

## 論宗教的超越與內在

◎ 劉述先

\* 本文宣讀於1997年12月8日至10日由香港中文大學與科技大學主辦之「天人之際與人禽之辨——比較哲學研討會」。現徵得該會同意，將文章的修訂本先在《二十一世紀》發表，謹此致謝。

### 一 引言

近年來當代新儒家的所謂「內在超越說」引起了不少爭論。正巧內人劉安雲女士剛翻譯了史密斯（Huston Smith）的名著：《世界宗教》（*The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*）<sup>1</sup>，由我擔任校訂，獲益良多。通過這部書的刺激，我對於宗教的超越與內在問題有了更清楚的認識，願意提出來與大家切磋。我打算討論下列三個問題：（一）宗教的定義與超越、內在的關係；（二）邏輯、經驗與宗教信仰的相干性；（三）外在超越說與內在超越說的評估，然後作出簡短的結語。

### 二 甚麼是宗教的恰當定義？

中文「宗教」一詞是英文"religion"一詞的翻譯。這個詞的最重要意義，《韋氏大字典》有詳細的解說<sup>2</sup>。這個條目把一般所了解的「宗教」一詞的意義已經說得很清楚，其大意可以略加疏解如下：宗教所關懷的是超越可見世界以外的存有，它與哲學不同，不是依靠理性，而是仰賴信仰與直覺，它一般相信一個單一的存有，如上帝，或者一群神靈，或者一個永恆原理，或者一個超越的精神實體，創造了世界、統治它、控制其命運，有時干預其歷史之自然過程，也相信人有了這樣的信仰——通過儀式、祈禱、精神修練、遵守日用常行規則，如十誡——乃會在精神上得到慰藉。

這樣的說法基本上照顧到了多神教（polytheism）、一神教（mono theism）乃至泛神教（pantheism）的信仰，兼顧超越（神）與內在（人）兩層，又包括知與行兩個方面，已經算是有相當的包容性了。然而它仍不免反映了西方的偏見，特別是創世、干預歷史一類有神論（theism）信仰的特徵，根本不能適用於佛教一類的無神論（atheism）信仰，卻又沒法子將之排除在宗教信仰的領域之外。為了避免這樣的困難，當代神學家田立克（Paul Tillich）乃將宗教重新界定為「終極關懷」（ultimate concern）<sup>3</sup>。這樣的改造是有其必要的，不只佛教有其終極關懷，表面上看來徹底現世性的儒家一樣有其終極關懷，而有其宗教意涵<sup>4</sup>。這種對於宗教的擴大的了解差不多成為學者的共識，譬如史密斯的書就有分章論述印度教、佛教、儒家、道家、伊斯蘭教、猶太教、基督教等「歷史宗教」（Historical Religions）與所謂的「原初宗教」（Primal Religions）<sup>5</sup>。然而田立克的說法也不是沒有問題，因為他認為每個人都有終極關懷，也就是說，無論承認與否，每個人都有宗教信仰，於是有些人可以

信金錢、國家、共產，乃至無神論，只要其信仰是無條件的，就是一種宗教信仰。這樣的界定不免過於寬泛，不免引起了四面八方的攻擊。其實田立克自己早就作了分別，他把以上這些當作是「偽似宗教的」（quasi-religious）信仰，不是真正的（authentic）終極關懷。凡是把有限的東西當作無限來崇拜，就是「偶像崇拜」（idolatry），乃至會造成「魔化」（demonization）的效果，此處不可以不戒慎<sup>6</sup>。

田立克認為基督教才能提供真正的終極關懷或宗教信仰，我們自不必接受他這樣的見解<sup>7</sup>，我們當前亟需要做的工作是分別出宗教與偽似宗教之間的界線。我認為在這裏最重要的一個判準就是對於「超越」（Transcendence）的信仰與祈禱。田立克銳敏地觀察到，像國家主義、共產主義一類東西的確可以產生像宗教一樣的狂熱，但它們畢竟是徹底現世性的，而且有把有限的東西當作無限來崇拜之嫌，故只能是偽似宗教，我們不會以之為宗教。然而儒家雖然是徹底現世性的，卻從不缺少對於「超越」的信仰與祈禱，「天人合一」的理念始終是儒家思想中極其重要的一環<sup>8</sup>。儒家傳統（如當代新儒家所說的）具有深刻的宗教意涵。至於佛教，史密士指出，如果以西方信仰「上帝」（God）為人格神的判準來衡量，無可諱言，佛教是信奉一種無神論；但他進一步指出，"God"一詞還有另一涵意，所謂"Godhead"（神性），指向超越人格、名相的神秘真實，卻可以與"nirvana"（涅槃）相比擬<sup>9</sup>。無論這種說法是否允當，佛教有超越現世的祈禱與信仰是不容置疑的。所謂「原初宗教」信仰的諸神靈，儘管有許多是自然神祇，也肯定超越於日常經驗世界之外，另有一魔術支配的領域，而有豐富的精神性（spirituality）。這些不同的精神傳統才可以叫作宗教。這樣把宗教的範圍收窄，就不至於把一些俗世信仰如國家主義、共產主義也列入宗教的範圍。這樣的看法相信可以為大多數學者所認可或接受。

如果以上所論不謬，那麼「超越」的因素不能不是界定「宗教」的一個重要成分。但是只有這一方面還是不足夠的，舉凡宗教必有其「內在」（immanence）的方面，其重要性幾不下於宗教的超越祈禱的方面。一個宗教之所以為一個宗教，決不只是個人心裏的一些想法或感受而已！它必內在到個人生活乃至群體的生活之中。故此儀式、祈禱、精神修練、日用常行的規則等等莫不與宗教有極其緊密的關連性，因而也產生了形成宗教組織的必要。如此佛教有其僧伽，基督教更形成了龐大的教會組織。儒家在這方面最弱，故不能稱之為一「組織宗教」，但信仰與生活關連，則是不爭之事。弔詭的是，耶穌還宣稱，我的王國不在這個世界，然而他在被釘十字架之後，基督教信仰卻征服了整個西方，而在世上建立了一個勢力龐大的「基督王國」（Christendom）。正是「超越」與「內在」之間的緊張、對立關係，導致了新教的分裂運動。到了今日，在韋伯（Max Weber）所謂「解魅」以後，不只超越的祈禱減弱，教會的力量也遞降，造成了所謂宗教的危機。這裏牽涉到許多複雜的問題，不能在此具論。以上我自己並未提出一個新的「宗教」的定義，但那些重要因素應該標舉出來則已昭然若揭，毋須我多贅了。

### 三 邏輯、經驗與宗教信仰的相干性如何？

如果我們明白了宗教信仰的特質，那麼邏輯、經驗與它的相干性如何，似乎也該是一個相當清楚、不難回答的問題了。由於邏輯、經驗都是純屬「內在」方面的東西，它與嚮往「超越」的宗教信仰很明顯地只有邊緣性的相干性。無疑在我們生存的現象世界中可以找到一些規律。我想沒有人會認真懷疑我們的思想遵守某種邏輯規則，譬如說，不能夠違反矛盾律，無論是把它當作一項公理（axiom）或基設（postulate）看待。而思想與存在似乎有某種同

構 (isomorphic) 關係，故此運用假設與實驗的方法可以找到現象之間的確定關連性 (correlation)<sup>10</sup>。邏輯實證論者乃以純形式的邏輯與數學，以及必須通過證驗手續所獲得的經驗知識，窮盡了認知意義領域的全部。過此以往，他們就可以像維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 《邏輯哲學論》 (*Tratatus Logico-Philosophicus*) 所說的，「當你不能說的時候就必須靜默」<sup>11</sup>。勉強說的話，就不免是「認知上的無意義」 (cognitively meaningless)。這樣，宗教語言被判歸「無意義」 (nonsense) 的領域。然而，學者對於維特根斯坦的思想一向有不同的異釋，有謂這種「無意義」實在大有意趣，進入了「神秘」的領域。後期維特根斯坦似乎印證了這種闡釋的正確性，他體認到日常語言可以有各種不同的功能<sup>12</sup>，自承早年過份偏重邏輯與科學的理想語言。如果語言遊戲可以有多種的話，那麼宗教語言儘可以有它自己表意的方式，不能用認知語言的標準來衡量。

正是因為這緣故，我基本上同意康德 (Immanuel Kant) 在《純粹理性批判》 (*Critique of Pure Reason*) 「先驗辯證學」 ("Transcendental Dialectic") 中所提出的看法：由邏輯的推論或經驗的推概不可能建立任何有關終極實在的論說，否則就會產生「悖論」 (paralogism) 或「二律背反」 (antinomy) 的效果，而有關上帝的證明總不免是徒勞無功的<sup>13</sup>。基於同樣的理由，任何想利用邏輯推論或經驗推概去駁斥否認宗教信仰的企圖，也一樣是徒勞無功的，因為它本不屬於同一語言遊戲的範圍：自圓一致或經驗對應並不是決定宗教信仰是否「本真」 (authentic) 的最重要的判準。

我們進入到宗教信仰的範圍中，就會觀察到一些有趣的事實。宗教雖是有關「超越」的祈禱，但它的傳播卻不能不始於「內在」的當下。儘管它以終極關懷為主導，它的影響力卻遍及生命的每一領域之內。邏輯推論與經驗推概雖然只具有第二義的重要性，也可以被用來支持宗教信仰。西方的神學恰正是這樣的產物，它企圖為信仰提供理性的論據，所謂的 "rational justification for faith" 是也。如此，邏輯推論與經驗推概也有了一定的相干性，但如何相干卻表現出各種不同的形態，有時彼此矛盾衝突無法調和。我們在此自不可能詳析此中所涉及的理論效果，只能簡略地舉出兩種思想的典型來展開我們的討論：一種形態順著邏輯與經驗往前探索，以打開超越的領域；另一種形態則逆向而行，通過與邏輯、與經驗的對比，來凸顯出超越的不同性格。兩種形態在東西思想都有巨大的吸引力，得到持久而龐大的支持，不妨在此略加討論。

舉例來說，在西方神學中有所謂「本體論的論證」 (ontological argument)，企圖由「上帝」的概念推論出上帝的存在，這是依賴邏輯推理所作出的先驗性 (a priori) 的論證。此外，又有所謂「宇宙論的論證」 (cosmological argument)，其中最流行的一種形式即所謂「第一因」 (First Cause) 的論證。這種論證由流溯源，通過經驗觀察得到的事象，建立因果關係，最後推到宇宙形成的第一因，乃是一種後驗性 (a posteriori) 的論證。

在印度也有類似的思路。正理派 (Nyaya) 注重邏輯推論，勝論派 (Vaisheshika) 則注重經驗推概，成為印度教六派哲學中的兩派。印度發展了五支推理與三支推理，把邏輯推論與經驗推概結合在一起。佛教繼承這一印度傳統而有因明。空宗的龍樹擅用破的辯證法，破實體、破因果論證令人歎為觀止；唯識宗則通過八識，建立了複雜的宇宙論，最後轉識成智，才能達到「悟」的境界。

但由純理的觀點看，這樣的思路都是有問題的。舉例說，龍樹的破實體、破因果論證與休謨 (David Hume) 若合符節，不同處在於，佛家以八不為遮詮，破斥常見斷見，便可體證中

道。但這中間顯然已經歷了一異質的跳躍，因為休謨雖作出同樣的論證，卻並沒有開悟，仍停留在他的懷疑主義以內。由邏輯推論轉移到經驗推概，如第一因的論證，所遭逢的正是類似的困難，因為由一般因果上溯到第一因，一樣要經歷一個異質跳躍的過程。無疑，在現象世界（內在）確可以建立一些規則，可供證驗與檢證。但由內在到超越，這中間既經過一異質的跳躍，推衍出來的結果就喪失了確定性（certainty）。康德在「先驗辯證學」中所指出的困難雖不云窮盡，卻是十分真實、難以克服的困難，迄今為止，我們並沒有找到任何良策可以超越這樣的難局（predicament）。

但宗教信仰既以開悟、救贖為目的，順著邏輯推論、經驗推概的方向走，決不是唯一的、萬能的道路。事實上由古至今，在宗教信仰的領域中，無論東西都有強大的傳統主張反其道而行之。舉一個最富於戲劇性的例子，像歸之於透吐林（Tertullian）的名言：「我信，正因其荒謬」（credo quia absurdum）就是這一路思想最典型的表述。西方一向有「否定神學」（via negativa）的傳統；印度則昌言「非此，非彼」（neti, neti）；《老子》第一章開宗明義便有「道可道，非常道」那樣震爍古今的名句。到了現代，鈴木大拙在西方宣揚「禪」（Zen, Chan）的奧義，乃謂禪是「非邏輯的」（illogical）、「非理性的」（irrational）來加以標榜，而引起了激烈的爭辯與廣大的注意<sup>14</sup>。

有人花了大力氣企圖證明鈴木大拙說話也不能不合乎邏輯、觀察也不能不合乎經驗，還有人引用羅素（Bertrand Russell）的「類型論」（theory of types）企圖以語言的不同層次來拯救禪宗之免於觸犯矛盾律，其實這些都是完全沒有必要的辯論。凡由邏輯與經驗層面去譴責鈴木或為之辯解都是犯了「範疇錯置的謬誤」（category-mistakes）。顯然，如果鈴木寫文章完全不合語法，那麼根本沒有人會明白他在講甚麼，這根本不在話下。而鈴木舉證說禪師謂「水止橋流」，難道他真的不知道，我們通過感覺知覺所把握的經驗世界，其實是「水流橋止」嗎？這樣的辯論真正可謂是膠柱鼓瑟，完全不明白鈴木用心之所在，當然是無緣去領略鈴木用這種「荒謬」的例子想要宣揚的奧義了。

事實上，邏輯推論與經驗推概分屬語法學（syntax）與語意學（semantics）的範圍，鈴木所闡釋的禪宗語錄卻是語用學（pragmatics）的範圍。硬要用前二者的標準去衡量後者，難怪驢頭不對馬嘴。舉例說，《世說新語》所謂「漱石枕流」，那是文學上的表達，與實際經驗上無法漱石枕流根本沒有甚麼相干性。而禪宗的策略恰好是逆向而行，有意破壞邏輯與經驗的規則，因為把心思膠著在這些東西上面恰好是「偏計所執」，即一般世人「見得山是山，水是水」的世界。必定要以棒喝的霹靂手段把人從這種習慣的常規世界感到安樂的心境徹底震醒，這才能製造一種契機，令人發心在「內在」之外，追求「超越」的境界，所謂「見得山不是山，水不是水」。但這又不可以當作諸法實相的本來面目看待，最後才能體證到「超越」不離「內在」，了解到吾人其實並不能在「世間」之外另外找到一個西方極樂世界，則到頭來畢竟仍然「見得山是山，水是水」。然而意趣已與偏計所執時完全不同，此時執著盡去，實亦無執可去，一切自然流露，更不須在日用常行之外另覓甚麼「神秘」，如是而已！本地風光顯現，不煩向外追求，到了這個境地自亦無須反對邏輯與經驗層面的一切規律，而言在於此（內在），意在於彼（超越），兩方面不即不離。這樣的睿識自不能通過邏輯推論、經驗推概充分加以表達，但也無所謂違反矛盾律或經驗世界中呈現的所謂因果法則、科學定律。現在有些人謂佛家無常之說其實更契合量子力學背後的基設，這當然也可姑備一說，然如果想以物理來證佛說，則仍不能避免順取諸說所必須面對的那些困難。若由逆向得到開悟，反而可以體證到終極睿識其實也不必一定要走肯定的道路。無論肯定、否定，既肯定也否定，既不肯定也不否定，都可以引往「悟」的結果。如是則佛說也不必一定要反物



理，只要不起迷執，兩方面也可以互相呼應、互相補足，不必一定是對立的兩極。

以上所說似乎是玄，其實也無所謂玄。總結來說，正因為宗教信仰是有關「超越」的祈嚮，故純「內在」的邏輯或經驗法則決不可能完全適用於這一範圍。也就是說，我們不能用邏輯推論或經驗推概來證成宗教信仰所指向的真理或真實，也不能用之來摧毀宗教信仰的依據。前一個論點已在前面加以說明，後一論點還須略加鋪陳才能了解其涵義。

舉例說，宗教信仰嚮往「太和」（Comprehensive Harmony）的境界。它不可以只了解為天國的景象，也同時指向隱涵在大自然後面的真實。有人認為，在自然世界之中，老虎殺羊，這就否認（falsify）了自然中有太和的說法。這種駁斥是犯了典型的範疇錯置的謬誤，它背後隱涵了一種單向度的思考，以為通過經驗推概的標準就可以判斷宗教信仰的真假。試問哪一個信仰宗教的人不知道經驗層面老虎殺羊的事實呢？但這並不妨礙他們對於「太和」的嚮往與信仰。由此可見，「太和」的理念並非建立在經驗推概之上，也不會因為它不符合經驗觀察到的事象而失效。事實上沒有人會否認世間充斥著眾多彼此矛盾衝突的現象，而這恰恰是人類追求宗教信仰背後的一個深刻的動機。故此基督教寄望於他世的天國；佛陀看到眾生之相殘而發心追求解脫道，孔孟的儒家思想乃產生於春秋、戰國之「據亂世」，所以公羊家才要格外顯出對於「昇平世」，乃至「太平世」的嚮往。也恰因為我們不甘心把泥足深陷於「內在」之中，才會努力去追求「超越」的信息與理想。對於信徒來說，把目光局限在眼前的現實是淺薄的，宗教信仰所嚮往的，恰好正是深一層的真實以及價值規範的根源。這樣，《易傳》的那些作者在善惡對峙的現實中看到了陰陽互補的關係而嚮往超越層面的生生而和諧，方東美先生在這方面有淋漓盡緻的發揮，而無須我們在此多贅<sup>15</sup>。其實我們無須停留在這些高層次所謂「歷史宗教」上做文章，就是在所謂「原初宗教」之內，亦早已經展示了這方面極深刻的睿識，由於它直接通過生命的強度表達出來，乃有更大的震撼力。

在台灣新出的神話學大師坎伯（Joseph Campbell）系列，其中《神話的智慧》（*Transformations of Myth through Time*）一書的第一章：〈混沌初開：人類與神話的起源〉，我讀到了下面一段話，值得在這裏徵引<sup>16</sup>：

對於一群以打獵為生，必須經常殺死動物，食其肉而用其皮的狩獵民族而言，他們對於動物的感受很可能和我們現在的感覺相當不同。他們不會像我們一樣將其他動物視為一種次等的生物，相反地，動物對他們而言是一種和人類同一層級卻不同歸屬的生命。牠們的存在值得人類崇敬與尊重。但是另一方面卻注定被人類所獵殺。狩獵文化裏一個基本的神話主題就是，動物通常是心甘情願地為人類所獵殺。……但是牠們都必須死得有尊嚴，牠們的死必須伴隨著獵者的感激之情與儀式性的祝禱，以確定亡靈會重回大地之母的懷抱而在來年獲得重生。……生命靠著殺生而延續。除此以外別無他途。生命延續於殺生與自我吞噬，它就是一種生命的兩種表現。

這就是原初宗教對於生命間的衝突以及整體太和的體驗，這樣的體驗竟可以擴大來了解整個動物世界與自然界的結構。不錯，老虎的確殺羊，但怎樣來理解這樣的事象？這卻可以容許有完全不同的方式。進化論「物競天擇，適者生存」是一種方式，原初宗教的體驗又是一種方式。他們體證到，一方面的確有無情的殺戮，另一方面則有生命的尊嚴，而且在動物世界中即可以觀察得到連繫獵者與獵物的儀式。生命就是如此周而復始，往復循環，永劫回歸。有趣的是，由現代進入後現代，在多元化主義流行的時潮之下，原初宗教的精神性反而重新被欣賞。現在人又重新醒悟到，非分的貪欲、肆無忌憚地破壞自然的生態與和諧，會受到一定的懲罰；單線式的進化論對世界、對人類都是一種災禍！

#### 四 外在超越說與內在超越說要如何加以評估？

如果邏輯與經驗既不能證成也不能否證宗教信仰層次的終極關懷，那麼像笛卡兒（Ren\* Descartes）那樣以為可以用演繹的方式對於上帝存在的問題給予「理性的」（rational）、確定的答案的想法就不能不放棄了。在這個領域之內，我們充其量只能依據自己的體證提出一些「合理的」（reasonable）推想、評估與看法。然而，邏輯實證論者把這個領域完全排除在認知意義的範圍之外，卻又走向另一極端而並不稱理。原因在他們所承認的認知範圍太窄，而且所肯定的僅只是認知的導出義，因為他們所根據的「可證驗性原則」（principle of verifiability）本身就是不可證驗的。無論在東西傳統，認知從不局限在如此狹窄的範圍以內。納塞（Seyyed H. Nasr）指出，在希臘、希伯來、印度、伊斯蘭、中國都有源遠流長的「聖知」傳統<sup>17</sup>，他的想法與牟宗三先生所謂「智的直覺」頗有若合符節之處<sup>18</sup>。杜維明近年喜言「體知」，也是由這一角度切入<sup>19</sup>。

很明顯，孟子、王陽明所謂「良知」，在一義下是更根源性的一種知，決不能用邏輯與經驗知識的方式來處理。卡西勒（Ernst Cassirer）指出，人文學不可能不涉及「普遍性」的觀念，但它不是自然科學的抽象的普遍性，而是胡塞爾（Edmund Husserl）所謂理想的

（ideierende）普遍性，僅只有方向的統一性，而沒有存有的統一性<sup>20</sup>，但並不像金子那樣每一塊都有同樣的成分。這在宗教信仰的領域中更為明顯，我們找不到物理世界中那種客觀的普遍性。這是個主客互動、天（超越）人（內在）感應的世界。各人的體驗不同，所把握到的真實也不同，但有類似體證的人在精神上卻的確可以互相感通，所謂同氣相求，這甚至可以是一種在經驗層面上觀察得到的事象<sup>21</sup>。在這個領域以內，對於不同的宗教信仰，吾人必須先「入乎其內」，作出同情的理解，而後「出乎其外」，作出平情的評估，才可望得到比較合理的論斷。在這裏我們自不可能對各種不同信仰作出詳細的討論，只能對近年來引起一些爭議的所謂外在超越說與內在超越說略加論析而已！

按前面所論，宗教必牽涉「超越」與「內在」兩個層面，這不在話下。但二者之間如何關連？其方式有所不同就可看到思想形態的差異。我們當前要做的工作是，先檢討把「外在超越」與「內在超越」當作描述詞來看究竟是否適當，然後才檢討兩種說法分別的得失所在。

就西方神學的脈絡來說，一般以「一神論」思想屬外在超越說，而「泛神論」思想屬內在超越說，現略加疏解如下。任何宗教信仰不能不涉及「神」、「人」、「世界」這三個重要的成分，其中神屬於超越層，人與世界屬於內在層。要了解究竟這兩個層次如何互相關連，乃產生了外在超越與內在超越兩種形態之差異。舉例說，猶太教、基督教與伊斯蘭信奉一神教，是屬於外在超越的形態。依據這一條思路，上帝創造世界萬物——當然也包括人在裏面——但不是世界的一部分。也就是說，創造者（Creator）超越於被創造世界萬物之外，乃是「純粹的超越」（Pure Transcendence）。那麼，上帝如何與被創造的萬物發生關連呢？蓋人得其秀而最靈，上帝又在人中間挑選出先知，通過啟示（revelation）讓上帝的旨意下達於人間，以貫徹祂的意志。但西方也有與這一路思想大異其趣的泛神論思想。舉例說，新柏拉圖派的普羅泰納斯（Plotinus）主「流出」（emanation）說：精神的太陽以發射的方式流出世界靈魂、個體靈魂以及物質，後者是陽光之缺乏。這是一種一神而泛神的思想。世界萬物到處閃耀著神聖光輝，超越（神）即內在於世界之中，乃為一種內在超越的思想。中世紀的神秘主義，近代的斯賓諾莎（Baruch de Spinoza）均屬於這一形態的思想。東方的印度

教、道家、禪乃至儒家天人合一的體證，也接近這樣的思想。

由以上簡略的解釋可以看到，把「外在超越」、「內在超越」當作描述詞來看，應該是沒有多大問題的。把中國傳統思想了解成為內在超越形態，決不只是當代新儒家的一家言說，它已差不多成為多數學者的共識<sup>22</sup>。亟需要作出進一步檢討的是對於二說的評估問題，吾人不妨將相關的理論效果略加指點如下。

有學者認為只有外在超越說才能有真正的超越觀念，其實這樣的說法源遠流長，並不是甚麼新東西。在中世紀，基督教崇尚一神教，以「三一」(Trinity)——聖父、聖子、聖靈為「教條」(dogma)，而譴責泛神論為異端。這樣的思想強調上帝的超越性救贖是來自他力，現實的人背負著原罪，不可能由自力得到救贖。由這一觀點看，以儒家為主導的中國文化儘管有很多的成就，但利瑪竇(Matteo Ricci)在四百年前即指出：「吾竊貴邦儒者，病正在此常言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天主，以祈慈父之祐，成德者所以鮮矣。」<sup>23</sup>這就是說，儒者把眼光拘限於內在的領域，不知嚮往外在的超越，以致這成德之努力也無法竟其功。外在超越說所強調的，是人性的卑微以及對於外在的超越力量的依靠。

我們無須諱言，儒家式的內在超越形態的確有其嚴重的局限性，而令超越的信息不容易透顯出來。但這並不表示，基督教式的外在超越型沒有嚴重的問題。基督教的上帝表面上可以保持其純粹的超越性，其實不然。因為上帝要與人以及世界發生關連，就不能不進入內在的領域而受到這方面條件的拘限。既然上帝往往要通過啟示給予人類指引，而被挑選來傳達上帝信息的先知又是內在於此世的人，他們也必須用人的語言才能傳達超越的信息，那就不能保持純粹的超越性了。在今日，只有最保守的原教旨主義才相信《聖經》中每一句話都來自天啟，一絲一毫不可違逆。如果不想讓超越與內在完全斷裂的話，那就不能不採用聖多瑪(Thomas Aquinas)的方式，認為二者之間存在一種「類比」(analogous)的關係。然而這樣的類似究竟到怎樣的程度呢？那就成為一個很大的問題。如果人依上帝的形象而造，上帝把理性的種子種植在每一個人心中，那麼人可以事事依理性而判斷，這就會轉趨「理神論」(Deism)的思想，基本上與內在超越說合流。如果仍堅持要維持啟示的神秘性，根本超越理性的判斷，一味強調失樂園以後背負原罪的人根本缺乏自力救贖的能力，那麼他們究竟有甚麼憑藉來分辨神魔呢？從一個外在的觀點來看，上帝要亞伯拉罕犧牲他的兒子就是個不可接受的亂命，它為甚麼不可以是來自魔鬼的指令呢？《聖經》最後那種皆大歡喜的收場是不可必的。正因為世間充斥著偽先知，無條件地採取「唯信論」(Fideism)的立場是極其危險的，它恰正是「魔化」的一個重要根源而不能不加以限制。尤其當前邪教流行，如美國的人民聖殿教、日本的真理教等等，不一而足。如果肯定超越的信仰就必須否定內在的判準，否定人在自己的生命之內可以體現神聖的光輝，代價是不是太大了一點？這樣看來，外在超越說乃不能不陷入一兩難的境地之中：如果要維持超越的絕對性，就不能不否定內在判準的自主性，如果超越內在於人性與世界之中，則外在超越已變質而為內在超越，有許多事情要依靠人自己的判斷而不能仰仗不可知的超越，則外在超越說並沒有它所聲稱的勝過內在超越說的優勢。現代人文主義勃興，株守舊統不一定是最好的辦法。事實上，外在超越說與內在超越說並不是可以一刀切開來的兩種學說，這由檢驗西方神學發展的線索便可以明白。早期基督教神學深受新柏拉圖主義的影響，一直到聖多瑪把重心由柏拉圖轉移到亞里士多德才有了根本的變化。自此神秘主義變成了一個被壓抑的暗流，但始終並未完全絕跡。到了近代以後，新教勃興，又面臨一個前所未有的變局。到了當代，尼采(Friedrich Nietzsche)宣稱上帝死亡；神學家布爾特曼(Rudolf Bultmann)深知耶穌的信息必須與中世紀的世界觀解構

才能有一番新面目，而力倡「解消神話」(Demythologization)；赫桑(Charles Hartshorne)則吸納了懷德海(Alfred N. Whitehead)的睿識而倡導所謂「過程神學」(process theology)，其思想轉與泛神更為接近；這樣注目永恆的宗教信息也不能不面對「現代化」的問題，我已在另文對於這些問題有了一些反省與論析<sup>24</sup>。這些問題自不可能輕易獲致共識，我想信在現代多元化的世界之中，不同傳統之間的辯論與交流應會把我們帶進一個全新的境地。

## 五 結 語

總結本文，我想作出下列幾點觀察：

(一) 孔德(August Comte)宣稱神學與形上學的階段已經過去，到了實證階段，舊的迷信均在被打倒之列。但現在到了後邏輯實證主義的階段，乃明白以邏輯與經驗知識排斥宗教信仰的做法是犯了範疇錯置的錯誤。由現代進入後現代，宗教信仰仍是一個我們不得不重視的問題，漢斯昆(Hans Küng)指出，沒有宗教之間的和平即無世界和平，即是一個明證<sup>25</sup>。

(二) 雖然我在文章之中指出邏輯推論與經驗推概對於宗教信仰只有邊緣性的相干性，但我決不是意謂「分析」在這個領域之內無用。能夠把各個不同的層次問題劃分清楚就是分析的重要功能。消極方面，分析可以檢證一些不合法的、過份的聲言；積極方面，分析可以澄清一些概念，幫助我們掃清障礙，進而探索一些屬於這個領域的重要睿識。

(三) 在現代多元的架構之中，我們不可能期望「定於一」，並找到一個統一各種異說、取消一切紛爭的理論。史密斯指出，要想取消基督教內部不同的宗派(denominations)的努力是徒勞的<sup>26</sup>。但他觀察到，全世界各地區、各時代、各文化都在追求超越，而真正超越的神性非言所及、非解所到，但這並不妨礙我們尋求觀念上的溝通與精神上的感通<sup>27</sup>。這種論斷自不是可以客觀證明的論點，更不能期望在那種只見樹而不見林，有意把自己完全拘限在域內的人那裏得到任何呼應。但我認為，能否體證「理一而分殊」的睿識，的確是未來人類在地球村內和平相處的重大關鍵<sup>28</sup>。而「知其不可而為」，恰正是由孔子以來對於內在超越的信仰與祈禱的一個十分重要的標誌。

### 註釋

1:5 Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (San Francisco: Harper San Francisco, 1991); 中譯本即將由台北立緒文化公司出版。

2 *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language* (New York: Portland House, 1989).

3 Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Brothers, 1957), 1.

4 Shu-hsien Liu, "The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance", *Philosophy East and West* 21, no. 2 (April 1971): 157-75.

6 Paul Tillich, "The Demonic", in *The Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), 77-122.



- 7 有關田立克這樣的見解的批評討論，參Shu-hsien Liu, "A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective", in *Religious Issues and Interreligious Dialogues*, ed. Charles Wei-hsun Fu and Gerhard E. Spiegler (New York, West Port, Conn., London: Greenwood Press, 1989), 511-32, 這也關連到下文關於外在超越說的批評與討論。
- 8 我在1996年12月22日至24日於台北舉行之第四屆當代新儒學國際學術會議宣讀論文：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，純粹利用《論語》中材料證明孔子思想決不止於一般所理解的推己及人的一貫之道，「天人合一」一詞雖未提出，其理念已清楚地蘊涵在他的思想之內。
- 9 ; 26 ; 27 同註1, 頁114-15 ; 359-61 ; 1-11、114-15。
- 10 F. S. C. Northrop, *The Logic of the Sciences and the Humanities* (Cleveland and New York: World Publishing Company, 1947), 119-32.
- 11 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, 1922), 188-89.
- 12 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York: Macmillan, 1953), I, 97, 134, 482-86.
- 13 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), 297-570.
- 14 D.T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism* (New York: Grove Press, 1964), 58-65.
- 15 Thomé H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Linking, 1981), 106-12.
- 16 坎伯 (Joseph Campbe11) 著，李子寧譯：《神話的智慧》，上冊 (台北：立緒文化公司，1996)，頁16-17。
- 17 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York, 1989).
- 18 參拙作：〈新儒家與新回教〉，《當代中國哲學論：問題篇》 (River Edge, N.Y.: 八方文化企業公司，1996)，頁113-37。
- 19 杜維明：〈論儒家的體知——德性之知的涵義〉，原載劉述先編：《儒家倫理研討會論文集》 (新加坡：東亞哲學研究所，1987)，頁98-111，現收入：《儒家傳統的現代轉化》 (北京：中國廣播電視出版社，1992)，頁501-16。
- 20 Ernst Cassirer, *The Logic of the Humanities*, trans. Clarence Smith Howe (New Haven: Yale University Press, 1961), 135-39. 此書有中譯本，參卡西勒著，關子尹譯：《人文科學的邏輯》 (台北：聯經出版事業股份有限公司，1986)。
- 21 William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Modern Library, 1902). 實用主義者詹姆士的名著在本世紀初對於宗教經驗與類型的觀察至今還引起廣大的興趣。
- 22 參1958年元旦由四位當代新儒家學者張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀簽署、發表在《民主評論》的〈中國文化世界宣言〉。又參余英時：《內在超越之路——余英時新儒學論著輯要》 (北京：中國廣播電視出版社，1992)；湯一介：《儒道釋與內在超越問題》 (南昌：江西人民出版社，1991)。
- 23 引自利瑪竇 (Matteo Ricci) 著，顧保鵠校勘：《天主實義》 (台北：國防研究院，1967)。
- 24 參拙作：〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，同註18書，頁81-112。
- 25 漢斯昆 (Hans Küng) 著，周藝譯：《世界倫理構想》 (香港：三聯書店，1996)，頁105-

- 28 對於這個問題的初步探索，參拙作：〈「理一分殊」的現代解釋〉，載劉述先：《理想與現實的糾結》（台北：學生書局，1993），頁157-88。聯合國教科文組織（UNESCO）現在開始積極推動「世界倫理計劃」（Universal Ethics Project），第一次會議於1997年3月在巴黎召開，我是與會的十二位哲學家之一，12月又在那波里斯（Naples）續會，我以英文撰寫"Reflections on Approaches to Universal Ethics from a Contemporary Neo-Confucian Perspective"，繼續探討這方面的理論效果。

劉述先 香港中文大學哲學講座教授

---

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》1998年12月號總第五十期

© 香港中文大學

本文版權為香港中文大學所有，如欲轉載、翻譯或收輯本刊文字或圖片，必須先獲本刊書面許可。