



维真丛书 基督教思想与中国文化之一 丛书主编 许志伟

对话：儒释道与基督教

主编 何光沪 许志伟

社会科学文献出版社

· 维真丛书——基督教思想与中国文化之一 ·

丛书主编 许志伟

对 话： 儒释道与基督教

何光沪 许志伟 主编

社会科学文献出版社

对话
PDG

图书在版编目 (CIP) 数据

对话：儒释道与基督教/何光沪，许志伟主编. -北京：社会科学文献出版社，1998.6

ISBN 7-80149-002-9

I. 对… II. ①何… ②许… III. ①宗教-中国-研究②基督教-研究
N B92

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 11375 号

· 维真丛书——基督教思想与中国文化之一 ·

对话：儒释道与基督教



主 编：何光沪 许志伟
责任编辑：高师宁 黄燕生
封面设计：张慧芝
责任校对：张树梅 侯振福
责任印制：盖永东

出版发行：社会科学文献出版社

(北京建国门内大街5号 电话 65139963 邮编 100732)

经 销：新华书店总店北京发行所

排 版：中国人民解放军第一二〇二工厂
印 刷：

开 本：850×1168 毫米 1/32 开

印 张：19.5

字 数：478 千字

版 次：1998 年 7 月第 1 版 1998 年 7 月第 1 次印刷

印 数：0001—5000

ISBN 7-80149-002-9/B·001

定价：39.80 元

版权所有 翻印必究

数字图书馆
PDG

序

何光沪

关于这本书的缘起、宗旨和主要特点，读者要得到一个简明的概述，不妨读读下面这封约稿信：

新年好！

当今，人类文化在物质层面日益趋同，制度层面日益接近的情势下，精神层面的差异显得十分突出。文化的多元并存，本属正常，亦为美事，但由之引发对抗、冲突和战争，则是令人痛心而应避免的悲剧。悲剧的发生，常常起源于相互的误解。所以，为了人类的和平共处，不同的文化传统必须增加相互的理解，进行真诚的对话。我想，这是您我都同意的。

由于具有以上的认识，所以，当加拿大不列颠哥伦比亚大学附属维真学院中国研究部委托我组编《对话：儒释道与基督教》一书时，我意识到这会是一部很有意义、很值得大家合力促成的好书，因为作为中国人，我们都十分关心以儒释道为核心的中国传统文化同以基督教为核心的西方传统文化之间的相互理解和真诚对话。尽管研究儒释道和基督教的著述可说是汗牛充栋，但是，着眼于双方“会而不通”的事实，立足于双方“需要对话”的现实，努力使自说自话甚至时有对立的双方坐到一起（进入同一本书和同一些问题之

中)，以便更切近地相互倾听而后对话，这样的做法还是比较独特，值得一试的。故此，我希望借重于您的声望、学识和文笔，以助其成。

鉴于这一领域的国际会议所发表的文集，多为就会议主题撰写的侧重某一专题的专业论文，既不宜顾及问题的系统、基本和全面（这是正确的相互理解所需要的），也不易得到公众的注意、了解和共鸣（这是预期的社会效应所需要的），所以，这本书的编辑方针，一是在系统的框架内，把儒释道三教和基督教关于一些根本问题的基本观点尽可能全面地予以罗列（用经典中的原文说话）；二是对各种观点的叙述力求客观、概括，尽量简明、扼要，只宏观地叙述作为中西文化精神核心的各大宗教（或具宗教性的哲学）的总体观点，而不注重一教之中各家各派的区分划分，不进行微观的学术讨论。这样的方针所要求的文章，对于您这样本领域内有数的专家来说，当然是轻车熟路，可以如为游客指点江山，登高俯瞰，如对学子授课演讲，一气呵成罢！

当然，您会看到，这本书还只以前述宗旨的第一部分，即“相互的理解”为目的，因为它主要以客观陈述各教观点为内容。我们希望，在这本书“聚焦”似地集中了由海内外著名学人表述的各教基本观点之后，大家能阅读本集内的文章并在续集内展开比较和讨论，从而促进“真诚的对话”这一宗旨的实现。

切盼您能在百忙中抽一点时间，参与这项富有意义的工作！

中国社会科学院世界宗教研究所

何光沪 1997年元旦

附件一：全书提纲；

附件二：有关事项；

附件三：承诺回执。

读者可以看出，这本书既不是坊间常见的那种发表过的文章之汇集，也不是那种虽为未发表的专稿但却是为某一会议而作的论文之汇编。可以说，这是一部由研究四大教^①的专家按照统一体例合力写成的基本著作。

说它基本，是说它简明地概述了四大教关于六大基本问题^②的总体观点，而这样做的目的，是要为进一步的“真诚对话”提供“相互理解”这一基本前提。当然，关于四大教的总体观点，已经有了无数的著作，既有概述，也有详述，不过，这本书的与众不同之处，一是把这种概述浓缩在相对于如此庞大的主题来说是很小的篇幅之中，二是各教观点的概述在写作时就已瞄准了层次分明的各项问题，从而使各教在同一问题上的异同之处容易凸显。编者的意图，正在于以此避免常见的“不对口径”或“交不上锋”，即看似热闹而其实所谈问题互不相关的无聊争论，从而使得未来的对话能够客观而友好地“对上口径”，取得实质性进展。此外，还有几点是需要对读者作出交待的：

第一、目录中标明某作者撰写“某某教观点”，并不表示该作者必定站在该教信仰的立场上为该教立言，而只表示其作为学者在此介绍的是某某教的观点而已。事实上各位作者对其所介绍的各家观点的认同程度彼此不一，有一些还持有合理的批评态度。

第二、尽管力求叙述客观，但有些作者有时难免会显示出自身的理解或立场，它们当然不一定是编者的理解或立场。

① 关于把“儒教”作为宗教与其他三教并列的理由，详见“导言”。

② 关于用六个极富哲学色彩的问题来概括宗教观点的理由，详见“导言”。

第三、尽管编者拟定了界线分明不相重迭的六大论题，但各位作者在论述中仍有少量相互交叉之处，例如写本体论的作者与写宇宙论的作者之间，写神性论的作者与写人性论的作者（尤其是从佛教观点撰写者）之间均有这种现象。这有时是由于作者与编者对问题的理解不同所致，有时是由于某宗教的特点所致（如佛教的佛性论既是本体论又是人性论）。但是编者更看重（也希望读者更看重）的，是实质内容而不是术语名相。而且，这种现象恰恰表明这些问题的多面性、复杂性和丰富性，表明对它们的全面表述也需要有心的读者来参与。

由于本书要谈的是极其博大精深的精神文化，而且从内容来说几乎是人类世界的一大半精神文化，所以我们当然不能奢望它作出完备的反映。也许，它只像某些“微缩景观”一样，是一种贫弱可怜的反映，而且，由于其中的介绍常常也只是一家之言，还有可能是走样失真的反映。尽管如此，每一位作者在百忙中为此书所作的努力和贡献，仍然是编者要衷心感谢的。这感谢，更多地应是为读者而发。因为不管怎么说，这二十四位作者，是在这场对话的长途接力中开了一个头。

我相信，对于书中涉及的许多问题，有很多的读者和潜在的参与者会有很多的话要说要写。正因为如此，读者从读者变成作者，从旁观者变成参与者，乃是编者的最大希望。

1997年9月于北京

目 录

序	何光沪 (1)
---------	-----------

导 言

文化对话的意义、基础与方法	何光沪 (1)
宗教对话的需要与形式	许志伟 (9)

一、知识论 (认识论)

〔知识的对象与可能性；知识的方法或途径；知识的性质与限度等〕

儒教观点	余敦康 (21)
佛教观点	方立天 (46)
道家与道教观点	牟钟鉴 (78)
基督教观点	赵敦华 (104)

二、本体论 (本根论)

〔宇宙之本源；“道”、“天”、“真如”、“上帝”等等之实在与空无；“道”、“天”、“真如”、“上帝”等等之内在与超越〕

儒教观点	陈 来 (126)
佛教观点	杜继文 (151)
道教观点	卢国龙 (171)
基督教观点	李秋零 (192)

三、神性论 (道论、天论、佛性论等等)

〔“道”、“天”、“佛性”、“上帝”等之性质; 神人关系 (天人关系等); 绝对性与终极性〕

儒教观点	郑家栋 (215)
佛教观点	赖永海 (234)
道教观点	胡孚琛 (252)
基督教观点	卓新平 (273)

四、世界观 (宇宙论)

〔自然与运动 (宇宙演化论等); 一与多 (宇宙结构论等); 有限与无限 (起源与终结等)〕

儒教观点	李 申 (297)
佛教观点	陈咏明 (321)
道教观点	陈耀庭 (343)
基督教观点	杨慧林 (367)

五、人生观 (人性论)

〔人性与兽性 (人欲与天理、性善与性恶等等); 理想与现实 (出世与入世、道德与审美等等); 生与死 (超越与救度、自力与他力、得道与成圣等等)〕

儒教观点	何怀宏 (384)
佛教观点	王志远 (415)
道教观点	王 卡 (437)
基督教观点	罗秉祥 (470)

六、社会、文化与历史观

〔社会与个人（政治与法律、民主与民
本、家庭与社会）；文化与教化（艺术
与自然、伦理与习俗、价值与目的等）；
变易与永恒（自由与命运、进化与退化、
循环与线性等）〕

儒教观点	蒋 庆 (500)
佛教观点	邓子美 (547)
道教观点	卿希泰 (561)
基督教观点	杨庆球 (581)

结 语

宗教对话的果实	许志伟 (604)
---------------	-----------

导 言

文化对话的意义、基础与方法

何光沪

(中国社会科学院世界宗教研究所 研究员)

一

人生就是对话。卡西勒 (Ernst Cassirer) 说人是“象征的动物”^①，然而象征 (或符号) 的功能是什么呢？是交流，是对话。人若是长期无人对话，就会郁积成疾；若是独处荒岛之上，就会同自己对话，同自然事物对话，同自然背后的力量对话——“与天地参”。因为人的本质在于精神，而精神的本质在于流动和交流；凝固的东西不是精神，正如僵死的东西不再是人。不论是漩涡还是激荡，精神总要流动；不论用言语还是用文字，人总要交流。总而言之，人是在对话中度过一生的，没有对话就没有人生。

人又总是结群而居的。结群生活使他同群体内的人相互依存，所以，群体之内的对话从来是必须的、自然的、发达的。这使得

^① animal symbolic, 见卡西勒所著《人论》，第 34 页，上海人民出版社，1985 年。

群体的内部关系能维持生存所需的和谐。^①然而，与此同时，结群生活又使他同本群体以外的人相互隔离，所以，群体之间的对话一直是不发达的、受限制的，而且在许多情况下被视为并非必需。在迄今为止的人类历史中，情况大致如此。当然，在不同的群体中，在不同层次的群体之间，这种情况的程度各不相同。这方面最为明显的是，在以往的历史中，民族群体之内的各层次群体对话较为容易，而民族群体之间的对话则甚为困难。^②在技术和其他因素造成的民族之间相互距离很远，相互依赖程度很低的条件下，这种缺乏对话的情况不会威胁到民族群体和人类整体的生存，因为相互关系的缺乏自然也减少了关系和谐的重要性。然而，历史发展到今天，情况已经发生了质的变化：由于人口的增加、技术（首先是交通和通讯技术）的进步，以及社会、政治、经济等方面的扩展，各民族之间的相互距离已经大大地缩短了，相互依赖程度已经大大地提高了，这种彼此接近（在一些地区国家甚至是彼此混杂）的程度，已使得相互的了解和理解成为必须，使得相互关系的和谐成为民族群体和人类整体存在的必要条件。这特别是因为战争技术和大规模毁灭性武装的出现，致使战争从仅仅毁灭部分人类的现象，变成了有可能毁灭人类整体的现象。而战争常常来源于民族国家之间的冲突，民族国家之间的冲突又常常来源于对有关民族的心态、意愿、习惯、处境等方面情况的误解，这种误解则是由于缺乏广义文化的交流和沟通，即缺乏文化上的相

① 不能维持这种内部关系和谐的群体是不能生存的。小到家庭破裂的日常经验，大到（如汤因比所说的）文明灭亡的历史教训都证明了这一点。

② 这里的对话，不是指个人之间亲身进行的谈话或交谈，而是指关于群体的心态、意愿、习惯、处境等方面的信息不论以何种方式，即使是无意识的或非计划的方式（只要是非暴力或和平的方式）所进行的整体性的相互传达和相互理解。在这个意义上，民族内部即使是等级森严的各阶级之间也是有对话的，而两个民族的个别的个人即使结为好友或亲属，也不说明这两个民族之间有了对话。

互传达和相互理解，也就是说，缺乏我们所说的对话。^①撇开战争这种极度负面和消极的现象不论，再就互利的贸易或经济合作等正面的和积极的现象而言，它们对广义文化上的相互了解和相互理解的需要，也是十分明显的。换句话说，在现代世界上，民族群体要繁荣兴旺，固然需要文化对话，即使只要平安地生存下去，也需要文化对话，对人类整体而言同样如此。总而言之，人类群体在过去缺少文化对话，从现在起却必须进行文化对话。没有文化对话，就没有人类的未来。

二

所谓文化对话，是指各个不同文化之间的对话。

所谓不同文化，是指各个不同民族的文化。在以往的历史中，人类分裂为不同的民族，生活在地域，由于不同的自然环境而形成了不同的生活方式，也就是不同的广义文化。各种文化之间的不同，首先表现为语言的不同。语言是人类存在的基本形式。由于语言的不同，而有思维的方式和习惯的不同，由于思维的方式和习惯的不同，而有对价值的判断和对世界的看法的不同，而有世界观和人生观等等的不同。而语言说到底，不过是用来表

^① 的确，正如人们通常所认为的，历史上战争的主要原因在于利益的冲突。然而第一，人们可能忽略了文化冲突的原因在很多战争中起着重要作用。第二，现代人类的相互依赖已到了这样一种程度，使得和平共存成了最大的利益，成了各方共同的利益，这种利益是遏制战争的因素。这从反面表明了缺乏文化对话才是战争的主要原因，如从最近的巴以冲突到波黑战争所例证的。在以往，争夺土地和土地所意味着的各种资源常常是战争的原因，在现在越来越多的人已经意识到，取得资源（实质上也就意味着土地）的最好方式是贸易和谈判，而战争则是成本最高的方式（从第二次世界大战至今的日本历史是鲜明的例证之一）。在这种情况下，战争就更显出乃是观念错误而非利益冲突的结果。

征人类对实在之感受的象征符号，不过是用来表达人类精神之内容的象征形式。以语言为基础形成的人类文化，实际上也就是某种象征符号的体系或象征形式的总和。

如果说文化体系呈现的只是外在形式，那么它的内在本质又是什么呢？这个问题涉及到文化的这样一种定义：所谓文化，就是自然的人化，就是人类活动的产物，就是人造的非自然事物的总和。简而言之，文化是与自然相对的东西，文化就是非自然。然而奇怪的是，文化的创造者即人类，自身乃是自然的组成部分，更确切些说，人除了精神之外的所有部分，本身就是自然事物，而自然事物本身是不可能超越自然的。从这个事实只能得出这样的结论：文化的起源；乃在于人要超越自然和超越自身这样一种趋向，文化的动因，乃在于人的非自然部分即人的精神。总而言之，文化形式的最终根源和内在本质，是不同于自然性的那一部分人性，即人的超越精神。

人只要还是人，只要还有精神，就都具有这种超越的精神。人只要还是人，只要不是禽兽，就都具有非自然的或人所特有的生活方式，即文化。换言之，超越精神是人类共同的或同一的特性，也构成了文化共同的或同一的本质。正因为如此，尽管不同的个人和人群处于不同的自然条件下，自然地、必然地会以不同的方式表现这种精神，会与不同的文化形式相联系，会在超越精神的推动下创造出不同的文化成果，但在纷纭万象的外在形式（包括与语言相关联的不同概念不同观念等等）的掩盖之下，却有着共同的同一的内在本质。

于是，事情已变得十分清楚：不同民族的文化能够进行对话，这件事有着最为深厚和最为宽广的基础，那就是不同文化形式下面潜藏的共同的文化本质，即超越的精神。

四

人类超越的目标有远有近、有高有低、有深有浅，其中最远、最高和最深者，就是宗教学所谓“终极者”或“神圣者”。正因为如此，宗教在各民族的文化起源时包容其各种形式，在各种文化形式分化和发展后仍在文化中处于深层或核心地位。宗教是文化精神的集中代表，是各个文化部类的深度之维。所以，当一个民族完全丧失了以其宗教为代表的精神之时，它的文化也就在世俗化的同时平面化、肤浅化了。不仅如此，它还可能因精神的丧失而僵滞衰朽、分崩离析，因为指向终极的超越精神，既是活力的源泉，也是统一的源泉。

宗教是超越精神的表现，因此也是人类统一精神的表现。但是在此又有一个悖论：宗教既然不是超越精神本身，而只是它的表现，既然在外在形式上是人的产物，它也就呈现出纷纭万千的形式，展现了一派分裂和对立的景象。统一与分裂的矛盾，在宗教中表现得最为触目。宗教作为文化精神，同超越精神的统一性最为接近；宗教作为文化形式，^①则带有一切象征形式所具有的纷繁多样性。其他的文化形式，因为距离最深远也最统一的超越精神较远，所以其环境造成的多样性不会与其内在精神的统一性形成象宗教这么鲜明的对照。这就使得我们在考虑涉及“一多”关系的文化对话时，不能不把焦点对准宗教。可以说，以对话的难度而言，宗教之间的对话成了各种文化之间对话的一个“硬胡桃”。

在现代世界上，各民族文化在物质层面上的一体化已成了明

^① 宗教在实存中必然表现为理论学说、组织制度、礼节仪式等有形的形式，这些东西均可成为文化形式。

白的事实,在制度层面上的相互接近正在加速进行。^①在这种情况下,精神层面上的文化对立不但形成了尖锐的反差,而且成了阻碍人类和谐共存的巨大阻力。而为这种文化对立的最终辩护,往往具有宗教的性质,甚至直接表现为不同宗教的对立。因此可以说,在文化对话中,宗教之间的对话不但是根本的,而且是紧迫的。

宗教是文化的精神,因此文化对话的关键在于宗教对话。宗教精神体现了文化形式中的统一性,因此文化对话的基础性工作就在于宗教对话,文化对话最终成功的希望也系于宗教对话。然而,宗教作为实存事物所具有的纷繁形式,即不同宗教的不同象征体系,为各种宗教执着的信徒们热烈维护的各自的象征体系,又成了宗教对话的最大障碍。这就提出了宗教对话的最大难题,即对话的根本方法问题。

事情十分明显:如果执着于不同宗教具体的象征体系,首先是各自特有的语言、术语、概念及其所表现的思维方式和观念形态,那就永远不可能进行成功的对话,正如各操不同方言的两个人之间无法进行有效的交谈一样。也正如这样两个人要摆脱聋子对话的局面,就必须放弃各自的语言,而采用一种双方都懂得的共同语言,同样地,不同的宗教之间要进行有效的对话,也必须把自己特有的语言、术语和概念转换为一套各方都可以接受的语言、术语和概念。一种宗教的信徒,很难接受另一种宗教信徒的带有信仰和情感色彩的语言和概念,却比较容易接受另一套非宗教的不带有信仰和情感色彩的语言和概念,即使这套语言和概念不属于自己的传统。这可以说明为什么基督徒可以接受伊斯兰教徒创造的阿拉伯数字,非基督徒又可以接受基督徒发展的科学和技术。

^① 市场制度的扩张是最鲜明的例证之一。

就宗教的对话而言，这种各方都可以接受的语言、术语和概念，只能是哲学的语言、术语和概念。因为在现代人所熟悉的一切学术或符号体系中，唯有哲学在宗教信仰之外探究了宗教所关注的那些基本问题，因此而可以表达那些问题。同时，理性的哲学语言和概念又可以不带有信仰和情感的色彩，因此而较为虽有自己的信仰但又有人类共通的理性思维的宗教徒所接受。

综上所述，我们的结论是：文化对话的关键的核心，在于宗教对话；而宗教对话的有效的方法在于采用哲学的语言和概念。

最后，还必须作一点题外的说明，这特别是主张“儒教并非宗教”的读者所关心的。我应当简略地说明在此书中把儒教与各宗教并列，即视之为一种宗教的理由。我曾在一些文章^①中论证过以下基本观点：问题不在于儒家是否宗教，而在于（一）中国历史上有否一种非佛非道的正统宗教？（二）若有，可否称之为儒教？（一）问题的答案是“有”，即自殷周至明清被奉为官方正统，至今仍被相当多的民众信奉的“敬天祭祖”；^②问题（二）的答案是“可”，因为儒家同这种宗教的关系之深刻全面，在各家各派之中是唯一的，足以称之为儒教，而且此一称呼是古已有之的，不应该也没必要为这种宗教另取新的名称。在历史上，这种深刻、全面而唯一的关系表现为：1. 从先秦直到近代的儒家代表人物和广大普通儒生，几乎全都赞成这种宗教基本的思想观念（信天、敬

^① 如《中国宗教改革论纲》，《东方》1994年第4期；《中国文化的根与花》，《原道》第2辑，团结出版社，1995年。

^② 这个问题当然涉及宗教的定义，以及一种信仰体系是否符合该定义的问题。我对宗教的定义是：“宗教是这样一种社会体系，它由对终极者的信仰所激励，并由与此信仰相关的思想观念、情感体验、行为礼仪、组织制度所构成。”（参见我的《协作、开放与非形式化——世界现代化中的宗教改革》一文，载《学人》第三辑，江苏文艺1992年。）而下文说明，中国的“敬天祭祖”是符合这一定义的。