

杜维明：儒家人文精神的宗教涵义

关于儒家人文精神的宗教涵义，杜维明先生以《论语》为底本，通过自己的切身感受，以及与西方文明的比较来给出了自己心中的答案，此为杜维明先生为其《论儒学的宗教性》的中文版写的序言。

(一)

《论语》的“先进”篇有：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’‘敢问死？’曰：‘未知生，焉知死？’”这段话常被近代学者所引用而且判定为孔子坚持事人而不事鬼，知生而不知死的铁证。既然儒家的“创始者”突出人事和生命世界而忽视鬼神与死亡论域，儒家价值的基本取向便是入世的人生哲学而绝非宗教信仰。

把儒家规定为人生哲学(引申为社会伦理)而非宗教信仰在文化中国的学术界早已形成共识。提倡充分现代化的胡适，坚守唯物主义原则的张岱年和信仰自由主义的殷海光大概都接受儒家不是宗教的观点。其实，大陆、港台、东南亚和欧美的汉学家泰半认为把儒家当作宗教不仅违背事实，而且会降低儒家传统的价值。

严格地说，现代化即有世俗化(“消解魔咒”)的涵义；不论社会主义所揭橥的唯物论或资本主义所弘扬的自由思潮都有反宗教的一面。这点和塑造西方现代精神的“启蒙心态”(Enlightenment mentality)有密切的关系。让我举几个简单的例子来说明现代西方反宗教(特别是基督教)的人文背景。

在18世纪，写《罗马帝国的衰亡》史的吉本即极端卑视早期基督教的原始信仰(primitive beliefs)，站在理性的角度，认为他根本不能和希腊或罗马的哲学观念相提并论。由休谟(Hume)的经验主义所导致的怀疑主义当然也和信仰大相径庭。至于康德的哲学革命，因把实存理解成心灵的反映，上帝的客观存在亦不得不依赖理智的客观标准，基督教信仰的绝对真理便被架空了。

到了19世纪，俗世的人文主义(secular humanism)大行其道，宗教信仰和科学理论形成鲜明的对比。孔德的人文教即是以推崇科学取代宗教。穆勒虽然赞美耶稣为伟大的道德改革家但却坦率指陈基督教对自由形成威胁。尼采宣布上帝死亡并把基督教义贬为奴隶道德。即使肯定信仰的卡莱尔也坚持上帝的信息须在历史或自然之中显露。恩格斯更进一步表示一切宗教的可能性都在历史唯物主义中充分呈现。当然，对基督信仰(特别是无中生有的创世理论)最具杀伤力的是达尔文的进化论。

五四新文化运动以来，中国知识分子，因深受西方启蒙心态的影响，对宗教多半抱着否定和排拒的态度。宣传“全盘西化”的陈序经并没有强调研究犹太—基督教义的必要，这点值得深思。但五四时代的西化论者既然浸润于反宗教信仰的科学理论的氛围之中，把西化规定为当时流行的将基督教(乃至一切宗教)排斥在外的科学主义是很可以理解的。值得注意的是，18世纪的吉本、休谟和康德及19世纪的孔德、穆勒、尼采、卡莱尔、恩格斯和达尔文虽然都是建构现代西方人文论域的巨擘，但这群知识精英所代表的只是欧美现代思潮的一个侧面。我们即使对这一科学主义气息浓郁的价值取向有深刻的认识也未必能够一窥现代西方思想世界的全貌。

法国大革命当然是启蒙心态大放异彩的新纪元。反皇权和反宗教的理性精神在这一划时代的文化运动中发挥得淋漓尽致。百科全书学派的狄德罗在他的一句名言中刻画了这种反皇权反宗教的情绪：“让我们用最后一位教士的肚肠来扼死末代皇帝！”不过，孔德的文明

发展指标——从迷信的宗教经过形上的哲学而进入理性的科学并没有在欧洲实现。相反地，旧的秩序虽一再重组而并未消灭；宗教信仰虽频遭非议而势能犹存。摆在比较文化的格局里，法国的极端主义只是一个特例，和英国的渐进主义、德国的浪漫主义或意大利的古典主义都大不相同。即使在法国，坚持和传统决裂的激情既没有扫除“*ancien régime*”（法国 1789 年革命前的政治和社会制度）的余威，也未能消解宗教（特别是天主教）的作用。

其实，把“世俗化”（*secularization*）规定为现代化的本质特性虽然言之成理、持之有故，但我们必须清楚认识即使信奉入世主义是现代西方价值取向的特色，这一事实并不能否定宗教因素在欧美文化传统中一直发挥巨大作用的命题。就连前面所提到的人文思想的巨擘（包括康德和尼采）也都深受基督教文化的影响。如果我们对西方从文艺复兴以来的精神世界（特别是基督教神学本身的曲折变化）毫无所悉，我们便无法理解反对宗教信仰而突出科学理性的西方哲人的学思历程。五四以来认同“世俗人文主义”的思想先进，如胡适，对欧洲历史上延续了好几个世纪的政教之争固然耳熟能详，但对基督教神学的现代转化在欧美学坛引起巨大影响的背景理由则估量不足，因此也没有研究其深层结构的意愿。文化中国的学术界至今不能开展基督教神学的高深研究，因此没有为基督教（包括天主教与新教）创造出本土化的坚实理据，确实是件令人扼腕叹息的憾事。

（二）

回顾西方现代思潮，除了上述的以启蒙心态为主调的哲学家，我们也不能忽视重振基督教义的神学家。同时，我们应该进一步探索欧美哲学家和神学家之间错综复杂、相互渗透乃至两位一体的独特情况。施莱尔马赫，这位在德国浪漫主义运动中扮演重要角色的哲学家和突出新教信仰的神学家，在 1799 年所发表的有关宗教学的演讲即是反映这一现象的显证。同时代的黑格尔，虽然以心灵哲学和历史哲学闻名，但他在宗教哲学方面亦用心良苦而且有很高的造诣。

在克尔凯廓尔，这位在有生之年鲜为人知的丹麦奇才，一反黑格尔的客观哲学，而突出“真理即主体”的信仰哲学。由于德国哲学泰斗海德格尔及雅斯贝尔斯和法国存在主义大师萨特及卡缪的鼎力推荐，克尔凯廓尔的神学慧解在当代欧美学坛异军突起，充分发挥了攻坚的威力，在宗教学界已成为家喻户晓的共识。一位有生之年在丹麦首埠也只赢得愤怒、叛逆、古怪、孤独之名而死后葬在公墓一角数十年无人凭吊的神学家，居然成为 20 世纪可以傲视康德而享誉全球的思想奇才，的确可以看作宗教界的异类。

从克尔凯廓尔现象可以窥得宗教因素在现代西方一直发挥积极作用的真消息。其实，现代化理论本身即和宗教因素结下了不解之缘，只要浅尝 50 年代以来在欧美最有影响力的现代化理论家的基本著作即可发现：我们若想理解现代西方，宗教的确是个不可消解的因素。T·帕森斯判定的对社会理论最具创意的两位思想家——杜尔凯姆和 M. 韦伯都集中讨论宗教课题。不过，宗教学（*religious studies*）的价值不能只局限在现代化理论乃至现代西方的藩篱之中来评断。

1957 年，正当以哈佛大学社会关系研究为基地的现代化理论运动方兴未艾的时候，雅斯贝尔斯发表了其巨著《伟大的哲学家》，充分体现了他长期在神学和实证主义之间寻求第三条思路即“日新哲学”（*perennial philosophy*）的智慧。他定义苏格拉底、释迦牟尼、孔子和耶稣为世界历史的“典范人物”（*paradigmatic individuals*），并阐述“轴心时代”（*axial-age*）的观点，为“文明对话”提供了发展的空间。

（三）

1962年，我在台湾东海大学中文系毕业之后获得哈佛燕京学社的资助负笈留学。本来的意愿是在哈佛攻读美学、伦理和宗教，可是当时的哲学系受奎因所代表的分析方法的影响，对“体验之学”（美学、伦理或宗教都是人文学领域中突出“体知”的学问）不仅掉以轻心而且强烈排拒。幸好哈佛学风自由，在研究院可以驰骋的疆域很大，我以比较思想史为范围集中探索儒家传统的核心价值，可以充分利用交叉学科的特长。

探索儒家传统的核心价值不能不涉及宇宙论、人生观和“终极承诺”(ultimate commitment)等课题。在哲学系异化感特强但仍坚持修身理念的艾肯(H. Aiken)便成了我的谈友。他认为斯多葛派圣奥古斯丁、帕斯卡尔、克尔凯廓尔乃至欧洲大陆的存在主义者这些凸显体验之学的大师大德，虽然在逻辑、认识论、存有论、心灵哲学和语言分析为主导的英美学坛黯然失色，但他们才真能体现“爱智”的精神。

有“康桥圣人”(the sage of Cambridge)雅号的史荠慈，因心仪沃佛森(Wolfson)以斯宾诺莎哲学为终身“志业”(vocation)的精神，虽然以研究毛泽东和严复思想而成名，却颇有深入中国文化基本理念的意趣。有“哈佛大学宗教研究之父”尊称的史密斯(W. C. Smith)，从信仰及传统双途并进，处心积虑想把儒家纳入宗教研究的范围，并坦率指出：把基督教之外的精神文明判定为“宗教”而且配上“主义”(-ism)的语根，是17世纪以来西方学人的偏见。譬如，印度教(Hinduism)、佛教(Buddhism)、儒家(Confucianism)、道家(Taoism)、犹太教(Judaism)和回教(Islam，如果不是近年来穆斯林学者的积极争取，也许在英语世界还会沿用Mohammedanism)都以“ism”收尾，而基督教(Christianity)则明显不同。因此，宗教学必须超越基督教神学的限制才能成为研究人类精神文明的学科。正确对待儒家传统应是宗教学能否成为当代学术界人文学(humanities)组成部分的试金石。也就是说，只有把儒家列入重点教学和研究项目的宗教学才算是以研究人类精神文明为对象的人文学。

史荠慈和史密斯是我的恩师，也是忘年之交；三十多年的情谊使我真切体认到西方学坛的共识：如果没有任何深厚的传统资源，在精神领域里便既不能享有自得之趣，也无法进行真正的宗教对话。史荠慈是虔诚的犹太教徒而且是波士顿犹太社群的长者；史密斯是虔诚的基督徒，他虽然主动自觉地以学府为圣殿，但他和加拿大教会一直保持着亲密的联系。通过史密斯，使我理解普特南这位以数理逻辑和认识论为专业的教授，为什么晚年致力于犹太哲人——特别是迈蒙尼德(Maimonides)、罗森思采(F. Rosenzweig)、M.布伯和莱维纳斯四大思想家——的研究；也是通过史荠慈，使我注意到D.贝尔这位以博识著称的社会学家，为什么在任何场合都坚持“上帝存在”的信仰。和史密斯的交往使我对基督教的开放性有了新的认识。我能成为神学的受惠者，从克尔凯廓尔、布伯、G.马塞尔、马利坦(J. Maritain)、P.蒂利希、倪博(R. Niebuhr)、考夫曼(G. Kaufman)、崔西(D. Tracy)、希克(J. Hick)和孔汉思(Hans Küng)汲取灵感，获得启蒙，也许不完全靠史密斯的提携，但他的鼓励和情谊的确为我开拓了崭新的视野。史荠慈和史密斯，通过身教，使我对犹太—基督传统在当今北美生气勃勃的深层原因有所体会。把我带进宗教社会学和深度心理学的则是同在社会关系系任教的帕森斯和艾律森(Erik Erikson)。这两位学术界卓然成家的人师对宗教在经济发展、社会变迁和人格成长中所起的积极和消极作用极为重视。能够在小型研讨会乃至个别导读的场合聆听他们的高见，受益匪浅。事隔三十多年，回味当时会读杜尔凯姆的《宗教生活的基本形态》和韦伯的《新教伦理与资本主义精神》的情景，犹历历在目。

不过，我对儒学宗教性的反思虽受到史荠慈、史密斯、帕森斯及艾律森的激励，哈佛留学的经验充其量只能算是助缘。在台湾的建国中学因受周文杰老师的启蒙而走上诠释儒家传统的学术道路，而在东海大学亲炙牟宗三和徐复观的教诲才是促使我体悟探究儒家人文精神的本质理由。我用英文撰写精读《中庸》的心得，原本只不过是诠释实践的练习，并没有出版的意愿。当时我判定通过“君子”、“政”和“诚”三个理念可以把《中庸》的人文精神作一全面的分疏。因为我相信儒家，特别是以孟子心学为典范的人文精神，可以从圣贤

人格、信赖社群及道德形上学三方面来展现。这种“极高明而道中庸”的人文精神，和现代西方启蒙心态所代表的世俗的人文主义形成鲜明的对比。因为儒家既不排除天道，又不意欲征服自然，它所体现的是“与天地合其德，与日月合其明，与鬼神合其吉凶”的那种突出涵盖性和包容性的人文精神。在比较文明的格局之中，强调儒家人文精神的宗教性无非是要阐明儒家的人生哲学虽然入世但却有向往天道的维度。严格地说，儒家在人伦日用之间体现终极关怀的价值取向正显示“尽心知性”可以“知天”乃至“赞天地之化育”的信念。

孔子在《论语》(先进)篇的教言：“未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死”，表面上好像有只需事人而不必事鬼，只需知生而不必知死的含意。但这种望文生义的曲解和“慎终追远”乃至“生事之以礼；死葬之以礼，祭之以礼”的理念完全不符。固然，未能事人，必不能事鬼；未知生，必不能知死。但既能事人、知生，则应进一步学习事鬼、知死。不仅如此，事人的起点虽不必涉及事鬼，事人的极致则不得不包括事鬼。同理，知生的起点虽不必涉及知死，知人的极致则不得不包括知鬼。我因为选择了这样一条诠释的策略，才不得不强调儒家的宗教性。

武汉大学的段德智教授在翻译中尽量体会考究我解读《中庸》的哲学理由。我很感激他为我文化中国传达了原本只属于英语世界的儒家信息。

文章来源：《哲学动态》2000.05