

◆ 费乐仁 (Lauren Pfister)* 文 杨国强译



全人修身的再思： 以转化模式重新理解儒耶对话**

新世纪的儒耶对话所需的修正

儒家和基督教传统皆对转化个人、将大众从不自觉和模糊的人性 (humanness) 基本阶段，转移到自觉和满有洞见的人性业已修身和成圣阶段，抱有很大兴趣。虽然近几十年亦有些学界人士强调这两个主要传统的分歧，它们之间的对话却不时承认以旨趣为基础的很多共同关心的事。我们在此试图说明，此时一个儒耶对话的转化性构思，如何能够提供一条新的途径，为现存对话内的很多问题和一些实践上的选择重新定向。^①

过往儒耶对话的某些障碍的出处可以在这些宗教传统的发展趋向中找到，其中包括：(1) 一些当代基督教派别的反智倾向，及 (2) 儒家中出现一种正在增长和充满意识形态的防卫倾向和反宗教或非宗教的疏离行为；两者皆认为它们对自己传统的“描述”是“唯一恰当的”。两

* 费乐仁，香港浸会大学宗教及哲学系教授。

** 本文原以英文发表，题为“Reexamining Whole Person Cultivation: Reconsidering the Significance of Master Kong's 'Knowing the Heavenly Decree' and Yeshuah's 'Beatitudes'”。

本译文是根据英文修订版本“New Consideration for Whole Person Cultivation: Reformulating the Ruist-Christian Dialogue in a Transformative Mode”。

① 读者可以在本文的英文版本（“Reexamining Whole Person Cultivation: Reconsidering the Significance of Master Kong's 'Knowing the Heavenly Decree' and Yeshuah's 'Beatitudes'”）中，找到对过去在中国处境中不同形式的儒耶对话的更详尽讨论。

种立场各自在基督教和儒家传统中独立地存在；两者皆以彼此的原则对立为理由（我们需要对此作更直接和希望是更全面的回应），反对转化性对话。两者的支持者中不乏受过教育的人士，所以他们都记录下对较为开放和具转化性对话的抗拒的内容。虽然两者只反映基督教和儒家传统的较为普遍趋势中的一个范围，但它们的热烈反抗有时威胁要停止所有对话。

要回应这些问题，我们首先尝试详细考察儒家传统内一些阻碍对话的理解，并挑战我们称为“将孔夫子世俗化（secularization of master Kong）”的意识形态。接着，我们会提出对两个传统的基本典籍中两段著名的篇章的另类阅读，这些阅读正是建基于儒耶对话的转化性旨趣之上。

质疑孔夫子的“世俗人”形象

很多当代中国学者，因为马克思主义对宗教的批评和要回应某些喜欢对抗的基督教传教士的挑战，企图建立与基督教抗争的另一种宗教形而上学，所以把孔夫子描绘成对任何宗教事物皆漠不关心的人。他们争辩说，孔夫子是个基本上只对伦理和政治课题有兴趣的人，因而他对我们今天称为“宗教”的课题并不关心。

持这种立场而又表达力强的人，如李泽厚、牟宗三和张隆溪等，经常以《论语》中的几段文字来支持他们的“世俗化”孔夫子的观点。他们指出“子不语怪力乱神”（《论语·述而》），所以他一定不会对宗教事物有任何兴趣，尤其因为最后一项“神”在不同的中国人群体中，更可直接指鬼神（spirits）、诸神（gods）或上帝（God）。他们坚持认为这种理解，与孔夫子对鬼神的态度一致，即“敬鬼神而远之”。有些学者进一步指出，孔夫子在描述何谓祭祀中恰当的态度时，充满怀疑，他说：“祭神如神在”（《论语·八佾》），而且最终的答案可以在孔夫子回复有关“事鬼神”和死亡的问题中看到：“未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死？”（《论语·先进》）他们将这些说话看成孔夫子最根本的哲学信念，而根据这些说话，孔夫子作为一个世俗的人的图像业已绘制完成。虽然很多人对这些基本定性没有异议，但是我们有

理由要求重新思考这些宣称和它们的反宗教理解。如果孔夫子不“语”“鬼神”，是否他就完全不关心上天的事？那么为什么他谈及“天命”，并以它为有人文修养的人的其中一件最要关心的事？是否他只对这些“高层次的事物”有兴趣，而对“鬼神”漠不关心？果真如此，孔夫子又为何强调人在父母死后要守尊敬他们的礼？这是因为要向父母的亡灵表示敬意，还是单单作为一个崇敬的行为“如”他们在世一样？我们可以在这位圣人答复他的平凡学生樊迟关于“知”（智慧）的问题中，看到一幅有关他的生命哲学的较为平衡的图像，为我们理解他描述的鬼神祭礼态度提供了更为广阔的脉络：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）孔夫子思考何谓智慧时，并没有否定任何“宗教”情感，而与鬼神保持距离只显示了一种正面和谦卑的敬意。《中庸》建议人要表现得“如”鬼神在，因为“鬼神”是正常官能在有效的运作下也不能感知的。^① 根据这个对孔夫子关于鬼神态度的修正理解，我们在《论语》中重新发现的那个人，并非对鬼神无动于衷，而只不过是出于某些原因而要谨慎地看待鬼神而已。

我们会在下面对孔夫子人生各个阶段的转化性诠释的脉络中，详加阐释以上这种对他的个性的不同观点如何能修正对他的“最基本哲学信念”的理解（这些信念通常与他的现代世俗化形象连在一起的）。这种尝试是受到基督教对孔夫子宗教感知的兴趣和这些感知对人生转化的理想的重要性所启发，而新约称为拿撒勒人耶稣的那位犹太拉比亦同样支持这种理想。

重新审视全人修身问题

我们打算在此探讨儒家和基督教传统的相互补益活动，这类活动事实上在信奉天主教和新教的中国人社群已具雏形，因此我们要做的只是一些自觉性的反思而已。我们的意思是非常明确的：在帝国以前的古典时代的儒家学说，为一神论的本体论范畴（monotheistic category of ontology）提供

^① 参《中庸》第十六章里以孔夫子的名义说的话：“鬼神以为德，其盛矣乎。视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人，齐明盛服，以承祭祀。”

了哲学基础（除了其他有明显派别的词汇之外，这范畴尚可指“父”、“大父母”、“天”、“上帝”等）。^①此外，这范畴亦提供了某种修身或成圣形式的哲学基础，这种形式既能与两个传统一致，又能让我们在这两个传统间进行满有创意的综合活动。这种后来发展的形式并非由天主教的儒者或是十九世纪在中国的新教神学家，而是由“上帝派”儒家学者（shangdi-ist Ruist scholar）罗仲藩（约1850年歿）构想的。罗氏是举人，曾作《大学》的广东话注释。我们会在往后篇幅简单介绍他的作品。^②

（一）本文

我会在宗教范围内有关“全人修身”的对话中，以《论语》和《马太福音》中的各一篇文章，作为重新检视的基础和开端。《大学》里“经”的部分中关于儒家修身的篇章，常为人所强调，因此用以作为重构的基础似乎较为容易；^③不过，在《论语》中的另一篇章近来被看成为另一个修身典

① 这些神学词汇在孟德卫（Mungello）和锺鸣旦（Standaert）的著作里提及过，而且在利马窦的《天主实义》内所特别强调的部分儒家典籍中也能找到。参 David Mungello. *The Forgotten Christians of Hangzhou* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994) 及 Nicholas Standaert, *Yang Tingyun. Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1988)。在19世纪，部分新教徒以“上帝”翻译圣经里“God”的观念，引发了关于“词汇问题”之争论（另外一个选择是“神”以及它相关的神学词汇）：这些翻译是有意与儒家典籍中的“上帝”联系起来的。何进善在以英文所写的便条中就曾表达过这样的意见，这便条收于 James Legge, *Letters on the Rendering of the Name God in The Chinese Language* (Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1850), p. 73。他又在其所写的《新约全书解释序》（1855）和《十诫解释》（1854）中再次提到这个见解：他的论点促使理雅各发表几篇英文长文讨论此课题：我在即将印刊的 *Dutybound: James Legge and the Scottish Encounter with China* 中对此有详尽讨论。

② 我们在纽约公立图书馆内的理雅各个人书库中找到这份称为《圣经》的文件（“圣经”在此所指的是神圣诞籍的意思），附副题《觉世集大学古本注辩》。这书第一版在1850年出现，第二版则在1859年刊行。我们在本文中会简称它为《大学古本注辩》，而且只会参照1859年的版本。

③ 朱熹（1130~1200）认为这“经”的部分为孔夫子所著。《礼记》的“旧”本和经过朱熹中新整理后的“新”本，皆把这“经”的部分安置在文章之首。整个篇章显示了一个从始至终的严格发展过程，但反对朱熹的儒家学人却对此提出异议。两个篇章的中英文版本，可参 James Legge, *The Sacred Books of the East* (SBE), Vol. 28 (Oxford: Clarendon Press, 1885), pp. 411-412。之后，我们会简称 *The Chinese Classics*. Vol. 1 为 CC1, Vol. 2 为 CC2, 如此类推。

范，其内容是孔夫子对其一生的自述：^①

子曰：

吾十有五，而志于学。

三十而立。

四十而不惑。

五十而知天命。

六十而耳顺。

七十而从心所欲，不逾矩。

我们所选的圣经篇章出自上宝训开端的著名段落：^②

虚心的人有福了！因为天国是他们的。

哀恸的人有福了！因为他们必得安慰。

温柔的人有福了！因为他们必承受地土。

饥渴慕义的人有福了！因为他们必得饱足。

怜恤人的人有福了！因为他们必蒙怜恤。

清心的人有福了！因为他们必得见神。

使人和睦的人有福了！因为他们必称为神的儿子。

为义受逼迫的人有福了！因为天国是他们的。

我打算在以下的讨论中，以儒家的修身为转化之道和以基督教成圣作为一个过程，然后把两者作相互交错的诠释，这个诠释是从我个人的生活和对儒耶对话的思考而得出的。因为我相信这个诠释的宗教和哲学含意对任何一位处身于其中的传统的人都是重要的，并且能给予在不同层次（包

① 《论语·为政》。赦大维（David L. Hall）和安乐哲（Roger T. Ames）在其著作中以这一篇章为他们的诠释框架；请参 David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Trough Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987)：中译本为《孔子哲学思维》（南京：江苏人民出版社，1996）。

② 《圣经·马太福音》5：3-12。以下是阿伦特（Kurt Aland）等编的希腊文新约圣经（*The Greek New Testament*, edited by Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, and Allan Wikgren, London: United Bible Societies, 1966）的对照内容。

括智性探讨、社会参与和灵性体验) 进行对话的人士新的洞见, 所以我在此提出这些可供选择的诠释给大家考虑, 希望因此可以在儒家和基督教修身中的一个常常没有提及却又极其重要的范围内, 引出一个新的自我意识领域。

(二) 孔夫子的人生阶段

孔夫子是否期望他的自述能成为后人的个人成长范例, 是一个重要的诠释问题。有些人如朱熹一样, 认为孔子在十五岁时所习的是“大学”即成人之学问, 与经书中同名的篇章联系起来。^① 这样, 孔夫子的自述成了个人成长的典范。

非中国人诠释者却因为实质的诠释理由, 不太愿意接受这种看法。^② 然而, 更重要的是这篇章内关于个人发展的普遍方向问题: 它是否一幅连贯和积累性成长的图像、一张渐进的图像? 抑或它是一幅包含转化、创造性重构乃至趋向成熟的修身图像? 第二个诠释选择源于对皈依(尤其是与意识到超越境界的转向相关的皈依) 的兴趣; 这兴趣可以采纳一种特定的基督教关怀, 并推动我们重新检视一般对孔夫子一生的理解。

如果视这篇章为对这位中国圣人的存在见证, 那么第二个诠释选择就变得很具吸引力。^③ 虽然现代重构一个“世俗的”孔夫子(即一个人世的、毫无宗教情感的、对鬼神漠不关心的, 并且在个人发展上只会单单依靠自己的人)^④ 的努力, 在学术界很少遇到异议; 我们仍然可以从《论语》中发现很好的理由, 支持我们质疑这种对孔夫子的描绘。有些人将这位中国圣

① 参朱熹《论语集注》卷一第9页。理雅各不赞同后来儒家学者反对这篇章, 他认为孔夫子必定是“隐藏了他的圣人身份, 并将自己与平民看齐”。(CC1, p. 146) 1942年。杨树达在其《论语疏证》(上海古籍出版社, 1986)中, 表达了相同看法。他说明了孔夫子如何在十五岁年轻时, 不单“志于学”而是“志于道”(页41): 这样, 他调解了这句《论语》中的其它谈及“志于道”的段落《里仁》和《述而》的矛盾, 认为修身即“志于道”。

② 理雅各认为, 将这篇章提升成为一个激励性典范, 不过是后人捏造之作, 与“圣人的亲授门生”的见解并不一致(CC1, p. 1-146, right column notes)。同样地, 郝大维(Hall)和安乐哲(Ames)描写了一个真实的成长过程, 而非一个让人跟从的典范(*Thinking Through Confucius*, p. 307)

③ 我相信这里很多观念是首先由梁燕城在1980年代初期, 于夏威夷大学的一个研究生讨论中提出的: 之后, 我愈发觉得这些观念重要, 这里记录的我受梁燕城启发而作出的反省结果。

④ 1998年12月3日, 我在张隆溪教授的香港城市大学就职演说中, 听到他以简洁和清楚有力的说话, 说明了这种看法。

人的个人成长看成是一个“成圣的自然进程”，即如朱熹所说，一步一步从格物乃至全面掌握宇宙规律；《论语》却提出另一种诠释选择。孔夫子确曾形容自己读书为“下学而上达”（《论语·宪问》），^①但是究竟是什么驱使他从四十岁的“不惑”迈入五十岁的“知天命”？这位圣人中年时，经历了卓越不群的学生颜回^②的去世，这是一次重要的经验，为他带来很大的悲痛，并促使他表达了很深刻的精神忧虑（是一种蒂利希所说的存在性忧虑）（参《论语·先进》）。^③根据传统的说法，这位从少年时即追随孔夫子的爱徒，在三十二岁时离世；这样说来，为师的孔夫子刚在五十岁以前，经历了人生的一个危机。^④根据《论语》内容传统次序编排，我们看到一位中年人，因为损失了一位学生而极度悲伤，又因为其他学生在安排往后的丧礼时所表现的鲁钝而恼怒，并经验一次很深刻的精神危机。我们在此要表达的意思是，这个为更大的政治社群制定新计划的学人社群，即使带有不满，仍能在这件独特的事件中，发现一个新层次的“处于深刻人性境况中的社群”（community-in-profound-humanness）。同侪的死亡带来的创伤转化了他们日常的活动，使他们在愿意的情况下，把同理心（empathy）推广到一个可触及日常生活圈子以外的人的层次，构成了“处于深刻人性境况中的社群”，这说话所指的是那个人类经验和同理心意识的层次。

如果我们不将“噫！天丧予”（《论语·先进》）这句庄严的呐喊，单单看成是因过度悲伤而发的修辞姿态，而是以之为在无上的天面前所表达

① 我接受刘殿爵的英文翻译：“starting from below and getting through to what is up above”载于 D. C. Lau trans., *Confucius: The Analects (Lun Yu)* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983), pp. 112 - 113. 请注意在这句翻译中，译者刻意使这段落带有渐进发展的意思。

② 字子渊，亦称颜渊。他与孔夫子的关系，就像约翰跟耶书亚（耶稣）的关系一样。约翰虽然比起其老师年轻得多，却与他有自然而然的亲和性。

③ 虽然我们还可以在讨论中谈及孔夫子的经验和其他因素，但是我们于此只想集中注意力在这一重要的事件上。蒂利希（Tillich）在他的 *The Courage To Be* (New York: Harper and Row, 1958) 中指出，精神上的忧虑是在生命失去意义时的正常反应（参此书第二章）。

④ 理雅各对颜渊的人生的记述依循了传统注释者的看法。参 CC1. prolegomena. pp. 112 - 113. 我又留意到，较为传统的年谱以颜渊在孔夫子 70 岁（即在世第六十九年）时离世，但是我却依据这个文本对此提出质疑。请参钟肇鹏为张岱年编的《孔子大辞典》所作的《孔子年谱》，上海辞书出版社，1993，第 1055 ~ 1069 页，尤其是第 1068 页。有些人持更为激进的看法，怀疑颜回的死是子虚乌有，不过是把孔夫子的儿子早逝的主题转到他身上：可参 E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks, *The Original Analects: Sayings of Confucians and his Successors* (New York: Columbia University Press, 1998), p. 293.

的真正哀痛的说话，^① 那么在五十岁所说的“知天命”这句话，之于人生便有转化性意义。孔夫子确是变得仓皇失措，因为他将自己的政治计划部分寄望于颜回的过人能力。正因颜回离世为他带来如丧子之痛，所以当某些人拒绝让他以好像父亲一样的身份参与丧礼时，他深感被冒犯（《论语·先进》）；而这正是季路提出“事鬼神”和“知死”等问题的背景。季路是那种躁动又任性的门生，^② 所以孔夫子劝他首先事人和处理人生而不要理会其他事情（《论语·先进》）；这不过是向一位平庸学生的提示，而非表示对任何与鬼神或死亡问题漠不关心。否则，孔夫子何不拒绝一位仁德的人祭祀亡父亡母？这种孝行当然会被视为对死亡的恰当关怀，若在“处于深刻人性境况中的社群”中表达这份关怀时，更是如此。事实上，这正是他自己主张的孝道的基本部分，亦确实是在其他古典儒家典籍里有关礼仪的记载中，非常详细论及的问题。^③

这些反省正好把我们带到有关“天”这名词的地位的争议之中。究竟在这脉络中提及的存在者（being）是孔夫子向其说话的灵体（spiritual be-

① 刘殿爵（D. C. Lau）和韦利英（Arthur Waley）都把这句译作：“Alas! Heaven has bereft me!”“噫！天夺走我的（某样东西）！”，（Lau, pp. 98 - 99; Waley, *The Analects of Confucius* (1983), pp. 154 - 155; 但请注意他在注脚所提出的有所保留之处）理雅各和安诺（Eno）则取了更为直接分明的翻译：“Heaven is destroying me!”（天在毁我！）不过，安诺虽然肯定造句所显示的存作深度，却拒绝把它看作为对天的真诚控诉，否则便会与他的“世俗化”的孔夫子形象有所冲突：参 Robert Eno, *The Confucius Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* (Albany, New York: SUNY Press, 1900), pp. 93 - 94. 安诺的书是近年来在英文著作中，对“世俗化”孔夫子的最有系统的诠释。因此，当他发觉很难将《论语》中单独的一句话安置在他的诠释框架，并把它视为整个计划的一个诠释障碍时，便值得我们加倍留意。我们对孔夫子全人修身的转化性理解，与安诺对这位中国圣人在可信的和超越的天面前的悲伤和精神忧虑的轻视是对立的。

② 亦称仲由，字子路，人尊称季路，是比孔夫子年轻七载的弟子。他以其武术和勇敢见称。我们似乎很自然地将他与新约中的门徒彼得相比。但是他们却有很不同的人生结局。季路后来在卫国做事。在一次战事中因为护主而死：要得简单资料，可参 D. G. Lau, *Confucius: The Analects* (Hammondsworth: Penguin Books, 1979), p. 247（其中把子路译为 Tzu-lu）；要获得他生平和死亡的全面资料，可参 CC1, *prolegomena*, pp. 86 - 87, 114 - 115。

③ 盎斯特·费巴（Ernst Faber）在 *Chinese Recorder* 中对这些问题的全面探讨是值得我们再三看重的，其中反映了清末时期儒家传统的权威典籍所表达的有关为何：参在 *Chinese Recorder* 中以“A Critique of the Chinese Notions and Practice of Filial Piety”为题的连串文章：1878 年有 9: 5, pp. 329 - 313; 9: 6, pp. 401 - 449; 1879 年有 10: 1, pp. 1 - 16; 10: 2, pp. 83 - 96; 10: 3, pp. 163 - 174; 10: 4, pp. 243 - 253; 10: 5, pp. 323 - 329; 10: 6, pp. 416 - 428; 1880 年有 11: 1, pp. 1 - 12: 高望之正以英文编写《孝经》的注解，相信会使离开传统之后的中国社会更重视这独特的领域。



ing), 还是这个段落和《论语》中的其他载有这名词的篇章只不过以它作修辞用途, 而没有任何实体含意 (ontic significance)? 孔夫子多于一次用相同方法向天说话, 他又参与鬼神的祭祀, 而且如《论语》第十章 (乡党) 所记,^① 他甚至参与乡人的驱鬼仪式; 这些事实皆与这位中国圣人的完全“世俗化”的形象相左。我们不是说孔夫子如墨子一样的关心宗教事物, 或说他是某一宗教教派的倡议者; 但我们确想强调, 他被中国未成帝国以前的宗教世界观包围, 并选择性地采纳了其中部分。正如刚去世的匡亚明先生 (1997 年歿) 所说: “他一方面继承传统观念, 承认并尊重天的至上神地位, 另一方面又尽力容纳进步思想, 高扬人的价值。”^② 这并不是一个非此即彼的两难问题, 而是一个即此亦彼的问题: 孔夫子毫无疑问强调人道, 却没有因此而忽略超越天的意义。我们绝对有理由将这些谈及天的有意义说话, 看成是孔夫子一生事业的转化时刻, 及关乎全人修身的一个深刻的哲学课题。

这些对孔夫子个人成圣的存在性反思, 要求我们重新考究他所谓“下学”和“上达”的意义 (《论语·宪问》)。事实上, 孔夫子在另一个极度痛苦的处境中, 感觉自己活在天之下, 说出了相同的描述。^③ 孔夫子知道自己“被天所知”, 得到不能从地上统治者 (尤其是那些拒绝他学说的统治者) 那里得到的安慰。如果孔夫子真的在五十岁时对天命定他和其他人的限制有新的理解, 并因而被转化的话, 我们便有很强理由要求重建一个“全人修身”的典范, 其中包含了在神圣 (the Divine) 存在下的人类远景。

19 世纪的儒学注解者罗仲藩正是被这种见解所激发。他在其《大学》注解中, 经常从《尚书》 (即《书经》) 征引各类句子, 以形容“皇上帝”

① 这些篇章 (包括的祭礼和驱鬼仪式) 可在 CC1. pp. 233, 234, 235 中找到。

② 参匡亚明《孔子评传》, 齐鲁书社, 1985, 第 211 页。匡对孔夫子的宗教信仰和命的观念的全面讨论, 可参第 210~217 页。

③ 刘殿爵 (Lau) 把整段翻译如下 (pp. 142-143): “The Master said, ‘There is no one who understands me.’ Tzu-kung said, ‘How is it that there is no one who understands you?’ The Master said, ‘I do not complain against Heaven, nor do I blame Man. In my studies, I start from below and get through to what is up above. If I am understood at all, it is, perhaps, by Heaven.’” 韦利英 (Waley) 的翻译相当不同, 他拒绝将后部分看成是存在性的表述, 把孔夫子的回应译成 (p. 189): “I do not accuse Heaven, nor do I lay the blame on men. But the studies of men here below are felt on high, and perhaps after all I am Known; not here, but in Heaven!”

如何“降至人们的心中”（降衷）^①，并根据这种观点发展出一套转化人的官能的主张。当无形和作为本身的上帝降衷，人的眼就能直观不可看见的事物、人的耳就能调接到无声的境界，因此能与神圣沟通了。^② 他是在谈论“以修身为本”这问题时，提出这些意见的。因为降衷能在由皇帝以至黎民等所有人的身上发生，所以我们在此看到关于一个扩阔了的人类社群的新意义，就是一个因为上帝（Lord on High）的临在而再现生机的人类社群；这意义可在“旧版本”《论语》中所强调的“亲民”思想中找到支持。这样，全人修身可以包括仁慈的统治者，他的仁政在威严的上帝的转化指导下得到培育，并因此可以在一个“处于深刻人性境况中的社群”中得到实现。历史上，在十九世纪已出现儒家一神论的神学系统化工作，这些工作把上述的“上帝派”主题修身和仁政的动力连在一起。^③ 罗仲藩所描绘和订定的这个立场，采纳了王阳明式的直觉认识论，又加上以上帝为中心的活动宇宙论，并与修身和仁政的基本主题整合在一起。现在剩下一个重要的历史问题：我们找不到证据显示清代的统治集团曾经以这种立场为重要的选择。另一个实现这不寻常远象的困难在于，这个因上帝出现而得启发的转化性意识是可以失去的，结果，任何人在统治者和天面前的地位便成问题了。^④ 这些困难反映了郝大维（David L. Hall）和安乐哲（Roger T. Ames）在《孔子哲学思微》（*Thinking Through Confucius*）中提出的“儒家计划”（Confucian Project）的重要“缺失”，虽然他们给予这计划的其他方面很正面的评价。^⑤

① 理雅各在 CC3, p. 185 这样翻译《书经》书句：“august Lord on High descends into the hearts” of the people；理雅各是根据他所学的苏格兰实在论哲学的思想翻译这句的，即“上帝甚至将道德感觉赐予下等的人”，企图避开这篇章内的降神形象。我在我的文章“Monotheistic Metaphysics in the Ming-Ch'ing Imperial Worship and Ruist Canon”中，很详细地说明了罗仲藩的论点和神学。

② 参《大学古本注辩》，第7页。

③ 使我感到奇怪的是，16和17世纪的天主教基督徒学者似乎没有这样透彻地重建神学立场，虽然我也迄今未能在这两个世纪的儒家典籍中找到这种综合性的诠释工夫。

④ 参《大学古本注辩》，第35页。

⑤ 在最后一章的首部分中，郝大维和安乐哲坦率地提出“孔夫子的缺失”，并指出在往后的儒家的各个主导传统的历史中的三个主要问题。第一，它倾向巩固了“地方主义”和“派别主义。”其次，它容易做成“自以为是”。最后，它持守精英主义，把教育限于少数特权人士，并将“民众”贬抑为“没有面孔的次等人群体，其中大部分人被视为不能获取个人的自我完善。”我们在进行儒耶对话时必须检视和思考这些严厉的指控。参 *Thinking Through Confucius*, pp. 307 - 313。

从这个转化性的角度看，我们不单能够从《论语》中的教训中看到更为开放的修身形式，更能够以此为基本原则，建构一个作为全人修身的转化性典范的哲学基础，这种典范会包含上帝的创造性道力（creative Daological powers）在内；而建构过程也许与罗仲藩在 19 世纪时所作的不同。我们现在可以肯定这个典范曾在 20 世纪前得到一些儒学思想家倡议。这个特别理解的明显失败会引发它的可行性和将来把它重新修订的意义所在等问题。我们还剩下一个重要问题：这个研究方向能否为我们提供重新探讨 21 世纪儒耶综合工作的恰当形式？

（三）耶书亚的至福

虽然很多关于修炼的书籍是基督教的修会在基督教时代的首五个世纪作成的，但是一些研究已证实那位后来被给予拉丁名字耶稣（Jesus）的犹太拉比耶书亚（Yeshuah）并非修道士，^① 而且他也没有要求他的追随者要遁世隐居。若我们从儒学传统所倡导的关心全人修身的角度（其中包含了如何面对政治处境的改变，甚至在其中经遇失败）看关于至福（Beatitudes）的信仰公式教训，^② 我们将会发现其他更为丰富的诠释，这些诠释为儒耶沟通提供一些更活泼有力的关于转化的对话选择。透过全面的重新理解至福教训，这个全人修身的转化过程所产生的对“处于深刻人性境况中的社群”的理解，将会变得更为清晰。

八重至福^③，在全人修身方面的潜力往往被有关文章编修的争论所淹没和隐藏；争论中，有人提出共有两组四项至福，其他人则认为有两组三项

① 英文翻译成“耶稣”（Jesus）的这名字，在希伯来文与希腊文中和“约书亚”（Joshua）是同名字。在此我选择了这个名字的希伯来文音译。

② 译注：因为《圣经·马太福音》记载了八条至福公式，所以基督教人士也将 Beatitudes 称为“八福”。

③ “至福”的英文 beatitude 是根据拉丁文 *beatitude* 翻译的：若根据希腊文可翻为 *markarism*。这个文学上的技术词用作形容以“这样的是幸运的（fortunate are）”或“这样的人是有福的（blessed are）”（希腊文为 GK）。参罗伯特·顾烈治（Robert Guelich）在他的 *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*（Dallas: Word Publishing, 1982），pp. 63 - 37 中，对在基督教之前时期和新约文本中有关此文学形式所作的详细讨论。亦可同时参考 W. D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume 1*（Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1988），pp. 431 - 442。

至福，而第一及最后一项至福是为了产生“包围”的文学作用而加上的。^①最近的学术研究留意到第四和第八项至福中平行出现的有关正义的主题，及在第一和最后一项至福中重复的“天国是他们的”这样的陈述句；但却很少研究谈及至福的内在结构和整体的重要性。有些诠释者从这种“前后包围”的文学形式中，不单看到第一和最后一项至福间存在着形式上的联系，而且认为第二至七项至福中的应许全部皆是以不同方式说着同一样东西，即“天国是他们的。”^②

满有卓见的希坡的奥古斯丁在很多个世纪之前已发现最后一项至福并非单单重复着第一项至福的主题。他宁愿把最后一项看成是第一项的完成和变得完善的结果，他结合两者并提出一个成圣七重的循环完成过程，亦即通过至福的逐步修炼的循环修身过程。^③这个把至福联系到个人圣化成长过程的洞见，不应在编修历史的争论中遗失掉。事实上，我们有另外一个的诠释选释，这选择透过强调两组四项至福的平行之处，试图增强在神圣（Deity）面前的修身过程。

基于奥古斯丁将第一和最后一项看成是一个臻善过程的开端和完成这一洞见，我们有理由要回到原来的希腊文文本，因为这文本与其他中文、英文和大部分欧洲语言的译本不同，它能提供一个独有的文法基础，好让

① Georg Streeker, *The Sermon on the Mount: An Exegetical Commentary*, trans. O. C. Dean (Nashville: Abingdon Press and Edinburgh: T&T Clark, 1988), pp. 29-30 中记载了这个争论和参与这争论的学者。史特力加（Streeker）根据与《路加福音》第六章作比较的编修研究（comparative redaction studies）反对共有两组四项至福的看法。他又尝试透过重构前存的 Q 版本和其它文献来解译《马太福音》的小同之处。M. Dennis Hamm, S. J., *The Beatitudes in Context: What Luke and Matthew Meant* (Wilmington: Michael Glazier, 1990), 以新颖的方式展示了相同的研究方法。

② Davies and Allison, *The Gospel According to Saint Matthew, Volume I*, p. 460。另一个采用了相同概念为基础作为推敲至福重要性的诠释是 D. A. Carson, *The Sermon on the Mount: An Evangelical Exposition of Matthew 5-7* (Grand Rapids: Baker Book House, 1990), pp. 16-29。

③ 奥古斯丁评论说：“这里共有七项构成至善的准则，第八项则从头重新开始，就像起初一样。第八项澄清和核准了已经完成的事情。因此，所有其它臻善的阶段都是透过这七步完成的。”为了说明这些臻善的“阶段”或“级别”（我们则称为转化性的全人修身），奥古斯丁讨论这些至善的准则如何揭示“研究圣经”时会经过的阶段。参 Saint Augustine: *Commentary on the Lord's Sermon on the Mount with Seventeen Related Sermons*, trans. Denis J. Kavanagh, o. s. a. (Washington D. C.: The Catholic University of the America Press, 1977), pp. 25-26。

我凸显这个以“天国是他们的”为开端和终结的解释。其中的关键词是希腊文的“他们的”，此词的相同拼写可以产生不同的所有格（genitive）效力。^① 根据这种诠释的弹性和揭示至福内的进程和转化性质的诠释学关怀，我们可以将第一项至福后部分的陈述句翻译成“因为天国是源于他们的”（即是说它是源于那些心灵贫乏的人的）；^② 第八项至福后部分的“相同”陈述句使变成“因为天国是由他们构成的”（即是说它是由那些为义受控诉的人构成的）。我们可以在这新的诠释洞见的启示下，说明两组四项至福间的一个全面的转化性平行关系。^③

关于耶书亚的至福的转化性诠释的本质是什么呢？这诠释不会将八项至福描述为臻善力量的循环重复，即是说只有重复而没有进展可言，相反，它提供另一个选择。^④ 它将首四项至福句的第一节（译按：即“心灵贫乏的人”）作为向下斜坡的开端，并以“饥渴慕义的人”为最后一个状态；然后，又从“怜恤人的人”展开再生的活动，直到“为义受逼迫的人”的高点为止；就这样，描述了那些“天国属于他们的人”的特征。因此，我们拥有的并非一个循环，而是一个 V 形的典范，若以传统的神学语言说，这

① F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Greek Literature*, trans. Robert W. Funk (Chicago: University of Chicago Press, 1961), pp. 89 - 90 中，讨论了这些“本源和关系的所有格（genitive）”和“部分（paritive）”所有格的合义。

② 圣经的中文“和合本”于此处把“improverished in spirit”带误导成分地翻译为“虚心的人”。对有佛教或道教或两者背景的中国来说，“虚心的人”听起来似乎指觉悟的人多于有谦逊心灵的人。幸好“现代中文译本”把这句更为精确和清楚地译为“承认自己灵性贫乏的人”。参《现代中文译本圣经》（香港：香港圣经公会，1979）。

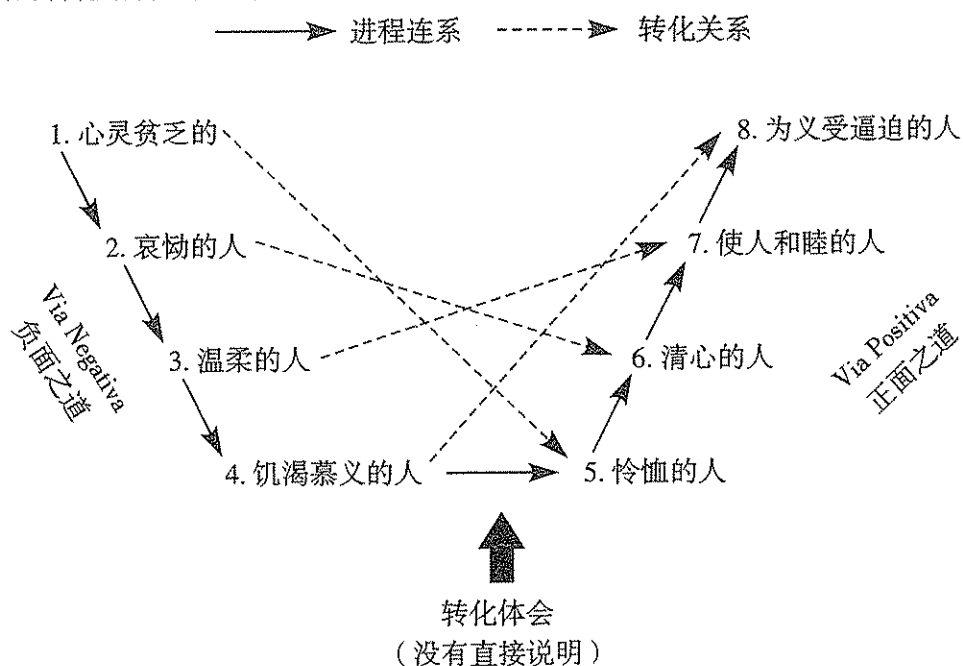
③ 按史特力加（Streeker）的说法，一位称为舒力特（Schlatter）的德国注释家用以下方式综合了两组四项至福的意思：在头一组（5：3 - 6）中，耶书亚“谈论了‘人类所肩负的重担’”；而在第二组（5：7 - 10），他谈及“人的行为应当如何”。这个综合对我很有帮助，但我相信可以用“转化人”或“人的重生”去加强第二部分的描述。很可惜，我未能阅读舒力特的作品，以便更全面了解这句话的意思。比较 A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 4th edition, 1957, 引述于 Streeker, *The Sermon on the Mount*, p. 30。有趣的是，顾列治（Guelich）也选择将至福分为两组四项。虽然他发现第一和最后一项至福间的特殊关系，甚至看到第四和第八项至福间的呼应，却没有首先看到引申出来的更为系统的平行关系。参 Guelich, *A Foundation for Understanding the Sermon on the Mount*, p. 93。

④ 把八项至福看作是从起初有需要的状况进到最终完善的状况的过程，也含有直线进程的意思；我认为这看法没有代表性，因为它缺少了两个平行组别之间的转化性关系（我会在下面解释其意思）。

是从“否定”（via negativa）到“肯定”（via affirmativa）的成圣过程。这个关于全人修身的“下降—上升”典范引发转化活动的另一个有趣的方面：贫乏的状况和再生的行动之间存在平行之处。那些“心灵贫乏的人”成为“怜恤人的人”，“哀恸的人”成为“清心的人”，“温柔的人”成为“使人和睦的人”，及“饥渴慕义的人”最后成为愿意“为义受逼迫的人”。在V形的修身典范的转捩点中隐藏着一个转化时刻。在此转化时刻中，一个充满需要的生命转化成以“上帝的国和义”为首的生命，因而祈求者变成了给予者。（参见《马太福音》6：25 - 34）^①

这个对至福的转化性诠释，受到了早期儒家典籍和教训内的修身典范所启发；它能使儒耶的宗教对话双方皆得裨益。灵性上的谦卑使人在个人成长中得以抵抗自以为义的引诱，它的温柔态度使仁政变得更为可信，并透过寻求超越的正义（transcendent righteousness），转化在过往文化规范中固有的狭隘倾向；这种开放态度能使文化规范重获生机，并在有需要的情況下，容纳得下先知式的批评。如此，就像孔夫子“知天命”一样，个人和社群能够在“处于深刻人性境况中的社群”中以仁爱的开放态度面对他人，同时保留学习的意愿、评价所需的批判性智慧和苦难中的同情心。在耶书亚的至福中，这种开放态度是一位慈爱的“天父”所赋予的，他敦促人要对贫困的人施怜悯，在混浊的环境中保持清纯的心灵，在敌意中维持有建设性的和平意愿和在毁灭性的罪恶面前义无反顾地为正义而受苦。这

① 八项至福的转化结构之大网如下：



个全人修身含有英雄成分，反映了儒家哲学传统的价值，这些价值能透过与作为道的“天父”（the Daological “Heavenly Father”）建立的关系得到提高。

迈向 21 世纪的儒耶对话

我们有必要为 21 世纪的来临而重新理解儒家和基督教传统，其中包括对“属于宗教范围”的对话的关注。虽然这种宗教对话被某些圈子忽略，但其实一直在形成中。我们可以把那些冲突式的论述模式（这些论述模式将这一传统的某一价值与另一传统的相似价值对立起来），视为对更广阔而有生气的儒耶对话的图画的错误描绘。近年来，我所从事的古代中国和古代罗马帝国背景的跨文化类比考察，让我把这种错误描绘看得很清楚，尤其是当我发现在 19 世纪的中国和苏格兰的哲学相遇中，罗马斯多噶派（Roman stoics）的哲学词汇频繁地被用作翻译儒家典籍。^① 我们可以从这个中国和拉丁的比较哲学基础的元素里，得到很多诠释学教训，其中包含了挑战我们把人安放在社群中理解的选择。

如果我们不将儒家和基督教传统看为内在地矛盾的宇宙和形上构思，我们能否再不以求补存异的方式重建两者的关系？例如，在基督教历史中某些时期，希腊和罗马的哲学为耶书亚的一神论世界观的价值和具转化性的丰富内容提供新的知性基础。从这个角度看，我把孔夫子看为像罗马帝国的斯多噶派哲学家马可斯·安利流斯（Marcus Aurelius）一样提出了精英文化观。安利流斯没有因为以开放态度对待犹太先知的民本关怀，^② 而放弃自己政治生活方面的洞见。这个表面上矛盾的论述模式，实际上可以化成

① 我为第二十届世界哲学大会（The 20th World Congress of Philosophy）所写的一篇文章提及了这一论点，并将之增订成为我所写关于理雅各的著作中的一部分（*Dutybound: James Legge and the Scottish Encounter with China*，刊印中）。在世界哲学大会的互联网网页中可找到这著作的较小版本、题目为“The Past and Present Significance of the 19th Century Evaluation of Ruist Traditions by Scottish ‘Commonsense’ Realism”。

② 我在自己的文章“Why the Demophilic Cannot be Democratic, and What Can Make It So”中，以“demophilic”翻译了“民本”这个儒家词语。此文载于刊印中由 Alan Chan and Julia Heng 编辑的 *Mencius: Text, Commentary and Interpretation* 内。此书将由 University of Hawaii Press 出版。

一个综合性有机整体，其中容纳了两个立场的具建设性的互动关系。从中国人的观点看，我曾想象作为“鲁国素王”（uncrowned king of Lu）的孔夫子和以耶书亚身份出现的、充满魅力的犹太“颜回”交往，甚至因为他英年早逝而哀伤。

我们如果将斯多噶派的“宇宙内的社群”与儒家传统所假设的广阔和受过教育的人道社群作比较，便能更深入地看两个传统在历史上的平行之处。马可斯·安利流斯为了替他较广阔的不动情中立伦理学（ethics of unimpassioned impartiality）找寻基础，提出了宇宙城市（cosmopolis）的观念，以城邦（city-state）隐喻井然有序的宇宙。^① 这个与儒家世界观的平行比较，看来比杜维明所提倡的人本宇宙观形而上学（anthropocosmic metaphysics）——这形而上学建立在马赛尔（Gabriel Marcel）的宗教世界观分类上——来得较为恰当；特别当我们考虑到罗马和中国政治哲学里共有的精英假设。这个比较同时揭示两种社群看法在历史上的限制：对安利流斯来说，罗马社会日渐增长的多元性，助长了令人感到窒息的宿命倾向；孔夫子的追随者则要在独善其身和向众人开放之间二者择一，也许他们会采取宋儒张载的形式，张载与在他之前的罗马帝国斯多噶派一样，认为宇宙为一元，并尝试将伦理学扩展为普遍的原理。

虽然有些人会觉得这样创新的联系未免走得太远，但我相信它们确能描绘从全人修身的转化模范引发的诠释洞见，这些模范我们在本文已探索过。从另一角度看，我尝试把这两位伟大的轴心人物看做是诠释传统的交响乐中的独唱声音，又把他们看为在日常生活里的表演能手，值得我们不断的重新考虑和重新审定。两者皆灵显他们的魅力，只不过给没头脑的跟随者和敌意的毁损者弄得失色；两者在生时皆要面对灭绝运动，他们的跟随者有时亦受苦；两者皆曾被“现代派人士”诅咒，又被革命者谴责，但仍以不同程度坚持着，因为他们实在对人生有过人的卓见。

① 麦斯维尔·史坦尼科富（Maxwell Staniforth）在他翻译的 Marcus Aurelius, *Meditations* (London: Penguin Books, 1964) 的附加导读中对这点有简单的讨论。安利流斯（Aurelius）用以下的方式表达这个观念：“世界好像是一个城市。”很奇怪，这个原本出于犬儒学派（Cynics）后经斯多噶派哲学系统化的观念，并没有加载 F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (New York: New York University Press, 1967) 之中，虽然安利流斯以希腊文写作的。

ㄤ 儒教研究 ㄤ

正如理雅各在 1886 年所说,^① 我以自己独有的儒耶角度, 学习将孔夫子看为我其中一个知性导师, 亦以一个新的、具启发性的角度将耶书亚视为我的哲学导师和灵性的主。这样的相互裨益常使我感到鼓舞, 虽然在对话过程中, 我也遇到过一些陷阱。因此我真诚地盼望我的努力能在 21 世纪的儒耶对话中, 引发更多的发展。