

跨文化視野下的東亞宗教傳統

理論反思篇

黃冠閔 趙東明 主編



【當代儒學研究叢刊 28】

中央研究院

中國文哲研究所



當代儒學研究叢刊 28

跨文化視野下的東亞宗教傳統： 理論反思篇

黃冠閔、趙東明 主編

中央研究院 中國文哲研究所

2012 年 12 月



跨文化視野下的東亞宗教傳統：理論反思篇 / 黃

冠閔，趙東明主編。-- 初版。-- 臺北市：

中研院文哲所，民101.12

面：公分。-- (當代儒學研究叢刊；28)

部分內容為英文

ISBN：978-986-03-5496-6(平裝)

218.07

101026552

版權所有・翻版必究

當代儒學研究叢刊 28

跨文化視野下的東亞宗教傳統：

理論反思篇

主 編 黃冠閔、趙東明

執行編輯 張裕德

發 行 者 中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路2段128號
電話：(02)2789-9814；2788-3620
網址：www.litphil.sinica.edu.tw

印 刷 新北市維凱創意印刷庇護工場
新北市中和區新民街112號5樓之3
電話：(02)8226-6239

定 價 新台幣 220 元

初 版 中華民國 101年12月

GPN:1010103671

ISBN:9789860354966(平裝)

跨文化視野下的東亞宗教傳統：

理論反思篇

目次

導言	黃冠閔、趙東明	1
康德與原罪說	李明輝	9
宗教有本質嗎？ ——以瓦赫（Joachim Wach）之理論為例	蔡彥仁	45
理解他者 ——戴維森的「第一人稱的權威」	黃勇	59
宗教經驗與般若現象	倪梁康	95
儒學的信仰建構及其「類宗教性」	董平	111
The Confucian Worldview and Christianity in Korea: A Cross-Cultural Analysis	Young-chan Ro	153
Ecology and the Chinese Classics: New Grounds for Environmental Protection	Mary Evelyn Tucker	191
Recovering Religious Ecology with Indigenous Traditions	John Grim	211

導 言

黃冠閔*、趙東明**

「跨文化視野下的東亞宗教傳統」為中央研究院中國文哲研究所（以下簡稱「文哲所」）的三年期主題研究計畫，此項計畫由研究員李明輝與副研究員林維杰共同主持，執行時間從 2006 年 2 月至 2009 年 1 月。三年間的研究主題重點分別為：第一年的「宗教之本質與方法論問題」，第二年的「道、儒、釋之對話」，第三年的「京都哲學與當代新儒學的對話」。在三年計畫結束之際，文哲所於 2009 年 1 月 15 至 17 日舉辦了國際學術研討會，邀集海內外專家學者發表研究成果。

會中發表文章經過作者修改與學術審查後，收錄為論文集。由於發表篇數的數量，論文集分為兩冊，本論文集即為上編，本編按照文章的內容，定名為「理論反思篇」，收有五篇中文稿、三篇英文稿。宗教問題涵蓋面甚廣，本論文集所收的文稿恰好反映了此種多元境況，題材包含探問宗教本質、如何理解他人信仰、佛教與儒學的宗教經驗、基督教原罪說的檢討、中韓儒學的跨文化傳播、當代生態反省。凡此多元的檢討方向，既顯示出「宗教」一詞不能以單一範疇概括，而必須注意到「宗教」的複數指涉，也顯示當代宗教現

* 中央研究院中國文哲研究所副研究員

** 中央研究院中國文哲研究所博士後研究

象中仍有許多活絡的氣象；如何在多元性中進行對話溝通，如何避免一單一宗教涵蓋其他不同宗教又能達成彼此理解，確實是研究宗教哲學與思想所須面對的一個問題。

本書所收文章大致分為三組：第一組探究一般性的宗教理論問題，包含李明輝、蔡彥仁、黃勇三位教授的文章，第二組以特定宗教論述與經驗的檢討為主，包含倪梁康、董平、盧永燦（Young-chan Ro）三位教授的文章，第三組則是分別由 Mary Evelyn Tucker 教授、John Grim 教授撰寫兩篇英文稿，闡述宗教在生態上的觀點調適。按照這三組特徵，本編所收文章，除反映本研究計畫的跨文化視野之外，更勇於思考宗教在當代的角色。宗教活動在當代並未衰退，而關注的問題益形具體。在思考的向度上或可分別從縱、橫兩種向度來觀察，在縱的向度上，須連結傳統、注意到傳統的多元性，也須注意到不同傳統之間的宗教價值張力，在橫的向度上也須注意傳統移植、傳播與本地文化之間的張力。本編所收錄的文章各自以其關注點呈現前述特色。

惡的問題為倫理學與宗教學共同觸及的根本問題，中央研究院文哲所李明輝研究員在〈康德與原罪說〉一文中展示了康德以人的「根本惡」（das radikale Böse）概念扭轉基督教「原罪」（peccatum originale/original sin/Erbsünde）說的論述。此文回顧了「原罪」說的形成與發展過程，在傳統基督教神學的脈絡下，作者分判康德的觀點近於佩拉糾（Pelagius），而遠於奧古斯丁（Aurelius Augustinus）；此文縷析出康德的聖經詮釋學原則，並藉由康德的「理性信仰」與「道德宗教」兩概念來陳述啟蒙時代的宗教觀，平行於理性與宗教的兩向度，康德在實踐理性上提出三個設準，進而主張「單在理性界限內的宗教」。康德承認的是以道德為基礎

的「道德宗教」，藉此為基督宗教（耶教）奠基。作者比較了「原罪」說與康德的「根本惡」說，「根本惡」說肯定人的自由，並且能證成「道德責任」的概念，但「原罪」說無法證成我們一般所理解的自由，特別是意念的自由（抉擇的自由），並因而使「道德責任」的概念落空。

政治大學蔡彥仁教授的〈宗教有本質嗎？——以瓦赫（Joachim Wach）之理論為例〉從根本問題「宗教有本質嗎？」出發，站在宗教理論的視野下討論。在區分實體論、功能論、文化論的看法後，作者認為都有不妥貼處，因此，引入德裔美籍宗教學者瓦赫的觀點以供反省。瓦赫的宗教理論旨在解決西方宗教研究傳統的兩大流弊：一為傳統基督教神學或宗教哲學固守其學術範疇，而無法面對其他世界宗教現象及其衍生的相關議題；二為講求客觀與科學的新興學門，過於強調方法學的運用，導致學科窄化、區隔化的化約傾向，以及僅重實證知識卻忽略現象背後的價值與意義問題。作為因應，瓦赫提出「科學的宗教研究」（Religionswissenschaft）分別對應：一、超越傳統基督教神學對「宗教」內容的狹隘認知，但延續神學或宗教哲學對本體論方面的深刻反思；二、不反對科學精神與科學方法，但企圖以更整體性、系統性的方式研究龐雜的宗教現象。瓦赫雖然承繼奧圖（Rudolf Otto），以「神聖的終極實在」為宗教的本質，但他更重視宗教的「社會表達」。作者也指出瓦赫的未竟完善處，認為瓦赫的思想架構仍停留在「本質 vs. 現象」的二元對立模式上，且較少觸及「經驗者主體」而聚焦於「所經驗的客觀事實」。此文作為當代宗教理論模式的反省，也勾勒出作者隱含認可的理論模式。

任教於美國的華裔學者黃勇教授將焦點集中在還原論和

反還原論之間的爭論上，〈理解他者——戴維森的「第一人稱的權威」〉引入戴維森（Donald Davidson）的「第一人稱的權威」（the first person authority）概念，支持反還原論的立場，肯定宗教信仰者對於他自己的信仰與意義較別人更具有權威性。作者剖析當代西方宗教理論中還原論和反還原論的論爭脈絡，從而希望回答宗教理解的兩個基本問題：一、宗教理解是否應該以宗教徒的自我理解為依據？二、宗教理解能不能以宗教徒的自我理解為依據？作者也借用當代學者塞格（Robert Segal）的研究，肯定宗教徒的宗教理解就是宗教對於他們的真實意義；據此，作者評斷此種反還原論立場符合戴維森的「第一人稱的權威」之說。結論指出，宗教理解有助於理解他人、尊重他人，更恰當地在行動上涉及他人，也在道德意義上顯出重要性。

廣州中山大學倪梁康教授嘗試探究宗教經驗現象學與般若現象學的關係，〈宗教經驗與般若現象〉一文關注智慧與知識的轉化。文中注意到佛教的「正智」聯繫到「菩提」的解脫智慧，也是唯識學的「轉識成智」，從心識轉化為智慧的宗教歷程。但是，西方愛智慧的哲學家在原則上是求知者而非求智者，胡塞爾（Edmund Husserl）也繼承此柏拉圖傳統，並沒有以宗教經驗為本的智慧概念。藉由胡塞爾在四個方面對智（Weisheit）與識（Wissen）做出的區分，作者補充了第五種劃分：智慧涉及意識的縱意向，知識涉及意識的橫意向；基於此諸種劃分，作者點出本質直觀的重要性，保留了現象學意義上通向智慧的道路。通過與佛教的對比，「生發」的縱意向可連結到佛教的「緣起」，但唯識學則提供「結構」的橫意向，平等智與識心仍能對應於胡塞爾的縱向本質直觀與橫向本質直觀。作者也在宗教經驗上進行現象學還原，排除世

俗經驗與一般宗教經驗，以還原作為獲得宗教智慧的方法仍肯定宗教修證雖不同於現象學手段，但仍有一明證性。此一論文展示了一種佛教現象學的可行途徑。

浙江大學董平教授發表〈儒學的信仰建構及其「類宗教性」〉一文，認為儒學不同於涂爾幹（Émile Durkheim）對宗教基本特徵的描述，在於缺乏一個相對完善的獨特「儀軌」體系與作為信仰者之組織的「教會」，但仍是信仰的實踐系統，故而以「類宗教性」來歸屬。天的信仰在歷史中經過轉化，而有「天的宗教」，經過周人伐商的「敬德」將「天命」轉化為「明德」，天的客觀性轉為主體性，再到孔子時解消天的人格性，歸向人的道德主體性，天道被轉化為信仰的終極原理。孔子以理性化的方式將信仰的經驗表達方式轉化為人道世界的倫理實踐，使「天道」與「仁」同一，此一特徵也被孟子所繼承發揚；經此轉化，「天的宗教」實質上轉向於「道德的宗教」。儒學之「類宗教性」，則在於肯認「禮」所體現的公共秩序可上達於天道，又能在個體完成中確立人的道德主體性，使得天道與人道得以會合。「類宗教性」的說法能顯現儒學注重意義的公共性與社會性，可提供公共宗教此一方面的論述開拓。

韓裔學者盧永燦以英文論文“Confucian Worldview and Christianity in Korea: A Cross-Cultural Analysis”（〈儒家的世界觀與基督教在韓國：一個跨文化的分析〉）為題發表，考察儒家與基督教及其價值觀對現代韓國社會的影響，在佛教與薩滿教的基礎上分析傳統價值與現代價值的變遷。盧教授認為，宗教是一種世界觀，顯現出理解與經驗的主體。在比較的方法上，則強調基督教的宇宙生成論（cosmogony）不同於儒家的宇宙論（cosmology），採取此一比較方法，才能掌

握儒家與基督教兩種世界觀的核心。東方（中國）宇宙論以「陰陽」和「太極」為原則，顯示和諧存在與其不斷的變化；基督教的宇宙生成論則根據「上帝的創造」，提供秩序化原則。在時空觀上，儒家的時間觀，混合了縱向的「時機論」（kairological）與橫向的「時序論」（chronological）兩種角度，時間與空間是不可分開的，而人類與大自然則是一個整體。基督教則把時間獨立於空間之外，而且獨立於自然，展現的歷史在於救贖（salvation）之實現。人的角色被放入救贖計畫中，藉以整編過去、現在與未來，人的原罪只能靠上帝的恩典來解救。但儒家認為只有依照對過去的了解，才能真正建立並且了解現在；人可藉由行為來恢復世界秩序，以「君子」的角色登上世界秩序的統轄地位。對比於基督教的墮落與原罪，東方的罪惡感是道德性的，是一種「恥」，可以用學習與修行來努力克服。在韓國儒學脈絡中，善惡概念的分辨具體展現在「四七之辯」上，儒家價值雖深植於韓國社會，往往也與薩滿教一樣，強調道德的具體性。現代韓國即使深受基督教的善惡觀、原罪與救贖論影響，卻仍以儒家的「恥」為其社會價值的動力。本篇文章藉著耶、儒在當代韓國價值體系中的張力，提供一個跨文化的反省。

耶魯大學 Mary Evelyn Tucker 教授從現代中國缺乏環保意識的情況出發，“Ecology and the Chinese Classics: New Grounds for Environmental Protection”（〈生態學與中國傳統經典：環境保護的新基礎〉）一文嘗試在馬克思主義之外，回歸傳統儒家、道家與佛家中尋找建立環保概念的基礎。以經典研究的方法為藍本，本文作者關注於中國傳統思想的三個主題：宇宙論上，宇宙的各種環節互相依賴；自然觀上，人與此不斷變化的自然和諧同存；教化（cultivation）上，重視人

的潛力，無論是「仁」、「氣」或「佛性」，都一向被視為是人的內在「本性」，而此「本性」的實踐和實現的結構，都是以豐富的植物性想像被表達出來。目前人類所面臨的生態危機，迫使人類考察並重新定義我們與大自然的關係，作者認為，中國各種傳統思想的經典可有助於此生態學思考的任務，並充當文化交流的重要基礎。

同樣任教於耶魯大學的 John Grim 教授也關心生態問題，但他的切入點則從原住民傳統出發。“Recovering Religious Ecology with Indigenous Traditions”（〈以原住民傳統重新恢復宗教生態觀〉）一文以少數民族、土著的原住民宇宙論為基礎，進而考慮原漢族及其他民族的世界經驗，此種宇宙論特徵是人與所居的世界有一種同一性，其中蘊涵一種宗教生態學（Religious Ecology）。東亞各國所尊崇的「君子」理想，是衍生於原始巫醫對生態與社群康泰生活的關懷；神聖感融合於日常的社群生活之中。然而，此一「社群」並不局限於「人類」，而是包含著全部的生態系統，東亞宗教繼承著人類跟宇宙「同一性」的原始經驗。因此作者呼籲：不要以現代「世俗」的角度將宗教理解為一種獨立的現象，而應該考慮原始社群對「給予來源」（Source-of-Giving）的關懷角度，以掌握宗教和生態系統關係的複雜性。所謂「給予來源」的說法呈現在原住民對聖地之態度上，以北美印地安人為例，有三點特徵：一、聖地是人類對宇宙產生「同一性」的經驗之處；二、原始社群對「聖地」的尊崇形成生態保護；三、聖地是社群集體記憶的象徵，形成認同之來源與保證。以原始社群的宇宙觀為本，所衍生的宗教生態觀可維持生態體系的多元性，而東亞宗教的經典文獻保存此類來源，也提供了有生態學價值的參考系。

從以上三組八篇文章來看，討論的範圍從個別宗教體系跨越到原始宗教，也從世俗生活的日常性連結到有生態意義的神聖性，在釐清各傳統間的差異中，也尋求交互影響與對話。在差異中，呈現宗教的多元現象，在對話中，則尋求共通性的社群關懷，在批判中，更關注於人類共同生活於地球上的價值，這些思考也展示了東亞宗教傳統的活力。編者也期盼此論文集的編成，能夠促進更多元的思考，為當代價值危機中的人類生活提供出路。

康德與原罪說

李明輝*

多年前筆者曾發表〈康德的「根本惡」說——兼與孟子的性善說相比較〉一文¹。此文之作係由秦家懿教授的一篇論文所引發。她在其〈中國倫理學與康德〉一文中將儒家與康德的倫理學加以對比，特別強調儒家（她以王陽明作為代表）的道德樂觀主義與康德對人性的不信任。她在文中寫道：

對於康德而言，人在本性上是惡的，也就是說，人意識到道德法則，但卻經常背離它。康德並不因此而反對自然的愛好，而是表示：這些愛好需要順服，以與理性相調和。道德的探求基本上是一場奮鬥，人類將藉此持續地使其感性的本性服從道德法則（定言令式），以便更妥善地決定自己向最高善而趨。對於王陽明而言，人即使具有一種向惡的性癖，在本性上仍

* 中央研究院中國文哲研究所研究員/國立臺灣大學國家發展研究所合聘教授/國立中央大學哲學研究所合聘教授/（廣州）中山大學長江學者講座教授

1 原刊於《中國文哲研究集刊》，第2期（1992年3月），頁325-352；後收入霍韜晦編：《安身立命與東西文化》（香港：法住出版社，1992年）；亦收入拙著：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁117-146。

是善的。道德的探求成為一個淨化的過程，以恢復人原有的善性為目標。這需要抉擇和毅力，而非強力。²

這段文字涉及中西人性論之對比。但是筆者認為：這種對比過於簡化，不但有礙於我們正確理解康德的倫理學，亦無助於我們了解儒家的人性論。康德的「根本惡」說其實是針對西方傳統的原罪說而提出來的，但筆者在該文中並未詳細說明這個思想背景。本文之作旨在補充該文未詳細說明的思想背景，故本文可視為該文的續篇。

一、耶教傳統中的原罪說

在西方神學中，「原罪」(peccatum originale/original sin/Erbsünde)說無疑是個爭議不斷的說法。對於非耶教徒而言，「原罪」說是荒謬而難以接受的。不少耶教神學家都注意到：在耶教傳入中國的過程中，「原罪」說構成極大的障礙³。例如，在臺灣天主教會所編輯的《神學辭典》中，於「原罪」條下便有如下的一段話：

在中國文化中，原罪的說法常令立志成為聖賢的中國儒者心生反感。因此，如何在中國的文化環境中適宜地解釋出惡的事實，而不致有損中國文化中努力追求天地人合一之境的美好氛圍，則是本地教會應深思默

2 Julia Ching, "Chinese Ethics and Kant," *Philosophy East and West*, Vol. 28 (1978), p. 170.

3 本文所稱「耶教」係指 Christianity，包含新教（基督教）、舊教（天主教）及東正教。

想之事。⁴

甚至對於若干耶教徒、乃至神學家而言，西方傳統的「原罪」說也包含難以克服的理論困難。例如，德國道明會神父溫保祿（Paul H. Welte, O.P.）在其《原罪新論》中便質疑道：

傳統原罪論認為人類染原罪，是由於人類是亞當、厄娃的後裔，所以藉著自然傳承，人人有了原罪。雖然如此，傳統原罪論又明定原罪是一種真正的罪，即真實罪愆。這種說法與神學中一般的觀點相違。在神學上，強調人沒有自由，就不能有罪，假使自己犯了罪，也無法推卸到別人身上。亞當、厄娃濫用自由，犯了罪；但是我們卻沒有參與他們的作為，我們只是他們的後裔，這也不是我們的過錯。所以應該究問：因著亞當之罪，我們缺乏聖化恩寵，這怎能說是一個真實的罪愆？尤其德文的「原罪」（Erb-Sünde——遺傳的罪）之概念中此矛盾很明顯。⁵

由於這類的質疑，我們有必要稍稍回顧一下原罪說的形成與發展。雖然原罪說的主要文獻根據是《舊約·創世記》中有關亞當與夏娃偷吃禁果的故事，以及《新約·羅馬書》第五章中保羅有關亞當的言論，但嚴格而言，在整部《聖經》中並未出現「原罪」一詞。事實上，「原罪」的概念是在日後神學家的《聖經》詮釋中形成的，而此說之理論基礎則是由

4 輔仁神學著作編譯會編：《神學辭典》（臺北：光啟出版社，1996-1998年），頁444。

5 溫保祿講述，李秀華筆錄：《原罪新論》（臺北：光啟出版社，1993年），頁21-22。

神學家奧古斯丁（Aurelius Augustinus, 354-430）所奠定。奧古斯丁在與佩拉糾（Pelagius，生卒年不詳）及其同道的辯論中逐步確立了其原罪說⁶。奧古斯丁根據《聖經》中的若干經文，提出原罪說。其要旨包含以下的幾項要點：一、亞當的罪及對它的懲罰是會遺傳的；二、嬰兒的靈魂是有罪責的；三、嬰兒的罪是真實的、嚴峻的，是通過生育而遺傳的；四、洗禮是所有人（包括嬰兒）得救的必要手段⁷。

在奧古斯丁的神學系統中，與「原罪」的概念在邏輯上相關聯的還有「預定」(praedestinatio)與「恩寵」(gratia/grace/Gnade，或譯為「恩典」)兩個概念。奧古斯丁認為：由於人的原罪是如此根深柢固，人的得救與否非人力所能決定，而是由上帝所預先決定的。但是在此出現一個問題：上帝只預定一部分人得救？還是也預定另一部分人因沉淪而被定罪？若只承認前者，便是「單一預定論」；若同時承認後者，便是「雙重預定論」。至於奧古斯丁的立場為何？則很難確定⁸。

進而言之，上帝預定得救的人會由上帝那裡得到協助，這便是「恩寵」。但是「恩寵」的概念有歧義，這涉及奧古斯

6 奧古斯丁關於「原罪」的主要著作已收入 Philip Schaff ed., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Series 1, Vol. 5, *Saint Augustine: Anti-Pelagian Writings* (Grand Rapids/Michigan: Eerdmans, 1956). 溫偉馳編譯的《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》（香港：道風書社，2005年）係以此英譯本為根據。以下引用此中譯本時，文字有所修改；為方便讀者查核，以方括號附上英譯本的頁碼。溫偉馳在這個中譯本的〈導言〉中詳述奧古斯丁與佩拉糾等人論戰的始末，以及奧古斯丁的「原罪」說。本文有關西方傳統「原罪」說的論述主要取材自此書。

7 溫偉馳編譯：《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》，〈中譯本導言〉，頁 xxxiiif。

8 參閱同上註，頁 xxxixff。

丁與佩拉糾的爭論。奧古斯丁認為：人的每一個善念與善行都是上帝的恩寵之表現，這可稱為「內在恩寵」。反之，佩拉糾則認為：上帝的恩寵僅在於賦予人以自由意志、律法、《聖經》及基督這個「榜樣」，至於善念之發動與善行之實踐則是靠人本身的力量，這可稱為「外在恩寵」⁹。根據奧古斯丁在其《論基督的恩寵》(*De gratia Christi*) §5-8 的引述，佩拉糾區分人的「能力」(*posse*)、「意願」(*velle*)與「實行」(*esse*)三者。佩拉糾所理解的「恩寵」主要是指上帝賦予人的「能力」，即自由意志；至於善念（「意願」）與善行（「實行」），則是基於人的本性中之自由意志，故為人的成就¹⁰。

顯而易見的是：佩拉糾的恩寵論在邏輯上與人的自由意志較能相容，而奧古斯丁的恩寵論似乎會導致對人的自由意志之否定。然而奧古斯丁在其《論恩寵與自由意志》(*De gratia et libero arbitrio*) 中卻反覆申明：「在導向善的生活上，恩寵與自由意志都是必要的。」 (§7)¹¹ 「自由意志與上帝的恩寵是同時被託付的。」 (§10)¹² 但奧古斯丁是在一種極其特殊的意義下理解這種與恩寵相容的「自由意志」。佩拉糾所理解的「自由」是一種選擇的自由，即遵奉或違背上帝誠命的自由；換言之，當我們遵奉上帝的誠命時，我們有功勞而應受稱讚；當我們違背上帝的誠命，我們有罪愆而應受譴責。這符合一般人對「道德責任」的理解。但奧古斯丁所理解的「自由意志」則大異其趣。

奧古斯丁在《論恩寵與自由意志》§7 談到修士的禁慾

9 參閱同上註，頁 xliiff。

10 參閱同上註，頁 217-221 [218-220]。

11 同上註，頁 311-312 [446-447]。

12 同上註，頁 314 [448]。