

BEHIND THE MASKS OF GOD

[美]南乐山 著 辛岩 李然 译

# 在上帝面具的背后

## 儒道与基督教

社会科学文献出版社

# 在上帝面具的背后

——儒道与基督教

〔美〕南乐山 著

辛岩 李然 译

张西平 校

社会科学文献出版社

Robert C. Neville  
Behind the Masks of God;  
an essay toward comparative theology  
State University of New York, 1991

---

本书根据纽约州立大学出版社 1991 年版译出

## 在上帝面具的背后

——儒道与基督教



---

著 者：〔美〕南乐山  
译 者：辛 岩 李 然  
责任编辑：王治河 杨雁斌  
封面设计：张慧芝  
责任校对：张西平 伍 合  
责任印制：窦建中

---

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：北京科技印刷厂

---

开 本：850×1168 毫米 1/32 开  
印 张：7  
字 数：175 千字  
版 次：1999 年 1 月第 2 版 1999 年 1 月第 1 次印刷  
印 数：3001—6000

---

著作权合登登记号：图字 01—97—0391 号

ISBN 7-80050-875-7/B·91

定价：12.80 元

---

版权所有 · 翻印必究

献 给

Harriet Rust Egan

and

Philip Sidney Egan

# 序

陈筠泉

南乐山 (Robert C. Neville), 美国波士顿大学哲学、神学、宗教学教授, 波士顿大学神学院院长。1993年8月, 南乐山教授以时任国际中国哲学会主席的身份出席在北京大学召开的国际中国哲学会第八届学术研讨会, 发表主题演讲。与会期间, 南乐山教授曾到中国社会科学院哲学所访问, 协商双方在学术研究领域开展合作和交流事宜, 并应邀在哲学所作学术演讲, 受到汝信副院长的款待。两年后, 由南乐山教授主持筹办的国际中国哲学会第九届学术研讨会在波士顿大学召开, 哲学所方面和国内某些其他大学和科研机构都有学者出席; 而1996年暑期在北京举行的中美经济伦理学术研讨会, 则可以视为哲学所与波士顿大学方面从事交流与合作的一个最初成果。

南乐山教授以其学术上的多产和同时作为一些重大学术活动的组织领导者所表现出来的活力和天赋, 让人叹服。迄今为止, 南乐山教授已出版20多部学术专著, 其中《在上帝面具的背后: 儒道与基督教》、《清教徒的微笑: 面向道德的反思》、《道与魔》等书, 都曾在学术界产生广泛的影响。其研究涵盖哲学、神学、宗教、伦理、比较哲学、比较神学等不同的领域。他在比较神学方面的创造性贡献, 已为学术界所公认 (目前南乐山教授正主持美国方面比较神学领域有史以来最大规模的合作研究项目); 而在某些有关哲学形而上学的英文刊物中, 我们也可以看到针对南

乐山形而上学系统的众多讨论，这对于一位尚算不上十分年长的当代哲学家来说，是不多见的。

近几年来，特别引起东西方学者的浓厚兴趣和普遍关注的是南乐山教授所提出的有关“波士顿儒学”的构想。他的一位朋友和同事、波士顿大学比较宗教研究所所长 John Berthrong 教授在一篇有关“波士顿儒学”的文章中指出：“在近来的文章和会议发言中，南乐山表现出极大的兴趣，关注儒学对当代比较哲学和比较神学的冲击和影响。他越来越热衷于以自己的哲学构想来分析儒家思想。柏拉图、皮尔斯、美国的实用主义、亚洲的佛学和儒家思想以及基督教神学都是南乐山建构体系的材料，他的目的是从这些丰富而复杂的思想资源中汲取养分，使理性形而上学或分析哲学中的西方古典学说重新恢复生机。正是从南乐山关于全球现代思想的丰富资源这一提法中，才孕育出了波士顿儒学的最初构想。”（《Transmitting the Tao: The Case of Boston Confucianism》）此一构想是以肯定“儒学实际上已经成为国际性的运动”，它“将在太平洋和北大西洋世界找到新的听众”，也“将变成欧洲思想自我意识的一个方面”为前提。

饶有趣味的是：在南乐山教授看来，一位与中国的历史文化没有特殊的渊源，且仅限于阅读译成英文的中国典籍的西方学者，不仅可以讲论和建构自己的儒学系统，且同样可以成为一名“儒家”。他申明自己是一位儒家，是“波士顿儒家”。

南乐山批驳那种认为“儒”之为儒只能与中国特殊的历史文化、家庭系统、社会关系、生活环境联系在一起，所以西方学者“只能够研究儒学，而不能成为儒家”的观点。他认为，儒学一开始就是作为一种批判性的哲学出现的，孔、孟、荀正是针对传统文明的基本内核已经不能够仅仅是作为某种习惯延续下去而谋求反省的突破。在不同的历史时期，针对不同的问题，儒学也不断地发生着改变，“毫无疑问，把中国古代传统哲学翻译到一

种与东亚不同的文化背景之中并学习它批判性的理论洞见，是可能的。尽管为了理解这种理论洞见，我必须关联于东亚的文化背景来阅读儒家典籍，但是，当我运用儒学进行哲学思考时，却是把它关联于西方文化和世界文化的诸多问题。”（《Confucianism as a World Philosophy》）值得注意的是，这里所讲的不只是理论的学习，而且是实践的运用。在南乐山看来，儒学作为某种具有普遍价值和现实生命的哲学智慧，完全可以体现于、运用于西方社会、文化和西方学者的生活之中。他说：“我的立场关涉到作为一名儒者在东亚以外的环境中生活。我的儒学不是产生于回应西方的刺激（像某些东亚学者所努力的那样），而是产生于把儒学作为某种活生生的哲学智慧运用于西方的情境之中。因为我是来自波士顿，所以我称自己为波士顿儒家。”（同上）

作为一位西方学者、一位基督教神学家，在南乐山教授的著作中完全看不到某些西方学者对于东方文化所表现出来的傲慢与偏见，相信人们在拜读过《在上帝面具的背后》这部著作后自然会得出这一结论。

作为一部比较神学、比较宗教学的著作，《在上帝面具的背后》一书从终极创造（“从无创造”）的层面比较中西印的神学观念及其在各自系统中的展开。由于作者自觉地谋求在方法上把神学研究、历史研究和哲学研究结合起来，所以此种比较既是宗教神学的，也是哲学的。此种比较不是随意的、浮光掠影的，而是系统化、体系化的。与某些西方神学家囿于基督教的上帝观念，从而否认在中国传统思想中同样包含有某种超越企向和宗教实践明显不同，南乐山相信他在中国儒、道两家的思想中发现了某种更为“广大、深远、和谐”的东西。

南乐山教授的儒学研究和他的神学研究有某种相通之处，这突出表现在以下两点：一是他相信中西文化在相关的层面上都可以沟通、互补；二是他确信在东西方传统中都能够发掘出某些对

于人类思想和文化的发展真正有价值的东西，来回应人类在现时代所遭遇到的问题。

对于国内学术界来说，比较神学还是一个新领域、新课题，我们相信这部译著的出版对于推动该领域的研究和开展，推动有关学者的交流与沟通，会起到积极的作用；我们也希望在比较神学、比较宗教、比较哲学方面能有更多更好的译著出版，希望有机会能把南乐山教授的其他著作介绍给中国读者。

1996年10月



## 自序

比较神学的研究应当有系统地进行，因为没有其他方法来预防偏见。如果你没有漏掉任何东西，而且你知道这一点，那么每一个观点都有出头之日。但是，比较神学的研究当然不会有系统地进行，因为任何人的知识都不足以进行一种系统的论述，甚至都不足以接近一种系统的论述。对于宗教来说，不存在一套普遍接受的范畴体系，人们从没有在任何神的概念上达到过共识，更不要提神的概念的合法性。为宗教大百科全书写辞条是近来分类学热点所在。哲学可以靠依附于一个概念体系而变得系统化，神学可以用论述教规的论题以及希望每个人接受教规来使自己系统化，但是，同时既是描述的又是规范化的比较神学就一定不是系统的。我们个人所能做的最好的事情就是在比较的论题上进行论述，而这些比较论题是根据我们就此所知的一些东西提出的，希望我们的朋友补充我们所遗漏的并温和地指摘因我们的孤陋寡闻而造成的愚蠢和方向错误。

这本书是一部论述比较神学的著作，它从不同的角度进行论述，而把它的论据限于基督教（主要是新教）和中国宗教之内。在中国宗教中，我非常注意佛教，它和在中国的基督教和伊斯兰教一样，也是一种外来宗教。

下面是我的书中一些章节的历史来源。我在1987年11月的洛厄尔演讲的“上帝的深奥”发表在《美国宗教学院学报》

(The Journal of the American Academy of Religion) 56/1 期 (1988 年春季号) 的第 1~24 页上, 它已被拆做材料用在第一章和第二章里, 我对主编允许重印这些材料表示感谢。第二章的其他部分来源于一篇论文《上帝考古学》。1988 年夏天, 牛津大学萨莫维尔学院 (Sommerville College) 的一个小组和同年秋天波士顿神学会 (Boston Theological Society) 讨论了这篇论文, 我对这两个小组的有益批评表示感谢。第四章的某些部分最初发表在 R.E. 阿林逊 (R. E. Allinson) 主编的《理解中国人的心灵: 哲学的根源 (Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots)》(香港, 牛津大学出版社, 1989) 一书中。我得到牛津大学出版社的允许把它们发表在这里。第五章和第六章的最初文稿发表在 1987 年夏天于伯克利举行的佛教与基督教对话会议上。第八章的某些部分最初发表在 1988 年夏天于布赖顿举行的国际哲学大会 (International Philosophy Congress) 上, 并刊登在 Ching Fend (1989 年 3 月) 32/1 期第 3~23 页上, 得到允许后重新发表在这里。与第九章基本相同的一个版本发表在 1982 年在多伦多举行的国际中国哲学会 (International Society for Chinese Philosophy) 的一次会议上, 并刊登在《中国哲学杂志》(Journal of Chinese Philosophy) 1985 年 12 期第 283 至 295 页上, 我对主编允许重新发表在这里表示感谢。其他章节中的大多数材料则全然没有公开发表过。

在比较学领域里著述, 要非常感谢曾一起交谈过的人。10 年来, 我的出版者威廉姆·伊斯门 (William Eastman) 不仅鼓励我从事这种学术研究, 而且积极参与讨论。20 多年来, 新港 (New Haven) 神学讨论小组在设法修正我的观点的错误的同时, 在基督教神学方面给予我指教。两年来我和波士顿神学会进行了非常有益的讨论。非常荣幸的是, 自从国际中国哲学会接受会员以来, 我就成了它的成员, 这使我受益匪浅。对这些组织的参加

者，我表示深深的感谢。下列专家朋友和我一样，兴趣在比较神学领域，并为我带来了不同领域的专业知识，他们是：罗伯特·阿林逊，托马斯·J.J. 阿尔梯泽，罗杰·阿米斯，约翰·伯兹龙，成中英，秦家懿，安东尼·古阿，大卫·霍尔，雷·L. 哈特，戈登·考夫曼，利维亚·考恩，史蒂夫·奥汀，阿伦·奥尔松，孙柏·帕克，克里斯托弗·奎因，道特·拉巴尔，罗耀禅 (Ro Young-Chan)，大卫·苏荷，杰伊·斯席尔金，约翰·E. 史密斯，马里林·史密斯，罗德尼·泰勒，欧文·托马斯，杜维明和吴匡明。我要对他们表示感谢。肖恩·K. 里克洛夫特帮助我准备了手稿，对他也表示感谢。

书中引自《圣经》中的所有引文均来自标准修订本，《旧约》部分 1952 年出版，《新约》部分 1971 年出第二版，出版者是美国基督教会全国委员会教育部。

## 引 言

正像约瑟夫·坎贝尔（Joseph Campbell）在他的著作中用丰富材料展示的那样，在上帝的面具后面是更多的面具；而我的这本书正是取题于他的著作。<sup>①</sup>难道这意味着神学这一在神的领域里追求真理的思辨学科只涉及表面的东西吗？在以下两种意义上是这样的。首先，所有神学的概念、象征和象喻对于完成这一使命来说都是不完全的和不充分的。我们从没有说充分，而且我们说的任何东西都至少有点错误。其次，神本身总是比它显示在具体语境中的要多；神的永恒的无限性必然和表现出来的神的有限性和暂时性形成对比。所以神学是难免有错误的，而且悖论地讲，它的对象是不确定的，是无法达到客观化的。这不完全是坏结论，因为只有了解了这一前题条件才能使作为智慧和反思指南的神学实际成为可能。

在神学中最令人兴奋的问题当然是对神的思考。我说“神”而不说“上帝”，是为了让人们注意这样一个事实，即在一些宗

---

① 参看坎贝尔（Campbell）1960，1962。坎贝尔的著作材料丰富，从许多观点来看具有重大的指导意义。对研究神话的心理学方法我并不像他那样具有满腔热情，尽管通过这一方法可以学到很多东西，这一点可在本书内容中明显看到。他也并不像我这样热心于把他的思想应用于神学，而他的标题《上帝的面具》是极好的，我在此书基础之上所做的工作指出了我们之间的某些不同。

教中，终极的宗教对象和大多数传统的一神教的人格化的终极原因是大不相同的。在印度教和佛教中的心灵，在儒教和道教中的自然法则都为神提供了基本的潜在的来源，和这些宗教比较起来，“上帝”在这些宗教中绝对不是终极的。再者，上帝的概念在犹太教、基督教和伊斯兰教中其本身就是多种多样的。既有把上帝限定为一个有限的（虽然是大的和有利的）动因，又有把上帝明确限定为与原则有更多共性，而不是与人有更多共性的崇高的神秘概念。如果我们真想使神学思考深入到上帝的面具背后的话，我们一定会对在这里发现的组成要素大吃一惊。

达到面具背后的关键之点不是去放弃它们，而是去理解这些面具所真正表达的神的语境。这样，神学的目的就是去发现这些各种各样的一神论观念为什么是真实的，神为什么有时是婆罗门、湿婆、诃里什那，菩萨的心灵为什么以及如何是涅槃，而涅槃亦是轮回，天、地、人为什么以及如何构成一个三位体，“道可道”为什么以及如何就是“非常道”。作为一个基督徒，我确信一神论对神的态度的正确性，并参加一神论宗教的礼拜。在我的信念中，不明确的是一神论方法的局限性以及它如何与其他方法发生联系，它如何对其他方法的正确性视而不见，它如何补偿它们的不足。神学应当从所有的适当的角度的来理解这些局限性。因此，我作为一个神学家，而不是一个仅过礼拜的基督徒，必须像任何基督教神学家那样，把研究目标放在有关神的领域的真理上，而不仅仅放在关于基督徒信仰什么或应当信仰什么，以便保持和他们传统的这样或那样的联系的社会学报道上。

从这些议论中产生了几个论题，这些论题在本书的一些章节中将最终得到展开。第一个论题是，一个关于神的一般概念可使我们整理和论述各种其他的、已被证明存在于文明人的宗教传统中的重要概念、象征和象喻；第二个论题及相关的论题是，作为一门学说的神学概念，这一概念让我们不离第一个概念；第三

个论题是，必有一种比较这些不可比较的传统的方法论；第四个论题是，宗教哲学是一门学说，一门研究以上所有论题被进行抽象的方式的学问，评价在每一抽象活动中得到了什么和失去了什么。

关于第一个论题，我喜欢用来梳理和论述宗教表象的神的概念，是一种从无（*ex nihilo*）创造的特殊的神学理论。这一思想的特点是它坚持创造者的本质仅仅来自于创造的行为这一观点。因此，把创造者确定为一个像一神论所坚持的那样的个人，或原则，或纯粹的意识，或任何什么东西，对于被创造的秩序的性质的解释来说便是第二位的。这种从无创造的概念是不确定的，人们不知道是在一神论的意义上，还是在佛教和印度教的意义上，或者在一个与中国宗教相适宜的意义上确定创造者上帝。这些传统中的每一个传统都可以是从无创造的一个说明。只有通过把它们作为这一模糊概念的替换说明来比较，我们才能确定它们是矛盾的还是相互补充的，是重叠的还是不可比的。神创的思想在我的思考中不是一个新的主题，我已在《上帝，创造者》和《道和恶魔》两本书中进行过探讨。它是本书第一章的主题，并在经过某种改变之后出现在以后的几章中。

本书的第二个主题是一个特定的神学概念的发展。如果不以任何宗教意象和宗教象征的联系来确定从无创造，那么从无创造本身在宗教方面是无意义的。它的意义完全来源于和那些意象和象征的联系，来源于和不太抽象的神学概念的联系，而这些是负载具体宗教生活的舟楫。神学是对具体宗教生活表象的理解，它是按照这样一种方式来理解它们的，即把它们互相联系起来，指出它们合理合情的特殊语境；而且着眼于评说在它们之中什么是正确的，以及从属于什么类型。

大卫·特雷西（David Tracy）关于神学的社会性的重要性的论述肯定是正确的。甚至一个志在拥有一种神学作为自己指南和

认同意识的宗教社团也要求一个最接近真理的神学，没有一个对真理认真的社团要一个只说“这就是社团信仰的东西”而忽视论据的神学。

神学的社会性的复杂性来源于这样一个事实，即神学的重要意象和象征来源于特殊社团的特殊历史，而它们又帮助调整、指导、凝聚这些社团的生活。这样，在很大程度上，神学是致力于确定如何在新的环境中维持古老真理的延续这一问题。对于那些用这种方式看待神学的人来说，这里的问题似乎更像实证主义的“信仰积淀”的诡辩性的运用。但是神学的根本立场从来不能只维护传统的同一性而不服从现实。因为神学概念本身正是来自于最初几个世纪的基督教传统，从那些早期争论中我们可以理解它的形式。例如对耶稣形象——作为人的形象和他的另一个作为神的形象的理解便与作为造物主——上帝的形象有关联，并与被认同的神的精神活动有关联，神学家便从中提炼和重塑希腊哲学和罗马法律概念。这些被抽象的概念今天看来可能是不恰当的——它们确实不够一般。其他哲学和法律概念对当代神学是必要的，上面提到的是涉及第一个论题的一个论点。

第三个论题——比较，源于神学实践自身，在这种神学实践中，不同的神的形象、一个个面具，以和神学概念发生联系的方式被人们互相比较。每一个神学传统都已在它自己的体系内为各种形象做了比较。当源于完全不同的宗教传统的形象被带到一起进行比较时，比较的任务就会更艰巨，因为在这种情况下，抽象的概念必须从整体上进行展开。实际上，那是不可能的。相反，一个从某个传统中得来的概念经过进一步延伸、抽象，清除掉它的特殊性，倒可以作为比较的一个大致基础。对话的历史进程对于这种延伸和纯化的过程是特别重要的。第三章至第九章就是比较研究的实例，利用基督教和中国宗教作为考察实例。

由于神学传统总是不得不处理它们内在的多样性，比较神学

就不是什么新鲜东西了。托马斯·阿奎那处理了新柏拉图学派、亚里士多德学派和伊斯兰教的论题，除了在他新建构的学说庇护之下，它们其中没有任何一个能和其他学说完全适应。在根据一种相异的传统来重新改造自己传统的意义上，没有新的比较神学，圣·托马斯再次阐明了这一点。要获得崭新的东西是建构神学的企图，这个神学是规范的和可比较的，并且它把它的听众，包括所有相关宗教和世俗传统中的神学思想家都当成对这一问题感兴趣的人。在不偏离建构基督教神学的意图的情况下，我在此处的目的也是建构世界神学，这一世界神学的价值应当从所有重要的观点进行评价。神学的取向于世界性的宽广视角的特征要求一种发源于全世界范围的对话语言。一些向世界神学迈进的主要论文是由威尔弗里德·坎特威尔·史密斯（1981）、汉斯·昆（1986、1988）、秦家懿（1989）、保尔·马汀逊（1987）所写的。保尔·蒂利希的《基督教和世界宗教的遭遇》（1963）是本世纪一个主要基督教神学家建构世界神学的首次尝试，它的历史和辩证的贡献是指出了这一使命的艰巨性。

本书的第四个主题是宗教哲学，在此将其界定为研究抽象是如何从所抽象的东西上既得到些什么又失去些什么。比较是一种运用抽象得到可比较知识，同时把不可比因素作为不加考虑的东西遗漏下来的明显典型。神学概念形成的本身就是一种典型的抽象。但是神学的概念化与其说是选择和抽象的结果，倒不如说是由宗教社团决定的，这种决定关涉到使用关于它的经典和教义的这种解释而不是那种解释，在它的新的歌本中包括这些赞美诗而删除那些赞美诗，或在新的情况下作为一种重新体现一种古老礼仪和真理的方式，采取一种新的实践。宗教哲学研究宗教中抽象和具体之间的各种关系，研究的目的是了解价值是如何得到和失去的。本书第四章清楚地讲明了这一问题并说明了中国宗教的践履。由于宗教哲学通常只与在一神论宗教中才具有意义的某些问



题的思考相联系，因此决定在此所使的概念是否具有足够的普遍性就非常重要。作为对神学的一个贡献的宗教哲学在这些章节中要得到实际运用，并且是最后三章的主要焦点。

一些思想家全神贯注于在神学和哲学之间找出分界线，以便分清什么时候你在研究哲学，什么时候你在研究神学。直到最近，划分界线的最典型的方式是说：神学以信仰为依据，而哲学则以理性为依据。现在整个线性观都受到质疑（图尔明 Toulmin, 1958），信仰和理性之间的界线也不例外。划分界线的最新方法是把神学与某个社团的宗教实践相联系，根据社团传统之内的真理标准判定事物，不考虑其他社团是否对这一事物有不同的观点；而哲学必须考虑所有的观点和运作，却不考虑具体社团的赞成与否。这种最新策略对于决定社团的界线是不现实的，在它纠缠于确定谁在社团内，谁在社团外的时候，政治上也是危险的。

我认为更好的方式是说，神学试图理解与神有关的事情，而且以多种方式进行理解，哪种方式有效，就用哪种方式来理解。在第二章将可看到这些方法至少包括经典、传统、经验和理性的方法，也就是韦斯利的四边形（Wesley's quadrilateral）。在这个语境中的理性包括哲学，但除此之外还包括很多别的东西，其中特别包括历史、艺术和科学，而哲学则试图从所有角度对问题进行一番彻底的思考，不遗漏任何观点。在讨论有关神的问题时，哲学和神学重叠；但是它不仅用经典、传统、经验和理性去理解这一问题，而且它发展了对经典、传统、经验证明和理性本身的批判性的理解。当然哲学有它自己的许多流派，而且不是所有的哲学家都同意其他流派的哲学对自己所喜欢的流派贡献甚多。然而，仅就任何哲学流派都对理解神的问题作出贡献这一点说，哲学因而就具有了一种神学的因素。

一写到有关神的问题就要马上落入几个范畴之中。本书中最