

主编 刘小枫

11

基督教

Christian Culture Review

文化
评论

张祥龙

「美」蒂利希

H. KLEGER / AMULIER

法劳力

范明生

刘宗坤

赖品超

东西方神性观比较——对方方法上的唯一宗教观的批评

圣经宗教与对终极实在的探求

「多数共识即公民宗教」？——论自由、保守主义国家理论中的政治宗教哲学

「基督教、世俗化和现代法律」问题的视野

论普罗提诺的美学观

「信仰寻求理解」——论中世纪神学景观中信仰与理性的互动

蒂利希论人与自然——一个汉语处

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

基督教文化评论

主编 / 刘小枫

图书在版编目(CIP)数据

基督教文化评论 (11)/刘小枫主编.

- 贵阳:贵州人民出版社,2000.10

ISBN 7-221-04404-X

I.基… II.刘… III.基督教-宗教文化-研究

IV.B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 37939 号

基督教文化评论

(第 11 辑)

刘小枫 主编

贵州人民出版社出版发行

(贵阳市中华北路 289 号)

贵州新华印刷厂印刷 新华书店经销

2000 年 10 月第 1 版 2000 年 10 月第 1 次印刷

开本:850×1168 毫米 1/32 印张:12.25

字数:275 千字 印数:1-4000 册

书号:ISBN7-221-04404-X/B·117

定价:24.00 元

编者的话

在世界各民族文化的三大层面中,宗教与其物质层面相互影响,与其制度层面相互影响又相互重叠,与其思想层面不仅相互影响相互重叠,而且还在其中处于深层和核心地位。因此,在了解各个民族或国家的文明或文化时,必须研究它们同宗教的广泛深刻的关系,必须从第一和第二层面深入第三层面,探索其精神渊源,不仅识其形,而且知其神!

正如中国和东亚一些国家的文化被称为“儒教文化”,印度和南亚一些国家的文化被称为“印度教文化”,西亚和北非等地区的文化被称为“伊斯兰文化”一样,如所周知,欧洲、北美、大洋洲和南美洲等地区的文化被称为“基督教文化”。这种说法虽然并不全面准确,但它的确表明了这些地区现代文化的精神渊源。这种文化的当代代表之一 T. S. 艾略特说过:“如果基督教不存在了,我们的整个文化也将消失。接着你便不得不痛苦地从头开

编者的话

始，并且你也不可能提得出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高，羊吃了青草长出羊毛，然后才能把毛弄来制作一件新大衣。你得经过若干个世纪的野蛮状态。”由此可知这些地区的文化为何称为“基督教文化”。

如果把一个大洲的居民算作一户，小小的地球就只是一个“六家村”。显然，了解和理解其中四户邻人的精神状态，绝不是一件小事。何况，现在这六户人家，已经是“你中有我，我中有你”，了解和理解他人，实际上有助于了解和理解自身。毕竟，人类的精神是相通的，各族人民“性相近，习相远”，而习俗可易，本性难移。

编辑出版这一评论集，就是想为研究基督宗教及其与社会和经济、政治和法律、道德和习俗、科学和教育、文学和艺术、哲学和各部门学术等等的关系，为了解邻人的思想或基督教文化，提供一片小小的园地、一些可供参考的资料。

目 录

CHRISTIAN CULTURE REVIEW

1	东西方神性观比较 ——对方法上的唯一宗教观的批评	张祥龙
26	“儒者基督徒”范子美(1866—1939)	邢福增
32	汉语基督教亚文化圈关系初论	斯 民
99	圣经宗教与对终极实在的探求/[美]蒂利希	陈建洪 译
120	宗教与美利坚共和国的正当性/R. N. Bellah	孙尚扬 译
150	多数共识即公民宗教? ——论自由—保守主义国家理论中的 政治宗教哲学/H. Klegler/A. Muller	李秋零 译
180	现代东正教神学的地缘学/A. Nicholas	邢滔滔 译
190	忆施泰茵/E. 皮兹瓦拉	李承言 译
230	尼斯的格列高利:从虚无与流溢的 同一性/H. A. Wolfson	陆 炜 译
250	“基督教、世俗化和现代法律”问题 的视野/法劳力	吴 予 译
280	论普罗提诺的美学观	范明生
300	“信仰寻求理解” ——论中世纪神学景观中信仰与理性的互动	刘宗坤
320	蒂利希论人与自然:一个汉语处境的观点	赖品超
330	记忆之救赎力量 ——一个莫尔特曼式的解说	郑绍光

张祥龙

东西方神性观比较

——对方法上的唯一宗教观的批评

“神”是宗教生活的灵魂,对于神的本性的理解最鲜明地表现出某个宗教或信仰的特点。本文将探讨基督教、中国古代天道传统和印度《吠陀》信仰的不同神性观,特别是它们之间的关系。但是,这种探讨和比较不限于事实的比较,而是旨在阐发这样一个方法论的原则,即当今要真切地来理解神性问题,不可避免地要涉及到东西方比较的交叉视野;^① 否则的话,不仅这类探讨本身无法深入下去,而且极易陷入某种理论上的先定窠臼。当然,我并非主张对神性等问题的研究只能是间接的,完全依文化背景为转移。任何研究如果要有纯

^① 在这一点上,我与刘小枫提出的“汉语基督神学”中的方法论观点不一样,但也有相通之处。刘君认为我们可以“从本色化或中国化的思想架构中走出来,直接面对基督事件”(刘小枫:《现代语境中的汉语基督神学》,《道风汉语神学学刊》,第2期,1995,页42)。他的这个主张中其实已有了某种方法论的自觉,不愿再搞那名不符实的、夹生的“本色化”。但其对话策略是“汉语”与“基督神学”之间的直接耦合,而非是建立在对不同“神性之学”的方法论反省之上的对话。

真的思想性和尖锐性,就必有“直接面对事情本身”的张力维度。我只是认为,这种“直接面对事情本身”既非概念的,亦非实证的,而只能是对话的。我们必须直接面对我们的对话伙伴,痛切地意识到这样一个对话境域的存在论构成作用,而不能像现在仍然流行的做法那样,不自觉地通过某个现成的解释框架去理解所有宗教现象。为了增强这方面的敏感,本文的第一部分就要先做一些方法论方面的讨论。

一、比较的必要性 在探讨“神”的本性时,我们应该直接进行概念式的研究呢,还是应该首先从东西方比较的角度进行考查,然后再求两者之间的对话?从目前的情况看,后一种研究策略是更可取的,因为它起码有这样一个好处,即让人明确地意识到任何现存的神性研究中潜伏着的文化与思想视野的关键性影响。许多研究者不意识到这样一个视野的方法论的、乃至存在论的含义,致使他们的研究总是浮在表面,或不自觉地受到西方中心论的操纵。

首先应说明“比较”在这里的确切含义。宗教学的创始人缪勒(F. M. Müller, 1832—1900)说过这样一句话:“只了解一种宗教的人,其实什么宗教也不了解。”^①很明显,这句话中的第二个“了解”意味着一种以宗教之间的比较为基础的了解或理解。但第一个“了解”又是什么含义呢?首先,它可以指从事实上讲“只了解一种宗教”,即那些囿于这样那样的条件,基本上只经历过一种宗教的情况。比如,在古代由于特殊的地理条件限制,某些民族的宗教经历就是这样。然而,这并不是

^① 参见 Müller:《宗教的起源与发展》,金泽译,陈观胜校,上海人民出版社,1989,译序,页 2。

本文要批评的宗教观,而且这种“孤陋寡闻”在近代的学术界中也是极罕见的。现在更让人关注的是一种方法上的局限,即只以一种宗教经历所造成的观念框架来说明、衡量和解释一切宗教现象。

也就是说,这是方法上的“唯一宗教观”。它在古代和近现代有过各种表现形式,有的似乎已过时了,有的却仍极有思想上的控制力。比如,在魏晋以后,中国三大宗教或准宗教传统——儒、道、佛——都有过以自己的宗教观念来“判教”的作法。这类宗教评判无一不是以自己的一宗一派为最圆满真实者,并以此为最高级而将其他宗教和其他流派依次排成一个真实性递减的序列。至于西方的几大宗教,就更有过之而无不及。并且这种判教往往不只是思想上的争论和高低序列之别,而且是你死我活或你为魔鬼我为真神的二元对抗,并连带着意识形态上和政治上的“异端”排斥和迫害,甚至发展成血洗成河的宗教战争。我们今天在中东在波黑看到的战争在很大程度上就是这种唯一宗教观造成的历史传统的延续。

然而,在今天西方的和中文的学术界中,还有一种更隐蔽但也更流行、更有思想控制力的唯一宗教观形式,即经过了启蒙运动观念重铸的、哲学化的、甚至被标榜为科学化的唯一宗教观,一种纯方法上的唯一宗教观。从表面上看,这种宗教观似乎不仅不局限于某一种宗教的事实,也不受制于某一种宗教教理塑成的神性观和方法观。它以概念理性为自己的方法原则,以观察事实为基本材料,如此这般地考察全世界出现过的各种宗教,并依此而建构出各种解释理论。这些解释理论中最常见之一个说法就是:宗教起源于自然宗教(魔术、拜物教、无人格之神),经过多神教及高位神的多神教阶段(二元神

教、轮换主神教、单一主神教……),最后发展出一神教。按照这种模式,西方的宗教(犹太教、伊斯兰教、基督教)就是最高的宗教形式,东方的和其他民族的宗教和神则比较“原始的”、低级的和蒙昧的。我们要问:这是一种真正自由的、以现象本身为根据的考察结果呢,还是同样受制于某种方法的局限、用某种理论框架宰割现象而不自觉地构造出的结论呢?深究之下可知,它属于后一种情况。具体地说,它受制于西方传统哲学的概念(观念)化方法,而这种方法与古希腊宗教以及中世纪的犹太-伊斯兰-基督教神性观的深远关联是显而易见的。

按照这种方法论原则,现象与(使这些现象可能的)理念或本体是可分的;同理,物质与精神、质料与形式、感觉与意识等等从逻辑上都是可分的。而且,这些对子往往被认为是以其中的后一因子(理念、精神、形式、意识)为更真实和更高级者。顺理成章,当这种观念方法(不管它是抽象的还是辩证的)的某一亚种被用来“科学地”梳理宗教现象时,就出现了某一种宗教理论。比如,按上述那种流行理论,拜物教一定是最先出现的,因为它与人的最简单感知方式(直接的经验感知)相应;也正因此,它是最低级的。比较抽象的神(比如山神、风神、雷神)的出现则对应于“半可触知的”自然对象,因而比拜石头、树木者要“高级”一些,尽管还远没有体现出“观念”和“形式”的纯粹性。经过一步步地提升,感觉因素、现象因素越来越少,纯观念的和纯实体的成分越来越多;最终体现为完全观念实体化(位格化)的神,即至上不二的人格神。按照这条方法论的思路,这类神当然是最高级的。至于古印度人讲的因陀罗(Indra)、伐楼那(Varuna)和古中国人讲的“天”与“上

帝”，不管合适不合适，也只能在这个进化格式中找到它的“座次”。这是以西方传统哲学的方法建构出的“封神榜”，似乎没有宗教先定框架的，**西方宗教的判教论**，不管它体现在黑格尔的“宗教哲学”中还是人类学家与宗教学家对“原始思维”的考察之中。当然，在西方传统哲学的方法论引导下，这种“进化”序列也完全可以倒过来，即不以经验主义的感觉或它在宗教上的体现（拜物数）为起点，而以先验主义的纯概念或它的宗教表现（原始一神教）为起点，将宗教史视为一个衰退与努力复原的过程。而且，这双方（进化论或退化论）似乎都可以在关于“原始”民族的人类学材料中找到一些有利于自己的佐证。

总之，按照这种方法论（它可以有各种似乎相互对立的表现），西方的唯一人格神总是处于宗教的最高级阶段，代表着某种先进的文化、生存方式和思维方式；而东方民族文化中的神性，特别是中国的缺少任何实体性的“天”，则被认为是属于低级的和“自然宗教”类型的。基督教从一开始就与古希腊的观念哲学（比如新柏拉图主义、斯多葛主义等）联手，依据这种宗教经历形成的宗教观更是与西方哲学的发展息息相通。这一现象并非偶然，尽管两方面都有过贬抑对方的倾向，但西方的宗教观对于西方哲学的依赖是极深远的。久久浸润于其中的人，特别是那些以“科学家”自诩的宗教人类学家、社会学家、心理学家多半不能再鲜明地意识到这种依赖和局限，而自认为他们那些隐含西方中心论或西方高级论的理论是普遍有效的概念逻辑与客观事实的共同产物。他们会真诚地反问：“难道除此之外还会有什么样的解释可能？难道澳大利亚土人和美洲印第安人的信仰与基督教信仰没有高低之分吗？”然

而,处于两种文化与宗教的真实交接之处的人对这种依赖关联容易产生更强的自觉。比如,我们从法国汉学家谢和耐(J. Gernet)的叙述中,看到在明朝末年向中国传播基督教的利马窦(M. Ricci)的做法:“他理解到了首先应该让中国人学习他们应如何推理思辨的方法,这就是说要学习他们区别本性和偶然、精神的灵魂和物质的身体、创造者和创造物、精神财富和物质财富。……除此之外,又怎能使人理解基督教的真诠呢?逻辑与教理是不可分割的,而中国人‘则似乎是缺乏逻辑’。”^①这段话及下面的讨论都可以表明,天道文化中的中国人“缺乏”的并非中性的逻辑,而是从根本上“区别”现象与本质、属性与实体、主体与客体……的二元概念逻辑,即西方传统哲学最基本的方法论逻辑。

二、西方犹太-基督教的神性观 本文讨论的“神”可以被粗略地理解为这样一种存在,它对于信仰它的人们具有终极性,而且这种终极性会直接影响乃至塑成这些人的生存方式。这里讲的“终极性”指自明、自现和自持性,或原初意义的构成性。它不一定被解释为“实体性”。完全可以有非实体的终极性。对于这一点,东方人特别敏感,而西方人则是到了本世纪才开始有了较清楚的自觉。

在迄今为止的人类历史中,出现过各种各样的神。按其有无位格(hypostasis)而言,则可找到两种极端的类型。它们与欧亚大陆的地理位置相当,即源于此大陆西边的犹太-基督教的**唯一位格神**与源于它东边的中华文化的**非位格神**。在

^① J. Gernet:《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》,耿升译,上海古籍出版社,1991,页4—5。

这两者之间,有各种混合的类型,比如印度的和波斯类型。

顾名思义,犹太-基督教的唯一位格神是有位格的和唯一的神。但这两者中“有位格”是更重要也更基本的一个特点。“位格”这个词在古希腊文中意味着“实体”,与亚里士多德讲的“ousia”(本体、实体、本质、原本的存在)大有关系。因此,当早期基督教的教父们要(借助古希腊哲学)论证“三位一体”教义时,就使用了这两个词。^①可见,尽管犹太——基督教的宗教经验有别于古希腊人的哲学和宗教体验,但一旦要形成自己的宗教观或教义,则需要希腊哲学的概念。一些现代西方哲学家,比如克尔凯戈尔,反对这种概念化方法,但这种努力能否开显出新的领会形态还很难说。因此,有位格的神首先是具有实体性的神,即以实体性来表现其终极性的神。实体在西方传统哲学中意味着不变的支持者、性质和活动的承受者,使其是其是者(与判断和系辞大有关系)。而且,由于这有实体性者是“神”,即与人的生存而非只是与人的思辨相关者,这有实体的终极性就表现为有意志和有智性或有人格。不然的话,一个干巴巴的实体就极易堕落为物质或思辨的对象,而不能是直接干预人类生存的意义动源。对于基督教的正宗而言,神或上帝有三个狭义的位格:圣父、圣子(基督)、圣灵。但它们却只是一个实体的不同表现。因而就广义的位格而言,上帝只有一“位”。但有的基督教教派就不同意这三位一体说(比如神格唯一论)。由此也可看出,上帝的位格性与它的唯一性之间的关系是外在的,因此对于这种关系就有多种解释可能。有位格的神完全可以不止一位,就如同

① 参见赵敦华:《基督教哲学1500年》,北京,人民出版社,1994,页119—122。

西方哲学中对实体的一元论、二元论和多元论看法一样。结合上面讲的两个方面可知,这神是一种有实体性的人格神。从某种意义上说来,神的实体与神的人格代表了基督教教义中的希腊哲学成分与原始基督体验的成分;两者既相互冲突又相互需要(一个无人格的实体神或一个无实体性的人格神都是“异端”),但这两者从来没有充分地相互贯通。这种紧张关系贯穿了基督教的全部历史,并以正宗与异端的冲突、天主教与新教的冲突、西方传统哲学的影响与西方现代哲学(比如现象学、存在主义)的冲突等等形式表现出来。不过,总的说来,传统基督教的神或上帝可以被看作是实体化了的人格神,或人格化了的实体神。由此也就产生了一系列问题。

首先,由于这神有人格实体性,他就是有具体作为的、有特性的,并因而区别于其他的神。这样就出现了这些神之间的关系问题。由此也可见,有位格的神性从本质上就可以是复数的。我们甚至在《圣经·创世记》(3:22)中也可以看到神的复数形式,^①因此,并不像西方许多人,甚至包括现象学的开创者胡塞尔^②所想的那样,“神”的含义本身就要求他是唯一的。相反,正是由于人格实体神这个概念本身的特性,这种神总可能不是唯一的和至上的。因此,才需要将它宣称或断定为是比其他可能的神祇更高的唯一真神。上帝对摩西说:“除了我以外,你不可以有别的神。”^③很明显,这种警告

① 原文是:“耶和華神說:‘那人已經與我們相似,能知道善惡。’”(粗体字为引者所加)

② E. Husserl:《欧洲科学的危机与先验现象学》(Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phenomenologie),《胡塞尔文集》(Husserliana),卷6, The Hague: M. Nijhoff, 1976, 页335。胡塞尔在那里讲:“在上帝的概念中,单数是本质性的。”

③ 《出埃及记》,第20章3节。

是在认可了可能“有别的神”的前提之下的要求或“诫命”。而且,强调人格实体神的唯一性和至上性的做法本身就包含着以上已讲到过的不协调;这种强调突出了基督教神性观中的抽象实体性的一面,因而加剧了这种本来就带有实体与人格二元裂隙的神性概念中的不一致。这样,去断定耶和华不仅是希伯来人的上帝,而且是无形象的、具有**普遍性**的、对所有民族都有审判权的至上之主、唯一之主,以及为了支持这种断定而强调这神是从无中创立了这整个世界万物的**创造者**,因而具有超越这世界的**神圣性**的做法,实际上都在使这神抽象化,并更加远离他的人格性。这种实体与人格的分离使得上帝的人格性变得肤浅和任意,并被拟人化为高高在上的统治能力和任意生杀予夺的能力,于是我们在《旧约》中看到,这上帝可以像暴君一样反复无常和自以为是,为了人类犯的错误(往往是因为崇拜了其他的神)而将人类几乎全部淹死、烧死而毫无怜悯。这种其实体性被抽象化、其人格性被任意化的神比起那些关照人类的太阳神、风神、雨神等等来说,更难维系与人类生存的联系,因而也就更可能在历史变迁中被淘汰掉。为了避免这种后果,这神除了以奇迹的方式入世来帮助他所眷顾的民族,为这民族对他的信仰注入新的活力之外,还“采取”了更重要的步骤,即与人“定约”。“约”(Testament, Covenant)正表明这人格实体神与人的关联的外在性,即这关联需要契约和证据来保证。“旧约”主要表现为诫律、礼仪和制度。^① 这约在某个意义上缓解了神与人之间的疏远和任意的关系,使神以律法、礼制、道德、教会的形式进入或塑造信仰

① 同上,第20章以下。

民族的生存。而且,这约不只是对人的约束,也同样是对神的约束;只要人依约而行,神就不可胡来或另行干预。当然,对于“约”也可以有相当不同的理解。

然而,旧约或不如讲是犹太教,在某些方面并没有最充分地体现出人格化与实体化的神性。就其实体性一面说来,这神虽然被认为是全知全能、主宰全人类命运的,但他的信徒却只限于某一个民族。另一方面,通过律法来与人定约并不能活生生地体现出神的人格性。新约的福音书,尤其是保罗的神学解释,突破了民族和律法的束缚,以“信仰(十字架上的和复活了的)基督”为中心,以神对人的普遍之爱为纽带,开创出一种有新意义的神性观。这样,这神性中实体与人格这两方面在某种意义上达到了和解,但在另外的意义上则加剧了两方面的正面冲突,比如基督的人—神本性。而且,这种进展也同时张大了实体人格化神性中不自然的、“荒谬的”、“冒犯人”(基督的神性与人格的紧张关系)的特性,因而与人的天然生存形态发生更尖锐的冲突。不过这些问题已不需要在此讨论。我们应该看到的是,犹太—基督教的人格实体化的神性如何更深刻地决定了这个宗教的特点。也正是这一点使它在中国的传播遇到了极大的阻力。

三、中国古代天道观中的神性 中国有比较详细的文字记载的历史起自周朝。而且,周文化通过孔子在极大程度上决定了中国古代文明的基本特点。在这个文化中,“天”的地位(而非其本性)就相当于西方文化中的上帝(耶和華、真主),也被视为塑造人的生存形态的终极力量。这一点也鲜明地反映在对佛教经典、基督教圣经等外来宗教文献的翻译中。“天”总是被用来翻译表示最高神或与最高神有关的词,比如

“Deva(提婆)”、“大黑天”、“天父”、“天主”、“天国”、“天使”等等(这种翻译的合宜与否是另一个问题)。在商代甲骨文中,出现了“帝”字。从卜辞中,我们只知道殷人相信这个帝能通过龟甲牛体的裂缝样式来回答人的征询,因此而有灵验。说它是“至上神”、“有意志的人格神”^①并无任何切实的根据,只是按西方的某种理论框架而进行的并不准确的“对号入座”而已。要知道,占卜所征询的神不一定是有位格的或有人格实体性的。如果这“帝”确像某些学者所认为的那样是殷人的祖先神,^②也不能证明他是有位格的,因为我们在后来的周文化中也看到,对祖先神的奉祀完全可以是非位格性的“慎终追远”。根据殷周之际的金文和《书》,可知此“帝”与“天”已紧密相关。^③其后则几乎只见天而不见上帝了。

“天”有神性,但起码西周以降就没有位格可言。根据确切的记载,比如《诗经》、《诗经·周书》,周人对于“天命靡常”^④或“惟命不于常”^⑤有特别深切的体会,因而反复叮咛,并反覆申明必须以德、孝、敬、时(“用旧”、“维新”)以“配‘天’命”的道理。这种配天既无信仰民族与非信仰民族的现成划分,也没有具体的神谱、创世纪、教规和教会。尊崇人格神的宗教则一定要以绝对信奉、遵守教义、教律而非生存化了的德性为识别“上帝的选民”的首要标准,因为唯有这样才能体现出上帝的位格性和主体意志性。中国人对于天的尊崇中没有这种现

① 郭沫若:《青铜时代》,北京,科学出版社,1962,页9。

② 许倬云:《西周史》,北京,三联书店,1994,页99。

③ 比如《大丰殷(簋)》:“王祀于天室降,天亡尤王。衣(殷)祀于王不显考文王,事喜上帝,文王监在上。”《书经》的“商书”,特别是“周书”中,处处皆有“天”。

④ 《诗经·文王》。

⑤ 《书经·康诰》。