

# 杜维明：凡俗世界的神圣性

杜维明 精神人文主义 Spiritual Humanism 阅读量：472

## 儒学的超越性及其宗教向度

**导读：**上次的推送，我们探讨了儒家精神人文主义对“心”的潜能的发掘及其推护，也论及了在启蒙反思的背景下，不同文明与宗教间的对话中，心学独特而普世的价值。在我们接下来的灵、神两个层次的讨论中，将对儒家传统如何体现出宗教性、超越性，如何在凡俗世界建立意义，儒家的“内在超越”相较于其他宗教传统有何特殊性，为何在今天尤为应当受到重视这些问题，进行进一步的探讨。

本文节选自 1995 年的一次访谈，根据北京大学出版社《杜维明访谈集（20 世纪卷）》（2016 年第一版）整理，原文题为《儒学的超越性及其宗教向度》，一级标题为整理者所加。）

### 1 对超越问题本身的检讨

周勤：在我们刚才谈到的当前的讨论中，有一个有趣的同构现象。超越问题、信仰问题的提出，应该说是五四以来工具理性、科学主义模式的一种补充，对中国的传统文化结构也可能会注入新的因素。但在超越和内在、神圣和世俗这类二分架构中，人们看到的是科学主义模式之外的另一个西方模式——绝对外在的上帝的模式。中国没有上帝，这就是中国文化的 阙失，甚至走向归约论，即中国文化近代以来的种种弊端，都因为没有一个超越而外在的上帝。当我们都在谈论超越，谈论中国文化的世俗主义倾向时，是否应该对这个问题意识本身的由来作一下检讨呢？

**杜维明：**这非常有趣。从中我们可以归结出中国传统文化的两种阙失：五四时认为缺“科学民主”，现在又认为缺“宗教传统”。这都是从西方文化出发的问题意识：前者从启蒙思潮，后者从一元宗教。一元宗教的特色就是超越而外在、和世俗不可沟通的全在、全识、全能的神。这个模式，严格地说，还是西方问题意识的一个突出表现。

我们从西方关于“轴心文明”的讨论可以看到这一点。1949 年，根据德国存在主义哲学家雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）的“轴心时代”（Axial Age）的理论，西方学术界认为，从公元前一千年到前 6 世纪左右，世界几大文明几乎同时出现“超越的突破”。当时把“超越的突破”理解成一元上帝的出现。这是以犹太文明的特定模式作为典范，而用这一典范来了解中国的天、道、上帝，印度的梵天，甚至佛教的“涅槃”，结果都出了偏差。其错误在于，把“超越的突破”定义为要肯定一个超越而外在的实体，以作为对现实意义世界的最后评判标准。经过几十年，到 1982 年，犹太思想家艾恺纳（Yehuda Elkana）对“超越的突破”进行修正，提出以“第二序反思”（second order thinking）的出现作为轴心文明的特色。反思的对象可以是超越外在的上帝，也可以是人的本身；可以是人的精神发展，也可以是自然。中国的“第二序反思”是儒家所代表的对人本身的反思。

## 2 二分与反思

周勤：由此，我们是否可以把超越理解成人的一种反思能力，即人把自身从当下环境中分离出来的能力？史华慈教授将英文的“超越”（transcendence）解释为“后退一步，向远处眺望”（a kind of standing back and looking beyond）。这种能力也正是超越的源泉和依据，因为它和现实世界之间永远有一个距离（gap）。

**杜维明：**可以这样理解。其实，关于超越外在上帝的观念，在西方本身已经发生了很大变化。从我所了解的西方神学界，包括基督教和回教，它们现在用心所在，是如何把排斥性的二分填补起来。这是他们正在努力的工作。比较突出的是哈佛神学院的考夫曼（Gordon Kaufman），我曾和他一同为宗教学的博士生开设当代宗教思想家的研讨课。他在最近由哈佛大学出版社出版的《面对神秘》（In Face of Mystery）中的观点，和我的观点有很多相契之处。此外，芝加哥大学的神学家崔西的《譬喻式的想象》（Anatogical Imagination!），属于天主教神学，也提出了类似的问题。现在，几乎所有我所认识的西方神学家，因为受到后现代论说的影响，都在考虑如何在神学中把超越而外在上帝的上帝和现代人的世界，和我们的自我反思连在一起。现在的问题是，基督教是否要通过一个多元文化的考验来发展其新的神学，新的哲学。禅味浓郁的穆顿（Thomas Merton），通过禅宗和道家发展出一套基督教神学；科布（Cobb）则通过日本，尤其是京都学派的阿部正雄，将基督教教义和禅宗学说相结合。还有不少神学家，如南乐山和白诗郎，则从儒家传统中得到一些新的资源来发展其论说。

## 3 重新界定宗教

周勤：这是否还涉及对宗教本身的界定？很多混乱是由此而产生的，如儒家是否是宗教、中国人为什么没有宗教信仰等。早在1964年，美国宗教学家史密斯（W. C. Smith）就在所著《宗教的意义及其终极》（The Meaning and End of Religion）中，建议用“宗教的”（religious）或“宗教性”（religiosity）取代英文的“宗教”（religion）一词，因为后者意味着一个静态结构，不能动态地体现宗教学中传统（cumulative tradition）和信仰（faith）两大课题。

**杜维明：**这是很重要的。可以这样说，西方的上帝是从一个特殊的文化历史中发展出来的宗教性。其精神性（spirituality）对世界上很多人而言，不仅是实在的、真实的，而且是唯一使他们能超越转化的助源。舍此，则无法进行超越转化。对此，我们不仅可以同情、理解、欣赏，而且一直可以从中吸收新的养分，使我们对儒家宗教性的理解不会变成魔道，变成狭隘的人类中心主义。但是，如果他们进一步说在人类文明发展中只有这一条路才是真理，才是生命，才是正道，那在基督到来之前的真理、生命、正道如何定位就出了很大问题，对不对？比如在耶稣之前发展的孔子思想，如何通过耶稣来理解？同样的问题在犹太教神学中就很难解决，不要说基督教神学。

中国传统文化的宗教层面，特别是儒家传统中的宗教性是什么？它的特殊的超越性格是什么？超越性的类型是什么？这正是需要我们深入探讨的。我们既不能接受从工具理性的角度来宣扬儒家的所谓无神论，也不赞成以基督教或其他一元宗教的“超越外在”来补救儒家传统的“超越内在”的不足。前者将儒家思想作了很多的局限，遗弃

了很多有生命力的资源，而后者是一厢情愿地把一个特殊文化形态中的宗教性移植过来，其可能性有多大是值得怀疑的。我想回过头来问这样一个问题：假如我们如实地对中国传统文化以及儒家的宗教性作一个反省，它究竟属于哪一个类型的超越性？其内在的资源是什么？哪些是可以借鉴的，哪些必须补充？哪些可以充分发挥？我们大概都还不能对这些问题作出圆满回答，因为我们在这方面做得还很不够，才刚刚开始。

#### 4 凡俗世界的神圣性

周勤：有一种比较普遍的看法，认为中国文化中有明显的世俗主义倾向；这一倾向不但阻隔了中国人本身的神圣信仰，而且成功地消解了一切外来宗教的超越性。

杜维明：这是一个外在超越的视角，即以凡俗化的观点来了解中国的文化现象。这个说法，一方面来说并没有错，中国文化确实有世俗主义倾向。但另一方面，这一视角并不了解这一倾向更核心的价值在什么地方。如何理解中国文化的所谓世俗化倾向，是一个重要的课题。用韦伯的讲法，这是对一种生命取向（life-orientation）的理解。

大多数的宗教传统对于世俗的态度是，我们接受现实，但在现实之外要再创造一个价值世界。在那个价值世界中，真正的平等、真正的人的价值的充分体现都可以达到，而这些价值在这个现实的人世间是不能达到的，所以叫凡俗。这些宗教传统对凡俗是排斥的，所以才有神圣性的开拓。

儒家的宗教性在世界各大宗教传统中不说独一无二，也是非常突出的：儒家的宗教性就是要在一个所谓凡俗的世界里面体现其神圣性，把它的限制转化成个人乃至群体超升的助源，把 conditionality 变成 resource。前面我谈到，中国在轴心时代的“第二序反思”的突出表现，是儒家对人本身的反思。它采取了一个很有特色的方式，即把具体活生生的人作为一个不可消解的存在来进行反思。如果把他作为不可消解的存在进行反思，首先要否决和扬弃的就是一种简单的归约论（reductionism）。如史华慈很早就提出，中国思想最妙的一点就是尽量不走向归约论。当然，你要用一套概念和范畴来理解。但如果不走归约论的话，整个体系就出现了一个特色，即各个不同的概念、范畴之间的互通性、重叠性。一个具体的、复杂的现象要用各种概念来理解，而且要从这些概念之间的重叠、冲突、张力、融合等不同角度来理解。

从这个角度来理解人，将人作为反思的对象，至少有四个大的层面必须考虑到：

第一个层面是个人的问题，即自我（self）。何谓自我？有些人说中国没有发展出一套很深刻的对于人的自我的内在资源的反思，这不但从儒家，就是从道、法、阴阳等诸家来看，都很难成立。特别从中国医学的角度来看，把人当作具体的活生生的不可消解的对象，从各种不同的角度来理解，这在中国的大传统中有非常强的生命力。从这一角度来理解人，可以克服排斥性的二分法。二分法要用，如果没有人和非人的分别，没有己和群的分别，就无法谈问题，不能进行思考。但在用的过程中，必须排除它的决然冲突的二分。第二个层面是个人和群体的关系，即群己关系。这很早就在中国传统中讨论很多。第三个层面是人和自然的关系。最后是人和天的关系。这四个

层面在原始儒学中都已展开，而且内容非常丰富。所以，即便是从凡俗的意味来看，人的本质也不仅仅是属于凡俗世界。如荀子对人的定义：相对于有气而无生的矿物，有生而无知的植物，有知而无义的动物，人是**有气、有生、有知、有义的存在物**，人的价值是在这基础上进行超升的，人不能和自己所在的基础分开。所以，人对**自己的身体的、精神性的理解，是人的自我超升的必要途径，而不是将身心决然二分**。这和西方特别从希腊、希伯来发展而成的基督教的排斥性的二分哲学，比如心物对立，有极大的不同。

所以，在儒家学说中，人是**可以开发无穷价值、创造无穷精神资源的实体**。这就是“天地之性人为贵”（《孝经》）的意蕴所在。贵就是价值，把人当作一个价值的载体，人是**最高的价值**。人在这个世界中，又不属于这个世界。他把凡俗的世界当作神圣的，这正是因为他将神圣的价值在凡俗的世界中来体现。**体现神圣的这个凡俗，不是凡俗和神圣决然二分的凡俗，而体现于凡俗的这个神圣，也绝不是脱离凡俗而外在超越的理念，而是内在于凡俗世界的可能性**。所以，在这个结构中的人，从个人与最亲近的他人的关系，到个人与群体、社会乃至动、植、矿物的关系，还要拓展到和天的关系。表面上看起来都是实然，但同时又是应然。就是非常深刻的价值理念，具有复杂性与多样性，也有很强的张力。这种类型的反思，作为一个思考模式，一方面有强烈的根源性，即和中国原始的宗教传统，包括民间的一般人所理解的传统，有千丝万缕的联系，另一方面又有一种与日俱新的可能性，可以在一个长期的转化创造的过程中不断发展。这和《易经》所谓大化流行的观点相合。

## 5 人类中心主义与动态发展的人

周勤：儒家的超越精神能否说成是一种人文自觉，因为它显然没有受到一种绝对他在的力量的制约。如果能够这样说，那么，**儒家不断自我超越的本质理由何在，又如何排除人类中心主义的嫌疑？**这是儒家传统受到挑战最多的问题，即认为把超越的依据放在人本身是危险的，这可以从近代以来人类的许多灾难中得到佐证。

杜维明：当然可以这样说。这个批判主要是把人当作实然中的孤立绝缘的存在物，这是对人的理解本身有问题。要突破个人中心，甚至亲情的中心，社会的中心，国家的中心，世界的中心，人类的中心，其中有一个悖论，一个最有意义的悖论，许多人还了解得不太够，即**人在儒家的学说中一定要在具体的关系网络中实现自我**。所以，在他开始思考的时候，就没有将人作为一个没有任何关系的孤立绝缘的个体，而是当作社会的实体，家庭网络的中心点来考虑。如果照我刚才所说的四个层面来理解，人为贵，是因为他有深刻的不可消解的价值：人和社会之间一直有一种复杂的沟通；人和自然也是一个联合体；人和天有一种亲和的关系，但并没有将天消解在人的现实结构之中。从生态学的角度来看，要对人从其生物性一直到最高的价值体现的各个层面的语境（contexts），以及其文本在整个语境的脉络中的关系，作一个真确的掌握。一定要通过每一个人的具体的特殊情况来体现人的价值，而这一体现的过程又**必须把我们所处的具体环境经过一个创造转化**。这一创造转化，正说明你并没有因为自己的特殊环境而变成一个封闭绝缘的个体。一方面要有文本，要有语境，另一方面

要有超越转化文本和语境的潜力。所以，人是一个动态发展的过程，而不是一个静态的结构。

## 6 人的扩展与无限性

周勤：这一动态发展的过程是否也可以用来解释世俗和神圣二者的关系？实际上，缺一方，另一方也就不存在。

杜维明：对。这和人类中心主义是两条截然不同的路径：把人的结构尽量扩展，扩展到能够和天结合，和把天异化为人类性，甚至个体化成为人内部的资源，这是完全不同的路径。在西方，如果隔绝了天，就是人的无穷膨胀，才有自我主义（egoism）的出现。个人的膨胀，社会的膨胀，国家的膨胀，以及人类的膨胀，这本来就是天和人之之间的张力所造成的弊病。儒家传统不从狭隘的自我中心来定义人，也不从社会中心、人类中心来定义人，所以是一个开放的结构，即永远要对其异质的东西保持亲和感。这一亲和感是永远不能被人现阶段的发展所包容，所以，永远向外通透，永远有外在的资源要进来。如把可能性切断，即人和天绝，则整个对人的理解就异化了。近代以来出现的个人的无限膨胀，到底是从敬天和畏天来的，还是所谓天不怕地不怕的精神？这正是从启蒙以后所发展出来的彻底凡俗的科学主义所代表的异化精神。如果将此当作是中国传统文化内部的阙失，则对传统文化内部复杂的资源的理解有很大的片面性。上述不信邪、不畏天的现象，在传统中国是不可能出现的，正好和冯友兰、钱穆等所理解的传统完全相冲突。儒家的宗教性，和原始基督教以及现代比较深刻的基督教神学家所讨论的宗教心理学是相合的。那是一种敬畏感，不仅畏天，还畏大人、畏圣人之言。畏，即可以使表面外在的超越进入到人内在的结构，不是自我傲慢或人类中心的傲慢，而是责任，是深刻的对人的期许，同时是对人的复杂问题的一种谦敬的理解。如果没有了这些，就是真正的狂妄。

周勤：敬和畏的对象可不可以是人本身，即人本身有没有什么可敬可畏的东西？

杜维明：当然，就是人本身。人本身是可敬可畏的。但人本身之所以可敬可畏，是因为人可以拥有取之不尽用之不竭的资源，而这资源正好能够使人突破自我中心和人类中心。儒家学说中人的这一价值之所以能够发挥，就在于它没有把这一价值和其超越的理念——天分开。分开的话就变成一个凡俗世界。所以，父子之亲、夫妇之情，都是神圣的。其神圣的意义在于它不仅仅只有社会的工具理性价值，而有更深刻的价值。我甚至可以进一步讲，严格意义下说天人合一，人不管有多么伟大，不管有什么样的自觉，不管达到什么样的程度，是永远不可能把天那最精微、最神妙、最丰富的内在资源彻底体现出来的。这种不可能，在儒家对人性本身的理解中可以照顾到。这就是我们对人本身的理解。

## 7 儒家宗教性的普世价值

周勤：您在《现阶段儒家发展与现代化问题》一文中曾提出，20世纪的问题是人的问题，既不是把天道拉下来成为人道，也不是把人道提上去变成天道，而是认为人道与天道如何结合的问题，即是人的问题。人本身有永恒、超越的一面。您是否认

为在这样一个大课题面前，儒家的宗教性可以对当前世界性的哲学和宗教学重大课题提供一份可贵的智慧？

**杜维明：**目前，任何一个源远流长的轴心文明的传统都到了面对后现代主义挑战的时候，都面临自身传统的多元和多义的考验，亦即是否可能通过各种不同的解释途径与各种不同文化形态接触和沟通。原教旨主义或惟我独尊的观点之所以不能在后现代论说中发挥很大的影响力，正是因为它在自己的传统中的包容性太小了。在这种情况下，特别是因为碰到后现代论说，儒家传统的智慧就显示了它的相合性和包容性。每一个具体的人不仅是活生生的人，而且是一个在特殊命途交互影响中活动、存在而发展的人。不仅个人如此，一个群体、一个社会都是如此。这叫层层限定。所以现在大家所注重的根源性，在儒家传统中以前就比较突出，现在都提到了日程上，如族群、语言、性别、地域、阶级，都是使我们成为一个活生生具体人的不可消解的价值。但这些条件又不意味着世界上只有孤立绝缘的个人而没有沟通的可能。如何沟通？这是整个儒家从《论语》开始的智慧。即要通过对话，通过沟通理性。沟通的前提，必须承认每一个个人本身都有其内在的不可消解的价值。人的尊严 (dignity)就是从这里来的。

现在很多宗教传统，在它们自己的发展中开始发现儒家这一智慧的可行性和必要性，而他们重新理解这一智慧的方法很多，也非常复杂。比如，承认地球是神圣的。目前这在基督教神学中是一大思潮。如果不承认地球是神圣的，可以随便污染，以为只有天国才有终极价值，也就是佛教所谓的弃绝“红尘”。这种类型的超越向往，受到生态学的挑战，已失去了说服力。现在大家都在救这个红尘。佛教中提出“入世佛”，即不只是个人超升而已，要有世俗关怀。基督教更是注重人际关系，甚至家庭价值 (family value)。

我认为现在时机相当成熟，把儒家传统的现代意义，包括在神学上的现代意义，在哲学上的现代意义，在认识论上的现代意义，作一个比较全面的展示。在这个展示的过程中，当然从基督教、回教、希腊哲学、中世纪和现代哲学都可以吸收非常多的资源，这是没有问题的。但是不是要放弃内在超越这一思考路线而接受外在超越，很值得我们进行深刻的思考。

腾讯 <https://mp.weixin.qq.com/s/h5KCxQxToX5MHZ6hbwTESA>