

道家、道教對基督教的啟發

Insights for Christianity from Daoism and Daoist Philosophy

包兆會

BAO Zhaohui

132 **Abstract:** This paper discusses the insights that Taoism can contribute to Christianity from four aspects, namely: respect for spontaneity, attention to creativity, emphasis on the way of looking, and a new perspective on body-life. Being one of the philosophies of ancient wisdom in the world, Taoism has unique ways of dealing with nature and human beings, which are different from Christianity as practiced by certain denominations in China today. The author hopes to offer an angle and method to observe Christianity from the Taoist perspective, which will reveal the limitations and insufficiencies of Christianity, the insights of which could inspire Christianity toward deeper self-reflection.

Keywords: Taoism; spontaneity; creativity; the way of looking; Christianity

一、引言

本文所說的基督教是時代論或意識形態化了的基督教。之所以形成時代論或意識形態化了的基督教，在於生活在某一時期的神學家或信徒受某一時期的世界觀和方法論（也許是同時代的，也許是較早某一歷史時期的）影響，他們對《聖經》的研讀以及處理宗教問題的方式帶上了某一時期的思維方式以及該時代的世界觀和方法論，他們的認信、信仰表述以及宗教生活所形成的基督教就成了時代論或意識形態的基督教。比如，對創世記3章14節上帝自我啟示的翻譯，七十子希臘文聖經所對應的現今中、英文版的聖經都翻譯成：“我是自有永有的（I am who I am）”，這一表述明顯帶有希臘時代哲學的形而上學性質，顯然希臘文聖經翻譯者受到了該時代哲學的影響，而實際上在猶太人的信仰傳統中對上帝身份的鑒定不是從本體和本質角度（即“我是什麼”）建構的，而是從上帝的自我啟示角度去理解上帝的，在希伯來文化傳統中，這句話應翻譯成“你會看到我將是什麼”，強調的是上帝將要實現的一種啟示。意識形態的基督教可表現在今天中國的教會領袖非常強調信徒對自己的服從，而這種順服權柄的教導和強烈地把自我當作權柄代表的身份意識跟中國式的家長作風有關，中國式的家長作風就是說一不二，深受儒家思想影響，儒家強調三綱五常，教導說，父母永無錯誤，即使有錯子女也當順服。再如，神學家和教會領袖倪柝聲的神學觀深深影響了今天許多華人教會的路線。倪氏有許多值得我們學習的地方，但是他也有缺陷。他信仰純正，但觀念狹隘，他神學上靈、魂、體三元論的分法，以及反對一切“人的方法”的立場，是華人教會輕視理性，採用聖、

俗二分法的世界觀的一個重要原因。倪柝聲的“聚會所”具有排它性的傾向，再加上它們反對傳統文化，反對神學，以及它自身所具有的律法主義作風，這都使之整個神學表現更接近基要派。而作為宗派類型的基要派是 20 世紀初的一個時代產物，由歐美的宣教士帶進中國，本地傳道人（包括倪柝聲）受其影響並廣泛把它傳播開。基要派是在反對 19 世紀末、20 世紀初歐美自由主義神學過程中建立的，自由主義神學在當時科學主義、達爾文進化論與人文主義的文化衝擊下，強調從人文科學角度研究和解釋《聖經》，在信仰實踐中注重科學和個人感受，這種重人文和科學的釋經方法走向極端所導致的結果是個人勝於教會或《聖經》之權威，對基督教中許多奧秘之事無法接受，例如道成肉身、復活、三位一體、童貞女受孕，這對教會的傳統和信仰的純正構成很大的挑戰，於是在這種背景下產生了帶有護教性質的基要派。基要派非常強調教義，認為基督教主要就是一套系統的教義，反對用人文科學詮釋和介入《聖經》研究，注重理性，忽略感性，在其發展過程中至 20 世紀 40 年代，越來越走向反知識、反文化、反人文的傾向。從某種意義上說，基要派反知識、反文化、反人文的傾向是對自由主義神學矯枉過正的結果，明顯帶有時代論的性質，而這一基本主義神學思想和教義對今日華人教會還影響很大，而隨著歷史的發展，這一帶著那個時代的思維方式和認信表述的神學在今天益發顯示其局限性，因它是一種封閉式的思維，而不是一種開放性的胸懷，它在回應個人切身問題並與學術界對話方面都比較欠缺。

可見，某一基督教思潮所帶有的時代論或意識形態的痕跡，根源於某一時代的世界觀和思維方式，它是時代的但不是普世的，它是那個時代對基督信仰和真理的表述，但它不是基督信仰

和真理本身，所以它是流動的，而不是永恆不變的；它可以在今天繼續沿用和發揮效應，但需要通過反思和自我檢測，而這反思和自我檢測來自它自身之外的某一歷史時段比如來自古典時代的智慧和處理對象方式的灼照，以此發現自身所存在的問題，包括今天帶有基要主義傾向的中國教會所存在的問題。通過這樣的檢測和反思，使自身在不斷與他者的對話中趨向完善和看到局限，並經過調整和改變從而在實踐神學層面使自身見證在新的處境中重被理解和相信。

本文把道家、道教與基督教放在一起進行對話，就是因為感受到道家、道教中所反映出來的中國古代的智慧和處理對象的方式與當今在中國帶有很大影響的帶有基要主義性質的基督教有很多迥異的地方，希望通過前者的視角去觀察後者，讓後者存在的某些不足和自身的有限性展現出來，並在這樣的展現甚至暴露的過程中獲得某些啟發，並進而促使反省自己。

當然，也可以用基督教來觀察道家和道教所存在的一些問題和局限。但由於基督教在西方，也在中國教會，有某種文化優越性，這種文化優越主義導致一些負面影響，所以本文特別從道家和道教角度對其進行反思，消解其因文化優越主義而看不到自身的表述及表述方式背後的時代論或意識形態的局限性。同樣，這套對基督教的反思和檢測一樣適合道家和道教，這也是本文在處理這個問題時要特別小心的。

二、啟發之一：道家對自發性的尊重

道家對自發性的尊重體現在老莊思想中。老子強調“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《道德經·第二十五章》），劉笑敢的

解釋，“這裏的‘自然’雖然在語法上是名詞、是賓語，但意義仍然是形容詞的自然而然的意思。用英文翻譯，或可譯為 *naturalness*，突出它的語法功能是名詞概念，但詞意仍然來自於形容詞。這樣讀，‘道’和‘自然’的意義都最豐富，而且語義層層上推，沒有重複之嫌。”^[1]劉笑敢進一步解釋了《道德經》中作為概念的“自然”的具體內涵，“自然的概念大體涉及行為主體（或存在主體）與外在環境、外在力量的關係問題，以及行為主體在時間、歷史的演化中的狀態問題。關於行為主體和外部世界的關係問題，‘自然’的表述就是‘自己如此’。‘自己如此’是自然的最基本的意含，其他意含都與此有關。自己如此針對的主要是主體與客體、內因與外因的關係問題。自然是主體不受外界直接作用或強力影響而存在發展的狀態。‘莫之命而常自然’、‘百姓皆謂我自然’就是強調沒有外界的作用或是感覺不到外界的直接作用。自然的這一意義是指沒有外力直接作用的自發狀態，或者是外力作用小到可以忽略不計的狀態。”^[2]劉笑敢對老子“自然”概念的把握是可信的。《道德經》另外經文佐證了自然的意思就是自己如此，不但自己如此，還肯定和尊重他人的自發性，不用轄制和強力的方式影響他人的存在和發展，所謂“（聖人）輔萬物之自然而不敢為”（《道德經·六十四章》），“功成事遂，百姓皆謂，‘我自然’”（《道德經·第十七章》），尤其《道德經·第十章》明確提出對他人“生而不有，為而不恃，長而不宰”，河上公釋曰：“生而不有，道生萬物，無所取有。為而不恃，道所施為，不恃望其報也。長而不宰，道長養萬物，不

[1] 劉笑敢[Liu, Xiaogan]: 《〈老子〉之“‘自然’十題》 [“Ten Reflections on ‘Ziran’ in Laozi.”], 載《諸子學刊》（第一輯）[*Zhuzi Xuekan*, vol. 1], 上海：上海古籍出版社[Shanghai: Shanghai Guji Press], 2007, 第50頁。

[2] 同上，第53頁。

宰割以為器用。”用今天的白話文解釋就是道在運作天地萬物過程中顯示出創造而不擁有，成功而不驕傲，領導而不主宰的“玄德”。

莊子繼承了老子思想中對自發性的尊重，對於自身就是儘量保全自己的本性，“順人不失己”（《莊子·外物》）、“貴真”（《莊子·漁父》）。《應帝王》篇的“混沌之死”故事特別強調了在屈從於他人和社會標準及想法的過程中，自身一些本真的東西失去。在該故事中，作為社會效率和成功的代表南海之帝“儵”和北海之帝“忽”^[1]，為了報答中央之帝“混沌”的大德，決定把“混沌”改造成時俗所流行和社會所標準的，他們認為人皆有耳、鼻、口等七竅，“此獨無有”，所以“嘗試鑿之”，結果是“日鑿一竅，七日而渾沌死”。美國學者吉爾道特（N. J. Girardot）認為這則寓言很有象徵意義，“它暗示了在文明的狀態下人並不必然地實現自己的本性，實際上，從道家的觀點看，它意味著人失去了在天堂那段時光中人所具有的神性狀態”^[2]。天堂那段時光也就是人類文明發生前的混沌世界，象徵著人類所保留著的本性狀態。作為社會文化英雄的“儵”與“忽”的失誤在於，過分相信人類社會文明的價值，並用人類社會文明的價值頂替人性中某些原初的、自發的、內在的東西，結果導致了人的神性狀態的喪失。

《莊子》中也有幾處涉及對他人處境和經驗的尊重，強調不以一己之見強加給對方。《齊物論》篇提到：人吃肉類，麋鹿吃青草，蜈蚣喜歡吃小蛇，貓頭鷹與烏鴉喜歡吃老鼠，這四者，誰知道真正可口的味道是什麼^[3]？肯定了各個物件自身的經驗。《應帝

[1] 簡文帝雲：“儵”“忽”取神速為名。

[2] N. J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983), 94.

[3] “民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？”（《莊子·齊物論》）

王》篇談到天根向無名人請教如何治理天下、處理好與百姓的關係，無名人的回答是“順物自然”，即順著萬物本來的樣子，不去妄自作為，這樣天下就能治理好。《至樂》篇提到“魯侯養鳥”的故事。魯侯迎海鳥於大太廊，置酒食以宴飲、奏古樂以取悅，“鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死”。魯侯的錯誤在於“以己養鳥”，非“以鳥養鳥”。

道家對自發性的尊重首先意味著人要活在一個真實自然的人性當中，這人性是流動的、開放的、自然的，而不是封閉的、僵化的、不自然的，而人的主體性和自由正是體現在這種自發性之中。人活著要真實，而不是活著成為一座獎盃，或他人（牧師、教會領袖、信徒）眼中的一個標準產物；信仰若沒有以自發性和自身獨特個性為基礎，僅依賴於教派規條或某一外在標準答案，這樣的信仰易把人變成機械，造成人活在虛假和僵化當中，這也是《聖經》中耶穌對猶太法利賽人著力批判的地方。對自發性的尊重意味著對原始生命力的尊重，意味著對自身的情感和欲望是引導而不是壓抑和排斥。原始生命力是能夠使個人完全置於其力量控制之下的自然功能。它既可以是創造性的，也可以是毀滅性的。它是一切生命肯定自身，確證自身，持存自身和發展自身的內在動力。要敢於正視自身存在的原始生命力，只有把它整合到人格結構之中，它就可以成為某種建設性的力量；若一味壓抑原始生命力，則必然導致它自身內在某些真實部分的缺失。因而從這個意義上說，對人性中自發性的尊重可以保護生命中真實的感受和經驗部分，而時代論的基督教尤其基要主義神學因過於側重人的知性和教義標準，導致對人真實的欲望、經驗和感受部分的壓抑，其結果是由理性和教義薰陶出來的這類基督徒往往是原則的人，但不是一個真人和特別關心別人疼痛的人。

三、啟發之二：道家對創造的重視

老子對道創生能力和萬物自發性的重視，莊子對“物役”、“物累”的批判以及對直覺式思維（“心齋”、“坐忘”）的推崇，這些都給古人充分發揮個性才能和創造力提供了思想基礎。藝術代表著一個民族精微的感受和創造力，而道家對中國古代藝術的影響是深遠的，徐復觀認為，“當莊子把它（按：指道）當作人生的體驗而加以陳述，我們應對於這種人生體驗而得到了悟時，這便是徹頭徹尾的藝術精神。並且對中國藝術的發展，於不識不知之中，曾經發生了某種程度的影響。”^[1]因此他“本無心於藝術，卻不期然而然地會歸於今日之所謂藝術精神之上”^[2]。朱榮智也表達了相似的觀點，“他所揭示的人生理想——自由自在、無拘無束的逍遙境界，也是美學的極致，藝術精神的最高表現；他所強調的人生修養的工夫，也正是一個偉大的藝術家，欲臻藝術至境所須努力的奮進歷程”^[3]。華裔學者張鐘元在他的書中明確指出道家的道對晉代陶淵明的詩、宋代米芾和元代倪瓚的山水畫的影響，“我確信，中國藝術家和詩人中的某些作品，具體表徵了道的精神。當我們被米芾和倪瓚的山水畫中的完全安寧所打動，或被陶淵明詩歌的質樸和單純所感動，我們正以審美的方式越來越近體驗到某個東西，而這個東西正是道家思想者希望精神性體驗到的。在他

[1] 徐復觀[Xu, Fuguan]: 《中國藝術精神》[*The Spirit of Chinese Arts*], 瀋陽: 春風文藝出版社[Shenyang: Chunfeng Art Press], 1987, 第44頁。

[2] 同上。著重號原文所有。

[3] 朱榮智[Zhu, Rongzhi]: 《莊子的美學與文學》[*Zhuangzi's Aesthetics and Literature*], 臺北: 明文書局股份有限公司[Taipei: Mingwen Book Company], 1992, 第36頁。

們的作品中確實存在著某種內在的東西，這些東西牽引我們到達不能表述的終極，在那個地方人分享了宇宙。他們的作品展現出有活力的進程，是對現實更高層面的介入。它們吸引我們進入一種自發性甚至無意識的整體，在那裏，正如道家思想者所看見的，它回到了創造力的根本源頭，道自身。只有道，萬有的母親，是看不見和深不可測的，但通過它的具體顯示，然而，萬有產生了”^[1]。

道家對創造的重視至少在提醒基督教，尤其提醒那些重規則和標準的某些基督教教派是否忽略了創造在他們思想和實踐中的應有位置。在現實中，我們確實發現，基督教的宗教教育因著過於強調教義和儀式，走向呆滯和死板，以至對事物的理解停留在狹窄而規律化的範疇之內。一個顯明的事實是，在中國現代以來的基督教中一直缺乏美學能力的教育，神學院的課程設置對此不重視，牧師和神學家們的思想意識中對此也不認真對待。實際上，藝術有能力使宗教傳統及其意義能更為有力得到表現，或使之更為生動，宗教也因通過藝術性的活動而得以“展示”。遺憾的是，這方面並沒有在教內外形成廣泛共識：“在生活世界，美學經驗享有一個很高的價值，但在神學和教會的領域裏，我們看到了美學能力的下降。由於教會的目的太關心藝術的功用化，繼續囿於一個傳統的規範化的美學概念，對於在造型藝術、電影和當代文學領域裏新的經常具有挑戰性的風格形式過敏，這樣以教會為導向的基督徒就失去了和活生生的文化世界的聯繫。這種文化—美學能力丟失的一個最明顯的標誌是這樣一個事實，就是在對牧師和

[1] Chang Chung-Yuan, *Creativity and Taoism: a Study of Chinese Philosophy, Art & Poetry* (New York: The Julian Press, Inc., 1963), 55-56.

神學家的教育中，美學能力的教育幾乎沒有出現。”^[1]

《聖經》中並不缺乏對創造的探討。上帝是創造的源頭。創造因與無限的上帝相聯結，它是神秘的，具有超驗的維度。人身上因著有上帝的形象，所以具有了創造的能力，以及創造過程中所包含的奧秘。創造也是自由的，上帝的自由度內在其中，所以人的創造也充滿自由和活潑。上帝創造的人是全人，全人包括人在靈性上能與神交通之外，還有包括人的審美能力、創造文化的能力，這些能力都是人受造時上帝給予人的稟賦。所以，上帝賜給人創造的能力，也給予人能欣賞創造中所蘊涵的美。但長期以來，基督教教義集中在救贖主題上，教會所開展的工作也圍繞人的靈魂救贖，而對作為具有上帝形象的人所具有的創造性則有意無意忽略，在教會中也不拓展和培養信徒欣賞創造中的美。

教會在思想和表意實踐中之所以缺乏創造性和想像力，還跟教會中的信徒長期受信仰傳統和教會體制的“規馴”有關。這些信徒自動擁有和分享了教會體制中的集體性思想、想像與表達，並過於依賴教會在這方面的提供，他們的思想與行為都帶上了“族系”的相似性。

從更高的要求來看，對基督的認信應屬於個體性事件，就如《聖經》所強調的，上帝是“亞伯拉罕的上帝”、“雅各的上帝”、“以撒的上帝”，也就是說以撒對上帝的認信和理解沒有照搬父親亞伯拉罕對上帝的認信和理解，雅各對上帝的認信和理解沒有照搬父

[1] 卡爾-約瑟夫·庫舍爾[Karl-Josef Kusche]:〈文學作為對於二十世紀天主教神學的挑戰〉[“Literature as the Challenge to 20th Century Catholic Theology”], 包向飛譯[trans. Bao, Xiangfei] 載《神學美學》(第2輯)[*Theology and Aesthetics*, vol. 2], 劉光耀、楊慧林主編[eds. Liu, Guangyao & Yang, Huilin], 上海: 上海三聯書店 [Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation], 2008年, 第249-250頁。

親以撒對上帝的認信和理解，他們各自都不是從某種外在的規範和標準中來獲得對上帝的理解，他們對上帝的理解和認信屬於個體性事件。一個信徒若僅僅從教會傳統中獲得信仰的系列倫理、行為規則和言說語彙，其人格往往是依附性的，因為從教會傳統中自動化獲得的語言和思維積澱著大眾的意見，僵化的倫理，個人的人格在這當中沒有展現。一個精神沒有獨立的信徒帶來的雙向可能結果是，因著依附外在的標準，容易走向愛教義過於愛真理，愛自己的教派過於愛教會，最終走向愛自己過於愛別人；因著創造性的缺失使他也失去了向不確定性開放的能力，他只對他熟悉的東西感到安全，他固守他熟悉的東西不敢“越雷池一步”，而創造卻是離開熟悉，走向陌生之地，因為“人的創造行為不僅僅是對世界物質的重新組合與重新分配，也不僅僅是世界的原初物質的流溢和流出，也不只是在為物質加上理想形式的意義上對物質的塑造。在人的創造行為裏有新的、未曾存在過的東西加入，這個新東西不包含在給定的世界裏，不在它的組成裏，而是來自於另外一個世界背景，不是來自於永恆給定的理想形式，而是來自於自由，不是來自於黑暗的自由，而是來自於光明的自由”^[1]。通過人植根於上帝本原性自由的創造，基督宗教本可稱為“自由的宗教”，但現實的基督教離這方面差距很大，值得深思。

四、啟發之三：道家強調觀看之道

道家非常強調觀看之道，尤其莊子在《齊物論》等篇集中討

[1] 別爾嘉耶夫[Nikolai Berdiaev]:《末世論形而上學》[*Eschatological Metaphysics*] 張百春譯[trans. Zhang, Baichun] 北京: 中國城市出版社[Beijing: China City Press], 2003, 第 181-182 頁。

論了道是一種觀看之道。在《齊物論》篇中，莊子認為人容易因著“成心”，產生“成見”，並進而產生“成論”，所以莊子提出齊物，不但齊物，還要齊物之論，即不但反思和檢測思維的內容，“齊”——“物”，還要反思和檢測思維的方式（言說方式），“齊”——“物論”，而要齊“物與論”，則先齊“物與我”，物與我的關係說到底是我如何看物世界，這又歸結到心的問題。所以，莊子提倡“喪我”、“無己”，有“我”意味著這個物展現的世界會以“我”的方式被切割，意味著有你，有他，不同的“我”爭鬥著，衝突著，焦慮著：“大知閑閑，小知閑閑。大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接為構，日以心鬥。”這也就是《齊物論》開篇講述南郭子綦“吾喪我”故事的原因所在。

“喪我”就是讓執著於成見的“機心”轉換成“無心”，當機心轉換成“無心”，“我”也因而摒棄“我”成了“吾”，即真我。《大宗師》篇的“坐忘”和“外天下”、“外物”、“外生”也同樣描述了“吾喪我”的過程。在《大宗師》篇，顏回忘仁義，進而忘禮樂，進入“坐忘”狀態。有學者認為，心齋是對執著於我心的物事和觀念的穿越，“心齋的具體作法，是要逐步減少感官的刺激、外來的誘惑、層出不窮的欲望，以及執著於自我中心的觀念與成見。總之，就是要對‘心’下一番滌清與整理的功夫，使它進入虛與靜的狀態。”^[1]“坐忘”則是穿越之後的一種靜且明的得道狀態。以《人間世》篇描述的體道進程具言之，“心齋”表現為從“聽之以耳”到“聽之以心”，再從“聽之以心”到“聽之以氣”的穿越。而當體道者到達“聽之以氣”層面，就意味著此時內心不預設什麼、不判斷什麼，

[1] 傅佩榮[Fu, Peirong]:《傅佩榮〈莊子〉心得》[*Reflections on Zhuangzi*], 北京: 國際文化出版公司[Beijing: China International Culture Press], 2007年, 第43頁。

在虛靜中向萬物開放但又不執著於萬物，也就到達了心靈修養的另一層次“坐忘”階段，“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，謂之坐忘。”（《大宗師》）。在“坐忘”階段，心不再受各種物事、觀念束縛，所以居住在無限、開放和整體中，心已穿越了有限的、狹小的對象物，因為心一旦意識到對象物並止於對象物，意識就被對象所束縛。“坐忘”之“忘”正表明了思維與思維的對象、自我與外在的環境處於和諧的狀態，就如你的鞋子很合你的腳，你就會遺忘鞋子正穿在腳上；一旦鞋子不合腳，你就會注意讓你感覺不舒服的鞋子，鞋子與腳沒有處在和諧的狀態。《大宗師》篇女偶的體道進程：“外天下”、“外物”、“外生”、“朝徹”、“見獨”、“無古今”也基本上類似於從“心齋”到“坐忘”的修養進程。修養的最終目的是突破自我的局限（“外天下”、“外物”、“外生”），讓自身與萬物沒有什麼區別（“見獨”）、超越時間限制（“無古今”），讓宇宙和道在你身上運作，此時你找回了真實的自我，那麼你就處在“順人不失己”、“外化內不化”，“法天貴真，不拘於俗”（《漁父》），以及“安時而處順，哀樂不能入”（《養生主》）的狀態。

莊子在《齊物論》中也正面提倡認識事物的辦法是“以明”、“執道紐”，“道通為一”，反對用對立識和分別識認識事物，如用彼與此、是與非、生與死、可與不可、然與不然等認識事物，並以莛與楹、厲與西施等具體生活故事來說明。莊子之所以對儒、墨進行批判，在於他們是對方所非、非對方所是^[1]。在此基礎上莊子提出要跳出二元論的思維方式，提倡“天地一指也，萬物一馬也”。

道家尤其莊子所展現出來的觀看之道，即反對概念識、分別識、是非識、比較識的思維方式給基督教的啟發是，這種思維方

[1] 對於愛，儒家提倡等差的愛，墨家提倡“兼愛”；對於喪葬，儒家提倡“厚葬”，墨家提倡“薄殮”；儒家愛樂，墨家非樂。

式更多是對事物的一種觀察與注視，不加批評、不加解釋，不加判斷，也不作結論。也許在過程中沒有什麼目的性，也許我們只需要醒悟，而基督教因過於關注問題的解決和用教義解釋一切，反而遮蔽了物件向我們進一步的開放。道家的觀看之道不是讓我們從物質中“解放”，而是讓我們脫離所有一切形式的束縛——技術的、操練的、思想的、精神的、個人的、教條的以及社會的，等等。它是一種開悟，這種開悟是教我們自由的真理，它不但是知識的對象，它更是個人親身體驗的真理，也是具體而又存在性的覺悟，而基督教因著某些傳統和教義形成的概念識、分別識、是非識，需在這樣的觀看之道中給予清除。

道家的觀看之道也在提醒我們，檢查你的意識及意識活動的方式。由於基督教對信徒來說成了一種文化優越主義，所以很多時候信徒對自己所從事的信仰實踐和展現方式往往缺少反思，對自己從事活動的背後深層動機缺乏敏銳覺察。實際上，人是很會自欺的，有各種各樣的自衛機制，道家的“心齋”和“坐忘”有助於人看到自己的詭詐與私情。一個人若不能檢視自己心靈深處種種需求、衝突與隱藏的心理情結，他就有可能打著真理和神聖的旗號做事，卻做著傷害他人的事情，這旗號的背後可能暗藏的僅是對自身欲望的滿足，一種意識形態的競爭，或來自於個人家庭和某種創傷情結的展示。

五、啟發之四：道家、道教新穎的人體生命觀

道家對生命整體很重視，如莊子就反對把生命看作某一功能和目標，認為生命的意義和價值遠大於某個人竭力追求的某一功能和目標。天主教神父湯瑪斯·梅頓（Thomas Merton）對莊子喜

歡的原因很大程度上在於此^[1]。基督教尤其該宗派中的基要派，傾向於身、心、靈的劃分，重視靈的層面，這樣導致的一個結果有可能把生命完全狹窄化、功能化、目標化。信徒活在世上就是傳福音、得救贖，上天堂，於是把神的彰顯規限在某一個地方或者某一種宗教活動範圍內。

《聖經》對人與天地同源性這方面探討很少，基督教在這方面也很少展開。人本是塵土，歸於塵土，塵土是人的存在屬性，而天地也是被造物，與同為被造的作為塵土的人在某些本源上是同一的，道家和道教在對生命整體重視過程中也關注了被造物之間的同源性。

尤其道教，對人的理解擴展成人體生命學和醫療學，人體是有血有肉、有結構、有形體的，與天地同塵（本是塵土又歸於塵土），是同源的生命體；被造物的形體也可彰顯神的秩序、造化之功，展示其神創造的榮耀之美。道教還對人與天地同源、同構及其規律進行了研究，認為人與天地是一體同氣（陰陽之氣），雙方不是對立，而是彼此感通、感應，顯示了道教對人與天地連接方面的敏感度。

不僅如此，道教儘量擴展人體生命的意義。從形體上擴展，人的形體與宇宙的結構、秩序同構，認為天地以氣而生化萬物，人就處在這個生化系統的核心地位，人亦支配了宇宙生化的動力和功能。人體的結構就是宇宙的結構，彼此有著附和的關係，即“頭圓”是“天”的象徵，“足方”是“地”的象徵，“四肢”是“四時”的象徵，“五藏”是“五行”的象徵。人是“天生物”，“地養形”，配陰陽氣化，是以人配天，故人遵守天命。從人與自然環境一體上擴展。道教

[1] See Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu* (New York: New Directions, 1969).

將人體提升到宇宙規律和秩序的高度，認為，神配天，精配地，氣是中和之氣，人與天地一體同氣，人體的一切活動都在宇宙的變化規律之中，人的存在就是要獲得陰陽的資生與助長。人可以通過練氣、養神獲得宇宙的力量來促使人體生命演化，盡力使自身精、氣、神三氣隨時處在“和”的狀態。《太平經》中“生”就是求道的過程，“生”在於獲得道的“元氣”，保健人體少疾多壽。若一個人遵循天地規律，安養天年，“壽終”沒有“病死”，那這個人充分地展現“生”的意義，遵循了天地造物的法則，就無所謂“死”。道教的“不死”是指不被“死”所壓迫，讓人體可以“竟終天地界”中，若一個人不到六十歲死就謂之“夭”，而道教認為，理想的人體壽命有百二十歲，是人相應於天地的安養之年，它象徵人體與天地合而為一，此謂之“上壽”。

為了讓人“壽終”和“長生”，道教還與醫學結合。《舊約·申命記》、《舊約·利未記》有記載宗教與醫學、宗教與食物的關係，在宗教的背景下對人的飲食起居和養生作了指導性的說明。猶太教在持守自身宗教傳統過程中也遵循和實踐了與飲食起居和養生有關的教導。基督教在這方面沒有很好繼承猶太教傳統，自然談不上對宗教中的醫學、養生有系統發展和給予重視。道教在這方面則作了積極的探討。道教相信人是有血有肉有形的，面對著“百病所害”、“毒惡所中”、“邪氣所傷”、“風冷所犯”等惡劣的外在生存環境，如何將體內精氣神有效地節制運用，如何效法天地法則引進各種護生醫療技術，是道教特別關注的。所以，道教特別注重養生：“食飲有度”與“起居有節”是最基本的生活態度，“將服藥物”與“思神守一”是堅定心靈的求道意志與實踐法門，“道引行氣”與“還精補腦”是身體內部精氣能量的持守與擴充，養生的目的是“內疾不生”、“外患不入”，追求人體生命力的自我提升，排除內在和

外在的消耗與損失，獲得自我醫療的蓄積能量，達到“久視不死”、“舊身不改”的成仙境界。《抱樸子》這本書是道教與醫學深層次結合的集中體現，它表明了作為本土宗教的道教，在建構人體生命系統的醫療思想與實踐體系，以及人追求心靈的整體和諧與養生保健之間，作出了積極有益的探索。

綜上所述，道家和道教的智慧和處理對象的方式可以成為今日基督教反思自身的資源。今日的基督教，從過去二千年的歷史中，累積了不少的遺產，值得清理，而道家和道教成了清理基督教的一個視角。對基督教而言，只有通過反思性的清理，才能明白自身在歷史進程演化和發展中所受某一時代世界觀、意識形態、思維方式的影響，也只有通過反思性清理，信徒才能更清楚地看到自己的信仰傳統來自哪里，從而明白自身信仰模式存在的問題和局限性。而道家和道教與基督教的對話則有助於這方面走向完善，使基督教在今日時代更加充滿活力。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻: [Works in Western Languages]

Chang, Chung-Yuan. *Creativity and Taoism: a Study of Chinese Philosophy, Art & Poetry*. New York: The Julian Press Inc., 1963.

Girardot, N. J. *Myth and Meaning in Early Taoism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983.

Merton, Thomas. *The Way of Chuang Tzu*. New York: New Directions, 1969.

中文文獻：[Works in Chinese]

別爾嘉耶夫：《末世論形而上學》，張百春譯，北京：中國城市出版社，2003。[Berdiaev, Nikolai. *Eschatological Metaphysics*. Trans. Zhang, Baichun. Beijing: China City Press, 2003.]

傅佩榮：《傅佩榮〈莊子〉心得》，北京：國際文化出版公司，2007。[Fu, Peirong. *Reflections on Zhuangzi*. Beijing: China International Culture Press, 2007.]

卡爾-約瑟夫·庫舍爾：《文學作為對於二十世紀天主教神學的挑戰》，包向飛譯，載《神學美學》（第2輯），劉光耀、楊慧林主編，上海：上海三聯書店，2008，第236-252頁。[Kuschel, Karl-Josef. "Literature as the Challenge to 20th Century Catholic Theology." Trans. Bao Xiangfei. In *Theology and Aesthetics*, Vol. 2. Eds. Liu, Guangyao and Yang, Huilin, 236-252. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 2008.]

劉笑敢：《〈老子〉之“自然”十題》，載《諸子學刊》（第一輯），上海：上海古籍出版社，2007。[Liu, Xiaogan. "Ten Reflections on 'Ziran' in Laozi." In *Zhuzi Xuekan*, Vol. 1. Shanghai: Shanghai Guji Press, 2007.]

徐復觀：《中國藝術精神》，瀋陽：春風文藝出版社，1987。[Xu, Fuguan. *The Spirit of Chinese Arts*. Shenyang: Chunfeng Art Press, 1987.]

朱榮智：《莊子的美學與文學》，臺北：明文書局股份有限公司，1992。[Zhu, Rongzhi. *Zhuangzi's Aesthetics and Literature*. Taipei: Mingwen Book Company, 1992.]

作者簡介：包兆會，南京大學。

Introduction to the author: BAO Zhaohui, Nanjing University.

Email: bzhxff@yahoo.com.cn