

思 道 学 刊

SI DAO JOURNAL

- 民族-国家叙事、俄乌战争与三个罗马
- 中国化基督教思想体系的架构性思考
- 理学对信仰体系的建构及其失败
- 士林哲学研究专题



第六辑 二〇二二年 秋

No.6 Autumn 2022

思道學刊

Si Dao Journal

第六輯 二〇二二年 秋

No. 6 Autumnal 2022



思道学刊（半年刊）

第六辑 二〇二二年 秋

出版人 王忠欣

主编 王忠欣 刘孝廷

编辑委员会 刘平 刘光耀 姚西伊 查常平 荣光启

出版 北美华人基督教学会

93 Emerson Gardens Road

Lexington, MA 02420, USA

网址: www.ccsana.org

电邮: ccsana@gmail.com

纸质版 ISSN 2767-407X

网络版 ISSN 2767-4088

Si Dao Journal (semi-annual)

No.6 Autumn 2022

Publisher Zhongxin Wang

Chief Editors Zhongxin Wang· Xiaoting Liu

Editorial Board Ping Liu· Guangyao Liu· Xiyi Yao

Changping Zha· Guangqi Rong

Published by Chinese Christian Scholars Association in North America

93 Emerson Gardens Road

Lexington, MA 02420, USA

Website: www.ccsana.org

Email: ccsana@gmail.com

Print ISSN 2767-407X

Online ISSN 2767-4088

目 录

Table of Contents

卷首语	刘孝廷 王忠欣	1
Editors' Note	Xiaoting Liu and Zhongxin Wang	
文明抉择:民族-国家叙事、俄乌战争与三个罗马	刘 平	4
The Nation-State Narrative, Russia-Ukraine War, and Three Romes	Ping Liu	
中国化基督教思想体系的架构性思考	游 斌	13
Building a Crystal Theological Structure in the Context of Chinese Culture	Bin You	
理学对信仰体系的建构及其失败	陈廷湘	26
The Neo-Confucian Construction of Belief and its Failure	Tingxiang Chen	
士林哲学方法对近代科学兴起之贡献	刘孝廷	35
The Contribution of Scholastic Methodology to the Rise of Modern Science	Xiaoting Liu	
李震教授的宗教哲学简论	张百春	46
Brief Introduction to Zhen Li's Religious Philosophy	Baichun Zhang	
艾克哈特恩典真理观研究	张 涛	56
The Studies on Eckhart's Grace Truth	Tao Zhang	
艾克哈特的灵修思想	李 立	66
Eckhart on Spiritual Practice	Li Li	
瑞典基督教传教士眼中的新疆穆斯林	王建平	75
Xinjiang Muslims Through the Eyes of Swedish Christian Missionaries	Jianping Wang	

目 录

近现代社会最大的认知陷阱：“科学宗教根本对立”	杨玉辉 84
The Biggest Morden Cognition Trap: The Conflict of Science and Religion	Yuhui Yang
第十届科学与信仰学术年会纪要	陈 灿 92
The Tenth Annual Conference on Science and Belief	Can Chen
学术活动简讯	98
Brief News	
来稿须知	100
Notes to Contributors	

卷首语

刘孝廷 王忠欣

人实有限者,自身难万全。
高调现代化,可曾见谁闲?
网上争信义,俄乌战尤酣。
毒疫治愈烈,封控已三年。
残叶随秋尽,寒风入户喧。
世乱久未绝,众生何堪眠。

上述古体文字既描绘了人类晚近以来的根本矛盾,也刻画了2022年世界的特殊境况。从总体上看,2022年是极其窝心的一年,疫情还没彻底退去,而俄乌之间又大打出手。人类在自然面前虽然显得很脆弱,而同类相残与恶斗却甚于所有动物,实在自我困惑不已、难于拆解。时光进入2022年下半年,世界各地大多走出疫情的阴影,逐步恢复正常的生活,而中国的封控和清零仍在大张旗鼓推进,毫无缓和的迹象。连续三年严格的封控导致了个体、社群彼此都与世隔绝,尤其对外往来中断、学术交流停滞,于是思想的沟通只能依靠网络远程操作,这样的影响和后果是深远的,其负面效应也许远超人们的预想。

动荡之年,面对着双重的无可奈何,究竟靠什么挺过这煎熬的岁月?除了祈愿,也就只能多读书多思考,靠某种信念或精神来持守。精神在人生中的意义不言而喻,因为人的本质就是精神。然而,怎样去获取这些精神又是巨大挑战。从古到今,许多哲人智者都在试图创造并向芸芸众生提供精神食粮,包括古代中国的儒者立志“为天地立心,为生民立命”,但成功者实在寥寥,也未能建构起可行的信仰体系。精神或

信仰被普遍的接受有其内在的逻辑,不是外力强加就能做到的。遍观全球,能在世界上产生深远影响并被广泛接受的精神信仰并不多,也不是每个民族地方性的精神产品都能达到相应的高度。就此,借鉴、学习和接纳其他民族的世界性精神财富就变得更加必要而急切,这也考验着每个民族的心胸、格局与前途。正因此,本辑选择了一个长期沉寂的专题,引领读者在思想上回到八百年前的士林哲学时代,看看在那样一个山雨欲来风满楼的关口,人们究竟展示了怎样的思考,有怎样的期盼、渴望和经验。

在地中海东岸由希伯来和希腊文明交融产生出来的基督教信仰,两千多年来一直向亿万饥饿的灵魂供应着灵性食粮。尤其进入中世纪后,基督教信仰在论证上进一步学理化、系统化,使其不仅可以被经验和感受,而且也可以被表述和论证,于是便形成了经院哲学或神学哲学(在台港则称其为“士林哲学”)。毫无异议,在亚里士多德之后,中世纪的经院哲学是最形而上学的。士林哲学的发展和兴盛带动了西方学术的进一步提升,促发了近代科学革命,使人类文明又向前跨越了一大步,其精神与精髓妙不可言,非常值得追求真理的国人去认真学习和思考。故此,通过这样一种汇集和展示,也可以反过来衬托我们如何像往贤一样审思自己所处的环境砥砺前行,因为归根结底,不管世事如何风云变幻,人类面临问题的实质差不多都是相近的,只不过借助于不同的工具、器物或条件被放大了而已。很多事情看起来千变万化、各有不同,而它们的基本模式,特别是形而上学基础却是差不多的,所以我们今天就以这样一种方式回到中世纪的形而上学时代,借助于静水深流来洗涤净化自身。这不是逃遁,而是一种启思,是向永恒真理的进发,是返本开新,因为各种乱象形成的背后始终是因为人类没有把握住那个不变的东西,从而才出现如此不堪的混乱。而形而上学总是让我们追问表象背后的动因,寻找事物背后的秘密,因而有助于把握变中之不变、混乱中之稳定、短暂中之永恒,进而思考人类文明永续发展的长久之策。如果我们真正掌握了这样一种思想方法和意识,我们每个人都可以判断

世界何以至此,都能给出自己相对比较可信的答案和结论,世界也会借由每个人具体而踏实的努力从根本上有所改变。

可喜的是,疫情以前,一批中国学者已经开始对士林哲学开展深入研究,并产生了有意义的成果。特别是台湾的辅仁大学,多年前所举办的士林哲学研讨班,邀请了众多大陆学生学者去学习和研究,凝练出许多厚重的研究成果,可惜并非每项成果都能很顺利地得到发表和传播,本刊作为一个小小的平台刚好为大家提供这样一个便利,使部分成果不至于沉默在岁月的烟尘中而得以面世与众人分享,这实在是一件可喜可贺的学术盛事。对此,我们诚挚地献上感恩,也盼望有更多的成果能在不久的将来呈现在读者面前,让国人同享普世文明的光照。由于当时的文章都很长,有的甚至达数万字之多,所以这里不得不忍痛割爱而做概要性发表,这可能导致在内容的通俗性或思想的饱满性上难达原意,但管中窥豹仍可略见一斑。

信仰的在地化,特别是异质信仰的在地化从来都是文明交融的主要话题。西学东渐以来,有鉴于中国的信仰危机,许多思想大师和学者都在苦苦思索如何借鉴和运用西方的精神资源来满足国人的精神需要。基督教的本土化、本色化、在地化和中国化都先后被提出并付诸实践。虽然这些“化”的侧重点有所不同,但它们反复被提出,则清晰地表明:人们已经接受基督教是当代中国精神与信仰建构的根本性资源。作为一个不断展开的思考和实践,我们期盼更多学者和信仰者参与到这种讨论的建言和践行中,让信仰在自己的生命中实现本土化、本色化和中国化,进而经历一个丰满而喜乐的人生。

文明抉择：民族-国家叙事、俄乌战争与三个罗马

刘 平

(复旦大学)

“一个乌克兰，两类乌克兰正教会”

2022年2月24日，俄罗斯发动所谓的“特别军事行动”，俄乌战争全面爆发。“2022年2月24日”成为一个“历史时刻”，其因在于同属于东正教文明圈的一个民族-国家(nation-state)公开入侵另一个民族-国家。这种事件在整个基督教史上是极其罕见的，它将东正教文明推入到一场文明抉择的处境：继续存留于中古，还是从中古进入现代文明世界？

对比今日的俄罗斯，一个从沙皇俄国经前苏联而转型的俄罗斯，乌克兰是一个年轻的现代民族-国家，是“苏东波事件”的产物，或者说，是前苏联转型的产物之一。自1991年宣布独立，作为享有主权的民族-国家的乌克兰的历史，至俄乌战争爆发只有32年。如果说乌克兰作为民族-国家是从前苏联分离而立国，先有前苏联，后有乌克兰，但两者在东正教起源史上的前后顺序正好相反。公元988年，基辅罗斯大公弗拉基米尔·斯维雅托斯拉维奇(Vladimir Sviatoslavich, 约956-1015年)下令由拜占庭教士为全体基辅人在第聂伯河施洗，基辅从此集体皈依东正教，并以之为国教，隶属于君士坦丁堡普世牧首(Patriarch, 又译“宗主教”)，

由牧首派遣都主教(metropolitan)管辖。都主教驻地最初就设于基辅,后因受蒙古人入侵影响而于1325年迁至莫斯科。因此,基辅引入东正教在先,传入莫斯科在后。基辅先后成为乌克兰东正教、俄罗斯东正教的发源地。无疑,俄罗斯东正教发端于今日俄罗斯入侵的基辅。但是,在历史上今日乌克兰的东正教与俄罗斯的东正教之间的关系因地缘政治和宗教归属问题而变得错综复杂。1654年,今乌克兰的东乌克兰(第聂伯河左岸)与俄罗斯帝国正式合并。乌克兰与俄罗斯之间的恩怨史也由此开启。1795年,除加利西亚(1772-1918年属奥地利)外,乌克兰其余地区均在俄罗斯帝国统治之下,乌克兰正教会改由莫斯科主教公会治理。1917年年底,东乌克兰地区建立乌克兰苏维埃社会主义共和国,西乌克兰(东加利西亚和西沃伦)被波兰占领,但东、西乌克兰均接受莫斯科牧首治理。1922年,前苏联成立,东乌克兰加入联盟,与此同时,西乌克兰为波兰领土,但均接受莫斯科牧首治理。1939年二战爆发后,波兰被分割占领,西乌克兰与乌克兰苏维埃社会主义共和国合并,继续接受莫斯科牧首治理。1991年乌克兰独立,结束与沙俄-前苏联之间337年结盟史(1654-1991年)。由此开始,乌克兰的东正教在地缘政治边界划定之后,宗教隶属问题出现严重争议,出现“一个乌克兰,两类乌克兰正教会”的局面。所谓的“一个乌克兰,两类乌克兰正教会”,即在一个民族-国家乌克兰主权治理之下,存在两类东正教组织类型,即乌克兰自主(autocephalous, self-governing)正教会及乌克兰自治(autonomous)正教会。前者从俄罗斯正教会脱离,不再隶属于莫斯科牧首治理,后者与之相反。前者受到俄罗斯正教会牧首反对,但得到君士坦丁堡普世牧首的支持。因此,乌克兰的东正教地位问题一直争论至今,让人深感困惑和迷惑。

早在乌克兰立国之前,1990年,乌克兰自主正教会(Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, UAOC)就成立了,但是未得到其它自主正教会的承认。乌克兰独立后,部分乌克兰的东正教继续受莫斯科牧首监督,形成莫斯科圣统乌克兰正教会(Ukrainian Orthodox Church-Moscow Patriarchate, UOC-MP),领“基辅及全乌克兰都主教”衔,由基辅都主教

治理并有自治权,在乌克兰拥有自治权而非自主权。现任都主教为欧诺菲力(Onufriy/Onuphrius, Orest Volodymyrovych Berezovsk, 1944 年-)。

1992 年,乌克兰独立后不久,莫斯科圣统乌克兰正教会的一部分神职人员与乌克兰自主正教会合作,建立由基辅牧首治理的乌克兰正教会,即基辅圣统乌克兰正教会(The?Ukrainian Orthodox Church? - Kyiv Patriarchate, UOC-KP),自称为自主正教会,但未获得普世正教会即君士坦丁堡正教会以及其它正教会的承认。1997 年,时任基辅圣统乌克兰正教会牧首菲拉列特(Filaret, Mykhailo Antonovych Denysenko, 1929 年-)遭俄罗斯正教会驱逐出教,后者视之为裂教分子。但是,基辅圣统乌克兰正教会不承认此绝罚处分。因此,在俄罗斯东正教与基辅圣统乌克兰正教会之间的宗教权力博弈中,基辅圣统乌克兰正教会一直未得到其它自主正教会的承认。直至 2018 年 10 月,这种局面才发生根本改变。是年,君士坦丁堡普世牧首宣布承认基辅圣统乌克兰正教会具有自主地位,同时恢复菲拉列特的都主教身份以及带领乌克兰自主正教会的马卡里(Macarius, Mykola Ivanovych Maletych, 1944 年-)的都主教身份。

2018 年 12 月,乌克兰正教会(The?Ukrainian Orthodox Church)建立,选出伊皮法纽斯(Epiphanius, Serhii Petrovych Dumenko, 1979 年-)为“基辅及全乌克兰都主教”。基辅圣统乌克兰正教会、莫斯科圣统乌克兰正教会以及乌克兰自主正教会均派代表与会。2019 年 1 月 6 日,君士坦丁堡正教会(第二罗马)普世牧首巴多罗买一世(又译“巴尔多禄茂一世”,Patrik I. Bartolomeos, 1940 年-),而非俄罗斯正教会现任牧首基里尔(Kirill, 1946 年-),颁布教令授予该教会自主权,为乌克兰唯一自主正教会,即与君士坦丁堡普世正教会、俄罗斯正教会等所有自主正教会平起平坐,为一独立的自主教会。

但是,2019 年 6 月,包括菲拉列特在内的少数成员又退出乌克兰正教会,因此不到半年,合一计划宣告失败。菲拉列特领导基辅圣统乌克兰正教会,但是其自主地位未获承认。至此,目前乌克兰本身存在三个各自为政的正教会领袖,即欧诺菲力(莫斯科圣统乌克兰正教会,自治

教会)、菲拉列特(基辅圣统乌克兰正教会,自主正教会地位未得到承认)、伊皮法纽斯(乌克兰正教会,乌克兰唯一合乎教会法统的自主正教会)。为了再次达成合一,菲拉列特希望开启统合三个乌克兰的正教会教务会议。但是至今这种合一愿望尚未达成。

与此同时,在现代民族-国家叙事之下,主权独立的乌克兰政府必然与上述两个类型教会之间存在政教关系问题。乌克兰政府支持乌克兰(自主)正教会,俄罗斯政府总统普金以及莫斯科牧首基里尔支持乌克兰自治正教会。显然,乌克兰政府希望本国内的教会独立,不受制于俄罗斯政府以及莫斯科牧首。与此同时,与之对应的是,俄罗斯政府以及俄罗斯牧首希望通过支持自治教会来扩展莫斯科的政治及宗教影响。2019年3月31日,乌克兰五年一度的总统选举如期开始。时任总统波罗申科与俄罗斯划清界限的举措之一,就是2018年12月宣布统一而独立的乌克兰正教会的正式成立。这标志着乌克兰正教会隶属于俄罗斯正教会的300多年历史的正式结束。

三个罗马与俄乌战争

自2009年2月伊始,基里尔担任第16任莫斯科圣统东正教(第三罗马)牧首。他曾于2013年5月10日访华。俄乌战争爆发后,基里尔发表声明表示对所有受影响的人深表同情,呼吁冲突各方尽一切可能避免平民伤亡,并请求神职人员及教友向所有受害者尽可能提供协助。然而乌克兰自主正教会牧首伊皮法纽斯指出,从基里尔的公开声明中看到,在他的心目中,继续获得普京和俄政府的支持,比乌克兰人的福祉更重要,并对他能否帮助制止俄军侵略的行为感到死心。事实上,基里尔公开为普金的入侵行为提供宗教背书,祝福针对乌克兰的战争,全力支持俄军在乌克兰领土上的侵略行为,因此受到其他东正教神职人员的批评。2022年6月16日,英国就基里尔明确支持俄罗斯入侵乌克兰的行为,宣布对其实施旅行禁令和资产冻结的制裁措施,成为俄乌战争

中第一个被制裁的宗教领袖。莫斯科牧首辖下的乌克兰正教会都主教欧诺菲力呼吁俄罗斯总统普京立即终止战争,因为一同源出于第聂伯河洗礼池的乌克兰人民和俄罗斯人民之间互相战斗,是重复该隐的罪,是因为出于嫉妒而杀害兄弟。因此,在民族大义问题上,乌克兰自治正教会与乌克兰自主正教会之间并无根本分歧。

俄乌战争爆发不久,被视为正教会代表及精神领袖的君士坦丁堡的东正教(第二罗马)普世牧首巴多罗买一世也站在乌克兰政府一边,发表声明表示,对俄罗斯入侵乌克兰感到震惊,对这种公然违反国际法的行为深表悲痛。他祈求仁爱与和平之主启导俄罗斯联邦的领导人,让他们了解其决定和行动的灾难性后果。

与此同时,2022年3月16日罗马教廷(第一罗马)教宗方济各(Francisco, 1936年-)也站在乌克兰人民一边,与基里尔举行视频会议。在冲突爆发之后,双方第一次就教会的立场和在冲突中扮演的角色进行讨论。双方就各自立场达成一致,即教会不能使用政治语言,而要使用耶稣语言。而耶稣语言就是和平与对话。教宗重申,任何战争辩护都站不住脚,在教会中也有圣战与正义战争的理论,但是战争总是不正义的,因为为战争买单的总是天主最柔弱的儿女。俄罗斯东正教对外教会关系部(Russian Orthodox Church's Department for External Church Relations, DECR)在介绍这次会谈时表示,教宗与基里尔的讨论焦点放在当前人道主义危机层面以及双方为迎接此危机所采取的行动。而在此之前,同年2月24日,乌克兰天主教主教团向信众发出信息,呼吁保持冷静,持续祷告,与邻舍保持和平,照顾最有需要和无法自我保护的人。乌克兰天主教希腊礼教会(Ukrainian Greek Catholic Church, UGCC)大总主教(Major Archbishop)舍夫丘克(Sviatoslav Schevchuk, 1970年-)认为,在历史上,乌克兰常经血泊,今天敌人打破国际法基本规范,成为踏足乌克兰土地的不义施袭者。但是,在第一罗马与第三罗马的交流中,我们不难看出,俄罗斯东正教牧首避重就轻,对俄罗斯政府的侵略行为未能作出公开而真诚的定性与谴责,因此在实际上也未

从宗教角度采取措施反对乃至反抗东正教徒总统普京的犯罪行为。

文明抉择:脱俄入欧 vs 脱欧入亚

俄罗斯东正教徒普京总统毫不隐讳地说明俄乌之战的根本动因——从地缘政治上阻止乌克兰加入欧盟,即捍卫俄罗斯利益以至于不惜一战。不过,维护国家利益只是一种现实的托辞。其背后的动因更为隐秘且至关重要,这是因为当前摆在俄乌之间的根本抉择是:脱俄入欧或脱东入西,还是脱欧入亚或脱西入东?前者意味着进入宗教改革、启蒙运动之后的西方世界,即观念制度上的西方,而非地域上的西方。在这种西方视野下,亚洲的土耳其、以色列、日本属于西方世界。这种西方在观念制度上含括现代宪政民主、个人的尊严与权利(人人平等,个人追求幸福的权利等)、个人主义、私有财产权、多元主义,以及在政教关系上强调的政教分离。对于乌克兰来说,脱俄入欧就是进入经路德改教洗礼的西方世界以及由西方开启的现代文明。与之相反,脱欧入亚则意味着回到专制主义的东方世界——观念制度上的东方世界。这种东方世界在观念制度上表现为东方君主专制、国家主义、集体主义、国有化、一元化,以及在政教关系上强调的政主教从模式——政权高于教权、教权服从政权。对于现今的乌克兰而言,脱欧入亚就是回到沙俄时代东正教改革破产的东方世界——东方的前现代野蛮世界。

为什么21世纪的欧洲国家俄罗斯抵制加入欧洲文明大家庭?为什么“苏东波事件”之后的俄罗斯未能走向真正的现代文明轨道?其背后的深层次原因之一正是俄罗斯一直未能在思想上积极回应1517年的宗教改革运动。或者说,俄罗斯版本的宗教改革流产的后果成为今日俄罗斯野蛮行径的原因之一。早在1288年,基辅原有的东正教会中心地位让给了弗拉基米尔。自1325年起,莫斯科成为都主教区中心。1439年,希腊正教会和罗马天主教在意大利佛罗伦萨举行宗教会议,通过东西教会复和的决定。俄罗斯正教会在莫斯科大公支持下,拒绝承认佛罗

伦萨协议,1448年自主召开主教会议,自选俄罗斯人约纳(Iona,?—1461年)担任都主教。1453年拜占庭帝国灭亡,东正教所在各东方国家先后臣服于土耳其人。而俄罗斯正教会则自命为东正教会首脑,宣称俄罗斯政权承袭罗马帝国,莫斯科是“第三罗马”和“新世界宗教中心”。1589年,莫斯科都主教区改称牧首区,都主教约夫(Iov,?—1607年)当选为第一任“莫斯科和全俄牧首”。由此开始,俄罗斯正教会正式脱离君士坦丁堡牧首区管辖,成为独立的自主教会。在宗教改革发生近一个半世纪之后,1653—1665年,在沙皇阿列克塞·米哈伊洛维奇(Tsar Alexei Mikhailovich, 1629—1676年)的支持下,牧首尼康(又译“尼孔”,Nikon, 1605—1681年)实行改革。尼康宗教改革的重点有二。其一,他试图在俄罗斯建立神权政治。1653年,他在俄国首次出版拜占庭教会古代法律汇编,对抗世俗政权的《1649年法典》,最终在沙皇支持下将牧首区各种特权全部保留下来。他提出教权高于王权学说,重申两种政权并存理论,把教权和王权分别比作太阳和月亮,自称只有沙皇可以使用“大君王”(the great sovereign)。在尼康时期,俄国牧首区地产扩大到前所未有的程度,从北方的阿尔汗格尔斯克到南方的克里木,分布着牧首管辖的领地;此外,神职人员也编制臃肿。尼康也流露出成为普世教会牧首之首的意图。其二,尼康对东正教本身仅作细枝末节上的修改,未提出任何新思想、新制度,仅仅使俄国教会在宗教礼仪上同普世牧首区保持一致。尼康按照希腊模式改变宗教礼仪,以此表示来源正统。他所谓的礼仪改革包括如下十项内容:取消自百章公会(1551年)以来两个手指划十字(two-finger sign of the cross),改用三个指头划十字(three-finger sign of the cross);在诵读祈祷文时行16次叩首,取代以往的15次;用基辅圣诗合唱法代替古老的莫斯科合唱法;在教堂逆时针行走,取代以前的顺时针方式;诵读经书时,每次祷告后读三遍哈利路亚,废除百章公会规定的读两遍;修订圣经俄语译名,耶稣的名字由 Исус(Isus)改为 Иисус(Iisus),1654年尼康通过牧首区印刷厂将修改后的经书大量出版并在各教区发放,同时命令焚烧一切旧经书,违者严惩不贷;

举行圣餐礼(Divine Liturgy)时,祭坛上摆放五块圣饼,替代以前的七块圣饼(seven prosphorae);允许神职人员在祈祷仪式上布道、讲演;将信经中的“真神中的真神”的“真”一词去掉;祈祷时,将跪拜礼改为鞠躬礼。尼康的宗教改革措施彻底掀翻自百章公会以来确立的宗教礼仪,遭到部分东正教徒反对。尼康将这些反对者称作“裂教分子”,将由这些教徒形成的派别称作“分裂派”(或“旧礼仪派”,旧信徒派,Old Believers)。自此开始,俄罗斯史上旷日持久的宗教“分裂运动”正式拉开帷幕。这一历史过程加剧了民间与官方的对立,素有“民间十字军运动”之称。沙皇对“分裂派”的残酷镇压和追剿一直没有停息。直至1905年,沙皇颁布《信仰自由法》,取消当时使用的“分裂教徒”说法,承认旧礼仪派的称谓,“分裂派”才基本获得合法地位。而此时距尼康改革(1654年)已经过去近250年。沙皇米哈伊洛维奇,在尼康推行宗教改革时也有自己的考虑。在尼康改革派与反对派争论过程中,沙皇并没有立即站出来公开表态。1656年,俄国为夺取波罗的海出海口而对瑞典发动的战争,惨遭失败,而尼康本人在当初坚决主战。贵族们和沙皇本人至此已对尼康怒不可遏。尼康失宠后,反对者们联合上书揭露和声讨尼康的独裁和暴政。沙皇对尼康也不再信任。1658年,尼康提出辞职,以期沙皇挽留。沙皇反应冷漠。此后的10年,尼康的职位处于名存实亡状态。最终,沙皇开始使用已重金收买好、从希腊请来被“第三罗马”认定为“正宗”的希腊东正教神职人员。沙皇于1666-1667年召开宗教会议,一方面最终撤销尼康的全部神职,一方面承认尼康提出的做“正教世界的嫡传”的主张,保留其所制定的统一的东正教礼仪,并确立王权高于教权、沙皇的命令就是法律的原则。尼康宗教改革历史短暂,前后仅12年,具有明显的不彻底性,反而以彻底性的失败而告终。这种滞后的改革如同流星划过俄罗斯东方专制主义的夜空,根本无法照亮东方俄罗斯,引导它进入西方世界,反而以反作用力方式促使俄罗斯脱欧入亚,至今未能彻底转型,进入本属于欧洲的西方俄罗斯轨道。在宗教改革两百年之后,1721年,沙皇彼得一世(Peter I, 1672-1725年)对教会再次改革,颁布

宗教事务管理条例,取消牧首制,成立主教公会,由斯捷凡·雅沃尔斯基(Stefan Yavorskii, 1658—1722年)担任首任主席。东正教成为俄罗斯国教。如今的俄罗斯东正教已经完全成为国家机器及其意识形态宣传的附庸,甚至鼓吹手。这是俄罗斯国家与社会尚未完成宗教改革与启蒙的必然结果。乌克兰的脱俄,在现今的民族-国家叙事之中,无疑是自己主动进入西方世界的探险。这也必然向第三罗马克里姆林宫提出挑战。俄乌战争的可能性结果与进展路线已经完全清晰地摆在以东正教信仰为主体的乌克兰人、俄罗斯人面前。俄罗斯与乌克兰都处在现代民族-国家叙事下,也都处在现代文明与封建沙皇帝制的博弈之中。俄罗斯因为被帝制的惯性所限企图通过侵略战争达到复辟帝制的根本目的。而乌克兰在逃避帝制之后,在与之大切割之后,再次面临国运的十字路口:与俄罗斯共同携手脱俄是最理想的结局,反之,若乌克兰被迫脱欧,其前途则会以再次被帝制铁笼囚禁为结局。但是,历史终究有历史自身的逻辑:文明会受伤,但是文明,只要是真正的文明,终将会把公正从战争的死亡与废墟中拯救出来。今日的俄乌战争,若作预期或预测的话,以乌克兰进入西方文明大家庭为终点,与此同时,俄罗斯随之经历第二次“苏东波事件”——在现代民族-国家叙事之下,再次开启路德式宗教改革运动,由此开始俄罗斯西方化的道路:一只行动缓慢的北极熊缓慢地加入西方,基督教的三大宗派——罗马天主教、东正教、新教,以及三个罗马,可能有一次难得一见的相遇与对话时刻。

参考书目:

- 1 张绥:《东正教和东正教在中国》(上海:学林出版社,1986年)。
- 2 乐峰:《东正教会》(北京:中国社会科学出版社,1999年)。
- 3 尼古拉·阿多拉茨基:《东正教在华两百年》,阎国栋、肖玉秋译,陈开科审校(广州:广东人民出版社,2007年)。
- 4 A. И. 麦尔纳尔克斯尼斯(A. И. Мелнакснис):《康·安·斯卡奇科夫所藏汉籍写本和地图题录》(Описание китайских рукописных книг и карт из собрания К. А. Скачкова),张芳译,王菡注释,李福清审订(北京:国家图书馆出版社,2010年)。
- 5 阿夫拉阿米神父:《历史上北京的俄国东正教使团》,柳若梅译(郑州:大象出版社,2016年)。

基督信仰与中国文化：

——中国化基督教思想体系的架构性思考^{*}

游 斌

(中央民族大学)

“基督信仰”和“中国文化”是一个具有深意的题目，也是中国基督徒应该思考的问题。这八个字当中包含的两对关系：“基督”与“中国”、“信仰”与“文化”，是中国基督徒生命中的四个基本维度。在过去的十几年中，笔者持续关注着这个题目，并从三方面展开研究：一，基督信仰和中国文化具有怎样的关系？二，基督信仰怎样面对中国的五千年文明？三，在面对悠久而立体的中华文明时，基督信仰自身又如何反思并重构自己的思想体系？

本文将从五个方面来回答上述三个问题。第一，从世界文明进程和基督教历史出发，考察基督信仰和中华文明的关系。第二，对基督信仰与中国文化的相遇进行简要的历史回顾，回望基督信仰的先辈们是怎么做的，做了什么。第三，面对中国文化这样一个特殊的文明系统，基督教如何理解自身，如何在世界文明史的意义上看待基督信仰和中国文化的相遇。第四，处理信仰与文化、基督与中国这两对关系时，中华传统“化”的哲学具有什么样的内涵。第五，在这样的总体思考之下，本文将提出一个处理基督信仰和中华文明关系的总体构想，即一个中国化的

^{*} 本文由“基督信仰与中国文化”的现场演讲稿整理而成。

基督教思想体系的架构问题。

一、基督信仰走过的世界文明之路

基督信仰是以耶稣基督的降生、事工、受难、复活为开端的,但教会建立、信仰流传的标志是五旬节圣灵降临。《使徒行传》上记载:“众人都来聚集,各人就听见门徒用众人的乡谈说话”(徒 2:6)。“我们各人怎么听见他们说我们生来就用的乡谈呢?”(徒 2:8)“我们帕提亚人、玛代人、以拦人,和住在美索不达米亚、犹太、加帕多家、本都、亚细亚、弗吕家、旁非利亚、埃及的人,并靠近古利奈的利比亚一带的人,从罗马来的人,或是犹太人,或是进犹太教的人,克里特和阿拉伯人,都听见他们用我们的乡谈,讲说神的大作为。”(徒 2:9-11)五旬节圣灵降临之后,人们开始用各地方的乡谈、各民族的语言谈论信仰。

语言是文化的载体。当人们用一种语言谈话时,即反映一种文化的深层意义。教会和基督信仰就是通过不同的语言、文化建立的。五旬节众人在耶路撒冷聚会时用了这些地方的乡谈:埃及、古利奈(今天的利比亚),位于现在的北非;阿拉伯就是西亚的阿拉伯半岛;罗马、克里特,位于现在的欧洲;旁非利亚、本都等地,位于今天的小亚细亚;东部的两河流域以及帕提亚等地方。这说明耶路撒冷是亚非欧文明的聚集地,教会从开始就在亚非欧的处境中发展。

《使徒行传》所记载的早期教会的建立,特别谈到了使徒所走的三条道路。第一条路在《路加福音》第 24 章中谈到。耶稣的两个门徒走在一条路上,那条路是去以马忤斯的路。以马忤斯是耶路撒冷通往海滨城市该撒利亚道路上的村庄,门徒去以马忤斯就在那里坐船前往欧洲。第二条路在《使徒行传》第 8 章中谈到。腓力往迦萨去,迦萨即今天的加沙,是耶路撒冷通往非洲的必经之路。第三条路是使徒保罗前往大马士革的道路,大马士革是耶路撒冷前往两河流域的必经之路,两河流域即亚洲。所以,使徒教会从开始建立的时候就是“一花开三叶”,基督信仰

分别进入到亚洲、非洲、欧洲的文明中,在不同的民族文化中发展。自古以来,基督教就是一个亚洲宗教、非洲宗教,或者在一个更大的区域内而言,就是一个丝路宗教。

按《使徒行传》的记载,“基督徒”的名称始于安提阿,而安提阿就是古代丝绸之路的西部起点。历史上的基督教,是沿着丝绸之路往亚欧地区传播的。古代的教会、门徒和传教士们,就是“在路上”不断行进、传播福音的。在伊斯兰教崛起之前,基督教已在东罗马和西罗马帝国建立起它的影响力。公元500年,基督教已经传播到亚、非、欧。在公元100年到1000年之间,基督教已经在亚洲各地建立教会。世界上第一个把基督教奉为国教的民族是亚美尼亚人。公元301年,亚美尼亚国王把基督教立为国教。有史料证明,埃塞俄比亚也在公元3世纪初就接受基督教为国教。而罗马帝国直到公元313年才承认基督教为合法宗教,直到4世纪末基督教才成为罗马帝国的国教。

亚洲文明与基督教关系密切。早期基督教的聂斯托利派通过丝绸之路来到中国,从丝绸之路西部的起点安提阿,来到东部的终点长安和洛阳。西安周至出土的“大秦景教流行中国碑”表明,基督教在公元635年就已来到中国,被称为“景教”。学者们对“景教”的名称有不同解释,但其中一个广为人所接受的解释是“景”为大日、景日,即太阳,表示光明,这与大公教会确立的基督乃“从光而出的光”是一致的。在丝绸之路上发现了众多基督教题材的壁画,表明当时景教的兴盛。2006年,洛阳出土了一块景教经幢,上面刻了一部基督教的中文经典《宣元至本经》,而它采用东方的艺术表达方式,在十字架上增添了莲花的图案。当然,十字架上的莲花,并不必然表明景教借用中国佛教的符号表达基督教信仰,因为当时莲花是整个西亚文明中表示圣洁、纯净的花,并不属佛教专有。十字架上的莲花,表明基督教用亚洲普遍的文化符号来表达基督信仰。¹

1 参见罗香林:《唐元二代之景教》(香港:中国学社,1966年);朱谦之:《中国景教》(北京:东方出版社,1993年);唐晓峰:《元代基督教研究》(北京:社会科学文献出版社,2015年)。

二、基督信仰与中国文化的相遇

“大秦景教流行中国碑”表明,景教已经开始用中国的概念讲述基督教的教理。首先是上帝的概念,景教用“先先而无元”来表述。“先先而无元”,即在一切之先,没有别的原因或动力就自我存在,这是用否定的方式来表示“自有永有的”上帝。第二,宇宙的创造,景教用“暗空易而天地开,日月运而昼夜作”来表述,这是圣经“地是空虚混沌,渊面黑暗”的中国化表达。第三,耶稣升天是“亭午升真”。升真,就是飞升、升天,是道家的概念。第四,救赎是“开生灭死,棹慈航以登明宫”。“开生灭死”即出死入生;“慈航”即大洪水上的航行,教会即大洪水上的方舟;“明宫”就是新耶路撒冷。景教还表达了鲜明的文化主张,如政教关系是“道非圣不弘,圣非道不大,道圣符契,天下文明。”“道”即宗教,“圣”即“内圣外王”的“圣王”,是政治。政教之间是彼此彰显的关系。“道圣符契”,就是宗教和政治之间互相光照,使文明真正流行的状态。这里的“文明”指天下有文化,又得到光照、光明。不仅如此,景教还在思想上接续了中国本土的传统,借用了佛教来到中国的做法,称“宗周德丧,青驾西升。巨唐道光,景风东扇。”它引用了老子乘青牛化胡的传说,以喻景教东来只是中国本土的大道智慧的回归。这是景教努力适应中国既有的社会文化、融入中国本土文化的表现。

明朝是基督信仰来到中国处理与中国文化之关系的第二个重要阶段,代表人物是利玛窦(1552—1610)。利玛窦1578年从西班牙出发,绕非洲,经印度,在果阿学汉语,然后到澳门,1582年再从澳门进入广东肇庆;由肇庆到江西,在江西出版了两部重要著作:《天主实义》和《交友论》。然后,他于1601年到北京,1610年在北京去世并埋葬于此。

《天主实义》是利玛窦在南昌完成的第一部系统神学著作,目的是向中国人解释基督信仰,其中大量引用儒家经典,共计引用《易经》6次,《尚书》18次,《诗经》11次,《礼记》2次,《论语》13次,《中庸》7次,《孟子》23次。有趣的是,书中对圣经的引用非常少,只在一个脚注里提

到了“耶稣”这个名字。利玛窦意在向中国人讲解基督教信仰,所以主要引用中国人熟悉的经典。这样,第一部用汉语书写的基督教思想作品,是在对中国传统经典的解释中创作出来的。也就是说,利玛窦通过对中国文化经典的阐述,表明中国的文化经典中含有基督信仰的萌芽。他从人类文化中共有的对超越性存在的朦胧认识和表达,来论证信仰基督教的一神上帝是与中华传统文化相一致的。

除此之外,明朝还有众多用中国文理解释基督信仰的作品。如士大夫王徵以中国伦理概念“大父母”来称呼天主:“真能爱天主者,自然能爱人……盖天主原吾人大父母,爱人之仁,乃其吃紧第一义也。”²就是以中国文化“孝”的概念,即个人对父母的尊敬和孝的情怀,来对待上帝这个“大父母”,用符合中国文化的方式阐述基督信仰。王徵还讲:“仁者先自真爱天主,转以天主之爱爱人。”即基督徒要做仁者,先自真爱天主,转以天主之爱爱人。这就是耶稣在《新约》中提出来的两大诫命,第一是“你当尽心、尽性、尽意爱主你的上帝”,第二是“爱人如己”。

利安当(1602—1669)是第三代来到中国的传教士。他是西班牙方济各会的传教士,1633年到达中国,其代表作有《天儒印》。《天儒印》同样大量引用中国文化经典阐述基督教神学。其中,在讲到基督信仰中的洗礼时,利安当用《大学》中“汤之《盘铭》曰:‘苟日新,日日新,又日新’”阐述洗礼和悔改的意义。利安当认为,《大学》中的维新精神,跟基督教的洗礼和悔改礼相呼应。洗礼的含义是“外涤其行,内涤其神。”即洗礼既洁净人的身体,也洁净人的灵魂,“盖令人洁己求进,去旧以归新也。”即是说人洁净自己,寻求进步。第二是悔改,即基督信仰中,基督徒在主日到教堂,通过悔改领受赦免,走一条“成圣”的道路。所以“至于日新又新之说,是又天学悔解之义。”³天学,即明末清初对基督信仰的称谓。“此后又有本罪,或思或言或行,义士一日七落,恒人能免无过。倘不知解悔,则愆尤业积,所谓自作孽,不可活矣。是以天学复有告解之礼”。

2 王徵(1571—1644)指出:“夫人知事其父母,而不知天主之为大父母”,见王徵:《王徵全集》,林乐昌编(西安:三秦出版社,2011年),第124页。

3 利安当著,郑安德编辑:《天儒印》(北京:北京大学宗教研究所,2000年),第997至998页。

义士就是基督徒义人。这句话中的“一日七落”,大概是指基督教修士依据古代犹太人的传统,一天七次祈祷赞美上帝。这样恒常地实践,不断的悔改,才能使人解除罪过,清除旧我。利安当最后说:“盖学者既欲洗滌己罪,必当日日定志,日日省察,日日克治,谦抑自下,吁主祈宥,敏策神功,补赎前愆,必诣于纯德后已,断不敢一日苟安,姑待之明日也。信能日新又新如是,吾主圣训所谓‘活水溢于其腹’是也,可望沾圣宠获常生矣。洗解二规,圣教旷恩,缺一不可。有志洗心者,或亦读盘铭而兴起也乎。”他用“日日定志,日日省察,日日克治”的“日日新”之理来解释基督教中的洗礼和悔改解罪。

民国时期,谢扶雅(1892—1991)提出“基督徒君子”的概念,即基督徒要以君子的方式要求、对照自己。谢扶雅提出信仰和文化结合的方法,即“创造的综合”(Creative synthesis),并提出了一个“基督徒君子”的核心概念。“创造的综合”是要“行、知、信”三方面的综合,最后在“基督徒君子”人格上实现创新。谢扶雅认为,中国文化特别发达的地方是在实践道德方面的“行”,希腊文化的特色是纯理论的“知”,希伯来的核心是宗教性的“信”。谢扶雅指出,“基督徒君子”是基督徒的理想人格朝向:第一,基督徒的君子要有利济苍生的仁者的情怀。仁者情怀就是学习耶稣基督的舍己,是为人而舍弃自己的性命,这样就使儒家的君子品格上升到一个更高的层面。第二,基督徒的君子要身体力行,就是“君子名之必可言也,言之必可行也。”要能讲也要能实践。第三,基督徒的君子要有清醒独立的精神,“智”是基督徒君子的核心德性。具体而言就是耶稣的两个精神,“个独化”与“理性化”。“个独化”就是独立;“理性化”就是面对事情做出智慧的判断。第四,基督徒的君子要有执着坚定的信仰。⁴

以上对基督教历史做一个简单的回顾,从这些基督教先辈那里,我

4 对谢扶雅的研究,参见赵清文,“从君子的基督徒到基督徒君子:从对基督徒理想人格的理解看谢扶雅思想的演变”,载《基督教文化学刊》,2015年第33期,第209至227页。“理想人格的重塑:从谢扶雅的‘基督徒君子’看他中西文化的融通”,载《基督教学术》,2015年第14辑,第98至112页。

们可以学习他们处理基督信仰和中国文化之间关系的智慧与经验。

三、具世界文明史意义的对话

对于当今世界的格局,美国政治学家萨缪尔·亨廷顿提出了“世界八大文明圈”的概念。“八大文明圈”主要指西方文明、儒家文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、斯拉夫东正教文明、拉美文明和非洲文明。亨廷顿认为,由于拉美文明、非洲文明还没有真正成型,印度和日本文明内在亲近西方,所以真正有标识意义的只有四个文明圈,即基督教文明圈,儒家文明圈,斯拉夫——东正教文明圈和伊斯兰文明圈。这四大文明圈,再约化一下就是两大文明:闪族宗教(闪语文明)与东方文明(儒家文明)。

闪族宗教(闪语文明)就是基督教的文化根源。基督信仰的本质是人和三一上帝建立直接关系。但从人类文明史的进程看,基督信仰的文本形式是“一部经典(圣经),两个内容(新旧约)”。圣经《新约》的成书时间是公元一世纪,耶稣基督开始传道的时候,他的弟子记录他的言行,这就是《新约》的成典。但对基督徒来讲,基督教的经典不只是《新约》,还包含《旧约》。旧约的篇幅远远超过《新约》,大概是《新约》篇幅的两倍左右。因此,从世界文明史的角度看,基督信仰的文化根源要追溯到巴勒斯坦地区和古代的以色列民,即古代两河流域地区。就此而言,基督教文明也有“上下五千年”甚至更古远的历史。

《旧约》所记载的以色列文明的空间,历史上叫做“肥沃新月地带”。这就是圣经所记载的古代以色列民活动的空间,大概有两条路线,一条是亚伯拉罕在《旧约·创世纪》中的迁居路线。亚伯拉罕从两河流域下游的吾珥出发,前往两河流域上游哈兰,然后前往巴勒斯坦即迦南。另一条路线是流放时期,在《列王记下》、《以斯拉记》和《尼西米记》中谈到以色列人的回归。所以,人们谈论基督信仰的文化维度,不能仅仅是1517年马丁·路德的宗教改革,或公元一世纪《新约》的写作,甚至不能仅仅追溯到《旧约》中古代以色列民怎样出埃及,怎样进入迦南。我们要

意识到:圣经作者的文化空间是在古代文明的肥沃新月地带,包括两河流域、巴勒斯坦和埃及文明区域。

因此,对基督信仰的文化维度做一个开拓,可以把《旧约》的文化背景和中国做一个大致的对比:公元前 2070 至公元前 1600 年,即亚伯拉罕、以撒和雅各的时代,大概相当于中国的夏朝。公元前 1600 年至公元前 1046 年,摩西带领以色列人出埃及,大概对应的是中国的商朝。公元前 1000 年至公元前 960 年,大卫定都耶路撒冷,统一以色列和犹太,大概对应周朝。公元前 722 年,北国以色列被亚述所灭,大概是东周的开始(公元前 770 年周平王迁都洛邑)。公元前六世纪,孔子(前 551 年—前 479 年)开始修订中国的“五经”。大约这个时候,以斯拉在波斯王朝的派遣之下,从两河流域的下游回归耶路撒冷。他回到耶路撒冷的时候,他手边的“律法书”,可能就是《旧约》的五经。

由以上的对比,可以看到基督教中国化在世界文明史上的重要意义:第一,它是在两个“上下五千年”乃至更古老的文明之间进行深入对话;第二,它是在中国文化和犹太-基督教信仰这两个“两河流域”文明之间进行对话、交流和融通。这两个“两河流域”文明,一个是圣经《旧约》所在的底格里斯河和幼发拉底河流域发展出的西亚文明,它是西方文明的源头。另一个“两河流域”文明,是由长江、黄河流域发展出的中华文明。⁵ 所以,从文化史的角度讲,基督信仰要在中国文化土壤中完成“道成肉身”,就是这两个“两河流域”文明之间的深度融合。

四、“化”的哲学与基督教中国化

基督信仰和中华文明的关系,或者叫基督教中国化,与中国“化”的哲学有密切关系。首先,“化”字有特别的内涵。追溯到甲骨文和金文的原型,我们才能真正理解“化”字的含义。甲骨文“化”字“象二人相

5 许宏:《最早的中国》(北京:科学出版社,2009年),20至29页。

倒背之形,一正一反,以示变化。”“化”字是两个人互相背着对方,把这个完全调转一下,还是“化”字,表示中国人独特的阴阳转化、相互成全的思维。《礼记》所说“和故百物化焉”,强调的是在一种和睦相处中,万物互相转化。《国语》所说“胜败若化,言转化无常也”,强调的是:如果人太执着于胜和败、上和下,就无法真正理解它们之间相互转化的关系。《管子》也谈到,国君治理天下有七种方法,有一种叫“化”。所谓“化”,就是“渐也,顺也,靡也,久也,服也,羽也,谓之化。”渐是渐进,服是驯服,靡是磨练,久是熏陶,服是适应,羽是习惯。渐进、驯服、磨练、熏陶、适应、习惯就能达到“化”。所以,基督信仰在面对中国文化的时候,要以一种“化”的精神,也就是互敬、学习、转化和融合的精神来处理二者的关系。

《旧约》中的古代以色列人,在与迦南人相处时,表现出了“化”的智慧,就是其对待文化的四种态度。首先是“迎”。迎是不回避,积极地适用、接受当地的宗教文化传统。第二是“拒”,拒绝某文化的一部分,因为所有的文化都带有人罪性的一部分,所以要拒绝。第三是“转”,转是逆转,接纳对基督信仰有意义的文化内涵。第四是“合”,合是整合,即转化已有的文本以创建新的生命故事。所以,信仰不仅是接纳文化,更是更新和提升文化。

当前基督教神学内部也有这样的潮流,即比较神学或对话神学、跨文化神学、跨宗教神学等。比较神学不是简单比较两种神学的同异,而是通过一种相互的观看来建构自身,所以它是一种对话神学。⁶对话神学有三个特点:第一,跨越边界的深度互学。信仰和文化、基督信仰与中华文化之间似乎存在一个边界,但人们要做的就是跨过边界,进入到对方里面。这种跨越,又是为了更新自身,所以,它的目的还是要回归。第二,通过看见他人发现更好的自己。每一种文化的系统中都有一些因素,由于没有他人为镜鉴,所以有时甚至看不到自己的优点。在文明对话中,通过发现对方的因素,回过头来再看自己是不是也有这个因素,这样会更深的了解自己。所以能够通过看见他人,发现更好的自己。第三,达到“双重

复兴”。一方面,自身的传统在对话中得到发展,另一方面,在向对方文明的学习中,把对方的内涵、光彩发展出来。这就是跨文化神学的目标。

跨文化神学要做的就是跨越边界的深度学习。跨文化神学,即不仅在基督教自身传统中建构神学,而且在与中华文明的对话中,使新的神学形态得以展现。所以跨文化神学根植于一个特定信仰传统,同时又学习和领会另外的一个或者多个信仰传统。它学习的目的,是为了寻求更新神学的洞见。所以,跨文化神学要有韧性、开放性。韧性的基础就是坚持对耶稣基督的信仰;但是,它又坚持开放性,也就是根植于信仰传统而进入另一个文化传统,去学习和领会那样一个文化传统中带来的上帝的智慧。在那里学习和领会之后,又不仅仅停留在那里,它还要回来更新神学的洞见。所以,跨文化神学的活动是往而复返的学习,不断走出边界又回归自身。

跨文化神学要达成的目标是:以另一种文化传统作为建构自身话语体系、学科体系和学术体系的思想资源,在对两种传统的深切认同中进行创造性转化和创新性发展。用费孝通先生的话来讲,就是“美美与共”,两种文明在这样的过程中都得到了更新和发展。

五、一个立足于中国文化的基督教思想框架

首先,在中国文化的对话当中,基督宗教对自身会达到新的理解和新的定位。新的定位,就是在中国化的过程当中,基督宗教要成为一个更全面的基督宗教,也就是说要成为更好的自己。

神学是什么?通常的定义是,神学是关于上帝的学问,或者是对上帝

6 比较神学在方法论上的代表性著作,可参看弗朗西斯·克鲁尼著:《比较神学:跨越边界的深度学习》,聂建松译(北京:宗教文化出版社,2014年)。另可参看佩里·施密特-里克尔著:《一花一世界:分形理论视角下的佛耶对话》,张绪良译(北京:宗教文化出版社,2020年)。佩里·里克尔的代表性著作,亦见 Perry Schmidt-Leukel, *Religious Pluralism & Interreligious Theology: The Gifford Lectures* (Maryknoll New York: Orbis, 2017)。

的理性思考(言说)。或者说,神学是“教会在思考”,此定义把神学当做一种知性活动,带有现代启蒙运动的知识论的烙印。而在当前现实的神学教育中,人们常倾向于把神学分为上帝论、三一论、基督论、救赎论、人论、教会论、末世论等各种“论”,存在向度单一且将神学碎片化的倾向。

因此,在中国文化的处境当中,基督教神学应有怎样的新的架构?对中国处境中的基督徒来讲,信仰首先是来自上帝的话语,它是上帝话语在人身上的回响。如果我们以这种方式定义神学,就会对基督教的信仰展开新的理解。因为上帝的话语本身就是行动,上帝“说有就有,命立就立”,祂的话语就是行动。上帝既是自我启示的上帝,也是自我给予、行动的上帝。上帝在圣经中不断的进入祂的子民的历史,带领以色列民出埃及、颁布诫命、显现在所罗门所建的圣殿之上、带领以色列从流放回归。在最终的启示中,祂独生的圣子甚至降生为人,并为人赎罪而被钉在十字架上,复活后升天。所以,基督信仰的起点是启示,是上帝通过话语和行动的相互彰显来显示自己,实现祂的计划。那么,人对上帝的回应该是什么?也应该既用话语,也用行动来回应上帝的启示和祂的恩典行动,这样才能真正的分享祂的神性生命。

所以,神学不只是人的思考,它是人对上帝话语和行动的回响的一部分。这样来看,神学就是圣三一上帝在话语和行动中对人的启示,人也通过话语和行动来对圣三一上帝做回应。这两者之间的天人相唱、相和、相融才是基督信仰的全方面描述,也是神学要面对的对象。

所以,神学应是一套由信仰、祈祷、生活和礼仪所组成的思想和实践体系,也就是“我”(更准确地讲,是复数的信仰群体“我们”)之所“信”、所“祷”、所“行”和所“庆”的结合。

第一,所“信”的,也就是所信仰的。这就是基督徒相信的三一上帝,“我信上帝,圣父、圣子、圣灵”。对基督信仰的经典表述就是“使徒信经”,共有十二句,但又分成父、子、灵三个部分。“我信全能的天父,天地万物的创造者”、“我父的唯一儿子,我们的主耶稣基督”、“我信圣灵”,这就是三一论的基本架构。基督徒所“信”的内容就在“使徒信经”里面。

第二,所“祷”的,也就是所祈祷的。这是基督徒通过信仰上帝建立和上帝的关系,在耶稣基督里面成为上帝的儿女,以子的身份向父发出祈祷。祈祷是人通过读经,听到上帝的话语之后,以心中的渴望,向上帝发出交谈的回响。我们所渴望的就包含在祈祷当中。人的心性修炼、生命养成就在人与上帝的祈祷交谈之中。具体的阐述对象就是以“主祷文”为核心的七个祈求。

第三,所“行”的,就是所生活的。它探讨的是人如何在生活中活出信仰。圣灵赐人信心,人又在祈祷中领受上帝的旨意,修养上帝子民的心性,在圣礼中接受上帝的恩典,所以,人有能力活出在基督里的新生活。它不仅是外在的诫命,也是内在的成圣生活要遵循的基本的道路。“十诫”就是基督徒的生活准则。

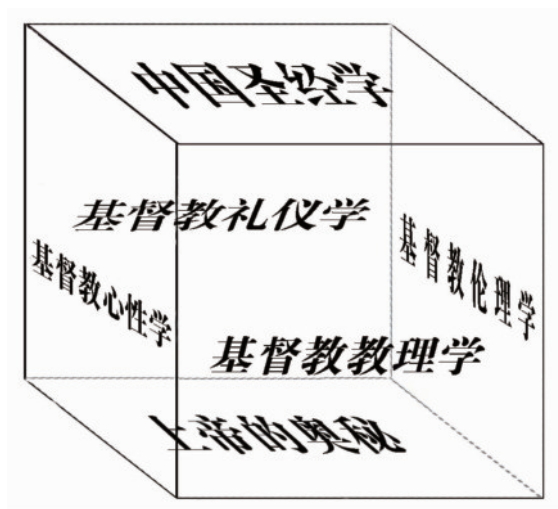
第四,所“庆”的,就是所庆祝的。基督徒以上帝子民的方式,来到上帝面前,庆祝信仰。基督“受难—复活”所蕴含的上帝救恩,不仅通过话语,而且通过教会的礼仪行动,在人间不断传递。这个礼仪覆盖到人生从摇篮到坟墓的整个生命历程,又以礼仪年的方式圣化信徒的日、月、年的整个时间。礼仪就是基督和圣灵在教会里的行动。通过礼仪圣事,上帝圣化人类,人也不断地颂赞上帝。它具体阐述的对象就是基督教的两个圣礼——洗礼与圣餐,以及其它的特殊礼仪、整个礼仪年所圣化、涵盖的神圣时间等。

这样,“我之所信、我之所祷、我之所行、我之所庆”构成的四个面向的基督教信仰,相互支撑和彼此光照,使基督信仰成为立体的、晶莹光彩的多面体。用中国传统的学术语言表述,就是基督教教理学、基督教心性学、基督教伦理学、基督教礼仪学。第一部分“我之所信”,是对信仰的系统呈现,可称为“基督教教理学”(即狭义的“基督教神学”)。第二部分“我之所祷”,它属于基督教灵修学的范围,其关键点在于人如何在祈祷中修心,从而与圣三一上帝建立个人而亲密的关系,可称为“基督教心性学”。第三部分“我之所行”,是对基督徒生活方式和规范的探讨,可称为“基督教伦理学”。第四部分“我之所庆”,是对基督教传统礼仪圣事的研究。它既是对生老病死的人生礼仪安排,又将基督教的身、

家、国、天下的理念体现在礼仪活动之中,可称为“基督教礼仪学”。

一个全面的中国化基督教思想体系,就能覆盖到中国文化处境内的基督徒的生命领域,这样的中国化基督教思想体系也符合中国传统学术,能全面地与中华文化进行对接和沟通。要强调的是,这四个部分的基础是基督教经学,也就是“中国圣经学”。圣经学应被视为“神学的灵魂”,因为上面的四个部分都是从圣经中导源而出的。

这样,一个完整的中国化基督教思想体系就是一个立方体,其周围的四面就是上文所讲的四个学科,向人显现的正面就是上帝以人的话语发出的启示:圣经,而将这个立方体托起来的那一面,就是上帝的奥秘。对于上帝隐藏的奥秘,人们只能通过这些外显的五面才能有所领悟。因此,我们可以把这样的中国化基督教思想体系称为“水晶式”立方体的神学思想体系。



理学对信仰体系的建构及其失败^{*}

陈廷湘

(四川大学)

理学家要建构一个信仰体系，这里就有一个对信仰体系的看法问题。信仰体系，在我们研究者看来，应该有一个至高无上的、全知全能、自因自本的本体，一个意义之源。美国的神学哲学家蒂利希也从这个方面讲过这个问题。他说上帝就是一个意义之源，祂向人间派发全部的意义，我们人存在之所以有意义，就是因为有一个信仰本体在，有一个意义之源在，或者说有一个上帝在。这个上帝，我们有血有肉的、有自然生命的人，是不能跟祂直接见面的，我们只是获得祂的关爱，或者得到祂派发的意义。我们只有当自然生命消失以后，才能够回到意义本原，或者说回到上帝的身边去。这就使人超越死亡而获得无限意义。从这个意义上讲，我们中国文化在古代就缺乏了一些东西，特别是具有超越意义的意义本体。

在远古时代，中国人曾经有过这个超越性的本体。比如说在《尚书》中，也有关于天帝的一个信仰。天帝至高无上，住在彼岸世界，但关照着人间。如其中有天帝对殷纣王惩罚的记载。说殷纣王这个人骄奢淫逸，上帝知道了，就降罪于他，商朝就完蛋了。周文王因为做得很好，也被上帝知道了，就把大任降给他。

^{*} 本文根据作者2009年7月5日至7日在北美华人基督教学会于美国波士顿举办的“基督教与中国”国际学术年会上的发言整理而成。该届年会的主题是“基督教与中美文化的重建”。

然而,很快中国人就开始怀疑天帝的权威。《尚书》的内容形成时间很长,一般来说最早的《尚书》篇章产生于春秋战国时,有一些产生的比较晚。有一篇章中说周公、召公在一次对话时说了这个话,意思大概是,看来我们周朝的事,还是要靠我们自己来办好,天帝是靠不住的。这个对话说明从那时起就开始怀疑天帝,也就是对意义之源、意义本体加以怀疑。

到了孔子的时代,孔子对死后的事存而不论。孔子说未知生,焉之死;未能事人,焉人事鬼。他不管死后的事情,不管我这个人从哪里来,到哪里去。因为孔子处在天下大乱之中,他的全部精力都用来考虑社会的道德体系,试图建构社会秩序,没法来建构一个完整的信仰体系。所以,中国文化就缺失这个东西。但人们又需要信仰,矛盾很突出。我们有一位教授就说过,人有信仰的本能,人总是要追求意义的。人存在于大地与苍天之间,对自己的意义有疑问。古人所处的时代科学不发达,看到天地无限,苍空茫茫,江河行地,日月经天,而自己的存在就那么几十年,最长的也就是一百来年,在一个无限长的时间和一个无限广的空间之中,人的存在还有什么意义呢?人一定要追问这个问题,因此人们有信仰的本能。

到了唐宋时期,中国人,特别是文化人就对这个问题感到了彷徨和空虚,很多文化人开始到佛教和道教中寻找安慰。所以很多儒家的学者泛滥于百家,出入于佛老几十年。包括理学大师二程也是出入于佛老,泛滥于百家几十年。这个问题就使儒家受到了很大的挑战,感到自己的存在有很大的问题。因为儒家自己的人跑到道教和佛家去寻找自己的安身立命之本了。这怎么办呢?当时一个高僧就说过,高僧的名字我忘了,他说过一句话,就说圣道是治世。你们那个儒家圣道是治世,治这个社会的,佛道是治心的,我们大家分工互助。但是儒家不承认这一点,儒家坚决要建立一个完美的信仰体系。朱熹当时就对这个问题做了检讨。他讲,由于我们儒学对于生死和安身立命这些问题,说得太疏漏,人家找不到终极关怀只好到其它地方去找了。所以当时的新儒家就试

图建立一个像佛教,或者像基督教那样的一个信仰体系,并做了很大的努力。最先做这一尝试的是理学大师周敦颐,人称周子。

周子写了一篇《太极图说》,他讲了天地万物的来源。太极图上有无极,说是无极而太极,太极动而分两仪,两仪生五行,五行而生男女和万物。天地世界就这样来的,无极就是一个至高无上的本体。周子赋予它至善。周子讲无极,太极都是至善的,因为它不是一个简单的宇宙图式,而是一个信仰体系。因为它是至善,实际上就是一个意义本体。周敦颐想给大家建立这样一个体系,人通过修炼而向上,死了以后回归到无极中间去,才会得到终极关怀。

另外一个做出贡献的是关学大师张载。张载提出了另外一个体系,那就是太虚之气和有形的气的转化。我们的哲学家研究说张载是气一元论者,是一个唯物主义的哲学家。这个不对。张载的太虚之气也被他描述为一个至高无上、自因自本的一个宇宙本体。他是通过聚形成一个现实的气,这个现实的气派生出了一个世界来。张载也认为太虚之气是至善的,至善就是全善的,没有罪过的,也是一个信仰本体。

张载这个体系也不完美,后来二程又提出了一套理论。二程曾到关学大师张载那里去听讲,后来就创立了一个理气论,认为天理是至高无上的。二程说吾道不是无本,吾道也是有所本的,但是天理二字却是自家体悟出来的,就是说天理两个字是他们创造的。天理至高无上,自因自本,无形无体,也是意义之源,要向人间派发全部意义。但是天理怎么能派发出一个世界来?朱熹说它要挂搭在气上,如果天理无气,天理就没作为,所以天理必须要挂搭在气上,派生出这个世界来。这就是二程洛阳之学及其集大成者朱子闽学给大家建构的一个意义之源。他们在描述天理的时候看起来好像是有超越性,好像是一个完整的意义之源,就像蒂利著说那种意义之源,这点是很像的。但这个学派建构的信仰体系仍然有问题,而问题就出在人怎么与天理之间建立一种关系。朱熹讲要通过格物致知穷理尽性这样一个修炼过程来获得成圣的最高意义。

在理学的体系中,一个人要成圣不需要献出自己的自然生命。因为

天理与人间世界的关系如月映万川,像月亮照映一切一样,天理派发在所有的事物之上,所有的事物都有天理,只是人得天理之全,人是万物之灵。但人要通过修炼才能得天理之全。为什么要修炼呢?就是因为人被现实物质欲望遮蔽了心中的那个天理,所以说人要通过研究事物中间的那种理,逐步地明白心中的那个理。就是说通过格致天理,格就是研究,研究事物中间的理,逐步地明白你心中那个理,就是格物致知。知是知什么,知心中那个理。格物致知,最后要穷理,穷理就是最终明白了心中那个天理。穷理过后就尽性了。在基督教中,人和上帝之间的关系就不一样了,基督信徒要回到上帝身边去必须在自然生命结束之后。

性是什么呢?因为天理赋予万物为理,天理赋予人就称为性,尽性就达到人性的完美,这个时候人就达到了圣的地步,我们最终的意义就这样得到了。

由此看出,在这个过程中没有通过结束自然生命跨越此岸与彼岸界限的那么一个过程。在宋代就出现了人人皆可成圣,满街都是圣人,每一个人都可以成为圣人的说法。圣人就是完人,等于基督教中人已经回到上帝身边那种完全人了。那种人能够做得到吗?有血有肉的人能做到这一点吗?做不到的。做不到这一点又要成为圣人,这就是一个解决不了的问题。

二程朱熹他们的本意是想把人提高到与天理同体共在这个高度,使人成为一个完美的人,这是他们的希望。但是一个有血有肉的人,一个有自然生命的人,他是跨不过那个鸿沟的,是达不到天理那个高度的。强求人跟天理结合,最终结果只有把天理降格,实际上是把天理降下来与人结合起来了。天理一旦降格它就不再是天理,它进入了历史领域,进入到了理性的领域,就要受到历史逻辑的支配。历史逻辑是什么?历史逻辑是一个不断地发展变化的过程,因此天理就可变了。天理既然是可变的,天理就不再是一个自因自本绝对不变的永恒的天理了,这样一来,他们实际上就把天理给消解了。因此他们的这个建构实际上是失

败的。

陆九渊、陆九龄两兄弟,再加上王阳明,创陆王心学。他们认为朱熹太烦琐,要经过格物致知穷理尽性。他们要直指本心,直接就达到天理的高度。当然也没有达到。他们实际上就是强调一个悟,哪一天你悟了道,直接就达到了天理的高度,直指本心的天理。这个本心的天理最终就不是天理。天理是一个高者,天理是在人之上、受人敬畏的一个至高无上的本体,但心学家认为它就在人的心中。到了王阳明,提出吾心即天理,天理即吾心。我的心就是天理,天理就是我的心。这就等于基督徒说,我就是上帝,上帝就是我。那还有什么信仰可说的?这一来就把信仰体系给消解了。实际上中国文化中间缺失了超越,也缺失了信仰本体。没有一个圆满自足自因自本的信仰本体的话,你的信仰体系就是不完美的,所以它很快就会解体,很快就会自我崩溃。

一个人短暂地没有信仰还可以,一个民族没有信仰怎么能够存在下去呢?这是个大问题。中国古代几千年,实际上就是靠知识分子的道德说教来支撑心灵天空的,因为中国古代总是把知识分子的地位摆得比较高,排为士农工商之首。古代文化建立的信仰体系不是完美的,不是完整的,但是知识分子作为道义和良知的象征,世世代代地说教,说多了,人们在某种意义上也就信了天理,敬畏天理。如果一个人做了坏事,做了亏心事,你只要指着他的鼻子说,你这个人还有天理良心吗?他马上就感到愧疚了。

这是千年说教的结果,但是这个说教是不牢靠的,因为它没有基督教上帝关爱着大家的信仰。上帝是全知全能的,是关爱着大家的。上帝与人不能直接见面,人只有修行,到死了后才能回到上帝身边去。因此上帝信仰永远不会受到怀疑。而中国知识分子的说教达不到这个高度,时代一变就要受到怀疑。

天理最终的结果是崩溃,自我解体。但在古代有儒家知识分子长期的说教,也就在一定时期有人真信。像宋代有一位大官,叫张孝祥,他回家的时候过洞庭,写了一首《念奴娇》:

洞庭青草,近中秋,更无一点风色。玉鉴琼田三万顷,着我扁舟一叶。素月分辉,明河共影,表里俱澄澈。悠然心会,妙处难与君说。

应念岭海经年,孤光自照,肝胆皆冰雪。短发萧骚襟袖冷,稳泛沧浪空阔。尽挹西江,细斟北斗,万象为宾客。扣舷独啸,不知今夕何夕。

张孝祥真的把儒家建立那套天理体系植入他心中了。他受到儒家教育,确实是按照这个行动了。他没有违背天理、良心,做了一辈子的官,从来没有做过亏心事,所以晚上过洞庭的时候,就确实是素月分辉,明河共影,肝胆皆冰雪的感情。这些是有的,但是毕竟要靠说教来维系,一旦没有说教,就慢慢开始分化,越来越瓦解。

曹雪芹写《红楼梦》的时候,实际上已经表现出这个本体已开始瓦解。曹雪芹在《红楼梦》里面相对主义表现得非常充分,一切都是相对的,没有什么绝对可靠的东西。书中《好了歌》注说:

“陋室空堂,当年笏满床;衰草枯杨,曾为歌舞场。蛛丝儿结满雕梁,绿纱今又糊在蓬窗上。说什么脂正浓、粉正香,如何两鬓又成霜?昨日黄土陇头送白骨,今宵红灯帐底卧鸳鸯。金满箱,银满箱,转眼乞丐人皆谤。正叹他人命不长,哪知自己归来丧!训有方,保不定日后做强梁;择膏粱,谁承望流落在烟花巷!因嫌纱帽小,致使锁枷扛;昨怜破袄寒,今嫌紫蟒长。乱烘烘你方唱罢我登场,反认他乡是故乡。甚荒唐,到头来都是为他人做嫁衣裳。”

一切都是空的,一切都是没有,一切都为他人做嫁衣裳,都是相对的。你说你要培养一个儿子成为一个很有才的人,却不想他日后成为了强盗。你一辈子想找一个好老公,但说不定哪天就到烟花巷做妓女去了。一切相对,一切空幻,人生有什么意义呢?没有。《红楼梦》已经逐步表现出来意义之源缺失的问题。

我们中华民族的意义本原已经在消解。到了现代,经过经济冲击就彻底消解了,大家没什么信仰了。有些学者就此责怪五四新文化运动,说因为五四新文化运动,批判了儒家的那套体系,又没有建立一个新体系,所以就导致了我们的信仰空虚,道德失范,社会混乱。这个鞭子打在五四新文化身上,我觉得不合理,根本的还是我们古代文化,我们的儒家文化没有给中华民族建立起一个完备的信仰体系,它自身存在着一个裂变的种子,到了一定的时候就开始崩溃,现在已经崩溃得差不多了,你说现在我们信什么呢?

中国有 13 亿多人,其中 8 千多万共产党员信仰共产主义。除去有信仰的 8 千多万,中国还有 12 亿多人,那这 12 亿多人信什么呢?没信的,所以现在基本上就是一个没有信仰的时代。80 年代中国曾进行过有关大学生信仰危机的讨论。为什么说信仰危机呢?因为我们古代没有形成这样一个体系,我们祖先没有建构这样一个完美的体系,我们找不到那个东西,大家老是讨论,怎么样建立起这样一个东西,但建立不起来,没法建立起来,因为文化中没有这个信仰体系。社会的和谐,社会的稳定,社会的凝聚力,最终都要从那个地方来。一个人有了信仰,不要说财产,就是生命也可以舍去。

早年作为共产主义信仰者的年轻人,真正信仰共产主义的那些人,为了共产主义的信仰把自己的生命牺牲掉也是甘心情愿的。像中国现代史上的瞿秋白就是这样。瞿秋白这个人是一个性格十分软弱、多愁善感之人,他是一个男人但又不像男人。他父亲抽鸦片,赌博,致使家道破败,正如在《红楼梦》里写的,哗啦啦似大厦倾,昏惨惨似灯将尽,一个大家族就这样垮掉了。瞿秋白心里很空虚,就信仰了佛教。他两手空空跑到北京去考了个俄国学校,俄国学校不要钱,还给生活费,瞿秋白考上后就可以维生。后来一个偶然的的机会他参加了革命,参加了共产主义运动,也开始了他波澜壮阔的人生事业。

红军长征后,瞿秋白留下来打游击,宋希濂把他抓起来了,抓起来就面临着死亡。瞿秋白这样一个柔弱的性格,多愁善感,身体又弱,怎么

能够面对死亡？在此之前，瞿秋白跟徐志摩见过面，他说他已经从佛教那种虚空中走了出来，他站到了共产主义坚实的土地上，他要为人类的伟大事业奋斗，他的人生是有意义的。他对徐志摩一天到晚写那种唯美主义的诗，很不以为然，两个人见面，互相尊重，但是一点都不亲热。就在这个时候徐志摩信了佛教，而瞿秋白走出了佛教。

瞿秋白面临着死亡时作了一首绝命诗，怎样去面对死亡呢？从他的绝命诗中我们看得很清楚，他集郎士元和杜甫的诗作为他的绝命诗：

“夕阳明灭乱山中，落叶寒泉听不穷。已忍伶俜十年事，心持半偈万缘空”。

已忍伶俜十年事是说他为共产主义，他的理想，他的信仰奋斗了十年，他有那个信仰。同时他又回到了佛教，心持半偈万缘空。万缘空这个话本来就是佛家的话，还有心持半偈，偈是《佛经》上的诗歌。高僧大德，到个地方提诗一首，口拈一偈。瞿秋白用这句诗说明他又重新回到了佛教。

第二天把他押到长汀县外去枪决的时候，受过新思想教育的宋希濂不愿意侮辱他，让他自己选一个地方，他就自己选了一个地方，有一丛翠竹，前面一个草坪，他就背对翠竹，盘腿而坐，然后行刑。行刑者问他要不要把眼睛蒙起来，他说不用。他眼睁睁地就看着开枪，饮弹而亡。当时他是那样平静，低低着哼唱《国际歌》。人们说慷慨赴死易，从容就义难。慷慨赴死高喊着革命口号，是给自己鼓鼓劲，给自己壮壮胆去死。从容就义是平平静静地去死。那种死才是石破惊天的死。他就靠他的佛教和他自己那个时候还信的共产主义信仰来支撑他去面对死亡。人类是需要这个东西的，但是中国人今天没有，这个问题就是一个大问题了。

我觉得基督教这个信仰是一个迄今为止体系最完美的一个信仰。因为基督教有一个上帝，这个上帝全知全能，又是跟人不见面的。蒂利

希说过,上帝的本质就是隐匿他自身,上帝是不能露面的,上帝如果露了面那就不再是上帝了。因为你是一个俗人,跟上帝之间是隔着一个鸿沟的,但是上帝却要通过耶稣基督来传福音,把上帝的关爱传给人间。耶稣是上帝的儿子,又是圣母玛丽亚的儿子,最有资格成为人和上帝之间的一个桥梁。耶稣被钉死在十字架上,为人类担当罪孽,救赎人类。耶稣为大家做了一个榜样,流尽了最后一滴血,献出了自己的自然生命,回到了上帝身边,把上帝的爱和福音传给了人间。

人要获得最高的意义,就要回到上帝身边去,就一定要超越。我们一辈子在修炼,我们一辈子在做善事,最终到我们要死的那一天,牧师给我们祷告说,孩子去吧,你正在去到一个更加美丽的地方,在那里只有幸福没有痛苦,只有鲜花没有雷霆,只有欢乐没有眼泪,去吧,伟大的上帝,伟大的天父正在迎接着你。有了信仰,人在面临死亡的时候,就会坦然地去了,没有那种死亡的恐惧。这样一个宗教信仰,我觉得是比较完美的。

但是中国文化在面对死亡时会有一定的差异,因为中国文化毕竟是一个无神论的文化,是一个没有完整信仰体系的文化。这样一个文化,怎么能够建立起一个像基督教那样的信仰体系呢?没有这个信仰体系,就没法解脱对死亡的恐惧。

像汉武帝、秦始皇那么伟大的人物,也还是要面对死亡。一个人什么都可以做到,就是有一点做不到:做不到不死。人都要死,但是怎么死?是痛苦地死还是幸福地死?那就看你信仰什么东西了。秦始皇和汉武帝没有信仰,汉武帝一辈子去求仙,一辈子去祭泰山,就希望从天上下来一条黄龙,把他带到天上去,让他永远不死,但是到他老的时候黄龙还是没下来,他只好在太液池修三个小岛,象征着蓬莱仙山,聊以自慰。如果汉武帝死的时候是清醒的话,我想他也一定是很痛苦的。

我们希望我们中国文化最终能够找到一个我们自己的信仰,这个信仰体系使我们在世的时候能够得到关爱,在我们临死的时候能够有一个去处,让我们心安理得地、平静地回到一个意义之源。

士林哲学方法对近代科学兴起之贡献^{*}

刘孝廷

(北京师范大学)

以往,人们比较注重外部条件变化给近代科学崛起带来的影响,包括宗教战争、城市兴起、大航海、文艺复兴等。如麦格拉斯(McGrath)就认为,中世纪主要提供了一种背景或环境,包括科学著述的翻译工作,大学的建立,职业化的科研主体——“神学家—自然哲学家”这三个方面。¹从科学知识社会学(SSK)的角度看,这确是至关重要的。但当人们如此描述思想进程时,也不能完全忽视特定历史时段知识自身延展所体现出的某种连续性及其历史思想本身的衔接性。其中,近代早期科学方法的形成即是透视中世纪士林哲学与近代早期科学内在关联的一条有效路径²。

^{*} 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“理性、信仰与和谐文化”课题(07JJD720037)。本文完成于台湾辅仁大学(2008年5月《第五届士林哲学讲习会论文集》)。此为首次概要式公开发表(约占原文2/5字符),除文字删减、题目改用副题,适当做了点通俗化工作外,内中观点、引文和格式等均依其旧,以存本色。至于现下想法,只能期待另文。不过,鉴于近年“反”科学革命说颇为流行,则旧文或还有些许价值。在此特别感谢辅仁大学士林哲学研究中心邀请暨郇昆如教授的系统评论,往事如烟,诚令感念。

1 Alister E. McGrath, *Science & Religion: An Introduction* (Blackwell Publishers, 1999), 2-3.

2 “士林哲学”系“scholasticism”一词台港译法,大陆译为“经院哲学”。比较而已,台港译法似更近原意。

一、从形而上到形而“中”

——士林哲学方法的延伸

从前,人们经常将公元 5-15 世纪说成是“黑暗的中世纪”,认为它主要对科学和人的个性发展起了消极阻碍作用。如今,这种情况随着史料的挖掘和士林哲学思想的释读已大为改观,乃至有翻转之势。具体体现如下几方面:

(1)士林哲学突显了知识方法论的地位。如所周知,士林哲学追随的主要是亚里士多德哲学的思想进路,他们先从知识论开始,然后逐步走向形而上学,再由此返回到实践领域,形成一个“门”形路径。这就一下子在逻辑上把知识问题摆在优先地位。而知识研究的兴起必然会带动两方面研究,一是作为知识准则的逻辑学,二是作为知识形成途径的方法论。关于这个问题,托马斯·阿奎那比其他人认识得都清楚,他认为“逻辑是其他科学的根据”,向人们提供“研究所有科学的程序”,是一种“导引的艺术”。³于是在这里,思想立场与思想语法因此就分开了。思想语法(形式逻辑)与思想质料的这种分化在人类思想史上有重大意义:从思想的质料中分化出来的形式逻辑演化为一种“心灵和方法的心性”(刘小枫语),来作为中世纪经院神学的思想语法,⁴所以关永中教授认为士林哲学对方法论的注重,是知识论的一个合理的延长线。⁵而下属三方面正是其依次之展开。

(2)士林哲学强化了逻辑方法研究。逻辑是亚里士多德哲学的主要内容,士林哲学衔接且全面拓展了亚氏的逻辑研究,特别是完成了「从哲学的逻辑到逻辑的科学」的转变。⁶这项工作的主要标志是借助于 12

3 转引自杨百顺:《西方逻辑史》(成都:四川人民出版社,1984年),第241页。

4 吉尔比:《经院辩证法》,王路译(上海:上海三联书店,2000年),第2页,中译本导言第51页。

5 关永中:《知识论(二)——近世思潮》(台北:五南图书出版公司,2000年),第XVII页。

6 Alain de Libera:《中世纪哲学》(北京:商务印书馆,2004年),第34页。

世纪前期到13世纪末出现的亚里士多德逻辑学的全译本,人们开始新的探讨,历史上叫“新逻辑时期”,最著名的代表还是阿奎那。根据西方逻辑史的研究,他的主要工作包罗万象,但主要有六项内容:①区分了三种不同的共相;②把推理分为证明的、辩证的、论辩的和诡辩的四种推理;③研究模态问题,区分了关于命题的和关于事物的模态,还考察了六种模态操作数,并用逻辑方阵来说明各种模态命题之间的关系;④研究了关于同一的理论;⑤研究了定义的方法;⑥研究思维抽象并提出四种抽象方法。⁷ 这些研究产生了广泛影响,成为近代逻辑学发展的基础和知识革命的背景。一般而言,如果说1543年哥白尼开启的现代科学,其本性之一是逻辑的话,则其直接的根基就在这里。

(3)士林哲学完善了科学方法。关于中世纪晚期的文艺复兴,通常被看作中世纪思想的高峰期,主要标志是士林哲学从早期强调逻辑演绎法的重要性到开出演绎方法背景下的“形而下”方法——归纳法,并最终形成了“归纳—演绎法”。为此,许多人前赴后继做出了特别贡献,其中比较典型的人物和成就有:罗吉尔·培根建立实验法,邓·司各脱提出求同归纳法,奥卡姆的威廉提出关于归纳的差异法。尤其罗吉尔·培根,可看作是弗朗西斯·培根的先驱。可见,在哥白尼科学革命前许多年就已先行地发生了方法论上的争论或奠基,而且事实上也存在一个较长的实验方法与传统士林哲学方法并存的互动期。其中在科学领域,“方法论的冲突导致了理性经验论对唯理论的胜利,并且,前者还在唯意志论神学中得到了支持。”⁸

(4)中世纪后期士林哲学在知识论范围内探讨和凝固了一些重要的方法论准则。主要包括:①方法在逻辑上必须严格,否则就不完整,典型的如形式逻辑的三大规律;②方法在表述上必须清晰,否则就不能使人明白,典型的如托马斯关于明显性的讨论;③方法在结构上必须足

7 宋文坚:《西方形式逻辑史》(北京:中国社会科学出版社,1991年),第133-172页。

8 霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》(成都:四川人民出版社,1991年),第63页。

够简单,否则就失去意义,典型的如“奥卡姆剃刀”等。这对后来的科学规范的形成是至关重要的,因为方法是知识论的核心之一,而科学革命的关键主要是两大方法论传统的融合,这是“塑造了16、17世纪的科学,并由此成为产生近代科学的诸多因素之一”。⁹

由于士林哲学的核心和制高点是“形而上学”,作为经验科学的物理学则属于“形而下学”,而方法论居于形上与形下之间作为知识学的桥梁和脚手架,所以就算是“形而中学”。前二者属两极范式,方法论居于中间,因此方法论的成熟和倾斜作为“中间范式”和桥梁,就成了能否发生科学革命的内在“钟摆”。而依据前述,这个“钟摆”正是士林哲学自己推动的,今日观之岂可视而不见。

二、从物理学之后到物理学之“中”

——士林哲学方法推动经验探究

由于方法论推动思考重心的下移,经验(或个别)不仅受到广泛关注,而且还被有条理地进行了研究,这大大增加了士林哲学的丰富性,使其从关于一般的知识走向关于个别现象的知识,为近代前期的知识论转向奠定了基础。这项工作大体包含三个侧面。

(1)突显了经验在知识中的地位。由于古希腊哲学与基督教信仰传统在中世纪的融合,作为希腊哲学两大领袖的柏拉图和亚里斯多德,其思想不仅各有传人,而且影响也在士林哲学中交替变化。除了早期的奥古斯丁和其后的阿奎那,比较典型的还有中世纪后期唯实论和唯名论的争论。对现代科学来说,唯名论的工作是个重要过渡,因为这场争论不仅促进了经验知识的研究,也推进了思维方法的发展。他们开始关注个别和具体经验,包括体验的作用等,并且努力把个别经验整合到普遍的观念里面。对此,黑格尔指出:“中世纪的神学比近代神学高明得多,

9 D. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (The University of Chicago, 1992), 368.

天主教的神父们决没有野蛮到竟会说永恒的真理是不能认知的，是不应该加以哲学的理解的。”¹⁰就连一向贬斥宗教的费尔巴哈也对士林哲学恢复人的理性给予了高度评价，认为它“给世界引入了一种与旧教会的原则不同的原则——独立思考的精神的原则，理性的自我意识的原则，或者至少是为这一原则作了准备。”¹¹正因此，“唯名论成了哲学中的‘现代之路’，传统的实在论成了‘古代之路’。而现代之路在神学上通向路德，在哲学上通向英国经验论。”¹²事实也是，这二者在今天都是重要的思想资源。

(2)规范了实验研究。由于中世纪后期基督教思想中的出世意识逐渐让位于入世的观念，注重社会生活的需求和价值的呼声越来越高，这导致知识生产的方式也发生了巨大变化，人们开始从实际生活和经验中汲取知识，从而导致实验之风盛行。这对晚近科学的出场具有重要价值。由于那时的科学受到信仰与技术两股力量和方法的左右，尤其后面这股力量主要来自外在的技术发明和使用，也就使得实验及其方法获得了飞快的发展，所以自那时以来的科学才被叫做实验科学。对此，美国的一位技术史专家指出：“无论中世纪东方的其他文明王国多么富饶，现代技术诞生于西方中世纪”却是无疑的。¹³当然，外在的技术与学者们的实验之间并非简单的线性联系，所幸中世纪的逻辑和伦理学给了实验以内在的支援，因为“在谦卑的美德和实验方法的要求之间存在着一致性。”¹⁴而“用断定每一个人的无穷价值和责任的方法，基督教赋予关怀每一个不朽的灵魂进而是生理苦难的虔诚信仰以巨大价值，给劳动以尊严，给发明以动力，由此而导致的创造性产生了处理技术问题的实际技巧(skill)的心灵的柔性，而现代科学则不

10 黑格尔《哲学史讲演录》第3卷(北京:商务印书馆,1959年),第296页。

11 《费尔巴哈哲学史著作选》第一卷(北京:商务印书馆,1982年),第12页。

12 Gunnar Skirbekk and Nils Gilje, *A History of Western Thought* (Routledge Publishers,2001).

13 《科学和哲学》(北京:中国科学院),1982年第1期,第44页。

14 布鲁克:《科学与宗教》(上海:复旦大学出版社,2000年),第5至6页。

过是其继承而已。”¹⁵

(3)实现了方法综合。近代科学兴起之际,除其他各种外部因素以外,主要是柏拉图传统与亚里士多德传统怎样融合的问题,即数学实在论与经验(主要是物理实验)实在论的融合问题。这项伟大的奠基工作基本是由伽利略在17世纪初实现的。伽利略是个虔诚的天主教徒,他的工作实质是把此前士林哲学发展起来的逻辑和数学方法引入到实验当中去。这是一种柏拉图主义的追求。而根据沈清松的分析,形上学的方法有三个层次——经验的、历史的和系统的。¹⁶这三种方法都被伽利略以不同的形式应用到新科学的研究中。如按“普遍性”来判别,伽利略方法工作的实质正是逐次“下降”的过程:①重新划分关于上帝的知识和关于自然的知识,以及区分物体的第一性质和第二性质(数学、物理性质);②总结实验方法,这项工作被爱因斯坦称为“人类思想史上最伟大的成就之一,而且标志着物理学的真正开端”;¹⁷③引导数学进入自然研究,在纯粹的数学理性主义之外开辟了实验—数学法。这是一种经验主义思想在数学中的回归,因为“他所寻找的不是神秘的原因,而是要了解支配自然变化的永恒定律。”¹⁸如果细加考证,这项工作甚至可以看出是现代应用数学的开端。

需要特别说明的是,伽利略关于数学留下许多至今仍被引用的著名论断,而正是利用数学方法所具有的普遍化优势,伽利略以数学为中介,通过形上学—数学—物理学(主要是力学)的通道把理论方法与实验方法结合起来,或把普遍的原则与具体的知识结合起来,建立了关于具体对象研究的方法论体系,从而实现了从物理学之“后”“下降”到物

15 A. C. Crombie, *From Augustine to Galileo: The History of Science A. D. 400-1650* (London: William Heinemann, 1957), 211.

16 沈清松:《物理学之后——形上学的发展》(台北:牛顿出版股份有限公司,1987年),第50至60页。

17 爱因斯坦、英费尔德:《物理学的进化》(上海:上海科技出版社,1962年),第4页。

18 丹皮尔:《科学史及其与哲学和宗教的关系》(北京:商务印书馆,1979年),第199页。

理学之中的范型转换。

三、自然哲学方法论之重构

——近代科学范型中的士林传统

伽利略的奠基使新科学于其后犹如雨后春笋般喷薄前行，中经培根、笛卡尔等的“新方法”，再到牛顿和莱布尼茨等人集成，新的范型最终形成。也正因此，人们在评论这一范型时更多只看它的创新特征，而很少提及作为前提性知识的士林哲学的作用。其实，这个新范型不仅是在士林哲学知识论发展基础上形成的，更是其无目的的合目的性的内在“目标”或“圆极”。这主要体现在三个方面：

(1)新方法中包含传统要素。从伽利略到牛顿皆属新方法规范的形成和确立期。其中，公认对新科学范型贡献最大的是培根和笛卡尔。他们所提出的新方法是与其形上学和知识论连在一起的，而二者皆与士林哲学有着千丝万缕的联系，所以中世纪思想史专家勒戈夫把士林哲学称为知识分子的“方法”。¹⁹

说来，培根几乎与伽利略同时，但与伽利略绅士般的谦逊不同，培根高举反亚里士多德大旗而标称自己的方法为“新工具”。其实，他所谓的“新”并非完全独创，而是把亚里士多德时代从个别上升到一般的方法具体化并提升为主导性的方法，属于“换位”。这种方法不像古希腊的演绎法那样过于注重内容的逻辑严谨性，而突出能否扩容新知识，所以与近代科学的基本追求是完全一致的。如培根认为，科学研究的程序应该是以“自然史和实验史为基础”，通过排除性的归纳法逐步上升，最后得到普遍公理，然后以此为前提演绎个别结论；其主要方法就是实验法，具体的实验方法则包括变化法、延长法、转移法、反转法、强迫法、应用法、结合法、偶然实验法等等。培根还分析批判了产生错误的四种偶

19 Jacques Le Goff, *Les intellectuals Au Moyen Age* (Paris: Editions du Seuil, 1985), 94.

像或根源,包括种族偶像、洞穴偶像、市场偶像、剧场偶像等。他认为,要克服这些错误,就必须遵循科学的归纳法。而科学的归纳过程有三步:一是先建立归纳的基础,二是用“三表法”排列整理经验材料,三是通过排除性的归纳法达到肯定的结论。为了更加突出其知识论的革命性,培根在人类历史上首次提出了“科学精神”问题以与中世纪哲学精神相对。培根虽然尽力“标新立异”,但早有人指明他还是不自觉地使用了士林哲学的基本思想资源,其关于经验在知识中的地位的思想就是对后期士林哲学思想的套用,他所标诂的归纳逻辑也是以最基本的形式逻辑规则为基础的,而他用以与士林哲学比对的所谓科学精神,本身就是士林精神中的一部分,培根工作的真正“突破”乃是在唯名论路上的“出格”,而偏向一种自然科学的唯物主义。

此处需要说明的是,过去人们习惯于贬低形式逻辑和演绎法,将其看作是保守的工具。其实,形式逻辑在士林哲学中被界定为一种方法或根据,而不是目的,这成了后来科学的发动机。它不仅确立了逻辑在科学中的权威地位,而且形成了怎样从逻辑出发去整理现实经验的思想。特别是,近代科学号称经验科学,但真正引起所谓科学革命的哥白尼天文学遵循的却是毕达哥拉斯主义传统,是反经验的纯理论的成果。²⁰

无独有偶,另一位与培根同具影响力的法国哲学家和科学家笛卡尔,则体现出与传统更多的连续特征。作为标准的天主教徒,笛卡尔谦卑地认为自己的工作只是方法上的改进,他认为传统的求知方法有四级:第一级只包括意念,它是自明的,不需要沉思即可获得;第二级包括感官经验所提供的一切;第三级是他人谈话交给我的东西;第四级是读书。而新科学方法则是探寻第一原因和真正原理,从其出发可演绎人所能知道的一切东西的理由,即“排除一切成见;找出能够用来建立一切知识的基础;发现错误的原因;清楚而明晰地理解一切事物。”²¹他把这

20 佩尔斯等:《科学的灵魂》,潘泊滔译(南昌:江西人民出版社,2006年),第2至3页。

21 斯宾诺莎:《笛卡尔哲学原理》(北京:商务印书馆,1980年),第45页。

叫直观—演绎法。依据前面的观点,笛卡尔提出了他的怀疑论方法原理:首先怀疑一切,目的是排除成见;然后追求清晰的简单观念。于是,就有了“我思故我在”的命题。笛卡尔钟情于代数,而反对把欧几里德几何做前提,于是就创立了解析几何。他依据代数推理,建立作为逻辑的“普遍数学”的思想对随后的莱布尼茨有很大影响。笛卡尔也如同伽利略一样,坚持认为他的工作是在发现“上帝放进自然之中的法则。”²²

(2)牛顿思想方法具有承继性。牛顿是古今公认的大科学家,但他在科学观上却一直坚持是在做自然哲学。他在《自然哲学的数学原理》序言中说:“我们的研究是自然理论之数学的原理。……我希望本书所树立的原则能对于此项目或其他正确的方法作一先引。”²³ 牛顿的态度表明,他是接着从前的工作特别是亚里士多德以来的如伽利略的工作而展开的,因而也具有存在论的性质。比如,他也特别坚持和使用逻辑方法,尤其是重视研究的原则。他曾提出哲学推理的四步法则:一是从现象去把握简单;二是同一类结果尽可能归之为同一类原因;三是实验中的物体的固有属性应视为其普遍属性;四是由实验得出的归纳命题,在没有其他现象否定之前,应视为完全正确的。这四步总体上其实就是士林哲学的路数。如此,他就在归纳和演绎之后第一次把分析方法与综合方法统一起来形成一个方法论纲领。机械论的世界观正是在牛顿手上完善起来而形成类似于亚里士多德关于“不动的原动者”的“静止不变”的总观点。这种观点作为现代科学的第一个范式更造就了一种新的具有机械论特性的形上学。

(3)新科学范型具有士林品格。毋庸讳言,近代科学与士林哲学的范型肯定是有差异的。大体说来,差别在于一个属于形而下的,一个属于形而上的。但是,近代科学在其发轫期却是以宣称自己的形而上性质而登上思想舞台的。不仅如此,还有一些与士林哲学极为密切的思想作

22 布鲁克:《科学与宗教》(上海:复旦大学出版社,2000年),第19页。

23 牛顿:《自然哲学的数学原理》,郑太朴译(上海:商务印书馆,1931年),第3至4页。

为近代科学的前提性信念支撑着这座知识大厦。包括,其一,数学理性主义。这主要与中世纪后期的柏拉图主义复兴有关。众所周知,希腊数学都是有限空间的,而其后来之所以能普遍化(无限化),则是因为中世纪基督教思想家赋予其神学意涵而成为一种时代性的纲领。从奥古斯丁的新柏拉图精神到伽利略的自然之书,再到斯宾诺莎的几何化的伦理学,数学化的潮流一浪高过一浪至今不减。所以,科学史家沃尔夫不无感慨地认为,“近代科学的开端者们满脑子都是毕达格拉斯主义精神。”²⁴ 就连开普勒在哥白尼之后所发动的那场关于天空的几何学变革,也是古老数学通过士林哲学而对近代科学的精神馈赠。其二,对自然和谐的确信。这是比数学理性主义更深一层的本体论问题。按照康德的理解,这本是自然研究的主观前提,它引出科学研究所必须假定的自然界的内在有序性、透明性和可把握性,人类由此可以获得可靠的知识。可见,就教义本身而言,对欧洲思想界影响最大的就是那种普遍的‘秩序’观念,它把自然界看作是上帝的有序规划中的一部分,是和谐世界的一个侧面,并认为这个世界是善的,可以理解的。这是后来导出一系列近代成就的基础。²⁵ 而“这一观念早在基督教教义建立之初就已经形成了。”²⁶ 其三,对自然的神圣之爱。对此,爱因斯坦在总结近代科学经验时从亲身经历出发,用一种普泛的语词将其解释成对宇宙的宗教般的情怀和热爱,并认为没有这一点,我们就无法建立与宇宙之间的认同关系,宇宙就成为不可理解的。“相信世界在本质上是有序的和可认识的这一信念,是一切科学工作的基础。这种信念是建筑在宗教情感上的”,²⁷ 我们可以把这看作近代在实验和数学化之外的第三根支柱。过程思想家怀特海也认为,正因为基督教的一神论坚持上帝创造了“一

24 沃尔夫:《十六、十七世纪科学技术和哲学史》(北京:商务印书馆,1985年),第9页。

25 Judith M. Bennett, C. Warren Hollister, *Medieval Europe: A Short History* (Tenth Edition)(The McGraw-Hill Companies, 2006), 318.

26 肖昆焘:《科学认识史论》(南京:江苏人民出版社,1995年),第230页。

27 《爱因斯坦文集》第一卷(北京:商务印书馆,1976年),第284页。

切”,才使科学先驱们相信存在一种事物的秩序,特别是一种自然界的秩序这种“对于科学的可能性的信仰”。²⁸ 所以有学者坚持认为基督教的创世说孕育了西方近代科学。²⁹

综上,通过对方法论进程的考察,我们看到了近代科学与中世纪士林哲学的内在一致性。对此,海德格尔在《形而上学导论》中把近代及其以前的全部知识哲学统统称为广义的形而上学,甚至把现代科学看作是自柏拉图以来西方形而上学的完成。³⁰ 也就是说,近代科学既是士林哲学的一个赠品(后果),也是它的“目的”。足见一切创新都是历史的,正如人们在欣赏作为建筑物的大楼时,不能遗忘建楼时的脚手架一样,每当我们欣赏现代科学之树的巨大华盖时,也应嗅出隐于科学根蒂处的士林哲学之泥土幽香。

28 怀特海:《科学与近代世界》,何钦译(北京:商务印书馆,1959年),第13页。

29 Michael Peterson, etc., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1991), 213.

30 《海德格尔选集》下卷,孙周兴译(上海:上海三联书店,1996年),第1244页。

李震教授的宗教哲学简论

张百春

(北京师范大学)

李震原名李振英,天津人,1929年出生在一个天主教家庭,幼年时接受洗礼。1950年,他离开大陆去罗马读书,1955年在罗马晋铎,1961年结束学业后去台湾,在台南作福传工作,1962年开始在辅仁大学任教,后来曾担任该校各级别的行政职务,包括校长。他有一套独特的教育理念,桃李满天下(现已退休)。李教授有丰富的人生经历,心中怀有那一代中国知识分子特有的关注。他们不但关注自己心灵的成长,更关注中华民族的命运,中国文化的命运。

一、哲学为信仰辩护

哲学与宗教是两个不同的领域,但它们之间却有着无可争议的密切联系。哲学家可以一生专注于哲学研究而没有宗教信仰,甚至有许多无神论的哲学家。不过,在西方哲学史上,大多数哲学家都有明确的宗教信仰,古希腊罗马时期、中世纪、近现代都是如此。一般的宗教信徒不一定从事哲学研究,能够成为哲学家的信徒毕竟是少数。一旦成为哲学家,宗教信徒都会从哲学的角度关注自己的信仰,努力为其信仰寻找合理的解释,或利用哲学为信仰辩护。因此,宗教和哲学之间的关系在有宗教信仰的哲学家那里体现得尤其紧密和深刻。李教授曾经说过:“这一生影响我生命最大最深的,一是哲学,一是天主教信仰,而二者又有

紧密的关联”。¹他用哲学为自己的天主教信仰辩护。

李教授是一位有信仰的哲学家。他曾经在罗马传信大学学习哲学,1952年获得哲学硕士学位,1961年以论文《易经形上学思想研究》获得米兰圣心大学哲学博士学位,在中西哲学方面均获得了良好的训练,为其以后的哲学教学与研究工作奠定了坚实的基础。从1962年起,李教授在辅仁大学哲学研究所先后讲授“宇宙论”、“康德专题”、“形上学”等课程。1968年,李教授开始出版自己的哲学著作《宇宙论》和《儒家思想的要点》,此后他在哲学领域的研究不断深入,陆续出版了一系列著作,如《由存在到永恒》(1969),《人的探讨》(1971),《希腊哲学史》(1972),《杜斯妥也夫斯基的精神世界》(1975),《哲学宇宙观》(1978),《基本哲学》(1978),《中外形上学比较研究》(上下册,1982),从1986年开始出版多卷本的《人与上帝》,至2003年已经出版到第七卷,这是一套内容十分深刻的哲学著作,其中体现的哲学带有明显的宗教性,这是一种宗教哲学。²

《由存在到永恒》是李教授在哲学研究方面的早期著作。我们在其中可以清楚地看到他一生从未改变过的基本哲学立场。

第一,存在主义立场。李教授所有哲学著作的一个共同特点是人学进路,他关注和探讨人的存在,把人的存在看作是活生生的、具体的存在。他认为,人的存在是有问题的,是不完善的、有限的。人的存在不稳定,还包含矛盾。人自身受命运的左右,而且还与苦闷、恐惧相伴。因此,维持人的存在需要勇气。与此同时,人的存在也是自由的、可变的,因此,人可以向另外一个层面突破。人的存在是不完善的,但人可以走向完善。人的存在是有限的,但人可以追求无限和永恒。这个存在主义立场直接体现在《由存在到永恒》的书名上。

1 李震:“如果再活一次,我还是要做基督徒”,载《哲学与文化》,第26卷第10期,1999年10月,第898页。

2 李教授的宗教哲学完全不同于对宗教进行的哲学思考,尽管后者在中国学术界也被称为宗教哲学。

第二,有神论立场。李教授的哲学是“真正的存在哲学,它不但不反神,而且会引领我们肯定神的存在。”³ 尽管作者在该书中没有花费太多的笔墨为有神论辩护,但他依然用专门的一章来讨论杜斯妥也夫斯基的有神论。用他自己的话说,“实际上《由存在到永恒》这部作品就是我对有神论存在哲学的一些反省。”⁴ 因此,有神论立场是全书的基调。

第三,士林哲学取向。李教授在这本书里证明了亚里斯多德和多玛斯形上学的一条基本原理:一切存在,包括人的存在,都不能离开超越的“存有”。多玛斯受亚里斯多德的启发,为证明天主的存在而提出著名的五路论证。这五路论证都是从经验出发,向上翻越到超验的存有。李教授同样从人的经验存在出发,从人的各种具体的存在情境出发,论证人的存在的有限和不完美,最后证明人的心灵追求永恒,只有在永恒的天主那里,人的心灵才能找到安宁和幸福。这是贯穿《由存在到永恒》一书的主线。李教授的哲学灵感多来自多玛斯,晚年他仍在挖掘多玛斯哲学的精神内涵。

人的存在需要永恒,必须以超越的存有为最后的依据。在证明了士林哲学的这条基本原理后,李教授开始专门研究存有问题,这就是其非常有影响的,多次修改再版的著作《基本哲学探讨》的主题。在第一章“为基本哲学正名”里,他指出基本哲学有的两个核心问题,“一个是存有本身的问题,另一个是上帝存在的问题”。⁵ 全书自然分为两大部分,第一部分是“存有与虚无的探讨”,第二部分是“万有之超越本根的探讨”。在第一部分里,作者按照传统士林哲学的进路,首先通过“类比”方法,找到超越的存有,即存有本身。然后从“存有”出发,通过“分享”的观念再下降到具体的现实之中。在第二部分里,作者集中讨论了上帝的问题。和第一部分一样,这里的讨论方式也属于知性的进路,而不是

3 李震:《由存在到永恒》(台北:台湾商务印书馆,1995年),前言第15页。

4 吴瑞珠:“整全的人文主义关怀者——专访李振英教授”,载《哲学与文化》,第26卷第10期,1999年10月,第978页。

5 李震:《基本哲学探讨》(台北:辅仁大学出版社,1996年),第1页。

启示的进路。知性的进路完全符合士林哲学的思路。

无论存有本身,还是上帝,都可以归结为人所面临的“终极问题”。在这些问题上,哲学和宗教之间有一致性。“以终极问题为焦点,哲学探讨与宗教经验结合了”。⁶ 终极问题不但为哲学提供了证明,也为宗教提供了证明。李教授没有满足于宗教对终极问题的解决,而是通过哲学探索来为宗教信仰提供辩护。他写道:“我们透过与存在者或存在物的接触,逐步获致存有本身这一极普遍而包罗万有的观念。当我们再进一步检讨万有之间的关系,便不难发现有限世界与绝对存有者之间的形上因果关系,因而了解肯定一作为万物最后原因的存有或上帝的存在是无可避免的。”⁷ 哲学探讨自身就可以揭示和证明上帝的存在。这个证明在更大的程度上是为了宇宙和人生,为它们寻找生成和存在的最根本的理由。更主要的是,对上帝的存在进行证明,主要是为了非信徒,即无神论者,而不是为了有神论者,对有神论者而言,上帝的存在是其信仰的最基本前提,是不需要证明的。

二、普遍的人文主义

李教授的哲学探讨是从人出发的,以人为核心的。他通过人来探讨哲学,甚至借助人来探讨神的问题。这一点可以从目前已经出版了七卷的《人与上帝》的书名中看出来。这套巨著为什么没有以《上帝与人》为书名呢?李教授自己解释说:“这是哲学著作,而非神学著作。哲学著作乃是以人为中心,从人的角度来谈上帝、人与上帝的关系、对人终极问题的关注、对生从何来死当何往、应该如何生活、如何行动的基本问题。”⁸ 因此可以说,李教授的哲学是一种人学。人学是个非常复杂的学

6 李震:《人与上帝》,卷一(台北:辅仁大学出版社,2005年),第12页。

7 李震:《基本哲学探讨》,第12页。

8 吴瑞珠:《整全的人文主义关怀者——专访李振英教授》,第979页。

科,存在着各种不同类型的人学。人学就是以人为出发点,研究和关注人的问题的学问。不过,同样都是从人出发,却可以有不同的结局,甚至是相反的结局,比如,有神论的人学和无神论的人学。这两种人学在探讨人的问题时都涉及到人与上帝的关系。在这个问题上,有一个极端的立场,把人与上帝完全对立起来。彻底的人本主义就采取了这个极端的立场,“认为同时肯定上帝和人的存在是不可能的事,有人就没有上帝,有上帝就没有人。”⁹ 各种彻底和极端的人本主义都否定上帝的存在,只肯定人的存在,认为宗教与人性不相容,因此极端的人本主义者几乎都是无神论者,或最终倒向无神论。在这方面最著名的代表就是费尔巴哈及其追随者们。¹⁰

尽管李教授的哲学也是一种人学,是一种人文主义,但是他坚决反对以“人本”取代“神本”的极端人本主义。他用“普遍的人文主义”与之对抗。“普遍的人文主义”不是李教授的发明,¹¹但这个概念对他的宗教哲学具有重要的意义。他在《人与上帝》第六卷的第五章里已经开始涉及“普遍的人文主义”问题,而第七卷则专门探讨这个问题。“普遍的人文主义即是完整的或整全的人文主义,它对人道、地道或物道和神性天道都给予重视,并尝试透过理性探讨给它们适当的位置,并对它们彼此之间的关系做出合理的安排。普遍的人文主义不赞成站在地道或自然之道的立场上否定或忽略天道和人道,它也不以神为本而贬抑人,或以人为本而否定或贬抑上帝。由此也不难理解,普遍的、整全的人文主义也是整合的人文主义,因为它努力把不同现实、观念、范畴等予以整合。”¹² 因此,普遍的人文主义既维护了人的尊严,也不贬低上帝的神圣性。

在普遍人文主义的开放、包容和爱的精神下,李教授开始整合有神

9 李震:《人与上帝》,卷五(台北:辅仁大学出版社,1995年),第184页。

10 同上,第15-36页。

11 参见马里旦:《整全的人文主义》,宫高德译(台南:闻道出版社,1995年)。

12 李震:《人与上帝》,卷七(台北:辅仁大学出版社,2003年),第28页。

论和无神论,它们之间的关系成为李教授宗教哲学的核心话题之一。其实,在《人与上帝》第五卷里,李教授就提出有神论与无神论之间进行对话的重要性和必要性:“如果我们把人类分成两大阵营,即有神论者和无神论者,他们之间的交流、对话应该是畅通的,心灵间坦诚的沟通,为营造人与人之间思想与情感的和谐,增进相互的了解及合作,是非常要紧的。”¹³ 李教授呼吁有神论者要尊重无神论者,“作为一个有神论者或基督徒,不应轻易地判断别人是无神主义者,而要心怀交谈与沟通精神,努力发现别人心中的信仰,了解、尊重他人的宗教经验及需求,帮助他们在信仰生活上成长,走向圆满。”¹⁴ 李教授不否认有神论和无神论之间在理论上的对立和矛盾,“但是,无神论者和有神论者作为自主自由的人,是否可能秉持相互尊重、谅解与包容的立场,进行沟通与对话,甚至在某些有益于国家、社会,甚至全人类的事务上,在理念上求同存异,在实践上和平相处,致力于合作呢?”¹⁵ 李教授的答案是肯定的,而且他认为,普遍的人文主义是有神论和无神论得以整合的良好的精神氛围。

三、天主教与中国文化

早年在中国大陆读书时,李教授先接触到西方哲学,为此他还学习了拉丁文。到罗马之后,他才开始接触中国,并以《易经》的形而上思想为题做博士论文。但总体上,在国外学习期间,他始终以西方哲学为主,特别是士林哲学。60年代初去台湾后,李教授再也没有中断过中国哲学的研究,一直都在挖掘中国哲学与基督教的相通之处,利用中国哲学为基督教信仰辩护,这是其《儒家思想的要点》和《中外形上学比较》等早期作品的主题。多卷本巨著《人与上帝》第三卷和第六卷专门研究中

13 李震:《人与上帝》,卷五, (“写在前面”)。

14 李震:《人与上帝》,卷五,第142页。

15 李震:《人与上帝》,卷七,第574-575页。

国哲学,第四卷用了近一半的篇幅探讨中国哲学中的有神论思想,第七卷也有相当篇幅讨论中国人的宗教信仰问题。在晚年,李教授专注于《易经》等中国哲学的经典著作,从中挖掘中国哲学的宗教因素。在他看来,中国哲学不是无神论哲学,因为其中的“天”和“道”等观念十分接近宗教的神或上帝(当然不能要求在中国哲学中出现所谓的人格神)。

在中国哲学中寻找能够与基督教的相通之处,这个传统可以追溯到于斌枢机主教。他把天主教看作是中国文化的知己,认为天主教将中国文化从本性界抬高到超性界,给予中国文化一个新的境界。他甚至认为最能认识和理解中国文化的就是天主教。于斌枢机主教和罗光主教都曾以基督教的福音精神发扬中国文化,通过中国文化使天主教更容易为人了解和接受。李震教授完全延续了这个传统。特别是在晚年,他对哲学的研究更加深入细致。作为一个天主教徒,李教授盛赞中国哲学思想之博大精深。在他看来,中国哲学与基督教(天主教)不但不相互排斥,而且是相通的。天主教徒照样可以研究中国哲学,从中吸收有益于宗教的东西。在总结自己做基督徒的经验时,李教授说:“我为什么做基督徒呢?我的结论是:天主教信仰能帮助我做一个真正的中国人,而中国文化的伟大特质也能帮助我做一个更开放,更宽容的基督徒。”¹⁶天主教与中国文化的关系问题始终是李教授关注的焦点。

其实,在基督教产生之初,它就遇到了一个非常强势的文化,即以希腊哲学为核心的希腊罗马文化,这是一个位于基督教之外的独立的文化传统,基督教就是在它的氛围里产生、传播和发展的。基督教与希腊罗马文化之间存在着张力,甚至是冲突。使徒和早期教父们妥善地解决了两者的冲突与融合问题,最后形成了相对完整而系统的基督教教义和神学(也可以说是基督教哲学)。《新约》里已经渗透了希腊哲学思想,早期希腊教父在制定包括三位一体在内的基督教基本教义时更是大胆地利用希腊哲学的基本概念。教父哲学集大成者奥古斯丁主要依

16 李震:《如果再活一次,我还是要做基督徒》,第906页。

据柏拉图主义和新柏拉图主义传统,而经院哲学最伟大代表多玛斯则以亚里斯多德的思想体系为依托。在基督教神学和哲学形成的过程中,有两个过程值得注意。一方面,犹太教-基督教用一神论思想改造了希腊哲学,另一方面,基督教教义和神学是借助于希腊哲学的资源建立起来的。希腊哲学自始至终参与了基督教以及基督教神学和基督教哲学的形成过程,成为基督教遗产的一个重要部分。离开希腊哲学,很难谈论基督教的神学和哲学。因此也可以说,以希腊哲学为核心的希腊罗马文化在一定程度上塑造和改造了基督教。

在其发展和传播的历史上,基督教遇到的第二个强势文化是中国文化,后者是在更大程度上独立的文化传统,完全是在基督教传统之外形成的。基督教与中国文化的相遇对双方而言都是极其重要的事件。甚至可以说,这个相遇事件的意义远超出双方的视阈,并具有世界意义。尽管基督教早在唐朝传入中国,但基督教与中国文化的真正相遇发生在利玛窦时代,而且主要表现为冲突(如“礼仪之争”)。在20世纪,基督教与中国文化之间的冲突已经成为学术界广泛关注的问题。在哲学领域,基督教思想与中国哲学之间开始发生碰撞和融合,一方面,双方表现出相互对立倾向(如在新儒家那里),另一方面,双方也表现出相互接纳的趋势(如台湾的新士林哲学)。

基督教与中国哲学冲突有其深刻的原因,但我们在这里仅指出一个表面的原因。在遇到中国文化之前,除了希腊罗马文化外,基督教再没有遇到强势文化,因此它习惯了居高临下传播自己的信仰。当基督教遇到其他宗教时,冲突是不可避免的,甚至是流血的冲突。当遇到中国文化和中国哲学时,基督教的高傲态度也曾遭到强烈的抵抗,并导致各种冲突,比如“礼仪之争”以及20世纪初在中国发生的反宗教运动等。天主教与中国哲学之间关系的实质改善也发生在20世纪,特别是在天主教会“梵二会议”之后,天主教会的姿态发生了根本转变,它开始以开放的胸怀对待其他宗教和其他文化,甚至包括无神论。我们注意到,“梵二会议”精神对李教授的影响非常大,特别是影响了他对中国哲学的态

度。李教授说:“很高兴二十世纪的天主教是一个不断革新,日益开放的宗教,它确信自己拥有天主教启示的真理,但是它也肯定在不同的宗教信仰中,可以看到人性所展现的光辉,可以找到许多真理,尤其有关伦理秩序及道德规范方面的真理。天主教从未教我歧视别的宗教,反而要求我尊重其他宗教及其圣贤人物,对他们的教训表示敬意。为此,在我成长的过程中,常会感受到在自己身上流着中国古老文化的血液,其中包括了夏商周三代以来,以及儒家传统敬事上帝的信仰,以及佛、道、儒三家的宗教信仰。”¹⁷

以中国哲学为核心的中国文化是强势文化。基督教必须直接面对它,正视它,而不能居高临下地排斥它。至于中国哲学能否像希腊哲学那样渗透到基督教思想中去,甚至改造基督教思想,这需要基督教在中国传播的历史以及未来的命运去说明。现在我们只能说,基督教(至少是天主教)与中国哲学之间的真正对话已经在台湾新士林哲学内部展开,李震教授就是其中最出色的代表之一,他的哲学探索是一条教父哲学之路,士林哲学之路。

四、结 语

李震教授是虔诚的信徒,同时也是著名的哲学家。在他那里,哲学就是一种特殊的宗教,宗教也是一种哲学,他在两者之间不做严格区分,其哲学是一种宗教哲学。在李教授看来,反对哲学(形上学),就是反对宗教,结果都是走向无神论。因此,当他为哲学辩护时,也在为宗教辩护。在很多方面,李教授所做的工作与早期基督教教父们的工作性质是类似的,可以说,他是个“教父”型的哲学家,是当代“中国的教父”。就连其写作方式和风格也很类似于教父,比如其著作很少说教的味道,而是根据现实的需要,多为有感而发,从自己的内在体验出发论证自己

17 李震:《如果再活一次,我还是要做基督徒》,第903页。

的信仰。

李教授的宗教哲学是一种有神论的存在主义,但不是纯粹意义上的神学。他从人的现实存在处境出发,证明这个有限存在有对超越存有自身的强烈渴望和追求。超越的存有自身可以被称为绝对者,绝对的存在者,不动的推动者,第一推动者,自有永有者等,这些辞汇在西方宗教哲学里经常可以遇到。李教授也使用神和上帝等概念,但主要是在宗教哲学层面上使用它们。

李教授宗教哲学的形成与他所处的环境密切相关。他所面对的是中国广大的非宗教信仰者和宗教色彩不是很浓的中国文化,其首要任务是让中国人认识并接受至上神(天主教)。尽管李教授的宗教哲学里包含了丰富的中国哲学资源,但是,它与天主教的基本教义没有冲突。他建立自己的宗教哲学是为天主教进行辩护和宣传的一种策略,因为如果人们根本不承认任何神的存在,排斥任何有神论思想,那么如何向他们宣传作为三位一体的天主呢?实际上,天主教在中国传播的历史已经证明,天主教不能居高临下地对待中国文化,而必须与之进行平等的对话。这种平等的对话既要求对话的双方有强大的自信,又要求双方有真诚的宽容。有自信,才能表现出宽容。宽容是富有成效的对话的基础。台湾新士林哲学家们,特别是以李教授为代表的天主教传教士们清楚地意识到了这一点,他们努力既要做一个真正的天主教徒,又要做一个名副其实的中国人,他们既爱天主教,又爱中国文化,这是一批真正的“中国天主教徒”,或“有天主教信仰的中国人”。应该说,天主教在中国的真正本土化是从他们开始的。

艾克哈特恩典真理观研究

张 涛

(华南师范大学)

前 言

虽然“天下万物生于‘有’，有生于‘无’。”¹然而西方哲学在很长的一段时间内似乎只倾心于“有之以利”，却忘记了“无之以用”，即只关注存在者，却遗忘了对存在本身的探讨。

然而这种遗忘的共识的达成是有根由的。古希腊哲学家巴门尼德虽然意识到“非存在必然存在”，但是他又明确地指明：“我们既不能认识非存在，也不能把它说出来。”²柏拉图对存在问题的探讨以“美诺悖论”的形式呈现出来：“一个人既不可能寻找他知道的东西，也不可能寻找他不知道的东西。一方面，他所知之物，无需寻找，因为他已经知道；另一方面，他不知之物，他根本不知道要找什么。”³因此，人不可能通过自己的理性（或判断）来通达真理。《约翰福音》开启了另一种认识真理的方式，因为耶稣说“我就是道路、真理、生命”（约翰福音 14:6），这样实质上便形成了一种启示的真理观。按常理来说，既然耶稣已经声称自

1 老子：《道德经》，第四十章。

2 巴门尼德残篇：D4。

3 柏拉图：《美诺篇》，80e。

己就是真理,那么对于基督徒来说,就无需再去寻求真理,他只需要相信、效法和追随耶稣即可,认识论失去了其存在的价值,取而代之的是实践论。然而,对于那些已经习惯了依靠个人理性来追求真理的哲学家来说,成为基督徒并没有让他们得到满足,或许是出于人最内在的无法祛除的好奇心、怀疑心或不安全感,“真理情节”依然驱使着他们继续追求真理。这种真理情节甚至使得他们否认了自己的原初信仰,即否认了耶稣的神性,最终以诺斯替主义展现出来。诺斯替主义被打为异端,并没有从根本上断绝其真理情节,哲学家们只是采取了一种妥协路径,即既承认启示真理观,又肯定靠理性追求真理的努力,通过理性所获得的真理都是上帝的恩典,由此便形成了西方哲学史上影响深远的恩典真理观⁴。

然而,这种恩典的真理观自始至终都是有矛盾的,是一种退而求其次的妥协路径。启示真理观强调要服从耶稣的命令,而古希腊的理性情节则驱使着哲学家去努力证明一切,但事实上耶稣从未命令哲学家去证明自己的存在,旧约时代的耶和华甚至禁止以色列民妄称祂的名。但事实上许多基督教哲学家都违背了这些律令,倾其一生地去努力证明上帝的存在,这在西方哲学史上表现为康德所概括的上帝的本体论证明、宇宙论证明和自然神学证明。那么,一个严格的恩典真理观的方式——既遵守律令,又追求真理——应是怎样的呢?在认识论走不通的时候,或许就只剩下了实践论可以尝试,即,承认认识的局限性并从实践中去认识上帝。这种实践的恩典真理观的研究纲领体现为:a.认识论方面,人无论如何都无法通过自己的理性来认识存在本身;b.实践论方面,基督徒应该根据耶稣的教导去做事,从实践中去与上帝合一;c.神学宗教观方面,以启示神学至上,以理性神学为辅助,宗教与道德有着

4 2014年5月27日,山东大学哲学与社会发展学院谢文郁教授,在北京师范大学哲学学院做了名为《真理情节与诺斯替思路》的学术演讲,系统地阐发了“恩典真理观”的形成过程,本段大部分内容得益于这场演讲。亦可参照谢文郁教授的其它著述,例如:“信仰和理性:一种认识论的分析”,载《山东大学学报》,2008年第3期,第71-82页。

内在本质的联系。笔者认为,在西方哲学史中,德国神秘主义思想家艾克哈特(Johannes Eckhart, 1260-1327/8)是贯彻了这三条研究纲领的典型代表之一,他的思想值得我们关注。

一、认识论:艾克哈特的“影像”、“神的根”

人无法通过自己的判断来认识真理,这是自巴门尼德以降,被哲学界所普遍有意忽视的事实。然而,即使认识到了这一点,也并不代表人们就不用去认识了,因为“人们已经在认识”这是一个事实,区别只在于,在业已明白自己根本无法真正认识真理的情况下,当如何去处理认识问题?

艾克哈特区分了眼睛和耳朵的功用,他认为“去听,更多的是向内,而看,则更多的是向外”⁵,耳朵听东西具有直接性和接受性,而眼睛看事物则需要中介,具有很强的局限性,因此艾克哈特认为在接受上帝的启示方面,听要比看更重要。然而,我们在认识事物的时候,又主要通过具有中介性的眼睛来认识,“假如没有什么中介的东西,那眼睛就什么也见不到了”⁶。而我们的眼睛所看到的所有事物,都不是事物本身,只是事物的“影像”,他论述道:“这个情况,你们可以在一面镜子里面观察得到:你把镜子放到你的面前,你的影像就出现在镜子里。而眼睛和灵魂正就是一面这样的镜子,因此,所有被放在你面前的东西就都出现在它里面。所以,我看到的并不是手或石头,而看到的是石头的影像。”⁷但是,艾克哈特的认识论并不是简单的反映论,他并不认为“影像”是事物本身的客观反映,相反,影像是我们的理性(灵魂)所抽象出来的,是一种内在主动作用于外在的结果:“影像乃是灵魂以其各种力量从事物之

5 艾克哈特的德语讲道录,第五十八讲。本文中对埃克哈特讲道录的引用,均来源于:艾克哈特:《埃克哈特大师文集》,荣震华译(北京:商务印书馆,2010年)。以下均简化为“第X讲”。

6 第四十讲。

7 第四十讲。

中抽取得到的某种东西。不管是一块石头、一个人、还是一匹骏马,或者是灵魂想要认识的什么东西,它总是先抽取得到一个影像,以这样的方式,它就能够使自己与那个(认识对象)合二为一了。”⁸因此,在艾克哈特看来,人类是永远都无法真正地认识事物的本来面貌的,人类只能中介性地通过影像来认识事物。

艾克哈特不仅看到了人类在横向地认识事物方面所存在局限性,也看到了人类的认识在纵向地认识上帝的时候所存在的局限性。艾克哈特区分了“神”和“神的根”,认为两者有天壤之别⁹,”神的根”是神所本来的面目,是隐藏着的“一”,而“神”则是人类根据自己的理性认识能力所认识的神。艾克哈特援引《出埃及记》第三章第十四节的经文(I am who I am),指出真正的上帝是无名无形无相的,是超越于人的认识之外的,因此,人类永远都无法认识上帝:“他就存在于他的不被认识之中……他是存在于他的隐蔽的平静之中……至于上帝原本究竟是怎样的,那他是绝不会让一个被造物去认识他自己的……上帝是超乎存在之上的,并且超乎一切的赞美之上,他是不可把握和不可认识的。”¹⁰虽然“神的根”无法被认识、被言说,但是人类还是形成了对“神的根”的指称,即“神”,错把“神”当成了“神的根”。这种错误与其说是错误,倒不如说是灵魂的本性所导致的:“‘他没有名字。’那深奥莫测的上帝,同样也没有名字,因为,给予他所有那些名字的,是灵魂,而灵魂乃是从这些名字中取出它自己对它们的认识。”¹¹因此,在艾克哈特看来,由于人类灵魂的认识结构,人类永远都无法认识超越的上帝。

8 第五十七讲。

9 陈德光:“‘神’、‘神的根源’——艾克哈思想的正统性与文化交流的意义”,载《哲学与文化》(台北),2001年第28卷第4期。

10 第五十五讲。

11 第五十五讲。

二、实践论：艾克哈特的“灵魂的根基”

既然艾克哈特指出，人类永远都无法通过理性来认识真正的上帝存在本身，那么是否就意味着人类与上帝之间有着一个不可逾越的鸿沟呢？是否还有其它的方式来认识上帝呢？作为基督徒思想家，艾克哈特不可能不关注这个话题，而这个问题也恰恰正是他所要解决的问题，也是他思想的核心。

艾克哈特认为，灵魂只是忙碌于认识外物，却对自身一无所知，“没有什么东西像它那样不被自己所认识”¹²。然而，当灵魂认识自己的时候又不能通过影像这种中介，“灵魂不可能由它自己里面创造出或者抽取出让什么影像”。灵魂的这种无中介的特性，也正是上帝认识事物的特性，上帝认识事物也是不需要中介的，是超越于时空之外的，正是抓住了这一点，艾克哈特认为“这就是为什么上帝可以不用影像或譬喻就直接跟它合一”¹³。（艾克哈特用“合一”来指称认识，比如，认为灵魂认识事物就是与事物合二为一。）这就表明，灵魂是可以通过认识自己来认识上帝，因为影像的中介性是不能认识事物本身的根本阻拦，当灵魂认识自己时就不存在这个阻拦了，灵魂认识自身的过程也就是认识上帝的过程。艾克哈特认为，人若想认识上帝，就需要去寻找“灵魂的根基”¹⁴（或译为“灵魂的火花”）。这灵魂的根基是人与上帝合二为一的唯一路径，他甚至就是上帝本身，“上帝以其全部的神性存在于灵魂的根基之中”¹⁵，“灵魂是可以与上帝并列的”¹⁶，并且“没有什么精灵或天使会触及到灵魂的根基，也不会触及到灵魂的本性。在灵魂的根基和灵魂的本性之

12 第五十七讲。

13 第五十七讲。

14 第五十八讲。

15 第十一讲。

16 第五十八讲。

中,灵魂到达那个太初的起始处,即上帝及其善性在所有的被造物里萌发的地方。”¹⁷“除了上帝以外,再也没有任何人能够触及到灵魂的根基。”¹⁸

由于上帝是超越时空的永恒当下,祂没有过去和未来,因此,当人回归到灵魂的根基时,也可以超越于时空:“当灵魂处在它自然的日子时,它是超越了时间和空间去认识一切事物的;任何事物,对它来说,都无远近之分。”¹⁹那么,人们当如何来认识或达到这个灵魂的根基呢?艾克哈特认为,对于那些善良和完美的人,只需要静静地等待着,让上帝行事和说话,这是最完美的方式,而对于一般人来说,则需要脱离所有的感官,将他所有的力量都转向内心,做到把万物以及他自己都忘掉。“你应当为此集中你全部的感情,你全部的力量,你整个的理性以及你全部的记忆:你应该在存放这个宝藏的那个根基之中去驾驭这一切……你就必须抛弃掉所有其他的事情,必须进入到一种无知的境界之中去。”²⁰经过这种主动的脱离之后,便会“发现我里面有某种在我的理性之中闪耀发光的東西;我虽然是觉察到有这某种东西,不管是什么东西,它存在着,但我不能把握它。”²¹在认识到了这一灵魂的根基之后,便无需再故意隐遁,艾克哈特认为“一个人若能真正的拥有天主,那么不论他身处任何场所、街市,与何人共处,都能如同在教堂,或在荒漠,甚至在密室一样拥有天主。”²²

那么,获得了“灵魂的根基”之后的人,有何表现呢?艾克哈特在《劝言集》中对此有较多论述:他在第一篇中讲到,真正的服从不应该考虑结果,不应该以利益为指向;在第四篇中讲到,“不要以为圣建立在行为

17 第二十二讲。

18 第五十七讲。

19 第十一讲。

20 第五十八讲。

21 第五十八讲。

22 艾克哈:《神对他无所隐藏的人》(陈德光、胡功译,台北:光启文化事业,2003年),第36页。

上,而应该把圣建立在本质上,因为并不是靠行为来圣化我们,而应该由我们将行为圣化”²³;在第九篇讲到,“犯罪的倾向并不是罪过,但是想要犯罪便是罪过……有过失的诱惑与刺激才有德行,才有努力的报酬。”²⁴从这些论述可以看出,艾克哈特虽然没有使用“道德律”这一称谓,但其实他讲的正是道德律的约束力。

三、宗教观:艾克哈特的“日常性神秘主义”

既然在认识上帝方面,理性是无能为力的;既然面对上帝,人所能做的就只能是领受和服从;那么,人当如何理解宗教呢?宗教的本质又是什么呢?宗教问题或许在任何时代都会是一个敏感的议题,因为它牵扯到了信仰、习惯、权威、真理等太多的东西。然而,在解决了前两个课题之后,艾克哈特又最终不得不回答这个问题。只不过,艾克哈特所处的时代背景不允许他有过多的挑战权威的言论,即使如此,他也最终被打为了异端。

有两种神秘主义,“一种是超越日常生活,意识到自己与神结合时的出身状态;另一种是日常性”²⁵,艾克哈特属于日常性的神秘主义。其实,这种称谓本身就存在矛盾,一方面反映出了当时的人们对艾克哈特的敬仰,另一方面也反映出了艾克哈特所遭受的误解,因为凡是不明白的就往往被称为神秘的。作为时代大师的艾克哈特在晚年被告,其涉案经过存在许多世俗的因素。艾克哈特本人对宗教的论述很少,因为在他所处的时代似乎并无这种需要,另外当时的宗教裁判所也使人们对宗教问题更加谨慎。尽管如此,他最终还是被打为异端,这也反映出了他的思想与当时的宗教制度的冲突。

艾克哈特认为,人在寻求灵魂的根基时才需要去逃离世俗、修行禁

23 同上,第34页。

24 同上,第44至45页。

25 陈德光:《艾克哈研究》(新北市:辅大书房,民102年),第16页。

欲,在得到了灵魂的根基即拥有了上帝之后,就只需领受灵魂的根基的旨意即可。人可以根据灵魂的根基,内在地去反省自身,时时刻刻地受到它的约束,因此人只要还拥有这个灵魂的根基,即使做了错事、犯了罪,也并不影响上帝的同在。然而,这种论述是以其复杂的甚至有些艰深的论述为背景的,若抛弃了这些背景来看待艾克哈特的一些言行,就自然会产生误解,只好以“神秘者”代替之。因此,作为大师的艾克哈特晚年被告,有偶然性,但也反映出了其必然性,以及英雄的悲剧性。《与主田园》罗列了他 26 条罪状,但其中有许多重叠的地方,“纯属‘异端邪说’可能只有命题 1-6 条。”²⁶ 以第四条为例:“同样地,在一切行为上,即使在恶行上——我说在恶行上,不管是罪的罚,或是罪恶(本身),都是同样地显示出,以及反映着天主的荣耀。”²⁷ 这种论述并不稀奇,他在《劝言集》第九篇中也提出了犯罪的倾向也能使人受益。当犯罪时,灵魂的根基会使人痛苦和忏悔,在艾克哈特看来,这正是上帝在做工,相比之下,那些没有灵魂的根基的人即使没有犯罪,也并没有彰显出上帝的荣耀,他们没有犯罪只是一种偶然,或许只是因为他们还没有犯罪的能力。因此,艾克哈特说“先前没有犯过某些罪过而成功的人,直至今日仍是很少有的。”²⁸

艾克哈特本人是多明我会修士,他的一生也经常忙碌于各种灵修讲道。他广为流传的著作,如《劝言集》、《神慰之书》、《论人的高贵》以及诸多讲道录等,都是指导人们具体实践修行的著作。因此,与托马斯·阿奎那等人不同,艾克哈特的神学并不关注于用理性来进行长篇大论,相反,他关注于如何从实践中拥有上帝。他指出,“上帝最要我们去做到的,就是爱!因为,用爱,就好比是用渔夫的钓鱼竿:渔夫只有靠钓鱼竿才能捕捉到鱼。鱼上了钩,渔夫就稳稳捕到了鱼;这时,不管鱼如何再挣扎,渔夫都不会放在心上。对于爱,我也这么说:谁被爱抓住了,他就给

26 陈德光:《艾克哈研究》(新北市:辅大书房,民 102 年),第 213 页。

27 同上,第 217 页。

28 艾克哈:《神对他无所隐藏的人》,第 56 页。

戴上了最牢固的镣铐,然而这同时却又毕竟是一份甜美的负荷。谁将这个甜美的负荷放到了自己身上,那么,即使所有人加在一起所能做到的各种忏悔和修行,也没有他所能达到的多。”²⁹ 艾克哈特还指出,人所关注的不应该只是受过苦,而是在受苦。因此,在艾克哈特看来,上帝的命令就是要人去爱,去受苦,即去实践,这是信仰的首要任务。

四、结论:回归实践是恩典真理观的必由之路

我们认为,恩典的真理观所蕴含的矛盾性,在艾克哈特的思想中淋漓尽致地展现了出来。人类无法认识存在本身,这个结论说出来简单,但论证出来却很难,因为它不符合常人的认识习惯,常人总是狂妄地僭越到理性的界限之外。古希腊哲学家苏格拉底的名言“我唯一所知道的就是我自己无知”,也无非是印证了这个结论。然而,苏格拉底最终被他深爱的雅典人民审判喝鸩毒而死,或许也暗示了人类或许还要在狂妄的理性之路上继续走很远的一段路。正是在被理性的这种局限性所困扰的情况下,信仰便开始生成。或许,陷入理性的囚牢,明白自己的无知,是通达真理的第一步。

苏格拉底的“明白自己无知”便已经是一种真理,他潜藏着一种谦虚的服从的态度,而这也或许是人类凭借理性所能获得的唯一真理。艾克哈特认为人应当真正地服从,应当脱空自我,应当去爱人。

爱、服从之中的人,依然需要关怀和鼓励,这便是宗教存在的理由,宗教是帮助人来走向至善,即走向上帝的。然而,这种结论的得出是建立在前两条结论的基础之上的,它是在认识到人的理性的局限性的情况下所得出的结论。但是,人类认识存在本身并不仅仅只有理性一种方式,还有启示的路径。因此,对于谦虚的艾克哈特来说,他永远都无法否认启示神学的优先地位,并且内心里也非常渴望这启示能够降临在自

29 第五十九讲。

己头上。

恩典的真理观,是一个复数,至少有两种表现形式:1.继续通过自己的认识理性来追求真理,并将自己所追求到的真理归结为是恩典;2.承认认识的局限性,试图通过实践理性来认识上帝,并将实践中所收获的真理归结为恩典。前者体现为对上帝存在的本体论证明、宇宙论证明和自然神学证明,后者体现为西方哲学的实践论转向。有信仰的科学家的的工作,经常被作为第一种恩典真理观的典型例子,这或许是一种误解,其实科学工作始终是一种实践的工作,科学的逐渐技术化才形成了近代科学³⁰。因此,实现了从第一种恩典真理观(素朴的恩典真理观),到第二种恩典真理观(实践的恩典真理观)的转换,是近代哲学的重要功绩之一,它对科学的发展和人类思想的启蒙起到了突出的贡献。自知自己的无知,并自知自己认识论的局限,便需要通过实践来通达超越者。实践一方面连接着我们的理性,另一方面连接着存在本身,故而是认识真理的唯一途径,实践才是第一哲学的支点³¹。当前,西方哲学正在经历的伦理转向,可以说是一种对实践的恩典真理观的回归,这种回归之旅经历了漫长的历程,至少从艾克哈特就已经开始了。

30 胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译(北京:商务印书馆,2001年)。

31 赵汀阳:《第一哲学的支点》(北京:生活·读书·新知三联书店,2013年)。

艾克哈特的灵修思想

李 立

(江苏大学)

一、什么是神秘主义

“神秘主义”(Mysticism)一词最早出自希腊语动词 *myein*, 意即“闭上”, 尤其指“闭上眼睛”。之所以要闭上眼睛, 乃是出自对通过感官从现象世界获得真理、智慧感到失望, 因而主张人们闭上肉体的眼睛, 睁开心灵的眼睛, 使心灵的眼睛不受现象世界的熙熙攘攘所干扰, 进而返回自我, 在心灵的静观中达到真理、智慧。

西元前五世纪左右, “神秘”一词被引入哲学术语中, 古典哲学家们开始用神秘一词解释宗教。西元四世纪, 基督教的神学家们开始采用这个词, 将其解释为与上帝交往的经验的最阶段, 与上帝的合一。

韦斯特卡普(D. Westerkamp)对此作了很好的说明: “人所知的界限决定了神本质的不可知性, 而此知识的最外围边界即人语言的界限: 绝对者(Das Absolute)是无法命名、无法说出、无法制定的。”¹

神秘主义的思想可以上溯到苏格拉底那里, 在柏拉图记载的对话中, 苏格拉底就常常探讨转世及神秘宗教等议题。不过, “神秘主义显然

1 李丽娟: “从否定神学的理论看艾克哈特的神学”, 载《辅仁宗教研究》, 2008年第17期, 第143页。

只是从苏格拉底以来整个哲学思想中偶然浮现的一小部分。真正的神秘主义哲学,最终还是要归结到13、14世纪的艾克哈特等人身上。”²

此时,经院哲学家阿尔伯特、多玛斯等人建立了神学与哲学的亲密关系,使得哲学成为了神学的附属,但同时也将神学研究局限在本质上是世俗学问的亚里士多德哲学上。而以艾克哈特为代表的德国神秘主义思想则深受身处基督教新柏拉图主义传统中的托名狄奥尼修斯的影响,后者为前者提供了理解上帝与造物关系的基本框架,即上帝创造、维持万物并带动万物向自身返回的圆圈运动。但艾克哈特及其继承者思考的重心不再是对这一框架本身之结构的事无巨细的层层展开,像托名狄奥尼修斯在《天阶体系》和《教阶体系》当中所做的那样,而是以此为前提去领会个体灵魂的处境和任务,即探究身处这种结构中的个体灵魂应以何种方式向着上帝攀升,超出自身的有限性,从而与上帝合一³。

二、艾克哈特的神秘主义思想

1. 灵魂中的火花

艾克哈特的神秘主义也被称为秘契主义,是神人结合的探究与修行,旨在追求神与人无中介的秘契结合。灵魂与上帝的合一是一切神秘主义的核心追求,而在艾克哈特这里,与上帝合一的关键便在于灵魂中那束来自上帝之光的小火花(Seelenfünkeln)。

世间万物虽皆由上帝所造,但唯有人是特别的,因为唯有人是上帝按照自己的肖像所造。上帝用泥土捏成了人的身体,又朝人的鼻孔里吹了一口气。正是这口气成为了人的灵魂并赋予了人生气⁴。因此,人的灵

2 黎瑞山:《一生应该知道的伦理学故事》(台北:知青频道出版社,2011年),第44页。

3 李华:“神秘合一与个体自由的实现——论苏索对德国神秘主义的澄清与拓展”,载《世界宗教研究》,2021年第6期,第97页。

4 黄保罗:“艾克哈特及其神秘主义神学”,载《道风:基督教文化评论》,2005年第22期,第113页。

魂中理应带有神性。而所谓的小火花正是人灵魂中来自上帝的神性。

“有时我谈论一种不是被造的也不能创造的光,也就是灵魂,在我的讲道中我总是谈到这种光;这同一个光可以不通过媒介,毫无遮盖的,赤裸地认识上帝,因为他就在他自己里面。”⁵“它是不可消灭的,即使在地狱,它也会以良心的声音来讲话。”⁶

不过,人的灵魂虽然有属天的,作为上帝肖像的一面,但同时也有属地的,沉溺于感官带来的杂多经验的一面。

人作为按照上帝形象造出来的被造物,在创造中被置入现象世界的多样性之中。人们总是从自己所处的时空、有限的知识、自己的好恶将事物区分为这个或那个、现在的和过去的、有用的和没用的、喜爱的和讨厌的……人总是倾向于凸显、强化、扩张自我,透过自我去划分世界,去言说上帝。由此构造出的世界图景看似与人无关,却是人凭着自己的欲望或私意对世界构造出来的,因此实际上只是我执的表现与投射⁷。

也就是说,灵魂分为两部分,它的最高力量(非被造部分,普遍理性)触及上帝,最低力量(被造部分,个体感觉)触及形体性的事物。那么哪个部分才是真正的我呢?艾克哈特认为,任何要求我在神性跟人性之间、非被造和被造之间、灵与肉之间、内部与外部之间、上帝与被造物之间进行选择的立场,其实都是自我的分裂。人本与上帝合一,但罪破坏了这个合一,正如一个磁铁去触及一根磁针,磁铁的力量就会传给那根针,而这根针同样会传给第二根针,依此类推,第三根或第四根针……若针与针一一连接在一起,磁铁的力量就会传遍到所有这些针之中,但若哪根针断了联系,它就失去了力量。一个跟上帝联合在一起的

5 Meister Eckhart, *Die deutschen und Lateinischen Werke. I* (Band Untersuchungen, Stuttgart und Berlin, 1940), 198.

6 James M. Clark, *The Great German Mystics* (Oxford: Basil Blackwell, 1949), 19-20.

7 李华:“个体灵魂的神圣性与超脱——埃克哈特神秘主义思想探微”,载《现代哲学》,2020年第2期,第111页。

灵魂是不需要在上述的对立选项中进行选择的,而因为罪失去跟上帝联合的灵魂就可能需要选择⁸。

也就是说,灵魂作为现象世界(多)通达上帝(一)的桥梁,它的两部分之间实际上并没有任何中断。而要想返回到原初与上帝的合一中,就要运用“理性”,从多样性中退出,回到上帝的“一”。

2. 至高的理性

我们的灵魂中有两种超越感官的能力,即知(intellect)与意(will)。对知与意的不同理解造成了天主教内部不同教派之间在灵修问题上的不同导向,例如多明我会强调前者的优先性而方济各会则强调后者的优先性。在贯彻多明我会的立场上,艾克哈特比多玛斯更进一步,他主张在任何情况下,知对意都具有优先性。因此,那种建立在个人意志与意愿之上的灵性渴望要被克服,我们不应该停留在对上帝的渴望中,而应该与上帝合一,成为上帝⁹。

不过,归根到底,知性只是立足于个体对世界多样性的认识。当把一个仅仅基于个人意愿、从个人有限认识出发作出的选择放在更宽广的视野中时,它就会变得不再正确。而如果我们跳出了自我的束缚,掌握了具有最大普遍性的知识,那么我们的意志将会受到引导,从而作出总是正确的决断。因此艾克哈特进一步认为,在知性与意志之上,还矗立着至高的理性。至高理性不再是个体性的东西,它洞穿了个体化世界中的多样性的假象,看到上帝作为万物存在之根据的统一性,并在与上帝的统一中把握住了善之为善的根据。艾克哈特将知性和意志留在了个体化的领域中,同时将理性提升为超个体的普遍原则。至高的理性(小火花)作为知与意的统一,在知性和意志消失时,它仍旧闪耀着光芒。在这里我们能清晰察觉到德国理性主义传统的萌芽。

8 Edmund College & Bernard McGinn edition, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. (London: SPCK, 1981), 112, 113, 193, 198.

9 马克斯·文森:《埃克哈特神学思想研究》,郑淑红译(北京:华夏出版社,2016年),导言。

3. 无执之道

因为上帝不执着自我，所以上帝创造这个世界就是完完全全地给出自我，这个被创造的世界不是柏拉图主义者们所理解的次一级的存在，而是上帝自身的化现，造物主就住在被造物当中，而且与被造物分享同一神性本质。也就是说，灵魂中那束来自上帝的火花只是在我们里边，而不是我们自己的。

因此，要想回到上帝那里，就要效仿上帝，破除我执，即舍空（Abgeschiedenheit）。舍空首先讲舍空某物，即不再执着于某个物件；其次是舍空万物，即彻底遗忘所有被造物在意识中引起的印象；其三是舍空自我，即放弃人所有的意志；最后是舍空上帝的意识，即放弃关于上帝所有特殊的表象和概念——完全在神内，就是神自己。

亚里士多德主张灵魂非物质，艾克哈特却讲灵魂的空无，空无才能满于神。人赤裸一无所有，就是人“能容”的时候，“如果眼睛有颜色或有颜色之物，就不能看见这种颜色或其他颜色之物。”¹⁰ 人们所进行的灵性修持包括祷告，说到底都是“被动式”，因为我们只是“受动者”，真正的施动者是在我们灵魂中做工的上帝。我们能做的，我们该做的，是清空我们的灵魂，“让”上帝在我们的灵魂内做工，而不是按照自己的意愿，雄心勃勃地净化、修炼甚至折磨自己¹¹。

三、艾克哈特的创造灵修

艾克哈特的形上学与神秘主义虽有学术或主智意味，但它同时讲求将默观融入基督徒生活，追求灵修与生活不分家的特色。他以神的存有理论为基础，提出：肯定、否定、创造、转化四条“创造灵修”的路径。

1. 肯定之路

10 陈德光：《艾克哈特研究》（新北市：辅大书坊，2013年），第71页。

11 马克斯·文森：《艾克哈特神学思想研究》，导言。

肯定之路是创造之路,属于积极方式的进路,强调神“可以言喻”的一面或可以表征的特性。

神与人相互祝福,神藉着创造祝福人类,人藉着对神的颂赞与感恩,对万物的管理,把祝福回向神。宇宙间有一种和谐的力量,富于美感,带有秩序,充满神的启示。万物神都称好,有自身的、平等的价值,神圣不亚于殿堂。受造界是从神流出,万有皆在神内。而作为万有之一的人类是伟大的,因为人类是天主照自己的肖像所造,故而人人都是神国的皇亲贵族,因此应当共同建设世界,把神对人的祝福回向于神。

艾克哈特以水镜反射太阳¹²来比喻灵魂、内在的人与神的关系,神以他的神性和本质在灵魂里与人同在,但他并非灵魂,灵魂在神里面所反射出来的如神,但灵魂也不是神。神用说出创造万物,因此他也与万物同在。

所谓“肯定”就是认识到万有在神内,在一切事物中寻找神。“存有是神”是无感一切与关心一切的基础。

2. 否定之路

否定之路强调神与人的绝然不同,强调神与人的断裂。依艾克哈特的想法,物质或有限(有形)层次,吃了就饱、喝了就不再渴;于神言,或论及灵界与无限(无形)层次,就会越吃越饿、越喝越渴。神人关系,是一种记号与外在的关系。

因此,艾克哈特主张离开各种以人为出发点的操心与执意,其中包含有害之物与本身是善之物(因为这些是从我出发的),神的标准超越一切受造界相对的善恶、愚智、有无的标准。在艾克哈特这里,人只有脱

12 “Eckhart 对存在与存在着的之间的关系作了如此的个比喻:“我外在的人对神所造万物的领受就是对受造物的领受,但我内在的人的领受却是将之当作神的恩赐,更是当作总是、永远。如一个盆子装水成为水镜对着太阳,让太阳反射其上。太阳虽射出光芒,但它却不因而缺蚀,而水镜在对着太阳、反射太阳所照在它上面的光之时,也成为如太阳。但它仍是水镜,太阳仍是太阳。”见李丽娟:“从否定神学的理论看艾克哈特的神学”,第157页。

舍,才不会从“我”出发关照世界,才会放弃“自我”,回到存有本身(灵魂中的那束火花),与神相遇。

人类与神肖似的部分特指人的灵魂,这是人独有的部分,且使得人可以默观,回到神内。相较于灵魂,身体(个体性的感觉)和万物(由自我出发获得的关于万物的表象)依次更加远离上帝。故人应当脱舍万物,回到自己的灵魂,向内心的深处寻找神。

否定之路强调“舍空”,让人放下因自私而来的恐惧与不信,激发人提升精神、体验直接被神满足的舍空之妙,帮助人作自我的反省与批判,发现自己潜意识中的执迷与顽固。低等级的舍空要求意志的努力,更高等的舍空排除一切意念,不再以功能作用看事物,接受事物的自主性,产生平等心。舍空也就是放下人为与私心,舍让存有自显的空间,使事物回归自己,恢复原始的自由。

如果一个人舍让了一个王国或者整个世界,但他还保留了自己,那么他也许就什么也没有舍让。若一个人没有放下自我,那么连他对上帝的爱都是自私的。

艾克哈特将脱舍与耶稣受难进行“类比”,但与通常关注耶稣苦难的一面不同,艾克哈特更强调耶稣受难荣耀的一面。耶稣早知自己有这一刻,他没有逃避,而是像国王一样面对苦难。他受难的时刻,就是他光荣的时刻,是“去执显道”的时刻。

否定之路强调神的奥秘与超越性,当灵魂对世物“超脱”与“舍空”时,就是神进入,与神秘契之时。舍空后的心灵失去灵肉二元的对立,可以比拟一面镜子,神净明的影像出现在人心灵的镜子当中,又如一滴水汇入大海,虽然二者(心灵与神)在量上有着无限的差距,但却在质上变得相同,不可区分。

3. 创造之路

创造之路整合“肯定之路”与“否定之路”,真正接受人类历史与大自然正面与负面的一切、光明与黑暗、快乐与痛苦,进而以平等心对待一切。换言之,创造之路就是从“神在万有外”,“去体验万有在神内”。

因看到不论是肯定与否定,思想仍在主体与客体对立的平面,艾克哈特藉辩证的、充斥着矛盾的语言,到达一种超越的层面,即一种超级丰富、纯粹的肯定,神的自显:

“当灵魂受到神元的亲吻,就获得他的完美与幸福,就被至一所拥抱……至一就是分别、分别就是至一。分别越大、至一越明,因为这是一种无别之别。”¹³

这种矛盾的表达有着双关的含义,既表达了神与人的绝然不同,同时又表达受造事物在流动与生成中接受神的存有时,差异被消除、矛盾被克服时,人与神的绝然同一性。

“辩证的两极,不肖似、不同,以及肖似、相同都要被克服,即扬弃与保留,成为同一或玄同。神内没有相似,神原与永恒中只有“至一”。相似或肖似是受造义,“玄同非肖似”则非受造义。传统形上学只接受实体与实体的统一,即某物与自身相同的原始存有的同一性,或“存有者”的同一性。”¹⁴

人的命运就是活在受造与非受造的界限之间与玄同相遇,“超脱”或“舍空”就是越过分别到达玄同之道。在燃烧中以木经火产生的同一性,就是“活动玄同”:“祂行事,我化成。火使掷入之物化成火,使其取得火的本性。不是木材把火化成木材,而是火把木材化成火。同样地,我们转化为神,以致人认识神,如神所是。”¹⁵

这种玄同是超脱或净化的终点,以肯定方式论述神人的秘契。这不是实体独立个体或实体位格的同一性,却是存有本质“临在”的玄同。是灵魂脱离了肉体的束缚在神之火中化为神的同一性。

万物中只有人是依神的肖像而造,因而只有人灵能接受神的诞生;忽略诞生就是忽视所有的祝福。创造之路的主题,主要就是圣子的诞生

13 陈德光:《艾克哈特研究》,第120页。

14 陈德光:《艾克哈特研究》,第73页。

15 陈德光:《艾克哈特研究》,第72页。

与突破进入神元,也就是人的回生。神于人灵高级部分(火花)把独生子诞生,当他在我们内诞生独子时,我把圣子回生于圣父。艾克哈特将认识活动的同一性,变成“诞生”活动的同一性,不是概念性与实用性知识,而是一种不可言说的神秘知识,因为任何的言说都会破坏这种状态和知识。在创造之路中,一个人可以比神还接近神(神元),与奥古斯丁“神比人更接近人”的意见,形成鲜明对比。

4. 转化之路

转化即新创造:慈爱与正义。

传统的灵修崇尚默观、直接服务天主,过修道的生活,贬抑入世或世俗的生活。而艾克哈特则不同,转化之路代表其将默观、从神而来的慈悲与正义引回到现世之路,反对受造界中一切的恶与不义,注意人与社会和大自然的关系,改造与转化宇宙万物的秩序。

总的来说,创造灵修(肯定、否定、创造与转化之路)的精神就是以下四句话:“万有在神内、神在万有外、圣子生心中、慈悲与正义。”

结 语

在艾克哈特去世后的第二年(1329),教皇约翰二十二世签发训喻《在主的耕地上》(In agro dominico),艾克哈特的思想被教廷正式判为异端,他的著作也被封禁,直至上世纪才得以重见天日。至于原因,除了方济各会与多明我会的教派争斗外,与艾克哈特抽象和极易被误解的表达也不无关系,这一点即使从以上简略的讨论中也可以领会到。在艾克哈特去世后,他的两位学生陶勒(Johannes Tauler)和苏索(Heinrich Seuse)继承并进一步发展了他的思想,由此而来的神秘主义传统也成为我们深入理解中世纪经院哲学及近代德国思辨哲学发展不可或缺的一条线索。

瑞典基督教传教士眼中的新疆穆斯林¹

王建平

(上海师范大学)

一、引言

或许世界上最闭塞、最远离海洋的地方要数欧亚大陆的中心地带——新疆了²。历史上很长一段时期,在中国和西域之间往来的人们须通过骑马或骑骆驼,甚至徒步等方式旅行,沿着著名的“丝绸之路”穿行世界屋脊帕米尔高原和喀拉昆仑山脉到达喀什,然后沿着沙漠进入中国内地。19世纪末至20世纪上半叶,外国探险家、考古学家、科学家、政治家、外交家、记者和军人曾经穿过如今这块新疆南疆地区散布于沙漠中的大小绿洲,报道新疆的概况,并维系着新疆与中国内地的经济、文化、社会、学术和政治领域的联系。这些外来者中著名的人物有斯文·赫定、斯坦因、伯希和、马达汉、荣赫鹏、弗莱明等。除此之外,还有一些西方传教士,他们因传教而来到新疆,有关他们的经历及他们记录

1 本篇是作者的《瑞典传教士记录的民国前期喀什地区伊斯兰教概况》论文的一部分。由于刊物篇幅的限制仅发表一部分。其余部分将后续分别发表。

2 19世纪末和20世纪初,西方资料称“东突厥斯坦”或中国的突厥斯坦。由于该词是西方探险家和殖民者所用的地域名词,带有很强的政治偏见,目前早已不用。这里我们使用中国地名新疆更确切些。

的新疆的文献资料却很少为人所知,更遑论系统性地介绍和研究了。他们中的许多人是瑞典的基督教传教士。相比探险家、考古学家、政治家等叱咤风云的人物,他们默默无闻,但他们却在新疆的喀什地区居住了很长时间,甚至有一些传教士罹病或罹难葬身于此地。通过数十年在南疆的生活,他们对当地维吾尔族人的生活习惯、宗教信仰、传统文化、民族历史和社会环境等有比较深入的了解。他们中除了神职人员外,还有平信徒的医生、护士、语言学家、民俗学家、建筑师、植物学家,教师、宗教家、机械师、摄影师等。他们除了用相机拍摄了不少照片以外,不少人还著书立说,留下了颇丰的近百年前有关喀什地区社会、经济、政治和宗教文化的历史资料。

正如一位瑞典学者指出的那样,19世纪末和20世纪前半叶的几十年间,地处中亚的新疆地区不仅是政治热点,而且还是不同宗教冲突的多事地区。³在伊斯兰教以战争方式被强制性地推行到新疆以前,居住在当地的人们信奉火祆教(亦称琐罗亚斯德教)、摩尼教、萨满教等。但同时,也有相当一部分基督教徒,即景教徒,基督教中的神智论派,曾经在新疆生活过。新疆在接受伊斯兰教之前,许多城镇有基督教教区和教堂。这样的现象历时几个世纪,之后,基督教就逐渐淡出历史舞台了。公元10世纪以前南疆还兴盛过佛教。李氏佛教王国曾经在南疆延续了近一千年。此后,伊斯兰教通过杰哈德(圣战)的方式消灭了于阗的李氏王国,一度强盛的南疆佛教文化赫然湮灭,伊斯兰教就成为南疆主宰一切的宗教,直到今天仍然是该地区主要的宗教。本文主要介绍瑞典传教士在清末和民国前期所记载的有关喀什地区,特别是喀什、疏勒(汉城)、英吉沙、莎车(叶尔羌)的伊斯兰教情况,以飨读者。

3 John Hultvall: "Preface", *Mission and Revolution in Central Asia: The MCCS Mission Work in Eastern Turkestan 1892-1938*, translated into English version by Birgitta Ahman from the original book: *Mission och revolution i Centralasien*, published by Gummessons, Stockholm, 1981, in the series STUDIA MISSIONALIA UPSALIENSIA XXXV, 1.

二、穆斯林人口和构成

要了解该时期喀什地区的伊斯兰教,我们首先从南疆地区的穆斯林人口谈起。1922年,瑞典刊印的《北欧家庭年鉴》(Nordisk Familjebok)宣称,新疆的人口约有177万左右。⁴在瑞典驻喀什的传教差会站传教近25年的基督教传教士荣通贵(John Törnquist)对此数字置疑,认为它根本不确切。他基于中国政府当时提供的信息估摸出自己的统计数字。根据他所依据的信息,他认为新疆应该有600万左右的人口。⁵该数字可以与中亚的研究学者欧文·拉铁摩尔(Owen Lattimore)估摸的在两百万和八百万之间的数字相对照。拉铁摩尔认为,也许400万人是最可能的。如果我们去除不信仰伊斯兰教的蒙古族、锡伯族、俄罗斯族、满族和汉族等民族,那么新疆的穆斯林人口也绝不会少于两三百万人。

1. 维吾尔人

根据拉铁摩尔的资讯,传教士所在的两个地区,喀什和叶尔羌(莎车)或许就有150万人。⁶传教士还估算了叶尔羌与喀什两个城市的城区居民人口:叶尔羌城大约有10万居民,而喀什城大约有9万居民。传教士认为,新疆被称为撒尔特人(或粟特人,即维吾尔人)的族群占据大多数。⁷该地区当局认为维吾尔人占总人口的70%左右。⁸传教士说,包括维吾尔人的突厥人无疑是穆斯林,这里就像其他穆斯林国家那样,伊斯兰教浸染了人们生活的所有方面。当然,维吾尔人不得不尊重占据了统治地位的清朝外派的官员和军队将士,但是主导的外来统治者包括

4 Familjebok, 1922, volume 2, column 312; John Hultvall, *ibid*, 3.

5 Törnquist, Johan, *Genom vildmarker och sagol ndär* (Through the wilderness and fairyland), Stockholm, 1928, p. 429; John Hultvall, *ibid*, 4.

6 Lattimore, Owen. *The Desert Road to Turkestan*, London: Methuen, 1928, p. 103; John Hultvall, *ibid*, 5.

7 John Hultvall, *ibid*, 5-6.

8 Teichman, Sir Eric. *Journey to Turkestan*, London, 1937, 16; John Hultvall, *ibid*, 6.

满人和汉人在内,在维吾尔人为主的喀什地区是可以忽视的少数人。

2. 回民

除了维吾尔人以外,瑞典传教士还记载了“东干人”的存在。在他们眼中,“东干人”是指“皈依伊斯兰教的回回”。有关东干一词的来源,国内外学者都有讨论,众说不一,故不再赘言。但一般来说,东干人是指说汉语的穆斯林,或回民。这里的回回即回民,大部分是从内地来新疆定居的。在民国以前,维吾尔穆斯林被称为“缠回”或“缠头回”,而回回或回民就是在中华人民共和国成立后被定为回族的人。由于接受了伊斯兰教并成为穆斯林,个别传教士认为他们(东干人或回民)的处境是很孤立的,形成了一个单独群体。“对任何人来说,他们是陌生者。虽说信仰同一种宗教即伊斯兰教,但他们不被允许进维吾尔人的清真寺里礼拜,所以他们有区别于他人的自己单属的清真寺。和他们看似外表一样的人即汉人又排斥他们。由于接受了‘外国人的宗教’,或‘野蛮人的宗教’,回民们被看作是‘半野蛮人’。另一方面,这些回民们又很厌恶‘信偶像’的汉人。”⁹在维吾尔人看来,回民们把头发编成辫子(清朝要求百姓蓄的发型)而更像其他汉人。传教士说,回民们在宗教礼仪方面比维吾尔穆斯林严格。比如,维吾尔人可以很高兴地与传教士一起饮茶,而回民则无一例外地拒绝这样做(因饮食及器具方面的不同习俗)。¹⁰从这里可以看出,回民在遵守有关饮食范围的伊斯兰教教规方面,比维吾尔穆斯林更加严格。

还有一位瑞典传教士也谈到维吾尔人和回民之间的差别:维吾尔人与回民信奉不同的教派。前者信奉哈乃菲派,后者信奉沙菲仪派。双方都遵循《古兰经》及按照传统的教义来生活,但在仪式和庆典上存在差别。双方之间很少接触与交流,都在各自的清真寺里礼拜,有自己的宗教领袖带领礼拜。在遵守宗教礼仪方面,回民比维吾尔人要更严格。与其他穆斯林相比,回回人像其他汉人那样,剃发,头上留辫子。但回回

9 Ahlbert, *Gustaf. Habil*, 2nd edition, 1935, p. 12 f; John Hultvall, *ibid*, 7.

10 *Hem Hem* (Home Home), A Christmas magazine published by the MCCS, Stockholm, 1916, 21 f; John Hultvall, *ibid*, 7.

人刮胡子,这与本地的其他人不同(说明本地维吾尔人蓄胡子)。¹¹在这里传教士所记载的回民信奉沙菲仪派是不准确的,中国回民穆斯林在教法上也是信奉哈乃菲派,看来传教士在调查中可能存在误解的情况。

学者兼政治家欧文·拉铁摩尔(Owen Lattimore)指出,在政治危机的时刻,回回人发现他们自己处境非常尴尬。如果他们站在穆斯林朋友(维吾尔人)一边,他们被看作是不可靠的。“虽然他们具有穆斯林的信仰,但他们毕竟是来自中国内地的会讲汉语的人。但如果他们站在汉人一边,会出现同样的情况。总有这样的疑虑:他们的信仰也许比他们的国家认同感更强烈。”当从其他省份来的回回人军队到新疆时(比如后来的马仲英带领的回民穆斯林军队进军新疆),新疆的回民总是把他们的命运押在同教的进入者那里。“他们与外来者并肩作战,不仅是作为同教的教胞,而且还是亲戚。联合一起时,他们不仅与非穆斯林的汉人作战,而且有时还对整个汉人社区实施屠杀。”¹²在上世纪30年代的动荡期间就发生过此类事情。然而,回民人数不是很多,也许不超过15万人,但由于他们的战斗性,他们是一股政治势力。在30年代后期及40年代政局动荡期间,他们很不被人待见,就是因为他们“好战”性格,他们中的许多人被屠杀了。¹³

3. 柯尔克孜人及其他突厥语民族

新疆地区讲突厥语的民族除了维吾尔人以外,还有柯尔克孜人(中亚叫吉尔吉斯人)和哈萨克人等。传教士记载,柯尔克孜人生活于山区,他们是蒙古人的后代,但说突厥语,都是穆斯林,但维吾尔族穆斯林看不起他们,认为他们(柯尔克孜人)在文化上是很低下的。¹⁴哈萨克人主要生活在北疆,特别是伊犁地区,大多数是游牧民族,与在南疆传教的

11 Gustaf Ahlbert: *Islam I Ost-Turkestan* (Islam in Eastern Turkistan), 167.

12 Lattimore, Owen. *Pivot of Asia, Sinkiang and the Inner Asian Frontiers of China and Russia*, Boston, 1950, 119 and 143 f; John Hultvall, *ibid*, 7.

13 McLean, N L D. "The New Dominion", *Journal of Royal Central Asian Studies*, Vol. XXXV (ii), London, 1948, 139; John Hultvall, *ibid*, 7.

14 Ahlbert, Gustaf. *Habil*, 2nd edition, 1935, 12 ff; John Hultvall, *ibid*, 7.

瑞典传教士打交道不多,所以在传教士记载的材料里很少提及。至于乌兹别克人和塔塔尔人,在清末民国初期的喀什地区似乎很少,所以在瑞典传教士的记载中也就基本未提到他们。

当然,在喀什地区还有说东伊朗语的塔吉克穆斯林,他们主要分布于塔什库尔干县(清末民初时期被称为“蒲犁县”),大多信仰什叶派中的伊斯玛仪派即七伊玛目派。瑞典传教士在喀什地区设立的四个差会站附近很少有塔吉克穆斯林,故鲜有提到。

三、穆斯林教派问题

1. 喀什地区的逊尼派和什叶派

伊斯兰教是新疆大多数本地人信仰的宗教。至少人口中的 80%(绝大多数是突厥人)是穆斯林。传教士们说,他们中的绝大多数是逊尼派,但也有什叶派。根据传教士的说法,这两派的关系是互相敌对的。“一位学识渊博的毛拉后来成为基督教徒,参加了叶尔羌的差会站。他把自己过去的历史告诉结识的新朋友:‘我们逊尼派不接受其他教派的教义。我们相信我们是唯一的真正信仰者,而其他人则错了。’¹⁵ 基督教教堂的另一位成员在皈依基督教前是什叶派,他说什叶派坚信自己在践行唯一真正形式的伊斯兰教。”¹⁶ 可见,两派都坚称自己代表了正统的伊斯兰教,认为对方不是正统派。历史上中东地区发生的逊尼派与什叶派的教派冲突及存在的紧张关系当然会影响到新疆特别是南疆地区的逊尼派与什叶派之间的关系。喀什地区的塔什库尔干县(蒲犁县)有塔吉克人,他们中的许多人是什叶派,如前所述,他们信奉伊斯玛仪派即七伊玛目派。他们因生活在帕米尔高原山区,与维吾尔族联系不多。所以,虽然新疆地区的逊尼派与什叶派之间存在敌对关系,但在历史上新疆

15 Nyren, Bernard. *Svenska Missionsförbundets femtioårsjubileum* (The 50th anniversary of the MCCS), Stockholm, 1928, 276; John Hultvall, *ibid*, 18.

16 Nyren, Bernard. *Ibid*, 281; John Hultvall, *ibid*, 18.

地区并没有发生两大教派之间的暴力冲突和严重的摩擦事件。

2. 逊尼派运动

毫无疑问,逊尼派在喀什地区占绝对多数。南疆的逊尼派中曾推动过宗教运动。在19世纪末20世纪初,喀什地区的逊尼派有两个运动:泛伊斯兰教运动和青年突厥人运动。瑞典传教士说,穆斯林认为这两个运动为该地区带来好处,有助于推行伊斯兰教的发展。但是,正如传教士所见证的那样,这里的情况不一样,外部伊斯兰世界所流行的新事物在新疆却很难流行。“几年前,喀什建立了一所让维吾尔青少年学习的学校,学校是由来自受到康斯坦丁布尔(伊斯坦布尔)教育的维吾尔人创建的。该校倡导西方教育和文化习俗,介绍现代化的教育方法。但是,正统派毛拉们恨这所学校,宣称这些新式东西是‘不洁’的。称在这所学校学习的学生是卡费尔(异教徒)。认为这样的来自康斯坦丁布尔的事物是非常坏的。”¹⁷ 传教士们看到,南疆的逊尼派伊斯兰文化是一种很守旧和传统的文化,而且还是一种夹杂着本地习俗的文化。这种看法有一定的道理。从传教士的观察来看,当时确实有伊斯兰教保守派势力强烈反对外来宗教革新思想的影响,并且导致了传统与变革之间的紧张关系。

此外,瑞典传教士还认为,逊尼派在新疆穆斯林中占绝对优势,凭借他们的正统信仰,对基督教宣教工作造成了极大的困难。逊尼派强烈反对基督教的传教活动。基督教信仰与穆斯林的观念在本质上是有很大的差异的,甚至是对立的,这就是为什么穆斯林在任何情况下都不能容忍基督教。¹⁸ 从传教士的描述来看,传教士认为什叶派比逊尼派相对宽容或温和。所以当时基督教传教士在新疆面对的主要宗教竞争者就是逊尼派,它是新疆伊斯兰教的主流教派和传统力量,把捍卫伊斯兰教信仰视为己任,自然会极力拦阻基督教的传教活动。

3. 喀什的什叶派

17 Gustaf Ahlbert: *Islam I Ost-Turkestan* (Islam in Eastern Turkistan), as the Cultural Bearing, 164.

18 John Hultvall, *ibid*, 18.

根据传教士的看法,伊斯兰教中的什叶派在对待其他宗教方面表现出了一定的宽容性。比如,有一位穆斯林在南疆的瑞典基督教差会站里工作。“整个新疆省的什叶派领袖都住在喀什。伊斯兰教界的领袖并没有妨碍他为差会站工作许多年。在他临终前,他在教会学校里教书二十来年。他也是做文字工作的全工。他自始至终仍然是一位信仰虔诚的穆斯林。”¹⁹

4. 南疆的苏非派

除了逊尼派与什叶派以外,传教士还注意到伊斯兰教中的神秘主义派别在新疆的存在。这个神秘派也叫苏非派,在南疆有不少信众。“它体现为苦行僧教团。”²⁰其徒众穿戴得像乞食修士(mendicant friars)那样,以向人们收取施舍为生。²¹此外,他们还以经常在圣徒墓(麻扎)举行奇怪的膜拜仪式为人所知。”²²在那些被传教士皈依为基督教的本地人中有一两个曾是苏非修行者。一位在喀什差会中传福音的人告诉传教士说,他的祖上有好几代是苏非派修行者,他的一位哥哥仍然还是一个拥有200位苏非(修会信众)的教团头领。

喀什城外有苏非圣徒的墓。在叶尔羌(莎车)就有著名的乞力坦墓,即七圣徒墓,而苏非派的长老们和徒弟们就居住在这些圣徒墓区里。²³在南疆有许多苏非圣徒墓,当地人称为麻扎,即突厥语或波斯语“坟墓”的意思。不少麻扎是新疆穆斯林朝拜或朝觐的地方。朝拜麻扎是苏非派的重要活动。在每年的特定时段,说突厥语的穆斯林会从不同的地方旅行来麻扎朝拜,有的大麻扎甚至会吸引成千上万的朝觐者。他们从远道

19 Nyren, Bernard. Ibid, p. 280; John Hultvall, ibid, 18.

20 Palmaer, G (ed.), *En ny port öppnas* (A new open door), Stockholm, 1942, 120; Etherton, P. T. "Chinese Turkestan," in *The Asiatic Quarterly Review*, No. 20, London, 1924, p. 247; John Hultvall, ibid, 18.

21 Raquette, G. *Muhammeds religion* (The religion of Muhammed), Stockholm, 1935, p. 152 f.; John Hultvall, ibid, 18.

22 John Hultvall, ibid, 18-19.

23 Gottfrid Palmberg: *Islam in Southern part of the Eastern Turkistan, A close look at*, 173-174.

而来,在此聚会举行宗教仪式。当然在朝拜期间,除了礼拜外,还伴有治病、相亲、娱乐和经济贸易等活动。传教士也提到了喀什地区圣贤麻扎的朝觐功能,²⁴指出,一些穆斯林的最后愿望就是死后被埋在圣徒麻扎附近。然而只有很富裕的信徒才能得到这样的埋葬地,因为圣人坟墓附近的墓地是非常昂贵的。²⁵

瑞典传教士古纳·汉莫森(Gunnar Hermansson)曾经见到过“七千至八千人聚集在本地的圣人墓地周围祈祷”。他认为这种圣人膜拜表明,穆斯林需要末世清算时的说情者。“安拉是很遥远的,对普通百姓的诉求是冷漠的。人们寻找一种连接,如果某人很靠近他们,他们就通过他来亲近真主。”²⁶

四、简短的结语

瑞典传教士留下的历史资料叙述了南疆地区穆斯林人口的构成、民族概况以及他们所分属的逊尼派、什叶派和神秘主义苏非派等情况,帮助读者了解到南疆喀什地区在清末和民国早期的社会基本状况。瑞典传教士当时所传述的历史资料是非常珍贵的。他们由于长时间的在社会基层生活,能够近距离对喀什地区维吾尔族等穆斯林人口及其教派进行细致的观察,所以,他们的记述是第一手的资料,可以在很大程度上弥补中文历史文献资料的不足。但是,这些记述也并不一定是完全客观准确的,出于各种原因也会有误解的情况存在,有一些观点也有待商榷。

24 John Hultvall, *ibid*, 20.

25 Lundahl, J. (ed.), *På obanade stigar* (Untouched territory, Twenty five years in Eastern Turkestan), Stockholm, 1917, 227 f.; John Hultvall, *ibid*, 21.

26 *Ungdomsvännen*, (Friend of the Youth), A magazine for young people published by the MCCS, Stockholm (In 1940 was combined with *Svensk Veckotidning*) 1929, 562 and 1930, 230; John Hultvall, *ibid*, 21.

近现代社会最大的认知陷阱： “科学宗教根本对立”

杨玉辉

(西南大学)

人类社会自产生形成以来,宗教文化就伴随而生直到今天,并发挥着一系列重要的社会功能,为人类社会的发展和进步做出了不可磨灭的贡献。然而近现代以来,随着科学技术的兴起和突飞猛进的发展,以及科学技术在社会中的作用越来越大、地位越来越高,科学与宗教的关系也受到人们越来越多的关注。一些人根据其对科学与宗教简单表面的认知,得出“科学宗教根本对立”的认知判断。“科学宗教根本对立”认知判断提出以后,得到不少人的认同,甚至在一些地方成为不少社会精英的主流认知。然而,考察近现代社会及其文化发展的历程,并进一步深入考察科学与宗教的本性及其在社会中的功能作用,我们不得不说“科学宗教根本对立”的认知判断不但是一种错误的认知,而且还是一个巨大的陷阱,一旦掉入这个陷阱,就很难走出。对一个人和一个社会来说,掉入这个陷阱不仅会导致一系列对人生社会问题的错误认知,还会对一个人的生活和一个社会的发展带来一系列消极的影响。今天,考察人们为什么会形成这个认知陷阱,这个认知陷阱会给个人和社会带来哪些危害,又如何才能走出这个认知陷阱?无论对个人还是社会来说,都是值得关注的问题。

一、“科学宗教根本对立”认知陷阱的形成及固化

人类社会在进入近现代之前,是不存在科学与宗教对立之说的,因为那时还没有产生真正的科学。其实,人类社会从其起源开始直到近代的发展演变,宗教都是其社会文化的重要组成部分。不管是原始宗教的图腾信仰、鬼神信仰,还是佛教、道教、犹太教、基督宗教、伊斯兰教等宗教文化,它们都深刻地影响着人类社会的民众观念和社会价值,为社会的秩序稳定及社会文化发展做出了重要的贡献。在大多数的国家和社会中,宗教文化始终是社会思想文化领域具有基础、核心和主流地位的文化存在。随着近代科学(包括技术)的产生发展,科学与宗教在思想观念和行事方法上表现出了巨大差异,这些差异使人从直觉上形成科学与宗教存在根本对立的判断,从而产生科学与宗教对立的观念。

随着近代以来科学影响力的提高,宗教在社会文化中的传统主导地位受到挑战,宗教界为维持这种传统主导地位也自然会做出回应还击,这又加剧了科学宗教对立的社会认知。同时,科学也因为其现实运用价值而受到民众越来越多的追捧和欢迎,一些地方的科学家和社会文化人士也越来越公开地批评宗教,导致了科学文化界与宗教文化界的关系紧张。而科学与宗教价值追求的不同,也日益拉开了科学家与宗教家的距离,甚至导致科学界与宗教界的相互排斥。在这种情况下,科学家们与宗教家们产生分歧和对立就难以避免,科学与宗教根本对立的认知陷阱也就在包括科学家、宗教家和社会哲学文化界人士中形成。

与此同时,科学文化与宗教思想文化在近代史上所产生的各种冲突性事件也在社会上得到不断的渲染,如哥白尼直到死亡之前才敢发表他的《天体运行论》,布鲁诺因为宣传科学被烧死,伽利略因为研究科学受到迫害等,在社会现实层面强化了科学追求与宗教信仰的冲突。这方面的情况还有:社会中一些相信宗教信仰和传统巫术的病人未能得到救治,而相信医学科学的病人则得到救治,在此所呈现的巨大反差;

一些笃信宗教的民族国家如中东穆斯林国家、印度、中国等发展都不好，而相信科学的国家如欧洲美洲的大多数国家都发展比较好的鲜明对比。这一系列的冲突和差异及所导致的先进与落后的效果，都很容易被归结为科学与宗教的矛盾和冲突，从而导致“科学宗教根本对立”的认知陷阱在人们的头脑中进一步固化。

事实上，科学与宗教在社会功能作用上存在明显的差异和不同，科学偏重解决人们现实生活中的实际问题，而宗教则偏重解决人生社会价值观和文化精神生活调养适应问题；前者是看得见、摸得着、容易感觉到的东西，而后者则是看不见、摸不着、不易感觉到的东西。对广大民众来说，人们更倾向于科学，因为它更能带来现实利益；在二者不能兼得的情况下，人们更容易疏远虚玄的宗教，因为它不能带来明确的现实利益。而在近现代社会进化论、进步论大行其道的背景下，宗教与科学的差异和不同，更容易被强化为对立冲突关系。一些人和一些社会组织也把唯物论与唯心论、开明进步与愚昧落后的争论上升到政治和意识形态的高度来肯定科学、否定宗教，使“科学宗教根本对立”认知陷阱不断加强和扩大，以致成为一些社会政治正确的固化认知。

“科学宗教根本对立”认知陷阱产生形成的根本原因，主要还是片面地将科学与宗教在观点方法上的差异和不同，当作了根本作用的矛盾和对抗；没有看到科学与宗教在人生社会问题解决的功能作用上的统一性。而科学的直观性、现实性、实证性、实用性，使人们更容易认定它的确定性、正确性和有价值性；相反，宗教的抽象性、超越性、非实证性、非实用性，使人更容易看到它的不确定性、难判断性和无实用价值性，更容易让人对它做出错误的判断，特别是宗教的超验性与人生价值问题解决的非直观性，让社会上的很大一部分人都难以理解。上述两个极端的判断，自然容易让人掉进“科学宗教根本对立”认知陷阱。一个人一旦掉进“科学宗教根本对立”的认知陷阱，就难以走出。这是因为随着科学自身的特性及其社会影响的不断扩大，很容易强化人们头脑中科学的正确性和绝对性认知；而宗教的抽象性、超越性、非实证性、超验性则

反而会强化人们对宗教的虚幻性、错谬性、无用性的认知。这两个方面的认知强化,只会更进一步加强和加深“科学宗教根本对立”的认知陷阱。而人们之所以难以走出“科学宗教根本对立”的认知陷阱,是因为普通人的思维多半停留在现实生活的层面,很难对宗教的超越性价值和“无用之用是为大用”的特性做出深刻的把握,特别是对宗教在个人人生价值观和社会共同价值观确立的重要性上难有全面深刻的把握。故而一旦落入“科学宗教根本对立”的认知陷阱,就很难从中走出,甚至会越陷越深;除非在思想意识和生活价值上有了深刻的认知、体悟和改变,并走出功利思维的认知局限。

二、“科学宗教根本对立”认知陷阱的危害

从人类社会近现代以来的发展历程看,“科学宗教根本对立”的认知可以说是近现代最大的思想文化认知陷阱,没有比它更大的思想文化认知误区了。从社会治理的角度来看,“科学宗教根本对立”这一立论存在严重的认知偏差,尤其是对社会成员正确的人生价值观的形成、对社会共同价值观的确立、对社会稳定秩序及各行各业的健康发展等都会产生严重的负面影响,不利于社会健康和谐地发展。

第一,“科学宗教根本对立”会严重影响人们对科学与宗教及其关系问题客观真实的认识和把握。一个人一旦掉入“科学宗教根本对立”的认知陷阱,就会失去客观理性面对科学与宗教及其关系问题的能力,就必然先入为主地去认识各种科学与宗教问题及其关系问题,科学的真实、实用、正确与宗教的虚幻、无用、错误就成为其自始至终的结论。很显然,要让一个具有“科学宗教根本对立”认知的人,去客观理性地考察研究科学与宗教及其关系问题,并获得客观正确的认识是不可能的。

第二,“科学宗教根本对立”会导致对科学与宗教及其关系认知的片面化和极端化。一个人一旦掉入“科学宗教根本对立”的认知陷阱,更容易看到科学与宗教对立、冲突、差异的一面,而忽视二者统一、共生、

和谐的一面；更会将科学与宗教看成是非此即彼的取代关系，而忽视二者都是人类社会的基本方面，是解决人生社会问题的两个重要行业、职业、专业领域，二者对人类社会的存在与发展都是不可或缺的。

第三，“科学宗教根本对立”会导致唯科学主义盛行及对宗教文化的根本否定。近代以来，正是受“科学宗教根本对立”观念的影响，导致了世界各地对宗教的根本否定和对科学的全盘肯定。一方面，世界各地出现大量对宗教文化的批判、抵制甚至破坏和摧毁，导致宗教的一系列正常社会功能难以发挥；另一方面，唯科学主义甚嚣尘上，人们相信只有科学才是真理，才是解决各种社会问题的“灵丹妙药”，并热衷于用科学去解决一切人生社会问题，由此也带来了一系列社会问题。事实上在近代，正是那些坚持“科学宗教根本对立”的人，走向了对科学的全盘肯定，而对宗教（包括玄学、哲学）则全盘否定，从而导致唯科学主义的盛行，将科学技术神圣化、绝对化，导致科技崇拜、科技迷信，看不到科学技术本身的工具特性及所存在的局限性和负面作用，进而引起一系列的社会悲剧，影响社会正常健康和谐地发展。

第四，“科学宗教根本对立”最先源自欧洲，然后传到美洲，再传播到亚洲及全世界，可以说对人类社会产生了一系列严重的危害。不过西方国家因为近代以来社会分化发展比较彻底，各行各业界限分明，很大程度上减弱了这种危害的影响力，而中国社会各行各业分化程度相对较低，这种危害就因波及面广而显得尤为惨烈。“科学宗教根本对立”的认知自清末传入中国，洋务运动中的一些核心人物如张之洞等就受到影响。洋务派认为，西方列强之所以强盛完全是依靠科学的结果，中国之所以被西方列强打败就是因为西方列强有科学的坚船利炮，中国要强盛也只有靠科学才能实现；因此必须消除阻碍科学发展的道教、佛教等宗教迷信。在这种思想驱使下，化害为利、兴利除弊、废物利用的“教产兴学”在全国兴起，许多道观寺院被改造成新式学堂来教授人们科学技术，洋务派认为这样就可以推动中国社会的进步和强盛。从那个时候开始，后来的五四运动提倡“德先生、赛先生”（民主、科学），再到后来

的科学和玄学的论战，到共和国时期对宗教唯心主义与颠倒世界观的批判，及偏颇的“宗教鸦片论”的解读，特别是文革时期的“破四旧、立四新”运动，都展现出对科学的绝对肯定赞美和对宗教的绝对否定鞭挞。其间对宗教迷信的过度批判和否定，导致中国社会的宗教文化受到极大的冲击、破坏、甚至摧毁，直到改革开放以后随着拨乱反正的深入，特别是宗教政策的落实，才使得宗教文化有了较大的恢复和发展，并融入到正常的社会生活之中。在中国社会从近代到现代的科学和宗教的认知博弈过程中，许多人都期待随着非科学的宗教的衰落，科学事业会得到快速的发展提升，赶上世界的科技发展大潮，但实际上中国的科学事业的发展并未达到人们预期中的水平。这样的结果确实让人唏嘘感叹，也提醒国人在这个问题上还需要深刻反思。

三、走出“科学宗教根本对立”认知陷阱的路径思考

如何才能走出“科学宗教根本对立”的认知陷阱？笔者认为，走出这一认知陷阱的正确路径是回归社会行业、职业、专业分工合作互补的本性。不管是科学、宗教，还是社会其它各行各业，都是人类在社会发展中为寻求解决人生社会问题之道而不断探索创造的结果。能够在人类社会长期的历史发展中保留下来并发展壮大的那些事物、那些行业、职业、专业，在解决人生社会问题上都具有其独特的价值，不能因为对其缺乏客观认识而加以简单的否定，更不能人为地对其进行破坏和摧毁。

首先，社会各行各业都有其独特的社会功能，而承担完成相应社会功能都需要独特的思想文化逻辑与组织行动逻辑。事实上，相对成熟的社会分工，特别是在近现代社会发展过程中出现的各行各业，都形成并确立了自己特殊的思想文化逻辑和组织行动逻辑；它们也是根据这种特殊的行业职业专业逻辑去解决各种不同的人生社会问题，承担各种特殊的社会功能。可见，基于不同思想文化逻辑和组织行动逻辑完成相

应社会功能的各行各业,它们之间只能是分工合作关系,不能是统一服从和互相取代的关系。很显然,科学与宗教之间也是社会行业职业专业的分工合作关系,而非服从或从属关系,既不能由宗教去统一、取代科学,反之,也不能由科学去统一、取代宗教。

其次,科学与宗教都有各自的社会功能,并通过各自特殊的思想方法与组织行为去承担完成相应的社会功能,解决特殊的人生社会问题。根据笔者的考察,科学的社会功能包括客观事物认知功能、技术创造功能、方法论功能、经济功能、教育功能等;宗教的社会功能更多,包括思想价值功能、秩序稳定功能、精神充实功能、道德教化功能、人格养成功能、文化传承功能、社交聚会功能、社会教育功能、生死安顿功能、养生保健功能、慈善公益功能、环境保护功能等。很显然,既然科学与宗教的社会功能有所不同,达成其社会功能的思想理路和方法途径必然也有所不同。科学与宗教都是人类文明的宝贵财富,其社会功能都应从总体上得以肯定,不能简单地以对二者的好恶和偏见来臧否科学与宗教。当然在总体肯定的基础上,也需要看到其各自本身存在的局限性和不足,并注意在发挥其正面积极作用的同时对其相反的一面尽量加以避免和克服。

再次,科学与宗教的关系在根本上是社会行业、职业、专业的分工、协作、互补的关系,不存在根本的矛盾和冲突。社会中的科学与宗教在根本上是行业、职业、专业分工的结果,虽然其所属领域不同,活动逻辑与活动方式各异,但两者之间并不存在根本的矛盾和冲突,更多的时候恰恰是相反相成、相辅相成的关系,可以共同为人类社会各种问题的解决做出独特的贡献,合作协作去解决人生社会的各种问题,使每个社会成员的人生都可以过得更加圆满、更加幸福,使整个社区、整个社会乃至整个世界发展得更加健康、更加和谐、更加美好。很显然,没有科学,人和社会的许多生活工作、事业发展的现实问题得不到内在机理的科学说明和技术方法的现实解决;而没有宗教,则人生社会的人生观确立和价值观建设及一系列相关问题无法得到正确的解决。科学与宗教就

像社会的其他行业一样，都是当代社会多样性的完整统一体中的重要组成部分，都是现代社会各种人生社会问题解决所不可或缺的。试图人为地创造或取消一种行业、职业、专业都是徒劳的和不切实际的，因为任何违背社会发展基本规律之举最终都只能以失败告终。只要人类社会存在，科学与宗教就不会消失，人类也不会让其消失，只会让其发挥更大作用，以此让人类社会发展得更美好，民众生活得更加健康快乐和幸福。

参考书目：

- 1 (美)依安·G.巴伯：《科学与宗教》，阮伟、曾传辉、陈红炬、陈坤路译（成都：四川人民出版社，1993年）。
- 2 (荷)R.霍依卡：《宗教与现代科学的兴起》，邱仲辉、钱福庭、许列民译（成都：四川人民出版社，1999年）。
- 3 (英)约翰·H.布鲁克：《科学与宗教》，苏贤贵译（上海：复旦大学出版社，2000年）。
- 4 (英)W.C.丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》（桂林：广西师范大学出版社，2001年）。
- 5 钱时惕：《科学与宗教关系及其历史演变》（北京：人民出版社，2003年）。
- 6 (美)费侠莉：《丁文江：科学与中国新文化》，丁子霖、蒋毅坚、杨昭译（北京：新星出版社，2006年）。
- 7 (美)刘易斯·P.波伊曼：《宗教哲学》，黄瑞成译（北京：中国人民大学出版社，2006年）。
- 8 (美)梅尔·斯图尔特、郝长堦编：《科学与宗教的对话》，郝长堦、李勇译（北京：北京大学出版社，2007年）。
- 9 郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义(1900-1950)》，雷颐译（南京：江苏人民出版社，2010年）。
- 10 (英)麦克格拉思：《科学与宗教引论》，王毅译（上海：上海人民出版社，2007年）。
- 11 傅有德、(美)梅尔·斯图尔特主编：《科学与宗教：当前对话》，黄福武、韩刚译（北京：北京大学出版社，2010年）。
- 12 道坚法师：《南川金佛山佛教研究》（北京：宗教文化出版社，2014年）。
- 13 (英)美克格拉斯：《科学与宗教引论》，王毅、魏颖译（上海：世纪出版集团、上海人民出版社，2015年）。

对话·审思·疗愈

——第十届科学与信仰学术年会纪要

陈 灿

(北京师范大学)

2022年11月15日,由东西文化国际研究院、中国自然辩证法研究会未来哲学与发展战略专业委员会和亿华海景集团共同组织的“第十届科学与信仰学术年会”在北京圆满举行。来自海内外的近40位专家学者通过实体和线上参加了本届研讨会,20多位学者在会上做了精彩的学术发言。本届年会虽然举办的时间较短,但内容丰富,讨论热烈,交流真诚,意义深远,大家都非常珍惜在疫情中这一难得的学术交流机会。依据学者们的发言内容,本届年会的研讨主题可分为科学与信仰的对话、关于“时局”的审思、关于精神实践与疗愈三个部分。

一、关于科学与信仰关系的对话

在该论题中,学者们分别从两者间关系与其彼此互视中阐明了各自对科学与信仰二者关系的独特理解。

东西文化国际研究院院长王忠欣博士以《科学、技术与人生意义的再思》为题阐释了科学、技术与人的幸福之间的关系。他肯定了科技对人类幸福生活的贡献,指出人并非技术的奴隶,损害人的自由、消减人的幸福的技术并非技术的本性,而是技术的发明者和使用者强加给技术的。他呼吁任何科学技术的使用都要本着以人为本、以人的幸福和自由至上的宗旨,这样才能理顺科技与人生意义的关系。

西南大学杨玉辉教授在《近现代社会最大的认知陷阱：“科学与宗教根本对立”》的发言中指出，近现代社会错误地将科学与宗教在观点和方法上的差异当作根本作用力量的差异和对抗，从而步入“科学与宗教根本对立”的认知陷阱，导致了唯科学主义盛行及对宗教的根本否定。他主张科学与宗教应回归社会行业、职业、专业分工协作互补的本性，建构当代社会的多样性统一体。

中国政法大学史婉婷博士在会上的发言题目是《康德和黑格尔哲学视阈下的科学与信仰的辩证关系——后疫情时代下的反思》。她阐释了康德和黑格尔哲学视阈下科学与信仰的辩证关系。她认为康德对理性的批判不仅给科学划定了界限，也为信仰留下了地盘，信仰以及彼岸在实践理性以及道德的领域得到复活。而在黑格尔笔下，科学与信仰被转变为了哲学与宗教的关系，归根结底转变为主体与实体应当以什么样的方式进行结合，人和有限的存在者应当如何相处，才能返回到自身的实体性的家园？所以，信仰不应被视为一个抽象空洞的东西，乃至成为一种陌生的可怕的异己力量，而应当建立起个人与实体或普遍者的内在链接。

中央民族大学谢爱华教授探讨了《“诠释—谈话”的语言游戏：科学与宗教对话的可能性模式》。他指出该模式要求人们遵守规则，保持一种开放和谦恭的心态，依据语言的普遍性达到科学与宗教的动态平衡，即“同意不同意”和“在差异中保持沉默”的状态，这为平衡二者关系提供了多种可能性。

针对国内多数人对科学与信仰关系理解的偏狭，北京师范大学王天民教授在《儒学信仰观的内在逻辑与实践效应》的发言中，指出了儒学信仰观的二重性，即其内在逻辑所透溢出的神人之分、脱俗成圣的精神特质，在实践的层面既造成了“知其不可而为之”勉力而行的孔孟圣徒精神，也造成了不诚不恒、功利蒙昧的公众信仰乱象。对此，必须正本清源，深化信仰教育，以开放心态汇通中外，推动信仰启蒙，大力弘扬“无终食之间违仁，造次必如是，颠沛必如是”的虔敬态度和实践精神。

国家气象局陈正洪研究员向会议提交的报告是《气象视角的科学

与信仰》，他结合气象科学技术通史研究中的发现指出，当今气象科学技术的基础与其他自然科学基础有所不同，历史上出现的舍弃和过滤等违背传统科学原则的做法，却在气象科学得到认可，说明科学信仰与科学发展具有内在统一性。

中国政法大学王政博士在会上讨论了《论布鲁诺的元数学》，通过分析中世纪晚期的一个“有心采花与无心插柳”的具体案例，指出布鲁诺的“无限理论”之所以未能在天文学领域开花结果，是因其兴趣从早期宇宙论的无限“极大”，慢慢转向了晚期元数学的无限“极小”，而以其作为重建形而上学的关键概念对近代数学的发展做出了“意外”的贡献。

二、关于“时局”的多元审思

本专题主要从科学与信仰关系的视角对疫情状况及其走向和应对之策进行了分析讨论。

中国科学院自然科学史研究所李润虎博士在会上做了《疫情时代下的乱象反思》的发言，认为疫情持续越久，就越像一面照妖镜，折射出许许多多的社会乱象和人间真实；在这样的情境下如何自处、自洽就成了一个问题；理性地审视时局，显然疫情不仅带来危机，也带来机遇，对此要尽快推动视角转换，以便化被动为主动。

北京工业大学计彤教授的发言题目是《论中国传统自然观对世界“抗疫”的独特价值》。她认为，在新冠疫情的全球演变中，自然物化问题伴随着技术泛滥再次浮现，而中国传统自然观能为此问题寻求解决路径、提供方法论佐证，因为在中国传统自然观中自然并非超脱于人类世界之外的抽象存在，而是与人共生的有机整体，具有实用性、联系性和有机性三大特征。

对外经贸大学黄传根副教授在会上以《机遇与挑战：网络聚会盛行的背后》为题进行了分享。他认为，疫情期间传统的人际交互遭遇到了挑战，但伴随着信息技术的广泛嵌入，以网络聚会的形式呈现了信息时

代精神交互的新样态。当然,这种样态也因着地域、群体对信息技术的掌握与适用程度的差别而不尽相同,甚至表现出两极化态势。更为重要的是,网络渠道也冲击了传统群体的认同度、归属感,致使群体联络的重新“洗牌”与“重组”,也推动了信息供给、组织形式、牧养方式的数字化与多元化。随着数字技术的持续变革,信息时代的信仰方式与精神交互也将是机遇与挑战并存。

海南大学曹双博士在题为《科学时代大变局背景下的商业精神实践》的发言中指出,目前世界经济处于工业经济与数字化经济交替期,而商业精神的生长必然演化到主体即实体-精神生长的历史阶段;商业实践贯穿商业精神与现象,经营作为中介根据,契合黑格尔的精神现象学的理论框架;商业精神是商人实践的目的实现,科学的结果也是经营思维生长的根据。

河南财经政法大学经济伦理研究中心郇平教授向会议报告了《生态伦理的存在论转向——基于第二开端的共哲学》,她从第二开端的角度指出,人类若要走出生态危机,就必须在第二开端共哲学的基础上,立基于共存论展开生态伦理研究,追问存在论与生态伦理之关系的发展嬗变,回应生态伦理的存在论转向为何必要、何以可能,从而推动人与自然万物和谐共存。

北京师范大学刘孝廷教授在会上做了《第二开端的精神生活与信仰》的发言,他从文明整体反思的视角,指出科学技术已经“赛程过半”,人类文明已进入根本性的大转折期,第二开端的语境已开启。对此,人的生活和追求要彻底改变,变外在生活为内在生活,即从第一开端以物质生活为主的形态转向第二开端以精神生活为主的形态;变精神的外向化为精神的内向化,变外向的实践为内向的实践,也就是从社会交往和物质实践转向内在的自我实践,在多重实践中成就自我,进而从“是”的哲学范式走向“成”的哲学范式。本以为现代的个体人能够内立,但由于他们在个体化的进程中丢掉了传统的集体化的信仰,于是就造成了一种人学断裂和坍塌。而现代人之人学病灶的总根就在这里,因此第二开端将

发生巨大的信仰革命,当前科学与信仰之间的矛盾及疫情期间的乱象丛生,实际是两个开端间的过渡现象。在这个意义上,人们从最初研究物质到研究社会、研究人,19世纪以来又开始集中研究人的精神,借助新学科新发现而一层层向里累进和拓展,可以说抓到了根本和锁钥,因为只有这样,人才能摆脱自己的史前史而开创真正属于自己的人的历史。

三、关于精神实践与疗愈的探讨

在该话题的大框架内,与会学者从多个视角展开探讨,为科学与信仰对立所造成的精神困境寻求出路。

美国西北大学刘莉源博士的发言《当代美国灵性关怀及心理治疗——浅析宗教与科学在心理健康领域的共同参与与合作》,通过分析当代美国的灵性关怀和心理治疗实践中的相互影响与协作,指明了宗教与科学在心理健康领域的合作共赢关系,二者共同致力于满足人们的精神需求和促进心理健康。

北京师范大学何琼辉博士在会上宣读的论文《解决当今生态危机的巴哈伊宇宙观启示》,探讨了巴哈伊宇宙观中人与物的诞生与演化、各自本性及“人与物多样但和谐一体”的关系;基于巴哈伊宇宙观的认知,人能明晰自身使命与责任,并能把握为何及如何与他人、与自然和谐地相处,从而能积极主动地、科学地、可持续地推动物质和精神文明的进步。

尼泊尔蓝毗尼大学丁宏伟博士在题为《从自然的身体到宗教的身体》的发言中,从佛教的身体观视角指出佛教的价值观是对这个世界无尽欲望的一种理性的审思,认为其可以帮助我们在探索边界之时提升对肉体的从直觉到灵性能力的认识;其中,当下倡导的人间佛教的文化表征导向,使日常生活与自然审美融合,提高了日常生活成为艺术的可能性,推动了现实生活与理想、自然与身体在世界之中的建构并达成平衡。

大连理工大学郭菁副教授的发言题目是《第一人称或第二人称责

任一如何填补人工智能时代的责任鸿沟?》。她从责任伦理学的视角指出,解决人工智能时代责任鸿沟的困境,需对第一人称与第二人称责任进行区分。第一人称责任与行动的动机相关,是自我规定的自律的责任,第二人称责任与行动的后果相关,是外在规定的他律的责任,在两者区分的基础上可以根据不同的情境明确不同行动主体的责任,从而在一定程度上填补责任的鸿沟。

华南师范大学张涛博士的发言《认知行为模型视域下信念系统的被给予梯度—兼论大动荡时代的心理疗愈路径》,从现象学视角讨论了认知行为疗法所基于的认知行为模型,指出该模型揭示了一种信念系统的被给予梯度:现象、意向、信念、知识、科学、世界观。在这一信念梯度视域下,被大众媒体操纵的单向度公共生活,绝对给予了人们一种关于时代的整体认知,但是这种信念系统其实也暗含着人们自己的信念系统和行为系统。从疗愈的角度来看,二者存在着循环互动的关系;了解解决路径后,再看现今科技发展所伴随的生态危机,则关于精神生活的转向就是极其必要的。

北京语言大学张华教授的论文《护教学中的科学和认识论问题》,依托认识论中的终极实在观来调和护教学上被认为是相互对立的两大传统,即进攻性护教学和防御性护教学,由此推动完善护教学的科学性、逻辑性和理论性,呈现科学在护教学认识论中所发挥的重要作用。

北京师范大学万兆元副教授的会议发言《科学与宗教:学科、教材与教法》,从学科教育视角阐释了“科学与宗教”作为一个研究领域的重要性,指出“科学与宗教”研究在西方学界经历了从冲突叙事到复杂叙事再到全球视角的演变;作为一个新兴学科,其进展主要体现在期刊创办、学会创建、教席设置和中西方各具特色的教材和教学等方面,依然精彩纷呈。

“科学与信仰学术年会”自2004年在北京召开首届会议以来,在各方共同努力下,至今已举办了十届,影响持续而深远,成为特殊语境下国内外学界的一道靓丽风景。

学术活动简讯

1. 2022年7月23日,上海复旦大学历史学系的刘平教授在“复兴家园论坛”上通过视讯主讲“从通灵术角度看中国民间信仰”。刘平教授认为,民间信仰是在长期的历史发展过程中自发产生的一套神灵崇拜观念、行为习惯和相应的仪式,包括巫术、占卜、预兆和禁忌等,具有突出的功利性和神秘性。但民间信仰能抚慰人心,能满足中国人最基本的宗教需求。

2. 2022年8月27日,上海复旦大学宗教学系的刘平教授在“复兴家园论坛”上通过视讯主讲“近现代中国新教奋兴运动”。刘平教授认为,奋兴运动的主线是用生命感动生命,生命点燃生命。一个生命借着他人被圣灵点燃后,再由圣灵借着自身去点燃其他人。刘平教授认为,1905年是中国新教奋兴运动的开始,其奠基人是中国新教奋兴布道先驱李叔青。1905年至1949年间影响力比较大的奋兴运动有东北大复兴、上海大复兴和山东大复兴。1905年前后的第一代奋兴家有李叔青、丁立美和余慈度。1920至30年代后第二代奋兴家有倪柝声、王载、王明道、宋尚节和赵世光等。

3. 2022年9月29日,武汉大学哲学学院的李美林博士在“复兴家园论坛”上通过视讯主讲“基督教生态伦理的构思”。李博士认为,人类与自然均为上帝所造之物,上帝是自然真正的主人,人类对自然的支配权是上帝所授予的,因而人类没有任意支配自然的权力,更没有任意破坏自然的权力。李博士认为,基督教生态伦理有助于改善人与自然之间的关系,为重建人与自然之间的和谐关系提供了信仰支持和帮助!

4. 2022年10月19日至11月28日,北美华人基督教会会长王忠欣博士赴中国进行学术交流,先后去了香港、深圳和北京三个城市。

在香港期间,王忠欣博士先后拜访了香港天主教神哲学院、香港汉语基督教文化研究所、香港中文大学的学者们。在深圳期间,王博士与深圳大学的学者们餐叙,交流了近年来学术研究的状况。在北京期间,王博士拜会了北京师范大学、北京交通大学、国家行政学院、中华文化学院、清华大学、中央民族大学、中国政法大学、北京语言文化大学、中国科学院等院校的学者。大家相谈甚欢,都期待着尽快恢复正常的学术交流。

5. 2022年11月15日,“第十届科学与信仰学术年会”在北京圆满举行。这届研讨会是由东西文化国际研究院、中国自然辩证法研究会未来哲学与发展战略专业委员会和亿华海景集团共同组织的。来自海内外的近40位专家学者通过实体和线上参加了本届研讨会,20多位学者在会上做了精彩的学术发言。

6. 美国著名建设性后现代思想家、过程哲学家和神学家、两次获诺贝尔和平奖提名的大卫·格里芬博士于2022年11月25日在美国加州逝世。2022年12月31日美国过程中心举行了国际学界线上追思活动,格里芬的导师小约翰·柯布院士、知名建设性后现代研究华人学者王治河、樊美筠博士等全球各地过程研究学生学者百余人参加了线上追思仪式,仪式庄重、饱含亲情与哲思。北京师范大学刘孝廷教授代表中国学界致辞并赋悼诗《敬悼格里芬先生》(藏头诗):大梦君先觉/卫和启时人/格物究实在/里仁勇心身/芬芳建设性/真怀过程魂/君承柯布业/子传中华儿/日居生态屋/月夜听潮音/同伦寓共情/辉范永世循。

来 稿 须 知

1. 本刊欢迎与信仰和精神主题相关的学术性、思想性、文化性和时代性的文章。

2. 本刊鼓励字数在五千字左右的精炼短文,力求信息简单明了,论证清晰,文字活泼,富有启发性。本刊有权对文稿进行技术性编辑。

3. 来稿请尽量通过电子邮件并以附件形式传送,请用微软 word 处理器输入,并以英文题目存档。

4. 文稿注释请采用连续脚注,注册号用阿拉伯数字,不加任何符号。所引资料请用原文注明出处,所引专著顺序为:作者,书名,出版地,出版社,出版时间,页码。所引期刊顺序为:作者,文章名,期刊名,期刊年卷(期),页码。

5. 来稿请提供作者中/英文姓名、服务单位、通讯地址、电话和电邮,以便联系。文章发表时署名由作者决定。

6. 本刊所刊登的文稿,文责由作者自负,一切立论不代表本刊观点。经本刊发表的文章,版权归本刊所有。

7. 来稿请寄:ccsana@gmail.com,并请在邮件标题中注明“思道学刊投稿”。

兴道学刊

网络电子版国际标准期刊号 Online ISSN 2767-4099

纸质版国际标准期刊号 Print ISSN 2767-407X