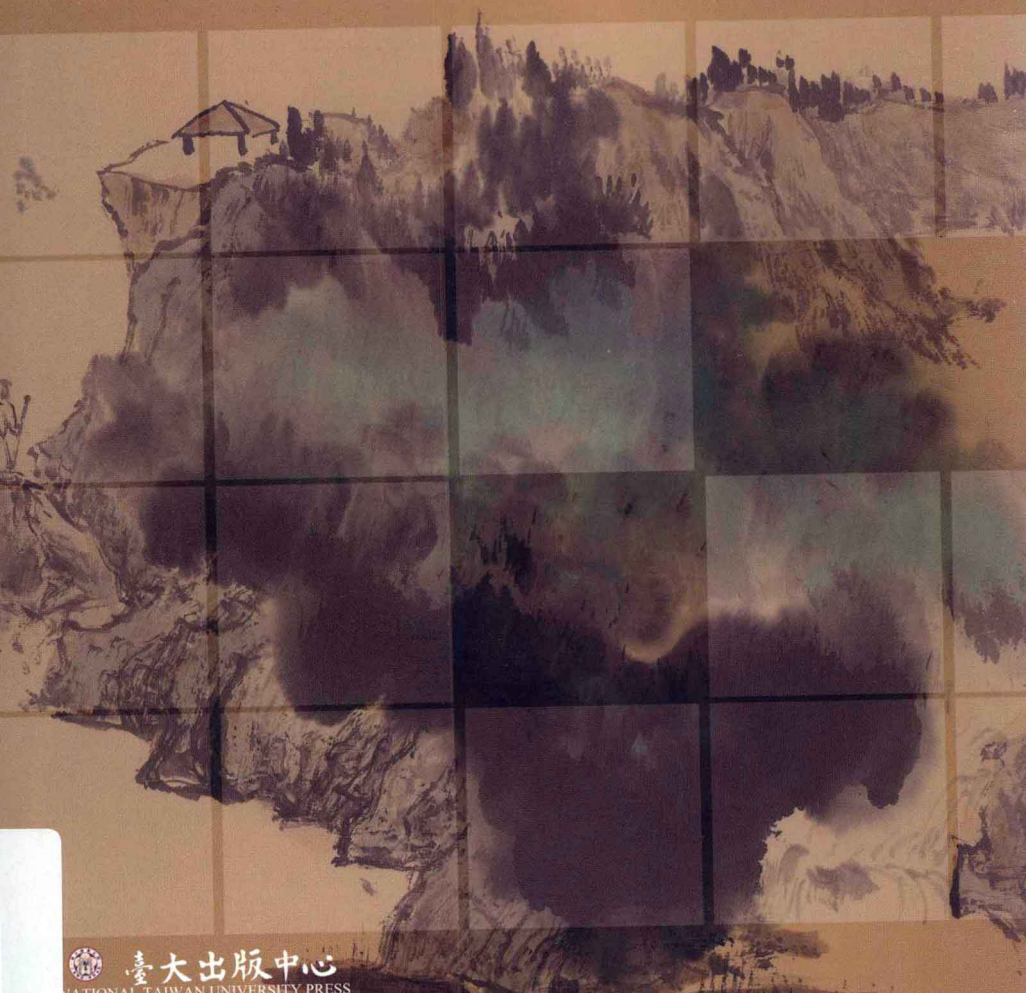


跨文化視野中的人文精神

— 儒、佛、耶、猶的觀點與對話芻議

林鴻信◎編



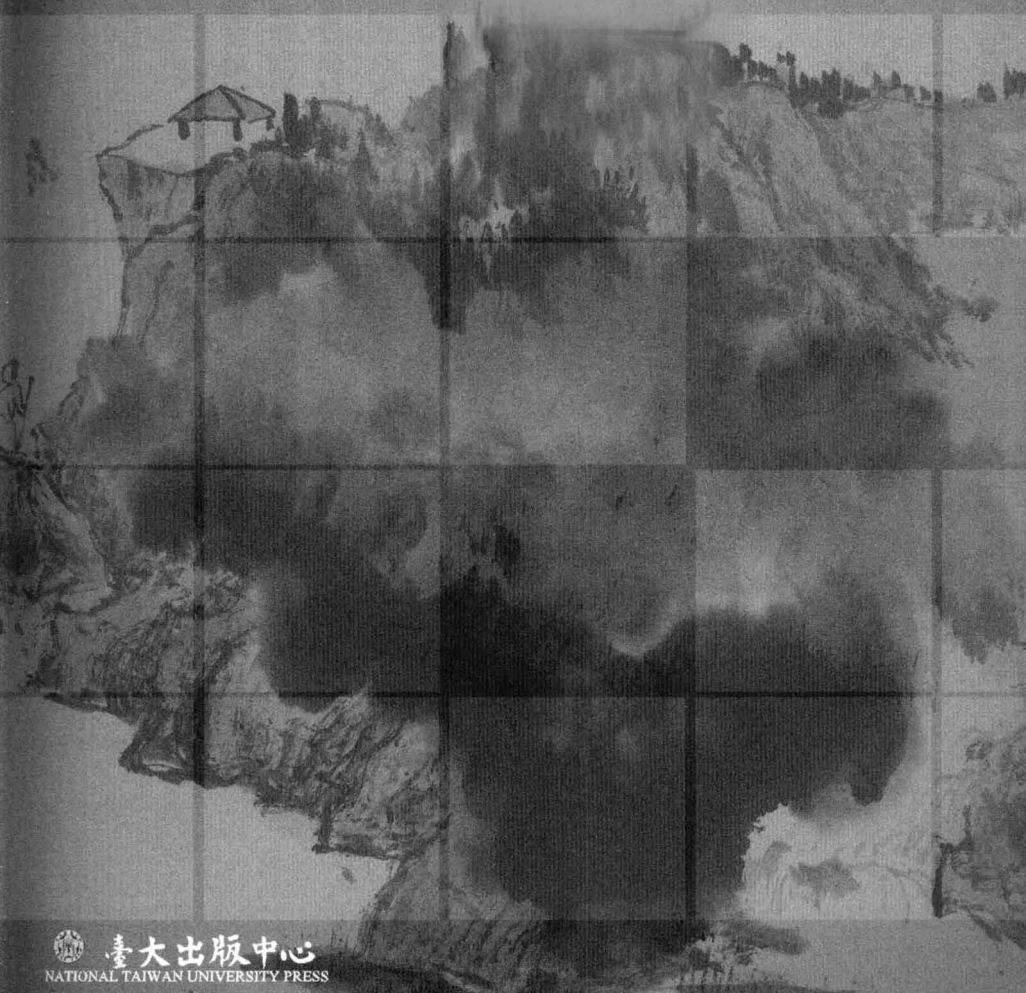
臺大出版中心

NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

跨文化視野中的人文精神

—儒、佛、耶、猶的觀點與對話芻議

林鴻信◎編



國家圖書館出版品預行編目資料

跨文化視野中的人文精神：儒、佛、耶、猶的觀點與對話芻議／
林鴻信編．--初版--臺北市：國立臺灣大學出版中心，2011.10
284 面；15 * 21 公分．(東亞文明研究叢書；95)
含名詞索引及人名索引
ISBN: 978-986-02-9644-0 (精裝)

1. 人文主義 2. 宗教哲學 3. 跨文化研究 4. 文集

143.4707

100021625

統一編號 1010003365

東亞文明研究叢書 95 主編：黃俊傑 執行編輯：蔡振豐、陳昭瑛
跨文化視野中的人文精神：儒、佛、耶、猶的觀點與對話芻議

編者：林鴻信

策劃者：國立臺灣大學人文社會高等研究院

「東亞儒學」研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：李嗣涔

發行所：國立臺灣大學出版中心 (<http://www.press.ntu.edu.tw>)

法律顧問：賴文智律師

展售處：國立臺灣大學出版中心

10617 臺北市羅斯福路四段1號

電話：02-23659286 傳真：02-23636905

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207

國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場 電話：(04) 2226-0330

責任編輯：張家欣

封面設計：申朗企業有限公司 (<http://lyonfish.myweb.hinet.net>)

出版時間：2011 年 10 月初版

定價：新臺幣 270 元整

GPN: 1010003365

ISBN: 978-986-02-9644-0 (精裝)

著作權所有・翻印必究

編者引言

本書起源於 2010 年 7 月 15 日臺灣大學人文社會高等研究院主辦的「跨文化視野中的人文精神研討會」，由臺大高研院黃俊傑院長主持，並邀請學貫中西的中央研究院劉述先教授擔任總評，參與學者涵蓋儒、佛、耶、猶四大傳統，針對人文精神的主題提出不同觀點，並且在發表與討論當中推動對話精神，呈現跨文化視野的思維與豐富的人文精神內涵，本書收集本次研討會大部分發表文章並且邀集其他文章編輯成書。

一、人文精神

由於「人文主義」的定義眾多紛紜，爲了避免進入概念細節，本書採用更加寬廣的「人文精神」或「人文主義精神」爲主要概念。「人文精神」的「人文」不論是指humanistic（人文主義的或人本主義的）、humanitarian（人道主義的）或是humane（人性的或人道的）其實都多少涵蓋了「人文精神」概念，不過「人文精神」又不直接等同其中任何一個概念，乃是表達一種廣義之對人關懷的精神。由於「人」的生命是如此複雜而難以界定，給「人文精神」一語留下比較大的空間，應當更能呈現多元而豐富的觀點。

在近年來社會環境中，「人文精神」代表一種共識度很高的正面價值，舉凡相關概念不論是人文價值、人道關懷、人性尊嚴或人本教育，都呈現出追求人性尊嚴與價值的肯定。反之從「人文」的對立面來看，凡是反人文、反人道、反人性或反人本者，一般反應是認定為傷害人性尊嚴與價值的負面價值。然而，平日與人文精神相關的領域卻是經常被忽略的，一旦發生問題時才引發媒體注意觸動眾人的關心，許多層出不窮的事件讓人深深覺得當前社會實況距離人文、人道、人性或人本的理想都還相當遙遠。因此，當論及「人文精神」時，不只是在從事學術理論上的探討，而且是在追尋不同信仰與哲學傳統下對於人文、人道、人性與人本的深切關懷與期許。

二、跨文化視野

當今「全球地域化」的趨勢正在席捲全球，一方面迅速地塑造全球性單一價值觀，而另一方面發展出各地多元並立的價值觀。在全球與地域、普遍與特殊之間的張力當中，任何固執地堅持單一文化傳統的作法已不足取，急切需要的乃是開展出「跨文化視野」的眼界，讓不同文化價值各抒己見且相互對談，從而截長補短以建構出更好的文化價值。

劉述先教授在上述的研討會中發表一段有關跨文化視野的談話，他以宗教對話為例，認為「宗教間對話」（inter-religious dialogue）好像僅僅讓大家站在外面各說各話而全無交集，應當追求「宗教內對話」（intra-religious dialogue），亦即每人還是站在自己傳統之內與他者進行對話，以原有基礎把外來東西吸納轉化成爲自

己的一部分。儘管對話的功能還是有其極限，人們可以盡情地互相交談，卻無法全然消解其中的差異，不過若能建立跨文化的視野，必有機會達到更加豐富的「視域融合」（Horizontverschmelzung）。誠然，假若只是進行文化之間、宗教之間或哲學之間的對話，結果極可能仍是壁壘分明。但假若大家對於追求真理有更大的誠意，應當可以冒更大的險，亦即大膽地互相從對方做更大的學習，甚至在這學習過程中不斷地調整自己的弱點與缺失，從「之間」的談話逐漸地轉成「之內」的轉化。

長期在印度生活的西班牙神學家潘尼卡（Raimon Panikkar, 1918-2010）推動跨文化研究成果斐然，他是一位「宗教內對話」的實踐者，不只期盼進行宗教對話，而且期盼一種「對話的對話」，那是人與人之間對真理敞開的深層相遇，而非止於客觀談論外在題材的表面對話。¹美國過程神學家科布（John B. Cobb, Jr., 1925）多年來一直在推動宗教對話，尤其是基督教與佛教的對話，他主張對話的理想在於互相達到一種「創造性的轉化」（creative transformation），亦即參與對話的雙方都能得到轉化而進步，對話目標並非為了說服對方或者改變對方，真正有價值的目標是自己能被真理改變而提昇。²

在實際進行跨文化視野的對話中還有一項具體的考量，就是需要「借用」以找到共同語言，比如許多人採用了美國神學家田立克

¹ 雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar）：《宗教內對話》，王志成與思竹（譯）（北京：宗教文化，2001），頁 30-53。

² 參約翰·B·科布（John B. Cobb, Jr.）：《超越對話：走向佛教—基督教的相互轉化》，黃銘（譯）（杭州：浙江大學出版社，2008）。

（Paul Tillich, 1886-1965）的「終極關懷（ultimate concern）」概念以利進行對話，儘管原本「終極關懷」有其原本田立克思想處境的特定意涵，但藉由大家的廣泛使用，雖不一定符合原意，卻可能開展出更加豐富的意涵，在不斷的借用當中呈現更加廣闊的視野，因此應當值得鼓勵大膽進取的借用，期待跨文化視野的對話能開出具有創造力的新視野。

三、圓桌會議

黃俊傑教授的〈東亞儒家傳統中的人文精神〉從多元動態發展中的東亞儒學摘要呈現豐富的人文精神，以身心一如、自他圓融、天人合一與歷史意識四個面向共同構成一個和諧的世界觀。其中論述東亞儒家傳統中的人文精神如何整合身體與心性，調和個體與團體之間的張力，進而展開人與自然之間的「詮釋的循環」——天人合一，最後以過去與現在的交融展現深深浸潤在歷史文化意識當中的歷史人，言簡意賅地強調東亞儒家傳統中人文精神的「連續」而非「斷裂」、「和諧」而非「緊張」特質。

黃教授以人與自然之間的「詮釋的循環」精彩地詮釋「天人合一」，其中自然是「道德的宇宙」，人則為「道德人」，而以「天命」為人與自然之間的「詮釋的循環」之核心概念。這種詮釋方式成功地化解身體與心性、自我與他者之間的張力。他也同時嘗試化解人的歷史性與人的超越性之間的張力，前者以道德人的實踐努力，而後者則以宗教人的體認天命為代表，儘管後者嚮往「極高明」的圓融理想之境，前者卻仍在「道中庸」的塵世現實之域奮鬥，二者不離不雜，超越的天命與歷史中的人共生共感，「東亞儒

學展現了一個既內在而又超越、既神聖而又世俗、既在歷史之中而又『超歷史』的人文主義的世界。」在此意義下，人心通往天心，天人感通，於是可從道德人身份躍入宗教人境界，同時是以自由主體身份浸潤於歷史文化傳統而落實於過去與現在交融的歷史人。

陳昭瑛教授的〈人作為類的存有：荀子人文精神重探〉，檢視荀子學的傳統觀點、新儒家徐復觀與唐君毅先生以及西方漢學家對荀子的觀點，指出從宋明理學到新儒家重孟輕荀的主因在於認定他主張人性為惡而善為外在，評價荀子主張外在道德而不如孟子主張內在道德。陳文為荀子辯解，認為荀子事實上主張人傾向惡與克服此傾向的力量同樣根植於人性本身，有如黑格爾辯證法在正反對立當中呈現成長與提昇，陳文又重新閱讀荀子凸顯出人參天地而分合並濟的人文精神。陳文另一獨創性在於引用青年馬克思所主張人是「類的存有」（Species Being），強調人的獨特性在於其社群性，具有通過自由勞動以充分實現自己的潛能，有如荀子「類」概念，強調人的社會性且必須藉由不斷學習而成為聖人，其文化理想是人皆為行禮好義的社會人，開展出以情為禮之本而追求情文俱盡的文化美學——「稱情而立文」。統合而言，藉由馬克思的啟發回顧荀子對於人的社會性之重視，觀察其行禮好義的社會人主張如何含蘊重情好禮的文化美學，主張荀子與追求心性自由之孟學主流其實並無甚差異，而在被視為儒學非主流的荀子身上鑑識出精彩的人文精神。過去在學界鮮有大膽而創意地運用西方思想經驗來詮釋中國傳統，從青年馬克思思想著重群性來看荀子，使得荀子思想與現代社會相通的特質被凸顯出來，讓現代讀者能夠感同身受，這樣的努力與嘗試非常值得推薦。

釋惠敏法師的〈佛教傳統中的人文精神——人成即佛成〉以奠基於「人圓佛即成」的「人成即佛成」為主軸，追溯太虛法師宣揚「人生佛教」、「人間佛教」，經由印順法師提倡在現實人間弘揚佛法，直到證嚴法師創立慈濟功德會，呈現出佛教傳統中豐富的人文精神。人文精神的弘揚其實與佛教的基本主張密切相關，諸如六道眾生觀的善惡業力與苦樂果報，以五蘊、六處、六界說明生命之身心相依關係，破除對自我的恆常不變之執著，又鑑於起心動念的緣起果報而強調十界一心與一念三千，亦即一心足以造十界之因果，這些主張都肯定人成佛的可能，而成佛之道在於把握人間的三種特勝：憶念、梵行與勇猛，因此對於人性抱持積極的希望——人成即佛成。文末從地球生命演化的角度，主張以大悲心面對生物演化的豐富延伸，以開啓自性大悲，祈願眾生離苦，並藉由腦神經科學的發達解開修行與腦神經的關連，直指人腦，明心見性，這些都是佛教人文精神的應用之期許。此文的慧見讓人看到從眾生中的個體分析，一直到眾生的群體性乃至宇宙歷史，處處皆有人成即佛成的理想。

蕭麗華教授的〈禪宗公案的人文精神〉區分三種世界觀：以人爲中心的世界觀、以神爲中心的世界觀以及以物爲中心的世界觀，呈現出大乘佛教禪宗的人文主義精神爲一種以人爲中心的人文精神。蕭文認爲十四世紀以來西方在反對宗教限制與神學束縛之背景下產生的人文主義特色是：以人爲中心、肯定人本身的尊嚴以及對思想自由的重視。佛教禪宗的人文主義精神則是在肯定「自性」與「本心」中表現出以人爲中心的思想，且在禪宗公案批判性思維中破斥語言與思想的觀念枷鎖，肯定自性與本心亦即肯定人本身的尊嚴，又在禪宗公案的自由無礙中展現對思想自由的重視，這一切都

是本於以人的「自性」為最尊貴的主體，從而呈現出豐富的人文精神，而且形成一種獨具人文精神的宗教觀，如此東方的、宗教人文主義的特色有別於西方反宗教與神學為出發點的人文主義。

葉約翰教授的〈新約聖經的人文精神〉介紹基督宗教經典—新約聖經的人文精神，回應黃教授專文所主張東亞儒家的人文主義「最重要的核心價值就是『人之可完美性』，相信人生而具有內在的善苗，只要善加培育就可以修身養氣、經世濟民、優入聖域、成聖成賢」，相形之下「與佛教對人與生俱來的『無明』以及猶太基督宗教的『原罪』或『人之墮落性』的信仰，構成鮮明的對比」。葉文主張，基督宗教的主張不應簡化為人之墮落性的主張，其關於拯救的核心信息正凸顯出對於人之可改變性的高度期待，呈現出需要稱義的恩典與成聖的工夫。新約聖經的人文視野與人文關懷是根據神聖上帝的特性發展而來，葉文以新約聖經的三個主要神學傳統：耶穌（共觀福音）、保羅（保羅書信）與約翰（約翰福音），分別對應於三種神學視野：神愛論（上帝的愛）、神義論（上帝的公義）與神啓論（上帝的啓示），從而呈現三種神學視野下的人文精神，作為對東亞儒家人文主義核心價值「人之可完美性」的回應，期盼未來展開進一步的對話。

鄭仰恩教授的〈改革宗傳統的人文精神：傳承與前景〉把焦點集中在以加爾文（John Calvin, 1509-1564）為主的基督教改革宗傳統（Reformed tradition）以介紹基督宗教的人文精神。首先，由加爾文的巨著《基督教要義》檢視一般以為加爾文人論帶有悲觀與幽暗的錯誤印象，其實加爾文是以上帝與人的三層關係：創造、墮落和救贖來論述人存在的意義，如何從人受造而有的上帝形像，經歷

犯罪墮落後上帝形像的扭曲變形，而後期待耶穌基督帶來更新的人性。儘管加爾文對於墮落的人性確實抱持著悲觀與幽暗的看法，卻對於更新的人性帶有積極而樂觀的期許。加爾文所受的古典人文訓練使其通曉古代希臘羅馬著作，對於人的能力—尤其是理性具有高度的肯定。其次，藉由加爾文與皮吉爾斯的論爭澄清加爾文對人文主義的看法。皮吉爾斯主張意志自由與理性能力為人性本質的一部份，他懷疑加爾文對上帝形像的詮釋損壞了二者，其實加爾文主張自由意志並非人性本質的一部份，乃是墮落本身的致命產物，需要藉由基督恩典以重新定向，終能追求幸福而享受自由的果實。這場論爭適足以說明改革宗的人文精神是針對經由創造、墮落和救贖三部曲而成的更新之人性，並非天生自成的人性。再次，提出建立在神學與人文學基礎的人文主義，其理想是帶有人文知性特質的信仰者也是具有福音信仰的人文主義者。而後，以蘇格蘭啓蒙運動為例證說明改革宗教會領袖與神學家如何領導啓蒙運動，整合信仰與理性而發展出經世致用的務實特質，藉由 19 世紀蘇格蘭宣教師帶到全世界包括臺灣中國各地。最終，回溯現代改革宗神學思潮對於人性論的貢獻，呈現奠基於神學的人學如何展開對於人性的新論述，而在這些貢獻的背後正是四百多年來改革宗傳統人文精神的傳承與發揚。

曾宗盛教授的〈猶太教《妥拉》中的人文精神：人性的解放與回應〉介紹猶太教與基督宗教共同的經典—舊約聖經的核心《摩西五經》—《妥拉（律法）》中的人文精神。曾文主張，人文主義與宗教信仰並不互相排斥，「人文主義是一種觀看世界的觀點，探討人在事物架構中特別的位置，重視人無可侵犯的尊嚴，肯定人生命的價值，尊重人的自由，同時這觀點不排斥超越性的概念，亦即包

含宗教性的人文精神。」從《妥拉》首卷《創世記》記載的創造起源肯定人有上帝形像且具不可侵犯的人性尊嚴，並肯定人有自由意志以擇善去惡，這成為《妥拉》中的人文精神的主要基礎。從《妥拉》次卷《出埃及記》的拯救主題可見以色列人原本在埃及地為奴，後來在摩西帶領下出埃及經歷自由與解放，此代表拯救的「出埃及」在舊約聖經裡不斷地出現，成為發揮人文精神的具體例證。從《妥拉》其餘書卷裡的律法與誡命：十誡、安息日誡命、人道法、奴隸法以及關懷弱勢團體的律法，可以看到強調以維護人性尊嚴來回應上帝拯救之濃厚的人文精神。《妥拉》中的人文精神藉由猶太教、基督宗教與伊斯蘭教傳承發揚直到現代社會，涵蓋人與上帝、人與人、個體與群體、人與自然以及人與動物等關係。

四、對話芻議

莊信德教授的〈以人的實踐義作為儒耶對話的基礎〉提出以「人的實踐義」做為儒耶對話平台的建議。莊文通過荀子對人性構思的實存性動態意涵，以及基督教神學對人理解的實存性角度與動態觀點——尤其是田立克神學帶來的啟發，嘗試把刻板印象中儒家與性善主張的連結以及基督宗教的性惡主張標籤加以鬆動，重新觀察兩大傳統以實存性與動態性觀點來看人性的相似性。傳統以來把荀子當作性惡的代表，這是基於靜態觀點且把人性視為一成不變的結構而來。當以動態觀點重新檢視荀子時，「偽」只是一種具有發展的潛能，「善者偽也」應當被視為一種實踐過程中而且由心發出的善，人既可能藉由實踐而行善亦可能為惡。基於荀子思想裡「實踐」的關鍵地位可肯定身體參與其中的必要，由此開出身心不二之詮釋途徑，而從荀子思考架構裡人皆為行禮好義的社會人可引進社

會意涵，以上二者正如黃教授所說儒家思想特徵的身心一如與自他圓融。

莊文認為傳統的儒耶對話經常由超越性與此在性的對比或者他力與自力的對比入手，這樣的對話一開始就預設了分歧，自然難有交集與共識。莊文建議，基督教人觀應當使用田立克思想「從非存有中站出來的存在角度」來探討，不但正視身體與慾望為人實存的主要部分，而且藉由田立克對愛的一體性與結合性之詮釋，以引導慾望動力逐漸提升至生命高層，從自我中心、他人中心到以上帝為中心，經歷神人關係的復和。這些詮釋方向與當代學者對於荀子的詮釋方向十分近似，皆採實存動態觀點而揚棄靜態結構的看法，就個體而言，整合身體慾望與靈性精神；就群體而言，則個體與群體同樣獲致整合的基礎。如此兼顧身體與靈性以及個人生命與人際群體的視野，可望建構儒耶對話的平台。

筆者的〈從基督宗教「天」的概念看人文精神—與東亞儒學對話芻議〉探討基督宗教「天」的概念並藉此呈現其人文精神。基督宗教主張上帝創造天地萬物，人是按照「上帝形像」（Image of God）被造，因此帶有強烈人文關懷精神。儒家以「天」代表超越，追求人與天的關連是其人文主義的重要特色，而此文主張「天」的概念可以成為基督宗教與東亞儒學的對話主題。

基督宗教的天之概念是神聖的而與創造者關連，人所當追求的並非進入天，而是在地如在天，焦點在於人間，呈現出天臨到地的主動性。耶穌基督所傳講的天國是一人間天國，就在人的心裡也在人們當中。奧古斯丁所頌讚的天上之天，其入口亦在人心，可說是

從超越講到內在一即超越即內在。巴特把創造視為一個從創造走向和解而至終末救贖的過程，其終極實現是上帝居住人間，亦即天居住在地當中，並非出世的烏托邦，乃是入世的人間樂園。莫特曼定義「天」為「上帝對所創造的世界的開放性」，打開了自身封閉的生命系統而引進新而豐富的未來，天與地互補互足，人以地為家，而以天為理想，這是宗教性人文精神的展現。

在中國儒學傳統裡，孟子開出以心性通往天道之路，而「天」的概念之向內轉向則以《中庸》為重要關鍵，人誠則通天，人道通天道，乃為天人合一理想。東亞儒學強調「人對天的開放性」需要一個天人有其相通的前提，畢竟開放是帶有相互性的，則天人相通指向由人而天又由天而人、由天而人又由人而天的迴環，這個迴環可為東亞儒學與基督宗教的對話基礎，在對話中尋找究竟是「人大天小」或者是「人小天大」。東亞儒學之「人對天的開放性」為「即內在即超越」，而基督宗教之「天對人的開放性」則為「即超越即內在」，不過既然開放就有其互相發展的空間，雙方對話焦點可於「天人相互開放性」，亦可於「內在超越與超越內在的相互滲寓性」。

黃教授的〈東亞儒家傳統中的人文精神〉以人與自然之間的「詮釋的循環」精彩地詮釋「天人合一」，其中自然是「道德的宇宙」，而人則為「道德人」。他主張人與自然之間是有機的而非機械的關係，是互相滲透、共生共感、交互影響的關係，而以「天命」為人與自然之間「詮釋的循環」的核心概念，當「天命」從周初以降宇宙論的天地意旨結合政治論的天下大勢，被孔子轉化成心性論意涵，不再是天對人單線控制，轉而強調人藉由心性修養與天

相通，「不是『天命』先於人而決定了人的存在，而是人經由自己主動的努力，實踐生命的倫理道德責任，才能證成『天命』實存在於人的心中。」在此意義下，人心通往天心，天人感通，於是從道德人躍入宗教人的境界，這樣的人生是人以自由主體身份浸潤於歷史文化傳統而落實於過去與現在交融的歷史人之人生。

黃教授精闢的論述，大大開闊了現代社會下被商業文化窄化的心靈與眼界。筆者提出〈從基督宗教「天」的概念看人文精神—與東亞儒學對話芻議〉主要就是基於「人」與「天」之間的「詮釋的循環」，若要落實這「循環」，應當問及在人經由自己的努力證成天命存在於人心時，是否在這努力之先已有天命的感召與呼喚，亦即在從人到天的轉向之先，亦已有從天到人的流向，這並非天命先於人並決定人的存在而已，乃是「人中有天」而致「天中有人」的循環生生不息，若是如此理解的話，則道德人與宗教人之間亦有一個「循環」：道德人躍入宗教人境界，而宗教人推動道德人開展。

由於宗教關心的面向涵蓋未來，因此在過去與現在交融之外，還期盼未來與過去以及現在的交融。由於天命可指向未來，人經由自己的努力證成天命存在於心的同時，也領會天命對人的呼喚而邁向未來，讓未來與過去以及現在一起交融；人發現天命的感召與呼喚正推動自己努力證成天命的同時，也感悟天命啟動未來的「盼望」不停地向過去與現在的「歷史」招手。如此一來，則「道德人」與「宗教人」之間的「循環」，尚可擴展為「歷史人」與「盼望人」之間的「循環」，亦即歷史人實踐盼望人的夢想，而盼望人則引領歷史人的方向。

在東亞儒家傳統人文精神的圓融和諧特質之外，同屬儒家傳統尚有追求真理的批判精神，歷史上如王陽明在現實生活中表現出批判性而被貶謫流放者不在少數，究竟應當追求圓融和諧以和為貴或者堅守真理寸土不讓實在是一個難題，其實這也是進行跨文化視野對話所必須面對的真實問題，這樣的張力是任何真誠的學者必然難以迴避，唯冀望百家爭鳴聲中呈現萬籟的圓融和諧。

林鴻信

於臺灣神學院

2011 年 2 月 26 日

跨文化視野中的人文精神：

儒、佛、耶、猶的觀點與對話芻議

目 次

編者引言	林鴻信 i
------------	-------

〔東亞儒學篇〕

壹 東亞儒家傳統中的人文精神	黃俊傑 1
----------------------	-------

貳 人作為「類的存有」：	
荀子人文精神重探	陳昭瑛 21

〔佛教篇〕

參 佛教傳統中的人文精神：	
人成即佛成	釋惠敏 49