

门外谈学四则

一、天下兴亡，与你无关？

“天下兴亡，与我无关！”当我听到一位可称为“学术带头人”的前辈学者当众说出这句话时，确实感到一种深深的震动。

这句话表达的心态，恐怕绝不仅仅属于少数人。当众表达这种心态的学者固然不多，但通过自己的生活方式转变和学术趣味改变，隐隐透出这种心态的学者，大概不在少数。要谈论中国学术在本世纪九十年代与八十年代的不同，就不能不顾及这种心态的产生。

在八十年代，尽管表现方式也有的直接有的间接，有的明白有的隐晦，但多数学者的心态恰恰与此相反，是“天下兴亡，匹夫有责。”当然，这两种心态分别有上一个十年发生的事件作为背景。但是不必说，这两种心态并非人人皆然，因为对同样的历史事件，不同的人会得出不同的教训，达到不同的结论。

我想问的是：“天下兴亡，与我无关”这句话，尽管出于某种特殊的环境，让人感受到某种激愤之心或悲凉之

情，使人欲哭无泪欲言无声，但若回到理性的思考上来，这句话是否可以说得通？是否可以行得通？如果说不通，或者行不通，那么，学者的行为或者学术的转变，若来自这句话表达的那种心态，是否应该反射自省呢？

是否可以说得通？且不说“我”是“天下”的组成部分，“天下”是我的天然外延，世界与个人相关如此密切，以至于宋代大儒张载要说“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性”；以至于德国大哲海德格干脆将人的“实存”（sein）与“世界”（welt）连写成一个词 sein - in - der - welt。只要想想天上的臭氧层破了个洞，紫外线辐射的增加，谁人能免？地上的土壤和河湖受了污染，饮食里毒素的摄取，谁人能免？人类社会的无序和不公，能危害张三，就能危害李四；公共事务的改良和有序，既有益于社会，也有益于个人……那就不能不服膺海明威表达的这个思想：别人的丧钟，正是为你而鸣！天下之兴亡，正是你的兴亡！

是否可以行得通？且不说“我”不管“天下”，不等于“天下”不管“我”；人之无为，同时亦即有为；行动是“业”，不行动也是“业”；为恶固然是恶，不制止恶也是恶。只要想想近世以来的中国，多少人曾经浩叹“华北之大，容不下一张书桌！”多少人曾经因为“不关心政治”而被扣上政治帽子，横遭迫害！周扬为其一度“有为”而生的悔恨固然可叹，巴金为其一度“无为”所作的忏悔更加深刻！……由此我们不免要想起中国的一句老话：“覆巢之下，安有完卵？”也不免要想起罗曼·罗兰的一句名言：你不去管政治，政治要来管你！

学术当然有自己的独立性。学术与政治不分或学者的看“风”使舵，当然是学术的悲哀、政治的悲哀、社会的悲哀。但是，倘若以为摆脱二者以往不合理关系的办法，便是不发生任何关系，那不过是可悲亦复可笑的一厢情愿而已！世间万物，莫不相互关联，若没有合理的关系，就只能有不合理的关系。学术与天下的合理关系只能是：既受益于天下，便当回馈天下；而不论直接还是间接，长期还是短期，以不计利害追求真理的精神，去反思历史文化并批判社会文化，以促其改良，乃是适当的回馈方式。这正是开头提到的那位前辈学者常引用的“学术乃天下之公器”一语之所指。

我想，这句话表明了学术的价值，也体现着学人的人格。由此看来，不论八十年代的学术和学者，怎样被九十年代的不少学者所贬斥，却至少在这一点上，是许多九十年代的学术所不及的。毕竟，皮之不存，毛将焉附？天下兴亡，关系到百业之成败，万物之兴衰，学术岂能例外，学者岂能例外？

在应该最明白这一道理的学术界，竟有必要来说这些，这才是最大的悲哀！

二、画地为牢与妄自尊大

从生活退回书本，从现实退回往昔，这是相当多的学者在九十年代的转变趋势。

这里当然不是说学术可以离开书本的研究，可以离开历史的借鉴，因为这两者之不可或缺，在我看来是不言自

明的，而且对某些学科而言，对某些论题而言，这两者几乎就是全部的材料来源。

这里说的是，学术作为现实生活的构成部分，学者作为现实社会的实际成员，既然如其他部分和其他成员一样，对社会和人类负有某种责任，那就不能无视人类生活和现实社会与自己的关系，对自己的要求，就不能在学术的意义和工作的目标方面，毫不顾及提升人类生活、改善人类社会的需要。换言之，即使眼望着死的书，也应心想着活的人，即使流连于往昔，也应立足于当今。

正直的学者都知道以现实为论题的学术之难，正因为其难能，才成其为可贵。许多的学者都在抱怨学术为现实社会所冷落，都把所谓学术的“边缘化”归咎于商业化的冲击。不过，是否也应该考虑一下，学术的这种处境，是不是有咎由自取的一面，应归咎于它自身长时间脱离真实的生活呢？试看经济学，它以往在人们心目中的地位，决不比其他学科值得羡慕，因为在那些年里，由于经济学界内外的种种原因，它成了一种精巧的概念游戏和经典注释，不论现实经济如何要死要活，它自岿然不动！反观今日，它在各学科之中相对的“非边缘”地位，除了所谓社会转型的外因之外，难道没有它自身走出“经注”，走向生活的努力作为内因吗？

不论是有意识还是无意识，对现实生活的回避自然会导致学术的画地为牢，而画地为牢又导致了妄自尊大。在“脱离政治”的论调和对“精英意识”的批判中，其实隐藏着更加孤傲的自命不凡和精英情结。在“反对媚俗”而实则漠视广大民众最迫切的需要、漠视当代社会最根本的

矛盾的同时，浮到表面的却是一种高级的媚俗，即对现实弊病的视而不见，甚至以扭曲的方式来阻碍迫切的改进。例如，面对（在某方面）属于“儒家文化圈”的亚洲“小龙”同“大龙”一样，依靠市场经济体制而摆脱多年落后的基本事实，却以偏概全地硬把功劳算在“儒家文化”账上，鼓吹“中体西用”，要依靠儒家文化走向现代化，这未免令人想起南太平洋某些岛民的“船货崇拜”——以为靠着对祖训的恪守和对以往制度的恢复，就可以带来“现代化”及其种种利益！又例如，面对一般国人仍以吃熊掌或鲑鱼为荣，自然环境经常受到破坏，自然资源更常常遭到掠夺，我国土壤、空气和江河湖海的污染日益严重的严酷事实，无视相比之下西方民众的环保意识要高得多、环境保护也好得多的尖锐反差，却人云亦云地唱和什么“中国讲天人合一，西方搞天人对立”，“拯救世界靠中国文化，廿一世纪是中国世纪”之类高调，实在就好比一个人面对自己肮脏的住房，无视邻居洁净的庭院，不思如何打扫清整，却大声对人吹嘘：“我家有些古书早就教我洒扫庭除，你们这些邋邋鬼该向我学着点！”凡此种种，难道不是只看到死的书而看不见活的人，只流连于往昔而不顾今天？难道不是由西地为牢而生的妄自尊大？

不只如此，九十年代学术界中颇为流行的这种态度，即便在只谈书本、只看往昔的时候，还有意无意地抹杀事实的另外一面。例如说西方重物质东方重精神，西方重竞争东方重和谐，西方重个人东方重团体，等等，等等；倘不说出事实的另一面（即，要说西方人重视精神、和谐、团体等等，论据丝毫不弱，要说东方人重视物质、竞争、

个人等等，例证也绝不更少），那么，这类说法，不是惊人的无知，就是有意的欺骗！其实东西方文明作为人类文明相通共融，各种成分在其中的地位绝不是可以那样简单断言的。种种以先人之见为褒贬根据的说法，不但毫无客观求真的学术价值，反而只起着鼓励狂妄自大和对外封闭的社会作用。这些东西对中国人的贻害，要几时才能休止呢？

还有两个更加明白的事实。一是一般而言，这种态度所注重的那些“国粹”，已经只能在书本中找到，在国人的现实生活中几乎荡然无存。二是包括这种态度的鼓吹者在内，今天所有的中国人，不论衣食还是住行，不论休闲还是劳作，几乎无不受益于西方的发明或发现。在这种情况下，一方面固然需要挽救自己优秀的传统，另一方面则更需要取人之长补己之短。由此观之，固步自封、妄自尊大的态度，比之于直面现实、自省悔悟的态度，哪一种学术应该采取的，哪一种国人真正需要的，难道不值得文人学者们停下笔来，深长思之？

“好汉不提当年勇。”今天中国人民和中国社会所需要的，绝不是沉醉于往昔的光荣，恰恰是反思历史的教训。只有认识人类文明的主流，用改革行动去对付陈疾和时弊，用开放心态去对应外界和未来，国人才有更好的明天，学人也才有更好的明天！

三、学术病态与阿 Q 精神

妄自尊大的态度往往来自极度自卑的情结，而后一点

往往是自己和他人都很难发现的。或许，九十年代一些学术病态的集体根源，还是对中国病根看得最透彻的鲁迅所揭示的阿 Q 精神。

某些学者连篇累牍地借用当代西方的“后现代”、“后殖民”和“东方主义”等说，一方面猛批西方现代文化，另一方面斥责中国“五四”以来的“现代话语”数典忘祖，甚至宣布要终结中国的现代性，代之以具有本上意识的“中华性”。这些人似乎没有想到：现代化在中国和全世界，都是一个不可逆转的历史进程，以理性文化（包含经济、政治等社会生活一切领域的理性化）为表现的现代性，在中国是尚未实现的问题，而不是需要“终结”的问题。他们似乎也忘记了：近代以来给人民带来无穷苦难并使得中国贫弱败落的，恰恰是“前现代”的而不是“现代”的文化。在这样的历史处境中，大谈“后现代”，是完全脱离了实际生活的迫切要求（例如中国经济所要求的，是建立更多的现代理性规则并消除前现代式的权力寻租），而大谈“本上性”，则完全忘记了历史进程的惨痛教训（例如十九世纪后半期以来不论挂什么招牌的“本土派”和顽固派一次次祸国殃民的教训）。至于这些人对待西方学者“后殖民主义”和“东方主义”之说的态度，恰如下述场景中的某乙：

某甲：“唉，我的祖先犯过不少错误，不但自以为有权尽享天赐的上地财富，杀害过新辟疆上上那些思维和生活方式与己不同的人，而且还企图改变和同化人家。我们这些后代可不能再犯这类错误了！虽然流血争地之类坏事不会再干了，但要人们按我们的思路去想事情，这类错误

也信得警惕。因为别人的文化自有其价值和长处，我们不能再以自我为中心了！”

某乙：“啊，你说得太对了！你们一家人本是坏种，根子就有问题！你看我们这家人根子多正，根本不可能做缺德事！你们该向我们学着点！我家里是有人想学你们，那都是些败家子！话又说回来，叫你们学也没用，因为你们本性就骄横狭隘，不像我们这么谦虚、宽容。一句话，你们正在烂下去，世界是我们的。要救世界，得靠我们这一家！”

就这样，对忏悔作出的回答，是呵斥！对自省作出的回应，是自傲！而对理性和谦和的反应，是偏执和狂妄！对吸取历史教训的反应，是抹煞历史事实！扪心自问，我们的祖先和我们自己所犯的悲剧性错误，还算少吗？

当然，某甲并不代表所有西方人的态度，但确实代表了大量西方知识分子的态度。某乙也不代表所有中国人的态度，但确实代表了不少中国知识分子的态度。

这种非理性的态度，在对西方知识分子的另一种论点作出反应时，采取了更明显的自相矛盾方式。例如，亨廷顿“文明冲突论”刚一出笼，我们的学术界就风起云涌。但许许多多的学者一面在反驳对方的论点，一面在为对方提供着论据——亨廷顿说：各文明互不相谋，所以会起冲突；我们的反驳者说：亨廷顿错了，因为有无数根据说明……说明什么呢？说明各文明互不相谋！“你说我们同你们不一样，所以会起冲突吗？你错了，因为：我们同你们不一样！”于是，这些反驳者不过是在争先恐后地让亨廷顿的预见变成现实！

“文明冲突论”当然不能仅仅以学术界的“冲突”作论据，那么，再给亨廷顿提供一些学术界以外的论据吧！于是，以《中国可以说不》为代表的“冲突论”读物此呼彼应，竟成了畅销书！这类读物不但公然大谈“冲突”、“对抗”、“较量”等等题目，而且常常配上喧嚣纷扰、刀光剑影的封面，不仅把复杂多面的国际关系任意曲解或简单化，而且常常取其一点不计其余，把人引向不顾事实不讲是非的狂热和极端。例如，说到海湾局势，不对使千百万科威特人和库尔德人国破家亡家破人亡的罪魁祸首表示愤怒，说到索马里或巴拿马或海地，则轻描淡写甚至压根儿不提导致美国派兵的直接原因和悲惨局势。这些书给人一种印象，似乎中国人的同情，不应当在千百万受内战残害的人民一边，而应当在第三世界的军阀一边，不应当在被害者和“警察”一边，而应当在杀人犯和独裁者一边，不应当在（中国政府也赞成的）联合国维和行动一边，而应当在极端民族主义分子一边，不应当在理性、互助和正义一边，而应当在狂热、冷酷和不义一边！

这些书当然不是所谓“学术界”的作品，但是学术界的前述病态是否同这类东西的出现有关呢？如果你听到一位著述颇丰、相当著名的标榜中国文化宽容精神的儒学者在抨击“美国霸道”时的下面这句话，你也许可以对上述问题做出回答。他说：“美国人管什么闲事？管他们（指第三世界冲突地区的人民）牛打死马马打死牛，死光了完事！谁要你当警察？”这话虽是在非正式场合说的，但我听了仍不禁愕然！而且在我熟悉的学者圈子中，后来竟又听到另一位长者发表同样的评论！看来，激烈的民族主

义，既会使学者丧失温良与仁心，自会使民众丧失理智与本性。萦绕我心头很久的一个问题又浮现出来：邻居夫妻或父子吵架，我们不去干涉也许是应当的；但假如吵到了要打要杀要出人命的地步，却依然不闻不问不出面不出门，甚至抨击出面干预的邻人，还算不算正常人呢？

这种私下表现的态度，是出于什么心理呢？这些年的学术活动中，是否有这种心态呢？片面的“中西文化对立”之说长期人云亦云一边倒的态势，算不算一个例证呢？最后，对于现代化过程中出现的弊端，是不是应该从全球角度共同对付，因而对东西方文化中有用的资源，不分彼此善加利用呢？

四、标新立异与学术方法

近年来，一些学术刊物发起学术方法“规范化”与“本土化”讨论，引起了学界广泛的注意。关于前一个问题，一般学者都表示赞成规范化，我也赞成，尽管我主张方法的规范化不应妨碍思想或风格上的标新立异或多样化。关于后一个问题，颇有争议，我也持有异议，因为我认为，学术方法若不具有或不追求普遍性，则不成其为科学的方法。我认为对这场讨论的好的总结，应该是“方法规范化，问题本土化”。

前一句话的理由不必多说，之所以要说后一句话，是因为如前所述，中国学术应该回馈中国社会。而中国的问题不唯重大，而且迫切，不唯复杂，而且繁多，对之进行认真研究的学者，相比问题之多而言，实在太少！

可惜，在这些研究现实问题因而难能可贵的学术活动之中，竟有不少似乎为求论点的标新立异，放弃了方法的扎实可靠。我所谓方法的扎实可靠，是指倚重生活的真实，甚于信靠书本的记载，是指依据历史的事实，甚于凭靠概念的演绎。我认为，这比前述的“方法规范化”重要百倍！

例如，在一篇提倡“思想解放”和“制度创新”（我绝不反对这两个口号）的文章中，作者竟凭靠生物学中新进化论的某些概念，得出某些涉及社会历史的新异观点，又信靠“鞍钢宪法”之类与实际史实相去甚远的文字记载，推论出某些涉及政治经济的荒谬结论。凡是经历过“大跃进”前后那些年代社会生活的中国人，都知道那时候的语言文字与实际生活是如何脱节甚至相反。对无数由切身经历而知道“说的不做、做的不说”，因而“读报要读字里行间”的中国人来说，凭靠那些文字记载去判断那个时代，简直是天大的笑话！对无数深受那场以经济奇想面貌出现的政治运动之害，甚至以亲友的生命作了代价的中国人来说，从那场灾难“推论”出一种“经济制度”的因素，而且是很“合理”的因素，更是荒唐得不近情理！还有，对于从易北河直到鸭绿江的亿万人民来说，他们用几代人的血泪甚至生命作为代价得出的政治经济变革的结论，如果有人竟想用一個不相干的理论（新进化论）中不相干的概念（返祖现象）来轻轻否定，那几乎像是冷酷而轻薄的侮辱！更不必说，对于正生活在需要艰苦奋斗才能赢得改革成果的环境之中的中国人来说，这一类来自海外的夸夸其谈，简直像是不负责任的指手画脚。确实，正如

一位批评者所说，远在海外的学者犹如走出松林的同伴，他们可能会免除在林中的我们见树不见林的缺点，但他们回头大喊说“那不是松林而是白桦林”，我们怎么能信服呢？我还想说，如果我们在林中的人竟按处置白桦林的方法去处置松林，那不是会危害生活在其中的无数生灵吗？

又如，一篇谈论民族主义与“天下主义”（我真诚地赞成作者主张的“天下主义”）的文章，似乎把历史上出现过的理念或概念，等同于历史上出现过的事实或制度，于是引出了中国过去所行的是“天下主义”，西方所行的是民族主义的结论。实际上，正如毛泽东指出过的，在中国历史上，秦始皇的实际影响，远胜于孔夫子。谁能否认，在实际制度和政治生活中，儒家的理论在很大程度上只是一个理想，儒生本身常常是不行“仁政”的法家“秦制”政统的受害者呢？如果冷静地看待中国历史而不将其理想化，帝制时代（“封建时代”这一概念颇有歧义）的中国所实行的，与其说是“天下主义”，不如说是“帝国主义”。如果中国古代帝王建立多民族帝国的努力是帝国主义，那么西方国家如英国过去的做法当然也是帝国主义；反之，如果西方国家的同样做法是“民族主义”（这是该文的观点），则中国当时的做法又怎么不是民族主义呢？又如果帝国主义可称为“天下主义”（该文认为帝制中国所行的是“天下主义”），则过去的英国所行的也是一种“天下主义”了！其实，也许每一种结论都自有其道理，但问题在于所用的标准应当统一（例如所谓“结束战国时代、建立起天下主义文化”的帝制中国，使用武力对付其他民族也从不踌躇）。更大的问题在于，这种论证方

法用两个纯粹理论化了的观念（天下主义与民族主义），取代了历史上实际发生的事实，从而会造成曲解。实际上，所谓“天下主义”只是儒生或学者的理想，就历史上的政治事实而言，不论中国还是西方，都是民族主义及其延伸——在条件许可时的帝国主义。由于该文把概念置于史实之上，所以在说出“如果不能救世界，也就不能最终救中国”的至理，提醒“不能重犯文化自大主义的错误”的同时，似乎又提出，只限于理念的中国“天下主义”道路，比正在实际进行的欧洲统一道路更有希望，从而重犯了自身所反对的错误！

当然，这篇短文不可能细谈这些文章的具体问题，也不是在作正式的驳论。实际上我认为，这些文章属于我所珍视的探讨现实问题的难能可贵的一类。我在此想说的只是，倘若放弃了前述学术方法上比规范化重要百倍的“扎实可靠”性质或“实事求是”精神，即使是面向实际的学术，也会得出脱离实际的结论，背离自己回馈社会的初衷，甚至会产生有害于社会的结果。

“理论是灰色的，而生活之树常青。”只有扎根生活，学术才有生命！

1996年11月18日

于北京朝天斋

关键在于观念的转变

我国的宗教管理，同一般社会政治事务中的正常情况一样，是观点影响政策，政策指导实践。观念对于实际生活的影响之大，自不待言。

正确的观点来自对实际的正确理解，而要力求正确，就要在看问题时力求站得高一些，即全面些；力求客观或科学一些，即理性些；力求考虑得长远和审慎一些，即稳定些。

中外历史上处理宗教问题的无数经验教训告诉我们，事情处理得是否正确，往往取决于人们能否——

一、跳出来看：全面些

1. 跳出自己的地位、职业、教育、趣味、信仰、环境等等造成的观念局限。起码要有摆脱局限看问题的意愿，才有可能避免狭隘、夸大、偏激等等带来的祸害。

2. 跳出纯意识的观点，考虑历史沿革与现实情况、经济基础与生活方式、政治关系与民族关系、社会道德与风化习俗等等宗教之外的多种多样的因素。

在历史上，英国女王玛丽一世出于自己的信仰，不许

国人信奉新教，对反抗者严加镇压，结果她要取缔的宗教并未消失，反倒埋下了大动乱的祸根。直至 1689 年通过《宽容法》，放弃了要全国信仰一致的观念，使宗教信仰自由成为定制，国家才得享太平。

中国的“三武一宗”灭佛，部分出于自己的儒道观念，部分出于政治考虑，但几番扫荡之后，佛教至今犹存。而唐太宗实行宗教宽容，对各种宗教兼收并蓄，却带来了文化发达的太平盛世。

二、以平常心看：理性些

1. 宗教的兴衰浮沉，并不以人的意志而定。既然如此，待之以常心，处之以理性，方为智者。

2. 宗教是任何社会的重要侧面，是人类生活的重要部分。既然如此，社会里面有宗教就是常态，无宗教反而不正常（历史上表面上无宗教的时期都不正常）。如果把宗教的某些功能比喻成润滑剂，那么它处于凝点与沸点之间就是正常的。

在历史上，中国的白莲教本来是很正常的一派佛教，只因受到元朝政府的压制，才变成了元朝的大敌，而且其暴动活动一直绵延到明清两代。

在前苏联和东欧国家，宗教都曾因遭压制而复兴高涨，但近年反而趋于平缓。在西欧各国，宗教宽容原则实行三百年米，基督教各派教徒在人口中的比例反而下降。在欧美各国，基督教都是维系道德、稳定社会的重要因素。

三、从法治角度看：稳定些

1. 对于某些与宗教相关的事件，不存在管不管的问题，但有个怎么管的问题。只有以法律为惟一的标准，才不会宽严失度，失却公平；只有从法治角度看问题，才能够平衡审慎，长久稳定。

2. 之所以如此，是因为只有坚持法律权利的平等，才能使各种宗教之间、信教者与不信教者之间和谐相处，从而使国家长治久安。

美国的摩门教在十九世纪初起时，又搞多妻制度，又搞武装民兵，与法律和政府对立，而且因抬高史密斯和摩门经而使占人口多数的基督徒十分反感，但联邦政府对它的处理不着眼于宗教，而着眼于法律。后来摩门教渐趋正常，不但与整个社会相处和谐，而且其影响下的犹他州盐湖城等地在社会治安、道德水平方面均属前列。

一方面，世界上几乎所有因宗教而起的动荡和冲突，根子都在于法律权利不平等或者未以法律为惟一标准。另一方面，世界上宗教比较稳定的国家，多依靠权利平等的刑法、民法（有些还有宗教法人法）等法律来处理宗教事件。如果把宗教活动比喻为羊群，把犯法活动比喻为跨出羊栏之外，那么，所谓“法治观点”，就是只管栏外不管栏内。

总而言之，要在宗教方面长治久安，必须做到以上三点。这里的关键，在于观念的转变，也就是思想的解放。在这个意义上，所谓“不是幡动是心动”的道理，值得我们深思。

1997年2月

宗教、宗教学、宗教哲学与社会生活

气功、瑜伽功、特异功能，这些东西好些年来风行全国，其中的一些现象，也有人称为“宗教”。这样说是否合适？这些东西同宗教，甚至迷信和科学有什么关系？另外，从美国的“人民圣殿教”，到日本的“奥姆真理教”，这类东西近年来越来越引人注目，尽管它们在中国的报刊上常被称为“邪教”，但它们在其本国都曾作为“宗教”而存在。究竟该怎样对待它们？

佛教、基督教、伊斯兰教等等，这些东西都被称为宗教。它们几千年来影响着亿万人的思想和行为，从而影响着社会生活。这些宗教是怎么回事？它们的影响究竟怎样？

正是为了回答这一类的问题，所以有了这样一门社会科学或人文学科，它的名字就叫做“宗教学”。从十九世纪在西方产生以来，宗教学吸引了大量杰出的学者，产生了不少伟大的著作，分化出许多不同的流派，甚至进入了大学的课堂之中。

宗教学是一门研究宗教的学科。宗教十分古老，谁也说不出来它已存在了多少世纪；宗教学十分年轻，它诞生至今才不过一个多世纪。宗教十分普及，人类历史上找不出

一个时期，世界各国中找不出一个民族不存在宗教；宗教学并不普及，在发达国家研究者虽多，但属于需要哲学、史学、社会学、心理学、人类学等等专门知识的纯学术事业，而在发展中国家，研究者的数量少得可怜，例如在我国，虽然有着历史悠久、表现丰富的宗教现象，但是专门研究宗教的机构却寥寥无几，学者的数量相对也不多，与“文化大国”的地位极不相称。

关于上面第二段中的问题，宗教学的几个重要分支，如宗教史学、宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学等等都在力图进行回答。它们分别研究世界各宗教的起源和发展，宗教与人的生活方式或文化的关系，宗教对社会的影响和作用，以及宗教与人们的心理活动的关联等等。至于宗教自身的种种说法有没有道理这个问题，主要是由宗教学的另一个分支，即“宗教哲学”来进行研究的。就是说，前面那几门分支学科研究的是现象问题，实践性较强；而宗教哲学研究的是本质问题，理论性较强。

关于上面第一段中的问题，既需要宗教社会学一类的现象研究，又需要宗教哲学一类的本质研究，还涉及到团体的社会权利和责任之类的法律问题。这些问题具有高度的复杂性，不是这么一篇短文所能说清楚的。

不过，为了对这些大家关心的问题之解答，提供一点线索，为了表明这些学科同社会生活具有重要的关系，我们还是努力来“回答”几句，在此难免的“简单化”，大家当能谅解。

从宗教哲学的角度看，气功之类东西不能称为宗教。因为宗教的核心或本质，不是健身或治病，不是要获得特

异功能之类，而是对作为世界本源的神（或“上帝”或“天道”，不论用什么名字指称的世界本源）的崇敬。其中包括对已有的一切之感谢和对此世事物的淡泊，当然，由于要顺从或仿效创造“一切”的神或上帝或天道，所以这淡泊并不排斥对世人的关怀或爱心。这种感激、淡泊、关怀和爱心，都并不违反理性，而是一种整体的人生观世界观。气功之类现象既不属于宗教，那么同迷信和科学又是什么关系呢？从宗教哲学的角度看，迷信旨在利用外力为人的利益服务（例如治病、免灾、丰收、发财等等），而且其手段是违反理性的、盲目的——所谓“迷”，就是不顾证据，只管自信；而科学虽然也要利用外力为人的利益服务，但是其手段却是符合理性的、尊重事实的——所谓科学精神，就是一要努力“求是”，运用人人都有的人性发现真相，二要尊重“实事”，而对事实敢于放弃自己的理论。由此来看，二者的区别主要在于是运用理性还是不顾理性，是探究事实真相还是盲从既定说法。所以，形形色色的气功、瑜伽功、特异功能等等现象，不同的人对这类现象的不同态度，是可以根据这两条标准而归入迷信或科学的。

迷信常常近乎于所谓“邪教”，尤其是如果它以很有组织的形式存在的话。“邪教”这个词带有情感色彩上的贬义，在宗教哲学上可以较冷静又更准确地称之为“准宗教”（或“伪宗教”现象），因为它们把世间的事物（团体的利益、“超凡”的首领、自己的福乐等等）当成了终极的关切对象。关于应该怎样对待它们的问题，可以分成两方面谈：个人和社会（或国家）。个人该怎样对待它们？

从以上所说来看，显然应该认真思考一下宗教、迷信、科学这三者的区别，判别一下所要“信”的属于哪一种。换言之，个人可以学一点宗教哲学，以便在生活中提高一下辨识能力。

社会该怎样对待它们？这属于前面提到的社会权利和责任的问题，特别是宗教信仰自由的问题，任何个人和团体的活动，在不侵犯其他个人和团体的合法权利、自由和尊严的条件下，都应受到保护和尊重。自由的权利与尊重他人自由的责任，这两者是同一事物之不可分割、不可或缺的两个方面。合法自由的惟一界线，是他人的自由。不许达界，是专制主义，准许越界，是无政府主义。所以，在理论上虽可区分宗教与准宗教，在实践中却不能这样做，因为实践中整个社会或国家该怎样对待个人和团体（包括宗教的或自称宗教的或非宗教的任何个人或团体），其标准不能是内心的、不可见的思想信念，而只能是外在的、可见的行为活动，不能是思想信念上的差异（这是无操作规范的），而只能是行为活动上的当否（这是可操作而且不能回避的）。正当的即不侵犯他人权利的，应受保护，不当的即侵犯他人权利的，应予取缔。换言之，社会（或国家）对待这些现象，应该只有一个标准，即法律的标准。

1997年8月

于北京方庄朝天斋

由死生说人性

1. 记得，还在扭曲人性的“文革”刚刚结束，前因还未及反思，后果也无处不在的年代，一本题名《人啊，人！》的小说，曾使众多的读者深为人性未泯而欣慰。而今，正值纠缠人性的毒藤滋蔓疯长，而人这棵“会思想的芦苇”（帕斯卡尔语）在近来的风雨霜雪中几被摧折的时候，这本题为《妞妞》的作品，又令这么多读者都为人性涌流而掉泪。这至少也使我感到某种欣慰，因为，既然人性确实未泯，那么在这块土地上，社会就还有支撑，个人就还值得活下去！

2. 说实话，我自己从不相信死亡的价值。在妞妞刚去世时，我曾在一首致国平夫妇的小诗中写道：她像一颗小星星，永远在太空遨游！我的意思是说，生命的痕迹永远不会消逝，不管它曾多么短暂和弱小。在上帝眼里，大的也许很小，小的也许很大。是那个小生命为世人带来了这本书。当然，死者的价值是其生命带来的。所以在妞妞未死之前，我曾主张尽早动手术，因为我认为残疾不能摧毁生命的价值。我们不是看到，很多残疾者的人性非常健全，甚至超过一些生理健全者吗？

3. 所以，我也从不怀疑生命的意义。我活，是因为相信自己虽如沧海一粟，仍然自有价值，做的事情虽少，却非毫无意义。当然，简单的理性告诉我们，人若丧失人性，就会无异死亡。这正是我在前边引用帕斯卡尔时，把人作为“人性”代称的理由，也正是汉语把人死称为“物化”，把人性泯灭者叫做“衣冠禽兽”和“行尸走肉”的理由。对人来说，“活着”、“做人”、“有人性”，应是同一个意思。

4. 如果我们清醒地公允地看自己看别人，我们就会发现，世上没有绝对“好”的人和绝对“坏”的人。我曾经相信世界上“好人”多“坏人”少，后来又相信每个人“好”的时候多“坏”的时候少，再后又相信每个人都有“好”的一面和“坏”的一面。在这三种想法中，第一种显然太天真；第二种似乎无意义；第三种则把人的特点固定化了，但人的任何特点，不论是“优点”还是“缺点”，都可能变化，都可能在某些情况下显得“好”，在另一些情况下显得“坏”。现在，我只相信每个人都有“好”的倾向或可能，也有“坏”的倾向或可能。这就是说，每个人的意志都是自由的，一事当前，每个人都可以选择这样做，也可以选择那样做。这当然是指主观而非客观，指动机而非结果。但人们判断“善恶”或“好坏”，不是依据主观和动机吗？一个行为若不出于行为者的自由选择，即使结果好，我们也不说那人“好”，即使结果坏，我们也不说那人“坏”，正如我们不会将善恶判断加之于机器和动物一样。

5. 所以，人性的一大要素就是自由。所谓自由，就是摆脱必然性的支配，就是进行不同抉择的能力。动物的行动是受自然规律支配的；机器的行动是受设计者规定的程序支配的；人的行动既有受必然性支配的一面，因为他同时是自然的一部分，也有可以摆脱必然性支配的一面，因为他有意志自由。就前一面而言他是动物，就后一面而言他才是人。动物饿时见食必吃，发情时见异性必交配，而人却不一定这样做。这就是人的特点，就是孟子所谓“人之所以异于禽兽者”。它同心智和创造能力一起构成了人性。

6. 所以，人性的起点是脱离兽性，或曰脱离自然性，或曰脱离必然性的自由。但是，这一点在中国被大大地曲解了。由于几千年的“以吏为师”，政治带上了过多的道德说教色彩，不是以维持基础的公正秩序来保障人的基本权利和要求人的起码责任，而是在压制人的正当欲望的同时又提出“满街圣人”的过高要求。这就像一副加诸众人的心理重担，它必然被平民百姓悄悄扔掉，并被少数勇敢分子拆卸开来，痛加驳斥和批判。从先秦的老庄，到魏晋的嵇阮，直到明清的李贽，以至当代的“二王”，都是显例。然而，这些批判反击了对人性“拔苗助长”式的“高级”曲解，同时也让某些对人性作“声色犬马”式的“低级”曲解者振振有词，甚至真以为“食色性也”就是真理了。这种曲解近年尤甚，从城市里食肆酒楼的兴旺和图书馆博物院的冷清，到电视上感性俗艳之充斥和严肃讨论之

缺乏（有识之士当然为之忧心却无能为力，从上到下多数人对之却安之若素），都是明证。

7. 实际上，姑不说王蒙曾告诫勿将孩子（真崇高或真人性）连同洗澡水（伪崇高或假道学）一起倒掉；也不说戴震在引证孟子反驳告子“食色性也”的话——“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”——之后，曾告诫我们“明乎其（人与动物）必不可混同言之也”；更不说嵇阮之流追求的是高度精神性而绝非动物性的“自由”；单说老庄，他们关于“人法地，地法天，天法道，道法自然”和“任其性命之情”等说法，在上千年的时间里被不少文人曲解为任随人的自然性，从而为自己的低级欲望之满足，包括纵酒狎妓等所谓风流行为和自我逃避行为提供辩护。实际上道家的人性观是不是这样呢？老子以“素朴”为人性，庄子则说：“同乎无欲，是谓素朴”。欲当然是动物的自然本性，看来老庄并不主张顺从这种自然本性。老子说的“自然”不同于现代所谓“自然界”，而是“自己如此”、“自身存在”的意思，也就是本体论所谓“非被造者”，即世界本源，否则他不会以之形容作为“万物之母”的“道”。而庄子主张“自然”，也绝不是把人等同于自然界的禽兽，而是反对人为地改造或扭曲人性。他说“益生欲，长好恶，则性命之情病矣”，表明滋长嗜欲好恶反而有害于人的本性，又说“性修反德，德至同于初”，表示人性修养的最高目标是与“道”契合。如果我们把“任其性命之情”理解为任随人的情感欲望，那么道家学说似乎就自相矛盾了。但是从总体看，当道家主张

“任情”之时，它是在主张“性命之情”作为人性无所谓善恶，因此不该（像他们理解的儒家那样）加以压制。同时，这并不表明道家主张放纵情欲，因为老庄都有许多说法（“见素抱朴，少私寡欲”、“咎莫大于欲得”等等）表明道家反对放纵情欲，而且就在“任其性命之情”这句话前面，还有一句是“吾所谓臧，非仁义之谓也，臧于其德而已矣”，意谓人性之好（善），就好在“德”。在道家学说中，“德”与“道”并列，乃是“道”之流行或体现，“德”可以说就是“得道”。这表明道家认为，人之至善超乎于对人间伦理规范之遵行，而在于对作为世界本源的“道”之契合。

8. 道家不仅反对纵欲，而且指出了问题的要害是自我中心主义，正如老子所说：“圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私”。事实上，儒道两家都指出了欲乃天成，本身非恶，问题只出在“私”，即自我中心主义，因为正如邵雍所说：“任我则情，情则蔽，蔽则昏矣。”现实的问题，不出在压制欲望，而出在压制他人的欲望以逞一己之欲，更出在自身的正当权利不去捍卫，却又损害他人的权利以求“成其私”。其结果同老子所言正好相反：小人“先其身而身后，内其身而身亡”（最形象的例证是在公共交通方面人人争先，结果整个公交秩序落后，“文革”时期人人都“明哲保身”，结果是“人人自危”）。这种民族“劣根性”悲剧的原因，“非以其有私邪？故不能成其私”。耶稣的话也对我们很有教益：要舍掉生命，才能得到生命。这同老子的话是异曲同

目的。

9. 在中国，主张人性为仁义的儒家后来过于政治化制度化，而被抨击为虚伪和压制性的“礼教”。其实就其本意而言，孔孟所说的“仁义”与老庄所抨击的“仁义”内涵是不同的：在孔孟那里，仁义首先是一种本然的内在的追求，所以他们赞赏之，而在老庄那里，仁义主要指外在的礼法仪轨，所以他们反对之。其实，孔孟又何尝不重视内在性（这是道家所谓自然性的另一层意思）胜于外在性呢？孔子就说过“道之以政，齐之以刑，民免而无耻”之类的话（当然，若引此语来反对法制，会成为某种食古不化）。看来儒道两家并不像人们所说的那么对立。再说“任情”，它的精神是保存发扬本性，“任情”离不开“率性”。这性，是天生的不同于兽性的人性。儒家说“天命之谓性，率性之谓道”，也把人性与“天道”联系起来。于是，道家的“性修反德”、“与道同游”，同儒家的“与天地参”、“天人合一”一样，都指明了人性的最高境界是趋向世界本源，这个世界本源若用基督教词语表达，就是上帝。基督教说人出于地上的“尘土”，这表示人乃自然之一部分，但又说人是按上帝的“形像”造成，这表示人又远远高出自然而赋有神性。人可以管理地上的动物，但又不可自命为神，这说明人性是介乎于兽性与神性之间的。人应该“效法基督”，以期最终得到对神的“至福直观”。由此看来，东西方宗教的人性观实际上也不像人们所说的那么对立。正所谓“心理东西本自同”！

10. 最后联系到前边的话题来说。人的自由对人来说，既是最本质的东西，又是最危险的东西。没有它，人不成其为人；有了它，人又可能滥用。人可以选择向下堕落而“物化”，也可以选择向上追求而“圣化”。既然“物”的特点就是服从必然而毫无自由，“圣”的特点就是博施于众而有“圣爱”（孔子称“博施于民”为“圣”，而《圣经》说“上帝就是爱”），那么，尽力自由地即出自内心地、广博地即毫不自私地去爱，就是在“则天”，就是在“法自然”，就是在“遵主圣范”，也就是在让我们这变易不止运动不息的人性，步入一条向上的路！

1997.11

Brighton, MA

无 题 有 感

在曾经以秋高气爽闻名的北京，在曾经以蓝天丽日著称的十月，在废气构成的浓密黑雾的包围下，在腐水淤积的护城河边骑行，钻进鼻孔的，是路边几十米长的垃圾堆散发的臭气，跳进眼帘的，是对面长宽高十几米的标语牌上醒目的大字：“让世界清洁起来！”

我想起了二十年前随处可见的大标语：“解放世界上被压迫的人民！”当时的文人学者们解释说，因为资本主义国家的人民还处于水深火热之中，所以过着幸福生活的我们有义务去解放他们。

我又想起了前段时间在美国的公路上旅行，眼望着层林覆盖的青山、清澈透明的河水和一碧如洗的蓝天，我不禁黯然神伤：在大洋那边，我们为什么不能保护自己的青山绿水？为什么竟落得黄河断流、长江泛滥？

在美国的中国人中流传着这么一句话：“美国的月亮不比中国的圆，但比中国的亮。”在中国的文人学者中流行着这么一种观点：“西方文化是剥夺自然，中国文化讲天人合一。”

而对着北京近来离地三竿都可用肉眼直视的灰白太阳，我不禁要问：昨夜的明月，能否照亮今日的昏天？

面对着中国人养鸟是关在笼里、西方人养鸟却放在林中的现实，我又不禁要问：我们为什么总爱用古人的话语来掩饰今人的差距（例如在人家热衷于救鲸鱼护海豹的同时，我们却仍然以吃燕窝嚼熊掌为荣）？为什么不能把漂亮的话语化为平实的行动（例如把建巨幅标语的资金用来雇工清除垃圾）？为什么病人膏肓还讳疾忌医（例如只领客人去看北京北边的古代长城，自己却不去看看包围着北京的五千堆垃圾长城）？

看见人家的屋子整洁亮堂，自己的屋子邋遢凌乱的时候，我们是该翻箱倒柜，找本家谱来自吹自慰呢，还是该抓起笤帚来洒扫庭除？

可惜我们颇有些文人学者热衷于卖弄家谱自吹自慰。更有甚者，他们对那些藏污纳垢的庭院死角讳莫如深，反而对那些倡言洒扫，清整屋宇的先贤口诛笔伐。

哀哉，在一个亟需大批志士仁人的时代，他们所诛者，恰是志士之心，所伐者，恰是仁人之行！

怪哉，在一个无法无天的歹徒时时横行，执法护法的机构穷于应付的世界上，他们常常对恶行一言不发，反而对善举吹毛求疵！他们鸚鵡似地指责警察的“强权”，实际上却站到了歹徒一边。

他们鼓吹告别革命，却忘了革命是逼出来的。他们反对彻底的改良，却忘了改良之不彻底乃是出于不义，正在维护不公。他们喜欢读书，却不喜欢看人。他们高谈文化，却疏远“生活”。

而对这样的文人学者，我不得不庆幸他们所抱怨的“边缘化”，不得不庆幸老百姓的不读书不看报，不得不记

起这样一句常青的话：

理论是灰色的，而生活之树常青！

1998 年 10 月

于北京，“戊戌百年讨论会”之后

谎言是怎样迷人的？

——从《祖国进行曲》说起

我最看重的品质是真诚，因此十分厌恶谎言。然而我自己也奇怪：对于某些谎言，我竟迷恋到了如痴如醉的地步。

我这里说的是某些前苏联歌曲。举例来说，曾经令千百万人入迷的《祖国进行曲》，词曲作者均称大师。它曾被“莫斯科广播电台”作为对外广播的“呼号”，又曾被誉为苏联的“第二国歌”，地位相当于我们的《祖国颂》。它那激动人心的歌词宣称：“打从莫斯科走到遥远的边地，打从南俄走到北冰洋，人们可以自由走来走去，就是自己祖国的主人；各处生活都很宽广自由，象那伏尔加直泻奔流……”等等。从开头到结尾重复多达八遍的迭句，更是全曲最强烈的宣言——“我们没有见过别的国家，可以这样自由呼吸”！

然而，正是在这首歌曲创作并获得“斯大林奖金”的前后，在苏联开始了惨绝人寰的“大清洗”。千百万无辜者被投进了遍布全国的劳改营甚至被“从肉体上消灭”，遑论“可以自由走来走去”？那时所有的苏共高干都无法担保今天是斯大林的座上宾，明天是否就变成阶下囚以至

冤死鬼，遑论人民“就是祖国的主人”？甚至早在“大清洗”之前，在从“肃反”到“集体化”的运动中，俄罗斯和苏联其他各地的生活，都已经被强行纳入同一条轨道，从农民到知识分子都已经噤若寒蝉、人人自危，遑论“宽广自由”、“直泻奔流”？任何人只要看到这些冰冷冷、血淋淋的事实，能不痛感这些歌词确是弥天大谎？只要想到那个超级大国如何顷刻瓦解，能未发现这些歌词像是绝妙讽刺？

奇怪的是，我一面为真实的苏联历史（《古拉格群岛》是其代表）而寒彻肺腑，一面竟还为这首歌曲而热血沸腾——不但以一副坏记性而至今仍背得其三段歌词，不但时常在无意识中哼唱，又在意识到之后感慨万端，而且在前苏联普通人“没有见过”的“敌国”美国的土地上，也忍不住与同龄的中国人一起引吭高歌、如痴如醉！我不得不自忖：（套用“钢铁是怎样炼成的”句式）谎言是怎样迷人的？我想，首先是因为那曲调确实雄壮而又感人——这一点在警示我们：杰出的艺术形式，完全可能被用来装扮谎言，这在中国的“文化大革命”中已再次证实。其次是因为歌词表达了美好的理想——也许那理想离现实越远，反而会越发动人。这两条原因似乎不难想通，也无须多说。下面我想说说新近想到，也令人感慨又专同中国人有关的第三条原因。

1940年以后到1960年以前出生的中国人，至少在青少年时期受到的“外国音乐”的感染，几乎全部来自“苏俄歌曲”。这是因为从50年代初到60年代初，中国在政治上外交上的“一边倒”政策贯彻到宣传和文艺方面，就

是除了一些早已流传的古典名著之外，只允许“社会主义国家”和少数“亚非拉”的音乐流行。于是，被称为“社会主义老大哥”的苏联，其音乐作品在中国的“外国音乐”中也成了“老大”，其中最易流传的“群众歌曲”，即使在音乐素养不高的民众中，也由于经常听反复唱而耳熟能详，构成了中国人音乐生活甚至精神生活的很大一部分。于是，在我这一代歌曲爱好者的血液中，就会挥之不去地跳动着从列别捷夫—库马奇到多尔马托夫斯基的歌词，就会永不消逝地流淌着从索洛维约夫—谢多伊到杜那耶夫斯基的音符，即使在知道了《滔滔的德聂伯河》之深沉已被改成了骗人的宣传之后，即使在知道了肖斯塔科维奇的天才曾被查禁和尘封之后，也依然不减这种痴迷！

一代人的精神生活，竟可以被少数人所控制，亿万人的精神状态，竟可以被某种人造环境所养成，这难道不令人感叹，难道不值得反思吗？

更奇怪的是，在苏联帝国崩溃之后，不少人似乎立即忘掉了“苏修集团”和“社会帝国主义”对苏联各族人民和中国人民造成的灾难和祸害，不少人似乎经常把短暂的苏联混同于古老的俄罗斯，并用压制性的苏联遮盖了追求自由的爱沙尼亚人、乌克兰人、阿塞拜疆人……不少人在怀旧潮涌中似乎没有想到，古老而顽强的俄罗斯灵魂之声，不是那些斯大林奖金获奖作品，而是《伏尔加纤夫》的号子，是《纺织姑娘》的歌声，是《贝加尔湖草原》上被流放者的沉重足音……

1998年11月2日

于北京

公民社会与超越精神

在当今的中国，凡有一点良知，又未闭目塞听的人，无不切身痛感“问题成堆，问题成山”！“成堆”表明问题犹如乱麻，盘根错节；“成山”表明问题硬如磐石，巨大沉重。

毫无疑问，感慨“天怒人怨”当然是无补于事，哀叹“谁都无法”只导致逃避推诿。怎么办？理乱麻要找线头，治难题要找关键，而能顽强地冲破磐石的松树，必得有坚固的根基。按我的想法，中国的问题，关键在政治，根基在人心。

无数史实表明，只考虑经济不考虑政治的观点，不但不能促进社会进步，而且会使经济本身毫无保障。一方面我们看到，两千年来，中国的生产力不能说毫无发展，然而并未“推动”政治体制变革和社会全面进步，倒是宋明以来政治的日益专制化，使得新型经济的发展大受限制。另一方面我们又看到，本世纪初叶和中叶的两次政治变革，倒确实导致了经济制度的巨大变化（从发展资本主义到消灭资本主义），从而造成了物质生产以至精神生产的巨大变化（无论效果是正面还是负面）。1949年以后多次出现的“一统就死，一放就活”和中产阶级 50 年代死亡

80年代复活的现象，“统”者当然是政治，“死”去“活”来者则不仅有经济，还有包含文化等在内的整个社会生活。

铁的事实证明，包括经济文化等等在内的中国社会犹如一个大水库，水库的总闸门就是政治。闸门一关，死水一潭，变成“酱缸”；闸门一开，活水清澈，滋润万物。

如果说在中国文化真正百家争鸣、百花齐放、大师辈出、群星灿烂的春秋战国、魏晋六朝和民国初年三大时期，是政治上的“非一统”，导致了文化繁荣的局面，那么在众多的政治“大一统”朝代，唐朝之所以能享有文化最为繁荣、社会最为安定的青史美名，则同它在政治上最为开明是分不开的。假如这两千年的大经验大教训不足以服人的话，那么最近 50 年多次出现的“一统就死，一放就活”所表明政治与全社会的关系，对我们来说难道不是切身的经验教训吗？

由此得到的结论只能是：中国诸多问题的解决，社会全面发展的希望，均系于政治这一关键，全赖于政治体制的改革！

现在，从上到下的有识之士均已看出，政治体制改革的方向必须是民主与法治。法治是要让所有社会成员的活动毫无例外地接受法律的监控，而民主则是要让所有社会成员均能以某种有效方式参与法律的制定和社会的管理。法治的建立，需要人民有法制观念，而法制观念的确立，又需要立法过程的真正民主，因为对于制定过程中自己毫无参与的法律，人们是不会十分重视和服膺的。由于立法过程以及司法和其他公共事务，关系到每一个人的切身利

害，所以每一个人都应以某种方式参与。正如约翰·穆勒所言：“一个绝对不能参与政治事务的人，不能称为公民。”换言之，参与者是“公民”，不参与则为“臣民”。中国近 100 年来的艰难转型，就是从臣民社会向公民社会的转型。而所谓政治体制改革，就是要完成这一转变。改革的目标即民主与法治实现之时，就是公民社会在中国确立之日，也就是中国社会这个大水库变得山明水秀，生机蓬勃之日。

尽管公民社会的确立依赖于政治体制的改革，但从另一面看，政治体制的改革又依赖于公民意识的生长。换言之，依赖于这样一种观念在人民之中的张扬：人的生活是相互关联的，所以人是社会的动物；社会的管理集中表现为政治，所以人是政治的动物；因此，政治参与关系到人的生存状态，是人的本质所注定的。

马克思说“人的本质是社会关系的总和”，亚里士多德说“人是城邦的动物”。对后一句话的误解在中国造成了“市民社会”这一很不恰当的名词。因为在亚里士多德时代的希腊，正如在春秋战国时代的中国，城即是国，即是邦国，希腊民主制下的公民参与城邦事务，即是参与国家公共事务，即是参与政治，所以，“城邦动物”的意思就是“政治动物”。城邦动物与非城邦动物的区别，主要不是城乡之别，而是政治参与权的有无之别。而在现代中国城乡环境差别很大，乡村居民不被称为“市民”的情况下，“市民社会”一词很容易遮盖原本的政治涵义，因此应改译为“公民社会”。毫无疑问，整个中国社会，不论城乡，都应该变为“公民社会”，这就需要所有的中国人，

不论是否“市民”，都必须具有“公民意识”。

“公”者，非私也。公共秩序之是否合理，的确与私人有利害关系。但是，要建立合理的公共秩序，却需要人考虑全社会的公共关系，需要摆脱短暂的私人利害考虑，走出狭隘的一己个人局限，这就是超越自我。统言之，要维护和促进每一个人的自我利益，需要建立公民社会，而要建立公民社会，又需要每一个人显示其超越自我的精神。

其实，超越精神也属于人的本质。人的本质即人不同于其他动物之处，一在于人可以超越自然，从而创造文化，二在于人可以超越自我，从而结为社会。超越精神的指向有近有远，有低有高，有浅有深，其中最远最高与最深者，即是超越此世的宗教信仰对象。在真正的宗教信仰对象即真正的终极者面前，人才能彻底地意识到自身的短暂、自我的局限，也才能真正地超越自我。

就个人而言，这种超越精神使人生成为一种不停的运动，力求摆脱短暂而趋向永恒，摆脱有限而趋向无限，卓然挺立，自强不息。受这种超越精神激励的人心，能如莲花之出于淤泥而不染，能如松树之冲出磐石而向上。个人因此而有纵向的深度并充实丰满，免于平面的浅薄与排挤倾轧，因而能“穷则独善”，完善人格。

就社会而言，这种超越精神使个人能意识到他人的同等人格与天赋权利，从而能彼此尊重、平等相处，从而使“他律”化为“自律”，形成“公民社会”。更有甚者，受到这种超越精神激励的社会成员，不但不会因“无天”（丧天良）而“无法”（不守法），而且会因“天良”的超

越根源而对社会保持批判态度，因“神律”的至上性而意识到“人律”的相对性，从而投身于改良社会和健全法制的实践，“兼善天下”，永不停息。

本文开头提到，中国的问题关键在政治，根基在人心。本文最后的结论是：政治改革的根据和宗旨是公民社会的建设，公民社会的前提和结果是公民意识的提高；而公民意识的提高或人心的向上，则需要超越精神在我们人格中的复兴。

1998年岁末

于北京朝天斋

反美示威与“新闻联播”

在抗议北约轰炸中国使馆的示威期间，各地出现了一些过激行为，如破坏外国驻华的机构，包围外国牌号的餐馆……一些人自然想起了九十九年前的事件，那时“拳民”不但焚烧外国使馆，而且折毁电线、铁路，不但杀外国人，而且杀中国人，甚至会说外语也成了可杀的理由！

在同几位同事、朋友就此事拍桌子、红脖子地争吵了几小时，大致取得了共识之后，一位朋友感叹地说：几个中国人被杀，大伙儿这么激动；想想多达百倍也许千倍的塞尔维亚人被杀，我们看了几十天却不激动，似乎有点惭愧！

我说：想起多达千倍也许万倍的科索沃阿族人和波黑穆斯林被杀，而且伴随着强奸、驱赶、纵火，而且基本上是故意的或有计划的屠杀，我们看了几十个月却不激动，这更应该惭愧！

“看了几十个月”？中国人民和中国青年是有良心的，怎么可能看到这种事而不激动？怎么可能不对杀人犯发出正义的谴责？

问题只在于：他们没有看到！他们没有看到阿族被屠杀的镜头；他们更不知道，塞尔维亚或南斯拉夫军队、警

察和准军事力量（民兵）早已成为这场屠杀使用的武器。

这是中央电视台“新闻联播”节目长时间的失误造成的。

这个在黄金时间播放并反复播出、数以亿计的人每天收视的全国主要新闻节目，自科索沃危机发生以来，基本上只向人民报道事情的一面，而闭口不提另一面；只说一个大个子在打压一个小个子，不提那个小个子的犯罪行为——只说北约轰炸塞尔维亚，不说塞尔维亚方面的屠杀行为；只说塞族人被炸，不说阿族人被杀；在报道塞族人的伤亡时，又只引用塞尔维亚政府的话，只讲“袭击”、“愤怒”等等，从不提北约各国政府的话，不提“误击”、“道歉”等等；更不提北约一直在作的减少平民伤亡的努力（因天气不好容易误击，出动的架次比海湾战争相同时间中少三分之二），不提空袭史上空前低的平民伤亡率（如果北约故意炸平民，则人口比北京还少的南斯拉夫早成了无人之境）；在报道阿族人的逃难时，又从不提逃难的直接原因是塞尔维亚军的屠杀，更不提在轰炸开始之前已有了这种屠杀和逃难（难民达几十万之多）——这就使人不明白发动战争的理由，是要制止这场屠杀……这种过于片面的宣传的结果是，绝大多数观众在听到李鹏访泰时一句“我们也同情阿族人”在屏幕上一带而过，并不明白那句话反映着另一面重要事实，即战争的起因。在一件事情具有两面之时，只说一面，即便说的句句是真，也就歪曲了真相，也就无异于欺骗了。

我对上述过激现象的分析，有着亲身的验证。反美游行那天，我问两个不同学校的大学生和研究生，他们的同

学一般是否知道战争的起因，是否知道轰炸开始之前和之后阿族人都遭到塞军屠杀和驱赶，回答是“不知道”！我相信，如果广大人民和青年学生对两方面的事实都同样了解，在反美示威前后就不可能出现言口排外的情绪、攻击国家领导人的说法和实质上倒退一百年的做法，就不可能出现“过激行为”。

胡锦涛的电视讲话说：要“防止出现过激行为”。显然，防止过激行为的最好方法，是停止片面、过激的宣传！我们不能忘了，中国绝大多数民众和大部分青年，在获取外部世界的信息方面，都主要依赖而且信赖中央电视台，依赖而且信赖“新闻联播”节目，并据以形成判断、孕育情感！

如果获得的信息是全面的，那么中国青年不但会同情塞族人，也会同情阿族人，因为中国人是有良心的：如果获得的信息是全面的，那么中国青年不但会表达对同胞惨死的愤怒，也会节制这种愤怒，不会去伤及无辜，因为中国人知道“己所不欲，勿施于人”。

而且，中国青年也会同情被军阀残害的千百万海地人、索马里人和卢旺达人，而不至于对西方的救助行动（这一次救助甚至接收科索沃难民的，也主要是西方国家）采取冷嘲热讽的态度，因为中国人是有正义感的；更不至于对西方采取不问实情只管“说不”的对抗态度，从而导致再次闭关锁国，因为，中国人已经受够了闭关锁国的恶果！

我相信，只要能获取全面的信息，只要能了解世界的真相，中国青年绝不会让一腔爱国热情，蜕变成义和拳式

的狂热过激。因为他们知道，激情若无理性的指引，就会变成灾难的根源；因为他们知道，狂热的民族主义与理性的爱国主义毫无共同之处。

理性告诉我们：一般的“主义”都主张普天之下人人信奉和实行，惟独民族主义却只许本族信奉和实行，不许别族信奉和实行，因此是自相矛盾的、害人害己的、导致冲突的祸根。理性还告诉我们：热爱中国就是要热爱中国人民，而中国人民的未来，会因为闭关锁国而再度黑暗，也会因为坚持开放而更加光明！

毕竟，经过了这么漫长的苦难历程，中国绝不可再回到九十九年前的起点！

1999年5月10日

（附记：文章完成后，看见5月11日晚间“新闻联播”播出了美国总统和国务卿向中国人民道歉的镜头，这虽是迟到的报道，但体现了对人民负责的精神，盼能坚持下去。）

心、识、道

回首百年，直面世事，鲁迅当年的诗句涌上心头：

灵台无计逃神矢，风雨如磐闇故园。
寄意寒星荃不察，我以我血荐轩辕。

百年倏忽，世事沧桑！而此情此景，此心此意，竟然如此相似！

在中国，我很怀疑，不察此情，毫无此心，官员何以施政？教师何以育人？企业家何以经营？艺术家何以感人？同样地，我还怀疑，无视此景，了无此意，学者何以治学？作家何以作文？

百年以来，千年以来，这片故园中的灾祸与苦难，可以惊天地泣鬼神；这个社会中的不公与不义，令人气难平心难安。十年以前，五十年以前，有人呐喊，有人抗争，而今如何？我们不敢奢望孙中山式的从政、蔡元培式的办学、张謇式的企业、聂耳式的音乐，但是我们这些年所耳闻目睹艺术的堕落、商海的黑心、官厅里的冷血、学校里的僵硬，实在空前！同样地，我们也不敢奢望鲁迅式的作家、胡适式的学者，但是我们这些年所耳闻目睹文字堆中

的无聊、象牙塔里的躲避，但愿绝后！

面对这片故园中无处不在的资源耗费和环境污染、无时不有的权力滥用和公产盗窃，面对这个社会中日益扩大的权利不均和贫富悬殊、日益严重的一言堂倾向和不公正现实，凡有心者，能不黯然神伤？伴随着剃头剥皮的山峰和污浊铅灰的天空而来的高楼大厦和滚滚车流，在公产外流的同时靠外资营建的宏伟壮观和灯红酒绿，能让人心旷神怡吗？眼见着工人下岗和农民受压的现象，投诉无门和异议不行的现实，人们能心安理得吗？如果老百姓知道自己几十年劳动的积累正被蛀空，自己土地上那些豪华堂皇的东西不属于自己而属于别人，因而当人家正当地撤走之时，自己会只剩下一片空荡荡的土地和一些对付同胞的武器而已，他们就只能把拳头砸向天空。退一步说，经济的发展也并不带来人生的意义，人间的幸福更离不开正义的感受，不义的富裕是不能使人心安然释然的。一句话，正义的问题已成为中国最普遍、最深刻、最基本和最紧迫的问题。

观此情景，如果中国的政治、社会和经济不把正义问题作为首要问题来解决，那将在新的世纪造成无法估计的灾难。中国的教育以及文学、艺术和一般的文化，如果无助于这个问题的解决，将不但会丧失自己的灵魂，而且会危及自己的存在。同样地，中国的学者和作家，如果毫不关心这个问题，就只能因自己的冷心助长外界的寒冷，又加快自己的心冷，因自己的死心助长外界的死寂，而加快自己的心死。

“灵台”难逃“神矢”，表明这心就是爱心。鲁迅所爱者是故园，更是故园中人。爱国必须归结为爱国中之人，

否则这“爱”会堕落成为恨和恶的工具。因为“国”脱离“人”，便成为空洞的观念，即使是“人民”这个概念，也会流于空洞而导致荒谬。正因为如此，我们看到“文革”十年间，许多人一边真心呼喊“为人民服务”，一边残酷对待眼前活生生的人；正因为如此，我们体会到耶稣要人们“爱邻人”（爱身边的或具体的人）的头等重要性。同样地，爱国若不落实为爱人，便蜕变为民族主义，而民族主义给别族人和本族人带来的巨祸，正是一百年来历史的常识。所以对统治者无情批判、对老百姓常显哀怒的鲁迅只是爱国爱民者，不是民族主义者。民族主义是只许本族实行，不许别族实行，恰与“普遍立法原则”相悖，是自相矛盾的非道德，是集体的自我中心主义。它的盛行只会给中国、给世界带来灾祸。

爱心与常识一致，常识是平常人之心，但不等于流行或常见的观念。例如在中国和巴尔干的某些问题上，有人主张为了“统一”不惜杀人，同时又反对为了救人而去打人。这类观念虽然流行，却完全违反常识。作为一个统治观念的“统一”，难道比千百万人的生命更宝贵？看见有人正在杀人，难道不应该打掉杀人者的武器？当这类观念出自许多学者和作家的口中笔下时，我们一方面不得不提醒说，去除蒙蔽，打破偏见，了解全面信息，然后再作结论，这种求真之心乃是对正直知识分子的起码要求；另一方面也不得不痛感到，空洞观念人云亦云的后果，可以使常识被遮蔽得何等厚重，可以使人心被扭曲得多么可怕！在这种情况下，极少数良心未泯者的肺腑之言，极少数常识清明者的理智之声所面对的，就不仅有体制的窒息和市

集的喧嚣，不仅有可悲的沉默和可耻的回避，而且还有更可悲更可耻的曲学阿世和随波逐流。

在这种曲学阿世和随波逐流的下面，不论学者与作家是否意识到，有的是心的冷死，有的是识的蒙昧。

识的蒙昧，首先起于信息的片面：信息造成判断，片面的信息造成片面的判断。其次起于附和的习惯：附和减少阻力，对权威和多数的附和，可以消解很大的阻力而适合人追求轻松的心理。第三是起于求真之心的减弱，因为尽管有上述两条障碍，足够强烈的求真之心是会引领人去寻找，并找到至少一部分真理，看到一点另一面真相的。最终，它还是爱心冷却的恶果，因为，未冷的爱心专注于周围的苦难，它会为邻人的苦难而燃烧，从而不会被冰冷的逻辑或观念，被狂热的偏见或宣传所蒙蔽。

心的冷死，从根本上说是因为缺乏对天道的信仰。没有天道所滋养所支持的人心，没有“天理”作来源作后盾的良心，必然是软弱彷徨而会随波逐流。反之，只有悟道之心、得道之心、敬畏神圣者之心、追求超越者之心，才能独立于俗世而永葆其温热。曲学阿世者们可能什么都知道，只是不知“道”，即不曾领悟“天道”。而 20 世纪的历史告诉我们，从原子弹到克隆人的种种危险告诉我们，即使是自然科学，也必须有天道的指引；社会科学、人文学科和文学著述离开了它，更会丧失纵深的维度而肤浅平面或漂浮无根。

从精神层面来说，中国的百年灾祸千年苦难的原因，是逐步脱离了超越的天道、神圣的天帝，即一面虚化天道观念，一面实化人间帝王，一面使圣者世俗化，一面使俗

人神圣化。最近五十年末尾，即世纪终结时学术和著述之附庸和媚俗的原因，则是心的冷死、识的蒙昧和道的疏离。这里所谓心，指的是求真心、责任心，更是爱心；所谓识，指的是见识、全识，更是常识；所谓道，指的是常道、天道，即是圣道。圣道也就是超越者、神圣者、终极者；也就是创造天地、化育万物、运行不息的圣智和圣爱。只有确立了对圣道的信仰，我们才能坚持爱心，从而坚持求真心和责任心，我们才能不舍常识，从而不舍见识和全识。这样，我们也才能使我们的学术和著述摆脱附庸地位和媚俗状态，获得独立的品格和批判的精神；我们也才能使我们的“故园”和园中之人以至园外之人摆脱偏见和仇恨带来的灾祸，摆脱谬见和迷狂造成的苦难，在建设正义社会的事业中体验到人生的意义和幸福。

这一切，当然不是乐观的描述，而只是真切的希望。希望乃是对那不可见者的盼望，而不是对即将来者的等候。

在此，我又不能不想起鲁迅的另一首诗：

万家墨面没蒿莱，敢有歌吟动地哀。
心事浩茫连广宇，于无声处听惊雷。

我还不得不说，“歌吟”是学者作家的职责，有歌吟处，必不致无声；“心事”是正直人们的祈望，祈而且行，必听见新千纪的春雷！

1999年11月22日

于北京西北报斋

千年回望神与人

千年回望，一声长叹！
神人关系，绵延不绝……

《创世记》说，神用地上的“尘土”，按自己的“形像”造人。又说，人因想要“如神”而违抗神命，遂被逐出“乐园”。

换言之，人身上有神的因素，但又非神，而且与神疏离已久。

考古学、历史学和以之为基础的宗教学告诉我们：远在千年以前，万年以前，当人意识到自身与万物有别之时，当人有了自我意识即人成为人之时，就有了对神的意识。这种意识后来被称为宗教体验和宗教观念。

人类学、社会学和以之为方法的宗教学还告诉我们：世界上所有的人种和民族，所有的社会和文化，都有着表达神灵意识、表现神人关系的行为活动和组织制度，它们虽然千差万别，到现代却与宗教体验和宗教观念合在一起，被总称为宗教。

如果说宗教是神对人的触及和人对神的反应，那么它在所有时代和所有民族中的绵延不绝，就表明神人关系虽

然久已疏离，却又“绵绵若存”。

上古时代各民族宗教中的多神崇拜，表明人们会把此世的事物，误作为终极的关切。中国的龙王与风伯，罗马的维纳斯与丘比特，只不过显露出人们把自然界的风雨雷电、人世间的爱恨看得何等重要，换言之，把同自己相关的利弊好坏看得何等重要！

“轴心时代”否定多神崇拜的哲学和宗教体系，从东方的孔子、孟子，到希腊的柏拉图、亚里士多德，从兴盛于中东地区的伊斯兰教，到兴盛于欧洲地区的基督宗教，表明人们在某种程度上摆脱了这种自我中心和近视浅见，重新把目光投向了浩渺的苍天，让心思深入于世界的本源。福音书有“浪子回头”的故事，说的是离开父亲、浪荡多年的儿子，一旦醒悟之后，仍然受到父亲的欢迎。也许这可以说明，大约在一世纪前后“轴心时代”创立的各大宗教及其影响下的文明，为何能蓬勃成长、繁荣兴旺。因为文明或文化的动因，是人要超越自然、超越自我，而超越精神的集中体现，乃是宗教，超越所指向的最深最高和最远者，则是宗教的对象，即董仲舒称为祖父的“天”，或基督耶稣称为父亲的“神”。

然而，如果把“子”“孙”当成了“父”“祖”，把“人心”等同于“天道”，人就又过于狂妄，同神又再次疏离……

脚踏 21 世纪的门槛，回想 11 世纪的前后，在此第三个千纪的开头，回望第二个千纪的开端，我们可以看到：

1077 年，在意大利的卡诺莎城堡门外，“神圣罗马帝国”皇帝亨利四世身披麻毡，双脚赤裸，在雪地里站立三

天三夜，忏悔罪过，为的是请求暂住城堡之中的教皇饶恕，恢复他的教籍……

1014 年，巴拉迪一役获胜之后，拜占庭皇帝巴西尔二世下令将一万四千名保加利亚俘虏刺瞎，企图恐吓强敌，永保江山，但他那皇权高于教权的帝国却从此步入厄运……

同样在 11 世纪，北宋“天子”宋真宗先是与大臣自编自演“天书降临”闹剧（1008 年正月），继而又故伎重演数次（同年四月、六月），还自立塑像于玉皇大帝像旁。他利用道教，以及佛教和儒教（诏令佛僧修法华忏，亲至泰山封禅祭天）的目的，是要“镇服四海，夸示戎狄”。一百年后，宋徽宗更不但自称“上帝元子”，还自称天神下凡，运用政权力量在宗教中扬此抑彼（推行本国之道教、儒教，排斥夷狄之佛教、明教），结果不但“四海”未服，自己反成“戎狄”囚虏……

从 11 世纪往后，我们更可以看到：

西欧的宗教以其精神力量和独立体制，与世俗政权并立共存，相互制衡。“凯撒的归给凯撒，上帝的归给上帝”，于是君主集权受到限制。仅以英国为例，在 13 世纪就有了限制主权的“大宪章”和“国会”，而 16 世纪宗教改革的导火线，竟是亨利八世想要离婚而未获教皇批准！神圣罗马帝国皇帝没有实权，更不可能统一西欧，这就造成了多元竞争的局面。由此所激发的活力，可以解释当时分裂而又落后的西欧，后来却远远超过了统一而又先进的中国。16 世纪的宗教改革，让人直接面对神，在体制的多元之上又增加了思想的多元。17 世纪的科学勃兴，则

同圣经的这一重要观念有关：神创造自然并交给人进行管理，故人可以探究自然、为人服务。17世纪的英国革命造成“虚君”制度，其主力是信神虔诚的清教徒，18世纪的美国革命和法国革命发布“独立宣言”和“人权宣言”，其基础是天赋人权、自由平等。吸取数百年宗教迫害和战争的教训而确立的政教分离制度，其根据是人对神的信仰必须也必然出于内心，因此宗教信仰应该自由。

在11世纪（1054年）正式同西方分裂的东正教会，却走上了不同的道路。它自认为“同帝国是一个整体”，完全屈从于拜占庭皇帝和俄国沙皇的控制。于是，在这样一个社会，如教士布莱尼斯当时所描绘的，“统治者不讲正义，监察员贪得无厌，法官受贿，调停人说谎，市民行骗，农民愚蠢”的世俗社会，宗教就丧失了批判和制衡的作用。“刽子手”巴西尔二世死后，一度稳定、强大、富裕、自满的拜占庭帝国日渐萎缩，内部腐朽，外部虚弱，终于在1453年被奥斯曼土耳其八万军队攻破首都，皇帝也死在城墙之上。五百年之后，在沙皇被说成“比太阳明亮”，首都被称为“第三罗马”的俄罗斯，这种制度也遭到了类似的命运。

在中国，古人敬奉的“上帝”在周代渐称为“天”，人间的帝王则不但自称“天子”，而且垄断了祭天的权利（“天子七庙”，“不王不禘”）。民众的宗教情感不得宣泄，只能到被统治者诬为“淫祀”的民间宗教和佛道之中寻求满足。这种独特的政教合一制度一方面独尊儒术，祭天祀祖，一方面又对儒释道三教严加控制，把任何独立批判视为“犯上作乱”。自宋代开始日益严酷的专制制度，使当

时多方面领先世界的中国，外部屡被强敌入侵，内部日渐腐朽没落，社会丧失公正，人生丧失意义。从神人关系的角度来看，把掌权者称为“天子”，把皇上奉为“圣上”，是把人奉为神，把世俗奉为神圣，其结果是消解了神，消解了神圣，也消解了人间秩序的基础。这可以解释宋代开始的中国社会世俗化过程：“儒释道”三教日趋虚伪衰微，“小说”“淫祀”日渐赢得大众，“理学”“心学”日益虚化天帝，惟危“人心”渐被等同“道心”。社会生活中的不守规则即所谓“无法”，根本原因正是因为“无天”。

时至千纪之末，道德滑坡或“无法”，起因于人神混淆或“无天”的现象，更加明显。发人深省的是，一方面，在长时间科学昌明而信教自由的西欧，星期天上教堂的人越来越少，另一方面，在曾推行“领袖崇拜”并压制宗教的东欧和中国，各种宗教却死灰复燃、十分兴旺；一方面，在实用理性已显现弊病的美国，传统宗教复兴和新兴宗教崛起正适应着人们的灵性渴求，另一方面，在灵性饥渴正日益明显的中国，人们却将宗教混同于迷信，仍然热衷于实用主义。

过去一千年中，人类逐步从体制化宗教的殿堂走了出来，但是仍在摸索和试验各种新的宗教形式。过去五百年中，人类开始建设某种平等竞争的经济政治体制，但仍只取得了部分的成功。过去一百年中，人类在掌握自然从而为生活制造便利方面取得了飞速的进步，同时在组织社会从而避免人为灾祸方面却遭到了空前的失败。

所以，爱因斯坦说：“我们只能一次又一次敲响警钟，我们必须坚持不懈地唤醒各国人民，特别是各国政府，提

醒他们注意：如果不从根本上改变人对人的态度，以及人们对未来的观念，他们便肯定会给自己带来空前的大灾难……被释放的原子能除了未改变我们的思维方式以外，已经把一切都改变了，于是我们将不知不觉地陷入前所未有的巨大灾难之中。”另一位大科学家海森堡更指出：“在历史进程中，人类现在第一次只是面对自己：人类已没有别的伙伴，也没有别的敌人。”所以，历史学家斯塔夫里阿诺斯在谈到人类将决定自己和其他物种的命运之时更说：“现在的问题是，要评估作为一个物种的我们——我们的人性……”

古人说“人心惟危”，仅仅依靠人性是危险的。如果说我们的人性中还赋有某种神性，那便是爱和创造。因为恨和毁灭只引向虚无，爱和创造才带来世界，才带来人。只有回复到人性中的这种神性，我们才能在新的千年中，作为真正的人而生活，并造就一个美好的世界。

1999年12月12日

于北京西北望斋

世纪末笔谈

我曾在另一篇文章（《“世纪末”散论》）中说过，在第二十一世纪和第三个千纪到来前夕，思索一下人类的前途，不仅自然，而且合理，不仅重要，而且紧迫。因为解决当今人类面临的诸多难题，需要“从我做起，从现在做起”，怎样做必须先思索，而世纪千纪之交，可以由于“整数心理效应”而成为思索的契机。

然而，在这种时候宣扬“世界末日”或“人类劫难”，从而制造恐慌、散布绝望，鼓吹消极避世，那就是在反其道而行了。因为这类绝对宿命论的说法，不但会由于主张听任恶事的发展而无助于解决世间难题，减轻人类痛苦，而且会由于加剧分裂混乱的趋势而造成更多的难题和痛苦，甚至可能引发某种过激行为，从而带来灾难。

对于相信这类说法的教徒和非教徒，我想有三点值得思考。

第一，公元纪年方式有没有这类说法暗示的那么多宗教内涵？由于耶稣基督诞生年份事实上并非公元元年而是公元前 6-4 年，所以这个问题的答案是否定的。可以说，公元纪年法在很大程度上早已失掉了基督教的宗教性。更何况，采用公元纪年法以前的西方人（例如古希腊人以奥

运会纪年)和东方人(例如古代中国人以皇帝年号纪年),尽管各有其宗教观念,却不会有从“世纪”而来的“世纪末”观念。相信世纪末必有人事变的人可以问问自己:影响世界历史的重大事件,有几件是发生在世纪之交的呢?

第二,世界末日说或人类劫难说中暗含的绝对宿命论是不是正统宗教教义?如果正统宗教(包括基督教)主张世界灾变在劫难逃,那么它们要求信徒慈悲仁爱和努力行善就毫无意义了。基督教主张意志自由,就是说人应对自己的行为负责,不能把各种恶行坏事都推到上帝头上;就是说人可能行善也可能作恶,所以人应效法基督爱神爱人。当然,基督教更主张上帝有绝对的自由,即可以降下大难亦可以改变初衷,那么,即使面对这种前景,人也只有知罪悔改,弃恶从善,努力行义,方能获救。再者,一些宣扬世界末日的人似乎忘了基督教“千禧年”教义中的“禧”字,而把这项教义歪曲成了纯粹的灾难概念,基督教的末世论教义说的不是世界的完结,而是世界的完成,不是历史的终结,而是历史的升华,不是悲惨的灾难,而是喜乐的至福。

第三,假设大灾难真是神意所定,那么人是不是可能确知?基督教承认人的有限和卑微,那么谁能确知无限崇高的神意呢?一些大灾难的宣扬者可能以对圣经作某种神秘解释,来为自己耸人听闻的“预言”辩护。但是,真正的基督徒应该懂得圣经里的告诫:“从前在百姓中有假先知起来,将来在你们中间也必有假师傅,私自引进陷害人的异端……将有许多人随从他们邪淫的行为,便叫真道因他们的缘故被毁谤”(《彼得后书》2:1-2)。这同一卷书

在第一章还说：“要在信心、德行、知识、节制等等之外，再“加上爱众人的心”，才能进入天国。所以很多基督教神学家认为，天国既已存在，又未完成，既在地上，又在天上。这意味着，关心世界关怀人类，通过助人来救自己，用爱心来改善社会，努力减少人间痛苦，建设世上天国，这才是真正的基督徒，也是每一个清醒而正直的人，在这世纪之交和千纪之交应该想和应该做的。

1999 年岁末

“全球伦理”：宗教良知的国际表现

在当今世界上，人们可以看到两种似乎不相关联的现象：一方面随着交通和通讯技术的发展以及经济和国际联系的加强，人与人之间、民族与民族之间的距离正日益缩小，世界正缩小为所谓“地球村”；另一方面，随着传统价值的衰落和社会变化的加速，不论在东方还是西方都出现了某种伦理危机，出现了所谓“道德滑坡”。

事实上，这两种现象连在一起，使人类生活受其影响的程度大大加剧。事情十分明显：人与人之间越接近，人的行为失范（不守道德规范）造成的危害就越大——我在离你十里远的地方大放迪斯科音乐，同在你的隔壁屋里放相比，对你的影响当然不一样；一场核试验的地点离你有一万里，同离你只有一百里相比，对你的影响就更不一样。

令人忧心的是，在这个因为缩小而更加需要道德的世界上，反而出现了人所共睹的道德下降。这种道德下降不仅表现为一个民族、社会或文化内部“不守规则”行为的增多，而且表现为一些民族、社会或文化之间的关系从和谐、友好演变为暴力、压迫，而这又常常起因于自我中心和利己主义，违反或无视一些起码的准则。在意识形态和

政治对抗造成的“冷战”已成过去的今天，不同民族、国家和文化之间的对立造成的热战和冲突却依然层出不穷。

更加令人忧心的是，本来应提倡高尚道德并引导信众为善的宗教，在某些冲突和战争中，竟然被用来为一些伤天害理的行为辩护，甚至被用来煽动仇恨和实行暴力。

在这种情况下，1993年“世界宗教议会”通过的《走向全球伦理宣言》（当时我国的《参考消息》曾摘要报道过此宣言。）向全世界宣布：“我们特别要谴责借用宗教名义的侵略和仇恨”，这不能不使世人感到，这种声音，可以说是代表了国际宗教界的良知。

《走向全球伦理宣言》是由基督教界发起而得到世界各宗教响应的全球伦理运动的一个里程碑。它既是1993年以前长时间努力的结果，又是以后漫漫长途的起点。这项运动的宗旨，就是要在道德滑坡的世界上，在宗教的差异会被用来为冲突和对抗辩护的情况下，强调基本道德生死攸关的重要性，展示基本道德在不同宗教中的基础以及各种宗教平等对话、和平共处的可能性。

全球伦理运动有着深远的理论根源和广阔的社会背景。

众所周知，20世纪初期的基督教自由主义曾受到第一次世界大战残酷现实的打击，天主教现代主义则从上世纪末叶就受到教廷的严厉批判。但是，批判自由主义的主将、20世纪最有影响的基督教神学家卡尔·巴特（1886

1968) 在其晚年开始缓和了其僵硬的观点，从强调“神人之间无路可通”，转而同意上帝也有人性，或朝向人的一面。另一位最有影响的神学家保罗·蒂里希（1886—1965）则不但在理论上论证了所谓“遵主圣范”，就是要在生活中摆脱同自我、同他人、同世界、同存在的疏离，而且在实际上也开始同佛教进行对话。当代著名神学家麦奎利（1919—）更号召基督教徒“放弃过时的狭隘观念”。他写道：“宗教多元状况即使不是永远，至少也将长期与我们同在，而且十分可取的是，各种宗教不仅要寻找一种共处之道，而且还积极寻求更切近的相互理解，在共同的任务中彼此合作。”（《基督教神学原理》第 172 页）这代表了越来越多的基督教神学家反对“唯我独尊”并主张与其他宗教合作的观点。他又写道：“世界各大宗教在道德教导方面，比在任何其他方面彼此靠得更拢，而且在用爱、同情、利他主义来要求信徒方面是一致的。在这方面，它们还与最良好的世俗伦理最为接近。”（同上书第 503 页）这些著名思想家以及其他众多基督教学者的类似观点，反映了基督教神学界的开明倾向。在天主教方面，梵蒂冈第二次公会议宣布的革新与开放方针，及其关于信徒参与俗世建设和关于与其他宗教其他意识形态进行对话的重要文件，以及教廷中相应机构的设立，特别是卡尔·拉纳尔等主要思想家的理论，都反映出天主教神学界越来越多的人的这一主张，即承认其他宗教中的真理，并以平等对话代替唯我独尊，关注现实社会的各种问题其中包括伦理道德问题。

从六十年代西方青年的嬉皮士和造反运动以来，传统

道德和价值观的危机引起了越来越多有识之士的关注。在努力挽救传统道德、阻止道德滑坡的社会运动中，基督教会成了一支主要的力量。在这方面，西方教会中的保守派比自由派或开明派的态度更为鲜明，这尤其表现在他们坚决反对吸毒、堕胎和同性恋等等合法化的态度上。他们认为所有这些行为既违反了圣经，又违反了尊重生命的原则。尽管在一些“前沿”的敏感的伦理争议问题方面，在对待与其他宗教合作的态度方面，西方基督教中的保守派和开明派有明显的分歧，但是在维护社会基本道德方面，双方毫无疑问是一致的。

二

正是在这样的理论渊源和社会背景之下，一些著名的西方神学家发起了“全球伦理”运动。先是著名的德国神学家孔汉思（Hans Kung）在1989年的联合国教科文组织会议上提出，“没有各宗教间的和平，便没有各民族间的和平”，并在加拿大和美国的演讲中宣传这一理念。1990年，孔汉思又出版了《全球责任》一书，第二年该书在英国与美国出版，并加了副标题《探求新的世界伦理》。爱丁堡公爵菲利普为其英文本写序并指出，该书提出的这个问题，“在关于这个地球上人类住区之未来的讨论中，也许是最紧要和最具挑战性的问题”。1991年，美国天普大学宗教系主任、普世研究所所长、长期研究和促进不同宗教和意识形态之间对话的斯威德勒教授（Leonard Swidler）发出一份呼吁书，号召起草全球伦理宣言，并主张宣言应

汇聚对全球伦理及相关问题的各种研究和思考成果，然后散发到所有宗教和伦理团体的各种不同的讨论会上，去进行适当的修改，以便最终能被世界上所有的宗教和伦理集团所接受。这份呼吁书由来自不同宗教的重要学者和神学家签署发表后，孔汉思又同一些不同宗教的代表人物和学者进行了讨论，并接受了世界宗教议会大会理事会的委托，开始起草“世界宗教议会宣言”。在经过了许多研讨会与对话会的讨论之后，宣言“导言”成形，并被送交世界各地的许多研究所、国际会议和国际组织进行讨论，得到了许多宗教代表人物和专家学者，其中包括联合国前副秘书长以及众多的哲学家、教育学家和宗教学家的反馈和建议。这种“草拟——讨论——修改”的程序从“导言”延续到宣言初稿，又延续到二稿，仅仅第二稿完成后的征询意见和讨论修改过程就在世界范围内持续了九个月之久。在经过世界各大宗教的一百多名专家以及世界宗教议会理事会和筹备委员会的咨询和认可之后，宣言定稿又被送交各宗教的 200 名与会代表，最后在 1993 年 9 月为纪念第一届“世界宗教议会”一百周年而举行的六千多人参加的“世界宗教议会”全体大会上得到了讨论和通过。

《走向全球伦理宣言》在历数了当今世界上各种人为的苦难之后指出，没有一种全球伦理，便没有更好的全球秩序。《宣言》从世界各大宗教和文化的道德准则中，提出了全人类都应当遵循的一项基本要求：每个人都应受到符合人性的对待！并以耶稣的名言“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”和孔子的名言“己所不欲，勿施于人”作为支持。《宣言》又根据各大宗教都包含的“不

可杀人”、“不可偷盗”、“不可撒谎”和“不可奸淫”四条古训，针对当代世界的状况，表述了四项“不可取消的规则”：1. 珍重生命——致力于非暴力与敬重生命的文化；2. 正直公平——致力于团结与公平的经济秩序；3. 言行诚实——致力于宽容的文化与诚实的生活；4. 相敬互爱——致力于男女平等与伙伴关系的文化。来自世界各种不同宗教的“宣言”签署者们承诺：要献身于共同的全球伦理，更好的相互理解，以及有益于社会的、有助于和平的、对地球友好的生活方式。最后，《宣言》呼吁所有的人，不论是男是女，信教还是不信教的人们一起努力，以实践这种生活方式，使世界变得更美好。

可以看出，“全球伦理”的两大特点，一是具有基本性，即只提出人类应有的最低限度的道德标准；二是具有普遍性，即指明这种道德标准在各种不同的宗教和文化传统中都有其根据。

三

在这份宣言通过并发表之后，孔汉思和斯威德勒等著名神学家仍在继续推进全球伦理运动。其中有两项重要发展，一是斯威德勒为使全球伦理运动走出宗教界的范围，而成为信教和不信教的各国人民的共同事业，另行起草了一份《全球伦理普世宣言》。在其中他不仅把伦理的“基本规则”简化为“己所不欲，勿施于人”，而且提出了八项“基本原则”和十项“中程原则”，强调每一个人在法律、宗教、言论、决策、财产、男女关系、工作与休闲、

儿童与教育、和平以及环境保护等十人方面均负有责任。斯威德勒除了撰写文章阐释这一新文本的意义、必要性和理论基础等等之外，还发起在许多国际学术会议和宗教对话会议上对此宣言进行讨论和修改，力求使运动深入到学者、领袖和民众这三个层面中去。另一项重要发展，是一些重要的退休政治家开始同宗教领袖、专家学者联合起来推进此一事业，例如，包括前西德总理施密特和前加拿大总理特鲁多在内的一些著名政界领袖组成的互动委员会（Inter Action Council）就联合一些宗教界与学术界人士，于 1996 年在维也纳召集会议，发表关于全球伦理的报告书，提出了一系列重要建议，其中包括由联合国召开大会来考虑“人类责任宣言”的问题，以补充“世界人权宣言”。

所有这些活动，可以说都进一步增加了孔汉思所说的“希望的迹象”。孔汉思在“走向全球伦理宣言的历史、意义与方法”一文中说：宣言“只能提供一种最低的伦理”，但是，“假如实现这种最低限度的共同价值、标准和基本态度，那就已经是一个了不起的成就了”。（《全球伦理》中译本，第 78 页）“这份《宣言》的实现前景如何？当然没人能够知道。十分显然，‘全球伦理’现在已经成了一个纲领性的词汇，而且许许多多的人现在已经承认了全球伦理的特定的共同原则。然而同样肯定的是，《走向全球伦理宣言》还不是全球伦理的实现。这样一份宣言不可能是终点，而只能是通向终点的途径。它的结果依赖于每一个人，依赖于你和我。”（同上书，第 80 页。）

而《全球伦理》一书的编者之一库舍尔则写道：“《

向全球伦理宣言》第一次提供了一个征象，表明各宗教的代表们能够怀着善意，公开强调那些有约束力的价值观、不可取消的标准和具体的规范，能够在它们的信徒中间传扬和平的心胸，以及对话与合作的意愿。这个希望乃是系于以下的事实：一个日益增长的伦理意识的广泛过程正在不同宗教中开始兴起，正在加强着那些为此目标而努力的力量。每一种宗教都受到号召，要运用自身的伦理传统和灵性资源，为全人类的幸福作出贡献。这些伦理传统和灵性资源，可以支持《走向全球伦理宣言》导言中所说的东西：‘我们是相互依存的。我们每一个人都依赖于整体的福利，所以，我们珍视生物共同体，珍视人、动物和植物，珍视对地球、空气、水和土壤的保护。我们对于自己所做的一切，都负有个人的责任。’”

我想，有着重视伦理道德的悠久传统的中国各大宗教的代表，同样具有这样的善意，同样能够强调这些基本的伦理规范，在信徒中传扬和平的心胸，以及对话与合作的意愿。面对着中国和世界在道德上的紧迫需要，中国各大宗教责无旁贷，更应该运用自身的伦理传统和灵性资源，为中国人民和全人类的幸福作出贡献。

2000年春

于北京

世界上最大的民族与最大的 宗教之间的关系应该正常化

——“利玛窦进北京”在四百年后的意义

今年是“利玛窦进北京”四百周年，世界各地当然有不同的纪念活动。据我所知，仅在今年 10 月，中国学术界就有两个纪念性的学术会议，将由香港城市大学和中国社会科学院基督宗教研究中心分别举行。那么，这个只活了 58 岁的中世纪末期的传教士，以及他到达一个古老帝国的京城之后的活动，对于四百年后的我们，究竟有什么意义呢？

首先，利玛窦这个名字，在中国已经成了一个象征。如果说马可·波罗象征着一些古老的传闻，那么利玛窦作为一位学贯中西的杰出学者、勤奋的科学家和虔诚的传教士，不但象征着西方科学技术向中国的第一次传播，基督宗教在中国尤其是汉族知识分子中的第一次扎根，中西文化在精神深度上的第一次交流，而且还象征着一种在坚持自身信仰的同时，努力学习中国古典、深入理解中国文化、真诚帮助中国社会的互为“良师益友”的态度。其次，这位“西学东渐”和“中学西渐”的开创者，并不只

代表着一个人，而是代表着中国与西方交流这一历史大进程中的一大批人。这位被中国学者尊称为“利子”的数学家、自然科学家、宗教哲学家并不只影响了一个时代，而是影响了四百年，必定还会影响未来。事实上，他对中国的意义，远胜过他对西方的意义。

历史人物对现在和未来的影响，是有利还是不利，决定于我们如何看待历史教训。把利玛窦同他的活动所引发的“中国礼仪之争”（*Chinese Rites Controversy*）之产生和解决过程联系起来思考，可以得出对世界的今天和明天有益的教训。

“中国礼仪之争”的起因，在罗马方面是要追求宗教的或“意识形态”的绝对纯洁，在清廷方面是要保持政治或意识形态对社会文化或民众习俗的全面控制，结果是对双方均造成了历史性的损失：从罗马的角度看是传教的中断，从中国的角度看，是开放的中断必然导致现代化的中断，最后是清朝的灭亡和社会的长期落后。

而这场延续三百年的争论在 1939 年的解决，在罗马方面是由于把视野从“宗教”扩大到“文化”，适应了宽容其他文化的新时代潮流；而在中国方面，则是由于民国政府也适应新时代的政教分离原则，法定了宗教信仰自由，并且不干预社会习俗的改变。解决的结果是“双赢”甚至“三赢”：天主教的顺利发展，中国“移风易俗”的自然进行，中国与西方的友好关系对全世界的正面作用。

历史事实表明，在把礼仪问题看成文化问题之后，在把政治问题看成社会问题之后，即是说当人们转换一下看问题的角度之后，看似死结的难题就可以迎刃而解。在当

今文化宽容已成举世共识，国际主义或世界主义渐成世界潮流的形势下，意识形态的争执已经淡化，民族主义的狂热必致祸害。在这个信息化和网络化的时代，各族各国之间的文化交流正日益扩大，丰富多元的社会生活更不可能用政治来划一。所以，在世界上最大的民族与世界上最大的宗教之间，不但应加强精神层面上的相互理解，而且二者的领导不应该长期隔绝，相反，二者应该也可以通过观念的转换（从政治角度转向社会文化角度）来实现关系的正常化。

中国与西方的正式通使，始于利玛窦和其他传教士们和平促成的清初“中梵关系”。如今，在中国与西方国家普遍建立外交关系多年之后，中国与作为西方传统之代表的罗马教廷之间，若能解决关系正常化问题，必能有利于双方，有利于人类大家庭。

2001 年春

于北京

“自强不息”与“道德自强”

——谈谈社会道德体系的重建

一部在最近吸引了大量观众的电视连续剧的名字——“黑洞”，比电视剧的内容更触目惊心地展现了我们的社会正在面临的危险前景：正如宇宙中的黑洞可以把有生命和无生命的一切，把从太阳到灰尘的一切，统统吸入其中，甚至可以吞食光线，消灭光明，一个丧失了道德底线的社会，也正是如此！

1. 这绝不仅仅是比喻。请看：一家法国公司按西方习惯，规定顾客对其销售的洗发膏不满意时，可将开瓶试用过的洗发膏送回店里包换。这项在西方运用多年毫无问题的规定，在上海运用时却碰到了这种结果——大量顾客把许多几乎用完的空瓶送来，甚至用大麻袋扛来，要求换新！

在这里，最普通的道德——诚实，还有中国人的美好声誉，那曾由法国人的精神导师伏尔泰努力向法国人传扬的中国人的声誉，正在被我们的社会吞灭！

2. 二十世纪八十年代初，无数中国观众曾经为日本

电视连续剧《血疑》的主人翁——患上白血症的少女幸子的遭遇而落泪。将近二十年之后，我们却知道，为治愈白血病而设立的骨髓库（其实只是“资料库”，不需抽取骨髓，而只需抽取 5 毫升血作化验并记下有关资料，仅当有病人在很多方面都符合某位捐献者的资料时，才需要捐献者抽出少量骨髓，挽救该病人，而这种机会在非亲属的人群中只是几万分之一，甚至更小），在北京这样的知识水平居全国第一的大城市中，竟只得到了一千多人的资料。换言之，北京市的捐献者在总人口中的比例只有近万分之一，与此同时，台湾的捐献者却占人口的百分之一（20 多万），比北京多 100 倍，如果同全国相比，更不知要多出多少倍！我在河南电视台录制有关节目时，碰到一位解放军空军的年轻军官，他患上了白血病，在国内四处奔走而无法找到可以捐献骨髓者（因“资料库”太小），最后，捐出骨髓挽救他生命的，竟是一位台湾的空军军官！北京骨髓库的专家说，为挽救病人而互换“资料”时，欧美国家的资料之多（据说占人口的四分之一），我们的资料之少，对比之鲜明，令人难堪！

如果说是中国人的道德比欧美人低得多，大多数中国人不会同意，如果说北京人的道德比台湾人低得多，大多数北京人也不会同意。但是，我们必须对这种事实做出解释！如果说是知识程度的问题，我想，北京居民总体的知识程度，至少不会低于台湾居民总体的知识程度，所以这显然同知识程度没有关系。一方面，这也许同体制因素有关（例如河南这个人口近亿的大省，建库后有一千多人表示愿捐骨髓，可是省红十字会在这方面的资金竟然只有

两千元，只够给四个人抽血做检验！）。另一方面，无可否认的是，这里仍然有道德水平总体下降的大问题。

3. 再举两个例子：电视报导在许多举世闻名的广西溶洞中，为了不损害那些美丽的洞中景色、壮观的地下奇迹，日本的专家代表团进洞时，后一个人都看准前一个人的脚步才落脚，小心翼翼地避免在那些自然奇观上多添一个脚印。另一方面，那些若干百万年甚至若干亿年才形成的千姿百态、令人惊叹的石钟乳、石笋、石柱、石幔，却被本地的许多人用锤子敲下来，用电锯锯断，大块大块地搬到市场上，摊在地面上贩卖！从这种买卖山广西扩及其他省份、长时间屡禁不止的事实，可以看出这种破坏数量之大、这种糟蹋之蔓延成风！

一方面，从广西某市加强在市场上执法后此风稍敛的事实可以看到：法治的健全与否，对民众的道德状态影响极大；另一方面，从那些日本专家与扛着电锯前去糟蹋的人们不同的心理状态可以看出：崇敬感或神圣感的有无，也会对民众的道德状态产生巨大的影响。

4. 最后一例，是在“9·11”事件之后，不少民众在日常言谈和互联网上表现出来的幸灾乐祸态度，实在令人难以置信：极少数灭绝人性的恐怖分子，不加区别地用好几百人的身体做武器，去杀死另外的好几千人（由于有好几万人在世贸大楼上班，每天又有十几万游人上楼，最初计划是不加区别地杀死好几万人），我们这个社会里居然有不少人叫好！这几乎比这场大屠杀本身还要可怕：极少

数人丧失良知是不难理解的，这么多人丧失了基本的是非标准（不论对美国这个不可一概而论的国家持何观点，故意残杀无辜都是不可饶恕的罪恶），至少很值得反思。

5. 人人都知道，这些例子真的只是沧海一粟。每个人都可以从自己的生活中举出无数个生动、深刻、甚至是触目惊心的例证。如果说上述最后一例，多半是长期接触片面信息而形成民族主义偏见所致，即是针对美国的（其实在纽约的遇难者属于好几十个国族，其中包括中国人），那么第二个例子无论怎么解释，也是对于族人国人的冷漠。这种冷漠所遭致的后果，可以用我写到这儿行字时所听到的一个消息作例证：河南省那些由于血站官员或工作人员的不负责任而患上艾滋病的无辜农民，由于“生活在一种无知无望而又无助的黑夜里”（《东方》2002年第一期：“艾滋病入侵中国腹地”），开始跑到天津、北京等大城市，在商场、地铁等公众场合用血针乱戳行人。假如果真如此，那么，这种缺德和犯法行为，显然是对一个冷漠和缺德的社会报复！

在这样的“道德滑坡”中，人们自然会发出这样的呼吁：重建社会道德体系！

我想，国人为圆“强国”之梦而呼吁“自强不息”，已有一个半世纪，而努力的重点却在军事自强、经济自强，也许还有政治自强。然而，当我们已有了原子弹和远程火箭，已有了举世瞩目的经济增长率（尽管对外资外技的依赖很大）和 WTO 会员证，不但有庞大的岁入而且存在一个强势的政府，我们就该来想一想：为什么我们还有

这么多的这么严重的问题（这些问题不但是我们的弱点，而且可能是致命的弱点，是使人生的意义都成了问题的弱点）？难道因为我们有了以上那些东西或“强势”，别人就不会因我们随地吐痰而投来白眼，就不会因我们不顾死活地偷渡“移民”而蔑视我们？说到底，难道因为我们有了那些“强势”，我们自己就不该为这些弱点或这些问题而羞愧？一个金钱和武器等等“上坡”而道德却滑坡的民族，一个“强”而不“仁”的国度，难道是我们的目标？

所以，现在是该发出这样的呼吁了：中国的“自强不息”，首先要“道德自强”！

6. 如何“自强”呢？

一方面，道德不像法律，无法从外部“强加”，只能靠内在“自律”，即无法“外强”，只能“自强”。“外强”必然“中干”，“自强”才能“不息”。

另一方面，道德又像植物，虽然不能拔苗或强求，但是可以呵护或培养。而“培”，需要的是作为基础的土壤；“养”，需要的是包括养料、水分、空气、阳光等等的广义的环境。

从社会文化的角度看，一个民族的道德风尚，乃是其精神气质的产物。在这个意义上说，民族道德这棵大树的繁茂或凋零，取决于其精神气质这片土壤的肥沃或贫瘠。这里所谓精神气质，是区别于知识的多寡和理智的强弱等方面而言的。它包含前面提到过的崇敬感或神圣感，包含与之相关的所谓“正心”、“诚意”的“正”和“诚”，所谓“主静”、“主敬”的“静”和“敬”等等。我们可以

设想，一个人进入溶洞时，如果小心翼翼地看准前一个人的脚印才落脚，那么他的心态是含有某种“敬畏”成分的。而那些认为石钟乳不属于任何私人，便可以砸下、锯开的人，主要区别就是没有这种敬畏之心。在这种表面上不涉及人际关系，而只涉及人与自然或人与无生物关系的事情上，“敬畏”之心指向的，看来至少是比人远为浩大、远为悠久的自然过程、历史过程，甚至是造就自然、历史或推动这一过程的超人力量。用康德的名言来说，有了对“头上的星空”的敬畏，才有对“内心的良知”的珍视；用中国的古训来说，有了“天行健”之感，才有“君子以自强不息”之心。

从历史发展的角度看，各个民族和各大文明的这类精神气质，都是以某种宗教气质表现出来的。作为一门人文学科的宗教人类学和作为一门社会科学的宗教社会学，以及宗教哲学和宗教史学，都已经证明了这一结论。这些学科的客观或科学的研究已经表明，作为人类精神倾向的集中表现，各民族的宗教都曾经包容了他们的人生哲学和道德戒律，即使在社会生活开始分门别类，政治、经济、文学、艺术、哲学、道德等等同宗教分离之后，各个民族和各大文明的宗教或宗教精神，还会对其道德生活发挥或隐或显、或正或负的巨大影响。

由此看来，一种纯正而深厚的宗教精神，至少是与之关联的“正”、“诚”、“敬”、“畏”的崇敬感和神圣感，是可以为我们重建道德体系提供深厚的土壤，甚至提供内在的精神动力的。

7. 从社会体系的角度看，一个社会的道德风尚，又

是其各方面社会体制影响的结果。在这个意义上说，社会道德这棵大树的繁茂或凋零，又取决于各种社会体制这个广义的教育环境的有利或不利。这里所谓社会体制，包括经济的、政治的、法律的、社团的、教育的、家庭的等等各个方面。

从我国近几十年的经历中，我们不难看出，所谓“大锅饭”的经济体制，是如何培养了“偷懒”这样一种在道德上是负面的习惯。在一种似乎人人都是所有者而实际上人人都不是所有者的经济体制下，人们对偷窃或破坏公物比起对偷窃或破坏私产来，会较为麻木，因为他们知道一个“林家铺子”的老板会因破产而悲伤自杀，而一个“国有企业”的书记却可以调到另一个企业去再当书记。这种麻木，不论是对人还是对己，都会逐步为道德决堤打开一个缺口。

就政治与法律体制而言，在讲真话要付出巨大代价，而讲假话却可以保住较好地位甚至青云直上的环境下（例如，在真心地批评江青会被判刑，而违心地吹捧她却会无所失甚至有所得的“文革”时期），诚实当然会逐渐让位于虚伪，真实当然会逐渐让位于谎言，而这正是社会道德堕落的开始。换言之，个人权利和民主法治的确立与否，直接关系到社会道德的兴衰。

再就社团体制而言，一个真正自愿组成的社团，相比于庞大的“国家”和由国家控制的“单位”而言，其成员对于社团本身的目标和性质，对于社团内部的关系和管理，对于所有成员的权利和义务，对于成员相互承担的责任，都会有清楚得多的了解，也会有自愿得多的认可，于

是也会有更多的责任感和承担意识，这对于个人的道德水准无疑有积极的促进作用。这一点可以从一般人对“圈内人”和“圈外人”的态度和行为之不同看到。所以，自愿社团的兴旺与否，对社会道德的培养无疑也有影响。

教育对于社会道德的巨大作用是人人皆知的。在此我们只需再提一下也是众所周知的一点：教育绝不仅仅限于学校教育和家庭教育，事实上，娱乐、消费、公共关系，以及有影响的人物的榜样，尤其是报刊、书籍、影视、广播等等各种媒体，往往发挥着大得多的作用。所有这些领域的人士，不论是有意还是无意，不论是有为还是无为，都必然对社会道德尤其是青少年的道德培育产生着影响，因而不管是自觉还是不自觉、愿意还是不愿意，都在承担着某种道德教育的责任。因而，这些领域的人士是否加强了这一意识，是否努力把提高社会道德纳入自己的视野，例如家庭教育是否提防自私、学校教育是否注重素质、娱乐行为是否追求健康、消费行为是否警惕奢靡、公共关系是否维持公正、重要人物是否正己正人、新闻媒体是否真实全面，所有这些，都直接关系到社会道德的重建。而在这些方面当中，有相当一些是应该也能够进行体制建设的。

最后可以提一提家庭制度。这里说的不是家庭教育同社会道德的关系（这在上面提到过，而且一百本书也写不完），而是要强调社会体制对社会道德的影响。例如，作为一种社会体制的一夫多妻的家庭制度，对于旧中国的妻妾、父子等等家庭成员的道德状况，肯定有重大的影响（小说《家》、《春》、《秋》和电影《大红灯笼高高挂》等对之有形象的说明）。又如，单亲家庭（在美国已不在少

数)或者同性恋家庭(在西方似乎在冒头),肯定会对下一代道德观的形成有复杂而重大的影响。

从正面来说,良好的社会体制对于人的道德培养的作用,犹如洁净的外部环境对于人的卫生习惯的作用:一个人在垃圾成堆的路边,想吐痰时可能会无所顾忌;但他进入五星级宾馆的大厅后想吐痰时,朝美丽光亮的大理石地面望一望,能不犹豫一下吗?

8. 在所有这些影响着社会道德,培育着社会道德的社会体制中,一般人看得最清楚的是家庭和学校,其次是媒体和公关,最后才是政治。就中国社会的传统和现实情况而言,前几项因素都由浅而深地受到政治的影响。家庭先是受“君臣父子”关系或宗法式政治的影响,后又受“革命化”政治的影响;学校先是受“科举取士”制或士大夫政治的影响,后又受“教育为无产阶级政治服务”的制约;媒体先是只以流传的诗文话本等形式,以“载”具体化为三纲五常的“道”,后又作为宣传工具,致力于“大造革命舆论”(“舆论”居然可以“造”,居然可以公开宣布要去“造”);公关先是体现“谈笑皆鸿儒,往来无白丁”的官民上下等级之别,后更体现“阶级亲”、“官本位”、“关系学”等等扭曲和腐败的实质。再考虑到我国市场经济的建立、自由竞争的平等、立法司法的公正,都同政治紧密关联,而这些东西又对道德状况有巨大影响……因此,从中国的传统和现实考虑,要重建社会道德,政府的改革和政治的清明,或者说民主法治的建设,无疑是第

一要务。^①

在新的世纪，中华民族要能自立于世界民族之林，固然要有强大的经济和政治，更要有强大的道德。这不但是因为我们的祖先早有古训：“远人不服，则修文德以来之”（《论语·季氏》），而且是因为强大的经济和政治，都依赖于强大的道德——没有竞争自由、交易公平、商业诚信，也就不可能有长久稳定有效的市场经济；没有权利平等、弱势（以及对少数派或不同意见的）保护、法治正义，也就不可能有长久稳定有效的民主政治。而这些条件，无一不涉及道德的自强。

个人道德的自强，靠的是自己，社会道德的培养，靠的是大家。这种培养所需的土壤，其实在我们心里，这种培养所需的养分，可以由我们提供。面对中国社会的道德形势，每一个人都可能会觉得自己能力微薄，能做的事情真正是杯水车薪，甚至是滴水车薪！然而，一点一滴相加，就是一杯，一杯一杯相加，就是一车……让我们尽自己所能，至少使自己心安罢。

我相信，人人心安之时，也就是国泰民安之日！

2002年1月15日

于人大宜园

^①最近发生的一个事例，从正面证明了政府的巨大作用：呼和浩特一场车祸中垂危的受伤者需要 3200 毫升 O 型血，但市血站只有 800 毫升。市政府主管的电台中断了广播节目，向市民发出呼吁，立即有上百人前往捐血！这说明政府为了人道的目的而被除程式的束缚，就可以立即唤醒人们的良知，大大提升民众的道德意识。

文化裁军、观念裁军、心灵裁军

—— 笔谈潘尼卡的《文化裁军》

1. “裁军”在现代汉语中的意思，狭窄而又明确，即“裁减军队”。所以，使用现代汉语的华人若对国际政治稍有了解，一般也都知道：因为一个国家的军队规模超过了防卫的需要，劳民伤财，因为世界各国的武库太大，反而危险，为此而有一国的裁军和多国的裁军；又因为只有掌握军队大权的政府，才有权威和手段去裁军，所以裁军当然只同政府有关。

总之，国人认为，虽然裁军直接关系到我们的生命、我们的腰包，但是，在民众无法影响政府的国家且不必说，即使在民众能够影响政府的国家，裁军作为一种直接行动，似乎也同老百姓无关——单个的人，无军可裁。

按照这种狭窄的意思，我们就无法理解这本小书与每一个人密切相关而又浩大深邃的内容。

2. 然而，正如这本书封面的英文所示，“裁军”（**disarmament**）的原意是解除武装。单个的人也是可以有武装的——一把小刀与一支手枪同样可以致命，只要持有者产生了攻击性的心态。心态是可以改变的。因此，单个的

人，也可以解除武装，也有“军”可裁。

如果说“文化”就是人的生活方式，那么，人们由民族传统和社会环境等等而形成的生活方式和心理态势，既有共同性也有差异性，也有攻击性的大小有无之别。反过来说，每一个人由心态而外化的言行，也都会对周围的、最终会对民族或社会的心态，造成大大小小的正面或负面影响。你笑，旁人也笑，你哭，旁人也哭。正如欢乐和悲伤都会影响别人，爱和恨也会影响别人，平和的心态和攻击的心态也会影响别人。在路口的红灯下，我们等着，旁人也等着，我们抢道，旁人也抢道。在单位里面，正如在家庭当中，我们的笑容或是恶言，造成的氛围是不同的。对家庭之外、单位之外、本族本国之外的人，又何尝不是如此呢？

“文化裁军”当然是民族的、国家的或庞大国际集团的事情，但更是单位的、社区的或小小社交圈内的事情。大集团的概念由小圈子的概念形成，小圈子的概念由一个一个人的概念造成。所以归根到底，“文化裁军”是每一个人的事情。

3. “裁军”或“解除武装”，可以是出自内部的或自愿的，也可以是来自外部的或强加的。一个非法持枪者可以自动缴械，也可能被刑事警察解除武装。一个政府可以遵守国际条约，或按联合国规定交出大规模毁灭性武器，也可能被“国际警察”解除武装。

恐怖主义之所以会成为当今世界最难对付的危险，绝不仅仅因为恐怖分子是藏在暗处，其武器零散而难以发

现，而更因为危险是出自于他们的头脑深处、出自于他们的观念、出自于他们的心灵。而世界上最为浩淼幽深、无法探测的海洋，恰恰是人的心灵。这个海洋可以包藏最为阴暗混乱的狂想，也可以爆发出巨大惊人的破坏毁灭的能量。

但是，与世界之广大、世事之复杂相比，人的心智能力又是如此有限，如此可怜！由于时间和精力有限、信息和经验的片面、情感和先人之见的干扰、判断和思考能力的局限，人常常形成一些远离事实或虚幻片面的看法；由于长期形成的偏见、反复灌输的宣传、趋利避害的本能、克己求真的艰难，人往往抱有一些荒谬可怜甚至偏激可怕观念。古今中外，不但有无数在暴君治下深受其害却盲目愚忠的民众，而且有无数学业专精却助纣为虐的精英，皆因其故。

裁纸的小刀或防身的手枪变成杀人犯的凶器，作为建筑工具的炸药变成恐怖分子滥杀无辜的武器，甚至保卫国民安全的武装力量变成无端侵略或屠杀人民的政府工具，其实都可以归因于“片面的看法”或“偏激的观念”。就个体的罪犯而言，因图财而害命者看不到钱财以外的重要价值，因嫉恨而杀人者乃陷于狂乱的情绪，固然都可视为以自我中心为基础的贪婪和仇恨，或某种片面和偏激的观念作祟；即使是国族之间的攻击侵略，也往往出于以自我中心为基础的民族主义或国家主义情绪，出于某种片面和偏激的观念。

事情十分明显，不论是个人、集团还是政府的恐怖主义（包括针对平民或为进行讹诈而开发化学、生物和核武

器)的釜底之薪,乃是片面偏激的观念;某些助长或刺激恐怖主义的“扬汤止沸”做法,也与这类观念相连。所以,只有抛弃偏激的情绪和片面的观念,放弃个体和集体的自我中心主义,告别贪婪,破除仇恨,告别民族主义情绪,破除国家主义情结,一句话,只有进行“观念裁军”,只有进行“心灵裁军”,才是“通向和平之路”。

4. 最近上映的电影《英雄》中,三个版本故事的英雄境界,可以说是逐步上升——第一个是为个人情感而死,第二个是为家仇国恨而死,第三个是为天下太平而死,而且不只是死,放弃的不只是生命,还有用生死知交的血泪铸成的计划!那就算是一次可钦可佩的“观念裁军”,一次可歌可泣的“心灵裁军”!

当然,历史上的秦始皇带来的有长期的禁锢和黑暗,但是,电影中的秦始皇象征的却是“天下”的太平,在古人心口中不只是一国,而是世界各国的和平。现在,在21世纪,人类想要生存下去,还必须考虑人类与其他物种和整个自然界的和平。因为,正如“盖亚理论”的创立者罗夫洛克所说:“如果我们继续肆无忌惮地开发这个世界,地球体系就会受到严重干扰,文明将无法维持下去。”

提出“生态生命代”概念来与地球生命的古生代、中生代和新生代并列的当代“过程思想”的先知们更指出:诞生于新生代晚期的人类,正在用自己的生活方式即现代文化来发动进攻,大量消灭着物种,逐步毁灭着地球,迫使包括自己在内的“新生代”走向死亡;人类只有改变这种生活方式,停止这场针对大自然的战争,把自己变成

“生态生命代”，即与其他生物和大自然同生共死的创造性的生物，地球和人类才有未来！

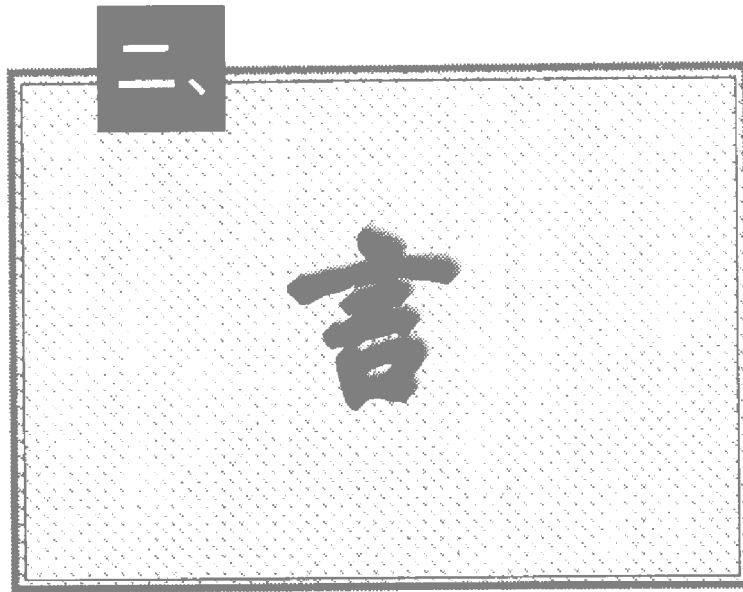
看来，不仅为了各族各国之间的和平，而且为了亿万物种之间的共存，为了人类子孙后代和地球世世代代的生命，我们都必须进行文化裁军，进行观念裁军，进行心灵裁军！

为什么这些先知的呼喊已发出多年，而情况不见改变，反而每况愈下？

只因为我们没有行动，只因为你和我没有行动！

2002年12月29日

于中国人民大学宜园



中国文化与宗教

——《中国大预测》访谈录

- 老百姓家里有“天地君亲师牌位”
- 儒道佛都在国君之下！
- 性善说的危险性
- “红”与“黑”！
- 中国的优点为什么多半停留在书本里

资料：基督教在公元七世纪初（贞观九年）就传入中国，时称景教，唐太宗李世民称此教“济物利人，宜行天下”。至今一千三百年间，基督教在中国的传播时断时续，历经风风雨雨、盛衰荣辱。真诚的传教士把关于“十字架上的真理”信仰传给了中国，也有少数传教士借宗教传播之名，行不义之举。近代以来，文化理论界对基督教评说不一。改革开放以来，在知识界出现了一批“文化基督徒群体”，受洗教徒的成分有大学生、教师、作家、科技工作者等，还有相当一部分文化人即使未去教堂，但也将基督教作为自己学习与研究的一个内容。刘小枫、何光沪等

学者更是站在中西宗教、文化对话融汇的理性高度翻译了 20 世纪西方许多优秀的神学新著，同时编辑出版了国内学者有关基督教的大量著作，这无疑对于国人理解和吸取基督教精神起到了推波助澜的作用。

一位皈依基督教的学者说：“这是一种不受现世任何力量限制的、永恒的绝对精神，这种精神不仅属于西方，而且属于全人类。中国要向世界开放，就应对此精神有所回应。”

访谈者：何光沪（社科院世界宗教研究所研究员）

访问者：冯林、雪飞

时间：1996 年 9 月 24 日

地点：北京中国社科院 8 楼

老百姓家里有“天地君亲师”牌位

问：汤因比认为文明的类型就是宗教的表达方式，你能给我们谈谈宗教在文明中的位置吗？

何：首先从历史上说，人类文化起源的时候和宗教是浑然一体的，比如美术、音乐、舞蹈都是和宗教仪式连在一起，宗教仪式上唱的就是音乐，跳的就是舞蹈。人类学家去考察原始部落时，看他们又跳又唱，从艺术角度看是一种精神享受方式，或是劳动后的休息；从政治角度看是部落的管理或选举活动；从经济角度看是收获后的总结，

或者是生产活动前的动员；从哲学角度看，他们演示的神话里包含原始哲学思想；而从宗教学角度看，他们是在进行某种宗教活动。再从理论上分析文化的起源：人是动物，又超越于动物，人的谋生手段是非特化的，并不是本能或天然的。动物谋生的方式是天生就固定的、特定的、不能变的，而人却既可以打猎、捕鱼，又可以种庄稼，不仅如此，人还使用工具并联合起来谋生。这样一来，人的谋生活动有了两种超越。一是超越自然：他不是靠天生的本领，在很大程度上，他要靠谋划，比如种麦子就要谋划，想想一颗种子能结出多少颗麦粒；人能把现在和将来结合起来思考，就超越了时间和空间，就有了记忆和展望。相比之下，动物生活在当下，只看到眼前。二是超越自我：人必须放弃一些自己的东西，才能与别人协作；人要推己及人，他会想到别人也是一个主体。超越是人的文化特点。

超越必须有指向，超越自然、超越自我的终极指向就是宗教的对象。终极对象不管用什么符号表示，它都是宗教的对象。文化产生的内在动因就是人的超越精神，所以宗教在文化产生的原因中是根本的。一种文化如果没有根，就是僵死的，没有活力的。按我自己的表达方式来说：宗教是文化的内在精神。

有一些人说中国没有根本意义上的宗教，这个我不赞成。中国有佛教、道教，说中国没有根本意义的宗教的人，我想他们不会不承认这些。他们说的是另一个意思，即这两教都不是中国文化的主流。中国的文化主流是儒家，而儒家是不是宗教则有争论。我的一个基本看法是，

先不要争论它是不是宗教，先要问另外一个问题：中国除了佛教、道教外，还有没有一种宗教？佛教是汉代传入，道教是汉代产生，那么汉代以前的中国有没有宗教呢？当然有，商周就有，商周时“国之大事，在礼与戎。”无论大事小事，都要卜卦，求知天意。卜卦结果可以否定群众、大臣、国君的意见，所以它完全是宗教。而且在周礼中有庙制，天子七庙、诸侯五庙、大夫三庙、上一庙，庶人祭于寝。孔子终身想要恢复的，就是周礼，“克己复礼”就是此意。而周礼的核心是宗教性的，这个宗教制度的特点是由君主垄断祭天的权利。

在清朝灭亡前，中国特有的这种宗教制度越来越完整。后来老百姓家里也有了“天地君亲师”牌位。这种中国特有的宗教，从上古到清朝都是正统，有的学者称之为：“中国传统宗法性宗教”，我想称之为“儒教”最好。因为所有的儒家学说都有一个核心，即“天道”，某些儒家学说为这种宗教作了理论论证，而儒生在社会层面上使老百姓把天道和良知连在一起，这就构成了中国的宗教精神。只不过我觉得，这种精神愈往近代愈淡化。儒家的理论在中国传统政治体制下显得愈来愈虚伪，因为社会政治明明很腐败，它却天天要维护旧秩序（形势变了，其说服力就减弱）。比如说它最讲敬祖宗，一个元、一个清都不是祖宗，而它在整体上却服从。那么，在巨变之时，儒家理论面临崩溃就不奇怪了。

儒、道、佛都在国君之下

问：基督教文明与中华文明的最大差异是什么？

何：我写过一篇中国宗教改革的文章，按我的想法中国的国粹是儒家的敬天，佛家的修行，道家的贵生。应该敬天而不祭祖拜物，修行而不出家遁世，贵生而不迷信方术。这三点如能做到就和纯正的基督教精神是相通的。但是现实生活与儒释道精神差别很大，优秀传统是“传”而不“统”，这三条几乎看不到，这就和基督教文明显出差别来了。基督教在其传播中，最大的特征是坚守自身的独立性，它和世俗政权是对立的，这对立不一定是对抗，而是相互监督或制约。而在中国，国君被称为“天子”，儒、道、佛都在国君之下，是从属关系。西方的“天子”是耶稣基督，而不是任何君主。日耳曼皇帝曾站在冰天雪地里向教皇乞求宽恕。教会管精神的事，国王管世俗的事，互相独立，保持了互相批判的力量。例如宗教改革就借这种力量而批判教皇，而皇帝加冕要教皇来主持，皇帝要跪下来，让另一个人来祝福他，这实际上在提醒君王不要把自己看得太高，这可培养谦卑的精神。

在中国，儒家却因为对世俗政权关系的依附性，其批判精神只能停留在理论上，在体制上没有保障；所以在行动上这种批判性就缺乏力量，没有效果。

“性善说”的危险性

问：汉语思想至今还过于信赖人的本性，这种状况对于中国社会文明的发展是否是一种障碍？

何：是。回顾起来，儒家本来讲性善又讲性恶，荀子讲性恶，孟子讲性善，后来的主流却是讲性善，性善说成了整个儒家人性论的代表。近现代的中国人受部分西方思想影响，也觉得人的力量很了不起。1949年以后，又张扬人的主观能动性，说“人定胜天”、说“人有多大胆，地有多大产”等等。这些思潮都失掉了冷静客观地看人的态度，从而看不到许多思想家所揭示的人性的阴暗面、软弱性、局限性。汉语思想以前有性善论，后来又有革命的主观主义的狂热，后来又在引进西方现代思想观念时只突出一面。改革开放前，一方面在意识上很张扬人，但在社会层面上对人又压得很凶；改革开放后，某些学派的西方思想进来，其中某种学说又被张扬到极端。从历史来看，西方另外的更健康、更健全的思想，中国人却关注得不够。具体地讲，例如把环境和自然仅仅当作被动的、软弱的、被操纵的对象，忘记了有一种更深的机制在起作用，反过来会惩罚人。社会也有一个很大的问题，即缺乏法治观念，依赖“明君圣主”：只要当官的好就行，不强调用法制来制约人。法制不仅应制约单个的犯罪，也应制约政府行为。（中国很多年以来的一个病根，很多有识之士已看出来了，就是政府该管的没有管，不该管的管了不少，所以政府行为应有一个界限。）当认识到人的阴暗面、恶

的一面，容易犯错的一面，就必然要搞法治而不是人治，不能丢开法一味相信人。

“红”与“黑”，

问：有人以类似中世纪教会统治的黑暗来否定基督教，你能就此谈谈你的看法吗？

何：人们对欧洲中世纪的黑暗和不合理现象其实是夸大了，正如改革开放以前人们对中国封建时代的黑暗也夸大了。现在有许多对儒家感兴趣的学者在纠正对中国古代历史的误解时，甚至有过于夸大中国古代光明面的倾向。但对于西欧中世纪历史恢复其本来面目工作却基本上没人做。许多大的误解没有澄清，比如说中国的一些知识分子把“黑暗时代”等同于整个中世纪，其实“黑暗时代”指的是罗马帝国崩溃，即公元五世纪到公元十世纪这段时间。这时候古典文化被文化落后的蛮族统治摧毁了，但残存的古典文化是保留在修道院里的。西方文化的巨大成果如经院哲学与自然科学都与修道院有关，古典文化的细细脉络也一直通过修道院保持着（成为文艺复兴的基础）。

现在学术、文化、宣传都有强调或夸大一面而忽略另一面的倾向。例如基督教会对于文化教育、科学研究发展的贡献，就被忽略不谈。例如，中世纪直至文艺复兴时期，科学家几乎全是修道院培养出来的，哥白尼的天体运行学说是教皇鼓励他发表的，而伽利略所遭受的迫害，按今天的标准来看也并不那么严重。又如烧死布鲁诺，可以从两

方面来看：一方面，教会虽然有信仰，但也是人的组织，有人的一切缺点和弱点，包括专制，喜欢听合心的意见，认为自己的意见就是真理，所以教会的成员，包括教皇本身会犯错误；另一方面，人们说烧死布鲁诺是教会反对科学，实际上教会反对的不是科学而是异端神学，因为布鲁诺持泛神论思想，他的神学思想和教会认同的不一样。再如文艺复兴时的作家卜伽丘写男女之情，他认为天主造人成这个样子，所以男女之情是天主的意思，这是他对人性与神性关系的新理解。但我们国内的批评有一个大大的矛盾：一方面赞扬卜伽丘说他写男女之情是歌颂人性反对神性；另一方面对他写的教士恋爱或偷情却又说是“揭露了教士的虚伪”。说第一句话时主张爱情和人性，说第二句话时又站在保守教会立场反对爱情和人性。文艺复兴时期的裸体画也是得到教会支持的，画本身就画在教堂内。教会赞助文艺复兴，这同一些教皇解放自己到所谓自由恋爱的地步，是完全一致的。马丁·路德就是认为教廷太开放太腐烂，太过于张扬人性，所以发动改革要回到原来的纯洁的基督教去。

在中国，有些人对于中世纪欧洲的一些基本事实都未弄清楚，只靠一些三手、四手、五手的说法就下结论。这种情况也表现在对当代西方的了解上。非常片面。

中国的优点为什么多半停留在书本上？

问：请你谈谈基督教文明对于中国文明将来的发展有何积极意义？

何：我觉得基督教对中国文明的将来能产生积极的正面的意义。因为总体来讲整个世界形势的变化，东西方的差距是不可否认的，这同文化当然有关。有些大讲中国传统文化优越的人，心思是好的，可以理解，我们应该发掘传统文化的资源来帮助人过一种更全面，更合理的生活。

但是，强调传统文化优越的国粹派有两个误区。一是他们忽略了现代化的问题或危机是全球性的，不是哪一个地区或民族的，相应地，可用来在一定程度上矫正现代化的文化资源，也是全球性的，绝不是东方有而西方没有。有人说西方重物质重竞争，东方重精神重和谐，这些说法都是无知。西方基督教在两千年的历史中强调的都是精神与和谐。另一个误区是，他们说的国粹多在书本上，现实生活中却没有。比如讲环境保护，现在我们的污染这么严重，贵州毕节的上法冶炼搞得一片片山区乌烟瘴气，淮河水系污染之严重，致使沿岸饮水都成了问题，在此情况下还讲“天人合一”的中国环境最好，这就是误国了。反过来怎么说西方文化主张掠夺自然，破坏环境呢？只看西方人怎么养鸟吧：他们是把食物挂在树上，鸟自己去吃了又自由地飞走，我们则做个鸟笼把鸟关起来。西方人虐待动物可以被起诉，而我们这里却以吃娃娃鱼、吃熊掌为荣。近年来香港人移居到加拿大温哥华的很多，那里有整整一个区，白人全迁走了，为什么呢？除经济原因外，一是中国人修房子很大，把草坪铲了，二是中国人开车很张扬，爱炫耀。中国的优点为什么多半只留在书本里了？这很值得深思。

西方有很多优点源于基督教，它的一些缺点，不是说

全部，至少有一些是反基督教的。换言之，基督教和儒家文化一样，都可以对现代社会起一种矫正作用。但基督教的一些优点，儒家没有“开”出来的，比如说法治精神，就根源于一种“上帝面前人人平等”的观念。而法治精神对于中国社会和文化的发展，是最为必需，至为重要的。

1996 年

社会道德与精神追求

——《南方周末》访谈录

何光沪先生以宗教研究著称于学界，记者的采访则从何先生最近出版的随笔集《有心无题》^①谈起——

记者（以下简称“记”）：您的研究领域是宗教，但在这本书里，却有相当大的篇幅探讨具体的社会现象和问题，字里行间充满了对人、对国家和社会的关注和忧虑。您是否在作一种有意的沟通，将形而上和形而下两个层面的探究连接起来？

何光沪（以下简称“何”）：可以这么理解。我的专业主要是探究人的精神、内在的生活和超越的追求，用学术的语言来讲就叫终极关怀（更确切的译法是“终极关切”）。这个说法源于现代宗教思想家蒂里希，他说：“宗教是人的终极关切。”的确，我写了一些非专业文章，关注的是世俗的问题，如社会、经济、政治、文化、教育等方面的常常是杂文家、社会学家所关心的问题。终极关切

^① 何光沪著《有心无题》，三联书店 1997 年 3 月出版。

和世俗关怀，表面看来界限分明，但我觉得，一个人若有了真正的宗教精神或进入了宽广的宗教境界，那他就会打破圣和俗的界限，就如佛教所讲：圣俗不二。关注灵魂和精神生活与关注世俗生活并不矛盾，所以基督教把“爱神”与“爱人”并列，作为“最大的诫命”。

记：我注意到您对社会道德问题投入了更多的关注，并把它上升到民族的精神状态和精神追求的高度来加以分析。您是否认为我们这个民族（或国家）的道德水准和精神状态发生了极大的变化，这种变化是否有某种趋向性？

何：就改革开放 20 年来说，看起来是有一个趋势，这指的是整个社会的精神趋向，不光是伦理道德，有一种滑坡的趋势：在物质与精神的平衡上，趋向于物质，趋向于感官享受；在关怀自己与关怀环境这两者之间，趋向于关怀自身，缩回自己的小天地；在人与人的交往、人与社会的关系上，趋向于无序。这个趋向当然是负面的，是很不好的。

记：有人认为这是市场经济、商品大潮所带来的负面结果……

何：我觉得这种说法是很肤浅的。这种趋向的起点要早得多，原因要深得多。它的根子从近处说可追溯到“文革”极左的、封闭的文化专制主义环境，那是一个非常虚伪而人的欲望受到高度压制的时代，我把它称为伪秩序。伪秩序一旦崩溃，就会变成极大的无秩序。改革开放、市场经济释放了人蓄积已久的欲望，就像把压力锅的压力阀打开，必然有一些心理震动。更重要的是体制上的原因。社会公德会受到制度的反作用，这是久被忽略的一个观察

角度：长期在某种制度下生活，就会养成某种价值观和特定的道德习惯。例如，在以前那种“全民所有制”之下，因为所有者太大太空，偷窃似乎没有伤害“所有者”，所以偷窃公产者不大受良心谴责；在四人帮那种“封建法西斯专政”之下，因为假话得利真话受罚，所以说假话很少受道德谴责。而现在的贪污受贿，以权谋私，说到底不就是偷窃公产吗？假冒伪劣，以次充好，说到底不是由说假话膨胀而来的吗？制度对道德的影响是很深刻的。

记：那么，您认为解决问题的根本出路何在？

何：社会公德的养成，是一个潜移默化、涓滴汇成的缓慢过程，这个过程需要好的环境影响。那么环境又是由什么造成的？主要不是由喧闹一时的运动，而是由每口每时都起作用的制度造成的。例如公用电话亭，西方的百姓很少去损坏，因为他们很清楚，公用设施是用纳税人即自己的钱造成的，损坏了意味着还要再出钱。中国的百姓很少想到这类设施是用自己的钱造的，因为纳税和拨款等制度缺少透明度。又例如城市卫生，贴标语、搞运动，显然不如严格环卫部门的责任和奖惩等制度有效。这些都说明：根本的出路，在于制度的建设，这当然就包括行政、管理制度以至政治体制、经济体制的改革。

记：照您的看法，解决社会道德问题的根本出路在于要有一个好的制度。但制度建设需要过程，不可能一蹴而就、立竿见影。

何：制度建设主要是从社会政治层面来讲的，还有一个更加根本的、更深的层面，那就是教育和人心的问题。我们的教育需要改革，要加强人道主义、人的权利和责任以

及爱的教育。而人心问题，说到底就是人的精神追求问题，这与民族的文化精神有极大的关系。我认为可以利用有益于世道人心的传统文化资源，包括东西方宗教，来改进我们的精神状态。宗教是广义文化的核心，是一种文化的精神。宗教精神的精华是仁慈和博爱，它还有一个更深的核心，就是对神圣的追求。这是一种超越自我的追求。人要看到自身的不足，才会有一种自谦、敬惜的心态，才会减少妄自尊大、自我中心、争斗不已等倾向，使人与人、人与社会、人与环境的关系趋向于健康合理。

1997年于北京

宗教和科学是影响人类 最大的两种力量

——在北京大学的演讲摘录

讲座的标题是“信仰与科学”。我想以“宗教与科学”作为话题，因为信仰可分为宗教性信仰和非宗教性信仰。在西方语言中，信仰一词常等同于宗教，是正面意义上的，深刻意义上的，是高尚的，叫 *faith*。与其相关的另一个词是 *belief*，可译成“相信”，“信念”，有时也有宗教性。讲到宗教与科学，我就想到怀特海，这个数学家，哲学家，逻辑学家，罗素的老师和同事。他有一个观点：影响人类最大的两种力量是宗教与科学。如果“科学”一词不是在狭隘的、严谨的现代意义上说，他的话有道理。所谓狭隘的、严谨的、现代意义上的科学是从 17 世纪以来，在实验基础上的，有系统的理性论证的知识体系。但是人类的科学活动，认识自然、描述自然、寻找规律为自己服务的活动，是所有的民族、所有的时代都共有的现象。宗教也是在所有的民族、所有的时代、所有的文化中共有的现象。所以，广义上说的宗教和科学，的确是影响人类最大的两种力量。但是，二者的关系非常紧密而又复杂，以至于我们可以说，人类的未来，在很大程度上会取决于人

类对宗教和科学二者关系如何理解和处理。这也是怀特海的观点。

这个标题还让我想到了哲学家维特根斯坦的话：真正令人感到神秘的，不是世界怎样存在，而是世界竟然存在，不是 *How the world is*，而是 *That the world is*。这话涉及到一个本体问题，尤其第二句话更明显。“How”，怎样存在，是指世界上的事物怎样相互关联，怎样相互转化，这是科学研究的问题。科学从事物的相互联系、相互转化中，总结出规律，然后进行一种理性的描述，或者说，通过实验、观察得到规律，然后再给出和第一次现象发生的同样的条件，得出同样的结果。这是对我们生活很有利的。科学对于世界怎样存在，已知道很多，但也有好多不知道，未知的永远超过已知的。因为世界的联系是无穷的，所以人的认识也是无穷的，已知永远有限，有限同无限的差距总是无限的。另一方面，科学或人类知性的、理智的理解能力，原则上说可以认识未被认识的东西。未知的东西是神秘的，一旦知道就不神秘。神秘是超出人理智外的东西，所以科学的“神秘”，只是在象征意义、比喻意义上说的。可以说，科学就是利用理性的工具来认识世界上多种事物的相互联系，了解世界是“如何存在”，以便为人们服务的学问。

另一方面，真正的神秘，是“世界存在”本身。在谈这个问题时，维特根斯坦是把“世界的存在”作为一个整体来看。他不是讲一个一个的现象，而是在讲所有的现象、事实的总和，即世界的整体、宇宙的整体。他提出了“世界为什么存在，而不是不存在”的问题。这个问题来

布尼茨几百年前也问过：“为什么有一个世界，而不是没有这个世界？”这个问题似乎是一个哲学家的无聊问题，但是也许是很多人在某个时候会想到的。从日常语言上看，可能很无聊，但从哲学上看，是个很有意义的问题。我们的判断或命题，有些是分析性的，例如“整体大于部分”，其特点是必然正确，因为反面的说法（例如“整体小于部分”）自相矛盾，不能成立。逻辑命题、数学命题都属于这种，其正确性是必然的，其反面说法是自相矛盾的，荒唐的。另一种命题是事实命题，即关于事实的命题，例如“那里有一个人”。其正确性是偶然的（由于种种原因，那里完全可能有，也完全可能没有那一个人），因为，这个命题的反面，不是自相矛盾、不能成立的；“那里没有一个人”，这件事没什么不可思议。维特根斯坦是把世界当作一个整体，把“世界存在”看做一个事实来谈问题。许多伟大的思想家、哲学家也是这样来谈的。宗教的起源与这有关。因为把世界作为整体，“世界存在”也是一个事实命题，其反面也不是不可思议的，不是自相矛盾的。我们设想曾经没有这个世界，也不是荒唐的。中西思想家均谈到过这种思想。老子说的“生万物”的“道”，即是“无”；佛教认为世界的本源是“空”；基督教认为世界是上帝从“虚无中创造”的。看来各大文明都思考过这个问题。这也是个追究世界本源的问题。还有许多宇宙学家论述说，追溯宇宙历史，无限往前追溯，宇宙的时间、空间即趋近于零。这自然令人想到老子说的道（即“无”）生一，一生二，二生三……西方的奥古斯丁被质问：上帝创造世界以前是怎样的？他说：上帝创造世界以

前，连时间都没有，哪有什么“前后”？追究世界作为整体的本源，是形上学，不是科学，亚里士多德论述过。科学研究的事物的转化，不是无中生有，只是原有的东西转变了形式、结构。科学只研究事物怎样相互联系和转化。而对世界怎么能“从无到有”，人对这个问题，过去、现在、将来都不知道。这就引出了宗教的态度。宗教不是对世界的描述，而是表达人对“世界存在”、对世界本源抱有正面的，即视为神圣的或感恩的态度。

所以，科学是探讨世界怎样存在，找到其中的规律为人服务，这样一套知识体系；宗教是承认人的理性有限，正面地接受世界存在，这样一种生活态度。

以上也可以说是引进了关于宗教与科学关系的一种观点，即所谓分离论——二者不相干。对这个理论论述得最好的是蒂里希。另一种观点是：宗教与科学对立，而不仅是分离。关于这个理论，罗素是一大代表。第三种观点是：科学与宗教相互关联，又相互影响。崔依卡对这个观点提供了很多证据，普朗克、海森堡等也这样认为。

蒂里希认为，二者分离，所以科学只能同科学冲突，或者同冒充科学的宗教冲突。基督教的“创世论”不是讲世界怎样存在，不是科学，而是讲本体论上的存在，如果自称“科学”，就会同科学冲突。反之，科学同宗教冲突，只是在它把对事物的描述上升为哲学理论之时。所以，科学同科学冲突，信仰同信仰冲突。布鲁诺受火刑主要是因其神学同当权者的神学发生冲突，他的泛神论在当时被视为异端。他和哥白尼等的科学观点的对立面，是亚里士多德和托勒密等科学家的科学观点。这正如前苏联的萨哈罗

夫并不是因搞科学受迫害，而是因其政治观点与苏联领导人的政治观点不一样。众所周知，日心说是与教会所接受的另一观点——地心说发生冲突。当时反对日心说的，既有教会的人也有科学家。日心说是同当时包括教会当局在内的大家所接受的科学观念相冲突的。

第二种即关于宗教与科学相互对立的观点，大家都很熟悉，我就不多说。第三种观点是科学与宗教相互关联、影响。我个人认为这个观点很有道理。两种东西同时在这个世界上发生作用，人的头脑里可能同时有两种成分，怎么能不相互影响呢？但是，这种影响可能是正面的，也可能是负面的，二者可能冲突，也可能和谐。关于冲突，举个例子，上古时期的很多宗教，包括美洲、印度和中国不少少数民族的宗教，认为世间很多事物是神圣的，所以出于“禁忌”，不能解剖、分析。这与上古的万物有灵论有关，显然限制了科学的发展。另外一个相反的例子是，很多17、18世纪的西方科学家认为，研究世界是认识上帝的最好办法，因为依据圣经，上帝创造世界并把它交给人类管理，所以人类有权为利用它而研究它。同时，研究自然界还可认识上帝创造世界的法则。这就促进了现代科学在西方的兴起，这是宗教与科学正面联系的表现。

科学与宗教是相互影响的，所以二者应进行对话。从20世纪60年代后期开始，西方世界已有许多专著出现，专门研究二者对话问题，还成立了许多机构、组织、协会专门研究这个问题。剑桥大学等学校还设立了宗教与科学关系的学科。这种对话对人类大有好处。因为，科学需要伦理指引，而伦理同宗教信仰有关。比如克隆人在伦理

上、法律上都会造成严重的问题，而同世界上绝大多数人深切相关的各大宗教，则可以为限制这种科学灾难提供更深层的根据。

1999 年 11 月 6 日

于北京大学

劫难、预言、宗教

——《民间文化》采访录

1. 近年来“大劫难”之说广为流行，从一个侧面反映出人们对现状的不满、对未来的担忧。一方面，把古人预言（从诺查丹玛斯的《诸世纪》到中国的《推背图》之类）的“大灾难”，解释成用洲际导弹进行的核战争、因人造卫星事故而成的核污染或激光污染、由于环境破坏带来的干旱、洪水、瘟疫、粮食危机和能源枯竭等等，显然是现代人在就现状提出警告；另一方面，将其解释为小行星或彗星碰撞地球、九大行星排列为大十字、外星人向人类发动过攻等等，则表现出现代人对未来没有信心。后一方面的说法，由于从天文学常识来看概率极小或影响甚微，可说是杞人忧天。前一方面的说法，由于借古人的神秘语言，提出了当前的难题要务，因而颇值得深思。

2. “预言”这一文化现象，在古今中外都普遍存在。从巴比伦到埃及、从希腊到罗马、从印度到中国，从甲骨文时代到电脑时代，类似现象在不同社会文化中的普遍性，表明它在人性中有某种深厚的根基。这种根基，就是与理性因素并存的非理性因素和超理性因素。人对于世事、对于世间种种事物之间的关联，除了用理性的或科学的

方式去思考之外，至少在某些时候也会用非理性的方式去直觉、去感受、去领悟、去猜度。这是我们必须承认、也无法改变的事实。一个自认为非常理性又信奉科学的人，如果他足够诚实，恐怕会承认自己也难免有非理性的时候。科学是尊重事实、采用理性的，因而是有效的；迷信是不顾事实、背离理性的，因而是无效的。但是科学不了解世上的一切，也不回答人的所有问题。更重要的是，科学的任务是探求世间事物的关联以服务于人的此世关切，所以，要探究世界本源以适应于人的终极关切的宗教才会存在。当然，狂妄和功利的迷信是不能与宗教同日而语的。

3. 从真宗教的角度来看当今流行的“大劫难”预言，可以说，真诚的信徒不应相信“在劫难逃”，而应相信上帝（或“天意”等等）也会“福善祸淫”。人若自命确知天意或上帝的意旨不可改变，显然是过于狂妄。又如果断言只有劫难而无拯救，只有灾祸而无福佑，则否定了天心之“仁”或上帝之“爱”。看来这类说法是偏于迷信而不是宗教。我们知道，即令包含许多“先知书”的《圣经》，也告诫世人要谨防“假先知”出现。所以我想，面对四处泛滥的“大劫难”之说，真正的宗教信徒应该是反思己过，努力行善，在不放弃宗教信仰的同时，积极改良社会改造世界，以求救己助人；而非教徒也应沉思人类的当今处境，设法避免危机，与不同信念的人们共同努力，一起创造美好的未来。

1999 年岁末

北京西北望斋

在“世纪大讲堂”的演讲与答问

主持人：在过去的几百年当中，人类走向了人本主义。但是，虽然人们越来越多的脱离了传统宗教，却依然尝试着和摸索着新的宗教形式，如果说人性当中有某些神性的话，那表现就是爱和创造。人类应该恢复人性当中的某种神性。

这段话并不是主持人阿忆的优美的语言，而是出自中国社会科学院世界宗教研究所的研究员何光沪先生的笔下。好，今天我把何先生请到现场，请他给我们带来一场精彩的讲演报告。这个讲演报告的名字叫《宗教、道德与爱的维度》。

您好，何先生，咱们先闲聊几句，让人家了解您。我知道您是 1950 年生人，1950 年出生的人，成长的时期是一个大街小巷都飘满红旗的时代，那您怎么能在您后来的哲学研究当中，更多的关注宗教问题呢？

何光沪：我想半个多世纪以来，中国社会的发展越来越向人凸现出精神生活，对人的生活，还有对社会的发展，具有一种根本性的影响。而宗教可能是精神生活里面的一个最核心的部分。所以，如果是一个真正关切社会、关注自己和他人人生的人，我想都会逐渐地重视这个问

题，也会逐渐地关注在宗教里面是不是对这些问题有什么回答，有什么启发。这可能是我后来研究这方面的一个很深的原因，当然还有很多表层的原因。

主持人：您的祖上没有信教的人吗？

何光沪：没有。我们要纠正一个很重要的误会：研究宗教就一定是宗教徒。其实宗教学或者宗教科学是用一种客观的、理性的态度、方法来进行研究，至少研究的出发点是客观的和理性的。但是最后的结论可能是因人而异的，所以研究宗教不等于就是信仰宗教，当然也不排除信仰宗教。

主持人：好，那么在这段岁月，您是在读本科生，还是在读研究生？还是已经早就结束了？

何光沪：您是在说改革开放的早期？改革开放以后我才进大学，那时候已经快 28 岁了。

主持人：1977 年是吗？

何光沪：是所谓 77 级。就是“文革”以后，中国的高等教育中断 12 年之后，第一次开大学的门，用公开的、比较公正公平的方式来竞争进入大学的第一届。

主持人：那个时候您学的专业是什么？

何光沪：那时候，我最早是念外语，念了一年，然后就进了中国社会科学院研究生院，学习宗教专业，首先是学基督教专业。

主持人：原来是学外语？

何光沪：对，从 1978 年春到 1979 年春学英语。然后就进了社会科学院，那时候因为“文革”，教育中断 12 年，所以，虽然是大学一年级刚过的学生，也允许报考研

究生。

主持人：您只上了一年本科？

何光沪：对。

主持人：那个时候的教育体制真令人心潮澎湃。那就是 1978 年的时候，或者 1979 年的时候？

何光沪：1979 年我就上了中国社会科学院。

主持人：因为我在 80 年代末期的时候，通过看刘小枫先生的文章，知道了您的名字。于是从那一段时间，我觉得您的文章写得那么好，非常关心您，就想知道您长的什么样子。后来 90 年代中期的时候有人告诉我，你想知道何先生长的什么样子吗？何先生长的样子，你想教父长什么样，他就是什么样，所以他是基督徒。大家看，有一些像。也有人跟我的说法是共同的，是吗？

何光沪：也许有，我碰到过。

主持人：好，我们不在上帝面前开玩笑了。现在马上就进入正题，由何教授给我们带来精彩的学术报告，学术报告的名字叫《宗教、道德与爱的维度》。

何光沪：刚才是瞎聊，宗教研究可说的话很多，我刚才说学一辈子、学十辈子、学一百辈子都不够，也许我们聊上一辈子、十辈子、一百辈子也不够。

我们现在开始讲一个比较严肃的题目。前几天在美国发生了这场大屠杀以后，有一位反恐怖专家回答大家最关心的一个问题：这样的事情以后能不能避免，我们的安全有没有保障？他的回答是，我们只可能有更好的安全保障，但是不可能有绝对的安全保障。

这是什么意思呢？这里面道理非常简单，因为就像大炮没法对付吸血的蚊子，再强大的国家保安措施，它也不可能、也没有办法来对付少数人扭曲的心灵，以及在阴暗里面滋生的阴暗的恶念。而这类恐怖主义灾难的原因，恰恰就是少数恐怖分子，出于偏执的仇恨和狂热的信念而制造的，这种恶魔样的行动是出自于恶魔样的思想。任何军队的设置，任何武器的装备，任何警察和保安部队，我想，都无法防止一种思想的产生。

所以，要害在于我们刚才提到的精神和思想的问题。思想的形成往往是宣传和教育的结果，是一种综合性的社会环境的产物。反面的教育，比如说宣扬的是恨而不是爱这样一种教育；片面的宣传，比如说只讲事情的一面，不讲事情的另外一面，只讲一方面的事情，不讲多方面的事情；还有恶劣的社会环境，比如说缺少公正、缺少法制、缺少道德、缺少规则，这样的社会环境，都容易产生扭曲的心理，和那种阴暗的思想，狂热的信念。这些可说是人性的堕落，人性的悲剧。人性的堕落最后会导致对生命的摧残，人性的悲剧最后导致人类的悲剧。

我想，恐怖分子肯定有一种很阴暗的心理，和偏执的、狂热的、非理性的仇恨。因为比如说，他们只看到一个国家对——比如说对阿拉伯民族吧，现在只能假设，因为没有完全破案——的伤害；他们没有看到这个国家也对阿拉伯民族——比如说对埃及、约旦、沙特等——的支持，对巴基斯坦等穆斯林国家的支持，甚至派兵去援助科威特的穆斯林，援助波黑的穆斯林，援助南斯拉夫的穆斯林。他们这样做可说是一种盲目，即看不到另外一面的

事实。

狂热的仇恨，就是没有理性。他们把一个国家等同于那里的人民，对人民大肆屠杀，这正是狂热仇恨的结果。但是，另一方面，我们也很难相信，恐怖分子的心里从来没有一丝一毫的任何一种的爱心，很难设想一点都没有。比如说，可能其中的张三很喜爱他的工作，李四很喜爱他的情人，王二麻子很爱他的民族或国家。于是，张三可能觉得，因为以色列为对付恐怖主义而关闭边界，不让阿拉伯人过境工作，他就失掉喜爱的工作了；李四也许由于这个原因，也同他的情人隔绝了，过一段时间再去，他的情人已经嫁给别人了；王二麻子则也许觉得他的民族或他的国家处于某种不利的境地，他由于爱自己的国家民族，要去做这种事情。我的意思是说，假如他们有某一种爱，那么这种爱，同这种丧尽天良的、丧心病狂的滔天大罪，可能会产生某种联系！这很值得思考。

人有时候以爱的名义，可以做出非常可怕的事情，这在历史上，在生活中都有数不清的例证。所以，我们应该问一问：我们对爱的理解，是不是已经很清楚？是不是已经很足够？我想，答案是否定的。我们对爱的理解，很不足够，很不清楚。对于“爱”这样一个常用的词，这样一种常见的感情，这样一种常见的概念，人们有很多的滥用和误用。所以，今天的这个话题是很有意义的。

在现代汉语里面，在中国老百姓的日常用语里面，有很多名词是被混淆的，是有误解的，由此而产生了很多的误用、滥用。这种误用、滥用对人们的日常生活会产生负面的影响。爱这个词，爱这个概念，显然是被误用、被滥

用得最严重的词之一。

有一句文雅的引语“仁者爱山、智者爱水”，里面有“爱”字；也有一句通俗的俚语“南瓜白菜，各有所爱”，里面有“爱”字；还有一个高尚的口号“爱祖国、爱人民”，里面有“爱”；还有一句下流的白话“见一个、爱一个”，里面也有“爱”。这么多的“爱”字，它们的语意不是南辕北辙、毫不相干吗？

这样繁多的歧义，在使用的时候不加区别，必然造成很大的混乱。由于这个词在日常的生活里边，在历史的传统里面，在影响极大的基督教和儒家思想里面，都有一种正面的意思；提到爱，引起的感觉都是正面的、温暖的、幸福的、完满的。所以，数不清的秽言丑行，甚至巨奸大恶，都盗用爱的名义，借用爱的名义，挪用爱的名义来进行，以至于人们可以问：“爱？有多少罪恶，假汝之名以行？”

例如，有人杀害情人或情敌，理由是“爱得太深”；有人迫害别的民族的人民，理由是爱自己的民族；有人迫害异己，即同自己群体观点不一样的人，理由是爱自己的群体；日本军队侵略中国的时候，一些日本人说他们是爱国。

人间的罪恶现象同爱的关联，有些是虚假的；例如情杀，实际上它的原因，可能是利己心或者嫉妒心或者报复心，反正不是“爱心”。有些是真实的：例如“文革”，当时一些打人的红卫兵是出于真心的“爱党”。不管这种关联是真实还是虚假，它说明，爱这个现象的确非常复杂。

正因为如此，很多思想家都深入地思考了爱这个问

题。我们姑且以蒂里希为例。他认为，爱首先是一种情感状态，既然是情感状态，就是不能要求的。一个人要求人家爱他，这是很可笑的，因为爱是一种自发和自然的感情。这是解释爱的第一个角度。

第二个角度是从伦理学来解释爱。刚才提到，爱不能要求，但是对西方文明影响非常大的一个宗教诫命是，要“爱上帝”，要“爱人如己”。这个诫命既然对西方社会产生了很大的影响，就不是没有意义的。如果我们说它是有意义的，那么它就证明爱不仅仅是一种情感，对爱不能只从情感上去理解。我们可以发现，对爱的很多误用，的确是把爱仅仅视为一种情感所导致的。

对爱还有第三种更深的解释，就是所谓本体论的，或者叫存在论的解释。蒂里希说，必须对爱这个概念进行非情感化，然后才能够理解，爱怎么能成为一种道德行动的终极原则。“道德行动”是说它有伦理学的性质，“终极原则”是说它有一种本体论的或存在论的性质。

在西方语言里边，爱的用法也是很混乱的。但是西方语言对不同种类的爱做了一些区分，主要有四个词。第一个是 *libido*，可翻译成“欲爱”，音译“里比多”，表达的是一种趋向生命的自我实现的动力。人都想要自我实现，比如说要生长、要运动、要参与某个群体，要有一种性方面的结合。第二个是 *philia*，可以翻译成“友爱”，即人之间的亲近的或者是信赖的友谊之爱。第三个是 *Eros*，表示的是情爱，但是蒂里希把它解释成可以包含对真、善、美的爱。我们知道这是古代希腊神话中爱神的名字。

第四个也是非常重要的一个词，是 *Agape*。按蒂里希

的解释，这种爱可以防止其他种类的爱被歪曲为自私自利，它从另外一个维度进入人的生命的整体，它是爱的深层，它是同生命的基础相关联的爱。在这种爱里面，终极的实在，或世界的本源实现了自身，转化了生命，转化了普通的爱。

现在我们来看看，在我们中国，要澄清这个概念，我们是不是也有些恰当的词汇。中文里面有一些词，比如说热爱、挚爱、酷爱，只是表示爱的程度的不同，不能表示出爱的种类的不同。如果要讲种类的不同，我们可以从三方面来讲：第一，爱的起源、起因、来源的不同；第二，爱的趋势、趋向、走向的不同；第三，爱里边的关系，爱者与被爱者的关联，爱者和被爱者所处关系的不同。

现代汉语里面，有三个词可以表达出三种不同的爱。第一个是喜爱；第二个是情爱；第三个是仁爱。

我们先讲“喜爱”。喜爱的起因是认知到、认识到爱的对象有可喜的性质。比如说我喜爱某种食品，是因为我认识到它很可口。这种爱的趋向呢？是欲求占有对象，或享受它的可喜性质。这种爱的关系呢？是以爱者，即自我为中心，以被爱者为客体或物体的关系。比如说男人如果只是“喜爱”某个女人，是因为认识到她的某种可喜的性质，如漂亮、活泼等等，这是起因。趋势呢，是要占有她或享受她的漂亮等等。这种关系呢，就是以爱者为中心，以被爱者为对象的“我与它”的关系。“它”是宝盖头的它，即使对象是人，也把他或她作为物品来享受，把他或她看成物。这种爱的一个非常典型的例子即性爱，它的产生是由于认识到对象在性方面的可喜性质，性特征方面的

可喜性质；趋向是要享受这种可喜的性质。在这种爱里面的关系呢？则是以自我为中心，以所认知到的这个异性为对象、为客体来建立的“我一它”关系。这种爱是出于人的性本能，在动物那里也能看到，所以它的特点是自然性，同自然界的动物是一致的。

喜爱包括一时的欲爱，比如突然看到一个好吃的东西，产生了欲望。还包括一贯的嗜爱，比如“小白兔从来就喜欢吃青草，喜欢吃胡萝卜”。有些人一贯喜欢抽烟，一贯喜欢喝酒。动物和人都有欲爱，有嗜爱，有性爱，所以这种爱不会使人超越出自然而提升人生。但是人人都有这种爱，没这种爱没法活，人也避免不了这种爱。我们可以把它叫做人的爱的第一个维度，第一个 *dimension*，就像几何学所说的线。

再来看第二种爱即“情爱”。它的来源是同人的交往、相处，人们相处时间长了就会有感情，会产生情爱。它的趋势是会自我加强，意思就是说这种感情越相处就越深厚。它包括四种爱，第一是友爱——朋友之间的爱；第二是恋爱——恋人之间的爱，不管是同性恋还是异性恋；第三是亲子之爱——父母和儿女的爱；第四是手足之爱——兄弟姊妹之间的爱。它的关系呢，是爱者把被爱者不是当客体而是当主体，不是当做物而是当做人，是平等的、尊重的关系。爱的对象是活生生的人格的存在物，而不是一种利用或者享受的对象。所以其中的关系，不是“我一它”的关系，而是“我一你”的关系。马丁·布伯这个犹太哲学家，非常深刻的哲学家，他说人有两种关系，我它关系、我你关系。我你关系是把对方作为具有完整人格

的、完全同我自己一样值得尊重的对象来对待。这样才能建立友谊，才能建立爱情。

情爱是人所特有，也是人所共有的一种爱。它把爱的对象作为一个主体，而不是利用的对象或客体，所以可以说，它在爱的领域里打开了一个新天地，开拓了新的一维——那条线，有了情爱，就变成了一个面。所以我说，情爱是爱的第二维度，它展开了另一个方向的线，使爱从一个单纯的、狭长的线变成了一个面。

我们知道，几何学里面有线和面，但是，在日常生活中，在实际空间里，只有线和面的东西是不存在的。

所以我们可以问第二个问题：“爱，是有还是无？”我的意思是说，如果一种爱只有这两维，只有情爱，只有喜爱，那它还是不是真实的爱，是不是真正的爱？应该问问这个问题。按我的想法，爱应该有第三个维度，才成为真实的爱。

所谓第三个维度，就是“仁爱”。仁爱的“仁”字，单人旁加个二，非常深刻地揭示了我现在想讲的一个道理。仁爱的特点是超越自我中心，又超越自然，即只有人才有，而不是动物所有的。单人旁表示它专门属于人，超越自然，旁边的“二”字，表示它要超越自我中心，不是“一”，而是“二”。真是非常有意思的一个字！按儒家说，什么叫“仁”呢？“仁者爱人”。“人”是什么意思？是他人，不是自己，是“人我”的人。道家释仁为“爱人利物”，也是爱他人，有利于万物，这当然是超越自我中心，超越自然界的。孔子还说“仁者人也”，人必须是有单人旁加个“二”字，才算一个人。还讲“杀身成仁”，表明

仁爱既是人的本性，又是人的最高理想和超越的境界，这辈子可以追求，但是不一定都能达到。

希腊文的 *agape* 也是这个意思。刚才我讲到它表示的是爱的“深层”，所谓深层就是除了长和宽以外，还有一个深度，就是第三维度，这是很多西方思想家所谓垂直之维，纵向之维或者深度之维。它是生命的基础，不仅涉及到我们作为人的本质，而且涉及到这本质的根源。

还是从上述三个方面来看，仁爱同前两种爱有什么不一样呢？第一，它的起因，不是因为对象、对方、被爱者有什么长处，有什么美质，有什么好的特点，可以为爱者带来什么好处，带来什么利益；也不是由于同对方相处产生了什么情感，产生了相互依赖的感觉，产生了正面的感情。而仅仅是因为对象和它的特点、性质存在着，仅仅因为它存在，它存在就是爱的原因。这听起来比较玄奥，其实不难理解。华南虎、扬子鳄，你们觉得它们可爱吗？它们不像大熊猫，胖乎乎笨乎乎真可爱。它们形象很狰狞，还会吃人。但是，我们要保护它们，只是因为它们存在，因为它们的存在受到了威胁。好多环保主义者是这个想法，是从这个角度来看万物的。还有，“卖火柴的小女孩”，她既不漂亮，穿得又很破旧，也许身上散发着臭味，安徒生对她怀有那样巨大的爱，那样深厚的爱，就只是因为这个女孩子存在，她的生命存在。

第二，这种爱的趋向，不是要占有对象，不是要享受对象的可喜性质，也不是要去加深同对象的感情联系，而仅仅是对被爱者、对对象的存在及其特性的维持、保护和促进。比如说我们保护华南虎，就是保护它的生命存在，

让它的特点存在。最近我看了一个电视，是说动物园怎样培养老虎，培养它的野性，因为它在动物园里关久了，丧失了老虎的本性，这可不是个好事情，老虎就变成猫了，那就没意义了，没有保护老虎，保护了一只大猫而已。所以要保护它的特性，要促进它的特性，这也是这种爱的特点。

第三，这种爱的关系，是把世间的万物，包括爱的对象，看成一个更高的主体下边的平等的主体。我们下边还会多讲一些这个问题。现在再说几句这种爱的趋势，这种趋势不是索取，而是给予；不是封闭，而是开放；不是内吸，而是外倾；不是削弱，而是增强；不是利用，而是贡献；不是服务自我，而是牺牲自我；不是毁灭，而是创造。所以它具有一种使人超拔于自然之上，又超越出自我中心的功能，所以它具有某种超越的特性。

这种爱同宗教、道德有什么关系？我们先讲它同宗教的关系。对西方文化有塑造性的一本书，就是《圣经》，在圣经的新约里面，是用 *Agape* 这个词来表示上帝的爱和基督的爱，也就是创造的爱和自我牺牲的爱。它说，我们为什么要相爱呢？我们为什么要仁爱呢？“因为上帝这样爱我们，所以我们也当彼此相爱”，“凡是爱生他的上帝的，也要爱上帝所生的”。这不是说诞生的生，而是说，生命从哪儿来？是上帝给的。所以你爱给你生命的上帝，那么你就要爱上帝给予生命的其他的东西。所以这种爱有宗教性，有超越的根据。最典型的例子可能是特雷莎修女，她从 30 岁到 87 岁，终生为穷人服务、为麻风病人服务、为临死的人服务、为久病而被人遗弃的人服务。她对

这些人下跪，她尊重服务对象的人格，她没有丝毫施舍的态度。她从不向人募捐，她让有良心的人自己捐献，这就是我们所说的仁爱。她的爱，不是因为对方有什么长处，不是要从对方得到什么好处，只是因为对方存在，因为对方有对方的特点存在，她保护并促进对方的存在。比如说，挽救那些孤儿，挽救那些病人，就是挽救他们生命，给他们存在，有了生命以后，这些人才可以发展自己的特点，不管是什么特点，她不管这个，她不问这个。所以，这是我们讲的仁爱的典型、大爱的典型。

现在，不管在西方，还是在中国，我们都看到道德下降的现象。这种现象的一大原因，很大程度上，在西方是《新约》里面讲的爱被忽略，在中国是《论语》里面讲的仁被忽略。100多年以来，国人强烈意识到“自强”的必要，但是我想，这100多年来我们忽略了一个问题：只重视军事上的自强、经济上的自强、政治上的自强，是不行的。为什么？这样的强可能是强而不仁。要成为真正的强者，必须首先成为仁者，仁者才能大勇，仁者才能大智，仁者不惧。所以我想，道德上的自强，才是当务之急。所以我觉得，要提倡道德自强。要强，首先要道德上强。

在这个大厅的进口，我看到八个大字：“自强不息，厚德载物。”我希望，同学们看到这两句话时，要想到这两句话是有关联的，自强不息的“强”字同厚德载物的“德”字更是有关联的。所以，我们要延展、要扩展爱的第三个维度，是我们的道德自强事业的需要，这是我讲这番话的一个核心的想法。

谢谢大家！

主持人：好，那咱们先跟网上交流一下。第一位网友他叫“不为彼岸只为海”，这是他的网名，很怪。他说：“我记得看过一篇文章，印象中好像是您写的，您说除了自然灾害、战争、瘟疫，人类还有另一种灭亡的危险，那就是伦理下限被打破”，这位网友接着说，“我很在意这段话，过去我们的社会中也有犯罪，但犯罪从来没有像今天这样有恃无恐，究其原因是因为我们现在没有信仰，什么信仰都没有，因此，连伦理道德的最低线都不存在了；特别是当人们听到贪污或依仗权势肆意损害他人而可以不负任何责任的人和事时，大家的反应居然是漠视甚至是极度羡慕。想到这一点，我悲痛欲绝。您呢，何教授？您觉得我们还有救吗？”

何光沪：我很能体会这位朋友的想法。也许最后有没有救，要决定于我们每一个人的心。他说到人类最大的威胁可能是伦理下限被打破。我也深有同感，因为这同今天的话题有点联系。我曾讲到道德上的绝对命令。比如说一个人掉到水里了，你要去救他，这是绝对命令。绝对命令实际上是要求我们实现我们应有的本质，即人性。一个杯子有它的本质，即它要能装水才是杯子。一个人也有个本质，他必须有人性才是个人。所以绝对命令，按照蒂里希的说法，要求你做什么呢？要求你“成为一个人”，所以，这是无可抗拒的要求。孔子说“仁者人也”，什么是人？就是仁，一个是单人旁加二，还有一个是一撇一捺。什么是人？就是要有这仁心才是人。所以，危险在哪儿？伦理的底线被打破。为什么说是最大的威胁？因为，如果

这样活下去，即使能活得好好的，生物学上的活，活得比中世纪的人好，吃得好，穿得好，住得好，但只是作为动物而活。那样，人类社会已经不存在了，因为人都没有了。

听众：何教授，我想问您，您对安乐死是个什么样的看法？因为根据您提到的，就是说仁爱是对存在的一种爱，如果对一个病人来说，他的生命本身已经失去了意义；而如果从仁爱的角度，就是说对存在的爱的角度来说，不应该去采用安乐死这种方法来夺取他的生命。但是我又觉得，我们人之所以反对安乐死，是因为他是从自己的角度去认识，因为他觉得这个人如果死了的话他会伤心，所以他反对这种安乐死的想法。但是我觉得从病人本身的角度来说，他可能已经觉得自己的生命已经失去意义了，他本身想死。就是说如果从您仁爱的角度来说，您认为，安乐死这种死法是符合仁爱精神的？还是不符合仁爱精神的，我就想问一下这个问题。

何光沪：现在安乐死在世界上这么多国家，只有一个国家通过了法律，规定在一系列非常严密、严格的限制的条件下承认它的合法性。我觉得，安乐死这个词本身就是自相矛盾，死没有安乐不安乐的，只有活才有安乐和不安乐的区别。死亡就是死亡。死亡，按照唯物主义者还有一些宗教的说法，是什么也没有了。佛教说“寂灭”，也是连“我”都没有了。来生是另外一回事儿，基督教讲以后的复活，也是另外一回事儿。但是至少，死了首先是感受者没有了，空了。所以，死没有什么安乐不安乐。安乐死讲的，应该是死亡的过程，从生到死，从生转死的过程，

即是死亡之前的感觉。所以，其实讲的是安乐生。人活着的时候，要活得好一点，即使在死亡之前那两个小时，或者半个小时，或者三分钟。

主持人：但是我疼啊。

何光沪：疼和不疼是有生命时的感觉，所以说安乐生。而安乐死其实是某种方式的自杀。因为我反对自杀，所以我反对所谓“安乐死”。简单说，理由是这样的：人的可能性是无穷尽的，我们也经常看到这类报道，一个人成了植物人四年以后才醒来之类。我们也知道，人追求安乐是自然的，但是光追求安乐，不是生命。那是非常可怕的。人还要追求意义。所以死亡前的行动，即怎么样死，要看有意义还是没有意义。当人在某个情况下反正都要死的话，主要的就是对别人、对他人的意义了。我原则上为什么反对自杀呢？因为生不是自己造成的，死也不该由自己造成；还因为自杀带来痛苦，给爱自己的人带来痛苦，是制造痛苦。人有权追求幸福，无权制造痛苦。但是，在特殊情况下，有些人要求“安乐死”，可能不是要制造痛苦，而是要制造解脱，给亲人制造解脱，我觉得这种人无可厚非。在这个意义上说，我不是绝对谴责安乐死，或用自杀方式来结束生命的所有人。但一般而言我是反对的，因为生命不来自自己，也不属于自己。

听众：我是清华大学人文学院一年级的学生，有一个问题一直困惑着我，就是从这次美国遭受恐怖袭击说起，这两天听了很多关于这个问题的讲座，您作为一个宗教学家对恐怖分子的这种活动感到深恶痛绝。但是我听到很多政治学家所做的讲座就告诉我们说，同学们，你们一定要

分清楚，恐怖有时候一定不要把它绝对的来看待，因为有时候也是西方媒体，或者是美国作为它本身价值观来说的是这样一个问题。这样就引出了我长久以来的一个困惑。就是说民族、阶级和国家这些概念还依然存在的时候，怎么样来处理一个博大的爱和一个相对的爱这样一个关系。比如说阿富汗的塔利班武装在炸毁佛像的时候，他们所说的一个重要的原因也就是说，你们这些世界上的有钱人宁愿拿钱来修这些佛像，都不愿意拿钱来救助那些在苦难当中的人民。难道您就能说这一定是假以爱的名义来做那些不仁不义的事情吗？其实有时候很难讲清楚，因为这毕竟是一个民族、国家和阶级中都还存在的这样一个社会问题。我就想请您解释一下，我们青年人常常遇到这样的困惑，怎么样处理一个相对的爱和一个整个对全人类博大的爱这样的关系，这当中的度是怎么样来把握的？谢谢您！

何光沪：国家、民族、阶级对立的这种状态，这些概念的存在，这是一个历史的事实，这是我们人的局限性决定的。我们只能以民族方式生活，所以我们有民族观念。比方说我们讲民族的问题（阶级和国家等是同一个逻辑层次上的问题），我们生下来必须属于一个民族，这是天生的，没办法，这是我们的局限性。但是不等于说我们不能突破这个观念。事实上我们生下来可以不是中国人、不是美国人、不是黄种人、不是白种人，我们可能是混血儿，我们为什么要因为这个属于自然的观念，来伤害我们的同类、我们的人类呢？我们在这个时代为什么要保持民族至上的观念呢？我很早就担心的一些倾向，可能会使人走到这一步：看见两个人打架，打得头破血流，根本不管谁是

谁非、谁先打谁，只要看谁是哪国的，是我国的就帮忙，打！也许你帮的那个人是个强盗，是个小偷，是个杀人犯，也许，但是不管，只要是同胞就帮他打。我很担心，可能会走到这个地步：不问是非，只问民族。所以刚才我讲是非观念，比如说有个人在杀人，在盗窃，在抢劫，我们应该反对的是这个人，不管他是什么民族，我们应该帮助的是受害者，也不管他是什么民族，这个观念应该超越民族界限。把民族界限放在第一位，才是制造这些惨剧的思想根源。我有个问题想给大家提。我听说，大使馆事件发生的时候，有些中国学生在美国的城市里举着大标语游行，大标语上写的是“操美国的娘”！用英文写着“操美国的娘”，大街小巷的走，美国人至少让他们游行，没有干涉。问题是：如果是美国学生在中国的城市里这样游行，无论他们出于什么原因，在中国城市里这样游行，结果会怎么样？

还有，北京申奥成功那天，不知道大家注意到这个消息没有：在巴黎市中心，就是巴黎市政厅广场，早已经搭了一个巨大的舞台，是准备庆祝巴黎申奥成功搞狂欢而搭建的。结果，北京成功了，那个舞台成了中国人同法国人一起庆祝的舞台，大家一起狂欢，庆祝北京取得成功。我不能设想，如果那天晚上是巴黎成功了，我们的同胞们会不会到天安门广场去同法国人一起庆祝？这才是现代文明。

谢谢，今天就讲这么多。

主持人：好，感谢何教授，您的“道德、宗教与爱的

维度”，长达一个小时的演讲和交流，我想最后问您一个问题，如果您把它综述成一句话，您会怎么告诉我们？

何光沪：我还是要说，加强爱的第三维度，是我们道德自强的需要。

2001年9月
讲于清华大学

天主教与宗教对话

——《三联生活周刊》采访录

问：现在宗教学研究者们都在讲宗教对话，作为教众人数最多的天主教的教廷在其中起什么作用？

何光沪：罗马教廷也很倡导宗教对话，梵蒂冈第二次大公会议之后，设立了专门的官方机构来推动这种对话，分别与新教、东正教对话，与不同宗教如犹太教、伊斯兰教等对话，与非宗教世界，包括无神论者、马克思主义者等对话。约翰一保罗二世的频频出访就是一种迹象，访问以色列、土耳其和亚洲、非洲、美洲各国。为教廷的历史忏悔，还有这次对中国人民的道歉，都是以前的教皇不能比的，虽然他在教会内部仍然是较保守的。

问：你翻译介绍的《全球伦理》是由天主教著名人士促成的，它是不是宗教对话的一个成果？为什么宗教问题最后归结在伦理问题上了？

何光沪：也可以说是这样一个成果。1893年在美国芝加哥有一次世界博览会，纪念哥伦布“发现美洲”四百年。在那里展示工业技术成就，各种新产品，同时也是为了促进国家间的贸易，当时有基督教人士认为世界团结不能仅仅在物质层面，还要在更高尚的方面。于是作为博览

会的一个部分召开了一个“世界宗教议会”，45个不同的宗教、教派都有代表参加。这是世界不同的宗教第一次坐在一起讨论问题。在历史上是一件很重要的事情。

到了1993年，跟百年前相比，世界变化那么大，全球化已在进行了。天主教人士孔汉思、斯威德勒等人提出纪念100年前那次议会，召开第二次“世界宗教议会”，还应该发表一个宣言。当时冷战结束，冷战构成的那种秩序被打破了，为建设新的秩序就需要寻求一种共同的伦理。按孔汉思的话说，就是，“没有各宗教的和平就没有世界的和平，没有各宗教的对话就没有各宗教的和平”，因为很多战争都和宗教有关系，所以要进一步推动宗教对话，提出一种各宗教都可认同的伦理。

问：为什么要以新的伦理的名义？

何光沪：他们不是创造什么新的伦理，而是在各宗教里以及各民族传统里找一些共同的伦理。各种宗教都有一些戒条，戒条里都包含一些伦理的内容。比如基督教、犹太教有十诫，佛教里有五戒、八戒、十戒、具足戒等等。他们邀请了不同宗教、不同“伦理集团”（比如说中国人有自己的伦理，即是一个“伦理集团”人士），大家来贡献各自的伦理资源，写成草案，再向各宗教的领袖、学者征求意见。这都是1993年大会前的准备。1993年9月在芝加哥开会，有6000多人参加。会上曾讨论真主、佛、上帝这些概念怎么协调？最后决定不用任何宗教对终极者的称呼，不涉及形而上学的终极问题，只总结了各种伦理里都有的四条规则：不杀人，不偷窃，不奸淫，不说谎。对于这些古老的规则，结合现代社会情况作了说明：不杀

人就要反暴力、反战争、反军备竞赛；不偷窃就要追求经济制度上的公平；不奸淫就要确立男女平等的权利；不说谎包括不能用权力对他人形成误导，包括政府权力、媒体报道、企业广告等。

虽然《全球伦理》中这几条规则完全没有宗教色彩了，完全不以宗教的立场，而是从各种文化的传统中去寻求根据。但是，世界各种不同的文化传统却都有深厚的宗教根基，这些根基为这些伦理规则提供了神圣的基础。只不过，全球化理运动的最重要的发起者中，几位天主教学者最引人注目，这同天主教在梵蒂冈第二次大公会议后提倡对话，应该有某种内在的联系。

2001 年 10 月

于中国人民大学

国内社科学术著作为何缺少原创力？

——《中国教育报》采访录

记者（以下简称“记”）：对我国近年来的社科学术出版物，人们总体的印象是原创性较少。您有这样的印象吗？

何光沪（以下简称“何”）：我的眼界十分有限，所以下面谈的“印象”不一定准确。从我的专业即宗教学来看，上述判断大致不错。再扩大到哲学、人文学科和社会科学，整体来说，近年来我国学术著作中的原创性确实较少。原创，是应在前人积累的学术财富上，增加一些原来没有的财富。没有原创性的写作，人们也称之为“炒冷饭”，冷饭炒得再多，也是索然无味。搞学术也像建大厦，假如原来的学术大厦是九十层，我们在此基础上再建二三层，这就为其增加了高度。就学者个人来说，毕其一生之力，即使只能为学术大厦添上一砖一石，也是有意义的“原创”。从最低限度说，要求原创，是为了避免重复劳动，避免资源浪费。

我们知道，华人或出生在中国的学者获诺贝尔奖的不少，但是主要都在自然科学领域。诺贝尔奖的奖励对象当然起码要有原创性贡献，这也可反衬出我们在人文社会科

学领域的原创性缺乏。我国人文社会科学各学科的著作，常常是把一些已有的或国外的材料排列在一起，作一些归纳、介绍，再做一些评论而已。我自己的书中也有这种情况。当然，尤其对于国内还不熟悉的国外学术情况，整理材料、归纳介绍都是必要的。但是，有很多书仅仅是材料堆积，没有任何自己的体系或框架，甚至没有经过自己的整理或思考，在杂乱无章的材料之间毫无逻辑联系，既无“意义”，遑论“原创”？

比这更坏的情况是，著书者对已有的材料根本没有吃透，理解很不准确，甚至片面或者歪曲，就糊里糊涂地向读者转述，一知半解地大发宏论。假如一些读者对于国外学术的了解接近于零，介绍得准确的书，就为其将来的学习研究提供了一个基础，为其知识增添了一个正数；而不准确的、片面的、歪曲的“转述”和议论，则是一个负数，不但不给人提供知识，反而使人对国外学术的观点、理论、方法产生误解、曲解，造成偏见。偏见比无知离真理更远，而且有时还会造成祸害。

记：您认为造成这种状况的原因是什么？

何：我想，原因之一是有关的制度规章不够健全或合理。《开放时代》2001年第12期有一篇文章（作者王笛）值得中国学术界、出版界置诸座右。其中谈到美国的《芝加哥手册》，那是出版界人人都要遵守的行业规则。美国出版业甚至有这种规定：引用别人的三个以上连续的词，就得打引号，否则可视为剽窃。当然还有很多其他的细则。不合规则的书稿，编辑就可退稿或者要求作者修改，这样不但编辑有章可循，也从出版制度上鼓励了学术

创新。

更重要的是学术制度问题，其中包含由权威和中立的学术机构制订并执行的一套大家公认的学术规范，也包含学术著作的评判标准。这当然要求制定者、执行者、评判者都必须要有严肃、公正、客观的态度，要持守学术良知。现在我国的一些学术委员会、职称评定委员会等等的产生方式本身就有问题，无章可循。一些地方和单位的学术委员会在组成的方式上、在组成后的工作中，都有论资排辈、人情关系、官本位等等观念在起作用。这就很难保证学术公正。另外，当涉及到具体的学术成果、学术著作评判时，很多人和单位都只看数量不看质量，这也助长了粗制滥造之风。

原因之二与 20 世纪中期以后中国社会历史造成的学术破坏有关。历史地看问题，这个更深的原因就不是每个学者能独立负责的了（尽管整体来说也难辞其咎）。从中，我们也可以找到学术腐败的开端。20 世纪 50 年代到 70 年代，开始是学术屈从于政治，后来是政治扫荡了学术。那时候的学术也不是零，而是负数（人类的学术积累全部被作为“封资修”加以歪曲和抹黑），学术良知也遭到摧残（良知一词本身已成了批判对象）。学者只能为政策作注脚，“梁效”（即北大、清华“两校”写作班子）按上面下达的论点拼凑出来的文章，就是一个典型。这种“学术”不是传播知识，而是传播偏见。

改革开放以后，中国学者有了接触外界学术成果的机会，由于经过长时间封闭，难免眼花缭乱，也像经过长时间饥渴，就会饥不择食。于是，有了兼收并蓄这种好现

象，也有割肉吞枣这种坏习气。当时是百废待兴百业待举，忧国忧民的中国学者做课题、选论题，自然会倾向于全面的、宏观的、庞大的，这也许符合改善国家形势的需要，也符合填补中国的学术大空白的需要，但却不符合学术原创要一砖一石递进的规律（所谓范式的转变或者革命性飞跃，也需要积累的过程）。在这种情况下，自然容易形成一种不严谨或不严肃的学风。

记：对于上述问题，您认为应当怎样改进？您或许能提一些建议？

何：首先应当进行制度建设。在出版制度方面，中国应当有自己的《芝加哥手册》，应确立一套从评判标准到质量管理，从经营方式到人员素质都有章可循的出版规范。在学术制度方面，例如，学术委员会应当由学者选举产生，应当由学术水平，而不是由职务级别决定。学术委员会的工作，应当制定规章并严格遵行，以学术水准为惟一标准，严肃、公正、客观，扫除人情、官本位、论资排辈等观念。

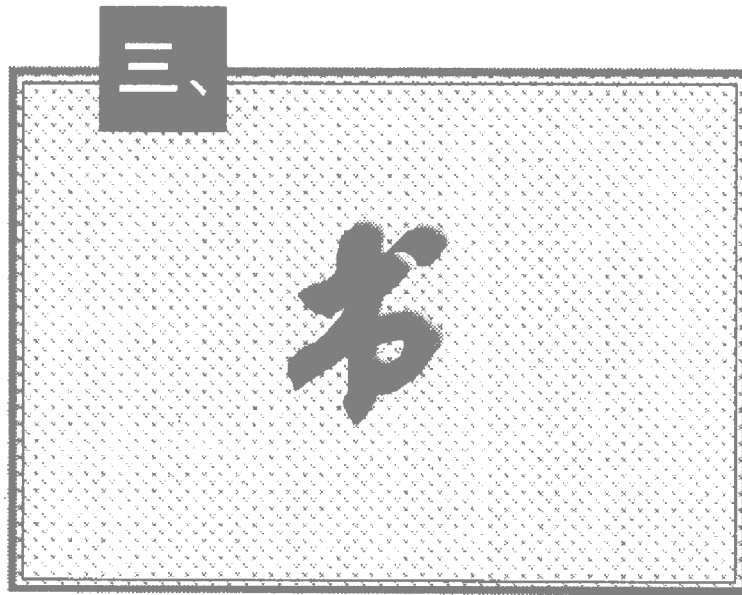
各单位各大学最好不要为扬名或“树牌子”而人为炒作，不应该为“出成果”而对学者（甚至学生和考生）提出一些重量轻质或无从考察质量的成果要求。因为这会给一些人为树立的所谓青年杰出学者、学科带头人等等以很大的压力，不但可能粗制滥造，而且可能助长腐败。众所周知，所谓“核心期刊”也可能腐败，应当由学术委员会严格监督。

学术自有其发展规律。我们如果正视以前学术被打荡、学术良知被歪曲的历史，就应该承认，我国的学术创

新不是一代人两代人所能完成的事业。真正的学术创新，对世界学术真正的原创性贡献，恐怕不但得假以时日，更还得寄望于后代。我们这一代学者的主业，也许应当是为中国学术补课，为后人做一些资料积累，顶多再在吸收消化前人和国外学术的基础上提出一些问题。就借鉴国外学术来说，这意味着需要大量的翻译。所谓的翻译大国日本，能将最新的西方学术成果基本完整地、及时大量地吸收。而我国与之相比，不要说最新成果，就是新的学术赖以奠基的、已经成为经典的学术著作，都还有大量未曾译介，好些学科都是如此。现在的学者对现有资料的准确翻译、整理和介绍，可为后人提供研究的基础。后代的学者在此基础之上，再从现实的生活和问题出发，才有可能为学术大厦添砖加瓦，甚至进行范式转换，使革命性的学术飞跃成为可能。

相比于准确的学术翻译，一些歪曲原意的、一知半解的、不负责任的、东拼西凑的、背离现实的、胡编乱造的所谓“原创”文字，不过是在增加已经堆山塞海的印刷垃圾，不过是在破坏地球的森林和湖海、浪费读者的金钱和时间，也在腐蚀作者自己的学业和良知，对于中国和世界的学术，有百害而无一利。

2002年3月



《二十世纪宗教思想》 译者序

要为这部介绍了两百多位思想家——几乎囊括了二十世纪西方所有的重要哲学家、神学家、宗教思想家以及研究宗教的人文科学家（包括人类学家、心理学家、历史学家、社会学家和宗教学家）甚至自然科学家——的宗教思想的书写一篇序言，其困难的程度，就好像一位第一次参观巴黎卢浮宫或北京紫禁城的游人，一出宫门就碰到记者采访，要他简短地谈谈观感一样。倘若我是那位被采访者，我想我只能说：“内容太丰富了，印象太深刻了，以致我觉得一时无话可说！”也许，我还会再加上一句话：“你要听我的观感，只能跟随我再走进去，同我边看边谈。不过那样一来，你的观感一定会比我更多，只好让我来听你的滔滔不绝了！”

真的，译者眼前的处境，就像一位刘姥姥！不过有些读者会说：“你作为译者，虽然与卢浮宫或紫禁城的珍宝创造者们不可同日而语，但却好比一位讲解人员，或者那些珍宝出国展出时的工作人员，你总该先来介绍介绍，以利于我们理解呀！”

宗教之难于“讲解”，恰如艺术。对此二者的把握，

感受和直观的作用丝毫不亚于理智上的“理解”，在二者的殿堂里，语言概念往往不敷应用，甚至显得多余。我曾有两次这样的体验，一次是听一位著名指挥家讲解某交响乐名曲，一次是听一位首席提琴手讲解某室内乐名作，听讲时也觉得头头是道，而一旦那辉煌壮丽的乐声震撼了心灵，那如泣如诉的旋律浸润着心扉，所有的“解说词”就飘散得无影无踪。对于很多美术杰作下面的文字说明，我也常有类似的感觉。所以倘在这里讲评这本书的内容，读者往下阅读时，定会觉得我讲的话是何等无聊。也许，“介绍介绍”全书的一些特点，倒是读者比较需要的吧！

这本书所说的“宗教思想”，并不完全等同于宗教本身。它的副标题是《1900年~1980年的哲学与神学之边缘》。众所周知，哲学总要用理性所能理解的概念语言来阐述自己的内容，即令被称为“非理性主义”的存在主义哲学也不例外。否则萨特就该只写小说戏剧，海德格就该去写诗歌，两人就不必写《存在与虚无》和《存在与时间》之类的理论著作了。神学也要用理性所能理解的概念语言来阐述自己的内容，这一点虽然（尤其在我国）不那么众所周知，但却是一个事实，否则，作为阐释信仰内容的观念理论体系的神学，将无以区别于包含信仰、情感、体验、行为、礼仪和组织制度等等在内的宗教（尽管不少人常常把二者混为一谈）。这里所谓“边缘”，指的是哲学与神学相交叉或相重叠的部分，包括探讨宗教的根本问题的哲学，即宗教哲学，以及阐明宗教信仰的哲学意义的神学，即哲学神学（或称哲理神学）。哲学与神学不论从正面说还是从反面说，都是相互影响，相互渗透的。它们不

仅讨论同一些有关世界和人生的根本问题，而且都使用哲理性的概念语言，都诉诸人的理性。当然，宗教哲学也包括无神论的和反宗教的哲学，即在价值观上对宗教采取否定态度的哲学。除此之外，这本书所说的“宗教思想”，还包括了大量所谓“对宗教的客观研究”即宗教学方面的思想，以及历史学、人类学、心理学和社会学方面的宗教观。这就难怪，本书既包括从巴特到蒂里希这样一些形形色色的神学家，也包括从考茨基到列宁这样一些人相径庭的无神论的马克思主义理论家；既包括从尼布尔到罗宾逊这样一些教会思想家，也包括从普朗克到爱因斯坦这样一些伟大科学家；既包括从马里坦到门尔松这样一些现代的护教论者，也包括从罗素到维特根斯坦这样一些冷静的分析论者。即令在同一哲学学派或思想流派（例如存在主义）内部，也既介绍有神论观点，又介绍无神论观点。除此以外，其他学科内的时代泰斗如汤因比和斯本格勒、泰勒和弗雷泽、弗洛伊德和荣格、涂尔干和韦伯、奥托和埃利阿德等人关于宗教的思想，本书也同样作了介绍。尤为难得的是，这本书包容了迄至 1980 年的当今西方宗教思想和宗教运动，介绍了欧洲、英美和拉美影响宗教的主要哲学思想、新教和天主教神学思想、世俗神学或“上帝之死”神学、黑人神学、解放神学和妇女神学等等新近的动向。

凡此种种，使得这本书成了一部二十世纪西方宗教思想的百科全书或者工具书。作为百科全书，它信息量大而篇幅极小；作为工具书，它不仅叙述详尽，而且有分析有论述，可以展现思想发展史的轨迹。所以，这部在西方也

很少见的全面系统地介绍当代宗教思想（不只是一家一派之言）的著作，对于几十年未见过这方面资料的我国读者来说，实在兼有当代西方宗教思想（包含宗教哲学、哲理神学和宗教科学等在内）的百科全书、工具书及思想史的三合一的性质。

本书作者约翰·麦奎利（John Macquarrie, 1919 ~ ）是当代著名的英国哲学家、神学家、宗教思想家，曾担任英国和美国几所著名学府的教授。他的著述甚丰，主要有《存在主义神学》、《基督教神学原理》、《谈论上帝》等十余种。他曾与美国哲学家 E. 罗宾逊合作，将存在主义哲学的经典著作《存在与时间》译成英文。由于十分推崇海德格和蒂里希，他曾被人称为存在主义神学家，但他并不认为自己是一位存在主义者。按照译者的看法，他在哲学和神学两方面都是一位兼收并容的折衷主义者。他的思想的最大特点是中庸平和、持平稳重，但又不脱离现代世界的实际。这十分明显地反映在他的系统神学著作《基督教神学原理》中（然而他新近的吉福德演讲录《探索神性》一书提出了一种独创的新理论，名曰“辩证有神论”，译者尚未仔细研读此书，故尔不敢妄评）。这种特点也反映在这本《二十世纪宗教思想》中。在这本涉及范围极广的介绍他人思想的著作里，麦奎利尽力排除了宗教的和宗派的偏见，公正地对待各种立场。他作为神学家给予哲学以极高的地位，把哲学视为神学思想在各个时代的理论根基。他在材料的选择上以普遍搜罗、兼容并蓄为宗旨，不但收进了很多不直接论及宗教但可能对宗教产生间接影响的哲学派别，甚至引人注目地给了各种反宗教的哲学思潮

以相当多的篇幅。在对各种思想的解说上，他力求公平和忠实。虽然他不可能没有自己的立场和见解，但他一方面努力使自己的分析和批判持平公允，另一方面则把这种分析和批判同对各个思想家的思想的介绍严格划分开来，避免对他人思想的割裂、歪曲和误解（我认为这是对思想史著作的起码的、但常常被忽略的要求）。麦奎利还尽力总结了这近百年宗教思想发展的特点，做出了比较和分类，为我们提供了一幅既纷繁多样又连贯完整的二十世纪西方宗教思想发展的图景。

今天，在我们这个小小的“地球村”里，西方人对东方宗教（包括儒教、佛教、道教以及印度教、锡克教和神道教等等）的兴趣在日益增长，了解也日益深入；东方人（包括我们中国人）也不能不去深入了解西方邻居的灵魂——了解西方的宗教思想，首先是基督教的思想。关于西方古代的和中世纪的宗教思想，我们似乎早有所闻，尽管有不少走样和误解也罢。但是关于西方近代特别是现当代的宗教思想，我们则几乎毫无所知了！这种东西方相互了解的不对等状态是不应该的，而且在很大程度上是我们自己造成的。

现在已有越来越多的人认识到了宗教在历史发展和现实生活，尤其在人类文化中的重要地位，认识到了研究宗教的必要性。要在宗教这一重要问题上得出自己的结论，我们必须了解世界上已经出现的结论。要在自己的道路上探索，我们必须借鉴别人的探索。我们不能无视思考着的人们的思想，我们不应拒绝世界和历史提供的光！但是，正因为我们的目的，是要就宗教本身作出自己的思考，所

以我要借用本文开头的比喻说，读者端详每件展品后的滔滔不绝或者思绪绵绵，那才是译者的心愿！

1988 年春

于京郊西八间房

《基督教文化评论》

编者的话

在世界各地民族文化的三大层面中，宗教与其物质层面相互影响，与其制度层面相互影响又相互重叠，与其思想层面不仅相互影响相互重叠，而且还在其中处于深层和核心地位。因此，在了解各个民族或国家的文明或文化时，必须研究它们同宗教的广泛深刻的关系，必须从第一和第二层面深入第三层面，探索其精神渊源，不仅识其形，而且知其神！

正如中国和东亚一些国家的文化被称为“儒教文化”，印度和南亚一些国家的文化被称为“印度教文化”，西亚和北非等地区的文化被称为“伊斯兰文化”一样，众所周知，欧洲、北美、大洋洲和南美洲等地区的文化被称为“基督教文化”。这种说法虽然并不全面准确，但它的确表明了这些地区主流文化的精神渊源。这种文化的现代代表之一 T·S·艾略特说过：“如果基督教不存在了，我们的整个文化也将消失。接着你便不得不痛苦地从头开始，并且你也不可能提得出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高，羊吃了青草长出羊毛，然后才能把毛弄来制作一件新大衣。你得经过若干个世纪的野蛮状态。”由此可知这

些地区的文化为何被称为“基督教文化”。

如果把一个大洲的居民算作一户，小小的地球就只是一个“六家村”。显然，了解和理解其中四户邻人的精神状态，绝不是一件小事。何况，现在这六户人家，已经是“你中有我，我中有你”，了解和理解他人，实际上有助于了解和理解自身。毕竟，人类的精神是相通的，各族人民“性相近，习相远”，而习俗可易，本性难移。

编辑出版这一评论集，就是想为研究基督宗教及其与社会和经济、政治和法律、道德和习俗、科学和教育、文学和艺术、哲学和各门学术等等的关系，为了解邻人的思想或基督教文化，为更深地理解自身和人类精神这些大事，提供一片小小的园地、一扇小小的窗口、一面小小的镜子。

心有灵犀

——《二十世纪宗教思潮》

译者致台湾读者

这本书的中文第二版是在台湾出版，我觉得真是上帝恩赐，因为我未曾想到，竟有此机会与台湾的兄弟姐妹们一起，分享祂的这份赠礼——这本充满了二百多位世界性、历史性的伟大思想家的人生智慧和宇宙洞察，洋溢着这些神学、哲学和科学上的巨匠贤达对宗教的体验和对上帝的见解的书。

我迄今未离中国内地半步，但是每当有来自内地之外的华人，来自遥远地方的华人，与我用同一种语言，用华语这种奇妙的语言交流思想的时候，心里真有难言的感慨！尤其是最近与来自台湾的曾庆豹兄弟首晤面谈（他为使这本书的人名术语更切近台湾读者而担任了中文第二版的校阅工作），这种感慨更加强烈。现在想来，这种感慨不但蕴含着普天下中国人都是兄弟姐妹的亲近感觉，而且指向了全世界陌生人都是上帝儿女的沟通意识。从表层看，这似乎只出于“同文同种”的手足亲缘之情，从深层看，这确实是出于“天下一家”的同类相通之感。正如这本书的作者在《谈论上帝》（*Gold - Talk*, p. 77. 此书中

文本即将出版)一书中所说,“言语隐含着一一种直接的人与人的关系,正是这种关系,使得交流和解释得以可能。”这里所谓“人与人”的关系,当是布伯(M. Buber)所谓“我与你”的关系。我们若不将人冷漠地视为与己无关或可资利用的“他”或“它”,而是将人坦诚地引为息息相关或彼此交融的“你”或“妳”,休说海峡,就是大洋,也不能成为阻隔的深壑,而可以变为沟通的坦途。

亲爱的台湾读者,或许还有港澳和海外的读者,在此,且让我来与你谈一谈这本书及其作者罢!

这本书的内容之丰富,异常罕见。它介绍的两百几十名思想家,几乎囊括了十九世纪末以来西方所有重要的哲学家、神学家、宗教思想家和与此相关的人文科学家(包括人类学家、心理学家、历史学家、社会学家和宗教学家)甚至自然科学家。

当然,书中介绍的,主要是他们的宗教思想和与之相关的哲学或科学思想。书的副题《哲学与神学之边缘》之所指,是哲学与神学相交叉或相重叠的部分,它包括探索宗教根本问题的哲学或宗教哲学(philosophy of religion),也包括从哲学来阐释信仰内容的神学或哲学神学(philosophical theology)。本来,哲学和神学都关涉世界人生的根本问题,二者的相互渗透和相互影响在思想史上是极其自然也是极其普遍的。哲学史必谈神学,神学史必谈哲学,大量的思想家既是哲学家,也是神学家。所以,这“边缘”不是一条细狭的界线,而是一片广大的地面。被它那丰富多彩的风光所吸引、勇敢地进入并探索它那永恒神秘的地域者,从来都有形形色色的探险家。此外,这本

书所说的宗教哲学，还包括无神论和反宗教的哲学，即在价值观上对宗教采取否定态度的哲学；这本书所说的宗教思想，还包括对宗教的“客观中立的研究”，即宗教学方面的思想，以及历史学、人类学、心理学和社会学方面的宗教观。因此，这本书的内容，既包含从巴特到蒂里希这样一些各不相同的神学家，又包含从考茨基到列宁这样一些大相径庭的无神论者；既包含从尼布尔到罗宾逊这样一些教会思想，又包含从普朗克到爱因斯坦这样一些现代科学家；既包含从马利坦到祁尔松这样一些渊博的护教论者，又包含从罗素到维特根斯坦这样一些冷静的分析论者。涉及宗教观点分歧的学派或思潮时，本书则取诸说并存的做法，例如谈及存在主义时，既介绍其中的有神学说，又介绍其中的无神论学说。除此之外，其他学科内的现代泰斗，如历史学家汤因比和史宾格勒、人类学家泰勒和弗雷泽、心理学家弗洛伊德和荣格、社会学家涂尔干和韦伯、宗教学家奥托和伊利阿德等人关于宗教的思想，本书也同样作了介绍。尤其难得的是，这本书还包容了不少当今新兴的宗教思潮的资料，介绍了英语国家、欧洲大陆和中南美洲影响宗教的新的哲学思想、新教和天主教神学思想、世俗神学或“上帝之死”神学、黑人神学、解放神学以及女性神学等等动向。

这本书的风格之简明，极为难得。它能把成百上千的知名巨著，浓缩在一卷之中，不带赘语，未有歪曲。它有百科全书式的详尽完整而无百科全书的割裂支离；有袖珍辞典式的简洁明晰而无袖珍辞典的枯索干涸；有思想通史式的系统论述而无思想通史的主观偏见。因此，这本书实

在兼有当代西方宗教思想的百科全书、小型辞典和思想通史三者合一的性质。

本书作者约翰·麦奎利（John Macquarrie）是当代著名的哲学家、神学家及宗教思想家。他于一九一九年生于苏格兰的伦弗鲁，曾在格拉斯哥大学接受哲学与神学教育。他在一九五三年至一九六二年在格斯哥大学教授神学，从一九六二年至一九七〇年在纽约协和神学院担任教授，从一九七〇年起在牛津大学担任神学教授直至退休。现在他仍在进行讲学和写作等学术活动。他曾与美国哲学家 E·罗宾逊合作，将海德格的经典著作《存有与时间》（*Sein und Zeit*）译成英文出版；除本书外，又撰有《存在主义神学》（*Existentialism Theology*）、《基督教神学原理》（*The Principles of Christian Theology*）、《谈论上帝》（*God Talk*）、《人性之探索》（*In Search of Humanity—A Theological and Philosophical Approach*）、《神性之探索》（*In Search of Deity—An Essay in Dialectical Theism*）和《现代思潮中的耶稣基督》（*Jesus Christ in Modern Thought*）等多种著作。他曾以存在主义神学家闻名，但在给笔者的一封信中，他声明自己并非存在主义者（*existentialist*，笔者以为译为“生存主义者”较妥）。他在哲学和神学两方面的确保持了一种开放和兼容的态度。一方面，他发扬了传统教义中有价值的因素，另一方面，他绝不脱离现代世界的实际环境和当代人的精神状态。他清楚阐明并一贯连用的“生存论—本体论”方法，完全可以清晰而合理地用来解释基督教信仰，使之为现代人所理解。我认为这不仅仅是对哲学和神学的贡献，更是对现代人类精神生活的贡献。笔者本人曾从他

的著作获益匪浅，可以说，他是笔者精神生活中的一位恩师。

麦奎利的著作具有中庸平和、明晰稳重的特点。这种特点也反映在这本《二十世纪宗教思潮》之中。在这本涉及范围极广的介绍他人思想的著作里，麦奎利尽力排除了宗教的宗派的偏见，公正地对待各种立场。他作为神学家给哲学以很高的地位，把哲学视为神学思想在各个时代的理论根基。他在材料的选择上以普遍搜罗、兼容并蓄为宗旨，不但收进了很多不直接论及宗教但可能对宗教产生间接影响的哲学派别，甚至引人注目地给了各种反宗教的思潮以相当多的篇幅。在对各种思想的解说上，他力求公平和忠实。虽然他不可能没有自己的立场和见解，但他一方面努力使自己的分析和批判持平公允，另一方面则把这种分析批判同对各个思想家的思想的客观介绍严格地划分开来，避免对他人思想的割裂、歪曲和误解。麦奎利还总结了近百年来宗教思想发展的特点，做出了比较和分类，为我们提供了一幅既纷繁多样又连贯完整的二十世纪西方宗教思想发展的图景。

今天，在我们这个小小的“地球村”里，西方人对东方宗教（包括儒教、佛教、道教以及印度教、锡克教和神道教等等）的兴趣在日益增长，了解也日益深入；东方人（包括我们中国人）也不能不去深入了解西方邻居的灵魂——了解西方的宗教思想，首先是基督教思想。这是一种现今还活跃在世界上，并已扎根在各民族意识中，正在生机蓬勃地向前发展的思想。关于西方上古和中古的宗教思想，国人早已知道不少，尽管尚有不少误解。然而，关

于西方现代尤其是当代的宗教思想，国人的了解则很片面，对其误解更甚更多。这种状况多由我们自己造成。这不仅仅是对他人的不了解，而且也是对自己的不了解。因为，人类本是一体，你中有我，我中有你。人类有一个共同的心灵或精神，那就是神圣的精神，就是圣灵。我相信，作者、译者和读者，能够借着这本书，“心有灵犀一点通”。但愿天下有灵人，终成姊妹与弟兄！

一九九一年八月廿七日

于北京

圣 灵 的 指 引

—— 《基督教神学原理》

中译本后记

为这本书的中译本写后记，真是感慨万分！

这本书的英文本初版时，《神学研究杂志》（*The Journal of Theological Studies*）这样写道：

约翰·麦奎利教授因为创作了这部一卷本的神学大全，这部在每一小节中都可以发现极其深刻极其适合的洞见的神学大全，就已使我们大家都重重地负了他的债。

我不知道是否大家都有这种“负了债”或“欠了情”的感觉，但我自己的这种感觉却不但真实，而且深切。我甚至可以说，这本书改变了我的一生。

之所以这样说，不只是因为，通过研究这本书和麦奎利的其他著作，我以初中毕业和仅上过一年大学的资历，取得了“哲学硕士”和“哲学博士”的学位，从一个对宗教只有感受而对哲学和神学只有艳羡的门外汉，变成了以研究宗教、哲学和神学为业的“学者”。而更是因为，通过

细读这本书，我开始了所谓“信仰寻求理解”的过程，得到了这本书本身和麦奎利所引荐的众多大师给予的丰富营养与强大支持，从此，我的人生之根比以前大大地伸展，人生枝叶也更舒展地伸向蓝天。于是，尽管我很不满于自己的人生之果又小又少，但却可以在八面来风之中不忘向上的本分，可以在努力挣扎的同时保持内心的安宁了。

为了这些，我要永远感谢这本陪伴了我十五年的书，永远感谢约翰·麦奎利教授！

十五年前的一天，我作为一个刚考上基督教专业硕士研究生的初学者，怀着要在最短时间内了解神学概貌的愿望，走进了中国社会科学院世界宗教研究所图书馆。你可以想象，面对那一排排高及屋顶的书架上无数本积满灰尘的精装书，我是多么惶惑！那时候，虽然我知道有阿奎那的《神学大全》，有加尔文的《基督教原理》，但是我想，我应该找一本当代的类似“大全”或“原理”的书，这样它有可能会反映这两位大师之后几百年的神学发展，更可能适合于生活在当代的我。然而，当时我并不熟悉任何当代的神学家及其著作的名字，所以我只能一面胡乱地浏览那些陌生的名字，一面激动、欣羡而无所适从。突然，我的视线落在了这一串名字上：**John Macquarrie: Principles of Christian Theology**。当时我不知道 **Macquarrie** 这个名字意味着什么（现在我才知道，它意味着“采掘工之子”，意味着一个不畏艰难的采掘者，意味着一个以其不息的劳作“为我们这代人实实在在地服务”并闻名于世的杰出的哲学家、神学家），我只领悟到这正是我要寻找的基督教神学的“原理”，于是，我从书架上取下了这本书，决定我

一生的书！这是一本灰蓝色封皮的平装书，外表并不漂亮，并不惹眼。我只能说，当时指引了我视线的，乃是圣灵。

麦奎利是我接触过的英文作家中最为明白晓畅的一位，所以读通这本书的原文并不困难。但是，为了能对这些简洁明了的话语中包含的既丰富又深刻的思想和“原理”进行前后连贯的思考和理解，习惯于汉语思维的读者还是离不开汉语文本的。这正是我初读这本书时的感觉，也是我的“细读”采取了“翻译”形式的原因。于是，这本书成了我的第一部译作。

我翻译这本书的时候，形势完全不允许这一类的书出版，我的目的也只是为了自己的思考和理解。但在译好之后，我心里当然会生出（哪怕是一点点）出版的愿望。但是由于在中国出版神学书籍的困难，这部译作一搁就是十二年。其间我付出了很多的精力和时间翻译出版了《宗教哲学》、《二十世纪宗教思想》和《现代基督教思想》等译作。麦奎利的书，当然是我所着意的。除了译出《二十世纪宗教思想》之外，我还组织翻译和审编了他的 *God-Talk*（出版社将原书的副题《神学的语言与逻辑》移作为正题）。

一九九二年秋，正在台湾政治大学哲学系攻读硕士学位的曾庆豹君把我校改了一部分的这部译稿取去，准备在桂冠图书公司出版。按该公司出版大陆学术译作的惯例，出版前要由台湾学者校阅并将术语人名改为台湾通行的译名。庆豹君既已对我妻高师宇和我所译的《二十世纪宗教思想》做了类似的工作，该公司自然也就委托他对《基督

教神学原理》做这项工作。然而由于庆豹此后一直忙于硕士论文答辩、博士入学考试，以及求职、撰文等等事务，所以工作进展缓慢。一九九四年秋我在香港时，投身于汉语神学出版事业的刘小枫和杨熙楠两位好友知道这个译本如此命途多舛，欣然伸以援手，当我知道他们的文化关怀是在大陆，知道他们允许译本还可以在大陆出版时，便征得庆豹和桂冠公司的同意，把译稿索回。在师宁的帮助下，再行校改一遍，交给这两位好友出版了。

在一九八二年初稿译毕一年之后，我才知道这本书被海内外好些神学院校选作教材或学生必读书。我的初译原稿曾被南京金陵协和神学院副院长兼教务长陈泽民教授借去给研究生阅读。多年之后我去信索回原稿，陈院长经过多次努力之后才从该院图书馆找出来——因为那不是书架上的一本书，而是分成了几摞、用报纸包起来的一大堆粗糙发黄的涂鸦似的稿纸！回想有一次陈院长寄给我一半原稿并告诉我另一半也许已经失落时我是那么心痛，现在看到这部译稿终于可以成书，我能不感到这是莫大的恩典吗？毕竟，最令我高兴的，是可以让我的同胞们分享这部“一卷本的‘神学大全’”了！

1996年秋

于北京

除白璧微瑕，盼完璧归赵

——吴宓的《文学与人生》读后

在价高质低的大书触目惊心的书市上，有一本朴实无华而价值难估的小书。那是一块真正的宝玉，还带着一段书与人的故事，其凄切动人，仿佛和氏之璧，仿佛红楼梦一梦。

这本小书就是吴宓先生的《文学与人生》。感谢先生后人的奉献，感谢先生弟子的雕琢，这块被埋没了好几十年的璞玉，终于得见天日！正如和氏“泪尽而继之以血”，先生倾其一生心血凝成的这份讲课提纲，确如“隋侯之珠，和氏之璧，得之者富，失之者贫。”我当然不能说没有此书便会贫乏或贫贱，但我确实相信，囊中羞涩的大学生们倘把买别的书的钱省下来买这一本（这本书属于应该购读而不是借读的一类），细读而且精研之后，确实会在精神上受益无穷，甚至会在精神上比过去富足而高贵。

这本书透露了一个问题的答案：吴宓先生虽然一生清贫却为何在精神上那般富有，尽管一生坎坷却为何在意志上那样坚定？这原因绝不仅仅在于他博览万卷、学富五车，而更在于他有一种至高的信仰，这信仰也许不属于哪一种宗教，但却毫无疑问是宗教性的、对神圣者的信仰。

这一点，从书中许多地方都可以看出来。

这种信仰不但经过理性的思考，而成了吴宓思想的有机组成部分，而且无疑也成了他人生的坚强支柱。他还把这种信仰及其在人生各个方面的表达和要求，融会入他的教学和写作，传授给他的听众和读者，这使得他的“文学”课早已扩大为真正的“人生哲学”课，也使他本人从一名文学教员提升为学生和读者真正的人生导师！读了这本书的几页之后我已认定，吴宓先生堪为现时所有老师的老师。

然而，正如现时许多好东西常常有令人遗憾之处，我在观赏这块白璧之时，也发现有一些后人造成的微瑕。除了一些显然属于校勘或印刷的错漏之外，还有不少翻译上的问题。有些疏漏或缺乏细考之处错误虽小，却会带来不小的困惑。例如，吴宓先生的字究竟是“雨僧”还是“雨生”？读者从 71 页吴先生自正之处与附录中王珉源教授的文章和她的女儿吴学昭的“后记”，竟会得出相反的结论！所以，为了有助于消除微瑕而全白璧之美色，我不揣浅陋罗列若干，以供王珉源教授和“清华文丛”编委徐葆耕先生在下次印刷前参考（我手里的 1996 年第二次印刷累计印数才 4000 册，我想肯定还会重印）：

P68: *Law* ，时而译作“法律”，时而译作“规律”，宜统一译为“法则”；*the fault of Naturalism*，译作“自然主义者之缺点”，应译为“自然主义之缺点”；

P82 - 84: *Matter* ，时而译作“实质”，时而译作“物质”，宜统一译为“质料”；

P88: “数字”应为“数学”;

P94-95: *central* , 译作“控制”, 英文词与中文词二者必有一错; 另有两处脱落“道德=”

P96: *the Fundamental or General Idea* , 译作“基础或大意”, 宜译为“基本的或一般的观念”; *Form or Application* , 译作“形式应用”应译为“形式或应用”;

P97: 把传统释为“横的模仿”, 风俗释为“纵的模仿”, 恐怕这两个解释正该颠倒过来;

P98: 吴宓 *is a realistic moralist* , 译作“吴宓是……现实的道德家”, 宜译为“吴宓是……现实主义的道德家”;

P98: *truths of Human Nature* , 译作“人性的真理”, 宜译为“人性的真相”;

P103: *this action carried out to a high degree* , 译作“此种行为高度完成”, 宜译为“高度完成了的此种行为”;

P104: *right is might and virtue* , 译作“正义即是权力, 即是道德”, 宜译为“正义即是力量, 即是美德”;

P107: *Naturalistic* , 译作“自然的”, 应译为“自然主义的”;

P113: *occupation, trying - to forget* , 译作“试图忘记职业”, 应译为“工作, 力图忘记(不幸)”; *peace which is happiness and which comes from God alone* , 译作“安宁只有从上帝得来”, 宜译为“安宁即幸福, 而安宁只有从上帝得来”; *We ascend to meet* 和 *Men are all united in God* , 译作“我们上升相遇”和“我们都在上帝身上联接起来”, 宜译为“我们上升而得以相遇”和“所有的人在上帝之中得以合一”;

P114: **Two Lived for One Man** , 译作“两种人生提供一人”，宜译为“有两种人生提供给一人”；**Reality** 译作“实体”，宜译为“实在”；**Values embodied**，译作“价值具体化”，宜译为“具体化的价值”；

P123: **this world**，译作“现今世界”，宜译作“此世”（因“中庸”非唯在“现今，，才有）；

P124: **Religion – aiming at Spiritual Affirmation: viz. the Assertion of the Absolute Truth. Goodness and Beauty. and drawing men towards the Other World as pattern or ideal.** 译作“宗教——目的在于精神上的确认：即，维护绝对真善美，并作为一种模式或理想将人引向另一世界”，宜译为：“宗教——目的在于精神上的确认：即，肯定绝对的真、善、美，并将人引向作为模式或理想的另一世界”；**Morality – aiming at Practical Wisdom. viz. the right choice of Feeling and Action made by Reason in the given Circumstances and for the Individual of a certain nature and disposition.** 译作“道德——目的在于实际智慧，即，在具体环境中，理智为某种天性与性情的个人正确选出的感情与行为”，宜译为“道德——目的在于实践中的智慧，即，在给定的环境中，理智为有某种天性与性情的个人而作出的感情与行为之正确选择”；

P133: **Virtue, Justice vs. Profit. Gain** , 译作“德行，公正对抗利益，得利”，宜译为“德行和公正对利益和得利”；

P141: **Fulfilment or Exercise in Bodily Action** , 译作“用身体行动去完成或锻炼”，宜译为“用身体行动去完成或

实行”(因此栏言“行”);

P143: Buddhist's "Inner Check" , 译作“佛教徒之‘内在抑制’”, 宜译为“佛教徒之‘障’”; **Christian's "God forbid"** , 译作“基督教之‘但愿不发生这样的事’”, 宜译为“基督徒之‘愿主拦阻之’”;

P147: the most fully realized Man , 译作“充分实现了自我的人”, 应译为“充分实现了的人”;

P153: 多处将 **Idea** 译作“意念”, 应译为“理念”或“观念”(157 页和 158 页亦译作“理念”);

P155: Idea of the Good , 译作“好的意念”, 应译为“善的理念”; **Sense - data** , 译作“感觉数据”, 宜译为“感觉材料”(176 页“思想之数据”准此);

P158: 空宗 = **Idealism** , 译作“理想主义”, 宜译为“理念论”; 有宗 = **Realism** , 译作“现实主义”, 宜译为“实在论”;

P164: the glory and splendor of one moment only , 译作“只有一瞬间的光荣”, 宜译为“只是一瞬间的荣耀与闪光”(因所言非“人”而是“完美的真理”);

P176: Platonic Theory of Idea , 译作“柏拉图之理念”, 应译为“柏拉图之理念论”; **certainty** 译作“一定”, 宜译为“确定性”;

P177: Maya 译作“幻影”, 宜译为“幻”(佛教术语); **"bent in various 角度"** , 译作“弯成各种角度”, 应译为“从各种角度看来是弯的”;

P179: in Stoicism (Asceticism) , 译作“斯多噶哲学与禁欲主义”, 应译为“斯多噶主义(禁欲主义)”;

Autocracy (or Absolutism)，译作“独裁政治或绝对（专制）”，应译作“独裁政治（或专制主义）”；

P183: Ideal strife，译作“理想的争斗”，宜译为“理想的奋斗”；Love of God，译作“对上帝爱”，宜译为“对上帝的爱”；

P187. the World of God…… reveals itself as a Cosmos，译作“上帝的世界……有它自己的宇宙”，应译为“……显现为一种有序的宇宙”（下面的“理解”应为“可理解性”；“信念”应为“信仰”）。

以上只是一部分问题，另有一些也许是印刷或原稿的问题，兹不赘。

当然，这些问题不应影响这本书的巨大价值，而我从中是受益匪浅的。同时，我对吴宓所表达的思想既多有同感亦略有异议，但愿今后有机会另文叙述。

读此书还有一大遗憾，即它只是一些提纲，其中诸多宏大的主题未见展开。任何读者都可以想见，以吴宓先生的学识和才华，若是展开论述，会造就何等样一块璀璨夺目、价值连城的巨型玉雕，甚至是一座琳琅满目、流光溢彩的宏富宝库。但是，据先生的女儿吴学昭在此书“后记”中说，吴宓先生不是没有展开论述，而是据此提纲写成了一部巨著，“并亲笔誊清，亲手装订成上下两册”，随身珍藏，后来迫于“文化大革命”的形势，委托给一位西南师范学院毕业的学生保管。我想，吴宓先生的众多门弟子和弟子的弟子，以及像我这样只从“提纲”中窥得一星半点使如获至宝的一般读者，都在翘首企盼这位学生把这

份珍贵的文化遗产早日捐献出来，全文发表。这将不但会获得文化教育和学术界无数有心人发自内心的感激，而且是无数莘莘学子和年轻一代的福气。毕竟，吴宓先生付出远远超过和氏献璧的代价，献出全部身心，正是为了向后世青年献出他全部的思想结晶！

1997年9月

为了相互理解

——《对话：儒释道与基督教》序

关于这本书的缘起、宗旨和主要特点，读者要得到一个简明的概述，不妨读读下面这封约稿信：

新年好！

当今，人类文化在物质层面日益趋同，制度层面日益接近的情势下，精神层面的差异显得十分突出。文化的多元并存，本属正常，亦为美事，但山之引发对抗、冲突和战争，则是令人痛心而应避免的悲剧。悲剧的发生，常常起源于相互的误解。所以，为了人类的和平共处，不同的文化传统必须增加相互的理解，进行真诚的对话。我想，这是您我都同意的。

由于具有以上的认识，所以，当加拿大不列颠哥伦比亚大学附属维真学院中国研究部委托我组编《对话：儒释道与基督教》一书时，我意识到这会是一部很有意义、很值得大家合力促成的好书，因为作为中国人，我们都十分关心以儒释道为核心的中国传统文化同以基督教为核心的西

方传统文化之间的相互理解和真诚对话。尽管研究儒释道和基督教的著述可说是汗牛充栋，但是，着眼于双方“会而不通”的事实，立足于双方“需要对话”的现实，努力使自说自话甚至时有对立的双方坐到一起（进入同一本书和同一些问题之中），以便更切近地相互倾听而后对话，这样的做法还是比较独特，值得一试的。故此，我希望借重于您的声望、学识和文笔，以助其成。

鉴于这一领域的国际会议所发表的文集，多为就会议主题撰写的侧重某一专题的专业论文，既不宜顾及问题的系统、基本和全面（这是正确的相互理解所需要的），也不易得到公众的注意、了解和共鸣（这是预期的社会效应所需要的），所以，这本书的编辑方针，一是在系统的框架内，把儒释道三教和基督教关于一些根本问题的基本观点尽可能全面地予以罗列（用经典中的原文说话）；二是对各种观点的叙述力求客观、概括，尽量简明、扼要，只宏观地叙述作为中西文化精神核心的各大宗教（或具宗教性的哲学）的总体观点，而不注重一教之中各家各派的区别划分，不进行微观的学术讨论。这样的方针所要求的文章，对于您这样本领域内有数的专家来说，当然是轻车熟路，可以如为游客指点江山，登高俯瞰，如对学子授课演讲，一气呵成罢！

当然，您会看到，这本书还只以前述宗旨的

第一部分，即“相互的理解”为目的，因为它主要以客观陈述各教观点为内容。我们希望，在这本书“聚焦”似地集中了由海内外著名学人表述的各教基本观点之后，大家能阅读本集内的文章并在续集内展开比较和讨论，从而促进“真诚的对话”这一宗旨的实现。

切盼您能在百忙中抽一点时间，参与这项富有意义的工作！

中国社会科学院世界宗教研究所

何光沪

1997年 元月

附件一：全书提纲；

附件二：有关事项；

附件三：承诺回执。

读者可以看出，这本书既不是坊间常见的那种发表过的文章之汇集，也不是那种虽为未发表的专稿但却是为某一会议而作的论文之汇编。可以说，这是一部由研究四大教^①的专家按照统一体例合力写成的基本著作。

说它基本，是说它简明地概述了四大教关于六大基本问题^②的总体观点，而这样做的目的，是要为进一步的“真诚对话”提供“相互理解”这一基本前提。当然，关

① 关于把“儒教”作为宗教与其他三教并列的理由，详见“导言”。

② 关于用六个极富哲学色彩的问题来概括宗教观点的理由，详见“导言”。

于四大教的总体观点，已经有了无数的著作，既有概述，也有详述，不过，这本书的与众不同之处，一是把这种概述浓缩在相对于如此庞大的主题来说是很小的篇幅之中，二是各教观点的概述在写作时就已瞄准了层次分明的各项问题，从而使各教在同一问题上的异同之处容易凸显。编者的意图，正在于以此避免常见的“不对口径”或“交不上锋”，即看似热闹而其实所谈问题互不相关的无聊争论，从而使得未来的对话能够客观而友好地“对上口径”，取得实质性进展。此外，还有几点是需要对读者做出交待的：

第一、目录中标明某作者撰写“某某教观点”，并不表示该作者必定站在该教信仰的立场上为该教立言，而只表示其作为学者在此介绍的是某某教的观点而已。事实上各位作者对其所介绍的各家观点的认同程度彼此不一，有一些还持有合理的批评态度。

第二、尽管力求叙述客观，但有些作者有时难免会显示出自身的理解或立场，它们当然不一定是编者的理解或立场。

第三、尽管编者拟定了界线分明不相重叠的六大论题，但各位作者在论述中仍有少量相互交叉之处，例如写本体论的作者与写宇宙论的作者之间，写神性论的作者与写人性论的作者（尤其是从佛教观点撰写者）之间均有这种现象。这有时是由于作者与编者对问题的理解不同所致，有时是由于某宗教的特点所致（如佛教的佛性论既是本体论又是人性论）。但是编者更看重（也希望读者更看重）的，是实质内容而不是术语名相。而且，这种现象恰

恰表明这些问题的多面性、复杂性和丰富性，表明对它们的全面表述也需要有心的读者来参与。

由于本书要谈的是极其博大精深的精神文化，而且从内容来说几乎是人类世界的一大半精神文化，所以我们当然不能奢望它做出完备的反映。也许，它只像某些“微缩景观”一样，是一种贫弱可怜的反映，而且，由于其中的介绍常常也只是一家之言，还有可能是走样失真的反映。尽管如此，每一位作者在百忙中为此书所作的努力和贡献，仍然是编者要衷心感谢的。这感谢，更多地应是为读者而发。因为不管怎么说，这二十四位作者，是在这场对话的长途接力中开了一个头。

我相信，对于书中涉及的许多问题，有很多的读者和潜在的参与者会有很多的话要说要写。正因为如此，读者从读者变成作者，从旁观者变成参与者，乃是编者的最大希望。

1997年9月

于北京

精神如何影响历史？

——读一读《马丁·路德的神学》

有人说，马丁·路德是近代“被谈论最多，被了解最少”的人物。在中国，不但有众多的历史学者写到过他的事迹，而且连普通的中学学生都记得他的名字。然而，我们对他的了解如何？恐怕，除了严重的歪曲，更多的还是无知的浅薄。

但是，我们又都生活在他的影响之下。一位美国历史学家把他列为历史上第二十二名“影响最大的人物”（我想他的名次也许应是第十二名左右）。因为，影响着我们每一个人的现代化进程，从某个方面来说就是社会生活上的自由化民主化进程，以及经济生活上的市场化技术化进程，这些进程可以追溯到 18 - 19 世纪的启蒙运动和政治革命，17 - 18 世纪的现代科学和工业革命，再往前，以一种巨大的精神力量推动了这些历史潮流、并将世界历史从中古扭向现代的那场波澜壮阔的运动，便是 16 世纪的宗教改革。

引爆宗教改革火药桶的那一粒火星，是从路德的心里迸发出来的。所以，每一个历史学家都不得不把宗教改革同路德的名字连在一起；所以，一个现代人如果要从深处

理解自己处身的世界，理解自己卷入其中的历史进程的原因，就必须理解马丁·路德。

理解路德，谈何容易！首先，路德这个人同宗教改革这场运动的关系就不好理解。在德国之外接薪传火、推波助澜的大人物，或者是精明的组织家（如加尔文），或者是有力的掌权者（如亨利八世），而路德则两者都不是，他甚至也不是人文主义者莫尔和伊拉斯谟那样名闻遐迩的学者。他把在心里埋藏多年的那颗火星释放出来，贴出那张被称为《九十五条论纲》的“大字报”的时候，只是一个三十多岁的无名之辈，而那颗火星的孕育和产生，又是在这个普通修士阴暗的书斋之中，是在他那只有他自己才了解，甚至他自己也不了解（他肯定认为只有上帝才了解）的心灵深处。他不但不曾想要启动一种社会历史的进程（现代化），甚至不曾顺应当时社会思想的潮流（人文主义）。在宗教改革的声浪高涨之际，他说：“这首歌的调子，对我的嗓音来说太高了。”在宗教改革造成了历史巨变之后，他说，是上帝将他带进历史事变，“就像牵着一匹瞎马”。他所做的，只是作为一个虔诚的基督徒，直面自己如何释罪称义的信仰难题，进行长时间的内心挣扎，直到三十岁时在维滕堡黑修院的钟楼书斋中，领悟了“因信称义”的真谛为止。在“钟楼得道”好几年之后，他才因为“赎罪券”之风行有违他所悟到的真知，而采用了当时允许的学术讨论方式（当时教会并不禁止“大字报”）提出质疑。一句话，是一场信仰的挣扎或内心的苦斗，一场发生在一个穷学者心灵深处的信仰挣扎或内心苦斗，引发了那场改变世界的社会革命。一个人的内心挣扎，竟与

世界的发展产生了如此惊人的关联，这是精神影响历史的一个鲜明的例证。这很难理解，又很需要理解。

其次，路德的内心苦斗或信仰挣扎的结果，表现形式是几十卷皇皇巨著，核心内容是他的神学。但是，对广大中国读者来说，关于路德，所知者只是关于他与宗教改革的关系和对农民战争的态度几句套话，即便是对多数历史学者和历史教师来说，也是如此。有几人读过他的著作呢？有几人能读他的神学呢？这正是前述对路德的严重歪曲和肤浅无知的原因。因为，不了解马丁·路德的神学，就不可能了解他的内心和信仰，就不可能了解引起那场众所周知的燎原大火的是怎样一颗火星，就不可能了解这个基督徒的信仰精神是怎样影响了历史，怎样参与形塑了我们生活的这个世界。

现在，借助于译林出版社出版的《马丁·路德的神学》，我们终于可以来作一点了解了。路德自己的著作和介绍路德神学的著作，即便对专家来说都是难以穷尽的汪洋大海，所以，对于在这方面了解甚少的中国读者来说，循序渐进而又简明扼要的介绍十分必要。我认为，商务印书馆十年前出版的《路德传》、译林出版社五年前出版的《这是我的立场》和四个月前出版的《马丁·路德的神学》，恰好构成了我国读者可以得到的一个循序渐进而又简明扼要的系列。如果说第一本书作为选译的简介，让我们开始触及路德的内心挣扎，第二本书作为生动的传记，让我们开始探入路德的内心世界，那么，这第三本书作为严肃的研究著作，则让我们终于得窥路德神学的概貌。

这本书的作者是路德神学专家，但书却不是为专家写

的。作者在正文中系统地介绍和阐释路德的思想，在注释中又常常征引路德的原话。这些特点可以使看似高深莫测的神学，对一般读者拉近些距离，又可以使无法阅读路德原著的广大读者，对这位伟人的音容有一点直接的了解。当然，就这个被称为“奇迹”和“圣人”（丢勒语），“德意志民族的导师”和“促使欧洲觉醒的改革家”（赫尔德尔语），应享“永恒荣誉”的“巨人”（海涅语），“提出人与上帝之间的直接关系”从而促进了民主（托马斯·曼语）的伟人来说，这一点了解连管中窥豹都说不上。但是，在我从抽象复杂的神学阐释，转向这本书的注释中引用的路德原话时，那种经转译几次（拉丁文——德文——英文——中文）而居然尚存的简洁有力，确实使我豁然开朗，明白了从丢勒到托马斯·曼，从梅兰希顿到马克思的所有德国伟人为什么如此推崇他的语言，为什么他被尊为“德语之父”。因为，正如荷赫所言，尽管他的著作富有美感，但是“对他来说，重要的是真，而不是美。”

当然，路德神学的核心，即所谓“因信称义”学说，有时候让人觉得，是韦伯所谓“宗教上的音盲”很难理解的。这一学说在西方世界掀起的轩然大波，几百年未曾止息。即使在当代中国的基督教界，此说引起的“信”与“爱”何者为大的难题，也成了一个争论的焦点。我想，对于愿意严肃思考这个问题的人来说，这本书更是值得一读。作者忠于路德的思想，强调了“信”的首要位置，但在分析“信”与“爱”的关系时，又提醒我们记住路德精彩的话：“爱是信的明证”！

最后，回到对当代世界及其根源的理解上来，我发现

其中有一个巨大的矛盾：它的根源连接着路德的“因信称义”（因信仰上帝而得称为义），它的结果却展示出许多人的“自信为义”（过度相信自己，以自我为万物的尺度）。路德所引发的现代世界，在何处背离了路德的初衷？在他生后五百年的今天，这也许是值得我们思考的一大问题。

1999年3月10日

于北京西北挈斋

“怀大爱心，做小事情”

——《活着就是爱》代序

她创建的组织有四亿多的资产，世界上最有钱的公司都乐意捐款给她；她的手下有七千多名正式成员，还有数不清的追随者和义务工作者分布在一百多个国家；她认识众多的总统、国王、传媒巨头和企业巨子，并受到他们的仰慕和爱戴……

可是，她住的地方，惟一的电器是一部电话；她穿的衣服，一共只有三套，而且自己洗换；她只穿凉鞋，没有袜子……

她把一切都献给了穷人、病人、孤儿、孤独者、无家可归者和垂死临终者；她从 12 岁起，直到 87 岁去世，从来不为自己、而只为受苦受难的人活着……

在这个世界上，古往今来有不少富豪，对穷苦人慷慨解囊，有不少慈善家，开办了不少孤儿院养老院……然而，她不是富豪，因为她没有留给自己的一分钱，甚至也不去挣钱，不去募款；她也不是一般的慈善家，因为她的目的，不是仅仅为穷人和鳏寡孤独者提供衣食住处，不是仅仅为病人和遭灾遭难者提供医疗服务，而是要在这一切之中，这一切之外，给这些人带去爱心，让他们感到自己

有尊严、感到自己被人爱！为此，她愿意向这些人下跪；她立志要服侍穷人，所以先变成了穷人；她放弃了安适的修女和教师生活，穿上穷人的衣服，一头扎进贫民窟、难民营和各种各样的传染病人之中，五十年如一日；她的追随者们为了让服侍的对象觉得有尊严，也仿效她的榜样，过着穷人的生活，以便成为穷人的朋友。这种远远超过一般慈善事业的宗旨，体现在她的这句话中：“除了贫穷和饥饿，世界上最大的问题是孤独和冷漠……孤独也是一种饥饿，是期待温暖爱心的饥饿。”所以，她的一生，用她自己的话来说，是“怀大爱心，做小事情”。

她，就是被称为“贫民窟的圣人”的特蕾莎（亦译德肋撒或德兰修女）。她也被世人亲切地称为“特蕾莎嬷嬷”。1979年，诺贝尔委员会从包括促成埃以和谈的美国总统卡特在内的56位候选人中，选出了她，把诺贝尔和平奖这项殊荣授予了这位除了爱心一无所有的修女。授奖公报说：“她的事业有一个重要的特点：尊重人的个性、尊重人的天赋价值。那些最孤独的人、处境最悲惨的人，得到了她真诚的关怀和照料。这种情操发自她对人的尊重，完全没有居高施舍的姿态。”公报还说：“她个人成功地弥合了富国与穷国之间的鸿沟，她以尊重人类尊严的观念在两者之间建设了一座桥梁。”

她的答辞是：“这项荣誉，我个人不配领受，今天，我来接受这项奖金，是代表世界上的穷人、病人和孤独的人。”所以，把这笔巨额奖金全部用来为穷人和受苦受难的人们办事，这对她来说是最最自然不过的事情。一向克己的她还向诺贝尔委员会请求取消照例要举行的授奖宴

会。诺贝尔委员会当然答应了这一请求，并且把省下来的7100美元赠予了她领导的仁爱修会。与此同时，瑞典全国掀起了向仁爱会捐款的热潮。自此以后，她的事业得到了全世界越来越多的支持。

从“印度伟大女儿奖”到美国总统自由勋章，从卡内基奖到史怀泽奖，全世界至少有八十多个国家的元首、首脑、政府和各大领域的机构以及各个方面的国际组织，都向她颁发过崇高的荣誉和奖项。她的态度从以下两例可见一斑：1964年，罗马教皇赠给她一辆白色林肯牌轿车，她将车作为抽彩义卖奖品，用所得款项建了一座麻风病医院；1992年，美国哥伦布骑士团将“喜乐与希望”奖牌授予她，获奖后她立即打听在哪里可以出售奖牌，以便将出售所得和奖金一起交给修女会，用于救助穷人的事业。

特蕾莎 1910 年生于南斯拉夫境内的一个阿尔巴尼亚族农家，本名阿格尼丝。她的家乡位于现在脱离南联盟独立的马其顿首都斯科普里，那一带至今还为贫穷、混乱和民族矛盾所困扰。她小小年纪就开始思索人生，12岁时感悟到自己的天职是帮助穷人，这决定了她被称为“活圣人”的一生。17岁时，她发了初愿，到爱尔兰的劳莱德修女院学习，随后到印度大吉岭受训，27岁时发终身愿成为修女。结业后在加尔各答修会办的圣马利亚女校教授地理和历史。加尔各答的贫民窟又多又脏，在世界大城市中是出了名的，以至被印度总理尼赫鲁称为“噩梦之城”，特蕾莎所住的修院就位于其中最贫穷最肮脏的地区。在这位在女子学校和修院高墙内过着优雅的欧式生活的欧洲女子看来，周围那个凄惨破败、可怕肮脏的环境，那些瘦骨

嶙峋、皮肤黝黑、衣不蔽体、臭气熏人的乞丐、孤儿、老弱、病人和穷汉，不但是不应逃避的，而且是不能漠视的；不但是不能漠视的，而且是必须帮助的；不但是必须帮助的，而且是值得去爱的！

于是，出于对受苦受难者的爱，出于要帮助他们的愿望，她退出了劳莱德修会，成立了一个专门无偿地服侍受苦人的修会，即“仁爱传教会”。她身无分文，只有两名志同道合的修女作帮手，先是到一个美国医护修女会学习医疗护理，然后向加尔各答市政府申请到一间旧神庙中的两个房间，收治被遗弃的危重病人，给予细心的护理，让孤苦的濒死者在修女们的爱抚中得到临终的关怀，最后还按死者自己的宗教信仰和风俗习惯办理后事。这是仁爱传教会创办的第一个机构，被称为“纯洁之心”。随后，她又设立了一所露天学校，收容失学儿童和流浪孤儿，一面给予教育，一面为他们寻找愿意收养的人家。不久之后，她又开始关注麻风病人的境况，这种已可治愈的疾病被人们视为瘟疫，致使病人被周围的人遗弃，心灵的痛苦远胜于身体的病痛。特蕾莎为此开办了许多麻风病人收容诊疗中心，多年后竟使孟加拉大城市吉大港的麻风病治愈率达到了百分之百。当艾滋病开始被人们视为新瘟疫，一般人对病人避之惟恐不及的时候，特蕾莎又奔走于欧美各国，设立了多家艾滋病患者收容所，在医生治疗的同时，她和她的修女们则给予护理。

在所有这些事情中，特蕾莎不仅仅表现了罕见的组织能力，更重要的是表现了本真的爱心。她细心地从腐烂的伤口中检出蛆虫、亲切地抚摸麻风病人的残肢……所有这

些深深地感动了全世界的人们。靠着这种爱心，也仅仅靠着这种爱心，她赢得了成千上万的追随者，在世界上一百多个国家建立了近千个类似的机构，把食物、衣服、住房、药品、医护、教育……送到了千百万穷人、孤儿、灾民、病人和被遗弃者的身边，使他们感到有人在爱着他们。在这些事情中，特蕾莎和她的追随者的爱心已达到自我牺牲的程度，否则我们就不会看到，越是人们的自私自爱之心阻挡人们前往的地方，他们越是要去：大城市里的贫民窟，荒凉贫瘠的高寒山区，饥荒和瘟疫流行的穷国，随时有生命危险的震区和战区……为了这些，有时她甚至得冒险犯难去克服一些政治上的障碍，例如，为了帮助海湾战后的伊拉克人民，她曾同一位神父两位修女前往巴格达；为了到切尔诺贝利核污染地区帮助受害者，她曾到当时禁止宗教团体办慈善事业的苏联去提出建立工作站的愿望，并终于在两年后得到批准……

特蕾莎也曾经上法庭打官司。1984年，她同一个名叫“赞助特蕾莎修女基金会”的组织对簿公堂，目的是要向全世界宣告：她反对任何人以她的名义募捐筹款，她希望人们不要关注她，而只关注她要去帮助的那些人。确实，她散布在世界各地的慈善事业及其资产，都来自她个人的奉献和人们自愿的捐献。她要求手下的人只为受苦的人们服务，绝不要操心金钱问题，因为，要让人感到被爱，需要的只是充满爱心的行动，其余的事听凭上主的安排。她经常对手下的人说：“你们不必注重成果数字。凡是有益于穷人和被弃者们的爱的行动，不管怎样微小，在耶稣看来都是重要的。”1969年，被这种精神感动的人们

成立了“特蕾莎嬷嬷合作者国际协会”（International Association of Co-workers of Mother Teresa），现有会员数十万人。这个组织不要求会员缴会费，也不筹集资金，只是通过“祈祷、克己和为穷苦人服务”来支持仁爱传教会的工作，被称为“世界上最无组织的组织”。

特蕾莎从少年立志到弥留之际，几十年如一日奔波操劳，身患重病时依然毫不停歇，只是为了世界上最底层、最悲惨的穷苦人们。所以，在另一位以慈爱之心感动千百万人的妇女，英国王妃戴安娜的葬礼正吸引世人目光的时候，特蕾莎去世的噩耗传来，引起了全世界更大的震动：在印度，成千上万的普通人冒着倾盆大雨走上街头，悼念他们敬爱的“特蕾莎嬷嬷”，政府宣布为她举行国葬，全国哀悼两天，总统为此宣布取消官方活动，总理亲往加尔各答敬献花圈、发表吊唁演说；从新加坡到英国，从新西兰到美国，各国元首和政府首脑纷纷发表讲话，为这位“仁慈天使”的逝世感到悲痛；联合国教科文组织专门发表声明向她致敬，罗马教廷专门举行弥撒为她追思；菲律宾红衣主教梅辛称她为“代表和平、代表牺牲、代表欢乐”的象征，甚至印度最大的清真寺的伊斯兰教长布哈里也说，她是一位“永生的伟大的圣人”！

为这本书写序，实际上我是不配的，因为我觉得自己的名字不配与特蕾莎的名字放在一起。

我之所以还是写了，不仅是因为无法推却编辑朋友的嘱托，而且更因为这嘱托包含着非常重要的理由，不仅是因为这本书关于特蕾莎的事迹说得太少（因为她从不多说自己），而且更因为我愿意多了解一下她的事迹，并且

向读者朋友介绍。

我自信有时能写漂亮的文章，特蕾莎从不自信（她说：“我微不足道，主才是一切”），却终生都做着天底下最美丽的事情。我相信，这篇文章一点儿也不漂亮，恰恰是因为她做的事情太美丽。

漂亮的文章不能给街头的弃儿带来什么东西，但是特蕾莎的仁爱修女会给千千万万的穷苦人带来的，不仅有饮食和被盖，而且有内心的温暖，有做人的尊严，有来自天上的爱！

她在这本书中提醒我们：世界上有那么多的人死于苦难之中，只是因为我们没有伸出援手，将我们可以给出的食物、衣服和爱心带给他们！她更提醒我们：饥饿者需要的不单是食物，受冻者需要的不单是衣服，无家者需要的不单是住房，他们同你我一样，所需要的，还有人与人之间亲切的关系，还有人对他人的情谊和关心，还有很少有人愿意给予陌生人的爱心！

读到这些，我们能不羞愧吗？

我们每天从报纸上、杂志上、广播里、电视里看到和听到那么多的人在受难，我们每天在城市里、乡村里、邻里中、家庭中感受到那么多的人在受苦，但是，我们往往无动于衷！

看到特蕾莎的事迹，我们能不羞愧吗？

在一个玩世不恭盛行、贪婪压制人性的时代，特蕾莎，这个来自偏僻乡村的瘦小的妇女，能够挺身而出，走进苦海，释放出如此惊人的能量，感召了如此众多的民众，靠的只是她那份几乎是无限的、但却是坚韧的爱……

这份爱，来自何处？为何会有如此巨大的力量？
答案，就在这本书里，就在她那些简洁的话中……

1999 年 12 月 23 日

北京西北望斋

为了真诚对话

——《对话二：儒释道与基督教》序

我相信，这一本书的读者，很可能就是下一本书的作者。所以，我又想请读者先读一读下面这封约稿信：

值此 20 世纪行将结束之际，祝您在世纪之交平安、健康，愿您在新的世纪有更好的收获、更多的给予。

我们相信，这也是我们大家对全人类的祝愿。因为，在经济崩溃、冲突激化、武器扩散、暴力盛行等等威胁之下，人类的平安堪忧；在环境污染、毒品扩散、道德滑坡、腐败泛滥等等威胁之下，人类的健康堪虞！因为，人人都希望有更好的收获，这就需要人人都有更多的给予——作为整体的人类犹如一个个体，双手劳动，肚子才不挨饿；肠胃工作，双手才能干活。

然而我们却又看见，在这个手足相依、唇亡齿寒的时代，人类却在你争我夺、自相残杀。换言之，作为整体的人类正在自戕、自杀。既然我们知道，肢体的自戕，出自于头脑的狂乱，头脑

的狂乱，意味着精神的分裂。那么，作为人类头脑的知识分子，不是应该冷静平和，一起探究人类整体的病因吗？作为人类精神的各种宗教，不是应该协同合作，共同对付人类整体的险境吗？

在《对话：儒释道与基督教》一书中，我们已经解释过，为了人类和平共存，不同的文化和不同的宗教必须“增加相互的理解，进行真诚的对话”（参见该书“序”），我们又已说明了，宗教对话的两种内容，“一是在宗教经历与信念上交流、理解，互相肯定，二是对世界面临的种种困难有一份共同的关怀与承担”（参见该书“结语”），但我们只是约请了 24 位研究儒释道和基督教的杰出专家，就认识论、本体论、神性论、世界观、人生观以及社会、文化和历史观等基本的宗教哲学问题，进行了客观平实的叙述，以求达到“相互的理解”这一目的。换言之，我们认为这是“必须”的两件事情，在该书中才做了一件，另一件即“真诚的对话”还未及进行。我们认为这是应有的两项“内容”，在该书中也只包含了一项，另一项即面对世界种种困难的“共同关怀与承担”，还未能纳入。

现在，我们终于要来兑现诺言，即组编出版该书序言提到的“续集”了。在这续集之中，我们希望弥补前集的两大缺憾，一是开始进行“真诚的对话”，即用“朋友式”或“伙伴式”或“叙事式”的方法，就该书的六大论题进行深入

的讨论，以便在儒、释、道和基督教之间达到一定程度的“交流、理解与互相肯定”；二是开始表达“共同的关怀”，即以同舟共济、祸福同当和时不我待的心情，就下列全人类面临的难题，表明儒、释、道和基督教应取的态度：

1. 社会现代化引起的问题（世俗主义、物质主义、工业化、城市化、老龄化等）；

2. 道德危机引起的问题（贪污与暴力、犯罪与吸毒、性与人工流产、死刑与安乐死等）；

3. 伦理与责任（全球伦理、权利与责任、医学伦理与生命伦理、传媒伦理与政治伦理等）；

4. 科学与技术（求真与求善、膨胀与规限、发展与指导、电脑与克隆等）；

5. 经济与环保（效率与公正、机会与平等、生产与消费、资源与浪费、生态与自然、人类与生物、现在与未来等）；

6. 人权问题（种族主义与民族主义、个人主义与国家主义、生存与发展、生物性与社会性、良心自由与精神权利、知识产权保护、个人自由与全面发展等）。

这些问题既是生死攸关的大事，又是彼此纠结的难题，既是迫在眉睫的世俗急务，又有深刻复杂的精神根源。对它们的探讨和解决，既是政治家、企业家和科学家的职责，也是传媒人士、宗教人士和学界人士的职责。就其有着深刻复杂的精神根源而言，就其又是以各种宗教为核心的

各种文化面对的共同难题而言，阐明各种宗教对这些问题的基本态度，显然具有重大的意义。这样的阐述，不但会缩短各大宗教与现实生活的距离，而且会有助于各大文化传统中的广大人群从中吸取力量，勇敢地面对前面所述的种种威胁，同心协力去争取一个平安健康的未来。

当然，我们也都知道，良好的祝愿，须有艰苦的劳作才能实现。要求给予，只能从自己做起。而且，作为研究宗教的学者，我们还知道这句良言：“施比受更有福。”所以，让我们大家一起工作，就人类面临的这些问题，从不同宗教的角度，给出我们的意见和建议，至少给予人思考的资料。我们相信，即使只能给人以小小的利，自己也会感受到莫大的福。更何况，即使我们对这些问题所做的贡献极小，这些问题的重要性却是极大，是值得我们费心出力的！

因此，我们谨在此诚恳地邀请您参与这项有益的事业，以您之长，就您所好，在前面列举的十二个大问题中，或就前六个之一深入讨论，或就后六个之一详作解说，“请洒潘江，各倾陆海云尔”！

再祝平安健康，并乞鼎力相助！

中国社会科学院世界宗教研究所
加拿大维真学院中国研究部

何光沪
许志伟

1999年3月18日

这封约稿信发出一年半之后，我才勉强收齐文章，编成这本远离初衷的小书，奉献于读者眼前，实在是羞愧难当！

时间的拖延还是其次——尽管我应为此向读者和那些先交稿的作者致歉，因为我以自己的事多和性懒猜度别人，对那些迟交稿者催促不力。毕竟，“宗教之间的对话”是一项长期的事业，“世界面临的困难”现在也依然存在，因此，出版的迟延并不意味着话题的过时。

初衷的远离最令我汗颜——尽管我先该向所有的作者致谢，因为他们确实在百忙之中，有些还是在病痛之中（例如江丕盛博士），为“这项有益的事业”作了贡献。然而，我在约稿信中申述的目标似乎太高，在这本书中企图包容的东西确实过多，因此，用我家乡的土话来说，这本书就成了“大帽子盖小老么”——帽子太大，而戴帽的小孩却太小！

当然，读者不会误以为这是说作者们“小”。事实上作者中既有新秀，又有耆宿，既有初出茅庐者，又有誉满天下者。而且，如果说“小”指的是孟子所说的“赤子”，或耶稣所说的“小孩”，那恰恰是值得欣慰的事情！我的意思只是，由于我的贪大求全，居然想在“续集”原拟的六大问题之外，再补上前一集的六大问题（此刻数一数子课题，竟有好几十个！），还要每一问题有四种宗教的观点讨论！这就好像一个愚蠢的帽匠制了一顶硕大无朋的帽子，世上哪有这么大的脑袋呢？

再加上，我未敢像在前一集那样“拉郎配”，给每位作者分配一个题目，而是任由作者自由选题。于是这本

“续集”就不可能如其姊妹篇那般“系统”，有某种形式上的严整和完备，或形式之美，而是比较自由散漫；有的文章还属前一集的风格，“自说自话”；有的则已按照新一集的宗旨，开始对话；有的文章表述的是基本的宗教哲学问题；有的则在探索紧迫的现实社会问题，当然，这种探索是按照续集的设计，即从某一宗教的角度（尽管只是作者所理解的角度）来进行的。

我必须说明，书中各篇文章的观点和论点，有些我很赞成，有些很不赞成；有些可以辩驳，有些可以拓展。但我仍要真诚地感谢每一位真诚思考、真诚写作的作者。我相信，读者在读了此书之后也会在心里说这两句话。但我更希望，读者会加入到这讨论中来——这不仅是因为对这些文章的臧否，不仅是因为对这些作者的感谢，而更是因为，要讨论的问题，关系到每一个人的人生！

2000年9月3日

于北京西北望斋

准宗教、伪宗教、新兴宗教

——《新兴宗教初探》序

“新兴宗教”及有关的现象，在国外热闹好多年了。从百多年前兴起的摩门教、巴哈伊，到几十年前出现的创价学会、统一教会，再到引起轰动的“人民圣殿教”自杀事件、“奥姆真理教”杀人事件，在中国人的心目中，却只好似“他人瓦上霜”，可以看两眼、聊几句。回顾自家门前呢，干爽无雪，不用打扫，何等清闲自在！

殊不知看不见的东西不等于没有，不让看的东西不等于不存在。20 世纪最后两年，一个“法轮功”事件，竟闹得全国沸沸扬扬，到这 21 世纪的第一年，仍看不出了解的丝毫迹象！可见，鸵鸟政策是不可能奏效的。对于新兴宗教，一如世界上存在的其他任何事物或事实，我们不论喜欢不喜欢，都只能正视之，研究之，尽力了解其本身的真相，尽力发现其与其他事物的关系，以求能够正确对待、妥善处理。

当然，“新兴宗教”（New Religions）这一名称，是近年来逐渐取代了膜拜团体（cults）的一个总名。主要由于宗教社会学家们的使用，这一名称逐渐被人们接受，用以泛指世界各地在不同时期（主要是 19 世纪后期以来）兴

起并延续至今的、不同于传统宗教的精神运动或宗教团体。这些运动或团体形式是否可称为宗教，一直是一个重要的争论焦点。按照蒂里希（Paul Tillich）所谓宗教是一种“终极关切”的定义，以及这位宗教哲学大师关于何谓“终极”的理论，成千上万的新兴宗教中恐怕少有可称为真宗教者。因为许多新兴宗教都崇拜教主或团体本身，即崇拜非终极者，所以按此理论应该归入“伪宗教”（pseudo-religion）或“准宗教”（quasi-religion）的范畴。不过应该注意两点：第一，此处之“伪”和“准”，是学术理论用语，毫无日常用语中的贬义，正如学术研究中提到经书中的“伪经”，或古典中的“伪作”时毫无贬义一样；第二，如果严格遵循蒂里希的标准，传统宗教（甚至包括基督宗教）中也有不少伪宗教或准宗教的成分。我们还可以看到，与基督教神学家巴特（Karl Barth）严厉批判宗教相映成趣的是，作为基督教神学家的蒂里希十分尊重某些非基督教的世界宗教。

一方面，如果根据这种宗教哲学标准，对各种“新兴宗教”一个一个地进行现象学的描述（假设这样做是可能的），也许可以发现许多新兴宗教应列入“伪宗教”或“准宗教”之类。另一方面，这样做不单不可能，而且不应该妨碍新兴宗教及其成员行使其合法的社团权利和个人权利。后一方面的问题纯粹是法律问题，与神学观点，与宗教哲学，甚至与宗教社会学都没有关系。我们可以在学术上对一个现象、一个运动、一个团体进行描述、研究和分类，也可以在个人信仰和道德价值上对之做出高低、对错、正邪等等判断，但我们却不可用这些分类和判断来作

为标准，去判定其为合法还是非法，去判定其是否应被取缔。判定合法与否的标准，应该是合法制定的、公正公平的、事先公布的及具体适用的有关法律；判定应否取缔以至应否惩处的根据，应该是当事人是否犯有侵害他人权利罪行的事实。

类似以上的意见（其实不过是平易的常识），我在好几年前已在几篇小文章里用不同的方式表达过（参见我的杂文集《有心无题》，三联书店，1997；“宗教与世界”丛书“新序”，四川人民出版社，1995年以后；“宗教、宗教学与社会生活”，载于“科学与无神论”第5期，北京），后来又有一些会议上说过，可惜未被重视。当时，我当然不曾料到（恐怕任何人也不会料到）20世纪末年会有如此轩然大波，但我确实感到在中国，以“气功热”为代表的新兴宗教现象或“准宗教”现象，应该予以重视，应该加以研究了。

这种研究，当然应该首先是学术性的，即客观的、摆脱主观好恶的、描述尽量准确的、分析尽量深入的。就新兴宗教这种波及社会各方面的现象而言，最需要的不是停留在浅层的或臧或否、或褒或贬，而是对其社会根源和心理根源，进行尽量全面尽量深入的探讨分析。在这种分析的基础之上，社会各界包括教师和家长，政府官员和普通民众，社会工作人员和宗教职业人员，必能更加平实、冷静和妥当地看待和处理有关问题。而这种研究和分析，正是学者的职责。

恰好也是在那几年（1996——1998）之中，我和妻子高师宁，以及世界宗教研究所的几位同事一起，被邀请参

加戴康生教授主持的“国外新兴宗教”研究课题的工作。该课题的第一项成果，即资料性的《当代新兴宗教》一书完成之后，课题组所有成员包括我在内，即转向了其他工作。但师宁却仍然坚持着这方面的研究工作，令我也不能不暗暗佩服她的毅力，因为一来题目被限定于国外新兴宗教，她就不得不去搜索那些国内很少见到的材料，去琢磨那些国人很不熟悉的资料，二来要从资料性走向分析性，她又不能不去摸索那些国内尚未介绍的理论，去思索那些国人尚未系统研究的问题。说实话，某些新兴宗教“出事”时，媒体新闻是相当刺激，但是，某些研究新兴宗教的理论著述却索然无味，我自己也会望而却步，知难而退的！

当然，由于种种条件的限制，她的工作成果也会有种种缺陷。辛苦拣来的“他山之石”会缺少一些新喷火山的出产，“土法炼制”的解说工具也许只能博能工巧匠的一笑。但是，在目前中国学术界对新兴宗教尚少系统研究的情况下，这个小小的成果至少可以起到这样一点作用——为在中国严肃认真、全面深入地研究新兴宗教，再发出一声呐喊。

2001年2月12日

于香港

立足道德自强,争取社会正义

——《我有一个梦想》序

年纪稍大的中国人应该还记得，1968年春，“文革”还正如火如荼之际，毛泽东发表了一篇“5.20声明”，全国各地为此举行了由上级组织的大规模游行。很多人应还记得，事情同马丁·路德·金被刺杀有关，而这位马丁·路德·金，乃是著名的美国黑人民权运动领袖。事过多年之后，我却发现，不少人居然把这位诺贝尔和平奖得主，同四百多年前那位德国宗教改革领袖马丁·路德相混淆，而对他的主要主张“非暴力抵抗”，更是懵然无知！

1956年，在26岁的马丁·路德·金第一次领导黑人市民，抵制蒙哥马利市公共汽车公司的种族隔离制度时，他就举起了“非暴力抵抗”的旗帜。他号召久被歧视的黑人群众说：“我们要抵抗，因为自由从来不靠恩赐获得。有权有势的欺压者从不会自动把自由奉献给受压者。……权利和机会，必须通过一些人的牺牲和受难才能得到。”但是，“仇恨产生仇恨，暴力产生暴力……我们要用爱的力量，去对付恨的势力。我们的目标，绝不是击败或羞辱白人，正相反，我们要赢得他们的友谊和理解。”

然而，当他回到家里，却接到了白人种族主义者的恐

吓电话！再过一段时间，恐吓变成了事实——他的家被炸了！

就在那被炸得七零八落的家门口，他对闻讯赶来、手持武器、群情激动的支持者发表演说：“冤冤相报的暴力不能解决问题，我们要以和平对待暴力，记住基督耶稣说过：凡动刀的，必死在刀下！无论那些白人对我们怎样，我们要爱他们，如同兄弟。耶稣不是说过‘要爱你们的仇敌，为逼迫你们的祷告’吗？我们要以恩报怨，以爱报恨。”

十二年后，这位“非暴力抵抗”的倡导者，死在枪弹的暴力之下。这当然令人想起马丁·路德·金所钦佩的印度国父圣雄甘地——他作为“非暴力抵抗”的首创者，也死在枪弹的暴力之下！

于是，有不少人得出结论说：非暴力主义是软弱的、无效的、注定要失败的！它的两位最著名的鼓吹者甘地和马丁·路德·金，就是最好的例子！

甘地和马丁·路德·金失败了吗？他们用生命去实践的主张是失败的吗？是无效的吗？是软弱的吗？

首先，我们要承认，中国的古话“勿以成败论英雄”，是出于良知的智慧，而“历史由胜者来书写”，是人类社会的耻辱。

即使我们只采用世俗的“成败观”来评判这两个人物和他们的主张，我们也无法抹杀这些基本的事实：

就甘地而言，他比任何别的印度领袖都动员了更多的民众，他用最少的人命牺牲赢得了当时世界上人口最多的民族独立运动的成功！他以最低的代价（或伤亡率），以

和平的方式，最有效地摧垮了一个统治方式最有效的殖民帝国的长期统治！他那副瘦骨嶙峋的身躯包涵着的精神力量之强大，使得那个作为世界霸主的敌人也肃然起敬，不但多次把他从阶下囚尊为座上宾，而且至今把他的形像同诸多英国伟人一同安放在伦敦的蜡像馆中！他不但成了印度的伟人，也成了世界的伟人，他的思想和典范不但属于印度，也属于全人类！

就这本书的主角——马丁·路德·金而言，他领导的非暴力抵抗运动，不但赢得了蒙哥马利城公共汽车种族隔离制度的废除，而且赢得了全国全世界对伯明翰市黑人运动的关注和同情；不但胜利地组织了向首都华盛顿的大进军，而且深深地打动了包括总统肯尼迪在内的各阶层白人的心；不但促成了美国国会通过民权法案，从法律上正式结束了美国黑人的被歧视地位，而且影响了英国国会通过反种族歧视法和反性别歧视法，从长远来说还促成了南非种族隔离制度的崩溃——顺便说说，南非黑人运动的领袖曼德拉，可被视为甘地和马丁·路德·金之后最伟大的非暴力抵抗倡导者。

至于这些胜利之伟大，以及马丁·路德·金的努力成效之惊人，可以从以下事实略见一斑：美国白人对黑人的歧视，曾在长达三百多年之中被视为当然，被视为有理，所以问题远远不止是法律的禁止与否，而是人们的心理和观念的改变与否，后一件事情人人都明白是最难做到的。然而人们看到，在二十世纪五十年代和六十年代，一些大学的白人学生暴乱，会议仅仅是因为学校收了几个黑人学生，而在二十世纪结束之前，白人却早已习惯了大量的黑人官

员、黑人警察、甚至黑人部长、黑人军队首脑，更不用说社会生活各领域的黑人白人的共同活动，甚至已有了不少白人与黑人的通婚；而在二十一世纪开始之际，甚至已有黑人担任国家安全事务助理和国务卿！

就马丁·路德·金个人而言，他不但在生前获得诺贝尔和平奖，是有史以来最年轻的获奖者，而且他的生日早被确立为法定全国假日，这在从国父到各界名人的行列中也极其罕见。最主要的是，他也同甘地一样，不但成了他本国良知的代表，还成了人类良知的代表。而这一切所证明的，恰恰是同样个子矮小、其貌不扬的马丁·路德·金的精神力量之强大，恰恰是他和甘地、曼德拉等等所代表的非暴力抵抗的精神力量之强大。而这种精神，往近处可以追溯到托尔斯泰和雨果，往远处可以追溯到人文主义的许多伟大思想家，究其本源，还可以追溯到各大文明的创始性人物耶稣、苏格拉底、佛陀和孔子。

当然，我们已经看到，就马丁·路德·金来说，他的这种精神之强大，是来源于他的基督教信仰。但他认为基督福音不是个人精神的福利奖券，而是社会公义的实践要求。但在争取社会正义的斗争中，他认为“爱心是我们惟一的武器”。他说：“‘爱你的敌人’……是指圣经希腊文的 *agape*（圣爱），是无视敌友亲疏、仿效上帝的无私博爱。”这种爱有一种最根本的神学肯定作为存在基础，即“上帝就是爱”。

正因为如此，他可以强大到不在乎胜利与否的地步——他领导的运动参加者要遵守的“非暴力十诫”中有一条是“要争取正义与和解，而不是争取胜利。”这令人

想起林肯的名言：“我关心的不是事情能否成功，而是事情是否正当。”

也正因为如此，他可以强大到视“受苦”为“救赎”，甘愿自己流血牺牲的地步。——他说：“要争取自由，必须付出流血的代价，而流的血必须是我们的鲜血……无辜受苦是有救赎力量的，它可以取代欺压者与受压者双方苦毒怨恨的悲剧结局。”这更令人想起耶稣在十字架上的受难。

这种来自信仰的精神之强大，在马丁·路德·金争取社会正义的斗争中，就表现为一种道义上的强大或道德上的自强。为他在复杂的处境、艰难的斗争和内心的矛盾中提供了坚如磐石的基础的，正是这种道德自强的力量。这种力量对于任何争取社会正义的斗争来说，是经费的或经济的、武器的或武力的力量都不可比拟的。

马丁·路德·金已经去世三十三年了。但是，这本书所提供的他的言行，对于当今的世界来说，不是仍值得思索吗？这些言行所树立的崇高榜样，对于当今的人类来说，不是仍值得效法吗？

2001年6月9-10日

（附注：本文在写作中大量参考了霍玉莲著《我有一个梦》一书，谨此致谢。）

信 与 爱

——《马丁·路德文选》代序

—

在人类几千年的文明史中，有无数曾经令千百万人激动不已的人物，但在死后若干世纪仍能令千百万人激动的人物，数目就少得多了。马丁·路德无疑是这少数人之一。

路德令他的同时代人激动不已，以致激起了许多国家连锁反应般的大革命，以致造成了从政治经济到思想文化的诸多领域的大变革，靠的是什么？众所周知，靠的就只是他心里所想的、口头所说的、笔下所写的。在他生活的15、16世纪之交，在后来受到他猛烈震撼的西欧大地上，教会的腐败比比皆是，社会的不公触目惊心，同时，绝大多数人却默默地忍受着这一切，因为他们不曾“敢于运用自己的头脑”，好好想一想这些现象的根源究竟何在，当然也就提不出改变现状的强有力的根据。然而，路德不但想了，而且想到了最深处，想到了事情的木源；他也不但说出了他所想的，而且冒着被处死的危险，说出了改变现状的根据，不但对王侯将相们坦率直言，而且对村夫市民

们大声疾呼；他还不但写下了他的所思所想，而且所表达的思想之博大精深，所投入的情感之热烈澎湃，所运用的文辞之简洁痛快、酣畅淋漓，使有幸读到的人们如此激动，如此热心于翻印和传播，以至于在刚刚有了印刷术的德意志，大小诸侯国印刷的书本数量因他而在六年内增加了六倍，在那个交通全靠马车帆船的年代，他的所思所言竟能飞越高山与大河、跨过国界与海峡，迅速传遍全欧。不但如此，他的思想，借着人类最独特最奇妙最伟大的禀赋——语言文字，经过无数信众的传扬，无数学者的讨论，直到五百年后的今天，竟还影响着千千万万的读者，竟还激发着人们去思索一些本源性的问题。

二

这些本源性的问题之一，就是甚至搅动了今日中国教会的所谓“基督教三大美德”中的两个——“信”与“爱”，何者为本、何者为要的问题。

这个问题，是路德的所有思想中最深处、最核心的问题；是被蒂里希等新教神学家称为“新教原则”的问题；也就是所有略知基督教史的中国读者都耳熟能详又难窥堂奥的“因信称义”的问题。

“因信称义”的字面意义是，凭着信仰而得以在上帝面前可称为义。“信仰”当然是指对上帝的信仰，对上帝派遣基督道成肉身，为人受难，拯救世人的信仰；而“称义”或“拯救”，则是指使人脱离罪恶而可以称为“义人”。许多中国人把“拯救”仅仅理解为脱离外在的苦难

而获得外在的福乐，这是一种严重的误解。由于这种误解，才会出现“既有苦难存在，所以信仰荒谬”的想法。

按照基督教的解释，人的苦难来源于，或者从根本上说就是人的“罪性”（原罪或大写的 Sin）。它可用神学语言称之为对上帝的背离或背叛，或用哲学语言称之为对“存在”的疏离或异化。背离上帝意味着转向自我或事物，即崇拜自我或崇拜世间的人或物；疏离存在意味着迷恋“存在物”，即沉迷于世上的人、物或自我，以这些东西为人生的终极关切。这也可说是人的本性之“异化”或“堕落”。这种“罪”，不是指道德上和法律上的罪或罪恶，但却是所有这些罪恶（小写的、复数的 sins）以及外在苦难的根源。

基督教虽然斥责世上的罪恶并主张努力消除之，但却认为根本的问题在于原罪，即人对上帝的背离或疏离。所以它更注重内在的问题，即人性的“堕落”。相比于人的外在的苦难来说，人性的堕落或人类本性的丧失才是根本的问题。这种本性即人身上的“上帝形象”，应是像上帝那样去爱，或像基督那样去爱，那种无私广博的神圣的爱，乃是世界的本源，也是维系世界和改善世界的力量。但是人的堕落，使人丧失了这种爱的能力。

由于这种堕落是普遍的，无人能避免前述的原罪，所以圣经曾说世上没有义人，“连一个也没有”。人在此世的种种功德，种种成就，没有也不能改变这种基本状况，即人受到原罪制约的状况。基督教称此状况为人受到罪的“捆绑”。而摆脱罪的捆绑或释罪“称义”，既然超乎人的能力，所以上帝“道成肉身”，替人赎罪，赐人以称义的

恩典。因为这个恩典不是别的，就是释罪称义，所以凡接受这个恩典的，也就释罪称义；而“不接受”的意思，也就是不要释罪称义。用另一些基督教的词语来说，这里所谓接受，也就是“信”，信的结果即“释罪称义”，也就是摆脱罪的“捆绑”，也就是“得救”，也就是得享“天堂”，也就是与上帝“复和”或重新和好，也就是得到马丁·路德所谓“基督徒的自由”。

以上这些说法是基督教的一般教义，即不同派别的基督徒都主张的教义。但是马丁·路德所说的“因信称义”与众不同之处，是一再强调“称义”仅仅靠着“信”，而不靠任何其他的东西，不靠遵守教会的律法，甚至不靠人的行为或“善功”。正因为如此，这恩典不仅仅简易、廉价，而且是“白白赐予的”，否则也就说不上是“恩典”了。

这种说法自然会引起人的疑问或误解：既然在上帝面前称义，只靠信仰而不靠行为，那么有信仰者作恶也无妨，恶贯满盈者也能上天堂？

这种疑问或误解，不但当代中国一些无神论宗教学家提出过，而且就在路德时代的一些天主教神职人员也提出过。在今日中国的神学争论中，只强调信德是否会贬低爱德、贬低道德，也成了一个核心的问题。

事实上，路德的意思是要强调：人以自己的行为为善，以为自己的“善功”可以抵消自己的“罪”，或证明自己为“义”（“称义”即 *justification* 的原意），本身就是一种僭妄之罪。真正谦卑或真正诚实的人，不论在世人看来其行为多么“善”，功劳多么高，成就多么大，在洞察

人心的上帝面前，都绝不会否认自己实际上还是有罪，绝不会否认自己的罪性。换言之，真正的基督徒永远不会认为自己的善行足以使自己称义，而会相信只有上帝的恩典才能做到这一点。一个也许不够恰当的比喻是：如果一个人因杀人而被定了死罪（顺便说说，基督教认为人的死正是罪的代价），那么他要免罪，就只能靠最高当局的赦免，而不能靠他的补偿——因为他的任何补偿都无法使被他杀害的人恢复生命，无法平复受害者亲属的痛苦，也无法减轻他行凶之罪的严重性。

那么，这是否会导致“作恶无妨”的结论呢？答案很清楚：不会。因为马丁·路德明确说过，“信不是叫我们脱离行为，只是叫我们脱离论行为的假道理”；他又再三说过，真正信仰上帝的人，必然要“约束自己的身体”，要“做上帝喜悦的事”，换言之，他必然不要作恶。“真正信仰”，就不可能“恶贯满盈”；反过来说，作恶不可能是信仰的表现，而恰恰是不信的表现。如果一个基督徒恶贯满盈，他必然只是假基督徒，他的信仰是虚假的。一个基督徒有意作恶的时候，也就是他暂时背弃信仰的时候，如果他的信仰足够真诚，他就会在上帝面前认罪悔改。

总而言之，善行不是信而得救之因，乃是信而得救之果。所以我们可以看到路德关于“爱德”的这些说法：“凡有真实不伪之信的，也有真实无伪之爱。”“基督徒不是为自己活着，而是为基督活着，为邻人活着。不然他就不是基督徒。他靠着信为基督活，靠着爱为邻人活；靠着信，他上升到己身之上，到达上帝之中；靠着爱，他下降到己身之下，到达邻人之中。”（见本书《基督徒的自由》

一篇，译文略有不同。)

行文至此，前面所提“信”与“爱”何者为本，何者为要的疑问，应已豁然消失：正如善行是信的果实，爱德乃是信的证明；人对神，信是首要的，甚至是惟一的；人对人，爱是首要的，至少是优先的。

这样解释的“因信称义”学说，也可以解除不少中国人对于基督教的另一个极端的误解：基督教要人行善，而它所要求的道德过于严格，所以或者令人生厌，或者令人生畏。按路德的解释，事实上它所要求的只是信仰，至于道德行为或者善行，只是随信仰而来的自然结果，就像好树自然会结好果一样。因为信仰已使人称义，已使人释罪而自由，所以它不是一种负担，而是一种解脱。

三

说到这里，我们也可以明白路德的学说为什么会激起那么巨大的社会政治变革。“称义”既然只靠信，而信仰所涉及的仅仅是人的内心与上帝之间的问题，那也就意味着不需要任何其他的媒介，不需要早已体制化官僚化的天主教会及其各级神职人员的中介。更不用说按路德的看法，当时腐败的教会，已背离了基督教的真精神。于是，一场反对罗马教皇代表的天主教会的改革运动，也就不可避免了。

路德思想的一个方面，是发掘出基督教所包含的个人权利和平等自由等思想因素并加以发扬光大，所以宗教改革的结果，是在西欧的广大地区，以信仰自由为代表的个

人权利大大扩张。路德思想的另一个方面，则迎合了当时欧洲兴起的民族主义，所以宗教改革的另一个结果，是新兴民族国家的权力大大增加。这两个方面的结果，都意味着教会作为一种统一的体制性力量急剧衰落，意味着现代社会世俗化进程的开始。这样，个人在摆脱中世纪天主教会控制的同时，也同时脱离了与世俗政权并立的教会体制的屏障，而直接面对着摆脱了教会制约的国家。

幸而，当时集中火力批判教会的路德，也前后一贯地意识到国家作为人间的制度，同样不能约束人的灵魂，皇帝（凯撒）同教皇一样，不能成为人与上帝之间的中介或障碍：“人的制度，绝不能把它的权力扩张到天国和灵魂方面，它仅仅属于这个世界，属于人与人之间的外在关系。”“灵魂并不在凯撒的权力之下，凯撒对于灵魂，既不能教训，也不能领导；既不能毁灭，也不能养活；既不能捆绑，也不能释放；既不能审判，也不能定罪。”由于早在天主教的中世纪就已确立的国家权力有限的观念在西方深入人心，所以路德思想的这一方面在后来西方的政治变革中也得到了体现，具体的表现，就是政教分离制度和分权制衡制度。

然而，宗教改革的另一个结果，即随着现代化进程而来的世俗化进程，使教会的影响逐步缩小。这已经向现代社会提出了一个路德始料所不及的重大难题：没有强大的体制性屏障或稳固的制度性保证的精神生活，如何能同世俗生活保持一种有益而有效的张力？如何能对社会政治发挥某种有益而有效的监督制衡作用？体制缺失的明显弊端，我们既能从儒家理念对中国古代政治制度的无能为力

看到，也能从某些道德相对主义对当代西方的混乱影响看到。看来，面对五百年后的现实，对于路德的遗产，我们必须结合我们的处境，采取一种清醒的态度。

路德的所思、所言、所著，的确像一条滚滚滔滔的大河。本书中《基督徒的自由》一篇之译者说得真好：“一个人处于四面楚歌之中，而能心静如水，写出如此恬静优美和光耀千古的文章，若非有深刻的宗教经验和属灵生活，是不能办到的。在读《上德国基督教公侯书》和《教会被掳于巴比伦》之后，读此书，使人有长江之水奔放出三峡，便是一坦平洋之感。正如前者表现路德是雄辩家，此书表现路德是圣者。”当然，本书所收路德的著作只是这条“长江”中的很小很小一部分，然而，多亏编者慧眼，虽然收得很少，却很有代表性，不是支流，而属主流。

路德的著述，也让我想起了另一个很好的比喻：“黄河之水天上来，奔流到海不复回”——来处，似大有天恩；去处，颇值得深究！

2002年7月31日

于宜同

博雅教育与人的素质

——《大学的理念》中译本序

这本书的编者说，对于一百五十年来大学的发展，还没有一本书的影响能超过这本书。对于这话，我作为一位宗教学领域的学者和大学教育的新手，起初是不甚了然的。因为我只知道纽曼是 19 世纪中叶“牛津运动”的重要人物，后又因改宗天主教并出任枢机主教而轰动一时。我以为宗教学领域以外的人很少知道牛津运动，还以为纽曼虽然在宗教上极其著名，但在教育领域的影响，即便有，也不会太大。因为我多年前看过一点国人编的外国教育史，除了以教育思想闻名的夸美纽斯和裴斯泰洛齐等人，在其他领域闻名而其教育思想又不能不提到的人，似乎在近代是洛克和卢梭等哲学家，对于纽曼的名字，至少那时是毫无印象。

然而，在校译完这本书之后，我却不得不服了编者的上述评论。这绝不仅仅是因为，编者和本书的其他评议人，都是教育领域或教育史方面领先的专家，所言不虚；也不仅仅是因为，这本书作为整个西方文化传统在教育学方面的经典著作，至今还在西方大学中作为有关课程的基

本教材而使用；而是因为，这本书的形式和内容本身，的确具有一般教育学书籍所罕见的吸引力或说服力。

而这种吸引力和说服力，又绝不仅仅是因为，它的作者是一位以学识宏富和能言善写而名噪一时的雄辩家和作家，是一位名牌学府的名人和创办大学的校长；也不仅仅是因为，这本书的英文原文充满了信手拈来的典故、妙语连珠的比喻、旁征博引的论证、反复辩难的坚韧，甚至一泻千里的情热；而是因为，它所提出的问题，不但对现代社会中的大学，甚至对我国当代的大学而言，都是颇值得深思，颇值得讨论的，其中有一些问题，甚至是我们的家长们、教师们、校长们想了多年、说了多年而并未解决的！这不能不令人深为感叹！

这些问题中最主要的一个，就是我们的学校多年来所提的诸多口号中最为正确又最难实施的一个——素质教育。现在国人常说，国力的竞争，归根到底是教育的竞争，是国民素质的竞争。姑不论“竞争”是否就是一项事业、一个集体或个人人生的最终目的，但这个口号，或者更准确些说，这个原则，确实是众多有识之士的明智总结，是中国教育正反两面经验的结晶，是我们至少几十年来的耳闻目睹、痛切体验，甚至是我们的血和泪、伤和疤、喜和乐、怒和怨，我们的油然感慨，我们的不眠之思……所带给我们的最重要的教训！

这里所说的素质，当然不是指天生的性格气质之类，而是指那种后天的、人文的、可变的、可塑的，因而是可因教育或教化而或高或低、或好或坏、或优或劣的素质；是中国古人所谓由“习染”而可“变化”的“气质”。实

际上，全人类的相通，乃由于先天的“性相近”，而各族各国的距离，则由于后天的“习相远”。这个“习”，即习染或教化或教育造成的国民素质，决定着—一个民族或国家中每一个人的生活状况：我们的医院怎样？我们的学校如何？我们的环境是否优美？我们的马路是否安全？大到我们的经济是否健康、政治是否民主？小到我们的家庭是否和睦、邻里是否安宁？……影响我们的每一天以至一辈子生活质量的所有这些东西，无一不取决于我们的“人的素质”。而这个素质，当然是由从家庭到社会，从司法到传媒的广义教育环境所造就，当然得靠每一个人从小到大、由内及外的自觉磨炼和养习，但是，在越来越多的年轻人进入社会生活之前的学习阶段，即大学阶段所受的教育，无疑在素质养成中起着关键的、常常是转折性的作用。

因此，大学教育应当为培养“人的素质”服务，或者说，大学教育就应当是素质教育。当然，这里所说的“大学教育”，主要是指本科生教育。因为研究生阶段的教育，应该是也不能不是为将来从事的职业服务的“专业教育”，所以必然局限于某一或某些学科的教学，这些学科绝不需要—一个社会的所有成员全都去了解或学习，但是，—一种健康的社会生活却需要社会的所有或绝大部分成员具有优良的素质，甚至—一个人自身健康的家庭生活或—个人生活，也需要这种素质（社会、—家庭和—个人的健康生活，应是超越于“竞争”手段之上的目的）。—一方面，专业教育的狭隘性，决定了它不同于需要全面性、广博性的素质教育，而且，研究生阶段的受教育者多半都已形成了较确定的世界观人生观，甚至较固定的生活与思维习惯，“素质教育”

已较难奏效；另一方面，对于本科阶段以前的受教育者，包括中小学和职业专科学校的学生，当然更应进行素质教育，而且，纽曼在此书中对以记忆为中心、被动接受现成知识为特点的教育批判，当然也适用于大学以下的各级学校。但是无论如何，随着我国大学教育的加速发展，大学招生数目的迅速扩大，在刚进入社会生活、在各种不同部门工作的年轻人总数中，本科毕业生占有的比例正在迅速增加。“大学生大把大把抓”这句话，意味着大量人口的素质，甚至整个中国社会的素质，在越来越大的程度上，将取决于大学本科的教育状况。

令人遗憾的是，我国现在的大学教育，总体上恰好处在纽曼所批判的那种状况中——把本科教育搞成了专业教育（英文为 *professional education*，也即职业教育）。前面说到素质教育“最难实施”，其中的原因，也许正是这个制度性偏差或大观念偏差。纽曼在本书中雄辩地论证了本科教育的目的，在于为学生进入社会而不是进入专业工作做准备，在于培养合格公民而不是培养职业能手，在于培养“绅士”而不是培养“专才”，所以应搞“博雅教育”而不是“专业教育”。撇开那些我们不会采纳的术语（及其隐含的时代局限）而看其实质，他实际上道出了我们混淆本科生教育与研究生教育性质的观念偏差。这两种教育的差别不在于知识高低深浅的程度差异，而在于根本任务的不同：本科生教育应该培养“人”——社会的人，大写的人；而不是培养“材”——专业的才，职业的才！后者应成为研究生教育的任务。健全的人，在工作中是不难成“才”的；而片面的“才”，在社会中却常常很难成为健全

的人。

也许正因为如此，当西方的本科生不但可以自由转系，甚至被要求选修许多相去甚远的学科，还必须修一些似乎无用的“核心课程”（如哈佛大学的“儒家伦理”即被列为全校核心课程）的时候，我们的许多大学却对这些做法毫不理解甚至加以限制，以至于一个中国学生，假如看到一个美国学生一周之内奔走于数学系、音乐系、历史系和哲学系的教室之间，一定会大惑不解！其实，这种现象，正是纽曼在这本书中表达的思想产生的巨大影响之一例。

当然，我们必须注意到，正如本书的几位评议人所说，一方面由于纽曼所处的历史环境和时代局限，个人经历和思想局限，另一方面由于现代社会和大学的巨大变迁，纽曼的许多观点或论述已表现出诸多的矛盾或过时之处，很多都应予批判或重新审视。但是，纽曼用他那个时代和他那个国度特有的语言，表达了某些在大学教育甚至一般教育中具有普遍性的东西。世上有一些道理，绝不因为古老就会过时，反而是历久弥新。何况，纽曼在此书中，确实还提出了众多的、今日仍需深思的大问题，例如：大学教育的性质、教学与科研之间的关系、各门学科与知识整体的关系、宗教和道德价值与人格教育的关系、神学与其他学科的关系、文学的教育功能及其与民族历史的关系、知识与学习的关系、知识与职业的关系、宗教与科学的关系，等等。我在这篇序言里写到的，确实只是这本书涉及的众多问题之一。当然，我们今天的大学，甚至是整个教育事业面临的问题，也是众多的，还是超出此书

范围的（例如教育体制、教育与其他制度的关系等等）。但是我在这里提出的这个问题，即是纽曼用“博雅教育”一词所表述的素质教育问题，也许是涉及教育目标的最大问题。

为了国民素质的提高，所有大专院校的校长们、院长们、教务长们，当然更主要的是，还有所有的老师们，都来读读这本书吧！

2002年9月15日

于丹麦奥胡斯大学

漫话“宗教与世界”丛书

“蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”。今天应邀来谈这套丛书，不免有些感触。因为，对今天的读书人来说，问题不是书太少，而是书太多。在只许读几本“红书”的二十年前，“黑书”、“黄书”也看不到几本，你若认真读上半年，红黄黑白就一清二楚，尽收眼底；在“垃圾”、“帖子”满天飞舞，印刷、装订易如反掌的当今时代，“落霞与孤鹜齐飞，秋水共长天一色”，你想飞到落霞里面瞅一眼，恐怕就飞不出来了，你想钻进秋水里面游一遭，也许就上不了岸了。所以我说，如今的读书人，先要做“选书人”，拿来就读，是浪费光阴，“开卷有益”，已成了谎言。

书海茫茫，书市阑珊，我绝不是说，我的“那人”就是其中的大美人。正相反，我知道她有许多雀斑，许多缺陷，例如，不少选题并非经典名著，不少译文并不准确畅达（有些选题我当时就不喜欢，有些译法我至今仍持异议）。何况，我的“那人”同当前新生的许多丛书相比，已成半老徐娘，同当年诞生的许多丛书相比，可以说是“老而不死”了。

所以，我不过是说，蓦然回首，往事堪怜而已。想当初，20世纪70年代初，“雪夜闭门”、通宵达旦读《第三

帝国的兴亡》的那一代人，也是 70 年代末在晨光中排着长队等待书店开门，争购《白痴》、《复活》的那一代人，把这种热情带到了 80 年代中，为促成民族的反思和思想的解放，掀起了一阵引进西学的从书热。当然，由于资料的奇缺和认识的肤浅，当时那些多数只上过中学或上大学不久的编者、译者和读者，都是抓到一鳞半爪，立刻如获至宝，犹如久渴的鱼被放回小河沟里，摇尾畅游还来不及，哪里顾得上大湖大海的美景远象？所以，那时候许多年轻人“言必称弗洛伊德”，“文不离萨特”，实在不足为奇！

我能摆脱萨特之类的热潮，去编这套不但是不合时尚、当时应属于“另类”，而且也是半个世纪以来这个领域的第一套丛书“宗教与世界”，绝不是因为自己有“另类”的本事，能不受“资料奇缺”和“认识肤浅”的约束，而不过是由于一些看似偶然的因素之配合：1986 年，我刚进中国社会科学院攻读博士学位，堪称恩师的吕大吉老师要我在上海人民出版社的“西方学术译丛”中筹划一个“宗教学系列”，我也为此翻译了《二十世纪宗教思想》，参加翻译了《比较宗教学史》，还为该社新锐倪为国筹划了另几本书。不久之后，四川人民出版社的新锐（现已成了老友）汪漪来找我，说吕老师此前曾答应在川社推出。我找吕老师谈此事，吕老师说那就两边都上，侧重点各自不同即可。正好汪漪主张先期着重在宗教与文学、政治、科学等文化形式的关系，这与我的下述判断不谋而合——在几十年的宣传和扫荡之后，宗教（首先是基督宗教）在我国社会中已经名誉扫地，所以第一步该做的事

是使全社会开始认识到宗教与其他的人类活动有重大关系，对人类生活有重大意义，从而开始重视宗教、研究宗教，而后，体认宗教（包括基督宗教）的重大价值，也才具有可能。于是，我开始同汪弥合作，按此方向开始工作，又由于时间、精力的局限，渐渐离开了上海人民出版社那一套书的工作，至今想来还觉得对不住吕老师和老友倪为因。

当然，所谓“偶然”，也含有某种内在的“必然”。在此之前的“文革”时期，我同绝大多数同时代的人一样，痛感现实的荒谬却又无能为力，也不得不反思社会灾难的思想根源。一些切身的体验告诉我：那些不随滚滚浊流而下的人，靠的是某种终极的信仰；那些不因绝望而沉沦的人，靠的是某种超越的希望；那些即使身受摧残也绝不伤害他人的人，靠的是某种博大的爱心。就是说，假如足够多的人都有信、有望、有爱，都不做那些随波逐流、背弃人性、伤天害理的事情，那一幕一幕的人间惨剧是本可避免的。换言之，社会的状况，不仅如当时许多年轻的思想者们所发现的，同经济体制、政治体制、历史事件人有关系，而且同文化传统、宗教信仰、人的精神有更加深刻的关联。

这种思想，再加上我关于宗教信仰应该不与理性研究相悖的信念，使我走上了研究基督教与宗教学的学术道路。而这些学术工作在当时是刚刚起步，不但亟需最基本的学术资料，而且亟需社会对其意义的承认。因此在丛书的计划中，我有意识地选择一些论述宗教与文学、科学、政治等其他文化领域关系的著作，先行翻译出版。至于以

后，则以开放性和学术性为基本原则，尽量兼收并容。一方面，以宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学之类（可惜出得还太少），弥补上海那套书停顿的学术损失，为纯学术、纯理论的宗教学研究，提供些许思想资料，另一方面，以基督教、佛教、犹太教（伊斯兰方面也拟出版，但颇困难）等宗教的思想史之类，为宗教的或超理性的探索或追求，提供些许精神养料。

同这些年来无数丛书一样，这套书当然也有其甘苦自知的艰难历程。主持一套译丛，凡过来者皆知道，最难的事是好译者之可遇而不可求。一些认识的杰出学者要么太忙、要么不屑为此（也有说是评职称制度作梗者，因为译著不算“成果”），而且对译者水平的准确判断，往往只能在事后。有些稿子交上来才发现问题很多，只好自己硬着头皮从头到尾逐字逐句校改。早期的一些译稿，每本改动多达几千处，苦不堪言。这苦，是苦在一边查、一边改、一边生气——为什么这句话同上一句矛盾，你不去多想一想？为什么这句话说不通，你竟还这样写下来？为什么这个词不明白，你不查一查字典，为什么这个概念不清楚，你不去求教一下懂行的人？而且，这些话都是憋在心里，没说出来（不可能每本书找人说上千次），费了很多时间和精力，人家也未必领情，真是“费力不讨好”。这样的工作，至少在做的过程中是很不愉快的。

当然，之所以这样做，是为了不歪曲作者，不误导读者，为了讨那些多已作古的作者的好，讨那些多未谋面的读者的好，为了求真，为了对得住历史，对得住天地良心……但是，渐渐地，真的无法每本书都这样做了——作

为副主编经常一起工作的妻子常说我太过认真（“完美主义会一事无成”），又太过严厉（“要允许别人的独特风格存在”），我虽然辩护说我是“嫉错如仇”，本能地必欲除之而后快，但最后不得不服了一条真理——我是太有限了，我的能力、时间、精力都太有限了！我只能告别完美主义，把我信奉的“现实的都不完美”痛苦地运用到自己的实践中来。当然，还有一条原因是令人愉快的：有些译者是译得越来越好了。看到这种情况，真的令人高兴！

除了上述这个最大的困难，当然还有不少别的困难，在我们这个时代和环境中的是很难避免的。然而，我觉得很幸运的是，几位副主编分别在不同的方面给了我不可或缺、不可替代的帮助，使得丛书得以延续至今——汪漪兄在热衷“经济效益”的大潮中坚持“社会效益”的理念，以诚信相待十几年如一日；丘仲辉在进行经济扶贫的同时不忘“智力扶贫”，为宗教学术发展贡献心力；已故的尹大贻教授不顾年事已高，联系上海方面的译者参与工作；至于师宁为这套书所做的工作，大大超出了一般的“副主编”所能做的，那同我的个人生活不可分割，在此就不多说了。总之，以我如此有限的一个人，能奉献给读者这几十本书，实在是大家的功劳——首先最应该感谢的，是所有的译者。不论我对个别译文评价如何，我都要感谢他们，读者也该感谢他们，感谢他们参加这项有意义的工作，感谢他们的辛苦劳作！因为说到底，没有诸位译者的合作和劳动，就没有这套书。

记得在什么地方读过李泽厚先生一句话，大意是与其写一大堆没根底没创见的“原创”作品，不如老老实实译

儿本对中国学者中国青年有帮助的学术书。信哉斯言！当然，这些年翻译书出得不算很少，质量也有所提高，但是总的来看，似乎还是赶不上日本人翻译的广度、速度和系统性。尤其是在质量上，“如读天书”、“似是而非”、“完全译错”、“译者未读懂”等等评价还是常常听到。确实，如果读译文“如读天书”，那还不如让读者学读原文（原文多半并非“天书”），那样的翻译是意义全失；如果译文“似是而非”或者是“完全译错”，那就不仅浪费了读者时间，而且误导了读者，歪曲了作者，造成的“偏见比无知离真理更远”；译者要真正“读懂原文”，我想一要靠外文学得扎实，二要靠专业上虚心学习。在译事上不懂装懂，会形同欺骗。就我国翻译书目前的整体状况而言，我想，不能要求“雅”，只宜要求“信”与“达”，而这两条，也是需要中文、外文、专业三者过关的。对译者来说，更重要的，是要对译事严肃认真、“如临深渊，如履薄冰”，面对作者和读者，都该有一种“正心诚意”的态度。

十几年来，包括学术界、文化界和政界在内，全社会对宗教的认识应该说已有长足的进步。尽管“左的”、过时的、僵化的观点依然存在，但总体上说，人们的认识已更接近实际，至少已比“文革”后期全面得多、平衡得多、深刻得多。人们已经越来越意识到，宗教的现象不可回避，宗教的作用不可低估，宗教的研究不可忽略。而且，已有越来越多的人开始思考这样的问题：社会道德的混乱，是否同神圣感的缺乏有关？世俗文化的浅薄，是否同超越之维的缺失有关？精神生活的贫乏，是否同终极信仰的丧失有关？

所有这些问题，都涉及“社会与宗教”的关系，都涉及“宗教与世界”的关系。希望有更多的人对这些关系，对这些问题进行更深刻、更全面的思考，采取更合理、更适当的行动，做出更符合世界实际、更适合生活要求的选择，这就是这套丛书过去、现在和未来的宗旨。

2002年12月香港旅次

宗 教 的 冲 突？

—— 《对话：儒释道与基督教》

编者致台湾读者

为了给这两本书的台湾版写这篇短序，我把在大陆初版时所写的那两篇“序”读了一遍，读后不禁感慨万端！

在第一篇“序”中，我提到文化冲突会引发战争悲剧，为了避免悲剧发生，不同的文化传统必须增加相互的理解，进行真诚的对话。

后来，出现了“9·11”悲剧。现在，又发生了伊拉克战争！

如果把这些事件解释为“文明冲突”，就可能会导致这样的结论：冲突最终的根源既然是文明之间的差异，这么重大复杂的差异又无法消除，那么，冲突当然不可避免，我们就只好坐等悲剧发生！对恶事无所作为，就是在助长恶事，所以，这种结论会导致亨廷顿（Samuel Huntington）警告过的可能性——“恶的预言”的“自我实现”（self-fulfilling）！

所以，我们绝不应该做出这样的解释！这个“绝不”，不仅仅符合“善”的要求，而且也符合“真”的事实——不论是“9·11”事件，还是伊拉克战争，根源都在于政治

上的冲突，恐怖主义和伊拉克问题，是中东政治的直接产物。文化或宗教的差异也许是其中的原因之一，但绝对不是主要的原因。如果把围绕中东的复杂多变的政治，完全归因于文化和宗教的冲突，那就无法解释：为什么同样都是穆斯林，巴勒斯坦人大量死于约旦人的枪下（1970年代），什叶派伊拉克人大量死于萨达姆的镇压（1991年和以前）；为什么同样都是穆斯林，伊拉克人要攻打伊朗人（1980-1988），接着又杀掠科威特人（1990-1991）。同样也无法解释：为什么作为基督教主导的国家，美国要出兵帮助回教国家科威特（1991），还要出兵帮助波斯尼亚和科索沃的回教徒（1990年代后期）；为什么作为回教主导的国家，巴基斯坦要帮助美国（“9·11”以后），海湾各国也帮助美国（现在）。如果仅仅从文化或宗教差异来解释冲突，我们甚至会无法解释，为什么属于同一文化圈的海峡两岸，有不少人彼此缺少互信、存有误解！另一方面，不同文化和宗教之间和平共处的事实，却比比皆是，同一文化和宗教内部冲突纷争的事实，也俯拾即是。

所以，尽管会减少这两本书的分量或重要性，我还是要说，现在世界上的冲突，多半都是由于政治的差异，而不是文化和宗教的差异！

不过，这绝不是说“对话”就不再需要了，因为，不同文化和宗教的和平共处，也是广义“对话”的结果；因为，我至少现在还没有放弃“对话二”导言结尾处的观点：“对话意味着生命，对抗意味着死亡。”我的意思只是说，从现实情况来看，比文化对话和宗教对话更加迫切的需要，是政治对话。也许，对世界各国而言，都是如此。


我的“感慨万端”，还由于大陆版的第二篇“序”。在那篇“序”中，我提到“在这个手足相依、唇亡齿寒的时代，人类却在你争我夺、自相残杀”，“作为整体的人类正在自戕、自杀”；又提到作为人类整体的病因和险境，有六人类的几十个难题需要解决。这些问题既彼此纠结，又生死攸关，既深刻复杂，又迫在眉睫。这些问题的解决，固然不可能依靠一本小书，不可能依靠一群书生，然而，我们离那时定下的小得多的目标——阐明儒、释、道和基督宗教对这些问题的基本态度，也还相差十万八千里！因为，我们的力量的确太小了！

新世纪伊始的悲剧表明，这些问题已经更加迫在眉睫、更加生死攸关了！我想，大家都明白，这些问题的解决，需要的是千百万人的努力，千百万人的智慧。但是，我们不能等待别人，因为那样的话，结果可能是人人都在相互等待，而问题却在积累；我们也不能等待上帝，因为古话说得好：天助自助者（*God helps those who help themselves*）！

由于这种种理由，我要把种种愧疚丢在一边，在此邀请台湾的读者，为解决这些问题贡献智慧！谢谢你们的参与！

2003 年 4 月 3 日

四、



天下

“人类失败和无能的时刻……”

—— 《宗教与西方文化的兴起》

中译本序

要同一个邻居相处，总得知道一点他的来历，尤其要紧的，是了解他的性格。这本书所讲的，就是我们中国文化在“地球村”里的邻居——西方文化的来历，尤其是它的性格。

读者稍加思索，便不难发现，西方文化不是一个普通的邻居——它不仅仅住在我们的国界外边，也不仅仅住在外文书和外国电影里面，它就住在我们周围的种种事物里，甚至住在我们的头脑中。从出门时乘坐的公共汽车，到思考时采用的形式逻辑，你可以举出无数个例子，即令是我们已“内外兼备”了的马克思主义，虽说是全人类的财富，却也有西方的出身。对这么一个“我中有你”的邻居，不好好了解一下，自属愚昧，只知其形不知其神，亦属迂腐。

如果说体现在物质成就中的科学技术是文化之“形”，那么，渗透在精神气质中的宗教哲学，就是文化之“神”。对于西方世界来说，这个宗教，当然是基督教，所以西方文化被称为“基督教文化”，这没有问题。至于这个哲学，

我国不少人谈西方文化的人，总认为当然是渊源于古希腊的理性哲学，这就很成问题了。姑不论西方哲学也有“非理性”、“超理性”、甚至“反理性”的传统，即使是理性传统之传到近现代，也是离不开中世纪基督教经院哲学的继承发展的。治西方哲学而看不见其中的基督教，也是一种知其形不知其神，就好比一个人仰视埃及金字塔，却看不见旁边的司芬克斯像。西方文化又被称为“两希（希腊和希伯来）文化的后代，此所谓希伯来文化，主要就指以“圣经”为代表的犹太宗教精神。当然，正如犹太教“圣经”并不等于基督教“圣经”，“两希”文化也并不等于西方文化。这里所说的西方文化，乃是在基督教兴起，希腊化的罗马帝国衰亡以后，从蛮族入侵的废墟上成长起来的。我们说这本书讲的是西方文化的来历，因为它详尽追溯了这段起于废墟的上千年的历史；我们又说这本书讲的是西方文化的性格，因为它清楚揭示了基督教在西方的社会生活和文化发展中的影响和作用。毫无疑问，读者不一定要信仰宗教，但应当了解一下宗教在文化中的影响和作用；在这本书里，作者也不是叫读者来信基督教（虽然他自己基督徒），而是让读者随着西方文化的进程，去了解基督教的影响和作用。

本书作者克里斯托弗·道森（Christopher Dawson, 1889~1970年），是本世纪一位重要的文化哲学家、历史哲学家、文化史学家，也有人称他为社会学家和宗教哲学家，甚至将他与日尔松（E. Gilson）和马里坦（J. Maritain）等并列为“新时代的先知”。他曾被誉为“当代第一流的文化史大师。就其对形成不断变化的文明模式的种种力量

的把握之宽广与确切而言，甚至汤因比也没有超过他”。对于此话，我不敢妄评。但是有一点却可以肯定：就我国一般读者对于西方历史和文化史的了解而言，这本书提供的大量新材料和新角度，将使人耳目一新，它甚至可以刷新我们关于西方历史和西方文化的一大堆相沿成习、陈腐僵化的流行观点。

就哲学和宗教观点而言，当代宗教哲学家兼神学家约翰·麦奎利（John Macquarrie）将道森归入“历史与文化哲学”一派，而与德国的狄尔泰、斯本格勒和卡西勒，意大利的克罗齐和让蒂尔，英国的柯林武德和汤因比以及美国的乌尔班并列，是很有道理的（参见麦奎利的《20世纪的宗教思想》）。这些思想家都认为哲学研究的对象应当是人，是人的活动，即历史，是人的创造，即文化。他们都把宗教作为人类生活的一个因素来考察，在评价宗教时，所根据的都是宗教在人类精神的历史和表现中所具有的价值，而不是宗教涉及超越的神这一类形而上学的宗教假定。道森对于宗教与文化的关系尤为关注。他认为，宗教是理解文化的关键，在文化的形成中起着重大作用，“甚至一种很明显地属于彼岸世界的、似乎是否定人类社会的所有价值和标准的宗教，也仍然会对文化产生刺激作用，并在社会变革运动中提供推动力。”事实上，中国历史上的佛教对于中国文化，还有一些宗教对不少农民起义运动的发动，确实起过类似的作用。宗教在任何文化中产生的影响都是深远的。东方国家长期稳定的文化和社会制度，不能说与其宗教精神无关，而西方文化的扩张性质和变动不居，乃由于基督教中变化不息的精神。道森在本书中用

中世纪西方发展的史实说明：西方文化的推动力量，正是普世主义的基督教精神，这种精神要努力将自身融入人性之中，想要努力改造世界。当西方文化逐渐世俗化之后，人们开始相信世界会自然地进步。然而 20 世纪的种种重大事件已经表明：文明很容易归于毁灭或堕入野蛮，对此的反思，使道森返回到西方文化的精神根基中去。他说：“如果西方人按照自己的意愿去征服自然的大革命，竟然以失掉自己的精神自由而告终，那将是一种奇怪的命运。可是，如果在国家对其成员的生活和思想日益加强的技术控制之外，竟还要加上我们的文化标准素质上的下降，那么，这种命运就很可能降临。”对此，他认为，宗教作为连续性和保守性的原则，又作为创造性的力量，可以发挥作用。因为，真正的宗教，是唯一不受文明衰落和对社会绝望所影响的力量，是把人与更广阔的永恒的实在联系起来的力量，“人类失败和无能的时刻，也应该是永恒的力量得到证明的时刻”。在这里，我们已经可以隐约看出道森的世界观具有的有神论基础。

虽然道森所提出的问题确实值得我们注意和研究，他关于文化发展必须有精神理想的观点，关于西方文化的发展由内部的二元对立所推动的观点，都具有一定的合理性和辩证因素，但是他的文化观和历史观，总的来说是同历史唯物主义格格不入的。历史唯物主义坚持生产力和经济基础在历史和文化发展中的决定作用，虽然同时并不否认包含宗教在内的各种意识形态的重要作用。这是读者在阅读本书时必须注意的。另一方面，我们也意识到，在当前的文化研究（以及哲学和历史研究）中，对作为一种重要

意识形态的宗教，还注意得远远不够。提供一点研究材料来增加一些对宗教问题的注意，这正是出版本书的目的之所在。

1987年 10 月 4 日晨

青草如何变成毛大衣？

——《基督教与文化》中译本序

这本小书的出版，正好赶上它的作者——20 世纪的伟大诗人、剧作家和文学批评家 T. S. 艾略特（T. S. Eliot, 1888 年—1965 年）诞生 100 周年，同时也是他荣获诺贝尔奖金 40 周年。能以这个粗糙的译本参加世界各地纪念他的活动，我们惶恐之余，备感荣幸。

对这位誉满天下的人物，中国读者并不陌生。他的一些重要诗作和文学评论已被译成中文出版，很多读者对之已耳熟能详，有些人甚至已口能成诵了。然而，在我国恐怕很少有人了解：艾略特在文学活动之外，对于社会、政治、教育和文化等等人类面临的现实问题，特别是对于宗教，对于宗教与社会、政治、文化的关系，也有着深刻的观察和精辟的洞见。而这些东西，就相当集中地反映在他的各种传略经常提到的这部小书里。

在这本书的第一部分《什么是基督教社会》中，我们会发现，他的诗作后面的思想，与其说是哲学，毋宁说是神学；他作为现代诗人的热情，不是有人以为时髦的“自我中心”的感情，而是关切人类的催人泪下的激情；他作为世界性诗人的思想高度，不只是从历史角度通观人

类文明，而且包含了超越此世的成分，他观察社会问题的角度，竟是一种要回答“人类为何降生？人类必将何往？”的宗教性角度。与此同时，他在这里所表现的，不仅有对西方社会危机先知般的预见，对其前途溢于言表的忧虑，不仅有超越政治经济层次而深入于精神理想层次的想像力宏富的规划，而且令人惊讶的是，他对于社会和政治（包括地区、阶级、改革、革命、政治实践与理论、宗教与国家的关系等），以及习俗和人心、教育和文化等方面的具体问题，竟有如此细致入微的洞察和鞭辟及里的分析，所提出的设想又是如此切合实际而不流于空泛。在这里，我们看到的是社会学者或文化学者式的清明理智，同诗人或改革家式的社会责任感和社会热情融合在一起。这的确使我们了解了诗人的另一面。

当然，艾略特在考察西方社会时，是以基督教为思想支柱的，这与我们中国人的思想方法相去甚远，更与马克思主义观察和解决社会问题的方法背道而驰。而且他所谈的西方世界的问题，毕竟与我们面临的问题不同。他认为西方世界面临的种种危机，主要是自身的内部矛盾所造成的，这种对于西方资本主义社会的深刻否定，表现出诗人思想激进的一面；但他又认为，西方社会惟一的出路，是建设他所设想的那种基督教社会，并保持西方社会的精神目标和精神活力，这种宗教观点又显示出他的思想中保守的倾向。他既反对法西斯主义，又反对共产主义，同时入木三分地批判了西方所谓“自由主义”和“民主国家”的妄自尊大。对于艾略特的这么一个宗教、政治、社会和文化思想的复杂整体，我们必须慎重对待、仔细分析，其中

有些观点，我们可以赞成；有些观点，我们可以批判；有些观点则可引以为鉴。

本书的第二部分《关于文化的定义的札记》，对于我国近年来颇为热闹的文化讨论，尤有借鉴作用。艾略特把文化定义为“共同生活在同一地域的某个民族的生活方式。文化见诸于该民族的艺术、社会制度、风俗习惯以及宗教之中”。但文化不是各个组成部分的简单总和，正如人不是其肢体的简单总和一样。文化是作为精神的宗教的体现，所以宗教在其中具有特殊的地位。“促使具有不同文化的民族之间产生共同文化的主导力量，就是宗教。”与此相关，他认为欧洲文化统一的基础是基督教。“如果基督教不存在了，我们的整个文化也将消失。接着你便不得不痛苦地从头开始，并且你也不可能提得出的一套现成的新文化来。你必须等到青草长高，羊吃了青草长出羊毛，你才能把毛弄来制作一件新大衣。你得经过若干个世纪的野蛮状态。”这些话虽有夸大宗教作用之嫌，不符合历史唯物主义关于经济与文化关系的学说，但它至少提醒我们：研究文化不能不研究宗教，研究西方文化，更不能不研究其代表人物（艾略特就是其中之一）认为代表了它的精神实质的那个核心——基督教。有些人谈伏尔泰和尼采如何攻击基督教，却闭眼不看这两个人思想中基督教的因素和渊源，艾略特在此提醒我们：“只有基督教文化，才能产生伏尔泰和尼采”。

艾略特还形象地指出，文化不是一架机器，而是一棵树，因此不能设计制造。“你不能制造出一棵树来，你只能栽种一棵树苗，精心加以照料，等待它届时长大成树：

当它长成之时，如果你发现，一颗橡子长成了橡树而不是榆树，对此你是不能抱怨的。”与此相关，他主张文化的多元化或多样性，反对用行政手段强使各个地区、各个教派、各个阶层、各种教育形式齐一化。同时他并不反对，而且倡导各种不同文化相互交流和相互影响。“那种自愿闭关自守的民族文化，或者那种因其不能控制的环境所造成的同其他国家的文化相隔绝的民族文化，将由于这种隔绝而受害。此外，那种接受外来文化而又不能反过来提供任何文化给对方的国家，和那种企图将自己的文化强加于其他国家，而又不能反过来接受对方的任何文化的国家，都将因为缺乏这种相互交流而受害。”在我们思索东西方文化的关系以及中国文化与世界文化的关系时，这些话是值得品味的。

艾略特在本书第一部分的“前言”中，曾提到当代著名文化哲学家 C. 道森对他的影响。确实，他与道森（其主要著作《宗教与西方文化的兴起》中译本已由四川人民出版社收入本丛书出版）的思想，至少有两点共同之处。第一，他们都认为，基督教是西方文化发展的精神动力和创造性源泉，西方的成就主要归因于有这么一个一致的精神理想；第二，他们都认为，社会和文化内部的差异和对立因素造成的适当张力，会刺激文化发展，使之繁荣兴旺。关于第一点，我们既要注意到它在历史观上的反唯物主义性质，也可以由之思考我们自己的文化发展问题。中国文化的发展，确实也不能离开某种精神理想，以之为自身的创造源泉。关于第二点，其中显然有某种辩证因素值得重视。在我们这个民族、地区、历史和社会环境差异极

大的国家，在我们面对国内国外多种文化之间的冲突之时，思考一下这个问题是很有现实意义的。

1987年10月4日

“逆境是新约的祝福”

——《宗教与文学》中译本序

在人类创造的各种文化形式中，宗教和文学恐怕是历史上最能潜移默化大众心灵的两种形式。在有文字之前，就有了宗教，有了文学。氏族或部落的宗教信仰和仪式，口头传说和神话，是史前人类精神生活的主要内容和主要表现；当时的宗教信仰与神话传说不可分割，而原始的诗歌和戏剧也往往同宗教仪式浑然一体。在有文字之后（文字本身也往往作为宗教活动的工具而产生），识字者爱读诗词小说，但从《诗经》到《红楼梦》，从荷马到托尔斯泰，文学里边都有宗教；不识字者常去求神拜佛，但从佛教的梵呗和变文，到基督教的赞美诗和圣剧，宗教里边也有文学。何况识字者也常常去寺庙、上教堂、信宗教，不识字者也常常看戏剧、听说书、爱文学。更不必提《圣经》、《古兰经》、《吠陀经》以及许多的佛经和儒经，既是各大文化传统的宗教经典，也是它们的文学经典。可以说，宗教与文学，从起源到发展，都一直互为表里，相互交融。读者不论是爱好文学，还是想研究宗教，对二者之间的关系作一点探究，不仅十分必要，非常重要，且会饶有兴味，获益匪浅。

读者面前的这本《宗教与文学》，是我国几十年来第一次出版的这方面的书。就是对宗教研究者和文学工作者来说，也是不可多得的。作者海伦·加德纳（Helen Gardner, 1908—）是英国当代文学评论家，牛津大学文学博士，曾任牛津大学教授，不列颠科学院院士，皇家文学学会会员，美国艺术科学院院士，巴伐利亚艺术科学院院士，并曾获得大英帝国妇女勋章以及英美各大学多项荣誉学位。她的著作很多，尤以对宗教与文学、宗教诗歌以及对 T. S. 艾略特的研究为著。她在本书中，虽对艾略特颇有微辞，但也可以看出，艾略特本人对比他年轻 20 岁的她相当器重。这既反映出这位大文豪对晚辈的坦诚相待，也反映出她的不畏权威和独立思考精神。当然，这两点本属应当，也许只是在我们这里才值得一提。

诗是文学的灵魂，而悲剧则是“最高的诗”（叔本华语）。这在西方是普遍的看法。西方文学的先河——荷马史诗和古希腊悲剧是诗（其实中国文学的先河——《诗经》也是诗，以元曲为代表的中国戏剧，同样是诗剧），第一部系统的文学理论，就是亚里士多德的《诗学》。所以这本讲宗教与文学的书，主要谈及的宗教与诗、宗教与悲剧，可以说是在探索宗教与文学的灵魂。

在本书第一部分，海伦·加德纳认为，悲剧是伟大的艺术作品，不伟大的悲剧就称不上是悲剧。“悲剧向我们展示出种种法则在人生中的作用、揭示出关于‘事物的本质’和人的本质的真理。”但悲剧是一种特殊的植物，不是在任何气候条件下都能生长的。历史上只有三四个短暂的时期出现过悲剧，它们都同前一个很长时代中宗教观念

的特点具有深刻的内在联系。

加德纳首先用精炼而又精彩的文笔追溯了从古至今一些最主要的悲剧理论，包括亚里士多德、圣奥古斯丁、休谟、黑格尔、A. 布拉德雷、叔本华、尼采、克尔凯郭尔、乌纳姆诺、C. S. 路易斯、T. S. 艾略特和莱茵霍尔德·尼布尔等人的理论。这些人都是极其深刻而富于创见的文艺评论家或理论家，但绝大部分首先是哲学家、神学家或宗教思想家（其中只有 A. 布拉德雷以批评家知名，T. S. 艾略特以诗人和戏剧家知名。但前者是著名的绝对唯心主义哲学家 F. 布拉德雷的弟弟，并编辑出版过与其兄接近的哲学家格林的著作；后者则是 20 世纪英语世界最负盛名的基督教诗人，其《基督教与文化》一书在基督教社会文化思想方面也是独树一帜的著作）。加德纳清醒地指出了这种种悲剧理论的精髓与缺陷所在，同时总结道：“哲学家和任何一位充分思考过所谓‘人生哲学’的普通人都会发现，悲剧证实和阐明了他们自己关于‘人、自然和人生’的信仰和信念。”她认为，悲剧不仅表现了世界的偶然和人生的悲惨，而且探求事物发展的真相，使人强烈地感受到终极的神秘。

加德纳着重对古希腊悲剧和莎士比亚悲剧作了精辟的分析。她深入细致地探讨了这两者与希腊宗教和基督教的关系。希腊悲剧是古典时代所谓“负罪文化”的产物，它的死亡观、命运观、道德观念和对邪恶的看法，都与诸神的特性和希腊宗教的世界观有密切的联系（尤其值得注意的是，被誉为历史上第一部剧本的《旧约圣经》中的《约伯记》，在加德纳笔下作为类似悲剧的作品得到了很好的

阐述，这对于提醒我国文学工作者填补圣经文学研究方面的空白，无疑很有作用）。而“莎士比亚悲剧是在这样一个世界里产生的，在那里，培根可以这样写，而又不至于自相矛盾：‘顺境是《旧约》的祝福，逆境是《新约》的祝福；而后者更为清晰地显示了上帝的眷顾，带来了更大的天恩。’”，莎士比亚悲剧是“基督教悲剧”，因为“它所揭示的神秘，都是从基督教的观念和表述中产生出来的，它的一些最有代表性的特点，都是与基督教的宗教感情和基督教的理解相联系的”，它与希腊悲剧之间的重要区别，“都源于基督教会的创立所引起的宗教思想革命。”基督教关于上帝创世、神意主宰、死人复活等方面的教义，极大地改变了人们对历史、命运和死亡等问题的看法，使罪与罚、良心与死亡成了悲剧的主题。基督教强调个体、强调个人责任和价值的人生观，使得个人经历成了悲剧的主要情节，使得莎士比亚悲剧充满了道德情感。“在莎士比亚悲剧的道德倾向里，在它强调怜悯是人类伟大的美德，并始终如一地把爱表现为给予而不是索取的意向里”，都有着“关于人类之善的典型的基督教观念”。由于莎士比亚歌颂的爱，其内涵远远超出了男女之爱和热烈的爱情，所以 C. S. 路易斯说：“与其说莎士比亚是我们最好的、毋宁说他是我们惟一的爱情诗人。”

加德纳还结合现代西方的宗教观念和情绪，分析了现代的种种悲剧观，分析了荒诞派戏剧《等待戈多》，奥尼尔的《长夜漫漫路遥遥》，艾略特的《大教堂里的谋杀》和《全家重聚》等现代名剧。她尖锐地批判了现代某些“暴行戏剧”对莎士比亚的篡改和对弗洛伊德的“庸俗

化”，并且指出某些现代戏剧表现的世界和人生的混乱和混沌，与神秘是“截然不同的两码事”。她对于某些现代派文艺的批评，对我们是很有启发的。

在本书第二部分，海伦·加德纳给宗教诗歌下了严格的定义（表达宗教信仰的诗歌），指出宗教诗歌同悲剧一样，只在很少的一些时代得到繁荣，这同人们对诗歌和诗人作用看法的变化有关，也同人们的宗教思想和宗教体验的变化有关，二者之间的相互作用，正是“把宗教诗歌作为文学的一个种类来进行研究的兴趣和价值之所在”。

关于宗教诗歌的稀少，18世纪英国著名文学家 S. 约翰逊认为是由于宗教诗人要表现的内容高于诗歌，求新的诗歌对于求真的宗教不相适应；当代大诗人 T. S. 艾略特认为是由于宗教诗人太专注于自己的宗教意识，而宗教意识只是诗人意识的一小部分；《牛津基督教诗歌集》的编纂者大卫·塞梭爵士则认为这是由于宗教诗歌要表达既定的“应该感受的”东西，这就与诗歌表现个人的自发感受这一本质发生了冲突。加德纳对这三位基督教徒的诗歌理论作了敏锐而中肯的批评。她认为，在人们把诗歌视为表达共同信仰的艺术时，宗教诗歌就容易成功，而当人们一味要求诗人创新时，宗教诗歌所处的条件就不利。“宗教并不限于态度、渴望、情感、思索和领悟，尽管它包含所有这些东西，但它把这些东西包括在一种被自觉接受的生活方式之中，要服从一些被感受为来自自我之外的有约束力的要求”。正如把悲剧同时代相联系一样，在此她也把宗教诗歌同时代紧紧地联系起来。不同时代的不同条件，使人们有可能以不同的方式去描写宗教题材。她对于

从中世纪直到现代的大量宗教诗歌的精辟分析表明，各个时代的时尚和世俗诗歌手法都对宗教诗歌有重要影响。她既看到了宗教对文学的影响，又看到了文学对宗教的影响。宗教与艺术“两者都根据各自内在的生长规律变化和发展，并与社会发展和各种思潮相互呼应和相互作用。宗教与社会及艺术与社会的关系是十分复杂、千变万化的……，宗教与艺术及宗教与世俗学术的关系也同样是复杂多样、变化无常的”。除了这些我们显然可以接受的观点之外，她在对于从弥尔顿到 C. 卫斯理，从雪莱、济慈到艾略特、叶芝等大诗人的评论中，尤其是在对 17 世纪英国宗教诗歌的评论，对其兴旺繁荣、个性纷呈的原因的分析中，都提出了一些很有见地的意见。例如她以 14 世纪和 15 世纪宗教诗歌质量低劣为例，说明外部条件“太好”的时候对诗歌创作不一定有利。从她的分析中，我们既可以看到宗教气候的重大影响，更可以看到“精神上的自由”所起的巨大作用。

读毕本书，我们会对希腊悲剧、莎士比亚的悲剧和一些现代悲剧，对宗教诗歌，特别是对 17 世纪的英国诗歌，获得一种崭新的、更加深刻的认识。这种认识来自一个向国人忽视的崭新角度。通过认识这些优秀文学作品中的宗教内涵，我们认识到了宗教对文学的巨大影响。“在每个时代之中，诗人们都根据那个时代的力量和局限，在人生的众多形象之中，展示了人作为一种能进行宗教崇拜的动物的形象，从而找到了种种方式来丰富我们的想象。”

最后可以一提的是，读者只要比较细致地阅读本书，

一定会发现其中意味隽永的警句俯拾即是，令人目不暇接。诚如一篇书评所言：“这本思想丰富、博学多识、富于同情心的著作，不会辜负任何仔细的读者。”

1987年12月25日

“宗教与世界”丛书总序

提起宗教，人们往往想起西天的佛，天上的神；然而，宗教就在我们周围的世界。提起宗教，我们自然想起寺庙的烟，教堂的顶；然而，宗教就在人们的心中。

作为历时最为久远、分布最为普遍、影响最为深广的人类现象之一，宗教与人的世界紧密相连。人类文明的各个部门，人类活动的各个方面，从哲学思想到文学艺术，从政治经济到文化教育，从道德伦理到惯例习俗，从科学理论到音乐美术，无论是社会的价值取向和共同素质，还是个人的心态结构和行为模式，都同宗教有着起初是浑然一体，尔后又相互渗透的关系。

马克思说：“宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领。”“人就是人的世界”，要理解人，就要理解这个世界；要理解这个世界，就必须看其理论，挈其纲领。

当代宗教学家贝格尔说：“宗教是人建立神圣世界的活动。”世界是人所理解的世界，要理解世界，就要理解人，要理解人，就必须考察其一切活动，其中包括人为世界立法，寻求或建立意义世界的活动。

现代宗教思想家蒂里希说：“宗教是人的终极关切。”

人有种种关切和追求，但人不同于世间万物，因为人有精神性的、超乎自然和超越自我的关切和追求；人不但有对自我的意识，有探索人生意愿的渴望，而且有对终极存在或宇宙本原（尽管对之有不同的理解）的意识，有探索它并同它和谐一致的愿望。要理解人与世界，就必须研究形形色色的人生观和世界观，其中包括这种精神性的终极关切，包括这种超越自我与终极存在和谐一致的愿望。

这一切，都与宗教有关，都显示出宗教与世界的关系。

在构成世界上各种文明的物质生产、组织制度和思想观念三个层面中，宗教同第一个层面相互影响，同第二个层面相互影响又相互重叠，同第三个层面不仅相互影响相互重叠，而且在其中还往往居于深层和核心的地位。在了解世界上各个民族或国家，了解它们的文明或文化的时候，我们应该尽力兼及于它们与宗教的错综复杂的关系，兼及于它们在各方面的历史发展和现实状况与其宗教的广泛深刻的关系；应该尽力从第一和第二层面深入于第三层面，深入于精神核心。编辑出版这套丛书，就是力求在对各族各国的社会文化和人类文明的认识中，增添角度，拓宽视野，由表及里，由浅入深，进而达到不仅识其形，而且知其神的境界！

对于宗教的人生观世界观的内涵的研究，在我国应属一个“三径就荒，松菊犹存”的领域。在这个领域，我们应该尽力从全世界的思想资料中，了解全人类的各种看法；应该尽力从自己的生活实践中，借助对这些思想资料的思考和批判而提出自己的看法，从而增进人类对自己、对世界的理

解。编辑出版这套丛书，就是力求从这些思想的无尽长河中，掬起涓滴奉献国人，并且期望在不久的将来，国人可以将新鲜的活水，汇入其中！

1988年1月

于北京

神 学 与 政 治

——《政治期望》中译本序

要在横跨哲学与神学两大领域的 20 世纪思想家中选出几个地位最高的人物，而不提到保罗·蒂里希（Paul Tillich, 1886—1965）的名字，那就属于无知。蒂里希在哲学思想的深度上，不比海德格和萨特逊色，而在神学思想的影响上，堪与马里坦和巴特匹敌，这样的人物，在 20 世纪委实是不多的。

保罗·蒂里希 1886 年生于普鲁士，曾在马堡大学、德累斯顿大学、莱比锡大学和法兰克福大学教授哲学和神学。他作为宗教社会主义的理论领袖，坦率而公开地批判希特勒的国家社会主义，同纳粹党发生了冲突，因而被迫放弃教席，离开德国，移居美国。在美国，他先后担任纽约协和神学院、哈佛大学和芝加哥大学教授，直到 1965 年逝世。他的著述极其宏富，举其最重要者，有《系统神学》（*Systematic Theology*）共 3 卷 5 部，《存在的勇气》（*The Courage To Be*），《爱、力量与正义》（*Love, Power and Justice*），《文化神学》（*Theology of Culture*），《新教时代》（*The Protestant Era*），《圣经的宗教与对终极实在的探求》（*Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*），《道

德与超越》（*Morality and Beyond*），《基督教与世界诸宗教的相遇》（*Christianity and the Encounter of the World Religions*）等等。

如果把海德格比做 20 世纪的亚里士多德，那么蒂里希就是当代的托马斯·阿奎那。这种类比当然很不恰当，但是，正如阿奎那神学的哲学基础接近于亚里士多德哲学，蒂里希神学的哲学基础也同海德格哲学十分接近，虽然他的思想同海德格的思想并不是没有分歧的。正因为如此，蒂里希才以存在主义神学家而闻名于世。然而，只要仔细阅读他的著作，甚至只要仔细阅读手里这一本《政治期望》，我们会发现，像他这一类的大思想家，是不能简单地用一个标签来加以概括的。要为这么博大精深思想体系贴标签，恐怕得贴上千万张，这么多标签除了所填名称有别，恐怕还得有颜色深浅、尺寸大小等方面的区别才行（因为他的思想具有不同的背景，不同的角度，不同的层次，不同的论域，不同的维度，等等），不过，这样一来，标签就不再成其为标签，而成为花衣裳了。而我们大家知道，花衣裳往往造成错觉，掩盖了着衣者的真相。要了解这个广泛融会了历史上种种思想（从宗教、哲学思想直到社会、伦理思想），而又大大影响了今日世界上各种思想（也是从宗教、哲学思想直到社会、伦理思想）的庞大思想体系，惟有剥掉它的外衣，抛掉种种标签，通过直接阅读其代表著作才能洞其真相。而这项工作，恰如当代著名的美国神学家 H. 理查德·尼布尔在评论蒂里希的代表作《系统神学》时所言的那样：“……阅读《系统神学》，可以成为一次做出发现的伟大航行，这次航行所进

入的，是对于在上帝的奥秘面前的人类生活的一种既丰富又深刻、既广泛又详尽的观察和理解。”

恰如托马斯·阿奎那不仅以其《神学大全》而成为中古时代西方宗教思想的集大成者，而且在当时的社会政治学说方面也占有重要地位那样，保罗·蒂里希也不仅以其《系统神学》提供了“在我们这个纷扰的世纪的种种希望和恐惧之中所出现的基督教和宗教思想的主要成果”（当代神学家麦奎利语），提出了“当代所产生的无疑是最为丰富多彩、最富有启发性和最富于挑战性的哲学神学”（当代宗教哲学家兰德语），而且在现代的社会政治方面也提出了自己的独特而深邃的观点。读者手里的这本小书，就是蒂里希的社会政治思想的代表性汇集，从中我们可以清楚地看到他的宗教思想与他的政治思想的关系。

这本小书包括了蒂里希从本世纪 20 年代直到 1965 年他逝世前夕发表的 8 篇演讲和论文。这些著作所涉及背景，从第一次世界大战后动荡的德国局势，直到处于核武器威胁之下的人类处境，时间跨度极大，所包含的内容，从基督教的政治主张及其与马克思主义的关系，直到一般的国家理论以及爱、力量与正义的关系，论述范围极广。这本小书把宗教、伦理与社会、政治两方面的理论，包括从宗教角度来谈的阶级与国家、民主与专制、社会与个人、现在与未来、理想与现实、目的与手段，以至经济制度与心理人格等方面的问题，包括历史和现实的评价、抽象和具体的分析、宗教和世俗的学说，统统融为一炉。其中有许多东西，我们可能赞成（例如对资本主义的深刻批

判和对无产阶级状况的富于同情的分析)；有许多东西，我们可能反对(例如对纳粹主义和斯大林主义的某些看法)；有许多东西，值得我们重视(例如第 4 篇文章，可视为一篇“宗教社会主义宣言”)；有许多东西，值得我们深思(例如对“乌托邦”的深刻评价)。

蒂里希不但像 20 世纪另一位数一数二的神学家莱因霍尔德·尼布尔一样，对当时的工人阶级状况十分关切，而且他在本书中对资产阶级社会的分析表明，马克思主义对他产生了相当的影响。蒂里希作为宗教社会主义的倡导者，非常注重具体的历史环境，注重一定社会条件下的政治经济批判；同时，他对这些问题的论述，都是从活生生的人、从具体的人生、从生命的意义和人的存在结构的深度来进行的。这一方面表现出，他对个人的重视甚于对经济结构的重视，他的思想与历史唯物主义相去甚远(尽管他曾被称为“红色社会主义者”)；另一方面也表现出，他同海德格、巴特和布尔特曼等人的存在主义把社会政治和历史环境化为个人生存问题的倾向，又有很大的区别。这里的一个主要原因在于，他对基督教的想法同上述几位哲学和神学巨匠有所不同。他认为，“基督教本身具有以自己的面貌塑造人类生活的力量和意愿”。总之，蒂里希是以哲学本体论、基督教神学和伦理学为基础，来解决社会政治问题的。对于这一点，我们在阅读本书时应予特别注意。

近年来，我国学术界对蒂里希的名字已逐渐熟悉，但是，对这位像康德或者阿奎那一样值得认真研究的人物，不必说研究之落后，就是一般的了解之欠缺，都到了惊人

的地步。但愿本书的出版，能够推动我国译介和研究蒂里希的思想这方面的工作，能够为学界研究宗教与政治的关系，提供一份重要的资料。

1988年2月5日

丁北京

《宗教社会学》中译本序

宗教社会学是宗教学与社会学交叉的边缘学科。首先，它是宗教学的一个重要分支学科。用社会学的方法、从社会系统的角度去研究宗教，研究宗教在社会中的地位、功能及其与别的社会系统的关系等等，对于我们正确全面地认识宗教，认识宗教与人类世界的关系，无疑具有极其重要的意义。所以，现代意义上的宗教学诞生 100 多年以来，虽然在西方已有宗教哲学、宗教史学、宗教人类学、宗教现象学、宗教心理学等多种分支学科或研究方法出现，但若把所谓“规范性研究”即宗教哲学和神学撇开不论，所谓“描述性研究”中最重要的方法，近来已渐趋于心理学和社会学两家了。其次，它也是社会学的一个重要部门。有学者在分析了当代美国最流行的 20 多种社会学教科书之后发现，在被这些教科书“选上”而成为社会学研究对象的多项主题中，只有“宗教”这一项是得到“全票通过”，即被所有的教科书列为社会学的研究对象的。这也从一个侧面反映出宗教对人类社会的影响之大之广。

宗教社会学自从由孔德和斯宾塞肇端以来，出现了韦伯和杜尔凯姆等一代大师，著名人类学家弗雷泽和马林诺

夫斯基等人，著名社会学家帕森斯和默顿等人，著名宗教学家瓦赫、贝拉、鲁克曼和贝格尔等人，都对之做出了重要的贡献。这门学科在西方世界，真可以说是百花齐放、百家争鸣，一派热闹繁荣的景象，而且研究的学者日益增多，方法愈见纷繁，观点和结论之多，令人眼花缭乱、目不暇接。对于各家各派的西方宗教社会学，我们显然应该花大力气认真研究。

但是，我们同时应当明白，在我们现在以马克思主义为指导思想的国家里，对于宗教社会学的研究，是以马克思主义原理为指导的。因此，介绍国外的一些马克思主义的宗教社会学，当然是很有必要的，这对于我国宗教社会学的建设，是必不可少的。读者面前这一本小书，就可以使我们了解苏联的马克思主义宗教社会学的理论和实际成果，可以供我们在自己的宗教社会学的研究工作、实际工作和教学工作中作为参考。

这本书的一大优点是十分简略。作者在短小的篇幅里涉及了马克思主义宗教社会学的所有主要问题，从这门学科的对象、结构、研究方法，到发展概况、基本理论，从宗教的结构或要素（宗教意识、宗教活动、宗教关系、宗教组织），到宗教在社会中的地位和功能，几乎囊括无遗。书中对于西方宗教社会学主要观点的介绍，也十分简明扼要。尤其值得注意的是，关于宗教社会学的学科属性，作者提出了自己独特的看法，尽管我们未必接受。他关于宗教结构包括“宗教关系”的提法，颇有值得我们参考之处，特别是关于“宗教信仰”概念的操作解释，更是一个被我国宗教学界所忽略的问题。从本书中我们还发现，苏

联学者对社会主义社会宗教状况的调查，是比较细致周密的，其调查方法是可供借鉴的。此外，我们还可以从书中了解不少苏联宗教现状，这将有助于我们对于苏联社会的认识。

这本书也有一些缺点，其中最突出的是苏联社科著作中常见的教条主义和保守僵化。这种特点实际上正是活生生的马克思主义所反对的绝对的、机械的、“形而上学的”思想方法的一大恶果。这除了表现在对于马克思主义原则的停滞静止的态度、对于西方思想和宗教本身一律“挂黑牌”的态度上，在本书中还表现为对斯大林时代极左的宗教政策及其恶果毫无认识，对社会主义社会宗教存在原因和宗教徒状况等等的分析极其教条、牵强和肤浅。其实，其中很多东西不过是苏联的特殊环境（在苏联宗教政策之下，在无神论汪洋大海之中）的结果，不应对所有“社会主义国家”有普遍性。作者的某些提法，带有显而易见的与某种僵化体制相适应的宣传调子，不仅同社会主义各国的改革大势，甚至同当今苏联的社会气候都是不协调的。相信读者在阅读本书时定会注意到这些问题。

尽管如此，这本书仍然不失为马克思主义宗教社会学的调查、研究和教学工作方面的一本简明参考书。在目前我国还很缺乏这类参考书的条件下，出版这本书似可作为一项“补缺”之举，而这，正是我们的目的所在。

1988年6月18日

于北京

超越两性的神学

——《妇女与世界宗教》中译本序

“男女平等”、“妇女解放”，这些口号在现在很多人看来，或者是几十年前的古董，或者是像“工、青、妇”机构之类的装潢，总之，是说说而已、可有可无的宣传，是可以充耳不闻、“左耳进右耳出”的词藻，是被当今令人眼花缭乱的无数新玩意淹没了的众多旧玩意之一而已！甚至，可悲的是，你若还想以“谁无姊妹？”来抨击至今尚存的虐待妇女现象，很快就将引不起任何共鸣了——新一代的“小皇帝”们，是没有弟兄姊妹的！

然而，几十年前的妇女解放运动的目标，真的不再需要为之奋斗了吗？被人目为装潢的“妇联”，没有必要改革成为五亿人民的真正公仆和代言人吗？答案就在我们身边时时发生着的事实之中：乡村里包办婚姻和女童失学的宿疾未消，城市中又添了女学生、女青年求业难的新病（而且，有几个男青年娶得起不“自带饭碗”的新娘呢？），更不必提那一桩桩令人发指的杀害女婴事件！当然，不时也能听到“妇女已解放得过分了”之类说法，但是，在小孩子常常听到的父母吵闹之中，在成年人常常为之心烦意乱的夫妻不和之中，不是还隐含着更深刻的妇女问题，隐

含着关于妇女地位和妇女解放的新的观念冲突吗？

在当今的世界上，妇女问题，年深日久，女权意识，与日俱增。难怪在西方，女权主义运动历久不衰，在我国，“女性学”热潮方兴未艾。不过，就追求社会与人生真正的自由和解放、真正的和谐和幸福的人而言，在看待妇女运动与女性学的时候，显然必须，也必然要超越生理学以至心理学的角度。

妇女地位的分析，妇女解放的行动，不单需要社会学和伦理学的思考，经济学和政治学的思考，哲学和人学的思考，而且需要历史学的思考，宗教学的思考，甚至神学的思考。原因很简单：世界各民族妇女长期以来所处的地位和所受的待遇，乃是各民族的具体历史的产物，而且同各族人民的宗教观念和宗教制度有关，同他们对于神和神性的理解有关。

《妇女与世界宗教》一书，就是从历史学、宗教学、神学角度，对世界妇女状况与妇女解放问题所作的考察和思考。

作者邓尼丝·卡莫迪是一位美国女权主义的宗教学者。她曾在波士顿学院获文学硕士和哲学博士学位，现任威奇特的堪萨斯州立大学宗教学副教授。1976年，她在一些研究机构资助下，与丈夫作了一次环球旅行，考察世界各地的宗教与妇女状况。这本书就是她长期研究宗教与妇女问题的结果。在谈及写作此书的目的时，她指出：由于宗教对妇女状况影响甚大，“所以，客观的宗教研究，有助于妇女看清她们当前境况的种种原因”。

这本书首先向我们提供了现代宗教学关于宗教的一种

典型理论：宗教关注的是人生的根本意义，是人的终极探求，是人与其精神生命的本质——神秘者之间的关系，不论人们把这神秘者叫做存在、空无还是上帝。人类无休无止的“知与爱”的行动，使人超越自身而趋向这个神秘者。所以卡莫迪博士认为，宗教总是力求引导人“从自私走向人性，从死亡走向生命，从卑琐走向爱”。

但是宗教体验的表现形式，总受到文化传统的制约。在早期的母权制社会中，古代宗教并没有性别歧视的色彩，古人所理解的神是男女兼体的，甚至主要是女性的或母性的，因为生殖和生命受到极大的尊崇。在后来的父权制社会文化传统中，妇女落到了低男人一等的从属地位，于是男女权利不平等的情况，便程度不同地存在于世界各大宗教之中了。本书用大部分篇幅探讨了古代宗教、印度教、佛教、中国宗教和日本宗教、犹太教、基督教和伊斯兰教等各大宗教文化中的妇女地位，叙述了其从古至今的演变过程，分析了妇女地位低下的宗教根源，同时也未忽略宗教对改善妇女地位的正面作用。在这里，作者为我们展示了一幅世界各大文化影响下的丰富多彩的社会风俗画卷，我们既可以读到各民族关于妇女的生动有趣的传说故事（例如在中国几乎见不到的犹太教经典《塔木德》中的犹太故事，印度和日本的远古传说等等），又可以读到不少先贤圣哲关于妇女问题的生花妙语（尽管有些我们不一定赞成。例如托马斯·阿奎那说“妓女像宫殿里的下水道”，马丁·路德说“婚姻是上帝给无节制造成的伤口扎上的绷带”等等），更可以了解到世界各大宗教关于妇女的或褒或贬的丰富多彩的象征。

作者一方面为妇女解放大声疾呼，另一方面又认为，虽然宗教有歧视妇女的历史，但是宗教不等于压迫，妇女运动不应该抛弃宗教，而应当将其性歧视的麸皮同其具有解放作用的麦粒筛选开来。在本书最短的然而却是最精粹的最后一章《神学思考》中，作者提出：就自然而论，人类必须珍视自然与女性的宗教性联系（“如果我们热爱同生命靠近的一切，那地球就仍会是美丽的，我们所有的孩子就仍会是聪明的”）；就社会而论，上帝的意志就是实现正义和爱，这种解放神学的观点同女权主义是一致的，但妇女运动应该仅仅运用“光明和生命”，使用人道的、非暴力的、道家“无为”的方式来争取解放（“像风一样轻柔……通过转变心灵而赢得胜利”）；就自我而论，现代女性（男性也一样）的自我实现，乃是超越自我的过程，所以，帮助人们超越自我的真宗教，是同人道主义的女权主义一致的（它们都以“正义、同情心和自由”为目标，都“反对认为别人没有自己珍贵的那些人的罪”，而“这些正是来自上帝的真正诫命”）；最后，就神性而论，由于宗教的核心就是美化自然、解放社会、治愈自我，所以它使人类向着尽善尽美或“神性”前进。神性是既令人敬畏又令人向往的神秘，是最真实最纯粹的终极实在，所谓“上帝之国”，象征着在真与爱占主导地位的情况下，生活应该成为的状态。为了在表达神性或表述神秘时，不再重复父权主义或大男子主义的歪曲，女权主义必须强调上帝既包含男性又包含女性，或者，是超越于两性差异的（这样，“人们才有可能建立一种积极的神学，或找到开发宗教的不可替代的源泉的途径”）。

这些说法，可以使我们了解本世纪 60 年代以来在西方蓬勃兴起的“妇女神学”的一些基本观点。妇女神学既是对神学和宗教哲学领域内几千年男性统治的抗议和纠正，也是人类面临的妇女问题在宗教领域和思想理论领域中的一大反映。我们不能不注意到，在我国，对这一重要现象和妇女神学本身的研究，还是一片空白。

也许，作为妇女问题核心的男女不平等，是被最多的人视为合理的不合理的事，是被最多的人容忍的难容之事，是人类在最长久的时间中熟视无睹的对人的束缚和压抑，是人类在最亲密的人际关系中打进去的疏远的楔子。如果说长期以来延续至今的父权制，是对远古的母权制的一种颠倒，那么现在已经初露端倪的大男子主义的垮台，是不是会走向一种“大女子主义”呢？假如人类彼此不可分离的这两大部分，只会彼此轮番“报复”，那么，人类的命运也太可悲了！显然，在男女关系上，出路也只在于合作，而不是对抗。如果从全人类的幸福和解放来考虑妇女问题，我们就会感到，卡莫迪博士在此采用的世界历史的角度，她以神学语言表达的“超越两性差异”的高度，的确是十分需要的。

1988年9月7日

于北京

冷 门 学 科

—— 《宗教心理学》中译本序

对于宗教心理学这门学科，我国读者也许十分陌生。然而，对于威廉·詹姆士这位鼎鼎大名的哲学家，涉猎过西方哲学的人都会十分熟悉；对于斯坦利·霍尔和詹姆斯·柳巴这两位心理学家，熟悉心理学史的人都会略知一二。这三个人都是宗教心理学的开创者。至于精神分析学家弗洛伊德和深层心理学家荣格，这几年在我国学术界简直成了热门“明星”，这两个人也是宗教心理学中独树一帜的佼佼者，尽管一般人未必注意到，两人对宗教的评价截然相反。这也算我们对这门学科陌生的一个表现罢。

然而我们应该知道，宗教心理学同宗教学一样，在今天的西方已经进入了大学课堂，甚至进入了中学课堂！读者手里这本书，就是一本普通大学教材。然而它又是我国出版的这门学科中的第一本书，愿它成为引领我们入其堂奥的头道大门。

宗教心理学是广阔的科学领域与广阔的宗教领域之间的一座桥梁，是一门重要的人文科学。人类的历史，也是一部人类精神的历史，宗教在人类精神史中的地位是不待多言的，要对人类的精神进行探索，不能不触及宗教现

象。一方面，要对宗教这一精神现象进行全面的考察，不能不采用心理学的角度，不能够忽略心理学的方法。另一方面，要深入探究人类的心理现象，不能不考虑宗教领域内的心理现象，不能够忽略心理现象在宗教中的独特表现。因此，从心理学和宗教学这两门学科来看，宗教心理学作为一门交叉学科的出现都是必然的。

宗教心理学同宗教学和实验心理学一起产生于 19 世纪下半叶。它的起源同宗教学的其他分支学科，即宗教人类学、宗教社会学、宗教现象学和神话学等等一样，与 19 世纪末 20 世纪初欧洲的思想和学术发展有着密切的关联。但是宗教心理学与上述几门学科不同的是，它主要是美国学术的产物（前面提到的几位开创者都是美国学者）。这部分要归因于美国独特的社会环境和思想气候。

宗教心理学的历史是一段不平静的历史。近一个世纪以来，它有时繁荣兴旺，有时萧条冷清。然而它毕竟涉及人类生活的两大领域即宗教与科学的关系，因而具有重要的意义，赋有强烈的吸引力。它有幸得到不少杰出学者的坚持不懈的工作和热诚献身的精神的栽培，现在已长成了一棵硕果累累的大树。本书的作者玛丽·梅多和理查德·卡崔就属于这样的学者，他们充分认识到这门学科的意义，并用这部洋洋数十万言的著作向我们显示了这门学科的巨大成果。

宗教心理学的中兴人物奥尔波特说过：“偏见情结、宗教情感、现象学意义上的自我和个人的人生哲学，都是应予探索的个人生活中的重要领域。”个人生活是本书立论的基础和核心。它搜集并综合了大量的第一手资料，详

尽地描述并分析了个人在生活中与宗教发生关系时的种种感受，并力求解释这些感受的意义。它既简要介绍了宗教心理学的历史，又从不同角度详尽论述了宗教心理学的所有主要问题：宗教在人类和个人生活中的发展和作用；皈依、祈祷、信仰疗法、入神等主要的宗教心理现象；信仰和信念、良心、耻辱感和罪过感、意志和自制、利他主义和爱等普遍的心理现象与宗教的关系；关于宗教意识的心理测试的方法和理论；以及从精神病学和精神健康角度对宗教意识的研究，等等。这些问题不但对有关学科的研究者，就是对有思想的普通人，也都具有极大的探索价值。因为，“人可以不属于任何宗教，却不能没有信仰而生活。人可以终其一生不走进寺庙教堂，却不能长久地不去面对自己。”

本书的两位作者都是宗教信仰者，并且分属不同的教派，但这并不妨碍他们以科学的心理学的态度来看待和分析宗教心理现象，客观地进行论述。从书中可以看出，他们不仅努力这样做了，而且摒弃了宗教和学术上的狭隘观点，全面介绍了各家各派的方法、观点和结论，使读者能够从中了解这门学科的全貌和现状。

当然，本书作者作为西方学者，其对宗教功能基本持肯定态度，而且，其所用的方法，也不是唯物辩证的方法，因而在论述有关问题时，不免失之偏颇，如此等等缺陷，相信读者能加以鉴别批判。

宗教心理学在我国学术界还是一项“冷门”。我们由衷地希望这本书的出版，不仅能为大家提供一些这方面的资料，更能有助于我国的宗教心理学研究“爆出冷门”，

为建设完整的宗教学体系作出贡献。这最终将使我们对于宗教现象、对于人类精神的认识更深刻一些、更全面一些。

1989年3月25日凌晨

于北京东郊

千古之谜与旷世奇迹

——《神学与形而上学》

中译本序

“神学与形而上学”，这在国人心目中，甚至在我国知识界心目中，似乎是一切学科或学问中最无聊最空洞的两种，也许还不配列入学科或学问的队伍之中。

倘若把这两个词换成“宗教与哲学”，情况就大不一样了。国人尤其是知识界，多半还承认宗教是一种强大有力的现实，因此不能不认识认识，多半也知道哲学是一种博大精深的思想，所以颇值得了解了解。

如果说，后一种想法以事实和常识为基础，那么，前一种想法则以无知和偏见为基础；后一种想法能够成立，前一种想法则不能成立。须知，神学是宗教的理论表述，不认识神学，就不能深刻认识宗教；形而上学是哲学的本义或祖宗，不了解形而上学，就不能真正了解哲学。用语言和概念、逻辑和理性来表述世界人生的终极意义问题，即作为一种强大有力的现实的宗教问题的那种理论，形成了一种丰富而实在的学问；开启了一种博大精深的思想潮流并一直作为其重要组成部分的那种理论，构成了一门丰富而实在的学科。神学与形而上学，是丰富而实在、历久

而不衰的学科，是只要人还是人，就一直要存在下去并继续发展的学问。

游人在西湖或黄山游览时，或者在上海或北京逛街时，总需要看看地图，知道自己此刻处于什么位置，前边是何去处。旅客住在一幢房子里，总想要打听打听，知道这是一座国有宾馆呢，还是一家私营客栈，是一所学校呢，还是一个机关；至少，知道这幢房子的主人是何许人，是善良友好还是奸诈凶狠，这对旅客来说不是没意义或无所谓的。我们都是这个世界上的游人，都是这个世界中的旅客，所谓“人生旅程”、所谓“人生如寄”是也。形而上学家，就是力图绘制世界地图并标出人在其中位置的人，而神学家，就是力求探究世界及其主宰的性质并且同我们谈论此事的人。人只要还是有精神有思想的人，就免不了这种探究，不论是有意识还是无意识，是偶一为之还是一以贯之。这就是这两门学科一直存在并继续发展的原因。

当然，读者手里这本书，并不是要给大家讲这点浅显的道理。这本书讲的是问题本身，就是说，它讨论的是世界全景的探察和描绘，人在其中的位置，以及这个世界有没有一位主宰即上帝的问题。

当然，在西方也有不少人反对神学或形而上学，但是这些人的一大代表罗素也承认，神学和形而上学讨论的是“许多对人类极为重要的问题”。至少，人对自己生活于其中的这个世界及其主宰力量的根本性质想要有所了解，不论答案如何，这对人的生活方式是有重大影响的。在西方（其实在哪里都一样），关键不在于这类问题是否重要，而

在于它们能否解决或能否用理性思辨的方法来解决，也就是说，哲学能不能在宗教中发挥作用，形而上学与神学的关系究竟如何。

哲学在宗教中具有极大的作用，宗教对哲学也有极大的影响，这是古今中外的思想史和文化史的事实。但是，自近代以来，西方思想界兴起了一股反形而上学思潮。这股思潮对神学与形而上学的看法可分为两种。一种认为对上帝的认识和信仰只能得自神的启示或人的体验，所以只能有启示神学；哲学和形而上学的思辨无助于宗教，不能据以认识上帝，所以不可能有自然神学（即凭借人的理性从自然现象推知上帝的一类神学）。另一种认为，人的认识只能依据经验，人在经验的局限中不能认识超验的事物，所以形而上学的思辨是无益的，以之为基础的自然神学也是不能成立的。前一种看法流行于欧洲大陆，后一种看法流行于英语国家（当然，在欧洲大陆和英语国家的思想家中，也有不少人反对这些说法）。

利奇蒙德的这本小书，一方面概要地考察了这两种看法的来龙去脉，另一方面又以人类经验为基础，构筑了一种新的形而上学框架，用以重新确立自然神学。他逐一描述并分析了人类的宗教经验、道德经验、人生体验、历史及自然这五大经验领域，认为这些领域的偶然性和解释上的非自足性，都指向了自身之外的一个超验的、人格的、创造性的根据，经验世界是来源于并依赖于这个根据即上帝的。在讨论不可感知又能自我揭示、卷入时空世界却又超越时空世界的上帝概念如何能具有合理性时，作者深入详尽地讨论了“自我”概念所具有的类似性质，从而既为

上帝概念的合理性作了论证，又使我国读者对近年来用得滥熟的“自我”这个概念的深层含义，得到了某种全面深入的理解。

为了绘制一幅完整的“世界地图”，并标出人在其中的位置，利奇蒙德在本书中还介绍并运用了现代认识论当中的“看做”和“体验为”这种影响很大而我国介绍很少的新理论。这种理论认为，人的感知活动是渗透着“解释”成分的，认识并不是纯客观的超然的“反映”，而是一种能动的解释过程。读者从这里可以获得的東西，具有超出神学与形而上学范围的价值，同时也证明，这两门学科的理论内涵，对于人的思想能力具有重大价值。这些认识理论，以及书中对现代宗教哲学中几则著名寓言的介绍，对这些寓言隐含的观点的分析，最终当然是要引出有神论的结论，以证明哲学上的或形而上学的有神论不但是对世界做出清晰完整的解说所必需的“整合剂”，而且是宗教的上帝观必不可少的重要补充。然而，其中蕴含的有趣思想和深刻洞察，在长期习惯于经验的和狭隘的思维方式的我们看来，确实有登楼临风，大开眼界之感。

不论我们是否赞成作者的结论，不论我们对世界的“全景”以及世界的“主宰”或“根基”有何看法，我们总无法否认，这些问题对我们是很重要的，是不能不想一想的。我们是世界的过客和房客，但是，只要我们不愿做不知东西南北的糊涂旅客，只要我们不愿扮初进巴黎城的刘姥姥，我们就得思索一下这些根本问题，不论是用宗教和神学的方式，还是用哲学和形而上学的方式。说到底，这两种东西是在用不同的语言和方式，探讨着同一些根本

问题，即有关宇宙人生本源的问题。这当然是一个千古之谜，是一个旷世奇迹。它们就像茫茫荒原上的金字塔和斯芬克司，我们怎么能望着一个，却忘了另一个呢？

1989年3月

于京郊西八间房

科学的灵魂

——《宗教与现代科学的兴起》

中译本序

由于马克斯·韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》的流行，宗教与经济发展之间的正面关系已经被很多人所认识。至于经济发展的强大动力——科学的发展与宗教之间的关系，很多人仍然认为，这种关系即使不是对抗的，那么也是对立的。

就澄清对这个重要问题的认识而言，这本内容丰富而论点新颖的小书，在我们这里简直可以算是韦伯那本名著的姊妹篇。

这本书的作者霍伊卡是一位真正的科学史专家，荷兰乌德列支大学的科学史教授。他对于科学史，尤其是现代科学兴起时期的科学与宗教之间的关系，作过深入细致的研究，占有大量丰富的史料，发表过许多专题论著。因此，他在这本综述性的书中提出的在中国读者看来十分新鲜的论点，绝不是故作惊人之语，而是从历史事实出发又合乎逻辑的结论。这个结论就是：基督教与古希腊文化的相遇和对立，不但不曾阻碍，反而促成了现代科学的产生。“倘若我们将科学喻为人体的话，其肉体组成部分是

希腊的遗产，而促进其生长的维他命与荷尔蒙，则是圣经的因素。”

只要考虑到以下的基本事实，这个结论就不会使我们过分惊讶：有别于古代自然知识和生产技能的系统的现代科学，奠基于文艺复兴和宗教改革之后的西方，即 16 和 17 世纪的西欧；而西方文明作为“两希文明”的后代，继承了希腊文明的理性遗产和希伯来文明的宗教遗产，这两种遗产不可能不对这个文明的各个组成部分发生影响。海外著名华人学者余英时曾说：“西方自宗教革命与科学革命以来，上帝和理性这两个最高的价值观念都通过新的理解而发展出新的方向，开辟了新的天地。把人世的勤奋创业理解为上帝的召唤，曾有助于资本主义精神的兴起；把学术工作理解为基督教的天职，也促进了西方近代人文教育与人文学术的发展。上帝创造的宇宙是有法则、有秩序的，而人的职责则是运用理性去发现宇宙的秩序和法则，这是近代许多人科学家所接受的一条基本信念，从牛顿到爱因斯坦都是如此。”就具体的历史条件而言，在以基督教为社会主导思想的时代（16—17 世纪）和地区（西欧），它的世界观必然对文明的各个组成部分（其中包括科学）产生巨大的影响，这是不言自明的。

在古代，中国人认为山川可以为神，草木亦可成精；希腊人认为“宙斯就是以太，就是大地，就是苍天。宙斯就是一切，是一切的一切”（埃斯库罗斯语）。圣经宗教（犹太教和基督教）之前和以外的许多宗教，往往把整个的大自然视为具有神性，甚至把具体的自然物奉若神明，于是对大自然或某些自然物的探索和利用，就会被视为冒犯或

褻渎。这种宗教世界观必然以不同的方式、在不同程度上妨碍科学的发展和技术的进步。但是圣经宗教造成了宗教世界观方面的一个巨大转变，即把世界视为上帝的造物，它本身并不具有神性，上帝已将它交给人类去“管理”、“治理”，将它“赐给”了人类（《圣经·创世纪》）。这就为人类探索自然从而利用自然提供了神圣的“道德上的标准”（马克思语），从而放开了人类发展科学技术的手脚。

我们一般认为科学最主要的品格是理性，由此而有现代科学是希腊理性精神的产物这样一种片面的说法。但是在科学中，比理性更重要的是事实。理性是科学的工具或方法之一，而接受事实是科学的根基，尊重事实是科学的灵魂。先要承认“实事”，然后才能“求是”。而第一件“实事”或者说首要的“事实”就是：人的理性是有限的，理性构造的产物不可能穷尽真理而永恒不变。因此，应该根据新发现的事实来修正或发展科学的理论，而不能根据既定的理论来剪裁或取舍新出现的事实。让事实迁就理论，就好比削足适履。履是人造，足是天生；履应该适合于足，足不能迎合于履。这个简单明白的道理，正是这本书关于圣经宗教促进现代科学的说法之根据所在。因为基督教认为，上帝的创造不受任何限制（其中包括人类理性的限制），因此人类必须接受事实（其中包括自己的理性所不理解的事实）。人只有承认事实，承认自己不理解，才能去进行探索以求得理解。这一观点同哲学上的经验论相联系，构成了现代科学发展的世界观和认识论基础。因为某些事实不符合自己的理性产物或理论而不予承认，必然阻碍科学的发展，而科学史则清楚地表明，新的事实与

旧有理论之间的矛盾冲突，往往孕育着科学的突破和发展。

除此之外，古典时代关于人的技艺不能胜过自然以及人同自然竞争乃是罪过的观点，被圣经关于人可以支配自然（神使人“修理看守”伊甸园）的观点所取代，遂为服务于人类的科学向技术转化提供了宗教依据；古典社会对手工工作的轻视，被犹太教基督教对手工工作的尊重所取代，亦为现代科学不可缺少的实验工作解开了观念禁锢。这些论点作为整个论题的重要侧面，在本书中都依据大量史实作了论证。最后，本书详尽地分析了宗教改革对现代科学的正面影响。其中最显著的是改革后的宗派林立造成了相互宽容和自由辩论的环境。“在信奉新教的国度，人们不会强迫科学家将非科学家视为主管科学事务的法官。”在这种环境中，人们“时刻准备追随真理的大旗，而不论旗是由谁高高举起。”这对于科学的发展无疑十分有利。在这里，读者还可以看到宗教改革家加尔文、哲学改革家培根以及帕斯卡、开普勒、伽利略、波义耳和牛顿等伟大的科学家很少向中国读者显现的另一侧面，并从中看出这么多重要的科学家怎么能同时又是虔诚的基督徒，甚至是修士、教士、主教以至神学家，看出他们的科学成就怎么能与他们的宗教思想相辅相成。

关于这本书的局限，在此至少可以指出两点。一是缺乏对东方宗教尤其是中国宗教与科学之关系的论述。也许，印度宗教的泛神论特点，可以成为本书论点的佐证，可以解释文明古国印度为什么没有成为现代科学的发祥地。但是中国宗教的情况却比较复杂。众所周知，道教对

于化学和医学等等学科在中国的发展，有着密切的关系和正面的影响，而儒佛两教对科学发展的影响似以负面为主。儒佛两教的禁欲主义，尤其是以宋明理学为代表的儒家入世的禁欲主义（“存天理灭人欲”之说），为什么没有像韦伯所说的新教的入世禁欲主义那样，助生出现代科学，这确乎是一个有趣、复杂、重要的问题。要探究这个问题的答案，我们恐怕不能仅仅看到宗教思想的影响，更要看到社会政治作用。这本书没有给出这种答案。我想，寻找这个答案，该首先是中国学者的责任罢！

是书中似乎仅仅强调了圣经的“世俗化”作用以及世俗化过程对科技发展的积极影响。当然，作者也曾声明不能排除社会经济等方面的作用，他只是在讨论圣经宗教的影响这一侧面。而且，在现代科学的诞生时期，以培根为代表的新生力量根据圣经宗教的前述观点，主张人对自然的控制和利用，反对以亚里士多德为代表的既定理论，反对人对自然的屈服和依附，这对于推动科学进步产生了很大的作用。但是时至今日，环境保护和生态平衡已成了刻不容缓的大事，如果仅仅坚持培根的上述论点，很可能带来有害的结果。当然，培根在另一方面的言论往往被人忽略了，例如他曾说过：人的过错在于只是“在神的造物和作品上清晰地打上自身的印记，而不从中谨慎地观察和认识造物主本身的印记”，“只有服从自然，才能驾驭自然。”现在，代表着人类未来的反对仅仅控制和利用自然的生态主义者，实际上不仅可以从强调“梵我合一”、“万物一体”、“无情有性”的东方宗教中，而且可以从圣经关于一切物种皆由神造而非人造的说法中，得到人应尊重自

然和保护物种的神圣“核准”。由此看来，当代西方一些宗教社会学家强调了一向为人所忽视的圣经使世界“世俗化”的一面，却又忽略了一向为人所公认的圣经使世界“宗教化”或“神圣化”的一面。这种片面性在本书中也有所表现。

尽管如此，对于就此问题的前一方面考虑较少，尤其是就科技发展的宗教思想背景思考较少的我国读者而言，这本书所提供的资料还是很值得参考的。我们可以借此拓宽在科学史方面的地平线，拔高在科学哲学方面的观察点。通过对此的思考，我们对于科学与宗教的关系，对于科学的一些根本问题，也许会获得某种更广阔的见解。

1990年4月

于北京

“叫化子”和“守财奴”

——《现代基督教思想》中译者序

久违了，鲁迅斯言：当我沉默时，我感到充实；我将开口，又感到空虚！

译书，有不能不沉默之乐；写序，有不得不开口之苦。苍天明鉴：此刻案头一尺高的初译稿露出了一角，上书几年前翻译时浮上脑际的一句话：“在如此丰富而深刻的思想面前，我无话可说！”这正如乞丐坐上了贾府的宴席，只顾得低头大嚼，哪里还有口说话？

既如此，何必多言？在下不敢多言。只不过叫化子也有三个穷朋友，饱餐回来遇见朋友，总不免眉飞色舞唾沫横飞一番，只恨词不达意，意犹未尽而已！

百姓未进过贾府者，不论如何想象其中的亭台馆院，总难免大相径庭于实情。平民未赴过盛宴者，无论怎样想象席间的海味山珍，也难脱淡饭粗茶来“窜味”。基督教自唐代传进中国，也一直有“窜味”现象。它的第一次遭禁，不就是在唐武宗的“灭佛”运动中受株连所致吗？自宋至清，在思想禁锢逐渐严酷的环境下，它在大部分时期内都未能自由亮相，以后又曾与西方殖民扩张的味道窜在一起，也曾被太平天国领袖改制成起义外衣。不过，即令

是封建帝王，也有品出其本味而做出较准确的评价者，例如康熙皇帝就曾撰联：“无始无终先作形声真主宰，宣仁宣义聿昭拯济大权衡”，横批“万有真原”。对基督教来说，上联概括“创世论”，下联概括“救赎论”，横联概括“本体论”，都颇精当，而且从中可以看出中西思想底蕴之融会贯通。康熙无疑是封建君主中的杰出人物。至于民国以来的重要人物如孙中山、冯玉祥，甚至晚年的蒋介石，以及卓越的作家如谢冰心、舒舍予，以至晚年的林语堂，则不但品其本味，而且还成了基督徒。

对基督教思想这类复杂玄奥的事物，倘无第一手资料和深切的探究，是很容易产生误解的。甚至教徒对它产生误解的情况也不在少数，这正如许多“反基督教”思想也遭到了许多非基督徒的误解一样。正因为如此，这本书采用大量第一手资料，不但概述了基督教思想在近现代的发展，评介了近现代重要的基督教思想家，而且概述了各种批评基督教或与基督教对立的思想发展，评介了近现代重要的“非基督教”或“反基督教”思想家，这就使我们能够从正反两面去探究这两个方面的思想，消除某些误解，澄清某些真相。一方面，国人对古代基督教思想固然多有误解，对近现代基督教思想更是多有不知，因此，提供近现代基督教思想的概貌颇有价值。另一方面，国人对一些向被视为“反基督教”或“非基督教”的思想家如伏尔泰、费尔巴哈、尼采甚至休谟、康德、黑格尔的理解，也往往有所偏差，尤其对他们的宗教思想的理解更是有所缺失，因此，提供这些思想家宗教观的全貌很有必要。更不必说一些我们只知其文学家身份而不知其宗教地位的人

物，例如莱辛、柯勒律治；只知其神学家身份而不知其思想影响的人物，例如巴特、尼布尔；只知其科学家哲学家身份而不知其宗教反响的人物，例如达尔文、怀特海等等，他们有关宗教的思想和影响在本书中得到了相当详尽的介绍，遂使我们得以更全面地了解这些文学家、神学家、科学家和哲学家的思想。

有些读者可能觉得，这里有些话似乎耳熟，甚至与译者似曾相识。这倒不假，译者确曾在以前出的两本书的序言里说过类似的话。我总觉得，真话或真相或真理（三者在英文里是一个词——truth）常常需要重复，因为有些需要它们的人往往充耳不闻，这正如闹钟铃响的时间太短会不起作用一样。说来凑巧而且幸运的是，以前译的两本书和现在这一本，在出版顺序上并非我有意安排，可是竟然构成了一个了解基督教思想的循序渐进的合理序列：《宗教哲学》（1988）主要是对基督教思想的简略探讨，可视为较简明的入门导引；《二十世纪宗教思想》（1989）主要是对本世纪基督教思想的概要综述，可视为较全面的概貌图册；眼前这一本《现代基督教思想》，则主要是对近现代时期基督教思想的深入评述，可视为较详尽的研究资料（其中包含的大量思想家名著的完整引文尤有学术价值）。当然，这三本书同时都包含不少无神论、非宗教或反宗教的理论，以及批判或改造基督教的学说，这是有助于从正反两面探究同一事物的真相，了解同一问题的全貌的。

译者初次接触这本厚厚的英文原著，是在1979年，1981年开始细读，1983年开始翻译，1987年完成初稿，1990年校改完毕。11年间，虽然注意力常常被别的事情

吸引，但这本书一直藏在心头。我就像一个守财奴，每当得暇检视私藏，喜悦和满足之感便油然而生。这次逐字校改之后，仍觉其中趣味无穷，值得玩味再三。此刻献出与读者分享，不论这“复制品”所得评价如何，心中还是有一种“快乐分之愈多”的感受。

为此，我必须感谢使我的“辛劳分之即少”的爱妻高师宁，她不但在初译时即校阅了大部分译稿，而且一笔一画重抄了全部 70 多万字的定稿，手指关节都磨起了厚茧。若没有她有力的督促和帮助，我这“私藏”恐怕再过 11 年也难以献出与人分享。促成此事的另一关键人物也是我必须感谢的，那就是四川人民出版社的汪淼先生，没有他的努力，这一大堆译稿恐怕至今还塞在床下的纸箱里。另外，我还应感谢中国社会科学院世界宗教研究所的两位同事，一位是当年为我复印这本大书的羌符先生；另一位是最早同商务印书馆联系出版事宜的颜昌友先生，可惜他早已病故，见不到此书终于出版了。

1990年11月30日

于北京西山之下

“谈论上帝”与“谈论自己”

——《神学的语言与逻辑》中译本序

这本书的正标题是《谈论上帝》。有的读者也许会问：“到底有没有上帝？如果没有，为什么要谈他？”还有的读者也许会问：“谈论上帝是什么意思？看不见摸不着的东西，谈他岂不是无聊？”

前一种读者的意思是：要谈上帝，先得解决有无上帝的问题。这是传统哲学或形而上学的观点，传统哲学家和神学家一直在研究上帝是否存在的问题，为之提出种种证明和反证明。

后一种读者的意思是：要谈上帝，先得说明“上帝”这个词是什么意思，它代表什么实际对象，如果它什么也不代表，那么谈它就毫无意义了。这是现代分析哲学尤其是逻辑实证主义的观点，从这种观点出发提出的这个问题，构成了对神学的最大挑战。因为，不管谈论什么话题，确实都得首先明白自己谈话的语义和逻辑。如果说随便聊天时不一定意识到这一点，那么对任何严肃的学术讨论（包括神学讨论）来说，认识并澄清这一点则是不可或缺的。

于是这本书有了它的副标题——《神学的语言与逻辑》

辑》。就是说，它的内容，是严肃地考察神学的语义和逻辑，从而对上述问题做出回答，对上述挑战做出回应。读毕本书，读者可以对前述问题获得相当完备的正面答复，至少获得相当全面的思考线索。

作为一位中庸的神学家和清明的哲学家，约翰·麦奎利不但对各派神学学说坚持开放和兼容的态度，而且对各派哲学学说也坚持开放和兼容的态度。在哲学上，他不但真正进入并表达了欧陆哲学的主流，而且真正进入并表达了英美哲学的主流，这在本书中表现也很明显。一方面，这本书以一般认为是同神学对立的分析哲学和语言哲学的方式来提出问题并分析问题，认真地讨论了语言的一般问题，考察了神学的词汇以及神学语言的各种类型，考察了神话、象征、类比、悖论和经验语言等等；另一方面，这本书又讨论了有代表性的几位现代大神学家的语言观，考察了神学与逻辑经验主义的关系及其与海德格尔解释学的关系，并且从生存哲学走向存在哲学，从两者的结合中提出了神学的基本逻辑，即“生存与存在的语言”（这个逻辑也许可以这么表达：“谈论上帝”是“谈论自己”的必然延伸）。这实际上是从各种哲学立场对各种神学语言的综合考察中得出的对前述问题的正面回答。而这个回答的内容和根据，读者通过对这本小书的细读和思索，是会清楚了解的。

麦奎利曾任纽约协和神学院和牛津大学教授，关于他和他的著作，我在他的《二十世纪宗教思想》一书中文本“译者序”中，作过简略的介绍。读过那本书的读者，会对他在介绍他人思想时的广博与简明、平和与公正留下深

刻的印象。在这本表述自己观点的著作中，读者会发现同样的广博与简明、平和与公正，此外，还有一种不回避任何尖锐诘难或僵局难题的学术上的正直和思想上的坚毅。当然，更重要的是，这本书处理的时代难题和给出的清晰回答，将赋予它在哲学史或神学史或思想史中相当的地位。关于这一点，任何严肃的哲学研究者、宗教研究者，甚至语言学研究和思想史研究者，都应通过认真的研读作出自己的评价。而对前述问题有兴趣的一般读者，也会从中得到收获和启发，即令不同意作者的观点。

我从作者那里得到这本书已有 9 年，现在经过译校者的辛勤劳动，终于译出出版了，我心中如释重负。幸而，这本书里谈的问题不会过时，而似乎与人类历史共久长。

1991 年 8 月 25 日

于北京

“参与上帝的存在”

——《狱中书简》中译本序

这本小书，早已成了一部世界名著，而在我国则还鲜为人知。

我国读者多半都熟悉《绞刑架下的报告》或《革命烈士诗抄》。这本小书也是一份“绞刑架下的报告”——作者被绞死时年仅 39 岁，这是他在受刑前单独监禁的两年中思想感受的真实记录；展现在读者眼前的，也算一份“烈士诗抄”——书中诗篇的作者虽非共产党员也不主张革命，而是一位牧师兼神学家，但他确实是为反抗为害人类的纳粹统治而牺牲的烈士。

也许可以说，“监狱文学”（这里指的，不是关于监狱生活的文学作品，而是在狱中写成的文章，即如尼赫鲁《印度的发现》亦属此类，尽管其文献性大于文学性）是文学中极其独特的一类。因为从某种意义上说，它最能表现人对于作为人之本质的自由的最深切的感受和渴求——对已经失掉的东西，比起对正在拥有的东西来，人往往有更深的感受和渴求。我还想说，“死囚文学”（这里指的，是死囚自己的文字记录，而不是描写死囚的虚构作品，即如雨果的《死囚末日记》亦不在此类，尽管它写得动人心

魄)又是“监狱文学”中最为真实深刻的精品。因为它最能表现人对于生命本身、人的生存的最内在最深入最切身(即最主观)同时又最外在最游离最超然(即最客观)的感受和认识——对即将失去的东西,比起对正在安享的东西来,人常常会有更多的眷恋、更深的珍惜、更惨烈的失落之苦痛,也可能同时会有更远一步的审视、更准几分的评估,并且更加彻悟到自己不能也无权永远占有。何况在这里说的这个“东西”,乃是生命、自己的生命,乃是存在、自身的存在!海德格说:“只有面临虚无,才会想起存在。”曾子有言:“鸟之将死,其鸣也哀;人之将死,其言也善。”文学的极致,一如哲学,不过在揭示人之本质与存在;对人的揭示,又不过主观和客观这两个角度。在监狱文学和死囚文学里,人在这两个角度上的自我揭示,不都最近乎极致,不都最接近真相了吗?

人生有一个真相,那就是,所有的人而不仅仅是死囚,其生命都是“即将失去的东西”。这个“即将”,当然有客观的长短之别,有主观的久暂之感,但所谓长短久暂,不过是五十步与百步之差。人生还有一个真相,那就是,所有的人而不仅仅是囚徒,虽都“生而自由,却无往不在枷锁之中”(卢梭语)。人对自由的理解以及由之而来的追求自由的方式,彼此相去之遥,何止万里!这两个涉及人的本质和存在的大问题,是哲学,更是神学的重要主题。这本书的作者作为神学家,不仅面对绞刑架,而且背负十字架,不仅身陷单人囚室,而且置身世俗世界,他对这些主题所作的超乎监狱围墙的思考,正是这本书的独特之处,也决定了这本书不同于其他的“监狱文学”或“死

囚文学”，它不仅仅是“监狱文学”，也可以说是“监狱哲学”或“监狱神学”。^①

这位神学家参与的地下抵抗运动刺杀希特勒的计划没有成功，使他的希望破灭，否则那肯定会改变世界历史的进程；但这个年轻人在那非常的环境中写下的部分书信和记录思想的残篇断简在他死后由友人整理出版，却为他始料不及，竟然引起了神学思想的一次震动。这场震动，就是 60 年代后风行一时的所谓“世俗神学”或“激进神学”或“上帝之死神学”的出现。

提到“上帝之死”，我国读者近来对“上帝死了”这句话似颇眼熟。但是多数人只知道尼采或萨特或陀斯妥也夫斯基的作品中有这句话，却不知道把这句话扩展为一套理论或多套理论的那个神学思潮或流派，就是以这位早逝的青年作为鼻祖，以这本残缺的小书作为起点的。少数知道这一点的人则以为，这个学派既称“上帝死了”，必然是一些无神论者，是一些反宗教的革命派，而它的鼻祖，当然更是个彻底反宗教的无神论者了。

事实究竟如何呢？这个思潮或流派，确曾被一些人称为“无神的神学”或“非宗教的基督教”，因为它主张人类已经成熟，“上帝”已经死亡，基督徒应当彻底进入世俗社会，应当使基督教“非宗教化”。但是，如果仔细研究这个流派中不同神学家的思想，就会发现他们所说的

^①本书德文初版题为《反抗与顺从——狱中书札》（*Widerstand und Ergebung — Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*），英译本初版题为《为上帝被囚》（*Prisoner for God*）。

“上帝已死”并不是说上帝不再存在（本来尼采那句话也只意指“人们已不信上帝了”），而具有复杂得多的彼此不同的含义（参见拙文《上帝死了，只剩道德吗？》，载《基督教文化评论》第二辑）。至于朋霍费尔自己，读者从这本小书可以清楚地看到，他虽然首次提出“世界已经成年”，不再需要“上帝”，但并不认为上帝不再存在；他虽然强调基督徒积极参与世俗生活，教会应该为社会服务，甚至激烈地批判宗教，但是他所反对的，实际上只是那些幼稚的或肤浅的或表面的或狂热的或虚伪的宗教现象和宗教行为。他一方面认为做基督徒就是要做一个真正的人，另一方面又为世界和人生而对上帝抱有深厚的感激之情和虔诚的信仰态度。当然，按照他自己或某些世俗神学家的说法，这种感情和态度不应称为“宗教”，而仅仅是“信仰”本身。然而，如果说宗教的本质就在于对神或上帝的信仰，那么我们就可以说，他还是有他的宗教的，只不过这种宗教（尽管按他和他的追随者以及巴特的说法，Christianity 并不等于 Christian religion）是一种成熟的或深刻的或内在的或谦和的或真诚的宗教而已。

实际上，朋霍费尔在本书中表现出来的思想相当复杂，甚至显得混乱和矛盾。这当然与他所处环境的极端严酷是分不开的。他关于“上帝软弱无力”之类说法，从社会历史方面来解释，可以归因于他对当时德国国内反纳粹力量极其弱小的深切感受。与抵抗运动悲剧式的反法西斯斗争烘托而成的这些思想形成鲜明对照的，是他那惊人的安宁、自制，对他人的体贴、关怀，以及那永不绝望的信念。这体现了他的思想的本质：参与上帝的存在，就要为

他人而生活。这也表明了他所理解的基督教与人类生活的和谐，他所体验的神道与人道的一致。总之，他是一个真正的人道主义者，但又坚信上帝；他是一个虔诚的基督徒，但不是宗教狂。

作为基督徒，他的信仰全部体现在效法基督为人类受难之中。他在第二次世界大战前夕，明知回国凶多吉少的情况下，毅然选择了离开可以避难的美国而返回日益黑暗的德国，就是为了服务于他的同胞和人类。从全身心投入教会的各种工作，到积极地参加地下的抵抗运动，直至被捕被囚，终被杀害，他用全部生命实践了自己的这一信念：“假如我们通过此世的生活而参与了上帝的受难，成功怎么能使我们骄傲自大，失败又怎么能使我们迷失道路呢？”

关于朋霍费尔与世俗神学或“上帝之死”神学家的理论的是非和异同，是一个更为专门的学术问题，在此不遑详论。但是我们可以再说一句，朋霍费尔的著作，尤其是这本出自肺腑的小书，在他死后的世界上造成这么大的思想影响，倒是应了他临刑前的那句话：“这，就是终点；对我来说，是生命的开端。”

1991年12月

（这本书的翻译所根据的英文本，是 Christine Nelson 女士赠送的，值此中译本出版之际，我应该向她致谢。）

“绝非无用，非尽有用”

——《宗教起源探索》中译本序

1989年初，“宗教与世界”丛书推出第一本书即《宗教与文学》之时，中国内地严肃的宗教类学术著作还不多见，现在，在将近6年之后，宗教类的出版物市场已可说是热闹非凡。但是，同通俗的或普及性的读物相比，严肃的或学术性的宗教类出版物仍然是很少的，至少是与商业文化或低俗文化之泛滥无法匹敌的，与文明古国或文化大国之美称很不相称的。在对“经济效益”的算计日益压倒对“社会效益”的关切之时，“低俗文化”出版物，还有挂着文化羊头贩卖低俗狗肉的“印刷垃圾”，已然堆积成山，触目惊心，而“高雅文化”出版物，以及不忘文化真谛力求提高素质的学术著作，必然形同微尘，湮没无闻。所谓“黄钟毁弃，瓦釜雷鸣”是也！

“宗教与世界”丛书虽被列入国家“八五”重点图书选题出版计划，然而因为印数很少，每出必赔，又因人手缺乏，运作困难，所以自1993年5月出版《科学与宗教》以来，已有一年半没有出过一本书。因此之故，我现在能为这本姗姗来迟的《宗教起源探索》中译本写序，真是“别有一番滋味在心头”！

这是一本严肃的学术著作。它的主要价值，在于简明扼要地评述了自上世纪后半叶宗教学诞生以来，这一领域的主要学者或学派关于这个重要问题的基本理论。它的独特之处，在于相当罕见地把宗教学的理论与考古学的实践结合起来，不仅评述了在宗教起源方面的理性思辨，而且评介了在宗教考古方面的事实发现。

对于国外宗教学中理论研究与考古发掘的结合情况，我所知甚少，不敢妄评。但在两年前参加吕大吉教授主持的《中国原始宗教资料从编·考古卷》的工作时，我确实感到了中国宗教学研究与中国考古学工作的脱节之严重。一方面，我国的考古学自本世纪（初期）以来发展很快，成果斐然（除了考古学家的辛勤劳作以外，这当然也得益于中国的历史之悠久和文物之丰富）；另一方面，我国的宗教学则过于年轻，举步维艰（中国社会科学院世界宗教研究所 1964 年诞生，1966 年即逢“文革”，1978 年 14 岁时才开始“学步”，似乎可算一个象征）。在作为一门现代综合性人文学科的宗教学受到国家重视和社会承认之前，虽然有单个的史学家进行了各别的宗教史学方面的研究，有许多考古学家发掘了大量的富于宗教学意义的遗迹文物，但是，使这些史料通过系统的研究上升为宗教学的理论，从而增进对中国宗教与文化起源、性质和内外关系、发展趋势的认识，促进中国文化的重构与建设，这样的工作却长时间遭到忽视。对于中国这样一个历史悠久而文化遗存丰富，地域广大而境内民族众多，因而在这里发展宗教考古学、史前文化学和文化人类学大有前途，这些学科与宗教学的结合也极富潜力的国家而言，这不能不说是一大缺憾。

我本人的学术兴趣虽然主要不在于此，而且近来日益痛感个人力量有限，恨无三头六臂，但我对于不离人生而虔诚求真的学术研究，向来乐观其成，亦愿奉献微力。借着《宗教起源探索》的出版，我希望中国的宗教学者、考古学者、历史学者和人类学者能够萌生补此缺憾的念头。

除此之外，这本书涉及的问题中，有一些对我们来说颇有启发意义，例如所谓“客观”方法之相对性，宗教中理性与非理性的关系；还有一些对我们来说属于薄弱领域，例如南半球的宗教考古学和宗教人类学的发现，德·波伏瓦等女权主义者的宗教观；有一些对我们来说似乎十分新奇，例如“乱交”时代和“母权”制度的存在遭到否定，地球文明乃由天外来客所创造（并非作者的观点）；更有一些对我们来说值得思考再三，例如人类的定义与宗教相互关联，人类的生存条件（如社会规则和正义观念，工具制作与符号使用，甚至生命冲动与两性关系）与人类的宗教信仰彼此关联，等等。

我对书的看法，一向是“绝非无用，非尽有用”。有用与无用，或有价值与无价值的部分所占的比例，当然差异很大，例如在我看来，保罗·蒂里希和维克多·雨果的书，无价值的部分趋近于零，而前述“印刷垃圾”，有价值的部分亦趋乎零）。当然，有用与无用，更取决于是何人使用及如何使用。我想，对于有心探究宗教渊源、关注人类精神文化的读者来说，这本书还是颇有用处，颇有价值的。

1994年11月18日

北京朝天斋

“宗教与世界”丛书再序

《宗教与世界》丛书的“总序”，写于 1988 年。这次因重新设计封面，老搭档汪漪要我写篇新序，添些新意。初觉不必，但经他提起旧事，蓦然回首，竟有隔世之感，遂觉有话要说。

七年来，丛书出了 20 种，从选题到译文，自己都不甚满意。然而各方面均有好评，我想，这不过是因为在宗教领域，学术性的、高品位的、严肃认真的书还是太少，而我们对这套书，至少在主观上还是力求符合这三个标准的。这些年来，诸多的困难，小环境的、大环境的、经济上、非经济上的，都捱过来了，如今得到一些从好评产生的支持，我们在心存感谢的同时，更当努力走下去了。我有一条原则，叫做“目标不能认错，里程在所不计”。当然，但愿目标能更准一些，做事能更多一些。

这些年，不论在国内还是在海外，都有人在谈论“宗教热”，确实有大量现象在引起人们更多地注意宗教问题。我想，这里至少有两点值得思考。第一，在科技日益发达、生活日益便利的现代社会，种种“宗教热”现象提醒我们，人类最深刻最多样最难满足的永恒需求，还是在精神方面，人是不能在物质生活中得到最终的安宁或真正的

幸福的。超越自然、超越自我而走向终极的态势或趋向，是文明的动力，是文化的灵魂，是真正的人的精神。作为终极之人间反映的宗教，正是因此而不衰。第二，在价值和观念日益多元、诱惑和压力日益增加的现代社会，种种“伪宗教”（或“准宗教”）问题提醒我们，人类由于自身的认识局限和意志自由，是多么容易认错目标、选错方向、误人害己、酿成灾祸。事实上，使人失足的伪宗教的特征，即自我膨胀和偶像崇拜（崇拜卡里斯马型的个人、团体利益、意识形态、权力地位、金钱肉欲、个人安乐、一己解脱等等并为之献身），其根源正在于把包括自我在内的世间事物，即蒂里希（Paul Tillich）所说的次终极的东西，误当成了终极来崇拜。

面对社会的世俗化和人情的冷淡，宗教热的兴起是自然的；面对宗教的多元化和人世的纷争，冷静地对待宗教热是必需的。这种冷静并不意味着冷淡，因为它要求的是理性和爱心。我相信，理性和爱心不但不违背真宗教的精神，而且有助于造成宽容和开放的心态，从而有助于社会生活的安宁和精神生活的提高。

本丛书追求学术性、客观性和包容性，当然是想要促成理性的冷静。至于编者希求宗教之提高和向真之心，则只能借孔夫子一言以自白：“知我者，其天乎？”

1995 年于北京

先知和义人

——《全球伦理》中译本序

在《圣经》中，先知以赛亚曾说起被上帝抛弃的民族，是金银遍地，财宝无穷，崇拜自己所造偶像的；又说起遵行上帝之道的民族，是化剑为犁，化枪为镰，不发动战争攻击他人的。《圣经》中还有一则故事，说的是耶和华看见所多玛城的居民罪恶甚重，意欲剿灭。亚伯拉罕为之求情说：假如城中有若干义人，则求上帝为他们而饶恕全城。耶和华答应说：只要城中有十个义人，就不毁灭那城。（后来所多玛恶贯满盈，全城遭毁，唯一的义人罗得及其家人得救，则是后话。）

在 1893 年，在科学技术和物质文明的蓬勃发展使西方世界洋溢着乐观情绪的十九世纪末叶，在芝加哥，在那片正在举办第一次世界博览会、集中展示这些发展成就并宣泄这种乐观情绪的新大陆繁荣地区，竟有人在歌舞升平和成果辉煌之中，在“物质的胜利和技术的奇迹”之中，看到了精神文明的需要，看到了“通过宗教达到各民族之间理解”的需要，看到了人类对“宗教之间兄弟情谊”的需要。这不能不使我觉得，这些人，至少是他们举办第一次“世界宗教议会”的行动，体现了某种先知的精神。

在一百年后，在科学技术和工业文明的不足和弊端已经暴露无遗的二十世纪末叶，在一些国家，在暴力、战争、不义、仇恨、欺骗、歧视、压迫、犯罪和道德滑坡等祸害四处蔓延的地球上，竟有一些人能走出学术的象牙之塔，走出宗教的唯我独尊，能克服失望或绝望之情，克服软弱或无力之感，为了论证不同宗教不同传统中共同具有的价值或道德信念，殚精竭虑，呕心沥血，为了提倡不同地方不同民族共同需要的道德规范或全球伦理，风尘仆仆，奔走呼号，以求促进世界的和平，以利维系人类的生存。这不能不使我觉得，这些人，至少是他们草拟、修改并争取在第二次“世界宗教议会”上通过《走向全球伦理宣言》的行动，体现了某种“义人”的气质。

当然，这份《宣言》并不能造就“义人”，但是，只有实行这份宣言提倡的“己所不欲，勿施于人”及其“中程”原则，人才能成其为人。如果说“义人”是对人的很高要求，那么，《宣言》则是对人的起码要求。因为只有成为人，才能成为义人；只有这份宣言的原则实现之后，个人才能救己又救人，人类才能作为具有人性的动物生存下去。

在当今世界上，“义人”在总人口中所占的比例，很可能正在逐步接近在所多玛居民中所占的比例，这恐怕不是极少数人的感觉。至少，随着科技的进步和知识的增长而来的，并不是道德的进步和精神的提高，随着人口的增加和寿命的延长而来的，倒似乎是人性的减少和灵性的萎缩，这肯定是相当多人的共识。

这不是一种最深刻的危机吗？这还不值得警醒而自

省，奋起而行动吗？

面对全人类在道德上的深重危机，这份《宣言》正在等待着古老的中国智慧作出反应，正在召唤着五分之一人类中的先知精神和义人气质作出贡献。

1996年11月27日

《全球伦理》中译者后记

读者从这本书的文字中，可以看见我对各个文本原文的理解和中文的表述，却看不见这个译本的问世背后隐藏的许多辛劳。当然，我在此专指的，是我的爱妻高师宁的辛劳，因为这份辛劳是出于她对我的深情。为了节省我的时间，她在我口授译文时，除了紧张地进行电脑录入，还要在短暂的间歇时帮我查阅词典。特别是我对译文吹毛求疵的挑剔要求，字斟句酌和反复推敲的顽固习惯，使得她常常不得不一个字打了又改，改了又改，一句话颠来又倒去，分割又拼接，有时甚至连一个标点也要打好几次，这对她天生的急性子来说几乎是一种苦役！有了她对我的奉献，才有我对读者的奉献。这是我希望我的所有读者（所有著作和译作的读者）记住的。

在这里，我必须提起 1994 年春天在汉城郊区开会（国际亚细亚哲学与宗教学会成立大会）时，把英文原书送给我的斯威德勒教授（Prof. L. Swidler）。他那天清晨跑步上山时的顽强形象，连同他在会上面对误解和无礼的抨击时表现的耐心、冷静和执著，都给我留下了深刻的印象。我相信，这一切同他在本书附录中表露的坚定信念和对人类的热切关怀，是分不开的。

今年夏天在北京见到孔汉思教授时，我得知他还在继续思考当今人类的重大危机（表现于他当时送给我的本书“附表”），得知他和志同道合者们还在继续为推进《宣言》而努力，这不但令我感佩和欣慰，而且又使我看到了“希望的迹象”。我祝愿他和库舍尔、斯威德勒以及其他一切为实践《宣言》的原则而努力的人们，能够实现这个伟大的理想！

1996年11月27日

两件该做的事情

——《犹太教神秘主义主流》

中译本序

我国的宗教学研究，未能做好的事情还很多。其中显然有这么两件：一件是对犹太教作系统深入的研究，还有一件是对神秘主义作冷静严肃的研究。

先说第一件。长期以来，我国宗教学界都把“世界宗教”定义为跨国跨民族传播的宗教，相应地还认为“世界宗教”只有三种，即基督教、佛教和伊斯兰教。于是，一些被划分为“民族宗教”的宗教，例如犹太教、印度教、神道教等等的研究，就有意无意地受到了忽略。姑不论现在已有许许多多的宗教（尤其是新兴宗教）在进行跨国跨民族的传播，以往在“世界宗教”与“民族宗教”之间进行的划分已经没有多大的意义；也不论当今政治社会的变化和科学技术的发展，已造成了“民族宗教”的国际化（如美国不但民众中有不少克里希那信徒、喇嘛教徒，而且学术界也有所谓“波士顿儒家”）；仅仅就一种宗教的重要性而言，若只以其是否为“世界宗教”来判断，似乎也会失之偏颇。西方学术界在论及 *the great religious traditions* 之时，多半不用这种偏颇的判断标准，所以，他

们常常把我们划为“民族宗教”的宗教，如犹太教、印度教，还有儒教和道教，都列入“世界各大宗教”的名单。

犹太教的重要性，是不待多言的。从对人类文化的影响来说，它从上古时期就提出的彻底的一神论，它对基督教从而对后来世界文明史的影响，它维系一个在全世界散居二千多年而不消亡的民族的特殊凝聚力，这些都是众所周知的，也是很值得研究的。要说跨国家（政治性的“国家”而非文化性的“民族”）传播，它恐怕是最早跨国传播的宗教。至于民族界限问题，犹太民族一方面以一种宗教维系其同一性，另一方面又在许多世纪之中吸收不同民族的文化，甚至操着不同民族的语言，这也是举世罕见的。而我认为，现在的全球化趋势如果发展下去，各民族混居杂处的条件如果持续下去，语言的不同在人群分野中的作用，会逐渐超过肤色等非文化特征。（试想一个只会用英语听说读写的“ABC”——America-Born Chinese，即美国土生土长的华人，是与同文不同种的美国人亲近些，还是与同种不同文的中国人亲近？）当今以色列的日益多样化，不仅表现在宗教信仰的分派方面，而且表现在语言文字的纷繁方面。（当然，以色列说俄语的人口增加，并不表明信奉苏式共产主义和传统犹太教的人就相应增加，因为这些人有不少曾遭苏共迫害，又有不少曾受无神论的熏陶。）总之，如果我们不执著于血缘至上的种族观念，而是对语言等文化因素给予足够的重视，我们还会发现，犹太教是一种早就传播于不同的语言文化群体中的宗教。

这种宗教，同这个特殊的民族的政治、社会、文化之间，有着几千年相互联结、相互作用的过程。这种联结之

紧密，这种作用之强大，这种过程之独特，使之构成了宗教学以及历史学、政治学、社会学、文化学、伦理学等等学科极好的研究对象。近年来，我国已有一些犹太研究方面的译著甚至译丛出现，但在犹太教这个重要领域，译著还相当缺乏，这无疑对“做好”犹太教研究，从而对做好犹太研究是一个重大的缺陷。

再说第二件。尽管西方学术界对神秘主义的定义纷繁多样、莫衷一是，但是一般都认为，神秘主义是一个含义很广的术语。它多半指这样一类修持、体验和著述，其主要核心是对上帝（或终极实在）的直接意识，对神之临在或与神合一的切身感受；也可以指这样一种信念，即相信有一种最高的认识，靠人的理解或感觉经验无法达到，但通过特殊的修习却可以在意识的扩展或直觉中达到。很多宗教都有沉思、冥想、打坐、禅定之类的方法，作为得到神秘体验的途径，而某些宗教经典也宣称包含着神秘的知识。

从宗教学研究的角度来看，神秘主义至少是宗教的重要方面。因为宗教信仰的终极对象超出了理智或狭义理性所及的范围，从根本上说，是不可理解、不可把捉和不可表达的，所以，甚至可以说神秘主义是处于宗教的核心。

（本书第一讲第 2 节所引的 Dr. Rufus Jones 的权威定义，干脆把神秘主义说成某种类型的宗教，甚至就是最深刻最强烈和最活跃的宗教。）因此，研究宗教而不研究神秘主义，几乎可说就还未曾窥其堂奥。当然，也有些学者持不同的看法。他们认为神秘主义仅仅构成宗教的一个类型，他们把宗教划分为“先知型”、“虔敬型”、“智慧型”等等

以及“神秘型”。且不说各种大宗教中都不同程度地存在着“先知”成分、“虔敬”成分、“智慧”成分等等，包括本书在内的严肃探讨各种宗教神秘主义的大量著作表明，各大宗教实际上也都不同程度地包含着“神秘”成分，一向被划为典型的“先知宗教”的犹太教亦不例外。

近些年来，我国也出现了相当一些神秘类型的出版物。但是以我个人所见而言，其中以不加批判整理地重印古旧材料者为多，而且掺杂着大量迎合群众迷信心理的低俗材料，真正严肃认真地研究神秘主义的学术著作极为少见。学术的凋敝，必然伴随着社会的低俗；真正的宗教认知的落后，也必然伴随着真正的宗教精神的低落，和低级的通俗迷信的泛滥。

作为此一领域的学术经典，这本《犹太教神秘主义主流》被译成法文、德文、西班牙文、意大利文，甚至瑞典文和波斯文已经多年（仅我所见的英文版就有六七种）。现在，其中文本的翻译出版，为我国的犹太教研究和神秘主义研究，提供了一份极为重要的资料。作者是本世纪这一领域中公认的权威专家。我在哈佛大学 **Andover** 图书馆查其名下，竟有英文、德文、法文和希伯来文论著一百几十项！他以深厚的功底和渊博的知识，投入了几十年时间和大量的精力，对浩繁的原始资料进行细致深入的批判整理，澄清了许多历史事实和文献问题。在本书中，他概述了犹太神秘主义的主要特征和发展阶段，使读者得以了解犹太神秘主义本身的意义，及其与犹太社会、政治、文化的关系。作为一名犹太学者，他的“用对宗教、政治、社会之间互动关系的深入理解来重写犹太史”的宏大抱负，

是以严肃认真的学术态度为基础的。他强调自己是在做教授的、而非先知的工作。从下面这段话，我们既可以窥见他对待神秘主义的冷静客观和辩证态度，又可以提醒自己在这个问题上勿走极端：“我们必须说，这种亲身体验的行动（神秘主义思辩的任务就是对之进行系统的探究和解释），具有一种极其矛盾的、甚至是悖论的性质。当然，一切要用语言去描述它的种种努力，或许还有语言已不再存在于其中的这种行动本身，也同样如此。在造物主与其创造物之间，在无限者与有限者之间，能够有什么样的直接联系呢？而且，对于一种与人的有限世界毫无类似之处的经验，语言又如何能表达呢？然而，如果我们下结论说，神秘主义体验中的矛盾性质，表明它本身绝对荒唐，那又会是错误和肤浅的。比较明智的做法，是假定神秘主义者的宗教世界，也可以采用适用于理性认识的方式去表达，但还得靠悖论的帮助。”（见本书第一讲第 2 节。）

在此，引用一篇评论神秘主义诗人保罗·赛兰（Paul Celan）的文章的几句结语，也是很有意思的（这位诗人虽同一般神秘主义者一样觉得，语言既无所不在又无能为力，但他要表达的却不是同上帝的“合一”，而是分离或“放逐”，同时他的语言也很费解）：“毕竟，即使我们不能了解这语言后面的东西，即它的意思，我们还是能够接近一种不同的认知方式，这种方式的获得，是通过对这语言所创造的东西的体验……去确立一种对见证和真理的探求，对绝望的抗拒，以及对上帝的永不消解的渴望。”（Jen Doherty, *Self-Destructive Language and Mystical Exile: Paul Celan's Language of Mysticism*, in Wick, Spring, 1997.

p. 93.)

最后还有一点应对读者交代。本书的注释和参考书目，绝大部分是希伯来文与英文法文德文等混杂出现，一来译者不谙希伯来文，二来中国读者一般见不到所征引列举的书刊，三来印刷厂无法排印希伯来文，所以只好在中译本里删去，而只保留全书索引以资查考。无论如何，这不应该影响这本名著的出版价值。它作为系列演讲，最初发表是在 1938 年，将近六十年沧海桑田之后，我在哈佛大学还看见今天的杂志学刊对之多有引用，可见，真正的好书，是经得起时间考验的。在这个崇尚新奇的年代，我们不应忘了，有不少东西还是老的好，例如：老酒、老朋友……还有老书！

1998 年 2 月于哈佛

信 仰 与 永 生

—— 《不朽还是消亡？》中译本序

人是否能够永生？死后能否复活？灵魂能否不朽？

对这三个问题回答“能”的，似乎分别有道教、基督教和佛教。

然而，因为没有人见过“永远”活着而不死的人，又因为“复活”意味着必须先死去，更因为“不朽”指的是同肉体腐朽即死亡相对照的灵魂不灭（“形尽神不灭”），所以，上面三个问题可以归结为一个：人在死亡之后，是否还能存在？或者换个问法：没有肉体之后，我们是会以某种方式长存而不朽呢，还是会完全彻底地消亡？

这本书严肃而又全面地探讨了这个问题，这个千百年来千百万人关心的问题，这个被当今学术界科学界称为“死后续存”（*survival after death*）的问题。它不但严肃而又全面，而且系统而又客观。何以见得？读者从书中可以看到：第一，它不回避对这个问题的任何挑战，而是严肃地讨论了不同观点的各自的理由，认真地探究了各种观点的诸多证据，不管是支持“死后续存”论的，还是反对“死后续存”论的，都给予详尽叙述；第二，它以一个根本的逻辑问题（“死后活”一语是否自相矛盾而没有意义）

为起点，研究并肯定了这个问题的实质意义，然后陈述了科学的或自然主义的“形尽则神灭”主张和基督教有关教义的衰落，再后又陈述了医学界关于那些“死后又活转来”的人的“濒死体验”报告、心灵学界关于“同死者交流”和“回忆前世”的种种材料，最后，在面对两种对立的结论时，作者承认了进行整合的困难，并将问题上诉于宗教的信仰：相信人与上帝的关系，也就相信了这种关系不会因死亡而消亡。

这本书的严肃全面和系统客观，不仅是因为这两位作者之中，一位是从事于神学和宗教哲学的学者，另一位是从事于化学和科学哲学的学者，而且更因为他们俩进行这项研究是本着学者的良心：对这个人生重大问题，不能因为自己的宗教教义作了上千年的肯定回答，就不去探究真伪！但这并不会掩盖他们的基督徒良心，因为按照很多神学家的说法，做基督徒，就是要做一个真正的人。

在中国，“不怕死”三个字常常含有褒义，但在最近似乎颇有些变化，颇值得深思。因为人们越来越多地看到，某些作恶者（例如丧心病狂的刑事犯）面对死亡的惩罚时，某些寻乐者（例如玩世不恭的吸毒者）面对死亡的危险时，越来越表现出“不怕死”的原因，至少有一部分是因为觉得，反正都得死，“人死如灯灭”，“死后哪管洪水滔天”，所以要及时行乐，不管有无意义，不管好歹善恶。与这种“什么都不相信，只顾此生此世”的悲观阴暗心态相比，另一种“不怕死”的心态，即相信“人死精神在”，死后有报偿，因而敢为善事义举而死的心态，难道不是乐观豁达而又光明正大吗？

当然，传统宗教的地狱报应说，是一种令人不但悲观而且生畏的阴暗的教义。佛教教义中“无我”论与“轮回”说的矛盾，更是一个聚讼纷纭的理论难题。中国古代“神不灭”和“神灭”论的争论，也持续千年难获结论。到了本世纪初，胡适在其《不朽》一文中说，他跟随范缜的看法而不信灵魂不朽，但他根据莱布尼茨的理论而推论，每个人的行动不论大小好坏，对别人都有永久连续的影响，在此意义上人是不朽的。无独有偶，本书作者保罗·巴德汉十分钦佩的当代宗教哲学家约翰·希克曾在《宗教哲学》一书中，论证了印度教的“再生”教义（佛教的“轮回”教义与之相似）在理论上的难题，然后引用了前一代佛学家詹宁斯的这一理解：佛陀的业报教义所指的，不是灵魂在死时间向新的肉体投胎轮回，而是指所有人的行为的结果，都会从一代人转移到所有后代人的身上。这样一种新的“神不灭”论，比起老的地狱报应和轮回学说来，显然更易为现代人所接受，因为它肯定了人类的整体性——每一个个人或集团的行为，或大或小，或好或坏，都对包含自身在内的人类整体有着直接或间接的影响，因此，人对自己的行为（和无为）都负有责任。这是一项伟大的道德真理。

当然，与老的佛教“轮回”学说和道教“长生”学说相比，基督教的“复活”学说或关于未来生命的理论又完全不同。因为它说的复活或永生所采取的形式，不像轮回说那样用现实去类比，也不像长生说那样讲此世的飞升，而指现世之后的事情，是上帝创造的未知的奥秘。然而，如果我们不过分拘泥于象征形式和概念理论的差异，我们

就会看到这些宗教教义中共同的道德真理：它们都主张善有善报恶有恶报，从而张扬了慈悲和仁爱。但是，由于此世的苦难和罪恶似乎处处在否定慈悲和仁爱，在否定善的价值，只有信仰永生或来生、不朽或复活，才能否定这种否定，因此，在此世无法证实又无法证伪的传统宗教信仰，就成了良善道德的保证。

总之，永生或不朽等等，不论在科学上能否证实，都与宗教信仰密切相关。因为，正如本书的作者所说：有永生，信仰才有意义；有信仰，就不会相信消亡。

1998年3月

终 极 之 美

——《宗教与艺术》中译本序

读者手里这本《宗教与艺术》，是这套从书中最早列入并着手翻译的书之一，由于种种出人意料的原因，至今才得出版。在 80 年代中期筹划出版这套丛书的时候，我们最需要的还不是专门的、深奥的宗教理论或神学研究，而是说明宗教与人类生活各领域之密切关系的客观严肃的概论性著作，以便纠正全社会对宗教的偏见和无知状况。当然，在宗教与之有密切关系的人类生活各领域之中，一个重要的领域就是艺术。正如本书中第二部著作的《绪论》所说：人类永远珍视真、善、美，而真善美对宗教来说是必不可少的。艺术作为人类创作美与鉴赏美的活动，确实同宗教有一种本质性的关系。

我想借为此译本写序的机会，谈谈自己对宗教与艺术关系的一点新想法。这一方面是由于多年前为写《宗教学通论》中“宗教与艺术”一章，自己对这种关系作过一点力求全面的思考，但却为顾全并非由我主编的全书要求而未尽表达出来，另一方面是由于本书中第一篇著作的激发，我想把这种关系说得更简明些，因为我觉得作者的论述不乏深度，但却把宗教与艺术的关系划得过细，而且有

些论点也是我不能苟同的。

我认为，正如宗教与各个文化领域的关系一样，宗教与艺术的关系，基本上是精神与形式的关系，即作为精神的宗教与作为形式的艺术之间的关系。当然，宗教有其自身的内在精神与外在形式，前者即对终极者的信仰，后者即以这种信仰为核心的思想观念、情感体验、行为活动和组织制度；艺术也有其自身的内在精神和外在形式，前者是艺术活动主体通过创作和鉴赏所表达的意识、情感、意志、观念等等的集中，即内容，后者是艺术活动主体用以表达的声音、色彩、线条、文字等等构成的形象，即形式。但是，当我们把宗教作为一个整体来看，就其本质而言，就其与艺术相比较而言，我们就只能说它主要是一种精神；而当我们把艺术作为一个整体来看，就其本质而言，就其与宗教相比较而言，我们就只能说它主要是一种形式。作为一种文化形式的艺术，横向地看，可以分为音乐、美术、建筑、文学等等门类，纵向地看，则其总体在追求或力图表现一种终极的美，对终极之美的追求是艺术之树向上生长的原动力，对终极之美的表现是艺术之树向上伸展的总目标。而这种终极之美，正是宗教信仰对象之终极性的一个侧面。

这并不是说所有的艺术都是宗教艺术，而只是说，广义的宗教所集中体现的超越精神，构成了广义的艺术和其他文化形式的精神性动力。大多数宗教家和艺术家以及一般评论家都认为，艺术是可以划分为宗教艺术与世俗艺术两大类的。然而我又认为，第一，这种划分只有在低于上述层次的论述中才能成立，而且在实际上没有多大意义，

因为，这种划分是以艺术的意向或内容具有宗教的还是非宗教的（甚或反宗教的）性质作为标准，它涉及主体的理解、解释和相应的判断，即所谓见仁见智，必然是言人人殊（对文艺复兴时期艺术的评判迥异即是一例）。第二，为了避免上述划分标准的不确定性和因之而起的无谓的笔墨官司，我们可以把艺术划分为“宗教题材艺术”和“非宗教题材艺术”。这种划分的标准是明确的，因为它仅以明显的人所共见的“题材”作为标准，所以不易引起争议。当然，以宗教为题材的艺术可以具有宗教性的、或非宗教性的、甚至反宗教性的意向或内容，以世俗生活为题材的艺术即非宗教题材艺术也可以具有宗教性或非宗教性或反宗教性的意向或内容，所以这种划分同一般的划分（宗教艺术与世俗艺术）在内容上是相互交叉的。

对艺术或艺术品的鉴别可来自两个层面。一个层面是着眼于艺术的形式或外壳，注重其手段或技艺（这是“艺术”一词的本意）。还有一个层面是着眼于艺术的内容或内核，注重其目标或境界（这是“艺术”活动的灵魂）。就第一个层面言，艺术的高低自有其标准，而与宗教无涉。一般而论，手段与目标（广义地说，目标包括情感、意境等等之表现）相适应、形式与内容相结合的程度，决定了艺术在这一层面上的高低。就第二个层面言，艺术的高低在于其精神，而与宗教有关。因为真正的精神性与真正的宗教性紧密关联，所以在现代不少思想家的用语中，精神性（亦称灵性）已经成了宗教性的同义词。在这一层面上说，艺术境界之至高者，乃是在存在物的表象后面，展现出终极存在的令人敬畏之美，或令人震颤又令人神往

之美，而不仅仅是存在物的相对的美。但是，任何实际存在的艺术都只能在某种程度上做到这一点，也只能在某种程度上展示这两种美之间的关系（彻底的展示既是至真、至善，也是至美）。这意味着实存艺术都只能有品级不同的美或等级不同的境界。因为第一，艺术家（我所谓艺术家，可以包括艺术鉴赏家）与任何人一样，在此生都不可能彻底领悟终极，而且还常常背离终极；第二，艺术的手段或形式，永远同艺术的目标或内容有距离，手段对目标而言永远有所不逮，形式对内容而言永远有所不合。所以，艺术的“完美”永远都只是程度上的，真正的完美永远都是可望而不可即的。这正是艺术家最根本的痛苦之所在，也是艺术家最深厚的生机之所在，更是艺术臻于至境的发展之动因。

这本书中的第一部著作，作为对宗教与艺术关系的思考，眼界相当开阔。作者对这种关系阐述十分细致、深入，因此，即使我们不同意他的看法，也可以由之得到某种启发，从而深化自己对这种关系的思考。我在前面的论述即是一例。尽管我不很赞成他对艺术的某些评价以及对宗教艺术分类论述中的一些说法（例如关于雕塑和绘画两节中，说要表现上帝存在于空间之中，似应说又表现上帝凌驾于空间之上；又如按作者判定宗教性绘画的标准，则宗教性绘画就太少了，等等），但是，我相信他的一些论述可以引起艺术家、美学家和哲学家的有益思考。

如果说第一部著作的作者颇具哲学头脑，那么第二部著作的作者就极富历史眼光。他针对第一次世界大战造成的大动荡，而对现代文化的过去与未来所作的评论，至今

读来竟还如此亲切，竟还毫不过时，以至我觉得还值得再说多次，觉得这本老书一点不老。而且，第二部著作专从基督教与艺术的关系着眼，对问题讨论得更加细致更加深入。它不但追溯了基督教与艺术关系的历史和现实状况，而且在崇拜学建筑学两大领域内进行了细致的分析，提出了具体的建议，使本书具有了以前出版的几本同名译著所没有的实用价值。当然，这主要是对基督教会而言。至于对基督教会之外的喜爱艺术或关心宗教与艺术关系的人士，我希望这本书关于美与终极关系的论述，会成为他们走向终为一体的真善美途中的一只萤火虫。

1999年3月14日

于北京西北望斋

战争与和平

——《文化裁军》中译本序

这本书的主题是“和平”。在当今，还有什么事情比维护和平更重要呢？不论是“发展”，还是别的任何事情，若无和平，便全部成了空话！

在这个世界上，一面有许多战争在残害生命，一面也有很多谈论战争或论述和平的书籍；一面有不少兜售战争、视人命如草芥的所谓战术战略家或地缘政治学家，一面也有一些珍爱生命、视人类如手足、以维和为己任、臻于“民胞物与”“悲天悯人”境界的智者贤人。

潘尼卡属于后者。但这本书绝不属于流行一时毒害人心的那些鼓吹暴力却自命不凡的所谓军事政治权术谋略一类。这本书是我见到的罕有的从人生本质的深度、从宇宙本体的高度来论述和平的书。

康德曾经雄辩地证明：人不能是手段，而只能是目的。

潘尼卡在此雄辩地证明：生活本身正是目的。

亚里士多德曾经精辟地论证：和平才是政治的目的。

潘尼卡在此精辟地论证：和平不是手段，而是目的。

在我们这个世界上，存在着无数从前人传下来的领土

争端，以及无数由今人产生的分裂倾向和统一愿望。而应对之道不外两种：符合理性和国际政治准则的和平即文明的方式，导致生灵涂炭功成骨枯的战争即野蛮的方式。

在上古，有诗人品达的总结：“战争仅仅对那些未曾经历的人才是甜蜜的。”在中古，有智者伊拉斯谟的提醒：“和平是一切幸福的源泉。”在当代，则有潘尼卡的洞察：“和平与宇宙的顺序相连。人类的和平就是分享宇宙的顺序。”

在中国，我们有祖先的垂训：万事“和为贵”；“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”而“治国平天下”的“平”字，实指太平，即今日所谓“和平”。

所以，北京皇城的大门叫“天安门”，里面的三大殿叫“太和殿”、“中和殿”、“保和殿”，两大宫叫“乾清宫”、“坤宁宫”。这些名称，无不具有深意，无不渗透着深刻的“和平即宇宙秩序”的哲理。（例如乾清与坤宁的关系，涉及到了正义与和平的关系，这在本书中有深刻的论说。）

按照这些祖训和这些哲理，破坏和平不仅违反人道，而且违反天意，不但丧失良知，而且丧失天道。

耶稣的“登山宝训”中有一句说：“使人和睦的人有福了，因为他们必称为神的儿子。”从原文看，“使人和睦的人”意为“缔造和平的人”，如此看来，只有和平缔造者而非战争制造者，才堪称“天子”。圣经又直称耶稣为“和平”或“平安”（《以弗所书》1:14），这与“乾清”、“坤宁”、“天安”、“太和”等观念，与“万物负阴而抱阳，

冲气以为和”（《老子》第四十二章）等思想，均可相通，即指和平乃是宇宙的神圣法则。（俄语 мир 一词，既指和平，又指世界，所以破坏和平即破坏世界，失掉和平即失掉世界。）

正因为和平是宇宙的和谐，即宇宙的本质，所以潘尼卡深刻地指出：和平是被接受、被发现、被创造的，是一种神圣的恩典。因为斗争只引起争斗，战争只制造仇恨，所以胜利并不通向和平，征服更不带来和平。只有重新和好才通向和平，只有不断对话才带来和平。要循着和平之路前行，必须自断后路，而这意味着宽恕。

宽恕不仅是基督教的基本态度，也是中国文化的 basic 美德，即儒家所谓“恕道”。那不仅仅是“己所不欲，勿施于人”，而且更是“己欲立而立人，己欲达而达人”。本书所引圣奥古斯丁“观日出”的寓言说明，争斗者不过是相互伤害，战争中是只有输者而无赢家，而争斗和战争从来是有始无终、逐步升级的。惟一能打破那冤冤相报的“业报律”或“恶循环”的东西，只有基督教所说的从“爱”而来的宽恕，或儒家所说的从“仁”而来的恕道。

这就涉及到了文化。所以我们不能不佩服潘尼卡的这一判断：和平问题不仅涉及政治，而且涉及文化；它“是如此重大，所以不能仅仅交付在政治家手中；又是如此复杂，所以不能仅仅交托给宗教人士。和平问题是这样一个问题，对它的处理是每一个人义不容辞的责任”。

千百万年来千百万人的血的教训十分清楚：用战争去获取某种利益，最终会损害那种利益；利益分歧作为战争的理由已完全站不住脚；正相反，包括战争双方在内的全

人类的根本利益，恰恰在于和平。事实上，战争的原因往往是一些人所执迷的观念，某种似是而非的迷惑人的观念，尤其是民族主义或国家主义观念。记住这一历史教训，我们更不能不叹服潘尼卡的这一结论：和平不仅需要军事上的裁军，而且需要文化上的裁军。也可以说，和平需要观念上的裁军！

至于这种“文化裁军”的内容，潘尼卡认为主要指现代西方文化，即技术统治、科学主义、进化哲学、无限发展等观念。事实上这些观念已远非“西方文化”，因为它们一面在西方遭到有识之士们深刻批判，一面在东方却成了公众趋之若鹜的目标！它们构成了“现代文化”的重要内容，换言之，它们的对立面不是“东方”，而是“传统”。因此，东方和西方的传统，都可以提供这种文化裁军的依据。例如潘尼卡提醒我们：“生命不是为了竞赛，而是为了生活。”这是在表达西方的传统，也是在表达东方的传统。

遗憾的是，我们当中有不少人，在面对西方人的自我批判之时，竟然以之为自我陶醉的又一个理由：“你自己都承认很坏，所以当然还是我好！”殊不知，只有敢于自我批判的文化，才有改善的可能，才有改良的希望！当今世界各国的文化，基本上都是现代文化，而其现状是应予批判和改良的。要这样做，当然可以从传统，包括东方和西方的传统寻求资源。然而首先需要的，也许还是自我批判和悔悟的精神，还是思维方式和观念的革命。这种观念革命，不但要回复到潘尼卡所谓“简朴”和“明彻”的常识，而且要勇于为了生活而否定观念本身！因为，战争起

困于观念，生活却需要和平。

通向和平的路，是既崎岖又平坦。为什么是这样？我想，潘尼卡的这本小书说得再深刻不过，这本书的最后一小段说得再清楚不过了。让每一位想要生活，从而想往和平的人，自己去阅读，自己去思考，自己去行动吧！

1999 年 10 月

于北京西北望斋

“ 极 少 数 人 ”

—— 《作门徒的代价》中译本序

就像北京的故宫一样，伦敦的西敏寺（Westminster Abbey）每天都有成千上万的游客，络绎不绝地来自世界各地。我和师宁在 1998 年夏天初到伦敦，自然也加入了这支游客大军，来到那说不完道不尽的泰晤士河边，那见证了影响世界的无数巨变的国会大厦旁，来到这座在此耸立了 1400 年的举世闻名的大教堂门前。

主人指点着正门上方十二座崭新的浮雕告诉我们，那是最近由一大批宗教界和政界要人参加揭幕典礼的十二位殉道者的塑像。这些殉道者虽然都是基督徒、却属于世界各地不同的教派或宗派。这颇具象征性地表明，这座在宗教改革以前属于天主教，以后属于圣公会的古老教堂，早已打破教派门户而兼收并容，把最大的敬意和荣誉，同等地献给了这些背景差异颇大、品格同称楷模的人间英杰。尽管如此，看到在这庄严的正门上方，十二个人之中，竟有一个非洲少年和一个中国农民，而门内乃是英国国王举行加冕大典及重大的皇家和国务活动的场所，我还是禁不住感慨万端。

另一方面，在这十二个人之中，看到马丁·路德·金，

以及迪特里希·朋霍费尔，我当然一点也不惊奇。因为这两个人，早已是深受景仰的世界伟人了。

关于马丁·路德·金，中国读者知道得不少——早在他 39 岁时为民权事业献出生命的 1968 年，他的名字就已传遍中国。但是，关于朋霍费尔，则直到 1992 年，即他同样在 39 岁时为反对残害人类的纳粹政权而献出生命四十七年之后，他的名字才因《狱中书简》中文本的出版而在中国传开。不仅如此，这位用全部生命实践信仰的基督徒楷模，其思想还遭到了不小的误解——不少人谈到他的思想影响了世俗神学或“上帝之死”派神学的时候，似乎以为他是一个反叛基督教的造反派，甚至是一个无神论者。

我想，朋霍费尔的名字之所以传遍世界，受到不同信仰的人们敬仰，并非由于他的某些思考同某些风靡一时的神学学派有关系（那只是专业学者关心的问题），而是由于他的人格令人感佩，可以到令人羞愧的程度，他的精神令人感动，可以到令人心痛的程度。

如果说他的人格像一个深深的海，那么，那本从盖世太保辖下虎口余生的《狱中书简》，就只是一朵小小的浪花。如果说他的精神像一座高高的山，那么，这本使他享誉神学界的《作门徒的代价》，就只是一幅小小的山景小照。而这本书中不长的“传略”，既非出自朋霍费尔笔下，顶多只能说是对这深海高山的一张速写罢。然而，读了一遍之后，我写不出一个字来，再读一遍，仍然写不出来！词不达意？欲说还休？我想，是因为被震慑，被这位知行合一的平凡圣人所震慑，被这位人格情操上的绝代佳人所震慑，被这个你可以畅游其中又敬畏其深的深海所震慑，

被这座你可以漫步其上又仰慕其高的高山所震慑。

在这样一个真正的人面前，在这样一个临终仍如赤子的人的生与死面前，我痛苦地发现自己的秃笔是何等地无用。我只能期望读者自己去咀嚼这书中的文字，自己去感受其中显现的那个生命，那个“精神的生命”。它“并不逃避死亡，并不躲开毁灭，相反却承受死亡，并在死亡中得到保全”。

在第二次世界大战的狂风恶浪之前，这个德国青年在远离战场的美国与形势险恶的祖国之间，选择了后者。在被纳粹极权主义控制的人民大众之中，这个年轻人在争取祖国胜利与促使祖国失败之间，也选择了后者。这是何等艰难的选择——因为，他是那么热爱生命，他热爱鲜花、热爱阳光、热爱父母、热爱情人、热爱生活中的一切，然而，他的选择意味着放弃这一切。这是何等震撼的选择——因为，他是那么热爱祖国，他热爱德国的乡村和城市、热爱德国的音乐和艺术、热爱德国的文化和历史，然而，他的选择会被许多同胞看成是对德国的背叛！

事实上，他放弃了学术事业上的辉煌前程，放弃了美国朋友提供的温馨环境，回到了风雨如磐的祖国，投入了反对纳粹政权的力量悬殊的斗争，并为之献出了自己的生命。他这样做的理由，用他的话来说就是，不仅应该照顾拥挤的路上被疯子开车压伤的人，而且更应全力制止那个疯子开车（救助犹太人的商人辛德勒和士兵安东·施米特等人做了前者，谋刺希特勒的施道芬堡伯爵和贝克将军等人做了后者）。这表明，他选择放弃自己的生命，是为了挽救他人的生命；他选择“背叛”自己的祖国，是为了忠

于自己的人民。的确，在当时的局势下，只有促成德国战败，才能摧毁纳粹政权；只有摧毁纳粹政权，才能挽救德国人民，才能挽救文明秩序，才能挽救人性人心。所以，真正的爱国者所致力，是推翻本国的残暴政权，所以，为反抗暴政而死，是保全了人性而成为真正的人，因维护暴政而生，却因丧失人性而成为行尸走肉。

道理虽然十分明白，却很少有人能够做到。正如“传略”所说：“所有民族中的大部分人，并非由英雄所组成。朋霍费尔等人所做，不可能指望于大众。在现代社会中，未来更多地依赖的，乃是为上帝所鼓舞的极少数人沉静的英雄主义。这极少数人会为圣灵感动而深感快乐，会为人类的尊严和真正的自由挺身而出……即使那意味着牺牲或死亡……因为他们不是注目于那些可见的东西，而是注目于那些不可见的东西；因为可见者是短暂的，不可见者才是永恒的。”

朋霍费尔成为这“极少数人”之一，是由于他的基督教信仰。他认为，这信仰就在于追随耶稣，即作基督的门徒。基督的典范是为他人而活着，为人类而牺牲。做基督徒就是要做真正的人。反对暴政不仅是人的权利，而且是人的义务。基督徒必然卷入此世的生活，教会生活必须与人民的生活紧密相连。而基督教的比世性与爱相关联，被爱所渗透。

由于有这么一种信仰，这位温柔敦厚的神学家成了一位坚定不移的战士。因为他要把被弄成习俗的信仰，还原为亲身的生活，把对神对人的爱，还原为自己的责任。

所以，当他清醒而坚定地做出上述选择，为他人而受

苦、为人类而牺牲之时（入狱后为避免连累他人，甚至拒绝营救），那不是出于自大，而是出于谦卑，不是作为伟人，而是作为凡人，不是自以为圣洁，而是自认为有罪，不是要荣耀自己，而是要荣耀上帝。

正因为如此，他在世人眼中才被视为伟大，才被视为圣洁。正因为如此，这样惊人的评语才会显得合理自然：

“那些人……都感到，1945年4月9日，当朋霍费尔在党卫军手里遇害时，在德国发生的事情，是不能以人间的标准来衡量的。他们感到，上帝牺牲了一个最忠诚勇敢的兒子，去赎回一个残暴政权的罪恶……从而亲自干预了迄今为止世界上所发生的最可怕的斗争。”

写到这里，前面提到的误解应已可以澄清和超越。当然，真正的证据，应该不是任何别的作者的评论，而是朋霍费尔自己的著作。

那么，我们来看看手里这本小书吧，这部令他30岁即蜚声神学界的著作，可以让我们明白他后来的生死选择，明白他后来所做的一切。

2000年8月13日

于北京西北望斋

为什么要乐观和爱？

—— 《第五维度》中译本序

“第五维度”是什么意思？这本书说的是什么内容？我想，读者手持这本书，心里会问这两个问题。

众所周知，物体的长、宽、高被称为三个维度（也有人译为“向度”），常识中的世界是三维空间的世界。稍稍知道一点相对论的人也都知道，爱因斯坦把时间与空间统一起来，时间就是这个世界的第四维度。

然而，世界是否只有四维，只有时 - 空和与之相关的质 - 能？人类是否只有与这个四维世界相适应的认识能力？

自然主义者回答说：是。于是，人生不过是占据微小时空的微小质能，不过是白驹过隙般的偶然事件。除此而外，夫复何言？

本书作者回答说：否。于是，人生还有超乎时空超乎质能的一面，还有超越而高贵的精神或灵性一面。作者称之为人的本性之“第五维度”。

所谓人性之第五维度，即人性之精神的或灵性的维度，是与世界各大宗教所指向的“终极实在”相对应的。终极实在不论是被称为上帝还是安拉，被称为佛性还是天

道，都是指奠定一切、渗透一切、超越一切的世界本源，本书作者称之为宇宙的“第五维度”。正因为终极实在既超越于人又内在于人，所以人性的第五维度能够对宇宙的第五维度做出回应。按作者的说法，世界各大宗教就是这种回应的不同方式。

当然，这种说法并非全新的独创，例如比利时宗教哲学家杜普瑞（Luis Dupre）亦曾将其探索宗教态度意义的著作题名为《另一维度》（台湾付佩荣先生译本题作《人的宗教向度》）。比杜氏早几十年前，德国神学家海姆（Kard Heim）就提出过“多种空间”概念。正如与欧几里得空间相对的，有非欧空间，与“我-它”关系的空间相对，也有“我-你”关系的空间。人是处于这几种空间之中，在一种空间里不可能的事情，在另一种揭示了新的维度的空间里也许就可能。信仰的生活可以为人打开未知的存在之维度。

知道了“第五维度”这个书名的意思，读者应已能揣摩这本书说的一些内容了。不过我要说，尽管希克作为一个世界知名的宗教哲学家写了大量的著作，尽管他的好几本书已在中国翻译出版，但是，这本书还是堪称他“毕生工作的辉煌总结”。

在书中，他先从超越任何一种具体宗教的立场，甚至超越宗教与科学的“虚假对立”的立场，描绘了一幅与人相关的宇宙图景，再由此出发而讨论了人生的意义，用各大宗教的教义支持了所谓宇宙乐观主义的人生态度。然后他讨论了东西方宗教神秘主义的实在观和宗教体验的合理性。结合宗教经验而对神秘主义所作的研究，以及以甘地

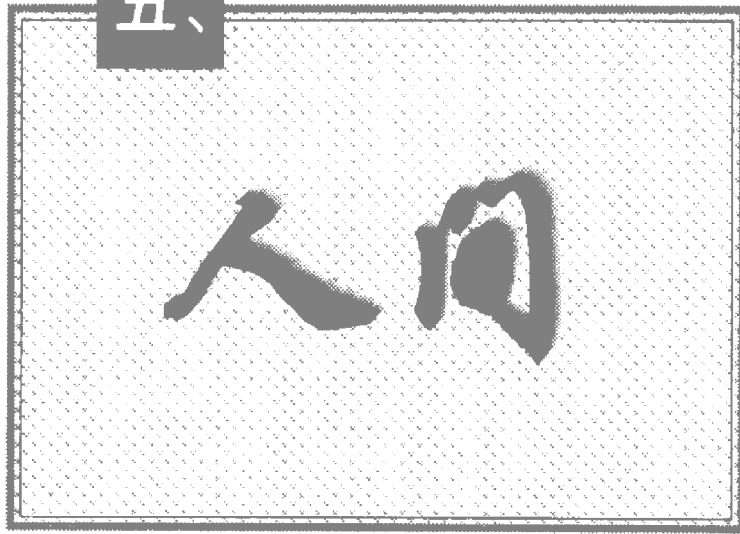
为典型而对圣人与政治关系的研究，是这本书十分突出的两大内容。在最后一部中，作者还对各大宗教中的重要问题，即人人都关切的死亡与来生之类作了新的探讨，对死后生命的问题提出了同他在《宗教哲学》中所表达的不同看法。他在此关于“真实的神话”的概念，对于现代人如何看待古老宗教的神话，可说是饶有启发的。

当然，面对这些复杂而重大的问题，读者（包括我自己）有权利也可能会提出与希克不同的看法，但是，我想，面对社会日益世俗化和宗教日益多元化的局面，读者应该也可以从希克敢于批判自身的传统、虚怀若谷地对待其他文化传统的求真态度得到启发。最后，我想，面对现代世界杂乱无章的生活景象，任何人不论信奉何种宗教或者不信任何宗教，只要他关心自己作为不同于动物的人应该如何生活，他就可以从希克的这一结论得到鼓舞：宇宙的性质，决定了我们应该抱乐观的态度，以爱的方式生活。

2000年8月21日

于北京西北望斋

五、



人生三十题

1. 人和人性

人是具有人性的动物。那么，人性是什么？

人性不是时空，不是质能，不是生物性；尽管它包含这些并以之为基础。人性的开端，乃是脱离兽性。

人性是自由、心智、创造性的结合；尽管这三者在人身上不完全，“神的形像”在人的身上已模糊。

自由展现为“欲”的种类之无穷。欲本身无善恶，但满足欲的方式有善恶，所以，欲必需的导引是“良知”。

心智展现为“知”的深度之无尽。知当然有深浅，而最深者在体知本源，所以，知最深的根本是“悟道”。

创造性展现为“爱”的广度之超越。爱必然有广狭，其最广者乃“民胞物与”、“爱神爱人”、“赞天地之化育”、“为上帝之同工”，所以，爱最高的指向是“成圣”。

因此，人性的极致，乃是趋向神性。

2. 灵魂和肉体

为什么说某人“长了五斤”，丝毫不表示其“人性有所增长”？

为什么说某人“外表漂亮”，可能是暗示其“腹内原

米草葬”？

你我的肢体若做解剖，区别不大，为什么你我给人的印象，迥然有别？

人兽的血肉若做化验，差异甚少，为什么人兽之间的差距，不啻霄壤？

谭嗣同死得很惨，为何却已成为不朽？

某些人活得很好，为何却如行尸走肉？

贝多芬耳朵聋了，为何其“田园”更动听？

司马迁受了宫刑，为何更成为伟丈夫？

这一切都是因为——

“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”。

3. 理性和情感

人生之旅，犹如一只小船，理性是舵，情感是桨。又如两人偕行：一个半身不遂但耳聪目明，一个又聋又瞎但身强力壮。

但是，情感不仅来自肉体或物质——一句话造成的痛苦或欣悦，会胜过一柄利剑或一杯美酒。

情感也并非无助于人的认知——感觉是认知的基础，直觉更通往认知的深处。

理性不能限于客观冷静——只有主体投入，才能理解客体；只有“通情”，才能“达理”。

理性也不能完全自满自足——“知之一字，众妙之门”，“知之一字，众祸之门”，所以要“转识成智”。

“知审乎情，合乎理，谓之智”，所以，“舵桨”配合。

“两人”协作，方为人生智慧。

若论智慧之根本，则“圣智幽微，深隐难测”，所以，“敬畏上帝是智慧的开端”。

4. 生命和死亡

假如地球离太阳稍近些或稍远些，就不会有花木鸟兽和人的生命；假如我的父亲没有遇见我的母亲，就不会有我的生命……

生命是得自上天，生活是天之厚赠！对世上的一切，我们可以享用而无权拥有；对主人的款待，我们可以领受而不应糟蹋；对向我们敞开的生命宝藏，我们只能珍惜而善用之，不能私藏而封闭之。

由此可引出对自己的、他人的和自然界一切生活的态度，引出对健康、精力、才能、自杀等一系列问题的态度（例如，我们无权决定自己的生日，所以也无权决定自己的死期）。

死亡对于生命，恰如丑之于美、恶之于善、黑暗之于光明……

老死的蛹，不料自己会化为蝶；归根的落叶，不期自己将流入新绿的叶脉。而我们知道，麦种必须烂在地里，才能长出新鲜的麦粒……

5. 过去、现在与未来

我们生活在现在。但是，我们找不到“现在”。

我们只看见时间不息地从未来变成过去，胜似“白驹过隙”。在时间的长河之上，如果说“现在”像一道堤坝，

标出了过去与未来的分界，那么它不但细如蛛丝，而且还在波涛汹涌中被不停地推向未来。如果说“现在”像一叶扁舟，供我们栖身旅行，那么它不但飘摇不定，要想抛锚停泊，会比“刻舟求剑”更不可能，而且其渺小一至于此，我们只能“纵一苇之所如，凌万顷之茫然”！

一句话，“现在”是子虚乌有，时间的长河只有两段：过去和未来。然而，过去之我已死，未来之我未生，那么，“我”也是子虚乌有？“我”究竟站在哪里？

我很实在。我还是活在“现在”。然而，“现在”不是时间，正如堤坝和小船不是河流。我们就在这永远不断的蛛丝和永远不沉的扁舟上，演出丰富多彩的人生活剧，仰视浩瀚无垠的深邃苍穹。这不是一大神秘吗？

6. 诸神与上帝、宗教与终极

一个人为足球而扔掉孩子，足球就成了他的宗教。一个人为发财而不择手段，他就成了“拜金教徒”，钱就成了他的神。这可以解释“诸神”的起源。

但是足球、金钱和世上的一切，都不具有“终极”的地位，顶多只是“次终极”或“伪终极”。所以，“诸神”只是人造的偶像，对它们的崇拜只是“伪宗教”。

真正的终极是世界的本源。人只要想追问“世界、人生，何来、何往”，就是在探寻它；人只要不满足于“无本之木、无源之水”，就没法否认它。否认不过是忘本。因为它包容一切又超越一切，所以是神秘；因为它使得万物存在，所以是神圣。称它为上帝，是表明它乃终极的神圣者。

所以又可以说，真宗教是神圣者对人的触及和人对之的反应。

7. 性，爱情与婚姻

婚姻是个多面体，爱情只是其中的一个面；爱情是个多边形，性只是其中的一条边。

性欲的产生和满足，很大程度上受制于自然法则。所以，性欲体现人有属于肉体的一面，即人的动物性。

爱情可以使人摆脱性的自然法则：恋人对于“淫荡”的厌恶，是对此法则的背离；“柏拉图式的恋爱”，是对此法则的蔑视；“罗密欧式的殉情”，是对此法则的反抗；“只求对方幸福”式的爱情，是对此法则的超越。所以，爱情体现人有摆脱自然必然性的自由，即人的人性。

婚姻意味着愿意舍弃自我（不肯舍弃则不会获得），投入改造过程（“按图索骥”或“我行我素”的婚姻不能维持），建设更大的团体（以多元一体的家庭为目的）。所以，婚姻体现了人为创造而献身的精神，即人的神性。

婚姻包容、提高、丰富了性和爱情，而要追求这三者的圆满，就必须摆脱自我中心。

8. 生命的年轮

永远不要轻看小孩。

对于我们可以享受的、尚未知道的、应该去做的来我们永远是婴儿。

人从小到大，身体逐步受到外界污染，灵魂亦复如所以耶稣说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们；

因为在天国的，正是这样的人。”

9. 亲情，父爱和母爱

人活一辈子，为人子女，只得三分之一；为人夫妻，又得三分之一；为人父母，方得全部。

父慈必母严，母慈必父严，二者必须配合，恰如情感与理智。然而，正如情理必须以智慧来主导，慈严也必须以爱来主导。

对烦嚣社会上的人来说，父母子女的亲情，正如港湾对于风暴中苦斗的水手，亦如炉火对于寒风中奔走的游子，更如烛光对于暗夜中摸索的旅人。

对茫茫宇宙中的人来说，天父之下四海一家的情怀，不更是如此吗？

10. 孤独，爱，友谊

冷清久了想热闹，热闹久了想冷清，这是人之常情。只有热闹，容易流于肤浅，只有冷清，容易养成孤僻。

孤僻不是孤独，正如热闹不是友谊。人的深刻需要孤独，正如人的快乐需要友谊。

有一种人，当他走向热闹，不是为了逃避孤独；当他欢迎冷清，不是因为厌弃友谊。那乃是有真爱者，有大爱者，“爱神爱人”者。

这种人永远处于“交流”或“团契”之中：热闹时他与众人是兄弟姊妹，冷清时他与上帝是父母子女。在友谊中他与朋友相交流，在孤独中他与上帝相交融，他总会喜欢热闹，又从来不怕冷清。他总是既有友谊，又不失

孤独。

但愿我们都成为这样的人。

11. 性格与命运

命运，如果指的是人生道路，那么它由性格决定：组成人生轨迹的每一个点，放大来看都是一个箭头，表明人在该点上的前进方向和速度，而不同的性格会选择不同的方向和速度。

如果指的是人生旅途的外界环境，那么它同性格有关：不同的性格会选择不同的环境，至少可选择如何对待同一个环境——迁就、抵抗还是改造，用什么方式去迁就、抵抗或改造。

如果指的是人生行程的起点条件，那么它同性格无关：起点的外部条件由前人决定，内部条件亦非自己决定，人的性格特点毕竟不出于自己的选择，而出于天赋。

然而，我们不但被赋予了性格，更被赋予了自由。所以，除了前两种选择之外，我们还可以选择使性格特点成为优点或缺点，可以选择是否要尽力改变性格。这些选择会影响我们的人生行程和后人的起点条件，所以，至少在相当程度上，我们应对自己和后人的命运负责。

12. 幸福和苦难，人生的意义

人有追求幸福的权利，没有制造痛苦的权利。如果是说自己，则忘了前半句是可悲的，忘了后半句是可憎的。如果是说别人，则忘了前半句是可憎的，忘了后半句是可悲的。

伦勃朗绘画中的黑块阴森可怖，其人物头上的亮点却灿烂辉煌。“泰坦尼克”号的灾难惨不忍睹，它却把大批的凡夫变成了英雄。苦难的世界被人们称为“眼泪的峡谷”，天才的济慈却把它称为“铸造灵魂的峡谷”。

人生的意义在于走向神圣的爱，走向耶稣式的“爱神爱人”的境界。如果说这种境界乃是“天堂”之要义，毫无爱心乃是“地狱”之所指，那么，所谓“炼狱”，就应该释为绝大多数人生的处境，即处于两个极端之间的中途了。

13. 道德与法，善与恶，正义

道德的下限与法律衔接，应涉及社会；道德的上限与宗教衔接，只涉及个人。治国应保下限，修身宜求上限。在过高的道德标准指引下制定的法，是苛法或恶法，而苛法或恶法会降低其所辖社会的道德水平。

“知善恶树”的善恶，可释为事物的“好坏”。人知道了事物的好坏而趋利避害，遂可能为利己而害人。所以，罪恶乃是自我中心和滥用自由的结果，也是对于“生生”或“创造”过程的颠倒。

容忍罪恶会导致更大的罪恶。

正义是法的基础，也是法的目标，更是尊严的基本条件。

正义是神圣的爱在人间的体现。

权利与义务是一件事物的两个方面。自己的权利意味着别人的义务，别人的权利意味着自己的义务。在权利不被保护之处，义务也不被履行。