

犹太教 - 基督教圣约社会与 儒教社会: 与天同工

Judeo - Christian Covenant Community and Ru (Confucian)

Community: Co - partnership with Heaven

欧迪安 著 美国德鲁大学 新云 译

Diane B. Obenchain Drew University, U.S.A.

[英文提要]

This paper offers foundations for comparing moral life in Judeo - Christian covenant community and Ru (Confucian) community. First, we consider how a heart made new in Christ finds expression in covenant community. Second, to understand Ru community, we explore Chinese "primal" culture with its concept of "Jiao" (Instruction) that brings all into a shared pattern or way of living together. Third, we clarify the innovative contribution of Ru instruction to Chinese primal culture. Fourth, we draw from David Novak's *Covenant Rights: A Study in Jewish Political Theory* in which he considers covenant relations as those wherein action is to be a response to what others claim from us in accordance with God's normative and just order. Using Novak's terms of analysis, we compare the innovative transformation of the Jewish covenant by the new covenant (new heart) in Christ with Ru innovative transformation of Chinese primal instructional governance. Finding considerable "resonance" between these two creative transformations of tradition, we consider how those of a new heart in Christ and those of Ru moral instruction could

work together for balanced modern reform of communal life together.

本文将为生活在犹太-基督教社会与儒教社会中的人们提供一些伦理比较的基础。^①作为一个比较宗教史的学者,我专攻儒家思想已经三十余年了。在这段时间中,我曾经生活在台湾、大陆、新加坡,也常常访问香港。最近,我作为一个学者开始对犹太教与基督教有关“约”的学术研究、对“约”如何为生活模式与社会制度提供框架发生兴趣。另外,我发现在犹太教-基督教对于约的理解与儒教的某些生活模式之间有一些有趣的对应。这篇论文就是对这些相似之处的初步考察。

本文分为四个部分。第一部分思考在基督里面更新的心灵如何在约的社会中得到表达。这些人一起生活在约的社会中,他们原有的生活方式仍然继续,而同时又得到了创造性的转变。第二部分思考儒教社会,我们考察“原初”文化中“教”的概念,“教”就是让所有人共享同一种生活模式或生活道路。第三部分,我们要澄清儒教对于中国原始文化的创新性的贡献。第四部分,我们要在犹太教-基督教约的社会与由儒教创造性地转变了的中国社会之间作比较。

一、新的心灵

基督徒承认,在由耶稣基督之牺牲、死亡与复活所带来的神与所有人之间的新约中,神给予了人们一颗新的心灵,一颗内在地更新了的心灵,使人们能够生活在与神、与人更好的关系之中。虽然

^① 本文的一、二、三部分曾在1999年4月14日的普林斯顿神学院的Henry Neumann讲演上宣读,并发表在*Princeton Seminary Bulletin*, July, 2000.

一颗新的心灵乃是“与神的心灵一起跳动”的心灵^①,每个实践的基督徒都知道基督内的新心灵与它在实际生活中的彰显之间还有一个鸿沟。是什么使得一颗在基督里的新心灵能够在人的行为与关系中彰显出来呢?基督徒们认为,依靠圣灵的恩赐,人在对待罪的态度上会有一个改变,从而使人离开罪而转向神。那些忏悔的人,从耶稣那里获得宽恕的人,可以仰赖圣灵的恩赐来教他们、引导他们好好地生活。从而,基督内的新心灵就能转变文化传统与生活模式,使之焕发生机。这个过程并非一蹴而就的,也并非只是发生在一种文化之中。神的王国、圣约的社会是逐步地、经历漫长的时间在世界各地的各种文化与亚文化中彰显出来的。在这个漫长的过程中,圣约社会在世界中的彰显从来都不是完美的,总是时好时坏的。尤其是在当今的全球化时代,不同文化对基督里面的新心灵的彰显开始了大规模对话,因而更能够彼此之间相互支持。

基督里的新心灵更新传统的例子之一就是基督教的新约成就了犹太教的旧约。二十世纪中叶著名的犹太学者纽曼接受了基督的新心灵成了一名基督徒,他在二战期间以及二战之后,努力在他的教学与写作中把基督教的福音传给犹太人,就像保罗在二千年前所做的那样。在纽曼的洞见中,基督是旧约的成就者。^②纽曼坚持认为,犹太教对于神的热忱,作为一种文化传统与生活方式,“是应该加以认真对待与尊重的”^③。按照犹太教的话来理解,犹太教的历史就是神努力创造、滋养一个与他相联合的人民的的历史。神给摩西的“律法”是由那些在此世的人类社会中表达或彰显神的行为组成的——它们彰显了谁是神,神如何生活如何行动——以便

^① Frederick Neumann, *The New Heart: An Introduction to the Sermon on the Mount*, trans. By Edith Neumann, Princeton University Press, 1991, 3.

^② Frederick Neumann, *Justice and Grace*, trans. By Edith Neumann, Princeton University Press, 1989, 1.

^③ *Ibid.*, 5.

其他人能够认识神,从而在此世就活在神的丰盛的生命之中。

然而,由于把“律法”转变成了一套人们必须遵循以便依靠自己的力量与神建立良好的关系的“法律式的戒命”,因而,犹太教会在几百年来乃至上千年来都否认神有意帮助人类与他一起过丰盛的生活并彼此过丰盛的生活。不过,正如纽曼自身所体验到的那样,也正如两千年前的使徒保罗那样,有了一颗在基督里面更新了的心灵,通过忏悔与宽恕,通过接受基督圣灵的恩赐,人们会更正确地理解犹太教的“律法”,把它正确地理解为使神与人和解的生活模式,把神与人一起带入到约的社会中,并通过伦理行为与社会制度表达出来。^①纽曼以这种方式来理解耶稣成就而不是取消(太5:17)古代犹太教契约传统的意图。基督的新约更新并且“纠正”了犹太人的旧约;也就是说,旧约并没有被取消,而是在那些拥有了基督新心灵的人们生活中得到了实现。

纽曼所理解的基督里面的新心灵如何在犹太人民中成就神的意志,这为理解基督里面的新心灵如何在任何文化遗产中成就神的意志提供了线索。通过恕罪并受到基督的灵的启示,一个人就把基督内的新心灵具体地体现在他已知的生活方式之中了(2Cor 3-5)。在祷告中(人们在祷告中与神的位格深层地交流),基督内的新心灵得到了深化与加强,人感恩地把自己获得的新生命呈献给神,又要神的手加在这个新生命上,使他能够把自己获得的一切,包括生命本身,也献给他人。耶稣就是这样做的(Phil 2:1)。作为神的同工,那些拥有基督内的新心灵的人们与耶稣一起同情,一起奉献爱,把基督的生命表达在道德的,也就是自然的、理性的、爱的选择之中。通过那些拥有基督内新心灵的人们选择,道德的契约社会,也就是正义的社会、平安和谐的社会,就彰显在这个

^① Ibid., 5-6.

世界的人际关系之中。在道德契约社会中,每个人都参与到神的创造性的拯救活动之中。简言之,在基督的新心灵中,每个人的行为都重要^①。而且,在基督内的新心灵中,人们聚为一体,就是基督的身体(Mt 18:19)。

基督里面的新心灵如何成就旧的心灵呢? 简单地说要通过: 1) 探寻神的道路或目的, 2) 温顺, 3) 对邻居甘愿献身的爱, 4) 通过所接受的圣经传统的验证, 5) 与神与邻居同工。有了基督内的新心灵所具有的这五种品质, 通过仔细的推敲, 通过与其他同道一起商议, 通过基督内的新心灵, 每个人都在一个个新环境中判断什么是旧文化资源之中属于基督的东西, 什么不是属于基督的东西。通过每一个理性的判断, 基督里的新心灵就彰显在上千年来丰富与塑造了人们生活的文化传统与生活模式之中, 使之得到创造性的转变与实现。

二、中国原初的教化观

中国文化的洞见中有一个核心概念: “教”, 译成英文就是 “instruction”。^② “教” 是什么意思呢? 如果我们查一下《说文解字》就会发现, “教” 就是 “上行下效”。当代的《汉语大百科全书》编了词语在历史上的各种用法, 在里面我们发现, “教” 在以前指 “宣谕” 与 “诏告”。当古代君主 “说话” 的时候, 他们是在 “诏告”, 在作 “宣谕”, 人们必须遵从、实行。 “教” 就是那些统治者的诏示, 被统治者要加以实行。因此, “教” 是领导者或统治者用以使所有人共享一

^① Wilfred Cantwell Smith 一直强调信仰在行为中的体现的重要, 参其 *Questions of Religious Truth*, NY: Charles Scribner's Sons, 1967, 36.

^② Wilfred Cantwell Smith 十分关注中文的 “jiao”。受其启发, 他喜欢用 tradition 而不是 religion, 参其 *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, 69 and n66. 他认为把 “jiao” 与 religion 等同是 “严重误导的”。

种生活模式的工具。“教化”就是要通过教导性的命令去转化,从而去“组织”、“教育”、“开化”人民。这个意义上,“教化”就是“文化”。^①

“教”与“政”这两个字都有一个右偏旁,是右手拿着笞鞭的形象。“牧”这个字也有这个右偏旁,牧的意思是“牧养”,用鞭子让动物们排成一队。通过教来统治就是劝勉他人遵从父母、老师、老者的教养与教牧。^②中国文化在最早的时候起,政与教乃是同一种活动。人民的最高领袖以及各个等级上的领袖有重大的责任通过共同的教育把人民大众组合成一个有共同意义与生活方式的大家庭。用宇宙论的术语来说,领导职责是要使天下万物都与真正的秩序合一(这个真正的秩序有多种说法,包括“天”、“道”、“理”),让万物——包括人类与自然——各享天道所赋予的繁荣。这是中国领导们所负有的重大责任。

让我们简要地看一下周朝早期(1046 - 249)对这种类型的领导责任的描写。^③《书》与《诗》中几个段落可靠地描写了周王朝的姬族是一些有德之人,是与天相通的。这些文献叙述了德如何使周姬族以反映天对民的佑护的方式来治理。在他们成功之后,他们德行的馨香上达天际,上天因而赋予姬族以统治权,姬族统治者被尊为“天子”,建立了周朝^④:

① 有关“jiao”, “mu”, “zheng”, see Chung - wen ta - tz' u tien (The Encyclopedic Dictionary of the Chinese Language), Chang Ch' i - yan, et al., eds. (Taipei: Institute for Advanced Chinese Studies, 1962 - 68; 1974), v. 4, 885 - 89, 915 - 921.

② 相似地,在旧约中,上帝也用一根“棍棒”进行训练、教导和安抚,如参看 Psalm 23.

③ 下面对于周朝关于天和“德”的认识的讨论依据我的博士论文“*Ministers of the Moral Order: Innovations of the Early Chou [Zhou] Kings, the Duke of Chou [Zhou], Chungni [Zhongni], and Ju [Ru]*”, Harvard University, 1984. 一部分发表在我的“Confucian Democracy: Pondering the Possibilities”, paper for an international conference on “Confucianism Humanism and Modernisation: The Institutional Imperatives”, January 8 - 12, 1990, Singapore.

④ *Shu Ching [Jing]* (Book of Documents), trans. by Bernard Karlgren, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 22 (1970), “Chun Shih [Zhun Shi]” 11 and “Wen Hou Chih [Zhi] Ming” 1.

上天取消和终结了殷朝的统治权。现在有许多殷朝的前代贤君在天上了,后来的君王与百姓正在地上施行他们的统治权。但是,最后智慧而良善的人却生活在苦难之中。这些智慧的人提老携幼,向上天哀告,逃到无人掌管他们的地方去。上天也怜悯四方的百姓,爱护照看他们,把统治权给了热忱的周姬族。愿周王急切地关心他的德吧。

上天听到了人民的呼号,就为他们找了好的领袖。^①

中国早期对于德的理解包括两个重要的洞见。首先,人民与上天有某种直接的联系,因为上天以给予更好的领袖来回应人民,抛弃商纣王,树立周姬族。上天是通过人民的“耳朵”来听的。天命会转移到那些能够按照上天的命令来照料、养育人民的人身上。一个领袖必须努力符合天命,以便很好地领导人民,以避免动乱。^②人民是要加以引导的,但不能用惩罚来加以胁迫。^③如果一个领袖没有按照天命来照料百姓,那么作为警告就发生来自上天的恶兆。如果这个领袖还是没有因此而改变,那么他的统治权就会被转移到另外的人身上。领袖必须替天行事,促使人民与天同工,像天那样利益人民。^④因此,我们从可靠的周朝早期文献中看到,上天被看做是站在人民一边的,也体现在人民里面的,而不只是体现在领袖身上的。

其次,领袖的德要求某种修养,放弃私利,把天命与人民放在第一位。^⑤在周朝末年,孔子、孟子、荀子、老子与庄子,以及在战国

① Ibid., “Shao Kao [Gao]” 10.

② Ibid., “K’ang Kao [Kang Gao]” 6.

③ Ibid., 3-4.

④ Ibid., “Chun Shih [Zhun Shi]” 22.

⑤ Ibid., “To [Duo] Fang” 18-19.

时期繁荣的他们的学派门徒都提出了各种方法来修德。修德对于一个领袖来说是必须的,它才能把天命实现在这个世界上。这里我们突出讲修德的两个主要学派。

宣称“天生德于予”的孔子教导了一种修德方法,就是通过学习以前的明君的教训来养德,这些教训包含在我们今天所谓的儒家经书之中。按照孔子,人要终生克己,把对人民的关怀放在第一位,这样就会接近仁。《道德经》(51章)说,“万物莫不遵道而贵德,夫莫之命而常自然”。道教的养德方法不同于孔子的学习经书,而是要转向无为,也就是让道畅行,不受邪欲的阻碍。

汉朝以后,又一种宗教伦理的修养法出现在中国的佛教中,它的教导是:佛性本来就在万物之中。^①对“佛性”进行冥想被认为是“觉悟”佛性的方法。这样一种对于佛性的冥想,就像养德一样,是使人与真理一致。在所有这些教派中,超越的真理都以某种方式内在于人里面(无任是作为德、心,还是佛性)。所有这些教派都相信,与真理合一能够促进人民与万物的繁荣。

在中国文化最早形成的夏朝与商朝时期,养德是领导宗族的责任。然而,在周朝统治的时期,领导宗族之外的人们也开始关心养德。到了孔子的时候,也就是公元前5世纪末,有史料显示整个贵族阶级中的低级阶层,即士的阶层,也都认为自己有天赋的德,并且有养德的高尚责任。^②在周朝晚期,也就是战国时期,诸侯国之间战事频繁,领导家族成员与旁枝之间争权夺利,使整个社会陷入混乱。正是在这个时期,新兴的士阶层的各位著名教师开始为宗族领袖与大臣们提供养德的指导,他们都认为自己是通过某种

^① Arthur Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1959).

^② 有关古代的士,参看 Hsu Cho-yun, *Ancient China in Transition* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1965); 有关近代早期的士,参看 Yu Ying-shih, *Chung - kuo chün - shih tsung - chiao lun - li yü shang - jen ching - shen* (*Religious Ethic and the Mercantile Spirit in Early Modern China*) (Taipei: Linking Press, 1987).

形式的修养而成了有德之人。有些教师的目的比较自私一些(有些人只是想要高位及其所带来的名望与特权),而那些有更高目的人如孔子、孟子与墨子等,则真心地盼望他们在养德方面的教导能够使领导们符合天道。如果一个领导与天道相合,那么社会与自然的秩序就能恢复;一旦领导能重德,他们就会把教推广给百姓,教他们如何正确地生活,达到所有人与自然物和谐共荣。战国末年,孔子的追随者荀子提出,所有人都有内在的本性使自己有可能成为圣人。晚期道家的各个派别也都提出了实践上的指导,至少在原则上使每个人都能够在此世享有不朽的生命。汉朝以后,佛教徒也确信,任何人都是“接近成佛的菩萨”,即已有觉悟但尚未觉行完满的圣者,是能够被“开悟”的。尽管所有这些主要的宗教伦理学派的学说都认为每个人都能够成为圣人、不朽者或觉悟者,但是由于政治与经济的因素,以及传播手段的限制,在汉朝前后能够接触这些学说的主要是贵族、受过教育的阶级。然而到了汉朝末年,宗教伦理教育逐渐地不仅能够达到贵族,而且也能达到一些拥有土地的商人与匠人。在唐 - 宋 - 明时期,儒、道、释三教的“世俗文化”稳步地发展。^①

随着中国疆土在许多朝代里的扩张,各个种族的人民都融入到了一个大家庭之中,教也就变得更杂了。各种教包括农业、军事、医术、技艺,连同养德的教都为生活所需。在这个过程中,一个重要的问题提出来了:所有这些不同的教相互之间关系如何?在寻求这个重要问题的答案时,明朝的开国皇帝明太祖做出了回答,

^① See Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, trans. by J. R. Foster (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), Parts 2 and 7. See also Charles O. Hucker, *China's Imperial Past* (Stanford: Stanford University Press, 1975).

认为“三教合一”。一个明朝的学者林兆恩(1517-1598)^①把“三教合一”解释为以儒教为主,它同时也扶持佛教与道教。换言之,儒教是另外两个教的“长兄”和“榜样”。这种兄弟之间的榜样关系使三者之间和谐。为了更好地理解中国人关于不同学说如何相互联系的洞见,让我们来想象一下一棵多枝的树,它上面的每个枝条都从另一个枝条上、最终都是从主干上伸出来的。同样,不同教派也都是从一个主干教派中生长出来的,这个主干教派是他们的惟一的共同的基础。中国的领导总是有责任把所有教派统一成一棵有许多枝条的教派之树。这棵树的主干教派是最早出现的,是所有其他后来支派的支撑者与榜样。以这样的方式,尽管这棵树的枝条可以是繁多的,但由于它们都是出自于同一个主干教派,所以互相和谐。这整个教派之树就是中国文化,“教化”就是“文化”。在中国,领导者的责任在于关照、滋养这棵“有许多枝条的”教派之树,把这整棵大树传播给百姓。这主要是通过各个次级层次的政府与教化,从中心到边缘、从首都到各省、从城市到乡村,逐级地传播。

中国人达到多样性之统一的途径不同于西方柏拉图式的达到多样性之统一的途径。柏拉图的“理念”是一个抽象的本质,为个别的具体事物所共有。在柏拉图理解的多样性之统一中,从个别的具体事物中“抽象”出来的本质是“高于”个别或在具体事物“之上”的。抽象的理念或本质表达在个别的、具体的事物之中,但是后者永远也不可能达到这样高的地位以作为其他具体事物的榜样。因此,在柏拉图式的多样性统一的理解中,三教之中没有哪一

^① 林兆恩(1517-1598),明福建莆田人,字懋勋,号龙江。三一教创始人,世称三一教主。出身名门望族,嘉靖中屡试不第,弃儒求道,三十年(1551)始创三一教,招收门徒。在学术思想上主张摒弃儒道佛中的弊病,探求三教中一致的内涵,提出三教合一的较为系统的理论,以学术与宗教结社。开始了“九序心法”的修心养性之道,以人体为丹炉,修炼内丹。著有《圣学统宗》、《林子三教正宗统论》、《林子全集》。——译注

教可以看做是比其他两教更高或是它们的“长兄”。相反,就这三教都低于抽象的理念与本质而言,它们三者是平等的,抽象的理念或本质才是高于这三个具体的教的标准或榜样。

回顾周朝早期一直到今天,中国人关于上天赞养生命的秩序应该完全地彰显在这个世界上的洞见,一直保持了四千年以上。各个层次的领导都有责任把上天的秩序彰显在此世。领导们为了实现这个目的所凭据的这棵多枝教派之树是什么?不同历史时期对这个问题有不同的答案,也就是有不同的教化政治的“多枝树”。

对于中国教化政治的描写当然只能是简要的。我们的目的是概要性地了解所谓的“原初”中国观念。历史学家安德鲁·瓦尔斯(Andrew Walls)曾经说过,“原初”并不是“原始”的意思,而是“历史悠久”的、“基本的”或基础的^①。瓦尔斯的研究表明,在任何文化传统之中都有一个原初观念会在一个很长的时期里创新性地渗透在那种遗产的每个层面之中。瓦尔斯的进路与我对儒家文化遗产的研究很匹配,儒家乃是中国原初观念的“创新性”转变。^②我们现在要转而研究的正是中国原初教化政治观念中的创新了的儒教。

三、教化政治中儒教的创新改造

简单地说,儒教可以看做是对中国教化政治中原初观念的一系列创新性的强调。长期以来,这一系列的创新性强调发展成了一个“教”,名为“儒教”,后来又称为“孔教”^③。儒教是传达中国原初教化政治观念的几个教派之一,这些教派有“道家”、“墨家”等。

^① Andrew Walls, “Primal Religious Traditions in Today’s World”, *Religion in Today’s World*, Frank Whaling, ed. (Edinburgh: T & T Clark, 1987) 251 - 52.

^② See my “Ministers of the Moral Order”, *op. cit.*

^③ 有关战国至汉朝早期的文献中的“儒”的涵义参看拙著“Ministers of the Moral Order”, *op. cit.*, Chs. 5 - 7. 关于17世纪耶稣会东来后西方和中国对于“儒”的理解,参 Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism*, *op. cit.*

这里我们要在儒、道、墨等教化政治的教派与古代法家的教化政治之间作一个重要的区分。我们回忆一下,中国原初的教化政治观念中有一些对于万物之超越的、真正秩序(“天”、“道”、“理”)的洞见,这真正的秩序为“万物”准备了各自适当的生命之路。各级政府领导的职责在于符合这个超越的真秩序,让万物,包括人与自然物,都能够达到天份的繁荣。古代中国的法家(运用赏罚使人遵守法度)不是一个传播这种原初观念的教派。因为古代法家的法度是人为制定的,与超越的真秩序的洞见无关。法家的统治主要是为了有利于统治者,而不是为了造福于百姓。这不是我们前面所描述过的天道。

教化政治中发展成儒教的那些创新性强调包括下列这些洞见:^①

1. 人们的所有行为与社会制度都“反映”超越的、万物的真秩序(行为与制度的“礼”被看做是符合或“反映”上天的秩序的);

2. 超越的秩序不仅只是礼的秩序,而且也是道德的秩序,因此,一个领导的统治权利不是基于血统与权力,而是基于他能够证明自己有能力为人类与自然提供有益的、赋予活力的秩序(古代的贤君尧、舜、虞以及周朝早期的君王都是道德领袖的榜样);

3. 不仅处于权力核心的君王有责任通过教化按照真正的、超越的秩序来照料百姓,而且大臣、教师以及后来的所有养德的人都负有这个责任(周公、孔子、孟子、荀子以及许多后来的儒者都想在这个基础上设法教育与影响领导们);

4. 教化的目的不仅是要培养内在的道德感,也要修养外在的行为(孔子是第一位最伟大的内在道德修养的教师)。

^① 参拙著“Ministers of the Moral Order”, *op. cit.* 后来从不同的方法论研究这些主题的成果,参 Wm. Theodre de Bary, *The Trouble with Confucianism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).

前面的三点构成了“周朝”对于从夏、商朝传下来的贤君之原初观念的创新性解释。第四点是孔子对于周朝的贤君原初观念的创新性解释所做出的独特贡献。孔子想传播纯粹的周朝传统,不要有所创新。然而,当周朝对于贤君的原初观念的创新性解释在经过孔子之手的时候,他确实也加入了某些新的东西:即关于如何培养外在的礼的、内在的道德维度的清晰的、深刻的教导。

很重要的一个现象是,有些儒者(包括孔子,但不是所有的儒者)冒着失去地位乃至身家性命的危险向领导进谏。孟子认为教育者对于那些领导者负有重大的责任。在战国末期,《中庸》表达了这样一个见解,即,一个人如果真正参透天命,他的外在行为与内在情感都完全地符合天意,他的所感、所思、所语、所行都能体现天意的话,那他就是一个“圣人”,是天的同工。^①圣人教师作为那些领导人的“顾问”确实是教化政治的一个重要财产。这样一种见解是儒教的独特标志。在汉朝,儒教作为传播原初的贤君观念的众多学派之一,被确立为国学,在全国各地训练旨在从政的学生。作为惟一的国教,儒教分布在从高到低、从中央到地方的每个政治层面之中。

赋予儒教如此重大的帝国政治教化责任似乎是儒教的成功,但是所导致的结果却很复杂。一方面,汉朝的领导在儒教学者官员那里找到了他们用以教化、转化人们的工具,让人民形成一个统一模式、统一文化的大家庭,也就是后来所谓的汉族。另一方面,儒教本身也遭到了滥用。那些统治者并不总是寻求与天道相合,他们的统治常常吸收了法家的赏罚手段以建立一个强大的、中央集权的政府,那些处于领导位置的人常常滥用他们对人民的责任。

^① 杜维明对于“有深度的人格”的讨论可参见 *Doctrine of the Mean, in Tu Wei-ming, Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989) 23-37.

因此,虽然中国文化被视为是以儒教为主干的教派之树,但许多学者认为中国人,包括领导者与人民,都从未真正地享受过儒教的好处。

儒教有贯穿汉、宋、明、清乃至当今的新儒家的连续性,但是在儒教的导师们之间也有很大的差别^①。尽管儒教的传播有变化与不足之处,但其中某些不变的品质是显而易见的。这些品质包括:1)行为的内在目的要符合天命,2)相信天命,耐心等待上天的作为,保留迄今为止在此世彰显了天命的那些制度,3)在非常必要的时候,为了人民的利益,一个要愿意牺牲自己的地位、身家性命向中央领导提建议,4)以古代的天命的彰显来作为目前的启发与教育,5)修养自身,以便更深地、更负责地参赞天地之化育。

对于一个受过历史比较方法训练的观察者来说,儒教的这五个最好的不变品质与纽曼所列举的基督内的新心灵所要成就的那些古老教训没有什么大的不同:1)忠于养育、指引、繁荣所有生命的神的意志,2)温顺,信赖神的道,神的主动的恩典,3)当别人需要的时候,为了邻居牺牲自己,4)以神道过去行在此世的宝贵记载,用以启发现在,5)作为神的同工,每天地加深自己的圣洁程度。那些崇奉儒家的人与那些在基督里面更新了心灵的人们之间的这五个相似品质表明了这两种教之间的某些相似性。我们简短地讨论一下这个问题。

随着1911年封建王朝的瓦解,已经相当偏离了教化政治为人民谋利之原初观念的儒家的正统地位及其与政治之间的紧密关系也终结了。取而代之的是“新文化”运动的学者们所选择的德先生与赛先生。不久,共产党加入了新文化运动,并在1949年建立了

^① See Tu Wei-ming, "Toward a Third Epoch of Confucianism Humanism: A Background Understanding", *Confucianism: The Dynamics of Tradition*, ed. Irene Eber (New York, NY: Free Press, 1984). See also Cheng Chung-ying, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy* (Albany, NY: State University of New York Press, 1991).

新中国。

旧的去掉了,新的正在散发着光辉。但是古老的财富——着眼于人民的教化政治的原初观念——保留在这个新罐子里面了吗?中国人早就知道外在的泥罐并不是最值钱的,最珍贵的乃是罐中的财宝。外在的泥罐子是可以打破与重造的,最要紧的是财宝有没有在里面——因为没有财宝,外在的罐子又有什么用呢?人们感到,内在的财宝依然还在,那就是通过教化政治从中央到地方让人民符合天命,让所有人能够欣欣向荣地生活,这个原初的观念依然还在。表现这一原初观念的外在泥罐已经大大地不同于几百年前的泥罐了,更不用说几千年前的泥罐。泥罐子正在经受现代改革之手的重新塑造。

我在其他地方曾经说过,改革乃是现代世界范围的运动。^①这个运动从比较的眼光看来有三个主要的宗旨:1)一个人的首要任务不仅是让自己或自己的群体过丰盛的生命,而且是要把丰盛的生命带给全世界的人类与整个自然;2)一个人以某种方式直接地参与到超越的真秩序之中,那他也一定能够为恢复此世的繁荣负责,做出道德上的贡献;3)万物的丰盛生命可以实现在当下,并在某种程度上实现在整个世界上。这个世界范围的改革运动已经开展了一段时间了(至少已有二、三百年)。现代改革运动反对只关心自己的群体,反对把真理的获得只局限于少数人,反对只关心彼岸。

中国文化与所有其他文化一样,参与到这场改革运动中来已经好久了,有着中国自己的方式,带着中国自己的重点。何光沪研究员曾经强调,没有改革,任何教,无任是宗教还是文化,都没有未

^① See *God and Globalization*, Max L. Stackhouse, ed. with Diane B. Obenchain (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001)

来。^①如上所述,现代改革使教化政治朝着理性与道德的方向更加推进了。正如何光沪所强调的:“只有一个有着高尚道德的人民才能够改革它自己的社会政治制度。”^②

四、现代改革中的犹太教 - 基督教契约社会 与儒教社会:相似性与可能性探索

加拿大的犹太学者诺瓦克(David Novak)写了一本新书,题为《契约权利:犹太教政治理论研究》,^③这本书启发了一些当代西方犹太教与基督教的学者去重新更清晰地思考现代所谓的“权利”。在现代政治理论中有两种主要的视角:1)“自由主义者”认为“一个社会所提出的要求的正当性应该由来自于个人的标准加以辩护”,2)“共同体主义者”认为“个人所提出的要求应该得到来自于社会的标准的辩护”^④。诺瓦克简明地描述了这两种观点之间的区别:

自由主义者表达了对专制的恐惧;共同体主义者则表达了对无政府主义的恐慌。自由主义者害怕共同体主义者的理论没有办法阻止所有的权利被社会与统治者剥夺。共同体主义者害怕自由主义者的理论根本不承认任何真正的共同体。^⑤

^① He Guanghu, “The Reformation of the Chinese Religions Today”, 70 - 71.

^② He Guanghu, “Religion and Hope——A Perspective from Today's China”, *Zeitschrift für Missions - wissenschaft und Religions - wissenschaft* 82 (1998) 253.

^③ David Novak, *Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

^④ David Novak, *Covenantal Rights*, 3.

^⑤ David Novak, *Covenantal Rights*, 3; note 2 refers to David Selbourne, *The Principle of Duty* (London: Sinclair - Stevenson, 1994), 5; also, John Finnis, *The Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 210.

自由主义方法达到社会契约与个人权利的主要困难在于,来自于个人自愿同意的“市民社会”要求:1)共同的主张要先于社会契约,2)在社会契约形成之后,统治制度有高于个人的独立权威。^①这两点局限了个人的自治。换言之,单单依靠社会契约不能够作为市民社会的充足基础。共同体主义让社会赋予社会成员以职责的主要困难则在于,个人从社会获得的“权利”太容易为当局所给予与剥夺。对个人生命的尊重往往会因为大集体的利益而失去,我们现在生活于其中的这个高科技时代尤其如此。有了这样的技术,集体能够有更大的能力来控制个人的生命,而在传统社会中,权力的技术手段是相当有限的。

因此,高科技的现代社会要求在整体利益的共同责任与对个人生命尊严的尊重之间达到平等。为了找到能满足这两种观点的合法要求又克服各自的短视的“大图境”,诺瓦克提出了犹太教的“约”的观念。在讨论约的时候,诺瓦克喜欢用基于犹太传统的术语,如“person”、“community”、“claims”与“responses”,而不用相平行的世俗术语如“个人”、“社会”、“权利”与“责任”。诺瓦克的方法是改革传统,从中吸取资源为现代所用,而不是整个地抛弃传统及其资源。

1. 因为篇幅所限,这里不再详细讨论诺瓦克对犹太教约的分析及其在现代的应用。我们只是罗列一下诺瓦克关于犹太教约的社会核心观点^②:

2. 在神的话语命令之中创造并维持了这个世界的公正秩序。没有受造物是无限的、不朽的。神才是无限的、不朽的。

3. 对于受造物的权力就是神对受造之人之物的“权利”。所有的权利都来自于作为创造主的神。

^① David Novak, *Covenantal Rights*, 7.

^② See David Novak, *Covenantal Rights*, 35 - 152.

4. 然而,对于某人或某物的权利只有当这个某人或某物有能力“回应”(担负责任)时才有意义。因此,神就把他的某些能力给予了人与事物,让他们有能力回应神的权利或命令。

5. 人类是按照神的形象造的,因此人类社会与个体的人都有来自于神的回应神的能力。

6. 神的话,神的命令首先是对人类社会的,然后才是面向个体的人的。

7. 人的行为,无任是社会行为或是个体行为,都是对神在人身上的权利的回应。通过回应神的权利或命令,人们与神同工,维持神在这个世界上的正义。“神给了我们戒命,让我们成就他在此世的目的,其中最高的目的就是与他自己的关系。”

8. 由于是神所创造,又依赖于神,因此人对于神也有权利。神的所有作为都是他对人类权利的回应。人可以从神那里要求神所应许的一切,包括食物、衣服、房屋、教育、和平、财产以及与自然的和谐。人们也可以通过我们自己的行动,作为维持神的公正秩序的同工,从神那里要求空间。其三,我们也可以从神那里要求关于我们的行为的审判,让我们知道自己真正是“能回应”神的,能回应其他人对我们的权利的。

9. 神对人的权利与人对神的权利构成了互动的“约”的关系,这是认识的、道德的、自由选择的关系。约的关系是认识的,这是基于神的话语。社会里的个人有一种推理性的语言,与神的话语命令相符。人的理性就是这种内在的推理性语言。因此,对真理的陈述要结出与神在此世的公正秩序相谐调的行为的果实。约的关系是道德的,这是因为行为作为对他人对我们的权利的回应,是符合神给这个世界的公正秩序的。约的关系是自由选择的。神发起并维持这个约,这是通过神的自由选择。同样,人一起参与到这个约里面来,由于这是基于从神那里来的能力(如理性与意志),因

此是自由选择的。

10. 像神与人之间的行为那样, 个人之间的行为也是“对他人的权利的回应”。“按照神的形象创造意味着每个人都能够与神直接联系, 这种关系是每一个个人之尊严的基础, 这种尊严是任何人类社会都必须尊重与加强的。

11. 与神的约的关系与人们彼此之间的约的关系中, 人之间的权利与责任是处在神的正义行在这个世界上中的规范秩序之下的。也就是说, 道德是建立在本体论之上的。

12. 神的正义在人类行为中的两个基本规范是: 1) 己所不欲勿施于人; 2) 要爱邻如己。每个规范都是一个人的权利对应于他人的责任。在两个规范中都有人与人之间的相互作用: 换言之, 就像“你是我, 我是你”那样地行事。简言之, 神对我们的权利是我们把“神对人的爱传给神的每个人, 就像你自己想要被这爱所爱那样——不要漏掉神的一个人。”神已经给了人回应这种权利的能力。

约的关系之中的罪在于: 1) 不回应神或他人对我们的要求, 2) 向神或人要求我们所不应要求的东西。在约的关系中, 行为必须回应他人对我们的权利, 以符合神的规范与公正秩序, 诺瓦克从中找到了现代改革社会所要求的整体利益之共同责任与个体对生命之尊重的权利之间的宝贵的平衡。约的关系的基础是, 神创造并激活了万物的公正的、规范的秩序。有趣的是, 这个对于神的洞见相当地接近于中国传统的对“天”或“道”或“理”的洞见, “天”或“道”或“理”也是万物之中的规范性秩序。

在约的关系中, 诺瓦克注意到了从家到社会以及从社会到家之间的连续性^①。这也回应了中国关于家庭等级制贯穿于社会的所有层面直至政治的最高层的洞见。一个大家就相当于全体中国

^① David Novak, *Covenantal Rights*, 166.

人民的同义词,领导是人民的父母。“伦”(永恒的关系)是用于表达这种连续性的中国术语。“五伦”(五种关系)也称为“天伦”、“常伦”或“人伦”。中国人用“伦理”来翻译西方人的术语“morality”和“ethics”。在中国传统的洞见中,人类的道德秩序是基于天的秩序的。整套“伦”的关系来自于天,经由各个层次的领导到百姓,这是一套教化政治,是我们前面所描述的中国的原初观念。

这五种伦常关系是:1)君臣关系,2)父子关系,3)夫妇关系,4)兄弟关系,5)朋友关系。这五种关系中都有长幼、高下、主客之间的秩序或顺序。“伦”也指“秩序”或“顺序”。在所有伦常关系中,在上位者要抚养在下位者,在下位者要敬重、忠诚于在上位者。下位者对于上位者的敬重与忠诚总称为“孝”。用诺瓦克的话来讨论约的关系,我们就可以说,低位者可以从高位者那里要求抚养与照料,高位者对低位者负有抚养照料的责任。在中国传统的洞见中,幼者对于长者的抚养要求以及长者回应这种要求提供抚养的能力是来自于内在于万物的上天的规范性秩序。

儒教对于这种原初的教化伦常关系的创新性改革在于提出了:不仅上位者能够为下位者提供抚养,而且,下位者也能够为上位者提供某些支持。大臣能够给君王提供道德的健全、洞见以及建议,以支持君王的统治责任。大臣给君王这些支持并不意味着君臣之间的伦常关系的改变,而是表明,在任何伦常关系中的责任关系都是双向的。换言之,儒教对于原初观念的创新之处在于鼓励君臣伦常关系中责任与义务关系的双向性。

达到这种双向性的途径对于下位者而言是要深入修养自己的道德品质、洞见与知识,以服务于上位者。我们在这里重述一下儒教道德修养的五种品质:1)行为的内在目的要符合天命,2)相信天命,耐心等待上天的作为,保留迄今为止在此世彰显了天命的那些制度,3)在非常必要的时候,为了人民的利益,一个人要愿意牺牲

自己的地位、身家性命向中央领导提建议,4)以古代的天命的彰显来作为目前的启发与教育,5)修养自身,以便更深地、更负责地参赞天地之化育。儒教关于臣辅佐君的教导也可以延伸到子辅佐父,妻辅助夫,弟辅助兄,朋友助朋友。

我们已经介绍了诺瓦克对约的关系的分析,现在来思考一下儒教道德修养如何推动中国传统伦常关系朝着“约”的关系的方向前进,因为这些伦常关系日益地按照权利与责任的双向关系来理解与实践。而且,通过儒教的道德修养,传统的关系也不断地向着认识的、道德的、自由选择的方向变化,这也与契约关系相似。因此,儒教在中国原初教化政治观念中的创新性强调也能有助于走向整体利益之共同责任与个人生命尊严之间的可贵平衡。

本文的第一部分我们讨论了那些有着“在基督内的新心灵”的人们接近圣灵的恩赐、忏悔、转向神,并通过耶稣基督恕了罪。基督徒认为,那些基督内的新心灵生活在一种成就了犹太教旧约的新约之中。他们寻求神的道,(1)以温顺,(2)通过为邻居而献身的爱,(3)通过对所接受传统的验证,(4)通过与神同工,与邻居在此世的创造性拯救工作中的同工,(5)基督徒确信,在新约中,人类之间以及人与神之间的和平已经得到了恢复。在新约中,人们由于恢复了与神与人的适当关系,用诺瓦克的话来说,人们第一次真正地对神对他人“能够负责”了。在新约之中,人们真正的是神与人所能要求他做出贡献的人了,就是神为人准备了天赋、技艺、知识与其他能力,使他能够为社会整体的善所能做出的那些贡献。换言之,在基督的新心灵中,人们成为圣约社会中更有效地认识、更道德、更自由、更负责任的贡献者与参与者。

从这个约的角度看来,基督内的新心灵创新性地改变了犹太教的传统,类似于儒教对中国教化政治的创新性改变。两者都向着增进认识、道德、自由负责地支持、建议、服务于那些领导者与社会整

体的方向前进。两者都向着双向的、契约型的人际关系前进,与万物的既超越又内在的公正秩序相符合,回应他人对他们的要求。

既然基督内的新心灵与道德修养的儒者在改变传统的方式上有相似之处,那么人们就会问,基督内的新心灵与儒教能够一起努力走向现代改革的平衡模式吗?这是一个值得探讨的问题。这两种教的结合可以在世界上的某些可以同时接触两教的地方发生:十九世纪的欧洲(当时对儒教的接触影响了欧洲哲学思想,并且通过哲学家影响了民主的道德根基)、香港、新加坡、日本、韩国、中国台湾以及最近的美国。如果基督内的新心灵与儒教在儒教的故土中国相结合,那结果将会如何?

也许中国传统的五种伦常关系会变得更认识性、更道德、更自由选择。也许这五种伦常关系的转变,用诺瓦克的话来说,会形成多层面的相互的“权利”与“责任”关系。也许这些责任权利会寻求超越的规范秩序中的根基,无论它是“内在的超验”还是“外在的超验”。也许以五种伦常关系的新的相互性组织起来的“家庭式”群体会给寻求民间支持的领导提供道德的完整性、洞见与明智的建议。也许原初的家庭式的、多枝的政治教化之树会聚集、协调、接受许多诸如此类的“家庭式”群体与组织的道德的完整性、知识与技艺,从而得到强化与滋养。更为重要的是,由于1)个人能够理性地、道德地、自由地为社会整体做贡献,2)整体被理解为不仅是中国,而是把中国置于全球社会的背景之中,3)全世界各种文化的人一起来相互支持与加强,让所有人类都在这个世界上有丰盛的、超越的生命;也许平衡的、现代改革的中国文化会得到增进。