



汪 序

山东枣庄，古峰县也。距孔子故乡不远，离孟子故乡更近。童心生于微山湖畔之峰，诚鲁人也。上世纪八十年代就读于山东大学中文系，既有齐鲁儒术之传承，复有开放宽阔之心胸。而立之前归主入教，信仰笃诚之余，必具神学之激扬思辨、儒生之特立独行。本书之锋芒，此其渊源也。

以“人文主义耶稣信仰”打通儒家的“内圣外王”，五四一代精英已孜孜求之矣。恽代英曾言：“我相信耶稣是古犹太的一个圣人，而且相信耶稣实在有许多超过孔子的地方。”陈独秀亦曾言：“要把耶稣的伟大人格，和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里；将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起。”至若教内有识之士，如早期的赵紫宸、中年信主的吴雷川、追求自由民主的吴耀宗，无不从耶稣的伟大人格入门。而宗教哲学家谢扶雅则指出“中国传统文化须由耶稣来成全”，且毕生追求基督徒君子、基督徒高僧的境界。这些正都是童心所阐明的“内圣”。惜乎在商品经济狂涛冲击下，今日中国之教中人，鲜有三十年代先辈之精神与境界，失之庸俗而自贱。其甚者，目之为“基督徒小人”亦无不可。

“外王”之提出，童心之匠心与孤胆也。新世纪无疑是民主世纪。但各民族之民主，并非出自同一模式。美国民主已不同于英国民主，更何况伊斯兰民主、俄罗斯民主、中国之民主？向阿



拉伯国家强行推销“美式民主”，已使布什深陷伊拉克、阿富汗两个泥潭。仅具两百年传统的民主模式，不可能为数千年历史传统的民族所生搬硬套。各民族的民主模式，必蕴涵各自的历史基因。就中国而言，“民主评判下的民本贤能政治”，可议也。中央党校副校长李君如近日指出：“在民主政治制度选择的问题上，我们只能尊重历史，尊重历史的辩证法。我们致力于探索的，应该是也只能是符合中国的历史和今天国情的能够真正给中国人民带来安定和幸福的民主形式”。

本书所涉及之原罪论，并非中西神学文化论争之焦点。孟主“性善”，荀主“性恶”，均儒家之说也。西方之“原罪”，亦非指人“生而有罪”，始祖犯罪乃在食禁果之后。罪者，射不中的也，偏离、异化也，疏离上帝也，偏行己路也。景教碑文，景净论人曰：“泮然之性，虚而不盈；素荡之心，本无希嗜。洎乎娑殍(Satan)施妄，细饰纯精；间乎大于此是之中，隙冥同于彼非之内。”人之失落难返，素荡之被掩盖污染，乃在撒但诱惑施妄之后。原罪者，人自由意志之妄用也，故需制度、法律、国家之约束。此乃古教父奥古斯丁之政治学：以“契约”为核心，而非以“美德”为核心。奥氏对“罪”与“欲”的看法，是现代政治哲学的先驱之一。(周伟驰语)

对宋明理学或心性之学，童心的贬抑之论稍失公允。已故知名社会学家费孝通曾言，不能把精神层次的现象和问题，都简单地用“非精神”的经济、政治、文化、心理等各种机制来解释。费曰：“理学讲的‘修身’、‘推己及人’、‘格物致知’等，就含有一种完全不同于西方实证主义、科学主义的特殊的方法论的意义，它是通过人的深层心灵的感知和觉悟，直接获得某些认识。这种认知方式，我们的祖先实践了几千年，但和今天人们的思维方式无法衔接，差不多失传了。”岳麓书院朱汉民研究朱熹《四书》诠释时说，朱熹的诠释学有“二重进路”：其一，语言文献方面，做出创造性诠释；其二，儒者生命实现方面，致力于体验

与实践。中山大学陈立胜论及阳明先生“圣人之道，吾心自足”时曾说：“他的‘心’早已长期游弋于经典话语的意义空间之中，受其滋养、型塑、潜移默化，涵泳浹洽。”这正切中了中国道德危机之根源所在：“规范伦理”过度扩张，导致道德的形式化、表面化、无效化。北师大寇东亮力主“德性伦理”之重建，培育良知、诚之、信任、责任等道德感情和道德理性。故我期待着童心的第三本著作。

是为序。

汪维藩

二〇〇五年十月八日



汪
序



绪 言

当你对于“人如何活着才是值得的”这类大问题感到困惑并愿意深究的时候，你就可能对宗教感到兴趣；当你对于“一切唯心造”（佛教）、“人一生的果效是由心发出”（基督教）这些话感到可以理解的时候，你就可能对宗教研究感兴趣。

我对于宗教研究的兴趣从何而来呢？

一个缺乏自信的人，决不可能是富有创造精神的人。一个对于外来文化只知道推崇而不懂得有所鉴别有所创新的民族，永远不可能走在世界的前列，因而可以说，当一个民族能够冷眼看世界的时候，才是这个民族真正站立起来的时候。1840年以来，以中国大陆为主体的东方中国人对于西方文化的认识大体上经历了三个阶段，到了20世纪末才逐渐获得了比较清晰全面的认识。1840年到20世纪八十年代这段时间内中国所推崇的主要是西方文化的希腊要素，中国人首先认为西方船坚炮利，科学技术先进，继而认识到西方社会的民主政治体制优越，在五四时代中国人用对“德先生”和“赛先生”的呼唤来集中地表达出了这样的观念。20世纪八十年代开始到20世纪末这二十年间，一部分中国知识分子逐渐意识到西方文化里同样重要的第二个要素即希伯来要素，即基督教文化。刘小枫的《拯救与逍遥》就是这个意识较早和较有影响的一种表达。虽然此书今天看来有明显缺憾，且我早已摆脱此书对我心灵的笼罩，但是却不能不对其发轫之功予



以充分肯定，我在1988年阅读后就曾经称此书是“文人学子之福音书”。刘小枫之后逐渐有大批学者开始着力研究起基督教来。到了20世纪末，有一个事件深刻地震撼了所有民族感情深厚的中国知识分子，那就是1999年的“五·八”事件。（即美国所谓的“误炸”中国驻南斯拉夫大使馆事件）这个事件让中国大批知识分子看清了西方文明在科学民主和基督教文化之外还有一个罗马要素，那就是源于崇奉狼亲近狼的古罗马人内心深处的帝国主义气质。^① 1999年之前曾经有人沸沸扬扬地宣传法国医生诺查·丹玛斯数百年前认定1999年就是世界末日的恐怖预言。但是在我看来，1999年也的确是一个重大历史的转折点，只不过它是1840年以来在中国人心中一直被景仰的西方文化头顶上那个神圣光环的终结。因为“五·八”事件深深地刺激了东方巨人，使得他开始冷静地擦亮眼睛看世界，使得他开始摆脱了一百多年来在心灵深处对西方文化的一味膜拜，使得他真正地开始了震撼全世界的伟大苏醒。1999年的“五·八”事件，也促使我深刻调整先前疏远政治的思想和独善其身的情绪。在我看来，对于个人而言，心灵的觉悟等于一部车子拥有了强力精良发动机；对于整个中华民族而言，政治解放、经济解放、教育解放都不能比心灵解放和神圣人格的觉悟更能产生出无穷的生命活力和创造动力。书生报国，别无长物，惟有摇动手中的笔，鼓动口中的舌。此后，我的学术兴趣开始稳定在基督信仰、儒家信仰、马克思主义信仰构成的铁三角范围内。

1999年至2001年三年间，我把鼓舞13亿同胞人心觉悟和生命张扬的强烈情感以理性的语言注入《神学的觉悟》一书。鉴于至今中国知识分子一提起基督教来大多总以为还是属于西方世界

^① 早在二世纪著名护教士米诺西乌（Minucius Felix）在《屋塔维》（Octavius）一书中就曾经讽刺罗马帝国的祖先：“他们的历史不就是从一伙罪犯合伙作恶开始的吗？”希腊雅典人也早有帝国主义性质的政治理念，只是这个并非希腊文化的主流。见美国学者列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编的《政治哲学史》第一章“雅典人的帝国主义论调”，河北人民出版社，1993年11月第1版。



的文化资源。我在《神学的觉悟》一书中曾经致力于基督教神学思想的人文主义转向，旨在催生出中国自己特色的基督信仰，把耶稣的信息转变为中国文化界可以接受的亲切的文化资源，而且我也真诚地认为如此转化出的信息并不比西方两千年的神学主流离《圣经》真理更远，不经过扬弃的西方神学体系不仅蔑视华夏文化拒绝坚固成全华夏文化而且最终还可能成为套住中国人的新枷锁；在《神学的觉悟》一书中我也曾经热切期待中华民族将会像《旧约·创世记》里的约瑟一样在诸弟兄中后来居上，把后发优势变为领先优势，对世界人类的未来文明走向做出巨大贡献。那时所看到的民族振兴的精神动力源是人文主义耶稣信仰与人文主义的中国传统文化的互相印证之下的结合，而民族振兴不可或缺的政治理念上的改进则是把执政党的活动置于人民的评判监督之下。本书（《儒家神学新议》）的写作就是彼书（《神学的觉悟》）这个重要思路的具体化展开。本书的思路是自2003年秋形成的，开始着手写作是2004年夏季的事。

读者接触本书后的第一想法也许是：这也是神学吗？怎么像是政治学？是的，我确信这一点：神学如果不能鼓舞人心的生命活力，就不值得继续存在；儒学如果不能影响现代政治，就将永远死去。政治对于社会生活的重要性不言而喻。一个简单的例子是，数千年来中国教育的长期不普及绝非是因为某些别有用心的人所谓的汉字难学，而主要是缘于政治理念的不完善。说一句不揣鄙陋的话，我之所以倡言在汉代董仲舒思路之外重建儒家神学，文化层面的心灵直接动因就是更新儒学面貌，更新儒学就是更新中国文化，更新中国文化就是从现代视野提供给华夏同胞一个有尊严的心灵支点，就是使中国在经济壮大的同时精神也强健起来，并且使这种壮大和强健获得体制的持久保障。不必说对于一切企图向国人心间贩卖西方神学和西方政治学之辈应该有的警惕了，就是当今时代极有影响力的国学人物蒋庆先生所致力宣传的那个“王道政治”我也绝不赞同，不能不说他的儒学追求失之



于简单复古和表面复古。在当今时代其实惟有更新才可以给予儒学以魅力，惟有更新儒学才能够复兴儒学。缺乏新意的“复兴”儒学其实只能把儒学带到穷途末路，只能让更多的现代中国知识分子更加坚决地拒绝儒学。庄子最早在《庄子·天下篇》里用“内圣外王”一词来概括儒学，内圣指内修圣人之德，外王指外施王道政治或追求社会事功。但是我以为汉代迄今的所有儒学包括现代新儒学在内，都没有在先秦儒学方向上真正地接续发展而是走入迷途，宋代以来的儒学也并非众多学者所谓的外王弱内圣强的状况，其实就是大家最为放心的最高明的“内圣”体系在我看来也大成问题，更不必说“外王”体系的迷惘了。以今日视野，焉能坐视？正如别人所期望的那样，原来我的确是仅仅希望能够为基督教中国化的工作贡献一份心力，但是2003年蒋庆先生的《政治儒学》及其随后的一路演说让我痛感今日中国学术光景之悲哀，鼓吹中国文化建设的大儒所推销的货色竟然是如此地具有“中国特色”。我遂意识到原来基督教的中国化和儒学的神学化在非体制的信仰层面应该是合二为一的工作，贺麟先生指向基督教的“儒学思想的新开展”的战略思路必须得到落实，儒学必须要开出“儒学神学化”的新境界。我也是“接着做”，不过我是接着先秦儒学的逻辑方向做，一定程度上也是接续着明代儒家基督徒的立场向前走，而非接着汉唐宋明以及现代新儒家们做。根据我对“宗教”定义的理解，儒家最初就是儒教，儒学原本应包含神学。从整个世界范围来看，基督教神学至今依然主要是西方色彩的文化体系且瑕瑜互见，并且我还深信各大宗教的体制权威的淡化已经成为一种趋势，包括基督教在内。故不要误会“儒家神学”的讲论是在传基督教，同样也不要指望儒学能够在体制化儒教的路径上发展，“儒学神学化”是儒学朝向人格上帝的“儒学信仰化”但决不是“儒学宗教化”，我们要儒家神学但不要儒教，要自由的信仰而不要对心灵信仰的控制体制。不传西方传统的基督教，也不是要重整东方儒教，我只是作为一个儒生在讲儒学视野里的耶



解，在实质上可以把这工作看为将儒学导入神学化的新路，或者以东方人文主义神学来转化传统儒学以应对西方神学。对于儒学和基督教神学的面貌同时都要有所更新，这一肩双任的重担对我而言可能是沉重了些。但是这个道理对于有头脑的知识分子是明摆着的：唯有儒学和基督教神学它们二者共同走出传统，才有在中国未来文化空间共同携手的可能；有一方不更新面貌，则亨廷顿所说的文化冲突在逻辑上就是显著存在的。

我一直持守一个学术信念：任何学术的最后对象始终是历史时代之中的活生生的人。若不能对于社会或人生心灵有所裨益（即使间接的裨益也好），所谓的做学问都是“死读书”。具体而言，在当今时代，没有比全人类的和平出路更加重要更加紧迫的问题了，若不能够从整体自我毁灭的危机趋势上唤醒全人类更多的回转之心，若不是为人类长治久安在出谋划策，一切所谓的讲学都是书生们的“梦呓”。不要因为过去20世纪“社会福音”运动的挫折就否定福音的社会关怀指向。上帝愿人得生命，并且得的更丰盛，（《约翰福音》第10章第10节）在各种学问之中，神学的使命就是通过解释神圣真理以鼓舞人心，通过人心而改变社会。鲁迅指出“五四”时代知识分子中，“有醒着的，有睡着的，有昏着的，有躺着的，有玩着的，此外还多。”（《华盖集·导师》）依我看来，当今中国的知识分子，玩着的“犬儒”居多。中国学人纷纷绕过自己身边的中国现实问题而仅仅靠附和当今世界流行的话题以显示自己文化视野的时髦。其实，中国自从20世纪50年代开始，学院中的学术精神就已经严重僵化，一些学者写出的东西像八股文，如出一辙，只知引经据典，卖弄概念，却很难找到有创意的新思想。时至今日，中国学术界囿囿地贩卖西方神学和西方政治学已经可悲地成为了时髦之举。我看不出昔日在极左意识形态威势下的被迫背书与今天在西洋学人面前的崇拜性自觉背书这二者之间有什么实质性区别。我们的学术界很少有人像上海交通大学的晏才宏老师那样宁肯不要高级职称也不愿意亵渎学



术论文，他说，“发表学术论文要十分慎重，必须在某个领域有突破性的创见才拿得出手”。在社会科学领域最不应出现的是，学术论文的写作者变成了毫无情感的逻辑机器而不是活生生的现实世界里的思考着人类问题的人。我们强调论文数量的学术职称评定做法，相当程度上促进了学术文章的工业化的枯燥复制。知识分子已经习惯地满足于描述而不是探究和选择，习惯于“如是我闻”而不是“如是我说”，习惯于用耳而不是用脑来写作。信息时代我们越发感到“我思故我在”的精辟，知识遍地都是，唯一稀罕的是与真爱相伴的新思想。没有新思维，没有想象力，我们的生命存在就是缺乏质量的；而不涉及生命关怀的神学思维本身也是多余的。一个感情没有深度的人，其理性思考也难有深刻独到之处。没有真爱就没有真学问；学人没有爱心和勇气，不是凭着“泛爱众”的一腔热血著书立说，就没有值得我们认真倾听的信息。很多事情并非仅仅靠智力就能够做成的。虽然自从1988年阅读福音书以来我与中国目前大部分知识分子的价值观有所不同，而且自从生活稳定能够坐下来读书治学时我就一直工作在基督教神学院里，但我不得不承认，我依然是一个儒生，我无法逃脱自小就浓浓熏染我的汉字文化体系，我无法冷漠超然地俯视人间如海沙天星般众多的同胞，而且，我也并不曾厌弃自己的儒生济世心态，不忌惮别人奉送的“迂阔”高帽。这就决定了我的神学思考既有传道士的热诚又有儒生对改良现实政治的传统执着。逻辑上，从呼唤人格觉悟到关注政治改良也是我神学思考的必然进程。当我们意识到人生最根本的觉悟是人格觉悟的时候，当我们鼓励所有人努力发挥其内在神圣生命能量积极创造的时候，立刻就会理解那个“愚公移山”故事背后的深刻意蕴——人自由立定的生命家园是不可以搬动的，那妨碍我们生命自由展开的大山才是非动不可的。而且，由于人生道路上特殊的背景和经历，我不能不特别地关注从个体心灵体认和社会政治两个角度所展开的对于宗教信仰的思考，而不是简单满足于接受教会的教



义信条。我向来认为，历史上任何一种重大信仰观念的演变和突破无不是以浸心于此信仰者为主要推动力，而旁观评议者的贡献毕竟其次，故而时常感到，有些话是只有我讲出来才最合适。如果谈论儒家的“天命”，我以为这就是。我相信那决不勉强人心的圣灵会降临真诚寻求她的任何人，我无法去做连自己都不清楚价值的研究工作，以己昏昏使人昭昭又如何可能。

德国著名神学家莫尔特曼的话是值得赞同的：“在当代世界的状况中，神学不再可能是纯理论，而必须成为务实的理论。它必然是‘政治神学’，按照福音精神对惯例的思考——在争取社会公正的事业中，信仰正变得务实起来。”（莫尔特曼《20世纪神学的历程》）“基督教神学是一种公众神学，它介入社会的公众事物中，它在基督带来的上帝盼望的光照下来反省‘共同福祉’，它以社会中的穷人和被排挤出局者的名义而带有政治色彩。”（莫尔特曼《俗世中的上帝》前言）中国基督教领袖丁光训主教1998年开始倡导的神学思想建设，在政治方面的一个重要目标是引导中国基督教会与中国社会相适应。适应当然是福音信息被国人接触的必要前提，也是和谐社会的政治要求，但是我认为还不能满足于此，仅仅追求适应中国社会是不能够充分发挥基督教对于中国社会的正面作用的。基督教文化真正进入中华文化，一定非全然被动，单纯追求适应而显不出独特价值；中华文化真正接纳基督教文化，一定也非全无取舍，不加选择。基督教文化与中华文化的结合若不是在人生信仰层面的深刻结合并且体现在社会层面上，便不会有持久成功的结果；仅仅追求表态性质的表层结合和一味被动的单方面适应，不能给中国固有文化增加新鲜空气，只可能会使中国增加一个现代礼教而已。基督教若要真正扎根于中国社会土壤里，在适应社会的同时还必须追求借助于文化和心灵的力量来振作人们精神和向积极方向促进中国社会变革这样一个目标，当中国基督教文化成为了中国社会进步的众多发动机之一而不是一枚可以被替换的通用螺丝的时候，才可以谈论它的“扎根”。这个目标在过去基督教普遍被中国人视为“洋教”

的时候是根本不可想象的。但是今日中国某些基督徒的神学思考已经开始具有了重大的区别于西方基督教传统神学的内容，天边那大大的闪耀着神秘光芒的“JESUS”已经被中国人照他们的理解读为了“耶稣”，中国基督教内的知识分子已经逐渐拥有了既非原教旨的也非完全西化的可以用来更新中国社会的文化资源，这种文化资源的获得原本也是得益于中国儒学的。只要执政者具有深刻眼光和宽阔胸襟，那么中国基督教文化作用于中国社会就是中国人自己的主动选择，而非西方思想的机械复制，更不是中国人做了永远不毕业的西方人的学生，因而根本不必有所谓的文化安全之虞。当“基督教中国化”的工作经过众多爱国学人的努力在未来果真发展到了类似“佛教中国化”之重要标志禅宗的地步，那时，谁还会认为基督教是西方反华势力进行西化、分化中国的突破口呢？

儒家神学的二次重建，是建立在这样一块信仰基石之上的：现代心灵信仰不再接受体制约束，耶稣不只是属于基督教会的耶稣，也是属于儒家的耶稣，耶稣也是儒学中真理成分的见证者和成全者，并非只有加入基督教会才可以仰望耶稣，儒学应当从西方神学对耶稣生平的垄断言说那里夺回自己天赋的一份话语权。所谓的“儒家神学”，不是指贯穿中国古典历史的中国儒家的全部信仰观念，更不是董仲舒天人感应论影响下的汉代谶纬神学，而主要是指在“人文主义耶稣信仰”的烛照下，对先秦儒家经典尤其是《尚书》内的上帝信仰观念的洗涤、提纯和升华，以及以此为依据而展开的儒学内圣外王观念的充实和更新，作为一门学问它包含着觉悟神学和政治神学，这种“接纳耶稣的儒家神学”整体而言它既可以被视为神学学问但也更应当意味着儒学的新转向。至于汉代经学、魏晋玄学和宋明理学，其中都蕴涵着有害于人生的汹涌毒素，我以为任其式微好了，不必再从儒学复兴角度对其做拯救或更新的努力。因为我认定在董仲舒之后儒家五经里的上帝观念已经变异并逐渐沦丧，以至于如今。董仲舒第一次建立的儒家神学实在是对先秦儒典里人格上帝信仰观念的扭曲性的



定型。上帝信仰观念在精神层面的沦丧，深刻地并且悄然地改变着中国人的命运。如没有宏观历史视角则难以看清这一点。中国知识分子必须反思的是，汉代以前数千年间华夏民族从未被外族征服过，而汉代之后呢？孙中山在《建国方略》中曾以宏阔视野而目光如炬地概括中国历史说：“周以前为一进步时期，周以后为一退步时期。”人类生命存在的有限物质局限和无限心灵追求决定了各个民族自古以来都有自己的上帝信仰，并非只有西方人自古以来信仰上帝，虽然基督教神学体系至20世纪基本上还是西方色彩的文化体系，但严格来说《圣经》本身相对于欧洲人却还是东方民族的精神产品。问题在于各个民族古老信仰里的上帝观念是否具有在今天可以得到神圣的见证以确认其真理性并可能被现代社会的人坦然接受的信息。在我的理解里，《尚书》里的上帝观念就是具备这样信息的东方璞玉。中国文化源头的上帝信仰，无论对于个人心灵还是社会政治，其实富有至今依然晶莹闪光的宝石。每一个有见地的中国知识分子都不应该对此轻描淡写地略过。如果你是一个真诚地阅读《尚书》的儒生，你对《圣经》里的上帝就一定不会感到陌生。过去虽然不乏知识界先辈学人和教会里教牧人员对于《尚书》里的神学宝藏曾经做过一些清理，^①但是他们基本都是用与基督教信仰的趋同角度来考察的，他们都没有意识到上古华夏祖先信仰观念与《圣经》观念的趋同决不等于与西方神学的趋同，也不等于与基督教教义的趋同，他们都没有意识到中国上古儒典里的神学宝藏的关键之处相对于西方神学和西方政治学具有的独特价值。深层的原因在于过去的考察者所秉持的参照是基督教传统教义体系，人文主义耶稣信仰是他们所不敢谈论的。在我看来，先秦儒学的上帝信仰观念不仅在激励人心奋发有为方面同“人文主义耶稣信仰”相呼应，而且其“君权民权二元分辨二元神圣”的政治信仰观念在逻辑上还包含

^① 比如挖掘儒典的罗光主教，讲论“耶儒融贯神学”的何世明牧师、著有《天道古说》的天主教的怀仁等等。

着“民主评判下的民本贤能政治”的体制模式，一旦这种逻辑存在着的政治制度模式被历史地实质地推演在现代中国社会，并且先秦儒学的上帝观念借助于“人文主义耶稣信仰”的真理性见证而复活在民众心灵里，我们就完全可以断定说，发源于先秦的中国儒学在经历变异的痛苦之后并没有死去而是获得了新生。我所谓的复兴儒学，其实并不忽略形式追求，只是这种追求并非像某些学者那样生硬直接而已。

目前再继续谈论完全遵行中世纪或者马丁·路德时代的信条体系肯定已经不合时宜。稍有头脑的基督徒也不应当再满足于那些教条里对于耶稣信仰的既定表达。我秉持“人文主义耶稣信仰”对儒家上帝信仰的观照所形成的神学思考体系里没有抽象琐碎的经院哲学概念，没有原罪实在遗传的观念（只有本罪观念），没有性恶论原罪论与民主政治的必然逻辑联系因而也没有对于西方民主政治的宗教教义般的崇拜，没有对预定论的肯定，没有对天堂地狱的妄断，没有对“信”的片面强调，等等。彻底否定原罪论，并非鼓动大家无视我们人人都曾犯过的罪，乃是为了在觉悟悔改之后能够产生拒绝继续犯罪的信心；彻底否定原罪论，也并非借越上帝审判权柄自以为又自居为圣人，^① 乃是为了产生力量向着标杆直跑。当目前的中国文化界正在神采飞扬地带着崇拜心理大谈基督教原罪论的神奇价值时，当中国学术界的学者们在津津有味地介绍或赞美欣赏西方“正统”神学体系的的时候，可能令他们不可想象的是，中国基督教内已经有人高举人文主义旗帜在解剖原罪论了。当中国学术界的另外一些学者们从对西方基督教文化的热情赞美转到失望再转到回归读经寻孔老路，认为基督教文化也完全不适宜中国文化国情的的时候，中国基督教内已经

^① 《列子·仲尼》：商太宰见孔子曰：“丘圣者欤？”孔子曰：“圣则丘弗知，然则丘博学多识者也。”商太宰曰：“三王圣者欤？”孔子曰：“三王善任智勇者，圣则丘弗知。”曰：“五帝圣者欤？”孔子曰：“五帝善任智勇也，圣则丘弗知。”“二皇圣者欤？”孔子曰：“二皇善任因时者，圣者则丘弗知。”《孟子·公孙丑章句上》：“天圣，孔子不居。”



有人把人文主义的耶稣形象与体制化的教会神权和西方传统神学的故纸堆分离了开来。当中国基督教内有人努力强调“正统”和教会神权的时候，同时也有人自觉地站出来宣传人文主义耶稣信仰。人文主义耶稣信仰不仅可能在知识分子中间流传开来，而且中国目前已然存在的“文化基督徒”将来最有可能的身份转变也应当是“人文主义基督徒”。

李泽厚先生认为相对于西方基督教的罪感文化，中国文化是乐感文化，刘小枫先生进一步把中西文化的区别归纳为“德感—乐感”文化与“罪感—爱感”文化的区别。而我则认为在实际气质上中西文化的区别乃是“内敛文化”与“张扬文化”之别，因为我把人的生命存在视为一种巨大而独特的能量存在。这种能量遵循“马太效应”的生命逻辑，发挥她就有神迹，抑制她就会疾患丛生。对于一个国家而言，国民的生命能量如果不能在国内自由张扬也没有向外张扬的路径，则最终这种能量就只会有两种归宿：内耗窒息而致亡国或者累积为爆发的火山。数千年的历史表明，中华民族并不缺少智能、勇气和勤奋，但是，缺少民众普遍的受教育，缺少鼓励民众向外张扬生命的思想资源和普遍的人格觉醒，缺少真正有力地组织民众带领民众的贤能之辈和保障贤能人物层出不穷的机制，缺少使众多优秀的个体生命能量充分发挥的畅通社会渠道，缺少可以使民众自由地和平地创造财富积累财富而不是周期性地毁灭财富的长治久安。没有有效的组织和有效的制度使众人能量畅通发挥出来，即使每个个体的智商都很高，也极其容易形成内耗局面。这恐怕是过去人们常说的“一个中国人是龙，而一群中国人则是虫”的原因所在。我在本书所做的工作，概括起来就是：以儒家基督徒立场以神学视角来促进“儒学神学化”的转向，具体包括以“人文主义耶稣信仰”烛照中华文化遗产，直追儒家《尚书》时代“爱民佑民和无逸有为”的人格上帝信仰，进而以此彻底打通儒家的内圣和外王，在鲁迅解剖国民性之后，明确地开出中国人心灵和制度两个层面的疗救药方，留待热爱中国的有识之士的取用。书中的表达性质完全

是个体的，对其他团体个人并不具有任何代表意义，一切学术批评由我个人承担。稍有学术眼光者也能够看出，中国基督徒深挖《尚书》儒家神学的这条路径同海外基督教文化背景内的波士顿儒学、夏威夷儒学看重《荀子》、《易经》的学术路径决不重复。中国的神学思想建设和儒学的复兴都是在目前的中国社会背景之下发生的思想事件。中国的整体国民素质和主流文化视野决定了“破旧”不容易，“立新”则更难。《神学的觉悟》一书的出版在现实中和网路上就曾经引来了正反两方面的许多评议。如果你有足够的学术眼光和对中华民族乃至更多人的爱心，在阅读过《儒家神学新议》之后你一定会真正理解我的。如果说《神学的觉悟》自觉地致力于基督教的中国化，侧重于通过确立“人文主义耶稣信仰”，不自觉地把一条现代“新内圣”之路奉献给中国知识分子（现代儒生）的话，则《儒家神学新议》就是明晰自觉地致力于儒学的神学化，以“人文主义耶稣信仰”这“新内圣”为依据侧重于阐发现代儒学“新外王”之作。这两本书是彼此呼应的，而且共同拒绝盲目推销西方神学和西方政治学。需要特别指出的是，“人文主义耶稣信仰”是一种信仰但却决不是一种宗教，它明确肯定“基督徒”与“基督教徒”的区别，它最终落脚于对现世人心的鼓舞却反对任何的非理性宗教狂热，个体人格的独立觉醒和个体生命在创造性道路上的外向张扬是它必然结出的果子，因而它天然地拒绝任何体制权威对个性的无理压抑，也拒绝在当今时代一切认为离开他的话别人不能够得救的霸道的“先知”权威并视之为“邪教教主”的权威。古典先知的概念今天已经不适宜继续使用。在人类日益觉醒的现代社会，真正的心灵启导者决不会唯我独尊地相信并且宣告圣灵仅仅特别居住在他一个人心里，真正的心灵启导者是众人的平易近人的朋友而决不是居高临下以威势压迫他人、恐吓他人、钳制他人心灵的人，是独立人格的唤醒者而决不是别有用心催眠者。故“人文主义耶稣信仰”仅仅可能依赖于人们心灵的觉悟而自由传播，决不可能也不追求以任何体制权威来要求于任何国人。但是，我相信，真理的脚步因为其自身



的魅力而跑得比谁都快。惟因“人文主义耶稣信仰”明确强调“基督徒”与“基督教徒”的区别，故现代中国的儒生在不加入体制化基督教会的前提下而兼有两重身份成为儒家基督徒或基督徒儒生的大门就豁然敞开了，这就是“以耶稣为主，以孔子为师”。至于“民主评判下的民本贤能政治”的现代“新外王”设计，则是更加没有强行要求于他人实践的可能性。但是，我同样也相信，一切对中华民族有爱心并且具有体制能力的人深刻理解耶稣的这句话并不困难：“我实实在在地告诉你们，我所做的事，信我的人也要做，并且要做比这更大的事。”（《约翰福音》第14章第12节）而真正觉悟的贤能之辈一定能够看出上述设计的宝贵价值。

任何阅读此书的人都不要怀疑我的中国心，不要怀疑我在人类前途方面对于中华民族所寄予的厚望。在旧约《创世记》这卷书里，当约瑟被众弟兄欺凌几乎到死地的时候，人们可能认为约瑟已经被上帝掩面不顾了。当保罗想向亚洲人传福音而圣灵却不许的时候，（新约《使徒行传》第16章第6—10节）人们可能认为亚洲人东方人已经被上帝掩面不顾了。1840年爆发了鸦片战争，中国遭受了英、日、俄、法、德、美、意、奥等列强的一系列外来侵略，人们可能认为中国人已经被上帝掩面不顾了。其实，这些事背后的深刻神圣意蕴，处于历史漩涡中的人们可能未必能够真正理解。中国有句成语叫做“后来居上”。耶稣曾经预言道：“有许多在前的，将要在后；在后的，将要在前。”（《马太福音》第19章第30节；第20章第1—16节）约瑟在度尽劫难之后也说：“从前你们的意思是要害我，但上帝的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景。”（《创世记》第50章第20节）五年前当世纪之交的时候，我已经看见，最有潜质带领全人类走出自我毁灭阴影的国家只有中国，人类的希望在中国，成为人类历史的约瑟，这就是中国的神圣“天命”！

然而，上帝的手并非无视人的生命呈现而随意挥舞的，“预定”合理的解释还应当是“预知”，他首先关注的是下界人类的精神状态和心灵选择，“你们要先求上帝的国和他的义，这些东



西都要加给你们了。”（《马太福音》第6章第33节）人类心灵如果始终不能够普遍觉悟，上帝的国就始终不会降临；一个民族的精神如果始终不能够积极张扬开来，则就始终没有资格谈论践履神圣天命。林肯说得极好：“不是要求上帝站在我们这一边，而是我们要站在上帝的一边”。人文主义耶稣信仰概括起来就是对神圣恩典、神圣公义和神圣期许的信仰，它最终落脚在对现世人生的鼓舞上，其中“上帝愿人积极创造、发挥生命才配得永远的生命”等信仰内涵是足以把一个平凡的人变为一座核电站、把一个昏睡的民族带入灿烂星空的信息，是足以超越加尔文伦理精神之利又能够避免加尔文偏狭胸襟之害的信息。在过去，道士们热衷于参悟玄虚空无，和尚们追求的是涅槃寂静，加尔文们躲在上帝救恩的保险柜里放胆地烧死了塞尔维特，而今天儒家神学所要追求的则是利而不害的刚健有为。

今天，中国的脚步既然已经跨入了让人们无法关门的信息时代，那么，无论这个现实是神圣必然还是历史侥幸，中国都会不可逆转地告别昔日近千年的暗淡命运，无论这个过程遇到的是欢迎还是遏制。尽管目前中国已经开始快速的发展，但放眼未来，依然可以说，21世纪之初的中国还是一轮尚未燃烧的太阳，^① 其来日耀眼的光芒必将会孕育出一个新世界。所有爱他的人，点燃他吧！

田童心

2005年夏于南京金陵协和神学院

^① 按照西方学人贝罗克的估计，1800年中国制造业产值占世界制造业的比例为33.3%，居世界第一位；1900年下降为6.2%，1953年下降到2.3%，1973年回升到3.9%。（见亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京：新华出版社，2002年版第81页。）而按麦迪森（Angus Maddison）的估计，1700年，中国的国民生产总值占世界的23.1%，1820年中国占32.4%，而到了1800年，中国所占的比例降至13.2%，1913年下降到11.8%，1980年下降到6.7%；而中国的人均国民生产总值，则早在1700年就已经落后于欧洲，到1820年只比欧洲的1/2稍多一些；（见麦迪森《世界经济二百年回顾》，北京：改革出版社，1996年112—133页）20世纪八十年代至21世纪初的中国仅仅是从低谷中刚刚开始回升而已。



目 录

汪序 (1)

绪言 (1)

第一章 时代的呼唤——重树现代中国人的
精神支柱 (1)

一、国人精神症患在三十日内的例证 (1)

二、现代中国人还有精神支柱吗? (6)

第二章 中国人的精神症患是如何形成的 (13)

一、为何争议“儒家是宗教”? (13)

二、先秦儒家神学观念 (21)

A、关于先秦儒家的上帝信仰的两大疑问 (21)



- B、“普通启示”与“特殊启示”：先秦儒家上帝信仰的真理性认定 (29)
- C、华夏先民对上帝的信仰观念 (34)
- D、儒家是敬天的学派 (57)
- E、先秦儒家外王思想的逻辑漏洞 (68)

- 三、从董仲舒到程朱陆王 (79)
- 四、先秦儒家人格上帝信仰的沦丧对于中国人的影响 (104)

第三章 不戴西方神学的眼镜中国儒生也可以读《圣经》 (124)

- 一、对于原罪论和预定论的解剖 (124)
- 二、人文主义耶稣信仰 (159)
- 三、施洗约翰说：“他必兴旺，我必衰微” (188)
 - A、目前的基督教在教义体系和教政体系上都具有强烈西方文化特征 (190)
 - B、体制神权的日益淡化与耶稣的广被接纳形成强烈对比 (190)
 - C、文化是一个民族的真正生命 (197)

第四章 用“人文主义耶稣信仰”真正打通儒家的内圣外王 (199)

- 一、儒家觉悟神学：以“人文主义耶稣信仰”充实



和更新儒家的“内圣”	(199)
A、中国基督教为何需要关注儒学?	(199)
B、儒学为何需要关注基督教的中国化?	(202)
C、“人文主义耶稣信仰”所赖以成长的土壤只能 是不断增多的人类个体心灵的觉悟	(227)
二、儒家政治神学开出的新“外王”——“民主评判 下的民本贤能政治”理念及其制度模式	(230)
A、在国家政治的根本宗旨上，民本是普适理念， 而民主不是	(236)
B、政治的神圣合法性必需人民自由意志的评判——儒 家政治神学的“君权民权二元分辨二元神圣”理念	(245)
C、民主政治的局限性——民意合法性未必等于神圣 合法性	(251)
D、中国古代人实践“民本贤能政治”的历史经验 与教训	(263)
E、为万世开太平，理顺党政军民协五者的关系 ——“民主评判下的民本贤能政治”模式	(279)
F、对全世界文明可能的震撼：“民主评判下的民本贤能 政治”必然使中国展现出全面外向的文化辐射	(311)
附录	(323)
后记	(327)



第一章 时代的呼唤

——重树现代中国人的精神支柱

一、国人精神症患在三十日内的例证

打个比方可能更容易明白。如果把在 20 世纪获得新生的现代文化中国看成一个生命体，如果把文化意义上的新中华（并非完全和中国的政治革命同步）的孕育起点定在 1919 年城市民众和知识分子广泛觉醒的五四运动，那么，八年的全民族浴血抗战则是文化层面的新中华的历史诞生点，1949 年就是文化新中华进入单纯明亮、无私无畏、热情勇敢的少年期的标志，1978 年又可以说是文化新中华的青年期的开始，以至于今日。而青年期的精神特征之一就是思想活跃却尚未定型，一方面感到昔日少年期的简单幼稚和思想的贫乏，另一方面又感到面向未来的迷惘，本能地需要寻求一种新的人生观价值观以为今后一生漫长的人生道路的精神支柱。梁小斌写于 1979 年的诗《中国，我的钥匙丢了》就是文化新中华进入青春期的形象化的极佳写照。如果一个青年人找到了更加可以鼓舞和满足他心灵的人生观体系，则必然有益于其青春活力的自然展现；而一个在心灵上去旧却并没有迎

新的青年人则极其容易陷入自卑、被动、盲从、空虚、苦闷、彷徨、忧郁、颓废甚至于在极端行为中毁灭青春。21世纪之初的中国人的精神状况依然潜伏着这种破旧却不能立新、失去方向、寻不出大路的危险。时下中国人精神危机的症候俯仰即见，仅撷取在笔者着手写作本书之际发生于一个极短的时间段（一个月）内的若干典型例子作为社会考察的一个截面：

1、国人不自信的例子

例子之一：2004年7月2日《21世纪经济》报道，徐工集团拟以区区2亿美元“卖身”给美国卡特彼勒，工程机械行业主导权拱手让出。此次国企改制秘密进行，拒绝内资，转让候选人成了清一色的国际大腕。一位国内工程机械企业掌门人语调沉重：“徐工太强了，国内工程机械136个产品，它占了一半以上，并且有二十个左右的产品市场占有率在前三名。如果徐工被卡特彼勒吃下去，我们国内其它的企业还怎么玩？”数据显示，2003年1至10月份，徐工集团实现营业收入129亿元，同比增长81%；实现工业销售收入106亿元，增长66%；营业收入和工业销售收入双双超过100亿元，成为中国工程机械行业首家百亿元大集团。装备制造业是国家战略产业，体现国家防卫等综合竞争力，从国际惯例来看，包括国外卡特彼勒和国内某些工程机械企业，在生产民用产品的同时，也生产军用品。由此可见，外资通过对中国民用工程机械行业的巨大影响，也必然会间接影响到中国军用工程机械的生产。仅凭地方父母官的一个指示，就把几代人辛苦创业积累起来的上百亿财产的大企业廉价出售，颇有败家子卖家产的气魄。一个小小地方政府有权私下转让涉及国家经济命脉和国防安全的大型企业的股权吗？一个经营业绩不俗的大型国企，难道就只有一卖了之而无其它出路吗？即使出售难道非得卖给他国不可吗？谁掌握了我国的国有大型企业，谁就掌握了我国的经济生死命脉。对外资我们只看到了眼前的蝇头小利，却没

有长远的战略眼光。

例子之二：上海成为中文禁地，华人物理学家大会竟然“禁说”中文！多数时间在美国教书的法国人德里达来北京大学作演讲的时候，开始打算应学生要求用英语，但法国领事馆坚持要他用法语，因为他是法国人。几十年前，美籍华人丁肇中先生在诺贝尔奖的颁奖台上致答词时，这位英语和汉语同样流利的科学家，却坚决要讲汉语，就因为那是母语。2004年7月5日《新民晚报》消息：刚刚在上海落幕的第四届全球华人物理学家大会，聚集了500多名学界精英，尽管都是黄皮肤黑头发，但从论文汇编到会议网站，从演讲到提问，甚至会场门口的指南，全是英文。有位香港大学的博士很纳闷：为何论文汇编没有中文？有人申请用中文做报告未果，致使原意受损。一位与会学者认为，大多数报告用中文完全可以讲清楚，而且更容易被听众理解。即使考虑到部分海外华裔学者的需要，至少可以采用中英文双语，但这些要求被组织者以“国际惯例”为由而拒绝，大有非熟练英语者不得发声的腔势。倒是诺贝尔奖得主丁肇中教授，坚持以中文作报告，成为惟一“反潮流”者。丁教授的英语能力毋庸置疑，但不知他经过怎样的思考和争议，才发出了母语的声音？丁肇中表达学术思想的同时，也表达了超越物理意义的文化情感。

例子之三：据2004年7月19日CCTV-10科学教育频道《大家》栏目披露，1980年9月26日，一架中国历时十年自行设计制造的大型客机“运十”飞上蓝天，震惊了世界。此后又多次飞跃世界屋脊进出拉萨。连外国专家也承认这是中国人独立设计的大飞机，但是由于历史的捉弄，它很快就变得悄无声息。仅仅因为缺少资金三千万元人民币的表面理由而被迫停产停飞！至21世纪之初国内飞行的大型民航客机依然是欧美所造。区区三千万元人民币！还不及一架引进客机价格的几分之一到二十分之一，不及一个大贪官贪污贿赂的零头，不及一个大奸商搜刮社会财富后买一栋豪宅的价钱，不及一个港台艺人一年在大陆赚走的



钱，不及引进大批美欧客机所付出的人员、商务、培训、资料等巨额费用的若干分之一，但三千万元人民币却可以支持“运十”继续飞下去！对比 20 世纪 80 年代初期各部委在深圳投资办企业、搞房产，动辄就是若干亿，航空工业部也不例外，然而对这样一个具有更深远、更重大意义的产品，却如此吝啬。这简直就是企图让中国重蹈甲午海战之前舍不得花钱装备舰队而战后却不得不赔掉可装备数十只北洋舰队之巨款的覆辙！“运十”的下马也使中国两个行业 20 年间沦为外国公司的打工崽——航空工业和中国民航！而谁都知道，若要指望靠别人施舍技术来发展永远也没机会走入先进行列。北京某专家说：“20 世纪 80 年代中期以来，中国航空工业把振兴的希望寄托在和西方合作上。而就在这期间，巴西、加拿大等国的民机工业却在蓬勃发展。我们耽误了宝贵的十多年时间，错过了大好的发展机遇，教训实在是够惨痛的了。”

2、缺乏创造性的例子

例子之一：2004 年 6 月 30 日“新华网河南频道”纪念为公殉职闻名全国的登封市警察局长“女包公”任长霞专栏的首页，其背景音乐竟然是美国大片《泰坦尼克号》的主题曲！这牛头不对马嘴的令人恶心的搭配，是在污辱任长霞还是宣传任长霞？缺乏创意的网站编辑好像根本就无法理解为人民利益牺牲与为自己恋人牺牲，二者有多大的差别。

例子之二：2004 年 7 月 22 日媒体消息，全国政协常委谢丽娟等人，在全国政协十届六次常委会议上，大声疾呼“现在是大力提升我国技术创新能力的时候了！”他们之所以如此着急，是因为我们面对这样的现实：我国发明专利只有日美的 1/30、韩国的 1/4，核心技术与关键装备基本依赖引进；“韩国和日本对技术的引进与消化吸收创新的费用之比是 1：10；而我国却是 10：1，以致极其容易陷入‘引进一代、落后一代、再引进再落



后’的怪圈”。

例子之三：2004年6月23日，一个狼群雕塑在深圳市南山区一小学揭幕。——意识到了国人精神少进取的弱点，当然可喜，但是人们不禁要问，让孩子从小就学习狼的精神难道就能成为强者吗？莫非让我们彻底抛弃几千年的中华文明去追求所谓的“狼”式教育吗？打败狼，难道我们大家都先要变成狼不可吗？假使我们变成了狼，难道我们不知不觉之中损失的人格不是我们最宝贵的资本吗？实际上，这表明，某些国人在民族精神的观照上再次陷入了洋务运动的简单思维。

3、缺乏外向进取心的例子

例子之一：2004年7月17日亚洲杯足球赛在北京开幕，环场广告牌上竟然只有两处中文广告，但却是分别来自美国韩国企业：“可口可乐”、“现代挖掘机”！中国的本土企业所缺少的难道仅仅是做广告的资金实力吗？

4、心灵空虚，缺乏道德和敬业精神的例子

例子之一：中央电视台（CCTV-1）2004年7月5日报道，四川某县中医院一医生在2003年抗“非典”传染病时期成为模范先锋，2004年却可以坐在急救车上路遇重伤者而不顾，急救车在伤者周围徘徊片刻面对呼救的手竟扬长而去。理由是同车的领导没有发话救人。唯上唯官唯权不唯真唯善唯美的两千年政治奴化传统的毒害竟可以一时泯灭一个先进人物的良知。

例子之二：中国国内媒体2004年7月21日纷纷报道，陕西省汉中市南郑县阳春镇原党委书记挪用公款赌博沦为“赌博书记”，21日由南郑县人民法院对此案进行了公开审判。“赌博书记”事件发生后，引起了各级领导的重视和社会各界的强烈反响。汉中市为此专门出台了严禁公务人员参与赌博的六条“禁赌令”。



二、现代中国人还有精神支柱吗？

直到2005年夏本书完成为止，其它许多方面的大量社会迹象也都在表明，21世纪之初的中国的确存在着全民族相当面积的精神疾患。

看看我们的专以贩卖外国大脑为事的所谓思想家，我们的鼠目寸光和为富不仁的企业家，还有我们的吞吃家庭积蓄的教育，我们保障官员的轿车却不能保障孩子的学校以至于教育投入在世界上倒数得着的政府开支，我们的不鼓励实干和创新而单单讲求论文数量的职称评定，我们的最无耻的竭泽而渔的金融市场，我们的冷眼目睹工人纷纷下岗而不知道身在何处的企业工会，我们的媚俗广告，我们的应景的苍白音乐，我们的痞子妓女“身体写作”的流行小说，我们拱手让出的少儿影视市场，我们的只为金钱拼命不为国家苦战的足球队，我们的只知道龟缩在国内编译外电新闻充当外人传声筒的记者队伍，我们对反华势力的被动无为，我们对海外同胞生灵涂炭的轻描淡写，还有我们不断呈现的诚信危机，假冒伪劣不仅见诸假品牌、假货品、假指标、假工程、假学历、假档案……最可怕的是假共产党员的出现，他们不是在党籍文件上造假，而是披着为人民服务 and 献身共产主义理想的高洁伪装，执掌生杀予夺和支配国家财富的大权，干着以公权谋私利、祸国害民甚至挟亿万巨款外逃这样丧尽天良的勾当。

其中，最具有民族精神疾患之深刻代表性的乃是知识分子的普遍自觉的自我奴化，乃是思想上的盲目崇信西方学人，其深层根源在于在精神信仰上的无所适从或潜意识里对西方神学的囫圇盲从。从学院到政府机构，目前大量的中国知识分子正在习惯于不加分析地没有独立立场地不顾国情地把西方人现成的思考成果



引用来奉为圭臬，即使是明显的荒谬也不醒悟，而总体上并不习惯于开动自己的大脑研究解决中国的现实问题。例如，盲目地以恩格尔系数（即食品支出占消费支出的比重）来证明“人民生活水平不断提高”这个大好消息。媒体总是告诉大家：恩格尔系数创历史最低；某某地区进入了“富裕时代”。恩格尔系数已被当做一项重要的“影响指标”，用于考核中国地方政府的政绩。这未免令人担心：官员们如果持续地大力地提升教育、医疗、交通、通讯、住房等等费用以降低这该死的系数，如何是好？

论说今日中国陷入现代文化青年期的精神困惑，可能会令现代“新儒家”的拥趸们和真诚的马克思主义者心里抗议。确实五四以来并不缺乏各种思想体系的传播，马克思主义也曾经稳稳地成为20世纪文化新中华的少年期的灵魂，新儒家思潮也代有传人，西方各种思潮也曾经风行一时。然而我们要看的是，在21世纪之初的今日是否还有一种堪称支柱的精神体系在国民心灵里稳固地真诚地普遍地扎根呢？

在20世纪，马克思主义为何能是所有西方思想理论体系中惟一在东方的中国大有作为的思想体系？马克思主义主要是一种革命理论，而20世纪初中国人长期以来所承受的内外压迫已经累积到了极其严重的地步，救亡和强国成为时代文化内涵的最强音，当邻国一旦发生了“庶民”的革命，明显带给民众以利益，并且成功地打败了十四国外来武装干涉的时候，马克思主义在中国就具有了强大魅力。马克思主义的迅速传播一定程度上是明朝亡国以来中国汉族知识分子中唯物主义实学思潮的逻辑延续，也是辛亥革命打碎了儒教作为中华民族精神支柱的局面的不自觉的“补天”需要。因而具有强烈的时代背景依托。

马克思主义作为革命理论体系更多地关注于大众解放的物质层面，在《共产党宣言》里清楚地表达出一个相当具体实际的目标，即消灭资本社会的此类现象：

“工人仅仅为增殖资本而生活，并且只有在统治阶级的利益



需要他生活的时候才能生活。……资本具有独立性和个性，而活动着的个人却没有独立性和个性。”

而一旦人们摆脱了被资本奴役的状态，获得了物质条件的相对解放以后，人生究竟应当怎样继续和为何如此继续的问题却是普遍地和现实地存在着的，而马克思主义无疑历史地缺少这一方面的深入探讨。精神信仰层面的理论缺失以及“文革”把马克思主义理论在实践过程中推向极端教条化所暴露出的问题，还有经济开放过程中暴露出的政治理论缺乏实际先导性以及政治体制与经济体制的矛盾问题，所有这些，显然不可能使21世纪之初的中国青年人再次具有五四运动时期那般的对于马克思主义的热情。

马克思主义思想体系中劳苦大众通过暴力革命解放自己的思想，一旦离开血腥、残暴、粗蛮的原始资本积累的时代背景，也显得理由不足；资产阶级在犹太人马克思的理论警示下所采取的所谓虚伪的经济仁慈和政治普选，却相当程度地疏泄了社会的火山爆发的能量，使得这种能量不可能以大规模宣泄的方式表现出来。而经济发达国家的普遍社会保障一定程度上正在实现着《共产党宣言》里的上述那个具体社会目标，普通工人即使失业也不必担心失去基本的物质生存条件和人生自由尊严，而且风险投资力量甚至鼓励那些有才能有理想的穷人去积极创业。社会历史中合理的“武王伐纣”只有在“纣王”陷民众于水火而执迷不悟的前提下才是具有神圣正义的（参考《出埃及记》里上帝在摩西面前的自我宣告，当人在罪中拒绝悔改的时候才是有罪的），而且还必须限制在臣民对于君王的革命层面（周武王是商纣王的臣子）而不能成为国家之间侵略战争的借口，像前苏联那样以革命名义粗暴干预各国内政。^①

阶级冲突的巨大震撼力在现代人类社会中已经逐渐让位于亨

^① 墨子在《非战篇》中批评说：“譬有人于此，其子强梁不材，故其父笞之。其邻家之父举木而击之，曰：‘吾击之也，顺于其父之志’。——岂不悖哉？”



廷顿所说的“文明的冲突”以及即将突显的人类与自然的矛盾、人类与自身人性弱点的矛盾。相当数量的知识分子的入党，主要是出于此背景之下的爱国主义情感或者甚至有少部分人纯粹出于中国现代政治体制尚未完善条件下急功近利的仕途需要，而主要不是出于对马克思主义的多么真诚的在信仰层面的接纳或多么深刻的在理论层面的理解。而人们更清楚地看到，共产党内部一些腐败干部的堕落原因首先就是政治信仰的丧失。^①这种包括了一定数量的共产党员的不真诚不重视，决定了马克思主义不可能像以往那样继续单一地支撑中华民族包括中国共产党人的心灵苍穹。中国民众需要重新寻找更加丰富的人生心灵启发。中国共产党也需要向全人类所有优秀的人文思想敞开自己的胸襟。

然而，可以用“造反有理”简而言之（毛泽东语）的马克思主义作为悬在任何暴虐之徒头顶上的利剑，与毛泽东的一生同样，绝对不应当全盘否定，——尽管有种种时代局限，但是它却是新中国政权的合理性依据之一，它至今仍时时在警告那些极端自私而无视千万民众死活并漠视贫富悬殊的各国官僚们，它是避免历史倒退的理论铜镜。所以，中国的执政党如果愿意继续赢得民众的长期拥护，决不可抛弃马克思对穷人的关怀初衷并且需要把共产主义理想社会目标务实地解释为在高层次普及的社会保障下人类自由创造的社会，而且还需要以空前开阔的胸襟敢于宣布：不仅把马克思主义及其在中国的理论发展（即马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想等等）作为自己的指导思想，并且还把对于人类一切优秀的有益的人文思想的广泛吸纳和创造性的继承视为自己当然的使命。马克思的思

^① 媒体所披露的此类例子不必举出很多。大贪官胡长清对移居国外的儿子说：“总有一天中国会不行的”，“有两个国籍，将来就有余地了。”为此全家都办了化名身分证和因私出国的护照。已被枪决的北京电子动力公司经理兼党委书记陈铭有“肺腑之言”：“在地球爆炸之前，不可能实现共产主义。”山东泰安原市委书记胡建学私下说：“走社会主义道路没有出路。”“河北第一秘”的李真则想得更远：“与其一旦江山易手，自己万事皆空，不如权力在握之时及早做经济准备。”



想不可能成为一切时代社会政治生活的教条，但是马克思的提醒应当成为每一个真正爱民众之政权日常运作的最起码镜子。

最近一百年来，伴随着中国的民族危机，作为中国传统文化主体的儒家承受了空前的冲击。美国学者列文森曾使用“博物馆”这一比喻来说明儒家传统的死亡，认为它只是作为博物馆中的历史收藏物而存在，供人观赏，勾起人思古之幽情，却失去了在现实文化中的价值与作用。国内也有很多学者附和这一观点。亨廷顿在《文明的冲突》一书中所引用的人类文明谱系表描绘中国文明的现状以及未来乃是一个“？”，也说明西方人观看到的现代中国已丧失了中国文化的传统儒家特色，中国沦入文明个性模糊或许是正在酝酿新文明的状况。确实，儒家文化目前来看正在吃力地应对着内部和外界的挑战，海内外也有一些学者正在努力振兴儒学，但是儒学总体上仍是身处困境。儒学传统内在的一些价值理念在现代社会面前尚未见有系统的成型的至少被文化界普遍接受的更新，也因而谈不上有效地恢复“五四运动”以来丧失的社会文化影响力，更谈不上政治影响力。

五四运动以来现代新儒家的缺陷是有目共睹的。它在现代的兴起，主要是针对西化思潮才产生的。但是，它用以对抗西化的武器却是贫乏的、残缺的。一方面，过分依赖对德国古典哲学特别是康德、黑格尔的思辨哲学的借鉴注定不可能使现代新儒家真正在人类思想领域站立起来。另一方面，他们基本上尚未走出宋明理学陶醉于心灵内圣的境界。新儒家代表人物之一的牟宗三因为意识到了儒学内圣强外王弱的缺陷和不足，而大讲“良知坎陷”，希望“返本开新”，由“内圣开出科学、民主新外王”。然而，很少有人意识到，包括新儒家在内的儒家的长期传统岂止是外王薄弱，所谓的较为放心的内圣，其实问题大着呢。新儒家的最大症患是，其基本精神依然没有摆脱宋明以来的泯灭生命能量的心灵内倾路线，寻找不到生命能量外向张扬以实践外王的深刻心灵动力，寻找不到能够开出外向张扬生命之外王体系的内圣本体依据。这毫无实质新意的内圣路



线就是五四以来现代新儒家始终不能有效地开出新外王的真正原因。

显而易见的道理是，没有一套具有创造性的既有现实说服力又有儒家文化血脉绵延特征的内圣外王思想体系，单单指望复兴儒家古旧遗产，是不可能在制度层面、思想层面、生活层面干预现实的，而只会让儒学仍然呆在书斋里和被压抑在中国人的心灵深处。

然而，我们能说儒家文化确实死掉了吗？我的答案是否定的。

首先，儒学本身具有真理性的璞玉。一个深层的原因在于，儒家文化决不是自从孔子那里才开始起步的，原始儒家文化观念其实是伴随着至今中国人依然在使用着的汉字而成型的。许多文化观念（意）在远古时期汉字形成发展的漫长过程里已经融入了这种实质表意的文字之中了。汉字不死，儒学不亡。这不是对汉字的咒诅，而是对儒学生命力的庆幸。因为在原始儒学里面，确实包含着许多至今依然宝贵的文化财富。儒学没有死，它还活在中国人的心底里，虽然被一层困惑的疑云笼罩着，面目不清。

其次，儒学的历史潜在影响是客观的，只可以把儒学引导到一个积极和明确的境界而不可能彻底抹杀掉。中国人甚至包括大部分东亚人始终是生活在一个数千年来文化绵延的稳定时空里的。中国人始终没有被外族真正驱赶离开过东亚这片土地，几千年里也只有被称为少数民族的若干异域血统的主动或被动加入，而没有大规模的异族血统的改造，拥有始终没有间断地被汉字记录传承着的自己的历史。我们一反思历史就会与儒家文化无可避免地交织纠缠在一起，从这个方面讲，儒学也是一直活着，作为一种文化体，它依然活在每个中国人的潜意识和现实生活中（《周易》“百姓口用而不知”），儒学无论作为精英文化还是作为世俗文化，一直都在活着，是活生生的文化形态，尽管这种文化形态在历史上曾经被大批伪儒们所污染。所以，指望中国人彻底抛弃儒家的思维习惯，是不现实的。儒家的思维模式和文化观念



只可能渐进地演变而不可能断然抛弃，一切有责任感的中国知识分子应当把这种演变导向积极的方面并且促进这种演变加速完成。

至于全盘西化（包括基督教神学的全盘西化）的不合理则应当是今日每一个有头脑的中国知识分子所清楚的。五四一代中国某些知识分子提出全盘西化，自然有其历史原因，而百年之后的今天的中国知识分子若还不能够冷静看世界的话，那就太可悲了。在我看来，盲从的而不是参考的学习西方文化，只是生命创造力匮乏的表现。对待西方的政治、经济学问是尤其需要批判的眼光，对待西方的基督教神学学问，也当如此。

虽然马克思主义、儒学、包括基督教神学在内的西学三者都共同存在于当前的中国大地上，然而三者中的任何一家独尊于天下人心的局面在当今中国已经决无可能。它们中的哪一家也不能独立承担起中华民族现代精神支柱的历史使命，三者必须有机融合才能够共同拥有出路，才能在东方大地上孕育出具有生机活力的参天大树，建筑起洒满阳光的精神大厦。不只是儒家的一套不能够原原本本地拿来实行在现代中国社会，就是在现代西方社会比较成功地运作着的一套也不可照搬，甚至中国共产党人一贯用以指导自己的马克思主义理论体系也需要不断地与时俱进，扬弃掉不合时宜的理论局限，保存马克思思考中合理的精粹，同时接纳一切优秀人文思想。我七年来上下求索，寻找现代中国人的精神支柱的结果，就是融合三者的一个模型，就是接纳基督教神学的人文精义、技术层面的民主评判的政治要素、共产党人的全球政治胸襟共同进入新儒学体系的一个设计，就是本书开出的现代儒学的新内圣外王路线——人文主义耶稣信仰，民主评判下的民本贤能政治。



第二章 中国人的精神疾患是如何形成的

一、为何争议“儒家是宗教”？

从西洋传教士来华开始，儒家的宗教属性就成为了问题。1978年底，任继愈先生在中国无神论学会成立大会上公开提出了“儒家是宗教”的说法，在中国大陆学术界掀起了一场持久的正式争论。任继愈、李申等人分别从神灵崇拜、社会功能、思维方式、组织仪式、政教合一等重要方面系统地论述了儒家的宗教特征，遭到了包括冯友兰、张岱年、牟钟鉴、成中英、陈咏明在内的一大批学者的反对。世纪之交，中国文化界始自20世纪的关于儒家是否宗教的罕见的大争论再次出现高潮（眼光盯住了西方基督教），同时一本叫做《狼图腾》的文化小说的持久热销（眼光盯住了西方罗马气质），都透露出国人力图寻找中华民族新的精神支柱的自觉努力。他们中的相当部分把目光投向了民族的深层心灵。而且在他们寻找的过程中，自觉不自觉地是在以目前的西方文化作为参照。然而，我们真地要做狼吗？或者重新在北京的天坛祭天？中国的知识界为何把眼光盯住了宗教？



世界上主要宗教的历史都很久远，基督教、犹太教、佛教有两千年以上的历史，伊斯兰教有 1300 多年的历史，我国土生土长的道教有 1800 多年的历史。宗教不仅存在于历史中，也同样活生生地存在于现实和可以预见的未来中。据各种文献资料可以肯定，全世界 60 多亿人中至少有一半以上信仰各种各样的宗教，比如罗竹风、黄心川就认为全球的宗教信徒大约“占总人口的五分之三以上”。^① 20 世纪 90 年代初期进行的一项国际性调查曾显示，有 82% 的美国人具有各种宗教信仰，而同期的英国、德国和法国也分别有 55%、54% 和 48% 的人信仰宗教。美国纽约市立大学研究生中心（Graduate Center of the City University of New York）接续 1990 年美国宗教身份调查（National Survey of Religious Identification）而于 2001 年再次做了美国宗教身份调查。调查发现，2001 年至少有一种宗教信仰的成年人占美国成年人总人数的比例是 80%。（参见本书第三章）

那么，一个马上涌出的问题是：活在这个据说已经拥有高度文明的世界上的人类为何还需要宗教？因为按照恩格斯在《反杜林论》中所说的，“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”随着人类现代化的展开，人类的科学知识越发普及，自由程度越发扩大，怎么还会有这些“幻想”的东西大行其道呢？或者宗教是源于人类的恐惧？像伯特兰·罗素所说的：“宗教基本上或主要是以恐惧为基础的。这一部分是对未知世界的恐怖、一部分是像我已说过的希望在一困难和纷争中有个老大哥以助一臂之力的愿望。恐惧是整个问题的基础——对神秘的事物，对失败，对死亡的恐惧。”（罗素：《为什么我不是基督徒》）

从哲学认识论上来说，“我信故我在”比“我思故我在”更

^① 中国大百科全书出版社《中国大百科全书·宗教卷》1988 年版第 1 页。



为根本和先在，机械冰冷的知识和人的生命发生联系总是通过一个词完成的，那就是“信”。反省一下自己的生存状态，一个人不得不承认，我们早晨起来直到夜晚入睡，举手投足间无数次的“信”已经从心中走过而不自知。没有信，我们敢于走在大地上一大步吗？没有信，我们敢于读一本书吗？没有信，我们敢于吃一口饭吗？宗教就是一个把“信”集中表达的文化空间。

从人生价值观来说，任何人在成年之后都要解决一个为何要活着、怎样活着的问题以及伴随而来的自身生命来源问题。这些都指向一个超越了此在思维和今生平面价值的领域，这个领域就是宗教。在这些方面，难道中国人可以例外吗？“牛认识主人，驴认识主人的槽”，（《以赛亚书》第1章第3节）世界上哪个民族没有对造物主的寻根意识呢？难道中国人仅仅满足于在本能层次上为活着而活着的麻木生命状态吗？难道中国人的寻根智慧仅仅表现在祭祀祖先上吗？^①难道中华民族五千年的智慧里没有要求子孙敬畏人类共同天父（上帝）的教训吗？难道关于进化论是否真理的争议尘埃落定了吗？如果承认上帝是我们人类的创造主，则加在上帝之前的一切崇高伟大美妙的形容词又有何不妥呢？如果承认上帝是我们人类的创造主，则解释《圣经》里所记载的在人们看来属于道德难题科学难题的一切经文又有何难呢？如果承认上帝是我们人类的创造主，则在他面前弯曲自己高贵的双膝又有何不可呢？即使人们的宗教信仰的产生不能够排除现实社会的原因，随着社会的进步导致人类针对某些对象的神秘感就会逐步消失，比如家家有自来水，井神退位；户户有医疗保险，无人求大仙；有法必依，包拯下岗；教育普及，文曲星陨落；夜不闭户，门神遭冷遇……直到未来可能的生命基因工程解决人生

^① 2003年中国一些国家领导人开始参与原来民间例行的清明节公祭黄帝活动。2004年公祭黄帝活动由省级升格为国家级，陕西电视台联手香港凤凰卫视首次面向全球华人直播。2004年重阳节湖南隆重祭祀炎帝，湖南卫视首次直播。



苦短的烦恼^①——即便如此，如果承认上帝是我们人类的创造主，难道高度文明的我们就可以不尊敬他了吗？正如孩子长大后就可以拒绝承认自己的父母吗？鉴于进化论目前依然存在相当的学术纷争，在人类可以预见的时空内尚未有被证实为确凿无疑的真理之可能，故对于上帝的信仰只能交付人们的自由选择，至今没有谁拥有充分理由可用任何强制性力量干预人们在不伤害他人生命前提下对一位至上人格创造主（上帝）的信仰。即使完全接纳现代自然科学的宇宙观，那么，我们如果没有一个关乎生命价值的明确见证，则一切关于冷冰冰的广袤宇宙的自然科学知识又有何意义呢？对于一个找不到生活理由而总想自杀的人来说，世界再大又有何意义呢？所以，在宇宙观上对创造主尽管可以存而不论，但是在人生观上却不能不确立对于一位人类生命价值看护者的超越性信仰。由于对于上帝的认识在现世一直难免“仿佛对着镜子观看，模糊不清”，（《哥林多前书》第13章第12节）故对于一些更加超验的问题也应当存而不论（如“上帝又是从何而来”），不必也不可能在心中毫无疑问的时候才能够信仰上帝，仅仅从对生命存在的关怀角度也足以令人感到在心中接纳一位生命主宰的必要了，对一位生命价值看护者的信仰并没有堵死现代自然科学探索的大路。

在以色列民族流传下来的一部明确而系统地讲论上帝与人类关系的《圣经》里，个体生命在人间具有无上宝贵的价值。因为人类是按上帝的形象样式造的。“上帝说：‘我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人。使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。’”（《创世记》第1章第26节）这“形象”与“样式”，在新约里更具体指明，是

^① 比如俄罗斯宗教思想家费奥多罗夫主张“宗教就是复活”，基督教应当是“积极的基督教”，活人应当为复活死去的人而努力，“复活将不是奇迹的事业，而是知识和共同劳动的事业。”（费奥多罗夫《共同事业的哲学》）



“真理、仁义和圣洁”，也就是说人类受造而有“真理”即理性^①的能力——可以认识世界；有“仁义”即法性的潜能——追求公平与正义；有“圣洁”即德性的潜能——追求圣洁良善的生活。人内在的灵魂是宝贵的，这灵魂不仅由于其潜能的伟大而珍贵，更是由于其来源而珍贵，因为这灵魂是来自上帝的。“耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。”（《创世记》第2章第6节）“我观看你指头所造的天，并你所陈设的月亮、星宿，便说：人算什么，你竟顾念他？……你叫他比天使微小一点，又赐他尊贵荣耀为冠冕，你派他管理你手所造的。”（《诗篇》第8章第3—6节）人里头有上帝所赐的灵魂，这灵魂是使人与所有受造物区别开来的最重要的因素。《圣经》还宣告：上帝将永生安置在世人心里。（《传道书》第3章第11节）也就是说，人类的神性生命天然地追求永恒，人生天然地追求永生，人类是有承受永生可能性的受造物，人类天生就有寻根的本能，惟有人类才会去思考生命永恒的价值和意义，并且人若不获得此项满足，内心就不会获得安息。柏拉图在《会饮篇》里借苏格拉底之口也表达出“爱不是对美的爱，而是对永生的爱”这个光辉思想。康德在他的逻辑思辨中认为，道德上的善必须以灵魂不朽为前提。上下寻索，我们可以看见，能够彻底解决人生涉及永恒的价值烦恼的，不是酒色财权，不是死亡和睡眠，不是科学，也不是民主政治，惟有宗教资源可以承当这样的使命。

从社会政治角度看，一百多年前考察了美国民主体制的年轻的法国人托克维尔就曾经断言越是民主的社会越需要宗教信仰。经济方面，德国著名社会学家马克斯·韦伯（Max Weber 1864 - 1920）也向世人展示了欧洲资本主义的产生与新教伦理的精神纽带。即使是今天我们依然可以看见，在现实社会里，宗教信仰能

^① 本人所使用的“理性”一词一般是指包含价值理性在内的广义概念，非单指工具理性。参《神学的觉悟》相关论述。



够以特有的方式发挥自身独特的精神力量巩固社会民众的道德心从而一定程度上弥补法制和民主的不足，又可以提供一个绝对超越性的价值源头和心灵憩园——当人们在世界上陷入孤独，家人朋友同事领导直到国家君王甚至主教神甫伟人圣人没有一个可以给他提供安慰或理解的时候，他不至于自杀或者疯狂破坏社会。超越的信仰对此岸世界的生命总是呈现一种升华的引力，这样的信仰可以使人间不会轻易上演一个品学兼优的大学生突然堕落为一个疯狂杀人犯的悲剧。

鲁迅早年曾经肯定地说：“人心必有所凭依，非信无以立，宗教之作，不可已矣”。^①然而可悲的是，在不完善的教育背景之下，也由于基督教积极觉悟的神学思想尚未广泛传播的缘故，国人对宗教信仰依旧普遍存在偏见，大量民众仍然视之为鸦片甚至毒药。《金陵晚报》2004年10月18日报道，《旧约圣经·创世记》被教育部门列入上海市中学生课外阅读推荐书目之后，学生家长忧心忡忡地表示“不希望孩子过早地接触宗教”。可见国人依然普遍存在一种视宗教为消极甚至迷信或“鸦片”之类的心态。而不完善的考试升学体制所养成的国民的功利性更加助长了此一心态的蔓延。

中国文化界之所以会兴起“儒家是否宗教”的大争论，原因之一就是如上所说，最近二十年来某些国人注意到西方现代化过程中基督教并未从文化视野隐退的事实，并且开始有部分知识分子逐步觉醒到了宗教的价值，觉醒到了宗教是民族文化的最深层次存在，是保障一个民族生存的最重要的文化存在，从而认真反观自己传统文化里的宗教存在。（这些知识分子的“醒悟”中其实大多还包含着认为基督教是属于西方世界专利的错误观念。）引发争论的另外一个被大家忽略的文化历史原因，那就是，中国的儒家在先秦历史上确实曾经有过一个至上人格神的宗教信仰，

^① 鲁迅《破恶声论》。



而自从董仲舒之后，这个至上人格神的信仰观念逐渐被消解，至宋明时期在儒生主流文化视野完全淡化。如果眼光盯在先秦，则必会看儒家是宗教；如果眼光盯在秦汉之后，尤其宋明时期，则必会看儒家非宗教。

现代中国人治学的一大盲症是，以西方希腊文、拉丁文、希伯来文里的古代语言含义来作为解释当今活着的某些文化概念源头的最权威依据。他们中的某些人似乎忘记了，世界上至今还活着的最古老文字是自己的汉字，他们中的一些人完全忽视去古代汉语或借用了古代汉语的日文里寻找词义的源头。在“宗教”一词的理解和定义上，学术界长期以来在关注西文词源基础上还应当同时看看古汉语的意义。何光沪在他《多元化的上帝观》导言中，分析了英语中 religion（宗教）一词的本义，认为它源于拉丁文 religare 或 religio。“前者义为‘联结’，指人与神的联结；后者义为‘敬重’，指人对神的敬重。”也就是说，所谓宗教，乃是人对神的敬虔联系。这些考察固然有价值。但是汉语“宗教”一词的含义更值得重视。“宗教”之“宗”按照东汉语言学家许慎《说文解字》从“宀”从“示”，“宀”像屋也，“示”谓神也。故“宗”即上帝、诸神明或祖宗灵魂居处或受祭处，如在“宗庙、宗祀”等词里的用法。《正字通·宀部》说：“凡言‘宗’者，以祭祀为主。”《国语·鲁语》说：“凡禘、郊、宗、祖、报，此五者，国之典祀也。”到了许慎时代普通百姓只懂得祭祀祖先了，祭祀上帝的权柄早就被君王所垄断，故许慎在《说文解字》里只明确地说：“宗，尊祖庙也”。而“教”有“上施下效”之义，《说文解字》说：“教，上所施、下所效也。”具体运用例句如《易经·观卦》所言“圣人以神道设教，而天下服矣”。《礼记·学记》说：“教也者，长善而救其失者也。”这样，在古汉语语义上“教”一词找不到教化之“教”以外的意义。《世界弘明哲学季刊》的主编恒毓从历史的角度考察到“宗教”一词最早完整地出现于中国佛教。在记载了包括唐代禅宗故事在内的《五灯会元》

中，“宗教”一词先后出现过十来次。比如“为宗教主”、“举扬宗教”、“敷扬宗教”、“颇达宗教”等等说法，都明显是将“宗教”作为一个独立的词汇来使用，说明至少在唐代的时候，佛教中就已经广泛使用“宗教”一词了。延寿《宗镜录·卷第三十四》说：“佛旨开顿、渐之教，禅门分南、北之宗。今此敷扬，依何宗教？答：此论见性明心，不广分宗判教，单提直入，顿悟圆修。”可见，佛教以佛所说为教，佛弟子所说为宗，宗为教的分派，合称“宗教”。“宗教”一词作为完整的词汇在汉语中最初是特指佛教的教理，是指各种各样的佛教宗派及其说教。首先把英文“religion”一词翻译为汉字词汇“宗教”并按照古汉语语义扩大内涵用来泛指一切神道信仰的是日本人，而中国学者则从日本照搬过来，从而使“宗教”一词在中国被广泛使用。综合上述众人的考察，我们可以确定的是，在汉语语义上“宗教”之“教”也就是教化之“教”。在汉语里“宗教”一词的含义就是“以对超越者的信仰名义对于世人的教化”。故一个文化系统能够被称为“宗教”的不可缺少的一个要素乃是对于超越者的信仰追求而不是体制，而超越者的“超越”也主要是指对于此岸世界有限生命的人格化的超越而非无生命的超越，生命的永恒乃是所有宗教的核心主题。可叹当今学人纷纷忽视了这一点而认为“自董仲舒之后，儒学在形式上出现宗教化的趋势；宋明儒学兴起后，它在理论上和修身方式上也宗教化了。”恰恰相反，在我看来，秦汉以后的主流儒家话语系统日益褪去宗教色彩而逐渐转化为哲学体系，理由就是上帝观念在秦汉之后的异化和丧失。

若从“以对超越者的信仰名义对于世人的教化”这一宗教定义看，凡是具有超越性的信仰的教化体系就是宗教，则先秦儒家尤其是《尚书》时代的原始儒学，就无疑是一种宗教，即原始儒学也可以被称为原始儒教。一个鲜明的标志是人格上帝信仰在书中的大量而确凿的存在。这样，不只是《尚书》是古代宗教文献的代表，汲冢所出的《逸周书》也是一部典型的古代宗教文献。

《逸周书·序》中说：

昔在文王，商纣并立，困于虐政，将弘道以弼无道，做《度训》。殷人作，教民不知极，将明道极，以移其俗，作《命训》。纣作淫乱，民散无习常性，文王惠和，化服之，作《常训》。上失其道，民散无纪，西伯修仁，明耻示教，作《文酌》。……

而整部《逸周书》里始终贯穿着对于“皇天上帝，皇上帝，上帝”的至上人格神的信仰，可以看出，周文王的教化权威名义上都是来源于上帝的。这样类似地，《尚书》里的历代训诫讲话，往往也贯穿着上帝的名义，更应当被看作中国上古极其重要的宗教文献。

二、先秦儒家神学观念

A、关于先秦儒家的上帝信仰的两大疑问

讨论中国上古时期的上帝信仰观念不可避免地首先需要解决以下两大疑问，然后才能让我们看到中国古人心中的“上帝”既不是人类祖先也不是自然之天，上古中国人心中的“上帝”的确是至高超在的人格化的神圣主宰，原始儒学的确可以被称为原始儒教。

疑问之一：“上帝”就是人间祖先“先帝”？

关于上古时代中国先民的上帝信仰，有一种观点认为：所谓“上帝”就是人间祖先“先帝”，^①中国根本没有类似于《圣经》里的上帝信仰。证据之一是《尚书·周书·吕刑》中一段记载：

上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不

^① 比如中国《山海经》研究会会长宫玉梅先生就持此说。在世纪之交的儒教是否宗教的大讨论中，国内学界中即使主张儒教是宗教的李申在《中国儒教史》竟也认为“上帝就是商代的祖宗神，是商代君主的神化，商王祭祀祖宗就是祭祀上帝”。



辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棗常，齔寡无盖。皇帝清问下民，齔寡有辞于苗。德威惟畏，德明惟明。乃命三后，恤功于民；伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川，稷降播种，农殖嘉谷。三后成功，惟殷于民。士制百姓于刑之中，以教祇德。……上帝不颺，降咎于苗；苗民无辞于罚，乃绝厥世”。……

很多学者们引用这段文字的时候，都认为这里的“上帝”无疑就是下文的“皇帝”，根据《国语·楚语》和《山海经·大荒西经》所言，“皇帝”是指颡项帝，而根据西汉孔安国等人的解释，“皇帝”是指帝尧，故无论是哪一位人间帝王，都不是至上神“上帝”。——然而，学者们所认为最没有疑问的地方恰恰是问题的发生地。这段文字里的“上帝”为何非得解释为下文的“皇帝”不可呢？这里，“皇帝”就是“伟大的帝”之意，“皇帝”的具体所指也不是仅仅一位，参考历史，前一处“皇帝”是颡项，后一处“皇帝”是帝尧，因此，“上帝”不等于“皇帝”，上帝乃是干预人间社会的至高原因，而“皇帝”只是实践上帝意志的若干具体的人间君王而已。现存全本《尚书》里，“皇帝”一词仅仅出现此两次。

虽然对上帝的崇拜与对民族部落祖先的崇拜二者间的联系是容易想象的，例如《礼记·郊特牲》说：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也，郊之祭也，大报本反始也。”但是上帝作为人类最高的生命祖先与一般君王祖先还是有本质的区别，遇到“帝”字还是需要谨慎对待，具体分析。据学者们考证，全世界很多民族的确普遍以近似“帝”（di）这样一个发音的词根来构词称呼上天光明之万物创造主或至上神。^① 中国学者认为，汉字里“帝”字源于对于“花蒂”的引申意义（郭沫若《甲骨文字研

^① 美国学者伊利亚德（Mircea Eliade）《宗教思想史》（上海社会科学院 2004 年 6 月版 161 页）第一卷第八章“共同的宗教词汇”部分。另外参见唐善纯《华夏探秘》（江苏人民出版社 2000 年 11 月版第 398 页）“天与帝”部分。



究》)或者源于“太阳神”崇拜(何新《诸神的起源》),总之汉字“帝”原本就有繁衍化育后代的祖先之意。商朝称呼祖先帝王往往用“帝”、“帝某某”、“王帝”等,但同时商朝的甲骨文里也频频出现用单字“帝”指代上帝的情况,商朝甲骨文之后的古籍中也偶尔还保留有用单字“帝”指代上帝的用法,如:

胡然而天也?胡然而帝也?(《诗经·国风·君子偕老》)。

王若曰:“尔殷多士!今惟我周王,丕灵承帝事。有命曰:‘割殷!告教于帝’”。(《尚书·多士》)

故对于古文献里的“帝”字的具体确切含义就需要用心具体辨别。不可一概认为是至上神也不可一概认为是祖先帝王。

到了周朝时期,古人可能为了区别祖先帝王和至高天帝,在《尚书》里称呼至上神的词,多用“上帝”,在“上帝”之外,还多用和“天”字相联系的词汇,根据《尚书》所记这种情况周朝以前也有,进入周朝更多。比如:“天”、“上天”、“皇天”、“皇天上帝”、“昊天上帝”等。“万物本乎天”,人有自己宗族的祖先帝王,而万有的祖先就只能至上神——天上的“上帝”。

能够表明在对祖先君王的“帝王崇拜”之外,中国古人的确存在对于至上神“上帝”的信仰的最有力的证据是,在《尚书·舜典》中,作为人间帝王的舜在即位之初也曾经抱着敬畏之心亲自祭祀过上帝,“上帝”不是人间祖先“先帝”,不是三皇五帝的“帝”:

正月上日,受终于文祖。在璇玑玉衡,以齐七政。肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,遍于群神。辑五瑞,既月乃日,覲四岳群牧,班瑞于群后。

后来大舜在泰山一带的封禅活动也是祭祀天地,“封”是筑坛祭皇天上帝,“禅”是筑坛祭地神后土。即使连华夏民族的人文初祖黄帝也曾祭祀过上帝。整理前人古籍史料而于康熙年间写成的《纲鉴易知录》在《五帝纪》里记载黄帝也十分看重对上帝的祭祀,为此专门建造过政教合一的宫殿:



作合宫。帝广宫室之制，遂作合宫，祀上帝，接万灵，布政教焉。

《纲鉴易知录》对颛顼的史迹记载也类似：

作五基六英之乐以调阴阳，享上帝，朝群后，名曰《承云》。

还有一个记载：帝尧治理华夏时极其太平，在与一个叫做“封人”的对话中，封人谈及长寿之后的人生归宿，“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡，何辱之有？”那个封人认为人死后是要到天上的上帝那里去的。帝尧敬天爱民，晚年不把君位传给儿子而是“荐舜于天”。

不过，中国古人在祭祀上天的同时的确也看重祭祀祖先。但是祭祀祖先并不排斥人格化的至高上帝信仰。祭祀祖先其实是祭祀那在上帝身边的祖先，祖先是自己从上帝那里获得祝福的最亲近渠道，因为祖先是德之祖，他们的祈求更加容易为上帝垂听。这是极其重要的上古宗教信仰观念。对此观念的肯定可以彻底瓦解基督教与儒家祭祖传统的长期矛盾，具有重大文化价值。看看下面一些话：

贞咸宾于帝？大甲不宾于帝？贞大甲宾于帝？贞下乙不宾于帝？贞下乙宾于帝？（《甲骨文合集》1402正）^①

兹殷多先哲王在天。（《尚书·召诰》）

思文后稷，克配彼天。《诗经·周颂·思文》

下武维周，世有哲王。三后在天，王配于京。（《诗经·大雅·文王之什·下武》）

文王在上，于昭于天，周虽旧邦，其命维新。……文王陟降，在帝左右。（《诗经·大雅·文王之什·文王》）

上天同云，……生我百谷。……中田有庐，疆场有瓜，是剥是菹，献之皇祖。曾孙寿考，受天之祜。（《诗经·大雅·信南山》）

周公既相成王，郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝

^① 更多甲骨文资料见胡厚宣胡振宇合著《殷商史》，上海人民出版社2003年4月第1版，第490页。

（《史记·封禅书》）

启棘宾帝。（《楚辞·天问》）

上宾于帝所。（《逸周书·太子晋解》）

王使简公如卫吊，且追命襄公曰：“叔父陟恪，在我先王之左右，以佐事上帝，余敢忘高圉、亚圉？”（《左传·昭公七年》）

祠太一、五帝于明堂上坐，令高皇帝祠坐对之。（《史记·封禅书》）

德配上帝的祖宗依然活在上帝身边，古人的这个信仰就是解释人间五帝何以在后世演化为天上的五帝这个千古难题的最好答案。人间祖先乃至伟大的“五帝”则可以凭着自己的修养，可以于天地合其德，与日月合其明，也就是说五帝这些贤哲的祖先们达到了大人合一大人合德的境界，故而他们永生在上帝身边。《礼记·祭法》云：“有虞氏禘黄帝而郊訾，祖颛顼而宗尧；夏后氏禘黄帝而郊鯀，祖颛顼而宗禹；殷人禘訾而郊冥，祖契而宗汤；周人禘訾而郊稷，祖文王而宗武王。”这里的禘、郊，祭祀活动的对象虽是昊天上帝但是却以所崇拜的祖先配之，经过春秋战国秦汉乱世人们逐渐不明白古人在对人间祖先三皇五帝的崇敬同时还伴随着更高的上帝崇拜，以至于汉高祖刘邦与众人探讨“故秦时上帝祠何帝也？”所得到的答案只能指向已经被神化了的五帝。（见《史记·封禅书》）直到汉代一个叫谬忌的人在祭祀纷争中目光如炬般明确指出：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊”。^①（《史记·封禅书》）

由于只有君王“天子”才有资格祭祀祖先也祭祀上帝，一般

^① 北极星座五颗星中的第二颗星，也是最亮的一颗，名为帝星，又称为太一星。《史记·天官书》认为，这里是太一神的长住处。郑玄《尚书》注疏云：“昊天上帝谓天皇大帝，北辰之星。”《约伯记》第22章第12节“上帝岂不是在高天吗？你看星宿何其高呢。”



人不能直接祭祀上帝，^① 故在普通民众那里祭祀祖先成为惟一可行的盛大宗教活动。最初中国人何兴起祭祖的风气呢？这应当是因为古人那个重要的宗教信仰观念，即古人认为贤明有德的祖先死后是会被上帝提升到天上世界里与上帝同在的，即宾配上帝；对于活着的人而言，祭祀祖先也可以通过祖先求告上帝而间接得到上帝保佑。试想，如果不相信祖先死后还活在上帝身边，死后一切皆无，则祭祀祖先又有何意义呢？又如何能够真诚无伪地做到后儒所谓的“事死如事生，事亡如事存，状乎无形影，然而成文”呢？（《荀子·礼论篇》）可叹的是，后来中国百姓祭祖时大都深受佛教观念影响，盛行烧纸钱之类，完全非上古遗传。

疑问之二：古人往往天地并列地言说，天帝上帝不过就是泛神论的自然之天或者是自然之天的神化？

在世纪之交的儒教是否宗教的大讨论中，国内学界中主张儒教非宗教者（比如鞠曦），常常以“天”不具有人格性为由，认为“帝”只是自然现象、复杂性、多样性、变化性的象征，“帝”只是自然本体，认为“天”同西方宗教中的“上帝”根本不相干。^② 实际上这是草率和缺少具体分析的观点。

对于古人的多神信仰，稍稍具有头脑的学者都会同意：我们不能排除种种具体事物背后的神性人格的存在，古人祭祀山岳河流大地道路灶台等等决非是拜这些具体之物，而是敬拜这些事物背后的神明存在。按照这个逻辑，问题迎刃而解，——我们虽然很容易找到上古中国先民纯粹视“天”为自然之天的显然的例子，^③ 但是对于宗教语境下古人敬拜的至高至上的“天”，绝不能认为就是自然之天！在自然之天的上面和背后，在自然万灵的

^① 《礼记·王制》：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七”。《礼记·大传》：“礼，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之”。始祖之所自出，当然是天帝了。《礼记·曲礼》：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先”。

^② 见 Confucius2000 网站所刊鞠曦的争鸣文章《“帝”与“天”的宗教化之误》。

^③ 比如“崧高维岳，骏极于天”。（《诗经·大雅·崧高》）



上面，还是最尊贵的至高人格上帝。

“天神贵者太一，太佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊”。 “古者天子三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、太一。”（《史记·封禅书》）中国人历来穷极呼天的“苍天”背后若非实实在在地站着一位至高人格神，若这“苍天”不能视听人间疾苦，人们何必要对之呼求感叹！古人大力渲染需要敬畏的“天”，若无人格和自由意志，只是僵化的自然实体或可以完全捉摸把握的规律，人们凭什么要敬畏他呢？上古中国人所理解的天岂不是耶稣话语里的“天父”吗？耶稣说“天父……他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。”（《马太福音》第5章第43-45节）本书经过详细考察认定，在《尚书》时代，中国人拥有上帝信仰是无可质疑的。在《尚书》里“天”一词往往可以与“上帝”一词相互替换使用。例如：“惟天监下民，典厥义”。（《尚书·高宗彤日》）“上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥”。（《尚书·吕刑》）先秦时代中国古人的信仰体系应当称为“一神主导多神的信仰体系”而不是泛神论体系。这里的关键是，古人虽然敬拜万物背后的多神，但是古人深信“天”是创造万物之本原，不是与万物平行之一物，《礼记·郊特牲》说：“万物本乎天”。而且以“天”代称上帝，应当还包含有对上帝因尊敬而避讳直呼其名之意。如《旧约·出埃及记》第20章第7节记载的十诫里的一条就是：“不可妄称耶和华你神的名”。在《新约·马太福音》第5章第34节那里耶稣说不可指着天起誓，因为“天是上帝的座位”。《约伯记》第22章第12节“上帝岂不是在高天吗？你看星宿何其高呢”。又，汉代王充《论衡·雷虚篇》讲“天神之处天，犹王者之居也”。以“天”代称上帝的避讳意义与以“陛下”、“殿下”等称呼不愿意被人直呼其名之中国帝王的避讳意义是近似的。

不过，因为避讳和敬畏的缘故而以自然之天称呼自然之天背后的神性上帝这样一个始自上古时代的习惯，在周代更加发扬开



米，《尚书》里的《周书》部分使用“天”的次数远超过使用“上帝”的次数。到战国时期人们对于“天”的观念开始有个值得重视的演变趋势，那就是，逐渐淡化或者忘却了自然之天背后的神性人格天，以至于最后把“天”仅仅看为自然之天以及与之相关的自然规律或宇宙理性而已。荀子是这方面的典型代表。^①到董仲舒时期，他更加明确而系统地把“天”的含义最后落脚于自然之天，但却把自然之天神化，或者说把上古时期的神格之天与自然之天合二为一，把神格之天降格融入自然之天，——但实质后果却是殊途同归，在中国的文化时空里都是一样的惊天动地，那就是，对在自然之天之上的具有超越性的神性人格之天的取消。

问题的严重并不仅仅在于一个人格神性之天的观念到董仲舒时期从中国主流文化界知识分子心灵里的消失，而是在于上古时期紧密缠绕在这一人格神性之天观念周围的一系列关乎众人的政治和伦理之价值观念体系从董仲舒开始的彻底被颠倒。本书重点关注的正是尚未被扭曲异化的先秦儒家典籍里的神性人格之天。

当今“复古名儒”蒋庆先生也认为《春秋》、《尚书》、《诗经》里的天，都是具有人格神特征的天，这种具有人格神特征的天与《大学》、《中庸》、《孟子》里的内在的、心性的、义理的天有很大不同，并行存在于儒家义理系统中。蒋庆先生并以在中国人的心灵中竟然能够容得下如此不同的矛盾的事物而颇感自豪。冯友兰先生在《中国哲学史新编》里区分在古典文献中“天”一词至少有五种含义：物质之天，主宰之天或意志之天，命运之天，自然之天，义理之天或道德之天。以笔者看来，上述前辈所做的分析虽然有一定道理，但是仔细清理一下就可以确认古代中国人的“天”的观念实际上只有两大类，即自然之天和神性人格

^① 荀子一方面用类似于《尚书》的观念说“皇天隆物，以施下民，或厚或薄，常不齐均”。（《荀子·赋》），另一方面又常常把“天”看为无生命无意志的自然界，“天行有常”，因而可以“制天命而用之”。（《荀子·天论》）



之天，其它只是这两种意义的引申而已。比如所谓义理之天就是自然之天引申出的自然规律、宇宙理性或如董仲舒那里的自然之天的神化，也可以理解为神格之天引申出的神圣意志，两种意义如何取舍要看思想者的具体背景对于有神论无神论的倾向。中国文化观念里的“天”以此辨析应可基本廓清。

B. “普通启示”与“特殊启示”：先秦儒家上帝信仰的真理 性认定

《旧约圣经》记载上帝亲自告诫摩西说：“不可敬拜别神，因为耶和华是忌邪的神，名为忌邪者。只怕你与那地的居民立约，百姓随从他们的神，就行邪淫……”。（《出埃及记》第34章第14、15节）上帝之所以不许他的百姓敬拜别神，根本上是因为在外族人观念中存在的别神是“邪淫”的神，是导人人歧途的神，是与人的生命有害的神。那么，靠什么来确保我们所做的对于上古时代中国先民的上帝信仰的考察研究工作不是寻求别神，而是寻求全人类共同的天父上帝在古时对于中华民族的心灵启示呢？靠什么来在神圣层面确认中国文化典籍里的真理性内涵呢？如果泛泛地拿传统的基督教信条来作为审视一切价值的尺度，必定会“废掉”《圣经》以外的一切其它民族文化中的上帝观念。但是如果把从“真理见证论”视角在《神学的觉悟》一书里所确立的人文主义耶稣信仰作为亮光，烛照一切民族文化中的上帝观念，则认同中华民族上古之书《尚书》里的上帝信仰观念具有神圣价值和真理属性，就不是一件难事。

在《圣经》的记载中，人们可以看见上帝允许人与他辩论，（《以赛亚书》）与他对话，（《约伯记》）与他晤谈，（《摩西五经》）《新约圣经》福音书里还记载着活生生的道成肉身的耶稣一生。这都属于典型的特殊启示。（神学上，也有人分别把《圣经》启示视为“特殊启示”而把耶稣的一生视为“完全启示”。从突出耶稣生平的“真理见证论”角度看，确实有道理。）但《旧约》



《旧约》里也明确地宣告：“人的灵是上帝的灯”。世人的生活道路原来都是可以靠赖着神性良知的灯光。基督教的《新约圣经》里明显地承认各国万族也禀赋上帝通过人的良心和奇妙大自然等等所赐下的普通启示：“上帝的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为上帝已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿”。（《罗马书》第1章第19、20节）孔子也有类似信念：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉！”。（《论语·阳货》）根据《圣经》里明确肯定的人的生命具有神性形象的观念，世界各国的先民们确实可以靠着普通启示，靠着上帝在人的生命里赋予的良知的指引，借着被造之物和社会历史文化来认识独一的上帝。另外，千万年来人类各个民族在历史时空里发生的宗教观念的相互交流影响，也不排除产生信仰上某些特殊观念的相近。还有，若从宗教信仰者的角度，既然相信“上帝爱世人”，则还不能排除上帝因为爱顾各个民族而在远古以某些独特途径对于各个民族的独立启示的存在。中国先圣们获知天意获得神圣真理的途径主要是观察民情、观察自然物象（比如天文地理的灾异或祥瑞）、内心的揣摩、总结历史的直觉感悟，具体事件上还往往习惯于占卜。《圣经》里对于具有宿命论色彩的占卜基本是否定的，但是有时候却正面肯定类似的掣签决断活动）。所以普通启示的存在及其一定的神圣价值不容否认，更准确地说，应当是指基督教徒从其信仰角度没有理由否定上帝在《圣经》之外对于世界各个民族的关爱和普通启示的存在。先秦时代尤其是孔子以前的《尚书》时代，中国古人伴随“上帝”一词而说出的睿智道理，就是典型的人类良知所领受的上帝在自然万物和社会历史和社会文化中所传布之信息，是相当典型的普通启示。

但是《圣经》里却缺少对于“普通启示”（良知与自然万物、社会历史文化）与“特殊启示”（《圣经》与耶稣）二者恰当关系的明确论述。当基督教来到中国这个至少有4500年文明史的庞



大民族的时候，这两种启示的关系显得非解决不可了。我所遇见的关注我的研究工作的人，对我的一个最大质问就是：既然其它宗教里也有真理，既然中国古人就有上帝信仰，我们今天为何还需要耶稣？

我以为，理解“普通启示”（心灵良知与自然万物、社会历史文化）与“特殊启示”（《圣经》与耶稣）二者恰当的关系，至少应当注意三个角度：

一是“普通启示”与“特殊启示”互相印证。能够呼应真理的只有真理。《圣经》上说“两个人的见证是真的。”（《约翰福音》第8章第17节）也就是说，真理也是需要见证的，真理需要更多的印证来彰显其真理本质。在《神学的觉悟》一书里，我受全息观念的启发，把所有人类历史上的哲学体系里的所谓真理性的最高本体“道”、“理”、“logos”等等都最后坐实于耶稣的三十多年活生生的人生展示中，在哲学的形而上学和人生之间架起了一座思维的天梯。我甚至把其他宗教里的真理性质的信息和《旧约·出埃及记》里上帝在摩西面前的自我宣告，也诉诸耶稣的三十多年的人生展示，因为我没有忽略耶稣本人的自我表白：“我来到世间，特为给真理作见证”。（《约翰福音》第18章第37节）伊斯兰教也把耶稣的生平看为是见证真理的“证据”。（《古兰经》2：87记载说“我把许多明证赏赐给马利亚之子耶稣，并以玄灵扶助他”。）我以为，他所见证的真理主要包括神圣恩典、神圣公义和神圣期许三大部分（即神爱世人并乐于赦罪，义人必不被弃，神愿人积极创造及奉献生命始得永生）。这就是“真理见证论”的耶稣生平观。这个突出了“见证”的神学视角是理解“普通启示”与“特殊启示”二者关系的一把钥匙，没有它，我们就只能徘徊于传统神学视野的自救论与他救论的对抗张力中，也难以处理好民族文化与耶稣信仰的关系；没有它，我们就难以肯定儒典《尚书》里的上帝信仰具有神圣性和真理性，也难以确认究竟哪些信仰内涵是属于神圣真理哪些信仰内涵属于糟粕；没



有它，儒家神学的二次重建就无从下手或者只能徘徊于“孔教”、“儒教”、“礼教”、“名教”、“天教”、“心教”、“良知教”等种种的旧窠臼内，至多只能够使中华民族把对于那位神格上帝的认识恢复到董仲舒的自然之天或雅典人的“未识之神”的地步，（《使徒行传》第17章第22、23节）对上帝的认识如果是不明确的就从根本上不会产生坚强的神圣价值信念，全民族的苟且成性和虚伪成风就在逻辑上难以避免。在后面对于上古华夏民族上帝信仰观念的考察中，我们可以从这个“真理见证论”的视角明明白白地看出，《尚书》等儒家典籍里的上帝信仰在最基本内涵上的的确确也是对于一位怀抱恩典慈爱和动态评判之公义并且对人类的积极有为充满期许的创造主的信仰。这里，我们从耶稣的见证里就可以确认上古儒家典籍里的上帝信仰的真理性质。另外需要注意的一个方面是，以我个人经验而言，“真理见证论”的基督论和“人文主义耶稣信仰”的最初确立，实际上也离不开对于其他宗教里亮光的同时观照和比较，例如对于福音书里“按才干授银两”这个比喻故事的崇高神学价值的肯定，对于它传递出“上帝愿人积极创造”的神圣期许信息的确信，就得益于对于《尚书》里那句上古格言“上帝引逸”的高度重视。

二是“特殊启示”对于“普通启示”是校正是充实是明确是成全是升华，而非废掉和排斥。有了耶稣的道成肉身、死而复生的生命展示，人类的所有普通启示才会显露出神圣价值和真理属性而不至于被埋没在琐碎的历史资料中，或者仅仅停留在软弱乏力的道德教训层面。保罗特别肯定了未曾接触耶稣生平的外邦人的良心：“没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心（良心良知）同作见证，并且他们的思念互比较量，或以为是，或以为非”。（《罗马书》第2章14、15节）在《约翰福音》第3章第21节那里说：“行真理的必来就光，要显明他所行的是靠神而行”。这句话表明世人的良知的确



存在，但是特殊启示却可以提供给人类良知以强大的实践动力和明确坚定的判断标准从而实现人类良知的自我肯定自我强固自我提升。耶稣的道成肉身、死而复活的生命展示，对于人间道德的成全和升华意义就在这里了。在《以赛亚书》第 51 章第 4 节那里上帝宣告说：“训诲必从我而出，我必坚定我的公理为万民之光”。牟宗三的“道德良知自我坎陷”、自我限制、自我否定的“内圣”之所以不能自觉有力地由德性主体转出知性主体，开出科学和民主的“新外王”，绝非由于他不懂得基督教的原罪论，实乃由于他未闻解释耶稣生平的“真理见证论”。从哲学界的贺麟到基督教界的牧者，过去也不乏有人谈论耶稣信仰不应废弃而应成全中国文化的价值，但是具体如何个思路，他们没有系统理论的落实，我斗胆地认为在《神学的觉悟》里的“真理见证论”就把这个思路予以落实了。过去基督教会内的人在“成全而非废掉”的初衷下观照中华文化却往往实际地走到了“以耶代儒”的“废掉”地步而没有觉醒到“以耶统儒”的文化境界，其深层原因是由于他们手中所秉持的蜡烛是“别无拯救论”而没有觉醒到理解耶稣的“真理见证论”的心灵视角。目前放眼学术界，只有“真理见证论”这一视角才可以同时真诚地接纳“普通启示”和“特殊启示”，同时充分肯定二者的价值。

三是“普通启示”是把“特殊启示”传入各个民族心灵中的文化桥梁。好比播种粮食总得先预备合适的土壤，有了古今人类众多的普通启示的存在，耶稣的现身才能够由个别到普遍地被人类所接受，能够不排斥文化贤哲们口头教训的民族才会被耶稣用生命见证的令人死而复活的真理所吸引。在《路加福音》第 16 章第 31 节那里耶稣在一个故事里借亚伯拉罕之口针对犹太民族而愤慨地说“若不听从摩西和先知的的话，就是有一个从死里复活的，他们也是不听劝。”如果全然拒绝儒家典籍里的宝贵道理，则又如何能够赞同耶稣“登山宝训”里的伦理讲论呢？虽然耶稣要求人们爱自己的父母不能超过爱上帝，但是如果连自己身边的



父母兄弟都不懂得爱，又如何能够懂得去爱上帝和众人呢？古代教会亚历山大城的克莱门特（Clement）在其著作《杂记》（*Stromata*）里认为，摩西五经是上帝赋予希伯来人接受耶稣的预备，希腊哲学是上帝赋予希腊人接受耶稣的预备。^① 我们同样可以认为，中华民族的上古儒家典籍应当也是上帝赋予中国人接受耶稣的预备。明代儒家基督徒杨廷筠就说过“夫钦崇天主，即吾儒‘昭事上帝’也；爱人如己，即吾儒‘民吾同胞’也”。^②

诚然，拜“神”的宗教未必就是拜《圣经》所启示的上帝，《圣经》里耶和华中上帝所憎恶的“别神”大多就是邪恶害人之偶像。既然确立了“真理见证论”的耶稣生平观，则我们主要需看的是上古中国的上帝观念是否和耶稣所启示的上帝观念相近，华夏先民的上帝观念是否有直到今天还有与特殊启示相印证的不可磨灭的亮光，华夏古人所信仰的上帝观念是否还有值得我们今天的中国人在信仰层面发扬光大的宝贵内涵。如上所言，只要秉持“真理见证论”这一理论明灯，我们就敢于明确肯定，对于《尚书》时代上帝信仰的考察乃是寻求全人类共同的天父上帝古时对于中华民族的晓谕，不是寻求“别神”；我们就敢于明确肯定，今天中国文化界在力图寻找中华民族新的精神支柱的过程中，把眼光重新关注于上古华夏先民的上帝信仰，并非仅仅出于一种狭隘的民族主义感情，不分好歹，不加辨别，盲目复古。那种不加理性选择的民族信仰的复古，用“普通启示”取代“特殊启示”的倾向和那种以“特殊启示”全盘否定中国传统文化宝贵价值的倾向都是偏颇的。

C、华夏先民对上帝的信仰观念

令人欣喜的是，当我们自觉地秉持“真理见证论”这一理论

^① 奥尔森（Roger E. Olson）著《神学的故事》（新译为《基督教神学思想史》），北京大学出版社，2003年8月第1版，79页。

^② 王晓朝《基督教与帝国文化》，北京：东方出版社，1997年9月第1版第241页。



明灯考察先秦儒家典籍所传达出的华夏先民上帝信仰的时候，我们发现并非一无所获，原来《尚书》时代华夏先民的信仰里果真存在着至今依然宝贵的大堆璞玉。可以说，先秦中国古人心目中的人格上帝与新旧约《圣经》所启示的上帝在最基本的内涵上具有相当的一致性。这一点，从西洋传教士最初来华以至今日，已经得到越来越多的中外知识界学人的承认。当我们确立了人文主义耶稣信仰之后，勘察的眼光必会更加明晰，甚至会比前人发现更多的宝贝，我们可以看到在神学的关键问题上儒家神学与西方传统神学大相径庭。让我们分类梳理，仔细看来：

1、上帝是人类以及世间万物的大能而可敬畏的创造主。（敬天观念的最基本依据，也包含内圣理念的依据）这个上帝决不是像某些中外学者们所认为的那样仅仅是商族的民族神，事实上根据《尚书》记载，华夏民族对于上帝的信仰，至少从尧舜时期就有了，这种敬拜造物主的宗教信仰甚至极有可能追溯到华夏民族始祖黄帝时期。

《圣经》里说：“起初神创造天地”。（《创世记》第1章第1节）“耶和华用能力创造大地，用智能建立世界，用聪明铺张穹苍”。（《耶利米书》第10章第12节）“我用大能和伸出来的膀臂，创造大地和地上的人民，牲畜。我看给谁相宜，就把地给谁”。（《耶利米书》第27章第5节）“神说，我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。”（《创世记》第1章第26、27节）“耶和华你神在你们中间是大而可畏的神。”（《申命记》第7章第21节）“因为耶和华你们的神他是万神之神，万主之主，至大的神，大有能力，大而可畏，不以貌取人，也不受贿赂。”（《申命记》第10章第17节）“耶和华至高者是可畏的。他是治理全地的大君王”。（《诗篇》47篇2节）“我是大君王，我的名在外邦中是可畏的。这是万军之耶和华说的”。（《玛拉基书》

第1章第14节)

中国先民的观念：

敬事上帝，立民长伯。（《尚书·立政》）

惟天生民有欲，无主乃乱；惟天生聪明时乂。……钦崇天道，永保天命。（《尚书·仲虺之诰》）

予惟小子，不敢替上帝命。（《尚书·大诰》）

惟天明畏。（《尚书·多士》）

天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。（《诗经·大雅·烝民》）

荡荡上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪谏。靡不有初，鲜克有终。（《诗经·大雅·荡之什·荡》）

天作高山，大王荒之。（《诗经·周颂·天作》）

我其夙夜，畏天之威。（《诗经·周颂·我将》）

敬天之怒，无敢戏豫，敬天之渝，无敢驱驰。昊天口明，及尔出王，昊天曰旦，及尔游衍。（《诗经·大雅·板》）

维此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福。（《诗经·大雅·大明》）

昊天疾威，敷于下土。（《诗经·小雅·小旻》）

敬之敬之，天维显思。（《诗经·周颂·敬之》）

我将我享，维羊维牛，维天其右之。仪式刑文王之典，日靖四方。伊嘏文王，既右飨之。我其夙夜，畏天之威，于时保之。（《诗经·周颂·我将》）

在甲骨文那里可见，上帝的作为包括：主宰大自然的风云雷雨、农作物的收成，能够直接自天而降，下临人间，进入城邑宫室降福降祸，左右战争胜败和君王命运。^①

在对造物主的敬拜之中，华夏祖先承认了这个事实，即上帝不仅大有能力掌管着天地万物而且更掌握着生命权柄，他创造了

^① 见胡厚宣、胡振宇合著《殷商史》，上海人民出版社2003年4月第1版，第448—518页。



人类，并且赋予人类美好的人性“善端”和生命可能性。“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”（《诗经·大雅·烝民》）儒家正是从对这位创造主的认信而逐渐衍生出对于被造之人的人格内涵的神圣价值的确信，即敬天也为儒家提供了内圣追求的依据。而这正呼应了人文主义耶稣信仰里上帝对人类生命觉醒的呼唤。可见，儒家典籍里的神学观念是反对原罪论的，儒家神学反对那种认为美好人性在现世已经彻底败坏的西方神学观念。系统阐发内圣理论的名篇《中庸》，立论的开头就从“天”讲起。根据程平源先生《“中庸”原义辨说》一文分析：朱熹将“中庸”释为“不偏不倚，无过不及”属于误解，“中庸”二字应即“用中、用心、用诚”的意思，故中庸之道本是沟通天人的内圣心学，中庸之道就在于对天道的“诚”：

天命之谓性，率性之谓道，修道之为教（《中庸》第一章）。

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。则可以与天地参矣（《中庸》第二十三章）。

孔子盛赞畏天敬德的周公说：“中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣”，由孔子此句可见儒家的“反身而诚”其实乃是独自在内心里面对上天的真诚交通，唯有如此儒生们方可做到“慎独”。唯有如此孟子才会说出“反身而诚，乐莫大焉”（《尽心上》）的话来并且专门引用了《诗经》里的创造主观念来作为性善论的立论凭借：

诗曰：天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。孔子曰：为此诗者，其知道乎（《孟子·告子上》）。

在逻辑上显而易见，唯有相信人人都具有深刻的天赋的美好人性，儒家的内圣观念诸如“圣人与我同类者、性相近习相远、涂之人可以为禹、满街都是圣人”等等才会有真正成立的可能性。

2、上帝是人类一切福祉的来源。上帝不止是君王的看顾者，



他尤其是保佑万民的仁爱的上帝，因为人的生命具有神圣宝贵的价值，人是上帝所爱的对象。（民本思想的依据）这个信息在《尚书》里出现的频率相当高。呼应着上帝在摩西面前的自我宣告的前半部分：“耶和华，耶和华，是有恩典有怜悯的神”。（《出埃及记》第34章第6、7节）同时也传达出君权和民权同样出于上帝同样具有神圣性这个宝贵信息。君王是他所立的爱民的神圣渠道，同时，民众的眼睛、耳朵又是上帝评判君王的渠道，故也具有神圣性。上帝爱君王也爱百姓，普天下的人无论贵贱都是上帝眷顾的对象。

《圣经》里说：“上帝爱世人”。（《约翰福音》第3章第16节）“唯独倚靠耶和华的，必有慈爱四面环绕他”。（《诗篇》32篇10节）“耶和华啊，我要在万民中称谢你，在列邦中歌颂你。因为，你的慈爱，大过诸天；你的诚实，达到穹苍。”（《诗篇》108篇3、4节）“耶和华善待万民，他的慈悲，覆庇他一切所造的。”（《诗篇》145篇9节）

中国先民的观念：

惟德动天，无远弗届。满招损，谦受益，时乃天道。
（《尚书·大禹谟》）

皇天眷命，奄有四海，为天下君。（《尚书·大禹谟》）

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

民可近，不可下。民惟邦本，本固邦宁。（《尚书·五子之歌》）

惟人，万物之灵！（《尚书·泰誓上》）

惟天惠民，惟辟奉天。……天视自我民视，天听自我民听。
（《尚书·泰誓中》）

天所善善恶与民同，天心由于民。（《尚书·甘誓》）

惟皇上帝，降衷于下民。……上天孚佑下民。（《尚书·汤诰》）

天亦哀于四方民。(《尚书·召诰》)

王司敬，民罔非天胤，典祀无丰于昵。(《尚书·高宗彤日》)

天佑下民，作之君、作之师。惟其克相上帝，宠绥四方。

……天矜于民，民之所欲，天必从之。(《尚书·泰誓上》)

惟天阴鹭下民，相协厥居。(《尚书·洪范》)

皇天既付中国民越厥疆土于先王；肆王惟德用。(《尚书·梓材》)

惟时上帝集厥命于文王。(《尚书·文侯之命》)

我将我享，维羊维牛，维天其右之。(《诗经·周颂·我将》)

天保定尔，以莫不兴。……神之吊矣，治尔多福。(《诗经·小雅·天保》)

赫赫姜嫄，其德不回。上帝是依，无灾无害，……降之百福。(《诗经·鲁颂·閟宫》)

有命自天，命此文王，于周于京。缙女维莘，长子维行，笃生武王。保右命尔，爰伐大商。殷商之旅，其会如林。矢于牧野，维予侯兴。上帝临女，无贰尔心。(《诗经·大雅·大明》)

下武维周，世有哲王。三后在天，王配于京。……昭兹来许，绳其祖武。于万斯年，受天之祜。受天之祜，四方来贺。于万斯年，不遐有佐。(《诗经·大雅·文王之什·下武》)

假乐君子，显显令德。宜民宜人，受禄于天。保右命之，自天申之。千禄百福，子孙千亿。穆穆皇皇，宜君宜王。(《诗经·大雅·生民之什·假乐》)

文文桑扈，有莺其羽，君子乐胥，受天之祜。(《诗经·小雅·桑扈》)

上天同云，雨雪雰雰。益之以霡霖，既优既渥，既沾既足，生我百谷。……曾孙寿考，受天之祜。(《诗经·大雅·信南山》)

天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性？必不然矣。(《春秋左传·襄公十四年》)

3、基于上帝的仁爱本质，在尊重人类自由意志之前提下，



他乐于赦免人类的过犯，乐于看见人们的悔改归正，但是对于顽固作恶害人者他则是满有“天威”的上帝。上帝是有善恶价值动态判断的公义的上帝，不是混沌无是非无原则的上帝。上帝是世间仁爱道德价值的看护者，他的公义其实缘于慈爱。（尚德观念的依据）。这个信息在《尚书》里往往伴随着上帝爱民（神爱世人）的信息，出现的频率也是相当高。

首先，上帝要求于人的“德”是主体独立担当的，也是动态地属于此时当下的。这种儒家神学观念基本上可以把奥古斯丁的原罪论和预定论排斥出合理的信仰体系。因为奥古斯丁让亚当为全人类的罪负责，而不是让人们各自为自己后天所犯的罪负责。《圣经》整体上是支持这种各人当为自己行为负责之观念的。当以色列人不明白上帝在摩西面前的宣告“万不以有罪的为无罪”一语中“有罪的”实际所指乃是在罪恶中不知悔改的人，而自暴自弃地迷信“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了”（《以西结书》第18章第2节）的时候，上帝通过先知的口晓谕他们：先善后恶，上帝不记其前善；先恶后善，上帝不记其旧恶。“惟有犯罪的，他必死亡。儿子必不担当父亲的罪孽，父亲也不担当儿子的罪孽。义人的善果必归自己，恶人的恶报也必归自己。恶人若回头离开所作的一切罪恶，谨守我一切的律例，行正直与合理的事，他必定存活，不致死亡。他所犯的一切罪过都不被记念，因所行的义，他必存活。主耶和华说：恶人死亡，岂是我喜悦的吗？不是喜悦他回头离开所行的道存活吗？义人若转离义行而作罪孽，照着恶人所行一切可憎的事而行，他岂能存活吗？他所行的一切义都不被记念。他必因所犯的罪，所行的恶死亡。”（《以西结书》第18章第20—24节）先知提醒人们，上帝的道德判断是动态的而且完全是突出个人主体性的，是突出个人自由意志的，悔改即伴随恩典和赦免，执迷不悟即自取灭亡。中国古人尤其强调这个信息：“人谁无过，过而能改，善莫大焉”，（《左传·宣公二年》）“过则勿惮改”，“过而不改，是谓过也”。（《论语》）



“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃”。（《尚书·伊训》）“虽有恶人，斋戒沐浴亦可以祀上帝。”（《孟子·离娄下》）上帝是通过民心来表达对君王德政的评判的，而“民心”也是“无常”的。（《尚书·蔡仲之命》）中华民族的古代贤哲们从不希冀上帝会不讲原则，无条件地偏袒自己的民族，人们不能指望依仗祖先的保佑而为所欲为。这和施洗约翰向犹太民族所透露的真理的实相是一致的：

不要自己心里说“有亚伯拉罕为我们的祖宗”。我告诉你们，神能从这些石头中，给亚伯拉罕兴起子孙来。现在斧子已经放在树根上，凡不结好果子的树，就砍下来丢在火里。（《路加福音》第3章第7—9节）

其次，上帝要求于人的“德”不单单包括人类对待他的敬虔态度，同时也包括人类对待同类的仁爱态度。儒家神学这种注重道德实践的人文主义倾向是明显排斥片面强调“信”的西方传统神学的。儒家神学因而不会赞同对“因信称义”的庸俗误解，它其实更倾向于认同实实在在明明白白的“循道称义”。儒家神学的观念其实在《圣经》可以得到强烈的支持。《以赛亚书》第1章第11—17节记载着：“耶和华说，你们所献的许多祭物，与我何益呢？公绵羊的燔祭，和肥畜的脂油，我已经够了。公牛的血，羊羔的血，公山羊的血，我都不喜悦。你们来朝见我，谁向你们讨这些，使你们践踏我的院宇呢？你们不要再献虚浮的供物。香品是我所憎恶的。月朔，和安息日，并宣召的大会，也是我所憎恶的。作罪孽，又守严肃会，我也不能容忍。你们的月朔，和节期，我心里恨恶，我都以为麻烦。我担当，便不耐烦。你们举手祷告，我必遮眼不看。就是你们多多的祈祷，我也不听。你们的手都满了杀人的血。你们要洗濯，自洁。从我眼前除掉你们的恶行。要止住作恶，学习行善。寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辨屈”。《弥迦书》第6章第7、8节：“耶和华岂喜悦千千的公羊，或是万万的油河吗？……世人哪，



耶和華已指示你何為善。他向你所要的是什麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行”。《何西阿書》第6章第6節：“我喜愛良善，不喜愛祭祀；喜愛認識上帝勝於燔祭”。所謂“德”在中國古人那里更多的是在政治層面指統治者對人民的爱。基于上帝對民眾的仁愛，真正爱上帝的君王首先应当切實地愛民眾。最大的“德”乃是“善政”，《尚書·大禹謨》說：“德惟善政，政在養民”，把上帝愛民之天道行出來就是“德”。君王的“德”必須落實到“保惠庶民”，“懷保小民”，“克明享民”“咸和萬民”這個民字之上。忽略了民生幸福而片面地注重宗教儀文的祭祀是虛偽的是不為上帝所悅納的。《春秋左傳·桓公六年》中記載了隨國季梁對隨侯講的一段話，季梁說：“夫民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神”。類似思想《左傳·僖公十九年》中也有記載。《左傳·莊公三十二年》記載了虢國大史對虢侯求神賜土田的行為評論說：“虢其亡乎！吾聞之：國將興，聽于民；將亡，聽于神”；此處“神”應當包羅至高上帝、天地萬物神明、祖先靈魂等等。不僅僅是政治上要追求“德”，至于個人生活層面，古人也認為祭祀那與上帝賓配同在的祖先靈魂也應當把對彼岸世界的敬畏與對此岸世界里活人的愛相掛鉤。“人若說，我愛神，却恨他的弟兄，就是說謊話的。不愛他所看見的弟兄，就不能愛沒有看見的神。愛神的，也當愛弟兄，這是我們從神所受的命令”。（《約翰一書》第4章第20、21節）在《論語》里，孔子說：“仁者，人也”，“人而不仁，如禮何？”《尚書·太甲》：“鬼神無常享，享于克誠”。古人認為祖先在天之靈看重的是祭祀者的內心的仁愛和敬虔之品德。孔子的學生子路問他如何服事祖先靈魂（鬼神）的時候，他告訴子路“未能事人，焉能事鬼”，叫他先要學會服事人。前文已述，在古人那里還有一個重要的宗教信仰觀念，即古人認為賢明有德的祖先死後是會被上帝提升到天上世界里與上帝同在的，偉大祖先的靈魂可與上帝同在即賓配上帝，彼岸世界是需有大仁大德方可進入的世界。故

祭祖也可以间接传达上古时代中国人的上帝观。

从中国的《尚书》里可见，动态的“以德配天”的政治神学观念从唐尧虞舜时代开始，经历夏、商、周三代，不绝如缕，至周朝因武王伐纣的革命事件记忆犹新而更加空前地强调君王“保民”之德，强调保民爱民是君王道德的本分内涵。商朝人极其热心于血腥祭祀，但是却被属邦周推翻了，牧野之战在数量上占绝对优势的商朝军众临阵倒戈，这些不能不令周人反思，他们终于强烈意识到真正的对上帝的敬虔是应当落实在现世爱民上的，否则，倘若君王不能够给人民带来“惠”，君王在“有罪”的道路上一意孤行，上帝则必定要“坠厥宗”。商纣王所说的话“我生不有命在天？”（《尚书·西伯戡黎》）成为周朝贵族众所周知的反面教材。让我们仔细回味上古贤哲们数千年间一直回荡着的不厌其烦的耳提面命吧：

四海困穷，天禄永终。（《尚书·大禹谟》）

皇天无亲，惟德是辅，民心无常，惟惠之怀。（《尚书·蔡仲之命》）

皇天上帝，改厥元子兹大国殷之命。惟王受命，……天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。（《尚书·召诰》）

我亦不敢宁于上帝命，弗永远念天威，越我民；罔尤违，惟人在。我后嗣子孙，大弗克恭上下，遏佚前人光在家；不知天命不易、天难谏，乃其坠命。……天不可信，我道唯宁王德延。（《尚书·君奭》）

惟天无亲，克敬惟亲，民罔常怀，怀于有仁；鬼神无常享，享于克诚；天位艰哉！德惟治，否德乱；与治同道，罔不兴！与乱同事，罔不亡！终始慎厥与，惟明明后；先王惟时懋敬厥德，克配上帝。（《尚书·太甲下》）

天难谏，命靡常。常厥德，保厥位。……非天私我有商，惟天佑于一德，非商求于下民，惟民归于一德。（《尚书·咸有一德》）

天命有德，……天讨有罪。（《尚书·皋陶谟》）

徯志以昭受上帝，天其申命用休。（徯，等待。虚心等候上帝旨意而不妄为，上帝就会大大称赞你。《尚书·益稷》）

有夏多罪，天命殛之。……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。（《尚书·汤誓》）

天道福善祸淫。……非当朕躬，弗敢自赦。惟简在上帝之心。（《尚书·汤诰》）

惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。尔惟德周小，万邦惟庆；尔惟不德周大，坠厥宗。（《尚书·伊训》）

天作孽，犹可违；自作孽，不可违。（违，逃避之意。孔子智慧之言“过而不改，是谓过也”是这句话的极好注脚。上帝如果将要惩罚某人，是可以因为鉴察这人的弃恶向善的生命表现而改变其心意的；但是如果有人自己作恶并且执迷不悟不知悔改，则可以肯定无法逃避自己恶行所结的果子即上帝的审判，最好的例子就是《旧约·约拿书》里的故事。《尚书·太甲中》）

惟天监下民，典厥义。降年有永有不永；非夭夭民，民中绝命。（《尚书·高宗彤日》）

惟命不于常。（郑玄认为“命，天命也。天命不于常，言不专佑一家也”。同“皇天无亲”是一个意思。《尚书·康诰》）

天齐于民，俾我一日；非终惟终，在人。……永畏惟罚；非天不中，惟人在命。（《尚书·吕刑》）

天立厥配。（《诗经·大雅·文王之什·皇矣》）

天命多辟。（《诗经·商颂·殷武》）

天命靡常，……无念尔祖。无念尔祖，聿修厥德，永言配命，自求多福。（《诗经·大雅·文王之什·文王》）

我闻曰：“至治馨香，感于神明，黍稷非馨，明德惟馨。”（《尚书·君陈》）

4、在尊重人们的自由意志之前提下，上帝愿人积极创造。在各种道德判断中，上帝尤其喜爱人们自觉地而非被迫地有所作

为，不喜爱人们一味地无节制地消极逸乐。（无逸有为观念的依据）

这个信息在《尚书》里也反复多次出现，周公还专门有一篇讲话（《尚书·无逸》）呼吁大家“无逸”。虽然《尚书》主要是针对贵族统治者的放逸妄为而言“无逸”，但这个信息对于任何知识分子而言都具有普遍而崇高的神学价值。^①《尚书》里以上帝名义传递出的“无逸”有为的人生道德要求正呼应了人文主义耶稣信仰里上帝对人类的神圣期许，上古中国宗教信仰里“上帝引逸”的深刻的儒家神学信息，与耶稣通过比喻所传递出的天国信息是十分吻合的。（比如耶稣所讲著名的按才干授银两的故事，见《马太福音》第25章第14—30节，《路加福音》第19章第11—27节。）基于此信仰，儒家区别于佛家道家的最大特点是积极用世的“外王”追求：“君子疾没世而名不称焉”；（《论语·卫灵公》）“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓三不朽；”（《春秋左传·襄公二十四年》）“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；欲诚其意者，先致其知，致知在格物；”（《礼记·大学》）“平治天下，舍我其谁。”（《孟子·公孙丑》）积极入世的“外王”追求影响后世使具有儒家思想的杰出人物无不具有匡扶天下之壮志，比如曹操：“山不厌高，海不厌深。周公吐哺，天下归心。”（《短歌行》）“白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百遗一，念之断人肠。”（《蒿里行》）“老骥伏枥，志在千里；烈士暮年，壮心不已。”（《龟虽寿》）“不戚年往，忧世不治。”（《秋胡行》）他发愁不是因为流年易逝而贪生畏死，而是因为结束战乱、统一中国的政治理想未能实现。儒生杜甫一生无论顺逆而始终执着地追求“致君尧舜上，再使风俗淳”的社会政治理想。韩愈明确地指出了儒家修心与佛

^① 请参考《神学的觉悟》一书关键的第五章“创造的生活——上帝引逸”。

道修心的根本不同：“古之所谓正心而诚意者，将以有为也”。（韩愈《原道》）宋代早期的范仲淹更是留下了历经千古难以磨灭的一句名言：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。汉武帝之后中国历代政权的委屈软弱皆源于主流社会“外王”精神的萎靡和沦丧。而这种“外王”精神的萎靡和沦丧之所以发生，毫无疑问乃是由于首先丧失了《尚书》时代无逸有为的神圣信仰：

无教逸欲……天工，人其代之。（上帝的创造活动需要人的参与，人类命运的伟大之处就在于人类是上帝的同工。《尚书·皋陶谟》）

太康尸位以逸豫，灭厥德，黎民咸贰。（《尚书·五子之歌》）

弗惟德馨香、祀登闻于天，诞惟民怨。庶群自酒，腥闻在上；故天降丧于殷，罔爱于殷；惟逸。天非虐，惟民自速辜。（《尚书·酒诰》）

我闻曰：“上帝引逸。”（《尚书·多士》。引：拉住，制止，控制，不喜欢。那意思是说，上帝愿人发挥生命去积极创造，而不喜欢无所事事地消极逸乐。这是周公借用的当时流行的一句格言，可见上帝信仰观念在上古时期是普遍存在于华夏民族中的。）

下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，职竞由人。悠悠我里，亦孔之瘁。四方有美，我独居忧。民莫不逸，我独不敢休。天命不彻，我不敢效我友自逸。（《诗经·小雅·十月之交》）

5、上帝的动态的道德判断是通过时刻监察人间而实现的，上帝是看顾人间的上帝，不是超然逍遥的上帝。

耶稣明确教导人们说：“要叫你施舍的事行在暗中，你（天）父在暗中察看，必报答你。……你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你（天）父在暗中察看，必然报答你”。（《马太福音》第6章第4—6节）《旧约》也多次表达类似观念：“耶和华从天上观看。他看见一切的世人。从他的居所，往外察看地上的居民。他是那造成他们众人心的，留意他们一切作为的。”（《诗篇》33篇13—15节）“神用权能治理万民，直到



永远。他的眼睛监察列邦。悖逆的人不可自高。”（《诗篇》66篇7节）“人算什么，你竟看他为大，将他放在心上，每早晨监察他，时刻试验他。”（《约伯记》第7章第17、18节）“因神监察直到地极，遍观普天之下。”（《约伯记》第28章第24节）“耶和華的眼目，无处不在。恶人善人，他都监察。”（《箴言》第15章第3节）“你若在一省之中见穷人受人欺压，并夺去公义公平的事，不要因此诧异。因有一位高过居高位的监察。在他们以上还有更高的。”（《传道书》第5章第8节）

对于这个神圣信息，中国古人的领悟力并不比以色列民族逊色：

惟天监下民，典厥义。（《尚书·高宗彤日》）

上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥。（《尚书·吕刑》）

明明上天，照临下土。（《诗经·小雅·小明》）

明明在下，赫赫在上，天难忱斯，不易维王。……天监在下，有命既集。……上帝临女，无貳尔心！（《诗经·大雅·文王之什·大明》）

皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫。（《诗经·大雅·文王之什·皇矣》）

神之格思，不可度思，矧（引）可射思。（《诗经·大雅·抑》）

敬之敬之，天维显思。命不易哉，无曰高高在上。陟降厥士，日监在兹。（《诗经·周颂·敬之》）

6、人神沟通方式主要是祭祀。此外还有祈祷，还有占卜、天象。

中国古人祭祀的意义何在？

一是大报本返始也。不忘自己的生命源头并推重（大）之，对上帝和祖先感恩戴德。“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也；郊之祭也，大报本反始也。”（《礼记·郊特牲》）

二是“明德恤祀”。为了不忘遵行上帝和祖先的神灵对于人间子孙的道德意志和道德要求。“自成汤至于帝乙，罔不明德恤



祀”。（《尚书·多士》）古人有言：“祀礼教敬，则民不苟”。（《周礼》）在《圣经》里耶稣通过“主祷文”里的语句也时刻提醒信徒们在祭祀（祷告）时不忘遵行天父旨意。

三是巩固政治、认同宗族认同国家的需要。《左传·成公十三年》里讲“国之大事在祀与戎”，《国语·鲁语上》里讲“夫祀，国之大事也；而节，政之所成也。”具体理由是因为祭祀关乎人心归属和人心稳定的大事。“孔子曰：夫礼，先王以承天之道，以治人之情。……达于丧祭射御昏朝聘，故圣人以礼示之。故天下国家可得而正也”（《礼记·礼运》）。又说：“凡治人道，莫急于礼，礼有五经，莫重于祭”，通过祭祀，可以使人“上则顺于鬼神，外则顺于君长，内则以孝于亲”（《礼记·祭统》）。所以，“崇事宗庙社稷，则子孙顺孝”。“祭者，教之本也”。禘尝之义大矣，治国之本也”。（《礼记·祭统》）孔子认为禘祭就是政治的关键手段：“郊社之礼所以事上帝也，宗庙之礼所以祀乎其先也。明乎郊社之礼，禘尝之义，治国其如示诸掌乎！”（《中庸》）

《旧约圣经》里以色列民族的祭祀专注于对于上帝的献祭，不像中国古人那样常常把上帝和祖先同时祭祀。《创世记》第8章第20节：“挪亚为耶和华筑了一座坛，拿各类洁净的牲畜，飞鸟献在坛上为燔祭。”《出埃及记》第12章第5节：“要无残疾，一岁的公羊羔，你们或从绵羊里取，或从山羊里取，都可以”。《出埃及记》第29章第10—18节：“你要把公牛牵到会幕前，亚伦和他儿子要按手在公牛的头上。你要在耶和华面前，在会幕门口，宰这公牛。要取些公牛的血，用指头抹在坛的四角上，把血都倒在坛脚那里。要把一切盖脏的脂油与肝上的网子，并两个腰子和腰子上的脂油，都烧在坛上。只是公牛的皮、肉、粪都要用火烧在营外。这牛是赎罪祭。你要牵一只公绵羊来，亚伦和他儿子要按手在这羊的头上。要宰这羊，把血洒在坛的周围。要把羊切成块子，洗净五脏和腿，连块子带头，都放在一处。要把全羊烧在坛上，是给耶和华献的燔祭，是献给耶和华为馨香的火祭。”

《出埃及记》第29章第38、39节：“你每天所要献在坛上的就是两只一岁的羊羔，早晨要献这一只，黄昏的时候要献那一只。”《利未记》第9章第1—4节：“到了第八天，摩西召了亚伦和他儿子，并以色列的众长老来，对亚伦说，你当取牛群中的一只公牛犊作赎罪祭，一只公绵羊作燔祭，都要没有残疾的，献在耶和华面前。你也要对以色列人说，你们当取一只公山羊作赎罪祭，又取一只牛犊和一只绵羊羔，都要一岁，没有残疾的，作燔祭，又取一只公牛，一只公绵羊作平安祭，献在耶和华面前，并取调油的素祭，因为今天耶和华要向你们显现。”《利未记》第23章第19节：“你们要献一只公山羊为赎罪祭，两只一岁的公绵羊羔为平安祭”。《民数记》第28章第19节：“当将公牛犊两只，公绵羊一只，一岁的公羊羔七只，都要没有残疾的，用火献给耶和华为燔祭”。

由于中国先民的宗教信仰具有自己特色，是一种一神信仰和多神信仰并存，一神信仰高于多神信仰的宗教状况，是一种“一神主导多神的信仰体系”，故中国古人的祭祀种类相当多，其中涉及一神信仰的对于至高上帝的祭祀有：

类祭：《说文解字》：“以事类祭天也”，是属于不固定时间于非常时期遇到重大事件向上帝报告的祭祀。《周礼·春官·肆师》“类造上帝”。郑玄注说：“类礼，以郊祀而为之者。”也应当是指郊祀的一种。例如，大舜即位后立即祭告上帝，“肆类于上帝”（《尚书·舜典》）。“天子将出征，类乎上帝”。（《礼记·王制》）

郊祭：郊祀，祭天于南郊圆丘之上，因称郊祀。“古者天子夏亲郊，祀上帝于郊，故曰郊”。“天神贵者太一，太佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊”。“古者天子三年一用太牢祠神三一：天一、地一、太一。”“《周官》曰，冬日至，祀天于南郊，迎长日之至”。（《史记·封禅书》）“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。兆于南郊，就阳位也。扫地而祭，于其质也。器用陶匏，以象天地之性也。于郊，故谓之郊。牲用騂，尚赤也，



用犊，贵诚也。”（《礼记·郊特牲》）“天子社稷皆大牢，诸侯社稷皆少牢，大夫士宗庙之祭，有田则祭，无田则荐，庶人春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻”。（《礼记·王制》）“郊义：春秋之法，王者岁一祭天于郊，四祭于宗庙”。（《春秋繁露·郊义》）在《礼记·郊特牲》记载“郊特牲而社稷大牢”，“天子牲孕弗食也，祭帝弗用也”。特，雄性。一说指牲一头，见《尚书·舜典》“用特”孔传。太牢（大牢）：牲牛。三牲（牛猪羊）之中，以牛最大，故称太牢，余为少牢。华夏祖先敬天祭祀的“用犊”“用特”细节与以色列民族的祭祀细节何其相似。

“郊之祭也，大报本反始也。”（《礼记·郊特牲》）郊祭是祭祀上帝的祭礼。这种祭祀礼中常常也把祖宗同时配祭。“郊礼者，人所最甚重也”。（董仲舒《春秋繁露·郊语》）“春秋之义，国有大丧者，止宗庙之祭，而不止郊祭，不敢以父母之丧废事天地之礼也”。（《春秋繁露·郊祭》）

柴祭：《尚书》孔传引马融注说：“祭时积柴，加牲其上而燔之。”《尔雅·释天》说：“祭天曰燔柴”。大舜即位两个月在泰山柴祭上帝（《尚书·舜典》）。《礼记·大传》亦言“柴于上帝”。“天子适四方，先柴。”（《礼记·郊特牲》）

禋祭：近乎柴祭。《尚书》孔传引王肃注说：“洁祀也”。就是斋戒沐浴而后祭祀，称为禋祀。周人升烟以祭天，也称作“禋”或“禋祀”。《诗·周颂·维清》：“维清缉熙，文王之典，肇禋。”这种祭制始于周文王。注：“积柴实牲体焉，或有玉帛，燔燎而升烟。”疏：“禋，芬芳之祭。”（《十三经注疏》）柴祭和禋祭都类似于《旧约》里的燔祭，也可能是同一个祭祀的两个名称，与其他祭祀应有重叠内涵。

禘祭：《尔雅·释天》说：“禘，大祭也”。《礼记·大传》：“礼，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之”。始祖之所自出，当然是上帝。“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也”。（《礼记·郊特牲》）中国古人相信伟大贤德的祖宗死后会依

然活在天上的上帝身边，故有把祖宗与上帝同时祭祀的禘祭，这个信仰观念是解释人间五帝后来上升为天界五帝的最佳答案：

兹殷多先哲王在天。（《尚书·召诰》）

上宾于帝所。（《逸周书·太子晋解》）

思文后稷，克配彼天。（《诗经·周颂·思文》）

三后在天，王配于京。（《诗经·大雅·文王之什·下武》）

文王在上，于昭于天，周虽旧邦，其命维新。……文王陟降，在帝左右。（《诗经·大雅·文王之什·文王》）

王使简公如卫吊，且追命襄公曰：“叔父陟恪，在我先王之左右，以佐事上帝，余敢忘高国、亚国？”（《左传·昭公七年》）

禘祭是上古以来君王把民族文明始祖与上帝配享同祭的祭祀大礼，是纪念民族生命的荣耀源头的大事。“昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝”。（《孝经·圣治第九章》）“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘善而郊稷，祖文王而宗武王”。（《国语·鲁语》）类似地，《礼记·祭法》也说：“有虞氏禘黄帝而郊善，祖颛顼而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹；殷人禘善而郊冥，祖契而宗汤；周人禘善而郊稷，祖文王而宗武王。”郑玄在注解中指出：“有虞氏以上尚德，禘郊祖宗，配用有德者而已。自夏已下，稍用其姓氏之先后次第。”表明最初的祀祖，并不以血统为标准，乃是以功德为标准，到夏后氏以后，始由尚功德转成尚血统而行祭祀。这样看来中国人的祖先崇拜之原始本质仍与敬畏上天有关，其宗教意义超过其伦理意义，但是华夏民族后人对此记忆却从战国秦汉时期开始逐渐丧失。今天中国人祭祀祖先的时候，有多少人能够思想：如果我的祖先没有活在永生上帝身边，祭祀有何意义吗？如果接受贤哲祖宗去世后依然活在上帝身边的观念，则彻底解决基督教与中国祭祖传统的争执就是容易的事了：当耶稣成为全人类大祭司后人已经可以直接亲近上帝，就不必再专门辗转借助于祖宗在上



帝面前的代求了，今天单单敬拜上帝即可以完全可靠地包容了祭祖的最初宗教意蕴（报本和祈福），传统的“祭祖”活动最好的归宿是没有迷信内容与形式的文明“记祖”（比如在祖坟上放鲜花以纪念之类）。

禘祭：禘祭的延伸，是把列祖列宗连同始祖一起与上帝配享，在纪念上帝的同时也一并纪念他们。《春秋公羊传·文公二年》：“大禘者何？合祭也。其合祭奈何？毁庙之主陈于大祖，未毁庙之主皆升合食于大祖”。西汉时刘歆、东汉时贾逵认为禘、禘祭是“一祭二名，礼无差降。”（杜佑《通典》卷四十九《禘禘上》）西汉元帝在位期间议宗庙礼制时，韦玄成奏言曰：“禘祭者，毁庙与未毁庙之主皆合食于太祖。”（《汉书》卷七十三《韦贤传》）北魏孝文帝引述王肃说曰：“禘、禘一名也，合而祭之故称禘，审谛之故称禘，非两祭之名。”（《魏书》卷一百零八之一《礼志一》）

古人称呼祭祀上帝与祖先之祭祀礼为“吉礼”、“祀礼”，根据《周礼》中的记载，“吉礼”作为“祀礼教敬”的祭祀事务是周王朝专门设立的“大宗伯”所掌之“吉、凶、宾、军、嘉”诸礼中的头等大事：“大宗伯之职，掌建邦之天神人鬼地祉之礼，以佐王建保邦国，以吉礼事邦国之鬼神祉，以禋祀祀昊天上帝，……以肆献裸（音近灌，以酒浇灌于地之祭仪）享先王，以馈食享先王。以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。”

可见，古人祭祀那与上帝同在之祖先的宗教活动按照季节区分则有祠（春祭）、禴（夏祭）、尝（秋祭）、烝（冬祭）。（参见《诗经·小雅·天保》和《礼记·王制》）祭祀在先秦时代确实是涉及上上下下的国家大事：

国于是乎烝尝，家于是乎尝祀，百姓夫妇择其令辰，奉其牺牲，敬其染盛，洁其糝除，慎其采服，裨其酒醴，帅其子姓，从其时享，度其宗祝，道其顺辞，以昭祀其先祖，肃肃济济，如或

临之。于是乎合其州乡朋友婚姻，比尔兄弟亲戚。于是乎弭其百苛，殄其侈愿，合其嘉好，结其亲昵，亿其上下，以申固其姓。上所以教民虔也，下所以昭事上也。天子禘郊之事，必自射其牲，王后必自舂其粢；诸侯宗庙之事，必自射牛、刲羊、击豕，夫人必自舂其盛。（《国语·楚语下》）

《诗经·大雅·灵台》是一首描写周文王率领民众修筑祭坛的诗：“经始灵台，经之营之，庶民攻之，不日克之。……”（令人联想到以色列民族的所罗门王带领众人修圣殿的情景）周成王也曾经说：“予冲子夙夜絜祀。”（“我这个青年人，必早晚祭祀。”《尚书·洛诰》）我们已经知道古人相信贤哲祖先死后上升在上帝面前，后来的周成王即使祭祀的是周文王周武王，也是对于上帝的间接祭祀。

《诗经》里还有几处典型的描写祭祀上帝的诗句：

诞我祀如何，或春或榆，或籩或蹂。

释之叟叟，烝之浮浮。

载谋载惟，取萧祭脂，取羝以膋。

载燔载烈，以兴嗣岁。

印盛于豆，于豆于登。

其香始升，上帝居歆。

胡臭亶时，后稷肇祀。

庶无罪悔，以迄于今。（《诗经·大雅·生民》）

清酒既载，骍牲既备，以享以祀，以介景福。

瑟彼柞械，民所燎矣，岂弟君子，神所劳矣。

莫莫葛藟，施于条枚，岂弟君子，求福不回。（《诗经·大雅·旱麓》）

另外，古人还相信上帝是可以通过祈祷来与人心灵沟通的。比如《论语》记载，孔子生病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之。诂曰：祷尔于上下神祇。”子曰：“丘之祷久矣。”至少从子路口里可知当时确实存在向包括天神上帝在内的众神祈



祷的做法。朱熹的注释努力往他的理学套路上扯，未必合适：“祷者，悔过迁善，以祈神之佑也。无其理则不必祷，既曰有之，则圣人未尝有过，无善可迁，其素行固已合于神明，故曰‘丘之祷久矣’”。但是，如果把祈祷看为个人在心灵里与上帝的密切交通，则这种祈祷就相当于内在神性良知面对上帝“法天、则天”的时刻警醒，也是先知意识的神圣根据。《论语·泰伯》：“唯天为大，唯尧则之。”在《孟子·万章上》那里孟子假借伊尹之口表达自己的先知意识说：“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也。予将以斯道觉斯民也，非予觉之而谁也？”

对于孔子“获罪于天，无所祷也”一句可以有两种解释，一种就是认为一旦犯了得罪上帝的大罪，人无处祷告解脱（孔子不知道上帝的赦罪恩典的存在）。另一种解释是，参考孔子所说“过而不改是谓过也”的主张认为，人如果在上帝面前不知悔改，一味作恶犯罪，在这种情形下向上帝祷告是不会起到任何作用的。相对而言，后一种解释更加具有《圣经》经文的印证。人来到上帝面前必须先要悔改。《以赛亚书》第1章第15节：“你们举手祷告，我必遮眼不看，就是你们多多地祈祷，我也不听。——你们的手都满了杀人的血”。《约翰福音》第9章第31节：“神不听罪人。惟有敬奉神旨意的，神才听他。”《箴言》第15章第29节：“耶和华远离恶人。却听义人的祷告。”《箴言》28：9上说：“转耳不听律法的，他的祷告也为可憎。”不顺从上天，不顺从天命的人，在上帝的眼里，这种人的祷告也可憎。上帝在以色列人中所兴起的大先知撒母尔说：“耶和华喜悦燔祭和平安祭，岂如喜悦人听从他的话呢？听命胜于献祭；顺从胜于公羊的脂油。”（《撒母尔记上》第15章第22节）

《礼记·祭法》提及的另一种祷告则是和祭祀密切合一的公众礼仪过程：“天下有王，分地建国，置都立邑设庙祧坛 而祭之，乃为亲疏多少之数。是故王立七庙，一坛一墀，曰考庙，曰王考

庙，曰皇考庙，曰显考庙，曰祖考庙，皆月祭之。远庙为祧，有二祧，享尝乃止。去祧为坛，去坛为墠。坛墠，有祷焉祭之，无祷乃止。”

至于通过占卜、观自然天象预测人间吉凶，判断上帝旨意，则属于原始宗教信仰的局限。

7、中国古人上帝观的历史局限。

比如杀人祭祀。商代尤甚。商代所隐藏的血腥史实是对被征伐民族的杀戮并且拿俘虏献祭。但从《诗经·大雅》里《生民》和《旱麓》等篇可见，周代人祭祀则一般是用动物的。可能从武王伐纣那次祭祀“用俘”后周朝停止了杀人祭祀的做法。

根据《旧约》所记载，古代以色列人在接受上帝直接启示时候也同样有其历史局限，比如神圣化美化征伐杀戮迦南地的异族人民，以及后来偶一提及的杀人以献燔祭给上帝。

耶弗他就向耶和華许愿，说，你若将亚扪人交在我手中，我从亚扪人那里平平安安回来的时候，无论什么人，先从我家门出来迎接我，就必归你，我也必将他献上为燔祭。……耶弗他回米斯巴到了自己的家，不料，他女儿拿着鼓跳舞出来迎接他，是他独生的，此外无儿无女。耶弗他看见她，就撕裂衣服，说，哀哉！我的女儿啊，你使我甚是愁苦，叫我作难了。因为我已向耶和華开口许愿，不能挽回。……父亲就照所许的愿向她行了。（《士师记》11章）

看来，拥有《旧约圣经》的以色列人也同样需要耶稣所启示的真理的更加明亮的光照。

8、华夏先民也时常有对于上帝信仰的困惑。

当耶稣在十字架上即将断气的时候，他似乎代表所有无辜受苦的人们大声喊着说“我的神，我的神，为什么离弃我？”（《马可福音》第15章第34节）另外一个例子是约伯。约伯曾经痛苦地向上帝发问道：“你手所造的，你又欺压，又藐视，却光照恶人的计谋。这事你以为美吗？”（《约伯记》第10章第3节）在旧

约的赞美诗集中，也充满了诗人对上帝的呐喊：“耶和华啊，你为什么站在远处？在患难的时候，为什么隐藏？”（《诗篇》22篇1、2节）也说：“我的神，我的神，为什么离弃我？为什么远离不救我，不听我唉哼的言语？我的神啊，我白日呼求，你不应允；夜间呼求，必不住声。”《诗篇》6篇6节表达困苦无助的情形说：“我因唉哼而困乏。我每夜流泪，把床榻漂起，把褥子湿透。”面对古人的这些困惑和呼喊，我们感到多么需要一个坚强有力的真理见证者！证明苦难和罪恶并非是绝对挂钩的，行走在正道上的义人虽有现世苦难却更有永生的盼望。这就是人文主义耶稣信仰可以充实一切民族文化体系里上帝信仰的可贵之处。当然，中国的儒生们遇到类似于两千多年前的如下困感情形时，也同样会得到安慰：

《诗经·小雅·巷伯》：骄人好好，劳人草草。苍天苍天，视彼骄人。矜此劳人。

《诗经·小雅·小弁》：民莫不穀，我独于罹。何辜于天，我罪伊何。心之忧矣，云如之何。

《诗经·小雅·小旻之什·巧言》：悠悠昊天，曰父母且。无罪无辜，乱如此幪。昊天已威，予慎无罪。昊天泰憯，予慎无辜。

《诗经·大雅·瞻卬》：天何以刺，何神不富，舍尔介狄，维予胥忌。不吊不祥，威仪不类，人之云亡，邦国殄瘁。天之降罔，维其优矣，人之云亡，心之忧矣。天之降罔，维其几矣，人之云亡，心之悲矣。

《诗经·大雅·云汉》：倬彼云汉，昭回于天，王曰于乎，何辜今之人。天降丧乱，饥馑荐臻，靡神不举，靡爱斯牲。圭璧既卒，宁莫听我。旱既大甚，蕴隆虫虫，不殄禋祀，自郊徂宫。上下奠瘗，靡神不宗，后稷不克，上帝不临。耗斁下土，宁丁我躬。

《诗经·小雅·祈父之什·正月》：瞻彼中林，侯薪侯蒸。民今方殆，视天梦梦。既克有定，靡人弗胜。有皇上帝，伊谁云憎。

《诗经·国风·唐风·鸛羽》：肃肃鸛羽，集于苞栩。王事靡盬，不能艺稷黍。父母何怙？悠悠苍天！曷其有所？

《诗经·国风·邶风·北门》：出自北门，忧心殷殷。终窶且贫，莫知我艰。已焉哉！天实为之，谓之何哉！

《诗经·国风·王风·黍离》：彼黍离离，彼稷之苗。行迈靡靡，中心摇摇。知我者谓我心忧，不知我者谓我何求。悠悠苍天！此何人哉？

《诗经·国风·秦风·黄鸟》：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。彼苍者天，歼我良人。如可赎兮，人百其身！

《诗经·小雅·雨无正》：浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。旻天疾威，弗虑弗图。舍彼有罪，既伏其辜。若此无罪，沦胥以铺。

D. 儒家是敬天的学派

今天看来，在儒家上古典籍所反映出的华夏民族的上帝信仰观念中，最宝贵的有两点，那就是上帝的爱民佑民和上帝的无逸有为。体现古人上帝信仰观念的历史文献主要包括《尚书》、《诗经》、《三礼》等典籍。而掌管这些文献的人就是儒者。由文化考据可知，不只是儒者所奉的经典里充满了古代先民信仰上帝的记载，而且在《尚书》时代（尧舜禹夏商周）儒者本身原本也是具有宗教信仰的阶层。

周予同先生说：“从儒到孔子，到儒家，再到儒教，是一条发展线索。”^①他把孔子之前的原儒、孔子的学说、儒家、儒教都区别了开来，似乎儒家宗教色彩是后来汉代的发展。但是我们实际考察可以看出，在主流文化视野里，儒家越接近源头才越具有浓厚的宗教色彩，儒家越接近源头才越配称为儒教。汉代以后

^① 《周予同经学史论著作集》第874页，上海人民出版社1996年7月第二版。



的体制化的儒教反而偏离了原儒的宗教观念。

一百年来，中国的很多学者已经承认，最早的原儒是操持占卜祭礼以及记录历史、保管历史、教化贵族子弟的人，笼统的称呼是“祝宗卜史”。1934年胡适一篇《说儒》文章里认为“儒”原本是殷民教士，此观点得到了徐仲舒1975年在《四川大学学报》第4期发表的《甲骨文中所见的儒》一文的支持，徐仲舒从甲骨文中解读到的殷商朝的儒者所做的工作乃是相礼、祭祖、礼宾等等。孔子以前，原儒也被称为术士，许慎《说文解字》：“儒，柔也，术士之称。”章太炎在《国故论衡》的《原儒》篇中说：“儒者，术士也。太史公《儒林列传》曰，‘秦之季世坑术士’，而世谓之坑儒”；“‘儒’之名盖出于‘需’，需者云上于天，而儒亦知天文，识早潦”；“古之儒知天文占候，谓其多技，故号遍施于九能，诸有术悉赅之矣”；“儒者知礼乐射御书数”。“儒”在古代文献里还与“师”相提并论，《周礼·太宰》：“师儒，乡里教以道艺者”，“师以贤得民，儒以道得民。”儒师都是有关教育之职事。据《汉书·艺文志》所载：儒乃“出于司徒之官，助人君，顺阴阳，明教化者也。游文于六艺之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高”。冯友兰先生《中国哲学史》中说，在孔子之前和当时，就已经有人以六经教人，只不过所受教的都是贵族子弟，而孔子则把范围扩大到了平民阶层。在马王堆帛书《要》中，孔子自己承认说：“吾与巫史同归而殊途者也”。孔子是侧重于从伦理生活的角度来传播真理大道以教化世人，巫是通过神秘宗教信息来教化世间，史则是通过记录正反两方面的事实来教训人间传播大道真理。上古三代王朝的更替以及周朝后期诸侯对中央政权权威的冲击，都导致学术和知识的历来传承者——原儒们中的部分人从官府贵族流散到民间，《墨子·非儒》中就说到民间的“小人儒”们，一听到哪里死了人，就兴高彩烈地说：“此衣食之端也”。可见相当部分的儒者在周朝后期乱世里是“靠授徒与相礼两种职业”来谋生



的。这些都说明，儒者原来是上古时代各种知识的掌握者、传播者和宗教礼仪的操持者。许慎之所以释儒为柔，是由于儒家推崇文质彬彬的谦谦君子形象。但是儒者之柔恐非有些学者所认定的商朝灭亡后儒者为生计环境所迫而养成，也不是由于文弱书卷气，也不是说懦弱无用，而是柔和温雅敬虔谦恭。从儒者常常操持各种祭祀礼仪的职业来看，所谓的“儒，柔也”，根本上是缘自对于上帝和祖先的敬虔，是缘自懂得在上天和祖先面前当存恭敬之心。比如孟子曾经提到祭祀上帝之前需要“斋戒沐浴”。用《诗经》的话来说，就是“战战兢兢、如履薄冰”。由于敬天所以敬人爱人，在人的面前温文有礼，谦卑爱人。这样看来，儒者原是大致相当于《圣经》中古代以色列人的文士、祭司、先知，主要负责掌管宗教和政治文献，主礼各种祭祀事务，辅佐君王，教化后代，以道得民。简单地用今天的话来说，最初的儒者（原儒）就是上古的知识分子阶层。“教化世人”既然是敬畏上帝与祖先的儒者存在的突出功能和目的，那么儒家被称为儒教，则是名正言顺的事情，因为一切宗教本质上都是以神圣名义对于具体历史时空里世人的教化。

先秦百家实际上是存在着学术上的密切联系的，不是截然的分家。《庄子·天下篇》可以说明这一点：

天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣！古之所谓道术者，果恶乎在？曰：“无乎不在。”曰：“神何由降？明何由出？”“圣有所生，王有所成，皆原于一。”……古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法、世传之史尚多有之；其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、缙绅先生，多能明之。《诗》以道志，《书》以道事、《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称道之。天下大乱，贤圣不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻



口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全。寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，黯而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体。道术将为天下裂。

照《庄子·天下篇》的看法，“内圣外王之道”本应是天下之治道术者所共同追求的，但因百家纷争而使之“不明”、“不发”，导致各家自有不同的理解。

春秋时期的孔子老子就是都热衷于宣讲“道”，却对于这宇宙大“道”抱着各自不同理解的典型例子。《汉书·艺文志》云：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”说明道家同儒家共同来自于上古的知识分子阶层。老子本身就是周朝的图书馆长，他接触的上古文化资源并不比孔子少，传说孔子还曾经向老子请教过“王道”和周礼，《史记》中的《孔子世家》、《老庄申韩列传》和《仲尼弟子列传》，还有《庄子》、《韩诗外传》、《礼记·曾子问》、《孔子家语》等对此都有记载。在孔子老子同时在世的时代，他们应当是不知道后世有什么道家儒家分别的，因为他们都是上古中国文化知识的保存和从不同角度的阐发者。与后世道教存在巨大区别的老子思想也可以被看作儒家的朋友和同道。

老子在《道德经》最后一句在今天看来相当明确地说出了“天之道，利而不害”的宝贵真理，十分近于基督教的“神就是爱、爱是不加害于人的”道理。他概括说：“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争”。（《道德经》第81章）可见，老子心目中的“利而不害、有为无争”的“道”并非是后来庄子心目中的真正无为无原则无是非的“气”化的消极的“道”。庄子思想致使后世道教走向了消极，偏离了上古华夏文化的精髓。故道教不能



够像儒家那样作为中国文化正面源流的最主流代表。《老子》甚至还讲出了行出大道的真正的圣人将会有的表现：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。”（《道德经》第78章）“是以圣人常善救人，故无弃人。”（第27章）“圣人常无心，以百姓心为心。”（第49章）显然，老子对于大道的谈论非常贴近耶稣的一生：为爱每一个人而经历苦难到达荣耀。《道德经》里还有其他的一些值得注意的思考：比如“天道无亲，常与善人”（《道德经》第79章），同《尚书》里的“皇天无亲，唯德是辅”的思想是相同的，都传达出了上帝的慈爱和公义以及对人自由意志的神圣期许，可以共同印证《出埃及记》里上帝在摩西面前的自我宣告。

在先秦各家中，具有浓厚宗教色彩的墨家也已经被学界看为孔子之前的原始儒家的分支，可以说是上古儒家文化在平民立场的传承，墨家是平民化的儒家。墨家思想与孔子之说除了表达立场不同之外并无本质内涵的不同，熊十力先生说：“墨家者流，自《春秋》《尚书》出。《墨子》尚贤、尚同、兼爱、兼利等思想，皆本于《春秋》太平世义，而推演之。其《天志》等篇，则本《尚书》。”（《读经示要》第329页）墨家学说与孔子学说其终极追求都是旨在平治乱世的“爱人”，但是墨家更加明确地继承了《尚书》里的神圣人格天的观念，并且比孔子更加明确肯定之和更加大力宣扬之。比如“天必欲人之相爱相利”（《墨子·法仪》“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之。”（《墨子·天志中》）墨子还针对当时社会大众心态而对彼岸世界、灵魂存在等津津乐道。与孔子侧重于继承上古原儒的政治伦理文化却对其宗教根据多采取“存而不论”策略有所不同。可以说墨子在一定程度上乃是原儒《尚书》理念的更加朴素更加忠实的继承者。但是由于其视角缺乏贵族立场，难以为经历乱世渴望平治天下的政治人物所关注所采纳。故墨家也不能够像儒家那样作为中国文化正面源流的最主流代表。这样，从代代原儒保存下来的远古华夏文

明的高山上流淌下来的若干条河流最终在秦汉之后才显出孔子一系为主流而其他为支流的大格局。

孔子不像墨子那样把对人格天的关注作为教育弟子的最重要内容之一，但是在日常生活中孔子依然时常流露出浓厚的《尚书》时代的信仰观念。儒家两大宗师孔子孟子实际上还都有着强烈的敬天意识和宗教般的使命感。这一点，由于过去几十年间文化研究领域笼罩一切的无神论氛围，被今天中国学人普遍地忽略了。

人们常常根据《论语》中子贡“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《公冶长》）这句话，忽视孔子的天道观念。其实这句话中的“与”可以理解为关系连词，而不是并列连词。另一处可作证据的例子是“子罕言利与命与仁”（《子罕》），事实上孔子谈论“仁”的话在《论语》里比比皆是，并不少见；这里的“与”应是表示三者关系，而不是说孔子很少谈利、命、仁这三件事。子贡说“夫子之言性与天道，不可得而闻也”应当是指孔子谨慎地谈论人性善恶与天道本体之间的直接关系，依然是表现了孔子可能闻听过的由他非常赞许的子产所说出的“天道远，人道迩”的思想（《春秋左传·昭公十八年》），但并不表明孔子没有独立的天道观念。“子不语怪力乱神”，“敬鬼神而远之”，“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”等等《论语》里的这些话只是表明孔子对于人死后的灵魂以及现实世界之外的彼岸世界不愿妄谈，但并不意味着他也否定创造万物的人格至上神（神性人格天、上帝）。《论语·八佾》中孔子云：“祭神如神在。”孔子这里是明确地在宣告祭祀之时应有的真诚敬虔，而某些无神论者却只愿意如此解释：孔子内心并不真信有神明存在，只是要求人们为伦理影响而装着好像真有神明在场的样子。从今天所能够寻找得到的解释理由看，孔子“罕言性与天道”，信仰与他心灵相通的神性人格天却不愿意更多谈论人间心性与彼岸世界之关系，一是因为孔子恪守伦理本位，杜绝身份僭越。因为“礼，不王不禘”



(《礼记·大传》), 谈论上帝应是君王的事, 孔子不能够过多地谈论与他身份不相称的话题。二是由于“知之为知之, 不知为不知”的世界观方面的老实态度。确实若亘古以来毫无超越性的启示下降, 现世的人谈论彼岸世界的事是难以有结果的。

孔子曾亲自编辑整理过《尚书》。看《论语》中的记载可见, 孔子多处谈及掌管宇宙创造万物的、惩恶扬善的、与人生命运息息相关的有意志有人格的“天”, 并且表达出自己对于上天的坚强信念, 这样的“天”无法不和《尚书》里的宗教信仰意义上的“天”相联系。如“四时行焉, 百物生焉, 天何言哉?”(《阳货》)“获罪于天, 无所祷也”, (《八佾》)君子“畏天命”, “小人不知天命而不畏”, (《季氏》)“天生德于予, 桓魋其如予何!”(《述而》)“天之未丧斯文也, 匡人其如予何!”(《子罕》)“五十而知天命”, (《为政》)“不怨天, 不尤人, 下学而上达, 知我者其天乎!”(《宪问》)“颜回死, 子曰: ‘噫! 天丧予! 天丧予!’”(《先进》)“予所否者, 天厌之, 天厌之!”(《雍也》)等等, 处处体现出一个活着的有意志有感情的神圣人格天。

从孔子的坚定信心中我们可以看出他其实是富有强烈而清晰的神圣使命感的夫子。纵观孔子一生尤其是晚年的一些言论, 我们可以理解他所说的“天命”, 所指乃是上天对于人所显现的令人敬畏的神圣意志或神圣愿望(will)或神圣期望, 我们也能感受到孔子的天命观并非完全属于消极之论, 比如“知其不可而为之”。这表明天命与现世遭际并不是一回事: 明知现世必定会被拒绝, 却因为已经“知天命”, 因为相信是神圣天命的要求故而才会拥有勇气依然努力奔波不计眼前果效去传讲仁义礼智信的道理。“其不可”是现实命运, “其不可而为之”却是神圣使命(天意天命神圣期望)。《论语》中记载了一个上古时代时常神秘隐现的仪封部落的人所说的话, 让我们加深了对于孔子的神圣使命感的认识: “二三子何患于丧乎? 天下之无道也久矣。天将以夫子为木铎”。(《八佾》)——甚至连当时的旁人也看出了孔子身上所



肩负的唤醒世人的神圣使命。我们自然联想到《圣经》中希伯来先知念念不忘的类似的“受命于天”的神圣意识：“耶和华的话临到我说……耶和华对我说……这是耶和华说的……耶和华伸手按我的口，对我说……耶和华的话又临到我说……耶和华的话第二次临到我说……主万军之耶和华说……”。（《耶利米书》第1章第4节）还让我们联想到耶稣在世时十分清楚地知道他的神圣使命和神圣路途。“我来到世间，特为给真理作见证”。（《约翰福音》第18章第37节）在《约翰福音》里耶稣多次说，“我的时候还没有到”。（《约翰福音》第2章第4节，第7章第6节，第7章第8节，第7章第30节，第8章第20节）

在确立了人文主义耶稣信仰之后，在肯定了上帝赋予人类自由意志之后，我们就敢于肯定先秦儒家“天命”一词应当更接近于“神圣正义、神圣期望”（天意）的内涵而非人间历史“宿命”，肯定上帝具有面对人类而展示的神圣意志决不是肯定预定论，因为至少从《约拿书》里我们可见上帝实践其神圣意志决不是机械的和强制性的，而是必须通过人的自由意志的愿意合作，故神圣意志也可以说是对于人的神圣期望。真正的时代先知一定是自觉行走在神圣意志里的人，真正的时代先知一定能够觉醒那临到自己身上的“天命”。这是人文主义耶稣信仰对于中国文化资源予以烛照澄清的一个绝好例子。《尚书·康诰》说：“惟命不于常”，郑玄在解释中认为“命，天命也。天命不于常，言不专佑一家也”，同“皇天无亲”是一个意思，在《尚书》里还有大量的类似言论认为上帝的意志不是预定的和一成不变的。例如：“天惟时求民主”（《尚书·多方》），“天不可信”（《尚书·君奭》），周人想要保住所受的天命，就必须“王其疾敬德”（《尚书·召诰》），因为“皇天无亲，惟德是辅”（《尚书·蔡仲之命》）。《诗经》里也有这样的观念，例如典型的一句：“天命靡常，……聿修厥德，永言配命，自求多福”。（《诗经·大雅·文王》）从人文主义耶稣信仰角度来看，在不觉悟者那里就容易把“天命天意”理



解为只能消极被动来承受的预定宿命，而在觉悟者那里“天意”则就是需要主动寻找并自觉践履的神圣使命，因为上帝给人自由选择的权力并且希望每个人在任何条件下在利而不害的道路上充分发挥自己的生命能量，这是从耶稣身上看出的最基本的天意。孔子在论到君子时说：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《季氏》），又说：“不知命，无以为君子也。”一个人若是不知道在历史时空此时当下的神圣天意神圣愿望（the Holly Will），在上帝面前对于自己的生命内涵和人生道路没有严肃认真的认识，这样的人就会不安于自己的本分，就会被各种诱惑引诱迷失正道义路，就不配称为君子。（当然，孔子在那时代也倾向于视“礼”为天意安排的秩序，给后世帝王以可利用的缺口）。到了孟子那里，则更明确地更积极地把没有价值判断的“先天僵化预定的命运”这类宿命论含义从“天命”一词里驱除，而把“天命”视为人生后天历史时空里具体的“神圣正义”（天意、神圣义路、神圣期望），因为他把行在义路中而死称为死于“正命”，没有行在义路中而死称为死于“非命”。这样的“天命”可以让人凭靠内在良知去寻找，可以令人悔改，可以给予寻找者坚强的生活动力，无论此人在现实世界里命运的顺逆。因为“天命”和人生实际“命运”是不同的概念，一个人在自己一生的现实命运里未必就践履了神圣天命，现实世界所发生的一切并不一定就是合于神圣正义，所以儒家才会有在某些关键时刻“杀身成仁、舍生取义”的提倡，而非选择庄子一派所谓“乐天知命”的苟且顺世。孟子的见解可以说基本弥补了孔子思想中的缺陷——即隐约呈现的奴性思想苗头和思想隐患。孟子把“仁爱”而非现实秩序“礼”看为神圣真理神圣正义，看得高于一切。因为孟子这个“仁”包含着对民生的关爱。

在孟子那里，我们同样看到他也怀抱一颗对神性人格天的敬畏之心和强烈的神圣使命感。孟子熟读《尚书》和《诗经》，明确肯定上帝的存在：“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝”。



(《离娄下》) 孟子论及上古时代尧舜禅让故事时指出, 并不能从历史表象认为是尧把天下让给了舜, 尧的职分是向上天推荐人才, 而真正把天下赐给舜的, 是站在历史表象背后的神性人格天而不是尧帝。在《孟子·万章上》那里孟子假借伊尹之口表达自己的先知意识说: “天之生此民也, 使先知觉后知, 使先觉觉后觉也。予, 天民之先觉者也。予将以斯道觉斯民也, 非予觉之而谁也?” 在《孟子·公孙丑》那里更加明确地说: “夫天未欲平治天下也; 如欲平治天下, 正当今之世, 舍我其谁? 吾何为不豫哉?” 孟子说如果上帝要在他所处的那个年代平治天下, 他相信那位上帝必将此伟大使命赐给他。他更加明确地说有一种神圣力量在催促着他的活动: 公都子曰: “外人皆称夫子好辩, 敢问何也?” 孟子曰: “予岂好辩哉, 予不得已也。”(《滕文公下》) 耶稣面临危难之时说“你想我不能求我父, 现在为我差遣十二营多天使来吗? 若是这样, 经上所说事情必须如此的话, 怎么应验呢?”(《马太福音》第 26 章第 53、54 节) 这都让我们看见一种与上天密切相通的心灵光景。

而且更为可贵的是, 比起孔子的仁礼并重、以礼框仁来, 孟子更加明确地肯定神性人格天的最高属性是仁爱而非其它。明确地把儒家思想的核心宣布为仁爱, 而且明确宣布这种人性生命里自然具有的仁爱是来自于神圣天赋, 来自于对于“仁为天爵”的坚信。孟子宣布说: “有天爵者, 有人爵者。仁义忠信, 乐善不倦, 此天爵也; 公卿大夫, 此人爵也”。《告子上》“夫仁, 天之尊爵也; 人之安宅也。”(《公孙丑上》)“仁者以其所爱, 及其所不爱”。(《尽心下》) 老子宣布说: “天之道, 利而不害”。《新约·约翰一书》第 4 章第 8 节说“没有爱心的, 就不认识上帝。因为上帝就是爱。”耶稣说: “你们听见有话说: ‘当爱你的邻舍, 恨你的仇敌。’ 只是我告诉你们: 要爱你们的仇敌, 为那逼迫你们的祷告。这样, 就可以作你们天父的儿子。因为他叫日头照好人, 也照歹人; 降雨给义人, 也给不义的人。”(《马太福音》第



5章第43-45节)

虽然整体上儒家更多地讲人间伦理之仁爱道理，但是也讲“仁人之事亲也如事天，事天如事亲。”（《礼记·哀公问》）照着基督教的信仰来说，这些蕴涵相当真理性质的对人间仁爱伦理之谈论是和宇宙间仁爱的本体源头相连通的，因为使徒约翰说：“凡有爱心的都是由上帝而生，并且认识上帝。……不爱他所看见的兄弟，就不能爱没有看见的上帝。”（《约翰一书》）在《圣经》里记载了耶稣的这样一段话，说：“你要尽心、尽性、尽意、爱主你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”（《马太福音》第22章第37-40节）儒家的敬天爱人，正与耶稣基督所说的这两条诫命的总纲相符。凭着信心，我们可以肯定，《圣经》中特殊启示的耶和华上帝，也是儒家在领受普通启示中所做的天。

总之，上古时代，华夏民族的祖先所信仰的上帝观念和整本《圣经》里以色列民族所信仰的上帝观念，在基本形象上是一致的，是可以相互印证的。但是却与西方两千年间的神学体系未必一致。中华民族祖先所具有的某些上帝观念至今依然具有不可磨灭的真理光芒，应该引起今日华夏儿女从普通百姓到执政官员的高度重视。诚如明代儒家基督徒杨廷筠所言：“儒者本天，故知天事天畏天，皆中华先圣之学也，《诗》《书》所称，炳如日星，可考镜已”。（《代疑续篇》）从《诗经》和《尚书》可知，华夏民族最早的宗教活动多是祭祖和祀天的合一，人们相信伟大贤明的祖先死后实际是上升到了上帝的身边，会倾听世间子孙的祭祀祷告，他们“德配上帝”故而死后能够“宾配上帝”。我们看出，不仅我们远古的华夏先民信仰上帝，就是儒家学派的创始者孔子与孟子也信仰上帝。他们的精神力量的源头和生命支撑点都完全系于上帝身上。儒生的“诚意正心、修齐治平”的“内圣外王”人生价值追求其实深刻发源于古老的上帝信仰，尤其是从上帝信



仰中引申出的敬天尚德理念和无逸有为的理念。儒生们心中的最高人生理想是通过现世的积极有为而“德配上帝”，实现生命的永恒价值，在所谓的三不朽中“太上立德”。（《春秋左传·襄公二十四年》）我们前文通过考察古汉语语义已经赋予“宗教”以一个更加开放的定义：“宗教是以对超越者的信仰名义对于世人的教化”。那么，在此开放的宗教定义层面上，“儒家”和“儒教”两词完全可以互换使用。排除从汉代董仲舒到近代其间在主流观念里由于儒生异化先秦上帝形象而根本上异化了的儒教不计，从《尚书》时代直到孔孟，保有上古以来爱民佑民、无逸有为的人格上帝信仰的儒教相对于其它宗教而言，显著的特点是立德修身的伦理教化和爱民无逸的政治理念的紧密结合，“明明德”的内圣追求紧密结合着“亲民”的外王追求，而最终“止于至善”。儒教从源头上就具有对于“内圣外王”的推崇，先秦儒家神学的最大特色是觉悟神学和政治神学的合二为一，相应地，今天予以发展和更新的现代儒家神学也应当包含觉悟神学和政治神学两部分。这就是一个现代中国知识分子在写出《神学的觉悟》之后必然写作《儒家神学新议》的逻辑原因。

E、先秦儒家外王思想的逻辑漏洞

西方有人认为中国文化是“杀子文化”（西方则为杀父文化），因为“父要子亡，子不敢不亡”。应当说，两千年来确实是这样的。但是先秦儒学却未必强烈支持对于中国文化的这种定性。《新约圣经》里讲，“在上有权柄的，人人当顺服他。因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的。”（《罗马书》第13章第1节）从以上罗列可以看出，上古时期在华夏民族里也存在“君权神圣”观念是没有问题的，君王是上天所立的爱民的神圣渠道，但同时《尚书》又明确地说，民众的眼睛和耳朵又是上帝评判君王是否爱民的渠道，故也具有神圣性。在《尚书》政治思想里其实包含着君权神圣也同时包含着民权神圣这样两个思



想种子，孔子倡导的“君君臣臣父父子子”实际上也是包含了对于君王和臣民的双向要求，决不只是后人往往误解的对于臣民的单向要求。《周易》所说的，圣人顺应上帝所造自然万物变化之理以教化天下的教化对象也应当是包含着君王和民众两个方面的：“观天之神道，而四时不惑忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”谭嗣同在《仁学》里议论道：“仁，则其名也，君父以责臣子，臣子亦可反之君父。”1926年顾颉刚在《春秋时的孔子和汉代时的孔子》一文里较早地提出了应当剔除圣人教主的假孔子而崇拜纪念作为君子的“真相的孔子”之问题。近人宋恕曾经简明地指出：“儒家宗旨有二：尊尧舜以明君之宜公举也；称汤、武以明臣之可废君也。三代以下，二者之意不明，而在下者遂不胜其苦矣。”^①

孔子在整理儒家五经的过程中，清楚地知道古人留下的天意（天命）偏爱有德者的经典教训，《尚书》里讲“惟命不于常”、“皇天无亲，唯德是辅”，《诗经》里讲“天命靡常，……聿修厥德，永言配命，自求多福”（《诗经·大雅·文王》）。君王若要保持君位首先必须自身具有把“道”行出来的“德”，仁政爱民，因为民本和德治是密切联系的。可见，在孔子思想里，君位的被尊重在逻辑上不是无条件的：

为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。（《论语·为政》）

政者，正也。子帅以正，孰敢不正？（《论语·颜渊》）

子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。（《论语·颜渊》）

其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。（《论语·子路》）

苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？（《论语·子路》）

君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其

^① 引自孙宝道《忘山庐日记·丁酉九月九日》，上海古籍出版社1983年版。



使民也义。(《论语·公冶长》)

仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。”
(《论语·颜渊》)

道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。《论语·学而》

这就是中国的德治思想，修身先于从政，仁者和贤能之辈居高位，应当说这也是极其宝贵的政治文化资源。后出的经典《大学》里把孔子的思想作了系统的发挥：“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。欲诚其意者，先致其知。致知在格物，物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是以修身为本。”孙中山先生就此德治思想赞赏道：“中国古时有很好的政治哲学。我们以为欧美的国家近来很进步，但是说到他们的新文化，还不如我们政治哲学的完全。中国有一段最有系统的政治哲学，在外国的大政治家还没有见到，还没有说到那样清楚的，就是《大学》中所说的‘格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下’那一段的话。把一个人从内发扬到外，由一个人的内部做起，推到平天下止。像这样精微开展的理论，无论外国什么政治哲学家都没有见到，都没有说出，这就是我们政治哲学的知识中独有的宝贝，是应该要保存的。”^①孔子对治国之君提出了严格的要求：敬业尽责，诚实无欺，廉洁俭省，亲民爱民，节制徭役，不扰民生。孔子训“政”为“正”，他看政治就是道德教化，要求君民或君臣俱“正”，而且要求君王和执政者首先做到道德上的“正”。“所谓大臣者，以道事君，不可则止。”（《论语·先进》）即如果君王无道无德自身不正，如果君王没有爱臣惠民，则应主动停止以臣子态度侍奉他。君臣关系确立的价值理念基础是更高的

^① 《三民主义·民族主义》第六讲，《孙中山全集》第九卷，广东省社会科学院历史研究所等编，北京：中华书局，1986年版，第247页。



超越于君臣之上的“道”。所以，孔子倡导的“君君臣臣父父子子”确实是对君王和臣民的双向要求。所谓“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》），君与臣互为条件。需要特别指出的是，儒家认为“中心曰忠，如心曰恕”，按照自己内心的良知启示去行事为人尽本分就是“忠”，在中国古代，君对民的尽职尽责也称为“忠”，如《左传·桓公六年》记载“所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也”，不是后世一般人所理解的仅仅臣子对于君王尽责才可称为“忠”的。这样，严格意义上的“忠”也对君王的职责本分形成压力。

这种对于君王的无情的逻辑约束的思想倾向在孟子那里更加明确。孟子继承更是发展了远古《尚书》时代的民本思想，更具有民主思想萌芽。孟子认为君所以能治民，在于君自身正，正己而后正人。他说：“君正，莫不正。一正君而国定矣。”（《孟子·离娄上》）而孟子提出的“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）已成为名言，西方有人认为最先进的政治理论也没有这句话更激进。^① 孟子接着说：“是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷”。这里“社”是土神，“稷”是谷神，象征国家政权。孟子说国家可变、君主可换、而民意不可违逆。“君有过则谏，反复之而不听，则去。”“君有大过则谏，反复之而不听，则易位。”（《孟子·万章下》）“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）孟子没有把“仁”框在“礼”的范畴内。根据赵岐对于孟子“不孝有三”说法的注释，上古观念里三不孝之一就有“阿意曲从，陷亲不义”，不敢规谏长辈失误在根本上也是对他们的不孝和不爱。荀子也说：“从道不从君。”（《荀子·臣道》）荀子说：“天之生民，非为君也；

^① 《儒家传统与人权民主思想》，齐鲁书社，2004年1月第1版，第122页。



天之立君，以为民也。”（《荀子·大略》）郭店儒简《语丛一》云：“君臣，朋友其择者也。”这样看来，原本儒家意识形态里并非是充满奴性的。从《孟子》一书中可见，孟子确实能够做到在大人君王面前平等地慷慨陈词，以“道”抗君，展露出一位具有独立意识和主体精神的知识分子的人格尊严，对后世君主专制条件下，出现某些诤臣志士起了有益的影响。^①

但是，孔子急于思考如何恢复社会秩序的问题，故他偏向于攻击那些犯上的下臣下民，甚至深恶痛绝的情绪几乎动摇了他的理智。“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！”（《论语·八佾》）孔子的某些政治实践也确实给后世树立了坏榜样。^② 尽管康有为大胆地把孔子的话改为“民可，使由之；（民）不可，使知之”也难以改变两千年来“民可使由之，不可使知之”的愚民果效。最关键的是，孔子所提出秩序要求的对象是居民相对稳定而非流动的宗法等级社会。孔子所处的宗法制社会背景和混乱时局决定了他的思想局限和逻辑漏洞的存在。在这个社会里民众是无权的，民众手里所缺乏的正是日常和平状态下的制度性权力。他致力于通过“君子小人”的道德评判来约束一切人，要求执政者首先做到道德上“身正”，当然是非常正确的，无可非议，但是他没有从思考君民力量在共同成长中如何平衡的制度来下手保障自

① 如北宋刘安世“正色立朝，知无不言，言无不尽。其为谏官，面折廷争，至雷霆之怒赫赫然，期执简恪立，俟天威稍霁，复前极论。一时奏对，且前且却者或至四五。殿廷观者汗缩竦听，目之为‘殿上威’。……遍历言路，以辨是非邪正为先，进君子退小人为急。……所守凛然，死生祸福不变。盖其生平喜读《孟子》，故刚大不枉之气似之。”（《宋元学案》卷二十《元城学案》）

② 《论语》记载：“季康子问政于孔子：‘如杀无道，以就有道，何如？’孔子答道：‘子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。’”然而《荀子·宥坐》却记载：“孔子为鲁播相，朝七日而诛少正卯，门人进问曰：‘夫少正卯，鲁之闻人也，夫子为政而始诛之，得无失乎？’孔子曰：‘居！吾语女其故。人有恶者五而盗窃不与焉：一曰心达而险，二曰行辟而坚；三曰言伪而辩；四曰记丑而博；五曰顺非而泽。此五者，有一于人，则不得免于君子之诛，而少正卯兼有之。故居处足以聚徒成群，言谈足以饰邪营众，强足以反是独立，此小人之杰雄也，不可不诛也。是以汤诛尹摅，文王诛播止，周公诛管叔，太公诛华佗，管仲诛付里乙，子产诛邓析，史付。此七子者，皆异世同心，不可不诛也。《诗》曰：‘心悄悄，揣于群小’成群，斯足忧矣。”孔子动用公共权力，用暴力手段来解决思想学术方面的问题，不能不说是一个恶例。



己一切美好思想的落实，尤其是“君君”的如何落实。我是拒绝原罪论的，但是我在执着地相信人性具有神性形象的同时也高度重视人类神性生命在历史时空内的觉醒是逐渐地和曲折地展开的事实，即使觉悟者也并非生下来就是觉悟的，不能不需要历史时空内的广泛教育和学习，即每个人在觉悟之前都难免有心灵沦入黑暗的时候。君王或执政者如果“有德身正”则当然是好的，但如果“无德背义”则如何解决？儒家向来无视这个领域。思想是追求和谐美好的，但是由于美好思想中天然地缺乏制度性的保障前提，所以孔子思想在宗法制的社会里一旦实行起来则必然片面地被扭曲，孔子思想中一点奴化思想的苗头也无法不被放大。在孔子以后的两千年里，孔子等先秦儒家所宣讲的内容中，对于臣民的秩序要求自然有国家君权的制度性的强制力来落实，而对于君王的要求则缺乏制度性的强制力的监督执行，全然依靠君王的自觉性。事实经常是，执政者往往以孔子的理念孔子的名义单方面地严格要求臣民尽忠尽孝规规矩矩，却不给民众以监督君王评判君王（是否行仁政以及仁政效果如何）的独立的实际权力，也不懂得法律不是单方面仅仅约束民众的也应当约束政府，法律不仅应当规定民众的义务也应当规定并且保障民众的权利。儒家意识形态对于君王的无情的逻辑约束显然是继承了《尚书》里要求君王敬天爱民的耳提面命而仅仅通过人心对神圣天道的认同而达成的，即孔子心中的政治生态基本是人治，全然忽略合乎逻辑的制度建设。子曰：“君子之德风，小人之德草。”（《论语·颜渊》）“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以理，有耻且格。”（《论语·为政》）“其人存，其政举，其人亡，则其政息。……故为政在人。”（《中庸》）德治并非没有价值，但是如果君王不觉悟，则民众毫无办法只有忍耐，直到忍无可忍，形成周期性地火山喷发。民意缺乏制度渠道来表达，那么，民众的权力只能在革命瞬间以暴力形式显现出来而非以日常和平形式展现出来。我们不能忽视的一点是，这种德治在《尚书》所记载



的上古时代的段落性的实践都是依赖人心对于人格上帝的真诚敬畏，这是一种主观层面的强大制衡力量。后世执政者一旦丧失了这种信仰和敬畏之心，又没有外在其他制度性力量来制约的话，则人治德治必然沦入黑暗境地。也就是说，儒家的德治外王理想缺乏保障其持久实现的合乎逻辑的制度设计，有目的却无手段；如果君王生命里敬畏爱民、尚德、有为之上帝的内圣真诚觉悟一旦丧失则必然同时埋葬掉儒家的外王理想，使德治彻底丧失实现的可能性，最终导致周期性的政治大动荡，财富周期性地被毁灭而不是被积累。

孟子同样也继续留着那个逻辑漏洞没有补上。更加可怕的是，孟子的思想因素有可能使得像夏商末期那样的忍无可忍的火山喷发的间隔周期大大缩短，革命暴动的火山喷发可能更加频繁。孟子的民主思想萌芽“君之视臣如手足；则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇雠。”（《孟子·离娄下》）“君有过则谏，反复之而不听，则去。”“君有大过则谏，反复之而不听，则易位。”（《孟子·万章下》）“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）“诸侯危社稷则变置。”（《孟子·尽心下》）虽然对后世君主专制条件下，出现某些诤臣志士起了有益的影响。但是，这种朝向“权力制衡”演进的思路，要求君王尽君王之责，否则以“易位”、“变置”方式终止昏君暴君祸国殃民的思路，显然需要具有实际权力的制度保障才可以行得通。孟子这些民主思想里由于缺乏制度层面的保障措施的进一步思考，人民手里没有独立的实际权力，故在古典时代也是不可能实现的。在积极的方面看，充其量是对于君王放纵私欲的警戒，是对于君王道德自觉性的促进而已；在消极的方面看，孟子及其后继者们没有进一步思考如何以和平渠道表达动态的民



意（也即神圣天意），^① 以实现“唯仁者宜在高位”、“得其民，斯得天下”（《孟子·离娄上》）和“天下归之之谓王，天下去之之谓亡”（《荀子·正论》）的理想政治追求，而从道德角度大力赞美汤武革命，难免也会成为后世军阀武装割据和农民武装起义的理论凭据。^② 没有和平合理的制度保障，民主的能量则极其容易以暴力形式表达出来。今天我们追求的不仅仅是要维护民众利益，不仅仅是要肯定人民有权革害民之徒的命，而且我们还要追求以和平途径来维护来革命，追求“利而不害”而不是“又利又害”也不是“先害后利”，不应当使大量民众成为革命过程里的牺牲品。

遗憾的是，外王德治理想完全依赖法天尚德之内圣信仰的儒家不等内圣信仰中的君权民权二元神圣观念在历史中明晰为制度就丢掉了维系内圣追求的关键内核——人格上帝信仰，从而留下了两千年来的巨大的外王漏洞。儒家思想源头天然地存在如此大的漏洞，后世一个接着一个执政掌权的自私狭隘、目光短浅的统治者，没有谁愿意补上那个逻辑漏洞，也不愿意正视漏洞后面的火山喷发的恐怖结局，相反却乐于在意识形态层面有意苟且利用先秦儒学的逻辑漏洞，而利用手中的执政权力片面宣传了儒家思想，放大了孔子思想中针对臣民的奴性思想苗头，压制并扼杀了孟子思想中的民主思想苗头，轻易地用儒家之矛攻破儒家之后，

^① 孟子向齐宣王指出“君有大过则谏，反复之而不听，则易位”时他主张由君亲贵卿产生的人选取代。他还是没有触及谁具有实际权力来操作这个关键问题的理论依据。

^② 17世纪中期以后日本儒学中“仁”的思想和“有德者王”思想逐渐淡化，并逐渐强调臣民对于君主（天皇）的无条件忠诚，恐怕是日本能够成功地出现君主立宪制度的原因之一。根据王家骅《日本儒学的特色与日本文化》一文的考察，山崎闇斋首先写了《汤武革命论》，反对孟子的“放伐”说，宣扬日本天皇“宝祚天壤无穷”，其弟子浅见纲斋把中国儒家学者视为圣人的商汤王与周武王说成是“杀主之大罪人”。会泽正志斋认为，日本天皇是神的子孙，所以天皇神圣不可侵犯。在日本，君权无条件地超越一切，君臣名分不可易。广濂淡窗说“君父之命乃天命也。”（《约言或问》）山鹿素行认为君臣上下的差别“非以力而成，乃天地自然之仪制”，主张“上君之恶纵如夏桀殷纣，而下无蔑上之道。”（《山鹿语类》）日本儒学成了抛开礼义廉耻不谈，专意忠勇的儒学。本尼迪克特在《菊花与刀》中指出：在中国儒学中，“仁”被定为凌驾一切之上的德，而在日本，“仁”被彻底地排斥于日本人的伦理体系之外。

扭曲了先秦儒家的本来面目，选择性地利用儒家的思想资源奴化中国民众两千年。

首先是荀子开启了对《尚书》民本理念的温柔的扭曲。梁启超根据《尚书》、《国语》和《左传》中大量的文献材料指出：“商周以前，民本主义极有力；西周之末尚然；东迁以后渐衰；至春秋末，几无复道此者。”^①生活于战国时代的荀子其思想里实际上充斥着很多重大的矛盾。^②他在主张“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”（《荀子·大略》）的同时又大肆倡言“民水君舟说”，虽然对后世君王有警示作用，但却从理论上强化了君权本位色彩，颠覆了国家存在与民众利益的合理关系。他在《王制》篇中说：“马骇舆，则君子不安舆；庶人骇政，则君子不安位。马骇舆，则莫若静之；庶人骇政，则莫若惠之。选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷。如是，则庶人安政矣。庶人安政，然后君子安位。传曰：‘君者、舟也，庶人者、水也；水则载舟，水则覆舟。’此之谓也。”这说明这个说法是古已有之的。在《哀公》篇中荀子又说这是孔子的话，当鲁哀公问于孔子时，孔子说：“且丘闻之，君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆。”在国家政权和君王存在的价值依据上，“民水君舟”明显是背离了荀子自己的“立君为民”的思想，远远不如孟子的“民贵君轻”思想具有民主色彩，更是《尚书》时代在惠民爱民之上帝信仰笼罩下的民本思想的大倒退。在《尚书》里我们看到，君王只是上帝爱民的工具和渠道，君王不可对人民作威作福，恣意妄为。^③开始模糊了人格上帝的荀子，也开始了对《尚

^① 梁启超《先秦政治思想史》，北京：东方出版社，1996年，第40—44页。

^② “性恶论”和“化性起伪”的矛盾、“民水君舟说”和“立君为民”的矛盾是荀子思想最突出的疙瘩。

^③ 同样是用船作比喻，近代革命者陈天华则突出了“主权在民”的思想倾向：“国家譬如一只船，皇帝是一个舵工，官府是船上的水手，不但是舵工水手要着急，东家越加要着急。倘若船工水手不能办事，东家一定要把这些舵工水手换了，另用一班人，才是道理。”皇帝、官府如能“尽心为国”，人民就要帮他的忙，而若“皇帝、官府败坏国家，我一定不答应他！”（《警世钟》，《陈天华集》第82、83页，湖南人民出版社1982年版）

书》民本思想的涂抹，他把人民看为毫无人格独立价值的可以被君王所骑的马。

到汉武帝采用董仲舒的建议独尊孔子时，正式撇弃了民权神圣观念而片面确立君权神圣的政治理念，孔孟“圣而王”的政治理想变成了“王即圣”的现实政治。典型的思想流毒是历代官方意识形态总是片面地单方面地强调下对上的“忠孝”。从秦汉开始孔孟之道的真义实际上已经死亡了。“真的孔子死了，假的孔子在依着中国的经济组织、政治状况与学术思想的变迁而挨次出现。汉武帝采用董仲舒的建议单独推尊孔子。其实汉朝所尊奉的孔子，只是为政治的便利而捧出的一位假的孔子，至少是一位半真半假的孔子，决不是真的孔子。若使说到学术思想方面，那孔子的变迁就更多了。所以孔子虽是大家所知道的人物，但是大家所知道的孔子未必是真的孔子。”（周予同《孔子》）“历代王朝在孔庙里供奉的孔子，都是假孔子或半真半假的孔子，决不是真孔子。”（匡亚明《孔子评传》）至宋明理学则更加变本加厉地片面阉割先秦儒学的一线生机，清初学者颜元曾经尖锐指出宋明理学的泛滥流行，实是国家衰亡、苍生涂炭的重要根源；直呼：“程朱之道不熄，孔子之道不著，”“必破一分程朱，始入一分孔孟。”宋代理学出现不久就出现了朱元璋这位在中国历史上把儒学往程朱方向扭曲到极端的一位典型的帝王。他尊崇儒家实际只是尊崇早已偏离了先秦儒学大路的程朱理学而已。他在檄文里说：“夫人君者，斯民之宗主；朝廷者，天下之根本；礼义者，御世之大防。”（朱元璋《谕中原檄》）把君王朝廷而不是民众视为国家根本，完全以官本位理念颠倒了《尚书》的儒家民本理念。他多次申言三纲五常，经常诏告臣民：“为人臣必忠，为人子必孝”。（《明太祖集》卷第二《谕福建承宣布政使习参政魏鉴瞿庄诏》）洪武三年，朱元璋下令在乡试、会试中一律采用程朱一派理学家对儒家经典的标准注本，使程朱理学从此开始借助官方意识形态地位和八股文流毒中国知识分子五百年。朱元璋对孟子“民贵君

轻”说十分厌恶。洪武五年（1372年）京师文庙落成，朱元璋诏命罢孟子配享。洪武二十七年（1394年）由翰林学士刘三吾负责编修而成的《孟子节文》，将《孟子》书中所有不利于君权专制之处删除殆尽，规定凡所删之处不得出现于科举考试题目中。陈寒鸣先生在题为《明太祖朱元璋与儒学》的一篇论文里曾列举容肇祖先生将《孟子节文》与《孟子》足本比对查出的按照朱元璋旨意而删去的文字，看内容大都不外乎肯定人民尊贵地位、肯定人民基本人权和反抗暴政的权利、限定君王责任范围等等。（详见本书附录）纵观数千年中国政治局面，明末清初唐甄激烈抨击道：“自秦以来，凡为帝王者皆贼也”。（《潜书·屋语》）黄宗羲曰：“三代之法，藏天下于天下者也；后世之法，藏天下于筐篋者也。”《明夷待访录·原法》我们不能不承认，先秦与后世在政治根本信仰和政治实践上确实存在重大分别。

以上，对于先秦儒家外王思想里指向制度性缺失的逻辑漏洞已经清晰勾勒出来了。这个漏洞在现实中的彰显，在细节上是发端于君王个人内心的不觉悟不敬畏不“忠”不“诚”。从《尚书》到孔孟，先秦儒家确立“内圣外王”的人生和社会价值体系的关键基石是对于一位爱民佑民、无逸有为的至高人格上帝的信仰，在理论上，如果这个信仰观念不沦丧，则日久天长总能够遇到贤明之辈把它包含着的君权民权同时源于神圣的政治理念全面表达道外王制度上的。何以在《尚书》被整理流传后的两千多年间就一直未能在外王制度方面全面表达出儒家这个信念呢？

那么，我们有理由怀疑，是否这个信仰观念有可能半途迷失了呢？显而易见，一旦爱民佑民、无逸有为的至高人格上帝的信仰被异化或者丧失，出现内圣沦入虚伪或迷茫、外王沦为独夫民贼的景象就毫不足奇。在没有强力制度保障人民握有实际权力的社会里，人民遇到一个明君和清官的几率原本就是微小的，自幼就锦衣玉食的帝王们难以深刻体会到民众的疾苦，除了开国君王短暂的清明之外，一般都难以“与人民保持血肉联系”，一旦沦



人昏庸暴虐专横则很难回头；尤其是当人格上帝信仰沦丧后，神圣感和敬畏心必然沦入虚伪和麻木深渊，那一点制衡君权胡作非为的精神力量也荡然无存，《尚书》里民权君权同时源于神圣的观念必然被压抑被轻忽，这样就可以理解在秦汉之后王权专制统治之下儒学何以一直无法如现代新儒家幻想的那样能自发地“内在超越”而从良心坎陷、良心自我约束中开出近代民主：首先是不愿意，其次是没有朝那个目标提醒，因为大家都忘记了那个目标。

三、从董仲舒到程朱陆王

从上述可见，我们十分有必要紧紧抓住先秦儒家对于一位爱民佑民、无逸有为的至高人格上帝的信仰这个关键环节来考察：为何儒家没有根据《尚书》民本思想继续衍生发展出一套制度保障体系？为何儒家没有进一步逻辑性地思考到需要建立一套强力制度来保障人民握有实际权力以便表达“天聪明自我民聪明”的神圣天意呢？为何尊崇君权之神圣属性的同时却忘却了《尚书》里也明确记载着人民的眼睛、耳朵和心灵也都具有神圣属性呢？为何儒家没有把孟子的民主思想萌芽继续发扬光大呢？耶稣表达过这样的哲理：心里充满的一定会行出来。（《马太福音》第12章第34、35节；参《路加福音》第6章第45节）如果上古时期的王权和民权同时源于神圣的观念迟迟未能在体制上表现出来，那么一定是古人在社会政治的这种深层理念上出了问题。如果我们没有料错，那么，至高人格上帝的信仰在后世是如何被扭曲被淡化的？当我们把眼光紧盯在孟子之后的那个经历了数百年大破坏大重建而到来的汉武帝时期，就会隐隐约约感到，表面上似乎一切都是在复兴周朝先王的文化，但是骨子里那会触及每个人心

灵深层的远古时期流传下来的神圣人格上帝观念此时已经被扭曲了，人格化的“上帝”一词在知识分子言语中已经很少提及，人们谈论上帝时更多的是称呼他为“天”，人们的关注重心当然还是“天”的心意，不过，人们认为“天”的神圣心意主要是通过自然现象的灾异或祥瑞来表达的，而不再是通过民众的生命来宣示了。造成这样的思想局面的人物，是一个叫做董仲舒的儒生。

梁启超在考察了《尚书》、《国语》和《左传》中大量的文献材料后在《先秦政治思想史》中得出这样的结论：“商周以前，民本主义极有力；西周之末尚然；东迁以后渐衰；至春秋末，几无复道此者。”但是他没有意识到上古华夏民族的上帝信仰的逐渐演变乃是这种民本政治思想演变的内在原因。到战国时期，人格化的《尚书》里的与祖先共同住在天上的上帝，逐渐开始向自然之天转化，人们原本是出于敬畏和避讳以自然之天来指代人格之天，但后人却逐渐忘记了在自然之天之上还有一位人格神存在。《荀子》一书里的“天”已经表现了这种复杂的观念上的正在转变途中的矛盾。他一方面敷衍着说“皇天隆物，以施下民，或厚或薄，常不齐均”，（《荀子·赋》）另一方面开始用更大气力以自然之天否定神格之天，否定彼岸世界灵魂的存在，在他看来祭祀纯系神道设教，“君子以为文，而百姓以为神”。（《荀子·天论》）荀子显然已经开始迈步走向无神论。虽然在战国时期，上帝观念已经开始变异，但是荀子之后的董仲舒却是正式地系统地扭曲了原始儒家的上帝信仰观念并且把这种扭曲上升到了官方意识形态的地位。

中国的很多学者早就发现了中国秦汉之前与之后儒家思想观念的差异，但是，由于身处秦汉之后的儒家思想语境里，深信“不语怪力乱神”的孔子所开创的儒家是排斥宗教的，因而很少有人从宗教信仰层面关注造成这种差异的深层原因的具体所在。也有很多学者虽然注意到了上古华夏民族的上帝信仰，但在解释上古华夏民族至高人格上帝的信仰在后世是如何被淡化的原因

方面，却极少有人注意到了董仲舒的重大而关键的影响。

某些海外华人和港台基督徒学者对于中华民族上古的上帝信仰的考据工作，虽然也不乏开启华人思想禁锢，消弭华人与基督教的心理距离的作用，但是往往流于琐碎和牵强的神秘主义或索引主义，比如他们有的人甚至把中国文化观念里“龙”等同于中文和合本《圣经》里翻译得未必恰当的“龙”，并认为“龙”的介入乃是改变了中国人的上帝信仰的关键原因。

儒家古典民本思想未能直接演化出近代民主制度，中国学者们大都归因于宗法社会制度的古典社会历史背景，这确实有一定道理。但是我们不能仅仅满足于这个层面的解释。任何代替旧社会制度的新社会制度，都不是与旧社会截然割断的，都是首先在旧社会里孕育出思想雏形的，因而旧社会的主流思想和深层信仰观念之对于新社会制度的亲近与疏远在这里就显得尤其重要了。不幸的是，在中国从汉代开始，主流思想观念里原来较为亲近民主思想的民意神圣化观念逐渐淡去。

西方社会演化出了近代民主制度有很多学者认为是因为西方人崇信原罪论，中国人相信儒家的性善论所以不能产生对政府的怀疑监督制度。那么是否只有相信原罪论才可能导致民主监督机制呢？没有原罪信仰的中国人在走向一个更加高效和开放的社会体制的道路上是否就毫无希望了呢？其实西方较早地走向民主社会的原因是多方面的，绝非一个原罪论就可以解释得了的。每一个了解中国古代文化的知识分子都可以思考一下：如果在推翻秦朝暴政之后，一个社会上上下下都谈论着民意神圣的话题，如果人们重视上帝通过民众的眼睛耳朵心灵来评判君王的古训，那么，没有原罪论信仰是不是也可以逐渐演化出民意评判机构或体制来呢？

董仲舒对于中国儒家文化的影响十分近似于西方的奥古斯丁对于西方基督教文化的影响。“成也萧何，败也萧何”。孔子的思想如果没有董仲舒的活动，则不知何时可以登上主流政治舞台，



成为官方意识形态，尤其是居于独尊地位的官方意识形态，被确立为国家的精神支柱。但是另一方面，董仲舒的尊孔，实际是扭曲和阉割了孔子思想，而且董仲舒同时也轻视孟子的存在，最重大的一个文化事件是：董仲舒哲学观念中的“天”不再是《尚书》时代的“上帝”了，^①正如前面已经论及的那样，问题的严重并不仅仅在于一个人格神性之天的观念从中国主流文化界知识分子心灵里的消失，而是在于上古时期紧密缠绕在这一人格神性之天的观念周围的一系列关乎众人的社会政治伦理之价值观念体系从董仲舒开始的彻底被颠倒。

首先，董仲舒思想观念里的“天”已非超越于自然万物之上的人格神性之天（上帝）而是自然之天的神化（“天人感应论”）：

为生不能为人，为人者，天也，人之人本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春夏秋冬之类也。喜，春之答也，怒，秋之答也，乐，夏之答也，哀，冬之答也，天之副在乎人，人之情性有由天者矣。（《春秋繁露·为人者天》）

天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。（《春秋繁露·阴阳义》）

天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；占视占瞑，副昼夜也；占刚占柔，副冬夏也；占哀占乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也；此皆暗肤着身，与人俱生，比而偶之奔合，于其

^① 洪亮吉《意言·鬼神篇》说：“三代以上有真鬼神，三代以下不闻有真鬼神，而有怪（怪亦气）”。

可教也，副教，不可教者，副类，皆当同而副天一也。（《春秋繁露·人副天数》）

董仲舒明确地权威地成体系地把先秦已有类似萌芽的思想表达出来，把自然之天与自然背后的神性人格之天合二为一或把自然之天予以神化，这样做不是升高了自然之天的神性而是降低了人格之天的崇高神性，实质上却是悄悄地取消了人格之天的存在，无形地消解了人们对于人格之天的敬畏，为宋明理学家们彻底取消人格之天打开了方便之门。为何信仰中的终极实体必须具有人格化呢？保罗·蒂利希（Paul Tillich）在《文化神学》一书里讲到“一个中性的低于人的观念不能抓住人性的核心，因而不能使我们的审美情感和理智需求得到满足，它也不能改变我们的意愿，不能消除我们的忧虑、绝望和孤独感。正如哲学家谢林所言：‘只有人可以治愈人’。这就是对于现存的宗教来说，人格化上帝的信仰必不可少的原因”。^① 人是不可能与非人格的对象达成心灵沟通的。宗教信仰中所敬畏的对象如果没有人格存在，则敬畏感就难以真正建立起来。这样的宗教信仰终究会沦为无神论，从而丧失掉敬畏之心。这个道理就可以供给我们努力考察先秦人格上帝信仰在中国历史文化空间里的命运的深刻动力。

其次，董仲舒观念里的“天”已不是喜欢通过民意民心来自我表达（“天视自我民视，天听自我民听”）的华夏祖先所信仰的人民保护神（上帝）而是偏好通过自然灾害传达己心的君王的宠爱者（“灾异谴告说”）：

臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。（《汉书·董仲舒传》）

其大略之类，天地之物，有不常之变者，谓之异，小者谓之

① 北京：工人出版社1988年8月第1版第170页，陈新权、王平译。

灾，灾常先至，而异乃随之，灾者，天之谴也，异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。诗云：“畏天之威。”殆此谓也。凡灾异之本，尽生于国家之失，国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之；谴告之，而不知变，乃见怪异以惊骇之；惊骇之，尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁，而不欲陷人也。（《春秋繁露·必仁且智》）

董仲舒的“灾异谴告说”为君王的放纵私欲、偷懒耍滑提供了极大的逻辑空间。因为自然灾害的发生与君王的道德光景的联系决非立竿见影般的直接。一个君王宵衣旰食般地辛苦操劳政务，也许依然地震频发、旱涝不均；而当一个君王荒淫暴虐、昏庸腐朽地度日的时候，自然之天依然可能风调雨顺。难怪柳宗元批判汉代以来的天人感应说：“斯为诡譎阔诞，甚可羞也”，“未有丧仁而久者也未有恃祥而寿者也”。（《贞符》）

第三，君臣之间不再是先秦孔孟儒学里的对等关系（“父慈子孝”、“君惠臣忠”）而是上对下的单向的绝对统领关系（君权神圣论）：

受命之君，天意之所予也。故号为天子者，宜视天为父，事天以孝道也；号为诸侯者，宜谨视所候奉之天子也；号为大夫者，宜厚其忠信，敦其礼义，使善大于匹夫之义，足以化也；士者，事也，民者、瞑也；士不及化，可使守事从上而已。（《春秋繁露·深察名号》）

阳兼于阴，阴兼于阳，夫兼于妻，妻兼于夫，父兼于子，子兼于父，君兼于臣，臣兼于君，君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴，父为阳，子为阴，夫为阳，妻为阴，阴阳无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。举而上者，抑而下也，有屏而左也，有引而右也，有亲而任也，有疏而远也，有欲日益也，有欲日损也，益其用而损其妨，有时损少而益多，有时损多而益少，少而不至绝，

多而不至溢。阴阳二物，终岁各壹出，壹其出，远近同度而不同意，阳之出也，常县于前而任事，阴之出也，常县于后而守空处，此见天之亲阳而疏阴，任德而不任刑也。是故仁义制度之教，尽取之天，天为君而覆露之，地为臣而持载之，阳为夫而生之，阴为妇而助之，春为父而生之，夏为子而养之，秋为死而棺之，冬为痛而丧之，王道之三纲，可求于天。（《春秋繁露·基义》）

董仲舒背离了先秦原始儒家的求天意于民意的民本思想（“民贵君轻”），导致政治上的轻视民众的倾向。董仲舒推演“三纲”之义、倡“五常”之论，把“君王”规定为承天命治民以完成“天”（自然之天的神化）之意志者：“天令之谓命，命非圣人不行；质朴之谓性，性非教化不成；人欲之谓情，情非度制不节。是故王者上谨于承天意以顺命也，下务明教化民以成性也。正法度之谊，别上下之序以防欲也”（董仲舒：《春秋繁露·官制象天》）；又规定人民之性为“瞑”，只有经过统治者的教化才可迁而为善：“……天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王，王承天意，以成民之性为任者也。”（董仲舒：《春秋繁露·深察名号》）在这样的思想体系中，人民是卑下无知的，君王是神圣的绝对正确的，君王的使命就是管教人民，人民只有做顺民的本分。“纲”这个字眼，显然具有主要、绝对统领的含义。已经没有任何孟子“民贵君轻”的意思了。以“君为臣纲”观念建立的政治体制其实主要奠基于君王的道德自觉性之上。如果君王贤明觉悟，有爱心有智能有能力，则是民生之幸；如果君王残暴或昏庸，民众也只能被动忍受，直到国内民意火山喷发以破坏性的暴力方式推翻君王或者被外来强力冲击以至亡国。这种政治体制下的人民，若非奴性十足，则迟早到来的最终出路不是陈胜吴广就是屈原。

《圣经》里把这种君王专制的政治弊端极其形象地表述出来：

撒母耳将耶和華的话都传给求他立王的百姓，说：“管轄你们的王必这样行，他必派你们的儿子为他赶车，跟马，奔走在车前。又派他们作千夫长，五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械。必取你们的女儿为他制造香膏，作饭烤饼。也必取你们最好的田地，葡萄园，橄榄园赐给他的臣仆。你们的粮食和葡萄园所出的，他必取十分之一给他的太监和巨仆。又必取你们的仆人婢女，健壮的少年人和你们的驴，供他的差役。你们的羊群，他必取十分之一，你们也必作他的仆人。”（《撒母耳记》上第8章第10—17节）

和周王朝起初怀抱自觉的原始儒家意识（敬天爱民）并且以此为旗号而通过武装革命建立政权的情形不同的是，汉朝开国皇帝刘邦原来只是一个怀抱个人野心和权谋并且崇尚武力的人物，是一个出身草莽行迹近乎无赖与游侠（黑社会领袖）之间的边缘人物，这使得汉朝的开国几乎不具有法理和意识形态的任何正统性。但是正因为如此，只看重权谋和武力不看重文化的汉朝开国君王刘邦并不懂得主动寻求政治的意识形态合理性，相反却是儒生们主动寻求刘邦。（参见《史记》）由于儒家思想是在原本并不亲近儒家的汉代政权初具规模之后经过几位儒生（郅其生、陆贾、贾谊、叔孙通、董仲舒）的不断努力争取才得以最终成为官方意识形态的，是儒求于政权，非政权求于儒，故在法家体制已经抢先占领汉代政治制高点有一段时间之后，当时主要反对道家的儒家思想的登台不可能不沾染法家的集权尘土，汉朝统治者也不可能因为儒家的登场而忘记开国大功臣萧何对于法家的重视。这就决定了董仲舒给汉朝皇帝拿出来的儒家思想必须是经过阉割了的。由于董仲舒的《春秋》公羊学的尊崇地位以及后来作为官方意识形态的《白虎通义》对于董仲舒思想的充分吸纳，董仲舒对先秦儒学思想的阉割和扭曲就取得了哲学上政治上伦理上的权威地位和持久影响。

这样从汉代开始，基于对自然天道的信仰而不是先秦的人格



上帝信仰的蜕变了儒学体系正式登上了官方意识形态的地位，与此相伴，一套比先秦上古时代更加专制的君主集权体制也稳定成型了。在这种体制里，君王大都并不是真正尊崇儒学，而只是利用儒学为自己的专制统治的“法家”内核粉饰外墙而已，外儒内法，就是两千年来中国帝王专制体制的真相。在这种体制里，君王个体人格的是否贤能明智至关重要。如果君王的生命倾向是持续一直地外向进取的，君王需要国内民众的生命能量强烈地向外部世界张扬发挥出来，则董仲舒一套尚有可能进一步发展成日本强调忠君勇武的儒学精神，华夏民族整体上尚可摆脱萎靡命运。明治以后日本潜心对外的全体国民的忠勇武士化，就极其类似于汉武帝时期的举国一致对外追求建功立业、有所作为的情形。汉武帝乃是上古的华夏族与中古至近代的汉族的最赫然的分水岭。汉武帝的独一无二的无与伦比的相对强大是可以从学理上予以说明的。此时刚刚开始独尊儒家并没有立刻奴化众人，更重要的是，汉武帝的生命倾向确实是外向进取的，他把汉族各地分散的自由的力量集中起来并非一味要求大家规规矩矩，只要听话老实，而是要求努力向外部世界反击，是唯恐臣民不强健，是要求把生命能量向外部世界强烈张扬开去。他并非为“尊王”而提倡“尊王”，他的“尊王”有一个明确的目标，那就是“攘夷”。最关键的是汉武帝时代儒学初步复兴尚无受道教佛教影响的清谈玄虚、内倾禅静的消极因素，而且儒学是在反拨道家清净忍让无为之意识形态的背景下复兴的，故强调绝对君权的儒家思想的毒害并没有像宋明时代那样立刻强烈地弱化臣民的力量。然而在汉武帝之后的汉族政权在相对太平环境里推行儒家奴化统治时日一久，则必然使君王的进取豪情陷入君心有余而民力不足的窘境。进而一旦到了君王也参禅打坐、内向保守、不思进取、无所作为的时候，人们所看到的就不止是对于外部世界的无能为力和望而生畏，自然连国内民众的生命能量也让昏聩平庸的君王们感到不安了。此时，君王维持专制秩序，维持一潭死水般的稳定





之最好的办法当然是釜底抽薪。

很遗憾的是，中国历史似乎是在适应这种把民众生命活力釜底抽薪的逻辑需要，在汉代独尊儒家之后数百年内道教佛教先后崛起，传遍大江南北。至唐代，两教的一些文化基因开始悄悄地融合进入了正在复兴的儒学。由于某些致命的理论误解或理论流毒，使得佛教道教在汉代以后对于中国文化的心理作用大多是负面的。道教佛教在后世对儒家的消极一面更多地是推波助澜而不是修正补漏。故汉武帝之后就再不可能再产生第二个汉武帝了。

道教的人格化的至上主宰的信仰虽然是从本土文化演化出来的，和儒家有着共同的文化源头，但是让历代中国人感受到的道教的最突出文化特征却是消极的“清静无为”。道教的上帝不再是《尚书》里的厌弃放逸无为的上帝了，也不是刚健不息的《周易》里的“天”。人们不禁要感叹：为何自秦代以后中国所有的文化演化大都只是留下了祖先的思想渣滓而非文明精粹？

中国大众没有多少人注意到：实际上在道家的祖师老子那里，虽有消极之处但也不无今日依然耀眼的思想宝石。其中最重要的也是最为后世所误解的观念就是“无为”。没有背景就没有特征。一般人往往忽略了一点，那就是，老子的愤激议论主要是针对统治者任意妄为、任意扰民、虚伪纷争的政治乱象。如果忘记了这个背景，老子的很多言论就只能被理解为极其典型的愚民政策，比如：“圣人之治：虚其心、实其腹、弱其智、强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治”（《道德经》第三章，意思是：治道的极致是：使人胸无大志，饱食终日，头脑简单，四肢发达。叫他永远不想不想，不求上进。使那些有智慧的人，也不敢有什么野心。统治者什么也不必作，政治就高枕无忧了。）更加明确显示老子议论的针对性的如“我无事而民自富。我无欲而民自朴，”（《道德经》第57章）“法令滋彰，盗贼多有，”（《道德经》第57章）“大道废，有仁义，智慧出，有大伪”。（《道德经》第18章）



老子的用意，中国后世的一般大众是不懂的。在老子的观念里，所谓“无为”其实并非意味着什么也不做，并非意味着政治家即使面对生灵涂炭也应当不作为。“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争”，（《道德经》第81章）“圣人为而不恃”，（《道德经》第77章）“功成身退，天之道也”，（《道德经》第9章）“生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”。（《道德经》第10章）所谓的“无为”实际含义是不要妄为，是不违背万物内在规律地有所作为，是不自我标榜不虚伪表演地有所作为，是不居功自傲地有所作为，是无争无害地有所作为。但是到了同样对当时社会极为愤激的庄子那里，老子思想里积极的一面反被湮没，消极的一面却被大大地发扬起来。这种被庄子熏染的道家思想竟然成为后来道教信仰观念的主流。造成老庄思想歧异的深层原因在于他们心目中所信的“道”的不同：庄子以“气”释“道”，“通天下一气耳”。“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”（《知北游》）

如果说庄子把老子《道德经》里以慈心为宝、“利而不害”之价值天道和《诗经》、《尚书》里的人格上帝涂抹成了无是非无善恶的“混沌”，则佛教则把人生所信仰追求的最高目标进一步拉到了“寂静空无”的地步。说到佛教，利玛窦早就认为，佛教在中国的广泛传播对于儒家原来的上帝信仰是一个重大的扫荡。那么今天看来尤其是当先秦的上帝观念从汉代开始已经大肆地被异化和被弱化的时候，这种冲击显得更加有力。在佛教观念内一切神明都是有限的，佛教信仰观念不仅如此冲击中国人原有的人格上帝观念，而且慧能所张扬起来的在中国佛教界影响最大的禅宗信仰同道教信仰一起彻底埋葬了先秦儒家“上帝引逸”的宝贵观念。

史怀哲在《文明的哲学》一书中概括性地认为：波罗门教和佛教是对于文明漠不关心，绝对厌弃世界和人生的宗教，它们只能悲剧地叫人类把时间长期消耗在孤独的默想之中。表面看来，



禅宗六祖慧能所大力提倡的“即世间求解脱”，强调“佛法在世间，不离世间觉”，确实打破了之前重林谷远人间，独宿孤峰，端居树下，终朝寂寂，静坐修禅的倾向，突出了对于佛教之“道”（佛法）的觉悟，“本性是佛性，……自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生”，（慧能《坛经》）“见道忘山者，人间亦寂也；见山忘道者，山中乃喧也。”（玄觉《答友人书第九》）后来更发展为在红尘浪里，触类是道，运水搬柴无非妙道，平常心是道，饥来吃饭，困来即眠，任性逍遥随缘放旷。^①但是，禅宗一派内心本质上依然是追求悟见佛教的“道”，只是不拘悟道的形式而已，而问题就在于这“道”根本上是厌弃世界的，心灵是鄙视世界的，“一切有为法，如梦幻泡影”，（《金刚经》）所谓的“即世间求解脱”也只是游戏人间而非积极人世，颇近似于庄子混世主义的心斋、坐忘、不累于物、逍遥而游，无是非无追求，和近代中国佛教界倡导的的严肃认真积极用世的“人间佛教”本质上不同。尤其是慧能的“无念为宗”思想，“不干境上生心”（《坛经》）一语似乎高明地诠释了“无执”观念，但是却突显了空掉一切与大乘佛教普度众生理想的矛盾。“无念为宗”若只用于对付心外世界遮蔽心灵之光的消极存在尚可，倘扩展到心外世界的全部，则必然产生一个巨大悖论：当大乘佛教的菩萨们内心对于尘世一切完全无所挂碍的时候如何可能对于众生的痛苦念念不忘而起普度众生呢？何以八正道里还要有“正业、正命”呢？尼采说佛教是早熟的思想，然而在尼采那里，成熟即意味着颓废。好比人人都知道现世生命是迟早有结束的一天，但是，有人采取了积极用世的态度，有人干脆就不活了。舍去了过程而盯住了结局，人生还有何动力？空掉了过程，人生还有何意义？意义是通过过程而展现的，人生是通过社会而发光的。实际上，佛教的致命缺憾就在于从其创立起初在诸多经籍里就没有通俗地向

^① 葛兆光：《中国思想史》，上海：复旦大学出版社 2001 年 12 月第 1 版第 85 页。

大众讲清楚“涅槃”的道理，没有把“贪欲、邪欲”与人生合理生命欲望的区分子以高度强调，导致一般信众把“涅槃”视同无欲无为，不加区别地追求寂灭掉一切人生欲念，不加区别地全盘否定现实世界，颇类似于基督教早期就具有的一种思想倾向：不分青红皂白地把“世界”列入天父上帝的对立面，“我的国不属于这世界”、（《约翰福音》第18章第36节）“不要爱世界和世界上的事”，（《约翰一书》第2章第15节）^① 后世西方基督教因而发展出隐修主义、诺斯替主义、奥古斯丁原罪论等等。从人文主义角度释放出的福音书信息可知，在耶稣看来，现世人生虽是有限的，但是获得永生的途径却不是在于现世不去活而应是更加充分地活，创造性地个性化地充分地发挥现世生命结出生命果子才可以获得永远的生命，“德配上帝”才可以“宾配上帝”，吝惜生命反而丧失了生命的意义，吝惜生命消极无为的人不配享受永恒。（参见《神学的觉悟》第五章）

禅宗慧能的“无念为宗”使人不想活在世界上，而慧能的另外一个“自性真空”的宣讲却使人不能活在世界上，其危害也是不可低估的。慧能说：“本来无一物，何处惹尘埃，”又言“性即空寂”，“不思善，不思恶”。（《坛经》）误区显然在于试图不加区别地寂灭掉一切人生欲念，任何念头都没有的完全空心状态是时刻心跳的活人可能做到的吗？而且耶稣在一则比喻（《马太福音》第12章第43—45节，《路加福音》第11章第24—26节）里认为，如果心灵空出后不随即请清洁的主人入住，为空心而空心，则必定会有更恶的邪魔来住。生活中人们可以选择的实际的心灵道路是“忘记背后（空掉黑暗邪念以及心灵重负），努力面前，向着标杆直跑（接纳明确的光明目标，追求光明人生境界）”。

^① 如果世界应当全盘否定，耶稣就不必要发表那些社会伦理教训了。而“不要爱世界和世界上的事”一句里的“世界”一词乃是紧密地指此句经文下文所说的泛滥于世界上的“肉体的情欲、眼目的情欲并今生的骄傲”而不是指世界上的一切。同样在汉语语境里，“世俗”一词也具有类似的用法和含义。偏重于贬义，“世俗”不是指世上所发生所存在的一切，乃是指庸俗低级陈腐鄙陋之类的事物。

(《腓立比书》第3章第13节) 人生经验表明，避免犯罪避免被妄念征服的最好途径是创造性的工作而非消极无为的静坐。按照汉字“静”的本义，“争青为静”（萧启宏《信仰字中寻·阳》），静不应当属于消极无为的，乃是为了更好地行动而悄悄地调整心灵到最佳状态。禅坐静观若最终不能产生行动则就不是真实意义上的“静修”。在事实上，佛教自身思想体系里原本就具有不可掩盖的逻辑弱点——流行的佛学思想总是笼统地不加分辨地把涅槃和寂静相联系，没有强调觉悟涅槃之际乃是邪欲的寂静泯灭同时也是生命内在佛性的活跃彰显，没有重视把涅槃最终导向行动的“无住涅槃”，也没有多少人意识到真正的涅槃逻辑上只应当是这种无住涅槃。形而下层面的关乎世俗伦理的“诸恶莫作、众善奉行”的宝贵教化与形而上层面的视涅槃为寂静的心灵追求形成了明显的逻辑矛盾。穷根究底，根源就在于没有把佛性明确定义为不止是清静而更是为外向发光的慈悲。禅宗五祖弘忍法师在其《最上乘论》中说，“守本心是涅槃之根本。我心即是真心。本心断妄想则俱正念。正念俱则寂照智生。寂照智生故穷达法性。穷达法性故则得涅槃”。这样的内心涅槃境界是何等境界呢？虽然可贵地注意到了把人生欲念区分为正念和妄想，但是始终看不出最终在何处给生命能量以创造性的外向张扬的出口，生命安乐的涅槃完全是在内心里实现的。这里有一个容易被忽略的心理学层面的道理，即：若没有确认生命真如本性（佛性）不止是“光”而更是“外向的发光”，若没有明确树立一个对人类生命“利而不害”的价值尺度，那么，以灭邪欲为旗号而开启的禁欲过程就一定会扩大化而株连到正念，最终正念也一同被抑制而根本不可能发扬开来付诸实践。八正道里虽然也有对于生命外在实践的“正业、正命”要求，但是在以为“守心、寂照”可致最高涅槃目标的“正见”意识氛围里，个体生命在开始“正业、正命”的外在实践之前，活人的时刻脉动的心灵就已经被追求断绝欲念的“守心”的功夫所永远地羁绊住了，人生也就永远不会全

力以赴地正式地开始实践“正业、正命”。当儒家效法佛家的内修功夫以期望最终实现“修齐治平”的时候，首先就完全被“正心诚意”的无止境追求所永远羁绊住了。因为照辩证法观念，绝对静止是根本不存在的，活人的心灵意识活动也是不可能完全静止的，这样完全“息心”的追求只会令活人的生命光景就总是处于内敛抑制状态之中。

在《神学的觉悟》一书里我曾经试图在人文主义的人格觉悟层面沟通佛教与基督教。应当意识到，如果期望这种沟通能够继续扩大并且期望这种沟通不至于最终沦为在消极方面互相看齐，就必须共同把（佛性的和神性的）人格觉悟最终导向外向创造。如果佛教信仰还能够继续有活力地存在发展下去，如果还能够与基督信仰相互沟通和相互欣赏，其未来合理的一个转变应当是：把释迦牟尼觉悟后的生命所展示的精神内涵看为佛性的展示，定义人人具有的佛性不止是清静更是外向发光的慈悲仁爱，明确地以大乘佛陀的无住涅槃来有力地澄清难以为众人理解的涅槃寂静，阐明在外向发光的慈悲佛性大前提下真正的涅槃逻辑上只应当是无住涅槃，把涅槃寂静理解为内在的佛性光辉生命冲破烦恼妄见的坚强觉悟，是具有理性分别的整体生命不为邪途诱惑所动而已，并非是把人类活体生命必然产生的各种心灵意念和生命欲望不分是非地一概泯灭掉。佛教在努力向大众信徒澄清涅槃概念后进而才能改变其从根本上完全鄙视现实世界的心理倾向，才能对现实世界万事万物区别对待而不是一概否定，逐渐进化到彻底的“人间佛教”。^① 这样佛教界的“人间佛教”信仰与基督教界的“人文主义耶稣信仰”一起必定会使得中国广大民众的信仰面貌焕然一新。佛教的转变有没有这种可能性呢？完全有可能。只

^① 净土宗将可能会例外地成为持续具有活力的佛教宗派，也可能会是“人间佛教”的最大承载主体。惟因净土宗最高信仰追求与世俗生活的张扬之间具有不矛盾的逻辑可能。净土宗并不规规矩矩刻意追求涅槃寂静，而净土宗的终极解脱境界（净土）竟是那么热闹富有生机。



需要清理一下“涅槃”概念即可清楚这一点。“涅槃”一词在巴利语是 Nibbana，在梵语是 Nirvana，都是一否定词连缀一个名词“贪欲”，故涅槃本义即“远离贪欲”而不是泛泛的“离欲”。《大般涅槃经》卷四云：“离欲寂灭，名曰涅槃”，《杂阿含经》第490经云：“涅槃者，贪欲永尽，嗔恚永尽，一切烦恼永尽，是名涅槃。”涅槃寂静就是灭除了贪嗔痴的烦恼，而得到的无与伦比的大平安大快乐。如果清理一下的话，佛教涅槃概念的四种表达原本都可以获得积极之解释的，即“有余涅槃”（指贪、嗔、痴、慢、疑、邪见等六根本烦恼已尽，痛苦之心灵原因解除，然尚余有漏之色身），“无余涅槃”（即烦恼断尽，所余之人间色身亦归于灭尽，众苦永寂，永出三界），“自性清净涅槃”（清净无染，具足无量功德妙用、光明慈悲之自性即佛性的觉悟呈现），“无住涅槃”（谓光明慈悲之自性觉悟呈现后无所执住，恒以大智大悲，利乐有情）。这四种表达，其中“有余涅槃”、“无余涅槃”应当是着眼于证悟“空性”，是对“负向价值”（无常、黑暗、不义、恶、烦恼、贪婪、怨恨、愚昧等）的坚强拒斥；“自性清净涅槃”、“无住涅槃”应当是着眼于证悟到智慧的菩提心，是对“正向价值”（永恒、光明、正义、慈爱）的觉悟和追求。若明确人人具有的佛性不止是清净更是外向发光的慈悲仁爱，真正的涅槃寂静逻辑上只应当是坚强觉悟、心安喜乐、无我无畏、积极有为的无住涅槃。若自性本具之佛性其本质不是慈悲，若佛性虽是慈悲但这慈悲却不具有外向发光的行动性质，则我们又如何理解一个到达彼岸之人何以会返身跃入河中救人呢？能够说明佛性的最权威例子是，释迦牟尼佛在菩提树下洞见缘起实相的真理，达到无畏无烦恼境界，当下便现证涅槃，起来布道四方以求解脱众人。佛陀觉悟之后并没有消极遁世而是满怀慈悲地往各处教诲众人，一如耶稣走上十字架之前所做的那样。佛陀觉悟之后的内心并非对于尘世一切完全无所挂碍，佛陀救世教化世人解脱之道的动力乃是慈悲（慈爱同情），这动力只能来自佛陀的内心本无



动摇的自性清净之慈悲本性。《长阿含经·大本经》：“以慈悲心故，为说四真谛”。大乘佛教认为慈悲是佛教的根本，《大智度论》卷二十七云：“慈悲是佛道之根本。……一切诸佛法中慈悲为大”。这些道理应当大力弘扬之。这样，在确立外向发光之慈悲佛性的前提下恰当理解的涅槃，应当摧毁偏离正道的贪嗔痴而不致于伤害正当生命欲望，寂灭掉烦恼却不致于寂灭人生外向发光的创造性的行动；应当是深观缘起性空，从无常无我中体悟不再为幻想所迷，于顺逆诸境不再有违背佛性之非分贪婪之念，不吝惜自我生命，不执迷眼前得失，无所畏惧无所烦恼，心地安祥平静、光明呈现、自由解脱；应当是心理的高度健康、平衡、稳定。这种自由无邪碍的心灵境界，必然彰显慈悲仁爱之人性生命真相，即良心的真相也即佛性的真相，不再做危害众生及自己本性良知之事，“宁舍身命，终不为恶……宁舍身命，不恼于他”，不仅如此，还积极救世。人心的愚昧“帕子”既除，则心灵深处的神圣之光自然彰显，它会引导人的生命，它会使人的生命更加积极，从可怜的“我执”走向发出仁爱光芒的“忘我”，走向对“正向价值”（永恒、光明、正义、爱）的建构，正如《华严经》所谓：“真空即妙有”。对于生发了博爱众人之心的觉悟者而言，就决不会安住个人狭隘可怜之福乐涅槃，真正彻底的解脱只能是深入人世间，深入人群，度化众生，这就是无住涅槃的大欢乐。所以，如果相信人性生命的本然光明，就得承认人性生命本能地渴望外向发光，按照逻辑推论显而易见，唯有在人生觉悟后坚强地慈悲救世的无住涅槃才是涅槃的最究竟真义和心灵的最自然归宿。我们因而自然可以理解何以地藏菩萨会有“众生度尽，方证菩提，地狱未空，誓不成佛”的大愿。

从上文可见，慧能的“无念为宗”思想如果是明确地用来针对人生社会里一些妨碍生命开展的事物，如果被理解为仅仅是对“负向价值”（无常、黑暗、不义、恶等）的拒斥而不是窒息泯灭一切人生欲望，则这个思想仍然是有益的。但遗憾的是，慧能及



其随后的中国古典时代，无人愿意明确澄清这一点，并且禅门大都悬置真如本性（佛性）为不可言说的“虚明灵觉”的“第一义”，而不是明确赋予“慈悲”内涵。

经过数百年的理论碰撞，真义难辨、已经混杂着大量泥沙的佛教和道教逐渐被视为对于儒家政权的稳定统治有益无害的信仰力量，儒释道三家终于在隋唐之际形成三教合流的文化局面，这样，道教佛教就给儒家政权的奴化统治又提供了一个便利条件：民众自由的生命能量首先可以从他们的自我内心里加以抑制和泯灭，威胁君王的生命能量首先可以在至死仍无止境的静坐中自发地消磨掉。但是由于李唐皇室具有的部分北方蛮族血统的蓬勃活力和宏阔胸襟而没有立刻突显道教佛教对于民众生命活力的毒害。直到宋明时期儒家把这种毒素主动纳入自己的思想体系才药性大发，人们看到吸纳了佛教道教思想因素的宋明儒家理学对于中原人民的毒害有甚于汉代的儒家经学：理学修行理念在禅学影响下走向内敛无为，人格上帝观念被彻底淡化，政治理念更加远离民本精神。这就是众多儒生沾沾自喜、自以为十分放心的儒家内圣体系却最为我诟病之所在。

理学修行理念的禅学化——唐代儒家知识分子在与道教佛教的碰撞中发现自身的“性与天道”的理论缺陷。佛教华严宗的五祖圭峰禅师宗密（780—841）在《原人论》中的话“推万法，究理尽性，至于本源，则佛教方为决了”可能强烈刺激了儒家知识分子。于是，一方面，他们从儒家固有的经典中搜求有关思想资源，如涉及心性修养的《孟子》、《大学》、讲天道天命的《中庸》等均被重视起来；另一方面，就是援佛入儒。把佛教思辨的本体理论、精致的心性理论和直觉的修持方式等加以改造、吸收，以充实儒学之不足。韩愈在以儒排佛的过程中就有佞佛，柳宗元则明确主张“统合儒释”，李翱的“不动心”的修养方法完全是慧能“无念为宗”的翻版。儒学在与道教佛教的碰撞中自觉或不自觉地吸纳了道教佛教的禅坐修行路线，开始由汉学向义理之学心



性之学（宋学）转变，终造成宋代理学精神的内敛求静无为的显著特征。宋代儒生们在学习禅学之时，头脑更不清醒，主动接纳思想毒素而竟不自知，他们似乎全然忘却了韩愈的提醒：“古之所谓正心而诚意者，将以有为也”。（韩愈《原道》）袁枚指出：宋儒“目击佛老涛张幽渺，而圣人之精旨微言，反有所闷而未宣；于是入虎穴，探虎子，闯二氏之室，仪神仪貌而心性之学出焉。”（《小仓山房文集》卷二一）而实际却是“先入释教中，明心见性，深造自得，然后变貌改形，遁而之儒，且以入虎穴、得虎子自矜，而不知久居虎穴中，已作牛衰之化而不自知。”（《小仓山房尺牋》卷四《答某学士》）故其心性之学，如“教人瞑目静坐，认喜怒哀乐未发时气象”，实际已经“阴染禅宗，不可为典要”了。（《小仓山房文集》卷十九《再答彭天进士书》）

程颐说：“释氏之说，若欲穷其说而去取之，则其说未能穷，固已化而为佛矣！”（《二程遗书》卷十五）好像很清醒，然而事实证明这段话正是宋明理学的夫子自道。据程颐《明道先生行状》中说，程颐“出入于老释者几十年”，程颐“少时多与禅客语”，（《二程遗书》卷十二）传说的程门立雪的故事，杨时和游酢拜访程颐，程正在瞑坐，他们不敢惊动，立而侍，至程颐发觉，门外雪已经深一尺。这样长时间瞑坐，不是睡眠就应该是穷理尽性的模仿禅家的定功。二程还开启了儒家模仿佛家语录体讲学之风气。理学集大成者朱熹则表明宋代理学确实是自觉地对照着佛家而出现的：“今之学者，往往多归异教者，何故？盖为自家这里工夫有欠缺处，奈何这心不下，没理会处；又见自家这里说得来疏略，无个好药方治得他没奈何的心。而禅者之说，则以有个悟门，一朝入得，则前后际断，说得恁地见（现）成捷快，如何不随他去？此却是他实要心性上理会了如此。不知道自家这里有个道理，不必外求，而此心自然各止其所。”（《朱子语类》卷一百二十六）朱熹也曾明显表露过对禅学的羡慕之意：“今之不为禅学者，只是未曾到那深处；才到那深处，定走入禅

去也。”（《朱子语类》卷十八）袁枚认为朱熹之所以罗列韩愈与禅僧往来的种种证据，乃是因为韩愈乃是“道统”论的始倡者，故而只有将之否定，才能凸显朱氏自己在儒家“道统”传承谱系中的地位。袁枚进而指出那个猛烈攻击韩愈排佛也佞佛的朱熹实际上在接受禅学熏染方面也决不干净：“譬如只此一坐席，不倒一客，如何能居其位？不取真赃，如何能入其罪？……不然，汉、唐之贤人君子亦多矣，朱子何不家家搜赃，而独与无冤无仇之昌黎为难哉？”（袁枚《小仓山房文集》卷二十五《策秀才文五道·四》）朱熹自述中确实也承认：“某年十五六时，亦尝留心于禅。”（《朱子语类》卷一〇四）朱熹为“灭人欲而存天理”所作的比喻是：“人性本明，如宝珠沉混水中，明不可见，去了混水，则宝珠依旧自明。自家若得知人欲蔽了，便是明处。”（《朱子语类》卷十二）这比喻极其类似于禅家的明心见性思路。朱熹沿袭程氏倡导的“持敬”修养方法就是主敬涵养、“收敛身心”，（《朱子语类》卷十二）虽然他强调说这样做不是“万事不置”，但是一旦人的心灵方向转入内心去追求内无妄思，则与佛教兀坐参禅并入一路，由于不能确认所参悟到的真如本性为外向发光之创造性故而这种修行永远无法有彻底完成的一天，永远无法将心灵精力向外大力发扬开去，所谓外无妄动的追求实际就变成了向外的不想动不敢动。儒家的人生追求一旦遇到了糅合着禅学的修养路线时，所谓的“格物致知，诚意正心，修身齐家治国平天下”在大多数儒生那里往往只能永远地停留在“诚意正心”一站，平治现实世界永远无法排上人生正式日程。弗洛伊德的心理学确实告诉我们任何活生生的人的生命欲望在整体上都是复杂的，但是如果因为生命能量中也存在负面因素就不敢去发挥去行动，而一味抑制生命欲望和意念，这是任何活人所永远无法完成的任务。因为防止作恶犯罪的最好途径是朝向爱的方向在现实中努力创造，而不是一味无休止地在心灵里忏悔和禁欲。发挥生命积极创造的人就是对于自己生命的最好拯救，一味停留在内心里的人其实是

对自己生命的最大犯罪。

宋代心学代表人物陆九渊治学主张“不立文字”的“易简工夫”，“六经当注我，我何注六经”（《象山集·年谱》），显然取法禅宗，自不必多说。学术界一般认为，陆九渊近禅，而明代的王阳明则近狂禅：“人心是天渊，无所不赅。原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。……念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。”（《传习录》卷下）其最著名的“心外无理，心外无物”心学观念分明是慧能“万法尽在自心”禅学思想的翻版。他曾坦白说：“因求诸老释，欣然有会于心，以为圣人之学在此矣。”（《朱子晚年定论序》）“无所住而生其心，佛氏曾有是言，未为非也。”（《传习录》卷中）明末学者刘宗周干脆直接称阳明学为“阳明禅”。（《刘子全书》卷十九）在陆王之后，道学家王畿（龙溪）、王艮（心斋）又更进一步。尤其是王畿讲修养方法主张要“不思善，不思恶”，要“以无念为宗”，并说这样就可以脱离生死轮回，这就不是近于禅，而是入于禅了。

儒学的禅学化必然带来心灵的禁欲和出世倾向，君子效法刚健之天道而自强不息、无逸有为的儒家观念被理学家们所淡忘，民众自由的生命能量首先从自我内心里被抑制和被泯灭。实际上儒学的禅学化与上古时代无逸有为的上帝信仰的沦丧是密切相关的。若没有确认人类生命外向发光之本性以及把这种确认上升到神圣信仰层面，若没有明确树立一个以对人类生命“利而不害”的价值尺度，那么，以灭邪欲为旗号而开启的禁欲过程就一定会无止境地扩大化而最终株连到人生的正当欲望。在“礼”压倒“仁”，秩序压倒生命的皇权时代，这种扩大化就更是不可避免的：“圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”（《朱子语类》卷十二）“人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭。未有天理人欲夹杂者。学者须要于此体认省察之。”“饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”“天理人欲常相对。”“学者须是革尽



人欲，复尽天理，方始是学。”“人只有个天理人欲，此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理。凡人不进便退也。”（《朱子语类》卷十三）“人只有天理、人欲两途，不是天理，便是人欲。”（《朱子语类》卷四十一）陆九渊也说：“夫所以害吾心者，何也？欲也。”（《养心莫善于寡欲》，《陆九渊全集》卷三十二）谁不愿意吃得好一点呢？然而在理学家那里，这就是罪了。不是像孔孟那样推己及人地肯定生命欲望（食色性也、己所不欲勿施与人），不是把老子《道德经》里对生命的“利而不害”作为人生道德追求，而是广泛地把心理根源上的人欲视为道德谴责目标，且把天理人欲绝对对立起来，——无论今天的好心儒生如何替理学家们辩护，都不能够否认这种即使是对于横流泛滥之“欲”的必要打击终究是连带了生命的整体欲望。任何人都难以把握“饮食与美味的分别”，合理之欲在此打击声势下也难免萎缩收敛而失去活力，为避免被“美味”连累只好努力把“饮食”朝向清苦简淡方向追求，因为这种打击实质上是以僵化的现存秩序为是非标准而不是自觉地以促进民众刚健的生命活力为尺度的。迫使士大夫形成“多一事不如少一事”的人生哲学，为避免被扣上“不忠”的帽子，即使真诚的忠言也不愿意进谏了；更有甚者，这种即使是对于横流泛滥之“欲”的必要打击不是在创造性的行动中实现的而是主张静修的为禁欲而禁欲，这就必然陷入以终生之精神追求寂静涅槃而永远走不出内心的禅学困境。连自己的生命欲望都广泛地予以否定，焉得不虚伪？焉得不自欺？士人生命焉得不萎靡？民众焉得扬眉吐气？国家焉得有尊严？禁欲主义绝对不可能产生资本主义扩张性的大生产，更不可能确立军事上的进攻路线。禁欲主义最适宜于维护君权专制；倘君王外向进取，则禁欲主义可以转化出一致对外的强大能量；而一旦君王无心外向，只想安稳现状，则禁欲主义就肯定会使人民精神萎靡、虚伪内耗风行。颜元讽刺宋代儒学道：“至于靖康之际，户比肩摩皆主敬习静之人，而朝陞疆场无片筹寸绩之人”，“多圣多

贤之世”却只能“两手以二帝畀金”、“两手以少帝付海”。（《四存编·存学编》）

把理学禁欲主义演绎得最自觉最深入最严重的大家应当数明代王阳明了。“去得人欲，便识天理”、“无私心，即是当理。未当理，便是私心”。（《传习录》卷上）仅仅一个“无私心”的功夫就足够一个人倾终生之光阴追求的了。阳明之学的兴起表面上强调个人自觉，似乎意味着个人主体意识的觉醒，似乎复兴了孟子的思想，但是实质上这种阳明之学的“自觉”全无孟子的大丈夫气概和民主气息，只是要求中国人主动作奴才、自行阉割、自己了断生命欲望的“自觉”。专门与自己的无穷无尽的“自发的、大批的”生命欲望为敌，就一生也走不出内心，就只能一直虚耗心力，就永远没有外向张扬生命能量张扬个性的可能性。阳明之学认为“心外无物，心外无理”，只能向心内求理，专门教导人们“静坐澄心”，从事永远无止境的内心省察，蔑视一切真性的“格物致知”，空谈心性，虚伪盛行，排斥包括富国强兵知识在内的一切实用之学。晚明之世，王学风靡时，也是国家道德沦亡，实力衰败之日。一个有个性的敢于讲真话敢于揭露道学先生之虚伪的李贽还被迫害致死。顾炎武批评说：“五胡乱华，本于清谈之流祸，人人知之；孰知今日之清谈，有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟”。（《日知录》卷七《夫子之言性与天道》）

人格上帝观念的彻底淡化——宋代儒生们的借鉴佛学，仿佛填补了儒家缺乏形而上学的空白，实际上并没有形成一个明确坚实的信仰内核。与《尚书》时代的儒家信仰相比，宋朝儒生那里的“上帝”早已经不是人民的保护神了，也不再是无逸有为的上帝了，甚至根本就不是神圣的人格存在了，宋儒的上帝蜕变为至高无上的抽象的“理”。程颢说：“天者理也，神者妙万物而为言者也。帝者以主宰事而名。”（《二程遗书》卷十二）“帝”只是从主宰意义上对“理”的一个称呼而已。程颐讲：“以形体言之谓

之天，以主宰言之谓之帝，以功用言之谓之鬼神，以妙用言之谓之神，以性情言之谓之乾”。“问：‘天道如何？’曰：‘只是此理，理便是天道也。且如说皇天震怒，终不是有人在上震怒，只是理如此。’”（《二程遗书》卷二十二）程颐所理解的天没有意志，不能有意识的对世间善恶进行赏罚，善恶报应只是“自然”之气的的作用。在上帝观上，朱熹也是接近二程的。朱熹解释《论语》里“获罪于天，无所祷也”一句时说：“天即理也。”（《四书章句集注》）我们确实不能证明在程朱理学那里存在一个人格上帝。所谓“帝”，只是指自然现象及其神妙运动，是一种非人格的抽象的宇宙规律宇宙理性的代称。而这个宇宙理性又是最终落实在现实的秩序上，成者王侯败者寇，对一切既成事实的秩序的屈服就是神圣合理的了，对这样的“帝”的理解所形成的思想观念实际是毫无批判精神和超越追求的奴性哲学。二程所谓“先立清虚一大，为万物之源”，（《二程遗书》卷二）这样的形而上之道分明只是没有人格的冷冰冰的宇宙规律而已，而且二程也明言“天理”也只是经过他们自己的揣摩“体贴”（《二程遗书》卷三十七）而立起的学理概念，不是值得敬畏的人格超越者。朱熹的《敬斋箴》，虽把敬畏的对象也称为“上帝”：“正其衣冠，尊其瞻视，潜心以居，对越上帝……”，但是这个“上帝”却缺乏明显的与人亲近的人格属性和超越内涵，他们心中的“上帝”只是冷漠无情的“理”，这“理”又落实在现实秩序上，所以二程和朱熹在心性修养上的“主敬”、“敬畏”（《朱子语类》卷十二）如果不是毫无所指的话，则实质上所“畏”的只是形而下的现实强力对自己生命的伤害而已，所“敬”的只是这种强力所维持的秩序，而在内心深处却是虚伪的“无敬”。朱熹曾经肉麻地以阿谀表达出对于宋代君王秩序的敬畏：“汉高祖、本朝太祖有圣人之材。”（《朱子语类》卷一百二十七）明末儒家基督徒王征一针见血地质问理学家们说：“解者乃谓‘天即理也’，权奸宁知畏理乎哉？”（王征《畏天爱人极论》）这里我们可以清楚地看见理学对



中国人奴性人格、虚伪人格的潜意识推动。由于儒家一切祭祀活动的对象源头和“神道设教”的道德源生依据在逻辑上显然需要具有明确道德内涵的人格主宰之天，王征的朋友郑鄮也感慨道：“后乃曰‘天即理也’，然则祭天所以祭理欤？言不几于不顺乎？嗟乎，此学术之所以不古若也。”（郑鄮《畏天爱人极论序》）故当代最倡言“王道复古”的名儒蒋庆也不得不承认，宋儒重视“主宰之天”不够，有以心性消解“主宰之天”之嫌。（蒋庆、周北辰的对话：《追求人类社会的最高理想：中和之魅——蒋庆先生谈儒家的宗教性问题》）

政治理念完全背离民本精神——伴随着人格上帝观念的彻底淡化，从宋代开始，中国的政治更加远离华夏祖先的民本理念，变得更加反人性了。君臣秩序成为天经地义的大“理”，窥伺不得，儒学异化至宋明理学而登峰造极。“理”在最后对应的却是现实世界的“纲常”一套。在这一套纲常天理之上再也没有超越的神圣人格存在了，人们心灵所能触及的值得敬畏的人格存在只剩下君王和老人。君父所说的一切就是真理，就是天理，就是神圣，此外再也没有人间被压迫者说理之处了。——这样，知识分子的心灵岂能不被严重窒息？现实社会弱势的人们哪里还有什么希望来期盼？在人们的思维里哪里还有想象力驰骋的空间？在这种现实秩序即最高神圣的观念里哪里还有变革现实的理论可能？实际上除了帝王之外，谁还有独立的自由人格存在？整个社会怎能不死水一潭？国民精神怎能不普遍奴才化？

宋儒更为看重的是据称由其发明的“圣人千载不传之奥”的“天理”，而这“天理”在人世间的表现就是宗族伦理，故其认为五伦出于“天理之自然”，“物物皆有理，如火之所以热、水之所以寒，至于君臣、父子间皆是理。”（《河南程氏遗书》卷十九）“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。”（《河南程氏遗书》卷五）到了陆王那里，则希望人们窥伺君位的心思意念连动都不要动一下。秩序无条件地就是神圣，则仁爱、生命的尊严何

在？

朱熹（1130—1200年）的“朱子之学”变本加厉宣布“圣人”是“天理”的化身，而“圣人”又只不过是现实社会中的最高品级：“盖白天降生民，则莫不与之以仁义礼智之性矣，然其气质之禀或不能齐，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。……有聪明睿智、能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性，此伏羲、神农、黄帝、尧、舜所以继天立极。”（朱熹：《中庸章句·序》）这样的思想其实质的暗示就是：谁掌权谁就是圣人，谁拳头硬谁就是圣人，朱熹彻底抛弃了孟子“民本”论中的民主精神。

四、先秦儒家人格上帝 信仰的沦丧对于中国人的影响

尽管在汉代及其以后的历代皇朝直到1911年辛亥革命，君王的祭天礼仪并不曾中断，但是在能够影响全社会尤其是精英知识分子的心灵的主流文化观念里，这“天”早已不是汉代以前的“天”了。儒家上帝观念被扭曲以至于沦丧的总体后果是导致中国人从汉代之后的心灵内部逐渐丧失活力、在心灵外部的政治体制日益偏离民本路线。综合到一点那就是，使所有生长于中国大地上的东方民族发生全民族的而非仅仅知识分子的生命力的萎缩，尼采强烈地感受到了这一点：“中国是巨大不满足和变化能力几千年来已经死灭了的国家之例子”。^①只需要赞同深层宗教信仰观念是一个民族风俗和政治模式的最权威教师，即可理解这一后果。

^① 《快乐的知识》第24节。



道家老子说：“同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之”（《道德经》第23章）。佛家说：“一切惟心造”。最近五十多年来，中国的学人们考察社会发展变化的原因时往往习惯于首先从政治经济方面着手，很少有学者在考察一个社会的景象时愿意先看看那个社会的人们的深层心灵究竟被什么样的信仰观念所笼罩。在汉代之后中国人的心灵信仰光景，或者是对于僵化冷漠偏袒君王的自然之天的崇拜；或者是对于无是非无善恶的混沌之境的向往，或者是面对轮回宿命的无奈而对于自我生命能量的压抑混灭。当我们的民众普遍在相信一个专心维护现存秩序和君王、厌恶人民对于君王的丝毫批评的上帝的时候，如何期望人民具有民主意识和创造精神？当我们的民众普遍在相信一个没有人格的肯定君臣秩序的抽象“天理”作为最高之神圣存在的时候，如何期望人民具有人格超越追求和独立心灵的安息？^①一旦漫长的历史让人们看见所谓的君权神授，或许只不过是“成者王侯败者寇”的拳头说话，于是每一次暴力革命的成功者虽然内心里相信自己的拳头过于相信神圣上帝却依旧虚伪地自命为君权神授，依旧一次次地放胆重演从被压迫者到压迫者的老戏，依旧一次次地在革命之后防备别人模仿革命。上帝和一切正义真理都站在既成事实的君王这边，凡是成功地作了君王的就取得了高高在上的神圣合理性，——这样的心理暗示导致两千年间没有一次暴力革命的成功者愿意尝试建立一个民众的政权，直到1912年。也因为君权神授的天经地义，从汉代之后主流文化话语中只有君权神圣意识而没有民权神圣意识，历代革命者追求的目标只有独立的君权而意识不到还有一个独立的民权可以追求，如果暴力革命不能打倒旧君不能废掉旧君，则必然沦为

^① 有学者拿《以赛亚书》第55章第9节“天怎样高过地，照样我的道路，高过你们的道路，我的意念，高过你们的意念”一句来把上帝的能力和精神的超越性解释为上帝的“超人格性”，不妥。按照《圣经》的记载，无论上帝作为宇宙的先在本体还是创造主拯救主，无论上帝如何大能大智如何先在如何根本如何超越，都没有脱离对人类的人格化的启示。

“乱臣贼子”，为儒家舆论所不容，——这样的心理暗示导致没有一次暴力革命的成功者愿意不废旧君而建立一个君主立宪的政权。董仲舒之后的儒学体系实际上成为了一切暴虐之徒擦干脸上血迹之后的华丽外衣，而无原则无是非的道教和全然无视现实世界的佛教则成了默许这些暴徒的帮凶。

如果把人的生命看为一种智慧能量的存在，则无论一个人还是一个民族，其生命能量的绝对自我压抑在事实上都是不可能的，好比积聚了巨大能量的一座火山不可能仅仅通过抑制危机就万事大吉了的。我们从耶稣的讲论中可知，人类的生命的的确是一种神奇的能量，这种能量遵循“马太效应”的生命逻辑，发挥她就有神迹，抑制她就会疾患丛生。既然一个人或一个民族的生命能量是客观存在的，这种实实在在的生命能量如果没有寻找到向外发挥的恰当出路，一味自我压抑的结果就必然会出现以下几种局面：一、暂时的虚伪或粉饰。二、缺乏建设性的自虐或内斗。例如岳飞的被杀和袁枚所讽刺的“以相争为公”（《小仓山房文集》卷二十《宋论》）的“宋君子”们仅仅因理学见解上的歧异而展开的政坛内战。三、压抑人生能量到极端，如果最终没有寻找到理智顺畅的建设性的疏泄能量的渠道，则对于个人而言就会至于自我阉割或自我崩溃，对于一个民族而言就可能投降为异族的奴隶或在在灾难性的火山喷发中改朝换代。三者之中无论哪一条都会促使灭亡的早日到来或生命活力的早日枯竭。稍有常识的人都知道，走过同样的距离，汽车在交通不畅的道路上必定比在高速公路上行使更早地耗尽油箱。

对内采取忌惮和压抑而不是发挥和利用民众力量的政策，导致对外事功容易陷入失败局面，而对外事功越失败，则民众怨言越重，为稳定政权进而对内压抑和心灵禁锢越发严厉，自然又造成民众活力的日趋低下，终究导致对外事功的无可收拾，直至亡国。这样一个恶性循环的历史“自杀链”在宋代被演绎得极其典型。北宋起初理学尚未形成气候，北宋也并非没有在开拓进取方



面努力过。但是中原长期存在的儒家政权对于人民的奴化统治和对于民众力量的极端害怕和细致约束^① 导致北宋政权的开拓进取心有余而力不足。^② 在军事方面的屡战屡败，终于导致完全放弃从军事上向外寻找自信，转而关起门来追求以文化方面的自尊来实践儒家一贯的“尊王攘夷”的理念。人们似乎从宋代文人那里看到了鲁迅笔下的阿Q“精神胜利法”的影子。人心的空虚大都根源于目标的丧失。汉代的“尊王”尚且给民众的生命一个“攘夷”的能量出口，但宋代在忌憚民力背景下的“尊王”则由无力“攘夷”渐渐滑落到无心“攘夷”。然而国难越重，则作为直接受害者的广大民众对政府的不满就会越发强烈。到南宋，脱离民众的君王和摇摇欲坠的朝廷终于发现了朱熹理学体系的合用，理学被奉为官方哲学。钳制民众生命活力和战斗力的枷锁空前地堂皇行世，最终导致宋朝极其可悲的灭亡。

如此一个在被阉割过的儒家思想笼罩下的典型的“宋朝自杀链”，在中国历史的其它朝代多少皆有类似存在。从强盛的汉武帝时期到清代末年的两千年来中国大地上所发生的一切，至今依然没有多少中国的知识分子意识到一个看不见摸不着的事件在其中所起到的巨大作用，这个事件就是——华夏民族祖先所信仰的爱民的有为的上帝观念自汉代董仲舒开始在主流意识形态的彻底的正式的沦丧。从炎黄到秦汉，华夏民族从没有被外族征服奴役过。自从汉代董仲舒时期丢掉了远古淳朴的上帝信仰，彻底丢掉了人民保护神的上帝观念，奴化百姓，国家日益丧失活力，后来魏晋贵族又纷纷以清谈玄学为风雅时尚，终至于五胡乱华的南渡逃亡；唐宋时期重新日益强调汉代的奴化思想，至宋则以维护绝对君臣秩序的天理替代了人格上帝观念，而且还从理论上更加精

^① 宋代对于军队武将的牵制和猜疑始终没有放松，出现“将不知兵，兵不知将”甚至文官领军之局面。

^② 中国的知识分子借此应当可以理解毛泽东在抗日战争中何以大力主张“放手发动民众”。



细地大量论证之，并受佛道消极倾向的影响而彻底丧失了上古时代无逸有为的上帝观念，重文轻武，终至于辽金元少数民族的三朝对于汉族的压迫；明代政权则第三次重蹈覆辙，更加百倍用心地钳制思想，奴化人民，终至于发生近两亿人口大明朝灭亡于仅有其百分之一人口的满族政权的大事件；奴化统治和缺乏向上超越向外张扬的伦理追求一方面导致国内民众的生命力弱化和缺乏创造力，另一方面也导致自身文化发展正常轨迹的轻易被中断。法国学者谢和耐（Jacques Gernet）曾经在其名著《中国文明史》中称宋代是“中国的文艺复兴”（Chinese Renaissance）。但是宋代儒学的复兴却是向着清静玄虚和僵化保守内敛方向的复兴，学理上不可能带来真正的进步，更不能给宋朝人民提供保卫富庶生活免受蒙古骑兵摧残的生命活力。也就是说，宋代的文弱气象的畸形的儒学复兴，甚至不能保障自己的正常生存和未来合乎逻辑的历史发展前途，远不能比肩于欧洲意大利文艺复兴既在心灵方面解放了自己又在身体方面健壮了自己并且辐射给外界后进民族。当明代理学体系严重窒息人性并面临着明末思想革命的时候，好像西方中世纪面临着文艺复兴、宗教改革的时期，突然出现的东方最后一次大规模的蛮族入侵中原却导致中国近代正常发展路径的彻底夭折。清代出于对臣子和汉族的双重忌惮继续奴化人民，闭关锁国，把内敛文化发挥到极致，马克思在《鸦片贸易史》一文中对清代的中国评论道：“一个人口几乎占人类三分之一的大帝国，不顾时势，安于现状，人为地隔绝于世，并因此竭力以天朝尽善尽美的幻想自欺。这样一个帝国注定最后要在一场殊死的决斗中被打垮。”当西方最近三百年大步快跑的时候，清代的中国却在原地踏步，终于导致近代四亿国人被世界列强所奴役的悲

惨命运。^① 鲁迅曾经形象地概括说，中国历史上其实只有两个时代，一个是想做奴隶而不得的时代，一个是做稳了奴隶的时代。每一次改朝换代都使敢于反抗的忠勇之士几被杀尽，留下的大抵是一些顺服的奴才；每一次改朝换代都无一例外地强化了中华民族的整体奴性。政治越奴化则臣民越无耻，普遍欺善怕恶，所以才会有大量的明朝官员先向大顺军后向满清军屈膝称臣，才会有抗日战争中规模空前的汉奸队伍。身处晚清时代中华民族危亡之际的梁启超联想到明亡于清的惨痛历史，独具慧眼地议论到：“数千年之民贼，既攘国家为己之产业，繫国民为己之奴隶，曾无所于作，反得援大义以文饰之，以助其凶焰，遂使一国国民……性奴隶之性、行奴隶之行，虽欲爱国而有所不欲、有所不能焉。”这就难怪数千年泱泱之神州，“有国者仅一家之一，其余则皆奴隶也。是故国中虽有四万万人，而实不过此数人也。”（《饮冰室文集》之五《中国积弱溯源论》）对于一个国家来说，人民的自由是最伟大的国防力量。一个人民没有自由的国家，人民也就缺少了对国家负责的理由。人们自此可以明白汉族向来是人口众多的大民族，何以历史上频频臣服于人口极少的野蛮游牧民族。唐朝皇室的部分鲜卑血统是众所周知的了，如果再接受有些学者所考证的史学结论，朱元璋有出身于少数民族回族的嫌疑^②，则更可以大略看出一道清晰的历史轨迹：从炎黄到汉武帝，约三千年间上古华夏族始终具有旺盛生命力，并不曾被外族

^① 1840—1842年，第一次鸦片战争，48只军舰和4千英军，就打败了拥有4亿人口的大清帝国；1856—1860年，第二次鸦片战争，2万英法联军打败大清帝国，英法联军火烧圆明园；1894—1895年，中日甲午战争，北洋舰队全军覆没；1900年，10万八国联军攻入北京，焚毁圆明园。每一次战败，中国都不得不赔款割地，丧权辱国。

^② 回族史学家白寿彝先生在1946年出版的《中国伊斯兰史纲要》一书中，有条脚注提到“父老相传，明太祖原是回回，建文帝的出逃，系赴天方朝覲。又颇有人相信，武宗也信教（指伊斯兰教）。”（《民族宗教论集》，河北教育出版社2001年版第412页）但白先生对此并未作过考证。《香港移民先驱》1990年4月号登载马明道阿訇《中国音韵学与阿文的渊源》一文，另有学人黄彼得后来曾就此文从皇觉清真寺与《洪武正韵》关系、明廷对回教优越政策、朱元璋对穆圣的推崇、以孔子牌位代替孔子偶像的尊孔、回民葬俗、马娘娘身份等几个角度展开，专力考证过朱元璋的回民出身。



征服过；自从汉武帝独尊儒术，被董仲舒阉割过的儒家思想体系在汉朝上升为官方意识形态之后至1912年结束君主专制政治模式的两千年间，由上古华夏族脱胎而来的中国汉族，生命力却始终不振，真正以纯正汉族血统在中国大地建立的政权则既委屈又短命。阅读《史记》和先秦诸子百家著作，我们可以看见汉武帝以前的华夏民族的精神面貌是多么的鲜活有力和自由多样。然而汉代之后直到1912年，这个庞大的民族却不可思议地多次被少数民族驱赶和征服。汉武帝之后不可能再产生第二个杰出的汉族领袖，直到放手发动民众的抗日战争年代的毛泽东的出现。如果没有毛泽东提出“人民战争”思想，在正面战场和敌后战场全面发动并且有效组织全民抗战，则抗日战争的局面可能更加被动。因为五四运动仅仅带来了部分知识分子和部分城市民众的觉醒，直到抗日战争时期，由大多数农民组成的中华民族的生命活力依然大面积地被窒息着。据迟浩田将军回忆，在抗日战争期间日军的一次扫荡过程中，仅仅八个日军士兵五支步枪一挺机枪，就可以赶着一个农村县城的数万军民弃城而逃。至今，真正彻底解放中国民众的生命活力和生命创造力，也仍需在文化层面和政治层面继续做出艰巨努力。

当然，导致中华民族活力衰弱除了上古儒学的被扭曲被阉割这个文化原因外，另一个原因是我在《神学的觉悟》一书里所提及的地理局限造成的外来文化积极碰撞的不便。一个文化系统若要不断保持活力，除了需要自身内部具有自强不息、勇于变革创新的气质外，还必须向更加广阔的外部视野放开心胸。中国的北面是苦寒之地，南面是瘴气丛生，交通不便的密林，东面是大海，西面是沙漠和高原，极其容易使中国变成一个内向型的国家。古代中国自身内部整合本土及近邻相对异质文化的能力逐渐在唐代达到峰点，因为地理毗邻之便而从印度佛教文化和中亚民族文化中汲取过异域新鲜血液，然而，此后由于四周地理上在古典时代显然的局限，造成更大范围的外界异域异质文化大规模传



人的不便。地球另一端的西方欧洲文化直到 1840 年才伴随着枪炮绕道海上大规模传来。但是地理局限毕竟是外因，中华本土文化系统自从汉代以后淡化掉了民本精神和唐代以后驱除了外向张扬精神，这才是中华民族生命力衰退的真正内因，而最深层原因则是上古《尚书》时代的爱民佑民、无逸有为的上帝信仰的被扭曲和沦丧。

上古儒学中上帝信仰的被扭曲和沦丧导致东方民族发生全民族的而非仅仅知识分子的生命力的普遍萎缩，对这个文化事实具体的展开，就是造成中国国民性格的一系列皆可以从儒释道三家学理上予以说明的弱点。

近代以来中华民族不乏有识之士观察到了中国国民性长期以来所存在的弱点。梁漱溟早就指出：“总括的说，中国之失败，就在其社会散漫、消极、和平、无力。”（《中国文化的失败》）青年毛泽东曾痛感“吾国思想与道德，可以伪而不真、虚而不实之两言括之”（见 1917 年 8 月 23 日毛泽东致黎锦熙信）直到今天，解剖中国国民性最有影响的人物依然是鲁迅。鲁迅很早就认识到，国民的精神如果“愚弱”，体格再健壮也毫无意义。1925 年 3 月 31 日，鲁迅在给许广平的信中写道：“最初的革命是排满，容易做到的，其次的改革是要国民改革自己的坏根性，于是不肯了。所以此后最要紧的是改革国民性，否则，无论是专制，是共和，是什么什么，招牌虽换，货色照旧，全不行的。”（《鲁迅全集》第 11 卷《两地书》）故他一生的思想和作为虽不断地变化，但始终没有放弃思想启蒙这个追求。为引起疗救者的注意，他通过小说、杂文等形式解剖出了诸多的国民性弱点。虽然由于种种局限鲁迅不可能开出今日“儒家神学”所推出的内圣外王的疗救新药（人文主义耶稣信仰这一味内服良药和民主评判下的民本贤能政治这一味外用良药），然而在这两味药尚未充分表明其奇效之前，鲁迅的解剖所得依然值得当今中国知识界的长期重视。今天我们分析归纳起来，鲁迅从解剖中国传统儒释道三家文



化所发现的国民性弱点大概可以分为如下的道德、政治、宗教信仰三大类，鲁迅指出，如不克服这些毛病，无论有无外敌，都可使中国人败亡。让我们从学理角度逐一分析鲁迅所提及的国民性弱点的成因：

1、缺乏真诚和爱、虚伪、粉饰、重面子、瞒和骗、生命力弱、喜团圆、缺乏直面现实的勇气、内敛自虐内斗、精神胜利法。一个民族如果把治学、做事、执政之最要紧的“诚”字丢到了九霄云外，没有了真诚，也就必然不会有真正的爱、真正的人文思想和科学技术的创新、真正的经济效益、真实的民主共和政治。那么，虚伪成性的原因在哪里呢？首先，儒学的官方意识形态地位必然面临利益诱惑所带来的虚伪，如汉代荒诞的孝行和宋明清三朝的假道学（比如李贽著作中所痛批的那些“虚伪之至、无耻之尤”的人），类似于西方古代教会以及中世纪教会的道德虚伪情形。除了这个普遍的必然存在的原因之外，两千年来在中国还有两个远比西方世界更严重的情形，君权的绝对化和隐藏极深的禁欲主义。从中国思想史看，从大儒董仲舒之后中国的政治理念大肆宣扬君权神圣、君为臣纲、屈民伸君，导致君权专制力量对个体人格的无孔不入、无处躲藏的政治高压，关闭了自由讲话和讲真话的社会环境，个人为求肉体苟且生存而不得不违心地做事和说话；君主的无节制的心灵弱点实际上也鼓励了歌功颂德的大量谎言。君王专制之威扫荡一切的本真自由，不仅管束到民众的手和脚，还延伸到嘴和笔，到后来发明了一种奇药，连人心的自由真诚也悉数夺去。这种可使人心麻痹的奇药就是严重禅学化了的宋明理学。受佛道毒害的理学禁欲主义给人们的心灵带上了近千年的枷锁。早期儒家的道德观并非一概否定人欲，恰恰相反，孔子曰：“富与贵，是人之所欲也。不以其道得之，不处也。”（《论语·里仁》）“己欲立而立人，己欲达而达人”，（《论语·雍也》）孔子的大同世界理想也没有把“公”与“私”对立起来。耶稣“爱人如己”的教训也表明自爱与爱他人的统一，个人



欲望不应当不分青红皂白地一概否定。列宁《哲学笔记》引马克思的话：“‘思想’一旦离开‘利益’，就一定会使自己出丑。”理学不是把是否违背“利而不害”（老子《道德经》末句）的生命原则作为道德批评标准，而是极其广泛地把生命根源上层出不穷的活生生的人欲皆视为道德谴责目标，以天理来窒息人欲。朱熹举一例说“饮食者，天理也；要求美味，人欲也”。（《朱子语类》卷十三）何人不愿意吃得好一点？连自己的生命欲望都不敢正视，焉得不虚伪？焉得不自欺？与西方中世纪禁欲主义类似，在欲望即罪恶的意识形态笼罩之下，作为一个时时刻刻不断涌现各种欲望的活人，焉能不感到有罪自卑？继而焉能不自贱自虐？西方原罪论教义虽也相当程度地束缚了人心生命活力，但是依然给人们留下了现世刻苦努力见证得教的正面出路和在预定论下放纵本能欲望的负面可能性。而理学禁欲主义除了要求人们做好奴才之外，没有给出一条可能的生命能量的有力出口，于是，生命的存在状态只可能是自虐和虚伪。权贵者事实上是不可能实践理学禁欲主义这一套的。无数手握特权的人在放胆穷奢极欲之后却在奴隶者面前道貌岸然地鼓吹温良恭俭让，这产生了又一层的虚伪。统治者之所以大力支持宣传这套理学，用三百年前黄宗羲的话说是为了“使天下之人不能自私，不敢自利，”从而“以天下之利尽归于己”。（《明夷待访录·原君篇》）这样，对自己生命的不自爱不自尊和广泛的禁欲宣传则导致近千年来中华民族内个体生命的无为光景以及全民族性格的自虐倾向甚至还有一定程度上的受虐狂，精神世界荒凉委琐，缺乏骨气，奴性十足；进而，不自爱则也不能推己及人地平等地真诚地去爱他人。中国古老的禁欲主义在20世纪的“文革”时期则出现了罕见的新景象。由于八亿人民的生命能量集中起来之后却缺少向外释放的合理渠道（比如汉武帝时期的集中国内之力对外反击战争），而集中起来的巨大能量在和平时期的出路恐怕只有自虐内耗内斗了，因为和平建设时期任何蹈袭战争年代的集中体制，尽管也可以有所建设成



就，但是实质上都是一种对自由创造力的巨大虐杀，所谓的“发动群众”也不是在保障公民人身权利和思想自由的法律前提下的鼓励人民自由发挥生命创造力，而是号召大家普遍禁欲，于是一千年来事实上仅是权贵者对奴隶者的单方面的禁欲要求这时全面扩展开来，在“斗私批修”、“狠批灵魂一闪念”的舆论下，一些原先高高在上的人群（官僚、富人、知识分子）也被迫低头“认罪”。我们不能不承认这个道理：即使是一个绝顶聪明的民族如果内斗盛行，每一个智能之士的生命能量都耗费在与另外一个智能之士的破坏性而非建设性的较量上，每一个智能之士的生命能量都在与另外一个智能之士的勾心斗角的摩擦中被抵消，没有制度保障他们的巨大能量向外张扬开来付诸创造，最后，这个民族在整体上也只能呈现出普遍平庸的面貌，这就是产生“聪明的中国人的悖论”的原因所在。

儒学的禅学化转向在现实层面正呼应着宋代政策的重文轻武，把孔子教育学生的六艺之“射御”两艺抛到脑后，造就了一代又一代束缚在课桌上和圣贤书本上的安分守己的体弱之人。既僵化伪善又内敛禁欲的理学进入科举考试之后，中国的进步就彻底失去了发源于渴望张扬自身的生命欲望的无穷原动力。知识分子习惯于违心地机械地说话作文，习惯于派生性思维而不是创造性思维，习惯于无效率地自我浪费生命，驯顺又柔弱，致使中国成了一个“阴盛阳衰”的国度——软弱、回避风险、害怕变革、内向自满、内斗自虐，在强敌面前却又自卑自贱、充满崇拜和敬畏，面对邪恶无勇气无力量抗争，麻木不仁，逆来顺受。美国总统约翰·肯尼迪曾经警告世人：“容易满足、自我放纵及软弱的社会是要被扫进历史的废墟中的。”英国曾经以给清朝皇帝乾隆祝寿为名向中国派出了马戛尔尼勋爵率领的庞大使团，乘五艘船经过10个月航行于1793年7月到达天津大沽口并于9月14日在承德避暑山庄觐见了乾隆皇帝。事后马戛尔尼根据他对那时的中国印象写道：“中华帝国只是一艘破败不堪的旧船，只是幸运地有



了几位谨慎的船长才使它在近 150 年期间没有沉没。它那巨大的躯壳使周围的邻国见了害怕。假如来了个无能之辈掌舵，那船上的纪律与安全就都完了”。法国作家阿兰·佩雷菲特在写马戛尔尼来华史事的《停滞的帝国》一书前言中引用黑格尔 1822 年的话：“中华帝国是一个神权政治专制国家，家长制政体是其基础，为首的是父亲他也控制着个人的思想。这个暴君通过许多等级领导着一个组织成系统的政府。……一个人在精神上没有个性。中国的历史从本质上看是没有历史的，它只是暴君覆灭的一再重复而已。任何进步都不可能从中产生。”

2、官瘾、奴性、爬与撞、卖老、中庸、排斥异己。这些国民性弱点的造成则主要是由于不宽容的政治专制和僵化的礼教。董仲舒阉割过的儒学和宋明理学都严明三纲五常，单向地高唱君权神圣，长幼尊卑秩序和“礼”无条件地压倒了仁爱，秩序压倒一切，权力干预一切，权力不受约束，做官是极其舒服的事，因而人人羡慕身居高位手握重权。虽然“人道，政为大”（《孔子家语》），“学而优则仕”（《论语·子张》）等主张并非无道理，政治确实是关系极大的事业，但是在没有制度保障民众之话语权的政治体系里，权力无异于毒品。在人心尚未普遍觉悟的现实社会里，强大的权力如不受有效约束必然导致权力寻租，导致身居高位者的主观意志等于制度本身等于法律本身，导致在中国生存发展必不可少地需要精通人情世故和组织关系网络，导致整个民族花费相当的精力、金钱、智能和勤奋在人际关系上去做大量无用功，导致国人普遍感到生活得很累。在等级严格的儒家礼教秩序中，每个人兼有对下作威作福的主子身份和对上诚惶诚恐的奴才身份，最上层的君王则是那些打不过的外族人的奴才。鲁迅形象地刻画这种主奴双重人格交错的国人形象：“一个自己傲然地坐着，一个自己卑劣可怜地为了坐着的那一个自己跪着。”（《坟·论照相之类》）一个人如果取得了政治权力，则他对下级而言同时也是道德、真理、智慧的圣人化身。一个人对上级而言，规规



矩矩（中庸）就是好人，因为上级总是不崇尚给他带来威胁的竞争和创新，标新立异等于藐视上级的权威。看看当今的学术腐败就可以更容易理解这一切了。现实中，中国的知识分子有人不仅无耻地声称“在中国不作官就没有学术地位”，并且也忠实地在贯彻这个理念，一旦把持了一份学术期刊则马上变它为吹捧自家的喇叭。所有认为“游牧民族屡次打败中原政权，并非先进战胜落后，而是清明战胜腐败”的人还应当进一步懂得，腐败的祸害实质在于扼杀贤能进而扼杀民众活力，鼓励平庸和奴性。诚如古人所谓：“乱之至，灭贤”。（《郭店楚墓竹简·唐虞之道》）

3、没有人格、寡廉鲜耻、安于无为、无追求、无执着、无操守、无尊严、少坚信、不认真、无是非、善变化、能忘却、喜旁观、不求知而安于愚昧迷信、目光短浅无远见、见利忘义、冷漠、无为。很显然，这些主要是在宗教层面儒家上古人格上帝信仰的丧失直接造成的后果，佛道信仰在现实面前的圆滑世故、虚静空无和麻木冷漠更加打击了人们心灵里的深层价值追求。其实在理学禁欲主义导致国人普遍虚伪之现象的背后，人格上帝信仰在秦汉以后历代中国人心中的丧失才是造成国人道德虚伪缺乏诚信的最深层原因。缺少了一个牢固树立于人心中的栓系人生一切意义的神圣“价值桩”，则在人间任何事情上都可以苟且耍滑头。离开了“临下有赫，监观四方”的仁爱世人且鼓励世人积极有为的人格上帝信仰，所有的道德伦理都是仅仅要求于他人的而自己却不必当真。范文澜先生曾经在《唐代佛教》一书中指出，“禅宗顿教，慧能是创始人，始祖实际是庄周，达磨不算是始祖。”佛教中国化的表现除了明确强调“见性成佛”以靠拢儒学的“性善论”和对于伦理的一定的肯定外，最主要的表现应当是以玄学化的“无心”的顿悟心法来靠拢道教庄子的“任自然”。而恰恰是佛教道教的这些心性修行内容影响了宋明儒学。这样看来，鲁迅断定在精神症患成因方面“中国根柢全在道教”的确是有道理的。鲁迅 1918 年 8 月 20 日致许寿裳的信中论及《狂人日记》时

批评道教说：“《狂人日记》实为拙作，又有白话诗署‘唐俟’者，亦仆所为。前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有许多问题可以迎刃而解。后以偶阅《通鉴》，乃悟中国人尚是食人民族，因成此篇。此种发见，关系亦甚大，而知者尚寥寥也。”（《鲁迅全集》第11卷《书信》）鲁迅看道士为一群毫无操守之徒：“中国自南北朝以来，凡有文人学士，道士和尚，大抵以‘无特操’为特色的。”（《鲁迅全集》第5卷《准风月谈·吃教》）“我们虽挂孔子的门徒招牌，却是庄生的私淑弟子。‘彼亦一是非，此亦一是非’，是与非不想辨；‘不知周之梦为蝴蝶欤，蝴蝶之梦为周欤？’梦与觉也分不清。生活要混沌。如果凿起七窍来呢？庄子曰：‘七日而混沌死。’”（《鲁迅全集》第4卷《南腔北调集·“论语一年”》）“据我看来，要救治这‘几至国亡种灭’的中国，那种‘孔圣人张天师传言由山东来’的方法，是全不对症的，只有这鬼话的对头的科学！”（《鲁迅全集》第1卷《随感录三十三·热风》）道教的无是非的混沌世界观自然产生游世混世逍遥游的人生观。道教既然认为这个世界没有价值，佛教既然也视世界为虚妄，那么，在这个世界上的人生也就不值得认真地有尊严地活，世界万物奥妙也就不值得认真地分析研究。实际上，儒家源于董仲舒的君权神圣理论和纲常礼教主动造成了中国民众的奴性，佛道则被动强化了这种奴性，理学禁欲主义则兼而有之。

佛家有著名的话即“一切唯心造”，《圣经》也赞同这个理念，认为人“一生的果效是由心发出”。（《箴言》第4章第23节）在英文里“like”一词既有“喜爱”的意思又有“像”的意思，这暗示了在人格心理层面的一个哲理：你喜爱什么你的心灵就会接近什么，因而你的人格就会像什么；换句话说即“你信仰什么你的生命就会追求什么”。我们通过一系列的考察看到，上古儒学中对于一位爱民佑民、无逸有为的人格上帝的信仰是确实存在的，后世逐渐淡化扭曲为没有人格的自然之天和无情冷漠的



宇宙理性、世界秩序，正如明代儒家基督徒杨廷筠所点出的那样：“自秦以来，天之尊始分；汉以后，天之尊始屈。千六百年天学几晦，而无有能明其不然者”。（《代疑续篇》）这种人格上帝信仰在后世官方意识形态上的被扭曲和沦丧所导致的后果是极其严重的。然而可悲的是，至今，中国学人中却少有意识到的。道教让人追求逍遥无待、泯灭是非，佛教让人追求寂静涅槃、取消生命欲望，理学让人追求僵化的秩序、无条件地安于被奴役的现状，惟独古人心中的爱民佑民、无逸有为的人格上帝信仰可以让平民产生生命的尊严和安全感、刚健不息的生命动力。然而遗憾的是，这位上帝自从汉代就被我们遗忘掉了，我们只知道祭祖不知道祭祖宗的来源，不知道被祭的祖宗永活在至高上帝的身边。这种信仰的沦丧直接作用于政治，使得东方民族的生命力普遍萎缩，造成中国国民性格的一系列弱点。使得中国人不敢、不能够、不愿意、不看重、不支持做一个大写的人。

梁启超虽未曾高度留意于宗教信仰层面挖掘中国落后的原因，却曾经真实而形象地描写中国人这种奴隶人格的根深蒂固：“我国蚩蚩四亿之众，数千年受治于民贼政体之下，如盲鱼生长黑壑，出诸海而犹不能视；妇人缠足十载，解其缚而犹不能行。故步自封，少见多怪，曾不知天地间有所谓‘民权’二字。有语之曰：尔固有尔所自有之权，则且瞿然若惊，蹙然不安，掩耳而却走，是直吾向者所谓有奴隶性、有奴隶行者。又不惟自居奴隶而已，见他人之不奴隶者，反从而非笑之。呜呼，以如此之民，而与欧西人种并立于生存竞争、优胜劣败之世界，宁有幸耶？”（《饮冰室文集》之四《论近世国民竞争之大势及中国前途》）在强烈撼动了中国人自信心的清朝北洋海军的覆灭过程中，集中而典型地折射出缺乏精神信仰的中国人的可悲人格和精神世界的荒凉：只对上、对个别掌握着自己升迁的权贵人物负责，而无须对下、对民族国家负责，因此，瞒和骗、爬与撞，蔚然成风，目光短浅，见利忘义。打仗用的舰船不但不保养备战，反而为了军官



个人私利将维护经费挪作他用；军舰参与走私，舰船常年不作训练，战时谎报军情隐瞒损失。北洋海军在威海围困战阶段，一味地消极防守，被动挨打，惊慌失措，毫无进攻意识和胜利信心和制胜办法，军纪更是荡然无存，首先是部分人员不告而别，其次是有组织携船艇的大规模逃遁，最后更发展到集体投降，全军主动崩溃。军士阵中竟然武力挟迫主将投降，只敢露刃向己，不敢露刃向敌，无廉耻无节操无尊严和无荣誉感心到了极点。（见金一南的军事随笔《军人生来为战胜》）

在《新约·启示录》里有一段上帝责备以弗所教会的话，今天用来唤醒中华民族的敬天意识似乎更加合适：

“然而有一件事我要责备你，就是你把起初的爱心离弃了。所以应当回想你是从哪里坠落的，并要悔改，行起初所行的事。”（《启示录》第2章第4、5节）

中国国民性的上述弱点至今是否已经不存在了呢？由于高等教育的尚未普及，公民意识的尚未充分觉醒，政治领域传统惯性对民主成分的实质性抑制，最关键的是由于国民信仰体系的不仅混乱而且匮乏，都直接或间接地造成国民性弱点的顽固存在。这些国民性格的弱点时常通过媒体来刺激每一个敏感的知识分子。我们今天不能不面对关乎中国人体力和智力的这样两个无情的现实：中国的足球运动员在少年和青年年龄段的国际比赛上往往轻易冲入决赛圈，而在成年层次的国际足球大赛中却连冲出亚洲都不敢有把握；在中学生国际数理化竞赛中，中国少年选手也往往夺得团体冠军，但是中国成年人目前的科研水准却难以底气十足地称得上世界先进，更不必说13亿国民至今尚未有一人通过自己的培养而摘取诺贝尔科学大奖了。2002年，英国北爱尔兰阿尔斯特大学心理学教授理查德·林恩（Richard Lynn）和芬兰坦佩尔大学政治学教授塔图·范汉耐（Tatu Vanhanen）经过对全球60个经济体的国民智商的对比研究后在他们的联合研究结果《国家的IQ以及财富》一书里说，在世界范围内智商最高的是包括中



国、新加坡、韩国和日本在内的东亚人群。如果中国人乐于接受这个结论，就得敢于面对立刻呈现的一个悖论：数量庞大的聪明的中国人何以在近代以来一直未能走在世界文明的前列？

这些足以说明，中国的成年社会环境从软性的文化观念到硬性的政治制度至少在近代之前就已经肯定地存在着问题，而且是致命的问题。西方人判定中国文化是“杀子文化”并不过分，中国的大批少年都是杰出的人才苗子，可是中国的成年社会却是扼杀人才的毒气室。而结合上面的大量分析可知，那戕害天真青少年的毒气无疑就是中国社会环境的生命活力和创造精神的匮乏。如果环绕周围的不是鼓励而是嫉妒和打击，即使是一个绝顶聪明的孩子也会青春虚掷；如果内斗盛行，即使是一个人人绝顶聪明的民族，由于每一个智能之士的生命能量都耗费在与另外一个智能之士的破坏性而非建设性的较量上，最后这个民族在整体上也就只能呈现出平庸的面貌。

那么，现代中国人的精神出路在哪里呢？目前所谓的先进的西方世界又如何呢？西方世界难道自古以来就没有消极的心灵诱导吗？今日有没有现成合用的精神体系供给给我们？

西方世界在近代以前也曾出现过大规模的精神束缚，比如古代隐修风气，古代教会奥古斯丁渲染的原罪论，中世纪教会神权的跋扈和强烈的圣俗之区分。但是西方人却有古希腊文化对人性创造力的唤醒，有植根于古罗马时代看重纪律和荣誉崇尚尊严和攻击的在潜意识里崇拜狼的罗马气质，^①最重要的还有真正为西方人现世创造活动提供强劲精神动力的宗教改革。西方世界在近代迅速领先东方的真正的进步动力和奥秘就在于宗教改革。与宋明时期中国儒释道三家早已远离最初的各自思想精华而共同地正

^① 这种罗马气质也并非应当不加分辨地一概否定之。其中，攻击伤害其他民族的帝国主义侵略性自然应当抛弃。但是，罗马帝国还留下了以罗马法为标志的影响近代法律的重要制度遗产。罗马时代所提倡的美德是：勇敢、荣誉感、对国家和家庭的责任、纪律性和分工、配合、协调的团队精神、尊重神和祖先。

在扼杀广大民众尤其是知识分子的心灵和生命活力这一历史现象形成鲜明对照的是，到了近代，西方文明的三要素（犹太、希腊、罗马）都共同地正在促进西方人的生命外向张扬而不是正在压抑人生能量的展开，尽管罗马气质在促进西方人生命的外向张扬方面更多的表现为负面的侵略扩张。

马丁·路德（Martin Luther）对于“信徒皆祭司”和“呼召”（calling）观念、“天职”（vocation）观念的神学宣讲，消除了“圣品”与“俗品”，“属灵”与“属世”的绝对对立。一个人的职业工作的身份，从家庭主妇、普通农民、市井商人到科学研究、教会圣职，都可以成为对上帝的恩典的回应，都是事奉上帝、荣耀上帝的方式。

尤其不容忽视的是加尔文（John Calvin）的清教神学对中世纪的消极遁世的神学束缚的有力矫正。全世界的知识分子里只有韦伯（Max Weber, 1864-1920）最早看到了西方世界最近三百年迅速发展的精神动力之来源并且把它向世人予以强调。他强调正是近代的基督教新教伦理催生了西方的资本主义社会。其中最具有现世鼓动威力的是加尔文的神学宣讲。加尔文虽然坚持预定论和原罪论，但是他的宣讲却有效地抑制、补救和平衡了预定论的消极之处，他把人们的生命能量从对天国彼岸的痴痴盼望中有力地拉回到现实世界中：勤勉工作，节俭生活，用现世的成功证明你的被预定和你的得救。上帝的赎罪恩典不但将世界上的世俗任务交给了人类，并且使世俗职业成为每个人训练那由恩典得来的精神的必要园地。于是世俗工作不仅是满足物质需要的手段，并且是一种目的：

他们一想到他们不是从事俗务，或从事一种不合乎作神仆人身分的职业，而是执行神的使命，因此是履行了最神圣的事工；如是，他们就能得着特别的安慰。”（加尔文《基督教原理》卷四第二十章论政府）

主吩咐我们每一个人，在一生的行为中，须重视自己的职



务，因他知道人心浮荡，贪得无厌，内心是何等彷徨。为避免我们因自己的愚妄而卷入纷乱的漩涡，他在每一个人的不同环境中，分配不同的职务。他以天命来划定每一人的职责，这一种划定非人力所能推翻的。……因为只要我们顺从自己所得的呼召，无论什么工作在上帝心目中都是有价值和重要的，也没有所谓卑贱的工作。”（加尔文《基督教原理》卷三第十章论如何善用今生）

人们不能否认，在罗马天主教思想占统治地位的前宗教改革时期，当然也有西方资本主义的萌芽和近代自然科学的在文艺复兴时代的起步，但是宗教改革却给随后展现的经济和科学方面的巨大发展提供了一种宗教般虔诚的强烈的精神动力。^① 资本财富的巨大积累，只要是经过正当的手段并且又不浪费挥霍，就不再是进入天国的障碍，反而是预定得救的人生的成功见证。宗教改革另外也强化了基督教原本具有的要在现实世界里把福音传播到地极的无远弗届的全球扩张意识，通过每个信徒皆祭司的观念赋予每个信徒以传福音的权柄和义务，宗教改革后新教的全球传播效果是明显强于天主教的。

但是加尔文的神学体系之根基却是发源于古代教会奥古斯丁流行于中世纪教会的原罪论和预定论。当人们怀疑一座华美的大厦原来是立于坟墓和洞窟之上的时候，就不会有多少人愿意入住了；而当人们一旦发现确实存在着危险的时候，没有人会仅仅因为贪恋地上建筑的华美而拒绝搬出这大厦的。当下文论述过原罪论和预定论确有在通往公义和爱的方向上扼杀人的生命能量之危险的时候，当我们看到宗教改革的“因信称义”旗号也应当一定

^① 我不大看重学术界众人所持的一个观点，即认为西方之所以较早地发展出了近代自然科学体系，主要由于基督教给科学家们提供了这样一个信念：上帝是世界的创造者和万物定律的赐予者，人可以从创造之物，发现上帝已经放在创造之物中的定律。我以为基督教对西方进步的真正贡献还是宗教改革所提供的强大精神动力。宋代理学也是相信“物物皆有理”的，受理学心学毒害的古代中国所缺乏的也正是对于自然科学的强烈兴趣和积极用世的精神动力。



程度上为近代西方人面无愧色坦然无忌地对亚洲非洲美洲民族的野蛮撕掠而负责的时候，当我们看到极力反对教皇的加尔文转身又变为“日内瓦的教皇”并残忍地烧死了西班牙医生、血液循环的发现者塞尔维特（Servetus）的时候，我们不能不得出结论：作为一套现代中国人能够接受的成体系的而不是零碎的心灵信仰，西方神学即使是曾经鼓动过近代西方人努力实干过的加尔文清教神学也并不能够现成地胜任。在《圣经》所说的上帝重新降临之前，《圣经》的解读就没有终止的时候。西方神学是具有希腊罗马文化源头的欧洲人解读耶稣的文化果子，中国人还需要亲自来读《圣经》而不是简单地背诵西方人阅读《圣经》后的心得。中国人还需要从祖宗留下的汉字文化资源和《圣经》里寻求和谐共振的足以安慰自己心灵的信息。这信息上升为一个信仰体系或许比西方传统基督教神学体系更加具有活力和普世性。我们需要寻找。

第三章 不戴西方神学的眼镜中 国儒生也可以读《圣经》

一、对于原罪论和预定论的解剖

在政治上，当今中国学术界流行着这样一种认识：中国的民主化是一个宏大的工程，实现民主的道路漫长、曲折，并且充满凶险，就像高速运行的列车，一旦失控或者操作失误，就会车翻人毁，万劫不复；改革的终极目标应该是实现宪政，但这是应然判断，不是实然判断；不宜在条件不具备的情况下贸然启动宪政改革；知识群体应该致力于宪政建设的基础工作，在培育宪政民主的文化基础方面就是逐渐引进基督教文明，因为基督教的原罪观念是民主政治和法制社会的基础。

这种论点表明目前中国学术界主流对于西方基督教基本上是持全盘拿来主义态度的。然而需要提醒所有看西方神学为灵药的中国学者们能够冷静地听一听这个忠告：如果我们单单看到西方人没有丢弃原罪论教条也进入了现代化甚至认为正是原罪论使他们走向民主政治，却没有看到西方人手中还握有希腊文化的人文主义元素和罗马文化的重视纪律制度同时崇尚外向攻击的气质，



如果我们不清理原罪论而盲目引进西方基督教文明给尚未彻底摆脱儒家理学僵化奴性思维的东方中国人，这样的做法，同单单强调基督教的稳定社会道德和政治秩序的作用一样，都会使中国基督教沦落为一个现代新式礼教而已。

一百多年来，不止是中国教会的绝大部分教徒不假思索地接受了原罪论为基督教天经地义的教义，即使是在学术界，中国也有大批的学者们不仅认为原罪论是基督教的真正核心教义，并且认为原罪论正是基督教文化里有以补益中国文化的重要元素。——这实在是当代中国极大极普遍的的一种文化盲从。如中国宗教研究的最权威机构中国社会科学院世界宗教研究所的所长卓新平先生就把《圣经》里的“罪”一词等同于后世基督教的“原罪”观念，并把基督教原罪观念看为对中国现代化有益的文化资源，他的如下论述是具有相当代表性的：

中国人在其文化传统上对人的本性或本质通常持乐观主义的态度，强调人的“性善”、“良知”、“有为”和“人定胜天”，不认为人本性有罪，因此对基督教的原罪观感到难以接受，尤其对亚当、夏娃因偷吃禁果而“失乐园”的神话诠释不以为然，形成对基督教罪之意识、罪感、认罪态度和忏悔心境的一种文化隔膜。然而，中国人这种历史悠久的向善论、进步观在其现代化进程中，在其社会发展步骤明显加快的今天，却受到严重的挑战，出现了本质性动摇。……回顾中国近现代科技发展、社会现代化的历程、洋务运动、戊戌变法、辛亥革命、“五四”运动、新民主主义革命、社会主义改造、文化革命以及当前的改革开放举措，都是从肯定、积极的意义上争取或重新恢复中国人的“自强”、“求定”、“自立于世界民族之林”。而伴随着这种政治经济运动和社会发展选择的国民心理基础，仍不离一种乐观的自我审视以及对人格不断完善和人性正面发展的坚信不移。不过，多次政治运动唤起的激情和人们对社会改革全身心地投入，在中国今天社会转型时期却已出现与传统经历意味深长的不同转向。一些

中国人已感到其激情耗尽的疲惫，更有人因几经拼搏后仍面临差距的加大而灰心失望。许多人在几度兴奋、真心参与各种具有自我奉献精神的公共事业之后，却看到当今社会中，个人主义泛滥、拜金主义流行、崇高境界消遁、理想主义丧失，这一幅无情的图景。在社会腐败、人性堕落、道德沦丧、丑陋及丑恶现象和沉渣泛起、人们追求享乐和实利、沉溺于低俗之举、价值观念混乱和多元化这一严酷现实面前，许多现代中国人对基督教古老而传统的原罪观有了深刻的醒悟和体认。在这种对基督教原罪观的冷静认识中，人性自我可自觉达到“道德完美”的观念开始动摇，中国人开始对其传统的人性论和人生观加以反思和反省，尤其是对近代以来中国人“强国”、“维新”、渴望“富国富民”却欲速不达的原因加以探究和分析。基督教“忏悔录”意义上之“随感”的问世，思想文化界“忏悔意识”的萌生，“忏悔文学”在中国文坛的出现，以及人们有关“负罪”、“忏悔”之话语的流行，都反映出原罪观这种被视为“中国人最大的绊脚石”的基督教信仰要素，已奇迹般地被现代社会中的一些中国人所体会乃至认同。他们对其传统乐感精神的人性本善之论的反省或扬弃，代表着基督教人性论或人生观在中国现代思想中的一种渗入。其给中国人在认识人性上带来的震动和警醒，可能预示着中国心灵历程一种新走向。也就是说，自我并不能靠自力而达到“人性完美”、“成德成圣”。从存在论和实践论意义上而言，人之罪性或人的致恶倾向乃客观存在。人只有体察到这种人性“幽暗”的存在、意识到由“人世”文化所依存之本质关系的失衡，或破裂而构成的“罪恶”状况或缺乏“完美”，才可能从一种高度的自省精神来彻底否定自我，从而达到获取真正自由和人性新生的起始。诚然，中国人不可能完全接受这种负罪、忏悔层面上的基督教原罪观，但它对现代化中国人的自我审视和社会审视所具有的反省意义、其为之摆脱紊乱无序的生存和认知窘境所提供的新视野新参照，则是不可否认的。（卓新平《基督教对中国社会现代

化的意义))

八十年代以来较早地大力介绍基督教神学的刘小枫也是。其向中国文化界正面地全面地介绍西方神学思想的贡献是不可抹杀的，他由于对“基督教中国化”、“基督神学本色化”的彻底失望而提出的“汉语基督神学”概念其真实内涵应当说是“西方神学的介绍评论学”或“西方神学的中国言说”。^① 他让中国知识分子看到基督教神学里原来具有与中国文化资源相异质的值得认真倾听的内涵。但是由于是大门初启，面对巨大的西方神学思想宝库难免油然而起高山仰止的敬意，他对西方神学所持的态度几乎是不假辨别地全盘欣赏。但是其主要神学立场应当还是属于巴特的“新正统”派。虽然反反复复摆弄了大量令一般读者陌生的曲折的学术字眼，但是其神学介绍工作依然接受原罪论为基督教信仰核心，并且单方面地强调上帝的超越性，否认人类内在的神性生命形象，以此紧跟卡尔·巴特的脚踪：世界是世界，上帝是上帝（Welt ist Welt. Aber Gott ist Gott）。其纪念卡尔·巴特逝世二十周年的文章里说：

巴特的“上帝就是上帝”乃是一句警世恒言：绝不可把上帝与人自己凭其思想臆造的范畴、形式、概念、需要之类的东西等同起来。上帝作为神圣根本就不是人类的所谓创造，他与人类的理性、学说、幻想甚至宗教都毫不相干，而且与世间的一切存在都有质上的无限差别和距离，也就是永恒与时间的质上的无限差别和距离。上帝是不可知的，倘若不是上帝在十字架受难中自己向人类陈说自己，我们哪里会知道上帝是什么！

像以往的原罪论一样，刘小枫也不可避免地宣扬起古老的禁欲主义来，只是他擅长使用一些更加绕口的现代学术字眼来包装那些中世纪的古老观念而已。

^① 刘小枫说：“汉语基督神学不是中国化的神学，而是在汉语的存在处境和语言中生成的神学。神学在本质上没有中西之分”。见《这一代人的怕和爱》，227页，北京，三联书店，1996年。

“基督教的救赎信念首先关注的不是现世的道德束缚和历史造成的疾病，而是一种宗教意义上的原始欠然（罪），……基督教精神不肯承认人的本性（无论道德本性还是自然本性）的自足可靠性”。

“根据人类本性确立的价值是毫无根据的”。

“罪恶即是对人自身中的自然欲望的自觉意识”。

“世界上所有的欢乐幸福安逸都是人没有上帝之后直接面对自然性残酷的补偿”。

“恶可谓生的在性”。

“人人都无法逃避的原始罪性，也是转向上帝之爱的契机”。

“小孩并没有吃禁果，不等于没有原罪”。（分别见刘小枫个人最有代表性的著作《拯救与逍遥》2001年修订版76页、110页、146页、164页、186页、260页、309页）

另外他也以种种玄言宣扬拒斥理性的信仰。如众所周知，苏格拉底有一句名言“知识即道德”，但是刘小枫借着对于舍斯托夫的欣赏说道：

在西方所有哲学家中，“只有尼采一个人把苏格拉底视为一个堕落者”，没有上这条知识毒蛇的当，不去拥抱那棵伊甸园中的知识树的树干。（见《舍斯托夫与尼采和圣经思想》一文）

对于伊甸园故事的理解明显存在误区。我们首先应当注意，《圣经》里有一种深刻的议论，那就是：敬畏耶和华是真正知识和智慧的开端。（参《约伯记》第28章第28节和《箴言》第1章第7节、第9章第10节等经文）回顾人类历史然后再环顾现代人类世界，我们可以幡然醒悟到，人类古老神学里蕴涵着多么可贵的宝藏！——全部知识的统帅应当是对于宇宙万有及其创造者的珍重和虔敬，也就是对上帝、自然、人类或者天、地、人的爱（中国古人所谓“敬天仁民爱物”），舍此统帅则人类所拥有的所谓知识就是可怕的。“凡事都有定期，天下万务都有定时”。（《传道书》第3章第1节）在亚当夏娃尚未完成顺从万有创造主



和珍重万物以及两人和谐合作的课程（在上帝指导下两人共同管理伊甸园）之时，上帝怎能不先特地告诫他们以禁止他们的狂进妄为呢？显然这并非可以得出结论说上帝信仰可以拒绝理性拒绝知识拒绝思考。

刘小枫代表了国门初开所涌现的一批“文化基督徒”对基督教普遍持有的保守和“正统”的观念。这批“文化基督徒”如果在真理的道路上能够不断探索从而更新他们受西方神学传统熏染的观念的话，他们的宝贵价值将会在中国文化历史时空中得到证明。对于这批“文化基督徒”来说，如果不满足于批判中国文化传统和介绍西方神学传统的角色，而企望在重建中国文化的过程中发挥重要作用的话，那么，他们的最可能的出路就是向他们曾经极其讨厌过的人文主义转向，由接受西方教义神学基本观念的“文化基督徒”转变为持有“人文主义耶稣信仰”的“人文主义基督徒”，进而转变为现代的“儒家基督徒”。

但是我们必须清醒地知道：要求刘小枫既是一个介绍者又是一个挑剔者是困难的。好比迎接一个客人进家门的人不可能同时也数落客人的毛病。但是，如果打算接纳这客人为这个家庭中的一员的话，我们肯定要求这位新成员不要把他昔日的毛病也带进来或者要求他改掉不适宜于此家的老习惯。刘小枫的确较早地让国人看到西方基督教文化里有对于中国文化而言堪称异质的因素存在，《圣经》里的确有宝石存在。但是如果我们打算接受《圣经》里的宝石，是否就要把西方人两千年来一直相信的神学金科玉律也看为无可置疑的宝石呢？是否就得看自己文化宝库里的珍珠如同粪土呢？

事实上，西方两千年来积累了众多的神学思想资源，其中不乏至今依然显得十分宝贵的神学资源。但是，在信徒人数众多的基督教新教里至今依旧居于权威地位的还是奥古斯丁和路德、加尔文这些人的神学思想体系，这些人的神学思想里都有两个共同的要点，那就是原罪论和预定论。这些思想向来被视为正统的神



学信仰体系里的核心要素。但在今天看来，我们确实需要重新审视一番了。且看历来关于原罪论和预定论的明确表述和广泛影响吧：

对基督教最有影响的古代教父奥古斯丁：

《教义手册》：亚当的罪使他的后裔都受了败坏，生在他所招来的死亡的刑罚下。但人犯罪之后，就从伊甸园里被逐出去，并且由于他的罪那以他为始的全人类，就在他里面败坏了，受死亡的刑罚辖制。凡由他和由那引诱他犯罪也和他一同被定罪的女人所生的就都是背逆的情欲的后裔，就都被这原罪所玷污。（第26章）主的人性却能完全不受罪恶的沾染，因为这人性不是由两性的人欲而生的。由两性的人欲而生的一定会犯罪，必须借重生的洗才能得洁净。但主的人性却是由童贞女借着信而不是借着性欲产生的。（第34章）

《论基督的恩典和原罪》：我们本性的缺点深深烙印在我们的后裔里面，使他们有罪。

《论本性与恩典》：人类的本性已为罪所败坏（第22章）。人之被造，就是能够从公义走到罪恶，却不能从罪恶回到公义（第25章）关于马利亚，我不愿提出罪的问题来，一面对我们的主不恭不敬；因为我们知道主自己无罪，也把战胜罪恶的丰盛的恩典赐给那特别蒙恩怀孕生了救主的圣母。（第42章）

新教改革领袖马丁·路德：

《奥斯堡信条》第二条论原罪：自亚当堕落之后，凡由血气而生的人，就生而有罪，即，不敬畏上帝，不依靠上帝，有属血体的嗜欲。

《桌边谈话录·论自由意志》：我的意见乃是这样——若有人主张自由意志能够作任何属灵的小事，他便是否认了基督。……我承认人有自由意志。但这自由意志只能在挤牛奶盖房子等事上有效，不能做比此稍大的事。

《日用灵粮之八月一日》：凡是基督的真圣徒都必须是大罪



人，而且仍旧是罪人。

《马丁·路德博士小问答略解附注》第一一四问：人类自从陷在罪恶里，神性形象就失落了。但在信徒里面，这形象开始更新，只有在天堂里这形象才得完全复原。

在马丁·路德的后继者所著的《协同之良方》“论原罪”部分里阐释马丁·路德观点认为只有在末日复活后人类的原罪才可以彻底去除：除上帝以外，无人能将我们本性之败坏与本性本身分开。这事只有在复活中一举成就，那时，我们被埋葬的本性本身会复苏并永远活着，如约伯断言：“我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见上帝，我自己要见他，亲眼要见他”。^①

梅兰希顿在《为奥斯堡信条辩护》里为路德艰难地辩解说在耶稣降世之后，人在受洗时并非将原罪洗掉，而只是上帝不再将原罪归给人；我们的反对派攻击路德，因为他说原罪在受洗后依然存在，……这话是明显的诽谤。……圣奥古斯丁的说法与路德相同：“在圣洗礼中，罪被赦免，并不是罪就不存在了，而是罪不归于人。”

新教改革领袖加尔文：

奥古斯丁的神学思想体系里可以遗传的原罪在逻辑上自然地推论出预定论。加尔文极其推崇奥古斯丁主义，但加尔文更加系统地发挥了预定论，把预定论的神学价值抬高到空前的地步。

加尔文《基督教原理》第二卷第五章“斥支持自由意志的论点”：

决不能否认奥古斯丁的主张；他的主张已为一般人所公认，甚至经院派的学者也一致赞成；这就是说：人自堕落以后，就丧失了得救所凭借的恩赐，而一切固有的本性也都腐化了。我们应当把这点当做无可置疑，不能动摇的真理；人心完全离开了上帝的公义，所以凡人心所谋算，渴望和从事的，都是不敬，邪僻，

^① 《协同书》第三册《协同之良方》，南京：译林出版社2003年9月第1版，第6页。



卑下，不洁和凶恶的；他的心完全为罪的毒素所侵袭，以致除腐败的以外不能产生什么，假如有时候，人似乎能做出些好事来，但心灵还是虚伪，方寸之间还是受内在的邪僻所奴役而不能自主。

加尔文《基督教原理》第三卷第二十章“论永恒的拣选”：

救恩对于某一些人白白赐予，对于另一些人却是无由达到的，……上帝的恩典并不是毫无分别地把得救的指望赐给所有的人，却是将救恩赐予某些人，而对另一此人则加拒绝。若不明白这个道理，就必减损了神的荣耀，并减少了真正的谦卑心。……倘若我们为要承认救恩完全出于上帝的仁慈，就必回到拣选的来源，……除拣选的教义以外，再也没有什么能产生谦卑和感恩的心的。而且除此之外，我们的信念也再没有坚强的根据。我们这样说是依据基督权威的，他拯救我们脱离一切恐惧，且叫我们在许多危险、陷阱和可怕的冲突中不为所胜，并应许保守一切天父所招集在他保护中的人。因此我们可以推断，凡不明白自己为神的特别子民的人，都要不住地为焦急惶恐所苦恼；因此，凡忽略了我们所提出的这一大助益的人，就是摧毁了救恩的基础，替别人和他们自己招引恶果。并且，教会之出现，也是由于这一教义。

……上帝藉着他的预定拣选了一些人，叫他们有生命的盼望，对另一些人，则判定归于永远的死亡，关于这件事，凡属虔敬的人都不敢完全否认。……上帝真实地看见。其预知包括着整个宇宙，和一切被造之物。所谓预定，乃是上帝的永恒旨意，就是神自己决定，他对世界的每一个人所要成就的。因为人类被创造的命运不都是一样的；永恒的生命是为某些人前定了的，对于另一些人却是永远的罪刑。既然每一个人都为着或此或彼的一个终局而创造的，所以我们说，他是被预定了或生或死的。

……根据《圣经》的清楚教训，我们敢肯定地说，由于上帝的永久而不改变的安排，他早已按照自己的意旨，决定了要将谁



接入他的救恩中，并将谁贬入灭亡。我们坚信这种安排。就被选者一方面来说，是完全根据他（神）白白施赐的仁爱，与人的功劳丝毫无关；对于那些神定了罪必须灭亡的人，他们不能进入生命的门，也是出自公正无可非议然而却不可理解的判断。关于那些蒙拣选的人，我们认为呼召就是拣选的证据，而称义也是另一个表明标记，直到他们在荣耀中算为完全。上帝既以呼召和称义来印证他所拣选的人，就把当弃绝的恶人挨弃了，使他们不认识神不能得到圣灵的帮助而成圣，等待他们的只是神的审判。

1571年订定的安立甘宗最地道的信条《三十九条信纲》：

第九条论原罪：

原罪……是人人本性的败坏，为亚当后裔生来便有的，……这本性的传染病也还存留在重生者里面，……凡信主受洗的虽不被定罪，然使徒保罗说，邪情私欲都是属乎罪恶的。

产生于1561年荷兰改革宗教会信条，又称《比利时信条》：

第十四条论人之创造与堕落，及人不可能行善：

由于（始祖）他成为邪恶，例行逆施，在一切所行的事上成为败坏，丧失了他从神所领受优越的恩赐，只残存一小部分而已（谁告诉说只存一点点呢？），足以叫人无可推诿；因为在我们里面的光已经变为黑暗，正如《圣经》所教导我们说：“光照在黑暗中，黑暗却不接受光。”使徒约翰称人为黑暗。因此我们拒绝一切与《圣经》相违反的人的自由意志说，因为人已经成为罪的奴仆，若不是从天上所赐的，他自己是毫无所有。这样谁敢夸口，说他能行什么善事，因为基督说：“若不是差我来的父吸引人，就没有人能到我这里来。”有谁能夸自己的意志，有谁明白凡体贴肉体的就是与神为敌呢？人既知“不是我们自己能承担什么事，我们所能承担的，乃是出于神”，有谁敢提出什么意见呢？简言之，有谁敢向神强嘴，因为他知道我们自己不能有任何的想法，我们之所以能思想是由神而来的。因此使徒保罗说的对，“因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美



意。”因为没有人的意志或人的了解，与神的旨意与了解相符合，乃是基督在人心中运行；正如他所教导我们说：“离了我，你们就不能作什么。”

第十五条论原罪：

我们相信由于亚当的悖逆，原罪就延伸到全人类，就是全人性的败坏，而且是一种遗传的病症，就是连婴孩，甚至在母腹中也感染到各种的罪，罪在人心中如同毒根，在神面前显为如此邪恶与可憎，全人类都当被定罪。原罪用什么方法也不能除去，洗礼不能洗掉原罪；罪既然从此可悲的源头而出，如水发自源头；虽然不归与神的儿女被定罪，为藉着神的恩慈与怜悯蒙赦免。并不是说他们要甘居罪中，但是这种败坏感应使信者时常悲叹，盼望脱离这取死的身体。因此我们拒绝伯拉纠派的错谬，他们说罪只是从效法别人而来的。

1618年1619年在多特所召开的荷兰改革宗教会全国总会所批准的《多特信经》：

第三与第四项教义论人的败坏，归向神及其方式

第二条 人堕落后按照自己的形象生儿育女，败坏的族类产生了败坏的子孙。因此亚当所有的后裔，除了基督之外，都从他们的始祖承受了败坏，并不是由于模效，如古时伯拉纠派所说的，乃是由于邪恶本性的传殖。

第三条 因此所有的人都生在罪中，本为可怒之子，不能行拯救自己的善事，倾向邪恶，死在罪及其捆绑中，若没有圣灵的重生之恩，他们既不能，也不愿归向神，既不能改革本性的败坏，也不能倾向于改革。

第四条 然而，人堕落之后，在他里面还保留自然之光的余辉，藉此他对神，对自然之物，和善恶之分还拥有些知识；对德行、社会的治安，仍能维持外部的善良行为。但这自然之光不足以领人对神有得救上的知识（不能认识神），不能领人得到真正的改变，而且在自然和民事上他们也不能正确使用这知识。尤有



甚者，人在各方面把这光完全弄暗了，在不义中把它给压住了；如此他在神面前情不可原，无法推诿。

1646年12月英国出现了融合加尔文神学的《韦斯敏斯德信条》，此信条后来随着移民而传入北美洲，是在英、美的长老派及北美的公理会与浸信会中最具影响力之信条：

第六章论人的堕落、罪恶和刑罚：

二、因此罪使他们从原始之义，并与神的交往上堕落了，于是死在罪中，并且灵魂和身体的一切才能与各部分都完全玷污了。

三、始祖既为全人类的根源，此罪的孽就归给他们的后裔，并且在罪中之死与败坏的天性，就遗传给他们所生出的子孙。

四、从这个原始的败坏中，生出一切的现行过犯（即本身所犯的罪）：由于此败坏性，我们对一切的善全然避忌，无能为力，且反对之，完全倾向邪恶。

五、此种天性的败坏，在今生的时候，仍存留在那些已蒙重生之人的里面。此败坏性虽然藉着基督得赦免，而被克服，但其本身并它所有的活动实在是罪。

古代教会的奥古斯丁在和伯拉纠的论战中借助于外势取得的胜利成果，通过几次会议固定下来，强烈地影响了不久到来的中世纪教会的信仰生活，并且直到宗教改革时期也依然被奉为正统神学思想，^①以至于如今全世界主流基督教新教大抵也同样如此奉为当然的真理。由于中国教会历史短暂，自己的神学思考尚未成熟，加之近代以来文化弱势和历史政治层面等原因，中国基督徒似乎都完全接受了这些信仰教义，认为天经地义，因而无人敢于提出异议。然而，可能恰恰是原罪论的羁绊，让中国基督教迟迟不能够被拥有深厚性善论信仰背景的中国广大知识分子所接

^① 比如加尔文在著作中频繁引用奥古斯丁的观点，他明确说过“我很赞同从奥古斯丁借来的意见，认为人所禀赋的自然才能因犯罪而败坏。”（《基督教原理》卷二第二章“人现在被剥夺了意志自由，并处于悲惨的奴役下”第十二节）



纳。

然而在西方，早有人对这个千年半笼发出了抗议，不过没有几个人能够理解他，他孤独地疯掉了。他就是尼采（Nietzsche 1844—1900）。尽管尼采思想的光芒被自身思想本具的一层阴云所笼罩，其蕴涵的宝贵价值仍是不可漠视的。一般人知道尼采“反基督教”，知道他的书里传出了“上帝死了”的宣告，然而很少有人尤其是很少有基督徒能够真正视尼采抨击基督教的具体议论。实际上尼采眼光主要正是盯在了传统基督教由于原罪论讲说所带来的恨世、遁世和对于生命创造力的漠视这些方面。尼采在十九世纪批评基督教的代表性的话是：“上帝已退化为生命的对立物而不是作为生活的理想化和永远的肯定（我是）。……上帝已成为对于‘这个世界’的任何毁谤，在上帝中，虚无公然向世人挑战，趋向虚无的意志被神圣化了！”（尼采《反基督教徒》18节）尼采认为基督教贬抑人的自然激情，于是走向某种禁欲主义。结果人们对自然爱欲的兴趣反而与日俱增。尼采说，这变成了一个喜剧抑或闹剧。（尼采《曙光》76节）基督教过分宣扬“死后”地狱的惩罚以及避免这种惩罚的途径只在于接受教会神权，尼采认为这乃是基督教会攫取权力的手段，一些心怀恐惧的人于是纷纷站到了基督教一边，仅仅追求“信”，此外的生命意义都忽略了。（尼采《曙光》72节）从强调生命的外向张扬意义上说，尼采的思想其实与今日我们着力提倡的“人文主义耶稣信仰”具有强烈的共鸣。在《神学的觉悟》一书出版之前，两千年来似乎只有尼采听懂了耶稣所讲的那个按才干授银两的比喻故事：（《马太福音》第25章第14—30节，《路加福音》第19章第11—27节）

幸福不是心满意足，而是更多的力量；不是和平本身，而是奋斗；不是乡愿庸德而是才干的展示。虚弱和失败者应该灭亡，此即人间伦理首要法则。……什么是比所有恶行更加恶的呢？就是赞赏虚弱和失败者的基督教。（《反基督教徒》2节）



赞赏虚弱和失败者的同情乃是某种与那些提高生命的活力而使人奋发的冲动相对立的东西；他的作用就是抑郁。……它可能会导致生命与生命能量的完全丧失。（《反基督教徒》7节）

新教的本质在于它的原罪论。新教的定义是基督教的局部麻痹，也即理性的局部麻痹。（《反基督教徒》10节）

任何富有的人都会散发他的财富。（《反基督教徒》16节）

基督教实际上行的就是慢性自杀，因为它所导致的乃是一种卑微、贫乏、像中国女人裹脚布一样又臭又长的生命，因为它所导致的乃是一种司空见惯的、充满了小市民味道的、平庸的生命。（《强力意志》247节）

如果人们不是把生活的重心放在此生，而是放在彼岸世界、放在虚无中，那么，人们就根本剥夺了生活的重心。（《反基督教徒》43节）

尼采的确悟出了关乎生命的“马太效应”的神圣性：彼岸世界的永恒生命完全取决于现世人生的光景，现世能够耀眼发光的人才配成为天上的灿烂星辰，发挥现世生命才实现了生命的永恒价值，而吝啬生命的、仅仅追求生命长度之量却无所作为地空缺生命之质的人就丧失了永恒的生命价值。但是尼采思想里的毒素在于：原本只有上帝在天上可以行使的终极判断权柄，尼采却僭越地拿到了人间来提前判断他人的人生，“虚弱和失败者应该灭亡，此即人间伦理首要法则”，（《反基督教徒》2节）当这样僭越上帝而在人间实际判断他人的时候就伤害了他人，就妨碍了他人生命力的增强和张扬，这样，一个超人的诞生必定以万人的牺牲为代价。对于尼采的争议就因此而产生。事实上，尼采并不想推导出如此结论，他作为一个在思想新路上飞速前行的开拓者是无暇注意到身上的行装是否细致到天衣无缝的，在他的心目中其实真正的强者人格乃是像耶稣那样的充满了神性光辉的坚强人格：宁肯孤独地受苦也不发怒反抗众人的陷害，即使在苦难中也总是有力量能够坚强地去爱他人。而后世的基督教徒们并没有很



多人能够真正理解他们的主，真正效法他们的主：

真正的传福音者死了，正如他曾生活过一样，正如他曾教导过人们——不是为了拯救人类而是为了指明人们该如何生活。生命的彰显是他留给人类的遗产——他在判官面前，在衙役面前，在控诉、诽谤、嘲讽者面前的生命彰显，以至于他在十字架上的生命彰显。他不反抗，他没有为自己的权力而辩护，……他对和他一起钉在十字架上的罪犯说的一番话包含了整个福音。^①“那是一个真正的神人，一个上帝的孩子！”那个罪犯说。救世主回答道：“如果你感到这个，那么你就是在天堂，你也是上帝的一个孩子！”（《反基督教徒》35节）

事实上，只有过一个基督徒，而他已死在十字架上。福音传播者已死在十字架上，从这一刻起，被称作福音传播者的，已经和那个基督徒活着的时候完全相反了：成了恶音和魔鬼的使者。（《反基督教徒》39节）

信仰我们自己乃是……最强大的翅膀。如果基督教把人的清白看作是信仰的内容，那该多好！——如果人真的已经变成了神，那该多好！那时人可能还会有信仰。（《强力意志》149节）教会完全可以看作是反基督的人的胜利。（《强力意志》213节）

最后尼采总结道：“我们要反对基督教的什么呢？我们所要反对基督教的是：首先，基督教想方设法摧毁强者；其次，基督教想方设法挫败强者的勇气……；最后，基督教比谁都清楚该怎样毒害高贵的本能……直到强者因为过度泛滥的自我蔑视和自我虐待而毁灭。”（《强力意志》252节）可以看到，只有心中秉持“人文主义耶稣信仰”的人才可以在分辨尼采思想里的毒素之后而成为尼采百年之后的知音，正呼应了一百多年前（1895年）

^① 《路加福音》第23章第39—43节：“那同钉的两个犯人，有一个讥诮他说：‘你不是基督吗？可以救自己和我们吧。’那一个就应声责备他说：‘你既是一样受刑的，还怕神吗？我们是应该的。因为我们所受的，与我们所作的相称。但这个人没有作过一件不好的事。’就说：‘耶稣啊，你得国降临的时候，求你纪念我。’耶稣对他说：‘我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。’”



尼采在《反基督教徒》序言里所说的话：“（《反基督教徒》）这本书是为极少数人写的，或许甚至连这极少数的读者，现在也一个都还没有出生。……我怎么能把我自己和那些在今天到处都有知音的人混为一谈呢？只有未来才是属于我的。有些人的确是出生得太早了”。我愿意这样看：如果有人能够把尼采的理念约束在不伤害他人的路径上，则他就是真正的传福音者，他就是耶稣的真正知音；而驱除了毒素的尼采思想正是所有知识分子应该倾听和主动传扬的天国信息，这样的信息其实就是最终落脚于对现世人生的有力鼓舞的“人文主义耶稣信仰”之实质内涵。在这里强调一条不可动摇之界线是必要的：个人的自我生命张扬无可厚非，但是这种张扬必须以不伤害他人生命为界线，如无这条界线则创造性的生命张扬即沦入贬义的“自我膨胀”，“人文主义耶稣信仰”就会产生很多自大狂和“超人”，会有很多人以藐视他人生命的“先知”面貌出现，以为圣灵仅仅充满在他自己的生命里。由于人的生命价值就在于人类是一个包含有神性形象的生命类别，人人都禀赋有神性生命，人对他人的生命伤害不仅是对创造主的不敬，也是对自身生命的逻辑否定。

实际上，在尼采思想的间接启发下，19世纪末至20世纪西方宗教思想家们已经有多人先后朝人文主义神学转向，但是相对于西方传统教义体系他们的影响依然处于弱势。在中国的20世纪，“正统”教义神学相对于现代派神学更是具有绝对优势。

在西方古代教会的论战中，伯拉纠其实也并非如奥古斯丁所认定的那样在根本上否认基督在十字架上流血救赎世人的神圣恩典。这种把对手极力妖魔化的做法是论战中常见的事情。罪人的得救如果离开神圣恩典的倾泻的确是不可想象的。但伯拉纠宣讲的不是罪人的获救可以离开神圣恩典而达成，他真正想表达的乃是罪人在被救赎之后可以做到不再犯罪，从而可以过上远离罪的生活。（《约翰福音》第8章第11节）即，他所反对的仅仅是原罪论，反对的仅仅是那种认为亚当之原罪（Original Sin）彻底败



坏了人性使人在悔改之后仍然无法拒绝继续犯罪的观点，而并不否认后天来到世界上的每一个人都曾犯过的本罪（Actual Sin）。伯拉纠说：“难道说人无罪是不可能的吗？但我并不是说有人是没有犯过罪的，……所以我们争论的焦点乃在乎可能与否，而不在于是否”。（奥古斯丁《论本性与恩典》中的引文）“我并没有说，我们见过任何人能够从呱呱落地开始一直到白发苍苍的老年，都不会犯罪；而是说，在他为罪悔改之后，借着他自己的努力和神的恩典，就可以无罪”。^① 古代教会的两位拳手看似曾经激烈交锋过，其实奥古斯丁所打击的对象多半只是个影子而已。他们之间惟一可以确定的分歧和争议在于：原罪在亚当之后的继续遗传存在是否是实在的？“从一人入了世界”（《罗马书》第5章第12节）的罪是可遗传的血缘传染病还是不可遗传的社会传染病？婴孩生来是否有罪？这也是奥古斯丁的信仰与人文主义耶稣信仰对于“罪”的观念区别所在。至于有人把原罪的普遍存在理解为始祖的罪在存在论角度上算账的“归于”全人类，则明显不是奥古斯丁之见，也更加不符合《旧约》里记载的上帝反对“父亲吃葡萄，儿子牙酸倒”的表白。

伯拉纠与奥古斯丁争议的问题也可简化为：人性是善是恶？世人可否行义？但是人们首先应该清醒地意识到，这些关于人性的形上问题归根结底是属于信念范畴，现世之人是无法给出最后的实在证明的。人类著书立说各执一端的原因就在于此。比“我思故我在”更加根本的是“我信故我在”。以下所做的论证根本上还是“我信”的表达。我们有权相信个人所犯出的罪来自自由意志的不觉悟之抉择而非来自人性本质的邪恶，我们当然也无权剥夺他人愿意继续跟从奥古斯丁的信仰自由。

首先考察一下经典论据。《圣经》的经文到底支持哪一方观点呢？

^① 转引自奥尔森（Roger E. Olson）著《神学的故事》（新译为《基督教神学思想史》），北京大学出版社，2003年8月第1版，第285页。

奥古斯丁坚持保罗的观点认为，亚当的罪使他的后裔都受了败坏，人的本性由于这一失足而堕落，世世代代的人一生下来，就带有因这一失足而来的祸根，此之谓“原罪”，罪使得人的自由意志没有能力选择行善，却有能力和犯罪，唯靠教会所转达的上帝恩宠以及教会洗礼，才能使人类得救。（参考《罗马书》第5章第12—21节）原罪论者常常不忘记保罗在《罗马书》第3章第10—18节那里讲过的愤激之辞：“就如经上所记，没有义人，连一个也没有。没有明白的，没有寻求神的。都是偏离正路，一同变为无用。没有行善的，连一个也没有。他们的喉咙是敞开的坟墓，他们用舌头弄诡诈，嘴唇里有虺蛇的毒气，满口是咒骂苦毒，杀人流血；他们的脚飞跑，所经过的路，便行残害暴虐的事；平安的路，他们未曾知道，他们眼中不怕神。”

不错，新旧约《圣经》里的确有些话表达了对人性软弱的绝望。但在我看来，这些经文的出现，一方面是由于对现实黑暗的强烈愤慨或者对于自己罪孽强烈懊悔的情绪化表达，比如大卫绝不含糊地认罪说，他是在罪孽中生的，在他母亲怀胎的时候，就有了罪；（《诗篇》51篇5节）另一方面也的确是由于人人来到世间后都难免地犯过罪，即本罪的实在性是不容否认的。但是人性软弱终究不能够胜过耶稣对神圣真理的见证，我们看得很清楚，保罗写出的“立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作”（《罗马书》第7章第19节）这段常常被原罪论者拿来支持自己观点的著名经文，其实所指只是保罗没有接纳耶稣之前的生命光景：“因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了。”（《罗马书》第8章第2节）我们同样还可以从《圣经》里寻找到反对原罪论的经文，而且我举出的下列的几句话还都是出自神圣者之口，绝非一般的智慧诗人和传道人。

在《圣经》的记载里第一次提到“罪”这个词时上帝说：“你若行得好，岂不蒙悦纳？你若行得不好，罪就伏在门前。”



(《创世记》第4章第7节)可见,上帝并不是一口肯定人性与罪的必然联系。我们有理由认为,每个人生下来先天所具有的依然是纯洁天真无罪的人性,因为耶稣对门徒说过“你们若不回转,变成小孩子的样式,断不得进天国”。(《马太福音》第18章第3节)不承认这一点的人一定是把自己绝望和懒惰的心灵深深地浸泡在泛罪论的海水里了。而且我们还有理由相信上帝赋予人类自由意志可以从后天所犯的罪中回转。人耶稣曾经亲口对那个犯奸淫当场被捉的女人说:“我也不定你的罪,去吧,从此不要再犯罪了。”(《约翰福音》第8章第11节)耶稣这里的潜台词是:罪人是可以在悔改后拒绝继续犯罪的。如果说人性是无可救药地堕落了,则对罪人的这种拒绝继续犯罪的要求就是虚伪的,无论发出这种要求的是谁。

《圣经》里最有力地支持“罪不是肉体遗传的血缘传染病,罪只是一种社会传染病”之观点而反对奥古斯丁原罪论的经文是以西结先知所传出的一段话,在这段话内上帝明确传达出对于“父债子还”观念的反对:

耶和華的話又臨到我說:你們在以色列地怎么用這俗語說“父親吃了酸葡萄,兒子的牙酸倒了”呢?主耶和華說:我指着我的永生起誓,你們在以色列中,必不再有用這俗語的因由。看哪,世人都是屬我的。為父的怎樣屬我,為子的也照样屬我。……至于他父親。因為欺人太甚,搶奪弟兄,在本國的民中行不善,他必因自己的罪孽死亡。你們還說“兒子為何不擔當父親的罪孽呢?”兒子行正直與合理的事,謹守遵行我的一切律例,他必定存活。惟有犯罪的,他必死亡。兒子必不擔當父親的罪孽,父親也不擔當兒子的罪孽。義人的善果必歸自己,惡人的惡報也必歸自己。惡人若回頭離開所作的一切罪惡,謹守我一切的律例,行正直與合理的事,他必定存活,不致死亡。他所犯的一切罪過都不被記念,因所行的義,他必存活。主耶和華說:惡人死亡,豈是我喜悅的嗎?不是喜悅他回頭離開所行的道存活嗎?義



人若转离义行而作罪孽，照着恶人所行一切可憎的事而行，他岂能存活吗？他所行的一切义都不被纪念。他必因所犯的罪，所行的恶死亡。（《以西结书》第18章第1—24节）

由于耶稣生平是对亘古就存在的神圣恩典的见证，故我们不能说只有在耶稣降生之后才有罪人的被赦免，也不能说耶稣的降生缺乏必要性。终极审判之前的全部人类历史中的人在为罪悔改之后都可以蒙恩，而在犯罪道路上执迷不悟者则只有永远的灭亡，这些真理的成立并不以公元元年为分水岭。与耶稣之前的人类历史比较，与耶稣信息尚未被听闻的人类地域比较，我们只能说耶稣降生的独特价值在于带给人类得救的明确希望和践履真道的明晰方向以及更加坚强的动力。而所有上述真理都是有一个理论前提的，那就是上帝对个体人的自由意志的尊重，个体人具有改邪归正的可能性。因此，奥古斯丁所说的“人类的本性已为罪所败坏”以及“人之被造，就是能够从公义走到罪恶，却不能从罪恶回到公义”之类的话必须被拒绝。

后天人人都由于环境熏染以及自己心灵的无明无知、生命不觉悟而难免犯罪，此即各人所犯的本罪；而奥古斯丁认为人犯的罪则是由于亚当之原罪造成的对于人性的彻底败坏而难免必犯的罪，即亚当之原罪直接带来的果子，即原罪的肉体遗传性质的继续存在。需要明确的一点是，《圣经》里只有“罪”这个词，没有“本罪”、“原罪”这两个概念的明确区别，本罪论和原罪论是后人对于《圣经》里所言的“罪”的两种不同认识。虽然在奥古斯丁之前的德尔图良是最早谈论“原罪”（Original Sin）一词的人，但是路德在《桌边谈话录·论罪》那里仍然说“在奥古斯丁之前，没有一位教父曾经提到原罪，奥古斯丁开始把原罪和本罪区分”。本罪论和原罪论的争议确实是通过伯拉纠和奥古斯丁的论战才被突显出来。本罪论和原罪论这两种观点都是承认现世人的犯罪是不可避免的。但是关键的区别在于，如果把罪看为个体本罪，一个人一旦觉悟即可悔改而且可以产生拒绝继续犯罪的信



心，因为他觉悟了人性里的外向发光的神性存在，不是自以为义而是有信心向着标杆直跑；而如果把罪看为原罪的遗传性的继续存在，则因为相信本性已经彻底败坏，无法行义，相信“人之被造，就是能够从公义走到罪恶，却不能从罪恶回到公义，”（奥古斯丁《论本性与恩典》第25章）因而可能在悔改之后漠视继续犯罪的生命光景。

奥古斯丁在《论原罪》44章那里认为即使基督徒的洗礼所洗去的也只是本罪，至于犯罪的根本原因（原罪）却没有触动，好比只是剃去了外在的胡子而胡子根却并没有除掉，只要基督徒在性活动中产生情欲就必定继续会把原罪传染给后代。奥古斯丁的类似思想强烈地熏染了宗教改革者。我们不能不说，路德所表达的基督徒“仍旧是罪人”这个思想（《日用灵粮之八月一日》）除了让人面对上帝保持谦卑心态之外显然更多的是给人消极的现世诱导，它缺乏推动基督徒前进的心灵动力，这种观念实际上是在拒绝神圣恩典。若非路德和加尔文同时也宣讲天职观念，则他们共同强调的原罪论对于世人的祸患会更大。人们阅读《圣经》不能够忽略这个道理：神圣恩典虽然是亘古就预备的，其临格于个人生命中的确并不需要之前的任何功德行为，但是却是需要自由意志的悔改此一前提的。悔改和恩典是紧密同时相伴的，而悔改即是离开罪，不离开罪则仍在罪中则是尚未悔改，而尚未悔改则就是尚未接触到神圣恩典的赦免。而且从耶稣的言传身教中我们还看出，恩典的最后落脚点不是仅仅对于罪的赦免而是对于人生的自由创造的鼓舞，恩典的圣意归结乃是给人的自由创造打开空间。最准确的神学表达应该是：神圣恩典因为我们犯罪而预备，因为我们离开罪而降临，因为我们积极创造而更加丰富地彰显。

我们也不能够用耶稣所说过的“好树结好果子，坏树结坏果子”的道理来简单地从人的后天现象性的本罪推断出人性本质是坏的和具有罪性的。耶稣在使用这个规则的时候尚且不简单地和不绝对地



从结果看本质，他还要看影响结果的条件。耶稣用比喻说：

一个人有一棵无花果树，栽在葡萄园里。他来到树前找果子，却找不着。就对管园的说：“看哪，我这三年，来到这无花果树前找果子，竟找不着，把他砍了吧，何必白占地土呢？”管园的说：“主啊，今年且留着，等我周围掘开土，加上粪。以后若结果子便罢，不然再把他砍了。”（《路加福音》第13章第6—9节）

故人在后天邪恶环境里作出的恶并不一定能够说明人性的本质邪恶。

新弗洛伊德主义哲学家弗洛姆讨论人性时举了一个种子的比喻。种子具备一定条件就可发展成一棵大树，不具备这些条件就可能腐烂掉。（参见《路加福音》第8章第11—15节）然而在我看来，人作为智慧生命的被造，不仅像种子一样蕴含了极大的可能性，更加需要强调的是，当人没有生命觉悟之时他可能是依赖外在很多条件才可以生长的，但是当他觉悟之后就会自主创造条件自我促进自身生命的成长，这是人类具有神性形象的智慧生命所区别于其他动物生命的关键所在。从这出发就可以进一步理解上帝通过以西结先知发出的儿子和父亲当各自为自己生命负责的宣告。因此近代神学家爱德华滋（Jonathan Edwards）为肯定原罪论而把世人与亚当的关系比喻为树枝与树的关系，实在不恰当。中国的上古之书《尚书》中说：“惟民性厚，因物有迁”，“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣”。中国古代贤哲所认为的是有道理的：人性既受环境影响，也受个人觉悟程度影响，圣人如不常常省察自身，也会沦为狂妄无知的人，而愚昧狂妄的人，如果常常能够省察自身，不断修养，也会成为圣人。耶稣所讲记载在《路加福音》第8章第11—15节那里的关于撒种的比喻故事能够帮助我们很好地解决基督徒是否“仍旧是罪人”的困惑：

这比喻乃是这样。种子就是神的道。

那些在路旁的，就是人听了道，随后魔鬼来，从他们心里把道夺去，恐怕他们信了得救。



那些在磐石上的，就是人听道，喜欢领受，但心中没有根，不过暂时相信，及至遇见试炼就后退了。

那落在荆棘里的，就是人听了道，走开以后，被今生的思虑钱财宴乐挤住了，便结不出成熟的子粒来。

那落在好土里的，就是人听了道，持守在诚实善良的心里，并且忍耐着结实。

这个故事也表明个人的犯罪原因主要有外在环境（客观社会环境如严酷试炼的苦难压迫，物质欲望的诱惑）和心灵的不觉悟（不看重不相信或者轻易放弃关乎永生的神圣道理，心为物役，“心灵愿意肉体却软弱”，“立志为善由得我，只是行出来由不得我”）。个人的犯罪既然同时肇因于环境的影响和心灵的不觉悟，则避免犯罪的途径就只有耶稣所说的“总要警醒祷告”。（《马太福音》第26章第41节）这“警醒祷告”就是要保持心灵与神圣价值源头的沟通，保持心灵在寻求关乎生命的神圣真理上的清醒，免受环境的诱惑，免得神性良知在心灵里的迷失，免得陷入罪恶而麻木不知，免得舍本逐末、心为物役。这“警醒祷告”也是像孔子所说的“丘之祷久矣”的那种祷告，就是把神圣真道“持守在诚实善良的心里，并且忍耐着结实”的灵修与创造实践合一的生活，就是相信神圣慈爱和神圣公义的真理（持守在诚实的心里）并且相信人性内具的神性善良存在（持守在善良的心里）从而积极创造忍耐结实的生活。如果一个敬畏生命创造之主的人不愿意把批判矛头也指向上天，也应当承认，人性弱点也不等于罪，但是放纵这些弱点背离上帝对于各人的神圣期望，背离爱的生命轨道，不敬天仁民爱物，不敬畏创造主不珍惜他所创造出的世界万物并伤害他人生命，这就是罪了。人性虽有弱点但是并不意味着在人的生命限度内、在历史时空内没有实践“义”的可能，相反，对于一个觉悟了的人而言，像挪亚那样在自己的时代拒绝犯罪、远离犯罪是能够做到的事情，正如《约翰一书》所言“我们遵守神的诫命，这就是爱他了。并且他的诫命不是难守



的。”现实社会中合乎上帝旨意的“义”并非难以明白、难以追求的，基督徒理应比未闻耶稣生平的人们对“是、非、罪、义”更加敏感。若非虚伪的基督徒，是不应当为自己不知道何为义而开脱的。比如施洗约翰在那个时代所论及的悔改后的各人在具体生命时空内所应当追求的“义”就是十分简明易行的：

众人问他说：“这样我们当作什么呢？”约翰回答说：“有两件衣裳的，就分给那没有的。有食物的也当这样行。”又有税吏来受洗，问他说：“夫子，我们当作什么呢？”约翰说：“除了例定的数目，不要多取。”又有兵丁问他说：“我们当作什么呢？”约翰说：“不要以强暴待人，也不要讹诈人，自己有钱粮就当知足。”（《路加福音》第3章第10—14节）

只要一个人相信可以并且内心里愿意离开犯罪，他就可以离开犯罪。因为“祈求就给你们，寻找就寻见，叩门就给你们开门”。（《马太福音》第7章第7节）也因为“道不远人”，（《中庸》）“我欲仁，斯仁至矣”。（《论语·述而》）这是耶稣所传达出的福音信息中极为重要的内涵。我们不能代替上帝自以为义地判断自我，但是我们必须拥有“我可以成为义人”的信心才能够去行义，只有行义我们才能够感受到神圣恩典的丰盛，只有在义路上的坚实脚步才能让我们时刻感受到没有与上帝的爱隔绝，（《罗马书》第8章第38、39节）因而我们才能够对于上帝的终极判断充满信心。

人不仅可以改邪归正，而且根据《圣经》的记载，在上帝眼里，罪人悔改之后的义行绝非是可有可无的。法国天主教哲学家布隆代尔（Blondel, 1861—1949）特别强调应当在行动之中寻找上帝，他的一句话发人深省：“我们停下来的任何场所，他都不在；而在我们处于运动的任何场所，他都存在”。（布隆代尔《行动：对生活与实践科学的批判探讨》）耶稣所讲上述那个关于撒种的比喻故事表明，的确存在各种各样的挂名的“基督徒”，包括在受洗后依旧犯罪如故没有种植新生命的“基督徒”，但是，



只有在正道上结果子的人才是真正的基督徒。忍耐结实的基督徒就不再“仍旧是罪人”，在正道上努力追求结果子才可以远离犯罪。多多结果子才可以感受到神圣恩典的丰盛，行走在公义的方向上才能够在人的有限之外时时感受到神圣恩典的无所不在。“圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。”（《加拉太书》第5章第22、23节）“你们多结果子，我父就因此得荣耀，你们也就是我的门徒了。”（《约翰福音》第15章第8节）显意识里相信自己本质上“仍旧是罪人”、潜意识里相信“悔而难改、悔而不必改”的基督徒逻辑上就只能是结出罪恶果子的人，也就不是真正的基督徒。在耶稣所讲的那个着礼服入筵的比喻故事里，（《马太福音》第22章第1—14节）“礼服”被一般信徒解释为披戴基督的义，即信仰。实乃误解。因为被召的人多，选上的人少，（《马太福音》第22章第14节）接受“呼召”已经就是对于神圣恩典的信仰了，这呼召的确是全然不计被呼召者先前的任何功德行为的，但是“礼服”实应当指与上帝的赦罪呼召相称的义行。真正的基督徒是忘记背后，努力面前向着标杆直跑的人，（《腓立比书》第3章第13节）决不是念念不忘过去已经被赦免的罪孽，永远沉浸在懊悔之中，虽看到标杆却不努力追求的人。我们也相信即使途中坎坷无意间跌倒但只要努力沿着正路向着标杆直跑的人就绝对不会回到麻木犯罪的起点，除非他迷失了标杆，而对于一个真诚跟从耶稣的人而言，迷失标杆是不可能的。所以奔跑义路不断成长不断结果子就是远离了罪，就不会回到愚昧犯罪的老路上，所以可以肯定地说，对于一个真正跟从耶稣的基督徒而言，悔改之后就不再是罪人了，他应当相信可以成为义人并且努力追求直到在终极审判时被上帝判断为义人。基督徒远离罪的前提是觉醒内在的神性生命并且把她在历史时空中表现出来，基督徒能够远离犯罪生活的可能性就存在于生命的创造性之中，离开创造性谈论远离犯罪乃是空谈，所以“不再是罪人”的真正基督徒的生活应当是



不断长进的行动的生活，既是“尊德性”又是“道问学”，既是心灵觉醒又是觉醒后的不断长进的生活实践。耶稣的前驱施洗老约翰就曾经严厉斥责那些标榜信仰的人“要结出果子来，与悔改的心相称！”（《路加福音》第3章第8节）奥古斯丁拿福音书里葡萄园工钱的故事（《马太福音》第20章第1—10节）来反对伯拉纠对行为的强调，但是他没有注意到：虽然工人做工的时数不同却得到一样的工钱，的确是指向了应许的神圣恩典，然而“得到工钱”不言而喻的前提应当是被呼召的工人一旦进入葡萄园就必须实实在在地做工，若不做工则无疑就是园主“从来不认识”的“作恶的人”。（《马太福音》第7章第23节）有人愿意用对于监狱犯人的赎金来形象地比喻神圣恩典，但是这些人也应当同时清醒这个道理：罪犯被赎出监狱后如果再继续犯罪，难道不会再次被监禁起来吗？从另一方面看，对于人自身而言，对于痛苦焦虑中的人心而言，真正的解脱之道乃是在义路上创造性地发挥生命的光辉能量。唯有如此，心灵才可以获得安祥宁静；唯有如此，生命才可以获得永恒的价值。

在基督教历史上，古代教父中其实存在一个充分肯定并且注重追求人性里的神性形象的最早的“人文主义耶稣信仰”的思潮。证据就是，第二世纪教父爱任纽（Irenaeus）最早说过：“那惟一真实可靠的导师，上帝的道，我们的主耶稣基督，因着他的大爱，成了我们的样子，好使我们成为他自己的样子。”（《反异端论》第5卷序言）^① 随后，类似于“神成为人子，为了人可以藉恩典成为神子”的思想在不止一个古代教会人士的著作里表达出来。亚历山大的克莱门特（Clement of Alexandria）在《劝勉希腊人》1.8.4以及《杂记》（Stromata）1.22那里表示说真正的具有智慧的基督徒在今生可以“变为神”。德尔图良（Tertullian）在《论洗礼》里认为，成熟的基督徒是可以拒绝继续犯罪的，因

^① 见美国学者沃克（Williston Walker）的名作《基督教会史》第六章。



而洗礼应当在信徒具有此信心之时才可以对其施行。亚他那修 (Athanasius) 在《论道成肉身》54.3 那里表达过“奇妙交换”理论：“因为他可以被塑造为人，所以我们可以被塑造为神。”^① 亚历山大的克莱门特 (Clement of Alexandria) 承认意志自由，认为上帝给人的救恩是人可以自由抉择的新生命的开端，也是因为犯罪而中断的人的“成圣” (divinization) 进程的恢复；亚他那修 (Athanasius) 认为救世主必须是具有完全神性的上帝，因为我们所需要的可以获得永生的救恩实际上是创造主按照其神圣形象所展开的新的创世，救恩就是一种重新披戴上帝神性形象的“圣化” (theosis, 一译“神化”)。^② 总之，早期基督教并没有对于后世的原罪论和预定论的强调。不过从奥古斯丁攻击过伯拉纠以后，这种人文主义耶稣信仰的思潮在西方神学史上一一直处于被压抑状态：宗教改革时期，路德战胜了爱拉斯谟；20 世纪 30 年代，卡尔·巴特的影响盖过了布鲁纳。人们如果认真地思考《创世记》所记载的基督教信仰的基本观念之一“上帝照着自己的形象造人”，就不能不同意这样一个论断：个人作为人存在于世界上的一个天然内涵就是神性形象之禀赋，不管一个人后天所作所为如何，他只要还被称作“人”，就仍然具有神性形象，尽管这神性形象可能被其无知暂时所蒙蔽着以至于难以辨识。而且，上帝既然给了人类自由意志（预定论者不理睬这个），每个人在生活中的各种选择就无可避免地会有误入歧途的时候，即，这种心灵的暂时被蒙蔽也是普遍的和必然的。但是这样普遍的和必然产生的本罪也不能够让我们信服地得出结论说人性生来就已经堕落。因为广义的学习和教育可以实实在在地驱除导致犯罪的蒙昧和无知。

^① 分别见奥尔森 (Roger E. Olson) 著《神学的故事》(新译为《基督教神学思想史》)，北京大学出版社，2003 年 8 月第 1 版，第 80、87、170 页。

^② 参见美国学者冈察雷斯《基督教思想史》第八章和第十三章，陈泽民等译，金陵协和神学院 2002 年 8 月第 1 版，第 169、245 页。



既然承认现世人的犯罪是属于个体人生应当负责的本罪，不是彻底人性的败坏，肯定就会有人发问，为什么人不可以离开耶稣来自我拯救呢？为什么人不可以满足像孔子要求的那样“克己复礼”呢？如果没有原罪论，基督教和犹太教、伊斯兰教又有何区别呢？这里就突显我在《神学的觉悟》一书里所确立的“真理见证论”的基督论的价值了。（见后面“人文主义耶稣信仰”一节的论述）人文主义耶稣信仰实质上就是围绕着“真理见证论”的基督论而展开的。“真理见证论”的基督论并不排斥上帝在圣经之外在犹太民族之外在其他民族文化系统里所呈现的普通启示的真理，当然，人文主义耶稣信仰和“真理见证论”的基督论也并不排斥在儒学里面有神圣真理的存在。比如，“人谁无过，过而能改，善莫大焉”（《左传·宣公二年》），孔子说“过而不改，是谓过也”（《论语·卫灵公》），等等。但是，本罪也是罪，罪既然是对于上帝的过犯，那么，凭什么和谁有权力说：悔改之人的罪就可以被涂抹掉呢？还有，凭什么说罪人需要悔改行义呢？还有儒学界正在热烈讨论的“人为什么需要修养自己呢”？个人为什么要“克己复礼”？我又怎么知道我能够“克己复礼”？“克己复礼”的标准是什么？对儒家的“穷理尽性以至于命”也存在着如此的追问。这里难道不需要道成肉身的亲自表白亲自见证吗？所以，中国知识分子在内圣体系里接纳人文主义耶稣信仰并不是要废弃儒学，而是对儒学里璞玉状态的真理的打磨和成全，人文主义耶稣信仰可以使儒学的真理内涵更加充实更加明确更加有力。所以人文主义耶稣信仰并不排斥新儒学的种种探索努力，不过，它提醒中国的知识分子首先需要关注一下儒学“内圣”的更新问题。对于个人而言，首先是需要忏悔的，但是我们不能停留在忏悔的地步，我们需要向前走；对于中国文化界而言，的确需要首先反省一下自己的传统文化，但是之后更需要创造新文化新价值。

又一个问题是，西方政治对法律制度的重视是否与基督教的



原罪论宣扬存在着一种必然的联系呢？宪政是否必需要原罪论的信仰基础呢？对这个问题的肯定回答，是时下学界流行的一种观念。

我们不能否认西方神学的原罪论对于西方法律制衡的政治设计具有一定的催生作用。但是接纳原罪论却决非是走向宪政的必由之路。逻辑上，性恶论倒是更可能诱导出以法律严厉管制民众、刑罚泛滥、剥夺个性自由的心理倾向；而性善论才可以诱导出发展民众自由的小政府大社会的政治倾向。“如果我们当中某些人的政治嫉妒所描述的图景与人类特性一模一样，那么推论就是：人们没有充分的德行可以实行自治，只有专制政治的锁链才能阻止他们互相残杀。”^① 儒家的现实主义代表人物荀子以“人性恶”立论，直接教导出了法家的优秀代表人物李斯和韩非，这决非偶然。法家除了认同“人性恶”的观点之外，还崇尚以严刑峻法治理国家。韩非认为“势、术、法”（也即权力权威、用人之道和刑法刑罚）是统治者的执政手段。在西方强调国家和君主权威的马基雅维利与霍布斯是明显倾向于性恶论的。荀子性恶论思想中最大的一个矛盾就是既悲观地认为人性本恶同时又乐观地开出在逻辑上既缺席主治大夫^② 又令人怀疑疗效的“化性起伪”改造人性的药方子。如果人性本恶，则人类怎能针对罪恶而制订反对罪恶的法律呢？现实中有人在彼此根本不信任的情况下而与对方签定契约的。对一个根本溃烂的心灵来说，契约和法律都是多余的。对于众多本性邪恶的心灵来说，怎么能保证民主选举的非邪恶性？如果原告、被告、律师和证人都是良知丧尽的人，司法体系又如何运作？宪政监督体系又如何能够防止沦为恶意的内耗呢？谁去监督监督者？现代民主政治若突出了对人性本质的深刻不信任，则难以想象会带给人们以丰富的选择自由。“性恶

^① 汉密尔顿等《联邦党人文集》第286页，北京：商务印书馆，1997年。

^② 即“化性起伪”改造人性的操作者——“圣人”，他自身就不是性恶之辈吗？既然是，又如何能够保障“化性起伪”改造人性的疗效呢？

论”在未来逻辑方向上是悲观的，也不可能导致马克思所设想的每个人自由发展的理想社会的出现，因为它永远不相信人的道德自律的可能，不相信人心朝向普遍觉悟演进的可能。

人类政治的法律确实能够起到惩戒犯罪的作用，但是这并不能够充分说明人性本恶，这个道理在神学上应当简化为“本罪不等于原罪在肉体的遗传，后天犯罪不等于先天就具有罪性。”法律存在的合理价值是为了减少人心走向正路之前的曲折（正如高速公路及其交通规则的出现并非表明每一部汽车生来就是一部杀人机器），是让禀赋神性形象的人类生命“不给魔鬼留地步”（新约《以弗所书》第4章第27节）的形式需要，而且，法律作为自由的工具而出现在人类历史上，这本身就证明着人类的可信赖的智慧。由西方近代的思想启蒙——革命反复——确立共和宪政的历程看，西方近代民主政治及其法律体系的建立更多的是以激烈抨击教会神权和专制王权的启蒙运动为思想前驱的，其中古代罗马和希腊的文化资源也起到了重要作用。不错，孟德斯鸠在《论法的精神》中论述要防止滥用权力就必须以权力约束权力，因而最可靠的政府是立法、行政、司法三权分立的政府时，他的确说过，“一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不易的一条经验。有权力的人使用权力一直到遇有界限的地方才休止。”^①英国著名史学家阿克顿（Acton）勋爵（1834—1902）在1887年4月5日在给友人的函件上的确也说过“权力使人腐化，绝对权力使人绝对腐化”。但是这只是人类普遍尚未觉悟、本罪遍地的证据，却并不能够成为人性彻底败坏不配享受自由的理论证据，也并不能够否定依然有拒绝犯罪作恶的生命觉悟者的存在。在有人类历史以来以至于如今，正是因为人类的心灵觉悟远未能普遍展开，才不能够把制止腐败的希望寄托于尚未普遍到来的心灵觉悟，而当下即需要借助于权力制衡等体制性力量，——观察这一

^①（法）孟德斯鸠：《论法的精神》（上册），张雁深译，商务印书馆1961年版，第154页。

点的时候首先需要清醒这一点并非表明人类没有希望。虽然人类的心灵觉悟是艰难曲折和缓慢展开的，但是如果不承认人类之中有觉悟者存在而且正在向更多的人群逐渐蔓延这一点，人类整体上将丧失追求未来的信心，人类生命能量就会整体性地倾向于缺乏灵性的自我内耗。

中国的儒家主流是持守着性善论的，而且强调人的主观能动性，即使到了明代的儒家基督徒那里也是基本如此。明代的杨廷筠曾经说过：“天主以灵性付人，原是极光明之物，光明中万理皆有。故云‘仁义礼智，性也’。天主所与我者，我固有之也。圣经谓之明德，儒者谓之良知，何尝有一不善赋在人身？后来之不善，皆人所自作，重形骸不重真性”。（《天释明辨》）若没有从传统基督教中转化出的人文主义耶稣信仰，则基督教文化与中国文化的现实和谐就是实质地不可能的，因为原罪论和预定论的基督教就必然构成对于中国儒学以下宝贵信息的废弃而不是成全：

子曰：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）

子曰：“天生德于予。”（《论语·述而》）

尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。（《孟子·尽心上》）

诗曰：天生蒸民，有物有则，民之秉夷，好是懿德。孔子曰：为此诗者，其知道乎。（《孟子·告子上》）

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。（《孟子·告子上》）

仁义礼智，非由外铄我也。我固有之也。弗思耳矣（《孟子·告子上》）。

万物皆备于我矣。（《孟子·尽心上》）

人皆可以为尧舜。（《孟子·告子下》）

天命之谓性，率性之谓道，修道之为教。（《中庸》第一章）

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。则可以与天地参矣。（《中庸》第二十三章）



四海之内，其性一也。其用心各异，教使然也。（《郭店楚墓竹简·性自命出》）

与原罪论对立的性善说在中国儒学里的流行也并非是导致中国人自高自大、自足自满的根本文化原因。孟子“道性善，言必称尧舜”（《孟子·滕文公上》）的主要内在原因在于尧舜是敬畏上帝的有道之君。只有丧失此信仰的自足自满才可能称为自高自大。

性善论也并非是中国一直没有政治制衡制度的真正原因。根据前面的考察可见，中国人千百年来遭受的思想毒害其真正的罪魁祸首乃是玄学、理学、禅学的玄虚内敛无为观念和僵化政治，中国政治缺乏权力制衡的主要原因是《尚书》里维护着民权神圣理念的“爱民无逸”之上帝信仰的沦丧。

性善说也并非必然导致肤浅浇薄。与人类有益的大道理往往是简单的，越是根本性的真理越是容易明白。你能够说“不许杀人”的道理是浅薄之训吗？

对于基督教而言，这种认为原罪对于人性的败坏效果实实在在地遗传性地继续存在于后世所有人身上直到末日复活为止的讲论如果继续推演下去必定导致西方传统神学体系的崩溃。——首先必然否认在耶稣之前的世间各国义人得救的可能性，而这是与《圣经》所记不符的，如果真地接受奥古斯丁的讲论，则两性的性欲和性活动就是人犯罪的遗传渠道，人的天然性欲就是邪恶的，这岂不把赋予人类性欲的那位上帝看为罪的制造者了吗？对于个人而言，如果接纳原罪论为真理，相信人性的彻底败坏，相信这种具有彻底败坏之本性的人在悔改之后依旧在义路上无能为力，这本性的天然传染病继续存留在重生者里面，只是在受洗后这种病症的发作不被上帝定罪而已，像路德所说的“称义而同时是罪人”（*Simul Justus et peccator*）——则逻辑上显而易见，这样的讲论必然导致对罪恶的漠视，必然导致基督徒虚伪的道德和对“信”的片面强调，“悔改”也就丧失了真诚的理由，成为无法做



到和不必作到的事。“穿上新人”的“成圣”追求也必然软弱无力。加尔文放胆烧死塞尔维特实在不是偶然的事件，乃是其信仰宣讲必然结出的果子。^①

赵紫宸先生曾经期望中国基督教能够对中华民族发生深刻的影响力：“中国若能承认耶稣为主，就有伟大的解放与自由。”（《基督教进解》）这种局面的达成必须具有一个前提，那就是首先剔除传统神学体系里的原罪论，确立“人文主义耶稣信仰”。这是耶儒能够融合的最起码门槛。否则，原罪论的神学宣讲极可能使基督教在中国变为一个现代西洋面孔的礼教，或者使得基督教与儒家文化之间的张力最终表现为对于儒学的消极的废弃而非积极的成全。

如果说原罪论使人倾向于不相信能够行走义路，使人没有力量拒绝继续犯罪，那么预定论则使人有在罪孽中麻木的倾向。奥古斯丁和加尔文都喜欢引用《圣经》经文的字句来论证他们的神学理论，比如：

保罗的话：“就如上帝从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵”。（《以弗所书》第1章第4、5节）基督对门徒所说的话：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们。”（《约翰福音》第15章第16节）

我们也同样能够在《圣经》里轻易地找到反对预定理论的经文。“你要保守你心胜过保守一切，因为一生的果效是由心发出”。（《箴言》第4章第23节）“你若行得好，岂不蒙悦纳？你若行得不好，罪就伏在门前。”（《创世记》第4章第7节）这些经文强调的是什么呢？岂不是个人的主观能动性吗？若从预定论的角度看，对于预定得救并蒙召信仰上帝的人和那些预定灭亡的人来说，上述这些话还有什么意义呢？

^① 路德认为成圣不可能在世上全然实现，只有在末日复活后才可以完全成圣。一次他甚至回答别人说“大胆地去犯罪吧！”（Sin boldly!），见李景雄《卫斯理的称义与成圣观》一文，载基道出版社《回到根源去》，1999年8月第1版，第175页。



事实上，中国的儒家神学一直是排斥预定论的，中国古人尤其强调关乎自由意志的这些信息：

“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃”。（《尚书·伊训》）

“皇天无亲，惟德是辅。”（《尚书·蔡仲之命》）

“非天私我有商，惟天佑于一德。”（《尚书·咸有一德》）

“人谁无过，过而能改，善莫大焉。”（《左传·宣公二年》）

“过则勿惮改”，“过而不改，是谓过也。”（《论语》）

“虽有恶人，斋戒沐浴亦可以祀上帝。”（《孟子·离娄下》）

对于《圣经》里那几段预定论的经文依据，恰当的做法应当还是像伯拉纠那样把“预定”解释为神圣的“预知”，即“善恶还没有作出来”就可以存在的预知。所谓的预定，只能理解为超越时空的上帝在预知一切的前提下而拒绝强制性地干预个人自由意志，任凭其刚硬悖逆或醒悟悔改，任凭其对上帝主动发出的神圣呼召的拒绝或追求。在《以西结书》第33章第10、11节那里先知传达出上帝恳切的恩典呼召的声音：“以色列家啊，你们转回，转回吧！离开恶道，何必死亡呢？”从这里我们可以看出，上帝出于对人自由意志的尊重，甚至连对于人的终极结局的预知也是不断调整的，即上帝的“预定”因为人的自由意志而成为“动态的预定”，这样我们就把“宿命论”从神学里彻底排除。在《旧约·约拿书》那里最明确不过地证明了这一点，放大到全人类的命运也当如此具有“非宿命论”的信心。个人的觉醒可以改变个人之命运，一个民族的觉醒可以改变一个民族之命运，全人类的觉醒可以改变全人类之命运。耶稣对着耶路撒冷的感慨其实也是对于一切面对神圣呼召而无知麻木“过而不改”之人的感慨：“耶路撒冷啊，耶路撒冷啊，我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意。”（《马太福音》第23章第37节）每一个人无法不为自身最终命运负责，如果我们愿意，我们其实可以选择一条讨上帝喜悦的道路。理解基督对门徒所说“不是你们拣选了我，是我拣选了你们”（《约翰



福音》第15章第16节)这句话,应着眼于上帝发出恩典的呼召之相对于人回应呼召的先在。上帝的呼召是决不勉强于人的,自由意志的存在决定了并非一切人都能够回应神圣恩召的。人的自由意志和心灵觉悟没有理由不为自己的全部选择和言行负责。对于一切皆从上帝那里领受的观念(《约翰福音》第15章第5节)也应当从人性生命被上帝赋予神性形象的角度来理解。否则,如果完全接纳传统预定论的说教,那么得出像萨特那样的结论就毫不奇怪:“上帝若存在,人则为虚无”。

从另一个角度看,预定论所讨论的实质是关于上帝拯救世人的方式问题。既然如此,那么,“预定论是否真理”就基本上属于上帝的奥秘领域,是人们所不应当过分谈论的话题。

最后,让我们的心灵跳跃到宏观层面来看原罪论对人类心灵的毒化和在历史上的祸害。虽然在促进西方的科学探索(如坚持神创论的牛顿)、^①资本原始积累(如韦伯所言)、政教分离和遏制政治权威的泛滥(如马丁·路德所明确主张的)方面,基督教的虔诚、平等和独立精神确实起到了无庸质疑的精神层面的促进作用。但是千百年来片面强调“信”的基督教,其负面影响不可低估。这种片面强调“信”的教义,它一方面认为人性是邪恶的,犯罪无可拒绝,另一方面预定论的宣讲和对“因信称义”的庸俗化理解又确实释放了人心的压力和束缚,这两方面共同作用的结果可想而知:虽然它没有抑制生命能量,但是必须承认,它更容易在潜意识心理层面诱发人的生命能量纵情地无所顾忌地麻木地朝着邪恶的方向释放。这样也可以说,它实际上相当程度地是在通往公义和爱的方向上抑制了人的生命能量。西方世界的历

^① 在伽利略(1564—1642)看来,上帝创造的自然界是完美的,研究自然界是认识上帝的另一途径。支配伽利略自然研究的一个重要信念是:上帝是以最完美的模式即数学来创造宇宙的,因此数学方法是自然研究的基本方法。自然宗教的倡导者赫伯特(Herbert, 1582—1648)认为人仅凭其自然理性即可认识上帝及其本质,这样一种充盈着文艺复兴之人文主义精神的态度,在17世纪上半叶的英国文化界曾一度流行。



史对此做出了有力的证明：在片面强调“信”的西方基督教影响下，不仅在个人生活方面造成了相当一部分所谓“虔诚”人的心灵面对自己所犯下的显而易见的恶却异常麻木的局面，而且，基督教作为一个精神整体，在历史上毋庸置疑地助长了整个西方世界的帝国主义气质。过去的三百年间，自以为蒙上帝恩宠、买了天堂保险的大批欧洲西方人打着上帝的旗号心安理得地到处像狼一样野蛮地征服和撕掠亚洲非洲和美洲各民族，并不顾忌借助血与火；在面对这些历史罪孽的时候，他们总是轻描淡写，一笔带过。然而上帝知道他们妄断了多少异端，杀害了多少印第安人，贩卖了多少黑奴，屠戮了多少十字军经过的城市，掠夺了多少中国的财宝文物。在今天尚未彻底销毁核武器的时代，若不彻底瓦解西方神学里导致人们放胆作恶的神学因子，则某些号称基督徒的西方政客对他国的肆意侵略就不会停止，而由于战争狂人的放肆冒险或者被侵略的弱小国家铤而走险的“恐怖主义”报复而导致的人类自我毁灭的阴暗前途就不能够彻底排除。

西方基督教文明被中国的一些知识分子所厌恶的最深刻原因，其实就在西方神学内部，就在于原罪论和预定论身上。但是中国稍有文化的头脑都应当清楚这一个常识：西方神学是具有希腊罗马文化源头的欧洲人解读耶稣的文化果子，西方神学和西方基督教并不能够垄断全人类对于耶稣的解读，耶稣作为一个最初被东方民族文献所记载的神圣人格形象并不能被西方文化所框住。西方基督教的体制化权威近代以来日益衰微，但是与此相反，耶稣却日益广泛地被接纳进入更多的人心。

二、人文主义耶稣信仰

西方传统神学体系所暴露出的这些巨大矛盾和问题让我们无



法不得到这样的结论：我们不能囫圇吞枣地全盘照搬西方神学体系，那些只能成为我们神学思考时的参考而已；中国人还需要自己亲自阅读《圣经》；我们需要继续寻找。以我个人的人生体验看，“文化基督徒”们呼唤的忏悔精神，中国目前的文化体系并非不需要，——事实上每个民族以及每个人若要有所进步，反省和检讨昔日之非是十分必要的第一步。我们需要忏悔我们个人往日自觉不自觉的伤人害人误人之处；我们民族的政治文明也尤其需要忏悔：两千年来一个人口众多的智力高超的族群何以把天赋的太阳般的宝贵生命能量压抑到最近一百年来如此萎靡的地步？两千年来的华夏政治文明岂不是对于造物主的大亏欠大不敬？但是，忏悔仅仅是进步的第一步，我们决不能够仅仅停留在忏悔的层面和地步，正像浪子回到家中，肯定不是整天唯有伤心痛哭，其忏悔之后自然应当积极加入父亲的事业，思索如何终生讨父亲的欢喜。

既然忏悔是有强大神学资源支持的，那么，能够为中国人迈开忏悔之后的脚步提供支持的精神资源，恐怕还得寄希望于神学。

正当国内学者们依旧大谈原罪论的神奇价值时，20世纪末（1998年）香港建道神学院的黄锡木先生首次把1945年12月在尼罗河上游的拿哈玛地（Nag Hammadi）镇附近被农夫发现的一批古代手抄本中最重要的《多马福音》（The Gospel of Thomas）直译为中文文本，发表在建道院刊上。“拿哈玛地文库”的发现革命性地改变了以往对于早期基督教会的研究主要依赖教父文献的状况。语录体的《多马福音》的出现证明了多年来学术界所猜想的早期口传福音资料的确实存在。但是这却并没有引起中国基督教界以及国内其它神学研究学者的高度重视。对于随后于2000年在香港出版的包含着《多马福音》在内的《灵知派经书》，^①

^① 《灵知派经书》，罗宾逊·史密夫编，杨克勤译，香港：汉语基督教文化研究所，2000年。

身处香港的刘小枫先生也只是云里雾里地表达了对于灵知派（传统音译为“诺斯替派”）在历史上被打为“异端”的同情并介绍了各国学术界对灵知派的研究状况。几年间国内学术界个别学人也偶尔零星地谈论到《多马福音》。但是只有金陵协和神学院一位普通的神学讲师敏感地注意到了《多马福音》的无比宝贵的神学思想价值，并且在《神学的觉悟》一书里对它专门讨论并高度肯定其价值，主张应当把《多马福音》与灵知派的复杂烦琐、过分引申、武断臆测的世界观区别开来，进而把它作为对《新约圣经》正典里已经被遮蔽得很微弱的人文主义耶稣信仰的有力支持，在此基础上确立了真正兼顾特殊启示和普通启示的“真理见证论”的基督论，终于完成了把《多马福音》从文化资源向“人文主义耶稣信仰”重要信仰依据的提升。（详见《神学的觉悟》关键的第五章）

《多马福音》已经被由美国 30 位《新约圣经》学者于 1985 年成立并逐渐获得具有数百位《新约圣经》学者加盟支持之强大影响力的“耶稣研究会”列为值得信赖的关涉耶稣信仰的“第五福音”。1996 年他们出版了《五福音》（The Five Gospels）。^① 任何一个神学嗅觉不至于太麻木的学人，都不应当轻忽《多马福音》传入中国的重大意义。两千年来基督教与佛教的距离从没有像“人文主义耶稣信仰”与“人间佛教”这二者的距离那么近，中国儒学与基督教的鸿沟同样也没有像《多马福音》传入后呈现得如此平坦。

目前中外的某些否定或贬低《多马福音》信息价值的学者可能由于维护传统信仰的缘故，往往表现得相当肤浅。比如责备这由 114 段语录构成的《多马福音》没有提及耶稣经过十字架的受难故事和复活，没有任何神迹的记载，这个《多马福音》里的耶稣不是四部传统福音书的耶稣，《多马福音》的耶稣仅仅是智慧

^① 见孙善玲《探索历史的耶稣》一文，中国社会科学院基督教研究中心《基督宗教研究》第二辑，社会科学文献出版社 2000 年 10 月第 1 版，第 469 页。



的传授者，并不是被钉与复活的救主，等等。一些学者甚至低级错误地认为《多马福音》里的结语也是相当歧视妇女的。而事实上第一—四段语录所传达的信息恰恰是耶稣对于门徒歧视妇女的反对。

西门彼得对他们说：“让马利亚离开我们去吧。因为女人不配得到生命”。耶稣说：“看哪！我会引导她，使她变成男的，使她也能成为活着的灵，像你们男人一样。凡将自己变成男人的女人，都可以进入天国”。

耶稣是赞成男女人格平等的，他认为女人只要也能认识到自己生命里的神性形象，在积极程度上像男人那样努力活出上帝赋予的光辉形象，就可以同男人的生命一样永活在上帝的国度里。这里耶稣的讲论绝非是歧视妇女的信息。

《多马福音》经文的开场白这样写道：“他（耶稣）说：“理解这些话的人都不会尝死味”，使人联想到在《约翰福音》耶稣说，“我实实在在的告诉你们，人若遵守我的道就永远不见死。”（《约翰福音》第8章第51节）类似地，在《多马福音》里还有很多段落让人们重新重视起来那些在四部福音书里被大家忽略很久的耶稣话语。

比如在《路加福音》第17章第20、21节，法利赛人问神的国几时来到。耶稣回答说：“神的国来到，不是眼所能见的。人也不得说，看哪，在这里。看哪，在那里。因为神的国就在你们心里。”耶稣认为上帝的国度首先是人心内在的改变，觉悟自己生命里的神性形象，悔改遵行上帝的话。《多马福音》第三段耶稣说：“天国就在你们里面，也在你们外面。你们认识自己，就会被人所认识，你们就知道你们是那永活之父的儿女。但倘若你们不认识自己，便活在贫穷里，你们就是贫穷”。在第一—二段耶稣说“父的国度已经遍满大地，只是人看不见而已”。

在人性论的层次上，《圣经》认为万物之中惟有人类是按照神的形象被造的，人身上有着上帝赋予的神性生命，人的生命中



有光蕴藏其中，《创世记》第1章第27节；《马太福音》第6章第23节）耶稣亲口言及一个极其重要的概念：人“里头的光”。耶稣教导人要“爱人如己”，这就不言而喻地表明个人的“自我”中含有可爱之神性形象，自爱也是神圣的。如果自爱没有合理性，爱人如己就不成立；如果自己生命里毫无神性光明可言，则爱人如己就是危险的。在《多马福音》第二十四段，耶稣对门徒说：“凡有耳的，就应当听。光明的人有光在里面，照亮整个世界；倘若不能发光，就是黑暗”。第八十三段耶稣说：“人的外在形象是人人可见的。形象里头的光就在父的光里面。人的光显现的时候，其外在形象就被光所掩盖”。耶稣这里在强调人的内在神性生命之可贵，这内在之光是人的最根本价值所在，远胜于外貌的美丑。第六十七段耶稣说：“认识万有却不认识自己的，实在完全无知”。这里耶稣启发人们，自己内在的神性生命是每个人最大的宝贵财富，认识她是真正人生的第一步。在第七十段耶稣说：“倘若你们把你们里头的生出来，她会救拔你们”。发挥人自己内在的神性生命去爱和创造，惟其如此，奉献自己的生命才能救拔自己的生命。这与耶稣在那个“按才干授银两”的比喻故事里所传递出的信息是何等吻合！在第二十八段耶稣说：“我站在世界当中，以肉身出现在他们中间。我发现他们全都喝醉了，没有一人口渴。我的灵为了这些人感到痛苦，因为他们的心眼瞎了，不知道他们是空空的来到世界，寻寻觅觅，最后还是空空的离开世界。现在他们却喝醉了，酒气过后，他们就会后悔”。耶稣显然愤激于当世人们普遍的庸庸碌碌，缺乏灵性，只知在饮食男女方面寻寻觅觅，不知寻求更高的人生意义，不明白爱与创造的真理。当人们醒悟过来以后，就会后悔自己生命的虚度。这令人联想到《马可福音》里所记载的耶稣对不结果子的无花果树的诅咒，当结果子的树若没有果子，等待它的命运只有永远的彻底死亡：—

耶稣就对树说：“从今以后，永没有人吃你的果子！”他的门



徒也听见了。……早晨，他们从那里经过，看见无花果树连根都枯干了。（《马可福音》第11章第12—21节）

在《多马福音》第八十四段耶稣强烈呼吁人们认识自己生命里的外向发光的充满创造活力的神性形象并且期望人们把这种觉醒付诸行动：“当你们看见自己的实相，会感到快乐；但当你们看见自己的实相在面前出现，而这实相既没有死去，也没有显现出来，你们还可以忍受吗？”当我们认识了自己内在神性生命时，我们会吃惊而兴奋；当我们意识到这神性生命被我们自己已深埋许久、不死不活时，我们还能安之若素吗？每个觉醒的人都会立刻行动起来，改变自己的生命方式！

《多马福音》的出现，对于中国和西方神学界乃至全世界人文思想界都是公平的。它几乎同时摆在了全世界知识分子尤其是基督徒的面前。它给予中国知识分子尤其是基督徒平等地与西方世界共同挖掘一个思想宝藏的机会。它将真正改变自从近代以来西方教会与中国教会在神学思想上的单向的师徒地位。它使得基督教在中国真正拥有了与儒学对话而非对抗的资源凭借。它使得在儒学和神学的交叉领域中酝酿出富有活力的儒家神学成为势在必然，呼之欲出，也使得基督教的中国化与儒学的神学化在非体制的信仰层面可以合二为一地展开，尤其可以有力地更新传统儒家一直模糊不清的内圣追求。从古代教父到20世纪的神学家们，发挥生命活出神性形象的人文主义耶稣信仰在西方基督教思想历史上并非没有。古代教父关于神性人性“奇妙交换”的理论就不必多说了，到了19世纪晚期至今的现代西方自由派神学那里，人文主义思想因子越发浓厚，比如人格主义神学（鲍恩）、以神为中心的人道主义（马里坦）、神学人类学（潘内伯格）、“神人类”学说（索洛维约夫）、“人正论”（别而嘉耶夫）、社会福音和各种政治神学等等，英国的约翰·麦奎利（Macquarrie）在20世纪60年代就感受到文化界存在着“对于人类，对于人的性质、人的未来、人的命运的压倒一切的兴趣”。（《20世纪宗教思想》）



但是在奥古斯丁和马丁·路德、加尔文等“正统”神学思想的笼罩下，这种人文主义的神学转向缺少教会主流声音和经典资源的有力支持，现代自由思考的神学家们也往往被西方的“正统”教会革除教职或被严厉谴责或被迫流浪他乡，而且这些人文主义思想因子往往还并不彻底地夹杂着原罪论的尾巴或者过于乐观地缺乏警戒人类、催促人类、令人敬虔的信息。而《多马福音》却是给这种历来被压抑的人文主义神学思想流脉以强有力的明朗确定的支持和充实，它唤醒了原来四部福音书里那些隐约呈现的人文主义信仰信息，使得福音书里所记的出自耶稣之口的比喻故事中的相当部分释放出了崭新的蕴涵。它的发现有力地驱散了原罪论、泛罪论的乌云，它在中国直接导致了确立人文主义耶稣信仰的《神学的觉悟》一书的问世，为更新现代中国知识分子的“内圣”追求提供了有力的文化资源，使得基督教与中国文化的对话沟通终于寻找到了一个共同的平台：上帝信仰下的人文主义。

《神学的觉悟》一书的出版在现实中和网路上引来了许多争议。在我所接触的反应中，大部分给出了正面的评价：有人认为此书神学思想富有新意，观点中肯而不激烈；有人认为是继丁光训主教的《丁光训文集》之后“中国自由派神学的又一力作”；有人认为此书作者主要想做的是鼓励信徒活出基督；当然也有些观念保守的人认为是棵“毒草”要提防中毒；凡此种种，不一而足。批评我的人，除了极少数夹杂有反华动机外我相信大多数还是出于对传统信仰的一片可贵的虔诚心，没有真诚信仰的人是不会在意我对他们的传统信仰观念说了什么的。但是我坚信对于我的研究工作，时间可能是最有说服力最客观的文化判官。随着人们心胸的逐渐放开，所有的误解终究会得到澄清的。

有一个关系重大的理论要点不能不重申一下，那就是，《神学的觉悟》一书从考察良心观念着手，肯定人类生命的神性内涵，把灵修的实质价值归结于寻求生命能量的现世义路出口，建立了“知识即道德”的相对主义和理智主义的伦理价值理念，相



信上帝对于一个禀赋一千两银子的人生绝不会按照一个禀赋了五千两银子的人生标准来判断，相信上帝判断人类生命的标准不是一个绝对超然的最后僵硬尺度而是历史时空里合宜的“义”，因而相信人生在觉悟之后现世之中即可拒绝人性的败坏并且活出历史时空里的神性形象而并非只有在未来天堂里才能活出这形象，因而并不赞成视人为“半成品”的观念，因而把普及完备的教育视为现世社会政治头等大事。在《神学的觉悟》第四章里进一步明确道：

《创世记》第6章第9节：“挪亚是个义人，在当时的世代是个完全人。挪亚与神同行”。这是全本圣经里首次出现“义人”这个词的一节经文。值得强调的一点是，圣经作者称挪亚为“义人”没有忘记指出是“在当时的世代”。今天评价古人也当注意不应以今日义人标准。上帝也不可能拿超越时代的完美尺度来要求于人。保罗说：“你们所遇见的试探，无非是人所能受的。神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的”。（《哥林多前书》第10章第13节）这里所说的“人所能受的”也就包含有针对时代所能得着的亮光和启示而言的意思，超过具体时代所能得着的启示来要求于人就是“过于所能受的”。挪亚看见当时的世代上帝对人的要求，并照着去遵行，他就是当时世代的完全人，也就是在上帝面前的义人。（《创世记》第7章第1节）

但是，在《神学的觉悟》一书中所成就的最重要的工作，还是确立了“真理见证论”的基督论以及围绕之而展开的“人文主义耶稣信仰”。我受全息观念的启发，把所有人类历史上的哲学体系里的所谓真理性的最高形而上学本体“道”、“理”、“logos”等等都最后坐实于耶稣的三十多年的人生展示中，把耶稣生平视为宇宙真理的彻底见证者和宇宙真理的一个活生生的“全息元”，在哲学的形而上学和人生之间架起了一座思维的天梯。对于特殊启示和普通启示的关系，我反对传统惯用的太阳和蜡烛之比喻，而是认为太阳和日光之比喻更加贴切。德尔图良（Q.S.F. Tertul-



lian) 说过一句话：“雅典与耶路撒冷有何关系？”其意思是：希腊形而上学与《圣经》思想毫不相干。但是我以为通过“真理见证论”的视角却可以在雅典与耶路撒冷之间修通一条大路，在特殊启示与普通启示之间真正寻找到平衡接纳而不偏废一方的思路。不仅把耶稣生平与各种哲学的真理性联系打通，我同样把其他宗教里的真理性质的信息甚至把《旧约·出埃及记》里上帝在摩西面前的自我宣告，也最后诉诸耶稣的三十多年的人生展示，因为我没有忽略耶稣本人的自我表白：“我来到世间，特为给真理作见证”。（《约翰福音》第18章第37节）约翰也说“领受他见证的，就印上印，证明神是真的。”（《约翰福音》第3章第33节）耶稣生平是对神圣真理的见证，耶稣所见证的真理主要包括神圣恩典、神圣公义和神圣期许三大部分（即上帝爱世人并乐于赦罪，义人必不被弃，上帝愿人积极创造、奉献生命始得永生）。这就是“真理见证论”的基督论。我之所以主张以“循道称义”来对“因信称义”教义做出更加深刻、合理、明晰的解释而不赞同教会内有的信徒所提出以“因爱称义”取代“因信称义”，主要就是基于对耶稣生平形成了“真理见证论”的理解。离开耶稣的生平见证而谈论的爱是容易异化的，并且“道”可以全面涵盖真善美，而“爱”似乎仅仅局限在伦理层面。从哲学界的贺麟到基督教界的牧者，过去也不乏有人谈论耶稣信仰不应废弃而应成全中国文化的价值，但是具体如何个思路，他们没有系统理论的落实，我斗胆地认为在《神学的觉悟》里的“真理见证论”就把这个思路予以落实了。过去基督教会内的人在“成全而非废掉”的初衷下观照中华文化却往往实际地走到了“以耶代儒”的“废掉”地步而没有觉醒到“以耶统儒”的文化境界，其深层原因是由于他们手中所秉持的蜡烛是“别无拯救论”而没有觉醒到理解耶稣的“真理见证论”的心灵视角。目前放眼学术界，只有“真理见证论”这一视角才可以同时真诚地接纳“普通启示”和“特殊启示”，同时充分肯定二者的价值。



“真理见证论”显然接纳基督教神学里的创造论思路但也不排斥基督教传统救赎论，也不排斥其他宗教和哲学体系里的真理成分，而是把“救赎论”包涵在内但又可以容纳广泛的文化形态，它认为神圣恩典和神圣救赎是耶稣所见证的真理内涵之一，神圣恩典并不是自公元一世纪哪一个钟点才开始有的，而是在公元一世纪的耶稣那里昭然显明的，其实上帝的恩典从亘古就存在，诚如保罗所言：“这恩典是万古之先在基督耶稣里赐给我们的。但如今藉着我们救主基督耶稣的显现才表明出来了”。（《提摩太后书》第1章第9、10节）又如《希伯来书》作者开口就断定的那样：“神既在古时藉着众先知，多次多方的晓谕列祖，就在这末世，藉着他儿子晓谕我们，又早已立他为承受万有的，也曾藉着他创造诸世界。他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像”。这样耶稣生平所见证的神圣真理在我们的视野里就获得了超越时空的存在状态，人们在耶稣降世之前的确能够通过内在神性良知、社会历史、自然万物、贤哲先知等途径揣摩和抚摸到神圣真理并信从这真理。“真理见证论”是統合了创造论与救赎论的一种全新的基督论。在这种观念理解下，耶稣的一生被视为人类有史以来万民万国所努力探求的真理本体展示和见证，耶稣的见证是真理大网的中心，耶稣所传递的真理信息是万国人类的精神支柱。《以赛亚书》第55章第4节论及大卫的后代、上帝的“义仆”和“那可靠的恩典”时上帝宣告说“我已立他作万民的见证，为万民的君王和司令。”描述耶稣生平的真理性见证与各个民族文化所包含的真理信息的关系，最好的一个比喻应当是太阳与阳光的关系，而不是太阳与蜡烛的关系。

如果我们根据《圣经》经文肯定了神圣真理的超越时空的存在，那么相对应地，就一定也能够肯定因信称义的超越历史时空的存在。这里我有必要重复一下《神学的觉悟》里曾经引起争议的论断：既然神圣恩典从亘古就存在，并不是自公元一世纪哪一个钟点才开始有的，而是在公元一世纪的耶稣那里昭然显明的，



那么，因信称义就不局限于公元一世纪之后，也不局限于教会内部。古往今来各国从来不乏义人，一切的义人本质上也都是因信称义，而且是在各自的时代称义。

这样，我就必须回答有些朋友发出的似乎尖锐的疑问了——“既然在人类良知和其它宗教或哲学文化中也可以看见上帝，那么我们的信仰中为什么还需要耶稣？”“《圣经》所言除了‘耶稣’之外上帝并未降下其他的名可以叫人靠着得救又当如何解释？”我的回答只能还是容纳了救赎论的真理见证论。只有这种思路才可以既接纳其他民族文化里一切真理性价值存在，从根本上打消“罢黜百家，唯读圣经”的念头，又突显耶稣生平的独特价值。“来到世间特为给真理作见证”的话是耶稣亲口说的，耶稣还明确肯定说他在人类中间的确“行过别人未曾行的事。”（《约翰福音》第15章第24节）事实上在耶稣来到世界上之前，以色列人用“耶稣”一词取名者大有人在。（参见孙彦理主教的著作《耶稣的一生》）基督教徒中普遍存在一种解经倾向：重语言形式却忽略语言形式背后的生命内容，不懂得“名自命也”（东汉许慎《说文解字》，人们记忆某人的名字一定是和他的一生的生命作为相联系的）的道理。今天人们对耶稣的信仰岂能忽略耶稣独特的生命之“行”呢？

不能够否认，在耶稣没有道成肉身人世之前，人们凭借个人神性良知、贤哲教训、先知启示等也有认识上帝、行走义路的可能性，根据《圣经》所记的确也有义人被上帝悦纳，但是对于广大世人而言，“个人良知、贤哲教训、先知启示”都在一定程度上缺少明确方向和强劲力量，缺少真理性质的凭据和生命见证，人们揣摩和摸索到的上帝形象都不够明晰，即使犹太教和伊斯兰教也如此。彼得的确说过：“神是不偏待人。原来各国中，那敬畏主行义的人，都为主所悦纳。”（《使徒行传》第10章第34、35节）古今各国也不乏贤哲把一些敬天爱人悔过的基本道德原则教导给人类，柏拉图甚至在《会饮篇》里借苏格拉底之口也可贵地



表达出“爱不是对美的爱，而是对永生的爱”这个光辉思想，但是又有谁能够有资格亲自用生命来证实这些道德教训的确是关乎永恒生命的真理呢？又有谁能够把今生与永生的奥秘纽带展示给众人呢？倘若真理并不关乎生命，那么这真理又有何意义呢？不明确一定暗示着不坚决，因而一般人难以在义路上有坚定的步伐，困惑、疑虑、犹豫、彷徨、迷茫时常纠缠每一个不甘心向撒但的死亡和邪恶权势下拜的人心。庸庸碌碌之辈可能连彼拉多“真理是什么呢？”的轻轻疑问都不可能提出来，但是严肃认真地对待生活的人一定会触及这个问题。

道理的关键在这里：罪既然是对于主宰生命之上帝的过犯，那么，就只有上帝有权力说：悔改之人的罪可以被涂抹；既然罪的代价就是死，那么涂抹全体忏悔之人的罪过的凭据何在？也只有神圣者的流血牺牲可以担当对一切被造之人的赎罪，一般人的献祭仅仅能够对付自己的罪，不能够在神圣公义的上帝面前解救全人类。这些最关键最核心的真理的确是在耶稣降生之前摆在任何一个聪明人的思维逻辑空间里的，但是，在世界人间实际的表达者只能够指向与主宰生命的圣父上帝同在的圣子的道成肉身，此外无人可以担当，贤哲老子、孔子、苏格拉底、柏拉图不能够担当；各个宗教的先知同样也不能够担当。当耶稣以“看见我就看见了天父”的神子身份亲自流血牺牲、死而复活、彰显真理以后，人类在追求真理的路上才可以真正获得轻松、坚定、有力的脚步。这就是我们虽然承认在其他哲学或宗教里也有真理，却不能够把耶稣生平的信息混同于其他哲学、宗教，因而也不能赞同“耶稣可以被其他哲学、宗教所取代”这类观点的最根本原因。我以为，基督教能够超越其他宗教而最后成为罗马的国教，真正的原因就在于耶稣以神子名义用生命亲自对关乎生命的真理的见证所产生的巨大感召力和吸引力，而并非是如中外众多学者所说的：整个罗马帝国广大领土，都遭到了精神解体的危机，基督教提供了当时迫切要求的福音。（比如顾准在《关于基督教的



笔记》里的观点就是如此) 因为独有耶稣以神子名义证实了这个最简单的神圣真理: 上帝爱世人, 喜爱人们的义行, 遵循义路的即使死了也必复活, 在上帝面前对于人类生命的终极判断是服从于“马太效应”的, 充分张扬生命的才配得更加丰富的生命, 结出果子的生命才配得永生。真理是什么? 自然科学真理当然也是真理, 但是最根本的真理只能是对生命的尊重。离开了人的生命, 日月星球的运转又有何意义! 道德是什么? 爱是什么? 既然最根本的真理是对生命的尊重, 那么道德就不能是泛泛而论的禁欲, 就不能是无条件的秩序, 而只应当是对具有自由意志之人类生命的利而不害。如果我们不自欺的话, 我们必须承认, 人类生命本能地追求永生, 人类的所有问题皆起源于对于“永生”的本能冲动, 马斯洛人本主义心理学关于人类需要的五层级论里最高的“自我实现”之需要实际上就是“永生”之需要; 一切以为通过不怕“死”(如海德格尔) 或者泯灭生死分别(如庄子) 或者主动熄灭生命之火(如慧能) 等等即可解决“死”的问题的观念都只是一种心灵的自我麻木而已。故耶稣生平由于以神圣名义亲自见证了关乎今生与永生辩证关系的真理而在人间具有了超乎人类东西方各个民族文化的世界性价值。这是中国文化所必须承认和接纳的一块敲打不碎的精神基石。这基石在中国知识分子独立阅读《圣经》所展开的以“真理见证论”为核心的“人文主义耶稣信仰”视野里更加清晰呈现, 这基石支撑着全人类, 西方神学体系不是这基石本身而是建筑在其上的西方色彩的文化体系。所以儒学接纳耶稣不是接纳西化的基督教, 不是接纳西方神学体系, 不是丧失文化安全, 乃是儒学真正自我建立自我坚固的必备前提, 乃是东方文化大厦免于塌陷的前提。同样, 西方文化也可以世俗化, 也可以冷落体制化的基督教会, 但是不可以拒绝耶稣, 否则, 西方文明大厦也难免坍塌的命运。

耶稣的见证之可贵不仅仅在于他向世人表白了爱是真理, 还在于他所表白的真理本体是创造性的和发光性的, 是外向张扬的



而不是内敛的，是行动的而不是静止的，是积极有为的而不是泯灭生命的。（《约翰福音》第5章第17节：“我父做事直到如今，我也做事”）创造性的“发光”不仅是人类现世生命潜能可以成就的，而且唯有如此才可以得到神圣本体的永恒悦纳。如果撇弃耶稣的生命见证来强调爱，则“爱”对于绝大多数人群而言依然是难以捉摸难以肯定难以舍命追求的，这是不能够匆忙赞同用“因爱称义”来取代“因信称义”的最深刻原因所在。因为在耶稣降世之前，人们对于神圣真理的心灵觉悟不能说没有，但是很难明确，一般人很难做到像约伯那样坚信“在肉体之外我必得见上帝”。不是刻苦禁欲就是逍遥放纵，唯独不懂得朝爱（利而不害）的方向积极发光张扬生命，不能够把对生命的创造性外向发挥抬举到崇高的地位。比如程朱理学的“天理”和陆王心学的“良知”就只能朝强调秩序的方向解释发挥，修养之道就成为“灭人欲而存天理”。朱熹的比喻是：“人性本明，如宝珠沉溺水中，明不可见；去了溺水，则宝珠依旧自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明处。”（《朱子语类》卷十二）这比喻和禅家的“明心见性”本质上几乎没有什么分别。但是儒家理学所见的生命之性只是自觉遵守秩序的人性而已，所“敬”的归根结底只是造成现世秩序的强力而已。而大多数佛教徒所认为的真理则是对于泯灭生命欲望的寂静涅槃的追求。禅宗的末流又把“大道不离声色言语”的观点发挥到极端。比如明代的梵琦（1296—1370）说：“处处无非佛事，头头总是道场。酒肆、淫坊了无挂碍；龙宫虎穴，任便经过。”（《楚石梵琦禅师语录》）修禅不仅不避俗事，也不避奢侈放荡，禁欲的宗教变成了纵欲的宗教。上述这些就是在全然否定各个民族文化神圣价值之前提下何以还特别需要耶稣的理由所在。

概括而言，“真理见证论”认为耶稣生平是对于神圣真理的活生生见证，耶稣所见证的真理主要包括神圣恩典、神圣公义和神圣期许。相应地，“人文主义耶稣信仰”就是围绕着“真理见



证论”的基督论而建构的对于神圣恩典、神圣公义的见证者和神圣期许的传达者的信仰，之所以说这种信仰是人文主义的，是因为它最终落脚于对现世人生的鼓舞上，它相信耶稣所见证的一切真理最终都是为了使人得生命。“人文主义耶稣信仰”的明确内涵就是：认为耶稣的一生彰显了那位珍爱人类生命之上帝，彰显了神圣真理的价值实在性，表白了神圣的慈爱恩典（神爱世人、悔过蒙恩、过而不改是为过也）和神圣的公义（义人必不被弃），也表白了人性的神奇光辉和上帝对于人类生命积极发光充分张扬的期望（人具神性形象、上帝愿人积极创造、人生命“里头的光”不应暗淡、充分发光的生命才配得永生、结出果子的生命才配得永生）。耶稣对神圣恩典和公义的真理性质的见证和所传达的对人性的神圣期许这三者密不可分。神圣恩典是人类自由创造的前提，它使人类轻装上阵；神圣公义是人类自由创造的价值桩，它肯定对于创造的必要追求；神圣期许是人类自由创造的力量源泉，它肯定人性的神奇光辉并且使人类具有成功的信心；这三者同时也都从反面提供给人类足够的警诫，催促一切觉悟者必须不遗余力地向着标杆奋进直跑。总之，人文主义耶稣信仰可以把一个迷路和绝望的人摆放到一条光明大道的路口，并且使人产生在这条光明大道上“我可以、我应当、我能够、我必须”不断前行的强大心灵力量。尼采说过：“新教的本质在于它的原罪论。”（《反基督教徒》第10节）马丁·路德和加尔文等力持他救主义神学路线，注重强调神圣恩典，而对于末日复活之前的现世人性的神奇光辉则凭原罪论予以否定，即使偶尔涉及也是无力的，原罪论注定抑制了他们对人性光辉的现世肯定，因为路德认为只有在天堂里人性的神奇光辉才可以完全彰显。这是人文主义耶稣信仰区别于宗教改革者的新教信仰的最核心所在。不同于围绕“别无拯救论”之基督论而建构起来的片面强调对于“恩典”的“信”的西方传统基督教信仰，人文主义耶稣信仰认为，“恩典”仅仅是耶稣所见证的天国信息的第一步，耶稣所传递出的上帝心意最

终落脚于对现世人生的鼓舞上，“因信称义”最终应当落实在追求结果子的“循道称义”上。人文主义耶稣信仰是他救与自救密不可分统一。

因为判断一个人生命义否的终极权柄在上帝手中，故我在《神学的觉悟》一书里对“义人现世可寻”的神学命题的肯定，并非是要我们骄傲自足、故步自封、不思进取地自以为义人，并非否认我们生平曾经犯过罪和时刻存在的犯罪可能性，恰恰相反，而是旨在鼓励每个人持有有一个“我凭借神圣恩典可以行义”的坚定信心去积极进取，持有有一个能够悔改并拒绝犯罪的信心能够有力量忘记背后努力面前向着标杆直跑，（《腓立比书》第3章第13节）这样到现世生命终点把灵魂交给上帝时我们都可以一直心灵平安，因为我们努力了，我们不是判断者但是我们有信心被上帝判断为义。

在《圣经》里有三段重要经文可以典型地注解耶稣的见证和表白的内涵，是人文主义耶稣信仰的坚强基石，即《出埃及记》第34章第6、7节上帝在摩西面前充满恩典和公义性质的自我陈述和《以弗所书》第4章第6节对上帝之超越性和人性之神奇光辉的同时肯定，以及耶稣亲口讲述的传达出上帝对于人性的期许的一段最形象比喻，即《马太福音》第25章第14—30节。为理解的便利，三段经文姑录如下，并简单阐释各自的价值所在：

甲、上帝起初在摩西面前宣告说：“耶和华，耶和华，是有怜悯、有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实；为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯和罪恶，万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三、四代。”（《出埃及记》第34章第6、7节）上帝首先是爱，对于悔改者即赦罪，对于不知悔改者才公义地追讨其罪。耶稣以其生平见证了这神圣恩典和神圣公义的关乎生命的确凿真理属性。神圣恩典和神圣公义这二者其实是一致的。在《出埃及记》里上帝说追讨罪人的血债直到三四代，与后来以西结先知所领受的“儿子不受父亲所吃葡萄的酸”



的恩典道理也并不矛盾，耶稣在福音书里（《路加福音》第11章第48节）连带祖宗地谴责犹太人也是因为他们未能从祖宗的恶行那里回转而是“又证明又喜欢”那恶行，这正吻合了中国孔子所认为的那个道理：“过而不改，是为过也”。耶稣的赦罪实践和宣讲乃至最后走上十字架的流血献祭，就更是这个真理的活生生见证。只要人们从罪中醒悟回转，罪就可以被赦免和涂抹，这种赦免无需任何先前的功德行为只需个人自由意志的从此回转，而且由于罪是对上帝神圣意志的悖逆，故罪的被赦免和被涂抹，也只有上帝本身才有资格表白，在此意义上，新约里的这些话才可以成立：“你们得救是本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是神所赐的，也不是出于行为，免得有人自夸。”（《以弗所书》第2章第8、第9节）“不是你们拣选了我，是我拣选了你们。”（《约翰福音》第15章第16节）在那个浪子回头的故事里可见，浪子回头之前没有任何行为是足以讨父亲欢心的，但是只要他相信父亲的慈爱并从流浪放荡的路上醒悟回头，则就会被父亲悦纳。除了心灵的真诚回转之外，神圣恩典的确是不需要其他任何条件地降临于个体生命中的。上帝对人类亘古长存的恩典，体现在对于人类自由意志的尊重：向上趋善，他则免去我们昔日罪负；向下趋恶，他则暂且忍耐，不轻易发怒立刻审判，但是却不能喜欢人类的执迷不悟和死不悔改。归根结底，恩典和公义都传达出了神圣的慈爱。耶稣所见证的神圣恩典的存在，实在是人类自由创造的心理前提；如果没有明确可靠的赦罪恩典的宣示，我们的心灵能够轻松前行一步吗？我们可能会沉溺于无尽的懊悔之中，并且害怕任何创新。如果没有耶稣死而复活对于公义价值的不可磨灭的见证，我们敢于断言“义人必不被弃”吗？我们敢于相信《旧约》里“恒心为义的，必得生命”（《箴言》第11章第19节）的智慧宣告吗？我们可能面对邪恶肆虐的场面而怯于见义勇为，甚至会嘲笑那些执着追求自己信仰价值的义人是傻瓜。

乙、《新约圣经》里保罗明确认为“上帝就是众人的父，超



乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内”。（《以弗所书》第4章第6节）这节经文提到上帝的超在的神圣性，也认为人类的社会关系和个体生命里都具有神圣性，这是人文主义耶稣信仰的最简明的《圣经》依据。这节经文的真理性在福音书里被证实的例子，就是在《马太福音》第25章那里耶稣所讲的关于末日审判的故事。这个故事充满了平等博爱的人文主义信息：

当人子在他荣耀里同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他面前。他要把他们分别出来，好像牧羊的分别绵羊山羊一般。把绵羊安置在右边，山羊在左边。于是王要向那右边的说：“你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国。因为我饿了，你们给我吃；渴了，你们给我喝；我作客旅，你们留我住；我赤身露体，你们给我穿；我病了，你们看顾我；我在监里，你们来看我。”义人就回答说：“主啊，我们什么时候见你饿了给你吃，渴了给你喝；什么时候见你作客旅留你住，或是赤身露体给你穿；又什么时候见你病了，或是在监里，来看你呢？”王要回答说：“我实在告诉你们，这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。”……“这些事你们既不作在我这弟兄中一个最小的身上，就是不作在我身上了。”

另外在《约翰一书》第4章第20、21节那里也有力地支持这种人文主义信仰观念：

人若说“我爱神”，却恨他的弟兄，就是说谎话的。不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。（有古卷作“怎能爱没有看见的神呢？”）爱神的，也当爱弟兄，这是我们从神所受的命令。

一般保守的基督教徒一提起“人文主义”，往往认为人文主义者看宗教为人类心灵空想的产品和人类对宇宙的观念，认为人文主义者都不承认上帝和启示。事实上，历来的人文主义决非只有这样一种思想形态的。基督教人文主义既坚信上帝的超在，又



强调神性对于人类生命的内在。对于一个超在的本质为爱的上帝的信仰，是栓系人间价值的“价值桩”，是确保人间价值的神圣性不会沦入有限性的深刻凭借，是个体心灵的日常安慰所在，是每个人的人格尊严的保障，是每个民族文化尊严的保障，也提供了人类在精神层面联合的可能。哲人海德格尔在去世前断言：“只有一个上帝能够拯救我们”。其弦外之音应当包括，只有全人类共同尊敬同一位天父上帝，人类才会有各个民族之间以及各个人群之间合作而非分裂对抗的未来前景。而对于人类生命的内在神性的相信，则是人类个体自尊、个体自信的动力所在，同样也提供了人类和谐地彼此尊重的可能、可以保障人类的联合不是在屈辱和奴役的状态下的联合。在文化领域，对于人类生命的内在神性的相信，应当也是肯定普通启示的神圣价值的依据之一，进而也是我们不应当以《圣经》或基督教文化来蔑视一切其他民族文化的依据之一。

人文主义耶稣信仰不仅以其对于人性内的神性存在的坚信，提供给人类彼此尊重、平等博爱的价值依据，更重要的是，人文主义耶稣信仰还通过对于人性内的神性存在之发光属性的明确见证，催促和鼓舞人类的积极创造。根据《圣经》记载看，上帝赋予了人类生命以神性的样式和形象，同时人类的生命具有地球的物质属性，这使得我们无法明确判断“人性到底是仅仅包含部分神性还是人性即等于神性”故而宁肯采取保守的主张，但是我们可以明确断言的一点却是：人类生命的真正宝贵价值就在于我们生命里的神性。忽略神性看人性只能是对于人类生命的贬低。只要人还被称为人，人性就和神性不能完全脱钩；无论人性内含的神性成分是多是少，人类都不能够和动物植物相提并论。进而我们又可以断言人类生命的真正辉煌出路就是把我们内在的神性发挥出来，与神同行与神同工，因为《圣经》的确记载着，人可以明明知晓上帝的神性，（《罗马书》第1章第19、第20节）人可以与耶稣的生命同在（《马太福音》第28章第20节，《约翰福音》



第15章第4节)人可以效法耶稣,(《罗马书》第8章第29节)人可以变成主的形状,(《哥林多后书》第3章第18节)人可以把基督成形在自己心里,(《加拉太书》第4章第19节)人可以效法神,(《以弗所书》第5章第1节)人可以与上帝的性情有份。(《彼得后书》第1章第4节)耶稣作为“完全的人”展示了人的生命潜能,作为“完全的神”展示了上帝的恩典和公义。耶稣的“道成肉身”向人类展示了生命的光辉以及这光辉的源头。耶稣的生平展示了人类每个个体生命应该发出的光辉,“生命在他(耶稣)里面,这生命就是人的光。……那光是真光,照亮一切生在地上的人。”(《约翰福音》第1章第4节、第9节)耶稣不仅见证了上帝的超在性,肯定了作为创造主的“天父”的实在性,耶稣还同时以其在世界上三十多年的肉身生命活生生地展示了上帝“住在众人之内”(《以弗所书》第4章第6节)的光景,他向我们表明:人不是上帝,在我们的创造主面前必须谦恭敬虔;但是人类却可以在肉身接纳上帝的道,“人能弘道”,人类可以把天赋的神性发挥到极高的地步,只要我们愿意,其实我们可以在现世生活中彰显神的荣耀,行出神的道;其实只要我们人类愿意,觉悟了的人最终可以做到不去犯罪,人可以靠着寻求神圣真理而行义。耶稣的一生是神性真道充满于人的一种生命状态,是人性神奇光辉的见证,是人的极大可能性,是对于整个人类发掘自身神性潜能的一个极大鼓舞和引导。这样我们因着耶稣的道成肉身就可以肯定在现实世界里在基督教以外的真善美的应当有的一定价值,这种神圣价值凡觉悟者都有实现的可能性。

此外,人文主义耶稣信仰对于人性内的神性存在及其外向发光属性的坚信,还提供了“爱人如己”的正当性和应有的方向。“爱自己”的确是神圣的,但是“自爱”决不等同于“自私”。对于真正觉醒了其神性生命的人,其“爱自己”是不满足于基本物质追求的最终是外向发光的和创造性的;而生命不觉悟者的“爱自己”就极其容易沦入内敛生命之光的充满伤害性的自私,极其



容易把维持生命存在的基本物质追求视为生命意义的全部，生命不觉悟者甚至也不能够把维持生命存在的基本物质层次上的爱推己及人，更谈不上追求生命的高层次的充分发光和创造。所以，当耶稣说“爱人如己”的时候，不言而喻地表明人人生命里皆有外向发光之神性并希望人们觉醒到这一点；当耶稣说“爱人如己”的时候，他绝非在为漠视他人生命的贪得无厌之罪辩护。

内、肯定人性的神奇光辉是神圣期许能够表达出来的逻辑前提，这种对于人性的神圣肯定其目的决不可能是让人类自高自大，对于人性的神圣肯定最后只能落脚在对于人性神奇光辉得以张扬出来的神圣期望。个体生命仅仅觉悟到人性生命的神奇宝贵并不能够得到上帝的悦纳。耶稣通过传达天国道理的一个最有名的比喻故事殷切期望人们努力发挥神性生命和神圣天资去积极创造，故事告诉我们，只要我们不懒惰，只要我们愿意，我们的生命其实是可以活出令上帝喜悦的光景的；但是，从反面看，如果我们始终不觉悟不行动，则我们就是被诅咒的不结果子的果树：

天国又好比一个人要往外国去，就叫了仆人来，把他的家业交给他们，按着各人的才干，给他们银子，一个给了五千，一个给了两千，一个给了一千，就往外国去了。那领五千的随即拿去做买卖另外赚了五千；那领两千的也照样另赚了二千；但那领一千的去掘开地，把主人的银子埋藏了。过了许久，那些仆人的主人来了，和他们算账。那领五千银子的又带着那另外的五千来，说：“主啊，你交给我五千银子，请看，我又赚了五千。”主人说：“好，你这又良善又忠心的仆人，你在不多的事上有忠心，我要把许多事派你管理，可以进来享受你主人的快乐。”那领两千的也来，说：“主啊，你交给我两千银子，请看，我又赚了二千。”主人说：“好，你这又良善又忠心的仆人，你在不多的事上有忠心，我要把许多事派你管理，可以进来享受你主人的快乐。”那领一千的也来，说：“主啊，我知道你是忍心的人，没有种的地方要收割，没有散的地方要聚敛。我就害怕，去把你的一千银



子埋藏在地里。请看，你的原银子在这里。”主人回答说：“你这又恶又懒的仆人，你既知道我没有种的地方要收割，没有散的地方要聚敛，就当把我的银子放给兑换银钱的人，到我来的时候，可以连本带利收回。夺过他这一千来，给那有一万的。因为凡有的，还要加给他，叫他有余；没有的，连他所有的也要夺过来。把这无用的仆人丢在外面黑暗里，在那里必要哀哭切齿了。”（《马太福音》第25章第14—30节，另外参见《路加福音》第19章第12—27节、《马太福音》第21章第19节、《约翰福音》第15章第2节；反面对比参见《马可福音》第11章第12—21节等等）

引出“马太效应”的这段比喻故事与《尚书》里“上帝引逸”的观念和《多马福音》里耶稣语录一起共同把鼓舞现世人生的人文主义耶稣信仰启发给我，尤其是把上帝对人类的神圣期许启发给我，它使我明白对人性的神圣肯定最终应当落脚在神圣期望上。从“上帝愿人积极创造”这一创造性的生命视角来观看，则福音书里耶稣所讲的其他大量比喻故事立刻就具有了与《多马福音》相呼应的外向张扬生命的“人文主义耶稣信仰”之意蕴。^① 耶稣所讲的大量比喻故事，其实都还蕴涵着耶稣本人另外的一句表白：“我来了，是要叫人得生命，并且得的更丰盛。”（《约翰福音》第10章第10节）上帝期望人类生命能够得到充分和丰盛的张扬，恩典、公义、人性神奇光辉的展示等等，最终还是归结到期望人类得到生命。我们相信，上帝能够使今天每一个人都生活得很好，正如他能够造出完全听话的人类一样；但是他赋予人类自由意志，目的就在于他期望“天工，人其代之”的神人同工关系是建立在人类的自由抉择的基础之上，他期望人类能够觉醒并发扬人内在的神性光辉，博爱万众，结出以仁爱为首的果子来，靠着这种觉醒最终解决人类社会的危机。遗憾的是，目前人类远远未到普遍觉醒的地步，尤其那些各国政客们，

^① 详见《神学的觉悟》一书第五章第四节的大量细致的分类罗列。



无视人类环境的恶化、贫富分化、核子战争的危險。古希腊柏拉图反复念叨其老师苏格拉底的一句话是“真正重要的不是活着，而是活得好。”活得好就意味着活得高尚、正直。（《柏拉图对话集》）耶稣的一生向人类所展现出来的信息概括起来实际就是自由创造的可能前提（赦罪神恩）、自由创造的能量凭借（肉体生命的神性光辉）、自由创造的严重必要（义人必不被弃，结出生命果子才配得永生等关乎生命的神圣公义）。上帝通过耶稣告诉世人：每个人的生命在创造性的道路上自由充分地展开是许可的、是应当的、是能够做到的、是永生所必需的。信仰耶稣得力量，就在于认识到我们的生命是与永生无限之源头相联通的神奇存在，认识到我们生命中的神性的巨大潜能，并且认识到上帝乐意我们把这潜能发挥出来，因为“他如何，我们在这世上也如何”，（《约翰一书》第4章第17节）“靠着那加给我力量的，凡事都能做”，（《腓立比书》第4章第13节）“义人在他们父的国里，要发出光来，像太阳一样。”（《马太福音》第13章第43节）个体人生道德的正义性是让一个人的生命能量尽可能地在“利而不害”的方向上充分地发挥出来。大而言之，国家政治的道德正义性就在于有利于民众生命能量的发挥，全人类免于自我毁灭的正确途径就在于把“爱人如己、己所不欲勿施于人”的伦理规则努力推广到国际关系中。无论对于个人还是国家民族乃至人类整体，张扬生命创造性的严重必要就在于它回过头来事关生命本身，这就是在生命领域里同样有效的严峻无情的“马太效应”。结出以“仁爱”为首的灵性生命果子（《加拉太书》第5章第22、第23节）不止是个人生命得救的必要前提，也不止是一个民族文化生命能够延续光大的必要前提，而且还是全人类能够在上帝面前永久和平发展的必要前提。福音书里所展示出的神圣期许既是对人类的鼓舞也从反面警示我们：当结果子的树若没有果子，等待它的命运只有永远的彻底死亡，（《马可福音》第11章第12—21节）施洗约翰的话决不只是说给古代犹太人听的，也是对全人类每个个体乃至全人类这个生命整体的严厉而诚恳的警告：“现在斧子已经放在树根上，



凡不结好果子的树，就砍下来丢在火里。”（《路加福音》第3章第7—9节）在今天这个已经有核武“斧子”放在全人类整体生命“树根上”的时代，这信息怎能够不令人感到深深的焦虑和危机呢！人文主义耶稣信仰在这里就与20世纪的自由派乐观主义神学立场有所区别了，因为人文主义耶稣信仰决没有理查德·尼布尔所批评的自由派乐观主义神学的立论缺陷：相信“一个没有愤怒的上帝，通过一个没钉十字架的基督，把没有罪孽的世人带入一个没有审判的天国”。（理查德·尼布尔《美国的天国》）

人文主义耶稣信仰当然鼓励人们追求现世的“事业成功”，但是，任何把人文主义耶稣信仰与社会达尔文主义简单挂钩的想法都走入了同尼采“超人”一样的误区，因为关乎永恒生命的终极判断的权柄并不掌握在人间任何个人、团体、国家、民族的手里，故而人文主义耶稣信仰在鼓励张扬个性生命的同时，也坚守人道底线，也坚决拒绝任何蔑视他人生命尊严的所谓“创造性”，坚持追求目的和手段的双重正义，反对把牺牲弱者生命的现世“成功”等同于神圣的“结果子”，因为即使是“浑身生疮”的“一个讨饭的”卑微之人也有可能因为其生命的果子而被接纳入神圣天国。（《路加福音》第16章第20节）所以，每个人生命能量在现世的最合宜出路就是建设性的“向着标杆直跑”而不是企图僭越自己运动员身份做起其他运动员的终点裁判，当然，现世最有意义的人生首先也决不是做麻木的看客；而每个国家在现世政治运作的最不可缺少的神圣环节也就是维护每一个人基本人格尊严的社会保障；同样，人类生命整体能够持久和平发展的前提只能是在国际社会无论大小强弱地确立各个国家的集体人格（国格）尊严。

显然，人文主义耶稣信仰是一种积极的信仰，是一种催人奋进的信仰，对于觉悟者而言它就是心灵腾飞的强力推进剂，对于彷徨者而言它是警钟。在中国，它能够和中国共产党人追求的先进文化相容，因为它迥异于共产党人曾经批判过的那种西方传统基督教信仰，迥异于列宁所批判过的那种妨碍群众积极性并“会

造成最直接和最严重的危害”的“无为道德”的基督教信仰。^①它可以提供一个价值桩使人们能够在生活中反抗类似加缪笔下西西弗斯的荒诞无聊，它也可以充实蒂利希笔下的“存在的勇气”之内涵。由于它看重现世的个体人的“觉”和“行”的得救价值，不像西方基督教那样片面强调对于“恩典”的“信”，故它与传统的体制化教会的纽带是天然地松散的。

人文主义耶稣信仰与新纪元（New Age）运动观念也是存在重大区别的，这种区别主要就是理性地认为人性之中含有神性的观念与武断地认为人性就等于神性进而否认创造主的观念之区别，好比认为人性中含有佛性的南朝竺道生与认为人性即佛性的禅宗慧能的区别，又好比认为人心中有天理之王阳明“心学”与认为人心即天理的王学左派的区别。保持这种区别和清醒是必要的。禅宗末流衍生出呵祖骂佛之极端，不敬畏“天父”的新纪元运动也极其容易陷入对于爱的客观标准的迷失。尽管“爱”的具体内容、“道德”的具体内容具有时代相对性，但是爱的内涵性质如果不依据耶稣的见证而明确为创造性，则难免会误以害人为爱人。类似地，教会历史上诺斯替主义的信仰观念也并不能够满足我们：若不突出耶稣生平对于上帝的恩典、公义、期许的真理见证价值，而仅仅认为罪是愚昧无明所致，觉醒内在神性生命即可除罪，那么，如果确认这种无明是得罪上帝的愚昧，则旧有之罪凭什么被涂抹并且何人有权令人信任地宣告这种涂抹呢？即使一个人觉醒了其内在生命具有神性，若无耶稣生平的外向发光的见证又如何保证这种神性觉醒不会沦为自大狂或者逍遥无为的仙人、罗汉？我们需要进一步追问：爱和创造的含义又是什么呢？究竟何为道德评价尺度？我们内具的神性应当是何种形象？

从耶稣的教导中我们可以看出，只有在对创造主的仰望前提下人类之间的伦理观念才可以不至于坍塌地牢固确立：

^① 《列宁全集》第17卷，第36页。

法利赛人听见耶稣堵住了撒都该人的口，他们就聚集。内中有一个人是律法师，要试探耶稣，就问他说：“夫子，律法上的诫命，那一条是最大的呢？”耶稣对他说：“你要尽心，尽性，尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命，是律法和先知一切道理的总纲。”（《马太福音》第22章第34—40节）

把眼光紧紧盯在耶稣身上，我们还可以看出，人类之间“爱”和“创造”的最准确含义应当是“对于时空之中的具有自由意志的人类生命的利而不害”。道德是围绕历史时空内的生命而展开的价值评判，而罪恶当然决非就等于人生欲望。对于“道德”的定义需要高度突出的就是三个词汇：“人类生命”、“自由意志”、“相对时空”。展开看来，人类之间能够达成的道德伦理层面的“爱”和“创造”的具体内涵是：

第一，性质上的对于人的生命意志的尊重，对于人的生命价值的尊重，对于人的生命的利而不害，不是又利又害。“你们中间谁有一百只羊，失去一只，不把这九十九只撇在旷野，去找那失去的羊直到找着呢？”（《路加福音》第15章第4节）上帝之所以珍惜每个人的生命价值，哪怕在人看来这人是微不足道的一个，就在于人类是一个包含有神性形象的生命类别。此即对应着儒家追求生命内在觉悟的现代意义上的“尊德性”。从此角度观照开去，可以相信人类的神性良知其最后的内核应当是对于生命的天然认同和肯定。人对他人的生命伤害不仅是对于创造主的不敬，也是对自身生命的逻辑否定。

爱的属性是否实现，必不可少的还需要被爱者的主观意志的动态判断。耶稣最为人所知的教训是：“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”；（《路加福音》第6章第31节）“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人。因为这就是律法和先知教训的真义”。（《马太福音》第7章第12节）全本《圣经》里所展现的上帝对于人类的呼唤、寻找和规劝，简直可以说是苦

口婆心了，我们可以从一个个故事里感受到上帝不愿意把他所爱的对象创造为没有自由意志的机械人。上帝对于人类展现出的爱和公义都莫基于对人类的意志自由的尊重。有了个人的意志自由，才谈得上人类的责任；延伸到政治上，有了来自人民自由意志的动态评判，才谈得上人民对国家的责任，才会使政府没有机会把政治强奸宣传为民众的投怀送抱。

“利”意味着实际有用，不是仅仅止于空谈。人们清楚地看到，从电灯电话到搜索引擎，实用性创新对于美国的最近两百年来的快速发展起到了多么重要的作用。一个人产生一种新颖的思维是容易的，但是如果它不是对现实人生的心灵振奋或物质利益的改善有益处，那它就只是空想而不是创造。

第二，时间层面与时俱进的创新。爱的属性是否实现，也需要施爱者的知识的相对充足，需要儒家现代意义上的“道问学”。意识到这个层面的道理，终生不懈地学习是每一个充满爱意的觉悟者必定要追求的事。耶稣多次面对他那个时代的犹太人说：“你们听见有吩咐古人的话说……，只是我告诉你们……”。（《马太福音》第5章）

第三，空间层面生命个性化的展开。

彼得看见他（约翰），就问耶稣说：“主啊，这人将来如何？”耶稣对他说：“我若要他等到我来的时候，与你何干？你跟从我吧。”（《约翰福音》第21章第21、第22节）

耶稣这里传达出的意思之一是，各人需要关注自己的人生道路，即使是出于善意，也不要勉强别人采取同自己一样的爱的方式，因为那样做等于代替上帝判断世人。每个人首先所应当做的是努力保障自己的脚步不偏离义路，对于他人在义路上如何展开生命则无权干预。耶稣在“按才干授银两”的那个故事中表明，每个人的天资天赋确实是不同的，但是这并不能够表明天资较低者就在上帝面前没有地位，恰恰相反，各人只要按照自己独特禀赋的生命能力忠心努力发光就可得到上帝的喜悦，上帝并非用那



禀赋最佳者的生命表现作为绝对标准来简单地评价每个人。这个道理在耶稣评价那个奉献出仅有的两个小钱的寡妇的记载里又再次得到证明：“有一个穷寡妇来，往里投了两个小钱，就是一个大钱。耶稣叫门徒来，说：‘我实在告诉你们，这穷寡妇投入库里的，比众人所投的更多。因为他们都是自己有余，拿出来投在里头。但这寡妇是自己不足，把他一切养生的都投上了。’”（《马可福音》第12章第42—44节）福音书的另外一处还记载着一个“浑身生疮”的卑微的“讨饭的”人也可以被接纳入神圣天国，而一个财主却未必能够进入天国。（《路加福音》第16章第20节）所以个体人生在上帝面前被判断的标准决不是千篇一律的，而是结合了个体生命之独特的实际背景的。德国著名宗教思想家西美尔（Simmel, 1858—1918）讲过：如何赢得灵魂拯救，世上不存在万能处方，各人都应各自走自己的道路，“拯救灵魂只是为了实现或表现我们一定的内在本质。”^① 扩大到更广泛的人群，尼采也讲过：“任何民族不判断价值便不能生存；如果它要自存，它判断的标准应当与邻族的不同。”^② 但是，个性化依然不可忘记的是必须以对他人生命的无害为方向。

由于比较保守的传统神学思想的过分敏感，基督教大部分信徒不大愿敞开心胸接受现代科学和人文思想的冲击挑战，对于不利于他们的一些东西讳莫如深。然而，伯特兰德·罗素在《自由思想十诫》里曾经告诫人们：“不要试图隐瞒证据，因为证据最终会被暴露；……即使真相并不令人愉快，也一定要做到诚实，因为掩盖真相往往要费更大力气”。我在《神学的觉悟》一书里顺便谈论了德国学者凯斯顿（Holger Kersten）的著作《耶稣在印度》（Jesus Lebte in Indien，中国国际文化出版公司1988年翻译出版），其实就是为了化解所有真正爱耶稣的人们心里的这块隐忧。

^① 西美尔著曹卫东译《现代人与宗教》，中国人民大学出版社，2003年10月第1版第139页。

^② 尼采《查拉图斯特拉如是说》，北京：文化艺术出版社，1987年版第66页。



关于《耶稣在印度》一书，事先有教内爱我的人士劝我不必谈论它，但我思想再三而拒绝了。为何甘冒被人攻击的风险而非得谈论这本书呢？可以讲，正是因为它困扰了我十多年，直到我对耶稣的一生建立起“真理见证论”的认识体系才感到释然。推想其它任何严肃认真的基督徒接触过此书后也必然会感到棘手的，所以，我不愿意他们的心灵也被长久地困扰着。

实际上，我对德国学者凯斯顿的考据最不满之处是他断言耶稣的死是现代医学意义上的假死，我以为从《耶稣在印度》一书的考据过程看，此一结论当属于臆测。凯斯顿的著作在西方世界引起很大争议，我并不认为它瓦解了基督教的信仰核心，我以为《耶稣在印度》一书提出的真正问题只有一个，那就是对于耶稣的升天方式的质疑：耶稣是在耶路撒冷橄榄山直接“升天”了还是为寻找失散的以色列支派辗转至克什米尔寿终正寝然后像以色列祖宗们那样“被接在上帝的身边”？这个问题其实对基督教的信仰实质冲击不大。耶稣如果在耶路撒冷橄榄山直接“升天”，则一切问题都没有。如果未来有更多的学者进一步实地考察证实了耶稣确实留下陵墓在克什米尔，如果耶稣没有在耶路撒冷直接“升天”，而是辗转传道于东方并寿终正寝于克什米尔，则人们看到耶稣在至高上帝的右边（《使徒行传》第7章第55节；《启示录》等）必然是由于“神圣的奥秘”，对此，连同上帝对义人的保存方式（麦子如何收在仓里，《马太福音》第13章第30节）以及天堂地狱之说一起，如果我们愿意进行严肃认真的神学思考，今天则依然应当取“存而不论”的合理审慎的态度。以色列的祖先们（比如亚伯拉罕、以撒、雅各等人）虽也在人间留下了坟墓但没有基督徒否认他们现在活在上帝的身边。无论怎样，凯斯顿所提出的问题简化一下实际上不过是“耶稣的‘升天’方式是怎样的？”一句而已。然而要清醒，这一点实在不是人间的有限头脑可以过分探究的内容。重要的是，这一问题并不妨碍基督徒们从福音书里记载的耶稣生平（从生到死而复活）那里看到上



帝的慈爱和公义以及对人类的殷切期望：上帝通过耶稣的流血牺牲表明上帝愿意接纳一切悔改的人，给予他们义人的地位（显明上帝的慈爱）；通过耶稣决非偶然而而是必然地从死里复活的最大神迹表明“义人必不被弃”，义人虽死也必复活（显明上帝的公义）；而且通过耶稣的言传身教也表明罪人在悔改之后可以拒绝继续犯罪从而重新展现出神性的生命光辉（显明上帝的期许）。

三、施洗约翰说：“他必兴旺，我必衰微”

任何一个缺乏对于本质上珍爱生命之超在实体的信仰的社会政治运动和社会政治组织不可能让我们心灵感到安慰和满足，我们肯定需要寻求人生社会实践的“价值桩”，一种令我们产生神圣感的终极价值依据。

但是两千年来体制化的西方教会神学传统带给人们的往往是神权色彩浓重的对人性的束缚；而中国的一些“文化基督徒”所推崇所宣传的又往往是这种对人性束缚的自觉接受。难道苦难的华夏子孙在砸碎理学枷锁之后还要重新自觉地给自己的心灵套上另一副西洋神学枷锁吗？对于中国的任何一位知识分子来说，如果你意识到了拥有巨量人口的中国人精神世界目前的危机现实，你不为此而焦急吗？遍观上下四方，我们能够寻求到的对症适用的良药，唯有“人文主义耶稣信仰”，因为唯此可以既砸碎旧枷锁又砸碎新枷锁。在中国，寄希望于体制化的依然企图强调自己神权的教会系统内神学思想的整体变革在短时期是不现实的，而大量存在的家庭教会恰恰是神学枷锁的最大受害者，他们甚至拒绝任何关注现实的神学思考，把神学思想的解放视为异端或者“不信派”。所以目前可以寄予厚望的是中国的文化界的老一辈“文化基督徒”向“人文主义基督徒”的思想转向和新兴起的



“文化基督徒”的人文主义取向。随着中国民众文化程度的不断提高，这种文化界的星星火炬或许会燎原到更加广大的范围。至于体制化基督教会内部，肯定也会逐渐有越来越多的教牧人员觉悟到人文主义耶稣信仰的宝贵，但是作为一个整体，他们由传统信仰向人文主义耶稣信仰的转变肯定是缓慢的，而且其影响也主要在教会内部的教徒人群。

施洗约翰说：“我曾说，我不是基督，是奉差遣在他前面的，你们可以给我作见证。娶新妇的，就是新郎。新郎的朋友站着听见新郎的声音就甚喜乐。故此我这喜乐满足了。他必兴旺，我必衰微。”（《约翰福音》第3章第28—30节）难道耶稣走上十字架之后在历史中产生的体制化基督教会，就是耶稣基督身体的本体吗？即或体制化教会属于基督的身子，（《哥林多前书》第12章第11—14节，《以弗所书》第1章第23节）那么我们能够断言基督的身子全体就仅仅是这体制化教会并且教会之外无拯救吗？施洗约翰的话今天还值得回响在我们耳畔的理由是，相对于传人人心里的耶稣而言，传讲的担当者体制化教会仍然还不过是“施洗约翰”。真正能够配称为基督身体的“教会”（《以弗所书》第1章第23节）只应当是所有认信耶稣并活出耶稣生命者的人类生命总和，这个“身体”决不能够包括“法利赛人和撒都该人的酵”、（《马太福音》第16章第11节，指随意的烦琐规条和对上帝的不信）“难担的担子”、（《路加福音》第11章第46节）充作真理的“人的吩咐”。（《马太福音》第15章第9节）一切神学、一切教条、一切信纲、一切规矩、一切机构，它们的合理持久的存在，都不能够妨碍人们的生命展开，都只能够为人类生命自由发光而服务而非束缚人类生命自由发光。然而事实是，基督教自从成为罗马帝国国教后，对金钱的贪婪、对权力的不择手段的追逐和滥用、“人的吩咐”、“难担的担子”，这一切都渗透进入了教会——基督的身体。新教改革仍然强调把“信耶稣”而没有首先把“活出耶稣生命”作为教会的标志。所以，十分有必要把历来

的体制化教会存在与耶稣在人心中生命居住作出区别。

今天，为什么我更加愿意用“人文主义耶稣信仰”一词来替换“基督教人文主义”的表达？为什么首先要把“人文主义耶稣信仰”的弘扬更加寄希望给中国的文化界而不是中国的体制化基督教会？

A、目前的基督教在教义体系和教政体系上都具有强烈西方文化特征

首先需澄清解决的一个问题是，基督教在西方两千年里所发展出的教义体系和教牧管理体系是基督真理本身呢还是传达了基督真理的西方文化体系？《圣经》的信息是否已经完全释放而且都是被西方人所释放？这个问题用口回答并不难，难的是用实际行动来回答。所有的宗教，包括西方色彩的传统基督教在内，都是有各自特色的文化体系，即使相信它们都是具有多多少少的真理性，但是有一点不可否认，它们都是在人类历史文化中存在、发展、演化。真理也穿文化的衣服而行走世间。如果有人指望自己所信仰的宗教体系可以原原本本地放诸四海而皆不变化出个性，那么，他只有采取强权性的文化侵略。所以具有西方体制性的和西方文化色彩的有形教会是必定不可能整体移植到世界所有地方的，尤其不适宜于那些不曾被西方殖民者以武力彻底征服过进而可以顺利展开文化征服的地区，比如中国。中国教会目前的神学体系基本上还是西方神学体系，教牧管理体系由于中国社会政治理念的不定型也未有自己特色的成熟框架。让他们接受人文主义耶稣信仰等于在神学思想上自我革命，肯定是艰难的和缓慢的。但是中国基督教会如果要真正立足于中华民族的心中，同中国文化界一道接受人文主义耶稣信仰是迟早的事。

B、体制神权的日益淡化与耶稣的广被接纳形成强烈对比

人类受教育面积的逐渐扩大，人类心灵的逐渐走向普遍觉醒，体制教会的精神权威的日益淡化，体制神权的日益淡化，已经成为人类历史的趋势之一。任何企图强化体制神权的行为都是



一种“反动”，即反历史潮流而动。然而耶稣却是以一个活生生的人格形象持续广泛地被世界各地各个民族以他们的理解方式所接受。不仅西方色彩的体制化教会的褪色与耶稣的广被接纳形成对比，就是任何民族色彩的体制化教会的影响力也是日益不能和耶稣在社会各个层面自由的传播相提并论。体制化的教会各个教派不仅不应当指望依靠自己的神权带给信众心灵的安慰，即使是对于一些生命实践上未触犯世俗法律而仅仅具有所谓“异端”嫌疑的信仰观念，也不适宜采取强制性的神权宣判，相反，只适宜采取心灵辅导和理性讨论。耶稣当年反复要求使徒们应当去服侍信众而不是去管制信徒。耶稣对争权的门徒说：“你们知道外邦人有君王为治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间不可这样。你们中间谁愿为大，就必作你们的用人。谁愿为首，就必作你们的仆人。正如人子来，不是要受人的服事，乃是要服事人。并且要舍命，作多人的赎价。”（《马太福音》第20章第25—28节）在《启示录》第5章第6—10节那里讲基督“用自己的血从各族各方，各民各国中买了人来，叫他们归于神，又叫他们成为国民，作祭司，归于神，在地上执掌王权。”对这句话决不能从世俗角度理解为体制教会的政治权威（这样的理解极可能导致太平天国那样的宗教政治），这里所谓的“王”只应当根据耶稣上面的话而理解为效法耶稣服侍众人而获得的真正高贵自由荣耀的圣王一般的基督徒人格，“在地上执掌王权”应当是指接受上帝恩典的人因为有权成为宇宙君王上帝的儿女，在世上的生活就获得了君王一般的高贵自由荣耀的精神价值。使徒彼得也曾经劝勉那些教会工人说：“务要牧养在你们中间神的群羊，按着神旨意照管他们。不是出于勉强，乃是出于甘心。也不是因为贪财，乃是出于乐意。也不是辖制所托付你们的，乃是作群羊的榜样。”（《彼得前书》第5章第2、第3节）基督徒真正的力量和精神威望来自效法耶稣的人格榜样，而决不是来自强制性的权柄。

传统教会把耶稣对彼得说的话作为教会神权之经典根据：“我要

把天国的钥匙给你；凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放”。（《马太福音》第16章第19节）在另外一次，耶稣讲了同样的话，但是采用复数的代名词“你们”。（《马太福音》第18章第18节）如果对照《约翰福音》第20章第23节就会非常清楚了：“你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了。你们留下谁的罪，谁的罪就留下了。”实际上，耶稣这话的所指是听众是否接受福音、是否悔改的终极后果，也是各人自己生命是否觉悟的后果，并非要使徒主动随意地在人间判断别人得救与否。

主要生活于19世纪的德国著名宗教思想家西美尔（Simmel, 1858—1918）较早地提出了应当把“宗教性”和“宗教”予以区分的思想，他所说的“宗教性”是活人的生命和感情所需，而“宗教”则是制度化的宗教机构和宗教教义。他认为，人的宗教性与人的性欲一样都是天生的，“虔诚是精神的组成部分”，“信仰就是灵魂的一种状态。”他强调，对于现代社会人类而言，解决精神不安的途径是寻回个人生命内在的“宗教性”而不能指望从教义和宗教机构的现代化那里获得，缺乏“宗教性”的灵魂才会从教会教义和机构化体制化的教会组织中得到安慰，他的一句名言是：“谁内心没有上帝，就肯定要从身外去拥有他”。^①

虔诚地为自己信仰而活而死的德国基督徒潘霍华（Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945）认为宗教会把生活和世界划分为二：即“圣”与“俗”，宗教把某些人、某些职业、某些行为或某些书视为神圣的，而把其余的东西当作世俗的。宗教会让人过分关注个人得救而忽略社会。宗教会产生出强烈的排他性。宗教还会以“替神代言”的专制特权来滥用权力。随着人类的成熟，这样的“宗教”应当终结。潘霍华认为，我们无论如何都不可以装得比神更敬虔，神已经藉著救主耶稣虚己为人，住在卑微的人群当中，叫我们不能不以这个俗世的世界作为我们关心的对象。进而

^① 参见曹卫东所译的西美尔著作《现代人与宗教》，中国人民大学出版社，2005年10月第1版第42、112、56页。



他提出过一个概念：“非宗教的基督教”，他认为“世界已经成熟”，过去那个讲究仪式、礼节、堂皇的教堂的基督教不过是外衣，现在人们需要的是一个非宗教的基督信仰，而且上帝需要人在非宗教的基督教中寻找他，信徒必须在俗世而不是在修道院里服事上帝。“宗教的行动总是部分的事情，而信仰却总是整体的事情，是包含整个生命的行动。耶稣并不召唤人们走向一种新宗教，而是召唤人们走向生命。……既然已经成年，世界就更加不信神，也许正因为如此，它比以往任何时候都离上帝更近了。”（《狱中书简》之“给一位朋友的信，1944年7月18日”）基督教会应该是“人类的榜样”，“只有当教会为他人而存在时，教会才被称为教会”，教会应该“参与这个世界的社会生活，不要去君临人类，而要去帮助人类，服务人类”。（《狱中书简》之“一本著作的纲要·第三章结论”）“一个人必须完全过著今世的生活才能学习到信心。一个人必须放弃把自己造成某种人物的企图，无论是想作圣人，悔改了的罪人，教徒（所谓祭司式的），义人或不义的人，病人或健康者。我所说的世俗性之意义乃是，以自己的步伐去接受生活及生命的一切责任与困难，成功与失败，一切经验与无可奈何之事。正是在这样的生命中，我们才能把自己完全地投入在上帝的怀抱里，参与他在世上的苦难，与基督在客西马尼园一同警醒守望。这就是信仰，就是悔改皈依，也就是一个人成为人和基督徒的意义。这样，当我们以活在今世来参与神的苦难，成功怎能叫我们傲慢，失败又怎能使我们迷惘呢？”（《狱中书简》之“给一位朋友的信，1944年7月21日”）他认为，当人们真正地成年的时候，真正地自律地独立地没有传统的万能的上帝观念也能生活的时候，人就与真正的上帝遭遇了，人就会在苦难中遭遇到那个真正的受难的上帝，需要我们人的参与的上帝，我们就是以这种方式与站在上帝面前（vor Gott），与上帝同在（mit Gott）。（《狱中书简》之“给一位朋友的信，1944年7月16日”）按照潘霍华的逻辑，基督徒的信仰不应当存在于温室里



而是应当展现于现世中，应当在此凡俗的世界里生活，参与上帝的痛苦，应当参与上帝的创造，参与上帝的一切作为。他鼓励信徒，“要去做，敢于行动，——不是去做你想要做的事情，而是去做正义的事情”。（《狱中书简》之“通往自由之路上的各站”）

被誉为“当代帕斯卡尔”，具有高贵圣洁、甘受苦难的精神，自愿漂泊，最后饥饿、病死在伦敦郊区的疗养院的西蒙娜·薇依（Simone Weil, 1909—1943）特别认同“基督精神不等同于基督宗教，信仰基督不等于信教，成为基督徒不等于成为基督教徒”的理念。薇依担心，教会是作为社会事物而存在的，所以她害怕作为社会事物和集体感情的教会的伤害，堕入习惯于口称“我们”的圈内并成为“我们”中的一分子；教会只要是社会事物，就一定会被世俗权贵所拥有，它作为世俗社会中保存和传播真理的机构，可能是良莠混杂的。^①她一生都在用生命向世人强调，重要的是爱上帝而不是爱上帝的方式。

20世纪另外一个意识到体制宗教淡化趋势的著名宗教思想家是德国人卢克曼（Thomas Luckmann, 1927年—）。1967年他在《无形的宗教》一书里终于明确断言：宗教的私人化是现代生活全面私人化的一个核心部分，在现代社会里宗教已经从以体制教会为基础的“有形宗教”转化为以个人虔信为基础的“无形宗教”。

有人认为，20世纪60年代中期哈佛大学（Harvard University）神学家哈维·考克斯（Harvey Cox）的《世俗之城》（The Secular City）一书热销全美，美国进入了“世俗化”时代。也有人认为，1976年吉米·卡特（Jimmy Carter）这位公开承认自己是重生的基督徒当选美国总统后，美国又经历了一个宗教觉醒时期。作为对此分歧的考察，美国纽约市立大学研究生中心（Graduate Center of the City University of New York）接续1990年美国宗教身份调查（National Survey of Religious Identification）而于2001年再次做了美国宗教身份调查。调查发现，

^① 《在期待之中》，（法）S·薇依著，杜小真、顾嘉琛译，三联书店，1995年，第11、12页。



世俗主义在美国人中大有市场，而且其势头可能有增无减。2001年美国宗教身份调查最重大的发现之一是：信仰某种宗教的成年人占美国成年人总人数的比例（80%）和声称他们或家人是一个有组织体制之宗教教徒的人口比例（54%）之间存在空前巨大的差距。^①这一差距不能不使人关注心理和精神上的信仰归属与社会定位的体制化宗教依附关系之间的差别，它确凿无疑地证明了体制神权的日益淡化与耶稣的广被接纳的强烈对比。

马丁·路德等人的新教改革打破了教士阶层对神圣权利的垄断，个人得救不再依赖于教士，信徒人人皆祭司，人们根据自己的信仰观念结成宗派，教会分裂成众多小教派团体；基督教观念此时衍生出天职观念、敬业精神、平等观念、人权观念等。由于马丁·路德宣称个人可直接对上帝负责，那么个人心灵信仰的自由多元化则成为逻辑和历史的必然。20世纪中叶“二战”结束以后，《多马福音》的发现对基督教信仰的更加个体化和心灵化起到了推波助澜的作用，基督教正在经历第二次的重大进步，“信徒人人皆祭司”的观念正在继续深刻地进军，正在而且还将继续促使一切体制化教派神权的淡化，人们更加从个体心灵对耶稣人格生命的体认中而不是从教派归属中获得安慰和满足。

离开罗马帝国的政权，大公教会照样存在而且更加伸展到全欧洲，这是奥古斯丁工作的果效；离开大公教会的神权，基督教会照样存在而且更加伸展到全球，这是马丁·路德等人工作的果效；离开体制化的基督教教会的神权，耶稣信仰照样存在而且将会更加伸展到全世界具有各种文化背景的人类心灵之中，这将是各种文化背景下的众多对耶稣持有个体化信仰的知识分子的工作结果。人们将会更加追求个体心灵独立地与上帝交通而获得心灵满足，并且通过这种心灵交通来自觉干预自己的人生脚步。真正的祷告原本就是极其私秘的个体化的“进你的内屋，关上门”的祷

^① 这份调查结果可以在网址 www.gc.cuny.edu/studies/aris-index.htm 查到。

告。(《马太福音》第6章第6节)未来体制化的基督教会存在的突出价值不再可能在神权层面而可能在于心灵辅导层面和社会公益层面。至于洗礼等教会礼仪的施行,也会完全取决于每个人的心灵自由抉择,而非是需要任何外在舆论压力不得不施行的用来判断一个人是否“虔诚”的事情。

不仅在教会历史上呈现出体制化权威的日益衰微,而且在中国,历来的政权也尤其难于忍受一个具有强烈独立权威的体制化宗教存在。儒教在任何时期都没有独立于政权之外。故而中国教会的存在不应该反历史潮流而动地过多地强调教权或神权或“教会性”或“教会的权威性”,而应该突出在中国社会里奉献和服务以及精神鼓舞的角色存在,具体而言应当突出教会的公益有为的道德存在和作为人们心灵辅导的独特精神价值存在。为适应教会的“社会公益和心灵辅导”两大未来角色的转换,中国教会的管理体制也要和中国社会的政治体制改革相适应,朝着兼顾普通信众与神学知识分子的开明化方向变革。参考西方教会各种管理模式,体制化神权色彩最淡的公理制应当最值得中国教会的借鉴,但是这却需要中国社会政治朝着“民主评判下的民本贤能政治”方向实质性改革之深入展开的社会背景来配合,也需要中国教会的创造性的探索和实践,而非照搬西方公理制。

但是,因为有大量民众尚未觉悟,他们还需要牧师们的具体细致的教导和带领才能够明白神圣真理并获得内心的平安,故今日以及未来长时期内,在人类尚未普遍觉醒之前,体制化教会的存在仍然具有必要价值。这样看来,体制化教会内部那些生命觉悟的而不是恪守教条的更不是“吃教”的传道人的作用就显得十分可贵了,他们可以把“人文主义耶稣信仰”转化成基层信众能够听得懂的话语,以爱心潜移默化地影响每一个信徒,进而逐渐使基督教面貌得到深刻的积极的更新。用更加长远的眼光看,体制化基督教会的作用只可能向心灵辅导和社会公益这样一虚一实两个方向转化,而体制化教会对于信众生活方式的神权性质的强制性干预限制以及道德



判断、信仰判断，都将逐渐没有存在的空间。真正的传福音者应当在心灵辅导和社会公益两方面“不是要受人的服侍，乃是要服侍人”。另一方面，在中国社会知识分子中间虽然已经出现不依靠体制教会的所谓的“文化基督徒”现象，但是很遗憾的是他们在基本信仰上尚未摆脱以原罪论为核心的西方神学框架的心灵束缚。然而，逻辑上不难推定，追求个性自由的“文化基督徒”若不从原罪论转向人文主义方向就不可能是彻底的“文化基督徒”。人文主义耶稣信仰有理由成为现代中国知识分子最起码的生命素养之一，“文化基督徒”最可能的转向是“人文主义基督徒”。需要特别强调的是，人文主义耶稣信仰最终落脚于对个人心灵觉醒、个性主体独立以及个人生命实践的鼓舞，因而天然地拒绝任何体制权威的压抑，也拒绝一切认为离开他的话别人不能够得救的“先知”权威。启发他人心灵觉悟的人只应当作为他人的朋友而存在。任何以信仰名义强制性地约束他人而企图以“教主”自居的人在将来都将会被视为散布“邪教”者。所以，对“文化基督徒”未来的走向过多地加以议论，也是不明智的。

C、文化是一个民族的真正生命

纵观世界各个民族之间的交往，日益多元多彩的文化变革将冲击宗教、民族传统、政治模式、教育模式、经济、生活方式，这些必然在遥远的未来导致自由的文化选择将成为人类的最高选择，而不再可能把血缘民族认同、宗教体制归属、政见党派认同等等视为至高无上。人类的存在日益突出其个性，个性就是特征，个性就是文化。

在一个具体的民族内部，则又突显着一个道理：语言是存在的真正家园（海德格尔语），而文化是以语言为载体的，因而可以说，文化是一个民族的真正生命，知识分子的精神状况和信仰传讲迟早会决定这个民族的全体人群的精神面貌。汉朝以后的历代汉族皇帝都奉行被董仲舒阉割过的儒教，造成全民族极重的奴



性，但是具有鲜卑族血统的唐朝皇室由于较少儒家文化的僵化束缚而显得心胸开阔，精神自信，奴性极少。史书《魏书·官氏志》上记载鲜卑族人宣称他们与汉族拥有一个共同的血统祖先即黄帝。由此例可见，造成人们精神面貌的根本因素是社会知识分子传承的文化而非血统遗传。禅宗慧能的信仰观念不能不说比一般善男信女的观念更加具有持久的话语权。中国基督教目前也存在着基层信众的观念混乱，但是长久看来，只有高层次的知识分子中间的信仰观念才可以影响中国民族文化的未来面貌。因为知识分子是一个民族的精华，是文化的主要创造者和总结者，他们的观念可以传承下去。这就是需要致力于向中国文化界传扬人文主义耶稣信仰的重要原因。

由于中国特殊的社会政治背景，中国基督教会的信徒相当一部分依然是社会边缘人群，文化层次不高，信仰理解肤浅，急功近利，偏激保守。一般教会体制内知识分子的神学思想探讨，所讲所论往往流于不痛不痒的表态性质，缺乏实际深刻的生命关注。只有极少数教会知识分子在艰难的环境中以刚毅无畏精神和博爱热忱努力地自由探索。显然，从这个现状看，对于人文主义耶稣信仰的传扬无疑也需要更多的自由立场的社会知识分子来介入参与，基督教会也不应该排斥他们的具有独特价值的工作。而一切有觉悟的社会知识分子也需要意识到人文主义耶稣信仰不仅仅是教会传道人的信仰，也不仅仅是基督教徒的信仰。



第四章 用“人文主义耶稣信仰” 真正打通儒家的内圣外王

一、儒家觉悟神学：以“人文主义 耶稣信仰”充实和更新儒家的“内圣”

A、中国基督教为何需要关注儒学？

并非只有儒学单方面地需要基督教内的人文主义耶稣信仰，另一方面，基督教若要真正扎根于中国社会土壤和文化土壤，乃至进入主流文化思想界，使大批中国社会精英们坦然而无文化屈辱感地接受，则基督教自身也需要突出自身与中国传统儒家文化精华成分并不冲突反而能够成全之的信息，在解经讲道和神学思考的时候更多地使用并且更新传统儒家的语言。这样汲取古今中外广泛资源所形成的具有中国自己文化特征的儒化基督教，才是未来中国民众最有可能的宗教层面的心灵选择。因为中国文化传统主体就是儒家文化，儒家文化是中国文化的代表和主流，这一点我是赞同蒋庆先生的，他认为：

现在，很多人认为中国文化中有儒家、法家、墨家、道家等许多学派，就如同西方文化中有自由主义、社会主义、保守主义



等不同学派一样。实则不然，儒家文化不是中国文化中的一个学术流派，而是中国文化的代表；或者说，儒家文化就是中国文化。我们知道，法家、道家、墨家等学派都是按照其创始人的思想和见解个人独创出来的，而儒家文化则是孔子对其以前四千年中国文化的整理、传承和总结。孔子修《诗》《书》，订《礼》《乐》，赞《周易》，继承了源自伏羲以来由尧、舜、禹、汤、文、武、周公一脉相传的中国文化，即继承了源自上古以来的三代文化。也就是说，道家由老子、庄子创立，法家由商鞅、韩非创立，墨家由墨子创立，而孔子述而不作，只是对他之前四千年来的中国文化进行了重新解释；而所谓重新解释，就是在继承前代文化的基础上重新发掘前代文化的价值，……另外，按照马一浮先生的说法，诸子源于“六艺”，四部源于“六艺”，中国的一切学术都源于“六艺”。“六艺”就是“六经”，即儒家的六部经典：《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。这六部经典都是经过孔子重新整理、解释的古代中国文化经典，就算孔子所作的《春秋》，也是借鲁国历史而作。这六部经典奠定了中国今后的学术历史，如道家出于《易》而有所失，法家出于《礼》而有所失，墨家出于《书》而有所失，或者说“史”出于《春秋》，“集”出于《诗》等。……在汉以后两千多年的历史中，中国逐渐形成了儒、释、道三教并存的文化格局，释是外来文化，自不用说；道源于“六艺”，出于儒家经典而有所失，不是中国文化的正统，不能正面代表中国文化，而儒家文化本身就是中国文化之源，是中国文化的正统。所以，儒家文化代表了中国文化，儒家文化就是中国文化，或者说中国文化就是儒家文化。（《中国文化的危机及其解决之道》）

我在《神学的觉悟》一书里曾经分析过基督教历史上三次来华未能扎根的原因。即：轻忽基层信众（景教）、游离于汉族主流儒家文化之外（也里可温教）、与国家政权冲突（清初天主教）。然而，利玛窦三者基本俱备，却仍然收效甚微，其中原因



何在呢？可以说，利玛窦的教训有三，首先是，他并不真诚“合儒”。^①从他给耶稣会官员的书信中可见，他所做的“合儒辟佛”、“辟佛补儒”只是一种避免三面作战从而最终“代儒”的计策而已。利玛窦也敏锐地发现了当时中国精神文化界的问题，抨击佛道，贬斥伪儒。但是其立足点却不是为了发展儒家，而是为了取代儒家，根本上还是怀疑儒学里是否可能具有宝贵独特之价值的，是存有对儒学的鄙夷心态的。当明代儒生士大夫们获悉西洋人在东南亚一带殖民侵略的事实后，利玛窦的工作动机必然遭到更加强烈的怀疑。故必须是真正地热爱中国文化并愿意保存和发展中国文化的福音传播者才可以使得耶稣扎根中国。其次的教训是，利玛窦由于历史的局限而并没有把耶稣和天主教区别开来，后来的“礼仪之争”则有力说明西洋传教士看重的只是“传教”而不是突出地“传耶稣”，他们根本没有区分“天主教”与“耶稣”这二者的意识，而西教士最后被儒生士大夫所弹劾的理由也包括了他们生硬地搬用冲击中国风俗的天主教礼仪。第三个教训是，在神学上，仅仅有克己修身“遏欲全仁”的普通道德教化或中世纪的基督教说教体系实在不能够引起同样拥有古典时代历史悠久的道德说教体系的中国人的兴趣。即使强调上帝的真实存在，也不能够把众多士大夫们的心从禅学化的内敛求静之理学那里拉回来，因为利玛窦所传的福音信息主要还是以救赎论为特征的，没有强调耶稣对于神圣本体的永不止息之创造性和外向发光之行动性的见证。这是基督教文化的历史发展局限所决定了的，基督教此时决不可能展示福音里真正独特的“真理见证论”的信仰内涵并且实质性地拿来“补儒”从而更新儒学。而从狭隘救赎论角度宣讲的基督教则必然会制造中国社会的内部争辩、分裂、动荡甚至对基督教的排斥，从而根本上也危及基督教自身在中国大地上的生存扎根和长久发展。在明末反基督教文集《破邪

^① 见董丛林《龙与上帝》，北京：三联书店，1992年6月第1版，第58—63页。



集》里，居士黄贞就认为西教士所传的未信天主教者永堕地狱的说教是大逆不道，因为这意味着即使圣贤孔子也不得免。另一个儒士黄问道也由于不懂得真理见证论的道理而对耶稣降生那个具体时间之前的拯救充满了困惑。所以明代皇帝对于西教士最终的态度就是“节取技能，禁传学术”。到20世纪，中国基督教虽然逐步脱掉了“洋教”的帽子，但由于文化资源上未能深刻融合，基督教和国人的心理距离还是很远的。20世纪80年代开始至世纪之交，文化界知识分子所介绍的基督教信息几乎全是照搬的西方基督教传统神学内容，尤其是卡尔·巴特的“新正统派”神学思想占据了大部分神学话语阵地，中国学术界从信仰角度的分析批判几乎没有，从无神论角度的批判依旧难以切中要害。基督教神学的此种光景也迫使中国的儒学复古风气的抬头，在文化领域展开回应。中国人对待基督教总在文化拒绝和文化盲从的两端摇摆的这种状况一直持续到世纪之交一个文化事件的出现——《多马福音》的传入中国。如前所述，《多马福音》的发现有力地唤醒了原来新约四部福音书里隐伏的人文主义信息，在中国直接导致了确立人文主义耶稣信仰的《神学的觉悟》一书的出版，为更新现代中国知识分子（现代儒生）的“内圣”追求提供了有力的文化资源。既然承认儒家文化是中国文化的代表和主流，那么，中国基督教如果要追求对中华民族精神面貌产生深刻影响的话，又如何能够回避儒学的话语系统呢？而携人文主义耶稣信仰则使中国基督教这种对于儒学话语系统的进入显得容易多了。

B、儒学为何需要关注基督教的中国化？

今日中国每个真正深刻的知识分子，首先应当意识到的是，在政治、经济、教育等涉及人类解放的各个层面上的一切努力，最终都是奠基于人心的觉悟程度之上的努力。故现代新中华文化的产生和在未来深刻普遍地影响全世界，首先需要靠全民族的生命觉醒和人格觉悟。再好的政治制度也是需要人来运作的。人格



现代化是中国现代化之根本。一个国家的希望，惟有靠广大的人民，因此唤醒群众，实为所有工作之基础。有了神圣人格的生命觉醒，才会普遍涌现创造的欲望、敬业的精神、质量的产品、诚实的信用、和谐的友爱，最终导致民本而又睿智的政府、福利而又有活力的社会。而我们能够寻求到的能够胜任这种鼓舞人心、坚固道德、催人奋进的精神使命的资源，在最深刻的终极关怀意义上说，只有“基督教中国化”过程中所转化出的“人文主义耶稣信仰”。

人文主义耶稣信仰对于重塑中国国民性、重树现代中国人的精神支柱的极端必要的意义，如果我们对照着中国人民大学教授方竹兰先生在2004年“中国现代化研究论坛”上所谈论的现代人格内涵，就非常清楚了。方竹兰先生将中国人人格现代化的转变归纳为六大方面，即从自卑依附型向自主独立型转变、从消极服从型向积极创造型转变、从私情人治型向契约法治型转变、从内耗避责型向诚信守责型转变、从保守封闭型向开拓创新型转变、从盲从冲动型向科学理性型转变。她认为，通过这六大转变，将真正构建起具有时代先进性的中国人的精神结构。（见2004年8月26日《中国社会报》）我们可以看到，如果换成神学语言来表述的话，这人格现代化的六大转变就包蕴着人文主义耶稣信仰的主要内涵：

从自卑依附型向自主独立型转变：觉悟人人生命中含有神性形象；

从内耗避责型向诚信守责型转变、从保守封闭型向开拓创新型转变、从消极服从型向积极创造型转变：觉悟发光的神性生命本能和潜能以及创造性的神圣期许，人不应当总是停留在面罪懊悔的地步，生命的意义就在于发光就在于外向张扬的过程；

从私情人治型向契约法治型转变：人人生命里都有神性形象，自尊也当尊敬他人，自爱也当爱人如己。由自爱推出爱他人不言而喻地是必须以相信我与他人的生命拥有共同本质为前提



的，否则血缘的扩展也就扩展不出去，这是相当一部分陷入“小人儒”境界的中国人何以极端自私并且对他人冷漠的哲学原因；

从盲从冲动型向科学理性型转变：知识和学习教育是使生命觉悟的梯子，灵修实质上是寻求生命能量合宜出口（义路）的理性过程。《中庸》说“尊德性而道问学”，意思是生命觉悟和具体丰富的学习都不可以偏废。仅仅埋头具体学术技艺而忽略生命觉醒则往往不懂得爱，而仅仅空谈生命觉悟却无真才实学则又不能去爱。

人格现代化既是中国现代化的根本目标，又是中国现代化的必要前提。一个富有创造精神的民族决不可能是一个缺乏主体意识的民族。一个懂得爱他人的人首先肯定是一个对于自己生命觉醒的人。老子《道德经》曰：贵以身治天下可以寄天下，爱以身治天下可以托天下。

在学理上，不仅是两千年来的传统基督教神学一直压抑着人文主义耶稣信仰，即使是两千年来的传统儒学，也一样不能够无皱褶地开出通向人格现代化的坦途。两千年间中国真有内圣外王吗？从前所述可见，汉代迄今的所有儒学包括现代新儒学在内，都没有在先秦儒学方向上真正地接续发展而是走入迷途，并非是众多学者所谓的外王弱内圣强的状况，其实就是大家最为放心的最高明的“内圣”体系在我看来也大成问题，更不必说“外王”体系的异化了。既然我们观察到这个文化事实：外王德治理想完全依赖法天尚德之内圣信仰的儒家不等内圣信仰中的君权民权二元神圣观念在历史中明晰为制度就丢掉了维系内圣追求的关键内核——人格上帝信仰，从而留下了两千年来的巨大的外王漏洞，那么显而易见，我们补上儒家外王体系的漏洞的着手处无疑应当是在现代中国知识分子（现代儒生）心中恢复先秦原儒的内圣体系里的关键内核——爱民、尚德、无逸有为的人格上帝信仰。但是我们是否需要像当今时代某些儒士们所主张的那样在体制上恢复中国儒教呢？而且我们凭什么能够让现代儒生们相信《尚书》



里的上帝真是值得追求值得仰望的不是压抑人类的而是鼓舞人类生命张扬的上帝呢？凭什么能够保证现代儒生们在接触了《尚书》里的上帝观念之后不会再像汉代儒生们那样扭曲和抛弃呢？

根据《尚书》记载，在东方的中国，儒家从远古时期开始基本上就是政教合一的存在。儒教教士集团就是国家政治权力集团组成部分，这种体制化的儒教形式在1911年最终同皇帝一起走下神坛。这体制化的儒教形式的大致消亡，决定了现代新儒家的真正出路必然在于文化空间而非政治空间，即使作用于政治，也肯定是通过文化理念的干预而非重新走政教合一之路。无论新儒家发展到多少代多少期。学术界还应当高度注意到这个文化事实：在传统儒教的体制化权威淡去的同时，基督教的体制化的权威也在日益淡去。而耶稣的人格形象却几乎不受这种历史趋势的影响，反而日益广为世人所认识。儒学借鉴基督教文化的时候，这一点决不可忽视，尤其要高度关注不与体制化教会紧密捆绑在一起的人文主义耶稣信仰。那么，基督教的淡化体制权威的人文主义出路和儒教的文化出路有无可能在中国汇合为一条适宜大部分知识分子行走的心灵坦途呢？

儒家如今正因为脱离了国家政治权力故在学术层面反而是空前自由的了，可以随意选择新的食粮。如果儒学指望在文化之路上复兴，成为中国人现世精神生活中愿意倾听的一个动人声音，那么它首先需要反省一下自己究竟何以病弱到如今地步。儒学本身就是入世的哲学，“修身，齐家，治国，平天下”，哪个血性男儿没有这样的理想？“仁、义、礼、智、信”赋予时代内涵后难道不好吗？而“格物至知”又怎么不可以转化为认真探索世界本源的科学精神？“大同世界”又怎么没有体现人类平等互爱的终极善愿？福利社会、和谐社会与此儒学理想又有何异？这些当然是值得肯定的思想精华。但是儒家的这些思想精华，在两千年间其实只是一面悬挂在空中的旌旗而已，只是良知的“善端”而已，是尚未实践的思想，尚未结果的花瓣：



1、传统儒家“内圣”体系相当模糊和软弱，因而十分容易被异化。

传统儒学显而易见的首要缺憾是，在人性“良心”内在证据之外缺少一个证明儒学宣讲之真理性的外在有力见证，缺少一个能够诉诸神圣本体的足以栓系人类生命价值理念的坚固的价值桩，即缺少追求之实践之的足以统摄人类生命抓住人类心灵的强大精神动力，缺少永恒言说。即使有三不朽之说也需要有人来证明立德立功究竟和永生有关。孔子显然没有明确拿出仁义道德和永生的关系凭据，他只是凭借人人具有的神性良知而教导他人并且自己也努力追求而已，真理不是仅仅靠卓越的教导就可以最终建立起来的。孔子他可以是我的道德教师，但是不可以做我的生命主宰。所以需要提倡“以孔子为师，以耶稣为主”。这就突显了围绕着“真理见证论”而展开的“人文主义耶稣信仰”的独特价值。

今天人类日日围绕却常常视而不见的最基本的价值轴心是什么呢？难道不是生命吗？一个连永恒生命都不懂得渴望的人无异于懵懂的动物般的生存，对于一个不追求满有盼望地活着的人，道德和信仰都是多余的。所以这个关乎今生和永生的价值标尺必须稳如磐石地树立起来：一切道德讨论都应当围绕着人类生命而展开，秩序、国家、文化、风俗等等都应当为此让路。人类社会的一切价值如果离开生命又有何意义呢？就像耶稣所言，赚得全世界若赔上生命又有何益处呢？就像王阳明所言，世界再美好若无人类生命谁来欣赏其美好呢？如果轻易地否定一个人的生命就可能否定众人的生命，最终就可能导致人类的自我否定自我毁灭。如果没有把“尊重生命”上升为神圣层面的信仰，良知就容易泯灭，仁义道德在这情形下极其容易被抛弃。比如2004年轰动全国的马加爵杀人案，根据周围众人反映，你不能不说马加爵原来是个有良知的好学生，但是当环境逼迫过来的时候，他没有



寻找到不放弃良心的理由。^① 在看守所里他才说出“有信念的人是快乐的”。人类良心如果能够正常展现出来而非被扼杀埋葬，必需信仰的保护，而且这个信仰还必须直接指向生命才能够统摄我们的生命，才能够实际地对于良心起到扶持作用。所以在《神学的觉悟》一书里我才会讲出这段话：

“良心不是神秘得完全不可理解的凭空存在，良心内核是对生命的肯定，良心的外层紧密包裹乃是信仰的结晶体，良心通过信仰而呈现，良心以信仰为肌肤，合宜的信仰可以使良心更加明敏、可以确立良心的神圣感，不合宜的信仰也可以使良心窒息。意识到良心的肌肤是神圣信仰，这就不难理解人类良心观念在文明史中的传播，最主要地是依托着世界各大宗教的信仰。”“如果说信仰是良心的肌肤，那么毋庸置疑，人类的良知在“利而不害”的精神核心外还穿着肥大的社会历史的外衣。一些具体的道德规条在古代社会被看作体现了正义精神然而今天却可能被视为邪恶。”

那么，信仰直接指向的生命究竟是现世生命还是彼岸世界的生命？生命的意义在今生今世还是来生来世？按照人文主义耶稣信仰，在现世充分展开充分发光的生命才可以具有永恒价值，获得永生资格。故人文主义耶稣信仰是兼顾今生和永生的信仰，不是否定今生价值今生幸福的出世主义也不是仅仅追求现世今生个人幸福而不顾他人死活的及时行乐、末路狂欢的享乐主义。因为《圣经》宣告：上帝将永生安置在世人心里。（《传道书》第3章

① 关于马加爵的如下几点媒体报道确实值得注意：1、马加爵各方面都很不错，数学竞赛居然得了全国第三，又曾获得“全国奥林匹克物理竞赛的二等奖”。2、马加爵5岁时知道帮干农活的父母做饭。3、与大多数学生不同，他从不向家里要钱。家里依靠给人熨衣服过活。其母亲丢了100元钱（熨200件衣服的钱），马加爵就把100元丢在过道里让母亲捡到。4、马加爵5000元学费，是从家到学校借了一路借文的。为读大学马加爵已经负债1万元，靠打零工补贴生活费。马加爵因为没有鞋子穿，在助学贷款没发的几天里光脚，逃课。5、在冬天温度比较低的时候，马加爵宿舍的同学曾经给马加爵一二块钱，让他替自己洗衣服，马没钱就洗了。6、马加爵宿舍的同学曾在马加爵的被子上撒尿。7、马加爵在监狱中穿上囚服时说：“这是我一生穿过的最好的衣服”。在场看押他的警察为之落泪。8、在看守所里马加爵说：“有信念的人是快乐的”。



第11节)也就是说,人类的神性生命天然地追求永恒,人生本能地追求永生,“若死人不复活,我们就吃吃喝喝吧。因为明天要死了。”(《哥林多前书》第15章第32节)事实上,我们的人生经验也告诉我们,只有一个把今生和永生统一起来的生命信仰才可以让我们安心地生活,才可以让我们既不至于成为疯长而不结实的麦苗又不至于成为永远不播下土里最终朽烂掉的种子。

若没有对于今生的肯定又同时赋予我们彼岸永恒生命的盼望,若现世生命的充分展开充分发光与永恒生命的相挂钩不是真理,那么,我们真地要问一问了:人为什么要修养自己呢?善恶的世间结局就是善恶的最终结局?那么尼采所说的道德属于弱者,强者不需要道德庇护之类的话就会成为真理了,无情地伤害他人的生命就是正义了,因为强者的拳头就是真理的立法者。离开耶稣的见证,则在《中庸》一文里的那个“中”和那个“和”(“中也者,天下之大本也”,“喜怒哀乐之未发,谓之中”,“发而皆中节,谓之和”,“和也者,天下之达道也”)就会堕入茫茫迷雾中或者仅仅会从温良恭俭让之秩序角度来理解,我们就不能够断定儒家的“义”、“宜”、“道”、“矩”、真理究竟是什么;如果说“仁”是“爱人”,则爱又是什么?若无关乎生命的神圣信仰,是否伤天害理也可以说是爱?若无关乎生命的神圣信仰,道德又如何自律?在模糊不确的定义状况下,道德又如何不异化为对暴力强权的屈从呢?

当我们追问“儒家传统资源果真能够满足‘对于今生的肯定又同时赋予我们彼岸生命的盼望’这一要求,能够胜任扶持良心完成内圣的角色吗”的时候,显然呈现出一种文化资源的匮乏和软弱。我们实际上首先要问,儒家的“天”是什么形象什么内涵?又如何确认这个内涵?明代儒家基督徒杨廷筠早就发问了:“古来经典,只教人钦天奉天知天达天,未尝明言:何者为天?”(杨廷筠《代疑续编》)儒家文化资源里早期虽然有“德配上帝”的观念,但是孔子时代儒家已经不看重今生与永生的统一了,到



秦汉之后更是淡漠。儒家历史上没有一个人向我们证明义人虽死也会复活，没有一个人向我们证明“仁义”的确是关乎永恒生命的不可战胜的大道真理，而没有真理的明确见证就必然缺乏践履真理的力量和坚定意志，当国家危难关头就必然汉奸遍地，当人民生灵涂炭之时就缺乏具有勇气的济世真儒。没有真理的明确见证还极其容易导致戴震所谓的世俗权威“挟其势位、以理杀人”（《孟子字义疏证》）局面的产生，因为“理”的现实对应是“礼”，是根本不把对于君王异议者之生命放在眼里的秩序。故儒学两千年来的内圣体系根本不能够从生命存在的深刻根基上鼓舞华夏民族与时俱进地创造性地张扬人生能量，甚至还可能扼杀一切敢于自由张扬的生命能量，两千年的中国传统社会体制的整体“超稳定”实际上的确是以窒息个体活力为代价的“寂静”。传统儒学若不把“人文主义耶稣信仰”引进内圣修养体系则必定难以重新成为鼓舞华夏民族张扬人的生命能量的精神支柱。即使像任继愈、李申诸位先生那样肯定了“儒家是宗教”，也不能够在中国儒学历史上向前迈出多大的步伐。何况，当代最倡言“王道复古”的名儒蒋庆也不得不承认，宋儒过于强调天之命与人之性，重视“主宰之天”不够，有以心性消解“主宰之天”之嫌。（蒋庆、周北辰的对话：《追求人类社会的最高理想：中和之魅——蒋庆先生谈儒家的宗教性问题》）那么，我们对于所有接着宋儒做的儒学学问难道不更加应该多一份警惕吗？

“人文主义耶稣信仰”是拒绝奥古斯丁的原罪论的，但是坚决承认人人都犯了罪这个事实，只是这种罪是后天不合宜的社会环境和匮乏的个人觉悟的结果，因而人人可以悔改，而且认为完备的学习教育和理性的信仰可以十分有益于人类从犯罪之路上的回头，最终拒绝继续犯罪。如果每一个现代儒生反躬自省、反身而诚，他能够肯定认为自己从小到大未尝对于他人作出过一次至少是心灵层面上的伤害吗？伤害他人的心灵实际上就是伤害他人生命，在神学上也是得罪上天的创造主。罪既然是对于上天的得



罪，那么凭什么这些伤害就可以随风飘去呢？难道不是上天本身才有资格向人类表白的吗？难道不是在这种表白之后才可以明确肯定的吗？明末大儒李二曲难能可贵地归结儒学的宗旨在于“悔过自新”四个字，但是在其弘论的余音处是否也存在着“何谓过”、“何必悔”的追问呢？我们上下寻找，能够有力成全李二曲讲论的不能不说只有圣子耶稣的生平表白。即使我们不提罪，儒学的内圣体系也依然不是自足的，至少不是有力的。儒生们可以说“我们仅仅依赖于内在良心，不也是可以很好地生活吗？”我们根据强调人性生命具有神性形象的人文主义耶稣信仰来看，的确不能够否认人性良心的神圣内涵；但是没有确证的内在良心不是很容易被沉重社会压力挤压掉的吗？古今无数被迫犯罪的例子都支持这一点对良心的质问。而且《中庸》所追求之“内省不疚”的“慎独”，若无关乎生命的神圣确证和标准，又如何保证这种内省是真诚的而不是虚伪的？虽然在儒教中不放弃良心的根据同样是上天信仰及其神圣性，我们也并不能够排除相信神圣上天之“天道性理”，相信自己神圣之“天爵”，人自己去“穷理尽性以至于命”（《易传》）、“尽心知性知天”（《孟子》）也能够产生出像文天祥那样杀身成仁、舍生取义的个别杰出人物，但是文天祥的不屈在汉族被其他民族不断征服的千年过程中是极其希罕的例子而且是属于消极的例子，与此形成强烈反差的是大批无原则无廉耻的汉奸的层出不穷，如果中华君臣向来真正觉悟并积极追求“天道性理”的刚健有为和张扬生命的真义，也就根本不会出现个别儒生志士战败后的消极悲壮殉国。恰恰因为孔子心中的“天”不说话（“天何言哉”），需要人们自己去发现和体认“天道性理”并“达天知命”，故这“天道性理”就是模糊的，是一般民众不容易觉悟得到的，当具备了足够强的拳头之后人人都可以操起“替天行道”的大旗暴力作乱，当力量不足时更多的人愿意俯首为奴；对于君王而言，当先秦人格上帝信仰沦丧后，“天道性理”也是模糊的，对于“天”的神圣感和敬畏心必然沦入虚伪



和麻木之深渊，那一点制衡君权胡作非为的精神力量也荡然无存，《尚书》里民权君权同时源于神圣的观念必然被压抑被轻忽，这样就可以理解在秦汉之后王权专制统治之下儒学何以一直无法如现代新儒家幻想的那样能自发地“内在超越”而从良心坎陷、良心自我约束中开出近代民主。因为大家都迷失了那个目标，因为中国传统文化体系里无人能够给儒家的“天”、“道”提供一份值得敬畏的关乎生命的确证。

但是，《圣经》和五部福音书却可以给我们提供这个确证。耶稣被相信为上帝的化身，是上帝的“话”（道），绝非仅仅是因为他曾自我宣告“看见了我就看见了天父上帝”，最关键的是他以肉身生命展示了上帝的赦罪之恩、博大之爱、以公义掌管生命的大能。若无肉体的流血牺牲和死而复活，我们就很难把耶稣同约翰·麦奎利在《中介者》一书中所列举的“人类天空中的九颗明星”（摩西、琐罗亚斯德、老子、佛陀、孔子、苏格拉底、克里希纳、耶稣、穆罕默德）里的其他八颗明星区别开来；若无肉体的流血牺牲和死而复活，我们甚至很难把他与那些现代邪教教主区别开来。耶稣不是单单靠口舌来征服人心。他不仅像一般道德教师那样把敬天爱人的道德常识教训众人，更重要的是他亲自实践他的道德说教，并且亲自表明这些真理大道的确是关乎生命的，是不可战胜的。除了各种宗教体制权威在现代社会里的共同淡化这个原因外，上述的“耶稣对于生命真谛的见证实践”就是今天儒学与耶稣的相遇不同于历史上儒学与佛教道教相遇之最深刻的秘密所在。宋代时候儒学与佛教道教相遇，实质上是一套粗糙的人生哲学体系与另外一套较为精致的人生哲学体系的相遇，但是今天儒释道各家它们却都共同需要耶稣生平的真理性见证：

因为“若不流血，罪就不得赦免”，（《希伯来书》第9章第22节）耶稣毕竟流血完成了献祭赎罪的使命，作了赎罪的牺牲，表白了终极上帝的恩典，完成了为真理作见证的使命，用生命为人类确立了信仰的坚固内涵，用肉身展现出了活生生的不可战胜



的真道（参见《以赛亚书》53章）。而且更重要的是，象征着上帝恩典和眷顾信息的这死而复活的过程绝对不是一个碰巧的偶然事件。耶稣生前多次预言自己的死而复活，然后他个人竟然能够果真践履并应验自己的预言，他并非侥幸地而是绝对有把握必然地从流血牺牲之中复活。从一个宗教信仰者的角度看，这一不同寻常的过程显然若没有神圣超越的上帝“玄灵”的同在^①，那是不可思议的。这个过程有力地表明：彰显了真理大道的生命决不是虚无的，这生命和终极神圣源头相联。（《神学的觉悟》第三章）

“真理见证论”视野下的耶稣生平，就是在人性“良心”内在证据之外证明儒学“天道性理”之真理性的一个外在有力见证——天道原来是如此的恩典浩大、仁爱公义；人性肉体生命原来是可以发出如此辉煌耀眼的光芒并且唯因如此才可以在天父世界里成就永恒不朽的价值，上古华夏祖先所信仰的“德配上帝”然后始得以“宾配上帝”的确是关乎永恒生命的真理，“仁义”的确是值得追求的价值。从以上的论述中，显而易见，若要使儒学理念的精粹部分不至于废弃而是得以成全巩固，不能不需要接纳围绕“真理见证论”而确立的人文主义耶稣信仰作为儒学的心、脑和灵魂，不能不需要接纳人文主义耶稣信仰进入儒学的内圣体系。我们可以从明末儒家基督徒的亲身感受来看耶稣对于上帝真理的神圣表白是多么清晰地烛照到了儒生心灵里那个巨大的漏洞。万历四十四年丙辰（1616年）二月明末46岁的儒生王征与西班牙耶稣会教士庞迪我（Didace de Pantoja）在北京会面，他初步听到关于创造主的教理大旨后自我表述的心理是：

予于是日，似喜得一巴鼻（古时口语，意思是标准或根据）焉者。随与庞子时时过从，相与极究天人之旨。窃谓果得一主以周旋，自可束我心神，不致走放，可训至不愧不怍无难也。（王

^① 《古兰经》2: 87记载说“我把许多明证赏赐给马利亚之子耶稣，并以玄灵扶助他”。

征《畏天爱人极论》)

与教士反复接触，深入了解后，王征更表示：

余于是洗然若有以自新也，洒然若有以自适也，而又慨然若无以自容也。曰：“嗟乎！今而后余始知天命之有在矣，余始知天命之果不爽矣，余始知天命之真可畏矣。”（王征《畏天爱人极论》）

“内圣”方面的第二个缺憾是没有把心灵的力量最终导向外部世界，两千年来的儒学缺少一个本质上外向发光、创造有为的终极信仰实体，《大学》里在“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”这段话里原本就没有讲清楚的“得”的对象，终于被佛道乘虚而入地空掉，在严重禅学化的理学那里儒学原本微弱的外向心灵动力还不断地被弱化被取消，不仅走向内敛，而且走向寂静，走向对于生命的泯灭，传统儒学“诚意正心修身”以“明明德”之“内圣”追求在宋明理学那里终于走向彻底的自我异化，根本不能够铺开通向“亲民”的“治国平天下”的外王道路。儒家理学熏染下的皇帝，只是天真地等着他国的主动进贡臣服，而根本无心把国家影响力主动向外部世界张扬开去，人民的生命能量在皇权下集中起来之后却缺少向外释放的合理渠道，在和平时期的出路恐怕只有自虐内耗内斗，而等到蛮夷之邦主动打过来之时，全民族就已经不懂得“主动进攻”为何物，在内耗中早已消磨掉了外向进攻的精神和能力，面对强敌只有被动挨打。没有外向的心，哪来外向的事功？现代中国基督教著名学者赵紫宸先生曾沉痛地感慨道：“中国不幸，不得主动的耶稣为向导，而得主静的释迦为法师”。（《基督教哲学》）在基督身上，我们看到水生的真理：“凡要救自己生命的，必丧掉生命”；（《马太福音》第16章第25节）付出生命的才可以得着永远的生命，吝惜生命的就失掉了生命的价值。（《路加福音》第17章第33节）消极的无所作为的信仰生活无异于轻忽上帝之恩。生命的真义确实在于奉献、舍己、创造。这个道



理，古今的贤哲们多次地向人们讲说过，耶稣不仅以此教导众人而且还亲自以生命见证了它。耶稣所见证的神圣期许就是儒学能够开出外向张扬生命之新外王的新内圣本体依据。这神圣期许唤醒了儒家典籍《尚书》里的那一句上古格言：“上帝引逸”。（上帝愿人积极创造，不喜欢贪图安逸而无所作为）耶稣所见证的这神圣期许让儒生们看到我们的“天命之性”原来是来自如此刚健有力的源头“天”，它使我们明白“君子”何以需要“自强不息”，它应当成为儒家典籍《大学》里没有讲清楚的“止、定、静、安、虑”之后所能“得”的内容之最真实注脚。熊十力虽然从周易研究中可贵地意识到了本心与天地同一的品质之一是“刚健”，“天行健，君子以自强不息”，人的根源性的存在是健动的，而不是静寂的，但是这些道理的讲论依然是诉诸内在良心，依然缺乏一个神圣信仰性质的足以保护良心的外在见证，并且拒绝对此依据问题继续寻根究底：

吾不欲向汝深谈道理，但劝汝自见本心，顺本心而行即安，违其本心即不安。若问何谓本心，则汝不须穷索，我责汝饱食终日无所用心，汝即时羞恶起来，只此羞恶之端，是汝良知，是汝本心，是汝生理，亦是天地之根。汝见得透，自信得过，便随顺行去平平稳稳。（《十力语要》卷四）

2、传统儒家“外王”体系还缺少实现儒家理想境界的可行道路和制度保障，儒家尚未来得及演化出实现美好目标的社会制度性的保障就已经在汉代被君王专制所异化为“外儒内法”，其根本原因在于内圣信仰的异化。事实上在中国汉代确立独尊儒家的思想路线，将人格之天与自然之天合二为一，就是对于先秦长期以来敬畏人格上帝的宗教传统的倒退，实质是取消了“天”的神圣人格的超越性，最终导致糅合了佛道思想资源的宋明理学在学术层面对于人格之天的彻底取消，伴随此观念的沦丧在政治上的变化就是对于人民的爱顾变为对于人民的压抑内控。两千年来儒家政治体制运作的结果都无一例外地走向了儒家理想的反面，



儒生人格矮化、身体弱化，慑于君王的暴虐淫威而不敢沿着上古儒学的逻辑方向推演出民主评判下的民本贤能政治体制。可以说儒释道三家共同培养了中国文化的内敛气质。李泽厚先生和刘小枫先生共同勘察认定相对于西方基督教“罪感—爱感”文化来中国文化是“德感—乐感”文化。如果我们把视野更加放大的话，就可以感到其实不止是中国，甚至整个东方世界在文化气质上都与西方世界存在更加明显更加根本的区别，那就是内敛气质与张扬气质的区别。造成这种区别的原因最主要地存在于宗教文化层面，即上古时代在上帝信仰背景之下的真正内圣追求的丧失。在没有解决内圣问题之前一切儒家外王政治体制的方案都是不能够令人放心的。我们看到事实上从汉代以后儒学的内圣就已经模糊不确，丧失了开出外王制度的最基本可能性。在今天如果不把儒学的内圣更新，自以为内圣体系完美无忧而麻痹大意地去首先探索外王政治体制的创新，所寻找到的所谓新衣服也一定会散发着陈腐酸臭的气息。今天的儒生所应努力的方向只能是广泛接触世界文化各样精粹同时也使得儒家文化精粹得以更加活泼有力从而获得更新。当对于自己传统文化资源的优劣了然于心之时，惟有在儒家观念创新和儒家制度创新中才足以产生具有自己文化尊严的现代儒生，固守传统只会把儒家文化送进博物馆从而应验美国人列文森的谏语。

既然两千年来儒学的内圣体系和外王体系皆存在重大漏洞，那么，我们是否可以借鉴西方改革中世纪文化的路径来改革中国传统儒学呢？在西方，马丁·路德等人的宗教改革大规模地导致宗教层面的信仰普及和信仰个性化，打破了教士阶层对神圣权利的垄断，得救不再依赖于教士，信徒人人皆祭司，上帝信仰大规模地被接纳到个人生活中。但是东方古老的政教合一体制，使得近代政治革命带来的宗教层面的后果不是宗教改革而是宗教丧失，不是人格上帝观念被个性化地普及到个体心灵而是传统上帝观念的彻底被抛弃。中国古典帝王时代，君王垄断了祭天的权



利，根据《礼记》君王可以祭天而诸侯可以祭次级的社稷神灵，平民则只能祭自己的祖先，臣民祭天是大逆不道的事件。1911年10月10日武昌辛亥革命后，帝王不再被国人接受，但是国人在抛弃帝王的同时也抛弃了帝王代表国人所祭祀的“天”。帝王时代民众原本就不很认识的“天”在革命后不是大规模地被接纳到个体生活中而是基本上被淡忘掉了。辛亥革命使中国人整体上陷入了空前的信仰匮乏时期。故中国不可能像西方那样由中世纪旧教文化作些改良即可转化出新教文化来，因为中国的“中世纪”丢掉了上古文化的最宝贵内核。故只有对于中国的“中世纪”实行革命性的否定才能够接续上古文化的更新从而转化出新文化来。如果我们承认，在儒学两千年间步履蹒跚和中华民族两千年间活力日衰的背后，深刻的原因乃是学术层面和宗教层面人格上帝信仰在心灵里的彻底沦丧，那么，儒学的复兴出路就不可能是接续汉唐宋明清的儒学旧轨走，儒学必须开出新境界。——儒学在文化领域的真正复兴必须是两千年来儒学的革命性更新，这种更新也必须先从神圣信仰的层面入手。必须把安放那块“真理见证论”的坚固基石，树立关乎生命的价值桩，作为建造中国现代新文明大厦的第一步。中国文化的历史命运似乎正在呼唤“儒家神学”的出现和成长。如果这种儒家神学能够有益于儒学的进步，那么，它必须既不能藐视内圣追求又不能徘徊于传统内圣追求的老路上。

明王朝的覆灭极大地震撼了中国汉族知识分子，他们痛感宋明理学心学的空谈内圣的弊端，纷纷转向经世致用的“实学”，但是没有内圣支持的外王能够建立起来吗？清代颜元的“实学”体系虽然反对宋明理学的半日静坐半日读书的人生路线，展示了理学“禅学化”的流弊，却的确缺少真正支持外在“习行”的内圣思绪。如果仅仅从“格物致知”入手，跳过“诚意正心”而没有内心的觉悟，又如何能够给“修身齐家治国平天下”提供依据、动力和方向？



1919年五四运动孕育文化新中华以来，面对全面的民族危机，现代新儒家确实试图复兴儒学并试图开出儒学的新境界。但是，今天看来，从五四以来的现代新儒家大都没有走出从汉代至清代两千年间传统儒学的圈套，现代新儒家存在的学术缺憾依然是传统儒家的共同弊端。熊十力、冯友兰等人的内圣追求因为无外在生命证明而实现乏力，实际上走的依旧是儒家的老路。同样，梁漱溟在《东西文化及其哲学》里主张疏远印度文化接近西方科学民主文化的态度虽然不乏犀利眼光，但是拿孔颜的人生观来解决青年人心灵之烦闷的主张又如何不是缺乏关乎生命的价值依据和价值见证的呢？牟宗三的良知自我坎陷的理念前提，首先把西方的民主设定为毋庸置疑的良知合理内涵而全然无视民主政治的弊端，而且两千年的中国实践表明，良知如果缺少动力、方向、标准和敬畏超在上帝的虔诚心，是结不出自我限制自我坎陷的果子的。总体而言，现代新儒学在精神实质上依旧还是在两千年老路上徘徊。李泽厚先生曾经概括地评论到：

我认为现代的牟宗三等等不过是宋明理学在现代的回光返照，这是很不客气的，不管汉儒也好、宋明理学也好，都在社会上起了很大的作用，他们的理论体系都有一套。我把现代新儒家叫做现代宋明理学，因为宋明理学翻成英文是 Neo - confucianism，现代新儒学翻成英文恰恰是 Modern Neo - confucianism，那不是现代宋明理学吗？他们讲的恰恰是心性，像熊十力、牟宗三，包括冯友兰，都是讲的宋明理学，都是心性论，现代宋明理学在理论上并没有超过宋明理学，不过是受了西方哲学的教育，用了些新名词来解释宋明理学的一些东西，在根本理论上并没有超过宋明理学多少，而在社会现实层面上根本没起任何作用，没有任何影响，因此它不能构成一个新的时期，只是在现代亮了一下。十年前我曾讲过这个问题，现在看起来没有错。我认为，现在假设要搞儒学的话，就要另起炉灶。（《李泽厚先生访谈录·1998年9月》）



时至今日，像蒋庆先生那样尊崇圣贤血统的形式化复古更不实际。阅读蒋庆先生的《政治儒学》，听听他的一些倡言“王道政治”狂热复古的谈话内容，我们真是感到儒学步入穷途末路了。

即使是把《尚书》里人格上帝信仰在国人心灵里的简单复古也是不现实的；如果让中国人模仿并恢复先秦儒家典籍里的祭天礼仪，更是不可想象的。我们可以思考一下，且不说儒家五经里的上帝信仰包含着相当多的那个时代背景下的迷信愚昧凶暴之芜杂内容，即使是《尚书》、《诗经》里的所记的宝贵神学教训，如果让我们相信它们为关乎生命的真理，我们是否也感到需要证据呢？就像耶稣在一个故事里借他人之口所言：“若有一个从死里复活的，到他们那里去，他们必要悔改。”（《路加福音》第16章第30节）按照保罗所论述的，我们同样需要倾听那位用生命见证过人类古今贤哲们所教导的仁爱道理诚然不是虚妄的拿撒勒人耶稣的声音。

在神学上，一个铁一般的逻辑推论摆在了这里：如果承认“上帝爱世人”，如果承认全人类普遍地处于至高神圣的创造主的看顾之下，如果承认人类内在良知具有神性，就得承认在犹太民族之外在耶稣降世之前还存有指导人生之真理的可能，就得承认耶稣的降世不止是对于旧约精义的成全而非废掉，这种成全也指向了中华民族文化遗产里那些流传至今的珍珠宝石，那么，对于耶稣的一生的合宜理解惟有通过“真理见证论”的视角而不是“别无拯救论”的视角。肯定耶稣生平的独特价值，除了教会历史上惯用的救赎论这个视角外，还可以有真理见证论的新视角。耶稣在世界上走过的一生，其独特的“唯一”，在于他是唯一彻底地以生命见证在上帝的恩典下在义路上“发挥生命始得更丰富生命”此一伟大真理的人，同时他又是具有资格见证这一关乎生命之真理以确保真理神圣权威的唯一神子。这就是那块可供全人类建造精神文化大厦的敲打不碎的坚固基石，也是栓系人生一切价



值的“价值桩”。上帝的救赎恩典被包含在耶稣一生所见证的真理之中了，此一真理既包含神圣的恩典（宽容、赦免）和公义，又包含神圣的期望，既表白了上帝乐于赦免我们昔日的过犯和罪恶又表白了上帝更希望我们发挥生命积极创造；神圣恩典是人类发挥生命的前提，人类生命的充分展开是神圣恩典的最终目标；上帝还以其公义警诫世人：没有充分发光的生命的结局就是虚空，吝啬生命能量消极无为者不配获得永生。实际上，那个按照才干授银两的比喻故事具有极其崇高的神学价值。耶稣在福音书里特别在《多马福音》里尤其希望人们首先要意识到自己生命里的神圣内涵（“里头的光”），然后再积极地努力发挥之。这些信仰层面的信息是福音书里的耶稣及其光照下的儒家神学而非西方传统基督教神学教条所传递给我们的，这些信息所体现的实质精神是外向而非内向的，是张扬生命而非扼杀生命的，惟有这些信息才能给中国文化传统的巨大矿藏提供一个真正需要的选矿机。

儒生如果在内心里接纳耶稣信仰之后，就可以以对上帝的心灵敬拜代替古典儒教的祭天仪式。我们相信古代儒家所相信的“天”已经被彰显为耶稣生平了，这个“天”要求我们用心灵和诚实来敬拜他。（《约翰福音》第4章第23、24节）自从耶稣道成肉身以后，超越了一切旧有形式的献祭，彰显了人人随时即可亲近的神圣恩典。这神圣恩典乃是人类自由创造的心灵深刻前提，而且事实上耶稣还进一步传出了这个信息：上帝恩典的最终目的就是人类生命的充分展开，就是人类生命的自由创造。故我们不必模仿先秦儒家典籍里的祭天礼仪，但是可以在存心敬畏上帝并且相信祖先死后上升到上帝身边这样的大前提下，继续革新对民族祖先炎黄的祭祀仪式为纪念仪式，而民众个体对祖先亲人的祭扫也应当改革为现代文明的“纪念”形式，即使借鉴西方墓地祭扫形式也未尝不可，同时社会舆论应当侧重于提倡对老人生前的人道敬养。今天我们人人皆可以做到的对于上帝最好的献祭乃是：面对超越于人类之上以爱、创造、发光为心的生命创造



主，我们各自内心觉醒自身生命的神圣价值和神圣创造潜能，改过日新，从内向外地努力张扬生命的光辉。在中国恢复严肃的古代祭天仪式重整儒教体制，或者勉强知识分子加入体制化基督教会，都是不合时宜的。

这样，现代中国知识分子追求内圣的灵修功夫（即儒学传统所谓的“诚意正心、反身而诚”），应当就是结合自身人生经验并借助于真理的见证者拿撒勒人耶稣的启示，以对于自身本具的蕴涵着巨大神性潜能的人格生命的觉醒为明确目标并且在觉醒之后立刻行动积极创造，而不应当再是传统的一味参禅打坐、静心内求，不应当再是一味抑制生命欲望的永远走不进现世社会的对“寂然之心”、“不动之性”的追求。应当使这个道理家喻户晓：“无事”才容易“生非”，防止作恶的最好办法不是一味禁欲，而是在觉悟了自身生命的神圣属性和发光本能后在爱的方向上努力追求创造的生活；防止自己生命能量越轨害人的最好办法不是堵塞它的出口，而是给它寻找到合宜的与人生有益的出口；社会政治的和谐局面不是仅仅靠禁止人们某些行动就能够达成的而更需要提供给每个人以就业机会和自由创业的便利条件。道教佛教对中国知识分子的最大毒害在于在心性修养途径上把心灵追求的最高境界或最高本体的属性定义为玄虚空无、涅槃寂静。如果今日的儒学内圣观念不把心灵追求的最高本体坐实在耶稣活生生的生命见证上，则新儒学无论把所谓的内圣讲得如何玄妙高深，都与曾经深受佛道熏染的程朱理学并无二致。如果看不到这一点，则《约翰福音》借用希腊哲学里指宇宙理性的“logos”（道）概念所说的“道生万物”就只能混同于与程朱理学的“理生万物”了。对于耶稣的信仰可以促进一般民众的“至诚”广泛产生，而不是个别的圣贤之辈才可以“至诚”的，即使个别的圣贤之辈如文天祥那样的舍身成义之人，如果闻道耶稣生平也会在慷慨就义时候内心不至于涌出悲凉之感，因为他有明确的盼望。所以，传统儒家在面对人文主义耶稣信仰的时候，有必要感到丧失文化安全的



恐惧吗？

简单说，作为在今日中国信仰耶稣的一介书生，我所试图做的工作是同时更新基督信仰和儒学理念，把儒学向来匮乏的神学道路开出来，向学界说明这是大道并且鼓吹儒学向此路行，即以中国自己的儒家神学把儒学导向神学新路又或者叫作“儒学神学化”又或者叫做在董仲舒之后的“儒家神学的二次重建”。儒学的终极归宿应当就是儒学的神学化，因为根据汉语的定义，宗教是以超越者的名义对世人的教化，宗教之教就是教化之教，故先秦儒家原本就是儒教，儒学的核心原本应是神学。在信仰日益非体制化的当今时代，在可以把“真理见证论”的耶稣信仰与基督教会体制形式相剥离的当今时代，基督教的中国化和儒学的神学化在非体制的信仰层面应该是合二为一的工作。传统基督教信仰如果不加以新的解释从而开出“人文主义耶稣信仰”，就只能成为束缚中国人的新枷锁；而儒学如果不引入这新解释出的“人文主义耶稣信仰”的见证就依旧只能在老路上徘徊，不会出现真正革命性的转化，甚至会走向穷途末路。在基督教传统信仰向人文主义耶稣信仰方向的转化方面，能够成全面非废弃儒学真理性内涵的可行路径目前看没有比“真理见证论”更加合宜的选择了；在儒学资源那里，能够呼应这新解释出的人文主义耶稣信仰的只有儒家先秦经典。儒家经典在国内大学的建议性的普及是必要的，至少《诗》、《书》、《论》、《孟》、《学》、《庸》是应该普及的，但是同时也应当建议孩子们配套阅读《圣经》，至少《五福音》（马太、马可、路加、约翰、多马）和《创世记》是应该接触的，因为儒家神学的新内圣——“人文主义耶稣信仰”最初就是在这两套经典的交互印证中而确立的。（参见《神学的觉悟》一书的第五章里所述《尚书·多士》篇格言“上帝引逸”和《尚书·无逸》篇“君子无逸”等对于确立人文主义耶稣信仰的帮助作用。）虽然接纳耶稣生平见证的儒学新内圣也首先向内寻求，但是它认为向内寻求到的只应当是生命的渴望张扬和渴望发光。



一旦生命意识到此点后随即就应当终止在内心的停留而不能不走向心外现世的创造。唯有这样的内圣觉悟才可以无任何障碍地顺理成章地开出外王的行动，唯有接纳耶稣生平见证，才可以把儒家的内圣外王彻底打通。正如耶稣在《多马福音》第八十四段所指出的，当我们看见自己的极其宝贵的神性生命既没有死去，也没有显现出来的时候，我们还可以静坐无为地忍受下去吗？由于现代社会里体制化宗教神权的淡化已经势在必行，故儒学的神学化也决不等同于儒学的宗教化或儒教化。接纳人文主义耶稣信仰的儒学新内圣并不企图重新建构体制化的神秘化的儒教教会也不要求儒生加入体制化的基督教会，但是却由于引入了耶稣对于《尚书》里的上帝和对于《中庸》里的人性的见证，儒学就拥有了具有空前充实明确内涵的内圣追求，故儒学新内圣是比路德以后的基督教新教教徒更加非体制化更加个体化的直接面对上帝，在实质上更新了传统儒学的一切内圣说教。这样也是“接着做”，不过是接着先秦儒学的逻辑方向做，而非接着汉唐宋明以及现代新儒家们做，一定程度上是接续着明代儒家基督徒的立场向前走。不要以为这是陈旧的“援耶入儒”或者“以耶补儒”，当然也决不是“以耶废儒”，接纳人文主义耶稣信仰为儒学新内圣其实是“以耶统儒”，但不是“以基督教统儒”，也不是“以西方神学统儒”，而是以儒生视野里的耶稣来统领儒学，是以见证了儒家典籍里之上帝和人性的耶稣来统领儒学。两千年间中国儒家可曾有头有脑？没有。在中国的学术领域里十分需要赋予儒学以灵魂和心、脑。我的一切著述实质上并非“传教”，我只是“传耶稣”，耶稣是西方人吗？耶稣是东方人吗？如果说历来对耶稣的理解具有完全西方文化色彩，那么，中国儒生也完全可以从东方文化背景来独立理解耶稣，这种呈现出的具有中国文化色彩的耶稣形象应当是中国知识分子所容易接受的。基督教目前大体上还属于西方文化，而福音书里的没有任何神学框架笼罩着的耶稣则属于全人类。此即传教与传耶稣的区别。如同释迦牟尼是世界的



也可以是中国的一样，耶稣原本也可以是中国人的耶稣，而中国某些知识分子却极力把耶稣往西方人的怀里推，这实在是利玛窦以来华夏民族知识界的一大悲哀。两千年来的传统儒学成为现代宗教（更不用说国教）的基本素质就有重大的欠缺，当儒学不能够走“复兴儒教”之宗教路径发展的时候，它如果还想存在下去，那么只有走文化更新的儒学路径；而如果要使这种不断更新的文化具有稳固的心灵基础，不至于弱不禁风，就只有接纳不依赖任何体制宗教而流传的“人文主义耶稣信仰”作为新儒学的一分子，传统儒生转化为基督徒儒生或者儒家基督徒或者谢扶雅先生曾经提到的“基督徒君子”，这样，一种相对于汉唐宋明传统儒学产生了真正飞跃的“新儒学”的面貌就可以勾勒为：以耶稣为主，以孔子为师。本书已经认真考察过的一个事实是：体制神权的日益淡化与耶稣的日益不拘体制地广被接纳的强烈对比。这个事实决定了基督教在现代社会过多强调体制神权的不合时宜，但是它同时也无情地宣告了“儒学宗教化”是一条走不通的死胡同。它实际在质问中国的保守主义者：在体制神权日益淡化的这个全世界范围内的大趋势背景下，儒学走体制化的儒教复兴之路又如何可能？即便在东南亚已经有所实践，儒学宗教化又如何具有远大前程？基于如下这样两个最关键的理性认定——一方面，当今时代信仰日益非体制化，以至于已经完全可能把耶稣信仰与基督教会体制约束相剥离，同时儒教也早已不存在体制约束；另一方面，“真理见证论”既获得过耶稣本人亲口的肯定（《约翰福音》第18章第37节）又的确从肉体生命以神圣者名义对生命真谛的见证角度肯定了耶稣生平的历史独一无二性，——所以，足以断定，基督教的中国化和儒学的神学化在非体制的信仰层面应该是合二为一的工作。我们可以得出结论：中国基督教和儒学在同时更新的远景进程里将要迎头相遇，“基督教的中国化”与“儒学的神学化”将要迎头相遇，不过这种迎头相遇不是二者的冲撞而是在非体制的信仰层面合二为一的融合，在人们内在的自由的心



灵信仰层面“基督教的中国化”就将等同于“儒学的神学化”。在现代背景下基督教的中国化最合乎逻辑的最深入的远景出路应当是“儒学的神学化”所演绎出的以人文主义耶稣信仰为核心的“儒家神学”，前面的论证我们也看到，儒学只有把耶稣作为对儒典《尚书》里上帝信仰的见证者而接纳之才可能回归正本清源并获得复兴活力，儒学只有开出神学化新路径才可能具有远景前程。中国基督教若不肯从神学教义和管理体制上摆脱西方基督教传统束缚，儒学若不肯在人文主义平台上接纳耶稣的见证而依旧徘徊在“儒教、孔教、礼教、名教、天教、心教、良知教”等种种的老路上，都同样不会有真正有活力的前途。今日儒生应当有拿来主义的气魄，甚至可以把《圣经》里的若干篇章^①拿来并入儒家经典之列。作为一个活生生的当代人谁能够在严格古典意义上为成为儒生而成为儒生，今日各类文化资源正在大规模地互相交融。今日中国儒生应当是在人文主义耶稣信仰引导下与时俱进地爱国家、爱传统文化中的精粹（包括儒家文化）、爱更新创造中的民族文化并且同时积极参与创造这种新文化、爱汉字的所有知识分子，儒生应是广义的儒生，儒学应是更新的儒学。人文主义耶稣信仰统领儒学，儒学就会真正活起来。这样的儒生不是基督教徒，却可以是基督徒，是儒化的基督徒；因为真正的祷告原本就是极其私秘的个体化的“进你的内屋，关上门”的祷告，（《马太福音》第6章第6节）故儒生就有理由不必加入体制化基督教会却可以通过内心与上帝的私秘交通来自觉干预自己的人生脚步，结出以“仁爱”为首的永生的果子来。（《加拉太书》第5章第22、23节）这就是对于先秦儒学精粹的真正成全，也是中华文化的更新创造，完全没有担忧民族文化安全之必要。亨廷顿认为：“在后冷战的世界中，人民之间最重要的区别不是意识形态的、政治的或经济的，而是文化的区别。人民和民族正试图回答

^① 比如五本福音书和《创世记》等完全可以进入“儒家基督徒基要经典”。



人类可能面对的最基本问题：我们是谁？”^① 蒋庆先生认为：“基督信仰与儒家信仰在争夺着人们的忠诚。作为一个中国人，面对着基督信仰与儒家信仰，只能归宗其中之一，而不能同时对二者都表示忠诚。这是非此即彼的选择。”^② 当他们这样说话的时候，其实是把各个民族文化视为各自静态的存在。事实上，不仅各个民族文化处于动态彼此联系之中，而且每个民族文化也只有不断与其他文化相交流才可能真正保存自身的存在，只有在创新之中才可能保障自己的文化安全，而一味保持自己文化的传统面貌的纯洁意识最终只会使得自己民族文化边缘化。我们不能够认同换汤不换药的、换用西化的言说方式而不换理学路径的僵化的仅仅徘徊于“四书五经”的旧儒学（虽然几十年来一直号称新儒学）。真正地更新儒学必须放进一些实质上能够触动人心的文化新药。在个体的文化接纳层面，可以看得更加清晰，个体接纳异域文化体系是自由选择的而决不是机械的完整照搬的，在当今时代尤其如此。

两千年来，我们经历了太多的曲折，今天终于看见，只有一个允许我们发光并且鼓励我们发光的生命信仰才能够救拔我们，让我们活得充实并且拥有方向、力量和盼望；只有这种深入个体内心的关乎生命的信仰才能够重振华夏民族刚健有为、自强不息的精神；只有这种把耶稣视为“天道”见证者的人文主义耶稣信仰才能够在检阅儒家的文化遗产的时候修正误见，洗涤旧貌，匡扶生机，才能够刷新儒家“修齐治平”和“内圣外王”的解释。当中国的越来越多的现代儒生们（一切爱国爱汉字的知识分子）个体地把“人文主义耶稣信仰”接纳到心和脑的时候，我们就可以获得审视传统三纲五常伦理价值体系的明亮眼镜，我们就可以获得神圣的动力，充实“内圣”的追求，使“诚意正心”的“修

^① 亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京：新华出版社，2002年版第6页。

^② 蒋庆《政治儒学》，北京：三联书店，2003年5月第1版，433页。



身”目标更加明确地外向坐实在耶稣一生的生动展示上，我们就可以明确相信人类的神性良知其最后的内核是对于生命的天然认同和肯定，我们就可以懂得真正的爱是对于生命自由意志的利而不害的与时俱进的尊重，从而广泛扩充“治平、外王”的内涵，使之不至于仅仅局限在政治范围对于民众生命自由意志的与时俱进的尊重，在从个人事业到国家政治乃至人类前途的各个层面都可以寻找到外向张扬和积极创造、利而不害的大方向，剔除一切在肉体上不尊重生命和在精神上束缚个人创造力的糟粕理念，拒绝盲从，抛弃内敛和无为的生命模式。

在儒学的实际学术层面最容易入手之处，就是凭借“人文主义耶稣信仰”来烛照中国文化遗产，来洗涤、印证并在儒学内圣体系中复兴儒家《尚书》时代的“爱民佑民和无逸有为”的人格上帝信仰并且凭借此一信仰在政治层面的逻辑推演，彻底打通儒家的内圣和外王，在鲁迅解剖国民性之后，开出中国人心灵和制度两个层面的疗救药方。一切真正爱国爱中国文化关心儒学更新的中国学人，都应当对儒学神学化的学术路线给予高度的关注。

保罗站在亚略巴古当中，说：“众位雅典人哪，我看你们凡事很敬畏鬼神。我游行的时候，观看你们所敬拜的，遇见一座坛，上面写着‘未识之神’。你们所不认识而敬拜的，我现在告诉你们。”（《使徒行传》第17章第22、23节）

一旦我们借助于人文主义耶稣信仰而明确地把从华夏民族古老典籍里梳理出来的宝贵神学教训肯定为关乎生命的真理，那么，基本上我们的“天”就不再是“未识之神”了。因为我们所不认识而敬拜的，耶稣以其见证现在告诉了我们；一旦原始儒学在逻辑上所包含着的“民主评判下的民本贤能政治”模式出现在现代中国社会，我们就可以确定地说，儒家文化获得了新生。如同犹太人流浪了两千年终得回归故土一样，中华民族自从董仲舒时代开始的长达两千年之久的文化流浪精神流浪也应该结束了！

与西方近代哲学的融会，近百年来新儒家学者里已经有多人



尝试过了，但是对于基督教和今日中国执政的共产党人的社会理想，新儒家由于历史局限似乎长期视而不见或者有意排斥，即使有熊十力讨论融合马克思主义未来社会理想和贺麟讨论融合基督教文化也只是蜻蜓点水。一旦儒学接续上先秦儒家宗教信仰和大同社会理想，同时又恰当地整合了福音书里的人文主义耶稣信仰和《共产党宣言》里的高级社会理想，与时俱进的新儒学将会在中国真正站立起来，提供给中国知识分子一盏明灯甚至是一轮日头。

C、“人文主义耶稣信仰”所赖以成长的土壤只能是不不断增多的人类个体心灵的觉悟

既然人文主义耶稣信仰对于儒学来说是如此的宝贵和无可替代，那么，在具有儒学历史背景的中国，是否需要国家政权对于人文主义耶稣信仰的人力扶持和大力宣传，甚而像某些国家一样实质性地以基督教立国呢？

由丁光训主教首倡的始于1998年的中国基督教界的“神学思想建设”，其正面作用是不容抹杀的，尤其是它打出的解放思想的旗号为教会内部一批敢于自由思考的人士提供了舆论环境的保护，为中国基督教内部知识分子的神学思考有力地辐射中国文化界提供了条件。丁光训主教倡导的“神学思想建设”的这一点思想解放作用应当得到历史的肯定。

由于人文主义耶稣信仰是在传统体制化神权逐渐淡化之趋势下的自然呈现的一种基督信仰，那么它就不可能再继续以体制化权威来支撑自身（无论是体制化神权还是体制化政权），它所赖以成长的土壤只能是不不断增多的人类个体心灵的觉悟。

在中国，国家权力自然不应当反“政教分离”之历史潮流。中国政治力量所要做的不是介入任何神学思想争端，更不应试图效法美国式的心照不宣的国教倾向；国家权力所应当做的只是：保障公民合法的宗教信仰的真正双向无任何层面歧视的自由，保



障宗教信仰者（不止是宗教教徒）与无神论者的真正的政治平等，真正做到双向的政教分离。政府权力只适宜于对于宗教事务作法律层面的管理，而不介入宗教界内部具体事务，在神学的领域应当让神学自身的真理在思想碰撞中去自由说话，通过学术自由和思想自由的落实，让真理自由地呈现在人们的自由选择面前，而不是以政治强力迫使人们接受或排斥自以为正确的真理。

真正意义上的政教分离不言而喻地也包含着这个意思：国家执政者不能“必须是宗教徒”也不能“必须是无神论者”。很显然，任何一个宗教徒从政都是以公民身份而不是以宗教信仰者的身份。存在国教倾向的政治、存在宗教信仰歧视的政治才会需要突出具有宗教信仰背景的政治人物的宗教信仰。长期以来中国的执政党要求党员必须是无神论者，应属于宗教政策的单向误区。这种区分宗教信仰的有无而造成的公民政治地位的不平等，其后果之一就是极易导致部分中国宗教徒的政治冷漠甚至于政治敌意，导致这部分宗教徒的脱离现实的基要主义（原教旨主义）倾向和厌世恨世心态。

2001年国务院原经济体制改革办公室副主任潘岳在宗教工作会议召开前发表了一篇文章《马克思主义宗教观必须与时俱进》。潘岳认为，马克思在《黑格尔哲学批判导言》里提出，“宗教是被压迫心灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样，宗教是人民的鸦片”，其实是用形象化的语言显示宗教具有“苦难中的人民的精神安慰”的重要社会功能，重在批批判社会而非宗教。十月革命时，俄国东正教会与反动势力勾结起来强烈抵制革命，所以列宁当时对宗教的描述具有鲜明激昂的时代特征。列宁把“宗教是人民的鸦片”这句话归结为“马克思主义在宗教问题上全部世界观的基石”。（见《论工人政党对宗教的态度》一文）由此引申出来的又一结论便是：“马克思主义始终认为现代所有的宗教和教会、各种各样的宗教团体，都是资产阶级反动派用来捍卫剥削制度、麻醉工人阶级的机构，



我们应当同宗教做斗争……这是马克思主义起码的原则。”（见《列宁全集》第17卷）革命成功后，列宁的观点又有了新的内容，他提出“不在自己的党纲中宣布我们是无神论者”，“不禁止基督教徒和信奉上帝的人加入我们的党”。由此可见，列宁对于宗教的理论思考是随着革命斗争的现实逐步调整的，并不总是基于严酷的现实斗争给宗教以消极定义，而是随着形势发展与时俱进。可以想象，如果列宁在世的时间更长些，经历了从革命党向执政党转变的全过程，他一定会阐发出更新更全面的宗教观。但是深受前苏联影响的中国共产党人长时期内却把“宗教是资产阶级（统治阶级）麻醉人民的鸦片”这句话，视为对马克思主义宗教观的标准理解，也成为制定宗教政策的基本依据。宗教被视为“毒品”，被视为旧社会的残余，被视为与先进阶级、先进政党、先进制度格格不入的异物，被视为与马克思主义对立的意识形态。这种状况确实应当得到改变。

在金陵协和神学院曾经责任编辑《宗教》季刊多年，关注宗教政策走向的笔者在2003年出版的《神学的觉悟》一书里也明确希望执政党进一步解放思想观念，自上而下地淡化有神论无神论的政治分别，以配合宗教界自下而上的淡化信与不信的对立，达至意识形态的真正共和。（见该书第六章）因为道理是显而易见的：江泽民在第19次全国统战工作会议上讲话认为“宗教最终走向消亡也必然是一个漫长的历史过程，可能比阶级和国家的消亡还要久远”；（《宗教》2001年第3期第4页）周恩来认为即使到了共产党人的最终目标共产主义社会也仍然不排除有宗教存在。（《周恩来统战文选》第383页）这样看来，共产党人没有理由以宗教消亡为最终奋斗目标之一，即使是附带的目标之一也是不切实际的。根本上看，共产党人是靠造福大众的共同政治理想和公仆精神而团结在一起的，并非靠无神论走到一起。

可喜的是，一个巨大的变化已经悄然发生，在21世纪初的中国，不断解放思想的执政党已经可以容许自己的党员在私人生



活范围内的个体化的宗教信仰。这确实可以说是重大的政策性转变。正式的政治文件已经给予这种判断以支持。2003年12月31日中共中央正式颁布了《中国共产党纪律处分条例》，其中第五十六条规定党员涉及宗教信仰和宗教活动方面应当受到处分的情形只是：“组织、利用宗教活动反对党的路线、方针、政策，煽动骚乱闹事，破坏国家统一和民族团结”。参加该条例编订工作的中共中央纪委随后所作出的原则性阐释之一就是明确告知各级党组织“要把违反党和国家宗教政策的行为与党员的一般信教行为相区别。”^①在新闻报道中，党的媒体公开承认允许党员有条件地信仰宗教。新华社2005年1月14日报道，在甘肃省天水市张家川回族自治县，曾经做过的调查表明，有61.8%的回族党员认为宗教信仰和政治信仰不矛盾。

二、儒家政治神学开出的新“外王”——“民主评判下的民本贤能政治”理念及其制度模式

中华民族的越来越多的文化基督徒，一旦看出《多马福音》里的宝贵亮光，一定会凭借人文主义耶稣信仰（敬虔的诚意正心修身，内圣的觉悟），通过各种方式启发国人，鼓舞他们寻求今日应有的敬拜上帝的合宜方式，把儒家的生命外向追求“齐家治国平天下”（外王的创造）的内涵予以“现代的扩展”，由古代贵族士大夫们的政治追求扩展为今日普通大众所能够成就的任何公益壮举（政治的睿智决策、科技的造福百姓、人文的创造性思考、“经济帝国”为万人提供就业机会等等），鼓舞人们永不止息地朝着“利而不害”的方向积极创造。越来越多的中国人将会认

^① 见屈万祥主编《中国共产党纪律处分条例学习辅导》，北京：中国方正出版社，2004年3月第1版，第73、74页以及编写说明。

识到：发挥所长，敬业创造，无论大小，都是最真实的“治国”、最真实的“半天下”、最实际的“齐家”和最充实的“修身”。

由于人文主义耶稣信仰是围绕对于人的现世生命的利而不害来确立一切道德原则的，故把握人文主义耶稣信仰以后，儒生在外王实践层面就可以重新像上古时期那样，把敬天与爱人明确地统一起来，而且还可以洗涤汰除一些明显的违背人生尊严的历来儒家的道德约束，如耶稣曾经对待法利赛人那样抛弃一切不合理的儒家伦理教条，在此意义上不宜提倡少年人读儒经三《礼》。比如“三年之丧，达乎天子。父母之丧，无贵贱，一也”，（《中庸》十八章）这样的时代特征浓厚的道德诫命，拘泥于时间和花费的外在形式的死守孝道，都理应彻底摒弃，转而应当强调对父母生前的孝养和文明的纪念。另外的观念如“学而优则仕”（《论语·子张》）、“学也，禄在其中矣”（《论语·卫灵公》）之类把作官从政视为知识分子最高和近乎唯一出路的官本位理念，以及“君子不器”（《论语·为政》）之类鄙视自然科学的泛道德主义理念，也需要摒弃。在现代社会，从政是需要高度责任和杰出能力时刻面临民众评判的工作，不适宜向所有知识分子提倡；所有执政者也应当使全社会具有更丰富的价值追求，并且亲自表达对这些在各种道路上对人类幸福作出杰出贡献的平民的高度尊重，以逐渐扭转中国社会的官本位文化。

但是，不可否认的是，在人类尚未普遍觉醒之前，在人类尚未普遍获得自由之前，政治依然是目前时代牵一发可动全身的最大的公益事业，它可以给人们提供其它创造性活动的良性社会环境也可以窒息一切的创造。虽然我们应当强调个人觉醒之重要性，也不能够否认身处像所多玛、蛾摩拉那样的整体败坏的社会环境里，个人的觉醒（比如罗得）也可以使自身获得拯救的可能性，但是我们从《旧约·约拿书》可以看见一个能够及时醒悟的君王的作用是多么的事关重大。个人可以逃避政治，但政治却不能不影响到众多的个人。利玛窦来华之所以走自上而下的传教路



线，他在思考中也是意识到了政治在中国这个封建等级社会里的极大威力。孔子认为“人道，政为大。”（《孔子家语》）在儒家经典《尚书》里有“德惟善政”的话，同后世《了凡四训》的观念一样都认为最大的德是善政。政治存在的重要意义从一句俗语里可以得到最浅显直接的说明：一只羊率领的一群狮子打不过一只狮子率领的一群羊。在拥有庞大的高智商人群却从近代以来一直落后的中国，尤其需要在政治方面的积极创意。

然而至今仍然有不少的基督教徒总是拿耶稣所说的“恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝”一句话来作为基督徒不关心社会政治的理由；也有的基督徒认为耶稣所要求的只是爱上帝和爱人如己，并不包括爱国；福音是用来救人的，不是用来救国的，基督徒只应当关注个人得救，不应当关注社会政治。这个问题必须解决。其实，我们只能把“恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝”这句话以启示对象化的角度视之而且需要注意它是针对税收一事具体而言的一句话，不能视为超越时空的基督徒人生伦理守则。另外需要注意的是，耶稣时代罗马人对犹太人的政治压迫是犹太人对政治漠视的主要原因。耶稣说“我的国不属于这世界”的时候主要是指抵挡神圣旨意的世俗世界与上帝国度在性质上的判然有别而言，并非是要人在现世离群隐居。耶稣亲口教导门徒的“主祷文”里明确地说国度和权柄是上帝的。新约书信里也曾经表达过世上的政权都是上帝所设立的思想。保罗在《罗马书》第十三章里明确地说：“在上有权柄的，人人当顺服他。因为没有权柄不是出于上帝的”。这样看来，基督徒并非应当排斥一切社会政治，而是要坚持这样一个立场：任何的现世政治都不能以违反爱为前提，不能屈膝顺从于“魔鬼”的途径。这才是耶稣拒不俯拜撒旦以求万国荣华的真正神学内涵所在。人文主义耶稣信仰把爱人作为爱上帝的外在衡量尺度，同时作为衡量每一项世俗政治主张、政治作为是否具有神圣价值并是否值得拥护的评判尺度。这就决定了基督徒对于任何的政治，都将保留一



份独立的批判和心灵的深层距离。尽管世俗政治存在种种缺陷，与现世之中的每一个人的不完美相仿，但这不是基督徒拒绝关怀政治的理由，正如世人大都迷惘才需要基督徒们去关爱他们一样，关乎众人生活的现世政治如果弱点太多则更加需要基督徒们来关注。政教分离是教权与政权的分离，不是基督徒与政治的分离。在天国尚未降临之前，真正具有爱弟兄和爱众人之心的基督徒，理应关心那涉及千万人命运的现世政治的运作道路及其体制的改良。对于基督徒而言，爱国的实质就是把爱弟兄的心扩展到爱众人。（《帖撒罗尼迦前书》第3章第12节，《彼得后书》第1章第7节）由于人文主义耶稣信仰相信人人自幼难免犯下的罪其实是社会传染病而不是肉体血缘传染病，这使得基督徒对于现世社会政治的关心更加具有了理由。所以抛弃了原罪论的儒家基督徒或迟或早必定会成为改良社会政治的最坚定力量。德国神学家莫尔特曼的话是值得赞同的：“在当代世界的状况中，神学不再可能是纯理论，而必须成为务实的理论。它必然是‘政治神学’，按照福音精神对惯例的思考——在争取社会公正的事业中，信仰正变得务实起来。”（莫尔特曼《20世纪神学的历程》）“基督教神学是一种公众神学，它介入社会的公众事物中，它在基督带来的上帝盼望的光照下来反省‘共同福祉’，它以社会中的穷人和被排挤出局者的名义而带有政治色彩。”（莫尔特曼《俗世中的上帝》前言）在《俗世中的上帝》一书第三章那里莫尔特曼还尖锐地指出，造成绝大多数基督徒和教会领袖面对奥斯维辛集中营事件正在发生而闭口不语的深刻原因就是路德的两个国度教义所宣传的政教分离观念，“宗教信仰乃是与政治无关的私事”的观念认为教会只管理良心和信仰，在良心和信仰之外就不是教会的事情而是政治的事情。很遗憾的是，相当多的基督徒的确像莫尔特曼所批评的那样把教权与政权的分离实实在在地理解为了基督徒与政治的分离，在社会政治生活中沦为了漠然顺从的机械人。

所以，基督徒在关心天下国家大事之外，如果能够有机会自



愿张扬生命光辉地而不是被迫违心地去从政，就不应当拒绝。但是在中国社会政治尚未形成稳定可靠的体制轨道之前，准确地说是尚未找到稳妥可靠的政治理念之前，确实还有很多事情比“做官”更重要。因为政治层面的创新首先需要政治理念的更新。进一步看，传统政治理念的徘徊不前，很大程度上又是缘于深层信仰的未得更新。政治神学的价值在此突显出来。

20世纪50—70年代新中国的制度是建立在人民对于共产党“革命的一代”的信任基础之上的。基本还是靠革命者的觉悟和人民对于新旧对比所感到的欣喜，来维持了政权的廉洁和平稳；20世纪80年代开始，随着这二者（革命者的觉悟和人民对于新旧对比所感到的欣喜）在历史时空里的逐渐淡化，同时又没有建立一套有效限制政治腐败和有效疏解人民情绪的制度体系，使中国社会逐渐走到了一个历史的十字路口——是延续历代政权兴亡的周期律，还是打破周期律另外寻求一条真正“为万世开太平”的光明新路？当今中国社会很多学人已经意识到更新中国政治理念和政治体制的必要，并且纷纷在做着各样的探索尝试。大体看来，中国社会目前存在着三种有害的政治体制改革理念：

一是全盘西化，“选票里出政权”，民主投票直接选举国家各级领导人。这种完全民主的弊端已经在学术界得到了一定的认识。但是远未成为众人共识。长期以来，在一般人的心目中，寄希望于民主的东西实在是太多了，包括管理学、社会学、政治学等许多学科理论，都一直在宣传民主所具有的种种神奇的作用。今天人们纷纷以为民主政治是大势所趋，甚至中国的执政党也一度附和这种时代潮流的声音，不断向世人表白自己也正在追求民主政治。当此时代背景，若有人提出中国当选择的路不是直接或间接的完全“民主政治”而是另外的什么道路并且敢于宣传这样的理念，则无疑需要张飞在长板坡前独自挺立于万军面前“虽千万人吾往矣”成为“万人敌”的大无畏勇气。

二是以现代物质技术在政治层面的运用（比如电子信息技



术)来代替政治体制改革,修修补补。这是站在特权阶层角度的改革思路。因此有人认为,通过信息民主解决中国政治改革的困境,等于用一片止痛药来治疗重症。

三是保守的在政治层面复兴儒家文化的体制设计。比如蒋庆的王道政治理念和康晓光的仁政理念。已经有学者指出,中国的政治保守主义内涵是不同于西方的政治保守主义内涵的,中国过去长期普遍地缺乏民主理念和民主实践。反对在中国整体性地照搬西式民主政治道路是有道理的,但是完全拒绝民主成分的保守设计其实也是拒绝进步的做法。

上述三种关于中国政治改革的理念或设计,都难以令人信服地避免使中国在心灵和实践上沦为西方强国的奴才附庸或使中国内部分裂甚至陷入动荡内乱的局面。

越是宏观的制度设计越需要以最基本的理念为基石。

人文主义耶稣信仰之所以区别于传统的中世纪教会和近代宗教改革者的上帝信仰,就在于它相信人的生命的充分展开是上帝所期望于每一个人的事情,而且这样做是每个人可以去实践的,并且这样做也是获得永生所必需的。总之,每一个人的生命的充分的自我实现是上帝的最大期望,这是神圣不可动摇的人文主义耶稣信仰之信念。把人文主义耶稣信仰里“上帝愿人积极创造”的崇高神学理念应用于对社会政治的评价,可以得出清晰的结论:理想社会乃是一个在心灵上鼓励并且在制度上允许每个人生命能量充分健康地发挥出来的社会。如果抛弃意识形态的有色眼光,则这种理念与马克思、恩格斯在《共产党宣言》中所憧憬的未来理想社会在最根本精神上的确是相呼应的:“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”而且也同样呼应着孔子的大同社会理想,((《礼记·礼运》)在那个“天下为公,选贤与能,讲信修睦”的社会里每一个成年人都应当是“壮有所用”的人。



所以，无论我们寻求何种政治模式，最终都是一个目的，那就是包括革命导师马克思在内的古今一切仁人志士所共同追求的“人的充分实现”的持久良性发展的社会。最符合中国国情的政治模式的成熟建立必须有利于中国民众个体生命创造力的充分发挥，有利于中国社会的和平、团结，有利于中国国家主体的独立、富强，有利于中国人的文化开放、文化自尊和文化辐射，并最终确立自由和谐、刚健有力、创造不息、辐射世界的文化主体意识。这里最实质的政治体制改革的追求应当是：使人的生命能量在爱的方向上充分发挥出来。

1945年4月24日，毛泽东说：“没有几万万人民的个性的解放和个性的发展”，“要想在殖民地半殖民地半封建的废墟上建立起社会主义社会来，那只是完全的空想。”（《论联合政府》）个性解放，个性发展，个人在爱的方向上的自由，是建立社会主义的需要，是社会主义社会的应有特征之一。在中国进行政治体制改革，执政的共产党人完全不应当放弃《共产党宣言》里的奋斗目标，不必放弃建设社会主义和谐社会的政治宣示，但是，共产党人只有与时俱进地解放思想，只有调整和更新对于共产主义社会的认识理念，只有大批党员懂得社会的整体和谐是建立在个人生命能量健康张扬而非被压抑的基础上，才可能真正实现这个奋斗目标。

条条道路通罗马。理想社会的方向是明确的，但没有人有权力说，在正确的方向上道路只有一条。中国的政治改革到底应当选择什么样的道路，还需要我们去思索和寻找。好比探矿者一样，我们在寻求的路上必须不忘随时拿起锤子敲打各样石块。

A、在国家政治的根本宗旨上，民本是普适理念，而民主不是现在广泛使用的“民主”一词，来自古希腊文，最早见于古希腊历史学家希罗多德的《历史》一书。考察词源看，民主就是“民众统治”之义，即民主政治是多数人的统治。林肯1863年在



哥特堡 (Gettysburg) 对民主政府的概括言论被视为传统民主政治理念的完备表达。他说民主政府应当是 “Government of the people (民有), by the people (民治), for the people (民享)”。事实上, 传统的民主政治理念 (民有民治民享) 是可以继续分析的。人民是国家构成的主体, 人民利益是国家政治存在的唯一宗旨, 让民众活且让民众活得更好, 此即民本政治理念 (民有民享)。国家政治完全被民意引导, 民众直接或间接投票选举出领导人统治国家, 此即民主政治理念 (民治)。

首先, 我们从东西方的宗教信仰角度看国家政权存在的神圣价值依据。

首先看比儒家更加强调应当相信上帝和人类死后灵魂 (鬼神) 的中国墨家的政治理解, 应当说比英国霍布斯的类似思考早得多了: “古者民始生, 未有刑政之时, 盖其语, 人异义。是以一人则一义, 二人则二义, 十人则十义。其人兹众, 其所谓义者亦兹众。是以人是其义, 以非人之义, 故交相非也。是以内者父子兄弟作, 离散不能相和合; 天下之百姓, 皆以水火毒药相亏害。至有余力, 不能以相劳; 腐朽余财, 不以相分; 隐匿良道, 不以相教。天下之乱, 若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者, 生于无政长。是故选天下之贤可者, 立以为天子。天子立, 以其力为未足, 又选天下之贤可者, 置立之以为三公。天子、三公既以立, 以天下为博大, 远国异土之民, 是非利害之辩, 不可一二而明知, 故画分万国, 立诸侯国君。诸侯国君既已立, 以其力为未足, 又选择其国之贤可者, 置立之以为正长。……古者上帝鬼神之建设国都立正长也, 非高其爵, 厚其禄, 富贵佚而错之也。将以为万民兴利除害, 富贵贫寡, 安危治乱也。”《墨子·尚同》可以看出墨子继承了《尚书》政治观念也认为政治应当“以民为本”, 但没有具体说“选贤”应当完全由民众来左右。

在儒典《尚书》里所有民本政治讲论大都诉诸对上帝的信仰:



惟天生民有欲，无主乃乱。（《尚书·仲虺之诰》）

惟天惠民，惟辟奉天。（《尚书·泰誓中》）

惟皇上帝，降衷于下民。……上天孚佑下民。（《尚书·汤诰》）

王司敬，民罔非天胤，典祀无丰于昵。（《尚书·高宗彤日》）

天佑下民，作之君、作之师。惟其克相上帝，宠绥四方。

……天矜于民，民之所欲，天必从之。（《尚书·泰誓上》）

惟天阴骘下民，相协厥居。（《尚书·洪范》）

皇天既付中国民越厥疆土于先王；肆王惟德用。（《尚书·梓材》）

天工，人其代之。天叙有典，敕我五典五 哉！天秩有礼，自我五礼有庸哉！同寅恭和衷哉！天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！（《尚书·皋陶谟》）

民惟邦本，本固邦宁。（《尚书·五子之歌》）

先王惟时懋敬厥德，克配上帝。（《尚书·太甲下》）

德惟善政，政在养民。（《尚书·太禹谟》）

孔子也曾经憧憬过“天下为公”的美好世界（《礼记·礼运》）。

后来儒家的孟子革命性地提出“民为贵，社稷次之，君为轻”的思想，使民本思想向民主思想迈开了一大步。宋代朱熹注解《孟子·尽心下》时说：“国以民为本，社稷亦为民而立”。荀子说：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”（《荀子·大略》）到了隋代王通也曾经正面论述君王的本质使命：“天地有奉，生民有庇，即吾君也”（《文中子说·述史篇第七》）。

一个极其明确的理念体现在“天工，人其代之”一句中。在上古时代有宗教信仰的中国古人就认为，政治是为了避免社会秩序混乱而效法上天的法则和秩序的人间管理体系。政治的治理被看作是上天在人间的间接工作，执政者是代理上天而为上天工作的（“天工，人其代之”，后世演化出“替天行道”之说）。而



“天”是爱佑民众的，从耶稣的见证中可知上帝对人类的爱并不是满足于饥饿得饱、疾病得医的基本生存层面，上帝最关心最喜爱的是每个人生命的充分展开、外向发光，这样，替天行道的政治就是对于人民的生命存在和生命展开的强力保障。这种强力保障可能通过有觉悟的执政者在一段时期内实现，然而更加可靠的持续实现应当通过人民认可的合理制度。人间政权在禀赋神圣权威的同时不能不履行神圣义务，任何政权都不能仅仅拿天命作为自身神圣依据而不同时奉行天道，爱护民众；政治如不能够对民众传达上帝之爱则没有存在的理由。至于执政者是否爱民是否行在天道中，也并非难以判断的事。在《尚书》里，仲虺严厉指控夏王对天不敬（“诬”），不尊从天的法则和意志自以为是（“矫”），这种“矫诬上天，以布命于下”的人，是有罪的（“夏王有罪”），他这样判断的迹象依据是“民坠涂炭”。所以，讨伐是理所应当的。“呜呼！慎厥终，惟其始。殖有礼，覆昏暴。钦崇天道，永保天命”。在仲虺看来，“钦崇天道，永保天命”，如果要长治久安，必须自觉保障政治运行在民本轨道上。（《尚书·仲虺之诰》）

从《圣经》神学上看，君王应当是上帝管理人间爱顾百姓的代理者，人间政权是上帝所命立的，因而人间政权虽然并非总是运作在神圣的政治轨道上但是却可以在历史时空内体现上帝的一些神圣意志：“耶和华你的神是应当称颂的。他喜悦你，使你坐他的国位，为耶和华你的神作王。因为你的神爱以色列人，要永远坚立他们，所以立你作他们的王，使你秉公行义。”（旧约《历代志下》第9章第8节）“至高者在人的国中掌权，要将国赐与谁就赐与谁，或立极卑微的人执掌国权。”（《但以理书》第4章第32节）“在上有权柄的，人人当顺服他。因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命。抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的么？你只要行善，就可得他



的称赞。因为他是神的用人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕。因为他不是空空的佩剑。他是神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮，也为这缘故。因他们是神的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他。当得粮的，给他纳粮。当得税的，给他上税。当惧怕的，惧怕他。当恭敬的，恭敬他。”（《罗马书》第13章第1—7节）人间政治权柄既然是上帝所命立的，而“上帝爱世人”，（《约翰福音》第3章第16节）故逻辑上即可推演出，真正展现神圣意志而能够持久和谐运作的人间政治一定是不断地以爱护民众为运转轴心的政治，是以人民的福祉和生命觉悟、生命充分展开为宗旨的政治。以民为本应当是政治存在理由的本义。正如1776年7月4日美利坚合众国十三个州议会一致通过的《独立宣言》所宣称的那样：

我们认为下述真理是不言而喻的：人人生而平等，造物主赋予了他们若干不可让渡的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。为了保障这些权利，人们才在他们中间建立了政府，而政府的正当权利，则来自被统治者的同意。

在《圣经》里最能够支持民本贤能政治的理由的是如下一段经文：

耶稣叫了他们来，说，你们知道外邦人有君王为主治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间不可这样。你们中间谁愿为大，就必作你们的用人。谁愿为首，就必作你们的仆人。正如人子来，不是要受人的服事，乃是要服事人。并且要舍命，作多人的赎价。（《马太福音》第20章第25—28节）

这里意味着真正神圣的政治应当是服侍众人照顾众人以众人利益为核心的政治。耶稣所期望的“谁愿为首，就必作众人的仆人”、（《马可福音》第10章第44节）“为首领的，倒要像服侍人的”（《路加福音》第22章第26节）这般政治局面实质就是“以民为本”。耶稣所表达的这种政治理念决不是主张无原则地讨好



民众的民粹主义，也不是反对设立君王或首领，不是主张取消睿智贤能之君权与民权之二元分别，而是主张政治应当以民为本而不是以君为本、以官为本，政治必须表达出对民众的爱意而不是对民众的一味的辖制。这种反对君本位或官本位的政治，它要求君王必须是具有服务意识和公仆胸怀的像尧舜那样为民众利益奔波的仁爱贤德之辈而不是作威作福的老爷。但是这样的政治在世上实现的模式却未必是单一的，可以说“以民为本”在上帝眼里是神圣的政治宗旨，但我们不能说上帝注定了必须以何种模式来实现“以民为本”。

从缺乏神圣色彩的世俗角度看，古今学人们也纷纷认可国家政治的民本初衷。

先秦《吕氏春秋》一书里明确提出：“天下非一人之天下，天下之天下也”（《吕氏春秋·贵公》），法家著作《慎子·威德》：“古者立天子而贵之者，非以利一人也。……立天子以为天下也，非立天下以为天子也；立国君以为国也，非立国以为君也”。《商君书·修权》：“尧舜之位天下也，非私天下之利也，为天下位天下也。”最著名的法家著作《韩非子·五蠹》认为，五帝的产生，是由于其造福于民因而“民悦之，使王天下。”唐代大儒韩愈在《原道》里探讨上古政治的出现来由：“古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生之道，为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽。”唐代另一儒柳宗元在其著名的《封建论》中说：“彼其初与万物皆生，草木榛榛，鹿豕狉狉，人不能搏噬，而且无羽毛，莫克自奉自卫，苟卿有言：必将假物以为用者也。夫假物者必争，争而不已，必就其能断断曲直者而听命焉。其智而明者，所伏必众；告之以直而不改，必痛之而后畏；由是君长刑政而生焉，故近者聚而为群。群之分，其争也必大，大而后有兵有德。又有大者，众群之长又就而听命焉，以安其属，于是有诸侯之列。则其争又有大者焉，德又在者，诸侯之列又就而听命焉，于是有方伯、连帅之类。则其争又有大者焉，德又在者，方伯、连帅之类

又就而听命焉，以安其人，然后天下会于一。”苏辙《傅尧俞御史中丞》：“政无旧新，以便民为本”。至清代黄宗羲而始得根本扭转秦汉以来“天下为客君为主”的意识形态（《原君》），并主张以具体机制体现民本思想实现“天下为主君为客”。黄宗羲的“天下为主”之见解实质也就是政治宗旨上的“天下为本”。谭嗣同在《仁学》里对君主起源也作出解释，他说：“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。……夫曰共举之，则因有民而后有君。君，末也；民，本也。天下无有因末而累及本者，亦岂可因君而累及民哉？夫曰共举之，则且必可共废之。君也者，为民办事者也；臣也者，助民办事者也。赋税之取于民，所以为民办事之资也。如此而事犹不办，事不办则易其人，亦天下之通义也。”梁启超在《论政府与人民之权限》一文中议论道：“政府之正鹄何在乎？曰：在公益。公益之道不一，要以能发达于内界而竞争于外界为归。故事有一人之力所不能为者，则政府任之；有一人之举动妨及他人者，则政府弹压之。政府之义务虽千端万绪，要可括以两言：一曰助人民自营力所不逮，二曰防人民自由权之被侵而已。率由是而纲维是，此政府之所以可贵也。苟不尔尔，则有政府如无政府，又其甚者，非惟不能助民自营力而反窒之，非惟不能保民自由权而又自侵之，则有政府或不如其无政府。数千年来，民生之所以多艰，而政府所以不能与天地长久者，皆此之由。”

在西方文化源头，柏拉图说过“国家的真正目的是维持最好的生活。”（《理想国》）作为绝对国家主义者的霍布斯又是近代英国自由主义的先驱，其政治哲学以“自由”为出发点。他认为自利意志是每一个人求取生存的天性欲望和天然权利。每个人对自然资源都具有平等的天然权利。但是资源是有限的，人类就必然会相互争夺。因此，要想使人类不致在这种“每个人对所有人的战争”的社会冲突中最终走向集体毁灭，人类就必须限制自己的本性，建立“权力的互相转让”的“社会契约”，同意不再彼此



掠夺、偷盗和厮杀，每一个人放弃他的某种自然权利、某种自由，从而不妨碍他人履行同等的自由和权利，这样就产生了国家。虽然 18 世纪的休谟曾经反驳了把契约性政府看作政府的真实起源的说法。他认为，政府起源于人们的自愿契约的观点，不符合世界历史的事实。我们在人类历史中看到，政府都是通过征服而产生的。（《论原初契约》）但是无论如何，如果一个政权不能在运作中把民本理念包含进去，并且维护大多数民众利益，在逻辑上虽可能建立但终究是不可能长久运作长久存在的。西方近代除了霍布斯以外，英国的洛克、荷兰的斯宾诺莎、法国的卢梭等人也都曾阐述过国家和君王出现的最初目的和合理本质应在于维护民众利益这类民本观点，但是西方人不仅接受了国家应当“民有民享”的民本理念而且还深受宗教改革的“人人即祭司”观念的延伸影响而普遍激进地接受了国家也应当“民治”的民主理念，比如卢梭就认为被统治者应当是统治者，西方民本理念产生的同时就向民主思想大幅度跳跃，直至形成今日看重民众选票的西式民主政治模式。

总之，东西方人类贤哲千百年来的思想成果共同揭示了这样一个政治智能：国家政治的最初理由乃是为了保障由无数个体人组成的民众的人生利益（包括物质的和精神的），国家政治的存在价值和合理的本质在于对于人民的生命存在和生命展开的强力保障，国家是维护人民利益的工具。一切善政的立足点就应当是爱民而不是制民，做人民公仆“为人民服务”应当是任何国家政府的基本道德。让民众活且让民众活得更好，这就是民本政治理念。由于共产主义运动过程中出现的理论误区和错误实践，相当一部分知识分子不屑于谈论马克思的大同社会思考，但是在我看来，马克思主义的关于共产主义理想社会的思想精义乃是人类千百年来的思想成果共同揭示的上述这个政治智能的自然的合乎逻辑的发展和演绎：马克思主义认为最理想的社会就是全面地实现了“人的解放”，人人成为可以充分发挥个性特长的“自由个

体”，“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”，“以个体自由为基础的联合”的社会，换句话说即国家政治的本质价值充分实现的社会，是民本理念充分实现的社会，在那样的社会里政治上的民本模式将彻底且自觉地代替官本位的模式，政治形式和政治举措可能丰富多彩，但未来政治的方向，将会使人们耳边越来越响起耶稣的话：“你们中间，谁愿为大，就必作你们的用人；在你们中间，谁愿为首，就必作众人的仆人”。（《马可福音》第10章第43、44节）

谁也不能否认，要实现民本理念，要实现每个人的解放，则首先至少每个人的心灵意志必须相对于其历史时空是自由的。这里就牵扯到民主的要素。可见，民本理念的充分实现离不开民主要素的介入。但民本与民主，二者毕竟不是一回事。“民本”是目的性的，而“民主”则是工具性的。民本思想在政治上的宝贵价值同仁爱在伦理上的宝贵价值一样地恒久和核心。民本思想是现代民主思想的价值基础，民主可以是实现民本理念的整体路径也可以是实现民本理念的路径上的一块铺路石。君王可能在一段时期内实践民本理念，但民本理念的持续实现则必不能完全离开民主要素。

所以，如同基督教历史上西方教会神学高举救赎论以偏盖全地几乎淹没了耶稣用生命所传达出的真理信息全貌一样，西方被放大的民主政治观念也几乎遮盖了人类政治理念的民本基础。故今天十分有必要澄清如下观念：耶稣所见证的上帝是普世的，“人文主义耶稣信仰”是普世的，而西方特征的基督教不是，上帝的救赎只是耶稣所见证的神圣真理之一部分；在政治上，民本政治理念是普世的，而民主政治理念不是。民主作为关涉意志自由的政治诸要素之一是持续实现民本理念所不可或缺的，但是仅仅由它构成的政治模式未必适用于一切国家也未必是最佳模式，即仅仅在政治技术层面上而非政治体系层面上才可以谈论民主的普世性。好比一个地主手里掌握着一块土地的产业所有权，但是



未必非得需要这个地主亲自去劳动，人们才可以认定他对此块土地的产权。他可以自己亲自劳作种植（以普选直选为特征的民主政治），也完全可以委托适宜者代工劳作然后自己来随时检阅评判工人是否可以继续做下去（民主评判下的民本贤能政治）。天下为公，民众是国家的主体，在走向未来的道路上，人民可以甘冒风险地无怨无悔地自己直接推选出带路人，也可以委托专家或贤能团来代表自己推选出带路人并通过自己的观察评判来认可。民主普选政治和民主评判下的民本贤能政治都是实现民本理念的途径。国家，应当民有也应当民享，却未必需要彻底的民治。

B、政治的神圣合法性必需人民自由意志的评判——儒家政治神学的“君权民权二元分辨二元神圣”理念

从神学角度看，取得其神圣合法性的政治本身应该具备何等表征呢？

新约《圣经》里讲“没有权柄不是出于上帝的，”（《罗马书》第13章第1节）同时又说“顺从神，不顺从人，是应当的。”（《使徒行传》第5章第29节）新约的这些话，显然都包含着两层意思：新约承认国家政权是上帝在历史时空里所设立的工具，人们有服从政府的义务；新约同时也承认现实世界的政治权力在运作中存在着不合乎上帝旨意的可能性。承认国家政权是上帝在历史时空里所设立的工具并不意味着在历史时空里上帝会特别认定某一种政治的具体模式是超越时空和绝对神圣的，但是上帝对于一切人类历史时空里的政治权力的运作方向确实无疑地是关注的。当我们确立人文主义耶稣信仰之后，我们越发看清一个道理，就是：上帝爱世人，上帝对于人类的爱最终归结于“上帝愿人积极创造”，而充分发挥我们的现世生命才是人类对于上帝之爱的最好回应，是人类对上帝的最好的爱和敬拜。进而，我们可以推演到人类伦理层面的彼此相爱的实质：真正的爱是有利于而非有害于人的生命创造性地充分展开的一切心意、言语和行动。



我们又可以推演到人类政治层面的价值精髓：任何一种政治模式只要是在一定的具体历史时空内最有利于那个历史时空中人的生命充分展开和自由创造，就在历史时空内取得了合理性和神圣合法性，就是传达神圣爱意的历史渠道。

具体如何判断某种政治模式是否运行在神圣的方向上呢？我们不必看政府是否勤勤恳恳地执政为民，甚至也不必看人民是否处在自由创造的愉悦状态。其实我们只需要从必要条件上关注政府与人民之间是否存在爱的牢固渠道即可，只需要看政治本身是否具备替天行道的制度硬件表征即可。因为如果缺乏制度化的不可随时堵塞的爱之渠道，就不能保证眼前政府的勤勤恳恳和人民的喜悦在明天还会继续存在，也就不能真正认定二者之间存在爱的关系，也就不能真正认定眼前的政府是传达神圣爱意的历史渠道。理解这点必须首先承认这一神学常识：没有意志自由就没有爱。

按照神学逻辑，上帝完全可以把人造成在意志上完全服服帖帖地顺命的被造物，但是上帝没有那样做，而是赋予人类以自由意志，自由选择的而非机械设定的也非被强制发出的爱才由此而生。故无论是在人与上帝之间还是在人与人之间，爱的关系之确立乃是基于双方意志的自由。而自由意志具体表现为自由的心、自由的口、自由的手。从神学上看，政权是上帝爱顾民众的人间工具，是传递神圣爱意的历史渠道，政治上爱民的政府才具有神圣合法性，但真正的爱之关系的确立又必须以尊重彼此的意志自由为前提，上帝对人类的爱是不强加于人并尊重人类自由意志的爱。于是推导出如此结论则是顺理成章：真正和谐的婚姻一定是在自由意志上的爱意结合，真正爱民并且持续得到人民爱戴的政府必定尊重人民的意志自由，必定尊重人民的思想自由、言论自由、评判自由。这样诞生的社会才可能是和谐社会。以此标准来判断，中国历史上的真正“替天行道”的宽松氛围的政治光景其实并不多。以此标准在今日世界进一步的推论就是，判断一个现



代国家政权与现代民众之间是否存在爱的关系，判断国家政治是否属于“仁政”，具体的必要条件的着眼点就在以下三个方面：象征一个民族心灵脉动的大学是否得到充分的思想学术自由，作为民众口舌的各类媒体是否得到充分的言论表达自由，民众是否可以直接或间接地通过非暴力途径举手投票罢免自己所不喜欢的政府或者挥手拒绝与自己所不喜欢的政府合作而无衣食与生命安全之担忧。如果没有以心口手三个方面的意志自由为基础而架设的确保爱意流通的牢固渠道，则可以断言，政府对于民众的所谓的“爱”大多数时候可能实际是对于民众的强奸，政府与人民之间的关系迟早肯定会是一对怨偶，即使有蜜月期，也肯定是短暂的。在历史时空中，如果民众生命意识较为麻木，这种怨恨就会较为轻微。如果民众生命意识更加觉醒，则这种怨恨必定会更加强烈。稍微有头脑的人都清楚，这种积怨决非一个民族或一个国家之幸。故民本的真正实现无论通过何种手段都不可缺少民众自由意志（心口手）的动态评判，在此意义上“民本”的实现的确是离不开“民主”途径的，因为，民众自由意志对于政治果效的“评判”是各种形式的民主政治的合理内核。民主政治是民众直接或通过自己选择的代表人表达出自己的政治意志，无论表现形式是自由直选还是代议、监督和罢免——民主政治的实质都指向了一个词，那就是民众对于政治的“评判”！民主政治运作中最不可或缺的关键要素与其说是“权力制衡”不如说是“民意评判”更为准确。在现代社会能够保障持久实现民本理念的路径中，“评判”作为民主政治的合理内核都是这路径不可缺少的铺路石，无论这路径采用何种石头，也无论是完全采用石头还是部分使用石头。

在自由意志的三种具体表达中，自由的手即实权的评判是保障意志自由的最后防线，因为自由的手也是自由意志的总结，舍此则意志自由全部丧失。故任何的政治理性探讨均不可能不涉及此项。从神学角度看，为何需要保障民众说“不”的实际权力？

为何需要约束国家权力？为何需要排斥统管一切的政治权力？我们从中国历史中看到，大凡思想活跃的时期，伴随着的都是政治权力不愿干预（齐国稷下学宫、唐朝）或政治权力无暇干预（春秋战国、六朝、五四）的政治局面。其中所折射的道理就是，如果权力干预他人生命过多虽然可能会使他人变得更加规矩，但却不一定更加接近真理，^①也必然不利于其心灵思想的活跃创新，而生命创造性的外在展开首先发生于人们的心灵自由创意。从这个角度我们就可以理解老子针对他那个时代所发出的“小国寡民”、“无为而治”的政治呼唤。因为，因地制宜的政治、不以执政者一己之心来强迫遍地各处的他人来屈从的政治才会有活力。在小国寡民环境中，地方特色的个性是容易产生的。但是，如何在大国乃至全人类范围内，探索出一条保障民众生命活跃、意志自由而又不失秩序的路径，则是留给今天的共产党人的神圣课题。

中国上古儒学里最宝贵的政治神学理念是“君权民权二元分辨二元神圣”，即君王是上帝爱民的代理者，人民则是上帝观察评判君王的代理者。所谓“天工，人其代之”，“惟天惠民，惟辟奉天。……天视自我民视，天听自我民听。”（《尚书·泰誓中》）二元分辨统一于一元民本，其实是一枝上的两花。中国历史上多个王朝并不缺少对于民本政治理念的重视和提倡，甚至包括某些贤明的君王也非常懂得此道理。但他们都没有君权民权二元分辨的意识，他们都忽视了《尚书》中职权在评判的神圣民权的树立，即忽视了把民本建立在民主评判基础之上，执政与评判合而为一或者根本就不屑于主动地深人民间去考察民意的评判更谈不上赋予民众主动评判之权柄，政治长期沦为“王婆卖瓜，自卖自夸”的君权一元政治，政治的应然神圣被体现为虚假的实然神圣，“执政应当爱民”异化为“执政即已爱民”，“仁者王”异化为

^① 政治权力强行介入文化领域，如西方基督教历史上两次订立“正统”“信经”的大公会议和汉代的石渠阁会议、白虎通会议，所导致的局面都是僵化的。



“王者仁”，在日常体制运行过程中拒绝给民众说“不”的实际权力，因而民众最后只有在暴力革命中一次性地对王朝彻底地说“不”。“民可废君”这个思想在孟子那里论述得相当明确了，可惜董仲舒完全没有像发挥“君权神圣”理念那样继续从日常体制层面发挥上古儒家的“民权神圣”理念。董仲舒虽然屈君而伸天（天人感应之说）却又同时屈民而伸君（“三纲”），实际上最终弱化了民本思想中的民主倾向，董仲舒说君王“其恶足以贼害民者，天夺之”，不再是孟子所设计的由人间力量来变置君王。董仲舒明确地将古代长期以来的民本思想导向消极被动软弱倾向，没有将孟子思想发扬光大；董仲舒言论甚为影响后世，不能有效地在制度上事先防止君王专制独裁祸国殃民，片面宣传君王乃民父母，代天爱民，却没有从反面宣传若君王不能爱民时怎么办，也没有切实的机制保障君王能够爱民，将人民幸福完全建立在君王的道德自觉性上。中国历代王朝的内阁虽然是可以被罢免的，但都是被君王罢免的，而不是被民众罢免的。历史清楚地表明，君臣后来都难逃共同覆灭的命运，他们都没有意识到君臣和国家都是建立在民众基础之上的，他们都忽视了来自民间的评判，他们都没有清醒地继承“君权民权二元分辨二元神圣”的宝贵执政理念。“皇天无亲，唯德是辅；民心无常，唯惠之怀”。（《尚书》）中国历来的统治者有谁重视华夏祖先所说的“民心无常”——民心是不断变化的这个道理呢？华夏民族的贤哲祖先们以神圣庄严的语气表明，人民的心意是不断地处于动态变化之中的，所以，任何现代意义上的革命政党都应当具有这一超越历代帝王的最起码的政治智慧：不要以为革命时期得到了人民的拥护并获得了执政地位，就可以永远被拥护，就可以永远代表正义。若要长久执政，惟有不断地清楚知道民意评判结果，并且依此调整自身从而不断地走在真正代表人民利益的大道上。

陈毅元帅说“淮海战役的胜利是人民用小车推出来的”。人民对共产党的支持和国内革命的胜利使得中国共产党在1949年



执政的神圣合法性具备了民意表征。接下来应该追求的是政治本身的神圣合法性的体制表征，即“民主评判”这个取得政治神圣合法性所必不可少的政治要素向日常制度的进入。以人民利益代表者的合理宣告而在1949年开始执政的中国共产党，作为一个执政集体之所以也需要人民的实权监督和评判，从政治神学上说，就是人民表达自由意志的需要，就是确保政府与人民之间动态地存续爱的关系之需要，就是执政党展示自己执政的神圣合法性的需要，也是执政党保持自身常青的政治活力的需要。理念再正确也不能论证理念的“代表者”的行为正确，或其行为一直就只是受这种理念支配。“代表者”是否代表了这种正确的理念，逻辑上也必需这种理念所触及的现实世界中被代表者的自由意志的评判。一个最普通的常识道理是：当我作为主人的代表受主人委托办事回来的时候，焉能不如实汇报一番并且恭恭敬敬地听取主人对我的评价呢？在政治理论方面，中国共产党在宣传上要求全党努力做到（在先进生产力、先进文化、人民利益方面的）“三个代表”、“以德治国”、“增强党的执政能力”、“立党为公、执政为民”、“保持共产党员先进性”，等等，其实质和《尚书》里那些具有民本思想的贤能之辈的清醒自勉是一样的可贵，但是其缺陷也是同《尚书》时代一样的显而易见：这些目标的实现都是建立在执政者的自觉自勉基础之上的，都没有民众的强有力的制度性的评判介入。故中国现代社会主流政治理论依然没有在数千年来的探索长治久安的道路上出现革命性的进展。

中国政治领域目前的现实弊端实质上大都可归因于缺少民主性质的实权评判，政治理念上则是缺乏“君权民权二元分辨二元神圣”的儒家意识，过分强调人民利益代表者和人民本体的统一。

看来，中国政治生活的健康展开，民主性质的政治要素是肯定无法缺少的了，但是这并不意味着中国需要整体地照搬西式民主政治。



C、民主政治的局限性——民意合法性未必等于神圣合法性

日裔美国右翼学者福山（Francis Fukuyama）在《历史的终结》一书中描绘说：“人类意识型态演变终止的时候，”西方自由主义民主成为普世的价值，成为人类政府最终的形式。”

新约里耶稣对神圣真理的见证是：上帝爱人的生命并且乐意看到人生能量的充分发光。故任何时代的任何模式的社会政治如果行走在此方向上，那就具有了神圣合法性。但是民主政治体系能够保障这些吗？民意合法性在今天还可以像上古《尚书》里那样“即民见天”地被看作神圣合法性吗？“民之所欲，天必从之”（《尚书·泰誓上》）是否具有适用范围？为何古人在告诫执政者“罔 百姓以从己之欲”之前还特别提醒“罔违道以干百姓之誉”（《尚书·大禹谟》）呢？针对中国的现实政治问题，西方民主政治模式到底是否可以拿来现成地用在中国社会呢？表面看来目前的西方现代民主政治模式在人民的心、口、手的自由意志的表达渠道上似乎都是比较畅通的，但是，我们却有理由认为它不是最有利于目前历史时空中人的生命充分展开和自由创造的一种，也不是目前人类所能设计出的政治模式中在促进人类社会进步方面最高效的一种。因为政府与人民之间存在爱的牢固硬件渠道虽然可以获得多数民众认可的民意合法性但是这在实现政治神圣合法性方面却仅仅是必要条件而非充分条件。

如果要否认“西方自由主义民主是普世的价值，是人类政府最终的形式”，首先就得弄清楚一个问题：西方民主政治模式的局限何在？

首先是本质性的局限：由于族群认同的自然排他性而造成的民主政治对于外族人群的集体伤害性。逻辑上我们必须承认的是，在人类个性解放潮流的普遍蔓延和人类灵性的普遍觉醒之间存在着一个危险的时间段，在人们对个人自由要求的迅猛展开与人们的创造性的生命觉悟的逐渐展开之间存在着危险的时间段，在人们获得了较多自由和深刻懂得使用自由之间存在危险的时间



段，目前人类社会就处在这个时间段之中，这个时间段具有动荡和战争的可能表现形式。在人类尚未普遍充分觉悟之前，人性的弱点（绝非罪）时刻地存在，比如盲从、无知、肤浅、奴性、惰性、嫉妒、自贱、贪婪，而个人一旦汇入海洋般的人群氛围中，则有可能使得这些弱点得到助长。这样，天性利己的个人存在总会难免伤害到他人的，而民主政治则把这种伤害予以百倍的放大。秦汉之后的中国丧失了《尚书》时代王权民权二元神圣的价值状态而异化为王权一元神圣状态；近代西欧在“人人即祭司”的宗教改革之后，伴随着体制神权的日益衰微，原来的教会神权和君王政权并存制衡的二元神圣的价值状态，转化为了实际只有民权一元神圣的价值状态。虽然美国《独立宣言》实际想说的是“没有王，只有耶稣是王！”（No Kings but King Jesus!）但是由于西方神学历来无法摆脱原罪论和预定论的束缚，对于耶稣作为他们精神王权的接纳事实上往往走向了耶稣心意的反面，从而可以说西方世界自己以行动否定了自己的精神王权。（参见本书第三章对于原罪论和预定论的解剖）东方的中国数千年的政治缺憾是王权只受君王心灵自觉性的制约而没有独立民权的制约，西方现代民主政治的缺憾是民权只受民众心灵觉悟程度的制约而失去了可以胜任的独立王权的制约。共和宪政制衡机制把民意的神圣性和理智性表达出来和确认固定下来，民主竞选机制把自由民意的崇高地位表达出来，其实是民权完全扫荡了独立于民意之外的君权，大选完全被民意和金钱左右，国家领导人惟有一味讨好国内民意，在民意之外不可能容许一个独立的清醒的具有远见卓识的睿智心灵作用于现实政治。具有三权分立的权力制衡机制的宪政主要抑制了对于国内民众尤其是富人的暴政，但是君王一旦丧心病狂地对外行使侵略暴政而且宣传说这可以给国内民众带来利益的时候，这种所谓最先进的现代西方民主政治模式就无力阻止。过去的希特勒日尔曼民族帝国和当今时代的美国民主帝国就是极好的例子。这种民主政治模式虽然象征性地推崇着教会神权，但



不过是为了神化本国本民族利益而已，在“神圣”旗号下有时更容易使社会民众陷入民族狂热种族狂热国家狂热而丧失理性，在任何不赞成本国政府的人的脸面涂抹上“邪恶”二字。诗人艾略特（T. S. Eliot）在论及民主时认为，民主自身并无力单独抵抗专制的邪恶，它的力量来自基督教，民主离开了基督教，会成为一种“极权主义的民主”，会将其“敬意”献给希特勒那样的独裁者。但是在每次总统就职仪式上总要手按基督教《圣经》的美国社会里的民主又避免了一次又一次的荒诞吗？在真正的福音传播层面上看，在现实世界里最具有担当《圣经》里所提及的“敌基督者”的资格的，不是今天的无神论者也不是其它宗教的信仰者，而是美国的一帮打着信仰基督的旗号而肆意妄为的政客，所谓“打着红旗反红旗”才是最具有威力的破坏方式。故现代西方政治本质上应当说还是庸俗的完全民主政治模式，所谓用来平衡民主的共和要素是仅仅在国内适用的，共和其实是从属于民主的。西方各国由于罗马根源的帝国主义气质难以产生真正致力于全球共和的民主国家。西方民主政治思想奠基人之一的卢梭（Rousseau）在《社会契约论》中就说：“如果一个政府对待自己的公民像对待其它国家的公民一样，那么这个国家的公民就没有必要成立一个自己的政府了”。君王专制政府可以把这种推动国家机器奴役他国人民的危险暴露得很充分，而民主政治同样并没有消除国家政治的这种天然局限性。当民众尚未普遍做到良知觉醒时，完全民主政治模式无疑潜伏着危险。当人民情绪被某些政客煽动得偏离理性轨道的时候，当一个国家实力超强并且民众具有此种优越感而遮住了对其它民族平等的同情心的时候，危险尤甚。最近的例子是日本首相不顾伤害世界其它国家的民族感情而敬拜战争罪犯的牌位，美国总统为取得国内企业主的支持而拒绝签署限制工业废气排放以保护地球的京都议定书，以及美国在各种堂皇借口下对全球多个弱小国家的公然军事侵犯。外国大兵长驱直入巴格达，伊拉克的几十万件国宝文物在光天化日之下被一



抢而光，这跟当年英法联军火烧圆明园和八国联军洗劫北京故宫情景何其相似。很显然，当一个国家的军事力量已经强大到了与其它国家不成比例的程度，战争不会再给国内民众（不管是军人还是平民）造成实质性伤害，军队在战争中已经可以做到近乎“零伤亡”，战争已经成了近乎另类电子游戏的时候，良知并不明敏的大量的一般民众对战争的惧怕就消失了，民主制度对战争的免疫性也就不复存在。美国最近十多年来的数次对外战争，哪一次在号称最民主的美国国内是被视为非法的呢？不仅如此，美国还把一切反对美国的力量统统丑化为“恐怖主义”，并且声称有权“先发制人”地打击对方。可见，若无国际力量的相互制衡格局民主政治本身并不能够保障民主国家不会主动向外发动战争。而对于国内民众，政府能够有效说服公民对外作战的理由，不是意识形态，只能是国家利益。美国第一次武力打击萨达姆的理由是为捍卫被萨达姆悍然侵略的科威特的国家主权，第二次武力打击萨达姆的理由是萨达姆拥有大规模杀伤性武器，在把伊拉克捣为一片废墟仍没有搜寻到证据时又改换理由为“人权高于主权，伊拉克人权状况糟糕”。美国在近年《国家安全报告》等正式文件中多次坦言“保持美国的领先地位不受挑战”是美国国家利益的优先目标。美国的“国家利益”旗帜在苏联解体后已经越来越超出于意识形态旗号而站到了干预他国事务的前台。苏联解体后，俄罗斯实行了针对总统职位的民主普选，但是美国依旧放不下对于俄罗斯的敌意，这也说明，实行了民主政治的国家之间也不是没有互相敌视甚至交恶的可能。美国骨子里需要的不是任何平等的“战略伙伴”，而是众多的手下“跑堂伙计”，因而美国这个民主帝国并不感兴趣于其它各国人民的真正的不看美国脸色的平等的自由解放。美国历来以“人权卫士”自居，经常对自己恶劣的人权状况只字不提，却随意对他国的人权状况指手画脚，将人权问题作为自己的国家利益在全球战略上的工具。美国的这些做法受到越来越多国家的反感，2001年在联合国人权委员会的



改选中“人权卫士”美国落选。联合国人权高级专员办公室于2004年6月4日发表了一份“伊拉克人权状况报告”，以无数铁的事实全面而权威地证实了美英联军在伊拉克犯下的严重侵犯人权的罪行。世人通过这份报告，再一次看清了所谓的“人权卫士”其实却是践踏他国人权的霸道国家。

现代社会政治早已超越出了一国的范围，任何国家的政治都不是古典时期与世界各国严重隔绝的社会政治。任何国家的公民既应当是热爱自己祖国的公民，也应当同时是马克思所说的“世界公民”，即梁启超、鲁迅笔下的“世界人”，具有世界性的胸襟。故评价现代国家政治的神圣合法性必须考虑一个国家政治的世界后果，必须具有世界眼光，在今天必须看是否最有利于包括本国人民在内的全人类的生命充分展开和自由创造。因而人类的和平幸福迫切需要具有超越一己之国家民族利益的世界眼光和全球胸襟的致力于全球共和的一种“王权”来弥补民权亢进的各国民主政治的不足，来抑制以跨国资本对世界资源和市场的最大垄断为目标的军事霸权主义。这种独立睿智的“王权”应当决非英国和日本的君主立宪制下的王权，因为从根本上看，英国和日本的君主立宪制与大多数西方国家的民主政治体制并无二致，君王只是某个国家的一个象征而并无实际权力，更谈不上胸怀全人类的和平利益。近十多年来的世界历史也表明，那些仅仅在国内实行民主而在国际上拒绝遵守民主规则并追求本国利益至上的帝国主义、霸权主义势力仍然是危及人类整体前途的战争根源，而一些西方发达国家能够对穷国作出一点仁慈举措的前提必定是能够带给自身更多的其他利益。当今时代人类创造的财富总量超过过去任何时代，如果有一种公正合理的世界秩序来保障各国、各民族和睦平等地相处，如果有一种维护全体人类权利的社会制度，就社会生产力发展所达到的水平而言，已经可以提供满足全人类基本物质生活需要的产品，大体上可以实现不再有贫困和匮乏。目前在政治上具有这种自觉的真诚致力于全球各个民族的自由解



放与平等和睦之国际意识的独立“王权”，惟有遍布世界各地的以全人类幸福为目标、以全人类和谐交往、自然融合之共产主义社会为追求的共产党人；而能够真诚关注全球范围内的贫国富国剧烈分化并致力于国际民主以及倡议在全世界范围内“建立公正合理新秩序”的稳定而强大的政治力量，也只有中国共产党。但是由于20世纪共产党人在社会主义探索过程中国内国际两个方面的失误，共产党人的世界胸襟几乎被人们忘却了甚至也被某些共产党人忘却了。然而，共产党人若要真正能够在世界范围内实现和谐社会，必须首先在本国内实现和谐社会，并且使这种和谐社会对他国人民具有无形的强大吸引力；共产党人若要真正能够在世界范围内实现各个民族的自由解放，必须首先在本国内实现人民的自由解放，并且使这种自由解放比资本社会更加令人信服令人羡慕；共产党人若要真正能够承担起这种关乎全人类福祉的神圣使命，必须首先解决好各自国内的问题，在国内取得持久执政的神圣合法性，必须真正懂得“八私为公”的道理（即《共产党宣言》所宣示的“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”），必须防止前苏联的建设模式，必须把作为“社会主义的自我完善”的各项改革妥善完成，必须与时俱进地不断变革自身尤其包括进一步变革自己的宗教观念和宗教政策；各国共产党人互相影响互相学习互相支持互相联合的同时也需要防止前苏联强奸他国人民自由意志的大国沙文主义做法，而应当在确保有能力遏制危及全人类福祉的任何暴力冒险的前提下，致力于理性的和平的全球性的政治辐射、经济辐射和文化辐射，使世界各民族文化的融合确实莫基于人类文化精华的自然而无形的强大吸引力而不是强制性的暴力。

西方民主政治模式在本质性的局限之外，还存在着若干机制性的局限，这些已经为相当多知识分子所认识却不为大众所认识。

1、在普选过程中，民众对国家领导人的选定是突出其口头

演说能力而不突出政治行动能力，看重候选人的言辞表态而不看重实践效果，故民主普选政治模式是看重“言”过于“行”的政治类型。柏拉图在《理想国》里批评民主政治的时候，用了无经验的水手排斥有经验的船长的比喻。他认为民众所钦佩的领导人往往是一些一味地讨好民众的马屁精，“只要他转而从政时声称自己对人民一片好心，就能得到尊敬和荣誉。”^①

2、自由竞选时各个候选人为哗众取宠往往花费巨额资金以宣传自身形象，可见民主普选政治模式是运作成本很高的政治类型，而且政治人物一旦掌握政权也难免在政策制定上倾向于支持过自己的财阀和富人。

3、民众普选往往只表达民众在短期视野里的好恶，故而民意未必等于真理。因为大部分选民都是短视的，只为维护自己当下切身利益，并不多考虑这眼前利益是否极大地损害了自己的长远利益，候选人不得着着眼于满足选民的当前短期利益。另外，公众在情绪上还极其容易受时髦流行氛围的传染，选民也容易受自己心理弱点比如恐惧、嫉妒等等的左右而呈现肤浅、集体冲动和荒诞，在选举前夕的偶发事件也极其可能触发选民决定的改变。法国人勒朋（Gustav Le Bon, 1840—1931）在其社会心理学著作《乌合之众——民众心态研究》^②中认为，进入了群体的个人，在“集体潜意识”^③机制的作用下，在心理上会产生一种本质性的变化。就像“动物、痴呆、幼儿和原始人”一样，这样的个人会不由自主地失去自我意识，完全变成另一种智力水平十分低下的生物。弗洛姆（Fromm）在《逃避自由》一书里分析纳粹主义产生的心理原因时也指出，个人往往为了逃避孤独无助的感觉而倾向于放弃自由。奥地利经济学家弗雷德里克·冯·哈耶克

^① 柏拉图《理想国》，商务印书馆，1986年版，第333页。

^② 《乌合之众》法文书名为 *Psychologie des Foules*, 1895; 英译本名为 *Crowd: A Study of the Popular Mind*。

^③ 一译“集体无意识”。对于精神分析学名词，中文译名较为混乱，我更愿意倾向于以“潜意识”来译称“无意识”。



(Friedrich A. Hayek) (1899—1992) 在《通向奴役的道路》(The Road to Serfdom) 一书里认为：“在一个由极其整齐划一和极其教条主义的多数所支配的政府之下，民主政府可能和最坏的独裁制度一样的暴虐……民主的存在可能防止权力成为专断，但并不是只要有了民主就可以做到这一点。”故在理智上，民粹好恶未必胜过专业判断，公众未必能够明辨是非，故真理未必掌握在多数人手里。真理的现世见证者耶稣就是被“众人”呼喊送上十字架的。希特勒如果没有国内虽非全部却是众多的民意支持也不可能祸害欧洲那么多年的。柏拉图早就认为在哲学家做王之前，世界上的问题不可能得到解决。如果我们愿意承认，任何一种政治模式只要是在一定的具体历史时空内最有利于那个历史时空中人的生命充分展开和自由创造，就在历史时空内取得了合理性和神圣合法性，就是传达神圣爱意的历史渠道，而民众的愚昧、短视、肤浅、情绪化又未必能够时刻清楚地理智地觉悟到他们的生命能量在利而不害的方向上展开的合适途径，在“天国”尚未降临之前，在历史时空中的民众未必是普遍觉悟的甚至未必是大多数觉悟的。那么，民主普选政治模式就是虽具有民意合法性却未必具有神圣合法性未必传递真理的政治类型。

4、现实生活中万众一心的情况总是比较少见，而意见分歧则更加常见，这个事实导致日常政治生活中议会各派力量互相牵制干扰，容易在需要快速决断的时刻丧失掉效率。而且一旦换届选举时反对党上台执政往往会对前任政府的内外政策大肆改弦更张，政策连续性的缺乏导致众多事务半途而废，造成大量物质资源和智力资源的浪费。可见民主普选政治模式未必是最能够维持高效率的政治类型。

5、在竞选时期往往出现意见分歧的两方支持率势均力敌之情形，这样，得票微弱多数者的胜利必定会挫伤其它的近乎半数人的感情，导致社会情绪两极分化并相互憎恨，甚至导致严重的内部对立以至分裂。可见民主普选政治模式是不利于民众团结和睦却易于激发憎恨触发动荡的政治类型。即使有资料表明，在富



裕国家实行多党竞选政治的持续平稳性会是令人放心的，^① 但是那只能表明人民虽有怨气但懒得牺牲掉现有的富足物质生活而与政见不合者较真，或者手中已有的财富足以使个人生命能量在政治压抑之外另有所发挥而已。那并不表明这种政治模式是最能够促进人类和谐团结的，相反表明，离开钱，这种政治模式是多么的脆弱。

放眼当今世界，当中国周围的各个国家和地区纷纷实行了普选民主政治时，究竟是什么原因使得不能直接投票选举自己国家最高领导人的中国民众依然安之若素？各种原因之中，可以肯定的一点是，中国民众未必是在理论上意识到了民主普选的上述种种本质性的和机制性的局限，而是当今时代一个个民主的活剧所暴露出来的种种弊端无声地教育了中国普通民众。

20世纪长达十年之久的“文革”里的“大民主”所呈现的动荡分裂和非理性景象曾经深深教育了中老年一辈中国人，使得他们在中国大地尚未确立可以信赖的法制保障和普遍稳固的心灵信仰之前并不强烈向往可以自由攻击对方与自由否定对方的民主竞选。自诩为民主社会的台湾地区的2000年和2004年普选过程中，无视民族大义的人竟然堂皇地成为候选人，政客们相互殴斗、贿选、作票、有意错报、拉人投票、直到选前数小时非常蹊跷可疑的枪击“总统”案件不仅事实上造成情绪性拉票而且以此为借口剥夺了台湾十余万军警的选举权，不由地令人联想起1933年德国国会选举前夕希特勒制造的国会大厦纵火案。这些

^① 美国作家法利得·扎卡里尔在《自由的未来：国内外非自由主义民主》(Zakaria, Fareed. *Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*. New York: W. W. Norton & Company; 2003.)一书中介绍了Adam Przeworski和Fernando Limongi两位学者对多党议会制度的寿命做的统计学研究。根据这项研究，在1950 and 1990之间，在人均收入高于9000美元的国家，多党议会制全部都生存下来；在人均收入高于6000美元的国家，多党议会制的死亡率低于无百分之一；如果人均收入在1500美元和3000美元之间，那么多党议会制的平均寿命是18年；在低于1500美元的国家实行多党议会制，其平均寿命只有八年。Adam Przeworski and Fernando Limongi的论文题为“现代化：理论和事实”，原载1997年1月出版的《世界政治》卷49，第2期，扎卡里尔在引用时对原文美元换算进行了调整。



都让包括青年一辈在内的十三亿中国人大开眼界。台湾实现直接选举后的最近五年内已经演化成本地人和外省人高度对立的二元社会。无疑，台湾的政局乱象严重动摇了全世界华人对民主制度的期许和信心。

2004年11月乌克兰的总统选举过程中，在一派宣布选举获胜的几乎同时，反对派领导人指责对方舞弊并宣布自己在总统选举中获胜，并且立刻在议会举行了象征性的总统宣誓就职仪式。2005年3月的吉尔吉斯斯坦也是如此。吉国反对派指称议会选举有严重舞弊行为，继而擅自组成新议会并且迫使原来的民选总统辞职。美国驻吉大使斯蒂芬·扬在向美国国会提交的关于吉国议会选举期间局势以及呼吁美国政府在支持吉国反对派方面再拨款2500万美元的报告里公开承认曾经资助吉国反对派：“美国在各项推动‘民主’和支持反对派候选人的活动方面已经花费500万美元。”可见，普选模式使得任何在大选中失败的一方都可用对方作弊的名义向对方发难，尤其当国内两派力量较为接近并且有外国力量暗中插手搅扰的时候，选举之后往往潜伏着国家被分裂、民众被撕裂的危机。即使是民主制度有两百年实践经验的美国也不例外。人们清楚地看到，2004年大选暴露了在政治上日益分裂的美国，即支持共和党候选人布什（Bush）的“红州”、“内陆美国”、“宗教美国”和支持民主党候选人克里（Kerry）的“蓝州”、“海洋美国”、“世俗美国”的明显和集中的对立。2004年美国大选后曾经由民主党候选人克里之口说出“美国面临着分裂的危险”，由于克里非常大度地决定放弃对在选举中对手作弊嫌疑的过分纠缠才暂时避免了此分裂危机的进一步深化。

中国当代学人何新认为，18世纪的法国启蒙思潮，使18—19世纪的法国陷入百年动乱。而霍布斯的国家主义的保守政治学说，使大英帝国立宪君主制一直稳定传承到今天。从西方近代国家学说的奠基人霍布斯的著作中可以看出，在霍布斯眼中，反对民主并不是一个可怕的罪名。换句话说，他从没有认为古代或

近代的民主制是值得效仿的普泛价值。实际上，西方精神文明公认的三大奠基者：苏格拉底、柏拉图、亚里士多德都是批判和反对导致国家和国民涣散解体的希腊民主制度的。（何新：《“民主”为什么是不可能的？——论霍布斯的绝对国家主义》）

随着对民主的了解日益加深，特别是另外观察了经济相对落后地区比如拉美的民主、东南亚的民主、非洲的民主之后，中国越来越多的人认识到民主决不是万应灵药。当代学人康晓光认为，“像中国这样的国家，民主化往往伴随着民族分裂。先看近的例子。南斯拉夫、苏联、捷克斯洛伐克分裂了。再远一点。印度挣脱英国殖民统治获得独立的过程中，先有印巴分治，巴基斯坦分裂出来，而后孟加拉又分裂出来。时至今日，印巴还是纷争不断，南斯拉夫也没有平静，车臣与俄罗斯的冲突愈演愈烈，谁也不能否认这些都是民主化的后果。如果中国实行民主化，十有八九也是难逃厄运。”（康晓光《我为什么主张“儒化”？》）纵使美国作为一个大国曾经走过两百年民主政治历程，也不足以成为中国照搬美国体制的理由。考察美国两百年来来的政治史，周密的法制和共和理念对于民主体制的平衡是应当看到的，而敬畏上帝的心灵信仰对于法制公约权威的自觉维护和对于政治人物顾全大局的心灵促进也更不能忽视，并且还应当注意到，日益展开的宗教世俗化和人们生活个性化对传统民主的冲击正在越发使得美国的民主机制如履薄冰，因为越发追求个性自由的人们不会持久地忍受仅仅比自己阵营拥有微弱优势的人群所施加的意志违逆。而对于中国的考察则必须注意到，1840年至1978年之间，中国经历了一百多年的对于传统政治体制和精神信仰的震荡。在中国大地尚未重新确立可以信赖的法制保障和普遍稳固的心灵信仰之前，在有法可以不执行并且对个人和家庭的爱尚未能够广泛自觉地向众人推广的时候，谁能够保证完全民主化的大中国不分崩离析而开始新一轮的动荡循环？

在目前在中国大陆范围，仅仅是处于尝试阶段的基层村级干



部的直接选举就已经暴露出重大弊端：

1、出钱买票之风盛行。即使是地痞，只要把几十万元投入选举来买票、请客、送钱，就可以获得多数选票而当选村长。而且有的地方村级选举中贿选之风愈演愈烈，几个候选人在给选民送钱的金额上赤裸裸地竞相攀比。

2、宗族观念普遍左右选举。村里某个姓氏人多，村长自然就出在这姓氏之中。

有鉴于此，中国当代执政者应当果断结束即使在最基层尚处于尝试阶段的对于行政干部的民主普选直选，而改为在基层民主普选直选人大代表并逐级向上递选。

然而，民主尽管会有种种分歧纷乱和失望，但是在这种选举乱象中至少相当程度地定期地疏解了每个人的心理负面能量。而专制集中，则使个人生命能量难以发泄出来，其中负面能量一旦在长期压抑后爆发出来则极其容易形成巨大的火山般破坏性。根据英国人戴维·赫尔德（David Held）在《民主的模式》一书里对于马基雅维利的理解，反对派和不同政见者的存在，恰恰是政治法律存在的前提，因而自由的基础不仅在于自治政府体制和参与政治的意愿，而且在于冲突和分歧，通过这些冲突和分歧，公民反而可以促进和维护其利益。^①但是这种直接选举的民主政治模式因为乱象的存在，毕竟不是效率最高的政治体制模式。然而我们可以说，民主投票虽然不是最好的但却也不是最坏的政治元素，至少在一般情况下比专制独断要好。民主虽不是万灵药，包治百病，但是中国若要长治久安，必须时常舒解民众心中的负面能量以避免其积聚成火山喷发的强烈破坏性能量，因而尽管西式民主整体上并不适合中国照搬，但是至少应当在技术环节上引入适当的民主成分或民主要素。卢梭在《社会契约论》里说：“民主政府适宜于小国，贵族政府就适宜于中等国家，而君主政府则

^① 转引自〔英〕戴维·赫尔德（David Held）《民主的模式》，中央编译出版社，1998年2月第1版，第67页。



适宜于大国。”为什么民主制仅适宜于小国？他的理由是国家小人数少易于集会，每个公民易于认识所有其它公民。（卢梭《社会契约论》第三卷第三章）所以在拥有巨量人口和复杂国情的中国，民主成分走进政治体系里的过程和方式，一定不同于西方各个国家。如何有效地舒解社会危机能量却不至于产生西式民主政治的乱象，实在是中国人智能的考验。

D、中国古人实践“民本贤能政治”的历史经验与教训

东西方历史上不同的文化背景影响着历史中和今天现实中的不同政治道路。西方有民主政治传统理念，东方有民本政治传统理念。

在西方文化源头古希腊，历史学家希罗多德在其所著《历史》中把雅典的政治制度称为民主制度，苏格拉底和柏拉图、亚里士多德等哲人留下了大量政治理念影响后世欧洲社会，其中甚至包括对民主政治的批评。中国先秦的孔子“述而不作”，今天看来中国历史上最宝贵的政治理念不是出自孔子的思考而是出自孔子保存下来的一部上古典籍——《尚书》。中国上古儒家对人格上帝信仰的神学观念主要包括《尚书》里的政治神学和后来又涌现出的《大学》、《中庸》、《孟子》里的觉悟神学。这些神学观念在今天看来完全可以在人文主义耶稣信仰之烛照下获得“内圣外王”之确切新内涵，从而明确地形成儒家神学。经过人文主义耶稣信仰之洗涤而突显宝贵光辉的《尚书》里的上帝信仰，主要是中国古人在讨论社会政治时表达出来的。《尚书》里最核心的政治神学理念应当是民本理念。民本思想和敬德思想并非像某些学者们所说的始自周朝，其实，从本书第二章的罗列可见，在《尚书》里此类思想是贯穿于至少从尧舜起的上古时代的一条明确线索。

不仅在历史之源头上东西方存在着政治理念的区别，在历史之河流中同样存在巨大差异。



与西方相比，中国历史上素来王权过盛，几乎不曾存在体制化王权之外的现实体制化的独立神权，君王本身兼任祭天的大祭司，君权就是神权，因而君权天然地具有了神圣性，神权缺少明确的独立表述。但是这并不意味着中国历史上的民本政治理念就一直毫无开出民主色彩的政治要素之可能。今日的华夏儿女们应该细心聆听一下上古时期自己祖先在《尚书》里所耳提面命反复表达的民本政治理念：上帝爱世人，爱人间众多普普通通的百姓，君王乃是上帝护佑民众仁爱百姓的渠道和工具，是上帝之爱的代理者。至于君王是否正在履行这个神圣使命，上帝需要时常的对于君王的评判，而上帝的神圣评判不是通过他亲自临格在君王面前，而是通过他所爱的百姓的生命。评判君王的角色不是同时由执政的君王来扮演，而是由民众来承当。把这个政治神学理念予以逻辑的推演，民众和君王则都是上帝的神圣代理者。“天工，人其代之”，君王代表上帝爱护民众，民众代表上帝评判君王，“惟天惠民，惟辟奉天。……天视自我民视，天听自我民听。”（《尚书·秦誓中》）君王和民众同时具有源于上帝的神圣权威，君权和民权同时来自神圣天赋，撇开君民职守分工不论，单看禀赋神圣性方面君权民权确实是平等无二的。中国上古历史上的这个政治神学观念是何等的宝贵：民众有权评判君王而非只有一味顺服的义务，而且民权神圣，与君权同属于天上无形神权的现实分支。然而遗憾的是，对于现实民权的承认仅仅存在于贤明君王的敬畏上帝的信仰和心灵里。神权作用于君王往往通过贤哲大臣的提醒进谏，缺少独立的神权表述者（职业的巫祝卜史皆是受控于君王），故不能够维护最初的超在的人格上帝信仰观念随着时间流逝而不变异，尤其不能够保障神圣信仰观念不会随着人间君王的好恶而变异，当“爱民佑民、无逸有为”的人格上帝信仰在汉代开始被正式扭曲为“专宠君王的自然之天”的时候，君权民权二元神圣的政治儒学信仰观念彻底变异为君权一元神圣的信仰观念，中国历史才正式丧失掉开出民主色彩的政治要素之



可能。两千年来中国的“君权神圣”、“君为臣纲”、“君本民客”的政治模式令人浩叹地压抑着世界上最聪明最庞大的一个民族的生命活力。这种政治模式的残余至今依然尚未肃清，这种由先秦中国政治理念里的糟粕成分所开出的单向专制的政治模式是应当毫无疑问地被中国未来社会彻底抛弃的。让我们在历史之外的另一方面做些假设：在历史的关键时刻，一个人确实可以影响历史箭头的方向，如果董仲舒帮助汉朝政权所恢复的上帝信仰是择取了《尚书》和《孟子》里的民主性的精华，如果全中华民族一直持守《尚书》里的人格上帝信仰和政治神学理念，基于对同一个上帝的敬畏必定同样敬重君权和民权，在历史时空内，随着民众主体生命意识的逐渐觉醒，从摇铎采风观察民意的上古习俗极其可能合乎逻辑地在制度层面展开中国独特的政治模式：“民主评判下的民本贤能政治”模式。这就是儒家典籍《尚书》在逻辑可能性上所蕴涵着的政治模式。今天，当越来越多的中国人认识到祖宗心目中那位“爱民佑民、无逸有为”的人格上帝已经明确地被耶稣所见证的时候，当越来越多的中国人认识到国家政权的神圣合法性仅仅取决于是否有利于民众生命中创造能量的充分发挥即君民之间是否确立自由的爱的关系，这种“君权民权二元神圣”政治理念就可能被唤醒，这种“君权民权二元神圣”政治模式就更加有理由有可能并不仅仅存在于逻辑层面，中国儒学里的民主政治因素就可能从“潜在”走向“实有”。这种“君权民权二元神圣”的政治模式是先秦中华文化精华所应当开出的在未来日益认识耶稣的中国社会所可能实行的政治模式。它明显不同于西方古希腊文化源头所能够开出的直接或间接的完全民主政治模式。美国所谓的“中国学”专家列文森在《儒教中国及其现代命运》中结论道：“伟大的儒学传统正在衰落，它即将退出历史舞台。”避免这种不负责任的肤浅预言应验的最实际做法是，儒学不再继续追求表面形式化的复古，而是寻找一盏明灯去选择取舍，创造性地接续先秦文化以及古典时代一切文化的精华，把人



民生命的幸福及其最高表现——心灵能量的外向张扬发光置于文化价值的崇高地位而不是继续无条件地推崇秩序高于一切。而一旦中国社会政治生活中实质性地出现了“民主评判下的民本贤能政治”模式（即使这模式仍然被称呼为“社会主义民主”或者“中国特色的民主”），那就意味着中国政治已经是在民意监督下持久稳定地展开的儒家理想中的“仁政”，那就意味着尧舜以来数千年中华文化的新生，尤其是先秦儒家思想真正精华的现代复活，作出这个判断的时候我们完全可以不必从表面地看时下到底有多少人正在阅读儒家经典以及国家是否在意识形态上大力推崇儒学。至于董仲舒之后发展出的帝王专制文化观念和一切相关传统，则任其式微和灭亡好了，只有这些伪儒学的灭亡才可以带来原始真儒学的新生。

中国《尚书》时代仅仅在逻辑上和君王敬天的的心灵中存在着由“君权民权同属神权”的观念而推出的民权神圣观念，而欧洲却是在“神权君权对立”的背景下当神权衰落并分散到民众身上后在现实中形成民权神圣观念。基督教旧约《圣经》里的先知都是独立于君权之外的神权存在，神权是被明确表述出来的，当君王昏聩之时，独立大胆无情的先知传讲明显起到了抨击君权制衡君权的一定作用：

王不可为自己加添马匹，也不可使百姓回埃及去。为要加添他的马匹，因耶和華曾吩咐你们说，不可再回那条路去。他也不可为自己多立妃嫔，恐怕他的心偏邪。也不可为自己多积金银。（《申命记》第17章第16、17节）

你回去告诉耶罗波安说：“耶和華以色列的神如此说：我从民中将你高举，立你作我民以色列的君，将国从大卫家夺回赐给你。你却不效法我仆人大卫，遵守我的诫命，一心顺从我，行我眼中看为正的事。你竟行恶，比那在你以先的更甚，……因此，我必使灾祸临到耶罗波安的家，……必除尽耶罗波安的家，……耶和華必另立一王治理以色列。”（《列王记》上第14章第7—14



节)

耶和華的話臨到提斯比人以利亞說：“你起來，去見住撒馬利亞的以色列王亞哈，他下去要得拿伯的葡萄園，現今正在那園里。你要對他說，‘耶和華如此說：你殺了人，又得他的產業嗎？’又要對他說，耶和華如此說：狗在何處舔拿伯的血，也必在何處舔你的血。”（《何西阿書》第13章第9—11節）

信奉《聖經》的基督教傳播到歐洲以後，西歐自從古代基督教會的奧古斯丁時期就明確了“聖俗兩立”的“雙城記”式（羅馬教會為代表的“上帝之城”和王權國家為代表的“世俗之城”）社會權力制衡關係，中世紀曾經神權過盛，王權一度被神權轄制，王權的神聖性需要通過教會神權的認定。在自命“永無謬誤”的羅馬教廷隨着權勢膨脹而腐敗不堪，陷歐陸於精神黑暗時期之際，世俗王權被迫借助於古希臘源頭文化資源醞釀催生出“文藝復興”和“宗教改革”。宗教改革不僅革了教會神權的命，也最終革掉了王權自己的命。在宗教改革之後，體制化的集中神權開始衰落，民眾“人人是祭司”、“天賦人權”等宗教信仰觀念在政治上的後果就是神聖的教會神權分散演化成了神聖的民權。原來是教會神權壓制世俗君王，現在是世俗民眾高居神聖之位左右了政府。原來是教會神權制衡君王權力，現在是神聖民權操控政府。原來的教會神權和君王政權並存制衡的二元神聖的價值狀態，轉化為了實質上只有民權一元神聖的價值狀態。在世俗政治理論方面，衍生出洛克等多人所倡言的社會契約論和天賦人權觀，孟德斯鳩三權分立的思想，盧梭的主權在民原則，……所有這些都是由於“人人是祭司”的宗教改革的深刻影響而在意識到國家政治的民本價值（民有民享）後直接躍升到民主理念（民治）的政治思考，共同奠定了近、現代西方民主政治和民主思想的理論基礎。直到現代社會，結合了共和憲政要素的現代西方政治本質上應當說還是屬於民主政治模式，所謂共和要素是僅僅在國內適用的，共和是從屬於民主的。雖然民主政治未必是人類上

佳选择，但中国历史上的政治生活所缺少的却正是民主成分或民主要素，往往由民本初衷却导致君王专制。

考察东西方政治演化的历史，我们不能不注意到这个关键的事实：在西方历史上，宗教层面人格化上帝信仰始终未曾中断，而且还日益摆脱体制权威而临近个体心灵。故考察西方人格化上帝信仰观念与政治理念的关系比较容易，我们能够清晰地看出西方民主政治和人格上帝信仰的密切关系。但是在中国历史上，秦汉之后人格上帝信仰扭曲变异至于淡化悬空，秦汉之后的政治已经由民本政治变化为君本政治。故对于中国历史上人格上帝的信仰观念影响下的民本贤能政治的考察，非得注目于先秦不可。实际上，在秦汉之前中国上古时期（尧舜禹夏商周）懂得敬畏至高人格上帝的若干贤明君王们凭他们的高度自觉也给后世留下了值得学习的政治智慧。这些君王的贤明之举在中国漫长的历史里显得弥足珍贵，谁也不能否认祖先们这些贤明之举在今天后世子孙面前的起码价值。今日世界各国民主政治所希望执政者做到的也基本不外乎这些。而考察所发现的上古贤明君王在预防人亡政息的稳固制度上没有更深远地推演自己心中的政治神学理念致使在整个中国历史上贤明君王其实是寥若晨星，这无法不令我们今日每一个华夏子孙强烈激发起“道济百代之溯”、“接着先王做”的历史责任感。

《礼记·礼运》篇里记载孔子十分羡慕和赞美尧舜时期（大同）以及三代贤君（小康）的社会政治局面：

孔子曰：大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以



为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为已。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过，刑、仁、讲、让，示民有常。如有不如此者，在执者去，众以为殃。是谓小康。

我们从《尚书》里总结一下，实行“禅让”制公天下的尧舜时期以及实行家天下的三代少数贤君的社会大治经验和政治智慧有如下几点：

1、敬畏上帝，大道畅行，天下为公，讲信修睦

在《尚书·舜典》中，作为人间帝王的舜在即位之初就抱着敬畏之心先亲自祭祀过上帝，然后才开始他的行政工作。商汤发动暴力革命推翻了无道昏君夏桀。商汤根据人民不堪忍受夏朝暴虐统治的呼喊“时日曷丧？予及汝皆亡！”（《尚书·汤誓》）而庄严宣告：“夏王有罪，矫诬上天。”“有夏多罪，天命殛之。”“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”“有夏昏德，民坠炭”，“天乃佑命成汤，降黜夏命。”周武王在孟津为伐纣而做革命动员之时，也同样宣告：“商罪贯盈，天命诛之，予弗顺天，厥罪惟钧。”革命后周人牢固树立了“敬德保民”和“以德配天”的执政理念。

敬畏上帝，这是民本政治的神圣价值依据所在。如果不是超越的人格上帝信仰约束人心，我们如何能够理解 4000 多年以前的古人在民意神圣观念尚未制度性地转化出神圣的民权时，能够自觉地肯定公天下观念而非家天下观念。而且这上帝信仰的内涵尤其要紧。如果没有对于爱佑百姓护庇万民且厌弃君王放逸无为的一位至高神圣上帝的敬畏，原本应当以民众福祉利益为内涵的政权合法性未必不会仅仅保留下强力拳头为实质内涵。所谓政权合法性，就是统治者和被统治者就政权存在和运行的理由依据所达成的普遍共识。若是上升到信仰层面则为神圣合法性。即使在



政权建立之初以人民利益为依据而取得了合法性的政权，如果不把这人民利益上升到神圣高度与神圣源头相联，也会逐渐忘记政权存在的合法性依据，最终也必然丧失掉这个合法性依据。没有真诚敬虔的神圣信仰就不会有持久的道德自觉性，无论君王还是普通平民。如果没有对于爱佑万民且无逸有为的一位至高神圣上帝的敬畏和信仰，君王即使面临民怨沸腾也会继续昏庸暴虐，平民即使面对贤明君王也可能为一己私利而谋权夺位、轻率革命导致纷争动乱。所以法国的政治思想家托克维尔才会讲，民众越自由，就越需要宗教，否则无所畏惧的民众就太可怕了。

2、重视教育

按《礼记·王制》记载，天子所办学堂，“小学在公宫南之左，大学在郊。”郑玄解释说：“辟，明也；雍，和也。所以明和天下”，因名辟雍。《礼记·学记》：“君子如欲化民成俗，其必由学乎！玉不琢，不成器，人不学，不知道。是故古之王者，建国君民，教学为先。……古之教者，家有塾，党有庠，术有序，国有学。比年入学，中年考校。一年视离经辨志。三年视敬业乐群，五年视博习亲师，七年视论学取友，谓之小成；九年知类通达，强立而不反，谓之大成。夫然后足以化民易俗，近者说服，而远者怀之，此大学之道也。”可见，上古时代至少执政者对于贵族的教育是十分重视的，教育的内容也相当完备，包括学识、技能、人际交往、人生信仰的确立、人格的塑造等。在今天应当更新观念，把教育普及到大众，在重视教育的同时还要广泛扩展教育的含义，引导社会走向学习时代，因为人生创造力的展现更多的是通过每个社会个体主动的学习和探索，被动的教育仅仅是一个社会性的人降生于社会的基本需要。学习内容上还应当把现代宗教教育纳入学校教育内容，在高等学校普遍开设宗教常识课程，文科学生还应当学习宗教学。两千五百多年前孔子多么深刻地指出，在人们拥有了温饱活命的物质基础之后立刻需要提供的



就是完备的教育。（《论语·子路》）孟子也认为圣人可学而得。人文主义耶稣信仰认为罪是社会传染病不是肉体遗传病，罪是后天个体生命在上帝面前的责任放弃，罪不是人性所不可离弃的东西，罪是愚昧的苗，愚昧乃是罪的根，人的罪肇源于良心的愚蒙状态，正如苏格拉底所言“知识即道德，无知即罪恶”；人是作为一个具有理性和非理性内涵的生命整体来接受上帝的审判的，非理性欲望和本能不等于罪，但理性若不能够驾驭生命之整体就必产生罪，故灵修实质是一个理性的过程，是通过对自己内在生命的省察认知和对心外存在的探索认知，并且通过这些认知使自己生命能量寻找到合宜（义）的出路的一个过程，人格的修养不仅不排斥，而且完全不能离开知识。所以，人文主义耶稣信仰把教育放在现世事务的崇高位置。广义的教育（包括对自我的认知和对心外世界的认知），不仅促进个体生命的灵修果效，而且大而言之，全人类若能被唤醒，则世界和平、全球环保、社会发展与战争恐怖、各种犯罪、贫穷、饥饿、疾病等这两方面之间的矛盾都有解决之可能。广义的教育在这里就相当于促使尼尼微悔改的使者约拿。（参见《神学的觉悟》第二章）

今天中国的教育如果不能普及到大众，如果接受良好的教育只是富人的权利，就可悲地表明华夏民族的知识分子依然徘徊在两千五百多年前教育属于贵族的意识层面。按照马克思《共产党宣言》的追求，社会主义理应能够避免而且也必定将要改变历史上长期延续的学校成为“学店”的教育现象，因为教育一旦商品化，首先实质上就把人降格为工厂出产的商品，其次还必然会成为政府减少教育投入的“理论依据”，催生教育界堂皇的充满了铜臭味的乱收费，必然冲击义务教育的稳定和质量，而且最重要的是，还会丧失教育的最大功能——开启民智、稳定社会的整体秩序、富国强国的社会效益。



3、选贤举能，仁者为王

孔子看到了社会风气的上行下效的巨大效应，故主张“政者正也”（《论语·颜渊》），“为政以德”（《论语·为政》），希望统治者实行仁政德政。孔子还将选贤举能作为实现儒家仁政理想的必要途径：“舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣；汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”（《论语·颜渊》）在《郭店楚墓竹简·唐虞之道》那里先秦儒家也讲：“大明不出，万物皆暗。圣者不在上，天下必坏”。孟子也强调君王的正身作用，认为“唯仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也，”（《孟子·离娄上》）主张“贤者在位，能者在职”，认为“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立其朝矣。”（《孟子·公孙丑上》）柏拉图（Platon，公元前427—前347年）设想的理想政治是拥有完美“牧羊”技艺的君王兼顾百姓利益，应当说也是一种民本贤能政治。（《理想国》）上古时代究竟是如何朝这个理想方向实实在在地努力的呢？我们首先想到远远早于古希腊、古罗马的民主、共和政治的中国上古尧舜时代“禅让”之举，《郭店楚墓竹简·唐虞之道》：“唐虞之道，禅而不传。”“禅也者，上（尚）德授贤之谓也。”“不禅而能化民者，自生民未之有也。”对于《礼记·礼运》天下为公的大同社会的记载，东汉郑玄《注》：“公，犹共也。……同，犹和也，平也。”唐代孔颖达《疏》：“天下为公，谓天子位也。谓揖让而授圣德，不私传子孙。”“天位……灼然与天下共之。故选贤举能也。”古人也认为禅让是大同共和社会不可缺少之内涵。根据《史记》记载，这种政权的“禅让”是莫基于公开推举制度之上的。《史记·五帝本纪》：“帝尧问可用者，四岳咸举舜。”孟子时代人们还保留着清晰的历史记忆：“昔者尧荐舜于天，而天受之；暴之于民，而民受之。故曰天不言，以行与事示之而已矣。”（《孟子·万章上》）尧、舜、禹的执政地位，系由“选贤举能”、“禅而不传”而来，“四岳十二牧”原本是基层百姓的权力代表，故以“四岳”会议为代表的评议功能提供了政治权



力的民意基础。虽然没有罢免机制，但是由于是一种经过长期考察而推举出的接班人，故其道德稳定性比起君王世袭专制来可靠得多。但正因为缺乏罢免机制，这种禅让制度也就是隐藏着漏洞的，一旦遇到一个野心泛滥者当政并决心不禅让时，谁也没有办法。故这个禅让制度作为政治智慧在今天被接纳时，一定需要在长期实际考察之外配合罢免机制，才可能是安全的。中国历史表明，“罢免机制”是古今政治制度能够区别开来的最大关键。秦汉以后的君王谁也没有重视孟子的天意和民心决定君王宝座、臣民有权罢免昏庸无能残暴毒虐之君等宝贵思想，后世所上演的“臣民对君王的罢免”都不是和平制度性质的罢免，而大都是暴力性质的革命或政变。在这样的周期性的过程中，民本理念仅仅在每一次改朝换代之初才会得到短暂的实践，随后即是君王的妄为和民众的忍耐，直到又一次革命的到来。今天中华民族已经进入大规模地接触世界各种文化资源的时代，完全有可能打破这个历史怪圈和周期律，完全有可能借鉴西方民主技术方式来和平地制度性地恒久地实施祖先们梦寐以求的民本贤能政治理想。

4. 不拘一格用人才

上古以及三代贤明之君王社会大治的另外一个经验是对于人才的高度重视和广泛接纳的开放胸襟。正是由于人才的智慧充分地发挥了作用，贤明君王用人得当，才导致政治局面的安定和谐有为有功。《尚书·舜典》中，大舜以接近今天内阁制政府行政首长的姿态大胆起用各类人才，并且他还极其尊重自己所任命的部门主管者对其他辅助人才的推荐。似乎做到了“野无遗贤，万邦咸宁”的地步。实际上，整本《尚书》里除了敬天尚德和无逸有为的观念之外，最突出的政治理念就数尚贤了，即在敬畏上帝前提下，政治最后简化为两大内涵：任良臣、保万民。《尚书·咸有一德》：“任官惟贤材”。《尚书·武成》：“建官惟贤，位事惟能”。《尚书·周官》：“推贤让能，庶官乃和”。陆贾《新语·辅政第三》



言尧舜时期：“尧以仁义为巢，舜以稷、契为杖，故高而益安，动而益固。处宴安之台，承克让之涂，德配天地，光被八极，功垂于无穷，名传于不朽，盖自处得其巢，任杖得其人也。”孟子所举出的人才被贤明君王拔举任用的例子真正可谓不拘一格：“舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。”（《孟子·告子下》）后世曹操的历史经验也充分说明了政治上“不拘一格降人才”的极其重要的意义。曹操冲破了东汉以来“以位名贤”的察举、征辟制的束缚，“唯才是举”，广致人才，终于出现了“猛将如云，谋臣如雨”的有利局面。

5、考察评判制度

根据《史记·五帝本纪》所记，尧用舜之前多次考验过舜，大舜执政时也对百官“三岁一考功，三考绌陟”。这种考察评判制度，上古时期仅仅局限在上对下的单向运作，影响了后世的针对国家官吏的“监察御史”制度，在遇到贤明君王执政时是有很好的效果的。但是今天应当在执政者上对下的自我督促之外把考察评判制度扩展到民众下对上的监督评判，在神学上看如此做的道理根据与配合禅让制度的罢免机制的根据相仿，都是在制度层面展开“君权民权二元分辨且二元神圣”此观念之必然要求：“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃”。（《尚书·伊训》）“皇天无亲，惟德是辅，民心无常，惟惠之怀”。（《尚书·蔡仲之命》）在神学层面，既然上帝是君王道德的动态判断者，而天意又是通过民意来观察评判的，故君王必需经过民意评判才具有神圣合法性，而且这民意评判又必须是动态的才合理。一个政权建立之初往往都是客观地具有了大量的民意基础，但是，中国的历代统治者又有几个人懂得神圣的民意是不断地动态变化着的呢？



6. 议政自由，上下沟通

《纲鉴易知录·五帝纪·帝舜有虞氏》说大舜“纳谏，立诽谤之木。——帝广视听，求贤才以自辅。欲纳谏，以闻其失。立诽谤之木，使天下得攻其过；置敢谏之鼓，使天下得尽其言”。《古今注》也说尧立“谤木”以鼓励人民提出批评和建议：“尧设诽谤之木，今之华表也。……或谓之表木，以表王者纳谏也。”当今时代可能惟有比较自由的互联网才可以与古之“谤木”比拟。“文革”中的“大民主”由于缺乏政治法制的保障，实质上并非理智和自由的“谤木”。直到春秋时代华夏大地上可能还保留着人们自由议论政治的专门处所。《左传·襄公三十一年》就记载着郑国子产不愿意解散乡校的历史故事：

郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：“毁乡校，何如？”子产曰：“何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之，是吾师也，若之何毁之？我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽止？然犹防川：大决所犯，伤人必多，吾不克救也；不如小决使道，不如吾闻而药之也。”然明曰：“蔑也，今而后知吾子之信可事也。小人实不才。若果行此，其郑国实赖之，岂唯二三臣？”

由“游”字可见，乡校乃是古时乡间的公共场所，既是学校，又是乡人自由聚会议事的地方。

战国时代，孟子更主张以“国人”的意见作为评判、决断国事的根本依据，想必战国时代“国人”还是有议论国家政治的专门处所的。孟子说：“左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之，见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之，见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之，见可杀焉，然后杀之，故曰国人杀之也。如此，然后可以为民父母。”（《孟子·梁惠王下》）

上古时代除了有专门处所让人民议论政治，而且贤明君王还



发明了深入民间主动采风的沟通办法。《礼记》云：“天子五年一巡狩……命太师陈诗，以观民风。”《国语》及《史记·周本纪》中所记“周厉王弭谤”史事中言：

召公曰：“是障之也。防民之口，甚于防水。水壅而溃，伤人必多，民亦如之。是故为水者决之使导，为民者宣之使言。故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献典（曲），史献书，师箴，瞽赋，蒙诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而不悖。”

从召公的话中可见，古代先王之所以采诗于民间，正是因为“为水者决之使导，为民者宣之使言，”正是为了体察民意民情，以防止国家政治由于民怨壅积而突然在一个早晨崩溃。

但是我们可以看到，这种上下沟通的政治联系的建立，很大程度上还是依赖于君王的自觉和贤明，一旦历史遇到昏君则难免堵塞“小决使道”的民意言路，更谈不上“闻而药之”了，最终必然导致“不克救”和“伤人必多”的政治河堤的“大决”。故政治上下沟通若能够持久畅行，还必须让民意获得说“不”的实际权力。

7、推重实用技术和物质生产

重视技术进步，把技术创新者视为圣人。《周书·冬官考工记》所说：“知者创物。巧者述之守之，世谓之工。百工之事，皆圣人之作也。”从史书所记看，各种实用技术的发明大都视为民族祖先三皇五帝的功勋。可见上古时代的政治理念倾向于拥护那些能够给民众带来实际物质利益的杰出人物。

8、社会保障、公私兼顾

“幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。”（《礼记·礼运》）对孤寡老人予以特别关爱，“怀保小民，惠鲜鳏寡”（《尚书·无逸》）“司徒……养耆老以致孝，恤孤独以逮不足。……少而无父者谓

之孤，老而无子者谓之独，老而无妻者谓之矜，老而无夫者谓之寡。此四者，天民之穷而无告者也，皆有常饩。喑聋、跛躃、断者、侏儒，百工各以其器食之。”（《礼记·王制》）在《周礼》中又特别指出上古大司徒的职责是“以保息六养万民，一曰慈幼，二曰养老，三曰振穷，四曰振贫，五曰宽疾，六曰安富。”（《周礼·地官司徒》）上古长期实行的“井田制”也使得大量奴隶转化成了具有一定自主人格的半自由农奴或自由农民。孟轲在答滕文公问时也大力宣扬“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心”，非常有道理。现实中探讨如何实现共产主义社会理想的时候，应当高度重视社会保障的路径价值。

9、法制合理适度，惩恶扬善

《尚书·舜典》：“象以典刑。流宥五刑。鞭作官刑，扑作教刑，金作赎刑，眚灾肆赦，怙终贼刑。‘钦哉！钦哉！惟刑之恤哉！’流共工于幽洲，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山；四罪而天下咸服。”

《尚书·大禹谟》：“皋陶曰：‘帝德罔愆，临下以简，御众以宽，罚弗及嗣，赏延于世，有过无大，刑故无小，罪疑惟轻，功疑惟重。与其杀不辜，宁失不经。好生之德，洽于民心，兹用不犯于有司。’”

10、自由贸易

《尚书·益稷》：“懋（贸）迁有无。”即使世界大同，每个地方和每个人也不是能够生产百物，故自由调剂互通有无，应当是长期合理的社会现象。

另外我们还可以从周朝的箕子讲论的上古时代的政府机构，可以知道上古与三代其它大概的政治内容：“八政：一曰食，二曰货，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰宾，八曰师。”（《尚书·洪范》）八个部门大约相当于今天的农业部、商业

部、宗教事物局、建设部（工部）、教育部和民政部（户部）、公安部（刑部）、外交部（礼部）、国防部（兵部）。

从另一个方面看，历代君王失政的教训也是显而易见的，主要就是缺少具有实际政治权力的民意评判和罢免机制，没有把民意神圣的理念付诸制度化的体现，贤明君王难以保障身后不会人亡政息。因而禅让制度历经两代就崩溃，世袭王朝开国三四代就严重腐败。而家天下局面就必然导致较少的贤明君王和大量的庸君、昏君，逻辑上迟早也必然会产生暴虐之君。暴君往往把个人意志笼罩一切压抑一切，忘记了上帝是民众的保护神，拒绝“谤木”，致使民气不畅，民不能文伐之，文伐无效又不能适时文黜之，社会缺少和平地应对社会政治黑暗的“刹车”机制，于是负面能量积聚到一定程度则只能以火山喷发的方式武伐之。比如商汤伐桀、武王伐纣以及历代农民起义的发生。但是中国历代无数次起义暴动，没有一次导致了君主立宪或者半民政治。以史为鉴，为避免武伐动荡局面的破坏，为真正促进社会的持久良性发展，今天每一个有责任感的中国政治家都应当意识到，现代中国政治机制建设最为突出最不可缺失的一项设置应当是具有实际政治权力的民众评判和罢免机制的确立，即文伐和文黜机制的确立，以及时化解社会矛盾，及时疏泄社会危机的能量，避免社会危机的能量被迫以武力暴动的形式而宣泄。否则，任何执政者无论是帝王家族还是庞大政党，执政日久都难免重蹈历史覆辙。如果缺少了罢免和评判机制，也就是针对暴政的刹车机制，没有大众的参与，当一个政权严重溃烂之时，即使帝王个人觉醒振作也无力回天了。明朝末年的崇祯时代就是一个典型的例子。明朝中后期万历皇帝以来，不负责任的风气，由皇帝到大臣，由大臣到地方官员，由地方官员到普通百姓，不断蔓延。从官僚到地主，从将军到文士，都只顾自己的享受，只顾自家儿女的幸福，而看不到国家民族的危机前途和应对策略，既得利益群体不负责任，利益受损者不断揭竿而起，几乎所有人都感受不到这个国家是

“我的国家”，到了甲申之年，崇祯皇帝个人虽然勤勉努力企图挽狂澜于即倒，也是有心无力了。另外一个沉痛的例子是，宋代对内压制民意，对外不思进取；至南宋末年，民心尽失，即使谢太后下诏求贤企图振作，群臣不仅应者寥寥，反而纷纷作鸟兽散。

E. 为万世开太平，理顺党政军民协五者的关系——“民主评判下的民本贤能政治”模式

1、对于政治改革务实的综合考察，必然推导出“民主评判下的民本贤能政治”模式

21 世纪之初，在中国尚未寻求到一条比较稳妥可行的各方面皆可以接受的政治改革路径的条件下，中国共产党为了避免中国的分裂和动荡以及由此导致的国内经济发展的可怕停滞和在国际竞争中沦为弱勢、任人宰割的局面，而果断搁置旨在实行西方普遍直接选举之民主模式的政治民意合法性问题的讨论，转向着力于“提高执政能力”、“保持先进性”，追求政绩合法性。这些做法冷静想来，不能不说是明智之举。

1949 年中国人民用实际行动支持了中国共产党取得国内革命的成功，大多数人民在革命过程中的行动表明中国共产党获得了执政的民意合法性。1978 年以后，中国共产党推行改革开放，中国持续的高速经济增长、人民生活水平的大幅改善、社会和文化环境的逐渐宽松、国际地位的提升等等为中国共产党的执政赢得了一定的“政绩合法性”。

但是，人无远虑，必有近忧。无庸质疑的是，无论民意合法性还是政绩合法性都是动态的。一旦丧失，则承受灾难的就不是执政者。如何把最初的民意合法性和近期的政绩合法性上升到在民意方面和制度方面皆可以寻找到根据的持久的神圣合法性？怎么保障执政者的执政合法性具有深刻的心灵基础和制度保障，从而保障国家历史的健康稳定和政绩的持久平稳？怎么保障眼前



的社会经济高速发展的光景不是中国历代各个古典帝国前期那样的短暂上升时期而已呢？显然，搁置并非具有普遍意义的西化的普遍直接选举政治模式不应当同时也搁置对具有普遍意义的持久的神圣合法性（民本理念的持久、睿智、无害的制度实现）的讨论和追求。搁置问题即使眼前是明智之举但总不是长治久安之策。中国共产党当前至少应当鼓励学术界在西化模式之外努力探索寻求政治改革的新思路新模式。因为每一个中国共产党人都不能漠视这个可能性：在人类的神圣人格尚未普遍觉醒的迄今为止的历史时空里，没有可靠制度保证的民意合法性和政绩合法性在党的最高领袖对全党的督促丧失或督促无效时就会同时丧失。每一个中国共产党人也都不应该漠视 1991 年苏联共产党丧失执政地位瞬间的民意呈现。列宁建立的有 90 余年历史和 2000 万党员的执政 74 年的苏联共产党，当 1991 年 8 月 24 日被戈尔巴乔夫解散之时，人民并没有起来保卫苏共，各级党组织也没有抵制，甚至连军队也分裂了，人们普遍平静冷漠地认为苏共的解散未必是坏事，这与苏共夺取政权前后人民捍卫党和苏维埃新政权的积极踊跃形成何等强烈之反差。苏共垮台前在民众中作的“苏共究竟代表谁”的调查表明，民意认为苏共代表了工人的有 4%，代表了全体党员的有 11%，而竟然有 85% 的民意认为苏联共产党只是代表了官僚、干部、机关工作人员！

中国民主同盟的领导人黄炎培曾于 1945 年 7 月访问延安，会见了中共的主要领袖。有感于历史上一人，一家，一团体，一地方，乃至一国，初起之时，都是艰难困苦、聚精会神，力求从万死中求得一生，因而无不显得生气勃勃、气象一新。及至环境渐渐好转，精神也就渐渐放下，于是惰性发作，日趋下坡，或政息宦成，或人亡政息，或求荣取辱，“其兴也勃焉，其亡也忽焉”。在离开延安前的一次谈话中，当毛泽东问起他参观延安的感想时，黄老先生语重心长地道出了上述忧虑，然后诚恳地说：中共诸君从过去到现在，我略略地有所了解了。就是希望贵党能



够找出一条新路，跳出这周期率的支配。据黄炎培记录，毛泽东的回答是：“我们已经找到新路，我们能跳出这周期率。这条新路，就是民主。只有让人民来监督政府，政府才不敢松懈。只有人人起来负责，才不会人亡政息！”（黄炎培《延安归来》）毛泽东并没有具体提出新中国究竟应该走何种民主道路，历史如果给予他实践民主政治的可能，以他的思想个性，他肯定是愿意赞成结合中国实际吸收民主成分而不是照搬西方耗费巨量金钱的民主普选。“中国要实行民主政治，必须‘取资欧美’，但又要避免欧美民主政治的一些流弊，更驾而上之，这正是中山先生的伟大识见。”（《新华日报》1942年11月12日）我们可以肯定毛泽东所说的“只有让人民来监督政府，政府才不敢松懈。只有人人起来负责，才不会人亡政息”，无论如何还是至今可取的道理，他心中的“民主”其实应当是以此为目标的，今天中国政治体制改革所追求的“社会主义民主政治”也应当以此为目标。

中国悠久的历史表明，中华民族并非缺乏智能、勇气和勤劳精神、创造精神。所缺乏的只是让民众自由张扬这些生命能量的社会文化意识、社会制度环境和把民众有效组织起来引导起来的贤能领袖以及保障这样的领袖能够层出不穷的政治机制而已。孔子的失败教训提醒今天每一个思考中国社会问题的知识分子：无论你的社会思想多么高妙都不能缺少制度层面的内涵。孔子一生致力于通过“君子小人”的道德评判来约束一切人，而没有从思考君民力量在共同成长中如何平衡的制度来下手保障自己一切美好思想的落实，尤其是“君君”的如何落实。思想是美好的，但是由于美好思想中天然地缺乏制度性的保障前提，所以在宗法制的社会里一旦实行起来则必然片面地被扭曲。后来出来一个董仲舒正式独尊君权，也是孔子思想缺陷的历史必然结果。五四以来的新儒家也同样在制度性的外王方面缺乏实际可行的思考。

孔子认为“人道，政为大。”《孔子家语》）21世纪之初中国学术界部分学者开始扭转“荆轲敢刺孔子不敢刺秦王”的犬儒精



神面貌，已经意识到非常有必要从政治制度层面复兴中华文化的主体——儒学。21世纪之初中国正在思考政治体制的人可以说是世界上最多的，这有点像战国时的百家争鸣，这是一个好的现象。蒋庆就是意识到了儒学特别需要制度性建设的一位“复古名儒”。但是，他的王道政治所开出的制度设计是何等的不切实际：

王道政治在“治道”上实行议会制，行政系统由议会产生，对议会负责。议会实行三院制，每一院分别代表一重合法性。三院可分为“通儒院”、“庶民院”、“国体院”，“通儒院”代表超越神圣的合法性，“庶民院”代表人心民意的合法性，“国体院”代表历史文化的合法性。……“通儒院”由推举与委派产生，“庶民院”由普选与功能团体选举产生，“国体院”由世袭与指定产生。“通儒院”议长由儒教公推之大儒担任，终身任职制，可不到位，委派代表主持院事；议员来源有两个途径：一、社会公推之儒家民间贤儒，二、国家成立通儒学院，专门培养精通《四书》《五经》等儒家经典之儒士，经过政治实习和考核，委派到国家、省、市、县级议会任议员。其议员产生之规则制度可效仿吾国古代之“荐举制”与“科举制”。“庶民院”议长议员则按西方民主政治议会产生的规则与程序产生。“国体院”议长由孔府衍圣公世袭，议员则由衍圣公指定吾国历代圣贤后裔、历代君主后裔、历代历史文化名人后裔、社会贤达以及道教界、佛教界、回教界、喇嘛教界、基督教界人士产生。……三院中每一院都拥有实质性的权力，法案必须三院同时通过才能颁行，最高行政长官也必须由三院共同同意才能产生。（《王道政治是当今中国政治的发展方向——蒋庆先生答何谓王道政治的提问》）

这实质上是让血统高贵的前贤后裔集体君临天下，保留对国家一切大事的否决权和决定权。这是一种何等古旧的不公平！直到今天这还是常识：人类的自由意志的存在使得人类无法真正做到对于人心的控制，稍有知识者都会知道，前贤之“贤”决不能保证其后裔依然是贤能之辈。要使当代的贤能者当政，不能不经



过当代民众的自由意志认可。蒋庆的这种制度设计的出炉，除了说明儒家文化人的民族责任感和当今时代中国政治氛围、文化氛围的相当宽松之外，不可能发生实质性的社会作用。同时，也令人感到儒学实在是步入了穷途末路。

同样企图复兴儒教的当代学人康晓光也为中国未来开出了“新仁政”的“平衡政体”：

用西方政治学术语来说，仁政是一种“混合政体”。这种政体把君主政治、寡头政治、民主政治的要素混合在一起。在混合政体中，各个阶级都有表达自身利益的制度设施，透过这些制度部件各个阶级的利益都能得到适度的表达。这是一种阶级分权的结构，而不是阶级专政的结构。所以，混合政体也被称为“平衡政体”。到目前为止，所有的社会几乎都是单一阶级专权的社会。专权者或是掌握财富的人，或是掌握暴力的人，或是掌握神意的人。仁政要打破这种局面。在《仁政》和《论合作主义国家》这两篇文章中，我描绘了未来中国的制度框架。这一框架包括这样一些要素：仁慈的权威主义、市场经济、法团主义、福利国家、儒教。……民主是一种制约政府的机制。但是，除了民主之外，还有许多强有力的制约机制和力量。首先是市场。市场经济意味着财富摆脱了权力的控制。独立的财富本身就是一种强有力的制约力量。其次是有组织的大众。如果建立了法团主义的话，大众就是有组织的力量了，他们将有能力维护自己的利益。还有就是独立的媒体。最后是海外示范压力。仁政要面对来自民主制度的竞争。这种竞争压力会迫使权威主义者不敢为所欲为。所以，没有民主，不等于没有制约。只要有市场、法团主义、新闻自由、对外开放，仁政就能够跳出黄炎培的周期律。（康晓光《我为什么主张“儒化”？》）

人民可以做各样事，惟独人民没有掌握国家的一点实际权力。我们可以认为如果由民众依据政治合法性来进行政治选择，那么唯一的胜利者只可能是以普选为核心的现代民主制，我们也

可以大谈普选民主政治的弊端，但是这一切都不能够成为我们在政治实践中全然抛弃民主要素的理由。在人民不能产生实际效果地说“不”的社会里，金钱、行会、报纸、国际压力等等都不能改变一意孤行的政府决策。人民手中无实权又如何保障仁政能够成为比一般的权威主义更仁慈的权威主义？况且康晓光此种与中国政体的现状风马牛不相及的变革思路也会产生他所不情愿的大动荡，至于“儒化中国共产党”的愿望则完全脱离现实。康晓光说：“今日重提‘文化民族主义’，不是要建立一种束之高阁的关于传统文化的理论，而是要建立一种强有力的意识形态，要发动一场广泛而持久的社会活动。……这一活动的核心目标是，把儒学重塑为与现代社会生活相适应的、遍及全球的现代宗教。”并提出了具体的复兴方案和应该采取的措施：第一，儒学教育要进入正式学校教育体系。第二，国家要支持儒教，将儒教定为国教。国家支持，精英领导，全民参与，建立组织体系，实行民间自治。第三，儒教要进入日常百姓生活，要成为全民性宗教。第四，通过非政府组织向海外传播儒教（康晓光：《文化民族主义论纲》，《战略与管理》杂志2003年第2期）。

近年来，已经有多名学人站出来以复兴儒教为自己肩头上的使命。他们大都在外在层面追求儒学的社会强制力，并且以此为儒学或儒教复兴的理想蓝图。且不谈世界各个宗教有正在世俗化的趋势和中国共产党虽然有宽容的宗教政策但拒绝宗教化，我们只需要看儒家原来的文化价值缺陷如何弥平。不错，儒学历来是缺少可靠的外王制度设计的，但是，难道就没有人反思一下：儒家的内圣历来就没有问题吗？两千年来的内圣体系能够开出在当今时代实际可行的外王体制吗？不加以充实和更新的儒学又如何能够被世人接受而推广到世界各地？社会变革总是会使人的心灵承受震荡或使人的生命遭到伤害的。不切实际的制度变革如果实施，必然带给社会巨大震荡的变革。蒋庆和康晓光的理想当属于此类。蒋庆和康晓光的理想的实现必需国家领导人的儒学偏好达



到相当程度并且国家民众的儒学意识十分浓厚才可行，一般而言，这是不可能的。

至于另外一类带给社会巨大震荡的社会变革途径——暴力革命，则是在目前人口众多的社会背景下思考社会变革时更加需要注意避免的。暴力革命无论结果胜利与否、革命的目标是否变为现实，都是必然地首先把人口减少、财产毁灭变为现实。其次，暴力会滋生新的暴力。革命过程中的人一旦陷入暴力的你死我活的残酷之中，则必然不择手段地争取胜利，极其容易忘掉了革命的目的，极其容易“以革命的名义戕害革命的理想”。（高尔基）按照洛克的逻辑，革命要推翻的是一个暴君，而没有一个比暴君更集权的力量，却无法打倒老暴君。一旦暴君一倒，在革命中形成的权威，又会超越任何人的控制，它又成了新暴君，这样，当革命成功后，以暴力为光辉道路取得政权的人，又如何令人信服地禁绝别人的暴力，定义别人的暴力为反革命呢？如果新权威不能像美国首任总统华盛顿那样在权力面前及时觉悟，于是又会催生出新的革命。这就是“革命产生暴君，暴君产生革命”的改朝换代逻辑。历史表明，暴力革命总是不能够立即带来共和的。法国在1789年大革命胜利以后的80多年时间里，战事频繁，不是内斗，就是外战，其间百姓的苦难并不少于路易十四年代。即使不是国内的暴力革命而是对外族外国使用暴力，也是不可取的，因为任何暴力与真正的和平建设之间必定是有相当长期的时间距离的，流血带给人们的心灵创伤是需要时间来抚平的，而且流别人的血一旦被神圣化，后果是无法想象的。当大卫准备为耶和华上帝建造圣殿时，上帝阻止了他而把建造圣殿的使命交给其子所罗门，原因在于大卫是惯用暴力的君王：

大卫王就站起来，说：“我的弟兄，我的百姓啊，你们当听我言，我心里本想建造殿宇，安放耶和华的约柜，作为我神的脚凳。我已经预备建造的材料。只是神对我说，‘你不可为我的名建造殿宇。因你是战士，流了人的血’。然而，……耶和华对我

说，‘你儿子所罗门必建造我的殿和院宇。……’”。（《历代志上》第28章第2—6节）

所以，如果可以避免的话，暴力总是不可取的。逻辑上，暴力只适用于具有极高理性和自我控制能力的人对付无可理喻的暴君；而实际上，在暴力革命成功完结却不致于滋生新暴力之前，是无人敢于断言暴力的现实合理性的。马克思主义的暴力革命思想并非是社会进步的必由之路，它的长久价值只在于从反面时刻警告一切轻视民众生命的暴虐之徒。所以除非反抗外国侵略的武装斗争，在国内的任何社会变革过程中，暴力革命总是应当避免的。任何的社会变革总是以最小代价来实现为可取。凡不承认这一点而为革命而革命的人，凡以暴力革命为永恒追求的人，凡暴力革命“上瘾”的人，一定是心理变态者。而一个国家内部频繁地发生暴力革命也只能说明这个国家缺少具有智能和远见之辈。这些理由决定了我们在今天思考未来中国的政治体制的变革方向时，不能不首先把眼光投向当前已然存在的政治体制，而不是追求那些毫无根基的远离现实的也必然带来巨大动荡的制度设计。

值得庆幸的是，中国已经走过了暴力革命阶段，1949年新中国的建立是通过人民大众事实上的大力支持而达成的。但是民意是不断动态变化的，《尚书》言：“民心无常，惟惠之怀”。目前中国就来到了需要真正完善共和政治形式和制度的门槛前。无论执政者在获得政权之初期如何地深得民心，无论执政者如何宣称自己始终是人民利益的代表者，既然民心时时刻刻处在动态变化中作为一个常识道理谁也无法否认，那么“执政者”和“人民”就不可能等同为一个概念，就必须在逻辑和政治层面实现二元分辨。执政者时刻需要民意的清晰表达评判才可以具有代表人民执政的民意合法性的前提，并且在逻辑上，保障民众的动态评判具有实际法律力量，自然可以排除历来改变社会弊端往往通过暴力途径的做法。

与学术界正在热烈地在学理层面讨论各种政治进步方式形成



对照的是，现实中国的执政者正在政治操作层面努力稳步地探索着政治进步方式。比如南京市近来每年例行的“万人评议”市政府各个部门然后实行部门官员末位淘汰的活动，就具有相当进步性。但是这套做法的缺点也是明显的。首先“万人评议”的参与评议者具有何种意义上的民意代表性？置人民代表大会的民意代表性于何地？并且被评议的对象也只是具体局级部门官员没有包括市政府主要领导人，敢于评下不敢评上。其实质内涵是：党所直接任命的各级首脑官员，民众不可以评议罢免，但是各级政府首脑所任命的具体干部却可以允许被民意罢免或调换岗位，依然具有古典时代的君权不受民权约束的残留特征。另一个缺点是由于某些客观原因造成每年稳居落后的具体部门丧失掉上进动力，对待评议冷淡麻木。江苏省近年来在政治体制改革上的新探索“公推公选”省级副职干部，也促进了私人人情与公共权位的脱钩。但其缺点是干部仅仅在竞选过程中接受民意评判，而任职后的工作效果依然没有民意定期评判介入。实质上极其容易沦入历代以来革命时期努力争取民心，取得政权之后无所顾忌地君临天下的旧圈套。“公推公选”不是万无一失的，若要结出好的果子，显然强烈依赖着动态的民意监督评判和罢免机制，在此机制尚未健全时“公推公选”是存在显然弊端的。其次，“公推公选”的着眼点在于民意和口头笔头表达才能，事实上在人民代表大会体制之外凭空多出一套产生国家权力的民意体制，那么，在法理上将置党的政治领导地位和人大机构于何地？故无法向高层国体推广。另外，这种选拔干部的模式其实还是突出了候选人的言辞表态，而不是看重实践效果，干部当选主要靠演说的漂亮，这和西方自由竞选时候的哗众取宠有些类似。

看来一套合理的政府干部的产生机制还是需要结合已经实行了多年的具有宪法依据的人民代表大会制度，方可以在中国政治舞台上站稳脚跟，而且这条道路有可能是最能够避免动荡的选择。人民代表大会制度尽管尚不完善，但这不是在政治改革进程



中冷落这个制度的理由。难道说改革和完善人大制度不正是中国政治体制改革的最好突破口吗？

1949年9月，新中国成立前夕召开的中国人民政治协商会议第一届全体会议通过了《中国人民政治协商会议共同纲领》。这部具有临时宪法地位的重要文献明确规定，中华人民共和国的国家政权属于人民；人民行使国家政权的机关为各级人民代表大会和各级人民政府。1953年，中国在全国范围内进行了历史上第一次空前规模的普选，在此基础上自下而上逐级召开了人民代表大会，从而为全国人民代表大会的成立奠定了法律基础和组织基础。1954年9月15日，第一届全国人民代表大会第一次会议在北京召开，标志着人民代表大会制度在全国范围内建立起来。从1957年以后，经过“大跃进”、“文革”、粉碎“四人帮”、改革开放、反腐等众多历史实践的检验可知，人民代表大会对于补救执政党的政策失误以及在关键时刻确定国家方向等方面所起的作用事实上是有限的，没有比少数的政治决策者的影响更大。原因在哪里呢？

1949年后中国执政党的制度思路的精义是“民主集中制”。“民主集中制”设立的初衷未必不是好的，显然是为了“取资欧美但又要避免欧美民主政治的一些流弊。”（《新华日报》1942年11月12日）但是实行起来却被多年的事实证明是另一种的“集中”而已。1962年2月8日“七千人大会”上陈云谈到民主集中制的落实不力情形：“这几年我们党内生活不正常。‘逢人只说三分话，未可全抛一片心’，这种现象是非常危险的。有些‘聪明人’，见面就是‘今天天气哈哈哈’，看到了缺点，错误也不提。如果这样下去，我们的革命事业就不能成功，肯定是要失败的。”（薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》第1036页）为何“民主集中制”实际操作中极易出现“集中”对“民主”的抑制？为何“民主集中制”明明地公开地呼唤人民起来“民主”而人民却不敢“民主”？直接原因在于人民没有独立的实际权力保障说话



后的经济利益和人身安全。深层原因在于依然没有摆脱汉代以后古典中国政治观念里君权对民权的优先而非对等地位，丧失了儒典《尚书》里君权民权平等的二元分辨。在逻辑上，没有民众自由评判的制度保障，“集中”了的如果不是民意又该怎么办？如果执政者总是把维护民众的“长远利益和根本利益”作为牺牲民众眼前切身利益的理由而一味要求民众“相信”再“相信”他们的时候又该怎么办？则民众除了忍受无法可想直到忍无可忍。在技术环节上，目前人民代表大会制度的不完善之处也是显而易见的：人大代表的选举依然困扰于民众的真实参与和关心程度问题，国家人大机构在国民心目中并非真正如宪法所说的是“国家最高权力机关”，人大代表里大量的执政党党员的存在导致在逻辑上无法形成对执政党领导下的政府的监督评判，最基层的人大代表的选举没有完全做到自愿报名自由直接普选竞选，很多时候在民众并不了解并不认识候选人的情况下就产生了人大代表，每年人大会议后人大代表们也极少向选区选民们述职汇报，人大代表与最基层民众存在相当大的距离因而无法肯定人大代表对于充分民意的“代表性”，宪法中所追求的“人民代表大会都由民主选举产生，对人民负责，受人民监督”的目标以及宪法所规定的人民各项权利和人民代表大会的政治使命尚未通过具体法规具体制度予以充分有效的落实，等等。显然，国家的政治机制尚未有效成熟，在关键之处需要改进。

综合本章前面种种考察，既然：

一、任何政治的存在都应当是以民众利益和民众生命相对充分地张扬为价值追求的，民本理念是国家政治的存在理由，民本理念是政治普适价值而西式普选直选特征的民主政治只是实现民本理念的途径之一；

二、民本的真正实现无论通过何种手段都至少需有民众自由意志（心口手）的动态评判，各种形式的民主政治的合理内核或公约数与其说是权力制衡不如说是民众自由意志的“评判”，在



现代社会能够保障持久实现民本理念的路径中，“评判”作为民主政治的合理内核都是不可缺少的铺路石，民主政治就是评判政治，只有实现民意动态地评判政治才能够实现民本理念；

三、目前中国政治与传统政治尚未产生根本性飞跃，依然属于缺少保障民意动态评判的制度性渠道的传统民本政治，而中国历史上的传统民本贤能政治的运作教训又促使今天必须走出新路；

四、但是这种民意动态评判的保障制度的确立又不能照搬西式民主政治体系，因为包含着“评判”合理内核的民主政治形式不止一种，直选特征的西式完全民主政治体系只是其中之一，直接民主作为政治要素之一有不可离弃的价值，而上升为政治体系却存在巨大弊端，共产党如果能够成功地改造为代表全体人民利益乃至全人类利益的贤能团则以其应有的平等爱人的世界胸襟和全球视野可以有效有力地弥补各国民主政治的弊端，重新整合世界政治经济新秩序，保障人类在和平与公义中自由展开经济文化的自然合理的竞争；

五、社会变革还需要追求尽量地平稳过渡，四两拨千斤，不动大手术能够治好病是最好的，不流一滴血而能够实质性地脱胎换骨是最好的，在新中国已经形成的一套具有自己特色的政治模式（主要有人民代表大会制度，共产党领导下的多党合作协商制度等）基础上能够不进行大的推倒重来而只需微小的调整即可臻于完善的政治改革方案是最值得追求的；

那么，我们就可以比较清晰地在脑海中浮现出中国政治体制改革的大致思路，并且当我们概括这个思路时，我们发现这个思路跨越漫长历史与先秦儒家典籍《尚书》在逻辑可能性上所蕴涵着的君权民权二元神圣的“民主评判下的民本贤能政治”模式迎头相遇，这个思路就是：

以完善人民代表大会制度为政治体制改革的核心，坚持并有效改进中国共产党的政治领导，把共产党转化为既具有智慧能力



又具有博爱道德的精英贤能团，技术地而非体系地吸纳民主要素和民主手段进入传统民本政治体系，把执政党的执政果效置于人民的评判之下，从逻辑上、法理上和制度上理顺各种政治力量的关系，为万世开太平，为人类拓坦途。

其相对于中国传统政治模式的主要改革点应当是：基于人格平等的原则确立民众平等之代表权，人大代表按照与人口数量的固定比例不分民族、信仰与意识形态、贫富、城乡、文化程度而平等地从基层开始直选产生，逐级向上递选。人大代表与执政党党员、政府官员两重身份分断，各级政府首脑与党委书记两职分断。军政最高首脑一人兼任。各级政府首脑同时受制于各级执政党党委和各级人大，各级政府首脑的产生实行党举民选，即政府首脑由贤能团（执政党）从党内向人大推举产生而非由大选产生，但人大代表却拥有对于政府首脑的选定认可权（赞同票逾三成或反对票不过半）和罢免权。人大代表在建言献策等现有工作内容基础上携罢免权每年定期于人大会议上在听取政府工作报告之后无记名投票以动态评判政府的执政实效，考虑到弃权因素，人大代表对于政府的支持票低于三成或反对票过半则自动罢免之。^①与人大实权化不同，政协则是不必经过人民选举产生的开放的和权力虚化的政治机构，其建言献策的对象是执政党党委而不是人大。“民主评判下的民本贤能政治”作为源自中国的并可能具有广泛推广价值的政治模式是明显有别于西式民主政治的，也实质性地有别于中国传统政治模式。

相对于最近五十多年来的政治模式，“民主评判下的民本贤能政治”模式最大的变革是把中国儒学里君权民权二元分辨且二元神圣的政治理念予以落实，即执政党党员和政府官员从各级人

^① 《尚书·虞夏书》：大舜对众官员“三载考绩”。政治实绩需要时常考核评判这是不朽的政治精义。现代社会节奏较古代社会快速，故宜每年评判一次，而且应当改变下不能评判上的传统政治面貌。人大代表所象征的民意支持率不低于三成或反对票不过半，这是维持一个政权正常有效运作的最低限度的要求，合情合理。



大的撤出、人大定期对政府的动态评判以及党政分工。相对于西方民主模式“立法、司法、行政”的三权分立，这种党举民选民评的政治模式是举贤、行政、评判的三权分立，即党、政、民的三权分立，但是实质是执政权和评判权的二权分立，是精英政治和民主政治的有机结合，打个比方的话，“民主评判下的民本贤能政治”极其类似掌握产权的董事会、操作管理权的经理、有罢免经理权力的工会三位一体的新型企业管理模式。这种政治模式既不是英国和日本的君王无实权的君主立宪制，也不是类似的把最高决策和最高监督的权力合一，对党委领导权语焉不详，实质上虚化执政党政治权威的“党委立宪制”，^①更不同于民选民罢最高领导人的欧美民主政治。这应当是既实现对传统民本政治的实质性变革又最大限度地避免动荡的制度设计，是具有中国自己文化渊源和深刻信仰根据的制度设计，是更新了的儒家“内圣”信仰所理应开出的“外王”实践路径。

英国前首相丘吉尔曾说“民主是所有制度中最不坏的一种”，但是，我们把一个比民主更加优越的制度寄希望于这种“民主评判下的民本贤能政治”模式上。邓小平很早就指出：“我们进行社会主义现代化建设，是要在经济上赶上发达的资本主义国家，在政治上创造比资本主义国家的民主更高更切实的民主，并且造就比这些国家更多更优秀的人才。”^②

2、“民主评判下的民本贤能政治”模式的宝贵价值

“民主评判下的民本贤能政治”的优点有哪些呢？为什么这个模式有可能成为人类政治的最完善模式的蓝本？对于中华民族而言其独特价值何在？

政治的最佳状况是类似于柏拉图“哲人为王”的理想国，难

^① 如武汉大学政治学系储建国所倡言的一党立宪以及山东省委党校霍宪森倡言的党委立宪制。

^② 《邓小平文选》，1994年10月第2版第二卷，第322页。



道还值得怀疑吗？柏拉图这个理念事实上与中国自古就一直崇尚的只有在禅让制度下才可以实现的真正意义上的“君君”（君王应当像一个君王）是大致一样的。儒家主张“政者，正也”（《论语·颜渊》），“为政以德”（《论语·为政》），“唯仁者宜在高位”（《孟子·离娄上》），贤能而身正的人才可以执政为君，即具有博爱之心、智能远见、实行之才的贤能者才可以当政。难道这个道理在理论上不是极其正确的吗？我们不当因为后世君王们未能实践华夏祖先们的政治智慧而忽略掉它们的价值。《尚书·大禹谟》中，大臣益对君王舜的一句进言所传达出的政治理念至今依然闪耀着深刻的智慧光芒：“罔违道以干百姓之誉；罔拂百姓以从己之欲”。既不要放纵一己之私欲而背离民心，也不要违背真理而一味讨好百姓。我们不得不承认，由于人性的弱点（人性弱点不等于罪）和人类良知因种种缘故的尚未普遍觉醒，单有民主政体并不适宜于全人类未来，单有民本观念靠君王自觉地提高执政能力保持先进性则又是不可持久的。故结合了二者优点回避二者弊端的“民主评判下的民本贤能政治”应当具有更加强大的历史生命力和明显的优越性。政治上，“民主评判下的民本贤能政治”总体可能的效果是使社会管理更加理智、和谐、平稳、廉洁、高效、人道。我们可以通过各个角度来考察这种政治模式：

首先，世界胸襟。由于作为执政党的共产党人的指导理论是胸怀全人类福祉的政治理论，当共产党人在国内政治领域寻找到一条成熟的在造福民众方面卓有成效的道路之后，就一定能够最终在造福于全人类的道路上有所作为，故而决定了“民主评判下的民本贤能政治”是一种能够避免西方民主政治下肆意对外伤害的政治模式，在全球视野里，它具有世界和平的促进价值。随着日益展开的宗教世俗化和全球人类生活个性化，在人类心灵尚未普遍觉醒之前，尤其是在西方传统神学“原罪论预定论”的潜意识综合影响之下，传统民主政治越发容易促使个别国家成为危害全人类和平的危险策源地。而全人类的和平出路目前在理论上只



有“民主评判下的民本贤能政治”在中国成功实践后所形成的对于“现代民主帝国”的制衡，这种制衡将会保障人类在长时期内和平公正地展开经济文化的竞争，直至人类精神的普遍觉醒。

其次，实效。它高度关注执政的动态效果，不追求哗众取宠，它是通过民意动态评判而看重“行”过于“言”的政治模式。它能够做到政治微观的实际高效率和民本人道。有言无行的政治人物，甚至连勉强地“混”上五年的可能性都没有，因为动态的民意评判具有法律效力。为了保障党的执政能够经得起这种动态的民意评判，党委的举贤必定会像尧舜时代那样着眼于人才的真实能力，并且是经过长期考察的实际工作能力，“君子不以言举人”，“众恶之，必察焉，众好之，必察焉。”（《论语》）谁都懂得，行胜于言。

“好树结好果子”是耶稣所讲过的一个最简单的道理，一个政权若能够产生实际的高效，则首先必须在政治体制上能够关注和追求实效；一个政权若真正产生出了实际的高效，则表明它就是“结好果子”的“好的”政治模式。真正能够把“民主集中制”落实为“结好果子”的政治制度并且真正能够实现“民主集中制”设立的美好初衷的政治形式应当是“民主评判下的民本贤能政治”所体现的“民主评判下的集中制”。因为它使民众的自由意志的评判具有政治和法律的效力，又由于这种“集中”是在胸怀全人类福祉的具有战略连续性的贤能团制约下的“集中”，故被“集中”的就不敢不是民意，被“集中”的各种民意就可能兼顾民众长期和短期利益，执行“集中”的人也不会以保护长远利益名义牺牲掉民众当前的切身利益从而在根本上背离人民利益代表者的执政合法性身份。从孔子以来儒家知识分子一直盼望却无法保障的“君君”于是就可以持久地经常地实现，谭嗣同所痛陈的“上权太重，民权尽失”的局面就可得以彻底改观，耶稣所期望的“谁愿为首，就必作众人的仆人”（《马可福音》第10章第44节）、“为首领的，倒要像服侍人的”（《路加福音》第22章



第26节)^① 这般“以民为本”的政治局面就可以广泛呈现。执政者既有足够的行政自由权威又不能够滥用这种权威危害民众，好比一辆马力强劲的车子行驶在正确道路的正确方向上。执政意味着承担重大责任，政治将是专业性极强的职业，动态的评判又会促使那些缺乏仁爱和公义之心以及能力的人对从政望而却步。这样大量的人就会从盲目地从政做官的道路上解放出来转而从事真正适宜他们的工作。谭嗣同所谓“官之尊也，仰之如鬼”的官本位文化就容易向民本文化彻底转变。“（掌权的）义人增多，民就喜乐。恶人掌权，民就叹息。……王藉公平，使国坚定。”（旧约《箴言》第29章第2、4节）

第三，俭省。它使得政府首脑的产生不必通过花费巨额资金以拉选票，是一种俭省的政治模式。

第四，平稳。由于党政分开，各级政府首脑与党委书记两职分断，可以避免政府首脑一旦被人大罢免时党的执政合理性的尴尬。这样既可以保障党根据人民意愿及时调整政策中的失误，又可以确保党的执政地位的持久稳定。在执政首脑的产生上以“党举民选”为特征的“民主评判下的民本贤能政治”模式可以做到在远期政策上由于执政党的稳定地位而不会半途而废，不会造成大量物质资源和智力资源的浪费，能够维持宏观高效率。“政贵有恒，辞尚体要，不惟好异”。（《尚书·毕命》）在当今民主思潮汹涌澎湃的时代，很少有人意识到，比起多党轮流执政，有条件的一党执政在保障民众自由的前提下更容易保障政策的系统性连续性和稳定性以及规划的战略远见，更容易避免政治资源半途而废的浪费因而更容易高效。而关乎长治久安的这些对于一国的全体民众甚至全人类而言是至关重要的。

第五，团结。它不会导致严重的内部对立以至分裂，有利于

^① 耶稣的这些话决不是主张无原则地讨好民众的民粹主义，也不是主张取消睿智贤能之君权与民权之二元分别，而是主张政治必须表达出对民众的爱意而不是对民众的一味的辖制，政治应当以民为本而不是以君为本、以官为本。



民众团结和睦。由于党中央可以干预地方各级党委的事务，有权决定下级地方党委书记的任免，从而间接干预地方各级政府首脑的任免。这样既可以确保党政分开，分工明确，又可以确保整个政治运作体系活而不乱；既有人民的心情舒畅，又有统一意志的上下贯穿。

为汲取上古时期周王朝的教训以确保中央统一权威，中央政府以下各级政府里军政不应当兼职。由于党中央是整个国家军队的政委，故党中央未必需要在国家军委之外继续保留一个党内的中央军委（避免换届过程中可能短期存在的一军二帅之局面，党内军委是革命尚未成功、尚未取得国家政权时期的历史产物）。但是党指挥枪却是确保战斗力的一个不能够动摇的宝贵经验：军队属于国家但应当接受党的政治领导，军队各级建制依然应当配备党的各级政委，继续坚持党对军队的绝对领导，可以避免唐代后期军阀乱象，同时又可以避免宋代军队的颓弱。军队专业化同时又不失党中央的统一领导，这是国家统一、人民不陷入战乱或被外敌侵略的持久体制保障。

第六，易行。它可能是中国政治改革模式中最能够避免巨大动荡的制度设计，是最容易操作的体制变革出路，因为它着力于完善现行的人民代表大会制度从而使民众的自由意志的评判具有独立的实际效力，不是全部体制性的推倒重来。高明的围棋大师是面对危局而只需出妙手两三招即可决定性地走活全盘全局的人。“民主评判下的民本贤能政治”的理论架构既提供了共产党执政的长期合法性，维护了新中国历来宪法的尊严，又从根源上永远消除了暴力动乱的可能性。说它为“万世开太平”并不为过。

第七，活力。文化上可能更加活跃和具有创造力。执政党党员完全退出人民代表大会（执政和评判分权），可以把宪法中规定了的人民权利逐步落到实处，将会造成这样一种文化局面：执政党的意识形态既保持其政治地位又给民众意志自由留下空间，



留给民众自由的心、自由的口和自由的手。因为“庶民惟星，星有好风，星有好雨，”（《尚书·洪范》）我们从中国历史中看到，大凡思想活跃文化繁荣的时期，伴随着的都是政治权力不愿干涉（例如唐代）或政治权力无暇干涉（例如春秋战国、六朝、五四）的政治局面。

第八，人才。它在神学上兼顾了人格的天生平等（《创世记》第1章第26节）和生命的天资差异，（《马太福音》第25章第15节）因而在人才的涌现上，可能会呈现更加不拘一格、更加推重实际能力、更加层出不穷却不会偏离人道主义大方向的局面。《礼记》里孔子论大同社会的特征之一就是“选贤与能”，其中“与”字也可以解释为“举”，则“选”与“举”就明显是两个概念。考察了古今中外政治经验教训而产生的民主评判下的民本贤能政治模式把选权和举权分开，实行党举民选民评民罢的用人方式：一方面，民意直选人大代表，可以促使一些在民间活跃的名望人士脱颖而出，成为参政议政的人才，维护民众基本利益，确保政治的民本人道底线不被破坏；另一方面，执政党的工作由在前台统管一切领域转变为在幕后集中精力发现、储存、选拔、举荐各类贤能人才（党政分权），由演员之一转变为关注演员和剧情的导演，加之各级政府首脑人物对于所任命之具体内阁官员不要求必须是执政党党员，每一届政府首脑为了能够确保完全由非党员组成的人大代表的民意支持率，必定会结交认识党内党外各类具有真才实学之人才，而且必定会保持党外人士在政府中的一定比例，这些将毫无疑问会促使在执政领域“不拘一格降人才”的局面出现；而政治又对社会各个层面各个领域的用人方式产生无形的强大辐射和榜样示范，进而促使社会全面的“不拘一格降人才”。历史上汉武帝的进取成功很大程度上就是由于不拘成法地大胆起用众多新将才。现代社会，书面的僵死的知识遍地都是，人类所希罕的只有创造性的思想和智慧能力。传统的单一地以学历论人才的做法，实际上只是选拔了一些书面记忆力较强的



书生而已，而真正创造性人才和睿智领袖型人才绝非是循规蹈矩的。创造性天才往往是专才却不精通官场人情世故或拙于“巧言令色”，而且任何天才也都不一定是全才，都是在某一方面的杰出先知先行者。故天才是不可以用一个既成标准来评价衡量的，也不可以用全面发展的尺度来要求的。所以，天才特别需要自由的成长环境、发挥空间和慧眼的伯乐，而专以发现人才、举荐人才为务的执政党却可以使得各类人才以超常途径有机会得以为社会作贡献，使得全社会从上到下、从政府首脑到具体公务员，贤能之辈层出不穷，长治久安具有了可靠的人才和智慧基础。“邦国因有罪过，君王就多更换；因有聪明知识的人，国必长存。”（旧约《箴言》第28章第2节）

第九，中华文化和普世真理的兼顾。它是先秦儒学的政治神学思想里所蕴涵的政治模式的合乎逻辑的现代展开，故它的出现具有着儒学复兴的外在标志意义，尽管这种标志是无形的是精神层面的。

前面已经考察过，与西方相比，中国历史上素来王权过盛，几乎不曾存在体制化王权之外的体制化的独立神权，君王本身兼任祭天的大祭司，君权就是神权，因而君权天然地具有了神圣性，神权缺少明确的独立表述。但是这并不意味着中国历史上的民本政治理念就一直毫无开出民主色彩的政治要素之可能，也并不意味着中国文化的儒学资源里只能发展出君王专制的政治体制。两千年来的专制政治体制，其实是中国儒生和君王对于《尚书》政治理念的共同背叛。今天看来，儒学资源里最宝贵的《尚书》决不支持秦汉以后的君主专制政治模式：上帝爱世人，爱人间众多普普通通的百姓，君王乃是上帝护佑民众仁爱百姓的渠道和工具，是上帝之爱的代理者。至于君王是否正在履行这个神圣使命，上帝需要时常的对于君王的动态评判，而上帝的神圣评判不是通过他亲自临格在君王面前，而是通过他所爱的百姓的生命。评判君王的角色不是同时由执政的君王来扮演，而是由民众



来承当。“天工，人其代之”，“惟天惠民，惟辟奉天。……天视自我民视，天听自我民听。”（《尚书·泰誓中》）民众和君王则都是上帝的神圣代理者，君王代表上帝爱护民众，民众代表上帝评判君王，君王和民众同时具有源于上帝的神圣权威，君权和民权同时来自神圣天赋。故《尚书》儒学资源所能够引导出的政治模式逻辑上只能是“民主评判下的民本贤能政治”，如果华夏民族能够一直持守栓系上述政治理念的《尚书》里的神圣上帝信仰，当后世民众的民权意识觉醒之时，“民主评判下的民本贤能政治”的展开就是顺理成章的事情。

今日儒学复兴的目的只能是从生命存在的深刻根基上在儒学资源里寻找到鼓舞华夏民族与时俱进地创造性地张扬人生能量的依据，并且在政治体制上保障这种张扬不被阻塞。如果不能确立此旨归，仅仅为复兴传统而复兴儒学而走向表面化和形式化的复古，则必然陷入狭隘保守的民族主义的荒诞泥淖。故儒学的复兴必须是在汲取先人曾经展示的民本贤能政治实践的教训之基础上，沿着最能够实现上述旨归的方向而展开的儒学更新。

那么，儒学复兴的最明确外在标志究竟是什么呢？当我们明白了现代社会的各种体制化宗教的权威淡化已经是大势所趋的时候，我们就不能把复兴体制化儒教以及使用国家政权力量向人们心间推广儒教看为合宜之事。不能追求儒家经典的强制性的普遍被阅读。判断儒学复兴在内圣方面难有结论。因为值得引进儒学内圣体系里的“人文主义耶稣信仰”是一种顺应历史发展趋势的自由的心灵信仰而不是一种体制化宗教，人格觉悟是不可以用外力要求于公民心灵的，而论断一个人的心灵是否觉悟也并不合宜。故儒学的现代内圣层面所能够涉及的外在条件只是双向政教分离的国家政策。在此背景下，期待人们可以在毫无政治利害干扰下会日益普遍地觉醒内在的神性生命。这样，只有在外王层面才可以判断儒学是否还有生机。既然秦汉以后的政治体制乃是儒生和君王对于《尚书》里原始儒学政治理念的共同背叛，而且这

种背叛的后果显而易见是灾难性的，那么，今天儒学的复兴就只能是对这种背叛的拨乱反正，而决不可能是延着这种背叛的道路继续前行或者现成地拿来那些与华夏文明无法嫁接的西方神学与西方政治体制。为了儒学的复兴，儒家神学里的政治神学首先把儒典《尚书》里潜伏着的君权民权的二元分辨和二元神圣的政治信仰观念予以确认，这是有异于两千年古典中国的政治理念，也是有异于近现代西方的政治理念。——如果中国现代社会以政治制度把儒家的真正文化精髓（“君权民权二元神圣”或“执政与评判二元分辨”）固化下来，无论这制度外表皮毛上看多么远离儒家，也都标志着儒学在精神意义上的复活或新生。至于读经，只能建议中国学生人群同时接触《圣经》和《四书五经》，不必强行要求。宗教的强制性约束力都已经淡化了，文化理念和精神信仰就更加需要诉诸人们的自由心灵选择了。

必须看到，这种从先秦儒学资源里被挖掘出来的“民主评判下的民本贤能政治”模式，是借助于以“真理见证论”为核心的“人文主义耶稣信仰”这盏具有普世意义的精神明灯的烛照，在确认《尚书》《诗经》里的人格上帝的神圣属性之后，展开上古儒学资源里的上帝信仰之下君权民权二元分辨二元神圣的宝贵信息才得以形成的。而“人文主义耶稣信仰”这盏明灯最初正式的树立和点燃又是以儒家基督徒视角独立地借助于《尚书》和《圣经》的交互印证而完成的。（见《神学的觉悟》第五章）这种堂皇确立的信仰实质上包含了具有一定传统的基督教人文主义，并且比早已存在的基督教人文主义内涵更加丰富更加能够有力地鼓舞人心，更加能够脱离教会体制存在而依赖心灵进入现代社会主流人群，因而是一种新型的更加自觉的基督教人文主义，故我宁愿在本书里称它为“人文主义耶稣信仰”。这样看来，由“人文主义耶稣信仰”充实的儒学现代内圣和由此内圣资源而开出的“民主评判下的民本贤能政治”的儒学现代外王，实在是普世大“道”在中华文化中化成的“肉身”，是中华民族五千年文明资源

接受《圣经》启示所孕育出的婴儿，也因此必定具有了一定的普世推广的价值。

从以上九项考察可见，这种政治模式的确具有了相当的理论优越性和宝贵价值。

总之，执政党对于官员的自上而下的拔举贤能和民众对于人大代表的自下而上的选举贤能，即执政和评判二者有机的结合，将会超越简单的完全民主，促使社会理智和平、公平通畅、持久良性发展。这种政治模式以执政和评判的二权分立代替西方民主政治的立法司法行政的三权分立，它以民本论和性善论而不是以民主论和性恶论为理论基础。执政者（共产党及其推出的政权运作者）和评议机构（人大）都是人民利益的代表，只是分工不同而已，有相互的补救，决无初衷的敌意。这种政治模式既有民主成分又不至于分裂社会民众为情绪对立的两部分，既可以保障民意又可以保持政策的相对稳定性，在实践中可以把整体和个体的关系以及稳定与更新的关系有效地予以协调，贤能团（执政党）的智能性的统一领导和民众的心情舒畅的自由发展将可以并行不悖。“民主评判下的民本贤能政治”所体现的民意代表的金字塔结构在社会稳定性和给基层当地百姓带来的政策实惠程度这两个方面应当优于直选最高首脑的民意对折结构。

在伦理学上，它实质上是体现了更加贴近现实的银规则，更加务实可行。民主评判下的民本贤能政治模式简单地从一个侧面说就是：民众没有举荐领袖的权力，却有认可、帮助、评判直至罢免领袖的权力，民众没有决策权力却有否决政府决策的权力。这就是伦理学上的银规则在政治领域的民众立场的运用，也是汲取了西方民主政治模式和东方古典民本政治模式的教训而在逻辑上的综合产物。在许多不同的文化和宗教传统中，有一条“良心圣律”，它有两种典型的表述方式，一是积极肯定式表述：“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”，也包括“爱人如己”、儒家的忠道原则“己欲立而立人，己欲达而达人”。这被称为伦



理学的“金规则”（金律）。二是消极否定式表述：“己所不欲，勿施于人”。即儒家的恕道原则。这被称为伦理学的“银规则”（银律）。在现实生活中，银规则对于社会政治生活尤其重要，银规则虽然稍显消极，但却是在人类普遍觉悟之前时时处处有效无害地发生作用的良心规则。而更加积极的金规则只是适用于良知明敏、生命觉悟者或者高度文明的社会，只有“己欲立、己欲达”的时候才可以把自己美好意欲“施于人”，而且这样做的时候还必须对于所“施”的对象的心意需要有充分了解，对其自由意志充分尊重，否则，“己所欲，施于人”也可能变为对他人生命自由的妨碍。

政治决策是人们意志（意欲）的外在表现，而政治又是涉及千百万人的事，政治活动所带来的成败利钝，影响极其浩大。政府的一项政策如果有一点弊端，这弊端在民间可以被百倍地放大。所以，当人类尚未普遍觉悟的时候，当人类社会尚未普遍达到意识形态和价值观念的普遍和谐的融合的时候，当财富状况和受教育状况的贫富不均还大面积存在的时候，当人类的智能水平长期不可能持平的状况一直摆在我们面前的时候，政治理念的指导原则保守一点可以造成更少一些的生命伤害。民众要求于政府的措施，政府可以不实行，对于民众所欲未必就要立刻上升为政治意志而加之于更多的人群；而民众所不欢迎的政策，在执政者没有能力说服众人改变意见的情况下，政府应当坚决不实行，对于民众所不欲就要坚决避免上升为影响全局的政府意志和政治决策。民众要的果子，你可以不给，但是民众所不要的果子，你不能强给。这正体现了先贤的宝贵教训：“罔违道以干百姓之誉；罔 百姓以从己之欲”。（《尚书·太禹谟》）

从另外一个角度看，如果以人的身体来作比喻，毫无疑问，只有贤能睿智之辈才可以作“头脑”，而一般民众就是身体的各个“肢体”。肢体不能够决策整个人体的前进方向，但是头脑的决策一定需要顾及肢体的感受。当头脑错误地决定了全身的运行



方向以后，肢体的痛苦反馈可以立刻促使头脑改变决定。可见，“民主评判下的民本贤能政治”不仅是最可能同时避免“野人、强盗、财主、骗子”四者成为执政者的一种政治形式，同时还可能是最有效率的政治形式，具有极其宝贵的体制价值。这里最关键的有两条，即大脑必须是睿智的贤能团，全身的神经反馈系统必须健康畅行，决不能瘫痪。

3、实践“民主评判下的民本贤能政治”的前提条件

既然是最排斥动荡的政治改革方案，则这种“民主评判下的民本贤能政治”的现实切入点显然只能寄希望于中国执政者中的觉悟之辈和胸襟开阔、有胆有识者。除此之外，还需要铺垫下列前提条件：

第一，在意识形态层面进一步解放思想，追求意识形态的真正共和，逐渐实现全面双向的政教分离，即要求执政者的政治身份无关于个人心灵中宗教信仰的有和无。在宗教文化背景浓厚的西方世界，强调执政者不必信仰宗教是合理的，如美国宪法在第六条就明确规定：不得以宗教信仰作为担任国家任何官职或公职的必要条件。而在宗教文化背景相对淡薄的东方中国，政教分离的落实则需要侧重于强调执政者个人的任何合法的宗教信仰都无妨其执政地位，即不必强调以无神论信仰作为担任国家任何公职的必要资格，尤其是允许共产党员在法律范围内个体地拥有自己的宗教信仰。^①执政者个人也不应当以政治形式来炫耀自己的宗教信仰或否定他人的宗教信仰，更不应当把自己的宗教信仰强加于民众。从而使得宗教信仰能够以应有的自由作用于人间心灵的方式而巩固社会民众的道德心从而弥补法制的不足，又能够给中国民众提供一个绝对超越性的价值源头和心灵憩园——当一个人在世界上陷入孤独，家人朋友同事领导直到国家君王甚至主教神

^① 这一点已经初步具备了现实可能性。参见本书第四章一节。



甫伟人圣人没有一个可以给他提供安慰或理解的时候，他因有对那位超在者的信仰和盼望而不至于自杀或疯狂。从积极方面说，更可以有力地鼓舞现世人生，使每一个人的生命能量充分发出光来。

古代以色列民族的先知们反复地强调认为人类社会未来终将有神圣信仰在人心普及的光景：“末后的日子，耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高舉過于萬嶺。萬民都要流歸這山。必有許多國的民前往，說：‘來吧，我們登耶和華的山，奔雅各神的殿。主必將他的道教訓我們，我們也要行他的路。’因為訓誨必出于錫安，耶和華的言語必出于耶路撒冷。他必在多國的民中施行審判，為遠方強盛的國斷定是非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀。這國不舉刀攻擊那國，他們也不再學習戰事。人人都要坐在自己葡萄樹下和无花果树下，無人驚吓。這是萬軍之耶和華親口說的。”（《彌迦書》第4章第1—4節，另外參見《以賽亞》書第2章第1—5節）很多統計資料表明，目前全世界人口的大多數（各種資料中至少的估計是60%）是信仰各種宗教的。中國雖由于種種原因導致宗教文化空氣不濃，但是近二十年來隨着社會經濟的發展，中國的宗教信仰者數量不是減少了而是明顯增長，尤其是基督教更是迅速傳播，在民間某些地方信仰基督教甚至成為流行風尚。作為執政黨的共產黨今天如果還把大量的宗教徒看為可以忽略的“落后”群眾，顯然是極其不明智的。由國家政治的根本價值在于“養民”的民本思想（《尚書》：“德惟善政，政在養民”）可知，政治所要求于執政者的要素僅僅包括“賢”與“能”，所謂“賢能”，是指既要有造福民眾的博愛之心，又要有治理社會的出眾能力，即愛民的願望和愛民的能力，最終“賢”需要通過“能”來檢驗，愛民之心需要通過愛民之實踐效果來檢驗。政治所突出的只是執政者的外在生命表現和執政效果是否有益于民眾，并不需要突出執政者的意識形態。共產黨如果真誠地追求經得起長期執政的考驗，就不能把自己混同于普通的



胸襟狭隘的一般社会政党组织，就必须与时俱进，就必须从过去革命时期强调作为革命理论的马克思主义意识形态的正统性和纯洁性的立党理念中解放出来。中国共产党应需要进一步开拓胸襟，解放思想，敢于宣布：中国共产党不仅把马克思主义及其在中国的理论发展（即马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想等等）作为自己的指导思想，而且还把对于人类一切优秀的有益的人文思想的广泛吸纳和创造性的继承视为自己当然的使命。共产党人应当像列宁那样敢于宣布人类的一切宝贵精神财富都是自己的财富，^①使共产党确实转变为超越意识形态分歧的代表全民利益的贤能团，并且采取措施（比如改变过去秘密发展新党员的做法）始终保持与民众的密切联系，始终保持整体的先进性，以确保整体组织的“贤”与“能”。共青团和少先队等组织同样也应转向成为培养社会贤能的预备队，积极引导青少年自幼养成博爱众人的心灵和实践习惯。

第二，“民主评判下的民本贤能政治”模式若要实际作用于社会，在经过个别觉悟者的一段尝试实践被证明可行之后必须得到制度性的具体细节的法律支持。只有粗略陈述而没有细节落实的自由等于宣传而已。为了真正给中华民族提供长治久安的发展空间，共产党人一定要坚决避免马克思所告诫人们的那种形式和内容不统一的民主政治：“在一般词句中表扬自由，在附带条件中废除自由。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，中文第1版，第616页）应当认识到，以人类数千年来所共同认识到的公理为基础的法律制度，比一个道德高尚的人所发挥的益处更大。每一个人一生中可能都会救助过数人，但是一个健全的制度却可以救助无数的人。一个领导人可以搞好一二界政府，但是缺乏制度约束的一个邪恶领导人却可以毁掉世界。卢梭在《论人间不平等的起源和基础》（1754年）中认为“人天生来是善的，是种种制度把

^① 列宁说过：“只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能成为共产主义者。”见《列宁选集》第4卷，第348页。



人变恶的”。

第三，共产党人对于社会保障制度的高度重视和努力追求。在科技水平落后的时代，人们无法改变旱涝不均的自然状况，但是现代社会引水技术却可以使得一切需要水的人间陆地得到水；古代社会难以避免贫富悬殊现象，但是今天通过社会保障却可以解决这个问题。如果今天人们还对“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的现象无动于衷，则表明我们依旧活在野蛮时代。在构建和谐社会的进程中，追求绝对平均是不可想象的也是抹杀个性的。综合来看，既要避免绝对平均主义，又要避免贫富悬殊的非人道现象，则只有走社会保障一路。应当在全社会牢固树立并且实践这种观念：人人获得社会基本生存保障是天经地义而不是执政者的恩赐，这种基本生存保障天经地义地不因人们思想观念的差异而有所区别，这种基本生存保障天经地义地包括保障个人肉体生命存在的经济物质内涵和保障个人社会生命诞生的文化教育内涵；当基本生存保障较为完善后应当也把丰富的发展保障列入社会保障应有之内容。社会保障的完善不仅是目前中国低生育率造成的人口老化的严重问题的迫切催促，而且在哲学上社会保障也是人类社会自由竞争的必要基础，是确保社会竞争不建立在人类残酷敌意基础之上的人文主义需要，是人类生命不至于整体上自我否定的需要。从神学角度看，全球资源属于上帝的创造，而且是为全人类而创造而预备的，每个人生到世界上就天然地拥有获得属于他的那一份物质财富的神圣权力，远离公平的贫富极端对立是《圣经》里上帝所厌弃的事。具体而言，无条件的只和人的人格挂钩而不论意识观念是否正确、言行是否犯罪的由宪法支持的社会保障，而非政府部门或个人随意施舍的社会保障，可以促进民意的真实流露进而确保人民代表评判政府的真实民意基础，也可以确保官员一旦被罢免或公务员一旦被弃用或人大代表换届落选都不至于有基本生存的后顾之忧。而如此公义的社会体制对于革除奴性的作用不可低估。当人们的异议威胁到了他们的基本生存



的时候，屈从、附和、违心的事情就必然发生，人格的健康独立就面临困境，奴性就会油然而生。另外，孟子早就讲“民无恒产，则无恒心”，社会保障通过从微观上提供给个人基本生存需要，从而也在宏观上提供给全社会以稳定发展而非周期性动荡的环境平台。按照马斯洛人本主义心理学，基本的生存需要是优先于各种高级需要的，但是真正能够展现人性美好光辉的则是人的高级需要，个人真正的“自爱”乃是外向发光的“自我实现”，如果基本需要不能够满足则高级需要也自然难以被追求。由此看出社会保障的巨大意义。总之，坚固的社会保障使人们的一切自由思考（心）、自由言论（口）、自由创造（手）都发源于内在的生命能量而非外在的生存恐惧，它是人的充分发展的必要条件。《共产党宣言》在理论上明确了一点，而且这一点是至今仍然亮着的一盏明灯，即：最理想的社会应当是每个人都能够自由发展的社会。我以为，马克思主义无论被人们如何批判如何怀疑，这一点在可以想象的历史未来时空内却是千挫不挠的。那么，每个人的自由发展如何实现？任凭弱肉强食的自由竞争的展开必然扼杀一些具有独特天赋的人才的基本生存，故没有广义的社会保障，每个人的自由发展是不可想象的。在大批被饿死的儿童中难道没有禀赋音乐绘画等天才的人吗？天才的天资来不及展示的时候肉体生命就结束了的社会难道不应当被普及社会保障的社会所取代吗？广义的社会保障应当包括对基本肉体生存的保障（社会物质保障和安全以及基本人权）、装备较为完备知识进入社会生活的保障（广泛学习、接受教育）、自由发展的保障（在利而不害方向上自由思想、自由言说、自由选择工作）等。需要注意的是，由“上帝引逸”的神学信仰还可以看见，社会保障也需要一个和人们所处的时代普遍觉悟程度相称的适当分寸，即不至于使得人们在他们的时代里沉溺于消极逸乐。当人们普遍觉悟到即使衣食无忧也需要开拓更高远更崭新的人生境界之时，社会保障的水平才可能是极高的。

有理由相信，广义的社会保障的不断完善和不断提高将最终导致马克思所设想的共产主义社会的出现。当人们普遍地不是仅仅为活着为养家糊口而工作，而是为活得更好更充实而自由创造的时候，就是真正意义上的“按需分配”的社会。“按需分配”，在有无穷的物质贪欲、幻想“赚得全世界”并且只愿意一味享乐却对生命的创造价值毫不觉悟的人们看来是根本不可能实现的，但是在觉悟了生命价值在于创造的人们看来，马克思所说的“按需分配”只能意味着“高层次的且广泛普及的社会保障”，就是指社会提供给每个人自由创造的基本物质条件，个人从而可以不是被迫地工作而是自由地选择工作，在利而不害和意志自由的方向上使自己的生命个性得到健康发展。^①高层次的且广泛普及的社会保障就是共产党人的理想的实现，因为它确实能够改变“工人仅仅为增殖资本而活着，只有在统治阶级的利益需要他活着的时候才能活着”，“活动着的个人却没有独立性和个性”的社会状况。（《共产党宣言》）中国共产党人目前十分有必要与时俱进地把自己的奋斗目标“共产主义社会”明确解释为在完备的教育和完善的社会保障之下人们自由创造的社会，并且扎扎实实地致力于全面普及教育，扎扎实实地致力于社会保障的不断完善和不断提高以至于在高层次上高度普及，^②而完全不必在对于未来社会的实现过程中强调任何非自然的生产资料公有制并视为共产

^① 同样，“为人的需要而生产”也是指不断觉悟的人类为使人类的生命能够健康充分地展开而进行的积极生产而不是为人类的消极需要而生产，不是单纯为金钱而组织的生产也不是以环境污染和工人健康损坏甚至生命付出作为代价的生产。比如毒品的生产即是一种消极生产。

^② 今天看来，《共产党宣言》里设想的共产党人掌握政权之后，在实现共产主义社会的进程中国家政权可以采取的措施里，“对一切儿童实行公共的和免费的教育”、“征收高额累进税”、“把农业和工业结合起来，促使城乡之间的对立逐步消灭”等三条是一直没有过时的，仍然具有现实指导价值。其中，在人类社会还需要货币的时代，税收在很大程度上可以作为国家公共权力的主要内容，这项公权的运用可以代替过去对于生产资料公有制的形式化强调。爱因斯坦曾经坦言：“计划经济还不就是社会主义。计划经济本身还可能伴随着对个人的完全奴役。社会主义的建成，需要解决这样一些极端困难的社会政治问题：鉴于政治权力和经济权力的高度集中，怎样才有可能防止行政人员变成权力无限和傲慢自负呢？怎样能够使个人的权利得到保障，同时对于行政权力能够确保有一种民主的平衡力量呢？”（《社会主义与民主》，《爱因斯坦文集》第3卷）



主义社会的硬件标准，如果私有制可能最终消失，那么就让它的高级的社会保障普及之后自然地消失；至于道德尺度，只需要把握在意志自由基础上对人的生命的充分尊重这个核心原则性尺度并把这个核心原则性尺度贯穿到普及的教育中，而完全不必把今日的道德内容全面拿来规定未来社会的人生道德尺度。因为在国家垄断经营之外，社会保障以及推进它的社会公共权力的运作同样也是实现天下为公的大同社会的物质途径；而对待人们的精神世界，公共权力能够运作的空间只能是普及教育以及使每个人的意志自由得到尊重，除此之外的公共权力对道德的干预应当逐渐收敛。社会权力应当允许每个人自由追求他所愿意追求的生活目标，但是社会权力必须保障人们的这种自由追求是在尊重他人生命意志自由和生命尊严的前提下。个人可以打破平均主义枷锁去追求尽可能多的私有财富，但是公共权力应当保障任何人都不应当凭借私有财富来奴役他人，任何人都不应当凭借私有财富来剥夺他人的自由和独立的人生追求，政治权力的最后价值就在于保障人类的自由竞争运行在和平、公正、人道的基础之上，保障人类之间的竞争不至于沦为野兽之间的撕咬，保障人与人的竞争不是狼与狼的搏斗。马克思《共产党宣言》里的社会理想至今依然放射出耀眼光芒：若把完备教育和意志自由也归入广义社会保障之列，则社会主义应当就是旨在使每个人自由发展的社会保障主义，共产主义就是高层次的社会保障主义。“在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”中国共产党有必要把此种解释向全体党员和社会大众广泛宣传，这种成熟的解释和朝向这种方向的坚定努力都是对那些自以为资本主义必定战胜共产主义的论调的最好回答，毕竟人生的价值并非仅仅靠金钱就能够最终完全体现的。如果中国的执政党继续坚持传统的对共产主义社会理想的不切实际的解释，则一旦执政政绩稍有波动，人们就会感到政治的荒诞。

第四，一年一度的执政评判表决采取完全自由的没有强制压



力的无记名投票方式，结果即时公开，媒体充分介入，通过教育和舆论宣传，努力促使国民意识形态中形成强烈和坚固的共识：人大表决产生的罢免结果神圣不可侵犯，党和政府无权动用任何强制力量拒绝接受此类结果，否则，人民和人大代表有权以罢工、集会、游行示威等等非暴力形式拒绝合作。如非违法，人大代表任何严肃的政治讨论、政治批评应当被允许；如非违法，人大代表的代表资格无权被剥夺。

第五，公民拥有迁徙流动择地常居的自由。民众因为对于他所喜欢的某些政策的选择而做出的自由迁徙，可以有效地弥补某一地方的政府当局讨好当地多数民众的时候对于少数民众意愿的忽视。在民主评判下的民本贤能政治模式之下，普通民众对于居住地的完全主动选择和对于执政者的并非完全主动选择，二者必须紧密配合才可以真正达到政通人和，令民众心情舒畅。

上述条件的具备和理论上应当几乎同时发生的“民主评判下的民本贤能政治”的实践，在避免社会大动荡的基本追求下都最终指向了一个历史中的关键前提，即执政党领导人对于“民主评判下的民本贤能政治”可行性的觉悟，而这在已经消除了领导职务终身制的中国迟早总是有可能的。为保障全民族生命力的积极展开，一味指望执政者的永远宽宏大量对思想领域不干涉，是不可靠的；而指望国家政权的软弱无力，人民陷入灾难的乱世，则是不道德的。故当今中国大量身居高位的明智之士中必定有人能够很快意识到上述旨在“小政府大社会”的党政分权、执政和评判分权之重要性。一旦中国具有体制能力的高层明确意识到“民主评判下的民本贤能政治”的可行性并且着手从基层开始实施，则中国历史必将产生空前的腾飞。

在政治设计的最后，我们仍然不能忘记催促中国所有的有识之士应当自觉地在民间普通百姓（通过教会教职人员）和知识分子人群（通过文化基督徒、儒家基督徒）中用人文主义耶稣信仰对于儒家“内圣”层面的充实和更新。再好的政治模式也离不开



人的参与运作，人不是机器。如果人的心灵不敬虔，不懂得爱众人和尊重他人的人格与意志自由，再好的体制都会崩溃。如果一个社会里人的精神普遍萎靡内向，则无论这个社会的制度多么健全，其优越性和创造力都会大打折扣，难以充分彰显。所以，好制度充其量只是一台尚未接通电源的好机器，而具有普世价值的人文主义耶稣信仰才是真正实现儒家内圣外王的人生社会理想的最根本的动能。

当此日新月异的现代社会，当我们意识到“民主评判下的民本贤能政治”正是中华民族祖先心中神圣信仰的合乎逻辑的现代推演的时候，当人们日益认识到公平博爱才能持久富裕持久和谐的时候，当缺乏政治体制改革配套的中国经济改革正在反过来危及政治大厦的时候，中国的体制管理者就不应当再持久地继续等待，不应当再持久地继续搁置政治体制改革，不应当再继续满足于通过眼前的“政绩合法性”把危机一再向后推延而不是釜底抽薪地从根本上解除危机。

F. 对全世界文明可能的震撼：“民主评判下的民本贤能政治”必然使中国展现出全面外向的文化辐射

面对人类世界日益整合为一个“地球村”，各种文明日益融合的时代局面，每一种文明形态事实上都已经处于“不进则退”的必须作出回答作出选择的境地。任何一个民族如果能够在人类文明大融合的过程中赢得全世界的更多的尊重，就必须充分让人们看到他的文明果子的确是值得羡慕的值得继承的，而这种选择乃是无情的。所有华夏儿女从政府高官到市井平民，凡是有点文化的都应当对此尽早高度觉醒起来。《马可福音》里记载了耶稣对不结果子的无花果树的诅咒，不能不说是一面足以时刻警诫华夏民族的镜子：

耶稣饿了，远远地看见一棵无花果树，树上有叶子，就往那里去，或者在树上可以找着什么。到了树下，竟找不着什么，不

过有叶子。因为不是收无花果的时候。耶稣就对树说：“从今以后，永没有人吃你的果子！”他的门徒也听见了。……早晨，他们从那里经过，看见无花果树连根都枯干了。彼得想起耶稣的话来，就对他说：“夫子，请看，你所咒诅的无花果树，已经枯干了。”（《马可福音》第11章第12—21节）

这面镜子提醒我们在未来时空内，面对全人类，中华民族不仅需要有所作为，而且还必须要抓住时机大有作为；中华民族不应当仅仅满足于能够在肉体上活着不被异族侵略，还必须要积极创造，争取文化上的经济上的主动外向辐射以及非奴役化。中华民族不仅应当在肉体生存上拥有尊严，更应当在文化生存上争取到影响他人的无形权力而不是唯我独尊的傲慢。有活力的不断创造的文化才是中华民族能够生存发展的真正命脉。

稍有学术眼光的人都能够看出，蒋庆先生的通过安坐家中以德服人、风教感化、悦近来远的王道政治来实现“平天下”的设想，只能是幻想。（参见蒋庆《王道政治是阳光下的政治——蒋庆先生就王道政治再答周北辰问》）因为蒋庆先生的这种王道政治拒绝外向输出的文化追求，故依然是内敛文化的政治，是宋代儒学禅学化在现代中国政治理念上的继续反映。自宋以来，中国对外部世界愈益失去兴趣，向内收缩，对来自外部世界的挑战只采取被动守势，最显著表现就是闭关锁国，还有很多儒家统治者推行的“攘外”和“安内”的割裂政策。难道世界上除了借助于挥舞大棒军刀这一种强制性文化输出模式以外，就没有一条在和平、人道前提下自觉地外向竞争的文化输出路径吗？

在理论逻辑上，既然普选直选的民主政治仅仅适宜于小国寡民状况，则中国在自己的政治版图上长久地保留港、澳、台等地区的完全民主政治就是可能的，但是作为拥有巨量人口的中国大陆主体政治，应当朝着民主评判下的民本贤能政治方向发展才是长治久安之计和完成中华民族神圣天命的有力选择。放眼长远，在以人文主义耶稣信仰更新了的儒家现代内圣路线的引导下开出

的儒家现代新外王路线，即“民主评判下的民本贤能政治”体制，不仅首先会真正普及国内义务教育，彻底结束两千多年来中国教育为贵族专利品的历史，不仅会促使中国民众外向张扬中华固有文化，更重要的是合适的政治体制还必然会促使中国民众自由地大规模地创造出有时代气息的中华新文化并以这种新文化深刻地影响全人类。儒家文化里原本就有强烈的天下胸襟：“四海之内皆兄弟”（《论语·颜渊》）；“四海之内，其性一也。其用心各异，教使然也”（《郭店楚墓竹简·性自命出》）；“圣人耐（能够）以天下为一家”（《礼记·礼运》）；“立爱惟亲，立敬惟长，始于家邦，终于四海”（《尚书·伊训》）。以汉族为主体的中华民族是一个非常神奇而伟大的民族，向来爱好和平，创造财富而不是掠夺财富，一贯宽厚对待其它民族，数千年里也表明自身有能力后发制人地维护自身生生不息和发展壮大，在世界历史上是唯一的既让自己活也让他人活的大民族。而领导中国的共产党人所追求的共产主义社会理想恰恰是具有全球视野的人类各个民族和谐共处、和平竞争、自由融合的社会，这个理想是人性的。所以，狼不是我们的榜样，耶稣才是我们的榜样！在人类和平前途所需要的各族平等的世界胸襟和华夏民族的仁爱包容气质之间，具有天然的共振。所以主导性地保障人类具有人性的和谐未来的责任重担历史地落在了共产党所领导的中华民族的肩头上。一旦领导中国的共产党人觉醒到确立“民主评判下的民本贤能政治”体制的必要性，一旦中华民族能够把“民主评判下的民本贤能政治”里的党政民三位一体模式变通为“董事会、负责人、持有评判否决权和罢免权的公众维权代表”的三位一体模式而推广到公共企业和社会事业的广大管理层面，一旦中华民族能够体制性地大规模地把自身积蓄了数千年的无穷生命能量向外张扬出来，则人类充满阴霾雾霭的未来才会迎来一轮冉冉升起的太阳。

在历史现实中，最近五十多年来中国尽管经历了种种挫折和错误，但是也仍然在极其困难的条件下取得了世人无法回避的建



设成就，在世界历史上，没有哪一个民族曾像中国这样完全依赖自己的努力创造而不是靠掠夺他人而以神奇速度腾飞，这事实表明了中华民族是人类和平最值得信赖的一个民族，如果再辅之以制度建设，则中国的腾飞将会更加有力和健康，进而将会具备物质能力和精神能力引导人类社会的未来朝向公正的和谐的而非兽性的撕裂的方向发展。

英国史学家、《历史研究》的作者汤因比认为，世界上许多文明中，只有中华文明可能成为永生的文明，将要伴随全人类走进大同社会。在《展望 21 世纪》一书里，汤因比明确认为能够担当将来统一世界的政治使命的不是任何欧洲化的国家，而是中国。听到这里，任何一个中国的知识分子必须清醒地看到，要做到汤因比所说的这一点，中华文化首先必须自我更新，自我创造，展现出时代新面貌。不必说闭关锁国了，即使大量模仿他国做法而缺乏创造，也远远不能胜任中华文明对于人类文明的伟大使命。

一百多年以来，中国一直在走着一条类似于《创世记》里约瑟的发展道路。当约瑟被众弟兄欺凌几乎到死地的时候，人们可能认为约瑟已经被上帝掩面不顾了。但是约瑟在度尽劫难之后说：“从前你们的意思是要害我，但上帝的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景。”《创世记》第 50 章第 20 节）1840 年爆发了鸦片战争，中国从此遭受了英、日、俄、法、德、美、意、奥等列强的一系列外来侵略，人们可能认为中国人已经被上帝掩面不顾了。但是耶稣曾经预言道：“有许多在前的，将要在后；在后的，将要在前。”（《马太福音》第 19 章第 30 节；第 20 章第 1—16 节）难道成为人类历史的约瑟，不就是中国的神圣“天命”吗？

中华民族如果真正能够完成约瑟般的世界历史神圣使命，关键的一件事必不可少，那就是重新唤醒全民族对于上帝的心理记忆，靠赖对于“人文主义耶稣信仰”的坚定执着，焕发出一种强



大的民族道德意志、民族自信心、民族创造力，在从患难到荣华的任何过程中不堕落不灰心不骄横，积极发挥神圣生命潜能，以一个古老而伟大民族的巨大而现实的爱来拯救全世界的危机。而全世界所有曾经在最近一百多年里侵略过中国的国家都应当面对中国的快速发展而感到忏悔、感到欣慰，而不是感到威胁、害怕报复。一切狂热鼓吹“中国威胁论”的人们，内心里必定有不可言说的黑暗阴影。好比约瑟作了宰相之后，众弟兄以小人之心度君子之腹，内心恐惧地以为约瑟一定会报复他们。

从《尚书》里展开“无逸有为”的上帝信仰和“君权民权二元神圣”观念的儒家神学不只是呼唤中华民族的知识分子要确立面对自己国内的内圣外王路线，更重要的是提醒中国的知识分子、中华民族应当具有一种面对世界的内圣外王精神。“天下”的观念在今天的中国，已经跃出了东亚地理范围，今天“修身齐家治国平天下”的儒家人生理想课题才真正完整地摆在中国知识分子（现代新儒生）面前。以世界大同为目标的中国共产党人是中国的贤能团，在成功地解决好自己国家内的社会发展问题之后，在面对未来的思考较为成熟之后，应当以全人类的解放、平等、幸福为己任，努力消除世界各地贫富悬殊的不公义现象和各种文化冲突以及战争危机。以外向的发展眼光为新中华文化“开疆拓土”，携汉字文化、儒家神学与巨大经济能量在世界各个角落与人类各民族和平竞争，促进人类理性进步，维系人类和平和团结。这是一项极其艰巨的宏大系统工程。今天，地球上自然领土的开拓早已没有空间，但是，经济领域、文化领域、教育领域的开疆拓土却是存在巨大的空间，这些方面的开拓，中国只能采取和平的、利而不害的、互动的思路，而决不能沿用西方殖民主义血与火的策略，否则，人类将失去希望。美国目前拥有这个宏伟蓝图的经济能力，却没有文化能力（普及公义和平于全球的无私发光精神和维系人类和平团结的汉字资源）。中国一旦拥有超越美国的经济主导能力并且精神刚健，那时人类的黄金时代才有

希望逐渐展开。中国共产党人一旦在国内实践“民主评判下的民本贤能政治”获得巨大成功，就必定会深刻地影响世界各国的共产党人，并进而可能有力地影响全世界的未来。今后中国知识分子的世界视野的“外王”政治理念长期含蓄的内容应当包括：

首先，以经济外向化和汉语文国际化带动中华民族文化的更新、创造和全球辐射，并在精神上扶持理性的民族主义。在逻辑上，“民主评判下的民本贤能政治”也必然会推动政府兼顾国内国际密不可分的国民利益，必将使中国的文化影响力从国内辐射到世界各地凡有中国人活动之处。梁启超先生指出：“民族主义者，世界最光明、正大、公平之主义也。”民族主义的合理性尺度与人伦道德尺度一样，任何时代的道德都围绕着对人类生命的利而不害而确立的，任何民族主义也必须坚持此一道德立场。任何懂得自尊的个人都会懂得追求与他生命密不可分的民族尊严国家尊严。任何自爱的人必会爱同胞爱祖国。人权高于主权论者所忽略了的事实是：在历史时空内人格经常包含国格，人权尊严经常包含主权尊严。民族主义实质是一个民族普遍的自爱自尊。这样看来，理性的民族主义是天经地义的。一个民族弱势受欺时，民族主义尤其值得肯定和提倡，如果不鼓励求民族独立、求民族尊严、求国家统一，则无异于全民族的自杀；一个民族实力强盛时，民族主义则应当提防演变为具有傲慢和侵略野心的大国霸权主义、民族沙文主义。

但是一个民族若要追求持久地自立于世界民族之林还必须与时俱进地有所创造，若要追求对人类进步做出较大贡献乃至引导人类文明走向，就更需要自觉地创新了。当今时代，中华文化的更新已经绝对地离不开与世界各个民族文化的交流了。“全球化”是正在自由展开且远远地尚未完结的历史过程，它的终局完成决不可能就是“西方化”，中国政府应当审时度势，自觉摆脱传统儒家理学的内敛文化阴影，大力鼓励并且积极保护国民自由的外向经济拓展和外向文化张扬，使中华文明活跃地介入“全球化”



进程并且能够以中华文明的自我更新创造来有力地影响“全球化”的未来面貌。

中国的“与国际接轨论”者大力鼓吹高投入低产出的“全民学英语”，文化界洋溢着“能识洋文即奇才”的气氛，某些中国人竟至于向自己的母语开刀。个中原因主要是中华文化尚未从陈旧文化堆里走出来，尚未形成大规模的文化创新环境、文化创新局面和文化创新成就。中国民众包括受过高等教育者仍然尚未摆脱奴性人格和奴性生命意识，自己不懂得尊重自己的生命。一个国家的语言文字，既是该国（包括文化圈国家）文化的载体，也是这个国家的政治资源和经济资源。况且，中华民族的汉语文不是一个弱小民族的语文，不是一个地域性语文，也不是没有经过历史考验的语文，更不是没有系统优势和前途的语文。汉语文乃是联合国规定的少数几种具有世界流通资格的语言文字，汉语文乃是拥有人世间最巨量人口的中华民族自从进入文字社会以来数千年间举世无匹地一直不曾中断地沿用下来的表音表义结合的文字系统，是人类从古至今最具有时空超越性的文字系统，是人类团结和谐的天然纽带；而单纯的拼音文字则伴随着永远不可能一致的人类口音而不断变乱，使用人口越多就越容易变乱分化（比如现在就有颇具特色的印度英语），因而不具有人类团结的工具潜质。随着社会进步的加速，相对于英语文的表音开放性，汉语文的表意开放性的信息密集优势一定会逐渐显现出来，人们逐渐会发现，学英语文是先易后难而学汉语文则是先难后易。目前统计表明，仅仅掌握 2400 个单字（word）即可覆盖现代中文出版物用字的 99%，^①而顺畅地阅读英文周刊则至少需要掌握近万单词，如果要阅读专业读物则需要掌握的单词量更多。汉语文的优越性表明汉语文具备与人类各民族和平竞争的独特的天然文化优势，有理由相信在未来人类长期的自由和平的文化竞争中汉语文

^① 费锦昌《汉字整理的昨天和今天》，北京：语文出版社，2000年7月第1版，第22页。



能够胜出，甚至极有可能在人类精英阶层会出现世界范围的汉字崇尚，每个人、每个公司都会把拥有一个汉字名字作为人生必需，因为汉字不仅是记录汉语言的语音符号系统而且还是一套发源于上帝信仰观念浓厚的上古时期的神学哲理系统。可见汉语中文是一种对于人类而言具有巨大潜力的无形财产，是远比汉代至清代之间的儒学更有价值的全人类文化资源。这一点应当引起中国知识分子尤其是执政者的高度觉醒和重视。最近二十多年来，中国经济在世界所占比例越来越高，中国在世界上的影响力越来越增加，中国人在世界各地的交往活动越来越频繁，中国民众的利益越来越深入全球各个角落，世界各国人民自觉学习汉语的热情也越来越高涨。中国政府及其相关文化部门的官员，应当像重视经济增长、重视国内文化发展那样重视汉语的国际化，积极引导这种既有利于中华文化更新又有利于世界文化更新的大趋势。政府应当鼓励民间人才面向世界传播中华文化，鼓励对汉字的识繁用简，鼓励推广汉语中文的高科技投入，尤其需要鼓励大企业提高向世界推广汉语中文的兴趣。中国出口产品必须要有包括中文在内的世界常用文字说明。中国跨国企业应当和世界各地中文学校结伴而行。中国跨国企业与大本营的主要办公联络应当使用汉语中文。重用各国精通汉语中文的各类人才。放任英语成为平民语言的局面，而在全世界逐渐把精通汉语中文变为上层精英人士的身份象征。

其次，在世界范围内针对西方国家民主政治对内不对外的弱点大力展开“国际政治民主化”、“全球共和”的反霸和平宣传，积极引导国际政治经济秩序朝向公正合理的方向重建，并以足够的国防军事力量威慑战争贩子以持久遏止战争，赢得中华民族乃至全人类和平发展的时间和空间，保障国民外向经济活动和文化传播的自由展开，保障全人类文化竞争、经济竞争在和平背景下展开，并且在条件成熟之际积极引导和促进全人类最终在根源上消灭战争的可能性。逻辑上我们必须承认的是，在人类个性解放



潮流的普遍蔓延和人类灵性的普遍觉醒之间存在着一个危险的时间段，这个时间段具有动荡和战争的可能表现形式，人类最好的选择可能是通过遏止大规模毁灭性的战争来度过这个危险期。耶稣说过：“收刀入鞘吧。凡动刀的，必死在刀下。”（《马太福音》第26章第52节）但是他没有说不可以买刀佩刀。在《路加福音》第22章第36节那里耶稣甚至说：“但如今有钱囊的可以带着，有口袋的也可以带着。没有刀的要卖衣服买刀。”《左传·成公十三年》里讲“国之大事在祀与戎”，在国家尚未自然消亡之前，古人认为维持民族国家生存的关键只有两条：对内以宗族神圣信仰为核心的文化认同，对外保持足够的军事自卫自保能力。一个人总要有点阳刚之气，一个民族更要有点阳刚之气。古今中外的无数事实已经告诉我们：能战并且能使对方相信这一点方能言和。在狼的面前，不甘于作羊，命运是不一定的；而甘于作羊，命运则是一定的。当唯利是图的西方跨国资本推动本国军队随意对弱小国家动武的现实一次又一次地展示在人们面前的时候，解除武装在目前肯定是对正在发展的中国大量百姓的不负责任的做法。我们必须告诉这个世界：自由贸易是我们尊重自由贸易秩序的基本前提，经济和文化的竞争只能通过经济和文化的方式来展开，任何企图以战争来掠夺财富，以大棒来把自己文化意志强加于人的做法，因为有了中国的崛起而变为不可能。同时，中国应当通过国际社会向全人类大力宣传一个显而易见的道理：若不能够把“爱人如己”的神圣追求从个体伦理层面推广到各个国家民族之间，人类就永远不可能和谐相处，——作为一个亲身感受了数千年不曾中断的人类历史的大国，中国若不向世界传出这个类似墨子“兼爱”思想的信息，就该愧对祖先。儒家神学也有义务警醒人们：生命之树若不能结出以“仁爱”为首的生命果子则永无果子且必被伐掉，这个神学道理不仅适用于个人也适用于全人类整体。作为一个保持了数千年不曾中断的文明历史的大国，作为一个见证了人类风雨兴衰漫长历程的大国，作为一



个在近代曾经像约瑟那样备尝他人凌辱痛苦的大国，若不是一个麻木的国度，若还有对其他民族的一点同情之心，——中国，有义务在维护世界和平方面积极进取，不仅应当致力于自身的“和平崛起”，更应当向全世界推广“和平竞争”之人文理念，尤其是应当努力制止那些战争贩子针对弱小国家而发动的必然伴随不可预料黑暗后果的肆意侵略。中国有义务努力带领人类逐渐走出自我毁灭的危机阴影。因为在今天尚未彻底销毁核武器的时代，对于一个最弱小之辈的人格否定就可能意味着全人类的自我否定自我毁灭。耶稣曾教导说“不可轻看弱小之辈里的任何一个”，（《马太福音》第18章第10节）这句话的真理光芒在今天这个核武器时代终于被显现得真真切切。从此一点看，中国主张的“国家不分大小一律平等”的“和平崛起”外交政策是具有文化前途的国际关系准则。中国未必需要提倡在全民族范围内复兴秦汉时代的尚武精神，但是只要政治体制实现了对汉武帝以来两千多年中国政治模式的实质性飞跃，拥有巨量人口的中华民族得到解放的生命活力和智能创造力决定了中国再也不可能是清朝末年那样的一味被动挨打的中国了，而中国人的生命活力和智能创造力所带给中国人的永远不会被外敌所征服的自信心，就是中国能够维护自身安全并且维护世界和平的最宝贵资本，中国人的普遍自爱和普遍自由创造、普遍外向发光乃是能够保卫中国并且保卫世界和平的最不可逾越的长城。《论语·学而篇》记载孔子的一个学生“有子”说“礼之用，和为贵。”礼的作用，以遇事都做得恰当为可贵。“和为贵”之“和”本义并非“和平”之意，而是指采取各种有效手段将事物调节到一个恰当和谐的状态，在古代经典《中庸》里有言“致中和”，“和”就是“中”，也是“恰当”之意。《贾子·道术篇》说“刚柔得适谓之和”。中华民族的先贤们并非认为可以韬光养晦、无所作为地等待世界合理秩序的从天而降，而是要求人们应当有所作为，积极主动采取恰当措施来努力争取实现合理的秩序。



第三，适当调整人口政策，并且向全世界推广理性人道的节育理念。中华传统文化里强调“不孝有三，无后为大”，这个伦理观念至今在广大民众心灵中间并没有彻底褪去，历史地看，这观念应当是中华民族生生不息、人口繁庶的文化原因之一。如果拿到男女平等的层面上看，人类把繁衍儿女作为大事，这的确具有不言自明的相当合理性。人口是人类文明最基本的物质凭借，繁衍后代也是生命的天然本能。不能不承认，中国如果没有相对于外国的庞大的人口数量，近代以来至今的国家命运真的可能另论了。事实上，严苛的一胎政策不仅不利于孩童心理健康成长，终将造成全社会的面积过大的老龄化，它还沾染着中国传统自虐文化的现代变异的嫌疑。一个让国民不能普遍受教育的国度才会背上人口包袱，一个不能让个人生命自由创造出无穷价值的国度才会感到人口过剩，一个缺乏外向经济战略和外向文化战略的国度才会感到人口压力。在中国目前阻碍个人生命自由张扬的首要要素是政治体制，然后才是其它资源要素和生产力要素。一个自然肉体生命都不能有持续活力的国度，何谈持续的文化活力？一个迫使自己大量最优秀的国民仅仅为延续后代这一基本人道追求而不得不入籍异邦的国家，岂不成了他国的人才苗圃？当以政治体制更新为前导的中华民族的心灵解放、生命解放逐渐展开的时候，眼前巨量人口对于中华民族来说就不是负担而是无比宝贵的资本。

但是就人类整体而言，人口的不顾条件的无节制增长并不意味着人类的智慧和幸福。社会政治体制的活跃也并不能够万能地容纳无限多的人口。具有先见之明的民族也应当具有对全人类的理性繁衍负责的爱心。故计划生育不仅在中国甚至在全世界都是必要的。中国不仅应当在国内倡议计划生育，节制人口，而且还应当把一种理智的计划生育理念通过联合国向全人类积极推广。为使人类人口在一定数量上达成平衡稳定，适度的人口生育政策的调整应当是：对于每一对夫妻，鼓励一胎，二胎合法，三胎以

及三胎以上则使用经济手段或其它对社会有益的事业劳务等弹性手段而非一律简单地以强制堕胎等刚性节育手段来调整，并且把生育政策向那些对社会贡献突出者倾斜，让所有愿意多生育的公民首先懂得一个再简明不过的道理：一个人的肉体生命存在理应意味着个人对社会的一份贡献，一颗新星的出现理应使天空变得更加璀璨。





附 录

《孟子》一书在明代被朱元璋授意删掉的内容

《尽心篇》：“民为贵，社稷次之，君为轻。”“诸侯之宝三：上地，人民，政事。宝珠玉者，殃必及身。”“吾今而后知杀人亲之重也。杀人之父，人亦杀其父；杀人之兄，人亦杀其兄。然则非自杀之也？一间耳。”“不信仁贤则国空虚，无礼义则上下乱，无政事则财用不足。”“不仁而得国者有之矣，不仁而得天下未之有也。”“有布缕之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，缓其二。用其二而居有殍，用其三而父子离。”“古之为关也将以御暴，今之为关也将以为暴。”“有人曰：‘我善为陈，我善为战。’大罪也！国君好仁，天下无战焉。”“孟子曰‘不仁者，梁惠王也！仁者以其所爱，及其所不爱；不仁者以其所不爱，及其所爱。’公孙丑曰：‘何谓也？’‘梁惠王以土地之故，糜烂其民而战之。大败，将复之，恐不能胜，故驱其所爱子弟以徇。是之谓以其所不爱及其所爱也。’”

《梁惠王篇》：“左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤焉，然后察之，见贤，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之，见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，



勿听；国人皆曰可杀，然后察之，见可杀焉，然后杀之，故曰国人杀之也。如此然后可以为民父母。”“邹与鲁悞。穆公问曰：‘吾有司死者三十三人，而民莫之死也。诛之不可胜诛，不诛则疾视其长上之死而不救，如之何则可也？’孟子对曰：‘凶年饥岁，君之民，老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者，几千人矣，而君之仓廩实、府库充，是上慢而贱下也。曾子曰戒之戒之，出乎尔者，反乎尔者也。夫民今而后得反之也，君无尤焉。君行仁政，斯民亲其上、死其长矣。’”“之人与民偕乐，故能乐也。《汤誓》曰：‘时日曷丧，予及汝偕亡。’民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？”“贼仁皆谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”“无恒而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心，苟无恒心，故辟邪侈，无不为己。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母、俯足以畜妻子，乐岁终身饱、凶年免于死亡，然后驱而之善，故民之从之也轻。今也制民之产，仰不足以事父母、俯不足以畜妻子，乐岁终身苦、凶年不免于死亡，此惟救死惟恐不赡，奚暇治礼义哉？王欲行之，则盍反其本矣。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿殍，此率兽而食人也。兽相食，且人恶之；为民父母，行政不免于率兽而食人，恶在其为民父母也！仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎？’为其象人而用之也，如之何使斯民饥而死也？”“今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是，民归之犹水就下，沛然谁能御之？”

《离娄篇》：“桀、纣之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其



心，斯得其民矣。得其心有道，所欲，与之聚之；所恶，勿施尔也。民之归仁也，犹水之就下，兽之走圯也。”“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如草芥，则臣视君如寇仇。”“暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削。名之曰幽、厉，虽孝了慈孙，百世不能改也。《诗》云：‘殷鉴不远，在夏后之世。’此之谓也。”“无罪而弑士，则大夫可以去；无罪而戮民，则士可以徙。”“恭者不侮人，俭者不夺人。侮夺人之君，惟恐不顺焉，焉得为恭俭？恭俭岂可以声音笑貌为哉？”“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城：此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。故善战者服上刑。”“惟仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其恶于众也。上无道摆也，下无法守也。朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。”“君仁莫不仁，君义莫不义，一正君而国定矣。”“夫国君好仁，天下无敌，今也欲无敌于天下而不以仁，是犹执热而不以濯也。”“人有恒言，皆曰：天下国家。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”“夫人必自侮而后人侮之，家必自毁而后人毁之，国必自伐而后人伐之。”“仁则荣，不仁则辱，今恶辱而居不仁，是犹恶湿而居下也。如恶之，莫如贵德而尊士。贤者在位，能者在职。国家闲暇，及是时，明其政刑，虽大国必长之矣。今国家闲暇，及是时，般乐怠傲，是自求祸也。福、祸，无不自己求之者。”

《万章篇》：“《泰誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听。’”“天与贤则与贤，天与子则与子。昔者舜荐禹于天，十有七年。舜崩，二年之丧举，禹避舜之子于阳城，天下之民从之，若尧崩之后，不从尧之子而从舜也。”“君有大过则谏，反复之而不听，则易位。”“伯夷目不视恶色、耳不听恶声，非其君不事、非其民不使，治则进、乱则退，横政之所出、横民之所止，不忍居也。思与乡人处，如以朝衣朝冠坐于涂炭也。当纣之时，居北海之滨，以待天下之清也。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志。”



《告子篇》：“鲁欲使慎子为将军。孟子曰：‘不教民而用之，谓之殃民；殃民者，不容于尧、舜之世。’”“今之事君者曰：‘我能为办土地、充府库。’今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求富之，是富桀也。‘我能为君约与国，战必克。’今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求为之强战，是辅桀也。由今之道，无变今之俗，虽与之天下，不能一朝居也。”

《滕文公篇》：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈无不为己。及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故贤君必恭俭礼下，取于民有制。阳虎曰：‘为富不仁矣，为仁不富矣。’……乐岁粒米狼戾，则寡取之；凶年粪其田而不足，则必取盈焉。为民父母，使民盼盼然将终岁勤勋，不得以养其父母，及称贷而益之，使老弱转乎沟壑，恶在其为民父母也。……夫仁政必自经界始。经界不正，井地不均，谷禄不平。故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄，可坐而定也。”“若杀其父兄，系累其子弟，毁其宗庙，迁其重器，如之，何其可也？天下固畏齐之强也，今又倍地而不行仁政，是动天下之兵也。”“其君子实玄黄于筐以迎其君子，其小人箠食壶浆以迎小人。救民于水火之中，取其残而已矣。……苟行仁政，四海之内，皆举首而望之，欲以为君。齐、楚虽大，何畏焉？”

《公孙丑篇》：“王者之不作，未有疏于此时者也。民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。饥者易为食，渴者易为饮。……今之时，万乘之国，行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。故事半古之人，功必倍之，惟此时为然。”“得百里之地而君之，皆能以朝诸侯，有天下。行一不义，杀一不辜而得天下，不为也。”

（参见容肇祖《明太祖的〈孟子节文〉》，载《容肇祖集》，齐鲁书社1989年版。）



后 记

当看到众多同胞面对天上闪烁着的慈祥形象而困惑的时候，如果一个人能够站出来说“这就是耶稣”，那么这个人的内心该是多么满足啊！

选择什么样的信仰是各人的自由，但是选择之后的生命果效却绝对和信仰内涵有直接的关联。面对大量的西方神学著作日益火热地被引进国内来，面对互联网上铺天盖地的西方教义言说和民主崇拜，我以为我十分有必要写作本书。当我看出传统基督教神学的缺陷，西方传统神学在中国有可能成为人心的新式枷锁的时候，一颗即使有一点点“泛爱众”境界的心也就不可能袖手旁观了。

另一方面，目前国学的复兴似乎轰轰烈烈，但是在2003年被蒋庆先生《政治儒学》所加温的儒学复兴热潮，这两年看，明显是带着对基督教的冷眼而来到。证据就在《政治儒学》那本书里。蒋庆先生说：“民族精神的紧张冲突是没有办法化解的，除非世界上不再存在民族”。^①照此推理，莫非耶稣信仰就只能囿于犹太民族文化之中了吗？把耶稣信仰紧紧框在西方民族文化范畴内，这不能不说是中国知识分子的可惜可叹之处。而我写作本书的用意之一就是要把人们心里的误解予以澄清：历来的基督教带着强烈的西方文化色彩，但是福音书中的耶稣却不能被西方

^① 蒋庆《政治儒学》，北京：三联书店，2003年5月第1版，第428页。



神学框住，他不单单属于西方人，也属于东方人，秉承西方神学的基督教与耶稣是两个概念，西方神学是具有希腊罗马文化源头的欧洲人解读耶稣的文化果子，耶稣是普世的而对耶稣的西方文化解读却不是普世的，上帝也是我们祖宗的上帝，耶稣也是我们祖宗信仰的见证者。难道说懂得这个道理需要多么高的智商吗？我以为连这一点都不明白的人，不应当再继续被看作当今时代的中国知识分子了。中国人不能再继续让西方人独占解读耶稣生平的话语权了，因为耶稣也是中国人的耶稣，正像释迦牟尼也是属于中国的一样。中国文化有权利有理由像希腊罗马文化接纳耶稣那样把耶稣揽入自己的怀抱，而一切执意把耶稣往西方人怀里推的做法，都显然是“小人儒”之偏狭气量和两千年来儒家奴性的展露。唐宋至今，中国知识分子还有几个还在把释迦牟尼仅仅作为一个印度的人或印度的神看待呢？基督教近代来到中国的方式的确是不幸的，但是我们若把传扬基督教与传扬耶稣视为两码事，就立刻呈现出类似于原始佛教和禅宗的巨大可能性。况且“人文主义耶稣信仰”绝非一种宗教，只是一种自由的心灵信仰。我们可以拒绝西方基督教教义，但是我们决不当把耶稣也推到西方人那里去了。

今天回过头来我们可以看得很清晰：21世纪之初以李申先生为主角的“儒家是否宗教”的大讨论和以蒋庆先生为主角的“政治儒学”讨论热潮，实际上是儒学更新的不自觉的前奏，这两场讨论明确而深刻地分别指向了传统儒学的内圣和外王两个层面，共同严肃地追问了这个问题：中国儒学是否具有现代意义？中国儒学系统里有没有能够支撑中华民族现代心灵苍穹和支持政治体制现代独立的文化资源？这种拷问恰恰表明中华民族已经在深刻地觉醒，已经不满足于仅仅在物质层面有所追求。但是确认儒学的现代价值的工作，决不是回答“是”或“否”那么简单明了的一件事情。首先需要确立一个价值尺度，没有尺度，一切无从谈起。我寻找到的这个现代价值尺度在个体内心层面是鼓舞个



人生命展开的人文主义耶稣信仰，在政治体制层面则是以民众生命展开为宗旨的民主评判下的民本贤能政治。以此价值尺度来衡量中国儒学文化资源，立刻就会看出，中国儒学典籍实在是一堆金砂，富含财宝却有待提炼。

为什么儒家神学不可以仅仅挖掘《尚书》等儒典资源而“自统开出”？为什么今天儒家神学非得需要“以耶统儒”？为什么非得把接纳耶稣信仰视为儒家神学二次重建的基石？为什么儒学不能够再像历史上儒学融合禅宗佛学那样和而不同、各自继续保持自身道统并行不悖呢？这个问题也是很关键的，值得再次强调一下。

宋代儒学接触禅学后儒禅却依旧保持各自体制而并行不悖。与此历史现象发生的时代背景大大不同的是，今日各种文化信息已经日益脱离体制约束而自由流转于人类心灵间，今日“人文主义耶稣信仰”与今日儒学都基本不依赖体制而存在，故二者在心灵层面的合而为一恰恰能够适应现代中国知识分子的自由精神需要。除了各种宗教体制权威在现代社会里的共同淡化导致很多文化信仰观念能够超越耶儒各自道统这个原因外，“耶稣对于生命真谛的见证实践”乃是今天儒学与耶稣的相遇不同于历史上儒学与佛教道教相遇之最深刻的秘密所在。佛教道教统儒学基本都是停留在教导世人的层面上，故她们之间可以互相学习借鉴而并行不悖，但是耶稣不止是教训世人还亲身把这些道德教训和永生的纽带展示给世人看，这个用生命树立的价值桩是超越一切民族文化的也是一切民族文化所渴求和需要接纳的，不论希腊罗马文化、中国文化、印度文化、以色列文化、伊斯兰文化、非洲黑人文化，都无一例外。所以在我看来，已经无独尊的体制保障的儒学要保持原来陈旧的独立的“道统”以求所谓的“文化安全”已经不可能，“基督教的中国化”与“儒学的神学化”是一物的两面。至于儒家神学这方面的学术发展，你既可以看为中国神学，也可以看为更新了的的中国儒学。禅宗是佛教的中国化，“人文主



义耶稣信仰”则极其可能成为基督教中国化在非体制的心灵层面的最自然选择。禅宗的特点是：不立文字，直指人心，见性成佛；“人文主义耶稣信仰”的特点则是：不依体制，鼓舞人心，循道称义^①。这样的文化融合只会带来文化活力而并没有“文化安全”之虞。在我看来，中国上古儒家神学的内涵恰恰正是人文主义耶稣信仰的内涵，我之所以以儒家神学的名义言说，正是因为其中蕴涵着贵重的宝贝，恰恰与西方神学和西方政治学相比呈现着异彩。儒学的神学化，倘若不借助于耶稣的光照则难以摆脱“未识之神”（《使徒行传》第17章第22、23节）的模糊不确的信仰面貌；倘若在对照着“人文主义耶稣信仰”从儒家资源里有条理地开列出相应内容之后，却最后拒绝接纳耶稣，以为世间最宝贵最高明的信仰体系在中国儒学里古已有之，以为仅仅信仰这些已经足够，那么，我感觉这好比造好一座大楼之后转身拆掉承重墙一样的可怕。从反面来看，可能更容易明白：历史已经表明儒学的所谓“天教”因为缺乏关乎生命永恒言说的见证而走向了自我沦丧自我异化，今日若不接纳一位见证者，又如何能够保证儒学必然会避免重蹈覆辙呢？即使儒学可以对照着“人文主义耶稣信仰”从儒家资源里有条理地开列出一些相应的内容，但是唯独耶稣死而复活的生命见证是儒学绝对无法对照着开列出来的。除非中国知识分子的生命是异乎常人的对永生追求根本不感到兴趣的生命，否则，如果明知儒学传统缺乏永恒言说的凭据，缺乏对于仁义真理和永生的纽带的展示，却自足地认为儒学不假他求也可以“自统开出”不逊色于西方神学的儒家神学来，甚至像蒋庆先生那样认为基督信仰“其普世性注定要遭到中国文化的阻碍”，^②这岂不都是自欺欺人吗？如果今日儒生们对此避而不谈，

^① “循道称义”是对“因信称义”教义的明晰的解释性运用而不是废弃之，主要目的是为了避免对于“因信称义”的片面误解，因为根本上“一切唯心造”，一切的义行包括悔改在内都是出自于对神圣真理的一定的信心。“循道称义”最初是针对有的信徒提出以“因爱称义”代替“因信称义”的神学背景而出笼的。

^② 蒋庆《政治儒学》，北京：三联书店，2003年5月第1版，422页。