

前 言

2004年10月29-31日，“基督教与道教伦理之比较”国际学术研讨会在四川大学举行。本次研讨会由四川大学道教与宗教文化研究所暨基督教研究中心承办，香港中国神学研究院和加拿大文化更新研究所协办。来自美国、加拿大和中国的香港、台湾及内地共40余位学者出席了会议。会议共收到学术论文30余篇，涉及基督宗教的一般伦理、道教的一般伦理、基督宗教伦理与道教伦理之比较、性伦理、基督宗教成圣观与道教成仙观之比较等议题。本次研讨会是该类学术会议的第一次，为来自各地学术机构或高等院校的学者提供了一个互相借鉴、互相交流的机会。会议展示了基督教伦理、道教伦理及二者之比较研究的一些新方向，提出了一些值得进一步深入研究的理论和实践的问题。本次研讨会显示，基督教与道教伦理研究及二者的比较研究正在逐渐走向深入，一些新的研究领域和热点问题正在被开拓和发掘，并由此形成了一些新的观点和新的成果。

四川大学基督教研究中心陈建明教授及林庆华博士为筹备会议多方操持，会后我们从会议论文中选出20篇提交出版。本书根据内容分为四个部分，即：1. 基督教与道教的基本伦理；2. 基督教与道教的应用伦理；3. 基督教的成圣观与道教的成仙观；4. 其他相关议题。希望本书的出版能为宗教伦理的深入研究尽一份力量。同时，四川大学基督教研究中心将在宗教伦理研





究领域进一步开拓，并真诚希望与国内外学者交流、合作。

值此论文集出版之际，谨向支持会议召开香港中国神学研究院和加拿大文化更新研究所表示诚挚的感谢。

何 除

2005年12月9日

目 录

基督教与道教的基本伦理

- 在伦理以外的宗教伦理：对灵性的再发现…………… 龚立人（3）
伦理是否为宗教的社会角色提供一个恰当诠释框架
…………… 李锦纶（24）
从登山宝训看生命转化的伦理价值观…………… 彭满圆（31）
神圣、凡俗与净明、忠孝…………… 郭 武（57）
基督教与道教比较论纲…………… 丁培仁（75）
晚明基督教伦理与儒教伦理的相遇…………… 林乐昌（98）
2003年我国大陆道教与基督宗教研究综述…………… 黄夏年（113）

基督教的成圣观与道教的成仙观

- 基督宗教之成圣观与契约伦理…………… 何 除（131）
天主教成圣观的天人合一幅度…………… 赵建敏（148）
肉身成道·圣化成神·破我执…………… 余达心（165）
赤子与婴儿：道教修道成仙的境界…………… 李远国（176）
道教的成仙思想及方法…………… 吴瑞龙（187）



- 道教与基督教的救赎论 杨庆球 (197)
- 新修士：第二轴心时代宗教灵性的一条可能出路
 恩 竹 (229)

基督教与道教的应用伦理

- 试论道教与基督教的社会生态思想 毛丽娅 (241)
- 论早期基督宗教的性爱伦理观 唐绍洪 (258)
- 早期基督教的禁欲主义与东汉魏晋道教的非禁欲主义比较
 宫哲兵 (273)

其他议题

- 渺渺青云外，滚滚红尘中：《红楼梦》的两个宗教世界
 成 穷 (287)
- 试论当代中国民间信仰对基督教的影响 高师宁 (314)
- 商代人神关系论略 李小光 (327)
- 后 记 (343)

基督教与道教的 基本伦理

在伦理以外的宗教伦理： 对灵性的再发现

龚立人

一般人相信宗教与伦理有一份很密切的关系，但现实并不是如此。例如，奥迪（Robert Audi）认为公民需要为他们的社会立场提出世俗原因，而法例和政策更需要世俗动机^①。奥迪并不否定宗教对社会的意义，但他质疑宗教言语的公众性。此外，罗斯（John Rawls）提出公共理性^②。在一个多元社会下，他认为公共理性比任何一种宗教或哲学理性更基本，因为它是社会共识的结果。从他们两人的观点来看，宗教与伦理的关系只适合停留在自己宗教的圈子内或个人层面上，而不应伸延至公众生活。否则，自由民主的生活就会被破坏了（参考第一章）。就他们的论点，宗教人当然可以跟他们辩论。例如，所谓世俗原因与世俗动机是否就等同于“世俗”？宗教原因是否就等同于偏见？（虽然他们没有用“偏见”一词，但其论点却有这含义）宗教原因与世俗原因

^① Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge: CUP, 2000), pp.86~100.

^② John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p.217.



是否必然对立？当正为此辩论时，我们似乎已无条件地接受伦理为宗教的社会角色提供一个恰当的诠释。究竟伦理为宗教与社会提供有效的接连还是使宗教受制于伦理？又究竟宗教如何诠释它的社会角色？我承认宗教对伦理有一定的影响力，甚至伦理可能有助于让非宗教人认识宗教及其价值，但我拒绝将宗教化约为伦理或以伦理解释宗教，不但因为这对宗教与伦理都没有好处，更因为宗教可能渐渐失去其独特对社会的贡献。可惜的是，这正是当下宗教的趋势。本文尝试分析宗教道德化的形成及其带给宗教伦理的危险性，并提出以灵性来诠释宗教的社会角色之可行性。

宗教道德化下的宗教

时至今日，宗教与伦理的关系仍是一个持续争议的课题^①。然而，笔者当下的关注，不是伦理是否需要（或独立于）宗教，而是伦理是否为宗教与社会提供一个恰当的诠释。所谓恰当，就是包括了身份与相关性。身份与相关性不是对立，但却有一定的张力。当身份过分被着重时，其相关性就会相对地减少；又当相关性被过分着重时，其身份就会相对地显得含糊。例如，当基督宗教伦理以其信仰理据表达它对同性爱的看法时，它的看法就相对地减低其社会相关性，因为非基督宗教人士不会理解，也不容易得到社会认同。寻求两者的平衡并不是我的立场，因为这是不可能的。我选择以宗教身份作为起点去思考其相关性，因为他者

^① 柏拉图的《游叙弗伦篇》已带出问题的所在。他说：“究竟一件事物的正确是因为上主命令的缘故，还是因为这事本身是正确，所以，上主有此命令？”

的概念使我倾向对差异的尊重多于对共同性的向往^①。事实上，只有如此，社会才算尊重多元。然而，只停留于对个别性的尊重并不必然促进沟通或生命提升。因此，当肯定个别性时，我也尝试带出个别性对社会成熟的意义。

1993年，世界宗教国会发表了《全球伦理》^②。一方面，全球伦理使各宗教群体向世界展示他们是爱好和平和投入促进人类社群的共融的，借此能够打破宗教制造纷争的误解。另一方面，全球伦理反映宗教群体选择以伦理纲领来建立它们与社会沟通的桥梁。在孔汉思（Hans Küng）的大力推动下，当下对全球伦理的讨论已超越了宗教的界线和关注，成为人类社会共同关注的课题^③。这是一个不容否定的贡献。然而，当《全球伦理》为宗教提供一个共同性时，《全球伦理》是否有扭曲宗教彼此间的不同性？《全球伦理》是否只是一种康德式的伦理，假借宗教之名或迫宗教就范？就此，孔汉思本人也指出：“宗教不能化约为伦理。唯有我们愿意有时忘记伦理，并集中在一些‘更高’的事上，我们才能真正地讨论宗教伦理。”^④什么是“更高的事”？未回答前，让我以基督宗教为例解释宗教道德化的趋势。

第一，虽然基督宗教是一个强调上主恩典（福音）而不靠自己努力得救赎的宗教，但信徒仍多倾向将基督宗教律法化。一

① 他者不是陌生人的意思，而是借着对他者的他性之尊重和不扭曲，我才不会将自己偶像化或陷入自我崇拜，并要求其他人仿效我。

② Hans Küng and Helmut Schmidt ed., *A Global Ethic and Global Responsibilities* (London: SCM, 1998).

③ 例如，当《全球伦理》提出后，全球公民和普世伦理纷纷登场，成为21世纪人类社会共同思考的课题。

④ 引述 William P. George, 'Toward a Common Morality' in *Christian Century*, Oct. 7, 1998, pp. 903~908.

方面，律法式宗教以上主律法来理解上主与人类的关系；另一方面，它以人遵守或服从上主律法来理解人的责任。事实上，这种理解主导着基督宗教对称义与成圣的解释。在律法意识下，称义被视为一种法律、诉讼程序和法庭宣判的概念^①。又在强烈的律法意识底下，成圣开始远离上主在人身上成就的本体性圣洁 (ontological holiness)，而转向一种在人身上发生的伦理性成圣 (ethical sanctification)^②。本体性圣洁与伦理性成圣并不必然对立，因为成圣是借称义下而产生的圣洁之真实运作，但伦理性成圣始终有别于本体性圣洁，因为后者是上主与我的关系。例如，在本体性圣洁下，我们对马丁·路德 (Martin Luther) 所说的“我同时是罪人，也是义人”才有较深的体验。这里所说的义人，不是一个伦理性成圣的义人，而是一个在上主恩典下，本体性圣洁的义人。本体性圣洁关乎一种与上主的关系，不受个人道德素质决定。因此，一个本体性圣洁的人可以在伦理性成圣上仍很肤浅，或一个在伦理性成圣上很卓越的人可以与本体性圣洁无关。虽然基督宗教肯定本体性圣洁的重要性，但伦理性成圣始终容易让信徒掌握、量度和体验。再者，伦理性成圣让管治者 (神职人员) 更有效规范其信徒和教会秩序，以致在不同时代，基督宗教呈现其对律法倾向多于对恩典倾向。

^① 参考 Gustaf Aulén, *Christus Victor* (London: SPCK, 1970)。作者说：“拉丁教义 (指安瑟伦以法律角度理解救赎，救赎被视为满足上主的要求) 的起源可以确定：它属于西方，于中世纪成为主要的赎罪教义。虽然路德重返经典类型，并且极力阐扬，可是改教后期的神学重返拉丁类型，所以此类型在罗马教与新教的经院学派中，都同样普遍。” (页 137)

^② 例如，虽然加尔文 (John Calvin) 和韦斯利 (John Wesley) 的成圣观认为成圣不应化为一种道德程序，但他们对成圣表现的着重总容易使基督宗教倾向道德化。参考 Hans Küng, *Justification* (London: Burns & Oates, 1981), pp.264-274.



以上对基督宗教的描述似乎并不是当下耶儒对话下的基督宗教。按他们的理解，基督宗教绝不可能是一个律法式宗教，而是一个恩典式宗教^①，但现实的基督宗教却倾向律法式。究其原因，这可能与人的本性离不开。一方面，信徒们需要一种律法式宗教给予他们安全感。在律法下，人不但可以知道什么是错或对，也可以以此来量度自己和别人的灵性程度。另一方面，以见证（宣教）作为自我界定的基督宗教变得更刻意以伦理道德装扮，去说服未信者。说到底，基督宗教对恩典的看法总是与人的经验有太大的差异，以致信徒始终也避免不了将基督宗教道德化。这种情况不只限于华人基督徒（因受儒家传统影响），更可以在西方基督徒中找到。例如，影响着华人教会较深的西方清教徒运动和敬虔运动就是一个明证^②。基于人性对道德的要求和对行使自由的恐惧，基督宗教与伦理的关系就变得更密切。

第二，自西方启蒙运动开始，传统宗教对社会的影响力日渐息微。社会学家称这进程为世俗化（secularization）。我个人较接受鲁克曼（Thomas Luckmann）对世俗化的解释。他认为“宗教是人类有机体的一种能力，而这种能力通过构造客观的、有道德

^① 例如，牟宗三先生批评地说，“基督教认自己不能克服罪恶，一切交给上帝，你得救不得救只有诉诸上帝来决定，这才是彻底落于命定主义，因而亦是悲观主义。结果只靠盲信来维持其激情利欲之生命，其激情利欲之生命所以不至使社会混乱崩溃乃在客观的社会制度之制衡与疏通以及科学技术之不断增进与不断解决问题……西方文化，整个以观，有许多实点，只有一个虚点，即作为人世之核心的道德实践成了虚点，因为是虚点，所以亦成了盲点。这既成了盲点，故其宗教亦虚而不实。”见牟宗三：《圆善论》（中国台北：学生书局，1984），第156页。

^② 简单来说，清教徒运动和敬虔运动主要针对那没有生命内涵的基督宗教正统信仰。他们强调个人与上主的关系（所谓重新）和信徒道德生活。参考 Dale Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978)。

约束力的，包罗万象的意义世界，从而超越自己的生物性”^①。按他理解，宗教是一种象征性的自我超越。一切真正属于人类的东西，本身就具有宗教性，因而他认为世俗化不会导致人类宗教性的衰落。宗教之未来只不过是宗教替换形式出现，甚至以不似宗教形式出现。事实上，这可从近代新兴宗教和伪宗教的出现与广泛发展中得到证明。

面对一个不利于传统宗教的时代，基督宗教神学本身也进行了严肃的检讨。天主教方面有梵蒂冈第二次会议，而基督教有潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）提出的“无宗教性的基督宗教”和代表不同神学家的世俗神学等等^②。纵使这些不同神学在反省时有不同的着重，但大体上，他们多倾向接受一种在世俗中的超越或一种神圣的世俗之思维，并从中建立基督宗教的意义。伦理往往为这样的神学提供一个恰当的框架，因为伦理相对地让人体验一种内在的超越。在世俗化过程下，基督宗教道德化是一种自我生存挣扎的表现多于迈向成熟。它追随世界的议程多于有自己的议程。面对被边缘化时，基督宗教转向以道德满足社会，避免与社会割裂。这尝试是否成功绝非单方面的意愿，也在乎社会对宗教的期望。在现代化下，昔日社会的共识正面临瓦解（受个人主义、世俗主义、物质主义和全球化影响），以致社会也渴望一种维系社会力量的出现（不同形式的全球伦理就是一个例子）。对于有基督宗教背景政府，基督宗教往往被视为维护社会文化的

① T. Luckmann, *The Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967) .

② Stanley Grenz and Roger E. Olson ed., *20th Century Theology* (Downers Grove: IVP, 1992), pp.115~169.



力量^①，而宗教也渐渐成为公民宗教（civil religion）^②。至于那些没有宗教背景政府，他们也可能以同样的态度看待宗教。以中国为例，中国社会科学院基督教研究所主任卓新平说，“很多中国人同意宗教道德能为社会主义的中国之精神文明建设提供贡献。在建设中，中国人不只需要奏出共产主义道德的乐章，也要吸收传统道德的遗产，包括宗教道德。”^③以社会功能来理解宗教（包括宗教的自我解释）并不是一件错事，但社会功能一词也含意一旦宗教成为社会中的阻碍时，社会系统就会毫不留情将其清除。

第三，解放神学和第三世界的处境神学的出现大大改变了做神学的方法和目的。例如，古铁热（Gustavo Gutierrez）说，“西方神学的对象是非信徒，而我们的对象是非人（non—persons）。”^④因此，以他为首的解放神学是以践行和改造社会为目的的。一种追求概念上澄清和满足个人宗教感需要的基督宗教信仰受到严厉的批评。虽然解放神学对拉丁美洲的社会没有带来巨大的转变，但它对信仰的理解和做神学的方法改变了当下神学的议程。在其就任剑桥大学神学教授演说中，福特（David Ford）说，“不同的解放神学坚持真实的神学一定要扎根于对压迫的抵抗。纵使他们大多被拒绝，但这种极富争议的神学改变了神学世界的意识和议程。”^⑤这种强调社会改革的基督宗教有别于前者将

① 参考 Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (London: John Murray, 1869) .

② 参考 Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World* (Oxford: Polity, 2000), pp. 140~147.

③ Zhou Xinping, 'Religion and Morality in Contemporary China', *Studies in World Christianity*, 7: 1 (2001), 34~41.

④ G.Gutierrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis, 1973), p.5.

⑤ D.Ford, *A Long Rumour of Wisdom* (Cambridge: CUP, 1992), p.19.

基督宗教道德化（指第二个原因），因为它出于一种悔改和醒觉。因此，古铁热所代表的解放神学本身是一种灵性神学的具体表达^①，但可惜的是，这方面并没有得到广泛的留意。没有对其灵性的理解，解放神学所反映出来的基督宗教社会伦理就只会化约为公义、平等等理念。结果是，解放神学也走不出被道德化的倾向。

基督宗教道德化的危险之一就是基督宗教渐渐远离其“原本”的宗教性，沦为一个满足由人类和社会希望塑造出来的宗教。

宗教道德化下的伦理

除了对基督宗教身份的影响外，宗教道德化也扭曲了伦理。第一，为了让公众认识宗教伦理，甚至接受它，宗教道德化有一种倾向将宗教伦理简单化或划一化。但现实上，在同一个伦理课题上，同一个宗教传统可能已存在对立的看法。例如，有基督宗教伦理支持同性爱，但也有反对的。然而，这种内部多元化声音并没有在宗教道德化过程中充分反映出来，因为内部的矛盾被认为有损基督宗教伦理的认受性。结果是，一方面，宗教道德化将基督宗教伦理流于片面；另一方面，所谓基督宗教伦理成为一个争取权力的问题（争取发言权）多于对基督宗教伦理的认识。

第二，宗教道德化使相信（接受）基督宗教信仰变得可有可

^① 古铁热说，“神学思想的力量倚赖着灵性经验。这经验是关乎与上主及其旨意相遇。任何对信仰的描述皆是来自基督徒群体的生命，并从中得着方向。相反，任何反省不使我们按圣灵而活的，不是基督教神学，而真正的神学是灵性神学。” *A Theology of Liberation*, p.6.



无。我承认非基督宗教信仰徒可以理解基督宗教的观点，因为基督宗教相信的真理不可能只在基督宗教内才有意义。否则，这就不算是真理了。虽是如此，但这又不等于基督宗教伦理可以抽空地被理解。就此，候雅维斯（Stanley Hauerwas）说，“自由传统假设基督宗教对生命的洞见应该要获得任何人认同，但自由主义者忘记了，若脱离于对上主的敬拜，这些所谓的洞见是空洞的。”^①基督宗教伦理有其一定程度的普遍性，以致没有基督宗教信仰的人也可以明白和讨论，但基督宗教伦理也有其独特性，以致非基督宗教信仰徒不容易全然明白，因为这不再是理性问题，而是生活问题。当当下的宗教道德化试图建立宗教彼此间最低的共识时，我甚质疑这种做法。不但因为这是以伦理规范宗教，更因为这受伦理规范的宗教伦理对社会已可有可无。

第三，宗教道德化无形中将宗教美化，但宗教生活从来就不是如此。事实上，坊间对宗教的批评和关注不是它的理念（教义），而是它的生活，但宗教道德化倾向宗教伦理的应然多于实然。一方面，这不是坏事，因为这有助于宗教人找回他们的传统。另一方面，这倾向所表达的宗教伦理可能只不过是一个参与者建构的宗教，与具体的现实不符。究竟宗教伦理的价值在于它伟大的抱负还是它对人性现实的坦白？我认为是后者。否则，当下的宗教对话只是一种“吹”，而没有实质意义。此外，究竟宗教与宗教群体的关系如何？宗教群体的伦理是否有别于宗教伦理？宗教道德化并没有认真处理这些问题，反而可能成为一种意识形态主导宗教群体的伦理。

^① S.Hauerwas, 'The Liturgical Shape of the Christian Life: Teaching Christian Ethics at Worship' in *Essentials of Christian Community*, ed. David Ford (Edinburgh: T&T Clark, 1996), pp.45~48.

以上对宗教道德化的批评不是要否定基督宗教伦理，而是质疑基督宗教伦理的伦理性会否因此而失去。究竟基督宗教伦理如何被理解？又究竟伦理对基督宗教伦理的认识是否恰当？除了伦理外，我们可以有其他选择来诠释基督宗教伦理吗？

宗教礼仪节庆与宗教伦理

以上的讨论尝试指出伦理并非为宗教伦理提供一个恰当的处理；相反，我认为灵性可以为宗教伦理提供一个恰当理论框架。不但因为灵性与宗教有极密切的关系，更因为当下社会渐渐意识到灵性对社会和个人的重要性。为了避免重蹈伦理将宗教伦理道德化，我选择不从对灵性的理解来界定宗教伦理，而是从宗教生活中对灵性的体会去反省灵性与宗教伦理的关系。从宗教生活开始的重要就是避免使宗教伦理脱离了宗教群体，成为一个以宗教为名，但与宗教无关的形而上哲学系统。更重要的是，麦金泰(Alasdair MacIntyre)指出任何一个道德哲学已预设了它的社会学^①(参考第二章)，而宗教生活就是这社会学。因此，以基督宗教为例，认识宗教伦理的场景就是教会生活，而其宗教生活核心是对上主敬拜的生活。以下，我先探讨宗教礼仪节庆与宗教伦理的关系，继而讨论以灵性作为宗教伦理框架的可行性。

要认识宗教不能独立于对宗教生活的认识。然而，这里所指的宗教生活不是随随便便任何一种宗教活动，而是宗教的礼仪节庆。事实上，没有宗教可以没有礼仪节庆，因为礼仪节庆让宗教人进入“神圣时区”。伊利亚德(Mircea Eliade)说，在宗教礼

^① A. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1984), p. 23.



仪节庆中，生命的神圣幅度被恢复，参与者经验到人类存在的神圣尊严，是神圣的受造者。在任何其他的时间里，总会有忘本的危险；存在，并非现代人所谓自然所赋予的，而是来自“他者”（the Other）的创造^①。他继续说，“（宗教礼仪节庆）乃是为神圣者之临在所圣化了的时间，它被人定期地再实现，我们因而可以说，这活在神圣者临在与圆满世界内的渴望，可说是对天堂乐园情境的乡愁。”^②说到底，宗教的核心就是关乎对神圣的体验和认识，并从此伸引出来对远像与当下互动的反省。然而，宗教礼仪节庆并非只是一种对宗教理念的外在表达，而且是对宗教内容的塑造，修订和诠释。在神圣时区里，宗教人与神圣相遇，并在其中被神圣改变。人类学家杜格思（Mary Douglas）说：

“礼仪不只是像一种可见的帮助来说明言语的教导。若礼仪只是一张地图或图表说出那已知的事，它只会跟随经验。但礼仪并不扮演这次等的角色。它首先塑造经验，并容许那不完全知道的知识。它不只将经验外在化，更修正经验，并将它表达出来。”^③

因此，只从伦理角度而不从礼仪角度理解宗教只会带来将宗教“自然化”、将神圣凡俗化。事实上，从凡俗存在的观点来看，人除了对自己及对社会之外，他不会有其他的责任感，但宗教人却将自己置身于宇宙脉络中，并建立与他者（神圣）的关系，以致只强调伦理、社会、历史有效责任感的现代文明不会完全明白

① Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harper, 1961), p. 89.

② Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harper, 1961), p. 106.

③ M. Douglas, *Purity and Danger* (London: Ark, 1984), p. 64.

宗教伦理的核心。宗教礼仪反映出与神圣的关系和对神圣的认识是宗教伦理的基础。可惜的是，当下的宗教伦理正是要将这份宗教体验置身于伦理之下。结果是，宗教伦理成为没有灵魂的宗教伦理。究竟宗教礼仪节庆与宗教伦理的具体关系如何？下面，让我以基督宗教每周举行的崇拜为例进一步解释^①。

简单地说，基督宗教的崇拜是一个群体对上主敬拜的活动。在崇拜中，敬拜者意识自己的罪和有限，也经验上主对他们的宽恕与爱，并由此衍生对世界的承担^②。这体验不纯是一种智性的活动，更是一种实存与超越的体验。奥托（Rudolf Otto）称这种宗教经验为“令人战栗，又令人向往的经验”^③。他解释说，“由于感受到世界的永恒本质而被深深打动，以致激起诸种情感，像敬虔、畏惧、崇敬，那么，这样一种情感状态便比知识与行为还要有价值得多。”^④这一切之所以发生是因敬拜者与上主（全然的他者）相遇了^⑤。除了垂直面外，基督宗教崇拜还有横切面。就是崇拜者彼此的关系和他們与世界的关系。例如，《圣经》说：

“我（上主）厌恶你们的节期，也不喜悦你们的严

① 如巴特（Karl Barth）说：“基督宗教崇拜是人类生活最重要、最急切和最荣耀的行动。”引自 Duncan Forrester, James McDonald and Gian Tellini, *Encounter with God* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p.11.

② Duncan Forrester, James McDonald and Gian Tellini, *Encounter with God* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), pp.1~12.

③ R.Otto, *The Idea of the Holy* (New York: Oxford University Press, 1958) .

④ R.Otto, 'Introduction' in *On Religion*, F.Schleiermacher (New York: Harper & Row, 1958), p.19.

⑤ Jose C.Nieto 对宗教经验与奥秘经验有以下的解释。他认为宗教经验是指与一位有独立思维、情感和意志的他者接触的超越体验，而奥秘经验（像禅悟）并没有这经验。J.C.Nieto, *Religious Experience and Mysticism* (Lanham: University Press of America, 1997) .



肃会。

你们虽然向我献燔祭和素祭，我却不悦纳，
也不顾你们用肥畜献的平安祭。

要使你们歌唱的声音远离我，
因为我不听你们弹琴的响声。

惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔！”（阿摩
司书五：21~24）

耶稣基督也说：

“所以你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你
怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献
礼物。”（马太福音五：23~24）

以此看来，任何将基督宗教崇拜独立于社会和经济的做法，
都会失去其可信性，并成为人民的鸦片。然而，这不等于伦理生
活决定宗教生活，反而宗教生活决定伦理生活。下面，让我用基
督宗教的圣餐礼仪来说明。

圣餐礼仪与灵性

在基督宗教崇拜中，圣餐是一个很重要的礼仪^①。宗教改革
时，马丁·路德（Martin Luther）以正确宣讲上主的道和正确施
行圣礼作为对教会的理解。圣礼中，他只提出洗礼和圣餐。圣餐
礼仪是透过饼和酒（一种很普通的物质）来施行的。它的重要性

^① 不同基督宗派对圣餐有不同理解，而以下是按信义宗派传统对圣餐的理解。

及其对宗教伦理的含义主要有五方面^①：

第一，圣餐礼仪要表达上主的救赎已成就了。在圣餐礼仪，“……这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。”（马太福音廿六：28）圣餐不是上主对祭物的要求，而是祂亲自牺牲让世界得到拯救。从这个宗教经验来看，基督宗教不接受死刑，不只是因为死刑的残忍和不仁道，更因为人类的牺牲在基督十字架上已经结束了。一方面，这圣餐经验使信徒反对一切使人牺牲的权力和制度；另一方面，圣餐使信徒强调惩罚制度中的改造功能（救赎）多于罪有应得或杀一儆百的功能。

第二，圣餐礼仪是分享基督的身体。在圣餐礼仪，“耶稣拿起饼来，祝福，就擘开，递给门徒，说，‘你们拿着吃，这是我的身体’。”（马太福音廿六：26）在圣餐中，信徒不但分享着耶稣基督的生命，也被呼唤与人分享。这种体验使信徒对当下资本主义社会理解的拥有权提出质疑和严重的批判，因为分享不再是社会生活的秩序和德性。然而，分享不必然等于共产主义。

第三，圣餐礼仪是接受上主赐予的平安。这份平安使信徒拒绝暴力，也不相信平安可以建立在暴力之上。然而，平安不只是非暴力，更是一种社会关系的建立。从上主而来的平安使人与上主成为朋友，也使其他人彼此成为朋友。建立友谊成为圣餐的重要标志之一。

第四，圣餐礼仪要表达神圣在凡俗中，凡俗在神圣中。圣餐所用的饼和酒是普通的饼和酒，而不是什么特别的物质，但这极之普通的物质却承载（天主教认为是变质）耶稣基督的身体和血。从此来看，圣餐正要打破一种宗教或哲学的二元论，反而肯

^① 可参考我立人：《愿你国降临》（香港：香港基督徒学会，1997）；Francis X. Meehan, *A Contemporary Social Spirituality* (Maryknoll: Orbis, 1983), pp.39~46.



定物质世界的价值。上主要要将世界转化，而非否定世界。这肯定了信徒对世界的责任。

第五，圣餐含意一份对终末的盼望。圣餐不仅是纪念耶稣的死亡和拯救，也含意天国的筵席。正因这份盼望，圣餐礼仪是一个欢喜快乐的节庆，而不是痛苦严肃的日子。这是初期教会的体验，“他们在家中擘饼，存着欢乐的心用饭，赞美上主。”（使徒行传二：46）从圣餐中所经验到的盼望使基督徒群体不受制于历史的限制。在危难中，仍存盼望。

以上对圣餐礼仪与宗教伦理关系的讨论反映出宗教伦理不可能化约为一系列的可以或不可以。宗教伦理是宗教人一份从宗教经验而产生对生命的体会和对世界的感情。这份体会不是始于命令，而是始于恩典；不是始于思辨，而是始于宗教经验。此外，圣餐本身所反映的对上主的感恩和盼望并非伦理角度可以包含的，但感恩与盼望却是宗教伦理的基础。感恩与盼望不但使领受者对世界和人生有一种不同的视野，更赋予他一份执着，以致他相信一个不可能的可能。在伦理范围下，价值的建立在于理性的讨论或共识，但理性的讨论并没有必然为价值提供应然的基础。在宗教经验范围下，人被提升，超越自我的限制，并感受与神圣相遇。这相遇也没有必然为价值的应然提供基础，但却摒除人的偏见与自私，以至让价值的应然可以自我呈现。海德格（Martin Heidegger）说：“一个人类被遗忘的责任就是制造一个空间，让那真实（Being）出现。”^①宗教对伦理的意义和重要性就是它对人的预备、洗涤和净化。

按以上所说，宗教伦理的理性不只是智性上思辨的结果，更

^① M. Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962), p. 58.

是一份实存宗教经验的体验。然而，伦理并不能反映出宗教伦理的特性。因此，我以灵性（spirituality）来描述宗教伦理的本质。一方面，灵性指出“宗教是整个人类精神的底层”^①。另一方面，灵性指到一份有别于道德，但对道德却有更深体会的生命力。究竟灵性是否为宗教的社会角色提供一个恰当的诠释？

灵性与伦理

15

要为灵性下一个众人皆接受的定义有如比为宗教下一个定义困难。例如，当灵性只等同于神圣或超凡的经验时，一切在平凡经验中所体验的“神圣”就被否定了。当灵性只等同个人内在醒觉的提升，灵性就只不过是当下强调个人主义色彩文化的伸延。当灵性只等同个人的成长和发展，灵性就成为心理学和心理辅导的代名词。当灵性只等同非物质世界，这就将世界二元化，并忽视了物质的意义与价值。定义的困难是否就等于灵性一词的不合适性呢？

虽然受着对灵性一词的定义困扰，但这不等于灵性一词的不適切性。不但因为这容许不同的人可以对灵性的内容做出不同的贡献，更因为灵性本身就是对人生的美善和整全寻求的向往与投入。在这种理解下，宗教对灵性和灵性对宗教伦理的理解可以有以下三方面的贡献。第一，灵性所要反映的就是一种如蒂利克（Paul Tillich）所表达的“参与性知识”（participating knowl-

^① Paul Tillich, *Theology of Culture* (Oxford: OUP, 1959), p.7.



edge)。参与性知识对立于客观性分析和计算式知识^②。参与性知识强调学习者在知识的行动中存在改造，而这改造不只是智性的改变，也是生命的改变。事实上，伦理学对这种对知识的理解并不陌生。例如，比麦金泰还要早的安斯甘（Elizabeth Anscombe）已提出德性伦理的重要性^③。然而，问题并未因此而被解决。不但因为德性伦理的讨论离不开叙事（narrative），更因为德性伦理没有解答德性如何形成。此外，当当下主流的伦理学已被“解决矛盾”的意识决定其内容时，伦理学已成为一种工具理性而多于参与性知识。从此看来，灵性是对工具理性的抗议。不但如此，灵性为德性伦理提供一个实践的向导。

第二，灵性指出人可以超越历史对他的限制，而超越是人作为人不可缺少的要素。当然，超越并不必然等同于非物质或一种宗教经验，但也不需要否定有这种指向的可能。否则，超越只是一种有限制的超越。事实上，社会学家如韦伯（Max Weber）、马谷斯（Herbert Marcuse）和贝格（Peter Berger）等人已指出现代化和理性化带给人类社会的不是解放，而是一种非人性化生活^④。人类被限于世界和历史中，渐渐失去对超越的想象和能力。最后，人活在一个没有窗的世界。然而，一种着重于解决矛盾的伦理学并没有使人得着释放，反将人限制于对事物计算的世

① Paul Tillich, *Systematic Theology* III (London: SCM, 1984), p.137.

② Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol.1 (Boston: Beacon, 1984).

③ E. Anscombe, *New Essays on Plato and Aristotle* (New York: Humanities, 1965).

④ 参考 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Unwin, 1930), *The Theory of Social and Economic Organisation* (New York: Free, 1947); Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon, 1964); Peter Berger, *Facing Up to Modernity* (New York: Basic, 1977).

界中，而看不见远像和想象。近年来，不同学科对灵性的兴趣正反映出现代社会的困局（例如，文学、心理学、医学、管理学等）^①。灵性不再只是宗教人的追求，也是现代人的向往。宗教对灵性体会的丰富遗产为世界提供一定的参考。从此看来，灵性并没有孤立宗教伦理，反将伦理带向另一层深度。

第三，以康德为首的伦理学倾向寻找普遍伦理原则。相对地，他拒绝个人情感（passion）对伦理的影响。但人是否可以放下情感作伦理抉择呢？后现代的伦理正要突显出个人情感的重要性。在拒绝普遍性下，后现代伦理就只好走向相对主义。在此，我认为灵性有它的贡献之处。一方面，灵性照顾到康德式伦理没有处理的个人情感。在灵性底下，个人情感不需要负面地被看待，而可以放在灵性下去理解、发掘和提升，以致伦理与情感可以配合，而非对立。另一方面，灵性照顾到后现代伦理所面对的失控。虽然真理并非可以客观地认知和描述，但灵性所表达的对超越的开放和对美善的追求为后现代伦理提供了一个参照。意即，强调个人情感不必然走向直觉主义或主观主义，反而可看作一种对灵性的探索。

以灵性来理解宗教伦理的优胜在于宗教伦理的宗教性和伦理性得到恰当的尊重和维护。然而，这没有必然导致将宗教伦理孤立，因为不同学科已开始留意灵性对人的重要性。虽是如此，但我承认灵性有可能倾向非历史性，以致失去对历史应有的责任。以台湾场景为例，林安梧批评说，“不强调公民社会伦理的改善，

^① 参考 David Fontana, *Psychology, Religion and Spirituality* (Malden, MA: Blackwell, 2003); Mary Nash ed., *Spirituality and Social Care* (London: Jessica Kingsley, 2002); Douglas A. Hicks, *Religion and the Workplace: Pluralism, Spirituality and Leadership* (Cambridge: CUP, 2003) .



只一味地强调宗教救赎，这样的宗教救赎极可能成为精神的掏空转而成为心灵的堕落；最后，则造成了整个生活世界的漠视，甚至因之而衰颓、瓦解。”^①若说灵性漠视社会伦理，道德何尝又不会呢？例如，那些只强调个人成圣和私德的伦理。说回来，灵性是否必然导致非历史？灵性让人摆脱受历史和物质的限制，但不等于它否定历史。例如，近代的天主教会修士梅铎（Thomas Merton）就是一个结合社会公义与宗教灵性的代表者^②。事实上，宗教所提出的盼望不必然是对现实的不满与无奈下，将当下的盼望投射在永恒和来生上，反而是因对永恒和来生的盼望，产生对现实不公义的不满，从而投入积极改造历史。前者是弗洛伊德（Ludwig Feuerbach）对宗教的解释，而后者是宗教人对宗教的解释。莫特曼（Jürgen Moltmann）说：

“盼望不是制造平静，而是不平静；不是忍耐，而是不忍耐。盼望没有静止那不静的心，反而它正是那不静的心。”^③

布诺（Ernst Bloch）说：“缺乏梦想则带来严重伤害，因为它使我们习惯了被剥削。”^④宗教的盼望燃点我们对当下现实的反抗意志。唯有能想象那与当下生活世界的不同，人类才会有能力拒绝接受当下的现实。宗教为人类提供这向度，而具体地在人身上发

① 林安梧：《宗教修行、社会公义与心灵修养》，载郑志明编：《跨世纪宗教与心灵改革》，嘉义：南华大学宗教文化研究中心，2000年，第1~27页。

② Mary C. Grey, *Prophecy and Mysticism* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), pp.5~22.

③ J. Moltmann, *Theology of Hope* (London: SCM, 1967), p.21.

④ E. Bloch, *The Principle of Hope* (3 volumes, Oxford: Blackwell, 1986), p.451.

生的，就是灵性。灵性并不否定历史责任，但又不被历史所限，以致在不可能下，灵性仍让人看见可能。

最后，对灵性一词的运用仍避不开要回答“哪一个灵性”这种问题。以上，我只用了圣餐来勾画基督宗教的灵性。其他非基督宗教灵性又如何？如何处理他们彼此间的矛盾？特雷西（David Tracy）提出宗教经验需要符合两个原则，分别为“足够准则”（criteria of adequacy）和“合适准则”（criteria of appropriateness）^①。前者是关乎符合现代知识的基本基础，后者是关乎其本身的宗教传统。就着“足够准则”，特雷西提出宗教经验需要有意义，并且人类经验可以分享；宗教经验需要一致性，符合知识的要求；宗教经验需要对人存在的基本提出洞见。就着“合适准则”，特雷西认为个别信仰系统的宗教经验需要符合该信仰传统，并由此带来完全的改变。从特雷西的论点来看，灵性（或宗教经验）不可能自圆其说。它需要开放，并面对人类经验，但人类经验又绝非灵性最后的判决者，因为灵性也开拓了人类经验。灵性需要接受批判，但现代社会也需接受灵性的批判。灵性并非否定人类经验，而是将人类经验完美。

总 结

宗教伦理属于伦理范畴，但不止于此。事实上，只有认识宗教伦理背后的灵性，我们才可以掌握宗教伦理的本质。如孔汉思说：“唯有我们愿意有时忘记伦理，并集中在一些‘更高’的事上，我们才能真正地讨论宗教伦理。”灵性就为这“更高”提供

^① D. Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York: Seabury, 1975), pp. 64~79.

一个视点。然而，以灵性来描述宗教伦理的本质并不必然减低宗教伦理的社会相关性。一来，没有对自我身份的认识就谈不上社会相关性；二来，非宗教人对灵性并没有很大的抗拒，反而对灵性的认识为他们提供一个框架和向度挑战一个物质化、理性化和工具化的社会。本文只集中于处理如何解读宗教伦理，而至于灵性与人性的关系、灵性的具体内容等等就留待另一专文交代。



伦理是否为宗教的社会角色 提供一个恰当诠释框架

李锦纶

宗教与信仰

“宗教”(religion)与“信仰”(faith)在表面上似乎表达了同样的意思,泛指着人类对于“绝对者”的心灵活动,透过经书典籍界定其核心内容。从社会学的角度“宗教”一词更能代表这种活动的社会性,特别指向在社会中因共同信仰内容所组成的派别群体,也在民族、国家,甚至世界历史中有相当的传承与发展。在中国的情境,宗教的社会意义特别重要,远超过其信仰内容的实质。中国的“五大宗教”之中,伊斯兰教、佛教与道教固然是不同的宗教,有各自的历史来源,但是天主教和基督教分成为两大宗教的原因,很明显是因为基督教教会并不隶属梵蒂岗,两者的信仰渊源虽然原出一辙,但由于有不同的教会组织,所以被定位为两个不同的宗教。

当然,我们不能否认从外在角度所理解的宗教的社会性,但我们无法忽略内在于信仰的内容实质。所谓“信仰”是指人作为心灵主体面对所信奉的对象产生的委身与投入,真诚的经历



(authenticity) 是信仰的定义性特质，因此，谈到信仰除了有清楚的条文内涵之外，其真实性必须是要可以用生命去经历的。所谓生命的经历就是自我作为一个有理性、感性与意志的主体因着面向信仰的对象把内心世界敞开的心灵互动。其实，信仰经历的真实性假设了信仰对象的真实性，在基督信仰中仰望上帝者的经历成为自我启示的上帝实际和人互动与相交的见证。

一、文化宗教与社会伦理的相对性

我们认定的宗教本质决定了其社会性意义，如果宗教如费尔巴哈所以为的，只是人内心的价值投射，没有真正信仰的真实对象，在社会中这样的投射就只会是文化的现象，没有自身的存在依据，它的出现是偶然的，其价值是相对的，对于文化中已经存在的价值体系而言，这样的宗教顶多只是一件包装的外衣。宗教视为文化现象是当今在国内的一贯宗教理论的论述^①，虽然已经慢慢脱离过去异化论的宗教观的对立性，但是仍然有待给予信仰本质的肯定，承认信仰是超过“社会文化现象”的意义的。

假如宗教只是文化现象，那么宗教的伦理也只不过是对于文化生活中行为模式叙述的归纳而已，如果不同文化呈现不同的价值内容，那这些行为“原则”也必然是相对的，只能给予作参考的价值 (descriptive) 而不会提供价值主导作用 (non-prescriptive)，但是这显然跟我们对伦理本质的期待相违背，如果伦理是相对的那我们为何要遵守呢？又如果要在不同的伦理规则中作取舍，而且又当由谁来作决定呢？

^① 卓新平：《宗教理解》，北京：社会科学文献出版社，1999年，第15~17页。



二、信仰上帝的社会性涵义

甲、真理与生命的关联

如果这个世界上有真理，真理必定是绝对的，不会改变，并且是可以放诸四海而皆准的。基督信仰强调启示的真理，说明不是由人发明出来的，而是因为上帝愿意显明自己的结果。不过启示的真理的重要性并不限于天启的过程，乃是在乎启示自己的上帝，因为上帝作为真理的本体是一位格主体，因此真理就不再单纯是条文的规范，而更是生命的成全，所以真理包含了可以改变人、更新人的能力，不是静态的乃是动态的，不是被动的而是主动的，耶稣的名言：“我是道路——真理的道路、生命的道路”，通过他可以到上帝这真理与生命的本源那里去^①。在此，“真理”和“生命”以希伯来文学中惯用的平行句方式来表达，在互相解释的过程中说明了两者的内在关联性，得以认识真理的上帝就是得着生命，反之，与上帝隔绝的就是死亡。

乙、伦理生活失败的基本原因

又如果伦理是关乎人类行为的真理原则的话，那么按照伦理原则生活的便应该可以享受生命给予的喜悦。人在非道德性的事情上也许可以说是“知难行易”，但是在牵涉伦理道德的事情上往往是“知易行难”。在人类与生俱来的道德判断中也有善恶之心，晓得何为善何为恶，不过却有一种无名的力量在扭曲我们的行为，使人身不由己，知道要做的事不去做，知道不应该做的反倒做了。关于这内心的挣扎，新约圣经中保罗形容得淋漓尽致：

^① 新约圣经《约翰福音》十四章 16 节。中文和合本圣经的翻译没有考虑这句是圣经文学中“三合一”（hendiatriis）的表达方式，参 E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible* (Grand Rapids: Baker, reprint 1984), p. 673.



“立志为善由得我，只是行出来由不得我！”^① 这无名的“惯性”和“冲动”成为人类在伦理生活上失败的最关键因素，虽然我们可以归咎于生活中形成的恶习，会使我们陷于不能自拔的恶性循环里，然而恶习本身只是一个过程，没有办法解释在恶习背后更深的根源，是什么原因促使人有堕落偏向呢？

这种牵制着人类的“律”是与生俱来的劣根，奥古斯丁认定这恶性的“习惯”（*consuetudo*）是出于“古时的罪”，是使人类的灵魂陷于人性扭曲的枷锁，而且这扭曲是偏向于满足人来自身体的欲望^②。在奥氏的思想中，他特别以“私欲”（*concupiscentia*）来形容跟人自身意志互相违背的欲望^③。他以“古时的罪”或“原罪”的观念来尝试解释人类罪根的深层性与普遍性，人类的犯罪不是由于偶一不慎而失足的结果，乃是因为与生俱来在人身上发动的孽力所致。扭曲的人性成为各种罪恶的温床，使恶念从心中发出，在行为中表现出来便成为罪行。

丙、扭曲的人性需要医治

如果一切伦理生活失败的根源是因为扭曲的人性，那解决社会问题就得回到寻找可以医治人性败坏的良方。虽然通过宣传、教育和法律的规范可以产生某种程度的教化与阻吓作用，但毕竟是暂时的效果，无法改变人性的本质，因为外在的方法都只能够治标而已，要能治本必须是针对心灵的需要，可以洗涤罪咎的良心，又有纠正人性扭曲的能力。耶稣基督的救赎不是神话故事，

① 新约圣经《罗马书》七章 18 节。

② Augustine, *De moribus* I. xxii. 40.

③ 关于奥氏在恶习与私欲两个相关观念的发展，详见拙著第四章论 *Concept of Personal Evil*; Kam-lun Edwin Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, *Parristic series* 2, ed. Gerald Bray (New York/Bern: Peter Lang, 1999), pp. 41~59.

而真正有赦免罪恶的能力和恢复人行善本性的功效。

良心作为人内在的是非判断功能 (faculty) 会监督人的行为, 在还没有付诸行动之前已经在审查人心中的动机是否纯正。良心虽然可以因为人经常压抑或埋没它而变得迟钝, 但是在人想不到的时候, 尤其是在安静独处中会对于人的所作提出控诉。因为良心“监察”人的内心, 所以很多别人看不见的事情, 都无法逃避良心的责备, 人也许可以在社会法律中找不到有任何瑕疵, 但是在良心的显微镜下一举一动都无法遁形。罪咎 (guilty conscience) 就是良心对人所作的恶发出的控诉, 成为人类心灵生活的最大负担, 它不会因为人蓄意把事情合理化 (rationalize) 而消灭, 也不会因为多做一点“善事”而可以给予补偿。要解决罪咎, 人需要救赎, 让无罪的代替有罪的, 使人能从罪恶的捆绑中得到解放, 可以重新拾回清洁的良心。

基督的救赎的功效不止于清楚人的罪咎, 更大的意义是把人带回创造人类的上帝面前, 使人得以再次连接上这生命本源, 新的生命通过上帝自己的圣灵内驻于人的心灵, 产生纠正的能力, 可以克胜扭曲的人性所带来的孽力。换言之, 信靠基督的人便有超越罪恶的能力, 可以活出真正的自由: 不但可以作心里所喜悦的事, 而且可以不去作不愿意的恶事。因此, 在国内常有人说, 有基督徒聚集的地方就有好的治安。基督信仰对于人产生的力量不限于外在的熏陶, 而是促成人内在生命的更新与改变, 有基督徒的社会就自然产生“防腐”的作用, 在道德生活上也可以竖立美好的榜样。

教会的社会功能

基督徒的个人生活固然可以在社会中产生积极作用, 不过基



信徒的团体生活更加是提供了医治社会道德风气的有利条件。在高度物质化的社会中，人的心灵越发空虚，婚姻与家庭问题也常因工作压力和时地的隔阂而越趋严重。人活着需要爱，而基督的教会便是爱的团体，在其中有接纳和关怀，让忙于漂浮在社会洪流中的人们可以找着安息的地方，让繁俗的心灵有静化的机会。教会作为爱的团契在社区中也必然发挥关怀社区的作用，不但当社会发生自然灾害的时候会尽上照顾与安抚的责任，对于无依无靠的孤儿寡妇，教会常常也给予实质的帮助。不过教会的社会功能不能与其属灵身份和使命分割，教会虽然是存在于社会的团体，但是同时是属于耶稣基督的“身体”，其首要责任是遵行基督的话，包括把爱的福音传播各处，而在落实爱的生活中便自然产生对于社会的积极功效，因此，要使教会产生社会意义的最好办法就是让教会有更大的自由发展空间，让其原有的生命力可以自由发挥，这必能带给中国社会莫大的祝福。

“诠释框架”的诠释

至于伦理是否为宗教的社会角色提供一个恰当“诠释框架”这问题，首先我们要厘清“诠释”的意义。“诠释”（hermeneutics）在英语的字根源自希腊神话中的 Hermes，他帮助其他的神明传达信息，扮演了一个促使各方互动的角色，因此，在“诠释”一词用以表达讯息传递的行为的同时也隐含了主动与被动的可能性。在伦理作为诠释框架的前提下，是宗教“被”诠释其存在的社会价值，还是信仰作为主导价值在主动诠释社会的需要和提供解决的方案？如果是宗教被社会诠释，则宗教并没有独立的角色，其提供的伦理也没有独立于文化的基础意义；如果是信仰

诠释社会，基督信仰便可以积极贡献于社会的稳定与发展。至于是否恰当，便得看我们希望得到的结果是什么。



从登山宝训看生命转化的伦理价值观

彭满圆

前 言

耶稣基督在《马太福音》第五至七章对门徒的教导，是在福音书中一篇较详尽而极具权威性的教导，因其内容有宝贵的价值，故传统上被称为登山宝训。本文研究之目的是以登山宝训作为文本，透过探讨其神学性叙述处境，以剖析耶稣教导其门徒（或基督徒）去实践生命转化的伦理价值观，因为登山宝训作为福音书内的文本，对基督教伦理是极其重要的^①。本文的内容主要分为两大部分，第一部分是背景研究，探讨有关登山宝训不同的伦理价值观，继而确立耶稣门徒生命转化的伦理价值观的理论基础。第二部分是主体研究，从登山宝训的结构与修辞，去探讨耶稣怎样对门徒带出生命转化的伦理价值观，特别分析耶稣发出生命转化的命令，作为实践生命转化的伦理价值观的途径。盼能借此研究以帮助基督徒在现实生活中，实践出生命转化的伦理价

^① Servais Pinckaers, O.P., *The Sources Of Christian Ethics*, trans. Sr. Mary Thomas Noble, O.P. (Edinburgh: T & T Clark, 1995), p.134.



值观，使生命不断地转化。

第一部分 背景研究

甲、登山宝训与伦理及价值观的关系

当耶稣呼召门徒后，福音书作者用了很多的篇幅记载耶稣用言教，就是透过话语去教导门徒，最伟大而带着权柄的教导莫过于堪称“天国门徒生活大宪章”^①的登山宝训（太五～七 39）。那是一种划时代而富突破性的教导，从当中让我们能了解到耶稣门徒的伦理价值观，帮助我们做出道德上的抉择，从耶稣的口中，了解到什么是对或错，什么是我们要做或不要做的事。因此，我们同意梅理（John Murray）的话：“没有任何的经文在圣经伦理的问题上，比我们的主在所谓‘登山宝训’的教导中更为適切。”^②

耶稣在登山宝训中所带出的伦理观，正如韩瑞（Carl F. H. Henry）所说是一种特殊启示的伦理观（specially-revealed ethics），以相对于人犯罪堕落后的世俗伦理观（Secular ethics）^③。麦当奴（J. Ian. H. McDonald）指出，基督徒伦理是关心人在现实生活中所遇到的道德问题，且需要从信仰的角度去

① George F. Genung, *The Magna Charta of the Kingdom of God; Plain Studies in Our Lord's Sermon on the Mount* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1900).

② John Murray, *Principles Of Conduct: Aspects of Biblical Ethics*, 2nd printing (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991), p.149.

③ Carl F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 2nd printing (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965), p.161.



回应。那是关乎信仰与实践的互动关系 (theoria and praxis)^①。史特森 (Glen H. Stassen) 与古书义 (David P. Gushee) 认为登山宝训是神国伦理的导读本, 耶稣在当中教导他的跟随者怎样参与在天国中, 并带出天国的特征, 以及参与者应有的操守, 并认为该进路的基督徒伦理是最终于圣经的见证关乎神在基督里对我们和世界的期望^②。可见在登山宝训中, 耶稣基督乃是要求那些立志跟随他的门徒, 也就是所有的基督徒, 实践有关天国的伦理观。

此外, 耶稣的门徒作为天国的子民, 实践天国价值观是极其重要的, 基督徒应怎样看生命的优先次序与事物的价值, 耶稣在登山宝训所教导的更是一种世人看为颠倒的价值观 (upside-down values), 就像希嘉利 (Karen C. Hinckley) 所说耶稣教导有关天国子民的价值观, 对任何人皆好像难以明白^③, 如教导人贫穷、哀痛、为义受逼迫是有福等。胡福特 (Jerry C. Woelford) 以登山宝训来指出: “耶稣鼓吹并活出的价值观正是神的标准, 其他人不能希冀靠他们个人的力量与本质而达到……我们唯有透过圣灵在我们生命中的能力, 去持之以恒地以他的价值观来建立我们的品行。”^④

巴纳 (George Barna) 也指出耶稣的教导, 往往带出清晰的

① J. Ian H. McDonald, *Christian Values: Theory and Practice in Christian Ethics Today* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), xi.

② Glen H. Stassen and David P. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus In Contemporary Context* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), p.30~31.

③ Karen C. Hinckley, *The Story Of Stories - The Bible in Narrative Form* (Colorado Springs: Navpress, 1991), p.223.

④ Jerry C. Woelford, *Transforming Christian Leadership* (Grand Rapids: Baker Books, 1999), pp.22~23.

价值观，以塑造一个基督徒的品格，并表示价值观指导着行为^①。耶稣的门徒需要先了解天国子民的价值观，使自己的内在的生命与品格得着改变，才能有力量去改变外在的世界，就像韦斯汀 (Harold J. Westing) 与汤美 (Penny Thome) 所说：“坚强的价值观建立坚强的社会。”^② 当钟马田 (D. Martyn Lloyd - Jones) 指出今天基督徒的教会生活正是表面化 (superficiality)^③ 时，研读并遵守登山宝训，正是使我们灵命得以深化的秘诀。路雅域 (Ulrich Luz) 指出登山宝训具有以下意义：

- 马太之目的在于基督徒的实践。
- 福音的行动是一种恩典的表达。
- 登山宝训将爱和耶稣其他榜样性的要求放在核心的命令中。
- 登山宝训是有关门徒的伦理。
- 登山宝训透过向门徒的宣讲而对整个世界发出要求。
- 登山宝训提供成全律法和先知的指引。
- 登山宝训系统化地陈述进入天国的要求。^④

乙、登山宝训不同的伦理观

基于登山宝训之文本在内容上的丰富与争论性，故在学术研

① George Barna, *Turning Vision In To Action* (Ventura: Regal Books, 1996), pp.90 -91.

② Harold J. Westing and Penny Thome, *Building Biblical Values* (Grand Rapids: Kregel Resources, 1996), p.11.

③ D. Martyn Lloyd - Jones, *Studies In The Sermon On The Mount*, *One - Volume edition*, 2nd edition reprinted (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1993), p.10.

④ Ulrich Luz, *Matthew 1 - 7: A Commentary*, trans. Wilhelm C. Linss (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989), pp.214 - 217.



究中，登山宝训出现一种多元化的合理或看似合理的解释^①。加上耶稣基督在登山宝训中所教导的，是极高之伦理道德要求，以至登山宝训的伦理观出现以下不同的观点：

一、一种完全的伦理

这种观点是将登山宝训理解为一个完全的伦理，只有那些追求完全的修士或特别拣选的人才需要遵行登山宝训这种较严谨的伦理要求，一般的平信徒只需遵行十诫与爱的诫命^②。这种对耶稣教导双重标准的回应观点，从主后第二世纪已开始^③，主要源于天主教的立场。这立场的论点在于耶稣在登山宝训的教导并非针对群众而说的，却是针对耶稣所呼召的一群门徒与使徒^④。

二、一种悔改的伦理

改教运动（Reformation）时，改教者反对于上述双重标准的伦理观，认为登山宝训的对象并不是只限于一小撮寻求完全的人，乃是呼召我们去悔改，提出一种悔改的伦理，认为律法使人知罪，因此，新的义也让基督徒明白到不能靠自己的行为得救，唯独靠赖神的恩典。他们认为登山宝训最终是不能实践的，只反映出—个事实，就是罪人接受救恩唯有透过神怜悯的接纳^⑤。难怪乎潘加士（Servais Pinckaers, O.P.）指斥马丁路德（Martin Luther）将登山宝训看为控诉人，只使人知罪的论点是将登山宝

① Daniel Patte, *The Challenge of Discipleship: A Critical Study of the Sermon on the Mount as Scripture* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), p.17.

② Eduard Lohse, *Theological Ethics Of The New Testament*, translated by M. Eugene Boring (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991), p.64.

③ Allen Verhey, *The Great Reversal: Ethics And The New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1984), p.7.

④ Pinckaers, O.P., *The Sources Of Christian Ethics*, p.136.

⑤ Lohse, *Theological Ethics Of The New Testament*, p.64.

训置于保罗因信称义的教义之下^①。

三、一种律法的伦理

这种观点将登山宝训看为一种律法的伦理，认为耶稣提出一种比摩西律法更高标准的义，是必须让人去遵守。这种观点在改教运动时，曾被强烈地理解。俄国宗教哲学家及大文豪托尔斯泰(Leo Tolstoy)鼓吹一种对登山宝训律法性的理解，强调不抵抗而用爱去对待仇敌和反对起誓等行为^②。他认为登山宝训应按照字面的意义去接受与理解，他的理解将登山宝训直接指向社会与政治性^③。

四、一种理想的伦理

登山宝训也被视为一种理想的伦理，以避免律法性解释的错误。这种观点认为登山宝训当以字面解释时会被误解，因为那目的只是让我们得到一个新的态度，让我们能够在现代处境中应用出来^④。这种观点无疑认为登山宝训是不能实践的，这种不可能性只是激励人尽量按他所能的去实践^⑤。这种观点只是将登山宝训的伦理要求自动降低而已，对耶稣在其中强调实践的命令大打折扣。

五、一种暂时的伦理

在20世纪初，史怀哲(Albert Schweitzer)与其他释经者认为耶稣的信息主要是末世性的，因史怀哲想到耶稣期望末世将在不久的将来临到，故认为登山宝训的伦理必然是一种暂时性的伦理(an interim ethic)，该种伦理在历史中只适用于一段短的时间。

① Pinckaers, O.P., *The Sources Of Christian Ethics*, p.139.

② Lohse, *Theological Ethics Of The New Testament*, pp.64--65.

③ Pinckaers, O.P., *The Sources Of Christian Ethics*, pp.138-139.

④ Lohse, *Theological Ethics Of The New Testament*, p.65.

⑤ Pinckaers, O.P., *The Sources Of Christian Ethics*, p.137.



期，当末世延迟到来世就不能使之普及化。这种观点被一般福音派学者与教会所否定^①。潘加士指出这种观点再一次将登山宝训从基督教伦理中排除出去，它的教导只局限于在一段英雄时期（a heroic era）才有意义；不能作为一般基督徒生命的道德理论，此观点仍然视登山宝训为一种“不可能”的道德观^②。

六、一种未来的伦理

相对于史怀哲强调过去历史上的一种暂时性的伦理，韦希亚（Allen Verhey）却指出，一些激进的时代论主义者（radical dispensationists），他们认为耶稣的伦理只能应用在未来时代的国度，只是次要而暂时延伸地在这个时代应用。就像德勃尼士（Martin Dibelius）认为耶稣揭示神完全的旨意，那是掌管未来国度的，但那是现时不可能与不适切的，直到那国度的来临^③。

七、一种和平的伦理

卢可斯（Eduard Lohse）指出登山宝训在当代吸引不少人的注意被视为一种和平的伦理。人们肯定其命令的必须性之特质，但它的信息只在某一方面適切，当一些重要的宣告从它们处境中被抽取出来，成为一个具体的政治行动。然而，登山宝训感动它的读者在于一种激进地顺服之需要，它本身并没有发展出政治的活动。登山宝训实际地教导门徒怎样在世俗的品行中发挥他们作为基督徒的义务^④。

丙、实践生命转化的伦理价值观

在上述的不同观点中，每一种观点都有其原因和重点，不

① Lohse, *Theological Ethics Of The New Testament*, p.66.

② Pinckaers, *The Sources Of Christian Ethics*, p.138.

③ Verhey, *The Great Reversal: Ethics And The New Testament*, p.8.

④ Lohse, *Theological Ethics Of The New Testament*, p.66.

过，上述观点主要的问题在于否定或淡化登山宝训的实践性，但那却是耶稣在登山宝训中最为强调的。在综合以上的观点后，笔者认为登山宝训是一种实践的伦理，耶稣在当中要求每一位信靠并跟从他的门徒，都要在信仰与生活中实践出他的教训，那是一种生命转化的伦理价值观，使他们的生命得以不断地转化，以更像他们的天父。

实践生命转化的伦理价值观的基础并不在于个人的善行，乃在于门徒与耶稣相遇，并回应耶稣悔改的呼召（太四 17）^①。悔改是基督徒生命转化的起点，因为悔改是一种关乎全人在灵性上、意志上、知识上、情感上及行为上作出深层而彻底的改变，从过去自我为中心的生命，转化为以神为中心的生命。神学泰斗巴特（Karl Barth）认为伦理作为神学性的伦理乃看到人品德的善，在神话语的真实中使人得着圣洁^②。巴特在着重神的话语与伦理的重要外，也带出悔改与伦理的关系，指出悔改意味着“思想转变”。伦理问题的关键位置，指向一种全新行为的转折产生的地点，系于这种思想转变^③。门徒在开展这种生命转化的过程中，必须得着伦理与价值观的转化，耶稣在登山宝训所带给门徒的，正是这种生命转化的伦理价值观。

希腊文 μεταμορφώω 含有“改变”、“变化”或“转化”等意

① Verhey, *The Great Reversal: Ethics And The New Testament*, p.16. 作者指出悔改并不只是一种外表上披麻蒙灰（太十一 21）或禁食的礼仪（太六 16~18；可二 18~22），乃是一种激进而喜乐的回转。它否定旧有的安全感和传统的价值观，并欢欣地迎接神所显示能力的主权（太十三 44~46）。它驱逐了自我的肯定和自我的荣耀，并开展了舍己以顺服神的主权和服侍邻舍。

② Karl Barth, *Ethic* (New York: The Seabury Press, 1981), p.19.

③ 巴特著，魏育青译：《罗马书释义》，历代基督教思想学术文库（香港：汉语基督教文化研究所，1998），第 558 页。



思，该字在新约中只出现了4次，其中太十七2和可九2皆指到耶稣在门徒面前改变形象，林后三18与罗十二2则指到信徒生命的转化^①。保罗在罗十二2劝勉信徒“不要效法这个世界，只要心意更新而变化。”当中的“不要效法”（μη συνχηματιζοσθε = do not be conformed）与“变化”（μεταμορφουσθε = be transformed）都是现在式被动语态命令语气的动词（present passive imperative）^②。保罗带出了一个重生基督徒的典范转移（paradigm shift），劝勉基督徒要小心我们的价值系统不要被世界的模式所塑造^③。

悔改使耶稣的门徒踏上生命转化之旅。耶稣在登山宝训中，就是要教导门徒在悔改跟从他的过程中，怎样具体地在信仰与生活中实践生命转化的伦理价值观。那是有别于一般传统或以律法为中心的伦理价值观，它是一种以天国为中心的伦理价值观，是指向基督的门徒因着神救赎的恩典，得与基督相遇而带来生命的转化。实践的动力并不像文士与法利赛人那样死守律法，借行为称义，乃是因着门徒与耶稣基督产生一种生命的连结，建立起一种生命的关系，在神救赎的恩典与基督爱的激励下，门徒得着心灵的更新与生命的转化，从而实践出超越法利赛人与文士的义。

这种生命转化的伦理价值观也是一种以基督为中心的伦理（Christ-centered ethics）。基督徒要在信仰与生活中实践耶稣基督

① W. T. Dayton, “Transfiguration,” in *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* ed. Merrill Tenney, 4th printing (Grand Rapids: The Zondervan Corporation, 1980).

② Archibald T. Robertson 著，詹正义编：《罗马书》，活泉新约希腊文解经卷五（香港：基道书楼，1990），第194页。

③ Harold J. Westing and Penny Thome, *Building Biblical Values* (Grand Rapids: Kregel Resources, 1996), p.10.

的教训，实践的内容除了按字面的解释外，也需注意耶稣的修辞语气，以明白其背后的伦理原则，最重要的就是实践耶稣在登山宝训中所带出生命转化的命令（transforming imperatives）。那些生命转化的命令构成登山宝训的骨干与精髓，基督徒透过实践那些富有挑战与权威性的生命转化的命令，以实践出生命转化的伦理价值观，使基督徒的生命能够不断地得着转化。耶稣在整篇登山宝训中所着重的，正是门徒能否身体力行地实践他的教训与命令，那是判别一个人是聪明人或是愚拙人的标准（太七 24～27）。

综合而言，本文将伦理观与价值观统称为伦理价值观，所指的生命转化的伦理价值观，就是指一种以基督和天国为中心的伦理价值观，针对那些悔改跟从耶稣的门徒，在踏上生命转化的过程中，透过在信仰与生活中实践耶稣所宣告生命转化的命令，使生命不断得到转化，从而具体地在世上表现出天国子民的样式。

第二部分 主体研究

马太在记录耶稣的言论而写下登山宝训时，反映出一种严谨的结构与修辞手法，整篇登山宝训所记载耶稣的教导（五 3～七 27），在修辞学上可以分为序言（Exordium），主要内容（Main part）和结论（Peroration）三大部分^①。马太所记载的耶稣的教训充分地透过不同的修辞技巧，以增加这篇讲道的教导权威，从整篇讲道的信息中，带给耶稣门徒宝贵而富挑战性的生命转化的

^① Hans Dieter Betz, *The Sermon On the Mount: Including the Sermon on the Plain* (Matthew 5: 3～7: 27 and Luke 6: 20～49) (Minneapolis: Fortress Press, 1995), pp. 50～58. 宾汉斯将七 13～23 看为第三部分末世警告。

伦理价值观。

甲、序言（五 3~16）

耶稣改变世界的策略并不是从改变群众开始，他先要让那些悔改跟从他的门徒之生命得到转化，并在生活中实践生命转化的伦理价值观，才让那些生命转化的门徒去改变世界。耶稣上山坐下，门徒到他跟前，他就开口教训门徒，好比摩西在西乃山领受律法后，向以色列民颁布律法^①。但耶稣是神的儿子，他不但比摩西大，他向门徒所带出的天国宪章，是要成全摩西的律法，是天国子民信仰与生活的指南，让每一个耶稣门徒都清楚天国子民应有的生命转化的伦理价值观。

一、门徒蒙福的秘诀（太五 3~12）

耶稣在登山宝训中，向门徒所传递的，并不是一套普通的宗教道德伦理守则，乃是一套以神为中心，超越世俗，只有那些愿意委身跟从他，将生命主权交给他的天国子民，才能在世上实践的生命转化的伦理价值观。当世人将焦点放在物质与名利上时，耶稣却教导门徒生命应有的美德与品格，以才能成为真正有福的人。在登山宝训中，“有福”（μακαριοι）的原意可指幸福或快乐的意思，这里可指得到神的恩惠和特权之意^②。故此，这是指到一种天国属灵的福气。马太以诗歌体裁写下八福，原文每一福都是由“福……因”（Μακαριοι……οτι）的句式结构开始的。这种句式是修辞学上省略三段论论法（enthymeme），以一个宣告的句

^① W. D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical And Exegetical Commentary On The Gospel According To Saint Matthew*, Vol. 1. (Edinburgh: T & T Clark, 1988), p. 427. 作者表示太一至五章反映出一种与出埃及的预表，认为耶稣上山宣讲登山宝训，正是作为摩西式弥赛亚（Mosaic Messiah）和弥赛亚式律法（Messianic Torah）的宣讲。

^② “μακαριο”，王正中编：《新约希腊文中文辞典》（香港：浸宣出版社，1986）。

子，和一个支持的原因^①。笔者按照希腊文的原意，将耶稣所论到的基督徒蒙福的秘诀作出以下的翻译：

福临灵里贫乏者，因天国是他们的。

福临悲恸哀伤者，因他们必得安慰。

福临温柔自制者，因他们必受地土。

福临饥渴慕义者，因他们必得饱足。

福临怜恤他人者，因他们必蒙怜恤。

福临心灵纯洁者，因他们必得见神。

福临使人和睦者，因他们是神儿子。

福临为义受逼者，因天国是他们的。

二、门徒在世的意义（太五 13~16）

耶稣向门徒揭示借着属生命品格的建立而蒙福的秘诀后，就透过两个隐喻来指出门徒在世上存活的意义：“你们是地上 (γῆς) 的盐”（五 13），在这个充满罪恶的社会中，需要有更多防腐和洁净的基督徒，散发出属灵与道德的力量，以防止罪恶势力的蔓延。“你们是世界 (κόσμου) 的光”（五 14 上），每一个跟从耶稣的门徒，不但能够脱离灵性上的黑暗与罪恶，得着生命的光，他们也要成为“世界的光”，将从耶稣而来的光，反照这个罪恶的世代，让世人也同样得着基督生命的光。在第二个隐喻下，发展出两个比喻：“城造在山上”（五 14 下），“人点灯”（五 15 下），最后，集中在光的方面而作出一个总结^②。耶稣在此带出在这个败坏而黑暗的世界中，基督徒在世上存活的意义，就是

① George A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984), p. 16.

② Robert A. Guelich, *The Sermon On The Mount: A Foundation For Understanding* (Waco: Word Books, 1982), p. 119.



先要建立好个人属灵生命的品格，继而透过他们的好行为去改变世界，荣耀天父。

乙、主要部分

一、门徒怎样看律法（太五 17~20）

在耶稣向门徒宣告这天国的大宪章时，他到底怎样看旧约的律法呢？作为耶稣的门徒又应当怎样看律法呢？本段的结构很明显地分为两部分五 17~18 和五 19~20，耶稣在每部分皆由一个突破常规的语句开始（五 17；19），然后作一个权威性的解释（五 18；20）^①：“我（实在）告诉你们……”

1. 耶稣要成全律法（太五 17~18）

耶稣不是一个将律法和先知废掉的宗教改革者，他乃是要成全律法的弥赛亚。他是律法的诠释者，将律法的精意向门徒揭示。因废掉旧约律法将会被当时的犹太教视为异端，是很严重的罪，耶稣却要肯定他对旧约律法的正统性^②和律法的永恒性。耶稣认为旧约的律法也是基督徒伦理价值观的基础，不过，耶稣要进一步成全旧约的律法，使之成为生命转化的伦理价值观，让遵守而实践的人不断得着生命的转化。

2. 门徒当遵行律法（太五 19~20）

耶稣在本段将人废掉律法与遵行律法作对比，又将在天国称为最小的和最大的作对比，让门徒不但个人能够遵行这些诫命，更进一步教训其他人遵行时，在神的眼中，他在天国要称为大的。耶稣对门徒的要求，正是一种超越当时假冒为善的文士和法

^① Andrej Kodjak, *A Structural Analysis of the Sermon on the Mount* (Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986), p. 82.

^② Hans Dieter Betz, *Essays on the Sermon on the Mount* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p. 43.

利赛人的义（太五 17~20）。伦理系统可以广义地分为两大类：非本体性（deontological）伦理，那是以责任为中心（duty-centered）的；目的性（teleological）伦理，那是以目的性为中心的（end-centered）。要决定行动的对与错必须符合公义、正直或基本责任的原则^①。

格士拿（Norman L. Geisler）指出基督教伦理是非本体性伦理，是以责任而非目的为中心的。他表示基督教伦理并不是完全忽视结果，而基督教的伦理所考虑的结果乃是计算在律法与规范中，那就是说，没有任何可计算的结果可以作为一个合法的手段，去破坏神所颁布任何道德律法^②。不过，史特森与古书义指出一种以耶稣和天国为中心的伦理（a Jesus-and kingdom-centered ethic）应该以天国为目的，以紧密地与一种健康的非本体性伦理配合在一起。无论如何，耶稣命令绝对地遵守律法和先知的話，并赐下一个严厉的警告给任何想将律法置之不理的人（太五 17~20）^③。可见耶稣在登山宝训中所要求门徒遵守的，正是这一种非本体性而以耶稣和天国为中心的伦理，作为天国的子民必须身体力行地而整全地遵守神的律法，那正是本文所指生命转化的伦理价值观。

二、门徒怎样守律法（太五 21~48）

本段可以说是登山宝训中篇幅最长的一个段落，由六个小段

^① Stassen and Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus In Contemporary Context*, pp.119-120.

^② Norman L. Geisler, *Christian Ethics* (Grand Rapids: Baker Book House, 1989) Norman L. Geisler, *Christian Ethics* (Grand Rapids: Baker Book House, 1989), pp.24-25.

^③ Stassen and Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus In Contemporary Context*, p.121.



落所组成^①。耶稣运用了修辞学上重复 (repetition) 与对比 (antithesis) 的技巧, 在每个小段落中皆以权威的释法者之语气, 用两句句子作开始, 第一句: 引述旧约的经文而宣告, “你们听见有吩咐古人的话 (或有话) 说”; 第二句: 强调耶稣个人的权威, “只是我告诉你们 (εγω δε λεγω υμιν)”。古列治 (Robert A. Guelich) 指出太五 21~48 被称为登山宝训中的“对比”, 在本段中, 耶稣六次将旧约的律法与他的要求作出对比^②。

毕特思 (Hans Dieter Betz) 表示在这六个对比 (antithesis) 中, 可分为两个小组: 第一组包括五 21~26 论杀人, 五 27~30 论奸淫及五 31~32 论离婚; 第二组由五 33 的“又”或“再次” (Παλιν) 之连接词所开展, 包括五 33~37 论离婚, 五 38~42 论报复及五 39~48 论仇敌。^③他表示耶稣在这六个对比中, 都是指到关系的破裂, 第一个是与弟兄的关系破裂, 第二个和第三个是与女人 (妻子) 的关系破裂; 而第二组则强调朋友关系的破裂。^④另一方面, 史达加 (Georg Strecker) 却认为从内容来看, 前三个与后三个对比的分别在于与基督徒之间 (内部社群问题) 以及与非基督徒 (扩大社群伦理) 的关系^⑤。

不过, 史特森与古书义的研究有所突破, 他们指出登山宝训的模式并不是双重的对比, 乃是三重的转化进程, 那就是传统的

① Kodjak, *A Structural Analysis of the Sermon on the Mount*, p.86.

② Guelich, *The Sermon On The Mount*, p.176.

③ Hans Dieter Betz, *The Sermon On the Mount: Including the Sermon on the Plain* (Matthew 5: 3~7: 27 and Luke 6: 20~49) (Minneapolis: Fortress Press, 1995), p.200.

④ Betz, *The Sermon On the Mount: Including the Sermon on the Plain* (Matthew 5: 3~7: 27 and Luke 6: 20~49), p.200.

⑤ Georg Strecker, *the Sermon on the Mount: An Exegetical Commentary*, trans. O.C. Dean, Jr., (Nashville: Abingdon Press, 1988), p.64.

义 (Traditional righteousness)、有缺点的循环 (Vicious cycle) 和转化进程 (transforming initiatives)。他们认为转化进程的模式持续在整个主要部分出现, 从太五 21~七 12。这使我们对整篇登山宝训的理解得以改观, 表明那不是强调在一些生硬教训中负面的禁止, 却着重于积极而正面的转化进程, 那是建基在恩典上的拯救^①。

笔者认为上述双重的对比与三重的转化进程不但没有冲突, 反而可以结合起来成为一种三重的生命转化的伦理价值观, 那是建基在耶稣所颁布的生命转化的命令之上的。大体上, 可分为三个大段落: 从生命转化的命令去实践: 1. 天国的律法对比着传统的律法 (太五 21~48); 2. 暗中的敬虔对比着虚伪的敬虔 (太六 1~18); 3. 生活的智能对比着地上的智能 (太六 19~七 11)。

表一 从生命转化的命令去实践天国的律法

问题焦点	传统的律法	天国的律法	生命转化的命令
1. 杀人 太五 21~26	不可杀人。 凡杀人的 难免受审 判。	凡向弟兄动怒的, 难免 受审判; 凡骂弟兄是拉加的, 难 免公会的审断; 凡骂弟兄是摩利的, 难 免地狱的火。	αψα 要把礼物留在坛前, υπαγε 先去 διαλλαγεθε 同弟兄和好, προσπερε 然后来献礼物。 与对头还在路上, ωσθε 赶紧与他和息。

^① Stassen and Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus In Contemporary Context*, pp. 133~136.

续表一

问题焦点	传统的律法	天国的律法	生命转化的命令
2. 奸淫 太五 27 ~30	不可奸淫。	凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫。	若是右眼叫你跌倒，就 <u>εξιλε</u> 剜出来 <u>βαλε</u> 丢掉， 若是右手叫你跌倒，就 <u>εκκοψου</u> 砍下？ <u>βαλε</u> 丢掉。
3. 休妻 太五 31 ~32	人若休妻，就当给她休书。	凡休妻的，若不是为淫乱的缘故，就是叫她作淫妇；人若娶这被休的妇人，也是犯奸淫了。	(与奸淫相同)
4. 起誓 太五 33 ~37	不可背誓，所起的誓总要向主谨守。	<u>μη ομοσαι</u> 什么誓都不可起。 不可指着天起誓， 不可指着地起誓， 不可指着耶路撒冷起誓， 不可指着你的头起誓	你们的话， <u>εστω</u> 要是，就是说是；不是，就说不是。
5. 报复 太五 38 ~42	以眼还眼，以牙还牙。	<u>μη αυτιστηραι</u> 不要与恶人作对。	<u>στραψου</u> 连左脸也转过来由他打； <u>αφισ</u> 连外衣也由他拿去； <u>υπατη</u> 你就同他走二里； 有求你的， <u>δο</u> 就给他；有向你借贷的， <u>μη αποστραψη</u> 不可推辞
6. 爱与恨 太五 43 ~48	当爱你的邻舍，恨你的仇敌。	<u>αγαπατε</u> 要爱你们的仇敌， <u>προσευχεσθε</u> 为那逼迫你们的祷告。	<u>εσθε</u> 你们要完全，像你们的天父完全一样。

耶稣在太五 21~48 的经文中，将传统律法中的六个关乎杀



人、奸淫、休妻、起誓、报复、爱与恨等伦理问题，转化为天国的律法，透过实践耶稣所颁布生命转化的命令，以化解人与人之间所引起的问题。这段有关个人在教会、家庭及社会的道德伦理的对比，不但在当时能教导门徒当怎样遵守有关天国的律法，在今天这个充满暴力、离婚率不断上升，强调个人与种族间因仇恨而实行报复的社会中，这些信息更是极其适切和需要的，耶稣所带出这些生命转化的伦理价值观，正是建立一个充满爱与坚固的社会的基石，当基督徒在实践这些生命转化的伦理价值观时，不但能够使个人生命不断地转化，更能使社会也得着转化。

小结：门徒像天父完全（太五 48）

耶稣在登山宝训的教导好像一道阶梯，将门徒带到属灵的最高境界，透过一连串的对比，呈现一种向上升的结构，最终引向完全的诫命——那是，一个完全被神的恩典所管治的生命^①。“所以，你们要完全，像你们的天父完全一样”（太五 48）。耶稣要求门徒在行事为人上要胜过文士和法利赛人的义，不是去死守那些教条主义与律法，乃是要向着一个完全的目标进发，就是以完全的天父为榜样，在这个充满罪恶与仇恨的世代，在神救赎的恩典下去作一个完全的门徒。不过，史特森与古书义则认为这里的“完全”一字，在希腊文也可解为“全备”，那是指到门徒能够像天父一样实践出一种全备的爱，甚至能够爱仇敌，而不应被解释为理想中道德的完全^②。无论如何，在这两种解释中都有一个共通点，那就是天父是门徒生命转化的最高榜样。

① Lohse, *Theological Ethics Of The New Testament*, p.70.

② Stassen and Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus In Contemporary Context*, p.141.



三、门徒暗中的敬虔（太六1~18）

耶稣基督令人意想不到地诠释律法的精意而带出天国的律法后，他在六1~18转而教导门徒应有的敬虔生活。在这段经文中，耶稣屡次采用了“你们不可（不要）……你们要……”的句式，夹杂着禁令与命令，对门徒进行权威性的教导。所有的劝勉都有同样的结构：在负面的部分（六2，5，7，16）之后，有一个正面的对比（六3，6，9~13，17）。因此，主祷文是在正面对比的形式中，借此以警告那些喋喋不休的祷告（六7）；但当考虑到内容时，它却打破形式上的框架。六14~15可说是求父饶恕的附录^①。

这段经文所讨论的问题焦点主要在施舍、祷告和禁食等三方面，但耶稣要揭穿那些假冒为善的人所表现出的虚伪的敬虔，以警告他的门徒绝对不能效法那些假冒为善之人的行径，却要实践出暗中的敬虔，因门徒要得的是父神的赏赐，而不是人的称赞，门徒必须透过遵守那些生命转化的命令，才能实践出暗中的敬虔，以得到父神的报答与赏赐。

表二 从生命转化的命令去实践暗中的敬虔

问题焦点	虚伪的敬虔	暗中的敬虔	生命转化的命令
1. 施舍 太六1~4	故意叫人看见的善事。	Προσεχετε 你们要小心，不可将善事行在人的面前……要叫你施舍的事行在暗中。你父在暗中察看，必然报答你。	μη σαλπιση 不可在你面前吹号， μη ακωτω 不要叫左手知道右手所作的。

^① Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, p.352.

续表二

问题焦点	虚伪的敬虔	暗中的敬虔	生命转化的命令
2. 祷告 太六 5 ~15	故意叫人看见的祷告。	你们祷告的时候, οὐκ εἶσθε 不可像那假冒为善的人……你父在暗中察看必然报答你。 μη βατταλογησθε 不可像外邦人, 用许多重复话…… μη οὖν ομοιωθητε αυτοι 你们不可效法他们……	你们祷告的时候, εἰσελθε 要进你的内屋, 关上门, προσευξαι 祷告你在暗中的父; προσευξασθε 你们要这样祷告:
3. 禁食 太六 16 ~18	故 人 叫 人 看 出 的 禁 食。	你们禁食的时候, μη γενησθε 不可成为那假冒为善的人……你父在暗中察看, 必然报答你。 你禁食的时候, αλειψαι 要梳头、ωψαι 要洗脸, 不叫人看出你禁食来。	

四. 门徒生活的智能 (太六 19~七 12)

在发表有关宗教生活的敬虔表现的教导后, 耶稣在六 19~七 11 论到门徒日常生活的智能, 其中的问题焦点包括理财 (六 19~24)、忧虑 (25~34)、律己 (七 1~5)、判断 (七 6) 和祈求 (七 7~11) 等五个方面。古列治指出每一论题分别以以下三种形式开始: 一个绝对的禁令 (apodictic prohibition) 与绝对的命令 (apodictic command) (六 19~20); 一个绝对的禁令 (六 25; 七 1, 6); 一个绝对的命令 (七 7~11)。然后, 以一个法令的形式 (七 12) 带出门徒待人的金律 (the Golden Rule) 作结。^①

① Guelich, *The Sermon On The Mount: A Foundation For Understanding*, p.323.

表三 从生命转化的命令去实践生活的智能

问题焦点	地上的智能	天上的智能	生命转化的命令
1. 理财 太六 19 ~24	为自己积攒财宝在地上。	Μη θησαυριζετε 不要为自己积攒财宝在地上……因为你的财宝在那里，你的心也在那里。	θησαυριζετε 要积攒财宝在天上。
2. 忧虑 太六 25 ~34	为生命忧虑吃、喝、穿。	μη μεριμνατε 不要为生命忧虑吃什么，喝什么；为身体忧虑穿什么？ μη ουν μεριμνησητε 不要忧虑说：吃什么？喝什么？穿什么？ μη ουν μεριμνησητε 不要为明天忧虑	εμβλεφατε 要察看那天上的飞鸟， καταμαθετε 要细想野地里的百合花， ζηηηετε 你们要先求他的国和他的义。
3. 律己 太七 1 ~6	论断他人而不律己。	Μη κρινετε 你们不要论断人，免得你们被论断。	αβαλε 先去掉自己眼中梁木，然后才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺。
4. 判断 太七 6	没有判断适合的对象。	应要判断适合的对象。	Μη δωτε 不要把圣物给狗， μηδε βαλητε 不要把珍珠丢在猪前。
5. 祈求 太七 7 ~11	父知道好东西给儿女。	你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人么？	Ληηετε 你们祈求，就给你们； ζηηηετε 寻找，就寻见； κρουητε 叩门，就给你们开门。

在这段经文中，当耶稣在宣告出绝对的禁令时，他是要禁止门徒去追求地上的智能，那是以自我为中心的，却要实践出天国



的智能，那是以天国和神为中心的，门徒必须透过遵守生命转化的命令以实践天上的智能，那天上的智能也是反映着生命转化的伦理价值观，借此而化为门徒面对生活和面对自我的问题。

小结 门徒待人的金律（太七 12）

本节是整个登山宝训主要部分（太五 17～七 12）的小结，耶稣在此教导门徒待人的智能。耶稣基督在教导门徒不要论断人，并应许天父会将好东西给求他的人，他就作出一个结论：“所以，无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理。”（太七 12），巴克莱指出这可说是耶稣所说的最普遍、最著名的一句话，它使登山宝训达到最高的巅峰。耶稣的这句话被称为“整个演说的顶石”，是社会伦理最崇高的目标，是一切伦理教训的额非尔斯峰^①。可见这节经文的重要性。故此，本节经文一直以来都被视为一个金律（The Golden rule）。

丙、结论

太七 13～27 是整篇登山宝训的结论，其中可分为两部分，就是门徒末世的警告（七 13～23）和门徒智愚的抉择（七 24～27）。在这个结论中，反映出其修辞特式与结构。古列治认为本段包含着智能和先知式的言论，开始时以先知式的劝勉（prophetic exhortation）而配合智能的模式^②。路斯指出 ποικω（可指“结出”或“遵行”）一词在本段共出现 9 次，显示出这个结论的基本倾向，就是要求真正跟从耶稣的门徒之实践性。整段

^① 巴克莱著，方大林等译：《马太福音注释》上册（香港：基督教文艺出版社，1982年），第 237 页。

^② Guelich, *The Sermon On The Mount: A Foundation For Understanding*, pp.383~384.



都包括不同的对比（宽/窄门与路；好/坏果；遵行父神旨的人/作恶的人；房子建在盘石/沙土）；而整个结论都关乎末世的审判，特别在负面方面突出灾难性结局的警告^①。

一、门徒末世的警告（太七 13~23）

耶稣向门徒发出末世的警告，一方面要门徒面对两条道路作出个人的抉择，另一方面，要对假先知作出防备。

1. 门徒要进的门路（太七 13~14）

七 13~14 以一个绝对命的劝勉，“你们要进窄门”（Εἰσελθατε）（七 13），紧接着一个对称修饰的反义平行体，以开展结论部分^②。耶稣承接着旧约两种方法的主题（the motif of two ways），以带出忠心的门徒所应走“生命的路”^③。基本上，多数人（πολλοί）走进的宽门与找着的大路是引到灭亡的，而少数人（ὀλιγοί）走进的窄门与小路却是引到永生的。门徒要进入窄门，要走引到生命的小路，就要为着跟从主而付上代价和面对各样的困难，那包括面对逼迫和实践生命转化的伦理价值观。^④

2. 门徒要防假先知（太七 15~23）

耶稣在七 15~23 同样以一个绝对的禁令开始，“你们要防备假先知”（Προσχετε）（七 15），本段应是一个完整的段落。^⑤耶稣在七 15~20 教导门徒如何分辨假先知，在七 21~23 则说出假先

① Luz, *Matthew 1~7: A Commentary*, p.432.

② Guelich, *The Sermon On The Mount: A Foundation For Understanding*, pp.383~384.

③ Betz, *The Sermon On the Mount: Including the Sermon on the Plain* (Matthew 5: 3~7: 27 and Luke 6: 20~49), p.522.

④ Keener, *A Commentary on the Gospel Of Matthew*, pp.250~251.

⑤ Davies and Allison, *A Critical And Exegetical Commentary On The Gospel According To Saint Matthew Vol. 1.*, pp.693~694.

知末世结局。耶稣先以外面与里面，透过羊皮与残暴的狼两个隐喻之对比，突出假先知的危险性。接着，从动物而转为植物，透过荆棘与蒺藜等两种对人有害的植物，反问：怎样摘取对人有益的葡萄和无花果呢？这是一般人都能够理解的常识。故此，耶稣用了果树与果子的形象，以教导门徒分辨假先知最有效的方法，就是凭他们的果子去认出 (επιγνωσθε) 他们。那么，果子是什么呢？若按施洗约翰在太三 8 所斥责法利赛人和撒都该人的话：“你们要结出果子来，与悔改的心相称”，那就是指到人结出悔改的果子，借此带出假先知对信徒无益，却反而对信徒有害之处，他们本身因为没有悔改而重生得救，根本不能结出悔改的果子。

基于这个前提下，耶稣在七 21~23 表明谁人能进天国的原则，那是“惟独遵行我天父旨意的人，才能进去”，耶稣指出只有那些真正在心里让耶稣成为我们生命的主，顺服在基督的主权下，身体力行而甘心遵行天父旨意的人，也就是能够实践生命转化的伦理价值观的人，才是真理的实践者，才是耶稣真正的门徒，才能够进天国，成为天国的子民。至于那些只在口头上认信主的人，而没有因着生命的转变而遵行天父旨意的人，即是奉主的名去做出各样耶稣门徒所做的事，都是那些进入灭亡的宽门与大路的人。

二、门徒智愚的抉择 (太七 24~27)

耶稣在整篇登山宝训以犹太人所惯用的比喻 (parable) 作总结，^① 呼应着序言中门徒得福的秘诀 (五 3~12)。在承接七 13 开始两种方法的主题之写作特式下，耶稣以两个建筑者的比喻，分别以“聪明人” (ανηρ φρονιμο) 去代表忠心的门徒 (七 24~

^① Guelich, *The Sermon On The Mount: A Foundation For Understanding*, p. 403.



25), 以对比着“无知人”(ανηρ μωρό)所代表不忠心的门徒。^①马太差不多是每字皆对称地(symmetrically)将两部分表达出来,该两个比喻在叙述上有很高的艺术性^②。耶稣以“凡听见我这话就去行的”对比着“凡听见我这话不去行的”;“好比一个聪明人”对比着“好比一个无知的人”;“把房子盖在磐石上”对比着“把房子盖在沙土上”。两者皆同样面对着三重的危险:雨淋、水冲和风吹,撞着那房子,但两幢房子却得着不同的结局。马太也转用非对称(nonsymmetrical)的句子以表达出那决定性的要素^③。结果是前者总不倒塌,因为根基立在磐石上;后者却倒塌,并强调“倒塌得很大”。故此,整段经文的焦点乃于人对耶稣的话所作出的响应,强调要以顺服的行动去实践耶稣的教训,而不是只停留在理性的知识上。充分地反映出耶稣在登山宝训所着重的,就是门徒能够实践出来的生命转化的伦理价值观。

结 语

当耶稣向门徒宣讲完登山宝训后:“众人都希奇他的教训;因为他教训他们,正像有权柄的人,不像他们的文士”(太七 28~29)。这里的“众人”(οχλοι)是指跟从着耶稣的群众,虽然门徒是耶稣的主要教训的对象,但他们也在旁听到耶稣的教训,他们的反应就是希奇、惊讶或诧异^④。耶稣的教导使他们听来有种焕然一新的感觉,不像他们的文士只是陈腔滥调地按字面去诠释摩西的律法,那却没有爱,更甚者,是他们以人的传统与解

① Betz, *The Sermon On the Mount: Including the Sermon on the Plain* (Matthew 5: 3~7: 27 and Luke 6: 20~49), p.557.

② Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, p.451.

③ Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, p.451.

④ “μακαριο”,王正中编:《新约希腊文中文辞典》。

释，去扭曲了律法的原意，那不但低于他的要求，也低于律法和先知的要求^①。更重要的在于耶稣在登山宝训所带出的，是一种生命转化的伦理价值观，是向人生命发出挑战的伦理价值观，遵守他话的人不但是个聪明人，更能使生命不断地转化，以活出天国子民的样式。

^① Henry, *Christian Personal Ethics*, p.317.



神圣、凡俗与净明、忠孝

郭 武

20世纪80年代以来，学术界对净明道这一兴起于宋元时期的道教宗派之关注有所加强，并取得了不少的研究成果；但是，大家对于净明道用以名教之“净明”与“忠孝”两个概念的理解，却尚欠全面和深入。例如，对于“净明”，学界多将其理解为净明道徒所追求的理想境界或终极目标，但实际上，该词在净明道中还多有修行法门之意；又如对于“忠孝”，学界多将其理解为相当于儒家“忠孝”本义的世俗社会之伦理规范，但实际上，净明道还多以之作为一种可与神灵沟通的、超世俗的宗教实践。^①正由于对“净明”、“忠孝”概念的理解不够全面和深入，故学界对净明道的一些看法往往值得商榷，如有学者因净明道于元代后多吸收儒家理学的思想而认为：“净明道这一整套教义，都是从理学家那儿拿来的现成的东西。”^②而事实上，元代净明道虽吸收了理学的一些概念来阐发自己的学说，但同时又将这些概念加以了神学化，且在“教义”上仍是以得道成仙作为其信仰

① 有关“净明”之作为修行法门、“忠孝”之作为宗教实践，详请参阅笔者另文《“净明”、“忠孝”辨析——兼谈净明忠孝道学说的现代意义》（将载陈鼓应主编《道家文化研究》第22辑）。

② 徐西华：《净明教与理学》，《思想战线》，1983年，第3期，第40页。

的终极目标，这非但异于理学家们的理性思维，且与儒学维护世俗社会秩序的根本目的有着本质的不同。不仅如此，若将宋元净明道的“净明”、“忠孝”说与其他宗教的说教进行比较，也会发现它们在本质上是一致的。本文之焦点，即在于利用宗教学界已有的理论成果，借诸家关于宗教本质的看法，来审视宋元净明道之“净明”、“忠孝”学说，以考察其与一般的宗教本质是否有相通之处。希望通过这种考察，能有裨于大家对净明道的进一步认识，并反过来为宗教学理论的发展提供一些材料。

一、凡俗与神圣的“转换”

与传统神学以上帝的观念作为研究对象不同，19世纪下半叶以来西方兴起的宗教学多重视对各种宗教现象进行比较研究，并能从历史学、语言学、人类学、社会学、心理学、现象学等角度来审视之。诸家不论从何种角度出发、运用何种研究方法，皆试图通过对各种宗教现象的认识而抽象出宗教的一般本质。虽然学者们对于宗教的本质有不少争论，但有一个词语却是他们在谈论宗教现象时经常使用的，这个词语就是“神圣的”（Holy 或 Sacred）。与“神圣的”一词相对，学者们在谈论不属于宗教范围的现象时，又常用“凡俗的”（Profane 或 Secular）一词。

虽然宗教学家们多在使用“神圣的”与“凡俗的”这两个词语，但各人对这两个词语的内容却又有不同的理解。1912年，法国社会学家涂尔干（Emile Durkheim, 1858—1917）出版其名著《宗教生活的基本形式》（*Elementary Forms of the Religious Life*）时，曾对这组概念进行过深入讨论。涂尔干认为：所有宗教都将事物分为“神圣的”与“世俗的”两大类，而宗教也正是“一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨



所组成的统一体系”。涂尔干反对以往那种用高低等级来划分神圣与世俗的做法，而认为神圣与世俗是两种截然不同的“异质性”的东西；他还反对将神圣事物简单地理解成那些被称为神或精灵的人格存在，而以为：“一块岩石，一棵树，一泓泉水，一枚卵石，一段木头，一座房子，简言之，任何事物都可以成为神圣的事物……神圣对象的领域也没有一劳永逸地被划定出来。其范围可以根据不同的宗教而无限地发生变化”。为什么“任何事物都可以成为神圣的事物”呢？涂尔干认为，神圣与凡俗虽然是两种截然不同的“异质性”的东西，但两者却又可以“相互转换”，只是这种转换会令其发生“连续性的断裂”而又成为与以前截然不同的东西^①。虽然涂尔干从“集体”、“社会”的角度来规定宗教本质的做法并未得到学术界的广泛认同，但他关于“任何事物都可以成为神圣的事物”及凡俗与神圣可以“转换”的说法却对后来的宗教学研究产生了很大影响。

涂尔干的“转换”论，对于我们理解宋元净明道的一些主张有着很大的帮助。在宋元净明道中，世俗性的道德实践往往被视为是可与神灵沟通的“神圣”行为，如南宋何真公净明教团的《太上灵宝净明洞神上品经》释“孝悌”云：

父母之身，天尊之身；能事父母，天尊降灵。欲拜星辰，友恭弟兄；兄弟之身，诸天真人。凡知此者，可以烧丹篆符，百鬼畏名。不知此者，未可入道以奉三清，夜叉食其肉，魔刹戮其神；虽有丹书万卷，未可以

^① 以上所引见涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社，1999年，第43～54页。



升真，符篆万籥，未可以役鬼神。^①

在这里，凡俗的父母兄弟之身被视作了神圣的“天尊”与“诸天真人”之身，日常的孝悌伦常也因此成了可与天神沟通的具有宗教意义的行为方式。此前，许逊崇拜（净明道前身）虽亦推崇“孝悌”等，但多只是将这种世俗的行为视为是得道成仙的一种基础或一个条件而已，并未直接将其视为是可与天神沟通的具有“神圣”意义的行为方式；是故，《太上灵宝净明洞神上品经》的说法可谓是晋以来的许逊崇拜在神学观念上的一种突破。

何真公教团之后，元代净明道团又将“净明”视为是一种求仙实践，如其领袖刘玉以为：“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常。”^②“正心诚意”本是儒家推崇的一种人在世俗社会中的道德修养，语出《大学》，后曾被宋代理学家作为一种修心功夫而大加发挥，如周敦颐的“诚”与朱熹的“敬”俱属此类^③。刘玉出身儒士，当知吸收儒学的这个术语，不过，他却以为儒者多空谈义理而缺乏实践精神，故主张净明道徒应真正践履之，如言：“世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去。此间却务真践实履。”刘玉所谓“正心诚意”的真践实履，具体内容为“惩忿窒欲，明理不昧心天”，亦即通过杜绝忿欲之类的不良念头而使“心性”恢复其本来的净明状态，进而“升入无上清虚之境、极道之墟，水火风灾之所不及，方得名为超出阴阳易数生死之外”。刘玉在《净明忠孝全书》中说明了“净明只是正心诚意”后，紧接着又再对“净明”作了进一步的解释，以为：“何谓净？不染

① 《太上灵宝净明洞神上品经·人道真品篇》，《道藏》本。

② 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》，《道藏》本。

③ 详请参阅侯外庐等主编：《宋明理学史》，北京：人民出版社，1997年，第64～79页、第398～407页。



物。何谓明？不触物。不染不触，忠孝自得……忠者，忠于君也；心君为万神之主宰，一念欺心即不忠也。”^①由上可知，“净明”（“正心诚意”或“惩忿窒欲”）的修持对象乃是作为“万神之主宰”的“心君”，而其结果则是“超出阴阳易数生死之外”，实具有宗教修炼之意义。宋元净明道的这种主张，乍看颇不好理解，但既然在宗教中“任何事物都可以成为神圣的事物”，则为何世俗的道德实践不可以“转换”成为神圣的修炼行为呢？

宋元净明道的这种貌似“凡俗”而实为“神圣”的说教，实际上在很多宗教中都有存在。以佛教为例，即有“郁郁黄花，莫非般若”之说，以及“担水搬柴，莫非妙道”之论；以道教为例，则有将普罗大众所常行的男女性交之事视为“合气之术”和“男女双修”之举。这里，郁郁黄花、担水搬柴以及男女性交等本属凡俗的事物，在佛教徒、道教徒的眼中实质上经历了由凡俗向神圣的“转换”。学术界之所以有人视元代净明道为“世俗化”和“儒学化”，甚至以为其说“都是从理学家那儿拿来的现成的东西”，一方面可能是因为其未能理解宗教现象中的这种“转换”，另一方面则可能是因为其只看到了“忠孝”、“正心诚意”和“惩忿窒欲”之类的字词，而未能深究这些字词在净明道经典中的含意，也就是说，其只看到了“形式”，而未能把握住“实质”。

关于宗教人眼中事物之“形式”与“实质”的关系，后来的宗教现象学大师伊利亚德（Mircea Eliade, 1907—1986）曾通过比较各种宗教现象而有过深入的阐发。伊利亚德将宗教中“凡俗”向“神圣”的转化视为是宗教人从凡俗的存在模态向神圣的

^① 以上所引见《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》。

存在模态之“过渡”，并以为宗教人从凡俗的存在模态过渡到神圣的存在模态之关键，是其经验到神圣的“显现”。在其名著《神圣与凡俗——宗教的本质》(The Sacred and the Profane: The Nature of Religion)中，伊利亚德使用了“hierophany”这个词来表达所谓“神圣显现”(圣显)，以为 hierophany 的方式可有多种，并说它是“一个不属于我们这个世界的实体，以一个在我们自然凡俗世界中不可或缺部分的物质，向我们显现”^①。由具有神圣性之“不属于我们这个世界的实体”(即所谓“全然他者”)向我们显现时所采取的方式是“以一个在我们自然凡俗世界中不可或缺部分的物质”，我们可知所谓神圣之物并非在形式上异于凡俗之物，只不过这种具有凡俗之外观的神圣之物在实质上已与其他凡俗之物有了不同，如伊利亚德言：譬如为许多人来说，神圣可以在石头或树木当中被显现出来。然而，如我们即将看到的，这其中所包含的，并非石头自身的崇拜，或树木自身的仪式。圣木、圣石都不是基于它是树木或石头而被崇拜，它们之所以被崇拜，正因为它们是圣显，因为它们显示出某种不再只是石头或树木，而是神圣，是全然他者。……圣石仍还是一颗石头，外观上(原注：或者更精确地说，从凡俗的观点来看)，无异于其他所有的石头，但对这些石头向他们显现出神圣的人来说，它目前的实体便被变化为一超性实体。^②

对伊利亚德的这种思想，香港中文大学的黎志添先生曾有过很好的理解和表述，他以为：石头或庙宇神坛原本是凡俗之物，

① 伊利亚德著，杨素娥译：《圣与俗——宗教的本质》，中国台北：桂冠图书有限公司，2001年，第62页。

② 伊利亚德著，杨素娥译：《圣与俗——宗教的本质》，中国台北：桂冠图书有限公司，2001年，第62—63页。



它们只有个殊的属物性与功能性，但是，当宗教人敬拜那块石头或神坛上的木像时，并不是因为它们有物质上的转变，而是因为在石头与神像中可以经验到神圣的能力，故其所拜的石头或木像已经从凡俗的存有状态产生变化，成为别的充满神圣能力的东西。在这个变化过程中，宗教人经验到了在他自身以外不受他意志控制的更伟大力量，原来的凡俗之物转化为 hierophany，石头不再是石头，木像不再是木像，而是一块显现神圣能力及临在的神石和神像；结果，宗教人拜石头或神坛上的木像，就不是出于石头或木像本身的属物性质，而是通过它们经验到了在这些石头或神像所显现出来的神圣临在（divine immanence）。可以说，伊利亚德所看到的宗教经验之本质，是指向一种在凡俗与现实生命模态之内却又是之上、连续却又是割裂的超越、开放并追寻与终极实体永远连接的宗教经验。因此，“宗教人与神圣相遇（或是神圣显现）的经验不是要脱离凡俗世界以外去寻找另一种以离群为目标的生活，而是根缘于一种虽然仍然在凡俗生活，但却求另一种神圣的生命模态”，也就是说，宗教人可以“在这平凡的世界生活得有神圣的意义”^①。由此，我们更不难理解宋元净明道何以会将“正心诚意”或“惩忿窒欲”等本属世俗人伦范围的行为视为是有神圣意义的宗教修炼实践；因为，在这类凡俗性的行为中，甚至其他模式的行为中，人们都可以经验到“神圣显现”（hierophany）。

^① 黎志添：《从神圣与凡俗论宗教经验与文化的关系——伊利亚德（Mircea Eliade）的一个宗教学观点》，“香港中文大学宗教系与北京大学宗教系第二届学术交流会议论文”（北京，1999年，打印稿）。

二、宗教经验与“忠孝”修炼

涂尔干虽然提出了凡俗可以“转换”为神圣之论，但却并未对这种“转换”的原因作出很好的解释。试图对这种“转换”原因作出解释的，多是一些心理学家。与涂尔干多从“集体”、“社会”的角度来规定宗教本质的作法不同，很多心理学家则主张以信仰者个体的情感体验为基础来看待宗教的本质，如美国的詹姆士（William James, 1842—1910）于1902年出版的《宗教经验之种种》（Varieties of Religious Experience）即以为宗教不过是“各个人在他孤单的时候由于觉得他与任何一种他认为神圣的对象保持关系时所发生的感情、行为和经验”^①；另一美国学者瓦哈（Joachim Wach, 1898—1955）的《宗教经验的类型》（Types of Religious Experience）也肯定了宗教经验在宗教现象中的普遍性。1917年，德国宗教学家奥托（Rudolf Otto, 1869—1937）出版了《论神圣》（The Idea of the Holy）一书，更使从个体的情感体验角度来看待宗教本质的学说产生了巨大影响。奥托以为在宗教领域里最重要的乃是非理性的（irrational）“神圣经验”（numinous），“任何一种宗教的真正核心处都活跃着这种东西，没有这种东西，宗教就不再成其为宗教”。他对西方思想家所用传统的“神圣的”（Holy 或 Sacred）一词多具有“道德的要素”和“理性的外表”感到不满，而以为宗教人所体验到的神圣经验（holy experience）乃是一种非理性的、自成一类的心态，故需用一个特殊的新词来代替 Holy 或 Sacred。为此，奥托自造了一个新词 numinous 来称呼“神圣”。Numinous 语义来源于拉丁文 nu-

^① 威廉·詹姆士著，唐钺译：《宗教经验之种种》，上海：商务印书馆，1947年，第30页。



men (“神秘”或“神性”)，既可指“被感受为客观的和外在于自我的”“神秘者”，又可指某种确定的“神秘的”心态——这两种所指又是密不可分，前者乃是后者的“直感”对象，后者则是前者“以感受的形式被反映到心灵中”^①。奥托认为：“神圣经验”(numinous)这种感受乃是我们精神生活中最为原始与基本的东西，不能由任何别的东西来加以表述，而只有通过它本身来加以界定；它就像每一绝对、基本的公理一样，可以被人们讨论，但却不能被加以严格的界定；对这种感受的唯一可行的分析方法，就是借助某些相似的情感进行类比，并运用隐喻和象征来给予表述，具体而言，当宗教人面对某种作为“完全他者”的“令人战栗之神秘”时，便会产生惊骇、畏惧、威严、活力、着迷、绝对不可抗拒等感觉。奥托的理论，对于我们理解宋元净明道的学说同样有着很大的意义。如果说涂尔干的凡俗“转换”为神圣之论仅为我们理解净明道道德实践及宗教修炼提供了一种启示，而并未能对这种“转换”的原因作出很好的解释，那么奥托关于“神圣经验”的学说则对于我们理解这种“转换”的原因有着直接的帮助，因为：凡俗之“转换”为神圣与否，完全可能取决于宗教人的内心体验；如此，则上述“忠孝”与“净明”（“正心诚意”或“惩忿窒欲”）行为是否能与天神沟通甚或达“超出阴阳易数生死之外”之境，也完全可能取决于净明道徒的个人体验。

净明道徒之体验凡俗“转换”为神圣，还可从元代刘玉等人以为“忠孝”是可以令“心火下降”、“肾水上升”的近似于内丹功法的宗教修炼中看出。早在南宋周真公时期，净明道即开始将

^① 以上所引见奥托著，成穷、周邦宪译：《论神圣》，成都：四川人民出版社，1995年，第7~14页。

“忠孝”作为其宗教修炼的一项重要内容，以为：“凡学《黄素书》（法）者，要在忠孝。忠孝之人，持心直谅，秉炁温恭，是非不能摇，淫邪不可入，十善俱备，五逆咸消，一心之中，外物不汨，自然成就，毕竟有成。”^① 这里，其推崇“忠孝”，亦已不再是简单地将其视为一种世俗社会的伦理规范了，而是强调人们实践“忠孝”时所持的心态如“持心直谅”、“无所贪欲”等对于宗教修炼的作用，令“忠孝”具有了浓厚的宗教行为色彩。循此而进，元代刘玉等人更对“忠孝”的神圣意义加以了大力阐发。其首先认为“忠孝”乃“大道之本”^②，将“忠孝”视为一种与“道”相通的范畴，然后又以为行“忠孝”便可证道成仙，如言：“忠孝之道，非必长生，而长生之性存，死而不昧，列于仙班。”^③ 这里所说的“忠孝之道”，已非世俗意义上的伦常规范，而是一种与道教传统学说相结合的宗教修炼方式，如刘玉曾言净明道的“正心修身之学，真忠至孝之道”之要只有如下三十个字：“惩忿窒欲，明理不昧心天；纤毫失度，即招黑暗之愆；霎顷邪言，必犯禁空之丑。”这三十个字，关键又只在于“惩忿窒欲，明理不昧心天”十字，后二十个字不过是未能奉行“真忠至孝之道”的后果罢了。“惩忿窒欲，明理不昧心天”这十个字表面上看起来似乎与理学家所言伦常无异，但实际上却是一种类似于道教内丹修炼的功夫，如刘玉曾阐释之：

惩忿则心火下降，窒欲则肾水上升，明理不昧心天
则元神日壮、福德日增。水上火下，精神既济，中有真

① 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例·黄帝素书入道品》，《道藏》本。

② 《净明忠孝全书》卷二《净明大道说》。

③ 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》。



土为之主宰，只此便是正心修身之学、真忠至孝之道。

修持久久，复其本净元明之性，道在是矣。^①

这段话乍看起来似乎有点不太好理解：惩忿窒欲何以能与“忠孝”发生联系？践履“忠孝”又何以能令心火下降、肾水上升？理解这段话的关键，乃在于弄清其所“忠”所“孝”的对象已非世俗的君主与父母，而是自身之“心性”，如刘玉将“忠”释为忠于“心君”言：“忠者，忠于君也。心君为万神之主宰，一念欺心，即不忠也。”又释“孝”为“不昧心天”道：“明理只是不昧心天，心中有天者，理即是也，谓如人能敬爱父母，便是不昧此道理。”^②如此，则践履“忠孝”实际上就成了修炼“心性”，进而可以致心火下降、肾水上升之功。

对于作为内炼心性的“忠孝”，刘玉弟子黄元吉后来也加以过很多阐发，如黄氏弟子曾问：“平生未尝仕宦，无致君泽民之事，虽有忠心，将何所施？”这就是说，其弟子理解的“忠”乃是“致君泽民”的世俗行为，而人若不能仕宦，岂不失去了践履“忠”的机会？对此，黄元吉答道：“是何言欤！如此则人人必仕宦而后用心于忠乎？……不仕宦者，亦合念念在于不欺心、不昧理，紧要处先自不妄语，始能如前哲所言，方免为不忠之人。为学至此，方谓之能忠。”也就是说，所谓“忠”并非单纯的忠于世俗君主和实践“致君泽民”之事，而是还有“不欺心、不昧理”的含义。这里所谓的“不欺心、不昧理”，也非通常意义上的诚实正直，而是虔诚地敬奉神灵，如黄元吉又言：“不黍稷牺牲，惟不欺为用，小心翼翼昭祀上帝，是谓真忠。”这里的“上

① 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》。

② 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》。

帝”，实即刘玉所言作为“万神之主宰”的“心君”；也就是说，虔诚地敬奉“心君”，方为元代净明道之“真忠”。至于其所谓“真孝”，也非敬事世俗父母，而是“珍蓄元气，深知天命，长养道胎，继续正脉”，多与内炼有关。如黄元吉弟子又曾问曰：“事亲之礼，冬温夏清，昏定晨省，口体之养，无不尽心，可得谓之孝乎？”这个问题，亦将“孝”视为侍奉世俗父母。而黄元吉则以为：

此是孝道中一事耳。当知有就里的孝道，不可不行持。大概吾身是父母遗体，但向行住坐卧十二时中善自崇护，不获罪于五脏，方可谓之至孝。

这就是说，侍奉世俗父母不过是“孝道”的内容之一，而最高的“孝道”乃是“不获罪于五藏”。何为“获罪于五藏”？黄元吉详细阐释道：

有一种人，心不寻思公忠正直仁孝廉明的所为，每朝每日念念爱奸邪刁谲浇薄险恶千鬼万怪，惟务坑陷亏负他人，这是获罪于心藏……又有立心虽良善，却不肯讲究卫生之道，饮酒无算，广杀物命，滋味求奇，不知节约，遂致病生，这是获罪于脾藏。又有色欲偏重，亡精灭神，至于殒躯，这是获罪于肾藏。又有立心虽然公正，情欲亦自澹泊，从而嗔念独重，动不动是使血气多不中节，甚至一朝之忿忘其身，教藏有云：“嗔忿无节，令人心祇目乱。”医书云：“盛怒伤肝。”谓肺主气，使肺金克肝木，令肝不摄血，疾病生焉。这是获罪于肝肺二藏。大概恣忿、纵欲、昧理三者，于五藏皆有所伤，而于本藏为尤甚。凡获罪于五藏的人，皆是破裂元气、



作挺身己、不行孝道的所为。^①

很明显，所谓“不获罪于五藏”，实即不伤五脏之气。也就是说，其所谓“真孝”乃属养生修炼之范围。

总之，宋元净明道所倡“忠孝”，并不仅仅是一种世俗伦理的规范，而且还是一种与道教传统学说相结合的宗教修炼方式，可以直接用以与神灵沟通，并最终达致成仙之境界。这种求仙方式，虽与当时诸家道派所倡并不相同，但却同属宋元道教对革新成仙途径的探索。其之所以称“忠孝”是可以令“心火下降”、“肾水上升”及“不获罪于五藏”之类的宗教修炼，或许是净明道徒确从实践“忠孝”行为中曾感受到了奥托所谓活力（energy）之类的“神圣经验”（numinous）。

三、“净明”境界与“神圣模态”

宋元净明道用以名教的“净明”一词，除了有修行手段或实践方式的意思外，还多有理想境界或终极目标之意，如《净明忠孝全书》言：“净明大教，始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。”^② 这里所谓“终于直至净明”，即是将“净明”作为一种理想境界或终极目标而言。此处所谓“净明”，从字面意义上来讲，是“不染物”与“不触物”^③，而从内容上来讲，则是人出生时禀自宇宙本体的生命状态——“自性”清净光明，如刘玉言：

性犹日也，身犹月也……日之所寓为月，性之所寓

① 以上所引见《净明忠孝全书》卷六《中黄先生问答》。

② 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》。

③ 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》。

为身。人性之灵明知觉，非父母之灵，乃自性之灵也。其未生以前，精爽游扬太空，去来无碍；才出母胎，则此性然感附，而身命不相离者。亦犹月之生魄，必先与日相会，谓之合璧，此然感附之时也。月本无光，附日以明；日之光明，即我性之灵明也。^①

这里所谓“自性”，实即唐代道教心性学所讨论的栖于“心”中之“性”或“神”，明显有与肉身相对之“灵魂”的意义^②。既然清净光明乃是人之“自性”的本来状态，则又何须再将其作为净明道徒所追求的理想境界？对此，刘玉认为，人之“自性”虽本来净明，但却会因纵忿恣欲而暗昧，以至令人死后堕入地狱中受苦，如言：“人之一性，本自光明，上与天通，但苦多生以来渐染熏习，纵忿恣欲，曲昧道理，便不得为人之道”；“本命元神蒙在黑暗之乡，所以一瞑目后便堕幽关，长夜受苦万状”。是故，需“惩忿窒欲，明理不昧心天”^③。也就是说，“净明”乃是人“自性”之先天本来状态，但这种状态却极易丧失，以至会令人死后堕入地狱，故它也是人后天所追求的终极理想状态。作为一部用以教化人群的宗教经典，《净明忠孝全书》中所用的“净明”一词，应该说多是在“追求”而非“本来”的意义上使用的。

“净明”除了是人后天所追求的“自性”之理想状态外，还

① 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》。

② 如唐代道士吴筠言：“夫心者，神灵之府，神栖于其间”，“神者，无形之至灵也。神稟于道，静而合乎性。人稟于神，动而合乎情。故率性则神凝，为情则神扰。凝久则神止，扰极则神迁。止则生，迁则死”。见《宗玄先生玄纲论》，《道藏》本。

③ 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》。



多被视为是人所能达到的宇宙世界之终极根源，如《净明忠孝全书》卷二《净明法说》曾借儒家理学的“无极”来释“净明”言：“无极而太极，无极者，净明之谓。”刘玉也说：“寂然不动是无极，感而遂通是太极。无极者，净明之谓。”^① 其在这里所说的“无极”，显然是从宋代理学家周敦颐《太极图说》中“无极而太极”一语而来^②，具有世界的终极根源之义；而将“净明”说成是“无极”，也就令“净明”同样也具有了世界终极根源之义。不仅如此，刘玉还模仿周敦颐《太极图说》言：

无极而太极，太极而两仪，两仪而五行，自无而之有，一本万殊也。五行一阴阳，阴阳一太极，太极本无极，自有而之无，万殊一本也。唯反身而诚，复归于一，则万物皆被于我矣。^③

这就是说，人所追求的最高境界，乃是返归于“无极”（净明）。这种理想状态或终极境界，实际上就是传统道教所谓的“得道”、“成仙”，如《净明忠孝全书》所言“方寸净明……自然道成”^④及“死而不昧，列于仙班”^⑤，俱属此意。也就是说，“净明”乃是净明道徒所追求达到的宇宙世界之终极神圣境界。

上述将“净明”视为是人“自性”极易丧失之先天本来状态，又将其视为是回复宇宙根源之“无极”的说法，与伊利亚德（Mircea Eliade）关于宗教人之宗教经验的研究结论是相合的。

^① 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》。

^② 周敦颐之《太极图》实本自道士陈抟所传之《无极图》。详请参阅卿希泰著《中国道教思想史纲》第二卷，成都：四川人民出版社，1985年，第701~712页。

^③ 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》。

^④ 《净明忠孝全书》卷二《净明大道说》。

^⑤ 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》。

伊利亚德是继奥托之后对宗教经验进行研究的最有影响的宗教学家，对世界上的很多种宗教有着深入的了解，并著有《神圣与凡俗——宗教的本质》（*The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*）等书。《神圣与凡俗——宗教的本质》一书的主旨，实际上是欲从众多的宗教经验之中归纳出各种宗教的共同特征；在该书中，伊氏首先承认了自己的学说曾从奥托的思想中获益，但却又认为自己与奥托不一样，这种不一样即：奥托的论述仅限于非理性的范围，而伊氏自己所关心的“并非宗教中理性与非理性要素之间的关系，而是神圣的整体状态（the sacred in its entirety）”^①。也就是说，伊氏所涉及的范围远比奥托宽广得多。为了摆脱奥托思想体系之理性与非理性框架的束缚，伊氏改用了另外一组对立的观念——“神圣”（sacred）与“凡俗”（profane）来说明宗教人与神圣“相遇”的宗教经验，以图通过分析这两种经验模式而归纳出宗教的一般本质。

伊利亚德并未对“神圣”作太多的规定，而只是将它定义为“与凡俗相对立”^②，不过，伊氏却在说明凡俗的存在模态向神圣的存在模态过渡时对二者作过许多描述。伊氏认为，凡俗的存在是指一种脱离了与神圣世界接源的存在状态，而当宗教人经验到与神圣相遇或感到神圣显现（hierophany）时，其便可从凡俗的存在模态过渡到神圣的存在模态；在神圣的存在模态里，宗教人可以经验到再与万物的根源、终极的自体或神圣的世界连接与契合^③。伊利亚德关于“神圣模态”的看法，对于我们理解上述净

① 伊利亚德著，杨素娥译：《圣与俗——宗教的本质》，第61页。

② 伊利亚德著，杨素娥译：《圣与俗——宗教的本质》，第61页。

③ 黎志添：《从神圣与凡俗论宗教经验与文化的关系——伊利亚德（Mircea Eliade）的一个宗教学观点》。

明道的“净明”说有着很大的帮助。《净明忠孝全书》将“净明”视为是人“自性”极易丧失之先天本来状态，又将其视为是回复宇宙根源之“无极”的说法，实与上述伊利亚德“脱离与神圣世界接源的存在状态”及“经验到再与万物的根源、终极的本体或神圣的世界连接与契合”的看法是相合的。换言之，《净明忠孝全书》的说法，实与一般的宗教本质有着相通之处。

伊利亚德在《神圣与凡俗——宗教的本质》一书中虽然很少提到中国宗教，但其有关宗教之本质的看法却与中国的道教有许多惊人的相合之处，如上述宗教人由凡俗的存在模态过渡到神圣的存在模态时可以经验到再与万物的根源、终极的本体或神圣的世界连接与契合之说，实可用中国道教所追求的“体道合真”、“返本还源”作为绝佳例证；而其关于“凡俗”向“神圣”转化的观点，也与《净明忠孝全书》以“人道”为“仙道”的做法有相合之处。只是，伊利亚德在分析宗教的本质时虽然很好地把握住了人的宗教经验这一核心，但却并未进一步说明人何以有这种体验的原因。对此问题，美国学者斯特伦（Frederick J. Streng, 1933—）关于宗教的看法或可资说明；斯特伦在其《宗教生活的理解》（Understanding Religious Life）一书中以为，宗教乃是“实现根本转变的一种手段”，而所谓根本转变则是指：“人们从深陷于一般存在的困扰（罪过、无知等）中，彻底地转变为能够在最深层次上，妥善地处理这些困扰的生活境界。这种驾驭生活的能力使人们体验到一种最可信的和最深刻的终极实体。”^①而包括净明道徒在内的道教徒对于死亡之忧虑，实正是斯特伦所说的“困扰”，道教徒对于成仙的追求，则正是对斯特伦所说“根

^① 斯特伦著，金泽、何其敏译：《人与神——宗教生活的理解》，上海：上海人民出版社，1991年，第2页。

本转变”的渴望；也正是在这类状态中，道教徒们往往能在宗教修炼、道法实践乃至道德行为中体验到所谓“终极实体”。

四、结 语

本文尝试从宗教学理论的角度来解析宋元净明道的“净明”与“忠孝”学说，并非要对各种宗教学理论进行全面的展示和评论，也并不想用各家的理论来“套”遍宋元净明道的全部思想。笔者想要做的，仅仅是从这个角度来对这两个概念进行理解和分析，并考察宋元净明道的信仰和行为是否与各种宗教现象的本质有共通之处。由上述考察，可知这种共通性是存在的。或许，有人会对笔者的做法持有异议，以为西方宗教学者的说法不足为凭，但笔者想要申明的是：我们可以不同意涂尔干、奥托、伊利亚德等西方学者关于宗教本质的看法，但却不能无视他们对于各种宗教现象的研究成果；我们可以对道教研究有着自己的方法和见解，但却不应忽视其他方法和见解，只有广泛地吸收各家之所长，才能使我们的道教研究水平更上一层楼。



基督教与道教比较论纲

丁培仁

愿颂赞归与我们主耶稣基督的父上帝，他曾照自己的大怜悯，借耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残，为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙上帝能力保守的人，必能得着所预备到末世要显现的救恩。

——《新约全书·彼得前书》第一章

一个人，受造物中渺小的一分子，愿意赞颂你；这人遍体带着死亡，遍体带着罪恶的证据，遍体证明“你拒绝骄傲的人”……因为追寻主，就会获得主；获得主，也就会赞颂主。

——奥古斯丁：《忏悔录》卷一

有物昆成，先天地生。寂呵寥呵，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾未知其名也，字之曰道。吾强为之名曰大……人法地，地法天，天法道，道法自然。

至虚极也，守静督也。万物并作，吾以观其复也。夫物芸芸，各复归于其根，曰静。静，是谓复命。复命，常也。知常，明也。不知常，妄；妄作，凶。

——《道德经》

浑沦之未判，神灵之未植，而为冥妙之本者，道也。所谓

道，莫穷其根本，莫测其津涯，而有大圣人禀之而生于其间。故谓之无始者，即太上也……巍巍尊相，不可名状。然上善之士澄心结念，注想尊容，则随感而应，应而获福。故能周流三界，救度无穷。

——贾善翔：《犹龙传》卷一

以上所引的前两段出自基督教经典和著述^①。这里主张皈依宗教的理由约有三点：第一，有限的个体生命面临着死亡的威胁；第二，对于罪恶的意识；第三，是期盼末世的救恩。第一点是各种宗教存在的共同理由。按照奥古斯丁的见解，皈依宗教就是为了追寻那无限者，获得人所不及的无限。获得无限并非凭借知识，而是依靠信仰，“向天主呼吁，就是请天主降至我身”^②。至于罪感，在所谓高级宗教中都有程度不等的意识，基督教尤为突出；而与“启示”、“先知”有着密切联系的期盼末世的救恩，乃是犹太教—基督教系统特色之所在。

尝闻犹太教—基督教文化是一种“罪感”文化，中国文化则是“耻感”文化。然而我们在中国佛教和道教中都能感受到罪恶意识，因此，罪恶感似乎并非犹太教—基督教所特有。——很可能，内在的罪恶感乃是具有超越性的所谓高级宗教应具备的气质。或许说儒家重羞耻尚有几分根据，读过《孟子》的人都会对其中“人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣！”之高论留下深刻印象^③。诚然，儒家文化是中国文化的主流；但儒家文化并不等同于中国文化的全部。先秦诸子百家对后世都有所影响，例如，墨

① “基督教”，有广义和狭义之分。本文除了特殊情况，不作这种区分。

② 奥古斯丁著，周士良译：《忏悔录》，北京：商务印书馆，1996年，第2页。

③ 《孟子·尽心上》。



子的“尚同”主张和“天志”等说就很难说没有在中国漫长的历史上烙下深深的印迹；秦汉以降的政教历来是儒法并用、外儒内法；迨汉晋之后，或儒道互补，或三教兼取，或以儒治世，以道治身，以佛治心。

过去人们常常称基督教为“启示宗教”，或又归入“先知宗教”。德国孔汉思和秦家懿合著的《中国宗教与基督教》把世界各大宗教分为三个大系：犹太教—基督教—伊斯兰教是“先知型”，印度宗教是“神秘主义”，“中国宗教首先是儒学和道家、道教，但也包括佛教和中国民间宗教”，则是所谓“圣贤·哲人宗教”^①。这一分法较之笼统划分“东西方宗教”要更合理一些，因为所谓“东西方”的界限游移不定（有的以印度为界称东方宗教，有的把伊斯兰教划归东方，若依古代中国的观念作为标准，则印度又属西方）；但可惜概括并不准确，无论是启示、还是先知都不是闪米特型所特有的^②，道教也具有^③；而且我们也难以苟同孔汉思先生所谓“孔子是第三大宗教的化身”等观点^④，因为相比而言，老子更具宗教的终极情怀。根据《周礼》，“礼职，

① 孔汉思和秦家懿合著，吴华译：《中国宗教与基督教》，三联书店，1990年，第7页。

② 当然，对“闪米特型的宗教”这一分类也有不同的看法，例如英国学者杰弗里·帕林德尔所著《世界宗教中的神秘主义》指出：“基督教神学一般都辩护性地把基督教当成一种闪米特人的宗教，认为它是《旧约》的实现。但是也有人提出了一种不同的观点，它强调《新约》的普遍性的全新的开端。”（舒晓炜、徐钧晓译，今日中国出版社，1992年，第166页。）但是我认为这只是大类中的分类，正如伊斯兰教也具有自己的（事实上是阿拉伯民族的）特殊性，并不影响“闪米特型的宗教”这一设定。

③ 启示、先知并非闪米特宗教所专有，我们还可从印度宗教获得印象。

④ 《中国宗教与基督教》，第105页。

以和邦国，以谐万民，以事鬼神”^①。孔子承认祭祀作为礼（在仁的前提下）的作用^②，但主张“务民之义，敬鬼神而远之”，说：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉！”“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”^③对鬼神之事置而不论，重视的还是现世人伦。^④而老子提出了超越性的“道”作为人们的皈依和终极关怀，这恐怕是他被道教奉为教祖的重要原因之一。

第三、四段引文即出自道教所尊奉的相传为他的著作和关于他的传记。其中设定的道也是人所追寻的那无限者，道教且以长生不死作为追求的目标。当然，各个时期对“长生成仙”的观点不一，早期认为可以即身飞升成仙，后来转向性灵即先天“元神”不灭。“长生成仙”，按照后世道书的说法就是要“与道合一”，如此一来，有限的个体就获得了无限的生命价值；不同处在于那无限者乃是“自然”的、用人的名言所无法表述的。说那不可说的，这是一个悖论。但，教就要说。为了表述，更是为了教化，道教使用了为大多数人所能接受的拟人化的语言，即与基督教相同的人格神教的语言。贾善翔的《犹龙传》突显了老子作为太上老君、作为“大圣人”代表道的教化的意义，以及信仰者感念他“救度无穷”从而获福的作用。其实，在《道德经》的作者看来，无限体现于循环无端的“归根复命”，因而是恒常不变

① 《十三经注疏》上册，中华书局影印本，第653页。（以下引儒家经典概出此，不再一一注明。）

② 《论语·八佾》：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”关于祭，又说：“祭如在，祭神如神在。子曰：吾不与祭，如不祭。”礼的内容，荀况提出“礼有三本”：天地、先祖、君师（见《荀子·礼论篇》）。

③ 见《论语·雍也》、《阳货》和《先进》。

④ 关于儒教的宗教性质，这是一个大题目，简单地回答“是”还是“不是”，都可能犯过分概括的错误。



的。得道之人体察了这一根本，守静复命，便达到了道的至高境界。但正如《庄子》即道教所尊奉的《南华真经》中所说，观化者也在化中^①，因此，在人体道将是反反复复的过程。而这正是道教异于基督教之所在——它实际否认在道德上有一个终极的审判。

在此，或许能寻索到中西宗教文化真正的差异。然而基督教与道教确有许多相似点：它们均形成于公元1—2世纪，因应着当时人们意识的危机；它们各有其自己的先知预言，都声称来自神的启示；它们都是脱胎于旧宗教的组织化宗教，一个脱胎于犹太教，以耶稣基督的名，一个脱胎于以祭天祀祖为核心的中国传统祭祀宗教，以太上老君的名；它们均有选择地接受旧有的宗教信仰和习俗并改造它们，为己所用；它们皆以治病疗苦作为最初传教的手段；它们都有“选民”说（在道教则称“种民”），但并不以民族作为标准；基督教相信“灵魂不朽”，道教大体上也是朝着这个方向发展；它们均信仰善必有赏、恶必有罚，都设计出了“天堂”、“地狱”作为道德报应的归宿……既然它们有某些基质上的相似，那么就可以加以对比。本人对基督教素无研究，不揣浅陋，谈谈自己的学习心得，结合对道教的观感，试将二者作一粗略的比较。不求全面，择其要者，以见其同异。

—

基督教信仰上帝至尊和圣父、圣子、圣灵三位一体，信仰圣子耶稣基督具有神人二性，救赎全人类，信仰上帝创世、人类原罪和末日审判，等等。它继承了犹太教《圣经》的诸多教义，其

^① 《庄子·人间世》坦然承认“万物之化”。



中《旧约圣经》开篇即讲“创世纪”，创世是上帝创世，尤其是造人。“上帝说：我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人”^①。接着便有伊甸园人类始祖被诱惑——原罪的由来的神话。《新约圣经》中继而指出：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”并且认为，信仰上帝的，“这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从上帝生的。道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光”^②。“道”音译“逻各斯”（希腊文 *logos*），本义为言说、理性，希腊哲学家用以喻“存在的理性”、“命运”等义，意近道家的“道”。道成肉身，与人恩典，可以说，上帝是与人休戚相关的至高存在^③。

在两千年来漫长的岁月里，基督教神学家们阐发《圣经》中的上帝信仰，形成了一套严整的教义体系。中国天主教主教团教务委员会印发的《天主教教理释义》一书第一篇“论天主”，首论天主的存在是基于“超自然的信仰”，据认为“须要有三个因素：理智，意志和天主的恩宠”，这跟历史上经院哲学的本体论证明、宇宙论证明、目的论证明等等理性论证有所不同，我不知道是否因上述诸论经康德批驳的缘故。次论天主的体性“是一无限完美的精神体”^④，点明与偶像崇拜的根本区别。次论天主的

① 《新旧约全书》，中国基督教协会、中国基督教三自爱国运动委员会印，南京，1982年，第1页。（以下所引《圣经》皆出此书，只注篇名章数。）

② 《新约全书·约翰福音》第1章。

③ 钱穆说，儒家信仰“白心”，希望“现世”。继之他论及佛教还是一种“人本位”的宗教，而基督教则是一种“天本位”的宗教。（《中国文化史导论》，中华书局，1994年修订本，第138~140页。）他的意思是基督教重神不重人。这种说法在我国颇有回响，然而却与基督教的为人的目的论相悖谬。基督教固然重神，但只是要将人提升到难以企及的神的境界。

④ 《天主教教理释义》，无出版年月，第36页。



属性，有“天主是永恒的”、“天主是无所不在不可探测的”、“天主是全知的”、“天主是全能的”、“天主是神圣与公义的”、“天主是仁慈的”、“天主是慈悲的”、“天主是真实与忠信的”等说^①。次论天主的位格，则言三位一体及其对外工作。东正教、基督新教大抵如此，亦以上帝论作为首要教义。正如英国学者约翰·希克所说，“基督教神学用各种具有绝对性的品质来描述上帝，如全能、全在、至善、无限的爱，这些品质本身我们无法观察到”^②，这在各派都是一致的，但与《圣经》所描述的那种跟犹太人的领袖或耶稣直面交流的上帝却有不易为人注意的差异。

中国商代也信仰一个至高无上的“帝”或“上帝”。从甲骨文透露的情况来看，他具备生殖功能，主宰着人世的命运，驱使着风雨雷电，是殷人的神，尤其是与殷王有着特殊的关系，殷人的祖先在他那里，占卜须问他的意志^③。周人尚“天”，天冥冥在上且大^④。周王被称为“天子”，代表着“天命”行使统治^⑤。

① 《天主教教理释义》，无出版年月，第40~50页。

② 约翰·希克著，陈志平、王志成译：《理性与信仰——宗教多元论诸问题》，四川人民出版社，2003年，第137页。

③ 甲骨文中，“命”即“令”，也就是指“帝”或“上帝”的意志体现。

④ 许慎《说文》：“天，颠也，从一大。”甲金文“天”字突出人头顶上的点或横，表示人头顶上的天。又从“大”，“大”字象正面而立、张手叉脚的人。“大”是抽象的关系概念，不可象，故以人张手叉脚象其意。“天”字原具“大”义，而周代金文中多有“皇天”一词（如字数最长的毛公鼎等等）。

⑤ 如询簋：“王若曰：询丕显文武受命，则乃且（祖）奠周邦……”（徐仲舒主编：《殷周金文集录》，四川人民出版社，1984年，第310页。）“文武”指周文王、武王。

大概是受殷人的影响，周人亦崇拜“上帝”^①，后来且将二者合为“皇天上帝”或“昊天上帝”^②。中国人对于此等观念，迄帝制被推翻，皆相沿弗替。北京天坛竖匾题“皇天上帝”四字，以其直观的形式向人们标明上帝等同于天！

再看《旧约圣经》，上帝也跟犹太人、尤其是他们的领袖有着同样特殊的关系，《旧约圣经》有“上帝对摩西说……耶和華你们祖宗的上帝，就是亚伯拉罕的上帝……”等等记载^③。犹太人长期认为他们才是上帝的选民，只是到了圣保罗的普世的基督教诞生，上帝才真正成为普世的上帝。

明代天主教传教士曾从儒教所尊奉的《五经》中寻检到了“上帝”，但他们发现这个“上帝”已是与“天”等同化了的，鉴于基督宗教的“上帝”并非指天，于是便把基督教的“上帝”译为“天主”以示区别。的确，周人尚“天”，一如后来蒙古人崇拜“长生天”，或许是由于比起地上万物的短暂来，天能长存不朽（或说“天”作为神居住在天上，所以称“天”，似非本义）。《道德经》中说：“天长地久。”但又指出：“天地而弗能久，又况于人乎？”天地是相对于万物和人而长久，只有天地万物的根本、无形无象的“谷神”——“道”才是真正“不死”的^④，因而才

① “上帝”多见于西周稍晚以后，如墙盘、钟等等，且“先王”与之相配（此与战国时书《周礼》相同）。但如果把天亡簋（旧称“大丰簋”）定为武王灭商以前的铜器（参孙作云《说“天亡簋”为武王灭商以前铜器》，载《文物参考资料》1958年第1期），周人接受“上帝”就远在灭商以前了。又，“帝”或“上帝”也杂见于周人其他文献之中，如《诗经》里有“帝谓文王”等话头。

② 《周书》有“皇天上帝”，春秋《左传》和战国时书《周礼》有“昊天上帝”。

③ 《旧约全书·出埃及记》第3章。《新约》也有耶稣与上帝直面交流，如他“看见上帝的灵”的记述。

④ 《道德经》中说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵呵其若存，用之不勤。”



是真正值得信仰的。

然而，先秦道家的“道”并非说是一个人格化的存在（尽管认为它是道德之源出），对于这样一个超绝者、甚至是超越言表的存在，惯于外推式思维方式而易于亲和拟人化的芸芸众生毕竟感觉过于疏离。于是在道教形成和发展过程中，一直进行着把道拟人化为人格存在的努力。道教没有基督教那样划然一致的教义体系，它有众多经典，各说不一^①。道教创立之初，或承袭东汉的天帝信仰，或以中黄太一为至上神，或认为老子即道。早期说太上老君就是道，已然具有人格化的一神教规模。东晋以后形成以三清、玉皇等尊神体现道的神灵体系，三清、玉皇之下又有诸多神灵，并且各派都有自己的神谱，反而给人以多神教的印象。不过此后一直把尊神解释成道的分现。道教以道为最高信仰未变，因此实以一神教为核心。^② 道教之“道”在神学水平上可解读为“神体”。

基督教和道教都认为，有超越可见物质的至高无上的存在，在这一点上，二者是一致的。但是，“三位一体”论却是基督教所特有^③的，并且基督教比道教更凸现了天国与人世的对立。“我的国不属这世界”^④，耶稣回答彼拉多的这句名言深具意义。在犹太教—基督教—伊斯兰教系统中，始终存在着此岸的人跟彼岸的神之间的紧张关系。人，因其原罪，无论道德上，还是能力上，抑或别的什么意义上都难以企及神的境界，所以需要先知或

① 道教史上也曾有过整合教义的努力，如北周武帝主编《无上秘要》和北宋张君房主编《云笈七签》便是二例。但总的来说，没有基督教那样划然一致的教义体系，而更偏重各人自己的体悟，还是可以断言的。

② 参见拙文《道与神》，载《宗教学研究》2004年第1期。

③ 道教也有自己的“三一”论，但与基督教绝不相类。

④ 《新约全书·约翰福音》第18章。



者启示沟通神人。或许从犹太教和伊斯兰教的观点来看，承认圣子（耶稣）是神或具有神性是犯了多神论的错误，尤其是犹太教，根本否认耶稣的救世主地位。可正是在“三位一体”论和作为基督教核心教义的基督神人二性论上，耶稣作为一体的神的不同位格和神人二性的实在，在人类救赎等诸方面起到了不可或缺的作用。他为全人类赎了罪，他显示了人的肉身而复活，并且在将来降临人间，审判人类^①。正如《中国宗教与基督教》一书所指出的那样，“耶稣的奉献是一劳永逸的、完美无缺的自我牺牲，和《旧约》里的祭祀不同，耶稣的奉献使得将来的赎罪祭祀成为多余……献出人本身；不是物质的祭品……而是赞美神，感恩、信仰、服从神的意志，日常生活中的真正的爱，这些精神的祭品”^②。耶稣寄寓着人的终极希望。

而在道教中，道亦有某种超越性，并因其超越性，也需要启示。西汉成帝时甘忠可作《天官历包元太平经》，自称是“天帝使真人赤松子下教我此道”^③。东汉顺帝时宫崇向朝廷献上的道士于吉（或作于吉）在曲阳泉水上所得《太平清领书》（即《太平经》）被视为“神书”^④。东晋南北朝一大批道经就是通过“天书”启示的途径形成的（隋唐以降，仍然有以“天书”启示的方式出现的道经问世），这些天书并且预言了将要降临的劫运^⑤。本来，人在无奈的情况下都企盼救助，为此道教也宣扬他力救助的神效，道或者神通过感应等诸多方式解救人。但道教毕竟具有

① 基督教各派的共同信仰包含在从初期教会流传下来的《使徒信经》中。

② 《中国宗教与基督教》第53页。

③ 《汉书·李寻传》。

④ 《后汉书·襄楷传》。

⑤ 这里我们不拟繁琐地引证诸多经典的说法。



东亚宗教的共同特征：神人界线并不那么截然可分，人神观念十分发达。由于认为人法天地就能体道，以及中国儒道共有的“天人合一”观^①、“内圣外王”观^②和道教的“性善”说^③等诸因素，道教并不具有人神难及那种紧张关系，它所特有的仙就是人修成的，而且各派的神谱大多包括其创派人或祖师、宗师等。按照老庄的观点，从某种意义上说，道就是自发性，《老子》所说“道法自然”，“自然”即“自己而然”^④。道教继承这种思想，不少道书中说道不在外，乃是人人本具的承自天地未分的一点性灵。如此，便为修道、得道提供了内在的依据。东晋南朝的道书中许诺：只要信仰道，就可成为“种民”，安度劫难，避免轮回之苦。因为天是神居住的处所，所以种民也是神，“四种民天”乃是道教“三十二天”说中的最高天，据说在此已摆脱了三界二十八天及天、阿修罗、人、畜生、地狱、饿鬼六趣的生死轮回，再上便是三清天和大罗天，合计就组成周遍宇宙的三十六天。但是信仰并非成仙的充分条件，按照葛洪《抱朴子内篇》的说法，命值星宿也是成仙的条件之一，而这种说法显然是基于“天人合一”观念。

① “天人合一”观是中国古代占主流的思想，只是对于“天”的概念十分含混（分析之，有自然主义和有神论的不同）。

② “内圣外王”主张见于《庄子》，后儒亦首肯之。

③ 道教一般认为，性体现了道，所以是善的，情则不然；性生于阳，情生于阴。肆情纵欲则为恶。

④ 尝见有人把《道德经》中所谓“道法自然”的“自然”解释成自然界，其实这是不准确的。中国人常以“天”指谓自然界或自然性，如说“民以食为天”即是一例。

二

按照一般的看法，末世论又称终末论或终极论，是基督教关于人类乃至世界的最终命运的教义，它包括基督再临、死人复活、末日审判、千禧年、天堂地狱等内容。可能这之中各派有不同的侧重，例如俄罗斯人尼·别尔嘉耶夫认为：“特别重要的是，复活问题在俄罗斯宗教信仰中具有首要意义。这是与西方宗教信仰的本质区别，在西方，复活问题退居次要地位。对于天主教和新教思想来说，性的问题只是社会和道德问题，而不是像对于俄罗斯思想来说的那种形而上学和宇宙问题。”^①正如圣母玛利亚的童贞性在东正教和天主教中显得比较重要，而在新教中并不那么强调。但如果从基督宗教与道教比较的角度来说，末日审判应当是前者的末世论的核心，因为它用宗教隐喻的方式认为世界——无论是人类的还是宇宙的——是有终极目的和意义的。

道教则宣扬劫运说。据此有学者认为，道教也有自己的终末论^②。然而，道教的“劫运”说尽管暗设了宇宙为人的目的论意义^③，毕竟跟基督教的“末日审判”有着根本的区别。东晋南北朝时期，道教始有所谓“五运”说，即龙汉、延康、赤明、开皇、上皇，每逢其时，道就要以元始天尊或虚皇、道君、老君等

^① 尼·别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》修订译本，生活·读书·新知三联书店，2004年，第211页。

^② 参日本小林正美《六朝道教史研究》第三编第一章《道教的终末论》（李庆译，四川人民出版社，2001年，第387页以下）和台湾地区李丰楙《六朝道教的终末论——末世、阳九百六与劫运说》（载《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社，1996年，第87页以下）。

^③ 道教也有人类中心主义，“万物人为贵”是道书中常见的命题；即使“劫运”说，亦围绕人的道德状况而展开，此与荀况论“天道有常，不为尧存，不为桀亡”（《荀子·天论篇》）大相径庭。



尊神身份出示三洞经书教化天人。“劫运”说出自印度教和佛教。道教的“劫运”说显然是接受了佛教的“轮回”、“劫运”观点，并且糅合了汉代的“阳九百六之灾”的旧有说法而形成的^①。“劫运”说包含着恐惧与希望的二重性。^②比较典型的东晋中叶所出上清系统经书《太上三天正法经》宣称，后圣九玄帝君（上清金阙后圣帝君）受命将辅正三天（清微天、禹余天、大赤天），灭除凶恶，到壬辰、癸巳承唐之年便过阳九百六之数，大道当行。但劫运是反复出现，而不是像某些学者所说基督教意义上的“终末”或“末日审判”。之所以如此，除了道教本身具有泛神主义倾向之外^③，跟道教接受和吸取的思想颇有关系：道教继承的是道家“反者道之动，弱者道之用”和“天道如环”的“自然”哲学，吸收（当然是有条件地吸收）的是佛教的无限宇宙观^④。

基督教的宇宙观是为人的目的论，其历史观从而宇宙观是直线的、具有终极目的的^⑤，且终极目的是预先被决定的、可以展

① 日本学者神冢淑子《开劫度人说的形成——围绕天地循环性再生说》一文（载《东洋学术研究》，第27卷，1988年），指出这是“天地循环的再生说”，认为与《太平经》的“太平之气”、“道炁”的到来有关。

② 关于道教的“劫运”说，许多东晋南北朝所出道经，尤其是《灵宝经》，如《元始五老赤书玉篇真文天书经》、《八威召龙妙经》、《度人经》、《灵书度命经》、《九天生神三宝大有金书》、《智慧定志通微经》、《智慧罪根上品大戒经》、《诚业本行上品妙经》、《太上玄一真人说三途五苦劝戒经》、《玄一真人说生死轮转因缘经》、《三元品戒功德轻重经》、《天地运度自然妙经》、《本相运度劫期经》、《丹水飞术运度小劫妙经》、《诸天世界造化经》等等，都有宣讲。

③ 西方近代有斯宾诺莎、约翰·托兰德等人的泛神论，认为神不外于自然（参《泛神论要义》）。就此而言，道教也有泛神主义倾向。

④ 佛教主世界“无始”、“无尽”（这是在佛教的发展过程出现的，释迦牟尼本人则拒绝回答这些形而上学问题，见《中阿含经·箭喻品》）。

⑤ 近读英国学者约翰·希克所著《宗教之解释——人类对超越者的回应》，知悉在我们之前已有人指出了这一点。

望的。道家的哲学是自然主义的，它的历史观以人性的负反馈为依据，并类推于农业社会所直面的自然界的四季交替，认为人类历史不外乎自然大化的反复运行^①。道家讲“天道如环”，并不仅仅是指谓“不以人的意志为转移”的自然界，而是连带、包括人的历史，并且在价值观上主张人应效法天。道教承袭了这份文化遗产，因而很容易亲和印度宗教的“轮回”、“劫运”说。即使暗设了宇宙为人的目的论意义，但却不是终极的；尽管也设想着命运，但却无非解构了黄老道家如环之“天道”。

与“末日审判”相关的是基督教信仰“身体复活”和“永生”，“永生”是“灵魂不朽”。中国先秦时代人们认为人死为鬼，没有“复活”和“轮回再生”的观念；祖先是鬼，从而“鬼”也不具有因善恶而被赏罚的道德意义。视鬼为恶的化身，是后起的观念。早期道教经典《太平经》尚保留着中国上古的观念，说死便死了，不可复活：“凡天下人死亡，非小事也，壹死，终古不得复见天地日月也”，强调生的唯一性；但又说，只有极少数道人可以通过尸解的方式死而复生^②。按照早期道教的观念，成仙是即身成仙。葛洪《抱朴子内篇·论仙》引“仙经”云：“上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙。”可见晋以前认为即身飞升乃是成仙的最高品位。成仙需要做到形神合一，若精神离形则死。《太平经》中说：“人有一身，与精神合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合则吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存

① 这里不拟详细评论道家的自然观。

② 王明：《太平经合校》，中华书局，1997年，第298页。《太平经》此句后接着说：“人居天地之间，人人得壹生，不得重生也。重生者独得道人，死而复生，尸解者耳。是者，天地所私，万万未得一人也。”



也。”^①此当本自《史记》所载道家言。司马谈父子都是道家中人，《史记》卷一百三十《太史公自序》：“凡人之所生者，神也；所托者，形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反；故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。”直到南北朝时代犹认为：“凡身神即令俱举入道，并名神仙；舍形托死，鬼中立功，进学得道，皆号灵人。”^②由此可以进一步推论，形神必须合养，才能长生成仙。诚然，大约晋世所出《西升经》已认为“伪道养形，真道养神。真神通道，能亡能存；神能飞形，并能移山；形为灰土，其何识焉？”并有“圣人……与天地同心而无知，与道同身而无体”、“常以虚为身，亦以无为心”的提法^③。其贬斥形体，已开性灵不灭成仙说之先河。但同样是《西升经》，又同意“形神合同，固能长久”的观点^④。由于受佛教的影响，南北朝道教也容纳了“涅槃成仙”或“轮回成仙”之说^⑤；不过，即使在后来隋唐乃至北宋的发展中，道教依然认为“形神俱妙”是仙人的最佳状态。金代全真道出，实际否定了肉体成仙的观点，全真道教主王重阳便指斥：“今之人欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也”^⑥，而转向性灵不灭之一途成仙论。宋以后内丹道的“元阳”

① 《太平经合校》，同上版第716页

② 《洞真太上太霄琅书》卷八《师友升进过庆吊众法》。

③ 《西升经》宋徽宗注本第七、二十四等章。

④ 《西升经》宋徽宗注本第二十九章。

⑤ 例如，南北朝后期道书《太上灵宝升玄内教经·中和品》即借“道”之口说：“得道之品，莫不有三：上得神仙，中得泥丸，下得延年。神仙成真，自然登天，白日登景，上造紫宸。……泥丸灭度，得免地官，魂神澄正，得升天堂。或补仙品，或生圣王，更相转轮，储积德行。行满福立，云舆乃迎。受度积功，非唯一生，志意不倦，剋成仙王。”“泥丸”是“涅槃”的中国佛教早期译名之一。

⑥ 《重阳立教十五论》。

或“元神”都是指精神性的灵魂而言。就灵魂不朽说来，道教与基督教是一致的；但如上述比较，差异也是明显的。

三

正如引言所指出，所谓高级宗教大多有罪恶意识。不过，关于罪的“原罪”说却是基督教所发明的。起初说法也不尽相同，后来比较一致接受的观点，认为是因为人类始祖亚当违背上帝的意志，把罪遗传给了全人类，所以人类才会犯罪。这种宗教的隐喻说明了什么呢？说明了人类单靠自己并不能臻于道德的完善，需要上帝通过耶稣来为人类赎罪。

道教也有罪感意识，其书多题“罪”字，且为之设计“减算”、“夺命”之说；但罪恶或说成是“承负”自祖先或先人，或说成是自身的“业”，或最终解释为“故气”即鬼在作祟。如此从理论上说，只要镇住了鬼气，断绝了承负或业力的来源，便能消弭罪恶。这恐怕是道教为何始终持续着巫术性的“道法”的缘故。诚然，事实上并非这样简单，道教创始之初即采用忏悔的方式解罪，后又强调断灭业报，因而重视斋直戒律的作用。“承负”说源于战国时《易大传》和可能成书于其前的《黄帝四经》^①。《黄帝四经·称》说：“贞良而亡，先人余殃（殃）。商（猖）阙（獾）而枯（活），先人之连（烈）。”^②《周易·坤·文言》“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”，更是为人所熟悉。“承负”说在道教见于《太平经》、《想尔注》等早期经典。例如《太平经·解承负诀》说：“凡人之行，或有力行善，反常得恶，或有

^① 长沙马王堆汉墓出土《老子》乙本卷前古佚书四种，书写于汉惠帝或吕后时（参见《文物》1974年第10期）。

^② 《经法》，马王堆汉墓帛书整理小组编，文物出版社，1976年，第92页。



力行恶，反得善，因自言为贤者非也。力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深畜有大功，来流及此人也。”^①因汉代去战国未远，这当是承袭黄老道家思想。此种思想在《升玄内教经》、《玉清经》、《太上三十六部尊经》等南北朝乃至唐宋道书尚有余衍^②。“业报”说是建立于再生轮回观念基础上、大约东晋以后道教徒采自印度宗教的因素，影响虽大但并非道教所原有。真正为道教所特有并贯穿其历史的是张陵正一道的“故气”说，道教的解除、厌胜等术都是围绕着此观念而进行的（考古资料证明，此等道术对人们的实际宗教生活影响甚巨）。东汉时人认为，泰山府君管鬼。晋代以后，道教形成了北方酆都鬼官体系，也接受了佛教的“六道轮回”说，有地狱、饿鬼的观念。道教的若干科仪、道术适用于鬼，如炼度仪式等即是。

弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书中认为天主教礼仪有某些巫术的孑遗，可我们注意到基督教和道教创教伊始就有相似点，例如最初传教都有治病疗苦的记载。《新约圣经·马太福音》和《路加福音》等记述了耶稣驱鬼治病的诸多故事，并且教给十二门徒能力权柄，“制伏一切的鬼，医治各样的病”^③。并多用信仰疗法、忏悔和赦罪的方式进行。赦罪一项突出了基督教的宗教道德意识，而赦罪以忏悔为前提。《新约圣经》特别提到，施洗约翰在犹太的旷野传道说：“天国近了，你们应当悔改！”后来耶稣到

① 《太平经合校》，同上版，第122页。

② 道藏本《太上洞玄灵宝宣戒首悔众罪保护经》三卷，原缺上卷，是《升玄内教经》的一部分。

③ 《新约全书·路加福音》第9章。

迦百农，同样传起道来说：“天国近了，你们应当悔改！”^① 中国历史记载也讲，太平道张角“畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病”^②。巴郡人张修“为五斗米道”，教法与张角相同，“加施静室，使病人处其中思过”^③。“首过”意谓忏悔罪过。张鲁作《老子想尔注》说：“道设生以赏善，设死以威恶。”还把“奉道诫，积善成功”作为与“积精成神”并列的成仙条件。可见除了劾鬼治病之外，在基督教和道教初起时都有各自的宗教道德意识，而其中把病归诸自己的罪、主张忏悔罪过乃是共同的要素，不过道教更加强调善恶对于生死的意义。

一般认为，犹太教偏重于律法，而基督教强调“因信称义”，首重信仰。这无疑是正确的，但这只是一方面。另一方面，《新约圣经》屡次提到耶稣引用“经上”即指《旧约圣经》，并说：“莫想我来要废掉律法和先知，我来不是要废掉，而是要成全。”^④ 众所周知，《旧约圣经》最基本的律法是“摩西十诫”。《旧约全书·出埃及记》十诫中除了前四条（1）除耶和华外，不可有别的神；（2）不可崇拜偶像；（3）不可妄称神的名字；（4）要守安息日；以下六条（5）当孝敬父母；（6）不可杀人；（7）不可奸淫；（8）不可偷盗；（9）不可作伪证陷害人；（10）不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的，都是世俗的道德。基督教完全承袭了这些戒律。

道教的道德大多亦体现在戒律中。最基本的有三皈依戒（皈依道、经、师三宝），五戒（戒杀、盗、淫、妄语、酒）和五逆

① 《新约全书·马太福音》第3、4章。

② 《后汉书·皇甫嵩传》。

③ 《三国志·张鲁传》裴松之注引鱼豢《典略》。

④ 《新约全书·马太福音》第5章。



(不忠、不孝、不慈、不睦、不义)十恶(杀、盗、邪淫、两舌、妄言、绮语、恶、贪、嗔、痴)戒^①等,与佛教相似。其中五戒前四项重戒和孝皆同世俗道德,跟基督教十诫(5) — (9)实相通。还有其他众戒,最多的是洞真三百六十大戒,戒的名目比基督教多^②。

基督教十诫(5) — (9)和道教四重戒和孝是人类共同的道德底线,具有极大的稳定性。

然而,基督教十诫跟道教的戒律同时反映出二者在宗教方面的差异性:前者规定了基督教的一神教性质,并反对物质性的偶像崇拜。道教认为道是无形无象无名的,因此早期并没有设像(汉代民间流行东王父、西王母等像是例外,但并非有组织的道士所为)。后受大乘佛教所谓“像教”的影响,在北魏以后也造了太上老君、元始天尊等像以唤起人们对道的敬仰。在南北朝戒律中规定有念游仙境、礼天尊高真、当隐秘天真名讳等内容,体现出其特有的神教特征。在道教一神的核心之外包裹着多神教和偶像崇拜。它也有关于神的名讳的禁忌,但只是巫术性的道法的一部分,道士呼神名被认为可以控制自然,神讳禁忌是为了不至于泄漏此项秘密。六朝时期道教规定不得杀害一切众生物命,不得啖食众生血肉,不得鞭打六畜,不得有心践踏虫蚁,不得上树探巢破卵,不得妄说天时、指论星宿,不得向北小便,不得便溺虫蚁上,不得便溺生草上,不得笼罩鸟兽,不得惊散栖伏,不得无故采摘花草,不得无故砍伐树木,不得以火烧田野山林,不得冬月发掘地中蛰藏,不得误以毒药投诸水中,不得教人落子伤胎,不得热水泼地致伤虫蚁,不得薄贱人老病残疾,不得漫骂奴

① 五逆十恶的具体名目有异,此据《皇经集注》卷七《功德品续三十章》。

② 洞真三百六十大戒,参见《上清洞真智慧观身大戒文》。

婢畜牲、使令打其四体，不得淫祀神祇以求侥幸，不得杀生血祀，不得裸形三光（指日、月、星），不得呵风骂雨，等等，又代表其有机生命宇宙观，表达出一种敬畏自然生命的矛盾情结^①。道教戒杀，范围比基督教宽广。连道士当念菜食为常的行为规范细节也能体现其重生教义。这可以说有别于基督教道德，因为基督教神学不但确信其他生物在价值上低于人，而且假定它们就是为人的目的而存在^②。

尤值得注意的是，南北朝道教戒律中规定不得淫祀神祇，不得杀生血祀，不得向神鬼（当指传统祭祀宗教的神鬼）礼拜，不得向神鬼咒誓，当念敬鬼神不诤不慢，当念远外术褻魔之道，当念远离巫覡妖妄之人，等等，表明道教已自觉地与中国传统祭祀宗教、一般民间信仰和巫术区别了开来。中国传统祭祀宗教不仅仅是像印度吠陀教、婆罗门教那样以血牲献祭，也曾用人祭。《后汉书·巴郡南郡蛮传》云：“廩君死，其魂魄化为白虎。巴氏以虎饮人血，故以人祠。”此是文献中人祭之一例。近数十年来的考古发掘资料表明：先秦时代（包括战国）各地都有人祭^③。正如研究者所指出的那样，这是原始社会吃人习俗的孑遗。与人祭并存的人殉，在孔子生活的春秋时代已有以俑代之，但在汉代

① 晋南北朝区分道佛二教的主要依据是“道主生，佛主死”。

② 老鼠的存在是为了猫，猫的存在是为了人，这种基督教神学目的论每每被人引证。

③ 参考胡厚宣《中国奴隶社会的人殉和人祭》，载《文物》1974年第7期；俞伟超《古史分期的考古学观察》，载《文物》1981年第5期；王克林《试论我国人祭和人殉的起源》，载《文物》1982年第2期；顾德融《中国古代人殉、人牲者的身份探析》，载《中国史研究》1982年第2期；黄展岳《殷商墓葬中人牲人殉的再考察——附论殉牲祭牲》，载《考古》1983年第10期；《中国史前期人牲人殉遗存的考察》，载《文物》1987年第11期；《中国古代的人牲人殉新资料概述》，载《考古》1996年第12期。



以后尚有残存^①。道教反对杀生血祀，无疑具有进步意义。道教吸收了民间某些巫术成分，它一旦形成，又指斥巫术。其反巫术的态度，应当说与中世纪基督教的进一步发展是相通的，后者曾严厉惩处巫术。

当然，基督教和道教都经过漫长的历史演变，早期的道德主张未必为后人所继承。如早期基督教的疾富安贫、守弱和共产精神与早期道教有某些相似之处^②，就是一例。这些不能看作始终一贯的要素。

博爱可谓基督教极富普世宗教特征的要素，相比之下，道家则不大讲爱而主慈，以“慈”为“三宝”之一。在《新约圣经》中，耶稣本着博爱精神，负有神圣使命而降临这世界。诚如经中所说：“你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶里救出。”^③可是这物质世界包括人的肉体毕竟是罪恶的，奥古斯丁深悉于此，在他那里，“上帝之城”（神圣）和此世（世俗）形成鲜明的二元对立。然而，由于基督教历史的演变，教会在西方社会成为一支举足轻重的势力，基督教事实上在强有力地干预生活，如果不是这样，也达不到像今日全世界的规模。尤其是发展到近代，新教并不主张脱离此世，而是把世俗生活当作完成上帝

^① 考古资料也有，参考余扶危、贺官保《洛阳东关东汉殉人墓》，载《文物》1973年第2期。

^② 《新约圣经》所载耶稣说富人上天堂比骆驼穿针孔还要难；又愿意主动让人打耳光；早期教会的共产主义，如此等等，无论是褒是贬，都是常为人提到的。早期道教也有类似主张和行动（如设义舍）。《太平经》中说“此财物乃天地中和所有，以共养人”，主张“自衣食其力”和“周穷救急”（第36、247等页）。它很可能不过是儒家“不患寡而患不均”（见《论语》）观点的扩衍。再者，《太平经》的理想社会也不是一个平等的社会，而是君、臣、民“三合相通，并力同心”，相互合作的社会。

^③ 《新约全书·马太福音》第1章。



赋予的神圣使命。

道教也经历了看似相反的变化。东晋南北朝是道教的定型化时期，此期间有了出家道士（或说全真道形成后才有出家道士，不确）^①，其前采取天师、祭酒领户治道民的组织方式，祭酒道士与出家道士、居山道士等等并存到唐代以后^②。南北朝戒律中说，有心则天真高逝、魔官不服，有家则三毒不灭、三真不居，有身则众欲不去、神思无应；又规定，当念先度人、后度己身，当念居山林幽静、神思至道，当念安贫读经、行道无倦；加强了道教的出世倾向，同时也透露出相反的、即大乘佛教“普度众生”主张的影响。这两种倾向以上清和灵宝二大经教系统为代表。但总的来说，道教偏于道家式的“隐”^③，对社会的积极影响除了东汉初起时，历来不及基督教，是可以断言的。

在道教的历史上有两个重要变化时期：一是东晋南北朝，道教成熟化、定型化，同时为了跟日益兴盛的佛教相对抗^④，道教追随儒教“华夷之别”说^⑤，排拒作为“胡人之教”的佛教，并把诸子百家均招入其麾下^⑥，从而引来“杂而多端”之评^⑦。二是自宋代以来的反动。此时道教固然摆脱了唐代贵族宗教的遗范，积极参与社会生活，尤其是在下层民众中展开社会性的救济

① 东晋中叶上清经书，如《真诰》已高倡超尘出世。

② 居山道士，根据北宋孙夷中《三洞修道仪》的解释，是指“自务幽寂，不救世人”的“山林寒栖道士”。

③ 老子、庄子等道家人物多有隐士风范，《史记·老子列传》即称老子为“隐君子”。

④ 南北朝时期，佛教、道教均大盛于世，可见于当时人的记载。

⑤ 明“华夷之别”，主张“用夏变夷”而不是相反，是自先秦以来儒家在文化上的一贯立场。

⑥ 把诸子书收入道藏，正是在南北朝时期。我曾指出，这是为了对抗佛教。

⑦ 元代马端临《文献通考》就说“道家杂而多端”。



活动，但同时大量摄取民间神祇信仰，从而与中国传统祭祀宗教相融合，以至于当今有人把中国传统祭祀现象也视为道教^①。这两种倾向都阻碍道教朝着完全一神教的普世宗教迈进，使人产生道教迥异于基督教的错误印象^②。一神教的优点是信仰专一、坚定，但正如大卫·休谟所说，一神教容易趋向不宽容。他提到“偶像崇拜者的宽容精神”，并且认为：“人们有一种自然倾向，要从偶像崇拜上升到一神教，又从一个一神教重新堕回到偶像崇拜。”^③ 我们不知道休谟是否了解道教，但上述论断对于包裹着多神信仰和偶像崇拜的道教，确实不幸而言中。

不过应当补充说明的是：经过蒙田、洛克等多代人的努力和基督教各派的磨合，现在基督宗教已变得宽容了许多，业已展开了不同文明之间的对话，这是一个可喜的开端。在对话中，道教珍爱生命的一面和包容精神将受到尊重。

① 如在台湾，民间信仰、传统祭祀常被人混同于道教。关于混同的原因，当另文论述。

② 道教“多神教”说在中国、日本都有人主张。反而是西方学者中有较正确的认识，如施博尔注意到，宋朝以来，很多民间俗神也得到“道封”，不过他说：“民间信仰很诚，但是也不能把道教变成一个‘多神教’。”参施舟人《道教的现代化》，载《弘道》第12期，2002年版。

③ 大卫·休谟著，徐晓宏译：《宗教的自然史》，上海人民出版社，2003年，第58页。



晚明基督教伦理与儒教伦理的相遇

——以教士庞迪我和儒士王徵的交往为例

林乐昌

一、引言：考察基督教伦理与儒教伦理相遇问题的不同视角

晚明基督教伦理传入中国与儒教伦理的相遇，是中西宗教文化史上的重要精神事件之一。作为利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）在中国传教的主要伙伴——西班牙传教士庞迪我（Didace de Pantoja, 1571—1618），其中文著作《七克》（由徐光启协助完成）与利玛窦的《天主实义》有所不同，它不是以基督教的上帝观念为中心的基础教义著作，而是以个体自我修养为主题的伦理学专著。作为基督教伦理学的专著，《七克》在晚明的中国士人中影响最大，而后来研究基督教伦理与儒教伦理在中国相遇问题的成果几乎无不涉及这一著作。正是在此意义上，可以把庞迪我所著的《七克》视为研究基督教伦理与儒教伦理相遇这一课题不可或缺的基本著作。

以《七克》在中国的传播为中心，考察基督教伦理与儒教伦理的相遇问题，可以有不同的视角。在晚明社会基督教伦理与儒教伦理相遇的格局中，主要的相遇方是作为不同文化主体的基督



教和儒教。^①就目前已有的研究成果来看，大多以相遇中的基督教一方作为研究的主体，从而把庞迪我的《七克》作为研究的基础和重心所在。而本文将转换视角，以儒教一方作为研究的主体，着重考察儒士王徵在与教士庞迪我结识之后所引发的精神世界震撼和伦理观念冲突，以及王徵透过伦理表层，追索外在超越性终极实在的心路历程，最终形成了伦理与信仰合为一体的“畏天爱人”思想。

二、“奇人幸得多奇遇”：王徵与庞迪我结识引发的心路转向

从各个方面看，都可以说晚明是一个“尚奇”的时代。^②而纵观关中儒士王徵的一生，则堪称“奇人”：他广交“奇士”（儒士徐光启、李之藻、杨廷筠、孙元化等，耶稣会士庞迪我、龙华民、邓玉函、汤若望、罗雅谷等），喜读“奇书”（博览古今中西，自己也有著译），善制“奇器”（机械和兵器），被当时的兵部尚书孙承宗赞为“关西杰士，天下英奇”。^③王徵与著名的“天主教三柱石”徐光启、李之藻、杨廷筠，同属中国第一代儒家式基督徒。徐光启、李之藻和杨廷筠主要活跃于江南，而王徵则是同一时期中国北方儒家式基督徒的重要代表人物。在历史上，王徵与徐、李、杨三人一起，号称“四贤”。^④若以宗教与科技两方

① 其他与基督教伦理遭遇的中国宗教还有道教和佛教，但这不在本文的讨论范围之内。

② 参阅缪哲：《傅山的世界》，载《读书》2004年第10期，三联书店，第151页。

③ 孙承宗撰：《祝泾阳王葵心先生六旬寿序》，林乐昌辑编：《王徵全集》附录四，辅仁大学中西文化研究中心，1998年，第402页；《王徵全集》以下简称《全集》。

④ 参阅张岂著：《庞迪我与中国》，北京图书馆出版社，1997年，第147页。

面的贡献为衡量标准，王徵则应列于徐、李之后，杨廷筠之前（因为杨廷筠无科技方面的成就）。

王徵生于明隆庆五年（公元1571）四月十九日，字良甫，号葵心，晚年自号支离叟、了一子。陕西西安府泾阳县鲁桥镇人，他二十四岁考中举人，然而经过将近三十年，十次进京参加会试，才终于在五十二岁时也就是明天启二年（公元1622）考中壬戌科进士。他之所以“十上公车，始博一第”，这主要是因为举业并不是自己的兴趣所在。王徵从做秀才时和中举人后，真正使他人迷的只有制器之学（机械制造及其在农田、治水、运输及军事中的运用）。王徵中进士虽晚，但将近三十年间每隔三年进京一次，却给他提供了难得的开阔视野和广交天下豪杰奇士（包括西方传教士）的机会。明万历四十四年（公元1616），四十六岁的王徵于第八次进京会试时，会晤了《七克》一书的作者、西班牙神父庞迪我。与王徵同龄的庞迪我，可能是王徵所结识的第一位西方传教士，俩人关系最为亲密，这也正是本文讨论问题以此俩人为例的原因。

王徵中进士之后，任北直隶广平府司理、南直隶扬州府司理，后官至山东按察司佥事兼辽海监军。他政治生涯很短，“历官三任，不及四载”^①，一是因为中进士甚晚；二是因为在广平和扬州两府任内，先后遇继母、父亲辞世，两次回籍服丧守制共五年；三是因为他于崇祯四年（1631）出任山东按察司佥事兼辽海监军仅半年，就遇部将叛乱，后去官归里。王徵才品过人，惜时运不济，故其才干未能充分施展。明崇祯十七年甲申（公元1644年）正月，王徵居于故里。此时，李自成称王于西安，欲

^① 王承烈撰：《鲁也府君行述》，《泾献文存》卷十二。



罗致地方名士，几次遣使至王徵家强行征聘。王徵以死抗命，遂绝食七日而卒，年七十四。卒后，乡人私谥曰端节先生。

晚明社会，政治上面临内忧（李自成军兴及朝政腐败）与外患（后金政权崛起并频频侵边）的双重挑战，文化上亦陷入严重的困境。此时中、西文化的不期而遇，使明末成为中国思想文化发展史上奇特而又引人瞩目的时代。宋明以来的中国思想文化领域，一直处于儒、释、道三教互相磨合的状态。在此文化背景下，王徵与多数儒者一样有二十余年出入佛、老的经验。尽管如此，若就其思想的基本立场来看，可以说他一直都是一位儒家知识分子。王徵作为很有社会责任感的儒士，他对作为当时文化主流的儒学因受腐败的政治和社会风气的侵蚀而产生的危机，深感忧虑，同时也有很清醒的认识。王徵深刻地揭示了作为宋明时期主要儒家经典的《大学》之主旨的蜕变，“亲民”变成了“侵民”，而“修身为本”则变成了“荣身为本”。他说：

大学之道，原是在明明德，在亲民，在止于至善；今却认做在明明得，在侵民，在止于至贍。原是自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本；今却认做自天卿以至于庶人，壹是皆以荣身为本。此于大学之道，有何干涉？^①

王徵还尖锐地批判当时学风和士风的没落，指出：

而今把一部经史，当作圣贤遗留下富贵的本子，把一段学校，当作朝廷修盖下利达的教场，惶惶终日，诵读惺惺，只为身家，譬如僧道替人念诵消灾免祸的经忏

^① 《两理略》之一《解经除戎》，《全集》卷一，第7页。



一般，念的绝不与我相干，只是赚的些经钱食米衣鞋来养活此身，把圣贤垂世立教之意辜负尽了。^①

在批判学术风气败坏的同时，王徵本人并没有放弃文化重建的信心和精神探求的努力，其思考问题的着眼点，是欲探明儒家思想的根源问题，亦即儒家经典《中庸》所涉及的“天之命我者”，同时思考怎样才能达致孟子所谓“仰不愧天，俯不作人”这一修养境界。前者关涉儒家形上学的深层根基，而后者则涉及儒家伦理学的心理原则。在王徵看来，中国当时固有的文化资源，包括：理学家之末流，以及佛、道之学说，对于他自己所关注的上述问题都无法提供满意的解决方案。

大约是在明万历四十三年（公元1615），正当四十五岁的王徵处于探求无着、思想彷徨之际，偶然得到了友人惠赠的《七克》一书。《七克》是一部针对七罪宗，论述天主教的七种“克欲修德”工夫的书。此书的作者，是西班牙籍的耶稣会士庞迪我。王徵回忆自己初读《七克》的内心感受时说：“适友人惠我《七克》一部。读之见其种种会心，且语语刺骨。私喜跃曰：‘是所由不愧不作之准绳乎哉？’”^②这里提及的“不愧不作”，是指王徵在获得《七克》之前，有一次读《孟子》一书时突然有所领悟：“偶读孟子三乐书^③，而忽有省于‘仰不愧天，俯不作人’之旨。作而叹曰：微矣哉，此吾圣贤千古壮神法也！夫不愧于天，不作于人，此其心神何如畅满；孔颜乐处，宁诘外是？顾安

① 《上约》，《全集》卷七，第83页。

② 《畏天爱人极论》，《全集》卷八，第87页。

③ 《孟子·尽心上》：“孟子曰：‘君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不作于人，二乐也；得天下英才而教育之，三乐也。’”



所得不愧不作，而坦然于俯仰天人之际，令此心毫不走放也耶？”^①按说，克己修德本是儒士修身的日常功课，而且王徵本人对如何克己也有独特的看法，然而为什么他读了同样是讲克己修德的《七克》之后内心却会感到特别的契合，并产生那样强烈的震撼和刺激呢？面对伦理规范失效的现实，问题的关键可能在于：只有深刻分析道德失范的根源，制定一套更加具体、系统的伦理规范作为修身的准绳，才真正能够使人做到“不愧不作”。正是由于在王徵看来《七克》有可能提供一套比较具体的、能够落实“不愧不作”原则的伦理规范及“准绳”，才使他那样欢欣鼓舞；而缺少这样具体的伦理规范体系，也正是当时的儒家伦理日渐失效的症结所在。

《七克》一书中所谓“七”，是指天主教所禁之罪宗凡七种，即：一谓骄傲，二谓嫉妒，三谓悭吝，四谓忿怒，五谓迷饮食，六谓迷色，七谓懈惰于善；所谓“克”，是指克制此七罪。《七克》在揭示各项罪宗及其表现的同时，也指出了如何克制七罪宗的方法，即：一曰伏傲，二曰平妒，三曰解贪，四曰熄忿，五曰塞饕，六曰防淫，七曰策怠。与七罪相对照，《七克》一书中还讨论了七德：一谓谦让以克骄傲，二谓仁爱以克嫉妒，三谓舍财以克悭吝，四谓含忍以克忿怒，五谓淡泊以克饮食迷，六谓绝欲以克色迷，七谓勤于天主之事以克懈惰于善。《七克》一书中使用的仍然是中世纪基督教确立的、并且系统化的七罪宗和七件美德的结构，但其中也吸收了儒家的某些伦理思想和用语。由于《七克》主要讲如何“克己去私”的问题，故在当时的中国儒家士人中能够引起相当的共鸣，认为与孔子所讲的“克己复礼”之

^① 《畏天爱人极论》，《全集》卷八，第87页。



旨很接近。

七罪宗，是《七克》一书对人类罪愆的最基本的分类，而实际上，从其每一罪宗当中又可以引申出许多更加具体的罪过。譬如，庞迪我在提及“骄傲”这一罪宗时，就列举了许多由它引发而出的派生之罪过：

自满、自用、自骋、自夸、好胜人、好异、好名、戏侮人、争斗、不恭敬、不孝顺、饰罪、诈善，皆傲之属也。^①

显然，这样细致入微的具体分析，给当时急于解决伦理规范之有效性的王徵留下了十分深刻的印象。实际上，如何建立一套新的既具体又有效的社会伦理规范体系，这是王徵奉教后仍然高度关注的问题。在王徵读《七克》的次年，亦即明万历四十四年（公元1616），他面晤了《七克》的作者庞迪我。庞迪我在向王徵讲授天主教义时，就出示并讲解了天主十诫。作为天主教伦理学体系之重要基础的十诫，以及庞迪我著的《七克》，对王徵的影响甚大，这表现在：王徵于领洗之后为扬州府学撰写的《十约》中，就曾针对当时社会的实际情形，为儒士制定了自我反省和进德纠过的十二条标准和规范。^②王徵所制定的纠过十二条，可以看作他为建立新的、更加具体、有效的社会伦理规范体系的一种尝试。

虽然《七克》一书的主题是伦理学，但显而易见的是其基础和中心却是关于天主的观念。《七克》一书中所列与七罪相对应

^① 《七克》卷一，《天学初函》之二，吴相湘主编：《中国史学丛书》，1964年，中国台北：学生书局影印出版。

^② 详见《十约》，《全集》卷七，第82页。



的七德之第七，谓：“勤于天主之事以克懈惰于善”，就特别强调了天主观念的基础性。此外，庞迪我在《七克》自序中还说：

克欲修德，终日论之，毕世务之，而傲妒忿淫诸欲卒不见消，谦仁贞忍诸德卒不见积，其故云何？有三蔽焉：一曰不念本原，二曰不清志向，三曰不循节次。^①

这里所谓“本原”，是指作为天主教形上的超越性终极实在即天主。庞迪我说：

夫世之傲然自是者，咸谓修德克欲之力量，我自能之；不知自有生来，但有一念提醒，莫非天主。^②

虽然王徵作为儒家学者对形上本体或终极实在问题也非常重视，并有其独到的见解，然而对于天主教之超越本体及其与伦理学之间的关系问题，依王徵当时对天主教教义的有限理解程度，还很难有实质性的把握，故在他得到《七克》一书时，虽“日取《七克》置床头展玩，然恨未遽镜其原也。”^③“恨未遽镜其原”，正是王徵当时对天主教教义之本原尚难于鞭辟入里的真实表白。

由上述分析可知，《七克》一书所论述的天主教伦理学，对于王徵来说是极富启发性的。如果说王徵读庞迪我所著《七克》后大受启发，从而成为他认信天主教的起点的话，那么，王徵于次年面晤庞迪我其人，面聆其讲授天学教义，则是王徵最终领洗奉教的直接契机。

① 《七克自序》，《天学初函》之二，吴相湘主编：《中国史学丛书》，1964年，中国台北：学生书局影印出版。

② 《七克自序》，《天学初函》之二，吴相湘主编：《中国史学丛书》，1964年，中国台北：学生书局影印出版。

③ 《畏天爱人极论》，《全集》卷八，第87页。

王徵后来回忆他在京师会晤庞迪我的经过说：

亡何，复诣都门。及晤《七克》作者之庞子，因细扣之。庞子笑曰：“此吾辈下学，于畏天爱人中，各审择其病痛而自施针砭克治之小策耳。子奚所见而爱之？”因示邸寓所携来诸书，简帙重大，盈几满架，令人应接不暇，恍如入百宝园，身游万花谷矣。初若另开眼界，心目顿豁；已复目绚心疑，骇河汉之无极也。庞子爰为予陈其梗概，曰：“吾西学从古以来，所阐发天命人心，凡切身心性命与天载声臭至理者，不下七千余部。而其最切大者，则人人能诵读焉，部盖二十有四。撮其大旨，要亦不过令举世之人，认得起初生天、生地、生人、生物之一大主，尊其命而无逾越，无干犯，无弃逆；于以尽昭事之诚，于以体其爱人之心以相爱，于以共游于天乡云耳。”^①

所谓“复诣都门”，当指万历四十四年（公元1616）二月四十六岁的王徵第八次进京会试之时。所谓“亡何”，是相应于王徵获读《七克》一事而言的，是指在王徵得读《七克》与进京会晤庞迪我这两件事之间相隔并不很久，故可向后倒溯证明，王徵读到《七克》的时间，可能就在他抵京的前一年（万历四十三年，公元1615）。依据现有资料可以推断，王徵领洗奉教的时间很可能在他与庞迪我会晤的同一年，即万历四十四年（公元1616），教名斐理伯（Philippe），而且授洗人很可能就是庞迪我。王徵晚年在与亲友唱和的曲作中，有一句称自己的一生是“奇人

^① 《畏天爱人极论》，《全集》卷八，第87—88页。



幸得多奇遇”。^①与庞迪我的结识，便堪称一次“奇遇”。

王徵奉教后的思想发生了很大变化。如前所述，王徵一直关注和思考的问题焦点在于：一是欲探明儒家经典《中庸》所涉及的“天之命我者”，一是欲厘清怎样才能达致孟子所谓“仰不愧天，俯不作人”这一道德修养境界。对于这两个问题，王徵在阅读《七克》以后、奉教以前的解决思路是：从天主教伦理学中吸收更为具体化和系统化的资源，而那时他对于天主教义的超越层面的了解则还不甚了了。但王徵于领洗之后，才意识到局限于伦理层面还远远不够，按庞迪我对王徵的指点，伦理学在天主教那里仅仅是“吾辈下学”和修身克己之“小策”而已。这一新的认识，促使王徵比较儒、耶在形上本体层面的得失，从而进一步意识到儒家之外在超越性实在观念的薄弱，需要以天主教的外在超越性本体观念来改善儒学之缺失。因此，王徵在接受了天主教信仰之后，对于如何落实“不愧不忤”这一伦理学原则便有了新的体会：“窃谓果得一主以周旋，自可束我心神，不致走放，可训至不愧不忤无难也。”^②自此，王徵便开始明确地赋予儒学之“天”以“主”这一新的内涵，同时对自己一直苦苦思索的“天命”之所在的根源性和基础性终于获得了满意的解答。由于这一新的“天命”观更加突出了作为终极实在的天主的权威性，从而为真正落实能够使人“不愧不忤”的伦理规范系统提供了更具权威性的依据和基础。总括言之，奉教前后的王徵对天学教义的理解，经历了从其表层下学到形上终极实在，从伦理规范的具体性到为伦理规范体系确立形上根基使之更具权威性的过程。

王徵面对自己为何在出佛入道达二十余年之后，“顾今又弃

① 《山居自咏》，《全集》卷二十，第321页。

② 《畏天爱人极论》，《全集》卷八，第88页。

去不问，独笃信西儒所说天主之教”的质疑时，这样回答：“余惟求天之所以命我者而不得，故屡学之而屡更端，总期得其至当不易之实理云耳。”^①王徵经过多年的思想辨识与整合工作，会通儒耶，并扣紧“畏天爱人”这一中心，作深入、系统的义理发挥。这方面的工作成果，主要凝结在王徵于崇祯元年（公元1628）撰著的《畏天爱人极论》一书中，以及六年之后撰写的《仁会约》（崇祯七年，公元1634）。在这些著述中，最终形成了伦理与信仰合为一体的“畏天爱人”思想。王徵在其“畏天爱人”之义理框架之下，深入、系统地论述了一种完整的调和儒耶的新学说。清代关中学者王心敬在为王徵撰写的传记中说：“先生三十年勤事天之学，刻刻念念以畏天爱人为心”，这才是“先生生平之大志弘学”。^②

三、从“纳妾”、“屏妾”的婚姻伦理冲突到建立“仁会”的社会伦理实践

晚年的王徵，在日常生活中严格按照天主教十诫悔过、反省自己的言行，但原有的儒教立场和传统不免与基督教伦理发生冲突。此中很突出的一件事，是他在任职广平府时以无嗣之故而娶妾，严重违反了十诫。王徵娶妾事，应在天启三至四年之间。其妾申氏，时年十五，道光元年《鲁桥镇志》有传。为此，王徵内心的矛盾冲突十分激烈，“极知罪犯深重”，数次请解罪于诸铎德，均未获许。至崇祯九年丙子（公元1636）末，王徵因“偶读《弥格尔张子灵应奇迹》，及《口铎日抄》，内刊有罪某携日移

① 《畏天爱人极论》，《全集》卷八，第87页。

② 王心敬：《端节王先生》，冯从吾撰《关学编》之附录一《关学续编》卷一中华书局，1987年，第82页。



书不娶妾一款，不觉惭愧之极，悔恨之极！终夜思维，年将七十，反不如十七少年功行，且虚传不娶，而实冒邪淫之罪于莫可解。夫既不能绝人，抑岂不能自绝！况年已垂白，犹然不自决绝，甘犯上主不赦之条，空系进教之名，奚益耶？又况百危百险中，赖主佑而生还。纵及时苦修，断绝一切世缘，能有几许功行，报答从前公恩私恩？奈何不自割捨，日堕慾海中，以速重罚！今立誓天主台前：从今以后，视彼妾妇，一如宾友，自矢断色以断此邪淫之罪，倘有再犯，天神谕若，立赐诛殛！伏望铎德垂怜，解我从前积罪，代求天主之洪赦。”^①王徵公开承认自己因纳妾而违反十诫，并立誓从今而后，屏妾异处，断色以求解罪。

在注重个人修行的同时，王徵还积极建立社会慈善团体“仁会”，热心参与社会伦理实践活动。崇祯七年甲戌（公元1634）春，山西、陕西等地发生了严重的旱灾，以致出现“人相食”的“大饥”局面。这时，王徵及时于里中创建仁会，乃依天主教慈善团体之制而设。仁会以食饥、饮渴、衣裸、顾病、舍旅、赎虏、葬死等七事为急务。王徵所设仁会，在此次大旱中“全活千百人”。^②王徵在《仁会约引》中阐明了建立此会的宗旨，他说：“嚮余为《畏天爱人极论》，盖有味乎西儒所传天主教义，竭力阐明，用勸我二三兄弟之崇信。第论焉已耳，未克实行。即行矣，悠悠忽忽，未克力行。间即愤志力行乎，其力小，其行微，终未克约我同志，共捐全力，以畅我实行之志愿。”^③在此文中，王徵还“劝我会中人，缘此爱人功行，默啓爱天主之正念，庶人人

① 《崇一堂日记随笔》附录《祈请解罪启稿》，《全集》卷十一，第129页。

② 张缙彦撰：《金宪王端节公墓誌铭》，《全集》附录三传记，第387页。

③ 《仁会约》，《全集》卷九，第101页。

可望天上之真福云。”^① 王徵所创办的仁会，可以说是中国西北最早的天主教慈善团体。

四、结语：儒教伦理与基督教伦理会通对话的基点

在结束本文之前，有必要对前面个案考察中有关基督教伦理与儒教伦理相遇、对话所涉及的相关普遍性问题略作讨论。实际上，这不限于伦理问题，对更大范围的中西文化对话同样有其适用性。

近年来，海内外学者在关于中西文化对话理论的探讨中，所提出的两个概念颇值得关注。其一为对话的“基础”，指不同文化形式下面潜藏的共同文化本质，即超越的精神。^② 其二为对话双方信仰的“立足点”，指对话双方信仰的立场，这一概念同时包含如下两方面的要求，一方面要求在对话过程中坚持以自己的信仰立场为出发点，另一方面又要求从对方的立场去理解对方，从而形成一种诚恳、认真、严肃的对话态度。^③ 前一个概念的特点是，深刻揭示了不同文化对话的共同指向在于超越精神；后一个概念的特点是，充分考虑到对话双方的信仰立场，主张在处理好二者关系的基础上形成一种真诚的对话态度。我们认为，这两个概念为中西文化对话理论框架的搭建提供了有益的资源。

为使此框架更加完善，我们在吸收上述两个概念优点的基础上，并顾及中西文化评价的双重尺度问题，拟提出一个对深化研

① 《仁会约》，《全集》卷九，第101页。

② 何光沪：《导言：文化对话的意义、基础与方法》，收入何光沪、许志伟主编《对话：儒释道与基督教》，社会科学文献出版社，1998年，第4页。

③ 参阅许志伟：《导言：宗教对话的需要与形式》，收入何光沪、许志伟主编《对话：儒释道与基督教》，第17页；参阅许志伟：《结语：宗教对话的果实》，收入同上书，第605、606页。



究可能更为便利的概念，即中西文化对话的“基点”。这里所谓基点，是指在中西文化对话（本文具体指儒教与基督教之间的对话）中，在承认差异的前提下，更注重对双方信仰立场及宇宙观、价值观、伦理观的整合，谋求从对话双方各自的立足点中找出能够相互趋于接近、达成共识的东西，使之成为一个既有共同指向、又有具体内容，且能够使对话双方凭借这一中介相互熟悉、相互理解、相互批评，乃至在一定程度上相互接受的支点。我们所提出的对话的基点这一概念，与前述对话的立足点有所不同，前者更强调对话双方无论在信仰立场上还是在价值取向上的相互包容和整合。在这种包容和整合中，双方的立场并不是不可调整的。作为对话基点的包容性，也反映在文化评价和价值取向的尺度取舍问题上，就是说，在对话中应当避免任何单一尺度的独断运用，在反对“西方化”或“西方中心论”的同时，也应当避免滑向“中国化”或“中国中心论”的另一极端。否则，“中国化”将成为掩饰自身文化弊病的口实，同时也会阻碍自己正视对方文化中所包含的某些普遍性的精神价值。简言之，我们提出对话基点概念的意图是，在评价中西文化时要以双重尺度取代单一尺度。我们还认为，对话基点的形成是动态的和发展的，它主张在双边互动中形成理解活动的良性循环，每一方在对话中都应该以开放的胸怀尊重、包容对方，同时又以理性的心态反省和修正自己，其中也包括对自身文化的再认识和再评价。

我们所提出的中西文化对话基点这一概念，与前述对话的基础这一概念也略有不同，前者比后者更为具体。例如在儒教与基督教的对话中，其基点的具体内容可以包括：第一，宇宙的创造



或创生观念^①；第二，道德的终极根源观念；第三，精神和道德的修养理论等。与本文题旨直接相关的主要是后两者。

对于基督教伦理与儒教伦理相遇进而会通的基点问题，本文的研究或许可以提供具有一定典型意义的个案参照。

^① 关于宇宙的创作或创生观念，作为中西文化对话基点的主要内涵，近年来日益受到学者们的关注。梁燕城认为，儒家有关“天”的意义，可界定为宇宙的无限完美的存在，其性质是“于穆不已”，是不止息的创造性。参阅其《儒家哲学在后现代的反省及其与基督教的对话》一文，载黄寅民等主编《中国哲学》第十七辑，岳麓书社，1996年，第457页。林安梧主张，以创造性自身作为儒家与基督教两者汇通之所和对话的可行途径。参阅其著：《儒学与中国传统社会的省察》，第235~236页。杨庆堃提出，《易传》的宇宙观从太极开始，有一种强烈的创生观念，可以成为中国文化与基督教对谈的基础。参阅其《神学知识在西方二元论与中国宇宙论的意义》一文，载《建道学刊》（香港）1996年第5期，第51~64页。



2003 年我国大陆道教与 基督宗教研究综述

——兼论两种宗教伦理思想研究的发展趋势

黄夏年

2003 年，我国大陆发表宗教研究文章共 3 000 篇左右，其中非宗教刊物约发表 2 200 篇，宗教刊物发表约 800 篇，在众多的宗教研究文章中，关于道教和基督宗教研究的文章占有相当大的比重，本文即对有关这两种宗教研究的论文（不包括已出版的专著）做一综述，不确之处，欢迎大家指出。

一、道教研究

葛兆光《关于道教研究的历史和方法》^①分五个题目讲，一是从国外开始的现代道教研究，二是中国的道教研究史，三是近五十年来的道教研究状况（中国篇），四是近五十年来的道教研究（外国篇），五是当前道教研究的问题点。他认为，从道教研究史上来看，道教研究是“问题很多，空间宽广”，需要进一步琢磨和思考，在这方面不能让日本和欧美学者说道教是中国的，

^① 《中国典籍与文化》2003 年第 1 期。

道教研究是外国的。总之，希望道教的学术研究虽然不是中国学者最先，但是希望中国学者最好。邵汉明《道学研究中值得注意的几个问题》^①，提出在当前道教研究的过程中，有这样几个问题，一是关于道家之地位问题，特别是“道家主干说”要引起注意。二是关于新道家、新道学问题，它是不是“唯一可行的文化战略”，可以讨论。三是道学与马克思主义结合的问题。实现道学精神与马克思主义精神的结合或融合，正是使道学之现代价值获得充分体现的一条重要途径。四是道学的普及与大众化的问题，需要人们作出正确的判断。五是关于道学史研究。与儒学史相比，道学的研究仍然显得较为薄弱，至少现在还没有一本贯通古今、全面详尽的《道学通史》。刘文刚《论道教诗歌的道教史料的价值》^②强调，道教诗歌有些材料具有唯一性，尤为珍贵。在搜集和利用道教诗歌材料时，应加强对作者和有关诗背景材料的了解，要善于准确把握诗的意蕴，钩微抉隐，善于将道教诗歌资料与其他资料共同使用，使其相得益彰。李纪《“以人为本”建构当代道教教义》^③强调，当代的中国社会主义文化更为丰富多彩，各种新兴文化夹杂在中华民族传统文化中，为中华传统文化所包容，同时也对中华传统文化产生很大的影响。而对于道教来说，必须顺应这一变化，积极主动的吸收其他文化发展的新成果，适时的对自己的教义进行一些变化。毕竟在当代社会中，我们所面对的信徒思想与思维已经发生了很大的变化，甚至可以设想，如果道教想要在外国人中广泛传播，恐怕教义的改革程度还要大。我们则应该在诸多的文化思潮中突出对“道”的信仰，对

① 《哲学研究》2003年第7期。

② 《宗教学研究》2003年第2期。

③ 《中国道教》2003年第5期。



清静无为的实践的个性，因为这毕竟是道教的立宗之本。孙苑芳、姚福生《道教界自办媒体的成功范例——十四年来的〈上海道教〉》^①在问卷与实地调查的基础上，对《上海道教》的办刊历程做了归纳和分析，指出了该刊的得与失，以及今后需要改进的方向等等，对其他宗教媒体办刊有重要的参考作用。

袁志鸿《道教正一派授箓与全真派传戒之比较研究》^②指出，正一派授箓意在打开人神沟通的渠道，全真派传戒则重在启发教徒自律和清修，规范其修持的方式与方法。道教徒通过授箓或者传戒，亲于坛场用虔诚的信仰方式，与神圣订立盟约，许下诺言，以便自己事后自律自守，此为这项活动所具有的重要现实意义。道教事业要传承延续、薪火相传、健康发展，仍然需要传戒和授箓这种方式。郭武《略说“净明”之历》^③对学术界说的“净明”一词乃受唐代佛教禅宗心性本净本明之说的启发，提出了质疑，认为这种说法忽略了唐代佛教其他宗派关于心性的论述，且未重视日本学者秋月观瑛的研究成果。作者提出，唐代佛道二教有关“心性”的说法，对于宋元净明道之“净明”说有可能产生过影响，但这种影响应是非直接的。净明道之最初提出“净明”说，当与其崇拜日月有关。詹石窗、贾来生《论净明道的身心健康思想》^④认为，净明道是一种典型的伦理型宗教，其身心健康思想首先在于确立“既净且明”的生命终极目标。为了达到这个目标，净明道的理论家们提出了身心健康修养的基本原则，这个原则概括起来就是“忠孝”二字。该道派把“忠孝”既

① 《宗教学研究》2003年第3期。

② 《世界宗教研究》2003年第4期。

③ 《中国道教》2003年第3期。

④ 《世界宗教研究》2003年第1期。

当作生活实践的道德指南，也作为修道养生的方法，把养形与养神结合起来，强调“道”、“法”、“术”相一致的养生理念。由于历史的原因，净明道的理论也包含着许多不合时宜的内容，但从总体上看，其身心健康的精神依然占据主导方面。

贾艳红《汉代的四灵信仰——从天之四宫到住宅（墓门）守护神》^①认为，先秦时期，四灵是天上二十八宿物象化的形态，表示的是天球的四大星区。汉代，人们给四灵赋予了新的职能，将其作为门户守护神，接引死者升天的使者和吉祥如意的象征。四灵在汉代受到人们的普遍信奉。黄景春《地下神仙张坚固、李定度考述》^②，首先介绍了买地券及其研究历史和现状，然后，在对比大量买地券（包括镇墓文、衣物疏）后发现，与张坚固、李定度一同出现的神仙分为两类：道教和民间信奉的神仙；只在买地券中出现的冢墓“专职神仙”。张、李二位神仙属于后者，却有着其他冢墓“专职神仙”所不具有的专名，他们因而远播边鄙并渗透到其他宗教中。张、李二位神仙最初在买地券中充当保人或知见，后来在传承中这一角色发生讹变。文章最后对冢墓“专职神仙”特征做了归纳，有助于我们认识早期道教构建神仙体系的一般特点。胡小伟《宋代的二郎神崇拜》^③指出，随着密宗战神毗沙门天王及其子二郎独健信仰在唐末渐隐，关羽与灌口二郎崇拜却于宋代凸显出来，比邻相伴直至清代。在五代，灌口神曾被蜀人当作“护国”神祉，入宋后由于王小波、李顺之乱受到牵连，一度被禁，改以川中梓潼神或赵昱替代，终复原祀。宋仁宗时，西夏围攻延州，曾因突降大雪退兵，宋廷以为神佑。在

① 《济南大学学报》2003年第1期。

② 《世界宗教研究》2003年第1期。

③ 《世界宗教研究》2003年第2期。



《宋大诏令集》所载历次褒封中，可以见到由最初“嘉岭山神”向灌口二郎的转化，并在汴梁受到特别尊崇，政和中被封为“昭惠灵应王”。由此又可见到泉州因“丘山降雪”称神的南宋“通远王”，也可能是灌口二郎的化身。元代妈祖崇拜大兴之后二郎神隐没不彰。

朱越利《马王堆帛房中术的理论依据》^①指出，马王堆房中帛书阐述了多种房中术，骨子里有中医药理论作依托。其理论系统是以气论为主干，精气论在其气论中占有比较重要的位置，并初步运用了阴阳学说。围绕着气论，又举起天人相参的旗帜，教授了服气术的原则和要领，描述了气在人体内递进变化的过程，即“气——精——神——神明”。这套理论是传统哲学和医学思想与房中经验相结合的产物，有独特之处。刘黎明《〈夷坚志〉“黄谷蛊毒”研究》^②认为，《夷坚志》补志卷二三之“黄谷蛊毒”是研究宋代民间蛊毒巫术的重要文献，其所涉及的四种蛊毒，是宋代民间黑巫术中最具有神秘性的一部分内容，对社会生活产生了极大的危害。由于其具有特定的药理学与心理学依据，宋代政权无法从根本上将其抑制。唐大潮《试析〈性命圭旨〉的三教观》^③认为，《性命圭旨》将内丹修炼分为“炼精化（炁），炼（炁）化神，炼神还虚，炼虚合道”四个阶段，表明了它对道、儒、释三教的态度，该书具有此时期道教内丹著作的一般性特征，同时又不失有自己的特色。

杨光文《试析葛洪〈遐览〉的道教书目特征》^④强调，《遐

① 《宗教学研究》2003年第2期、2003年第3期。

② 《四川大学学报》（哲学社会科学版）2003年第1期。

③ 《宗教学研究》2003年第2期、2003年第3期。

④ 《宗教学研究》2003年第3期。

览》作为中国道教史上的第一部道经目录，其编制年代要比《七略》晚了许多，却与东晋道安编撰的佛教最早的《综理众经目录》几乎同时。刘屹《寇谦之身后的北天师道》^①，利用传世文献和北朝道教造像等资料，指出北方道教不仅存在着中央道团和民间道团的社会阶层区分，还存在着关中道教与关东道教的地域性的区别，改变了学术界一般认为天师道在寇谦之身后没有的事实。王尊旺、方宝璋《也谈白玉蟾生卒年代及其有关问题——兼评近年来有关白玉蟾问题的研究》^②认为，白玉蟾的出生年代应为绍熙甲寅年（1194），而非绍兴甲寅年（1134）。另外，对白氏活动区域、与朱熹交往、卒年及去世地点等问题均作了考辨。谢重光《明郑集团与天地会关系考》^③，根据近年在福建漳州南部地区新发现的天地会早期活动的遗迹和文物、文献，对天地会起源的问题，作出了新的认识，即天地会在南明时期，业已兴起，并在漳南一带活动。天地会与明郑集团有密切的关系，但郑成功不是天地会的创立者，他和天地会只是在反清复明的共同目标和利益上，一度结成政治同盟。

郝志群、李海荣《妙峰山第十届传统春香庙会调查报告》^④指出，妙峰山为宗教信仰的人群提供了祈求平安、平衡心态的心理安慰，提供了奉善修行、祈福纳祥的适度空间，而生机勃勃的各类民间花会组织又原汁原味地保留了传统民俗文化的精华成分，成为民俗研究中不可多得的活化石。（美）韩书瑞著、周福

① 《首都师范大学学报》（社会科学版）2003年第1期。

② 《世界宗教研究》2003年第3期。

③ 《中共福建省委党校学报》2003年第7期。

④ 《民俗研究》2003年第1期。



岩、吴效群译《北京妙峰山的进香之旅：宗教组织与圣地》、^①尚鸿《北京东岳庙善会述略》^②，都介绍了东岳庙民间结社——善会的几种形式及成因过程等，以及盛衰的历史。陶金《关帝信仰与老北京的关帝庙》^③，对历史上北京的关帝庙做了较多的介绍。李利安《一处罕见的民间宗教“活化石”——太兴山民间宗教历史遗存调查》^④认为，太兴山民间宗教的总体特征可以从以下几个方面来看：第一，从寺庙外在特征看，主要有两个特点：1. 寺庙分布集中。2. 寺庙布局和建制独特，介于佛道教庙宇和民居宅院之间。第二，从寺庙的归属和管理模式看，也主要有两个特征：1. 寺庙的归属不同于一般正规寺庙。2. 寺庙管理形式独特。第三，从宗教活动来看，有两方面的特征：1. 宗教活动的村庙特色。2. 平时沉寂，节日热闹的宗教活动模式。第四，从神团体系看，太兴山民间宗教的特色更为浓厚。第五，从民俗文化的角度看，太兴山的民间宗教夹杂着十分浓厚的民俗特征。车锡伦《山西介休“念卷”和宝卷》^⑤，较系统地考察了当地的念卷活动，并就新发现三卷宝卷，考察了宝卷的内容与版本。其指出，念卷因为基础薄弱，活动空间小，加上50年代初期的政治运动冲击，彻底消失了。但是宝卷仍然在一些佛教徒身上表现，他们以念卷为善行，以流通宝卷为功德的信仰，将念卷作为基于历史文化传统形态的民间佛教的宗教活动，在介休地区还会延续下去，而作为民众的教化、信仰和娱乐活动的念卷，不可能

① 《民俗研究》2003年第1期。
② 《北京文博》2003年第3期。
③ 《中国道教》2003年第3期。
④ 《世界宗教研究》2003年第3期。
⑤ 《民俗研究》2003年第4期。

再恢复和发展了。

二、基督宗教研究

赵敦华《西方人的“宗教人”形象》^①认为，西方的“宗教人”的观念虽然发轫于希腊文化，但其主要来源是基督教信仰，形成于中世纪和16世纪的宗教改革运动时期。基督教的“原罪”、“因信称义”和“爱”的戒律以及“意志自由”教义包含着丰富的人性论内容，从神人关系的角度看待人的命运的特殊视野，是其成立的基础。宗教改革领袖马丁·路德、加尔文通过对基督教义的新解释，赋予“宗教人”观念以新的意义，对“宗教人”的古典形态到近代形态的转换起到了关键作用。黄铭《基督教与环境伦理》^②指出，20世纪60年代林恩·怀特引发的“生态学抗议”，迫使基督教学者重新审视和阐释传统的经典教义，三位一体的上帝、创造与救赎相一致等思想，是发掘出其生态学方面的意蕴。在理论上，他们通过对机械宇宙论和人格主义的批判，扬弃了人与自然的二元论，论证了非人类中心主义的生态伦理须有神学根源；在实践中他们揭露了“生态正义”背后的社会不平等现实，提倡“教区生态”为环境保护做出贡献。段琦《当代中国基督教概况及所面临的问题》^③首先对新中国成立以来中国基督教会所经历的三个阶段作了简要回顾，重点介绍改革开放以来中国基督教的变化，包括组织建制与社会相适应以及神学思想建设等几个方面的内容。分析了自改革开放以来，中国基督教事工在我国历史上得到了空前发展的几个主要原因；对当前中

① 《宗教研究》2003年号。

② 《浙江社会科学》2003年第2期。

③ 《世界宗教研究》2003年第3期。



国基督教会所存在的问题作了分析，讨论了信徒文化素质较低，容易接受异端邪说，教会对知识分子缺乏吸引力，推行神学思想建设举步维艰，教内存在的不民主和派性，以及如何对待财富及教会自养问题等等。

杨共乐《对〈大秦景教流行中国碑〉若干问题的重新思考》认为，《景教碑》中 Shiangtsua 并不是以往所指的上都、乡主教或上座，应该是指唐朝的沙，Khumdan 应是指多位前贤所说的长安一地，及烈不是 Gabriel。牛汝极《从出土碑铭看泉州和扬州的景教来源》，^① 首先对泉州和扬州发现的几方叙利亚文和一方回鹘文景教铭文，进行转写、标音、汉译并考释；其次，探讨了泉州和扬州的景教来源。其认为，元代泉州和扬州的景教徒大多为回鹘后裔维吾尔人。此外，该文还对中国各地发现的叙利亚文景教碑铭作了交代，并对泉州发现的八思巴文的景教铭文作了分析和修正。徐永志《景教在中国少数民族地区的传播》^② 提出，从传播的历程看，景教在中古少数民族地区，确切地说是在西北和内蒙古少数民族地区的传播经历，与内地并不尽一致，即中原内地景教传播史上的峰期，大体上也是边地少数民族地区景教传播的发展期，但前者的谷期却往往是后者转趋鼎盛的转捩点，因此，长期以来学界有关景教在华传播曾经“中断”了的说法并不符实。孙景尧《成在此，败在此：解读唐代景教文献的启示》^③ 认为，对现存汉语景教文献的解读，不仅清楚显示其“明明景教，言归我唐”的中国化努力，同时又同样清楚地表明其“强名言兮演三一”的神性化教义及其警勒的两难困境。这既是

① 《世界宗教研究》2003年第2期。

② 《中央民族大学学报》（哲学社会科学版）2003年第1期。

③ 《上海师范大学学报》（哲学社会科学版）2003年1月。

它在唐代风光两个多世纪的原因，也是它最终建立不了中国景教神学，并被一朝灭教而烟消灰灭的缘故，可谓成在此，败在此。耿世民《古代突厥语扬州景教碑研究》^①，更正了该碑（为14世纪所作）出土的地点，指出不是“西扫垢山”，而是扬州城西、扫垢山南端。该文中所依据的材料是黄缙的《金华黄先生文集》。对碑文中的古突厥语文字，作者也做了重要的补正。王静《中国境内聂斯脱利教遗物分布状况综述》^②，综述了中国境内聂斯脱利教遗物的分布状况，并指出了这些遗物中尚待进一步研究的领域。

何光沪《关于基督教神学哲学在中国的翻译和吸纳问题》^③认为，在作为另一种传统的基督教神学和哲学在中国广义的翻译和吸纳过程中，掌握书面语言因而颇有社会影响的中国知识分子会发挥重要的中介作用。他同时指出，在中国古代传统和现代传统中，对知识分子影响最大的乃是儒家思想和实证理性。从这一处境出发，分析上帝观、创世说、原罪论等基督教基本观念在翻译吸纳过程中的适应和困难，强调了翻译者作为开放的探索者的重要意义。杨慧林《“本地化”还是“处境化”：汉语语境中的基督教诠释》^④，试图处理两方面问题：第一，基督教在中国的“本地化”诠释、特别是实际的接受，是否反映了“本地化”的理想形态？其“本地化”的历史与现状，能否使基督教在汉语语境中获得合法性身份？第二，基督教对当代中国人的针对性意义何在？是否可能通过诠释基督教思想中的一般价值，为“本地

① 《民族语文》2003年第3期。

② 《人文杂志》2003年第3期。

③ 《世界宗教研究》2003年第1期。

④ 《世界宗教研究》2003年第1期。

化”赋予新的涵义？在指出“本地化”与“处境化”所面临的困难的同时，试图描述基督教在汉语语境中的“非宗教性诠释”。

王立新《后殖民理论与基督教在华传教史研究》认为，大陆基督教在华传教史的研究经历“文化侵略”、“文化交流”和“现代化”三大范式的转换之后，急需建构新研究范式。爱德华、萨义德等人提出的后殖民理论，特别是“东方主义”的批判，为近代基督教在华传教史的研究提供了一个新的视角和解释框架，为重新审视传教运动对古文和中国社会的复杂影响，及其与西方民族主义权利体系之间的关系，向研究者展现了一个极为广阔的研究领域，因此应该成为今后基督教传教史研究的一个重要的取向。程（肅+欠）、谈火生《灵魂与肉体：1900年极端情境下乡土教民的信仰状态——以直隶为中心的考察》，^①讨论了1900年极端情境下中国基层社会天主教教民的信仰状态及其文化含义，有其独特的学术价值。其认为这种经由灵魂神功崇拜和身体观念所表达的信仰状态，具有基督教教义和中国乡土文化诸要素交错互动的特色。它表明激烈的拳教冲突并非两种信仰体系的绝然对立，而是在不同程度上反映了冲突双方根植于政治和经济事实的对于本土文化资源的分别解释和重塑。杨大春《晚清天主教会与耶稣会的冲突》，^②分析了1891—1911年中国天主教会与耶稣会之间的教派冲突，归纳起来有五大特点：1. 时间集中在清末20年间，尤其是义和团运动后的数年间。2. 地域主要为江西、湖北和浙江三省。3. 人员以教民为主，偶有教士卷入。4. 规模和持续时间各不相同，以短期斗殴为主。5. 原因复杂多样。还有七种原因：1. 两教之间的门户之见。2. 两教对教徒的争

^① 《文史哲》2003年第1期。

^② 《史学月刊》2003年第2期。

夺。3. 教民成分复杂, 一些地痞奸徒恃教肇事。4. 民教矛盾及义和团反教斗争的演变。5. 教民世俗利益的矛盾。6. 教会势力和宗族势力相混合。7. 宗教矛盾和世俗矛盾相混合。对此, 清政府处理的特点是: 1. 独立自主地处理冲突。2. 创“会议机构”, 调和两教关系。陶飞亚《中国的基督教乌托邦为什么会解体——与〈牛津基督教史〉中的一个观点的商榷》,^① 考察了山东耶稣家庭解体的过程, 指出《牛津基督教史》作者认为的耶稣家庭在 1950 年与三自运动关系紧张是导致其处境艰难的原因, 是不成立的。作者认为在中国传统的政教关系中, 历来没有容纳宗教经济混一的社会实体独立存在的空间, 耶稣家庭萌芽正好是处在从帝国制到民国新旧政治秩序重构的时代, 发展则是在两次战争的期间, 这都是政府对地方社会的控制力严重下降的时代。正因为这种暂时失控, 才为耶稣家庭这种组织存在, 形成了必要的空间和时间, 一旦政府重新确立对社会的控制后, 传统的政教关系模式依然会产生重要的影响, 特别是在一个逐步全面走向公有制度或集体所有制度的全能社会中, 不可能有基督教乌托邦的位置。谷忠玉《近代中国教会女学的兴起与发展》,^② 对教会女学的产生与发展过程做了较详细的介绍, 有助于了解这方面的历史演变过程。刘丽霞《基督教文化中国现代文学之关系研究中的两点不足》^③ 指出, 现在基督教文化中, 中国现代文学之研究, 有对元典的模糊认知与有机线索的缺少之两点不足的情况存在。

① 《东岳论丛》2003 年第 5 期。

② 《安徽教育学院学报》2003 年第 1 期。

③ 《中国现代文学研究丛刊》2003 年 2 期。



三、结 语

以上笔者介绍了2003年道教与基督宗教两种研究的基本情况。当前，宗教研究已经成为我国社会科学领域中的热点之一，笔者能力有限，限于学识，肯定有挂漏之处，尚请方家原谅，并予以补识。下面，就此两种宗教伦理研究方面的发展，略献浅见：

在中国宗教系统中，佛教、道教、基督教、天主教、伊斯兰教一直是人们公认的五大宗教，但是在此五大宗教中，只有道教是中国土生土长的宗教。佛教作为外来的印度的宗教，经过千余年来的国人改造，已经成为中国传统宗教的组成部分之一，因此它可以作为外来的宗教与中国传统文化相结合的典范。但是佛教是在印度创生，从地域文化的视角来看，它仍然属于东方的宗教，故佛教在中国的成功，仍然是东方文化体系内的不同宗教的融合使然。伊斯兰教创生于中东地区，这里是东西方文化交汇的地方，伊斯兰教在创生时本身就吸纳了西方犹太教和基督教的内容，所以伊斯兰教传入中国大地后，千年来不断地与中国传统文化融合，是东西方文化汇合之后，在中国大地取得了一定的成功的例子。基督教与天主教在中国，现在统称基督宗教。这个宗教完全是西方文化的代表，虽然它在中国的传入已经有过千余年的历史，但是因种种原因，几经曲折，几次反复，一直到了近代以后才完全取得了立足的地位。所以，根据各大宗教在中国的历史发展过程，我们可以将他们分别视为东方文化体系内融合的宗教、东西方文化汇合下融合的宗教和西方文化体系下传入的宗教以及中国传统文化下自发产生的宗教之四种特点的宗教。

作为中国传统文化下自发产生的道教，无疑具有自己的鲜明

个性。道教主张贵生，要人不死成仙，将个体的生命交给自己管理，这是人们看重生命价值之伦理观的体现。道教继承了传统文化中的道法自然的观念，主张善待自然界，不要人为地改变自然界的特性，持天人合一的思维方式，用无为而不为的思想来治理国家和社会，试图保持社会与自然界的协调，这些都是现代社会值得吸取的有益思想。基督教伦理观的特色在于强调外在的主宰的作用，将个体与社会的一切交付于一个高高在上的上帝来主宰，主张追求死后的天堂生活，人的一切作为都是处在赎罪的活动之中，这与道教的贵生伦理观有着根本的不同。东西方两大宗教伦理思想的差异也由此而显出。

虽然道教与基督宗教两大宗教各自代表了自己的不同伦理观念，但是作为与社会世俗伦理组成的善恶道德内容，两者无疑是有相同的地方的，特别是两个宗教在要人向善，不要作恶的道德价值观上，都强调了宗教道德与社会道德的一致性，这是两大宗教对社会道德和人类伦理思想做出的贡献。也正是由于这一点，宗教道德伦理成为世界各宗教对话的切入点，“世界宗教议会宣言”所强调的“己所不欲，勿施与人”的金规则，既代表了各宗教伦理道德的底线，也给世界伦理提供了一个“通向未来的观点”。

当前整个世界正处在全球化的进程之中。所谓的全球化，就是整个世界的政治、经济和社会发展皆处在一体化的进程当中，国与国、人与人、社会与社会之间皆处在一个你中有我，我中有你的局面，换言之，就是与人们常说的人类生活在一个地球村上的情况相似。在此基础上，导出文化全球化也不是没有可能



的。^① 道教的贵生思想和天人合一的思维方式以及主张自然与人类、自然与社会相协调的思想，对全球化的世界发展趋势而言，应该能够做出新的贡献。它可以弥补西方基督宗教文化在这方面的不足，也正是由于这一点，西方社会在近年来一直重视东方传统宗教伦理思想的研究，当代西方的思想家们，一直非常肯定道教的思想价值观，并且力图将这些观念介绍到西方社会。当然西方文化中的解构思维、理性思想和科学精神也得到了东方国家人士的重视，同样也广泛流行于东方各国。

近年来我国学术界和宗教界一直在致力于宗教伦理道德的研究。道教界的学者和中国道教协会非常重视这方面的研究，已经召开了数次全国性、甚至是国际性的会议，专门就道教的传统思想精髓与当代社会价值观的关系，作了深入的探讨，对西方思想界在这方面所做的研究做出了自己的回应。同时也提升了道教思想在当代社会的品位，为道教界走道教与社会主义社会相适应的道路，提供了一定的理论基础和思想指导。但是与现在国外盛行的流行的研究思潮热相比较而言，现在国内在这方面的研究还有不少值得下大力气做的工作，特别是在传统道教思想与当代社会、与当代伦理思想等方面的研究，与国外的研究还有一定的差异，需要中国学者进一步赶上。

与道教研究相反，我国的基督宗教研究在追踪国外研究方面，在各宗教研究中居于最前列的位置。大概与西方文化背景有关，以及与西方学术界和宗教界的密切联系，近年来西方研究的热点问题和流行思潮，都不同程度地在我国学者的成果中进行了介绍与研究，特别是像宗教对话、环境保护、全球化等热门话

^① 当然反对这种观点的也大有人在。



题，都已经比较系统地引介到国内，对开拓国内学者的眼光，功莫大焉。近年来，中国学者也注意到对传统中国基督宗教的研究，特别是对近代以来中国基督宗教在我国的历史已经做了很深入的研究，与此有关的一些传教士的研究成果更是层出不穷。但是像本色化的研究，对中国学者来说还有不少建构的工作要做，特别是在新形势下，21世纪的中国基督宗教如何走本色化的道路，尤其是在理论上给予一个更好地阐述，这些都是非常有必要的，而且是不可或缺的。宗教伦理研究的不断深化，无疑是本色化研究的一个很好的窗口与切入点之一。

最后，关于比较研究也是中国学者面对的一个重大的理论课题。道教代表了东方文化精神，基督宗教代表了西方文化精神，如何将此两种不同的文化精神较好地放在一起比较研究，更好地将两者的精髓融合在一起，为当代中国社会伦理思想、中国宗教现代化提出一个较好的理论模式，是学术界和宗教界的神圣责任。宗教伦理在宗教理论中是与社会结合的最紧密思想，也是当代整个社会最需要的思想资源，所以只要我们在这方面加以重视，就能取得重大的突破，为未来的社会化伦理思想建设和中国宗教理论建设，做出自己应有的贡献。

基督教的成圣观与 道教的成仙观

基督教之成圣观与契约伦理

何 除

“成圣观”与“契约伦理”之间的关系是基督宗教研究中一个很重要的课题。笔者多年来搜集有关这方面的资料，并且试图梳理二者之间的关系和脉络，以此说明基督宗教的成圣观与契约伦理观并不是令人摸不着头脑的。它们是很重要的基督教处世观，也是信仰基督教的国家国民教育中一项重要内容——守约自持，公平正义，爱国爱民。通过研究基督教的经典，我们可以更清楚理解其根本性和实用性，因为它有助于人类从根本上去处理人类所面对的各种现实问题，从而帮助化解社会冲突。以下将依据圣经探讨“成圣观”与“契约伦理”各自的意义，然后阐明这两者的关系，希望阅者能从中得到一些启发。

一、何谓基督教的成圣观？

基督宗教之成圣观^①有两层意思。一是“分别为圣”(separation)，二是“尊主为圣”(dedication)。成圣来自神圣，成圣在

^① 成圣 (Sanctification) 原意是分别。Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol 1, Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1974, pp.89~91.

某种意义上是人性的神圣不同程度的表现。

“分别为圣”(separation): 人类要从罪恶的本性和罪恶的世界中分别出来, 依靠上帝的力量, 洁身自爱, 成为圣徒。当某人或某物成圣的时候, 就是按照设计者的意思, 把那人或那物从混乱中分别出来, 从而达到设计者之最终目的。当一支笔被用作写字时, 它就被“分别为圣”, 只专作书写之用。从神学意义上来说, 当事物照着神的计划去运作时, 就能成圣; 因此, 当人照着神的设计和目的而生活时, 他或她就可以说是进入成圣的过程中。

“尊主为圣”(dedication): 圣徒“分别为圣”的时候, 以上帝为神圣之源, 去敬拜和荣耀他, 为上帝神圣的使命而工作并奉献自己。离开一切异教、偶像及别的神, 专一的敬拜上帝。

从圣经字源学研究发现, “成圣”一词在创世记并不常见, 但“圣”或“圣洁”等类同之用词, 在创世记之后就大量出现了。旧约出现总数超过 830 次, 其中约 350 次是在创世记之后的五经中出现。旧约自始至终都围绕着神的圣洁性展开, 这种性质不但没有在新约中失落, 反而演绎得更淋漓尽致^①。圣洁是耶和华最崇高的道德境界, 它也是耶稣生命和事奉的最高原则。耶稣与他的父一样是圣洁的(约六 69)。耶稣的神迹证明了他的品质(可四 35 至五 43)。许多不洁净的东西都被他洁净了。旧约有关圣洁的每个侧面, 都在耶稣的为人和工作中体现出来。另外, 圣经还勾画出圣洁的神与他拣选的民之间的关系。那位圣者就是超

^① hagios (圣) 以及其他衍生的字词(圣洁、成为圣洁、成圣), 在新约有独特的用法, 与同时代的希腊文著作不同。“圣”的观念带上极个人化的属灵含义, 也非常强调人性化的上帝观。Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol 1, Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1974, p.100.



越一切的造物主，他是万有的唯一生命源头。他愿意与人立约，帮助人类从罪恶中分别为圣，过圣洁有序的生活。而且，人总可以理性地感应到神的同在和明白他的心意（创二十八 15、20）。神关注的不是什么规矩，他寻找的不过是人完全的信靠和信守圣约——他亲自与人立的约（创十五 17-18，十七 19），这就构成了神的道德属性的基本原则^①。所以，上帝所说“我是圣洁的”便成了人类的世界观、历史观、灵性观和存在意义的依据（利十一 44）。

旧约出埃及记二十章记载摩西追求圣洁的人生，上帝就把成圣之约：十诫颁报给他。他就在火烧荆棘的经历中遇见上帝。火光象征圣洁，而这个主题在以色列以后的历史中一再重复。神透过不同形式的荣光彰显、提醒百姓，那圣者是在他们中间（出十三 21，十五 11，四十 34；王上八 10-11）。所以上帝的成圣观对以色列民来说是带有强烈的道德和伦理含义，包括了旧约的君王时代，士师时代以至先知时代，都有一个非常清晰的“成圣”的思想脉络。

约翰福音十七章 17 节耶稣提到：“求你用真理使他们成圣”。这句话可以视作基督救赎工作的总纲和目的。因此，相信三位一体神和与这位神有关系的人，经常被称为“圣徒”（*hagioi*——在新约出现超过 60 次）。他们要被分别出来归神，实践圣洁、公义和博爱精神。因着圣父的定意、圣子的工作和圣灵的内住，便成为基督徒追求的根本的人生目的。

这种“分别为圣”和“尊主为圣”的思想带来信徒在道德伦

^① 虽然旧约摩西以前没有律法，但在耶和华与人所立的约中，已蕴含了正直和公义的标准（创六 5、9，十五 6，十七）。

理方面革命性的改变^①；在工作、婚姻、家庭和社交的关系上，信徒都要保持贞洁和诚实无伪的生活态度。圣经不时要求人要成圣。例如在旧约时代，神命令以色列国，“凡头生的，要分别为圣归我”（出十三2）。神透过彼得说：“只要心里尊主基督为圣”（彼前三15）。人若凭良心，虔诚过活，就是尊基督为圣。

有一点必须留意，人不可能单独成圣。圣徒要组成教会，作为圣洁的群体。人要在日常生活中活出圣洁的内涵^②。正如旧约一样，神呼召人反映他的性情时，当中包含了信徒之间要彼此问责和鼓励（参帖前二10-12；来十25，十三7、17）。所以从个人成圣延伸到全人类成圣，也延伸到家庭、社会及国家之间的范畴里。这不是个人性的道德伦理规范（individual moral development），乃是团体性的道德伦理规范（collective moral development）。一个国家的宪法的整全性也影响社会的道德伦理发展。新旧约圣经所说的成圣生活，当然要应用到每个以色列人的生活中，但同时也是上帝对整个以色列国成圣的要求。这要求延伸到

① The Westminster Shorter Catechism defines sanctification as follows, in Question 35: "Sanctification is the work of God's free grace, whereby we are renewed in the whole man after the image of God, and are enabled more and more to die unto sin, and live unto righteousness." Anthony A. Hoekema, *Karl Barth's Doctrine of Sanctification*, Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 1965, p.18.

② 新约把希腊文 *hagiasmos* 翻译为“成圣”或“分别为圣”，意指“圣洁”*Holy*。从某个角度看，唯独神是圣的（赛六3）；神与众不同，他是独特和超越的，没有人或物在神本质上的神圣有份。神只有一位。然而圣经谈及圣物；而且，神呼召人要成圣，正如他是圣的一样（利十一44；太五48；彼前一15-16）。“圣徒”（*hagios*）是分别为圣的人。圣的相反是“俗”（利十10）。



以色列的子孙，及至万代。^①

人类要成为圣洁，是要依赖上帝的拯救和帮助，但个人的努力和主动性，也是决定能否成圣的重要因素。在神学上，人始终不能靠自己成圣，使人成圣的是三一神。圣父要人奉圣子的名（林前六 11），透过圣灵（帖后二 13；彼前一 2），使人成圣（林前一 30）。然而，基督徒的信心不是单纯被动的。保罗呼召人要主动信靠、顺服，并说：“亲爱的弟兄啊，我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏神，得以成圣”（林后七 1）。人不可在成圣中滥用神的恩典。保罗提醒信徒要殷勤，要主动，在成圣的功夫上付出人应该付的本分和责任。

二、何谓基督教契约伦理？

“约”是圣经重要主题之一，既包括人们彼此所立的约，也包括上帝与人所立的约。“约”是缔约双方为规定相互承诺的义务而达成的协议，圣经中之约则指上帝与其选民在协议下所建立的特殊关系：上帝先与以色列民立约，后又与教会立约。上帝通过约的形式将人生的意义与救世拯民之道告之于民。

但是，宗教和神学界对“约”这个字的意义未能达成共识。“约”在旧约中的起源一直颇受争议。^② 笔者认为这个字在旧约

① “Holiness in Israel was a summons to Israel to aspire to the justice and compassion characteristic of her summoning God. In the majesty and glory of holiness — for glory, as we saw, is but holiness made manifest — the God of Israel extended to the sons and daughters of Israel an invitation to nobility of spirit and action.” J. Gammie, *Holiness in Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p.195.

② 有人指出它是出于一同吃喝筵席的习俗（创二十六 30，三十一 54）；另一些人则强调是源于把动物的肉切开（一只动物被分为两半〔创十五 18〕）。

中最适切的含义，就是将两个或两个以上的群体连结起来之契约^①。下文将全面地说明这个契约的观念。

首先讨论圣经中“约”的字源学分析及其整体观念。

人与人之间彼此承担一定的义务和责任是“约”的基本特征。人们一经有了契约关系，彼此之间就有了遵守承诺的责任与义务。这种相互承诺，圣经称之为“信”，在双方的友好关系中信守承诺。旧约用“约”一词，既表示一般的意义，也表示特殊的宗教意义。要理解后者（上帝与人所缔结的约）需要从前者（人与人所缔结的约）开始。

1. 人与人所立的约

大至政治集团之间，小至个人之间，各种各样的人际关系，均可用契约的形式来反映人与人所立的约。圣经中如大卫与约拿单情同手足，缔结盟约（撒下十八3），他们的约不止是兄弟情深的标志，也是约束他们互守承诺，笃志不渝的保证。大卫在扫罗王面前见忌失势，约拿单守约为大卫犯颜直谏，后又劝告大卫远遁（撒下十九，二十）。另外，旧约中记载社会对婚姻的规例也是男女之间的一种盟约关系（玛二14）。男女之间的婚姻是庄重的承诺，是他们之间的誓约。信守者必蒙福（参诗一二八；箴十八72），违背者必致祸。

^① “约”这个字词，在法律、社会（婚姻）及宗教方面的用途十分广泛。这个字词的拉丁文（con venire），意思是“走在一起”。它的涵义是两个或两个以上的人走在一起，共同订立一个契约，内容包括大家协议的承诺、规条、权利和责任。它在圣经之中有很多不同的用法。若用在政治方面，它可以译为“条约”；若用在社会方面，它可以表示朋友之间的生死结盟，或是指婚约。John Murray, *The Covenant of Grace* (London: The Tyndale Press, 1956) p.5, “from early times in the era of the Reformation and throughout the development of the covenant theology the formulation has been deeply affected by the idea that a covenant is compact or agreement between two parties...”



一个人可以自立盟誓（至少是一种象征性的约），例如一年之始的约。大卫在上帝面前自命行为正直，说曾与自己的眼睛立约：决不以淫邪目光看女人（伯三十一 1）。约也有全民性的，如大卫在希伯仑与代表全以色列民的众长老立约（撒下五 3）：大卫王先表示要谨守上帝的律法，以公义治国（申十七 15 - 20），诸长老则表示拥戴大卫为王。这盟约代表了君王与臣属的关系。约也有国际性的，旧约的条约也如今日之条约和协议。所罗门王曾与推罗王希兰订约，实际上是两国的贸易协议（王上五 12）。

由此可见，约是人们在互利互惠的基础上彼此信任，相互承诺的一种关系上的约束。^① 总之，从个人之间的婚约、友谊，到国际间的商业协议或战争联盟，都是约的不同形式。

2. 神与人的约

圣经论述上帝与人所立之约，也有人际盟约的基本特点：（1）有立约双方（上帝与个人或民族）；（2）立约双方必互有承诺。对旧约信徒来说，他们的宗教就是约。旧约的宗教，就是守约，即遵守上帝与其选民所立的约。以色列民的宗教信仰和实践就是信守约的承诺。

上帝借着他创造的启示，让人认识他就是造物主。圣经作为一个历史的记录，把上帝所作的一切勾画了出来。他按着自己的形象造男造女，借此使人与他保持亲密的关系，以及使他们在此受造的宇宙之中反映他的形象和作为他管理世界的代表。人亦接受了上帝交付的约规和命令。拥有上帝形象的人，应当与创造他们的主保持亲密和顺服的关系，安息日正是为此而设立。人要开

^① 何怀宏：《契约与社会正义》，人民出版社，1993年，第47页。

垦^①土地，治理受造之物。人也要生养众多，遍满全地，要完成这个责任，人便需要建立家庭。于是，男人要离开父母，与妻子连合（创二 24）。当男女二人成为一体后，便能够生儿育女。随着家庭的数目愈来愈多，社会便逐渐形成。因此，上帝的创造以至旧约社会的形成便是整个神人立约的一个必然部分。当上帝看见他所作成的一切，虽不是用起誓或任何签订仪式来表示肯定和确认，他却宣布一切所造的甚好（创一 31）。然后，他便以行动来证明创造之工确已完成——他歇了一切的工，将第七日定为安息、成圣和赐福的日子（创二 1-3）。

旧约中神人之约的概念并不是静止不变的。就整部圣经来看，虽然“约”的基本性质始终如一，但约的某些特点和形式却在以色列史的进程中有所改变，有所发展。^②下面就分析契约的内容，阐明约的重要意义。

在圣经神学研究中，至少有七种约的内容及意义^③，其中有四种契约伦理的内容及意义与成圣观有密切关系，现分别阐述。

1. 律法之约：表达了赏善罚恶的伦理意义（出十九至二十

① NIV 译作“征服”。

② 宗教改革家加尔文在他的基督教教义中有重要论述，“The covenant of all the fathers is so far from differing substantially form, that it is the very same. Only the administration varies.” John Calvin, Institutes, Book II, X. 2.

③ 在圣经神学研究中，至少有七种约的内容及意义：1. 创造之约：表达了基督宗教伦理道德之源的终极关怀意义（创一至九章）；2. 律法之约：表达了赏善罚恶的伦理意义（出十九至二十四章、申一至四章）；3. 割礼之约：表达了行动公开及公证的社会意义（创十七 13）；4. 盐约：表达了防腐败反恶毒的预防性功能及意义（代下十三 5）；5. 永恒之约：表达了有长期性价值及可持续发展意义（撒下二十三 5）；6. 平安之约：表达了全球和平的普世意义（结三十四）；7. 新约：表达了新希望、新机会的意义（耶三十一 31-34）。何除：《基督宗教之契约伦理研究》，山东大学博士论文，2004。



四章、申一至四章)

上帝与以色列人真正立约的地点是在西乃山。过程包括：一、上帝与个别中介人摩西阐述律法的初稿；二、上帝与以色列全民宣告约规；三、上帝与以色列全民正式举行签订仪式。^①

律法颁布完毕后，耶和华便再次向百姓承诺，他会引导、保护，带领他们进入应许地；当他们进入那地之后，要继续忠心守约，不可与当地的居民或他们所信奉的偶像立约（出二十三 20-33）。摩西将耶和华的一切命令典章都说给百姓听。百姓再次作出严肃的响应，表示凡耶和华所吩咐的，他们都必遵行。百姓自发地作出信靠和顺服的回应（出二十四 3）。于是，摩西便将一切的规条、实际的应用、上帝的承诺和百姓的响应记录下来（出二十四 4）。这成文的约除了可永久保存外，还赋予了权威。因为一旦记下，就不可更改；人只可以更详细地解释和更全面地应用它。^②但是，以色列人并没有长久忠于他们所立的约。当摩西正在接受上帝关于敬拜的各样指示时（有关建造会幕、其中的家具、膏立亚伦和他的儿子作祭司），以色列人便自行造了一只金牛犊，当偶像来敬拜（出三十二 1-6）。这个完全背约的行为令耶和华大为震怒，立即表示要将约的诅咒降在他们身上（出三十二 9-10）。幸好摩西以约的中介者角色为百姓求情，才保住

① 特别注意的是第二个过程，就是正式的签订仪式（出二十四 4下-18）。这仪式包括筑一座祭坛，作为耶和华与百姓见面的地点。接着便是献祭。百姓要保留祭牲的血，将一半洒在祭坛上。然后，摩西诵读约书，以色列人作出第三次的自发性回应：“我们都必遵行！”仪式的高潮是将血洒在百姓身上。因此，借着这象征生命，使死去的也借它得着圣化的血，百姓便以此为印记。随着耶和华将十诫写在两块石版上交给摩西，约的签订仪式便告完成。

② W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation*, Exeter: The Paternoster Press, 1984, p. 91.



大多数百姓的性命（出三十二 28、35）。

当以色列人准备进入应许地之前，摩西对百姓做了一次长篇的演讲，那就成了申命记的内容。^①“约”的希伯来文在申命记总共出现了 27 次。其中一次应该译为“盟约”（“league”，申七 2）；其余有不少次是在“约柜”一词之中出现。有些时候，律法亦称为约（申四 13，十九 9、11、15，二十九 1）。摩西在这次演说中回顾了百姓在旷野漂流期间所经历的不少事件（申一至三章），详述律法之后，摩西便再次提到凡遵守的人将蒙受的福气（特别参看第八章）；摩西呼吁百姓要圣洁，要遵从耶和华的吩咐，与耶和华同行，使他们得称赞、美名和尊荣，超乎万民之上（申二十六 16-19）。

“律法之约”的主要意义，除了有上帝的自我介绍，回顾过去的作为，列出约的规条，呼召百姓谨守遵从，以及承诺或应许之外，还有祝福和诅咒，是伦理上的赏善罚恶观念。摩西庄严地宣告：他首先强调各样的诅咒（申二十七 14-26）；然后，他概括指出先前曾经提及的祝福（申二十八 1-14，三十 1-20）；他

① 申命记显示了两个重要的思想，有助于了解约的含义：一是强调约中隐含的爱；二是强调守约蒙福，违约致祸。立约的基础就是爱。西乃立约之前是出埃及事件；这是上帝恩待其民、爱护其民的最明确的显示。申命记更清晰地表明，上帝之所以与其选民立约，即因上帝爱他们（申七 8）。我们同时也会发现，上帝要求以色列民遵守的一切戒律的中心就是爱的命令：“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华——你的上帝。”（申六 5）耶稣后来称这条诫命为“诫命中的第一，且是最大的”（太二十二 38），与上帝立约的子民都当视此为最重要的诫命。与上帝立约即是与爱他的上帝建立关系，并要以同样的爱来回报上帝。然而上帝是先向人施爱的。重新订约的仪式表明，约中既有上帝的祝福，也有上帝的咒诅（申二十七、二十八）。以色列民如果爱上帝守约，就必蒙上帝的祝福（二十八 1-4）；相反，如果以色列民违约悖忤上帝，上帝的咒诅也必临到他们的头上（二十八 15-68）。赖德：《新约神学》，下册，1974 年，第 608 页。



还以生动的笔触，仔细描绘百姓如果背逆，上帝将会降咒诅于他们身上（申二十八 15-68）。

摩西在结束演说之前，立约书亚作他的继承人（申三十一 1-8）^①，又把刚才所说的一切记下，放在约柜之中（申三十一 9-29），并且写了一首颂扬耶和華的品质和他的作为，以及详述以色列之过错和其可悲后果之诗歌（申三十二 1-43），最后，便是祝福以色列支派（申三十三章）。此约就清楚表达了公义、公平、奖赏及惩罚的基督教伦理观念。

2. 割礼之约：表达了行为公开及公正的社会意义（创十七 13）

上帝除了吩咐以色列人要守约外，还要求他们世世代代的子孙奉行割礼，作为立约的记号（创十七 11），借此永远纪念此约和证明他们是与上帝立约的子民。割礼在上帝与亚伯拉罕和他后裔立约一事上占有非常重要的位置，因此被称为“割礼之约”（创十七 13）。这并非一个独立的约，而是救赎和复和之约的一个主要部分，并且可以作为整个约的代表记号，以一种神圣礼仪表达出来。表达了行为公开及公正的社会意义。

3. 盐约：表达了防腐败反恶毒的预防性功能及意义（代下十三 5）

“盐约”是一个圣经用语，以盐象征永不反悔的一种双边盟约。古代近东有一俗语：“你我之间有饼和盐。”意指在饭桌上确

^① 当约书亚带领以色列人攻占迦南地之后，便又与百姓在上帝面前重新立约。他重温耶和華上帝在他们身上所行的作为（书二十四 1-13）。他呼召百姓要尽心尽性敬畏和事奉耶和華（书二十四 14-23）。百姓的回应是：“我们必事奉耶和華……听从他的话。”（书二十四 24）约书亚显然是把与定居之后有关的律例典章写在「律法书」上。约书亚没有更改摩西先前所写的；他只是将上帝交付摩西的律例重复教导百姓，从中加以阐释和使之适应新的环境。

立了双方的关系。盐代表了盟约的永存。旧约也用盐来象征上帝和以色列民之间的关系（利二 13）。在素祭上加盐，表征其防腐作用，也表示上帝与以色列之约的不可解除性。^①

其后，当耶和華承諾祭司和利未人，他們的後裔將可以永遠從祭物中獲得生活上的供應時，引用了“鹽約”一詞（民十八 19）。從經文的語境去理解，當百姓按約的規定去獻祭時，所獻的祭物需要灑鹽，鹽象徵了約的永久性，^② 作防腐之用，所以能夠留給祭司和利未人的家人食用。

4. 新約：表達了新希望、新機會的意義（耶三十一 31-34）

一位生活在公元前 7 世纪与 6 世纪之间的先知耶尼米，对这“新约”作了极有力的描述。耶尼米一生目睹了犹大王国的惨败并沦为巴比伦帝国的藩属与附庸的过程。从表面看，公元前 586 年犹大亡国即已是西乃之约终止的标志了，因为从这时起，以色列人便失掉了上帝赐给他们的应许地。然而，耶尼米透过最黑暗的政治现实，看到了真理的光芒——上帝在这世界的工作，他对这世界的希望，仍未终止。耶尼米遂预告了上帝即将实施的一个新约：“耶和華說：日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約。”（耶三十一 31）上帝要將這新立之約寫在以色列民的心上（三十一 33）。耶穌基督在最後晚餐上向門徒宣告：“這杯是用我血所立的新約，是為你們流出來的。”（路二十二 20）耶穌以他“立新約的血”贖清了人类的罪，使每个人都有可能与上帝立约。所以基督宗教的新约强烈地表达了新希望、新机会的意义。^③

① 保羅、邁尼亞，《新約聖經中的教會諸表象》，中國台灣台南：東南亞神學院協會，1966 年，第 21 頁。

② 上帝與大衛及其子孫所立之約也稱“鹽約”（代下十三 5）。

③ 林后 13：4：7。



三、“成圣”（Sanctification）与“契约伦理”（Covenantal Ethics）是什么关系？

以上分别讨论了成圣的定义和内容，又把契约伦理之基本概念阐述出来。这两个重要的基督教思想至少有以下四种关系：A. 成圣之方法是以遵守契约伦理为成圣之道；B. 成圣之依据是契约伦理的内容；C. 成圣之典范是耶稣基督的人生和他所立的新约；D. 成圣之结果是实践契约伦理的最高理想。

A. 成圣之方法是以遵守契约伦理为成圣之道^①

按基督教义，人和万物在亚当、夏娃相信蛇的谎言之前，皆是完美无瑕地运作的。神创造的宇宙和人类是完美的（即是圣的）。堕落叫人类和宇宙陷入不能正常运作的状况中（创三 14-19），但没有完全消灭神原初之目的和设计。堕落的人仍有神的形象（雅三 9-10）；人与受造物皆是扭曲、破碎、堕落、不能正常运作、“不是圣的”。受造物的不完全，叫人记起“罪”破坏了神使创造全然成圣的计划和创造之约。

所以人类成圣之法，就只有再一次与上帝立约，遵守他的律例。旧约圣经说：“你们要谨守遵行我的律例，我是叫你们成圣的耶和华。”（利二十 8）以色列人以十诫为他们行事为人的法则，不论在宗教生活，人际关系，个人道德行为，还是国家大事上都是以十诫作为成圣的法则。新约就以圣子耶稣为“成圣之

^① Hans Kung has a strong argument that the covenant is the prerequisite for justification. Hans Kung, *Justification, The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, London: Burns & Oates, 1957. p.18.

约”^①，因为耶稣宣称他就是道路、真理、生命，人如果不靠他成圣，没有人能到圣父那里去。所以约翰福音记载：“求你用真理使他们成圣，你的道就是真理。”（约十七 17）

神寻找亚当、夏娃，重新立约，表明他会恢复原初的计划，因此，成圣全是神在恩典里的工作（利二十一 8；结二十 12；来二 11；犹一）。人堕落时，失去与神在道德上的相似；神透过在基督里的救赎，把它恢复过来（弗四 23-24；西三 9-10）。人透过基督的工作，得以“成圣”。基督的血使人成圣（来十三 12），因他的代赎扭转了罪带来的不正常运作和律法上的后果。人透过信靠基督及圣灵的内住，逐渐成圣（林后三 18）。

B. 成圣之依据是契约伦理的内容

基督宗教主要以新旧约圣经为成圣的依归和理据，这就是旧约的十诫和新约的最大诫命（爱人如己）。上帝与人类所建立的律法关系也是人神之契约伦理关系，目的是引导人能学习成圣的功课。神的律法是圣洁的（罗七 12）。上帝起初的计划就是要人“行善”，信徒若如此行，就能成圣。现今有些人贬低甚至否定“律法之约”在成圣过程中的作用。他们所引用的经文包括“你们不在律法之下，乃在恩典之下”（罗六 14 下）。“律法”确如他们所认为的，并没有使人成圣的能力（来七 18-19），但律法从来就不是仅为此颁布的。对非信徒而言，律法的目的是要表明他们离开神原先的设计有多远（加三 21-24）。然而，律法的目的，是引领他们行在成圣的道德规范中。旧约预期律法会有更全面的应用：神向旧约的以色列人说，有一天他会立新约，把律法

^① 来十 29：何况人践踏 神的儿子，将那使他成圣之约的血当作平常，又藐视施恩的圣灵，你们想，他要受的刑罚该怎样加重呢？



放在他们心里，写在他们心上（耶三十一 33；来八 10；见结三十六 27）。然而，耶稣重申道德律法之约持续使人成圣的作用；这律法是永不能废去的（太五 17-20）。我们遵行神的律法，就是尊他为圣。相对来说，律法主义对成圣造成威胁，因它扭曲圣经有关“律法之约”的教导，走向另一个极端。简言之，律法主义以律法取代上帝的救赎，以成就取代人类要付出的信心。

C. 成圣之典范是耶稣基督的人生和他所立的新约

新约圣经强调使人成圣的唯一途径是透过耶稣基督：“我们靠……耶稣基督，只一次献上他的身体，就得以成圣。”（来十 10）^①。首先，耶稣是人类堕落后唯一不断过着完全分别为圣生活的人。他在母腹里，就已被分别为圣（太一 18-20；路一 35）。父神将他分别为圣（约十 36），他被称为“神的圣者”（可一 24）。因此，在品格方面，耶稣基督在道德上是分别为圣的。其次，基督在使命上也是分别为圣的，他做神呼召他去做的事情^②。基督因受苦得以成圣，就有资格使人成圣（来二 10-11）。

另外，初期教会设定特别的成圣之途，就是当信徒参与“新约”的圣餐时，他们就是“分别为圣”。吃饼喝杯只是寻常事，但信徒按上帝的命令，忠心记念基督的救赎工作，上帝就使他或她

① 成圣这个字最直接的解说是“使之圣洁”（to make holy），但成圣是一个过程，在这过程中有几个要注意的重点：一、成圣的开始点：就是一个人或物刚离开罪恶；二、成圣的过程：就是在现实世界中，圣洁和不圣洁思想和生活的矛盾、挣扎与成长；三、成圣的终点：就是人类完全脱离罪恶，成为符合上帝圣洁标准的人。在宗教学的范畴来说有两个方面，一是身份地位上成圣（status & identity sanctification）；二是过程经历上成圣（process & experiential sanctification）。地位的成圣是客观的，是上帝借着基督为我们作成的。经验的成圣是主观的，是上帝借着圣灵在我们里面作成的。巴斯特著：《成圣面面观》，香港：天道书楼，1980年10月初版。

② 约五 19、30、36，六 38，八 28-29，十二 49。

成圣。人若玷污主餐，就会受到神的审判（林后十一 27-32）。所以基督徒“在基督耶稣里成圣，蒙召作圣徒”（林前一 2）。

新约的四福音书中强调耶稣基督的言行就是成圣之约的典范，因为他的博爱和牺牲精神，成为人类追求圣洁生活的标准和法门。耶稣说：“我就是道路、真理、生命，若不借着我，没有人能到父那里去。”（约 14：6）所以按圣经神学来说，人类可以与耶稣立“新约”，邀请他成为个人成圣之路的帮助者。

D. 成圣之结果是实践契约伦理的最高理想

在神学上，成圣的结果是与神同得荣耀^①。圣经用来象征荣耀的，有不烧毁的火（出三 5），覆盖至圣所、肉眼可见的云柱火柱（出四十 34-35），在西乃山颁布律法时的火和震动（出十九 18），以及基督再来时的壮观景象（启十九）。神与人神圣的同在，彰显他荣耀的道德品质。圣灵在新约中执行神在旧约的工作（林后三 17），叫信徒逐渐具有神的样式，荣上加荣（林后三 18）。因此，虽然成圣已经在基督里得以完全，但基督徒却是透过圣灵的工作逐渐成圣的。所以在基督宗教成圣观的思想研究中，不可忽略圣灵是成圣的动力^②。当耶稣说他要离开，好叫圣灵内住在信徒心中（约十四 16-20）。圣灵之所以被称为“圣”，不是因他比圣父或圣子更神圣，只是他在救恩工作里的特别任务是使人成圣^③。那默示人写成圣经的圣灵，现在就用它使人成

^① John G. Gamble, *Holiness in Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p.195.

^② Even Barth says that one can only grasp his sanctification as he is empowered by the Holy Spirit. Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/2, trans. G. W. Bromiley (Edinburgh, T & T Clark, 1958) p.511.

^③ 罗十五 16；帖前四 3-4；帖后二 13；彼前一 2。



圣。因此，耶稣为属他的人祈祷，说：“求你用真理使他们成圣”（约十七 17）。圣灵是真理的灵（约十六 13）。圣灵的果子是圣灵在信徒生命中产生的敬虔性情（加五 22 - 23）。这都是成圣的结果。圣经论及当信徒过成圣生活时，他或她会保持性方面的纯洁（林前六 18 - 20；帖前四 3 - 8）。部分原因是，从婚姻中最能了解基督使教会成圣的目的（弗五 25 - 30）。信徒若能控制身体，以致神的旨意可在他们身上成就，信徒的身体就得以成圣（罗六 19、22，十二 1 - 2；帖前四 4）。

成圣之最终结果是实践契约伦理的最高理想，就是人类能达到永生的境界。脱离罪恶，成为圣洁，行为公义和公正，而且有耶稣基督的牺牲精神。反之，没有成圣的人，最终会面对永远的死亡，这在神学上包括三种：一、肉体的死亡；二、灵魂的死亡；三、永远的死亡。所以新约罗马书强调：“现今你们既从罪里得了释放……就有成圣的果子，那结局就是永生。因为罪的工价乃是死，惟有神的恩赐，在我们的主基督耶稣里，乃是永生。”（罗六 19 - 23）所以通过与神立约，人类走向成圣之道，在身份上、道德行为的表现上，分别为圣，最后达到最高境界，就是永生。

总之，“成圣”或“成为圣洁”的解码器是基督教的契约伦理（The code of Holiness is the biblical covenantal ethics）。^① 因为基督教的成圣观需要一个载体去实现其理想，而契约伦理就是一种宗教礼仪和信仰生活的实现。

^① 利未记 17 - 26 Walter C. Kaiser 说为是圣洁的译码，但笔者把这理念提升到成圣与契约的关系上。因为这段经文也看见把上帝颁布的神圣律法之约详细阐述，内容包括如何对待外邦异教、穷人、雇工、邻舍、家庭，甚至性行为的圣洁。Walter C. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids: Academic Books, 1983, p.112.

天主教成圣观的天人合一幅度

赵建敏

一、前言

天主教的成圣观历史悠久，而且对天主教的圣人神学思想影响深远。直至今日天主教仍然在不断公布众多类型的男女圣人。而且许多重要的使徒和教父在教会的初期就已经被冠以圣人的名号了。在天主教圣人的国度内由精修圣人，殉道圣人，传教圣人，教父圣人，平民圣人，皇族圣人各呈其祥。因此，要详述其形成，成圣途径及其对人类的影响则需要另外著文了。本文只想就成圣观的核心问题略述梗概。就天主教成圣观而言，从神学层面来看，其要旨在于天人合一的成全与圆满。无论众多的圣人以何种途径进入圣人行列，最根本的莫过于分享天主的永恒生命。其实，当天主教宣布某人为圣时，就此人而言，教会只是在用自己的权威公布他或她已经获得永恒生命，亦即达致了天人的合一。当然此宣布就现世而言在于，圣人成为信友们的楷模。故此，圣人不仅成为信友赖以转祷的托靠，而且成为信友未来走向天人合一的可感触的榜样。许多人比较难于理解的是，天主教要信友请求圣人的转祷。就转祷的本质而言，并非是借着圣人的转祷可以改变天主的永恒计划，相反，转祷的要求根本上也是在向



信友展示圣人的榜样，以期可以使信友在圣人榜样的鼓励下获得自身的改变。而此改变将遵循圣人之路，最终使信友到达圣人所达到的天人合一。就此而言，圣人对信友的影响是巨大的。

这种天人合一的幅度在天主教圣人观中也因此成为核心部分。因为天人合一实在是圣人的最终归宿和圆满，亦是天主教信仰中人类最终获得拯救的真正内涵。没有此天人合一或对天主神性生命的分享，就没有拯救的最终完成。拯救的最终圆满就是分享天主的永恒神性生命或称之为天人的合一。有鉴于此，本文将就天主教的天观（神观），人观，耶稣基督，成圣的内涵分别进行探讨。此四部分实乃天人合一观的构成因素，而且有着密不可分的内在关联性。天观（神观）或对天主的认识将决定天人合一的最终取向，是天人合一观的基础。人观测与天观相对，成为天人合一观中与我们人密切相连的部分。人观测决定着人如何能够达致天人合一。耶稣基督是天主教信仰的关键之关键。他也是天人合一观的关键所在。按照天主教信仰，耶稣基督是天人合一的典范，亦是人类效法的完美榜样。借着基督，人类获得拯救达到天人合一。耶稣基督是天人合一的不二法门。这就引出了成圣的本质内涵。在此之后，一点补充是必须的，此补充就是成圣与伦理道德的内在关联。这最后部分将天人合一的成圣观与现世相关联，成为其构成因素的内在因素。

二、天主教的天观（神观）

天主教对天主（神）的认知构成我们这里所讨论的天观（神观）。天主（神）的部分属性构成天主教的天观（神观）。此属性决定着人达致天人合一成圣观的目的和方法。对天主的认知也是天主教神学中最困难的部分。其困难不在于费尔巴哈的上帝即是

人的本质，否认神存在的马克思的无神观，搁置对神的判断的皮罗主义，^① 怀疑理性对神的认知的贝尔的怀疑论，^② 或是不可知论，而在于对天主的认知本身就是最困难的。因此，按照天主教传统的教义，天主子亲自降生尘世向人类启示了天主（神，上帝）。的确，“除了子和子所愿意启示的人外，也没有人认识父”（太 11：27）。即使在此启示之下，人类对天主的认知仍然困难重重，不可能完全彻底的明了。正如保罗所说“我们现在是借着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面的观看了。我现在所认识的，只是局部的，那时我就要全认清了，如同我全被认清一样。”（林前 13：12）任何对天主（神）的认知显然都只是沧海一粟。对天主（神）本质的认知有三种途径：以自然方式的理性认知，以信仰方式的超自然认知，以及分享天主生命时的超自然认知。不论何种方式，彻底认识天主的本质均是不可能的。无论如何，天主教神学也认为，人有确实的认知能力，可以获得确定的真理。因此，人可以获得对天主（神）的确定认知，虽然还不完美。在此基础之上，天主教传统阐述了天主（神）的部分属性，并认为是确定的认知。这里我只简述与天人合一成圣观有关联的属性。

1. 天主（神）是绝对完善圆满的

多玛斯阿奎那将完善定义为“事物按其本性而言，具有其应该具有的一切，而且没有任何或缺，可以称之为完善”。^③ 集全部优点于一身，没有任何缺陷，则是绝对完善。按照天主教信

① 赵敦华：《西方哲学简史》，北京大学出版社，第 92 页。

② 赵敦华：《西方哲学简史》，北京大学出版社，第 237 页。

③ “perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis”。多玛斯，《神学大全》，I, 4, 1。



仰，天主（神，上帝）是所有受造物的创造者，是一切存在本身，故此他拥有一切的完善。作为绝对存在和存在本身，天主是无限圆满的，也因此是绝对完善的。正如圣经所言“你们应当是成全的，如同你们的天父是成全的一样”（太 5：48）。绝对的完善圆满是天主（神，上帝）作为存在的本身必然拥有的属性。在此应该特别指出的是，人的追求往往正是自身的提升与完善。

2. 天主（神）是无限的

按多玛斯所言，“无限是有限的否定。”^①因此，教父们称天主（神）是无限，无限制，无限止。天主的无限性即是没有受到任何限制。很显然，世间的事物均受到各种限制，特别是时间、空间以及自身的限制。其实人的自我完善就是趋向于突破自身和时空的限制。作为存在本身及万物创始者，天主（神）自然要超越本身以及万物成为无限制者。天主无限的属性不但涉及其本身，而且也设定了天主所拥有的任何属性都具有此无限特性。在此，无限与绝对可以等同应用。

3. 天主（神）是绝对的善

传统上，天主教认为，善分为本体善与相关善。本体善是当事物拥有符合其本性的各种完善时，此事物本身就是善的。^②如果事物可以使其他事物获得完善，那么此事物就是相关的善。^③在此意义上，天主无论本体上还是对其他事物上都是绝对无限的善。此外，还有一种常常称为伦理的善（德行）。按传统神学思想，伦理的善是无罪恶以及道德行为的纯洁。天主亦是此伦理的

① “infinitem dicitur aliquid ex eo quod non est finitum”. 多玛斯，《神学大全》，I, 7, 1。

② Bonum est ens, in quantum est appetibile.

③ Bonum est diffusivum sui.

至善。由此而言，人的完善自我正是对此本体善以及相关善和伦理善的追求。

4. 天主（神）是永恒的

奥古斯丁认为，“天主的永恒是天主本质自身，在他的永恒内，毫无改变。在他永恒内，没有过去，过去对他仍是现在，也没有将来，将来已经是现在，因此只有现在”。^① 因此，永恒的内涵是没有开始，没有终结，没有过去，没有将来，是一个恒久的现在。从开始到终结，从过去到将来，是一个连续的改变过程。而永恒则是永远的现在，没有任何连续性和可变性。超越了时间和空间，也就没有了连续性和可变性。永恒是绝对完善的必然属性。

5. 天主（神）是生活的，是生命本身

按照多玛斯的意见，生命是一事物的自我行动。^② 而天主显然是完全的自我行动，因此天主是最完善的生命，是生命本身。耶稣自己就称自己为生命。“我是道路、真理、生命”。（约 14：6）天主之生命是属于精神性的生命。按照多玛斯的意见，应以“返回自己”和“自我反省”的能力，来区分物质和精神。^③ 自我反省是精神的标志：精神在不断返回自己中存在于自己内。^④ 因此，多玛斯认为天主是最完全的返回自己的存有的那一位。^⑤ 高级生命的另外两个特征，一个是“位格”（person）性，一个

① 见奥托著，王维贤译：《天主教信理神学》，光启出版社，第 65 页。

② “cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota”。多玛斯：《神学大全》，1, 18, 3。

③ 参阅：多玛斯：《神学大全》，1, 14, 2。

④ 参阅：多玛斯：《神学大全》，1, 14, 2。

⑤ “ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum。”多玛斯：《神学大全》，1, 14, 2。



是爱性。“位格”是生命的承载者，而爱则是生命的自然属性。圣经中都非常明确地揭示了天主的这两个特性。“位格”是圣经中表述天主生命的形式，来证明天主（神，雅威，上帝）是生活的（创 1：1~2；谷 13：32）。保罗宗徒明确言称天主就是爱（约一 4：16）。基督在论及自己时明确声言“我是道路、真理、生命”。（约 14：6）可见，天主是就是生命，是生活的。

三、天主教的人观

人究竟将自己视为什么就是这里所讨论的天主教的人观。人观决定了人如何认识自己，也决定了人类自我的走向。对事物认识的出发点常常左右了人的视野，从而从根本上决定了对事物认识的正确与否，程度如何，未来发展。因此，人观的重要之处在于人对自我的认识本身就决定了自己的命运。设若人将自己视为单纯的物质，也就无法积极提升人的精神。草菅人命的根本就是视人命如草芥。中西方哲学的焦点除了如何认识神外，自然就是如何认识人了。天主教传统在认识神的天观外，与其相关联的就是如何认识人的人观了。天观与人观无疑会相互影响，彼此联结。天观影响到人如何认识自我，影响到人观；人观反过来亦影响到人如何认识神，影响到天观。将人视为单纯物质时，亦会产生无神存在的天观。这种天观对人类社会产生影响，波及人类命运自身。因此，正确认识人类自身，拥有正确的人观成为不可忽略的问题之一。当然，对人的认识可以从众多角度进行。这里所着眼的角度以人与天主的关系为主。

1. 天主（神）的肖像

天主教人观中的基础是：天主于是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人；造了一男一女（创 1：27）。人是天主

(神)的肖像奠定了天主教人观的基础。人观的所有层面均与此相关联。天主肖像之说即描绘了人的尊严来源于天主,相似于天主,而且从根本上将人提升到精神的层面。天主肖像说将人与天主(神)联系起来。此说亦是天观与人观的联结点。作为肖像至少有以下几个方面的属性:^①(1)人与天主有着不可或缺的密切关系;(2)人在某种程度上相似于天主;(3)人需要不断提升并完善自我,以便更加相似天主;(4)人不可能等同于天主;(5)人获得了自身真正的尊严。人是天主的肖像将人在万物中的地位特殊化,神圣化。这种与天主的特殊关系奠定了人作为人的价值基础。更进一步讲,因着天主(神)的永恒性,这种价值基础亦成为永恒不变的。

2. 天主(神)创造了人

天主教人观中另外一个特色是:天主(神)创造了人。《圣经》记载:“上主天主用地上的灰土形成了人,在他鼻孔内吹了一口生气,人就成了一个有灵的生物。”(创2:7)这种形象的拟人化的描述其实在阐述一个讯息:人的来源是天主(神)。这里亦在传达下面要提及的人的两个基本构成要素:物质层面(生物)和精神层面(有灵的)。这种人观的价值在于:从积极上肯定了人的来源的精神性要素,从消极上否定了人的来源的纯粹物质性特点。天主创造了人与上述所言人乃天主的肖像相辅相成,彼此彰显互为补充。此两者实在是人之来源的不可分割的一物之两面。设若坚持人来源的绝对物质性,其必然结果就是人对自身的物化的贬斥。故此,神创论的人观从本源上即杜绝了物化人的危险倾向。也因此,使得下面要论及的人的提升成为可能。

^① 参阅拙著,人—天主肖像的神学思考,载《中国天主教》,2003年第2期,第13—17页。



3. 人有物质和精神两个层面

就人的构成要素而言，上面所引圣经明言人的两个基本构成要素：物质与精神。万物之灵的人有着两种本体的存在：物质与精神。^①这两只实在在天主教人观中占据着同样重要的位置。这种人观既反对柏拉图的夸大了的精神论，也反对机械唯物的物质论。前者认为人的物质实在（身体）是人的精神实在（灵魂）的累赘和羁绊，囚狱和坟墓，从而认为构成人的要素只是精神实在（灵魂）。这可能就是著名的柏拉图式精神恋爱的根源所在吧。而后者则认为人只是“一架机器或一只动物”，而“心灵（精神引者注）只是一个毫无意义的空洞的名词”。^②同时，这种人观也拒绝了诺斯底士派、摩尼派和现代的甘德（Gunther）的三要素论（Trichotomism）：身体、动物性的魄和精神的灵魂。天主教人观采中庸之路，介于此不同学说之间。承认人的构成因素是两种本体存在：物质（身体）和精神（灵魂）。从天主教人观的历史发展来看，因着社会情状及不同文化背景的影响，有时会对此两个构成因素有所偏重。无论如何，有一点是贯穿如一坚持始终的：作为人，物质与精神构成整个的人，两者的分离即是人的终结。为了能更清楚地解释此构成要素的一致性，天主教传统上采用了亚里士多德哲学的本质与形式的范式。精神实在（灵魂）是物质实在（身体）的本质形式。^③亚里士多德本质与形式的范式是构成一事物为此事物的不可或缺的两个要素。由此亦可见，天

① “ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.” 邓，1783。

② [法]拉·梅特里：《人是机器》，商务印书馆，1981年，第53，73页。

③ 1311—1312年的维也纳大公会议如此声称：“quod anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter”。邓，481；738；1655。

主教传统在采用此范式来理解人的构成时的着力点：强调了两个构成要素具有完全的一致性，统一性，否定任何一个都是在否定整个的人。

4. 持续向精神层面提升的人

天主教人观虽然强调了人的物质与精神两个构成因素的一致性和统一性，但是它并未仅仅局限于构成因素的樊笼。在天主教人观的层面，精神实在的优先性以及为天观或神的本质联系性亦得以体现。天主教人观同时认为：人是一个持续向精神层面不断获得提升的物质与精神的结合体。显然，这是对精神实在有所侧重的必然结果。精神实在永恒地高于或优先于物质实在。因此，人必须不断向更加精神化的层面进发。修养与心灵，理性与智慧，平安与幸福，美好与善良，诚实与守信都需要精神层面的向着无极限迈进的提升。精神境界的提升才是人最终的目标。正是基于人有着精神实在的构成因素，才使得这种无极限的精神提升成为可能。毋庸置疑，否定人的精神构成因素，也就否定了人精神层面提升的根本基础。没有根基的建筑，只能是空中楼阁。空中楼阁的坍塌是迟早的必然。天主教的人观，从人的构成因素层面就为人的精神层面的提升构建了坚如磐石的基础。在此基础之上，持续向精神层面提升的人成为可能。

5. 人有着趋向超自然目标的属性

奥古斯丁认为人的自然禀赋包含了原始的超自然禀赋。^① 超自然就是在自然物所具有的自然禀赋外，再加于它的超越自然禀赋与渴求的存在，力量与能力。超自然以自然为基础，为先决条件，渗透于自然之内。天主教人观认为，鉴于人所拥有的上述几

^① 参见：奥托著，王维贤译：《天主教信理神学》，上册，光启出版社，1965年，第173页。



个属性，人也必然有着趋向超自然终极目标的属性。超越自我是人终生需要努力的目标。而“自我”正是人的自然。因此，人必须超越这个“自然”趋向“超自然”。这个超自然的目标就是作为肖像本体（本源）的天主（神）。作为肖像本体（本源）的天主（神）是超越自然的。显然，肖像会永恒地趋向于其本体（本源），虽然肖像永恒地不可能完全等同于其本体（本源）。因此，人会不自己地趋向天主（神）。这就是人趋向超自然目标的属性。梵蒂冈第一次大公会议的声称也从另外一个角度解释了此点：“天主因着自己的无限美善，使人有超自然的目标，就是使他分享完全超越理智的天恩”。^①

6. 向终极生命的进发

生命是最奥妙的东西。人的生命更是绚丽多彩奥妙无穷。对生命的探索将是人类一个永恒的课题。对这个课题的回答可谓仁者见仁智者见智，莫衷一是，确难统一。无论如何，从古至今从东到西从南到北，只要有人的地方就在探索着生命的奥秘。只要面对人，就要面对生命。只要面对生命，就要回答生命的课题。以关注人类为宗旨的宗教家自然更要面对。其他各家的回答我们在此暂且不论。然而，各宗教家对此课题的回答也是迥然不同。无论如何，各宗教家回答的一个共同点在于：生命的永恒性。无论如一些哲学家所言这仅是一种企盼，还是如一些信仰者所言是一种实在，生命的永恒性对宗教家来讲都是一种确言。这也正是宗教家的人观。天主教的人观对此亦毫无例外。天主教承认生命的永恒性。人观中的这种永恒性与天观中的天主（神）的生命的

^① “Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant”. 邓, 1786; 1808.

永恒性紧密相连。人类的生命在希望中走向永恒的终极生命。再次回归到人观的肖像说：身为肖像的生命自然而然地向着身为本体（本源）的生命进发。当人的生命到达终极生命之际，也就是人的生命获得永恒生活之时。

四、耶稣基督：天人合一的典范

天主教天观（神观）和人观有着互观性，联系性，照应性，统一性。此“两观”决不能分裂开来进行理解。那样就会偏颇失衡。天观（神观）是人观的基础，人观是天观的辉映。没有对天观的理解也就无法理解人观。人观其实是从天观的角度来审视观察的。反之，天主教人观的旨要也是以天观为目标的。承认人观势必接受天观。因此，两者是密切相连不可分裂的。虽然天观和人观涉及的对象不同，各自好似水火不容有别于天地，但其最终归向确由二而一，可以从天人合一的层面获得完满解释。这一点当我们仔细审察“两观”的各自属性时可窥见一斑。由此意义上讲，天观与人观具有其统一性。

天观和人观的最佳统一典范是耶稣基督。按照天主教传统，耶稣基督是真天主是真人。换言之，耶稣基督既有着完整的天主性又有着完整的人性。恰如天观与人观有着统一性，天主性和人性亦完全统一于耶稣基督的唯一位格上。这一点在我们所探讨的论题中至关重要。没有这种统一，也就没有了天人合一。而没有了天人合一，下面要谈及的成圣也就成了无矢之的。天主教所强调的是耶稣基督完整的天主性以及其完整的人性。这一点在公元323年的著名尼西亚大公会议上就得到了充分肯定。尼西亚信经对此给予了特别清楚的声明。在历史上凡是反对基督具有完整天主性的学说，诸如色林都派（Cerinthus）、爱比欧尼派（Ebion-



ites)、亚略派 (Arius)、索青派 (Socianism) 以及 18 世纪的唯理主义者, 都被视为异端。同样, 对否认基督完整人性的学说, 诸如公元第一世纪末至第二世纪初的幻象论 (docetism) 以及后来的诺斯底士派 (Gnosticism) 的各支系 (相信基督只有一个有表无实的身体的 Basilide、Marcion 和相信他只有一个天上星辰般身体的 Apelles、Valentin), 亦同样被斥为异端邪说。因此, 正统的天主教神学的基督论总是以维护基督拥有完整天主性和完整人性为主旨的。

此外, 此天人合一的最佳典范耶稣基督完全统一于一个位格上。最初被视为反对耶稣基督一个位格的异端学说是奈斯多略 (Nestorius) 派。此派学说主张基督拥有两个位格。显然, 两个位格的理论将带来严重的神学后果: 天观和人观的统一将因此被打破。换言之, 天主性和人性的统一将被割裂, 天人合一将成为不可能。其最终后果将是人分享天主性生命, 获得终极生命的不可能。故此, 最初的教父们极力反对此“两位格论”。声言“凡不承认基督内两性一位的结合, 基督只有一个位格者, 当受绝罚”。^① 与此相关的另一学说亦为正统天主教神学所摈弃: 即基督一性论 (Monophysitism)。其实, 去世于公元 220 年的戴尔都良 (Tertullian) 很早就明确声称, “基督内两种自立体的特性, 各自完整无缺地保存着。”^② 然而, 在反对奈斯多略派的过程中, 君士坦丁堡的隐修院院长欧迪克 (Eutyches) 及宗主教第欧斯哥 (Dioscor) 却发展出基督一位一性论。他们有的认为人性被天主性所吸收 (conversio), 有的则认为天主性与人性混合形成一种新的性型 (confusio), 有的认为二性的结合是一种融集 (compo-

① 邓, 217。

② “Salva est utriusque proprietates substantiae”。见其《驳普拉塞亚书》第 27 页。

sitio)。正统天主教神学认为完整的天主性与完整的人性结合于一个位格上，二性各保持其完整而且并存，同时天主性与人性又有着属性的交流和彼此的寓居（Circuminsessio）。

在此意义之下，基督成为天人合一的最佳典范。这是一个永恒与可朽的合一，不可见与可见的合一，绝对精神与相对物质的合一，超自然与自然的合一，真神与真人的合一。

五、成圣：借着基督，偕同基督，在基督内的天人合一

天主教“圣”（sanctus, holy）的概念有其历史渊源及其几个层面的涵义。首先，就其历史渊源而言，“圣”表示着以某种特殊方式（特别是奥秘）而呈现的神圣力量。这一点好像与东方文化传统有着某种相似性。此神圣力量最初似乎与个人的伦理道德没有多少关联，而是更多地与魔力般的影响力有关。按照万德流（Van der Leeuw）的观点，“圣人首先是一个其身体拥有神圣能力的人”。^① 通常来说，圣人是有能力的死者，其遗骸或坟墓是关键。这种观念在佛教思想中很普遍。然而，此种神圣能力也可能存在于活着的人身上。其次，基督徒所言之“圣”自然要追溯到以色列民族对雅威上主的认识和朝拜。“圣”首要被用于以色列的天主。“圣！圣！圣！万军的上主！他的光荣充满大地！”（以 6：3）天主是至圣的，唯一的圣者。“圣者”即是以色列天主的名字。^② 而且此“圣者”之“圣”与以色列人民有着莫大的关系。“你们要为我成为司祭得邦国，一个神圣

^① “In the first place, a saint is a person whose body possesses divinely potent attributes.” 见 Karl Rahner, (ed), *Encyclopedia of Theology*, The Seabury Press, New York, 1975, 1495 页。

^② 参阅：依 1：4；5：19；41：14。



(holy)的民族。”^①因此，按照以色列的传统，“圣者”天主与以色列民族的“圣”紧密相连。这在很大程度上也归结于天主的神圣大能。此后的《新约》的“圣”的内涵与此观念密切相联互为一体，形成一个完整的“圣”的观念。在《新约》内天主子耶稣基督被称为“天主的圣者”。^②耶稣基督不仅是“天主的圣者”，而且是成圣的源泉和方法。基督向天父呼求道“求你以真理祝圣他们，你的话就是真理。……我为他们祝圣我自己，为叫他们也因真理而被祝圣。”（约 17：17~19）《新约》的“圣”的内涵将天主（圣者）、天主子耶稣基督（天主的圣者）、基督徒（被祝圣者）清楚明确不可分割地联系在一起。有鉴于此，保罗使徒对基督徒们明确要求“天主的旨意是要你们成圣”。（彼前 4：3）此“三位一体”的“圣”的内涵，正是本文所述的天主教成圣观的天人合一幅度的基础所在。可见，在天主教传统的“圣”的观念中，耶稣基督是理解“成圣”的枢纽和钥匙。耶稣基督在基督徒成圣中的关键作用稍后将详论。再者，天主教会的圣人观极具特殊性。第一，圣人应该是师法基督的典范。这一点不难理解，因为如前所述，基督是成圣的源泉和方法。师法基督最关键的是“每人在自己生活环境中追求爱德的成全，而兼善他人”（教会宪章 39）。此爱德的成全包括两个不可分割的两个方面：全心、全灵、全意、全力爱天主（哈 20：30）；人与人彼此相爱，如同基督爱了他们一样（约 13：34；15：12）。因此，现代教会认为“任何身份与地位德所有基督徒，都被号召走向基督生活德饱和点及爱德的成全境界：借着此种圣德，也要在现世社会内，促进更人道的的生活方式”（教会宪章 40）。第二，圣人应该是战胜了恶魔的邪恶力量，从而充盈着基督神圣力量的人。“那七十二人欢喜地归来，

① 《牧灵圣经》，出 19：6。

② 参阅，路 1：35；谷 1：24；路 4：34；若 6：69。

说：主！因着你的名号，连恶魔都屈服于我们。耶稣向他们说：我看见撒旦如同闪电一般自天跌下。看我已经授予你们权柄，使你们践踏在蛇蝎上，并能制伏仇敌的一切势力，没有什么能伤害你们。”（路 10：17～19）第三，为基督殉道被视为效法基督，战胜恶魔势力的，为基督做见证的最高模式。这在教会的初期非常显明。面对罗马皇帝的迫害，殉道圣人无以数计。对圣人的敬礼亦始自这个时代。然而，随着教会被罗马帝国所承认，殉道的机会大为减少，随之而来的是其他隐修男女人士的所谓精修圣人。他们进入旷野与俗世隔绝。这种模式亦被视为师法基督的楷模，是在自由的教会中另一种形式的殉道。这两种模式可以说是以“英雄”（heroic）式行为而达致的。第四，今日的成圣观念已经更加生活化。这种转变最早开始于天主教非常著名的一位法国女圣人小德肋撒。她的成圣最不同于以往的是：通过生活中的小事情而成圣。她被称为“小”并非因为其年龄或圣德，而是因为其成圣的路径是“小路”。因此，她又被称为“一朵小白花”。其成圣之路在当时的教会，乃至今日，都被广为效法和学习，被视为普通人成圣的希望之光。这种方式一改从前的“英雄”式而为“生活”式，对天主教的成圣观影响巨大。60年代的梵二会议明确声称，“所有的基督徒在自己的生活方式、职位与环境内，并通过这一切，以信德精神从天父手中承受，并和天主圣意合作，把天主眷爱世界的爱情，在世俗服务中显示给众人，则可每日增进圣德。”（教会宪章 41）^① 第五，圣人必须经教会权威公布和认可。

^① “Omnes igitur christifideles in vitae suae conditionibus, officiis vel circumstantiis, et per illa omnia, in dies magis sanctificabuntur, si cuncta e manu Patris coelestis cum fide suscipiunt et voluntati divinae cooperantur, caritatem qua Deus dilexit mundum in ipso temporali servitio omnibus manifestando.”《教会 41》。



耶稣基督是理解天主教成圣观的关键所在。在天主教而言“成圣”离不开基督。“成圣”与基督有着三个层面的关系：借着基督，偕同基督，在基督内。基督是成圣的源泉和方法，故此只有“借着基督”才能达致成圣。此源泉和方法是成圣的必要条件，而非充分条件。而且，在成圣之路上亦离不开基督，必须要“偕同基督”。正如梵二会议所言，人人“都被号召走向基督生活的饱和点及爱德的成全境界。”^① 这种成圣是基督生活的饱和点，是同基督一起生活的最高境界。另一方面而言，基督是一切圣德的起始者和完成者。因此凡“随从基督的人，并非因自己的功劳，而是因天主的圣意及圣宠，为天主所号召，并因主耶稣而归义”。^② 成圣有赖于基督。此外，成圣是“在基督内”的成圣。这一层面充分体现了“成圣”的与天主结合的幅度。如前所述“圣”的内涵将天主（圣者）、天主子耶稣基督（天主的圣者）、基督徒（被祝圣者）连接在一起，形成“三位一体”的成圣内涵。在此内涵中，基督是联系天主（圣者）和基督徒（被祝圣者）的枢纽。因此，只有“在基督内”这种纽带关系才能实现。

可见，天主教成圣观的天人合一幅度在此得以凸现。被祝圣者（基督徒）是在与基督的合一与一体化中或者说在基督徒的基督化生活中得以与圣者（天主）相结合，从而达致成圣之鹄的。显然，是基督将圣者（天主）与被祝圣者（基督徒）连接起来，从而使被祝圣者“成圣”。在此必须重新忆及的是：基督是天主而人，人而天主的实在。毋庸置疑，与基督的结合，借着基督，

① “omnes christifideles cuiuscumque status vel ordinis ad vitae christianae plenitudinem et caritatis perfectionem vocari, qua sanctitate...”《教会 40》。

② “Christi asseclae a Deo non secundum opera sua, sed secundum propositum et gratiam Eius vocati atque in Iesu Domino iustificati.”《教会 40》。

偕同基督，在基督内，转变成为与天主的结合。因此，成圣可以说是最终实现了的天人合一。

六、成圣与伦理道德的内在关联

最后，有一点必须补充解释的是：成圣与伦理道德的内在关联。综上所述，好似成圣只与基督有关联，而与伦理道德并无内在关联。在此有三点需要说明。首先，成圣与伦理道德的内在关联在于一个有圣德的人必然是一个响应天主召叫，追随基督榜样的人。前面已经讲过，爱德的成全包括爱天主爱人两个方面。“接受我的命令而遵守的，便是爱我的人”（约 14：21）。同时在强调的另一个方面是，“如果我们彼此相爱，天主就存留在我们内，他的爱在我们内才是圆满的”（约一 4：12）。实现真正的“爱人”正是人的伦理道德所在，正所谓“仁者爱人”这也正是成圣与伦理道德的内在关联。其次，这种成圣观不是伦理完美主义思想。^① 此成圣观既与伦理道德有内在关联又没有完全将成圣托赖于伦理道德。伦理完美主义的圣人观或道德观非但不能对伦理道德有所助益，还可能会引发伦理道德的失望虚无主义。虽然人非圣贤孰能无过，但即使圣贤也不是伦理的完美者，十全十美毫无瑕疵者。第三，这种成圣观是动态的，而非静态的。走向成全的成圣是一个不断努力向前的过程。一方面必须进行不懈的努力，不能希望一蹴而就，一劳永逸，另一方面也不能气馁失望，视前程为渺茫。

总之，成圣是在现世生活（爱人爱神）中，借靠耶稣基督（天主的圣者），走向终极完满的圣者（天主）并最终与其达致天人合一的人生之路。

^① 【德】卡尔·白舍客著、静也、常宏等译：《基督宗教伦理学》，上海：三联书店，2001年，第392页。

肉身成道·圣化为神·破我执

——初期教父的一些亮光

余达心

前言——纵浪大化，不喜不惧

“人生世间如电过”，这是多真实的人生体悟！对不少人来说，人生苦短真是一大苦患。陶渊明在其《形·影·神》的诗中简洁而深刻地道出了生命无常而短促的无奈，以及超脱生死的渴求。当人看到天地不没，山川无改，而自己却一去不返，能不神伤？陶渊明自认无腾化之术，能慨叹“存生不可言，卫生每苦拙”，接受身歿名尽而归于土垄的事实。每念于此而五情俱热，实人之常情。《形·影·神》中的“神”指向超脱之境界：“纵浪大化中，不喜亦不惧”。且不问有此生命情调、达此生命境界的能有几人，就是得此境界，不惧死亡，然大化无情，“天地不仁，以万物为芻狗”，人的存在亦因此而有失却生命之惊喜。不惧死亡固然是一大觉悟，但没有喜悦惊讶之生命境界，是不是我们心之所愿？我们如何能融于大道、存于永恒却不失自我，纵浪大化而不失生命精彩之喜悦？存生是不是真的不可言、不可求？道教成仙之路正是指向逍遥于永恒而不失个体之形态。基督教信仰又



如何？就这一点，相信基督教与道教有不少交谈对话之处。

南怀谨先生在其《生死之间》一文中所言甚是：“凡诸哲学，皆以探讨宇宙万有之真理为极则。凡诸宗教，皆以可作生死依归相号召。人孰恶死祈生，求不死者，皆有望于永生，故曰死生亦大矣！综诸哲学与宗教之言生死，约有三说：一、谓死后即灭，与草木同腐……二、谓死乃形器消灭，精神长存……一则精神长存，存而不论。二则精神随善恶等差别，或升天堂，或入地狱……三、谓死后生前，渺不可知，但重现实人生，尽其人生本位之分。”^①对于一般人来说，基督教说生死大抵属第二类，人的灵魂长存，但以善恶等差，分入天堂地狱。因此，基督徒之终极关怀不外乎乞求赦免、不入地狱、得升天堂、得享永生，以对上帝的信靠及感恩换取上天堂之保证；如此一来，信仰顿成现实的计算。如此理解基督教的信仰，实在是一种误解。基督教的生命境界实际上远超于此，其人观、救恩观及成圣观，若深入了解，可给人一种完全不同的生命观照。

不死的生命——初期教父对 Imago Dei 的理解

道教追求成仙，长生不死，活于逍遥之境。对基督教初期教父而言，“长生不死”（Immortality）本来在上帝创造人的时候，一开始便已赐予人；亦即是说，“长生不死”是原初人本有的生命形态。《创世记》记述上帝按自己的“形象”（希伯文 *Selem*；希腊文 *Eikon*）以及“样式”（希伯来文 *Demut*；希腊文 *Homoiosis*）造人。不少教父都认为“形象”与“样式”是指人的本体的

^① 南怀谨：《生死之间》，南怀谨选集，第五卷，第77页。



两个不同的层次。^① 人乃“神的形象”，这道出一个事实，人有别于物质世界的存在，他像神一样，是一个灵。神以泥土造人，表明人与世界的本体关连，人不能与物质世界分割，必须倚赖物质世界的承托。然而神同时将自己的气息（ruach，气也，与灵同）吹入人内，使他成为“有灵的活人”。因他是灵，他有能力超越物质必然性而不受其操控。灵内蕴着自由自主的能力，内蕴着超越自我的能力，亦即是说，人不自限于自我生命的中心，而能超越这中心，与他者互动，使生命的中心扩展到自己以外而不失自我的身份认同。因此灵包含了“仁”（Personhood）的境界，“以感通为性，以润物为用”。^② 因着人是“仁者”（a person），人可以与上帝进入“我与你”（I and Thou）的关系中。人可以与上帝面对面的相交。“样式”是“形象”的另一层次。正因人能与上帝面对面地相交，上帝的生命不断渗通于人的生命，使人的生命分享上帝本体的荣耀。在这种状态下，人不断反照上帝的属性，这包括祂的圣洁、公义、仁爱，以及祂的永恒性（Eternity），亦即是说，人具有上帝的“样式”表示人具有永存的生命形态。然而这生命形态不是一种固定的状态，而是动态的。即是说，永恒的生命不是人在本体上固有的（不是静态的 Being），他有的是实现永恒生命的“能”（potentiality, energeia），这种“能”必须进一步成为实在（actuality）。要成为实在，人便必须

① 自 Irenaeus 以降，以至日后东正教的传统，大部分的教父都相信“形象”与“相式”有所分别。然而 Gregory of Nyssa (A.D. 330 - 386) 与当时众多的教父在这一点上意见并不相同。他认为“形象”与“样式”是同义，两者没有分别。虽然如此，他的人观基本上与其他教父都是如出一辙。

② Gregory of Nyssa 虽然视“形象”与“样式”为同义，却很多时候将人的自由，其超越能力归于人是上帝的“样式”，说明人如上帝一样，有主权，有统管万有的能力。

与上帝契合无间，让上帝的生命渗通于他的生命。“形象”代表着人具有这种“能”，而“样式”则代表人实现永恒的生命状态。要人没有离弃上帝，没有与上帝隔绝，“形象”与“样式”根本就是同一样东西。在伊甸园中，假若亚当与夏娃继续不断地与上帝相交，保持契合的状态，他们便会长生不死。上帝并没有使人必然地长生不死。人的存在，没有这样是必然性，整个被造的宇宙也没有这必然性。按亚他拿修所言，人从“虚无”（Nothing）中被造，他的本体就是“无有”。他之能继续存有，乃因他不断地依赖上帝的承托，让上帝的道不断灌注在他的存有中。人所需的是不辍地向上帝开放，让其将神圣的生命倾注入自己生命里，保持在他里头的“上帝的样式”。^①人之能长生不死端在乎他是否选择继续与上帝契合。初期教父用“参与、分享”（participation, methezeis）的概念去表达这契合的关系。人与上帝紧密相连，投于上帝神圣的本体中，分享上帝本体的神性。如此人便分享着上帝的永恒。倘若人脱离这种参与分享的状态，人便会失去他的永存性。具有永存不死的生命是人之所以为人的自然本性，然与此同时，与上帝无间地契合也是人之所以为人的本性。两者不能分割。人若失去与上帝契合的状态，他便活在“违反本性”的状态中，即他活在“不自然”（un-natural）中。这样的人便会失却永存的生命。

永存的生命不单指人的灵魂不灭，更指人的肉身不死。教父相信人的灵魂与人的身体是二而为一，不能分割的，两者合成人

^① Athanasius, *Incarnation*, I. 4. "By nature, of course, man is mortal, since he was made from nothing; but he bears also the Likeness of Him Who is, and if he preserves that Likeness through contemplation, then his nature is deprived of its power and he remains incorrupt."



的生命整体。教父 John Chrysostom 便这样说：“不少希腊人及异端相信人的肉身不是上帝所创造的 [因肉身是恶的] ……不要向我述说人在堕落、被定死罪后的情况。要你知道神起初如何创造人，并让他进入乐园……你便了解……人的肉体本来不像如今一样的见于朽坏死亡，而像那火炼的黄金铸造出来的金像，光辉照耀，没有朽坏……”^① 当人转离上帝，以自我为中心，以自我为自足，人价活于“自然”以外。所谓罪者乃是“变形”（deformation），是正生命的“残障”，可以说是“疾病”（disease, sickness）。人的肉身本与灵魂同体，同享永存的生命。但经历罪的病变，人的肉身开始朽坏，而灵魂也堕陷，入于败坏的状态。

长生不死，在初期教父看来，本属于人。人无须通过苦练以求，只需自然地活于与上帝的契中，便可达至永存不死的境界。

“不死”（Immortality）的失落——欲无穷的祸患

按亚他拿修的意思，当人向永恒的道开放，让道灌注，“虚无”（Nothingness）便遁隐不现。人越接近上帝，祂的道越活泼于人的生命中，他的生命也越显得实在，“无有”对他的操控力也越显薄弱，他便越能摆脱大自然生灭的法规。^② 然而，当人将眼目转移，从永恒的事物转到可朽坏的事物，当他不受道的盛载，不被道灌注，“存在”便复返于“虚无”，向着“虚无”还原。死亡于此刻便出现，并且加速扩散。人被物欲所困，被自己肉体的情欲吞噬，死亡不单进驻个人的生命，更伸展到社群、国家，以至更远久的文化生命。亚他拿修哀叹道：“他们在罪中超

^① 参 J. S. Tashjian, “Holiness in the Early Church,” The Heritage of Holiness Series.

^② Athanasius, 同上, I, 5.

越一切规范；他们发明败坏，陷自己于死亡和朽坏中，不断加剧，每况愈下，从不停留在一种罪恶，而是继续地被无止的欲望驱使，设计更新的罪行。奸淫及盗窃随处可见，谋杀和强暴遍地游行，法律在腐败和 unfair 面前隐没，各形各式的罪恶不单集体奉行，个人亦是如此。城攻城，国毁国，全地被撕裂于冲突斗争之中，各人争相竞逐邪恶的精考……女人弃其本性，违反自然；男人也一样，欲火焚烧，彼此贪恋，无耻于同性之行……”^① 尼撒的贵钩利 (Gregory of Nyssa) 如此形容人的堕陷：人本来享受着阳光景色，却突然闭目，并将自己困于密不透光的小屋内。如此，人便在黑暗中过活。就是这样，人本来受神圣之光煦照，却选择自绝于这神光的润泽。在黑暗中，人将试探形造出罪恶，让自己的生命锈坏。是人用自己的自由意志一手创造罪恶，也因此引入死亡。贵钩利认为，当人犯罪以后，人发现自己赤身露体，感到羞耻。第一次，本来纯洁美丽的身体成为羞耻的表征。上帝给人披上野兽的皮，正好表明死亡披在人的身上。贵钩利特别注重兽皮的象征意义。当人披上兽皮，人被降至与兽同一层次；同时，兽皮是由野兽死亡、腐朽而得，披在人身上，表示人披上了生物世界生死之现实。^②

道成肉身与肉身成道的生命境界

西方教会，或以罗马天主教为主轴的教会，包括由改教运动而出的新教，在阐释人的救赎时，焦点往往放在上帝的赦免以及

^① Athanasius, 同上, I, 5。

^② Gregory of Nyssa, *On Virginit*y, 46.369B-379B, 参 Jean Daniélou ed., *From Glory to Glory - Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1995, 第 112~117 页。



人从罪的俘掳中解放或买赎出来。东正教承接了希腊初期教父的思想，焦点却放在医治、重塑和导引。东正教的传统固然相信人需要上帝的赦免，但纵然上帝赦免人的叛逆，人因罪而有的疾病仍需要医治；人性的扭曲（de-form）仍需要还原（re-form）；被朽坏与死亡灌注的生命一定重新注入不朽的生命。假若说西方教会较以法理的观点看救赎，阐述人以犯罪之身如何得到开脱，则东正教便比较注重人如何回到与新契合的状态，从而得回人本有的不朽的生命。初期教父阐释救赎，有相当出人意表的思想。

爱任纽（Irenaeus）提出，整个救赎的目标是要让人回复原本的“神的样式”的生命形态。这样的目标决定了基督道成肉身的原委。他说：“神，亦即道，成为我们的样式，以至我们可以成为祂的样式。”^①亚历山大的革利免是第一个用“作为神”（Theopoieo, the forming or making of god）这样一个技术性的词汇。对他来说，道成肉身的道将不朽生命注入朽坏的肉身中，祂是将朽坏化为不朽的典范，展示出在上帝里的生命的奥秘，就是当应然朽坏的肉身生命参通（participate）上帝的生命，它便会同化（assimilate）于上帝的不朽的属性，从而成为不朽坏的。它虽同化于上帝的属性，却没有被上帝浩瀚的神性所吞噬溶解（absorbed）。成为肉身的道就是要在我们的生命中发动这种参通、同化的进程，使人重拾不朽的生命。^②亚他拿修的论述更为大胆，他的一句话更成为经典。他说：“祂成为人，以至我们可

① Irenaeus, “God the Logos became what we are, in order that we may become what He Himself is.” *Adversus Haereses*, III, 19.1

② Clement of Alexandria, *Stromata*, IV, 21; VI, 13, 参 Emil Barton, *Deification in Eastern Orthodox Theology*, Carlisle: Paternoster Press, 1999, p.8.



以成为神。”^①创造宇宙万物的道，作为生命之源的道，进入人世间，进入已被死亡灌注，被朽坏腐蚀的生命之内，重新将人原本拥有的生命形态灌注入人的罪身之中，使人可以从趋向“虚空”的生命形态回转过来，向着丰满的生命形态进发。当道成为肉身，神性与人性集于基督一身。如是，人性与神性结合在一起，人性得以同化于（assimilate）神性，让神性渗通其内，因而分享神的属性。基督身上的人性展现了原初人作为“上帝的样式”应然的本相。道成肉身的基督，透过祂自己的生命，向已经忘记自己永恒不死的本相的人展示作为人应然的本相，从而唤醒人回转。在基督身上，人性被提升到具有神的属性的地步。基督的神性没有因为与人性结合而丝毫受损，而人性亦没有因与神性结合而失其完整性，两者相结合而保持本有的身份。^②祂是人重新回复其“神的形象”，并向着这形象的完满成全的境界进发，即成为“神的样式”。

基督道成肉身有更重要的意义。罪已深入人的生命中，死亡也因而灌注在人的生命中，虚空本来无有，但如今却仿如一股势力，因为人由存在的形态向着虚空进发。基督如何能将人从这境况解救出来祂被钉于十字架，将自己的肉身置于死地，交与死亡。祂可以说是亲自拥抱死亡，让死亡拥有祂的肉身，以代替人，取代人于死亡之掌握中。当死亡拿住代表人性的本体（基督的人性，包括祂的肉身），它便以为掌握了人性的基础。殊不知它所掌握的是“神性化的人性”（基督的人性，即与神性相结合的人性）。这人性有着上帝的永恒生命。死亡拘禁不了这样神性

^① Athanasius, 同上, VIII, 54. "He, indeed, assumed humanity that we might become God."

^② Athanasius, *Orationes contra Arianos*, I, 42.



化的人性，反被突破。基督死后第三天从死里复活，表示死亡已失其拘禁人的力量。任何愿意让上帝的神性灌注的人便可以不受死亡的困锁。^①

任何接受基督的人便与祂生命联合，得以参与祂的人性与神性。他的人性，虽深受罪恶的扭曲，被死亡侵蚀而腐朽，但内里已有一种生命的动力在发动，就是活在死亡的势力下却能胜过死亡。他将会好像基督一样，肉身入于死亡而能从死亡中复活，因为他的人性（包括他的肉身）已具有“神的属性”。

伽帕多伽的教父（the Cappadocian Fathers），即圣巴西流、纳西安的贵钩利及尼撒的贵钩利，对于人的肉身被“神性化”（deified）稍有不同看法。不少学者认为他们因受柏拉图主义的影响较深，对于如此直接地讨论人的肉身被“神性化”，稍有保留。他们认为有基督的肉身才能直接而完全地被神性灌满。带罪之人类，其肉身必须经过死亡以经历上帝的惩罚。人的“神性化”的历程必须通过灵魂向着“神的样式”这境界上行（ascent），灵魂得以与上帝联合而得永生。

救赎与成圣

在阐述上帝救赎人类的时候，西方神学的传统通常以“满足论”（Satisfaction）或“买赎论”（Redemption）作为论述的主线。西方神学家安瑟伦便在其经典之作 *Curs Deus Homo* 解释基督的死亡如何可以解救人类。人因叛逆的缘故，毁了与上帝所立的约，他一方面违反约法，按公义必须罪有应得，接受死亡以为惩罚。另一方面，他损害了圣洁的上帝的荣耀，理应面对上神的

^① Athanasius, *Incarnation*, IV, 20.

震怒。如何满足法理的公义要求，如何平息上帝的震怒，安瑟伦认为，基督的死替代了我们的死，法理的要求因此而得到满足。基督的血，仿如赎罪祭牲之血，遮盖了罪人的罪恶，因而平息了上帝对罪人的震怒，而使人能与上帝复和。初期教父如爱任纽尝试用买赎的观念作解释：人被撒旦俘虏，捆绑于罪中。基督以自己的生命作为赎金，交与撒旦，使人被买赎过来。人因基督将生命交于死地而得到释放（Liberation）。纳西安的贵钩利对以上的论点提出了相当尖锐的质疑。他不解地问道：“为我所流的血，就是上帝最宝贵荣耀的血，那同时是献祭者又是祭牲的血，它为何要流？到底向谁献呈，我们在魔鬼的割制下，被卖与罪恶……假若买赎我们的赎价是向禁锢我们的恶者付出，我便问自己，为何要付这赎价？若真的是付给魔鬼，这就太岂有此理了！牠不单从上帝接受这赎价，而更是接受上帝自己为赎价。因牠的暴力得逞而竟要求这样不成比例的赎价，牠应无条件地释放我们才算公平。但如果赎价是向天父而付出，为何有此必要？又不是天父禁锢我们作为祂的俘虏。犹有进者，天父即不愿接受艾萨克作为燔祭，宁让亚伯拉罕以山羊代之，祂又如何能接受其爱子的血？”^①

初期教父认为救赎的目的不止于人的释放及与上帝和好，这不过是救赎的起点。人不仅需要与上帝复和，更需要进入与上帝完全契合的境界。当人不断分享上帝的属性而达至被“神的本性”（divine nature）渗透的境界，救赎的目标才算完成。人不单从罪的捆绑中被释放，更需要摆脱导向死亡的物欲，从而脱去死亡之扼。救赎的目的乃为叫人得回人应有的不死之灵魂与身体，得回“上帝的形象”，达至“上帝的样式”，简而言之，人要成为

^① Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974, 页 102.



“神”。

因此，基督徒成圣之路也是“成神”之路。要成圣，人要经过三个阶段：via Purgativa（炼净之旅），via Illuminativa（光照之旅），via Unitiva（契合之旅）。在炼净之旅，人要清理自己的肉欲，不受其操控。物欲无穷，缠绕我们的生命，使在我们生命之上帝的形象不见天日，一如尘垢完全盖住明镜，使之不能照出上帝的本相。这是教父所谓的 Katharsis 之修炼。不单如此，人更要进一步操练倒空（Kenosis），倒空我们自我中心的倾向和习性，学习超越自我，学习放下“我执”。要能够如此，我们必须倚赖圣灵的光照，将基督舍己的生命活画在我们的心中。这就是“光照之旅”。基督是上帝本体的真象，是人作为“上帝形象”的原模（Archetype）。我们因此要效法祂，学祂生命的样式。在这旅程中，默观非常重要。借着圣灵的帮助，我们放下人既有的语言、概念、思想，放下自主的心态，安静地浸沐于上帝的光中，让上帝将祂自己的本相展现于我们面前，让祂的 *energeia*（能）渗入我们的生命。当我们越看到上帝的美善，我们便越为之吸引，越为之吸引便越加渴慕祂，越渴慕祂便越发要追寻祂，直至我们与祂完全契合无间。在这境界，认知（knowledge）的本质改变了。在旧约，认知一词 *yadad* 的其中一义是指夫妻行房。这表明，认知乃一种关系，而最深的知识乃如行房的亲密关系。Gregory of Nyssa 常以《雅歌》中男女彼此爱慕来形容上帝如何吸引人去追寻祂，人如何因上帝的美而渴慕、追寻祂。这吸引与追寻的历程最后将人领到与上帝完全合一之境。这就是所谓 *Unitiva* 的境界。

赤子与婴儿： 道家、道教修道成仙的境界

李远国

在《新约全书·马可福音》中，有这样一段记载：有人带着小孩子来见耶稣，希望耶稣能为他们按手，但耶稣的门徒便责备那些人。耶稣看见了，就对门徒说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在神国的，正是这样的人。我实在告诉你们，凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”于是耶稣抱着小孩子，给他们按手，为他们祝福。在这里，小孩成为能够进入神国的唯一，而耶稣自己便是这样的一个小孩。他对其门徒说：“凡为我名接待一个像这小孩子的，就是接待我；凡是接待我的，不是接待我，乃是接待那差我来的。”^① 即上帝的使者。

这就告诉我们，世俗中人们必须重新变成孩童，才能进入神圣的天国，从而与无所不在的上帝同在。基督教的这种成神证圣的理念，与中国道家、道教关于赤子、婴儿的认识是很相似的，他们都把童真的恢复作为追求的一种境界。因为赤子、婴儿是充沛生命的体现，是天性纯真的见证，是神圣圆满的结果。

^① 见《圣经：中英对照和合本》，中国基督教协会，2001年版。



一、赤子是生命充沛的体现

在道家、道教看来，赤子、婴儿之所以可贵，首先他是生命充沛的体现。老子说：“含德之厚，比于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明。”在这里，老子通过对赤子的赞美，形象地表达了他所追求的理想。在他看来，婴儿能静、能和，柔而自然的本性，就是厚德所至，就是大道至德的体现。婴儿天真无瑕，无所用心，智能未开，也没有奸巧诈为，纯任自然生长。他与世无争，与人无恶，故百虫众人均不伤害于他。他对外无所愿无所求，是弱与强、刚与柔、道与德最简单、最自然的和合统一。这种特性与禀赋，正是道家理想中的至人。杜光庭曰：“至道之士，韬德含和，内外混凝，不忤于物，如赤子之纯粹，若婴儿之未孩，其德既然，所以物不能害。物不能害者，以至人无害物之心故也。”^①

就赤子、婴儿的喻义而言，先举婴儿纯朴，以表“三毒不加”。西汉严遵曰：“赤子之为物也，知而未发，通而未达，能而未动，巧而居拙，生而若死，新而若弊，为于不为，与道周密。生不生之生，身无身之身，用无用之用，闻无闻之闻，无为无事，无意无心，不求道德，不积精神，既不思虑，又无障截，神气不作，聪明无识，柔弱虚静，魂魄无事，乐无乐之乐，安无欲之欲，生不枉神，死不幽志，故能被道含德，与天地同……自然通达，众美萌生，天地爱佑，祸乱素亡。”^② 成玄英说：赤子不

^① 见杜光庭：《道德真经广圣义》卷三九，《道藏》第14册第512页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年影印本。

^② 见严遵：《道德真经指归》卷十，《道藏》第12册，第366页。

犯尘境，含德妙达，“故不为三毒所加也。”^①

三毒者，指世间众生所染三种根本毒害，即贪、嗔、痴。《元始智慧正观解脱经》曰：“言烦恼者，总名三毒。谓贪、嗔、痴，能害众生法身命，故名之为毒。所言贪者，引取无厌，染欲爱著，联绵无已，于世间法及出世法，有求乐意，皆名为贪。所言嗔者，于众生中及非众生，贪怀恚恨，咆勃忿怒，如火炽盛，烧灭善根，结太怨憾，是名为嗔。所言痴者，不信不知三宝正法。僇慢谄曲，无所了知，触壁无底，不从诤谏，好说无益，多行恶事，所作失道，故名愚痴。”^②贪、嗔、痴为众生所受烦恼根源，故修道者务须去此三毒，方得证道体真，如婴儿之未孩。

其次明赤子全德，而“三业清净”。成玄英曰：“赤子筋骨柔弱，手握坚固，喻含德之人心性柔弱，顺物谦和，虽复混迹同尘，而灵府洁白，在染不染，故握固此一句，明意业净也。”“言赤子初生，未解雄雌交合之道，而阴恒怒作，乃精炁满实之至也。况含德体道淳和，无为虚淡，复扬波处俗，闻见色声，而妙悟真空，不见和合之相，盖纯粹之至也，此一句明身业净也。”“赤子终日啼号，而声不嘎者，为无意作声，和炁不散也。况含德妙达真宗，故能说无所说，虽复辩用万物，而不乖于无言也，此一句明口业净也。”^③

所谓“三业”，指身业、口业、意业，即行为、言论、思想等一切身心活动。《道教义枢》卷五曰：“三业者，升沉以之起灭，罪福于是从由。若三行果修，则遐登乐境。六根不净，则俯

① 见强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷十五，《道藏》第13册，第485页。

② 见《道典论》卷三引，《道藏》第24册，第827页。

③ 见强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷十五，《道藏》第13册，第485、486页。



坠苦源。”^①认为三业之中有一不善，死后必坠地狱。故主张“正心治身，检口守寂”，使思想、言语、行为皆不出轨范，“外欲不侵，内心不乱，自然而然也。含德之人，三业清静，有如赤子。”^②

在老子那儿，婴儿与“玄牝”、“谷神”、“复命”的关系是相当密切的，“玄牝”、“谷神”有生养之义，它们代表生殖本能和微妙的母性。他说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”朱熹注：“谷之虚也，声达焉则响应之，乃神化之自然也，是谓玄牝。玄，妙也。牝，是有所受而能生物者也。至妙之理，有生生之意焉。”^③这种生生不绝、绵绵若存的自然生殖力，就是天地万物的根源。回归到这个根源，老子称之为“复命”，复命孕育着无限的生命力。老子欲复归于婴儿，他对婴儿的爱、赞美和膜拜，从根本上说当然还是回归到那种“无知无识，无伎无求，无生无死，无始无终”的“原初的美妙”，这是老子道论的必然归结和延伸。

对此意境中的精微义涵，成中英先生指出：“赤子和水一样，都是柔弱而不争。但赤子和水比起来，更充满了生命、学习能力、生存与创造的潜能。因此，赤子是纯洁的、单纯的，它尚未被偏曲的知识、坏习惯和邪恶的思想所污染。所以，赤子能够无为而无不为。这是因为，赤子不会妨碍事物的发生，所以他是创造的种子、新奇的肇端（或开端）、和谐的模式。他无防御，因

① 见《道藏》第24册，第824页。

② 见杜光庭：《道德真经广圣义》卷三九，《道藏》第14册，第513页。

③ 见彭耜：《道德真经集注》卷二，《道藏》第13册，第120页。

此就不会引来伤害和竞争。”^①可见，赤子的品质与“道”相通，所以能够喻道、体道。

二、赤子是纯真天性的见证

北宋诗人路德延《小儿诗》曰：“情态任天然，桃红两颊鲜。乍行人共看，初语客多怜。臂膀肥如瓠，肌肤软胜绵。长头才覆额，分角渐垂肩。散诞无尘虑，逍遥占地仙。”^②生动形象地描述了赤子纯朴天真的本性，这也正是道教崇拜赤子的一个重要原因。

老子说：“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。”唐成玄英疏：“婴儿，喻无分别智也。言人常能守静，则其德不散，故能复其本性，归无分别智。”^③所谓“无分别智”，即是未识善恶，不辨是非，和气常全，泊然凝静。如同《吕氏春秋·具备》所言：“三月婴儿，轩冕在前，弗知欲也；斧钺在后，弗知恶也。”写的就是这种境界。当然，婴儿不是绝对无动于衷，“慈母之爱谕焉”，这就是“诚”，所以婴儿“诚有诚乃合于情，精有精乃通于天”，一切都是自然而然。^④

对此，李泽厚、刘纲纪先生指出：“老子赞美婴儿，是因为在他看来婴儿具有纯真自然的天性，没有利害得失计较打算，最符合于道德的理想。而这种如婴儿般的纯真自然，也正是涤除玄

^① 见成中央：《世纪之交的抉择——论中西哲学的会通与融合》，知识出版社，1991年，第241页。

^② 见《古今图书集成》第38册，第46～639页，中华书局、巴蜀书社，1985年10月影印本。

^③ 见强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷七，《道藏》第13册，第424页。

^④ 见肖兵、叶舒宪著：《老子的文化解读》，湖北人民出版社，1993年，第828页。



览所需要达到的精神状态。”他们还列举了一些中外著名的思想家、文学家，如李贽、袁宏道、王国维和席勒都赞扬过“稚子的天真”、“儿童的理解”，所谓“不失其赤子之心者也”。所以，老子所谓“常德不离，复归于婴儿的说法是包含有深刻的真理的。”^①

在道家看来，赤子这种纯真自然的天性，最能够契合天地之道。西汉严君平说：“夫赤子之为物也，知而未发，通而未达，能而未动，巧而居拙，生而若死，新而若弊，为于不为，与道周密”，无心无意，无为无事，视死生为一体，视苦乐为一同，“故能被道含德，与天地同。”^②刚出生的婴儿虽然已与母体脱离，成为一个独立的个体，但他并没有意识到这种独立。他的任何活动都是无目的、无意识的，因此在婴儿的意识中没有物我的界限。其早期的活动表现了主体与客体的同一，他所感知的既不是具有意识的自我，也不是独立于自我的客体，而是主客体未分的混沌状态，而这种状态正是大道和合的显现。

换言之，道家之所以推崇婴儿，是因为他保持了“和”的境界。而这种至善尽美的和，正是大道的常态，永恒不变的本体。北宋吕惠卿说：“故致道之极，则至于复命，复命曰常。含德之厚，则至于知和，知和亦曰常。则道德虽有间，及其会于常则同也，知常则常因其自然而不益生。”^③江征疏：“和者，大同类于物。关尹论至人行乎万物之上而不粟，曰是纯气之守也。能守其气，使之纯粹而不杂，则温温乎，其和可知矣。惟其和之至，

① 见李泽厚、刘纲纪主编：《中国美学史》第1卷，中国社会科学出版社，1984年，第223页。

② 见《道德真经指归》卷十，《道藏》第12册，第366页。

③ 见吕惠卿：《道德真经传》卷三，《道藏》第12册，第172页。

故能游乎万物之所终始，通乎物之所造，所谓制命在内，形化而性不亡者是也。制命在内，则造化自我，亘古今而常存，形化而性不亡，则一性常存，更万形而不易，以挈天地，以袭气母；得不谓之常乎！”^①

需要指出的是，道家将婴儿、赤子推崇为理想的人格，只是一种比喻，“并非是事实义，而是取其价值义。”“或使天下人民皆如婴儿之欢笑自在的和之至，皆显现其复归于婴儿的常德之厚。”^②所谓复归，即返还于赤子之德性，归真于大道之朴素，这就是老子所说的“真朴”之士：“古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容。豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，严若客，涣兮若冰将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，浑兮其若浊。”^③这类朴素体道的人正是道家所推崇的真人。

张默生先生说：老子拿德性至厚的赤子，来比仿道全德备的至人，因为在人里，婴儿最能体现“混沌”与“自然”的胜境。“赤子初生时，无知无欲，精足心和，统统是一团无理。修真养性的人，也是想反归这种状态。”他指出，儒家之孟子亦说过：“大人者，不失其赤子之心者也。”耶稣也曾说过：“你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。”所谓“回转”者，“复归于婴儿”也。“可见中外的圣贤，都是把赤子的德性，看为是与道同体的。”^④

与道同体的婴儿，之所以成为象征道全德备的至人，是因为他能诸尘不染，天真纯朴。《太上一乘海空智藏经》卷二曰：“一

① 见江征：《道德真经疏义》卷十，《道藏》第12册，第501页。

② 见王邦雄：《老子的哲学》，中国台北：东大图书公司，1983年，第146页。

③ 见强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷四，《道藏》第13册，第393页。

④ 见张默生：《老子章句新释》，成都古籍书店，1990年，第6页。

切凡夫，身心相随。真仙不尔，为化众生；惟现小身，心亦不小。何以故？是我弟子，所有心性，常广弘大；虽现大身，心亦随大。云何大身？身满世界；云何小心？行婴儿行，虽终日号而不嘎也。何以故？以是因缘，心不随身，真人童子已于色欲，远离诸尘，虽住魔城，而心不动，以不动故，当知真仙身心自在”，从而“离诸我相、人相、依相、作相、念相、因相、果相”。^①

三、赤子是圆满成圣的结果

从修真体道的过程，到登临圣境的证验，赤子、婴儿是其性命圆满的象征。在道教的内丹修炼术中，从筑基炼己，经炼精化气、炼气化神、炼神还虚等三个阶段，终至炼虚合道的成仙境界，其中“婴儿现形”是最重要的一种证验。

宋张伯端《悟真篇》曰：“戊己自归生数五，三家相见结婴儿。是知太一含真气，十月胎圆入圣基。”翁葆光注：“婴儿者，即丹也。丹是一，一是真一之气，天地之母气也。己之真气，天地之子气也。以母气咽归五内，以伏子气，犹猫伏鼠而不走也。子母之气，相恋于胞胎之中，结成婴儿之一，故曰太一含真气。言含真一之气，如人怀胎十月，满足然后降生圣胎，亦如之十月功圆，自然神圣，故曰十月胎圆入圣基。”^②

这里所谓的“三家相见”，即精气神合一，胎圆丹成。《性命圭旨·元集》有“三家相见图”，其诗曰：“身、心、意，是谁分作三家？精、气、神，由我合成一个。大道玄微见此图，分明有象不模糊。先将一二为之用，三四中当共一都。不用五金并八石，只求三品共一室。炼成一颗如意珠，软似兜罗红似火。”“肝

① 见《道藏》第1册，第624页。

② 见翁葆光：《紫阳真人悟真篇注疏》卷三，《道藏》第2册，第930页。

青为父，肺白为母，心赤为女，脾黄为祖，肾黑为子，子五行始，三物一定，都归戊己。”“身心意谓之三家，三家相见者，胎圆也。精气神谓之三元，三元合一者，丹成也。撮三归一，在乎虚静。虚其心则神与性合，静其身则精与情寂，意大定则三元混一。情合性谓之金木并，精合神谓之水火交，意大定谓之五行全。然而精化为气者，由身之不动也；气化为神者，由心之不动也；神化为虚者，由意之不动也。心若不动，则东三南二同成五也。身若不动，则北一西方四共之也；意若不动，则戊己还从生数五也。身心意合，则三家相见结婴儿也。”

婴儿即成，再经十月温养，即脱胎现形。《性命圭旨·利集》有“婴儿现形图”，其诗曰：“此时丹熟，更须慈母惜婴儿；他日云飞，方见真人朝上帝。”并指出：“前面火候已足，圣胎已圆，若果之必熟，儿之必生，弥历十月，脱出其胞。释氏以此谓之法身，又曰实相；玄门以此谓之赤子，又曰婴儿。婴儿当移胎换鼎之时，跃然而出，潜居气穴之间，又重开一混沌也。盖此穴原是神仙长胎生息之乡，赤子安身立命之处。因是熟境，顺路而归，婴儿既宴坐静室，安处道场，须藏以玄玄，守以默默，始则藉坤母黄芽以育之，继则聚天地生意以哺之。此感彼应，发迤见远，其中自呼自吸，自阖自开，自动自静，自由自在，如神仙逍遥于无何乡，似如来禅定于寂灭海。既到此大安乐处，仍须密守关元，无令外缘六尘、魔贼所侵，内结烦恼，奸臣所乱。若坐若卧，常施莹净之功；时止时行，广运修持之力。遂得六门不漏，一道常通，真体如如，永固丹基者矣。日夕如此卫护，如此保顾，如龙养珠，如母育子，不可顷刻暂忘，刹那失照。钟离翁曰：孩儿幼小未成人，须藉坤娘养育恩……刘海蟾曰：卦行火候周天毕，孕个婴儿镇下田。霹雳一声从地起，乾户擘开光万里。



翻身撞出太玄关，这回方是真仙子。”在这里，婴儿成为道果圆满的一种象征。

其后，将婴儿由下丹田移居上丹田，于炼神还虚之中，“阳神出壳”，脱离苦海。《性命圭旨·贞集》曰：“如陈泥丸云：我昔功夫行一年，六脉已息气归根。有个婴儿在丹田，与我形貌亦如然。婴儿既长，穴不能居，自然裂窍而出，贯顶而升，此之谓出离苦海，而超彼岸也。”从此到达阳神超脱，形神俱妙，分化无穷的境界。

《性命圭旨·贞集》指出：“若双修性命者，所出乃阳神也。阳神则有影有形，世所谓天仙是也。故曰道本无相，仙贵有形。然而出神太早，丹经之所深诃。既得其母，当返其胎，常留神于天谷，复归如婴儿，不识不知，唯深唯寂。阳光无漏，则愈扩愈大，弥远弥光，自然变化生神，生之再生，则生之而无尽；化之又化，则化之而无穷；子又生孙，百千万亿。张紫阳曰：一载生个儿，个个会骑鹤。陈泥丸曰：一载胎生一个儿，子又孙兮孙又枝。’白玉蟾曰：一体遍多，犹朗月而影分千水；多身入一，若明镜而光寓万形。仙家谓之分身，佛氏谓之化身。”^①

这种绝妙的境界，在柳华阳《慧命经》中被描述为形神皆化于虚无，分念成形，阳神出现，出有人无的境界。其“化身图”曰：“分念成形窥色相，共灵显迹化虚无。出有入无承妙道，分形露体共真源。”并解释说：“当其童真之时，坚固之体，原无漏尽之名，圆陀陀，光灼灼。此时若遇真师，不用漏尽之法，只要将此圆陀陀、光灼灼之慧命，收归中宫，时时醒悟，刻刻觉照，护持十月，道胎养成佛体。即如《楞严经》所谓既游道胎，亲奉

^① 见《藏外道书》第9册，巴蜀书社，1994年版。

觉胤，功勤杰足，自然出胎。到此法身广大，即《楞严经》所谓形成出胎，亲为佛子。”^①

^① 见《藏外道书》第5册，第882、884页。



道教的成仙思想及方法

吴瑞龙

世界上各种学说对于人生终极关怀——死亡，有着不同解释，而宗教以丰富的内容来解说人生终极关怀问题。本文则以道教为研究人生终极关怀——成仙的思想。“道教”不但是中国的主要宗教之一，而且拥有两千多年历史^①，它指导着中国人对人生终极关怀的思想，其思想是土生土长的，并对中国文化影响深远，例如：死亡观、永生观等。道教有着明确的价值判别体系和修行理想目标——完美境界，这种境界是可以通过自身的努力和修行而达到的。此境界道教称为“仙”，道教重视的是“生”：只要将“生”无限期地延长下去，自然就否定了“死”。道教认为现世是“乐土”、“人最善者莫若常欲乐生”，对于人在宇宙中“万物灵长”的身份表示满意，且认为“人身法天象地”，人与天地万物是相似同等的存在，人完全有可能像天地星辰般长生不死，直达永恒。道教的“死”是对“生”的彻底否定，因此求生就必须免死。

道教的成仙观具备系统及意义主要是在魏晋时候。随着道教的分化和繁衍，特别是士大夫的大量涌进道教，这就不能不引起

^① 任继愈：《中国道教史》，上海人民出版社，1997年，第753页。

道教内部在思想上和组织上的变化。于是，道经的造制日益增多，新的道派也相继出现。葛洪在这个转变关头，对战国以来的神仙思想作了系统的总结，使道教的神仙信仰理论化，为上层士族道教奠定了理论基础，并为统治阶级镇压民间道教提供了依据，在道教思想史上和科技史上都有着极其重要的意义，并由此使他成为道教史上一个承先启后的划时代人物。^①

葛洪著作《抱朴子内篇》指出神仙思想的最高概括是“玄”。“玄”，乃是一个极其深远，极其微妙，至高而又至广，至刚而又至柔，说方不方，说圆不圆，忽有忽无，来去无踪，虚无缥缈，变幻莫测，而又无所不能的东西。凡是宇宙的生成，事物的运动，都是这个“玄”的作用。它先于一切事物而存在，是一切事物的主宰。这个超自然的神秘主义的宇宙本体构成了他的神仙道教思想体系的理论基础。

葛洪在《明本》中解释道时，无论在语言或内容上几乎都完全与“玄”的意思相同。“道”和“一”，又是密不可分。关于“一”，他说：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天、地、人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。金沈羽浮，山峙川流，视之不见，听之不闻，存之则在，忽之则亡，向之则吉，背之则凶，保之则退柞罔极，失之则命形气穷。”“一”既是这样神通广大，无所不能，因此他说，“人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。”甚至还把他的神仙之道，也概括为“玄道”或“玄”之道。

怎样修“玄道”呢？他认为靠思神守一。当中有以下观

^① 见《晋书》卷七十二《葛洪传》和《抱朴子外篇自序》。



点：首先，本体论与修炼方法紧密结合。“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之音器，此思玄道之要言也。”^①“思神守一，却恶卫身，常如人君之治国，戎将之待敌，乃可为得长生之功也。”^②其次，把“一”人格化为神。“子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。”^③“人能守一，一亦守人。所以白刃无所措其锐，百害无所容其凶，居败能成，在危独安也。”^④

内修的方法主要包括两种，一种叫做“行气”，一种叫做“房中”。^⑤内修方法有行气，就是关于体内元气新陈代谢的理论，主要是所谓的“胎息”。葛洪在谈到关于行气的方法时说：“其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣。”他指出，初学行气的人，以鼻中引气而闭之，阴以心数一、二、三至一百二十，然后以口徐徐吐之，并且要“入多出少”，在引入和吐出时，都不能使自己的耳朵听到气出入的声音。所以在实行的时候，须以鸟毛着于鼻口之上，以检验当气在出入的时候，鸟毛是否动摇为标志，应当以鸟毛不动为准。心数逐渐增加，到了能够数至一千而仍然能保其纳气的时候，就逐渐开始有“老者更少”的效验了。他还指出，行气的时间，当在每天的子夜到日中这段时间，而不要在日中到夜半这段时间进行。^⑥还有行气者应当遵守的一些禁忌：“又行燕大要，不欲多

① 《畅玄》，第2页。

② 《地真》，第299页。

③ 《地真》，第296页。

④ 《地真》，第298页。

⑤ 卿希泰：《中国道教史》，成都：四川人民出版社，1996年，第312～317页。

⑥ 《释滞》，第137页。

食，及食生菜肥鲜之物，令人燕强难闭。又禁志怒，多惠怒则燕乱，既不得溢，或令人发欺，故渺有能为者也。”

为什么要行气呢？他认为“人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。”^① 所以他说：“善行气者，内以养身，外以却恶。”他在谈到行气的功效时还说：“故行燕或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止疮血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟饥渴，或可以延年命。”^② 其中也包括了发放外气的问题。关于这个问题，他又特别指出：“善用杰者，嘘水，水为之逆流数步；嘘火，火为之灭；嘘虎狼，虎狼伏而不得动起；嘘蛇胜，蛇旭蜡而不能去。若他人为兵刃所伤，嘘之血即止。”

另外，内修方法有房中。葛洪又指出，行气还“宜知房中之术，所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也”^③，又说：“凡服药千种，三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也。”^④ 说明房中术对于修炼至关重要。他指出，“房中之法十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿”。但“其大要在于还精补脑之一事耳。此法乃真人口口相传，本不书也，虽服名药，而复不知此要，亦不得长生也。人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致窒闷之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以不损。若不得口诀之术，万无一人为之而不以此自伤煞者也……志求不死

① 《至理》，第 103 页。

② 《释滞》，第 136 页。

③ 《至理》，第 103 页。

④ 《微旨》，第 118 页。



者，宜勤行求之。”^①

葛洪还指出，“人所以死者，诸欲所损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也”。因此，他认为，“道引行气，还精补脑”，还必须与“食饮有度，兴居有节，将服药物，思神守一”等结合起来，凡伤生之徒，一切远之，“方可以免此六害”^②。他还认为，“仙法欲止绝臭腥，休粮清肠。”^③从而对辟谷之法，作了详细的论述。说这种方法，约有一百来种，或服各种药物，或用符，或用水，或符水兼用，或吞气，或思脾中神名，但合口食内气等等。

葛洪对内修中养生之道特别重视。他认为，养生之道在于使血气充沛，以“不伤”或预防为主。他说：“夫吐故纳新者，因气以长气，而气大衰者则难长也。服食药物者，因血以益血，而血垂竭者则难益也……凡为道而不成，营生而得死者，其人非不有气血也。然身中之所以为气为血者，根源已丧，但余其枝流也……苟能令正气不衰，形神相卫，莫能伤也。”他列举了不利于养生的各种伤害：

“且又才所不逮，而困思之，伤也；力所不胜，而强举之，伤也；

悲哀憔悴，伤也；喜乐过差，伤也；汲汲所欲，伤也；久谈言笑，伤也；

寢息失时，伤也；挽弓引弩，伤也；沈醉呕吐，伤也；饱食即卧，伤也；

① 《释滞》，第137页。

② 《至理》，第101~102页。

③ 《论仙》，第17页。



跳走喘乏，伤也；欢呼哭泣，伤也；阴阳不交，伤也；积伤至尽则早亡，早亡非道也。”

在谈到养生应须注意的事项时说：

“是以养生之方，唾不及远，行不疾步，耳不极听，目不久视，坐不至久，卧不及疲，先寒而衣，先热而解，不欲极饥而食，食不过饱，不欲极渴而饮，饮不过多……不欲甚劳甚逸，不欲起晚，不欲汗流，不欲多睡，不欲奔车走马，不欲极目远望，不欲多唤生冷，不欲饮酒当风，不欲数数沐浴，不欲广志远愿，不欲规造异巧。冬不欲极温，夏不欲穷凉，不露卧星下，不眠中见肩，大寒大热，大风大雾，皆不欲冒之。五味入口，不欲偏多，故酸多伤脾，苦多伤肺，辛多伤肝，咸多则伤心，甘多则伤肾，此五行自然之理也。”

在强调预防为主时说：

“凡言伤者，亦不便觉也，谓久则寿损耳。是以善摄生者，卧起有四时之早晚，兴居有至和之常制；调利筋骨，有僵仰之方，杜疾闲邪，有吞吐之术，流行荣卫，有补泻之法；节宣劳逸，有与夺之要。忍怒以全阴气，抑喜以养阳气。然后先将服草木以救亏缺，后服金丹以定无穷，长生之理，尽于此也。”^①

与上述养生之道相联系，葛洪又指出：“学仙之法，欲得恬愉淡泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心。”并说：“仙法欲静寂无为，忘其形骸。”他认为，人们如能恬愉淡泊，不以情欲害真，

^① 《极言》，第223--224页。



则不必求神降福，自然便会健康长寿。他说：“人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端，则不请福而福来，不攘祸而祸去矣。何者，命在其中，不系于外，道存乎此，无侯于彼也。”反之，如果不能恬淡守真，咨情纵欲，有迷无反。“情感物而外起，智接事而旁溢，诱于可欲，而天理灭矣，惑乎见闻，而纯迂矣。心受制于奢玩，情浊乱于波荡，于是有倾越之灾，有不振之祸，而徒烹宰肥脂，沃醢修酷，撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏稽颡，守请虚坐，求乞福愿，冀其必得，至死不悟，不亦哀哉？”^①总括内修宗旨是“养生以不伤为本”，就好似回到母亲肚腹里，不易发怒，顺其自然、吸收天地间营养，就可以达到内修的增年益寿作用。

其后更推展成为内丹学。道教养生学讲究重人贵生、形神统一、天人合一、生道合一、性命双修和逆修返源。道教将人体比作炉鼎，以精、气、神为内炼。当中精、气、神包括先天及后天。

后 天		先 天	
精	男人精液	元精	生殖系统、内分泌系统等
气	呼吸之气	元气	人体生命运动机能
神	人思想	元神	极清醒的无思维状态

其中互相可以转化：精·气·神。

外养，即为服药，尤其重视金丹。“余考览养性之书，鸣集久视之方，曾所拔涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要

^① 《道意》，第155~156页。

者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”^① 葛洪认为金丹之道，才是最高的仙道；金丹大药，才是上品的神药；只要服了金丹大药，便可以长生成仙。

为什么服了金丹大药，便可以使人长生成仙呢？葛洪对此解释说：“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中，沾洽荣卫，非但铜青之外傅矣。”他认为：“长生之道，不在祭祖事鬼神也，不在道引与屈伸也，升仙之要，在神丹也。”^② 又说：“不得金丹，但服草木之药及修小术者，可以延年迟死耳，不得仙也。”^③

从战国以后，经秦、汉、魏、晋、南北朝到隋、唐之间，丹药可分三大类。第一大类，天元丹，药有两种：第一种是指天然矿物而成的丹药；第二种是指得道者所炼成丹药。第二大类，地元丹，采用植物的药材提炼而成的丹药（例如灵芝）。第三大类，人元丹，目的是采阴补阳、采阳补阴。例如：服食丹铅（童子血）等。^④

葛洪对内修与外养的步骤，也作了具体的说明。他认为，这个步骤便是由浅入深，由易到难。另外丹经指出修炼需要有法、财、侣、地四大条件。^⑤

① 《金丹》，第 61 页。

② 《金丹》，第 62~68 页。

③ 《极言》，第 221 页。

④ 南怀瑾：《南怀瑾选集·第四卷》，上海：复旦大学出版社，2003 年，第 431~432 页。

⑤ 胡孚琛等：《道学通论》，北京：社会科学文献出版社，2004 年，第 570 页。



第一条件是“法”：代表读书及求师，并且认为求得位好师父更重要，因为很多秘诀是师徒口口秘传，从不在书上讲明。

第二条件是“财”：修道需要一笔钱，保证集会、旅行、衣食、医疗、图书、器物等用途。因此，丹经鼓励修道者借助有财有势者以法换财，共同修炼。“要贪天上宝，须用世间财”。

第三条件是“侣”：需要同道者同修同证，不宜一人独自修行。

第四条件是“地”：要在自然安静环境下，尽量避开干扰修行的人及事物。

修炼需要注意的事项，包括：第一要将万缘红尘放下，脱去一切商场、官场及情场事物。第二关于练功姿势有动静两种。首先，宜学动功（导引图、太极拳、大成拳等）。因为，初学者丹道未通。之后炼静功，静功姿态有行、坐、站及卧四种。第三要饮食规定：素食为主，不吃生葱、辣蒜、韭菜等异味刺激性调味品。最后，男女性行为是丹法大忌。不过有些派别认为性行为可以帮助修炼成仙，譬如透过房中术来“采阴补阳”或者“采阳补阴”，成为双修。不过这些只是较小派别并不是主流修炼方法。^①

总括来说，中国道教有着长远悠久的历史，当中蓄积了很多重要的思想哲理，因而宗派众多，教内不同派别有不同的修炼方法。再加上有些非道教正统思想的民间信仰掺杂，所以笔者取出道教主要脉络用作研究之用。总体上看，道教的成仙观是依靠自己修炼（内修外丹方法）与自然规律，借此希望达到长生不老的境界。正如王卡所说：“长生可为，方术有效，主张为追求长生而积极探索自然和生命的秘密，这便是神仙道教的人生观和宗教

^① 胡孚琛等：《道学通论》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第580—586页。

信仰。”^①。对于道教成仙过程的研究就道教成仙概念有以下总结：首先，他们强调自然间彼此平衡关系，例如；阴阳观、太极观、八卦观等。第二，他们重于全人修炼，包括心灵（打坐）、身体（练功）、道德（向善）、世界观（天人合一与自然融合）。第三，回复人本源——“婴孩”。例如：“胎息”，其目的减少呼吸就好像婴孩在母亲肚中不需要呼吸。“守一”、“玄”的主要思想退回到万物原本。这些修炼思想就是学习母亲肚中婴孩，无呼吸（吸纳）、无思想（坐忘）、静坐不动（守一）、吸收母亲营养（丹药、天然食物）等。如果修炼不成功也可以减慢老化，假使成功可以长生不老——“成仙”。以上种种观念并非都是合理的，笔者认为他们科学知识不足造成的。

道教的成仙思想有如下优点：第一，改造人生观，修道者要在行为上与道相合，从而建立起新的行为模式。例如道教接受自然超俗、适性逍遥、善忍和平的行为及思维方式。第二，改善人的气质，修道者修道时改善人体内分泌，促进人体系统循环，从而亦改善自身情绪。第三，洗涤心灵伤痛，人生的很多创伤、痛苦、不良刺激等都会在人的记忆中留下印痕，因而被影响或因此影响他人。在修道其间会认识自我（元神），并把不良创伤清除干净。第四，可以激发出人体生命潜能，激发人脑的深层智慧。第五，改善人体素质，祛病健身，激发人体青春活力。第六，可以使人延年益寿。

^① 何光沪：《对话：儒释道与基督教》，北京：社会科学文献出版社，1998年，第460页。



道教与基督教的救赎论

杨庆球

一、道教的救赎论

汉朝建立了统一的中央集权国家，带来了思想大融合，亦随之形成了三种重要思想：（一）《列子》和《淮南子》以道家为宗，兼容儒、法的清静无为之治。（二）董仲舒和王充独尊儒术，实际上兼取道法诸家的混杂政治体系。（三）早期道教思想中的真道观，体验万物之中和规律的地道中国宗教发展。笔者试就道家“道”的意义，探讨道教的救赎观，进而比较基督教的救赎论。

然而，由于道教“杂而多端”，一直给人难以理解的形象。近人有把道教定义为：“宗仰黄老之道，以神仙家的术说及道家学说为中心，融合传统宗教习俗以告谕。教化世人，追求宇宙和谐，国家太平及相信人们修道积德、定能安乐幸福，长生久视的宗教。”^① 道教的经典大都尊老子的《道德经》为基本典籍，其后的《庄子》（又称《南华经》）、《列子》（又称《冲虚至德真

^① 李养正：《道教发展史》，收《道教史略》（李养正、卿希泰、李刚合著），（香港：道教学院，2000年，第4页。



经》)及汉初的《淮南子》、《老子想尔注》和《太平经》均为早期道教典籍,我们试从这些经典看看道教有关救赎的意义。

1. 道超越时空,创生万物

西汉淮南王刘安所主编的文集《淮南子》,收集了先秦至汉初各派有关道的理论,融合成一个道论的体系,我们试看其中的道论:

夫道者,覆天载地,廓〔扩大〕四方,析〔拓展〕八极……植之〔竖立〕而塞于天地,横之而弥〔充斥〕于四海,施之〔实践〕无穷而无所朝夕,舒之〔舒展〕悞于六合〔覆盖天地〕,卷之不盈于一握〔不满手所握〕……夫太上之道,生万物而不有,成化而弗宰……^①

道是超越万物而创生万物,故称为“太上之道”,即至高无上、绝对的存有。它充塞于天地万有,无处不在,但又不等于西方的上帝,因为这道是宇宙论的根据。例如希腊早期哲学家泰勒斯(Thales)认为“水”是万物之源,把宇宙的起源归于现有的宇宙物质,是典型的宇宙论。《淮南子》的道糅合了宇宙论和形上学,故道与生成的宇宙有相连关系。“天地未形,冯冯翼翼,洞洞漏漏〔无形无象〕,故曰太昭。”^②道教的另一重要经典《冲虚至德真经》,原名《列子》,由列御寇(公元前423-396)所作,几经流佚,到西晋张湛校订后有《列子注》。由于唐玄宗于公元724年封列子为冲虚真人,故《列子》又称为《冲虚真经》。它继承了老庄的思想,是道教的重要经典。然则,什么是道?

^① 刘康德撰:《淮南子直解》,上海:复旦大学出版社,2001年,第1、3页。

^② 刘康德撰:《淮南子直解》,上海:复旦大学出版社,2001年,第81页。



《列子》说：“无所由而常生者，道也。”^①道的存在是无条件的，不由外物所生，不由外物所灭。道产生万物，却不为外物所生；使万物变化，却不为外物所变化。被产生了的事物继续生产，同样，变化了的事物继续变化，这样，万物不断生产和变化，这是阴阳四时，但道却超然独立，反复循环，“其际〔边际〕不可终，疑独〔疑即静止〕其道不可穷。”^②《淮南子》与《列子》都承继了老子的思想，道是形上实体，但又是宇宙论的始源。这些理论，都是来自《道德经》有关道的论述。例如：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强名之曰大。^③

道是万物的本体，在万物之先，也独立于万物之外，是一形上实体，所以不能用经验的语言描述它。老子又说：

道冲而用之，或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似成存，吾不知谁之子，象帝之先。^④

道是至高至圣，冲散开来，成太和之气，在宇宙中无微不至，但不会穷匮。道赋予万物生机，挫败世间利害的锐气，排难解纷等，它又在天地之先显现。按唐君毅所见，老子言道有六

① “即不依靠外在条件而永远存在的，就是道。”见曾传辉注译：《冲虚至德真经今译》，北京：中国社会科学出版社，1996年，第171页。

② “即不依靠外在条件而永远存在的，就是道。”见曾传辉注译：《冲虚至德真经今译》，北京：中国社会科学出版社，1996年，第93页，译文第1页。

③ 《道德经》第25章。

④ 《道德经》第4章。

义：一为宇宙原理，或万物共同之理。本身并非一实体，是一虚理，却为事物所依循，如自然定律。如天之道为损有余而补不足〔77章〕。二为形上实体，即指一实有之存在者，前者为虚，后者为实。形上实体好像创生的上帝，或万物的依归。如“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。”〔25章〕三为形上实体的表现。道生万物，道即显现为“有”相。道运行不息，则显现为“动”相等，如“反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。”〔40章〕四为同德之道。老子说物有得于道者为德，所谓德的内容，其实即是道。五为修德的道，即人要追求道，而求有德的时候，所进行的修德方法，或说人的成德过程。如“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之，不笑不足以为道。”〔41章〕可见听道者未必有德，德是涉及道的实践。最后，道是指人的心灵状态，即人的行为表现合于道，人的心境状态合于道^①。

道教在东汉张道陵创教之初，便奉“老子”为崇高之天神与祖师，奉《道德经》为圣典，以“道”与“德”为最根本的教学原理。在此思想基础上派生之崇拜礼仪及修炼等，都是由《道德经》演绎而来。其中以道的形上及创生为主要根据的理论：“道”是宇宙的本原，无所不包，又创生万物。“德”与“道”并行不分，道之在我者为德，即事物具有的原理，及社会人伦的规范。由此开展出“道”为元气，“德”为自然向化；“道”为天，“德”为地。“道”为阴阳，“德”为五行；“道”主生，“德”主养等^②。

^① 唐君毅：《中国哲学原论——导论篇》，香港：东方人文学会，1974年，第350～63页。

^② 李养正等：《道教史略》，第6页。



2. 《老子想尔注》中道的转化

《想尔注》为《老子》的注解，为汉初的作品，此书在东汉年间，为道士必诵经典，直至唐代甚受重视。可惜唐以后失传，到清末于敦煌莫高窟发现残卷，今藏伦敦大英博物馆^①。《想尔注》可能是张鲁的注，主要流行在西蜀汉中地区五斗米入道所用的一种《老子注》本^②。它代表了汉末道教建立的时候为了使道教注入宗教的理论，故把老子哲学改造为宗教思想，例如肯定人格神及解析宇宙万物起源等。

作为一种宗教信仰，必然有超越的上帝，即人格神，有意旨可以赏善罚恶。《老子》的道基本是大自然的规律，未必对人事有任何监管。《想尔注》把道的形上意义转化为“人格神”，以迎合宗教的需要。

道本身有事物的原理，大自然的规律，人生所持守的伦理道德，《想尔注》解析老子“渊似万物三宗”时说：“道也。人行道，不违戒，渊深似道”，作者注“天地不仁”时说“天地像道，仁于诸善，不仁于诸恶。”^③ 上述都是把道作为自然及人伦法则，故下面说，“圣人法天地”，意思是一个人能顺应自然，就能得到生活顺利，寿命长久，故有“能法道，故能百生而长久也。”所谓长生之道，其实是一种大公无私，效法自然的豁达精神。“不

① 据饶宗颐考据，残本应为东汉抄本，因为内文书注与经文连写，是东汉晚期注书的形式，按字体应属北朝抄本，参饶宗颐：《老子想尔注校笺》，香港：东南（Tong Nan）出版，1956年，第1、5页。

② 汤一介：《魏晋南北朝时期的道教》，西安：陕西师范大学出版社，1988年，第95页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，香港：东南（Tong Nan）出版，1957年，第7页。

知长生之道，身皆尸（私）行耳，非道所行，恶尸（私）行也。”^①

在另一处《想尔注》更明言：

自然，道也，乐清静。希言，入清静，合自然，可久也。^②

这里把“自然”看为“道”，是安静的，少言说的，跟着又说：

自然者，与道同号异体，令更相法。皆共法道也。^③

把自然与道连接起来，人遵守自然的规律，便遵守了道，饶宗颐解析“以自然为顺事不逆天之义。”^④

老子的道本为形上意义，如大自然的规律、宇宙和谐的秩序，在《想尔注》中把“道”转化为有意旨的人格神。《老子》第四章中说：“道冲而用之或不盈……吾不知谁之子，象帝之先。”原意是：老子把道看成一个空虚而又实在的实体，是活泼的，取之不尽。老子本人（吾）对道也是难以捉摸，不知从哪里来，对像在天帝之先就有了它（帝之先）。但《想尔注》说：

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，香港：东南（Tong Nan）出版，1957年，第10、11页，“尸”依饶宗颐考据，改为私心行为。

② 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，香港：东南（Tong Nan）出版，1957年，第32页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，香港：东南（Tong Nan）出版，1957年，第35页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，香港：东南（Tong Nan）出版，1957年，第69页。



“吾，道也。帝先者，亦道也。”^①把吾，即把老子等同于道，在帝之先，亦是道。即是说，老子在帝之先，本身就是道。道被赋予了人格意义。

在《老子》三十七章“道常无为而无不为”，《想尔注》说：“道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之。”^②道有意志，不作恶事，是神。“道”喜爱清静（乐清净），少言语（希言）^③，道更会赏善罚恶：“道设生以赏善，设死以威恶。”^④下文说，凡不信道，好为恶事的人，便不能脱离死亡。仙士（神仙道士）怕死，所以信道守诫，因此得生不死。这样看道，犹如看道为掌生死权的上帝，有意旨，有赏罚，可见《想尔注》的宗教性十分强烈。

但这个“人格神”并不相似基督教的人格神，因为基督教的上帝是创造万有的主，是完全超越万有之上的，是形上实有的，不是宇宙中形成万有的质料，也不是自然规律。《想尔注》把道等同于大自然规律，例如，“一”是“道”，“一者，道也……一不在人身……一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳，都皮里恶是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”^⑤

“一散为气”，“一”可以是形上实体（metaphysical reality），但这个一可以散气。气是什么？在《想尔注》中论气的地方很多，气是一种不可见而又无所不在的“清微”之气，它是一种动

① 《老子想尔注校笺》页8，文中多有“吾，道也”，第16、21、30、34、39页。

② 同上，第50页。

③ 同上，第32页。

④ 同上，第27页。

⑤ 同上，第13、31页。

力，也是基本质料。作者据《道德经》第五章把宇宙看为风箱，而宇宙的基本质料看为气。^① 在《想尔注》中这种气被看成一种“精气”，是“道”作为一种存在物存在宇宙之中，它是事物的基本数据，所以说：“有道精，分之与万物，万物精共一本。”^② 但这种“精气”，其实又可看作一种生命或动力，也可以是一种精神性的存有，是人赖以以为生的东西。

古仙士失精以生，今人失精以死，大信也。

所以精者，道之别气也，人人身中为根本，持其半，乃先言之。^③

这样看来，“道精”（道的精气）是产生万物的本源。

万物舍道精，并作，初生超时也。吾，道也。观其精复时，皆归其根，故令人宝慎根也。^④

万物因有道的精气，因而才能出现（生超），道被看作创造宇宙万物的本源，而精气则为孕育万物生长的动力。

道散为气，是宇宙形成的图画，道本身却不是虚无的形上实体，上文有“聚形为太上老君，常治昆仑。”可见太上老君这个人格神也是由道而来，太上老君只是“道”的一种具体表现，“他”可以超验虚无也可以化为自然律规，甚至无名。道是超越的神，可以转化为质料，可以转化为“人格神”，那么道是什么？道教保存了道无名无相，与道家相接。但落实于宗教生活，道必须是有名有相，它可以是太上老君，可以是精气生命，更可以是知其有不须颂其名的抽象存在物。当这个“道”化成太上老君，

① 《道德经》五章：“天地之间，其犹橐籥（风箱）乎？虚而不屈，动而愈出。”

② 《想尔注》，第29页。

③ 《想尔注》，第29页。

④ 《想尔注》，第21页。



便成了宗教信徒敬拜的对象，具有意志，神通广大，并且统治昆仑。^①

这种“人格神”仍保留形上实体及宇宙质料两者混合的描述，汤一介也同意这种说法^②；《想尔注》中“道”这一概念是从“主宰”天地万物方面来说的，或者是就宇宙无所不包的统一状态来说的。使用“道气”则往往是从“构成”天地万物方面来说的。“道气”是最根本的“气”，气是资料。由“道”形上观念如何到构成宇宙的数据，《想尔注》并没有交代。且形上实体与宇宙质料之间的断层，如何连结，如何过渡，也是一个问题。不过《想尔注》并没有想解决，它只是把三者串连起来，甚至等同起来。“所以精者，道之别气也。”^③

基督教的创造在神学上的意义是“从无创造有”（*creatio ex nihilo*），上帝不是质料，是形上实体，也是有意旨的人格神。宇宙不是上帝的延伸，所以宇宙的事物没有神圣性。由于宇宙是上帝由无而创造出来，所以它是偶发的（*contingent*），除了上帝以外，没有事物的自身可以永恒^④。这个创造过程便把形上实体与宇宙质料连接起来，比较道教的道与世界，在原则上是一致的。

3. 道与人的救赎

(1) 《列子》浪漫式的救赎

道化生万物，到了汉初的道教，道已不单是形上实体，而是灵而有性的“神异之物”，即是道教所敬拜的神灵^⑤。后来道教

① 据杜而未考据，昆仑是天上王国。

② 《魏晋南北朝时期的道教》，第107页。

③ 《想尔注》，第29页。

④ T. F. Torrance, *Divine and Contingent Order* (London: Oxford University Press, 1981), pp. 34~36.

⑤ 李养正：《道教概说》，中国道教协会，年日不详，第7页。

发展出复杂的多神世界，除了人居住的世界外，还有神仙境地。道教重视的，是人与道的关系。“道”是生的原因，生命、生存、生长都是“道”的菜单现形式。人最重要是借“修道”而返本还原，与道同一性。老庄的养生在于无欲无求，效法自然。但秦汉之际，黄老道家受神仙家影响，演化为追求长生的神仙学。神与仙并不相同。神从“示”，是祭祀的对象，人死后可转化为神，是另类存有。但仙是从“人”，即基本上是人，或说是由人提升而成。所以成仙在早期道教是一成圣的完成过程。^① 追求成仙或神仙是人与“道”完全和谐，是一种无我的境界。

由于道与德无形无相，它因“不显象”（not - being - then）而“无象”（not - being），它是无声无臭无形而“空”。只有当人与道融为一体时，人才让道主宰人的命运^②。这种人与道合一，亦即《庄子》（道家称《南华经》）所描述的“神人，真人”，成为后来道教的“仙人”。如《逍遥游》中藐姑射之山上的神人，肌白如雪，不食人间烟火，吸清风饮露水；在《齐物论》的神人，“大泽焚而不热，河汉涸而不能寒”。在《大家宗师》的真人，更是夜无梦醒无愁，登高不惧，下水不湿，人火不热；不知生，不知死，完全超脱了经验的情绪及外来刺激。这虽是浪漫主义一种幻想的驰骋，但到了《列子》，又把庄子的思想进一步发挥，如《黄帝第二》承继了列（藐）姑射山的神人，吸风饮露，不食五谷^③。其中说到一个名叫范子华的人，是一个显赫家族的

① 张广保：《抱朴子内篇·前言》，收《列子·抱朴子内篇》[王平等注]，北京：华夏出版社，2002年，第136页。

② 这是孔汉思（Hans Kung）对道教的“道”之体会。见秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，香港：三联书店，1989年，第148～49页。

③ 《列子·黄帝第二》，收《列子·抱朴子内篇》，第23页。

富户，有一位贫农商丘开追随他。在子华大宅内的豪客及门徒，瞧不起商丘开，常常讥笑他。后来有人开玩笑，说谁能从高台上跳下去，便奖他一百个金币。当时没有人肯白白送命，谁知商丘开真的从高台跳下来，非但没有跌死，而且像飞鸟一样轻轻着地。众人以为只是巧合。又来到水边，有人说谁能潜入深渊，必可得珍宝，只有商丘开跳入深渊，果然获得很多珍宝。一次范家大火，也只有商丘开闯入火场救人，竟然丝毫不损。

商丘开并非神人或仙人，《列子》告诉我们，他只是一个普通人，不过他能“唯恐诚之之不至，行之之不及，不知形体之所措，利害之所存，心一而已”。人只要能忘记生死利害，心中致志于一事，环境便可改变。故“至信之人，可以感物也。动天地，感鬼神，横六合（上下四方）而无逆者，岂但履危险入水火而已哉！”^①这本来是一种极高的理想生活，可是——落实到具体生活，便变成了巫术。^②这种追求形神合一的进境，到了《抱朴子》就成为养生的一个要诀：

是以养生之方，唾不及远，行不疾步，耳不极听，目不久视，坐不至久，卧不及疲，先寒而衣，先热而解。不欲极饥而食，食不过饱，不欲极渴而饮，饮不过多……^③

① 《列子·黄帝第二》，收《列子·抱朴子内篇》，第28页。

② 劳思光指出，老庄之学，原以情意我之肯定为中心。所谓情意我，即人主体观赏宇宙的自由，因此老庄用“生”来描述这种情意我的境趣。庄子及其后学常说“养生”及“全生”，在道家，这“生”并非指人的身体（physical self），而是指超越身体的纯“生”观念。可是后人误解之，以致生出专求形躯不死的学说。参见劳思光：《中国哲学史》，卷2，第19页。

③ 葛洪：《抱朴子内篇·极言（卷13）》，收《列子·抱朴子内篇》，第318页。



所谓养生，其实是一种整全的（holistic）健康生活，目的是为了延年益寿。但道教的成仙不限于此，目的为长生。

（2）《太平经》落实在世俗（界）的救赎

《太平经》^①是早期道教重要典籍，为历代道教发展中影响很大的原始道教思想。《太平经》对现世的肯定，使它的救赎落实在生活层面中。

a. 对食色性之肯定

道教对人生持肯定态度，饮食男女是阴阳之本，是人类生存和发展的基础，所以要国富家强，男女要结婚，生育繁衍。当时有人以为禁欲主义有高尚称誉，所谓守节不婚，《太平经》对此直斥其非：

夫贞男乃不施，贞女乃不化也。阴阳不交，乃出绝灭无世类也。二人共断天地之统，贪小虚伪之名，反无后世，失其实核，此天下之大害也。^②

然而，道教受阴阳五行之迷信，认为女是阴，阴是偶数，故男人（奇数）可娶两妻，符合阴阳法则。所谓“阳数一，阴数二，故阳者奇，阴者偶。是故君少而臣多，阳者尊，阴者卑，故二阴当共事一阳，故天数一而地数二，故当二女共事一男也。”^③这为男人立妾大开方便之门。

^① 《太平经》原有一百七十卷，今残存五十七卷，它是由西汉经历二百多年道教著作结集，有学者称它为“百衲经”，即结集了民间不同儒生及道士的著作，有经纬之学，有黄老之学，其主张不拘一格，广集众善学说，故当中观点有矛盾地方，哲学思想层次亦不一致。参李刚《汉代道教哲学》，成都：巴蜀书社，1997年，第55~67页。

^② 《太平经》，卷35（一男二女法），第37页。

^③ 《太平经》，卷35（分别贫富法），第33页。



饮食、男女房事、衣着，道教都肯定为人类生存的根本需求，称为三急，即三种必须的事，饮食，男女房事是两大急，衣着是一小急：

天下大急有二，小急一……不饮不食便死，是一大急也……天地之间无牝牡，以何祖传，寂然便空，二大急也。……故天为生万物，可以衣之；不衣，但穴处隐同活耳，愁半伤不尽天死也，此名为半急也。……饮食阴阳不可绝，绝之天下无人，不可治也。守此三者，足以竟其天年，传其天统，终者复始，无有穷已。^①

在肯定饮食，男女房事，衣着之余，道教反对奢侈浪费，纵欲无度，所肯定的是一种简朴生活，如易经所说：生生不息，天地之大德曰生。

b. 对妇女生命的保护

《太平经》谈到当时虐杀妇女的情况，指出这是违反天地阴阳之道，是一种极大的犯罪行为。

今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应……天地之性，万二千物（一万二千是应天之数，即完满之数，页390），人性最重，此贼杀女，深乱王者之治，大咎在此也。^②

道教之所以反对虐杀妇女，背后理念是阴阳之道：男代表天，女代表地，阴阳要平衡，不能有天缺地，令宇宙失调。这种

① 《太平经》，卷36（守三实法），第43~44页。

② 《太平经》，卷35（分别贫富法），第34页。

保障妇女并非出于近世的男女平等观念。虽然如此，妇女仍因为道教的阴阳思想而保护。至于男尊女卑的思想仍充斥于《太平经》。例如，用男女的生殖结构以定尊卑，在现代人眼光看来难以接受，如

男所以受命者，盈满而有余，其下左右，尚各有一实（睾丸）。上者盈满而有余，尚常施（射精）与下阴，有余积聚而常有实。上施者应太阳天行也，无不能生，无不能成。……阴为女，所以卑而贱者，其所受命处，户空而虚，无盈余，又无宾，故见卑且贱也。^①

这种凭常识把阴阳之道应用在男女房事，使道教对人的性生活赋予了它的神学意义。我们暂不必用现代社会学来批判它，我们可以说男女房事在道教思想中被功能化（functionalized），即人事是宇宙规律之一，作为生生不息的一个重要环节。

c. 对环境的保护

《太平经》根据阴阳五行的理论，指斥人类为了私心大兴土木，最后做成环境破坏。作者托天师说：天、地、中和总共三气，在内部成为一家，相反相生，共同生养万物。天是主管生成，称作父；地是主管养育，称作母；人是管理万物，称作子。父亲的管教有分寸，讲求时节，所以上天配合地和人的协调，透过四季教化，养育和生成万物，它的终始是有一定秩序的。可是由于人违背了上天，上天降祸于人，各种不顺的东西便相继出现。当坏人越来越多，他们共同伤害天道，其中一种主要伤害就是破坏环境。

^① 《太平经》，卷 93（阳尊阴卑诀），第 386 页。



人乃其无状（无善行），共穿凿地，大兴起土木功，不用道理，其深者下着黄泉，浅者数丈。母（地）内独愁恚，诸不大不谨孝……

故父（天）怒不止，灾变怪万端并起，母复不悦，常怒不肯力养人民万物。父母俱不喜，万物人民死，不用道理，咎在此。^①

作者深深体会过度开发环境，不单伤害地土，更影响大自然的天气。气候受到干扰，地也不能效力。虽然从阴阳之道出发，但阴阳中和的本义正是要人注意生态平衡，这对今日的发展商只看重经济效益而妄顾环保，好像当头棒喝。

《太平经》对阴阳中和三气相和，十分重视，我们称为合顺至极的太平之气。太平之气通天、地、人，“天者大也，平者正也，气者主养以通和也。得此以治，太平而和，且大正也，故言太平气也。”^② 现代所谓环保，即按大自然的规律，让生态不致受人为了的干扰，太平之气也许就是这种理想生活的精神。这对后世道教肯定地上天国，在现世寻找甚至建立乐土，很有关系。

d. 善行修为

作为一种宗教，必须有律例修持，早期道教在《太平经》中也制定了不必律例典章。其中有劝人彼此相爱，“考天地阴阳万物，上下相爱治，立功成名，使心治一家。”^③ 只有人人彼此相爱，同心同志，天下治理正如人的心意，一切顺畅。这样，帝王不再忧愁痛苦，民众互相友爱，万物就会得到适宜的处所安置。

① 《太平经》，卷45（起土出书诀），第114页，译文参龙晦等译注《太平经全译》，贵州：贵州人民出版社，2000年，第232页。

② 《太平经》，卷48（三合相通诀），第148页。

③ 《太平经》，卷56~64（阙题），第216页。



这种彼此相爱，可算是道教的切实易行的道理。

《太平经》说人生有四大烦恼，即思念父母、爱欲不离、年老色衰和老而无养。第一种是指人在少时，思念父母不能独立；第二烦恼是当长大成人后，男女常陷爱欲，不能摆脱；第三烦恼，结婚生子后，慢慢老丑；最后的烦恼，当儿女长大，人也老了，不能做事。要摆脱烦恼，就要努力为善，为善修行有两个方向，一是伦理道德的修养，例如为君者要乐思太平，为民者努力行善。其次是“炼形化体”的养生实践，使精神与肉体返本归真^①。

至于戒律，散见于《太平经》各处，主要是劝人尽孝，修养德行。例如说行善的人必然产生孝慈的子孙（作善有孝慈），人可以活到高寿，相反，作恶的人，子孙遭祸。因此人人都要尽孝。《太平经》提出“作善有孝慈”这观念，与老子所说“六亲不和有孝慈”（《老子章句18章》）完全不同，可见作为一种宗教存在，必须要照顾当时代的价值观，这也反映了汉代重孝的风气。另外，一些使人长寿的戒律是：

汝努力心为善，勿行游荡，治生有次，勿取人财，才可足活耳。各且相事，无妄饮酒，讲议是非，复见夫。详思父母言，可无所咎。天上闻知，更为善子，可得久生竟年之寿。为汝作大，以是为戒。^②

《太平经》中的道家修炼颇神秘，例如要“瞑目内视（闭目专心 气沉丹田），与神通灵，不出言，与道同（与神灵相通），

^① 《太平经全译》卷39（真券诀），第156页。

^② 同上，卷114（大寿戒二百），第1251，1253页。



阴阳相覆天所封。”^① 修炼时要形神宁静，长久保持阴阳和合的状态，对外物无听无视。修炼时元气在人体中无处不在，人要返回婴儿状态的纯一真气，返老还童与自然相通。如此修炼就没有凶险，保持这样修炼下去就可以长生不老。这种修炼与抱朴子有相似的地方，但欲欠缺详细程序^②。道教的修炼可分内丹和外丹，也可以单从行善的途径成仙^③。

3. 成仙与成圣

《列子》的作者列御寇相信人要成为至人或成仙，是形神合一。他有很多故事都是描述人能忘却客观环境，心不为物累。例如，有一次赵襄子在山中打猎，遇上大山火，有一人从石壁走出来，随着大火忽上忽下，众人以为是鬼怪。火熄灭了，赵襄子见他丝毫无损，便问他何以能在火中行走。那人回答，他什么也不知道。魏文侯听到这事，向子夏请教，子夏说因为具有中和之气的人，没有东西可伤害他。魏文侯问孔子何以不也这样做，子夏答：“夫子能之而能不为者也。”^④ 这答案很重要，孔子不欲独善其身，故此虽然具有中和之气，对至人之道能而不为，目的是为了救世。这是因为儒家成圣的目的在于化成世界，与道教成仙的目的在于独善其身，有着不同的精神方向。

成仙与成道都是靠个人的努力而达至。成仙的必要条件是有先天的禀赋，加上名师指点，勤加练习忍耐修己，千锤百炼才能有成。“明师”和“学习”成为成仙的充分条件^⑤。只靠天生的

① 《太平经全译》卷 52（胞胎阴阳规矩正行消恶图），第 193 页。

② 抱朴子提供了详尽的修炼，参《抱朴子内篇》（金丹卷四）。

③ 杨庆堃：《中国文化新视域：从基督教看中国文化》，香港：三联书店，2004 年，第 101 页。

④ 《列子·黄帝第二》，第 33 页。

⑤ 《抱朴子内篇·极言》，第 308 页。

命运（例如命属生星会好仙道；命属死星，则不信仙道）^①，是不足够的，葛洪显然有汉代才性的思想，以人的命运为先决条件。

成仙既不是离开这个现世，仙居住的地方便在这个世界之中，因此仙要住在这世上还未受污染的洞天福地，即一种隐逸的名山胜境。汉班固便曾说：“神仙者，所以保性命之真，而游于其外者也。聊以荡意平心，同死生域。而无怵惕于胸中。”^②这是较早谈及神仙的言论，并无怪异之处，是一种豁达的心境修为。到了《太平经》，出现于东汉年间的仙已发展为神、人之间，拥有长生，能变化的人。《太平经》卷42把人分成九等，最高的是能主宰支配万物元气，又没有形象的“神人”，其次是管理天的“大神人”，管理地的“真人”，管理四时的“仙”，管理五行的“大道人”，管理阴阳的“圣人”，管理文书的“贤人”，管理草木五谷的“百姓”，管理财物的“奴婢”^③。可见整个神、仙、人系统都是由“人”的系列递升。神人在本质上原是一样的，只是由于修炼的不同而进到不同境界，与基督教神与人的完全异质有别。

人如何能成仙？《太平经》卷56至64为此提供了一个晋升的门径。奴婢、贤人因好学而晋圣人，圣人要晋升至仙才能不死，故圣人与仙人之间有一鸿沟。未成仙的人死后变鬼，成仙的人可免去堕入幽冥世界，亦即“黄泉”或“土府”^④。

① 《抱朴子内篇·塞难》，收《列子·抱朴子内篇》，第236页。

② 班固：《艺文志》，收《汉书》，卷10，香港：中华书局，1970年，第1780页。

③ 龙晦等译注：《太平经全译》，上卷42，第148～85页。

④ 李养正：《道教概说》，北京：中华书局，1989年，第47页。另参《太平经全译》，卷137至153。



成仙有两个途径：一是积善去恶的道德修为。《太平经》的生命哲学与其宇宙论相衔接，是人与天的统一。生命须按照道、一、气的法则运作，否则就会短命夭亡^①。所以守道是长生成仙的首要条件，它最高的境界为上述的神人，与天合一而能支配宇宙的元气（即万物的根本）。这种修道成仙的理论一直在道教中流传，例如北宋年间的《太上感应篇》就是一篇典型的善报应与神仙修养合为一体的著作。这对一般民众的影响很大，因为人们不必从事出家的宗教活动也可以信教，不必从事炼养方术也可修仙。如篇中开首说：

祸福无门，惟人自召；善恶之报，如影随形。是以天地有司过之神，依人所犯轻重，以夺人算。算灭则贫耗，多逢忧患，人皆恶之，刑祸随之，吉庆避之，恶星灾之，算尽则死。^②

至于求长生者，必须去恶从善：

凡人有过，大则夺纪，小则夺算，其过大小，有数百事，欲求长生者，先须避之。

欲求天仙者，当立一千三百善，欲求地仙者，当立三百善。^③

这种以为善去恶的成德以至于成仙，是一种简易方法，为民间百姓所乐于遵从。是以道教在民间与儒佛并行的因果道德说，以成仙取代成圣或成佛，成了道教的特色。

① 李刚：《汉代道教哲学》，成都：巴蜀书社，1995年，第134页。

② 《太上感应篇》，北京：燕山出版社，1995年，第17页。

③ 《太上感应篇》，北京：燕山出版社，1995年，第18、20页。

4. 修炼与长生

道教的成仙除了为善去恶的成仙方法，还有属于道教独有特色的炼丹术，就是外丹和内丹。据李养正的《道教概说》^①所言，外丹和内丹主要源于东汉恒帝时魏伯阳假借易卦爻象所作的《周易参同契》。所谓外丹，即用铅汞及其他药物配制，放在炉火中烧炼而成的化合物。成品分“点化”与“服”两种，初步炼成的叫“丹头”，只能作为点化之用，不能服食；再炼一时，便成了“服食”的丹药，即所谓“仙丹”。内丹是在人体内修炼。道教相信人身即丹鼎，以身内的精气为药物，以神为运用，在自己身内烧炼，使精、气、神聚凝不散而成“圣胎”。道教中人相信内丹炼成，可以离人体而出，人体可以分身，可以成仙。

(1) 外丹

汉司马迁《史记·封禅书》记载方士李少君曾向汉武帝建议服丹而致长寿，由长寿而见到仙，人求仙药，最后得“不死之道”。我们相信汉初炼丹本为延年益寿^②，例如《抱朴子·金丹卷四》有陈生丹法，用蜜和丹炼，服后延年百岁；韩终丹法，用漆蜜和丹煎之，服后也可延年等^③。至于成仙的炼药，可参《抱朴子内篇·金丹卷四》对外丹的描述如下：

夫五谷犹能活人，人得之则生，绝之则死，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？夫金丹之为物，烧之愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可

① 李养正：《道教概说》，中国道教协会版，第10~12页。

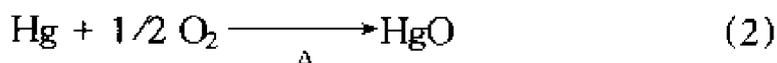
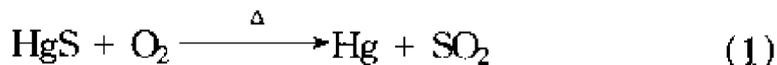
② 金正耀：《道教与炼丹术论》，北京：宗教文化出版社，2001年，第170~171页。

③ 《列子·抱朴子内篇》，第207页。



灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以捍其肉也。^①

金丹并非变化身体，身体本质不变，而是由金丹外物使身体不朽。抱朴子跟着指出草本烧之即烬，但丹砂烧之成水银，水银又变为氧化汞，不单不会消失，反而互相转换。是以方士相信丹药能令人长生，其实在今日看来，纯是一简单的化学作用，当然不能令人长生。



(1) 式由丹砂（硫化汞）加热至 285℃，产生汞（水银）及二氧化硫。若汞继续加热，便与氧结合成红色的氧化汞，如 (2) 式所示。

道教的炼丹术衍生了化学反应的研究，例如第四世纪由雄黄（As₂S₂）即硫化砷，经制炼之后产生游离状态的单质砷，俗称砒霜，是一种有剧毒的灰色固体。这种掌握化学反应的技术，较西方第七世纪用多种方法才能产生单质砷，早了三百多年^②。传统的炼丹术从金属矿物提取药物的过程中，观察到各种物质在特定条件下的物理和化学反应，并能按照固定的操作过程，制造出某种具有特定形式和结构的物质，这是道教练丹的成就^③。然而，从科学的角度来看，道教练丹是为了人的长生，并非为了探索自然科学，目的也不是整理自然世界的律则，故虽有成就，并不一定能与现代科学接轨。尤有进者，丹药如汞、砷等都有剧毒，历代服之而死的人不少。结果长期炼丹术所累积的经验夹杂了迷

① 《列子·抱朴子内篇》，第 192 页。

② 金正耀：《道教与炼丹术论》，第 161～62 页。

③ 详情可参 Ho Peng Yoke, Li Qi and Shu: *An Introduction to Science and Civilization in China* (Hong Kong: Hong Kong Univ. Press, 1985)。

信，玄虚神秘，本可以发展为自然科学的技术成了神秘主义的方术^①。

(2) 内丹

内丹是指以己身为炉灶，以己身内之精气为药物，以神支配身体活动的元神为运用，在己身内修炼，使精气凝聚而成“仙丹”。“仙丹”在隋唐以后始见载于道书，据李养正意见，魏晋以前，行世的个人修为主要为存思（使外游的精神返回身中）、行气（以我之心，使我之气，适我之体，攻我之疾）、胎息（闭口鼻锻炼自身体内之气）及炼神丹。由于神丹金液等服食后常生意外，南北朝的炼丹方士便改变方针，结合存思、行气、胎息等内心修炼，而有内丹的名称；到了隋代，有青霞子用炼外丹的术语，加插在内丹的修炼上，使内丹有了系统的理论，从那时候起，修炼的人越来越多；至五代及宋代，内丹术便成了道教练师们的主要道术。^②

道教相信人体本身是个小天地，人体内有“君”和四时五行诸神，与天神相通。故有“为善神自知之，恶亦神自知之。非为他神，乃身中神也”。因此“端神靖身，乃治之本也，寿之征也”^③。人体内的“神”既与外在天地四时五行的神相通，人内在的神常常向天上的神禀报人的善恶，故天神随时知道人所犯的事情。《太平经》便说：五神寄存于人的内部，你为善为恶，他总是知道的，你不要轻易行恶冒犯他，否则他会作你文章，上告

① 邢兆良：《中国传统科学思想研究》，南昌：江西人民出版社，2001年，第202页。

② 李养正：《道教概说》，中华书局版，第298页。

③ 龙晦等译注：《太平经全译》，上卷18-34，第29页。



明堂，你的形神要被拘捕，受到拷问，犯得轻的要减寿数。^① 这种人在天地中，天地亦在人体中；神在天上，神亦在体内，与儒家的心性自觉成圣完全不同。道教追求“心神合”，务求使人的心意吻合神的要求。这种人体内有神灵寄存的说法，实难以想象。不过在道教肉身成道的过程中，肉体活动如果能够完全配合到体内的神灵，是成仙的关键。

道教的救赎不在死后的灵魂升天，也不在今生的内圣外王，而在个体的生命转变，由朽坏变成不朽坏的。道教的炼丹术为古代的化学及药理学做出了贡献。他们寻求洞天福地，亦开拓了地理境域及地图的制作方法。这种肯定现世、肯定肉体存在的取向，与佛教的舍离精神应该是格格不入的。

基督教肯定上帝所创造的世界，人的受造是美好的，可惜人因犯罪而堕落，而上帝借着基督的救赎，把人朽坏的生命转化为不朽坏的，将来肉体复活，带着肉身升天，与天父永远同在。这是人的肉体得着永恒的生命，世界也借着主的救赎得以净化（销化），新天新地新耶路撒冷出现，响应着上帝创造的美好。

二、基督教的救赎论

1. 引言

基督教论救赎不能离开创造论，因为先有救赎的美好，后有人 的堕落，才产生基督的救赎。基督教相信，人是独特的。所有的受造物，只有人可以 和上帝交通。圣经的记载肯定了上帝赋予人的尊严和罪恶为人所带来的不幸。上帝所造的人，只比“天使（或神）微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕”（诗八 5），他是按

^① 龙晦等译注：《太平经全译》，上卷 18~34，第 1129~1130 页。

上帝的形象 (imago Dei) 所造。然而，当人背离上帝后，他不单发现自己的限制，更要面对死亡，使他的心里充满无限的恐惧感。更甚者，人的内心深处有极大的空虚——人的罪咎感，它把人带到绝望的境地。

人按上帝的形象被造，因此只有上帝在人心底里才是价值根源。上帝是至高至善者，只有上帝能满足人心灵的空虚，因为上帝为自己在人心留下的空位，是其他事物没法填满的。^① 由于上帝原初创造都是美好，人犯罪自身堕落也使世界受咒诅，救赎的目的是要回复创造的美好。我们今日看事物不是美的，这与创造时的美好有一段距离，这段距离就是罪，因此救赎可以看为继续的创造护理及更生。^②

2. 两种赎罪观

古代教会基督的赎罪有一戏剧性的描述：耶稣基督道成肉身，在尘世与魔鬼争战，为要从魔鬼手中抢夺人的灵魂，最后基督在十字架上为人类向魔鬼付上赎价 (ransom)，可是魔鬼所得的赎价在基督复活时便化为乌有，因为基督已把魔鬼彻底打败。整幅图画描绘了一场万世战争——上帝与黑暗之子的冲突。自教父时代以后，大多神学家相信赎价是给予上帝而非魔鬼，且基督的得胜是在祂说“成了”那一刻，并非始自第三天复活。^③

安瑟伦的思想代表了西方拉丁神学的赎罪观。他认为基督的补赎是给予上帝的赎价，并不是罪的刑罚的补偿，基督的受苦只

① 奥古斯丁《忏悔录》卷一，2，5，北京：商务印书馆，1981年，第4、6页。

② Jürgen Moltmann “Creation and Redemption” in Richard W. A. McKinney (ed.) *Creation, Christ and Culture* (Edinburgh: T & T Clark, 1976) p.120.

③ Anselm “Why God became man” Ch. Xviii, in Eugene R. Fairweather (ed.) *A Scholastic Miscellany: Anselm To Ockham* pp. 176-179.



是一种额外的工作。基督拥有无限尊贵，而人却是有限的被赎者，所以基督的一次救赎永远有效。拉丁神学的赎罪观重视上帝的尊荣，忽略了罪的可怕性及毁灭性。近代改革宗教的加尔文和巴特都跟随所说。

另一种赎罪观称为古典赎罪观 (classic view)。爱任纽强调基督担当人的罪，他所描述的赎罪图画是幅悲怆痛苦的景象。他强调罪的势力——罪好像一个集团，人陷于其中，无法自救。基督道成肉身与黑暗的势力作战，最后被钉死于十字架上。然而，基督的复活证明了祂得胜罪恶，战胜魔鬼。祂向地下、地上和诸天宣布了祂的得胜。路德继承了古典赎罪观，指出救赎不单为上帝付上赎价，更是上帝自己的作为。因此，耶稣不单作为受苦之仆，祂也是上帝，就是成肉身的道，亲自去完成这救赎的工作，打败那恶者，消灭罪恶和死亡的权势。^① 两种赎罪论代表了两条西方主要的神学路线：1. 从上帝的尊荣开始，基督把赎价还给上帝；2. 从人的困苦开始，基督打败罪恶权势。前者是加尔文的路线，后者是路德的路线。

3. 圣经的赎罪观

圣经对救赎这课题，很多福音派的学者认为主要的观念是替代的赎罪论 (vicarious/substitutionary theory of the atonement)。以赛亚描述受苦之仆时说：“他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦。”（赛五十三 4）又说：“我们都如羊走迷，各人偏行己路，耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上”（赛五十三 6）；“他却担当多人的罪”（赛五十三 12）。保罗说：“上帝使那无罪的替我们成为罪，好叫我们在他里面成为上帝的义。”（林后五

^① 奥廷 (Gustaf Aulén) 《得胜的基督》第六章 (香港：中华信义会，1951)，第 132~159 页。

21) 又说：“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅。”（加三 13）代赎意即基督为我们死——十字架的刑罚本是为我们预备的，但耶稣却替我们承担了。代赎的希腊文前置词（ante）有代替（instead of）或置身处地（in the place of）的意思。耶稣好像献祭的羔羊，代替我们受死，使我们与上帝和好。

替代的救赎论历代以来受到不少批评，例如埃布尔拉德（Peter Abelard, 1079 - 1142）认为义代替不义是一种更不义的行为。^① 但耶稣很清楚地说，祂为人舍命，是出自祂的大爱，祂可以舍去，也可以取回来，祂是甘心情愿舍命（约十 17~18）。代赎并不涉及不义。圣经有几个重要的观念，能帮助我们了解救赎的意义，它们在中文翻译常常彼此互用，但英文翻译则较能清楚地区别它们的不同重点。例如：（1）救赎或拯救（redemption）：拯救有“从苦海或黑暗救援出来”的意思。耶稣作为拯救者（redeemer），就是打破黑暗权势，并把我们从其中拯救出来，使我们脱离罪恶和死亡，救我们脱离律法的咒诅和上帝的忿怒。拯救往往是要付代价的（即赎价‘ransom’，参赛三十五 10；林前六 20）。（2）和好或复和（reconciliation）：我们因罪与上帝隔绝，耶稣作为复和者，重建我们与上帝的关系，恢复上帝和人的交通。（3）挽回祭（propitiation）：有学者（如巴刻 [J.I. Packer]）认为，挽回祭是新约救赎论的要点。约翰说：“他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪”（约壹二 2）。挽回祭与赎罪（expiation）十分相似，但重点不同。前者重点落在上帝身上，因基督之死，上帝收回了自己的忿怒，挽回的目的是使上帝得到慰解。后者重点落在罪人身上，因基督之死，

^① 埃布尔拉德“罗马书索解”收在《中世纪基督教思想家文选》（香港：辅侨/文艺，1962）第 330~331 页。



罪人的罪得以被除掉。所以挽回祭是从上帝忿怒的平息来解释救恩，赎罪则是从罪人得赦来看救恩。(4) 称义 (justification) 是法庭的用词，法庭可宣判某个被告无罪，圣经则称被基督的义所遮盖的人为无罪 (赛六十一 10；诗三十二 1；罗四 1~8)。由于基督的牺牲，上帝不再计算我们的罪 (林后五 19)。称义不单是得赦免，更有成圣的意义。(5) 重生及成圣 (regeneration and sanctification)：人得称义是不足够的，必须有内在的更新，我们的生活和行为也要实际地活出义行。重生是得赦免的第一步，圣灵开始在我们的内心工作；成圣则是内心和外在行为的不断净化之过程。所以重生包括了成圣，重生是成圣的开始，成圣是重生的完成。

另外有一些是圣经甚少或是未曾提及，但教会则经常使用的术语，现笔者将它们点列如下：赎罪 (atonement)、补罪 (satisfaction)、代替或替代的 (vicarious)、替代 (substitution)、抵偿或赎价 (ransom)、恢复或补偿 (penance)。

4. 肉体得赎与永生

基督教与希腊思想其中一个不同之处，在于基督教肯定上帝的创造。虽然人犯了罪，但上帝并没有毁灭祂所造的人，而是借救赎使堕落的人恢复原初创造之荣耀。蒙救赎的人暂时死去，到主再来时要肉身复活。这与道教重视人的肉体飞仙，拒绝希腊灵肉二元论的思想，有共同的精神取向。基督教相信，复活的形体是参照那初熟的果子——耶稣基督的复活的形体，它是荣耀的、不朽的。至于在罪中死去的人，他们也要复活，我们不知他们形体如何，只知他们有共同结果，作为偶发之物因没有救赎，结果没有永生的转化。

主的再来是可见的 (徒一 11)，祂是以具有身体的形态降

临，那是荣耀的身体而非灵体（徒一 11；三 20、21；来九 28；启一 7）。祂的降临带来了两件末后日子的大事：死人复活及最后审判。主的再来也使新天新地来临，旧的被废去，被火烧化（彼后三 10），然后出现新的天地。耶稣说：“你们这跟从我的人，到复兴的时候，人子坐在荣耀的宝座上，你们也要坐在十二个宝座上，审判以色列十二个支派。”（太十九 28）复兴是指一切更新，原来上帝并非要毁灭祂所创造的事物，乃要用救赎使万物更新。例如人犯了罪，上帝并不毁灭人，而是借基督来更新人类，使人明白今日世界的罪恶败坏，并非上帝的创造存有缺憾，只是人的罪使它败坏了。人信主后，他外表并无改变，仍受世上苦难及疾病的摧残。人死后肉身仍要腐化，到了复活那日，人要重得肉体，那是荣耀的身体，这身体不是另一创造，而是那经过救赎的原先创造。这是荣耀的、永恒的及好像主复活的身体，它仍然留有钉痕，但却是荣耀尊贵的。世界也一样，因着救赎，旧的世界要经火销化，并出现新天新地，它是荣耀的，与原先创造的世界遥遥呼应。但末后这荣耀的肉体及新天新地，都是无玷污的、永恒的。彼得后书三章 10 至 13 节提到在将来的日子，有形质的东西都要被烈火销化，这旧的物质世界既因罪败坏了，所以旧的世界被火炼净，然后新天新地才出现。新与旧截然不同，但新的并不是废弃了旧的，而是更新（renewal）了旧的。^①

三、结语：肉身成道与道成肉身

道教是中国地道的宗教，其精神其实与儒、佛都不相契合，如僧肇的《不真空论》已把佛道的基本要义分辨出来。佛教的世

^① Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (New York: Word, 1973) p.326



界观是“不真”，即万有都是没有实体（reality）的条件和合而生的暂有之物，所以是“空”（emptiness）。道教则坚持经验界以上的实有，因为它不是经验的对象，故名之曰“无”（nothingness）。由无而有，故肯定这个世界的存在意义，中国人心灵一直追求现世的价值，甚至肯定今世生命的永恒性。葛洪一直强调人要追求成仙，成仙除了先天命运宿值仙气，更重要的是有赖后天的积极作为，即拜师修炼。他认为人生最宝贵的是生命，故有“天地之大德曰生。生，好物也。是以道家所至秘而重者，莫过于乎长生之方也。”^① 其背后含义是以自我之力，无论通过为善去恶或内丹外丹的修炼，人总可以克服生老病死的自然法则，将生命延至永恒。是以葛洪有一段重要的自力成仙的话：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”^② 意思说，我的寿命由我掌控，而不在于天；还丹炼成了黄金之后，服用它可活亿万年。这种以自我为中心的力量，操控着人类的命运，它继承了老庄无为而无不为的精神，即《列子》中多处流露出人顺应自然，摆脱了一切「物役」，不受任何现实条件束缚和限制〔无待〕，好像庄子笔下的“真人”、《列子》笔下的商丘开。这种摆脱外物缠累而把生命提升至超然地位，正是肉身成道的意义所在。把这种浪漫式的想象进一步落实于现实生活中，便由老庄观赏的自由化成现实的逍遥。其之所以可能，必须克服肉体的蔽障，才能祈求飞仙永生。

我们欣赏道教对生命的执着，他们这种执着的确带来了正面

① 《抱朴子·勤求》，收《列子·抱朴子内篇》，第320页。

② 《抱朴子·黄白》，收《列子·抱朴子内篇》，第353页。

意义。^① 如果追求长生这种救赎观带来科学探索的意外收获，我们将予以肯定，可是，道教的终极关怀（ultimate concern），如上文所述，并非在科学和地理，而在“永生”，这永生却似不可得。^② 基督教的救赎论也着眼于人的永生，但它有一个立足点，就是耶稣基督的复活。祂的复活代表了肉身的永恒，祂带着肉身升天，这正是道教所渴想追求的。复活本是将来的事，但耶稣的复活代表了道战胜死亡，在历史某一定点把属于将来发生的事预先演绎出来。^③ 祂的复活使将来的事成为可能。人虽然会朽坏，但到了将来复活的时候，凡在基督里的，都变成不能朽坏（林前十四 54）。人重获上帝原初创造的美好身体，因着基督的救赎，这肉体被赋予了永恒的生命。

秦家懿在《中国宗教与基督教》一书中指出，道教在不少地方与基督教十分接近。例如它相信一个至高无上的神，这位神统领一个神灵世界；道教亦有一个宇宙论和宇宙运行与和谐的理论等。^④ 然而最核心的比较，应该是两者的救赎论。基督教比道教悲观，因为基督教认为世界因人的犯罪，无法超越其中的破坏；除非有上帝特别的恩典，否则人人都要经历生老病死。以诺和伊莱贾虽然例外，可以带着肉体“飞升”，但他们并不是靠自己修炼，而是靠上帝特别的恩典。但另一方面，基督教也是乐观的，

① 正如王卡所说：“长生可为，方术有效，主张为追求长生而积极探索自然和生命的秘密，这便是神仙道教的人生观和宗教信仰。”见何光沪主编：《对话：儒释道与基督教》，社会科学文献出版社，1998年，第460页。

② 王卡也慨叹神仙之有无，不能证实，参上书，第458页。李养正亦坦言道教是人创造神，神仙之多与混杂，甚至有自相矛盾的现象，见《道教概说》，中华书局版，第264~65页。

③ Jürgen Moltmann, *The Future of Creation* (London: SCM, 1979) p.166

④ 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，第133页。



因为肯定上帝的创造，所以救赎使世界回复创造的美好；因为基督的救赎，人类有了盼望，肉身虽暂时朽坏，将来必复得荣耀的躯体。^① 早期教会的教父亚他那修指出，人类的罪使人的肉体朽坏，也败坏了人里头上帝的形象。基督必须复活，战胜死亡，以创造者的身份，重新给予人类上帝的形象，^② 重建人类不朽的身体。^③ 亚他那修说：“基督成为人，以致我们可以成为神。”^④ 基督道成肉身之目的是使我们肉身成道，这点与道教的终极关怀是一致的。按社会学家韦伯的观察，基督教经过长期以来的世俗化过程，尤其是清教徒，基本上已经脱魅（disenchantment），所以基督教的救赎论消除了一切巫术（magic）。^⑤ 道教的肉身成道根源于道家的浪漫理想主义，老庄的逍遥其实是人生对万物的一种观赏态度，并非真的要落实于日常生活上，否则必引致奥秘的巫术，难以发展出现代科学。我们从道教的丧葬，可以看到每一个严格的细节背后其实都有一种巫术思想。反观基督教，特别是清教徒或新教人士，信徒几乎可用任何形式来安葬死人，并没有任

① Jürgen Moltmann, *The Future of Creation* (Philadelphia: Fortress Press, 1977) p.125.

② Athanasius, "On the Incarnation 13," in *Nicene and Post - Nicene Fathers*, reprint (Edinburgh: T&T Clark, 1987), p.43.

③ Athanasius, "On the Incarnation 8~10," in *Nicene and Post - Nicene Fathers*, p.40.

④ Athanasius, "On the Incarnation 54," in *Nicene and Post - Nicene Fathers*, p.65.

⑤ 韦伯：《儒教与道教》，第279-80页。



何忌讳。^①

儒家的救赎在于个人成圣、“尽性知天”，有一种哲人寂寞的情怀，知其不可为而为之。但儒家的心灵仍是向天开放的，以己力坚持不断地实践天命。道教强调仙之可为，人生可克服自然环境，破生死，求长寿。儒道两种救赎论有共同的起点，终点却不相同：儒家落在今世的尽头，道教落在永恒的现世。基督教的救赎则先否定现世又重建现世，现世销化后重现原初创造的美好，现世得到更生（transformation）而永恒。三者都排除了希腊二元主义的灵肉分割，肉身成道成为终极关怀。也许，这便是中国人心灵所共同企盼之所在。

^① 邢兆良提出了一个有趣的问题：在中国的传统科学中，医学和数学是体系比较完整的两门科学。可是，与西方医学和数学的发展过程刚好相反，一方面，中医始终停留在抽象思辨和直观观察的水平上，远离以解剖、实验为基础的定量分析的道路；另一方面，中国传统数学却始终局限于数值计算，没有进一步抽象化、一般化，形成有严密内在逻辑的数论，发展成现代科学的基础。简言之，中医的哲学思辨太重，数学的哲学思维又太贫乏，两者都与西方的发展完全相反，以致都不能产生现代意义的医学和数学。参邢兆良：《中国传统科学思想研究》，第188页。



新修士：第二轴心时代宗教灵性的一条可能出路

思 竹

卡尔·雅斯贝斯（Karl Jaspers）在《历史的起源与目标》一书中谈到公元前 8 世纪到公元前 2 世纪人类思想的一次巨大变迁，称之为“轴心时期”。在这一时期，在地球的不同区域，主要在西方、印度和中国，同时出现了影响人类两千多年文明的主要文化形态。这一时期的特征是，人们开始关注个体自我的意识和命运，并明显具有自然与超自然相对立的二元世界观。轴心后的人类就主要生活在发端于轴心时期的宗教和哲学世界里。

但当历史发展到今天，人类文明似乎又面临着一个重大的转折。在当代人类生活中发生的一些主要变化是深刻的，足以构成一个新时代的特征：一是人类生活全面的全球化，二是高科技渗透和支配人的日常生活。前者很大程度是发达的交通和通讯技术带来的结果，后者的普及把世界各国的经济、政治、文化联为一体，把人类社会生活融为一体。但这两个特征还一起带来时代的第三个重要特征，那就是雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar）所称的“多元论困境”，或者池田大作所说的“负面重力”。他们觉察到全球化和高科技给现代人的生存带来一种前所未有的张力或危

机，迫切需要人作出积极的回应，在其中一个重要方面可能就包括人类诸宗教和文化的自我理解的更新或者范式转换。

宗教伦理一直是诸宗教中的一个重要部分，而宗教灵性更是宗教伦理中的特殊一维，它给整个宗教伦理带来一种内在的生命力。在第二轴心时代的世俗主义背景和多宗教相遇的背景下，每一个宗教的伦理和灵性追求模式都受到极大的冲击，境遇尴尬。在此情况下，探讨一种与时代相契合的新灵性无疑是极其必要和重要的。

在1982年出版的《神圣的简朴性：作为普遍原型的修士》（*Blessed Simplicity: The Monk as Universal Archetype*）一书中，当代天主教神学家雷蒙·潘尼卡在其基督教背景内率先探索可以在我们这个世俗时代发展的一种新灵性。此书是北美东西方对话董事会（NABEWD）组织的一次专题讨论会的成果，潘尼卡是这次会议的主要发言人，尤尔特·卡曾斯（Ewert Cousins）、阿曼德·维勒斯（Armand Veilleux）、科尼利厄斯·索伦斯（Cornelius Tholens）、巴兹尔·彭宁顿（M. Basil Pennington）、保罗·索勒里（Paolo Soleri）和迈里阿姆·达登（Myriam Dardenne）等人回应。

“作为普遍原型的修士”是会议组织者拟定的主题，但潘尼卡觉得这个短语意义含混，他宁愿说“修士的原型”，因为根据他的理解，修士是内在于每一个人身上的一个维度，传统所称的修士特别将它表现出来（或者比一般人成功或者更不成功），但不是唯一的表达，他所要讲的正是这一意义上的修士，而“作为普遍原型的修士”容易被理解为理想的修士，不同修士不同程度地将它体现出来。

在对主题用词的轻微异议中，潘尼卡开启了他关于修士的理解：就是“渴望以他的所有存在、通过弃绝所有对生命不必要的



东西来达成生命的终极目标，也即专注于这个单一的、唯一的目标”。^① 修士的这种专一是修士道路区别于其他灵性道路的最大特征，修士以一种激进、排他的方式体现出人人都（应）有的对生命终极目标的追求。潘尼卡认为这种追求是一种本体论上的渴求，也正因为这样，他把修士看作是人之生命的一个构成性维度。作为一个维度，它必须与生命的其他维度结合起来。这是潘尼卡的理解不同于传统理解的地方。传统把修士看作是人的最高典范，甚至就是完美的人的体现。传统由此把修上专业化了，并因此形成制度化的修道院。但潘尼卡问：人的完美是什么？是人的本性的完满吗？不，不是人性的完满，而是人格的完满。因为人没有一种本质，只有由种种关系构成的人格。每一个人都可以以一种独特的方式实现自己的圆满。有多少个人，就有多少种圆满。人的完美没有一个单一的模式。修士并不能作为人的完美模式被客观化、专门化，而必须作为一个维度整合到人之生命的其他维度中去。修士作为人的一个维度，在于通过寻求统一来追求完美。潘尼卡采用了东西方传统中的一个隐喻：中心，并以此来表示人对完美的这种追求方式，就是试图围绕一个中心来统摄我们的生命。对人来说，这个中心既是内在的（因为是作为中心），又是超越的（因为尚未达到）。在东方，它更多的是内在的，被认为已经存在；在西方，它更多的是超越的，是需要不断进一步趋向的。这是两种理解和实践、经验修士原型的方式。

在东西方传统中，已经形成了一种修士原则以及相应的规则。潘尼卡以“神圣的简朴性”来概括这个原则，其下分列9条规则，分别是原初渴求的突破、存在优先于作为和占有、沉默优

^① Raimon Panikkar, *Blessed Simplicity: The Monk as Universal Archetype*, New York: The Seabury Press, 1982, p. 10.



先于言语、大地母亲优先于人的联谊、克服时空参数、超历史意识优于历史意识、个人的圆满优于个体的圆满、圣洁者优先、对终极者及其入口的纪念。他称之为“门徒规”，对它们分别加以传统的诠释和现代评论，传统的诠释侧重连续，现代评论侧重变化，两者结合，描绘出成长的轮廓。

潘尼卡在全书中都很关注连续性的问题：他以及他的同道们在寻求的新灵性还能称之为修士灵性吗？一个现代（新）修士在抛弃了过去的许多装饰之后还能称为修士吗？所体现的还是不是同一个原型？所谓的新修士，与传统修士的最大不同，在于他有了一种世俗精神，对许多传统价值的理解变了。但他仍保持了传统修士的那种追求统一的冲动，所以仍然可以称为修士。不过在世俗精神和传统价值之间确实存在着张力，成为在现代修士心中升腾、纠缠的两道火焰。在看潘尼卡如何将两者进行创造性的综合之前，让我们先来看看他是如何从传统角度诠释“门徒规”并根据新的修士精神对之作出回应的。

“神圣的简朴性”是基本的修士原则。修士对世界和人自身表现出来的困扰人的多样性、复杂性说“不”，相信并寻求源泉的简朴性，以此为生命的目标。但这种简朴性不是不加区分的单一性，而是神圣的简朴性，用潘尼卡自己富有隐喻性的话说，是“以血（经过祝福的）获得，而后在专一的心意里变得圣洁、神圣、与众不同的简朴性，它把一切都还原为其精髓，抵达真理最终的透明性”。^①换言之，修士追求简朴性，并不是通过对实在者施暴，砍掉许多真实的价值，滥用它的某些领域而利用别的一些领域，而是尊重万物的节律和本性，因为修士相信存在的核心是

^① *Blessed Simplicity*, p.30.



简朴的。修士追寻最终简朴的终极者，借此从多样性中解放出来。潘尼卡认为这是修士的最基本特征，在“新修士”那里也应得到体现，这是与传统保持连续的标准。

但发生变化的是什么？潘尼卡认为，传统修士倾向于通过简化来达到简朴性，而现代修士通过整合来寻求简朴性。前者有还原主义的危险，后者有折衷主义的危险。传统修士一心关切一个超自然的目标，关心如何获得那唯一之物。传统有一个教义，就是把其他的所有价值都相对化，使它们变成与追求绝对者相比是次要的东西，以此避免还原主义的嫌疑。传统宣称，这样做，最终无物遗失，修士们所弃绝的只是坏的、最终不真实的或者至少不是最后的东西。但今天的信念变了，超越的或者内在的神秘主义让位于整合的神秘主义，现代修士试图包罗所有可能的价值，并且相信这样的综合是可能的。现代修士不想弃绝（除非明显是罪恶的或负面的事物），而希望转变万物；不想破坏，而想建构；无意于从自己身上剥除一切，而想吸收一切。他也想立足于中心，但他不是把那中心变成一个没有维度的点，而是变成一个包容万物的完美球体。

在神圣的简朴性这一总的原则之下有 9 条细则，现代修士对它们都有不同于传统的理解。例如第二条，“存在优先于作为和占有”，现代修士虽然仍为这一优先性辩护，但改变了对存在和作为之间的关系的理解，认为两者不是辩证的，而是统一的，因为存在不再被认为只是一种理论上的观念，只是理智的运作；真实的行动是默观性的，真正的默观也必然行动。实践得到了重视。再如第四条，“大地母亲优先于人的联谊”，现代修士仍然看重与大地母亲的亲近和合作，但不再仅仅满足于这一点，他也希望与人类同胞沟通，更倾向于在人身上而不是在宇宙中寻找神。

大地已被现代科学神话化，现代修士也受到影响，虽然不会与科学同道，但他的态度会不那么宇宙中心主义，而变得比较人类中心主义。在祈祷时，现代修士更多的是赞美而不是祈求，是参与宇宙的节律而不是唱荣耀的赞美诗或恳求帮助。

潘尼卡意识到，现代修士的这一转变事实上是受到了世俗性的影响。与传统隐修灵性相反，世俗乐意接受和肯定实在的复杂性，相信可以以一种和谐的、更高的统一将实在的所有要素结合在一块。世俗持一种乐观主义态度，认为可以在我们这个世界确立起宇宙的和人的秩序，相信实在的各个不同要素之间是相容的、可协调的。与隐修灵性一样，世俗也坚持有一个超越于人的参照点，修士追求神圣的简朴性，世俗追求和谐的复杂性，都是有待实现的。不同的是，前者强调通过意识的转变，后者强调改变外部结构。

在潘尼卡看来，隐修的神圣的简朴性原则和世俗的和谐的复杂性原则都有其不足。两者的最大不足皆在于把整个实在还原为一个单一的原则。在实在观上，潘尼卡坚持多元论，坚持实在的宇宙—神—人共融特征，这是他对上述两种灵性进行综合的基础。他首先推出了一个跨文化模式，这个模式是以一个科学模式和一个犹太—基督教范式为背景提出的。科学说，有一个起点，那是物质、宇宙，然后有一个时间性的、线性的进化，由植物性、动物性的生命进化为人的生命，最终会进化为神性的（或者说超人的，或者说未来的、未知的）生命。这就是整个实在。基督教观点也承认有这样一个进化过程，但强调神性的终点也是整个进化链之外的神。神有三重作用：起初有上帝，是上帝创造了世界和人，启动了整个展示；在中间，上帝道成肉身，神突入到暂存的实在之中；最终，是最后的相遇，基督复临，万物复归，



神与人共同幸福生活。

潘尼卡提供的跨文化模式是：“最初就有一个三维度的东西，物质、意识和深不可测的自由已经在其中，然后这一三维度的东西开始发展：一种球形的波在全宇宙朝各个方向展开。这是一种节律，或者呼吸——实在的收缩和舒张，这些搏动就构成了时间。”^① 修士代表了对实在之中心的寻求。“这中心既内在又超越，处于实在的三个构成性维度的核心之中，这三个维度每一个都在实在的每一事物的展开中临在和起作用。”^② 人无论做什么，“寻求真理，创造美，甚至谋生、组织社会、增进财富、生产器具，都与这一集中、寻求中心的的活动相关，都是在开发生命的修士维度”。^③ 与科学的和传统基督教的模式相比，潘尼卡的这一跨文化模式强调实在的宇宙、神、人三个维度的整合、并存，三个维度自始至终相互交织在一起，不是像科学模式所描绘的那样先后出现，也不像基督教模式所描绘的那样只在三个点上相遇。人所要寻求的中心，在科学模式中是在未来，在基督教模式中是在末世，在潘尼卡提出的跨文化模式中则无处不在。在他的跨文化模式中，潘尼卡暗示了世俗的神圣性。这是可以将神圣的简朴性和世俗的复杂性连接起来的一个结合点。

神圣的简朴性原则假设实在最终是简朴的，其中心是没有维度的点。由于只有意识可以还原成一个没有维度的点，修士对内在的意识更感兴趣，胜于对外在多样的事物。和谐的复杂性原则则假设实在最终是多元的，不能还原为一个单一的原则，所以实现不是简单地跳进一个单一的绝对者，而是一个过程，把我们复

① *Blessed Simplicity*, p. 104.

② *Blessed Simplicity*, p. 104.

③ *Blessed Simplicity*, p. 105.



杂的存在和谐地引向完满。所以当修士的简朴性原则专注于人的完美时，世俗的复杂性原则却特别关心世界的完美。

潘尼卡试图综合这两种原则，但方式不是将两者并置（这是不可行的，因为两者是相互对立的），而是将它们看作个人的同一本体论运动的两个方面：修士的简朴性原则指导内在的苦行，使我们致力于我们的首要任务，就是完美、实现或解放实在中我们自己那一部分，不管我们如何理解自身以及相应的做法是什么；世俗的复杂性原则指导外在的苦行，使我们不与周围实在相隔离，与它们相互分享、相互影响、彼此介入，共同完美宇宙，这同时也是个人的最大实现。内在和外在外在、实在的属人和宇宙方面不仅是相互关联的，而且是内在关联的（in-related），对两者的关切最终是同一个。但两方面都不能过分制度化，隐修的过分制度化会产生否定世界的专家，对人产生有害的影响，甚至把宗教变成人类生活中的异化因素；世俗的过分制度化也会对人产生有害的影响，把他们变成半机器人，使人的生存机械化，把马克思主义、人文主义、世俗主义和科学主义之类的新宗教变成否定生命的意识形态。

面对现代世界愈来愈错综复杂的生活，人需要某种简朴性，需要简化生活。新修士的简朴生活可以提醒人们，过一种完满幸福的生活，只需要很少的东西，而且不需要推迟到未来。但潘尼卡接着说，简化复杂的生活和生活方式是一回事，把简朴性推到极点又完全是另一回事。完全的简朴性意味着简朴性的专业化，可能会导致不人道的实践，或者陷入传统隐修的“非世界主义”（acosmism），会摧毁生活本身。简朴性（或者说修士）只能成为生命的一个维度，必须与和谐的复杂性原则结合起来。生命是多维度的，整个实在是多维度的，无论是简朴性还是复杂性，都不



能成为统摄生命和实在的唯一原则。

潘尼卡觉得，达成真正的综合需要一种新的本体论，一种新的意识，对人（人类学）、世界（宇宙论）、神（神学）形成一套整合的观念。他对于这种意识实际上已经有所暗示甚至表达，但他仍然谦卑地承认，它只能产生于出自一种整合实践的经验，所以有待于我们通过实践一种新的苦行：“投入人类精神的深处，高升到宇宙太空的高处，感受神内在—超越的颤栗”，^①通过生命的亲证，来促使它生长。

时到2004年，距《神圣的简朴性：作为普遍原型的修士》一书的首次出版已20多个年头了，潘尼卡就读者对此书的兴趣应邀再次作出回应。^②在这次回应中，潘尼卡更强调摆脱单一文化控制的修士生活的可能性。他回忆年少时曾对一位本笃会修道院院长“口出狂言”，说自己的修道院是这个广阔的世界。他也曾问自己的一位好友能否不以“本笃会修士（a Benedictine monk）”而以“来自本笃会的修士（a monk Benedictine）”的面目出现。潘尼卡自己的想法是，修士与他所属的修会或宗教之间有必要保留一定的空间，以避免其生活环境阻碍他把生命的圆满之实现放在首位。这些都显示了潘尼卡关于“宇宙修士（cosmic monk）”的理念。他本人的一生就是努力活出一个“宇宙修士”的历程。如今，他自称兼具四种不同身份：基督徒、印度教徒、佛教徒和世俗主义者。^③

一个新修士，不仅要在一个相信世俗之神圣性的时代吸收世

① *Blessed Simplicity*, pp.131-132.

② 见网址：<http://www.monasticdialog.com/bulletins/72/panikkar.htm>.

③ 参看雷蒙·潘尼卡著，王志成、思竹译：《宗教内对话》，宗教文化出版社，2001年，第三章“信仰与信念：一种多宗教经验”。

俗精神，对传统的修士原型加以转变，而且需在多宗教和多文化中自在处身，成为某种意义上的“宇宙修士”。我们相信，这将同样适用于各个宗教在新时代的灵性探索，是我们所称的第二轴心时代在宗教灵性上的一条可能出路。

基督教与道教的应用伦理



试论道教与基督教的社会生态思想

毛丽娅

世界是一个相互依存的整体。由自然和人类社会组成，任何一方的健康存在与兴旺都依赖于其他方面。当今世界，由于社会资源分配不合理，导致自然资源占有量差距越来越大，贫富悬殊、局部冲突、人口爆炸、畸形消费、过度消耗资源等问题导致环境恶化和地球生态系统的不稳定。因此，生态危机的解决从根本上说与社会问题的解决紧密相联。于是，强化人的个体和组织对周围自然、社会环境的道德规范，使人、社会、自然和谐发展就显得至关重要。本文拟就作为中国传统文化重要组成部分的道教与作为西方传统文化核心的基督教的社会生态思想进行探讨。

一、道教的“承负”与基督教的“尽义”

人、社会、自然是一个复合的生态系统，人与自然的关系和人与人的关系相互交错在一起。道教从“天人合一”的思想出发，将“道”分为“天道”和“人道”。“天道”指自然的规律和法则，“人道”则指人事的规律和法则，包括人与社会和人人的相互关系，认为二者是完全一致、密不可分的；而且人与社会和人之间的关系，是影响人与自然之间关系更深层次的因素，因此，处理好前者关系对处理后者具有决定性的意义。在道

教戒条中，二者往往混杂在一起。《太平经》把天地比喻为人的父母，人贼害自然就像子女不孝顺父母，“天者养人命，地者养人形。今凡共贼害其父母。四时之气，天之按行也，而人逆之，则贼害其父；以地为母，得衣食养育，不共爱利之，反贼害之。”^①《初真十戒》也规定：“不得不忠不孝，不仁不信，当尽节君亲，推诚万物”；“不得阴贼潜谋，害物利己，当行阴德，广济群生”^②。道教把处理人与人之间关系的道德准则完全推广到处理人与自然的关系上，形成了人对自然应遵守的种种禁忌和道德戒律。在《圣经》中，人与上帝的关系直接影响了人与人、人与自然的关系。亚当与夏娃犯罪后，彼此推卸责任，大地也因此受到诅咒，不久又有该隐杀亚伯。于是，罪不仅使人与上帝关系疏离，也使人与人关系扭曲，以及人与万物关系的破坏。在《圣经》中，保罗对于社会问题持一种适应现状的保守态度，但却想以基督的爱来转化。

面对生态危机提出的“可持续发展”战略是“既要满足当代人的需要，又不对后代人满足其需要的能力构成危害的发展”，“在不超出支持它的生态系统的承载能力的情况下改善人类的生活质量”^③。而社会公平是可持续发展的重要原则，是资源可持续利用、环境良性循环、社会持续进步的重要保证。社会公平包括代际公平和代内公平。

代际公平要求正确处理当代人与后代之间的利益关系。它特别表现在环境和资源问题上，如果人类只顾眼前利益，过分损害

① 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第115页。

② 道藏：22册[Z]，北京等：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第278页。

③ 余谋昌：《生态哲学》[M]，西安：陕西人民出版社，2000年，第241页。

环境和资源，就会断了后代的生计，危及人类在地球上的持续生存。道教的“承负”说警示当代人不要为后代人留下债务，否则，子孙后代“必有余殃”，已涉及代际公平问题。《太平经》说：“承者为前，负者为后；承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过滴，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，乃先人负于后生者也。”^①即先人的行为对后人会产生影响。如果先人犯有罪过，积恶太多，必报应于后人；如果先人积功累德，后人也能得到先人的庇护，因此，“当为后生者计，可毋使子孙有承负之厄”^②。在处理人与自然的关系时，道教的“承负”说已提醒人们为了子孙后代的利益，当代人要多做有益于保护生态环境的事。

代内公平是同一代人（主要是指现在活着的人）社会利益和责任的平等分配。首先，基督教的“尽义”是信徒、教会对待社会的道德规范。

在《圣经》中，“道成肉身”的基督要“尽诸般的义”^③。从他受施洗约翰的洗礼，到他以后的言行和对信众的要求，都给出了对待社会“尽义”的道德规范，不是废去而是要成全律法所要求的义^④。基督教把为社会“尽义”看作是本分，认为尽按“天国”标准要求的义，要“先求他的国和他的义”，则社会的“义”的最终目的也会实现^⑤。因为不论是“道成肉身”的基督，以及作为他身体的教会，还是学他样式的信徒，都生活在一定的社会

① 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第70页。

② 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第80页。

③ 圣经·马太福音[M]，3：13。

④ 圣经·马太福音[M]，5：17~18。

⑤ 圣经·马太福音[M]，6：33。

中，所以，基督教讲的“尽义”是信徒“属世”的道德规范。16世纪基督新教神学家加尔文把改造社会当作每个信徒的责任。他在日内瓦努力净化社会风气，清除弊端，禁止赌博、跳舞、打扑克、酗酒、贪吃、奇装异服、卖淫等，违者判刑，并驱逐出境。他坚持节操，勤勉生活，提倡教育，鼓励商业，使日内瓦成为了当时欧洲最兴盛的城市之一。

基督教“尽义”的范围理应包括维护人类赖以生存的自然环境。在《圣经》传统中，作为上帝形象的人是上帝在大地上的代表。人属自然界，在上帝的宣判中，人“本是尘土，仍要归于尘土”^①。人与自然的关系本质上反映了神与人的关系，因而也是一种“契约关系”，上帝说：“因为你必与田间的石头立约，田里的野兽也必与你和好。”^②上帝将自然万物交由人类管理，但人类对受造界的管理并不是随心所欲的，而是“以圣德和正义管理世界，以正直的心，施行权力。”^③

其次，道教有蕴涵深刻的贫富观念，它以世界上物种的多少作为衡量人类社会贫富的标准。《太平经》说：“富之为言者，乃毕备足也。天以凡物悉生出为富足，故上皇气出，万二千物具生出，名为富足。中皇物小减，不能备足万二千物，故为小贫。下皇物复少于中皇，为大贫。无瑞应，善物不生，为极下贫。子欲知其大效，实比若田家，无有奇物珍宝，为贫家也。万物不能备足为极下贫家，此天地之贫也……此以天为父，以地为母，此父母贫极，则子愁贫矣。”^④显然，“富”是“万物悉生出”，而

① 圣经·创世记 [M], 3: 19。

② 圣经·约伯记 [M], 5: 23。

③ 圣经·智慧篇 [M], 9: 3。

④ 王明：太平经合校 [M]，北京：中华书局，1960年，第30页。



“贫”则是“万物不能备足”^①，即是说“富”与“贫”不是以物质财富的多寡，而是以自然界的生命兴旺与延续发展作为评判标准的。

第三，消除贫困与不公，是当今全球所有国家的责任，也是道教和基督教关注的重要问题。道教把“均贫富”、济世度人看作是“天之道”，是实现人与自然和谐、社会稳定的重要保证。道教认为天地间的一切财物，都是“天地和气”所生，属于社会公有，“物者，中和之有”^②。“夫财者，天地之间盈余物也，比若水，常流行而相从，常谦谦居其下。得多财者，谦者多得也。故期者，天不佑之矣”^③。“天地乃生凡财物可以养人者”^④，故不应为个别人所独占，为少数人据为己有，即使是“少（小）内之钱财”，也“本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也”^⑤。因此，道教主张人人都要有“济世度人”的社会责任感，要“悯人之凶”、“乐人之善”、“济人之急”、“救人之危”^⑥。故道教主张“仁施”，周急救穷。若人有积财，见民尽其筋力仍无以为生，而不肯“周穷救急”者，罪不可恕，因为这直接破坏了“天乃乐人生，地乐人养”^⑦的平均原则。道教主张凡物都能得到生与养的基本权利。在此原则下，积财者本身不属伦理上的恶，但反对为富不仁者，“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥

① 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第148~149页。

② 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第246页。

③ 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第695页。

④ 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第243页。

⑤ 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第247页。

⑥ 道藏：27册[Z]，北京等：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第20~23页。

⑦ 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第247页。

寒而死，罪不除也”^①。但是，《太平经》也反对那种不肯自食其力，而使自己陷入饥寒，这也是罪。“有力不肯力作自易，反致困穷”^②；“轻休其力，不为力可得衣食，反常自言愁苦饥寒。但常仰多财家，须而后生，罪不除也。”^③

基督教也重视善行，《彼得前书》说：“神的旨意原是要你们行善。”^④在《圣经》中，大地是上帝的，“地不可永卖，因为地是我的，你们在我面前是客旅，是寄居的”^⑤。人们不可占有土地的全部产品，而应当从中拿出一部分给劳苦的邻居。《圣经》要求人们去帮助那些最需要帮助的人，耶稣让众人吃饱和他与被遗弃的人吃饭的故事，劝勉人们要照顾人和万物的基本需要，这与道教的“天道助弱”、济世救贫思想是一致的。

基督教主张救穷周急。“周济贫穷的，不致缺乏；佯为不见的，必多受咒诅”^⑥。《路加福音》说：“你们要谨慎自守，免去一切的贪心；因为人的生命不在乎家道丰富。”^⑦“凡为自己积财，在神面前却不富的。”^⑧“你们要变卖所有的周济人，为自己预备永不坏的钱囊，用不尽的财宝在天上，就是贼不能近、虫不能蛀的地方。”^⑨《希伯来书》告诫人们：“不可忘记行善行和捐输的事，因为这样的祭是神所喜悦的。”^⑩《启示录》还说：“我

① 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第242页。

② 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第255页。

③ 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第242~243页。

④ 圣经·彼得前书[M]，2：15。

⑤ 圣经·利未记[M]，25：23。

⑥ 圣经·箴言[M]，28：27。

⑦ 圣经·路加福音[M]，12：15。

⑧ 圣经·路加福音[M]，12：21。

⑨ 圣经·路加福音[M]，12：33~34。

⑩ 圣经·希伯来书[M]，13：16。



是富足，已经发了财，一样都不缺；却不知道你是那困苦、可怜、贫穷、瞎眼、赤身的。”^①显然，在基督教《圣经》中也不是以物质财富的多寡作为衡量贫富的标准。

第四，代内公平还包括男女性别公平。20世纪70年代出现的生态女性主义（Ecofeminism）伦理观认为人类对自然的控制与男人对女人的控制之间存在着某种联系，男人对女人的压迫和人类对自然的压迫紧密相连，必须同时解决^②。安尼克斯（G·Annix）也指出：“假如发展是在歧视妇女和儿童或忽视其利益的前提下取得的，那么，它也不可能称为可持续发展。”^③于是，实现男女真正意义上平等有助于从根本上解决环境问题。道教特别“贵柔守雌”。道教认为“男女者，乃阴阳之本也。”^④道教从“阴阳平衡”的角度主张男女性别平等。《太平经》强调“天地之性，半阴半阳”^⑤，男为阳，女为阴，“男不能独生，女不能独养。”^⑥男女之间是一种相互依存的关系，而且只有阴阳平衡，社会才能和谐安宁。认为如果残杀女子，令女子少于男，必使阴气绝，不与天地法相应，其结果必然是“灾害益多，使王治不得平”^⑦。“夫男者乃承天统，女者承地统。今乃断绝地统，令使不得复相传生，其后多出，绝灭无后世，其罪何重也！此皆当相生传类，今乃绝地统，灭人类，故天久久绝其世类也。”^⑧《太平

① 圣经·启示录 [M]，3：17。

② Palmer, C. *Environmental Ethics*, ABC-CLIO, Inc. California, 1997, p.16.

③ Annix, G. 1991, *Sustainable Development*, Development, Nol.

④ 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第38页。

⑤ 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第702页。

⑥ 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第149页。

⑦ 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第34页。

⑧ 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第36页。

经》从肯定人的作用、尊重生命的高度对当时男女不平等的社会现实提出了强烈批评，认为“天地之性，万二千物，人命最重，此贼杀女，深乱王者之治，大咎在此也”^①。主张人人自食其力，“天生人，幸使人人自有筋力，可以自衣食”^②。道教善书也反对歧视妇女、残杀女婴，认为“溺女一事，罪孽甚大”^③。此外，道教教职的设置带有明显的男女性别平等的色彩。如道教神仙谱系中就有不少女仙、女神，而且道教创始之初就设有女祭酒职位。

在《圣经》中，保罗一方面接受了女子从属于男子的传统。“作妻子的，应当顺从丈夫，如同顺从主。”^④《哥林多前书》认为，“起初男人不是由女人而出，女人乃是由男人而出，并且男人不是为女人造的，女人乃是为男人造的。”“男人是女人的头”，是“神的形象和荣耀，但女人是男人的荣耀”；但另一方面，也肯定了男女相互依赖都出于神的原始平等关系。“照主的安排，女也不是无男，男也不是无女。因为女人原是由男人而出，男人也是由女人而出，但万有都是出于神。”^⑤

二、道教的“少私寡欲”与基督教的“禁欲”

（一）“寡欲”、“禁欲”与适度消费

人类通过物质生产而实现消费（对自然索取和向自然界排放废物），对自然界产生重大影响。合理的欲望是个人和社会发展

① 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第34页。

② 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第242页。

③ 藏外道书：28册[Z]，成都：巴蜀书社，1994年，第400页。

④ 圣经·以弗所书[M]，5：22。

⑤ 圣经·哥林多前书[M]，11：3~12



的动力，但放纵欲望，不知满足地追求物质财富和感官享受，已对地球有限的自然资源、脆弱的生态环境以及子孙后代的生存构成了极大威胁。1992年联合国环发大会通过的《21世纪议程》就指出：“地球所面临的最严重问题之一就是不适当的消费和生产模式，导致环境恶化，贫困加剧和发展失衡。”^①

人的消费方式问题，从深层次上说，是人生价值的实现问题。而要树立正确的消费观念，关键是要树立正确的人生价值观。为了维护人、社会、自然的和谐，使人类社会可持续发展，人类必须抛弃那种过度的消费型价值观，树立适度消费观念。适度消费提倡过简朴的生活，这既是一个平等和公正的社会要求，又是保护地球生态的要求。道教“少私寡欲”的主张以及基督教的“节制”、新教“现世”的禁欲主义观，对于帮助现代人树立起适度消费观念不无启迪。

道教承袭并且强化了道家的寡欲观，倡导“见素抱朴，少私寡欲”^②、返璞归真的生活方式和价值取向。《老子想尔注》要求学道之士“于俗间都无所欲”^③，“不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿，不与俗争”^④，才能得道成仙。《太平经》推崇安贫，节制欲望，追求人人身心和谐的生活方式。“安贫乐贱可久长……不食而自明，百邪皆去远祸殃。守静不止不丧，幸可长命而久行，无敢恣意失常，求之

① 中国环境报社编：《迈向21世纪》[M]，北京：中国环境科学出版社，1992年，第82页。

② 老子：《道德经》[M]，19章。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》[M]，上海：上海古籍出版社，1991年，第47页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》[M]，上海：上海古籍出版社，1991年，第10页。

不止为道王。”^① 葛洪在《抱朴子内篇》中阐述“学仙之法，欲得恬愉淡泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心”^②。《西升经》认为：“欲者，凶害之根；无者，天地之原。莫知其根，莫知其原。圣人者，去欲人无，以辅其身也。”^③ 《太上老君说常清静妙经》将“清静”视为进入“真道”的得道境界。认为“常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清”^④。司马承祯主张“主静去欲”，丘处机主张“清心寡欲”。道教的这种修养方法，其目的是通过弃世排除种种世俗名利情欲，循道返朴，回归纯真的人类本性，使人的生命进入一种全新的境界。为了达到“六根自然清静”的境界，要人们“常以道制欲，不以欲制道”^⑤。道教返璞归真、顺其自然的价值取向和少私寡欲、崇尚节俭的生活方式客观上有助于恢复生存环境的完整和健康，使人与自然协调发展，最终有利于人类长远利益的实现。

基督教也主张节制和自我约束。《圣经》认为“节制”是“圣灵所结的果子”^⑥。《提摩太前书》说：“敬虔加上知足的心便是大利了。”又说：“只要有衣有食，就当知足。”“贪财是万恶之根。有人贪恋钱财，就被引诱离了真道。”^⑦

① 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第306页。

② 道藏：28册[Z]，北京等：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第175页。

③ 道藏：11册[Z]，北京等：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第588页。

④ 道藏：11册[Z]，北京等：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第344页。

⑤ 道藏：17册[Z]，北京等：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第141页。

⑥ 圣经·加拉太书[M]，5：23。

⑦ 圣经·提摩太前书[M]，6：6-10。



道教追求人今生的长生久视，劝导人们在现世过一种顺应自然、恬然淡泊、返朴归真的简朴生活，而基督教追求人来世的“永生”。早期基督教会把贫穷和独身看作是基督徒的理想生活。节欲和禁欲是道德高尚的表现，要求信徒：“不要爱世界和世界上的事。人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界和其上的情欲都要过去，惟独遵行神旨意的，是永远常存的。”^① 4世纪中叶，修道院从埃及传入高卢。这种以禁欲主义为核心，苦行与幽静独处为特征的基督教（主要指天主教和东正教）修道制度，是基督教为保持信仰纯洁的自我净化剂。修道士须发“三绝”大愿，摆脱尘世生活，厉行斋戒，自觉受苦，粗衣陋食，从事体力劳动。中世纪本尼狄克（亦译本笃）修道院的基本信条是纯洁、安贫和服从。无论何时修士都应过非常简朴的生活，不能拥有任何财富，要保持“基督的贫穷”，依靠自己的劳动而生活。在修道院里，除了生病的修士外，其他修士都禁止食用肉类。夏季每日两餐，冬季仅有一餐，每餐供给两三盆的蔬菜加水果，八盎司的面包和一品脱的葡萄酒。在大斋之期要严格地守斋。修士们要身着简朴统一的修士袍，不能佩戴任何装饰物，每日严格地按照规定的时间祈祷、劳动和诵读。

基督教的禁欲主义思想，因有违背人性的一面，从欧洲文艺复兴起便受到人文主义者的理性批判。16世纪经过改教运动而出现的新教，一反传统的基督教禁欲主义观念，新教徒采取了一种“现世”的禁欲主义，引导人们在从事世俗职业中证明自己是

^① 圣经·约翰一书 [M], 2: 15.

上帝的“选民”，从中寻求蒙恩得救的可能性。于是，世俗的职业被看作“神召”和“天职”。与此同时，倡导勤勉、节俭，反对铺张浪费，禁止一切戏剧娱乐活动。那些虔信的清教徒将自己孜孜不倦的职业劳动和主动的自我克制视为宗教上洁身自好的理想生活方式，并把这种劳动所得的成果理解为上帝对自己的恩惠和拣选。这种“现世”的禁欲主义观念有助于当时资本主义的发展。

道教不主张禁欲，认为禁欲违反了自然之道。但是，随着道教的发展，道教全真道从长生成仙出发，也主张绝欲，实行出家修道。王重阳以识心见性为长生成仙的基础，把绝对禁欲作为识心的首要条件。为了达到心空性见之目的，王重阳要求道教徒断七情六欲，尤其是要断酒、色、财、气，忍辱苦修。全真道这种禁欲主义的出家修道观与基督教的修道观尽管其出发点和终极目标有别，但采取的形式是相同的。

（二）婚姻、生育与人口控制

人口问题是当今社会可持续发展的中心问题，也是最大的环境问题。一方面自然界为人类的生存和发展提供时空资源和物质资源；另一方面资源的时空分布、资源的有限性又制约着人类的发展。因此随着人口过分增长而对资源的过度消耗，必然加大对生态环境的压力，最终危及人类自身的生存。道教以道法自然、阴阳平衡为理论基础，主张男女平等，适度生育。《太平经》认为，男女两性结合，组成家庭，生儿育女，是“天之道”，是人类社会得以延续的基本前提。强调“饮食阴阳不可绝，绝之天下无人，不可治也”^①。基于此，《太平经》反对独身，主张男女适

^① 王明：《太平经合校》[M]，北京：中华书局，1960年，第44页。



时婚嫁，适时生育。李鹏飞《三元延寿参赞书》就反对早婚、早育。认为“合男女，必当其年……合而孕，孕而育，育而子壮”。强调妊娠有忌，并认为母乳喂养与婴儿的健康状况密切相关^①。道教的这种生育观至今依然不失其借鉴意义。面对无节制生育，人口过分膨胀而引起的一系列社会、环境问题，实行计划生育，坚持“适度人口”原则，使人口再生产同社会生产增长率、资源环境之间保持最恰当的比例，从而实现人、社会、环境的和谐统一已成为人类的明智选择^②。

基督教认为婚姻是上帝配合的，因而是神圣而崇高的。《圣经》记载了上帝创造亚当、夏娃，繁衍子孙，使人类生命延续的故事。基督教认为，男女结合出自天然本性，“人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体”^③。保罗进一步认为婚姻是一项伟大的奥秘，它象征着基督与教会的结合和互爱。天主教和东正教都认为婚姻是耶稣亲定的圣事。在神父主持下结成的婚姻，是蒙上帝的恩惠结合的永不破裂的关系。但在对待神职人员的婚姻问题上，天主教规定一切神职人员不能结婚，强调独身主义和禁欲主义；东正教准许主教以下的神职人员可以结婚。基督教婚姻本质上一开始就是一夫一妻制，对此《圣经》中多有记载。如上帝创造人类时只创造了一男一女，从中可窥出上帝的旨意。在价值取向上，《圣经》也是赞颂一夫一妻制的。在生育方面，当今罗马天主教会承认“人口爆炸”给世界、尤其是经济落后的国家和

① 道藏：18册[Z]，北京等：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第532~533页。

② 王道国：道教的生态观与可持续发展简析[J]，邵阳师范高等专科学校学报，1999年第5期。

③ 圣经·马太福音[M]，19：5。

地区所造成的“困难”，大多数天主教伦理学家也在不同程度上承认了节育的必要。

三、道教的“太平”与基督教的“和平”

道教的“太平”与基督教的“和平”（Peace，希伯来文“shalom”）观念的核心内容是人、社会、自然整体和谐思想。道教崇尚和平，反对战争。老子早就说过：“兵者不祥之器。”^①又说：“师之所在，荆棘生焉。”^②道教认为给人类带来大灾难的莫过于“兵、病、水、火”^③。并认为“武生乱，乱生武”^④。《太平经》所描绘的“太平世道”是一个天地人和悦，万物生长，阴阳合和，风调雨顺，人与万物各得其所，没有水旱、战争、疫病，君臣和睦，人人安居乐业，尽享天年，极大公平的理想世界。难能可贵的是道教把天下太平的实现，置于整个宇宙、自然的宏观背景中进行考察，“太平者，乃无一伤物，为太平气之为言也。凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。若有一物伤，辄为不平也”^⑤。认为人与社会的和谐离不开人与自然的和谐。

基督教的“和平”在《圣经》中，不仅表示国家、民族与阶级之间的和睦相处和势力均衡，而且更表示人与上帝、与他人、与内心以及与自然之间关系的某种理想状态。《旧约》中的和平观是与以色列民族的历史命运息息相关的。它既意味着人类肉体生命的健康与安全，享受长寿并平安辞世，也意味着物质生活的

① 老子：道德经 [M]，31 章。

② 老子：道德经 [M]，30 章。

③ 王明：太平经合校 [M]，北京：中华书局，1960 年，第 3 页。

④ 王明：太平经合校 [M]，北京：中华书局，1960 年，第 646 页。

⑤ 王明：太平经合校 [M]，北京：中华书局，1960 年，第 398 页。



丰裕美满。《约伯记》中描绘了一幅平安幸福生活的场景，“在饥荒中，他（指上帝）必救你脱离死亡；在争战中，他必救你脱离刀剑的权力。你必被隐藏，不受口舌之害；灾殃临到，你也不惧怕。你遇见灾害饥馑，就必嬉笑；地上的野兽，你也不惧怕。因为你必与田间的石头立约；田里的野兽，也必与你和好。你必知道你的帐棚平安，要查看你的羊圈，一无所失；也必知道你的后裔将来发达，你的子孙像地上的青草。你必寿高年迈才归坟墓，好像禾捆到时收藏。”^① 由于《旧约》的和平观念更多地停留在现实层面上，因而它投射在《旧约》社会中的各类人际关系上也更注重尘世间各种和谐的人际关系的建立，强调订立个人、民族之间的“平安之约”^②。

对于如何致“和”，《太平经》主张奉天地，顺五行，协调阴阳。“大顺天地，不失铢分，立致太平，瑞应并兴”。认为得“天心”，不仅可以“长吉”无灾，而且还能延命益寿，终竟天年。丘处机提出了“仁慈”是实现和平的根本途径。面对当时中国灾害、战火连绵的现实，他强烈地呼吁统治者爱惜人的生命。《憨物》云：“皇天生万类，万类属皇天，何事纵陵虐，不教生命全。”要人常怀悯物慈悲之心，“最苦有情物，难当无善心？”^③。并且在已年逾古稀之年，不远万里，西去面见成吉思汗，“处机每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人”^④。在丘处机东归南下途中，向其随行弟子们说：“今大兵之后，人民涂炭，居无室，行无食

① 圣经·约伯记 [M]，5：20~26。

② 周辉：旧约的和平观念 [A]，中国人民大学基督教文化研究所主编，基督教文化学刊 [C]，第2辑，北京：人民日报出版社，1999年第2期。

③ 道藏：25册 [Z]，北京等：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第829页。

④ [明]宋濂等：元史 [M]，15册，北京：中华书局，第4524页。

者，皆是也。立观度人，时不可失。此修行之先务，人人当铭诸心。”^① 显示出丘处机的救世情怀。丘处机的和平思想及其实践，造就了一批以济世救民为己任的门徒。他们各在一方，竭尽所能，救人于涂炭，对保护和救济战乱中的百姓起了重要作用。

基督教《圣经》中的和平却是上帝的恩赐，它建立在神人关系和谐的基础上。于是，在《圣经》中，爱好和平、寻求和平的前提首先意味着对上帝的敬畏和爱，和平是爱的直接成果。正如卡尔·巴特所说：“为了真正想要和平并且从而为世界和平做出自己微薄的贡献，需要一种伟大而深刻的对上帝的敬畏。”^②

但是，基督教认为“爱上帝”与“爱人”是统一的。耶稣说：“要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，而且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”^③ 耶稣认为，“这样行，就必得永生。”^④ “爱神”体现出一种纵向的超越与升华，是人超越自我的努力和追求；而“爱人”则代表着一种横向的关怀与关联，是人际之间的交流和共融。爱人是爱上帝的表现，人们彼此相爱，使上帝的爱在人们中间得以完全，最终达到爱上帝与爱人的统一。保罗对基督教爱的伦理，作了更充分的阐发，他认为“爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不

① 道藏：19册[Z]，北京等：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第809页。

② 卡尔·巴特：我们究应做什么[A]，卡林·瓦尔特编：我与他[M]，北京：三联书店，1995年，第192页。

③ 圣经·马太福音[M]，22：37~40。

④ 圣经·路加福音[M]，10：28。



义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。”^①这种以“爱”实现和平，又是与丘处机以“仁慈”实现和平的思想一致的。

基督教认为个体与上帝之间的和谐关系应是一切和平形式的起点和指归，而上帝赐予个体生命的和平，实际上是个体心灵的安宁和灵魂的平安。因此，和平是人性得以充分、完全发展的必要条件，是人类用以调节与自然、社会、上帝之间关系的一种美德^②。这与道教强调要维护人与自然的和谐，首先要保持自己内心的和谐是相似的。道教认为只要内心清净恬淡，少私寡欲，无为不争，过一种有节制的生活，在心灵深处树立起与自然和谐的观念，从而努力去保护和改善生态环境，创造一个人与自然和睦相处、各种生命各得其乐的和谐世界。

道教从“贵生”进而“尊生”，基督教主张“爱上帝”与“爱人”的统一。道教的“生”与基督教的“爱”，虽有不同的表述，其侧重点也不尽相同，但其基本精神却有着高度的一致，即强调对生命的珍重和对他人的关爱；都反对以自我为中心，都倡导人间和睦，同时又都追求某种更高的终极目标。

不难看出，由于对人类共同问题的关注，使道教和基督教在一些问题上呈现出相似甚至一致的看法。道教和基督教所蕴涵的丰富的社会生态思想可以帮助人们摆正人、社会、自然之间的关系，维护世界的整体和谐，实现人类社会的可持续发展。同时，通过比较，促进中西方宗教之间的相互了解，这也是当今宗教对话不可或缺的重要组成部分。

① 圣经·哥林多前书 [M]，13：4~7。

② 周辉：旧约的和平观念 [A]，中国人民大学基督教文化研究所主编：基督教文化学刊 [C]，第2辑，北京：人民日报出版社，1999年第2期。

论早期基督宗教的性爱伦理观^①

唐绍洪

性爱伦理学旨在解释人的性行为的意义和目的，以及阐明色情和性行为与性关系的伦理意义。如今，对性伦理的研究正面临着一些困难，人们对性的态度已发生了巨大变化。在很大程度上，传统的基督教性伦理观已被认为不是理想的行为规范，似乎再也无法让人心悦诚服。传统的性心理学也被认为过于专注于性行为的生育作用。另外，人们还指责说，来源于诺斯底主义（Gnosticism）和摩尼教（Manichaeism）的二元论思想也影响了基督教的性伦理学——人的性欲和性愉悦曾经被怀疑甚至被贬低为低级的和不光彩的，这种情欲的满足被认为相反于灵魂，性愉悦被贬低为属于非理性的领域。因而，人们使用“罪”、“重罪”的说法来评判性愉悦。这就导致一个结果：性伦理学充满了警告和提示，而且在这其中绝少有对性爱价值的肯定，也少有具有建设意义的指导。毫无疑问，我们需要重新评估基督宗教的性爱伦理观，特别是早期基督宗教的性爱伦理观。

^① 本文所引用的《圣经》经文，版本为（香港）圣经公会出版：《圣经》（现代中文译本），1992年版。



一、初期基督教团的性爱观——对待婚姻两种态度

早期基督教是从犹太教中分离出来的，但是在对“灵与肉分离”的认识上，二者却明显不同。最初的基督教分为两个流派：一派是“犹太基督教”，另一派是“希腊语系基督教”，前者占压倒多数。犹太基督教徒是指那些相信基督又以犹太教内部的一个分支进行活动的犹太人，他们信奉耶稣基督复活的教义，但在外表上仍是忠实的犹太教信徒，遵守犹太教的律法；他们虽然信仰基督，但并不改变自己的现实生活，特别是婚姻观念^①——“他们从结婚的意义来理解性交，并将其作为生殖、伴侣和再创造的手段而尊重它”。所以，《旧约》中的预言家们都结过婚，只有耶利米（Jerome）例外，但耶利米不是因为喜欢独身而不结婚，而是为了从警示社会的意义上获得一种冲击效果。

也有人认为犹太教的“戒行派”教徒信奉“独身主义”，该教派在公元前后大约活跃了近两个世纪。但是考古挖掘出土的资料证明他们并不信奉希腊式的禁欲观，他们一般都有妻室，但在20~25岁之间要“为接受善与恶决战的训练”而过上一段独身生活。所以，无论是古代犹太教徒，还是继承其律法的犹太基督教徒，他们都不认为婚姻及其性爱是罪恶^②。他们虽然没有像今天有些人那样大张旗鼓地宣扬性爱的合理性，但是也没有人为地去贬低性爱的积极意义。

① 犹太教严格禁止通奸，反对同性恋及独身主义，主张所有的人都应该结婚，认为“在婚姻之中追求异性的爱及其冲动是一种美”，“结婚是双方家长之间的契约，通过新娘和新郎的结合而完成，而不在于由神父等在教堂内郑重主持的仪式”。

② 据西方的研究资料表明，犹太基督教内部曾出现过“禁婚”说和“禁酒”说，据说特别流传到了巴勒斯坦和美索不达米亚。

希腊语系基督教徒对此又有不同见解^①。在公元70年，犹太人反对罗马统治的起义宣告失败，耶路撒冷城沦陷，犹太基督教徒的势力日益衰弱，而分散在罗马帝国各地的希腊语系基督教徒逐渐发展成为基督教运动的主流。在这一时期内，《新约》的各种福音书和其他各种经典教义通过传教士的传播被广大教徒接受。在传播教义的初期，基督教团在非犹太教地区传教的过程中吸取了当时各派宗教的思想，其中影响最大的是希腊文化关于灵与肉分离的思想和“禁欲主义”——特别是“反对淫乱、尊重童贞”的观念具有浓厚的古希腊色彩，独身主义的价值观逐渐在基督教会中占据优势。到了圣·奥古斯丁（St. Augustinus）时期，这种价值观就成为起决定作用的思想。当时基督教遇到的最大问题是现实生活中的伦理问题——特别是对于性爱伦理和婚姻等应该采取什么态度的问题。因为，在当时接受基督教义的教徒中存在着不同的性爱习俗和思想倾向：如在罗马流行的逃避结婚；希腊盛行的同性恋、性淫荡、禁欲、独身主义等。总之，在性爱伦理方面，各种思想非常混乱，这些混乱的思想渗透到基督教的内部，并作为异端非常活跃。因此，性爱伦理不仅作为教理问题受到重视，而且作为维护信徒集团秩序的组织原则和传教的理论，也被提到了基督教的议事日程上来。

早期教会的伦理教导主要表现了这样的一些主题：

第一，皈依者往往被要求放弃一些不体面的行为，特别是在外教环境中非常普遍并且见怪不怪的行为，诸如不贞洁、放荡不羁之类的行为。教内人士会对皈依者加以指导，使其洗心革面改

^① 所谓希腊语系基督教徒最初是指使用希腊语的犹太人，他们是分散在巴勒斯坦地区以外的罗马帝国的犹太教徒，后来只包括从上述教徒中分化出来改信基督教的部分教徒。



掉恶习，并为完全认识基督教会的伦理规范和为其重新定位而做好准备。和那些恶习相对应的是一些过新生活所必需的圣德，重心通常要放在对贞洁、节制、良善心谦、慷慨好客、受挫中忍耐、乐于宽恕等德行的培养上（《加拉太书》5：19~23；《歌罗西书》3：5~17；《彼得前书》4：3~10）。这就是所谓的“脱下旧人换上新人”的含义。

第二，对于皈依者来说，一些社会生活关系会被重新审视与看待。家庭是社会集体的最基本组成形式，一些和家庭相联系的人与人关系，诸如夫与妻的关系、父母与子女的关系、主人与仆人的关系等都要加以注意（《以弗所书》5：21~6：9；《歌罗西书》3：18~4：1；《彼得前书》2：18；3：1~7）。婚姻是一种高尚的生活方式，并且应该是神圣的，但是修道生活可作为信徒的另一选择（《哥林多前书》7章）。

第三，皈依者在信徒团体中要培养广义的家庭观念。在这个大家庭里，他应该尊敬团体中的长者和领导者；每一个人都有不同的社会分工，应该担负责任感（《罗马书》12：3~8；《提多书》2：2~10；《希伯来书》13：17；《彼得前书》5：1~5）。

第四，他应该审慎，不招惹是非，寻求和平，决不向周围的社会和伦理规范挑衅；如有机会，他应该对周围人乐施行善，即使他们对他不是十分友善，也应该坚持不懈。

第五，他应该不惜一切代价忠于他的信仰，随时准备以坚毅和勇敢来承受由信仰而招致的迫害。（《罗马书》13：1；《彼得前书》2：13~17）。

第六，这个新信徒应该清楚他所处的时代是个极其困难的年代，他应该时刻保持警醒，担负起时代所赋予他的各项重大责任（《罗马书》13：11~14；《以弗所书》6：10~18；《彼得前书》



5: 6~11)。

二、正统基督教的性爱伦理观

《旧约》，特别是《创世纪》保留了人类对性别差异的最初理解。人的异性之爱 (human heterosexuality) 是造物主的创工。上帝说“我们要照着自己的形象，自己的样式造人”（《创世纪》1: 26）。“他造了他们，有男有女”（《创世纪》1: 27）。这一句话同时讲明了两件事，一是人是按照天主的肖像创造的，第二是被造的人分为男女两种不同的性别。《圣经》的作者对此还补充说“上帝看他所创造的一切非常好”（《创世纪》1: 31），因而整个人都是好的。因此性作为上帝所赐的礼物同样很好，是完全可以接受的。

通过《创世纪》第一章，我们可以了解到性别的目的在于繁衍后代。“你们要生养许多儿女，使你们的后代遍满全世界，控制大地”（《创世纪》1: 28）。这些话语表达了上帝的训令同时也表达了一种祝福。我们可以看出，在《旧约》中，对生育能力给予了很高的评价，认为它是上帝所赐的礼物。正因为所有异性之爱的宗旨是繁衍后代，所以人的两性之爱的主要目的也是繁衍后代。通过《圣经》的记述我们了解到，最初的性别之间的关系并不是负罪的，耻辱的。与《创世纪》的前两章不同，旧约基本上是从生育的角度来看待性的问题的。

在旧约中，对性的积极的态度最重要的例子之一就是，先知们经常把上帝和他的子民的相互关系用婚姻来作比喻（《以赛亚书》54: 1~10；《耶利米书》2: 2；31: 3；《约珥书》16；《约书亚记》2: 14~20）。耶稣对性表现了一种自然的態度，并且反对摩尼教对性的观点。耶稣对待男人和女人都是同样平等的态



度，他的门徒和朋友中也有许多妇女（《马太福音》27：55；《路加福音》8：2；10：38~42；《约翰福音》11：20~36）。在对待妇女时，耶稣并没有让犹太的传统来束缚自己或干涉自己成为她们救世主的使命。（《马太福音》9：20~22；《路加福音》7：36~50；《约翰福音》4：7~27）。在他的教训和行为中，我们找不到任何贬低妇女或婚姻的证据。当然我们也不能忽视：早期教会特别强调性生活方面的自我约束和节制。

正统教理及其性爱伦理的最终确立，结束了在罗马帝国统治下教徒在性爱伦理方面的混乱状态，确立了正统基督教的性爱观，这一理论经过中世纪的发展，成为基督教信仰的核心，并不断被后人继承下来。今天，我们讨论基督教的性爱观时就是指这种性爱观，它包括这些内容：人类的性爱是有罪的；不反对结婚，但最好是独身；牧师有独身的义务。

这种性爱观并不是在基督教建立初期时所确立的，而是经过了几百年时间的演变，在教义上的论争和妥协之后才逐渐形成的。正统基督教性爱观的一经确立，人们就用它来反观历史，追溯基督教教义的产生和发展，然后形成了一种错误的认识——似乎可以认为：“正统基督教的性爱观”从原始基督教时代起就已经产生了。如果按照这种思路，就会认为基督教的历史是与各种异端反复斗争并适时将它们排除出去的“直线型历史”，从而对基督教的教理形成错误的判断和认识。但是今天，在对《圣经》原著进行实证性研究的结果表明，在初期的基督教内部存在着不同的道德标准，其中隐藏着关于性爱规范的各种矛盾因素。正统基督教的性爱观及其内在的矛盾，均始于基督教接受了古代希腊思想中灵与肉分离的二元论之后才形成的。从基督教历史的发展和理论本身的演化来说，轻视肉体的观念本来不是犹太教的思

想，当它被与犹太教毫无关系的人们接受时，又与基督耶稣的说教同时存在，便产生了一个使“二元论”思想可以存在的空间，并为广大教徒所信仰。

事实上，由于基督耶稣的“天国”是一个抽象的世界，与现实世界并没有直接联系。那么，人们在到达天国之前他们生存于现实世界之中。由此而来，我们不禁要问，他们的现实生活应该有一个什么样的规范呢？假如从逻辑上分析，如果完全接受了二元论，那么就几乎不可能从教义上使婚姻处于正常地位，会出现以下几种假设：信徒集团对性爱共有；信徒集团对性爱排斥，异性信徒之间纯洁如兄妹；信徒集团排斥婚姻，即信奉独身主义；承认部分信徒即普通信徒的婚姻，而否定部分信徒，如担任神职的信徒的婚姻。

实际上，在公元4世纪之前，在初期基督教各派的论战中，有关婚姻及性爱问题上已经出现了对立的观点，结果是上面的第四种观点占了上风。初期基督教运动内部各派的论争，其焦点在于对耶稣和保罗（St. Paul）教义的解释。就“正统的基督教性爱观”来说，耶稣的说教是施加于外表也约束内在行为的严格的性伦理，他的著名说教有以下几处：

第一条，耶稣回答：“新郎还在婚宴上的时候，贺喜的客人会禁食吗？只要新郎跟他们在一起，他们就不禁食。”^①

第二条，“你们听见古时候有这样的教训说：‘不可奸淫。’但是我告诉你们，看见妇女而生邪念的，在心里已经跟她犯奸淫了。”^②

第三条，“到我这里来的人要不是爱我胜过爱自己的父母、

① 《圣经·马太福音》第2章第19节。

② 《圣经·马太福音》第5章第27~28节。



妻子、儿女、弟兄、姊妹，甚至于他自己，就不能做我的门徒。”^①

第四条，“因为人不结婚的理由很多：有些人生来是不适于结婚的；有些人是人为的原因不能结婚；另有些人是为了天国的缘故而不结婚。能够接受这教训的人就接受吧！”^②

第五条，耶稣回答他们说：“今世的男女有娶有嫁；但是那些配得从死里复活，并且活在来世的人，也不娶也不嫁；他们和天使一样，是不死的，他们是上帝的儿女，因为他们从死里复活。”^③

后来，耶稣在对教会即信徒集团说教时，又将第一条中的观点与新郎、新娘的关系联系起来。这样就忽视了前后逻辑，他是为了维护不禁食的门徒，把他们比作婚礼上的客人。

第二条中的论述是最有名的，后来，包括圣·奥古斯丁在内的很多人，在说明独身主义的价值观时，均以此论述为依据。但是按照原著解释，“女人”即“他人之妻”，“情欲”是指一种中立的“欲望”。按照这种解释，应该把这一部分理解为：要尊重现实的婚姻秩序，要反对破坏现实婚姻秩序的倾向。这也就是基督教宣扬的爱周围人的思想。

第三条经常被引用作为神职人员奉行独身主义的依据。但是这部分内容的重点并不是要人们放弃婚姻，而只是一种比喻，是想告诫那些局限于当前血缘关系的人们，最终要摆脱这些关系的束缚。

第四条长期以来被人们认为是对保持童贞的赞扬。这句话到

① 《圣经·路加福音》第14章第26节。

② 《圣经·马太福音》第19章第12节。

③ 《圣经·路加福音》第20章第34~36节。

底要说明什么呢？有一种解释可能有道理，即这句话是针对“离婚”的。当时犹太社会与中近东一带的异教社会一样，离婚现象一度盛行。犹太教教士们曾以“妻子不贞能成为离婚的理由吗？”或者“可否以其他适当理由提出离婚？”为题展开过争论。对此，耶稣坚持认为要维护婚姻。这是因为在结婚、离婚的律法之前，神创造的秩序中就已奠定了婚姻的基础，人为的离婚会破坏“神造秩序”。因此，人们不得为了“再婚”而离婚。况且，离婚后的妻子往往沦落到只有卖身才能维持生活的境地，因此，这样的离婚和再婚与奸淫没有什么两样。如果想解决与妻子之间的矛盾，那么只可能有两种情况：或者原谅和接纳悔改的妻子，或者与妻子分居。

第五条是视性为罪恶，这一条是那些向往在地上过着天使般的生活而死后又能升天的独身主义者的理论根据。在这方面与耶稣对立的是“撒都派”。因为“撒都派”不相信人会死而复生，而且恶意地质问耶稣：“多次死而复生并再婚的男人和他的妻子们都复生之后，那么他的妻子究竟是谁呢？”对此，耶稣指出，天国里的秩序超越了现世的性爱规范，但这并不意味着把天国的秩序搬到地上来。

总之，耶稣的说教并非从正面否定依据律法形成的犹太社会的秩序和一般世俗的婚姻秩序，他的说教超越了个别社会的风俗习惯，毋宁说它在本质上是企图维护婚姻的。因为地上男女的结合毕竟是神认可的，是符合神爱的。即使那些被认为有奸淫行为的女性，他也能原谅她的罪行（《约翰福音》8：2~11）。

因此，好像有足够的理由可以认为耶稣的说教与后来正统基督教性爱观所依据的二元论毫无关系。这种解释是否妥当，严格地说应该由《圣经》学者去证实它。在这里，我们要确认的只是



下述可能性：首先，耶稣的说教与正统基督教的性爱观，特别是其伦理上的二元论没有矛盾。其次，耶稣的说教使性爱的关系在神爱的名义下成为抽象的正统关系。所以，这究竟意味着什么又变得含糊不清了。最后，对现实信徒集团来说，耶稣阐明的性爱伦理不能提供具体规范，为了弥补这一缺陷，古希腊主义的二元论便渗透到其教理之中。

保罗的说教似乎与耶稣一样，并不一定要否定现世的性爱和婚姻。据说保罗曾倾注全力向犹太人传教，所以与犹太基督教徒，特别是和彼得之间有过对立和反目。的确，保罗有必要在与犹太基督教势力对抗的基础上，来确立背离犹太教律法的基督教教理。而另一方面，为了反抗异教及希腊哲学各派对基督教理的攻势，他必须开展“护教”的论争。而灵与肉分离的思想起源于希腊，显然应该是保罗论战的对象。长期以来，人们一直相信保罗在把灵与肉分离的思想与基督教教理融合的过程中，起到了积极作用，但是却未必能找到证据来证实这一点。而有一点确是可以肯定的，那就是通过保罗的活动，哪怕是以敌对关系的形式来传教，耶稣的说教和复生的教理也确实与古希腊的二元论思想联系起来。

保罗相信世界末日的来临，但是他没有认识到探讨地上世界与天国之间关系的必要意义，因而，许多接受了保罗思想的希腊人不久以后便开始用伦理上的二元论来理解基督教的教理。因为如果不这样的话，死而复生的教理和现实生活之间就不能建立起任何联系。

在基督教建立初期，最早拥有强大势力的是信奉“灵知学说”的“灵知教派”。关于灵知学说的起源有诸多解释，有人认为它起源于犹太教内一个异端，曾经是犹太基督教的一个分支，

公元70年以后迅速在地中海一带发展起来，其基本特征是二元论观点，即一方面谴责《旧约》中的神及神创造的世界，另一方面又期盼救世主的出现。灵知派成为基督教异端后，曾使用过妖术，并带有强烈的诸教合一色彩，其为此而遭到批判。

灵知学说认为，所有与肉体有关系的东西都是肮脏的。据说萨土尔尼罗斯派的人们声称，结婚生孩子是撒旦的旨意。随着教会权威的建立，不久，灵知学说被抛弃了。但是，对于肉体持否定态度的思想意识，却深深印在了后来的正统教理之中。

耶稣的说教指出要脱离犹太教的律法。可以说，灵知学说将耶稣说教中关于脱离犹太教律法的思想推向了顶峰。灵知派所发挥的这种作用，在基督教从其母体犹太教中分离出来的过程中是必不可少的，但是，将它推向极端时就会使得包括性爱秩序在内的现世世界变得可憎，反而增强了人们脱离世俗的愿望，并使现实世界及包括婚姻在内的性爱规范都失去了价值意义。

灵知派的观点充分体现了耶稣说教带给人们的有关性爱的无规范状态。他们当中很多人由于过分相信与天国相距不远，无论是对结婚建立家庭，还是对组织教会正式继承教理都毫无兴趣。据说很多人都采取独身主义的生活方式，但也有的像尼古拉派和坎伯尔派那样的放荡无羁者。

曾经反对灵知派思想的基督教徒，在公元2世纪左右，也开始认识到地上的基督教徒过独身生活的积极意义。公元130年左右出版的赫尔马斯的《牧羊人》一书，是最早明确提出“禁欲”的书籍。书中记述了信徒的等级和基督教初期教会的组织结构。值得注意的是，书中划定了遗孀等禁欲的范围；提出主教负责管理信徒的共同生活，甚至包括结婚的认可。这一时期，以保罗的名义倡导的独身生活优于结婚生活的观点几乎是不容置疑的。



在这一时期有许多人主张实行“独身主义”，如马鲁吉思、蒙塔斯、台尔土利奴斯等，其中马鲁吉思的说教极具代表性。马鲁吉思认为肉体是可憎的，生殖与成长也同样都是可憎的……不仅他本人远离女性，而且还禁止所有基督教徒结婚，规定洗礼和圣餐等基督教的仪式的参加者只限于童贞者、遗孀及双方同意放弃婚姻的夫妻。

“禁欲”和“独身主义”的确一贯是基督徒约束自己行为的规范，它完全可以代替犹太教的律法以及其他习俗，从而建立信徒集团的秩序。但是，它的最大问题是不能提供信徒集团的继承人来源。一般来说，若不以能够提供信徒来源及在思想上不信奉禁欲观和独身主义的人类社会为前提，并依存于这种社会，那么把禁欲和独身主义奉为教理的信仰就不可能跨越世代而存续下去。所以，对于基督教初期的教团来说，要通过传教而建立和扩大信徒的组织，应该严格警惕偏激的独身主义思想倾向。尽管如此，不管是在初期基督教运动的内部还是外部，禁欲的独身主义思想仍波及到整个罗马帝国，甚至导致了人口显著减少。

公元2世纪的一个明显动向，就是出现了反抗灵知派思想，以将信徒集团统一在教会的权威之下的运动。

爱利尼斯为恢复使徒的传统而积极活动，出现了“反对异端”的倾向。他谴责各种教派不顾权威，专凭自己的想象随便说教，强调所有的权威都必须服从神的权威，并论述了所谓“神→神子耶稣→使徒→主教”这一权威的继承关系。初期的主教是由使徒直接任命的。“主教是使徒的权威继任人，主教具有与使徒同等的权威……使徒们自己建立了一些机构，并希望通过这些机构向信徒传达他们的教诲，这些由使徒建立的机构才具有使徒的权威，这些机构是达到教理和启示一致的组织保证。”



爱利尼斯只不过希望通过体现教义上和组织上的正统性融为一体的教会，重新组织信徒集团。这种“教会正统论”在结束各种说教的混乱状态和在信徒中间建立教会的规范秩序方面起到了重要作用。但是应该注意，这种说教并不承认婚姻的积极意义，毋宁说它是反对的，实际上，爱利尼斯的说教里包含了耶稣与玛利亚的童贞关系。

耶稣的说教并没有直接涉及组织信徒集团的正统性原理，而是客观环境需要克服以灵知派为代表的各种教派自立权威的混乱状态，于是，约束信徒集团的社会规范，特别是性爱伦理便应运而生了。当然这些规范并非直接由来于耶稣的说教。这样一来，人爱与神爱、性爱与博爱之间的对立就是必然的了。至于性爱伦理的两重规范的产生，作为力图确保永恒正统性的教会来说，也是不可避免的。因为当时的教会是由遵循两种性爱规范的成员组成的，那些奉行独身主义即服从上等生活伦理的神职人员，他们以正统的权威来保证对信徒集团的拯救。

在公元3世纪初期，在非洲教会进行传教活动的台尔土利奴斯奠定了西方教会拉丁神学的基础。他提倡的衡量性价值的五阶段标准，在以后的几个世纪中曾被教会广为采用。这五阶段标准是：童贞生涯；禁欲性结婚；专为繁衍后代的结婚性交；以快乐为目的的结婚性交；再婚者的性交与婚外的性关爱。

教会赋予信徒们的“性爱伦理”，逐步成为一种压抑和束缚个人现实生活幸福的行为方式。保罗要求信徒们之间互相接吻，以此来表示无私的爱。在教会初期，接吻成为一种普通习俗，但是在公元5世纪之前，根据教会的规定禁止异性之间接吻。费罗以及尤思帝诺斯开始认为亚当和夏娃被逐出伊甸园并不是因为偷吃智慧果，而是因为性关系的原因，蛇是性交的象征。活跃在公



元3世纪前半叶的奥利盖乃斯是一位受新柏拉图主义影响的神学家，也是一位因主动阉割而闻名的独身主义者，虽然他认可基督教徒结婚，但是只承认性交作为繁衍后代的手段是正当的，并谴责妊娠中的性交是一种连牲畜都不如的行为，而且还提出了各种限制结婚的禁忌。奥古斯丁进一步发展了这些观点，他把性看作是人类生来就有的原罪，并且认为由性交产生的是罪恶之体，罪恶是不断遗传下去的；除了耶稣以外，童贞的幼儿也是有罪的；如果没有教会的圣礼，所有的人都是不可拯救的。至此，一套完整的正统基督教性爱观就形成了。

如果从正统天主教教会的逻辑来看，信徒结婚必须服从教会的权威，并须履行其正统性认定手续。但是结婚要举行婚礼，则是很久以后的事情。

广泛分布在罗马帝国各地的基督教徒起初都是遵守罗马帝国关于婚姻的法律规定，也就是说婚姻的成立都经过了法律的承认。在公元3世纪初期还没有举行结婚典礼的习惯，但是信徒们相信是基督让他们结合在一起的。到了公元4世纪，几种形式的婚礼开始进入教会，结婚仪式结束时，新婚夫妇有时会得到祝福，后来又发展到蒙面纱的结婚仪式。

婚姻在教会中找到了适当的位置，另一方面，婚姻欲摆脱包括性爱关系在内的现世秩序的思潮却丝毫也没有衰退。苦行修炼的男女在同一屋檐下生活的精神结婚，在叙利亚一带好像一直持续到4世纪左右。但是，显而易见，这种情况往往造成教徒行为的堕落，取而代之的是3世纪后期在埃及出现的修道院制度。安东尼奥忠实听从福音的劝告到沙漠去，并过着孤独冥想式的生活。据说在周围过着隐遁生活的人们聚集起来，在各地形成了团体。到公元4世纪，帕克米欧斯创立了更为完备的修道院。公元

320年，君士坦丁大帝迫于修道院的压力，废除了自奥古斯丁以来禁止独身的法律，从此，正统基督教的性爱观得到了法律的承认。

三、结论

初期基督教运动中围绕性爱伦理出现的混乱和逐渐统一的过程，反映了基督教的信仰与正统性爱之间孕育着不可调和的矛盾。在不断探索中确立的性爱观具有以下特点，即二元论伦理，以独身主义为基础的神职分离，视性为原罪，以及按照圣礼拯救，等等。



早期基督教的禁欲主义与 东汉魏晋道教的非禁欲主义比较

宫哲兵

公元1世纪，在巴勒斯坦与中国，产生了两个宗教：基督教与道教。基督教产生于公元1世纪20、30年代至60、70年代，而道教创始人张陵生于公元34年，修道于公元1世纪中后期，这两个宗教几乎同时出现于地球之上。从公元1世纪30年代至4世纪初是早期基督教时期，在中国大约是东汉魏晋（以下简称“汉晋”）道教时期。这二者在时代上非常接近，但二者的性伦理观却几乎相反。早期基督教的性伦理观是禁欲主义，汉晋道教的性伦理观是非禁欲主义。本文叙述了二者各自不同的性伦理观内容并加以了比较。

一、早期基督教的禁欲主义

早期基督教的禁欲主义理论包括三个主要的观点：性罪论、独身论、唯生殖目的论。奥古斯丁（354—430年）是这一理论的完成者。

1. 性罪论

公元1世纪，圣保罗最早提出了“性就是罪”的观点，他坚

信肉体为恶，性就是恶，信主就必须禁欲。《新约》的一些作者们也有相同的观点。《罗马书》说，人的肉体“已经卖给罪了”。《加拉太书》论证圣灵与肉体情欲是水火不相容的：“你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了。因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌。”早期教父奥利金（约185—254年）走得更远，一般的禁欲不够，独身也不够，必须根绝性欲。他自我阉割，这一自虐行为使他的名声传遍罗马帝国。

早期教父哲罗姆以苦修而著名，鼓吹严格的斋戒与肉体折磨。他在沙漠中苦修时出现裸体舞女的幻觉，经历了夺魂式的性欲折磨，最终上帝驱散裸女之幻，将他救出了苦海。他推崇处女之美与婚姻之苦，描写女人婚后的失落、繁重的家务、受虐的恐惧，使她们害怕出嫁。早期教父德尔图良以雄辩家著称，他公开谈论妇女：女人是“邪恶之门”，是“最先抛弃神的法律的人”，女人要对原罪承担主要的责任，对上帝之子的死负有责任。

奥古斯丁将基督教的原罪观点与性禁欲主义结合起来，建立了一个“符合逻辑”的人类历史：上帝创造了第一个男人亚当，又用亚当的肋骨创造了一个女人——夏娃。两人生活在伊甸园中，赤身裸体，无忧无虑，长生不死。但后来邪恶的蛇引诱了夏娃，夏娃又引诱亚当，背叛上帝，偷吃禁果。他们有了性别意识，以裸为耻，用无花果叶子遮挡阴部。他们就这样犯下了原罪。上帝将他们放逐到地球上，惩罚男人终生劳累，惩罚女人受生育之苦。人类区别于动物是有性耻，用树叶遮挡阴部，性耻证明人类有原罪，感到羞耻。

亚当与夏娃的原罪传给了子孙后代，人类全体都有原罪。它表现在性的方面：生殖器有独立性、反常性，不受人的意志支配；性交追求的目的不是生殖而是快乐；性交的快乐使人堕落，



一次比一次更堕落。原罪论包含着对女性的歧视：男性是第一性，女性是第二性。时间上男先女后；空间上男人是整体，女人是部分；关系上女性是男性的派生物；犯罪次序上女人在先；犯罪原因上男人被女人引诱。

奥古斯丁提出，性是人类一切罪恶与苦难之源。他说，如果亚当不因夏娃而性冲动，人类就不会背叛上帝而犯原罪，就不会在地球上受苦难。亚当与夏娃本可以不性交，而用一种无性的方法繁殖。但人类既然已犯下原罪，只好世世代代赎罪，尽量压抑性欲，避免性交。也许有一天，上帝认为人类已苦难受够，罪已赎完时，会指引人类去天国。在天国中，人没有丝毫性欲，也不性交，赤身裸体但没有羞耻感，又回到亚当、夏娃的伊甸园状态。

2. 独身论

既然性就是罪，那么人类应该选择无性欲无性交的生活，即独身无婚。早期教父们是不鼓励婚姻的，认为婚姻是“下贱的状态”、“淫欲的手段”、“人类弱点的延续”。认为“独身者在天堂中的地位，远远高于在即使最美满的婚姻中没有婚外性交的人。”^① 公元1世纪就有独身教士出现，公元4世纪出现教士的无性交的“精神婚姻”。奥古斯丁认为性交动作是“令人嫌恶的”，婚姻起因于女人对男人的引诱：“我不知道还有什么事物比女人的拥抱和肉体的结合更能使男人的心堕落。而没有这些，男人则不会娶妻子。”^②

早期教父们鼓励独身不婚，贬低婚姻。比如有些教会规定，

① 格里尔：《性与命运》，第80页。

② 转引D·L·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，四川人民出版社，1995年，第133页。



只有未婚基督徒才能受到洗礼，有些教会认为婚姻会降低祷告的效果，有些教会鼓吹为上帝保守贞洁。早期教父们宣扬“用童贞的斧头砍伐婚姻的森林^①”，又提出贞洁过失比死亡更糟糕。在这种性伦理中，独身是最高尚的，最正常的，最神圣的；结婚是软弱的结果，庸俗的结果，是不正常的。理论最终付诸实践，公元386年，罗马教皇发布命令：教士禁止结婚，已担任副祭司以上的教士已婚者，禁止与妻子性交。早期教父们的性罪论与独身论，对教皇这一命令的发布，起了论证与宣传的作用。

3. 唯生殖目的论

独身论有一个理论缺陷，如果所有人类都独身不婚，都不性交，那么人类怎么繁衍后代呢？所以早期教父们，认为结婚是可以饶恕的轻罪，也不反对一般基督徒与民众结婚生子。他们说，上帝为了惩罚人类，规定人类必须通过罪恶的性交才能繁殖后代，所以人类中的大多数不得走罪恶的结婚生子之路。为了救赎自己，人类在婚后性交时不能有激情，不能追求快感，而只能以生殖为目的。

东部教会的早期教父约翰·克里索斯托，提倡贞洁不婚。他说世界到处是人，结婚如果仅仅是为了生殖，就不太必要，因为那会使人口增加太快。他认为性是罪，结婚是对罪的让步。首次婚姻比嫖宿妓女略好，再婚是一种最愚蠢的行为。他把妇女想像成令人恶心的贮藏浓痰的仓库，他说每个父亲应该教育儿子远离女人。

奥古斯丁认为，性交是在黑暗中进行的，即使婚姻内性交也是隐秘的，这就证明它有罪，因为凡正当之事都希望光明正大地

^① 卡尔弗顿主编：《文明中的性》，第258页。



进行。他说：“肉欲的满足需要黑暗与隐秘——不仅非法的性交有这样的需要，在世俗的城市生活中受到法律保护夫妇之间的勾当也有这样的需要。即使不存在惩罚的危险，这类被允许的（性的）快乐仍倾向于逃避公众的眼睛。^①”他认为一切不以生殖为目的的性交（包括性交时避孕）都是可耻的、罪恶的色欲满足。他举例说，妇女在绝经期后，不能生育了，应停止性交。如果不停止，就是追求性快感而不是为了怀孕生子，这是一个不可饶恕的重罪。既然是妻子的肉体引诱男人性交，一个男人应该珍爱妻子的灵魂而憎恨妻子的肉体。

二、汉晋道教的非禁欲主义

汉晋道教的非禁欲主义理论与早期基督教的禁欲主义理论几乎相反，包括性自然论、婚姻自然论、性养生、修炼论等，葛洪（283—343/363年）是这个时期的主要代表人物。

1. 性自然论

汉晋道教认为，性是人类的一种自然要求，不可以不性交。《素女经》中记载黄帝问：“今欲长不交接，为之奈何？”素女回答说：“不可。天地有开合，阴阳有施化，人法阴阳随四时。今欲不交接，神气不宣布，阴阳闭隔，何以自补？”葛洪认为，性是伴随着人的怀孕而开始的，是人的本能。他说：“夫有欲之性萌于受气之初，厚己之情著于成形之日。^②”对于人的这种性本能，要顺其自然，不可以不性交，否则阴阳二气不通，会生病伤身。但人也不可以违反自然地纵欲，那样会损命短寿。他说：

① 奥古斯丁：《上帝之城》。

② 《抱朴子·外篇·诘鲍》。中国古人认为生育的原因是“男女合气”，故“受气之初”为生育之初的怀孕期间。

“人不可以阴阳不交，坐致疾患。若欲纵情恣欲，不能节宜，则伐年命。^①”南朝道士陶弘景也认为，男女没有性生活，危害身心。他在《养性延命录》引《彭祖经》说：“凡男不可无女，女不可无男。若孤独而思交接，损人寿，生百病。”

汉晋道教认为性不是罪，它是人的自然需要，满足这种需要人才能健康。这是与早期基督教的性罪论相反的一种观念。性实践与性观念密切相关。汉晋道教认为人的性交频率为：“素女法：人年廿者，四日一泄；年三十者，八日一泄；年四十者，十六日一泄；年五十者，廿十一日一泄；年六十者即毕闭精，勿复更泄也，若体独壮者，一月一泄。^②”这一频率在今天看来也还是适度的。早期基督教的性罪论，在实践上导致性禁欲。公元 275 年，一位信奉基督教的罗马皇后宣称，为了生殖，夫妻在两、三年中性交一次就足够了。早期基督教甚至宣布遗精者是有罪的，若梦遗要立即起床，罚背诵 7 遍祷文，早晨再背诵 30 遍。清醒状态下故意遗精，罚斋戒 20 天。

2. 婚姻自然论

既然性是人的自然本能，那么人通过婚姻来满足人的这一本能，也是自然的，必须的。葛洪在《抱朴子·外篇》中，对婚姻之伦理做了许多论述。他认为，人类最初没有婚姻，“裸以为饰，不用衣裳，逢女为偶，不假行媒”^③。后圣人制礼，以别男女：“在礼，男女无行媒不相见，不杂坐，不通问，不同衣物，不得亲授……妇人送迎不出门，行必拥蔽其面，道路男由左，女由

① 《抱朴子·内篇·微旨》。

② 《千金方》引《素女经》。

③ 《抱朴子·外篇·诘鲍》。



右，此圣人重别杜渐之明制也。^①”葛洪将儒家伦理引入道教，认为夫妇之道是人伦的基本。他说：“人纲始于夫妇，判合乎二仪，是故大婚之礼，古人所重。将合二姓之好，以承祖宗之基。^②”

汉晋道教不提倡独身，信徒要结婚，要过性生活。道教创始人张陵就结婚生子，其天师之位代代相传，直至现代。葛洪也有妻室，名为鲍姑，后世道教典籍中描写葛洪夫妻双双修成神仙。道教典籍中的各类神仙，大多恋爱结婚，双修而果。与汉晋道教不同，早期基督教虽然不反对民众结婚，但限制夫妻间的性生活。公元475年，教会禁止新婚第一夜性交。7世纪时，教会规定一年中有273天因宗教节日而禁止夫妻性交。事实证明，欧洲中世纪许多人身心缺乏健康，有些来源于严重的性压抑。

早期基督教的禁欲主义导致当时的夫妻性生活单调又反常：性交时妻子要穿又长又厚的内衣，只在两腿间的内衣上开一个小洞，让丈夫可以插入射精，此时她要怀着对主的感恩之情。性交体位只允许男上位，女性在性交中是被动的，压抑的，有损身心健康的。汉晋道教的房中采补术，一定程度上限制了男性的性快感，因为它要求男性“交而不泄”，这样就达不到性高潮。而采补术要求女性达到性高潮才有效果，客观上使女性在性交中得到比较高的性满足，对她们的身心健康有利。这就是说，汉晋道教与早期基督教在性实践方面也有很大的区别。

3. 性养生、修炼论

当代西方学者认为性伦理学的基本问题，是关于性行为的基

① 《抱朴子·外篇·疾谬》。

② 《抱朴子·外篇·弭讼》。

本目的。他们总结出四种观点：生殖；生殖与性爱；性爱；快乐^①。奥古斯丁的性伦理观是唯生殖目的论，他反对以性快乐为目的。汉晋道教对这一问题的回答超越以上四种观点，可以称之为性养生、修炼论，道教称为房中术。房中术的起源可追溯到先秦，道教创始人张陵将之引入道教，成为一种修炼方法。

张陵是东汉人，他曾用房中术为民众治病，也向信徒传授用房中术进行修炼的方法。据甄鸾在《笑道论》中叙述自己的亲身经历：学习房中术之前要戒斋三日，然后举行神秘的仪式，“入私房诣师立功德，阴阳并进，日夜六时。”仪式之后，“教臣《黄书》合气之法，三五七九，男女交接之道。四目四鼻，两口两舌，两手两心，正对阴阳，法二十四气之数行道。”^②

黄帝运用房中术与 1200 个女人性交，得以成仙飞天，是道教中有名的典故，这多少带有允许修道者与多个女人进行性交的导向。三国时期，房中术被王公贵族所接受，开始带有纵欲的倾向。史载曹操向甘始、左慈学房中术，一夜曾与 70 女性交。葛洪是汉晋时代头脑非常清醒的道士，他认为这种纵欲倾向不但无益于修仙，而且会使人重病或速死：“御女多多益善，如不知其道而用之，一两人足以速死耳。”^③

性行为的目的，当然首先是生殖，也不否认有性爱与快感，但葛洪最感兴趣的不是这些，而是它的养生、修炼价值。养生的价值表现为可以补脑、美容、除病、长寿等。葛洪说：“善其术者则能却走马以补脑，还阴丹于朱肠，采玉液于金池，引三五于

① 王伟、高玉兰：《性伦理学》，人民出版社，1992年，第47页。

② 《广弘明集》卷九。

③ 《抱朴子·内篇·微旨》。



华梁，令人老有美色，终其所禀之天年。^①”又说：“服阴丹以补脑，采玉液于长谷者，不服药物，亦不失三百岁矣。^②”

房中术的修炼价值在于它是修仙的一种重要方法。葛洪说：“欲求神仙，至要者在于宝精、行，服一大药便足，亦不用多也。^③”所谓“宝精”就是房中术中的还精补脑术。当时有人认为单靠房中术即可“致神仙”，“移灾解罪”，“转祸为福”，“商贾百倍”。葛洪指出这些人夸大了房中术的作用，并科学地、客观地评价了房中术的作用：“夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。^④”

三、比较与探讨

禁欲与非禁欲，是性伦理的重要内容。世界从古代进入中世纪，性伦理的总体走向，是由非禁欲主义进入禁欲主义。禁欲主义的性伦理，最初是由中世纪的宗教实现的。潘绥铭先生说：“在性的社会历史上，这一历史时期的突出表现是，以基督教、伊斯兰教、佛教为代表的宗教式禁欲主义开始在欧亚大陆上占上风。同时，制欲或节欲的儒教，有纵欲成分的道教和印度教也在发展。^⑤”刘达临先生说：“佛教、基督教和伊斯兰教，这是世界三大宗教，而且越来越转向了性禁欲主义倾向，影响越来越大。

① 《抱朴子·内篇·微旨》。据朱越利先生在其论文《东晋葛洪的房中术》中解释：却走马，王明先生解释为制止漏泄精液。“朱肠”直译是使肠子变红的意思，它与“补脑”相对，盖是强壮五脏的意思。“却走马以补脑，还阴丹于朱肠”，是说还精液，炼阴丹，补脑健身……“引三五”盖是运行阴丹之意。“华梁”盖指眉下。

② 《抱朴子·内篇·极言》。

③ 《抱朴子·内篇·释滞》。

④ 《抱朴子·内篇·微旨》。

⑤ 潘绥铭：《神秘的圣火》，河南人民出版社，1988年，第250页。

性方面的非禁欲倾向，主要保存在一些较为原始和落后的宗教中，它们势力日衰。如道教和印度教中的某些享乐派。^①”

欧洲古希腊罗马时期，性伦理的主导是快乐主义。这种理论与实践本来并不违背人的本性，主流的健康。但是到了罗马帝国的后期，它在一定程度上演变为纵欲、淫乱与无道德，动摇了社会安定的基础。西方一些学者认为，罗马因纵欲而灭亡，而基督教兴盛于罗马后期的一个原因，是以禁欲主义代替了纵欲主义。基督教曾经成为罗马帝国的国教，中世纪的政教合一制度使它成为整个欧洲社会的统治者。所以它推行的禁欲主义，不仅对基督徒，而且对全社会都产生了类似于法律的作用。不管后世对早期基督教的教父们评判如何，他们当时的禁欲理论顺应了世界性伦理史的一般发展规律，也符合罗马帝国后期社会对性伦理的迫切需要，所以他们的禁欲主义理论在漫长的中世纪长期占据主流与统治的地位。

在中国，与罗马帝国后期相对应的是两晋时期，这个时期禁欲主义逐渐成为了主流。佛教在这个时期得到了极大的发展，它对性欲与性快乐的否定，它所倡导的独身不婚制度，都表现出典型的禁欲主义特征。儒教在这一时期虽受到玄学的冲击，但总体上说仍然是社会的主流文化。儒教特别重视家族、血缘、传宗接代，故不可能完全否定与生育相关的性活动与婚姻制度。但它的性伦理严重压制性欲，带有唯生殖目的论的倾向，违背人的本性，属于准禁欲主义。

道教在这个时期得到了发展，但不是社会的主流文化。汉晋道教的性自然论、婚姻自然论、性养生与性修炼论，属于非禁欲

^① 刘达临：《世界古代性文化》，上海：三联书店，1998年，第362页。

主义，对世界性伦理史的一般发展规律来说是一种特殊现象。它是对禁欲主义的主流文化的补充，这种补充对当时社会是必要的。不过，这种性伦理观主要对道教信徒发生影响，对儒教、佛教信徒以及世俗社会则影响不是太大。

总之，早期基督教的性伦理观符合一般发展规律，属于主流文化，在社会上占统治地位；汉晋道教的性伦理观可归于普遍规律之外的特殊现象，属于非主流文化，在社会上不占统治地位；这种显著的区别，使它们二者的性伦理观有着很不相同甚至于完全相反的内容。



其他议题

渺渺青云外，滚滚红尘中

——《红楼梦》的两个宗教世界

成 穷

凡读过《红楼梦》的人，都不会感受不到其浓郁的宗教气氛。这不仅表现在书中有对宗教活动的大量、具体的描写，而且似乎更表现在作者欲借“石头”的经历来宣扬“色空”的观念：“凡用‘梦’用‘幻’等字，是提醒阅者眼目，亦是此书立意本旨。”（第一回）所谓“立意本旨”，也就是现今所说的主题思想。然而，仔细地阅读后，你会发现，书中所写宝玉梦游的太虚幻境（第五回）与诸如和尚道士为超度秦可卿亡灵所作的法事（第十三回），虽说都可归之于宗教范畴，但其实是很不一样的。为了更好地理解《红楼梦》的宗教方面，似有必要对两类活动作出某种区分。我们暂不论作出区分的根据或标准，只先从现象上把它们划分为两个世界：一个是以“太虚幻境”及其相关人物为代表的“理想的宗教世界”；另一个则是以“铁槛寺”、“清虚观”及其相关人物为代表的“流俗的宗教世界”。

然而，既然都称为“宗教世界”，则必有其共同性。这种共



同性当然植根于某种更深的东西之上。我们把揭示这种更深东西的任务留到后面，现只先从现象上把它们共同之处勾画出来。

尽管有后文区分的诸种不同，但这两个世界还是有两个显而易见的共同点。第一，这两个世界都有佛教和道教的存在，并且有它们的联袂行动。第一回提到的“茫茫大士”和“渺渺真人”，就分别代表了佛教和道教。正是由于他二人的联合行动和相互配合，才使大荒山青埂峰上的石头得以随神瑛侍者下凡历练，才使因“中邪”而生命垂危的宝玉得以转危为安，才使宝黛“一千风流冤家”得以在“情缘完结”之后复又于警幻仙子案前了号，才使“历尽离合悲欢炎凉世态”的石头得以带着它的记述重返大荒山无稽崖。佛、道也是“流俗的宗教世界”中的主要宗教。书中凡提到的宗教场所，几乎都是寺庙与道观；从事宗教活动的，除了俗人以外，差不多也都是些僧人和道士。同时，也有佛道两家的联合行动。第十三回写秦可卿死事，就有“禅僧”和“全真道士”联袂在灵前“对坛按七作好事。”佛、道在书中的存在及联合行动，也许正好反映出它们在中国文化中的主导地位以及相互融通的现实。当然，流俗的宗教世界还涉及其他的民间宗教迷信活动。如第二十一回凤姐女儿出痘疹，凤姐命人“打扫房屋供奉痘疹娘娘”；第二十五回马道婆作法害宝玉和凤姐，贾母命人“请端公送祟”，“请巫婆跳神”；第一〇二回“毛半仙”为尤氏占卦，等等。第二，这两个世界都有法术神力的运用。这主要集中在第二十五回中。这回写赵姨娘因忌恨凤姐和宝玉，又给现银又打欠契，要马道婆施计阴损二人。这马道婆“满口里应着，伸手先去抓了银子掖起来，然后收了欠契。又向裤腰里掏了半晌，掏出十个纸铰的青面白发的鬼来，并两个纸人，递与赵姨娘，又悄悄地教他道：‘把两个的年庚八字写在这两个纸人的身上，一并



五个鬼都掖在他们各人的床上就完了。我只在家里作法，自有效验。”马道婆“在家里作法”的结果，是致使宝、凤二人中邪发狂。从今天来看，马道婆的所为当属“巫术”范畴。所谓巫术，就是企图通过某种仪式表演来利用和操纵超人间的神秘力量，以达到影响人类生活或自然事件的目的。巫术有种种，马道婆使用的，当属弗雷泽所谓的“类比巫术”，即认为造一个类比或象征仇敌的偶像，对之施行诅咒伤害巫术，就可达到给仇敌带来祸害的目的。正在宝、凤二人危殆之时，另一世界中的一僧一道出手相救了。书中写化为“癞头和尚”与“跛脚道人”的“茫茫大士”与“渺渺真人”来到贾府，将通灵宝玉“擎在掌上”“持颂了一番”，“又摩弄一回，说了些疯话，递与贾政道：‘此物已灵，不可亵渎，悬于卧室上槛，将他二人安在一室之内，除亲身妻母外，不可使阴人冲犯。三十三日之后，包管身安病退，复旧如初。’”“持颂”、“摩弄”和“说了些疯话”，显属“茫茫大士”作法的内容。后来宝、凤转危为安，说明一僧一道的法力战胜了马道婆的巫术。这或许表明，同是法术神力的运用，但它们分属两个世界，因而是有正邪、高下之分的。

这里还需说明的是，“理想的世界”除“警幻仙境”、“大荒山无稽崖”及相关人物外，也应包括诸如宝、黛等人的参禅悟道。因为它们多属围绕宗教义理而展开的纯精神活动。另一方面，“流俗的世界”也含有两个方面：一是体制化的宗教活动，如那些僧人道士的活动；一是俗人的宗教活动，如贾母一千人的“念佛”、“抄经”、“吃素”等。

二

然而，两个世界的差异却更明显。这主要表现在以下几个方



面。

第一，理想的宗教世界显得“虚”，而流俗的世界显得“实”。

“虚”的意思是不实有、不实在，这又有几个方面。首先是地点的“虚”。故事最初的发生地在何处？书中说在“大荒山无稽崖青埂峰”。这显然为一虚幻之地。“大荒山”、“青埂峰”不过是虚拟的代称，并无具体的地点。而“无稽崖”者，乃“不可考”之山崖也。一种不可考的东西，必是在经验世界之外的东西。第五回宝玉梦中所游的“太虚幻境”，更是直接点出了“虚幻”二字。其次是人物的“虚幻”。携石入红尘的一僧一道，乃是“茫茫大士”和“渺渺真人”。渺渺茫茫，也与“虚幻”相差无几了。至于那将石头经历传抄于世的“空空道人”和“太虚幻境”的主人“警幻仙姑”，也无不直接体现出“虚幻”的特征。再次是事件情景的“虚幻”。第五回细致地描述了宝玉在“太虚幻境”的经历，仿佛就像在现实生活中所发生的那样，但其实却只是一场虚幻不实的幽梦。与此不同的是，书中描写的另一宗教世界，则具有“实在”的特点。这主要体现在场所、人物和仪式上。书中提到不少寺庙和道观，如“铁槛寺”、“水月庵”、“栊翠庵”、“清虚观”、“水仙庵”、“地藏庵”、“天齐庙”、“芦雪庵”等。这些在书中确有其地的寺、观（有的在贾府内，有的在贾府外）都有自己的主持人，如“铁槛寺”的色空，“栊翠庵”的妙玉，“清虚观”的张道士，“水月庵”的智通，“地藏庵”的圆心，等等。除了庙观和其中的僧尼道士外，由这些僧尼道士举行的法事也如现实中发生的那样（现在也可看到）。如第十三回写为超度秦可卿亡灵而欲举办的仪式安排：“择准停灵七七四十九日……这四十九日，单请一百零八众禅僧在大厅上拜大悲忏，超



度前亡后化诸魂，以免亡者之罪；另设一坛于天香楼上，是九十九位全真道士，打四十九日解冤洗业蘸。然后停灵于会芳园中，灵前另外五十众高僧、五十众高道，对坛按七作好事。”而实际的过程也是这样进行的。如十四回就写到“五七”的法事情况：“这日乃五七正五日上，那应佛僧正开方破狱，传灯照亡，参阎君，拘都鬼，筵请地藏王，开金桥，引幢幡；那道士们伏章申表，朝三清，叩玉帝；禅僧们行香，放焰口，拜水忏；又有十三众尼僧，搭绣衣，红鞋，在灵前默诵接引诸咒，十分热闹。”

以上表明，书中的确描写了两类宗教活动，不过一类发生在虚幻的领域，另一类却发生在实在的现实生活之中。

第二，“理想”的那类显得“雅”，“流俗”的那类显得“俗”。

我们曾把宝黛等人的参禅悟道也纳入“理想”一类。而这些活动可说就显得很“雅”。“雅”之不同于“俗”，正在它的“精神性”。宝黛等人不取烧香膜拜、祭祀祈祷的流俗形式，而是以诗、文等形式来表达他们对深邃教义的领悟与参详。第二十二回写宝玉占得一偈并附有《寄生草》一词作为解释：

你证我证，心证意证。

是无有证，斯可云证。

无可云证，是立足境。

无我原非你，从他不解伊。肆行无碍凭来去。茫茫着甚悲愁喜，纷纷说甚亲疏密。从前碌碌却因何，到如今回头试想真无趣！

“偈”原为佛经中的唱词。后中土禅师多用来表达他们对佛教义理的某种领悟。宝玉上偈双关，既是说情，也是谈禅。就后者而言，其所表达的禅意是：一切有皆空，只有无才是实。下词

取意庄子《齐物论》（“非彼无我，非我无所取。”），是对上偈的进一步解释。宝玉写下此偈与词后，“自觉无挂碍，心中自得”。不料黛玉读后，一进来劈头就问：“宝玉，我问你：至贵者是‘宝’，至坚者是‘玉’。尔有何贵？尔有何坚？”宝玉竟不能答。又说：“你那偈末云，‘无可云证，是立足境’，固然好了，只是据我看来，还未尽善。我再续两句在后。因念云：‘无立足境，是方干净’。”黛玉为什么说“还未尽善”呢？这是因为，宝玉虽否定了“有”，但却把一种“无”当成了最后的真实（“立足境”）。殊不知在大乘般若学看来，“有”空，“无”亦空，或如《心经》所说：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。”所以，被宝玉当做实有的“立足境”，其实也是空的，最多只是暂供理解的名相而已。黛玉说“还未尽善”，实在是客气，其实是根本没有悟透。故黛玉念出“无立足境，是方干净”时，宝钗便评论说：“实在这方悟彻”，而且还指出，宝玉的偈与神秀“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃”其意相近，而黛玉的补充，则已达到与惠能“菩提本非树，明镜亦非台，本来无一物，何处染尘埃”的相同境界。

这种专注宗教义理的领悟还有别的表现。第九十一回写宝玉与黛玉拌嘴，宝玉说：

“你的性灵比我竟强远了，怨不得前年我生气的时候，你和我说过几句禅语，我实在对不上来。我虽丈六金身，还借你一茎所化。”黛玉乘此机会说道：“我便问你一句话，你如何回答？”宝玉盘着腿，合着手，闭着眼，噙着嘴道：“讲来”。黛玉道：“宝姐姐和你好你怎么样？宝姐姐不和你好你怎么样？宝姐姐前儿和你好，如今不和你好你怎么样？今儿和你好，后来不和你好你



怎么样？你和他好他偏不和你好你怎么样？你不和他好他偏要和你好你怎么样？”宝玉呆了半晌，忽然大笑道：“任凭弱水三千，我只取一瓢饮。”黛玉道：“瓢之漂水奈何？”宝玉道：“非瓢漂水，水自流，瓢自漂耳！”黛玉道：“水止珠沉，奈何？”宝玉道：“禅心已作沾泥絮，莫向春风舞鹧鸪。”黛玉道：“禅门第一戒是不打诳语的。”宝玉道：“有如三宝。”

这仍是以谈“禅”来说“情”，只是更带“机锋”而已。“机锋”为禅宗禅师开导弟子的一种方法。“机”有因学者资质、学力与临时采用机会来开导对方的意思；“锋”则指这种开导快利如刃，如庖丁解牛，一气呵成。宝黛采用这种方式来试探、表达自己的心意，若非熟悉禅宗的“公案”（宗门故事）、“机锋”，若非对宗教精神和境界有一种常人不到的心领神会，焉能做得如此娴熟高妙！另外，这种高雅而富精神性的宗教趣味也体现在惜春的身上。第八十七回写惜春听丫鬟说妙玉“中邪”后想道：“妙玉虽然洁净，毕竟尘缘未断。可惜我生在这种人家不便出家。我若出了家时，那有邪魔缠绕，一念不生，万缘俱寂。想到这里，蓦与神会，若有所得，便口占一偈云：‘大造本无方，云何是应住。既从空中来，应向空中去。’”此偈所表现的仍是禅理。前两句说，世界变化无常，无处可作依恃。后两句当为“我从来处来，还向去处去”的变式。这是对“话头”，即那些人人要求解答但往往又不能切实解答的问题（如“生从何处来？死向何处去？”）的一种巧答（巧就巧在把那个要求具体回答的“何处”变成不确定的“来处”或“去处”，同语反复地保留下来，但又在形式上显得是一种解答）。惜春内心所发生的思想活动，正如宝黛二人在口头的参禅一样，极富精神性，非一般无知无识的世人

所能为。

与此相反，另一个世界中的宗教活动则显得很“俗”。“俗”不仅指“世俗”，即从众从俗，而且更指“功利性”。一般世人从事宗教活动常有很强的功利目的。书中提到贾母、王夫人一千人“念佛”、“吃斋”、“抄经”、“占卦”，但无论直接还是间接，都无不以趋利避害为指归。第二十一回写凤姐之女大姐出痘疹，凤姐命人“打扫房屋供奉痘疹娘娘”。第二十五回写贾母“不自在”，王夫人命贾环“抄个《金刚咒》唸诵唸诵”。第三十九回写贾母正与刘姥姥闲话，南院马棚突然失火，“贾母唬的口内念佛，忙命人去火神跟前烧香”。第四十二回写刘姥姥在从贾府返家时对贾母一千人说：“我这一回去没有别的报答，惟有请些高香天天给你们念佛，保佑你们长命百岁的，就算我的心了。”第一一三回写凤姐病重，又托刘姥姥回屯中求菩萨还愿。这种俗气与功利性同样体现在专职人员的宗教活动中。远离尘嚣的“寺庙”、“道观”，飘然欲举的高僧老道，常被看做是超然脱俗的象征。但书中提到的佛道，简直就是世俗社会的一部分，有很强的现实功能。上面提到的秦可卿死事，就是由僧人和道士联袂作法事的，其中尚有“五十众高僧，五十众高道”。这之后，秦可卿亡灵被寄托到“铁槛寺”（为“宁荣二公当日所造”，专用于贾府的丧、喜事）。而铁槛寺接灵后，又“另演佛事，重设香坛”（第十五回），那些僧人少不了又要忙碌一番了。在全书中，最能体现这种俗气与势利的，也许要算清虚观的张道士了。据书中交代，这个张道士“是当日荣国府国公的替身^①，曾经先皇御口亲呼为

^① 旧时，王公贵族有寄名为僧、道的，本人不在寺、观，而由别人代替。这种代人为僧、道者，称为“替身”。



‘大幻仙人’，如今现掌‘道录司’印^①，又是当今封了‘终了真人’，现今王公藩镇都称他为神仙”。然而，就是这个得到皇帝封溢的“高道”，在贾母一千人到观中打蘸时，又是“迎接”、又是“陪笑”、又是“请安”，十分殷勤。更俗气的是，这位年迈的“张爷爷”，竟在贾母的面前为宝玉说起媒来：“前日在一个人家看见一位小姐，今年十五岁了，生的倒也好个模样儿。我想着哥儿也该寻亲事了。若论这个小姐模样儿，聪明智慧，根基家当，倒也配的过。但不知老太太怎么样，小道也不敢造次。等请了老太太的示下，才敢向人去说。”（第二十九回）尤为势利的是，为了巴结贾府主子，这位道长还命属下的道士把“他们各人传道的法器”，作为礼物献给贾母一千人。这些法器“有金璜，也有玉，或有事事如意，或有岁岁平安，皆是珠穿玉贯，玉琢金镂，共有三五十件”。当听宝玉说要将这些法器“散给穷人”时，忙阻挡说：“若给了乞丐，一则与他们无益，二则反倒糟蹋了这些东西。要舍给穷人，何不就散钱与他们。”（同上）后来宝玉过生日，“张道士送了四样礼，换的寄名符儿；还有几处僧尼庙的和尚姑子送的供尖儿；并寿星纸马疏头；并本命星官值年太岁周年换的锁儿。”（第六十二回）张道士如此巴结逢迎，无论是因为他是荣国公的“替身”，还是出于他已经得到的和将要得到的“照顾”和“好处”，都不出世俗功利关系的范围。

第三个分疏便是“真”与“假”。

“真”，是说“理想”的宗教活动具有使人解悟真理、获得解脱的功能；“假”，指的则是虚假与虚伪。这两个特征也分别由书中描写的两个世界体现出来了。

^① 明洪武十三年设，清沿之。管理道教事务，发给道士“度牒”（身份证明）。掌道录司印指任道录司长官。

佛教认为，世人陷于贪、嗔、痴的苦海而不能自拔。只有凭借佛家的智慧，彻底洞穿世界的本质“空”、人生的本质“苦”，无念、无相、无住，才能离苦海、证涅槃。道教则认为，人生柔弱短暂，百念役其心，万事劳其形，但若能效虚守静，神住形固，与道合一，便能长生久视，羽化而登仙。两教都要求人认识世界与人生的真相，以便在此基础上获得永恒的解脱。在书中，这一宗教真理的启示者便是“茫茫大士”与“渺渺真人”，所要开导的第一个对象便是甄士隐。第一回写甄士隐丢了女儿英莲，与妻子寄住岳丈封肃家，一日到街前散心时，便遇到这位化做“跛足道人”的“渺渺真人”。“真人”为了“度脱”伤心绝望的甄士隐，便唱了一首《好了歌》。士隐“一闻此言，心中早已彻悟”。所谓“彻悟”，就是对歌中提及的“功名”、“富贵”、“妻妾”、“儿孙”这四种人生在世的主要依凭之虚妄性的彻底洞穿。“彻悟”的证明，就是他对《好了歌》的解注：

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，绿纱今又糊在篷窗上。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，展眼乞丐人皆谤。正叹他人命不长，那知自己归来丧！训有方，保不定日后作强梁。择高粱，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，到头来都是为他人作嫁衣裳！

士隐的“解注”，不仅对《好了歌》中提到的功名富贵、妻妾儿孙的不可靠性与不可测性作了更为形象而富有文采的描绘（这也体现“雅”的特征），而且还把歌中虽未提到但却隐含着的



结论挑明了：人生荒唐乖谬，不足留恋。这一深得《好了歌》精髓的“解注”博得了“渺渺真人”的称赞：“那疯跛道人听了，拍掌笑道：‘解得切，解得切！’士隐便说了一声‘走罢！’将道人肩上褡裢抢了过来背着，竟不回家，同了疯道人飘飘而去。”究竟去了什么地方？书中没有交代，但可以肯定的是：士隐已经离开了这个颠倒混乱的“不真”世界，去到那个真实而圣洁的世界了。士隐终于“解脱”了。为“茫茫大士”和“渺渺真人”“度脱”的第二个人是宝玉。宝玉在世间生活了十九年以后，也终于出家了。第一二〇回写贾政在船头看见宝玉。“光着头，赤着脚，身上披着一领大红猩猩毡的斗篷”。贾政正待询问时，“只见船头上来了两人，一僧一道，夹住宝玉说道：‘俗缘已毕，还不快走’。说着，三个人飘然登岸而去。”这表明，宝玉已遁入佛门，像甄士隐一样，他也彻底地解脱了。然而，须特别指出的是，甄士隐与贾宝玉所皈依的佛门，显然有别于书中所描写的佛教，他与“茫茫大士”和“渺渺真人”所一道归去的地方，也决计不是诸如“铁槛寺”、“清虚观”那样的庙观，而是在尘世之外的“真如福地”，这在三人离开时所唱的歌中泄露出来：

我所居兮，青埂之峰。我所游兮，鸿蒙太空。谁与我游兮，吾谁与从。渺渺茫茫兮，归彼大荒。

而“假”，则是另一个宗教世界的特征。这个世界虽然实有、实在，但却虚假、虚伪。第二十五回写马道婆进荣国府请安，见宝玉脸上烫伤，便趁机对贾母说：大凡王公卿相家的子弟一生下来就有鬼促狭他，故大多长不大。唬得贾母忙问“有什么佛法解释没有”。马道婆回说：“西方有位大光明普照菩萨，专管照耀阴暗邪祟，若有善男子善女人虔心供奉者，可以永佑儿孙康宁安静”。贾母问如何供奉，马道婆说只需捐油点“海灯”即可：“南

安郡王府里的太妃，他许的多，愿心大，一天是四十八斤油，一斤灯草……锦田侯的诰命次一等，一天不过二十四斤油；再还有几家也有五斤的、三斤的、一斤的，都不拘数。”这种利用信徒善心的骗取，其口气之大，令贾母也感到为难。“贾母听了，点头思忖。”马道婆见状又改口说：“若是象老祖宗如今为宝玉，若舍多了反倒不好，还怕哥儿禁不起，倒折了福……要舍，大则七斤，小则五斤，也就是了。”贾母这才下了台阶：“既是这样说，你便一日五斤合准了，每月打趸来关了去。”轻松的一席话，一月便骗走一百五十斤菜油，直乐得马道婆念了一声“阿弥陀佛慈悲大菩萨”。第七十七回写水月庵的智通与地藏庵的圆心到贾家来送供尖，恰遇伶人芳官、藕官和蕊官三人闹着要出家，虽然她们心里“巴不得又拐两个女孩子去作活使唤”，但却向王夫人说了一番充满慈悲心肠的话以期得到后者的同意：“咱们府上到底是善人家。因太太好善，所以感应得这些小姑娘们皆如此。虽说佛门轻易难人，也要知道佛法平等。我佛立愿，原是一切众生无论鸡犬皆要度他，无奈迷人不醒。若果有善根能醒悟，即可以超脱轮回……如今这两三个小姑娘既然无父无母，家乡又远，他们既经了这富贵，又想从小儿命苦入了这风流行次，将来知道终身怎么样，所以苦海回头，出家修修来世，也是他们的高意。太太倒不要限了善念。”这正是口是心非的虚伪。第八十回写贾母一千人到天齐庙烧香还愿。这天齐庙的当家道人叫“王一贴”。“唤他作‘王一贴’，言他的膏药灵验，只一贴百病皆除之意。”宝玉问他：“天天只听见你的膏药好，到底治什么病？”开始他还胡诌说，这膏药“共药一百二十味，君臣相际，宾客得宜，温凉兼用，贵贱殊方。内则调元补气，开胃口，养营卫，宁神安志，去寒去暑，化食化痰；外则和血脉，舒筋络，出死肌，生新肉，去



风散毒。其效如神”。但在宝玉的一再质疑追问下，最后却不得不承认：“实告你们说，连膏药也是假的。我有真药，我还吃了作神仙呢。有真的，跑到这里来混？”这就暴露了王道士“弄些海上方治人射利”的真面目。第一〇一回写散花寺的姑子大了来贾府给贾母请安，凤姐在得知寺中供有散花菩萨后问大了道：“这散花菩萨是谁？他怎么就能避邪除鬼呢？”大了回答说：“这个散花菩萨来历根基不浅，道行非常。生在西天大树国中，父母打柴为生。养下菩萨来，头长三角，眼横四目，身長三尺，两手拖地。父母说这是妖精，便弃在冰山之后了。谁知这山上有一个得道的老猢猻出来打食，看见菩萨顶上白气冲天，虎狼远避，知道来历非常，便抱回洞中抚养。谁知菩萨带了来的聪慧，禅也会谈，与猢猻天天谈道参禅，说的天花散漫缤纷。至一千年后飞升了。至今山上犹见谈经之处天花散漫，所求必灵，时常显圣，救人苦厄。因此世人才盖了庙，塑了像供奉。”这一番天花乱坠的胡诌，说得一向不信鬼神的凤姐也决定到庙中去求一签。书中写凤姐第二天到了庙里，“举起签筒默默的将那见鬼之事并身体不安等故祝告了一回。才摇了三下，只听刷的一声，筒中擡出一支签来。于是叩头拾起一看，只见写着‘第三十三签，上上大吉’。大了忙查签谱看时，只见上面写着‘王熙凤衣锦还乡’。”请注意我们在下面打了着重号的那句话。这句话虽未明言但却强烈地暗示出大了事先做了手脚。为了使凤姐能顺利抽上这一签，必须使之易于弹出。所以凤姐“才摇了三下”，它就唰的一声“擡出”来了。可见藏于签筒中的，是精心策划好的欺诈。凡此种种，都揭示了流俗宗教的虚假与虚伪。

三

综上所述，可知《红楼梦》所描写的宗教活动可分为两个世

界，当属无疑。然而，书中尚有两个特殊人物，如果仅从形式上看，似也属于虚、雅、真的世界，但仔细的考察会发现，他们仍未越出实、俗、假的世界的藩篱。这两个人物就是贾敬与妙玉。

贾敬与荣府的贾赦、贾政同辈，是宁府的最高主子。但他放着尊荣不享，把世职让儿子贾珍袭了，自己却出城炼神仙之术。第十回写贾敬生日将临，贾珍到贾敬处请安，并请他回家去“受一受一家子的礼”。贾敬却说道：“我是清净惯了的，我不愿意往你们那是非场中去闹去。你们必定说是我的生日，要叫我去受众人些头，莫过你把我从前注的《阴骘文》给我令人好好的写出来刻了，比叫我无故受众人的头还强百倍呢。倘或后日这两日一家子要来，你就在家里好好的款待他们就是了。也不必给我送什么东西来，连你日后也不必来；你要心中不安，你今日就给我磕了头去。倘或日后你要来，又跟随多少人来闹我，我必和你不依。”这种避开尘寰浊世、一心清修、不愿卷人“是非场中”的描写，书中还有多处。诚然，和张真人、王一贴之流相比，贾敬的确显得脱俗，对自己的信仰也要认真得多。然而，仔细地阅读则可发现，贾敬并未从根本上摆脱世俗功利性的束缚，仍属“槛内人”的行列。有两点便可证明。第一，贾敬拒绝了几乎所有的世俗活动，但却参加了“贾氏宗祠”的祭祀典礼。第五十三回用了相当的篇幅来描写这次隆重的祭祀，而主祭人正是贾敬。兹将与贾敬有关的段落引出如下：

只见贾府人分昭穆排班立定：贾敬主祭，贾赦陪祭，贾珍献爵，贾琏贾琮献帛，宝玉捧香，贾菖贾菱展拜毯，守焚池……每一道菜至，传至仪门，贾荇贾芷便接了，按次传至阶上贾敬手中……每贾敬捧菜至，传于贾蓉，贾蓉便传于他妻子，又传于凤姐尤氏诸人，直传



至供桌前，方传于王夫人……凡从文旁之名者，贾敬为首……一时礼毕，贾敬贾赦便忙退出，至荣府专候与贾母行礼。

这说明，不管贾敬是否情愿，世俗宗法制度的力量毕竟大于贾敬修仙炼道的兴趣。在祖先崇拜的传统要求面前，神仙信仰也不得不暂时退让。第二，贾敬“一味好道，只爱烧丹炼汞”（第二回）究为何故？显然是为了“成仙”。因为“成仙”能长生不死。这是世俗企望中最大的企望，现实好处中最大的好处。贾敬摒弃了现实生活中一切琐屑欲望与利益，私心里却企盼着这个最后的愿望和利益。不是为了拯救灵魂，而是为了保存身体。然而，企图通过服食采气导气之类的手段而致长生不死，毕竟是虚妄的。第六十三回写贾敬猝死，尤氏“请太医看视到底系何病”，大夫们素知“贾敬导气之术总属虚妄，更至参星礼斗，守庚申，服灵砂，妄作虚为，过于劳神费力，反因此伤了性命的。如今虽死，肚中坚硬似铁，面皮嘴唇烧的紫绛皱裂。便向媳妇回说：‘系玄教中吞金服砂，烧胀而歿。’众道士慌的回说：‘原是老爷秘法新制的丹砂吃坏事’”。贾敬按早期道教的要求，“修炼了十几年”（第十一回），结果不但“没有成仙”，反而导致了他的速死。其活动的虚妄性不是昭然若揭吗？

那么，妙玉呢？妙玉是否她自认的“槛外人”呢？诚然，妙玉不仅人美，而且颇有才情。第八十七回写妙玉与惜春对弈，技高一筹。又写她与宝玉在潇湘馆外听黛玉弹琴吟唱。当黛玉吟至“人生斯世兮如轻尘，天上人间兮感夙因。感夙因兮不可辍，素心如何天上月”时，“妙玉听了，呀然失色道：‘如何忽作变徵之音？音韵可裂金石矣。只是太过。’”若非深谙音律，焉能从黛玉的吟唱中听出不祥之兆？然而，最能反映妙玉性情的，莫过于她

的雅洁。第四十一回写贾母带刘姥姥观赏大观园，途中来到栊翠庵休息。妙玉用茶盘献上“一个成窑五彩小盖钟”，内用“旧年蠲的雨水”泡的“老君眉”。贾母喝了半盏递与刘姥姥喝了。后来道婆收拾茶具，妙玉竟因是刘姥姥用过的，忙命“将那成窑的茶杯别收了，搁在外头”。宝玉说：“那茶杯虽然脏了，白撝了岂不可惜……不如就给了那贫婆子罢”。妙玉同意了，但同意的理由却是：“幸而那杯子是我没吃过的，若我使过，我就砸碎了也不能给他。”宝玉接着又说：“等我们出去了，我叫几个小丫头来河里打几桶水来洗地如何？”妙玉笑道：“这更好了，只是你嘱咐他们，拾了水只搁在山门外头墙根下，别进门来。”^①如此洁癖，可谓世上罕见。如果就以上表现而言，妙玉确有超然出世之态。但另一方面，妙玉却仍未跳出世俗的羁绊和泥淖。栊翠庵既为贾府所造，又在大观园内，焉能免去服务贾府的功能？所以贾母等人一到，“妙玉就忙接了进去，接着又忙去烹了茶来”。贾母“不吃六安茶”，妙玉就上了用埋了五年的雪水泡的“老君眉”，这恐怕已不止是一般的礼貌待客了。从情感上说，妙玉也并未做到心如止水。第八十七回写她与惜春下棋时，适逢宝玉来访。宝玉才问了她几句话，她便心猿意马，“低下头去，那脸上的颜色渐渐地红晕起来”。后来回庵打坐，“忽想起日间宝玉之言，不觉一阵心跳耳热”，“一时如万马奔驰，觉得禅床便恍荡起来，身子已不在庵中”，弄到后来，竟“走火入魔”。与之相好的惜春深知个中缘由，故评她说：“妙玉虽然洁净，毕竟尘缘未断。”“尘缘未断”说明她毕竟不是“槛外人”。后来妙玉被强盗掳走（第一二回），更是落入人间罪恶的泥淖。妙玉一生的命运正如“金陵十

^① 妙玉的这番表现，与其说是出于对穷苦人民的歧视，莫若说是出于几近病态的洁癖。



二钗正册”上的判词所云：“欲洁何曾洁，云空未必空，可怜金玉质，终陷淖泥中。”由此看来，妙玉也和贾敬一样，终不出实、俗、假的世界。

四

现需问及的是：为何有此两个悬殊的宗教世界？是因为作者不满现实中的宗教而另以一理想者代之？还是因为宗教本身有此分殊而作者只是“如实描写，并无讳饰”？如此的发问便把我们带向对宗教本身的考察之中。

“宗教”这东西，人们在感性上似乎都很熟悉。提起宗教，人们便自然地联想到西天的佛、天上的神、寺庙的烟、教堂的顶；联想到磕头作揖的善男信女；联想到抛弃尘寰浊世的和尚道士；联想到地狱冥府、鬼魅夜叉；联想到未开化民族的图腾崇拜和拥有众多信徒的佛教、伊斯兰教和基督教，等等。但是，当人们要从理性上来认识这些宗教现象，要概括出带有普遍性的宗教特征并对宗教下一个定义时，却不那么容易了。例如，马蒂涅(J. Martineau)说：“宗教是对一永生上帝的信仰，即对一位治理着宇宙并维持着与人类的道德联系的神圣精神与意志的信仰。”^① 这是从“神”特别是基督教的“上帝”来对宗教的界定。然而，这个定义缺乏涵盖性。因为佛教中并没有这样的神和上帝，多神宗教（如古希腊、古埃及的宗教）中也不存在这样一位宇宙的唯一统治者。于是，有人又转而从主体情感体验方面来界定宗教。麦克塔加(J. McTaggart)说：“宗教可以最好地被描写为一种情感，这种情感建立在我们与宇宙之间存在着某种和谐的

^① 转引自《哲学百科全书》“宗教”条目，阿尔斯通(W. P. Alston)撰写，麦克米兰出版公司，1976年，第3卷，第140~142页。

信念之上。”^① 这个定义也是偏狭的：它不仅忽略了宗教的其他因素，而且也很容易把中国儒家所主张的“天人合一”也纳入宗教的范围。“天人合一”的和谐感可以是宗教体验的一部分，但不等于宗教体验（其他尚有“敬畏感”、“神秘感”等），更不用说等于宗教了。有人另辟蹊径，不从宗教是什么，而从宗教能发挥什么作用来界定宗教。英格（M. Yinger）说：“宗教可被定义为一套信念和修为的体系，一群人凭借这些信念和修为来解决人生的终极问题。”^② 除了指出宗教是“信念”和“修为”的体系外，该定义还强调了其“解决人生的终极问题”的功能。但这个“人生”尚局限于个体性的范围。贝格尔（P. Berger）则认为宗教具有“用神圣的方式来进行秩序化”的功能^③。换言之，宗教能以“神圣者”的名义，一方面对社会制度和社会角色作合理性论证，另一方面对社会中存在的无秩序现象提供合理化解，从而为社会存在的合理性罩上一层“神圣的帷幕”。柏格森（H. Bergson）则更进一步，认为宗教的功能超乎个人与社会，是大自然为了生命进化不至半途而废而设计出来配置给人的一种防范机制。^④ 这类定义的不足也是显而易见的。如上述三种功能中，谁是主要的？还是三种都是？还有没有别的功能？同时，由于只考虑功能，宗教本身的性质反倒模糊了。功能应是性质所表现出来的作用或作用的效果，故与性质是不可分的，但毕竟不等

① 转引自《哲学百科全书》“宗教”条目，阿尔斯通（W. P. Alston）撰写，麦克米兰出版公司，1976年，第3卷，第140~142页。

② 转引自利文斯顿（J. C. Livingston）《剖析神圣》（Anatomy of the Sacred），纽约，1993年，第9页。

③ 贝格尔：《神圣的帷幕》，上海人民出版社，1991年，第33页。

④ 参见柏格森：《道德与宗教的两个来源》第2章，贵州人民出版社，2000年版。



于性质，毕竟属第二层次的东西。再有，不同的事物可能有相同或相似的作用和效果。就贝格爾的定义而言，政治、法律与道德，何尝就不能发挥与宗教类似的维持社会秩序的作用呢？鉴于这种从某一个方面去界定宗教（如观念、体验、功能等），大多具有以偏概全的弊病，故人们开始寻找其他的方式，以期更完满地给宗教加以定义。其中最引人注目的一种，就是从构成上有些什么成分来定义宗教。普列汉诺夫、杜克海姆、皮特森、阿尔斯通等都尝试过这种方式。^① 在当今中国学术界，吕大吉先生的“四要素”论，可以说是这类定义中最完备的一个。所谓“四要素”，是说凡宗教都由四种要素组成。“这些要素分为两类：一类是内在要素，其中含有两部分：1. 宗教的观念或思想；2. 宗教的情感或体验。一类是外在要素，也有两部分：1. 宗教的行为和活动；2. 宗教的组织和制度。”^② 应该说，这个定义比上述普列汉诺夫诸人的更完备。而且，由于这个定义突出强调了宗教的核心和本质内容是关于超人间、超自然力量的信仰，故能把某些虽然在形式上符合宗教的某一特征但却根本缺乏神圣观念的事物或现象，如对“圣贤”和“领袖”的崇拜，与真正的宗教区分开来。然而，这个定义所适合的乃是现实的宗教。它告诉我们，凡历史上的宗教都大抵包含着这些要素，却未告诉我们何以有宗教这回事。若以此为标准，我们就可能把“张真人”、“色空”、“王一贴”之流的活动当做唯一的“宗教”实际，而把“茫茫大士”、“渺渺真人”、“太虚幻境”那样的人物和境界，视为作者纯粹的虚构和想像，特别是容易错失宝黛二人参禅论道的真宗教性质。

^① 见拙文《定义宗教的四种方式》（载《宗教学研究》，2003年第2期）中的有关段落。

^② 吕大吉：《宗教是什么？》，载《世界宗教研究》，1998年第2期。



我们似乎走进了死胡同。能否找到一条恰当理解这两个世界的锁钥呢？

西方宗教学的创始人缪勒（M. Muller）区分了“宗教”一词的两层含义。一指现实的宗教，如书中以“色空”、“张真人”为代表的佛教和道教。作为这样的宗教，它们都有属己的教义、体验、仪式和组织。一指某种心理能力和倾向。作为这样的宗教，它们乃是无形的东西，缪勒称之为信仰的能力和天赋。两相比较，后者更为根本。因为没有后者，就绝没有前者。前者只是后者在时间中（历史上）的展开与体现。缪勒的这个重要看法如下：

正如说话的天赋与历史上形成的任何语言无关一样，人还有一种与历史上形成的任何宗教无关的信仰天赋。如果我们说把人与其他动物区别开的是宗教，我们指的并不是基督徒的宗教或犹太人的宗教，而是指一种心理能力或倾向。它与感觉和理性无关，但它使人感到有“无限者”（the infinite）的存在……没有这种信仰的能力，就不可能有宗教，连最低级的偶像崇拜或神物崇拜也不可能有。^①

在这段话中，缪勒显然突破了只从现实宗教的实际情况来看待宗教的局限，而力图从形而上的高度来把握何以有宗教这回事。根据他的看法，人感觉“无限者”的信仰天赋，乃是一切（现实）宗教的基础和根据。我们基本赞同缪勒的看法，但有两点修正：（1）不同意把这种能力和倾向称为“心理的”。因为心理的东西常常也是本能的东西。信仰的能力不仅与食色那样的生

^① 缪勒：《比较宗教学导论》，上海人民出版社，1989年，第11页。



物本能完全不同，而且与爱恨、嫉妒等心理能力也有区别。后者对应于、联系于外部物理事物并总是由这些事物所引起。信仰则不然，如缪勒所说，它是指向“无限者”的，“无限者”不是物理世界中的东西。信仰能力不是由大自然或生物进化像植入食色本能那样植入人性之中的。(2) 缪勒把宗教追到了这种信仰能力，进而又把这种能力归结为“天赋”。但天赋中的“天”指什么？在缪勒那里指的似乎就是自然。但在我们看来，这个“天”指的应当是人的存在及其生存处境。信仰能力不是大自然赋予的，而是由人的存在及其生存处境特别是边缘处境所逼出来的。人不在世则罢，人若在世，必是如此这般地存在，这种如此这般的存在必然规定人有信仰这回事。这个“有”是什么意思？绝非人先存在，然后才把一种叫做信仰的东西加到他身上，而是：信仰就属于人的存在。也就是说，人总是以信仰的方式来存在的。因为人是有限的，故一当这个有限随人一道给出，无限的境域也就同时绽放出来，这个有限就把人逼到面对无限、向往无限的位置上。说到底，信仰能力不过是人被有限推向无限的那一“推逼”。不论具体的个人有无一种特定的、现实的宗教信仰，他都总已处在宗教之中了。宗教的维度在其存在中总是向他开放着，尽管有可能并且多半在其意识中对他关闭着。在这个意义上，可以说人在本质上就是宗教信仰者（Homo religious）。

如果这样来看待宗教，我们似乎就可以这样来定义宗教：宗教是在人的有限的生存处境规定下的一种面对、走向无限的能力和倾向。如果说这也算得上一种定义方式，那么，它与上述三种是不同的：它回答的不是“是什么”、“做什么”、“有什么”，而是“为什么”。比起上述诸种，这种定义方式有以下几个特点：首先是更内在化。在吕先生的定义中，宗教的要素被分为内外两

个方面，观念和情感被认为属于内在方面。而根据我们的定义，他列出的四个因素统统属于外在方面。因为人有此宗教能力，故才现实地展现为四个因素。观念和感受可以不同，但它们借以萌生的那种能力则是一致的。这种底下的一致乃是更为内在的东西。其次是更为中间化。所谓中间化，是指该定义的落脚点既不在作为主体的人身上（仿佛宗教是存在于人身上的一种基因似的东西），又不在作为客体的社会或自然身上（仿佛是团体或自然为了某种需要而发明出来的），而是落脚在人的生存境域上。人的生存境域是一种中间化的东西。人的生存境域诚然是人的而不是动物的，然而这种境域却根本不是由他造成的，而是随其存在一道抛给他的。死亡就是这样被抛给他的东西。把宗教能力的发生置于这样一个较为中性的地带，可以避免主观化解释和客观化解释的某些弊病。再次是更为空洞化。这个定义告诉了我们什么呢？它既没有告诉我们宗教是什么，也没有告诉我们宗教有些什么、能做什么。凡是我们在现实宗教中所看到的那些东西，它都一无所涉。它仅仅告诉我们，现实宗教的滔滔洪流最初是从人的有限性这道细小的隙缝中流出来的。它摊出的不是宗教在存在者状态上的“什么”，而是何以有宗教这回事的“如何”。但只有在对这个“如何”有所领悟之后，才不致迷失在具体宗教现象的密林之中。

有了缪勒对“宗教”的两义分疏，有了我们对缪勒第二义的修改与发挥，我们似乎就可来回答本节开始处提出的问题了。《红楼梦》的确描写了两个宗教世界。它们都是为人的有限的生存处境所规定的一种面对、走向无限的能力和倾向的体现。所不同的是，以色空、张真人、“王一贴”、贾敬之流为代表的那个体制化宗教，是日常生活的一部分。现实中的东西必受现实的影响



和限制。传统文化中一些最具影响力的内容，如权势、机谋、从俗、尚用等，必然渗入佛、道这样的现实宗教之中，从而扭曲、改变与消解原也包含其中的超越因素，使之最终很难不呈现出实在、庸俗与虚妄的特点。而以宝黛、茫茫大士、渺渺真人为代表的那个世界，由于尚不出纯粹理义和理想的范围，故在外观上便显得更缥缈、更高雅、更本真。在前一体现扭曲、变质的情况下，后者似乎更能彰显宗教的内在精神与本质。这表明，历史和文化提供给作者的只有佛道两途。他虽不认同那个处于滚滚红尘中的佛道世界，但又想像不出一个真正神圣的世界，于是只好在已有的现实佛道上加工出一个尽管虚无缥缈但却更显本真的大荒山无稽崖，以满足人们更为内在的宗教需求。然而，这种由现实宗教与人间事相美化而来的东西，真能成为神圣的代用品么？

五

如此说来，《红楼梦》中的两个宗教世界，似乎是作者无意识地对“宗教”的两层含义作了如实的演绎？的确如此。但是，这并不表示作者对这两个世界没有价值上的臧否。

臧否的表现之一，就是让这两个世界在全书结构中所处的地位不同。理想的那个世界可说是全书因之而始也因之而终的舞台和背景。书中开篇表明，大荒山无稽崖有一女娲补天未用的石头。该石灵性已通，但不耐寂寞。适逢一僧一道来至峰下，坐在石边谈论红尘中的荣华富贵。石头动了凡心，便央求二僧道携己至红尘，“在那富贵场中，温柔乡里享受几年”。二僧道同意了它的请求，将它变成一块扇坠大小的鲜明莹洁的美玉，让“意欲下凡造历幻缘”的神瑛侍者将之一道携入红尘。这就是宝玉出生时带来的那块玉。这块玉随宝玉在贾府生活了十九年，“历尽离合



悲欢炎凉世态”。宝玉出家后，复又被二僧道送回原处。但此时的石头已经刻满了“编述历历”的字迹。后遇“空空道人”从青埂峰前经过，抄录下石上的记述，经甄士隐推荐，遂托与“悼红轩”中的曹雪芹加工整理，这才有了《红楼梦》一书的问世。同样贯穿全书始终的，还有甄士隐的解脱故事。甄士隐是上述二僧道携玉石至世上过程中顺便“度脱”的第一人。甄士隐适逢爱女丢失、家葬火中的大变故，一遇见口唱《好了歌》的跛脚道人，便彻悟了人情世态的炎凉与虚妄，与道人一道飘然而去。与二僧道不同，甄士隐在宝玉故事的演进过程中一直未露面。直到全书行将结束时，甄士隐才又出现。借着他与贾雨村的一席话，交代了他“度脱”不幸爱女亡灵的尘缘：“小女英莲幼遭尘劫，老先生初任之时曾经判断。今归薛姓，产难完劫，遗一子于薛家以承宗祧。此时正是尘缘脱尽之时，只好接引接引。”（第一二〇回）这度脱了英莲亡灵的甄士隐，也如同二僧道一样，将之“送到太虚幻境，交那警幻仙子对册”（同上）。^①至此，故事的终点接上了起点，或者说终点又回到起点：故事的内在生命完成了。这样一种结构与安排，使故事所带出的世俗生活，包括其中的宗教生活，都显得更像是一段虚幻不实的插曲：真正有价值的东西是在大荒山和太虚幻境中所发生的一切，“那红尘中有却有些乐事，但不能永远依恃；况又有‘美中不足，好事多磨’八个字紧相连属，瞬息间则又乐极生悲，人非物换，究竟是到头一梦，万境归空”（第一回）。而另一方面，流俗的宗教世界则仅是书中人物生活的一部分。秦可卿死时请来做法事、道场的和尚道士，一俟事

^① 由于“警幻仙子”“司人间之风流月债，掌尘世之女怨男痴”，凡心已动的灵魂可下凡投胎，而被“度脱”的亡灵亦可再入仙境，可见“太虚幻境”与人世并无隔绝，而是互动的。



毕，其作用也就告罄。贾母一千人烧香还愿的清虚观、散花寺以及其中的僧尼道士，也只是书中场景的一部分。随着故事情节的发展，他们也就退隐了。有关贾敬的修仙炼道，书中虽有数次提及，但六十三回他服丹死后也就出局了。就是着笔较多的妙玉及其栊翠庵，也是作为贾府生活的一部分而存在的。在她被强盗掳走后，其故事也就终止了。总之，作者关于理想宗教世界的描写，在全书中起着支撑与架构作用，而关于流俗宗教世界的描写只起穿插、从属的作用。这种安排难道不已泄露了作者的某种褒贬吗？

如果说作者的态度在结构安排上的体现尚是含蓄的，那么，作者对贾母、凤姐一千人，特别是对张真人、“王一贴”、色空等体制化宗教人员及其活动之颇具否定、嘲讽色彩的描写中，其态度差不多已昭然若揭了。根据我们前面的引证，不难发现这些体制化宗教活动的庸俗、虚伪甚至丑恶。不仅如此，有时作者还不满足于这种批判性的描写，而是直接以书中人物之口对之大加挞伐。第二回写贾雨村转述宝玉的话说：“这女儿两个字……比那阿弥陀佛、元始天尊这两个宝号还更尊荣无对的呢！”这里所鄙薄的，当是以“阿弥陀佛”、“元始天尊”为代表的世俗宗教（佛、道）。第四十三回写茗烟带宝玉到水仙庵祭奠金钏亡灵，宝玉因庵名而就世人的迷信与多神崇拜发了一通议论：“我素日因恨俗人不知原故，混供神混盖庙，这都是当日有钱的老公们和那些有钱的愚妇们听见有个神，就盖起庙来供着，也不知那神是何人，因听些野史小说，便信真了。比如这水仙庵里面供的是洛神，故名水仙庵，殊不知古来并没有个洛神，那原是曹子建的谎话，谁知这起愚人就塑了像供着。”宝玉的这番议论，也许正反映了作者的看法。与此相反，作者多以优美、亲切，甚至挚爱的

笔调描写那个本真的宗教世界。第一回写茫茫大士、渺渺真人“生得骨骼不凡、丰神迥异”。第五回写太虚幻境“朱栏白石，绿树清溪”，“仙花馥郁，异草芬芳”；写其中的建筑“珠帘绣幕，画栋雕檐，说不尽那光摇朱户金铺地，雪照琼窗玉作宫”；写前来欢迎宝玉的仙女“荷袂蹁跹，羽衣飘舞，姣若春花，媚如秋月”；写室内所焚的香由“名山胜境内初生异卉之精，合各种宝林珠树之油所制”；写奉上的茶“清香异味，纯美非常”；写招待的酒饌“琼浆满泛玻璃盏，玉液浓斟琥珀杯”、“清香甘冽，异乎寻常”；尤其是写太虚幻境主人警幻仙姑：

仙袂乍飘兮，闻麝兰馥郁；荷衣欲动兮，听环佩之铿锵。靥笑春桃兮，云堆翠髻；唇绽樱颗兮，榴齿含香。纤腰之楚楚兮，回风舞雪；珠翠之辉辉兮，满额鹅黄。出没花间兮，宜嗔宜喜；徘徊池上兮，若飞若扬。蛾眉颦笑兮，将言而未语；莲步乍移兮，待止而欲行。羡彼之良质兮，冰清玉润；慕彼之华服兮，闪灼文章。爱彼之貌容兮，香培玉琢；美彼之态度兮，凤翥龙翔。其素若何，春梅绽雪。其洁若何，秋菊被霜。其静若何，松生空谷。其艳若何，霞映澄塘。其文若何，龙游曲沼。其神若何，月射寒江。应惭西子，实愧王嫱。奇矣哉，生于孰地，来自何方；信矣乎，瑶池不二，紫府无双。果何人哉？如斯之美也！

即便是描写宝黛二人的读经、参禅，惜春的解悟、出家，作者也是满怀同情与理解。这种判然有别的描写方式，难道还不足以反映作者崇抑褒贬的价值态度？

然而，就理想的世界而言，若仔细品味，就会发现在佛道之间，作者似乎更钟情于前者。茫茫大士与渺渺真人虽说一同答应



了石头入世的要求，但采取什么方式却只有茫茫大士知道。书中写渺渺真人问茫茫大士道：“你携了这蠢物，意欲何往？”待茫茫大士告诉了要借西方灵河岸上的绛珠草投胎报答赤瑕宫神瑛侍者的浇灌之恩的机会，“将此蠢物夹带其中”的安排后，渺渺真人说：“果然罕闻。实未闻还有还泪之说。”这是否暗示佛僧的见闻或法力要比道士高一筹？在大荒山青峰埂抄录《石头记》的空空道人竟“因空见色，由色生情，传情入色，自色悟空，遂易名为情僧，改《石头记》为《情僧录》”。道人改换宗门做“情僧”，这是否表明佛法具有更大的感化力？书中虽提及宝玉阅读道教经典《南华经》（第二十一回），但写得更多、更细致入微的却是宝黛二人的机锋转语。这不说明佛教禅宗对作者有更大的影响吗？也许最能显发这一倾向性的，是让宝玉出家做和尚而不是当道士。第一二〇回写贾政在船上见到的宝玉是：“光着头，赤着脚，身上披着一领大红猩猩毡的斗篷”。这显然是僧人的装束而非道士的打扮。既然携返石头、度脱宝玉的整个工作都是由茫茫大士和渺渺真人共同完成的，何以最后却让宝玉投至佛门做僧人？这些微妙的差异是否暗示了作者对理想世界中的佛道还是作了轩轻之分？至于作者在全书开头为“提醒阅者眼目”而选用的“梦”、“幻”等字，不也是佛教《金刚般若波罗蜜经》结尾处的偈语所教示的真理吗？

一切有为法，如梦幻泡影，
如露亦如电，应作如是观。



试论当代中国民间信仰对基督教的影响

高师宁

20世纪80年代中国改革开放以来,各大宗教都有发展,尤其是佛教与基督教信徒的增长更是令人瞩目。然而,一个往往被忽略了的发展更为迅速的现象,是中国民间信仰的复苏。作为中国广大民众日常生活中最为普遍的一种现象,民间信仰早已成为中国传统文化的一个组成部分。因此,基督教在中国传播、扎根的过程中,必然会受到民间信仰各种各样复杂的影响。本文旨在对此做一些探讨。

一、根深蒂固的民间信仰

许多学者都认为,中国人的宗教意识淡薄。这种看法的根据主要是两点:一、中国人注重现世生活,以人与人的关系来对待人与神的关系,没有形成超越的观念,在历史上也不像欧洲人那样把宗教放到可以支配一切的核心地位;二、中国人没有发展出一种像西方基督教那样的一神宗教。我们在此的目的不是评判这些说法,而是要指出,从古至今,千千万万的没有明确宗教身份的中国人,实际上常常在与佛仙鬼神打交道。这种扎根于广大民众心灵深处的现象,我们称之为民间信仰。

民间信仰是植根于广大民众尤其是下层民众中的信仰,其内



容十分庞杂，从对形形色色的自然物和自然力的信仰，到对祖先、鬼魂的崇拜，涉及世界、人生的方方面面，形成了一个具有巨大影响的亚文化体系。它不仅继承了原始宗教中多神崇拜的特点，而且尤其寄托于祖宗的保佑，重生重死，相信前定宿命，因果报应，感应证验以及阴阳与人鬼的两重世界。虽然民间信仰从来没有进入中国信仰形态的主流，但其历史远远长于天主教、基督新教、佛教、道教、伊斯兰教，而其影响面也大大宽于这“五大宗教”。长期以来，一方面，中国宗教，尤其是道教，常常借助于民间信仰的力量，促进自身在中国社会的传播，另一方面，民间信仰的大容器又不断地将各种宗教的思想乃至教义，如佛教的轮回转世、因果报应，道教的神仙鬼怪、儒教的伦理道德，甚至基督教的天堂地狱等说，分解、吸收、改造，使之变得通俗，广为民众熟知。

20 世纪初叶以来，民间信仰被斥为“封建迷信”，1950 年后更遭到重大的打击，其残余形式在“文化大革命”中同所有宗教一起成为被消灭的对象。20 世纪 80 年代后，随着社会的逐步开放，民间信仰又开始复苏，尤其在农村，其发展速度与规模远远大于佛教与基督教。

民间信仰迅速发展主要表现在以下几个方面：一、一度绝迹的寺庙遍布全国各地的城镇农村。以基督教发展位于前列的浙江省为例，民间信仰新修寺庙的数量通常是基督教新修教堂的 20 倍甚至 100 倍。近年来在政府整顿清理当中，该省拆除的属非法修建的寺庙就达 1.79 万处。^① 二、大量修建豪华坟墓，甚至为活人修建所谓“寿坟”。宁波市最大的一个坟墓占地 532 平

^① 参见《宗教文化》第 1 期，东方出版社，1998 年，第 17 页。



方米，还建有传达室，安装有国际长途电话等。1996年，仅温州市沿铁路、公路和风景区拆除的豪华坟墓就达20多万个。^①三、以开发旅游资源或发展民俗文化为由，兴建鬼宫冥府，在其中用现代科技手段，利用声、光、电等制造阴森恐惧气氛，宣传因果报应、阴曹地府之类民间信仰的观念。这类所谓“旅游项目”全国至少有几十种。四、对祖先的崇拜复活兴旺，尤其在农村，宗族、家族势力抬头，建家族祠堂、修家谱、祭祖活动盛行。五、巫婆、神汉大量涌出，求神赶鬼的人越来越多；看相、算命、测字先生在各大城市的街头也处处可见；命相风水之类的书籍泛滥，1997年春节仅在北京街头书刊市场中发现的这类书籍就达222种。^②城市中（尤其是中小城市）饭店供奉财神也日益常见，市民家庭占卜求卦也更为平常。5. 为寻求保佑平安、发财致富，除了见神就拜、办事选择吉日等外，与“发财”音同的数字8（广东话音为“发”）及与“顺溜”（意为顺利）音同的数字6（北京话音为“溜”）竟红遍全国，带有8、6等数字的电话号码、汽车牌号等，都需用重金来购买。

在遭到几十年的限制之后，民间信仰竟然“春风吹又生”，不仅复苏飞速而且发展迅猛，究其原因，也许可以说，是由于民间信仰早已溶入广大普通民众的下意识之中。尤其在农村，在少数民族地区，民间信仰甚至已经渗入人们的生活方式。我们可以看到，幅员辽阔、人口众多的中国，许多民族共同的特征之一其实就在于“普遍存在着神、鬼崇拜与祖先崇拜等民间信仰”，当然，不同的民族信仰的内容与崇拜程度有所不同，然而这种信仰

① 参见《宗教文化》，同前。

② 参见《当代宗教研究》，上海社会科学院宗教研究所，1997年，第1期，第21页。



现象中的共性却是存在的。^① 民间信仰五花八门的内容，不论是各民族原始信仰的延续与混合，还是逐步演变为各民族自己的风俗习俗，都拥有数量众多的信众，它们无时不有，无处不在；更主要的是，其根基深深地植于民众意识之中。^② 因此，几千年来，尽管这些信仰从来没有被接纳为主流信仰，然而却依附中国传统的儒、释、道，并与之盘根错节，成为中国文化的一个重要组成部分。正因为是文化的组成部分，因此，民间信仰不可能因为一时的行政命令与行政手段而消失，换言之，行政手段很难从人们的意识中将其连根除掉。另一方面，作为文化的组成部分，它也必然具备文化的某些特性，例如渗透性与融合性。因此，在中国传统的儒、释、道中，我们常常看到民间信仰的身影，反之，在历史上，儒、释、道也利用民间信仰来为自己开道的例子也随手可拈。^③ 此外，中国民间信仰自身除其普遍性、分散性、自发性之外，还有一个最明显的特征，即强烈的功利性与实用性，这些特征也影响了中国人对其他宗教的信仰，也就是说，中国人对宗教的信仰，也具有了某种强烈的功利与实用特征。

作为带有外来文化色彩的宗教，基督教从传入中国伊始，就

① 参见魏世刚、李智：《中国原始信仰、民间信仰、风俗信仰》，三秦出版社，1999年，第183页。

② 何为“民众”与“民众”意识，《中国民众意识》（侯杰、范丽珠著，山西教育出版社，1999年）一书认为，“民众”是指生活在社会底层的绝大多数人；而“民众意识”则指这些普通底层人在“漫长而艰难的生产、生活以及其他社会实践中所形成、承袭、流传的共同心理习惯、价值取向、道德情操、审美意趣、宗教信仰、理想境界等。”

③ 以佛教为例。在印度佛教传入中国的过程中，不仅遵从了中国以人为中心的人本主义传统，而且佛教信仰的对象也带上了中国民间信仰的因素，例如观音菩萨，在广大民众眼中，早就是民间“送子娘娘”的象征了（参见《中国民众意识》，第194页）。

遇到如何与传统社会文化相融合的问题，至今这个问题也并没有获得根本性的解决。我们同时却可以看到，民间信仰对基督教在许多层面上都产生了种种影响。

二、民间信仰对基督教的多层面影响及其原因

如前所述，尽管民间信仰不是中国社会的主流信仰，但是，由于其树大根深，枝蔓众多，因此，基督教进入中国后必然会与之发生种种关系并受其影响。而且，由于民间信仰的深根主要在中国广大的农村，因而，它对基督教的影响尤其在农村中明显体现。

1. 对基督教传播的影响及其原因

众所周知，基督教在中国传播初期，主要是在沿海地区以及长江流域和华中地区的大城市和城镇发展，一言以蔽之，中国广大的农村并没有成为基督教的主要阵地。基督教这种传播路径的形成，当然与中国经济发展不平衡、农村交通不便、西部地广人稀等各方面因素有关。然而，还有一个因素是不应该被忽略的，那就是民间信仰对这种传播路径的影响。正如梁家麟博士明确指出的：基督教传入中国很长时间后仍未能在民间立足的原因，是民间宗教的存在，以及民间宗教所塑造与反映的民众宗教心理。^①

如前所述，民间信仰内容繁杂，而其中又以祖先崇拜为重心，这是中国人宗族、家族、家庭观念极重的表现，这种观念也影响到广大民众的宗教信仰。对于民众来说，“敬天”远不如“祭祖”那么实在和重要。然而，基督教在广大民众眼中，是一

^① 参见梁家麟：《改革开放以来的中国农村教会》，香港建道神学院，1999年，第223页以下。在此，笔者的“民间信仰”含义相当于梁氏的“民间宗教”之说。



个“不敬祖宗及诸神灵”^①的宗教，它自然同时遭到了中国上流社会与下层社会的排斥。^②在少数民族地区，这种现象也很明显，民间信仰中自然崇拜色彩较重的地区，“因缺乏对基督教的有效制约，促成了基督教在这一地区乃至同一民族内部的较为广泛的分布”；而在祖先崇拜色彩较重的地区，对基督教的抵制要大得多。^③

如果说这是民间信仰对于基督教传播产生障碍的原因之一，相反的例证也是有的。在《一个实验的乡村教会》一书中提到的淳化镇教会，就是一个自觉走所谓“本土化”道路，使基督教部分地适应于本土信仰的典型。淳化教会不但在传道的语言形式上进行变通改革，而且在崇拜仪式上也刻意追求与中国传统习俗和民间信仰相近的风格。该教会利用当地一直流行的信仰习俗，组织了植树崇拜、除毒崇拜等，其中的思亲崇拜在清明节举行，以追思亲人、提倡孝敬父母为主。^④这样的结果，是一步步将民众引入教堂，使基督教在那里扎下了根。当然，这些崇拜已经远离了基督教的仪轨，改变了基督教的含义。

从另一方面来看，20世纪50年代初期，中国政府取缔了多属民间信仰的300多种“会道门”组织，此后三十多年中，经过历次政治运动的打击与“文化大革命”的彻底扫荡，中国基本上已不存在任何民间宗教。于是，在许多地方，信仰出现了真空

① 参见王明伦：《反洋教书文帖选》，齐鲁书社，1984年，第3页。

② 可参见陈支平：《近500年来福建家族社会文化》，上海三联书店，1991；陈支来、李少明：《基督教与福建民间社会》，厦门大学出版社，1992年等书。

③ 参见韩军学：《基督教与云南少数民族》，云南人民出版社，2000年，第158页以下。

④ 朱镜一：《一个实验的乡村教会》，香港，圣书公会版，1954年；参见《道风：汉语神学学刊》，香港基督教文化研究所，1998年，春，第285页以下。

状态。

正是在这种真空状态下，基督教有所发展，尤其是改革开放的80年代，基督教在农村的发展大大超过了城市。农村信徒人数占到信徒总数的80%，使基督教处于中国各宗教发展之首。对此，许多学者从各个方面进行了分析解释。笔者认为，在1949—1978年的三十多年中，中国民间宗教与民间信仰至少在形式上是空缺的，然而，民众心中神祇的观念却根深蒂固，民众对于宗教的需求也没有减少。因此，基督教是对信仰真空的填补，是民众原有信仰的替代品。对此观点，有一种更明确的说法：“解放后，通过民主改革和破除迷信的宣传教育，神权的有形部分，即城隍庙王、土地菩萨、各种小神小庙以及敬天祭祖、崇拜鬼神的习俗，不断受到冲击而失去阵地，但是神权的无形部分，即群众中的神鬼观念却是远远没有肃清。由于基督教特别重视传教等原因，在一定条件下，不少群众便信仰了基督教。确切地说，他们信教，不是从无神论者转变为有神论者，而是找到了原有的宗教意识的新归宿”；“广大群众中普遍存在的鬼神观念是基督教发展的沃土”。^① 这种观点也得到基督教会内一部分人的认同。他们认为，基督教的发展（尤其在农村的发展），“实际上是鬼神观念极普遍的中国老百姓在信仰对象上的一种转移或移情”。^② 然而，为什么基督教会处于各发展中的宗教之首，也就是说，为什么更多的民众选择基督教而非其他宗教，这不仅与基督教自身的特点有关，也与民间信仰和其他宗教的特点有关。

由于民间信仰的传统形式要求，广大农民用于祭祀的所谓

^① 箫志恬：《当代宗教问题的思考》，上海市社会科学学会，1994年，第73页、164页。

^② 参见汪维藩：“谈基督教的现状问题”，载于《宗教》，1991年第1期。



“幽灵消费”十分巨大。例如近年来，在苏北某县农村，“幽灵消费”的资金占该县农民年收入的46%，而用于农业再投入的资金则不到17%。此外，民间信仰重视“阴界”，为死人的花费也是巨大的，例如，陕西农村某地盛行“阴婚”（即为死人提亲与举办婚礼），每年办理的“阴婚”达17至20件，耗资6到9万元。这种消费致使全国香火制造业的总产值高达200亿元人民币。^①其他宗教如佛教、道教也需要香火费，相比之下，基督教是花费最少的宗教。在此，民众的经济观点在比较之中起了作用。一首流传的民谣可以说明这一点：“信耶稣，真上算，不喝酒，不抽烟，不烧香纸不赌钱，一年省下多少钱。省下钱，好吃穿，过日子，不费难，死后还把天堂上，你说上算不上算。”^②

2. 民间信仰化的基督教

如果我们把民间信仰自身处境的恶化对于基督教发展的影响，看成是一种外在的影响的话，那么20世纪80年代之后，当其迅速复苏之时，它对同样处于飞速发展中的基督教的不可忽视的影响，可以看成一种内在的影响。换言之，中国基督教的民间信仰化在当今农村是一种不可忽视的普遍现象。这样民间化了的基督教，有以下几个非常明显的特征。

实用性与功利性。尽管1980年代以来中国经济突飞猛进，但是，在处于社会底层的许多中国民众中，缺衣少食的现象还存在，而缺医少药则更普遍。更主要的是，很多人没有别的改变眼前现实的途径。因此，对于广大底层的信徒而言，基督教不仅是他们艰难贫困生活中的唯一依托，是他们祈求平安、祈求衣食、消灾祛病的唯一方式，更是改善其自身处境的唯一希望。在许多

① 参见《当代宗教研究》，同前。

② 前引韩军学书，第178页。

信徒的眼中，上帝不过是自己原来信仰的神仙菩萨而已，因此总是认为上帝是有求必应的，尤其是希望上帝能够解除病魔缠身的痛苦。正因为如此，在许多地方，只要有一个人因为信仰基督教而其原有的疾病痊愈的奇迹发生，就能够带动一家人、一族人、一村人甚至一个地区的人皈信基督教。这样的例子非常多。^①有的信徒也公开承认说：“俺不是有病治不好嘛！不为治病信啥教？”有一些人身体不好，巫婆神汉认为是鬼附身，并为他们赶过鬼，结果是花了钱没治好病，听人说耶稣是“更大的神”，能量超过一切神仙，又不必花钱就可以治好病，也就信了教。总之，只要有奇迹发生，甚至佛教徒、道教徒也会步入基督教的殿堂。据一些统计，在广大农村，因病而入教的信徒占60%以上。^②信仰的实用性也表现在其他方面：圣经成了护身符或压邪镇恶的法宝，得用红布包裹，平时放在枕边，出门带在身上；耶稣被认为或者是更大的神，或者只是土地神、灶神、丰收神、华佗神等的另一种形式，信徒们像拜过去的偶像一样拜他；“哈利路亚”被认为是赶鬼驱魔时的咒语，等等。此外，在遇天灾人祸时，农村基督教也扮演着传统民间宗教的角色。例如逢天旱或水涝时，一些基督徒便聚集在一起，集体禁食祈祷，求上帝降雨或放晴。基督教信仰中的这种强烈的实用性和功利性，无疑是民间信仰特性的影响。在这种影响下，中国农村广大的基督徒不理解教义、不注重教义，他们更关心的是基督教的实际作用，更关注的是有否奇迹发生。

掺杂了各种迷信色彩。应该说，广大农村信徒的信仰是真诚

^① 可参见邓肇明：《承受与持守：中国大地的福音火炬》，香港，基督教中国宗教文化研究社，1998年。

^② 梁家麟前引书，第226页。



的，但由于没有合格正规的牧养人员，他们的信仰出现了许多偏差。例如有些牧师在讲道中宣传得救是有凭证的，即名字会被写在生命册上，生命册就是天堂上的“户口簿”，信徒应该争取“天籍”；一些地方有向信徒“吹灵气”（往嘴中吹气）、“吐灵水”（往食物中吐口水）、“摸灵”（在对方身上乱摸）、“哭灵”（半夜三更祈祷时大哭）等等做法。有的信仰强烈的基督徒，成了这类信仰的牺牲品。^①此外，由于许多农村基督教徒仍然是以扎根于自己思想深处的民间信仰去理解基督教，因此，他们自己订下的许多规矩也是以民间信仰为准则的。例如，规定某一天为禁食日，在那一天不能杀鸡，妇女不能梳头；有的地方规定妇女月经期间不准读经，不能进教堂，不能领圣餐；不准用黄颜色的东西，认为黄色不吉祥；不能在非信徒家中吃饭，认为那是不洁之物，等等。^②这种掺杂了民间信仰色彩的基督教之所以在社会底层的信徒中具有相当的市场，使许多信徒对之非常投入，深信不疑，是因为他们并不了解什么是真正的基督教，基督教与自己过去的信仰有什么不同。

五花八门的形式。中国农村基督教的实用性，致使信徒尤其重视信仰的形式，因此，各种各样的活动形式也因此应运而生，“灵歌”的流行是其中一个典型。灵歌在农村教会中的影响巨大，四处流传，信徒们爱唱灵歌，认为灵歌是因圣灵感动而自然流出来的歌。事实上，许多灵歌都是信徒自己编的。比如一首灵歌就是用中国人民解放军“三大纪律，八项注意”的曲调来编的。灵歌中的一段唱到：“基督的灵歌，我要天天唱。我要为主活个新

^① 在江苏某县，曾经有一位女青年为了进“天国”而禁食祈祷七天，最后饿死。参见箫志恬前引书，第162页。

^② 参见梁家麟前引书，第418页。

生样。不吃不喝，这个滋味强。专心靠主，主加我力量。”^①有时候，基督教的活动会与民间的所谓“红白喜事”相结合，在这种场合信徒会唱灵歌、跳灵舞。有些地方还出现了追求“圣灵充满”的活动，参与者以各种方式（甚至不惜自残）来获取圣灵充满的快感。^②

轻听轻信。由于广大的基层信徒对基督教的理解多半停留在原有信仰的基础上，因而不可能分辨真假是非，轻听轻信的现象很普遍。例如，一些信徒听了耶稣即将在某月某日复临的宣传后，竟把已播下的稻种捞出来不种了。有的信徒集体放弃一切世俗生活等待耶稣接他们一起升天。有些地方因为争坐“圣船”升天堂而出现信徒丧命的惨剧。^③

当前中国农村基督教之所以形成这样一些特征，其原因是多方面的。首先当然是民间信仰在民众意识中根深蒂固，影响巨大；其次，中国农村的生存条件的艰辛是众所周知的。而就农村基督教的特点言，信徒结构仍然以所谓“三多”^④为主；自改革开放之后，信徒人数发展过快，尽管信徒热情高、信仰真诚、奉献精神强，然而信仰素质却较低，而其中一个原因是教牧人员奇缺。位于雷州半岛的徐闻县也许是没有牧师而基督教照样发展的一个典型。该地区 20 世纪 90 年代后期共有教堂 19 座，信徒大

① 参见邓肇明前引书，第 90 页。

② 参见李睿：“少数民族教会成长”，该文发表于国际会议：Protestant Church Development in China held by Lutheran World Federation China Study Program and Lutheran Theological Seminary, Hong Kong, December, 2000.

③ 这类具体资料可参见孙善玲：《中国民间基督教》，载于《基督教文化与现代化》（中国社会科学出版社，1996 年）；沙广义：《谈我国宗教的群众性》（《宗教》1991 年第二期）等文。

④ 即老人多、妇女多、文盲多。



约有7千人左右，然而，因为没有能够施洗的牧师，这些信徒中除几位在新中国成立前受过洗外，其余的全部没有领过洗，而且也没有领洗的机会。^①正因为如此，有些地方出现了所谓“自由传道人”，其中一些人利用神迹、异梦、异象等民间信仰的各种因素来吸引民众信教。当然，现有教牧人员缺乏足够的训练，农村教会管理混乱等也是普遍现象。民间信仰对基督教的渗透与影响，恰好利用了这些弱点。

三、结语

有一位外国学者曾经对中国人做过这样的总结：“历史上我们找不到哪个民族比中国人更迷信、更怀疑、更虔诚、更理性、更世俗，也没有任何一个国家这样而能不受教会控制。”^②尽管这句总结中的宾语是相互矛盾的，但它们却真实地反映了中国人在信仰上的一些特征。至于这个总结的后一句话，不是我们在此要讨论的问题。不过事实是，基督教从进入中国始，就受到了中国文化的制约与影响。当然我们应该承认，民间信仰对于基督教的渗透与影响主要是在广大的基层民众，尤其是农村居民中。在城市中，基督教的发展比较正常，这种影响并不多见。

中国农村基督教的民间信仰化现象，事实上为基督教在中国的发展造成了一些负面的影响。它使基督教的形象不仅变得低级、粗糙、落后，同时在神学上造成了极大的混乱，使广大农村信众无法分辨真伪。而这种状况也成为例如“东方闪电”、“三班

^① 参见邓肇明前引书。

^② 威尔·杜兰：《世界文明之四：中国与远东》，《港台及海外学者论中国文化》上册，上海人民出版社，1988年，第44页；转引自侯杰、范丽珠前引书，第193页。

仆人”、“肉身成道”之类借基督教之名而起的新组织纷纷登台亮相的原因之一。当然，这类民间信仰化的基督教也很难对中国现代社会的发展有任何积极的影响与贡献。

然而，要改变这种状况却不是轻易能够做到的。中国基督教两会近年来加大了对农村传道人培训的力度，近年来培训农村教牧人员多达几十万人次。^①然而，尽管如此，这仍然远远不能满足需要，不能够从根本上解决问题。至今，中国农村基督教的发展仍然处于两难之间：一方面继续受到民间信仰的影响，另一方面不得不与迅速复苏的民间信仰争夺信众。这种事实说明，基督教的民间信仰化现象的存在，是今天中国农村的现实和广大下层民众的宗教需求所决定的，它的存在顺应了中国特定的历史与环境，具有其合理性的一面，换言之，这也许是中国农村基督教发展中的必然过程。尽管如此，我们也应该看到，在今天，中国农村基督教是处于其发展史上的高峰期，它比以往的任何时候都更强大。也许，中国农村的现实状况发生良性改变之时，将会是基督教依靠自己的力量清理自身之日。

^① 江苏基督教协会会长赵志愷：“中国农村教会的现状和前景”。论文发表于同上国际会议。

商代人神关系论略

季小光

大禹“铸鼎象物”的做法，实现了对各种信仰对象的集中。但这种集中仅局限于简单地将各种“灵”图铸于鼎上而祀之，灵相互间并无高低之分，而且主祭的巫也无高低之分别。但是这种集中却使中国古代具备了国家的因素，大禹也因此而成天下共主。这种把“灵”图象化的方式其后果之一就是鬼神化，因此在夏代，“灵”（命）信仰与鬼神崇拜发生了分化，《礼记·表记》云“夏道尊命，事鬼敬神而远之”，疑这里的“命”应为夏人本族之信仰，而所事之“鬼”与所敬之“神”则可能为图像化了的“灵”而已^①。

商代夏后，依然承继了这种做法。《越绝书》记有一则商初汤献牛荆之伯的传说，其云：“之伯者，荆州之君也。汤行仁义，敬鬼神，天下皆一心归之。当是时，荆伯未从也，汤于是乃饰牺牛以事。荆伯乃愧然曰：失事圣人礼。乃委其诚心。”说的就是商王成汤利用信仰对荆伯进行政治羁縻，使之归附之事。商代武

327

其他
议题



^① 季小光：《大禹“铸鼎象物”考》，《江西社会科学》2004年第9期。

丁时，“商邑翼翼，四方之极”，^①号称“邦畿千里，维民所止”。^②当此之际，“殷人尊神，率民以事神”，王朝频频举行内祭外祭，众神祁祁。就诸神神格言，除超自然神上帝和其他天上诸神如日、月、星及众气象神外，占大宗者是先祖先王神。还有少数远公神，如高祖夔、高祖亥、季、王恒、王昊、河等，但其显示的神性，实与自然神无大异。另又有一些神名，如龟示、牛示、它示、雍示、川示、西示、兕、土、岳等，大多出自动植物、山川河岳或建筑、器物崇拜，恐怕不少并非商人固有信仰中的神，有的当原属其他民族的神，其融入商王朝祀典，有臣服或盟结各地雄族，委其诚心的作用。

但是，商代的祭祀情况还是发生了一些明显的改变。首先，从祭祀对象——也就是各种灵来看，商代祭祀的灵虽然依然名目繁多，但商人自己的祖灵成为最重要的信仰对象。据晁福林先生统计，迄今所见商代关于祭祀上甲的卜辞有1 100多条，祭祀成汤的有800多条，祭祀武丁的有600多条；在全部卜辞中，可以确认为祭祀商人祖先的卜辞共有15 000多条。^③祭祀祖先的卜辞数量如此之多，大大超过了祭祀其他神灵的卜辞数量，而且，据王晖先生说，殷人所祭祀的天神有许多是从祖先神中转化而成，如殷代天神中的主神就是殷人高祖帝俊，而“东母”、“西母”就是殷人的高妣羲和、常羲，“因此，可以说殷代神权崇拜主要就是祖先神崇拜。”^④这说明，在商代，各种不同的神灵已经出现了地位的差别，而商人自己的祖灵已经凌驾于他族之上。《尚书·

① 《诗·商颂·殷武》。

② 《诗·商颂·玄鸟》。

③ 晁福林：《论殷代神权》，载《中国社会科学》1990年第1期。

④ 王晖：《商周文化比较研究》，人民出版社，2000年，第109页。



盘庚上》：“古我先王暨乃祖乃父胥及逸勤，予敢动用非罚？世迭尔劳，予不掩尔善。兹予大享于先王，尔祖其从与享之。作福作灾，予亦不敢动用非德。”商人祭祀先王时，诸侯众臣的先祖一起享祭，因此，商人祭祀先王时，诸侯群臣也送来祭祀用品，如：

“壬寅卜，□贞，兴方以羌用自上甲至下乙。”（合集 270）

癸卯卜，宾贞，井方于唐宗彘。（合集 1 339）

乙亥卜，争贞，酒危方以牛自上甲。一月。（合集 10 084）

武丁祀祖，兴方、井方与危方或送俘虏之羌人，或送牛或彘，这证明商人之先祖的地位已经高于他族神灵之上。

其次，商代的祭祀权已经向商王集中，这个祭祀权包括了对其他民族所崇奉的灵的祭祀。《礼记·祭法》有一段文字，对此作了揭示，其云：“燔柴于泰坛，祭天也。瘞埋于泰折，祭地也，用騂犊。埋少牢于泰昭，祭时也。相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎坛，祭四方也。山林川谷丘陵能出云、为风雨、见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。诸侯在其地，则祭之，亡其地，则不祭。”

所谓“有天下者祭百神”，意味着强大王朝对四外的兼并征服，原所在地人们崇拜的神，就纳入王朝的祭祀系统。这种宗教领域的兼容性，与统治者收取民心的精神羁縻的现实政治目的是是一致的。

《管子·国准第七十九》：“桓公问于管子曰：‘国准可得闻乎？’管子对曰：‘国准者，视时而立仪。’桓公曰：‘何谓视时而立仪？’对曰：‘……殷人之王，诸侯无牛马之牢，不利其器……诸侯无牛马之牢，不利其器者，曰淫器而壹民心者也。’”由此可

知，商代对诸侯的祭祀权限制得很厉害，使“诸侯无车马之牢”，这一点在卜辞中得到了证实。

“贞，呼黄多子出牛，侑于黄尹。”（合集 3 255）

黄多子贵为黄尹后人，却无权祭祀自己先祖，只能出“牛”等供品由商王祭祀，另如：

“贞，来丁酉侑于黄尹。”（合集 563）

“唯丁酉酒黄尹。”（怀特 899）

330

综观商代的做法，其显著的后果就是，商人虽然崇奉的神灵，队伍十分巨大，但是，商人自己祖灵的地位却脱颖而出。在人间，商王因其“有天下”而称为“余一人”，^①这样，他就有权代表所有人祭祀所有神灵，同样，商人之祖灵也因地位的上升而成为各族神灵的领袖，故而，商人祭祀“百神”依然符合“神不歆非类，民不祀非族”的祭祀原则。

神灵的这种分化，其实为中国先民从“万物有灵”信仰发展到万物“同灵共灵”信仰，打下了坚实的基础。与之相应的商王对祭祀权的集中，与这种分化互为因果。

随着殷商王朝的不断扩大，纳入祀典的神灵越来越多，祭祀活动也更加频繁，现已发现的殷代卜骨已达十万多片，从内容上看，殷王几乎每事必卜。庞大的神灵队伍、繁多的祭祀活动，必然造就庞大的祭祀队伍——也就是巫师集团，^②殷代巫的地位非

^① 关于“余一人”的详细情况，胡厚宜先生有深入讨论，请参阅胡厚宜：《重论“余一人”问题》，载《古文字研究论文集》，《四川大学学报丛刊》第十辑，第13～31页。

^② 甲骨卜辞中存在大量的巫师，如“东巫”（合集 5 662）、“北巫”（合集 34 158）、“大史”（合集 5 634）、“小史”（屯南 2 260）、“东史”（合集 5 635）、“西史”（合集 9 560）等，应该都是巫师集团的各种成员。



常之高，除商王为大巫外，其辅政大臣率多为巫。《尚书·君奭》中谓“成汤既受命，时则有若伊尹，格于皇天。在太甲，时则有若保衡。在太戊，时则有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸又王家。在祖乙，时则有若巫贤。在武丁，时则有若甘盘。率惟兹有陈，保又有殷；故殷礼陟配天，多历年所。”

其中提到的辅政大臣，就其职能看，均应为巫。商代以巫治国的传统，导致了巫师的位高权重，《尚书·洪范》证实了这一点：

“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。

1. 汝则从、龟从、筮从、卿士从、庶民从，是之谓大同；身其康强，子孙其逢：吉。

2. 汝则从、龟从、筮从、卿士逆、庶民逆：吉。

3. 卿士从、龟从、筮从、汝则逆、庶民逆：吉。

4. 庶民从、龟从、筮从、汝则逆、卿士逆：吉。

5. 汝则从、龟从、筮逆、卿士逆、庶民逆：作内，吉；作外，凶。

6. 龟筮共违于人：用静，吉；用作，凶。”（以上序号系笔者为论述方便起见而加）

上引第一条各种意见一致，故不必细说，从2~6条中，我们可以明确看到凡巫师同意的事情——即龟从、筮从者，皆是正确的，其中第6条更直接地表达了这层意思。这无疑证实了巫师在国家政治决策中的地位，因此，《尚书·酒诰》有云：“在昔殷先哲王，迪畏天，显小民，经德秉哲。自成汤咸至于帝乙，成王畏相。”

从开国的成汤一直到帝乙的时代，居然全部都是“成王畏相”，此已透露出商王与巫师们之间的矛盾，实际上，这种矛盾

可能从商代立国时就已经出现，据《竹书纪年》记载：“仲壬崩，伊尹放太甲于桐宫，乃自立也。伊尹即位，放大甲七年。太甲潜出杀伊尹，乃立其子伊队伊奋，命中分伊尹田宅。”《太平御览》卷八三《皇王部》，也有类似记载，说“仲壬崩，伊尹放太甲，乃自立四年”。

伊尹放太甲一事，历史记载颇为不同，《史记·殷本纪》记载：“帝太甲既立三年，不明，暴虐，不遵汤法，乱德，于是伊尹放之于桐宫。三年，伊尹摄行政当国，以朝诸侯。帝太甲居桐宫三年，悔过自责，反善，于是伊尹乃迎帝太甲而授之政。帝太甲修德，诸侯咸归殷，百姓以宁”。《孟子》、《左传》等书与此基本相同，但《孟子·尽心上》所载公孙丑对此事之疑问非常有理：“贤人之为人臣也，其君不贤，则因可放与？”今按：如依此说，则问题的关键无疑乃在于太甲先“乱德”被放，后“修德”方使“诸侯咸归殷，百姓以宁”，那么，这个“德”意指什么呢？查《尚书》“德”字用例，有“大德”、^①“懋德”^②、“敏德”^③、“元德”、^④“明德”^⑤等正面意旨，亦有“凶德”、^⑥“厥德”、^⑦“丧

① 《尚书·毕命》：“惟文王、武王，敷大德于天下，用克受殷命。”

② 《尚书·毕命》：“惟公懋德，克勤小物，弼亮四世，正色率下，罔不祗言。”

③ 《尚书·大禹谟》：“后克艰厥后，臣克艰厥臣，政乃乂，黎民敏德。”

④ 《尚书·酒诰》：“兹亦惟天若元德，永不忘在王家。”

⑤ 《尚书·君臣》：“至治馨香，感于神明，黍稷非馨，明德惟馨。”

⑥ 《尚书·多方》：“尔尚不忌于凶德，亦则以穆穆在乃位，克闻于乃邑，谋介尔乃自时洛邑，尚永力畋尔田；天惟畀矜尔。”

⑦ 《尚书·多士》：“惟天不畀不明厥德；凡四方小大邦丧，罔非有辞于罚。”



德”、^①“暴德”、^②“桀德”、^③等负面意义；因此，至少在西周时期，“德”应该理解为一个道德中性的东西，李宗侗先生曾指出，古代各团体有自己的“图腾原质”，“德”最初之义指“图腾原质”，类似于美拉尼西亚人信仰的“玛纳”。^④孟旦（Donald Munro）更明确地指出，早期的“德”可以从祖先那里继承下来，有家族继承性质。^⑤《国语·晋语》有“异姓则异德，异德则异类”，正是这种解释的明证。

由此，太甲之“不遵汤法”所乱之“德”，应该是指太甲没有像商汤一样崇敬神灵，重视巫师在治理天下时的作用和地位，这引起了以伊尹为首的巫师集团——可能还包括各诸侯的愤怒，二者之间因此产生了矛盾和斗争，这场斗争终于以太甲的失败而告结束，只有在太甲悔过自责而接受了原来崇奉神灵的做法，承认了巫师的重要地位后，才得以恢复“诸侯咸归殷，百姓以宁”的局面。

因此，对这一历史事件的考察，着重点不能放在伊尹有没有自立为王，或者太甲是否袭杀了伊尹等问题上，而应该放在这一事件所蕴涵的实质意义方面，方为妥当之举。

商王与巫师集团的矛盾是商代历史发展的主线之一。《史记·殷本纪》：“帝武丁即位，思复兴殷，而未得其佐。三年不言，政

① 《尚书·酒诰》：“天降威，我民用大乱丧德，亦罔非酒惟行。”

② 《尚书·立政》：“呜呼！其在受德昏，惟羞刑暴德之人，同于厥邦，乃惟庶习逸德之人，同于厥政。”

③ 《尚书·立政》：“桀德惟乃弗作往任，是惟暴德，罔后。”

④ 李宗侗：《中国古代社会史》（二），中国台北：中华文化出版事业社，1954年，第39～40页。

⑤ Donald Munro, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, 1969, pp.101～108.

事决定于冢宰，以观国风。武丁夜梦得圣人，名曰说。以梦所见视群臣百吏，皆非也。于是乃使百工营求之野，得说于傅险中。是时说为胥靡，筑于傅险。见于武丁，武丁曰是也。得而与之语，果圣人，举以为相，殷国大治。故遂以傅险姓之，号曰傅说。”武丁“三年不言”一事，文献记载颇多。《尚书·说命上》云：

“王宅忧，亮阴三祀，既免丧，其惟弗言。群臣咸谏于王曰：‘呜呼！知之曰明哲，明哲实作则。天子惟君万邦，百官承式。王言，惟作命；不言，臣下罔攸禀令。’王庸作书以诰曰：‘以台正于四方，惟恐德弗类，兹故弗言，恭默思道。’”

三祀即三年，亮阴三祀，指服三年之丧而言。亮阴，《尚书大传》解释为凶庐，即亲丧后居住的屋子。《大传》说：“高宗有亲丧，居庐三年，然未尝言国事，而天下无背叛之心者，何也？及其为天子之时，尽以知天下人民之所好恶，是以虽不言国事，而知天下无背叛之心。”

“三年不言”的一事在后世很受重视。《国语·楚语上》记载白公子张的话说：“昔殷武丁能耸其德，至于神明。以人于河，自河徂于亳，于是乎三年默以思道，卿士患之，曰：‘王言以出令也；若不言，是无所禀令也。’武丁于是作书曰：‘以余正四方，余恐德之不类，兹故不言。’”

与《说命上》的文字非常类似。在早期儒家中，对此事的解释均以“礼”制出发，成为儒家借以阐发三年不言及其相关义理



的礼制根源。^①

① 三年之丧的问题，从《论语》到《孟子》、《荀子》以及《礼记》，都有叙述和讨论，可以知道是儒家的一个普遍问题。

《论语·宪问》篇记载，子张曰：“《书》云：高宗谅阴，三年不言，何谓也？”子曰：“何必高宗，古之人皆然。君薨，百官总己以听于冢宰三年。”类似的记载也见于《礼记·檀弓下》。把“三年不言”与“三年之丧”联系起来，结合《说命上》的文字，应该是反映了古代的事实。三年之丧是古代礼制的要求，根据孟子的说法，尧死去之后，舜就曾为尧服三年之丧，可知这习俗的起源很早。

新君三年服丧期间，不问国事，由冢宰代行职责。所以《礼记·檀弓下》也说：“古者，天子崩，王世子听政于冢宰三年。”另外，《礼记·丧服四制》更有详细的说明，其云：“始死，三日不怠，三月不解，期悲哀，三年忧，恩之杀也。圣人因杀以制节，此丧之所以三年。贤者不得过，不肖者不得不及，此丧之中庸也，王者之所常行也。《书》曰：高宗谅阴，三年不言。善之也。王者莫不行此礼，何以独善之也？高宗者武丁。武丁者，殷之贤王也。继世即位而慈良于丧，当此之时，殷衰而复兴，礼废而复起，故善之。善之，故载之《书》而高之，故谓之高宗。三年之丧，君不言，《书》云：高宗谅阴，三年不言，此之谓也。”

又：《论语·阳货》篇记载：“宰我问三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期已可矣。子曰：食夫稻，衣夫锦，于女安乎？曰：安。安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之。宰我问，子曰：予之不仁也。子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？”

此处所理解“三年之丧”之意义，乃侧重于心安，没有涉及宰我“君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩”之问。《孟子·滕文公》云：“孔子曰：君薨，听于冢宰。熏粥，而深墨，即位而哭。百官有司，莫敢不哀，先之也。上有好者，下必有其焉者矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”

此以丧礼为君子德行之表证，儒家之义尽显。《荀子·礼论》云：“三年之丧，何也？曰：称情而立文，因以饰群，别亲疏贵贱之节，而不可益损也……三年之丧，二十五月而毕，哀道未尽，思慕未忘，然而礼以是断之者，岂不以送死有已，复生有节也哉！”

这里更是完全从礼之角度发挥三年之丧的意义。由孟子和荀子的说法可知，儒者对三年之丧的理解，并不仅仅是视之作为一种被动的仪式，而是实践礼制，推行教化的手段。儒家此说影响甚大，胡适之作《说儒》依然采取此说法。参见胡适：《胡适论学近著》，山东人民出版社，1998年，第5页。

今按：武丁即位之初，应有上代商王之百官具在，又“政事决定于冢宰”，怎可谓“未得其佐”？这三年中，若武丁如儒家所云“哀道未尽，思慕未忘”，一直沉潜于亲丧的巨大悲痛中，则又何以“以观国风”？以理度之，则可能其时权力集中在以“冢宰”为首的巫师集团中，武丁因前有伊尹放太甲之鉴，故不得不有“三年不言”之举。

经过三年观国风，武丁一定意识到，在天下率皆崇尚巫风的情况下，他必须借助于相同的手段才能保证权力的回归，因此，才有“夜梦得圣人”一事，而且，这“圣人”亦必得有名有像，但绝非“群臣百吏”，否则，就会前功尽弃。傅说就这样应运而出，至于傅说是否为巫，倒成为其次的问题。^①这其实是一场关于权力争夺的艰苦斗争，武丁的“三年不言”保证了他能够“一鸣惊人”，故《尚书·无逸》云：“三年不言，其惟不言，言乃雍。”这证明后世儒家所云武丁在三年中“内反诸己，以思先王之道”，系为以自意揣之也。^②

至商王武乙时，出现了一些新的情况，《史记·殷本纪》：“帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之博，令人为行。天神不胜，乃辱之。为革囊，盛血，仰而射之，命曰‘射天’。”武乙因侮神漫天而为历代史家所诟病，故言“武乙无道”。今按：考武乙在

^① 按：傅说为皂神，乃在其死后上升而成。考出土甲骨文，并无傅说主祀例，故不能肯定其巫师身份。

^② 《尚书大传》论《高宗彤日》有云：“武丁祭成汤，有雉飞升鼎耳而鸣，武丁问诸祖己，祖己曰：雉者，野鸟，不当升鼎，今升鼎者欲为用也。无则远方将有来朝者乎？故武丁内反诸己，以思先王之道，三年，编发重译来朝者六国。孔子曰：吾于《高宗彤日》，见德之有报之疾也。”

这是把武丁服三年之丧视为“内反诸己，以思先王之道”，是武丁在积蓄或昭示德性，因此而被赋予了“敬”和“内反诸己”的意义。



位所作为看，除“侮神漫天”外，这个评价并不符合史实。^① 武乙之“无道”恶名，应来自其侮神漫天之“恶行”，而《史记》却以之为帝武乙“恶行”之原由，是颠倒逻辑。其时，随着周人的强盛，周人所崇奉的天信仰可能因此而日益坐大，^② 可能威胁到商人的灵信仰，若此，则武乙侮神漫天做法，显是厌胜式的巫术行为，即是以厌胜巫术来制服对方天神，在周人代商后，武乙因此被评论为“无道”。^③ 因此，我们认为，在商代后期，商王面临两方面的斗争压力，其一是内部与巫师集团的权力斗争，其二是外部与以周为代表的其他方国的信仰之间的斗争。

这一情况发展至纣王时，已经极其尖锐。《墨子·非命上》云：“于《太誓》曰：‘纣夷处，不肯事上帝鬼神，祸厥先神禋不

① 谢祥荣先生对此有总结，今略引于下，以供参考：

第一件是他正确地处理了与边境民族的矛盾及与强大臣邦之间的关系。西北边境的戎狄之族是商朝的长期外患，武乙即位之初，周族的古公父便因不堪戎狄侵扰而迁于岐，武乙顺势赐周以岐邑，收到了以周族屏藩商王国的效果，周公季历多次对戎狄作战，保障了西北边境的安定；

第二件是他实现了两次迁都，将国都北徙于朝歌这块地理条件优越之处；

第三件是从他开始，确立了王位的嫡长继承制，改变了原来商朝王室因此而造成的内乱不休的局面；

第四件就是他削弱巫权而强化王权的做法。谢祥荣：《周易见龙》，巴蜀书社，2000年，第118页。

② 关于周人的天崇拜，历来研究者众，最新的研究成果请参阅王晖：《商周文化比较研究》，第二章第二节。

③ 战国时期商人之后宋王偃亦有此举，《史记·宋微子世家》言宋王偃“盛血以韦囊，县（悬）而射之，命曰‘射天’”。《战国策·宋策》与《卫策》亦皆言宋康王“射天笞地”，《吕氏春秋·过理》记载最详：“宋王筑为葵帝，鸱夷血高悬之，射，着甲冑从下，血坠流地。左右皆贺曰：‘王之贤过汤、武矣。汤、武胜人，今王胜天，贤不可以加矣。’宋王大说，饮酒。”按：《史记·宋微子世家》云宋王偃“射天”前，曾“东败齐”，“南败楚”，“西败魏军，乃与齐、魏为敌国”，而齐、魏尊奉天神，故宋偃王“射天”之举，显是为了侮蔑对方信仰而实施的厌胜巫术行为，此举最终惹怒了齐、魏、楚三国，他们合而灭宋。

祀，乃曰吾民有命，无廖排漏。天亦纵弃之而弗葆。”该记载也见于《墨子·非命中》和《墨子·非命下》，^①于此可看出，商纣不敬鬼神，其罪有二：其一是不信仰上帝鬼神（“不肯事上帝鬼神”），其二是不遵守以前祀典以祭祀祖先（“祸厥先神禋不祀”）。

今按：商纣之不信仰上帝鬼神，废除祀典，乃“谓人有命，谓敬不可行，谓祭无益”，“敬不可行”明显与周人信仰有关，^②而“谓祭无益”则是对巫师集团十分不利，并且，如前所述，在各方国祭祀权均集中在商王身上的情况下，“谓祭无益”则更可能引起各方国的愤怒，二者的联合反抗，导致了商的灭亡。而与商纣王的这一做法相反，周文王与周武王的做法正足以以此笼络人心。《逸周书·世俘》云：“（武王）告于周庙曰：‘古朕闻文考修商人典，以斩纣身，告于天子稷’。”作为周初最可靠的文献之一，^③这意味着被商纣王所废止的祀典，为周文王所继承，^④而到了武王克商后，“王既已克殷，成帝之来，分主诸神，祀纣先王，通维四夷，而天下莫不宾，焉袭汤之绪，此即武王之所以诛

① 《墨子·非命中》：“先王之书《太誓》之言然曰：纣夷之居，而不肯事上帝，弃阙其先神而不祀也，曰：‘我民有命，毋僇其务。’天亦弃纵而不葆。”

《墨子·非命下》：“《太誓》之言也，于去发曰：‘恶乎君子！天有显德，其行甚章，为鉴不远，在彼殷王。谓人有命，谓敬不可行，谓祭无益，谓暴无伤，上帝不常，九有以亡，上帝不顺，祝降其丧，惟我有周，受之大帝。’”

② 此指周人所宣称的“敬天爱民”思想。

③ 《郭沫若全集》历史编第一卷，人民出版社，1982年，第299页；顾颉刚：《逸周书世俘篇校注、写定与评论》，《文史》第二辑，1963年。

④ 这段话正可与周原出土甲骨刻辞相印证，周原甲骨文中祭祀殷先王的卜辞和其他甲骨刻辞应属于周人，其中所记祀殷先我盍正可印证先秦文献中关于周文王武王奉商人祀典的记载。王晖先生以为，周人祭祀殷先王系殷周舅甥关系使然，然殷与诸方国之通婚关系多矣，不可能就因此允许周人有此特权，故此解值得商榷。王晖：《商周文化比较研究》，第136—142页。



纣也。”^① 此更有“分主诸神”的举措，“昔者，武王之攻殷诛纣也，使诸侯分其祭曰：‘使亲者受内祀，疏者受外祀’。故武王必以鬼神为有，是故攻殷伐纣，使诸侯分其祭。”^② 如果没有商纣王废止祀典激怒诸方国的前因，岂会有武王分其祭以安定人心的举动？^③

细读文献所见有关商纣记载，我们发现，他虽既“不肯事上帝鬼神”，亦“祸厥先神禋不祀”，却独保持了对“命”的信仰，这一点非常值得重视，上文已经说过，“命”与“名”通，据目前所能够掌握的材料看，至迟在商代，已经出现了避商王名讳的做法，在甲骨文中，对此王均称其为王，对先王的称呼则以日名为主，再加以区别字，如大甲、小甲、阳甲、大乙、小乙等，但据有关古籍记载，商王都是本有其名的，如大乙名履，^④ 外丙名胜，沃丁名绚，小庚（应为大庚）名辨，小甲名高，雍己名侏，祖乙名膝，南庚名更，盘庚名句，小辛名頌，小乙名斂，祖甲名载，^⑤ 帝辛名受等，^⑥ 这就说明在商代已是臣下不敢呼君王之名，

① 《墨子·非攻下》。

② 《墨子·明鬼下》。

③ 武王使诸侯分其祭并不是无条件的，而是把这种权力按不同的等级阶层进行的分配。如《礼记·礼器》云：“天子七庙，诸侯五，大夫三，士一。天子之豆二十有六，诸公十有六，诸侯十有二，上大夫八，下大夫六。诸侯七介七牢，大夫五介五牢。天子之席五重，诸侯之席三重，大夫再重。天子崩，七月而葬，五重八袭；诸侯五月而葬，三重六袭；大夫三月而葬，再重四袭。”《礼记》中这方面的规定很多，今不赘列。

这些规定至战国时依然存在，如《国语·楚语下》载观射父之言云：“天子举以大牢，祀以会；诸侯举以特牛，祀以太牢；卿举以少牢，祀以特牛；大夫举以特牲，祀以少牢；士食鱼炙，祀以特牲；庶人食菜，祀以鱼。上下有序则民不慢。”

④ 《史记·殷本纪索隐》。

⑤ 古本《竹书纪年》。

⑥ 《尚书·牧誓》。

晚辈不敢呼先辈之名了。那么，先王的日名又从何而来呢？对此，学术界看法不一。或以为是以生日为名，或以为是以死日为名，或以为是以致祭之次序，李学勤先生认为，商代先王的所谓日名实际上是后人在其死后通过占卜而求得的祭日。^①商人认为这是神明所示祭祀该先王的最好日子，所以在往后的祭祀中，先王一般都在其祭日受祭，即大甲、小甲、阳甲、祖甲均在甲日受祭，大庚、盘庚、祖庚均在庚日受祭，等等。正因为祭日是通过占卜选定的，所以各代商王的位序和祭日干支的次序并不相应，位序在前的先王其祭日干支的次序不一定在前，如仲丁以后为祖乙，祖庚以后为祖甲等。又由于日干只有十位，而先王远不止十人，且占卜择日也无定准，这就必然要造成若干先王祭日相同的情况。为了不致混淆，就在祭日日干前加上区别号，如同是在甲日受祭的先王，就有上甲、大甲、小甲、羌甲、阳甲、祖甲之别，这样就形成了商先王各自不同的庙号。

这说明，对“命”（名）的信仰一直与对“灵”的信仰相伴而生，这肯定了我们前面所解释的命源自于灵的说法。但同时，对“命”（灵）的对象化导致了具有超自然力量的鬼神信仰（包括至上神上帝）的泛滥，前者是内在性的“灵”，后者则是外在化的“灵”。根据吉德炜（David Keightley）的理解，商人的祭祀鬼神，本来反映的就是一种“我予你；作为回报，你亦予我”的互利关系，这表示殷人相信世界是可以控制的，^②也就是说，在殷人那里，人与鬼神的交通，遵循着双向的关系，人为鬼神提

① 李学勤：《评陈梦家〈殷墟卜辞综述〉》，《考古学报》1957年第3期。亦可参见李学勤：《论殷代亲族制度》，载《文史哲》1957年第11期。

② 参见 David Keightley: "The Religious Commitment Shang Theology and Genesis of Chinese Political Culture" *History of Religions*, No. 17 (1978), pp.214-216.



供合适的祭品，反过来，鬼神帮人获福去祸，在鬼神面前，人没有失掉主动能力而任由鬼神摆布。

若依人的主动能力来理解商人频繁的占卜行为，则宗教人类学家对占卜行为的研究结论显然更容易为我们接受，“占卜使人得以控制机会与预知未来。占卜使那些由于难以抉择而举足不前的人得以做出决定，并且使他们在做决定时充满信心。”^①占卜行为有助于占卜者提升自己信心，但当人的自信到达一定的程度以后，则不需再借助占卜这种手段就成为很自然的事情。

这样，商纣之不肯“事上帝鬼神”及“祸厥先神禋不祀”的做法或有人类文化发展之必然性因素使然。^②

到商纣时，由于自我意识的增强，^③个人内在化的灵——即“命”——显然超越了外在于人的灵——即鬼神上帝和祖灵，再加上政治斗争的需要，导致了商纣的“不肯事上帝鬼神”及“祸厥先神禋不祀”的做法。

① 参见 William Lessa and Evon Vogt, ed. Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach (New York, Evanston and London: Harper & Row, Publishers, 1985), p.299.

② 《尚书·西伯戡黎》云：“西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王。曰：‘天子！天既讫我殷命；格人元龟，罔敢知吉。非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝。故天弃我；不有康食，不虞天性，不迪率典。今我民罔弗欲丧，曰：天曷不降威？大命不挚。今王其如台！’”

王曰：‘呜呼！我生不有命在天？’祖伊反曰：‘呜呼！乃罪多参在上，乃能责命于天！殷之即丧，指乃功；不尤戮于尔邦。’”

从这段对话中，我们可以得知，至商纣时，殷之命已经全然集中于纣之一身，纣对“我”的重视已远远超过对“元龟”、“先王”的重视，这可作为商纣自我意识增强之明证。

③ 商纣自我意识的增强，或与他个人的才干有关。《史记·殷本纪》言：“帝纣资辨捷疾，闻见甚敏；材力过人，手格猛兽；知足以距谏，言足以饰非；矜人臣以能，高天下以声，以为皆出己之下。”

从文化内涵的角度来看，商纣独信“命”而不理会“元龟”、“先王”，实际上暴露了一个信仰上的难题：既然存在命运这个“天”定的东西，那么，上帝鬼神与祖宗之灵又岂能改之？命运若不能改，那还保留上帝鬼神及祖宗之灵何用？

内在于人的“灵”（命）与外在化的神灵信仰之间的这种矛盾，显然为周人所认识，故周人克商后，在信仰方面同时也发起了一场革命，这就是“天命”思想的提出。^① 天命思想最核心的内容，就是借助于“道德”这一纽带，沟通了“天”与“命”的关系，而天命思想最大的特色，就是“天命靡常”所包含的“天”可变、“命”亦可改的观念，此不赘述。

^① 关于“天命”论的产生问题，学界历有争论，本文取陈宁先生说，认为天命论是周人自己创造出来，而托之于从商人那里继承的观点。请参见陈宁：《中国古代命运观的现代阐释》，第18~20页。

后 记

本书是2004年10月由四川大学道教与宗教文化研究所基督教研究中心举办的“基督教与道教伦理之比较”学术研讨会的论文集。该会议涉及基督宗教的一般伦理、道教的一般伦理、基督宗教伦理与道教伦理之比较、性伦理、基督宗教成圣观与道教成仙观之比较等议题。值此论文集出版之际，谨向支持会议召开的中国香港神学研究院和加拿大文化更新研究所表示诚挚的感谢。

编 者

2005年8月1日

343

后

记



