艺术及自然物的实际运用上，我们总算与他们处于同等地位。我们与他们都各有自己的知识，可用来与对方进行有用的交流。在知识的深层与哲学学说方面，我们超过他们……他们在军事方面，也不及我们。这却不是因为他们无知，而是因为他们甘拜下风。他们鄙视一切导致男性凶残的东西，几乎是出于信仰基督的高尚教义一般……若是世界上只有他们存在，这就是真的智慧。

可是……在实践哲学方面（虽然承认这一点几乎是可耻的），他们确实比我们更有成就。这指的是道德学与政治学的规律。其实，要描述中国人的律则与世上其他人相比，是多么善美地导人向太平与社会的安定，实是不容易的事。他们的目的，是尽量减少人与人之间的不和。^①

莱布尼兹研究中国思想，算是得到相当的报酬，这尤其体现在他发现自己发明的二进位数学在《易经》中可以得到印证。这也是世界思想史上的特别光辉的一章。为方便某些数学问题的解决，莱氏发明了二进位数学。这体制不用 10 进位，而只用两个数字：0 和 1。据此，零加在任何数字之后只为该数字增多一倍（不是十倍）。数字序列是如下形式：

1, 10, 11, 100, 101, 110, 111, 1000（ ）等等。

如我们已提到过，莱氏从传教士白晋处学到关于《易经》的六十四卦的知识。他认为这些符号也可代表数字，比如阴爻（—）表示“零”，阳爻（⚊）则代表“壹”。《易经》的六十四卦，来自各有三行的八卦，根据数学规则可变成各有六爻的“六十四卦”。这六十四卦，又可根据各种不同的序列排出。莱氏接到白晋寄来的所谓“伏羲六十四卦图”，其实就是宋朝邵雍的“六十四卦圆图方位图”。这序列始自第二卦的“坤”（☷）一直到第一卦的“乾”（☰），其中还包括另外的六十二卦。这个序列代表的，是逐渐有规律地减少阴爻，增加阳爻。莱氏将“坤”卦等于“零”，却发现这序列逐点与他自己的二进制数学相应，直到最后的“乾”卦，即是他的 111111 或 63

^① 《中国信息》序言，参看 Donald F. Jach（英译），*The Preface to Novissima Sinitica* 68-70 页，Honolulu, 1957。

为止，惟一的区别是这种数字排列恰将他自己的数字排列倒转过来，从终点的数字开始，回溯到始点的数字。这事实也恰好证实东西文化现象既相似，又互成倒影，就如照镜子一般。莱氏为此惊喜不已。对他来说，这是另一个有力证据，表示精神方面的真理，也可以由数学的发现加以证实；而数学的真理，是他认为不可否定的，他也因此给了二进制数学一种宗教的意义。他说：

所有的结合都始自“壹”与“零”。这等于是说，神造万物于“无”，而世上只有两项第一原则：神与“无”。^①

莱氏甚至希望中国人也会接受他给予六十四卦的分析，并由此而进一步认识西方的数学头脑，然后通过这种重新得到的《易经》原义，接受基督教本身的教义。

我们这里应该指出，《易经》含有的二进式制度确有其象征性格。虽然莱氏的根本看法与中国思想的基本构造方面有接近处，我们也可以说，莱氏思想与《易经》思想的主要区别，在于“壹”字在他的体系中占有的重要地位。而在《易经》六十四卦中，“壹”只是“零”的相反，就如“阳”对“阴”一般。对《易经》来说，“壹”的重要处不在于它的数字价值，而在于它代表的“全体”，也就是所谓“太极”，而“太极”本身却是“阴”“阳”的根源，也就是它们的最后归宿。

沃尔夫和莱布尼兹一样也只有洞窥知识全体的宏愿，并为这“全体”在一切哲学体系的系统化的总和中建立基础。这也是他在1726年撰述的《序言》中说出的抱负。在这篇《序言》中，他自述自幼即有热烈愿望，要深入探讨真理，然后在少年

^①参看莱布尼兹致 Rudolph August 公爵之信。

时代又曾考察过数学家用的数学论证，并想将这些论证导入哲学。沃氏在述说自己要贯通一切知识时，也提及他已经开始要“学尽一切哲学”；他的基本线索，也可以见于他的德文著述中，虽然这工作的结构在他的拉丁文著述中才显现出来。他用了数学方法，逐渐地将自然科学、逻辑学、哲学、形上学、伦理学、政治学、自然法学、国际法学都包纳入自己建立的这一体系中。因为这迫切的愿望，他也从事学习中国哲学，又在其中发现一种与他自己的哲学共有的基本上的一致性，使他格外勤勉地追求包罗万象的巨大学说体系。他想与孔夫子一样成为人类的万世师表，但是他没有像莱布尼兹一样在数学内部意义中寻求一切知识的基本一致性。

一方面，沃尔夫承接了莱布尼兹的宇宙和谐观；另一方面，他的倾向，是将莱氏的宇宙观从它本身得自无限微积分学的非常复杂的多元性模式，变化成部分得自笛卡尔的既“清楚”又“明白”的几何式的、更符合理性的系统化的模式。换句话说，沃尔夫对于莱氏哲学的传播，是有贡献的；但是，他又同时将莱氏的哲学简单化，使它成为一种形式化与理性化的体系。

乙、形上学的看法

莱布尼兹本身对于启蒙时代的贡献却是有不減性的，他的追求和谐也反映到启蒙时代的思想。但是，我们若想更进一步认识启蒙时代的新思想与中国传统思想的宇宙观，就必须考察莱氏哲学的形而上学的内容。

在这里，我们应该首先承认莱氏的形上学得自新柏拉图学的基本学说。根据新柏拉图学说，同一全体真理是在不同层次上表现出来的。根据柏罗丁（Plotinus, 205—270）的宇宙论，一即多，多即一；真理与现实的每一部分都可算是全宇宙的反

照或是神的真影。不过这种新柏拉图学的“宇宙”，也有其上下次序，根据这次序，山上而下，每一小宇宙在不同的层次上表现出来所有其他的宇宙，一直到在我们所体验到的“宇宙”本身的时空阶层为止。这和莱氏构想中的“单子”论并不一样。因为每一单子虽然是全体宇宙的不同表达，而所有的单子一起又形成一种十全十美的有高低之分的体系，每一单子也同时保持不可分性，有动力地表达出来全体宇宙的完善。原来莱氏的“实体”哲学是富有动力的。他认为“有”在于“力”，力愈强，“有”也愈崇高，愈自由，我们也愈可见到“一即多”，而“一即多”就是“和谐”。

对莱氏而言，现实必是无限的，因为只有抽象与假设的东西才能被分为有限的部分。他的形上学将“心”的概念解释为“单子”，因为“心”可以自觉地成为现实之镜，却不失其为全宇宙之活镜，而不只是一堆“影像”的总和。心是神性的肖像，是宇宙的表现，而不是其一部分。^①

莱氏称“单子”为“简单的实体”（Simple Substances），并说：“每一简单实体都与其他简单实体有关，并可为它们所表达，等于是全宇宙的恒久活镜。”他又说：

每一实体酷似全宇宙，并酷似神的明镜，或也是全世界的明镜……因此宇宙也变为多数，真像实体一般“多”；^②

这句话所表示的，与中国思想的某些学派有可惊的一致性。比如佛家的华严宗，本着《华严经》而发展的哲学思想，

① 卡西勒：《启蒙运动的哲学》，李日章译，台北，1984。

② 莱布尼兹：《形上学论》，英译本，C. R. Montgomery, *Basic Writings*, LaSalle, III, 15页，1968。

提出“理”与“事”两层次，与两者间的相通。唐（武后）时的法藏即曾在宫中安排过十面镜子，其中八面各置八方，另两面则放在殿堂内的上下，每面镜子与其他镜子间，皆有约十尺的距离，又互相对面。他再将小佛像放置在殿内中心处，由火炬照耀，使每一面镜子皆照出佛像本身与其他镜子反映出来的佛之肖像。他用这方法表明现象世界中的万事万物皆是绝对心体的表现，或是说，心体是包罗万象的。这也是中文“一即一切，一切即一”的原意。^①

莱氏的形上学，也可与朱熹理学体系中的“理”“气”之学相通。朱熹认为，“理”代表形而上的实体，既存在现实整体之内，也存在其每一部分之内，并且与形而下的“气”一同构成每一事物与宇宙整体。这里的相通处，也是莱布尼兹自己承认的，虽然互相沟通的只是两种独立存在与发展出来的系统。莱氏以他的超人智力，反驳了那些称中国哲学为“唯物论”的传教士。他们指出中国早期原有的人格神，如何已发展到另一层次，而未损失它应有的超越性与宗教性。

莱布尼兹对于沃尔夫的影响，显然超过笛卡尔，但是沃尔夫给予莱氏哲学的解放，却含有得自笛氏之处。沃尔夫不能接受莱氏的“单子论”，是我们已提到的事。那是因为沃氏认为单子论违反了经院哲学与笛卡尔哲学皆重视的身体与心灵之分，而超出这类区别的“单子”也不是理性化的“清楚”“明白”字句所能表达的。不过，沃氏接受了莱氏的“简单实体”论，他认为灵魂即是一个简单实体，而身体却是数个实体共同组成的。他也建议，身与灵间的关系，可以用他称为有用而不能实证出来的莱氏的“预定和谐论”（pre-established harmony）

^①参见冯友兰：《中国哲学史》，894-900页，1935。

这一项“假设”来解释。沃氏极愿在中国哲学中找到他自己讲的学说，即灵魂可分成两个层次，较高的是理性的，较低的是有感觉的。他声称中国古代即有的“二元制教育”（即是有上、下两校），用以印证他的关于灵魂的学说。当然，在这里，他与笛卡尔却分道扬镳了。沃氏的宏愿，是建立一种包括形上学与本体论——在此处他是跟随笛卡尔的——和宇宙论与理性心理学（*rational psychology*）——在这里他却与笛卡尔不同——以及自然神学（*natural theology*）的抽象体系，以便同时运用出自本体论与宇宙论的论证来解释神的存在。沃氏坚持中国人并无清楚的关于神或自然宗教的概念。他对于中国的认识，在此方面与莱氏大有不同，虽然沃氏给以中国的伦理学很高的评价。

（三）“神义论”问题

17、18 世纪的西方哲学家面对着来自中国的关于自然道德与宗教的新知识时，尤其讨论到“神义论”（*Theodicy*）的问题。“神义论”指的，即所谓“自然神学”，也就是人如何靠着本有的理性，能够认识超理性的神。这一点，常是只愿在启蒙运动中看见反宗教意识的学者们所忽略的。卡西勒却指出，启蒙运动思想所推动的宗教思潮，并不像一般人肤浅地说得这么矛盾。在这里，卡氏也以为莱布尼兹曾为 18 世纪提出了“神义论”的问题，虽然在莱氏身后，这问题由神学的领域转至自然宗教的领域。固然，18 世纪出现了某些无神论者与不信神论者，但是他们并未能改变当时思潮的总方向。^①

在这里，我们首先应该承认自然科学的发明与其所引起的分析性思想方法的影响。在当时，“自然”被认为是神的启示

^①卡西勒：《启蒙运动的哲学》，第 4 页。

之“处”，可说是代替了圣言。这“自然”指的不单是受造的自然(*natura naturata*)，而尤其是仍在继续创造的历程(*creative process*)，即是拉丁文称为 *natura naturans* 的，被神的力量所渗透的，几乎变成神性的无限的“自然”。而英国的发明家牛顿(*Newton*)又被认为是这部“经书”的最佳解经家，因为牛顿已为科学与哲学规定了思想规律。英国诗人波普(*Alexander Pope*)为牛顿写的身后颂，就借用圣经的《创世纪》的意象来称赞他：

自然与自然律一直被黑夜蒙蔽……
神说了：“有牛顿！”
一切才发明光大。^①

不过，西方人因为得到有关其他文化与信仰的新知识而眼界大开，更觉得原有的关于神的概念应该扩大，并且不应再受基督教神学的约束，而需要同时接受来自科学知识的启发而继续展开。这也是法国哲学家狄德罗所表示过的意思。这位《百科全书》的有力发行人说过：

人们已将神从人间驱逐出去，将神放置在圣殿内，并用庙堂的围墙约束神的视野……（不过）你们真是疯子：还是拆掉阻碍视线的障碍物吧！将神解放出来吧！或是承认神处处都在，或是否认有神吧！^②

不仅如此，而且传教士间关于中国人有无神的信仰的争论，也渗入了哲学圈子。莱布尼兹同意许多耶稣会士的看法，

^①这是编者自译的，与李日章所译稍有不同。参看《启蒙运动的哲学》44页。至于牛顿也确有神学论说，可看：Klaus - Dietwardt Buchholz, *Isaac Newton als Theologe*, 5页，Witten, 1965。

^②这也是编者译的，参看狄德罗之《全书》：*Oeuvres Complètes*, J. Assézat 编，卷一，138页。

与后起的伏尔泰一样，认为中国人基本上是信神的。这种看法包含的意思，有利于“自然宗教”的发展，也推进了英国的“自然神教”（*deism*）在欧洲大陆的势力。这样一来，基督教坚持的它惟有的神的启示与它的教义体系，显得过时，而一种普世可有的“自然宗教”的理想，却引人向往与羡慕。

甲、莱布尼兹：中国人是信神的

莱布尼兹一生皆是基督教新派的信徒。他一方面努力追求新旧两派的共存与互相了解，互相接受，另一方面又尽量使西方的基督徒进一步认识中国的不信基督的人们。后他而来的法国的伏尔泰，继续使用“信神论”（*theism*）一词，这也就是含有相信至高人格神的意思的“一神论”。比伏氏更后起的思想家，却宁愿相信可比“造钟者”的、赋予人善性的（即没有原罪的）“自然神”。这种新信仰，也可与孟子学派的人性善说互相印证。至于西方另有其人，相信内在宇宙的神，这是与斯宾诺莎及与莱布尼兹的思想皆有关系的。而这里，我们也可以窥见与中国的佛学和理学的相通之处。

莱布尼兹自少年时代即对中国发生兴趣，他在一生中又继续保持这兴趣。他对于“中国人的宗教”的熟思，尤其是在传教士们的报告引起广泛争论时（也牵涉到梅尔布朗）表达出来的。莱氏得自友人雷蒙（*Monsieur de Rémond*）寄来的梅氏的一篇长论《基督教哲士与中国哲士的论谈》。在这篇论说中，梅氏主要利用自己的哲学字句，将“理”解为“神”。^① 莱氏同时也收到两篇传教士的报告：一篇是耶稣会的龙华民写的，另一篇是方济会的利安当写的，但是两篇都批判中国哲学的“无

^① *Entretien d'un philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois* . A. Le Moine 编, Marseille, 1936.

神论”，又都反对耶稣会上利玛窦与其信从者所赞成的容纳中国文化的传教法以及他们所用的出自古中国经典的、用以代表神的“上帝”这个词。

莱布尼兹熟读了这些资料，即撰写了自己的反应。这即是他的《论中国人的自然神学》。他运用了高度的智慧，解释出自中文的多类字词，包括“上帝”“天”和更富哲理性的“太极”与“理”，并指出它们基本上的一致性。他对“理”的解释，比梅氏的正确、深刻也有影响力。这都是我们阅读他给雷蒙的回信时可看出来的。

在这篇长信中，莱氏深入讨论传教士争论的中国理学的内容。通过他们的报告，他认出“理”是中国思想中的“第一义”，它指的是万物之本、万物之源，也可称为普遍的实体，是至高、至善、至纯、至静、至微、至神而无形的，惟有人的智力能认识，并由此而产生众善。

莱氏指出上述的“理”实等于他自己哲理中的“神”：

说了这许多，为什么不也说“理”即是我们的“神”呢？这可说是万有的第一与最后理则，也甚至于是万物的可能性所在处，是物内附有的万善所出之源，是第一智力；即是古希腊哲学家们……与古罗马哲学家们称为 *Nous*（希腊文）及 *Mens*（拉丁文）的。

莱氏特别解“理”为“太一”（*the One*）。运用了数学方案，他说就如“壹”是众数之源，“太一”也是所有实体之源，既不可分裂，又是众实体包罗的万善之和：

当我们说理念（*ideas*）……与所有的要素的原始模式全在神内时，我们也指这意思。而且我们也将至高之“壹”与至善之“多”相称，并说神是万物的“太一”，既包罗万物，含有万物，而又是万物的全善体。

这并不是勉强的引申，将“理”与“神”两词勉强地混同。莱氏承认“理”字有时指至高神，有时泛指众神，即是泛指赋有动力与知觉的“单子”，因为朱熹本身似也区别个别的“理”与善有的“理”。这是莱氏肯定“理”与“单子”相通的地方。

莱氏的说法，与认为中国哲学和基督教思想是不可通的传教士们的解释，恰好相反。莱氏曾引述这些人的说法，如关于“理”不能自存非有“气”不行，“理”是缺乏生命、智力、感觉或意志的，本质上是物质性的，它出自不接受灵性的思想。他陆续推翻对方的每一论证，又特别注重被传教士解为近乎斯宾诺莎的“万有皆是惟一实体的变化”的中国人的“一即一切”论。他说：

要解释中国人给这句话的意思实不容易。但是我相信我们仍旧可以说出合理的解释：当我们论及万物的“被动”的一面时，万物皆是同一物质构成的，只因动力所赋的形态不同而异。再者，万物也有动的一面，并且因了共有的理而亦拥有它们的单子、灵与神。（这理）指的，即是元初的灵性（至高神），也是赋予它们众善的。而物质也又是这同一本源所生的。所以万有皆来自这本源……他又继续提醒他的读者，不单“多即一”，而且“一即多”。这也是中国哲学家的名言：

在论及“理”的含义时，我们不只要说“多即一”，而也须说“一即多”。这是说万“果”之善在乎“因”，所以神也可说是万有之至善（by eminence）；而不是在形式上说，神是万有的总和。同样地，万有即一，也不是在形式上是一，或是指“太一”为物质，而是说万有源乎一（by emanation），因为它们皆出乎“一”。

莱氏似是在想理学中的“太极”，即理学给万物如何产生的解释。他提到中国人亦以圆体比为神，又以暗指尼古拉·库沙（Nicholas of Cusa）与巴斯卡的语气说：“我相信，这话也与我们的说法相通，因为我们也以圆体比作神，说它的中心无所不在，而它却没有边缘。”这样说，中国人以“理”解为物之“性”，也可以与西方人称神为自然神（*Natura naturans*）相通，并且指出宇宙是有目的性的。中国人给予“理”的道德性质，也可说是与经院哲学的形上学指出的“真”即“善”相通。

乙、沃尔夫：中国人是“不信神论”者

沃尔夫的哲学，并没有公开承认自然神论（*deism*），但是他的思想方向是信仰与知识的相和，启示与理智的相称。而当时的基督教正统派，即是“虔诚派”（*Pietists*）的圈子，特别惧怕自然神论的威胁，并且在1721年沃尔夫做了他的《论中国人的实践哲学》的公开演讲之后，即逼他远离哈勒（*Halle*）。在那一次演讲中，沃氏极力赞许中国的非基督教的哲学传统，他甚至说，这传统是近乎无神论的，本乎人的理性与自然的模式的。他的反对者则攻击他的骄傲、妄言与异端，指责他胆敢中说自己的哲学与教外的哲学学说相近。沃尔夫被控教授反对宗教启示的学说而被判刑，要他在四十八小时内，离开普鲁士国与哈勒城，否则将被处死刑。他的遭遇，显示出当时赞成自然神说法者所鼓吹的“宗教宽容”是何等重要！

沃尔夫对于中国哲学的认识，尤其可见于1721年的讲辞与以后（1730）他在玛尔堡（*Marburg*）作的另一演讲《论哲学王与治国哲人》。根据他本身的述说，他对于中国的兴趣，并不来自莱氏，而是自己培养出来的，并且也没有对他的哲学发生什么重要影响，只是证实他已有的信仰而已。

值得我们注意的是沃氏与莱氏间的不同看法。因为沃氏认为中国人是“不知神论”者。这也是他得自卫方济神父自汉文简单译出的拉丁文的译文的。他误称它们为“六经”，其实这些全是孔子以后的经书，即是《论语》《孟子》《大学》《中庸》四书与《孝经》及朱熹的《小学》两书。这类书是宋儒所注重的，但是它们并不论及莱氏所提到的有关形上学的概念，也少有关于神的字句。

沃尔夫明知他对于中国人的宗教信仰的论说在西方是有爆炸性的，他很可能也知道自己与莱布尼兹的观点不一样，但是他毫无顾忌地述说自己的意思：

我们说到的古中国人……并不认识造世主，也没有任何自然宗教，更不可能相信任何有启示的宗教，他们在追随道德律时，纯是本乎自然力，而毫无一切宗教的协助。

沃氏也加上一句注解，坚持没有相反于他的说法的实证。他说：

自然宗教对于真神的信仰，得自神之特征的理念。可是在我在关于中国的书本中找不到这种信仰。它们并无提到人对于神的爱或惧，也没有称呼神的圣名或表示对神的信任。^①

(四)新的人本主义

莱布尼兹与沃尔夫都肯定当时开始出现的、试图由外来的比如权威性的教会与它的教义构造所产生的桎梏中解放人性的“新人本主义”。他们两人皆受柏拉图与斯多克派的影响，认为人性向善，而未受基督教“原罪说”影响的中国的儒家学说，

^①参看沃氏所加之注译（第 51 条）：Michael Albrecht, *Christian Wolff: Rede über die praktische Philosophie der Chinese*, 145 ~ 146 页，Hamburg, 1985。

也同样讲人性向善。再者，中国原有的古老文明与道德哲学，既比基督教义早出，又可能比它更崇高，这是更使人信从“性善论”的。在这方面，西方的哲人，包括中国的赞美者与它的批判者，都异口同声地肯定人性与人生。沃尔夫与伏尔泰一样地赞扬中国，称它为西方可以仿效的模范，而且用这说法来推动独立于神学的伦理学。沃氏本人并无意与神学决绝；伏尔泰则自觉地攻击教会的权威；狄德罗与卢梭皆比他们小看中国——狄氏虽肯定中国哲学的道德理想，却批判中国人民没有在生活中实现这理想；而卢梭则认为“崇高的野人”（*noble savage*）比过分文明的中国人更好。不过，狄氏的肯定人皆普有的道德性，与卢氏对于人性皆向善的热诚，也包含儒家的学说，虽然他们并没有直接受过儒学的影响。

乐观的新人本主义特别致力于追求普遍性的道德律。根据牛顿自然本身是富有和谐性的理论，若是地心引力律显示了全宇宙皆有的基本动力，那么——哲学家们如此设想——世界各国也应该服从一种普遍的道德律。这也是西方人力求外界文化的动机所在：为了追寻来自非欧罗巴人各传统的史实，来补充欧洲已有的关于基督教出现以前的古文明的史实。

甲、自然道德

总括说来，中国的榜样推进了当时已有的“自然道德”的追求。这“自然道德”指的，是独立于宗教（尤其基督教与其宗派）的伦理学说。当时的欧洲深知宗教战争与各宗派的分裂所带来的道德方面的难题。详细说来，人性向善论成为自然道德的基石。而这里，莱布尼兹也是启蒙运动的先驱。莱氏深信宗教大公论，他曾为欧洲基督教各宗派的复和而努力。他又以基督徒的身份支持耶稣会士去中国传教，并且鼓励新派教徒也去传教。而以人本论者的身份，他却期望中国传教士来欧洲讲

解中国的自然宗教与道德哲学。至于沃尔夫也感觉到基督徒间的分裂是违反自然的，他也追求教徒间的和解。他直接说出，人具有的道德性和物质性一起可以构成自然道德的基础。他认为人性向善论也是自然律的起点，而这自然律就是斯多克派以前曾在宇宙中与人性中发现的“理性律”（law of reason）。沃尔夫说过：

当人导致自己的动作向善时，他也同时推进全世界的善。因此我们可以在人性之善中找寻自然律的基础，并由此推进世界的善。^①

他的话也可算是斯多克学派的道德理想的反响，又是与他所喜欢的中国哲学相通。

在他最有名的演讲中，沃尔夫公开承认自己的道德哲学与儒家的学说是相合的。他称扬儒家学说为一种本乎人的理性与自然的模范的非基督教的哲学体系，又能在实践方面给他的有关理性对付人生的力量的学说加以旁证。他强调这种道德学与基督教义并无基本上的矛盾：

中国人的智慧的原则与我们的原则完全一致。首先，我应说，中国人从未提出任何违反自然及人心的理念的有关行为或道德的规则。我们因此不须因他们所收到的功效而惊奇，因为他们从未做过违反自然的事。

自然道德本乎人性向善的信仰。在这点上，沃尔夫与莱布尼兹一般地对于人性采取乐观的态度。这也是他在中国哲学中看到的。在沃氏的体系中，伦理学确是暗认某些来自形上学与理性心理学的原则，又以向善的人性作为基础。他说：“人们

^① *Vernünfftige Gedancken von den gesellschaftlichen Leben des Menschen*, 395 ~ 396 页，1721。

的至善……在乎继续不断地追求善。”他又加上一句：“中国人在行动上追求的最后目的，即是至善。”

固然，沃尔夫的实践哲学不重意志而重理性，并将道德方面的抉择解为理性方面的“选善”，即使“选恶”的话，也因为将恶错认为善。这种立场，实在将道德方面的“恶”变成“愚蠢的行为”。他说过：

每人都知道灵魂因本身的结构而只愿做它认为是善的事，而避开它认为是恶的事。因此，很久以来就有人说若是灵魂选恶而避善的话，也是因为它将善看作恶，并将恶看作善。

沃尔夫如同孟子与中国的名理学家们一般，在人性论内不能够说人性的短处。他声称“人本着自然所赋的力量，便可辨别善恶”。他又将灵魂解释为上下两层，“下层”属于“感官、想像力与欲望”而“上层”则归乎理性与自由的意志。他提及占中国的教育制度时，尤其讲到古代学校分有“小学”——即听说是为教导灵魂“下层”而设的，而“大学”则专为教导灵魂的“上层”而设的。^①

沃尔夫也强调身与心的统一性。他称扬古中国对于婴儿生前即实行的“胎教”，甚至于说孕妇脑中的“神经流质的涌动”会激动胎儿的头脑，使它也会有“与其母亲一样的机性动作”。

沃尔夫的形式逻辑、经院心理学与论证法，加上他得自笛卡尔的“清”与“明”的理念分析，都可以在他论及中国的两篇长文内反映出来。他与莱布尼兹的不同，主要在于他认为中国人是不知神论者，不过这论点也可以归于他给神的更超越的

^①参看朱熹《大学章句·序》。

解释与他选用的有关中国的材料。再者，莱氏虽在比较中西思想时总括地说中国人的抽象论理方面的成就不及西方人，沃氏却说中国人的理念虽“清楚”而不够“明白”。若是更总括地说，沃氏确是较注重中国哲学的“实际”面，包括道德学与政治学，而莱氏却分析了中国的形上方面的思想与数学方面的含义。两人固有不同，但是两人皆尊重中国人的智慧，皆承认这智慧的哲学性格。他们之后的哲学家们——包括康德与黑格尔——却不一样了：康氏与黑氏皆曾强烈抨击过中国思想。

总之，沃氏将中国人当作不知神论者，几乎可说是无神论者。他的反对者因此引中他的话说，根据这种理论，外教徒和无神论者与基督徒一般能行善避恶。这种说法激怒了当时的德意志的“虔诚派”教徒，他们认为这种哲学不利于基督教的信仰。根据刊行沃氏自传的记述者的报告：

这些人相信，人的理性是薄弱的，本身毫无光明，……必须依靠（神的）启示。就如月亮本身是暗的，非要由太阳处得到光明一般。^①

乙、新的圣人

18世纪哲学家在探求纯粹本乎人性的、不须靠神的诫命的新道德哲学时，也在寻找一位新圣人。他们回想古希腊罗马时代，在斯多克学派内发现了讨他们欢喜的模范。在17世纪时，欧洲已有许多人阅读斯多克学派的遗书，尤其是奥勒留和爱比克泰德两人的东西。入华的耶稣会传教士追随了利玛窦的榜样，也时常认为中国哲学很接近斯多克学派的哲学。欧洲人中若有人涉猎传教士们有关中国的著作时，

^① Heinrich Wutke, ed. *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, 19 ~ 20 页, Leipzig, 1841.

也会同时羡慕古希腊、罗马的人文精神与中国的传统文化和思想。而中国哲学的最著名代表人物即是中国的大圣人：孔子。他代表的是已有两千年历史的文化传统，确实可以与古希腊、罗马文化媲美的体系。孔子的哲学又充满理性、容忍、道德，可见道德学不须附属于神学。沃尔夫继承莱布尼兹哲学，将孔子来世之事说成为神的特别照顾，与宇宙间的“预定和谐”有关：

……我毫不犹疑地声称，孔子是至高神为照顾人类而特派到世上来的。我在讲宇宙论时，已说过宇宙内的万物，如何都不只由动力因（*efficient cause*）而也白日的因（*final cause*）互相连系。我在讲自然神学时，也曾证说过，神是如何将这些“因”都导向与神自己的智慧与善美所称的目的。孔子是在特定时间出生的，当时他的国家风气已经开始腐化，惟有他才能挽回一切。所以我们不能怀疑至高神是有特别使命交给他的。

丙、开明专制

对于自然道德学与人性向善的追求，也为一个完善的、公正的社会的理想作出贡献。这种发展也首先在古希腊、罗马思想（尤其柏拉图）中觅到灵感。在 17 世纪时，葛罗休斯（*Grotius, 1583—1645*）也曾经检讨过这项“理想社会的追求”问题，并且曾经致力思考如何将古人的理想适应新的社会文化环境。他特别强调法律学与数学，认为数学是一条可供恢复柏拉图的理念的最好途径。他提出的自然律法论也需要将法律学由神学教义与国家绝对威权的双重桎梏中解放出来。所以葛氏曾经声明，就是没有神或者神不顾及人的话，自然律法也仍是有效的。在这方面，葛氏也认为中国社会是受制于“正义”的原则的。因此他也假想，欧洲人新发现的南美洲的比鲁人，既

然善于施行仁政，一定也是中华民族的后代！

……我的想法是……有过中国人……听说越海也有同种人民据有良土，便航海过去，将（这些）分散的人民集合起来，为他们与他们的后裔设立以中国原有政府为模范的政府。^①

沃尔夫自己也是自然律法的推行者，他甚至试图运用逻辑学通过小心的推理从自然律法中找出成文法例。他也将孔子的实践道德与葛氏的自然律法相比：

葛氏将自然律法定义为正当理性的表达，说它能导使我们认出什么行为是合乎道德与诚实的，什么行为是不合乎道德与诚实的，这全要看它是否合乎又合理又善群的人性，也因而知道造物之神是否准许这行为。孔子也是根据这标准决定行为的。^②

不过，自然律法需要人的解释与执行，所以政治方面也会有君主问题。哲学家一般都跟随柏拉图偏爱哲学的君王，尤其是兼为哲学家的君王。在这方面，莱布尼兹与沃尔夫都甘愿接受耶稣会报告所推举的中国政治与社会制度的完善和中国君主的英明。莱氏之世，恰是康熙帝治中国的时候。传教士们推荐他为他们的保护者，又勤求了解数学、哲学。这类报告使莱氏兴奋万分，认为康熙帝即是模范君主，“受过道德与智慧的教育，因而有资格治国”。沃尔夫又觉得君主有权为政府之需解释自然律法。他特别指出中国的教育制度如何善于导人从事仁政。在他的《论哲学王与治国哲人》那篇长文中，他推荐中国

^① Grotius, *De Origine Gentium Americanum* (1642) ，参看英译本， E. Goldsmid, *On the Origin of the Native Races of America* (1884)。

^② 这是沃氏第一次讲演的注释，参看 Michael Albrecht, *Christian Wolff, Rede über die praktische Philosophie der Chinese*, 130~131 页。

为开明专制的最良模范。他在发挥宏论时，也将中国的古圣王称为“哲学王”：

……中国古代的帝王都酷爱哲学……若是中国的政制冠于全世的话，这也是他们的功劳。中国人在……政制方面，一直超出他人。

然后沃氏提出他得自耶稣会士的资料，说中国的君主在治国时如何征求哲人们的意见：

根据孔孟之言，中国人有一习惯，即是在他们不知如何处理大事时，即去求教于哲学家……因为哲学家们特别懂得治国之道。

在论及政治社会之始源时，沃尔夫比卢梭更早提出每一社会都以人们默许的“契约”为基础。这“契约”的目的是以团结的力量追求达到人们公共幸福的理想。为此，政府有权约束公民原有的自由的一部分，以便推进公众的利益。除此以外，个人的自由不应受损，而应能维持其自然状态。这也是沃氏在《论哲学王与治国哲人》那篇长论中讲出的道理。他说的话是，人们为“设立一种只以团结的力量推进公共利益，与防备敌人而自御的社会”。他也谈及《大学》的教训：

就如……齐家以修身为模式一般……（中国人）也同样地以家庭来比国家，以一家之首……来比君主，应用比喻再度从家庭推论到政治社会。

沃尔夫是欧洲思想家中首先辨别国际法则与个人的道德的，他因而也为未来的自然律法与成文例法的国际法的辨别铺了路。这也是他哲学含有的二元论的指向。再者，沃氏承认比个别社会更高一层的国际间的社会的存在，他甚至于声言所有的国家在一起时有超越个别国家之权，他也称各国间为维持和

谐而需要执行国际间的司法条例。他对于遥远的中国所怀的热诚可能在这方面也为他扩大了眼界与视野。

沃尔夫致力在纯理性的基点上建立伦理学与政治哲学。他深信人的理性无须神的启示也可发现道德方面和法学方面的原则。他也热烈寻求一位得到过逻辑学与哲学教育的、兼备高尚品格与政治意识的“哲学王”。他认为古中国即是有过这类君主的政治社会。他既然身为启蒙时代的名哲学家，当然在那一时代对于“开明专制”说的接受，是有贡献的。但是，所谓“中国是模范国”的言论究竟在哪方面有过作用？这就很难清楚论定了。

在今日，我们既然都是启蒙时代的后人，都受过当时遗风的影响，当然不应否认沃氏在当时的贡献。

再者，沃尔夫的政治哲学论说，尤其是“开明专制”论，在当时具有特别重要意义的原因，是因为普鲁士的两代君王——弗来特列·威廉一世与他的儿子即后来的弗来特列大帝，都是沃氏弟子的学生，他们两人都读过沃氏这方面的著述。而弗来特列第二（即大帝）自称也被称为当时的哲学王与“开明专制”者。沃氏的有关自然律法的书，即是献给他的，弗来特列大帝接位（1740）后，也立即写信给沃尔夫。这封御书中尤其提到：

哲学家的任务，是做宇宙的老师，君主们的导师，所以他们一定认为我们（君主）应该好好地去做事。他们要用理性诲世，我们则应以身作则而范世。他们是发现者，我们是执行者。^①

（五）结论

^①参看上述 Wuttke 之记载，74 页。

莱布尼兹与沃尔夫的哲学体系虽然受到过激烈的抨击，他们给中国哲学加上的解释，无论是对的或是错的，在今天仍然有意义。沃氏的哲学的确因遭到康德毫不留情的反驳而元气大伤，但我们若是仔细研究沃氏的体系，便会发现它具有德国启蒙运动的特征，即是“现代化的形式”或理性主义的哲学与“保守派的内容”或他的形上学方面的信仰的结合，后者包括被康德打倒的沃氏的神的存在的论证，但是沃氏同时也扬起新的对于理性的自信的旗帜，并运用中国思想为例证。他又因而受过迫害，成为启蒙运动的“义士”。这一切都含有丰富的历史性与传记性的意义。^①

至于莱布尼兹给予中国的形上学与宗教（即所谓“自然神学”）的解释，也经过了时间的考验。他不只是指出了“理”这概念所含的普遍性和特别性的意义，还卫护这概念，反驳了那些哲学知识不及他的而想将朱熹的形上学变为纯唯物论的人们。他又善于讲解“理”“太极”与古代指为至高神的“天”或“上帝”等字词之间，有何历史性或哲学性的异同关系。现代专家们对于中国上古的神话学或宗教学的研究成就，也可说是给莱氏的发挥增加证据。

不过，莱氏的哲学与中国哲学，尤其是朱熹的哲学，仍是有区别的。根据莱氏本身的述说，他用的方法，是逻辑式的推理，通过“同一”和“充足理由”两条律则将自己的整个体系演绎出来。朱熹与中国一般的哲学家，则比较善用直觉体悟真理，不说出有何逻辑，也不甚清楚地道出自己发挥的理念。再

^① Norbert Hinske, *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in Werner Schneiders ed., *Christian Wolff 1679 - 1754, Interpretation zu seiner philosophie und deren Wirkung*, 306 ~ 315 页, Hamburg, 1983.

者，莱氏将“理”比作自己的“单子”，这种设想，若是说得通的话，只是因为两者皆指向超越身心之分的本体论原则。不过，“理”只是原则的代表，而“单子”却算是一种原子性的宇宙中的实体。这也是朱熹不可能想像到的。另一方面，莱布尼兹在《易经》卦象中发现了二进式算术，发扬了《易经》这本占卜之书原有的数学层面。可是他认伏羲为《易经》的作者，甚至说伏羲应用数学原则树立六十四卦是出乎自觉的宗教意识，是说不通的。

若是与莱布尼兹相比，沃尔夫的中国观，确有其局限性，这也部分归咎于他看书不够多。他将中国人说为“不知神论者”，实在是将现实太简单化了。不过，直到今天，在研究中国的学术界中，仍有许多人这么想。沃氏虽以莱氏的后继者自命，又将莱氏的思想系统化，但是他因受笛卡尔哲学坚持的“清楚”与“明白”的理念的影响而不能接受“单子论”。这可能也是他否认中国人认识神的原因，因为他在看过的译文中，找不到关于神的“清楚”的概念。他本身对于中国哲学所怀的热诚，似与他致力将道德学和政治哲学建设于自然律法哲学的基点上有关系。话到此处，今天的学术界的人士，对于中国传统中有无似“自然律法”的理念而争论或抱怀疑态度者，应该参考沃尔夫的著述。

莱布尼兹与沃尔夫两人在 17、18 世纪的欧洲，确是发挥了很大的影响。若是今天少人知道他们的中国观与他们关于中国哲学的论说的话，是很可惜的。因为今日的中国学家与西方哲学家，都可以从他们的遗论学到许多东西，都可以从他们的所知所论扩大自己原有的学术视野，并且更进一步从深处研究中国思想。的确，莱氏和沃氏，都是为自己原有的哲学观点寻找例证而向往中国哲学的。今日的学者们也可以由他们的错误

的出发点中悟到一些东西，不认“相近”为“相同”，而带着尊重每一哲学传统的独立性格的诚意，去做比较性的探讨与研究。

论中国：莱布尼兹与沃尔夫

德意志的哲学界中，尤以莱布尼兹和沃尔夫最欣赏中国的文化与思想。莱氏对中国的一份热忱，自少年始，一直维持到他的死时。沃氏较他年轻，既是他的友人，又是将他的哲学“系统化”者（当然，沃氏将莱氏思想“系统化”时，也曾加以改变。他虽然将莱氏哲学传播去远方，但究竟对于莱氏是功多还是过多，却是超出本文范围的事了）。沃氏对于中国方面的兴趣与研究，似是他自己独立栽培的，虽然他与莱氏一般地称扬中国，他给予中国哲学的解释，在某些重点上与莱氏多有出入。这是本书已提到过的事。在两人的书信往返中，我只看到一次莱氏告诉沃氏他希望中国文字可成为普遍性的哲学文字的事。那封信上注明的日期，是 1705 年 8 月 20 日。^①除此以外，我没有在两人已发表过的通信中发现其他有关中国的痕迹。沃氏是否读过莱氏给《中国信息》（*Novissima Sinica*）所写的序言，也属于不知数。不过沃氏撰的莱氏的传记（1717）中，有含糊地提到莱氏曾经编述过传教士们有关中国的记载，而没有说那是何年出版的。^②在第一篇导言中我们从哲学角度出发，省察莱、沃二氏在启蒙时代发挥的影响力。如今，我们

^① C. I. Gerhardt, ed., *Briefwechsel zwischen Leibniz and Christian Wolff*, 32 页, Halle, 1860, New York reprint, 1971。

^② *Gesammelte Kleine Schriften* (1736 - 1740), vol. 4, 1981 reprint, in Wolff's *Gesammelte Werke*, vol. 21, 482 页。

的注意力移向两人留下的文献方面，尤其是两人有关中国的哲学与宗教的著述与这些文献的历史性的来龙去脉。当然，要做这项研究，我们也不可以遗忘两人各自的生平历程。

（一）莱布尼兹与中国

甲、莱氏的生平^①

在哲学家圈子里，莱布尼兹是众所周知的奇才。不过，为了解他的“中国观”与他的有关著述，我们应该简述他的一生。他生于撒克生尼的莱比锡（leipzig），出身于低层贵族家庭，诞辰算是 1646 年 6 月 23 日（这日期是根据当时德意志泛用的日历算出的；若是根据德意志尚未采用的格雷哥里公历，莱氏的生日即变为 7 月 1 日）。莱氏的父亲原是当地大学的道德学教授。可惜他幼年丧父（1652），少年失母（1664）。凭着天才，他在十五岁时即考进莱比锡大学，在名教授约克伯·多玛斯乌士（Jacob Thomasius）指导之下完成了哲学与数学的课程。其后他在耶纳（Jena）大学过了半年，跟名数学家、哲学家埃尔哈特·怀格尔（Erhard Weigel）学习。在学生时代，莱氏即致力发展“组合性的艺术”（combinatorialart）。这是他得到逻辑与数学方面的许多光辉成果并导致他寻求“思想的字母”的起点。他又去阿尔多夫（Aldorf）大学听课，并得到法学博士学位，但谢绝了当教授的聘请。他宁愿为马恩兹（Mainz）的选君（Elector）^② 与大主教服务。那位贵族名为约翰·费利浦（Johann Phillip），他派遣莱氏去巴黎（1672）与伦敦（1673），为他担任政治性与外交性的职务。莱氏并未完成大业，因为法

^① J. A. Eberhard I J. G. Eckhart, *Leibniz-Biographien*. (1795 撰), 10~15 页, 48~60 页, Hildesheim reprint, 1982.

^② “Elector”指有资格参与选举“神圣罗马帝国”的德意志诸侯。

王路易十四世与英王查理二世都表示不愿派军队去埃及与土耳其人打仗。不过他在巴黎与伦敦交识了当时学术界的许多名人，包括法国的神学界的风云人物安东·阿纳尔特（Antoine Arnauld）、数学家基利士顿·辉根（Christian Huygens），身任英国王家学会秘书的亨利·欧顿堡（Henry Oldenburg）。莱氏的无限性微积分学就是在巴黎（1673）发明的。那时他也已经另外发明了一台计算机，比巴斯卡的更好；因为除了会加減之外，也能够乘除。因了约翰·费利浦的去世（1673），莱氏终于接受汉诺威（Hannover）公爵的聘请（1677），在图书馆工作并且担任公爵的特别顾问。老公爵过世后（1680），他继续为下一代的埃恩士特·奥古斯（Ernst August）服务。不过新公爵学术的兴趣不及他的夫人淑妃（Sophie）浓厚。莱氏不单与公爵夫人讨论他在政治、宗教与哲学方面的意见，而且也与公爵夫妇的掌上明珠淑妃·查洛德（Sophie Charlotte）交友。这位郡主即是以后的普鲁士国王弗来特列一世的王后。在莱氏生平这一阶段中，也发表了自己的“普遍性特征”（universal characteristic）的概念，就是说，复杂的理念是由简单的理念组合成的，就如代表简单字音的字母能组合为“字”一般。这也使他想到“真的特征”。这概念是指一种普遍性的语言或是文字系统，使用组合的符号来代表理念，而直接（不用双眼）即可传讯给人的理智。这语言的文法即是组合符号的规则，使人的推理与论证可如算术与代数一般表达出来。同时，莱氏极力鼓吹的“柏林科学院”也终于在1711年正月成立了。他立刻介绍他已认识多年的沃尔夫为院士。^①

除了学术性研究之外，莱布尼兹还推动基督教新旧两派信

^① E. J. Aiton, *Leibniz: A Biography*, 92 页, 305 页, Bristol, 1985.

徒间的复和。他本身就是德意志与法兰西两地的新旧派信徒间的中介人。以这身份，莱氏也与法国的名主教波士威（Bossuet）谈论过。但是在淑妃夫人（1705）与她的女儿淑妃·查洛德（1714）相继逝世后，莱氏也失去了他的政治台柱。汉诺威的公爵乔治·路德维（Georg Ludwig）在1714年成为英国国王，取名乔治一世。但是他并不重视莱氏，反而借口莱氏与牛顿有过关于谁先发现无限微积分学的争论，而不带他去英国。莱氏留居汉诺威，即在当地完成他题名为《单了论》（*Monadology*）的哲学性专著（1714）。同时，他继续与英国的神学家沙米尔·克拉克（Samuel Clarke）通信；又在自己过世（1716年11月14日）前写完了他的《论中国人的自然神学》那篇长信及专论。

乙、莱布尼兹论中国

莱布尼兹早年就注意到天主教传教士在中国的活动。他很熟悉他们自己或是他们在欧洲的同仁们在这方面的著述。^① 他亲自见过其中的阿泰纳士·奇尔舍（Athanasius Kircher），柏应理主编的拉丁文的《中国的圣人孔子》那本书出版当年，他即已读过（1687）。^② 他在一封寄给俄皇彼得大帝的信中（1716）就提到这两位耶稣会士的名字，又劝勉彼得大帝同时向欧洲与中国学习。通过书籍与他自己逐渐扩大的友人圈子，莱氏得知耶稣会士中的名传教士利玛窦在中国的事迹与他所推行的将基督教义配合中国文化和环境的传教法。莱氏本人又赞成基督教新派也去中国传教，并自愿去中国访问，还表示过欢迎中国文

^① 包括 G. Spizel, *De re literaria Sincensium* (Leiden, 1660) 与 Athanasius Kircher, *China monumentis quae sacris quae profundis illustrata* (Amsterdam, 1667)。

^② 这书实是四位耶稣会上同编的，包括柏应理的长篇导论。另有孔子传，《大学》《中庸》《论语》译文与中国史年表。

化的“宣教士”们去欧洲传播中国文化。

当他在考虑“普遍性的特征”这一概念时，曾经从布来顿堡选君（Elector of Brandenburg）的顾问安德烈士·米勒（Andreas Müller）处学到一些关于中国语文系统的知识。米氏曾撰写过一部从未出版的书，书名是《中文的钥匙》（*Clavis Sinica*）。^① 曾有一段时间，莱氏以为中国语文可能适于用为普遍性的哲学语文，因为他误认中文的字根为“普遍性理念”（universal ideas）的代表符号，其他边傍为这些理念个别性的代表符号。在这方而，他终于失望，因为字根只是表明字物之类别而已，它的边傍又常是根据字音而组成的。不过，莱氏并未因此放弃他寻求的“普遍性方法”，即是能应用于所有学科的逻辑法。这方法尤其本乎字的定义，按照定义而将复杂的理念分析为简单的元素。至于定义的组合又可形成新的原理（theorem）。这也是沃尔夫后来运用在自己的哲学方面的思考方法。

莱氏当时的任务，是撰写布伦上维克·吕纳堡（Brunswick-Lüneburg）这显室的简史。为此，他周游欧洲（1685—1689）并因而交游益广，又仍能不阻挠他在科学与数学方面的用心。1689年夏，他认识了将回中国当数学局长的耶稣会传教士闵明我。莱氏乘机问了许多事，包括耶稣会士想开拓陆路去中国的计划。他也继续在理论与实际方面同时鼓吹教会间的复和。

此后，莱氏见到了一位去过中国的传教士，又可以同他继续通信，而对中国问题格外表示兴趣了。后来他又与

^① 参看 Dairiù Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, 7页, Stuttgart, 1985。

其他数位传教士联络并通信，特别是白晋和利高比（Charles Le Gobien）——他们也是耶稣会上。逐渐地，莱氏也被卷入有关中国大礼仪的争论，即教会应否准许中国教友在入教后继续敬孔敬祖的多年争执，^①利玛窦当年是准许教友这么做的；但是顺从利氏与反对其传教方法的人们，都正在争取罗马教会与欧洲的神学界与哲学界的支持。在这情况之下，莱氏撰写的关于中国哲学的论文具有特殊意义。^②

莱布尼兹的关于中国的论文，如同他大部分其他论著一样，主要（不是全部）散见于他和许多人往来的书信。这种书信也因人而异：或是用法文写的，或是用德文或拉丁文写的。我们若是漫读他的书信，会发现他同时忙碌搞外交、做发明。他的一生，真是极不平淡的一生！至于沃尔夫就不同。沃氏既为大学教授，他忙着发表的是先用德文后用拉丁文很系统化地撰写出来的哲学各方面的教科书。莱氏却时常经过多次思考，边写边改而不系统化地撰论，他的遗论也仍须后代人慢慢分类编辑。当然，这不是说他的思想缺乏体系，相反，他建立了一个惊人的大体系，只是不易找到他的专题论著而已。因为他不愿意在自己思想未成熟前发表意见，所以他的许多遗著都是在生前未刊出过的，虽然有些文章与书信以未定稿的形式（包括从未发出的信）已经在朋友与知交的圈子里被读过。在关于中国方面，莱氏却曾出版过几篇东西，包括《中国信息》（1697），

^①这场纠纷，共持续了一个半世纪的时间。争议包括中国人的多种崇敬死者的礼仪。教宗本笃十四世在 1742 年（*Ex quo Singulari*）下命否定此类礼仪。但是 1939 年，教廷又改变立场，参看 George Minatuki, S. J. *The Chinese Rites Controversy for its Beginning to Modern Times* (Chicago, 1985).

^②这篇长文在莱氏去世时尚未脱稿，所以是莱氏“未定稿”之一。虽是他写给德雷蒙的信，却从未寄出。

即他编集的传教士书信；两年后（1699）他又加上白晋写的《康熙传》（即《中国皇帝本纪》，*Portrait historique de l'Empereur de la Chine*）。他也为此书作序，序中又声称他希望俄国的彼得大帝成为欧洲思想与中国思想之间的中介人。他同时也请求基督教新派学习耶稣会，去中国传教。^①

莱氏认识闵明我后（1690）即与他通信。第一封是几乎立刻写的，信内提出三十条关于中国的问题，包括零碎的东西：比如人参、米酒是什么，但也提出有无能为西方人启开中国的语文系统的“钥匙”等。其后（1692），当闵氏正在回华途中时，莱氏又写了一封信给他，并且同时准备了两份：一份寄交给在波兰王廷服务的耶稣会士亚当·柯亨士基（Adam Kochanski）并请他转交，另一份则交给驻巴黎的专为亚洲教区服务的耶稣会士安东·弗尤士（Antoine Verjus）。寄去波兰的那份信，终于辗转地在莱氏于1693年抵达印度果阿（Goa）时收到。信中谈到莱氏的多种兴趣：包括宗教间的复和，科学上的发明，中国的语文与宗教。信中也提到耶稣会士与天文学家克普勒（Kepler）在天文学方面的相互商榷。

莱布尼兹与耶稣会的另一传教士——白晋——的通信，更值得一提，因为他们共同讨论的课题，主要是二进制算术和这种算术与《易经》六十四卦的关系。莱氏与白氏之交，似是山弗尤士介绍的。与宋儒邵雍的“先天图”有关系的“易经六十四卦方位圆图”即是白晋寄给莱氏的。若是将六十四卦的阴爻——读成“零”、阳爻——读成“壹”的话，这程序即会表现出与二进制相似的效果。莱氏对这项发现，真是喜不胜言

^① 参看 Heinz-Günther Nesselrath/Hermann Reinbothe 所编译的德文 *Das Neueste von China (1697)* Köln, 1979。

(1703)，认为古中国（即被传为出自古圣人伏羲的）符号也证实了他自己的发明。这事的确是他不平凡的一生中的高潮之

。

1696 年春，莱氏在一次会话中将他已发明的二进制算术解释给普伦士维·吕纳堡的路道夫·奥古士（Ruddph August）公爵听。当时他也提出“零”能代表“无”、“壹”能代表“神”，所以“零”与“壹”若是所有数字之源，亦可代表神从“无”中造万物的意思。1697 年的元月二日，莱氏即上书公爵，将这意思再次说明，并附寄图案，请求他下令铸造纪念章，公开阐释二进式算术与其所象征的神造万物的意思。根据这图案，纪念章的一边（即负面）显出一片黑暗笼罩着水面，而最上面却露出光线的样子；中间则放置二进制数字，其旁有解释性的十进式数字与二进式的加法、乘法；沿边写着拉丁文的字眼：*Omnibus ex nihilo ducendis. Sufficit unum*（万物皆出于无。壹即足），底下又刻着 *Imago Creationis etc*（造化之象等等）。纪念章的正面刻着公爵的大名的简写 R. A. 两字，字间又加了希腊字母 ϕ ，其上顶着冠冕。^①

不过，这封信与最后一封致德雷蒙先生的信享有同样的命运：莱氏从未寄出这些信！

莱布尼兹深悉传教士间因人礼仪事而起的争执，同时了解这事在欧洲的反应。去华的耶稣会上，大部分认为儒家必循的礼仪都属于世俗或政治领域，所以准许中国教友继续奉行。但是同时在华传教的方济会与道明会传教士们，并不同意这作

^① 莱布尼兹在 1716 年（他死去那年）写给德雷蒙的长信，曾有过英文译本（*Henry Rosencont Jr. and Daniel J. Cook, Discourse on the Natural Theology of the Chinese*），已在大陆过世的庞景仁先生，也曾译出过这封长信的部分节要，但是本书的中译文却是由原文（法文）直接译出的完整的一篇。

法。莱氏在 1700 年即以拉丁文撰论，题名 *De cultu Confueii civili*（关于儒家的俗礼），中说儒本身并非宗教，只有“俗礼”。他在与人通信时也常提到这事，并对大礼仪的争执可能打断中西来往而表示忧虑。事实确是如此：1715 年罗马教宗克里门十一世降旨否定“中国人的礼仪”以后，清朝不久即不许传教士入华。当然，清廷的排教不只为了礼仪问题，而主要与政治环境有关系。

1703 年，莱氏撰文专论二进制算术与六十四卦的关系。这是他在收到白晋同年四月寄来的信后立刻写成并寄去巴黎发表在法国的科学院报告内的。

当然，莱布尼兹有关中国的著述，主要仍是他写给德雷蒙先生（而没有发出去）的长信，也即是所谓《论中国人的自然神学》那篇文章。^①此文撰于他逝世之年（1716），也代表他一生数十年来对来自中国的信息的全心关注和他与多位去华的传教士通信的勤劳结果。德雷蒙先生是法国要人，奥尔良（Orleans）公爵的主要咨询谋士，而公爵则是路易十四王去世后（1715 年 9 月）的法国监国和名负一时的学术界台柱。^②德雷蒙本人熟读梅尔布朗的书，又在 1713 年开始与莱氏通信，表明自己对莱氏（1710）出版的（也是他生前出版的惟一的）《论神义》一书的佩服^③。德雷蒙在 1714 年 10 月第一次告诉莱氏耶稣会传教士龙华民所撰的论文以及梅尔布朗的书《基

^①此文仍收藏在汉诺威公立图书馆的“莱布尼兹档案”中（Leibniz - Archiv）MS37, no. 1，共占 32 页大纸。

^②莱布尼兹与德雷蒙数度通信，可参考 C. I. Gerhardt 所编之莱氏的 *Philosophischen Schriften*, vol. 3, 603-608 页。

^③英文译本是 *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, by E. M. Huggard (La Salle, Ill., 1985)。此书本是莱氏与淑妃·查洛德郡主的哲学性论谈。

《基督教哲士与中国哲士之交谈》（*Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un philosophe Chinois*）。1715年，他将龙氏的《论中国宗教的若干点》（*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*）与方济会士利安当的《论中国传教区的若干点》两篇长论的法文译本寄给莱氏。莱氏收到这些资料的两个个月后，即在1716年元月回信告诉德雷蒙，说他已经写好一篇论中国哲学的文章。这就是他从未寄出的那篇长信。而他从那时到离世之口，一直继续撰写那篇东西，却没有能够正式写好。

令人奇怪的是：龙华民与利安当两人都极力反对利玛窦的传教法，都认为中国人无论古今皆不信神，与基督徒迥然大异。而莱氏却能利用他们的论文，与论文中所引述的译自中文的片言断词，而讲出和他们的意思完全相反的对于中国哲学与宗教的看法。他的结论是：古中国人有过接近基督教的“自然宗教”，可是“现代”（即在他那时代）的中国人，已失去此教的原义了。

我们应该说明：龙华民与利安当引述的书，尤其是15世纪时明代胡广等奉敕编撰的《性理大全》，其内容实是11、12世纪时的宋儒学说，即是他们给儒学的通解。不过，莱氏的结论可能与他自己的哲学立场比看这些东西更有关系。比如他将龙华民与圣玛利解为“唯物”性的，将程颐、朱熹所讲的“理”，解成与神有关系的意思，实在出自他本人体系内有的、既是物质又是灵性的“单子”的含义。莱氏一向拒绝接受笛卡尔的二元论，所以“单子”也不分身与心、物与灵。而中国的传统的思想家也一般不将物质与精神严格分开。再者，莱氏自有的“宇宙和谐”论也使他更能了解中国人的所谓“万物一体”论，因为两者都显示一种神秘性的、近泛神论派〔或可称为“超泛神论”（*panentheistic*）〕的意思与倾向。所以莱氏觉得，

中国思想若与他的思想相同，而他的哲学却与基督教义相通，那么，中国哲学也必与基督教义相通。

（二）沃尔夫与中国

甲、沃尔夫的生平^①

沃尔夫，1679年1月24日生于布拉斯劳（Breslau），一个今日是在波兰国境内的地方。他的父亲身为匠人，期望儿子将来作牧师，所以他少年先攻读神学，后来才改攻数学、哲学与法学等科。他生长于一个基督教新旧两派信徒杂居之地，养成对他人信仰的好奇与容忍的心怀。同时，他既修过神学，更有抱负，想达到知识的确实性，并要使神学所含的真理能够得到不再被推翻的论证。他觉得数学的原理辩得最清楚，所以决定应用数学方式去为一切人可知的真理争取反驳不倒的确实性。

沃尔夫在基督教新派（他是路德会信徒，与莱布尼兹一样）神学方面、受亚里士多德影响的经院派哲学方面，皆有很佳修养。他又用心攻读笛卡尔与笛氏派新兴的梅尔布朗的学说和葛罗休斯与布分多夫（Pufendorf）的法学。他早年的第一位哲学老师是提倡用数学方法做哲学方面工作的其恩豪士（Tschirnhaus, 1651—1708）。1704年始，沃氏即开始与莱布尼兹通信，尤其讨论数学与哲学问题。他本人并非有新发现的思想家，他的形上学理则是从莱氏方面学来的。他又如莱氏一般，好用推理性的思考，并深信人的理性的力量。所以他也和莱氏一样地从“同一”与“充足理由”两条律则演绎出他自己的整个哲学。

沃尔夫与莱布尼兹都相信有神，而且试图做这方面的论

^① 参看 H. Wuttke 记下的沃氏的自传。上述，11—12页，143页。此书也包括 Wuttke 写的引言。

证。沃氏也认为这世界是神造的“可能性上是最好的”世界，并且这世界继续受到神的保护与指导。但是他兼用得自笛卡尔的理论来解释莱布尼兹的哲学，因而坚持辨别物质实体与精神实体，并且不接受“单子论”。沃氏终于建立了包罗万象的哲学系统，并详细地为哲学中的每一学科作了定义。他在德文著述中，先由包括心理学的逻辑学出发，再论到伦理学、政治学、形上学（包括自然神学）。他后来撰述的拉丁文著作，是为更多人（即全欧洲的读书人）而写的；讨论的学科，从本体论与宇宙论出发，讲到自然神学、伦理学与法学。^①

沃尔夫的学业，也是在耶那与莱比锡完成的。经山莱布尼兹的推荐，他在哈勒（Halle）大学顺利地得到数学教授的位置（1706）。当时的哈勒大学，深受德意志启蒙运动早期的重要人物基里土地恩·多玛士乌（Christiam Thomasius, 1655—1728）的影响。此人喜欢法国的实践派哲学，并为推行普通人皆可理解的思想而不爱形而上学；在宗教方面，他又是“虔诚派”信徒，对过分强调理性抱着怀疑态度。^② 沃尔夫初教数学，后来也教物理学、建筑学、形上学、逻辑学、伦理学。他愈得学生的钦佩，他的“虔诚派”神学同事们对他愈为不满，终于与他对立。他们尤其反对他极力推许理性的形上学方面的德文著作，认为这类思想可能导致对宗教信仰有危险的结论，所以他们力求限制沃氏的影响，要他只教数学。

可惊的是，沃尔夫的敌人们最后利用的是沃氏在中国哲学方面表示的兴趣，并且，这项兴趣确使他在哈勒大学

^①参看意大利文专著，Mariano Campo, *Christiano Wolffe il razionalismo precritico* (Milan, 1939) 2 vols. 此书卷二(516-546页)论及沃氏的“中国观”。

^②参看 Ernst Bloch, *Christian Thomasius: ein deutscher Gelehrter ohne Misere* Frankfurt/Main, 1961.

的事业大受打击。原来沃氏在 1723 年作的有关中国哲学的公开演讲，被他的敌人们用为借口，说他对于中国的“无神论”者表示的钦佩，对于基督教神学是具有危险性的。他们甚至于在普鲁士的王廷上控诉他，终于使他得到被逐出境的处分。不过，这项“若不走，即处死”的罚令，当时也震动全欧洲，并在许多人眼里使沃尔夫立刻成为受暴政迫害的义士和为学术界寻求真理的自由的斗士。这案件引起了二十年的争论，并且使沃氏名扬全欧。从此，他的书就得到了更广大的读者们的注意。

沃尔夫得玛尔堡大学之聘，立刻移家过去，在那边教数学与哲学。他的关于中国的哲学王的学术演讲在玛尔堡发表时，没引起什么风波。因为他名望日上，连普鲁士政府也受到要给他平反的压力。原来普王弗来特列·威廉一世本是不爱读书的粗人，在判他罪前，从未审查过沃氏的著述。他终于下令仔细审察沃氏的著作，并且在 1736 年推翻以前给他的“不信神”的罪名，而邀请沃氏返回普国。沃氏却没有立刻接受；他在玛尔堡住到 1740 年，等到弗来特列二世（一位有哲学修养的国君）上位后，亲自聘请，才回到哈勒去当法学教授、副校长与王廷顾问。1743 年，他又升任大学校长；1745 年，他荣获神圣罗马帝国所颁的男爵衔位。不过以沃氏本身而论，他当时惟一的野心，却是成为“全人类的教授”。所以他一直埋头苦干，发表著作，一直到 1754 年 4 月 9 日七十五岁时逝世。

乙、沃尔夫论中国

沃尔夫对于中国问题的兴趣，尤其得自阅读法国耶稣会传教士卫方济的著述。沃氏在当时的学术刊物 *Acta Eruditorum*

中，屡为卫氏的撰述作书评。^①其中包括一本讲印度与中国的数学与物理学的拉丁文作品：*Observationes mathematicae et physicae in India et China factae ab anno 1684 ad annum 1708*，和我们已提及的由中文四书与朱熹著述中节译出来的：*Sinensis imperii libri classici sex nimirum adultorum schola . immortalabilem medium . liber sententiarum . Mencius . filiulis observantia parvulorum sehdar e Sinico idiomate in latin um traducti*……（这拉丁文书名特别提出《大学》《中庸》《论语》《孟子》《孝经》《小学》等文），根据沃氏的话，他在自己已成立了主要哲学论点之后才看有关中国的资料，并没有直接受到那方面的影响，只是从中国方面得到旁证而已。沃氏不像莱氏一般，曾与传教士直接交游，所以他知道的关于中国的事情，全得自卫方济和柏应理的两部译书。但是沃氏自己撰述的两篇关于中国的论著，也曾有超出历史意义的影响力。沃氏所知虽然有限，他的解释也过分夸张中国的成就，甚至表示一份天真，但是沃氏的论著若与莱氏的论著放在一起的话，在欧洲人对于中国的了解方面，尤其是中国的哲学与宗教的了解方面，确实是共同起了不可计量的作用。

我们若要了解沃尔夫对于中国实践哲学的高论，也必须从上述的意思出发。沃氏将中国人认作“不知神论者”或“不信神论者”。他的这项信念导致他更加坚持勿须神的恩赐或诫命即可在人性原有的“向善”本能上建立新的道德学体系。他与莱布尼兹一样，“利用”中国以达到各自的目的。

^① *Acta Eruditorum*, 1711 年 9 月, 382 - 390 页, 有卫氏第一本书的书评。1712 年另载卫氏译中文书的评语。卫氏此本书译《四书》与《孝经》《小学》的拉丁文著作, 有法文译本: *Les Livres classiques de l'empire de la Chine* 7 vols. (Paris, 1783 - 1786)。

但是在分析方面，沃氏却说，中国人只可修得“哲学性的德行”（philosophical virtue），而没有单属基督教信徒的“神学性的德行”（theological virtue）。他屡次说过，中国人的道德修养虽然非凡，不过因为不信耶稣基督，而不能达到更高的一个层次。他虽然有这种说法，仍不能说服与他对敌的“虔诚派”学者们。

至于沃氏有关中国的哲学王的另一论著，既然以现代学者们公认为“传奇性”的“文化英雄”的古圣王伏羲等人的德政为出发点，实在可算是“乌托邦”式的政治理想论说。^①这次，在资料的运用方面，沃氏如同上次一样地不予批判而随便选择；但是他回顾孔子时代的政治理想并加以解释，却说得正确而清楚。在这方面，沃氏的教学热诚也可见一斑，虽然他再没有重复一次他以前已经赞扬过的古中国的教育制度。无疑地，他希望当时的欧洲君主会向中国学习，而且尤其在选用人才与决定政策方面，多做一些哲学性的考虑。

丙、沃尔夫的两讲演

就如以上所述，沃尔夫在有关中国方面，共作了两次的规模较大的讲演。1721年做的是第一次，所作论文《论中国人的实践哲学》在1726年才由他正式付梓；1730年的较少人知道的《论哲学王与治国哲人》却曾在1750年他尚在世时由人译成英文，算是终未成稿的英译《沃氏全书》中的第一部。

沃尔夫1721年的演讲被称为他主要论著之一。这当然和其所引起的争论有关系，但也因为它本身所表达出来的沃氏哲学上的基本观点。在这里，我们先说争论的经过。

^①我的意思是，沃氏描述的，是虚构出来的理想化的中国古代黄金时代，这也是中国古籍所述的。

1721 年 7 月 21 日，哈勒大学的第二十八周年纪念日，沃尔夫在这里当代校长一年期满，准备开会欢迎新选的代校长到任。那人是约亚金·蓝格（Joachim Lange），一位“虔诚派”的神学家，而且一向反对沃氏哲学。哈勒大学的神学家大多属于“虔诚派”，这也与深信真理只来自神的恩赐的大学创办人之一、曾任校长与普国国王高级顾问的多玛士乌有关系。他们的圈子，还包括一位莱布尼兹的好友奥古斯·弗兰克（August Franke）。这位先生却与莱、沃一样，向来是中国迷。^①

沃尔夫在做演讲前曾经思考多时，最后决定命题为《论中国人的实践哲学》。他想说出他对于中国的智慧的认识与了解，同时又给自己的道德论一种独立于神学的前提的合乎理性的出发点。

可是他引起的争论却出乎他意料之外。反对派的领袖就是新上任的蓝格。反对派力称沃氏代表的思想有推翻基督教神学甚至神的信仰的可能性与危险性。因为沃氏既然说不信神论者与无神论者都是善人，为什么大家还要继续信神、信基督、信教会呢？

这次引起的风波始于学术性的争议，但是也不能与校方的政治阴谋分开。沃氏因为特别受到一位曾是他学生的“虔诚派”的公开抨击，而上诉王廷，并且得到胜诉。他的敌人们如法炮制，在王廷控诉他为启示宗教之敌。普王弗米特列·威廉一世原是尚武的粗人，酷爱募集“高子”入御家卫兵队伍，对于学术问题毫无兴趣。当他听到沃尔夫的“预定和谐”学说可能不容许政府处罚逃役者时，他才决定做个反应，于是就给神

^① 参看 Wutke, 72 页等。“代校长”指 Pro-rector 职，当时德意志（普鲁士）有每年改选制，由大学教授们提名，普鲁士王任命。

学家们的论辩如下的答复：^①

孤人以前并不知道沃尔夫（此字亦有“狼”的意思）氏如此不信神（中文或可译为：无法无天），……既然不知道，就无过失。^②

普王当时（1723）不经过王廷的商榷，即以内阁之御令的形式，指出沃氏既反对圣经中启示的宗教，就不准在普国继续教学；并且，必须在四十八小时之内离开国境，否则处以死罪。^③

这项处罚超出了沃氏与其敌人们的设想，连他们也只想限制沃氏的教学行动，不准他教数学以外的课程而已。直到今天，这仍是学术自由与宗教信仰自由受到政治迫害的例子。当时，哈勒大学的校董会即刻表示不服，但是普王的意志并不因而摇动。全欧洲的学术界与知识分子也大受激动：或是拥戴沃氏，或是反对他。这件事成为德意志启蒙运动史上的重要一章，显示出理性主义的哲学家与虔诚派的神学家们间的斗争。

沃尔夫的第二次演讲，在气氛比较自由的黑刹（Hesse）国的玛尔堡举行。这项关于中国的哲学上的特别演讲，1730年秋在玛尔堡大学校内发表。沃氏第一次讲演（在哈勒）主要提及他本人在理性心理学与伦理学方面的意见，并且说出许多他从传教士报告学到的题材；这次则只发挥逻辑学与政治学方面的主张，并无有关中国的新东西。他将古圣王们当作历史性人物，认为他们创出的教育制度酷似柏拉图在《共和国》中所述的内容，又分析了君主应有的资格与哲学思考对行政的价

① Wuttke, 25-27页, 191-193页。

② Hinrichs, 417页。

③ Wuttke, 28页。当时的处死方法是吊死。

值。当然，沃氏大体上不分政治学与政治道德学，而他每次的发言都表示对中国的道德学与政治学的钦佩。这也本乎他对人性、人的理性所作的肯定评价，因而导使他在自然律法的基础上建立自己的法律学说。^①

据我们所知，沃氏第二次有关中国的学术演讲并未引起任何风波。他当时在整个德意志已有很人影响力，所以，他的演讲对启蒙运动的思想家有重要作用。沃尔夫之交游一向很广，彼得大帝也曾聘请他去俄国首都任职，他在哈勒被逐出境时曾考虑过这件事。我们知道沃氏曾将他的第一次所发表的有关中国的演讲讲辞寄去俄国圣彼得堡。我们也知道普鲁士国王的嫡子，即后来的普王弗来特列二世，曾经从学于玛尔堡（1727—1729）的沃氏的学生约翰·笛亨（Jean Deschamps），而这位先生曾致力在法语圈子里传播沃氏的学说，又将沃氏的逻辑学论著和他第二次有关中国的演讲为喜欢法语的普王子译成法文，让他阅读欣赏。这是沃氏的政治学论著中，惟一篇被王子的私人教师献给王子看的东西。普王王子究竟有无正式阅读过沃氏有关中国的论说，我们却不得而知。不过，他一定知道它们的存在。从这个角度，我们可以格外了解，弗来特列二世接位后，收到了沃氏亲自题献给他的专论自然律法的新书时的兴奋。他当时（1740年5月22日）也即回信道谢，盛赞沃氏的智慧与贡献。就在这封御书内，他说过哲学家应以说理海世，而君主们则应以身作则而范世的话。^②也就因此，弗来特列二世赚到了“哲学王”的荣衔；他也很的确一生特别表示对于哲学

^① Hans-Martin Buchmann, "Zur Wolffschen Naturrechtslehre", Christoph Link, "Die Staatstheorie Christian Wolffs", in Werner Schoeders, 161-170 页, 171-192 页。

^② Wuttke, 72-74 页。

的爱好，虽然他数度改变了他喜欢的哲学家！在当时，法国的伏尔泰就曾经以拉丁文述出普国新主为沃氏平反的好事，并且称扬普王：

沃尔夫教学，哲学王治国，德意志拥戴他。^①

丁、沃尔夫论著发表经过

沃尔夫的有关中国的第一次演讲的讲辞，只在讲过以后五年，才因外界所施压力而由他付梓出版。其经过如下：他与“虔诚派”新教徒的争论也得到旧教徒（即天主教徒）的注意与同情，1722年竟有人兼用罗马圣务处（Holy Office，即审判异端之官署）的名义印行这篇长论；1725年又重为法国特雷雷华 Trévoux 的耶稣会上刊行，并加上他们的注解。这虽是依据讲辞而作的书，却是未经作者同意的。所以沃氏在愤怒之余，决定于1726年元月出版他亲自加上216条注释的定稿。他一方面增加有关中国的资料，另一方面反驳他的敌人的抨击；同时加写一篇短序，其中暗示有过“某位不光明者”擅自发表了他的言论。除此之外，他的敌人们在哈勒大学的蓝格领导之下，也刊出他们收有的一份讲义，题名为《论中国儒家的智慧》（Oratiode Sapientia Sinarum Confuciana）（1726年2月），并擅自附上173条解释，用以抨击讲义本身。他们也加上一篇跋言，指出沃氏自己出版的讲义的注释中，包含二十五项错误。他们又大骂沃氏，胆敢说孔子是神为照顾人而送上世界的，且敢将耶稣与犹太教的摩西、伊斯兰教的“伪先知”穆罕默德、中国“无神论者”孔子相比！这场纠纷至今尚留下许多资料，包括一部二千余页的论集《沃尔夫与蓝格等杂丛》（1726），其中刊出沃氏自己发表的讲辞，蓝格私自发表的那一份和其他有

^① Wuttke, 72~74页。

关沃氏哲学的各种争议^①

不过，沃氏第二次论哲学王的讲义却毫无纷争地在 1732 年以他的特别讲辞之一的形式在一本论集中问世。

这两篇长论，在沃氏在世时即有过译文。第一篇有法文译文（1746）与德文译文（1740）。^② 第二篇亦然，德文版与上述第一篇的一同刊出。再者，第二篇又有英文译本，似是沃氏的一位德意志学生在 1750 年印行的，这是沃氏哲学罕有的英译本，今天算是不可见的善本书。^③

沃尔夫对于中国的认识与了解是有限的，他发挥的言论也有侧重。但是这些遗文对于东西文化之间的交流仍是重要的，甚至于可说是现代西方哲学家在中国的道德学与政治学中寻求可供给他作旁证时应该借用的一面镜子，能够协助他得到“自知之明”。这些文献同时也可算是沃尔夫的道德论与政治学说的“导论”，而他提到的中国思想也可算作一种“插图”。另外，它们也能够使我们格外明了沃氏对哲学史的贡献，尤其是他在“虔敬派”神学的支配之下为哲学的独立而作出的奋斗。

（三）结论

至此为止，我们讲的，是莱布尼兹与沃尔夫的“中国观”是在何种历史性与哲学性的环境中产生的问题。以历史人物而论，莱氏确是一位多方面的天才，不单在数、理方面作出发明，并且在哲学方面——即使从今日的哲学世界立场来看——

^① 编者在德国佛莱堡大学图书馆看过此书。

^② 法文：J. H. Farnoy *La Belle Wolffienne* (The Hague, 1746) 第二篇内。德文早年有 G. F. Hagen 编，*Wolffs gesammelte Kleine Philosophischen Schriften* . v. 6, 3-214 页，Halle, 1740。

^③ 译者名 Mr. Senthome，似是沃氏弟子。译者本有意将沃氏著作全译为英文，但未能完成，只译出此篇。编者在耶鲁大学善本图书馆看过。

也有令人称奇的发现。虽然，今日的哲学界人士因为近世的屡次大战与浩劫，已不会同意莱氏过分乐观的“宇宙和谐论”。有人认为莱氏的哲学已“失败”了，^①我不同意这看法。莱布尼兹与所有哲学家一样有他的局限性，他的“乐世观”与“可能中最好的世界”已使他成为伏尔泰以及他人的笑柄。事实上，他的广大视野与无尽的好奇心创造了一种特殊而复杂的多元性思想体系，虽然他的意见不无过分单纯的地方。可惜莱氏生前发表的言论不多，而沃氏在系统化莱氏思想时，又有将这思想简单化的倾向。直到今天为止，若要研究莱布尼兹的哲学，人们仍须重新阅读和了解他的以多种语言撰写的散见于不同地方的论说。他的野心固然大，他的成就也不小。我认为，尤其是在他的“中国观”方面，若是我们称他的企图为“失败”的话，那是因为他的论说的深度与广度使人望尘莫及。在这里，沃尔夫也不能与他相比。就是今天，在知识“爆炸”情形之下，在“资讯”多、杂得都使人难以应付的时候，我们仍要怀念莱布尼兹——不只因为他发明的二进式算术已成为电脑学的基础，并且因为我们另有任务，要在今日世界为各种不同学科寻找“共同的语言”和对话的可能性，而不苟求片断性的资讯。我们在每一时代，都需要追求“有意义的知识”。

在近代的哲学界中，罗素（Bertrand Russell, 1872—1970）曾经给莱布尼兹作过否定性的评价，说他“善于奉承”王室显要。但是在论及莱氏的思想时，罗素却在《西方哲学史》中，给了他一整章，称他为“有史以来最伟大的头脑之一”，又定下这个结论：

^① Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, 结论, Paris, 1972; David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: the Search for Accord*, Ch. 6, Honolulu, 1977.

他（莱布尼兹）的伟大在今日比以前更显得清楚。他不单是数学家，发明了微积分学，并且是数学逻辑的前驱……而他的哲学性构想，虽然奇特，也很清楚，能够详细表达出来。甚至于他的“单子”也仍有价值，可以在感觉的解释方面，给我们种种启发。^①

罗素没有提到“中国观”。在这方面，罗素所作所论，也不及莱氏的深刻。

至于沃尔夫则截然不同。他与莱氏一样追求“普遍之学”，但比莱氏更急于寻求已知数的形式化，而不与莱氏一样不停地奋发图强求新。莱氏是天才，而沃氏是一位教师，他为他的时代而撰写教科书，并有做万世之师的野心。虽然他有过失，有短见，但也值得人研究。因为一方面，他的方法太迂，论证太泛，另一方面他又被称为德意志启蒙运动的创始者，并在当时确有促进敏锐地思考和清楚地表达的功劳。通过他的教学与论著，沃氏影响了两代学生，并且在应用德语解释哲学方面，树立了有效的榜样，因而增加了德意志人民对自己原有的思维天才的信心。他在“哲学性的德语”方面留下了不灭之功。

沃尔夫的学派训练了三代（思想家），又导致……（德意志语文）……的文学的勃兴。^②

不过，后起的康德，的确使人遗忘了沃尔夫的思想。而康德不只批判沃氏的哲学，也批判中国与中国哲学。康德不接受沃尔夫哲学的“信条主义”，说他过分崇尚理性，但是他也肯定沃氏的数学方法对于哲学有功，并称他：

① *The History of Western Philosophy* . 2nd ed. . 562页, London, 1961。

② 参看 Werner Kraus, *Studien zur deutschen und Französischer Aufklärung*, 374 页, 东柏林, 1963。

首先以身作则（因而唤醒了德意志尚未完全失去的透彻的思考精神）。①

起于康德之后的黑格尔，也称扬沃尔夫用德文写哲学的功劳，他说：

他最有资格可称为德意志人的导师……我们可以说他首先将哲学德意志化……他为德意志，为世界，给意识的世界下定义，可说是像亚里士多德所做一般。②

我们若是比较沃尔夫与康德，则会发现，沃氏始终跟随理性的引导，而康德则徘徊于“虔诚派”与理性主义之间。康德用道德方面的论证支持神的存在信念，而又用神的存在为道德学基础的必须设想，就是这矛盾的表现。而沃尔夫虽然信神，而且为神的存在提供了出自本体论和宇宙论的辩证，他却为道德学树立与神无关的独立基础。③

在哲学史上，沃尔夫是一位先验论的思想家，但是他却欣赏中国人的实践哲学。他本身也坚持哲学家应该追随道德理想的“实践论”，连他的“哲学王”也不只是聪明过人，而兼有德操。康德批判过沃氏的实践论，说它的基础并未建立在深刻的哲学思考上面。但是康德本身也偏重形式，几乎将哲学与人生分开。在人性论方面，沃氏是乐观的，康氏是悲观的。康德虽佩服斯多克派的道德理想，又对这理想的追随可能引起的道德性的骄傲表示恐惧。这种基本性的矛盾在康德以后的哲学界

① 这出自康德《纯理性批判》第二版的序言，Norman Kemp Smith 译 *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, 33 页，London, 1950.

② E. S. Haldane, F. H. Simson 合译 *Hegel's Lectures on the History of Philosophy* vol. 3, 349 页，London, 1896; 1974 reprint.

③ 参看拙作，Julia Ching, "China und die Autonomie der Moral: der Fall des Christian Wolff", *Gegenwartige*, H. Haring/K. J. Kuschel 编，187~196 页，München, 1988.

也看得出来，而现代的认为道德学属于宗教式神学的哲学家们，实是反抗康德将神重新引入道德学的作法。他们也可以向沃尔夫借镜。^①

我并不否认康德对于哲学的功劳。不过，我认为康德在重建道德学时，没有与沃尔夫一样，反思来自不同文化的经验。他的确推翻了理性主义给神的存在所作的论证，但是，若是哲学史上没有莱布尼兹和沃尔夫两人在人的理性的自信方面所树立的功劳的话，也不会有康德来展开他对于纯理性和实践理性的批判。在莱布尼兹领导之下，虽不是天才的沃尔夫，也曾扩大了哲学界的视野。我们可以说，他也曾以身作则，表示了康德倡言的“勇于求知”（*Sapere Aude*）的精神。^②

（选自《德国哲学家论中国》序言，
北京三联书店，1993年）

^① 参看拙作，Julia Ching, “Kant and Chinese Philosophy”, *Philosophy East and West*, 1978 (28), 161~172 页。

^② 编者的意思，不是说哲学与神学应该完全互不相理，其实两门学科在独立而互尊的原则之下，可以互相补充。

14 康德与黑格尔的中国观

莱布尼兹与沃尔夫两人都盛赞中国人的思想与政制，但是，他们以后的德国哲学家又有什么看法呢？这里提供的，是康德与黑格尔两位名哲人的“中国观”的简单介绍与讨论。^①

康德(Immanuel Kant, 1724—1804)是18世纪后半期的人，他早年学的是沃尔夫派的学说；但是，这也是他后来决定扬弃的东西。他对17至18世纪的理性主义思想作了彻底的批判，推翻了沃尔夫派原有的哲学界权威地位，并且否定了“自然神学”，尤其是以论证方式讲至高神存在的作法，又给道德论建立本体学上的基点，而重新将至高神导入，当作道德论的至上保障。他对于道德论的热心，使后来的尼采将他的学说称为“哥尼堡的中国学问”，而当代的中国哲学家牟宗三，也特别倾向于康德的“实践哲学”，并将他的学说援入自己的思想体系。这样说，康德的思想，定有与中国思想接近的地方，而康德其人，又该是肯定中国哲学思想的吧？^②

其实，康德在讲授世界地理学的范畴内，的确讲过中国道

^①参看拙作，Julia Ching, “Chinese ethics and Kant”, *Philosophy East and West* 1978 (28) 161-172页。

^②参牟宗三：《因善论》，第一章，附录，第四章，第五章，台北，学生书局，1985。

德与宗教的课，而从这课的记录中，我们对他对于中国的看法，也就可见一斑。不过，康德虽然有早期传教士的报告与莱布尼兹、沃尔夫两人的著述，可作为参考，但他却比较注重后期旅游者的记实，并声称传教士写的东西是“宣传品”。他不同意莱布尼兹对于中国语言的高估，并且认为莱氏用二进制算术解释《易经》的六十四卦是可笑的事，因为《易经》是一本中国人也不能解释的书。^①

康德在讲“中国地理”时，给过他对于儒、道、佛三家的看法。他将老子说成是“忧郁者”，为要从罪恶世界中求得自我的解脱而介入神秘主义，并且接近“理性虚妄论”。康德本身既然注重道德论，所以他批评道家时说老学妄顾人际道德：

老子的怪异体系出乎这种败坏行为。他教人说至善即是虚无，也就是一种被神的深渊所吞并的感觉……只为了使人享受永恒的平安而达到万物的所谓最后归宿。这种虚无……是摧毁一切悟性的概念，也是思考的末路。^②

康德给佛家的评语也是类似，他认为佛教思想也代表虚无主义，并认为虚无乃幸福之源，而对道德毫无感受。^③这类评语对于道家、佛家都有不公正处，因为康德并无深入研究老子，并不知晓《老子》书内也提到的政治论说。他也不分辨佛教内大小乘之别，并且忽视了大乘佛学与老学共有的本体论内含的“辩证性”逻辑方法所使用的以负面语言表达正面思想的

^① Helmut von Glasenapp, *Kant und die Religionen des Osten*, Beihefte zum Jahrbuch der Albertus - Universität, Königsberg / Pr. (Kitzingen - Main: Holzner Verlag, 1954), p. 102.

^② Kant, “Das Ende aller Dinge,” (1794), *Gesammelte Schriften* (Akademie Ausg.), 8:335; von Glasenapp, p. 104.

^③ von Glasenapp, p. 105 ~ 106.

习惯。不过，康德否定了神秘主义与其时常隐含的逃避现实的自私倾向。他给予佛、老两家的斥责，却像是儒家分子本身对于佛老的批判的回应。

话虽如此，康德也不肯定孔子或儒家。他说过，孔子既非思想家，又毫无对于道德论的概念性的了解。他的话是：

整个东方都没有哲学……他们的导师孔夫子的著述所教，只是给王子们听的道德教训……并引述了古代先王们的规范……但是中国人的头脑中并无“德性”、“道德”等概念。……

若要有关“善”的概念……就必先有（某种）学问，而（中国人）对此毫不知情。^①

面对这种“全盘否定”的看法，我们应该如何理解康德的态度呢？其实，康德的说法，也本乎他本人对于哲学的认识。康德特别注重形式化的哲学概念。他批评沃尔夫时，就说过沃氏的道德论将理性化的分析与实验化的探讨混合了，所以错误甚多。他又认为，孔子的学说，只有某些价值方面的目的与观念的内容，而缺乏以实践理性上的自由或自主为重心的、有形式性的道德论说。^②

再者，中国的孔孟，将道德论建设在人性的道德情操基础上，认为人性自然会发出人际关系，而这关系又自然有道德的层面。因为中国思想基本上肯定人性向善，并隐有肯定人的感情的意思，没有将人与自然界或社会界隔开。

但是康德的哲学，却是二元论的哲学，他严密地分开了“理”（noumena）、“事”（phenomena）两界，又定了道德论的步

① von Glasenapp, p. 105 ~ 106。

② Ching, p. 169。

骤：先肯定人性的自由，再进而论及“思考的主体”（即“人”）所能作的道德性的选择行为——比如遵守本分，以无私待人等等。康德基本上认为，人性本恶，但是也向善；他将“人”分为两截：既是有实验能力的，又是有道德理性的。^① 这种说法，都与中国的儒学不同。现在引述他对于人性所怀的高度不信：

（世界各宗教）都说宇宙本是善的……但是又说原始的乐境很早就消失……然后即堕落于罪恶中……所以我们现在的生活处于末世……在印度斯坦某些地方，宇宙的审判者与毁灭者……希法（湿婆）（Shiva）已被尊为现在占势的至高神，至于宇宙的保护者毗湿努（Vishnu）久已因厌倦而置下他得自创世的梵文（Brahma）的职责。^②

康德对于人性较为悲观，他认为人性本恶，所以时常知过而切犯。要发挥向善的可能，就得展开道德方面的斗争，以理性驯服自然意向。^③

康德否定了佛、老两家的本体论，认为是“虚无主义”，又严厉批判儒学，认为孔子的学说缺乏概念化的形式与结构。后他而起的黑格尔，对于中国思想与政制的批判更是许多人知道的。现在陈述黑格尔（Hegel, 1770—1831）的“中国观”。

黑格尔先在他的历史哲学范畴中，讲解中国的历史与中国政制的精神，然后又在他的哲学史范畴内，更详尽地讲解中国的哲学史。这是在沃尔夫被逐出哈勒大学后的约一百年后

① Ching, p. 169.

② *Religion within the Limits of Reason Alone*, 英译者, T. K. Abbott (London 1873), p. 325.

③ 牟宗三：《因普论》，第1章，附录 61～130 页。

(1826)的事。^①若是与康德所述相比，黑格尔讲的较多、所知也较广，若是与莱布尼兹与沃尔夫两人相比，黑氏在“量”上，比不上莱氏与沃氏。而且，莱氏专论中国的“本体论”，尤其是儒学与宋明理学的思想，沃氏注重中国的“道德论”与“政治论”，而黑氏所述，是较有步骤的，关于儒、道、佛等的简单介绍。不过，他也是带着批判性地做“介绍”：

在中国人中间，历史仅包含纯粹确定的事实，并不对于事实表示任何意见或理解。他们的法理学亦然，仅示人以规定的法律；他们的伦理学则仅示人以决定的义务，而不探索关于他们的一种主观的基础。^②

黑格尔认为，在东方的中国文明，虽然在形式上与在西方的欧洲文明一般，有语文、历史，但是其内容则全不相同。对西方人来说，东方人的诗歌、法律、政制，无论形式上多有条理，也不是西方人所能接受的。他也承认中国人有宗教，而且是一种“特殊的宗教”，一个“国家宗教”，属于帝皇、士大夫的宗教，他指的是与儒学有关联的，以祭文为重心的“礼教”。

这种自然宗教的特点是这样的：皇帝居最高的地位，为自然的主宰，举凡一切与自然力量有关联的事物，都是从他出发。^③

他也指出，孔子的道德教训与这种宗教的密切关系。而“孔子的哲学就是国家哲学，构成中国人的教育、文化和实际

^① Young Kun Kim, "Hegel's Criticism of Chinese Philosophy" . *Philosophy East and West*. 1978 (28). 173-180 页。

^② 《历史哲学》，王造时、谢治征译，页 217，台北，华仁，1981。

^③ 《哲学史讲演录》，王太庆、贺麟译，（一），页 125，台北，谷风出版社，1987。

活动的基础”^①

在《历史哲学》中，黑格尔虽然先提到《易经》，再提到老子与孔子；但是在《哲学史讲演录》中，他却是更有系统地先论孔子，再论《易经》哲学，然后又论到道家，不过，他论孔子的话很短，论《易经》则较长，而论及道家又最详细最长。他说：

孔子的教训在莱布尼兹的时代，曾轰动一时。它是一种道德哲学……在中国是最受尊重的。^②

黑格尔给孔子的评语是：

孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辩的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训……西塞罗留给我们的《政治义务论》……比孔子所有的书……更好。……为了保持孔子的名声，假使他的书从来不曾有过翻译……倒是更好的事。^③

这种话只是比康德所说较客气，但是与莱布尼兹、沃尔夫的所述却不能同日而语。

一方面，他承认，儒学所教的三纲五常里面“有很多优良的东西”，另一方面，他指出自己对于这种“国家道德”的看法。他说，因为中国人没有辨别道德与法律，所以他们不像西方人一般以法律的制定表达道德的本质，对中国人来说：

道德义务的本身就是法律……所以中国人既没有我们的所谓法律，也没有我们的所谓道德。（他们有的，）是国

①《哲学史讲演录》，王太庆、黄麟译，（一），页125，台北，谷风出版社，1987。

②同上，页119。

③同上，119~120页。黑格尔指的译本，想即是柏应理等的《中国哲学家孔子》此书。

家的道德。^①

黑格尔指出，中国人虽然重视本分，但是他们的“实践”是形式上的实践，并不是心甘情愿的，而是缺乏主观自由意识的。通过考试制度，国家与帝皇可以支配读书人的一切；所以儒学并无其自主性与独立性。

对于《五经》之一的《易经》，黑格尔却表示了相当程度的兴趣。不过他的所知有限，将“卦”误解为“爻”。他认为，《易经》的卦象，运用基本符号表达了哲学性的观念，可见中国人确实“有哲学”。他的话是：

中国人除其他学科外，还有一种哲学。其初步原理渊源极古，盖《易经》……论及“生”与“灭”的。在该书中，可以看到纯粹抽象的一元与二元的观念。^②

不过，他认为，中国人虽然“不仅停留在感性……的阶段”，而且也“达到了对于纯粹思想的认识”，但是他们“并不深入，只停留在最浅薄的思想里面……”而“没有概念化”。^③他指出，《易经》的卦象，被解为自然物。比如第一卦（乾）代表“天”，“或是弥漫一切的气”，第二卦（兑）代表“泽”，第三（离）为“火”，第四（震）为“雷”等。可见中国人很迅速地从“最抽象的范畴一下就过渡到最感性的范畴”。^④黑格尔本身又认为，线型的卦象，不像文字与神话一样善于表达人的思考。

黑格尔也提到《书经》“洪范”中所述的“五行”思想，并将这也引为中国人惯于将抽象的观念具体化的另一例子。

① 《哲学史讲演录》（一），页 125。

② 《历史哲学》，页 217。

③ 《哲学史讲演录》（一），页 120。

④ 同上，页 122。

中国人的基本质料还远不如恩培多克勒（Empedocles）的元素——风、火、水、土。这四个元素是处于同一等级的质料而有基本的区别。而相反地，在（五行）……里不同等的东西彼此混杂在一起。^①

想来他指的，是有机体的水与其他无机体的火、水、金、土的混杂。他也批判了中国人用《易经》作占卜的习惯。对黑氏来说，《易经》的卦象不应该被当作猜测命数的工具，因为：

这些图形是思辨的基础，但同时又被用来作卜筮。所以那最外在、最偶然的東西与最内在的东西便有了直接的结合。^②

黑格尔讨论道家时，没有辨别讲哲理的道家与追求长生不死的道教。他将道士们说成是“献身于道的研究”者，深通科学、医药以及道德学，又有“超自然的能力，能飞升天上和长生不死”，他也提到了“老子化胡说”，述到老子似被称为佛的事。^③

根据黑格尔的说法，道家的主要概念即是“道”，可译为希腊文的 Logos（“理性”）。他引述的，尤其是法国的雷缪萨（Abel Remusat）的解释。^④

雷缪萨说，“道”这个字，最好用 λόγος 来表示。但它的意思是很不明确的。^⑤

黑格尔虽然引述《老子》多章的话，但是总觉得其言难明。比如他先引了《老子》第一章的文字：

①《哲学史讲演录》（一），页 123。

②同上，页 122。

③同上，页 124。

④同上，页 126。

⑤同上，页 126。

道可道，非常道。

然后说：“这整个说来不能给我们很多教训的。”^①他又引了第四十二章的话：

道生一、一生二、二生三、三生万物。

并指出传教士们曾经认为这些字可能是指“三位一体”的意思。他继续引述：

万物负阴而抱阳，冲气以为和。

雷缪萨的解说即宇宙背着黑暗的原则，是指物质的“地”，而“宇宙抱着光明的原则”，即是“气”或“天”。不过，“温暖之气使它们诸和结合”。不过，这里是否指出《老子》的“唯物论”呢？黑格尔却不得而知。他认为，中国的文字与语法都太暧昧，“所以中文停留在……无确定性之中”。^②

《老子》十四章有几句话：

视之不见名曰“夷”，

听之不闻名曰“希”，

搏之不得名曰“微”，

此三者不可致诘，故混而为一。

雷缪萨指出，夷、希、微三字的字音，可以合并为近乎希伯来文用来指至高神的“耶和华”的发音。这件事，黑格尔也提出，而且他说，道家又将这些字解为“虚无”。

在道家以及中国的佛教徒看来，绝对的原则，一切事物的起源……乃是“无”；并可以说，他们否认世界的存在。^③

①《哲学史讲演录》（一），页 127。

②同上，页 128。

③《哲学史讲演录》（一），页 131。

不过，虽然如此，黑格尔却不像康德一样，将佛、老简单化地说成“虚无主义”，黑格尔凭着他本身发挥的辩证法，一种包含正、反、合的矛盾历程，来解释佛、老的“无”：

这种“无”并不是人们通常所说的无或无物，而是被认作远离一切观念，一切对象——也就是单纯的，自身同一的，无规定的、抽象的统一。因此这“无”同时也是肯定的，就是我们叫做“本质”的。^①

黑格尔认为，若是说上帝或最高本质是“最抽象的、最无规定的”，也只是用肯定的方式说否定的意思。他要求的，是超越正与反、肯定与否定的“合”或“升华”。所以他说，若是“哲学思想不超出这种抽象的开始，则它和中国人的哲学便处在同样的阶段”。^②

黑格尔对于中国历史与政治程度的讨论，是更为人熟知的。他的《历史哲学》就以“中华帝国”为出发点。然后，经历了其他的亚洲、北非（埃及）各国与欧洲的占希腊、罗马，一直讲到日耳曼人的历史。这是一种意识型态的架构，因为全部书讲述的，是人的“自由意识”的反省与展开。他认为，中国不但是“最古老的国家”，而且从未有过“自由意识”，所以放在人类史的第一级上。但是占希腊人，确实有过“自由意识”的反省，然后——最后——日耳曼人尤其表现了“自由意识”的反省的至高峰。^③

黑格尔声称，古中国是“最古老的国家”的原因，是它拥有亚洲其他民族没有的“历史”与“政制”。不过，他也认为，

^①同上。

^②《哲学史讲演录》（一）。

^③参看《历史哲学》，王造时、谢治仁译，台北，里仁书局，1981。

这政制代表的“精神”，在中国始终没变过。而他指的“精神”，也是缺乏“主体”的反省与“客体”的权力的“对峙”的，强调家长权威的“家庭精神”。因此他说，中国人可说只有“一个人”享有自由，而那人就是至高无上的皇帝，惟一可以执行自己的意旨者。其他的人都是他的臣民，都缺乏独立自主的人格。所以，中国没有“宪法”，也没有皇帝以外的任何合法权力或机构的存在。^①

基于家长政治的原则，臣民被视为尚在幼稚状态……一切皆由上面所指导与监督。一切合法的关系均由各律例确实规定；自由的情调——概言之即道德的立足点，因此完全被抹杀了……这几乎等于一种奴隶制度。^②

若是与康德相比，黑格尔至少承认中国有“哲学”。他也与莱布尼兹一般地承认中国有“宗教”。不过，他对于中国的整个文明的批判比康德彻底得多。简单地说，他尤其指出中国人缺少主观的反省，所以也缺乏“独立的人格”；无论是道德、宗教或生活的一切，都受政治制度的控制，而这政治制度，又是独裁专治的制度。面对这种批判，我们可以如何答复？

最容易的反应，可能是感情上的回应：或是说康德与黑格尔的批判，基于无知与错误；或是与他们一同，基本上否定中国的文明。

但是，另一态度，则是客观地心平气和地由历史的角度从比较中西思想史的出发点来进行思考与反省。因为可以讨论的范围太广，我们建议提出几项“讨论的重点”，其中包括中国有没有哲学与宗教，中国的精神文明是不是全受政制支配。然

^①《历史哲学》，196-205 页。

^②同上，页 206。

后，我们也可以探讨康德与黑格尔的“中国观”，为什么与莱布尼兹与沃尔夫的几乎全然不同。

关于哲学与宗教问题，其实可有的答复都要看人们给予这两个名词的“定义”。在这里，康德与黑格尔也不一样，所以康德认为中国没有哲学，而黑格尔则认为中国有“不够深入”的哲学。再者，康德全盘否定了中国宗教内的精神价值，以佛老两家为不顾道德的“虚无主义”者。黑格尔则指出，“道”虽可解为“无”，但是“无”字却不是“虚无”，这也是黑格尔凭自己的哲理与辩证法而思考出来的独到之处。不过，黑格尔虽与莱布尼兹一般，指出中国有“自然宗教”，但是他也强调这宗教受政制支配，不能协助自由意识的开展。

康德与黑格尔对于中国的批判，也有其历史背景。因为莱布尼兹与沃尔夫生于康熙、乾隆的清朝盛世年间，他们得到的传教士报道，虽然有夸大的地方，却也有实际的“治世”局势背景的影响。但是后来，清朝步入政治退化期，欧洲人也有所闻，因而特别注重中国政制“坏”的一面。

其实，从比较中西历史的角度来看，18世纪可说是一种分界线。在18世纪初期，中国人的科学文明，虽然已经开始落后，但是，若是继续得到西方科学思想的输入，也不至于完全赶不上西方。不过，种种因素，包括传教史上的挫折与清朝政府的锁国政策，却造成一种隔绝。到了19世纪，中国就愈来愈追不上欧洲文明的科技进步了。

至于政治思想与政制改革，18世纪也是一种分界线。西方的自由、民主思想，也发自18世纪的启蒙运动。可笑的是，启蒙运动的思想家代表们，也以中国的“开明专制”为例，以激动欧洲的政制改革。不过，中国本身却没有经历这场启蒙运动，并且要等到19世纪末期，中西实力不再相称时，才再度

受到西方思想的冲击。

莱布尼兹、沃尔夫、康德与黑格尔各人对于中国与思想的想法，固有不同，我们在研究他们的“中国观”时，不应以“肯定”或“否定”中国文明为前提，而应冷静地思考、追究、分析。

（选自《德国哲学家论中国》附篇，
台北联经出版公司，1999年）

15 海外华人与中国文化

海外华人与中国文化，这项课题包含一种矛盾。因为“海外华人”不是固体，而是一直在蜕变中。除非我们经常有往海外的新移民潮，再过几代后，海外华人将全变为华裔，与祖国的文化，逐渐疏远。

至于“中国文化”也不是固定的。19世纪与20世纪的中国文化，在许多方面，都不相同。最近的一百五十多年，给中国与中国文化，带来了空前的冲击。这种冲击，也是中国知识分子因为感受到国家的内忧外患和西方文化的压力，进行自我反省的一项结果。我们的曾祖、祖与父辈，发现中国并不是所称的世界中心，而只是一位“东亚病夫”。而中国的旧文化，也有许多不及他人文化之处。在那时候，许多中国人，成了瘾君子，在鸦片床上喷烟吐雾。但是也有许多中国人，却远去他乡，寻找新大陆，有的去了南洋，有的去了北美。

话转过来，1919年的五四运动，是近世中国文化所受冲击的第一高潮。中国共产党统一大陆，确是中国人战胜帝国主义入侵的成功，但也给传统的儒道佛综合文化带来了相当大的冲击。1966年至1977年的“文化大革命”，给持续了数千年、但是正在各种压力下挣扎求生的文化，造成了致命创伤。

我们今天仍有的，是在中国大陆仍有的旧文化的蛛丝马

迹，包括仍受民间或官方维持的传统医学、武术、文艺等等。另外，在港台与南洋的华人，因为没有直接受到“文化大革命”的影响而仍旧持有的中华文化，也与旧文化不一样。今天的海外文化，是受过西方文化洗礼的，这文化包括来自外面的民主与法治精神，也包括已被中国大陆接受的白话文与新家庭制度。

不过，现在已是 21 世纪，未来的中国文化，将有什么面貌，还屈不知数。再者，受过种种打击的旧文化，也像一棵老树，虽已被砍，但是仍留下了珍贵的根苗，可能再度产生一棵新树。它需要的是良好的环境与适当的保护和治理。中国的旧文化，有它的美与丑，我们希望将来再出现的新文化，能够恢复旧有的美，并且追求到新来的面对危难而不断改良自己的精神。虽然如此，我们今天提到的中国文化，我所指的是在海外尤其北美仍旧可以感受到的中国文化，而现居北美的华人的“中华文化”，也是一种混合物，是来自不同地点的华人所公认的文化，尤其是深受西方文化影响的海外华人文化。

今天我讲的题目，是“海外华人与中国文化”，这就如玩弄两项不知数、两项常变之数。在这课题上要做几项结论，是不容易的。我这次所做的，只是探讨。我所追求的，是变中的不变，是变中的“常”。也就是说，什么是中国文化的不变的精神。但是，在解答这问题之前，我首先要讲述海外华人对于中国文化的看法，与中国文化对海外华人的看法。

一位在加拿大服务多年的华人心理分析家曾经发表论文说，找她做分析的，有华人也有西人。西人几乎全部表示羡慕中国文化，也希望这文化在西方能够发扬光大，造福人类。可是华人一般都对中国文化表示厌倦，不愿意进一步讨论，或者根本对这文化认识不够，又并无加强研究的意思。

的确，华人与西人所指的中国文化，不一定是完全一样的东西。西人所认识的，可能是好的一面，是从书本上学到的。华人所指的，是自己体认到、不一定是最好的一面。不过，想来他们仍会公认的文化，是相当复杂的，是需要进一步了解的，只是许多华人无意去了解它。面对这种现象，我们可能会反问，为什么许多华人，对于中国的传统文化，或是无动于衷，或是满怀反感？

固然，海外的华人界，复杂重重，无论在年龄上，或在政治背景、文化与教育水平各方面，都不一样。有的是来自新、马的，有的是来自中国大陆、港、台或世界其他地区的，大家对于中国文化的了解与认同，也有不同的程度。有的是老华侨，有的是新移民，有的单讲华语或方言，有的却只通英语，有的是富翁，有的仍在待业，真是异多于同。海外华人的社区，本身就是一个小宇宙。

第一代去美国或加拿大的华人，在北美已有一百数十年的历史，可算是垦荒者。这一百数十年内，中国文化正在受攻击与考验中。但是远去北美的老移民，许多人出生寒微，未有机会接受高等以上的教育，只以为移民金山，可以打出一个新世界。不过，事实却相反。他们在海外面对多种困难，包括语言上的隔膜与求职的不易。再加上海外政府与社会在当时推行的排外政策，既要收人头税，又不准华人加入自由职业行列，使新来者多数从事劳工，或是参加铁路工程，或是经营洗衣饮食业。我记得几十年前，美国人一般认为华人都是开餐馆或洗衣店的。

根据在北美出版的中英文著述，包括报告性质或小说性质：早期移民的文化生活非常空虚，除了饮食习惯与家庭关系之外，中国的高层文化，像儒、道、佛的思想与价值，对于他

们，似乎只有反面的影响。如旧社会重男轻女、一夫多妻的陋习，也移植到新大陆。再有旧社会父母不尊重子女的个人自由，也是百年前华人社会常见的现象。当时华人在北美的贡献，是血汗辛劳。他们参与建造的横跨北美的加拿大太平洋铁路，就是在今天航空业已盛的时代，仍是农工业的生命线。

20世纪五十年代以来，尤其是八十、九十年代，又有华人移民的新高潮。20世纪的新移民，常有受高等教育、出洋深造或受聘上职的精英分子。而老华侨的子孙，如今也已渗入主流社会，在美、加的大学或研究机构与财经企业，就连英文的新闻界媒体与两国政界，都有华裔或新移民在列。北美的华人，可算是进入了新时代。

不过，某些情况仍旧不合理想。最近美国发生的“李文和事件”的处理，即是一项例子。在加拿大，政府的每一层次都有华人参与。加拿大的许多大学，又招有成千上万的华人子弟为学生。可是，在各大学内任教人员，却很少是华人，很可能比美国少。

在这新时代，中国文化有没有影响华人的生活？我根据本身经验与一般性的报告，提出一些情况。我不是用统计数字来作研究的社会学专家，希望大家原谅。

因为我从事教育工作，所以时常发现，华人学生中，多有奉父母之命，而选学理、工、医科的。曾经有一位工程师，任职数年后，仍想转去文科修读博士课程。这次却受岳父母的阻挠，他们认为他的选择，会不利于妻儿，使他只能半途而废。面对类似的情况，我不禁感叹：家长指导子女选学选业，虽是正当的发展，但是也应该考虑子女的能力与兴趣，免得误其幸福。再者，北美华人，较少建树于文化界，可能和重理工医、轻文史哲的现象有关系。

另外，父母在儿女选偶时，也时常要求女儿多与理工医界的男士交际，而没想到，学文科的女儿不一定与学理工医的男子投机。这里，我借用儒学思想的角度来说，孔孟就从来没有作过这类要求。相反地，《论语·为政》说过一句现在变成有争执性的话，就是：“君子不器。”这可以解释为：君子是个“全人”，不只修专才，也要修通才的。有不少工程界的前辈，因受传统化的教育，业余写诗作文自娱。但是，这已成为少见的现象。

家长要求下一代学理工医科，并且非理工医科不嫁，确是他们为儿女求安全保险的表现。但是，根据我阅读的报告，在北美社会中，理工医科的毕业生虽然起薪较高，但是最后却不及文科毕业生。因为后者所学比较灵活，发展的方向反而增加。除此以外，我们都受到拜金主义的影响，虽是不可避免的，却不须向它投降。今天的社会中，从事工商业中级以上的青年，为追求更高的薪俸，整天忙碌，在家的时间比较少，虽有汽车洋房，却少享受家庭生活的温暖。因此常有提早退休的意思，甚至于存在退休后，回大学选修文科，在文化中找求幸福的意思。《论语·里仁》的一句话是“君子喻于义，小人喻于利”，“义”字所指的，固是道德生活。若是纯为谋利而工作，确是不容易换取幸福的。

再一次提到心理分析学家的报告，我认为，许多华人，与中国文化的关系，可以说是又爱又恨。他们的反应是感情性的，就如他们对于父母亲人的关系一般，一方面是亲近，另一方面是恐惧，只怕人们对他们有过分的期望。他们对于祖国的看法也如此，回忆中，有痛苦的层面，也有不愿表达的向往的一面。这些因素，可以解释许多华人不愿正面讨论中国文化的原因。他们对于有关在外如何继承中国文化的问题，也表示感

情方面的暧昧。他们大部分希望子女继续学华语，又最好与华人通婚。但是，他们在西方社会，仍不能算是第一等公民。所以，这样做，可不是增加了子女的未来包袱？

其实，中国文化的含义很广。除了饮食习惯之外，究竟还有什么值得传给下一代呢？随着时代的演变与海外生活的特殊情况，我们应该借用何种标准，来解决这项难题？

我再次引用孔子的话，《论语·子罕》说：“可以同学，不可与适道。可与适道，不可与立。可与立，未可与权。”这几句话，给海外华人与他们的子弟来说，确有许多能引伸的意思。华人子弟与其他子弟同学，但不一定道合，就是道合，也不一定志同，就是志同，也不一定同样解决问题。我现在讲的，是上述的最后四个字：“未可与权。”

我重视的，不是“未可”，而是“权”字的意思。就如我说过，“权”字所指的，是可变之数。《说文解字》第五篇上解“权”字时，提出“经”与“权”的分别，说：“权者，反常。”又引《公羊传》说，“权者反与经，然后有善者也”。宋儒朱熹在《论语集注》卷五提出“权”字时说：“能权轻重，使合义也。”所以“权”字指的，是量轻重以做道德方面的决定。他又引汉儒董仲舒的话：“反经合道为权。”另外，在《朱子语类》卷三十七，朱熹也说明了“经”与“权”的区别。他用“常”与“变”两字来解释“经”指的是古经的要求，就如“常”指的，是不变的道德价值。而“权”指的，是“权宜”，是用自己的思想做决定的，所以是变数。至于“经”与“权”，“常”与“变”最适当的例子，是《孟子·离娄》上篇讲的“嫂溺”一段话。

有人问孟子，“男女授受不亲”是不是礼法？他回答说：“是。”问者又说：“嫂溺，则援之以手乎？”意思就是说，守礼

与救人，哪一件事更重要？

孟子答说：“嫂溺不援，是豺狼也。男女不亲，礼也。嫂溺援之以手，权也。”

他的意思是，“礼”并不是最高法律。嫂溺时的更高法律，是“仁”，是道德律。所以忘礼而从仁，就是权宜，就是私人良心的决定。不然的话，守礼而不救，则不如禽兽。可见儒家思想中的变中的“常”，就是它的道德精神，是适应社会环境古今不同的道德规范，也可称为“仁者”的精神。

根据《论语·里仁》，“仁”也是“忠”与“恕”的意思。这里的“忠”字，不是忠君爱国的“忠”，而是《说文解字》说的“尽心曰忠”，即是顺从良知的意思。这里的“恕”字，也不是宽恕的“恕”，而是《论语·卫灵公》说的“己所不欲，勿施于人”的恕。以忠对待自己的良知，以恕答复他人的期望是我们今天仍能遵守的。我们在 21 世纪，知道人类若要在地球上共存共荣，必须克服多种危机，这包括核武器与化学武器的战争隐忧，自然环境的逆化，人类受高等科技的奴役等危险。科技因为人而发展，不应将人变为其奴隶。

另外两点，有关宇宙与世界的继续存在。这是我们 20 世纪留给后代的最严重问题。今天，冷战期似已过去了，可是核武器与化学武器仍未得到充分控制，时时刻刻会有意外。中国文化在这种情况下，有什么答复呢？

我既然提出了“仁”字，联想到“仁者无敌”。若是国与国间能以忠恕的态度解决问题，我们仍可化险为夷。

我似乎只说儒家，而不提“道”与“佛”。其实道家对于自然的尊重与佛家泛救众生的理想，也是中国文化的精神，又能够应付战争与环境的危机。这是值得注意的。道与佛对于自然环境的关怀与保护，与儒相比，有过之而无不及。我讲的

国文化的精神，是包括儒、道、佛优点的精神。儒家有仁者的理想，特别尊重道德律；道家有崇道的热心，特别尊重自然律；佛家有慈悲的胸怀，特别尊重生命律。中国文化的精神，是这三家一起组成的。仁者重视的，是人与人的关系。道者重视的，是人与自然的关系。佛者重视的，是人与众生的关系。这种精神，我们在 21 世纪也可以并应该发扬光大，使中国文化精神逐渐深入多元文化的西方社会。

西方社会的确也有它的道德价值，包括它的家庭伦理。譬如，西人特别“孝敬”儿女，尽量给他们机会，去发展自己的潜力，追求自己的幸福。这与华人鼓励子弟求学，有同有异。不过西方社会最近一百年来，特别浪费自然资源以发展高等科技，这对于大自然的均衡和众生的尊严，都有不良影响，甚至于危害了宇宙的未来。这是西人自己承认的。

中国文化的革新与再生，就要看中西文化之间的对话如何发展。中国文化在北美的前途，也要看两方文化价值观的对话如何进行。我想到的，尤其是有关解决关于世界和平、环境保护与民间生活问题的对话。华人与西人，可以在多方面合作，将公认的精神道德的价值观念用来改造世界，为现在与未来的人群与自然生态，造出更好的生活环境条件。这样，我们就可以超越狭窄的民族文化界线，共同建设新的普世文化，使全球的兄弟姐妹，能够和谐相处，互相帮助。这是我本人的梦想，也是一种新的、与天地万物为一体的希望。

（选自《中国文化的检讨与前瞻》，香港中文大学
新亚书院，编印中）

附录

秦家懿学术简历

- 1934-10-15 生于上海市，父为秦联奎，上海律师公会创办人，母为其继室秦昭华女士。皆无锡秦氏族人
- 1937 随家搬去香港。进幼稚园，幼妹家德幼弟家骥生于香港
- 1941 日军入占香港。秦家回日据区上海。入阜春小学
曾得钱钟书先生为私师
- 1945 抗战胜利，时在上海震旦女中
- 1946 第二次随家搬去香港。入圣心女中
- 1958 在纽约市外纽约萨学院大学毕业
- 1960 在华府天主教大学得硕士学位
- 1960 去法国巴黎访问并习法语
- 1961 去台湾任教专科学校（高雄文藻）
- 1966 去意大利罗马访问并休假
- 1967 去奥地利访问半年。并习德语
- 1968-1972 在澳大利亚国立大学任教并攻读得博士学位，专治中国哲学，并任亚洲文化科讲师
- 1970 在日本东京国会图书馆研究，并习日文
- 1973-1975 在美国哥伦比亚大学研究明史，并任教宋明理学科，为东亚系客座副教授
- 1975-1979 在美国耶鲁大学任教为哲学系副教授
- 1978 与联合董事会访问中国，社会科学院及其他高等教育院校
参加《思想史期刊》编者团
- 1978-1979 去加拿大多伦多大学为宗教研究所客座副教授
- 1979-1980 留加拿大，1981 与欧为尔教授结婚
- 1981 升多伦多大学宗教系教授，去中国社会科学院访问，又去澳大利亚开会

- 1984 德国杜宾根大学客座教授
- 1989 台湾清华大学历史研究所客座教授
- 1990 国际亚洲与北非学术大会在多伦多召开，为主席，参会者
1700 人
- 1990 荣升加拿大皇家学会会上
- 1992 巴黎大学高等实践学术院客座教授
- 1992 访问捷克匈亚利等国高等院校
- 1994 荣获美国北凯罗来纳州圣安德勒学院名誉博士
参加日本 \ 九州福岗学术会议
- 1995 荣升多伦多大学特等教授，并转入哲学系
参加维也纳举行的互促委员会会议，起草世界人类责任宣言
- 1996 荣获安省职业性华人奖状
参加日本 \ 京都学术会议
- 1997 荣获加拿大皇后大学名誉博士
- 1998 荣升多伦大学利铭泽讲座教授
访问香港科技大学与中文大学，并作公开演讲
- 2000 (2 月/3 月) 为新加坡国立大学特等客座，并作公开演讲
3 月去泰国曼谷参加联合国与互促委员会召开的会议，讨论世界人
类责任宣言
- 4 月去香港中文大学访问并作公开演讲
- 2000 年 7 月为荣休特等讲座教授，并荣获国家授勋，得加拿大勋章
11 月去台北南港中央研究院文哲所访问演讲，又参加汉学中心朱熹
学术会议，讲“朱熹秘传的太极论”
- 2001 年 2 月在纽约 ACLS 开会
3 月在芝加哥亚洲学会会议作报告
4 月在 Mount Holyoke College 开会讲中国文化与战争和平
5 月在南京大学中美文化研究中心，美国《思想史期刊》会议
[回美后奔丧，因继父（工程界前辈）赵曾珏先生过世。]

秦家懿著作目录

中文书

《王阳明》，台北，东大，1987。

(与孔汉思)《中国宗教与基督教》，吴华译，北京，三联，1990。

《德国哲学家论中国》，北京，三联，1993。

《德国哲学家论中国》，台北，联经，1993。

中译：

(选译)《巴斯葛，深思录》，台中，光启，1967。

《儒与耶》，吴有能、吴华译，台北，文史哲，1999。

英文书

To Acquire Wisdom . . . the Way of Wang Yangming . . . New York, Columbia U.

P . 1976

有韩文译本

Confucianism and Christianity: A Comparative Study, Tokyo, Kodansha

International, 1977

德文译本，1989

中文译本《儒与耶》，台北，文史哲，1999

(edited), Huang Tsung-hsi, *The Records of Mong Scholars* . . . Honolulu,

Univ. of Hawaii Press, 1987

(with Hans Kueng) *Christianity and Chinese Religions* . . . New York,

Doubleday, 1990

译本有中法德意捷韩本等

(with R. W. L. Guisso) . . . ed., *Sages and Filial Sons* Chinese University

Press, 1991

Chinese Religions . London, Macmillan, 1993

Moral Enlightenment . . . Leibniz and Wolff on China . . . Nettetal, Monumenta

Serica Monographs, 1992

(with W. G. Oxtoby) ed. . . *Discovering China . . . Library of the History of Ideas* . . . University of Rochester Press, 1992

Mysticism and Kingship in China . . . the Heart of Chinese Wisdom, Cambridge Univ. Press, 1997

The Butterfly Healing: A Life between East and West . . . New York, Orbis, 1998

The Religious Thought of Chu Hsi . . . New York, Oxford University Press, 2000

论文

包括参考书、学术性书籍与期刊中发表的文章，共约八十余篇，有中英法德日韩意等语言。

(不列)

《汉学名家书系》后记

金宏达

这套书系自提议、策划到出书历经数年。现代通讯工具提供了很大的便利，使得星散于地球各处的本书系的作者们能与我们频繁联系。如此联系的必要性，首先是由于在编辑过程中我们必然有诸多问题向作者们讨教，如众所知，他们都是名重一时的海外汉学界大师，在各自的学术领域拥有被公认的权威，文稿上出现的任何疑难之点，既不可被囫圇掠过，当然更不能仅凭我们浅陋的学识率尔决断，于是就需要不停地请示。这个过程中所发生的感想之一，就是倘若没有现代的通讯工具，要编辑出版这样一部海外名家的丛书会是何其难也；而这个过程所获得的感受，则是亲炙了诸名家严谨治学的精神，例如每次接到年过八旬的周策纵先生的来函，仅仅面对他一页页一丝不苟的手迹，就足以令我们既感动又敬佩。诸名家一生出书多矣，如此看重此书系，无非意在传播学术文化，我们和读者诸君一样都能体会他们的一片至诚，并深深理解巍峨崇高的学向之道，皆是以此为起点。在此，我们还要特别感谢山东教育出版社的负责人士，他们慨然承担本书系的出版，丝毫不沾琐碎的商业考虑，当今之世有如此一腔热忱于学术文化，也是使人为之非常感佩的，尤其是制作这样一套书，作者分布于环球，而根植深结于本土，可想而知，他们的眼界和襟怀何其宏廓高远。

2003 年 5 月



1990 年在多伦多书房

总 序



汤一介

在鲁迅《拿来主义》一文最后有这样一段：“总之，我们要拿来。我们要或使用，或存放，或毁灭。那么，主人是新主人，宅子也就会成为新宅子。然而首先要这人沉着，勇猛，有辨别，不自私。没有拿来的，人不能自成为新人，没有拿来的，文艺不能自成为新文艺。”^①从鲁迅《拿来主义》的全文看，他主张“我们要运用脑髓，放出眼光，自己来拿”。现在我们仍然要自己来拿，把西方的和其他民族的好的文化资源按照我们实现现代化的要求统统拿进来，作为养料，建设我们的现代新文化。在鲁迅的这篇短文中也谈到了“送去”的问题。他的意思是说，我们的“送去”，常常是把一些“古董”和自然资源等等作为“礼物”送了出去，“发扬国光”，无非是向别国“磕头贺喜”罢了，这和真正的文化交流无关。

^①《且介亭杂文》，见《鲁迅全集》，第6卷，40页，人民文学出版社，1981。

今天，我们还要提倡鲁迅的“拿来主义”。只有善于并勇于把其他民族和国家的优秀文化充分地、系统地而不是零碎地（不是以狭隘的实用主义的态度）拿进来，才可以促使我们自身文化得到更新。把其他民族和国家的文化作为“他者”来观照我们自己的文化，才能更好地看见自身文化的长处和短处，“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。关于应该引进与如何引进外来文化的问题，最近许多学者都发表了许多很好的意见，不必多谈了，这里我打算多谈一点“送去主义”的问题。

我多次访问过欧美的许多大学，感到很吃惊：为什么除了学习和研究中国文化的学生之外，学其他学科的大学生几乎对中国文化一无所知。可是，如果看看中国的大学生，哪怕是学习理工医农的同学，他们对西方文化（哲学、宗教、历史、文学、艺术等等）都多多少少知道一些，有些同学还可以说西方文化的知识相当丰富。为什么是这样呢？这无非是认为我们中国在各方面都落后，那些西方国家看不起我们（包括我们的文化），你们中国有什么可学的呢？但我想，问题也许并没有那么简单，让我们先谈一点历史现象，也许对这个问题会有更进一步的了解。

印度佛教作为一种外来文化传入中国已有两千年的历史，它是怎样进入中国的呢？查看慧皎《高僧传》就可以知道，首先是山西域或印度僧人把佛教传入中国，然后才有中国的僧人或信士到“西天”去取经。可是中国文化（如儒家、道家思想等等）在这一时期并没有相应地传到印度。据《旧唐书》《新

唐书》《宋高僧传·玄奘传》等记载，《道德经》曾译成梵文，但据季羨林先生说，《道德经》“是否传至印度，则我们毫无根据来肯定或否定”^①。不过我们可以肯定地说，《道德经》的梵文本并没有对印度文化发生任何影响，并且早已不存在了。在汉唐时期（甚至到以后各朝各代），为什么印度佛教经典被大量译成汉文^②，而中国的经典和著述却没有被译成梵文（或印度的其他文字）在印度流传，并对印度社会生活产生影响呢？

从历史上看，自 2 世纪起印度和西域僧人来华络绎不绝，几乎年年都有，而且许多僧人往往是一生都在中国度过。到三国以后，才有中国僧人或信士到西域或印度去学佛取经，例如，最早的有朱士行，后来最知名的有法显、玄奘、义净等等，但我们到西天学佛取经的人却大大少于西域和印度来华的和尚，而且中国人去印度的目的很单一和明确，就是去取佛经，几乎都没有把中国文化传播到印度的意图。这是什么原因？对这种现象我们可以给它一种解释。就中国方面说，我认为或许当时由于中国没有一种宗教，而对于一个民族来说，没有一种维系社会的宗教总是有缺陷的，所以佛教很快就在中国流行起来，不仅影响着众多的士大夫，而且广大中国老百姓也需要着一种宗教信仰。我们甚至可以从中国的道教是在佛教传入后

^① 《佛教的倒流》，见《季羨林文集》，第一卷，412-422 页，江西教育出版社，1998，又见《学海泛槎——季羨林自述》，254-255 页。

^② 据唐《开元录》记载，自汉至西晋的 250 年间，翻译佛经共 1420 卷，而东晋这一时期（包括同期北方的后秦、西秦、前凉、北凉），则共译佛经 1716 卷，至唐《开元录》入藏已达到 5040 余卷。

才正式建立这点看出来。就印度方面说，我认为宗教总是有排他性的，而佛教已经在印度广泛流行，其他思想也就很难进入了。可是这个解释并非完满，为什么我们也没有自觉地主动地把中国文化以及中国化的佛教向东邻地区朝鲜半岛和日本传播呢？因此，似乎还得找更深刻的原因。

我们知道，到隋唐以后，我国的东邻朝鲜半岛的新罗、百济、高丽和日本都派遣“学问僧”或留学生到中国来学习佛教或者儒、道思想，甚至学习中国文化的各个方面（音乐、舞蹈、建筑、饮食等等）。从当时朝鲜和日本僧人带回国的汉文书目可以看出，其中儒、释、道、文、史、笔记、小说种种都有，现在保存在朝鲜和日本的许多汉文典籍在中国却早已散失了，而在朝鲜和日本却被保存下来。可是同一时期或稍后，我们并没有以同样的热情把朝鲜和日本文化也引进中国。这又是为什么？

但很奇怪中国的有些技术却很快传到国外，并为他们所利用，例如“四大发明”（火药、印刷术、指南针、造纸术）就是典型的例子。无疑西方技术的某些方面曾受惠于中国，而近两三百年来在科学技术方面，我们中国又远远地被西方抛在后面了，这种现象大概也要求我们作点认真研究。

从历史上看，西方文化（基督教）在唐朝已传入中国，但并没有起什么大作用。直到 16 世纪下半叶后，西方为了开拓市场来到中国，最初进到中国的是一批传教士，如罗明坚、利玛窦等。他们的目的自然是为了传教，但也带入了西方的科技和文化，从此西方文化就源源不断地传入中国。虽然后因“礼

仪之争”，西方文化的输入有所中断，到 19 世纪中叶后，随着西方列强的扩张和入侵，西方文化以更大的规模进到了中国。然而，正是由于西方传教士把中国文化介绍到欧洲，并在那里的知识界引起了很大反响，例如莱布尼兹对中国哲学推崇备至^①，伏尔泰被称为欧洲的孔夫子^② 等等。但他们对中国文化的了解几乎都不是由中国人所传授的，而大都是从西方传教士对中国的介绍中得到的。从 19 世纪末到如今，在中国，无论自然科学、社会科学以及人文科学的许多方面都是从西方搬来的，到现在为止我们还没有创建出适应现代社会要求的中国新文化。同时，自本世纪初起公私留学生大量流入西方，近年来犹如潮水一般向西方涌入。20 世纪前半世纪，西方列强还在我国办了许多教会学校，输入他们的科学知识和价值观念。这一阶段，都是我们向西方学习，主动地或被动地接受西方文明，而我们很少主动地向西方传播中国文化，这又是什么原因？对这一情况，我们也可以给予某种解释。就中国文化自身说，正是由于我们缺乏西方的“科学与民主”精神，而这两种精神又是现代社会不可或缺的，因而我们需要大量引进西方文化。但是，中国传统文化中难道就没有什么可以对西方文化有

^①莱布尼兹说：“在中国，在某种意义上，有一个极其令人类赞佩的道德，再加上有一个哲学学说，或者有一个自然神论，因其古老而受到尊敬。”见庞景仁译《莱布尼兹致冈明我的两封信》，载《中国哲学史研究》，1981（3），1982（1、2）。利奇温说，启蒙运动中“第一个认识中国文化对西方发展之巨大精神作用的是莱布尼兹”。见王昭仁、曹其宁译《德国启蒙运动时期的文化》，243页，商务印书馆，1990。

^②《伏尔泰书信集》中有一位年轻人理查德（Richard）给伏尔泰的信中说：“您是欧洲的孔夫子，是世界上最伟大的哲学家。”转引自孟华著《伏尔泰与孔子》，新华出版社，1993。

所帮助的东西吗？难道就没有能对人类社会作出贡献的东西吗？因此，我认为对这一问题的研究不能就停止于此。

从以上情况看，我们的国家无论在强盛时期（如汉唐），还是在衰弱时期（如清末），在与外国的文化交往中基本上都是“拿来”，而很少把我国的文化主动地“送去”。到现在为止，在西方，除了少数汉学家对中国文化有点兴趣，在中国文化的某些方面作了点认真研究而取得了有价值的成果外（其中还有不少学者是为了西方侵略或掠夺中国文化资源而来研究中国文化的），绝大多数西方人对中国文化的内在精神和某些可以对当今人类社会合理发展有意义的资源则一无所知，他们所知道的中国和中国文化只是舞龙灯、踩高跷、扭秧歌、气功或者是大红灯笼高高挂之类。

大概在进入 21 世纪的第一周，我企图对上述现象的形成找出原因来，可怎么也难找到一种或几种我自己比较满意的合理的说明。但是总不能就这样放下，等别的学者来解释吧！这里我就试着说说我对中国文化出现的这种现象的见解。我认为，在中国强盛时期，我们没有主动地向印度输出中国文化，也许是当时有些中国的士大夫囿于“华夷之辨”，认为外国人和中国人本性不同，外国人很难接受中国的“教化”，如何承天所说“中国之人，禀气清和，含仁抱义，故周孔明性习之教。外国之徒，受性刚强，贪欲忿戾，故释氏严五戒之科”^①。可是同时期在中国又有《老子化胡经》的出现，为了争胜而炮制了老子出关去“教化”胡人（外国人）的故事，这岂不矛

^①何承天：《答宗居士书——释均音难》，见《弘明集》，卷三。

盾？特别是在当时（南北朝）和以后（隋唐）有更多的学者和中国僧人认为，印度佛教比中国文化更高明，张镜有“放华犹昏，文宣未旭”^①之语，宋文帝有“六经典文本在济俗为政；必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南”^②之论。是时，中国之名门士族之子弟或出家为僧，或在家信佛^③。而广大老百姓崇信佛者如狂潮，据《隋书·经籍志》记载，当时“天下之人，从风而靡，竞相景慕，民间佛经，多于六经数十百倍”。宋朝以后，理学兴起，明里批判佛教，而暗中又吸取佛理，而把佛教思想融化于儒学之中。这一时期，尽管中国人在佛教问题上有种种不同之表现，但总体上说在接受外来文化上表现着一种开放的“自信”态度。当中国文化处于衰弱的情况下，中国人对待外来文化的态度虽有种种不同，但从总体上说仍然是积极的，特别是进入 20 世纪后甚至可以说相当严重地存在着“全盘西化”的情形。这就是说，在一定程度上中国丧失了对自身文化价值的信心。^④对中国文化这种非常复杂的状况，要想得出大家都能接受的结论无疑是相当困难的。在这里我只是尝试着给它一种解释，请大家来共同讨论。我们是不是可以说，中

①张新安（张镜位至新安太守）：《答诞上论孔释书》，见《弘明集》，卷一。

②《高僧传·慧严传》中引宋文帝语。详参汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十三与第十四两章。

③如道安“家世英侠”（《高僧传》卷五），道生“家世仕族”（《高僧传》卷七），僧慧“高士谥之苗裔”（《高僧传》卷八）等等。至如二人之崇信佛法者，南北朝有谢灵运、刘勰、郗超等，唐有王缙、白居易、柳宗元等，不胜枚举。

④进入 20 世纪，在中国一直存在着“中西古今”之争，在对待中国文化上存在着三种不同的态度：激进的、保守的和改良的，而激进引进西化派则在相当长的时期一直居于主导地位。参见拙著《古今东西之争与中国现代文化的发展》，《汤一介学术文化随笔》，中国青年出版社，1996。

国人在吸收外来文化上有较强的自觉性和主动性，而在向外传播自己的文化上则缺乏自觉性和主动性。如果进一步分析，也许这种状况和我们的民族性格有若干关系。在历史上，中国人对待外来文化比较宽容，也可以说中国文化的包容性比较强；但中国人却比较缺乏向外的进取精神，或者说中国文化在进取性上比较弱。换一个说法，也许可以说在我们强盛时存在着一种“天朝大国”心理，认为其他民族或国家到我们这里来学是天经地义的，或者认为外来文化到中国来总会被中国文化所包容。在我们的国力衰落之初，仍然存在着这种盲目的自大心理，但随之而来的是在处处挨打的状态下又变为“自卑”，觉得处处不如人。无论“自大”或“自卑”都说明我们在文化上是缺乏进取精神和自知之明的。如果再进一步考察，这也许和我们的社会政治制度有关。自古以来我们的社会是以家族为本位的农业宗法专制社会，这种社会是缺乏开拓性的，比较多地注重守成，因此不大注意向外输出自己的文化，在制度和观念上都压制着开拓精神。例如，把发配到边远地区作为惩罚，把“父母在不远游”作为伦理准则等等，都阻碍了我们主动地向外传播文化。我在这里提出这个问题，完全没有向外推行文化扩张的意思，而是认为文化上的交流应该是双向的才比较正常，特别是在当前的情况下，双向交流才可以使交流的双方都受益。

时代已进入 21 世纪，我们的社会必须加速向工业化、信息化社会转化，因此在文化问题上也应有态度上的转变。中国人在对待外来文化方面应更加注重“选择性”。鲁迅说，对外

国“送来”的东西，“我们要运用脑髓，放出眼光，自己来拿”，要“挑选”。我这里说的“要更加注重选择性”，不是要排斥什么，而是应从更大的范围里挑选西方文化和其他各种文化中我们真正需要的东西。在我们把中国文化传播到其他国家 and 民族时应更加有“自觉性”和“进取”精神。我这里说的“进取精神”不是说要把中国文化强加给其他国家和地区（这样做不仅是不可取的，从根本上说也是不可能的），而是要让别国人民更多地了解我们，了解中国文化。因此，在我们和国外的文化交流上应是双方面的，一方面积极吸取国外的优秀文化，另一方面主动地向外国传播我们的优秀文化，在文化的对话和讨论中共同推进人类文化的发展。

当前经济全球化对人类社会文化的发展正在产生着重大影响。经济全球化并不会消除不同国家和地区之间的冲突，在某种情况下还有可能因传统文化的不同而加剧国家和地区之间的冲突。因此，关于文化冲突与文化共存的讨论正在全世界范围内展开。是增强不同文化之间的相互理解和宽容而引向“和平共处”，还是因文化的隔离和霸权而导致战争，将影响着 21 世纪人类的命运。就目前情况看，全世界在文化问题上存在着两股不同方向的有害潮流：文化上的霸权主义和文化上的部落主义。某些西方国家为维护他们的霸权地位，仍然在鼓吹文化上的西方中心论；而某些取得独立或复兴的国家为了固守本土文化，排斥外来文化，而陷入文化上的部落主义。今天在我国文化界或多或少也受着上述两种思潮的影响。有少数学者主张要把西方文化不加选择地全盘“拿来”，而对中国自身的传统文

化采取否定的态度；又有少数学者认为西方文化已经走入死胡同，21 世纪东方文化（或中华文化）将会主导人类文化的发展。我认为，这两种看法都不能说是客观地、理性地认识世界和中国文化发展的总趋势，都是不可取的错误态度。当前，人们应以一种新的视角来考察不同文化之间的关系，建立一种新型的文化多元开放的新格局。在 21 世纪，经济全球化，科技一体化，信息网络的普及，把世界联成了一片，因而文化之间的互相影响与交流，将是不可避免的。各个民族、各个国家的文化将不可能孤立地发展，只能在商谈和对话中，在互相参照、取长补短中得到发展。同时，又由于第二次世界大战后，殖民体系相继瓦解，文化上的“西方中心论”也随之逐渐衰退，各民族、各国家要求发展自身文化的内在价值的呼声越来越高，发达国家，特别是超级大国强迫其他民族和国家全盘接受他们的价值观念的企图越来越难以得逞了。因此，当今人类文化从总体上说只能是在全球意识观照下朝着多元化的方向发展。在这种形势下，今后中华文化既要提倡“拿来主义”，又要提倡“送去主义”，以便我们能在与世界其他各种文化的双向互动中得到更加合理的、健康的发展。

说到“送去主义”，也许有人会问：“我们中华文化有什么东西可以而且应该被送出去呢？”“如果在我们的传统文化中没有什么对当今人类社会有价值的东西，那么提出‘送去主义’岂不是一句空话吗？”我想对这样的问题作点尝试性的回答。在我这篇文章中当然没有可能全面论述中华文化对当今人类社会可以作出贡献的方方面面，这是我的能力全然做不到的。现

在只想以我认为儒、道两家中某些仍然有益于人类的思想为例，来回答我们在提倡“拿来主义”的同时，也是应该可以提倡“送去主义”的时候了。

我们编辑这套《汉学名家书系》就是想在推动中外文化双向交流上起一点作用，一方面把其他民族和国家的优秀文化引进我国，另一方面又把中国的文化介绍到其他民族和国家，使不同文化在双向交流中形成一种良性的互动关系，在相互交流中增进了解和友谊，促进当前在全球意识观照下的文化多元化发展。在这套丛书中，我们选择了九位在海内外有相当影响的华人学者，各自编选一本《自选集》。正因为他们有着深厚的中国文化背景，而又长期在海外及台湾地区从事学术文化研究，因此是一批中西兼通的学者，这样他们就可以起着向内地学者介绍他们学术研究的成果和海外学术研究的现状和发展趋势的作用，并可以了解到他们是如何努力向外国介绍中国古今学术文化的价值所在。这也就是说，既可以通过他们“拿来”海外学术研究的最新成果，又可以“送去”中国学术文化的真精神。这些华人学者可以说是同时在完成着学术文化上“拿来主义”与“送去主义”双重的任务。也许我们可以说，他们无疑是建设中国现代新文化的一支不可缺少的力量和促进世界国家和民族间文化交流的使者。

献给继父，
工程师前辈，善文好诗，信佛爱群的

赵曾珏先生(1901—2001)

“知足能修寿，心虚乃悟空”

(笔者借顾一樵先生和韵敬献)

自序

在海外几处大学任教写作，一共有三十余年，虽然回国访问了几次，也出版过两本书，但是现在才有机会，通过山东教育出版社，与国内读者进一步沟通，这也是我的幸运。

因为在海外工作，为外人讲述中国思想与文化，所以这本书的范围比较广，包括宗教、哲学，也提到中西思想比较，自选集的内容就有些杂；而且，虽然大部分是自己写的，也有些是请他人译成中文的，希望读者们能够原谅并指教。

这本自选集的内容，来自台湾东大图书公司 1987 年出的《王阳明》与台湾文史哲出版社 1999 年出版的《儒与耶》（吴有能、吴华译自英文），也有大陆北京三联书店 1990 年初版的我与瑞士神学家孔汉思合写的《中国宗教与基督教》（但是选用的都是

我本人撰写的文章），又有我编写、三联书店 1993 年出版的《德国哲学家论中国》。另外又加了几篇论文，有的是用中文自撰的，有的是从英文书抽出、经他人节译的。这里指的，尤其是英国剑桥大学出版社 1997 年出版的 *Mysticism and Kingship in China*（《王者与天人合一》），Orbis Books 1998 年出版的文艺性回忆录 *The Butterfly Healing*（《蝶影浮光》），纽约牛津大学出版社 2000 年出版的 *The Religious Thought of Chu Hsi*（《朱熹的宗教思想》），虽然我只是从中节译而已。

“以文会友，以友辅仁”，这是我深切的寄望。

秦家懿

公元 2001 年 6 月 25 日

于加拿大多伦多