

第一部分

关于宗教的本质

关于宗教的定义，从来就众说纷纭，这主要是由于观察教会的角度不同和研究者的领域有别。

从理论角度或宗教哲学角度看，宗教是由对终极者的信仰所激发，以之为核心又与之相适应的情感体验、思想观念、行为活动和组织制度的人间体系。这是侧重人类文化精神的、属于人文学科的定义。

从实践角度或宗教社会学角度看，宗教是对神秘的超人间力量的信念所激发，以之为核心又与之相适应的情感体验、思想观念、行为活动和组织制度的社会体系。这是侧重人类社会生活的、属于社会科学的定义。

由于世间任何事物都是相对的、有限的、历时的、有条件的，即非终极者，所以，由世间事物的信念所激发的类似体系，从宗教哲学或理论上就是伪宗教或准宗教。但是，由于世间任何事物都可能会被某些个人或人群视为神秘的超人间力量，所以，由对这种力量的信念所激发的类似体系，从宗教社会学或实践上看又是实际存在的宗教。

宗教信仰的对象可以有而且事实上也有形形色色的不同名称，但是，这种信仰本身却构成了任何宗教必不可少的核心。这个核心体现的是宗教的本质，即宗教所独具的、不同于其他任何事物的性质，也即宗教同非宗教区别所在。如果没有对终极者或神秘的超人间力量的信仰或信念，如果不以之为核心或者不与之相适应，则任何情感体验、思想观念、行为活动和组织制度的体系，就都不成其为宗教。

另一方面，宗教的本质又必然表现为宗教的现象，换言之，宗教的结构，是以这种信仰为核心，由上述四个因素构成的四层同心圆结构。

但这四个因素相互之间的关系十分复杂：无形的宗教体验和宗教情感，可以外化为有形的宗教组织和宗教制度；所有这些因素又可以表现为宗教经典、宗教论著、宗教建筑、宗教艺术以及宗教礼仪等等，而宗教组织和宗教制度又是宗教行为和宗教活动等等规范化和程式化的结果。

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。

在人类的幼年时代，生活的方式，曾与宗教相连：对本群体的忠诚，曾被当作宗教。

因为，人意识到自己的弱小、短暂、有限和依赖性，也就意味着，他同时意识到某种东西是强大、永恒、无限和依赖的对象。幼年的人类既然是有意识的人，就会有这种一体两面的意识，尽管可能只是朦胧的意识。这可以解释为什么原始人的打猎、捕鱼、播种、收获、唱歌、跳舞、选举、出征……都同某种原始的宗教观念和宗教仪式连成一片，为什么人的生活方式会与宗教相连。

因为，人可以对自己的人生过程不去回顾，可以对自己的生活方式不假思索，但是却很难对同自己一起生活的人麻木不仁。幼年的人类既然是社会性的人，就会依赖于自己生活在其中的群体，甚至把它误当成自己终极的依赖对象。这可以解释为什么人类幼年的宗教多半是“准宗教”或“伪宗教”，为什么原始人常把自己部落或氏族的能工、巧匠、巫医、巫师、英雄、领袖，甚至“血缘所出”的动物、野兽……当成了群体的图腾，或人类的始祖，或崇拜的神灵，为什么对本群体的忠诚会被当作宗教。

但是，如果说文化与宗教相连，体现着人对终极者或超越此世的东西有一种意识，那么，把对本群体的忠诚当作宗教，就体现出人对非终

极者或属于此世的东西有一种迷恋。前者对人类文化的本源性功能或推动性作用，已有无数的哲人、文人、宗教学家和历史学家做出了详尽的论证；而后者对人类生活的破坏性功能或毁灭性作用，也已有无数的人物、事件、历史事实和现实场景提供了雄辩的证明。

我认为宗教可以定义为“对超人间力量的信仰以及与之适应的思想观念、情感体验、行为活动和组织制度的体系”。这是对宗教的最低限度定义，它可以避免把一些不是宗教的意识形态和文化现象（例如人生哲学、艺术虚构、民族主义）硬拉进“宗教”范畴之中。

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。

宗教的任务，就是把在现代科技文明中受到压抑的精神欲求，从人的生命深处开启出来，使之成为丰富的精神力量。这是支配自己行动的生命力，它能使人达到超凡脱俗的精神境界，即东方所谓“梵我一如”、“天人合一”，西方所谓“至福直观”、“有限与无限融合”或“自我存在与终极实在合一”的境界。

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，有探索人生意愿的愿望，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，进而达到不仅识其形而上学，而且知其神的境界。

宗教是人的终极关切。有限存在物是被非存在包围着的，它随时可能陷于虚无，即随时都处于非存在的威胁之下。作为一种存在物的人的生存也是如此，所以它不可能不关切存在之终极基础。

宗教的本质特征，在于对神的信仰。

宗教信仰的经验根据，在于人生和世界的有限性或短暂性：人体验或意识到有限和短暂，必然在同时体验或意识到无限和永恒（你觉得一个东西“短”，那你心中必定同时有“长”的概念）。而无限和永恒，就是上帝。

与信仰、道义和社会密切相关的宗教，作为传统文化的核心、普世理念的根源、精神文明的载体，所关注的正是人性的目标和终极的意义。

中西宗教既同为宗教，则必有其共性。宗教之共性在于承认超越的价值源泉，亦即有神圣之观念。中国人的神圣观念较为淡漠，但不等于没有，远古之“帝”、“天”，儒教之“天”、“理”，道教之“道”、“三清”，佛教之“真如”、“佛性”皆是。这种共性正是宗教之本质和内核。至于各种宗教表面上最为触目的千差万别，即经典之不同、教义之互异、仪礼之驳杂、体制之悬殊等等，不过是宗教外部形式和非本质因素，即象征体系的差别。不同的历史文化背景，必然导致各种宗教象征体系的纷繁歧异，但共同的本质属性，又使得各种宗教在核心和底蕴之处可以相通。

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，即蒂里希所说的次终极的东西，误当成了终极来崇拜。

宗教的功能

“宗教是人民的鸦片”这一说法受到了歪曲或误解，应该正本清源。首先，“鸦片”是一个比喻，不是一个定义，更不是全面的描述，马克思主义经典作家在其他地方有较全面的描述；所以，对马克思主义宗教观也有要“全面地准确地”理解的问题。此外，这句话讲的是宗教的一个功能（并没有讲到宗教多方面的功能），即让人民安于现状，反对造反。但是我们也不应该忘记，恩格斯不止一次用“外衣”的比喻，讲到宗教有相反的功能，即对人民的造反、起义和革命，提供了组织形式和宣传手段。中外历史说明，反对造反并不绝对坏，鼓励造反也不绝对好。常识告诉我们，好坏的评价取决于造反的对象是什么；历史唯物主义也认为，其进步或反动取决于其是否适应于生产力发展的要求。事实上，基督教并不反对“抗恶”，而是反对“以恶抗恶”。

圣与俗、宗教与文化

终极关切和世俗关怀，表面看来界限分明，但是，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”。

宗教说的“信仰”，不是信仰“非终极”的人或事，而是信仰作为宇宙本源的“终极者”（在不同的宗教里有不同的名称，比如上帝、真如、真主等）。宗教信仰的根据也不是理性，而是经验。因为理性所对付的，也只是“非终极”的或有限的世间对象。然而，真正的信仰并不反理性，而是超理性。

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，就会同神疏离。

宗教是文化精神的集中代表，是各个文化部类的深度之维。所以，当一个民族完全丧失了以其宗教为代表的精神之时，它的文化也就在世俗化的同时平面化、肤浅化了。不仅如此，它还可能因精神的丧失而僵滞衰朽、分崩离析，因为指向终极的超越精神，既是活力的源泉，也是统一的源泉。

宗教是超越精神的表现，因此也是人类统一精神的表现。但是在此又有一个悖论：宗教既然不是超越精神本身，而只是它的表现，既然在外在形式上是人的产物，它也就呈现出纷纭万千的形式，展现了一派分

裂和对立的景象。统一与分裂的矛盾，在宗教中表现得最为触目。宗教作为文化精神，同超越精神的统一性最为接近；宗教作为文化形式，宗教在实存中必然表现为理论学说、组织制度、礼节仪式等有形的形式，这些东西均可成为文化形式。

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。

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。

“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”。

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世纪就有了限制王权的“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出于内心，因此宗教信仰应该自由。

宗教的外部表现形式如礼仪活动、理论表述等等，又不能不以一定的文化手段（例如民族语言）为形式，这就是所谓广义的“象征体系”。这些象征体系表达了宗教信仰但又不能等同于宗教信仰本身。所以，一种民族文化同一种世界性宗教的关系，不是“消解”与“被消解”的问题，只是民族文化的象征手段（语言文字、思想概念、艺术形式等等）能不能表达该宗教信仰的问题。

“圣”与“俗”是否在制度上分离，二者是组成铁板一块的整体，还是构成对立统一的关系？在西方，尽管有因为将神圣者世俗化，趋于一元专制而漠视人权贬低人性尊严的情况，但基本格局是“上帝的归上帝，凯撒的归凯撒”，精神领域不归世俗权力管辖。所以圣俗分开的抽象理论导致了张力互补的制度安排。

关于宗教学

所谓宗教学研究，是指以理性的、客观的方法对宗教进行的学术研究。它不同于站在某一宗教立场上的以信仰的、传教的态度对该教的教义或内容所作的阐述和传扬，也不同于站在反对某一或所有宗教的立场上，以自己意识形态的先人的反教态度对宗教进行的抨击和压制。

一切科学研究都是从对事实的准确观察和描述开始，经过整理、分类和解释，最后走向一般性的理论概括的。宗教学也不免如此。宏观地看，它经过用语言学方法对神话资料的比较研究，用人类学方法对原始宗教资料的搜集整理，用心理学、社会学和现象学方法对历史宗教和现实宗教资料的描述说明，最后应该也必然要对它的研究对象及其本质作出理论上的总的概括和评价。没有最后这一步，任何人文科学就不成其为科学，宗教学也将不成其为宗教学。

一方面，中世纪的西方哲学家和神学家在描述和反驳异教之时，当然已经站在异教信仰之外的立场，已经运用了在经院哲学中高度发展的理性（至少是逻辑理性）方法，文艺复兴和地理大发现以后的西方学者，更是站在古代宗教和非基督教的信仰之外的立场，运用日益张扬了的理性方法，甚至是逐步完备了的人文科学（例如考古学、人类学、语言学、神话学等）方法，从而取得了为现代宗教学奠定基础的巨大学术进步。另一方面，这一学术进步的重要动因，在中世纪西方哲学家和神学家那里，当然是为了维护基督教的信仰，而在文艺复兴和地理大发现之后的西方学者那里，更是基于传教士们从欧洲以外的世界各地带来的各民族文化和宗教的大量信息所引起的兴趣，而这些传教士的工作，最终是受其宗教信仰所激发的。众所周知，从地理发现直到 19 世纪的重要考古学

家、人类学家和民俗学家，许多都是热诚的传教士。说到底，宗教学正是这些学科发展的自然产物，而其奠基者和早期的重要推动者，例如瑞典的索德布罗姆（N.Soderblom）和德国的奥托（R.Otto）等人，本身又都是虔诚的基督徒，甚至是重要的神学家。

现代意义上的宗教学，即理性的、客观的、多学科的宗教研究最先产生于西方，但这也只是十九世纪中叶的事情。古希腊罗马时期对流行宗教采取理性批判态度的文人和哲人，本身亦非绝对的无神论者，而常常是以对至高一神的信仰来反对国家的或民众的多神崇拜；中世纪和文艺复兴以来西方学者和传教士对世界各地土著宗教的探索和研究，也多以了解土著文化、便于传播基督教福音为宗旨；只是在这些探索所积累的资料之基础上，在十七到十八世纪的启蒙运动和理性主义洗礼之后，在十九世纪中叶采用考古学、人类学、语言学和神话学等等科学方法进行的过程中，现代意义上的宗教学才开始以比较宗教学的形式，即理性的客观的形式出现在西方，并从英国学者缪勒（Max Mueller）在1871年的一次演讲中获得了一个独特的名称——宗教科学（science of religion）。这种理性的、客观的科学之产生，必须以现代的科学态度为条件。因为只有以这种态度去研究宗教，才能脱离信仰的或主观的，传教的或反教的立场，使宗教研究走向“宗教科学”。

要探究宗教研究这种学术现象的成因，除了19世纪后期狭义理性和实证倾向的巨大影响，更必须观察其在当时宗教背景中的根源。因为说到底，所谓狭义理性和实证倾向当时之所以在人文学术中发挥如此巨大的影响，至少部分原因是它们正好适合于这种人文学术要摆脱宗教控制的需要。19世纪后期到20世纪上半叶的西方宗教的主要动向，是天主教从第一届梵蒂冈公会议（1869-1870）直到第二届梵蒂冈公会议（1962-1965）之前采取的保守态势，以及新教方面从19世纪末基要主义兴起到20世纪上半叶新正统神学所代表的排他主义。这种动向引起的反应，不但有人文学术界要摆脱宗教影响的努力，而且有自由主义倾向的基督徒和神学家在学术研究中避免信仰渗入的自觉，以至于德国宗教学家霍尔

施滕(W.Holsten)说,宗教学的历史,就是摆脱基督教神学的历史!宗教上的保守动向,反而导致了宗教学中摆脱宗教影响的趋势,这可以说是历史运动辩证法的一个极好的例证。

作为一门科学的宗教学,在形成和发展的过程中,它的研究主体有很大一部分是基督徒。其实,一门学科能否成为科学,不取决于研究者在其他方面的生活态度(信仰是一种生活态度),而取决于研究该学科的方法。从事宗教学研究的人,可以不是宗教信徒,也可以是信徒,正如从事自然科学的很多人是宗教信徒,而其信仰并不影响其研究属于自然科学一样。研究者的宗教信仰与科学方法,二者是可以并行不悖的。

对宗教的概念、命题、理论的内容进行价值性规范性的研究,对宗教信仰的本质进行探讨,对之进行真伪善恶美丑高下对错是非等等的评判,是人类出自追寻终极问题的本性而必然要进行的活动。不论学术界或政界或宗教界或其他任何一种“界”对之抱什么态度,不论遇到的是赞许还是阻碍,不论所有的象牙之塔对之是关闭还是敞开,这种活动都会出于人的本性而以形形色色的方式进行。

宗教及其基本命题又同世界上任何事物一样,是多维而不是一维的,是多面的而不是单面的。所以,对它的研究考察,也必须采取多方位多角度。所谓“横看成岭侧成峰”,横和竖的角度是互补的,岭和峰加起来才构成“山”的真相。为了弥补远距离的隔膜和模糊,有时也需要深入腹地以求得真切和清晰。也可以说,“不识庐山真面目,只缘身在此山外”。看待事物,“左顾”之后还得“右盼”,否则就容易失之偏颇。

各种宗教中的动向,对于宗教之间的对话,既有有利的一面,又有不利的一面,因为各教都或多或少地具有复兴本教、扩大影响的趋势,所以它们既有在对付社会世俗化方面的利益一致,也有在争取自身扩展方面的竞争。在这种情况下,宗教学术界保持客观或科学的态度,对于促进宗教界保持冷静和理性的态度,从而有利于宗教间对话的开展,就显得相当重要。而20世纪上半叶的事实是,绝大多数宗教学者一直坚持19世纪后期传承下来的这样一种客观和科学的态度,用宗教学界的术语

来说，就是坚持采用方法论上的“描述性”方法。宗教学诞生以来，采用这种方法的宗教人类学、宗教心理学、宗教社会学和宗教现象学发展迅速，就是这种状况的主要表现。

如果说，从20世纪50年代后期到“文化大革命”的中国学科历程证明，同自然科学尤其是技术学科相比，人文学科和社会科学同社会历史问题的联系更加密不可分，因而更加无法超脱出社会历史环境，可以说是与社会进程共命运，那么在人文社会科学的范畴之内，同某些在当时至少保存了形式或名称的学科（如语言学、考古学之类）相比，宗教学和另一些连形式或名称都被取缔了的学科（如社会学、政治学之类），就同社会历史问题更加血肉相联，可以说是与社会生活同生死了。

如果说社会政治历史条件之或好或坏，确实直接决定了中国宗教学之或兴或亡、或盛或衰，那么，我们也不能忘记，宗教学同别的人文社会科学一样，又可以反作用于社会历史，又可以对国家乃至世界的社会政治历史条件发生或大或小、或正或负、或直接或间接、或积极或消极的作用或影响，并且不得不活动于自身帮助造成的社会条件之中。在这里，因与果、主动与被动、作用与被作用，全部是辩证关联的，全部是处于多元一体的关系之中的。正如宗教虽然怀有超越的情怀，却不能超然于现实之外，西方宗教学虽然曾标榜要摆脱价值判断，而其“描述性方法”虽然仍具有基本的价值，但是，就在西方宗教学界开始意识到“规范性方法”不可或缺、宗教学不可能完全超然的20世纪60年代及随后的年代里，中国宗教学界的切身经历已向世人证明，这门学科确实无法超然于社会，更无法超脱出历史。

“我们正面临着一个新问题不断涌现、旧问题相继复活的时代。这样一个时代的宗教文化，已经不可能超然于俗世的困扰；这样一个时代的思想学术，也愈发可以同信仰的激情相互启发。”对宗教学而言，这里所谓“信仰的激情”，首先应是某种“超越情怀”。这种超越情怀起码应超越世俗的利害考虑，但又要对俗世有某种承担精神。这种承担精神，在学术上就应体现为某种问题意识。

问题意识与超越情怀，确实不仅是可以相结合，而且是应该相结合的。问题意识可以是对千种万种不同问题的意识，超越情怀可以指涉千种万种不同层次的情怀。对真正的人文社会科学的学术工作而言，尤其是对中国宗教学的学术工作而言，最重要的问题意识，应是对中国人精神状态及其问题的意识，最需要的超越情怀，应是对中国人精神幸福的超越功利的关怀，应是对包含中国人在内的人类的爱。

在宗教学其他分支学科方面，原创性著作依然乏善可陈。尤其是对于国内现实宗教问题的关注，由于体制性原因和指导观念的狭隘，依然很难表现为具体的有分量的研究成果。例如，新兴宗教方面的研究，不得不局限于对国外状况和国外理论的介绍，对中国民间宗教的研究不得不局限于古代，对基督宗教的研究也不得不局限于理论性和历史性的研究，因为这些领域涉及国内现实问题的研究，从工作过程到成果发表都有种种限制、障碍和困难。考虑到已有越来越多的人，包括有关领域的学者和官员，均已认识到这些研究的迫切性和实事求是方法的重要性，我们不能不说，这种状况的确鲜明地突出了观念与体制的矛盾，突出了思想解放和制度改革的必要性。

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。

宗教学研究的神学研究的区别在于：前者是从理性出发，以认识宗教（多种宗教或整体宗教）为目的；后者是从信仰出发，以阐释教义（只是一种宗教的教义）为目的。二者的联系在于：宗教学尤其是宗教哲学研究的对象，包含神学的一些内容，而神学也是要应用理性的；二者的方法或态度不同，但是内容材料和思想结论却会有交叉。宗教学对于神学或宗教，是站在庐山外面看庐山，因为宗教学家要记住：“不识庐山真面目，只缘身在此山中”；但是又必须走进去看，因为宗教学家也知道：“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”。永远不进去，如何能看得真

切？永远只横看，如何能得见高峰？

学术积累需要从小问题着手，而中国学者多关注大问题，这在百废待兴的环境下或一片空白的领域中是自然而必要的，但对学术积累是不利的。确实，我们的宗教学研究空白太多，破坏太严重，大家给予宏观问题较多的关注是正常的。这个特点在很大程度上是一种现阶段特有的文化现象，而不一定是我们的学术优势。我们现在更需要的，恐怕应是“学术正常化”。就宗教学来说，还要有一个良好稳定的学术环境。

宗教领域在20世纪已经初露端倪、而在21世纪尚待解决的重大问题，应该构成新世纪宗教学的重大研究课题。这样的问题有三个。

一是宗教与形形色色的极端主义的关系问题。20世纪末期开始，不少政治的、文化的、种族的极端主义甚嚣尘上，有时还制造轰动事件，甚至恐怖事件，的确对人类生活在各方面都造成了相当的冲击。这些极端主义当中，很多都打着宗教旗号，或者与宗教有着或远或近、或真或假、或直接或间接的非常复杂的关系。它们同各种具体宗教的关系究竟如何，同整体的宗教精神是否协调，同经济、政治、文化等方面的社会环境有何关联，这些问题无疑在等待着宗教学家去研究和解答。

二是各个宗教之间的关系问题。20世纪后期，各国社会已经先后不同、程度不同地开始了多样化或多元化进程，其中包括宗教的多元化进程。到了20世纪末期，伴随着全球化的加速，整个世界的文化多元化和宗教多元化更加明显。一方面，各大传统宗教及其各个教派，共处于一个日益缩小的世界，另一方面，各种新兴宗教如雨后春笋，层出不穷。这就提出了各个宗教之间如何和平相处的现实问题。一些宗教内的有识之士为促成和平的目标，发起了对话运动。这就向宗教学界提出了挑战，即研究宗教之间对话的根据、条件和方法等重大理论问题。

三是宗教的未来问题。20世纪宗教领域有两大趋势，一是在许多地区，传统宗教的衰落与社会世俗化并行，二是在很多地区，传统宗教复兴与新兴宗教的兴盛并行。宗教在过去三百年的现代化进程中经历了沧桑巨变，但是不但没有死亡，而且丝毫没有死亡的迹象。这就使得人

们不能不思索：宗教的未来会是如何，它（或它们）会以什么面貌或形式存在下去，人们的宗教生活在将来会是怎样，宗教与未来社会的关系又会如何，等等。这些问题，可以说构成了宗教学面前的巨大任务。

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、不可把握和不可表达的，所以，甚至可以说神秘主义是处于宗教的核心，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。

就严肃的宗教研究或宗教学而论，一方面，方法论的突破确实是真实的，这确实为多元方法论的出现提供了前提，另一方面，学术的真正进步是依靠艰苦的日常的劳作一点一点地取得的，尤其是对宗教这么复杂玄奥的对象的研究，更不可能靠一些狂妄的关于“破译”或“超越”的自吹自擂而一日千里，取得“大跃进”或“放卫星”式的“战果”。我不相信从“道生一，一生二”可以一举飞跃到“三生万物”这个阶段。在三生万物之前，必然有一个“二生三”的阶段。

在中国，宗教学的产生与“新文化运动”几乎同时，那时离引起中国大变革的辛亥革命不过几年，离堪称流产革命但却广传了变革意识的戊戌变法也不过十几年，而且全中国的社会政治还处于大动荡大改组之中。就其思想基础而论，作为客观的、理性的人文学科的宗教学所必需的摆脱传统宗教（在中国主要是儒释道三教）的思想气候，可以说才正在形成之中，造就这种思想气候的中国式的启蒙思潮，其实正是新文化运动本身的重要内容。同时，作为现代科学宗教学所必需的现代学术方法之吸纳，又只能是绵延多年但此时才开始形成规模的西学东渐的结果。总而言之，这种复杂的社会政治和思想学术的因素合在一起，使得中国的宗教学自诞生之日起，就并不显现为某种现成条件所产生的结果，而是作为造成中国社会变革和思想变革的因素之一，参与到造成重大历史变革的历史活动之中。其实，这种“生而为战士”的雅典娜式的诞生，在中国诸多人文社会科学学科的发生和发展史中相当普遍。

中国宗教学在产生之时即与社会变革“亦因亦果”，与时代问题密切共生的情形，至少可从三个方面看到。第一，假如说新文化运动是中国社会向现代转变所需的真正的“启蒙运动”，那么，宗教学的产生及其早期发展恰恰构成了这场启蒙运动的一个重要侧面。第二，是宗教史学的突出地位。而这正是西方宗教学中盛行的实证方法与中国传统学术之重视历史、重视考据相结合的结果。这种现象，正是那个时代西学东渐蔚成气候，而某些杰出学者既向西方学习，又将自身深厚的国学功底运用于宗教学研究的鲜明反映。第三，是宗教界内的学术活动具有重大的贡献。这个特点同样也同当时中国的社会状况和思想状况密切关联，并反过来影响了当时的社会和思想状况。总之，中国宗教学在20世纪前五十年 的经历表明，它作为一门人文社会科学，其赖以产生的意识条件，其产生之后的意识状态，都是同当时社会、政治、历史、文化和思想等方面的问题共生共长、彼此关联、相互作用的。

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什么大的意义；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纳信徒、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。

对于当今占世界人口五分之四的宗教信仰者而言，宗教方面的问题，当然属于“人生最为根本的方面”；对于非宗教信仰者而言，宗教方面的问题也同样属于人生最为根本的方面，因为这些问题所涉及的，是个人最根本的世界观人生观，是决定人在其他方面的种种态度、行为和价值观的核心问题，只不过，在非宗教信仰者那里，对这些问题做出的是否

定性的回答。实际上，专门研究这些问题的人，不论在教徒或非教徒中都只是极少数，但是，绝大多数人（包括教徒和非教徒）都在自己的“伦常日用”中，时时刻刻在用自己的生活方式和人生态度对这些问题做出回答，只不过，真正的信仰者和真正的不信者做出的回答是彼此相异或相反的而已。

宗教哲学与神学区别

宗教哲学同神学的区别必须稍加说明。简单说来，二者的主要区别在于：神学从信仰之内的立场出发来研究这类问题，宗教哲学则从信仰以外的立场出发来研究；神学站在庐山上，在庐山上看庐山，宗教哲学则退出庐山，在庐山外看庐山；神学表达的是宗教信徒的观点，而宗教哲学则既可表达信徒的，也可表达非信徒的或不可知论者的甚至无神论者的观点；神学是宗教的理论表现形式，而宗教哲学则是哲学的一个分支，它是哲学而不是宗教，正如探讨科学的最根本问题的科学哲学不是科学，探讨艺术的最根本问题的艺术哲学不是艺术一样。

一方面，宗教哲学作为哲学，不能不涉及哲学的一些基本问题，如常常也用上帝这类概念论述的本体论、认识论、世界观、人生观等根本问题，另一方面，宗教哲学作为宗教学，又不能不讨论宗教的核心问题即上帝问题。这两者的结合，造成了宗教哲学独特的论述形式，即宗教根本问题的论述与哲学根本问题的论述相结合，上帝观问题与认识论、本体论、世界观、人生观等问题相结合。由于结合的双方或多或少地采用了神或上帝这一概念或范畴，所以宗教哲学的语言和概念也不能不同宗教或神学语言有很多重迭。如果把宗教哲学蹩脚地比喻为一个孩子，那么，他的这种外部特征乃是由其双亲——宗教学和哲学所造成的。

宗教哲学所讨论的问题，绝不是只有职业哲学家才关心。“一个追问‘谁造了上帝’的小孩子，和一个想知道‘那一边’有些什么的垂死者，都以各不相同的方式关注着属于宗教哲学范围的问题。”另外，宗教哲学思想也绝不可能只局限于采用某一种或某一些方法，或者只出于某一种或某一些立场的思考，所以它的范围可以说是大得超乎一般的学科，

以致单独的一个学者绝不可能对之做出包罗无遗的叙述。又由于宗教哲学这片树林不但占地广大，而且树木繁茂中不乏参天巨树和奇花异木，即使有一个或一群天才的、精力过人的作者有能力做出包罗无遗的描述，那也许只会使读者更加“见树不见林”，因不见森林的全貌而迷失于其中。

关于全球宗教哲学

所谓全球性，是指着眼于人类的整体性或相互依存性。就哲学而言，具有这种性质是不成问题的。因为哲学所讨论的认识论问题和本体论问题以及与之相关的人生观和世界观等等，本身就是具有全人类意义的问题，是由作为整体的人的本性所产生的问题。不论哲学家及其受众是否意识到这一点，也不论哲学家经过探索得出的结论是人类的整体性还是分裂性，都丝毫不妨碍哲学问题的提出与探索尤其是哲学本身所具有的全人类性。如果哲学家提出的问题只是某一民族的问题，那么他就不是在进行哲学思考，而只是在进行该民族范围内的社会学或心理学思考（但甚至不是广义的社会学或心理学思考，因为这两门学科也必须超乎一个民族的视野才能成立）。但如果他提出的这个民族的问题具有“哲学性”，那么实际上就意味着那些问题超出了该民族的范围而具有全人类的共同性。又如果哲学家经过探索得出的结论是人类的分裂性，他也是从人类的大范围而不是民族的小范围来得出结论的，他所谈论的分裂性也是人类的分裂性，这种分裂性也是被作为人类的“共性”而不是某一民族的“特性”来谈论的。甚至可以这样说：不具备全人类性的哲学，不能叫做哲学。

宗教哲学一语似乎可以有三种不同的含义，第一种是指站在任何宗教的立场之外对宗教根本问题的探讨或“关于宗教的哲学性思考”，第二种是指由某一宗教所主导的哲学，第三种是指不受任何一种宗教主导但又具有宗教性的哲学体系。这三种意义上的宗教哲学在逻辑上都可以具有全球性。就第一种而言，“宗教的根本问题”当然是具有全人类性的问题，而站在信仰立场之外对之进行的哲学思考既然属于哲学，当然也

就具有一般哲学的全球性。就第二种而言，由某一宗教所主导的哲学，只要这种宗教是一种世界性宗教，它所主导的哲学也就不会局限于某一民族的问题（即使一些被称为民族性宗教的宗教，例如犹太教和印度教，主导其哲学的世界观也仍然是关于“世界”的观点，也并不认为其神祇的权能仅以本民族为界限），而会讨论具有全人类性的问题。第三种宗教哲学，即既然不受任一宗教主导，也就会力求摆脱某一宗教的单一观点和象征手段，而追求全面的观点和更具普遍性的象征体系；既然尽力吸纳各宗教的因素，也就会力求摆脱非普遍性的因素和思想，而发扬其具有普遍性和全人类性的思想因素，因此，它的全球性是它的“题中应有之义”。总而言之，不论是哪一种意义上的宗教哲学，它的全球性在逻辑上都不但是可能的，而且几乎是必然的。

宗教哲学的涉及

宗教性的哲学比之于纯粹理性的哲学，显然有着更广泛的对象。这有两层意思。第一，它研究的核心问题不少于纯哲学而涉及的概念类型却多于哲学，因为，它同哲学一样要研究认识论、存在论（或本体论）、世界观和人生观等核心问题，但它涉及的概念类型却不仅有不同文化影响下的不同哲学概念，而且有宗教象征或神学术语所表达的哲学概念。第二，由于宗教比之于纯哲学，是依赖于群众的信仰而不是专家的思考，而且还具有广泛得多的影响，与之相关联的宗教哲学说话的对象，也就不仅有哲学家或哲学爱好者，而且还有各种宗教的广大信众和对宗教有兴趣的广大人群。如果我们同意说人的本性中有一个宗教的维度（尽管它在人的意识中的表现是时隐时现，有强有弱的），那么，宗教性的哲学说话的对象就应该是包括哲学家在内的一切人，也就是整个人类了。

在历史上，有许许多多的哲学是含有宗教成分，而宗教特别是神学也是含有哲学成分的。因为哲学的思考不能完全摆脱常常表现为预设或第一原理的信念，不能完全摆脱包含宗教成分在内的历史文化的影响。另一方面，宗教的理论特别是系统的神学则离不开语言概念的合理结构和运用，离不开理性的整体思考即哲学。所以，许多伟大的思想家往往是一身兼任神学家和哲学家，他们的理论既有宗教的意义又有哲学的意义。

宗教哲学是不能不探讨死亡问题的，正如它不能不探讨生存问题一样，因为，死乃生之组成部分。苏格拉底说，哲学家的一生就是熟习死亡，哲学家准备好去死，即把生视为死的准备。（苏格拉底之死，真正构成了他的一生不可或缺的部分，他的死完成了他的哲学。）蒙田也说：

“教人怎样死，就是教人怎样活。”海德格尔的哲学尤能体现这一点。他根据“历时性”来理解忧惧，历时性的终点就是死亡。在他所谓“本真的生存”中，死亡不再只是降临我们身上的、闯进来摧毁我们的生存的某种东西。死亡本身被纳入了种种可能性之中，在设计一种本真的生存时所根据的，正是作为存在之主要可能性的死亡。一切的可能性，都在作为主要可能性的死亡之光中来作出估价。而当一个人在对死亡的预期之中生活时，他的生活就有了一种决断，这种决断把统一性和完整性带给了分裂的自我。而且，人在死亡这一有支配作用的可能性之光中，才能把握每一个独一无二的、不可重复的可能性。因为“人固有一死，或重于泰山，或轻于鸿毛”。忧惧向人揭示：人正被抛进死亡之中。当人不再逃避这个揭示之时，当人有决断地预期着作为自身的最高可能性的死亡之时，人就达到了不可动摇的愉快与平静的境界。

从宗教哲学上说，“超越”和“内在”指的主要是“天”（或“天道”或“上帝”）与世界与人类的关系，了解这种关系，方能“知天”；知天，方能畏天、顺天、乐天。比之于“内在超越”说，似乎以下说法对于“天”与世界的关系，对于“内在”与“超越”，说得要清楚得多：“天既是客观地独立存在，有至高无上与统摄万有的意义，故天道亦有客观独立而为人的公义的依据，是绝对的与究极的意义。天不离万有而独自存在，又与万有共成其为天，故天道亦有既超越而又内在的意义。”这里借用西方宗教哲学的概念，说明了“天”与人的关系，与万有或世界的关系。而在这个意义上的“超越”与“内在”问题，论述最详尽又最有说服力的，恐怕莫过于现代基督教神学中的“超泛神论”（Pannentheism）。

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。

关于世界之本源

本体论所探究的真正的世界本源，不但不可能是世界中的事物，如古希腊哲学家所说的“水”、“气”、“原子”和中国古代所谓金、木、水、火、土之类，而且不可能是世界本身，不论这世界是被理解为神还是被理解为其他任何东西。这里的道理十分简单：如果一件东西被说成自身的本源，那么也就不必探究其本源了。探究一事物之“本”，就意味着视之为“末”，探究一事物之“源”，就意味着视之为“流”。正因为如此，把老子所谓“道法自然”中的“自然”理解成现代汉语中的“自然界”，从而把全句理解成道要效法自然，这就产生了一个荒谬的结果：“道”这种被道家视为世界本源的东西竟还要效法一个更加根本的东西（更不必说竟还要效法“自然”这个由之产生的东西），就等于是说老子在此全盘否定了道家学说。也正因为如此，蒂里希提出了所谓“超越上帝的上帝”这一概念，因为人们常把上帝理解为一件（不管多么伟大的）存在物，既然任何存在物在其存在上都还需要一个本源，那么，这样的上帝显然是不可能作为存在物的终极本源的。真正的上帝是包含“作为存在物的上帝”在内的整个世界的本源，所以被称为“超越上帝的上帝”。换言之，有源者不是上帝，上帝是世界本源的一个名称。所以，正如本区别于末，源区别于流，世界本源也区别于世界本身，这就是世界本源即存在具有超在性的基本含义。

“根本”如何长出“枝末”，“源泉”如何发出“河流”，就是说，世界本源如何产生世界，“有”如何产生于“无”，这个问题毕竟超出了任何人类的“言”、“情”和“理”所能及的范围。“天”如何“不言”而四时行百物生，“道”如何“生而不有，为而不恃”，万物如何借着“太

初”之道而造等等，确实不是任何哲学所能解答的。正因为如此，在这些问题面前才产生了宗教，而宗教的精神，并不在于妄称对这个问题可以提出明确的回答，而是在于主张对这个神秘应当表示谦卑的敬畏。

世界本源或本体论问题是人类永远面对的神秘，因为它超出了人类理性可及的范围，所以它是一个“真正的神秘”。对世界本源或存在本身的描述，就其本身而言只能是苍白而有限的描述。尽管数量上可以无限地增加下去，然而最终必须承认其描述对象的神秘性或不可描述性。

语言与存在本身

语言作为一种存有物，是用来描述存有物的，若用来描述存有本身，它就不敷应用，人就必须超越其日常用法，予以拓展。因此，宗教语言有象征、类比、神话、悖论等形式，这些形式不是用来作客观描述，而只是人在其实存状态中“勉为其难”。这情形颇类似中国古人所谓“道可道，非常道”，“道不可言”，“圣道通幽，言途之所不逮”和“得意者越于浮言，悟理者超于文字”等意。

说到底，语言不过是用来表征人类对实在之感受的象征符号，不过是用来表达人类精神之内容的象征形式。以语言为基础形成的人类文化，实际上也就是某种象征符号的体系或象征形式的总和。

人们常说的“全能”这一属性，用于描述上帝之时，并非说他可以为所欲为，而是说他乃是世上一切可能性和能力的本源。世上任何能力和可能性都有相对性，而它们的本源是绝对的。又如“仁慈”这一属性，也不是说世界本源具有像人对待同类或异类所表现的那种仁慈或仁爱，而是说作为人间仁爱的本源，这种仁慈包含并无限地超越人间只能是相对的仁慈，而具有绝对性。事实上，“能力”和“仁慈”以及其他任何表示属性的词语，同一切语言一样，既然是用来描述存在物的存在物，在超乎存在物而用于存在本身之时，就只能具有类比的或象征的意义。而宗教语言不得不具有的这种特殊性质或特殊用法，其根本原因正在于其描述对象所具有的绝对性。

人乃是一种符号（象征）的动物。语言作为最重要的符号或象征，不但决定着人的思维逻辑和思考方式，甚至构成了人的存在范围。绝大部分的人类要通过语言去了解 and 表述启示，这固然表现出人的局限，但

是从另一方面去看，由于语言作为一种存在物（a being）而分有存在本身（Being itself）的性质，而且作为“人言”（word）而同“天道”或“圣言”（Word）有一种特殊的关系，所以，人能通过语言去了解 and 表述启示，恰恰又揭示出人之所以为“万物之灵长”。

任何语言都有其自身特有的局限性和所有语言共有的局限性。人的语言用来谈论神是大大不够也永远不够的。只要我们注意到这一点，我们就必须承认，汉语以及它所表达的生存经验和文化资源，在汉语神学中永远只是“载体”和“材料”，就是说，即令神学家自认为表达了真理，它们也只是运载真理之舟车，表现真理之素材，而不就是真理本身。换言之，它们只是神学的工具，而不是神学的目的（像“本色化”一词给人的印象那样），只是神学的形式，而不是神学的内容，更不就是启示本身。由于任何工具都可能有不适合目的的一面，任何形式都可能掩蔽内容的一面，任何人造的载体都可能歪曲启示的一面，所以，汉语神学家必须在运用汉语的概念、观念和文化资源时，警醒戒惧，慎而又慎，切勿将文化直接等同于宗教，切勿将象征手段误认作象征对象。

倘若各民族语言文字所表达的生存经验和文化资源，不含有任何与特殊启示相通的普通启示，那么就不可能有“母语神学”，甚至不可能有任何神学了。假如语言文字、生存经验和文化资源仅仅具有与启示对立的性质而毫无相通的性质，那么它就只能歪曲而不能表达启示，那么人们对自己的信仰就只能保持沉默以避免歪曲，于是也就不会有任何神学可言。

存在、使在、内在、超在

对存在本身的领悟，是通过生存体验，而不是通过单纯的知性理解得到的。人的生存和一切存在物的存在一样，是被非存在所包围的，随时可能陷于虚无。对此的体验，对自身有限性的体验，即焦虑，导致了对可能的非存在的震撼，这种震撼唤醒了对于存在的惊奇：为什么竟然存在着某种东西，而不是一片虚无？这一点也可以用维特根斯坦的这一名言来表述：“成为神秘的，不是世界怎样地存在着，而是世界竟然存在着这件事本身。”这里所涉及的，只能是存在本身，即无可言喻的存在之基础，或使万物存在的力量，也就是只能象征地谈论的上帝。正如海德格所说：“只有面临虚无，才会想到存在。”上帝不是任何实体，所以它又形同虚无。

当无神论者说“没有上帝”时，他们也是把上帝理解为一种“存在物”的。但上帝不是存在物，而是存在本身，谈论存在本身之有无是毫无意义的，因为存在本身是一切可“有”可“无”的事物之基础，它比它们更加实在。

“存在”是包括自我和外界在内的世界或世上一切事物的基础、根据和前提。任何事物首先必须存在，然后才谈得上其他。一条河首先必须存在，然后才可以谈它是一条什么样的河；一个人首先必须存在，然后才能谈他是一个什么样的人。对于万事万物而言，首先必须有存在，然后才能谈其本质，然后才能谈其属性，然后才谈得上与之有关的任何东西。所以“存在”是万事万物以及对万事万物的“谈论”的基础，是比万事万物更加根本的东西。托马斯·阿奎那说：“首先落入理解的是存在，对存在的理解包含在人所理解的一切之中”我们还可以说，话语的

对象和话语本身都先得存在，存在是一切谈论即话语的前提。当我们把包含自我、外界及其关系在内的世界看作一个整体、一事物之时，这事物即这个世界也是首先必须存在，才能谈及其他，谈及其性质等等，所以，存在是世界的基础。

世间万物都存在着，但人存在的方式即所谓“生存”，却与世间万物大相径庭。“生存”的独特之处在于：第一，生存者即人可以意识到自身，就是说人既是主体又是客体，可以超越主客对立；第二，生存者即人永不停留于现在的状态，他总是未完成的，就是说他总面临这种可能性，可以通过不同的选择把自己造成不同的人；第二，生存者乃是不可重复、不可替代的独特个体。因此，由于自己的抉择，人可能成为本真的自我，与自我同一；也可能失却本真的自我，与自我分裂，堕入低于生存的存在方式。与之相对，其他事物（包括生物）的存在方式，则一不是主体而永远是客体，即只是消极被动的对象；二不能作出抉择而只能按天然既定的方式行动，具有固定的“本质”；三不是不可重复不可替代的个体，而更多地呈现出“类”的共性。由此看来，所谓“生存”，至少主要不指生物学意义上的生存，就是说，不指“活命”，而指人所独具的精神性存在方式。人若舍此，虽生犹死。

存在是万事万物惟一的共性或惟一的共同点。人们常常只看见事物之间的差异，而发现事物的共性或共同点则比较困难。例如，在一条河与一本书之间，似乎只能看见差异而没有共性，但它们实际上还是有一个共同点：它们都是实际存在着的“物”。那么，一条河与“善良”这种性质之间还有共同点吗？后者并不是“物”而只是性质，所以二者似乎更加风马牛不相及。但是，它们在“存在”这一点上还是有共同点：它们都是存在着的“事物”或“存在者”，因为“性质”也首先必须存在，也是一种存在者。存在是万事万物惟一的共性或惟一的共同点。那么，一条河与“狐狸精”之间也有共同点吗？是的，它们仍然在“存在”这一点上有共同点，因为后者作为一种人或动物或实体，或者作为一些人所信的鬼魂或精灵，可以说不存在，但它作为一种观念，首先必须存在

于一些人的头脑之中。

存在是惟一的一切事物的共同点。事实上，任何事物之间真正的共同点或共性，最终只在于存在。但是这“共性”不能理解为“共同的性质”。因为存在不是某种性质，正相反，它是一切性质的基础。性质也是广义的“事物”之一类或存在物之一类，但是存在不是事物，不是存在物，而是存在物之基础，是存在物之所以是存在物的条件。

存在是一个动词而不是名词，它所描述的是一种创造行为而不是一种静止状态。所以，存在，即本体论的主题，其本质就是“使在”。“使在”意为使世界存在，这正是“世界本源”的意思。

存在就是使在，这意味着它的惟一表现途径就是它“使之存在”的一切，就是它所创造的世界。因此，至少从人的认识方面来说，它是内在于世界之中的，世界本源是内在于世间万物之中的。如果要用一言以蔽之，可以说，存在就是内在。

存在之“实有是”分别言之，存在之“实”，是因其赋予任何存在物以时空中或观念中有条件的实在性；存在之“有”，是因其使得某一时空条件下得“有”某一事物；存在之“是”，是因其使得某一事物得以赋有某种本质。换言之，存在之“实有是”皆因存在之“使在”行动，即“使之实”、“使之有”、“使之是”的行动。退而言之，即令只谈事物之“实有是”，其本质也具有动态性质。某物或某人之“实”（**reality**）、有（**being**），乃因其“实存”（**to exist**），即从虚无（**nothing**）中凸现出来（**to stand out**）；而当我们肯定某物“是”什么之时，我们就“使”某种属性更多地或现实地存“在”于其中，例如“我是人”一语之中的肯定，就使更多的人性在“我”之中存在，“这块石头是很好的餐桌”一语中的肯定，就使某种桌子的属性附加在石头之上了。当然，这只是一种次一级的“使在”行动，即不是从无到有的创造性使在行动，因为桌子的属性本来已潜在于那一块石头之上了。而某人的心性即使不充分，也是先在于他的任何行动的。只有存在的“使在”行动，才是根本的即“发动”或“动力”意义上的行动。

“世界本源是使在”这一命题的正当性，可以说就在这个定义本身之中，因为“本”就意味着能“生”，而“源”就意味着能“流”，这两个比喻的“言外之意”就是“能创生万物”，即“使世界存在”。当然，它也是对“存在”这一概念的动态的深化，这正是它的意义所在。

如果在描述作为世界本源的存在之时，只提出它内在于世界或只强调它的内在性，那就不仅会造成误导，而且会陷入极大的荒谬。

我们的感性或知觉，一般而言是不可能向我们呈现出任何不在世界之内的东西的。即使是任何宗教信仰徒或者神秘主义者在宗教经验中感知的任何神灵，也都表现为世界之内的一种现象，不论是感觉对象还是感觉状态，都只是一种“存在物”而不是“存在本身”。

所谓“存在即使在不使在者就不是存在，如果存在不使万物存在，不“创造世界”，我们就无从认识它，它就什么也不是，它也就是虚无。换言之，存在就成了它的反面即虚无，这恐怕也是“空”、“无”、“非”等等各种说法在各种宗教中出现的根据。正如王夫之所言：“无其道则无其器，人类能言之。……无其器则无其道，人鲜能言之。而固其诚然者也。”

对存在的认识

既然人的感官局限使人不能感知超乎世界本身的东西，而且作为存在者的感知也只能以存在者为对象，那么人又是如何认识超在者的呢？正如人之意识到存在，是由于面临虚无时的整体感受，人之认识到超在，也是由于人要冲破感官局限去思索的那种高级理性，那就是我们所说的智慧，即中国人所说的“智”或“知”。《吕氏春秋》说：“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。有知不见之见，不闻之闻，无状之状者，则几于知之矣。”这种最高的智慧，还接近于信仰即接受启示的条件，而启示无疑是认识世界本源的特殊途径即非通常的认识途径。

一方面，认识存在或者更准确些说，意识到存在，乃是意识到虚无的结果，乃是意识到世界本可以是虚无所引起的“震撼”的结果，这种震撼引起了对于存在本身的惊奇，由此产生的敬畏是宗教信仰的根基；另一方面，真正宗教的信仰由这个真正的“神秘”出发，还要走向“神圣”，即奥托(R. Otto)所说的包含道德和理性成分的“神圣者”。正因为如此，主要作为一种生活态度，一种面对“神圣者”的人生态度而存在的宗教，在其哲学（宗教性的哲学）和神学中，还要努力表达自身的这种态度，表达自身对神圣者的感受，以及作为其根基的自身（和世界）与神圣者的关系。

关于神性

用“全能”这一属性描述上帝之时，并非说他可以为所欲为，而是说他乃是世上一切可能性和能力的本源。世上任何能力和可能性都有相对性，而它们的本源是绝对的。又如“仁慈”这一属性，也不是说世界本源具有像人对待同类或异类所表现的那种仁慈或仁爱，而是说作为人间仁爱的本源，这种仁慈包含并无限地超越人间只能是相对的仁慈，而具有绝对性。事实上，“能力”和“仁慈”以及其他任何表示属性的词语，同一切语言一样，既然是用来描述存在物的存在物，在超乎存在物而用于存在本身之时，就只能具有类比的或象征的意义。而宗教语言不得不具有的这种特殊性质或特殊用法，其根本原因正在于其描述对象所具有的绝对性。当然，人既然还是使用相对语言的相对的人，就仍然不得不使用这种明知有限却无可奈何的方式，来表达自身对这种绝对性的感受。

我主张在学术讨论中对“神”这一概念的界定，应以所谓“超人间力量”为主导，同时采用与之相适应的宽泛的外延。也就是说，我们在理论上所讲的“神”的观念，是指人类的这么一种观念，它的内容或对象可能被认为具有超自然的、超在的、精灵的、人格的、高于人的、无限的、绝对的、神圣的、神秘的、终极的（或根本的）性质，也可能被认为具有内在于自然的、泛在的、物质的、非人格的、有限的、相对的、非神圣的、非神秘的、非终极的（或非根本的）性质，但无论如何，它总被认为是一种“超人间的力量”。

研究宗教中关于“神”的观念，是宗教哲学的主要任务。在宗教哲学之中，对世界本源的描述，必须继之以对关于神的性质或属性的观念，

即所谓“神性”的描述。但是，这种描述不可能是本来意义上的描述，因为所谓“神性”不是一种或一些可以客观地观察和描述的对象，更不是可以由任何方式得到全面和准确描述的对象。这里所说的神性论与其说是对神的性质之描述，不如说是宗教信徒对自己的宗教体验的描述。当然，这种体验的核心或对象既是宗教信仰的对象或神，也就构成了诸宗教各自不同的神性论之基础。

神性首先意味着终极性。终极性乃是神性论的基础，“上帝有许多名字”意味着在不同宗教中名称不同的惟一神都是指世界的终极本源，在信徒体验中已成了终极关切。

事实上，当某些教徒把众神中的某一神明作为主要的崇拜对象时，他们也就把某种终极性赋予了该神明，尽管从一个外在观察者的客观的角度看来，该神明并不具有终极的或真正终极的性质。然而，在这个问题上，即在信奉对象是否具有终极性的问题上，现象学的描述或者说最贴近真相的说法，不是出自外在观察者的客观比较，而是出自信仰者的切身体验。例如，当一位净土宗的佛教徒把往生“西方净土”作为自己的终极关切，从而把与之相关的阿弥陀佛作为主要的崇拜对象时，他就赋予了阿弥陀佛以终极性。在这里，非佛教徒关于佛教各宗各派和其他诸佛诸菩萨的知识是与之无关的。因为，这里所说的终极性，只是信仰对象的终极性，因此也只是在信仰者看来的终极性。事实上，当我们看到有些财迷对“财神”切切祷告的面目，或看到有些诗人向“缪斯”热烈乞灵的篇章时，我们就不能不承认，在他们把金钱或把诗歌视为高于一切的心目中，至少在他们这样看的时刻，财神或诗神确实已被他们赋予了终极性，即使宗教哲学可以清楚地论证这些东西只不过具有“次终极性”或“伪终极性”。而且，既然我们把这类“次终极”或“伪终极”的关切称为“准宗教”或“伪宗教”，那恰好就意味着，宗教信仰的对象总得具有某种终极性，即在信仰者看来的终极性。

神性意味着超人性。任何宗教的任何神明，都首先被信徒视为一种超乎人之上的存在，或者在行动和认识的能力上，或者在空间和时间的

超越上，或者在精神和道德的完美上，或者在所有这些方面的总和上，神明在其信奉者的心目中都是超乎于人之上的。姑不论在一部分宗教中被视为超自然的、纯精灵的、无限或绝对的那些神明当然超乎于属于自然的、具有肉体的、有限而又相对的人类之上，即使是某些宗教中视为内在于自然的、物质性的、有限或相对的那些神灵也具有超乎于人的行动能力，或具有超乎于人的存在方式。例如美拉尼西亚人和波利尼西亚人所信奉的“玛纳”（mana），虽然被视为一种非人格的巫力，但当其附丽于人，其人则大有作为，当其附丽于物，其物则不同一般。

任何宗教的“神”如果不具有人格性，则其与作为人的信徒之间的交流（不管表现为人的祈祷还是神的赏罚），就是不可想象的，所以不具有人格性的任何事物都不可能成为真正的宗教所奉之神。另一方面，任何宗教的神如果不具有超人性，则其成为真正宗教的崇奉对象（而不是伪宗教或准宗教的崇拜对象），也是不可想象的，所以不具有超人性的任何事物也不可能成为真正的宗教所奉之神。即使在一块石头被奉为“神”的情况下，该石头也必定已被信徒视为可以与人沟通，而不再只是一块冷冰冰的岩石，倘非，则对该石头就无法信奉，因为祷之不应，求之不灵；即使在一个历史人物被奉为“神”的情况下，该人物也必定已被视为超乎于人之上，而不再只是一个具有人类所有局限性的凡人，倘非如此，则对该人物就不必信奉，因为既然他不过是人，那么求助于他还不如求助于活着的强人。换言之，不在某一方面可与人相通，就不可能成为神，不在某一方面超乎于人，也不可能成为神。这样，神性之中就有了人格性和超人格性的共存。这二者的关系可以被看成一种包容关系，即超人性包容人格性。

神的完全，也就是我们所说的神性的包容性。但是这种包容性，不是部分的，而是完全的，不是暂时的，而是永恒的，不是有条件的，而是无条件的，换言之，不是相对的，而是绝对的。

神性的另一个重要方面，即绝对性。所谓绝对性不但包含人所能想象的一切正面属性，而且强调了所有那些属性的无限、永恒、无条件和

至高无上的特点。例如，当各大宗教用“上帝”、“真主”、“天”、“道”、“佛”等等概念来表示的信仰对象被说成是“公正”之时，那绝不仅仅是说它们信奉的这个对象总能按照人间的公正原则来行事，而是说这个对象自身就是公正原则的来源，就是公正本身。人的公正是有限的、短暂的、有条件的，一言以蔽之，是相对的。因为人的认识有限、胸怀有限、历时有限、条件有限，甚至人的公正原则（如道德原则）也是变易的，人所依靠的理性也是会有悖谬的。人在公正问题（例如平等问题）上可赖以参照、可吸取原则之处，只能是“终极”、“超人”而又“包容”的世界本源。

诸神性都有一个共同的特点，即都具有神秘的性质。因为世界本源作为超越于人的、包容一切的、绝对永恒的“终极者”，超出了人的理解，超乎于人的理智，对人只能表现为神秘。所谓神圣性，是指在一切正面意义上（如在道德性、纯粹性、完善性等方面）大大地高出于人，从而引起极度崇敬的性质。当我们在不同于“神秘性”的意义上使用这一概念时，它是与“神秘者”触及人生时所引起的人的体验相关的。在人将其体验为强大的要求或压力之类的时候，人们常用“公正”、“正义”等属性来表达其性质；在人将其体验为巨大的帮助或支持等等的时候，人们常用“慈悲”、“仁爱”等属性来表达其性质。这些属性是人在自己的生活中经验到和理解了的，因此，由这些正面性质合成的神圣性，表现了神性的理性一面，或者说是神性之体验从非理性向理性的转化。

所谓神圣性，是指在一切正面意义上（如在道德性、纯粹性、完善性等方面）大大地高出于人，从而引起极度崇敬的性质。当我们在不同于“神秘性”的意义上使用这一概念时，它是与“神秘者”触及人生时所引起的人的体验相关的。在人将其体验为强大的要求或压力之类的时候，人们常用“公正”、“正义”等属性来表达其性质；在人将其体验为巨大的帮助或支持等等的时候，人们常用“慈悲”、“仁爱”等属性来表达其性质。这些属性是人在自己的生活中经验到和理解了的，因此，由这些正面性质合成的神圣性，确如奥托所分析的，表现了神性的理性一

面，或者说是神性之体验从非理性向理性的转化。

神圣性是神性中之正面性与崇高性二者的结合。就正面性而言，它表达的是神性之真、善、美、正义、仁爱等等性质；就崇高性而言，它表达了这些性质无限地高出于人的特点，也可以说是囊括了终极性、超人性、包容性和绝对性，但突出的只是这些性质中的正面因素。只有这二者的结合，才会引起“敬”和“畏”二者相结合的感受。

假如把善仅仅理解为人类道德意义上的“善良”，则无法理解它如何可以引起“畏”的感觉，也无法解释它与神的至上性如何协调——如果至上者必须遵循某种道德原则，那意味着它不是至上者，如果他是道德原则本身，就意味着他无论具有何种性质都是“善”了，而这同我们平常所理解的“善”是不一致的。这看来是一个难题。解决这个难题的关键在于，神性中的“善”，不仅仅是道德上的“善良”，而且是本体上的“完善”（或人性完成）的条件，因为它既是一切事物、性质和进程存在的本源，当然也就是任何存在物的性质得以完成的条件。这个意义上的善，自然不是人的善良所可以企及的，它本身同前面解释过的“圣爱”一样，就是人的善良以及人和物的性质完善之终极根源，就是实现人性最高的完善（圣化）的终极条件。这样理解的“善”，会对人提出强大的、绝对的、无条件的道德要求，会表现为既有正义的惩罚，又有仁爱的恩典的神性，会作为道德原则本身在引起“敬”的同时也引起“畏”，乃是顺理成章的。

神性都有一个共同的特点，即它们都具有神秘的性质。因为“本源”或“终极”超出了人的理解，人的理智不能把握，它对人只能表现为神秘。

神圣性是神的根本。所谓神圣性，是指在一切正面意义上（如在道德性、纯粹性、完善性等方面）大大地高出于人，从而引起极度崇敬的性质。神圣性是神性中之正面性与崇高性二者的结合。就正面性而言，它表达的是神性之真、善、美、正义、仁爱等等性质；就崇高性而言，它表达了这些性质无限地高出于人的特点，也可以说是囊括了终极性、

超人性、包容性和绝对性，但突出的只是在这些性质的正面因素。只有这二者的结合，才会引起“敬”和“畏”二者相结合的感受。

事实上，在世界各大宗教中，信徒所崇奉的对象都具有神圣的性质。也可以说，不是神圣者，就不可能成为宗教信仰的对象，神圣性是神性不可或缺的基本要素。而且，在教徒的宗教经验中，神圣性虽然都经历了神秘的或非理性的因素日益理性化和道德化的过程，这种经验本身虽然都经历了由“畏惧”到“崇拜”的过程，由“战栗”到“敬畏”的过程，但是，神圣者的观念中仍然保留着也永将保留着这些神秘的或非理性的因素，宗教的经验中也仍然保留着也永将保留着“畏惧”或“战栗”的因素。其中的原因就在于，作为世界本源的神圣者之至善和仁爱等等正面属性，其最大最高的表现，也是最为人所不可企及者，乃是世界及万物之创造、维系和协调。这正是所谓“存在之震撼”。

神秘与神圣

维特根斯坦曾说：“成为神秘的，不是世界如何存在，而是世界竟然存在。”世界如何存在，是指世界万象如何相互关联相互转化。在这方面，人类已知的不少，未知的更多，而且所谓已知，也不一定真知全知。就此而言，可以说科学已“破译”了不少“神秘”并面临更多的无穷的“神秘”。但从原则上说，人类可以无止境地更新并扩充自己的认识，科学可以无止境地破除这些“神秘”。“未知”一旦变成“已知”，就不再是未知，“神秘”一旦被人“破译”，就不成其为神秘。“世界如何存在”，即各种事物如何消长各种事态如何关联等等，只因为人对其暂时无知才看似“神秘”，而其在原则上却是可知的，就是说是理性可及的范围之内。所以，这不是真正的“神秘”或奥秘，顶多可称之为“准神秘”或“伪神秘”。

所谓“世界竟然存在”，是指在把万千事物看成一个事物，把万千事实看成一个事实，把纷纭万象看成一个现象，即把世界作为一个整体来看的时候，它为什么竟然存在而不是不存在，为何竟然有一个世界而不是没有世界。从莱布尼茨到维特根斯坦所提的这个问题，伟大的哲学家和真正的宗教家们一直在提的这个问题，并不是世界在时空中和物上如何起源的问题（那属于宇宙学即自然科学），而是世界的根据问题。这个问题是人类永远面对的神秘，因为它超出了人类理性可及的范围，所以它是一个“真正的神秘”。

就形上学或哲学而言，世界的根据问题是理性探索的目标，也是终点。这意味着一方面，真正深刻的形上学或哲学必然要面对这个问题，其探索的旅程必然要引向这个问题，它最终必然要提出这个问题；另一方面，真正诚实的形上学或哲学只能提出这个问题，只能指出世界的依

存或解释这个问题的意义，然后就只能“以手指月”，沉默不语了。这是从苏格拉底的“自知无知”和孔夫子之言性与天道“不可得而闻”，直到维特根斯坦的“应当沉默”和海德格的“不可说之神秘”等等所一再暗示的结论。

就宗教或神学而言，世界的根据问题是信仰建立的基础，也是起点。这意味着，一方面，认识存在或者更准确些说，意识到存在，乃是意识到虚无的结果，乃是意识到世界本可以是虚无所引起的“震撼”的结果，这种震撼引起了对于存在本身的惊奇，由此产生的敬畏是宗教信仰的根基；另一方面，真正宗教的信仰由这个真正的“神秘”出发，还要走向“神圣”，即奥托所说的包含道德和理性成分的“神圣者”。正因为如此，主要作为一种生活态度，一种面对“神圣者”的人生态度而存在的宗教，在宗教性的哲学和神学中，还要努力表达自身的这种态度，表达自身对神圣者的感受，以及作为其根基的自身（和世界）与神圣者的关系。

一方面，认识存在或者更准确些说，意识到存在，乃是意识到虚无的结果，乃是意识到世界本可以是虚无所引起的“震撼”的结果，这种震撼引起了对于存在本身的惊奇，由此产生的敬畏是宗教信仰的根基；另一方面，真正宗教的信仰由这个真正的“神秘”出发，还要走向“神圣”，即奥托所说的包含道德和理性成分的“神圣者”。正因为如此，主要作为一种生活态度，一种面对“神圣者”的人生态度而存在的宗教，在其哲学（宗教性的哲学）和神学中，还要努力表达自身的这种态度，表达自身对神圣者的感受，以及作为其根基的自身（和世界）与神圣者的关系，对“世界竟然存在”进行各种解说和“回答”。这些“回答”一方面是维特根斯坦所谓人虽然应该“沉默”但又“不可遏制地要冲破语言局限”的结果，另一方面又只能是对宗教体验和体悟的某种描述。换言之，这些解说、“回答”或描述相对于其对象（世界本源或“神秘者”）而言，永远只能是苍白的和有限的。不止如此，那些描述还可能是歪曲的和独断的。因此之故，它们永远必须以对真正的“神秘”的承认为前提、为补充。

关于认识

人能否认识与如何认识自我、外界、世界本源以及三者关系呢？从逻辑上说，这是两个不同的问题：只有对“能否认识”这个问题有了肯定的回答，“如何认识”这个问题才有意义。然而从实践上说，这两个问题却又浑然一体：因为人的实践或行动本身，已经包含着一定程度的认识，它既以某种认识为前导，又以某种认识为结果，而且实践或行动本身在某种意义上就是认识的过程。换言之，人类生活本身、人类生活一直在进行这件事本身、人类生活不像动物生活那样具有本能性或当下性，而是具有计划性或预见性（即将过去与未来连结在现在之中）这一特点本身，就已经在同时回答着这二而一的问题：人能够在一定程度上认识这个对象，人在自己的（最广义的）实践和行动中，即通过自己全部的生存来获得这种认识。以至于我们可以说：生存就是认识。

生存就是认识，就绝不仅仅指理智的理性认识，也不仅仅指经验的感性认识，更不仅仅指从语言诠释得到的认识，而是至少三者兼备的认识。人的认识过程，是包含言说、体验和理智三方面在内的整体过程，缺少任何一个方面都是不完全的。我们用三个汉语词即“言”、“情”、“理”来表示这三个方面。这三个词也是在最广的含义上使用的，就是说，“言”包含言语、文字、表征、指涉、定义、诠释、表述和一切形式的意指，即符号象征；“情”包含情感、情绪、感知、直觉、想象、回忆、感受和一切形式的经验，即生存体验；“理”包含理解、概念、判断、推理、逻辑、反思、道理和一切形式的理智，即理性智慧。

“言”与认识

认识是人的认识，认识的主体是人。而人最显著的特征，在于能“言”，即能够制造广义的“象征”体系，并用它创造出一个自己生活于其中的意义世界。

当人可以用某种符号或象征来指涉实在的组成部分之时，他也就脱离了一般动物界而获得了人的本性。当然这同时也就赋予了他以认识的能力并决定了他认识的方式，因为他由此而摆脱了在与外界关联中的直接性和个别性，而获得了间接性和普遍性。这使他可以生活在观念世界中，生活在由观念的有序联结而构成的意义世界中。

构成了各种社会文化之精神的重要宗教经典，常常不约而同地赋予了“名”或“命名”以原初性的重要地位。如果说作为整体的世界是从“无名”和“混沌”开始的，那么世界的各个组成部分，也就是与人相关的世界，却是从“有名”和“命名”开始的。这里隐含着两点极其深刻的认识论涵义：第一，对人来说有意义的存在物，只能是人所认识到的存在物，当然这种认识是程度不同的，但至少是意识到这一意义上的认识；第二，“无名”的或陌生的事物，因为尚未进入人的意义世界或有序世界，所以才会引起慌乱或至少是惶惑的感觉。人只能生活在对他来说是有意义、有秩序的世界之中，而意义和秩序的起码的基础正是“名”或“言”。正如索绪尔在《普通语言学教程》中所言：“在语言出现之前，不存在任何先定的观念，任何事物皆浑沌一团。”由此不仅可以看出“言”或象征在认识论中的优先地位，而且可以看出“言”或象征在人的生存甚至存在论中的重要地位。

“名”和“言”，或者符号和象征，在其起源之初肯定具有个人性。

因为指涉或象征的需要，往往是个人即时的需要，尽管是在交往方面的需要。对事物只能是先命名而后取得社会认同，不可能先取得社会认同而后命名。这种个人性必然伴随着任意性或随意性。事实上，至少在逻辑和语法的层次以下，这种个人性和随意性还普遍存在于名词以外的一切语言形式中。不止如此，个人性还既存在于语言的源起之中，也存在于语言的运用之中，正因为如此，在不论多么一体化的社会里，“私人语言”都不会绝迹。如果谈到姿态语言或其他的象征形式，其起源的个人性以及运用中不可免除的个人特征，就更不待言了。

“言”同时又具有社会性或规范性。因为言的主要目的在于交流或交往，而交流或交往的基本条件，是对言的某种共同理解或约定。即使是表示个人情感的感叹词，其产生之初也带有让他人知悉或分享这一情感的意向性。若非如此，这类感叹词就只是某种动物性的生理反应，只能称为喊叫或呻吟等等，而不能称为语词了。至于其他类型的“言”，从语词各有指涉和概念各有涵盖，到挥手表示告别和鞠躬表示尊敬，从艺术中的白色表示纯洁或空阔，到交通中的红色表示禁行或关闭，直到宗教中的十字表示基督教和新月表示伊斯兰教，对于一代又一代的个人而言，其进入意识到沿用成习，全都必须经过某种“社会化”过程。看来荒谬但却符合事实的是，一方面，“言”之形成和运用离不开个人性；另一方面，若无社会性，“言”就不成其为“言”。一方面，“言”是个人的存在方式，也依赖于个人的存在；另一方面，“言”又是社会的存在方式，也依赖于社会的存在。这构成了“言”的内在张力，构成了“言”的矛盾或悖论。

人类的“言”具有主观性，是说人类一切的“言”在某种意义上只是人类的创造，是人为了整理对现象的感性经验和表达对实在的理性理解，并构筑自己生活的意义世界而创造的符号系统或象征体系。它的标准在于有效性而不是“客观性”，因为它的有效性只要求它具有主体际性，这不过意味着要求在主体之间具有可沟通性和一定程度上的行动和谐性。

实在的“言”具有客观性，是指呈现给人的现象含有的终极意义，对于人来说是给定的。人对它的理解和言说，是永远不能穷尽的。

“人是象征的动物”、“语言是存在的家园”——作为人类存在之表现的“言”，同作为宇宙本源之表现的“言”——“道”之“名”、“天”之“言”、“真主”之“迹象”、“道就是上帝”，尽管都用了同一个语词或类似的概念来表示，但已显示出人类的“言”之主观性与实在的言之客观性之间的巨大距离。前者仰赖于后者但又力图表达后者。正如个人之“言”虽有独立于社会之“言”的一面却又大大地仰赖于社会之“言”，而且因与社会之“言”有意义上的重合而得以成其为交流之“言”，同样地，人类之“言”虽属人类创造但归根结底却来自实在之“言”，而且因其是实在之“言”的组成部分而得以表现实在之“言”。然而在另一方面，正如部分永远不及整体，人类之言也永远不及实在之言。前者的主观性和后者的客观性，构成了“言”的又一种张力、矛盾或悖论。

从原则上说，个人的言和社会的言在实存上是有限的，在可能性上又是无限的，由个人之言和社会之言组成的人类之言，当然也是如此。上升一个层次来看，与实在之言相对照，人类之言处于依赖的、部分的地位，就此来说又可以说人类之言是有限的，即在存在论上是有条件的或受到限制的；但是正因为它是实在之言的组成部分，它也就分有实在之言的无限性。这种有限性与无限性之并存，构成了言的内部张力。

作为人的认识方式的人的生存，其第一表现形式即“言”或象征体系，本然地含有个人性与社会性、主观性与客观性、有限性与无限性之间的对立，而又与其对象具有质的差异或绝对的距离。

借助于“言”，人可以在一定的程度上和宽松的意义认识自我、外界、世界本源及其关系。所谓一定的程度，是指认识过程之没有止境和认识对象之不可穷尽，即指认识之不完善；所谓宽松的意义，是指这里讲的“认识”包括指涉、谈论和表述等等象征活动。倘把这种活动比作严格意义上的认识的工具或载体，那么，“言”或象征不过是认识的一

只车轮，用它造成的认识之车只是一辆独轮车，这种车可以运载，但随时有倾覆的危险。就它可以运载而言，它是适合于目的（即认识）的工具；就它可以运载的东西极其有限又随时可能倾覆而言，它又是不适合于目的或者不完善的工具。

借助于“言”的认识是不完善的。这种认识之所以不完善，从根本上说，是因为个人的言永远不及（不及不是指优劣比较上的“不如”，而是指“达不到”、“有距离”）社会的言，主观的言永远不及客观的言，有限的言永远不及无限的言，是因为“言”内部的张力或矛盾或悖论，是因为人类的生存之言作为实在的存在之言的组成部分，永远不及整体本身，是因为人的精神本身具有有限性和不完整性，一言以蔽之，是因为人类的生存之言在存在论上具有与实在的异质性。

“情”与认识

“情”或生存体验，在此是指未经理性反思的一切直接经验，包括由感官接触外界而引起的主体经验以及似乎与感官对象无关的“内在的”主体经验，即前面所说的“情感、情绪、感知、直觉、想象、回忆、感受和一切形式的经验”。这种生存体验的总体，除了其中很少一些同五官的“刺激-反应”以及食欲和性欲的“饥饿-满足”过程有关的部分之外，绝大部分也是人所特有的。当然，就我们的论题而言，最重要的是，这种生存体验的总体构成了人的认识的直接对象或材料，或者构成了人的认识的直接途径或过程。

“情”或体验构成的认识的直接对象或材料，形成的感觉或知觉的内容，往往需要经过理智的整理而形成理性认识，我们可以称之为感性认识或前理性认识。“情”或体验构成的认识的直接途径或过程，依靠直觉或出自内心的感悟过程，往往直接通向某种未曾预想过的境界，我们可以称之为悟性认识或直觉认识。两者虽然有别，但在具有直接性或非反思的性质这一点上却是共同的。

作为感性认识的“情”或体验，其在人类认识中的基本地位不但得到各派哲学的肯定，而且也得到日常生活的肯定。它是我们的通常认识之基础或起点。它不但使我们有可能感知外界并作出直接的反应，从而维系我们的生存，而且使我们得到反思的材料并由之走向理性认识，从而在理解外界的基础上可以改变外界。

作为悟性认识的“情”或体验，其在人类认识中的独特地位并未得到所有哲学派别的肯定，也不常得到日常生活的肯定，但却得到各大宗教的肯定，尤其是得到各大宗教中的神秘主义思想家的肯定，但是值得

注意的是，它还得到了不少有宗教气质的哲学家、科学家、艺术家和诗人等等的肯定。它不但为我们展现了不少很有深度极富启发的关于世界和人生及其本质的洞见，从而为人生提供了更丰富的意义，而且为我们提供了不少深刻、和谐而又美妙的对自然对宇宙的解释，从而大大扩展了人的意义世界。

“情”或体验具有自然性与精神性并存的性质。人的“情”或体验既有起于自然原因者，也有起于精神原因或非物质原因者。例如痛苦之情或对痛苦的体验，可以来自物质事物对肉体的伤害，也可以来自非物质事物（如信息）对精神的“伤害”；愉快的体验同样既可以来自物质性的满足，也可以来自精神性的满足。一句话给人造成的痛苦或愉快的体验，不但常常同一柄剑或一杯酒所带来的一样确实，而且常常还更强烈。

“情”或体验具有定性与自发性的并存的性质。精神的本质是自由，所以精神性的体验可以是自发的。精神性体验虽然是出自非物质的诱因（例如一个信息），但那种诱因同物质性诱因一样具有给定性，就是说，它是由外部施予的，是外界作用于主体的结果。尽管对同一种外界刺激，不同的主体会有不同的体验，但体验来源的外在性或给定性是毫无疑问的。然而，“情”或体验常常来自内在的根源，或者说具有自发性，这也是不可否认的事实。在没有外部刺激或没有外界作用的条件下，主体内部的原因也可以导致某种体验。例如诗人或艺术家突发的兴奋、哲人或宗教家自发的沉醉、少女莫名的哀愁、乞丐幻想的欣悦。对同样的外部刺激或外界作用，不同的主体会有不同的体验，这一更为常见更加普遍的现象，更说明体验绝不仅仅有给定性的一面，也同时存在自发性的一面。

“情”或体验具有意识性与无意识性的并存的性质。即使是在下意识中积淀下来的既往经历，也会对主体认识世界的方式发生重大的影响或作用，对此的证明正是精神分析学的重大成果。所以，从体验作为认识方式的角度来看，把下意识的体验称为一种体验是毫无不当的，而且在探讨作为认识方式的各种体验时是不该将其遗漏的。当然，体验中的有

意识性与无意识性的并存，绝不仅仅存在于童年或者睡梦之中，这一点也是为生活所证明了的。事实上，所谓自发性体验，往往同时具有无意识的性质。而对于同样的外部刺激，不同主体的体验中不同的部分，也往往与其无意识体验相关联。

“情”或体验具有事实性与价值性的共存的性质。“情”或体验一方面是一种发生于主体的事件或事实，另一方面对于主体又具有或正或负、或人或小的意义或价值。换言之，体验作为事实同时有在主体看来是好或坏、或重或轻、或有益或无益、或可取或不可取的意义。体验不是纯粹中性的，它总是事实与价值的结合。

“情”或体验具有肯定性与否定性共存的性质。这包含好几层意思。首先，体验有正面的与负面的两大类，如愉快、幸福与烦恼、不幸等等的对立所示。其次，对同一事实可能会有正面的，也可能会有负面的体验，这与上述体验的多义性相关。第三，尤其是对整体的体验而言，会有倾向正面或肯定性的可能，也有倾向负面或否定性的可能。

“情”或体验不论是作为感性认识还是作为悟性认识，都具有片断的特征。举例说，对外界的感知往往是对某一外在事物而非对整个外界的感知，甚至对该事物的感知也往往并非对其整体，而只是对其某些特性（例如对一物体的颜色和形状，而非对包含所有物理和化学特性在内的整体）的感知。直觉、想象和回忆等等也往往只涉及事物的部分而不是全体。然而同样不能否认的是，“情”或体验也常常具有整体的性质，即是会有对整个人生或整个世界的不分畛域的一体浑然的体验，若非如此，所谓悲观主义或乐观主义之类整体性的说法便无从谈起。一个人可能此一时是悲观主义者而彼一时又是乐观主义者，但在他（比如说）是悲观主义者的时候，他悲观的“情”或体验在那时就是一种整体性的“情”或体验。类似地，一个人对于整个世界（比如说）是有意义还是无意义的体验，无疑也是具有整体性的。

“情”或体验具有对立性与参与性这两种不同的性质。所谓对立性，意指在这样一种体验中，体验者与被体验者的界线是截然可分的，呈现

出主体与客体对立的状态；而所谓参与性，指的是这么一种体验，在其中，体验者与被体验者的界线十分模糊甚至已经消失，呈现出主体与客体交融的状态。例如，片断的体验包含的对物体的体验，同时具有主体与客体对立的性质，这在大多数被称为“感知”的体验中是十分明显的。另一方面，在许多情绪状态下，“情”或体验的“对象”，更准确些说是“内容”，乃是某种体验者内在世界与外在世界交融混杂而难分难解的东西。这不但会出现在神秘主义者对世界的感受之中，也会出现在恋人对爱情的感受之中。

“情”或体验还具有相对性与绝对性两种性质的对立。这里所说的相对性，指的是“情”或体验一般都限于某种有限的、历时的、有条件的东西或环境。即使在参与性体验之中，也常有这种相对性，例如恋人的体验即是（尽管“你”“我”不分，但恋人仍然知道其爱情状态的局限、脆弱、受条件制约等等）。当然，“情”或体验的这种相对性，是“情”或体验的常态，或者说最常见的性质。至于所谓绝对性，意思是在某些情况下，“情”或体验在其深层指向了无限的、永恒的或无条件的对象或境界。

“情”或体验的每一对极性的两种性质似乎都处于相反而相成的关系之中，呈现出某种张力或悖论。这就决定了“情”或体验在认识中的功能和局限。

“情”或体验的以上特征，使其作为认识的手段，既不可缺少，又不全可靠。或者说，它也只是认识过程中的一只车轮，即使它与“言”或象征配合得很完美（事实上二者的配合常常很不完美），二者也不过构成了一辆二轮车，对于认识的目的既是可用的，又仍然是不够的。

作为感性认识的“情”或体验，无疑是人的认识最基本的前提，但是它对于人的认识来说是远远不够的，尤其是对于认识实在而言就更加不够。所以它们都以作为悟性认识的情或体验来补充或拔高人的认识，以至于对“体验”或“悟性”的强调似乎成了所有宗教在认识论上最大的共同点。

“情”或体验的几类极性具有内在张力或矛盾的性质，它也就不能完全保证认识的可靠性和完整性，它也就仅仅是认识之车的一只车轮而不能单独运用。且不说“情”或体验，尤其是神秘主义的情或体验，总具有一种不稳定、不持久、不能把握的性质，而且在宗教上有洞彻或顿悟作用的“情”或体验，似乎只对高僧大德、圣徒贤人开放，往往是普通信众难以达到的。更重要的是，缺乏客观性或者验证标准的“情”或体验，在宗教上常常会变成极端主观主义、自由放任主义甚至狂热盲信教派的起因，所以在历史上，各大宗教的正统派基本上都以防止异端的警惕目光，对之加以审视，而以注重理性的方法为正统理论。这不是毫无道理的。

“理”与认识

从普通的民众到众多的宗教家和哲学家，都知道理解、反思、推理和其他形式的理性活动，乃是认识的正常途径或重要手段，至少对一般认识而言确实如此。问题在于，传统上或一般人所谓的理性活动，常常是指其理智性而言，对于我们所说的作为整体的认识对象，这种狭义的理性是不敷应用的。

纯理智性的理性活动适宜认识“外界”的某些部分，尤其是非人格的事物。但是，如果要认识“外界”的人格部分，即他人，我们就需要所谓“生存思维”。这种思维同认识客体所需的“计算思维”的区别在于：计算思维的对象是客体，目标是控制利用事物，手段是观察、度量、实验、归纳、揭示联系等等，以超然的客观性为特征，认识者主动而认识对象被动，二者是“我-它关系”；而生存思维的对象是主体（实存者）而非纯粹客体，目标可以是幸福，但不是君临控制对象，认识途径是“参与”、从思想上进入对象的生存，以认识者与其对象双方都有主动性为特征，双方以对等的、相互的关系彼此相见，是“我-你关系”。我们要真正认识他人，就需要他人的自我揭示，因而也就需要一种不同于纯理智的认识方式，因为纯理智的方式会贬低他人，从而使认识对象封闭而成为客体。而常识告诉我们，对于作为客体的人无论认识得多么清楚（例如从其头发的数目到其血压的指标都很清楚），也不能自诩为“认识了”同一个作为人格性实存者的人。对他人的认识必须在相互的人格性关系中进行，而人与人的人格性关系必然需要实践理性。这是一种超越于理智性理性的理性。

对于“自我”的认识，除了首先需要体验之外，当然也需要理性。

但这同样不能限于理智性的理性。人对自我的分析不论可以多么精确，仍然免不了一种价值立场。如果说人对于外界的认识尚且不能把事实与价值完全分开，那么对自我的认识就更不可能脱离价值观了。因此，必须用某种价值理性来补充纯理智性的理性。

在狭义理性或理智的认识过程中，在逻辑学和数学领域或者在运用逻辑和数学的思维过程中，人类总是求助于（比如说）同一律、排中律或矛盾律之类天生的或内在的法则。由于理智认识在人类活动的绝大部分领域都不可避免，所以是否违反这类法则成了判断认识是否正确的一项普遍标准。即使我们接受某些彻底的经验主义命题，例如否定因果法则，我们在进行人类生活不可避免的预测活动时，也还是首先诉诸于合乎逻辑的法则，例如仍然把因果联系看成必然的，至少是看成概率极高的先后相连的现象。最主要的是，离开了人所共有的这种要求内在一致性的“公理”验证，人类生活必须的相互交往就无法进行，甚至作为人类生活组成部分的理性思维本身也无法进行。事实上在相互交往以及在理性思维的过程中，人只要未陷入迷狂状态（那并不是人的常态），就总是在不断地根据思维法则调整着自己的认识，不管是有意识还是无意识地调整。即使在人被欲望（那属于本书所谓“情”的范畴）控制以至于无视或不顾思维的内在一致性之时，只要他恢复清醒状态，他就会意识到自己的“非理性”及其不利后果。从这个意义上说，看来是内在的一致性要求甚至可以说对人具有外在的强制性。这种强制性常常表现为主体际性，某些学派遂称之为思维规律的客观性，它从根本上说是出自于世界整体——宇宙所具有的规律性、理性或逻各斯，亦即宇宙本原的和谐性。当然，这种一致性与和谐性具有不同的、也许是无限多的层次，然而在某一层次的不和谐或不合理并不能否定宇宙整体的秩序或合理。

在广义理性（包括实践理性）的认识过程中，在远比逻辑和数学领域广阔得多的人类认识和人类生活中，人们又总是依靠实践来检验自己的认识的真理性，换言之，经验的或后验的检验运用的广度，远远大于理智的或先验的证明。而且即令是理智的或先验的证明，也总是在期待

着实践的或经验的验证，这不单是全部科学史的事实，也是我们自己生活体验中的事实。检验理性认识之真理性的标准，最终在于实践和人的生活。

关于理性认识在方法上的自足性，最典型的表达，莫过于法国数学家拉普拉斯在为其天体运行学说辩护时，对拿破仑一世说的那句关于上帝的话：“我不需要那个假设。”当然，这句话涉及的只是我们所谓狭义的理性即知性或理智或技术理性。关于理性认识在指向上的超越性，最典型的表述，莫过于加拿大哲学家罗纳根在比较奥古斯丁与阿奎那的认识论时的总结：我们的思想永不安宁，直至认识上帝之时为止。当然，这里说的思想似乎是要超出理性认识的范围去做不可能的事情，但这似乎不只意味着认识的目标，而且也意味着认识的条件，正如儒家经典所说：“故君子不可以不修身；思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。”理性认识的这两个方面的并存，是由理性认识自身的扩张性和局限性，以及理性认识对象的丰富性和无限性所决定的。

维特根斯坦说：真正的神秘，不是世界如何存在，而是世界存在本身。所谓“世界如何存在”，是指世间万象如何相互关联相互转化。在这方面，人类已知的不少，未知的更多，而且所谓已知，也不一定真知全知。就此而言，可以说理性认识已“破译”了不少“神秘”并面临更多的无穷的“神秘”。但是从原则上说，理性方法可以无止境地扩张和更新人类的理性认识，可以无止境地破除这些“神秘”。“未知”一旦“已知”就不再是未知；“神秘”一旦“破译”，就不再是神秘。“世界如何存在”，即各种事物如何消长各种事实如何关联等等，只因为人对其暂时无知才看似“神秘”，而其在原则上却是可知的，就是说，是在理性方法可及的范围之内。所以，这不是真正的“神秘”或奥秘，顶多可以称之为“准神秘”或“伪神秘”。在“准神秘”或“伪神秘”的范围内，或者说在“世界如何存在”，在这个问题上，理性认识在方法上具有明显的自足性。这里的意思，不是说它不需要感觉和想象之类我们归诸于“情”

或体验的认识途径，或者不需要符号和言语之类我们归诸于“言”或象征的认识途径，而是说，在认识“世界如何存在”之时，理性方法可以成为最终的方法，理性认识可以成为最高的认识。

理性认识的三大特征或三种并立，即经验条件与先验前提的并立，实践检验证明与理论证明的并立，以及自足性与超越性的并立，合而观之，一方面表明了理性认识的独立性和有效性，另一方面又表明了理性认识的依赖性和局限性。一方面，理性认识是独立的和有效的，因为它自有一套系统的逻辑或先验的法则（逻辑学的发展只是使已有的逻辑法则向反思的层面浮现）作为自身的前提条件和验证方法，因为它在现象界或“世界如何存在”的问题上可以作为实践的向导或最高的裁判得到生活的认可。另一方面，理性认识又是有所依赖和有所局限的，因为它要依靠人的经验来提供条件和验证（只靠逻辑范畴和先验验证是不够的），因为它要依靠人的语言来运用逻辑或法则（概念和判断离不开词和句），既然“情”或体验具有内在的矛盾或不可靠的性质，既然“言”或象征也具有内在的悖论和误导的可能，那么理性认识的局限也就不可避免了（更不用说它在“世界存在本身”问题上的无能为力）。由此导出了理性不得不超越自身的问题。动态的理性走出自身这一过程的极限，就是我们所说的“智慧”。智慧在各种宗教中已经不是通常意义的理性认识，不论它是“主敬”、是“敬畏”，还是“玄览”、是“倾听”，它都已经是理性认识途径的尽头，而指向一种神秘或神圣的境界，指向圣智（“般若”或“索菲亚”）了。

“理”是认识之车前进所需的第三只车轮。它只是一只车轮，但它的性质决定了它是一只不仅有驱动能力而且有导向能力的车轮。它同“言”和“情”一样可以引起认识之欲望，从而推动认识之车。但它从根本上说又可以廓清“言”之混乱，冷却“情”之热狂。一辆车有了第三只车轮，其稳定性就有了质的改善，从而可以大大地提高速度；又如果这只车轮还有导向的作用，那么这辆车就更可以加速驶向日了。这个日的，用佛教术语来说，就是“能知”与“所知”的合一，用哲学认识论术语来说，就是认识与其对象的合一，就是主体与客体的合一。

信仰、启示与认识

对于宗教哲学的认识论而言，信仰和启示的地位才是终极的。因为宗教涉及的，绝不只是认识，更是启示和信仰。

一辆车不论装有多少轮子，朝向目标的方向如何正确，冲向目标的动力如何巨大，它都不可能起飞。起飞需要机翼，需要双翼，信仰与启示的双翼。

任何比喻都是蹩脚的，所以我们要透过比喻确定我们所要思索的关系。机翼与轮子的关系，所象征的是“信仰—启示”与“言—情—理”的关系。双翼之间的关系，所象征的是信仰与启示二者之间的关系。机翼与起飞之间的关系，所象征的是“信仰—启示”与“同认识对象合一”这一终极认识目标之间的关系。

“言”、“情”与“理”三种认识途径其实是不可分离的，人的任何认识总是三者并存，人只能在理智中把它们分开来进行讨论。而这三种途径的汇合之处，以及延伸的极致之处，也就是我们所说的“智慧”。

人的“言—情—理”三轮认识之车，当其由其极致即“智慧”而获得了最准的方向和最高的速度之时，也就达到了飞升所需的临界点，达到了获得“启示—信仰”的条件。所谓最准的方向，乃是向上（“主敬”、“敬畏”等等）；所谓最高的速度，乃是虚己（“静观”、“倾听”等等）。由于上方是三维的广阔的天空，所以“最准的”即在地面上是最狭窄的方向，在这里乃是最宽的即无限制的方向；由于虚己是停止认识进程（“无知”、“绝虑”等等）而转入一种无我境界（“坐忘”、“入神”等等），所以“最高的”即急进的速度，在这里也就是最低的即静止般的速度。但正是这种虚己的静止，造成了向无限空间的升腾。如果说人的

认识在此之前是在二维平面的道路上行进，那么它现在则是开始在三维立体的空间中翱翔。平面的生存在这里变成了立体的生存。

来自信仰对象的启示，使人的“言”或象征显示出其仅仅是圣言（包括整个世界）表现之一部分的有限性质，使人意识到不可言说的神秘，从而造成信仰；使人的“情”或体验为一种对神秘或神圣的感情或体验所补充所渗透，使人意识到必须以敬畏（神圣者）之情为各种各样的情或体验之核心，从而造成信仰；使人的“理”或智慧显示出其为圣智或天理之影象或流行，使人意识到自身的“理”必须以谦卑为基础并服从圣智或天理之指引，从而造成信仰。所以启示是信仰的根源，它造成人对启示者的信仰。

一种启示除了自身的内容，还必须有其“听众”或受众，这是启示作为“圣言”同一般的“言”共有的特征。启示还有一个特征是，它既然要对作为人类的“听众”或“受众”说话，既然要让听众自由地接受（这是施与受两方面的性质所决定的）而不是被迫地接受——因为被迫地接受的“信仰”不成其为信仰，那么，在“一般启示”的情况下，它就会采取进入自然的形式即不违自然法则或可用自然法则解释的形式（即使在“特殊启示”例如道成肉身的情况下，我们也不能忘记，“肉身”本身就是一种自然形式），这就意味着，它所采取的自然的形式，在赋有自然理性的即作为人类的受众看来，可以理解为非自然的启示，也可以理解为自然的事物或事件。前一种理解是信仰的理解，后一种理解是非信仰的理解。在非信仰理解的情况下，受众只把“圣言”作为一般的“言”来理解（例如把一次康复仅仅视为医疗结果而不视为恩典，把一场火灾仅仅视为自然现象而不视为惩罚），并未把启示理解为启示，或说并未接受启示，于是启示就毫无意义或者说就不成其为启示。因此，只有被接受的启示才是启示，只有被信仰所接受，启示才能成立。

启示与信仰的关系，可以这样说：若无启示，则信仰既无来源亦无对象，这样的信仰是不存在的；若无信仰，则启示既无受众亦无效果，这样的启示不成其为启示。信仰与启示二者，不但对于认识的“飞升”

是不可缺少的“双翼”，而且相互之间也有着一种依存关系。

当我们用“双翼”与“起飞”来象征“信仰—启示”与“同认识对象合一”这一终极目标之间的关系时，“认识对象”这个概念已经发生转变，已经变得不适当了。在这里，“认识”已不再是认识，“对象”已不再是对象。因为在这里，“认识”已为信仰所取代，而信仰乃是一种人生态度，它的特征已不是求知，而是接纳与奉献；它接纳它所追求者，又奉献自身去与所追求者合一。而这个“对象”，一方面成为启示者，即向“认识”者或信仰者展示自身的主动者，从而不再仅仅是被认识的被动对象；另一方面则因为被信仰、被接纳，而与奉献自身者合一，从而超越了主客对立而不再仅仅是纯粹的对象。

在“信仰—启示”状态中，人决定性地转向了“合一”这一终极目标，但仍然与之有无限的距离，或者说仍然处于趋向目标的中途。说人决定性地转向了“合一”的目标，是因为人的认识在这种状态中已经摆脱了主—客分离的方式，用比喻来说，已经摆脱二维平面的进程而进入了三维立体的空间，并且作为“飞行物”而成了这空间的组成部分。说人仍然与之有无限的距离或者仍然处于趋向目标的中途，是因为人在信仰中仍然常常会有怀疑，常常会回复到（也常常需要回复到）“言”、“情”、“理”及其他惯常的认识途径上来，用比喻来说，作为飞行物的人的认识常常会厌倦太空而要回到地面。所谓“我欲乘风归去，又恐琼楼玉宇，高处不胜寒。起舞弄清影，何似在人间？”这是极大的诱惑。而且说到底，即使一艘永不返回的宇宙飞船，固然是太空的组成部分，仍然不等于整个太空。它的意义和它的魅力，恰恰在于可以在无穷的太空中无尽地遨游。

“真理”常被误认为由概念组成，但它本应指真相、真实，也就是事实。“信仰”常被误认为相信虚幻的东西，但它本应指对最基本的事实的承认。“理想”常被误认为高不可及的事物，但它本应指存在于事物之中的部分已经实现部分尚待实现的本质。

所谓与认识目标的彻底合一，不论用哪一种象征形式来表达的这种

合一，都只能以宗教理想的形式出现，换言之，都不是仅仅靠人的努力所可以实现的，都需要从目标方面而来的某种恩典，不论它被称为“神恩”、“救赎”，还是被称为“天助”、“救渡”。如果一种宗教的认识论完全抛弃了这种理想或希望，那么它就成了人本主义的认识论，而不再是宗教哲学的认识论了。“信仰—启示”作为“言—情—理”的补充、延伸与转向，在趋向认识的终极目标的过程中，又期待着终极目标的主动靠拢。这就是全球宗教哲学在认识论上的特点。

关于世界观

中文的“世界”一词来自佛教。“世”指迁流，“界”指方位，前者有过去、现在、未来，后者有东西南北、四维、上下。所以佛教所说的世界是一个时空结合的概念。这与中国古代文化及宗教中所说的宇宙含义完全一致。“宇宙”这个词在现代汉语中等同于我们在此所说的“世界”，而其古代字义正是“四方上下曰宇，古往今来曰宙”，这也是一个兼有时空意义的概念。

佛教所谓“成、住、坏、空”之说，典型地表明世界亦即变迁过程。其所谓“劫外”之说，又表明有超经验者（凡经验者尽在劫中）可以免于“成、住、坏、空”之循环过程，这可以说正相应于基督教之所谓“永恒者”即超时间者。但总体而言，世界是一个过程。说世界是一个过程，当然也就意味着世界是运动的。世界作为一个整体有一种历史，有一种生灭或发展过程。当我们把世界作为一个整体来看的时候，它是“有机的”、“统一的”和“依存(于其本源)的”；但是我们却不能回避世界的各个组成部分之“运动性”、“繁多性”和“无限性”这个事实。这个事实如何与世界的“整体性”即其有机性、统一性和依存性相协调，是宗教哲学关注的问题。

所谓“运动”，是指宇宙的所有组成部分都处于不停的运动变化之中；而所谓“有机”，是指这些运动变化不是杂乱无章和互不关联的，而是遵循一定的规律或法则，并且是普遍地相互关联的。世界各大宗教的哲学一方面都承认或都注意到了世界各组成部分处于不停的运动变化之中，另一方面又都承认或都注意到了所有变易之中或之后的“秩序”、“恒定”、“不变”、“规律”、“法则”、“因果性”、“相关性”甚至

“目的性”，而看得见的“运动性”乃是以看不见的“有机性”为基础的。因为，一切事物的运动变化虽然各不相同，但总的走向或大的趋势是在实现自身的本质或为更高的本质实现做准备，而事物总体系（即世界）的各种本质是有系统有秩序的，是由世界本源即宗教信仰对象所安排或决定的。

世界的所有组成部分运动变化而又有机相联，这一结论必然导致下一个结论：世界的所有组成部分是多元的，同时又是统一的。因为，既然事物不停地运动变化，则其至少在不同的时空中必然会呈现出不同的繁多的存在形式；既然事物之间不论是直接还是间接，总有着有机的多样的关联，则其至少在某一些侧面看来必然会呈现出某种统一的性质。例如植物在其发展的各个阶段和地表的各部分，呈现了千万种不同的形态，但就其在生物圈中的相互关系及其与动物和微生物的区别而言，它又是一个统一的生物门类。

人们平常很容易看见事物之歧异点，却较难发现事物之共同点，因而，多元是显见的，统一是隐蔽的。举例来说，张三和李四并列，人们可以发现这两个人从外表到性格的一千条差异，却较难列举他们的共同点。但由于二者都是人，所以要发现其共同点相对而言还是容易得多。如果把例子变成“张三与墨水并列”呢？相对于二者的几乎无限多的差异之处，二者有什么共同之处呢？我们可以回答说，二者都是某种广义上的“事物”，即存在着的东西——存在物。但是，如果进一步把例子换成“张三与蓝”，则作为一种“性质”的蓝与作为一种“事物”的张三的共同之处就更难看出了。这时我们可以说，“蓝”作为一种性质，同任何别的性质一样，也是一种“存在物”，因此，在“存在着”这一点上还是与张三有共同处的；而且，这个共同之处并不是不重要的，因为倘若二者不存在，就无法谈论或比较它们了。我们再举最后一个试图否定这种共同之处的例子：试在“张三与狐狸精”之间寻找共同之处！狐狸精在现实中并不存在，总不能说它在“存在着”这一点上与张三是一致的吧？回答如下：狐狸精确实不存在于现实中，但是，作为一种（蒲松龄

等作家创造的)文学形象,作为谈话者说出这个词时心中具有的一种观念,却确实存在于最广义的文学和人的观念中,也就是存在于我们所说的包含物质和精神在内的世界上,换言之,它也是一种“存在物”。在这个意义上,它当然也在“存在着”,这一点上与张三具有共同之处了。总而言之,多元的事物之纷繁多样性,总的基础恰恰在于其自身的存在,而存在本身乃是单一而又统一的,因此,尽管世间纷纭万象如我们所见是多元的,尽管其间的一方面或几方面的统一性乃在于某些性质上的统一,但是一切事物在根本上的统一性,其终极的根源还是存在本身。总而言之,多元的生存仍在于其存在,即世界本源,而存在或世界本源乃是单一的,因而世界是多元的,但从根本上说又是统一的。

从世界的运动性与多元性,必然引出世界的无限性问题。如果说多元性并不排除“元”的数目可能是有限的,那么运动则可以使之呈现出无穷的形相或存在形态,换言之,多元加上(也应该说“乘上”)运动即已构成了世界无限的性质。再加上多元中的每一个“元”,以及运动中的每一个“瞬间”,又是无限可分割的,这更使得世界无限性的观点成为可以接受的。如果考虑到同一事物在不同的观察角度看来会呈现不同的形相或存在形态,而对同一事物的观察角度又是无穷的,我们就可以在前一次“乘法”之后再“乘上”一个无穷大的因素,从而使构成世界的事物总数变成无限。以上两点已经表明,我们所说的世界之无限性,乃是指小“内容”而言,而不是指其时空而言。

世界的无限性,可以说是一种“内在的”无限性而不是“外在的”无限性,即是就其“内容”而言的无限性而非就其“延伸”而言的无限性。事实上,就世界的所有组成部分或所有事物来说也是如此。任何事物在时空上总是有限的,其无限性只在于其“内容”,事物一越出自身,就立即受到限制,首先是时空的限制,(也许惟一的例外只是可以“向外超越”的人,但是人的外在有限性也是不能否认的,人在某种意义上可以超越时空并超越自然,同时又具有明显的局限性,这正是各大宗教将人置于信仰对象与自然世界这两者之间的一大原因。)作为事物总体系

的世界并不能免除事物的此一性质，因为在形上学的极限处或宗教世界观的背景下来看的世界，正是一个作为整体的“事物”。这个“事物”同组成它的任何事物一样，从“向外”的角度来看是有限的。而“有限”就意味着依存。正如任何事物都依存于其他事物，世界这一“事物”也依存于其他“事物”，不过，如果说用“事物”一词来指涉世界整体已经脱离了该词的日常用法，那么用它来指涉世界所依存者，则脱离其日常用法更不可以道里计了，这样用它，只不过是出于语词运用之不得已而采用的，象征式用法。事实上，世界所依存者，当然已不是一种事物，而是一切事物和世界整体的存在本身，即各种不是一切事物和世界整体的存在本身，即各种不同宗教以不同名词所称呼的自体或世界本源。

谈论世界作为一个过程的“起始与归宿”，不是在谈论所谓创世论末世论的问题，不是在谈论世界在时间中的起点和终点问题，而是在谈论世界的非时间性的根基和极致问题，在谈论世界的根据和完成问题，在谈论所谓创世论和末世论用象征语言所提出的宗教哲学问题。在这个问题上，全球宗教哲学的基本观点是：作为一个过程的世界，它和与它不可分离的时空整体之根基和极致，均在它所焦点的世界本源之中，作为整体，它的根据出于世界本源，它的完成也指向世界本源。

所谓末世不是说世界在时间上有完结，正如所谓创世不是说世界在时间上有开端一样，所谓末世说的是世界的归宿、极致或完成就在世界本源（上帝或存在）之中，正如所谓创世说的是世界的起始、根据或根基在世界本源之中一样。正因为如此，所谓世界的归宿，不是一种静态的、无差别的终结状态，而是一种动态的、发展的完成状态。它对于人是一个永恒的神秘，对它的理解是处身此世的人的能力之外的。

世界之所以是一个过程，世界作为一个过程的起始和归宿之所以均在其本源之中，其归宿之所不应视为静态的终结而应视为动态的完善，这一切的原因全都在于，世界本源即我们所说的“使在”或存在本身，乃是一种永不止息的创造行动。

关于人与自然

在亿万年之中，物种的命运曾经由自然来选择，而从现代起，自然的命运却要由人类来选择。人类之所为和所不为，将极大地影响一切动物、植物、微生物和无生物，也将影响人类自身。

“天地人”三才，人居其中。人与万物相关，又等差有别。所谓众生平等，不是说其特性相同而价值相等，而是说其本源相同故皆有价值，即皆出自“天生”，或上帝“创造”，或大道“化育”，或皆具“佛性”。

所以，人既非自然的“主人”，亦非地球的“癌症”。人乃是大自然的“管家”，既然肩负重任，理当善尽职守，珍惜万物，培育生命。

关于偶然性

事实都是偶然的，只有逻辑才是必然的。一个事实可以发生也可以不发生，因为就人为的事实来说，人本可以选择造成另外的事实；就非人为的事实来说，上帝本可以选择造成另外的事实。当无神论者相信事件全由自然规律和历史规律决定，有神论者认为神的决定不可能改变时，两者都接近了宿命论。然而，前者会忽略人在历史中的意志自由，后者会忽略神在决定中的意志自由。与其说这两种自由中，一种相对和有限，另一种绝对和无限，不如说一种由另一种所决定。但是，它依然是自由。

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……

第二部分

基督教研究

在中国的社会环境和条件下，学术界对于基督宗教很难有直接的、切身的认识，而必须借助学术性的基督宗教研究来认识。这种研究所揭示的基督宗教玄奥的教义内容、宏富的神学思想、深刻的灵性体验，在在引人思考、发人深省。而基督宗教长期独立于世俗政治体制的历史经验，观察和批判世俗社会制度的超越立场，更可以促使历史境遇完全不同的中国学术界进行反省，从中获取有益思想和教训。

基督宗教研究对神人上下之分观念的重新引进，可以使人重新注意到人并非独立者，亦非惟一者，更非至上者；使人再次意识到人乃处于关系之中，与其他造物相互依存并依赖于世界整体，与造物主有造生关系或上下之分。因此，人与其他造物和其他人具有种种不依赖于人而存在的关系，人与人之间在本体上的关系是平等的。这种世界观可以促使人走向中国古代贤哲所说的“知天事天”和“民胞物与”的境界。

现代的基督宗教研究，是一种多学科多方法的研究。它对中国学术许多学科的研究都会产生示范作用，促进中国学术走向整体的观点和立体的思维。这首先体现为一些人文学科和社会科学研究领域的扩充，以及某些技术学科和自然科学观察视角的扩大。例如文学研究的领域扩充到圣经文学，艺术研究的领域扩充到基督教艺术，音乐研究开始重视从巴赫直到黑人民歌的宗教情感，美学研究开始吸纳“神圣之美”这一范畴，哲学研究增添了宗教哲学这一分支，思想史研究开始重视宗教或基督教思想，社会学和民族学研究分别增添了宗教社会学和宗教人类学两大学科，甚至教育学中也有人开始讨论信仰教育的意义，建筑学、宇宙学和科学哲学中则有人注意到宗教信仰的影响，从而扩大了这些学科观

察问题的视角。其次还有助于矫正偏见与摆脱片面。例如关于宗教与迷信关系的偏见，关于西方与“洋教”的成见，关于理性与非理性作用的片面理解等等，在通过这种学术研究而全面认识基督宗教的过程中，都可以得到矫正。

基督宗教研究可以在中国学术中引入垂直之维，导向立体思维。只有采用立体思维并不乏垂直之维和神圣之感的学术，才能引导社会文化摆脱平面、浅薄和庸俗，走向立体、多面、高尚和富于精神性的文化。

基督教研究与基督教神学既有联系，又有区别。说二者有联系，是因为基督教研究必然包含对基督教神学的研究，否则就不但是“残缺不全”的，甚至是“缺乏头脑”的。因为，如果说基督教的历史、礼仪、教会等等的研究是着眼于其“肢体”，那么基督教神学的研究就是着眼于其“头脑”。说二者有区别，是因为基督教研究是从理性出发，从外部向内部的探索，而基督教神学是从信仰出发，从内部向外部的阐发，前者是纯粹学术性的，后者是学术性与信仰性兼备的。

当代中国社会正在逐步融入现代国际社会，因此也必然会更多地具备现代化社会的两大特征，即政教分离和宗教多元。在这种形势下，中国大学的基督教研究，在可以预见的将来，也必定依然是一种理性的、学术的研究。即令在思想观念多元的大潮之中，从研究得出的结论可能会千差万别，但是，从理性出发、以理性为工具，坚持研究的学术性质，也必定依然是中国大学中基督教研究的首要特征。

当前中国社会的一个重要现象，是基督宗教在“假死”至少二十年之后的急剧增长。这个事实具有多方面的实际影响，也具有深远的理论意义。放眼也应该纳入科研视野的世界局势，则基督教不但在过去两千年中深深地影响了西方社会，而且在过去五百年间也深深地影响了国际社会，至今也依然对社会生活的诸多领域发挥着深远的影响。因此，无论是考虑到我们科研工作的立足点，还是考虑到其目标，它都理应包含对基督教的研究，其中包括对基督教历史的、现实的、未来的趋势，及其在思想、文化、社会各个方面的影响和作用的研究。

对基督教的误解与混淆

基督宗教的三大分支，在汉语世界中分别被称为“天主教”、“东正教”和“基督教”。东正教在今日汉语世界影响甚微，我们且撇下不谈。就天主教与“基督教”而言，在二者数百年来相互最为宽容最为接近的今日世界上，中国大陆的官方和民间一般仍视之为两种完全不同的宗教，在中国，大多数人完全不知道，二者都信仰基督因而都可称为基督宗教 (**Christian Religion**)。这种误解的一大原因，就是二者本身的汉语名称完全不同，而且几百年来二者所使用的诸多名词，首先是各自使用的圣经名称及其中的名词概念，在汉语中也互不相同。在中国大陆的两教领导人谈论其信仰上的共同点，远远少于谈论其政治上的共同处；在港台和海外常常互有接触的两教人士，则已经开始意识到合一远景的一大障碍，乃是从“上帝”或“天主”之名到全部圣经译名等等的一系列名称问题。确实，从来只信“上帝”，只讲“彼得”，只奉那位拿撒勒人为救主的“基督教”徒，很难改变对自己是如此重要的习惯，去信似乎是另一个神的“天主”，去讲似乎是另一个人的“伯多禄”，去奉似乎出自另一地方即“纳匝肋”的一个人为救主。反之亦然。这是否像一个喜欢吃菠萝的人，听说凤梨却皱眉头呢？然而，这“两种”宗教的名称本身造成的障碍，至少可以有办法缩小一些。这个办法就是依靠“基督”之名。因为基督宗教中最重要的这个名称在汉语中幸好只有一个译名，所以“两教”信众都可称基督徒。这样，如果在这两教（连同东正教）的名称中冠以“基督”一词，不应遭致信仰上的也是最重要的反对，还可以使之共同区别于其他宗教；再加上“天主教”的原名 **Catholicism** 本有“普世”或“公”的意思，“东正教”的原名 **Orthodoxy** 本有“正统”或“正”的意

思，“基督教”的原名 **Protestantism** 在汉语学术界已流行“新教”译名，所以我在此建议：把基督宗教的三大派别分别称为基督公教（**Catholicism**）、基督正教（**Orthodoxy**）和基督新教（**Protestantism**），而在需要三者统称之时，则称之为基督宗教（**Christian Religion**）。

在汉语世界有一个误解，即把基督宗教等同于基督教会（**Christian Church**），甚至等同于历史上实存的更具体的教会（**a particular church or churches**）这对日常口语中向来缺少逻辑严密和概念清晰特点的一般汉语使用者而言，是司空见惯，不足为奇，但在学校教科书和学术著作中仍然将二者混淆，又据此推导出某些结论，就会造成严重的误解。这种混淆基本上属于对“宗教”的内在因素与外在因素的混淆。任何宗教的思想观念和情感体验等内在因素，与其行为活动和组织制度等外在因素，虽然密切相关，但却不能等同，而且更不能与作为其基础的信仰相等同。就基督宗教而言，在一定社会历史条件下建立的组织制度，由具体的、有局限、有罪过的人所组成的教会及其行为活动，并非总能代表基督宗教的内在因素，既非从来更非永远代表着基督宗教的信仰与精神，一句话，绝不能等同于基督宗教本身。

汉语世界对“基督宗教”与“基督教”也有一种混淆。这不是指“基督宗教”与常用的“广义”基督教（**Christianity**）与“狭义”基督教（**Protestantism**）的混淆，而是指基督宗教（**Christian Religion**）与基督教（**Christianity**）之间的混淆。基督宗教既然是宗教，也就具有前面所说的内在因素和外在因素，既包括这种宗教的思想观念和情感体验，又包括这种宗教的行为活动和组织制度，因此，它不但会具有人的思想观念、情感体验、行为活动和组织制度所难免的局限和缺点，也会具有一切宗教所难免的局限和缺点。“基督宗教”一词前半部分的形容词（“基督的”，**Christian**）表明了这种宗教特有的个性，后半部分的名词（“宗教”，**Religion**）则表明了这种宗教与其他宗教共有的共性。所以，它虽与作为它的基础的“基督性”（**Christianity**）密切相关，还是不能完全等同。在此，我谨建议把汉语“基督教”一词的意义，仅仅限于 **Christianity** 之所

指，而与用于翻译**Christian Religion**的“基督宗教”一词相区别。

在汉语世界，现在有必要再对“基督教”（**Christianity**，或者**Christendom**或**Christianism**）与“基督宗教”（**Christian Religion**）作出区分，用前一个概念来强调其精神性，用后一个概念来涵括其体制性。这在汉语语境中也并非毫无基础或不可理解，因为：1.汉语学界已注意到印度教（**Hinduism**）、伊斯兰教（**Islam**）、犹太教（**Judaism**）等等并不仅仅是宗教；2.汉语学界从来都在道教（**Taoism**）之中区分“道教”与“道家”，甚至在佛教（**Buddhism**）之中区分“佛教”与“佛家”，最近又有人在儒教（**Confucianism**）之中区分儒教与儒家，而且汉语“教”字本非意指（更非专指）“宗教”（**religion**）。3.汉语宗教学界在关于宗教定义的讨论中，已使对宗教的认识比以往更精细或更有层次，意识到宗教作为一种社会现象，既有可见的行为活动和组织制度等外部因素，即受社会历史环境制约的教会、僧伽及其礼仪之类，也有可用语言文字表现的思想观念和情感体验等内部因素，即与世界观人生观等相关联、与哲学道德心理等相作用的教义信条及其理论之类，还有作为以上所有因素之基础的核心信仰，这种具有神秘内核的信仰是宗教的本质，不能等同于包含社会体制等等在内的宗教体系。汉语学界的这些发展表明，把强调“基督性”或“基督精神”的**Christianity**固定译为“基督教”，而把包含体制因素的**Christian Religion**译为“基督宗教”，并在两个词的用法上加以区别，在汉语世界已有一定的基础。

关于基督教思想

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。

基督教所说的“神学三德”即信、望、爱，在至深之处与此世生活和世俗道德有一种密切的关联。“信”意味着一种接受和献身，而自我实现是不能缺少这种态度的，因为拒斥与封闭只能使自我萎缩。信仰神圣存在呈现于邻人与事物之中，就会把一种新的深度赋予世界，从而深刻地影响人们在世上的行为。“望”也是一种强大的道德动力，因为，假如对未来不抱希望，认为世界陌生而冷漠，道德和生活都荒诞而无意义，那么，道德努力就成了严酷而令人沮丧的任务，根本不值得进行下去。反之，如果对未来怀着希望，认为世界的存在本身是“好的”（本

体上的善），因而也支持着“好的”行为（道德上的善），创造与善是一致的，并在向着至善前进，同时也需要人类的合作，那么，人们就会满怀热情和信心，去过道德的生活。最后，由基督所体现的、绝对的创造的“爱”，以新的明晰度和深刻性指明了善或道德努力的目标。最终，由爱所结合起来的自由而负责的存在物之联合，就是包容了一切人和一切事物的至善。

基督宗教的信仰造成了上帝面前人人平等的普遍信念，基督宗教的理论否定了专制的或绝对的君权之合法性；更是因为独立于政治体制之外的教会体制，在事实上形成了对世俗权力的有力制约，这使得基督宗教及教士对现实社会政治的批判，不致完全局限于“口诛笔伐”而落到因世俗君主的刀剑牢狱而缄口封笔的下场。

由于基督宗教信仰的对象，是“三位一体”的上帝，基督宗教认为耶稣基督同时具有完全的人性和完全的神性，所以基督宗教理论必然特别重视位格（**persons** 也可说是“人格”）之间的关系，重视人性与神性之间的关系。质言之，基督宗教是从关系的角度来看待人性的。这种关系包括三个层次，即人与上帝的关系，人与人的关系和人与自然的关系。一方面，人与上帝的关系，即可以对创造他的上帝自由地作出回应的关系，以及人与自然的关系，即可以作为负责的“管家”管理自然的关系，当然凸显出人性独特的尊严。另一方面，人与人的关系，即人必须作为群体成员而生存的关系，却凸显了人必须与他人建立“契约”或“盟约”的必要性。这种契约或盟约是超乎于血缘亲属关系之外的，因为血缘亲属关系属于自然的关系，自然的血亲之爱使契约成为多余。亲属之外的人际关系，本来也应该是爱和被爱的开放的关系，但这种关系却因为人的罪性而遭到了破坏。所以，人与人之间正面关系的最低限度保障，即法律制度就成了必不可少的东西。

基督宗教理论关于人性尊严的学说，同基督宗教实践或西方社会中的人权制度保障，不但不相矛盾，而且有一种深层的一致性。由于基督宗教的人论中“否定性”的一面（即强调人类“罪性”的一面）是以人

的意志自由学说为基础的，这就可以引出两个很重要的推论。第一，人性尊严并不以“性善”为根基，也不仅仅以人性中“上帝的形象”为根基。因为，人性若有先天的、完全的、或确定的“善”性，则人之行善就类似于机器之行善，而并无值得赞赏或夸耀之处，正因为人性中的“上帝形象”被罪性所败坏，人的自由意志可以选择为恶也可以选择为善，所以当其选择为善之时才值得赞赏。换言之，人的尊严乃在于其有自由选择并为之负责的能力。人之所以为人，正因为有这种能力，而没有这种能力的人形同木偶，故毫无尊严可言。第二，由于人人皆有意志自由和犯罪作恶的可能，合乎逻辑的结论就是：必须用制度来制约个人的权力，防止掌权者滥用其自由和滥用其权力。所以我们才看到，即令在中古时代君主制占据上风的环境里，圣托马斯也主张：“在君主政治中，只有一个人执掌大权；在贤人政治中，则由少数有德性的人实施统治；而在平民政治中，人民不仅可以自己参政，而且也有权选择自己的统治者。所有这些政体的适当结合，就是最好的政体。也就是神性法所规定的政体。”总而言之，从理论上说，正因为有自由，人才有尊严；从实践上说，正因为有自由，才需要用制度来防止一些人滥用自己的自由和权力，侵犯另一些人的自由或权利或尊严。

一方面，人与上帝的关系，即可以对创造他的上帝自由地作出回应的关系，以及人与自然的关系，即可以作为负责的“管家”管理自然的关系，当然凸显出人性独特的尊严。另一方面，人与人的关系，即人必须作为群体成员而生存的关系，却凸显了人必须与他人建立“契约”或“盟约”的必要性。这种契约或盟约是超乎于血缘亲属关系之外的，因为血缘亲属关系属于自然的关系，自然的血亲之爱使契约成为多余。亲属之外的人际关系，本来也应该是爱和被爱的开放的关系，但这种关系却因为人的罪性而遭到了破坏。所以，人与人之间正面关系的最低限度保障，即法律制度就成了必不可少的东西。也许，这正是基督宗教的教会及其影响下的西方社会接受古典的即罗马的法律制度的一个内在基础。

作为基督的耶稣是神性和人性在一个人身上的结合 这种说法应代

之以下述说法：“在作为基督的耶稣身上，神与人的永恒结合已成为历史中的现实……新的存在，就是重新确立起来的神人一体。”耶稣作为基督的普遍重要性，表现于“拯救”一词，它最确切的本义是“救治”，它意味着同已疏远者重新结合，给已分裂者一个中心，克服上帝与人之间、人与其世界之间、人与其自身之间的分裂。正如蒂里希所言：“拯救，就是矫正旧的存在并转入新的存在。”

世界本源即上帝内在于整个世界和人心中的理论，在基督教思想史上代不乏人、史不绝书，蔚为一个传统。姑不论从希腊化时期直至当代的各种内在论学说（其中有些在当时曾被视为异端），仅就基督教各派一致公认的创世论和基督论而言，其中包含的两项正统教义，即人之中的“上帝形象”和基督的“道成肉身”，也已包含了内在论因素。事实上，基督教所说的人与上帝的“复和”或成为“上帝的儿女”，以及人成为上帝创造的“同工”，都必须以人具有“上帝形象”作为前提条件之一，因为人以外的其他事物能成为上帝的“儿女”或“同工”是匪夷所思的。至于“道成肉身”，作为上帝对人的“特殊启示”，更是表明上帝进入自然、进入社会、进入历史的一项综合性教义。它以最为鲜明最为具体的方式，用上帝或“道”成为一个自然的活生生的肉体、一个生活在社会中的人、一个接受一切实存物都必须接受的时空限制和历史条件的具体实存者的方式，最彻底地表达了这种内在论观念。

基督教信奉的耶稣基督既是三位一体上帝的一个位格，又是成了肉身的道。道的原文**Logos**（逻各斯）在西语中固然具有理性这一基本的含义，但其神秘性在基督教中亦得到充分的承认，这清楚地表现在基督教本体论的经典表达，即《约翰福音》的开篇之中：

“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是借着他造的；凡被造的，没有一样不是借着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光。”

这段话同时也表明，耶稣基督的神圣性，首先在于他与神一体，而且世界的创造是通过他进行的。正因为如此，当基督教神学家麦奎利解

释了“存在”的含义之后，会把三位一体上帝的三个位格解说为存在的三种运动：第一位格“圣父”是“创始的存在”，也就是“使在”的能或行动，一切存在物与可能性的源泉，向外倾泻的存在；第二位格“圣子”是“表达的存在”，通过它，创始的存在才能在存在物中表达自己；由于创始的存在进入了变易的、纷繁的、充满了种种可能性的存在物世界，特别是由于可以选择“使在”也可以选择“非使在”、可以选择存在也可以选择虚无的人类的出现，存在就有可能被分裂，“使在”就有可能受阻，由此而必须发挥一种协调作用的第三位格“圣灵”，就可以解说为“统一的存在”，它维护、巩固与恢复存在物与存在的统一，这就是基督教传统语言所说的“和好”或“中介”的意思。

基督教哲学永远不会“忘记存在”，不会忽视人性对神性的依赖性，即使在“良知”问题上也是如此。一方面，良知同其他一切事物都同样源于上帝；另一方面，无论把良知解释为已经内化了的社会习俗规范，还是从其词源解释为人的共同认识，基督教哲学都认为良知是会失误的，因此不能成为终极的标准。惟一终极的标准只能是世界的本源即上帝或上帝之道。

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。

哲学与基督教教义的区别，主要在于理性与启示的地位。一方面，尽管有一些哲学流派认为构成哲学的因素还有经验、情感、直觉等等，但自古至今的哲学主流一般都承认理性（包括思辨理性、批判理性和建构理性等等）在哲学中占有核心的或基本的地位。另一方面，尽管一些开明的神学家认为构成神学的因素还有经验、经典、传统、文化和理性，但是自古至今的神学主流也都认为，基督教教义的核心或基础，乃是上

帝通过耶稣基督降下的启示。由此看来，如果有一种哲学可以称为“基督教哲学”，那么它至少应具有两种要素，即理性与启示。至于二者的关系，如果我们撇开那些汗牛充栋的论述，试作一种简明的描述，那就应该是这样的：这种哲学既是哲学而不是教义学，就必然要以广义的理性为基础，这种哲学既是基督教的而不是其他宗教的，那就必然要与基督教的启示保持一致。换言之，这种哲学的出发点是具有广义理性的人对实在的观察（包含经验、直观）、描述（包含现象描述）和反思（包含思辨、批判、阐释、想象和建构），而这种哲学的理性结果又与基督教基本教义所表达的神圣启示不相冲突。这两方面的结合之所以可能，是因为作为普通启示之表现的实在本身同作为特殊启示之表现的基督教教义不相冲突，所以符合实在的观察、描述和反思就不会与基督教教义相冲突。于是，对基督教哲学家（不是神学家）而言，剩下的问题就只是他是否努力做到了符合实在的观察、描述和反思。

基督教哲学特别指出了理性或良知的局限，因为作为人的自由本质之生存表现的欲望，由于其本性而可以不服从理性或良知的节制：“理性与意志管理感性的欲望，不是像主人管理奴隶那样，而是像统治者管理自由民那样。因此，就像自由民可以反抗统治者一样，感性的欲望也可以违背理性和意志的命令而行动。”

基督教并未把基督里的拯救同贯穿于全靠人类历史体验中的救治过程分割开来。哪里有存在的基础与力量的真正启示，哪里就有拯救，而历史是充满着这类真正启示性的事件的。“它们都是拯救性的事件，新存在的力量出现在其中。……人类的生命总在依靠这些救治的力量。”以为拯救要么全有要么全无，乃是对基督教拯救观的歪曲。“在一定程度上，所有的人都分有了新存在的救治力量。否则，他们就不会有任何存在。当然，“没有任何人被完全地救治好了，甚至当救治力量出现在作为基督的耶稣身上时，与之相逢的那些人，也未被完全治好”。作为人，我们仍然是疏远或异化的。正因为如此，基督徒才希望着，在末世的新创造中，即上帝之国中，一切存在物将得到终极的联合。

关于上帝

上帝即存在本身所谓“存在本身”，是指一切存在物得以存在和赖以存在的基础或力量。它比一切存在物都更为根本。它渗透于一切存在物之中，但又不是任何存在物；因此，它不是客体或对象，我们自身参与或分有了它，它超越于主客体对立之上，无限高于一切存在物；因此，它正是“决定我们存在还是不存在的那个东西”。准确地说，我们甚至不能称它为某种“东西”，因为它不是任何一种存在物或实体，甚至不是最高的存在物。由于我们的语言是用来描述存在物的，所以我们只能用象征的方式谈论它。

有多少信徒，就有多少种对上帝的理解。制约我们对上帝理解的最大因素，就是我们自身的人格状况。

关于上帝，除了“上帝是存有本身”之外，所有的陈述都是象征性的。所谓上帝，是指万事万物的终极根源，即“存有本身”；而不是指任何人或事物，即“存有物”。任何存有物，任何并非自身或万物之最终根源的东西，都不能称为“上帝”。因为正如蒂里希所言，把上帝理解为存有物，即令是“最高级最完善”的存有物，也就使之“从属于有限范畴”，尤其是从属于时空了。

如果上帝能用逻辑证明，这种理性论证就有了使人不得不服的力量，这就不符合上帝的意图——让人有意志上的自由，也有信或不信的自由，因为只有自由选择的信仰才有价值。所以，上帝不以这种强制人接受的方式向人的头脑显现自身。科学家兼哲学家帕斯卡说：上帝“使得他自己的标志为那些追求他的人看得见，而又为那些不追求他的人看不见。对那些一心渴望看得见的人，便有足够多的光明；而对那些怀着相反的

心意的人，便有足够多的幽暗。”哲学家麦克因泰尔说：“凡有证明之处，便无选择。对于欧几里得的结论，我们不是自己选择去接受的，我们只是看到了他的证明之严密才去接受的。假如上帝之存在竟能够证明，我们就会被剥夺了自由选择去爱上帝的可能性。”信仰与理性不一样，比如，对于 $3+2=5$ ，人可以理解，但谈不上信仰。信仰必须是在可以信也可以不信的情况下自由选择的，才有价值。

关于神正论

假如上帝全能全善，他所创造和管理的世界就应该十全十美，没有任何坏事，没有任何罪恶，人们永远不会遭受苦难和痛苦，不会遇到危险和困难，不会看见邪恶和欺骗，等等。一句话，既然上帝创造出了人类，他就应该把世界造成让他们幸福生活的地方，造成一个安乐窝。

可是，既然上帝是上帝，他的创造就是无穷无尽的，他总要创造更高级的东西。现在我们确知的最高级的东西是人，人之所以高，在于人格，在于精神（因为就肉体 and 生理来说，人与人之间相互区别不大，与灵长类的其他动物区别也不大），而人格和精神从低向高的发展，是无穷无尽的。人格和精神的提高，才是上帝和人的目的。

而构成人的较高的人格和精神的，难道不正是这样一些品质，比如正义感、同情心、仁慈、慷慨、坚毅、勇敢、耐心和聪慧等等吗？假如世上根本没有困难，人怎么会有聪慧和耐心？假如世上从来没有危险，人怎么会有勇敢和坚毅？假如世上绝对没有苦难，人怎么会有慷慨和仁慈？假如世上没有任何邪恶，人怎么会有正义感和同情心？

假如世界是一个安乐窝，那么，我们当然永远不会知道痛苦或苦难，同时，也永远不会有任何人为他人而认真负责地工作，不会有任何人为同情而流泪……这样一来，人还能称为人吗？这样的安乐窝何异于猪圈？世上已有了许多为猪而造的猪圈，世界难道也应该变成人的“猪圈”吗？

假如有上帝把人造成只做好事不做坏事的动物，只能做这样不能做到那样，这就是没有自由，没有自由的人不能称为人。生来就被注定只可能做好事不可能做坏事的人，不过是被操纵的木偶，而且那样做的“好事”不能叫“好事”。好事之所以“好”，做它的人之所以受赞扬，恰

恰是因为那个人本来有自由可以不做它，但仍然选择去做它；坏事之所以坏，做它的人之所以受谴责，也是因为那人本来有自由可以不做它。因此中国有句老话叫“不知者不为罪”。试想，假如有个人出生前被打了一种奇怪的针，因此他能够永远自动地义务清扫厕所，我们会认为这是一个“好人”在做“好事”吗？这个丧失了自由选择的人同一架自动清扫机有什么区别呢？

“世界是造就灵魂的峡谷”。一个好的世界，不是一个舒适的安乐窝，而是一个铸造高尚灵魂的场所。我们无法设想：世上没有苦痛，竟会有同情和怜悯；没有困难，竟会有坚毅和智慧；没有危险，竟会有谨慎和勇敢；没有不义，竟会有正义感和仁爱心。而倘若世上没有这些品质或精神，既无丝毫儒家所说的“仁义礼智信”，也无半点希腊哲人所说的“正义、谨慎、节制、坚毅”，更无任何基督教所说的“信、望、爱”，那还有什么高尚的灵魂可言？还有什么赋有“精神”的人的存在于世？有的只是冷漠麻木的行尸走肉，只是赫拉克利特所言“在污泥中取乐”的猪。不错，这样的世界是个“安乐窝”，安乐舒适有如猪圈。可是，上帝既已造了许许多多的猪圈，何必为“人”再造一个？

苦难、罪恶与自由意志

人类的苦难，是一切宗教的和非宗教的思想体系都无法回避的巨大难题。所有伟大的思想体系都努力要解答这个难题，不作出这种努力的思想体系，就不是伟大的思想体系。

基督教把苦难统称为“恶”。在基督教神学中，正如“善”不仅指伦理学上的即道德的“善良”，而且指本体论上的即存在的“完善”，“恶”同样不仅指伦理学上的即道德的“邪恶”，而且指本体论上的即存在的“欠缺”。恶是“善之匮乏”，也是“存在之匮乏”。这两个命题表明：苦难既与道德上的“不善良”即邪恶有关，又与存在上的“不完善”即欠缺有关。前者是人类这种存在物特有的罪过，后者是一切存在物共有的局限，两者都与上帝创世即“存在克服虚无”的过程有关。

苦难伴随着人类。苦难也来自人类。至少，人类加诸自身的苦难，比自然加诸自身的苦难要多得多。

我们勿忘人间苦难，但是我们更该思索探究苦难的根由。人的罪恶，就是制造人间血泪的祸首！对此，谁人能辞其咎？

世界的“好”，在于它的丰富，而不在于它从某些人的角度看来“舒适”——没有任何痛苦、困难、危险、不义，“没有眼泪、没有悲伤……”

“恶”或苦难，是创造自由与精神的过程中不能不承担的风险，是作为整体的存在之“松散的一端”，是不息的创造过程尚未克服的“虚无”的一面。惟其如此，对于恶或苦难的真正透彻的洞察，不能不指向超验的方面。

充满苦难的世界之所以被称为“一切可能的世界当中最好的一个”

（莱布尼茨语），乃因为它的纷繁丰富；可能犯罪的人之所以被称为“宇宙之精华，万物之灵长”（莎士比亚语），乃因为人赋有自由和精神。利用自由去选择毁灭与自我中心，就是走向空虚的低级存在的堕落，就是精神之销蚀，就是走向死亡；利用自由去选择创造与普遍的爱，就是向充实的高级存在的上升，就是精神之升华，就是走向永生！这后一条道路，便是真正否定苦难的道路、超越自我的道路、精神圣化的道路！

世界并不是一个“安乐窝”，而是充满着种种苦难，所以有人称之为“眼泪的峡谷”。如果把苦难的根源大致归类，那么一类似乎是人为，另一类似乎是自然。就人为的苦难（人祸）而论，人们会想到，人性中的邪恶或者有意的作恶，乃是人间诸多苦难的根源；其实，还有更多的苦难，是由“无意的”但却是人的因素造成的，例如懒惰、疏忽、软弱、自满等等。“有意的”作恶常被总结为自私（自我中心或崇拜自我）和贪婪（追求物欲或崇拜事物），即人类滥用自由、自己选择邪恶的结果；“无意的”作恶其实也是某种自我选择的结果，因为勤奋、谨慎、坚韧和虚己等等在一定程度上也是每一个人都可以选择的。正因为不由人自由选择的行为不能称为罪恶，所以，意志自由乃是人的罪恶之必要条件。但是，除非认为没有意志自由的“人”（实为木偶或机器）比拥有意志自由的人（真正的人）更好，否则，就无法从人的罪恶得出世界不好的或上帝不善的结论。不由自主、不得不然的完善，不是人的完善而是物的完善。只有在可以自由选择善恶两端的条件下选择的善，才是人的完善。“不逾矩”而非“从心所欲”，不能称为“圣人”。所以，意志自由也是人的完善之必要条件。在这个意义上，善是恶的孪生兄弟，自由生下了一对敌人。

“世界是造就灵魂的峡谷”。一个好的世界，不是一个舒适的安乐窝，而是一个铸造高尚灵魂的场所。我们无法设想：世上没有苦痛，竟会有同情和悲悯；没有困难，竟会有坚毅和智慧；没有危险，竟会有谨慎和勇敢；没有不义，竟会有正义感和仁爱心。而倘若世上没有这些品质或精神，既无丝毫儒家所说的“仁义礼智信”，也无半点希腊哲人所说的

“正义、谨慎、节制、坚毅”，更无任何基督教所说的“信、望、爱”，那还有什么高尚的灵魂可言？还有什么赋有“精神”的人的存在于世？有的只是冷漠麻木的行尸走肉，只是赫拉克利特所言“在污泥中取乐”的猪。不错，这样的世界是个“安乐窝”，安乐舒适有如猪圈。可是，上帝既已造了许许多多的猪圈，何必为“人”再造一个？

世界就好像荷兰画家伦勃朗的一幅油画，充满了大片的阴影和可怕的黑块。如果不只是盯着这些黑影，而是留意于整幅画面，我们就会发现，这些黑影对于伦勃朗的艺术是不可缺少的。换言之，以明暗对比强烈著称的伦勃朗作品，倘没有那些厚重的阴影和黑块，便没有那些灿烂的色彩和光辉。进一步说，任何只有明亮而没有阴暗的绘画，只能是一块白布，很难称为美术作品。这种说法使人想起了老子的话：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也。”

为什么“只能在苦难中去爱”？因为若无苦难，要爱何用？爱是为苦难而存在的。为什么“只亲吻”这个地球？因为这个地球上有着众多的苦难，无穷无尽的人类的苦难。这种宗教精神，也就是宣告“上帝就是爱”的基督教的精神。

世上的苦难可以分成两类，即天灾和人祸。天灾实际上总是通过人的罪过而起作用的。这里说的罪过包括作为整体的人类的狂妄、愚蠢、疏忽、懒惰、耽于安乐等等在内。从古到今人类社会用于残酷战争的人力、物力、财力，特别是智力，假如有一半投入到水利设施或震灾预防方面来，今天的洪水地震造成的损害会减少多少？甚至疾病，看起来只是病菌等自然因素造成的，其实也日益显示出是一种“人祸”。现在我们越来越清楚地看到，艾滋病同人的不良生活方式有关，呼吸道疾病同人造成的空气污染有关，精神病同压抑的人际关系或社会环境有关，等等。所以中国的“圣人”孟子也说：“祸福无不自己求之者”，又说：“天作孽，犹可违，自作孽，不可活”！看来，至少对人类整体来说，“天灾”多半都是因“人祸”而起。

作为人类本质的自由，既包括个人的自由，也包括群体和民族的自由。但是，人类的认识局限和人性的负面因素，却可能造成自我中心、滥用自由以及侵犯其他的个人、群体或民族的罪恶。因此，自由在社会中必须是有界限的，这种界限就是其他的个人、群体和民族的同等自由。侵犯或冲破这种界限，必然会给自我和他人带来祸害。

人祸实际上是人滥用自由的结果。自由本来是人所特有的最宝贵的东西，从哲学上讲，它的意思是一事当前，人可以选择这样做，也可以选择那样做。其他动物不能选择而只服从自然法则，所以说它们没有自由。人的高贵之处恰恰在于他可以摆脱自然法则。这不是说他可以饿而不死，而是说他可以选择去死，他的意愿是自由的。但是，恰恰是这种可以选择这样做也可以选择那样做的自由，使人有了滥用它而做坏事的可能，因为一事当前，往往这样做是正当的，而那样做就是邪恶的。

意志自由作为基督宗教的人论中的一个重要命题，在中世纪从来没有消失，而且得到了无数的神学家的反复论证。一方面，圣经关于人之创造与堕落之说，同人不同于其他造物的特征即自由密切相关，也一直是千百年来不断得到基督教神学探讨和深化的重大神学主题。另一方面，尽管奥古斯丁在此问题上与佩拉玖的论战极其著名，但是在整个中世纪教会中最为流行的并不是彻底的反佩拉玖主义，而是所谓的“半佩拉玖主义”，即有所限制的意志自由学说。正因为如此，中世纪教会中通过苦修或善功求得就赎的实践和制度才普遍流行——假如没有意志自由，善功就会成为毫无意义的“傀儡行为”，不会具有拯救灵魂的功效。

关于原罪

基督教所谓“罪”，意指对上帝的背离。这自然使我们想起所谓“原罪”的教义，想起亚当夏娃违背上帝的命而遭惩罚的神话，想起作为这一切之基础的“上帝”观念。把这些相互关联的东西按逻辑先后重新排列，并剥除其古老的神话外壳，则其表达的就是这样一些思想：第一，整个世界赖以存在的根基，或使一切存在物得以存在的力量，就是“上帝”；因此准确地说，上帝是存在本身，而比喻地说，上帝就是创造，或者说上帝是万物的创造者，当然也是人类的创造之父；第二，由于人自恃拥有知识（或理性），尤其是由于人拥有自由（即选择行动方式的可能），因而也就有了选择“毁灭”而不选择“创造”，即不是去促进而是去颠倒创造进程的可能，也就是所谓背离上帝而不与上帝合作的可能；第三，这就导致了人类的苦难和罪恶；由于这种倾向属于人类全体，遍及整个世界，不具备人格性又没有责任感的世界就将个人裹挟进不断升级的集体罪恶之中，这种共同的罪恶环境，就是“罪性”。人皆具有的局限性（即总是从自己的观察点去看问题），再加上人皆赋有的自由（即意志的自由或选择行动方式的自由），这些既是使世界纷繁丰富的条件，也是造成罪的条件，就是说，罪的根源在人自身之中，人应为自己的行为负责，这就是“原罪”说的含义。罪是人生的混乱、失衡和异化，是弄错了对象的献身态度，是偶像崇拜——崇拜自己即狂妄之罪，崇拜事物即纵欲之罪。罪使人走向低于人的存在方式，也就是走向死亡——人性的死亡。

“原罪”观念或“罪”这一概念是基督教传统人性论的核心。“罪”的本意，非如一般中国人所认为的是指法律上或道德上的罪过、罪恶或

犯罪。一般中国人正是在这一误解的基础上，不能接受“人人有罪”的基督教说法。“罪”这个字只是一个不准确的、无可奈何的译名，从希腊原文说，它的基本意义乃是射箭时“不中的”即偏离目标。在基督教教义中，这个词被用来表示人顺从人的私欲而违背神的旨意或法则，因骄傲不信而背离了上帝，也就偏离了上帝造人的目的。所谓“人人有原罪”，是说人人都有局限性，都有自由意志，所以也就都有这种背离上帝的倾向或可能。尽管这个词在漫长的运用历史上，尤其是在西方语言中的复数形式上确实具有了种种道德上（不是法律上）的过失的意义，但它在神学上指的却是对上帝的背离，而其他种种罪过或恶行都是由此而来。基督教所谓基本的罪即偶像崇拜，所指的是“敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物之主”，也就是对创造万物和人自身的上帝的背离。人在追求生命的意义和人生的支持时不是转向造物主而是转向造物中的一类，即“自我”之时，所犯的就是“骄傲”之罪，即以自我为偶像；若是转向另一类，即“他物”之时，所犯的就是“纵欲”之罪，即以事物为偶像。用哲学语言来说，这正是海德格所描述的“忘记了存在”，或只看见存在物这样一种人生状态。如果我们对实在作如实的现象描述，我们得承认这种“罪”的倾向还具有团体的或社会的性质，个人会发现自己像一部机器里的零件，被超乎自己控制的巨大集团，即海德格所谓无人格的“他们”或“常人”裹胁而去。如果我们对实在作如实的现象描述，我们也得承认每一个人以自我为世界中心的倾向以及不可避免的局限性，正是罪产生的基础，在此基础之上，意志自由的误用或滥用就可以造成事实上的罪，即选择了造物而不是造物主作为终极关切或执着或献身的对象。这正是“原罪”的涵义。不难看出，“原罪”教义既揭示了一个普遍存在的事实，又提醒了人对自己的自由所负有的责任。

作为自然生命，作为自然的组成部分，人不能不具有局限性。任何事物若不有所限定，便不可能存在。有限性是一切存在物的构成要素，人当然亦不例外。因此，有限性本身并不是罪。人作为一种独特的造物又赋有自由，这自由乃是局限的对立面。凭着自由，人可以超越局限。

可是，自由好似双面刃，它可以使人超越，也可以使人堕落。滥用自由作出的错误选择，即背叛上帝而不顺从上帝，选择毁灭而不选择创造，就是堕落，就是罪恶，就是苦难之源。

圣经中关于“原罪”的说法，本意指人“有识有知”而“违帝之则”。这个“罪”字原文是希腊词，词意同一般所说的“犯罪”的“罪”风马牛不相及。它的原意是射箭时“不中的”即偏离了目标，在基督教里，这个词被借用来表示人顺从人的私欲而违背神的旨意或法则，因骄傲、不信而背离了上帝，也就偏离了上帝造人的目的或人的本性。所谓“人人有原罪”，是说人人都有这种“背离上帝”的倾向或可能。由于人人都有局限性，都有自由意志，所以也就可能犯这种宗教上的“罪”。这并不是说人人都犯了道德上的罪或法律上的罪，尽管它们同宗教上的罪有关，而后者是只能靠神来拯救的。

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”。

关于神学

神学的内容之核心，是超越而无限的终极者即上帝；神学的形式之基本，是变易而有限的非终极者即语言。

神学作为对“宗教信仰”或“神圣启示”的系统研究或明晰阐释其主题或内容具有普世性，而其表述或解说则具有独特性，简言之，这是由“天道”的普世性和“人言”的独特性所注定的。一方面，“天道”要为人所知，必须用“人言”来表达（即使是圣经，也必须用某些具体语文如希伯来文和希腊文来写成，也只有在译为其他的民族语文之后，才能为不懂希伯来文和希腊文的人们所了解）；另一方面，“人言”在表述“天道”之时，尽管不同程度地力有不逮，却也可以在不同程度上指示出“天道”本身（这程度乃依具体语言的丰富和适切程度而定，又依表述者使用方法的准确和适切程度而定）。

神学家既处于信仰中，又处于怀疑中，既是矢志献身的，又是疏远隔膜的，既在神学界之内，又在神学界之外。因此，神学是人生的或生存的学科，而不是严格意义上的科学的学科。正是生存的方面，使神学同哲学的态度相区别。两者都关注存在的问题，但哲学从分析上去研究存在，旨在分析实在本身的结构和过程，哲学的认识态度是客观性的、普遍性的；而神学却从生存上去接近存在，关注于存在对于我们的意义。

“母语神学”这一概念，是相对于“本色神学”或“神学本色化”提出来的。我之所以提出这一概念，一是鉴于20世纪语言哲学、人文哲学和文化人类学相互配合而空前突出地论证了语言在人类生存中的基本作用和基本地位；二是鉴于20世纪技术发展和社会变迁造成的移居杂处，已经开始减弱了“本色”和“本土”之类概念在文化上的长期有效性；

同时大大加强了语文习惯在身份识别和文化划分上的地位和重要性。

我对下述三种神学的定义如下：

a.所谓本土神学，是指以具有文化同一性的本土人群的生存经验及出自这种经验的文化资源为材料，以本土的通用语文为载体，以反映、阐明和服务本土人群的信仰为目的的神学。

b.所谓处境神学，是指从一定范围的生存处境出发，努力发掘包含政治、经济、社会和文化诸领域的生存处境中的神学意义，并力求对这种处境中的深层问题作出神学回答的神学。

c.所谓母语神学，是以神学家自身的母语或主要语文为载体，以这种语文所表达的生存经验和文化资源为材料，主要为这种语文的使用者服务的神学。

“本土神学”、“处境神学”、“母语神学”这三者，既相互关联，又相互区别，既相互交叉，又相互补足。“本土神学”不过是“处境神学”和“母语神学”的特例：即是把“一定范围”局限于“具有文化同一性的本土”，不更大也不更小，更不考虑跨文化处境的那么一种处境神学；或是把母语表达的生存经验和文化资源局限于本土，不包括用母语引进的非本土经验和文化，更不考虑非本土的母语使用者的那么一种母语神学。三者的关系也可以这样来表达：若从本土神学的角度来看，它同另外两者有很多共同点，也有很多不同点——因为处境神学的“范围”可以超越本土，而且考虑不同民族不同文化杂处的处境；母语神学的工作可以包括传译，而且面对散居世界各地的母语使用者，因此，后二者具有更宽广的意义。

说起汉语神学，人们自然要提到，也应该提到中国已有的“本色神学”或本土神学。这种神学在不同的时期、不同的地方出现了两个典型的代表，一是20世纪上半叶在中国大陆出现的“本色神学”运动，二是20世纪下半叶在台湾出现的“乡土神学”运动。这两个运动激发了一些富于理想又极有才华的基督徒学者和神学家的创作才能，留下了不少值得后人借鉴的优秀著作。不论人们对这两个运动及其中出现的观点有什

么不同的评价，可以肯定的是，这两个运动在两个很不相同的时代和地方，都在相当程度上达到了其活动家和理论家在神学或宗教上的目的，那就是，消除基督教的“洋教”形象，使基督教神学与“本土人群的生存经验”和“文化资源”更加接近，以便“反映、阐明和服务本土人群的信仰”。

汉语神学以之为材料的“生存经验”和“文化资源”，应该没有时间上和空间上的限制，就是说，不该局限于古代而排斥现代，不该局限于大陆而排斥海外。又鉴于最真切的生存经验正是当代人的生存经验，最重要的文化资源正是当代人的生活方式，所以汉语神学的材料更不能局限于既往的典籍而排斥眼下的生存状态，不能局限于古人的言论而排斥目前的社会处境。这不但因为它的服务对象首先是现在和最近将来的汉语使用者，而且还因为汉语使用者的生存经验，从古代到现代有了太大的变化，用汉语所表达的文化资源，从古人到今人几乎有了质的改变。

相比于本土神学和处境神学而言，母语神学具有范围更大的适切性。对我们来说，所谓母语神学当然是指汉语神学。关于汉语神学具有重要意义的理由，我在此可以提出以下三点。第一，在交通和通讯的技术迅速发展，自然和社会的隔离正在消除，人类文化即生活方式总体逐步趋同，移民杂居即多种文化共处日益增多这样一种历史条件下，“本土神学”的社会文化基础将逐步瓦解，它的重要性也将随之减弱，随着人类处境的差异越来越成为个体之间的而不是群体之间的，在“处境神学”所立足的人类处境中，语文的分野远比其他的分野更加持久，这意味着立足于语文差别的母语神学（在此即汉语神学）远比立足于其他处境差别的“处境神学”存在的前景更加长久。换言之，中国神学同其他民族神学区别中的语文意义将会越来越突出。第二，以往的本土神学（“本色神学”和“乡土神学”为其典型代表），因为侧重于民族的和阶级的对立（如吴雷川、如宋泉盛），至少因为强调为本土的某些人群服务，所以就排除了很多汉语使用者，例如中等阶级和上等阶级以及海外华人等等，又排除了很多以汉语表述的内容，例如翻译的神学和文学等等。要纠正

这种狭隘和偏差，就有必要采用包容性更大而价值上中立的民族共同语文，即汉语，取代容易有地方倾向或阶级倾向的“本土性”，来作为中国神学的主要特征或主要标志。第三，尽管中国人移居外国的趋势有增无已，但是，由于中国人口在世界人口中所占比例如此之大，由于汉语在中国的覆盖面如此之大，由于中国的“信仰危机”和“基督教热”对汉语神学的需要如此之大，再加上中国人在离开本土和进入新的处境之后对汉语的固守心理如此之强烈，汉语使用者百余年来流离分居世界各地带来的生存经验如此之纷繁，汉语载体几千年来承载的文化内容如此之丰富，这些新旧条件加在一起，使得我们完全有理由说，人类极大一部分的神学需求，只能由汉语神学来满足，神学很大一部分的资源 and 构成因素，应该由汉语神学来提供。汉语神学的重大意义，是怎么估计也不为过的。

古往今来的基督教神学都是母语神学，都是“以神学家自身的母语或主要语文为载体，以这种语文所表达的主存经验和文化资源为材料，对其所信之神的启示之表述。

加尔文在论及神学语言时曾提出一种被称为“适应”（*accommodation*）的理论。当代神学家麦格拉斯将其释为“进行调整或调适，以满足环境的需要和人的理解能力”。这个词的原意是指出，上帝要向比他低得多的人类启示自身，就不得不屈尊俯就，像一个老练的父亲不得不向幼儿说“儿语”，以便让孩子听懂他的话。然而，我们在此应该想到，所谓“适应”，不仅涉及“高”、“低”之间的问题，而且涉及“一”、“多”之间的问题。人的生存经验的多样性，注定了人们理解同一个对象时，必然有多种不同的方式或途径。如果说在启示真理方面，上帝尚且要迁就人类，那么，在表述真理方面，作为人的神学家为什么不能迁就别人呢？正如麦格拉斯所言：“优秀的演说者知道听众的局限，而且会对演说方式作相应的调整。若要得到交流，说者与听者之间的鸿沟就必须填平。当然，汉语听众和汉语读者的多样性，必然要求汉语神学家采取非常多样的方式来进行神学工作，这是显而易见的。

汉语神学家一般都是中国人，他们自身就是汉语使用者，自幼受到母语的濡染，有着切身的中国人的生存体验。对于用汉语表达的文化资源，他们不仅是左右逢源，而且是全身都浸泡在这个源泉之中。更重要的是，他们不是为别人服务，而是为自己的同胞服务，在某种意义上甚至是为自己服务——同胞的信仰之澄清，与他们自己密切相关，通过神学思考，他们也澄清自己的信仰。所以，他们当然不该像说外国语的外国人那样坐在同胞的对面，通过翻译来了解和分析中国人的生存经验，学习和批判中国人的文化资源，并把基督教的结论作为现成的礼物送给中国人。恰恰相反，他们是与自己的同胞走在同一条路上，操着同样的语言，使用同样的词汇和概念、句子和判断，有意或无意地运用同样的思维方式，运用共同的生存经验，运用共有的文化资源，去探索世界的真相和人生的真谛，去探索超越的启示和普世的真理。只有这样的探索，才能提出“自己的”切身问题，而不是外人强加的问题。只有自己提出了问题，才会去真诚恳切地寻求答案，只有在真诚恳切的寻求中智穷力竭，在理性的尽头才会接受和明白启示。只有经过这样的过程得到的真理，才能不但服膺、持守，而且变成自己的生命。

汉语神学要从汉语使用者的生存经验和文化资源内部出发，从中国人的历史和现实生活出发，注重生存困境的问题，而不仅仅是现成独断的答案，注重文化内部难题的解决，而不仅仅是文化外部优劣的比较。

从生存经验提炼而来的词语、概念、观念等等文化形式，在用来解释和阐明启示的同时，它们自己也会在使用中得到启发，得到提升，受到改造。使用某种语文的人群在用自己的语文提出超越的问题并探究回答之时，他们的生存经验或体验也会得到启发，得到提升，受到改造。这也体现了宗教对文化的改造作用。

创造与自由

创造是无止境的，存在本身就是不息的创造行动。继生命的创造之后，乃有精神与自由的创造。

自由的定义就是选择的可能，一个物种若无选择行动的可能，就是没有自由，就不能称为人类。一个生来就被“安装”有某种只能“为善”不能“作恶”的“基因”的存在物，不能叫做“人”，而是一种傀儡，一种机器，它在本质上完全无异于某些法西斯和军国主义分子梦想的只会服从命令而无独立思想的机器“人”。

要求创造没有作恶可能的人，也就是要求不要创造自由、不要创造人。而没有自由的“人”和没有人的世界，很难说是“更好”。

《旧约圣经》中关于上帝六天内创造世界的说法，其实是象征着世界形成的六个大阶段，每一个阶段都是一个漫长的地质时期；关于上帝用泥土按自己的形象造人的说法，象征着人是物质性的，属于自然，要受环境制约，同时又是精神性的，可以超越自然，可以像上帝似地有爱心并参与创造工作。

语言的创造能力，是人的创造能力中最接近上帝的一种。世界的造成，是通过语言——“起初，上帝创造天地……上帝说……事就这样成了”；“太初有道（言）……万物是借着它造的……”；“道可道，非常道；名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。”耶稣基督是“道成肉身”，也即“言”成肉身。如此来看《中庸》的“诚者，天之道也”，“诚者，物之终始，不诚无物”，其中的“诚”字由“言”与“成”合成，这纯属巧合吗？在人言穷尽之处，我们面对的就是“圣言”。

自由虽然堪称我们所能想象的最高级造物或万物灵身长的本质，但

也由于自由的本性使人可以滥用或误用它，而带来了失误或犯罪的可能。圣经的说法，正是“这自由竟成了那软弱人的绊脚石！”

如果要我用一个词来总结西方四个伟大的历史运动，我也会毫不犹豫地选择“自由”——“文艺复兴”和“宗教改革”是要通过重新认识神人关系和改革教会来获得自由，“科学革命”和“启蒙运动”是要通过认识自然和认识人类来获得自由。而且，在这四个伟大的运动中贯穿始终的人文主义，其价值的核心，也是人的自由。就文艺复兴、宗教改革、科学革命和启蒙运动都追求自由，因此都具有人文主义的精神而言，基督宗教是与之携手并行，并对之予以扶持的；就人文主义将人的自由绝对化的倾向而言，基督宗教就必须超越其上，并对之予以矫正了。

关于奇迹

“什么是奇迹？”奇迹是自然法则的中断或打破自然规律的事件；奇迹也可以是符合自然规律的事件，但它可以在旁观者或不信者眼中显现为自然原因的结果，又在当事人或信仰者眼中显现出超出自然原因的更多的或不寻常的含义。对于奇迹的解释，不仅包含客观方面，也包含主观方面。当然，在信仰上帝的人看来，上帝也可以打破通常的规律，即改变他自己制定的法则。

古今中外有许多大哲学家和科学家都认为，世界本身是如此奇妙而不可思议，它本身就是一个最大的奇迹。维特根斯坦关于世界存在最神秘的观点，当然有这个意思。孔夫子也曾感叹说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”很多人都说孔子讲的“天”是自然的天，而不是有人格的上帝。著名中国哲学家冯友兰先生却指出，如果“天”指的是不会“言”的自然，那么孔子就不会说“天何言”，正如不会说“桌子何言”“石头何言”了。正因为孔子认为天是“会言”的上帝，他才感叹天不说话而创造万物！孟子也说“天不言，以行与事示之而已”，这表明孟子也认为“天”有人格性（可以显示自己的意愿），而且他同孔子一样，为天这种独特的行为方式而感叹！再联系到《诗经》里的“天生烝民”以及“天作高山”等等记载来看，中国人确实是把世界视为“天”或上帝的创造，并视之为一个伟大奇迹的。按老子的说法，“道生之，德畜之，……为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”作为世界本源的“道”“生育万物”，这是最玄妙的事情！

基督教与中国知识分子

“五四”以后中国知识分子对基督教的态度，是以区分基督教与其传教所促进的科学民主观念本身为基础的。的确，我们不能说传播科学民主观念是基督教传教活动的主要目的，更不能说基督教就是科学民主和现代化倾向的代表。因为科学民主观念在中国的传播以及现代化运动在中国的兴起，更多地是由传教活动以外的一系列历史事件所造成的，这些事件中最重要的是西方文明的侵入。这种文明的外部特征是所谓现代化，而现代化的实质，即被总结为“科学”的对自然关系的理性化和被总结为“民主”的对社会关系的理性化，以及它们同基督教的微妙的精神关联，对于一个与之初有接触并且是在长期封闭之后的痛苦接触的民族来说，确实不可能在短时期认识清楚。

在中国知识分子中至今仍有这种现象：有人注重现代化的好处，于是强调基督教对现代化的对抗作用；有人注重现代化的弊病，而强调的却是中国宗教对现代化的补救作用。同样是传统宗教对现代化（以及理智主义、科学主义）发挥的矫正功能，却一贬一褒，失却了公平，至少就整体来说是如此。

基督教与人道主义、人本主义 和人文主义的关系

现代汉语中“人道主义”、“人文主义”和“人本主义”三个词虽然彼此有关联并与西方的 **humanism** 有关，但实际用法却有很明确的差别，其差别的程度丝毫不亚于古代汉语中“道”、“文”和“本”三个词的差别：“人道主义”主要指对不同的人一视同仁的同情和怜悯，尤其是指对不幸和灾难中的人的仁慈和救助，相当于英文的 **humanitarianism**，“人文主义”广义指强调人的地位与价值、关注人的精神与道德、重视人的权利与自由、追求人的旨趣与理想的一般主张，狭义指欧洲文艺复兴以来的类似主张和思潮，相当于英文的 **humanism**，“人本主义”则指哲学理论中以人为宇宙万物之中心或本位的学说，与“神本主义”（**theocentrism**）唯物主义（**materialism**）等等相对，相当于英文的 **anthropocentrism**。这些实际存在并反映到某些词典中的不同意义和用法，在一些学者著述或翻译中被严重地混淆了。而在影响这么深广的概念上的混淆，必然会在学术发展和实际生活中都产生巨大的负面影响。这些影响之中非常重要的一项，即对基督宗教与人文主义关系的理解中出现了严重的歪曲。

对人文主义根源的片面理解，或认为人文主义来源于古典文化（尤指希腊古典文化），或认为人文主义来源于文艺复兴文化，反正均与基督宗教无关，但这种理解并不全面，也没有考虑到一些重要事实。例如，公认为人文主义重要观念之一的人的自由概念，事实上恰恰与在希腊古典文化中流行的“命运”概念或“宿命”观念相左，而与之协调并为之提供根据的，恰恰是基督宗教的意志自由教义。又如，文艺复兴时期的人文主义文化，实际上与基督宗教有明显的、正面的联系，甚至与基督

教会的关系也是如此。许多重要的人文主义者，本人就是教士甚至是教皇，事实上教廷乃是文艺复兴文化的最大赞助者。

对人文主义局限性的忽略，即满足于人文主义对人性的肯定，对人的自由、力量等等的赞扬，从而忽略了人性的负面性或关系性、人的自由和力量等等的有限性和相对性。实际上，基督教关于人的被造性以及堕落或原罪等教义，本身就指明了人性的负面性和关系性，指明了人的自由被滥用的可能性、人的力量的有限性等等，一句话，指明了人文主义的重大局限。

对人文主义局限性的无视，以及对指明这种局限的基督宗教的否定性看法，会助长这些局限的负面作用。这类作用的重大结果，是人文主义日益倾向于人本主义或人类中心主义。作为整体的人类的自我中心主义，不但同盲目地发展科技、无限制地掠夺自然以及由此而来的资源破坏和环境恶化有关，而且同其他形式的自我中心主义，如民族和国家的自我中心主义、团体和个人的自我中心主义有关，这些自我中心主义造成的祸害更是有目共睹，尤其在20世纪是触目惊心的。这些东西合在一起，更助长了当代社会价值观的大混乱、传统伦理的破坏和道德环境的恶化。

对“人道主义”而言，基督宗教（即包含教会层面但不只是教会，以基督精神为核心但又包含可见形态的基督宗教）从总体上说，不但不与之对立、对抗或冲突，而且恰恰相反，基督宗教是支持、倡导和传扬人道主义的巨大力量。基督宗教在古代西方曾经是这方面的惟一或主要力量，在现代世界上也是一支非常重要的力量。尤其值得注意的是，基督宗教为人道主义提供了一种精神的支持或神圣的核准。

对“人本主义”而言，基督宗教确实不但与之对立，而且还会发生对抗或冲突，但这种对立仅仅局限于关于世界之“本”为何这个本体论问题，因此这种冲突或对抗虽是根本的，却只在思想深处进行，常以学术形式表现。因为“世界之本在于人”这种人本主义观念，以及“世界之本在于神”这种基督宗教观念，往往只隐藏于日常言行的深层，而不

在日常言行的表层上展现。

对“人文主义”而言，基督宗教则与之处于辩证的张力关系之中，既不是纯粹的一致，也不是简单的对抗。首先，基督宗教不是“人文主义”之原意所指，即为达到提高人的目标而采用的那么一些教育或修养手段，如西方之古典语言、文学、哲学、历史、艺术之类（或语法、修辞、逻辑、算术、几何、天文、音乐等“七艺”），或中国之诗、书、礼、乐之类（或礼、乐、射、御、书、数等“六艺”），一句话，基督宗教不是人文学科或人文学。但是，基督宗教并不反对或排斥这些学科，恰恰相反，人文学科曾经在西方一直延续并得以发展，这件事在历史上同基督宗教有着密切的关系。从总体上看，人文学科同基督宗教的关系，是彼此有别但又互助互补：一方面，人文学科在教会和教会占优势的西方社会中逐步发展，并为基督宗教提供工具性或手段性的服务（音乐、艺术、逻辑等学科是其中最明显的代表）；另一方面，基督宗教又以其精神影响了人文学科和世俗文化，具体表现为教会当局或基督徒个人对人文学科或世俗文化中的精神倾向之或臧或否，或赞赏或批判。更重要的是，基督宗教构成了某些（如西方）社会文化的精神核心。因为作为社会文化高级表现形式的各门学科尤其是人文学科（*liberal arts*）不能不具有精神内核，所以，至少在西方历史上极为漫长的时期中，基督宗教与诸多人文学科和文化形式就形成了某种本质与形式的关系，即精神内核与有形表现之间的关系。这种关系是彼此不可分离的，双方有时当然会因不相适应而出现紧张，但这种紧张乃是其作为整体要摆脱停滞而向前发展所必须的动力。

对作为一种文化传统的“人文主义”而言，基督宗教与之也处于某种辩证的关系之中。如果把西方人文主义追溯到古希腊时期，那么，基督宗教是它的最全面的继承者和最彻底的批判者，因为基督宗教在从思想到体制，从文化影响到社会功效的各个方面，全面地继承了古希腊人文主义对诸神崇拜的否弃，又彻底地批判了古希腊人文主义对人类力量的过分自信和张扬。

如果把西方人文主义追溯到文艺复兴时期，那么，基督宗教是它的最适时的培育者和最及时的矫正者，因为基督宗教在对人的精神的重视方面，对古典思想的研究利用方面，对人文学者的体制性支持方面，都提供了14—16世纪意大利和西欧人文主义生长的温床，而随后的基督新教改革和基督公教改革（“对立宗教改革”，**Counter Reformation**）则开始了批判人文主义从而限制其极端倾向的诸多努力。

即使我们的目光只局限于17—18世纪启蒙运动以来的人文主义传统，我们也不能不注意到基督宗教同它有着类似的辩证关系：一方面，从洛克到穆勒、从伏尔泰到雨果、从康德到歌德……绝大多数的人文主义思想家都深受基督宗教的熏陶，在某种意义上可以说，没有这种熏陶，他们就不可能发展出博大精深的人文主义思想；另一方面，基督宗教内部的一大倾向，即所谓自由主义或现代主义，由于渗入人文主义，而在人文主义潮流的内部发挥了某种稀释的作用，使之得以避免“人性、太人性了”的结局，基督宗教内部的另一大倾向，即所谓正统主义或基要主义，由于批判人文主义，而在人文主义潮流的外部发挥了某种矫正的作用，使之得以避免对人类欲求的无原则顺从。一句话，基督宗教对人文主义的发展和方向，都发挥了巨大的积极作用。

对“基督教会”而言，其与人文主义的关系是不能一概而论的。因为基督教会在不同时期、不同地区、不同民族之中，由不同的人所组成，组成教会的人受到不同的宗教思想和社会文化环境的影响，自然具有不同的文化观，由此也就对人文主义，不论是作为文化修养或教育手段的人文主义，还是对作为文化传统的人文主义，抱有不同的态度。理查·尼布尔在《基督与文化》这一名著中归纳出五种关于基督教与文化的关系（基督反乎文化、基督属乎文化、基督超乎文化、基督与文化相反相成、基督为文化的改造者）之后也指出，这些乃是“基督徒们对这一永存问题所作的各种类型解答”。反过来说，人文主义对基督教会的态度，也无法一概而论，因为人文主义在这件事情上的观点出自具有不同社会或教会环境的人文主义者。结果是从明确赞成教会的托马斯·莫尔到激烈抨击

教会的伏尔泰，再到在此问题上持温和态度的无数人文主义者的观点，纷繁多样，不一而足。

对“基督教”（即专注于基督精神或基督性的Christianity）而言，人文主义与之的关系基本上应是正面的或积极的。因为作为“基督宗教”的纯精神层面（不同于社会历史等人为因素造成的体制等层面），作为“基督宗教”的纯精神基础，“基督教”或“基督性”本身固然意味着超人格性，但也同时意味着人格性，换言之，固然指向超越于人之上的神性，但也同时指明人所本有的人性，而且在这里，神性与人性是相互关联的。所以，人文主义所捍卫的人的价值、所追求的人性的提升，不但不与基督教相悖，而且在基督教中得到了最高的肯定、最大的促进。

如果我们所谈论的，不局限于作为人性修养手段和某种文化传统的人文主义，而是近年风行于中国知识界的“人文精神”之所指，那么就更可以说，基督教在方向上是与之完全一致的了。二者都反对物质主义，重视精神生活，二者都反对科技统治，倡导传统伦理，二者都反对人生的商品化和单面化，强调人具有独特的、超乎商业关系的、立体多面的性质，二者都强调人应该追求向上而超越，等等。如果说基督教与人文精神有什么差异的话，那就是，在前者主张还须继续前行的某一个地方，后者却主张“到此为止”；在后者认为“人一定能”的某些事情上，前者却认为“人不可能”。

基督宗教的基本教义之一是，人赋有上帝形象，被造而为世界的管理者。在这里，人的地位显然高于世间万物，人的价值显然也得到了最大的肯定。与此相关，基督宗教的基本教导之一是，人应该效法上帝爱人，“爱邻人”（即爱每一个具体的人）被耶稣基督列入了一切律法的总纲。在这里，人的价值又得到了积极的肯定，而且这价值在人与人之间是无差别和无条件的，这就为人的自由平等和个性发展提供了论证的基础。至于人文主义对人的价值的肯定，以及以这种肯定为其主张的基石，这当然是众所周知，毋庸多说的。在这个共同的基础之上，基督宗教与人文主义展开对话，不但是可能的，而且是必要的——基督宗教可

以由人文主义的提醒，而时时处处不离基督的人性位格，不忘自身的人类性质，不辱自己的人间使命；人文主义可以由基督宗教的见证，而多多少少了解自身的局限，明白人性的弱点，瞻望身外的远景。

基督宗教所代表的基督性，至少是其宗教精神，不论是否被人意识到，本来就多多少少地潜存于人性之中；人文主义所代表的人文精神，至少是其人类价值意识，不论有无这些名词，也一直多多少少地存在于人的观念之中。二者并不矛盾。以为二者矛盾冲突的误解，乃是意识形态的悲剧。而意识形态的悲剧常常带来现实生活的悲剧，这是世界历史和中国历史中无数事实的教训。

古代的希腊罗马文明包含着某些人文精神，但也包含着明显的宗教精神，而这两种精神是相互关联的。这不但表现于希腊人罗马人关于人事受制于神意的宗教观念，而且表现于希腊罗马宗教的人文特色，不但表现在那些有代表性的诗歌、戏剧和艺术作品之中，而且表现在那些有代表性的哲学思想之中。更重要的是，就西方古代而言，摧毁罗马帝国所代表的古典文明的，乃是日耳曼“蛮族”所代表的“野蛮”；而基督教本身既非文明，亦非野蛮，既非被毁灭者，亦非毁灭者。因为，文明是相对于农耕和定居之前的生活方式而言，是包括农业技术、城邦管理、文字使用等等成分在内的一套完整的生活方式。导致罗马帝国及其文明灭亡的，除了蛮族入侵这一外部原因，当然还有内部原因，那就是包括道德滑坡、穷兵黩武以及阶级和民族压迫在内的“腐化”，也可以说是这个文明内部的反人文精神。至于作为一部分人的精神性信仰而且对罗马人来说是从外来的基督教，尽管影响日益上升，却并不是这一文明的精神源泉或精神支柱。作为一种全新的精神力量，基督教在这个正在没落的文明的躯体内挣扎生长，没有随着这个文明的灭亡而灭亡，反而同化了摧毁这个文明的各个野蛮民族，使它们能够在古代文明的废墟上建设起一种新的文明，即真正意义上的西方文明，实际上也是一种比古代文明更富于人文精神的文明。

《易经》说：“文明以止，人文也”，文明总是同人文分不开的，或

者说，任何文明总是具有范围不同的人文事业、活动和制度，也具有程度不同的人文精神。中世纪的西方文明很大程度上正是由于基督教，才具有了范围很广的人文事业、活动和制度：从修道院之保留和研究古代文献，到教会学校之教授“七艺”，从众多的修士之从事科学和哲学活动，到不少教会之热中于高等教育和艺术事业。基督教的信仰从最深的层次上支持了人文精神和人道主义的张扬，所以，作为基督教文明之子或基督教社会产物的文艺复兴，既然要倡导人文精神，就不可能与基督教产生真正的对抗。文艺复兴的许多活动是同古代文明的材料有关，但它的精神并非复古或要返回古代（如孔子和老子），而是前瞻甚至常常是乌托邦式的（如康帕内拉和莫尔），它并不像很多人以为的那样是用古代文明来反对基督教（如几百年后的尼采），而恰恰是用基督教的精神，来反对人文主义者所知的文明中一切有违人文精神，也是有违他们所理解的基督教精神的东西（如从但丁到伊拉斯谟的无数天才）。

在新约圣经结尾处，圣城即新耶路撒冷并非远在天庭，而是“由上帝那里从天而降”，上帝自己也要来到人间，“与人同住”。从“创世记”到“启示录”，整部圣经自始至终都一直关注着的，绝不仅仅是上帝，而是与人相关的上帝。从人的角度来看，整部圣经都指向人要走向的最高境界或所追求的最高理想。由此可见，基督宗教精神同人文主义精神在根本上是一致的。

从总体上说，几乎所有重要的人文主义者，都会把他们对人的观点的基础归结到圣经或基督教的基本教义，或者把他们关于人类最美好的理想境界同基督教的理想相联系。正因为如此，即使是在二十世纪受到不少批评、被认为过于强调了文艺复兴和人文主义者的世俗一面的布克哈特，在他那部权威著作的最后一页也承认：“在这一群优秀的人物中间所主张的学说是：这个有形的世界是上帝以爱来创造的，是在上帝心中先有一个模型的仿制，上帝将永远是它的推动者和恢复者。人能够由于承认上帝而把他纳入自己灵魂的狭窄范围之内，也能由于热爱上帝而使自己的灵魂扩展到他的无限之中——这就是尘世上的幸福。”

第三部分

关于人性

谈论人性问题，首先应该讨论的是人性的开端问题。这当然不是指人性在时间上的开端，即人类进化的起点问题，而是指人性在本体上的开端，即人性在人类作为不同于其他动物的一个物种而存在这个意义上的基础问题，也就是人类最起码的本质是什么这个问题。这个问题的答案，在某种意义上可以说，已经包含在问题之中了。这就是说，人性的开端，人作为人而存在的基础，人的本质的下限，乃是人不同于动物界（及其所属的生物、质能、时空等领域）的特点，乃是人与其他动物（及其所属各领域）的区别，乃是非兽性（以及非生物性、非物质性、非时空性），一句话，乃是脱离兽性。

如果我们要对“人性是什么”先作一种否定式的表述，即先说“人性不是什么”，那么我们至少可以说：人性不是生物性，不是物质性，不是时空性；或者说：人性是非生物性、非物质性、非时空性。因为人虽然具有这三个层次的属性，却是以超越这三个层次为自身之本质的。

生物界或自然界所不具有，而人所特有并与自然相区别的性质有哪些呢？我想，我们都不能否定的至少有这么三项：自由、心智、创造性。

自由是指在面临不同的可能性时，不是由自然规律所决定，而是由行动者的意志来抉择的能力。

心智是指具有良心、道德和善恶是非感，以及进行思考、谋划和表达等等理性活动的的能力。

创造性是指通过有意识地改变事物状态或重新组合质料或赋予新的形式来造成新的事物的能力。

我们可以把人定义为“拥有自由、心智和非完全意义上的创造性的

动物”。这个定义事实上包容了“理性的动物”、“能创造工具的动物”、“象征或创造符号的动物”等等定义。

人性究竟是善还是恶的问题，要解决的是对人性的评价问题，是“人性怎么样”这个问题，而不是对人性的描述问题，不是“人性是什么”这个问题。然而，“人性是什么”这个问题应当先于“人性怎么样”这个问题，对人性作现象描述是对人性作价值判断的基础。在任何人性论学说中，现象描述应居于首位。我们关注的应该首先是人性的真相，而不是人性的好坏。当然，如果明白了人性的真相，自然也就能评价人性的好坏，如果明白了人性的状态，自然也就能评价人性的善恶了。

所谓人性，指的是人的本质属性，也就是在人的种种属性中，使人成其为人或使人有别于其他事物的那些属性。人性不是自然性，它的内容应该是自然界其他一切事物所不具备的东西，人性就应该是人所特有并使之与自然相区别的那些性质。

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，就是进行不同的抉择的能力。因此，人性的起点就是脱离兽性，或曰脱离自然性，或曰脱离必然性的自由。

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，“神的形象”在人的身上已模糊。

人性有种种的缺陷与不足，它的完成是一个过程；完善的人性至少应包含坚毅、智慧、慷慨、谨慎、正义和仁爱等等，这些品质正是在种种艰难、危险、匮乏、灾害、不义和痛苦之中铸成的。这不但是无数哲学家神学家的思想结论，而且是无数普通人正常人的生活体验。

人的属性也许多到无法枚举，但是其中绝大多数都不是使人成其为人或使人有别于其他事物的属性，而只是人与其他事物共同具有的属性，因而不是人的本质属性。这些属性可以归入三个层次，一是生物性，二是物质性，三是时空性。谁也不会否认，人具有而且离不开生物结构及其机能即生命，人的生命所离不开的身体是由物质及其能量所组成的，人的生命及其质能都在时空之中或占有时空。简言之，谁也不会否认人

具有生物性、物质性和时空性。但在另一方面，谁也不能认为，人之所以为人，人与其他事物之不同，在于人具有这三个层次的属性。因为，谁也不能否认生物性为一切动物、植物和微生物所共有，物质性为一切生物和无生物所共有，时空性为一切物质所共有，所以这三种属性不能代表人的特征，不能标明人与其他一切事物的不同，不能构成人的本质。简言之，人性不是由生物性、物质性和时空性构成的自然性。

当我们如实地观察实在，并在人与自然界其他事物的对照之中来进行探索时，我们可以发现，人所特有而使之有别于自然的东西有三项，即自由、心智和创造性。这里所谓自由，是指在面临不同的可能性时，不由自然规律来决定，而由行动者意志来抉择的能力；所谓心智，是指具有良心、道德或善恶是非感，以及进行思考、谋划和符号表达等理性活动的的能力；所谓创造性，是指通过有意识地改变事物状态和重新组合质料或赋予新的形式来造成新事物的能力。由于这里所说的“创造”不同于绝对意义上的创造，即包括质料的创造或“从无生有”的创造，所以我们应该说人只有非完全意义上的创造性。显然，这三者都是人所具有而自然界其他事物所不具有的性质，因而构成了使人区别于其他事物的性质，即人的本质，也就是人性。

人的自由、心智和创造性都是有限的、相对的、有条件的；人的自由本身面对着种种内在和外在条件的限制，尤其当自由意志转化为行为事实时更受到已有的事实和他人的自由的限制；人的心智活动所需要的信息（例如资讯之全面性）受到阻滞，秩序（例如逻辑之完整性）受到扰乱时，心智的混乱、失误和不可靠等等都表现出它具有极大的相对性；至于创造性，在人这里它首先受到质料的限制（不能“从虚无创造”），还受到自由和心智的有限性和相对性的限制。但正因为如此，人性永远向往完善，追求无限。它乃是有限的真善美向着“至真”、“至善”和“至美”前进的过程，乃是有限的自由、心智和创造性追求“圣道”、“圣智”和“圣爱”的趋势。

人性本体结构中的“自由”，在人生实存中的现实体现乃是人的“欲

之无穷”。这种欲之无穷本身并无善恶问题。但为满足欲望而采取的行动，则因为会对其他的人和事物发生作用，即对作为整体的世界本身及其组成部分产生影响，因而会有善恶问题，因而需要对世界整体关联的意识，即良知来作引导。

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。

自我特性何在？当然不在物类而在人性。自我之独特，主要不在肉而在灵，不在动而在思，不在形而在心。动物与人类，他人与自己，同为血躯，同有眼睛鼻子，活着同样吃喝拉撒，死了同样一堆废物。人与禽兽相异者几希？人与我相异者几希？除了那一点精神，那一点心性，还有什么呢？

当我们如实地观察实在，并在人与自然界其他事物的对照之中来进行探索时，我想，我们可以发现，这类为人所特有而使之有别于自然的东西有三项，即自由、心智和创造性。这里所谓自由，是指在面临不同的可能性时，不由自然规律来决定，而由行动者意志来抉择的能力；所谓心智，是指具有良心、道德或善恶是非感，以及进行思考、谋划和符号表达等理性活动的的能力；所谓创造性，是指通过有意识地改变事物状态和重新组合质料或赋予新的形式来造成新事物的能力。由于这里所说的“创造”不同于绝对意义上的创造，即包括质料的创造或“从无生有”的创造，所以我们应该说人只有非完全意义上的创造性。

我们在这里对人的本质或人性的概括，既不简单地归结为精神，也不简单地归结为灵魂，而是具体而不失简明地归结为“自由、心智与创造性”。其实，这种三位一体的人性结构，也是与传统语言中概括人性的“精神”和“灵魂”等概念的含义不相矛盾的。在传统宗教中被理解为神

灵的精神，乃是使人脱离动物界的提升力量，乃是使自由、心智和创造性得以实现的神圣动力，乃是贯穿于人性结构中的统一原则；而在传统宗教中被理解为生命的灵魂，则是使人能够生存的基础。因为人既有生命，又有自由、心智和创造性，所以魂魄兼具，即既有灵性意义上的精神，又有生命意义上的灵魂；然而，因为人不只是生物，又还不是神灵，所以介乎二者之间。就此而言，可以说灵魂是人的依托和基础，而精神是人的趋向和归宿，而人生只是处于中途的一种过程。

从基督教教义来看，人是按上帝的形象造成的，而上帝虽具有无法穷尽的特性，但其中包括绝对的自由、无限的心智和完全的创造性，这却是毫无疑问的。人身上的上帝形象就是人所分有的神性，只不过这形象在人这里是有限的，这意味着这三种性质在人这里都是相对而有局限的。首先，正是因为上帝给了人以自由，包括违反他命令的自由，所以人在面临诱惑时才有可能作出错误的抉择，才有可能犯罪。基督教一贯地肯定人的意志自由，以之为其人论的重要内容，甚至主张人对上帝的信仰即人对启示的回应，也必须让人自由地作出。基督教认为，上帝赋予人以意志自由即选择能力，这才使人成为有道德感和能负责任的造物，而不是一个机器人。尽管自由意志可能选择罪恶和不信，但是上帝还要给人以自由，因为只有自由选择的善和信才是有意义有价值的。正如奥古斯丁所说：“不是有意做的事既不是恶，也不是善，因此，如果人没有自由意志，则将不会有公正的惩罚和奖赏。然而，赏罚的公正来自上帝的善，它必然存在。因此，上帝必然赋予人自由的意志。”而且，灵魂的“背离与皈依是自愿的，而不是被迫的。”倘若基督教的人性论不认为人具有心智和一定程度的创造性，那么也无法解释人怎么能够不但为万物取名，而且可以“修理看守”上帝的造物，“管理”世间万物并“治理”整个世界。

人性具有物性所没有的“变易”性。所谓变易，不是说人的自由、心智和创造性本身会转变成另外的东西，转变成非自由、无心智或非创造性，而是说人的这三种性质本身就意味着人及其行为的不可预测性、

非齐一性、不固定性、未完成性，以及价值上的不确定性。因为，这个结构的自由本质或开放本质，注定了人的个体生存甚至作为类的生存具有无数的可能性。正因为“自由—心智—创造性”是普遍的、共同的、确定的、稳定的，所以，人才是独特的、多样的、不确定的、不稳定的。一言以蔽之，人是未完成的，永远处于变易之中的。对于人，惟一可以肯定的一点，是人不可肯定；惟一已经完成的一点，是人并未完成。人永远处于过程之中，处于从过去向未来，从可能性向现实性，从实然向应然，从事物向理想，从实存向存在的过渡中。

人的自由、心智和创造性都是有限的、相对的、有条件的。因为人的自由本身面对着种种内在和外在条件的限制，尤其当自由意志转化为行为事实时更受到已有的事实和他人的自由的限制；人的心智活动所需要的信息（例如资讯之全面性）受到阻滞和秩序（例如逻辑之完整性）受到扰乱时，心智的混乱、失误和不可靠等等都表现出它具有极大的相对性；至于创造性，在人这里它首先受到质料的限制（不能“从虚无创造”），还受到自由和心智的有限性和相对性的限制。但正因为如此，它永远向往完善，追求无限。它乃是有限的真善美向着“至真”、“至善”和“至美”前进的过程，乃是有限的自由、心智和创造追求“圣道”、“圣智”和“圣爱”的趋势。这种过程和趋势，用儒家术语来说就是“赞天地化育”之“赞”，用基督教术语来说就是“为上帝同工”之“为”。尽管这种过程和趋势在具体的人身上会由于滥用自由而被颠倒，但这两种方向，即向上升华和向下堕落的动态，恰好都说明了人性的“变易性”。

人性本体结构中的“自由”，在人生实存中的现实体现乃是人的“欲之无穷”。这种任凭之无穷本身并无善恶问题。但为满足欲望而采取的行动，则因为会对其他的人和事物发生作用，即对作为整体的世界本身及其组成部分产生影响，因而会有善恶问题，因而需要对世界整体关联的意识，即良知来做引导。

相应于人的本质或人性本体结构的三个要素，即“自由”、“心智”、

和“创造性”，人性的生存表现或人性在实际人生中的表现，乃是“欲”、“知”和“爱”，即欲望、认知和仁爱。

人的欲望的首要特征是其无穷。这无穷不是指满足之后复又产生，终生不息，至死方休，因为这个意义上的“欲之无穷”，在其他动物中亦属常态，甚至属于生物的基本属性，而不成其为人的生活特点。这无穷指的是欲望在种类上的无穷，它与任何其他生物之欲望在种类上的有限性形成鲜明的对照。任何其他生物的欲望或欲求，都直接来源于生理上的构造和相应的需要，因此，其生理结构和功能的有限性，决定了其欲求种类的有限性。但是人的欲望或欲求，除了有与高级动物相同的那些种类，即来源于其生理构造和相应需要的那些种类之外，还有许多与生理并非直接关联甚至来源完全不同的另外的种类，我们可以将前一类欲求称为“生理欲望”，而将后一种欲求称为“非生理欲望”。非生理欲望不仅仅在种类繁多方面是无穷无尽，以至于生理欲望无法与之相比，而且在满足的程度和方式方面也千差万别，使得生理欲望相形之下简单得不值一提。

“欲之无穷”本身，甚至欲望的产生本身，并不具有或善或恶的价值意义。但是，欲的主体与客体之间，主客体分别地和共同地与其他事物和世界之间，必然有一定的相互关系，因此，欲的满足方式必然会对这些关系产生影响，从而对欲的主体、客体、其他事物和世界整体产生或大或小、或直接或间接的影响。这些影响有些是正面的或建设性的、有些是负面的或破坏性的，有些是中性的或既非建设性又非破坏性的，这样就产生了欲的善恶问题，准确地说是欲的满足方式在本体论上的价值意义问题。这样，通常所说的欲在道德上的善恶问题也就随之产生了。事情十分明白：既然一种行为（在此是欲的满足方式）涉及到主体以外的关系者（在此是欲之客体或其他事物），而且可能对之产生或好或坏（建设性或破坏性）的影响，那么对事物系统（世界）整体而言，对包含主体在内的事物之间的关系而言，就会有是否适当（平衡）的问题，对受影响者而言，就会有是否可接受的问题。于是对发出行动（即采取满

足方式)的主体而言,就会有是否“应当”的问题,就会有应负责任和承担后果的问题。

欲之产生常常是不受理性支配的,它往往是自由的意志对外部事物或刺激的直接反应。但是欲之满足却可以有不同的方式,其中包括主体自身消除欲望这一方式,因为成功的消除可以造成同满足一样的结果,即欲望之平息。在这里,人的自由可以再次发挥作用,即选择不同的满足方式;但是在这种选择中,人的心智也必然发挥作用。因此,尽管我们说欲之产生不受理性支配,我们却不能说欲之满足方式没有理性的作用。

良知作为天赋人性的组成部分,从人心之最深处反映了对世界本源的意识。尽管在人心中的良知之“清明”程度由于受外物所蔽而彼此有别,但良知从根本上说是对同世界整体及世界各组成部分(包括自我与客体在内)之间关系的意识。这种意识从本体上构成良知的所谓是非善恶感或道德感。正因为如此,以建设性或创造性为正面价值和以破坏性或毁灭性为负面价值之所以在是非善恶或道德感中具有原则性的地位,乃是由于它以世界本源同世界万物之关系(即创造或“使在”)为本体论的基础。也正因为如此,在一个社会的大多数成员甚至整个社会都认可某种违反良知的行为或准则时,某些良知足够清明和坚强的人能够有勇气批判或抗拒它,这种不畏惧被多数人或全社会抛弃的勇气,乃是来源于其良知与本源的这种本体关系。

如果说“欲之无穷”直接源于作为人性要素的自由,那么,“良知”则最终指向作为人性本源的世界本源。正因为有这种本体论的深层根据,所以在人生的过程中,良知作用不但总要伴随着“欲之无穷”,而且总要伴随着欲的满足方式的选择,甚至在欲望满足之后,良知也会发挥着“复审”或“评价”之类的作用。尽管以良知为基础的道德感或是非善恶意识,确实由于内部和外界条件的不同而在清晰性、明确性和稳定性方面有种种程度差别,但是它在不同程度上总是存在,这种不可消除性本身就表明良知在本体根据方面具有原初的性质(保罗·利科说原义比原罪

更加古老)。因而，良知与“欲之无穷”的并存，以及良知对欲之满足方式的作用，构成了人生过程中的一个基本现象。

作为自然本性的欲之无限多样性，本身并无善恶之分，但其满足方式会涉及心智的运用和自由的选择，会对世界上种种关系和关系者产生或正或负的作用，于是就会产生善恶问题；作为心智之重要部分的良知，乃是对世上关系的总体意识，它具有最深厚的，即与世界本源相关的根基，所以它是道德感的基础，也必然对“欲”之满足方式的选择发挥调节作用。

良知虽然来自世界本源即上帝，但在人未曾堕落，未曾犯罪的情况下，却不活动、不运作，也可以说是处于潜在性而非现实性之中。换言之，良知只是相对于欲望的满足方式而存在，它本身不具有本体或本源的地位。“神使人有良知，有道德感，能分辨是非。……这是动物所没有的能力。人被造是无罪、纯洁和正直的，对罪恶却是一无所知。在这种正直状态下，良知是不活动的，只有当他犯了罪，良知才开始运作。”良知作为人所特有的性质，最终来源是上帝，而其本身并无终极地位。它开始活动，即由潜在性进入现实性，由本质状态转入实存状态，乃是由于人的犯罪或堕落，这是符合伊甸园故事含义的：人在堕落之后方知道善恶好坏利弊等等。

良知本身是有限的，它对欲望满足方式选择的调节，有时候有效，有时候无效。这是因为良知或“心”，本身也是不完美的、软弱的、有所依赖的。新约圣经《哥林多前书》所说的“知识”，就是我们所说的“智”或“工具理性”（韦伯语）或“技术理性”（蒂里希语），它乃是满足欲望的工具；而其中所说的“良心”，就是我们所说的“心”或“良知”或“价值理性”或“存在理性”，它可以调节或指引“智”，调节或指引满足欲望的方式之选择，但它却时常变得“软弱”。其所以如此，乃是由于人的自由造成的阻碍，更准确些说，是由于人对自由的滥用，可以形成对良知的抗拒。自由会成为人的绊脚石：“只是你们要谨慎，恐怕你们这自由竟成了那软弱人的绊脚石。”

正因为良知的软弱和缺欠，所以它必须依靠终极的标准，也就是它自身和世界（包括众多个体的良知）的本源，即上帝本身。“惟一真正的良知的标准，是借圣灵所解的神之道。”与这种基督教观点相通的中国宗教的观点，就应当是古经上所说的“神道设教”，而不是现代一些哲学家说的“道德良心”所设之教了。确实，在为欲望的满足方式所作的选择中，如果滥用人自由（基督宗教的说法），就会导致“良知泯灭”（中国传统的说法），这表明中国传统并非不承认良知的相对性或非永恒非本体性。

正因为自由在它所造成的“欲之无穷”之后，还可以介入欲之满足方式的选择，而这种选择又涉及善恶，所以，良知对这种选择的参与，也就意味着人必须警惕自由之滥用。同时，由于人的良知同自由一样是相对的，可能会犯错误，所以，人必须努力回溯其本源，必须保持对本源的意识，以求得到超越的启示。

人性本身无所谓善恶，因为它是由一定程度的自由、心智和创造性三者所构成，而这三者在本体上和道德上的作用都可以是a.两面的或有歧义的，b.可以用不同价值标准来判断的，c.动态的、不定的、未完成的。因此，自由所导致的“欲之无穷”即欲之无限多样性，本身也无所谓善恶；但是，欲的满足方式会涉及善恶问题，因为与满足方式相应的行为会对作为整体的世界之种种关系和关系者产生正面或负面作用。对这些关系的意识即所谓良知，它作为对世界本源的意识具有深刻的本体论基础，它是变化着的、相对的道德感和是非善恶意识的基础，而道德感和是非善恶意识本身应以良知为判断基准。良知必然参与欲望满足方式之选择，换言之，传统所谓“灵”对“肉”的调节，“天理”对“人欲”的调节，“道心”对“人心”的调节，是有本体基础的、必然的、自然的现象，这种参与或调节是世界过程整体的需要和反映；符合良知的选择或调节，对世界各个组成部分，对欲的主体和客体，尤其是对世界整体是有利的，因此在本体上（不是在一时一地的道德规范基础上）说，符合良知的选择，或者说，按照对世界本源与世界整体关系的意识来采

取满足（或消除）欲望的行动，乃是善。由于世界本源与世界整体的基本关系是“使在”或“创造”，是“生而不有，为而不恃，长而不宰”的创生，又由于世界整体的内部关系是各组成部分的相互依存，其中任何一个个体都不是世界的主宰或中心，所以，在本体上（同样不是在一时一地的道德规范基础上）说，颠倒创造或带来毁灭的、破坏相互依存关系的、自我中心或强力主宰的行为，乃是恶。

人性结构中的第二要素即心智，其在生存或实存中的表现乃是认知。人的认知活动的首要特征是“知之不息”，换言之，认知活动在人身上是一种无休无止的过程。这“不息”不是指一次认知活动之后，不论是否有间隔和间隔时间是长是短，又会进行另一次认知活动，终生不息至死方休。因为这个意义上的“知之不息”在其他动物中亦属常态，也属于高等动物的基本属性，而不成其为人的生活之特点。这“不息”指的是认知在深度挖掘方面的永不止息及永无止境，它与任何其他生物之认知在深度上的局限形成鲜明的对照。任何其他生物的认知或认识，都以满足其生物性生存的需要为终点，因此，其生存需要的简单性，决定了其认知在深度方面的“浅尝辄止”，即极大的局限性。但是人的认知或认识，除了有与其他高级动物相同的浅层目标，即以满足生存需要为限者（例如为求食而去辨识食物的形貌气味）之外，还有无数深层目标，即与生存需要并非直接关联甚至毫无关联者。如果将前一类认知称为“生存性认知”，那么后一类认知或可称为“非生存认知”。非生存认知不仅在认知的深入方面是无穷无尽的，以至于生存性认知无法与之相比，而且在认知的程度和方式上也千差万别，而使得生存性认知相形之下简单得不值一提。当然，这种认知深度方面的无穷无尽（即使对同一个对象也可以无穷无尽），是由世界本身的内在无穷性提供客观前提的；而这种认知程度和方式的千差万别（除了个人认知方式，还有社会认知方式的千差万别），则是由作为世界组成部分的个人心理和群体心理的差异性提供主观前提的。

由于宇宙或世界在内容上是无限的，所以独具心智的人类之认知活

动也就在种类上无穷无尽；又由于宇宙或世界至少就其本源而言又是统一的，所以人也至少应该有某种从统一性方面去看待世界的认知活动。由于“知之不息”意味着人的认知之深入过程永不止息，这也就意味着人的认知之目标自然有深浅远近之不同；其中最深或最远者，自然是对世界整体与其本源关系的认知，这就是所谓的“悟道”。由于人的认识能力是有限的，它作为世界之组成部分是与这种整体性的认识目标不相适应的，所以，所谓“悟道”，必然需要“道”的自我揭示或自我启示。

“知”之不息来自人的心智，与这个结论相关的另一个结论是：“知之不息”以及认知的产生本身，也不具有或善或恶的价值意义。但是，同样由于世界的统一性，由于知的主体与客体之间、主客体分别地和共同地与其他事物和世界之间，必然有或近或远或直接或间接的相互关系，因此，在由认知而产生的控制或操纵或改变认知对象的行动以及由此去控制其他对象的行动，必然会对这些关系产生影响，从而对知的主体、客体、其他事物和世界整体产生或大或小、或直接或间接的影响。这些影响不但在产生的当时有建设性或正面与破坏性或负面之别，而且作为未来事态的原因，还会在一定时间后产生正面或负面的结果。由此引出的第一项结论是：作为“知”之延伸或后果的行动，具有本体上的价值问题，从而也有道德上的善恶问题。

“知”的产生有时是“欲”的结果。当一种欲望的满足方式首先需要认知有关对象之时，“知”就变成了“欲”所导致的行动中的一环。这时候的“知”本身就具有了善恶问题，其善恶依其服务于何种性质的欲望满足方式而定。不过我们应当注意，这种情况下的“知”，实际上不是纯粹好奇或求知意义上的“知”，而只是为满足欲望而采取的行动的组成部分，因此其善恶归根到底仍是“行”的善恶。

纯粹的“知”并不涉及善恶问题，但是当“知”作为“欲”的满足行动的一环之时，当“知”利用其他关系者作为自身的手段之时，当“知”以某种利用或控制行动作为其后续之时，它就必然深深地卷入善恶

问题。当然，这些都可以说是与“知”有关的“行”的问题，而不是“知”本身的问题，但是，“知之不息”以及认知的无限可能性，确实会使人陷于一种巨大的“恶”，那就是狂妄，或者说对世界及其本源的不敬或轻蔑态度。

“悟道”之“悟”有三个特点：一是“悟”的方式具有主客合一的特点，它是由对包含主客体在内的全部情境的综合而又单一的体验所达致的明彻；二是“悟”的内容是与作为整体的世界有关，这也是前一个特点的必然引申；三是“悟”的目标是指向最为深远的事物本体或世界整体“竟然存在”，即其本源问题，这又是前一个特点的必然引申。这些特点对于认知能力包括领悟能力均为有限的人类而言之所以成为可能，乃是由于“悟道”的一个最大特点：最终的“悟”，乃是正心诚意而获恩赐的结果，而不是孜孜营营一己努力的成绩。“悟”的内容即所谓“道”，乃是最高的整体的真理即包容主体客体和整个世界的世界本源。这个本源既是悟的内容或指向，又是悟道状态的源泉或起始。

当人的“知”力求超越自身，引导全身心趋向于道，调动了不止是知性的全部智慧和生存力量，不仅仅以“智”而且还以“心”转向道时，道就可能向人启示或展现出来。这种启示或展现也是无穷无尽的。而且无穷之“道”启示或展现的程度，自然与人心敞开的程度或接受的程度相关联。这正如光是无孔不入，但人的眼睛见到光的多少，是由瞳孔开放的大小决定的；也正如景是风光无限，但相机能取的景之多少，是由快门开放的大小和久暂所决定的。由于人心敞开或接受的程度是千差万别的，是一个无尽的过程，所以，“悟道”在不同的人心中是千差万别的，在同一个人心中也是一个无尽的过程。

人对世界组成部分的认知活动永不止息，与这种认知活动并存的，还有领悟世界整体与其根源关系的不息努力；而通过启示与信仰得到的这种领悟，即所谓的“悟道”，乃是对普通认知活动的矫正、补充和超越。人性在人生过程中这一方面的展现，构成了人生实存的基本现象之

人性之第三要素即创造性，其在实存或生存中的表现乃是仁爱。人的仁爱的首要特征，在于其超拔作用。换言之，仁爱或“爱”可以使人生超越自我中心，而向更高的境界提升。在此的“超拔”这一概念，当然不是指人在社会等级上的提升，既不是指财富或权力的增加，也不是指地位或名望的上升，甚至不是指人在体力或智力上的提高，例如体魄的增强或知识的增长等等。在这里，所谓“超拔”，指的乃是人性的提升。众所周知，财富或权力的增加，地位或名望的上升，往往并非是才能或美德的结果，更不是才能或美德的原因；在社会等级方面的攀升，也并不意味着人格的提高；甚至体格的增强或知识的增长，也都同人格的提高没有必然的关联。实际上，由于这些方面的提升过程，可以是不以良知为指导的“欲”和不以悟道为目的的“知”，以及与之相关联的自我中心的行动过程，因此，这种提升，至少在以这种行动相关时，甚至会与人性的提升相反，甚至会是人性的堕落，会是与“超拔”相反的下陷。

这里所说的“超拔”，是以仁爱为核心的人所特有的爱之连带结果。这种结果包含两个层次，一是纯粹人性的凸显所导致的人从世间万物之中超拔而出或卓然挺立，或曰人性从与之混杂的物性之中浮现；二是自我中心的破除所导致的人从自身局限性之中超拔而出或提拔上升，或曰人性从现实的静态状态中开始运动，启动其潜在而本有的向上超越的进程。简言之，“超拔”的含义，一是超越自然，二是超越自我。

当人开始走出自我中心，就只能走向非自我中心的世界本源；当人表现出相对的创造性，就只能走向绝对创造性的本体；当人的人性得到提升，就只能向神圣者的神性提升。因此，向上运动之开端，即自我中心之破除或超越，也就是神圣化之开始。

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。

关于人与人生

人是有限的，自我是有限的，人不是神。我们不能不正视这一点。天若不降甘霖，耕耘者仍须浇水，一面还得怀抱希望，继续耕耘，以期于来年。我的原则是：目标要正当，方向要正确；能走多远，则在所不计；尽力而为，便问心无愧。

人作为存在者总受到非存在的威胁，所以人难免处于焦虑状态——对命运和死亡的焦虑，来自非存在对人在本体上自我肯定的威胁；对罪过和谴责的焦虑，来自非存在对人在道德上自我肯定的威胁；对空虚和无意义的焦虑，来自非存在对人在精神上自我肯定的威胁。

生存（*exsistere*）的本义是从非存在或虚无中“站出来”，但人的生存又并未脱离非存在或虚无之威胁。人的有限生存的一大特点，就是一种同自身之本质存在相疏离的感觉。基督教用亚当“堕落”的象征来表示这种处境。

“堕落”（或同本质存在相疏远）的根源，是人的有限与自由。人一方面被排除在他所向往的无限之外，另一方面拥有自由——人有语言及由之而来的一般概念，能借以摆脱具体环境的束缚；人能深入于实在之更深的层次；人能同自己的本性相对抗，即放弃自己的人性。

为他人和社会的幸福而生死，是成全人类，也是完成自我；为一己的安乐而生死，是自绝于人类，也是毁灭自我。前者死而永生，后者虽生犹死。“人是社会的动物”，所以，前者造就的是人，后者造就的是非人。

人有许许多多的关切对象，例如，人会像任何别的动物一样，关切那些限定自己生存条件的东西，即衣食住行等等。但是，人的独特之处

恰恰在于，他有能力超越直接的和初级的利益，看到维护自己的生存并赋予自己的生存以意义的那样一些关切对象。人有种种精神性的关切，它们是迫切的、终极的。

“终极关怀”这个核心概念兼有主观和客观两重内涵，即既指无条件关切的状态，又指无条件关切的对象。宗教乃是人的全部文化和精神生活的深度方面，就是说，它表现的是人生之终极关切，指向的是维系人的存在并赋予人生以意义的东西。具有终极性的关切作为生命的深度方面，可以表现在生命的任何创造性（或破坏性）的方面之中，例如，它可以在道德方面表现为无条件的良心命令，也可以在科学领域表现为对真理的热切追求。然而我们不能忘记，人也常常把自己无条件的信赖和执着献给一些有限的和有条件的东西，例如荣誉地位、金钱财富、政治权力、种族优越或民族骄傲之类，把这些东西误当成终极关切的对象，当成了使自己的生活围着打转的偶像。

物化，即死亡；精神，即生命；人性（**humanity**），即人类（仁者人也）。“人是宗教的动物”，也可以说，人是精神的动物，是创造的动物，是能爱的动物。能仁能爱，能慈能悲，能“赞天地之化育”，能为“创造之同工”（**be co-worker with God in creation**）这才是人，这才是生！

当基督教说人是由上帝用“泥土”造成的时候，它是用比喻或象征的方式表明：人是自然的一部分，受制于自然规律，具有现实的局限性。当它又说人乃按照“上帝形象”造成的时候，它又用比喻或象征方式说明：人又有别于自然，具有自由与精神，赋有创造与爱的能力。能够爱，能够创造，也就是能够参与世界之创造，能够分有上帝的生命，能够分有圣爱。

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“腹内原来草莽”？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”。

人若丧失人性，无异于死亡。人性泯灭者就是“衣冠禽兽”和“行尸走肉”。对人来说，“活着”、“做人”、“有人性”，应是同一理。

人是不完全的、非自足的、处于关系中的、不能孤立生存的。而自我中心主义会加剧这种局限性，会使人疏离自然、疏离他人、疏离自我的本性，疏离世界的本源，简言之，会使人非人化。

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。

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？

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。

人的存在绝不只是“活着”，而是要达致本真的自我，成为一个真正的人，同样，“非存在”也绝不只是“丧命”，而是丧失了本真的自我，

成为非我或非人（例如一个英雄可能由于错误的选择而一时丧失本色，甚或一时沦为禽兽）。

我们从日常生活和文艺作品中关于“空虚”、“无聊”、“多余人”、“没意思”以及“人生如梦”、“人生如寄”等等说法更常常见到。对空虚的忧惧，来自精神生活受到的非存在之威胁。“一种信念在外部事件或内部过程中坍塌，一个人被中止了对某一文化领域的创造性参与，感到在自己热烈肯定的某事上受到挫折，由于信仰的对象丧失意义而变得冷漠”，这些东西造成的对空虚的忧惧，“把人驱往无意义这一深渊”。然而，人的存在是不能脱离意义的，所以我们常说人的生活应该有意义。用蒂里希的话来说，“人的存在包括他与意义的联系。只是根据意义和价值来对实在（包括人的世界和人自身）加以理解和改造，人才成其为人。”

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。

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。人可以选择堕落而“物化”，也可以选择向上追求而“圣化”。“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”。因此，尽力自由地、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。

关于“分别善恶”或“知道善恶”。在此的“善恶”不是指道德方面行为的“好坏”，而是指事物或事情本身对人的“好坏”（good and evil），即所谓“利弊”。人知道了分别利弊，分别什么对自己有利什么对自己不利，当然也就会有利己之心，也就丧失了原初时代（以“伊甸园”为象征）的单纯、天真或清白之心。从这个意义上说，“知道善恶”对于人性而言，就不如一般人所想的是一件好事了。

永远不要轻看小孩。对于我们可以享受的、尚未知道的、应该去做的来说，我们永远是婴儿。人从小到老，身体逐步受到外界污染，灵魂亦复如是。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。”

婚姻、爱情与性是人生的一个重要组成部分。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，婚姻体现了人有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。

“人一半是魔鬼，一半是天使。”魔鬼是恨，是毁灭；天使是爱，是创造。人生就是同魔鬼作战的历程，成功的人生就是战胜魔鬼的历程。

历史的本质在于运动，人生的本质在于前行。但在此生此世，行进只在平面的路线上，只有到了终点，才必须，也才可能转入另一维度的线路。

命运，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。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。

人生的过程，就是历史；人生的方式，就是文化；人生的群体，就是社会。

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。

宗教及其种种象征体系，只不过是举月之手、望月之眼、赏月之心；不同的社会、历史和文化，只不过是映月之湖、映月之河、映月之川；而人生，则不过是其中闪光的水滴。即使手失了，眼闭了，心死了，明月依旧在；即使湖干了，河枯了，川竭了，月光依然明。即使此时此地是愁云惨雾、风高月黑，彼时彼地却可能是天朗气清、星稀月明。即使斯人“把酒问青天”：“明月几时有？”伊人却正“转朱阁、低绮户、照无眠”——“不应有恨”！即使有人“惟恐琼楼玉宇，高处不胜寒”，却永远有人“但愿人长久，千里共婵娟”！而水滴，只要不离湖海，就总会闪光；人生，只要不曾心死，就还会赏月……

人生固然会有错，但人生本身并非错，因为它是属于存在本身的。

中文“人”字，像一个人在走路。事实上，人生下来，就得走人生之路，不论苦乐长短，无不至死方休。从某种意义上讲，做人就是“行”，一个人的一生，就是“行”的总和。难怪形容人的词像“行为”、“品行”、“德行”、“恶行”等等，都有表示走路的“行”字在其中。一事当前，该如何“行”？这是人时时都会碰到的问题。人生之路，该如何“行”？这是人迟早总会面对的问题。

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）。

人生就是对话。卡西勒说人是“象征的动物”，然而象征（或符号）的功能是什么呢？是交流，是对话。人若是长期无人对话，就会郁积成疾；若是独处荒岛之上，就会同自己对话，同自然事物对话，同自然背后的力量对话——“与天地参”。因为人的本质在于精神，而精神的本质在于流动和交流；凝固的东西不是精神，正如僵死的东西不再是人。不论是漩涡还是激荡，精神总要流动；不论用言语还是用文字，人总要交流。总而言之，人是在对话中度过一生的，没有对话就没有人生。

活着而求安乐，这是人情之常；但是畏死求生，这也是人情之常，还有生不免苦，这更是人情之常。生命永远与痛苦相连，当然也与快乐相连。是乐多于苦，还是苦多于乐，不但取决于各人的际遇，更多取决于各人的感受。无论如何，生命、痛苦与欢乐，是相互依存不可分离的。妄想彻底免除痛苦，确实只有放弃生命，但这同时意味着也放弃了生命的快乐。

自己的生命和自由，不能以他人的生命和自由为代价，这是一种态度；自己的生活或自由，可以危害他人的生活或自由，这是另一种态度。前者导致生（“我活，也让你活”），后者导致死（“你死，我才能活”）。“人是道德的动物”，所以，前者是人的态度，后者是非人的态度。

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。

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”。受

这种超越精神激励的人，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。

当基督教说人是由上帝用“泥土”造成的时候，它是用比喻或象征的方式表明：人是自然的一部分，受制于自然规律，具有现实的局限性。当它又说人乃按照“上帝形象”造成的时候，它又用比喻或象征方式说明：人又有别于自然，具有自由与精神，赋有创造与爱的能力。能够爱，能够创造，也就是能够参与世界之创造，能够分有上帝的生命，能够分有圣爱。

才能是上帝的赐予，所以为之而骄傲，就像小孩子以从父母那里得到的礼物而向人夸耀。人品是自身行为的结晶，而每一次行为都是选择的结果，所以在很大程度上，人品是人自己的作品。

职业是为了维持生活而获得，事业是为了释放生命而付出。“施比受更有福。”把职业看作事业，是一种可敬的升华；把事业视为职业，是一种可悲的下滑；职业和事业的合一，是一种难得的天赐。

成功像儿童的玩具，未到手时令人垂涎，到手之后转瞬失宠；失败像病人的手术，施行之前令人畏缩，施行之后方得康复。对成功的快乐要浅尝辄止，对失败的苦痛应咀嚼再三。成功是人生朝圣途中的风景，而失败则是同行的向导。在世人眼里是失败者，在上帝眼里未必是；在世人眼里是成功者，在上帝眼里未必是。

“恶”并不是欲的直接产物，而是“罪”的结果。“罪”或对上帝的背离导致以自我和外物为生存的中心，这就使人在满足私欲的行动中破坏人与神的关系、人与人的关系和人与自然的关系成为可能，也就是使恶成为可能。但是，“才智使我们能够分辨是非；感性让人做这或做那；意志决定始末；良知则包括了以上所有各个方面，它是神给人立下的道德律。”人满足欲望的行动是应受良知控制的。

关于自我

对自我的度量，从属于对目标的度量；对目标的度量，取决于对价值高低和意义大小的考虑；而价值高低和意义的大小，则在于“自我中心”与“自我超越”的区别。

一位当代基督教神学家说，谈论上帝是谈论自我的必然延伸。我还要说，走向上帝是超越自我的必然延伸。

兴趣固然在自我之内，意义却须超乎自我之上。能力当然在自我之中，目标却须位于自我之外。兴趣是对意义的追求，而能力则服务于目标。

真诚是白色的画布，在上面可以画出美丽的人生图景。虚伪是画布上的蜡，或是颜料稀释剂。

有限的油箱，长途车的司机灌得最满。所以，对自己的度量也就不难；志向不妨定得高一些，能力不妨估得低一些。这已经包含着对目标的度量。心向往之的事情，干起来有劲头，有兴趣，收获多少都很愉快。深感有意义的事情，即使兴味索然，也可因为顾念其意义重大，而得到补偿和满足。凡事都有不同的干法，所以我又相信：只要对人类有益，干什么不要紧，要紧的是怎么干。

超越精神属于人的本质。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。

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，我们才能作为真正的人而生活，并造就一个美好的世界。

理性告诉我们：假如人人都可以为自身的“自我”去毁灭他人的“自我”，则一切“自我”都将不复存在。

自我究为何物？至少不是他人而是自己。现代人标榜的“实现自我”，本意是实现自己与众不同的人性潜能，可人们的实际行为往往与之相反——我要往上爬，是因为见别人占了高位；我要去“下海”，是因为见别人赚了大钱……呼天抢地、累死累活，为的全是向“别人”看齐！乍看之下，好像是为“自我”，好像是“实现”了，可是，再读读《红楼梦》中“好了歌”，又觉得大成问题。

思想需要勇气，自责更需要勇气！

嫉妒的根源是：站在低处看他人——觉得别人比自己高；只从一边看他人——看不到别人有不幸；静止地看他人——忘记了人生有浮有沉；迷狂地看他人——没想到人各有境遇，故各有优劣。要破除“羡慕、嫉妒、陷害”的恶性三部曲，下策是代之以“羡慕、奋斗、超胜”；中策是代之以“赞美、达观、超脱”；上策是代之以“赞美、善待、超越”，自忖正如一棵大树上，面对花果的枝叶。

自我与世界

自我存在于外界环绕之中，只有与外界相对而又相联，它才有可能也才有意义。自我与外界在思想上可以分离，在存在上却混然难分，而且它与外界及世界本源均处于密切的关系之中。

自我是认识的主体，但又可以而且事实上也成了认识的客体，所以它的主体性并非绝对的，它与外界之客体性也并非绝对对立的。反过来说，外界是自我所认识的外界，处于主体意识之外的外界对主体没有认识论上的意义，而且，外界既包含自我之外的他人，也就包含着无数的其他主体，这又表明其客体性相应地也不是绝对的。自我可以成为自己的认识对象，也可以成为他人的认识对象，即成为客体。

自我似乎是单一的，但又可以分裂而且事实上常常分裂（正如圣保罗所说：“我所愿意的，我并不作；我所恨恶的，我倒去作”，弗洛伊德更把自我分析为本我、自我和超我），所以它与外界之多样性也并非绝对对立的。正如自我的外部有善恶并存，自我的内部也有善恶并存。

自我与外界本身并不能说明世界的本原或根据。以自我作为外界的根本，不但会陷于唯我论的夸张，而且又不能说明自我的根本；以外界作为自我的根本，则不但会消解主体本身，而且至多能回答“我如何产生”却不能回答“我为何产生”的问题。只有二者（归根到底其实即是“一者”）的共同根本才是世界的根本。反过来说，正如树的根本的体现是树的枝叶，世界根本的体现乃是世界本身，如果没有世界，其根本也就没有意义，形同虚无。因此，三者（归根到底其实也是“一者”）的根本与枝叶关系，实际上乃是三者的存在之所系，也即是三者的存在方式。毕竟，关系不是独立于关系者而存在的，反过来，若离开关系，关系者

也就毫无意义。

自我、外界与世界本源及其关系，就像一棵大树：自我是树上的一朵花，外界是树上所有的花果枝叶及整个树身，而世界本源就是这棵大树的树根。如果用花朵独有的功能（由于有生殖功能而潜在地蕴含另一棵树）来比喻自我所独有的认识能力和内在丰富性，那么必须承认同一棵树上其他的花朵也具有同样的能力和同样的丰富性。而且，整棵大树中的任何部分都不能离开整体而生存，整体离开了其所有的部分也将不成其为整体。回到认识者即自我或主体来说，既然它与其他三者本为一体，那么自我概念的界线，从物质上说就应从肌肤扩及自然以至整个物质世界（对自然或物质环境的损害会导致对自我身体的损害），从精神上说就应从自己扩及他人以至整个精神世界（对社会或精神环境的损害会导致对自我心理的损害）。这种扩展，不过是对以上所说的三者关系和四者整体性的承认。

我们都是世界这棵大树上的枝叶花果，既相互关联，又各有自己的地位、功用和价值。这是世界的一个基本真相。我们虽然看不见深藏于地下的树根，但应该承认我们来源于它，依赖于它，又归向于它。这是我们的一个根本信仰。我们的“沙沙作响”要更多地表示交流而不是怨恨，“相互接触”要更多地成为扶持而不是压制，我们要更像树根那样在服务整体中实现自我。这是我们一个源于本质的理想。

印度教有言：大梵像整个空间，个人灵魂像罐子里的空间。这个比喻形象地说明了“小我”与“大我”本为一体的关系，深刻地揭示了自我的非孤立性和超越自我的必要性。海德格尔则说：人的存在是 *In-der-Welt-sein*（在世，在世界中存在），个人的存在是同世界不可分离的。从亚里士多德关于人是政治动物的学说，到马克思关于人的本性是社会关系的理论，无数思想家都指明了人类体验到的这一事实：没有个人就没有社会，没有社会也没有个人。正如破坏自然的和谐、打断自然生态的链条意味着死亡一样，破坏社会的法则、打断人际生存的链条，也将导致死亡，更快速、更直接的死亡，包括每一个人的自我在内的死亡，而

且是作为弱肉强食的禽兽的死亡！

“业报轮回”说表达了这样一种道理：人的行为造成的结果，会从一代人转到所有后代人的身上；以往人们的行为造成了我们不得不生活于其中的这个世界，我们的行为也会造成后代的人们不得不生活于其中的世界，所以，一代人会造就另一代人；人类是相互影响的，每一个人都是整体的一部分，人要对自己的行为负道德责任。

人有“前世”和“来生”等等说法是无法证实的。但它也并没有完全否认这种说法的价值，它发现，如果把这些说法理解成一种人生哲学，不是说人做了坏事真的会投胎成蛆虫，做了好事来生就有好报，来生就成富翁；而是说人做了好事必然会在世上留下对己对人都好的结果，做了坏事也必然会有坏结果，而且结果还会一代一代传下去，那么，这种人生哲学就很有道理了。

生与死

生命的痕迹永不会消逝，不管它多么短暂和弱小。在上帝眼里，大的也许很小，小的也许很大。

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。

“自爱”，无人不有。自爱首先是爱身与爱生。中国人说身体受之父母，生命本乎天地，自然应该爱之惜之，不可自戕。基督教说人乃上帝所造，生命得之于上主，故亦视自杀为罪过。

一个人的死亡肯定不是一切的完结，至少构成他肉体的分子或原子，体现他精神的言行之结果，依然存在于宇宙之中，而且也是宇宙的一部分，谁也不知道这一切会以什么方式重新组合（宗教的语言称之为“不朽”或“复活”）。我们还可以设想，即使地球粉碎、太阳熄灭、人类毁灭，这些东西的构成因素也依然存在于茫茫宇宙之中，谁也不知道它们会以什么方式组合成什么样的新世界（宗教的语言称之为“末世”）。

人从何来，又将何往？人为何活在这个世界上，人同他人、同世界是何关系？世界又从何而来？”人当然是从父母而来，父母又从他们的各自的父母而来，如此追溯，如果人是从猿猴而来，猿猴又从最低级的生物而来，那么，人的起源就追溯到了造成最低级生物的条件。那些条件之复杂、多样、严格，简直不可思议，它们竟然能够凑合在一起而产生地球上的生物，就更加不可思议，如果要追究地球从何而来、太阳系从何而来、银河系从何而来、宇宙从何而来，那更是不可思议地不可思议了！一句话，“人从何来”或“我为何能活在这个世界上”，同“世界从何而来”是紧紧相连不可分割的问题，我同人同世界的存在是一个最最奇妙的事

实。我的存在，依靠的是无比浩大的存在，也可以说是无比浩大的存在的小小结果或小小部分，“我”是同世上任何事情，同整个世界连在一起的。

人是从存在而“来”，“往”存在而去，世界也是如此。这个存在是一种生生不息的宇宙过程，基督教称之为上帝的“创造”，儒教称之为天地之“化育”。我们因之而活在世界上，因此而同他人同世界密切相关，犹如唇齿相连，手足相依。生命的意义同存在的意义是一致的，那就是参与创造，“赞天地之化育”！

死亡对自我的意义，仅仅在于它所意味着的空虚，可以敦促生命的充实。

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？

有人说，正如人有生的权利，人也有死的权利。这句话的前半截是真理（因为生命是天赋的），而且有意义（因为它旨在反对这个世界上常见的对生命的剥夺）；后半截是废话（因为人人必死），而且无意义（因为在一般情况下这个“权利”无法剥夺）。由于个体的生命是人类整体甚至自然整体的生命之组成部分，所以，即使说人有死的权利，人也没有决定自己死的权利——而“人有死的权利”这一说法，实际上正是指决定自己死期的权利。决定人的死亡或死期的，只应是赋予人以生命者，即唯物论者所说的自然或宗教徒所说的上帝或天意，而不应是不能赋予自己以生命也不能决定自己生辰的人自身。

假如我们说痛苦是人生的一大问题，尤其是绝症患者的一大问题，那么，抛弃生命并不是在解决问题，而只是在取消问题。取消是最大的冷漠，因为它还意味着希望之消失和信心之消失。

死亡是空虚，只有生命及其作为才是充实而有意义的，所以一位哲人曾说：大人物留下来的只是虚名，他们的作为已同宇宙融为一体。其实小人物又何尝不是如此？小人物的作为与大人物的区别，只不过是其作为宇宙过程的组成部分，相比于大人物较小而已。

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。

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。生命不来自自己，也不属于自己。

关于爱

在爱欲横流的时代，人们往往认为“爱”很容易。在“性的泛滥”与“爱的匮乏”并存的年代，人们常常把“性”混同于“爱”。爱正在大跌价，正在受屈辱。

存在本身是一，一切存在者本来也在本质上是一体，但是存在者一旦进入实存，也就成了以自我为中心的个体，而同其他的个体相分离。分离者总是在力争重新结合。而爱，就是使一个存在物趋向另一个存在物的力量，即使之重新结合的力量。

爱的性质之区别，主要来自三个方面的区别，即爱之起因、爱之趋向和爱之关系。现代汉语有三个语词很好地标示出了这些区别，它们是“喜爱”、“情爱”和“仁爱”。

“喜爱”，是指直接出于认知而又导致欲求的那么一种爱。这种爱的起因，是认知到对象的可喜性质；而其趋向，是欲求占有该可喜的对象或享受该可喜的性质；与之相关，这种爱的关系，是以自我为中心，以爱的对象为客体，在爱者与被爱者之间建立的“我一它”关系。

这种爱的源起很大程度上是人的本能，所以它在动物那里也可以大量地观察到，因为它所从出的认知和所导致的欲求，是动物皆有而非人所特有的。例如可归入这一类爱的“性爱”，是起因于认知到异性性特征的可喜性质，并趋向于享受该可喜性质，相应地，性爱的关系即是以自我为中心，以所认知的异性（尤其是其性特征）为客体而建立的“我一它”关系。这种爱出于人与动物共有的性本能，所以在那些能感知异性性征又具有性欲的动物当中，也可以大量地看到。事实上，除了共有的性欲之外，各种动物还均各有一时的“欲爱”，亦各有一贯的“嗜爱”，

所以，包括性爱、欲爱、嗜爱在内的“喜爱”，并不是人所特有的一种爱。人与动物之间在“喜爱”方面的区别，主要是范围上的：例如人的“欲爱”和“嗜爱”，不仅可以指向可喜的饮食和自然事物（当然饮食和自然事物的范围已扩大得不可比拟），还可以指向体育文娱（范围更远远超出动物之嬉戏），而且可以指向音乐、美术、观念理论之类（这实质上是因人所特有的象征体系而出现或转化或抽象化了的喜爱对象）。一般而言，“喜爱”的一大特征，确实是以具体事物为对象，或是把对象视为具体事物，而欲占有之或享受之，例如喜爱某种食物、某件物品、某种游戏、某人的作品，等等。当喜爱对象似乎是人的时候，准确地说，真正的对象往往是人所具有的某些可喜特点。

“喜爱”所从出的“认知”和所导致的“欲求”，都是以自我中心为基础的——“认知”的基本前提，是以“自我”作为认知主体，而以周围世界中的一切作为认识的客体或对象；“欲求”的基本特性，是以“自我”的满足为趋向的目的，以外界的事物作为达到此目的的手段。因此，处于自我中心的“认知”与“欲求”之间的“喜爱”，也具有自我中心的特征。简言之，“喜爱”的两大性质，一是一切动物共有的自然性质，二是人所具有的自我中心性质，所以它也不会具有使人生超越自我中心而向更高境界提升的超拔作用。

然而，喜爱是人类之爱中最基本的一种，任何人都有喜爱，任何人生都离不开喜爱。当我们把人类之爱视为一个不可分割的整体之时，对喜爱之地位最恰当的描述就是它构成了人类之爱的第一维度。

“情爱”，是指直接来自于感情，又可以加深感情的那么一种爱。它包括与人际交情有关的“友爱”、“恋爱”，与血缘亲情有关的“亲子之爱”和“手足之爱”等等。这种爱的起因，是人与人之间由于交往相处而产生的所谓自然而然的感情，或者由于血缘关系而产生的真正自然的感情；这种爱的趋向，是自我加强，即爱的程度由于情爱自身的作用而加强；而这种爱的关系，是爱者以被爱者为主体而非客体，即作为活生生的人格存在者而非利用或享受的对象，即作为人而非作为物来对待的

“我一你”关系。

这种爱的源起，在很大程度上是人际关系，所以它也在同样程度上属于人类所特有，因为它所从出又反过去加深的那种感情，基本上是人所特有，而在动物那里较少观察到或者尚无充分证据去证实的（当然这在很大程度上是因为动物缺乏人所理解的符号表达体系）。例如可归入这一类爱的“恋爱”，是起因于二人之间的“遭逢”，不论这“遭逢”是短暂的相遇还是长久的交往，其中都包含着只有人类才具有的丰富内容——长久的交往且不必说，就是短暂的相遇，也蕴含着外貌、装束、举动、气质、态度、表情、言语、眼神等等几乎是无穷无尽的内涵。而这些东西当然不是动物之间的相遇所具有的。社会生活的经验告诉我们，一个异性恋者不可能在与任何异性相遇时都体验到“恋爱”，而动物和（一般而言只会是短暂地）处于动物状态的人类都会在性交时体验到“性爱”。这表明“恋爱”与“性爱”之间虽有众所周知的关联，但却绝不能相互混同。恋爱独特地只属于人，它是人与人之间不论久暂均包含丰富内容的广义的交往之结果，反过来它又可以加强或加深相关的两个人之间的感情。相应地，恋爱的关系虽然也具有爱者自我中心的性质，但却不以被爱者为纯粹的客体，即并不以被爱者为利用的对象而使之沦为工具和物体，而是以被爱者为对等的主体，即尊重被爱者的人格而保持了被爱者与爱者的平等伙伴地位。正因为如此，人们才不会将纯粹的嫖客与妓女（或妓男）之间的关系称为恋爱（尽管他们之间也有性爱），也正因为如此，人们才会发现性爱绝不构成夫妻关系的全部内容。

可归入这一类爱的“友爱”，其起因也是朋友之间的交往，由交往而生感情，由感情而生友爱。而友爱的趋向，就是反过来加深朋友之间的感情或友情。这种关系也以主体之间的平等和对等为特征，当朋友的关系变成了利用者与被利用者的关系时，友爱也就停止了，恰如恋爱双方的关系蜕变为性的利用和被利用之时，恋爱也就终止了一样。

被我们同样归入这一类的爱的“亲子之爱”和“手足之爱”，同上述两种爱的主要区别在于：作为恋爱和友爱之起因的“遭逢”或“交往”，

是偶然的、非血缘关系注定的，而亲子之爱和手足之爱却起于必然的、由血缘关系注定的“遭逢”或“交往”。当然，这四种“情爱”分别受到不同的社会习俗和文化观念的极大影响（这也是“情爱”之人类属性的重要佐证），这使得它们之间的其他区别显得十分突出，例如前两种情爱与后两种情爱之间的混淆，可能被视为荒唐，甚至被视为有乱伦之危险，尽管准确地说，具有这种危险的只是血亲之间的性爱而非恋爱或友爱。这些区别可能会掩盖了它们的某些一致性，例如手足之爱实际上相当接近于友爱，而亲子之爱与恋爱这两种情爱，在“不计利害”、“不顾缺点”等方面也是很接近的。

就情爱的趋向和关系性质而言，后两种情爱也同前两种有某种一致性。亲子之爱和手足之爱的趋向，当然亦非追求自我的欲望满足，而只是反过来加强亲子之情和手足之情，这是相当清楚明白的事情。

在情爱之中，爱者与被爱者的关系是对等的人之间，即人格对人格的关系，也就是马丁·布伯所谓的“我一你”关系。但是我们仍然可以看到，在爱者一方，情爱还是以自我中心为基础的。因为，作为情爱起因的感情，是自我或主体由于同外界或客体或另外的主体交往而产生的感觉，这种感觉的或正面或负面的性质决定了其结果是爱还是恨（或厌），不论是作为起因的感觉还是作为结果的爱恨，其主体当然都是“自我”，其基础也都是自我中心的个体实存。所以情爱也不具有使人生超越自我中心而向更高境界提升的超拔作用。

尽管如此，情爱作为人类所特有的一种爱，使人以对等的角度去对待其他的主体，这相对于“喜爱”而言，不啻是开辟了一个全新的领域。所以，虽然它在人类社会中极其普遍，虽然任何人都有情爱，任何人生都离不开情爱，我们仍然可以说，情爱构成了作为整体的人类之爱的新的维度，即第二维度。

“仁爱”，是指虽然属于人，但却突破了人的自我中心，即体现了人性中超乎自然和超越自我之本质的那么一种爱。古汉语的“仁”字，本由“人”字与“二”字组成，可以说是以鲜明的形式表明它专属于人

（超乎自然），又突破了一己的自我中心（超越自我）的性质。换言之，在中国传统中，仁爱绝非指自然界也有的“喜爱”，亦非指自我中心的“情爱”，而是人所特有的并且是人性最高层次的表现。道家释“仁”为“爱人利物”，说明仁爱不可能是自然事物；儒家释“仁”为“爱人”、“忠恕”、“孝悌”和“克己复礼”等等，说明仁爱不可能是自我中心的；而且，从孔子所谓“仁者人也”到日常所谓“杀身成仁”，表明仁爱既是人的本性，又是人性的最高理想和超越境界。按蒂里希的说法，它是“从另一个维度进入生命之整体，进入爱之全部特性的，”它是“爱之深层，或与生命之基础相关的爱”，是“插入爱中的爱。”所谓“深层”，即我们所谓第三维，也是所谓垂直之维，纵向之维或深度之维；而所谓“生命之基础”，不但涉及到我们所谓人性之本质，而且涉及到这种本质的根源。

仁爱之起因，并非由于对象具有什么长处或美质，可能为爱者带来什么利益或好处，亦非由于与对象交往而产生了正面的情感，产生了相互依赖的感觉，而仅仅是由于对象及其特性的存在本身。相应地，仁爱的趋向，并非对所爱对象的占有或对其可喜性质的享受或利用，亦非去加强与被爱者之间的情感或情爱，而是对被爱者之存在及其特性的维系、保护和增进。这种趋向不是索取而是给予，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。

与这样的一种爱相关联的，既非在自然界十分普遍的认知和欲求，亦非在人世间十分普遍的感觉和情感，所以它具有使人超拔于自然之上、超越出自我中心的功能。所以，它具有某种超越的特性。

“喜爱”和“情爱”，其起因与趋向都内在于我们的“已然”，内在于我们的欲望、冲动与需要等等，所以其本身根本不涉及道德范畴。但是，如何处理喜爱和情爱关系之中爱者与被爱者及其他有关联者的关系，采取何种方式来实现这两种爱的趋向——享受对象之可喜性质和加深与对象的情感关系等等，却会对爱者、被爱者、其他有关联者及其关系产生

或正面或负面或中性的影响，因而会涉及道德中的善恶问题。

作为整体的爱的第三维度，即仁爱，本身就具有深刻的道德性质，从而也就为作为整体的爱注入了丰富的道德性质。因为仁爱正好属于蒂里希所谓“应然”或“应该”，它来自另一个维度（超越的维度），插入了已然或本然的人生之中，插入了人生的种种运动和境遇之中，它是一种特殊的命令，即具有绝对性或无条件性的命令。因为它不取决于一个事物是不是有用、可喜或危险。蒂里希区别了有条件的与无条件的“应该”：前者如“我应该买辆新车”，因为修旧车不划算，所以这种“应该”以“划算”为条件；后者如“我应该救助溺水者”，这是无条件的，因为若不如此，则人生的意义就成了问题，人性就成了问题，或人作为人而存在就成了问题。面对“为什么道德上的‘应该’具有无条件性”这个问题时，蒂里希的回答是：“因为它要求实现我们的本性。正是在我们据以在实际上成为我们潜在地（也即本质上）所是者的那种行动之中，我们才成为一个真正的人。这就是道德命令具有无条件性质的理由。它是这么一个命令，即要我们成为我们在自己的真正本性上所是者。道德命令说的是：‘成为你所是者’吧，成为一个人吧！”这不禁令我们想起孔子所谓“仁者人也”，反过来说，不仁者非人也。这也正是“仁爱”具有深刻道德性的理由。

既然爱是生活中的事实，就必然是一个实存的、包含多方面的丰富内容的事物，正如任何实存事物都具有长宽高三个维度因而也具有某种实质一样。这个说法也有对现象的描述作根据：每一个人的实存的爱，都不同程度地包含喜爱、情爱和仁爱。即使在对食物的喜爱现象，即一种似乎最简单或最具动物性的喜爱现象中，对于一个人来说，也会不同程度地包含着另外两个方面：当他长时间地习惯于某种食物（例如东南亚农民对于稻米），他会对该种食物产生某种情爱，当他把食物看作上帝或上天的礼物从而十分珍惜（例如基督徒的谢饭祈祷和中国人“勿暴殄天物”一语所示），他则会表现出某种仁爱。事实上，在对物的喜爱中，只要有“爱惜”、“爱护”等成分，在对人的情爱中，只要有“培育”、

“成全”等成分，就都表明其中不乏“仁爱”之维。

在不同的人心里，作为整体的爱之各个维度是长短不同的，因而比喻地说，爱的深浅、厚薄、高低是各不相同的，爱的“体积”大小也就各不相同。如果只是“喜爱”一维长而另外两维很短，则爱不但“浅”、“薄”、“低”，而且很“窄”；如果“情爱”一维也长，那么爱就加“宽”了；而如果“仁爱”一维也长，那么爱就不但又长又宽，而且深厚而高拔了，是所谓“大爱”。

用强力进行正义惩罚，同爱或仁爱，是不是相去十万八千里呢？回答是：非也！二者不但近在咫尺，而且就是同一件事物的两个侧面，因为，超越情感性的仁爱，乃是正义的个人侧面，而正义则不过是仁爱的社会侧面。

我、你、它的关系

“与”就是关系。关系是根本的，“你”、“我”、“它”都处于关系中，离开关系，这三个字就毫无意义。所以讲“你”和“我”不可能不连带讲出关系。“我一你”关系和“我一它”关系概括了人对待世界和他人的态度，即人与所谓“存在者”（亦译“在者”，即存在着的一切）打交道的方式。一个人如何同存在者打交道，他就是怎样的人。“我”同存在者建立何种关系，我就是怎样的“我”。“我一你”关系是一种亲密无间、相互对等、彼此信赖、开放自在的关系。“我一它”关系是一种考察探究、单方占有、利用榨取的关系。在“我一你”关系中，双方都是主体，来往都是双向的，“我”亦取亦与。在“我一它”关系中，“我”为主体，“它”为客体，只有单向的由主到客，由我到物（包括被视为物的人）。

布伯把关系归结为“我”、“你”、“它（他、她）”三类，三者都可以指人，也可以指物。“我”的关系者归结为“你”还是“它”，是由“我”对关系者的态度决定，按“我”的态度划分的。所以两类关系之说，实际上概括了极其复杂多样的人际关系，而其立足点则是“我”的人生，要理解这种学说，需要的不是高深的理论修养，而是深沉的人生体验。

笛卡儿说：“我思故我在”；唯意志论者说：“我欲故我在”。路易十四说：“我死后哪管他洪水滔天！”刚会说话的婴儿说：“我要……”。印度教主张“梵我合一”，佛教则倡言“诸法无我”。“我”，似乎是最无歧义，最无差别，有似乎歧义最多，差别最大。布伯指出，“我”是有差异的，不同的“我”可归结为两类，因为“我”总处于关系之中，没

有关系就无所谓“我”(亦无所谓“你”、“他”、“她”、“它”),而这些关系可归结为两类:“我一你”关系与“我一它(他、她)”关系。关系之说,并非一时奇想或故弄玄虚,关系是异常实在的东西。

“我一你”关系与“我一它”关系,指的是“我”对与“我”相关的一切事物的态度或关联方式,也就是两种不同的人生态度或生活方式。对关系者的态度不同,与之打交道的方式不同,则人生态度或生活方式就不同;人生态度或生活方式不同,其人生也就不同。

“我一它”关系对于人的生存和发展是不可缺少的,人类的许多成就都必须通过对世界持“我一它”态度才能取得。可是在“我一它”关系中,“我”的兴趣只在于从“它”那里获取什么东西,利用“它”来达到某种目的,而不在于把“它”作为人格来对待,来发生相互的关联。显然,如果这种关系或态度扩及人与人之间,那是十分可怕的。事实上,我们在多数场合下有意无意采取的,正是这么一种态度,而且布伯认为,在人类历史和文化中,“我一它”关系正一步步吞噬着“我一你”关系的地盘。与此相对照的是,当我们把一个人作为“你”来对待,也就不把他视为一个物或一个客体了。

把人作为物来对待,对人采取“我一它”态度,不仅仅贬低了别人,同时也付出了自己的人性作为代价。因为只有通过真正的符合人性的关系,即“我一你”关系,人才能成为真正的人。例如,如果一个主人把奴仆作为物,作为“它”来对待,随着奴仆所受的非人待遇而来的,就是主人自己的非人化。所以林肯说:“我不要做奴隶,也不要做奴隶主!”所以布伯说:“人离‘它’无法生存,但谁若仅仅同‘它’生活,谁就不是人。”

由于“我一你”关系涉及人的整个存在,它要求人用自己的整个身心对别人的全部存在作出回应,如果我们同人建立了“我一你”关系,那就不可能去仇恨别人。

当代的生态学警告人们:把自然界视为一个取之不尽的资源库的时代已经结束,人类赖以生存的生物圈是一个十分脆弱的东西,人只有把

自己置于与自然相互依赖的关系之中，才有希望避免生态灾难。换言之，人必须同自然建立一种共生关系，仅仅考虑人的生存，就会毁掉人的生存。

人与上帝也可以有“我一你”和“我一它”两种关系。很多人把上帝视为一种抽象，可以论述，可以用理性论证加以证明，可以像对一个客体那样加以考察和讨论，这当中包括不少哲学家和神学家。布伯认为，这些人是用“我一它”方式来对待上帝，把上帝当成一个可以运用理性来解决的问题。这就把上帝当成了一个对象、一个物、一个“它”。在“我一它”关系中，我们不可能真正认识一个人，同样绝不可能认识上帝。同上帝的惟一适当的关系，应该是相互性关系，是“我一你”关系中最内在强烈的关系。我们对待上帝，不仅要将其作为“你”，而且要作为“永恒的你”。

人之尊严

中国古代所谓“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣。”而“臣”的本义就是奴隶，奴隶是毫无权利和尊严的，所以会形成列宁所谓“亚细亚制度奴役的可诅咒的遗产和可耻的待人方式。”

不管儒家如何强调“仁政”、“德治”，不管皇帝在宫廷中如何高悬“勤政爱民”，也不管孟夫子如何教导“民贵君轻”，如何申言人格尊严“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，在儒教社会中，对一般人，甚至对儒生和士大夫的尊严和人格之轻贱和贬损，仍然是一朝胜于一朝：唐朝时大臣在皇帝面前还可以坐而论事，宋明时就只能站着说话，到了清朝，不但只许跪着，而且眼睛也不能上抬，口中也只能自称“奴才”了。

士大夫们关于父子君臣关系的宗法理论在实践中的结果，恰恰使他们关于人格的理论成了空中楼阁，连他们自己的尊严和权利都被中国传统政治踏在脚下，日益萎缩。如果说明朝的大礼议事件还表示士大夫们尽管惨遭摧辱，仍然有所抗争，那么，清朝的“文字狱”则更使士大夫不但不能抗争，而且不能自由地思索和写作，沦于只求“做稳奴隶”的状态。在所有的人都对一个人口口声声自称“奴才”的清朝，人性尊严在儒教实践中已经萎缩到趋近于零了。

在关于人性尊严的儒教理论与对待人性尊严的儒教实践之间，有一种触目惊心的分裂，至少是一种无法回避的矛盾。这种分裂或矛盾，原因何在？我想，最明显和最主要的原因，是制度缺陷。

儒教制度的原创者，如前所述是孔子之前的周公，而周公创立的制度，从最初起就赋予了政治上的最高统治者以宗教、社会、经济和政治

上的排他性特权。这种特权在中国第一个统一王朝即秦代被强化到残酷的程度。这实际上意味着人的尊严之丧失和扭曲——对于除了那“一个人”之外的全国人民来说是丧失，因为这种制度让他们承认：他们不是“天子”，他们的地位在一个称为“天子”的人之下，天生的权利当然比那个人要少得多，他们的财产（在那个时代主要是土地）是那个人所赋予的（即使王公的土地也是他“分封”的），犹如儿女要服从父亲一样，他们必须绝对服从那个人，等等，而这种制度在上千年生活中的延续和加强，使这种丧失逐渐变成了有意识的伦理习惯甚至无意识的风俗习惯；对于除了全国人民以外的那“一个人”来说是扭曲，他既然在宗教上、社会上、经济上和政治上都处于同任何他人不同的地位，都处于同任何他人无法平等交往的状态，他的尊严也就被拔高到了超乎“人的尊严”或“人性尊严”之上，而变成了一种畸形的非人性的东西，由于他无从将自己看成普通人而他同时又确实不是神，所以他的人性尊严实际就遭到了极大的扭曲。如果说在一个新皇朝初建之时，皇帝还会因为过去的记忆而保留着部分清醒而正常的自我认识，那么在皇朝巩固之后的皇帝，就会因为生活或生长在这种制度下而难以产生这种认识了。这正是我们看到许许多多的中国皇帝在精神上处于扭曲病态的制度性原因。

基督宗教理论同儒教理论一样，赋予了人性尊严以极高的地位，而且这种地位的基础，是人与超越者或主宰者、创世者的密切关系。就后一方面而论，基督宗教理论又同儒教理论中的非正统或非主流主张（如“性恶论”和“性善恶混”等）接近，强调了人性中阴暗的一面，强调了人性因意志自由的滥用或“原罪”而败坏。在孟子之后二千年的儒教历史上，性善论占据了主流或正统的地位，相比之下，在二千年的基督宗教历史上，“原罪”观念从来都是最重要的教义之一。所以，乍看之下，基督宗教对于人性尊严的强调，至少在理论上，不如儒教彻底或一贯——从正面说，人性只是超越者的“形像”，而不是“天地之心”、“天地之德”，从负面说，人性甚至会走向悖逆超越者的堕落的方向。

西方基督徒在基督宗教遭受罗马帝国迫害时期被剥夺的崇拜上帝的

宗教权利，在迫害停止和基督宗教获得合法地位之后，当然也就得到了保障。在中国学界长期遭到诟病的基督公教的等级教阶制度，涉及的主要是教政管理和礼仪程序。至少，它的宗旨不是要禁止普通信徒对其终极崇拜对象的崇拜，而且，这种制度是独立于其他的社会政治制度的。每一座乡村教堂的基本格局、基本功能、崇拜礼仪和崇拜对象，都同王公贵族甚至皇帝宫内的教堂完全一样。换言之，如果我们谈的不是在教会行政机构内的地位和相应的社会地位，而是宗教信仰权利或崇拜终极者的权利，那么，即使在中古时期，普通的西方基督徒，也是同王公贵族处于同地位的。一个下等阶层的基督徒，完全可以因其信仰虔诚而得到比堕落腐化的王公贵族更高的尊敬。反之，神职人员、王公贵族甚至皇帝本人，由于同样被视为带有原罪的“罪人”，因而至少在宗教方面是无法趾高气扬或享受特权的。著名的卡诺莎城堡事件就是一个明证。

在基督宗教占据思想统治地位的时代即中古时期，西方自皇帝以下，王爵、公爵、侯爵、伯爵、男爵，直至最低一级的骑士，都拥有自己真正的私产。随着城市经济的发展，市民阶层的私产也逐渐增加并得到了法律的保护。当然，问题的关键不在于财产的多寡，而在于私有财产不可侵犯的观念。这种观念的确立既有罗马法律传统的支持，也有宗教权威的支持，而且，圣经对于掠夺或侵犯他人财产（尤其是穷人财产）的行为是加以谴责的。由于财产分配关系对于人的地位有着极大的重要性，所以由财产（主要是土地）分配形成的西方封建主之间的关系会出现这样的状况，即“我的附庸的附庸，不是我的附庸”。这意味着，一个人即令在自己的直接宗主面前会自降尊严，在其他人面前，包括在自己的宗主的宗主面前，甚至国王和皇帝面前，却可以在很大程度上保持自己的尊严。所以西方人在包括国王和皇帝在内的高级贵族面前的礼节，不是要表明自己的低贱，而是要尊重对方的尊严并维护自身的尊严，因为不尊重对方的尊严或曰失礼，同时也会表明自己的“无教养”或“不知事”，也就是在贬低自己的尊严。

由于财产权的存在，拥有财产的西方人也就分有了部分的政治权利，

至少是大大地限制了统治者的特权。这种限制既涉及经济权力也涉及政治权力，这表现在这两种权力的主要表征，即征收贡赋的权力或征税权，以及征召军队的权力或征兵权上。君主在这两方面受到的制约，实际上构成了西方代议制民主的历史基础，意义之重大，已成为历史的常识。但在这里，我们关注的是事情的另外两个方面。第一个方面是，君主权力受到制约之所以在基督教社会成为常态，之所以在基督文化中被视为当然，既是因为基督宗教的信仰造成了上帝面前人人平等的普遍信念，基督宗教的理论否定了专制的或绝对的君权之合法性；更是因为独立于政治体制之外的教会体制，在事实上形成了对世俗权力的有力制约，这使得基督宗教及教士对现实社会政治的批判，不致完全沦为儒教及儒生那样的命运，完全局限于“口诛笔伐”而落到因世俗君主的刀剑牢狱而缄口封笔的下场。正是因为这种体制的存在，坎特伯雷的贝克特才可以在亨利二世的王家法庭下令逮捕他之后，还安然离开法庭，马丁路德也才可以在查理五世的帝国议会上慷慨陈辞又坦然离去。这在中国历史上是不可想象的。

由于基督宗教的人论中“否定性”的一面（即强调人类“罪性”的一面）是以人的意志自由学说为基础的，这就可以引出两个很重要的推论。第一，人性尊严并不以“性善”为根基，也不仅仅以人性中“上帝的形象”为根基。因为，人性若有先天的、完全的、或确定的“善”性，则人之行善就类似于机器之行善，而并无值得赞赏或夸耀之处：正因为人性中的“上帝形像”被罪性所败坏，人的自由意志可以选择为恶也可以选择为善，所以当其选择为善之时才值得赞赏。换言之，人的尊严乃在于其有自由选择并为之负责的能力。人之所以为人，正因为有这种能力，而没有这种能力的人形同木偶，故毫无尊严可言。第二，由于人人皆有意志自由和犯罪作恶的可能，合乎逻辑的结论就是：必须用制度来制约个人的权力，防止掌权者滥用其自由和滥用其权力。从理论上说，正因为有自由，人才有尊严；从实践上说，正因为有自由，才需要用制度来防止一些人滥用自己的自由和权力，侵犯另一些人的自由或权利或尊严。

第四部分

超越与存在

所谓“存在的勇气”，就是不顾非存在之威胁而进行的自我肯定。但这绝不是自我中心或自私自利，恰恰相反，只有超越自我，才能克服种种忧惧。

古人所谓“人人都分有神性”之说，不过是说存在者都参与了存在本身。所以，存在的勇气也植根于存在本身。要克服对命运和死亡的忧惧，只有“参与到永恒之中”；要克服对罪过和谴责的忧惧，只有确信“上帝的宽恕”；但为此“你必须被他接受，你必须已经接受了他对你的接受”。

自我中心的目标带来恨和毁灭。因为定下这种目标，就会把世界，把他人变成实现自己目标的工具，变成自己事业的奴隶。其结果必然是：自己与世界为敌，与他人为敌，变成了这个目标即某种世俗事物的奴隶。奴隶主在使奴隶非人化的同时，也在使自身非人化。

超越自我的目标带来爱和创造。因为定下这种目标，就要突破自我的束缚，走向其他的“自我”，在向人类奉献的过程中，与众多的自我相汇合。其结果必然是：自己与世界为友，与他人为友，成为事物的主人，成为他人的同伴，成为宇宙创造过程的合作者。

境界与真理

所谓境界“高低”有两种意义，一是自身所达到的境界（自己所认为的真理及真理标准）之高低，二是自视所处地位之高低。第一种境界越高，则其真理越具有普遍性，其真理之光照耀越远，其包容性也越大，同时其批判能力也越强或云排他性也越强，因为达到此境界者能更清楚地看到下面各层次的明与暗，优点与缺点等等。反之，如果自身达到的真理境界很低，则会看不见上面各层次的明暗，而只歪曲地把它们看成一团漆黑，犹如我们朝上方去看太阳下的物体，眼睛无法睁开，而朝下方去看，则只看见该物体的黑影一般。当然，我们作为凡人，无力判断这种境界之高低，但也许从对于他人的不同态度，可以约略地推断这种境界之高低。

真正的绝对真理，乃是其在内心走得足够之远或挖得足够之深或攀得足够之高时会达到的境界。所谓“足够”，应是达到“终极”的程度。但是，如果所说的真是“终极”或宗教信仰的对象，那么它就不是属于人间的，不是属于信仰者层次的。在这种对象面前，人间的一切都是相对的，包括信仰者自身以及他表达其信仰的方式（象征体系）在内。所以，越接近这种境界，即所达到的真理境界越高，就会把自己所处的地位看得越低，反之，所达到的真理境界越低，就会把自己所处的地位看得越高。因为后一种人会看见更多的别人的黑影在自己的下面。显然，在原则上，第一种境界之高低程度有无穷之多，第二种境界之高低程度亦有无穷之多。

有这样一个故事：一位旅行者问一个本地人，要到孔尼玛拉（**Con-nemara**）去该怎么走。那人回答说：“我要去孔尼玛拉的话，就不会从

这里走。”这个故事要表述的是不同的参照点之间的纠缠。而我想说的是：人只能有一个参照系或一个观察点，人必须承认自己的局限性。象那位本地人一样，任何人确实无法确知从其他出发点怎样走到孔尼玛拉，但是越接近孔尼玛拉，回头看时就会越明白通向孔尼玛拉有哪些道路。所以，问题只在于要尽量走近孔尼玛拉。当然，这并不是说所有的道路都同样笔直同样平坦，因为有些路确实较弯曲、较崎岖，陷阱更多，岔道更多，更容易使人失足或迷途。在学术研究中，确实存在相互冲突的不同模式或绝对前提，但是也存在某种共同的方法即理性。理性就像前面所说“回头看时”的视力，凡有视力者都不能否认大家所看见的那些通向孔尼玛拉的道路，以及那些道路之或曲或直，或崎岖或平坦，等等。若非如此，我们如何解释学术界也时有出现的意见一致呢？

多元与排他

多元主义和包容主义与排他主义的区别，不在于真理标准之有无，而在于对其他宗教或传统或文化的态度。真理标准是下一层次，即更基本层次的问题。所以，具有真理标准并不导致多元主义和包容主义的垮台。多元主义的特征不是没有真理标准，而是当它以自己的真理标准来判断时，它也认为其他宗教、传统或文化中有真理的成分。

在主体所能达到（不论其理解为通过自身努力还是通过外来恩典而达到）的真理或真理标准之下，将不同的宗教或哲学分为不同层次。就此标准内涵的严格性而言，各宗教确实都有某种排他主义，就此标准外延的非单一性或延展性而言（这在各宗教是不一样的），原则上可以让多元主义和包容主义并存，因为这意味着承认真理可以贯通各个层次，即各种宗教或哲学可以不同程度地分有真理，或者说各个层次中都可以有某些因素符合真理标准。这样来看，不同的宗教或哲学或传统或文化，就只有高低之分而没有正误之别，只有深浅之分而没有对错之别，因为它们距离真理或真理标准确实有远有近，但它们都处于最高的真理之光的照射之下，因此也在不同程度上反射着真理之光，并且同时显现出自己吸收光线的程度或黑暗的程度。

我所谓的两大类型，即“排他主义外衣下的包容主义”和“包容主义外衣下的排他主义”。排他主义外衣下的包容主义所指的是这么一种对待他人的态度，持这种态度者达到的真理境界是如此之高，以至于在其对照之下意识到自己的巨大局限或相对性，从而把自己的地位看得十分之低，因而十分尊重他人。持这种态度者达到的境界之高，使之在客观上可以更多地披上绝对真理的光彩，是所谓排他主义外衣；其对自身地

位的估量之低，使之在主观上能够更多地欣赏别人，故而有内在的包容主义。相比之下，包容主义外衣下的排他主义则相反，持这种态度者所达到的境界如此之低，以至在其对照之下他无法意识到自身的局限或相对性，从而把自己的地位看得十分之高，因此并不尊重他人。境界的低下使之较少绝对真理的光彩，使之处于真理匮乏故而在客观上需要真理也能吸纳真理的状态，是所谓包容主义的外衣；其对自身地位的估量之高，使之在主观上反而更多地排斥别人，故而有内在的排他主义。这种类型学承认，每一种宗教或哲学或传统确实都有自己的标准或自认为的绝对真理，但是实际上人们对其他宗教等等的态度，却是因两种境界的不同结合而千差万别的。

基督徒的包容主义并不是“包容一切”的。它只包容部分，只包容只肯定其他宗教中它认为是真理之反映的那些部分。所以，它仍然“有牙齿”去拒斥其中的压迫等等，仍然可以区别、可以批判。而且，也许正因为它能包容或肯定一些部分，它才能批判或拒斥其余的部分。这种以部分“包容”的态度而不是全部“排斥”的态度去“解放”或“肯定”，无疑会更为有效。因为至少在情感上，一种体系的信奉者会拒斥对该体系的反对，相对而言却较能接受对该体系某些部分的否定。如果否定者不采取全盘否定的态度而是肯定另一些部分的话，这种肯定并不要求采取不顾真理的迎合态度，因为任何离真理有一定距离的“体系”，都不是完全“系统化”的，相反总是具有程度不等的内在不一致（事实上一切实存的体系，包括各种人为的基督教神学，都难免如此）。所以，“取其精华去其糟粕”这句中国的老话，是以实存事物均驳杂不纯这个事实为基础的。

差异与相通

中西文化和谐相处，不仅有利于中国人民和西方人民的幸福和繁荣，而且有利于世界上其他民族的幸福和繁荣，有利于世界和平与人类福祉。企求这一功德无量的善行之圆满，可以成为学者的伟大目标和巨大动力。

我们不但应该承认文化之间的差异，而且应该承认这些差异自身的价值及其存在的权利。因为文化差异不但是铁一般的事实，而且，正是文化差异引起了文化的碰撞激荡、变化交融，造成了文化的丰富多彩、发展繁荣。对每一种文化，都不应仅仅视之为进化系列中的一个环节，用“进步”、“落后”之类出自某一角度的单一标准去判断其优劣，从而贬低甚至否定某些文化生存的权利。任何一种文化，都仅仅因为它是文化的一“种”就具有不可取代的独特性，从而具有不可替代的价值，具有生存和发展的权利。

在谈论不同文化生存和发展的同等权利时，我曾遇到一个尖锐的诘问：纳粹主义或专制主义是不是应该享有同等的权利？我的回答是：不。因为假如一种“文化”以不允许其他文化有同等权利为其特征，那么它也就丧失了文化特征，变成了一种对待文化的态度，一种处理各种文化之间关系的规则。换言之，它已不属于文化范畴，所以，就它而言已不存在生存权利的问题，剩下的只是各种文化的生存权与它的威胁之间的对抗性问题。

文化差异的实质，乃是象征体系（symbolism）的差异。因为同一的超越精神会有多种多样的表达方式，同一的人性内容会有多种多样的表现形式，同一的文化本质与实存的文化形态之间必然会有一定的距离，这些多种多样的表达方式或表现形式，也就是我们所说的象征体系。而

任何象征与其所象征的对象都不完全吻合，正是任何实存事物都与其本质之间有一定距离的表现。人所采用的象征体系的不同，应该归因于人的自然性、物质性和有限性。由于具有这些性质，在人这里，同一的人性内容和超越精神就只能以有形的、形式化的、受自然环境和历史条件限制的方式来表现。实存的人只能以有限的、相对的、歧异的象征体系去表现无限的、绝对的、同一的终极实在或存在本身，只能用纷繁多样的“名”或“道”去表达不“可名”不“可道”的同一的道。但是，当人们沉迷于自己所属群体的象征体系，不论是宗教的象征体系，还是其他形式的文化体系，从而“忘记了存在”，忘记了形式纷繁后面的精神同一，不是“得鱼忘筌”而是得筌忘鱼，不是“得意忘言”而是得言忘意的时候，人们就因对纷繁象征的执著，而产生了对同一精神的背离。于是，文化的对立遂可能突出，文化的冲突遂可能发生。

不同的民族文化之间（包括中西文化之间）的对立和冲突，不同的宗教之间（包括儒释道与基督教之间）的对立和冲突，表面上是文化差异和宗教差异的必然结果，实际上是执著或沉迷于各自的象征体系，忘记或背离了共同的精神实质，即将象征体系绝对化并等同于象征对象。

中西文化的差异，作为象征体系之间的差异，是自然的、必然的、可喜的；中西文化的冲突，作为执迷于形式而背离精神的结果，是人为的、偶然的、可悲的。差异可以导致冲突，也可以导致互补，这取决于人对差异本质的认识以及相应的行动。

中西文化的相通，作为共同精神的产物，是根本的、核心的、深层次的；中西文化的交融，作为深得文化精髓并忠于这种精神的行动，是应该的、美善的、带来生命的。人们可能忽视这种相通而不知不觉造成悲剧，也可能重视这种相通而有意识地结成善果。这取决于人们对相通的深度认识以及相应的行动。

如果说和谐共存只是对不同文化关系的一个起码要求，那么宽容态度则是实现这个要求的一个起码条件。

当今的人类面临着无数生死攸关的难题和挑战。要解决这些难题，

要应对这些挑战，需要所有能与之抗衡的建设性力量，其中包括意识或精神力量的联合行动。

在中国文化与西方文化的关系，以及一切民族文化的关系中，我们只有超越象征形式的差异而看到人类精神的相通，才能避免导致死亡的对抗和冲突，走向带来生机的交流和融会。而作为这一切的基础或底线的，是多元文化的和谐共处。为此，不同的文化必须增加相互的理解，不同的宗教必须进行真诚的对话。

“天道远，人道迩”这句话，国内学人说得太久了，几乎成了近观而不远望的遁辞。我们应该想一想邵康节的这句话：“欲知物，不可不知人，欲知人，不可不知天。”我们应该听一听索尔仁尼琴的这句话：“20世纪的首要灾祸，是人类忘记了上帝”！

“华夷有别，中体西用”这句话，国内学人说得太多了，几乎成了保守而不变革的托辞。我们应该看一看：“上帝”二字之所在，正是古代中国的甲骨文，正是今日北京的祈年殿。我们应该背一背：“天命之谓性，率性之谓道”，人类因此“习相远”而“性相近”。

冲突、对话与全球化

不同民族的冲突当然有多种多样的原因，但是都可以归结为有形的利益分歧和无形的观念分歧两大方面。就第一方面即有形的利益分歧而言，它最常见的表现是对自然资源如水源、牧场、土地、矿藏、原料、市场等等的争夺，争夺的目的是为本民族获取更好的生活所需的外部条件。但是，随着科技革命带来的生产力的迅猛增长和全球贸易体制的逐步完善，有形的利益分歧已越来越不足以成为冲突或战争的充分理由，因为更好的生活所需的那些外部条件（例如某民族缺少某种物资），靠科技和贸易来获取，已经比靠战争来获取要容易得多，持久得多，代价要小得多。相反，和平被破坏会使得这些条件陷于险境，而且会使得起码的生存条件，即安全，也失去了保障，甚至会直接造成双方生灵的毁灭，致使“更好的生活”之说变得毫无意义！总而言之，即使说有形的利益分歧曾经是不同的民族之间冲突的最重要原因，现在它也已经不再是这样，已经越来越退居次要地位了。在当今之世，和平已成了冲突各方最大的利益。

就第二方面即无形的观念分歧而言，它最集中地表现为各民族自身的民族主义。一个民族的民族主义直接同另一个民族的民族主义相对抗，直接排斥另一个民族的民族主义。换言之，各民族的民族主义，本身就是各民族之间的观念分歧，本身就是各民族之间的观念冲突。历史上有无数事实证明，不同民族之间的观念分歧，首先是民族主义，确实是不同民族之间矛盾冲突的主要原因。而且，随着前述有形的利益分歧越来越退居次要地位，这种无形的观念分歧也就越来越成为不同民族之间冲突和战争的罪魁祸首。

如果从某种社会达尔文主义的观点来看问题，就会认为文明或民族的内部对抗和外部对抗，都是某种自然竞争，各阶级阶层或各民族文化不过是按这种竞争的规律而优胜劣败，适者生存而已，从而把人本身当成某种“历史理性”的工具，冷漠地看待对抗造成的血泪苦难。

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：符合理性性和国际政治准则的和平即文明的方式和导致生灵涂炭功成骨枯的战争即野蛮的方式。

各民族具有自己特有的宗教这件事本身，就往往被视为不同民族间观念分歧的最大证据和最大支持。一个民族的文化即其生活方式，包括习俗惯例、社会制度、语言文字、伦理道德以及根本的价值观念等等，常常被说成具有某种神圣起源或神圣标准，因而是不可放弃或不可更改的。当与之为邻的另一个民族也这样将自己的文化神圣化之时，这两个民族的观念分歧就成为根深蒂固、不可调和的了。在现代，由于血缘混杂和移民杂处越来越多，民族之间的分野已经越来越不是血缘的而是文化的；又由于“在每种文化的核心之处，是传统上所称的宗教”，我们可以说，不同民族之间的观念分歧，其深层的核心和神圣的辩护，就是不同民族之间的宗教分歧。

在当今世界上，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”。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。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。

解决不同民族之间冲突的重要途径，即不同民族之间的文化对话（广义的文化对话包含各种形式的文化交流），必然涉及宗教对话，必须以宗教对话为核心。在宗教分歧依然故我的情况下，文化对话即使在表面上热热闹闹，也不能触动不同民族之间观念分歧的根本。只有从本源深处认识到本民族与其他民族的一致性，才能从根本上消除民族之间的观念冲突，从而消弭民族之间的实际冲突。

国际政治中有句老话“没有永恒的朋友，也没有永恒的敌人”，它道出了各种势力和利益组合变化的真相。就一般的人类生活而言，也许还可以说：没有绝对的朋友，也没有绝对的敌人；就当今的人类需要而言，也许更可以说：人皆可以作朋友，无人绝对是敌人，友好意味着生，敌对意味着死。

所谓“民族精神”与“民族文化”的关系，就像一棵大树上四面伸展的枝桠与花叶的关系，民族精神是枝桠，民族文化是花叶，而整体的人类文化这棵大树的共同老根，则最容易被人忽视。孔子所说的“习相远”，就是人群之间可见的差异，而他所说的“性相近”，则是与禽兽相异的共同人性。对相远之“习”的重视与对相近之“性”的忽略，正是广义文化之冲突的根源。

人类目前的处境正是这样——一方面，由于全球化已使地球变成了一个村子，我们相互之间在各种意义上的距离已大大缩短，已经成了一个唇齿相依、祸福与共的小群体；另一方面，由于我们曾长期生活在不同的地区，操着不同的语言，在民族、文化、政治、经济、理念、信仰等方面都不相同，所以我们相互的感觉常常是“密”而不“切”，对其他民族国家的人依然有某种陌生感，依然深受传统背景的影响和自身识见的局限，因而很难超越自身观念成见和自己民族国家的片面性；而且，至少就绝大多数人而言，我们由于历史的惯性而对现存的体制完全依赖，至少就大多数国家而言，我们也由于自己的无力而对政治和经济活动的

领导群体完全依赖，因而对世界发展的趋势和人类面临的危局漠不关心，而每日每时、经年累月地深陷于一己的事务。这就是“现代人”的当前状况。

当我们把视野扩及全部文明史，扩及所有由共同血缘或共同文化联结起来的人类群体时，我们就会看到，认为本群体（不论称之为部落、部族还是民族）优越于其他群体、本群体利益高于其他群体利益的主张和行动，一直是冲突和战争的重要根源之一。在20世纪，极端民族主义或国家主义已经变成了冲突和战争的最主要原因。

强调共同处（不管它们多还是少）有助于和平共处，忽视共同处容易导致冲突，这是人际关系和国际关系中的事实。反过来说，强调差异的确会助长冲突，这不正是亨廷顿“文明冲突论”给人的启发吗？

不同文化之间的冲突，则往往表现为无视某些原则性的共同的基础规则，而专注于自己的文化与其他文化的象征体系之差异。这就好比一棵大树的枝叶过于繁茂而下垂，遂遮挡了大树的主干一样。事实上，在象征体系纷繁多样的不同文化之间，彼此最为接近的方面就是人类生存所系的这种最低伦理。所以，最低伦理的张扬，对于文化传统各不相同的各族人民和平共处来说，乃是头等重要的大事。

宽恕不仅是基督教的基本态度，也是中国文化的的基本美德，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”。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。

现代世界上，民族群体要繁荣兴旺，固然需要文化对话，即使只要平安地生存下去，也需要文化对话，对人类整体而言同样如此。总而言之，人类群体在过去缺少文化对话，从现在起却必须进行文化对话。没有文化对话，就没有人类的未来。

在20世纪后期，宗教哲学的繁荣，尤其是一种崭新意义上的宗教神

学——对不同的各个世界宗教进行的神学思考和理解——的发展，确实已经为宗教学建立了更为真实的基础，并开始为宗教之间的理解和国际和平提供了一个良好的手段，那就是对话。我们已经看到，在基督宗教内部各大教派和宗派之间，在基督宗教与非基督宗教甚至与其他意识形态之间，在世界各大宗教之间，已经和正在进行着许多的对话。这些对话的意义绝不限于学术界和宗教界，它们对于世界伦理甚至全球政治，都将产生正面的影响。

以开放的胸怀容纳对方与己不同的意见，站在对立的立场上进行友善的交流，从而发掘出双方的一致之处，既充实扩展双方的见解和视野，又有益于更广大的人群的生活，这是现代人类生活亟需的一种对话。

对话意味着生命，对抗意味着死亡。

人总是结群而居的。结群生活使他同群体内的人相互依存，所以，群体之内的对话从来是必须的、自然的、发达的。这使得群体的内部关系能维持生存所需的和谐。不能维持这种内部关系和谐的群体是不能生存的。小到家庭破裂的日常经验，大到（如汤因比所说的）文明灭亡的历史教训都证明了这一点。然而，与此同时，结群生活又使他同本群体以外的人相互隔离，所以，群体之间的对话一直是不发达的、受限制的，而且在许多情况下被视为并非必需。在迄今为止的人类历史中，情况大致如此。当然，在不同的群体中，在不同层次的群体之间，这种情况的程度各不相同。这方面最为明显的是，在以往的历史中，民族群体之内的各层次群体对话较为容易，而民族群体之间的对话则甚为困难。

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，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。

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；“对话意味着生命，对抗

意味着死亡。”从现实情况来看，比文化对话和宗教对话更加迫切需要的，是政治对话。也许，对世界各国而言，都是如此。

任何对抗或冲突所伤害的，都不仅仅是一方，而是双方或多方的利益，因而会变成极其愚蠢的选择。即使是从来被作为战争理由的“利益”，也再不能成为战争的理由了，原因很简单：战争的结果，是双方或多方的利益都蒙受巨大损失（正如制止了美苏核战争的逻辑，以及导致了巴以相互报复的历史所证明的），而和平则是各方共同的，也是最大的利益所在。

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。

由民族国家构成的现代世界也暴露出重大的结构性缺陷，包括两次世界大战在内的无数战争，仅仅是这些缺陷最尖锐、最突出的表现而已。更为严重的问题在于，全球化进程的加速发展，已使得原来隐而不显的诸多难题浮出水面，而这些关系到人类命运的重大问题，乃是任何民族国家都无法独立解决，也是现存的由民族国家松散结成的体制所无法解决的。从恐怖主义的猖獗到核子武器的扩散，从基因技术的危险到自然环境的污染，从臭氧层的扩大到小行星的撞击，从金融的危机到股市的崩盘，还有我们的生活方式每时每刻都在造成的资源耗竭、物种消失、气候变暖……等等等等，都不是现存制度所能解决，甚至在某种程度上正是它所造成的。归根到底，危机是人类自身所造成。民族国家的性质决定了它必然有自利的倾向。而且，即使在这种倾向减到最弱的情况下，其解决全球问题的能力或效能，也会受到民族国家性质和权限的极大制约。

人类在现代时期常常把手段当成了目的，常常使手段脱离了目的，常常使技术理性脱离了存在理性，常常让非理性的力量或实定传统或求

强意愿来指引自身的行动，因此而造成了无数的灾难，背离了人的根本目的，即符合自身本性的存在。这是从过去世纪数不清的战争到现今面临的巨大的生态危机，由无数方面的无数事件所例证了的。

“全球化—地域化”潮流使这种情况走到了自己的极限之处。在以往时代因为技术水准而受限的地方，即在物质的开发、消耗、生产、消费和抛弃方面，现今的人类已经不受技术限制，反而借技术的无限制发展而接近了资源的极限。所以，我们需要批判性的理性来发挥制约功能，需要存在性的理性来加以引导，我们需要一种精神性的自我限制。

人类的精神文化之所以是人类共同遗产，就因为它们有一个共同的源泉，即人类追求超越的精神性。这种精神性的共同根基是单一的和普遍的——“道通为一”、“大道为公”。换言之，精神文化自身是某种“一与多”的统一。属于精神文化范畴的宗教同样是某种一与多的统一。一方面，宗教系由对终极者的信仰所激发，这是它不同于其他精神文化的本质核心，这是宗教的共性所在，是其“一”；另一方面，宗教又是以这种信仰为核心并与之相适应的人间的象征体系，而且包含纷繁多样的情感体验、思想观念、行为活动和组织制度，这是不同宗教的个性所在，是其“多”。宗教之“多”及随之而来的狭隘和对抗，其最深层的原因就在于执着于纷繁的象征，将其等同于象征的对象，从而将其绝对化神圣化；同时忘记了其精神乃在于“一”，乃在于被象征者，乃在于绝对终极的慈悲、仁爱和最广大的包容性。

很多人想表达“对抗”、“敌对”、“反对”、“誓不两立”甚至“矛盾冲突”等等意思时，常常使用“对立”这个词，我想，这不但是一个汉语的误用，而且暗示出看问题的方法有某种封闭性。其实，“对立”不过指相对而立，即使不如“并立”那么接近或友善，至少不像“反对”那么疏远或敌视。而且，对立（或对坐）是最便于对话的姿势，也是最自然地倾向于对话的状态。情侣之间要互诉衷肠，常常是面对面、四目相对；仇敌之间要缓和化解，更得先放下刀剑，相对而立。在现在这个变小的世界上，对立日益成为常态，对话也日益变得必需。

半个世纪之前杀人如麻的奥斯维辛集中营，曾经引发出这么一句话：“奥斯维辛之后，诗已不复存在！”这句从人的心上敲击出来的话，包含着一种铁一般的逻辑：人类产生了这种毒瘤从而侮辱了自己，还配为万物灵长，还配有诗么？人先得做人，才能有诗。

人类生存的最高境界是“爱”，最低条件是“和”。由于“和”也指对规则之共守，所以“和”甚至是“争”（竞争）的条件。也可以说，和平是爱在社会关系中的起码表现，是爱对人际关系的最低要求。和平常常需要强力作用支持，这体现出了爱的另一面，那一面不是争，更不是恨，而是正义。

在不同文化之间的关系中，我们更必须吸取历史的教训和经验，摒弃对抗姿态，采取合作态度，克服狭隘的民族情绪，致力人类的共同利益，求同存异，争取“双赢”甚至“同赢”。

如果从某种社会达尔文主义的观点来看问题，就会认为文明或民族的内部对抗和外部对抗，都是某种自然竞争，各阶级阶层或各民族文化不过是按这种竞争的规律而优胜劣败，适者生存而已，从而把人本身当成某种“历史理性”的工具，冷漠地看待对抗造成的血泪苦难。对这种观点，即使是为王朝和国君能“传递万世”而立论的古代作家杜牧，也提出了中肯的告诫：“灭六国者六国也，非秦也。族秦者秦也，非天下也。嗟夫！使六国各爱其人，则足以拒秦。使秦复爱六国之人，则递三世可至万世而为君，谁得而族灭也？秦人不暇自哀，而后人哀之；后人哀之而不鉴之，亦使后人而复哀后人也。”这里两个“使”字，便提出了历史的另一种可能。汤因比曾指出，任何文明衰亡的根源都在于内部的腐化，看来最大的腐化就在于不爱“其人”，不爱“六国之人”或天下之人，就在于把人当成了工具而不是目的。

精神层面上的文化对立不但形成了尖锐的反差，而且成了阻碍人类和谐共存的巨大阻力。而为这种文化对立的最终辩护，往往具有宗教的性质，甚至直接表现为不同宗教的对立。因此可以说，在文化对话中，宗教之间的对话不但是根本的，而且是紧迫的。宗教是文化的精神，因

此文化对话的关键在于宗教对话。宗教精神体现了文化形式中的统一性，因此文化对话的基础性工作就在于宗教对话，文化对话最终成功的希望也系于宗教对话。然而，宗教作为实存事物所具有的纷繁形式，即不同宗教的不同象征体系，为各种宗教执著的信徒们热烈维护的各自的象征体系，又成了宗教对话的最大障碍。这就提出了宗教对话的最大难题，即对话的根本方法问题。

不是像一个家庭或者几个伙伴坐在一架小型飞机上作短途飞行，遇事多会同心协力、共赴艰难，而是像数以百计的互不相识、语言不通、背景不同、国籍不同的旅客，凑到了一趟国际航班上，怀着对机组成员和航空体系的信任，因而只想着自己的事情，而对整个飞行情况漠不关心，人类目前的处境正是这样——一方面，由于全球化已使地球变成了一个村子，我们相互之间在各种意义上的距离已大大缩短，已经成了一个唇齿相依、祸福与共的小群体；另一方面，由于我们曾长期生活在不同的地区，操着不同的语言，在民族、文化、政治、经济、理念、信仰等方面都不相同，所以我们相互的感觉常常是“密”而不“切”，对其他民族国家的人依然有某种陌生感，依然深受传统背景的影响和自身识见的局限，因而很难超越自身观念成见和自己民族国家的片面性；而且，至少就绝大多数人而言，我们由于历史的惯性而对现存的体制完全依赖，至少就大多数国家而言，我们也由于自己的无力而对政治和经济活动的领导群体完全依赖，因而对世界发展的趋势和人类面临的危局漠不关心，而每日每时、经年累月地深陷于一己的事务。这就是“现代人”的当前状况。

百川之相通，只在于接海——源于海，归于海；诸教之相通，只在于信神——起于神，趋于神。按希腊神话，大洋神俄刻阿诺斯是环绕地球的大河，既是众河神之父，又是三千个海洋女神的父亲。确实，乍看各个海洋，似不相接，实则地球上各海各洋相互连通，乃同一水体；初看各条河川，亦不相通，但是如果眼光越过径流，而看其终极的本源和终极的归宿，则世界上各条河川都与大海相通，都是海的儿女。

不知道昨天的世界，就不能理解今天的世界，不从过去吸取经验教训，就不能把未来建设得更好。数千年的文明史，数万年的人类史，给我们的最大教训是：诸国万族，本于一脉，“四海之内，皆兄弟也”；不懂得相互依存，就无法共同发展。“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。”

对于更靠近精神领域的文化的本质而言，“零和”规则是不能成立的。因为不同的文化都可以从互相学习而使自身丰富壮大，而其所孕育所服务的个体的人，则可以从不同的文化得到更多的滋养。文化的表现形态或象征体系千差万别，而其为人服务的内在精神则相贯相通。现在，即使在市场经济尚不成熟因而需要倡导竞争的中国，也有人说“比‘竞争’更时新的词是‘竞合’”，在比商务领域更能够互利互补的文化领域，难道不应该用“合作”取代“对抗”吗？

人类的相互依存性正日益加强，但又因个人和群体的自我中心主义而彼此对立，所以亟需顾及整体的全球主义。功利主义和技术理性正日益扩张，从而导致精神价值的危机和整体智慧的失落，所以亟需全球性的宗教哲学。

人类未来的文化，应是传统与现代、道义性与功利性、存在理性与技术理性的结合，应是一种纯粹的信仰与宽广的理性的结合。人类面对毁灭，必须思考，必须团结，必须行动！

经济的全球化似乎是一个强大的力量，因为它可以使不同文明的人群、民族和国家具有共同的、至少是相互依存的经济利益，使得想用发动战争来获得的利益实际上大大小于维持和平所得到的利益。但是，姑不论经济领域本身的利益冲突，以及对利益大小的计算失误会造成的巨大的风险，实际上，历史上许多重大冲突的起因，都不是在经济上而是在意识形态上，即在文化方面。

文化因素在冲突与全球化的问题上犹如一把双刃剑：一方面，不同

文化的本质或精神之相通，可以使之成为不同人群之间沟通最通畅的渠道和最佳的环境；另一方面，不同文化的不同形式或象征之歧异，又可以使之成为阻碍不同人群沟通的最宽阔的鸿沟和最大的屏障。正因为如此，它可以使一个地方成为鸟语花香的丝绸之路，也可以使之成为春风不度的恐怖战场。这里的原因也很明白：最接近精神的领域，也最多地受到自由选择而不是客观法则的支配，于是，人的选择就成了关键。是执着于文化的象征和形式，还是忠实于文化的本质和精神，就成了生死攸关的事情。

古今中外，由于这样那样的原因，总有一些社群会要求同另一些社群分离，也有一些社群会要求同另一些社群合并，所以中国古人说：“天下大势，分久必合，合久必分。”在古代，这种“分合”或“统独”之争，常常用武力解决，而这必然伴随着生灵涂炭、尸骨成山的悲剧，正所谓“一将功成万骨枯”。然而从古到今，也总有不少仁人志士，不从帝王将相的功业出发，而以人民大众的生命为重，悲天悯人、殚精竭虑，为和平解决各种国内国际难题发挥了高超的胆识和智慧，成为真正流芳百世的圣贤英杰。尤其是其中一些抛弃成见不计宿怨的伟人，能够与政敌握手言和，“相逢一笑泯恩仇”，更不但在今世获得和平缔造者的奖誉，而且在后世获得子孙万代的景仰。在世上已有了这样一些解决统独问题的文明方式和进步表率的时代，倘若还去效法那些血雨腥风冤冤相报你打我杀而以恐怖主义为结局的既野蛮又无效的做法，这岂止是一点倒退？

人若要避免过去的侵害，并着手于未来的创建，就不但需要总结经验教训，进行分析和评价，而且需要认真的反思和反省，真正的忏悔和悔悟。蒂里希说：真正的忏悔，并不是对所做错事的难过心情，而是人的一种整体行动，它把那些事情抛进过去，使之失去驾驭现在的力量。这种行动，对个人而言比较容易。所以，洗心革面的事并不罕见，士别三日须刮目相待者何止吕蒙？脱胎换骨的人绝非仅有，放下屠刀立地成佛者岂独冉阿让？然而这种行动，对民族而言确乎较难。不过也不是无

法做到。

文化之间的合作和交流，对于防止或抑制文明冲突会发挥重大的，而且越来越大的作用。文化的本质和精神之相通性，是可以通过艰苦的努力而发现，从而得到认可的。各种不同文化的代表性人物和生活在不同传统中的普通民众，是可以坐在一起平等讨论，就关乎共同利益的重大原则达成一致的。

各种宗教面对的共同挑战，不同宗教面临的共同问题，使得宗教之间的对话成为可能。由于各种传统宗教影响下的传统社会都正在经历日益加速的现代化过程，因此也都在经受着与现代化并生的那些弊病的折磨，例如环境污染、资源耗竭、都市拥挤、犯罪猖獗等等。这些弊病的减轻或消除，需要包括各种传统宗教在内的传统文化发挥力量，这就为各宗教的合作提供了某种基础，从而为宗教之间的对话提供了相当大的可能性。同时，与现代化并生的世俗化过程也对各种宗教的影响和作用提出了挑战，在对之作出应对之时，各种不同宗教也有相当多的利益一致之处，这也为它们的对话合作提供了可能。

尽管各种宗教具有纷繁多样的教义信条、崇拜仪式和种种不同的表现形式，但它们仍然具有起码的共性，也就是对某种超自然者或超人类者、超越者或神秘者、神圣者或终极者，即不管冠以何名的终极实在的信仰。这种共性正是对话可能进行的最深层的基础。

任何使用不同语言的人要进行对话，都必须共用一种共同的语言。使用不同象征体系和宗教术语的不同宗教信徒要进行对话，也必须共用一套共同的象征体系，以之来转述或说明本教特有的象征体系的含义，这样才能避免白说白话或聋子对话式的结果，使对方理解自己，使对话有效进行。当两个对话者都不愿采用对方的语言时，唯一的办法只能是采用第三种语言。所以，当各宗教的对话者由于考虑平等原则，或由于担心本教内指其“放弃立场”的谴责，而拒绝采用其他宗教的象征体系或术语系统之时，唯一的办法就只能是采用一种非宗教的术语系统。显然，在所有非宗教的术语系统中，只有现代哲学的术语系统最适合充当

这种“共同语言”，因为第一，它是属于所有学科之中惟一讨论宇宙本原、人生要义等宗教关注的基本问题的学科；第二，它是惟一既与传统宗教保持距离、又能为所有具备现代学养的人所理解的语言。所以，在涉及教义理论的深层对话中，采用现代哲学术语来诠释和转述自身的理论观点，无疑会有助于摆脱自说自话的困境，不但使对话得以有效进行，而且使之逐步深入而达到相互理解的目标。

在中国，学术界往往强调了“全球化”带来的同化效果或统一性，忽略了它所造成的分化效果或差异性，即全球化内含的矛盾或悖论。这一点在涉及文化领域时尤为明显。但是，全球化不但意味着单一化、同质化、全球一体化，也意味着多样化、异质化、全球区域化，因为，“例如广遭批评的‘麦当劳化’不单意味着美国‘麦当劳’的全球化，也意味着意大利比萨饼、日本人碗面、中国绿茶等等的全球化；又例如，民族主义、‘传统创制’、甚至本土宗教都随着现代化而兴起，更随着全球化而得到促进和传播。由于多样化和异质化与全球化并存，所以现在才出现了一个看似悖论的新词，即把 **globalization** 与 **localization** 拼接起来的 **glocalization**”，即本文标题所说的“全球化—区域化”。也正如当代著名的全球化社会理论家贝克所说，在“世界问题无所不在”的环境中，“又产生和形成了新的种族、政治和宗教差别。出现了重新区域化的现象，其特点是，区域不得不在全球参照系中重新肯定和发现自己的特殊性，或者以原教旨主义运动和抗议运动的形式，提醒人们牢记这种特殊性。”用另一位专家维尔克的话来说：“新的全球文化体系正在产生并扩大差别，而不是遏制差别……全球文化体系是一部普遍的法典，然而其目的不是普遍的同化；恰恰相反，它是区别、界限和冲突的表现。因此，‘区域’、‘种族’和‘民族’恰好不是全球文化的反对因素和反抗形式，相反，它们是全球文化的本质构成和表达形式。”

在把全球化理解为单纯的同化趋势时，所涉及的多半只是经济领域的全球化。越来越多的普通人，更不用说越来越多的政治家、企业家和理论家，都同国际金融大亨乔治·绍罗什一样，看到了“经济这部机器是

一部全球机器。”但是，只要进入文化领域，我们就会发现——文化不像机器而像大树，树要选择水土，树是区域之树。姑且不论在观念领域，现在的趋势是走向更小和更多的群体划分，例如年龄区分、性别区分、阶层区分、职业区分……甚至个体区分，实际上，我们可以这样说，当今人类的物质文明或物质生活方式，已经高度全球化或趋于相同，但是在精神文明方面，人们看到的却是区域化和个体化，却是无穷无尽的甚至还在增加的歧异。

一方面，真正的宗教精神，同对利益和权力的追求是完全对立的。另一方面，任何实存的宗教都免不了有形的形式，有形形式的规范化和稳定化又需要确立一定的体制，而任何体制都难免同某些利益和权力发生联系。由于固定的体制及其利益和权力必然会限制甚至销蚀活泼生动的真宗教精神，所以，任何宗教的生命力都在于不断改革自身的体制，以求减少它对宗教精神的负面作用。毫无疑问，宗教间的对话需要发扬的是宗教的内在精神或灵性力量，所以，各宗教内部朝着减少体制对精神的抑制、减弱体制与利益和权力关系的方向进行改革，必将有助于宗教间对话的发展和成功。

作为人类本质的自由，既包括个人的自由，也包括群体和民族的自由。但是，人类的认识局限和人性的负面因素，却可能造成自我中心、滥用自由以及侵犯其他的个人、群体或民族的罪恶。因此，自由在社会中必须是有界限的，这种界限就是其他的个人、群体和民族的同等自由。侵犯或冲破这种界限，必然会给自我和他人带来祸害。

事实上，不同文化在伦理上的共同处（也许很少，但很重要）是一种客观存在，对于它只有承认与否和强调与否的问题。对它的否认或忽视常常导致冲突和压制，而承认与强调却有利于多元文化的和平共处，也就是有利于“和而不同”。知识分子的职责，是用理性认清、承认、强调和传扬这一点，宗教和政治领袖的责任，是在信徒和民众中倡导这一点。

在人类的相互依存性日益明显，社会和文化的一体化进程正在加速

的今天，各民族尤其是各宗教之间的对立会显得更加刺眼，在物质文化已接近一体化、制度文化（尤其是经济制度）正在加速一体化的今天，精神文化（尤其是价值观和宗教）的滞后显得十分突出，这种对立和滞后有时还造成触目惊心的苦难或战祸。“和则两利争则俱伤”的现象已为众多有识之士所明察，“和”或“争”的观念会带来“利”或“伤”的结果，因此观念的改造已成为当务之急。正如宗教对话的著名倡导者孔汉思所说：“没有各宗教之间的和平，便没有各民族之间的和平。没有各宗教之间的对话，便没有各宗教之间的和平。没有对各宗教之基础的研究，便没有各宗教之间的对话。”

纵观数百年来的人类历史，民族国家和公民社会的崛起，在很大程度上改变了各小城邦、帝王家族甚至帝王个人的意愿以及这些意愿之间依靠强力进行的斗争来决定历史进程的局面。当然，从局部地区来看，以公民社会为基础的民族国家尚未完善，仍需建设。但是另一方面，由民族国家构成的现代世界也暴露出重大的结构性缺陷，包括两次世界大战在内的无数战争，仅仅是这些缺陷最尖锐、最突出的表现而已。更为严重的问题在于，全球化进程的加速发展，已使得原来隐而不显的诸多难题浮出水面，而这些关系到人类命运的重大问题，乃是任何民族国家都无法独立解决，也是现存的由民族国家松散结成的体制所无法解决的。从恐怖主义的猖獗到核子武器的扩散，从基因技术的危险到自然环境的污染，从臭氧层的扩大到小行星的撞击，从金融的危机到股市的崩盘，还有我们的生活方式每时每刻都在造成的资源耗竭、物种消失、气候变暖……等等等等，都不是现存制度所能解决，甚至在某种程度上正是它所造成的！

对话不须说服，不必屈服，更不是征服。对话是在超越一方的更大范围内，从更广阔的角度去认识真理。对话是通过不同的象征体系或文化的自我阐明和相互阐明，去发现双方内在的统一性，最终使双方“在一种新的集体中相互结合起来”（迦达默尔语）。现代的中国和西方，以及世界上所有的人民，已经不得不结合在一个“新的集体”——地球村

之中了。我们只能和平共处。而惟一的途径就是对话。生活就是对话。和平就是全球性的爱。

从现代时期开始，一系列重大的事态发展使得与分别孤立的发展过程相伴并且以加速度进行的相互接近过程猛然向终点逼近。这些事态发展中最明显的是技术层面的发展，高速交通技术大大缩短了人际和国际距离，瞬时通讯技术则使异时异地的事件有可能成为同时性全球性事件。在制度层面最重要的事态发展是市场体系的全球化，它所造成的经济上的相互依赖性必将迅速地使人类在物质生活上，甚至在经济和政治制度上趋于一致。这两个层面的全球化进程也启动了精神层面的全球化……不同宗教、不同价值体系、不同精神文化和不同历史传统之间的相互接触和了解日益增多，而且开始了彼此对话的良性过程。仅就精神文化的最重要载体也是不同文化间的最重要分野即语言而论，由于迁徙的方便和移居的增多，同一文化或民族的成员使用不同语言，而不同文化或民族的成员使用同一语言的现象日益增多，这必将趋于模糊文化界限并增进文化融合。现在我们可以说，在大约十万年之后的今天，人类的社会、历史和文化应该开始使用单数形式来表达了。因为人类生活已经趋于联成整体，共同的命运正在使全人类形成一个相互依存的单一社会，开始一个自己选择的共同历史，走向一种理一分殊的全球文化。

人类诸社会正在迅速接近于融成单一的全球社会，尽管它可能会包含更为多样化的因素，但这种多样化将更多地来自个人和小于传统“社会”或“民族”的群体之多样化。这一说法同样适用于文化范畴，因为作为人类生活群体的社会的一体化，必然意味着作为人类生活方式的文化之一体化，而且这两者是相互促进的。现在，人类各个部分之间的相互关联和相互影响，已经使得某一国家的发展不可能孤立于人类整体的发展，换言之，从现在起，历史也已成了“单数的”即统一的人类史。人类的任何一部分之所为和所不为，不能不影响到全体人类，人类的任何一部分，也不能不受到其他部分之所为和所不为的影响。全体人类现在已开始真正“同舟共济”，共有一个命运！

在中国，学术界往往强调了“全球化”带来的同化效果或统一性，忽略了它所造成的分化效果或差异性，即全球化内含的矛盾或悖论。这一点在涉及文化领域时尤为明显。但是，全球化不但意味着单一化、同质化、全球一体化，也意味着多样化、异质化、全球区域化，因为，“例如广遭批评的‘麦当劳化’不单意味着美国‘麦当劳’的全球化，也意味着意大利比萨饼、日本大碗面、中国绿茶等等的全球化；又例如，民族主义、‘传统创制’、甚至本土宗教都随着现代化而兴起，更随着全球化而得到促进和传播。由于多样化和异质化与全球化并存，所以现在才出现了一个看似悖论的新词，即把globalization与localization拼接起来的glocalization”，即“全球化—区域化”。正如当代著名的全球化社会理论家贝克所说，在“世界问题无所不在”的环境中，“又产生和形成了新的种族、政治和宗教差别。出现了重新区域化的现象，其特点是，区域不得不在全球参照系中重新肯定和发现自己的特殊性，或者以原教旨主义运动和抗议运动的形式，提醒人们牢记这种特殊性。”用另一位专家维尔克的话来说：“新的全球文化体系正在产生并扩大差别，而不是遏制差别……全球文化体系是一部普遍的法典，然而其目的不是普遍的同化；恰恰相反，它是区别、界限和冲突的表现。因此，‘区域’、‘种族’和‘民族’恰好不是全球文化的反对因素和反抗形式，相反，它们是全球文化的本质构成和表达形式。”

在把全球化理解为单纯的同化趋势时，所涉及的多半只是经济领域的全球化。越来越多的普通人，更不用说越来越多的政治家、企业家和理论家，都同国际金融大亨乔治·绍罗什一样，看到了“经济这部机器是一部全球机器。”但是，只要进入文化领域，我们就会发现——文化不像机器而像大树，树要选择水土，树是区域之树。姑且不论在观念领域，现在的趋势是走向更小和更多的群体划分，例如年龄区分、性别区分、阶层区分、职业区分……甚至个体区分，实际上，我们可以这样说，当今人类的物质文明或物质生活方式，已经高度全球化或趋于相同，但是在精神文明方面，人们看到的却是区域化和个体化，却是无穷无尽的甚

至还在增加的歧异。

在当代人类生活以前所未有的加速度趋于一体化的同时，人类的完全一体化却似乎仍然很遥远。这种矛盾现象的根源，恰恰在于精神层面全球化的严重滞后。事实上，人类的绝大部分在物质层面的生活方式已经高度一致的同时，在制度层面仍然保留着某些敌视状态，这种状态常来自意识形态或精神文化（即狭义文化），例如不同群体的信仰、宗教、民族主义和种族主义等等之间的对立、对抗以至冲突。而这些对立的根据，或者说对这些对立的辩护，最终总是被归结为宗教性的。本世纪有无数事例表明，即使是世俗的民族主义或共产主义，在能够达到惊人规模的动员或狂热之时，往往是其在群众心中上升到宗教地位的结果，更不用说那些被公认为宗教对立的精神文化对立了。总而言之，以宗教对抗为最终依据的精神文化对抗，无视人类生活的相互依存性，不但与物质文化和制度文化的全球化严重脱离，从而会造成人类文化的巨大矛盾和混乱，而且已经给人类生活带来了巨大的灾难和祸害。

面对全球化进程已成事实，文化多元局面必将长存，世界上同时存在大量族际和国际冲突的形势，我们绝不可能也绝不应该盲目乐观。一方面，全球化意味着经济上的效率和自由化原则的推行范围正扩大到全世界，并由此而在政治、文化、伦理等方面产生一系列的重大后果，另一方面，全球化又同时意味着，“高强度风险”（例如核战争）和“突发事件风险”（例如金融危机或恐怖事件的危害）也随之全球化，所谓“风险社会”变成了全世界各族各国“唇亡齿寒”的风险地球。一方面，文化多元是自古已然并使得人类生活丰富多彩的大好局面，另一方面，多元并立自古以来又至少是族际国际的悲剧冲突甚至流血战争的原因之一。现在，加速扩展的全球化与文化多元状态，必然会而且已经在发生密切而复杂的关联，而这种关联不论是好是坏，都势必影响全世界每一个人的生活的每一个方面。

人类生活的各个领域是密切相关的，在全球化问题上更是如此。全球化不但拉近了各族、各国、各文明的距离，而且拉近了人类生活如经

济、政治、文化等等各个领域之间的距离，使之犬牙交错，水乳交融，牵一发而动全身。也许，正因为问题是如此巨大而又复杂，所以，虽然全球化是一个早已开始的历史进程，但它同时又是一个尚未定型的理论概念。一方面，围绕着这个理论概念，有无数的探讨和争论，另一方面，这些探讨和争论又会反过来影响或指引这个历史进程。

全球化意味着世界已经大大缩小，因而多元文化也就日益靠拢。这种靠拢在很多情况下甚至可以说不止是互相贴近，而且是到了互相渗透的地步，以至于我们到处都可以看到不同民族和不同文化之间“你中有我，我中有你”的现象。

关于全球化的好坏祸福问题，不论是从市场全球化导致资源配置合理和效率提高的全球化来论证其好处，证明其为福，还是从其导致资源消耗和贫富分化的全球化来论证其坏处，证明其为祸，都是从经济角度看问题。而我们可以看到，最初题名为《人类公理》的康有为《大同书》，既主张“天下为公，无有阶级，一切平等”，倡言“去九界”以达人类“大同”，就已提出了全球化理应包含的社会层面问题。而其所据儒家公羊学派“三世说”中的“太平世”，是从“升平世”的“内诸夏而外夷狄”进步到“夷狄进至于爵，天下远近大小若一”，则更进一步提出了民族和文化层面的问题。至于但丁的《论世界帝国》，原题为 *De Monarchia*，主张建立“一统的世界政府”，才能实现世界的和平，这就提出了全球化的政治层面问题。但他要实现世界和平的主张，又是为了“实现人类发展智力”，从而在一切学科和艺术方面有所作为有所创新，这是“一切文明的同一目的。”这也鲜明地提出了文化和文明层面的问题。

“和合”思想的核心，是不同事物之间的和谐共处与互补融合。用“和合”思想来诠释，所谓“全球化”，就不是走向一个铁板一块的世界，而是走向一个多元和谐的世界：就不是单一化、同质化、全球同一化，而是多样化、异质化、全球区域化；就不是字面上的“大同世界”，而是原义上的“大和世界”。因为在这里有一个极其简明的哲学上的道理：任何绝对统一的即单一的、同质的、同一的事物，由于自成一个单元而不

包含任何不同的单元或成分，其内部也就不可能存在什么“多元和谐”，不可能存在什么“互补融合”，那样的世界不过是处于无差别无对立状态的一个死寂世界，其实在现实中是不可能存在的。这样诠释的全球化的趋势，是一个多样化的、异质化的、促进民族性或地方性文化的多元和谐的“和合世界”。

不同文化在伦理上的共同处（也许很少，但很重要）是一种客观存在，对于它只有承认与否和强调与否的问题。对它的否认或忽视常常导致冲突和压制，而承认与强调却有利于多元文化的和平共处，也就是有利于“和而不同”。知识分子的职责，是用理性认清、承认、强调和传扬这一点，宗教和政治领袖的责任，是在信徒和民众中倡导这一点。至于这些努力的实际效果如何，那是一个实践问题，是依赖于我们每个人的实际行动的问题。

关于不同文化之间关系的盟约，我认为至少应包含如下四条原则：1. 和平的相处与共存；2. 自由的选择与发展；3. 平等的对话与交流；4. 诚实的宽容与互补。

第一条原则是共同生存的前提：属于或忠于不同文化的个人之间应该和平相处；而各种不同的文化之间应该和平共存。反之，争战则或致两败俱伤，或致强者消灭弱者：被消灭者固已死亡，消灭者也因同一而僵化而死亡。

第二条原则是保障选择权和发展权的需要：在任何文化环境中的个人，应能自由地或不受强制地选择文化旨趣和文化归属；而任何文化本身则应能自由地或不受强制地发展。反之，强制或造成屈从，或造成扭曲，两者都会压制文化生长，导致文化停滞。

第三条原则是促进相互理解和互利的需要：不同文化影响下的个人与个人之间，团体与团体之间，在对话时应该一律平等；不同文化本身在任何交流活动之中，也应该一律平等。反之，不平等或导致压制性，或导致单向性，从而使对话和交流无法继续，维持甚至加深文化之间的隔阂与对立。

第四条原则是基础与目标的结合：任何一种文化中的个人和团体，都应该诚恳地宽容其他文化的存在和发展，最后也才可以真实地得到其他文化的补益。反之，不诚实或虚假使宽容名存实亡，使异质文化远离自身，于是既无从对之施加影响，也无从由之获得补益。

盟约的建立，的确需要一种精神作为共同的基础。这种精神，其实正是不同文化传统中最根本的共性。如果用中国和西方两大文化的核心即儒家和基督教的语言来表达，那就是《礼记·礼运》所说的“选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子”的博爱精神，就是《圣经·诗篇》所说的“看哪，弟兄和睦同居是何等的善，何等的美”（第133篇第1节）的和平精神，这也是我们所说的“和合”精神的本源。而且这种精神将可以为偏重物质层面的全球化进程，提供一种矫正性的指引。

第五部分

关于传统

传统既是无法摆脱的东西，又是难免变革的东西。傅伟勋先生在其《从西方哲学到禅佛教》一书所言“打倒传统的破坏主义”忘记了前一点，而“墨守成规的保守主义”忘记了后一点。以“封建”为由而将传统思想统统排斥，或者以“国产”为由而将传统思想抱住不放，都是犯了五四时期科玄论战和西化论战双方共有的“化约主义”错误或云简单化错误。“封建”说将一切问题化约到政治经济层面，而“国产”说则将一切问题化约到民族文化层面。

“过去”的遗产有“好”也有“坏”，有利也有弊；它对现在的影响有正面也有负面，有积极也有消极。用古希腊悲剧家或古犹太先知们的话说，过去存在于我们里面，既如同祝福，又如同诅咒。任何一位个人，任何一个民族，总在不断地挣扎奋斗，想要实现祝福，摆脱诅咒，想要获得宝藏，挣脱桎梏。然而，祝福与诅咒，宝藏与桎梏常常是难解难分难以分辨的：光荣往往就是包袱，崩溃往往孕育新生，刀剑可以化为犁耙，金银可以变成锁链。

中国文化传统中的一个大毛病就是过分注重血缘，为亲情为忠孝可以不要公正。对黄帝的尊崇就是源于原始的祖先偶像崇拜。保罗·蒂里希指出，如果人把不带终极性的东西当成终极关怀，信仰也就沦为偶像崇拜。今天我们也许不再会把人当作神了，但当把金钱或权力当作神，把物质享受和满足欲望当作终极关怀时，同样会酿成无穷无尽的灾难。

个人有个人的命运，民族有民族的命运。对于个人来说，性格就是命运；对于民族来说，传统就是命运。个人很难摆脱性格，民族很难摆脱传统。铸成性格的，有先辈的“基因”、幼年的无意识和过去的经历；

构成传统的，有前人的“原型”、集体的无意识和过去的历史。从这个意义上说，过去就是命运。个人出生时的命运，其人生中被视为不可改变的那一部分，不正是他所出自的祖先、他所属于的社会、他所出身的自然等方面的无数个既往因素所造成的吗？个人从某一时刻起算的命运，不正是这些因素加上他自己在这些因素影响下的既往作为所造就的吗？换言之，所谓命运，就是前人和自己在过去走过的路，就是已走过的路的终点和尚未走的路的起点。这两个点就是一个点，但它由无法穷尽的因素构成，所以谁也无法看清。所谓命运注定前途，就是起点决定前程；所谓命运各不相同，就是终点互不重合。对于民族，大致也可以这样说。

在中国现代社会里，传统文化的处境是“传”（传了下来）而不“统”（不居于统治地位），传统宗教主要是中国宗教与西方宗教之间则“会”（相互会见了）而不“通”（不曾真正相互沟通）。传统文化“传而不统”的原因之一，是作为其核心的传统宗教“会而不通”。而传统宗教“会而不通”的原因之中，就有形式主义和不开放的态度，因为这种态度会抵消作为整体的宗教的影响力，使之难以通过开放改革而协同一致地影响现代社会的进程，纠正现代生活的弊病。“会而不通”的另一个原因，是宗教信徒的教育水平和学术素质偏低，因为高层次的宗教信徒之间是可以通过哲学之类途径而达到相通互补的境界的。

常常被一些西方学者低估的“中国现代传统”，实际上对当代中国人的思维方式发生着巨大的作用。就其中的理性主义和科学主义而言，对一般民众影响最大的，是与儒家传统接近的实用理性，近来更倾向于与技术性思维相关的工具理性，对居于社会上层的官员、科技人员和知识分子影响最大的，则是与科学性思维相关的工具理性；以及对科学的绝对信赖和无限信心。就实证主义和唯物主义而言，它们在中国传统文化中都有可以契合的因素：中国人的认识方式本来就十分侧重经验证实，而物质因素的重要地位，在从其宇宙论到其日常生活的各个方面，也都可以看到。在20世纪初叶西方思想盛行之后，有实用主义倾向的实证主义和有列宁主义倾向的唯物主义更以某种理论的、系统的方式征服了不

少知识分子。而唯物主义在20世纪中期以后更作为官方意识形态，作为主导性的思想方法，进入各级学校的教育体系，进入各个文化领域和大众传媒，甚至进入各个门类的社会生活，排斥了与之不同的其他思维方式。这样，出生于20世纪以后，尤其是出生于20世纪中叶以后的中国人，已经不可能不生活在这一强大的“新传统”之中。而其中最能摆脱集体无意识影响的知识分子尤其如此，他们事实上成了这一“现代传统”的代表。

中国传统是一个复杂的集合体，而不仅仅是儒家学说。然而，很多关于“中国传统人文精神”的说法，却忽略了这一事实，忽略了中国历史上各种非儒家学说的主张，用“儒家学说”这一较小的概念，代替了“中国传统”这一较大的概念（有些人甚至用来代替“东方传统”这个更大的概念）。但是我们知道，中国传统其实吸收了同属东方（当时被称“西方”）的一些其它的传统，例如印度传统，而且包含了在其形成时期的另外一些传统，例如道家、墨家、法家等等的传统，绝不只是儒家传统所能穷尽的。

中国传统除了具有人文性的一面，还具有非人文性的一面或多面。不但从印度传入但却渗透到中国人的思想意识中、重新塑造了中国传统的佛教，而且从中国本土产生而又构成了“中国的根柢”、深入到中国人的潜意识中的道教，甚至连儒家思想本身，全部都具有宗教性，换言之，具有同人文精神形成互补张力的那么一种传统。远自商周之际，中国本土的宗教就具有了与“人文”相对的“天文”观念。近自明清之际，传入中国的基督宗教更在中国传扬了与“性学”相对的“天学”理论。而且，我们还应该记住，“中国传统”绝不仅仅存在于书本典籍之中，更存在于民众生活之中，不仅仅存在于被称为“大传统”的儒家文献之中，更存在于被称为“小传统”的民间宗教之中。

儒家依然堪称中国传统中人文精神的代表。因为同中国其它的传统相比较，在儒家传统中，对人文精神的论述最丰富，表达最直接，倾向最明显，表现的理论矛盾最少，给予的理论地位也最高。

关于民族主义

每一个公正的观察者都会承认，近年来在中国有一种民族主义上升的趋势，尤其在国内外发生某些刺激性事件的时候，这种趋势就更加明显。而且，每一个明智的观察者也都会认识到，这种趋势不但对于世界的未来，而且对于中国的未来，都会是相当危险的。

民族国家和民族主义的兴起，一方面确实为凸显、保存和发展多种多样的民族文化，为展示、发挥和促进各个不同民族的潜力和特性，而在历史中起着巨大的积极作用。另一方面，民族国家对人类资源的过度占用和彼此消耗的局面，也不利于人类个体和人类整体（及其他小于或大于民族国家的人类群体）之潜力和特性的展示、发挥和促进，还会因竞争和对抗而耗费本可造福于人的大量资源，具有不可否认的消极作用；而民族主义的过度发展，特别是“走向反面”的极端民族主义，不论其活动范围是大是小，是在国际还是国内，都同样会导致暴力或战争，而成为人类的祸害。

21世纪的挑战要求人们明白，主张维护本民族及其成员的自由、权利与幸福（爱国主义）是一回事，主张个人对本民族的忠诚至上（民族主义）又是另一回事。当个人对民族的忠诚被奉为“至上”的或最高的原则之时，民族主义就可以像汤因比那样定义为“对地域范围内集体的人间力量之崇拜”了。民族主义作为意识形态，十分容易转变成偶像崇拜，而且在“集体的人间力量”以领袖作为代表时，民族主义又很容易变成个人崇拜，20世纪作为人类历史上人为灾祸最为惨烈的一个世纪的历史，不但为此提供了不计其数的例证，而且用千百万个人的生命、千百万家庭的血泪，证明了这种崇拜也许是人类生活的最大敌人。

所谓极端民族主义，是指不仅要求本民族的自决独立、与其他民族的平等地位，而且要求本民族优越于其他民族、本民族利益高于其他民族或人类整体利益的主张和行动。与之相关联的，还有部族主义、种族主义、沙文主义和国家主义等意识形态。在民族国家拥有极大权力的现状尚未改变的情况下，极端民族主义无疑仍将是21世纪人类生活中的一大威胁。

民族主义的过度发展，特别是“走向反面”的极端民族主义，不论其活动范围是大是小，是在国际还是国内，都同样会导致暴力或战争，而成为人类的祸害。

民族主义的逻辑是以自己的民族主义反对别人的民族主义，所以它天然地具有排他性和冲突性。民族主义的这种特点在强势民族那里常常表现为要求强制性的统一，这会导致消灭“差异”的铁板一块，即实质上的帝国；在弱势民族那里则常常表现为要求分裂性的独立，这又会导致激烈对抗而分崩离析，即实际上的分离。当然，一般说来，弱小民族的民族主义常常受到强大民族的民族主义的刺激，就是说，后者的压制或对前者利益或意愿的漠视，会使得本来只求平等待遇或利益受到关注的前者，从正当的民族主义走向极端的民族主义。

按照布尔特曼（Bultmann）的说法，耶稣的教诲针对的不是作为整体的民众，而是单个的个体存在，它将人与上帝的关系从习传宗教和民族性的共同体约束中解放出来。从基督宗教信仰的最高价值，即凭借恩典而释罪称义，或者说个人与上帝的关系之“复和”而言，民族或国家同其他群体的意义是完全处于另一层次上的。具体说来，民族或国家对任何个人而言都不具有终极的意义，这不仅仅是说民族共同体和国家制度等等都不免带有人的缺陷并常常成为对人的压制，而且是说，作为具有有限性、相对性、短暂性和有条件性的世间事物之一，民族或国家在最特殊的情况下最多也只属于蒂里希所谓“次终极”者。而把次终极者误认作终极者，认作无限的、绝对的、永恒的或无条件的事物，将其神圣化并对之崇拜献身，不但是人类最大的认识错误，最大的信仰混淆，

不但是偶像崇拜或伪宗教行为，而且也是最大的祸害之源。

当人们把民族或其“代表”，把这种“集体的人间力量”，认作至高无上，视为终极关切，当成了崇拜的对象之时，我们所谓极端民族主义就会成为不可避免的结果。这时候，极端民族主义确实就不过是民族主义的一种形式而已。而所谓国家主义，只不过是这种民族主义在国内政权有实力实现时的一种内部形式；所谓帝国主义，只不过是这种民族主义在综合国力有实力实现时的一种外部形式。

宗教精神与超民族主义

宗教精神可以有助于培养超民族主义，这需要一个条件，即，超民族主义被理解为宗教精神的题中应有之义。而这样理解的前提又在于，宗教精神被正确地理解为某种普遍的或超越民族主义分野的东西。

佛教关于世事皆空的态度必然意味着，民族主义，甚至民族本身也都是空，因此不值得执着。正如当代佛学泰斗印顺大师所说：“佛化的道德建立于般若——无我智的磐石；是破除私我，扫荡执见的特殊智慧。从这种智慧所摄持的，所引导的，便与凡夫的德行截然不同。不再专为自我、我的家庭、我的庙子、我的家乡、我的国家而着想，能从整个人类、一切众生的立场去看一切。”毕竟，只有这种主张，这种超民族主义的呼吁，才能体现大乘佛教的精神——对一切众生的慈悲，随时准备对所有的人“拔苦与乐”。

从历史事实来看，以耶路撒冷会议为代表的早期基督教会的活动，以及保罗在各被征服民族之中传教的成功，表明基督教会从最初开始，就一方面反对犹太人以律法主义形式表现的极端民族主义，另一方面又反对罗马人以帝国主义形式表现的极端民族主义。也可以说，基督宗教信仰从一开始就与盛行于这个世界的极端民族主义处于完全对立的地位，并对它产生了某种思想上的抑制或缓和作用。

基督宗教信仰的性质就是普世性的、超民族主义的，相应地，基督教会即所谓“大公教会”也具有超越民族界限的性质。在当时的历史转折关头，即发展到帝国形式的古典时代终结，而新时代尚无明确方向，新的社会组织形式尚待确定的时期，基督教会及其精神力量的这种性质，势必会发生极其重大的影响。在以各蛮族相互争战为最大特征的上古时

代向中古时代过渡时期，这种超民族主义影响有助于软化各族的极端民族主义，这不能不说是人民之福、历史之幸。

对于基督教的实存而言，较多的民族主义言论，恰恰意味着其超民族主义精神的较强的意识。毕竟，中国的天主教徒都知道罗马对全世界天主教的权威，中国的基督徒也都知道，他们的信仰从来不是为一个单一的民族“所有”、“所治”、“所享”的，他们的主是超越于一切民族的。

基督教在产生之初，从耶稣本人到十二使徒到普通信众，都属于犹太人，属于这个民族主义观念极强的民族。换言之，从客观环境到主观条件，似乎都注定了基督教应该是又一种民族主义宗教。然而，基督教竟然克服了种种内部和外部的障碍，克服了“犹太派基督徒”的反对和“外邦人”即其他民族的怀疑抵制，突破了这种观念藩篱，不但突破了极端民族主义的包围，而且突破了任何一种民族主义的包围，而成为任何一个民族的民众都可以接纳的宗教，一个名符其实的世界性宗教！

就正当的民族主义而言，我们看到，东欧和东南欧的一些弱小民族在面对强敌（例如塞尔维亚在面对伊斯兰教的奥斯曼帝国和天主教的奥匈帝国）之时，东正教会自然地成为保存民族特性和捍卫民族独立的强大同盟。就极端的民族主义或帝国主义而言，我们也看到，同一地区的那些大国大族（例如拜占廷帝国和俄罗斯帝国），也曾使东正教成为自己向外扩张的工具。

基督宗教信仰的核心，是“爱上帝”和“爱邻人”。这两条被耶稣本人总结为“最大诫命”的信仰总纲，很明显都是反对或超越自我中心主义的。就各民族的地位及其关系而言，一方面，圣经描述的世界是一个多民族并存并立的世界，另一方面，民族之间的争战被耶稣作为末世的征兆。此外，即使是被视为“选民”和“圣洁”的以色列民族，也会因民族的骄傲和罪过而遭受上帝的惩罚。而且，上帝选择以色列民族的根本原因，乃是为了普世性的赐福：“……地上的万族都要因你得福。”到最后，各个不同的民族都要得到同样的医治。用朗顿·基尔凯（Langdon

Gilkey 的话来说：“旧约的应许清楚地表明，教会的目标是：所有一切民族都要通过解放和恩典而被带向人类的完成。”这些经文一方面清楚表明了圣经对民族争斗的反对和对民族平等的支持，另一方面更表明基督宗教信仰的精神，所重视的是超乎于民族分别之上的关切，即所有民族所有个人的最后完成。这不但超越了个人的自我中心主义，也超越了集体的自我中心主义。

如果说民族主义是指“本族或本国的便是好的，便是原则，便是值得尊重和爱护的，再没有其他判别是非善恶的标准”，而这种“民族主义之爱国，爱的是同胞亲族，封建疆土以及一脉相传的文化样式，至于这种样式究竟对此民族及其邻邦的生活带来的是福祉还是灾难，则无关重要”，那么，这种民族主义则与基督宗教信仰相对立。反过来说，基督宗教信仰不但不是它的朋友，而且与它不处于同一层次，因为基督教在境界上超越于它之上，可以构成判断它的标准，或者说是审判它的精神力量。

一种宗教如果要对“自由联合”或“自主基础上自愿结合”的原则提供精神支持，无疑必须一方面肯定人的尊严和意志自由，倡导人与人之间的平等，另一方面又彰显人与人之间的兄弟情谊或团体关系。而基督教在这两个方面都在世界各大宗教中显得独树一帜：它以“上帝形象”来突出人的尊严，以“意志自由”为教义的有机部分，以不分等级超乎血缘的“邻人”之爱来倡导人的平等，并以“肢体”之喻和“团契”生活来彰显人与人之间的团体关系。所以它无疑可以为“自由联合”式的民族关系提供有力的精神支持。换一个角度来看，一种宗教如果要对民族国家这一介乎世界与个人之间的强大中间层次构成某种批判，它本身就必须既具有某些世界主义的思想因素，又具有某些人格主义的思想因素。就第一方面而言，全部文明史已证明了基督公教也许是世界主义传统最强大的宗教。就第二方面而言，近代思想史也已证明了基督新教同人格主义思想以至个人主义和自由主义思想的尽管复杂但很深刻的联系。总而言之，基督宗教对个人价值的强调，有助于形成个人主义对民族主

义的张力，而其对普世主义的强调，则有助于构成世界主义对民族主义的张力。而这些张力的存在，可以为21世纪的人类和平带来希望。

尽管基督宗教的实存体制并不总是表现出它的普世精神，然而，这种宗教的力量并不在于其体制，乃是在于其精神。而天下一家、万族一本乃是其精神的题中本有之意。所以，这种精神的张扬，必将有助于人类应付21世纪极端民族主义的挑战，有助于建设一个和平的世界。

在各民族之间引起冲突的那些东西，是与宗教精神或各宗教的核心教义相矛盾的。毫无疑问，民族主义乃是那些东西中的一个。换言之，超民族主义乃是普世宗教精神的合乎逻辑的、必然的结论。随着宗教精神的传扬，我们可以在中国看到超民族主义成长的希望。

关于政治

从政治学的角度来看，作为国家主体和所有者的人民，既需要政府作为自己的中枢神经系统，来协调各部门的行动，又需要新闻机构和情报、统计机构（不论是官办的还是民办的）作为自己的感觉器官，来获得信息，了解情况。而且后一项需要的满足，是前一项需要得到满足的前提条件。人民是国家的主人，政府是人民的公仆。主人要了解情况，特别是有关自身利害的情况，仆人是无权拒绝的，不但无权拒绝，而且了解并提供情况应是他们的职责和义务。仆人不能及时准确地了解情况，是不称职，拒绝向主人提供情况，则是渎职。

人民的利益首先就包括公民的基本权利，其中包括了解同公众有关的重要情况（诸如重大政治决策和灾害事故等等）的权利。因此，调查并及时公布这些情况的必要性和重大意义，首先就在于尊重和保障人民的这一基本权利，保护人民的这一根本利益。

保障人民的“知情权”，让人民“知情”从而“出力”，不但是新闻学的基本原理，而且是一条根本的社会政治原则，不但应成为政府的基本职能之一，而且应成为社会主义民主的重要原则。

“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。

参与者是“公民”，不参与则为“臣民”。中国近一百年来的艰难转型，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。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，活水清彻，滋润万物。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。

事实上社会性与个人性是相互依存不可分割的，因为正如蒂里希所说，只有充分的参与，才有充分的个体，反之亦然——不论用何种方式，个人越参与社会的生活，就越显示出个人独特的性质和价值，社会越吸纳不同的个人，就越显示出社会巨大的丰富和繁多。

“国家”这个常用词，由“国”和“家”二字连用而成。由于这两个字意义迥异，其连用不合逻辑，更由于这种连用混淆了“公”与“私”两大领域的事务，所以有不少人建议，在表达现代汉语“国家”一词所指的含义时，改用“邦国”一词代替“国家”。用词的改变，当然不是学者的建议所能造成，而往往是相沿成习（即使是以讹传讹）的结果。我并不奢望改变这个词，而只是觉得，这对辨明“公共事务”与“私人事务”的区别，使我们的“国家”观念现代化，使我们对“公共秩序”的理解更明晰，不失为一条别致的途径。当然，“国”与“家”的关联，也是不能忽视的，但那毕竟是两个不同领域之间的关联，而且两千年来已由这两个字的连用而不可能被忽视了。如果说只顾家不顾国的现象一直存在且日渐蔓延，那恰恰是来自一种把“国”视为帝王之“家”因而“与我无关”的心理，而这种心理的根源正是对决策过程的缺乏参与——臣在君面前，正如子在父面前，是只能被动顺从的。就此而言，“家”“国”二字的区分，既有助于消除与“子民”相对应的“父母官”观念，有助于培养与“主人翁”相对应的“公仆”观念，就更肯定有助于扭转“只顾家不顾国”的现象。进一步说，如果“父母”的地位是不可改变的，那么“公仆”的地位则可以改变。公仆之可以撤换，是公共事务之必须，是有利于“公共秩序”或国家安全，有利于社会进步与公民福祉的。

在中国历史上的绝大部分时期，人民的财产都可以被朝廷或官府征用以至没收，换言之，财产权利没有任何正式的保障。而财产权正是个人社会权利和社会尊严的一大基础。财产权利的缺失自然会扩展为人身权利的缺失，上至廷臣下至农民的财产和人身权利都可能被无端剥夺而毫无保障，而这绝不仅仅是宋明时代极度强化专制皇权后的现象，因为即使在号称盛世的唐代，武周宫中的酷刑也并非没有李唐时代的背景，杜甫笔下的恶吏也绝对不是那个社会的偶然。由于国家对臣民的财产和人身都拥有最高支配权，连“占有土地的农民”（中国人所谓“地主”）也不过是统治者的“实际上的财产，也就是奴隶而已。”这正是中国古代所谓的“普天之下莫非土土，率土之滨莫非王臣。”而“臣”的本义就是奴隶，奴隶是毫无权利和尊严的。

周公创立的制度从最初起就赋予了政治上的最高统治者以宗教、社会、经济和政治上的排他性特权。这种特权在中国第一个统一王朝即秦代被强化到残酷的程度。这实际上意味着人的尊严之丧失和扭曲——对于除了那“一个人”之外的全国人民来说是丧失，因为这种制度让他们承认：他们不是“天子”，他们的地位在一个称为“天子”的人之下，天生的权利当然比那个人要少得多，他们的财产（在那个时代主要是土地）是那个人所赋予的（即使王公的土地也是他“分封”的），犹如儿女要服从父亲一样，他们必须绝对服从那个人，等等，而这种制度在上千年生活中的延续和加强，使这种丧失逐渐变成了有意识的伦理习惯甚至无意识的风俗习惯；对于除了全国人民以外的那“一个人”来说是扭曲，他既然在宗教上、社会上、经济上和政治上都处于同任何他人不同的地位，都处于同任何他人无法平等交往的状态，他的尊严也就被拔高到了超乎“人的尊严”或“人性尊严”之上，而变成了一种畸形的非人性的东西，由于他无从将自己看成普通人而他同时又确实不是神，所以他的人性尊严实际就遭到了极大的扭曲。如果说在一个新皇朝初建之时，皇帝还会因为过去的记忆而保留着部分清醒而正常的自我认识，那么在皇朝巩固之后的皇帝，就会因为生活或生长在这种制度下而难以产生这种认识了。

这正是我们看到许许多多的中国皇帝在精神上处于扭曲病态的制度性原因。

由于财产权的存在，拥有财产的西方人也就分有了部分的政治权利，至少是大大地限制了统治者的特权。这种限制既涉及经济权力也涉及政治权力，这表现在这两种权力的主要表征，即征收贡赋的权力或征税权，以及征召军队的权力或征兵权上。君主在这两方面受到的制约，实际上构成了西方代议制民主的历史基础，意义之重大，已成为历史的常识。

关于政教合一

所谓政教合一，涉及的是狭义的政教关系，即宗教与统治阶级的政治的结合。（西方人所称的 **Relations between Church and State**，常译作“政教关系”，其实指的是“教会与国家之关系”，即体制化的宗教团体与作为统治机构的国家之间的关系。）广义的“政教关系”应指一般的宗教（包括体制化的与非体制化的、正统的与异端的宗教）与一般的政治（包括统治阶级的与被统治阶级的、在朝的与在野的政治）之间的关系。这种结合的紧密程度，在各个时期各个国家是各不相同的。结合的紧密程度较大者，可称为“神权政治”，即宗教与政治、教会与国家、神权与政权的完全结合，结合的紧密程度较小者，可称为“国教统治”，即被抬高到统治地位的宗教在思想领域内的控制。当然。这两类情形之间并没有明确的界限，大多数政教合一制度，总是介乎最严格的神权政治（如伊斯兰革命后的伊朗所实行者）与最松弛的国教统治（如拉特兰条约废除前的意大利所实行者）之间，我们可称之为“温和的政教合一”，由于这种情形比较普遍，较能代表宗教与统治阶级政治相结合的一般状况，我们为了行文方便，也可简称为“政教合一”。于是，按照宗教与统治阶级政治相结合的紧密程度，我们就得到了政教合一现象的三个类型——“神权政治”、“国教统治”、“温和的政教合一”。

神权政治是神权与政治合为一体，国家机关与宗教机构紧密结合，借用神或宗教的名义进行统治的政治体制。神权政治只构成一定时期一定国家的政治制度的一个侧面，例如，它可以同君主制结合（如古代东方各国），也可以同共和制结合（如加尔文领导下的日内瓦）。在上古时代，由于宗教意识十分普遍和有力，由于原始公社中宗教与政治浑然一

体的影响依然十分强大，各国政治制度都或多或少包含着神权政治的成分。在这种制度下，宗教是维持统治秩序的重要支柱；重大政治事务往往以宗教形式作出决定；政治活动的得失成败往往被归因于神意，最高统治者被视为神的化身或代理人，上层统治集团包含大量的宗教上层人物；宗教上的考虑对政治决策有重大影响。这种情况不同程度地存在于古代的埃及、巴比伦、波斯、犹太、印度和中国。

上古时期中国的神权政治，有其鲜明的理论表现形态，即把人间的统治秩序和政治制度，一概说成超自然超人间的“天意”或“天命”的结果。最有代表性的表述，是《尚书·虞书》中的这一段话：“无旷庶官，天工人其代之。天叙有典，敕我五典五惇（应为三点水偏旁）哉；天秩有礼，自我五礼五庸哉……天命有德，五服五章哉，天讨有罪，五刑五用哉。”在实践活动中，宗教与军事被并列为“国政”的两大领域，即所谓“国之大事，在祀与戎”。而祭祀与征伐（祀与戎）以及其他重大事务，又往往先由专人贞卜吉凶，然后才能决定实行。贞卜事项多与政务有关，可见政教结合范围之广。

夏商周时代的中国宗教（包括祖先崇拜和自然崇拜）和统治阶级的政治起论和政治实践都不具备。这种神权政治既神化了统治阶级及其各项政治活动，神化了当时的政治法律和社会秩序，对于巩固当时的政治，维护统治秩序，统一新兴国家发挥了重大的作用。

关于国教

所谓“国教统治”就是指这种利用某种宗教来统制人民群众的思想意识，为既定社会制度辩护的现象。起这种作用的宗教，有的被宣布为“国教”，有的没有宣布，有的具有“国教”的名称，有的没有这种名称，有的有一套系统完备的制度，有的没有这种制度，但它们都赋有同样的职能，实质上都是有形或无形，有名或无名的“国教”。

国教是由统治阶级或执政当局定为国家的全民性信仰的宗教，它是一定社会中占统治地位的官方意识形态，是维护统治秩序的最重要的精神支柱。在原始社会，氏族或部落宗教曾经是氏族或部落的全民性意识形态。奴隶制的统一国家出现之后，统治阶级往往以某一部落的神祇为全国共奉之神，或者以征服者的宗教取代被征服者的宗教，或者创立或接受某种新宗教，将其定为全民信奉的官方宗教，以求获得意识形态上的统一。在国教体制下，国教的祭司或僧侣往往享有很高的地位和特权，对国家的社会政治生活，特别是精神生活发挥重大的影响，并排斥其他宗教或其他意识形态，造成意识形态单一化的状况。国教在中古时代是十分普遍的现象。资产阶级革命以后，宗教宽容和信仰自由逐渐被接受为现代政治和思想原则，意识形态多元化成为大势所趋。虽然某些国家仍然保留国教，但其强制力已大为减弱，对其他的宗教和意识形态已不再完全排斥了。

国教在世界历史上是十分普遍的现象，而且在历史时代上越往上溯就越普遍。以同一时期来看，在比较闭塞和保守的社会中，国教比较常见。当然，一种宗教的产生和流行，绝非统治者的一纸敕令所能造成，但是统治者的政治措施，却可以决定它能否成为国教，这就要看统治者

是否认为它有利于自己的统治了。世界上几乎所有重要的宗教（世界三大宗教以及印度教、犹太教、神道教等）都有过成为国教的经历，儒教也不例外，因为它在封建时代既适合于小农生产的经济基础，又适合于宗法制的社会环境，因而是有利于中国封建统治秩序的巩固的。

关于恐怖主义

大炮无法对付吸血的蚊子，再强大的保安设施也无法对付少数扭曲的心灵在阴暗中生出的恶念。这类丧心病狂的行动，恰恰是来自这类暗中滋生的思想。而对于思想，任何军警的配置，任何武器的装备，任何保安的设施，都是无法防止其产生的。

我们不能排除一些恐怖分子的内心，也许还有过分膨胀的自大狂、自以为是的“英雄”热、自我中心的“出名”欲、宗教狂热的“天堂”梦等等，但是，毫无疑问的一点是，促成这类丧尽天良的恶行的，一定有一种偏执的仇恨，正是这种仇恨扭曲了罪犯的心灵，催生了犯罪的思想。

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。

与世界之广大、世事之复杂相比，人的心智能力是如此有限，如此可怜！由于时间和精力有限、信息和经验的片面、情感和先入之见的干扰、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，而且有无数量业专精却助纣为虐的精英，皆因其故。

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”。

倘若一种社会环境长期缺乏法治,那么它也势必对人心产生负面的作用,形同进行“恨的教育”。因为这种环境会使人对正义失去信心,对社会不抱希望,会使一些人陷于绝望和愤怒之中,从而产生盲目的或狂热的仇恨情绪。

关于妇女问题

《创世记》说，上帝从亚当身上取下一条肋骨造了夏娃。“男人的一半是女人”之说，恐怕便由此而来。然而这里有一个误解。因为“亚当”的意思就是“人”，所以应该说，“人的一半是女人”。而且，按英文俗语，**better half**即“妻子”或“女人”之意，妇女还是人类中“较好的那一半”呢！

人总是要有一点精神的。妇女对精神生活的需求，丝毫不弱于男子。也许，在与男子相比之下可以从更多的社会工作中求得精神满足的条件下，妇女的精神需求还更为迫切，更应得到社会的重视。

“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！

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。

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。

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。

妇女的真正的自我实现，同男子的真正的自我实现一样，不应该是低俗的自私自利，而应该是高尚的自我超越，是在奉献中的获得，在爱的奉献中得到爱的赐予。

关于香港的政治改革

香港政制改革，若能达到四、五年内特首普选和议会全选的目标，不但对香港本地提高行政效能、回应民众诉求、提升经济信心大大有利——即有三利；而且对中国政治的大局和中国历史的发展也大大有利——又有三利：

第一利，有利于宣示“一国两制”的诚意。

“一国”是什么意思？中国，没有疑问。“两制”是什么意思？两种不同的社会制度。社会制度有两个方面最为重要，一为经济制度，一为政治制度。

在经济制度方面，香港与内地早已基本接轨，相当一致，至少很接近“一制”。因此，若只讲经济制度，“两制”势必成为疑问。

于是，“两制”剩下惟一的体现，只能在政治制度方面。类似“间接选举”和“委任制度”的政治制度，内地已有，所以，在香港建设直接选举和普选制度，才能体现“一国两制”有意义，才能宣示“一国两制”有诚意。

第二利，有利于消除“和平统一”的障碍。

众所周知，台湾民众对“一国两制”的疑虑多少，在很大程度上取决于这项政策在香港实行的情况如何。

在政治上，台湾民众早已习惯于立法机构的直选和行政首脑的普选。因此，香港目前在经济政治两方面的制度都接近大陆的情况，对他们缺乏政治上的吸引力。这是对“和平统一”的巨大心理障碍，绝对不应忽视。

因此，在香港建设完全不同于大陆的政治制度，才能消除台湾人民

的这个心理障碍，有利于中国“和平统一”。

第三利，有利于推进“政治文明”的建设。

二十世纪下半叶中国历史的最大进步，无疑是经济制度的变革。七十年代末期的中央领导人，勇敢地抛弃多年的积习定见，直面现实，果断决策，“改革开放”，挽救了全面的危机，振兴了中国的经济，也确立了他们在中国史和世界史上的地位。

而那场改革的动因，是一种肯定广大农民的自发要求、建立特区进行试验的政治气魄。当时的香港，成了最有说服力的“中国人加市场经济”成功的例证。

二十一世纪上半叶中国历史的最大进步，应该是政治制度的改革或政治文明的建设。现在的领导人也面临着解放思想、抛弃定见、直面现实、果敢决策、“与时俱进”的挑战。这也将决定他们在中国文明史和世界文明史上的地位。

“中国人可以搞民主吗？”可以让香港人来交一份答卷。

从香港这个人口数量超过好些发达国家、多项社会发展指标居于世界前列的自治实体多年的综合表现来看，我相信，如果肯定广大民众已经表达的要求，让特区进行领先内地的民主法治试验，香港一定会再给世人一个“中国人加民主法治”成功的例证！

香港的经济成就，曾经为中国的经济改革做出表率。香港的政制改革，也会为中国的政治文明做出贡献！

第六部分

关于宗教伦理

如果仅仅将道德限于人间的伦理，我们就很难得出任何具有绝对性或无条件性的道德命令。因为人间的事物总具有相对性和有条件性，即使是伦理规范，也会随着历史环境和社会条件的变化而变化，也会适用于此时此地而不适用于彼时彼地，也只是相对于某些情况和在某些条件下才有效。正是因为如此，在几乎所有的文化传统中，那些具有无条件性的道德命令，都常常以宗教诫命的形式得到表述，并在宗教经典中得到阐扬。

在许多不同的文化和宗教传统中，有一条基本的道德原则。它有两种典型的表述方式，一是“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”。二是“己所不欲，勿施于人”。前者因为采用肯定式或积极方式表述，被称为“金规则”，后者因为采用否定式或消极方式表述，被称为“银规则”。其实这两种表述的区别只是在形式上而不是在实质上，而且在不少文化和宗教传统中都有两种表述并存，所以这两种称呼的区别是没有必要的。这条规则作为维系人类社会的基本条件，是作为社会存在物的人类生存须臾不可离的，所以我称之为“米规则”（或“面包规则”）。它比黄金更有价值，它的价值不在于贵重，而在于必需——它是维持人类存在所必须的东西。

不同文化和不同时期的人们会有一些不同的具体伦理规则，但是其中总有某些原则性的共同的规则作为基础。“米规则”就是这样一种基础的普遍规则。它是基础的，因为它为许多具体规则提供了根据——“你不偷盗”，因为你不愿意自己的财产被偷盗；“你不杀人”，因为你

不愿意自己被杀。它又是普遍的，因为不同的具体规则都包含着它的根据——耶和華见证会信徒不愿意让缺血的病人输血，是因为他们自己不愿下地狱，所以也不愿让病人下地狱；我们愿意让缺血的病人输血，因为我们自己缺血时愿意因输血而得救，所以也希望病人得救。这条最低限度的基础规则，不管人们是否意识到，其存在从人类社会的持续本身就在不断地得到证明。而这条规则的精神，即所谓推己及人之道，意味着“别人同我一样，也是人”，换言之，这条规则正是以对人性之共同的认识和承认为前提的。从经验出发、以理性为工具来为最低伦理进行论证是可行的。就是说，“米规则”可以成为世俗的伦理。

如果仅仅从“米规则”出发，会引出一系列伦理上的难题。比如“我愿意收到别人的贿赂，那么我应该贿赂别人吗？”以及“我不喜欢受到惩罚，所以我也不惩罚罪犯”和“好色者恕人之淫，好货者恕人之贪”等等。这些难题的症结，在于人性负面因素的存在，在于人滥用自由而犯罪的可能，正因为如此，人的意愿和欲望就不可能成为无误的道德尺度。显然，人类需要有更高的伦理，不但需要基础性的，而且需要引导性的伦理。

在许多不同的文化和宗教传统中，还有一条高尚的道德原则。它的表述方式也是多种多样的，比如儒家的仁者“爱人”，“泛爱众”，“仁者无不爱也”，“仁者以其所爱及其所不爱”等等；墨家的“兼爱”说如“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身”之类；佛教的“大慈大悲”、“忍辱无诤”；道教的“人为仁义，自当至诚”等等；伊斯兰教的“当亲爱近邻、远邻和伴侣”和巴哈教的“无论他是否是你的同胞，对于所有与你接触的人们，均应一视同仁，而以无比的爱去亲近他们”之类。其中最彻底而又简明的表述，当推犹太教和基督教的“要爱人如己”；最极端的表达，则是耶稣基督所说的“要爱你们的仇敌”和“你们的仇敌，要爱他！恨你们的，要待他好！”

这条规则展现了人性发展的最高境界，揭示了人生实存的终极意义。它所指明的不是人类生存不可或缺的起点，而是人类生存永不可及的目

标。这是一条使人类生存富有意味的规则，所以我称之为“盐规则”。它的价值在于：正如只有米而没有盐，食物就没有味道，假如只有“米规则”而没有“盐规则”，人生就没有意义。若无“米规则”，人类社会之船将会分崩离析，而若无“盐规则”人类社会之船则将迷失航向。

作为人类本质的自由，还意味着人是可以发展的。此外，对自然和自身的超越，也属于人的本质。而发展必须有方向，超越必须有目标，在伦理方面，“盐规则”就是这样一个有指引作用的目标。它构成了人类的最高伦理。

对“盐规则”或最高伦理或伦理目标的解释与论证，从事实上和逻辑上看都带有宗教性质。……不论从历史事实还是理性逻辑来看，“盐规则”都是真正的宗教伦理。但是它在实践中并不与“米规则”和各种世俗伦理相冲突，反而从一种更高的境界照亮了“米规则”和世俗伦理。因为它不但指明了“米规则”的基础是自爱这一人的本性，而且指明了人的本性在走出自身走向他人（“推己及人”）的过程中可以达到多么高的高度。它表明了世俗伦理的局限性，同时它也不把自身强加于人，因为盐的浓度是自己的选择。但是人又不能离开盐，因为人的本性之超越的发展性和相互的依存性，表明了“盐规则”高于“米规则”的地方，它是人性发展既必要又充分的条件。

从“米规则”到“盐规则”，意味着从起码的人到高尚的人，意味着从人的生存到人的圣化。

真正具有宗教性的伦理，是与终极者或超越者相关联而又用于指引人际关系的规则。由于真正的终极者在本质上是单一的、统一的、普遍的，因此，也正如前述，“盐规则”虽然表述形式各异，但其核心都是超越的爱，真正的宗教伦理在精神上是统一的。

关于儒教、儒家

在讨论儒教是否是宗教之前，最好先考虑两个问题：（甲）在中国历史上占统治地位或居主流地位的宗教中，除了佛教和道教之外，是否还有一种？（乙）假如还有一种，它与“儒家”或“儒学”是否有关，有关的程度是否足以称之为“儒教”？

问题（甲）的答案是肯定的。在佛道之外，还有一种在中国历史上占统治地位的宗教，那就是到20世纪至少绵延3000年不绝的、以天帝信仰和祖先崇拜为主要内容的观念和祭仪体系。它远在佛教传人和道教兴起之前就已产生（早在甲骨文中即有记载），即在佛道最盛时亦未消失（隋唐时仍被奉为正统），既非佛亦非道。但它确实是一种宗教，因为它不但具有宗教的本质特征，即对终极者（“天”）的信仰，而且具备宗教的所有基本要素，即与此信仰相关的情感体验和思想观念（从殷墟卜辞中商王祖先“宾于帝”的说法，到《尚书》、《诗经》中君民皆有的“上帝”、“天命”观念，从2000多年中无数儒生为“天道”、“天理”所作的理论论证，到现代汉语中众多与“天”相关的用法所表现的中国人的集体无意识），以及与此信仰相关的行为活动和组织制度（从公元前10世纪开始的天子七祀诸侯五祀大夫三祀士二祀庶人一祀，到20世纪下半叶仍可见于中国家庭的“天地君亲师”牌位供奉，从3000年前确立的与此祭祀相关的宗法制度，到今天又复活于中国乡村的宗族组织）。

问题（乙）的答案也是肯定的。因为对上述宗教的思想观念即天道天命观念，组织制度即宗法祭祀制度，不但加以接受而且竭力维护的，恰恰是以孔子为代表的先秦儒家；不但加以神学解说而且奉为独尊国教的，恰恰是以董子为代表的汉代儒家；不但提升其理论高度而且增加其

统治强度的，恰恰是以朱子为代表的宋代儒家。继承并发展了传统的宗法性宗教性思想的儒学，在 2000 多年中一直居于中国正统思想的地位，一直被以君权天授（“奉天承命”）为合法性根据的历代政府作为官方意识形态，它之成为历代中国统治者奉为国教的这种宗教的惟一思想代表，乃是顺理成章的。总之，这种宗教不但与儒家和儒学有关，而且有关的程度，既久远、深广而又惟一，密切到了以儒经为其理论表述、以儒生为其社会中坚的地步，以致足以称之为“儒教”。事实上，“儒教”一词与作为宗教的“释道”并用，至迟也始于北周，已经通用 1400 多年了。

这两个问题的肯定答案，意味着“中国宗教”应该包含儒教。至于儒学或儒家著述，当然不能说它都是宗教，但它确实在包含着社会伦理和哲学学说的同时，也包含着宗教的成分，而且以之为其核心。

儒教是否宗教？这个问题在中国学者之中似乎尚未解决，而且似乎争论越来越激烈。争论的文章常常说出了中国文化和儒家学说的许多特点，有助于加强对这二者的理解。但就问题本身而言，说“儒教是教”者是在宗教意义上使用“儒教”（**Confucianism as Religion**）一词的，故其说法接近同语反复，也无可挑剔；说“儒教非教”者则在非宗教意义上使用“儒教”（他们更多地是用“儒学”，**Confucianism as Humanist Scholarship**）一词，故其说法也接近同语反复，也永远正确。前者等于在说“某种宗教是宗教”，后者则等于说“某种非宗教不是宗教。”所以，有必要跳出这种争论框架，从历史事实本身来寻求答案。

我所谓儒教，非指儒学或儒家之整体，而是指殷周以来绵 3000 年的中国原生宗教，即以天帝信仰为核心，包括“上帝”观念、“天命”体验、祭祀活动和相应制度，以儒生为社会中坚，以儒学中相关内容为理论表现的那么一种宗教体系。

关于儒教与儒学的关系，可以说，儒教之源，儒学是流；儒教是根，儒学是花；儒教的理论在儒学，儒学的精神在儒教；儒教在人民的下意识里，儒学在学者的意识之中；儒教在民众的生活里，儒学在文人的著述中。由于儒教的本质，就是“天帝”观念，所以儒学同“天帝”观念

有一种内在的关联（实际上儒学的“天理”、“天道”学说，就是天帝观的哲学发展）。只不过，儒学与“天帝”观的关联，已经被忽略得太久太久了！

儒学之“返本”，在时间上须跨越宋明心学，回归先秦天帝观之根本；在社会上应克服正统情结，回归民间宗教性之根本。从学理上说，要跨越哲学和社会伦理学，走向宗教学研究，要克服等差有别的人伦关系，回归共同人性的超越根基。我绝不主张恢复祭天古礼，更不主张传布民间宗教，而只想重申一个事实：任何文化之树，若忽略了精神根基的培养而一味向高处生长，那么它的前景，恐怕就不仅仅是枝叶枯萎、花果飘零了！

儒教之“开放”（以及一切学术之“开放”），必须对民众开放，对社会开放。那种绝缘于大众传媒、循环于精英圈内的儒学（或学术），那种关在象牙塔内自我放大的儒学（或学术），也恰如文化之树上的一朵花，恐怕离地太远，也就永不结果，纵然是孤芳自赏，也不过是隔日黄花。

中国自古有“儒释道三教”并立之说。“释”即佛教，“道”即道教，二者均是宗教，应属不争的事实。至于“儒”，有人说它不是宗教，因为“儒教”是教化之教，不是宗教之教。姑不论“教化之教即是宗教之教”，因为对于民众而言，有教化功效的不是哲学而是宗教；也不论儒学是不是宗教，因为作为哲学或伦理学说的儒学不是宗教，亦属不争之理；我们应该讨论的首先是这么一个问题：“中国自古有无一种既是地道中国的，又非佛教或道教的宗教？”其次才是这样一个问题：“若有，则其与儒家的关系是否足以称之为儒教？”显然，历史的事实给予我们的答案是：（1）中国自古即有一种地道中国的、非佛非道的宗教，那就是殷周以来以天帝信仰为核心，包括“上帝”观念、“天命”体验、祭祀活动和相应制度的宗教体系。（2）这种宗教的观念理论、情愿表现，祭仪制度都由儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《易》及历代儒学著述来表达，而且儒生一直是这种宗教的社会中坚，所以它与儒家的关系之深之

广，是足以称之为儒教的。由上所述可知，中国本无宗教之说，是不符合事实的。由此又可以说，中国人没有宗教感之说，也不符合事实——殷周时代的中国人若不感觉到“上帝”或“天帝”的存在，就不会在《书经》《诗经》里表达感激、敬畏甚至怨怼之情（人不会怨恨不存在的事物），秦汉以后的中国人若无宗教感，就不会有“儒释道三教”存在。

被统治阶级把持的儒教或被当权者看中的儒学，往往已变得权威性甚至宰制性的道德和社会教条，已把自己超越的根据换成了人间的根据，把自己的宗教力量换成了政治的力量。于是，在中国这样的社会环境中，发源于上古时期、植根于民众无意识之中的超越性宗教情绪，必然发展出中国第四大宗教，也可以说是中国第二大宗教——民间宗教。说它是第四，是指它在宗教学意义上可与“儒释道”并列，说它是第二，是指它在发生学意义上早于佛教在中国的流行，又先于道教或可说是道教的母体。民间宗教虽然不是也不可能是一种统一的宗教，而采取了形形色色变化多端的粗俗形式，但它们始终反映着一些基本的宗教特征。它们可以说是自上古时期就潜伏于中国民众下意识中的宗教观念的表现或变形，后来又常常吸收了儒释道各教的成分而以杂糅的形式出现。释道二教的流行其实也是因为儒教疏离民众造成的宗教虚空需要弥补。

中国的民间宗教不但是对儒教官方化和儒学空疏化的反应，也是对释道二教上层在实际活动中靠拢统治阶层而在理论活动中疏离下层民众的反应。

在人际关系或社会领域，“不祭祖拜物而敬天，不任情纵欲而率性，不遁世出家而修行”这三句话可以而且应该具体体现为另外三句话，即“新外王”之道：“不党同伐异而求和，不专权愚民而有序，不法古复礼而践仁。”我曾经分析了祭祖与拜物的关联及其与敬天的无关，任情与纵欲的关联及其与率性的无关，出世与出家的关联及其与修行的无关，也就为三条“新内圣”之道提出了论证。现在，我们要为三条“新外王”之道提出论证，也可以借助于对这三句话中的九个因素的关系进行分析。一方面，在中国人实际生活中，至少就主观愿望而言，党同者较多而伐

异者较少，专权者较多而愚民者较少，法古者较多而复礼者较少；另一方面，上述每一对因素有着在思想上是必然的因果关联，而且在社会历史中常常是成对地出现，这又是不待多言的。然而，把它们同“求和”、“有序”和“践仁”三者相联结，也是以某种混淆和误解为基础的。第一，求和不必党同，党同伐异甚至与求和是背道而驰。因为“和”只能是多元的和，有多元才需要和谐，而一元的系统只是铁板一块，在系统内谈不上和（自身与自身谈不上和），在系统外则恰恰带来不和（党同伐异）。第二，有序不必专权，专权愚民相反会带来无序。因为有序是理性或合理的社会制度的结果，是宽严有度或和谐有节的政治管理的结果，而单一专擅的强权造成的反弹，加上公民意识的蒙昧带来的混乱，只能导致死水一潭与狂风恶浪的交替循环。第三，践仁不必法古，法古复礼与践仁之别，不啻霄壤。因为“践仁”是人性之本，具有普遍、无条件和非形式主义的性质，践仁必须是当下的行动，它的意义贯穿于过去现在和将来而具有永恒性；它又必须是在特定境遇下、不受既定形式约束的由仁心发动的自由行为，所以，执着于任何一个既往的时代或任何一种既定的形式，都是对生动活泼、生生不息的人心和践仁行动的限制。

作为一个中国知识分子，我愿在此提出自己对中国宗教哲学的一些思考。我认为中国宗教哲学具有某种本质的东西或精华，它是有普遍意义的、与西方宗教哲学相通的。但是中国宗教哲学也有某些非本质的东西或糟粕，它导致了宗教哲学的衰退。因此，中国宗教哲学要以“虚己”取代“自满”，就是说，它应该清除糟粕，为自己所需要的东西腾出空间。这也意味着对圣经宗教采取一种开放的态度，而在文化上放弃自满自足的态度。

我要用三句话来表述一种新的中国宗教哲学：“不祭祖拜物而敬天，不在情纵欲而率性，不遁世出家而修行。”显然这是一种清除了偶像崇拜因素的中国宗教哲学，是一种保留了精华抛弃了糟粕的中国宗教哲学，是一种坚持了内在本质而不固执于外在形式的中国宗教哲学，是一种由自满自足转变为虚己开放的中国宗教哲学。这样的宗教哲学是可以对圣

经宗教的一神论和“信、望、爱”三德保持开放的。

当代新儒家关于中西思想有“内在超越”与“外在超越”之别的说法，会造成一些误解和困惑。最表层的或字面上容易引起的误解是：超越既意味着超出自身、越出向外，则“内在超越”这一词组几乎是自相矛盾，而相应的“外在超越”这一词组几乎是同语反复。当然，当代新儒家用这个词组有特定的含义，即指通过内在的路径去实现超越的目标，但是这里仍会出现问题：既然所讨论的是精神生命的问题，则西方人也是要通过精神信仰去走向超越的“外在的”上帝的，而精神信仰难道不也是“内在的”路径吗？所以，如果“超越”是指个人的“成圣”（中国用语）或“圣化”（西方用语），则中西无别，都要走“内在超越”的路。

儒家人文精神比较侧重于人伦关系，同时又把人伦关系固定为一种宗法制伦理规范，所以它很容易成为专制制度用来约束人的意识形态。又由于儒家依附于政治权力过深，未形成自己的一套有形而独立于政治之外的制度，所以它虽然成了官方的意识形态，它的成员即儒生在两千年之中，可以受到帝王工具般的利用和随意的打压迫害，即令作为个人都很难保持独立尊严，作为整体则更沦为政治权力的附属品了。难怪两千年后，毛泽东会把中国知识分子比喻为依附在皮上的毛，无足轻重——“皮之不存，毛将焉附”？

在中国传统中，“至善”乃是“圣”的境界；而在西方传统以至在印度和伊斯兰的传统中，“至善”也是神的境界，甚至就是“神圣者”本身。

中国古人例如老子和庄子，都主张“无知、无欲”、“弗知”、“去知”或“绝圣去智”，他们都认为“知善恶”而趋利避害不是好事。《诗经》、《左传》中都有一句话：“不识不知，顺帝之则”，“帝”指上帝，“则”指法则，这说明中国古代圣贤有些思想十分接近圣经的意思。

中国文化

面对无序，中国社会文化面临的一大任务是有序化。从逻辑上说，有序化需要的，是理性的张扬。但这种理性绝不限于工具理性，而应包含甚至主要是价值理性。这不仅是因为时代的错位使我们看见早已现代化的西方对工具理性的反思，更是因为真正稳定的秩序只能建立在“正义”之类基本的人类价值的基础上。除此之外的任何基础都好像流沙，奠立其上的建筑不论多么堂皇，最终必然毁于一旦。

面对过度世俗化，中国社会文化的另一任务是召回被逐的精神。因为说到底，精神不但是使一个人成其为人的东西，而且是使一个民族成其为人群的东西。精神不但是社会的灵魂，也是文化的灵魂。一个社会没有精神，必然会走向崩溃，一种文化没有精神，必然会逐渐枯萎。

在中国语言中，正如在西方语言中一样，“智慧”的本来意义是与“知识”（认识）相关联的，古文“知”、“智”二字相通即是证明。

在中国，“智慧”还常常与“勇气”相关联。中国人认为最理想的英雄应最是“智勇双全”，而“大智大勇”一词在汉语中是最高的赞辞。如果我们考虑到，儒家把智慧释为“天”的表现（“天理只是仁义礼智之总名，仁义礼智便是天理之件数。”）我们便可以明白，智慧确实具有某种宗教性质。因此，一方面蒂里希论证了信即勇，另一方面我们也可以说信即智。在此，留意一下“五常”与“五行”及其方位的关系，是极其有趣的——“信”与“土”相关，而“土”则居中。在一个以农为本且自视为世界之“中”的国家，这应该意味着“信”是生命的根基，是生命的核心。

中国人在上古时代虽曾有明确的人格性至上神的观念，但在以后的

年代中，由于种种复杂的原因，这种观念渐趋淡薄，以至中国的宗教和社会文化都已愈益世俗化。儒家不必说是逐渐背离了上古的天帝观念，而倾向于哲学、伦理和文化体制；即便是佛道两家，尽管在民间下层实践中几乎沦为迷信，但在高僧高道之中也是倾向于重玄义理，还接受了大量的儒家的社会伦理思想。所以，无数的学者把中国文化说成是纯人本的、非宗教的，这种说法虽然言过其实，但却指出了中国文化有某种重理性、重人伦、重文化的特征。这些特征对整个中国社会尤其是中国知识分子的思维方式和学术方向有着巨大影响。

宗教与政治

统治阶级利用宗教为自己的政治服务，一是利用其出世因素，因为所谓出世可以转移人们对此世的注意，从而有利于巩固现存的社会秩序，于是出世本身就成了一种入世，成了“用退出政治来参加政治”。二是利用其入世因素，因为任何宗教都有人世的因素，不过程度不同而已，这种因素可以表现为某种社会政治主张。由于同一种宗教的思想观念、情感体验、行为修持，尤其是社会政治主张，均因民族、阶级、阶层、职业集团以至个人的不同而不同，专制统治者对它的利用，仅以其在政治上有利于己，表现出顺从趋势为条件，倘有异己的倾向，则予以打击或排斥，即令对国教也不例外。

宗教上的“异端”之接近民众，不过是宗教上的“正统”之接近统治者的相应产物。被统治者利用宗教，是统治者利用宗教（或统治性意识形态）的必然结果。

宗教与民族

宗教与民族之所以有着密切的关联，是因为二者与社会文化有着密不可分的关系。就宗教而言，一方面它作为人类超越精神的一种表现内在于社会文化，作为一种原创精神以无形的方式塑造着社会文化，但是另一方面，既然它的信仰或无形的精神状态必然要体现为外在的观念学说、行为活动和组织制度，从而与一定社会文化中的其他观念学说、行为活动和组织制度相互并列，它也就以一种社会文化形式的面貌呈现在人们眼前了。尽管我们不应当把作为一种世界观、人生观或生活态度的宗教等同于文化本身，尽管我们不能忽略作为一种精神气质的宗教对文化的渗透作用，以及它同哲学、伦理、文学、艺术等各种文化形式的相互影响，同政治、经济、法律等方面的社会生活的相互影响，但是，随着社会文化和人类生活各个领域的分门别类及相关的专业化程度的加强，宗教作为一种社会文化形式的这个侧面就越来越明显了。

就民族而言，一方面，它作为集体生活的人群而显然具有社会性；另一方面，在最广的文化定义即“文化是生活方式”的意义上，它作为按照共同方式生活的集体，又是一种文化共同体。历史上在共同的血缘、共同的地域、共同的语言和共同的生活方式等基础上形成的民族，随着历史变迁和社会发展（其中包括血缘混杂、地域迁移和语言变化），具有自然属性的要素逐渐减少了重要性，而社会文化方面的要素，如独特的符号或象征系统、相对稳定的价值取向和行为方式等等，则逐渐增加了在民族特性中的份量。正是这种倾向，导致了社会人类学或文化人类学同体质人类学的分离，决定了民族学与人种学的不同。而且，作为民族诸特征中最主要的“民族意识、民族情感”，也主要是社会文化的产物，

或受到社会文化的巨大作用。

表现为一种社会文化形式的宗教，与作为社会文化共同体的民族，必然在“社会文化”这一共同基础上发生密切的相互关系。而且，由于宗教更是对人群的深层意识和总体情感（对世界和人生的感受）发挥巨大影响的精神力量，民族则是具有一定个性的最大人群（更大的人群即人类所具有的“个性”，已是相对于其他动物的了），所以，宗教与民族的相互关联，比起其他的社会文化形式（例如哲学或艺术等）与其他较小的社会文化共同体（例如具有单面共同性的职业共同体或趣味共同体即行会或俱乐部等）之间的相互关联来，几乎可以说是一切社会文化形式与一切社会文化群体之关系中最深刻、最全面、最复杂、至少是最重要的一种。

任何民族都以自身的共同地域、共同语言、共同文化以及由之而来的共同的民族认同感而区别于其他民族，但是随着民族的发展，各民族距离的缩小和联系的增多，任何民族又都与其他民族处于日益相互依存互补共荣的状态，而且民族融合的趋势必将超过民族孤立的倾向。可以说，民族本身的一大问题，就是如何远离孤立和封闭，如何吸收其他民族的长处以发展自身并共同发展，因此民族永远有一个如何开放自身的问题，在某些形势下还有一个如何改革自身生活方式（广义的文化）的问题。从原始时代至今各民族之间无数征服、压迫、屠杀以及共处、交往、合作的大小事件，充满了血与泪、战争与妥协、狂热与理性的历史，给了我们深刻的教训和宝贵的启发。就民族问题而言，用无数人的生命换来的经验就是：民族要进步，封闭要打破，各民族之间要平等、友爱、互助。

宗教与现代化

现代化从定义来看就缺少人性的目标和别的意义。只靠生活之便利，不能达成人生之幸福；仅有世界之控制，不能给人以终极的意义或人性之升华。现代化的这一缺失，出自于这一事实：当它使“世界祛除了巫魅”（M.韦伯语）之时，它也使肉体驱逐了精神！所以，现代人类的病痛，以精神涣散为其症候，而以世俗化为其病根。被放逐的精神正在呼救，而正是宗教可助其返回。

宗教对于现代化的发展也有某种正面关联，就是说，宗教之兴盛可补充或匡正现代化之缺失。例如，宗教通过使道德社会化和绝对化，有助于维系道德秩序。而伦理则因其标准之个人化或相对化，而无力阻止道德秩序之解体；以理性为基础的警察制度和司法制度（如壶上之盖），只关注于行为（如壶中之汽），但行为之失范来自欲望（如壶中之水）之膨胀，欲望膨胀又受到现代化（如壶下之火炉或加热器）之刺激，另一方面，宗教（如壶外之冰箱或冷却器）却关注于欲望之控制；随着多种类多层次的、自然的、传统的社区被政治性的国家和经济性的组织所取代，礼俗社会被法理社会所取代，人际关系也逐渐疏远化、单一化，非情感化和非人化，宗教作为城市化工业社会中的共同体之基础，乃是对这种堕落的救治之方；由于政治经济团体不宜于作为献身对象，遂导致普遍的不忠不信和自私自利，而宗教因其提供的献身或虔敬对象非国家亦非自我，遂有助于保持信实、忠诚与其他美德；宗教中的天人合一或造物神圣等观念，可用以矫正对自然的滥用，抵制对环境的破坏。现代化倾向于工具理性或纯粹理性，遂导致整体上的无效率、非理性和价值之消失，即存在物之自毁（如普遍的官僚主义，精神病、自杀、犯罪、

吸毒之增加，危险的污染、基因工程核武器，以及暴力和战争等等所表明），为了纠正这种倾向，有必要利用宗教以高扬价值理性和整全的人性，树立人性的目标和终极的意义。简言之，现代化需要宗教来矫正他律之甚与自律之失、自然控制之成与社会制约之败、利用破坏之盛与休养生息之衰，等等等等。

宗教对于现代化的趋向有某种相继或接续关联，就是说，一个特别强调宗教所倡导的直觉、情感、爱心、和谐、秩序、价值、正义、大同和终极关切的阶段，将会取代目前的这个阶段，正如梁漱溟等人在试图表明文明发展之路相继相接，预言在现代化使物质追求变为人生享受之后，人类将转向不死或得救等宗教问题，精神性的或高尚的目标将会代之而兴的时候所论证的那样。

宗教对于现代化的发展有某种反面关联，就是说，宗教之衰落有助于现代化之兴盛，例如我们可以看到，现代化与世俗化并行，技术势大与宗教力衰并行，追求合理效率与专注此世利益并行，现代生活方式流行与传统生活方式衰落并行，等等。

宗教对现代化的反面关联或阻碍作用，多与其外部体制或形式有关，而宗教对现代化的正面关联或补充和接续作用，多与其内在本质或精神有关。因此现代化需要宗教之改革，即消除现存诸宗教中一切背离宗教精神和历史方向、或者不符合时代需要的外部形式。

中国现代史开始于同现代化的西方列强的接触，这种接触激发了中国持久不衰的现代化愿望和反复进行的现代化努力。众所周知，基督教在中国的传教活动在唐朝、元朝和明末清初三起三落之后重新开始的大规模发展，也正是这种接触的结果。所以，中国的现代化自始就与基督教在中国的发展同时并行，这两个过程不论是疏远还是接近，都会作为同一时代的事件进程而发生直接或间接、正面或反面、有意识或无意识的相互作用。

在中国，民族主义情结的强化，一方面是由于长期封闭的社会在面临外来冲击时的自保反应，以及血缘宗法观念对人类普遍价值的抗拒，

另一方面也是由于基督教方面的刺激。在此至少可以举出以下一些造成刺激的因素：早期传教活动与不平等条约的密切关系，部分外国传教士对中国社会文化心理的无知状态和傲慢态度，以及不少基督徒持有的基要主义思想（其中的反文化倾向疏远了中国文化及其代表即知识分子，反现代倾向又疏远了要求现代化的中国民众）。

在西方，基督教的发展与现代化的关系本来就比较复杂，这两者与现代中国在时间和空间上的距离和错位，本来就难免造成隔膜和误会，而基督教的种种刺激，对于一个因为受到外来压迫而产生本能反抗的民族来说，对于这个同时因为发现自身落后而想追赶时代的民族来说，必然如火上浇油。在炽热的情绪之中，人们是很难去扩大视野、深入思索、摆脱成见，从而发现事物之内在联系的。在热烈的民族主义情绪之中，一个民族更难看清外来文化的各个层面之内在的联系，更难透过不同文化的外在的象征符号，体会到其中内含的共同的人类精神。

宗教与文学

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。

“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，人往往有更强的感受和渴求。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？

诗是文学的灵魂，而悲剧则是“最高的诗”。谈宗教与诗，宗教与悲剧，可以说是在探索宗教与文学的灵魂。

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。

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。”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、强调个人的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。

宗教与艺术

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。

同任何人间事物一样，艺术也由悖论构成：美与丑；真与假；善与恶；喜与悲；生与死；爱与恨；内容与形式；完满与缺陷；普遍性与独特性；自由的创造精神与刻板的技法训练……所有对立面之间的张力，乃是艺术的动力。

当代“以丑为美”和相关现象的原因，是人们看透了浅薄表面和千篇一律的“美”之丑陋呢，还是人们要在居高临下和与众不同中寻求安慰？也许二者都有？

美是从与绝对者相似的一面去看的事物性质，丑是从与绝对者不同

的一面去看的事物性质。

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。

科学、宗教与迷信

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，是高尚的，深刻意义上的，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。怀特海有一个观点：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科学体系。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。

“宗教是人的终极关切”。每一个人都有种种关切，比如关心住房，关心收入，关心足球比赛等等，其中对某人来说是最重要的，就是他的“终极关切”，就成了他的“宗教”。比如一些巴西人把足球看得比生命重要，输了球居然把孩子往窗外抛，我们就说他们把足球当成了宗教；又比如一些贪财鬼爱钱如命，我们就说他们是“拜金教徒”。但是，足球金钱之类，是不是真正“终极”的东西呢？显然不是，因为这些都属于从A到Z的世间万物，没有永恒性，没有无限性，不是世界的基础。把这些“非终极者”当成终极者来关切，只不过是“伪宗教”或“准宗教”。

世界上只有“圆”的概念，而没有一个完全符合这一概念的圆形物实际存在一样，世界上也不存在任何完全符合某一观念的具体事物。所

谓真宗教和准宗教的区分，只是理论上的或概念上的区分，在实际生活中二者常常是浑然并存的。在同一种宗教之中，在同一个教派之内，甚至在同一个教徒心里，两种成分都可能同时存在。

有一些伪宗教就是迷信，因为它们最关切的不是“世界本源”，而是团体或自己的利益。有些人还盲目相信“大师”或“领袖”的所谓超凡能力。这就涉及到迷信的另一个特征，即不管信的内容如何，信的方式却没有经验根据。

一个人为了足球而扔掉孩子，足球就成了他的宗教。一个人为了发财而不择手段，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”。

科学是探讨世界怎样存在，找到其中规律为人服务的一套知识体系；宗教是承认人的理性有限，正面地接受世界存在的一种生活态度。

把相对的东西当成绝对，把短暂的东西当成永恒，把有限的东西当成无限，把偶然的東西当成必然，把有条件者当作无条件者，把非终极者当作终极者，这乃是最严重的错乱。把世上的事物（不论是金钱、权力、他人还是自身）作为崇拜对象，那就是偶像崇拜。

就内在精神而言，基督宗教不但不阻碍，而且还促成了现代科学的产生，圣经的因素乃是促进科学生长的“维他命和荷尔蒙”。基督宗教与科学在十六~十七世纪冲突的一些现象，从表层看是一些教会人士与一些科学人士的冲突，从深层看则是旧科学理论与新科学理论（如托勒密天文学体系与哥白尼天文学体系）的冲突，或旧宗教学说与新宗教学说（如天主教正统教义与布鲁诺泛神论）的冲突，或旧教会体制与新思想观念（如强制统一思想的制度与听从内在良心的观念）的冲突，总之，并不是基督宗教与自然科学的冲突。而且，迄今为止的事实还证明，科学的高度发展，并未“消灭”基督宗教的影响，这正是二者的关系在本质上并非冲突关系，并非“零和关系”的外在结果。

基督宗教的思想的确促成了现代科学的产生，有助于科学的“生长”或发展，但是它并不促成科技去破坏自然。因为破坏自然本不是科学的原初精神，而是多种因素的次级结果，至多是不受传统伦理价值观念指导的技术应用的结果，而传统伦理价值的一个极为重要的支撑，正是基督宗教。圣经说上帝将世界交给人类“管理”，而不是“破坏”，是要“修理看守”，而不是掠夺榨取。基督宗教主张上帝是世界的主人，绝不主张人是世界的主人，而只主张人是世界的管家，因而，人不能以占有者自居而任意处置一切，只能善尽职守而料理保管好主人的产业。基督宗教在这一方面的主张是有利于人生的，尽管它是以神而不是以人为中心的。

基督宗教相信上帝具有理性，因此他所创造的自然世界是合乎理性的，即有秩序、有规律的，这样，赋有理性的人也才有可能认识和理解自然世界。换言之，世界是由单一的、理性的人格性上帝所创造和维系，因而具有内在的和谐和普遍齐一的法则，这样一种世界观乃是现代自然科学得以产生的基础。反之，正如一些科学史家所指出的，某些原始宗教、上古宗教和东方宗教的多神主义（这些神常常互相对立甚至纷争冲突），则不利于形成这样一种世界观，所以很难形成现代科学生长的思想环境。在这种基督宗教世界观的背景下，十七世纪的科学家们（其实还有十七世纪之前和之后的许多大科学家）几乎全都抱有大致相同的信念，即可以在纷纭万千的自然现象后面找到普遍的法则，而这些法则或规律则体现了上帝智慧的理性设计，因此，对自然世界的研究大大有助于认识上帝这一最高目的。这成了他们从事自然科学的深层次的动力。

基督宗教相信世界只不过是上帝的造物，它本身是“好的”，但并不具有神性，上帝已将它交给人类“管理”或“治理”，因此，探索和利用自然世界并不是冒犯和亵渎神圣的行为，而是一件好事。基督宗教既不像诺斯替教和摩尼教那样把自然或物质世界视为罪恶的或邪恶的或具有恶魔的力量的，又不像一些原始宗教和印度教那样把自然事物或世间万物视为神圣不可侵犯或本身就是神灵，所以，既不会对之恐惧害怕，又不会

对之敬畏崇拜。这样一种世界观为探索和利用自然放开了人的手脚，提供了某种神圣的核准，而这又是原始宗教、上古宗教和东方宗教的泛神主义所缺乏的特点。泛神论（印度教是其典型）很容易导致对自然事物（如某种植物、动物甚至山河星辰之类）的塔布化即禁忌，或者图腾化即崇拜，于是因害怕冒犯或害怕亵渎，而阻碍了对其进行研究利用。相应地，从这个角度消除障碍的世界观也必须具备两面的特点，一面是不使之恶魔化，一面是不使之神圣化，也可以说是使自然世界祛除巫魅，而基督宗教的世界观正是如此。

基督教相信上帝创造世界是完全自由的，因为上帝全知全能而又具有完全自由的意志，所以他创造万物时并不受任何高于上帝的法则或必然性所限制（这一点完全不同于古希腊哲学和希腊罗马宗教中的必然性和命运观念）。这一信念大大有助于形成科学活动中一项比理性更加重要的特质——对事实的尊重。由于人类理性的局限，所以用人类理性构造起来的科学理论，不但可能穷尽世间万象，而且不可能避免失误或在一定范围之外成为谬误和被修正。当理性构筑的理论与确切观察到的事实之间不相符合，应该否认的是理论而不是事实。只有依据新的事实来修正旧的理论，科学才不会死亡，在这个意义上，可以说对事实的尊重是科学的生命或者科学的灵魂。

基督宗教认为世界及其中万事万物是上帝自由的创造，这就在基督徒中造成了这样一种谦卑的心态——面对自己所不理解的现象时，或以往的理论不能解释的事实时，只能承认自己的无知，只能让人的心智产物（理论）顺应神的自由造物（事实）。因为上帝无所不能，他的作为无穷无尽，所以人类只能在承认这一点的基础上，努力去观察，努力去理解。相比之下，理性只是科学的工具，而这种尊重事实的态度才是科学的基础。

这一点直接导致了经验主义和观察归纳方法的地位上升，从而促成了现代科学的兴起。按照巴伯的说法，“创世教义有这么一种含义，即自然界的详细情况只有通过观察才能够认识。……宇宙的产生是依赖于

上帝意愿的，而不是什么原初准则的必然产物”。所以，古希腊的方法主要是演绎推理，即从原初准则推演出世界的细节安排，“古希腊科学（如数学和几何学）的推理色彩大大超过实验色彩，”而17世纪的科学家却普遍地把观察、实验和归纳方法作为基本的科学方法，其中的思想基础，正是对上帝创造的一切事实或客观实在的尊重。

在现代科学产生的时期，科学家们相信自然界这部造物之书是上帝的作品，在他们强调自然是偶然的和科学永无止境之时，他们突出了圣经的观点。他们未从圣经汲取科学资料，但却相信圣经使科学获得了自由。正如波义耳所说，“启示的真理如果是理性的负担，那不过犹如羽毛成为鹰的负担一样。羽毛并未因其重量而妨碍鹰的飞行，相反，它使鹰得以展翅翱翔，并且使鹰的视野比没有羽毛时更为广阔。”即使到了十九世纪，在宗教上持不可知论的赫胥黎（T.H.Huxley）也这样总结说：“在我看来，科学似乎是以最崇高、最有力的方式来传授伟大的真理，而这种伟大的真理正是体现在完全服从上帝意志的基督教观念之中：像幼童般面对事实，随时准备放弃任何先人之见，谦恭地跟随自然的引导

为什么科学在中世纪的发展较为迟缓呢？按照伊安·巴伯的分析，“其原因可能部分在于亚里士多德的权威和经院派哲学家们过分的唯理论倾向，部分在于制度化了的教会统治（文艺复兴运动和宗教改革运动就是反抗这种统治的），当然，也部分在于社会和经济的因素。”

关于亚里士多德，我们知道，在中世纪他不仅作为哲学大师，更是作为科学大师具有不可挑战的权威（事实上，当时的自然科学常被称为自然哲学），新出现的科学理论若与亚氏的理论不符，就会遇到很大的阻力。这也是我们前面提到冲突的对立面之一是新旧科学理论的一大原因。与此相关，“经院哲学家们过分的唯理论倾向”，一方面因为借用亚里士多德哲学而更加强了亚氏的权威，包括在科学上的权威，另一方面则因为忽略经验论方法而遮掩了圣经自然观或基督教创世论同经验主义认识方法的内在联系。在此我们可以顺便说明，相信世界是理性的构造对于

发展自然科学固然十分重要，但是强调世界的创造出于上帝的自由意志更为重要，因为前者如果同唯理论结合，便容易导致笛卡尔式的演绎方法（适宜于数学和逻辑，但于自然科学则远远不够），甚至导致轻视观察无视事实的理性骄傲，而这些都是会阻碍科学的发展的。

至于制度化了的教会统治，我们也知道，中世纪的这种制度尽管并非一无是处，但对于思想自由（不论是哲学的、神学的还是科学的思想自由），却是十分有害的，当然也就不利于科学的发展。关于现代科学未产生于中世纪的“社会和经济因素”，侧重于社会经济方面的史学家（尤其是中国的史学家和其他马克思主义史学家）的历史著作已多有论述，我们可以不再赘言。

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。

宗教不论是敬拜上帝、佛陀还是真主，都是对世界的本源表示敬畏；迷信不论是用风水求吉祥，还是用咒语治疾病，都是利用世界上不同现象（例如“风水”与“人事”）之间想象的关联来谋利益。当然，科学也利用世上不同现象（例如“气候”与“庄稼”）的关联来为人谋利益，但它用的方法是理性的，而迷信用的是非理性的，所以科学常常有效而迷信常常无效。迷信是狂妄的，它企图测透事物并控制其进程，宗教是谦卑的，它旨在接受世界并敬畏其根基；迷信是功利的，它要“神力”服务于人的利益，使“圣洁者”世俗化，宗教是道义的，它要人的利益符合于“神意”，使“世俗者”圣洁化；迷信关切的是世间的事物和

自我的安乐，是“非终极者”，宗教关切的是世界之根或万有之源，是超乎此生此世的人生意义或价值根基，是“终极者”。

宗教（或我所谓“真正的宗教”）与迷信的区别，至少可以列出三条。一是态度不同：迷信是狂妄的，它企图测透事物并控制其进程；宗教是谦卑的，它旨在接受世界并敬畏其根基。二是目的之不同：迷信是功利的，它要“神力”服务于人的利益，使“圣洁者”世俗化；宗教是道义的，它要人的利益符合于“神意”，使世俗者“圣洁化”。三是关切之不同：迷信关切的是世间的事物和自我的安乐，而非终极者；宗教关切的是世界之根或万有之源，是超乎此生此世的人生意义或价值根基，是终极者。宗教的“信”，其经验根据在于对人生和世界之偶然性和有限性的意识，这种意识当然会影响人的行为和态度。信仰终极者即我所谓“真宗教”或“宗教”，相信非终极者即我所谓“伪宗教”或迷信。

在学术理论上，是可以对宗教与准宗教（以及科学与迷信）作出清楚区分的，但那是宗教哲学的区分；在社会实践中，如何对待思想领域的问题或信仰团体的问题是有一个标准的，那就是法律行为的标准而且是惟一的标准。

一方面，方式的非理性决定了迷信与科学的区别，因为科学虽然也以世间事物之间的关联为对象，但所用的方式却是理性的。另一方面，内容的非终极性，决定了迷信与宗教的区别，因为宗教虽然也包含非理性（或超理性）的成分，但所信的对象却是终极的，即作为一切人和事物之基础的神或者世界本原。当然，迷信常常自称所信的对象是某种神祇或神秘的力量，是所谓终极者，但是对每一个这种所谓神祇的现象学描述，都不难揭示其实质上是具有终极性还是伪终极性。从宗教哲学上说，不管是用什么名字所称呼的、“神通”如何广人的神祇或神秘力量，只要它是世界上或宇宙中的一种力量，只要它是一种“存在物”而不是存在本身，那么它就是世上的一种事物或现象，就不能视为世界本原或终极者。对它的信仰或献身，从宗教哲学上说可以称为“准宗教”。

对待气功和特异功能等现象的态度，我认为，我们不能排除这样的

可能，即世上有过、有着或将有某些现象是特定的人在特定的时间和环境中不能理解的，某些看似互不相关的事物（比如意念发动与物体运动、甚至甲的意念与乙的病灶）之间隐藏着我们暂不了解的关联。对于真正的事实，不能以已有的理论为由加以否定。所以对气功和特异功能之类，甚至对风水和星相梦占之类，至少不能先验地一概否定，而只能靠经验的观察，对其内容逐一证实或证伪。科学的基石毕竟是事实而不是理论，科学的态度毕竟是尊重事实而不是持守理论。

电话、电视、电脑……无疑正改变着人的生活。我们必须再想一想这些改变的利弊得失。

复制绝版邮珍，就是毁掉邮珍的价值；克隆人类，就是毁掉人的价值。科学技术本应参与创造，绝不应当参与毁灭。

科学，就是运用理性的工具，对“世界如何存在”的探索，对事物之间关联的解说。宗教，就是承认理性的局限，对“世界竟然存在”的接受，对世界整体根基的敬畏。而迷信，则是不用理性的工具，对“世界如何存在”的信念，对事物之间关联的利用。

真离不开善，事实离不开价值，工具离不开目的。所以，科学技术必须要有伦理道德和天理良心的指引。

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。

迷信，如果说它的确同古老的巫术有某种关联，那么它甚至同科学

也有相近之处：一方面二者都关注于“世界如何存在”即事物之间的关联（用哲学术语来说，都关注现象而非本体），另一方面二者都企图利用人之外的力量来为人服务。二者主要的区别在于是否运用理性。科学之所以胜过迷信，原因很简单：它的工具对它的目的来说是有效的。至少，运用理性这一人类最重要的工具去怀疑、去批判，可以使人避免多走弯路或跌入陷阱。

从一个侧面看，也可以说，迷信指的是“信”的方式而不是“信”的内容。以星相为例，“迷信星相”是指毫无经验根据地相信星象与人事的关联，而不是指这种关联本身（姑不论其有无）。

迷信的本质，决定于信的对象和信的方式。迷信所信的对象，不管如何林林总总，总是世间事物（即非终极者）之间的关联，例如出生时间与人生遭遇的关联，祖先坟墓与后代命运之间的关联之类。而迷信所信的方式，不管如何千奇百怪，都是非理性所可理解或“证伪”的，就是说，它总是不服从理性判断的。总之，迷信是非理性的对现象之间关联的信念和对这种关联的利用。

在讨论何为“迷信”时，把“封建”二字搭上是不相干的。因为，且不说“封建”一词本身过于含混（在老百姓中，有从男女问题上的“保守派”到管理制度上的“家长制”等等意思，在学术界中，有从经济上的地主所有制到政治上的贵族分封制等等意思），而且，对迷信的判断，不应该因为它是“封建（主义）的”还是“资本（主义）的”而有所不同，不应该因为它是古老的还是新兴的而有所不同。迷信不论产生于什么年代，不论采取的形式是新是旧，都不改变迷信的本质。

宗教的改革

一切宗教的核心之处都有某种神秘的或非理性或超理性的东西和感受，但是随着宗教由个人体验向群体扩展、向社会发展，它或多或少要吸取某些道德的或理性的成分，这种成分的多寡或结合紧密的程度，往往可以决定宗教脱离迷信和狂热的程度。可以说，宗教本身的一大问题，就是如何远离迷信和狂热，如何吸纳道德和理性成分，因此宗教永远有一个如何提高素质的问题，在某些形势下还有一个如何改革自身的问题。从西方宗教改革到政教分离到宗教多元并存的今天，这几百年充满血与泪、战争与妥协、狂热与理性的历史给我们的教训是丰富的，启发也是丰富的。就宗教问题而言，用无数人的生命换来的主要的经验就是：宗教要改革，政教要分离，各教之间要平等、宽容、共存。

就内部而言，中国宗教改革的必要性，乃出于其自身复兴和整顿的需要，而复兴和整顿的需要，乃出于衰落和混乱的事实。就外部而言，中国宗教改革的必要性，乃出于社会文化精神化和有序化的需要，而精神化和有序化的需要，乃出于世俗化和无序化的事实。

历史中的宗教作为实定的载体，往往以其有限而相对的观念形式限制着其中普遍和绝对的价值，以其过时而僵死的体制形式窒息了其中常新的活泼的精神。它们往往因此而脱离并滞后于它们处身其中的社会文化，并与之发生对抗。而它们本来是要以自己所承载的价值和精神，去影响文化推动社会的。这正是历史中的宗教必须改革而且事实上已多次发生改革的原因。

世界的现代化需要宗教的改革，而宗教的改革应该走向协作，协作必然要求开放，开放又必然要求非形式主义化，即消除宗教中的形式主

义或倒转宗教中的形式主义化过程，使宗教能够区分形式与内容、外在现象与内在精神、象征手段与象征对象、非终极者与终极者。

我提出了一个改革中国宗教的设想——就儒教而言，“敬天而不祭祖拜物”；就道教而言，“贵生而不迷信方术”；就佛教而言，“修行而不出家弃世”。这种改革过的中国宗教在社会生活中应当有助于实现这样一种理想状态：“求和而不党同伐异”，“有序而不专权愚民”，“践仁而不法古复礼”。

社会文化需要内在的价值精神，才能成为有秩序又有生机的社会或文化。一方面，这种价值精神具有普遍性，适合于全人类，另一方面，这种价值精神的具体载体又具有特殊性，适合于特定民族的社会文化。作为普遍价值精神之特殊载体的中国宗教，必须对当代和将来的中国社会文化发挥这种正面作用，其衰落与中国社会文化的过度世俗化之相互作用必须停止，其混乱与中国社会文化的现存无序化之相互作用必须停止。所以，正如中国社会文化必须改革，中国宗教也必须改革。

就内部而言，在任何一种宗教的情感体验、行为活动、思想观念和组织制度四大因素中，前两个因素自发性较强，富于活力而不易僵化，后两个因素稳定性较强，倾向于系统化而容易僵化。因此，一般的宗教改革主要针对后两个因素。当然，后两个因素来源于又反作用于前两个因素，因此其改革既基于并反映前两个因素的变化，又会促进前两个因素的变化。

就外部而言，任何一种宗教都有同其他宗教远近不同的关系，因此其改革必须立足于并考虑到与其他宗教的关系，而且必然会影响这种关系。

所谓思想观念，包括关于信仰内容和修行方式的思想观念。其改革方向可以用三句话来表述——敬天而不祭祖拜物；修行而不遁世出家；贵生而不迷信方术。

就这三句话分别侧重于儒释道三教而言，“敬天”指敬信上天，非指必须以仪式祭拜之，“不祭祖拜物”指不把祖先和任何人物事物偶像化或神圣化，非指不念亲情不敬圣贤不惜自然；“修行”指实践佛法度

己度人，非指必须拘守僧尼戒律，“不遁世出家”指不回避人间疾苦与对家庭社会的责任，非指完全抛弃宗教之出世的精神和超越的价值；“贵生”指尊重自己和他人的生命，非指为求一己长生久视而顺从私欲，“不迷信方术”指不耽溺于已被实践或理性否定的种种法术，非指完全抛弃对养生有效的道功道术。

就这三句话概括作为集合体的中国宗教而言，“敬天”、“修行”和“贵生”可以理解为保留三教之精髓——作为宇宙本原的“天”、“真如”和“道”的观念，作为个人操行的“修身”、“修行”和“性命”的实践，作为社会伦理的“仁”、“慈悲”和“贵生”的规范；而“不祭祖拜物”、“不遁世出家”和“不迷信方术”可以理解为扬弃三教中一切过时、粗俗、低级、迷信、自我中心和偶像崇拜式的消极因素。

所谓组织制度，包括组织的形式和性质，以及关于教俗区分和惯例活动的制度。其改革方向可以用三个词来表达——民间化、学术化、人世化。

对儒释道三教分别来说，这三个词所代表的三个方面是各有侧重的。就儒教言，鉴于其与官方权威的长期关联，又鉴于其本来具有的学术性质和入世性质，故重点应在民间化即非官方化；就佛道言，鉴于其长期处于非官方意识形态的地位，又鉴于其对广大信众长期缺乏教理解说，并实行侧重于出家遁世和法事道场的组织制度，故重点应在学术化（从低层次向高层次，从法事道场向教理解说，从维持礼仪形式向研究学说义理转变）以及入世化（如允许僧道婚娶家居，并吸纳在家信徒讲经，以淡化僧俗之别；接受现代社会规则，增加社会服务工作，以进入并影响世俗的社会文化等等）。

中国宗教的精神，即“敬天”、“修行”和“贵生”，必将通过破除在思想观念上对于“祭祖拜物”、“遁世出家”、“迷信方术”之类形式、象征体系和非终极者的形式主义执守，通过致力于组织制度上的民间化、学术化和入世化，从而得以高扬。通过这种改革与开放，中国宗教一定能够与世界各大宗教相会相通、和谐协作，因为它的上述精神，是同一一切真宗教精神在本质上一致的。

第七部分

关于社会道德

社会是众多的小我结成的大我。允许对别人的侵害，意味着允许对自己的侵害；维护别人的权利，意味着维护自己的权利。家里脏，我的身体就难清洁；邻里脏，我的家就难清洁；城镇脏，我的邻里就难清洁。

自我是没有边界的，关心社会就是关心自己，热爱世界才是真的自爱。

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。

理性和爱心不但不违背宗教的精神，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。

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。

道德环境的净化，需要确立法律面前人人平等的法治原则；而这类法治原则的确立，又需要政治体制的改革。但是，改革的推动、进行和完成，靠的也是人，是有理性、有良心、有正义感、有创造性的人。因此可以说，中国精神的重构，关键在政治改革，基础在人心提升。

道德环境的提升，不仅需要法律制度的支撑，而且需要精神信仰的指引。依靠“他律”的法律尚且需要某种信仰（对法律原则的内心服膺），依靠“自律”的道德就更是如此了。因为人心的自我约束常常软弱无力，在传统礼俗衰亡而法治观念薄弱的条件下，“人心惟危”的状况

必然出现。

我们的人心，有太长的时间片面地偏向理智，即狭义的而不是广义的理性，这正是上述思考方式的根源。这种被国人视为“正常”的理智有三大特点：一是只从感观或直接的经验出发——所以不考虑看不见的东西；二是只从眼前或短期的算计出发——所以不考虑长远的事情；三是只从自己或小我的利益出发——所以不考虑他人或整体的利益，更不考虑自己与社会、自然、世界整体的关系。

这正是无数的人随时在抱怨、又随时在卷入的道德腐败，在人心深处的根源——偏向于狭隘的理智，忽略了良心或良知、公平或正义、创造性或博大的爱心。这些东西才涉及与他人、社会、自然和世界整体的关系，才涉及大我、超验和永恒，因此它们最强大的保障，乃是超越于狭隘理智的信仰！

人类本性不可或缺的、当今社会迫切需要的良知、正义和爱心，恰恰都超出了直接经验、短期算计和小我利益，超出了狭义理智所能思考的范围，而只能靠对超越的信仰来提供坚实的基础。我们的社会生活表明，与超越的信仰相对立的狭义理智，由于上述三个特点及其世俗性质，不但不能保障，反而在腐蚀着良知、正义和爱心。

“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。

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。

中国人自古信天。作为信仰对象的“天”，乃是殷人所称的“上帝”或“帝”，周人所称的“天帝”或“天”，历代所称的“天道”或“天理”

最流行的通称。对这个概念，我们可以进行历史的梳理、批判的讨论、自由的选择。但是，如果考虑到先贤相信“天生烝民，有物有则”已经涉及人与他人、社会、世界及其本原的关系，考虑到古人所谓“天理”对“良心”的指引，考虑到今人所见“无法”与“无天”的关联，结论就只能是：信仰的超越对象，可以有不同的名称，信仰的精神状态，却决定着文明的兴衰、民族的浮沉。

改革开放20年来，整个社会的精神趋向，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。这种趋向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。然而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。

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。

真理有时是需要重复的。尤其对那些昏昏欲睡的人，重复更必须有一定的长度和强度。现在由于经济上严酷的压力，中国人开始学会面对

现实了。但整个社会生活的现状却令人忧虑，文化越来越沦为一种快餐式的消费，在拜金主义和浮泛的风气下，人们开始淡忘了人之为人的真理。人总是要有点精神的，社会同样也离不开一个起码的理念基础。遗憾的是过去我们对传统破坏得太烈了，又不愿意“拿来”，勉强拿来的也往往是一些虚无主义或实用功利的东西，偶有些精华也常被歪曲，以至于今天当我们想树立起些什么却已很难找到现实的价值生长点了。由于没有精神共识，由于一直靠政治意识形态来整合人心，而道德的政治化，意味着基本道德的淡化。当人类精神生活的理念基础被弄得面目全非时，人们便会轻易地将孩子连同洗澡水一起抛弃。

就社会的混乱而言，经济混乱可以使人的物质需要失去保障，政治混乱可以使人的安全需要失去保障，观念的混乱会使人迷惘甚至丧失理性，形象的混乱会使人恶心甚至趋向疯狂，而道德和家庭的混乱，则会使人失却在远近亲疏的人际关系中的人生支柱。

“责任”与“权利”相互关联、密不可分，这既是伦理学的常识，更应成为我们的共识。在没有权利之处，也就没有责任，这既是经验的事实，更应成为我们的教训！责任与权利是不同的概念，但却是同一伦理立场不可分割的两个侧面，适用于同一个价值领域。

在确立了个人权利的地方，个人的义务和责任不但建立了起来而且还很明确，社会公益不但受重视而且有保障，反之，在个人权利未得确立的地方，个人的义务和责任不但不明确而且遭到抵制或逃避，社会的公益也受到忽视而且缺乏保障。

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。所谓精神气质，区别于知识的多寡和理智的强弱。它包含崇敬感或神圣感，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”。有了对“头上的星空”的敬畏，才有对“内心的良知”的珍视；有了“天行健”之感，才有“君子以自强不息”之心。

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，诚实当然会逐渐让位于虚伪，真实当然会逐步让位于谎言，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。

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。我们的祖先早有古训：“远人不服，则修文德以来之”（《论语·季氏》），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。

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？

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，不但有庞大的收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”！

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。

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，而是由每日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。

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。

就文化的变化而言，变化的方向是走向物质主义、消费主义、享乐主义、科学主义和自我中心主义。物质主义反对人的精神性，即使人背离自己的本质；使人降格而接近禽兽或动物；消费主义正在破坏人所必须的消费基础即自然资源，也正在破坏人所必须的生活意义即创造和给予；享乐主义剥夺了人的高级幸福或精神创造的乐趣，抽掉了创造活动的基础即包含着艰苦和挫折的劳动，削弱了人的体力和智力甚至在破坏着人的生理和心理健康；科学主义使人只重视物质、客体和技术而漠视

精神、主体和艺术，抬高工具理性而贬低价值理性，耽溺于“主客”关系和“利用”心态而抛弃了“我——你”关系和“诚敬心态；最后，自我中心主义作为这种文化倾向的一个主要结果，大大加剧了人所固有的局限性，使人疏离自然、疏离他人、甚至疏离了自我的本性——因为人在本质上的不完全性和非自足性，注定了人是处于关系之中，是作为相互依存的“我们”而不是作为完全孤立的“我”而生存的。自我中心主义不但会导致人在物质意义上的死亡，而且会导致人的非人化。

现代人有一种流行病——自我中心主义。这种恶症的根源，恰在于看不到自己与他人与社会是相互依存的。

现代生活方式造成的人性贫弱化，不但带来了家庭和地域的各种问题，还可能带来人类本身消亡的深刻问题，即人能否作为人而生存的问题。因此，丰富和完善人性，关系到人类的生存。

不同的文化都可以从互相学习而使自身丰富壮大，而其所孕育所服务的个体的人，则可以从不同的文化得到更多的滋养。文化的表现形态或象征体系千差万别，而其为人服务的内在精神则相贯相通。现在，即使在市场经济尚不成熟因而需要倡导竞争的中国，也有人说“比‘竞争’更时新的词是‘竞合’”，在比商务领域更能够互利互补的文化领域，难道不应该用“合作”取代“对抗”吗？

在礼俗崩坏或法治未立的社会中，或者在秩序或公正没有保障的情况下，人类生活即社会生活就只依靠一件东西来维持，那就是“天理良心”。在私宅可以随意闯入，人身可以任意侵犯的文革时期的中国，几乎天天有人在非法打人而不受惩罚，但也天天有人在排队购物而不去“加塞”；在有组织的暴行愈演愈烈的纳粹时期的德国，辛德勒式的对抗也愈来愈有良知指引或有意识，而且这种意识绝不只是少数人具有，否则就无法想象德国在战后会迅速成为一个有序繁荣而受人尊敬的社会。所以我相信，“天理良心”是维系社会不致崩溃的最后一道、也是最坚强的一道防线。换言之，人还能活，只因为人还未丧尽“天良”。

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。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”。

关于教育

教育好像培育花木，不像制造机器。这一点常常被“园丁”们忘记了。

意识形态不是道德，学科知识不是智慧，竞技能力不是健康。这三点常常被“德智体”的倡导者忘记了。

“教育无用”论是没有看到人的潜能；“教育万能”论是没有看到人的局限。

作为主要文明之核心的宗教价值，应该成为价值教育的组成部分。

教育对于社会道德有着巨大的作用。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。

德育本该培养诚实无伪和独立思考的品德，然而，改革开放前的德育，讲的是“阶级斗争你死我活”。这种德育之误，在于已异化为“反德育”。把政治灌输混同于道德教育的结果，是德育本身被“架空”，被人看成了空洞无聊的东西。这种德育之误，在于已抽空为“空德育”。而对一系列西方观念的误解和以讹传讹，如将承认所有个人的价值和权利误解为只承认自己个人的价值和权利，将追求自由误解为自甘沦为自然的奴隶（听从境遇和肉欲的要求）和无视自由的界限（为所欲为从而压制人群的自由），将实现自我误解为使自己与人雷同或与物类同的动物需求得到满足等等。这些误解，对德育发挥着或隐或显的作用。这种德育之

误，在于已扭曲为“歪德育”。“反德育”、“空德育”和“歪德育”，都造成了德育的萎缩。而现实生活所需要的，却是德育的张扬和扩充。

德育应作为智育和体育的目的而贯穿二者的全过程，或成为二者的参照系——因为智力和体力都是人生的工具而不是目的。德育肩负的任务，是体格和智力训练之上的完整的人、真正的人、“大写的人”。

“教”不等于“育”，“培育”不能只靠“教学”。我们的德育要担负对现实和历史的重任，就必须厉行改革，从“以教为本”转向“以育为本”，在发掘受教育者内心的良知良能或道德资源之时，注重教育者自身德行修养的熏染作用。

思想的形成，是广义教育的结果。所谓广义教育，即不仅仅是家庭和学校的教育，而是包含媒体宣传和环境影响在内的诸因素对人心的综合性作用，也即是“性相近，习相远”一语中的所说的“习染”。这些东西对人发生的作用，既可以是正面的，也可以是负面的，正因为如此，所以《三字经》接着要说起“昔孟母，择邻处”的教育故事。

“性相近也，习相远也”这句话，尽管未直接说明人性是些甚么，但却通过说明人性之相近，而突出了人作为一个“类”的观念，又通过说明习染之相远，而显示了教育环境的重要性，这两方面，都是人文精神的题中应有之义：人作为同一个“类”，各个个体之间的平等和尊严才具有逻辑或理性的基础，而人性会受教育环境的巨大影响，这就需要重视人文教育或所谓“人文化成”的作用。

倘若一种媒体宣传长时间地只宣扬一面的事实而掩盖另一面的或另外多面的事实，那么它就会对人心发生负面的作用，造成偏执，即偏于一面、执著一端的思想。而且，恰恰因其所说是事实，它才有更大的负作用；因为第一，只说假话只说空话的宣传，不可能赢得人心；第二，只说一面只说一部分事实会更有效地歪曲全面的或整体的事实，用片面的信息引导出片面的判断，从而更有效地造成偏执的思想。例如，在美国与阿拉伯人或穆斯林的关系上，如果只宣扬只强调美国支持以色列这一事实，不宣扬不强调美国对埃及、沙特、约旦等阿拉伯国家的长期援

助，对巴基斯坦、土耳其、印度尼西亚等穆斯林国家的长期支持，对阿富汗、科威特、前南斯拉夫等国的穆斯林在战时的直接帮助，为在阿以等冲突各方之间实现和平而长期斡旋等等多方面的事实，那么，当然就会在少数心中造成偏执的仇恨，从而引发这类悲剧。因此这类片面灌输的宣传，可以说是在进行着“恨的教育”。

倘若一种社会环境长期缺乏法治，那么它也势必对人心产生负面的作用，形同进行“恨的教育”。因为这种环境会使人对正义失去信心，对社会不抱希望，会使一些人陷于绝望和愤怒之中，从而产生盲目的或狂热的仇恨情绪。我们不能不承认，就某些阿拉伯或穆斯林国家而言，财富和权力的仍然不公、家族或个人的专制统治的确造成了缺少公正缺乏法治的现实，就巴以冲突的现实而言，长时期冤冤相报双方均不得安宁的环境必然会使一些人陷于绝望和愤怒之中，以致把仇恨发泄到无辜的民众身上。

素质教育的重要性，正在于我们的学校长期以来一直以片面的政治灌输取代了全面的人格培养，以技术性的智能（尤其是记忆能力）培养取代了精神性的人性熏陶。这种教育的迫切性，则在于教育中的这种缺失，现在已经将恶果撒向了今日中国的社会生活，使得追求真理的精神日益淡漠，同情仁爱的品质日益少见，自我中心盛行，犬儒主义成风……凡有鼻子可嗅的人，都可以嗅到这些恶果腐臭的气味！

素质教育的口号已经提出好些年了，其效果距离中国社会的需要之遥远，是不可否认的。这里的原因固然很多（首先是学校作为社会教育体系的一部分，远远不及其他方面的制度、传媒及其造成的行为表率的影响力之大），我想，未能认真地思考和吸取国外行之有效的某些教育理念，也许可算是其中不算太小的一个。

儒家经典《大学》的说法，“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。在此，“大学”当然不只是现代教育体系中的“大学”。但是，有万千青年在其中学习和生活的大学，确实应有一种作为主旨的“道”。而这种道，我想，用“明明德”、“亲民”和“止于至善”来定义，也是

相当精辟的。

这种定义指出了大学的灵魂，大学的精神。没有了它，大学不过就是吞食民脂民膏的一张张嘴，在其中奔走的教师和学生，不过就是一群为谋生而营营不已的“腐儒”，而不配称为古人所说的“儒者”。

假如我们用更加侧重于德行的“君子”一词来代替“儒者”，我们会发现，在西方大学发展史上影响深远的《大学的理念》，竟然同中国教育史上影响深远的《大学》抱有同样的理念：大学的任务是培养“君子”，在现代环境中说，即培养具有美德的公民。

人类的精神是相通的；一个民族、一个时代的精神，是同别的民族、别的时代的精神相通的；一种文化、一种文明的精神，是同别的文化、别的文明的精神相通的。因此，大学生的精神是与同学、与老师、与大学的精神相通的。大学的精神，就是要吸取各种不同文化和文明的精神。

中国古代“四书”中最短的一篇是《大学》。它的开篇第一句话“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”，意思是大学开宗明义的主旨，是要使人的美德得以发扬光大，使天下百姓都能革旧更新，最终达到至善这个最高的境界。它说的不是现今教育制度中的大学，但却涉及现今大学所应包涵的精神。这句话说的不是大学，胜似大学！

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！

所谓素质，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老、由内及外的自觉磨练和养习，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。

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。

大学教育就应当是素质教育。在此所谓“大学教育”，主要是指本科生教育。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）。

素质教育无疑应侧重于精神层面。因为它所要矫正的，首先应是那些自私自利的自我中心倾向，和玩世不恭的犬儒主义潮流；它所要培养的，首先应是正直、诚实、勤奋、仁爱的精神品格。一个受教育者，只要摆脱了那些倾向潮流，具备了这些精神品格，无论具有其它什么观点和兴趣爱好，无论在某些方面的才能是高是低是强是弱，也就已经具备了成为一个自己能够健康生活、又有益于社会健康发展的公民的基本素质。一句话，这应该成为素质教育的起码要求。

精神层面的教育，需要对人类文明之精神核心的领悟。因此，通过客观理性的或学术性的（即非主观盲信的或灌输式的）研究和教学，将人类文明之精神核心揭示给学生，使之从中受到启发，汲取精神营养，对于素质教育可以说是必不可少。

就从理性出发的基督教研究而言，把它作为人文学科和社会科学的一个门类，纳入大学课程设置，显然是促使大学知识更加全面的努力中必要的一步。现在，已有少数综合性大学在宗教学系课程设置中走出了这必要的一步，这是必须肯定并予以推进的。

本科生教育与研究生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。

基督教研究是一种典型的跨文化和多学科的研究，它不但需要进入人类历史中各大文化圈和各民族文化的核心，而且采用了哲学的、神学的、思想史的、文化学的、社会学的、心理学的、人类学的、现象学的、语言学的等等诸多不同的学科方法。因此，它对于当代中国大学中尚待发展的对同一主题的跨文化研究和多学科研究，预期可以发挥某种示范或促进作用。

当代中国大学中，第一类即专科类大学，显然亟需走出专科、专业或职业的狭窄范围，争取用本学科以外的广阔得多的知识去丰富学生的头脑。这不但是教给学生更“全面”知识的需要，甚至是使学生在本专业之内得到提高的需要。因为在这个科际融合的时代，专注于本专业的思想方法本身，更是十分过时的。

第二类即综合性大学，也面临着走向真正的“全面”、“综合”的“大”学(**university**)，也就是使自身名符其实，使自己“大”起来的时代挑战。这里所谓“全面”、“综合”和“大”起来，不是对校长而言的，因为一个大学对一个校长来说，总是够大的，甚至太大了——头绪

万千，日理万机。这里所谓“全面”、“综合”和“大”起来，乃是对学生而言的，因为一个大学对一个学生来说，总是有那么多陌生的地方，那么多陌生而威严的老师，那么多令人神往又令人生畏的学科——在系里是条“龙”，在校内是条“虫”。这里所谓“时代挑战”，是说在这个普及教育的时代（我不大愿意说是“素质竞争的时代”），至少本科生教育必须更多地趋于“通才”教育而非“专才”教育。否则，我们也许会比纽曼的19世纪还要落伍。顺便说一句，相对而言不太重视专业教育的英国，竟然产生了那么多的诺贝尔奖获得者，这至少是值得思考的。

今日社会之不健全，在于“人格”之不健全，在于“美德”之被掩埋，在于国人之不思“革旧更新”，在于人之堕离“至善”境界。而明日之人格状况，明日之国人面貌，在很大程度上又取决于今日大学之状况。

我们今日大学的状况，是“专业教学”实，而“素质教育”虚，技能教学实，而公民教育虚，物质层面实，而精神层面虚。这种情况既是社会历史和制度安排的结果，反过来又延续甚至加强着社会历史中的负面因素，巩固甚至加剧着制度安排中的不合理性。

所以，一方面，我们寄望于制度安排的理性改革，并进而导致社会历史的良性发展，从而给大学教育和一切教育提供一个良好的社会环境；另一方面，我们又必须尽己所能，首先努力改善大学教育的状况，为素质教育和公民教育做一点实事，为大学生的人文教育提供一点精神帮助。

关于文化

所谓文化，就是自然的人化，就是人类活动的产物，就是人造的非自然事物的总和。简而言之，文化是与自然相对的东西，文化就是非自然。然而奇怪的是，文化的创造者即人类，自身乃是自然的组成部分，更确切些说，人除了精神之外的所有部分，本身就是自然事物，而自然事物本身是不可能超越自然的。从这个事实只能得出这样的结论：文化的起源，乃在于人要超越自然和超越自身这样一种趋向，文化的动因，乃在于人的非自然部分即人的精神。总而言之，文化形式的最终根源和内在本质，是不同于自然性的那一部分人性，即人的超越精神。

文化与非文化（即自然事物）的区别，乃在于文化是人类的产物，因而它的基础是人类特有的本性，即人类超越自身之自然属性的那种一部分本性，也即“异于禽兽”的那种尽管“几稀”却很实在的“人性”。例如，人的社会性体现的是人在谋生方式上的非自然性；人的知、情、意之无限多样性体现的是人在生存状态上的非齐一性；而人通过符号或象征体系来进行活动的方面，则体现了人超越当下直接的自然事物的倾向和能力。这种超越性更表现为人类能意识到自身之相对性和局限性，意识到自身当下不完备性和未完成性，意识到自身对外在条件的依赖和同内在矛盾的纠结，因此而有超越自我的倾向。所以人永远是一个过程，是一种趋势。正是人的这种超越性，这种基于经验又不止于经验的趋势，走出自身摆脱自然的趋势，走出有限向往无限的趋势，走出当下向往永恒的趋势，走出相对向往绝对的趋势 促使人运用理性的工具和社会的协作，实现认识情感和意志诸方面无尽的追求，从而造成了以广义的象征体系（从美术的线条到哲学的概念，从语言的使用到社会的运作）为

表现形态的文化。如果说文化像一条河，那么这种超越性就是它的源。作为过程的人类和作为趋势的人类，凭借这种超越的动力而创造了奔流不息的文化长河。

人只要还是人，只要还有精神，就都具有这种超越的精神。人只要还是人，只要不是禽兽，就都具有非自然的或人所特有的生活方式，即文化。换言之，超越精神是人类共同的或同一的特性，也构成了文化共同的或同一的本质。正因为如此，尽管不同的个人和人群处于不同的自然条件下，自然地、必然地会以不同的方式表现这种精神，会与不同的文化形式相联系，会在超越精神的推动下创造出不同的文化成果，但在纷纭万象的外在形式（包括与语言相关联的不同概念不同观念等等）的掩盖之下，却有着共同的同一的内在本质。

人类超越的指向有近有远、有低有高、有浅有深，而其最远、最高或最深者，即其视为自身之根源与归趋者，乃是宗教学所谓“神圣者”或“终极者”，也就是走在不同的象征体系中用不同的名字所称的神或上帝。人类超越自身超越自然趋向永恒趋向无限的倾向，集中反映为关于神或上帝的观念和信仰，所以这种观念和信仰的体系即宗教，也就成了人类超越性的集中表达。这就难怪文化的诸形态（例如哲学、科学、艺术、诗歌、音乐、舞蹈、戏剧甚至政治、伦理等等）在其发生时期都带有浓厚的宗教性质，甚至孕育于宗教母体之中。如果说文化像一棵树，那么这种上帝观或宗教性就是它的根。作为人类超越性表现的上帝信仰，作为人类的价值和精神之载体的宗教观念，凭借这种精神的孕育力量而构成了不同文化之树的共同根基。

人类的文化和宗教，正如百川。其中的每一个人，每一个人的人生，也如河川中的水滴，奔腾向前，永不枯干。

人类的文化好像一小丛竹林，那些黄绿参差、并立竞长的竹枝，有一条相互连接、向往蓝天的共同的老根。

文化在最广的意义上是人的生活方式，而宗教则是人对超越者的信仰。这两者当然会发生关系，但却不是同一类的概念。宗教的本质决定

了它主要是作为文化的内在精神发挥作用，它的一些外在表现虽可以视为文化的组成部分，但却不能等同于文化本身。

文化的生长是一个在分化中发生的过程。哲学，艺术、科学、政治等等脱离宗教的过程，也就是它们迅速发展的过程。但这恰如树木的分叉和枝叶的伸展。一方面这种分叉和伸展带来的满树繁花格外引人注目；另一方面，这些花朵与其根基的关联却是常常为人忽略。

所谓不同文化，是指各个不同民族的文化。在以往的历史中，人类分裂为不同的民族，生活在不同的地域，由于不同的自然环境而形成了不同的生活方式，也就是不同的广义文化。各种文化之间的不同，首先表现为语言的不同。语言是人类存在的基本形式。由于语言的不同，而有思维的方式和习惯的不同，由于思维的方式和习惯的不同，而有对价值的判断和对世界的看法的不同，而有世界观和人生观等等的不同。

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。

人们确实常把西方文化称为基督教文化，但是这主要是指西方文化自中世纪以来的精神而言。正如精神不等同于肉体，基督教也不能等同于西方文化。事实上，任何以普世性信仰为核心的宗教，都不是局限于某一地区某一民族的，这正是“世界性宗教”的内在根据。所以我们不能说天主教是意大利的文化或菲律宾的文化，也不能说伊斯兰教是埃及的文化或马来西亚的文化。

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，我国不少大谈西方文化的人，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。

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。

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，不但要回复到那些简朴和明彻的常识，而且要勇于为了生活而否定观念本身！因为，战争起因于观念，生活却需要和平。

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。有些人大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”。

学者与学术

中国知识分子作为一个整体，在中国的现代化中一直在发挥着关键的作用，因为，正如我们在近年来关于市场经济的讨论中所看到的，中国知识分子在使自身关于周围事物的观念理智化的同时，也在或多或少、或隐或显地使中国的各种组织和各种制度理智化。在当前的经济改革和流行的经商热潮中，理智或知识正逐渐被理解为意味着效率或效益，因而，相应地，知识分子也逐渐被根据其功用，即在控制世界和便利生活方面的效用来加以评价。人们可以说，这种状况是自然的、合乎逻辑的，因为“现代化的心理根源，是启蒙运动后日益普及的理智主义和功利主义”。可是我还得说，如果知识分子自己也以功用或效用作为自身的主要追求，那就是相当可悲的了。不幸的是，这正在大陆上的知识分子当中成为一种事实上的倾向，从日益增多的对“百无一用是书生”一语的引用和承认，从日益普遍的“读书无用”的想法和做法，从日益扩散的“知识分子下海”的潮流和时尚，都可以看到这一点。之所以说它可悲，是因为，“仅仅靠生活的便利，并不能达到人生的幸福，只有对世界的控制，既不能带来人性的升华提高，也不能赋予人类以终极意义”。能够帮助我们探求这些东西或达到人类目标的，乃是索菲亚（Sophia），即本真的智慧，或神圣的智慧。所以，对索菲亚（智慧）的爱，可以说是人性不可或缺的本质要素。人若没有对利益的兴趣，便无法生活；但若只靠逐利而生活，则不复为人。假如中国知识分子不仅关怀生活之便利，而且关怀人生之幸福，不仅关心对自然世界的控制，而且关心对人类世界的改善，那么，他们就不应该停止对智慧的追求，这本是他们的传统中最重要价值——儒家的“仁、义、礼、智、信”五常——之一。就

是说，他们应该超越自身，不应该使自身局限于理智和功利。要让知识分子都成为哲学家，既不必要，也不可能；可是，他们去努力成为爱智者（这正是“哲学家”一词的本意），却并非不必要，亦非不可能。而且，这正是处于十字路口的中国历史的要求。

在古代，中国知识分子具有一种极富宗教性的智慧，而且他们发展了一种同样富于宗教性的哲学。然而，在现代，中国知识分子却倾向于向各种世俗哲学去寻求智慧。这种倾向也许是导致中国社会的某些致命取向的原因之一。

在中世纪，中国知识分子总是向“过去寻求智慧”，在近现代，中国知识分子又总是向“外部”寻求智慧，但在这两个方向上，他们常常有意无意地忽略了超越的层面。就是说，他们未能鉴赏祖先的宗教遗产和邻人的宗教礼物之价值，这明显地表现为否认儒教是一种宗教并指斥基督教是一种迷信。现在，他们应该向“上面”去寻求智慧了，他们之所以不能看到高处和深处的东西，乃是由于他们那种平面的观察角度。他们之所以看到了如此之多的分歧和冲突，也是由于这样一种观察角度。如果他们采取一种立体的观察角度，他们就能够改塑自己对世界的看法，从二维的世界图景走向三维的世界图景。

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，也如其他部分和其他成员一样，对社会和人类负有某种责任，因此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。“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。

读万卷垃圾书，不如行十里崎岖路；写百篇糊涂文，不如种一株清凉树。读好书是享受。写好文章是受苦。搞学术要读又要写，所以是有乐又有苦。

中国的“知识分子”似乎很多，但“活生生的真正的知识分子”实

在很少。我说的“真正的知识分子”，不是指受过“高等教育”者，不是指从事“脑力劳动”者，甚至不是指“教授”、“专家”、“学者”等等，而是指在社会问题或公众问题或人类的问题上，能够依据理性良知，不计利害得失，独立思考，洞彻事理的人。真正知识分子的“知”和“识”，是不止于专门学问的“智”慧和睿“识”，真正 **intellectuals** 的 **intellect**，是不止于工具理性的价值理性。这里的关键，是作为社会良知秉公直言。

我所说的“活生生”知识分子，当然不是指“身体健康”，不是指“性情活泼”者，甚至不是指“兴趣广泛”，而是指在社会问题或公众问题或人类的问题上，能够作为社会良知，在独立思考和洞彻事理的基础上更进一步，不慵懒，不畏惧，积极地、活跃地向社会表达自己的见解、批评和建议。这样的知识分子不仅仅要有“智”和“识”，而且还要有“仁”和“勇”，这样的 **intellectuals** 不仅仅要有 **intellect**，而且还要有 **faith** 和 **courage**。这样，作为“智者”，他才是活生生的而不是死沉沉的，他才是活跃的而不是死板的，他才是“知识人”，而不是“机器人”，他才是有情的学人而不是无情的电脑。

任何一个思想史的作者，都很难对离他最近的年代中的思想趋势，作出经得起时间验证的描述或预测。因为他会缺少足够的时间距离去看清这种趋势，这正如一个人只看见眼前很短的一段路，就很难正确地说出路的走向一样。

罗曼·罗兰说，你不去管政治，政治也要来管你。近年来，中国知识界有人倡言“退出历史的缺席权”，姑且不论这是否应当，但很明显的一点是：这根本就不可能。

相互依存、不可偏废的权利与责任、私利与公益之间的平衡常常会被打破，而且在很多地方尚未确立保障这种平衡的制度。这种平衡及其制度保障乃是公正的社会秩序之根本，而这种秩序之破坏乃是由于“底线伦理”或起码的伦理之丧失。不管在东方还是西方，不管在个人还是在机构那里，当我们看到这种伦理的丧失导致了如此众多的苦难和不义

之时，难道不是该向罪恶抗争，而不是向义人挑刺吗？中国知识界不是该负起自己的责任，传扬起码的伦理吗？

个人有限的思想要扩充自身，要超越自身的局限，或者要追求无限，一个直接的办法，就是探索他人的思想，探索千百万曾经思考过的人们的思想；既然这件事情由于漫无边际而几乎无法进行，那么十分明显，把探索的范围缩小为对人生最为根本的方面，缩小为在这方面总结或融会了以往时代思想的那些数目少得多的思想家的思想，事情就会容易得多，有效得多，就不但必须，而且可能了。这种探索，也就是所谓“思想史”的探索。

经济的发展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。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。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。

“活生生的真实的中国”，是我们现在生活在其中的这个中国，自有其优劣利弊、自有其喜怒哀乐的中国。这个中国，绝不是用一大堆古籍所能代表的，更不是用一连串幻想所能描绘的。已死的过去和虚幻的未来，都不能作为我们的根基。我们只能站在动荡而又实在的“现在”之堤上，来建设自己的生活。然而我们看到，一方面，充斥于影视荧屏的帝王将相的争权夺利和阴谋诡计，会使年轻一代误以为，这就是要去发扬光大的过去；而塞满了通俗出版物的手枪大腿和洋楼汽车，又使年轻一代误以为，这就是要去奋斗争取的“未来”！另一方面，一大批专家学者，或所谓知识分子，却或者执著于“过去时”，或者执著于“将来时”，或者盛赞“前现代”，或者夸耀“后现代”；而对那些天天发生在眼前的

“现在时”、“现在进行时”，对那些迫在眉睫关系重大的现实问题，反而闭目塞听，或者“沉默是金”！在这种情况下，我不能不深感，在这里直面“活生生的真实的中国”者，才是“活生生的真正的知识分子”；在这里脚踏这块实在而动荡的大地，勇敢而睿智地提出批评和建议者，才是懂得了“历史都是当代史”的人，才是懂得了“前现代”、“后现代”都离不开现代的人。事实上，只有这样的人，才会去干预现在，才会去创造历史；而立足现在，才能永恒，勇于创新，才能永恒。

有些文人学者鼓吹告别革命，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”。

面对这样的文人学者，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！

帕斯卡的名言“人是一棵会思想的芦苇”告诉我们：人极其高贵，又极其脆弱；之所以高贵，是因其思想，之所以脆弱，是因其肉体。我想，有一个比喻比帕斯卡的更好——“人是一片会思想的树叶。”它突出了一个人与其他人，与人类整体，与世界整体及其本源的关系：一片树叶与其他的树叶，与树枝、树干、树根等等不可分离，相互依赖——当然，它对这个整体的依赖很大，而整体对它的依赖要小得多（所以国人常说：“我死之后地球照样转动！”），但是毕竟还是相互依赖，因为树木也不能离开树叶而生存。这个比喻也说明，正如一片树叶的汁液是与其他树叶连通的，一个人的思想也是与他人的思想相通的；正如一片树叶若与其他的树叶相隔绝，若不吸取从树枝树干而来的养分，就会枯萎，一个人的思想若与他人的思想相隔绝，若不吸取从前贤先哲传来的精神营养，也会穷乏。

对任何学科而言，一个优秀的学者总是能时时走出该学科领域之外，从更宽的角度或更高的立足点，去观察自己学科的地位，去反思自己学科的知识和方法，这样，他因为能更确切地认识该学科的性质，能更清

楚地理解该学科与其他学科的关联，能更深刻地把握该学科同整个人类心智活动的关系，能更真切地了解该学科现在状况的原因和未来趋势的动力，他就更有可能成为该学科内博大精深而有创造力的“大师”或“大家”，而不是拘于一隅见树不见林的“小工”或“小匠”。

学术有自己的独立性。学术与政治不分或学者的看“风”使舵，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“学术乃天下之公器”一语之所指。

学术自有其发展规律。我们如果正视以前学术被扫荡、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。

学术的灵魂是“天理良心”，有之则不但高卓超绝，而且可为社会福音，无之则不但卑污猥琐，而且会成人类祸害。

学术讲方法、求进步、有目的，所以学者既要“埋头拉车”，又要“抬头看路”；不宜学“四百米跑”，而宜学“铅球、射箭”。

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。

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“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。

任何学科，不管经过多少中间环节，最后还是会对个人的生活发挥作用，而对个人显现出意义来，所以思想史对学科的意义，进一步也是对个人的意义。而且，不论是自然和技术科学的学科，还是人文和社会科学的学科，都是相当专门化了的、对一般人是困难也不必要进入的整套系统的知识和方法。如果我们把所有的学科比喻为人类心智活动所结的花和果，那么，它们的系统的知识和方法就犹如花果的组织结构，而一片普通的树叶与花果的沟通则只在于汁液的营养。同样地，一个非专业的门外汉或普通人，同一门专业学科的“沟通”或“交往”，也不在于其系统的知识和方法，而只在于这门学科内涵的“思想”。

倘若放弃了学术的“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。

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人都很难发现的。或许，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。

学术和著述之附庸和媚俗的原因，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“学术家园”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。

中国学术，指的是人文学术。中国的人文学术肇始于春秋战国时期，除了《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》之编定所标志的文学、史学、典章、礼仪、音乐、哲学等人文学术，还有名家、法家、兵家等学之勃兴。在同一时期，又有孔、孟、荀、墨、老、庄、杨朱、韩非等诸子百家之思想争鸣。综观这一时期的学术特点，是既有“学”，又有“思”；既谈“人”，又谈“天”；既论“形下”，又论“形上”。中国学术的童年，的确是“金色的童年”。

中国学术自秦汉以降，与邦国大势有密切关系：合则学，分则思；治则学，乱则思。而由理学到心学，由心学到实学，由实学到小学的过程，更表明超越的思索逐渐减弱，天融于人，上归于下，已成中国学术的一大特征。

佛道两家当然对中国学术大有影响，但其作用也有正负两面。一方面，佛学（尤其是唯识学）之细密运思，道家（尤其是老庄）之形上思考，有助于中国学术中哲思之不泯。另一方面，佛教中的消极思想，道教中的迷信成分，又助长了学者对宗教偏见之形成。

从新中国建立到“文化大革命”前夕，“革命”凌驾于学术之上，而在学术之内，则以唯物主义和马列主义指导一切学科。社会科学甚至自然科学都要接受指导，结论往往先于研究，教条常常取代学术。而在“文革”之中盛行的，则是统一思想与空前禁锢，人类文化的一切遗产都被说成“封资修”、“帝修反”而加以“横扫”，甚至自然科学家也被称为“资产阶级学术权威”而加以迫害，甚至苏联、东欧、北朝鲜和古巴的文化也被称为“修正主义”而予以扫除。

在这种情况下，中国学术不只是停滞不前，而且是大大倒退；不只是流于片面，而且是陷于虚无；不只是停顿僵化，而且是遭到破坏。其特征可说是无“思”亦无“学”，无“法”（学术规范）亦无“天”（超

越者消失，神圣者隐退）。

在20世纪八十年代后，学术界由于关门太久，一旦得窥外界，遂致眼花缭乱；由于饥肠辘辘，一朝得享口福，遂致饥不择食。这既有囫囵吞枣之弊，也有兼收并容之利。学界向境外寻觅，首先看到人文或人本思想（萨特与弗洛伊德之类学说遂大为流行），后来又见到基督宗教思想（主要是通过译作），但因受多年的偏见与先人之见影响，多半仍以二者相互冲突为定论。

九十年代的学界特点，可以两段诗词形容。一是“寻寻觅觅，冷冷清清，凄凄惨惨戚戚。乍暖还寒时候，最难将息。三杯两盏淡酒，怎敌他，晚来风急。雁过也，正伤心，却是旧时相识。”二是“运交华盖欲何求，未敢翻身已碰头。旧帽遮颜过闹市，破船载酒泛中流。横眉冷对千夫指，俯首甘为孺子牛。躲进小楼成一统，管他冬夏与春秋。”尤其最后两句，一时成为不少学者的写照。学界向昔时寻觅，首先看到民国初年对传统批评之过激（保守主义遂大为流行），后来又见到古代的保守传统之可取（主要是通过国学研究），但因受近年的自闭与怀旧情绪影响，多半竟将其缺失视为其长处。

近二十年学界的风尚，则可说首先是“诸风回旋”（从自由主义到“新左派”），其次是“古风劲吹”（从“国学热”到保守主义），再其次也有“道风初拂”（从佛道研究到基督宗教研究）。就对基督宗教的态度而言，学界虽然正在逐步恢复平常心，但在多数人那里，由于以往偏见之余绪，仍有不少误读。而我们知道，“偏见比无知离真理更远”。

中国学术有三大缺失。1.学盛思衰：从中国学术史大势可见，自汉以降，中国学术总体而言有此缺失。而“学”、“思”与“治乱”、“分合”关系中的前述“规律”，竟然延续20世纪，实为可叹！而缺失之最甚者，无疑是独立思想与批判精神。2.上弱下强：宋明以降天人不分的结果，是天融于人，上归于下。由此而来的学术趋势是，由形上而形下，不求超越；由实证而实用，务求功利。3.片面平面：“学而不思则惛”，遂易于浅尝辄止，遂易于人云亦云（在对宗教的认识上，遂易因袭宗教即迷信

之片面成见，因袭基督宗教乃属西方等片面陈说）。就真实、多面、立体的具体事物或研究对象而言，片面的方法因为丧失了对第三维的意识，遂导致学术思想的平面化。于是逍遥旨趣和功利思维会更多，批判精神和超越意识会更少。结果是以成见之因袭为“通古今之变”，以人际之学问代“究天人之际”。以上三点缺失，实际上彼此关联，相互促进。

在中国古代，宗教思想是与哲学思想浑然一体彼此不分的，甚至与社会伦理思想、文艺美学思想也相互交叉相互渗透。本来，这些思想的相互影响，确实是思想的常态、历史的必然，但是在中国，它们不仅在实质内容上，甚至在论述形式上也混杂不分，这个特点造成了中国思想的学术门类不够齐全也不够发达的状况。

在中国传统思想的学术门类中，最明显的缺门就是神学。如果在宽松的意义上而不仅仅在基督教的意义上来定义神学，即定义为对宗教信仰的系统解说，那么中国学术中是含有神学成分的，这不但体现在佛教和道教的某些经论中，也体现在儒家学者的许多论著之中，尽管其“信仰解说”的形式常常很不明显。但是，这种“神学”在宋代以后日益世俗化的文化氛围中日渐凋零：佛道两教一面接受儒家的伦理影响，一面丧失自身的神学特质，有独创性的思想和经论越来越少；儒家学者一面专注于心性之学和经世之道，一面淡化了儒教的天帝观念和宗教特质，而心性之学与经世之道遂越来越脱离其超越的根基。在这种情况下，儒释道之依附于政治权力并随世俗变化而浮沉，乃成为司空见惯的常态，这不仅导致中国人宗教信仰素质的低下，而且导致其超乎世俗社会之上进行独立批判的功能之下降。于此已不难见出神学之阙如或凋零，不但对于学术之健全，而且对于社会之健全，都是一大缺憾。

基督教传入中国之后，一直受到“不依国主则法事难立”的政教环境的强大影响（从唐武宗到康熙帝的禁教都是明证）。神学思想的交流，需要填补语言概念和思维习惯方面的民族差异之鸿沟，而这种填补所需的长期共处，却多次被政治的变化所中断。再者，基督教在清朝末年重新进入中国之际，适逢中国在外国压迫下民族情绪高涨，在内部腐败中

社会政治动荡之时。百余年来，中国基督徒知识分子的注意力，多半转向了在社会政治和文化活动中认同民族感情、消除“洋教”口号方面，而中国基督教会的精力，则主要用于扩充和牧养教徒，以及克服在政治动荡的不利环境下所遇到的种种阻力方面。这样，基督教神学，作为严格意义上的神学，对于中国的学术思想之缺失所应发挥的刺激和补充作用，也就在很大程度上遭到了忽视。这种忽视，当然不仅表现为基督徒知识分子在引进方面的无力，而且表现为非基督徒知识分子在吸收方面的迟缓。而这种状况，无疑对双方都是一大损失。

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，也有囫囵吞枣这种坏习气。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、庞人的，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。

在人类力量越来越有可能由于自身的错误选择，被转而用于毁灭自身时，思考人自身的局限，反省人自身的罪过，实在是生死攸关的当务之急。在这种情况下，哲学性的思考如果仍然仅仅“以人为本”而不思向外超越，很可能会助长人本来已有的自我中心甚至狂妄自大，从而增加错误选择的可能。而这正是中国“当代传统哲学”时时显露的迹象。这种哲学抓住了中国传统哲学人本的一面，抛掉了天道的一面，很容易在“本心自足”“不假外求”的幻想中画地为牢，既阳断了邻人的横向启迪，也拒斥了超越的纵向启示。

关于心、识、道

之所以“有心”，是因为还是一个活人，还没有死心。现在的问题人多，而解决问题的心却太少。但我又相信，只要有心，问题就会减少。试想，例如世上多了一些关心、诚心、耐心、热心、爱心、信心……，多一些同情之心、责任之心、宽容之心、悔悟之心、公义之心、仁爱之心……，那么，将可以解决多少难题！

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。求真之心乃是对正直知识分子的起码要求；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！

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”。

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，还有人对人的情谊和关心，还有很少有人愿意给予陌生人的爱心！

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，能够挺身出来，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。

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。社会的状况，同经济体制、政治体制、历史事件大有关系，同文化传统、宗教信仰、人的精神有更加深刻的关联。

关于历史人物

利玛窦这个名字，在中国已经成了一个象征。他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。历史事实表明，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。

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？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。

马丁·路德·金同甘地一样，不但成了其本国良知的代表，还成了人类良知的代表。他们的精神力量之强大，恰恰是因为他们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。

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，融汇入他的教学和写作，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。

在横跨神学与哲学两大领域的20世纪思想家之中，保罗·蒂里希是地位最高的人物之一。他把存在主义哲学同基督教神学结合起来，把宗教与文化连结起来，创造了一个博大精深的理论体系，广泛深刻地阐明了人类的生存以及宗教和文化所体现的人生。在现代人上帝、道德和人生意义的信念发生动摇之际，有人认为他向怀疑论者们证明了基督教信仰的合理性，因而是基督教文化的最后一个伟大代言人；有人则认为他的理论破坏了不少传统的信念，因而是当代文化革命的一位先行者。但是他却自视为旧时代的宗教遗产与新时代的世俗文化之间的“边缘人物”，以消除信仰的关切与理性的怀疑之间的分裂，从而弥合西方文明之断裂为己任。他作为一位杰出的哲学家兼神学家、教育家兼著作家，把自己的一生全心全意地投入了这项艰巨的任务，并取得了卓越的成就。

蒂里希的神学体系，吸取了多方面的思想源泉。其中有古希腊的柏拉图主义、中世纪（波默等人）的基督教神秘主义、近代德国（谢林等人）的唯心主义，还有从克尔凯郭尔到海德格的存在主义。因此有人怀疑把蒂里希列为存在主义者是否合适。确实，像他这一类有独创性的思想家是无法对之贴标签的。他既非实证论者，又非理性论者；既非自然主义者，又非超自然主义者；他的思想既是存在的，又是本质的；既是抗议派（新教）的，又是普世派（公教）的。然而，尽管他的神学深入

探索了基本的本体结构，他却把本体结构与人在生存上的问题和关切联系起来。所以，主导他的神学方法和体系的，还是一种生存论的态度。

蒂里希的神学方法十分鲜明地体现在《系统神学》之中，那就是所谓“相互关联方法”。他一方面考虑人类生存的处境，另一方面又考虑基督启示的信息，并且“力求把这种处境中包含的问题与这种信息中包含的答案相互关联起来”。这种方法使神学成为一种对话，把人探索性的理性所提出的问题，同启示性体验所提供的、在信仰中所获得的回答相互关联起来，即把对自律之问题作出的神律之回答相互连接起来。《系统神学》的五大部分中，每一部分都是作为整体的体系之中的一个内在要素，它们共同组成了一系列根本性的对话：关于人类理性之力量与局限的问题，导致了启示中给出的回答；关于存在之性质的问题，导致了揭示出上帝即存在之基础的回答；关于生存之意义的问题，由耶稣基督所体现的“新的存在”作出了回答；关于人生体验之间两面性的问题，指向了揭示出神圣精神（圣灵）呈现于生活过程的回答；关于人的命运和历史之意义的问题，在对上帝之国的观照中找到了回答。这些答案不是从这些问题派生出来的，就是说，蒂里希也许同意巴特的这一说法：“从人到神无路可通。”上帝是从他那一方揭示自身的。但是，这些问题也不是从这些答案派生出来的，就是说，蒂里希并不赞成巴特对自然神学的绝对排斥，因为，只有在人提出关于上帝的问题，并因而具有某种关于上帝的观念之时，启示性的答案才对人具有意义。“自然神学对人类处境提出了一种分析，并且分析了隐含在人类处境中的关于上帝的问题，在此限度之内，自然神学是有意义的。”关于上帝的问题，产生于人对自身有限性的意识。因为意识到有限性，就是已经有了某种关于无限性、关于无条件、关于绝对观念。

巴特的神学被称为“辩证神学”，其辩证方法的特点，不在于黑格尔式的从正题到反题再到合题的轻便转换，而在于克尔恺郭尔式的真理与真理之间的张力或冲突。由于神学的基础是神的启示，神学语言力求表达上帝超越性之纵面与人类生存之横面的交叉，而永恒与时间这两个无

法类比的世界的结合，也只能用悖论或佯谬（paradox）的方式来表达，因此，对上帝的认识不可能是直接的。依靠教义学说或借助神秘修行而企图直接达到真理，都是必定要失败的。只有第三条道路即辩证方法，才是最佳的途径。“这种方法自始即积极认真地一面发展关于上帝的观念，一面又促进对于人和一切人间事物的批判。但这两个方面在此并非分别孤立地予以考虑，而是一直彼此相提并论并涉及二者的共同前提，涉及那活生生的真理，那真理固然无以名之，却处于二者之间并赋予意义，给予解释。”然而辩证方法永远不能达致确定的解决或固定的结论，“在这条狭窄的山脊上，一个人只能不停地走。如果他想站住不动，就会向右或向左跌倒，反正必得跌倒。在此所能做的，只有不停走动——在未能摆脱晕眩的人看来，这是吓人的表演——不停地从一边看另一边，从正面看反面，又从反面看正面。我们的任务，就是解释‘是’与‘否’，比肩而立的‘是’与‘否’，而不在任一确定的‘是’或任一确定的‘否’上面延搁片刻。例如，言及上帝在创世中的荣耀，只是要立即转而强调上帝在造物中完全对我们隐匿不现……言及人乃按上帝形象造成，只是要提出最终的警告：我们所知的人，乃是堕落的人，我们对人的可怜，比对人的光荣所知更多。……一个基督徒，就是万物的主人，并不受制于任何人——一个基督徒，就是万物的奴隶，并且受制于每个人。”自由派神学认为人可以直接认识上帝，因此对这种辩证法会感到困惑；但巴特认为，人无法在自己有限的表述中把握永恒上帝的真理，人只能为上帝自我启示的悖论作见证。他写道：“假如你问到上帝，假如真要我谈论上帝，那么，能够期待于我者，唯有辩证法而已。……不论是我的肯定，还是我的否定，都无权自称即是上帝的真相。我的肯定或否定，都不过是对于那真相的一个见证，那真相乃位于核心之中，在每一个‘是’与每一个‘否’之间。”只有辩证方法，才能维护这件事情的两个方面：上帝不是人，因为他超乎有限领域之外；同时，他又在有限领域之内启示出自身。

巴特的神学又被称为“危机神学”。他把无法从造物直接认识上帝称

为一种“大有禅益的危机”。他说：“如果我们只想明明白白地看见，我们就已经处于这个危机之中了。可以明明白白地看见是无可争辩地实在的，就是上帝之不可见，而这正是，也严格符合于复活之福音——上帝的永能和神性。这除了意味着我们不能认识上帝，我们不是上帝，应该畏惧我们的主以外，还能意味着什么呢？”在这危机之中，我们会明白，从我们这些被造物角度来看，上帝是隐匿的、未知的。因为， *Filium non capax infiniti*（有限者不可能包容无限者），上帝是全然外在者，他并不直接出现在人心或自然之中。“从人到神，无路可通。”

巴特说，“从人到神，无路可通。”然而，从神到人，却有通路——即上帝惠予的自我启示之路。只有依靠上帝自身，依靠他在耶稣基督里的启示，才能认识上帝。于是，对人来说不可能的事情，上帝使之成为可能了。上帝在基督里启示了自身。然而已经启示出来的上帝，也是隐匿着的上帝。对耶稣基督中的上帝的认识，与上帝的隐秘性，这两者佯谬地合而为一。在作为基督的耶稣那里，我们看见的是上帝令人敬畏的隐秘性。然而，这“看见”并非通常意义上的看见，它需要一双信仰的眼睛，而这乃是恩典的赐予。上帝的启示总是非直接的、掩盖着的，从而是需要恩典才能看见的，因为它出于其中的这个世界，是由罪与“肉”统治着。启示乃是奥秘，它不仅标志着上帝的隐秘性，而且标志着他以一种隐秘或不明显的方式显示自己。

巴特认为，“在启示中，在耶稣基督中，隐匿的上帝确实使自己成为可以理解的了。但并非直接地，而是间接地；并非对眼睛而言，而是对信仰而言；并非在其存在之中，而是在其征象之中。”耶稣基督之中的上帝启示之隐秘性和神秘，更表现在其悖论或佯谬性质之中。恩典与审判、爱与福音、信仰与事工，根本就无法分离。“上帝的天谴和审判，只不过是上帝恩典的坚硬外壳……然而只有知道上帝恩典的人……才知道什么是上帝的天谴和审判。”在此世看来，这种启示之神秘的“内在两面性”不过是荒谬，只有信仰之恩赐，才能造成神圣的转换评价，才能使上帝的存在与作为之相异性和奥秘，成为可以理解的东西。

巴特的神学又被称为“上帝之道神学”。所谓上帝之道，乃以基督为核心，而圣经又为基督作了见证。正是在圣经之中，我们听见了上帝之道，了解到它的独一无二性，以及它同一切人类知识的不连续性。“在圣经之中，有一个奇妙的新世界，即上帝的世界。”

巴特写道：“对于每一个人，每一个时代，圣经都对他们的问题给出他们应得的回答。我们总是会在其中找到我们所探求的那么多的东西，不多也不少：如果我们探求的是高尚而神圣的内容，那么就会找到高尚而神圣的内容；如果我们探求的是无常的和‘历史中的’内容，那么就会找到无常的和‘历史中的’内容；如果我们什么也不探求，那就什么也没有。……‘圣经里有些什么？’这个问题有一种限制性的方式转化成相反的问题：‘喂，你在寻找什么？’”然而巴特的圣经观也体现出鲜明的辩证性。他认为，在细致考察之下，圣经实在很少包含在历史、道德和宗教领域具有真正价值的东西。他毫不含糊地逐一指出，圣经在这些领域几乎没有任何实用价值，他认为，这是因为圣经乃是对于“彼岸的、新的、更伟大的世界”的见证。“构成圣经之内容的，不是人类关于上帝的思想，而是上帝关于人类的思想和期望。圣经并不告诉我们应该如何同上帝谈话，而只告诉我们他对我们说些什么；并不告诉我们如何找到通向他的道路，而只告诉我们他如何寻找并找到了通向我们的道路。……我们已经在圣经里找到了一个新世界，找到了上帝，上帝的至上权威，上帝的荣耀，上帝的不可参透的爱。那不是人的历史，而是神的历史！不是人的美德，而是把我们召出黑暗引入他奇妙的光明之中的神的美德！不是人类的立场，而是上帝的立场！”在圣经里，我们找到的是上帝那不可理解的存在与作为之世界。只有在走向上帝的世界时，我们才遇到了危机，才省悟到人的所有的思想和期望之相对性质。“‘看哪，我更新了一切！’新约中对上帝、人类、世界的肯定，仅仅奠基于绝对超越人类思想的一种新秩序的可能性。因此，作为那种新秩序的先决条件，必然先来一场否定一切人类思想的危机。”在巴特看来，对上帝之道的认识，并不是一个人类学的问题。

巴特并不像一般人所以为的那样，是一个只强调神人距离，强调“危机”、“审判”和上帝之绝对“相异性”的悲观阴郁的正统“保守派神学家”；他也是一个乐观的“福音派神学家”。说他乐观和说他悲观的人，都没有了解他的神学的高度辩证性质。他的观点集中于“上帝之道”，在这方面他十分彻底，因此，他的辩证方法又并未使他成为折衷调和派。

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。

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。

世界与中国

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认识。

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”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，仍然热中于实用主义。

国人意识到“自强”的需要，已逾百年。殊不知，只重视军事上的自强、经济上的自强、政治上的自强，很可能强而不仁。要想成为“强者”，必须先成“仁者”——仁者不惧，大仁才能大智，大仁才能大勇。所以，道德上的自强，才是当务之急。

关于时间

把同一件事视为光荣还是包袱，同一把刀视为工具还是武器，同一根金条视为财富还是锁链，这实际上是对“过去”的解释，也就是“过去”的意义。过去是不可改变的，但过去对我们的意义是可以改变的。其实，“过去”总处于解释之中，过去的事实总是同各人所评估的价值，同各人所理解的意义连为一体的。

能够真正改变过去之意义的行动，是宽恕；如果宽恕过去，则过去的诅咒可以变成福佑。我想，宽恕也可以解释为理解，宽恕本来就需要理解，而理解就包含在悔悟的“悟”之中。

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？

所谓“现在”，不就是过去与将来之间一条捉摸不定的分界线吗？随着时间之河的流动，这条分界线在不住地向前推移。正如现代哲人蒂里希所说：一条不断移动的分界线，不是一个可以守得住的地方。于是，假如除了“不再来”的过去和“尚未有”的将来，我们再没有被给予任何东西的话，那我们便是一无所有了。

十分神秘的是，我们又确实拥有“现在”，我们无时无刻不生活在“现在”。而且，又正如蒂里希所说，仅仅由于可以在现在中期望未来，我们才拥有了未来；仅仅由于可以在现在中追忆过去，我们才拥有了过去，而且还可以说，正是由于可以在不悲不喜的现在为过去为将来而悲痛而喜乐，人才不同于仅仅生活“在眼前”、“在当下”的动物；正是由于可以同时生活在过去、现在和未来，人才不同于既没有回想或追忆、又没有计划或期望的万物。

开端所联结的是永恒，终结所指向的也是永恒。永恒既非无端开始，亦非无休无止，更不是向前向后的无限绵延，因为这些都属于时间。永恒是时间所依傍的另一个维度：如果说时间是面，那么它就是体；如果说时间是四维的时空，那么它就是把四维看作一维时的又一个维度。永恒乃是承载着时间之河的大地，乃是覆盖着时间之河的苍穹！

“将来”也是一个神秘。首先，它既是我们的希望所在，又是我们的焦虑所在。一方面，我们把未曾实现的种种可能和种种愿望寄托于将来：我们希望将来的生活可以比现在更好，至少与现在不同；我们总认为有无数真善美的东西在将来是“可追”的，我们以为将来是无限的，所以“追赶”就“来得及”。这既让我们有兴趣有信心生存下去，也使我们把太多的今天交给了明天。正是“明日复明日，明日何其多。我生待明日，万事成蹉跎”。另一方面，将来的无限多的可能，当然也包含着愿望破灭的可能，包含着事情变得更糟的可能，包含着事物大同小异的可能，我们在将来所“追上”的东西，也可能到头来是假的、丑的、恶的；将来固然会有蓓蕾开放，但也会有鲜花凋萎。对将来的这些焦虑侵入现在，会使现在也黯然无光！

将来并不是无限的，它会有一个终结。我们已知的自然法则告诉我们，个人的生命固然有其大限，人类和世界也并非永无绝期。何况对一个认识主体而言，自我消亡之际，亦即世界消亡之时。因此，对许许多多的事情，我们会有“来不及”的感觉，会有“时不我待”的感觉，会有“一万年太久”的感觉。所谓“来不及”者，来者犹不及也！因此，人才会渴望长寿，人才会渴望来生。

关于读书

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”的时代，“黑书”、“黄书”也看不到几本，你若认真读上三年，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。

公平、公正与竞争

工商要讲效率——效率来自竞争——竞争须有规则——规则必求公正。无效率不成工商——“宁要社会主义低速度，不要资本主义高速度”，其结果就是“懒汉围观大锅粥”。无竞争则无效率——每一经济单位和经营者都成了“全国一盘棋”里毫无自主性的棋子之后，亏损就是必然的。无规则不成竞争——一切游戏和竞赛的动人之处，天天在从正面，当前社会和经济中的混乱现象，天天在从反面提醒着我们这一常识（人们常常会忘了常识）：竞争的定义离不开规则，遵守规则是竞争的灵魂，无规则意味着混战而不是竞争，意味着弱肉强食的野兽丛林而不是共存共荣的人类社会。无公正则无规则。如果说上面三句话中，前两句是对事实的总结也是历史的教训，第三句是对事实的总结也是逻辑的结论，既清楚而又明白，那么，这第四句话却似乎不符合事实——有许多规则（例如种族歧视的法律）并不公正；而且会引起疑问——既然既定的规则会不公正，那么判断公正与否的标准何在？追求公正时所参照的到底是什么？确实，人间的规则中远不如竞技规则公正者，比比皆是，而且，即令竞技规则（如足球比赛规则）也常常需要修改。然而，人们会发现有些法律不公正，会发现有些规则因不公正而需要修改，这本身就表明，人在判断规则时所参照的，乃是超乎实际规则之上的一种标准或法则。这种标准或法则，用哲学的语言来说，就是理性的标准，用宗教的语言来说，就是上帝的法则；上帝的法则体现在理性之中，即中国人所说的“天理”或“天道”。

在大道或理性法则之中，最重要的一条就是公正：“皇天无亲”，“上帝公正”，“天无私覆，地无私载，日月无私照”是也。一切规则的

最终基础，就是与终极者相联系的公正。正因为如此，公正就不但是人类生活必然追求的价值，而且是人类社会据以维系的基石。

古人云：君子爱财，取之有道。

我要说：人生当行，行必有道。

古人云：大道之行，天下为公。

我要说：惟有公道，方为天道，方为人道。

“公正”意味着为了某种真正的“公理”或公平原则，不惜作出不利于自己的判断或抉择。所以，“大公”必然连着“无私”。

生活需要一条“绝对公正”的原则，那就是，人不可以为所欲为，或者说，自由的界限，是不侵犯他人的同等自由。

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作出高低、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合的有关法律；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。

关于环境

当代世界上的人们所受的损害和所受的搅扰，在很大程度上是共同的——环境的污染和资源的消耗，道德的下降和社会的分裂，暴力的盛行和腐败的蔓延，等等。这些问题的一大特点是不受国界限制，东方西方皆然。它们好像一群恶魔在联合起来向人类进攻。面对这一队团结一致的敌人，人类理当把各族各国的资源和力量联合起来，团结一致地进行抵抗。然而遗憾的是，这种团结和联合远未实现，这使得人类的处境就好像一群羊在狼群逼近时，竟还在低头争吃眼下的那一丛青草。

从“罗马俱乐部”到“世界观察所”，几十年来已有无数的科学家和思想家、有识之士和学者专家为人类的未来提出了无数的警告和无数的忠告。但是，也许最值得忧虑的，是“人类”竟不成“一类”——人类的组成分子，把所警告的危险看成整体的而非个人的，看成他人会遭受而自己未必会遭受的危险，把所忠告的行动视为整体的而非个人的，视为他人应采取而自己未必的采取的行动，从而置若罔闻，我行我素，忘记了整体的危险包含自身的危险，个人的行动构成整体的行动。倘若人们仍然各怀异心，自顾前程，心不往一处想，劲不往一处使，犹如被狼群包围却还在争吃眼前那几株草的羊群，那么，本可避免的“末日”也许就会不可避免，“末日”就将成为人们自己的选择。

关于翻译

学术著作的翻译，同文学作品的翻译相比，对社会对历史的影响，可能更大；在政治、经济、文化等重大领域的影响，可能更大。高质量的翻译会有巨大的正面影响。例如佛学方面，唐代曾有极认真、极负责、极严谨的程序化翻译工作，且不说对佛教传播，甚至对中国哲学的提高、深化（宋明理学）也影响极大，对中国语言的丰富也大有贡献（如“世界”、“平等”、“实际”等词汇所示）。再如明末耶稣会士同徐光启等学者合作的翻译，对西学东渐、中学西传和中国数学和科学技术均有巨大贡献，清末民初的学术翻译对中国的现代化进程，对中国社会的全面改造之贡献，更是难以尽述。那些译者或是兼通文理，或是学贯中西，且都有一个共同点，就是对译事“正心诚意”，对作者和读者诚敬谦恭。这是翻译的起码条件。（顺便说说，重要概念的误译会造成很大混淆，如纳粹主义的意译“民族社会主义”，被译成“国家社会主义”，“公民社会”被译成“市民社会”，都是如此。）

除了上述起码条件，还有三个必须条件：**1.相关外文要吃透**，**2.中文表达要合格**，**3.相关内容要明白**。但是，没有条件硬要译的人到处都有，水平高低、责任心大小只是相对的，仅仅呼吁“严肃认真”、“提高质量”效果不大。现在质量普遍下降，得从制度上找原因，想要情况有总体的改善，必须进行相应的制度建设。因此我建议：第一，建立、健全或加强学术翻译方面的团体或机构，进行学术翻译方面的教学、研究、术语统一标准制定等工作；第二，开展学术翻译方面的评审、评奖活动，这类活动除了要有学术翻译团体参加或主持，还要有新闻出版界特别是出版社广泛参与；第三，建议或健全学术翻译方面的批评机制，鼓励和

规范正当的批评，这有助于形成尊重被批评者的人格尊严但又尊重真理、维护学术尊严的正常风气，可以创办一个严肃的“翻译批评”杂志，作为第一个具体措施。当然，这些事情得靠大学来做。

中国文化之源远流长，决定了当代中国人的生存状态与中国文化传统有着深刻的关联，不论他们是否意识到这种关联，也不论他们对这种传统抱持什么态度。基督宗教之源远流长，决定了基督教作家的著作状态与基督宗教传统有着深刻的关联，不论这个传统有多少演化或分支，也不论这些作家如何看待这种传统。因此，基督宗教著作在中国的翻译与吸纳，必然会涉及一种传统中的生存者对另一种传统的理解。

一方面，基督教著作的当代中国读者作为思想较为开放的中国人，在其生存环境中，都程度不同地怀有“对过去的疑问，对现实的困惑，和对未来的期望”，这构成了他们理解另一种传统的可能性。另一方面，作为当代中国人的一部分，他们降生并生活于中国传统文化传统之中，接受了这个文化传统的语言即汉语，而这个传统则通过汉语进入了他们的生活与存在。因此，他们对于另一个传统（在此即基督宗教传统）的理解，必然带有中国传统文化传统的生存经验和思维方式，也必然要通过负载着中国传统文化传统的汉语，即含有古代汉语成分的现代汉语来进行。

翻译离不开吸纳，不被吸纳的翻译是毫无意义的。被译出的东西好像一个客人，而读者好像主人，客人是否受到欢迎，常常决定于他的装束和言谈举止是否适合当地的风俗习惯。译者就好像向导，他不但应该为客人指点方向，而且应该在客人进屋之前指点他如何装束、如何言谈、如何举止。这样，他就应该对主人的风俗习惯不但极其了解，而且感同身受——他应该就是当地人，他事实上就是第一个主人！所以，他的角度是“从内向外”的，他乃是第一个从内向外的探求者！这位探求者应该自己去认识客人的真相，认识客人的心灵，也帮助自己作主人的同胞们透过装束、言谈和举止的表象，去认识客人的心灵。

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。

在翻译即主动解释方面，以及吸纳即受动解释方面，首先应当充分理解当代中国人的文化传统、语言状况和生存环境，以及由之形成的思维习惯和思维方式。

关于现代化

我对现代化曾下过如下定义：现代化是一个涉及技术、经济、政治和其他社会领域的过程，它使各种组织和制度系统地理智化，以便最有效地控制自然世界、便利人类生活。这里的关键是“理智化”，或者说是工具理性意义上的“理性化”。显然，中国虽然已进行了一个半世纪的努力，却仍然没有完成现代化的任务。然而，现代化过程的不可逆转性，现在在中国已开始显示出来。

尽管在发展中国家遇到了各种阻力，在发达国家遭到了强烈反对，现代化正在全世界不可逆转地向前推进。现代化不可逆转的原因，一是它在满足便利、富足、自由等欲望的同时，又唤起了对这些东西的更大欲望，于是激发人民选择现代化；二是它在经济、军备和政治方面带来了比以往更大的力量，于是激发政府把现代化视为国家之间竞争所必不可少的手段。

现代化以人类付出大量有价值的东西作为代价。它在精神文化、传统道德、自然环境等方面的负效应（例如物质欲望之膨胀、人际关系之冷漠、共同社区之解体、生态链条之破坏），有一些是对人类或人性具有毁灭性的。现在，这些负效应已经在中国大量地出现。尽管其中很多的严重程度不能完全归因于现代化，而应归因于现存体制的负面作用，但是，这已足以提醒很多人注意到，在进一步改革开放以实现现代化的同时，必须尽力减少现代化的负效应或副作用，换言之，现代化过程是需要不断矫正的。

如果把既往的地球史看成一天24小时的历程，那么，“智人”是在一天之中临近子夜的最后几秒钟才登上舞台的。又如果把既往的“智人”

史再缩短成一天24小时的历程，那么，上述可能性则只是在临近子夜的最后两分钟才开始明显起来，就是说，只是在大约30万年历史中的最近200年才开始明显起来。如果再用刚才用过的“舞台”比喻，这就好像是一出持续了二十四小时、有无法计数的演员按一个脚本参加演出的自然史“戏剧”，在临近子夜前的约千分之一秒时，竟然有一个演员似乎控制了舞台，并显现出了改变整出戏剧进程的意愿和能力！

不言而喻，我所说的最近200年，就是指工业革命开始席卷世界以来的近200年。然而，这种可能性的萌芽，早在农业革命发生之时和与之相关的文明产生之前，即大约7000到10000年前，就已经初露端倪了。

农业使人类从食物采集者变成食物生产者，也就是把人类适应自然的生活方式变成了使自然适应人类的生活方式。土地的耕作、植被的改变、灌溉工程的兴建，特别是随着农业革命而出现的城市 and 以之为核心的被称为“文明”的生活方式的扩展，全都意味着自然环境被人类改变、自然资源被人类消耗、自然进程被人类打破的开始。这种“自然被人化”的剧烈的方向转变，长时期以来仅仅被视为好事而毫无警惕，其重要原因之一，固然是“人化”的弊害尚不明显，而另一个重要原因，则是人类自身的不能仅以“愚蠢”一言以蔽之的思维方式具有某种重大缺陷。

至少从表面来看，这种缺陷表现为（A）短期性——未能看到只追求短期之利，会具有长期的负面效应，会对后代造成祸害；（B）局部性——未能看到只追求本群体之利，会具有对全人类的负面效应，会对本群体和其他群体都造成祸害；（C）孤立性——未能看到人与自然之间的密切关联，只追求人类之利，会对自然从而也对人类自身造成祸害。

工业革命使得自然界的这种“人化”过程以不断增加的速度和规模进行，推进到地球的每一个角落。到了今天所谓“全球化”的时代，“一方面，现代社会无法再把社会再生产的后果——它表现为系统化地生产出来的风险——外化，即不能再把这些后果转嫁给其他国家和社会，转嫁给子孙后代或自我更新的自然；另一方面，现代社会可以动用的外部资源越来越少，它必须日益依靠自己来再生产其基本条件。……解决

社会现代化的后果问题需要依靠社会现代化本身的能力。”

中国面临的任务，或者说绝大多数中国人的心愿，仍然是现代化。虽然现在有少数中国文人热衷于谈论“后现代”文化，但对中国民众却没有多少影响，而且不切合中国的实际。事实上，中国社会虽然出现了一些所谓“后现代”问题，但从整体上说却仍然处于前现代阶段。

在我看来，现代化应该只是一种手段，只有人生的价值实现和人性的全面发展才是目的。就手段对目标的不相适应而言，现代化过程显然是需要加以补充的。

从讲求“效率”这一点来看，现代化并不追求“公平”。从“便利”人类生活这一点来看，现代化并不带来“幸福”。从“所有领域的活动和制度系统地理性化”这一点来看，一个社会倘若只在某一领域或某一方面“现代化”，即没有“系统地理性化”，那就不算已经实现了现代化。

现代化的心理根源，是启蒙运动后日益普及的理智主义和功利主义。这是对中古文化的矫枉过正，以及理性压倒信仰、功利压倒道义、个人压倒社会的结果。

现代化的矛盾和冲突（现代文化对传统文化、民族主义对世界主义、物质文明对精神文明，等等）之根源，在于这种矫枉过正和二元分裂。

现代化与民族主义或国家主义相联系，因为它的起源是同民族国家在西方的兴起相互关联的，而且它在东方或世界其他地区的传播，也是同民族独立和国家富强的愿望相互依存的。另一方面，现代化又会推进国际主义或世界主义，因为它的实现，会使各民族不同的生活方式和经济体系趋同。这是现代化的内在矛盾。

相比技术现代化而言，各个领域的活动和制度现代化是更困难也更根本的。现在中国在制度方面最现代化的领域也许是经济，但经济领域不合理而造成资源配置不均和开发无效率的陈规陋习，仍然比比皆是（政府干预经济和权力寻租现象，只是其中荦荦大者）。仅就房地产业而言，大量存在的“有房无人住，有人无房住”现象，就是“不理性”的一大表象。至于政治领域和其他社会生活领域中的活动和制度，与系

统地理性化的标准就相去更远。所以，整体而论，尽管有了近一个半世纪的曲折奋斗和艰苦努力，中国现代化的任务却尚未完成。

尽管中国的现代化尚未完成，然而，已经局部实现的现代化却出现一些负面后果，引起了一些否定性的评价。尽管如此，在中国，由于一般民众认为现代化能满足自己提高生活水准的愿望，政府认为现代化能实现自己加强国家力量的要求。因此，现代化已经成为不可逆转的过程。

中国现代化的进程，由于邓小平的改革政策而在八十年代初得以复苏，二十年来发展之快，举世瞩目。但这个进程一直面临愈来愈突出的三大矛盾。一是经济改革与政治改革的矛盾。经济上若不改革，则民穷国弱，与先进国家的距离会日益扩大；若改革，可能会加剧经济方面的社会分化，从而有发生某种社会动荡的风险。政治上若不改革，则社会管理和政治生活中的非理性因素仍占上风，阻碍经济正常发展，阻碍社会整体现代化；若改革，会在一定时期内使党对社会的控制收缩，从长远看有可能使党失掉政权。

二是社会体制与国民素质的矛盾。社会体制的弊病加剧了国民素质的低落，而国民素质的低落又维持着社会体制的弊病。二者的相互依赖使人陷入这样一个怪圈：要革除体制弊病，就需要提高国民素质，而要提高国民素质，又需要革除体制弊病。

三是现代化要求与现代化弊端的矛盾。一方面，现代化会为民众带来巨大的便利，为国家带来力量的增长，所以它成了各族各国先后卷入其中的历史大势，也成了中国人民百多年来追求的目标。由于它在中国尚未实现，所以现代化的要求在中国仍然是普遍的，仍然是合理的。另一方面，在某些方面正在实现的中国现代化，却又已经显示出会引起或加剧某些严重的问题。力求实现现代化的中国，极需参照已经实现现代化的西方社会的经验，以补救现代化的弊端——诸如物质欲望之膨胀、自然环境等方面的负效应。

这几年，郑板桥的手书条幅“难得糊涂”和“吃亏是福”似很走红，在旅游胜地，在工艺商店，各种各样的复制品随处可见。我想，如此走

红的原因，当是现代人或多或少已意识到“时时清醒”之弊和“惟利是图”之害。但我又想，现代人其实是忙得糊涂——“难得糊涂”，本已把“吃亏”当福——何须你劝？

此话怎讲？自我不是他人而是自己，不在物类而在人性，现代人竟连这一点都给忘了——我们一味模仿他人，把己混同于人，嚶嚶嗡嗡，乐此不疲，难道还不是糊涂至极？我们一味顺从物欲，把自己降格为动物，且视为幸福，趋之若鹜，难道这不是把自损当作了福气？

不止如此，人生天地间，我们却忘了天极，忘了地基。这正如住在高楼中的人，眼光即令偶尔逸出四壁之围，也不过瞥一眼窗外的灯火，仰观星空者少，顾念基石者更少。我们不但见人不见己，见物不见人，而且只念人间不念天地，只求俗世不求神国。人之所出与人之所往，乃人生之本源。这个来源，按海德格尔之说即存在，按蒂里希之说即上帝，按老子之说即道，按孔子之说即天。我们如此忘本，岂非最大的“糊涂”？如此断源，岂非最大的“吃亏”？但我们仍忙于求“福”，忙得糊里糊涂，忙得不暇自悲！

“现代生活方式”的异化和物化作用，使我们不复为己，不复为人，使我们与自身、与他人、与人生之本源疏远隔绝、颠倒紊乱。既然遭此大祸而不自知，我们所需的劝喻，哪里还是“吃亏是福”、“难得糊涂”？难道不正是“夕惕若厉”、“敬天爱人”？我们所需的先知，哪里还是扬州八怪的狂放不羁？难道不正是施洗约翰的旷野呼喊？

消费、享受与生活质量

消费成了主义，就会破坏人所必须的消费基础即自然资源，也会破坏人所必须的生活意义即给予和创造；享乐成了主义，就会剥夺人的高级快乐即精神创造，抽掉创造的基础即艰苦劳作，还会削弱享乐的条件即体力和脑力，或生理和心理的健康。

人的物质需要相当有限，而精神需求显然无穷。所以，提高生活质量，当以精神为主要方向。较高质量的生活，应是较能实现生命潜能的生活。

幽默与沉默

幽默需要高超的智，更需要宽宏的心。

“只有伟大的悲剧才能称为悲剧”，只有深刻的幽默才能称为幽默。这可以解释为什么诞生于苦难的幽默往往让人拍案叫绝。

如果说庄严是一百万元的钞票，那么幽默是这张钞票的背面，而噱头只是一分钱的硬币。

苦难是高压电，幽默是变压器。

幽默是对人类与世界之缺陷的承认，因此而成为对理想状态的追寻。正如一切优秀的精神文化，它的师法也是存在本身（自存或自在者），它参照世界本源来看待实存的一切。

如果因记得“上帝给人一张嘴两只耳”而注意听取，那不是沉默的本意，沉默是指有话而不说。“沉默是金”有两面解释：有时是指它比语言更有力量，它能表达对别人的某种态度，对自己的克制或充实；有时则指它具有掩盖无知或伪装深沉的功能，它有两面讨好和明哲保身的妙用。

博士生导师是我国当代学术界的一批精英，他们之中的佼佼者，以其丰富的人生经历、严谨求实的治学态度和天赋才能，静守书斋，破读典籍，“焚膏油以继晷，独兀兀而穷年”，在各自从事的领域里卓有建树，其造诣渐臻纯青，在学坛颇有影响，甚至名及海外。但是，他们的成就却少为普通读者所知晓。所以，让高雅的学术走出殿堂，甚为必要。然而，博士生导师的专著和大块文章，多以思辩的深刻、逻辑的严密和旁征博引而著显，难为一般读者所理解。随着生活节奏的加快，便捷自由的阅读渐成时尚，让学者的思想、智慧与读者的需求近距离链接，成为我们策划本书系的初衷。与其他学术著作不同的是，本书系多由博士生导师们将自己几十年的文章、专著予以检索，把其中那些虽时过境迁但仍有思想洞见、亦富辞采的文字截取而成。这些文字经过了岁月的淘洗，实乃石中之玉、川底之珠。所截取的文字有章节、有片段、有三五语句，重新编排，再成系列。其长者如随笔，短者如小札，如散文诗、箴言录。……读者随意翻读，必有启示心智、陶冶性情之益。

这是本书系的第二辑。